

死をめぐる想像力

—物部村の葬送儀礼を手がかりに—

小松和彦

1. 葬送儀礼の構造と思想
2. 物部村の葬送儀礼
3. 「死」の表象
4. 死者との縁切り
5. 死後の世界観と「みこ神」儀礼
6. 魔除けをめぐるフォークロア
7. 葬送儀礼とケガレ意識—まとめにかえて—

論文要旨

死はさまざまなイメージで語られる。生者にとって、死の体験を語るができない限り、死は外在的なものであり、他人の死を眺め、その死の体験を想像し、そのイメージを作り上げることによってしか死を表現することができない。

物部の葬送儀礼では、まずそのイメージは「生」のカテゴリーの象徴的逆転として語り示される。日常における「右」の強調に対して「左」の強調、日常の作法に対するその逆転の作法、等々。そうした葬式の作法によって「死」のカテゴリーが形成され、そして、そうした「死」の記号は死の記号であるがために、死という出来事の回りに配置され、日常生活のなかに持ち込むことがタブーとされることになる。日本では、葬式にこうした「死」の記号が用いられるのは一般的なことに属するが、物部の葬式ではそれがかなり徹底しているといっていだろう。

物部の葬式は、死者の霊の「あの世」への追放と「あの世」での再生を期待したモチーフを強調した儀礼となっている。その典型的儀礼行為が、山伏の宿借りを拒絶する奇妙な儀礼的問答(山伏問答)であろう。死出の旅に発ったはずの死者の霊が立ち戻ってくるということを演劇化したこの儀礼は、亡くなったばかりの死者とは、あの世に行くのを好まずに現世に戻ってくるものなのだ、という観念を前提にしており、物部の人々の死を迎える気持ちや死後観を如実に伝えているといえる。

物部の葬送儀礼では、西方浄土観が強調されている。しかし、それは葬送儀礼が仏教の影響を強く受けているためであって、それ以前は、古代の地下の冥界にもつながるような他界観を持っていたことが「みこ神」儀礼などからうかがうことができる。しかし、西方浄土観にせよ、地下他界観にせよ、そのイメージはきわめて素朴で、現世こそ楽園であるということを強調している。

一種の異装習俗である「師走男に、正月女」の埋葬習俗は、調査資料も乏しく、まだほとんど解明されていない習俗である。ここでの「異装」は、怨霊の一種である「七人みさき」に引かれるのを避けるために、「女」ならば「七人みさき」の災いが発現するので「女」を「男」とみせかけて埋葬する、いわば「トリック」である。「異装」して埋葬するという奇妙な埋葬法に関心が向かいがちであるが、むしろ問題の核心は、なぜ正月という「時」に「女」が死ぬと「七人みさき」が発現するのか、という点にある。

物部村に限ったことではないが、葬送儀礼に参加した人たちは儀礼的ケガレ、いいかえれば一種の日常生活からの隔離の状態に入る。物部では、これを「ブクがかかる」と称している。物部では、ブクと呼ばれるケガレは死、出産、婚礼の際に生じるという。いわゆる誕生・結婚・死の人生における大きな節目に当たり時にブクが生じるのである。この人生の節目に当たる儀礼で共食するとブクがかかるという。したがって、物部では、ブクは儀礼に参加した人々のカテゴリーを浮き上がらせる機能も帯びている。

1. 葬送儀礼の思想と構造

人間は、必ずいつか死ぬことを運命づけられた存在である。死んだ肉体はやがて腐敗し、骨になってしまう。ところが、周知のとおり、多くの社会では、個人の死を生物的な個体の死滅として放置することができず、死後の世界を想像し、死者はそこに再生すべき存在として取り扱っている。多くの地域から報告された葬送儀礼は、そのほとんどが生物的死を契機として葬送儀礼が始まり、想像的再生=死者の世界への再生(と考える)段階の儀礼で終了する。この考えを整理・一般化したフランスの民俗学者アルノルド・ヴァン・ジェネップ(1977)は、分離、境界、統合の三段階に区別して考察することを提唱した。今日の研究者にも広く利用されている分析視点である。

生物的死は不可避的で否定することができない事実である。それは生者を無に帰してしまう。しかし、人はそれを文化によって、つまり想像力によって克服し、死を乗り越え、生を永遠のものにしようとする。それが肉体に宿りかつそれから独立して存在しうる「靈魂」の創造であり、「死後観」の創造であり、それに基づいた「葬送儀礼」の創造であった。人が死んだとき、その靈魂は、死後の世界に赴いて、その世界で「再生する」というわけである。もっとも、こうした葬送儀礼の一般的デザインを描き出すことはできるが、生物的死はどこでも同じように訪れるにせよ、死者の再生のあり方は社会によって多様な内容を示すことになる。

ヴァン・ジェネップより早くに葬送儀礼の三段階構造に気づき、その通文化研究の基礎を拓いたフランスの社会学者ロベール・エルツ(1980)は、生物的死から想像的再生の期間の物質的根拠を、肉体の死から腐敗を経て骨化するまでの期間に求めた。しかし、葬送儀礼がそうした肉体の変化・処理に必ずしも拘束されるわけではない。たとえば、オーストリアの民族学者H・A・ベルナツィーク(1968)の報告するタイの山地に住む狩猟採集民ピー・トング・ルアング族の場合、葬送儀礼はじつに簡素で、生物的死の直後に埋葬して、それだけで葬送儀礼はすべて終了してしまう。ピー・トング・ルアングでは、人が死ぬとすぐにグループの内部に知らされる。昼間死ぬと供儀が行われたのちに直ちに埋葬される。夜間に死ぬと直ちに供儀が行われ、翌日にもう一度供儀が行われたのちに埋葬される。親類はしばらく死体のそばにうずくまってすすり泣く。それから死体を木の葉で覆い、そそくさと立ち去ってけっして埋葬場所を訪れない。死体のそばに死者の所持品を置くが、誰もそれを取ろうとはしない。彼らは死体とその回りにいる精霊を恐れているからである。死者の靈魂は2、3日で死体から離れ、悪人の靈魂は虎に変わり、森の鹿や猪を追うことになるとともに、さまざまな方法で生者に対して悪いことをするという。善人の靈魂は人間に危害を加えず、しばしば人間を助けてくれるとされる。この善霊としての死者の靈にどんな未来が待ち受けているかは明らかでないが、靈魂の国、楽園、死者の国、身体の復活、死後の懲罰といった考えを持っていないという。

この民族における葬送儀礼は、生物的死の直後のいわゆる分離儀礼のみで完了し、通過の状態を示す期間を作り出す統合儀礼を欠いているが、これは「あの世」の観念が発達していないために、その世界への統合があまり意識されず、したがって、想像的再生は、善人の場合、目に見える世界と重なって存在している「目に見えない世界」への観念のなかだけのあいまいな移行・再生ということになるだろう。彼らには肉体が腐敗し骨化する過程には関心がないのだ。

このようなまことに簡素な葬送儀礼に対して、文化人類学者山下晋司（1986）の報告するインドネシア・スラウェシ島のトラジャ族の葬送儀礼は、自然の摂理にさからってまで、すなわち、葬送儀礼の期間を肉体の腐敗・骨化を防腐剤を用いてまで長くしようとする。それは、生物的死から、第一次祭宴（分離儀礼）、そして第二次祭宴（統合儀礼）まで、有力者の場合、なんと数年に及ぶという大規模なものである。山下が調査した富者・貴族層に属する長老の葬式の場合では、死去したときから1年以上の準備期間をかけてのち、ようやく第一次祭宴が2カ月以上という長い期間かけて催されて、遺体が埋葬されたという。この儀礼を終了してようやく、死者は「社会的に死んだ」とみなされる。それから8か月後に、第二次祭宴が2か月間ほど続き、それがすべて終了したときに喪が明ける。この第二次祭宴の終了によって、死者の靈魂が死者の国に再生し、神の仲間入りをするのだという。

