

# 水子供養絵馬からみる死者イメージ

金 律里

## 0. 概念定義

本稿は、現代日本における水子供養の現状に関するものであるが、議論を始める前に以下の三点について明確にしておきたい。

第一点目は、「水子」についてである。現在の水子供養でいう水子は民俗学でいう「水子」とは相違がある。民俗学的資料や寺院の過去帳と位牌などに「水子（スイジ、スイシ）」と残っているのは、墮胎のみならず流産、死産、また産まれてまもなく死んだ新生児を指しており、地域によっては7歳まで死んだ子も含めている。またそれらの資料には、水子だけでなく、若子・赤児・稚児など多様な表現が使用されている。水子をミズコといい、主に中絶胎児を指すタームとして使うようになったのは久しいことではない。それは、1970年代に「水子供養」という言葉として定着して以来のものである。よって現在の水子供養でいう水子は主に中絶された胎児を称すると見なしても良いだろう。

第二点目は「供養」についてである。供養とは、「人の死後、亡き人の冥福を祈って善事を修してその功德を手向けること」である<sup>(1)</sup>。供養はサンスクリット語の「プージャナー」の訳で、仏・法・僧の三宝をはじめ、父母・師・長老・死者の霊などに対して供物を供給してこれを資養する行為を指すが、日本においては針仕事をはじめ、人形供養、下着供養など無生物に対する供養も存在する。このように供養の対象は多様であるが、論者は、供養を「死んだ人」をある程度定まった形式の儀礼によって、一回的もしくは定期的に弔うことと定義する。

第三点目は、「水子供養」そのものに関してである。宮田登は「間引きなどは各藩令で禁止されているが、不安定靈魂の状態ならば逆に再生を可能にする信仰があり、死者として供養の対象にはなっていなかった」と述べており<sup>(2)</sup>、また、星野智子も「近世には死産や自然流産・人工流産（中絶）の場合に子どもの葬儀を行うことはなく、胎児を大人と同様に供養することはなかった」と述べている<sup>(3)</sup>。

つまり、江戸時代においては、胎児や新生児に関して一定の観念が存在し、それに基づいて、間引き（嬰兒殺し）された嬰兒や死産・流産・中絶した子どもは「大人と同様」あるいは「死者」として供養する対象とは見なされていなかった、ということである。一方、松浦由美子は「中絶胎児を、発生段階にかかわらず一律に『水子』と人格化し、その供養を説く」ことは、近年のことであるという<sup>(4)</sup>。要するに、「死者」として「供養」対象ではなかった水子が、近年において、「人格化」し「供養対象」になったということである。

## 1. 先行研究と本研究について

水子供養そのもののみを扱った研究書は少ない。代表的なものとして、ウィリアム・R・ラフルーアの『水子——“中絶”をめぐる日本文化の底流』（森下直貴他訳，青木書店，2006年）とヘレン・ハーデカー（Helen Hardacre）の *Marketing the Menacing Fetus in Japan*（University of California Press, 1997年）を挙げられるが、ここでは内容のまとめや批判は省略する。また、週刊誌の記事の分析及び絵馬の内容分析でもって水子供養を行う人々と同じ視線で水子供養を考察する、森栗茂一の『不思議谷の子供たち』（新人物往来社，1995年）もあり、本稿はその研究の影響を受けた。

水子供養に関する論文は少なからずあるが、それらの問題点としては、第一に、最近の状況を研究したものが見当たらないことが挙げられる。水子供養に関する研究は、いわゆる水子供養ブームの時期である1980年代を対象にしており、その時期に話題になった「祟る水子霊」に関しての議論が大多数である。それ以降水子供養の研究が減少したのは、中絶件数自体の減少により水子供養の流行が静まったのが大きな原因であろう。

しかし、現在においても多くの寺院で供養は行われており、水子供養は新たな民俗として定着しているとも考えられる。また、日本の水子供養は、死者を供養する宗教文化が根強く存在している韓国や台湾にも輸出されており、水子供養の現状をしてみることによって、現在の日本ひいては東アジアの死者供養について新たな知見が得られると思われる。この点が論者の根本的な問題関心である。

第二に、供養する側の思いや考えに関する研究が少ないという問題を指摘できる。「宗教的儀礼」である水子供養を行っている人びとが、死んだ子に対してどう思っているのかに関する研究はそれほど見当たらず、R・J・ツヴィ・ヴェルブロウスキーの批判通り、調査に基づかないで一般化したり、癒しの効果のある「すばらしい供養」と称揚したりする傾向も少なくない<sup>5)</sup>。

水子供養という宗教現象を単に観察者の立場で記述することは、ひょっとすると一方的かつ恣意的な解釈になりかねない。実際、これまでの水子供養に関する研究では、中絶経験者に対する癒しという肯定的面か、逆に女性に対する恫喝という否定的な面のどちらかが強調されてきたという傾向が強い。それを防ぐため、本稿では水子供養の実行者が直接書いた水子供養絵馬やインターネットの書き込みを用い、当事者と観察者との間の視点のバランスを取る。

## 2. 水子供養絵馬

論者は、東京都のA寺院と千葉県B寺院の二ヶ所において、2011年3月27日、4月9日、4月18日、9月5日の四回にわたって絵馬調査を行い、それに加えインターネット上の書き込み（「赤ちゃんへのお手紙 水子供養のお手紙」<sup>6)</sup>）も調べた。

絵馬は「ママ」が「赤ちゃん」へ送る手紙形式で、「挨拶や安否を尋ねる→謝罪→祈願や誓い」といったパターンが多い。以下、その例を挙げる。

私の大切な○○ちゃん ちょっと早いけど半年が経っちゃったね。元気でやってる？（中略）

あなたはすごくいい子で、思いやりがあって、優しい子だから、もうすでにしていてくれるかもだけど、忙しくて大変なパパのそばにいて、守ってあげてネ…… (A 寺院)

赤ちゃんへ 小さな小さな大切な命、守ってあげられなくてごめんなさい。……いつか逢える日がくることを心より願っています。ママはあなたのこと、忘れないからね。天国でたくさんの人に、いっぱい愛されてね。〇〇[男名]と〇〇[女名]のことも見守っててください。愛しています。 ママより (A 寺院)

生んであげられなくてごめん。お母さん、もっと頑張って生んであげられなかったあなたの分も精一杯生きてくから、見守っててね (B 寺院)

私の赤ちゃんへ いつもそばに居てあげられなくてごめんね。出来る限りパパと一緒に会いに来るからね。毎日楽しく遊んでますか? 今度 来た時、沢山お話し聞かせてね。いつもそばに居るよ。ママとパパを見守ってくださいね。友達と仲良くして下さいね。又、来ます。(インターネット)

私の赤ちゃんへ 昨日、あなたにお母さんの作ったぬいぐるみを送りました。喜んでくれると嬉しいです。(中略) あなたがきっと喜んでいて、そして天国でぬいぐるみで遊んでいると思っています。お母さんがあなたにしてあげる事は、精一杯の幸せを願い、愛情を込めて物を作ってあげることです。許してくださいね。そして、受け取ってくれてありがとう。(インターネット)

