

頼る死者と贈る生者の民族誌 ——死者供養習俗としての「ムカサリ絵馬」——¹⁾

荒 木 駿

わたしは思う。人は他者の記憶の中でしか死ぬことが出来ない。また、その死は、残された者たちのなかで生きる多様な物語が続く限りのものなのだ。

——西江雅之²⁾

緒言

あの世で結婚して家庭を築き、幸せに過ごしてほしい——。独身で他界した故人を忍び、亡き人の婚礼を描いて寺院や観音堂に奉納する。そのような習俗が山形県の村山地方および最上地方の一部に存在する。「ムカサリ絵馬」³⁾と呼ばれるそれは、幕末から明治の間に誕生したといわれ、戦後は戦歿者の供養のために盛んに行われるようになった。「ムカサリ」とは婚礼を意味する村山地方の方言であり、この地域では故人の供養のために絵馬を寺社に奉納する風習が根付いていた。「ムカサリ絵馬」やそれに類する奉納物は、藤子・F・不二雄の短編「山寺グラフィティ」⁴⁾や映画『空人』⁵⁾などの創作、あるいは「奇跡体験！アンビリバボー」などのテレビ番組や新聞記事、近年ではネットニュースといった様々なメディアで取り上げられることがあり、それを知った遺族が全国から夭折した故人のために「ムカサリ絵馬」を奉納している。

奉納の動機は概して、独身で他界した死者への追善供養であり——死者を悼む気持ちは多様であり、第三者がまとめて語ることには慎重であらねばならないが——概ね、以下のふたつに分けられる。ひとつは独身で死去したことを不憫に思った故人の縁者（多くは親）が追悼の意を込めて奉納を行う場合であり、遺族が以前から「ムカサリ絵馬」の存在を知っていて奉納を思い立つ場合もあれば、遺族がメディアや人づてにこの習俗を知って奉納する場合もある。いまひとつは故人の霊を鎮めるために行う場合であり、何らかの厄災の折に「オナカマ」⁶⁾などと呼ばれる巫者の仏下ろし（口寄せ）などを契機として災因を独身の死者の霊に結びつけ、奉納をする場合が主であるが、現在ではその例は少ない。

「ムカサリ絵馬」には婚礼が描かれるが、昭和初期までのものの多くが、この地域の伝統的な婚礼の様子が描かれている。特徴的なのは差配人と呼ばれる人物が儀式を取り仕切り、雄蝶・雌蝶おちよう めちようと呼ばれる少年・少女が盃に酒を注ぐものである（図 0-1）。一方で近年の絵馬には婚礼装束の新郎新婦のみを描いたものが多く、洋装の場合もある。絵の他には、被奉納



図 0-1 伝統的な婚礼を描いた「ムカサリ絵馬」
(村山市・祥雲寺、筆者撮影)

者である故人の俗名及び戒名、奉納者及びその住所、奉納年月日、没年月日が書かれることがある。奉納者が自身で絵を描いて奉納する場合もあるが、現在では多くの人が「ムカサリ絵馬」を専門に描く絵師に依頼する。

「ムカサリ絵馬」に類似した習俗として国内には、青森県の一部で行われている「花嫁人形」がある。これは花嫁・花婿に見立てた人形を、同じく独身で他界した故人のために霊場や寺院に奉納するものである。また、遠野の「供養絵額」と呼ばれる民俗は、故人の冥福を祈り、他界での幸福な生活を描いた絵を奉納する習俗であり、婚礼は描かれないものの「ムカサリ絵馬」と併せて紹介されることが多い。また、世界に目を向ければ、東アジアやヨーロッパ、アフリカの一部などで死者を結婚せしめる習俗が「冥婚」「死霊結婚」、英語では *ghost marriage*, *necrogamy* などと呼ばれ⁷⁾、歴史上あるいは現在も存在している⁸⁾。「ムカサリ絵馬」や「花嫁人形」もこれら「死霊結婚」のひとつとして、たびたび比較民俗学や文化人類学において研究が行われてきた。多くの死霊結婚においては男女の故人同士、あるいは死者と生者の男女を結婚せしめるものであるが、「ムカサリ絵馬」や「花嫁人形」はほとんどの場合、結婚相手は架空の人物であることに特徴がある⁹⁾。

「ムカサリ絵馬」の研究史は、最上孝敬が 1955 年に『日本民俗学』誌上で紹介したもの¹⁰⁾が確認しうる限りでは最も古く、翌年には木村博が「死後の婚姻」として小新聞上に発表し、1959 年『佛教と民俗』誌においてふたたび中国の冥婚と比較して紹介している¹¹⁾。その後も櫻井徳太郎¹²⁾、竹田旦¹³⁾、松崎憲三¹⁴⁾、および後述の櫻井義秀らによって「冥婚」「死霊結婚」としての研究が進められてきた¹⁵⁾。これらは習俗の実態を明らかにすることに加え、シャーマニズムや祖先崇拜、親族構造との関連から「ムカサリ絵馬」の背後にある構造に焦点を当てていた。一方で、後に詳しくみていくように、近年では「ムカサリ絵馬」を「死霊結婚」の枠組みを用いて分析することに対する批判も寄せられている。

民俗として「ムカサリ絵馬」の実態や特性を詳らかにする研究は、上記に加えてこれまで小田島建己¹⁶⁾、志賀祐紀¹⁷⁾、弓削田彩香¹⁸⁾らによって行われてきた。また、佐藤弘夫¹⁹⁾や川村邦光²⁰⁾は、日本の宗教史というマクロな文脈のなかで「ムカサリ絵馬」という吊いのあり方を位置づけており、一方で金田明日香²¹⁾や山本亜希²²⁾は現代において（主にメディアを介して、時に「ホラー」や「怖い話」というかたちで）「ムカサリ絵馬」がどのように受容されてきたかを分析している。さらに、学術的な研究以外にも「ムカサリ絵馬」は詩人・評論家の真壁仁²³⁾や、ノンフィクション作家の石井光太²⁴⁾によって紹介されてきた。

本論では、こうした動向を踏まえて、親族構造や祖先崇拜による説明を試みた過去の「死霊結婚」としての「ムカサリ絵馬」研究の妥当性を改めて検討し、家族のあり方が変化した現在でもなお「ムカサリ絵馬」が奉納されている意義を文化人類学的な見地より明らかにするため、この習俗が死者を供養するものであるという側面に注目した。第1章では、「ムカサリ絵馬」に関する先行研究の検討を行い、本論での研究視角を確定する。第2章では、フィールドワークを通じて、「ムカサリ絵馬」に関わる人びとの語りを紹介する。それをもとに第3章では、死者と生者の関係に注目し、この習俗の意義を検討する。

なお、本研究のフィールドワークは2016年6月29日から7月16日、及び11月12日から18日、合計25日間にかけて行った。内容は、寺院の僧侶や関係者、観音堂の別当、地域住民、「ムカサリ絵馬」を専門に描く絵師らへの聞き取りと、寺院・観音堂での参与観察である。聞き取りは半構造化および非構造化インタビューの形式で行い、メモの執筆と、インフォーマントの了承が得られた場合は録音を行った。したがってインタビューにあたる第2章では基本的に2016年の調査時が「民族誌的現在」となる。

1. 本研究の視座

本章では、本論での研究視角を確定するため、先行研究の検討を行う。その中で特に、「死霊結婚」の枠組みを用いた代表的な研究として、櫻井義秀の『死者の結婚：祖先崇拜とシャーマニズム』²⁵⁾を取り上げ、研究の視座を定めたい。櫻井は、祖先崇拜と供養に関するヘルマン・オームスやロバート・J・スミスらの研究を踏まえて¹⁾家制度と祖先崇拜およびシャーマニズムとの関連から「ムカサリ絵馬」を説明したうえで、他地域の死霊結婚習俗との比較によって親族構造の差異を説明している。

i. 祖先崇拜と供養主義：「成員権の回復」論

櫻井が「ムカサリ絵馬」習俗を分析するにあたり、日本の葬送・供養儀礼の前提とするのは祖先崇拜と、仏教・神道や古来の信仰の習合した霊魂観である。日本における祖先崇拜は父系の単系出自に基づく家父長制的な家系（「イエ」）、つまり家長の地位や財産が父から男子へと相続される家族の仕組みを前提としている。米村昭二によればこれは、家と生業が一致したかつての日本社会において、家長の権限が男系の祖先から受け継いだものであること

から家長は祖先を祀る義務を負い、祀ることでその家族に対する支配権を維持することができた²⁶⁾。他方、日本古来の靈魂観と仏教が習合した日本仏教においては、人は死後、あの世に旅立つまでの間の四十九日(中有)に遺族の法要によって追善供養がなされることで「死者」として完成され、以降も定期的な年忌法要が行われることで家族の霊と集合して「祖先」となっていく。これらの構造と信仰に基づき、檀家制度の確立と相まって、日本ではひるく近世から近代にかけて家で祖先の霊を祀る靈魂観と儀礼が定着していた。

この祖先崇拜と年忌法要を、ヘルマン・オームスは二重サイクルという形で説明を試みる。オームスによれば日本人の生者の成長過程は、死者の祖霊化過程と対称関係にある。すなわち、生まれてからお七夜、お宮参り、お食い初め、七五三、成人式、結婚式という通過儀礼を経て成長すると同様に、死者もまた初七日、四十九日、百箇日、一周忌、三回忌、七回忌、と法要を重ねて三十三回忌の弔い上げをもって「祖霊」になるという(図1-1)²⁷⁾。前者のプロセスを全うし、後

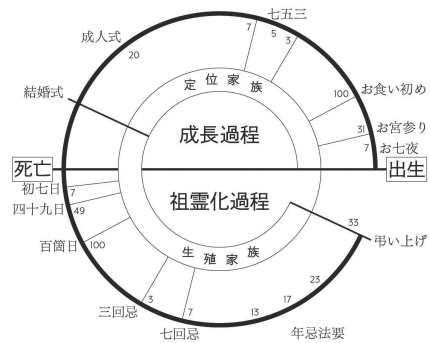


図1-1 生者と死者のライフサイクル²⁸⁾

嗣を残した者だけが後者のプロセスへ進めるが、未婚で他界した死者はこのサイクルに乗ることができない。つまり通常の終着点である「祖先」になることができず、祀ってくれる者のいない「無縁仏」になるのである。

しかし祖先崇拜は、戦後の家制度の解体や人口の流動化を背景に変化を見せたとロバート・J・スミスは指摘する。スミスは都市部や核家族世帯ほど傍系親族や無系の位牌が多いことを根拠として、祖先崇拜から「供養主義(Memorialism)」への変化、つまり家の祖先を祀ることから愛着ある死者を供養することへの変化が起きていると主張する²⁹⁾。なお、櫻井が引いたこのスミスの論も批判的に継承され、たとえば「祖先」の意味が置き換えられながら祖先崇拜は継続しているという説も一定の支持を得ている³⁰⁾。本論の主旨から外れるため詳しくは検討しないが、祖先崇拜か供養主義かという二項対立でとらえることにも限界があることに留意する必要がある。