このように、ピー・トング・ルアングの葬送儀礼は世界に類がないほどまことに簡素で、トラジャは世界に類を見出せないほど長期間に及ぶ壮大な葬送儀礼を途方もない富を費やして行うわけであるが、それでも死後の想像的再生の観念はいずれにも存在し、エルツやヴァン・ジェネップが分析した三段解構造を用いてその基本構造を分析することによって、その共通性や特徴を浮かび上がらせることが可能であろう。要するに、死者（の靈魂）を「生者の世界」から分離し、「生者の世界」とは異なる、想像のなかにある「死者の世界」への再生をはかるということが、葬送儀礼の基本テーマなのである⁽¹⁾。

ところで、きわめて対照的な事例を挙げてみたが、日本の葬送儀礼も、こうした枠組みに収まるようである。日本では、生物的死とほぼ同時に社会的死を告げる「葬式」が行われる。分離儀礼にあたる儀礼である。このあと、初7日、49日、一回忌、等々、段階的に喪が明けてゆくが、死者の「あの世」への再生儀礼つまり統合儀礼は、初7日の儀礼が相当するようである⁽²⁾。本稿で紹介・考察する、筆者が調査した高知県香美郡物部村の葬送儀礼も、おおむねそのような特徴を示しており、その意味では、ありふれた葬送儀礼の一つにすぎないが、普遍性を探りつつも、その一方では、その前提となる、特定の文化の、民族の、地域の個別性を明らかにすることにもこだわり続けてきた文化人類学や民俗学の観点からみると、いくつかの特異な特徴を示す物部の葬送儀礼は、記述・考察する価値のある事例だと思われる⁽³⁾。

そこで、本稿では、まず筆者が調査した高知県物部村の葬送習俗⁽⁴⁾の紹介し、それをふまえて、この地方の人々が葬送儀礼で「死」をどのように表象しているのか⁽⁵⁾、死者はどのような扱いをされるのかの解説を試み、ついで、そこから浮かび上がってきた魔除けをめぐるフォークロア、「師

走男に、正月女」という独特の埋葬習俗、「みこ神に取り上げる」習俗などについて検討を加えることにする。

2. 物部村の葬送儀礼

高知県香美郡物部村は剣山系の南西に位置する山深い村である。この地方では、近年、急速に火葬が浸透したが、まだ一部では土葬が行われている。筆者が調査を行っていた頃の物部村ではまだほとんどの地域が土葬であった。以下の報告は、筆者自身が旧韭生村久保で観察した事例をもとに、さらに聞き書きによって得られたデータで補足して、復元したものである。

亡くなったのは、K・T氏(60歳)で、いざなぎ流の太夫であった。妻はなく、喪主はすぐ近くに住む兄のK・H氏になった。いざなぎ流の太夫が死んだときは、座棺に納めて、西を向くように埋葬するのがこの地方の習慣である。しかし、棺桶を作る時間と労働力が確保できなかったこともあって、葬儀屋から棺を購入したために寝棺になった。

この地方では、大柄⁶⁾近くの福泉寺(曹洞宗)の住職に来てもらって弔いをして貰うのが昔からのきまりであった。しかし、戦後は費用がかからないということで、神職に来てもらう家が増えたという。この葬式でも、香北村の美礼布神社から神職を招いた。

いざなぎ流の太夫たちは、村人のさまざまな祭儀・祈禱に関与しているが、葬式を執り行うことはない。葬儀がケガレに関係しているからである。これをこの地方では「ブクがかかる」という。葬式の場合、いわゆる忌服に当たる。近親者が亡くなった葬式に参列すると、1年の「ブクがかかり」、死者を出した家は、日月祭などと呼ばれる宅神祭を行うことができない。死者の子供は1年の「ブク」となり、その間、神社参りや遠出を避け、喪に服しているのがよしとされる。葬式に参列した一般の人は7日目の「ヒアキ」までブクがかかっているという。

注意したいのは、葬式のみでなく、出産や婚礼においてもブクが生じると考えられていることである。ブクは、自動的に一定の親族や参列者にふりかかるのではない。人々の説明によれば、葬式や出産、婚礼の儀式的場に出席し、共食することによって「かかってくる」という。したがって、ブクにかかることを避けたいならば、そのような場に出席しないようにすればよいという。いざなぎ流の太夫たちが葬送儀礼に積極的に関与しようとしなないのは、このブクのために、祭儀を引き受けられなくなることを恐れているからである。

もちろん、太夫も友人や親族の葬式に参列する。しかし、その立場はあくまで友人として、親族としてであって、太夫として、葬送儀礼の執行者としてではない。したがって、「ブクがかかる」期間も一般の人と同じ扱いを受ける。

葬式の次第は、およそ次のとおりである(論文末に添付の写真を参照のこと)。

死者が出ると、ムラの葬式組の者たちが喪家に集まり、遠くの親族・親類・友人への連絡や葬式の準備にとりかかる。ここでは喪服は用いず、普段着で行なわれる。遺体は北枕にして、顔が

西方を向くように右手側を下にしてふとんに寝かされる。ふとんの上には箒が置かれる。これは魔物が死者に憑かないようにするためで、とくに猫が死者に近づくことを恐れる。死者が生前用いていた飯碗で米櫃から米をすくい取り、屋外で飯を炊く。この飯で枕飯（これをオシャカサマという）と死者のあの世への道中用の握り飯（これをヤキイという）を作り、膳に載せて枕元に供える。枕飯は山盛りに盛られ、真ん中に箸が立てられる。その晩はヨトギとかオツヤと称して、近親者や親しい友人たちが遺体を囲んで思い出話をしながら過ごす。葬式は翌日行るのが普通であるが、翌日が友引や死者の誕生日に当たっている場合には翌々日に遅らせる。

葬式は、太陽をけがすとの理由で夜に行ったというのが、現在は午後から行っている。午後に行っている現在でも、夜に行われたことを象徴的に物語るために、雨戸を閉めて室内を暗くし、野辺送りの葬式には提灯を持参する。葬式を行う直前に、遺体は湯灌を施され、白木綿の帷子に着替えさせて棺に納める。このとき、死者の愛用品も一緒に納められる。K・T氏の場合、いざなぎ流太夫であったので、さらに竹製の錫杖鈴の模型を作って納めた。

葬式の儀礼的指導者として、現在では僧侶もしくは神職が招かれるが、きわめて形式的なもので、道路事情が悪く車で往來が容易でなかった頃は、宗教者を招くことなくムラの人々だけで葬式を済ませ、旦那寺へ後日報告し、過去帳へ氏名を記入したのち、位牌をもらうことで済ませていた。その位牌すら、後に述べるように、「ミコ神」に取り上げることによって廃棄してしまうことがあった。

僧侶や神職を呼んだ場合、彼らの読経や祝詞が終了した後に、彼らがいなかった場合は、入棺後直ちに、「野辺の送り」になる。座敷の中央に移された棺に親族の手で順に釘が打ち込まれる。長く太い竹棹に荒縄で棺を括りつけ、棺を覆うように死者の羽織をかける。次に親族たちが列をなして左回りに棺を3度巡り、足元に来るたびに棺を軽く蹴る。これは死者との縁切りを表している。次に、棺をかく者二名が棺の脇に進み出て、背中合わせになり足をそれぞれ前に伸ばして足首を交叉させる状態で座る。これをヨイアシという。枕飯用に炊いた飯で作った大きな握り飯と少量の飯が入った飯碗の載った膳が二人に差し出される。二人はそれぞれ腰に差した刀（ナタやナイフなど）を素早く左手で抜き、この握り飯を真二つに割り、飯碗の飯をそれに添えられていた一本の箸で左手で取って一気に食べる。これをカキダシノメシという。食べ終わると箸を折って放り投げ、普通の編み方とは逆の編み方をした草鞋をはいて立ち上がり、肩に手ぬぐい状の白木綿をあてて棺をかつぎ出す。棺の傍らで行われるこの儀礼的所作はできる限り素早くするのがよしとされる。縁側から出た棺は庭先で左回りに3回ぐるぐると舞わせた後に、外に待機していた葬列に加わる。このとき会葬者全員に棺かきが用いたと同じ白木綿の布が配られる。会葬者はこの布を肩に掛けたり、首に巻いたりする。さらに門柱や物干し棒にも同様に白布が斜めに巻き付けられる。喪に入ったしるしである。