さて、絵馬分析に入る前、絵馬の内容を下記表の項目に分けた理由を述べておきたい。基本的には森栗の先行研究における区分に着眼したが、絵馬や書き込みを読んでいくうちに繰り返されているフレーズがあることに気づいた。それをもとに、①死者に対する生者の気持ちの表現と②死者にして欲しいことや死者の状態に分けた。特に②からは、生者の靈魂観と他界観を見出すことができると判断した。下記の表に書かれているが、①の例としては、「ごめんね、許して」「忘れない、いつも想っている」「ありがとう」などが、②は「見守って」「戻って、今度また生まれてきて」「安らかに、穏やかに、成仏して」などがある。

表 1

A 寺院と B 寺院 (2011 年 3 月 27 日, 4 月 9 日, 4 月 18 日, 9 月 5 日)

総数	209	
内容		
ごめんね、許して	91	43.5%
忘れない (いつも想っている、一緒)	42	20.1%

見守って（守って，守ってくれてありがとう）	61	29.2%
ありがとう	39	18.7%
また来る	36	17.2%
会いたい（いつか，また）	15	7.2%
戻って，今度また生まれてきて	25	12.0%
安らかに，穏やかに，成仏して	37	17.7%
幸せに	10	4.8%

表 2

インターネット上の書き込み（2007年8月3日～2011年9月22日）

総数	75	
内容		
ごめんね，許して	60	80%
忘れない（いつも想っている，一緒）	20	27%
見守って（守って，守ってくれてありがとう）	24	32%
ありがとう	27	36%
また来る	9	12%
会いたい（いつか，また）	9	12%
戻って，今度また生まれてきて	10	13%
安らかに，穏やかに，成仏して	6	8%
幸せに	6	8%

さて，表 1 の絵馬内容の項目を見てみると，「ごめんね，許して」が一番多い。その内容としては「産んであげられなくてごめんね」が圧倒的に多く，「供養してあげられなくてごめんね」もいくつかあった。次に目を引くのは「ありがとう」である。詳しい内容は，「私たちのもとに来てくれてありがとう」といったものが多かった。「ごめんね」という謝罪の念の次に多いのは「見守って」である。これは，上記の絵馬の事例から見られるように，見守ってほしいという祈願もあり，また「見守ってくれてありがとう」といい，既に見守られていると供養者が思っているケースもある。そして，いつか／また「会いたい」「戻って，今度また生まれてきて」といった再会の願いもあった。

表 1 と表 2 を見比べればわかるように，二つの結果にはほとんど同じ傾向が見られる。インターネット上の書き込みは，好きな時間と場所において匿名性を保ったまま書けることから，もっと本音に近いことが書かれていると推測される。また，インターネットに親しんでいるより若い世代が好む方法であることも予想し得る。

一方，寺院への絵馬奉納は，直接訪れ絵馬を購入する手間がかかることと，人の目にあると

ころに奉納することからやや開放性ももっている、という二点からインターネット上の書き込みとは異なる傾向を見せるのではないかと想定していた。しかし、密かに自分の気持ちを書き寺院に奉納する絵馬というある意味で伝統的な方法と、また匿名性のため本音を表わしやすいインターネット上の書き込みとの間に類似する傾向が見られたことから、この二種類の資料は水子供養をする側の気持ちがうかがえる資料であるといえる。

さらにこの結果は、15年以上前、森栗が行った調査との類似性——例えば、謝罪（ごめんね、許して）・守護祈願（見守って）・記憶（忘れない）——もありながら、松浦が日常化して「宗教的な意義を失った」<sup>(7)</sup>といったインターネット上の書き込みの内容と、寺院に絵馬を奉納する宗教的で伝統的な方法による内容とがほぼ同じであることを示している。ここから、方式の違いはあるとはいえ、供養者の気持ちには何らかの共通性を見出し得るといえる。

では、以上の結果をもって内容の解釈を試みたい。まず、一番多かった「ごめんね、許して」の項目について触れる。当然予想されることながら、中絶経験者は相当な罪悪感と自責の念に苦しんでいる。ラフルーアは「殺生の禁止という初期仏教の戒と、中絶をしながらもなお自らを『善き』仏教徒だとみなそうとしている現代の日本女性の良心のあいだの裂け目」と中絶経験者が水子供養をする理由を説明しているが<sup>(8)</sup>、現在水子供養を行っている人々の中で「仏教の戒」を守るとか自分は「仏教徒」という認識を持っている割合がどれくらいあるかはかなり疑問ではある。にもかかわらず、やってはいけないことをやってしまった——我が子を殺してしまった——という「良心」の働きは確かにある。

次に「ありがとう」である。赤ちゃんが来てくれたのに産んであげられなくてごめんといい、ラフルーアの表現を借りれば「謝罪は感謝の念と重なり合う」<sup>(9)</sup>。「来てくれてありがとう」ということから、生命は夫婦が選んだり作ったりするのではなく授かるものであるとの意識もあるといえる。絵馬の中には「私たちを選んでくれてありがとう」という内容もあり、赤ちゃんの方に選択権があるように思われる場合もあった。赤ちゃんの「訪問」に対する感謝とそれを拒んでしまったことに対する謝罪は重なり合うのが当然かもしれない。そこから「また来てくれ」と赤ちゃんに再訪問を要請する。

そして、論者が注目したい項目は「見守って」である。星野英紀と武田道生は、「伝統社会では『崇らない子供霊』は、現代社会において成人霊と同一に扱われることにより、『崇る霊』へと変化したわけである」と指摘し、伝統社会では「崇らない」霊、より正確には崇る力がない霊であった子どもの霊が、成人の霊と同じ地位を得たとみている<sup>(10)</sup>。しかし、謝罪の念に次いで「見守って」が占める割合が多いことは、一時期いわれた、もしくは一般的に思われている「崇る存在」として水子のイメージが次第に薄れ、現在ではむしろ、ありがたい存在、あの世で見守ってくれる存在といった、一種の守護霊のような存在として水子の霊が捉えられていることを示唆している。この水子霊のイメージの変化は注目に値する。

続いて、供養者が、水子が居ると思う場所についても、絵馬の内容から観察することができた。以下は結果のまとめである。

表 3

水子の居る所（絵馬総数 209 のうち）	
空	10
天国	15
極楽浄土	4
地藏様の元	1
向こう	1
心でつながっている	4
そっち、そちら	2

表 4

水子の居る所（書き込み総数 75 のうち）	
空	4
天国	14
向こう（あちらの世界、あなたのところ、旅立ち）	5
心でつながっている、心の中	3
来世で会える	2

