

奉納のエコノミー

——〈死者の結婚〉をプロモートするもの——

小田島 建 己

序 問題の所存

〈死者の結婚〉を表わすモノを寺院などに奉納する習俗が、山形県の村山地方と青森県の津軽地方にある。山形県の習俗は、村山地方一帯、とりわけ東根市、天童市、山形市、上山市といった東部にみられ、「ムカサリ絵馬」(写真一)と呼ばれる、新郎と新婦が祝言ないし結婚式に臨んでいる情景を描いた絵(或いは少数だが結婚の記念撮影的な写真)を奉納する習俗である。青森県の習俗は、地域的な広まりが顕著ではなく特定の地藏堂や寺院においてのみ特徴的で、花嫁・花婿人形(写真二)を奉納する習俗である。

これらの習俗は、〈死者の結婚〉を表わすモノ(村山地方の事例では「絵馬」、津軽地方の事例では人形)を奉納する側面が目立つため、先行研究では、「冥婚」や「死霊結婚」といったタームによって捉えられることが多い。「冥婚」とは、そもそも中国にみられる習俗を指すフォークタームであったが、次第に「死者を結婚させる習俗」一般を指す概念となり日本における研究に定着した語である。「冥婚」が中国の習俗に由来するため、より一般的な分析概念として案出され

用いられてきた語が「死霊結婚」である。こうした研究史上の問題は既に指摘したことがあるため、本論では詳しくは触れないが、「死者を結婚させる習俗」が〈東アジア〉という地域的範囲に分布してみられ、また比較分析を可能とする一定程度に共通した、あるいは類似した要素が各々の習俗には確認できるという認識が、これらの概念の基底にはあることは指摘しておきたい。そして、この共通する要素の一つが、民間の宗教者の存在であった。「東アジア」の「死霊結婚」には民間の宗教者の介在が顕著であり、それは日本の、東北における「ムカサリ絵馬」奉納、および、花嫁・花婿人形奉納でも、同様であるかのように論じられることも珍しくない。特に「シャーマン」(あるいは「シャーマン」と「日本の「冥婚」習俗」との関係射程に収めた研究として、櫻井徳太郎による論考が与えてきた影響は少なからう。櫻井以前にも「オナカマ」と呼ばれる山形県内陸部(特に村山地方)における民間の宗教者による「ムカサリ絵馬」奉納への関与は指摘されていたが、この「民間巫女」に注目した櫻井は、一九七六(昭和五一)年の時点において、「ムカサリ絵馬」奉納を「冥界結婚」の一例として論じている。なお櫻井が論じている「冥界結婚」とは、

「動機・原因に民族的差異がみられるけれども、これにシャーマンが関与すること、死霊の鎮魂と冥界往生とを期待する点については一致」し、「東アジア、とくに環東シナ海一带に分布している」巫俗である。¹¹⁾

それでは、「ムカサリ絵馬」奉納や花嫁・花婿人形は、果たして「民間巫女」あるいは「シャーマン」の介在が不可欠な「冥婚」習俗なのだろうか。この点について筆者は否定的であり、東北のこれらの習俗を「冥婚」ないしは「死霊結婚」であるとは捉えていない。¹²⁾だが同時に、従来の研究において、民間の宗教者（具体的には山形県村山地方の事例では「オナカマ」、青森県津軽地方の事例では「ゴミン」／「カミサマ」¹³⁾）の関与が強調されてきたことも事実である。ではなぜ、こうした宗教者の介在が習俗の実践にあたかも必須であるかの様な言及がなされてきたのか。宗教者の介在が成立要件でなければ、宗教者以外の一体何が奉納を促進させ、習俗の持続を支えてきたのか。本稿ではこれらの点を、筆者がフィールドワークから得た資料を用いながら考察したい。

一 「ムカサリ絵馬」奉納と「オナカマ」

「ムカサリ絵馬」奉納については、一九五五（昭和三〇）年に、最上孝敬が、「山寺」としても知られている宝珠山立石寺の「奥の院の近く」の寺坊の事例について、短くはあるが、次のように述べている。

立石寺の栄えた頃あった沢山の坊の中、奥の院の近くに残った四



<写真1> 「ムカサリ絵馬」
(明治39年奉納、長龍寺所蔵)



<写真2> 花嫁・花婿人形
(平成14年奉納、「川倉賽の河原地蔵尊」所蔵)

つの坊は、それぞれ何々院と号して檀家をもっているが、それらの寺坊には、婚約のままなくなつた人が、その婚約者と相ならんで婚礼の式にのぞんでいる絵が額になつて沢山かかげられている。単に婚約者二人の絵姿や写真を並べかけてあるものもある。現世ではかなく消えた結婚の夢が、こうしてこの霊地で実を結んだと考え、不幸な若者へのせめてもの慰めとするものらしい。¹⁴⁾

最上の言及は、「オナカマ」など民間の宗教者による関与に触れず、「婚約のままなくなつた人」を慰めるため「婚礼の式にのぞんでいる絵」が奉納されることを述べるのみである。

この最上の言及に触発され、木村博が、一九五九（昭和三四）年に、「最上氏は立石寺の近くの四坊といつておられるが、私の知っているだけでも、立石寺に限らない」と補足した後で、「戦時中までは可成り盛んに行われていたようであるが、戦後は激減してしまつたし近い

将来には失われてしまう習俗の一つであろう」と悲観的に憂慮しており、「合理的な考え方の普及ということの外に、巫女の減少ということとが、実際の大きな理由」だと述べている。¹⁵ ここでいう「巫女」は即ち「オナカマ」のことであり、「ムカサリ絵馬」奉納には「オナカマ」が関わっていることが前提とされていることを読み取れよう。但し、木村が「オナカマ」の関与について述べているとはいえ、それが原則的なものであったと断定するには留意が必要であろう。木村の報告は「その死者が若者ならばオナカマの口を通じて「高い山さ額納めてけろ」とか「錢燈籠納めてけろ」等と語るのだそうで」という伝聞の記述となっており、¹⁶ 何を根拠としているのかは論文中で明かされていない。おそらくは木村自身が触れた事例から発せられている言及であると推察できるが、そうした「オナカマ」の関与が、その当時、どれほど一般的であったか（或いは特殊であったか）、それを判断する材料は与えられていない。

先述したように、こうした「ムカサリ絵馬」奉納の習俗は、櫻井徳太郎による一九七六（昭和五一）年の論文によって「冥婚」と結び付けられることとなったが、その数年前の一九六九（昭和四四）年に、既に櫻井は「ムカサリ絵馬」奉納への「オナカマ」の関与を次のように指摘している。

結婚適齢期の子女が、結婚をまたずに急逝する。これは親として不憫でならない。オナカマに口寄せを頼むと、結婚式の状景を描写した絵馬を山寺へ奉納して供養せよと¹⁷かたる。

だが、やはりこの論文からも、こうした「オナカマ」主導による「ム

カサリ絵馬」奉納の事例がどれほど一般的であったのかは窺い知ることができない。しかしながら、「オナカマ」ありきの習俗として理解された「ムカサリ絵馬」の奉納習俗は、櫻井自身の七年後の論文において、「冥婚」という「巫俗」（シヤマニズム）の一例として論述されることとなった。

真壁仁は、豊かなイマジネーションを以て「ムカサリ絵馬」とその起りについて思いを馳せているが、¹⁸ ここでも、「オナカマ」との關係が触れられている。なお、興味深いことに真壁が「オナカマ」と「ムカサリ絵馬」の關係を論ずるのは、立石寺の山内寺院の一つである華藏院の方からの聞き取りを紹介する文中である。つまり、計らずも寺院側の謂いにおいて「ムカサリ絵馬」奉納に「オナカマ」が関与することが露わにされているのだ。

一九八八（昭和六三）年には櫻井義秀が、「ムカサリ絵馬」奉納を手懸りに「家」と「祖先崇拜」との連関を考察しており、¹⁹ そこで十二の「ムカサリ絵馬」奉納の事例を紹介している。この十二の事例中、「オナカマ」が関与している事例は三例であった。²⁰ この三事例に関わったとされる「オナカマ」は同一人物か、「オナカマ」によって奉納を指示する傾向に差異はあるか、櫻井はそうした側面に触れていない。さらに言えば、これら三の事例の内の一例は一九〇六（明治三九）年の奉納だとされているが、その奉納の背景（動機や原因など）について櫻井がどのように知り得たのか論文では明らかにされていない。また一村落における事例に限定された論考のため、より広範の地域的な特色なども不問である。なお「オナカマ」による「ムカサリ絵馬」

奉納の勧めが供養を欲する死者の祟りを解消する文脈で用いられていることにも注意したい。²⁶⁾つまり、「オナカマ」が介在した「ムカサリ絵馬」奉納は、奉納者やその近親者の日常生活に起きた不具合を、「オナカマ」が「祟り」という死者による生者へのネガティブな干渉だと解釈し、適当な手段を用いて解消することが可能であると判断したことに起因しており、それは、櫻井が扱った事例では、およそ四分の一の割合で存在していたこととなる。

