

生き甲斐と幸せな死、来世への祈り

—— 生命観の変化を踏まえて ——

松
崎
憲
三

はじめに

- 一、生き甲斐の変化
 - 二、幸せな死とは
 - 三、未婚の死者の供養
 - 四、来世への祈り
- 結びにかえて

はじめに

日本民俗学では、かつての日本人の理想的ライフコースを、次のように捉えてきた。「五体満足に生まれ、順調に育ち、結婚して子を設け、育て、やがて豊の上で往生をとげる」。これを理想的なライフコースと見なしていたが、今日では個々人の価値観によつて異なるため、きわめて多様であるし、多くは病院死で、豊の上で死を迎える人はほとんどいない。なお、「かつての日本人のライフコース」と記したが、「かつての」という表現が非常にあいまいである。ここでは、昭和三〇年代を目安にそれ以前を「かつて」という風にお考えいただければと思う。言い替えると、第二次世界大戦後間もなくしてから高度経済成長期までは、移行期といえる。ちなみに「子を設け、育て、往生をとげる」という意味は、自分が亡くなつても自分を祀つてくれる子孫がいなければ成仏できない、あるいは自然の形で死なず、交通事故・戦争その他で異常死した場合、特別な形で供養しなければ成仏できない、といった発想があるからで、その点にご留意いただきたい。

前半では「生き甲斐と幸せな死」をテーマとし、後半では絵馬に見る「来世への祈り」をテーマとする、という形で論を進め、日本人の生命観とその変化にアプローチしたい。

生き甲斐と幸せな死、来世への祈り

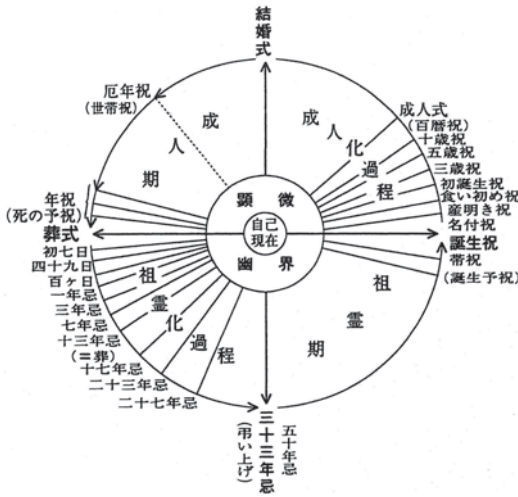


図 (1)-1 生と死の儀礼の構造 (坪井洋文による)

一、生き甲斐の変化

生き甲斐とは生きる目的、生きる張り合いを意味するが、生き甲斐を考えるに際しては、人間の「生」そのものについて把握しておく必要がある。日本民俗学では、人の一生を次のように捉えてきた。人間は霊魂と肉体から成っており、霊魂の働きが人間の活動の源泉になっている。それ故、人間の生は母胎から出た胎児に霊魂が入ることに始まる。そしてその霊魂の成長が、とりもなおさず個々人の成長につながる、と。生と死の儀礼の構造を示した図(1)-1をご覧いただきたい。霊魂と肉体との結びつきが不安定な幼少期、完成した成長期、男女の霊魂が結ばれる結婚、歳を経るにつれて始まる霊魂の衰え、そして最後は霊魂が肉体から去ることによって死を迎える。日本人は自分達の一生をこのように捉えたので

九七〇）に公表したものである。これは循環的生命観に基づく生と死の対応図といえるが、坪井は、こうした考え方は水田稲作民の稲霊観（すなわち種子の再生原理）から形成されたと指摘している。⁽²⁾

ところで、この循環的生命観の模式図を描いた坪井自身、一九八〇年代半ばには現代人の再生観の喪失、循環的構想思考の弱体化を指摘しており、その後「一人の人間の生命はその人限りのものであり、その人の死をもって完結する」という直進的生命観への変化が加速されたと見える。こうした変化の要因について波平恵美子は、日本の家の思想と制度を、人間の生命を有限の存在から無限の存在へと変換する巧みな文化装置と見なした上で、家を媒介として実施・継承される祖霊祭祀のあり方に注目した。以下引用である。「『伝統社会』と呼ばれるような社会に生きている人には、自分の存在を独立した個別のものと考えず、むしろ多くのものから受け継ぎ、そして別のものにそれを渡してゆく媒介的なものと考えられる傾向がある。自分が現在生きているのは、直接自分を産み育ててくれた父や母の存在があつたからではなく、さらにその父母を産み育ててくれたそれぞれの父や母がいたからだと考え、自分の存在を幾世代にさかのぼった遠い先祖と結びつけて認識している。それが一般的に『祖先崇拜』と呼ばれているものである」。こうした祖先崇拜も、急速に変化をとげてゆく社会の中でゆらぎ始めたことは、多くの論者によって指摘されているが再び引用である。「自分と遠い祖先とのつながりを認識

する手掛かりを、周囲の環境の中に見出すことは困難になっている。そのことはまた、自分のいのちが将来どのように受けつがれてゆくのかを、具体的に想像する力を私達から奪っているといえよう⁽⁴⁾。

波平の後者の指摘から、再生観（生まれ変わり）や他界観（来世観）の喪失、さらには身近な近親ポトケへの移行（自分とかかわりのあった、記憶に残っている身近な祖霊のみを対象として祭祀を執行する形への移行）が想起できよう。ちなみに余談であるが、今日墓を自己の生きた証、顕彰碑として建てたり、自分の死後の棲み家として蛇除けや採光に留意して設計、建立する例も少なからずあるようで、こういう人達にとつて祖霊崇拜など思いも及ばないであろう。「生は個人で完結する」という考え方の、極端な例かもしれない。いずれにせよ、以上のような坪井や波平の見解を受けて、以前に拙論をまとめたことがあり、次のように結論づけておいた。「こうして見ると、地域社会から家が、家から個々人が自立していく近代化の過程で、あるいは産業構造が変化していく過程で家のあり方が変容し、それに伴って祖霊崇拜、祭祀や他界観、再生観も変化を来した。加えて医学の発達や西欧流の誕生日の定着等々が、生命観の変化を後押しした」と⁽⁵⁾。

