

＜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—

小田島建己*

はじめに 一問題提起一

＜死者＞と＜結婚＞その双方を表出するイメージに深く関わる習俗が東北地方にある。山形県においては「ムカサリ絵馬」と呼ばれる絵の奉納が、そして青森県においては花嫁・花婿人形の奉納が行われている。こうした「絵馬」や人形は、そのどちらもが＜結婚＞を表す事物である。これら＜結婚を表す事物＞は、いずれも死者供養を目的として奉納され、その事物により表わされている結婚は供養される＜死者の結婚＞となる。この＜死者＞と＜結婚＞との連関から、これらの事物の奉納習俗、すなわち＜死者の結婚の形象＞の奉納習俗は、「冥婚」ないしは「死霊結婚」などとして考察されることが多々みられる。

東北地方のこうした習俗を「冥婚」や「死霊結婚」とする傾向はおよそ1980年代から1990年代にかけて定着・浸透していった動きが認められるが、この動向に大きな影響を及ぼしてきたのが、櫻井徳太郎、竹田旦、そして松崎憲三であろう。以後の研究は、肯定的にせよ否定的にせよ、積極的にせよ消極的にせよ、これら三者の研究を参考にしているものが多く、その点では、本稿もこの例に漏れない。本稿以外のところでいくつかの例を挙げるならば、高松敬吉の「青森県の冥婚」（1991年）や「死後結婚—日本・韓国・中国の比較研究—」（1994年）、岡村穂子の「死霊結婚と家族の情愛—青森県の花嫁人形奉納を中心に」（2000年）、金本伊津子の「津軽・下北地方における生者と死者の癒しのコミュニケーション—死者の語りと冥婚（1）・（2）」（2001年・2002年）、佐藤可奈の「現代の死霊婚」（2004年）などは、論題にも「冥婚」や「死霊結婚」という語を用いたものである。これらの論考について極めて簡単に触れておくと、高松の1991年の論文では櫻井と竹田が、1994年の論文では加えて松崎も参照されている。前者は、青森の習俗を「冥婚」と位置付けつつも「死後結婚」という語も同時に用いており、また、その基底に「地藏信仰」をみている（高松 1993a：p37～40）。後者は、論題にもあるように東北の習俗を「死後結婚」とし、中国の「冥婚」ならびに韓国の「死霊結婚」との比較を意図しており（高松 1994：p16）、「ムカサリ絵馬」の習俗については木村と櫻井の論文を参考にしている（高松 1994：p19～20）。岡村は櫻井、竹田、松崎、そして高松を、佐藤も櫻井、竹田、松崎の論文を参考に挙げている。岡村は、「冥婚」という語を東北の習俗を指すために用いることへの疑問から、「死霊結婚」という語をもって（岡村 2000：p126～127）、青森の習俗の考察にあたっている。金本は、櫻井と松崎および木村と高松を参考にしつつも、青森の習俗は「他のアジ

*東北大学大学院文学研究科 博士後期課程

アの地域やアフリカでみられる冥婚とは、社会的地位や財産の譲渡などを伴わない点で相違している」(金本 2002:p47)と述べているが、それでもやはり「冥婚」という語をもって青森の習俗を考察している。佐藤は「死霊結婚」という語で山形の習俗を指し、「冥婚」とは異なる、また青森の習俗とも異なる、独自のものであると見做している(佐藤 2004:p72)。

このように<死者の結婚の形象>を奉納する習俗を指すため用いられる「冥婚」や「死霊結婚」という語は研究者により、時には同一の研究者でも論考により、またさらには一本の論文においてさえも、区々に用いられることがあり一定していないⁱⁱ。それと同時に、こうした語は<東アジア>を見据えた包括的比較研究の視座の内に、すなわち、他国でみられる<死者を結婚させる習俗>と一定程度に共通する要素を東北の習俗が有することを自明の前提とし、東北の習俗を他国のそれらと比較検討する視座の内に、使用されてきた経緯がある。しかし「冥婚」や「死霊結婚」という語および概念は、東北の習俗を指すにあたり果たして妥当なものであるのか、注意深く問わなければなるまい。これらの語を東北の習俗を検証する際に用いることに疑問を呈し、あるいは異を唱える声もある。例えば、自らも「ムカサリ絵馬」を調査し、考察している宗教社会学者の櫻井義秀は、松崎編の『東アジアの死霊結婚』に対する書評において、「日本の死霊結婚習俗を冥婚のカテゴリーに入れることには評者はためらいすら感じる」(櫻井 1996:p161)と述べている。また「ムカサリ絵馬」への言及において社会民俗学者の上野和男は、「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く、死者供養である」(上野 2002:p11)と述べている。

筆者は、山形県の「ムカサリ絵馬」奉納習俗ならびに青森県の花嫁・花婿人形奉納習俗を継続的に調査・研究しているがⁱⁱⁱ、その結果として明らかになったこれらの習俗の特徴を鑑みるに、やはり「冥婚」あるいは「死霊結婚」といった枠組みを用いて検討することが必ずしも有効たりえないと考えるに至っている。本稿では先ず、日本における(日本語による)「冥婚」の研究史を簡単に振り返り、次いで、東北地方の習俗と「冥婚」との接近そして「死霊結婚」の研究史を振り返る。その上で、東北地方における<死者の結婚の形象>に関わる習俗の性質を、筆者の調査結果から明らかにすることにより、従来の概念と現在の習俗との間に横たわる溝を描き出したい。なお本稿の意図は、特定の先行研究を単純に批判することではなく、今後の生産的研究のための手続きとして、これまで培われてきた視座を一旦脱する必要性を提示することにある。また本稿で扱う事例は東北地方、とりわけ山形県の村山地方および青森県の津軽地方にみられる事例であり、中国および韓国の事例に関しては、筆者は先行研究を逸する視点や知識は有していないことを予め断っておきたい。

1940年代の「冥婚」 ―中国の習俗を指し示す術語―

本稿では、研究史における影響の関係から、また、後代における概念の変化という点から、1940年代の日本における「冥婚」という語の報告および論考を主に取り上げたい^{iv}。だが、1940

年以前に中国における死者を結婚させる習俗に関しての言及が皆無であったわけではない。例えば宮林敏雄が1930（昭和5）年に「支那に於ける児童死後婚に就いて」（『社会学雑誌』第75号 日本社会学会）と題する論文において、文献資料や主に国外の報告や研究を用いながら「我々日本人にとりても亦一大驚異たるを失わない」死者を結婚させる「死後婚」という中国の習俗を取り上げている（宮林 1930：p15～56）。また宮林の記述から、宮林以前には田中塞堂と井上紅梅が「死後婚」を取り上げていることが知れる^v（宮林 1930：p18～19）。また後述する諸橋轍次の言及から、1935（昭和10）年には井出季和太が死者結婚させる中国の習俗を取り上げていることが知れる^{vi}（諸橋 1940：p49）。1939（昭和14）年には、文学者の澤田瑞穂が「冥婚譚」（『漢文学会年報』第5輯、後に表記を改め澤田瑞穂『中国の傳承と説話』に再録、本稿では再録論文を引用）を発表する。この論文で澤田は、論題にあるとおり「冥婚譚」についての考察をしているが、「中国に古来行われ今も各地に遺されているという冥婚の習俗」（澤田 1988：p86）をもって「冥婚譚」を解する姿勢を取っている。澤田は「冥婚譚」という名称も「冥婚」習俗を「前提として名づけた」と述べている（澤田 1988：p86）。澤田の見解では「冥婚の習俗と伝説とは相映発して、信仰は習俗を導き、習俗は伝説を生み、伝説はさらに信仰を支えつつ発展する」ものである（澤田 1988：p95）。また「冥婚」と仏教との関係について、澤田は、仏教の信仰は「冥婚」を強化することはあっても、その発生には与っていない見解を示している（澤田 1988：p96）。

漢文学者として知られる諸橋轍次は、1940（昭和15）年の著書『支那の家族制』の1節を「指婚冥婚」^{vii}に充て、数ページではあるが文献資料を参考に「冥婚」について記している。諸橋によれば「冥婚」は他にも「冥配」、「幽婚」、「鬼婚」、「会婚」、「配骨」とも呼ばれ、「既に死んだ者に結婚を為さしむること」（諸橋 1940：p45）である。諸橋は、『周礼』の「遷葬」と「嫁殤」^{viii}とを禁じた一文「禁遷葬者與嫁殤者」（遷葬する者と嫁殤する者とを禁ず）を引用し、そこから「冥婚」習俗が「少なくとも漢代から存在したらしい」（諸橋 1940：p48）としている。また井出和夫の『支那の奇習と異聞』^{ix}を引用して、「今日に於いても地方によっては尚行われて居るものらしい」（諸橋 1940：p49）と述べている。諸橋の見解では「冥婚」とは「宗法觀念に支配せられて出来た結婚の一變形」（諸橋 1940：p50）である。こうした諸橋の見解は、肯定的にせよ否定的にせよ、後続する研究に引用され、一定の影響を及ぼしてきたと考えられる。なお後述する木村博の「冥婚」理解は、諸橋の見解に大きく依拠している（木村 1959：p39、木村 1989：p157～159）。

法学者であった瀧川政次郎は、1941（昭和16）年の著書『法律から見た支那國民性』に、やはり文献資料をもとに、「冥婚考」と題した論文を載せている。瀧川は「冥婚」とは、「幽冥界に於ける婚姻の意で、即ち死んだ者同士との結婚である」（瀧川 1941：p181）と述べ、諸橋と同様の別名称を記している。また陳願遠の「中国婚姻史」を引き、「支那に於いて、現に今日行われている慣行」であり、河北省、山東省、浙江省にて盛んに行われていると記している（瀧川 1941：p183）。瀧川は諸橋と同様に、その起源として『周礼』の「禁遷葬者與嫁殤者」を紹介し

つつ*、「漢代にこの風のあったことを確言し得る」としている（瀧川 1941：p188）。なお、瀧川は文献にみられる「冥婚」の事例を紹介する際には、「冥婚せしめた」ではなく「合葬せしめた」と頻繁に記述している（瀧川 1941：p189～193）。また「心中が日本の特産である如く、冥婚は正に支那の特産である」（瀧川 1941：p193）とも述べている。瀧川の「冥婚」に関する言及のうち他の論考と比べ殊更に独特であるのは、「冥婚」からみた「支那の国民性」であり、次のように述べている。

死ということは、主観の自由を許さぬ厳粛なる客観的事実である。その厳然たる客観を無視しても、主観の世界に生きたいという主我的な気持ちは、茅屋弊衣の現実を無視して羽化登仙する阿片癮者の気持ちと一脈相通ずる点がある。又冥婚を行わねば、その後を立てることができないとする思想の中には、形式的な、口先ばかりの辻褄だけを合して、有面子といっている支那人の性格と相似たところがある。又死んでからでも女が要るというところに、支那民族の感覚至上主義を眺めることも可能であろう。（瀧川 1941：p194）

1944（昭和19）年には、岡本三郎による「冥婚説話考」（『東洋史会紀要』第4号）、ならびに、内田智雄による「冥婚考」（『支那学』第11巻4号）が出される。なお内田の「冥婚考」は後に書き改められ、1970（昭和45）年に出された内田の著書『中国農村の家族と信仰』に収められている^{xi}。

岡本は「冥婚説話考」において、「冥婚」についての説話と実際の習俗とを文献資料を用いて比較することで、「冥婚」説話^{xii}の意味を探ろうと試みている。説話を考察する上での岡本の関心事は①「死者が未婚の女でありその配偶者たる生者もまた独身なること」、②「冥婚の動機は極めて偶然的であるが、寧ろ死者の方が積極的に生者に働きかけていること」、③「夫婦生活の極めて短いこと」、④「死者の居所が墓地なること」の4点に絞られている（岡本 1944：p136）。岡本は「冥婚」習俗を論ずる中で、諸橋や瀧川と同様『周礼』の「禁遷葬者與嫁殤者」の件を引くことで^{xiii}、「冥婚」は漢代から現代まで続くものとし、「冥婚」には、①婚約関係にある一方が死去した場合、②婚約関係にある双方が死去した場合、③婚約関係にない死者同士の場合、という実際の習俗における3類型に加えて、説話にみられる④婚約関係にない死者と生者の場合、という第4の類型があろうことを考察している（岡本、1944：p149～150）。自身の問題関心に応えつつ「冥婚」の意義を探る岡本は、未婚女性死者と未婚男性生者との「冥婚」が説話にもっともよく現れる理由として、結婚が「人間生活の常道」であり、「女子はその女性としての特性からもまた家族並びに社会に於ける地位からも婚姻こそを生命となすものだから」（岡本 1944：p156～157）と考察している。生者ではなく死者が結婚に積極的に働きかける理由は、死者の「demoniacal」（悪魔のような）側面が説話に直接表現されたためであり（岡本 1944：p149）、そして「死者が女子であってこそ妖怪性があり」、死者と生者という組合せが「妖怪性」をさらに現実的にするとしている（岡本 1944：p158～159）。実際の習俗では死者と生者間の「冥婚」類型がないのは、死者同士の方が自然であり生者にとって都合がよく、習俗として形式化したためと述べている（岡本 1944：p159）。さらに、子を残さず死んだことで祖先とならず、祭祀