こうした「ムカサリ絵馬」奉納についての先行研究で重要な位置を占めるものは、松崎憲三による一九九二(平成四)年の論文であり、「ムカサリ絵馬」奉納習俗の先行研究をまとめつつ、その概観を示すと共に、最上や真壁により言及された立石寺の事例に加え、天童市にある鈴立山若松寺における事例を調査し、論述している。²⁸⁾ここでは本稿の問題関心との関係から、「オナカマ」の介在という点に絞って、松崎による論文を確認したい。松崎は、当時の若松寺住職の夫人から聞き取った六の事例を報告しているが、内一例のみが「オナカマ」に勧められてなされた奉納であった。²⁴⁾但し、他の五の事例に関しては、奉納の動機(主に死亡した近親者の供養)は語られているのだが、奉納を直接的に促した要因については触れられていない。一方、松崎自身が若松寺にて奉納者から直接聞き取った唯一の事例では、奉納者の息子が「農協の観光旅行で若松寺を訪れたことがあり、「ムカサリ絵馬」の存在を知っていた」ことを背景にして、「奉納を思いついた」と報告されている。²⁵⁾また天童市に住み長年に亘り「ムカサリ絵馬」を描いてきた伊藤千賀子氏から松崎が聞き取った五の事例では、二の事

例において「オナカマ」の関与が明白であった。²⁶⁾なお、この伊藤氏自身が「ムカサリ絵馬」を描き始めた背景にも、「オナカマ」による勧めがあったことを松崎は報告している。²⁷⁾よって松崎が紹介した十三の事例(若松寺住職夫人からの聞き取り…六例、若松寺での奉納者への聞き取り…一例、伊藤氏への聞き取り…五例、伊藤氏自身の事例…一例)の内、「オナカマ」が関与していたものは四例であった。さらに、この四例の内(伊藤氏の事例を除く)三例が、やはり「祟り」や「障り」という生者にとっては不快な刺激を解消することを主眼として奉納がなされていることは、先にみた櫻井が報告した事例と共通する。²⁸⁾

松崎により詳述された若松寺の「ムカサリ絵馬」奉納については、筆者自身も調査してきており、その結果はこれまでも公にしているため、本稿では次の三点だけ指摘しておきたい。まず、奉納数が増加するのはこの二〇年程であること、次いで、奉納者は村山地方内に居住する者に限らず、東北の他県や関東を始めたとした遠隔地にも多くみられること、そして、奉納数の増加と居住地域の広域化はほぼ時を同じくして起こっていることである。²⁹⁾つまり近年の若松寺における「ムカサリ絵馬」奉納は、村山地方の外からなされる多数の奉納によって支えられているとも換言できよう。

ところで、「オナカマ」の調査・研究に尽力した烏兔沼宏之は、一九八七(昭和六二)年の著作の中で、「かつて山形県内に一三六人の口寄せ巫女がおった」ものの、「現在も仕事を続けているのはわずか十名そこそことなり、それもすべて六十歳を越える年齢であり、絶滅に瀕している状況にある」と述べている。³⁰⁾これら「口寄せ巫女」の内、

「オナカマ」に限れば、当時も巫業を続けていたのは七名のみであった。⁽⁴¹⁾この七名は、鈴木清訓による一九九四（平成六）年の論文において言及されている、一九八五（昭和六〇）年時点で生存在確認できた山形県内の七名の「オナカマ」と一致している。⁽⁴²⁾なお、鈴木は一九九三（平成五）年に五名にまで減少したことを報告している。⁽⁴³⁾なお筆者自身の調査では、最も近年まで生存していたと思われる「オナカマ」が二〇〇三（平成一五）年に没して以降、「オナカマ」とされる旨目ないし弱視の口寄せ巫女は途絶えてしまったと見込まれる。

こうした若松寺への「ムカサリ絵馬」奉納の増加と広域化、および、「オナカマ」の減少そして絶滅という近年の状況を合わせ考えると、奉納を促す主要因として「オナカマ」を想定することが如何に妥当ではないかが判然としよう。だが同時に、これは若松寺の事例のみに限ってみられる傾向であり、他の寺院や観音堂における「ムカサリ絵馬」奉納には「オナカマ」が不可欠に介在し、よって「オナカマ」なき今日においては「ムカサリ絵馬」奉納も途絶えていると想定することも、あるいは可能であろう。確かに今日では、若松寺を除くと、「ムカサリ絵馬」の奉納は活発でなく、あまり目にするのができなくなっていることも事実である。しかしながら「ムカサリ絵馬」の奉納を促進してきた「オナカマ」の主導性を疑わせる他の要因として、この習俗には地域色が極めて顕著であることも指摘できる。筆者を含む調査チームが地元民俗研究団体である「村山民俗学会」の協力を得て行った、上山市内の三カ寺および東根市の黒鳥観音における絵馬調査⁽⁴⁴⁾の結果から、「ムカサリ絵馬」の奉納習俗には地域の特色がよくみ

られることが明らかとなってきた。

上山市内の三カ寺で確認できた四四点の「ムカサリ絵馬」（表一）を手懸りにして、主に次の三点を指摘できる。即ち、一、寺院により「ムカサリ絵馬」上に記載する情報に偏りがみられること、二、各寺院に奉納された「ムカサリ絵馬」は、住所の記載がないものを除き、ほぼ全てが寺院周辺の集落からのみ奉納されていること（例外は久昌寺にみられる東京からの奉納一点のみである）、三、寺院毎に「ムカサリ絵馬」の制作者が異なること、である。特に二点目と三点目について、少し細かく確認していきたい。

住所が記載された「ムカサリ絵馬」に注目すると、久昌寺の一点以外、全て寺院近隣の集落からのみ奉納されていることに気付く。各寺院の住職にも、「ムカサリ絵馬」は檀家が奉納するものとして、共通して理解されていた。⁽⁴⁵⁾この点は若松寺の奉納と比較するとその違いが明白であり、留意が必要であろう。

制作者（絵師）については、長龍寺に奉納された「ムカサリ絵馬」では少なくとも五名が複数の絵馬の制作に関わっていたことが確認できた。これらの内、「眞華」と銘が入ったものは他の二カ寺においても確認できる（但し、久昌寺で確認できたものは、「眞華」制作の「ムカサリ絵馬」を写した写真を引き伸ばし額に納めたものである）。大慈院でも「眞華」の他、一名の制作者（本稿では便宜上D1とする）によるものが三点確認できた。久昌寺では、「眞華」の写真コピーを除けば、長龍寺でみられた制作者（C10とする）のものが一点確認できた他、五点が同じ制作者（Q1とする）によって制作されたもので

<表1> 上山市内3カ寺に奉納された「ムカサリ絵馬」

	ID	奉納年		被供養者の 記載	奉納者の 住所	制作者
		西暦	和暦			
長 龍 寺	CHO-003	1906	明治39	なし	當宇	C2
	CHO-002	1922	大正11	なし	臼澤	C2
	CHO-009	1940	昭和15	俗名	中川村小倉	「真華」
	CHO-014	1942	昭和17	信女	権現堂村	C8
	CHO-010	1946	昭和21	居士	なし	C10
	CHO-013	1947	昭和22	俗名	中川村薄沢	「真華」
	CHO-016	1971	昭和46	俗名	足ノ口	真華コピー
	CHO-001	なし	なし	信士	権現堂村	C1
	CHO-004	なし	なし	信女	権現堂村	C1
	CHO-006	なし	なし	なし	権現堂村	C2
	CHO-008	なし	なし	大姉	足ノ口	C8
	CHO-012	なし	なし	俗名	薄澤村	C10
	CHO-017	なし	なし	大姉	小倉	
CHO-019	なし	なし	信士	権現堂村		
大 慈 院	DAI-005	1928	昭和03	俗名	なし	D1
	DAI-003	1941	昭和16	俗名	宮生村上生居	「真華」
	DAI-011	1955	昭和30	なし	なし	
	DAI-013	1959	昭和34	俗名	上生居	
	DAI-018	1975	昭和50	俗名	生居	「真華」
	DAI-016	1987	昭和62	信士、信女	なし	
	DAI-001	なし	なし	なし	上生居	D1
	DAI-007	なし	なし	なし	なし	
	DAI-008	なし	なし	大姉	上生居	D1
	DAI-010	なし	なし	なし	なし	
	DAI-012	なし	なし	なし	なし	「真華」
	DAI-014	なし	なし	大姉	なし	
	DAI-017	なし	なし	なし	なし	
	DAI-019	なし	なし	なし	なし	「清法」
	DAI-020	なし	なし	居士	なし	
久 昌 寺	QYU-004	1918	大正07	なし	東村字古屋敷	
	QYU-019	1936	昭和11	居士	なし	
	QYU-020	1939	昭和14	信士	牧野	
	QYU-003	1947	昭和22	居士	須田板	C10
	QYU-006	1951	昭和26	大姉	萱平	Q1
	QYU-011	1951	昭和26	居士	萱平	Q1
	QYU-012	1951	昭和26	居士	なし	Q1
	QYU-017	1951	昭和26	居士	東京都板橋区	
	QYU-010	1952	昭和27	信士	牧野	Q1
	QYU-014	1956	昭和31	俗名	なし	Q1
	QYU-026	1958	昭和33	居士	なし	
	QYU-013	1967	昭和42	俗名	古屋敷	真華コピー
	QYU-023	1971	昭和46	居士	萱平	
QYU-024	1972	昭和47	俗名	大門	真華コピー	
QYU-009	なし	なし	俗名	なし		

あった。このように、「ムカサリ絵馬」の制作者に關しても、寺院毎に特色がみられ、複数の寺院に跨って奉納がみられるものは決して多くない。なお、「眞華」は、長龍寺前住職によると、上山市内に居住した肖像画を専門とした画家で、市内では良く知られていたそうである。

