

中世民衆の葬制と死穢

——特に死体遺棄について——

勝 田 至

【要約】 中世の日本には、死者を土葬や火葬に付すことなく、山野や河原に放置して犬や鳥の餌食とすることが広く行われていた。この葬法の事例を検討すると、その対象は次の二つになる。(一)血縁のない者。葬送する者がなく遺棄される。(二)都市・農村の下層山野の特定の地に風葬した。(三)は中世以前、家族以外は葬送に携わってはならない禁忌が存在したことによるもので、この禁忌が「死穢」の觀念の発生基盤となっていたと考えられる。中世後期以後、これら「無縁仏」も葬送の対象とされるようになる。(四)は古代から中世前期まで普通にみられたが、中世後期以降次第に消滅し、一部は兩墓制を生じ、また多くの地名にその痕跡がみられる。本稿では(一)を「死体遺棄」、(二)を「風葬」として扱ったが、現象的には共通点が多く、中世人の葬送觀念や死穢の觀念を分析する上からも、また民俗学的に葬法の変遷を再構成する立場からも重要な資料となるものである。

史林 七〇卷三号 一九八七年五月

はじめに

日本社会に根を張ってきた「穢れ」の觀念については、近年広く学際的な注目を集めるようになっていたが、古代・中世の文献において何が「穢れ」とされてきたかについての具体的な研究は最近まであまりなされておらず、このことが「穢れ」を単なる便利な操作概念として用いる傾向を存続させてきたように思われる。ようやく一九八〇年代になって、岡田重精氏の『古代の齋忌(イミ)——日本人の基層信仰——』^①が著わされ、文献的な整理が進められたが、穢れの史料上

のふるまい (behavior) については、なお検討の余地が大きい。この点は最近、山本幸司氏の「貴族社会に於ける穢と秩序」^②によって初めて本格的に俎上にのせられたといっても過言ではない。山本氏は穢れを社会的サンクション(拘束的な意味での規範)の一環と位置づけ、文献上の穢れの諸相についても、その及ぶ範囲が囲まれた地であり、所有観念と関係があることなど注目すべき指摘を行っており、筆者も共感する所が少なくない。

しかし岡田氏・山本氏ともに穢れを総合的に扱っているが、「触穢」を構成する個々の穢れはそれぞれ固有の側面を持っており、それらを統合する上位概念としての「穢れ」はそれゆえ抽象的かつ無内容に近いものではないだろうか。かつて松平齐光氏は穢れを「神の嫌う所を総括した」ものと定義したが、上位概念としての穢れにはそのように表現するよりないような面がある。たとえば食肉と死はともに穢れとされるが、肉を食べることと人が死ぬことを共に包含する枠組みとしての穢れの概念が極めて抽象的なものになるのは当然である。もとより、穢れは単に個々のタブーの寄せ集めに還元されるものではないが、現在必要とされるのは、個々の穢れをとりあえず別個に扱い、史料的な検討を通して過去の日本社会におけるそれぞれの穢れのありようを説明することであろう。本稿はこのような観点から、死穢の問題と関係が深い葬墓制、とくに死体遺棄の実態を古代から中世前期の史料に即して明らかにすることにより、死穢の観念の発現のしかたを説明することを目的とする。

中世以前の葬墓制については、歴史学的研究は立ち遅れているといえよう。平安貴族の葬制については田中久夫氏^④によってかなり明らかになっているが、田中氏も含めて民俗学研究者が文献を扱った研究が主体で、歴史学独自のアプローチは乏しい。近年、中世史学における身分制研究の活発化に伴い、京都・奈良の非人の葬送得分権や律僧の葬送関与が大山喬平^⑤、細川涼一^⑥、馬田綾子らの諸氏によって注目されているが、なお上層の葬礼の一部が明らかになったにとどまる。

民俗学では、柳田国男が祖霊信仰を日本人の信仰の中枢としたこともあって葬墓制は重要な研究領域の一つをなし、一九七〇年代までの研究成果は『葬送墓制研究集成』全五巻(名著出版、一九七九年)にまとめられたが、その後も活発に研究

されている。民俗学では今日の葬墓制の事例調査に基づいて、その展開過程を論理的に再構成する方法をとるが、そこでキー概念として用いられているのがやはり「死穢」の概念である。そして一つの焦点である両墓制の起源論などでは、死穢の歴史の変遷の認定のしかたによって大きく説がわかれる。この問題は死体遺棄とも関係があり、また筆者は民俗学の成果と史的検討との接合を目標とするので、やや詳しく諸説をみておきたい。

両墓制とは周知のように、死体を土葬する墓地(埋め墓)と石塔を建てる場所(詣り墓)とが分離している墓制をさす。詣り墓は石塔であるから、これを指標として定義する限り、石塔が庶民まで普及した近世以後に成立したことは明らかである(村落構成員の一部が石塔を立てるのはそれより早い)^⑧。問題はそれに先行する墓制として何を設定するかである。

埋め墓についてみると、一般に村外れの荒涼とした場所で、中には川原や海浜にあるため増水や高波によって遺骨が露出散乱するような立地条件のことも少なくない。陸地にある場合でも新しい死者の埋葬のさい掘り出された古い骨がそのまま放置され、草の中に散乱していることが珍しくない。そこで、このような埋め墓の先行形態として風葬や水葬を考える論者が多い。この説では、死穢ないしは死体への恐れから死体は遺棄し、それとは別に靈魂を祀る場所として詣り墓が設けられたとする。代表的論者は原田敏明氏^⑨、田中久夫氏^⑩である。

一方、埋め墓の先行形態として風葬的なものの存在は否定しないが、それを改葬を前提とした骨化のための措置として、沖繩の洗骨葬のような習俗を考え、それが変化して両墓制を生じたとする説がある。これは事例の中に、埋め墓の祭祀を停止して詣り墓に祭祀を移すさい、骨の一部を詣り墓へ納める例があることを一つの根拠としている。研究史的にはこの説が古く、柳田国男が「葬制の沿革について」^⑪でそれを示唆している。しかし彼の説は単純ではなく、原初的にはオキツスタへといわれるような死体遺棄を考えるが、一方で祖霊祭祀のために死体の一部を靈の依代とする観念(カバネの思想)が発生したため、死後時をへて死穢を浄化した遺骨を移して祭祀するようになり、これが仏教化されて詣り墓を生じたとする。これに対して国分直一氏^⑫は原始・古代の遺跡に改葬人骨の例があることから改葬の起源を古く考え、死体遺棄の存

在を否定し、改葬↓両墓制のコースを基本とみる。また最上孝敬氏は原始時代の改葬は本土では歴史時代に消滅し（南島には残留）、死穢を忌む觀念が強まったが、なお死体を恐れつつも遺骨に即して霊を祀るのを伝統的態度とし、集落から離れた土葬単墓制が基本だったとする。そして現行両墓制は狭い共同墓地に墓が集中したことで死穢感が増大し、それが詣り墓の分離をもたらしたとみている。

このように対立する諸説があるが、南島の洗骨葬には霊の祭祀は必ず遺骨に対してでなければならぬという霊肉一致の觀念が強く現われているのに対し、両墓制は死体と靈魂とを分離して扱っている。この対照を重視して、洗骨葬と両墓制の間には直接の系譜関係はないとみる研究者が現在では多い。しかし諸説の分立状況からも、民俗学的再構成には限界があると考えられる。近年は両墓制の概念自体が動揺しており、一種の手づまり状態にあるようにみえる。死体遺棄を認めるとしても、それと現行両墓制の土葬との関係は明らかでなく、文献調査も不十分である。田中久夫氏は平安貴族の死体遺棄の例として、道長の淨妙寺建立以前の木幡が荒涼として現行両墓制の埋め墓のような観を呈していたことや、火葬骨をそのまま鴨川へ投棄する『権記』の例をあげているが、国分直一氏は遺骨投棄をインドの影響による特殊例とする。一般に死体遺棄の例としては『餓鬼草紙』や『六道絵』等の絵がよく引かれるが、文献的調査は万葉歌による堀一郎氏の研究や、圭室諦成氏の『葬式仏教』の段階からあまり進んでいないというのが実態であろう。本稿ではこの欠を埋めるのの一つの目標とする。

また、死体遺棄―両墓制というコースで基本的につらぬかれていると一般に想定されているのは死体に対する恐怖ないし否定的態度であって、これを「死穢」という概念で表現することが多く、それはまた歴史的な文献に「触穢」の対象として規定されているものと同一視されている。しかしここで問題になるのは、死体を屋敷の一角などに埋める屋敷墓の扱である。屋敷墓は現在でも各地にあるほか、旧家や同族団の祀る屋敷神の中に祖先の墓という伝承をもつものが多く、それが確認できるものもあることから、最上孝敬氏は開発先祖の屋敷墓が子孫に祭祀されて屋敷神になったとしたが、段

階としては死穢の忌みが弱まった後世に出現した葬法とみた。直江広治氏も『屋敷神の研究』^②で墓の伝承をもつ屋敷神の事例をあげたが、やはり後次的なものとし、墓という伝承は事実というより後世に作られた伝承であろうとした。

これに対して高取正男氏は『神道の成立』^③において、『日本後紀』延暦一六年（七九七）正月二五日条の「山城国愛宕葛野郡人、毎有死者、便葬三家側、積習為常、今接近京都、凶穢可避」の記事や高槻市宮田遺跡の中世の屋敷墓の例をあげて屋敷墓が古くからあることを示し、「死穢をべつだんなんとも思わない」態度が古くから存在したことを意味するとした。この研究は歴史学・民俗学の双方に波紋を投げたが、氏が問題を「死穢を気にしない」ことの強調という形で提出したことが、後続の諸説をその方向に導いたように思われる。

民俗学側では、高取説について赤田光男氏は次のように論じた。死穢と死霊恐怖は別だが、両者とも古くからあった（たとえば『魏志倭人伝』や『古事記』にみえるミソギ）。しかし古くは死穢を祓う儀礼の後、家の近くに埋めることもできたという。中世以後仏教によって死穢感が強化されたが、同時に供養により死穢が消えるという思想が現われ、仏僧の管理下の死体に愛着を感じるようになって古代のとは別の系譜の屋敷墓を生じたという。

佐藤米司氏は「雨だれ落ち」の内と外の差に意味を求めている。氏は雨だれの下をかけると死後硬直がとける（岡山県）、出棺後煎豆三粒を雨だれにいけて死者の帰還を防ぐ（滋賀県）、雨だれは冥途につながるという（高知県）、死者は四十九日まで雨だれに迷っている（富山県）等の伝承から雨だれ落ちの境界性を指摘し、その向うに埋める場合は死穢の忌みもないのが本来だったのではないかとしている。

これらの説は死体が穢れとされないことの説明に苦慮しているが、成功しているとはいえない。また屋敷墓が必要とされた積極的な理由が明らかでない。

一方、歴史学の側では、高取説は古代の民衆は死穢の観念をもたず、律令貴族がそれを弘めたとする説として一般にうけとられている。^④このような受けとり方は「死穢過敏症」などといわれる「不健全」な平安貴族と、本来そのような病的

観念を知らない「無垢」の民衆を対比する点で魅力的にみえるが、ことはそう単純ではないのではない。この点について山本幸司氏は前掲論文において、穢れの観念を秩序の観念の一つの発現とみなした上で、貴族の抱く秩序観念と一般民衆のそれとは同一範囲であるとは限らないとして両者を切り離れた。私としては、穢れが問題になる空間的範囲が集団により一致しないという氏の理論的枠組の可能性は認めるが、屋敷墓については単に穢れの及ぶ範囲というにとどまらない質的な差があるのではないかと考えている。しかし、死体・死穢とみる限り、屋敷墓と死体遺棄を統一的にとらえることは不可能で、ディレンマに陥ってしまうことは明らかであり、この点で山本氏の着眼は従来の諸説よりも問題を鋭くついていることはまちがいない。