生者が生きているこの世と死者の住まうあの世とは、空間的には異質で時間的には超越的のようであるが、必ずしもそうではない。脇本平也の言葉を借りれば、「異質性・超越性を意味すると同時に、他方では親縁性・連続性」を有している<sup>(11)</sup>。近い他界にいる、死んで間もない不安定な死者は祟りなどといった方法でこの世と交流しており、遠い他界の祖先はお盆や命日にこの世を訪れるといい、決して断絶しているとはいえない。また、とりわけ同じ家に生まれ変わるようにと祈願する子どもの死者の場合、結局空間的にも時間的にも生者と離れていない。

伝統的に子どもの霊は賽の河原で石を積みながら苦しんでいるとされた。賽の河原は仏教經典にはみられず、民間において「子どもが死んで赴く所と信じられている河原」で「死者が赴く冥土の手前にあるとされる」と信じられたところである<sup>(12)</sup>。河原で子どもは親を偲びながら石を積み石塔を立てる。しかしその度に鬼が現れて妨害するとされる。

しかし、あの世とこの世の中間地である賽の河原で苦しんでいるような子どものイメージは、少なくとも現在では、それほど強くないと考えられる。まず、水子霊は中間領域に存在せず、「空」「天国」などはっきりあの世にいると思われる。また、その世界は親を思いながら石を積む苦しくて悲しいところではなく、友だちと遊んだり、祖父母に会えて甘えたりすることのできる楽しいところである。また、この世にいる両親が供養を行う際には、そこに行って供物を食べたりのおもちゃを持って遊んだりすることもできる。

ここには、成仏できずにこの世とあの世の間で彷徨いながら家族に崇ったりする水子霊のイメージはそれほどみられない。現在の水子供養の実行者が持っている水子霊のイメージは、あの世

で幸せに暮らしている「安定した死者」である。

にもかかわらず、江戸時代の「カエシ」の頃からみられた生まれ変わりの観念は弱いながらも存在していると考えられる。「戻って、今度また生まれてきて」と「会いたい」の項目がそれである。このことから、水子霊はあの世で安定した死者——水子が新たに獲得した死者イメージ——であると思われつつも、伝統的な生まれ変わりの観念も存在しており、多面的なイメージが併存しているといえよう。

水子供養の実行者が持っている他界観については、高橋三郎の調査がある<sup>(13)</sup>。「あなたは、みず子となったお子さんは、どうなっていると思いますか。いくつでも選びお答えください」という質問に対して、「いつも自分の心の中にいる」が45.2%、「靈魂としてあの世にいる」が33.9%、「先祖のいる所にかえっている」が25.8%、「極楽、天国にいる」が20.8%、「生まれかわる霊として存在している」が19.9%などであった。「心の中」や「先祖のいる所」「天国」など、厳密に言えば異なる他界観念が混在しているものの、水子の霊が安定した死者になっていると思われる点では、論者の調査結果と同じであるといえる。

以上の内容をまとめるなら次の通りである。初期の水子供養において水子の霊は、賽の河原で苦しんでいる、不安定で祟りやすい存在という側面が強調された。よって水子供養の目的も祟りを鎮めることに重点が置かれた。しかし、現在の水子供養者が捉えている水子霊のイメージは、天国や向こうといった死後の世界で安定している存在であって、祟るというより家族を守護すると思われる。

### 3. 変化の原因

#### 3-1. 祖先観念の変化

死者に対する生者のイメージは、死者との追憶に基づいた愛情と、腐敗してゆく死体に対する嫌悪や恐怖というアンビバレンスである<sup>(14)</sup>。それを上手く分離させ処理すること、すなわち、死体を処理し靈魂をあの世に送ることが葬送儀礼だといえよう。ところが、死者の霊をあの世に無事に送り安定させることができない場合がある。この世に何らかの未練・怨恨を残したまま死んだ場合がそうであって、特に正常ではない死に方、例えば夭折、水死、戦死などがある。

まず、いくつかの概念について触れておきたい。最初に、「祖先」と「先祖」について。森岡清美によると、「先祖は日本の歴史と民俗に根ざす語であるのにたいして、祖先は儒学的教養を背景に ancestor の訳語」として明治時代以降成立した用語であり<sup>(15)</sup>、また『民俗小事典「死と葬送」』（新谷尚紀・関沢まゆみ編、吉川弘文館、2005年）によれば、祖先は学術用語、あるいは法制度上の用語として明治以降定着したという。それに比べ、先祖は『日本書紀』にも表記がみられるように古くから使われてきたと考えられる。なお、先祖頭、先祖畠、先祖正月など先祖を冠した民俗語彙も多い。祖先は用法上には先祖と区別はないが、本稿では祖先を用いることにする<sup>(16)</sup>。

次に、「供養」と「祭祀」について。供養は、まだ個性を有している死者を祖先に昇華させる儀礼であるため、死者供養という使い方がふさわしいと森岡はいう<sup>(17)</sup>。また、「死者の忌日に営まれる周期的な儀礼」<sup>(18)</sup>が供養であって、祖先という同一化された霊に対する儀礼が祭祀である。このような定義に従えば、死者に対しては供養、祖先に対しては祭祀<sup>(19)</sup>の語を用いるのが適切で

ある。

祖先になるためには、いくつかの条件を満たす必要がある。まず、当然ながら、死者であるということ、そして正常な死に方をしたということ、また、社会の親族構造と習慣化されたやり方が存在しており子孫によって祀り続けられることの三点である<sup>(20)</sup>。

日本においては、天寿を全うして死に、子孫によって供養される死者は安定状態にあると見なし、安定した死者範疇の一部を祖先と呼んできた。祖先は安定した死者の下位概念である。

祖先は狭義には家の始祖を意味し、広義にとらえると『先立てる祖』という意味で現在に至るまでの家の直系の先代をすべて指す<sup>(21)</sup>。柳田國男の言葉を借りれば、「祭るべきもの、さうして自分たちの家で祭るのでなければ、何処も他では祭る者の無い人の霊」なのである<sup>(22)</sup>。一方、櫻井徳太郎は祖先を次の三つに区分した<sup>(23)</sup>。第一は、「直接経験的具象的祖先」で、具体的には家長であって、死霊として供養の対象である。第二は、「間接経験的観念的祖先」で、直接の記憶がなく文字通り間接的に経験する祖先を指す。年忌供養を重ねるにつれ祖霊になり、ついには「神格化して個性を失い、普遍的な祖霊と」なり祭祀の対象になる<sup>(24)</sup>。第三は、「普遍的抽象的祖先」であって、神話的伝説的祖先あるいは歴史的祖先を指す。そのなかには、天皇家の天照大神のように、前者が観念化し後者になる場合もあるという。

要するに、一言で祖先といっても、その内容は複層的であり、祖先は子孫の供養によってその位相が変化していく存在である。

「祖先崇拜は『祭る者がやがて祭られる存在にかわる』ことを原則としている」<sup>(25)</sup>。したがって祖先として祀られるためには祀る子孫が必要であり、祖先と子孫につながる親族関係を核心要素として祖先崇拜は成り立つ。家の死者は子孫の供養によって個性を失い祖先という集合霊に昇華していく。そして家の構成員、家産、家業といった総合体としての家の守護者となる。このような、祀る／祀られる親族関係によって個人は死後にも永続する。祖先崇拜は中国や韓国においては父系血統をもって受け継がれているが、日本の場合は決して父系血統ではなく、家という集団が祖先崇拜の根幹を成していた。安定した死者ではあるが母系や傍系の死者は祖先としては祀られなかった。