こうしてみると、これら上山市内の寺院における「ムカサリ絵馬」奉納の、地域（また寺院）毎の特色の濃さが判明する。各々の「ムカサリ絵馬」は、その地域（の菩提寺）の慣例に沿って制作され、奉納されていたようである。つまり、「オナカマ」という特定の地域色から離隔して超地域的あるいは無地域的とも言うべき巫業を展開してきた宗教者の指示により維持されてきた習俗というよりも、地域の寺院（菩提寺）の影響によるものと考察すべきではなからうか。こうした地域性は、東根市の黒鳥観音に奉納された「ムカサリ絵馬」からも窺える。

黒鳥観音堂内で保管されていた「ムカサリ絵馬」は、悉皆調査の結果、六五点を確認できた（表二）。これらの内、奉納者の住所が記載されたものは半数ほどの三五点であったが、三五点中三二点（約九割）が東根市内から奉納されていた。制作者については、上山市内の事例とは異なり「眞華」制作のものは一点もなかった。また、先に若松寺の事例との関わりで言及した伊藤千賀子氏は、筆者が調査した若松寺の「ムカサリ絵馬」計一〇五四点の内四二九点と、その約四割を制作しているのだが、黒鳥観音に奉納された「ムカサリ絵馬」では伊藤氏の手によるものは僅かに三点のみであった。一方で、筆致は違えども構図が互いに酷似しているものが何点か確認できる。本稿では、

便宜上、K1、K2、K3としたが、それらが奉納された年は若干前後しており（表二）、K1の構図をK2が踏襲し、さらにそれをK3が踏襲したかのような、系統性が確認できる（写真三）、（写真四）、（写真五）。また、これらの制作者以外にも複数点を制作している者が確認できる。こうしたことから、黒鳥観音の事例でも、上山市内の事例と同様に、閉じられた地域性が連想されよう。「ムカサリ絵馬」奉納習俗が、従来言われてきたような「オナカマ」を介してなされる習俗であったとするならば、超地域性が見出せないことは奇妙である。

少なくとも制作者という点では、「オナカマ」との繋がりがより、寺院／観音堂や地域との繋がりの方が明らかであろう。仮に「オナカマ」の指示によって「ムカサリ絵馬」が奉納されていたならば、「オナカマ」との密接な関係を指摘されてきた岩谷十八夜観音や立石寺^④にはなく、地域の菩提寺への奉納が勧められ、さらには依頼者が居住する地域の絵馬制作者（絵師）が紹介された（もしくは自分で探させる）ということになる^④。

二 花嫁・花婿人形奉納と「ゴミソ」／「カミサマ」「イタ」

東北のもう一つの「冥婚」として取り挙げられてきたものに、青森県津軽地方における花嫁・花婿人形の奉納習俗がある。この習俗が確認できるのは、津軽地方内でも限られた寺院にのみであり、地域的な習俗と見做すには未だ資料不足の感を否めない。だが、この習俗が成立する背景の一部に、津軽地方で濃厚にみられる「地藏信仰」を指摘

<表 2> 黒鳥観音に奉納された「ムカサリ絵馬」

ID	奉納年		被供養者の記載	奉納者の住所	制作者(類型)	ID	奉納年		被供養者の記載	奉納者の住所	制作者(類型)
	西暦	和暦					西暦	和暦			
KUR-141	1907	明治40	なし	東根町	K1	KUR-022	不明	不明	俗名	東根市神町	
KUR-062	1910	明治43	不明	東根町	K1	KUR-035	不明	不明	なし	長湍	
KUR-065	1910	明治43	不明	東根町字六日町	K1	KUR-043	不明	不明	俗名	不明	K29
KUR-146	1918	大正07	なし	北村山郡東根町	K1	KUR-054	不明	不明	俗名	不明	
KUR-015	1919	大正08	信士	なし		KUR-056	不明	不明	俗名	不明	
KUR-066	1922	大正11	不明	東根三日町	K2	KUR-058	不明	不明	俗名	東郷村入	
KUR-069	1922	大正11	俗名	松澤村	K2	KUR-073	不明	不明	俗名	不明	
KUR-063	1925	大正14	不明	北村山郡長湍村		KUR-075	不明	不明	不明	原方	
KUR-095	1926	大正15	不明	不明	K3	KUR-076	不明	不明	不明	原方	
KUR-052	1927	昭和02	なし	東根町字原方	K3	KUR-096	不明	不明	不明	不明	K3
KUR-318	1939	昭和14	童子	不明		KUR-154	不明	不明	不明	不明	
KUR-029	1944	昭和19	釋	東郷村泉郷	K29	KUR-312	不明	不明	不明	不明	K1
KUR-084	1945	昭和20	居士	東根町	K29	KUR-314	不明	不明	釋	水上	
KUR-117	1947	昭和22	釋	東根町	K29	KUR-315	不明	不明	俗名	不明	
KUR-033	1948	昭和23	信士	東根市三日町		KUR-321	不明	不明	居士	不明	千賀子
KUR-065B	1950	昭和25	不明	長湍村大字松澤		KUR-322	不明	不明	不明	不明	K1
KUR-001	1969	昭和44	俗名	東根市六田		KUR-006	なし	なし	なし	なし	K6
KUR-017	1972	昭和47	俗名	東根市大字長湍		KUR-011	なし	なし	俗名	東根町六田	K3
KUR-025	1972	昭和47	俗名	なし	K25	KUR-012	なし	なし	なし	山形縣東根町長湍	
KUR-108	1974	昭和49	俗名	なし		KUR-023	なし	なし	俗名	なし	
KUR-144	1975	昭和50	なし	なし		KUR-036	なし	なし	俗名	千葉縣船橋市三咲	
KUR-078	1978	昭和53	釋	不明	K6	KUR-055	なし	なし	俗名	千葉縣	
KUR-112	1980	昭和55	俗名	東根市新町		KUR-080	なし	なし	俗名	なし	
KUR-145	1980	昭和55	童子	なし		KUR-082	なし	なし	釋	幕壇	K3
KUR-120	1981	昭和56	孩子	東根市六日町	K6	KUR-102	なし	なし	信士	なし	
KUR-109	1982	昭和57	釋尼	山形市大字漆山	千賀子	KUR-104	なし	なし	俗名	東根町六田	K3
KUR-151	1987	昭和62	孩女	なし		KUR-110	なし	なし	なし	なし	
KUR-009	1988	昭和63	なし	東根市八日町		KUR-121	なし	なし	なし	なし	
KUR-028	1989	平成01	なし	東根市東根	千賀子	KUR-123	なし	なし	俗名	なし	K3
KUR-037	2001	平成13	孩児	神町		KUR-125	なし	なし	なし	東根市	K6
KUR-040	2003	平成15	なし	なし		KUR-129	なし	なし	釋	六田	
KUR-021	2007	平成19	童女	なし		KUR-130	なし	なし	居士	なし	
						KUR-323	なし	なし	俗名	なし	



<写真 4> 「ムカサリ絵馬」 KUR-069
(大正11年奉納、黒鳥観音所蔵)



<写真 3> 「ムカサリ絵馬」 KUR-065
(明治43年奉納、黒鳥観音所蔵)



<写真5> 「ムカサリ絵馬」KUR-096
(奉納年不明、黒鳥観音所蔵)



<写真6> 奉納された花嫁・花婿人形に供えられた果物(2009年8月13日撮影)

できることも確かである。つまり地域的信仰を土台の一部分に持ちつつ、津軽地方でみられる花嫁・花婿人形奉納習俗は成立してきたとも言えよう。この地域的信仰の他の要素として、「ゴモソ」/「カミサマ」、あるいは「イタコ」の関与が指摘されてきたことも事実である^④。

花嫁・花婿人形が多数奉納されている地として、つがる市木造町にある「西の高野山」弘法寺と、五所川原市金木町にある「川倉賽の河原地蔵尊」(以降本稿では川倉地蔵とする)とが知られてきた。津軽地方の寺院には地蔵堂を併設するものが多々みられ、こうした地蔵堂の中に数体の花嫁・花婿人形が、地蔵像と共に、納められている事例はあるが、弘法寺や川倉地蔵のように多量の人形が奉納され保管されている宗教施設は稀有である。川倉地蔵に安置された花嫁・花婿人形について筆者が行った悉皆調査では、二〇〇八年七月の時点で、九〇〇を超える人形のケースが陳列されていることを確認した^⑤。

奉納のエコノミー——〈死者の結婚〉をプロモートするもの——

川倉地蔵における花嫁・花婿人形奉納の特徴の一つとして、特に「ムカサリ絵馬」との違いで、指摘できることは、奉納者の再訪性と奉納物の持続的顕示性であろう。これまで川倉地蔵では奉納された人形を安置する年数と奉納に係る料金を何度か設定し直しているが、安置する年限を設け必要に応じて更新するシステムを導入すること自体、「ムカサリ絵馬」と異なり、奉納物への関わりは一度きりのものではないとする意識の表われでもある^⑥。このことを証明するかのようにより、一部の奉納者は年に一度から数度(川倉地蔵の大祭や盆などに)再来し、奉納した人形に飲食物を供えたり、また、人形が納められたガラスケース内の奉納物(缶ジュースやスナック菓子など)を取替えたりする(写真六)。そのため、筆者は川倉地蔵の二〇〇九(平成二二)年の大祭の三日間(八月二日から一四日)に訪れた二二組の人形奉納者から、奉納に至った経緯などの話を聞くことができた。この数は、これまで奉納をしてきた延べ二二九〇人に比べると、微々たるものだが、本稿の問題を考察するにあたり幾許かの示唆を与えると期待し、要点のみ紹介したい。なお各事例の奉納年は、川倉地蔵の記録(「人形安置者芳名帳」)により確認した初回奉納年である。奉納者氏名のイニシャル(住所)に続け、聞き取った内容を記述する。