私のこの問題に対する考えは後述するが、本稿では死体遺棄と風葬の事例を主として中世前期の史料に基づいて検討することを通して、この課題に答えることを目標とする。第一章では事例によって遺棄の様相を概観し、第二章では遺棄する人間と死者との関係から葬送観念を分析し、それによって死穢の意味を再考してみたい。第三章では死体遺棄と風葬との関係を整理するとともに、現行両墓制への移行の見通しをたてておきたい。

- ① 国書刊行会、一九八二年。
- ② 『日本史研究』二八七号、一九八六年。
- ③ 松平齊光『祭—その本質と諸相』（日光書院、一九四六年。朝日新聞社、一九七七年、一九頁。）
- ④ 田中久夫『祖先祭祀の研究』（弘文堂、一九七八年）。
- ⑤ 大山喬平「中世の身分制と国家」（『日本中世農村史の研究』岩波書店、一九七八年所収）。
- ⑥ 細川涼一「中世唐招提寺の律僧と斎戒衆」（『ヒストリア』八九号、一九八〇年）、「中世大和における律宗寺院の復興」（『日本史研究』二二九号、一九八一年）等。
- ⑦ 馬田綾子「中世京都における寺院と民衆」（『日本史研究』二三三、三五号、一九八二年）。
- ⑧ 竹田聰洲「両墓制景観の変遷」（『葬送墓制研究集成』五）。
- ⑨ 原田敏明「両墓制の問題」（『社会と伝承』三十三、一九五九年）、「両墓制の問題—再論—」（『社会と伝承』一〇—一二、一九六七年。ともに『葬送墓制研究集成』四所収。ただ原田氏は埋め墓を「なげこみ」「すて墓」等と称することから死体遺棄を暗示するが、明言はしていない）。
- ⑩ 田中久夫「死体遺棄の風習」（前掲書）。
- ⑪ 『定本 柳田国男集』一五。
- ⑫ 国分直一「わが先史古代の複葬とその伝統」（『日本民俗学』五八号、一九六八年。『葬送墓制研究集成』五所収）。
- ⑬ 最上孝敬『詣り墓』（古今書院、一九五五年。増補版、名著出版、

一九七八年。「改葬を伴う両墓制」(『社会と伝承』三四、一九五九年。『葬送墓制研究集成』一所収)。

⑭ 新谷尚紀「両墓制についての基礎的考察」(『日本民俗学』一〇五号、一九七六年。『葬送墓制研究集成』四所収)。「両墓制について」(日本民俗学会一九八五年度年会報告、『日本民俗学』一五七・一五八号)。

⑮ 田中久夫「平安時代の貴族の葬制」(前掲書所収)。

⑯ 『権記』長保四年(一〇〇二)一〇月二六日条、寛弘八年(一〇一一)七月二日条。

⑰ 国分直一、前掲論文。

⑱ 黒田日出男『姿としぐさの中世史』(平凡社、一九八六年) 第三部

「『犬』と『鳥』と」・「地獄の風景」。

⑲ 堀一郎「万葉集にあらはれた葬制と他界観、靈魂観について」(『万葉集大成』八、民俗篇。一九五三年)。

⑳ 大法輪閣、一九六三年。

㉑ 最上孝敬、前掲書。

第一章 中世前期における死体遺棄の様相

中世の説話集などには、死体を「棄つ」という表現がよく出てくるが、これは正確には何を意味するのだろうか。辞書や注釈書では、この語を「葬る」と同義とみなしていることが多いが、それだと死体遺棄ではないことになる。そこでまず『今昔物語集』^①(本朝部)を例にとり、同書が葬送を現わすのに用いている語と、それらの意味を検討してみた。その結果、『今昔』は次の二グループの語を各々区別して使っているという結論をえた。

第一群は「葬スル」^{はふり}「葬送(スル)」^{はふり}。土葬のことも火葬のこともあるが、ともかく、ちゃんとした葬式である。土葬の場合、埋葬する行為は「埋ム」^{うめ}を使うこともあり、「葬スル」や「葬送」はそれに先立つ儀式も含めていうようである。

② 吉川弘文館、一九六六年。

③ 平凡社、一九七九年。

④ 赤田光男「葬送習俗にみえる蘇生・絶縁・成仏・追善の諸儀礼」(元興寺文化財研究所編『東アジアにおける民俗と宗教』吉川弘文館、一九八一年。同氏「祖霊信仰と他界観」人文書院、一九八六年、所収)。

⑤ 佐藤米司「岡山市野殿の墓制——家屋敷に隣接する墓地と死穢の忌みの問題——」(『日本民俗学』一三七号、一九八一年)。

⑥ 荒木博之氏も『十訓抄』10—72にみえる「花園より詣て来る目くら法師の、極楽のあましたりの音とて引き侍るは」に基づいて、この境界性を指摘している(『盲僧の伝承文芸』「講座日本の民俗宗教」七、弘文堂、一九七八年、所収)。

⑦ 高取氏自身は『神道の成立』第四章で死体遺棄の古くからの存在も認め、「筋縄でとらえられない」としている。この説明として「忌み負け」の民俗を引き、死のもつ呪力を利用しうる場合もあったのが古代民衆の観念で、それを一義的に穢れとしたのが貴族であるという。

いくつか例をあげると、

卷一一、第六話（以下、11—6というように表わす）「玄昉のバラバラ死体を」其弟子供有テ、拾ヒ集テ葬シタリケリ。（略）彼ノ玄昉ノ墓ハ于レ今奈良ニ有トナム」

11—8 「鑑真を」葬シケル時ニ、^{かま}馥キ香、山ニ□□」

右の例は火葬で、煙の香がよかったことをさしている。

15—2 「律師右ノ手ニ阿弥陀ノ定印ヲ結テ有リ。葬スル時キモ其印不レ乱ザリケリ」

出典の『日本往生極楽記』^②5に「荼毘之間其印不レ爛」とあり、火葬。

27—36 「早ク葬送ナリ」ト見ルニ（略）死人ノ棺ヲ持来テ葬送ス。（略）其ノ後亦鋤鎌ナド持タル下衆共員不知ズ出来テ、墓ヲ只築[？]

ニ築テ、其ノ上ニ卒都婆ヲ持来テ起リ」

これも土葬だが、「葬送」は棺を地上に置くまでの儀式をさし、その後土饅頭を築くのはこの例では葬送に含まれないようである。

第二群は「取り棄ツ」「棄ツ」「棄置ク」および「置ク」等で、これが死体遺棄または風葬にあたる。「葬」と対比的に用いられ（28—17、29—17）、土葬・火葬を行った形跡は全くない。

以下では第二群について、『今昔』以外の例もふくめて事例を検討してゆきたい。まず、土葬・火葬ではないという点について、死体放置のありさまを示す史料をあげる。

(1) 「(放免が男にむかつて)内野ニ有ケル十歳許ナル死人ヲ、『此レ、川原ニ持行テ棄ヨ』と責ケレバ」(『今昔』16—29)

(2) 「(殺された)法師ヲバ谷ニ引棄テ、妻ヲバ攝具シテ家ニ返ヌ」(同26—21)

(3) 「沙門円能……春三月晦日、寝中忽順ニ六僧、迥赴ニ他界。人謂ニ頓死。未レ令ニ殮斂ニ、心胸猶温、其氣未レ絶。歴ニ二七日、出ニ之野中。鳥獸不レ毀、人以爲レ怪。四月八日、遂以蘇生」(『本朝新修往生伝』39。一二世紀中頃成立)

- (4) 「常陸國中郡ト云所ニ草堂アリ。薬師如来ヲ安置ス。其堂近キ家ニ、十二三斗リナル小童有ケリ。悪病ヲシテ息絶ス。サテ近キ野辺ヘ捨ツ。一兩日鳥獸モ食セズ。此薬師、童子ヲ負テ家ヘオワシマスト思テ、蘇ヘリケリ」(『沙石集』2—2。一三世紀末)
- (5) 「近来備後国住人覚円ト云し僧、大般若供養の願をたて、当宮に参宿したりしが、世間の所勞をして死にけり。無縁の者なりければ美しき葬送などに及ばずして、さかゞ辻と云所に野すてにしてけり。(彼は蘇生する) 耳などは蟻にさゝれて穴あきたりしか共、犬・鳥にはくはれずして数日を過てよみ帰」(『八幡愚童訓』乙、下三。一四世紀初)
- (6) 「為レ納_レ墓取_ニ野奔_ニ之死人骨_ニ之時、彼骨有_ニ襪并_ニ筵及衣_ニ之上者、取_レ之族七ケ日申穢」(『文保記』^⑤)
- (7) 「横死者不_レ入_レ棺持_レ弃_ニ之族、卅ケ日外無_ニ禁忌」(略) 掃除牛馬斃死_ニ之人、穢限以後無_ニ別憚_ニ也」(『文保記』)
- (8) 「一 可_レ禁_ニ制棄_ニ病者・孤子等・死屍等_ニ於路辺_ニ事
- 病者・孤子等、令_レ棄_ニ路頭_ニ之時、随_ニ見合_ニ、殊可_レ加_ニ禁制_ニ、若又儻有_ニ令_ニ棄置_ニ事_ニ者、為_ニ保々_ニ奉行人_ニ之沙汰_ニ、可_レ令_レ送_ニ無常堂_ニ、至_ニ死屍并_ニ牛馬骨肉_ニ者、可_レ令_レ取_ニ棄_ニ之、以_ニ此等_ニ之趣_ニ、可_レ仰_ニ保奉行_ニ人等_ニ也」(關東新制、弘長元年(一二二六)二月二〇日)
- (9) 「近年号_ニ速懸_ニ、称_ニ未死_ニ之由_ニ、送_レ野就_レ之。重々無_レ謂事等有_レ之。導師僧者著_レ笠打_レ輪、役人等著_ニ淨衣_ニ引_レ馬乘_ニ松明_ニ、於_レ野導師誦_ニ咒願_ニ文_ニ、不_レ替_ニ死人_ニ之葬。為_ニ遁_ニ触穢_ニ、結構_ニ之至_ニ也。不_レ可_レ説。凡速懸者、既有_ニ死去_ニ之不審_ニ、迄_ニ近比_ニ送_ニ野面_ニ之後、或出_レ言、或動_レ身。近年者、人意偽而大略死去_ニ之後送歎」(『文保記』)
- (10) 「いまだむげにいとけなく侍しほどの事にや。からはしちかき川原に、身まかれる女をすてたる事侍き。此女はをのがしうの夫なるものにしにのびにゆきあふとて、しうのめいみじくそねみて、おとこのほかにあひまにさま／＼のはかり事をかまへて、いひしらずことばもをよばぬ事どもして、しのびにひすてさせたるなり」(『閑居友』^⑥上。承久頃の成立)
- (11) 「叡山の僧に仕える中間僧某はゆふくれにはかならずうせて、つとめてとくいでくる事をしにけり(略)。あるとき(主は)人をつけてみせければ、にしさかもとをくだりてれんたい野にぞゆきにける。このつかひあやしく、なにわざぞとみければ、あちこちわけすぎつゝ、いいしらすいま／＼しくみだれたる死人のそばにゐて」(『閑居友』上)
- (12) 「(但馬守国挙の子国輔が帰京して恋人を訪ねると、女は両眼がなくなっている。童女がいうには) 御病ひづき給ひて(略)は