関心の向きは拙論にお目通しいただきたい。さて長々と日本人の一生、生命観について言及してきたが、次に取り上げる生き甲斐や幸せな死、来世への祈りともかわりるので、あえて

触れた次第である。

さて、昭和九年（一九三四）から三年かけて柳田を中心に実施された「山村生活調査」には、「褒められる若者・女」や、「幸福な家」等の質問項目が用意されていた。その調査結果によれば、幸福な家とは祖先から引き継いだ資産を守り、食糧を自前で賄い、長命の家筋で子孫も揃い、家内が健康で平和であることが挙げられている。しかし家運の盛衰は世の習いであり、そういう家は実際は少ないとも報告されており、庶民の「家永続の願^⑥い」は容易にはかなわなかったようである。

それはともかく、このデータは「山村生活調査」によるものとはいえ、実際は山間農村を対象としたもので、農民の価値観と言つて良く、自らの仕事に汗を流して働いた結果が家の繁栄に結びつくと見る労働観が、当時の生き甲斐の中枢を占めていたといえる。このことと関連して和歌森太郎は、農民の生き甲斐を具体的に次のように指摘している。「男性の生きがいは（中略）、秋に収穫した稲粃を両掌に載せて、その温かさや重みを感じながら、自分はこれだけの仕事をし終えたのだと感慨にふけることであつたのである。事実この粃にひそむ穀霊を御飯、餅、酒として食されることによつて人間の生の根源をなす靈魂となつていくのである。これに対して女性は、結婚して妊娠し、出産後、生まれた生児を抱いた時、しみじみとした幸福感にひたり、やがてこの子供を育てることが生きがいになつていく」と。^⑦なお、こうした子を

交えた一家団欒が生きる喜びを感じる機会ともなり、また成長した子供も父母と同じ生き甲斐を持つようになった。すなわち、祖霊祭祀を盛大に執行したり、家業を繁栄させ、家格を上昇させるべく努めたのである。

ところがやがてサラリーマン層が圧倒的に多くなり、「エコノミックアニマル」だの「モーレッツ社員」だのと揶揄されながらも一生懸命働き、高度経済成長をもたらした。先に述べたように、農民の生き甲斐は汗を流して働くことにあり、それによって家や地域社会が富み、ひいては幸福に導くと人々は信じて疑わなかった。実は高度経済成長も一生懸命働くことが、企業ひいては社会の発展に寄与すると信じた結果であり、農民の発想の延長線上にある、といった指摘も湯川洋司によってなされている。⁽⁸⁾

ちなみに、高度経済成長を支えたサラリーマン層の多くは、農山漁村からの出郷者で、彼らは都市に定住し、家を興し、豊かな暮らしと幸せな家庭を築くところに生き甲斐を見据えていた。湯川によれば、そこに求められていた幸せは三種の神器（テレビ、冷蔵庫、洗濯機）とか3C（新三種の神器＝カー、クーラー、カラーテレビ）などの豊かさで測られたという。また湯川は、マイホーム主義とかニューファミリーなどと呼ばれる夫婦や核家族中心の思考、行動が生まれ、家族の凝集性を高める一方、家族がそれぞれ家の外部に身を置く場を拡大した結果、家族の解体、個人化が進み、それに伴って「家族のために生きるのではなく、自己の思

いに忠実に従うことが、家族に対しても誠実な態度と考える風潮も生まれた」とも指摘している。⁽⁹⁾

いずれにしても、今や労働（仕事）は生活の糧を得るためのものと割り切り、仕事の合間に趣味にふけるといふスタイルが定着しているように思われる。その際、レジャー産業、カルチャーセンター、旅行者が趣味、生き甲斐の対象となるものを提供し、人々はその中から関心のあるものを選び取るようになっていく。こうした状況に対して宮家準は「現状の日本人の『生きがい』は、個人の内的欲求にもとづくものよりも、エージェンシーやひとびとから与えられる様々なものから適宜選びとるといのように、受動的な形をとっている」と批判している。⁽¹⁰⁾

ちなみに老人について言うと、ほぼ六〇〜六五才で生産労働および地域社会の公的地位から引退して老人の域に達するが、かつての老人は、それまでの経済的・社会的側面に代わり、儀礼や祭祀といった信仰的側面での重要性を増してきた。家にあつては孫の面倒を見つつ、自分が培ってきたものをできる限り教えようとする一方、祖霊祭祀の主要な担い手となり、地域社会にあつては氏神祭祀の遂行者ともなった。また死後の往生を願う念仏講や地藏講への参加を生き甲斐とした人も少なくない。自己の死後のことへの配慮のうちに、生き甲斐を見出そうとしたのかもしれない。そうして死後は葬儀によって他界へ送られ、子孫の供養を受けることに

よつて成仏し、三三回忌の弔い上げを経て、祖霊・祖神になる、あるいはこの世に再生すると考えたのである。

一方今日では、高齢化が進み、老後を充実した形で過ごすために新しい生き甲斐を、信仰のみならず旅行、スポーツ、芸術、研究など多様なものに求めるようになった。余談であるが、退職後大学院へ入学する人も少なくない。そうして先に触れたように、「存在するのは現世における生だけ」といった直進的生命観に立つ現代人は、宮家の指摘に従えば自己の死後もその仕事や社会、近年では自己の身体の一部が存在することを願ひ、そのための配慮を生き甲斐としていくかのようなのである。すなわち、年をとつた芸術家や職人、研究者が自己の作品や著作の完成を生き甲斐とするのは、こうした考えに基づいている。死後の家、企業、社会を支える後継者の育成を生き甲斐とする心理も同様である。さらに現代は、死後他人に臓器を提供することによつて他者の身体の中で生き続けること、それを願つて死を迎える人もいるといふ。⁽¹¹⁾