さて、祖先崇拜を前提として「ムカサリ絵馬」習俗を見たとき、前景化するの、家父長制の要請により奉納が行われた事例である。櫻井が収集した1982年の事例や、松崎の報告した事例が典型的である。

ニューギニアで昭和一九(一九四四)年に戦死した兄の供養絵馬。「兄は二五歳で戦死。現役から引き続き兵役に就いていたので、結婚しなかった。弟の私が家を継いだので、兄の霊を供養してやらねばと思い、三年ほど前だったか、兄弟揃って山寺にお参りして納めた」³¹⁾

子供が縁遠く、三十四歳になっても結婚できない。そこでオナカマに見てもらったところ「未婚のまま亡くなった兄弟達の障りである、彼等を結婚させたら容易に縁づけよう」といわれたのでそれに従って主人の弟（昭和十五年没）と奥さんの妹（没年不明）を「ムカサリ絵馬」に新郎・新婦として描いてくれと依頼された³²⁾。

他にも家制度的な家族観を思わせる事例は、たとえば長男から三男までが結婚した際、それを機に「順序だと思ひ」交通事故で死去した四男のための絵馬を奉納した事例³³⁾や、家督を継いだ三男の病気をオナカマに相談したところ、事故死した長男の祟りだと言われたために長男の「ムカサリ絵馬」を奉納した事例などが挙げられている³⁴⁾。

櫻井はこれらの事例を受けて、「未婚の子女は果たせなかった結婚を無念とし、恨みを残している」とした上で、「ムカサリ絵馬方法の意義とは、推移状態にある霊に対して象徴的に通過儀礼を施すことで、家の成員権を与えることにある」³⁵⁾という。これは、松崎憲三が「未婚の夭死者の慰撫供養を目的として霊前結婚をとり行ない、それによって一人前と見なし、祖霊化コースにのせることによって障りの発現を解消しようとしたに違いない。少なくとも民間巫者を介したケースについてはそのように考えられる」³⁶⁾と論じた先行研究を下敷きにしているものと思われる。

さらに櫻井は、山形市大字黒澤をフィールドとした1985年の調査の結果から、家父長制に基づいて「ムカサリ絵馬」の奉納が行われていたことを例証する。この地域は比較的、家制度と祖先崇拝が強く残り、スミスのいう「供養主義」化が進んでいないことをアンケート調査で立証する。その上で、黒澤では奉納者-被奉納者の関係は直系（父-長男）が多く、直系以外の奉納においては父親以外が奉納者である事が多い点を指摘し、これは相続の問題であると結論づける。つまり、シャーマニズムを介した奉納の経緯の多くが長男の祟りであると解釈されており、これは本来傍系であり相続人ではない次男以降が長男の代わりに相続したことが不幸の原因であるという³⁷⁾。長子相続の断絶が不幸を生んだというストーリーは、直系の繋がりに基づいた家制度の規範が背景に強く存在することを示している。

ii. 冥婚・死霊結婚の比較研究

「ムカサリ絵馬」を他の地域の死霊結婚と比較する研究は以前から行われてきたが、櫻井義秀はそれを踏まえ、中国（本土／台湾と華人社会）、韓国（内陸部／済州島）、日本（沖縄／山形／青森）の死霊結婚を比較し、類型化を試みている。ここではそれぞれの死霊結婚について述べることはしないが、櫻井が比較において挙げる要因は、①結婚する男女の死・生の組み合わせ、②死霊結婚の契機（慰霊のため、嗣子を立てるため）、③死霊結婚にともなう儀礼（遺骨の合葬及び位牌の移動、位牌を依り代とすること、シャーマニズムの関与）そして④その背後にある親族構造である。まとめると表1-1のようになる。

表 1-1 櫻井義秀による東アジアの死霊結婚比較³⁸⁾

項目		中国		韓国		日本		
		本土	台湾・華人社会	内陸部	济州島	沖縄	山形	青森
死者	▲=●	◎	○	◎	◎	×	×	×
	▲=○	×	×	×	×	×	×	×
	△=●	○	○	×	×	×	×	×
契機	慰霊・解冤	○	○	○	○	△	○	○
	立嗣	◎	△	△	○	◎	×	×
儀礼	遺骨合葬	◎	△	△	○	◎	×	×
	位牌	△	◎	×	×	×	×	×
	シャーマン	△	◎	◎	○	◎	○	○
文化的社会構造		父系（血縁）出自集団（宗教・家族）				父系（血縁） 出自集団 （門中・家族）	父系（系譜）出自集団 （同族・家族）	

死者：△は男性、○は女性。黒が死者、白が生者を示す。

◎：必然的事例 ○：事例が多い △：事例は少数（稀） ×：事例なし

こうした比較をまとめると、①死霊結婚は男女の死者を夫婦にして葬るのが古い形であること、②死霊結婚の契機は慰霊と解冤、立嗣、祖霊化のための儀礼が混在していること、③遺骨合葬は父系（血縁）出自集団に特徴的であること、④位牌を依り代とするのが華人社会で特徴的であること、⑤多くは死霊結婚においてシャーマンが介在していること、の5点が提示される³⁹⁾。

これらから「ムカサリ絵馬」の背景として読み取れる社会構造として、櫻井の指摘を要約すれば、死霊結婚を支えるのは父系出自集団に特有の死霊観と結婚意識、そしてシャーマニズムであるという。東アジアに共通してみられるのは、父系出自の集団において、未婚の死者は通常の祖先崇拜の儀礼では供養されえない点である。一方で、実在の死者同士を結婚させる習俗と、そうではない「ムカサリ絵馬」のような習俗の差異には、親族構造の違いが背景に存在する。つまり、中国・韓国・沖縄のように同じ宗族や血縁者との婚姻を忌避し、強いインセスト観念のある場合、女性は婚姻によって家を出て行く存在であるため、定位家族で未婚女性を祀ることに強い忌避がある⁴⁰⁾。一方の日本（内地）の家制度はもともと皇族や武士などの規範であったものを明治に制定された民法により庶民にまで広げて制度化したものである。比較的新しい規範であることに加え、近代以前はイトコ婚なども一般的に行われていたようにインセスト観念は強くない。必ずしも長兄が家を継ぐとも限らないし、養子を取ることも一般的だった。つまり日本の内地において父系出自の観念は比較的弱く、未婚女性を定位家族で祀ることへの忌避感は少ない。そのために、死霊結婚によって妻を嫁ぎ先に合葬したり、妻の位牌を嫁ぎ先に移したりするという習俗は生まれず、抽象的な結婚である「ムカサリ絵馬」や「花嫁人形」が生まれたのである。また、祖先崇拜では祭祀しきれない未婚の死者を慰霊するために、東アジアで共通してシャーマニズムが祖先崇拜を補完する

そもそも、「ムカサリ絵馬」の奉納が生者と同一意味での「結婚」という意味を持ちうるかを改めて考える必要がある。実在の死者あるいは生者と結婚させる東アジアの死霊結婚とは異なり、実在しない相手との婚礼を描いた絵馬はその意味も限定的である。この点で志賀祐紀が報告している事例は示唆的である。

ムカサリ絵馬を納め、息子の死から15年以上経つ現在でも、息子が亡くなった時刻になると毎晩、目が覚めてしまうという。朝まで眠ることができず、眠れないから仮眠できる薬をもらってやっと寝ているそうである。

Aさんはムカサリ絵馬奉納だけではなく、得度、百観音巡礼、札所巡り、御詠歌の講習会参加など、供養のため、気を休めるために様々なことをこれまで行ったそうである。

Aさんにとってムカサリ絵馬を納めたことは、供養のために行った様々なことの一つにすぎない。絵馬を納めたからといって癒されるほど、子を亡くした苦しみやつらさは生易しくはない。独身では成仏できないとか、絵馬を納めたから祖霊化はできて、供養になったとまでAさんは思っていない⁴⁶⁾。

当事者の語りのみから構造的な意味までも否定しうるものではないが、それでもなおこの指摘が意味するのは「ムカサリ絵馬」が「結婚」によって祖先崇拜に取りこぼされた死者の補完的な供養を果たすと言い切る櫻井や松崎への批判である。志賀が「死者を結婚させる習俗という表現は強すぎるだろう。未婚の死者の結婚を願う絵馬という表現のほうが実態にあっているのではないだろうか⁴⁷⁾」と言うように、「結婚して幸せになってほしいという思いを込めて奉納した絵馬」と言う方が実態に近いようにも思われる。

第二に、家父長制や親族構造が変化した現在もいまだ「ムカサリ絵馬」の奉納は盛んに行われていることを考えれば、親族構造によらない説明が必要であろう。戦後の憲法・民法改正でいわゆる家制度は少なくとも制度上は解消され——現在もその残渣は至る所で社会の歪みを生んでいるが——都市化や人口の流動化に伴い家族構造も大きく変わったこと、そして墓制や葬制が変化したこと、生涯未婚率も上昇し、結婚して一人前という価値観も薄れたこと、そうした変化を踏まえてもなお、いまだ全国の依頼者から「ムカサリ絵馬」が奉納されている。小田島建己は、「こうした風潮の直中であって、独り「ムカサリ絵馬」奉納習俗のみは「家」や「先祖」を尊重する結婚観に根付いた供養習俗として存続しているとする見解は、もはや説得力を維持し得ないであろう⁴⁸⁾」という。仮に家父長制を前提とした櫻井の分析は古い家族規範の元では根拠のあるものだったとしても、その枠に収まらない「ムカサリ絵馬」奉納の意義についても説明しうる理論的枠組みが必要になるであろう。

第三に、「死霊結婚」「冥婚」という枠組みによる研究に対して、近年は批判が寄せられている点に注目したい。小田島は「具体的な〈死者の結婚〉とは必ずしも同義かつ同等のものではなく、そして「死者を結婚せしめる」という枠組みから漏れる習俗の実態が、従来の研

究には収められずに取り溢され、のこされてきたのではないだろうか⁴⁹⁾と指摘する。志賀もまた「死霊結婚という特殊な儀礼が行われているとの視点からの論述が多い⁵⁰⁾」ことに疑問を投げかけており、「ムカサリ絵馬」は決して特殊な習俗ではなく「日本の民間で広く行われる死者供養の一般的儀礼と少しも変わったところがない⁵¹⁾」と指摘する⁵²⁾。