かなくて息絶えにき。今はおき奉りてもかひなしとて、此の前の野におき奉りし程に、日中ばかりありてなむ、思ひのほかには生
きかへり給ひにし。その間に、鳥などのしわざに、はやく云ひかひなきことになりて」(『発心集』^⑦ 5—1。一三世紀初頭)

(13) 「或る時は見解おこる様、かゝる五蘊の身の有ればこそ、若干の煩ひ苦しきも有れ。帰寂したらんには如かずと思ひて、何なる
狗狼・野干にも食はれんと思ひ、三昧原へ行きて臥したるに、夜深けて、犬共多く来りて、傍なる死人などを食ふ音してから
めけども、我をば能々嗅ぎて見て、食ひもせずして、犬共帰らぬ」(『梅尾明恵上人伝記』^⑧ 上。南北朝期成立)

(14) 「野辺に捨られなば、一夜の中にはたかになるへき身をかさらんかために、いとまを入れ、衣を重んとはけむ」(日蓮書状、
建治四年(一二七八)二月一三日松野殿宛、『鎌倉遺文』一二九八三号)

事例の列挙が長くなつたが、右の諸例ではいづれも埋葬等はされずに放置されていたことがわかる。(6)によれば襮
(竹輿)に入れたり、むしろに包む(またはその上に置く)こともあったが、何にも包まない場合もあったであろう。『餓鬼草
紙』(疾行餓鬼の図)では、長櫃らしい箱蓋はない)に入れたものとむしろの上に置いたものが見える。なお絵巻類の放置
死体は多く裸に描かれていることから、黒田日出男氏は「中世の死者は、基本的には裸で葬られた」と主張している。^⑨
しかし、(14)に「一夜の中にはたかになる」とあるのは、最初は着ていた着物が乞食等にはぎとられると解するべきであり、
後述するが『今昔』29—19にも盗人が「死人ノ着タル衣」を奪った話が見える。また聖衆来迎寺蔵『六道絵』の死人の腐
乱過程を描いた図(人道不浄図)^⑩でも、敷物の上に置かれた女性の死体は、一番上(まだ腐っていない)では衣を被せられており、
他は全裸に近い。これもやはり当初は着衣であったものが剝ぎとられる過程を描いたとみるべきであろう。『餓鬼草紙』
等の死体は既に放置後時間を経ているため裸に描かれたものと思われる。なお、着物をはがれる死者のイメージは、三途
川の婆(『法華験記』七〇に「三途河嬸」と見える。日本選述の偽経『地藏菩薩発心因縁十王経』にも「褻衣婆」が「葬頭河」にいと
いう。後世なまってショウズカのパパといわれる)に投影している。

(3)(4)(5)は復活の説話であるから、そのまま事実とはみなしがたいが、鳥獸に食われないことが強調されているの

は、通常食われていたことを示す。(12)(13)はその場面を描いている。棄てられる場についてみると、(11)(13)は墓域として設定されていた区域であるが、(1)(10)は川原、(2)は谷、(5)(8)は路辺、他は「野」とされている。(5)(6)は「野棄て」という語を用いており、(5)で「辻」に棄てられたにもかかわらずこう称するのは「野辺の送り」同様の慣用表現と考えられるが、後世のように野・墓地かどうかは疑問である。(4)は「近キ野辺」、(12)は「此の前の野」としており、これらは近くの墓地というより、単なる荒野と解する方が自然である。未開発の「野」は死体を棄てることができたものが、人口密度の増大と開発の進行に伴い、特定の葬地が設定されてゆくのもかもしれない。

鴨川の河原については古く『統日本後紀』承和九年(八四二)一〇月甲戌条に「鴨田及鴨河原等」の鬪毘五五〇〇余頭を焼くところをはじめ、公認の葬地ではないが死体遺棄の例が多く(後述の(19)も一例)、(1)で放免が死体を運ばせているのも準公認の葬地だったことを示す。しかし鳥辺野や蓮台野と違って貴顕の葬送の事例は見出しがたく、専ら遺棄の場だったようである。

(10)は女主人に虐殺された下女が瀬田川の河原に棄てられた話であるが、これで想起されるのは刑場としての河原である。平治の乱で敗れた藤原信頼が六条河原で斬られた『愚管抄』^⑩のをはじめ例が多いが、その場合死体は埋葬されず放置された。河原ではないが、舟岡山で斬られた源為義『兵範記』保元元年七月三日冬について『保元物語』は「其死骸にて候やらん、鴟とら・鳥のはためき候」^⑪と述べ、木津河原で斬られた平重衡について『平家物語』は北の方が「縦ひ首こそ刎ねらるるとも、軀は定めて捨て置いてぞあるらん。取り寄せて孝養せんとて、輿を迎ひに遣はされたりければ、げにも軀は河原に捨て置きてぞありける」^⑫と記す。処刑死体が放置されるのは、刑死者は葬るに値しないという観念(これは次章で扱う血縁―非血縁の問題とも関係する)を示すとともに、通常の場合もこれらの地に遺棄死体が多かったことを物語るといえる。

次に道路についてみると、(8)は鎌倉の例だが、路頭に病者・孤子・死屍を棄てるのを禁じている。病者というのは瀬

死者を死穢を恐れて往還に出すことをさし、(9)の「速懸」もその変種であるが、これについては後述する。後掲の(19)でも貧しい僧は死ぬと「大路」に棄てられるとあるように死者を道路に棄てることは珍しくないが、都市管理者はこれを好まず、特定の地に片付けようとしている。京都では(1)の例では使庁配下の放免が夫(この例では「京ニ有ケル生侍」)を徵発してやらせている。(7)で横死者を「持弃之族」というのも、後文で「掃除牛馬斃死之人」と対比しているところから、行路死人を葬地へ運ぶことをさすと考えられる。(8)の鎌倉では「保奉行人」が責任者である。ただ(1)(7)(8)を通じて、死体を特定の場所へ運んで「棄」てることが命じられているのみで、埋葬などは要求されていない。つまり、死体遺棄そのものが禁制ではなく、「路辺」が場所として好ましくないとされているにすぎないと考えられる。

ただ穢れが及ぶかという点、つまりある場所に死体等の「穢物」があるとき、その近くの人間が穢れにふれるかどうかという場の性質からいえば、西垣晴次氏^⑭や山本幸司氏^⑰が明らかにしたように、道路は穢れの及ばない(伝わらない)場であった。山本氏は触穢規定に基づいて、閉鎖された空間と開放空間の差に意味を求めており、それは間違いないが、本質的には特定の人間(集団)のテリトリーあるいは所有地の概念と死穢の観念とが関係しているためであると考へたい。触穢規定では開放空間を「くかいの小路」(『触穢考』)「公界ノ井」(『触穢問答』)等と表わしているものもある。いずれにしても道路は通例穢れの感染源にならないのであるが、では路辺の死体を片付けるのは何を意味するのだろうか。この点は中世史料に即した解釈を持ち合わせないが、触穢規定や判例で、穢れにならないという判断がそのたびに下されるにもかかわらず道路の死体がくり返しとりあげられるのは、路上の死体を目にするのを嫌う心理と、一定の基準に基づいて法的判断を下す立場とのズレを示すもので、やはり路上に死体がころがっているのは不快な状況であったに違いないためであろう。

こうして道路の死体は特定の葬地へ運ばれていくわけだが、飢饉の時などならともかく平常時に遺棄死体が多いことは、今日の眼からは異様に思われることであろう。このような状況を生じた原因を解明するためには、死体遺棄の背後の観念を分析しなければならない。

- ① 以下、『今昔物語集』からの引用は馬淵和夫他校注『日本古典文学全集』（小学館）本により、ルビを若干省略した。
- ② 『日本往生極楽記』以下の往生伝は、井上光貞他校注、日本思想大系『往生伝 法華験記』（岩波書店）の原文による。
- ③ 渡辺綱也校注『日本古典文学大系』本による。
- ④ 以下、『八幡愚童訓』の二種を日本思想大系『寺社縁起』に従い、「甲」（群書類従所収、蒙古襲来記事中心）・「乙」（統群書類従所収、靈験譚中心）と記号で表わす。引用は思想大系本による。
- ⑤ 群書類従、雑部。
- ⑥ 統群書類従、雑部。
- ⑦ 三木紀人校注『新潮日本古典集成』本による。
- ⑧ 久保田淳・山口明穂校注、岩波文庫『明恵上人集』による。
- ⑨ 黒田日出男、前掲『姿としくさの中世史』一七二頁。
- ⑩ 『平凡社ギャラリー19 地獄絵』（平凡社、一九七四年）所載の図版によった。
- ⑪ 卷五（岡見正雄・赤松俊秀校注『日本古典文学大系』本、二二六頁）。

第二章 葬送と血縁

中世前期においては、死体遺棄自体は反価値とはみなされていないが、上層の人々はこの時代も立派な葬儀を営み、火葬または土葬に付されていたことは史料からも、また発掘からも明らかであり、路上に放置するというのはそれに比してランクのおちる葬法であることは間違いない。先にあげた事例から遺棄される人の身分をみると、(2)は山中で女を犯そうとして女の夫に殺された法師、(4)は某家に使役される小童、(5)は無縁の僧、(12)は半者、(10)はやはり使用者の女と、身分の低いものが目につくのは、一つには葬送費用の問題と関係があるろう。次の例はそれを示す。

- ⑫ 下巻、義朝幼少の弟悉く失はるる事。引用は『日本古典文学大系』本。
- ⑬ 卷二二、重衡被斬（引用は流布本に基づく高橋貞一校注、講談社文庫本）。
- ⑭ 検非違使と京の清掃については丹生谷哲一「検非違使とキヨメ」『ヒストリア』八七号、一九八〇年）が多くの史料をあげている。
- ⑮ 保奉行人と検非違使との対応は中原俊章「検非違使と『河』と『路』」『ヒストリア』一〇五号、一九八四年）、この関東新制と鎌倉の葬地については石井進「中世都市としての鎌倉」『日本史研究入門』東京大学出版会、一九八二年、所収）参照。
- ⑯ 西垣晴次「民衆の宗教」『日本民俗文化大系』4 神と仏 小学館、一九八三年）、「民衆の精神生活―穢と路―」『歴史公論』一〇一号、一九八四年）。
- ⑰ 山本幸司、前掲論文。
- ⑱ 山本氏は天皇の巡幸・神輿渡御などに際しそれらが穢物にふれないようにするためとしている。

(15) (藤原道長の読経僧が平茸の毒で死に)「貧カリツル僧ナレバ、何かミヌラムト押量ラセ給テ、葬ノ料ニ絹、布、米ナド多ク給ヒタリケレバ、外ニ有ル弟子童子ナド多ク来リ集テ、車ニ乗セテ葬テケリ。(略、これを聞いた東大寺の僧某、平茸を沢山食べていわく)『ガ葬料ヲ給ヘリテ、恥ヲ不見給ヘズ成ヌルガウラヤマシク候也。』モ死候ヒナムニ、大路ニコソハ被乗候ハメ。(だから自分も平茸で死んで、葬料を給わりたいものだ)』(『今昔』28—17)

これによると貧しい僧は大路に棄てられてしまふが、それは「恥」だったこと、葬式には相当の費用が必要だったことがわかる。僧が同じ寺の僧に棄てられるのは異様にみえるが、(3)にもこれが見え、また貞永元年(一二三三)五月の大海龍王寺制規(『鎌倉遺文』四三二八号)に「一、当寺一結寺僧入滅時、可レ修ニ中陰七々追善」事」として「勿レ令ニ横死墮在ニ悪趣、速ニ無常院ニ專此意耳」と記すのはこれをいませめたもののように思われる。一般人でも後述のように肉親を家族が遺棄する例があるが(26)(27)(28)等、それらは「葬ナド否不レ為」(28)貧しい人々のこととされる。