二、幸せな死とは

さて、かつての理想的なライフコース、すなわち「五体満足に生まれ、順調に育ち、結婚して子を設け、育て」労働の中に生き甲斐を見出して一生懸命働き、「暈の上で往生をとげる」

というスタイルは、現代人にはそぐわないように見える。しかし、「健康で長生きし、万一病気になるたとしても長患いせず、下の世話にもならず、安らかに往生をとげたい」という気持ちには、誰しもが持ち合わせていると思う。こうした心情に基づく信仰をポックリ信仰といい、老人達の尊厳を保つ最後の手段とも見なされている。皆さん方の中には「ポックリ信仰」と聞いただけでアレルギー反応をおこす人がおられるのではないか。現に、同じタイトルの筆者の著書は当初売れなかった。確かに、「ポックリ」という言葉は突如として死にゆくさまを表現したもので、東北を中心とする地域では「コロリ」と言う。従って、たとえ大往生、安楽往生を遂げるにしても、ポックリ・コロリ即死とイメージされ、拒絶反応を示す人が多いのである。しかしながらポックリ信仰とは、もう一度繰り返すが、「健康で長生きし、万一病気になるたとしても長患いせず、下の世話にもならず、安らかに往生をとげたい」という心意に基づく信仰に他ならない。

日本は多産多死の時代から多産少死の時代（昭和初期から二五年頃まで）を経て、少産少死の時代に至るといふように（今や少産多死の時代に入ったとも言われているが）、急激に人口構造の変化を来し、少子化・高齢化を迎えた。ちなみに、六五才以下の人口が総人口に占める割合は、昭和二〇年（一九四五）には五％に満たなかったが、昭和四五年（一九七〇）には七％を超えて高齢化社会となった。今や四人に一人は高齢者といわれ、二〇三〇年には三人に一人

の割合になると予想されている。

こうして高齢化が進む中で、古稀、喜寿、傘寿、米寿といった年祝いが盛んになり、長寿にあやかるうとする習俗、イベントが各地で繰り広げられている。八八才の米寿の祝いは通常最後の長寿の祝いとされ、この時周囲の人に配られた手形を魔除け、あるいは厄除けとして家の戸口、出入り口に貼付する例は今でも各地に認められる。なお、数年前に『沖繩が長寿でなくなる日』と題するセンセーショナルな書物も刊行され、実際女性は長寿日本一から陥落してしまつたが、一般に沖繩は長寿で知られており、これに関する儀礼も盛んである。九七才のカジマヤー祝いでは、地域をあげて祝い、パレードが繰り広げられることも珍しくない。カジマヤーは、老人が子どもに立ち返つたという意味で、本人に風車カジマヤーを持たせる。本土の還暦祝いを彷彿させるが、三十数年の差がある。カジマヤーはもともと個人的な通過儀礼の祝いであつたが、現在では何十台もの自動車を連ねた祝賀パレードが行われ、家族や親族を超えた地域の大イベントとなつている。長寿の存在が地域社会全体に活力をもたらす、といった考えが背景にあるといえよう。

このように、高齢化が進行し、長寿を祝う、長寿にあやかるという習俗が盛んになる一方、老人の自殺問題、老人に対する虐待問題、寝たきり老人と介護をめぐる問題等がクローズアップされるに至つた。そうして昭和四七年（一九七二）に有吉佐和子が『恍惚の人』なる小説を

世に問い、その中でポックリ信仰に触れたところ、にわかには注目され、一種の社会現象として爆発的に流行するに至った。この種の信仰は、元禄一四年（一七〇一）に江島其磧によって著された『けいせい色三味線』に既に「ほっくり往生」の語が見えることから、とりわけ目新しいものとは言えないが、高齢社会であるが故に流行っているのは確かである。そうして中には、自らの老いを見越してレジャーを兼ねてあらかじめ祈願に赴く者もいれば、切実な問題を抱え、藁もつかむ思いで出向く人もいる。対する宗教施設も、観光客を目当てにしつつ、他方では悩める人々と真剣に向き合おうとしており、だからこそ多様な実態が垣間見られるのである。今若い方々もやがて老齢期を迎えるし、祖父母等の介護に明け暮れる両親の姿を目のあたりにしている人もいよう。その意味で、こうしたテーマも疎まらず関心を持っていただきたいと思う。

ちなみに、民俗学の分野でポックリ信仰をいち早く取り上げたのは故木村博であり、(ア)死期を早めるために、臨終間際の病人をわざわざ抱き起こす習俗、(イ) なかなか死ねない時に、寺院に出向いて「理趣分」を操ってもらう習俗等々に言及している。⁽¹²⁾ このうち(ア)に関する木村の報告は、静岡県伊東市のある海辺のムラで、明治末から大正期生まれの人から聞いた話であり、その内容は次のようなものである。伊東あたりでは、もういよいよ駄目だという病人に対して、いたずらに苦しみ続けさせておかず、「もういいかげんに起こしてやるべえ」

と一族の長老格の人が言い出す例があったという。「臨終間際になれば、この辺の応答は言わず語らずで、後ろから布団の上で抱いてやったもんだが、こうして起こしてやった病人を『ラクになったから寝かしてやるべえ』と、再び寝かせて水をあげた」ようである。目下のところにかこうした習俗が確認できたのは、伊東市のほか熱海市周辺、東京都伊豆諸島であり、地域的には限られている。木村はこうした習俗について、「いわば安楽死そのものと言って良い」と断言しているが、一方では、安らかな死を迎えさせてあげたいという遺族の心情による行為であることを強調している。

また(イ)の習俗については、神奈川県から東海地方を経て、岐阜県に至る地域で確認できたとしている。このほか滋賀県下にも認められ、それについては松崎かおりが次のように報告している。⁽¹³⁾「日野町中之郷では、治癒の見込みのない病人が苦しみ出した時に、佐久良集落(隣接の集落(筆者註)の仲明禅寺(曹洞宗)にリッシンブのお願いに行ってお経をあげてもらおうと病人がラクになるといふ。また、この祈願のお願いに出かけている間はよくヒノタマを見るという。このヒノタマを見るといふ話から分かるように、病人がラクになるとは、病人が病の苦痛から解放されて臨終を迎えたことを意味している」と。