他地域の習俗と比較することによってその背後にある社会構造や信仰の体系を可視化するために「死霊結婚⁵³⁾」という枠組みを用いることは、社会科学の研究手法として無意味ではないが、そうした枠組みが民俗的な文脈や奉納者の思いを後景化させ、実態にそぐわない抽象的な議論が重ねられてきた。小田島や志賀らの指摘をこのように受け取れば、批判は当を得ていると思われるし、ときにそれらが誤解や偏見を招いてきたこともまた事実であろう。

それでは、「死霊結婚」という概念によって取りこぼされていたものとは何だったのか。様々な要素が存在するが、本論では「供養」という側面に注目する。後に見ていくように、「ムカサリ絵馬」は死者が眠る霊山や、死者への捧げ物を奉納する観音堂において、供養のための奉納物という文脈のなかで現在に至るまで受け継がれてきたからである。それが「死者供養の一般的儀礼と少しも変わったところがない」ことがより説得力を持つためには、志賀の行ったように実際に奉納が行われている寺院や観音堂の実態を詳らかに記述することに加え、文化的な観点から抽象化・一般化した説明が必要になるであろう。

供養を研究するにあたって、池上良正は「靈魂観」や「他界観」に依った説明の問題を指摘する。他界観や靈魂観、死生観といった物の見方や考え方をここではひとまずまとめて「コスモロジー世界観」と呼ぶことにするが、そうした〇〇観のようなものが霊肉二元論的な「信仰」の観念に由来するものとし、日本における死者の供養においては有効ではないことを示した上で、「彼/彼女らは明確な靈魂観や他界観を確信しているわけではない。だからといって、全く無意味に、つまりは何の感慨も抱かずに位牌や墓への礼拝を繰り返しているわけでもない。死者がもういないこと、完全に無に帰したかどうかは別として、生前の姿のままにこの世に戻ることは二度とないことは認めつつも、死者供養という実践を通して、生前に死者と自分とが何らかの人格的な関係性で結ばれていたことを再確認するのである⁵⁴⁾」といい、身体的な実践を通じた関係にこそ注目すべきであると論じている。

宗教学や人類学においては90年代以降、西洋近代に由来する「宗教」概念を批判的にとらえる動きが出現した。その代表的な論者のひとりであるタラル・アサドは、池上に先立って、宗教概念の系譜的記述において信仰 (belief) と実践 (practice) のふたつの要素から整理し、西洋の宗教概念が前者である人間の内面を中核に据えることを批判している⁵⁵⁾。磯前順一はアサドのいう信仰の例としてはミサにおける聖書の朗読を、実践の例として合格祈願に神社に賽銭を投げ入れる行為を提示し、「なぜ、合格するためにお金を神様に向かって投げ入れる必要があるのかを、われわれは通常、自分でも理解していない。そもそも、自分が本当にその神様を信じているかどうかも怪しい⁵⁶⁾」と説明する。アサドはこうした精神と身体との分離を前提とした「宗教」概念が西洋プロテスタンティズムに由来することを系譜的に記

述することで宗教概念の普遍性を掘り崩すのであるが、ここではひとまずアサドを参照することで、かような宗教概念に基づいて日本における「供養」をとらえることの問題を確認しておきたい。すなわち、信仰と実践の分離を考えるとすれば、磯前の挙げた例のように信仰が曖昧なままに供養の実践が行われることが、十分にありうるのである。そうした実践から世界観なるものを明らかにしようとする、それが捉えどころのないものとして調査者の前に立ちあわられるであろう。たとえば「死者の魂がどこにあるか」という世界観について言えば、それは墓所にも仏壇にも、様々な場所に存在すると考えられる。霊山にゆけばそこで死者や祖先の魂が安らかに眠ることを願って手を合わせたり供物を捧げたりするし、また盆には家に帰ってくるからと迎え火を焚き、また交通事故で他界した故人には事故現場の傍にお花や飲み物をお供えする。死後幾許かの時を経て生まれ変わるとも、星になるとも、千の風になるとも語られる……こうした様々な世界観が共同体のみならず、ひとりの人間のうちにも共存している。

したがって、たとえば18歳で他界した故人の2年後の誕生日、仏壇の前に「生きていれば20歳だったね」とお酒を供える行為を見て「彼らは死後の魂も年を重ねると信じている」と民族誌的に記述することも、あるいは亡児の墓所に没後数十年に亘りビスコやジュースを供え続ける行為を見て「死後の魂は死亡時の年齢のまま留まり続ける」と記述することも、いずれも「信仰」の実態を正確に記述するものではない。私たちは供養にあたってその都度、漠然とした様々な世界観のなかから使いうるものを選んで身体的な実践に移していく。もちろん、当事者の語りから世界観を記述する手法は質的研究の手段として有効な場合もあるが、世界観のみに依った説明を試みても、一般化した説明を行うのは困難であり、本論の目的には合致しない。

一方で池上の主張するような、供養という身体実践のみに注目することは、形而下の現象を記述することで実証的な検討を可能にする有効なアプローチではあるものの、供養する本人のみならず、死者の霊や媒介となる巫者や僧侶など様々なアクターが働く供養という行為において、供養する人間の側に偏った説明にならざるを得ない。このことは、「もしそれがなければ個々に分かれた研究の違った学割りに振り回されかねない生の諸局面が、どう絡まり合うかに焦点をあてる」⁵⁷⁾という人類学の仕事とは相容れないし、認識と実践の体系としての文化、信念、「存在論」と近年いわれる領域などを射程に入れる人類学にとっては、きわめて物足りない記述となるであろう。

ここでは「ムカサリ絵馬」を通した様々なアクターの関係の全体を描くことは紙幅の都合、そして筆者の調査不足によってできないが、特に死者と生者の二者にひとまず焦点を当て、彼ら彼女たちの行為（として語られているもの）に注目する。そしてその行為がどのような関係を結んでいるかを考察することで、供養としての「ムカサリ絵馬」の姿を描き出してゆきたい。

2. 「ムカサリ絵馬」に関わる人たち

本章では、筆者が行った調査とインタビューをもとに、「ムカサリ絵馬」の民族誌的な記述を行う。ここではインタビューのうち、観音堂の別当と絵師ふたりの例を取り上げる。役職などは全て2016年のインタビュー当時のものである。このフィールドワークでは、奉納者（遺族）に対するインタビューは行うことができなかった上に、以下では本論での問いに応えるために典型的な事例を紹介している。したがって「ムカサリ絵馬」習俗の全体像を明らかにするものでも、全体を代表するものでもない。なお、〔 〕内は筆者による補足である。

i. 黒岩観音 別当 M さん

東根市の黒岩観音は最上三十三観音⁵⁸⁾の十九番札所にあたり、黒鳥山の中腹に小さな観音堂と、納経所がある。Mさんは僧侶ではなく、企業に勤めながら家族と共に観音堂の管理を行っている。

黒鳥観音には様々な絵馬が置かれている。村山地方では報謝や死者供養のために様々な絵馬が存在するが、黒鳥観音には「ムカサリ絵馬」のほか、巡礼、参詣などを描いた絵馬が多い。これは巡礼や参詣に際してその記念や報謝のため、あるいは故人が参詣・巡礼している場面を描くことによって追善供養とするために描かれる。この観音堂には明治期から戦後のものまで絵馬が納められているが、戦後のものは「ムカサリ絵馬」が多い。最近納められたものは少なく、3ヶ月前に他の寺院から移されたものの他は、平成に入ってからのもは僅か2、3枚であった。

堂内の絵馬のうちで特徴的なものは、ふたりの子どもが通学していると思われる姿を描いた絵馬があった（図2-1）。幼くして亡くなった子供が、生きていたら小学校に入る歳にあたる時に納められたものであろうとMさんはいった。恐山のような霊山において、幼くして亡くなった子どものためにランドセルを納めたり、亡き子の経年に伴って成長に合わせた服を納めたりする習俗との類似をMさんは指摘する。

また、Mさんは巫者と「ムカサリ絵馬」の関係についても話してくれた。Mさんが子供だった頃、医者は少なく、費用も嵩むために容易に診察してもらえず、体調が優れない場合やトラブルの折には巫者によく頼ったという。それが絵馬奉納の契機になることが多く、「娘いなかったか?」「生きていたらいくつになる?」と聞かれ、娘の霊を降ろして結婚の要望を聞き出すことがあったのだという。最近には巫者も減り、Mさんの知っていた方も亡くなった。

さらに、Mさん自身も巫者の仏下ろしを契機として、1992年に亡き祖母の供養のために巡礼図を自ら描いて納めている（図2-2）。

あれをなんで描いたかっていうと、霊媒師の方に聞きに行ったら、うちの婆さんが亡



図 2-1 通学姿を描いた絵馬（筆者撮影）



図 2-2 Mさんが描いた巡礼図（筆者撮影）

くなっちゃったんだけど、実は生前三十三観音にお参りしてなかったと。そうすると、亡くなってあの世に行くと、修行しなくちゃいけないんだって。こういうところ〔観音堂を〕回ってね。そうすると、「ああ、そうか」って、さっきみたいに、お参りしている、巡礼している絵を描いて奉納してくれって言うわけ。そうして私描いて、奉納したんだよ、すぐ。

で、1週間ぐらいしてから、もう一回うちのお袋と一緒にその、霊媒師のところに行ってね。そうするとね、霊媒師さん、分かるんだよね。言ってないんだよ、奉納したからどうのこうのって。そうするとまた、お経みたいなの上げてね、喋るんだよ。そうすると「いやあんな素晴らしいものを書いて貰ってありがとう」と婆さんが出てきて、言うわけだ。「ただね、ただ、私、なにをどうやって拝んだらいいか分かんない」って言うわけよ。分かんねえべ、何を言ってんだべと思って、「なんでや？」って言ったら、「数珠がねえ」と。「数珠か、俺数珠描くの忘れたのかな」と〔思って〕、急いでこ来たのよ。で、あの絵見たら、数珠ねえんだよ。そんなの霊媒師さんちゃんと分かったんだね。びっくりしたね。

すぐお袋が数珠持ってきて、数珠あげて「これ使って下さい」ってね〔観音堂に奉納した〕。

こうした供養のための絵馬のほかにも、堂内には動物を描いた絵馬もあり、これについてMさんはこのように語った。

俺も小さい頃ね、描いたね。蛇の絵とか、狐とか、猫とか。そういう類の動物は、よ

く昔から化けるとか言われてたでしょ。

〔寝つきが悪いと〕よくうちの婆さんあたりがね、「蛇が憑いてるんだ」って言ってね。すると紙に蛇の絵描いて、「南無阿弥陀仏」なんて書いて納める。すると次の日から寝られるようになるんだよ、不思議に。〔憑かれると〕必ず2時か3時に目が覚めるようになるんだよね。