しかし近世々近代の農村なら互助組織があり、遠方の親戚への通知、買物、料理から穴掘りの重労働までやってくれる。これらは近隣関係の場合と同族団の場合とがあるが、いずれにせよ家族以外の村落組織が活動し、またクヤミ、トムライなどとして香典(米等)をもちよってくれるから、貧家でもそれなりの葬式を出すことができる。①このような相互扶助は中世社会にあったのだろうか。

中世の説話中、当時よく知られ、同型話が多くの説話集に収録された話に次のようなものがある。ある僧が社参の途中、道端で若い女が泣いている。母が死んだが葬れないというので、僧は哀れんで死体を野に棄ててやる。死穢にふれたため社参をやめようかとも思うが、それも残念なので行くと、巫女に憑いた神から、良いことをした、不浄を忌むのも善行を促す方便なのだといって賞讃されるという話であるが、次にあげる(16)～(18)は各説話集における葬れない理由の部分である。

(16)「いかにしてこれ(母の死体)を引きかくすわざをせんとさまさまめくらせど、やもめなれば、申し合はずべき人もなし。我が

身は、女にて力及び侍らず。隣り里の人は又、なほざりにこそ『あはれ』と訪ひ侍れ、神の事しげきわたりなれば、誠にはいかがはし侍らん』(『発心集』4-10。一三世紀初)

(17)「我母にてある者の今朝死たるを、此身女人也、又ひとりふどなれば送るべきにあらず、少分の財宝もなければ他人にあつらへべき事なし。せんかたなさのあまりに立出たる計也」(『八幡愚童訓』乙、下3。一四世紀初)

(18)「母ニテ候モノ、悪病ヲシテ死ニテ侍ケルガ、父ハ遠ク行テ候ハズ。人ハイブセキ事ニ思ヒテ、見訪フ者モナシ。我身ハ女子ナリ。弟ハイヒガヒナン。只悲サノ余ニ、泣ヨリ外ノ事侍ラズ」(『沙石集』1-4。一三世紀末-一四世紀初)

(16)は日吉社、(17)は石清水八幡宮、(18)は吉野金峰山の話であるから、三話は直接の書承関係にはなく、各社で同型話を伝えていたものであろうが(日吉社の話は同文的同話が『私聚百因縁集』『日吉山王利生記』にもある)、いずれも葬送できないのは、家族労働力がなく、他人は穢れとして手伝わないからとしているのは注目される。つまり葬送は死者の家族(血縁者)に限られていたことが推測される。この点については、なお左の例がある。

(19)「下道重武者、左京陶化坊中之足夫也。(重態になり上人を呼ぶ)病者心無散乱、聽聞隨喜云、宅無資財、又無親族。死後屍骸、誰人收斂乎。八条河原有二荒蕪。吾行彼所、可終此命。不然者、遺留妾兒旁有勞。即脫鮮服、授妻子、着鶉衣、赴河原。禪僧一兩、依諾在後。隣里教輩、恩旧相送。已到其所、靡草展延、向西而坐、口唱弥陀」(『拾遺往生伝』中26。一二世紀初)

(20)「紀吉住者、近江国野洲郡馬淵郷住人。付中之田夫、尽下之野叟也。(略)謂婦女曰、明日可死。(略)以其早旦、被扶婦女、行後園樹下、掃塵敷席、向西而居。婦問云、離吾廬而居樹下、是何意乎。答曰、汝是寡婦、争斂死骸。為省其煩、故以離居。早歸吾廬、不可再来云々。(略)向西而化。村里聞者、莫不嗟歎。推其年紀、延久年中也」(『後拾遺往生伝』上19。一二世紀中頃)

いずれも死期を悟った男が自ら死に場に赴くという同型の説話であるが、(19)では「宅無資財、又無親族」、(20)で

は「汝是寡婦」というのが葬送できない理由とされ、(16)〜(18)と一致する。やはりここでも、葬送に携わるのは「親族」に限られており、隣家でもそれに関与することが禁忌(穢れ)になっていたことが推定される(金で人を雇うことはできたようである)。

一人暮らしの人が死体で発見されることは今日でもしばしばあるが、中世では右の事情のため、死んだことを近隣の人が知りながら放置されることがあった。

(21) 「其女(死んだ女) 父母モ無ク親キ者モ無カリケレバ、死タリケルヲ取り隠シ棄ツル事モ無クテ、屋ノ内ニ有ケルガ、髪モ不レ落シテ本ノ如ク付タリケリ。亦其骨皆次カヘリテ不レ離リケリ。隣ノ人物ノ迫ヨリ此ヲ臨テ見ケルニ、恐怖ル、事無シ限リ」(『今昔』24―20)

(22) (長く会えなかつた妻を訪ねて一夜を過ぎしたが、夜が明けると妻はひからびた死体。男が隣の小家の人に聞くと)「其ノ人ハ年来ノ男ノ去リテ遠國ニ下ニシカバ、其レヲ思ヒ入テ歎キシ程ニ、病付テ有シヲ、練フ人モ無クテ、此ノ夏失ニシヲ、取テ棄ツル人モ無ケレバ、未ダ然テ有ルヲ、恐テ寄ル人モ無クテ、家ハ徒ニテ侍ル也」(『今昔』27―25)

この二例では話が怪談仕立てであるが、隣人も死体を片付けようとしなない。そして死んだ女は成仏できず、(21)は中国という僵屍(俗にいうゾンビ)となって夫を取り殺さんとし、(22)では幽霊として夫に現われるのだが、これも死者は家族に葬ってもらわなければならないという観念を別の形で表現しているように思われる。

また、中世貴族の死穢過敏症を示す好例としてよくあげられるものに、使用人が死にそうになると、家の中で死なれては穢れになるといって息のあるうちに放り出すというのがある。前掲(9)は使用人ではないようだがその一種とみられ、横井清氏は中世後期の例を紹介している。『今昔』にも12―35(女の病人だが棄てた人との関係不明)、26―20(女の董)、27―16(「知ル人」もない下女)、31―30(尾張守某の縁者。「妻カ、妹カ、娘カ、不知ズ」とある。友人縁者をたらい回しにされ、自ら鳥部野へ行って死を待ったという)などの例がある。31―30で女が尾張守の縁者であったのに、守が面倒をみてやらなかったこと

から世人が「誇リケル」とあるが、これは血縁者（具体的には31—30引用部分にあるように家族をなすような人々であろう）であれば、積極的に穢れを引きうけ、死をみとるのが当然であるという社会通念を示している。山本幸司氏は穢れの及ぶ場としての「家」の所有者と縁のない使用人は「その死によって家を穢とすることの許されない人間」であるが故に排斥されたと説明しており、筆者と若干ニュアンスを異にするが基本的には同一の方向と考えられる。いずれにしても、この行為を単に「死穢過敏症」といつてしまうと、穢れと社会的関係との結びつきを見失うことになる。

また従来の議論では、この種の行為は穢れを極度にきらう平安貴族が生みだしたもののように説かれることが多かったが、上述のように血縁—非血縁の対照が広く見出されることからして、この議論も再検討して見る必要がある。使用人が病気になることと遺棄することが古代からあったことは左の太政官符により知られる。

(23) 「一 應_レ禁_ニ断京畿百姓出_ニ弃病人_ニ事_一 (略) 今天下之人、各有_二僕隸_一。平生之日、既役_ニ其身_一、病患之時、即出_ニ路邊_一。無_レ人看養、遂致_二餓死_一。此之為_レ弊不可_レ勝言。伏望、仰_レ告京畿_一早從_二停止_一、庶_レ令_二路傍無_二天枉之鬼_一、天下多_レ終命之人_一者」(弘仁四年(八一

三) 六月一日太政官符、『類聚三代格』一九、禁制)

これによれば、僕隸を路邊に遺棄することが「京畿百姓」の間に一般的で、国家はそれを規制している。もとより個々の貴族も同じことをしていたのだとしても、この段階で既に「百姓」の間に広く行われていることは、民俗として古いことを推測させる。

また、これと同時に(九世紀初頭)に成立した『東大寺諷誦文稿』にも、さらに具体的な記述がみえている。この史料は壇越のための諷誦用テキストという性格から、一般例として数種類の葬法をあげており、葬制研究史料として好箇のものであるが、従来これを使った研究のあることを知らない。これに左の記述がある(中田祝夫『改訂東大寺諷誦文稿の国語学的研究』(風間書房、一九七九年)により、はじめに原文、カッコ内に訓読文を示す)。

(24) 「貧人へ生時被_二飢寒之恥_一、命終後ニハ不足_二ニ尋_二葛纒_一頭、此_レ此ノ郷穢家穢ト云テ指_レ有_二大鳥_一之蔽_一引_レ弃、扣_二虚額_一无_二乞誓助

人二（71—72行）（貧人は生まるる時には飢寒の恥を被ふり、命終の後には一尋にも足らぬ葛頭を纏る。此れや此の、郷の穢・家の穢と云て、大鳥有る之藪を指して引き棄つ。虚に額を叩きて乞誓めども、助くる人無し）

ここにみえる「貧人」の解釈は問題であるが、(23)の「僕隸」同様、家族もなく富家に使役される存在とみたい。死に頻すると「郷穢家穢」として首に葛を巻かれ、藪に棄てられて「大鳥」のえじきになるという記述は表現からみて農村の状況を示しており、この行為が平安貴族の生んだ悪習という説は再検討が必要となろう。私は「貧人」は「郷」や「家」の人とは血縁関係がないため葬送すべきでない「穢」として排斥されたとみて、上述の原理が古代から広範に存在したことを示す好例と考えたい。引用部分には血縁の有無は記されていないが、普通の家で父母が死ぬと、子供が自ら火葬にして「指ク指ク指ク指キ腕バシ焼」いたとか(29行)、母の棺を松の丘に葬り、そばに廬を作って三年間そこで暮し、そのあと墓を作る(126—128行)等の丁重な葬法の記述とは余りにも対照的である。別の箇所には次のような記述もある。

(25) 「覽世間、无親族ニヤ而多病憂ル徒、无妻子ニ而多死別之輩、誰人ヲ救済、家貧ク絶ニタル後シリ前ニサキ人ハ那落迦而号ニ叫扶ヲ
 ヨト我ヲ、无可奉レ押印レ仏一枚之紙ハ、又餓鬼道而哭ニ吟サマヨヘトモ助レ我、无可奉レ衆僧ニ一枚錢上モ、如是无依无怙之徒、多
 亡道路中、東ノ国ノ人ハ道ノ辺曝レサラン骸ヲバ、西ノ国ノ人ハ水中没レ魂ヲ、以今日一滞之功德、救済如是浮遊霊等、速解脱十
 八泥梨、令招三人天之勝利」(238—242行)

ここで「家貧ク後前絶えにたる人」「依无怙无怙之徒」といわれているのが(24)の「貧人」に相当するものであろう。このような人々は供養してくれる人もなく、多くは道路に横死して「浮遊霊」になってしまふとされている。これで想起されるのは『日本書紀』大化二年(六四六)三月条の記事で、役民が帰郷の途中路頭で死ぬと、その前の家の人が「死者の友伴」を責めて「祓除」を強制するため、兄が路頭で死んでも弟が収めない(葬らない)ことが多いという。この記事は難解であるが、兄が路頭で死ぬとその人が穢れを嫌って埋葬せず「祓除」(儀礼を伴うかもしれないが、死体は(24)のように藪などに棄てるのであろう)してしまふため、家にいる弟は本来すべき葬送ができないという意と考えられる。これに関連し