他方、正常ではない死に方をした死者か、子孫を残さなかった死者は「無縁仏」と称され、祖先になり得ない祖先の外側に存在する死者であった。供養してくれる子孫がおらず、死後子孫の年忌供養によって死者から祖先に昇格していく過程を経ることができない死者は、苦しんでいて救済・成仏できない存在であり、崇りやすいと考えられていた。

しかし、こういう区分はあくまでも理念型であって、一般人のレベルでは混在していた。祖先と水子を含む祖先ではない死者との区分について池上良正は、今日の人びとの日常的な使い方のなかからは、祖先と祖先になり得ないホトケとは明確に区別されていないと指摘している<sup>(26)</sup>。池上は祖先概念そのものの曖昧さを指摘し、祖先祭祀を規範として要求した家制度も確固たるものではなく、政治権力によって規定された部分が多いという。よって政治権力によって作られた家の規範が崩壊してからは、民俗学・宗教学の調査事例が明らかに示しているように、家制度の複雑性と祖先概念の多様性が表面化した<sup>(27)</sup>。



祖先概念の曖昧さと聞き取り調査で得た事例をもとに、池上は以下のように述べている。

この世に未練を残して死んだ先祖が、その「うらみ」や「苦しみ」に同情してくれる相手を求めて、直接子孫に訴えかけてくるわけである。こうした苦しむ先祖には、死産児や中絶された子供、いわゆる「水子」も含まれる。家的な先祖観に固執する限り、こうした子供の霊まで「先祖」の範疇に入れるのは奇異に映るかもしれないが、カミサマやその依頼者の女性たちが「先祖」とよぶホトケのなかに、こうした水子の霊などが含まれているというケースが意外に多い。そして、「悩みごとで相談にくる女子高校生の多くは、自分の水子の因縁もつてな」などという証言は、今日の社会問題の一端を映し出している<sup>(28)</sup>。

ここで意味しているのは、家制度の解体によって、家制度によって支えられた既存の「祖先」という観念より、曖昧に使われる「先祖」が表に出てきて、従来災因として先祖が取り上げられてきたが、近年は災因として水子が登場したということである。

『津軽のカミサマ』のような池上の研究はフィールドワークに基づいて現在の巫者とその信仰者たちの祖先観をメインテーマとするものであったが、それ以降の池上は、歴史的な変遷を辿っている。その研究では、『崇る死者』に対してはこれを丁重に祀り、『穢れた死者』は祓いのける」という「仏教インパクト」以前の「<崇りー祀り／穢れー祓い>システム」<sup>(29)</sup>が、仏教到来から「<供養／調伏>システム」<sup>(30)</sup>になり、仏教の手法によって生者が死者に対して直接対応できるようになったと、世界宗教としての仏教の影響を強調する。

その一方、「救済システム」として「死者供養」では、近世以降の「寺檀制の確立による『葬式仏教化』」のなかで、社会の中心的な権威構造や親族制度と結びついた「祖先祭祀が重視され、祖先と祖先ではない存在の分離が始まる<sup>(31)</sup>。近代に入ってから、公的制度としての寺檀製は崩壊するが、仏教寺院の『先祖供養』は、敬神崇祖の国策に追随する形でその存在意義を主張」するようになる。よって祖先供養は仏教寺院が、祖先ではない死者の供養は民間巫者や霊能者及び新宗教が担うことになると説明する。

要するに、寺檀制度と親族制度にもとづいた家制度の成立と、近代以降のその崩壊という歴史的な変遷を経ながら、かつて有機的に連動していた祖先と祖先ではない死者への対処法が切り離されたということである。

しかし、池上の目論見は「単に①[安らかな死者]と②[浮かばれない死者]を分裂したものとして扱うのではなく、両者がいかに関連し、結び合っているのかという、そのつなぎ目の部分に探索の光を当て」ることであり<sup>(32)</sup>、論者はその「つなぎ目の部分」にある一例として水子供養の重要性を強調したい。

「日本人における祖先崇拝の信仰では、生者は死んだ先祖によって守護されていると信じられている」<sup>(33)</sup>と波平恵美子が説明しているように、子孫を見守ってくれるのは祖先であった。またロバート・J・スミスも、「先祖とは……先祖として認知され、祀られている社会集団……に対して守護的な力を発揮する死者の範疇（カテゴリー）」と定義している<sup>(34)</sup>。それに比べ、子どもは

「生前何の力もなかった存在であった」ため、その霊も力を持っておらず、よってその霊に対しては冥福を祈るだけであった<sup>(35)</sup>。しかし、絵馬の内容からみると今日においては水子の霊は守護的な力をもっていると考えられており、その特徴に注目すれば水子があたかも祖先のように思われているといえる。この点についてラフルーアも以下のように述べている。

水子は厳密に言えば「先祖」ではないのだが、今日、あたかも別の先祖であるかのように思い起こされることも珍しくない。細かく区別されない場合、水子のいる家庭では、生きている人に先立ったわけでもないのに胎児が先祖として遇され、ご先祖様と一緒に仏壇で思い起こされ祈られることになる。家の中の仏壇に小さな地藏像が安置され、それに向かって恭しくお辞儀することもある。もう少し信心深く水子のことを案じているなら、地藏と目に見えない、亡き胎児との両方に向けて『般若心経』か祈祷の言葉が唱えられることになる<sup>(36)</sup>。

論者が主張したいのは、水子が祖先になったということではなく、守護者という既存の祖先の役割を獲得したということである。もちろん、先述したように、現在においては祖先概念が曖昧さを帯びているとはいえるが、そのことは祖先と祖先ではない存在が死者として全く同じ扱いをされるようになった、もしくは、祖先ではなかった存在が祖先になった、ということの意味するわけではない。何故なら、守護霊としての祖先の特性を獲得し、安定した死者として思われていたとしても、水子霊＝祖先とは断言し得ないからである。水子霊は守護霊として思われていると同時に、依然として苦しむ霊という性格をも有している。これは無縁仏の性格を持っているということであるが、さらには供養者の罪責感の投影といえよう。

祖先になり得なかった存在が、家族を見守る守護的な役割を担うようになったことと関連して興味深い研究を紹介したい。名和清隆は、1985年に起きた日航機墜落事故の現場にある「鎮魂の鈴」に書かれているメッセージの調査を行った<sup>(37)</sup>。その中には「これからも家族を守ってください」といった内容が多く、飛行機墜落事故という非業の死を遂げた死者に守護的役割を祈願することが著しいという。異常死者の一例である事故死者は現世に未練を残したため祟りやすいとされてきたが、今は生者守護の役割が期待されているということである。

