

頸城野郷土資料室学術研究部

研究紀要 Vol.5/No.19

2020.11.26

ディスカッション・ペーパー

身体内共生儀礼としての食人習俗

石塚 正英

ISHIZUKA Masahide

特定非営利活動法人：頸城野郷土資料室
(理事長：石塚正英)

<https://sites.google.com/site/kubikinolabo/>

[ディスカッションペーパー]

身体内共生儀礼としての食人習俗

石塚正英

はじめに

20世紀社会人類学・民族学・神話学研究の進展に与って力のあった人物ジェームズ・フレイザー、彼の『金枝篇—呪術と宗教の研究』の日本語版完訳に私が関わって、四半世紀に嘯々とする。その成果をもとに、最近になって私は、以下のような機会に口頭発表してきた。くびき野カレッジ天地びと（NPO 法人頸城野郷土資料室の文化講座）における報告〔【フレイザー『金枝篇』を読む】シリーズ〕である。

- ① 南方と柳田を魅了したフレイザー（2018年4月28日）
- ② 呪術の意味・呪術と科学・自然を制御する呪術（2019年7月23日）
- ③ 濟州島の民俗儀礼—巫女と海女と（2020年1月25日）
- ④ 大嘗祭における呪術性の再検討（2020年7月11日）
- ⑤ コロナ感染にみる呪術的闇と科学的闇（2021年1月9日予定）

それに加え、2020年9月から、私が長年運営してきた社会思想史の窓刊行会の催しとして〔オンライン連続講座【フレイザーde書斎の煌き】〕（全12回）を以下のように開始した。

- ① 呪術の意味と効力・呪術と科学・自然を制御する呪術（2020年9月19日）
- ② 肉体の危機は靈魂の危機・開放原理としてのタブー（2020年10月17日）
- ③ フェティシズムとアニミズム・神々は儀礼から生まれた（2020年11月21日）
- ④ 神話の意味・神話世界の母神的性格（2020年12月19日予定）

以上の報告会を繰り返す中で気づくことがあった。それは、〔王殺し〕と〔食人習俗〕である。いずれも人間の生死に深く関わる呪術である。フレイザーがとくに力点をおいて婁説するそれらの問題については、特別に解説論文を用意した方がいいと思うに至った。そのような問題意識において、〔食人習俗〕に特化して本稿は執筆された。

〔食人習俗〕とセットのようにして、本稿では〔遺骨信仰〕〔遺骨崇拜〕を取り上げる。2020年11月13日付毎日新聞の投書欄に「父の骨 硫黄島から戻りたい」と題する記事があった。「父の遺骨も、母と祖父母と一緒に入れてあげたい。島に眠っている遺骨を、故郷の墓に戻してほしい」。食人習俗と遺骨信仰は深く関連している、と私は思念する。また、昨今のコロナ災禍の蔓延を通じて、親類縁者による会葬がままならなく故人を悼む機会が減少した。それだけに、私的心的に遺骨のペンダントやジュエリーという形で故人を偲びたく思う傾向が微増している気がする。

1. モガリと小野小町

1-1 モガリとクリスマス

むかし、人が死ぬと、原初的には何もせずに、遺体を野辺に晒しておいたろう。風葬、鳥葬の類はそれにあたる。その後儀礼文化が整うにつれ、モガリをおこなうようになった。モガリとは「喪あがり」のことで、喪があけるまで遺体を一定期間葬所に安置し、その後改めて遺骨を弔う葬儀である。古代、モガリ葬は一般的だったのだが、仏教の浸透により火葬に移行していった。その発端は大化2年の薄葬令だが、確立に影響ある境目は持統天皇の葬儀だろう。叔父にして夫である天武天皇の葬儀から仏教色が強まり、持統天皇の葬儀から火葬が導入された。

ところで、モガリ屋における風葬のようなモガリ葬の期間はどのくらいだったろうか。土葬でも、人の肉体がバクテリアによって完全に分解されるには相当な年月がかかる。ただし、儀礼としておこなったのだから適当な時期に洗骨したのだろう。天皇の場合、モガリの間、皇位は宙に浮いていた。モガリは、死にゆく天皇の肉体から霊が離れ、後継の天皇に移される期間にあたる。古代天皇制における絶対化の境目は持統天皇からなので、持統以後、モガリなどやっていたら、その間に皇位継承戦争が起きかねなかつたろう。

さて、話題を冬至に切り替える。ジェームズ・フレイザー畢生の大作『金枝篇』によると、この日は、世界各地で神々ないし現人神としての王の死と再生の境目にあたる。年老いた王が死に、若い王に神霊が移されるのである。イエスの誕生はこの儀礼のヴァリエーションといえる。イエスの原像は、麦神の化身から派生した母神の子であるから、信徒たちはイエスの身体を「パン」になぞらえるのだ。

12月、世界各地のキリスト教徒たちはクリスマスを祝うが、これは日本風に言うと、モガリ葬とセットになっている。聖書にしるされた最後の晩餐はモガリの開始を予告するものといえよう。ただ、イエスの亡骸は行方不明になるので、うまい説明はできない。イエスは最後の晩餐で弟子たちにこう告げた。「私の肉を食べ私の血を飲む者は、いつも私に内におり、私もまたその人の内にいる」と。それをまともに受けると、古代地中海地方では、カニバリズム（食人習俗）葬がおこなわれていたことになる（☆01）。古代におけるその風習を裏付ける資料は『金枝篇』に散見される。