そういう経験ない？ 怖くて急に目が覚めたとか。

小さい頃は夜中の2時になると目が覚めてね、夢見るんだね、犬が来る夢見て。必ず、毎日だよそれ。ぱっと目が覚めると、怖くないんだけど、寂しいんだよね。目が覚めると時計がピーンピーンって鳴って、今日も2時だと。でまた次の日明くる日も、また同じ、犬が近づいてくるんだ。うちの婆さんが、「それ犬じゃねえ、狐だ」と。で、「狐の社の所でお前たち何か悪さしてきたべ」という話になっちゃうんだよね。そういう狐の絵を描いて、「南無阿弥陀仏」と書いて、狐さんに油揚げをあげてくると、次の日から不思議と眠れてくるんだよね。

こうした絵馬は、特に形式にはこだわらず、手近な紙に描いて納めたのだという。かつては地域に「世話焼き婆ばばあ」のような存在がいて、こうした供養の手引きをしてくれたという。

絵馬の奉納は年々減ってきている。Mさんは「何でも科学に結びつけて考えようとするからだろう」と言った。奉納することは「今風に言えば自己満足かな？」というが、「俺はそうは思わないけど」と付け加えた。「観音様の力を借りて、向こうの世界にお届けする」のだという。

また、Mさんは、死者の霊は怖いものではなく、「必要とされている」しるしだという。この世に対して悔恨や思い残したことがある故人に生者は必要とされており、それに対して私たちは供養をしてお返しすることができるという。

死者は怖いものではないという見解は、後のふたりのインフォーマントと共通する。死者が生者を「必要としている」という視点は、本論の目的である死者と生者の関係に重要な示唆を与えうる。次章では、この切り口から生者と死者の関係性を検討したい。

ii. 絵師 Y さん

現在、「ムカサリ絵馬」の大半は天童市の若松寺に奉納されており、奉納を希望する遺族はここで絵師を紹介してもらうことが多い。インタビュー当時、絵師はふたりいて、そのうちのひとりが宮城県に住む Y さんである。Y さんの夫・U さんはかつて若松寺や立石寺、比叡山を含む天台宗の寺院で修行をした僧侶で、現在は単立の密教の小さな祈禱所と、古美術商を営んでいる。祈禱所には人の背丈ほどある大きな仏像や仏具、供え物が所狭しと並べられていた。さらに祈禱所の信者のものであるという「ムカサリ絵馬」が2枚納められて

いた。祈禱所に案内されると最初にUさんが若松寺の縁起について一通り話してくれた。その後、Yさんにインタビューを行った。なお、本人の意向により録音を行っていないため、書き起こしではなく要約のかたちで紹介する。

Yさんが絵師になったのは、娘を心臓病により1歳3ヶ月で亡くした経験があり、「子どもを亡くした経験のある人に描いて貰いたい」という思いに応えたかったからだという。以前絵師をしていたI氏が「ムカサリ絵馬」の依頼が増えてひとりでは絵を描けなくなり、絵師を捜していたというタイミングに、Uさんが若松寺で修行を行っていた。こうした「ご縁」が重なったため、若松寺から依頼人を紹介してもらうようになったという。Yさんは昔から美術が好きで、高校では美術部に所属していた。現在でも祈禱所にある狛犬や蠟燭立て、仏具など、自ら陶芸で作るほどである。祈禱所の仏像も夫婦で作ったものだ。

依頼の多くは、若松寺からの紹介で行われる。個人の戒名と写真を郵送してもらい、それに似せて絵の具で描く。故人が幼かった場合や、写真がない場合は、依頼の電話の声などからイメージして描くといい、結婚相手もYさんのイメージで描く。特に要望がない場合は和装の婚礼にする。時折、故人が生前ファンであった芸能人などに似せてほしいという依頼もあるが、「描かれた人に不幸があるといけないから」という理由で断っている。

時には筆が進まないもあるが、手を合わせて般若心経を唱えると筆が進むようになるという。いわゆる「靈感」であるかと尋ねたところ、「そう自分では感じたことはないけど、そうかな？」と首をかしげた。「導かれている」とは感じているようだ。

印象的だった事例として、Yさんはふたつの事例を教えてくれた。ひとつは若松寺の僧侶の夫婦の例である。妻が原因不明の体調不良に見舞われ、夫も食欲をなくして体調が優れなかったとき、ふたりはオナカマに相談した。そこで早世した親族の「ムカサリ絵馬」を奉納するように進められ、Yさんの描いた絵馬を納めたところ、妻の病気の原因が判明し、夫も胃がんが早期で見つかったという。

もうひとつは、Yさんの友人の母で熱心な信者でもある女性の事例である。女性は3人のイトコが縁遠いことに気を揉んで、Yさんに相談した。そこで未婚で夭折した親類の故人に思い当たり、3人分の「ムカサリ絵馬」を描くようYさんに依頼し奉納したところ、3人とも結婚が決まったという。

Yさんが絵馬を描き始めた頃はTV番組の「奇跡体験！アンビリバボー」で「ムカサリ絵馬」が取り上げられ、依頼が増えてI氏ひとりでは追いつかなくなっていた頃である。その頃は同時に「ムカサリ絵馬」が「怖い話」として広まっていた。しかし、Yさんは義母に当たるUさんの母の「死んだ人よりも生きている人のほうがよっぽど怖い」という言葉を引き合いに出し、怪談としての「ムカサリ絵馬」を否定した。死んだ人はよっぽどでない限り、悪いことはしない。悪意のある生きている人の方がよほど悪いことをするのだという。

ところで、Uさんの祈禱所から車で10分ほど東へ進むと、太平洋岸にあたる。これは東日本大震災で大きな被害を受けた地域であり、市内では1,000人近い死者を出した。特に沿

岸の閑上地区は約 800 人が犠牲となった上、5,000 人以上が住んでいた地域が更地になった。

しかるに、震災から 5 年あまりが経った調査の時点で、犠牲者の「ムカサリ絵馬」は 1 枚も描いていないという。10 年後に描きましようとする約束した人はいるが、5 年ではまだ早すぎるのだそうだ。そこまで遺族の生活は落ち着いていないのだという。

実際、この当時、閑上地区の復興は進んでいなかった。瓦礫の撤去に 3 年を要しており、筆者が訪れた 2016 年 7 月中旬には、集落の移転先の第 1 期の地区の盛り土がようやく完成したところであった。被災者は未だ仮設住宅で暮らしているか、他の地域に移り住んでいる。死者の供養をするほど、生活が安定していませんのであろう。

筆者は調査地のほぼ全てで震災の死者の供養として「ムカサリ絵馬」が奉納されていないかを尋ねた上に、青森の「花嫁人形」に関しても同様の質問を行っている⁵⁹⁾。しかし、いずれの寺院・観音堂・地藏堂などにおいても東日本大震災の犠牲者の供養のための奉納は行われていなかった。供養ができるほど身の回りが未だ整っていないのだろうという返答や、戦死者の供養も高度成長期に遺族の生活が安定してからであったという例が答えとして返ってきた。

Y さんは、供養をすることは区切りをつけることであるという。5 年という年月は区切りをつけるには短すぎるのだと Y さんは推測している。そういう Y さんも、生きていれば 30 歳を過ぎ、婚期を迎えている娘の「ムカサリ絵馬」はまだ描いていない。調査の翌年、Y さんは彼女の 33 回忌を迎えるが、その時に描いて奉納しようかと思っていると語った。それが Y さんにとって、「心に区切りをつける」ということなのだという。

本論の投稿にあたり、2023 年 8 月にふたたび Y さんに電話で話を伺ったが、震災から 10 年あまり経った現在でも震災で亡くなった方の絵馬は描いていないという。震災で多くのことが失われ、変わっていったことにたいして気持ちの整理が付けられていない人も多いそうだ。Y さんの娘さんも、生きていれば自分に孫が生まれる年頃になると思うことがあるが、それでもまだ自分の中でどこか、娘が 1 歳 3 ヶ月のままにいるようで、なかなか絵馬を描かないでいると言った。

心にどこか決着をつけ、前に進むための節目の時とする覚悟ができてはじめて、死者の供養をしようと思える。それはある意味で、故人への愛着の一部を手放すことでもある。盛り土ができ、堤防ができ、住居の移設が進んでもなお、変化を受け入れられず、愛する人たちを失ったことに気持ちがついていかないで生きている人たちもいまだに多い。心の復興に必要な時間とは、どれほどのものであろうか。

iii. 絵師・霊能師 T さん

もうひとりの絵師は、東根市に住む T さんである。十数年前から絵師の仕事を始め、数年前にオナカマの修行を受けた。

T さんは幼い頃からしばしば死者の霊を見た経験があり、絵師になったきっかけには自身

の体験が関係している。Tさんの祖父の弟が19歳で戦死しており、いつしかその幽霊を姉妹揃って見るようになった。家にその霊がいることに慣れていった矢先に、分家の親類が原因不明の眼病に罹った。その時に目が崩れて「ぐしゃぐしゃとなった」という。オナカマの元を訪ねると「本家に戦争で亡くなった人いたべ、その人が目を撃たれて亡くなったんだ」と教えられ、Tさんの家である本家にお参りをするように言われた。その後2、3日で眼病は治癒したという。

その数年後、「奇跡体験！アンビリバボー」で「ムカサリ絵馬」が取り扱われたのを見て、「ムカサリ絵馬」の存在を知った。Tさんも昔から絵が好きだったので、大叔父の絵馬も奉納しようと思っていたが、結婚や妊娠が重なり忘れてしまったという。その後実家に帰ると突然「まなぐめね（目が見えない）」という声が聞こえ、母に尋ねたところ大叔父ではないかと言われた。そのとき「ムカサリ絵馬」を納めるのを忘れていたと気づき、急いで奉納したのが始まりだという。

その後、絵師になりたいと思うようになり、当時の夫にも勧められ若松寺に尋ねたところ、快諾された。それ以来、主に若松寺の紹介を介して絵馬の依頼が来ている。

Tさんがオナカマになったのは、亡くなった人から「頼られる」からだといった。死者の霊の多くが悪いことはしないが、中には非業の死を遂げた人もおり、彼らに「頼られる」ことで頭痛や肩こりが激しくなったという。この世に未練や思い残しがあった死者が強く生者に働きかけることが「頼る」ことであって、一般に言われる「祟り」や「障り」と重なるところが多分にあるだろう。以前はその度にオナカマを訪ねて除霊をしてもらっていたが、「このままだとどんどん頼られるようになってしまうから、霊能者の修行をした方がいい」と言われ、弟子入りして修行を受けたという。修行の内容については、「聞いた人の頭がおかしくなったりするから、言っではいけないと言われている」として詳細は分からなかったが、イタコの修行と似ていると言った。

Tさんはオナカマになってから絵を描くのが楽になったという。故人の要望を聞くことができる上、以前より迷いもなく、すらすらと下書きなしに描けるようになったそうだ。また、故人が遺族にこういう供養をしてほしいという要望も聞くことができるようになったため、それを依頼者に伝えることで遺族が供養をしてくれて、成仏が上手くいくようになったという。

