

葬送と肉体をめぐる諸問題

Issues Related to the Body and Funeral Attendance

長沢利明

NAGASAWA Toshiaki

はじめに

- ① 肉体は不浄の存在か
- ② 死霊への恐怖と防御
- ③ 葬地の聖地への転化
- ④ 農地への遺体の埋葬
- ⑤ 日本のカンニバリズム
- ⑥ 特殊葬法に見る肉体の保護
- ⑦ 分割される肉体 (1)
- ⑧ 分割される肉体 (2)

おわりに

【論文要旨】

共同研究の課題にもとづき、いわゆる霊肉二元論の再検討のための基礎的な作業として、その周辺問題をさまざまに考察した。二元論の一方を構成するところの肉体存在のあり方を、葬送習俗との関わりの中からとらえ直してみると、いろいろな課題が浮かびあがってくる。たとえば、従来いわれてきた遺体の不浄性ということは、沖縄地方の実態を見るかぎり、あまりあてはまらず、死者の遺体はもっと生者に身近な存在であったと思われる。また、沖縄地方の葬送儀礼には死霊への顕著な怖れの要素が見られるが、それは死穢の忌避という感情の生じる以前の原型的なものだと思われる。葬地の聖地への転化は、かつての本土でも広く見られたことであったろう。農地に遺体を埋葬する習俗も各地に見られ、部分的・限定的なものとはいえ、カンニバリズムの事例すら一部で見られたことを考えれば、日本人の肉体観は決して単純なものではなかったことがわかる。特殊葬法としての鍋かぶり葬の存在は、生者がいかに死者の肉体を死霊から守って保護しようとしてきたかを示しており、それは死者の封じ込めのための葬法ではなかった。さらに肉体は分割されることもありうる存在で、髪・爪・胞衣・臍の緒などの処理方法の中から、きわめて多様な習俗の実態を知ることができる。このように見てくると、従来の二元論の立場をもってしては、あまりうまく説明できないことも多く、肉体とはもっと複雑な存在で、硬直した機械論ではとらえることができない。私たちは二元論のその基本的な枠組みは承認しつつも、もっとそれを柔軟にとらえていく必要があることであろう。

【キーワード】 肉体、葬送儀礼、葬地、死霊

はじめに

2006年～2008年の3年間にわたって続けられた、国立歴史民俗博物館によるこのたびの共同研究には、「身体と人格をめぐる言説と実践」というきわめて難解なテーマが掲げられていた。その共同研究のメンバーの一人でもあったにもかかわらず、この私は結局、最後までこのテーマをよく理解することができなかったが、それはおそらく他のメンバーらにとっても、おおかた似たようなものであったろうと思われる。そこでの研究目的の趣意書や研究計画課題には、従来の「霊魂と肉体の二元論」を乗り越える、といった壮大な目標も標榜されていた。それが若手研究者らのよく口にする頭でっかちな大言壮語の類、現場実践を欠いた理論志向、従来の研究蓄積の安易な否定と軽々しく語られるその限界説、はなばなしく旗揚げはしたものの結局は何らの成果も残せずに雲散霧消する仲良しクラブ的な研究組織、といったことどもと同列のものであったろうとは、決して私は思っていない。なぜなら、今回の共同研究の参加メンバーが、すべて優秀な研究者たちで占められ、私は彼らを心より信頼しているからである。昨今の民俗学界を席卷する上記のような風潮に辟易していた、いまやまったく「若手」の立場にはない私にとっては、「身体・人格・言説・実践」という四つのキーワードにも、なかなかなじみにくいものがあり、あまりにも手垢にまみれ過ぎたそうした言葉の数々を、この私であったならば極力用いたくはないとも思うけれども、その周辺的な問題の整理ぐらひは、私にも手伝えることがあるかもしれない。

実をいわせてもらえれば、この私は「霊肉二元論」というものにも別段、ことさらの「限界性」を感じてきたわけでもなく、そもそもそんなことを考えもせずに来たというのが正直なところで、そのこと自体は不勉強の結果で反省すべきであるとは思っている。デュアリズムというものは、ほとんど人類普遍の考え方なのであろうと私は思っていたし、そうした物の見方そのものが、いかに近代西洋科学的であったとしても、それなりに何かを得るための手段として有効であればよいとも考えていた。けれども、あまりに単純化され過ぎたその図式の機械的な硬直性が、もっと自由な発想の芽を摘んでいる可能性があるという意見には、確かにうなずけるものがあるが賛同できる。本当の意味での二元論の、そのステイカ的な枠組みの超克・止揚のためのところみが、有意義になされようとすることに對し、この私に何らの異議もあろうはずがない。ましてや、この共同研究の一員である駒澤大学の池上良正氏が語られるがごとく、「従来の研究を縛りがちであった固定的で静態的な発想、とりわけ近代の人間了解の根底を支配してきた『霊魂（精神）／肉体』の二元論的な心身観をのりこえ、個人の言動をつねに環境や他者との関係性に開かれた動態のなかに解き放つ、という視座の転換」をめざすという崇高なヴィジョンに對して〔池上、2010〕、私は全面的な賛意を表すものであるし、そのくわだてに参画しうるための持ち場のようなものを、この私も得ることができたならば存外の喜びである。

しかしながら、そうは言ってもこの私自身のよって立つ現実的な立場は、あまりにも保守的なポジションにとどまっているというほかはないので、とりあえずは二元論の枠組みの内側から物事を考え始めてみることにし、いくつかの問題提起を通じて、そこからの飛躍のための道筋を探ってみることにしたい。それは、その方がわかりやすいであろうからそうするのであって、二元論の枠組

みに縛られるということではない。呪縛から自由になるための第一歩は、既成の枠組みの中にあつてさえ、いくらでも出てくる疑問点・問題点の数々を、まずはどんどん並べ出していってみるということではないだろうか。いきおい、それはアトランダムな形になるほかはないが、第一歩としての初歩的で基礎的な作業であるからこそ、多少は許されることでもあろうと、勝手ながら考えておくことにしよう。その際に、二元論をささえる霊魂と肉体との二つの要素の双方をとりあげるのは、紙数の制約上、とても無理なので、ここではとりあえず肉体の方のみを組上にあげてみることにする。霊魂の方についてはすでに多くの論議がなされてきているのに比べ、肉体の方は今まであまり議論されることがなかった。テーマを葬送と肉体ということのみにしぼった理由は、まさにそこにある。肉体とはもちろん、ここでの「身体」という概念に通じており、「人格」についても多少は関わりがあろうということも、そこに予測されるであろう。

①……………肉体は不浄の存在か

まずは、もっとも基本的なところから述べ始めてみよう。肉体というものは、果してそれほど不浄な存在なのであったか否かという問題を、最初に検討してみる。従来の二元論においては、霊魂の永続性・清浄性に対し、肉体の有限性・不浄性ということが対置されてきた。相反する二つの対立要素の矛盾的並立は、まさにデュアリズムが成り立つための根本条件である。人間が生きているということは、相反要素の矛盾的合一状態を指しているわけで、両者の矛盾的均衡の上に人間存在が成り立っているとされる。そうであるならば、まずそのバランス秩序そのものに疑いを投げかけてみることにしよう。

私は1980年代に長期間をかけて、沖縄地方の各地で調査に従事したことがあり、バスも通わぬ僻地のシマ（村落）に空屋を一軒借りて自炊生活をしつつ、毎日村人たちの仕事を手伝ったりしながら、採訪調査を続けていたのであるが、さまざまな葬送儀礼も目の当たりにすることができた。中でも貴重な体験であったのは洗骨の手伝いをさせられたことで〔長沢、1983〕、亀甲墓の中で白骨化した故人の遺体を引きずり出し、頭骨や大腿骨のように大きな骨から肋骨の一本一本、手足の小さな指骨の一個一個に至るまで、タワシとクレンザーでゴシゴシときれいに洗ってピカピカに磨きあげる。私がお所者で、しかも男性であるにもかかわらず、洗骨の手伝いをやらせるくらいであるから、何ともおおらかなもので、そこにはシリアスで厳粛な雰囲気などはあまりなく、故人はすでに死後10年ほどを経過しているので涙を流す遺族もいない。洗骨・納骨が終れば、墓前での盛況な酒宴も始まり、歌舞まで飛び出す。こうした雰囲気は本土の農村とは、かなりかけ離れたものではなかったろうか。

本土の葬送儀礼では女性（特に妊婦）を遺体から遠ざける傾向が強いけれども、沖縄では洗骨が女性の仕事となっており、女性は腐敗して土と化した遺体の残滓と白骨とに直接、しかもたくさん手を触れる（写真1）。シマの子供らは親たちが洗骨の作業をしているのを、そのかたわらでごく普通に見物しているし、気味悪がることもない。大人たちも別段、それを隠そうとはしない。そもそも沖縄の子供らは、人骨というものをすっかり見慣れており、山野に遊べば風葬地にゴロゴロと散乱する白骨がいくらでもあって（写真2）、子供らはそういうものをごく普通に見ながら育つて



写真1 洗骨(沖縄県久米島)



写真2 風葬地(沖縄県久米島)

きた。シマの周囲の野原にはまた、亀甲墓や破風墓がたくさんあり、それらは子供たちの遊び場でもある。風葬地や墓域は不浄の領域であるから近づくな、などといったならば子供たちの遊び場がなくなってしまう。人骨や墓というものが非常に身近な存在であるため、それらに対して感ずる不浄感や忌避感覚が希薄なのであって、いいかえればそれは、死者と生者との距離が非常に近いということでもある。沖縄においては、死者は生者の生活世界のすぐそばにいる親しい存在であって、忌避すべき遺体の不浄性ということが、本土ほど強く意識されてこなかったように、私には感じられる。

そんなものは単なる旅行者の主観的な印象と感傷に過ぎず、何らかの結論を導くための客観的な判断材料にはなりえない、という意見もあろう。しかし、調査現場でのそういった臨場感に裏づけられた、調査者の印象や感じ方というものはとても大切なもので、特に感受性鋭敏な若い調査者らは、つねに心のセンサーを研ぎすまし、私たちの何倍もそういうものを感じ取っていかねばならないと、私は思う。海外での長期フィールドワークに従事するのが当たり前の文化人類学者たちであれば、誰でもわかっていることであろうし、2泊3日行程の表面的な調査になれ過ぎて、調査地の人々の日常生活に深く交わる機会を、いまやすっかり持てなくなってしまった昨今の多忙な民俗学者らは、かなりそういう感覚が鈍感化しつつある可能性を否定できない。死体や人骨への親近度の感覚は、実は沖縄地方のみならず本土農村にあっても、かつては割合普通に存在したのかもしれない。風葬・風葬地というものは、西日本の各地にも実際に見られたのであったし〔土井、1997：pp.77-84〕、遠い昔の京都では鳥辺野・仇野などが風葬地そのもので、遺体を土に埋めることすらなされなかった。羅城門の中には、つねに死体が散乱していたとさえいわれている。都でさえそのような状況であったのだから、このようなことはもともと何ら特別なことではなかったであろう。末法・浄土思想の普及以前の、すなわち10～11世紀以前の畿内地方の庶民階層にあっては、死者の遺体は山野に遺棄して風葬されるのが普通で、墓そして墓参の習慣さえなかったといわれている〔田中、1975：pp.791-121〕。