対象にならないことへの憂慮による「冥婚」は、「特別な例」で「時代的にも新しい」と述べ、その根拠として「もしこうした場合が古くから、一般的に生じたとするならば支那の家族生活、特にその道徳的側面は何らかの変化を蒙ったはず」（岡本 1944：p160）であると考察している。説話においては「冥婚」後の夫婦生活が短い理由は「支那に於いて人間が死後、生前と同様の生活をなすという思想の存しないこと」（岡本 1944：p161）を挙げ、それと関連して、墓地が死者の居場所となることや「合葬」が「冥婚」において重要である要因は「死者が死体そのものから離れない具体的存在として把握されているばかりでなく、その存在場所も死骸の存在せる墓地そのものに求められている」（岡本 1944：p161）ためと述べている。「冥婚」は未婚の死者を、とりわけ女性の死者を慰撫する目的によりなされ、「冥婚」後の生活に対して生者の観念は及ばない、つまりは「死者に関する観念が全く原始的なる段階に止まってい、死後の世界に関する思想も構成されていない」（岡本 1944：p161～162）ことが、説話や習俗に表れていると岡本は述べている。

内田智雄は、河北省と山東省を中心に行われた「中国農村慣行調査」に満州鉄道調査部の一員として参加し、そこから得られた調査結果に文献資料を加え「冥婚」に関する考察している。内田による記述は、他の先行研究に比して質・量ともに厚く、全てを本稿において検討することは困難であるため、要点のみを取り上げたい。

内田によると、「冥婚」の対象となる死者には年齢制限があるのだが、その下限と上限には調査地や調査対象者によって差異があり限定することは困難である（内田 1944：p105；内田 1970：p55）。一般的には「冥婚」が定婚（婚約）以前の男女になされることを考慮すると、定婚の年齢に準ずるが、定婚の年齢にもやはり差異が認められるため、大体7、8歳以上が最低年齢であり、20歳が最高年齢となる^{xiv}（内田 1944：p113；内田 1970：p56）。成人に達した男性は「祖坟」に埋葬し、成人には達していないが「冥婚」対象となる年齢の男性死者や女性死者一般は「寄埋」し^{xv}、「冥婚」時に女性の死体を男性の埋葬地に移して「合葬」する^{xvi}（内田 1944：p66、67、69、70、74、75、82、83、106；内田 1970：p5、7、10、11、16、17、19、23、25、27、29、53）。また「冥婚」相手を決めるには、通常の結婚と同様の「媒人」を介することが繰返し述べられている（内田 1944：p67、70、77、78、82、83；内田 1970：p7、11、19、22、25、26）。また「冥婚」の後には「双方親戚として交際する」ことにも言及している（内田 1944：p70、75、77、82、84；内田 1970：p17、20）。内田は「冥婚」の成立時期について、前の三者と同様に『周礼』の一文「禁遷葬者與嫁殤者」を引き、漢代にはこの習俗が行われていたと推察している^{xvii}（内田 1944：p102～104；内田 1970：p49～52）。また内田は「冥婚」は相続や継承とは必ずしも関係してはならず、「冥婚によって次世代の継承者を得るというは、冥婚の行われる一つの場合に過ぎず」（内田 1944：p114）、「冥婚習俗と承継慣行とはそれぞれ別個のものであって、たまたま特殊な家族条件のもとにおいて、両者が結びついたということにほかならない」（内田 1970：p57）とも述べている。内田の見解では「冥婚」とは「一般の男女の夭死者を合葬する習俗」（内田 1970：p53）であり、「既婚の夫婦に於ける合葬の形式を以って、その原型又

は基準とするもの」(内田 1944：p115)、つまり夫婦の合葬より派生した習俗である(内田 1944：p118；内田 1970：p53)。ほぼ同様の内容である1944年論文と1970論文とでは、未婚の男女を「冥婚」によって合葬する理由において幾許かの相異をみせる。1944年論文では、一人前とされるための結婚を経ずに未婚で没してしまった子に「墳墓に於いて結婚生活をなさしめると謂う支那古代人の可憐掬すべき人情」(内田 1944：p117)が未婚の男女を合葬する習俗をもたらしたと、つまり「冥婚」とは「男女夫婦というものの論理的倫理的な必然当為として生起した習俗ではなくして、親子の愛情や広義の所謂人情に由来する」(内田 1944：p121)としている。さらに、この「愛情」に加えて「死霊に対する生者の慰霊的呪術的要素の存在も、亦閑却し得ないものではないか」(内田 1944：p121)とも言及している。しかし、1970年の論文における見解によれば「合葬は、父子とともに夫婦を人倫の基調とする原初儒家の倫理的理念にもとづいており、またその倫理的理念を具体的に表徴するところのものであって、人情にもとづいて自然発生的に生起した習俗ではない」(内田 1970：p54)とされ、したがって合葬を基準とする「冥婚」とは、「人間は結婚することによって初めて人格として完成するという、これもまた儒家によって強調せられる倫理観念にもとづいて」(内田 1970：p54)生じたものとされている。

1940年代前半の「冥婚」研究の特徴として、それが「支那」に特有の習俗であると見做している点、そして、「合葬」が大きな部分を占めるとする見方がなされる点とが指摘できる。瀧川、岡本、内田の論考から読み取れるように、「合葬」は埋葬地に死者の存在を認め尚且つ死体を死者と同様に感受する「支那人」の心性から重要視されると、これらの研究者に考えられており、さらには実際の結婚に準ずるものとする傍証ともなっている。必ずといって良い程『周礼』の記述「禁遷葬者與嫁殤者」が引用されるのも、研究者により若干の違いはあるものの^{xviii}、「遷葬」という死体を「合葬」する行為と「冥婚」とに幾らかの繋がりを見出しているためであろう。また祭祀対象とならしめることは「冥婚」のそもそもの目的ではなく二次的なものであるという見解は岡本のみならず内田にも共通している。なお内田は「冥婚」は「媒人」を介してなされることを繰り返し述べているが、これは、特殊な宗教職能者ではなく、生者の結婚における「媒人」と同様であるとしている点には、後の「冥婚」研究を顧慮すると、留意しておく必要があるだろう。これらの論考、とりわけ瀧川と岡本のものには、「支那人」や女性に対して幾分かの蔑視ともとれ得る先入観がみられるが、そうであるからこそ、「支那に特有の奇習」というような見解も育まれたのであろう。このように研究者により、あるいはその対象により、「中国の冥婚」といっても必ずしも一様ではないながらも、それでもなお中国の習俗のみを指示していた「冥婚」観は、後に日本をも含める＜東アジア＞に共通する「冥婚」という発想をもって、打ち破られることとなる。

東北における＜死者結婚の形象＞奉納習俗と「冥婚」の拡大

「ムカサリ絵馬」と呼称される絵を寺社に奉納する習俗は、山形県の村山地方^{xx}にみられる。

この「ムカサリ」という語は「結婚（式）」を意味し（山形県教育委員会 2000：p108～109）、絵馬上には婚礼あるいは婚礼に付随する場面が描かれ（＜図1＞参照）、死者の供養を目的として奉納される。また、同じ東北地方である青森県では、花嫁・花婿の人形を奉納する習俗があり（＜図2＞参照）、こちらも死者の供養を目的としてなされている。これらの習俗は、同じ東北地方という地域的区分の内にみられる習俗ではあるものの、発生・普及した過程のみならず、研究史上のコンテキストも互いに異なる点を持っている。

「ムカサリ絵馬」についての先行研究としては、1955（昭和30）年の最上孝敬による論文「祖霊の祭地—ことに山上の祭地について—」（『日本民俗学』第3巻第1号）での言及が嚆矢となろう^{xx}。この最上の言及に対し、山形県出身の民俗研究者である木村博は1959（昭和34）年に「死者の婚姻」（『佛教と民俗』第5号）と題する論文において、「ムカサリ絵馬」に言及する^{xxi}。最上の報告は数行程度の短いものであり、山形県の宝珠山立石寺^{xxii}に奉納された「ムカサリ絵馬」を紹介するに留まるのだが、対して木村の論考は冒頭に最上の報告を引用し、次いで中国の「冥婚」やドイツの「死人の婚礼」という死者の結婚に関する他国の事例に言及し、その上で「ムカサリ絵馬」奉納に触れている（木村 1959：p37～38）。なお、この論文を加筆・修正して再録した1989（平成元）年の木村の著書『死—仏教と民俗』では、中国の「冥婚」について諸橋轍次の『支那の家族制』からの引用により、記述の量を増し、続いてギリシャとドイツの事例を紹介し、その上で「ムカサリ絵馬」について述べている（木村 1989：p156～164）。先述のとおり、日本において中国の「冥婚」が多く論じられたのは1940年代であり、1959年の時点で「冥婚」と「ムカサリ絵馬」を結び付けた木村の見解は先駆的であった。だが注意を要するのは、木村の論文は、1959年と1989年の論文の両方ともに、諸橋の論考を拠り所とし、それをもって「冥婚」を紹介している点である。つまり、木村の意識する「冥婚」は、あくまでも中国の「冥婚」習俗



＜図1＞ 1898（明治31）年奉納の「ムカサリ」絵馬（鈴立山若松寺所蔵）



＜図2＞ 2001（平成13）年奉納の花嫁・花婿人形（川倉養の河原地蔵尊所蔵）

であり、後に＜東アジア＞に共通する習俗として拡大されるところの「冥婚」ではない。

「冥婚」という中国の習俗を指すものとして日本に紹介された語が、日本へ、とりわけ民俗学へ定着し、そして東北の習俗をも包括する術語と受容られる過程において、櫻井徳太郎が及ぼしてきたであろう影響は大きい^{xxiii}。櫻井は1975（昭和50）年の論文「冥界婚姻の論理—中国の冥婚習俗と死霊観—」を皮切りに、連続的に「冥婚」に関連する4本の論文の発表を1980（昭和55）年まで続け、それらは1987（昭和62）年に、著書『東アジアの民俗宗教』（櫻井徳太郎著作集第7巻）の一部として、「冥婚とシャーマニズム」という題によりまとめられ再録される。ここでは主に、これらの内、中国の「冥婚」を扱った最初の論文と、そして「冥婚」を東北の習俗を指すために用いた論文とを概観し、櫻井の中で如何に「冥婚」が変化され、世に出されたかをみていきたい。なお、本稿では『東アジアの民俗宗教』に収められた論文を典拠としている。

内田智雄が自身の1944年の論文を書き改めて編み入れた1970年の著作に少なからず影響された結果としてであろうが、1975年に、櫻井は「冥界婚姻の論理—中国の冥婚習俗と死霊観—」（『季刊現代宗教』第1巻第3号、後に櫻井徳太郎『東アジアの民俗宗教』および松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』に改題・再録）を著す。この論文は、その副題にあるとおり、論考の主要対象を中国の事例とし、多くを内田の著作（1970年版）に負い、櫻井自身の調査で得られた事例の論考ではない^{xxiv}。よってこの論文中で櫻井が紹介している事例は内田により報告された事例とほぼ変わるところはない。ただし櫻井は「冥婚」の契機として「死霊の慰撫や供養を強調する、シャーマンなどの呪術宗教職能者の介在を予想」（櫻井 1987a：p533）している点で、そうした職能者の介在を強調しておらず、むしろ生者の結婚と変わるところのない「媒人」の介在を強調している内田の論文とは、大きく異なる。なお櫻井は、この論文中「死者結婚」、「後生結婚」、「魂魄婚姻や死後結婚」、「陰陽合婚」という語を用いており、それぞれの語を東北の事例、沖縄の事例、韓国の事例、台湾の事例に呼応させつつ、それらを包括する語として「冥界結婚」を用いているようである（櫻井 1987a：p515～516）。だが「冥界婚姻」／「冥界結婚」の定義などはなされていない。

この論文に先立つこと6年前の1969（昭和44）年の論文「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』64号、後に櫻井徳太郎『日本のシャーマニズム』上巻に改題・再録）において、櫻井は山形県の村山地方における「口寄せミコ」である「オナカマ」^{xxv}に言及しており、その関連から「ムカサリ絵馬」についても触れている^{xxvi}。興味深いことに、この論文が出された背後には、先述した木村博の関与が垣間見える。「オナカマ」に関しては、それを櫻井が扱う1969年の論文が出される前年の1968（昭和43）年に「日本民俗学会」の第20回年次大会が山形県鶴岡市の山形大学農学部にて開催され、そこに櫻井が出席した折に、山形県出身の民俗学者である月光善弘と木村に案内され、2名の「オナカマ」を訪れている（櫻井 1969：p5；木村 2008：p83）。その一方、「ムカサリ絵馬」に関しては1991（平成3）年の「村山民俗の会」（現「村山民俗学会」）^{xxvii}の創設五周年記念講演に櫻井が出席した際に、やはり山形