さらに松崎は、依頼する側と住職との「理趣分を操る」習俗に対する認識の、微妙な相違についても言及している。「地域の人々は、病人の安楽往生を願って住職のもとに赴く。当然住

職の方でも彼らが何の目的でやって来るかは承知の筈だが、住職によれば『人々の言うリッピンブとは、大般若経の中の理趣分のこと、主に地鎮祭などの祈願全般に詠まれるもので、人の臨終に特にかかわりの深い経でもなければ、人の死を願う経をあげている訳でもない』と強い否定的態度をとった」（十数年前の話）と指摘している。松崎はこのような住職の態度について、「むしろ肯定してしまつては、人の死に対して幫助ほうじょしてしまつたことになり、具合が悪いということなのだろう」として結んでいる。

ところで理趣経、あるいは大般若経の中の理趣分については、この経を所持する者は、悪魔外道に害されることなく、四天王によつて守護されるという。また滅罪めつざいのために修法しゆほふすることとされてもいる。ただし、理趣経にはもう一つ特異な主張が見られる。それは「ついに横死することなく、一切の仏・菩薩に守られ、もろもろの仏土で願いに応じて往生する」という箇所箇所に示されている。さらに異本には、未来の来迎、往生思想をより鮮明にしたものも多く、こうした変化が日本の「理趣経」信仰に何らかの影響を与えたと見られている。

なお、ポツクリ信仰の対象となつている神仏は、地藏・観音・阿弥陀等多岐にわたるが、ここでは烏瑟沙魔王うすさまと那須与一なすよに対する信仰を、一例ずつ紹介するに留めたいと思う。

先ず烏瑟沙魔王であるが、小学館の『日本国語大辞典』に次のように説明されている。「金剛界曼荼羅の一尊、不浄を軽じて清浄とする明王。形相は異同があるが、目は赤く身は黒く、

四臂で火炎に包まれた憤怒の相を示す。主として安産、または出産の不浄を払う効験を持つとされるが、密教・禅宗などでは便所の守護神とする」と。この烏瑟沙魔王の信仰は、便所の守護神としてのみなならず、安産や婦人病平癒に効験のある仏として、主に中部や近畿地方に広がっている。静岡県伊豆市・明德寺（曹洞宗）の烏瑟沙魔王については、「五百年前より祀られており、そばにおまたぎ、おさすりといって高さ三尺の男根石とくりぬき便所が作られており、男根石にさわって便所をまたぎ、祭壇の烏瑟沙魔王を拝めば、年をとつても下の世話にならぬ」と説明されている。いかがわしさは否めないが、毎年八月九日の大祭には各地から数万人の参詣者が訪れるそうで、ここでは下の世話にならぬようにと、お札、お守りの他、下着の類も販売されていて、参詣者のほとんどがこの祈禱済みの下着類を求めていくと言われている。烏瑟沙魔王がポックリ信仰の対象となっているのは、このほか静岡県下に二ヶ寺あり、やはりトイレをまたいで祈願はするが陽物は存在しないし、下着類も売っていない。

一方那須与一への信仰であるが、与一は鎌倉時代初期の源氏の武将であり、屋島の合戦の折、船上に揺らめく扇を射落とした弓の名手としてあまねく知られている。また、生没、系譜などの実態は不明とされている。にもかかわらず、『平家物語』や『源平盛衰記』等を通じて扇的の場面は流布し、謡曲・狂言など後世の芸能の好古の題材となった。さらに絵馬や錦絵に描かれるとともに、口承文芸を通じて那須与一の名は一躍知れわたるようになった。全国各地に



写 (1) 那須与市公の石塔 (京都・泉湧寺即成院)

遺品や所持仏(阿弥陀仏)が残されているとともに、与一自身も信仰の対象として祀られている。

京都市東山区にある即成院は、泉湧寺(真言宗)の総門近くにある塔頭の一つであり、阿弥陀如来を本尊とし、二十五菩薩来迎会を行う寺院としても知られている。境内には与一の墓といわれる巨大な石塔もあり(写(1))、そこに至る通路には近年合格祈願の幟が数多くはため

ている。庶民信仰とは異なり、つまり弓で命や(即死、ポッキリ往生)下の病を射止めるのではなく、一発的中すなわち合格を寺院側が打ち出し、ポッキリ信仰はむしろ本尊の阿弥陀と関連づけて宣伝するようになった訳である。

安永九年(一七八〇)に著された『都名所図絵』の

即成院の項を見ると、与一は源義経の命により、出陣の途中都まで来た時にわかに病となり難儀したが、当院のご本尊阿弥陀如来の靈験あらたかなるを耳にして参詣し、病氣平癒の祈念の結果、たちまち平癒した。そのため与一はご本尊を念持仏として小像を刻み、甲の中に納めて出陣した。屋島の合戦で功成り名を遂げた後、与一は報恩のために即成院の堂宇を再建した。その後、先の戦功により丹波、信濃、若狭、武蔵、備中の五州を受領し、下野守を任官した。御札言上のために上洛参内し、帰途即成院に参籠、武道を捨てて入道し、小庵を結び、朝暮信仰怠らずお守りした。その後病を経て、文治五年八月八日逝去、時に齡三十四才であった、と記されている。

ここでは死に至った病名については記されていないが、何故か伝承では、死んでいく時スソの世話になった（下の世話をしてもらった）ということになっており、「我を祀らばスソの病から逸れられん」との遺言を残したとも伝えられ、いつしかポツクリ信仰の対象としてあがめられるようになり、今でも参詣に訪れる人が少なくないのである。与一にかかわるポツクリ信仰対象施設は、京都・兵庫・徳島に計五ヶ所あり（全て墓所）、いずれもが義経に従軍した京都から一ノ谷、京都から屋島へのルート沿いに分布している。そうしていずれにも共通しているのは、同じ病に悩む者は「我を祀らば救済されん」とする遺言伝承や、「あやかり」に発する信仰から生まれたという点である。また「あやかり」に関していえば、名手の弓にかかつて