葬列の先頭と最後尾には、いわゆる忌中笠をかぶり竹製の弓矢をもったサムライとかユミモチと呼ばれる者が立つ。かつてはサムライ役の者は蓑笠をつけたともいうが、現在は葬儀屋の用意

した忌中笠などですませている。サムライ役を先頭に、僧侶(神職)、幟持ち、提灯持ち、棺、さらに位牌持ち、花や飯膳、果物などを持った親族、そして一般の会葬者が続く。墓地は母屋からそれほど遠くないところにあるのが一般的である。

墓地に着くと、直ちにすでに葬式組の人によって掘られていた墓穴に棺を埋める。このとき、棺を吊り下ろした藁製の荒縄の端を10センチほど地上にのぞくようにしておく。「ハシリ」に入ったときに用いるためである。以前は、棺から地上まで節を抜いた竹を立てて埋め、毎日、その竹に耳をあてて、死者がよみがえっていないかを確認めたとする。埋め終わると、その上にムシシシとかオイノシシと呼ぶ平たい大きな石を据え、その上に墓石(自然石)や位牌、果物などを並べる。またムシシシの前に平たい小さな石を置き、花を差す竹筒を立て、この石の上には棺かきが二つに割った握り飯やヤキイなどが供えられる。木製の位牌には白い布がかぶせられる。

墓が出来上がると、この墓を覆うための三つ足で屋根のついたヒオイというものを建てる。これも太陽をけがさないためのものという。ヒオイの北側には魔除けの矢が突き立てられ、軒下には笠・脚絆・手甲が吊される。これは死者の旅装束である。参列者が順に墓前で死者の冥福を祈った後に、墓地での最後の儀礼であるカネアゲということが行われる。墓掘りに用いた鍬などを一カ所に集め、小さな藁束(ホテという)で二人の男(棺をかいた男)が、これらの道具についた泥を掃き落とすしぐさをする。そして二人はヒオイの南北に背中が向き合うように立ち、ホテをそれぞれ相手側つまり後方に投げる。するとこのホテを相手が投げ返す。これを3度くり返したのち、このホテに火をつけて燃やしてしまう。これは道具についたケガレを浄化するための儀礼であるという。この儀礼が終了すると、会葬者は列を組んで喪家に戻ってくる。途中、棺をかついだ者がはいていた草鞋を、辻や水路のそばに脱ぎ捨てる。

葬列の先頭のサムライ役の者は葬列を離れて急いで家に戻り、喪家の前に来ると、家に残っていた者との間に次のような奇妙な問答を交わす。サムライ役の者が「東の国から西の国へ通る客僧人でござる。一夜の宿を貸し給え」と大きな声で問う。すると、家のなかの者が箒で座敷を叩きながら「東の国から西の国へ通る客僧殿でも、この家においては昨日や今日、人一人人質に取られて、一夜の宿を貸すこと相ならん」と答える。これに対して、サムライ役の者は、「そういう悪魔の者は、この根無し矢で射払い申す」と言い、手にしていた弓に矢をつがえて、家の屋根を越えるように放ち、激しい勢いで弓をへし折って放り捨てる。村人と説明によると、この問答は、墓に送ってきた死者の霊が自分の家に戻ってきたのを追い払っている光景を演じているのだという。そのあと、その脇に用意されていた箕を3回左回りに巡り、塩をつまんで嘗め、他界との境界を表す竹製のコマシの模型(本物は木製で、菰や菰、炭俵などを編むときに用いる道具)をまたぎ、水場で手足を洗って家のなかに入る。筆者が観察した葬送儀礼では、箕を回ったあとにコマシをまたいでいたが、順が逆で、コマシをまたいでから箕を回るところもある。このサムライ役に続いて、待機していた会葬者が順に、箕を回りコマシをまたいで手足を洗って、家のなかに入る。そのあと、会葬者のために「シアゲ」と呼ぶ酒と食事の宴席が設けられる。この会

食に参加することによってブクがかかることになる。これを「葬式の火を食った」という。あるいは、墓穴を掘ったときに出土を踏んだことによってブクがかかるのだとも説明されている。これを「墓穴の黒土を踏んだ」という。いずれも象徴的な表現であって、要するに、葬式に参加することがブクがかかるということの意味している。

葬式から7日目のいわゆる「初7日」にあたる日を「ヒアキ」という。ヒアキの儀礼は、7日かかって死者の霊が「あの世」にたどり着いたかどうかを確認する儀礼である。ヒアキの前夜、二つの行事が行われる。生前に死者が寝ていた部屋に囲炉裏の灰が膳に敷き、山から取ってきた野生のバラを載せる。このようにしたバラおよびその儀礼をハイバラという。これを置くことで、死者の霊が舞い戻ってきたときに、自分の家が山野になっていると思ひ、死者の国に戻っていくという。また、翌日、そのバラが灰の上に描き出した文様をみて、死者が死後、蛇になったとか、雀になったとって、どのよな動物に転生したかを占ったりもした。さらに、子どもたちによって「カルヤ」という行事が行われる。前夜、水を張ったたらいの上に板を渡し、その上に供物を載せた膳を据え、笹舟を浮かべて置く。翌日、この笹舟がたらいの西の方に停まっていれば、死者が「あの世」に無事にたどりついたと判断される。一般の葬式参列者は、このヒアキまで農作物などの仕事を休むが、以後は日常生活に戻ることができる。近親者のヒアキはもっと長く、49日ないし50日であるが、親子や兄弟なども肉親は1年後のムカアリの日まで、神社や参拝したり宅神祭を行ったり、他家のそれへ参加したりすることを控えねばならないとされている。

以上で、筆者が調査していた頃に物部村で行われていた葬送儀礼の様子を紹介したことになる。そこで、この葬送儀礼に現れている「死」をめぐる観念・表象について、以下で吟味することにした。

3. 「死」の表象

物部の葬送儀礼で、まず注目されるのは、葬送儀礼における一連の儀礼的行為の多くが、「生」の世界つまり生者の日常生活の逆転・逆さまのイメージや行為で構成されていることであろう。それが「死」を表象するもっとも簡単でわかりやすい方法である。

具体的に指摘してみよう。葬式は夜するものだとされている。実際は、午後に行われるが、夜するものであったことを物語るかのように、雨戸を閉め室内を暗くして葬儀を行い、野辺送りには堤灯を持参する。死出の旅は夜の旅なのである。これに対して、生者の世界においては、外での日常の仕事は昼間に行い、夜は外出を好まず、ましてや旅立ちは朝がよしとされていた。生と死の関係が昼と夜の逆転として示されているのである。

枕飯として出される山盛りの飯に箸を突き立てるのは、日常の飯の盛り方や箸の添え方とは異なるものである。北枕は、日常生活ではしてはならない寝床の作り方である。これらの作法は、わたしたちも葬式の作法として知っていることである。したがって、日常の生活のなかで、この

ような飯の盛り方やふとんの敷き方をすると、「死」を想起させるといって忌まれる。

棺かき役のヨイアシは、日常生活で行っているアグラの逆の座り方であるとされている。「かきだしの飯」といって、背中合わせに食事をするのも日常の食事の仕方の逆転であり、同様に、穴掘りに使った道具を清めたホテを背中の方に放るのも逆転である。一本の箸で左手で食べ、食べた後、それをへし折る。これも日常の箸の使い方の逆である。逆に編んだワラジも、日常のワラジの逆である。棺を足で蹴ることも、日常生活でははならないことである。縁側から、土足で出ることも、玄関までは素足で、そこで土足に履きかえて出るという日常生活の出方の逆である。

左回りは日常では避ける。だが、葬式では、棺の回りを近親者が出棺前に三度左に回り、棺をかいて左に3回回る、野辺送りから戻って箕の回りを3回左回りするなどするのも、その逆転である。魔除けのために、遺体の周囲に屏風をめぐるすことがあったが、この屏風は逆さに立てるといふ。