オナカマの仕事は、宣伝はしておらず、ほぼ紹介によってのみ依頼が来る。Tさんは、普段は死者の霊は見えず、手順を踏んで守護霊を降ろすことによって始めて見えるようになる。Tさんはひとりの霊にじっくり時間をかけて向き合いたいと考えており、1回に1時間から2時間かける。中には10分や30分と時間を決めて見る霊能者もいるが、そうすると中途半端になり解決しないままになってしまうため、かえって身体がもたないのではないかと言う。それだけ体力を使い、疲れるのでなるべくオナカマの仕事は控えたいという。また、Tさんにとって絵師とオナカマの仕事は別物であり、オナカマの依頼者に絵馬を勧める

ことや、その逆もなるべくしないようにしている

「ムカサリ絵馬」を描くにあたって、自らの霊能によって故人の希望を聞いて描くこともある。描く前に故人の写真を前に手を合わせ、故人とつながろうとする。成仏していない人はつながりやすく、要望を言ってくるのだという。中には髪を多く描いて欲しいとか、若く描いて欲しいという要望もあるという。成仏していなければ生きていた間と性格が変わらないそうだ。一方、成仏している人はつながりにくく、要望も少ないという。

「ムカサリ絵馬」を描いた時に、印象的だった例を教えて欲しいと頼んだところ、いくつかの事例を教えていただいた。ここでは紙幅の都合でふたつだけ、要約のかたちで取り上げるが、ひとつは婚約者がいる状態で亡くなった女性の話である。

依頼人は50歳前後、鹿児島から電話で相談をしてきた。依頼人には19歳で自殺した姉がおり、霊の存在は一切信じていないが、親戚の子供が「玄関に女の人が立っている」と言い出した。そこで福岡の霊能者に相談したところ、依頼人の姉が成仏できていないという。口寄せをすると「結婚したい」と言ったため、霊能者が「ムカサリ絵馬」を見つけ、Tさんにたどり着いたという。

姉は思い入れが強く、着物の色や柄、帯の色など細かく指定してきた。絵が完成する頃に福岡の霊能者から電話が掛かってきて、「指輪がないから指輪が欲しい」と言われたという。通常は婚礼衣装を描くとき、右手を上にして扇子を持つが、その時はたまたま扇子を描かず、着物の裾を持った左手を上を描いたために指輪を描くことができたという。

絵馬を奉納した後、再び福岡から連絡があり、「草原みたいところで旦那さんとにこにこ生活している。成仏が上手くいった」と伝えられた。

もう一例は、成仏にあたって故人の人それぞれの思い入れが反映されていることを示す。

病死した男性の「ムカサリ絵馬」を描いていると、突然故人が「足袋がない」と言い出した。最初はTさんも理解できず、依頼人に電話で尋ねると、依頼人は急に泣き出してしまった。詳しく尋ねると、依頼人の兄は骨肉腫で死亡しており、死装束の白足袋を履かせることができないほど足が腫れ上がっていたらしい。そこでTさんは足袋を買って仏壇にお供えしてほしいと依頼人に頼んだ。絵を描き上がると、Tさんの元に男の人が来て、何かを履く仕草をした。それで成仏できたという。

Tさんは「なくていい人はそれでいいと思うんですが、その人はこだわりの人だったんですね」と言った。どのような内容であれ、故人がこの世に対して抱く無念の思いは人それぞれであり、未練があると成仏できないらしい。

その後、死後の世界についても話を伺った。修行の中でTさんは地獄から天国までを見てきたといい、筆者が「この世で功德を積みば、ちゃんと天国に行けるんですか？」と訪ねたところ、以下のように答えた。

そうそうそう。でも、そんな悪いことしなければ、みんな行けると思います、そこには。だから、死ぬことが怖くなくなったかな。今までは、死ぬことがおっかないなと思ってたんですけど、今はもういつ死んでもいいやって気持ちで。そこさ行ってから。変わりました、考え方が。

筆者「死ぬ前に、はっきりしない思いとか、〔この世に〕未練があると、いつまでも成仏できなくて、そういうところには行けない？」

行けないべな。この世さ残ってるってことだもんね。この世さ残ってても、誰も気付けてくれないしね。だったらさっさと天国さ行った方が、なんぼか幸せだか分かんないですね。

筆者「そういう人に対して供養をすることで、天国に送ってあげる？」

そうです。その人達の願いを叶えるっていうのかな？ あと、亡くなったことを気づいてない人とか、認めたくない人もいるので、ちゃんと亡くなったことを、教えるための、葬式なんですよ。葬式って言うのは。あなた死んだんだよって教えるため。それでも認めない人がいて。そういう人を説得なのかな、と思って、お経って。最近思いますね。

この世に未練がある死者は、成仏することができず、生者による供養を必要としている。この世に残された私たちが故人を送り出すために、故人が求めているであろう供養を行う。こうした話は、「ムカサリ絵馬」やオナカマについて調査していると、頻繁に出会った。次章では、この観点から死者と生者の関係性を考えたい。

3. 頼る死者、贈る生者

i. 死者の供養と救いについての理論的検討

本章では、前章および先行研究で挙げられた事例をもとに、「ムカサリ絵馬」奉納の意義について理論的に検討する。議論への叩き台として、霊と救済の現象を分析する枠組みとして佐々木宏幹が提示する「救いを可能にする4つの要素」と、池上良正の「〈崇り一祀り／穢れ一祓い〉システム」及び「〈供養／調伏〉システム」を検討したい。

佐々木は、救済や願望の実現をもたらす現象を「救い」として分析を行っている。ここでいう「救い」とは幅広い現象を指し、日常的で宗教性の弱いレベルでは、たとえば急な雨で困っている時に偶然友達が傘を貸してくれたという現世利益的な「救われた」という意識も含む。一方で、祈禱による悪霊の除霊や、生活そのものが仏様によって支えられていると

いう救済意識なども同じ「救い」のうち、比較的呪術 - 宗教的要素の強いものと位置づける。

この「救い」の要素として、佐々木は「招き」「訪れ」「払い」「離れ」の4つを挙げている(図4-1)⁶⁰⁾。たとえば、宝くじが当たりますようにと祈願をした結果、一等に当選した場合、幸運を招くことによって幸運が訪れたという、「招き—訪れ」と考えることができる。一方で祟りによる身体の不調を除霊で治癒せしめた場合、祟りの「払い—離れ」と言うことができる。また、個人から離れてしまった守護霊を呼び戻す場合(「離れ—招き」)や守護霊の力を借りて悪霊を祓う場合(「招き—訪れ—払い」)なども考えられる。基本的に、「訪れ」と「離れ」は神仏や霊などの超自然的存在、「招き」と「払い」は人間の行為に属する⁶¹⁾。

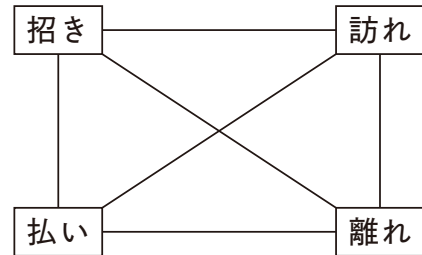


図4-1 佐々木による「救い現象の基軸」の4つの要素

一方、池上は日本における宗教史の文脈上から類似した理論を展開している。浮かべられない死者がもたらす祟りや障りへの対処法として、歴史的展開を踏まえたふたつのシステムを池上は提示し、仏教が日本に伝来して影響力を持つようになる「仏教インパクト」前から存在した対処法を「〈祟り—祀り／穢れ—払い〉システム」、仏教インパクトの後に生まれたものを「〈供養／調伏〉システム」と名付ける。いずれにおいても苦しむ死者の立場や性質によりふたつの対処法が使い分けられる。「〈祟り—祀り／穢れ—払い〉システム」においては、「祟り」をもたらすとされる強力な死者に対しては、神として祀り上げることによって対応する一方、「穢れ」とされる、生者より弱い死者については祓いによって排除をする。しかし祟りと穢れの区分は必ずしも明瞭ではなく、たとえば「鎮魂」として祀りと祓いが併用される場合もあったとされる。

他方、このシステムが仏教的なコスモロジーに上書きされることで成立した「〈供養／調伏〉システム」においては、死者に功德を廻施して救済を促す「供養」と、邪悪な霊を仏の教えによってよき方向へ導く「調伏」が使い分けられる。ただしこれは理念的なものであり、「供養」は実際には廻施ではなく死者への直接的な働きかけとなることもあった上に、「調伏」も厄介な霊を排除するための手段として用いられていた。また「供養」と「調伏」も、「祟り」と「穢れ」同様に区分は明瞭でない場合もあった。このシステムは、「〈祟り—祀り／穢れ—払い〉システム」を仏教的な教えが柔軟に吸収することで成立し、ふたつのシステムは互いを排斥せずに併存してきた⁶²⁾。

これらの議論を踏まえ、「ムカサリ絵馬」による供養について、ふたつの理論を用いて分析を試みたい。奉納の契機は、独身の死者が「祟り」や「障り」のように生者になんらかの災禍をもたらしたことが契機となる場合と、生者が故人を不憫に思っ

つのパターンがあった。まずは前者を例に、佐々木の枠組みを検討すると、未婚の死者の「祟り」を解消するために「ムカサリ絵馬」を奉納する場合、これは「訪れ」た死者の霊に対して、絵馬の奉納は「払い」であり、それにより祟りが「離れ」たと解釈することができる。この点では、動物の祟りを祓っている M さんの狐の話も同様であろう。

一方、死者の祟りによらず、夭折した死者への憐憫や思慕の情から奉納を思い至る場合はどうだろうか。上の場合と同様に死者の供養のためであるという動機は変わらず、同様に「ムカサリ絵馬」を奉納している。しかし、供養される死者の側が「訪れ」ることも「離れ」ることもなく、絵馬の奉納をもって「払い」であると分析することもできない。これは「ムカサリ絵馬」に限らず、墓前や仏壇での供養についても同様であり、死者が生者の元を「訪れ」ることなくしても供養は成立する。そしてそれらの供養は、死者の冥福や浄土への往生を期待して、言い換えれば救済=救いのために行われるものである。こうした供養の習俗について佐々木の四要素論を用いる場合、祟りや障りといった死者の側からの働きかけがなければ説明ができないことになる。さらに、ここでは霊や神が救われることは想定されていない。それはこの四要素論が生者の救済を前提としている、あるいは「払い」や「招き」を行った主体が救われることを前提としているからであり、死者や霊の救済については説明しきれないという限界がある。

一方の池上の枠組みを用いると、生者の側から一方的に行われる供養についても説明することが可能である。仏教的な世界観に基づいて行われる「ムカサリ絵馬」の奉納は「〈供養／調伏〉システム」に基づくが、祟りや障りがある場合もない場合も同様に「供養」として、死者に功德を与え救済を促すという説明が可能である。