一発で射止められる、つまり即往生をとげる、あるいは下の病を射落としてくれることを期待する、この双方が存在する。

以上二例しか紹介できなかったが、ポックリ信仰の対象となる神仏は地藏と観音が多く、これらは全国にまんべんなく分布する。阿弥陀、那須与一を祀る地域は近畿を中心とする西日本に多く、烏瑟沙魔王、不動尊、釈迦等は局所的に分布するのを特徴としている。

ちなみに参詣者は女性を中心としたもので比較的元気で行楽気分で行く人、将来に一抹の不安を抱えている人、また実際介護に当たっている人、病んでいる本人（あるいは代理人）等々である。切実な問題を抱えた人とその予備軍が、この種の信仰を支えているといえる。一方地元の高齢者や篤信者がこれらの施設の管理・運営に当たっているケースも見られ、創意工夫を凝らしながらさまざまに取り組んでいる姿から、高齢者が持つ秘めたパワーを思い知らされる。なお主婦にとっては、自分が祖父母や夫に対して行った苦勞を次世代にはかけたくない、という思いもあるが、寝たきり状態になって体も思うように動かず、他人の下の世話になることは、人間としての尊厳を傷つけられることであり、そうした事態への不安と拒絶反応が、流行の主たる要因といえる⁽¹⁴⁾。

三、未婚の死者の供養

今までは「幸せな死」を中心テーマとして話してきたが、これ以後は「来世への祈り」の方にテーマが移る。ここでは、祈願を絵や文字に託して寺社に奉納する、絵馬を素材として論を進めていきたいと思う。

ちなみに絵馬とは、「祈願・報謝・戒め・供養・記念等を目的として奉納される板絵あるいは絵額」にほかならないが、どちらかといえば、祈願・報謝・記念を目的としたものが目立ち、現世利益とかわるものが多いといえる。しかし、間引き絵馬のように戒めを目的としたものも散見されるし、山形県下と地域限定であるが、未婚の死者の供養を目的としたムカサリ絵馬も存在する。ムカサリとはこの地方の方言で迎えられの意であり、転じて祝言、結婚式を意味する。さらに岩手県下では、遠野地方を中心に供養絵額なるものが広く認められる。これら供養とかわる絵馬を通して、死者に寄せる人々の信条にアプローチしたいと考えている。

未婚の死者の供養にかかわる習俗は、ヨーロッパや北アフリカ、アジアでは中国や韓国にも存在するが、一般に未婚の死者は人生を全うしたとは考えられておらず、そうした我が子をおとしむ親や親族の心情が、こうした習俗を支えているといえる。その一方で、未婚の死者は放置しておくとか何らかの災厄を及ぼしかねないと思われており、死者を慰撫することによつ

て災厄を免れる、といった意味もある。儀礼的には吉事と凶事、婚姻儀礼と葬送儀礼を融合させた形をとっており、大変興味深いものである。このように人の死後、遺族ないしは関係者が死者をして結婚せしむる習俗を死霊結婚といい、日本では沖繩のほか、山形・青森を中心とした東北地方に見られる。沖繩の場合は出戻った女性、しかも何世代か前の死者に関するものであり、遺骨や位牌を最初の夫の許に戻すという、いわば再婚の形をとるものである。話が込み入って来るので、沖繩のそれについては割愛させていただく。

再三申し上げるように、五体満足に生まれ、順調に育ち、子を設け、育てて天寿を全うする、これが従来の日本人が描いてきた理想的なライフコースである。そうして死後は子孫によって祀られ、霊が浄化された上で祖霊・祖神となつて子孫を見守る、あるいは再生する。死後を含めたこれが、正常な人間としてのあり方であった。なお、前者のようなライフコースから外れた死者を無縁仏と言う。水子や産死者、災害や交通事故で亡くなった人も、この範疇に入るが、未婚の死者は無縁仏の最たるものであり、それゆえ特異な対処方法がとられてきた訳である。

青森県下のそれは、イタコ・カミサマと呼ばれる呪術宗教的職能者が関与するものであり、戦死者供養を目的に第二次世界大戦以降盛んになったものである。花嫁・花婿人形を霊山・聖地に奉納するというものである。なお、古くは夭折者の供養に地蔵を造像し、死者が（生きているとして）年頃になった時に結婚相手を見つけ、つまり同じ境遇の異姓の地蔵像を並祀する



写 (2) ムカサリ絵馬 (山形県立博物館蔵)

という習わしがあつたことから、その延長線上にある習俗といふことができる。

一方山形県下の山形市・立石寺（通称山寺）、天童市・若松寺（通称若松観音）を中心とする村山地方に見られる習俗は、ムカサリ絵馬を奉納するというものである。現在山形県立博物館には県内から収集されたムカサリ絵馬四点が収蔵されており、そのうち昭和五年（一九三〇）銘のもので一番古く、しかも図柄としても典型的なものである（写(2)）。なお、ムカサリ絵馬で現存するもののうち、最も古いものの銘は明治二八年（一八九五）であるから、近代以降の習俗といえる。また山形でも、オナカマやハヤリガミとも呼ばれる呪術宗教的職能者がかかわっていた。ここでは、天童市若松観音のそれを取り上げたいと思う。

若松観音（曹洞宗）は、中世末から近世初頭に



写 (3) 近年のムカサリ絵馬 (天童市若松観音)