て『諷誦文稿』の326―332行にも調庸を運ぶ人が行き倒れて「東国人作_二道路判本之魂魄_一、西国人作_二風波之下靈_一・海浜之白戸_一、留_レテ国ニ相待親屬_ハ都_レ不_レ計_ニ知_忌日_一」^カ、留_レテ家相待妻子_不知_ニ其葬_ハリ_テ墓_一」^カと、「親屬」「妻子」と死者との關係を記した記述がある。これは『万葉集』の行路死人を詠んだ挽歌(二二〇・四二六・一八〇〇・三三三九等)についてもいえる。また『続日本紀』和銅五年(七一二)正月条の詔に、道路に饑え溝壑に落ちて死ぬ役民を埋葬し、氏名を本国に通知することを国司に命じているのも、近くの人が埋葬を忌避したことを推測させる。

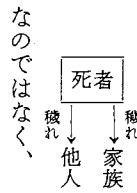
以上のように、古代から血縁者(家族)以外の死者を穢れとして葬送に関わらない強い禁忌が存在し、それが死体遺棄の広範な存在と表裏一体の關係にあったことがわかるが、問題はここに現われる「穢れ」の意識と、血縁―非血縁の關係をどのように考えるかである。従来、死穢を死体と結びつけて考えることが多く、実際に触穢規定等にもその面は強く現われているが、そのような把握のしかたでは、死体は家族にとっても他人にとっても穢れとなるというよりほかなく、他人がなぜ特に死体を忌避するかの理解が困難となろう。

私は、血縁―非血縁の対照に基づく社会的行動規範(死者はその家族が葬るべきで、他人はかかわってはならない)が、死体とその場所という場の論理に基づく中世的な死穢の觀念よりも少なくとも論理的には先行して存在し、この行動規範こそ死穢の本質ではないかと考えている。平安期以後、両者は分離し、血縁による行動規範は忌服(仮服)、場の論理に基づく觀念は触穢という法制的形態をとるようになった(これは穢物が神域にもちこまれるといった、直接ある個人の死という社会的現象と結びつかない形の穢れがクローズアップされてくると関係があるだろう)。そして山本氏が指摘されているように、穢れになるかならないかは専ら場の論理に基づいて決定されるため、近親者でも死者から離れて暮している者は忌には服するが、穢れとはされないというように両者は別個の問題として扱われるようになっていく。

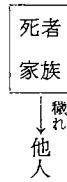
岡田重精氏は忌服の古態について「死者をめぐる死葬集団を一般社会の側から隔離し排除したうえで、これに接触することを畏れ忌避する」^⑧ものとのべているが、私も忌服と穢れを統一的にみて、死葬集団(家族)のとする謹慎状態が忌服であ

り、触穢とは一般社会がその隔離を犯して死者および死葬集団と接触することを意味するのが本質的なあり方であったと解しておきたい(山本氏も穢れを社会的関係の表現として、「遠方に居住し、日常的な生活を共にしていない人間は、その家の日常的な秩序に属するものとは見なされない」ため、忌には服するが穢れにはならないと説明しているので、これを制度としての忌服と「死葬集団」が一致しない状況をさすともみれば、私の考えと大筋で一致するといえよう)。

つまり、通念的に考えられているように、



なのではなく、



なのである。「死穢」とは、死葬集団と一般社会との相互の行動規範をイデオロギ的に裏付けたものにほかならない。

この行動規範の由来の解明は私の手に余るが、岡田氏は『魏志倭人伝』に「始死停_二喪_一十余日、当_レ時不_レ食_レ肉、喪主哭泣、他人就歌舞飲酒、已葬、拵_レ家詣_二水中_一澡浴、以如_二練沐_一」とし、持衰について「不_レ梳_レ頭、下_レ去_二蟻蝨_一、衣服垢汚、不_レ食_レ肉、不_レ近_二婦人_一、如_二喪人_一」とあることから、「喪人」の謹慎は「死者に準じた仮死的な場をつくる」ものだとし、これを忌服の古態とみている。またポルネオのペラワン族では、夫が死ぬと妻は死体の隣の小屋に一日間閉じこめられ、入浴せず、汚れ着をつけ粗末な食事をとり、足を曲げた姿勢でじっとしていなければならないが、メトカーフとハンティントン^④はこれを「死者の状態を共にする」とした上で、それは死者の魂が死の無念さを晴らすため妻を道づれにするのを防ぐため、陰喩的に死の状態をとると解釈している。この説の当否はともかく、この種の隔離は生前の死者との関係に規定されているのであるから、少なくとも「死体の穢れ」といった観念とは別の起源をもつだろう。

いずれにしても、死者とその家族が一つのグループをなして社会の他の部分から隔離され、これが「死穢」とされたことは、以上の検討から間違いなくいえるであろう。触穢規定で閉鎖空間が穢れの及ぶ範囲とされるのも、本来はある家に死者がでたとき、その家全体が隔離される状況を想定し、具体的にその範囲をイエ支配権の及ぶ垣根などの内側に限定したことに由来すると考えられる。

また「はじめに」でふれたように、従来の諸説が屋敷墓と死穢との関係をめぐって混乱していたことにも、これによって解明の糸口を見出すことができる。つまり死穢というのは死葬集団と他人との間に成立するものであって、死葬集団内部における死者と家族との関係を規定するものではない。家族が死体に対してとる態度（恐れて遠くへ棄てるか、屋敷に埋めるか）は「死穢」という制度の枠内の変異とみなされる。本来的には、ある人間の死と共に家族も死の状態を装い、その境界状態を（まだ死者になりきっていない死者と、死者を装う生者を外部から一括して）穢れとみたのであり、一定期間が経過してその状態が解消されれば、死者は死の世界へ落着き、家族は生者の社会に復帰するから、死体がどこに埋められていようと、それはすでに穢れてはいないのでないだろうか。

死穢の原初的意味をこの局面にみることによって多くの事実に通ずることができるが、ただ一方で「死体」を機械的に死穢の発生源とみる観念が、特に触穢の制度化にもなって発達してくることも否定できない。両者の論理的および歴史的な関係については今後なお検討を加えていかねばならない。

① 葬式互助については福田アジオ『日本村落の民俗的構造』（弘文堂、

一九八二年）一四五～一五二頁、佐藤米司「六掘り」（『近畿民俗』五

三号、一九七一年。『葬送墓制研究集成』二所収）等参照。

② 儼屍については澤田瑞穂『鬼趣談義』（国書刊行会、一九七六年）

参照。

③ 横井清『中世民衆の生活文化』（東京大学出版会、一九七五年）二

七一頁。

④ 山本、前掲論文。

⑤ 原文には返り点・句読点を付し、訓読文は一部片仮名を平仮名に改めた。

⑥ この習俗は『高麗史』に多くみえる「廬墓三年」と同じ（赤田光男、前掲論文参照）。

- ⑦ 山本、前掲論文。
- ⑧ 岡田、前掲書、三〇二頁。
- ⑨ 同右、三〇一―三〇二頁。

第三章 死体遺棄と風葬

以上やや死体遺棄という問題から遠ざかって、古代にさかのぼり死穢觀念の發生基盤の考察を行ってきたが、今までの事例を通過して、死体遺棄の対象となる死者は次のように分類できる。

(一) 血縁のない死者。葬送する資格（または義務）がないとされる。他人が自分の家で死んだ場合（使用人を含む）、寺院（本来的に他人同士の集団である）の僧など。ただし金があれば葬式をしてもらうこともできた（15）。わざわざ「遺棄」するのは死に場所が不適當で、そこに放置できない場合で、自家で孤独に死んだり（21・22）、山野で死んだりした場合は、他人はかまわず、そのままにされる。

(二) 刑死者。死体遺棄の多い場所（鳥辺野や河原など）で処刑し、死体は放置される。

(三) 死者の家族が弱小で葬送できないとき（16・20）。他人が協力しないという点で（一）と表裏の関係にある。

また、事例はあげなかったが、

(四) 幼児。圭室諦成氏の紹介した例で、神祇伯白川中資が娘をなくしたとき、知人から七歳までの死者は葬式も仏事もせず、死体は袋に入れて山野に捨てると聞かされている（仲實王記）^⑩。建永二年（一二〇七）七月二十九日条。

これらを通して、社会の周縁的存在あるいは弱者が遺棄の対象になっていたといえよう。また（三）はやや事情が異なるが、一般に儀礼を行った形跡がなく、ことに（一）は遺棄に何か積極的な意義をみるより、むしろ葬送を「しない」という否定的な面からみる方がよい。

⑩ メトカーフ、ハンティントン著、池上良正・川村邦光訳『死の儀礼』（未來社、一九八五年）一一六―一二七頁。

ただ(3)は、先には「葬送できない」ことに焦点を合わせたため、遺棄の否定的側面が強調されることになったが、葬法の一つとして家族が死者を特定の場所に埋めずに放置すること自体は、一定の社会的認知をえていたらしい。(8)の関東新制のように場所を制限することはあっても、遺棄自体を不善とする文言は中世史料にはみられない(近世では後述の(32)のように「不仁之甚」などとされる)。(16)～(20)をみても、(16)～(18)で娘を助けた僧は母の死体を棄てたのみで埋葬などはしていないが(16)「夜にかくして便りよき処にうつし送りつ」(17)「かきおひてすてゝけり」(18)「便宜チカキ野ベエ持チテ捨ツ、陀羅尼ナド唱テ急ニ訪テ」とする)、それによって神の賞讃をうけている。(19)(20)を含め、残された家族が力なく、他人が手伝わないうえに重い死体を棄てることさえできない状況を示しているが、遺棄自体は、(15)で「恥」とするようになるの低い葬法ではあっても、悪ではなかったようである。次のように、死者を家族が遺棄するケースもある。

(26)「駅家北有_二竹廬_一。々前有_二死人_一。群狗競食。廬内有_二老嫗・一童子_一、相共哀哭。(略)嫗曰、死人是我夫沙弥教信也。一生之間称_二弥陀号_一、昼夜不_レ休、以為_二己業_一。隣里雇用之人、呼為_二阿弥陀丸_一」(『日本往生極樂記』22)

(27)「今昔、近江ノ国、甲賀ノ郡ニ一人ノ下人有リケリ。家貧クシテ憑ム所無シ。其ノ妻常ニ人被_レ雇テ、機ヲ織ルヲ以テ業トシテ世ヲ渡ケリ。(略)夫幾ノ程ヲ不_レ経スシテ、病ヲ受テ死ヌ。然レバ、金ノ山崎ノ辺ニ棄テツ。三日ヲ経ヘテ活_レヌ。其ノ時ニ、伊賀ノ守□□云フ人、国ニ下ルニ、此ノ活レル男ヲ見付テ、慈ビノ心ヲ発シテ、水ヲ汲テロニ入レテ、喉ヲ潤ヘテ過ヌ。家ノ妻此レヲ聞テ、行テ夫ヲ荷テ、家ニ返ヌ」(『今昔』17―26)

いずれも独自の経営を持たず雇役される階層だが、(26)は佐々木孝正氏^③に従い、葬地に設けた仮屋(竹廬)つまり喪屋に妻子が籠っていると解する。死体は「群狗競食」という状況でも家族は喪屋で忌みに服しており、葬送意識がみられるといえる。また(27)では妻が夫を遺棄しており、埋葬でないことは後文から明らかである。