風葬時代の沖縄では、葬儀の翌日以降にナーチャミー（翌日見）ということも広くおこなわれていたが、故人の家族や村人たちが葬地をおとずれて洞窟や崖下から棺をひきずり出し、棺の蓋を開けて死者の顔を拝しつつ、歌舞音曲をそこで繰り返して死者を慰めるというもので、これなどもまた、本土の葬制の常識からは考えられもしない習俗であったにちがいない。ナーチャミーを何日間も続けているうちに遺体の腐敗も進み、猛烈な腐臭の漂う中で三線を弾いたものだと語る古老もいる。もしそれが土葬墓であったならば、そこには遺体と生者との直接的な対面ということはないし、腐臭さえも封じ込められている。その意味で単葬としての土葬とは、死者と生者とをきびしく切り離して隔てる葬法なのであって、一旦埋葬されてしまえば、二度と生者は死者と対面することなどできない。沖縄の葬制が複葬としての曝葬で（表1）、地中葬ではなくして空中葬であったがゆえに〔長沢、1990：pp.57-58〕、生者は葬送後にあっても、いくらでも死者の遺体に対面することができた。

しかし、その沖縄地方であってさえ、風葬時代から村墓・模合墓時代への移行を通じ、しだいにそれもかなわぬこととなっていった。とはいえ、その後になされる洗骨の場を通じ、最後にもう一度だけ、死者の肉体と触れ合うための機会が、そこには用意されてもいた。さらには、遺体との直接の対面がなくとも、1月・7月の各16日や4月の清明祭などの場で、繰り返しておこなわれる墓前祭祀・墓前宴というものがあり、墓室の扉石一枚を隔てただけで、死者と生者とは年に何度も間接的に触れ合う場を共有している。死者の遺体や遺骨に対し、これほどまでに生者が密接な関係を持ってきた社会において、本土流の「肉体の不浄性」をそのままあてはめることなど、とてもできないと私は思う。遺体とは本来、もっと生者にとって身近な存在であったのに、本土の農村ではいつしかそこに不浄感が強く付与されていき、死穢ということが強調されて、死後の肉体の忌避ということがなされるようになっていったのではないだろうか。そうさせたものは仏教や神道という、少な

表1 日本の葬制の三類型

区分	遺体の処理方法	遺体の分解方法	葬送過程	分布	葬送施設	関連事項
土葬	土中埋葬(地中葬)	自然分解	単葬	日本本土全域とくに農村部	土葬墓・非永久的葬具・家形・メハジキ	両墓制・単墓制・共同墓地・カラダビ
曝葬	墓室内安置(空中葬)および一定期間後の洗骨・納骨		複葬	南西諸島地域	石室墓・亀甲墓・破風墓・シルヒラシ場	風葬・崖葬・洞窟葬・洗骨・厨子甕・シルヒラシ
火葬	火力焼成およびその後の拾骨・納骨	強制分解			日本各地,特に真宗地域および都市部	火葬墓・納骨室・カロウト・火葬場

注) ごく標準的・理念的な観点から整理したもので多少の例外は存在する [長沢, 1990: p.57]。

くとも既存の民間信仰よりは体系的で一元的な論理を帯びた、外来的な物の考え方であったように思われる。そうしたものの影響力の弱かった沖縄地方にあって、肉体・遺体に対して感じられる不浄感は概して希薄であり、死者はもっと身近な存在として生者とともにあつて、さほどに忌避されるべきものではなかったように思われる。他の多くの諸習俗と同様、沖縄の方がより原型的で、本土のそれの方が変化・発展した姿であったろうということは、やはりここでも推測されるのである。

②……………死霊への恐怖と防御

沖縄地方においては以上のように、死後の肉体にともなう不浄感というものが非常に希薄であったということになるが、その一方で、ことさらなまでに強調されてきたのは、死霊への恐怖ということであつて、沖縄の人々の死霊を恐れる感情は並大抵のものではなかった。これもまた、長く沖縄で調査をしていれば誰しもが強く感ずることであつたろう。ここでいう死霊とは、見送った故人の霊という意味ではもちろんなく、病死・事故死・自死・夭死などの不幸な死に方をして浮かべることがなく、生者の生活世界の周辺をつねに浮遊している諸霊を指している。本土でいうところの無縁霊・外精霊・餓鬼仏、中国でいうところの孤魂・鬼魂ゴフン クワイフンにあたり、要するに無祀の精霊たちなのであつて、広義の御霊であつた。沖縄ではマジムン(化け物)・ムヌ(物の怪)などと呼ばれることが多いが、沖縄研究の場では、これを「死霊」と言い表すことが普通なので、ここでもそれにしたがっておくことにする。

死霊は、すきあらば人間にとりついて災厄・病疫をもたらそうとし、死者の肉体に群がってそこに棲みつこうとするので、墓地などにはたくさんの死霊がうごめいていると考えられており、葬送の場にあつては、いかに死霊の襲撃から身を守るかが問題となる。そのようにして死霊を撃退するための、さまざまな儀礼的手段が行使されてきた。たとえば、以下のような具合である。

南島人の死霊に対する恐怖観念は大変なものであつた。葬列の通る沿道の家々では、門に箒を横たえて門を呪的に塞いだり、門の両脇に、すすきの先を折って結んだサンを立てたりする。

いずれも死霊が屋敷内に侵入するのを防ぐ呪法である。死者のはいった棺を墓穴に納め墓の石

門を閉じると会葬者一同合掌して帰路につくのであるが、その時すすきで形ばかりのアーチ門を作り全員それをくぐりぬける。祓いの意味である。帰路には川や海へ行って手足を洗い体に水をかける所が多い。そういう場所のない村では家にはいる前に塩水を体にかける。また会葬者は葬列で行った道は避けて別の道を帰ってくる。戦後まで風葬の風習の見られた久高島や古俗を多く残していた宮古群島の池間島などでは、死霊を忌み恐れる観念は他の地域より一層強く、墓からの帰りはしんがりになって取り残されると死霊に魂を奪われるとあって先を争って海へきよめに走って行ったという。今はそんな風習は見られない。葬式の夜は家から亡者の死霊を完全に駆除する行事がある。それをヤーザレーというところが多い。ガン（龕）をかついだ人々八人によって行なわれる。海や川から砂か小石をとってくる。夜になってランプを消し、この人々が「ウネーウネー、クネークネー」と叫びながら砂や小石や塩水をもって家内を七回まわりながらばらまく。「ウネーウネー、クネークネー」という叫び声は、「それあっちだ、それこっちだ」といって亡霊を追いまわす呪言である。七回まわり終わると室外に飛び出すが、その時ナー（母屋前の広場）に置いてある臼を蹴飛ばす。それから門に出て気味悪い音を出す竹製のブーミチャー（鳴音器）をふりまわしながら部落外まで亡霊を追放して帰ってくる〔源、1972：pp.181-152〕。

葬儀にともなう死霊への恐怖感、それへの防御手段が実に念入りになされてきたことが、よくわかることであろう。ここでは死霊を撃退するための呪具として、箒・サン（サニともいいススキの葉を縛った魔除け）・海水・浜石・ブーミチャー（鳴音器）などが用いられているが、もっとも一般的なのは、やはりサンであったろう〔長沢、1984：p.106〕。サンは葬儀の場にかぎらず、日常生活でも広く用いられている魔除けで、婦人が赤子を背負って外出する時などにも帯にサンをはさみ、赤子を死霊から守っている。死霊の襲撃が予想されるさまざまな儀礼や行事の場でも、サンは普通に用いられる。一年に一度、この日だけは吉凶判断なしで自由に墓室の石扉を開いてもよいとされる七夕の日に、共同墓から自家用墓への厨子瓶（骨壺）の移動がなされることなども時にはあり、この私もその手伝いをやらされて厨子瓶を担いだ経験があったが、一つ一つの厨子瓶には必ずサンが1本ずつ飾られていたのが印象的であった（写真3）。そして、何本かの厨子瓶を荷台に積んでゆっくりと移動するトラックの前には、婦人たちが護衛について先導し、道中ずっと道路上に米をまき散らしながら歩いていくのである〔長沢、1983：pp.5-10〕。それは目に見えぬ死霊たちにほどこしを与えているのであって、彼らとその餌に食いついている間に、厨子瓶を移動させてしまおうというわけなのであった。死霊たちへの餌まきは、シチガチ（七月・本土でいう盆行事のこと）などの先祖祭祀の時にもよくなされ、ミンヌクー（水の子・野菜を刻んだもの）をまいたり、パイナップルによく似たアダンの果実を叩き割り、それをまき散らすことなども、かつては広くおこなわれていた。

さて上記の引用文をもう一度読み直してみると、重要なヒントをひとつ、私たちはそこから得ることができる。引用文中の「死霊」という言葉を「死体あるいは葬儀にともなう不浄」、もしくはもっと単純に「死の穢れ」という言葉に置き換えてみればどうなるであろうか。そこには本土社会における標準的な葬送儀礼習俗との共通性が、ほぼ浮かび上がってくるであろう。すなわち、ススキのアーチや箒の呪具は、関東地方などによく見られる出棺時の松明の火にたとえられよう。会葬



写真3 厨子甕にはさまれたサン(沖縄県久米島)

者らが海水などで身を祓うのは、本土でいうところの清めの塩である。葬送行列の道筋は往路と復路とで変えなければならないというのも、本土の野辺送りとまったく同じであった。白を転がすというのもそうであるし、葬送後のさまざまな魔除け儀礼は、関東・中部地方における十三仏の念仏唱和にたとえられようか。沖縄でも本土でも似たようなことをやっているということになるのであるが、両者間での決定的な違いは、その目的にある。本土におけるそれら諸儀礼は主として、遺体の不浄と死穢とを避けるためになされているのに対し、沖縄におけるそれらは主として、死霊による災いを避けるためになされている。この違いは非常に重要なのであって、肉体というものはそもそも不浄なものであったのか否かという、先の論議とも深く関連する。

私の考えでは葬送に関する本土と沖縄との、この二つの異なった対照的な立場のうち、より古い時代と段階とに属するものは、やはり沖縄側のそれであったろうと思われる。葬送にともなうあらゆる民俗的禁忌は、本来もともと死霊・御霊への恐怖から発したものではなかったろうか。本土の側ではいつしかそれが、遺体もしくは葬儀そのものに付随する穢れや不浄感というものに、すり変わってしまったことになるが、そうさせたものはもちろん先述のごとく、外来思想の力であったろう。かくして「ブク(死服)が掛かる」・「ヒをかぶる」といった考え方が生み出され、そのことが忌みにもなう謹慎生活の義務の根拠とされるようになったのではなかったろうか。

生者の生活世界の周辺には、つねに死霊・御霊の類が跳梁跋扈しており、それらのもたらす災厄に対して人々は強い怖れを抱き、何とかしてそれらから逃れるために心を砕きつつ、時折はそれらに対してほどこしをおこなって遠ざけるというやり方で、平穏な日常生活を維持しようとしてきたというのは、実は中国・朝鮮を含む東アジア世界一帯に、広く一般的に共通してみられたことなのであって、それがごく普通のことなのであったろうと私は思う。今まで述べてきた沖縄での実態は、まさにそこにそのまま連なるもので、ほとんど違和感というものがなく、日本本土もかつてはそうであったのだらうと、私は考えている。たとえば日本の盆行事にあたる中国・台湾・香港の中元

節行事は、まさに死霊・鬼魂に対して年間最大のほどこしを与えるための一大儀礼だったのであって [長沢,1994],それが本来の姿であったのに、日本の盆行事はいつしか先祖供養中心の行事となってしまうのである(沖縄ですらそうなりつつある)。けれども、よく見れば日本の盆行事の中には、無祀の精霊に対するほどこしの要素がさまざまな形をとって色濃く残っているのであって [長沢, 2003 : pp.1-8], 盆行事のもともとの姿を雄弁に物語りもしているのである。