設定された最上三十三観音霊場の一つであり、古くから縁結びにご利益のある寺として若者達の信仰を集めていた。そうしていつしか現世における縁結びのみならず、未婚の夭折者の縁を結ぶ寺、すなわち霊前結婚を行う寺としても知られるようになった。若松観音では、婚礼の場面や花嫁・花婿姿を描いた絵馬を夭折者の霊前に捧げて供養し、その後このムカサリ絵馬を一、二年如法堂に揚げ(写(3))、その後も元三大師堂に保管している(今では別に建物も収蔵庫代わりになっている)。他の寺院では、お焚き上げによって焼却してしまうのが普通であるが、幸い私が調査した平成二年(一九九〇)の時点で、六〇〇点余りの絵馬、遺影写真の類が保管されていた(表(1))。絵馬に限って見ると、ムカサリ絵馬三八一点、社寺参詣図絵馬一八二点を数え、このうち前者の最古

表(1) 若松寺所蔵絵馬の図柄別奉納件数

	ムカサリ絵馬					社寺参詣図絵馬					合計	その他	人形
	婚礼式図		花嫁・花婿			巡礼	家族連れ	母子連れ	男女連れ	その他			
	婚礼式図	合婚礼式同図	婚礼式図	花嫁・花婿	花嫁								
江戸						1					(1)	6	
明治	1					3	11	2	2	4	1(22)		
大正	2					8	7	2	1	2	2(20)		
昭和元年~10年	4			1		4	5	1	2	1	5(13)		
11~20	9		1			11	10	4	1	3	10(29)	4	
21~30	16					3	13	5	2	2	16(25)	3	
31~40	14		6	1		6	6	2	2	1	21(15)	1	
41~50	11		2	4	1	2	2	1		1	18(6)	2	1
51	1		2								3	1	
52	3		1								4		
53	1		1	3		1					5(1)		
54	3		7	1			1	1			11(2)		
55	3		2	4	1	1					10(1)		
56	7		4	2			3				13(3)		1
57	7		3	5							15	1	
58	4		2	2	1			1			7(1)		
59	4		2	3		1					9(1)		
60	3		1	2			1	1			6(2)	1	
61	4	1	2	24	1					1	32(1)		
62	3	2	3	27		1					35(1)	3	
63	5	1	6	20					1		32(1)		
平成元年	8	3	1	19				1			31(1)	4	
2	12	15	1	19					1	1	47(2)		
不明	23	1	7	15	2	7	17	2		8	48(34)	4	12
合計	148	23	52	152	6	49	76	23	10	24	381(182)	30	14

註 合計の数字はムカサリ絵馬のもの。()内は参詣図絵馬のものである。

その姿が描かれている。しかし昭和期半ば以降は、ムカサリ絵馬がそれを凌駕するようになり、

者供養であり、死者供養のそれには未婚の死者を対象にしたものもあり、多勢の姿に混じって
 のものは明治三十一年
 (一八九八) 銘のもの
 であるのに対して、後
 者は安政二年(一九八
 九)のものであり、明
 治・大正から昭和の半
 ば頃までは、後者の方
 が主流であった(表1)。
 社寺参詣図絵馬は、
 参詣姿、巡礼姿のもの
 がほとんどで、多くは
 家族連れ、仲間連れの
 賑やかなもので、奉納
 目的は記念のためか死

そのあおりを受けてか、社寺参詣図絵馬の奉納は稀にしか見られなくなった。若松観音における絵馬奉納習俗は、未婚の夭折者の供養に特化される形で、社寺参詣図絵馬からムカサリ絵馬へと変化したものと見る事ができ、青森県下の地藏像の並祀から人形奉納へという動きと好対照といえよう。

次にムカサリ絵馬の図の推移を見ることにする。古い図柄は先に紹介した写(2)のように、床の間に鶴亀などの掛け軸を掲げ、松の盆栽を置いたような祝言の座敷に、花嫁・花婿を挟んで二組の媒酌人が並び、差配人といえは譜面台を前に据えて謡を唄っている、このような婚礼式図のものがほとんどであった。ところが昭和四〇年代あたりから、媒酌人と差配人の姿が消え始め、今では男蝶・女蝶までが省略されて、記念写真風の二人姿のものが多くなった。昭和五〇年代後半から水子供養を目的としたものが多くなり、また複数の夭折者の供養を目的とした、合同結婚式図も目立つようになった。いずれにしても、結婚相手はほとんどが架空の人物である。

なお、先に紹介した山形県博蔵の写(2)は玉雲なる絵師が描いたものであるが、元来は絵師の手によるものであった。今でも天童市にセミプロの絵師がおり、その人が一手に引き受けている観がある。彼女に依頼するのはオナカマを通じてというケースがある一方、近年では口コミ情報でその存在を知った人が直接依頼してくることもあり、現在ではこちらの方が多いといえ

る。他方では絵師を介さず、身内の者がパステル画等を描いて奉納するケースが増えている。僧侶と呪術宗教的職能者と絵師との連携によって維持されてきた習俗であるが、大きく変わりつつある。いずれにせよ、ムカサリ絵馬奉納習俗は（あるいは青森県下の花嫁・花婿人形奉納習俗も）、そうした行為によって夭折者を結婚した体にして一人前と見なし、祖霊化コースに乗せることによって慰霊に努めるとともに、障りを解消する、災厄のふりかかるとを防ぐ方法にはかならないといえる。⁽¹⁵⁾

四、来世への祈り

さて最後に、岩手県下の供養絵額を紹介しながら「来世への祈り」の様相を垣間見たい。

柳田は大正期に現在の釜石市鶴住居・常楽寺を訪れ、肖像画が隙間なく掲げられているのに混じって、江戸絵風の彩色画である供養絵額を目のあたりにして、「斯うして寺に持って来て、不幸なる人には其記憶を新たにすれば又美しくもした。誠に人間らしい悲しみやうである」とその印象を述べている。⁽¹⁶⁾ さて、その供養絵額のうち、遠野地方のものを二点ほど紹介する。京都にある博物館・さがの人形の家が保管しているものである。先ず写(4)は、掛け軸の銘にあるように男性と幼女との二人の供養を目的としたもので、幼女は雛人形を背に沢山の食器に囲

生き甲斐と幸せな死、来世への祈り



写 (4) 明治20年奉納供養絵額 (博物館さがの人形の家蔵)



写 (5) 大正4年奉納供養絵額 (同)