やや特異な例では次のものもある。

(28)「撰津の盗人が京の羅城門の上層に登ると、嫗が若い女の死人の髪を抜いていた」「嫗、『己ガ主ニテ御マシツル人ノ失給ヘルヲ、

繚^{あづ}フ人ノ無ケレバ、此テ置奉タル也。其ノ御髪ノ長ニ余テ長ケレバ、其ヲ抜取テ鬢ニセムトテ抜ク也。助ケ給ヘ（略）其ノ上ノ層ニハ死人ノ骸骨ゾ多カリケル。死タル人ノ葬ナド否不^{ネセ}為^ルヲバ、此ノ門ノ上ニゾ置ケル」（『今昔』29―18）

芥川竜之介の小説『羅生門』によつて余りにも有名な話である。老女が主人を遺棄しており、家族ではないがそれに準じたものとみる（前掲（12）もそれ）。（12）（28）がともに「置く」の語を用いるのは主人に対する敬語であるが、身内の死者を放置する場合は一定の葬送意識をもつていたであらうことは、（6）で竹輿や庭に入れていることから推定される。ただ（28）で死体を羅城門上に運び上げていることには、何か特別の意味があるのかもしれない。次のように、棺を木の上に置く説話もある。

（29）「有^ニ優婆塞^ニ、貴聖人勤^ニ、運^レ志供養、尽^レ忠奉仕。爰優婆塞煩^ニ疫癘病^ニ、既入^ニ死門^ニ。入^レ棺^ニ、置樹上^ニ。過^ニ於五日^ニ、甦^レ從^レ棺出^ル。

即到^ニ本宅^ニ」（『法華驗記』上32）

（30）「（神功皇后は）崩御シ給シ仲哀天皇ヲ御棺ニ納テ、香椎ノ浜ナル椎ノ木ノ三^ノ侯^ノ枝^ノ上^ニ置奉リ、異国合戦ノ在様、草ノ陰マデモ御覽ジ、遠キ守トナラセ御坐セ」ト申サセ給ヒケレバ、御棺ノ内ヨリ、『可^レ奉^レ守』在^ニ御返事^ニケルゾ不思議ナル。此御棺ノ聲^ニキ事、円生樹ニ不^レ異」（『八幡愚童訓』甲）

かつて中山太郎は右の（30）や現在の棺掛け松の伝説から、日本における樹上葬の存在を主張した^④。大林太良氏によると樹上葬・台上葬の分布の中心は北アジアだが、朝鮮では伝染病の死者をこもに入れて樹に吊すと流行がやむといわれ、慶尚北道では天然痘の死者を樹の枝に約一週間掛けると蘇生するという伝承があったという。これは（29）の優婆塞が疫癘で死に、棺を木の上に置くと蘇生した話と一致する。（30）も香椎地方の伝承なら、朝鮮の影響の可能性がある。このような樹上葬が日本にも伝えられていたとすれば（28）もその一種とみることもできるが、樹上葬の例が少ないため断定できない^⑥。しかし（28）はしいて樹上葬に結びつけずとも、山中の特定の風葬地に死体を置いてくる葬法の影響とみてもよい。このような山中風葬がかつて広く存在したらしいことは、いろいろな面から推定されている。『万葉集』にも、

衾道を引手の山に妹を置きて山道を行けば生けりともなし(巻二・二二二)

天さかる鄙の荒野に君を置きて思ひつつあれば生けりともなし(巻二・二二七)

あしひきの荒山中に送り置きて帰らふ見れば心苦しも(巻九・一八〇六)

など、山中や野に死者を置いてくる葬法をよんだ挽歌がある。これらが山中他界観と関係のあることは諸氏が指摘している。^⑦

下って中世末から近世にかけても、このような葬法は残存していた。

(31)「少しの財産もなき貧窮なる者は夜暗に乘じ儀式を用ひず密に山に到りて之を葬る」(ルイス・フロイス書簡、一五六五年二月

二〇日、『耶穌会士日本通信』上)

(32)「古阿弥谷 在大徳寺西北、中世於本朝亦有五葬、所謂火葬土葬水葬野葬林葬是也、斯処巨松下有大岩、其形似大鼓、依之謂大鼓石、土人林葬場而、有新死之人則靠屍於斯石、覆衣而去、入夜狐狸食之、誠不仁之甚也、近世無斯儀、石亦今亡、其松存耳、古阿弥之号不知其謂也、(略) 斯地今属大徳寺中寸松庵、而為後山」(『雍州府志』八、古蹟門上、愛宕郡)

(31)はこれだけでは風葬かどうかわからないが、(32)と対比してその可能性が高い。(31)でも貧者の葬法とされるが、その二二〇年後の貞享元年(一六八四)成立の(32)では既に行われなくなっていることがわかる。

山ではなく海辺の例であるが、一八世紀末頃の状況を菅江真澄は次のように記す。

(33)「丹後路にて、人しねば海中の嶋へ死人をば馬のくひものなど入るやうなる木をくりたるうつつわに入て、きうぞう船にのりて、この祭し、てうどをはじめ此嶋に捨おく。鮫などくらふにやあらん、しにむくろ、ひとつもなう、はた・てんがいのうつはばかり波にうちよりくなり。そこを死人嶋といふ。出雲路にもかかるにひとしき処ありと、其國の人かたらひき。いづもなどはことばりにこそ」(『かたあ袋』)

土井卓治氏は風葬の広範な存在を主張しているが、氏の調査による次の例は明治初年まで風葬が行われた土地があった^⑩

ことを示す。

(34)北九州市小倉南区の隠峯と丸ケロの二集落から上る二一mの山（頂上近くにタケの観音という堂がある）の二ヶ所に岩があり、両集落の風葬地だった。小倉の大隈岩雄氏が昭和八年に丸ケロからタケの観音に登ったとき、壘二枚敷大の平岩があり、当時八一、二歳の老人の話では、棺の蓋をとって死体を岩の上のせ、骨化したら片付けたという。貧乏で正式な葬式のできない家から一文銭が出るという。これをを行った。老人は持って上ったことがあるといい、土井氏は明治一〇年代と推定している。隠峯側にも風葬岩があり、付近から一文銭が出るという。

この例で岩の上に死者をのせるのは(32)の大鼓石と似ている(32)は土井氏も引用している。このように山中の特定の場所を風葬地とすることは古代からかなり広く行われたと考えられる。右の諸例は比較的信頼できると考えるが、多くは死者を「棄てる」といわず「置く」といい、死体は岩にもたせかけて衣で覆ったり(32)、幡や天蓋で葬祭を行う(33)など、一定の葬送意識がみられるといえるだろう。

また民俗学では、山中の地名からかつての葬地を推定する試みも多く行われている。イヤ谷、地獄谷、アシ谷、ショウブ谷、シビト谷などがその指標地名とされる。イヤ谷は香川県仲多度郡と三豊郡の境の弥谷山中腹の弥谷寺が有名で、地元では死者の靈魂は必ずこの弥谷へ行くといい、イヤ谷まわりの民俗がある^⑩。なお『東大寺諷誦文稿』に「親ヨ族ヤ」(25)とある「ヨヤ」をこれに結びつけ、イヤは親族の意とする説がある^⑪。

島根県を中心にこれらの地名を研究した白石昭臣氏によると、これらの地名には(1)ふだん近づかない。(2)この谷から盆花をとる。(3)死体を見た、血が流れていた、合戦があった(ショウブ谷の場合)、昔老人を棄てた等の伝説をもつ、などの特徴的な伝承が共通してみられるという。これらは多く焼畑地帯であることから、白石氏は山中葬―山中他界観を焼畑農耕文化と結びつけているが、葬法については風葬ではなく簡単な土葬とみている。この点は議論の余地があるにせよ、これらの地名が古い山中の葬地だったという推定はかなりの説得力をもつと思われる。特に盆花を採ることと棄老伝説の二つ

は有力な材料である。棄老伝説は、昔六〇歳になった老人を殿様の命で棄てていたが、外国から殿様に出された難題を老人の知恵で解決したため、この習慣をやめたというのが完全な話であるが、地名伝説ではただ老人を棄てたというだけのことも多い。木の股に老人をはさんできたので六〇歳を木の股年といったなどという。棄老説話は『雑宝蔵経』にあるので、それが仏教者によって伝えられたとも考えられ、そのまま事実とみなすわけにはいかないが、山に死体を遺棄する習慣がなくなったのちに、この伝説が付着することは十分考えられ、また逆になぜ特定の地に棄老伝説があるのかはそれ以外では説明がつけがたい。

民俗誌から二、三の例をあげておくと、

(35)青森県北津軽郡市浦村 ジョソンダコ・ババシダコと呼ぶところがあった、爺さん婆さんを捨てたところという。しかもここからは近年、現に人骨がでてきたという。^⑬

(36)山形県最上郡最上町 本城の地獄沢は、昔老人や病人を捨てた所で、時折人の泣き叫ぶ声がするが、よく聞き耳をたてていると、念仏鳥（とらづくみ）がカンカンと鉦を叩き鳴らす音にかわるという。今でも山奥で念仏鳥が鉦を叩く時には「涙の雨が近い」といって、近親者に死が訪れると信じられている。^⑭

(37)茨城県高萩市 下君田には地獄沢とよばれる谷が二つまであり、その二つとも棄老伝説が付着している。昔六〇歳になるとそこへ棄てたが、ある老人の知恵で村が救われたので、以後棄てるのをやめたという。^⑮

後二者は「地獄沢」と呼ばれているが、これは中世の説話に、特定の山中に「地獄」があるという話があることと関係がある。その一つは奈良春日大社の奥山にあった。

(38)東大寺の僧が花摘みに東の奥山へ行って迷う。彼は既に死んだ東大寺の僧たちに会い、「悪霊ナドニ成テ住ム所」かと思つた。やがて怪人が現われ、死んだ僧たちは機はたきにされ熔銅を飲まされる。信施をうけて償わなかったためこのような罰をうけているが、ここは地獄ではないという。〔今昔〕19―19〕

(39) 「春日明神の」御方便ノ忌敷キ事、聊モ值偶シ奉ル人ヲバ、イカナル罪ナレドモ、他方ノ地獄ヘハツカハサズシテ、春日野ノ下ニ地獄ヲ構テ取入」(『沙石集』1-6)

現在も春日奥山に地獄谷があり、聖人窟という石窟や線刻仏もあって知られるが、昔この石窟付近の谷間に死体を棄てたという伝承もあるという。また宇佐八幡宮のある龜山にも同様の場所があった。

(40) 「当山之中、有幽邃之所。号ニ人屋谷。不随_レ神教之邪見人・不報_レ神恩之無道輩、奉_レ結縁_レ故不随_レ地獄ニ已。積邪故不_レ趣_レ善処。仍或成_レ蛇身、或成_レ鬼畜、擊_レ金鎖_レ之者、雖多在_レ此谷、終可_レ棄邦」(『八幡宇佐宮御託宣集』卷三)

山中の葬地に靈魂が滞留し、鬼などもいるという觀念が根強くあったため、「この世の地獄」といった折衷的觀念が生まれたのであろう。このような山中他界の仏教化(風葬への仏教の干渉)は右の諸例でみる限り、中世前期に進行したものと考えられる。