しかしながら、「〈供養／調伏〉システム」は生者の側の行動を説明する枠組みであるために、死者の霊が「訪れる」現象については説明することができない。つまり、死者が「祟り」や「障り」のように生者のもとに「訪れ」るとき、それはなぜどのようにして訪れるのかという説明ができず、単に供養の動機として後景化してしまうという問題があり、ここに発展の余地があると考えられる。

以上をまとめれば、佐々木は死者と生者の二者の行為に注目し、4つの要素によって救い現象を説明している。しかし検討の対象が生者の救済に限定されており、二者が相互に影響を及ぼし合う関係性についての視点に欠ける部分がある。一方の池上は、供養を通じた二者の関係に注目しているが、生者の働きかけのみに視点が置かれており、二者の行為の相互作用についての説明が不十分であると言える。行為と関係、このふたつを統合する視点から供養習俗を説明する枠組みを提示することが課題であろう。

ii. 訪れ：死者が生者を頼ること

前節で提起した課題を受け、以下では死者と生者、それぞれの行為の相互作用と関係について検討していく。まずは死者が生者を「訪れ」ることがどのような意味を持つのかを本節

で検討し、生者の側の供養という行動を次節で検討する。その際に、Mさんの「必要とされている」、Tさんの「頼られる」という言葉を参考として議論を進めていきたい

巫者の口を介して伝えられた、Mさんの祖母の言葉「あの世で修行しなければいけないから巡礼している絵を描いてほしい」「数珠がない」あるいはTさんの「足袋がない」、これらに共通するのは、死者からの供養の要求である。この世になにかしら未練がある、あるいは功德が足りていないなどの理由で成仏できない死者が、みずからでそれを解決する手段を持たないために生者の供養を要求する。これが、生者が死者に「必要とされる」「頼られる」ということではないか。

そのことは、「障り」や「祟り」などとして生者のもとに訪れ、多くは巫者を介してその原因が特定される。たとえば先行研究で挙げられていたような、子供が縁遠いために占ってもらったら未婚の兄弟の祟りであったという語りがそれである。筆者がオナカマについて現地で聞き取りしていた際も、地元の住民から以下のような体験を聞いた。

ある日、いつも通りご飯を炊いたら、炊いたご飯が赤飯を炊いたように真っ赤だった。驚いてオナカマのところに相談に行った。その頃は忙しく、普段は毎日仏壇にお供えているお水を取り替えるのを怠り、ご飯だけお供えしてすぐに家事に取りかかっていた。

オナカマが戦争中に肺炎で死んだ夫の父の霊を降ろすと、急に苦しそうに咳き込み始めた。そこでNさんが「お父さんですか」と訊いたところ、「そうです」と答えた。あまりに苦しそうだったので、お供えしてある水を飲むように勧めたところ、「あんな古い水は飲めません」と言われた。そこでようやく3、4日の間、仏壇の水を取り替えていないことに気付き、その後はお供えを怠らないようにしている。

このような「祟り」や「障り」、あるいは「怪異」といわれるような現象は、死者が生者に供養を求めて働きかけ、「訪れ」ている徴候だと考えることができる。これをここでは「頼り」と呼ぶことにしたい。頼るのは死者のみならず、狐や蛇のような動物の霊の場合もあろう。その徴候を、巫者の介在によって明確にすることができる。もちろん巫者のみならず、僧侶や神職の場合もあろうし、Mさんのいう「世話焼き婆」の場合もある。

また、先行研究に見られたかつての奉納の事例についても、第1章で挙げた事例に加えて、たとえば松崎憲三が報告する「兄弟や妹の結婚がなかなか決まらないのは、その姉さんの供養をしていないせいだ」⁶³⁾「五歳で未婚のまま亡くなった妹がやきもちをやいてとりついている」⁶⁴⁾といった死者の「祟り」もまた、供養を求める死者の「頼り」だといえるだろう。

死者に必要とされている、頼られているという視点に立てば、「祟り」と呼ばれている現象は「怖い話」ではなくなる。理由や実体が分からないから人はそれを恐れ、「怪談」のよ

うに語るのかもしれない。金田明日香は情報が少ないゆえに想像で補われた「ムカサリ絵馬」の言説がメディアにおいて喧伝されることで、「ホラー」として「ムカサリ絵馬」が広まっていった経緯を示している⁶⁵⁾。しかし、靈魂を慰めることを日常的に行っている絵師や巫者、供養する人びとにとってそれは、私たちとかつて共にいた者たちの靈魂、私たちがいつかそのようになるであろう靈魂が、私たちが必要とする徴候である。「ムカサリ絵馬」に関わる人びとが、死者の魂について口を揃えて「怖い話ではない」と言ったのも、そのためであろう。死者が生者を頼っている関係性が明らかである状態においては、恐れを抱かれることがなく、したがって「祟り」といった異質なニュアンスを含む説明がされることもない。つまり、その匿名性や原因の不確定により恐怖を引き起こす「祟り」について、その原因を顕在化させることで恐怖を解消し、解決への道筋を示すことが巫者や供養に携わる人びとの役割であると言えるだろう。

iii. 供養：生者が死者に贈ること

こうした死者の「頼り」に対して、供養はその応答と考えることができる。「ムカサリ絵馬」においては、死者が結婚を求めているとき、結婚を絵馬というフォーマットに描き奉納することで死者の頼りに応えるものである。死者は自らの力では結婚することができず、生者の働きかけをもってはじめてその希望が叶えられる。それは死者の「頼り」に対する贈与だと考えることもできる。ここでは供養の役割を、「頼り」に対して「贈り」と呼ぶことにしたい。

そしてもちろん、死者が要求することがなくても「贈る」ことは可能である。現在では多くの「ムカサリ絵馬」が巫者の介在なく行われているように、あの世で死者が幸せになってほしいと願い、独身で他界したことを不憫に思い、何かしてあげたいと思うことが、「ムカサリ絵馬」を奉納する契機になっている。オナカマが減少し、靈魂への信仰が薄くなった現在において、「頼り」なしに「贈る」ことはますます増えている。

「ムカサリ絵馬」だけではなく、念仏や読経、法要のような儀礼も、あるいは仏前・神前で祈りを捧げることも、お供え物をする 것도、同じような「贈り」の行為だと言えるだろう。そこには、故人は死後もしばらく私たちから遠くないところに留まっており、何らか私たちが似たような生活をあの世で送っていて、生前と同じようになにか欲しいものややりたいことがあり、成長することもあり、かつまた功德を積まねばならない……そのような世界観のいずれかを背景としている。

故人がこの世でなし得なかったことを、残された側もまた、悔恨、あるいは痛みとして胸の裡に抱えている。だから死者があの世で望んでいる——と、生者が想定する——かたちで供養が行われる。結婚だけではない。学童期に他界した亡児が学校へ行けなかったことを悔やむ生者の思いが通学姿の絵馬の奉納の動機になるし、生前に巡礼に行けなかったことを悔やんで巡礼の絵馬が描かれる。「ムカサリ絵馬」に関していうなら、死者自身が未婚である

ことを無念に思っているか否かに関わらず、生者も死者の他界の境遇を無念に思っており、その無念への対処として、「ムカサリ絵馬」が納められる。もちろん、思いが完全に解消される訳ではなく、悔やんでも悔やみきれない思いに対しては焼け石に水であるかもしれない。しかし、その場しのぎではあったとしても、完全とはほど遠いけれどその場でできる選択として、「ムカサリ絵馬」は意味を持つ。

つまり、供養において、死者と生者は互恵関係にある。死者が要求を表明した場合、その関係は明らかである。死者は自分では行うことのできない供養を求め、生者がそれを贈る。生者は供養することにより、「頼り」の徴候である病気などの現象が解決される。一方で、生者が主導して供養を行う場合、この関係は明らかにはならない。しかし、故人に対して愛着がある限り、死者の不遇は生者にとっても不遇であり、この不遇は供養を通じて軽減される。贈ることによって生者は、死者とともに共有する悔恨を解消しようと努め、それが両者にとっての癒やしとなる——ことを願う。

「伝統的」な家族規範が薄れている現在においても、「ムカサリ絵馬」奉納が続けられている理由も、ここに見いだされる。櫻井の論じるようにかつては家制度による規範が奉納の動機であったとするならば、「ムカサリ絵馬」の奉納は結婚と家の継承を要求する死者への返答であったのであろう。一方の現在では、供養の主導権は生者にある。このとき、家の継承や成員権といった前提はもはや必要とされない。この世に未練を持った死者は成仏できないという死霊観、天国で結婚したらもっと幸せになるだろうという思い、夭折した家族に対して、何でもいいからできることをして供養してあげたいという思い、あるいは、自分の子も未婚で他界したから結婚させてあげようかというテレビ番組を見た時の思いつきなど、「ムカサリ絵馬」奉納を動機づける思いがひとつでもあれば、奉納は可能である。だからこそ、時代が変わっても「ムカサリ絵馬」は継承され、全国から納められるようになったのであろう。

ここに、死者への愛着の表明という、スミスの供養主義論があらためて見いだされる。「ムカサリ絵馬」は愛する死者への供養であり、死者を追悼し、他界での幸福を願う媒体として存在する。それは、故人への、結婚の贈与であり、供養の贈与であり、救済の贈与である。何かをしたいけど何もしてあげられない残された者たちに、「ムカサリ絵馬」は、その贈与の回路を創出することで、遺族の願いを叶えるのである。

結語

本論では、現代における「ムカサリ絵馬」奉納の意義を明らかにするため、親族構造と祖先崇拝による説明の限界を踏まえ、この習俗が死者を供養する者である点に注目し、死者と生者の行為と関係に論点を置いて議論を進めてきた。死者の「頼り」と生者の「贈り」という概念を導入し、その相互行為の持つ役割を分析し、死者と生者が互恵関係にあると論じた。これにより、これまで「死霊結婚」の枠組みにおいて、家制度の要請する祖

先崇拜の補完として「ムカサリ絵馬」が位置づけられてきたことにたいして、そうした説明が説得力を持ち得ない現在においても「ムカサリ絵馬」が存続していることの意味を改めて確認するものであった。

本論の第3章では、死者の「頼り」と生者の「贈り」というふたつの行為を同一の水準でとらえ、「生者」と「死者」、「この世」と「あの世」、物質世界と精神世界といった二項対立を用い、それを発展的に解消することを試みた。これにより、先行研究にあった限界を僅かばかりでも突破することはできたと思うが、こうした方法論が人類学的な相対化においていかなる知見を与えうるかを論じることはできなかった。今後さらなる検討が必要であろう。