県の民俗研究者である加藤和徳の案内により、櫻井自身が実見しているが、ここにも木村が同伴している（木村 2008：p83；加藤 2008：p84）。木村は既にみたように、（中国の）「冥婚」との関連を意識して「ムカサリ絵馬」奉納に言及した最初期の人物であり、よって櫻井が「冥婚」というコンテクストにおいて「ムカサリ絵馬」を考察する刺激となった可能性も考慮できよう。

ただし、この時点では、櫻井はまだ「ムカサリ絵馬」奉納を「冥界結婚」とは明言しておらず、そこに「オナカマ」が関与していることを明言するに止まっている。櫻井がこの習俗を「冥界結婚」と結びつけて考察するのは、1976（昭和51）年の論文「冥界婚姻の習俗とシャマニズム—東北地方民間巫者の役割—」（本田安次博士古稀記念会編『芸能論纂』、後に櫻井徳太郎『東アジアの民俗宗教』に改題・再録）においてである。ここで触れている「ムカサリ絵馬」の事例は、宝珠山立石寺にて櫻井が見たであろう事例である^{xxviii}。なお「ムカサリ絵馬」研究の嚆矢となった先述の最上孝敬が言及したものも、立石寺への奉納である。ここにおいて櫻井により「ムカサリ絵馬」が「冥界結婚」の一種として紹介されることとなる。同時に、その実践には<シャーマン>が関与していることが明言されている（櫻井 1987b：p437～441）のみならず、このような「死後結婚式の挙行」、つまり「ムカサリ絵馬」奉納は、「シャーマンの介在によって持ちこたえられた」（櫻井 1987b：p442）とまで言及される。なお、この論文においても「冥界結婚」は定義されないが、「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する」（櫻井 1987b：p433）習俗であることが述べられている。また留意すべきは、<シャーマン>が（口寄せで）死者の心境と意中の相手を語り、遺族はその結婚相手（生者）を探して、「冥界結婚」させるとしている櫻井の見解である（櫻井 1987b：p439）。この論文を執筆した時点において櫻井が「ムカサリ絵馬」や「オナカマ」に対してどのような理解を備えていたか疑問は残るものの^{xxx}、このようにして「冥婚」習俗は、中国や韓国にのみではなく、日本においても確認され得る習俗として認識される端緒が、内田に影響されあるいは木村にも刺激された、櫻井によって開かれる。櫻井が打ち出した見解では、「冥婚」（あるいは「冥界結婚」／「冥界婚姻」）とは<シャーマン>が必然的に関与する、言うなれば<シャマニズム>の一環である習俗となり、中国のみならず日本にもみられる。この見解は、櫻井自身によってこの後も推し進められるとともに、他の研究者にも影響することとなる。

なお櫻井は、1978（昭和53）年の論文「沖縄本島の冥界婚姻巫俗—ユタの関与するグソー・ヌ・ニービチ—」（『沖縄文化研究』第5輯、後に櫻井徳太郎『東アジアの民俗宗教』および松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』に再録）では、沖縄に分布する「冥婚」として「グソー・ヌ・ニービチ」や「トートーメー・ニービチ」に言及している（櫻井 1987c：p445、447、449、451など）。櫻井はこの論文で「朝鮮半島や中国本土・台湾でも、シャーマンの介在は顕著であり巫俗的要素は濃厚」（櫻井 1987c：p446）であり、それはまた沖縄の<グソー・ヌ・ニービチ>でも同様であることを述べている。だが同時に櫻井は「冥婚」とは「多くは適齢者が未婚のまま

死去した場合に出現する儀礼」(櫻井 1987c: p482)であると言明し、よって(「多くは離縁されて婚家を去った妻に対して履行される」) <グソー・ヌ・ニービチ>は「冥婚とは称しえない内容をもつ」また「冥婚と称することは自然的ではない」(櫻井 1987c: p482)と結論部分では述べている。

1980(昭和60)年の櫻井の論文「韓国の巫俗と魂魄婚姻—冥界結婚習俗の比較民俗学的考察(四)一」(千葉徳爾編『日本民俗風土論』、後に櫻井徳太郎『東アジアの民俗宗教』に副題を除いて再録)は、韓国における「死者の亡霊のために仮の結婚式を挙げる事例」の語とし、漢字文化に慣れた人々の語である「魂魄婚姻(魂魄婚事)」や「死婚」、あるいは民間で用いられる語として「死んだ(人の)婚事(チュグンホンサ)」や「死後結婚(サーファキヨルホン)」という語を紹介している(櫻井 1987d: p499)。この対象となる死者は「遭難事故などの異常死者」である(櫻井 1987d: p499)。そして、この習俗にも、やはり「霊界を統御する特殊な呪術を弁える宗教職能者が介在する必要」(櫻井 1987d: p500)があるという。さらに韓国と日本の事例との比較で櫻井は「地理的に接近する本土と沖縄、そして朝鮮半島の南部地方で、冥婚とか死後結婚の巫俗・慣行がみられる」一方「それらは必ずしもすべてが一致するわけではない」(櫻井 1987d: p510)とも言及している。

「冥婚」の継承と「死霊結婚」の提唱そして東北地方の事例との距離

木村博による「ムカサリ絵馬」奉納についての理解では「冥婚」との近似性が意識されつつも、いまだ「冥婚」という概念は中国の習俗を指すものであった。ところが櫻井徳太郎は「冥婚」を、日本を含めた<東アジア>を包括する概念に押し広げた。櫻井以降この見解は踏襲され、例えば、1984(昭和59)年には「ムカサリ絵馬」を「冥婚」の一種として考察する、宮城学院女子短期大学教養科の文学研究グループI(阿部歩美、荒井由美、佐藤幸子、澤田能子)による「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—」^{xxx}(『教養実習ノート』19号)が出される(文学研究グループI 1984: p62~79)。1990年代以降、松崎憲三の影響により、この傾向が一層顕著になり根付いていくこととなるが、松崎の論文に関しては少し後で確認することにしたい。

「冥婚」概念に包括される東北地方の習俗についての研究という動向においては、宮城学院女子短期大学教養科の文学研究グループIによる論文が2つの点で重要な位置を占めることを指摘できよう。1点目は、この論文が「ムカサリ絵馬」奉納習俗を考察する上では、「冥婚」に触れていない真壁仁(詩人・随筆家、山形県出身)の論文を参照しつつも、「冥婚」に関しては櫻井徳太郎による論文を参照している点である。換言すれば、この論文は<東北地方の死者供養>であった同習俗を<東アジアの「冥婚」>として指定している櫻井の見解を引き継いでおり、櫻井の論文以降では、筆者の管見の限りでは、この見解を表している初めての論文となる点である。2点目は、それまでは注目されてこなかった青森県津軽地方の花嫁・花婿人形の奉

納習俗を主題の一つとして取り上げ、さらには、それを、「ムカサリ絵馬」と同様に、「冥婚」という枠に組み入れたことである。花嫁・花婿人形の奉納習俗自体が比較的近年興ったものであり、当然ながらその研究がなされるのも全て近年のことではあるのだが、この論文が同習俗を扱う最初期のものであり、なおかつそれを「冥婚」として考察していることは、この論文を後に参考する研究者に幾許かの影響をなしてきたであろう。なおこの論文は「冥界婚」と題されているのだが、本文中では「冥婚」という語も同時に用いられており、櫻井からの影響がみてとれる。櫻井もまた上に述べたように、「冥婚」に加え「冥界結婚」や「冥界婚姻」と類似する語を多用しているが、その指すところの差異は必ずしも明確ではなく、そのため語の違いをもって概念の差異を意図していたのかも明白ではない。

櫻井からの影響という点では、高松敬吉もまた青森県の花嫁・花婿人形奉納を「冥婚」あるいは「死後結婚」として考察しており他の研究者にも参照されていることは、はじめに述べたが、高松がこうした見解を表明するのは1990年代である。1976（昭和51）年の高松の口頭発表「『口寄せ』の経文にみられる仏降ろしの型」（第30回日本民族学会・日本人類学会連合大会）を加筆した論文「口寄せの型」が、1993（平成5）年の高松の著書『巫俗と他界観の民俗学的研究』に収録されているが、そこでは、中国や韓国における「いわゆる「冥婚」の習俗」に加えて、日本の事例も櫻井により「シャーマニズムの研究領域」で報告されていることに言及している（高松 1993b：p175）。しかし高松が述べるには、「恐山のお寺に人形を納めている」のは子を亡くした親心からであって、高松自身の調査からは「下北郡下一円では、冥婚の習俗と呼ぶべきものは明らかになっていない」（高松 1993b：p175）。この見解は、おそらくは、最初の口頭発表（1976年）当時のものであろう。はじめに簡単にみたように、高松は1991年の段階においては、自身の調査から判明した青森の習俗を「冥婚」と位置付け、その分布として4ヶ寺を挙げており、そこには下北に位置する「恐山」と「優婆寺」が含まれている（高松 1993a：p12～13）

このように「冥婚」とは互いに異なる距離をもって展開されてきた「ムカサリ絵馬」研究と花嫁・花婿人形の研究は、双方ともに次第に＜東アジア＞の「冥婚」という概念に組み込まれていく傾向が表れる。一方で、櫻井により＜シャーマニズム＞と密接に結びつけられた東北地方における「冥婚」は、竹田旦により「死霊結婚」という概念をもって考察されることとなる。

「死霊結婚」という語を冠する論文を発表する以前の1985（昭和60）年に、竹田は「死後結婚」という語を用いた講演を第16回東海民俗研究発表会において行っており、その翌年の1986（昭和61）年に、その講演内容に加筆・修正した論文「死後結婚の比較民俗学」（『三河民俗』第1号）を発表している。この講演（論文）においては、「冥婚」という「ある種のイメージがしみついている中国のこの言葉」の使用を避け、また「死霊結婚」という語を提案しつつも、“ghost marriage”というエヴァンズ＝プリチャード（E.E. EVANS-PRITCHARD）が紹介したヌアー族（ヌエル族）の習俗と混乱する危惧から、竹田は仮に「死後結婚」という語をもって論を進めている（竹田 1986：p4～5）。竹田が「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』19号、後に竹田旦『祖霊祭祀と死霊結婚—日韓比較民俗学の試み』に改題・再録、

本稿では再録された論文を引用している」と題した論文を発表するのは、この翌年の1987（昭和62）年ことである。

竹田による「死霊結婚」とは「人の死後、その遺族ないし関係者が死者をして結婚させる習俗」である（竹田 1990：p156）。竹田は、「日本では中国の「冥婚」をそのまま借用したり、少し形を変えて「冥界婚姻」と命名したり」（竹田、1990：p157）という櫻井にみられるような語の用い方や、あるいは韓国では「死後結婚」や「死後婚」が用いられるというように、学術用語が一定ではない状況を踏まえつつ、「死霊結婚」という語を採択すると述べている（竹田、1990：p157）。そこには、この論文の「韓国の習俗を中心にして中国・日本等東アジア諸国の事例を取り上げ」（竹田、1990：p157）論考するという意図が明らかに影響している。つまり中国の事例を想起させる「冥婚」や、韓国の事例を想起させる「死後結婚」という語を避け、＜東アジア＞という包括的な視座での考察をするため、比較的バイアスのない「死霊結婚」という語を、竹田は採択したのであろう。

竹田の論の特徴は「死霊結婚」の類型化による整理を試みた点にあり、①目的・動機、②結婚の当事者関係、③儀礼内容と主宰者、という項目により分類している。日本でみられる「死霊結婚」としては沖縄と東北の事例に触れており（竹田 1990：p172～176）、東北の事例は「ムカサリ絵馬」である。竹田は「ムカサリ絵馬」の類型をするにあたり、櫻井による上述の論考を参考にしており、その理解は櫻井のものと同様である。その結果「ムカサリ絵馬」は、①慰霊を目的とした②無縁者同士の男生女死ないし女生男死間の③シャーマン関与型として類型されている（竹田 1990：p175～176）。こうして、東北地方の「ムカサリ絵馬」奉納は、＜東アジア＞の他地域にみられる死者を結婚させる習俗と同じ秤で比較され得る習俗として、後々の研究者に認知される基盤が確立されるに至ったのである。