③……………葬地の聖地への転化

死後の肉体にともなうところの不浄感というものは、それに群がる死霊への恐怖感から転じたもので、後世それが過度に強調されていったのであろうと仮定してみるならば、本来さほどに不浄な存在ではなかったはずの死者の遺体とその葬地とが、時には神聖視されていくようになることの可能性をも、生み出すことになるであろう。記憶外に忘れ去られようとしている古い時代の葬地で、死霊の活動も沈静化しつつあり、それへの恐怖感が薄らいでいることの方で、何かしらの侵しがたいタブー感を帯びた畏怖すべき土地としてのイメージのみが膨らんでいけば、割とたやすくそれは聖地への転進を遂げるのではなかったろうか。ましてやそこでの被葬者が神話的英雄、崇敬すべき始祖、偉大なる指導者、聖なる宗教者などなどであったならば、すでにして充分にその条件は満たされている。沖縄のウタキ(御嶽)や拝所などが、古い葬地から発生したものであったらしいということは、いまやほとんど定説化しているのであって、仲松弥秀氏による以下の記述に見る通りであった。

御嶽(守護神の)の地形、態様、立地などから見た場合、それが城しろで無いこと、住居跡でも無いことが充分に判断できると同時に、当時の葬所としてはまことに好条件を備えていた場所であることがわかるはずである。なお、もっとも重要なことは、その区域内に必ずと言ってよいほど人骨が収納されている。今まで神女達しか知らなかった隠された場所であったのだ。多くの場合は、大岩の下や崖下の洞穴や岩陰に一、二カ所、ところによっては岩上に、平坦地の場合は石積塚となっている。人骨の見当たらないグスク・御嶽も稀にはあるが、その場合は土石によって埋没されたか、あるいは他に移動されたか、火葬にして灰にしたのか、そのいずれかである。恩納村真栄田の我謝がじゃグスクの納骨穴は、今次沖縄戦の際に砲弾が落下して埋積されてしまった。豊見城ぐすくの神骨は、戦後近くの饒波村のほの御嶽に移されている。玉城たまぐすくの玉グスク内の石積垣囲の中には多くの人骨があったと、その村の数人の古老から聞いたが、現在は皆無となっている。戦前、知花グスクには、あちこちの岩陰に石積で封された納骨所があったが、これも今では見当たらない、と古老は言っていた。ここにあった人骨は、ユタの判じによって自己の祖先骨だ、として各自の門中墓に持って行かれた、とも聞いた [仲松, 1977 : p.42]。

本土農村においても、こうした条件下において生み出されたとされる聖地は各所に見られ [最上, 1980 : pp.229-233], 外来思想の影響力の相対的な弱さというものが、原初的な創造力の発揮を許した例は少なからず見い出されるのである。土地に対する恐怖感が畏怖感へ転換することにともない、祟り地としてのタブーの要素が往々にしてそこに付与されていく結果となったことも、うなずけることではあったろう。たとえば福井県若狭地方における、いわゆるニソの柱などはまさにそうした

ものであったと思われるし、その信仰形態は沖縄のウタキとほとんど変わらない。長崎県対馬の島内各所には、天道信仰にかかわるところの茂地しげちと呼ばれる禁断の地があちこちに見られるが、これもまた同様なものであったろう。関東・中部地方の各地に散見する位牌山・クセ山の伝承などもまた、これらと一連のものであったかもしれない。これらはいずれも、聖地であるとともに崇り地なのでもあって、神聖にして侵さざるべき地であると同時に、それが遠い昔の古い葬地であったと、しばしば伝承されてきたのである〔直江, 1966 : p.198〕。おそらくそれは事実だったのではないだろうか。この種の聖地について最上孝敬氏は、両墓制の詣り墓に代わるものとしておられるけれども〔最上, 1980 : pp.183-228〕、葬地（第一次墓地）と聖地（第二次墓地）とが空間的にではなく、時系列的に分化したものと見るべきではないであろうか。

さて、この種の聖地の中でも、特に私が強い関心を抱いてきたのは、崇り田などとよく呼ばれてきたものや、水田や畑の中などに祀られてきた塚などの存在である。要するに農地の中にある塚や祠などの崇り地なのであるが、たとえば山梨県甲府市の七所天神ななところ（七天神ともいう）の事例を少し取り上げてみよう。これは家々の所有する耕地（主として水田）内の一角に土壇を設けてそこに天神祠を祀り、その土地の守護神としているものなのであるが、そうした田んぼの中の天神様を7ヶ所まとめて七天神・七所天神と称してきた。7ヶ所あるくらいであるから特定の家の家例習俗ではありえず、最低でも7軒の家々がそういうことをやってきたわけで、地域の習俗としての一般性を持っている。しかも、その7ヶ所の組み合わせが甲府市内の上今井・西油川・国玉の3地区に、それぞれ見られたのであって、上今井のものは1960年に県の有形民俗文化財の指定を受けている。天神信仰の特殊な一形態ともいえようが、そこに当てられている祭神は別段、何の神でもよかったのかもしれない。あえてそれが天神でなければならなかったとするならば、かつての荒ぶる御霊神としての天神のイメージがふさわしかった、という面も考えられよう。確かに、七所天神は非常に崇りやすい神の鎮座地として位置づけられてきたのであって、その地を侵せば死をまぬがれないとまで、信じられてきたのであり、次のような状況であった。

村の田のうち七ヶ所、ほぼ同様な天神の小社が一坪くらいの四角な面積に祀られてあり、此処には一様に梅の木が植えられている。これを上今井の七天神と言っている。この天神を祀っている田の所有者のうち大切にしている人は祠を新しくしたりしているが、少しでも祠のある土地を、耕すような事があると、必ずその人は死ぬと信じられており、又実際に死んだ例があると言う〔大森, 1952 : p.103〕。

この上今井の七所天神はすべて水田の中の真ん中に築かれた土壇の上に祀られており、祠のかたわらには菅公にちなんで梅の木が植えられていた。後に耕地面積を広げるために、社地が耕地の隅に移されたり、いつしか土壇そのものも消えうせてしまったりして、現在では7ヶ所のすべてが残されてはいないのは、崇りを怖れる意識が相当に弱体化してしまった結果であろう。今なお完全な形で残っているのは今村辰郎家のもののみで、そこには「嘉永五年（1852年）十二月二十五日、今村恒衛」の刻銘のある石祠が現存するほか、山本優次家の社地跡からも「文政九戌年（1826年）二月吉日、願主今井氏」の銘文の刻まれた石祠が発見されている。一方、西油川の七所天神の場合も、かつて水田の中に7ヶ所の土壇と天神祠が祀られていたのであったが、水害常襲地帯であったために何度も流されてしまい、現在では公園内の一角に7ヶ所の祠が移され、まとめて安置されて

いる。国玉の七所天神もまた同様で、石祠の残っているのはたった1ヶ所に過ぎない [甲府市史編さん委員会 (編), 1988: pp.232-245]。

④……………農地への遺体の埋葬

甲府の七所天神は、それらが古い葬地であったとの伝承をともなっているわけではないが、関連事例といえることであろう。うかつには近寄れないほどの、強い崇り地として認識されてきたことは、若狭のニソの杜や対馬の茂地なども共通するが、この場合、農地の中にそれがあるということが大きな特色で、こうしたものは関東地方から東海地方にかけて、特によく見られたもののである。愛知県内では農地内に地神としての荒神祠が祀られる例を、しばしば目にすることも、この私が実際に調査したことがあるのは同県幡豆郡幡豆町洲崎の一例で、水田中に築かれた小古墳状の土盛りを荒神の鎮座地とする家があって、楕円形の土盛りの大きさは約5×3m・高さ1mほどであった。そこには特に石祠などは見られないが、土盛りそのものを^{たこうじん}田荒神と称しており、みだりに侵してはならない聖地・崇り地として位置づけられてきたのである [長沢, 1982: p.34]。耕地の中に設けられた土壇や土盛り、そこに祀られた小祠は作付面積をせばめるし、機械化農業の上では明らかに耕作の邪魔物となる。耕地整理や圃場整備のなされる以前の各地の田畑の中には、どこでもこのようなものが随分たくさん見られたに違いない。それが遠い先祖の埋葬地であるとされたり、悲劇の犠牲者にまつわる伝説地とされたりする例もあったが、それらの中には本当に古い葬地跡から生まれた聖地もあったに違いないと思えるのは、以下に述べるような諸事例を無視しえないからである。

私は1974年1月1日に栃木県足尾町(現日光市内)^{からふろ}唐風呂という山村集落で、正月行事の調査をおこなったことがあり、大変興味深いものをその時に目にした。それは、山ふところに拓かれたせまい麦畑の真ん中に、人頭大の川原石が1個置かれていて、そこに小さな正月のシメ縄がささげられているというものであった(写真5)。そのような畑が数ヶ所あって、どれも畑の中央に、半ば土に埋もれた川原石が祀られており、時には1個の石ではなく握り拳大の10個ほどの石をケルン状に積み上げた場合もあり、いずれにしても、それらのかたわらには必ずシメ縄が飾られている。集落の最長老、星野萬一氏によれば、それは遠い昔に先祖の遺体をそこに葬った時の墓印なのであって、同氏の祖父母もそのようにして畑の中に埋葬されたという。現在の集落の墓地(家別墓であって共同墓地ではない)は、農地のかたわらに立派な墓石を建てたものであるが、それは明治維新以降の新しい墓で、それ以前の時代には墓石を建てる習慣すらなく、埋葬場所に人頭大の川原石を1個置くのみで、しかもその葬地はその家のもっとも良い畑の中央部と決まっていたというのである。同氏によれば「良い畑には御先祖様が必ずいかって(埋葬されて)いる」といい、その家の最良の畑の真ん中にはその墓印として、石が置かれているとのことであった。畑を耕す時には、その石の周辺をよけて残しながら鋤を入れるそうで、夏場にまた出向いて私が確認してみたところでは、なるほど確かに石の置かれた部分のみ作付がなされず、麦畑の中に穴があいたような状態になっていた。正月にはそこにシメ縄を、盆には山から採ってきた野生の生花を手向けるのが、当地のならわしであった。



写真4 田荒神(愛知県幡豆町)



写真5 畑の中の丸石とシメ縄(栃木県足尾町)

私はこれと同じような例を、山梨県南巨摩郡早川町草塩でも見たことがある。耕地整理のなされていない不整形な形をした畑の真ん中に、灌木の繁った小さな土饅頭がよく築かれており、そうした畑があちこちに見られる。近寄ってよく見てみると、土饅頭の上に植えられたツゲやツツジの灌木の繁みの中に、古い墓石が埋もれているものもいくつかあって、そこが墓であったことを知ることができる〔長沢、1988：p.12〕。聞き取りでは、「自家の一番良い畑の真ん中に墓地を設け、いくら家が落ちぶれても、その畑を抵当に取られることのないようにした」のだそうで、先の足尾の唐風呂の例とも通じ合うものがあるであろう。実をいえば、これは全国の両墓制地帯などでよくいわ

れてきたことなのであって、いわゆるハタマブリ・畑守りの伝承を指しているのである。滋賀県高島郡今津町椋川では、屋敷続きの畑の中に「墓の迫」と呼ばれる所があり、共同墓地ができる以前は、そこに家々の埋め墓があったというし、同町浜分の家墓を見ると、一面に早苗の生えそろった水田の真ん中に、ぽつんと墓石が立っていて〔橋本, 1979 : p.122〕, どうしてこんな所に墓を作ったのかと、誰しもが感ずるにちがいない。それはまさに、常識的にはありえない光景である。神奈川県小田原市内のある地区では、やはり畑の真ん中に石を置き、人を葬った跡としており、その部分だけ作物を植えないとのことである〔石崎, 1996 : p.23〕。これまた先の足尾の事例と何ら異なる点がない。前にも述べたが、耕地整理・圃場整備事業が全国に拡大・普及する以前の時代には、こうしたものがどこにでも、そしていくらでも存在したはずなのである。