風葬は痕跡を残さず、また南島を除くと近代まで行われていた例がほとんどないため、民俗学的再構成は状況証拠によるしかないが、文献史料とあわせて考えれば、『万葉集』の頃には一般民衆の普通の葬法の一つとして広く行われた風葬が、中世前期には貧困な階層の葬法となり(26)―(28)、次第に衰えつつ部分的には近世まで残り、かつ多くの地名にそのあとをとどめっていると整理できるだろう。特定のフィールドに即した実証的な説明を行う材料をもたないのであるが、古代に大部分の村落構成員が風葬をしていた集落があっても、中世初期には既に名主など上層には仏教的儀礼を加えた土葬・火葬が普及していったのであろう。しかし第二章でみた、非血縁者に協力しない禁忌が存在すれば、上層の葬礼は全成員には普及できず、階層により葬法が異なるという状況にならう。『今昔』の段階で既にそれが顕著だったのではないかと思われる。

風葬を支えた意識はどのようなものだったであろうか。土井卓治氏²⁵⁾によれば、風葬が行われている沖繩久高島の古老は、土の中に埋められるよりこのの方が楽だと思つたと語つたという。ただ、久高島では犬を飼わないため、死体を犬に食われる

ことはない。風葬する島で犬を飼わぬ例は多く、国分直一氏^①によると台湾蘭嶼のヤミ族は、普通の死者は土葬、身よりのない者は風葬するといひ、この区別は日本中世と共通点があり興味を引かれるが、ここでも犬は飼わない。これらは犬に死体を荒されるのを嫌つたのであろう。日本各地の土葬墓に作る「狼ハジキ」等とよばれる竹の施設も、同様の感情を示している。^②これに対して、チベットでは今日も鳥葬（中国語で天葬）が行われている。ラサのセラ寺の裏山に「天葬台」と称する巨岩があり、太陽が昇る直前に刀で死体を解体し、ハンマーで骨を砕く。着物に火をつけるのを合図にハゲワシが群がって食いつくす。これにより、肉体も魂も鳥が天に運ぶとされる。^③中世の日本でも犬や鳥の餌食になったことは前述の通りで、動物を遠ざける対策は史料にみえず、何かそれをよしとする観念があつた可能性もある。

中世の仏僧の間には、死体を鳥獸に施すことを功德とする考えがあつた。佐々木孝正氏^④も指摘するように、『拾遺往生伝』の蓮待（上17）、善法（下27）をはじめ、親鸞『改邪抄』、一遍『一遍聖絵』などが自らを鳥獸に施すよう遺言している。『今昔』19—14の有名な讃岐の源大夫の往生説話でも、木に上り往生した源大夫を発見した僧は、死体を「引モヤ隠サマシ」と思ったが、こういう人は「只此クテ置テ、鳥獸ニモ被噉ムト思ヒケム」かと思ひ直して、そのままにして去つたとされている。近世でも一七世紀後半の『千代見草』（日本思想大系『近世仏教の思想』所収）には次のようにみえる。

(41)「一送葬に四の法あり。

一には水葬也。川へながし、魚・亀などのゑにかふ也。今の世には、乞食・貧人^{ひんじん}の死骸^{しかい}ならでは、水葬なし。海辺の人は海へ引ながすと云。

(二)火葬・土葬は略

四には林葬也。野山のはやしにおくりて、鳥・獸のゑにあたふる也。四いろの送葬の中には、水葬と林葬とは、魚・鳥・獸の餌をやしなふゆへ、くどく広大也。（略）過去の業因つたなくて、かつへ死したる乞食を、川へながし、野山にすて、おしげもなく、うを・鳥・けだものに、活計させて、思ひのほかのくどくを得る身のはてばかりは、うらやまし」

これによれば当時、死体遺棄は乞食などに極小化されて残るにすぎないが、それを高く評価している。中世仏教は普通、火葬と結びついているのは事実であるから、古代・中世の風葬に仏教理念の反映を認めうるかは疑問だが、少なくとも鳥獸に死体を食われることを強く嫌忌する観念は現われていない。逆にそれを好むような観念も右の仏教理念以外に見出しがたいが、今日の民俗で、鳥鳴きが悪いと死人がでるとか、葬後に墓前に供えた団子を鳥が早く食うと、それだけ早く死者が成仏するなど各地でいう。鳥が死と密接に結びついているのは、やはりかつてそれが死者をついばんでいたことに由来するのであろう。団子の例などはチベットの鳥葬に類似した観念に起源を求めうるかもしれない。

ただ右の(41)は主に乞食など行路死人の処置について記しているが、前章までで扱ったように、血縁のない死者に対する扱いと、本章でふれた血縁者の風葬とは、同じく土葬・火葬を伴わない放置であっても区別すべきものと考えられる。霊をまつる家族の有無という差の他、場所についても、一般村落構成員が特定の風葬地(32)の大鼓石などを持っている場合でも、孤死した人はそのまま家に放置されたり(21)(22)、行路死人が路傍で白骨になったり(25)していることからみて、そこへは持っていかれなかったであろう。京都においても、鳥辺野へ持っていくと自体が葬儀の一つなので、放置する場合もむしろを敷いたり(6)するが、非血縁者は単に路辺へ放り出されたのであろう。すなわち、血縁者に対する風葬は「葬法」の一つであるが、非血縁者の遺棄は「非葬法」ともいべきものであった。

しかしこの二つはともに、中世後期から近世初期にかけて衰退・消滅の道をたどったと考えられる。一般村落では上層を中心に土葬・火葬が中世前期にも広まっていたが、一般に上層の葬法が価値の高い、あるべきものとみなされるのは自然である。しかし、これが全構成員に広まるためには、他人の葬りに関与してはならないという禁忌が消滅し、現行民俗にみられるような互助組織が成立する必要があるだろう。この辺の事情を史料的に明らかにしたいところであるが、現時点ではよくわからない。中世後期に惣墓、「惣三昧」^②など村落の共同墓地が形成され、三昧聖^③が火葬に携わることが多くなったことはこの過程を示すといえるが、互助組織については史料に乏しい。

ただ説話の上から興味あるのは、貧家の母の死体を棄てて神に賞讃された前記(16)～(18)の説話のうち、三輪上人を主人公とする(18)は永享三年(一四三二)成立の『三国伝記』に継承されているが、ここでは次のように設定をつくりかえていることである。

(42)「三輪ノ上人ト云テ貴キ人アリ。(略)或時吉野ノ勝手ノ大明神へ百日参詣シテ、後生菩提ヲ祈リ申サレケル。百日ニ満ル日、吉野川ノ耳ニ死人ノ侍ケルヲ、触穢ヲハ、カリ死人ニ惶レテ、道者共遠キ路ヲ廻リテ詣ルニ、上下向ノ煩ヒ有ケルヲ、此ノ上人ノ煩ヲ哀、彼ノ死骸ヲ取テ他所ニ移シ置キ給、参詣ノ人々ヲ直ニ通サレケリ」(『三国伝記』8—17)

この話が(18)の変化したものであることは他の細部の一致から疑いないが、なぜこの設定が変わったのだろうか。(18)と(42)をへだてる一三〇年間の社会の変化が、最初の設定を不合理にしたためとみれば、一五世紀の状況は、(一)一般村民が家族の死者を葬れず困ることはない。つまり近隣の協力がある。(二)行路死人を「穢」とし「惶」れる観念は依然強く、これらの死者は葬られない、ということになる。これは結束が固く、他に対しては排除する惣村のイメージとも一致するようである。

風葬地は、中世後期から近世にかけて、村落近くの共同墓地に移行し、仏教化されて両墓制を生じたり、真宗地帯にみられるような無墓制(火葬後、骨の一部を本願寺へ納め、他は捨てるため墓がない)になったものもあつたと思われるが、詳細は不明な点が多い。先に山中の風葬に仏教が干渉したのではないかと思われる例をあげたが、場所は変わらなくても、風葬から土葬・火葬になったり、仏教的な率塔婆や五輪塔をたてることも、次第に普及したであろう。日蓮が佐渡へ流されたさい「塚原と申て洛陽の蓮台野の様に死人を送る三昧原ののへ」^②の草堂に仮寓したが、「塚原」の名から土葬の塚もあつたとしても、先に(11)でみた京の蓮台野にたとえている如く、風葬も多かったであろう。しかし蓮如が文明六年(一四七四)の御文で「山野ノ墓原ヘユキテ、五輪・率都婆ヲ」拜むことをすすめている「墓原」は、既に土葬か火葬が主体であつたかもしれない。竹田聴洲氏は丹波山国庄の比賀江村について、近世史料から「大野原」に両墓制の埋め墓である「惣墓」

が存在したが、これは戦国期に「ハカノ谷」「卒塔婆谷」等とみえる山中の葬地が、近世に村里近くに移転したものとした。山中の風葬地に「ハカ」や「卒塔婆」が作られ、やがて平地へ移ったのであろうか。また次の史料も注意される。

(43)「予所管ノ民（この筆者は寛政一一年（二七九九）より水戸領常陸行方郡の奉行）葬埋ノ礼ニ薄ク、只念仏供養僧ノミヲ以テ亡者ノ追善トス。墓地甚狭小ニシテ人ノ墳ヲ発シテ葬ルモノアリ。骸骨累々トシテ一穴幾人ヲ葬ルト云ヲ知ラザルニ至ル。予甚是ヲ悲ミ数年前新ニ墓地ヲ授ケ、如此ノ悪俗牛馬ノ屍ヲ捨ツルニヒトシキコトアルマジキ旨ヲ教エ、近時見ルニ、子ガ巡行スルトキ路旁ニ墳墓アレバ、皆掃洒シテアリ。僻地樸俗ノ化シ易コト如此」（小宮山楓軒『楓軒偶記』卷四）

ここにみえる墓は土葬であるが、葬り方は乱雑で、「牛馬ノ屍ヲ捨ツル」に等しいと為政者の眼に映っている。このような光景は両墓制の埋め墓には近代にも往々見られた。しかしここでは石塔墓はなく、供養が僧によって行われるのみである。このような墓制の上に仏教の石塔が導入されれば、それは両墓制として今日知られるものになるであろう。事実、この地方は今日両墓制分布域であって、戦前の調査になる大間知篤三氏の『常陸高岡村民俗誌』^④（対象地域は県北の高萩市域）をみると、まさに右の近世の行方郡の墓地の一角に石塔を置いた形の両墓制が報告されている。つまり、(43)は両墓制成立直前の段階を示している。ただこれが風葬にさかのぼる確実な証拠もないが、(37)に示したようにこの地方に棄老伝説も分布し、またより丁寧な葬法からの「退化」とも考えがたく、やはり風葬→共同墓地への簡単な土葬→両墓制というコースを設定したい。死者の追憶・慰霊と死体とが区別されて扱われる点でこれらは一貫している。

両墓制の起源論には前述のように洗骨葬のような二次葬の変化とみる説もあるが、近年ではこれに否定的な論者が多く、私もこれを支持しない。本稿で扱ってきた死体遺棄・風葬の事例には、明白に白骨化後の祭祀を示すものは存在しない。一般村落の風葬の推移については右のように考えるが、次に行路死人や乞食などの放置についてみよう。これは(41)にあるように近世まで続いている。いわゆる無縁仏である。(5)に「無縁の者」云々とあったが、この「無縁」はこれまでの論から、「縁」つまり血縁者のない意味であることは明らかである。