まれ、何かに手を伸ばそうとしている。男性は父親なのであろう、机案に置かれたものを詠んでいるのであろうか、やはり茶託や食器が前に置かれている。床の間の掛け軸から明治二〇年（一八八七）に三二才と二才で亡くなっていることが知られる。絵の中には二羽の鶏が仲睦まじくたわむれている様子が描かれているが、親子の姿に対応しているようにも見える。ただし庭の馬が一頭だけであり、残された母親を象徴しているようにも見える。もう一つの供養絵額写(5)は、大正四年（一九一五）奉納のもので、息子の嫁イソが大正二年に亡くなったことを契機に、明治末に亡くなっている息子、さらにはとうの昔に亡くなった娘や夭折した子供達の菩提を弔うために描かせたものである。背景に五頭の馬が楽しくたわむれている姿に奉納者の思いが託されているとみることができる。

以上二点だけしか紹介できないが、博物館・さかの人形の家には明治二〇年から大正初期に奉納された五点が収蔵されている。奉納者は父親だったり母親、あるいは夫だったり逆に妻だったりするが、多くは家族や親族等を供養するものである。夭折者を対象としたものも割と多く、幼児死亡率の高さや夭折者への複雑な思いが繁榮されているとみることができる。

ちなみに、平成一三年（二〇〇一）の遠野市立博物館の調査によれば、岩手県中部の五市四町一村で三八六点の絵額が確認されており（表②）、特に遠野市、宮守町、紫波町、東和町に集中しているといえる。奉納年の最古のものは、遠野市・柳玄寺（曹洞宗）の弘化二年（一

表(2) 岩手県内の『供養絵額』数

市町村名	所蔵寺院数	所蔵点数
盛岡市	1	26
紫波町	2	50
大迫町	2	3
花巻市	2	5
北上市	5	34
水沢市	1	1
東和町	7	44
大槌町	2	4
宮守村	4	72
遠野市	12	147
合計	38	386

(遠野市立博物館による)

八四五)の絵額であり、これも含めて近世のものは八点存在するだけである。その意味では、近代以降流行ったものと見なすことができる。絵額奉納の最盛期は明治初期から中期までであり、最後の奉納例は東和町・福蔵寺(曹洞宗)の昭和五年(一九三〇)のものである。いうまでもなく菩提寺に納めるものであるが、供養絵額の基本的な形式は、根子英郎によれば以下の五点に集約できるといえる。⁽¹⁷⁾(a) 横長の扁額形式をとる。(b) 故人が座敷などで座る姿が描

かれている。(c) 背景に床の間が描かれ、その掛け軸に戒名が記される。(d) 阿弥陀が描かれる(こともある)。(e) 複数人数が描かれる(ケースが多い)。

このうち(b)について根子は、座敷など室内に座る姿は、故人の生前の様子を表現するための様式の一部で、大人が正座するのに対して幼児は遊ぶ姿で描かれることが多いとしている。そうして美しい着物を装い、生前好んだ趣味や遊び、仕事をしている姿にご馳走や菓子が配され、子供の場合は玩具や好んだ動物が描かれており、「これ

らに共通するのは、生活感を感じさせる姿として描かれている点であり、通常の肖像画や遺影写真と大きく異なっている」と指摘している。とにかくあでやかな絵馬である。ちなみに根子のいう「生活感を感じさせる云々」の部分であるが、現世のそれと異なり、来世では豊かで安楽な生活を、といった思いが投影されているのであろうし、趣味や仕事の場面を描くのは、それによって故人を追慕するといった意味があるからだと考えられる。

(c)の床の間に掲げられた掛け軸の戒名や、(d)阿弥陀来迎像の描写は、この供養絵額を象徴する要素にはかならない。また(e)の複数の人物の描写に関連して、根子によれば一人だけのケースは死後一年以内に奉納されることが多く、一方複数人を描く場合は過去数十年に遡って親族の死者を描くこともあれば、実際には亡くなっていない人物が描かれることもあるという。どうということかと言うと、子を残して亡くなった母親のために、その気持ちを慮って子供の姿を描くといった具合で、掛け軸にはその子の戒名は当然のことながら書かれていないのである。

このような特徴を持つ供養絵額は、全て専門の絵師によって描かれたものである。特に遠野の外川仕候という人が有名で、遠野市内に現存する一四七枚のうち、五三枚は明らかに仕候描く所のもので、その他の絵師も何人かはいるが、判明しているものについていうと、いずれも数枚ずつ描いているにすぎない。仕候の場合遠野のものばかりでなく、周辺地域のものも手が

けている。仕候は遠野南部藩士で、嘉永七年（一八五四）に藩主のお伴で江戸入りしている。嘉永七年というのは八代目团十郎の死絵が爆発的に流行した時期であり、仕候もこの死絵の影響を受けたのではないかと推測されている。ちなみに死絵とは、著名な人物が亡くなった直後に似顔絵を画き、没年月や戒名、辞世句や追善の歌句などを添えて売り出された浮世絵の一種である。歌舞伎役者のものが圧倒的に多いのであるが、著名な戯作者や浮世絵師のそれもあったようである。仕候はこの死絵に触発され、遠野に戻って供養絵額を広めたというのが大方の見解である。仕候が活躍した明治三年（一八七〇）から同二四年（一八九一）までの期間が、供養絵額の最盛期に当たっていることも、付け加えておく。⁽¹⁸⁾

供養絵額は、仕候が活躍した明治中期までは、それこそ生活感にあふれた色彩の豊かなものであった。ところがそれ以降、肖像画に類する縦型の写真風のもの、デッサン画に類する簡略なものになっている。この点について山田慎也は、次のように指摘している。「現存する額類から判断する限りは、一九〇四年には一般の死者の擦筆画と肖像写真が登場し、翌一九〇五年には軍人の肖像画も登場する。以降基本的には遺影に転換していくことになる、と。つまり明治三七年（一九〇四）、三八年（一九〇五）の日露戦争が供養絵額の転換点になったというのである。さらに山田は「明治までの絵額と、肖像画、写真の遺影とが決定的に異なる点は、遺影が生前の現身であることから、死者のイメージは、他界における死者の存在から、生前の似