事例一・T. T. 氏(西目屋村)
一九九一(平成三)年奉納。同年に亡くなった息子のため。人から奉納のことを聞いて。年に一回は必ず家族で訪れて人形のケース内のものを取替えるようにしている。息子の写真と花嫁人形に手を合わせる。「息子がここにいるような気がする」。

事例二…T. K. 氏（弘前市）

一九九一（平成三）年奉納。一九六九（昭和四四）年に子供で亡くなった娘のため。川倉地藏に奉納された他の人形を見て思い立った。年に一度必ず来る。手は合わせない。

事例三…E. M. 氏（つがる市）

一九九三（平成五）年奉納。一九七三（昭和四八）年に若くして亡くなった息子のための花嫁人形を菩提寺に納めていたが、川倉地藏に多く奉納されているのを知り、奉納（移動）。弘法寺の奉納も知っていたが、「何となく」川倉地藏に決めた。年に一回、人形のケース内ものを取替えに来る。手は合わせない。

事例四…I. R. 氏（つがる市）

E. M. 氏（事例三の奉納者）の近所に住んでおり一緒に来た。二〇〇〇（平成一二）年奉納。一九四五（昭和二〇）年に戦死した兄が「独りだと可哀想だ」と「カミサマ」が言うので納めた。年に一回訪れてケース内ものを取り替える。手を合わせ話しかけている。

事例五…S. H. 氏（五所川原市）

一九九九（平成一一）年奉納。一九七三（昭和四八）年に十一歳で亡くなった兄を二〇歳になった頃に結婚させないと可哀想だと思いい、「岩木山の赤倉」に元々は奉納していた。川倉地藏には沢山の人形が奉納されているので、一九九九年に親が奉納（移動）。年に一回来る。人形と共に納められた兄の写真に手を合わせる。

事例六…S. S. 氏（つがる市）

一九九四（平成六）年奉納。一九七二（昭和四七）年に若くして

亡くなった妹のため。人形奉納を知っており、未婚で亡くなったため可哀想だと思つて。弘法寺への奉納も考えたが、弘法寺は「寂しい雰囲気」のため、川倉地藏に決めた。年に一〜二回、主に彼岸と盆に来る。人形と妹の写真に向かい手を合わせ話しかける。

事例七…T. H. 氏（五所川原市）

一九九八（平成一〇）年奉納。一九七九（昭和五四）年に生後七ヶ月で亡くなった娘のため。予め奉納のことを知つていて。年に一回、大祭に合わせ、人形のケース内ものを取り替えに家族で来る。人形と娘の写真に向かつて手を合わせて話しかける。

事例八…E. T. 氏（つがる市）

二〇〇四（平成一六）年奉納。幼くして亡くなった兄弟のため。以前から奉納を知つていて。年に三回（春彼岸、盆、秋彼岸）に来る。手を合わせるが、話しかけない。

事例九…S. M. 氏（五所川原市）

一九九六（平成八）年奉納。「イタコもする人」に言われ、「水子」（中絶した胎児）のため。毎年四回程来て、ケース内ものを取替えたりする。人形に対して手を合わせる。

事例一〇…E. K. 氏（つがる市）

一九九二（平成四）年奉納。一九九一（平成三）年に交通事故で若くして亡くなった娘のため。知人から教えられて。人形と娘の写真に向かつて手を合わせる。地藏は墓地に建てた。

事例一一…K. M. 氏（中泊町）

一九九一（平成三）年奉納。一九八七（昭和六二）年に未婚のまま

亡くなった息子のため。奉納を知っていて。弘前市内にも人形奉納の場所があるらしいが、川倉地蔵は住まいから五所川原に買い物に行く途中で立ち寄り易いため、ここにした。年に数回来る。手は合
わせない。

事例一二・A. Y. 氏（つがる市）

一九九九（平成一一）年奉納。一九九八（平成一〇）年に亡くなった弟のため。以前に奉納された人形を見たことがあり、詳しいことは知らなかったが真似た。年に二回、彼岸と盆に来て、タバコとビールを取り替える。手は合わせない。

事例一三・K. A. 氏（五所川原市）

二〇〇三（平成一五）年奉納。一九八四（昭和五九）年に亡くなった（「産まれる前に死んだ」）息子のため。「イタコ」の「口寄せ」で、（息子から）奉納を頼まれて。年に三回、命日と彼岸と盆に来て、ケース内のものを取り替える。手を合わせるが、話しかけない。

事例一四・N. H. 氏（つがる市）

一九九一（平成三）年奉納。家族の病気をきっかけに、「カミサマ」にみてもらうと、家の全ての「水子」のために奉納することを勧められて。毎年、大祭の中日に来る。「年に一回は来ないといけない」という感覚がある。手は合わせる。

事例一五・K. J. 氏（五所川原市）

一九八八（昭和六三）年奉納。一九六七（昭和四二）年に交通事故により二〇歳で亡くなった兄のため親が奉納。以前から知っていたため。年に三回、春彼岸と大祭と秋彼岸に来る。手を合わせるが話

しめない。地蔵は川倉地蔵ではなく集落の地蔵堂に納めた。

事例一六・N. G. 氏（板柳町）

一九八八（昭和六三）年奉納。一九八二（昭和五七）年にバイクでの交通事故により高校生で亡くなった息子のため、七回忌に奉納。以前から知っていたため。年に二回、大祭と盆に来る。息子の写真と人形に手を合わせ話しかける。

事例一七・K. T. 氏（藤崎町）

一九九五（平成七）年にケース、二〇〇四（平成一六）年にもう一ケースを奉納。最初の奉納は一九九五年に亡くなった息子のため。人形奉納を知っていたので。二ケース目は、一九五六（昭和三一）年に亡くなった「水子」のため。年に一回、大祭の時に来る。人形に向かって話しかけるが、手は合わせない。

事例一八・S. R. 氏（弘前市）

二〇〇一（平成一三）年奉納。一九九八（平成一〇）年に若くして亡くなった娘のために。知人から奉納のことを聞いて。年に一度、命日の前後に来て、生前好んでいた銘柄のタバコとビールを取り替え、人形のケースを拭く。話しかけるが、手は合わせない。

事例一九・O. H. 氏（五所川原市）

二〇〇六（平成一八）年奉納。一九五一（昭和二六）年に亡くなった、祖父の弟のために奉納することを、「カミサマ」（「カミサマ」と「ゴミソ」は同じ）の占いで勧められて。年に二回、彼岸と盆に来て、好きそうな御菓子を取り替える。話しかけるが、手は合わせない。

事例二〇…T. N. 氏（弘前市）

一九九七（平成九）年奉納。一九六三（昭和三八）年に幼くして亡くなった息子のため。以前から知っていたため。年に一度大祭の時に来て供え物を取り替える。話しかけて手を合わせる。

事例二一…K. S. 氏（弘前市）

二〇〇二（平成一四）年奉納。幼くして亡くなった兄弟（二人）を、「大人になったから結婚させてやれ」と「カミサマ」に言われ、奉納した。年に一回、盆の辺りに来て、ケース内ものを取り替える。亡くなった兄弟もいつまでも子供ではないので、缶ビールを供える。話しかけるが、手は合わせない。

事例二二…T. I. 氏（弘前市）

一九九九（平成一一）年に奉納。一九九八（平成一〇）年に未婚で亡くなった息子のため。以前から知っていて、「結婚もしないで思いを残して可哀想」と思い奉納した。年に二回か三回、春と秋と大祭の辺りに来て、ケース内ものを取り替える。手を合わせるが、話しかけない。

これら二二の事例では、その奉納に「カミサマ」（「ゴミツ」）や「イタコ」が関わったと奉納者自身が語った事例は六例のみであった（表三）の四、九、一三、一四、一九、二二）。知人から奉納について教えられたことをきっかけとした事例は三例で（表三）の一、一〇、一八）、一三の事例が、自身による奉納に先立ち、この習俗のことを見知っていたとする事例であった。また興味深いことには、「イタコ」