松崎憲三は櫻井と竹田の論考を参考にしつつ、1992（平成4）年に「ムカサリ絵馬」を主に扱う論文「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16集、後に松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』に改題・再録、本稿では再録された論文を引用している）を著す。松崎は「死者をして結婚せしむるといった習俗のテクニカルタームは、冥婚のほか、冥界婚姻、死後（結）婚、死霊（結）婚、亡霊（結）婚、幽霊（結）婚、等々研究者によって様々に命名されている」現状を認識する一方、「昭和期に入ってから冥婚が学術用語として用いられてきた（但し中国が研究対象である）経緯に照らし」（松崎 1993：p45）、「冥婚」という語を用いると述べている。櫻井ならびに竹田の研究を踏まえた松崎は、「ムカサリ絵馬」奉納の十余の事例を竹田の類型に分類した結果、竹田の見解（目的・動機は「慰霊型」、当事者関係は「無縁型」）にはほぼ同意する結論を示している（松崎 1993：p93）。また櫻井が述べるような＜シャーマン＞の関与については「民間の巫者をめぐる問題は、インテンシブな調査によって検討されるべき課題」（松崎 1993：p95）と結論では示唆しつつも、本論においては、その関与を肯定する言及を繰返している（松崎 1993：p72、83～86、88、90など）。このような松崎の見解は、「ムカサリ絵馬」の調査を直接は行っていない櫻井や竹田の見

解と大きく変わるところはなく、あたかも両者の理解を強化するような印象さえ与えるものである^{xxvi}。なお、この論文を再録する松崎自身が編んだ『東アジアの死霊結婚』（1993年）では、「冥婚」ではなく「死霊結婚」という語が書名に用いられている。この語の採択における変化の理由として、松崎は、「「冥婚」といえば男女の遺体を合葬する習俗をイメージするくらいがあり、日本の東北地方に広く見られる習俗の実態とはかけ離れすぎると思われる」（松崎 1993：p1）ことに加え、「家族史学会では「死霊結婚」なるタームに統一する動きがある」（松崎 1993：p1）ため、「死霊結婚」という語を採択すると述べている。以降、松崎は「死霊結婚」という語を用いている^{xxvii}。このような一連の論考に伴い移り変わった松崎の語の採択は、おそらく松崎の意図するところと食い違い、竹田が従来の「冥婚」概念との差別化を図り提案した「死霊結婚」と「冥婚」という語とを、結果的には混濁させる一因となってしまっていることを指摘しておかなければなるまい。皮肉にも、後の研究によって参照されることの多い松崎の研究であるからこそ、一時期の「冥婚」としていた習俗を、後に「死霊結婚」と呼称することが、これらの概念間の隔たりや相違を不明瞭たらしめる働きを持ってしまったことは否定できまい。

「ムカサリ絵馬」奉納と花嫁・花婿人形奉納の実態

松崎憲三の論文は、自身が調査した382点の「ムカサリ絵馬」そのものに依らず、寺院関係者や絵馬を描く人物から聞き取った情報をもとに、「ムカサリ絵馬」奉納を類型化している。仮に、上にみたように中国華北地方における「冥婚」が死体を埋葬し直す「合葬」を伴う実際の結婚の擬制的習俗だとすれば、死者の結婚（式）を描いた絵を奉納する「ムカサリ絵馬」の習俗は明らかにこの範疇から外れるであろう。ならば、櫻井徳太郎によりその指すところが変化した「冥婚」としての、また、竹田旦の研究を踏まえた松崎の「冥婚」としての、「ムカサリ絵馬」観は妥当なのであろうか。櫻井が想定する「冥婚」には<シャーマン>の関与が不可欠であり、竹田=松崎が「死霊結婚」とし類型化する「ムカサリ絵馬」は「慰霊型」・「無縁型（男死女生ないし男死女死）」・「シャーマン関与型」である。松崎は「冥婚」また「死霊結婚」を「死者をして結婚せしむるといった習俗」と規定しているが、「ムカサリ絵馬」は果たして死者を結婚させる習俗なのであろうか。

筆者のこれまでの調査からは、「ムカサリ絵馬」についての従来の認識を見直すべき側面が明らかになっている。松崎以前の研究では、こうした側面は必ずしも強調されてはいない。山形県の村山地方における「ムカサリ絵馬」奉納は明治期からの奉納が確認できるものの、その奉納の中心地の一つである鈴立山若松寺（天童市）への奉納が活発になり奉納数が増大するのは比較的近年のことである（<表1>参照）。松崎は、若松寺に奉納された「ムカサリ絵馬」を調査しているが、それは奉納数が増え始めた時期のことであったため、その時点では筆者が把握しているような特徴を確認することは、おそらく困難であったのだろう。筆者は2005年12月と

2006年5月の二度に分けて、若松寺に奉納された「ムカサリ絵馬」の悉皆調査を行っており、その結果、計1054点の「ムカサリ絵馬」のデータを得ることができた。また青森県の「冥婚」ないし「死霊結婚」として言及される花嫁・花婿人形奉納については、その中心地の一つである「川倉賽の河原地蔵尊」（五所川原市金木、以下本稿では川倉地蔵尊とする）において筆者は2008年7月に悉皆調査を行っている。ここでは、これらの調査から筆者が得たデータを用いながら、それらの習俗が従来言われてきたような「冥婚」ないしは「死霊結婚」という概念に相当であるのか考察したい。

「若松寺」という呼称は一山全体14の坊に対しての総称であったが、第二次世界大戦後になると、それまで「若松寺」を形成していた各坊が寺院として独立し、個々に活動を始めるようになった。そうした状況の中で、山頂近くにあった如法堂と福性院が1961（昭和36）年に合併し、境内

<表1> 奉納年と「ムカサリ絵馬」奉納数の変化

奉納年			奉納年			奉納年			奉納年		
西暦	和暦	奉納数	西暦	和暦	奉納数	西暦	和暦	奉納数	西暦	和暦	奉納数
1898	明治 31	1	1949	昭和 24	3	1971	昭和 46	7	1988	昭和 63	34
1904	明治 37	1	1950	昭和 25	1	1972	昭和 47	3	1989	平成 01	36
1918	大正 07	1	1952	昭和 27	3	1973	昭和 48	3	1990	平成 02	51
1919	大正 08	1	1954	昭和 29	2	1974	昭和 49	3	1991	平成 03	71
1923	大正 12	1	1955	昭和 30	2	1975	昭和 50	2	1992	平成 04	54
1927	昭和 02	1	1956	昭和 31	1	1976	昭和 51	3	1993	平成 05	47
1930	昭和 05	1	1957	昭和 32	4	1977	昭和 52	4	1994	平成 06	46
1933	昭和 08	1	1958	昭和 33	4	1978	昭和 53	5	1995	平成 07	59
1934	昭和 09	1	1959	昭和 34	2	1979	昭和 54	11	1996	平成 08	59
1935	昭和 10	1	1960	昭和 35	1	1980	昭和 55	9	1997	平成 09	31
1937	昭和 12	2	1961	昭和 36	2	1981	昭和 56	13	1998	平成 10	27
1941	昭和 16	5	1962	昭和 37	1	1982	昭和 57	15	1999	平成 11	15
1942	昭和 17	2	1963	昭和 38	1	1983	昭和 58	8	2000	平成 12	28
1944	昭和 19	1	1964	昭和 39	2	1984	昭和 59	8	2001	平成 13	42
1945	昭和 20	1	1965	昭和 40	1	1985	昭和 60	6	2002	平成 14	119
1946	昭和 21	1	1967	昭和 42	2	1986	昭和 61	30	2003	平成 15	51
1948	昭和 23	3	1970	昭和 45	1	1987	昭和 62	37	2004	平成 16	4
										不明	55
										計	1054

に位置する若松観音の別当を務めていた羽黒派修験の来昨院から境内宝物と観音堂を譲渡され、宗教法人「若松寺」として登記された（早坂 1972：p102～104）。なお如法堂は現在の若松寺の本坊であるが、福性院は解体され現存していない。また若松観音堂は最上三十三観音の一番札所であり、1963（昭和38）年には国の重要文化財に指定され、修繕工事が1966（昭和41）年から

<表2> 1979（昭和54）年以降の奉納者居住地域別にみる「ムカサリ絵馬」奉納数

奉納年		奉納数	奉納者居住地域										
西暦	和暦		村山	山形	北海道	東北	関東	北陸	中部	近畿	中国	九州	不明
1979	昭和 54	11	9	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
1980	昭和 55	9	8	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
1981	昭和 56	13	13	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1982	昭和 57	15	13	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0
1983	昭和 58	8	5	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0
1984	昭和 59	8	8	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1985	昭和 60	6	4	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0
1986	昭和 61	30	14	4	1	7	3	0	0	1	0	0	0
1987	昭和 62	37	34	0	0	2	0	0	0	0	0	0	1
1988	昭和 63	34	29	3	0	1	1	0	0	0	0	0	0
1989	平成 01	36	28	1	0	4	1	0	0	0	0	2	0
1990	平成 02	51	34	8	0	2	7	0	0	0	0	0	0
1991	平成 03	71	52	2	0	4	2	0	0	0	0	11	0
1992	平成 04	54	40	1	0	4	8	0	0	0	0	0	1
1993	平成 05	47	35	4	0	5	2	0	0	0	0	0	1
1994	平成 06	46	38	0	0	5	2	1	0	0	0	0	0
1995	平成 07	59	22	3	0	6	18	0	4	3	1	1	1
1996	平成 08	59	21	2	0	10	19	0	0	4	2	1	0
1997	平成 09	31	21	0	0	2	5	0	3	0	0	0	0
1998	平成 10	27	10	2	0	9	4	0	1	1	0	0	0
1999	平成 11	15	11	1	0	1	2	0	0	0	0	0	0
2000	平成 12	28	15	4	0	7	2	0	0	0	0	0	0
2001	平成 13	42	28	2	0	6	6	0	0	0	0	0	0
2002	平成 14	119	18	6	3	33	35	3	4	10	1	6	0
2003	平成 15	51	9	3	1	14	13	0	4	5	1	1	0
2004	平成 16	4	3	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0
計		911	522	46	5	125	132	4	16	25	5	25	6

1968（昭和43）年にかけて行われた。「ムカサリ絵馬」は、この工事以前は観音堂に奉納されていたが、現在は工事以前に納められていた絵馬を含め、4ヶ所で保管されている。

破損の程度が比較的軽く古いものを中心とした何点かが「参詣絵馬」や「巡礼絵馬」^{xxxiii}と共に、元三大師堂の下に新設されたスペースに収められ、現在も一般に公開されている。また破損の程度が著しかったものは処分したというが^{xxxiv}、その一方で、福性院を解体した跡地に1970（昭和45）年に建設された青年修養センター「若松会館」内でも、2ヶ所（2部屋）に分けて修繕工事以前に奉納された「ムカサリ絵馬」が一部保管されている。修繕工事以後、若松寺は観音堂に「ムカサリ絵馬」等を無断で納めることを許可しておらず、その奉納場所を本坊としている。本坊に奉納された「ムカサリ絵馬」は、およそ2年間そこに掲げ置かれ、その後は新規に奉納されたものと入れ替えに、「若松会館」内の保管場所へ順次移動される。

こうした若松寺における「ムカサリ絵馬」の奉納であるが、1980年代後半からの増加傾向が確認でき、近年にその奉納が活性化していると言うことができよう（＜表1＞参照）。一方では、筆者のこれまでの調査からは「オナカマ」の現存は確認できておらず、最近まで生存していた「オナカマ」では、オナカマYが1995（平成7）年に、そしてオナカマSが2003（平成15）年に亡くなっている^{xxxv}。オナカマSが亡くなったのは極めて最近のことではあるものの、その遺族からの聞き取り調査では、晩年Sは「体がもたない」という理由から巫行を控えていたという^{xxxvi}。決して少なくない奉納の一つ一つに、決して多くなかった「オナカマ」の関与が本当に不可欠であったのか^{xxxvii}、大いに疑問である。さらには、近年の（とりわけ1980年代後半以降の）「ムカサリ絵馬」奉納が、（山形県以外の）東北地方や関東地方からも多いことも（＜表2＞参照^{xxxviii}）、「オナカマ」の介在を疑わせる。