姿に変化したことにある」と指摘している。⁽¹⁹⁾ 山田は、明治天皇の御真影や近代戦争の経験という国民国家の形成過程において、戦死者の表象のあり方が、一般の死者の表象にも影響を与え、供養される死者から顕彰される死者へと変質したことを踏まえて、以上のような発言をしているのである。

結びにかえて

「生き甲斐と幸せな死、来世への祈り」が小稿のテーマであったが、先ずかつての日本人が抱いていた理現的なライフコースについて述べ、循環的生命観から直進的生命観への推移について言及した。加えて祖霊祭祀を取り上げ、近親ボトケを対象を限定した形になりつつあるのと同時に、靈魂観・他界観を喪失していく過程についても触れた。そうした中で少子・高齢化が進み、ポツクリ信仰が盛んになっていく訳であるが、ポツクリ信仰とは、「健康で長生きし、万一病気になったとしても長患いせず、下の世話にもならず不安らかに往生をとげたい」という心意に基づくもので、これこそが現代における幸せな死といえる。

一方後半では、理想的なライフコースから外れた場合の対処方法の一つとして、未婚の死者供養を見てきたが、ともかく儀礼的に軌道修正して本来のライフコースに乗せるといふもので

あった。そうして最後に、岩手県下の供養絵額を紹介した。この華やかな絵馬を通して、人々が他界（来世）と現世とを相似形と見なし、しかも来世をより豊かな世界と想定し、現実ではかなわなかった生活をその絵馬に描くことで、死者の思いを果たそうとした点を読み取ることができた。その点は、この世で果たせなかった結婚だが、あの世で添いとがせてあげるといふムサカリ絵馬とも共通する。

しかし供養絵額は、明治後期に肖像画や遺影写真に取って代われ、他界における死者の存在から生前の現身へと変化をとげるに至った。このことは他界（来世）をイメージする想像力の弱まりと、全く無関係という訳ではないであろう。一方のムカサリ絵馬は現存するものの、どちらかといえば思いやりや哀れみ、うしろめたさから奉納されるもので、必ずしも来世を想定したものではなくなっている。生前の似姿そのものと言って良い、記念写真風の二人立ち（二人姿）の絵の流行はそのことを端的に物語っている。翻って今日流行しているポックリ信仰を見ると、いわば安楽往生、ポックリ死というように、死のあり方そのものにこだわりを持った信仰であり、来世へ思いを馳せている様相はうかがえない。直進的生命観がストレートに投影されたものといえる。これが「幸せな死と来世への祈り」の現在の姿なのである。ちなみに、若年層には漠然とした他界観を持ち合わせた人が少なからずいるのに対し、高齢者ほど稀薄なようであり、⁽²⁰⁾いわば死を目前にした現実観が作用した結果と見ることができるといえる。

- (1) 宮家準『生活の中の宗教』NHKブックス 一九八〇年 一〇七頁。ここでは、坪井作成の図と合わせて、坪井の論を受けて宮家がアレンジした図と解説文を用いた。よりわかりやすい、というのがその理由である。
- (2) 坪井洋文「日本人の生命観」『岡正雄教授古稀記念論文集 民族学からみた日本人』河出書房新社 一九七〇年 七～三四頁。
- (3) 坪井洋文「ムラ社会と通過儀礼」『日本民俗文化大系8・ムラと村人』小学館 一九八四年 五〇三～五〇四頁。
- (4) 波平恵美子『いのちの文化人類学』新潮社 一九九六年 一三三頁。
- (5) 松崎憲三「生命観の変化に関する覚書」『長野民俗の会会報』三三三号 二〇〇二年 四九頁。
- (6) 柳田國男編『山村生活の研究』一九三七年(国書刊行会 一九七五年) 二四七～二五一頁、五三四～五三七頁。
- (7) 和歌森太郎『庶民の精神史』河出書房 一九六五年 一～二六九頁。
- (8) 湯川洋司「生きがいと労働観」『現代民俗学入門』吉川弘文館 一九六九年 一七五頁。
- (9) 湯川洋司「生きがいと労働観」前掲論文 一七六～一八〇。
- (10) 宮家準「『生きがい』と死生観」『往生考～日本人の生・老・死～』小学館 二〇〇〇年 二二二頁。
- (11) 宮家準「『生きがい』と死生観」前掲論文 一二六〇頁。
- (12) 木村博「現代人と『ポツクリ信仰』」『仏教民俗学大系7・仏教民俗の諸問題』名著出版 一九九三年 一九三～二〇八頁。
- (13) 松崎かおり「安らかな往生を願う民俗」一九九七年五月十七日付東京成徳大学講義レジュメ、未発

表。

- (14) 松崎憲三『ボックリ信仰』慶友社 二〇〇七年 二二五～二二七頁。
- (15) 松崎憲三『現代供養論考』ヒト・モノ・動植物の慰霊』慶友社 二〇〇四年 二五四～三三五頁。
- (16) 柳田國男『豆手帳から』『柳田國男全集』三卷 筑摩書房 一九九七(一九二〇) 七〇三～七〇四頁。
- (17) 根子英郎『供養絵額について』『東北民俗研究』七号 東北学院大学民俗学O. B. 会 二〇〇一年 一一九～一二〇頁。
- (18) 松崎憲三『絵馬に見る供養の諸相』『民具研究』一三八号 二〇〇八年 一四～二六頁。
- (19) 山田慎也『近代における遺影の成立と死者表象』『国立歴史民俗博物館研究報告』一三二集 二〇〇六年 三〇〇頁。
- (20) 高橋一裕『都市部における葬儀の今後とは』『現代の死と葬りを考える』ミネルヴァ書房 二〇一四年 二七二～二七三頁。森謙二『墓と葬送のゆくえ』吉川弘文館 二〇一四年 二三四～二三五頁。