両墓制習俗のメッカともいえる東京都西多摩地方のその中で、もっともその典型的な姿をよく伝えていとされる椋吹地区^{うづしき}で、1973年以來ほぼ10年間、調査を続けてきた、そこでの私の経験と見聞の一部も、少々述べてみることにしよう。当地における両墓制習俗の最大の特徴と思えるのは、その第一次墓地を、やはり畑の中に設けている例が多く見られるということである。とりわけ象徴的なのは、集落中央部に広がる大畑^{おおはたけ}と呼ばれた1枚の広い畑の真ん中にある中村宗護家の第一次墓地であって、大変よく目立ち、当地をおとずれた調査者がまず最初に、しかもいやおうなしに、これを目にすることになるので、誰しもが強い印象を受けるに違いない(写真6)。今ではその墓の周囲は大谷石の切石で区画され、灌木が植えられていて、木製の家形なども設置されており、立派な造りの葬地となっているものの、あくまでそこは第一次墓地なので墓石などが建てられることはない(これに対応する第二次墓地は屋敷内にある)。墓地のある大畑は集落内でもっとも地味のよい上等な畑で、しかも急峻なV字谷の地形条件下に発達したこの集落領域内では、もっとも傾斜がゆるくて南向きの畑である。集落内における最上位の階層的地位に立ち、集落内で最良の畑の所有者でもある中村家の、その家格を誇示するかのごとく、その墓は大畑のど真ん中にでんと位置しているのである。最良の畑の面積をせばめてまで、そして耕作の妨げにもなるような形でもって、一体どうしてこんな所に墓を設けたのか。当事家の語るところでは、やはりそれはハタマブリで、墓が畑を守ってくれているのだとし、「最良の畑の真ん中に墓地を作ることにより、どんなに家が零落しようとも、決してその畑を抵当に取られることのないようにした」との、同じ答が返ってくるのであった。

この椋吹地区の調査を通じて、さらに驚いたことがもうひとつある。それは当地区の当時の自治会長であった坂本賢重氏の最期のことであった。同氏は私の調査の最大の協力者であって、この人のおかげで私は何年間も、この地区で調査を続けることができ、成果をあげることもできたのであった。この坂本家の第一次墓地は、何と屋敷裏の桑畑の中にあり、畑そのものが葬地なのであって、畑の中のあちこちに人頭大の川原石がいくつかころがっていて、それらは皆、当家の先祖たちの埋葬箇所^{ほふ}に置かれた墓印だというのである。もちろん、この桑畑は登記上は墓地ではなく耕地となっていて〔長沢, 1977 : pp.171-196〕, 本当は条例違反なのであるが、長年の慣例ということで、村役場からも黙認されてきたという。山あいの急斜面の畑のまん中に、墓印としての川原石がころがっている様子は、先の栃木県の唐風呂でみたシーンとまったく同じであった(写真7)。そして、1975年に亡くなられた坂本賢重氏自身の亡骸も、やはりこの桑畑の中に埋葬されたのであって、

長年の習慣はそのままの形で踏襲された。私は桑畑の中に立ち、同氏を埋葬した場所に置かれた1個の河原石に向かって手を合わせ、恩義への感謝の祈りをささげたのである。



写真6 畑の中の第一次墓地(東京都松原村)



写真7 桑畑の中の墓印(東京都松原村)

⑤……………日本のカンニバリズム

さて、ここで話題を変えて、まったく別の角度から、死者の肉体にまつわる諸問題をとらえ直していってみることにしよう。死者の肉体と生者との直接的な関係において、もっとも衝撃的な形態を示すものがカンニバリズム(人肉食)というものであろう。それは死者の肉体を生者が食べるという表現を通じてあらわれるところの、生者と死者との関係のあり方である。わが国にも果して本

当に、カンニバリズムと呼べるものが存在したのであろうか。もちろん日本国内はおろか、全世界に目を広げてみても、人間の肉体を常習的に食糧資源としていた例などは、存在したためしもないことであつたらう [アレズ (折原訳), 1982 : p.25]。小説『ひかりごけ (武田泰淳)』や『野火 (大岡昇平)』, 映画『アンデスの聖餐』などに描かれたような人肉食は、あくまでも戦争や事故にともなう極限的状況下における特殊事例であるし [山折, 1999 : pp.172-173], 当然それらが一定の習俗であつたはずもない。そうした観点から見れば人肉の食糧化という意味でのカンニバリズムなど、この世に存在しないということになるであろう。

けれども、その一方で、儀礼的な目的を帯びてなされることの、部分的人肉食の存在を、文化人類学者たちは否定してはいない。わが国にあつても、きわめて特殊で稀な民俗事例として儀礼的・呪術的カンニバリズムのなされてきたことが、一応は知られている。この種の民俗事例には当然、それをタブーとしておきたい伝承者らの意識も介在するので、報告例は非常に乏しいものとなっているし、遠い昔の伝聞やかなり疑わしい事例もまた多い。ために、まともに取り上げられることは少なかった。しかしながら近年では、信頼すべき確かな報告例もいろいろ出されてきているので、ここに2例ほどを紹介してみることにしよう。次に掲げるものは、愛知県西三河地方のある山村の事例で、この性格上、くわしい調査地名や話者名などは伏せられている。

話者のA女史は明治四〇年生まれで八二才、同家の三女としてこの村、この集落で生まれ、家を継いだ。宗旨は浄土真宗。若い時分は小学校教諭を勤めたインテリで、記憶力や言語はいまなおすこぶる明晰である。女史の尊父は明治四、五年の生まれ。やはりこの集落で生まれた人で、優秀な頭脳・能力の持ち主として村政の要職にあり、近在にもその名を知られる有力者であつた。尊父が亡くなったのは昭和一七年のこと、七二才の時、太平洋戦争の最中であつた。当時この集落では、傍らの山の頂で遺体を茶毘に付すのを常とし、親類一同が藁束を幾つか持ち寄り、井桁に組んだ丸太の上に載せ、さらに遺体をその上に載せて焼いていた。一〇年ほど前から市街地の火葬場へ持って行くようになったが、それまでは以前の風習が守られていて、土葬にすることはなかったという。ところで、この尊父を火葬に付した時、集まった親戚中の人々が、頭がよかつた故人にあやかろうとして、焼けた脳味噌をそれぞれに食べたというのである。このことはこっそり行われたというが、A女史の話ではまた、明治年間まで同様の風習が存したという。(中略)それが偶発的な事ではなく、明治時代まで行われていた遺風の名残とすれば、いわゆる「骨噛み」「骨かじり」「骨こぶり」というような儀礼的食人の風習—故人の身体の一部を自分の体内に取り入れることにより、その力を自分の中に再生させようという心理に基づく—に近いものかとも思われる [山本, 1990 : pp.32-33]。

これは信頼すべき調査者によって報告された、きちんとした伝承資料であつて、当事者から直接に得られた、間接的伝聞ではないところの採訪データである。頭のよかつた故人の脳を生者が食べることによって、文字通りその優秀な頭脳そのものを体内に取り込もうとしたというのである。そうした行為が村人らによって実際になされたのは、第二次大戦下の1942年のことであつたとあるが、このようなことは明治時代まで常習的になされていたらしいという。調査地が真宗地帯に含まれ、火葬が一般化していたという条件下にあつてこそ成立した、人肉食の一事例といえるであろうが、もし土葬地帯であつたならばありえないケースともいえよう。日本のカンニバリズム事例のほとんど

どは、火葬にともなうものではなかったろうかと推察されるわけで、火の力によって肉体にともなう不浄感が一定程度、除去されたものと感じられたゆえかもしれない。もちろん、そうであったとしても、不浄感の意識は相当に低かったことは当然で、そうでなければ、遺体の脳を食べようとする動機などは、生まれてくるはずもないであろう。

近年に公表された、もうひとつの信頼度の高い報告事例も、以下に紹介してみよう。こちらは愛媛県越智郡吉海町（大島）の事例で、やはり火葬にともなう部分的カンニバリズムの一事例であるが、死者の火葬骨灰を湯に溶かし、何と薬用目的でそれを飲むというものであった。

瀬戸内海の小島、愛媛県越智郡の大島で、「人灰をのむと丈夫になる」とか、「人灰は万病にきく」とかいて、人を焼いた骨を湯でとかしてのむということを知られた。昭和五十九年の祖母の葬式の際には、現在六十三歳の祖母の姪が、そのことを思いだしてこれをのんだという。当時の私は小学生で、それを聞いただけでおそろしく感じられたものである。大島の吉海町泊で調べてみると、何人もの人がそのことを知っていた。（中略）B女の話では、「私の仕事仲間は性病（おそらくは梅毒）でなくなった。ひどくわずらっていて、どの医者も薬も効果がなく、最後には人灰を薬としてのんでいた。もっと早く吞んでいたら、急度よくなっていたにちがいない。あなたも何かあった時には、人灰をのむといいですよ」ということであった。それによると、この人灰をのむならわしは、それほど古くない時期に、どこかあきらかではないが、よそから大島に伝えられたものといってよいであろう。火葬に縁のなかったA女は、人を焼くということ自体が恐ろしく、まして人灰をのむという話を聞いて、そのまま何日間も眠れなかったので、それから何十年たってもおぼえているという。私の知るかぎり、この大島では、昭和三十九年には普通に土葬がおこなわれており、昭和四十二年にも遺言によって土葬がおこなわれたほどで、ごく最近に火葬が取り入れられたようである [大沢, 1996 : pp.39-40]。

人骨灰は万病に効く、特に性病平癒に効能を発揮したというのであるが、江戸の首切り役人であった山田浅右衛門が売ったとされる「人丹」丸薬（刑死者の生肝から薬を作ったという）の話を思わせるものがある [礫川（編）, 1997 : pp.14-15]。この事例の報告者は若い女性であって、1984年における彼女の祖母の葬儀の際に、当時63歳であった祖母の存命中の姪が祖母の遺灰を飲んだという。肉親であればこそ、そのようなことができたのかもしれないが、それにしても、それがつい最近のことで、このような行為がまさに現代のこの世にあって、なされていたとは驚くべきことではあったろう。もちろん、遠い昔のことを思い出して、それをやってみたということであったろうから、当然そこには一定の年代的ブランクがあったのであろう。しかしながら、それが多くの人々の知っている「習慣」であったからには、それが廃れたのはそう遠い昔のこととは思われず、しかもそれは他地域から伝えられたことで、火葬の習慣のなかった大島にはもともと見られなかったことであるのは明らかである。

大島での土葬時代は少なくとも1964年まで続いていたとあるから、そうした奇習が島内に広まったのは、それ以降のことであったろう。では一体どこから、それがもたらされたのか。ここでの報告から、それを知ることはできない。しかしながら、大島からは少々距離を置くものの、山口県豊浦郡豊浦町川浦田で、火葬の後に人骨灰をなめると夏やせしないとの報告が得られているから [吉岡, 1989 : p.284], ひとつのヒントとなるかもしれない。その川浦田では、「両親の灰をなめたから、

父母は自分の体の中にいる」という自覚を持った青年もいたというが、そのような意識を抱きながらこうしたならわしが続けられてきたとするなら、それはそれで大変に興味深いことであつたらう。なお中国ではかつて、薬用目的での人肉食が割合にさかんになされていたらしく、唐代以降の古書によくそのことが記されているのみならず、明代・清代にはその禁令がしばしば出されていたとのことである [同：pp.273-276]。

⑥……………特殊葬法に見る肉体の保護

次に問題にしてみるの、特殊葬法の側面において死者の肉体がどのように取り扱われてきたかということで、いわゆる「鍋かぶり」葬法について、特にとりあげてみよう。特殊葬法というのは要するに、尋常でない死に方をした故人についてなされることの、やはり尋常でないやり方での葬法ということであるが、夭死者・事故死者・疫病死者・戦死者・産死者・自殺者などに関する葬制がこれにあたる。その望まれぬ死に方にまつわる不幸の度合、現世への執着と怨念の強さに応じつつ、そこでの靈魂は往々にして死霊・御霊への発展コースをたどり、忌まわしき存在にまで零落すると考えられてきたのであつたから、特別な葬制の仕組みがさまざまに用意されていたのは当然である。幼死者墓の犬よけ・狼はじきも、産死者の流れ灌頂も、疫病死者の隔離埋葬も、かくして生み出されてきた葬制の一端である。こうした特殊葬法の中で近年、考古学者らの間で注目されているのが鍋かぶり葬というものなのであつて、発掘調査を通じ、その痕跡を残す中世～近世墓が、全国でぞくぞくと発見されてきている。