このように、物部村の葬送儀礼では、「死」という出来事は日常生活の逆転の行為を演じることで表象される。日本各地の葬送儀礼でも、こうした日常生活の作法の逆転によって「死」を象徴的に表象することがなされているが、物部の場合、それが相当徹底しているようである。波平恵美子(1979)は、こうした逆転の一連の「死」の表象を、「生」の表象と対をなすという意味で「死のカテゴリー」と呼んでいる。

注意したいのは、死のイメージは、生のイメージの逆転であるが、無秩序の世界ではないということである。それは死者の日常生活の逆転で表現されるが、反秩序ではなく、逆転した秩序、「裏返し」の秩序である。こうした逆転の行為は、日常生活ではタブーとされる。「死」をイメージさせ、死を招くことになるかもしれないと考えられているからである。このことは、物部村に限らず、日本の他の地域でも同様であるといつていいだろう。つまり、死の想像力とは、日常生活を逆転させる想像力といえるわけである。

4. 死者との縁切り

まず指摘しておかなければならないのは、アルノルド・ヴァン・ジェネップによって示された通過儀礼の三段階構造を、この葬送儀礼にも明瞭な形でみてとることができることである。彼が指摘しているように、葬送儀礼の場合、死者の“通過”と、残された者たちの“通過”の二つの通過儀礼が重なる形でなされる。死者の「分離儀礼」は死の翌日になされる「葬式」で、死者のあの世への「統合儀礼」は生者によっては直接行うことはできないが、それがあの世の入口でなされたことを確認する儀礼が「ヒアキ」の日に行われる「ハイバラ」であり、「カルヤ」である。したがって、葬式からヒアキまでは、死者の生の世界から死の世界への移行の儀礼期間に相当する。この期間は、死者は生の世界の住人でもなく、死の世界の住人でもない、どっちつかず状態

であり、蓑笠・脚絆の旅装束で、死出の旅をしていると考えられている。死者が生者の世界への思いが断ち切れずに舞い戻ってくるかもしれないと考えられているのも、この期間である。したがって、残された者は、死者の蘇生や霊の帰還に対するそれなりの対処を用意している。

また、残された者たちにとって、服喪期間が通過儀礼の期間にあたる。死者が出たことによって生じた社会構造上の欠損や精神的打撃の修復、あるいは死者によるあの世への誘い（道連れの誘惑）の回避などのために、この間、会葬者たちは日常生活から切り離されるのである。それを民俗的に表現したのがブクであった⁷⁾。ブクは近い親族と遠い親族で異なってくるが、近い親族は1年、遠い親族は神式葬の場合、50日（仏式の場合、49日）である。

多くの民族で死者の霊魂を恐れるが、物部でも、死者の霊は生前の家に帰りたがっているものだと考えられており、死霊の帰還をひどく恐れている。このため、その霊をいかに拒否してあの世へ追い払い、あの世への再生を図るかに腐心する。葬送儀礼には、そうした亡霊の帰宅を拒否する観念と「あの世」への再生を期待する観念の双方が強く表されている。これを、具体的にみてみよう。

死者の霊が期待することの拒否の観念は、具体的には、幾度も繰り返される逆回り（左回り）の儀式行為に示されている。左回りは死の表象であると同時に、家に戻ろうとする死者の霊を迷わせるための行為ともみなされている。とくに野辺送りに出発する前に棺をかついで3回回るのは、そうすることで、自分の住んでいた家に至る方角や道を見失わせるのだという。野辺送りの最後に行われる、「宿借り」をめぐる儀礼的問答＝「山伏問答」も、こうした死者の霊の帰宅を拒絶する観念を儀礼的に示したものと見える。この問答についての土地の人の解釈は一定していないが、魔物を追い払うためであるという点で一致している。サムライ役は、笠をかぶり、手に弓と矢をもって、野辺送りに参加して埋葬に立ち会い、埋葬が終わると急いで引き返し、家の前で問答をして弓矢を放つ。かつては蓑笠をつけたという。サムライ役が家の前に立って「東の国から西の国へ通る客僧人にてござる。一夜の宿を貸し給え」という。このときのサムライ役は「客僧」（山伏）と語られているが、村人は、死んだ者の霊が自分の家に戻ってきたことを象徴的に物語っているのだと理解している。その霊を、家のなかにいた者が「東の国から西の国へ通る客僧人にて、この家においては、昨日や今日、人一人人質に取られ、一夜の宿を貸すこと相ならん」と答えているが、これは来訪してきた死者の霊を家に迎え入れることを拒絶し、死者の霊に対して「お前は死んだのだ」ということを告げているのだという。これに対して「そういう悪魔の者はこの根なし矢で射払い申す」と言って、屋根越しに矢を放つときのサムライ役は、まさしく死者の霊を破魔矢で追い払っているサムライないし宗教者を表しているのだという。

これと同様の葬送習俗は、物部村、その南西部の山村である安芸郡馬路村、物部村の北西部の大豊町などでも行われており、土佐の東部山間地帯で広くみられた習俗であったようである。たとえば、明治3年に大豊町旧豊永村の葬送習俗を記録した「豊永郷葬事略記⁸⁾」には、「さて埋葬いまた終らさるうちに、彼弓持一番に立帰り、家に至り大音にて、「宿、借り申さふ」と言入るゝ

なり、その時留守居のもの内より、「三日跡に人質に取られて、宿借すこと出来申さぬ」と答ふれハ、又弓持「然らハ、良鬼門の方へ世直り中直りの弓を引ふ」とひつつ、矢を番ひて家の棟を射越し、弓も踏み折りて投げ越す也」と記されている。

近藤直也(1976)の調査によれば、この儀礼的問答と同様の問答を伴った葬送儀礼が徳島県三好郡や麻植郡などにも伝承されている。たとえば、美馬郡穴吹町半平では、野辺送りの後、蓑笠をつけた人形(カリヤという)を谷底に捨てにいく。そのあと、喪家に戻ったとき、先棒役の者が鍬を、後棒役が手斧をもって、棺かつぎの先棒役の者が、喪家に向かって「一夜の宿を借り申す」というと、家に残っていた者が箒で座敷を叩きながら「人道切れて宿ならん」と答える儀礼を行うという。また、麻植郡木屋平村村川井では、野辺送りから帰ったとき、棺かつぎの先棒・後棒・天蓋持ち・位牌持ちの四人が鍬・手斧・箕などをもち、土間の柱を三回左回りに回り、「丑寅鬼門より宿借り申す」というと、家にいる者が箒を叩きながら「人道切れて宿ならん」と追いつ返すという。近藤はこれらの儀礼的問答を比較・吟味し、蓑笠をつけた人形が死者の霊を、先棒役の者は亡くなった者の来訪とその拒絶を象徴的に演じているものであろうと推測している。美馬郡穴吹町の事例の、谷に捨てられる蓑笠をつけたカリヤ人形は、物部村の葬送儀ではサムライ役の者に相当し、先棒役の鍬や後棒役の手斧は、物部村の笠をかぶったサムライの弓矢に相当するのであろう。いずれにしても、こうした儀礼的問答には、死者の霊の帰宅の拒否の観念がよく表されているといっていだらう。

この「山伏問答」を考察した神尾健一(1976)は「喪家の門口に立ち、大声を張り上げて宿を乞う客僧(サムライ、弓持)とは、恐らくは新しく死を誘う死霊、もっと端的に言えば、いま埋葬したばかりの新亡の生々しい霊の化身として登場するのではなかろうか」と推測している。また、この習俗に関連して、最上孝敬(1984)や上井久義(1975)も同様の見解を述べている。上井の研究に導かれて調査を行った近藤の調査結果も、そして筆者の調査結果も、こうした見解を裏づけるものとなっている。筆者は、死んだばかりの死者の霊の帰還への恐怖のみならず、この習俗の背後には、別のところ(1985)で論じたように、見知らぬ土地からの来訪者=異人を恐れる観念も潜んでいると考える。

死者の霊の帰宅の拒否の観念は、「ハイバラ」の儀礼にも表れている。六日目の夜(野辺送りの夜)、死者の寝室や軒下(雨だれ落ち)に、回炉裏の灰を膳の上にトウシでおおしてまき、山から取ってきた野生のばらを置く。これは、舞い戻ってきた死者の霊が、自分の家がなくなって、野原になったと思わせるためにする。これと同様の儀礼も、徳島県的美馬郡や三好郡、麻植郡の葬送儀礼にみられる。