しかし中世後期には、「無縁」も葬送されることが次第に多くなっていった。文安二年(一四四五)東寺が坂公文所に提出した地藏堂三昧免興等定書によると、普通の死者は八百文、「無縁」は四百文の火葬費用を東寺が坂へ支払うことになっている。③ 誰が「無縁」のために四百文を出すかは不明である。下って天文元年(一五三二)の摂津尼崎菩提寺の墓所掟には、最低ランクに「一疋ニ入付無縁取捨於此分ニ者、拾文」とある。④ 「疋ニ入」と「無縁取捨」が区別されているが、前者は一般の死体遺棄(風葬)の残存を示し、後者は行路死人をさすと考えられる。⑤ 十文は火葬費用としては安きにすぎることが支払うのかは、ここでもわからない。フロイス『日本史』⑥ には「日本には、このような貧しい兵士や見捨てられた人々が亡くなると、聖と称せられるある(種の)人たちが彼らを運んで行って火葬にする習慣がある。(聖たち)は、非常に賤しい階層の者と見なされ、通常寄る辺ない人たちである」と述べ、ダリオ高山飛驒守が領内で死んだ貧民の棺を作らせ、右近とともにこれを担いで模範を示し日本人を驚かせた逸話を記す。これらの例から、「無縁」の人々は三昧聖などによって葬送され、一般村民はかかわりをもたないのが普通であったと推測されるが、これは(41)(42)とも一致するようである。ただ民俗例では、「隠亡」等とよばれ差別された葬送担当の家のあった村落もあるが、全体的には村落が共同作業として火葬・土葬の実務を行う方が多いであろう。その場合でも、行路死人などはさすがに放置せず、村の墓地の一角に無縁墓を作って葬る。近世にこのことが一般化したのは間違いないが、その具体的な様相については今後の研究にまきたい。

① 圭室、前掲書、一七七一七八頁。

② なお『仮聖令』では、七歳までの死者は「無服之瘍」で喪服をつけない。

③ 佐々木孝正「葬制資料としての往生伝」『近畿民俗』五〇号、一九七〇年。④ 次注参照。

⑤ 大林太良「葬制の起源」(角川書店、一九七七年)一四二―一四九頁。

⑥ 大林氏は山形県と石川県の一部に存在する「骨掛け」習俗を樹上葬

と結びつけた。中世大和での習俗があったことは上別府茂「わが國の骨掛葬法について」(『岡山民俗』一〇四号、一九七三年。『葬送墓制研究集成』二所収)参照。

⑦ 堀一郎、前掲論文。伊藤幹治「古代の葬制と他界觀念の構造」(『國學院雜誌』六〇七、一九五九年)他。

⑧ 村上直次郎訳、『異國叢書』所収。

⑨ 『菅江真澄隨筆集』(平凡社、東洋文庫所収)。

⑩ 土井卓治「風葬に関する問題」(『社会と伝承』二二三、一九七〇

- 年、『葬送墓制研究集成』一所収。
- ⑪ 同右。
- ⑫ 大田栄太郎氏の説(中田祝夫『改訂 東大寺諷誦文稿の国語学的研究』三二七頁)。
- ⑬ 白石昭臣『日本人と祖霊信仰』(雄山閣、一九七七年)。「山中他界観」(講座日本の民俗宗教)三、弘文堂、一九七九年、所収。
- ⑭ 関敬吾『日本昔話大成』九卷(角川書店、一九七九年)、話型五二三A「親乗山」、五二二B「蟻通明神」、五二二C「親乗翁」、五二二D「親乗山」参照。
- ⑮ 雑宝蔵経、卷一「棄老国縁」。難題も蛇の雌雄、木の本末の判定など日本の昔話と共通点が多いが、仏教教理の問いもあり、単純な民間説話を仏教化しているようである。なお前注の「蟻通明神」縁起とされる話は、『枕草子』(社は)や『神道集』(七三三、蟻通明神事)に見え、この説話が早く日本に伝えられていたことがわかる。
- ⑯ 佐藤米司「埋め墓以前」(『葬送儀礼の民俗』岩崎美術社、一九七一年、所収)。
- ⑰ 佐藤義則『羽前小国郷の伝承』(岩崎美術社、一九八〇年)三〇頁。
- ⑱ 大間知篤三『常陸高岡村民俗誌』(『日本民俗誌大系』八所収)。
- ⑲ 小野重明氏は「柴祭と打植祭」(『農耕儀礼の研究』弘文堂、一九七〇年)において、南九州の柴祭の神の死霊の性格を指摘し、この神のもつ柴は、山中の葬地で死体に柴をかぶせたことに由来するのではないかとしている。山中他界の例は最上孝敏「祖霊の祭地―ことに山上の祭地について―」(『日本民俗学』三一、一九五五年)参照。
- ⑳ 土井卓治「葬りの源流」(『日本民俗文化大系』二、小学館、一九八三年、所収)。
- ㉑ 村山七郎・国分直一『原始日本語と民族文化』(三一書房、一九七九年)一〇五頁。
- ㉒ 狼が死馬や人間の死体を掘り返すさまは、松山義雄『狩りの語部』(法政大学出版局、一九七七年)一七〇―一七五頁参照。
- ㉓ 藤木高嶺『天葬の国 高原の民』(立風書房、一九八六年)五五五―八頁。
- ㉔ 佐々木孝正、前掲論文。
- ㉕ この俗信はキリシタン文献『コリヤード懺悔録』(大塚光信校注、岩波文庫、一九八六年)にも「鳥などの鳴くを聞くについて、(略)定めて我がことの上に何か産難・災いがあるうぞと気遣い」と見える。
- ㉖ 越前敦賀の『西福寺文書』享徳四年(一四五五)五月十日、浄鎮遣言状に「茶毘所へ惣三昧可然存候」など見える。
- ㉗ 応永二年(一四一七)の『浄土三國仏祖伝集』によれば、薩生法眼の立てた三昧義の流れをくむのが当時の「三昧聖」「御坊聖」であるという。一六世紀初めの和泉国日根野庄の三昧聖は、直接葬送に携ったことはみえないが、「三昧堂」付近で処刑が行われたらしいことからそう推定される。この聖は自分の仕事を「当道之職」と称し、田の一反も作らずこの仕事で渡世していると言っている(『政基公旅引付』文龜元年閏六月二日条・七月一日条)。近世の大坂千日前の三昧聖は、行基の死体を葬ったとする由緒を主張していた(上別府茂「撰州三昧聖の研究」『尋源』三〇、一九七八年)。「葬送墓制研究集成」一所収)。細川涼一氏は中世大和の斑鳩極楽寺の三昧聖の葬送(極楽寺は近郷十八ヶ村の惣墓・刑場であった)への関与を指摘している(『中世の法隆寺と寺辺民衆』『部落問題研究』七六号、一九八三年)。
- ㉘ 弘安五年(一八二二)一〇月七日、日蓮書状(『鎌倉遺文』一四七―一五〇)。
- ㉙ 文明六年(一四七四)正月二〇日、蓮如御文(『日本思想大系』蓮如・一向一揆)所収)。

③① 竹田隆洲、前掲「両墓制景観の変遷」。

③② 『日本随筆大成』新版、第二期一九卷所収。

③③ 前掲(注①)。

③④ 馬田綾子、前掲論文参照。

③⑤ 尼崎市の大覚寺文書。日本思想大系『中世政治社会思想下』所収。

また細川涼一、前掲「中世大和における律宗寺院の復興」参照。

③⑥ なお「一庭ニ入付無縁取捨」の次の行に「少愛者十文」とあるが、死んだ幼児のことか。

③⑦ 松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史』4(五畿内編Ⅱ)、三二四頁。

おわりに

本稿では死体遺棄と風葬の史料の検討を通じて、死穢の觀念の發生基盤となった葬送をめぐる中世社会の禁忌を明らかにするとともに、この葬法が消滅し変化してゆく過程を、現在の民俗にみられる葬法の伝承形態とも整合的に理解しようと試みたものである。このうち、中世以前に血縁者以外の死者を葬ってはならない禁忌が存在したことについては、「血縁」や「家族」の範囲に不明確な点もあるとはいえ、ほぼ論証しえたと考えている。この点は、本稿の対象からは外れるが、惣村形成以前の中世村落の社会関係を考える上でも興味あることかもしれない。一般に、私たちは近世以降の日本の村落の強い共同体規制から得た村のイメージをさかのぼらせやすいが、近隣の中国や東南アジアの村落は、あまり強い共同体規制をもたないといわれることからみても、これがある段階で歴史的に形成されたものであることは間違いないであろう。しかし、それらが形成され、葬式互助や共同墓地が成立する画期となったとみられる中世後期については、史料が十分発見できず、具体的な解明を今後に残している。また、「はじめに」でふれた屋敷墓については、本稿では死穢の問題と切り離れたが、この習慣の成立した事情は別に考察することが必要である。これらに関しては他日にゆずりたい。

Jacob Burckhardt und die Griechische Geschichte

von

Yoshio Nakategawa

Das Werk 'Griechische Kulturgeschichte', Jacob Burckhardts Nachlaß, wurde gleich nach der Veröffentlichung von berühmten Philologen und Historiker, unter anderem Wilamowitz Moellendorff, bitter kritisiert. Danach finden wir jedoch, daß es im Laufe des 20. Jahrhunderts immer höher bewertet worden sei.

Wechsel und Schwankung dieser Bewertung bewegt uns dazu, das Werk rücksichtlich auf die Resultate der modernen Geschichtswissenschaft für die folgenden vier Gesichtspunkte zu untersuchen: 1) Wirkungen der von Burckhardt eingeführten historischen Begriffe, wie z. B. "Agon", "Polis", auf die seitherige Geschichtswissenschaft; 2) Stellung des Werks in der deutschen Alten Geschichte und Klassischen Philologie; 3) Verlauf der Aufnahme durch die Fachwelt sowie Hintergründe der Neubewertung des Werks in den dreißiger Jahren; 4) förderliche Erkenntnisse und Anregungen für die heutige Studien über die Griechische Geschichte.

Funeral Customs of the Common People in Medieval Japan

—Abandonment of Corpses and Aerial Sepulchrae—

by

Itaru Katsuda

In medieval Japan there was a prevailing custom of abandoning corpses in an open field and to animals instead of burying or cremating them. The examination of several cases makes us realize that the way of abandonment can be categorized into two groups according to the types of the funerary objects: 1) those who had no blood relations were

abandoned without any funeral rituals; 2) those who had belonged to a lower stratum of a rural or urban society were often layed on a special out-of-the-way spot for aerial sepulchrae. Category 1) was caused by the convention which restricted participants of a funeral to those with family ties. This convention may also be thought of as one origin of the idea of "impurity of death" (*shi-e* 死穢). Since the later medieval period, however, those who died without relatives (*muen-botoke* 無縁仏) came to be thought of as proper candidates for funeral ceremonies. Category 2), which had been an ordinary way of disposing of corpses from ancient times to the former medieval period, disappeared gradually after the later medieval period. Partly it changed into the double tomb custom and its vestige can be traced in many place names. Though the author classified category 1) as "abandonment of corpses" and 2) as "aerial sepulchrae", he also admits that these two categories had many common points phenomenally. The examination of materials such as those discussed in this article would make a significant contribution to the analysis of medieval concepts concerning funerals or the impurity of death, and the folkloric reorganization of the changes in funeral customs of the common people.

Jōri 条里 Plan in *Ikeda-gun* 池田郡, *Mino* 美濃
—with Special Reference to *Iokibe-Koreshige-ge* 五百木部惟茂解—

by

Kenryo Ashikaga

Akihiro Kinda

Isao Tajima

In this paper, we examined these points:

At first, we introduced the document *Iokibe-Koreshige-ge* which recorded the trade of *myōden* 名田 (1034-35) in *Ikeda-gun, Mino*. It was discovered on the reverse sides of *Tamefusa-kyō-ki* 為房卿記 the Diary of *Tamefusa*. According to this document, we reproduced the *jōri* plan in *Ikeda-gun*, and made the map of *myōden* there, which we confirmed by the records of boundaries. Next, we studied the relation