論者が扱っている水子の事例と名和の事故死者の事例以外に、不安定で祟りやすいと思われてきた死者たちが、現在どう思われていてどのように供養されているかについてさらなる実証が必要であろう。そのことにより、現代の死者イメージに関する知見をより一般化できると期待する。

### 3-2. 家族関係の変化

落合恵美子は、既存の家族制度が崩壊した戦後から1950年代前半まで急速に形成され、1955年から1975年にかけて安定化した家族制度、すなわち女性が主婦で子どもが二、三人いて、これが家族だと思いつかべような「画一化」した家族を「家族の戦後体制」と称する<sup>(38)</sup>。戦後の急速な産業化・都市化は、祖先を祀る共同体としての家・血縁関係の結束を弱化させた。

また、核家族化すなわち、自分が生まれ出た親家族（出生家族）と結婚によってつくった自分

の家族（生殖家族）の分離は、家族関係の重みを祖父—父—孫に連なる縦的關係から、夫婦を中心とする横的關係へと移動させた<sup>(39)</sup>。それによって「過去よりも未来、つまり子孫のほうへと意識化」するようになった<sup>(40)</sup>。縦的關係より横的關係に重みを置くことから、従来は祖先が災因としてあげられたことに対し、近年は子孫が災因としてあげられるようになったのである。その端的な例が水子供養の登場初期における、親や兄弟を崇める水子というイメージである。

一方、藤井は家族関係における高齢化社会の影響を挙げ、次のように述べている。

父や母が年をとってボケてくるという事態が起こってくる。自分の息子の名前を忘れてしまったような父と母が亡くなり、我々を守ってくれる先祖になりうるだろうか。こうなると先祖崇拝の対象ではなく、自分を産み育ててくれた父母という、非常に情緒的な側面からのアプローチ、つまり、その人のもっている生き様をどのような形で葬り、祀っていくかという点に強調点が移ったメモリアリズムになってきている<sup>(41)</sup>。

これは、親が頼りにできる存在というよりは、子によって面倒を見てもらう存在になり、死んだ後も家族を守ってくれるような力を期待しにくくなってきたことを意味する。このことを一般化すると、老人のイメージが、知恵を持っていて家庭構成員の支えになる存在から、経済的に無能力であるため扶養しないといけない存在——さらに平均寿命の延長によって子女による経済的扶養期間が長くなった——へと変化したといえる。その反面、通過儀礼を経るにつれ人間になっていく存在であった子どもは、母親の胎内にいる時から人間のような存在になり、生まれた後も家族内で大きな位置を占めるようになった。

要するに、家族内における子の地位の拡張及び祖父の地位の相対的な縮小といった生前の力関係は死後も引き継がれ、祖父（祖先）の役割であった守護を、子が分け持つようになったのである。

### 3-3. 供養の変化

現代の死者供養は、生前見知っていて記憶に残っている死者を追憶し「今も在るがごとく対応することによって心的な充足感を覚える」<sup>(42)</sup>という情緒的機能が卓越している。記憶に残っている死者を追憶する供養形式は、中国の祖先崇拝を研究したモーリス・フリードマンがメモリアリズムと称したものである。フリードマンは、中国の祖先崇拝が五世代以上前の死者に対して宗廟で取り行われることと、四世代内の死者に対して家庭内で行われることの二通りがあることに注目した。五世代以上前の遠い祖先は守護的存在であって、四世代内の近い祖先は崇る存在であると区分した。そして、比較的近い死者に対する儀礼である後者を死者に対する愛情の表現であると見なし<sup>(43)</sup>、それをメモリアリズムと名付けたのである。

フリードマンのこのタームを日本に適用したのはロバート・スミスである。スミスは「はるかな昔の死者に対する礼拝（これは本来家に係わる問題であった）は次第次第に影が薄くなっていき、一方近年故人となった親族の者に対してのみ愛情を表現する傾向、すなわち単純化された供養主義（メモリアリズム）という形で礼拝を行なう傾向がますます表面に出てくる」という<sup>(44)</sup>。

つまり、見知らぬ祖先に対する祭祀から記憶に残っている死者を供養することへと変化しつつあるということである。

また、葬送形式の変化も一因をなしている。関沢まゆみは、「1960年代から1970年代の葬送の変化」は「葬祭業者の関与の増大と公営火葬場の利用による遺体処理の迅速化」によるもので、その変化が「人々が死者と密着する時間と空間の縮小化、つまり、生死の中間領域の縮小化」をもたらしたと見なしている。

遺体を家庭内で家族が処理することから医療従事者か葬祭業者が迅速に処理するようになったことと、火葬の普及から、腐敗してゆく死体に対する嫌悪や恐怖、死穢という観念は薄まった。よって死者に対する生者のアンビバレンス——死者との追憶に基づいた愛情と腐敗してゆく死体に対する嫌悪や恐怖——のうち、追憶や愛情のみが強調されるようになったとも考えられる。それに関して関沢は以下のように述べている。

死とは伝統的に肉体からの靈魂の遊離とみなされてきたのとは異なり、個人の生命の終焉とみなされるようになってきている。つまり、死者は遺骸と死霊ではなくまさに死体と死者、すなわち靈魂から生命へという認識の変化がおこってきているといえる。そこでは、これまでのように注意深く死後の世界への旅立ちの儀礼を施さねば死者が祟る死霊となりかねないという恐ろしい存在から、個性をもつ親愛なる個人として記憶される存在へと変わってきているものと考えられる<sup>(45)</sup>。

中絶の場合には、産婦人科で手術によって処理されるし、またその「遺体」を遺族に見せることはほとんどないため、つまり、腐敗してゆく死体そのものの不在から恐怖より愛情のほうが優位にあると考えられる。

### 3-4. 制御可能な死者イメージ

池上は『死者の救済史』において、次のように論じている。死者に対する対応法としての供養は、安定した祖先に対する供養と不安定で苦しんでいる死者への供養の二つに分かれる。後者の場合、仏教到来以前の日本においては、自分より強い力を有して崇る死者を祀り、弱くて穢れている死者は祓うという方法がなされた。しかし、仏教が到来してからは仏／仏法の力で死者への直接対応が可能になった。仏教が提供する供養形式によって死者は救済され、厄介な死者は教化によって鎮める。要するに、仏教要素のある供養によって死者への直接対応、さらに解釈を加えるなら、死者を「制御」できるようになったということである。

死者もしくは「『死者のたましい』とは『死者についての記憶』と置き換え可能なもの」であるといえる<sup>(46)</sup>。つまり、生者が考える死者は結局死者について生者の記憶であり、よっていくらでも創作・変形可能なものであるともいえよう。池澤優は次のように述べている。