こうした傾向のみからは「オナカマ」以外の＜シャーマン＞が介在している事例もあろうことはもちろん否定できないものの、櫻井が述べるような＜シャーマン＞抜きでは存続し得ない習俗だとは考え難い。むしろ「ムカサリ絵馬」の描画様式が画一化していることなどを併せ考えると、実際の奉納に接触することが新たな奉納の契機となっていると考えられるのではないだろうか（小田島 2006：p12～14、18；小田島 2007a：73～77）。2008（平成20）年を開山1300年とする若松寺には上述の観音堂に加えて、2点の重要文化財（聖観世音菩薩坐像懸仏と板絵着色神馬図）をはじめ、複数の県指定ないし市指定の有形文化財が保有されている。こうしたことから観光情報誌等に頻繁にその案内が掲載されることなどを考え合わせれば、三十三観音巡礼に赴く巡礼者に加え、一般の観光客も少なからず若松寺へ訪れていることが窺えよう。つまり今日の奉納を促進させている要因は、櫻井が重要視していた＜シャーマン＞という宗教職能者ではなく、半ば観光地化している若松寺へ参詣した人々が本坊や絵馬の展示スペースにおいて飾られた「ムカサリ絵馬」を目にする機会ではなかろうか。供養対象者の没後から相当年数が経過してもなおなされる奉納は（＜表3＞参照^{xxxix}）、こうしたことの裏付けとも考えられる。さらには、今日ではテレビやインターネットというマス・メディアの影響も顧慮しないわけにはいかない。例えば2002（平成14）年の「ムカサリ絵馬」奉納数は他の年に比べ目立って多数の

奉納がなされているが（＜表1＞参照）、この背景には、その前年の大晦日のテレビ番組において若松寺の「ムカサリ絵馬」奉納が放送されたことに起因していると推察できる。

柳田國男による『先祖の話』を大きな契機として認識されるようになった、死者が清められ、そして没個性的かつ抽象的である「先祖」あるいは「祖霊」となる没後33年ないしは50年という「弔い上げ」という節目は、特に民俗学という研究領域においては、現在もなお着目されるテーマであろう（鈴木 1983：p84～86；藤井 1988：p99～101；竹田 1996：p154～156；矢野 2006：p250～252など）。実際の「ムカサリ絵馬」奉納に目をやると、この33年や50年を超過してなされる奉納があることに気付く。供養対象となる死者の没後34年を超えてなされる奉納は全体の30%ほどあり、51年を超えるものでも20%弱ある（＜表3＞参照）。死者を供養することは、裏返せば、その死者にとって何がしかの供養が必要であると供養者に意識されていることを示し、その死者が具体的かつ個別的存在として意識されていることを示す。このような供養対象者の没後から奉納までに相当の年数が経過している「ムカサリ絵馬」でも、その供養対象となる死者の名（俗名・戒名）が記され（小田島 2007b：p17）、のみならず写真が添付されているものもある（小田島 2007c：p150～152）。このような奉納に関しては、既になされている他の奉納が刺激となり、＜結婚の形象＞奉納によって供養されるべき死者を思い起こさせ、新たな奉納を促進しているのではなかろうか。

「ムカサリ絵馬」には＜婚礼の場面（結婚式）＞が描かれる。したがって必然的に「ムカサリ絵馬」には新郎新婦両名が描かれている。

＜表3＞ 供養対象者の没後34年以降と51年以降の「ムカサリ絵馬」奉納数

奉納年		奉納数	没後 34 年以降の奉納		没後 51 年以降の奉納	
西暦	和暦					
1979	昭和 54	11	3	27%	0	0%
1980	昭和 55	9	0	0%	0	0%
1981	昭和 56	13	2	15%	0	0%
1982	昭和 57	15	1	7%	0	0%
1983	昭和 58	8	2	25%	1	13%
1984	昭和 59	8	0	0%	0	0%
1985	昭和 60	6	0	0%	0	0%
1986	昭和 61	30	8	27%	1	3%
1987	昭和 62	37	8	22%	2	5%
1988	昭和 63	34	9	26%	0	0%
1989	平成 01	36	12	33%	8	22%
1990	平成 02	51	14	27%	6	12%
1991	平成 03	71	15	21%	4	6%
1992	平成 04	54	20	37%	12	22%
1993	平成 05	47	21	45%	9	19%
1994	平成 06	46	22	48%	6	13%
1995	平成 07	59	16	27%	9	15%
1996	平成 08	59	24	41%	15	25%
1997	平成 09	31	11	35%	6	19%
1998	平成 10	27	13	48%	10	37%
1999	平成 11	15	5	33%	3	20%
2000	平成 12	28	7	25%	5	18%
2001	平成 13	42	13	31%	8	19%
2002	平成 14	119	45	38%	35	29%
2003	平成 15	51	14	27%	10	20%
2004	平成 16	4	2	50%	1	25%
計		911	287	32%	151	17%

だが一方では、絵馬に描かれた人物については、どちらか（新郎ないしは新婦）の名のみが記載されていることが一般的である。つまり、供養対象となる死者についてのみ記され、相手に関しては記されていない。これは相手が実在している（あるいは実在していた）人物ではなく、架空の人物であるためである。筆者は、松崎が調査した「ムカサリ絵馬」の描き手と、加えてもう一名の描き手に対して聞き取り調査を行ったが、両氏ともに、死者は（写真を依頼者から預かり）似せて描くこともあるが、死者の相手はイメージで描くことを述べている^{xii}。もちろん、そうした事例が全てではなかろうが、結婚の相手が特定の生者である事例は決して多いものではないと思われる。むしろ「ムカサリ絵馬」に描かれているものは、死者の結婚相手として特定の人物を想定してはいない、架空の結婚であろう（小田島 2007c：p157～158）。

このように、今日の「ムカサリ絵馬」奉納には、存続に不可欠な要素としての＜シャーマン＞や、「男死女生」か「男生女死」に拘わらず一方が特定の生者であるような、さらに言えば特定の実在する（あるいは実在した）人物であることを示す兆候は希薄である。これらの点から現在みられる「ムカサリ絵馬」は櫻井や松崎が描くところの「冥婚」の枠組みから漏れることが理解されよう。

架空性は「ムカサリ絵馬」奉納習俗のみならず、花嫁・花婿人形奉納習俗にも指摘できる特徴である^{xiii}。花嫁・花婿人形の事例では、「ムカサリ絵馬」と対照的に、結婚当事者両名の名が記されることが一般的である。しかし、だからといって、この習俗が実在の人物を結婚相手として想定しているものと断定することはできない。

今日の花嫁・花婿人形奉納の中心地ともなっている川倉地蔵尊は、二千有余年前に玉のような光が夜空に現れ、その光が照らす地を翌日掘ったところ土に埋もれた地蔵像が発見され、以来イタコの修行地となり、その後、慈覚大師により地蔵堂と境内が定められたという伝説を持つ（工藤 1987：p25～28）。1940（昭和15）年発行の『金木郷土史』によれば、この伝説は享保年間（1716年から1735年）のこととされている（金木町役場 1940：p193～194）。また1976（昭和51）年発行の『金木郷土史』では、金木山雲祥寺^{xiiii}（五所川原市金木町）の開祖である繁翁茂和尚により、慶長元（1596）年に地蔵堂が再建されたことが史実とされている（金木郷土史編纂委員会 1976：p603）。なお雲祥寺は1977（昭和52）年まで、川倉地蔵尊での大祭（例年、旧暦の6月22日から24日にかけて開催される）の執行にあたっていたが、1978（昭和53）年以降は中泊町大字富野に位置する猿賀山般若寺によって大祭は執行されている^{xv}。なお般若寺に大祭を執行する役が移って以降、1998（平成10）年までは般若寺の前住職夫妻が川倉地蔵尊に常駐していた。現在では「賽乃河原講中」の講員が常駐し、般若寺の副住職が頻繁に出向くことで、参詣者の法要への要望に応えられる体制をとっている。

般若寺の住職である佐井川氏によると、般若寺が川倉地蔵尊に関わるようになった1978年頃は、まだ現在のような花嫁・花婿人形の奉納は行われていなかったという。既にそうした奉納を受けていた、同じく津軽地方にあり「西の高野山」として知られる弘法寺（つがる市木造）にて人形の奉納に触れた参詣者が、おそらく川倉地蔵尊に伝えたのではないかと、佐井川氏は推測

している^{xiv}。川倉地蔵尊では1985（昭和60）年から人形奉納者の名簿（「人形安置者住所芳名帳」）を記録・保管していることを併せ考えるならば、同地におけるこの習俗は、おそらくその時期に頻繁にみられるようになったのであろう。奉納された人形は、当初は、地蔵堂内に安置・保管していたのだが、次第に増加する奉納に対応するため1988（昭和63）年に「賽乃河原講中」が資金を集め、「水子地蔵堂」^{xvi}を建築し、以降はこの堂内に奉納された人形を安置・保管している。また後に「水子地蔵堂」は、増加しつつ奉納される人形を安置するために増築されており、現在はその堂内一杯に奉納された人形が安置されている（＜図3＞参照）。

般若寺の住職から筆者が確認した限りでは、人形（さらには、その人形によって表わされている結婚相手）の名は、適当なものを奉納者が任意に付けるという^{xvii}。当然ながら、実在する人物の名を参考にして人形に名が付けられる事例があろうことは想定できる。だが、こうした名付けによって人形が実在の人物を代替し、さらには人形の奉納によって実際の結婚に準ずる儀礼が執行されると、奉納者に受け入れられているとは考え難い^{xviii}。むしろ名付けは、人形によって形作られている結婚が、現実のものではなく架空のものであることが奉納者によって意識され、ゆえに、より具体性と現実味とを加えるための手続きとしてなされていると理解することが適当ではないだろうか^{xix}。これらの習俗に共通している結婚の＜架空性＞は、結婚そのもの（あるいは結婚の＜事実性＞）にではなく、結婚を視覚的に表すこと（すなわち＜死者の結婚＞の形象化）に、奉納者が意義を認めていることを示しているのではなかろうか。のみならず、＜死者の結婚＞を表している形象の維持も有意義である。

川倉地蔵尊では人形奉納者の記録を取り始めてから現在までに何度か安置に関する規定を改定している。1985（昭和60）年から1987（昭和62）年までは安置年数を10年と定めて5000円を受領していたが、1988（昭和63）年から1993（平成5）年までは安置年数10年に対し10000円とし、そして1994（平成6）年から2001（平成13）年は5年間の安置で10000円に、2002（平成14）年以降は5年間で12000円と改めている。また川倉地蔵

尊では、奉納者の任意により、安置期限満了の人形再安置を受け付けており、そのため1985年に安置された人形は10年後の1995年に再安置となり、さらに5年後の2000年には再々安置、また5年後の2005年に再々再安置と、その継続が可能である。このような再安置の動向を「人形安置者住所芳名帳」から読み取ると、奉納者にとっては＜死者の結婚の形象＞の継続が有意義であると示す端緒として、安置の継続を求める傾向が浮かび上がる（＜表4＞参照¹）。特に1986年と1987年に奉納された人形では、その傾向が強い。1986年では奉納が37点あったが、そ



＜図3＞ 川倉賽の河原地蔵尊 「水子地蔵堂」内

の内22点（59.5%）が10年後の期間満了時に再安置されており、その5年後の次の期間満了時には22点中17点（77.3%）もがさらなる安置の継続をされている。そして初回奉納時から20年が経過した時点においても13点（前回安置を延期した17点の76.5%、また20年前に奉納された37点の35.1%）が、3度目の安置継続に至っている。このように、安置継続を望む奉納者は一定数いることが、「人形安置者住所芳名帳」の分析から明らかになる。よって、この習俗には、結婚儀礼のような一回性ではなく、継続性が求められていることが判明する。だが、視覚化された形象の持続を望むこうした傾向も必ずしも絶対的ではなく、参与者により開きがあり、一概には括れず、固定的な枠組みで捉えることは難しく、また適当でもないことが、この表からは明らかである。また「ムカサリ絵馬」が奉納される若松寺では、先述の観音堂補修工事以降に奉納された「ムカサリ絵馬」は全て保管しているのだが、その理由の一つは、奉納者によっては若松寺に再来し、奉納した「ムカサリ絵馬」を見ることを望むためだという。

おわりに

本稿では、特に＜シャーマン＞の不在、架空性、奉納した事物の継続といった点を詳らかにすることを通じて、東北地方における＜死者の結婚の形象＞を奉納する習俗と、＜東アジア＞の「冥婚」ないし「死霊結婚」と称される＜シャーマン＞を伴う擬制的結婚の儀礼を抱合する習俗とのズレを、研究史におけるそれらの概念自体にみられるズレとともに、描き出すよう試みた。確かに、東北の信仰習俗についての研究において、＜シャーマン＞という要素が働かせる重力は決して小さくない。それは、ある側面では、＜東北＞という地域性によって惹起せられるものでもあろう。のみならず、これまで筆者自身もフィールドにおいて体験してきたことではあるが、＜死者の結婚の形象＞奉納習俗の実践に、ときには「オナカマ」またときには「カミサマ」という＜シャーマン＞（あるいは＜シャマン＞）とカテゴライズされる「巫者」が介在しているとする解釈や説明は、たびたび耳にするところでもある。とはいえ、こうした解釈や説明が、これまでの先行研究にも表れているように、多くは組織宗教の関係者（例えば仏教寺院の僧侶など）や研究者（いわゆる郷土史家も含めて）によって齎されることには十分な注意を払う必要