また、「死霊結婚」概念に収まりきれない「ムカサリ絵馬」の実態を明らかにするため、本論では供養という行為に注目したが、当然ながら本論で扱いきれなかった要素も多分に存在する。特に重要なことは、「ムカサリ絵馬」がこの地に根付いてきた様々な歴史的・民俗的な文脈のなかで生まれ、今日まで存続してきたことである。具体的に言えば、巫者（オナカマ）や、霊山信仰、最上三十三観音の観音巡礼や講、そして絵馬などが挙げられるであろう。本論の元になった学士論文では、これら地域の民俗的な文脈と「ムカサリ絵馬」との関連を論じたが、今回は紙幅の制約上省略した。この点については、また機を改めて論じたい。

かつての民俗学者たちが「ムカサリ絵馬」を祖先崇拜の補完と位置づけたことは、柳田國男が『先祖の話』⁶⁶において表明した問題意識を受け継いでいるものと思われる。それは、アジア・太平洋戦争において多くの若い命が失われたことで「祖先」になることのできない多数の霊が生まれ、日本社会の精神的支柱が失われることへの懸念であり、だからこそ柳田はイエの存続を模索したのであった。しかし、イエなき現在——換言すれば、家族の墓や仏壇で祀られるのは必ずしも直系の「祖先」だけでなく、傍系や無系、逆縁、姻族の霊までも区別なく祀られることが増え、あるいは直葬、自然葬、納骨堂といった従来になかった葬送、子孫による祭祀を必要としない葬送までも普及した現在において、「ムカサリ絵馬」がどのように機能しているのかを明らかにすることも、今後の検討課題と言えよう。

本論では「ムカサリ絵馬」とそれに関する習俗をもとにして、「頼り」「贈り」という枠組みを提示したが、私見によればこれは「ムカサリ絵馬」のみを説明するものではなく、日本における、死者にとどまらない靈魂の供養や鎮魂をとらえる際に広く用いることのできるものだと考えている。敢えて単純化した言い方をすれば、日本史や説話上に残る数々の霊たち——たとえば菅公や崇徳院のようにこの世に強い怨念や未練を抱いた死霊、あるいは殺生石に取り憑いた玉藻の前やへつひ籠幽霊のような伝承や芸能上の霊たち——はみな、救済を求めて生者たちを頼った荒ぶる御霊の姿ではなかったか。死者だけではない。人間と神の境界が明確ではない世界観においては、葵上を呪った六条御息所の生霊や、恋い焦がれて安珍を焼き殺した清姫のように、生きた人間の強大な魂が救済を求めて靈的な力を発揮することもあったし、酒吞童子のような神とも人ともつかぬ存在があやかしとして人里に下りてくることも

あった。現在も世に溢れる怪談や怪異譚の多くは、かような救済を求める霊が切実に供養を求め、生者の働きかけを求めた徴候ではなかろうか。そしてそれは、今はまだ生きている私たちと遠からぬ魂、もしかしたらかつて私たちとともに暮らしていた魂であり、私たちの行く末にある魂の、なせるものかもしれない。ここでは仮説を提示するに留まるが、今後はより広い事例からの検討を行いたい。

「ムカサリ絵馬」は、山形県の村山・最上地方に独特な習俗であるかのように思われることも多い。確かに、地域に独特な文脈のなかで生まれ、この地のみに見られる習俗であることに異論を挟む余地はない。一方で、供養という観点に立てば、それは日本中にありふれた死者への働きかけの一形態である。亡き人があの世で必要とする食べ物や飲み物、亡き人に捧げたら喜ぶであろうお酒やお菓子、亡児が好きな風車を、墓前や仏壇、霊場に納めることは、国内で広く行われる供養の形態である。「ムカサリ絵馬」は、こうした死者への捧げ物の文化の延長線上にある。仏壇で亡き人に捧げられるお菓子は、同様に墓前や、霊場、賽の河原でも供えられる。賽の河原で亡児に捧げられるランドセルは、村山地方では通学姿の絵馬として納められる。そして通学姿の絵馬が捧げられた20年後には、同じように「ムカサリ絵馬」が描かれるのである。

「ムカサリ絵馬」を支えるのは、仏教や神道の混淆した、日本中にありふれた^{コスモロジー}世界観にすぎない。だからこそ「ムカサリ絵馬」の依頼者は日本中からやってくるし、青森県には同種の習俗が「花嫁人形」として存在している。にもかかわらず、インターネットやテレビにおいて「ムカサリ絵馬」は、現在でも往々にして「山形に今も残る奇習」や「怖い話」として、「禁断のタブーとは？」のような煽り文句とともに紹介されることがある。一風変わった、と思われる習俗は、それが死者の魂と関係するものであればなおさら、好奇のまなざしでもって、珍奇なものとして受け止められがちである。それが東北という地域の習俗であればさらに、その地に独特な、異質なものという誤解を受けることも多い。

一方で世界史に目を向ければ、人間に見立てた奉納物を死者に供えることは各地で見られる習俗である。古代中国では権力者の墳墓に様々な副葬品を死者と共に埋葬したが、陶器や金属で象った器具の「明器」に対して、人間や動物を象ったものを「俑」という。明器は家や竈などの生活道具を模して作ったもので、死後の世界で故人がこの世と同じように生活できるように願って供えられたものだが、俑は家臣となる文官・武官や楽人、舞人などを象ったものが多く、これもまた他界での生活の安寧を支えるものであった。こうした副葬品は、日本の形象埴輪や人物埴輪と通じる部分もある。また、死後の世界の観念のあった古代エジプトでも、権力者の墓には死後の生活のために様々な副葬品が捧げられたが、そこには兵士を象った人形や、人形の乗った船、死者のために働く召使いと道具の模型なども見られる⁶⁷⁾。これらを「ムカサリ絵馬」や「花嫁人形」とただちに結びつけることは「死霊結婚」概念と同様に早計であるかもしれないが、死後の豊かな生活や冥福を祈った捧げ物として、人間を象った絵や造形物が納められることは日本の東北地方に独特な習俗ではない。

筆者が「ムカサリ絵馬」や「花嫁人形」などの死者供養の研究をしてよく投げかけられる疑問のひとつが、「その人たちは本当にそう信じているのですか？」という問いである。「そう信じている」というのは、死後の世界や、そこでの死者の成長、巫者の口寄せの内容を、本当にその通り存在していると信じているか、という意味である。そしてまたその習俗を、「信じていない自分には分からない世界」の話だという反応がくることが、屢々である。最後に、奉納者の A さんが志賀祐紀へインタビューで語ったことを、もう一度思い出したい。

ムカサリ絵馬を納めたことは、供養のために行った様々なことの一つにすぎない。絵馬を納めたからといって癒されるほど、子を亡くした苦しみやつらさは生易しくはない。独身では成仏できないとか、絵馬を納めたから祖霊化はできて、供養になったとまで A さんは思っていない⁶⁸⁾。

もう二度と、会うことのできない人。言葉を交わすことも、その笑顔を見ることも叶わない、その人に、もっと生きていてほしかった、生きて、美味しいものを食べたり、いい人と出会って家庭を築いたり、いろんなことを経験してほしかった。もっといろんな話をして、いろんなことをしてあげたかった。そういうやり場のない思いを抱えながら、残された私たちは今日も生きている。亡き人のために、なにかしてあげたい。どうにかして哀悼の思いを伝えたい。供養の背後には、そういう思いがあるのだろうし、なくてもいい。そこには明確な「信仰」も、具体的な「あの世」の世界観も必要ではない。ただ暮らしてきた文化の中に存在する、漠然とした他界の概念、靈魂の観念さえあれば、それが、供養への道筋となる。この物質世界では、捧げたものが何の意味を持たないとしても、それを承知の上でなお、私たちは手に届く範囲の選択肢で、亡き人を偲び、それを表現する手段を選ぶ。

残された私たちにとって、供養というのは、そういうことではないだろうか。

註

- 1) 本論は、2017年3月に国際基督教大学に提出した学士論文「「ムカサリ絵馬」と死者供養の人類学的研究：頼る死者と贈る生者の民族誌」の一部を抜粋し全面的に改稿したものである。
- 2) 西江雅之「追っかけの精神 第2回…ガルシア・ロルカ」『すばる』第37巻第3号、集英社、2015年2月、319頁。
- 3) 「ムカサリ絵馬」という呼称は、必ずしも地域に定着したものではなく、現代の研究者によって用いられたことで一般化したものである。したがって、本論では鉤括弧付きで用いることにする。呼称については、志賀祐紀「山形県村山地方のムカサリ絵馬について：「独特な習俗」観への疑問」(米沢史学会『米沢史学』第26号、2010年10月、203-226頁)が詳しい。
- 4) 「山寺グラフィティ」『藤子・F・不二雄少年SF短編集2 絶滅の島』(小学館コロコロ文庫)、小学館、1996年、241-276頁。初出は1979年(『週刊少年サンデー』3月25日増刊号)。本作では

絵馬ではなく夫婦に見立てたこけしが用いられているが、同県の名産品であるこけしに託けたものであろう。

- 5) 清宮零による小説『空人：死者との約束』（文芸社、2014年）を原作とする。映画は小沼雄一監督、小沼雄一・港岳彦脚本、2015年公開。
- 6) 「ボウサマ」「ボサマ」などとも呼ばれる。櫻井徳太郎や烏兎沼宏などの民俗学者らによる研究があり、盲目の巫者であると説明されてきた。しかし筆者が現地調査した限りでは、実際には晴眼を含む幅広い巫者・霊能者が「オナカマ」と呼ばれているようである。
- 7) 死者の結婚については「死霊結婚」「冥婚」のほか「死霊婚」「幽霊婚」「亡霊婚」「冥界結婚」「死後婚」、英語でも他に *spirit marriage*, *posthumous marriage* など様々な呼称がある。東アジアのそれを指す言葉としては主に中国由来の「冥婚」の呼称が用いられてきた一方、英語圏では、文化人類学などにおいてアジアやアフリカなどにおける死後の結婚を広く指す *Ghost marriage* と、その邦訳語「死霊結婚」が定着しており（エヴァンズ＝プリチャード『ヌアー族：ナイル系一民族の生業形態と政治制度の調査記録』向井元子訳、岩波書店、1978年）、本論でも冥婚や「ムカサリ絵馬」を含む死者の結婚の呼称として「死霊結婚」を使用する。なお、後述するように「ムカサリ絵馬」と「花嫁人形」を死霊結婚に含めることには異論もある。
- 8) 国内でも沖縄に「グソー・ヌ・ニービチ」や「トートーメー・ニービチ」と呼ばれる、生前婚約関係にあった男女を婚姻させる（あるいは離婚した男女を復縁させる）習俗がある。「グソー・ヌ・ニービチ」は内地の言葉では「後生の根引き」すなわち死後の結婚を意味し、「トートーメー」とは位牌のことであるが、女性の位牌を嫁ぎ先の家に移す儀礼が巫者の主導で行われることに特徴がある。