死者とは記憶に他ならないと捉えることで、必然的に死者イメージの基本的なあり方が幾つ

か浮かび上がる。第一が複数性である。一人の死者は多くの人により記憶される……第二に、共同体性・社会性である。……特定の死者の記憶を「分有」することで一つのネットワークが生まれ、更にその記憶が伝達・表示される……第三に、記憶とは後から構築される「物語」であるから、純粋に過去の客観的記述としての記憶はあり得ないと考えるべき……記憶する主体の状況の変化に伴い、絶えず記憶が再編される……最後に、このことと関連して、死者の記憶は過去に関するものだが、基本的に未来を指向することを指摘できる。現世の人間の存立が何らかの意味で死者の“おかげ”に依っている（あるいは死者により何からの迷惑を被っているかもしれない）以上、死者の記憶は現状に対する認識と将来どうあるべきかに関する考え方を必然的に反映する<sup>(47)</sup>。

水子は、物に近い存在から人間に近い存在へ、また祟る存在から見守ってくれる存在へと変化してきた。この変化の要因について今まで多角度から考察してきた。それに加えて、「死者についての記憶」という上記の観点から、とりわけ祟る存在から見守ってくれる存在への変化原因を考えてみる。

水子は、人間に近い存在であると思われてはいるものの、実際には生まれなかったため、生者にとって記憶されるようなものが非常に限られている。いわば、「二人称の関係にあるものは親を除けばほとんどいない、『薄い』存在なのである<sup>(48)</sup>。一方、その死者を記憶する生者も、両親くらいに限られているため、複数性と共同体性・社会性は極めて低く、その記憶を分有することでネットワークが強化される場合もあるが、ネットワークが断絶する場合——例えば、カップルが別れる——もあり、死者に関わる生者の結束も緩い。

さらに、パーソナリティや生者が死者イメージを構成する要素、例えば、外貌、性格、仕草など、が存在しない。

中身のない死者の特性と死者をめぐるの狭くて緩い関係のゆえ、死者としての水子のイメージは生者によっていくらかでも創作し得る。例えば、「あなたはすごくいい子で、思いやりがあって、優しい子」という絵馬内容のように、死者としての水子のイメージは生者の希望通りに創り出せる。

水子のイメージが創り上げられることは、胎児の二重性にも起因すると考えられる。医療科学技術の進歩によって胎児の形を目で見、心拍を耳で聞けるようになり、胎児を人間に等しい存在と見なすようになった。だが、胎児、特に妊娠初期の胎児は、胎外で生きている人間と全く同じであるとは言いがたい。もちろん、妊婦が自分の中に宿している存在を「いのち」あるいは人間としてしっかり認識している可能性は高い。

しかし、このような見方が妊娠・中絶を経験していない人びとに広く受け入れられているかという点、簡単に首肯できないところがある。例えば、2009年のNHKのISSP国際比較調査(宗教)などといった世論調査結果をみると、半数近くの人が胎児に障害がある場合や親に経済的余裕がない場合などにおいては中絶しても間違いではないと答え、特定条件下においては中絶は容認できるということであった。もし胎児＝人間であるというなら次のようになる。障害を持つ胎児

の中絶が間違いではないことは、障害者を殺してもそれほど間違いではない、また、家庭の経済状況によっては中絶せざるを得ない場合もあるということは、経済的に苦しいから子女を殺してもよい、ことになるはずである。しかし、前者——胎児を中絶することについては意見が分かれるかもしれないが、後者——人間を殺すことに関しても果たして意見が分かれるだろうか。以上からみると、胎児は人間でありながら人間ではない存在であるという二重的な存在であることがわかる。

これは中絶の問題とつながる。人間である胎児を殺してしまったという罪悪感と同時に、仕方がないという合理化も働き、さらには「身体のなかで占有していた場所を空け、移動し、物理的な重荷から彼女や家族を解放してくれたこと」<sup>(49)</sup>に対して感謝の念も存在する。すなわち、人間でありながら人間ではない胎児の二重性のため、中絶も殺人でありながら殺人とは違うという両面性を持つ。

杵淵恵美子は 2001 年 12 月から 2002 年 10 月まで、中絶を希望して北陸地方のある産婦人科診療所を受診した女性のうち協力を得られた三人の面接調査を行った<sup>(50)</sup>。子どもを持っている 20 代の主婦は、初回面接では「悪いことですよね。人殺しですよ」「赤ちゃんに悪くて」と語り、二回目の面接においても、「しなければしないで後悔するかもしれないけど、今はまあ、罪悪感の方が強い」「子どもを見てたら、この子は生きようとしていたかもしれないのに、私たちのせいであって」と、中絶に対して罪悪感を持っていた。

中絶した胎児については、「忘れるのは赤ちゃんにかわいそうなので、忘れるつもりはないんですけど」と語った。三回目の面接では、「忘れた方がよいのか、忘れちゃいけないのか、わからないですね」「忘れてたりしてしまうと、天罰でも受け出すんじゃないかって思ったりもします」といい、四回目においては「悪いかもしれないけど、思い出してもそんなにつらくなかった。思い出す回数も減ったし、思い出してもつらさが少なくなった」「そのままだったらどれくらいになっていたと思うことはある。子どもの世話をしている、もしおなかが大きかったら大変だなあとか」と語っていた。

この女性は、中絶直後は悪いことをしたという罪悪感で戸惑っているが、時間がたつにつれその感情は和らぐようにみえる。

20 代の未婚女性は「胎児は、前は『人』と思っていたけど、今は半々。中絶は女性の権利とまでは言わないけど、しょうがないこと」「自分の身体のことだから、自分の道を決めるのは自分。自分のやった行為の代償を引き受けるのも自分」と冷静に述べている。

例に挙げた二人の女性は、中絶後においてある程度心理的に安定しているようである。しかし、妊娠中絶後の長期にわたる心理的影響については不明であり、鈴木江三子の観察によると<sup>(51)</sup>、手術直後はストレス状況が緩和されているが、手術直前と手術後三ヶ月、六ヶ月は類似の状態になり、数ヶ月経っても不安やストレス状況にあることが伺えると述べている。要するに、「妊娠中絶をすることは女性に悲しみ、失望、罪の意識、喪失感などのような否定的感情と、幸福、満足、安心のような肯定的感情との両方を引き起こし、複雑な情緒的反応にさらされる」ということである<sup>(52)</sup>。

要するに、胎児の二重性と中絶の二重性によって、「死者」としての水子に対する記憶はいくらでも操作でき、その制御の可能性が水子イメージの変化の一因であったということである。

#### 4. 考察

以上で見てきたように、中絶という行為には、罪責感と正当化とが共存している。胎児を死なせてしまったという道徳的感情と、仕方なかったという合理化が同時にある。この合理化の背景には、生まれ変わりという宗教的観念や物でも人間でもない——あるいは両方であるという胎児の表象の二重性などがある。

人間が誰かの死に直面する瞬間、すなわち、死んでしまった他者と、生き残っている自分、死と生がはっきり分かれる瞬間は、同時に死と生が混じりあう瞬間でもある。他者の死から、自分もいつか死ぬこと、つまり、生の中にも死が潜んでいることに気づくからである。換言すれば、死者に対するアンビバレンスは、単に客体としての死者に対する感情に留まらず、主体内部における葛藤でもある。