＜表 4＞ 花嫁・花婿人形の安置継続動向

初回	奉納数			
奉納年	再々再安置			
1985 年 (昭和)	再々安置			2
	初回	再安置		8
		15	53.3%	13.3%
		26	57.7%	30.8%
1986 年 (昭和)				13
			17	76.5%
	22	77.3%	59.1%	
	37	59.5%	45.9%	35.1%
1987 年 (昭和)				15
			19	78.9%
	26	73.1%	57.7%	
	42	61.9%	45.2%	35.7%
1988 年 (昭和)				9
			15	60.0%
	31	48.4%	29.0%	
	53	58.5%	28.3%	17.0%
1985 年～ 1988 年 累計				39
			59	66.1%
	94	62.8%	41.5%	
	158	59.5%	37.3%	24.7%

があらう。現に行われている習俗の実状に対してなされる解釈や説明の背後に、あるいは都合よく用いられる「巫者」という存在が（場合によっては）あらう可能性を考慮しつつ、習俗の実体的担い手である奉納者を中心とした「インテンシブな調査」が、かつて松崎憲三が述べたように、今後の課題として残っている（松崎 1993：p95）。

松崎は「ムカサリ絵馬」奉納の土壌としては「参詣図絵馬」奉納の習俗を、花嫁・花婿人形奉納の土壌としては地蔵尊像奉納の習俗を想定している（松崎 1993：p93）。花嫁・花婿人形の奉納と「地蔵信仰」¹¹との結び付きは、松崎以外にも、高松敬吉や中生勝美などにより、研究史においては比較的早い時点で指摘されている（高松 1993：p36～40； 中生 1994：p116～117）。さらには、「ムカサリ絵馬」奉納が活性化する背景に「水子供養」のブーム化による影響をみる事ができる（小田島 2007a：p65～66）。「水子供養」の影響は花嫁・花婿人形奉納においても、人形の奉納場所が「水子地蔵堂」と名付けられていることから、推し量れよう。つまり、これらの習俗の成立や定着そして普及の背景には、「地蔵信仰」や「水子供養」といった要素による作用を無視できない。

逆説的ではあるが、本稿で確認してきたような先学の諸論考において、儀礼の執行にではなく、奉納の動機に関わる＜シャーマン＞の存在が意識されることは、とりまなおさず、これら東北地方の習俗が、単純に＜東アジア＞の習俗と比較でき得る「死者を結婚せしめる」だけの習俗ではないと暗示するものでもある。換言すれば、「ムカサリ絵馬」奉納習俗や花嫁・花婿人形奉納習俗とは、事物を奉納することで単に「死者を結婚せしめる」だけの習俗ではなく、その奉納する事物である＜死者の結婚の形象＞を個々の奉納者が形作る以前から、そして奉納した以後までも、供養対象となる死者との一連の関わりを奉納者に要求する習俗である。こうした観点に立てば、「ムカサリ絵馬」では「絵馬」を作成する行為¹²に、また花嫁・花婿人形では奉納した人形の維持に、従来の「冥婚」・「死霊結婚」概念では捉えきれない、奉納に関わる人々の営みがあることが自然と理解されよう。

「冥婚」や「死霊結婚」という概念をもってする東北地方の習俗についての従来の考察では、＜事物を奉納する＞習俗である点が看過されてきた嫌いがある。こうした事物は、確かに＜死者＞とその＜結婚＞を視覚的に表象するものの、具体的に＜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、残されてきたのではなかろうか。「ムカサリ絵馬」や花嫁・花婿人形が死者を供養するために奉納されることは、奉納者が供養すべき死者、それも＜結婚＞という表象に据えることによって供養され得る死者を、念頭に置いていようことが察せられる。

＜結婚＞が表象するものには、従来の研究の焦点にもなってきた＜相続＞や＜継承＞のみならず、現代の日本においては＜幸せ＞という抽象概念もが含まれる。宗教社会学者の石井研士は、1980年代に神前結婚式が減少しつつ、1990年代半ばにかけてキリスト教結婚式が台頭したことを明らかにした上で（石井 2005：p30）、この変化は、神前結婚式との対比において「キリス

ト教結婚式は、個人と個人が愛情によって結ばれる幸せを表現するのに、ふさわしい儀礼として受け止められた」(石井 2005 : p77) 結果であろうことを指摘している。『日経ウーマン』による調査では、既婚者の約9割が「結婚して幸せになった」と感じ、また未婚者でも約6割が「結婚すると幸せになれる」と感じていることが明らかになっているⁱⁱⁱ。『読売新聞』による〈結婚観〉の調査では、「女性は結婚しなくても幸せな人生をおくることができる」と54.7%が答えている^{iv}。同紙によればこの数値は1978年の調査での賛成26%から増加し、その背景にライフスタイルの多様化などが指摘されている。家族社会学者の山田昌弘は、同アンケートの結果についての解説で、「女性は結婚しなくても幸せな人生をおくることができる」という回答は「結婚を否定しているわけではない」と同時に、「結婚しなくても、幸せに生きていくことはできる」という“願望”の表現ではないだろうか」と述べている。仮に山田の分析が正しいとすれば、依然「幸せな人生」の前提として〈結婚〉が意識されていることになり、さらに、本稿との関連において強調するならば、いまだ39.4%もの回答者が上の質問に「そうは思わない」と、つまり、女性は結婚しなければ幸せな人生をおくることができない、と考えていることに留意が必要であろう。こうした、〈結婚〉を〈幸せ〉の要件として意識する人々にとっては〈死者の結婚の形象〉は、まさに〈死者の幸せ〉の比喻たり得、それを奉納するということは、死者を、それも供養されるべき死者を、〈幸せ〉の状態に据え、そのことを物質的に形容し表出することとなろう。

「冥婚」にせよ「死霊結婚」にせよ、事例を比較検討するための概念が独り歩きすると、各習俗を深く検討する以前に、視点を固定することになる。また語の選択が研究者によって区々であり、流動的であることは混乱の一因となる。「冥婚」と名指すことは「死霊結婚」という名指しが適当ではないとする表明であり、その逆もまた同様であろう。だが既にみたように、こうした語の使用においては同一の研究者においても変移し、さらにはその変移の背後に妥当な理由が見出し難ければ、それらの語が指すところに明確な差異を読み取ることはできず、その後の研究でも、ほぼ「冥婚」と「死霊結婚」とが同義のものとして用いられる原因ともなっていくように。

くわえて、東北地方の習俗は「死者を結婚せしめる」儀礼としての側面より、結婚を表現するという側面において独自の特徴が顕著である。つまり、〈死者の結婚の形象〉に関わる習俗である。だが、この点について十分な理解が培われる以前に、中国・韓国にみられる儀礼中心の習俗と比較することで〈東アジア〉に共通する習俗という視点を先行研究は形作り、それは研究者のみならず、習俗の一端を担う者にさえも浸透している^v。

「ムカサリ絵馬」奉納と花嫁・花婿人形奉納のどちらも〈死者の結婚の形象〉という点では共通しており同じ東北地方でみられる習俗ではあるが、必ずしも同一の枠組みで把握される得る習俗ではなく、独自の性格を持ったユニークな習俗である。習俗を比較する上では抽象化・普遍化という手続きが不可欠だと思われるが、それ以前に個々の習俗への十分な理解が必須であろう。同時に、研究主題となる対象を指示する語には繊細な配慮が必要である。「冥婚」や

「死霊結婚」と称される東北地方における習俗に対する従来の理解には、術語を採択する上での機微や、普遍化・抽象化の際の実情把握が不全であったのではなかろうか。先行する概念に拘束されると、習俗の実態を取り溢すに留まらず、それを毀損しかねない危惧すらあるのではないだろうか。筆者は通文化的マクロな視座を意識した研究を否定するわけではないが、東北地方の〈死者の結婚の形象〉に関わる習俗を今後調査・研究するにあたっては、「冥婚」や「死霊結婚」という固定的な枠組みから脱却しての多角的な視野でのアプローチが求められ、またそれは筆者自身も含めて、今後の課題ともなろう。

追記

本稿は社団法人全日本冠婚葬祭互助協会「第9回社会貢献基金助成金」からの研究助成を受けて行った研究成果の一部である。本稿を執筆する上で、「ムカサリ絵馬」奉納に関して、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をはじめとする若松寺の関係各位に、度重なる訪問と調査にも拘わらず、これまで非常に多くの御協力と御教示をいただいていることに深く感謝を申し上げる。また「ムカサリ絵馬」の描き手である伊藤千賀子氏および佐々木知佳子氏に聞き取り調査に快く御協力をいただき心より深謝申し上げる。村山地方の民俗に関して日頃から多くの御教示をいただいている「村山民俗学会」の諸先生方に感謝を申し上げる。花嫁・花婿人形奉納に関しては、「川倉養の河原地蔵尊」の其田瞬蔵氏をはじめとする「養乃河原講中」の方々、猿賀山般若寺住職の佐井川英秀氏、ならびに金木山雲祥寺住職の一戸彰晃氏に、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。津軽地方の民俗に関して「青森県民俗の会」の諸先生方、そして五所川原在住の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る。

- i ここでいう「絵馬」とは、岩井宏美が「小絵馬」と分類するところの（岩井 1970：p63）、五角形の、多くは祈願のために神仏に対し奉納される絵馬ではない。大きさは個々によって異なるが、特定の絵（ここでは「ムカサリ」）が描かれた平坦な木板や紙であり、紙を媒体としたものは掲示に際しては額に納められる。
- ii こうした術語の採択に関わる穿鑿が不十分であり混用されている現状の指摘もなされている（崔 2003：p178～179）。
- iii 本研究の一部は、社団法人全日本冠婚葬祭互助協会の「第9回社会貢献基金助成金」から研究助成を受けて行ったものである。
- iv なお本稿で引用する原文での歴史的仮名遣いは現代仮名遣いに改め、旧字体もまた改めている。
- v だが残念なことに筆者はまだこれらの資料を入手できておらず、直接の考察はできない。
- vi なお筆者はこの資料も現時点では入手できていない。

- vii 「指婚」とは「指腹婚」とも呼ばれ、「未だ生まれない子供に結婚を為さしむること」である（諸橋 1940：p45）。
- viii 諸橋は「遷葬」は個別に埋められていた遺体を遷して共に埋めること、「嫁殤」は婚約中に死亡した女性を夫となる予定だった男性の墓に埋めることとしている（諸橋 1940：p47）。なお諸橋による『大漢和辞典』では「遷葬」は「生きている時は夫婦でなくて。死んでから同じ穴に葬るをいう」と（諸橋 1968：p175）、「嫁殤」は「未だ嫁がず死んだ女子を婚約の男子に婚嫁させること」とされている（諸橋 1966：p744）。
- ix 井出季和太による1935（昭和10）年出版の同名著書のことと思われる。
- x 瀧川は「遷葬」と「嫁殤」は「後世にいう冥婚に相当するもの」と明言している（瀧川 1941：p188）。
- xi 内田は1948（昭和23）年にも『中国農村の家族と信仰』と題する書を著しているが、こちらには「冥婚」についての記述は皆無である。
- xii 生者と死者が、死者が生者の前に現れるなどの何らかのコミュニケーションを経て、結婚へと至る説話は、「幽婚」とも呼ばれる（竹田 1980；花部 1993など）が、ここでは岡本は「一般の用例にしたがって「冥婚」と改め」たと述べている（岡本 1944：p136）。
- xiii しかし岡本は瀧川と異なり、「合葬と遷葬との同一ならざる」と指摘している（岡本 1944：p148）。一方、「嫁殤」は「未成年の死者についての婚姻をいうのであるから後世の所謂冥婚に相当する」と述べつつも、死者同士の婚姻が否か、婚約関係の有無、方法などの実態は不明であることに触れている（岡本 1944：p149）。
- xiv この年齢は「冥婚」対象の死者が没した時の年齢であり、死後から「冥婚」までの経過年数は加算されない（内田 1944：p74～75；内田 1970：p17～18）。
- xv 「角地」（田地の角）や畑などの祖坟以外の地に一時的に埋葬されること（内田 1944：p65、74；内田 1970：p5、16など）。
- xvi 直ちに男性の祖坟に「合葬」しない事例もある。祖坟に埋葬されるまでの期間が空く事例は、男性の父親が存命中であり、子を親より先に祖坟に埋めることができない地域もあるため（内田 1944：p67；内田 1970：p7）。
- xvii 内田の「遷葬」と「嫁殤」の解釈は、「遷葬」とは既婚だが鰥夫として死亡した男性の埋葬地に、やはり既婚だが寡婦として死亡した女性の死体を運び合葬することであり、「嫁殤」とは未だ定婚していない未成年の男女を合葬することで、どちらも「冥婚」だとしている（内田 1944：p103；内田 1970：49～50）。
- xviii 文末脚注の8、10、13、17を参照。
- xix 山形県は、その地勢上また行政上、しばしば4の地方（庄内地方・置賜地方・最上地方・村山地方）に区分され、村山地方は3郡と7市からなる面積約2620km²（山形県の約28%）の地域である。
- xx この論文は後に最上の著書『詣り墓』に再録されている。なお最上は「ムカサリ絵馬」とい