<表3> 花嫁・花婿人形奉納の事例の概要

No	奉納者	奉納年	没年	供養対象	享年など	きっかけ	住所	タイプ	関わり
1	T.T.	1991	1991	息子	成年	知人から聞いて	西日屋村	1+	手を合わせる
2	T.K.	1991	1969	娘	幼児	奉納を見て	弘前市	2	未確認
3	E.M.	1993	1973	息子	成年	奉納を知っていて	つがる市	1+	未確認
4	I.R.	2000	1945	兄	成年	「カミサマ」	つがる市	2+	手を合わせ話しかける
5	S.H.	1999	1973	兄	11歳	奉納を見知って	五所川原市	1+	手を合わせる
6	S.S.	1994	1972	妹	成年	奉納を知っていて	つがる市	2+	手を合わせ話しかける
7	T.H.	1998	1979	娘	乳児	奉納を知っていて	五所川原市	1+	手を合わせ話しかける
8	E.T.	2004	未確認	兄弟	乳児	奉納を知っていて	つがる市	1+	手を合わせる
9	S.M.	1996	未確認	水子	胎児	「イタコもする人」	五所川原市	2	手を合わせる
10	E.K.	1992	1991	娘	成年	知人から教えられ	つがる市	2+	手を合わせる
11	K.M.	1991	1987	息子	成年	奉納を知っていて	中泊町	1+	未確認
12	A.Y.	1999	1998	弟	成年	奉納を見知って	つがる市	1+	未確認
13	K.A.	2003	1984	息子	胎児	「イタコ」	五所川原市	2	手を合わせる
14	N.H.	1991	未確認	水子	胎児	「カミサマ」	つがる市	2×14	手を合わせる
15	K.J.	1988	1967	兄	20歳	奉納を知っていて	五所川原市	1+	手を合わせる
16	N.G.	1988	1982	息子	高校生	奉納を知っていて	板柳町	1+	手を合わせ話しかける
17	K.T.	1995	1995	息子	未確認	奉納を知っていて	藤崎町	2	話しかける
		2004	1956	水子	胎児			2	
18	S.R.	2001	1998	娘	成年	知人から聞いて	弘前市	2+	話しかける
19	O.H.	2006	1951	祖父の弟	青年	「カミサマ」	五所川原市	1+	話しかける
20	T.N.	1997	1963	息子	幼児	奉納を知っていて	弘前市	1+	手を合わせ話しかける
21	K.S.	2002	未確認	兄弟	幼児	「カミサマ」	弘前市	1	話しかける
			未確認	兄弟	幼児			1	
22	T.I.	1999	1998	息子	青年	奉納を知っていて	弘前市	1+	手を合わせる

この表中の（タイプ）は、奉納物の組み合わせを大別したものであり、それぞれ、タイプ1は花嫁ないし花婿の人形1体のみ、タイプ1+は人形1体と死者の写真、タイプ2は花嫁人形と花婿人形1体ずつ、タイプ2+は人形2体と死者の写真、という組み合わせである。

あるいは「カミサマ」が関与した六の事例中、その供養対象がいわゆる「水子」である事例が三例と半数である他、戦死者の事例が一例、祖父の弟と比較的遠縁のものが一例であった。他のきつかけから奉納に至った一六例のほぼ全てが、息子・娘や兄弟といった近親者のためになされていることと対照的でもある。もちろん資料不足であり確定的なことは言えないが、先行研究にあつたように、民間の宗教者が介在する奉納では、供養対象による「崇り」「障り」が説明されることと関わりがあるのかも知れない。

いずれにせよ、筆者が聞き得た二二の事例からは、従来言われてきたような民間の宗教者の関わりを、さほど色濃く確認することはできなかった。川倉地蔵は大祭に「イタコ」が集まることでも知られており、また花嫁・花婿人形奉納のもう一つのセンターである「西の高野山」弘法寺は「ゴミン」／「カミサマ」との関係が深い。このような民間の宗教者と地蔵堂・寺院との既存の関係が、花嫁・花婿人形奉納にも「イタコ」や「カミサマ」が関わっているとの見解を育んできた一因となつたのではなからうか。なお、川倉地蔵の大祭に集まつた「イタコ」は、一九六六（昭和四一）年は二五名おり、一九七〇（昭和四五）年には二二名いた。川倉地蔵を管理・運営している「賽乃河原講中」が大祭に集まつた「イタコ」を記録してきた『イタコ名簿』によると、一九九一（平成三）年には一名に、翌一九九二（平成四）年には九名にまで減少している。なお、一九九一年と一九九二年は、川倉地蔵における花嫁・花婿人形奉納の新規奉納数がピークを迎える年である。大祭へ参与する「イタコ」が減少したということは、大雑把

奉納のエコノミー——〈死者の結婚〉をプロモートするもの——

に言うと、地域に生存していた「イタコ」が減少したということでもある。その「イタコ」の減少を背景にして、「カミサマ」による「イタコ」の職能の肩代わりが進行しているとも考えられるが、それでも川倉地蔵の大祭に集う民間の宗教者は減少の一途を辿っており、一九九三（平成五）年に七名、一九九九（平成一一）年には五名、そして二〇〇九（平成二一）年には僅かに二名のみであった。こうしたことを加味するならば、大方、次のような指摘ができるのではなからうか。即ち、花嫁・花婿人形奉納にも、「イタコ」や「ゴミン」／「カミサマ」といった民間の宗教者が関わる事例はあるが、決して多いものではなく、また近年の「イタコ」の減少を踏まえれば、「イタコ」もする「カミサマ」の介入がそれを代替するものとしてキーとなるのだが、川倉地蔵の大祭に顕著なように、必ずしも円滑な職能移行がなされてきたと言えない。そして筆者が聞き取りした二二の事例からは、その事例数が絶対的に少ないことを承知しているが、民間の宗教者が関わる事例は決して多くはなかった。「イタコ」や「カミサマ」との関わりが深いとされてきた川倉地蔵や弘法寺において特徴的な習俗であるからと雖も、「イタコ」や「カミサマ」が必然的に関与しているとは限らず、そうした判断は十分慎重になされるべきであろう。

三 「檀家を持たない寺院」という視点

——奉納のエコノミー——

山形県の村山地方における「ムカサリ絵馬」奉納と、青森県の津軽

地方における花嫁・花婿人形奉納の習俗。これら（死者の結婚）を表わす事物に関わる習俗には、従来言われてきたほど「イタコ」、「ゴミソ」／「カミサマ」という民間の宗教者の関わりを、少なくとも今日の現状に即して言えば、成立要件として確認することができない。では、なぜ、従来の研究では、こうした民間の宗教者の関わりが言及されてきたのだろうか。この点について岡村理穂子は「既存の研究では、主に寺院または民間巫者からの聞き取りから主に事例を得ていたため、民間巫者が介在して、成り立っている習俗として、捉えられるのは当然の結果だ」と示唆している。⁽⁵⁴⁾この論考では、「民間巫者」はともかくとして、「寺院」からの聞き取りがなぜ「民間巫者」の関わりを強調する一因となったと岡村が考察したか、残念ながら詳述されていない。だが筆者は、自らがこれまで行ってきたフィールドワークの経験から、次のような指摘ができないかと考えている。青森県の津軽地方では「イタコ」や「ゴミソ」／「カミサマ」が、山形県の村山地方では「オナカマ」が、かつては少なからず活動していたことは、既に見たとおりであろう。こうした民間の宗教者は、「民間」という称が含まれているように、組織的・制度的宗教の外にあって、「正統な」信仰体系に成り立っていないという見方も、アカデミックな範囲ではなされることも珍しくはなかった。寺院側からすれば、独自の世界観や死生観を有し、それを寺院の檀家でもある人々に分有し、そして場合によっては（正に「ムカサリ絵馬」や花嫁・花婿人形奉納のように）その世界観・死生観を寺院の領域内に持ち込ませることもある「民間」の宗教者は、津軽地方の例で言えば、「ゴミソ」と蔑みたくなる

ような存在であった。こうした民間の宗教者が一般の人々に指示して行わせる信仰行為は、「ゴミソ」が言ったことだから仕方がない」と寺院側が受け容れることも少なくなく、そうした謂いには「ゴミソ」に対する「正統な」教義をわかっていない」という軽蔑とともに、しかし同時に、人々に信頼され、また自らの宗教的信念に基づいた自由な振る舞いが可能なことへの羨望や嫉妬なども混在しているとい⁽⁵⁵⁾う。このような宗教的風土にあって、必ずしも仏教教義と相容れない信仰習俗が仏教寺院や地藏堂・観音堂において行われる際に、自然と、「民間の宗教者が指示したことだ」とする認識が、組織側・制度側の宗教者にも起こり易くあったのではなからうか。

だが、こうした習俗に、本稿で取り上げてきたように、民間の宗教者が不可欠に介在してはいなかったとするならば、何が、こうした習俗の実践を促進させ、維持してきたのであろうか。この問いへの答えに一つの指針を与えてくれるものは、習俗が実践される地にもられる共通点である。今日の「ムカサリ絵馬」奉納のセンターである若松寺も、花嫁・花婿人形奉納のセンターである川倉地藏ならびに弘法寺も共通して「檀家を持たない寺院」である。「檀家を持たない寺院」とは、様々な寺院を分類するため鈴木岩弓により便宜的に提示された概念で、「個人の信仰に基づいた自由な選択によりなされるものに限定される点」（「檀家を持つ寺院」とは）異なっており、さらにそこでの関わりはある程度明確な目的を持つものに限られる傾向がある」寺院である。⁽⁵⁶⁾「檀家を持たない寺院」における「祈り」に着目した鈴木木の論考で、本稿との関連で特に注目すべきは、「その都度的」な関わり