このように、剣山系の麓の村々では、葬送儀礼に、死んで間もない死者の霊を執拗に拒絶し、死者の世界へと追い払うことがなされている。これはこの地方の葬送儀礼の特徴として大いに注目して置くべきことであろう。死者のしつこいまでの現世への執着は、「ハシリ」(縁をかけられる)と呼ばれる信仰にも示されている。この地方では「ハシリに入る」ということをよくいうが、

これは葬式参列者が主にブクの期間、死者の魂が乗り移って病気や狂気になることを意味している。棺の吊り縄の端を少量切って飲んだり、箕でさびる（揺すりあおぐ）となおるといふ。とくに死者と同じ相性の人にかかるというので、同い年の人は葬式への参列を控えることもあった。これは、死者の霊が旅の仲間を求めているための病気だとされる。重い場合は、大夫が「切りはずし」の儀礼をした。

古代日本では、死後の一定期間、遺体を安置する建造物を作って、これを「モガリ」と称した。火葬の浸透によってやがて中央ではこのような習俗は消滅していった。なぜモガリをつくったのかについては諸説があるが、折口信夫（1956）や井之口章次（1977）は、再生への期待がモガリを作らせたのであろうとの説を唱えた。しかし、近藤直也は、モガリを死者の霊を追い払うという意味で「喪馱り」と考え、五来重や新谷尚紀も、まだ安定していない荒ぶりさ迷える死者の霊を封じ込め鎮めるために設けられたのがモガリだとの説を唱えている。土葬地帯の剣山系の麓の葬送儀式を検討する限りでは、死後の一定期間、あの世へ行くのをいやがり現世への執着を強く示す死者の霊をあの世へ追い払おうとする観念が顕著である。このことを考えると、土葬習俗としての古代のモガリも、そうした死霊の追放・封鎖の意味を帯びた習俗であったことを思わせる。土佐の葬送儀式ではモガリという表現は登場しないが、この地方の方言としても「もがる」（逆らう、いやがる）という語が存在しており、近藤直也（1976）や五来重（1992）は、この方言と古代のモガリとの関係を示唆している。土佐方言と古代のモガリとの関係があるかどうかは別にしても、モガリについての近藤や五来の説と剣山系の葬送習俗は重なり合うといっていだろう。少なくとも、古代葬送習俗におけるモガリを考える手がかりを提供しているはずである。

5. 死後の世界観と「みこ神」儀礼

物部村の葬送儀式には、死者の霊が戻ってくるかもしれないという不安・恐怖を背景にして生み出された儀礼的行為とともに、死者の霊が「あの世」へ無事に行き着いて欲しいという願いとその確認のための儀礼も用意されている。

寝棺・座棺いずれにせよ、顔を西に向けて埋葬する。ここには、西方の浄土への再生が期待が示されている。棺の四隅に置く握り飯はヤキイといい、死者の死出の旅のための飯とされる。また、ヒオイには、笠・杖・銭などが吊される。これも旅に必要なものである。残された人たちは、ひたすら死者のあの世への無事な再生を期待しているのである。西方浄土観は「山伏問答」にも示されており、門口に立つサムライ（弓持ち）は「東から西に旅する客僧人である」の名乗っている。さらに、カルヤの儀礼にも、同様の観念が語られている。6日目の夜、軒下で、たらいに水を張り、その上に小さな堂（新盆の棚に類似）を置き、笹舟を浮かべ、翌朝に西側に移動していれば、死者が無事に浄土にたどり着いたと判断する。物部では、死者の霊はまず善光寺に行き、その後、西方浄土に生まれ変われるのだという観念が、広く浸透している。

ところが、こうした西方浄土観が認められる一方では、「ハイバラ」の儀礼に見られるように、灰の上に置いた野バラが描く図柄を判じて、蛇や猿などの周囲にみられる動物の形や足跡と判じてその動物に転生したとも考える。猿に転生したとされた場合には、近親者が猿を殺すのを控え、蛇に転生したとされた場合は、蛇を殺すのを控えたりする。ここに示された死生観は、西方はるか彼方の浄土へ往生するのではなく、人々が出入りする山の中に住む動物たちに生まれ変わるというわけであるから、山中他界観の変形ともいえるだろう。

物部の人々の死後の世界についての考えを知る上で見逃せないのは、「みこ神」(巫神、御子神)と呼ばれる神をめぐる儀礼である。現在は、物部村旧嶺山村の奥の地域でしか行われなくなったが、戦前までは物部の広い地域で、いざなぎ流太夫を招いて「みこ神」儀礼が行われていた。「みこ神」とは家の当主や大夫などを、死後、適当な時期に「神」に祀り上げたものである。生前、家や神社の神に奉仕していた者を、死後も神として祀り上げて神に奉仕させ、さらに子孫がこれを祭祀するのである⁴⁹⁾。

「みこ神」へ祀り上げる儀礼は二段階になっており、第一段階の儀礼を「取り上げ」といい、この儀礼の数年後に行われる儀礼を「迎え」という。「取り上げ」は、墓に眠っている霊を呼び起こし、その霊を幣帛に憑けて、家に運び、霊を浄化するための「取り上げ神楽」を差し上げて、「みこ神」にする儀礼である(論文末に添付の写真を参照のこと)。この儀礼を受けた「みこ神」を「あらみこ神」という。取り上げられたばかりの「みこ神」は「赤子」の「みこ神」と考えられており、したがって、「あらみこ神」は「新みこ神」の意だとも解せる。しかし、その一方では、「あらみこ神」はまだ霊が十分に安定していないので祟りをなす可能性が大きな霊ともみなされているので、これにそって理解すると「荒みこ神」ということになる。筆者は「新みこ神」の意味合いの方が強いと判断するので、ここでは、「新みこ神」と記述する。

「取り上げ」儀礼を終えた「みこ神」は、家の天井裏に一時的に祭祀される。この後、数年してから再びいざなぎ流の太夫たちが招かれ、「迎え」と呼ばれる儀礼が行われる。天井裏から「新みこ神」を迎えて、神楽を差し上げ、再びもとの天井裏や神社などに、「みこ神」の性格に応じて祀り上げる。この儀礼を終えたのち、「新みこ神」は一人前の「みこ神」となるという。「みこ神」は、生前の生活状態、たとえば当主としての「天の神」や「おんざき様」などの家の神を熱心に祭祀したとか、氏神の世話をしたとか、病人祈禱が上手であったとか、猟師や鍛冶屋をしていたといったことに基づいて、「神守繁朝日のみこ神」とか「神守繁魔法のみこ神」といった神名を与えられる。つまり、「取り上げ」が「みこ神」の誕生儀礼であり、「迎え」は「みこ神」の成人儀礼ということになるだろう。以後は、この「みこ神」に対する個別の儀礼はない。

ところで、「みこ神」に取り上げたとき、これまであった位牌を廃棄し、その旨を寺に報告し、以後は仏式の年忌をしなくなる。墓は死者の霊が家に迎えられたので、空になると考えられている。にもかかわらず、盆や彼岸の時に、墓参りや墓の方から祖先の霊を迎える迎え火を焚いたりしている。このことに対して、村人たちは矛盾を感じていない。一方が他方を完全に排除すると

いうのではなく、適当に排除したり共存させたりして使い分けているというのが実態のようである。現在は、誰でも石屋から墓石を買ってしっかりした墓を建てるが、かつては同じ場所に次から次に土葬したので、特定の家の、さらには特定の個人の墓という観念は、この地方では、有力者の墓を除きあまりなかったようで、この点も仏式の先祖観といざなぎ流の先祖観の混合を許す理由になっているように思われる。

「みこ神」儀礼に現れている死後観によれば、死者の霊は、西方浄土にいったのではなく、墓の下の冷たい暗い地下の世界で眠っているという。そのようなかわいそうな霊を、楽しく明るい、子孫が住んでいる家に招き、浄化の儀礼を施して、家に祀り直してやるのが、「みこ神」化の儀礼なのである。