う呼称は用いておらず、「婚礼の式にのぞんでいる絵」として言及している。

xxi この論文は1989（平成元）年の木村の著書『死一仏教と民俗』に「死者の結婚」と改題・加筆され、再録されている（木村 1989：p155～165）。なお、1959年の論文も1989年の論文も、最上と同様に、やはり「ムカサリ絵馬」という呼称は用いておらず、「婚礼の額」と言及している。

xxii 通称「山寺」として知られ、芭蕉が訪れ句（「閑さや 岩にしみ入 蟬の声」）を残した地としても知られる。

xxiii 民族学者の和田正平はそれまでの「冥婚」研究を＜シャマニズム＞との関わりの中で櫻井が受け継いだと言及している（和田 1988：p160）

xxiv 事実、櫻井は1975年の20ページほどの論文で、内田の著作（1970年）を18箇所引用しており、多くを内田の事例報告に負っていることは明らかである。

xxv 「オナカマ」とは、「イタコ」と類似しており、一般的には盲目あるいは弱視の少女が師匠のもとでの修行の後に成巫したもので、その実態は、烏兎沼宏之の研究（『村巫女オナカマの研究』 藻南文化研究所 1987年、『「オナカマ」考一神子と瞽女の関連について一』 藻南文化研究所 1991年など）に詳しい。

xxvi なおこの論文では「ムカサリ絵馬」という呼称は用いられず、「結婚式の情景を描写した絵馬」と述べられている（櫻井 1969：p4）。

xxvii 村山民俗学会（当時 村山民俗の会）は、1986（昭和61）年に創設された、山形県の村山地方を中心に活動する民俗研究団体であり、月光善弘は、その最初の会長でもあった。

xxviii 『日本のシャマニズム』上巻で「ムカサリ絵馬」に言及しているのは僅か数行である。なお、掲載されている写真は木村博の提供によるものである。

xxix 先述の機会以外に、櫻井が「ムカサリ絵馬」に接した機会については、筆者は確認できておらず、櫻井がどの程度これらの習俗を把握していたかは明らかではない。

xxx なお、論題に「最上地方」とあるが、これはおそらく「村山地方」の誤りであろうと思われる。「ムカサリ絵馬」は、この論文も述べているように、「最上三十三観音」に連なる観音堂にてよくその奉納がみられる（文学研究グループI 1984：p62）。この「最上三十三観音」の多くは、かつての最上地方、現在の村山地方に多く配置されており、おそらくこうした事情から「村山地方」を「最上地方」と誤ったと考えられる。

xxxi しかし松崎の論は、重要な幾つかの視点を提供しており、たとえば「ムカサリ絵馬」習俗が成立する前段階に、当該地方における絵馬奉納習俗への親和性があったことを指摘するなど、注目すべき点があることにも留意が必要である。またこの見解は、松崎の2008年の論文「絵馬に見る供養の諸相～岩手県下の「供養絵額」と山形県下の「社寺参詣図絵馬」～」（『民具研究』138号）でも論考されている。

xxxii 2003年に出された論文「東アジアの死霊結婚」（赤坂憲雄他編『神々のいる風景 いくつもの日本VII』 岩波書店 2003年）では一貫して「死霊結婚」という語を用いている。また、

- この論文を改題・再録している松崎の著書『現代供養論考—ヒト・モノ・動植物の慰霊—』（2004年）には、先の「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—」も再録されているが、この著書では「東北地方の死霊結婚I—山形県村山地方を中心として—」と改題されており、その再録論文では「死霊結婚」という語がやはり終始用いられているが、その語の採択の理由として、松崎は「近年死霊結婚が学術用語として定着したこと」（松崎 2004：p266）を挙げている。また、松崎の2008年の論文「絵馬に見る供養の諸相～岩手県下の「供養絵額」と山形県下の「社寺参詣図絵馬」（『民具研究』138号）では、その副題にあるように「ムカサリ絵馬」は主題ではないものの「社寺参詣図絵馬」との関係から言及されているが、そこでは「冥婚」や「死霊結婚」という語は用いられていない。
- xxxiii 「参詣絵馬」、「巡礼絵馬」は、ともに寺社に参る人物を描いた絵馬であるが、前者と後者の区別の一つとして、後者は「笈摺り」と呼ばれる巡礼の衣装を着た複数名の人物が描かれる。
- xxxiv 若松寺法務の柏倉亮昭氏からの筆者聞き取りによる（2005年10月18日）。
- xxxv なお、この2名の「オナカマ」は、1968年に櫻井が月光と木村に案内され訪れた「オナカマ」である。
- xxxvi 筆者聞き取りによる（2005年3月13日）。
- xxxvii 「オナカマ」の調査・研究に大きく寄与した烏兎沼宏之によれば、1987（昭和62）年の時点で巫行を続けていた「オナカマ」は、僅かに7名のみである（烏兎沼 1987：p139～145）。
- xxxviii この表では、一定数の奉納が比較的コンスタントにみられるようになる1979（昭和54）年以降の奉納のみを集計しているため、その総数は911点である。なお地域は次のように区分している。「東北」は山形県を除いた青森・秋田・岩手・宮城・福島 の5県、「関東」は東京・茨城・栃木・群馬・埼玉・千葉・神奈川の1都6県、「北陸」は新潟・富山・石川・福井の4県、「中部」は山梨・長野・岐阜・静岡・愛知の5県、「近畿」は大阪府・京都・滋賀・兵庫・奈良・和歌山・三重の2府5県、「中国」は岡山・広島・山口・島根・鳥取の5県、そして「九州」は福岡・佐賀・長崎・熊本・大分・宮崎・鹿児島 の7県である。なお「四国」（徳島・香川・愛媛・高知の4県）と「沖縄」からの奉納は皆無であったため、この表では割愛してある。
- xxxix この表では、＜表2＞と同様に、1979（昭和54）年以降のみを集計の対象としている。
- xl ただし、新婦のみが描かれた「ムカサリ絵馬」が7点奉納されている。なお、新郎のみを描いたものは皆無である。
- xli 筆者聞き取りによる（2006年6月20日および2007年11月29日）。
- xlii この架空性を意識して、現実の結婚に準ずる意味合いを附加するような「合葬」をイメージさせる「冥婚」という語の使用を松崎は敬遠したと考えられる。
- xliii 雲祥寺は、太宰治の生家近くにあり、その小説「思ひ出」の中で、幼い太宰が乳母のたけに

連れられて地獄絵や後生車に触れた記憶とともに語られる寺として知られる。

xliv 雲祥寺住職の一戸氏からの筆者聞き取り（2008年8月20日）、および、般若寺住職の佐井川英秀氏からの筆者聞き取りによる（2008年8月22日）。

xlv 般若寺住職の佐井川英秀氏からの筆者聞き取りによる（2008年8月22日）。

xlvi なお、この「水子地蔵堂」には「水子人形安置堂」と記された看板も掲げられている。講中の副委員長である其田瞬蔵氏からの筆者聞き取りでは「水子のほう」という指示のされ方が何度か確認できており、「水子供養」との結び付きが講員には意識されていることが窺える（2008年7月2日）。

xlvi 筆者聞き取りによる（2008年7月4日）。

xlvi なお先行研究においても、この名付けに関しては「その花嫁人形を供養する人たちの判断で命名する」（高松 1993：p25）や、「花嫁人形は新婦として命名されているが、特定個人を想定したものではない」（中生 1994：p107）とされている。

xlix また、「ムカサリ絵馬」と異なり、市販の人形を用いることの多い花嫁・花婿人形奉納では、非人格的な商品である人形に名を与えることにより、特定の死者を代理する人格的な奉納物に置換している側面も考慮できよう。

i なお、筆者の調査時（2008年7月）までに3度の再安置（初回奉納を含め4度の安置）を迎えているものは、20年前の1988年以前の奉納に限られているため、ここでは1985年から1988年までの間になされた奉納に限って、再安置の動向を追っている。

li 津軽地方の「地蔵信仰」については、楠正弘「ゴミソ信仰とイタコ信仰（1）—津軽の宗教」（『日本文化研究所研究報告』別巻第10集）、楠正弘「津軽の宗教」（『金木郷土史』）、華園聰麿「死者・祖先供養における重層性と地域性—青森県における地蔵信仰と「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28集）、小館衷三「津軽の民間信仰」を参照していただきたい。

lii ちなみに若松寺では、現在のところ、3名の「ムカサリ絵馬」の描き手を必要に応じて奉納を希望する人に紹介しているが、その一方では、奉納者自身の手によって「ムカサリ絵馬」が作成されることを望んでおり、そのことは佐藤可奈も報告している（佐藤 2004：p69）。

liii 『日経ウーマン』による未婚者1715人、既婚者558人（平均年齢31歳）を対象に、日経ウーマン公式サイト上で行われたアンケート調査の結果である（「結婚×仕事」の黄金バランス見つけた!）『日経ウーマン』2007年7月号 通巻271号）。

liv 読売新聞社による全国の有権者3000人（250地点、層化2段無作為抽出法）を対象とした調査結果（『読売新聞』2008年8月27日 1面および11面）。

lv いくつか例を挙げれば、「ムカサリ絵馬」奉納が「死霊結婚」の一つであり、「中国や韓国を中心に、世界各地に分布している」（佐藤 2004：p49）としたり、「冥界婚にはその地域のシャーマンが、すなわち津軽ではイタコ、ゴミソが、山形ではオナカマが、沖縄ではユタがかかわっていることが注目」（大橋、田名場 2000：p289）されるとしたり、またかたち

は違えど東北のみならず沖縄や朝鮮半島にも「冥婚慣習」があるとしたり（山折、千歳、赤坂 2000：p29）、そうした言及はよく目にするところである。特に最近のものとしては、2008年6月24日の『東奥日報』に、津軽地方の花嫁・花婿人形の奉納習俗に触れ、「死霊結婚はほかにも、山形、宮城のムカサリ絵馬や、沖縄のグソー・ヌ・ニービチの儀式があり、海外でも中国、台湾、韓国、アフリカ各地の諸部族、ドイツでも類似した習俗がある」という記述がみられる（『東奥日報』 2008年6月24日）。また、『民俗小辞典 死と葬送』や、その元となった『日本民俗大事典』には、「冥婚」の項で次のような説明をしており、また参考文献には松崎編の『東アジアの死霊結婚』が挙げられている。すなわち、「未婚のまま死んだ者の霊に花嫁・花婿をめとらせる冥界婚。死霊結婚・死後結婚ともいう。東アジアの各地で見られるが（中略）日本では東北地方の一部で近年ひそかな流行が見られる。（中略）花嫁や花婿をイタコやオナカマなどの巫女を介して探しだし、その写真などをもとにムカサリ（婚礼）絵馬を描いてもらったり、花嫁人形を作ったりして寺院などに奉納し供養してもらおう。」（門屋 2000：p683、2005：p328）。また、習俗に関与する者への浸透では、発表者のこれまでの調査においては、例えば若松寺の関係者から、「ムカサリ絵馬」奉納習俗が中国や韓国にみられる習俗と通底すると当地を訪れる研究者に聞かされ、それを受け入れている状況が見受けられている。

引用・参考文献

- 文学研究グループI（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
1984 「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19号 p62～79 宮城学院女子短期大学教養科
- 崔吉城 1992 『韓国の祖先崇拜』重松真由美訳 御茶の水書房
- 崔吉城 2003 「韓国の死霊結婚―霊肉一致の死生観」『東北学』vol.9 p178～187 東北芸術工
科大学東北文化研究センター
- 丁秀山 1988 『中国の冠婚葬祭』 東方書店
- 藤井正雄 1988 「日本人の先祖供養観の展開」 藤井正雄編『祖先祭祀と葬墓』 名著出版
- 浜夕子 1993 「東アジアの冥婚習俗と死生観」『地域研究ノート』第1号 p134～147 宮城学
院女子短期大学国際文化科
- 花部英雄 1993 「幽霊出産譚」 松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』 岩田書院
- 華園聰麿 1991 「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28集 p1～36 東北大学
日本文化研究施設
- 早坂忠雄 1972 『若松観世音―若松寺を中心とした天童の歴史―』 天童温泉協同組合
- 廣田律子 2002 「中日韓の死霊結婚」 神奈川大学人文学研究所編『日中文化論集 多様な角
度からのアプローチ』 p193～206 勁草書房