そこでの埋葬遺体には、頭部に鉄鍋や播鉢がかぶせられており、あたかも悪しきものを封じ込め、抑えつけているかのごとくであつて、時には胸に石臼を抱かせた例すらあり、死者の復活を怖れる強い意識がそこにはたらいっていると、解釈されてきたのであつた。桜井準也氏によれば、鍋かぶり葬法の見られる埋葬遺構の発掘事例は、いまや全国で約90例を記録するまでに至り、時代的に見ると中世後期から近世中期にかけて、それが見られるとのことである [桜井, 2004 : p.155]。これらの発掘事例を見るかぎり、こうした葬法はやはり特例的に見られたもので、すべての死者に対して普遍的・一般的になされたものではなく、時には墓域から離れた位置に孤立的・隔離的に埋葬された例も散見する。そこから推察されることは、そこでの被葬者がやはり、尋常な死に方をした死者ではなかつたということ、おそらくは病死者であつたらうと考えられており、まずまちがいのないところであろう。最近では、ハンセン病や梅毒罹病者の病変を残す埋葬人骨も、実際に確認されていて [桜井・杉田, 2001 : p.3]、そのことを裏付けてもいる。

民俗事例からこれを見てみると、どうであろうか。ドスとかドーシとか呼ばれたハンセン病、あるいは結核や肺病にかかわる死者を鍋かぶり葬にしたとの事例が、やはり各地に見られ、それらはそのまま発掘事例へと直接つながっていく。しかし、鍋かぶり葬の民俗事例でもっとも多く見られるのは、実際には病死者ではなくて盆の期間中の死者にかかわるものなのであつて (図1)、私が調べてみたかぎりでは全国でおよそ25例ほどを確認することができる [長沢, 2006 : pp.1-5]。望まれぬ死に方をした死者の中には、望まれぬ季節に死んだ死者というものも含まれることとなり、そういう意味での不幸と尋常でないこととがある。あらゆる死者霊が冥界から現世へと帰って来る盆

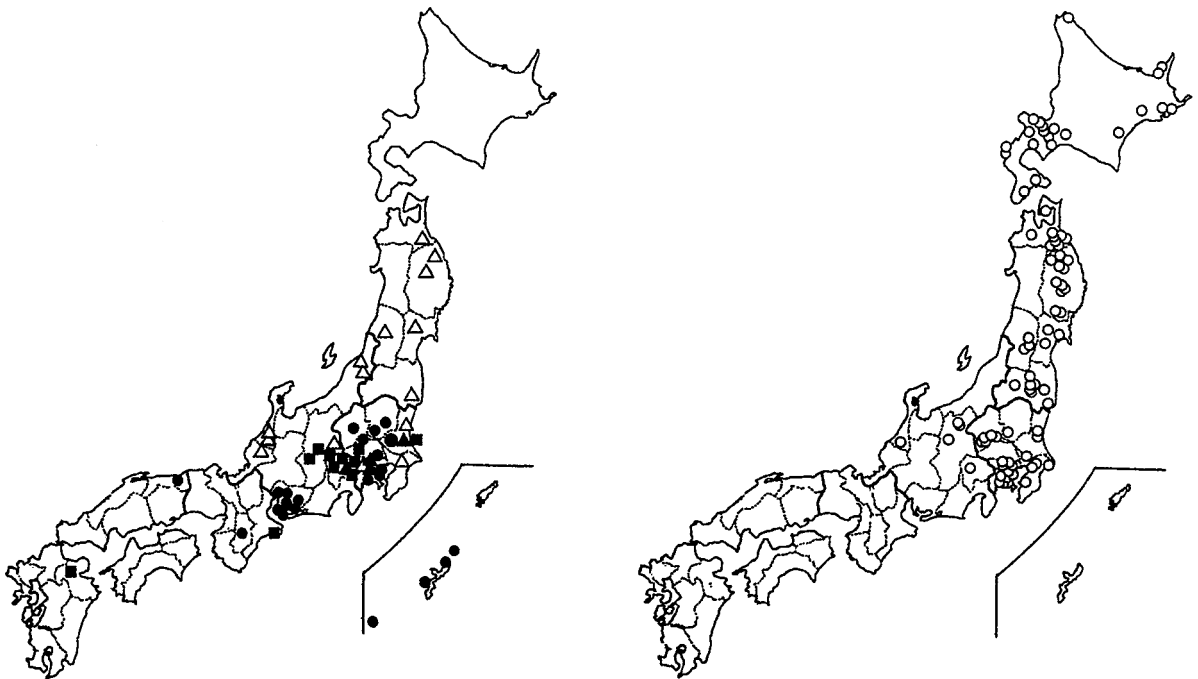


図1 鍋かぶり葬の分布

注) 左は民俗事例の、右は発掘事例の分布をあらわしたもので、長沢、2006：p.9による。●▲■は盆の死者に対する葬送例。●は播鉢・焙烙・土鍋など、▲は鉄鍋、■はその他を頭にかぶせるもの。必ずしも盆中の死者とはしていない例も一部見られるが、派生事例として見て一応そこに含めた。△は病死者に対する葬送例。○は発掘事例で、北海道については鉄鍋の副葬事例についても広く取り上げた。桜井・杉田、2001：p.2、越川、2004：p.460、井上、2002：p.9などを集成。

の時に、その死者の霊は逆コースである世へ旅立つというのであるから、「何たる不孝者か」と先輩霊たちから頭を叩かれるといい、哀れなので遺体の頭に鍋や播鉢をかぶせてやっとなし、説明されるのが普通であった。この習俗については戦前の1930年代、『民間伝承』の誌上問答欄で、全国各地の事例報告の情報交換がなされたことがあり、研究者間でのやりとりのいくつかを紹介してみれば、以下の通りであった。

神奈川県：豊後長洲町の在の方では人の死んだ場合死人に鍋を被せてやるさうです。これは後に残った者に幸福が来るからだと申します。また、神奈川県戸塚町では悪病の場合に鍋または箕を被せてやったさうです。有名な例としては近江坂田郡の御食津神社の鍋被り祭があります。以上三例を挙げてみましたがこれに類似の傳承がありましたら諸兄の御報告を御願ひ致します[福田、1936：p.10]。

愛知県：神奈川県福田圭一氏の求めて居らるる鍋を冠せる習俗類似のものとしては三河國吉田領風俗答書にある焙烙を冠らせて葬る習俗を其一つとして報告することが出来る。曰く、「盆前に死にたるものには抱六(ハウロク)を冠らせて葬る也。さるは途中にて聖靈に行違ふ時に、我々は娑婆へ行くを何とて冥土へは來るぞと云ひて頭をたたくなり。其時に此抱六なくては頭を痛む故なりとぞ」[名倉、1936：p.27]。

青森県：八戸地方にマキという語がある。「系」といふ語が當るか。「彼家は肺病マキだ」の「ドスのマキでは南瓜を喰はない」と用ふ。ドス、ドッスは癩病。又その患者。悪童を「このドスの子あこれあ」等と罵ったりもする。このドスで死んだ者に鍋を冠せてやるとあとをひ

かないとあってゐる。これは冠せるのではないが伏せて呪った話。即ち雄鶏と手斧^{てうな}と鍋蔓を鍋に伏せて「鶏の聲をきく者に不幸あれ、手斧を使ふ者に呪あれ、鍋蔓をつかむ者に祟^{たたり}あれ」と呪をかけた。八戸を南へ四里、島守盆地のとりこ林（かのき林）の傳説である〔夏堀、1937：pp.44-45〕。

沖縄県：（前略）鍋を被せる習俗に類似したもので、八重山地方では御盆を舊暦で行ひますが、其中日（舊七月十四日）に人が死んだ場合は播鉢の型を（張子作）作って被せてやったさうで、現在では見當りません。その理由は其の死人は後世の人々の盗人であるから之を被せてやれば極樂往生出来るといふ〔正木、1937：p.79〕。

福島県：磐城國大野郷玉山村神玉山。（中略）此頃夏井川の改修の爲神谷村地内の某寺の近くを掘った時白骨が現れ、其の白骨には鍋を冠してあったそうである。此の地方の習俗にして癩病（ドオース）で死んだ者へは再び出ぬ様にと鍋を冠して埋葬したさうである〔和田、1937：p.19〕。

愛知県：知多郡大府では盆に死んだ人に焙烙をかぶせてやる。こは佛様が來るのに行くのだから、亡者に頭をたたかれるからといふのださうです。東春日井郡鳥居松村では一年に二度も一軒の家から葬式が出る時は、列のシマイに箕をひきづって行くさうです〔澤田、1938：p.63〕。

ここには、神奈川県の福田圭一氏の呼びかけに答える形で、北は青森県から南は沖縄県に至るまで、ハンセン病死者や盆中の死者に鍋・播鉢・焙烙・箕などをかぶせたとの埋葬事例や、時には呪詛習俗のようなことまであったことがあげられている。この私自身は何と2003年の盆の時に、山梨県下で今なおこなわれている鍋かぶり葬を、現行習俗として現場で確認したことがあって、まことに得がたい経験であった〔長沢、2006：pp.4-5〕。そこでの場合、鍋ではなくザルを遺体の頭部にかぶせるという形がとられていたが、そのようにして不幸な死者の遺体を保護してやらねばならない、という考えが遺族たちの頭の中に今も強く生きていて、それは後代の付会や伝承の混乱によるものではなく、本質的なものであるにちがいないと、私は感じ取ったものである。

すなわち鍋かぶりの葬法には、被葬者に対する生者の側の相反する二つの意識が込められており、ひとつは異常死の異常性を封じ込めて遠ざけようとする意識、もうひとつはいかに異常死ではあれ、いやそうであるがゆえに、その死者の遺体をしっかり守ってやらねばならないという意識である。考古学者らはその前者の立場で解釈をおこなってきたのであるが、後者の意識こそが順序としては最初だと私は思う。この私の考えに対し、成城大学の今野大輔氏は批判を述べられ、盆中の死者とハンセン病の死者とではまったく意味が異なる、ハンセン病死者の鍋かぶり葬は病気の筋を絶ち、病死者の生まれかわりを阻止することに力点があるのだとされるのであるが〔今野、2008：pp.42-43〕、それこそが後発的に生まれた認識なのであろうと私は考えるし、それは盆の死者であろうが、ハンセン病死者であろうが同じである。鍋・播鉢・焙烙・箕などをかぶって病気を癒そうとする呪術習俗がさまざまに見られることからわかるように、それらのものには病いを癒し、靈魂を安定させて保護する効力があると信じられたのであって、だからこそ病死者にもかぶせたのである。そして、いかにハンセン病死者であったにせよ、自らの肉親の遺体を地中に押さえつけ、忌まわしき死体の復活再生を阻止しようとは、その遺族らは本来あまり考えなかったろう。遺体に鍋をかぶせたのは、遺体を守ってやるということが本質的で、忌避感は派生的であったはずである。