アフリカの死霊結婚は南スーダンのヌエル族やアトゥ族、ナイジェリア南部などで行われている（エヴァンズ＝プリチャード、前掲書；John W. Burton, “Ghost Marriage and the Cattle Trade among the Atuat of the Southern Sudan,” *Africa*, 48 (1), October 1978, pp. 398–405.; Mbosowo Udok, “Theological response to the culture of necrogamy in Ibibio Land,” In Essien Essein. (ed.), *The impact of culture in conflict prevention and peacebuilding*, pp. 268–283, IGI Global, 2020.)。

ヨーロッパにおいては、フランスでは生前に婚姻の意思が明確だったと認められる場合に死後の婚姻手続きを認めることがある（Lizzy Davis, “French woman marries dead partner,” *The Guardian*, 17 Nov., 2009, <https://www.theguardian.com/world/2009/nov/17/french-woman-marries-dead-partner> (2023年11月23日最終閲覧))。古代ギリシャのエピクレロス制度も死霊結婚に類似する習俗として取り上げられることがあり（Barbara Ruhemann, “Ghost Marriages,” *Man*, 48, May 1948, p. 60.; Lucas J. Schwartz, “Grave Vows: A Cross-Cultural Examination of the Varying forms of Ghost Marriage among Five Societies,” *Nebraska Anthropologist*, 60, 2010, pp. 82–95.）、死去による相続者不在の問題を解消する手段としてヌエル族の死霊結婚と類似しているが、東アジアの死霊結婚との類似性は低いと見られる。

- 9) 生前に婚約関係にあった男女や、同年代の未婚の死者ふたりを両者の親類が相談の上で「ムカサリ絵馬」に描いて奉納する場合もあるが、いずれもごく稀な例である。
- 10) 最上孝敬「祖霊の祭地：ことに山上の祭地について」日本民俗学会『日本民俗学』1955年8月、3巻1号、1–18頁。翌年にも最上は『詣り墓：両墓制の探究』（古今書院、1956年）のなかでこの習俗を紹介している。いずれも記述は数行の短いものであり、最上はこの習俗を生前婚約関係にあった男女を結婚せしめる習俗として紹介している。
- 11) 木村博「死者の婚姻」仏教民俗学会『仏教と民俗』第5巻、1958年8月、37–39頁。本論文の

中で1956年に「郷土文化」(昭和31年11月号)という小新聞上に発表したと書かれているが、所在を確認することができなかった。

- 12) たとえば櫻井徳太郎「民間巫女の冥婚伝承」『櫻井徳太郎著作集』第7巻、吉川弘文館、1987年、431-444頁。
- 13) たとえば竹田旦『祖霊祭祀と死後結婚：日韓比較民俗学の試み』人文書院、1990年。
- 14) たとえば松崎憲三「東北地方の冥婚についての一考察(一)：山形県村山地方を中心として」松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』岩田書院、1993年、43-100頁。
- 15) 研究史については小田島建己「〈死者の結婚〉とその形象：「冥婚」・「死霊結婚」概念と習俗実態との差異」(筑波大学比較民俗研究会『比較民俗研究』23号、2009年3月、3-34頁)が詳しい。
- 16) たとえば小田島建己「若松寺にみる「ムカサリ絵馬」の描画様式の転換」山形県民俗協議会『山形民俗』第20号、2007年11月、8-19頁；小田島建己「死者供養における個性の表出：若松寺への「ムカサリ絵馬」奉納にみる」東北民俗の会『東北民俗』第41輯、2007年6月、9-18頁。
- 17) たとえば志賀祐紀「山形県村山地方のムカサリ絵馬について：「独特な習俗」観への疑問」米沢史学会『米沢史学』第26号、2010年10月、203-226頁。
- 18) 弓削田彩香「日本における冥婚の実態：山形県東根市 黒鳥観音のムカサリ絵馬奉納について」昭和女子大学文化史学会『昭和女子大学文化史研究』第25号、2022年3月、5-30頁。
- 19) 佐藤弘夫『死者の花嫁：葬送と追憶の列島史』幻戯書房、2015年。
- 20) 川村邦光『吊いの文化史：日本人の鎮魂の形』中公新書、2015年。
- 21) 金田明日香「なぜムカサリ絵馬は「怖い話」として広まったのか」東北民俗の会『東北民俗』第44輯、2010年7月、145-152頁。
- 22) 山本亜希「何故「ムカサリ絵馬」は怖い話になったのか：山形県村山地方の供養習俗の変遷に関する一考察」東北芸術工科大学芸術学部歴史遺産学科編『歴史遺産研究』第14号、2020年3月、1-22頁。
- 23) 真壁仁「幻の花嫁」岩井宏美編『絵馬秘史』日本放送出版協会、1979年、123-143頁。
- 24) 石井光太『東京千夜』徳間書店、2013年。
- 25) 北大文学研究科ライブラリ、北海道大学出版会、2010年。
- 26) 米村昭二「同族をめぐる問題(一)：家・同族と祖先崇拜との関連を主として」日本社会学会『社会学評論』25巻1号、1974年7月、27-36頁。
- 27) ヘルマン・オームス『祖先崇拜のシンボリズム』弘文堂、1987年、96-100頁。この図の初出は1967年、日本民族学会のシンポジウム。
- 28) オームス、前掲書、99頁より筆者作成。
- 29) ロバート・J・スミス『現代日本の祖先崇拜：文化人類学からのアプローチ』上・下巻、前山隆訳、御茶の水書房、1981年。(= Robert J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, 1974. Stanford: Stanford University Press.)
- 30) たとえば森岡清美『家の変貌と祖先の祭』日本基督教団出版局、1984年；孝本貢『現代日本における祖先祭祀』御茶の水書房、2001年。
- 31) 櫻井義秀、前掲書、22頁。
- 32) 松崎、前掲論文、88頁。
- 33) 櫻井義秀、前掲書、22-23頁。
- 34) 同上、66頁。
- 35) 同上、41頁。

- 36) 松崎、前掲論文、94 頁。
- 37) 櫻井義秀、前掲書、53-89 頁。
- 38) 同上、222 頁より筆者作成。ただし、死者については、先述の通り山形では少数ながら▲=●のパターンも報告されている。また、山形・青森のいずれもシャーマンの関与は現在では少数になっている。
- 39) 同上、222-224 頁。
- 40) たとえば沖縄では、女性の位牌を定位家族で祖先の位牌と一緒に祀ることは「^{イナググアンス}女元祖」といわれ忌避の対象になる。
- 41) 櫻井義秀、前掲書、224-226 頁。
- 42) 坪井洋文「日本人の生死観」論文集刊行委員会編『民族学からみた日本：岡正雄教授古稀記念論文集』河出書房新社、1970 年、7-34 頁。
- 43) 宮家準『日本宗教の構造』慶應通信、1974 年；『生活のなかの宗教』日本放送出版協会、1980 年。
- 44) 坪井、前掲論文、19 頁より筆者作成。
- 45) 宮家、前掲『生活のなかの宗教』、121 頁より筆者作成。
- 46) 志賀、前掲論文、215 頁。
- 47) 同上、208 頁。
- 48) 小田島建己「[死者]と[結婚式]」小田島建己・志賀祐紀・毛利夏子編『「ムカサリ絵馬」展：描かれた死者の結婚式』、「ムカサリ絵馬」展実行委員会、2010 年、49 頁。
- 49) 小田島建己「〈死者の結婚〉とその形象：「冥婚」・「死霊結婚」概念と習俗実態との差異」筑波大学比較民俗研究会『比較民俗研究』23 号、2009 年 3 月、23 頁。
- 50) 志賀、前掲論文、226 頁。
- 51) 同上、225 頁。
- 52) 「死霊結婚」の語が一人歩きしたことによる影響は志賀の指摘する通りだが、そもそも死霊結婚はその地の親族構造や宗教性に深く根ざしたものであり、なかんずく東アジアにおける死霊結婚は親族構造においても他界観・靈魂観においても日本と共通するところも多分に存在しており、それが特殊な習俗であるとは筆者は考えない。
- 53) そもそも「ムカサリ絵馬」が死霊結婚ではないという議論も存在する。櫻井義秀は「片方だけの慰霊を目的とする冥婚は準冥婚と位置づけた方がよい」（櫻井、前掲書、222 頁）といい、上野和男は「絵馬に描かれる相手は抽象的な存在であり、したがって、これは冥婚ないし死霊結婚ではない」（『記録と祭祀：家族生活史のなかの写真』国立歴史民俗博物館『歴博』112 号、2002 年 5 月、11 頁）としている。上野の論は根拠が不明であるが、何が死霊結婚であって何がそうでないかの線引きをすることが有意義だとも思われないのでこの点には立ち入らない。
- 54) 池上良正「身体の実践、人格の関係性としての「死者供養」」国立歴史民俗博物館『国立歴史民俗博物館研究報告』第 169 集、2011 年 11 月、101-102 頁。
- 55) タラル・アサド『宗教の系譜：キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、岩波書店、2004 年 (= Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 1993.)。
- 56) 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会、2012 年、58 頁。
- 57) ティム・インゴルド『人類学とは何か』奥野克己・宮崎幸子訳、亜紀書房、2020 年、136 頁。
- 58) 村山地方および最上地方に分布する三十三観音。「ムカサリ絵馬」の分布は、概ねこの三十三観

音に一致する。

- 59) 筆者は山形での調査につづいて、2016年7月に青森においても「花嫁人形」とそれに関する習俗についての調査を行った。
- 60) 佐々木宏幹『宗教人類学』講談社学術文庫、講談社、1995年、194頁より筆者作成。
- 61) 同上、177-195頁。
- 62) 池上良正『死者の救済史：供養と憑依の宗教学』角川選書、角川書店、2003年、27-35頁。
- 63) 松崎、前掲論文、72頁。
- 64) 同上、88頁。
- 65) 金田、前掲論文。
- 66) 柳田國男『先祖の話』角川ソフィア文庫、KADOKAWA、2013年。
- 67) たとえばアスユートにある紀元前2000年頃のメセティという名の貴族の墓には、高さ60cm程の兵士を象った人形が40体納められた（A. R. Williams「古代の副葬品 死後の世界はこんなに豪華、写真13点」高野夏美訳『日本経済新聞』電子版、2018年12月16日、<https://www.nikkei.com/article/DGXMZO38745450Q8A211C1000000/>（2023年11月25日最終閲覧））。東京国立博物館に所蔵されるエジプト中王国時代の舟の模型にも六体の人形がしつらえられ、「死者が乗ったり荷物を運ぶために、現世同様の舟が必要と考えられてい」たという（「船の模型」東京国立博物館蔵、Colbase、https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tnm/TJ-4871（2023年11月25日最終閲覧））。
- 68) 志賀、前掲論文、215頁。