がなされるという点であろう。

「檀家を持たない寺院」に「その都度的」に関わるということは、具体的には、日常のかつ継続的な寺院と家の関係（寺壇関係）の外にあって、特定の寺院が提供するサービスを受けることとなる。そうした場合、寺院側が提供するサービスに、対価がサービスの受け手から支払われる。具体的には、奉納物を奉納するにあたり、寺院側に一定の（寺院が定めた額の）料金を支払う必要が生じる。この点は、黒鳥観音のようなやはり檀家を持たない地域の観音堂と、若松観音堂への奉納を禁じた若松寺との、大きな相違である。黒鳥観音への奉納には料金の発生がなく、奉納者は各々が勝手に、堂内の壁や天井に奉納物を掲げて来ることが一般的である。料金の支払い義務は、一見、奉納者にとって負担となり好まざる要素のようにも取れるが、日常の関係を離れた寺院への関わりにおいて正当なサービスを受けるためには、むしろ望まれている要素ではなからうか。つまり、適当な料金を寺院側へ支払いさえすれば、その寺院への日常的コミットメントがなくとも、モノの奉納を受諾され保管されるべき根拠が発生し、また、奉納者にとってより安心なサービス（死者供養のための宗教的行為）が受けられるという期待にも繋がる。奉納に係る料金は、「その都度的」な関与であることの後ろめたさや不安のような奉納者が抱き得る負い目を解消し、サービスを享受する正当な権利を生み出すこととなる。

もう一点指摘しておきたいことは、〈死者の結婚〉を表わすモノの奉納が極めて限定された場所（寺院）においてのみ行われていること

奉納のエコノミー——〈死者の結婚〉をプロモートするもの——

である。これらの奉納が「檀家を持たない寺院」を軸として促進され普及しているならば、例えば「恐山」での奉納も活発であって然るべきではなからうか。「恐山」においても、花嫁・花婿人形が奉納されていることは先行研究でも指摘されており、また筆者自身も確認しているが、その奉納数は川倉地藏や弘法寺ほど多量ではないようである。しかし裏を返せば、「恐山」での実践が活発ではないことが、これらの習俗を促進させる要因を考察するにあたり、もう一つの指標となろう。イノベーションの普及についての研究の第一人者であるE. M. ロジャーズによれば、イノベーション決定過程（ある個人がイノベーションを採択するか否か意思決定を行い確認する過程）として、一、知識、二、説得、三、決定、四、導入、五、確認、という五段階を挙げている。紙幅の都合もあり全てを細かく述べないが、端的に言って、当然のことながら、ある個人がイノベーションを採用するためには、それについての知識を獲得する必要がある第一段階にあり、そして、その知識として獲得したイノベーションが好ましいかどうかという態度の形成（説得）がその次の段階となる。この説得の段階において、様々な要因が影響し、採用の速度を左右するが、その一つに「観察可能性」が挙げられている。「観察可能性」とは、「イノベーションの結果が他の人たちの目に触れる度合い」であり、「採用速度と正の相関」があるとされる。このことと関連するのだが、イノベーションの普及において重要であるものに、「クリティカルマス」という概念がある。これは「社会システムの十分な数の人々がイノベーションを採用した結果、それ以降の採用速度が自己維持的になる点」である。



<写真7> 川倉地蔵の人形安置堂の内部の様子 (2008年7月5日撮影)

つまり、少し乱暴にまとめてしまえば、潜在的採用者に知覚され易い物理的に観察可能なイノベーションの方が採用速度は速く、その量が一定程度にあれば、恰も化学反応における連鎖反応の持続のように、同様のイノベーションの採用が持続され、普及が促進すると言えよう。

ここで再び「ムカサリ絵馬」

奉納と花嫁・花婿人形奉納の事例に戻ると、それらが活発になされている「檀家を持たない寺院」では、その奉納物が観光客や参詣者の目に留まる環境が作られていることに気付く。若松寺では新規に奉納された「ムカサリ絵馬」を二年ほど本坊に掲げて置くため、七〇点前後の「ムカサリ絵馬」が常時本坊に掲げられている。川倉地蔵にも弘法寺にもそれぞれ一〇〇〇点程の人形のケースが所狭しく並べられており、見る者を圧倒するほどである(写真七)。

現段階では仮説の域を出ないのだが、〈死者の結婚〉を表わすモノの奉納を促進している要因は、奉納する場所が「檀家を持たない寺院」であり、「その都度的」な関わりである奉納と引き換えに料金を支払い、また潜在的奉納者である観察者(参詣者や観光客)が同様の実践をするためにその奉納を見知るとともに、その実践の妥当性を担保するに十分な量の奉納が既になされており、視覚的に認識できることで

はなかるうか。こうした要素を複合的に兼ね備えた所に、奉納が集中していることは、単なる偶然であろうか。

結 問題の確認

従来の研究では、「ムカサリ絵馬」奉納および花嫁・花婿人形奉納という死者供養の習俗におけるイノベーションの普及における「チェンジ・エージェント」⁶⁷として、「オナカマ」や「ゴミソ」のような民間の宗教者を想定していたと言えよう。このことは同時に、これら習俗を「シャマン」が介在する(東アジア)の「冥婚」／「死霊結婚」の一例として考察することも可能にした。当然ながら、先行する研究が採集してきた民間の宗教者が介在する事例も、確かにあることは否定し得ないし、すべきではなからう。しかし、実際にこうした宗教者が介在しなければならなかったのか、その点には十分な注意を払いつつ、この習俗についての研究が進められるべきだと筆者は考えている。さらに誤解を懼れずに言えば、〈死者の結婚〉を表わすモノを奉納する習俗を、仮にも「宗教者」と称されるような役割を担った職能者がトップダウンに牽引せねばならないような介在を必要とする信仰習俗であると十分な証左なく軽々しく見做すことは、宗教者という宗教的エリートではない、言わば宗教的庶民である個々の奉納者が自己の内で宗教的信念を培い、その合理性を認めて実践するという可能性を、場合によっては考察の外に追い遣ることに繋がりはいないだろうか。

また、既に確認した先行研究に見受けられたように、宗教者が介入するという見解は、死者の「祟り」という生者にとっては不快な刺激を取り除くための実践であるという理解を育むことにも繋がる。〈死者の結婚〉を表わす「絵馬」や人形の奉納は、本当に、死者の祟りに対する恐れに起因しているのだろうか。川倉地藏における花嫁・花婿人形の奉納者からそうした説明を聞き取ることはできなかった。むしろ死者を表わす人形や写真に向かい話しかける事例もあるなど、祟る死者として捉えられているというより、幾人かの奉納者が語ってくれたような、死者への哀惜の念を含んだポジティブな想いがあって、それが生き続ける死者との能動的な交流へと結びついているのではなからうか。

最後に誤解なきよう、もう一度本稿の狙いを述べたい。本稿は、〈死者の結婚〉についての先行する研究において述べられてきたような、民間の宗教者の関わりを完全に否定するものではない。そうした事例もあったこと、また現在でもあるだろうことを認めつつも、この種の宗教者の介入を実情以上に強調してしまうと、「民間信仰」とカテゴライズした信仰習俗において習俗を実践する個々人の在り方を、自律的かつ積極的であるとするより、他律的かつ消極的であると誤認させる危惧もあろう。本稿は、そうした論考と反対の強意を重用することにより、宗教者ありきとする先入見を薄め、筆者自身を含め、より中立的な視点から今後の研究が進展されることを期待するものであった。

追記

本稿を執筆するにあたり、鈴立山若松寺住職の氏家榮脩氏ならびに法務の柏倉亮昭氏に、また、湯王山長龍寺老師の長沢龍禪氏ならびに住職の長沢正憲氏、京夫山大慈院住職の松村紹一氏、馬野山久昌寺住職の土田秀頼氏に、そして黒鳥観音を管理されている井荏照仁氏に、筆者の調査に快く御協力いただいていることに、心より感謝申し上げます。また、「川倉賽の河原地蔵尊」の其田瞬蔵氏をはじめとする「賽乃河原講中」の方々と、猿賀山般若寺住職の佐井川英秀氏、金木山雲祥寺住職の一戸彰晃氏、そして「西の高野山」弘法寺住職の白戸裕智氏に、筆者の調査において、多大な御協力と御教示をいただいていることを深謝する。また、「川倉賽の河原地蔵尊」における筆者の聞き取り調査に貴重な時間を割いて御協力いただいた方々に心より感謝申し上げます。日頃から村山地方の民俗に関しては「村山民俗学会」の諸先生方に、津軽地方の民俗に関しては「青森県民俗の会」の諸先生方、および、五所川原の桜庭利弘氏ならびに小林隆氏に、多くの御教示をいただいていることに感謝を申し上げます。宗教現象とりわけ民間信仰の考察については東北大学大学院教授の鈴木岩弓先生から常々多大な御指導をいただいていることに心より深謝したい。