鍋かぶり葬の発掘事例の中には、墓の地上部を何本もの杭列で囲んだ例なども見られ〔桜井・杉田、

2001：p.5], いわゆるメハジキ・狼ハジキなどの埋葬習俗と共通するものがあるし、茨城・千葉県下でモガリ・モガラダケなどと呼ばれる幼死者墓の竹囲いの葬例も〔土井, 1997：pp.18-19〕, もちろんこれに通ずるものであろう。こうした特殊葬法を封じ込め手段と見るか, 保護手段と見るか, ということが問われている。もちろん多くの話者は, 祟りを怖れたためだと語ることであろうが, 物事の始原を遡及しようとする時, 私たちは必ずしもそうした説明に縛られなくともよいし, そこから自由になってみることも必要である。死後の肉体はそのように, ある意味で手厚く保護されてもきたのであって, いわゆるオキツスタへの考え方のもとに, 「捨て場」に遺棄されるべき抜けがらのような存在として扱われるばかりではなかったということが大切で, 尋常な死に方をした死者に対しては, そういう側面はむしろ顕著にはあらわれにくい。異常死と特殊葬法の中に, 私たちはより本質的で原型的なもの, さらに人間のものを, 見い出していくことができるかもしれないのである。

⑦……………分割される肉体(1)―髪と爪―

肉体をめぐるここでのささやかな論議に関する最後の話題は, その肉体そのものが必ずしも単一のまとまった対象ではなく, 二元論の一方を構成するひとつの存在として統一的にはとらえにくい面もある, ということであろう。生きた状態における人間の肉体は, ごくわずかな部分であるとはいえ, 本体から切り離されて存在することがあり, 別々の儀礼的手続きを踏んで祭祀のなされる場面もあるということに関して, ぜひ注意を喚起しておきたいというのが, 要するにここで私が言いたいことである。

では一体, 肉体のどの部分が本体から切り離されるのであろうか。分割されうる肉体の一部とは何か。たとえば便・尿・唾・汗・涙・垢・経血・膿などは, 肉体内から体外へと排出されるが, 肉体の一部とはとてもいえない。それらは所詮, いわば分泌物そして排泄物なのであって, 肉体内にとどめ置く必要がないために, 体外へ排出される。そして排出されたその瞬間から, それらは忌避すべき不浄の存在となる。体内にあったその時には, 人体の生命力に満ちた循環的な生理機能の媒介物としてあり続けながら, 人体生理の植物的な統制支配から切り離されれば, けがらわしくも忌み嫌われるべき対象になりさがる。皮膚一枚で画される浄と不浄との相反秩序は, 「霊肉二元論」のようなあいまいさを決して許さぬ厳格なものであって, 完璧なデュアリズムというものがそこに成りたっている。では, 髪の毛と爪についてはどうであろうか。それらは体表面に生えて伸びる身体部位の一部であって, 伸び過ぎて邪魔になれば切り落とさねばならない。切り落としたものは廃棄されるけれども, それらは決して排泄物や分泌物の類ではなかった。この区別は厳然となされねばならず, 混同されてはならない。その証拠に, 髪の毛と爪は肉体外へ切り離された後も, 忌避すべき不浄の存在として扱われることがない。それどころか, みだりに処分してはいけないとか, 丁寧に扱わねばならないとかいわれてきたし, 時には切実なる祈願の思いの証として女性たちが, 女の命である髪の毛を切り落として神にささげることさえ, なされてきた。女性の陰毛を用いてなされるころの, さまざまなまじない習俗なども, 知られてきたところである。

つまり, それらは特別な意味と価値とを帯びた存在であったわけであり, 切り離されて分割され

た肉体の一部であったと考えることができる。それを裏付けるための端的な習俗事例を、ここではひとつだけ掲げてみることにしよう。これは切った髪の毛の処理方法について、山梨県内での私の調査から得られた一報告である。当地方は草相撲・興行相撲のさかんな土地であったが、その相撲場の土俵を高い土盛りの上に築く風があり、それを俗に「辻(高辻とも)」と称した。特に有名であったのは「野田の辻(山梨市後屋敷)」・「成田の辻(東八代郡御坂町成田)」・「小井川の辻(中巨摩郡田富町布施)」で、甲斐の三辻と呼ばれたのであったが(写真8)、これらの辻に切った髪の毛を納める習俗が古くはなされており、野田の辻の例を取り上げてみれば、次のような状況であった。

子供の頭をバリカンで散髪した際に、切り落とした髪の毛をみだりに捨てたりはせず、野田の高辻に納めにいったということである。特に三ヶ所の本町・新町あたりではどこの家でもその習慣をかた守っており、頭髪を納めにいくのは散髪をされたその子供自身の仕事で、高辻の斜面をほじって穴を掘り、そこに髪の毛を納めて土をかぶせた。戦前生まれの人であるならば誰でも幼少時に、親や年寄から「散髪した髪を相撲山へぶちやっごう」などといわれ、兄弟を連れてそれをしにいった経験を持っている。ところが当時の野田の辻の界隈は、普段は樹木が鬱蒼と繁っている薄気味の悪い所で、子供心にあまりいきたい所ではなかったし、しかも高辻の周囲には捨てられた髪の毛の束や、死んだ若い娘の化粧道具などが捨てられて散らばっており、それらを見てぞっとしたものだと言語る古老もいる。つまり高辻は髪の毛のみならず、死んだ婦人の化粧用具などの遺品を納める場所でもあったわけで、辻相撲の力士たちに踏まれば踏まれるほど鎮魂になるともいわれていた。髪の毛の場合は、大人のものならばどのように処分してもよいが、子供のそれは男児でも女児でもむやみに捨てたり、ましてや焼き捨てたりするのではなく、道路の真ん中やワカサレ(分岐点)に捨てたり、埋めたりするのがよいと



写真8 相撲辻(山梨県山梨市)

もいわれたが、一番よいのはやはり相撲辻に納めるというやり方であった。戦前は新町周辺のあちこちの道端に、捨てられた子供の髪の毛が散乱している様子が見られたものだともいい、ごく当たり前の習俗であったという。道路にせよ高辻にせよ、それがよく人に踏まれた方がよいとされ、そうすれば頭髪がまた立派に生えてくると信じられてきたのである〔長沢, 2001: pp.14-15〕。

散髪された髪の毛をみだりに処分してはならず、道辻や相撲辻に納めて、多くの人々に踏ませるのがよい、とりわけ相撲を取る力士たちの足によって力強く踏みしめられれば最良である、という考え方がここにはあらわれている。これは、次に述べる胞衣の処理法とも共通するものであろう。若死にした女性の化粧用具も相撲辻に納めたのは、不幸な死者の分身としての持ち物が、踏みしめられることを通じて鎮められることが期待されたのであろう。相撲の土俵というものは、その意味で鎮魂の場でもあったわけであり、ここでの野田の辻には「甲斐の小雀」という著名な力士の遺体が葬られていると、伝承されてきたこととも無関係ではありえない。

そして、ここが重要なところであるが、髪の毛にせよ遺品であるにせよ、それらを踏みつけて安定させようとする行為は、体外への不浄な排出物や忌まわしき不幸のシンボルを、封じ込めて抑えつけたということなのではなく、そうに解釈されることがあったにせよ、それはその行為への印象から生まれた派生的・後発的な考えであって、その本義は肉体の分身に対する安全なる保護ということにある。先の鍋かぶり葬の場合と同じなのであって、考古学者たちの誤解も実はここから生じている。もっとわかりやすくいえば、たとえば髪の毛というものは何ら不浄な存在ではないし、ましてや排泄物でもない。封じ込めて抑えつけねば祟るというような対象ではないのである。人形に植えられた人毛が伸びるという怪奇現象は、それが分身であるからこそ本体の生きているかぎりは生き続けると、考えられたためであろう。

さて、もう一方の爪についてはどうであったろうか。爪もまた特別な意味を帯びた肉体の一部であったということは、言をまたない。近世の随筆集、『譚海』を見ると、「自身の爪をとりたるを集めて、目形壹匁たくはふべし、自身不快の時、せんじ用るに、即時に功ありといへり」とあり、切った爪を捨てることなく蓄えておき、薬用とせよと書いてある。「夜爪を切るな」といい、「魂魄は爪から」といって葬儀には爪が隠された。明治学院大学の松崎かおり氏は、人が遠出をする時に爪や髪を切って残していく習俗、近世の遊女が自らの生爪を剥がして（「爪を放す」といった）思う客に送り、誓いを立てた習俗などをくわしく考察しておられるが〔松崎, 2002: pp.318-319〕、爪というものがまさしく生きた肉体の分身であったことを、十分にそこから知ることができる。

分割された肉体の分身は、いかに切り離されていても、どれほど遠くに分断・隔離されていても、本体とともにあり続けるのであって、不可視の糸とともに強く結ばれている。それゆえに本体が果てた時には分身も運命をともにし、同じ棺の中に納まるべきものと考えられたのであろう。「ひとたび接触状態にあったものどうしは、たとえ切り離されても、その一方に対してなされたことは必ず他方にも影響を与える」とされた、フレイザーというところ感染呪術そのものの姿を〔フレイザー(永橋訳), 1951: p.57〕、そこに見い出すことができる。沖縄地方では死者の納棺時に遺体の爪を切り、耳の後ろの頭髪をひとつかみ切ったものとともに紙に包んで、死者の懐中に持たせてやることになっているし、今でも普通にそれがなされている〔長沢, 1984: p.117〕。東北・近畿地方で、この

髪と爪のことを俗にオコツと称し、やはりそれが副葬されることになっている。近親者一同が爪を切って被葬者に持たせる例も多く、死者が地獄で爪を抜いた指で筍を掘られるのでとか、冥土でその爪で水をすくって飲むからとかいわれているが [井之口, 1977 : p.84], 遺族らの分身の一部が伴をしたということではなかったろうか。肉体というものは、ある程度分割されているのが自然で、本体と分身が離れてともに共存しているような状態が、バランスの上でより安定的と考えられてきたのではないか、とも私は思っており、要するに本体のみの単独な状態で送ることは、非常にバランスが悪いのであろう。だからこそ、納棺時にわざわざ髪や爪を切って肉体を分割したのであり、遺族一同のそれを副葬したのだと思われる。

いずれにしても、こうした類の諸問題は、ひとつの尺度や枠組みで、すっきりと統一的に解釈・説明できないことも多いのであって、伝承そのものの混乱や矛盾も当然、そこにかかえこまれている。たとえば中国・四国地方などでは、両墓制の第二次墓地に故人の爪や髪を納める例が少なくない [土井, 1997 : p.107], 肉体の一部としての分身が靈魂の祭祀施設であるはずの詣り墓にあるのはおかしい、というまことに硬直的な意見もあろうが、それを伝承の混乱による例外だとして、切り捨てることは実際たやすい。しかし、それこそが事実としての実態なのであるからして、それを認めてそこから物事を考え直した方が、はるかに有効な場合も、またありうる。私たちは、かなり柔軟な態度と姿勢とで、これらの問題に対処していかねばならない。

なお、今回の共同研究のメンバーの一人、早稲田大学の谷川章雄教授によれば、東京都港区の増上寺にある徳川将軍家墓地の発掘調査時に、7代将軍徳川家継の墓から、箱に詰められた大量の(4000個)切った爪と毛髪とが出土したそうであるが、それが何であったかについて、もはや説明を要しないことと思われる。徳川将軍はおそらく、自らの切った爪を一生捨てることなく溜めていたのであろう。もしくは、主の逝去に臨んでおのおのの爪を切って納める、それほど多くのゆかりの者たちに囲まれて、生きていたということなのであつたらう。記紀異伝にはササノオが高天原を追放される際、罰として全身の髪と爪とを抜かれたとあり、以来、世の人が慎んで自分の爪を隠し置くようになった由縁であると説明される。髪や爪などの肉体の一部を入手すれば、相手の身体はもちろん生命までも自在にできるとの呪的概念を、そこに見い出すことができるが [平林, 2007 : p.20], その分割された肉体の一部を、ましてや御霊・死霊に奪われることがあったならば、どうであろう。古来、人々がもっとも恐怖したのはそのことなのであって、だからこそ踏ませて押さえて、保護してきたのであつたらう。