死者に対する生者のイメージは、死者に対するアンビバレンスと自分自身の存在論的二重性のゆえに複層的構造である。

しかしこれは普通の死に方をした死者の場合であって、異常死者に対しては、その死が与える強烈性のゆえ、各要素が強化される。特に中絶の場合は、自分が殺した、死の原因を提供したという罪悪感の要素が加えられ、更に複雑な様相を見せる。

中絶経験者にとっては、胎児が自分の身体内で芽生え、自分の身体内で生を終えた、つまり、胎児の生と死が自分の身体の中における出来事であるため、生と死の感覚が一層生々しい。であるからこそ、死者と生者、死と生は、主体と客体として完全に分離されておらず、この非分離によって感情上の葛藤が生じやすい。

中絶直後は、胎児の「不在」が強烈に感じられる。しかし、日常生活を送るなかで、その強烈さはだんだんと薄まる。しかし、死者のその不在はすっかり忘却できるものではない。もし生まれていたら今頃どういう子になっていたのか、ふと思出す。生まれ変わっているか、天国にいるか、あるいは赤ちゃんの姿なのか、年月とともに成長しているかなどといったことは重要でないかもしれない。ふと思出し、自分の子どもとして受け入れ、今の様子を想像してみること。ここには後悔、罪悪感、愛情、などが混在している。

もちろん、生と死の受け入れ方や程度は人によって差異があり、「自分の腕を切った」ことのように何らかの罪責を感じない人から自殺を思うほどの罪悪感を感じる人までいるだろう。けれども、矛盾していると思われる二つの感情は共存している。

中絶後、罪責感の表現として行われる儀礼が水子供養である。生者は儀礼を通して罪責感を表現し、死者がその謝罪を受け入れると期待する。ここには死者と生者の和解が存在する。水子供養に癒しの側面があるならば、この和解を指すのであろう。しかし、儀礼を通して和解が成立したといっても、それは表面的かつ一時的である可能性があり、最初のアンビバレンスは依然として存在するかもしれない。

死者のイメージは生者が記憶／想像するたびに变化しうるものであり、再創造が可能である。もし、生者に問題が発生した際——例えば、病気や不妊など——和解していたはずの死者は不幸の原因の一つとして再登場する可能性がある。一時期流行した水子の崇りの観念はこの理由からである。ただ、水子の崇りというのは、外部的な要因、つまり、社会環境変化による認識の変化やマスコミの扇動によるもので、中絶経験者が崇る水子霊を信じていたとは考えがたい。もし信じたとしても、それは自分が犯した行為に対する罪悪感の投影に他ならない。

マスコミなどによって強調されていた崇る霊が批判対象になって、崇る霊のイメージは鎮まった。崇る霊のイメージが沈んでから出てきたのが守護霊のイメージであると考えられる。しかし、死者に対する恐怖、穢れ観、罪悪感などは依然として存在し表面化してないだけである。要するに、死者に対するアンビバレンスには浮沈があり、それは時代的な流れの影響もあれば、個々人の生の中の出来事によるものでもある。

死者の「崇り」に隠された意義とは何か。……「崇り」や「霊障」などの言葉にまどわりつく激しい恨みの感情によって霊たちが訴えかけているのは、「おれたちもいるんだ」「私たちの存在も忘れてはいけない」という警告かもしれない。

深い未練や執着を抱いたまま亡くなった死者たちの存在に気づき、彼らを思い起こすこと。そこには、この世は決して生きている私たちだけの世界ではない、というメッセージが織り込まれているのではないか。……

崇りへの恐怖の背後には、私たちはつねに思いをとげず死んだ人たちの声に謙虚に耳を傾けねばならない、とする根強い倫理観が潜んでいた。ねたみ苦しむ死者たちの思いに共感し、祀りや供養などの作法によってその苦しみに配慮する行為は、同時に生きている人間自身の救いや癒しにもつながる力をもっている。いわば「共苦共感による救い」の道である<sup>(53)</sup>。

崇りであろうが守護であろうが、生きているわれわれは死者のことを思い出す。思い出すことによって、生者は死者とつながっているとさえよう。死という永遠の別れによっても、死者は生者と関係性を失っておらず、ともに生きている。死者は生者とともに生きているという認識こそが「救い」かもしれない。生者が死者に送る手紙である水子供養絵馬を媒介として死者と生者はつながる。その接点に救いという宗教性を見出せると思われる。

日本の宗教は死者と生者を断絶しない。この世に残す死者の〈未練〉と死者にたいする生者の〈未練〉と。そこに成立する死者と生者の対話の中に日本の宗教がある。超越神の支配する世界の知らない、人間的な宗教である<sup>(54)</sup>。

生者としての自分は死者とつながっており、自分が死んだ後でも、死者としての自分は生者たちの記憶によって生者たちとつながっている。このような認識が、有限的存在である人間が、有限性の基にある死を乗り越える術なのかもしれない。



註

- (1) 「供養」, 福田アジオ他『日本民俗大辞典』, 吉川弘文館, 1999. p.543.
- (2) 宮田登他『大衆文化事典』, 弘文堂, 1991. p.763.
- (3) 櫻井義秀・三木英編『よくわかる宗教社会学』, ミネルヴァ書房, 2007. p.150.
- (4) 松浦由美子『『弔い』のポリティクス—イデオロギーとしての水子供養』『多元文化』6号, 名古屋大学国際言語文化研究科国際多元文化専攻, 2006. p.32.
- (5) R・J・ツヴィ・ヴェルブロウスキー(鳥井由起子訳)「水子供養—最も重要な日本の『新宗教』に関する覚書」『國學院大学日本文化研究所紀要』72号, 1993.
- (6) <http://honjyuin-otegami.at.webry.info>
- (7) 松浦由美子「電子水子—インターネット空間における新たな水子供養の展開」『多元文化』7号, 名古屋大学国際言語文化研究科国際多元文化専攻, 2007. p.11.
- (8) ウィリアム・R・ラフルーア(森下直貴他訳)『水子—“中絶”をめぐる日本文化の底流』, 青木書店, 2006. p.13.
- (9) ラフルーア 2006. p.189.
- (10) 星野英紀・武田道生「負の精神性とやすらぎ—現代水子供養の底流」『真理と創造』24号, 1985. p.124.
- (11) 脇本平也『死の比較宗教学』, 岩波書店, 1997. p.69.
- (12) 「賽の河原」, 新谷尚紀他『民俗小事典「死と葬送」』, 吉川弘文館, 2005.
- (13) 高橋三郎編『水子供養—現代社会の不安と癒し』, 行路社, 1999. p.243 以下の資料, 「『水子供養』に関する調査」を参照。
- (14) 藤井正雄編『仏教民俗大系4 祖先祭祀と葬墓』, 名著出版, 1988. p.2.
- (15) 森岡清美「祖先崇拝と先祖供養」, 井上治代他『葬送のかたち—死者供養のあり方と先祖を考える』, 佼成出版社, 2007. p.156.
- (16) ただし, 引用文において先祖と書かれている場合にはそのまま使用する。
- (17) 森岡 2007. p.159.
- (18) 森岡 2007. pp.158-159. 原文は, Mircea Eliade, "Ancestor Worship." *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, c1987.
- (19) 「先祖祭祀」, Meyer Fortes の用語で ancestor worship の訳語である祖先崇拝という文化人類学の訳語に対し, 異なる意味をもつものとして使用されるようになった新しい語である。
- (20) 新谷尚紀他『民俗小事典「死と葬送」』, 吉川弘文館, 2005. の「祖先」参照。
- (21) 藤井編 1988. p.2.
- (22) 柳田國男「先祖の話」『柳田國男全集15』, 筑摩書房, 1997. p.12.
- (23) 櫻井徳太郎『櫻井徳太郎著作集第四巻 民間信仰の研究下 第五編日本人の靈魂観』, 吉川弘文館, 1990. p.451 以下.
- (24) 櫻井 1990. p.467.
- (25) 藤井正雄「儀礼からみる先祖供養」, 井上治代他『葬送のかたち—死者供養のあり方と先祖を考える』, 佼成出版社, 2007. pp.186-187.
- (26) 池上良正『津軽のカミサマ』, どうぶつ社, 1987. p.150.
- (27) 池上 1987. p.147.