註

(1) 「ムカサリ絵馬」の奉納習俗の概要に関しては、拙稿「若松寺にみる「ムカサリ絵

- 馬」の描画様式の転換』『山形民俗』第二〇号 山形県民俗協議会 二〇〇六年、及び、同「若松寺にみる「ムカサリ絵馬」の展開』『東北文化研究室紀要』第四八集 東北大学大学院文学研究科東北文化研究室 二〇〇七年 a、を参照されたい。なお、「ムカサリ絵馬」奉納における写真については、同「死者の結婚」のイメージと、写真——「ムカサリ絵馬」の事例にみる——』『論集』第三四号 印度学宗教学会 二〇〇七年 b、を参照されたい。
- (2) 花嫁・花婿人形の奉納習俗の概要に関しては、拙稿「死者の結婚」を表わす——「川倉養の河原地蔵尊」の花嫁・花婿人形——』『青森県の民俗』第九号 青森県民俗の会 二〇〇九年 a、を参照されたい。
- (3) 竹田且「東アジアにおける死霊結婚——韓国の習俗を中心に——』『茨城大学教養部紀要』第一九号 茨城大学教養部 一九八七年（竹田且「祖霊祭祀と死霊結婚」人文書院 一九九〇年、に再録）、を参照されたい。
- (4) 拙稿「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——』『比較民俗研究』第三号 比較民俗研究会 二〇〇九年 b、を参照されたい。
- (5) ここでいう「民間の宗教者」とは、仏教寺院や神社神道のような制度的宗教組織における職務を主としていない宗教者を念頭においているが、この謂いは必ずしも絶対的なものではなく、宗教者個人により、「民間」の程度に差異があることも事実である。本稿では、この点を承知しつつも、なお「民間の宗教者」という謂いを、後述する「イタコ」や「ゴミソ」／「カミサマ」そして「オナカマ」などと呼ばれてきた宗教者を指すために用いることとする。なお、民間の宗教者の「組織宗教」への関与の希薄さ、そのグラデーションについては、鈴木岩弓「宗教的職能者と民俗信仰」宮本袈裟雄・谷口貢編『日本の民俗信仰』八千代出版 二〇〇九年、における指摘も参考とした。
- (6) 「シャーマン」と「シャーマン」とのデリケートな相違に関しては、楠正弘「燃える「シャーマン」——「掘シャーマン」ニズム論」をめぐって——』『東北文化研究室紀要』第二六集 東北大学日本文化研究所 一九八五年、を参照されたい。
- (7) 「櫻井」という表記のされ方もあるが、本稿では、著作や時代に関わらず「櫻井」という表記を統一して用いる。
- (8) 「オナカマ」とは、一般によく知られている青森県の「イタコ」のように、盲目や弱視などの視力に障害を持つ女子が、幼い内に、既に「オナカマ」として巫業をしている者のもとに弟子入りし、一定の修行を経た後に成巫する、いわゆる修行型の「口寄せ巫女」である。
- (9) 例えば、木村博「死者の婚姻」『佛教と民俗』第五号 佛教民俗学会 一九五九年。
- (10) 櫻井徳太郎「冥界婚姻の習俗とシヤマニズム——東北地方民間巫者の役割——」本田安次博士古稀記念会編『雲能論纂』錦正社 一九七六年 櫻井徳太郎「日本のシヤマニズム」下巻——民間巫者の構造と機能——』吉川弘文館 一九七七年、および、櫻井徳太郎「東アジアの民俗宗教」吉川弘文館 一九八七年、に改題・再録。なお、この論文中、「ムカサリ絵馬」という語は用いられていない。この点は本稿の主題から逸れるため詳述しないが、「ムカサリ絵馬」という語はフォークタームであるかの様に考えられがちではあるが、その使用が先行する諸研究において頻繁にみられるようになるのは、一九八〇年代以降のことであり、そこには、山形県出身の詩人である真壁仁による論考、真壁仁「幻の花嫁」岩井宏美編『絵馬秘史』日本放送協会出版会 一九七九年、が「役買っているとも思われる」。
- (11) 櫻井 一九七六年。
- (12) 詳しくは、拙稿 二〇〇九年 b、を参照されたい。
- (13) 「ゴミソ」という語は、語源は不明であるが、津軽地方における民間の宗教者（巫女に限らない）を指すために用いられてきた呼称ではあり、その宗教者に対する蔑みを示す語であるが、学術研究においても日常生活においても、近年では「カミサマ」という語によって代替されることが多い。だが、この民間の宗教者を「蔑む」というフォークタームも本稿の論に関わるため、また、「カミサマ」に代替されつつあると雖も、未だ「ゴミソ」がフォークタームとして使用されていることも鑑み、本稿では敢えて両方の語を併用したい。なお、「ゴミソ」という語が蔑称としてのニュアンスを持つという指摘については、池上良正「民俗宗教と教い——津軽・沖繩の民間巫者」淡交社 一九九二年、を参照されたい。
- (14) 最上孝敬「祖霊の祭祀」『日本民俗学』第三卷第一号 日本民俗学会 一九五五年、七頁。
- (15) 木村博「死者の婚姻」『佛教と民俗』第五号 佛教民俗学会 一九五九年、三八頁。
- (16) 木村 一九五九年、三八頁。なお「錢燈籠」とは、古銭の片面を研磨し平らにしたものを木板上に燈籠や塔の形に貼り付けた額で、これも村山地方の寺院や観音堂などで頻繁に目にすることができる。その概要については、加藤利徳「錢塔（堂）」と「錢灯籠」のこと』『村山民俗』第七号 村山民俗学会 一九九四年、を参照されたい。
- (17) 櫻井徳太郎「口寄せ巫女の生態——山形盆地におけるオナカマの成巫過程——」

『日本民俗学』第六四号 一九六九年、四頁。

(18) 真壁仁「幻の花嫁」岩井宏美編『総馬秘史』日本放送協会出版会 一九七九年、二二七、二二九頁。

(19) 櫻井義秀「家と祖先崇拜——山形県黒澤の事例を中心に——」『社会学評論』第三九卷第二号 日本社会学会 一九八八年。なおこの論文の目録は「ムカサリ絵馬」そのものではなく、村落における「家」の構造と「祖先崇拜」との関係にあったため、習俗の実態については十分な情報を提供していないが、それでもこの習俗に關して示唆的な指摘が多くなされている。

(20) 櫻井 一九八八年、一二六、一二七頁。

(21) 櫻井 一九八八年、一二六頁。なお他の二事例は、それぞれ一九五〇年と一九五九年の奉納と記されている。

(22) これら三の事例の内、一例は、「家を継いだ異母弟の嫁が病気がちなためオナカマに尋ねたところ、(戦死した)長男が本来家を継ぐはずであったが叶わぬので、せめて祝言だけでもあげて欲しいと知らせた」ため奉納され、一例は「長男が生後二日目で亡くなったので次男が長男の名を継いだ(実質的に長男)」、(この次男が継死したため)実際は三男が家を継ぐことになったことから、三男の子の病気を次男の祟りだと「オナカマ」が解釈したため奉納されたという「櫻井 一九八八年、一二六頁、○内は引用者補足」。もう一例は「下のキョーダイが縁起いこの原因が祟りと考えられた」ための奉納である「櫻井 一九八八年、一二七頁」。

(23) 松崎憲三「東北地方の冥婚についての一考察——山形県村山地方を中心として——」『成城大学民俗学研究所紀要』第一六集 成城大学民俗学研究所 一九九二年。なおこの論文は、松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』岩田書院 一九九三年、に再録されており、本稿ではこちらを典拠としている。

(24) 松崎 一九九三年、八二、八四頁。

(25) 松崎 一九九三年、八二頁。

(26) 松崎 一九九三年、八八、八九頁。

(27) 伊藤氏と「ムカサリ絵馬」との関係に関しては、拙稿 二〇〇六年、も参照されたい。

(28) これら三の事例の内、一例は皮膚病を患っていた女性の家に憑いた「二百年前の城主の姫の霊」のため奉納され、一例は「未婚のまま亡くなった兄弟達の障り」で結婚できないため、またもう一例は「五歳で未婚のまま亡くなった妹」に憑かれた姉が高熱を発したためなされた奉納であった「松崎 一九九三年、八三、八八頁」。

(29) 詳しくは、拙稿 二〇〇七年 a、および、同 二〇〇九年 b、を参照されたい。

(30) 烏兎沼宏之「村巫女オナカマの研究」『漢南文化研究所』一九八七年、六頁。

(31) 烏兎沼 一九八七年、一三八、一四五頁。

(32) 鈴木清訓「山形県内陸地方の民間巫女オナカマについて」『日本民俗学』第一九九号 日本民俗学会 一九九四年、八二頁。

(33) 鈴木 一九九四年、八二頁。

(34) 上市市内の寺院における絵馬調査は、二〇〇九年九月一三日に、湯玉山長龍寺、京天山大慈院、馬野山久昌寺に対して行った。調査員は筆者ならびに志賀祐紀氏(奈良女子大学大学院博士課程)の二名に加えて、野口一雄氏(村山民俗学会)会長、加藤和徳氏(同副会長)、市村幸夫氏(同事務局)、関口健氏(同会員)の四名、計六名で行った。寺院との調整は加藤氏に御尽力いただいた。長龍寺および大慈院に關しては保管されている絵馬全ての悉皆調査を、久昌寺に關しては時間の都合上一部のみの調査を行った(なお後日残りの調査を行う予定である)。東根市の黒鳥観音における絵馬調査は、二〇〇九年一月三日に行った。筆者のほか、志賀祐紀氏、関口健氏、田中育子氏、我妻和樹氏の四名に御助力いただき、計八名により黒鳥観音堂内に保管された絵馬の悉皆調査を行った。黒鳥観音との調整では菊地和博氏(東北芸術工科大学准教授)に御尽力いただいた。御協力いただいた方々により御礼申し上げる。

(35) 長龍寺老師長沢龍禪氏・同住職長沢正憲氏、大慈院住職松村紹一氏、久昌寺住職土田秀頼氏より聞き取りによる(二〇〇九年九月一三日に各寺院にて)。

(36) 村山地方の「オナカマ」は、「イタコ」の「イタコマチ」のような特定の地に参集しての巫業はなく、その自宅に、遠近の地域から利用者(クライアント)が来訪し、「口寄せ」などを依頼して行われることが主であると、烏兎沼を始めとした先行研究で指摘されている「烏兎沼 一九八七年、一四頁・櫻井 一九六九年、二三頁など」。筆者が二名の「オナカマ」の遺族に対して、それぞれ二〇〇五年三月一二日と同年三月二〇日に行った聞き取り調査からも、利用者は山形県内のみならず関東や関西からもあったことが確認できている。「オナカマ」と利用者の地域色は必ずしも一致するものではなく、その巫業内容は利用者の地域色を反映したものでない。(37) 誤解のないよう補足すれば、地域の寺院の僧侶という宗教者が及ぼした影響とということではなく、後述するように、寺院に(既に)奉納された「ムカサリ絵馬」と、その奉納されているという事実が及ぼした影響、ということである。