「取り上げ」儀礼のなかに「地獄ざらへ」という儀礼場面があり、暗い地下の世界は仏教用語を用いて「地獄」と表現されてもいるが、懲罰的他界という面は希薄である。むしろ、「取り上げ」儀礼で強調されるのは、そうした暗い地下世界から死者の霊を迎えて、日本の聖地をめぐる修行を済ませ（儀礼的な唱え言のなかでのことであるが）、浄めの水をたくさん施して、「みこ神」としてのこの世に再生されることである。

ここには、仏教でいう「この世」を「穢土」とみなし「あの世」を「浄土」とする観念はまったくみられず、むしろ「この世」こそ四季の変化に満ちた楽しい世界であるという、「現世」の肯定・礼賛の観念をみてとることができる。「みこ神」儀礼には、仏教が関与、浸透する以前の土着の死後観や葬送儀礼の名残りを認めることができるかもしれない。

以上に述べたように、物部の葬送儀礼は分析してみると、その死後観は相当に複雑な構造になっていることがわかるであろう。

6. 魔除けをめぐるフォークロア

物部村の葬送儀礼には、死者の霊が立ち戻ってくることを避けることが強調されているが、死者の霊のみでなく、いわゆる「七人みさき」と呼ばれる類の怨霊の出現や、魔物とみなされている「猫」を避けるための習俗もみられる。

物部地方では、「師走男に、正月女」とか「よおさ（暮れ）坊主に、あさ（朝）女」といって、12月に死んだ男は「男」ではなく「女」として、正月に死んだ女は「女」としてではなく「男」として埋葬するという。服装を異性の物に変えたり、身の回りの所持品を異性の物にして棺に納めるのである。土地の人は、この理由を十分に説明できない。暮れと正月は特別の月であるから、といった程度で、なぜ12月に亡くなった「男」が異常視されるのか、なぜ女装するのか、といった理由が判然としないのである。同様にして、なぜ正月に亡くなった「女」が異常視されるのか、なぜ男装するのか、についてもわからない。もっとも、「正月女」に関しては、正月女が出たときには、「七人みさき」に人を七人取られるので、それを防ぐための「辻祭り」をすることがあった

という。

ここで留意したいのは、年の暮れに、女が死んでも異常死でなく、正月に男が死んでもやはり異常死ではないということである。なぜ師走と男、正月と女なのだろうか。なぜ人の命が取られるのだろうか。

この奇妙な葬送習俗は、高知県と徳島県の山間地域にしかみられないものである。高知県の民俗学者桂井和雄(1979)がこの習俗をめぐる伝承を「正月女」にテーマに絞って報告している。それによると、高知県では、物部と同様に、正月に女が死ぬと、その年に七人の女が死ぬというので、これを恐れて、埋葬のときに「男」のように見せかけて埋葬するという説明をするところが多いようである。

桂井和雄の県下からの事例報告で注目されるのは、七人の人(女)が友に引かれるので、それを避けるため、女たちが辻に集まって線香をくゆらせて鎮魂の祭りを行ったことと、ほとんどの地域で、「正月女」が出ると、2月に入ってから門松を立てて正月をやり直した、ということである。はっきりしたことはわからないが、ここから浮かび上がってくるのは、聖なる時とみなされている正月に女が死ぬと、聖なる時間がけがされてしまうという観念があるらしいということである。すなわち、正月に女が死ぬと、正月だけではなく、その年が不幸に満ちた好ましくない年になってしまうわけである。なぜ好ましくないかの理由とされているのが、死んだ女の「七人みさき」化による死者の続出である。しかし、なぜ正月に死んだ女が祟り神になるのかは、依然として判然としない。ただ、これまでの考察から判断すると、正月に女が死ぬことを特別の「ブク」とみなし、それゆえに特別の「ハシリ」があると考えられていたらしい。したがって、この「ハシリ」(七人みさき)からの災厄を避けるために、災厄が続いたときに正月をやり直すことで、時の更新=気分の一掃を図ったわけである。災厄の続出を避けようとして、正月のやり直しをすることは日本各地でみられた習俗であった。

しかし、なぜ女性なのか。どうして男は正月に死んでも「七人みさき」化しないのだろうか。女は男よりも生まれながらにしてけがれているという観念が、ここに働いていたのだろうか。桂井和雄は「正月女」にテーマを絞って報告しているので、「師走男」について、県下の各地でどのような伝承が伝えられているのかを報告していない。しかし、多くの地域で「師走男」を問題にしていないとも述べているので、「師走男」のことをいう地域はきわめて限られているようである。事実、桂井が「師走男」について指摘している地域の実例は物部村の事例であって、それ以外の地域からの事例は挙げられていない。「師走男に、正月女」という言葉は俚諺のように高知県で流布していることなので、かつてはひろく高知県下で「師走男」の伝承もあったとも推測されるが、この俚諺自体が物部村を中心とするきわめて限られた地域のみ流通していたものかもしれない。たとえそうであっても、どうして「師走男」の習俗が物部地方に流布し、それがなにを意味していたのか、という疑問はなお残されている。だが、「正月女」の習俗を補完する形で生み出された、つまり「正月女」の習俗とバランスを取るために「師走男」の習俗を編み出したのでは

ないかという以外、これといった説明を見出せそうにない。この奇妙な習俗の解明は、今後の課題として残されたままである。

これと並んで注目されるのが、「魔除けの刃物」である。物部地方では、納棺する前の遺体に刃物（包丁など）や箒を置いたり、逆さ屏風で囲ったりして、魔除けとした。ここでいう「魔物」として村人に強く意識されているのは「猫」である。物部では、喪家に猫が飼われているときには、直ちに捕まえて、箱などの中に閉じ込める。猫が遺体を飛び越えると生き返るからだという。では、猫が死体を飛び越えるとうなるのか。死体が虫の息をしたり、死体が起き上がったたり、死体がものを言ったりするという。なぜこのような奇怪なことが生じるのだろうか。猫の霊が死体の中に入り込んで、不思議をするからである。

物部では、これにまつわるフォークロアがまことしやかに語られている。たとえば、その一つに、次のような話がある。

「昔、ある葬式で、遺体に刃物を置くのを忘れたために、飼い猫が遺体を飛び越えた。すると、硬直した遺体の上半身が静かに起き上がった。驚いた参列者が一生懸命に、寝かそうとしたが、寝どころか、強い力で立ち上がろうとする。同席していたお坊さん(太夫、法印)が懸命に祈ったところ、ゆっくり元のように寝てくれた。この飼い猫の仕業であったという。こうしたことがあるので、刃物を置き、猫を避けるのである」。

こうした伝承は、物部に限らず、日本各地でみられるものである⁽¹⁰⁾。たとえば、死体の上に刃物を置く習俗の説明として、「猫が死体をまたぐと仏が起きあがる」「猫が死体をまたぐと死者が起きあがって踊る」「猫が死体をまたぐと、死者が生き返る」「猫が死体をまたぐと、死体に猫の魂が入る」等々、きわめて類型化された形で広く語られている。したがって、この葬式における魔除けの習俗は、そうした広い文化的コンテクストのなかで考える必要があるだろう。

この伝承と深い関係があると考えられているのが、採集例はそれほど多くはないが、全国から報告されている「猫檀家」と呼ばれている昔話である。この昔話の骨格は、次のようなものである。貧乏寺の和尚が食う物がなく、飼い猫に暇をやる。猫が、床屋の婆の葬式に出会って、日頃の恩返しをしたいと考える。その葬式のときに、大風雷雨が起こり、死体が空へ巻き上げられる。偉い和尚たちが祈ったが死体を取り戻すことができない。そこで貧乏和尚が頼まれて祈ると、死体がおりてくる。これが評判になって和尚が出世する。

福田晃（1976）が指摘するように、魔除けの起源伝承にみられる猫が死体をまたぐと立ち上がるというモチーフと、「猫檀家」における猫の魔力で死体や棺が空中に引き上げられるモチーフとの間には、明らかな類似が認められる。葬式の魔除け習俗から「猫檀家」の昔話が生じたのか、あるいはその逆かは定かではないが、双方が深い関係にあることだけはたしかであろう。もっとも、物部では、いまのところ、「猫檀家」の昔話は採集されていない。しかし、物部村の北側に当たる徳島県祖谷地方で、「猫檀家」の昔話が採集されているので、かつて物部でも伝承されていた可能性が大いに考えられる。