- (28) 池上 1987. pp.161-162.
- (29) 池上良正『死者の救済史—供養と憑依の宗教学』, 角川書店, 2003. p.29.
- (30) 供養は, 理念的には仏教的功德を死者に廻し救済を援護することであるが, 現実には死者に対する直接対応を可能にする手段であった。一方, 調伏は, 理念的には仏法の力によって死者を善導・教化して鎮めることであるが, 現実には厄介な死者の撃退・排除であるという。以上 池上 2003. p.33 参照。
- (31) 池上良正「救済システムとしての『死者供養』の現況」, 日本宗教学会第 69 回学術大会研究発表, 2010 (『宗教研究』84 巻 4 輯, 2011 年 3 月, p.462) .
- (32) 池上 2003. pp.258-259.
- (33) 波平恵美子『いのちの文化人類学』, 新潮社, 2009. p.57.
- (34) ロバート・J・スミス (前山隆訳)『現代日本の祖先崇拜 : 文化人類学からのアプローチ』, 御茶の水書房, 1981-1983. p.334.
- (35) スミス 1981-1983. p.223.
- (36) ラフルーア 2006. p.190.
- (37) 名和清隆「社会的守護者となる死者」, 日本宗教学会第 69 回学術大会発表文, 2010.
- (38) 落合恵美子『21 世紀家族へ』(第 3 版), 有斐閣, 2004.
- (39) 宮田登他編『シリーズ変貌する家族 3 システムとしての家族』, 岩波書店, 1991. p.92.
- (40) 宮田他編 1991. p.107.
- (41) 宮田他編 1991. p.94. 原文は「21 世紀の血縁と墓を考える会」(代表井上治代)他主催, 「21 世紀の縁づくりと墓を考える」の「報告書」(1990 年 8 月 26 日)より。
- (42) 森岡清美他編『シリーズ家族史 1 生者と死者 : 祖先祭祀』, 三省堂 1988. p.11.
- (43) 池澤優『「孝」思想の宗教学的研究—古代中国における祖先崇拜の思想的発展』, 東京大学出版会, 2002. p.28.
- (44) スミス, 1981-1983. p.354.
- (45) 関沢まゆみ「葬送儀礼の変容—その意味するもの」, 国立歴史民俗博物館編『葬儀と墓の現在』, 吉川弘文館, 2002. pp.223-224.
- (46) 小松和彦『神になった人びと : 日本人にとって「靖国の神」とは何か』, 光文社, 2006. p.15.
- (47) 池澤優・アンヌ・ブッシィ編『非業の死の記憶—大量の死者をめぐる表象のポリティクス』, 秋山書店, 2010. p.13.
- (48) 池澤他 2010. p.305.
- (49) ラフルーア 2006. p.189.
- (50) 杵淵恵美子・高橋真理「人工妊娠中絶を経験した女性の心理経過」『石川看護雑誌』1 号, 2004.
- (51) 鈴井江三子・柳修平・三宅馨「人工妊娠中絶を経験した女性の不安の経時的変化—術前, 術直後, 3 ヶ月後, 6 ヶ月後」『母性衛生』42 巻 2 号, 2001. pp.394-400.
- (52) 杵淵他 2004. p.45.
- (53) 池上 2003. pp.260-261.
- (54) 見田宗介『新版 現代日本の精神構造』, 弘文堂, 1984. p.154.

# The Image of the Dead Shown in *Mizuko Kuyō Ema*

Yuli KIM

This essay addresses Japan's current situation and the phenomenon of *mizuko kuyō* (memorial rites for aborted fetuses). During the 1980's, when *mizuko kuyō* was popular and on the rise, the *mizuko rei* (the spirit of the aborted fetus) was described as a "cursing ghost." However, for the women who performed *mizuko kuyō*, would it be probable to say that they did so because they were scared of the *mizuko*'s curse?

According to the research conducted to date, it has been impossible to determine the candor of responses from women who perform *mizuko kuyō*, and this phenomenon has excessively consumed observers as they have tried to conduct their analyses.

In this study, I paid particular attention to *mizuko kuyō ema* (votive tablets) that were drawn by people who perform *mizuko kuyō*. I performed analysis on *ema* during multiple visits to two temple sites and also analyzed posts on a website featuring letters to *mizuko*. The unique fact that my research revealed was that the people who perform *mizuko kuyō* believe that the *mizuko rei* (spirit of the aborted fetus) is a "ghost that protects people" rather than a "ghost that curses."

The *mizuko rei* was formerly considered prone to instability and likely to stray. However, this paper will analyze how people's perception has changed from a "ghost that curses" to that of a "ghost that protects the family." I examined the causes of this change from four angles: 1) changes in the notion of ancestors; 2) changes in family relationships; 3) modification of memorial services for the dead; and 4) images of the dead as controllable.

However, it is difficult to say that the image of the *mizuko rei* has simply changed from a cursing ghost to a protecting ghost. The image of the deceased changes every time we try to remember or imagine the dead, and such images can be re-created.

The idea of the *mizuko* curse has been easily affected by external factors, such as changes in perception that reflect changes in the social environment or the agitation of the mass media. It is therefore difficult to think that people who have had abortions believe that the *mizuko rei* is a ghost that curses. Even if practitioners of *mizuko kuyō* believed this, it would represent none other than their guilty conscience regarding the act they had committed.

We, the living, recall the dead. Based on the way we remember them, we can connect ourselves with the dead. Even though there is the eternal separation between the living and the dead, the relationship stays alive instead of fading away. For the dead to exist with the living might itself be considered salvation. Through the *mizuko kuyō ema*—a letter from the living to the dead—the dead and the living are still connected. This point of connection might be regarded as a type of religious salvation.