(38) 但しこのことのみから、黒鳥観音における「ムカサリ絵馬」奉納には奉納者の情報を記載する傾向が弱いと単純に判することはできない。というのも、住所の記載が確認できなかった三〇点の内、確実に記載がなかったものは一七点であり、残り二三点に関しては、納札等が多数糊付けされていたため表面が十分に確認できなかったものが一点あり、観音堂内の壁や天井に頑強に釘で打ち据えられていたため(無理矢理外すと破損の懼れがあり)裏面を確認できなかったものが多数あったために、あくまでも奉納者の住所の記載が確認できた「ムカサリ絵馬」は三五点であったとのみ言い得るためである。

(39) 「オナカマ」と立石寺、岩谷十八夜観音との関わりについては、櫻井 一九六九年、四頁、鈴木 一九九四年、一〇五頁、および、鳥鬼沼 一九八七年、などにおいて言及されている。とりわけ岩谷十八夜観音は、「オナカマ」が巫業を終える際に道具一式を納める地として、その密接な関係を指摘されている(鳥鬼沼 一九八七年、三七、五九、六〇頁など)。

(40) なお今日の若松寺の場合は、「ムカサリ絵馬」奉納を希望する個人に対して、必要ならば、若松寺が絵馬制作者(現在は三名)を適宜紹介している。内二名(一名は伊藤氏)は、若松寺が位置する天童市在住である。

(41) ここでいう「地藏信仰」とは、現世利益や衆生済度を地藏菩薩に纏る信仰というより、死者を供養する機縁として地藏菩薩に纏る信仰である。より厳密に言えば、死者を表象する地藏像を依り代として寺院の地藏堂などに奉納する習俗である。こうした信仰習俗については、楠正弘「ゴミソ信仰とイタコ信仰(一)」——津軽の宗教——『日本文化研究所研究報告』別巻第一〇集 東北大学日本文化研究所 一九七三年、および、華園聰廣「死者・先祖供養における重層性と地域性——青森県における地藏信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐって」『日本文化研究所研究報告』別巻第二八集 東北大学日本文化研究所施設 一九九一年、を参照されたい。また、規範的・教義的には「地藏」ではないものを「地藏」として信仰する人々の側から「地藏信仰」を把握する試論として、高橋渉「地藏信仰」の事例とその概念的把握の問題」『宮城学院女子大学研究論文集』五一号 宮城学院女子大学文化学会 一九七九年、も示唆に富んでおり参考とした。

(42) 文字研究グループ1(阿部歩美、荒井由美、佐藤幸子、澤田能子)、山形孝夫・大橋英寿指導「冥界婚と死者供養——山形県最上地方と青森県津軽地方の事例——」『教養実習ノート』第一九号 宮城学院女子短期大学教養科 一九八四年、高松敬吉「青森県の冥婚」『豊田短期大学研究紀要』第一号 豊田短期大学 一九九〇年、

中生勝美「津軽の死後結婚」『キリスト教文化研究所年報』第二八号 宮城学院女子大学キリスト教文化研究所 一九九四年、など。なお、こうした傾向に反する指摘をなした少数の研究の一つに、岡村理穂子「死霊結婚と家族の情愛——青森県の花嫁人形奉納を中心に——」『教団研究の今日的課題』平成一〇、一一年度科学研究費補助金(萌芽的研究)報告書 研究代表者 櫻井義秀 二〇〇〇年、がある。岡村は弘法寺への花嫁・花婿人形の奉納者に対して郵送調査を行い、その結果「実際には、民間巫女からの勧奨よりも、知人、親戚等の知り合いから聞き、奉納した人の方がはるかに多かった」と述べるに至っている(岡村 二〇〇〇年、一五〇頁)。

(43) この悉皆調査の詳細については、拙稿 二〇〇九年a、を参照されたい。

(44) 拙稿 二〇〇九年a、二二頁。

(45) あるいは、こうした性質が、津軽地方の「地藏信仰」から受け継がれた特徴とも推察できるが、この点については、また稿を改めて考察したい。

(46) 奉納者氏名のイニシャルなので実際には重複もあるのだが、本稿では混乱を避けるため重複するものに関しては適宜変更した。

(47) なお事例九における「イタコもする人」という奉納者による謂いは、「ホトケオロシ」/「口寄せ」もする「カミサマ」を指していると思われる。本来「イタコ」にのみ特有の職能であった「ホトケオロシ」が、近年の「イタコ」の減少に伴い、「カミサマ」によっても担われるようになったという指摘については、鈴木岩弓「南部地方の巫俗」青森県史編さん民俗部会編『青森県史 南部編 資料 南部』青森県二〇〇〇年、を参照されたい。「イタコ」という職能者を指す語が、その職能を指す語のように用いられていることについては、こうした用法が一般的かどうか、今後の調査を必要としている。

(48) 楠 一九七三年、四四頁、江田絹子「津軽のおがさまたち」北方新社 一九七七年、二四三頁、千葉徳爾・大津忠男「近世末期における津軽北部地方の地藏信仰の形成——過去帳による幼児死亡変動の分析から——」『東北地理』第三二巻第一号 東北地理学会 一九八〇年、二二頁など。

(49) 注42で挙げた先行研究でも、弘法寺は「カミサマ」の修行道場であったことが指摘されているが、筆者による弘法寺住職白戸裕智氏への聞き取りでも、「津軽修験道」の「研修道場」のようになっていたと教えていただいた。また二〇〇年程前には、「カミサマ」のみならず「イタコ」も数名、弘法寺の大祭りに来ていたそうである(二〇〇九年九月二十四日に弘法寺にて)。

(50) 江田 一九七七年、二四三頁。

(51) 楠 一九七三年、四四頁。

(52) 拙稿 二〇〇九年 a、二〇〇二頁。

(53) 注47参照。

(54) 岡村は、弘法寺に人形を奉納した人々に対して郵送調査を行い、八五の有効回答者の内の二割余りである二〇名のみが「巫女さん」の関与を挙げた一方で、最も多かった回答は「知人、親戚の紹介」であった結果を踏まえて、この指摘をしている〔岡村 二〇〇〇年、一三七、一五〇頁〕。

(55) 金木山雲祥寺（五所川原市金木町）住職一戸彰晃氏、ならびに、弘法寺住職白戸裕智氏からの御教示に多くを負っている。

(56) 鈴木岩弓「檀家を持たない寺院」に対する「祈り」の諸相——摩尼寺の事例を参考に——『山陰地域研究（伝統文化）』第二号 島根大学山陰地域研究総合センター 一九八七年、五九〜六〇、七六頁（〇内は引用者補足）。なお本稿での論考の対象となっている川倉地蔵は、厳密には「寺院」ではないが、ここでは便宜上、「檀家を持たない寺院」として扱うこととしたい。

(57) 鈴木 一九八七年、七四〜七五頁。

(58) よって、黒鳥観音堂内の事例のように、場合によっては他の奉納者が奉納したモノの上に、別の奉納者が奉納するモノを掲げる（打ちつける）ことも起こる。

(59) 高松 一九九〇年、三頁、高松 一九九四年、一八頁。

(60) イノベーションとは、「個人あるいは他の採用単位によって新しいと知覚されたアイデア、習慣、あるいは対象物である」〔エベレット・ロジャーズ『イノベーションの普及（第五版）』三藤利雄訳 翔泳社 二〇〇七年、一六頁〕。

(61) なお、民間信仰が普及する過程を分析する上でロジャーズの理論の援用が示唆的であるという視点は、鈴木岩弓先生（東北大学大学院教授）による御教示に多くを負っている。記して謝意を表わしたい。

(62) ロジャーズ 二〇〇七年、八四〜八六頁。

(63) ロジャーズ 二〇〇七年、一五〇〜二二二頁。

(64) ロジャーズ 二〇〇七年、二〇〇頁。

(65) ロジャーズ 二〇〇七年、三〇九頁。

(66) 但し弘法寺では、人形の奉納者から苦情が寄せられるため、一般参拝者が人形を置かれている区域に立ち入ることを断っている。

(67) 「チェンジ・エージェント」とは、イノベーションをもたらす機関（組織）と、それを利用するクライアントとの中間にあつて、イノベーションをクライアントのニ

ズに適合させつつ、逆の方向性では、クライアントのニーズを機関（組織）にフィードバックする介入活動を行う〔ロジャーズ 二〇〇七年、三四一〜三四三頁〕。よって、このチェンジ・エージェントの役割は、一、「変化に対するニーズを高める」、二、「情報交換する関係を構築する」、三、「問題点を突き止める」、四、「変化したい気持ちを変えさせる」、五、「変化したい気持ちを持てる」、六、「採用を安定させ、中絶を未然に防ぐ」、七、「関係を終結させる」、という役割が、理念的には、期待される〔ロジャーズ 二〇〇七年、三四三〜三四五頁〕。