- 石井研士 2005 『結婚式 幸せを創る儀式』 日本放送出版協会
- 岩井宏美、神谷登 1970 『日本の絵馬』 河原書店
- 門屋光昭 2000 「冥婚」 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡辺欣雄編『日本民俗大辞典 下』 吉川弘文館
- 門屋光昭 2005 「冥婚」 新谷尚紀・関沢まゆみ編『民俗小辞典 死と葬送』 吉川弘文館
- 金木町役場 1940 『金木郷土史』 金木町役場
- 金木郷土史編纂委員会 1976 『金木郷土史』 金木町役場
- 金本伊津子 2000 「津軽・下北地方における生者と死者の癒しのコミュニケーションー死者の語りと冥婚（１）ー」『平安女学院大学研究年報』 p73～82 平安女学院大学
- 金本伊津子 2001 「津軽・下北地方における生者と死者の癒しのコミュニケーションー死者の語りと冥婚（２）ー」『平安女学院大学研究年報』 p47～54 平安女学院大学
- 加藤和徳 2008 「櫻井徳太郎先生と村山民俗学会」『村山民俗』第22号 p84～86 村山民俗学会
- 加藤正春 1996 「東アジアの死霊結婚ー沖縄・台湾・中国ー」『生活文化研究所年報』第10号 p41～62 ノートルダム清心女子大学生活文化研究所
- 木村博 1959 「死者の婚姻」『佛教と民俗』第5号 p37～39 佛教民俗学会
- 木村博 1989 『死ー仏教と民俗』 名著出版
- 木村博 2008 「嗚呼・櫻井徳太郎先生」『村山民俗』第22号 p83 村山民俗学会
- 小館衷三 1980 『津軽の民間信仰』 教育社
- 工藤與右エ門 1987 『津軽霊場 川倉賽の河原地蔵尊 伝説と由来』 工藤與右エ門
- 楠正弘 1970 「ゴミソ信仰とイタコ信仰（I）ー津軽の宗教ー」『日本文化研究所研究報告』別巻第10集 p29～70 東北大学日本文化研究所
- 楠正弘 1976 「津軽の宗教」 金木郷土史編纂委員会『金木郷土史』 金木町役場
- 真壁仁 1979 「幻の花嫁」 岩井宏美編『絵馬秘史』 日本放送協会出版会
- 松崎憲三 1993 「東北地方の冥婚についての一考察（一）ー山形県村山地方を中心としてー」 松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』 岩田書院
- 松崎憲三 2003 「東アジアの死霊結婚」 赤坂憲雄・中村生雄・原田信男・三浦佑之編『神々のいる風景 いくつもの日本VII』 岩波書店
- 松崎憲三 2004 『現代供養論考ーヒト・モノ・動植物の慰霊ー』 慶友社
- 松崎憲三 2008 「絵馬に見る供養の諸相ー岩手県下の「供養絵額」と山形県下の「社寺参詣図絵馬」『民具研究』138号 p14～26 日本民具学会
- 宮林敏雄 1930 「支那に於ける児童死後結婚に就いて」『社会学雑誌』第75号 p15～56 日本社会学会
- 諸橋轍次 1940 『支那の家族制』 大修館書店
- 諸橋轍次 1966 「嫁」『大漢和辞典 縮寫版 卷三』 大修館書店

- 諸橋徹次 1968 「遷」『大漢和辞典 縮寫版 卷十一』 大修館書店
- 中生勝美 1994 「津軽の死後結婚」『キリスト教文化研究所年報』第28号 p97～125 宮城学院女子大学キリスト教文化研究所
- 小田島建己 2006 「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20号 p8～19 山形県民俗協議会
- 小田島建己 2007a 「若松寺にみる「ムカサリ絵馬」の展開」『東北文化研究室紀要』通巻第48集 p63～78 東北大学大学院文学研究科東北文化研究室
- 小田島建己 2007b 「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』第41輯 p9～18 東北民俗の会
- 小田島建己 2007c 「＜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34号 p143～162 印度学宗教学会
- 大橋英寿、田名場美雪 2000 「死のコスモロジー—地域社会と死生観—」岡本夏木・山上雅子編『意味の形成と発達—生涯発達心理学序説』ミネルヴァ書房
- 岡本理穂子 2000 「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10,11年度科学研究費補助金（萌芽的研究）報告書 p126～156 研究代表者 櫻井義秀
- 岡本三郎 1944 「冥婚説話考」『東洋史会紀要』第4号 p135～163 東洋史会
- プリミアノ、レオナルド・ノーマン 2007 「宗教民俗における方法の探求とヴァナキュラー宗教（Vernacular Religion）」『東北宗教学』第3号 小田島建己訳 p129～153 東北大学大学院文学研究科宗教学研究室
- 桜井徳太郎 1969 「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64号 p1～25 日本民俗学会
- 桜井徳太郎 1974 『日本のシャマニズム 上巻—民間巫女の伝承と生態—』吉川弘文館
- 桜井徳太郎 1987a 「冥界婚姻の倫理—中国の冥婚習俗と死霊観—」桜井徳太郎編『東アジアの民俗宗教』吉川弘文館
- 桜井徳太郎 1987b 「民間巫女の冥婚伝承」桜井徳太郎編『東アジアの民俗宗教』吉川弘文館
- 桜井徳太郎 1987c 「沖縄本島の冥界婚姻巫俗—ユタの関与するグソー・ヌ・ニービチー—」桜井徳太郎編『東アジアの民俗宗教』吉川弘文館
- 桜井徳太郎 1987d 「韓国の巫俗と魂魄婚姻」桜井徳太郎編『東アジアの民俗宗教』吉川弘文館
- 櫻井義秀 1988 「家と祖先崇拜—山形県黒澤の事例を中心に—」『社会学評論』第39巻2号 p19～36 日本社会学会
- 櫻井義秀 1996 「書評と紹介 松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』」『宗教研究』第70巻2号 p155～162 日本宗教学会

- 佐藤可奈 2004 「現代の死霊婚」『都市民俗研究』第10号 p49～73 都市民俗学研究会
- 澤田瑞穂 1988 『中国の傳承と説話』 研文出版
- 渋谷研 1993 「沖縄の冥界婚（ゲソヌニービチ）からみる女性の地位一家、門中の帰属を中心の一」『常民文化』第16号 p53～71 成城大学大学院
- 鈴木岩弓 1983 「柳田國男の祖先崇拜論—「先祖」と「家」の觀念を手がかりに一」『論集』第10号 p79～94 東北印度学宗教学会
- 高松敬吉 1993a 「青森県の冥婚」 松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』 岩田書院
- 高松敬吉 1993b 『巫俗と他界觀の民俗学的研究』 法政大学出版局
- 高松敬吉 1994 「死後結婚—日本・韓国・中国の比較研究—」『比較民俗研究』10 p16～35 筑波大学比較民俗研究会
- 竹田晃 1980 『中国の幽霊』 東京大学出版会
- 竹田旦 1986 「死後結婚の比較民俗学」『三河民俗』第1号 p1～19 三河民俗談話会
- 竹田旦 1990 『祖霊祭祀と死霊結婚—日韓比較民俗学の試み—』 人文書院
- 竹田聰州 1996 『日本人の「家」と宗教』竹田聰州著作集第6巻 国書刊行会
- 瀧川政次郎 1941 『法律から見た支那国民性』 大同印書館
- 内田智雄 1944 「冥婚考」『支那学』第11巻4号 p311～373 支那学社
- 内田智雄 1948 『中國農村の家族と信仰』 弘文堂書房
- 内田智雄 1970 『中国農村の家族と信仰』 清水弘文堂書房
- 上野和男 2002 「記録と祭祀—家族生活史のなかの写真—」『歴博』第112号 p7～11 国立歴史民俗博物館
- 烏鬼沼宏之 1987 『村巫女オナカマの研究』 藻南文化研究所
- 烏鬼沼宏之 1991 『「オナカマ」考—神子と警女の関連について—』 藻南文化研究所
- 若松観音開山千三百年祭記念事業実行委員会記念誌部会 2007 『若松観音 鈴立山若松寺 開山千三百年記念誌』 若松観音開山千三百年祭記念事業実行委員会記念誌部会
- 和田正平 1988 『性と結婚の民族学』 同朋舎出版
- 渡辺信三 1981 『最上三十三観音巡礼記—絵馬をたずねて—』 月刊やまがた社
- 山形県教育委員会 2000 「山形県民俗地図—民俗文化財分布調査報告書—」『都道府県別 日本の民俗分布地図集成第2巻 北海道・東北地方の民俗地図』宮城県教育委員会、秋田県教育委員会、山形県教育委員会、福島県教育委員会編 東洋書林
- 山形県立博物館 2007 『特別展 若松寺の歴史と遺宝—若松観音1300年のあゆみ—』 山形県立博物館
- 山折哲雄、千歳栄、赤坂憲雄 2000 『東北文化の広場1 東北、生と死の風景』 東北芸術工科大学東北文化研究センター
- 柳田國男 1998 『柳田國男全集 第15巻』 筑摩書房
- 矢野敬一 2006 『慰霊・追悼・顕彰の近代』 吉川弘文館

その他、以下の雑誌・新聞記事を引用・参考した：

- 田中祥子、瀬戸久美子、藤井聡子、三谷弘美、花田尚子 2007 「「結婚×仕事」の黄金バランス見つけた！」『日経ウーマン』2007年7月号 通巻271号 p20～63 日経ホーム出版社
- 小山隆秀 2008 「民俗が語るあおり⑬ 変わる靈魂観」『東奥日報』2008年6月24日
- 山本淳一 2008 「日本人 本社連続世論調査⑨ 結婚観」『読売新聞』2008年8月27日

学界消息

ヤオ族文化研究所の活動

ヤオ族文化研究所は、文部科学省の科学研究費補助金を受け、「ヤオ族の儀礼と儀礼文献の総合的研究」を研究課題として（研究代表者：廣田律子、研究番号20401013）神奈川大学内に設立されたプロジェクト研究所である。中国湖南省藍山県に居住する過山系ヤオ族の伝承する宗教儀礼の中でも特に規模の大きい「度戒儀礼」の調査・研究に主眼を置き、昨年初頭から本格的に活動が開始された。所長の廣田律子以下、現地研究者であり度戒儀礼を中心とした藍山県のヤオ族の儀礼について詳細に調査・報告し、『藍山県瑶族伝統文化田野調査』を著した張勁松に加え、松本浩一、吉野晃、丸山宏、浅野春二、森由利亜ら専門家からなる六名の客員教授と、佐野賢治、泉水英計、高城玲、蔡文高ら四名の研究員から構成されている。この他、蘇素卿、佐川潤子、李利、三村宜敬ら（以上、敬称略・順不同）の研究協力者ととともに筆者もその一人として参加する幸運に恵まれた。

「度戒儀礼」は二週間にわたる長期間、宗教者達とその弟子、受礼者およびその妻、受礼者の付き人役を勤める若者たちが幾十人も斎場に泊まりこんで斎戒を行い、昼夜を分かたず儀礼が行われる非常に盛大な儀礼である。日中の研究者の熱意と藍山県政府・現地宗教者の尽力により、文革期以降、幾度か小規模に催されたものの、かつての規模では行われて来なかったこの儀礼が昨

年の冬に藍山県の無形文化遺産の対象として大規模に実現される事となったのである。

度戒儀礼の中で行われる儀礼の一つ一つには独特の民族音楽、手で結ばれる印や脚で踏まれるステップ等の身体技法、読誦される膨大な数の文献、宗教者の手により日夜書き続けられる大量の文書が費やされ、これらが渾然一体となって長大な儀礼を構成している。今回の現地調査では、特に文献・文書が儀礼のどの場面でどのように読み上げられ、使用されているか、デジタルカメラやビデオカメラによる丹念な記録によって時間的、空間的に把握する事に重点が置かれた。日本における研究では中国国内のヤオ族について宗教文献と儀礼そのものの進行をからめた調査がこれほどの密度で試みられたのは初めての事と言えるだろう。

研究所では、昨年一月から調査に向けた研究会が神奈川大学や東京学芸大学を中心に行われ、本年三月現在までに十二回の例会が行われている。度戒儀礼の調査を終え、帰国して以降は一般公開へ向けた文献・文書の画像資料の整理と、儀礼全体の構造と進行の確認が急ピッチで進められている。三月末には研究所ホームページも公開され、研究所から定期刊行となる『通訊』第一号の刊行準備も進められている。本年九月には、藍山県における追加調査が予定されており、現地に識者を集めて研究成果を報告する国際シンポジウムも予定されている。

（研究協力者・國學院大學大学院生
広川英一郎）

ヤオ族文化研究所ホームページ
<http://www.yaoken.org/>