死をめぐる想像力は、こうした形でも育まれていたのである。

7. 葬送儀礼とケガレ意識—まとめにかえて—

死は、さまざまなイメージで語られる。生物にとって死の体験を語ることができない限り、死は外在的なものであり、他人の死を眺め、その死の体験を想像し、そのイメージを作り上げることによってしか死を表現することができない。

物部の葬送儀礼では、まずそのイメージは「生」のカテゴリーの象徴的逆転として語り示される。日常における「右」の強調に対して「左」の強調、日常の作法に対するその逆転の作法、等々。そうした葬式の作法によって「死」のカテゴリーが形成され、そのような「死」のカテゴリーに含まれる要素群が「死」の記号となるわけである。そして、そうした「死」の記号は「死」の記号であるがために、「死」という出来事の回りに配置され、日常生活のなかに持ち込むことがタブーとされることになる。というのは、日常生活にそのような記号を持ち込むことは「死」を想起させ、「生」の時空を「死」の時空に変貌させるからである。葬式にはこうした「死」の記号がさまざまな形で用いられるが、物部の葬式では、それがかなり徹底しているといっていだろう。

物部の葬式は、死者の霊の「あの世」への追放と「あの世」での再生を期待したモチーフを強調した儀礼となっている。その典型が物部をはじめとする剣山系の麓に位置する村々に伝承されている、「旅人の宿借り」を拒絶する奇妙な儀礼的問答（山伏問答）であろう。死出の旅に発ったはずの死者の霊が立ち戻ってくるということを想定したこの儀礼は、亡くなったばかりの死者とは、あの世に行くの好まずに現世に戻ってくるものなのだ、という観念を前提にしており、物部の人々の死を迎える気持ちや死後観を如実に伝えているといえる。また、古代の「もがり」習俗との関連も興味深い。この儀礼については、その分布状況やその意味内容がこれまでの調査・研究でも十分解明されているわけではなく、今後さらなる調査・研究が必要である。

物部の葬送儀礼では、西方浄土観が強調されている。しかし、それは葬送儀礼が仏教の影響を強く受けているためであって、それ以前は、古代の地下の冥界にもつながるような他界観を持っていたことが「みこ神」儀礼などからうかがうことができる。しかし、西方浄土観にせよ、地下他界観にせよ、そのイメージはきわめて素朴で、現世こそ楽園であるということを強調している。「宿借り」儀礼の存在も、そうした現世観と深く結びついて作り出されたと推測される。また、山深い村であるが、それほど明確な山中他界観を見出すことができないことも注目しておく必要がある。山中他界観は、むしろ里（平野）＝稲作の民の信仰だったのかもしれない。

一種の異装習俗である「師走男に、正月女」は、調査資料も乏しく、まだほとんど解明されていない習俗である。ここでの「異装」は、「七人みさき」に引かれるのを避けるための、いわば「トリック」である。「異装」して埋葬するという奇妙な埋葬法に関心が向かいがちであるが、む

しる問題の核心は、なぜ正月という「時」に「女」が死ぬと「七人みさき」が発現するのか、という点にある。分布地域は「正月女」よりも限定されるが、これと対になっている「師走男」も同様であろう。別に言い方をすれば、男と女の関係、師走と男および正月と女の関係、師走と正月という年の更新期とケガレ意識の関係、祟り神とその鎮魂の関係、といったことが複雑に絡まっているのが、この習俗なのである。詳細な調査報告が待たれる。

物部村に限ったことではないが、葬送儀礼に参加した人たちは儀礼的ケガレ、いいかえれば一種の日常生活からの隔離の状態に入る。物部では、これを「ブクがかかる」と称している。物部では、ブクと呼ばれるケガレは、死、出産、婚礼の際に生じるという。いわゆる誕生・結婚・死の人生における大きな節目に当たり時にブクが生じるのである。この人生の節目に当たる時に行われる儀礼食を共食するとブクがかかるという。したがって、物部では、ブクは儀礼に参加した人々のカテゴリーを浮き上がらせる機能も帯びている。

ブクは、一生における社会的・儀礼的境界・移行期と関係して発生してくる儀礼的ケガレ状態で、これを取り除くのは定められた時間の経過しかないと考えられている。これに対し、生物や死者たちの怨念・妬み心から生じる呪術的・儀礼的ケガレの状態の発現を、物部地方では「スソ」（呪詛に由来する語）という。病気や作物の不作などの災厄の原因が、しばしばスソによると判断される。このスソによるケガレ状態は、いざなぎ流太夫などの宗教者の祈禱によって取り除くことができる。すなわち、ブクによるケガレは時間の経過を持って自然に除去されて、太夫の呪術では除去しえない。しかし、スソのケガレは時間の経過によっては除去されないが、宗教者の呪術で除去が可能であるという性格の違いを見せている。そうした特徴から判断すると、葬式に参加した人が病気になる、つまり「ハシリに入る」ということは、ブクの状態でスソを寄せられている状態を示していると分析できるだろう。「正月女」の習俗に現れた「七人の女が引かれる」という信仰も、ブクの状態でスソを寄せられた状態という特殊な形態とみなすことができる。

では、こうしたブクやスソの対極に位置する状態とは、どのような状態なのだろうか。「死」のカテゴリーの観点からみれば、日常生活であるということになるが、日常生活はむしろ中間状態であって、その対極という意味では、もっとも清らかな状態、民俗学でいう「ハレ」がこれに相当する。このような状態を、物部では「ヒノハレ」という。神社の祭りや家の祭りを無事終了した時が、この「ヒノハレ」の状態である。注目すべきことに、いざなぎ流の太夫を招いて行う神社や民家の祭りは、「スソの取り分け」というスソを取り除く儀礼から始まり、神々の祭りを行った後に、「恵比寿祭り」や「荒神鎮め」といった祭りで締めくくられる。この祭りが終了したときの状態を「ヒノハレ」と表現する。「ヒノハレ」（日の晴れ）とは、一天の曇りもない空のような状態ということである。いざなぎ流の太夫たちが、葬式の儀礼的指導者になるのを嫌い、さらにはブクがかかるのをなるべく避けようとするのも、かれらがかわる祭りがブクのために「ヒノハレ」の創出に失敗することを恐れるからなのである。「みこ神」儀礼も、この「ヒノハレ」を作り出す儀礼の一環として行われるということも見逃せない点であろう。

日本の基層文信仰を考える手がかりとして、この小論では、物部村の葬送儀礼を紹介・考察したにすぎないが、このような分析を丹念に積み上げることで、本研究の目的である日本の基層文化・基層信仰へ下降していけるはずである。

トラジャの葬送儀礼を紹介・分析した山下晋司は、その著で、日本の葬送儀礼にも言及し、「日本の死をめぐる観念の形成においては、いうまでもなく仏教が（また明治期以降は西欧の近代思想が）、大きな影響を与えたと一般的に考えられる。けれども、一般大衆の深層に、これがどこまで浸透していたかという点は簡単には決めたい問題である」と述べ、「お経」や「戒名」の例を引いて、「少なくとも一般大衆のレベルでは、仏教の「本来の」イデオロギーとは全く次元で、仏教が受け入れていたことが示唆されている」と想定している。本稿はそうした問題を考えるための、ささやかではあるが具体的な資料の一つにもなるであろう。

(大阪大学文学部、国立歴史民俗博物館共同研究員)

謝辞

本稿のもとになった物部村の葬送儀礼を観察・調査したのは、1976年のことで、今から20年近くも昔のことである。たまたま訪ねたいざなぎ流太夫のK・T氏が、その朝、亡くなったところであった。弟を失ったにもかかわらず、葬儀への参列の許可を与えて下さったばかりでなく、葬送儀礼といざなぎ流に関する調査に快く協力して下さい。このとき撮影した写真は、その当時の物部の葬送儀礼の貴重な記録となっている。この論文の骨格は、1992年12月11日の「死者儀礼と死の観念」共同研究会で発表したもので、共同研究会のメンバーたちから多様な観点からのアドバイスをいただいた。メンバーの方々にも感謝したい。高知県の葬送習俗に関する文献資料の収集に関しては、高知県立歴史民俗資料館の梅野正興氏の協力を仰いだ。記して感謝の意を表したい。なお、本稿は、「死」の表象—物部村の葬送儀礼の解説『日本古代の葬制と社会関係の基礎的研究』（小松和彦・都出比呂志編、1995 大阪大学）を発展させたものである。