⑧……………分割される肉体(2)―胞衣と臍の緒―

分割されうる肉体のもうひとつの一部分は、胞衣と臍の緒(および産毛)である。女性の出産には、きわめて明確な形での肉体の分割ということが見られるのであって、それは母体と赤子との分割、そして子と胞衣(胎盤・臍帯・卵膜)との分割をも意味していた。特に胞衣については、すでに数多くの議論が今までなされてきたのであつたから、ここではあまり繰り返すことはしない。とはいえ、そこで明確になってきた共通理解のひとつとして、胞衣というものを産の汚れのシンボルとして極力遠ざけようとする態度と、もっと身近なものとして生活領域内にとどめおこうとする態度と

の、相反するふたつの立場の違いが存在したということについては、少なくとも再確認しておいてよいことであろう。胞衣の処理方法について注目してみると、前者の態度は家から離れた墓地などへのその埋納という形を生み出し、後者の態度は身近な生活領域内での埋納の形を取りつつ、多くの人々に踏まれやすい家の入口などにそれが埋められた。どちらが古い形態かといえば、いうまでもなく後者であって、いかに血にまみれた臓器ではあれ、それは肉体の一部そして分身なのであるから、肉体本体としての母子に身近な場所へととどめ置かれようとされたのは、自然なことである。

胞衣を不浄なもの、遺棄すべきものとして生活領域から離れた場所へ納めようとするのは、かなり近代的な考え方に近いものであったともいえる。たとえば、先の相撲辻の伝承地であった山梨県山梨市あたりでは、「胞衣塚」などと呼ばれる胞衣納め場が集落ごとに1ヶ所ずつあって、その集落内での出産にかかわる胞衣は、みなそこに納められることになっていた。各集落の共同胞衣処理場があったことになるが、いずれも人家から離れた原野や河川敷などに、石などで囲まれた埋納区画が設けられており、時には古墳状の小丘が胞衣塚となっている場合もあって（写真9）、丘の上のどこに胞衣を埋めてもよいことになっていた。しかし、これも明治期の生活改善指導の結果であることがほぼ明らかで、府県ごとに制定された胞衣産辱物取締規則により、胞衣の屋内埋納が禁じられ、集落共同の胞衣処理場が設けられていったものと推察される。東京の場合、胞衣に関する取締規則の制定の直前期にあたる1890年（明治23年）に、胞衣の処理業者6社が合併して「日本胞衣株式会社」が設立され、その祭祀のための胞衣神社が道灌山に鎮座するようになったということも知られている〔北区史編纂調査会（編）、1994：pp.235-236・猿渡、2001：pp.7-12〕。



写真9 胞衣塚（山梨県山梨市）

胞衣の屋内（あるいはその近辺）埋納の痕跡は、考古学的な発掘調査からも広く確認されてきており、縄文時代中期の埋甕から始まって弥生・古墳時代に至るまで、事例が蓄積されてきているし〔木下, 1970 : pp.12-18〕, 近年では東京都心部で近世期の町屋の家並跡から、間口の土間に埋納された大量の胞衣皿が密集して発見されたことが〔水本, 2008 : pp.36-38〕, まだ記憶に新しい。考古学者の木下忠氏は、特に戸口にそれを埋めるといふことの呪術性に注目しておられたようであるが〔木下, 1970 : pp.18〕, 民俗学者の側からは、単に人に踏まれた方がよいのであれば、便所や四つ辻でもよいわけで、戸口埋納ばかりを特殊視するのは意義が薄いという批判も見られた〔井之口, 1970 : p.17〕。しかるに分身は本体にできるだけ近い場所にあるのがよい、しかも人に踏まれる場所がよい、という本来の理想的条件を極力満たそうとして、それを追求するならば、日常生活世界の中での人の出入口、すなわち戸口以外にはその埋納の場は考えられない。戸口とは内なる世界と外部世界との境界にあり、そのマージナリティにこそ意味があるとの議論もよくなされてきたところであるが、ことはもっと単純な話ではなかったかと思われる。

支配層にあっては、胞衣の屋内埋納のようなことはさすがになされなかったようであるが、それなりに独特な胞衣の処理方法もまた、いろいろ見られた。茨城県常陸太田市には徳川光圀の隠居所として知られる西山荘が今もあるが、その一角には光圀の胞衣塚が残されていて、胞衣の埋納地の上にはきわめて凝った造りの石塔が建てられており、まるで墓石のごとくである。それは寛永年間に建立されたもので、水戸黄門の胞衣は今もそこに眠っている。東京都文京区の根津神社の境内には、6代将軍徳川家宣の胞衣塚があり、こちらは十数個の割石を雑然と積み上げたケルン状のもので、そのような形で胞衣を押さえつけているかのごとくであるが、多くの人々にそれを踏ませるといふ一般庶民の考え方に通じるものであろう。根津神社の境内はもとの甲府中納言家徳川綱重の山手屋敷で、家宣が1662年（寛文2年）にここで産まれたため、胞衣塚がそこにあるわけで、屋敷地は後に家宣の産土神である根津権現の境内地となったのである。神社の境内に胞衣塚があるのは異例でもあろうが、そこが将軍の出生地で産土神が祀られており、将軍の分身としての胞衣もまた大切にそこで保護されているのであるから、さほどに不自然なことでもない。何よりも胞衣は、本人の出生の地にとどめ置かれ、手厚く守られねばならないと考えられたのであろうし、徳川家康の胞衣塚もまた愛知県岡崎市の出生地に、今も残されている。

近世期における歴代天皇の胞衣も、京都の吉田神社の境内に実は埋納されてきたのであって、その最後の一人である明治天皇の胞衣もそこに眠っている。同社境内の八角堂・大元宮の東南東8間にあたる地点が、歴代天皇の胞衣埋納地なのであった〔磯田, 2009〕。東京都港区白金台の瑞聖寺では、仙台藩伊達家4代藩主綱村の嫡子扇千代の墓から、1681年（天和元年）に出生した扇千代の胞衣桶と推定されるものと、それを納めた青銅製筒状容器とが発見されており、寛永通宝120枚、折られた竹の小刀2本、小石3個もそこに納められていた〔港区立郷土資料館（編）, 1998 : p.1〕。竹の小刀はもちろん臍の緒を切った道具であろうし、小石は食い初め儀礼に用いられた小石ではなかったろうか。しかもこの例では分身としての胞衣が、本体としての本人の肉体死とともに当初の安置場所から取り寄せられて、合祀・埋葬されているのであって、死して後には本体と分身とが再び統合されて墓所に納まらねばならないとの考えを、そこに見出すことができる。胞衣とはそのように、本来は二次埋納されるべきものであったのかもしれない。とはいえ、いかにそれが理想的なあり方

であったとしても、胞衣桶や胞衣皿が普及する以前の庶民は、非永久的な素材にくるんでそれを土中に埋めていたであろうから、あとでそれを掘り出すのはむずかしかったであろう。より原則に近い形で、本体と分身とを死後に統合させることができたのは、むしろ次の臍の緒（および産毛）であったろう。

臍の緒もまた、分割された肉体の一部であることに変わりはない。新生児の腹に残った臍の緒は、一般に御七夜までには落ちるといわれているが、赤子の産毛とともに大切に保存されてきたことは、いうまでもない。これに関する標準的な民俗事例を、神奈川県座間市の場合を例にとり掲げてみれば、以下の通りである。

（へその緒）へその緒は刃物で切ってはならないといわれ、竹のヘラで生児の腹から一握りのところを切った。へその緒は、早ければ三日目で落ちるが、普通五日目から一週間で落ちる。へその緒が落ちると、それを産毛と一緒に子供の名前を書いた白紙に包んで、へその緒を切る時に切り口の前を縛った麻紐で縛り、巾着袋やお守り袋に入れて大事に保存した。この袋をお宮参りの晴着の紐に下げ、女の子には嫁入りの時に持たせた。助産婦が取り上げるようになってからは、乾いてから桐箱に入れて渡した。（へその緒に関する俗信）成人してから大事な掛け合いごとに行く時、へその緒を自分のへそのところに入れてその場に臨むと、交渉が自分の思うように進む。大病をした時、煎じて飲ませると命を取り止める。母親が死んだ時、エンマ大王の前で何人の子供を産んだかその証拠にするために、子供のへその緒を棺の中に入れてやると良い [座間市（編）、1993：p.336]。

分身は大切に扱われねばならない、それはつねに本体とともにあるべきで、本体の非常時には本体を助けて力を与えてくれる、ということがよくわかるであろう。時には臍の緒を煎じて薬にもするというのも、全国的に聞かれることであるが、先のカンニバリズムを思わせるものがあるだろう。日本のカンニバリズムはそもそも、いわば「肉体の薬用利用」的な意味が強かったのである。母親の死亡時に棺の中に納めて持たせるというのも、よく聞かれることであったが [米田、1979:p.1884]、父親の時にもそうするとはいわない理由は、母子というものの間にある肉体的なつながりとその一体性ということが、強くそこに意識されたためであろう。肉体の分割的存在は、「本体:分身」と「本体:母親」というふたつの側面からとらえてみるができるかもしれない。

分割臓器の中でも臍の緒は、このように保存しやすくポータブルなものであったので、分身としての役割と機能は胞衣よりもわかりやすく現れる。肌身離さずとはいわなくとも、それはつねに生活空間内の身近な所で、本体とともにあらねばならない。嫁に行く時には持たせる、分家をする次三男にも持たせる、遠方に旅行する時には携行する、そして本体の命が果てた時には棺に入れる [埼玉県（編）、1986：p.142]、といった具合に本体と運命をともにすることとなっていた。本体に副葬されるという点、人に踏まれることを通じて保護されることが願われたこと、時にそのことが悪しきことを押さえつけて封じ込めているのだと、解釈・説明・誤解されてきたこと、などなどは先の髪の毛や爪の場合とまったく同じであり、分身とはそういうものなのだというを、私たちはあらためて理解し直すことができるであろう。そしてさらに分身は、本体とは別の「生命」を持って独自に生きている。干からびた臍の緒よりも、血まみれの生々しい臓器としての胞衣の方が、特にそのように認識されやすかった。最初にその上をまたいだものを怖がるようになる、などという言

い伝えにも、胞衣の持つひとつの意志のようなものが、ほのかに現われてもいるが、それは本体との連動性ということを前提としている。しかし、東北地方での近年の調査事例によれば、胞衣は自力でもっと活発に生きて動き、活動するのであって、立って歩くとか、梁の上を徘徊するとか、這って産婦の腹の中に戻ろうとするとかいわれてきたのであった〔山田, 1991: pp.56-57〕。胞衣というものは、単なる分身以上の存在であったかもしれないのである。

おわりに

葬送と肉体にまつわる諸問題の再検討についてのここでの基礎作業は、ひとまずこれで打ち切ることにするが、語り残した問題もまた多い。実をいえば、ここに続けて出羽三山の即身成仏ミイラのこと、弘法大師の入定に関する問題、海岸漂着死体とエビス信仰のこと、高野山のコツノボセや大谷本廟と門徒の納骨習俗のこと、などなどにも触れてみたかったのであるが、すでに紙数も尽きてしまったので、また別の機会に取り上げてみることにしたい。ここでの作業においては、私自身の調査現場での体験や、近年の民俗調査の成果から得られた新しい知見、あまり知られていない伝承事例などを、極力紹介しながら問題提起をこころみようと意図したのであったが、あまり一般性のない、極端で例外的な部分ばかりを取り上げ過ぎるとの批判もあるかもしれない。けれども、そういう部分にこそ物事の本質が端的に発現しやすいということもあるし、例外を通して一般を知るというやり方にも有効性はある。一般論中の一般論ともいえる霊肉二元論の枠組みに、少しでも揺さぶりをかけてみようところみるならば、一般論の王道から少し離れた所に身を置いてみることは、特に大切であろう。あえてそうしているのであって、この文章はそもそも最初から、そういうスタンスで書かれている。