註

- (1) 葬送儀礼の人類学的理解の概略については、メトカーフとハンティントン（1985）が参考となる。
- (2) 日本の葬送儀礼の概略については、新谷（1986、1992、1995）などが参考となる。
- (3) 物部村の葬送儀礼に関しては、『土佐民俗』別冊として刊行された、土佐民俗学会と岡山民俗学会の「共同採集報告」（1969）に簡単な記述がみられる。
- (4) 以下の記述は、著者が1976年8月に参与観察・調査したものである。
- (5) この点に関しては、すでに小松（1984）でも紹介したことがある。
- (6) 大浜は、上葦生川と横山川の合流地点に位置する集落で、近世からこの地方の中心地として栄え、早い時期からマチとしての機能を備えていた。現在も役場や銀行、高校などがあり、物部村の中心地である。
- (7) 別の言い方をすると、ブクとは神秘的力や存在を背景にした日常的活動の規制ということになる。
- (8) 『高知県史』（1977）所収。安芸の史料については『安芸市史（民俗編）』（1979）、また横山の史料については『高知県史』（1977）所収「竹木筆刺」を参照のこと。
- (9) 「みこ神」儀礼については高木（1979）が詳しい。筆者は、この「みこ神」儀礼に関して4回ほど参考観察・調査を行っているが、本稿に収載した写真は、1978年、物部村岡の内での「みこ神の取り上げ」儀礼である。
- (10) 『旅と伝説』第6巻7号の葬送儀礼に寄せられた各地からの報告にも、こうした「猫除け・魔除り」の習俗がみられる。

引用・参考文献

- 青山不老軒主人「豊永葬事略記」『高知県史』（民俗資料編）1977 高知県、pp.951-952。
『安芸市史』（民俗編）1979 安芸市役所、pp.171-185。

- 井之口章次『日本の葬式』1977 筑摩書房。
- 内堀基光・山下晋司『死の人類学』1986 弘文堂。
- 上井久義「風土記と民俗学」『古代文化の探究 風土記』（上田正昭編）1975 社会思想社，pp.67-91。
- R・エルツ「死の宗教社会学」『右手の優越』（吉田禎吾他訳），1980 垣内出版。
- 大谷大学民俗学研究会編『土佐本山町の民俗』1974 大谷大学民俗学研究会。
- 折口信夫「国語学」『折口信夫全集』1956 中央公論社，pp.303-440。
- 桂井和雄「正月女覚え書き」『生と死と雨だれ落ち』1979 高知新聞社，pp.103-112。
- 神尾健一「土佐の山岳伝承」『修験道の伝承文化』（五来重編）1981 名著出版，pp.522-536。
- 小松和彦「蓑笠をめぐるフォークロア」『異人論』1985 青土社，pp.177-219。
- 小松和彦「日本民俗と象徴研究」『象徴人類学』（青木保編）1984 至文堂，pp.42-64。
- 五来重『葬と供養』1992 東方出版。
- 近藤直也「生と死の間」『祓いの構造』1976 創元社，pp.225-227。
- 新谷尚紀『生と死の民俗史』1986 木耳社。
- 新谷尚紀『日本人の葬儀』1992 紀伊國屋書店。
- 新谷尚紀『死と人生の民俗学』1995 曜曜社出版。
- 高木啓夫『いざなぎ流御祈禱』1979 物部村教育委員会。
『旅と伝説』（誕生と葬礼号）6-7 1933。
- 波平恵美子「通過儀礼における「ハレ」と「ケガレ」の觀念の分析」『民族学研究』40-4，1976，pp.350-368。
- A・ヴァン・ジェネップ（秋山さと子・弥永信美訳）『通過儀礼』1977 思索社。
- H・A・ベルナツィーク『黄色い葉の精霊』（大林太良訳）1968 平凡社。
- 福田晃「猫檀家の伝承・分布」『昔話の伝播』1976 弘文堂，pp.104-150。
- P・メトカーフ，P・ハンティントン『死の儀礼』（池上良正・川村邦光訳）1985 未来社。
- 最上孝敬『靈魂の行方』1984 名著出版。
- 柳瀬貞重「竹木筆刺」『高知県史』（民俗資料編）1977 高知県，pp.1039。

Mortuary Customs and Belief of Survival after Death in Monobe-district, Shikoku, Southwestern Japan

KOMATSU Kazuhiko

Death is spoken about in various images. The living have no way to learn directly about the death experience, and thus must imagine what the experience is like by observing the death of others. This leads to a variety of images regarding death and afterlife.

In the Monobe District of Shikoku, southwestern Japan, the image of 'death' is constructed in full opposition to that of 'life', much as 'left' and 'right' are seen as direct opposites. As a result, the symbols of death are considered by taboos that cannot be carried into daily life. As an example, people who are participating in a funeral ceremony are considered to be in a special category removed from daily life.

Funeral ceremonies in Monobe center on sending the spirit of the deceased off into 'the other world' and on the rebirth of the spirit in that world. These concepts are clearly seen in the customary verbal exchange during which people refuse lodging to a *yamabushi* or a mountain priest. This stylized performance represents the desire of the deceased's spirit to remain in this world, and its reluctance to move on to the next.

Monobe funeral beliefs also place a strong stress on the idea of the 'Western Paradise'. This idea was introduced along with Buddhist. However, the older beliefs in an underground realm of the dead can still be seen in some ceremonies.

物部村の葬送儀礼



写真1. 棺の上に供物が載せられる。



写真2. 錫杖鈴の模造品が死者とともに埋葬される。



写真3. 墓穴に棺を納める作業をする人たち。



写真4. 墓がつくられるまで参列者はじっと待っている。



写真5. ほぼ完成した墓の脇にユミモチの男(死者の実弟)が立っている。

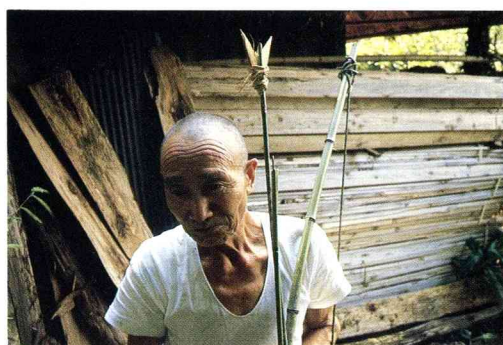


写真6. 「山伏問答」に用いる弓矢を持った死者の実兄。

「みこ神の取り上げ」儀礼

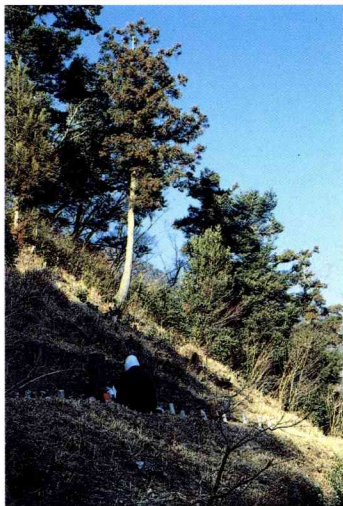


写真1. みこ神の取り上げ儀礼は墓地で行われる。



写真2. 頬かぶりした太夫が、墓の前に座って墓に眠る死者の霊を呼びさます。



写真3. 御幣に招き寄せたみこ神（死者の霊）を白い木綿にくるみ、大事に運んで来る。



写真4. みこ神をかかえて軒下までやって来た太夫。軒から家の中に神道（注連縄）が張られている。



写真5. 軒下で、家の中で待っていた太夫たちの迎えを受ける。



写真6. みこ神の取り上げのための神楽をする太夫たち。