さまざまな問題をここではとりあげたけれども、要するに私の言いたかったことは、霊肉二元論の構成要素としての肉体というものは、思ったよりも複雑で多様性に富んだ存在であって、相反する対照的な属性の対立的共存という枠組みの片一方であるといった、単純で機械的な認識方法で完全に説明しようとするには、多大な困難がともなっている。たとえば、死後の肉体は時には必ずしも不浄な存在ではなかったようであるし、生きた人間にとってもっと身近なもので、つねに生者とともにもあり、ともにあることが生者の人生をより豊かなものにしていたという面が感じられる。部分的カンニバリズムの実態は、生者と死者との間の距離を、きわめて物理的な形で近づけながら、双方の肉体の合一をこころみようとした文化的実験ではなかったろうか。霊魂と肉体との、双方の属する世界の境界線も、あまりはっきりとしたものではなかったし、定規をあてて線引きをしてそれを画するようなわけには、もちろんいかない。死後における肉体の居場所としての葬地にしても、生者の生活世界から、必ずしも隔絶された空間に設定されていたわけでもなく、あえて耕地の中にそれを求めたり、それが聖地に転化する例すら少なくなかったのである。だからといって、そこから「祖霊」が生れ、家々や村々の守護神や、年中行事で祀られる神になったというわけでもないであろう。かつてそうに唱えて祖霊神学を打ち立てたある先学は、先験的な虚構でもって、かなりの無理をしつつ、そうに解釈しようとしたに過ぎない。しかし、事実はずっと複雑であって、決して単調なものではなかった。

肉体はまた分割しうるもので、本体と分身との不思議な関係と並行性は、肉体というものの理解をさらに難しくさせている。これまたきわめて複雑なものがそこにあるわけで、二元論で単純に割り切れることは、もちろん難しい。そして、これら一連の伝承実態の複雑さと多様さを生み出した最大の要因は何かというと、私の考えでは、それは御霊の存在ではなかったかと思う。御霊はここでは、主として死霊と表記してきたが、無縁霊・餓鬼としてもよいし、汎東アジア的にいえば鬼であろう。人々は、御霊の襲撃からいかにして心身を防衛し、いかにしてそれから逃れるかについて最大の関心をはらい、そのための手だてを真剣に考えてきたのであって、そのことが日本人の葬送儀礼・民間信仰研究の根本中軸に位置づけられているとすら、私は思う。重要なのは祖霊ではなく御霊なのである。御霊はたえずつねに人間の肉体を狙っており、すきあらばそれを乗っとうとしている。御霊のターゲットは、生者であろうが死者であろうが、かまわないのであるが、魂の離脱した状態にある死者の肉体が特に狙われやすい。だからこそ沖縄の人々は、あれほどまでに死霊を怖れたのであるし、遺体に鍋をかぶせる理由もまたそこにあった。分割された肉体の一部は、念入りに踏みしめられねばならなかったわけでもある。これらはすべて本来、肉体を御霊から守って保護するための手だてなのであったということも、すでに繰り返し述べてきたところである。

祖霊神学を唱えたことで知られる先の先学、すなわち柳田国男は、不幸な死に方をした人間の靈魂が死後にどうなるか、その靈魂がどのような働きをするのか、そのような靈魂ですら救われる道はなかったのか、いかにすれば彼らを解放してやれるのか、といった諸問題にはまるで関心を抱くことがなかった。けれども、この私にとってそれはもっとも重要な課題である。御霊の存在は、東アジア世界の民間信仰と靈魂観の基本中軸をなすものである。ひとり日本だけが、そうでないと言われてきたのはなぜであろうか。霊肉二元論もいいが、御霊と人間との関係、御霊とそうでない靈魂との関係の問題は、もっと重要であろう。その重要性に気づいた時、私たちの考察は初めて、汎東アジア的なグローバリズム獲得することができるのである。肉体存在のあり方の再検討もまた、そのことから無関係にはなしえないし、そこから始めていかねばならないのである。

引用文献

- アレンズ, W. (折島正司訳), 1982『人喰いの神話』, 岩波書店.
土井卓治, 1997『葬送と墓の民俗』, 岩田書院.
フレイザー, J. G. (永橋卓介訳), 1951『金枝編』, 岩波書店.
福田圭一, 1936「鍋をかむせる習俗」『民間伝承』Vol.2-2, 民間伝承の会.
橋本鉄男, 1979「滋賀県の葬送・墓制」『近畿の葬送・墓制』, 明玄書房.
平林章仁, 2007「古代の罪と罰」『本郷』No.71, 吉川弘文館.
池上良正, 2010「身体の実践, 人格の関係性としての『死者供養』」『国立歴史民俗博物館研究報告』No.169, 国立歴史民俗博物館.
井之口章次, 1970「胞衣の始末」『西郊民俗』No.54, 西郊民俗談話会.
井之口章次, 1977『日本の葬式』, 筑摩書房.
石崎敬子, 1996「小田原の口承文芸」『常民文化研究』No.13, 常民文化研究会.
磯田道史, 2009「古今をちこち一胎盤の神秘・父の威厳一」『読売新聞』9月25日号朝刊全国版, 読売新聞社.
金丸平甫, 1988「書評・『甲府市史・民俗編』を読んで」『甲斐の民俗』No.2, 甲斐民俗の会.
木下 忠, 1970「戸口に胎盤を埋める呪術」『考古学ジャーナル』No.42, ニューサイエンス社.
北区史編纂調査会(編), 1994『北区史・民俗編2』, 東京都北区.

- 磯川全次（編），1997『人喰いの民俗学（歴史民俗学資料叢書・2）』，批評社。
- 今野大輔，2008「ハンセン病差別の民俗学的研究に向けて」『日本民俗学』No.256，日本民俗学会。
- 甲府市史編さん委員会（編），1988『甲府市史・別編Ⅰ』，甲府市役所。
- 正木 壬，1937「播鉢を冠せる」『民間伝承』Vol.2-8，民間伝承の会。
- 松崎かおり，2002『《夜瓜を切ってはならない》という禁忌—その構造と回避策の存在—』『民俗のかたちとところ』，岩田書院。
- 源 武雄，1972『日本の民俗・沖縄』，第一法規出版株式会社。
- 港区立郷土資料館（編），1998「仙台藩伊達家ゆかりの『胞衣桶』の保存処理完了」『資料館だより』No.36，港区立郷土資料館。
- 水本和美，2008「誕生と胞衣」『ひとの一生—千代田区の人生儀礼—』，千代田区立四番町歴史民俗資料館。
- 最上孝敬，1980『詣り墓（増補版）』，名著出版。
- 直江広治，1966『『ニソの杜』信仰とその基盤』『若狭の民俗』，吉川弘文館。
- 長沢利明，1977「東京都西多摩郡檜原村笛吹の両墓制」『季刊人類学』Vol.8-3，講談社。
- 長沢利明，1979「墓制と社会—東京都西多摩郡檜原村笛吹の事例—」『びざん』No.66，美術文化史研究会。
- 長沢利明，1982「地荒神信仰における民俗変容—愛知県幡豆郡幡豆町洲崎の事例—」『日本民俗学』No.139，日本民俗学会。
- 長沢利明，1983「久米島の洗骨習俗から」『日本民俗学』No.149，日本民俗学会。
- 長沢利明，1984「久米島烏尻の祖先行事」『沖縄久米島の総合的研究』，弘文堂。
- 長沢利明，1988「郷土の作物③—山梨県南巨摩郡早川町草塩のキビー」『昔風と当世風』No.45，古々路の会。
- 長沢利明，1990「墓と葬儀の民俗学」『地理』Vol.35-8，古今書院。
- 長沢利明，1994「台湾中元節見聞記（上・下）」『法政人類学』No.60～61，法政大学人類学研究会。
- 長沢利明，2001「辻相撲と辻の伝承—山梨県山梨市の事例—」『西郊民俗』No.175，西郊民俗談話会。
- 長沢利明，2003「盂蘭盆と施餓鬼会」『西郊民俗』No.184，西郊民俗談話会。
- 長沢利明，2006「鍋かぶりの死者」『西郊民俗』No.194，西郊民俗談話会。
- 名倉聞一，1936「焙烙を冠せる習俗」『民間伝承』Vol.2-3，民間伝承の会。
- 仲松弥秀，1977『古層の村—沖縄民俗文化論—』，沖縄タイムス社。
- 夏堀謹二郎，1937「鍋を冠せる習俗」『民間伝承』Vol.2-5，民間伝承の会。
- 大森義憲，1952『甲州年中行事』，山梨民俗の会。
- 大沢 恵，1996「人灰をのむ」『西郊民俗』No.157，西郊民俗談話会。
- 埼玉県（編），1986『新編埼玉県史・別編2・民俗2』，埼玉県。
- 桜井準也，2004「近世の鍋被り人骨について」『墓と埋葬と江戸時代』，吉川公文館。
- 桜井準也・杉田陽子，2001「鍋被り葬研究の現状と課題」『墓標研究会会報』No.5，墓標研究会。
- 猿渡土貴，2001「近・現代における胞衣処理習俗の変化—胞衣取扱業者の動向をめぐって—」『日本民俗学』No.226，日本民俗学会。
- 澤田次夫，1938「葬送習俗」『民間伝承』Vol.3-6，民間伝承の会。
- 田中久男，1975「文献にあらわれた墓地—平安時代の京都を中心として—」『日本古代文化の探究・墓地』，社会思想社。
- 山折哲雄，1999「臓器移植と魂」『民俗学の冒険①—幸福祈願—』，筑摩書房。
- 山田巖子，1991「出産と『異物』—ケツカイとその周辺—」『世間話研究』No.3，世間話研究会。
- 山本 節，1990「愛知県西三河地方の食人儀礼」『西郊民俗』No.133，西郊民俗談話会。
- 米田 實，1979「瀬田大萱地区の産育—大津市旧瀬田南大萱町—」『民俗文化』No.194，滋賀民俗学会。
- 吉岡郁夫，1989『身体の文化人類学—身体変工と食人—』，雄山閣出版。
- 和田文男，1937「播鉢を冠る習俗」『民間伝承』Vol.3-2，民間伝承の会。
- 座間市（編），1993『座間市史・民俗編』，座間市。

（法政大学非常勤講師，国立歴史民俗博物館共同研究員）

（2010年9月27日受付，2011年2月21日審査終了）

Issues Related to the Body and Funeral Attendance

NAGASAWA Toshiaki

From the starting point of the joint research theme, I looked at various aspects peripheral to so-called body/soul dualism as a basic means of reconsidering this theory. All sorts of issues emerge if we take a fresh look at how the body—one side of the dualism theory—relates to funeral customs. For example, what has long been considered the uncleanliness of the body of the deceased is not a big issue where Okinawan practices are concerned, suggesting that in Okinawa, the body of the deceased was regarded as being closer to the living. Okinawan funeral rituals also show conspicuous elements of fear with respect to the spirits of the dead, but these are thought to be archetypal elements unrelated to a desire to avoid contamination by the deceased. The transformation of burial sites into sacred sites was once widespread in mainland Japan, as was the custom of burying the deceased on farmland. The fact that cannibalism also existed in some parts, even if in limited form, suggests that the attitude of Japanese to the body was by no means simple. Pot burial was a special form of burial used by the living to protect the body of the deceased from the spirits of the dead, rather than confine the deceased. The body could also be divided into parts, and the many different ways of treating hair, nails, placenta, umbilical cord and other body parts demonstrate the huge diversity of practices related to the body. Seen in this way, there are many aspects of the treatment of the body that cannot be satisfactorily explained by conventional dualism theory. The body is too complex an entity to be interpreted by rigid, mechanistic theories. While we recognize the basic framework of body/soul dualism, I think we need to take a more flexible approach to it.

Keywords: body/soul dualism, body, funeral rituals, burial site, spirits of the dead