1-2 小野小町辞世の句+アルファ

モガリといえば、平安時代の女流歌人にして「六歌仙」にも「三十六歌仙」にも含まれる小野小町が思い浮かぶ。彼女は、生没年も生没地も不詳であるという。けれども、平安前期に東北地方の日本海側に生まれたという節が有力である。同時代の肖像画もないので素顔がわからない。美人であったか定かではない。ただ、残された短歌にふれる限りで、彼女は辺境の人であることが偲ばれる。『古今集』におさめられている有名な句に次のものがある。「花の色は移りにけりないたづらにわが身世にふるながめせしまに」これは通常の

解釈だと、わが世の春を謳歌した美女も、春に咲く桜の花びらと同じように、時がたてば色あせ老いさらばえる、ちょうどわが身のように、となる。しかし、その解釈は彼女が美人であることを前提にしている。

日本海側の一帯を指してまだ「裏日本」と称していた 20 世紀半ば、頸城野（新潟県上越地方）に生まれた私は、この短歌に裏読みをしている。彼女の辞世の句といわれるもの、およびそれと似たような気持ちで詠んだもの二つを紹介する。辞世の句「あはれなりわが身の果てや浅緑つひには野辺の霞と思へば」「吾れ死なば焼くな埋むな野に晒せ瘦せたる犬の腹肥やせ」辞世の句にある「あはれなり」は倒置法で記されている。よほど「あはれ」なのだろう。この部分と『古今集』の「わが身世にふるながめせしまに」（これも倒置法）を重ねてみると、「あはれ」は、趣がある、しみじみと感じられる、という解釈でいきたい。ようするに、自然に即して生きることの感慨を吐露しているのであろう。そうであればこそ、自分が死んだら、遺体を野に晒して野犬の食べ物に供せよ、と詠んだのである。小野小町は、自らの人生を自然生態系の一部にきちんとおいているのだ。

本稿では、モガリとならぶ民間における葬送儀礼の一つ、食人習俗あるいはその遺制について、日本内外の事例を紹介する。「食人」ないし「食屍」とは遺体を食することである。いわゆるカニバリズムである。この儀礼は、人智のいまだ開けない先史・古代の遺制とされている。遺制だから、近代に至るまで各地でおこなわれてきた。それを、いくつかの聞き取り資料をもとに紹介する。そのうえで、このテーマに関する示唆的な見解を示している『金枝篇』を参考に、私なりの括りで考察を施すことにしたい。

2. 事例紹介

2-1 一心寺の檀徒真骨仏群

仏教における遺骨崇拜は、ブツダの遺骨＝仏舎利から始まる。すなわち、仏教は舍利教として開始し継承された。舍利を納める塔をストゥーパというが、その漢訳が「塔」だから、仏教信仰には仏舎利と舍利塔ないし舍利殿が拝跪の物的対象となった。仏教は、それほどに人骨と関係している。

大阪の天王寺駅付近にある一心寺（浄土宗）には、多くの信徒が納めた遺骨（分骨）のできた「お骨仏」と称するととも不思議な仏像（阿彌陀仏）が「お骨仏堂」に幾体もおわす。同寺のホームページによると、明治 20 年に第 1 体が練造され、その後 10 年に一体ずつ増えてきた。戦災で焼失したものを除いて、現在は 14 体に達する。新しいもの（本尊）ほど白く、古



くなるほど蠟燭と線香の煤で燻っていく。命日や盆、彼岸の供養にやってきた檀家・信徒の家族は、そうした仏像にむかって、「ほら、あそこにおばあちゃんが、おじいちゃんが、ホトケになって……」という気分で合掌する。それもそのはず、そのホトケはみな、亡くなった信徒たちの遺骨を少しずつ提供してもらい、それを固めて造った真骨仏像なのである（筆者撮影の写真参照）。

その時々によって差はあるが、同寺に納骨された12万から22万體くらいで「お骨仏」1體ができる。同寺のホームページから引用する。「多くの人々に礼拝される仏様を、遺族にとっては何より尊い故人のご遺骨でもって造立する。それにより、お骨佛を拝めば故人に供養すると同時に、仏様を礼拝供養することになるのです。まさに仏様への崇拜と先祖供養の精神が融合した、真に妙なる功德の仏様、それが一心寺のお骨佛様なのです」。位牌でもなければ卒塔婆でもない、眼前には正真正銘のホトケ＝遺骨がブツダ＝舍利となっておわすのである。檀徒真骨の仏像群である。大阪市の無形民俗文化財に指定されている仏像群への合掌を、私は祖先霊でなく祖先魂への接近とみる（☆02）。

霊は肉体を必要としない。死後にも想定される。だが、魂は肉体とセットであって、たとえ遺骨であろうと、そこに留まる。故人のよすがは形見分けで偲ぶことができるが、故人とともに生きるには、現世、此岸にとどまる身体の一部、目に見える故人、すなわち遺骨が必要なのだ。古今東西、世界各地に散見される遺骨崇拜の背景には、そのような心境が存在しているものと、私は推測する。

遺骨信仰は、ヨーロッパではキリスト教会の教義神学でなく農耕儀礼と結び付いた民間信仰においては文字通りに理解されることがあった。つまり、プレ・キリスト教時代の遺制としての神の肉体ないし聖人の遺骸を崇敬する行為は、民間信仰としてのキリスト教に残存したのである。たとえば、主としてポルトガルを始めとする南欧のカトリック世界では、現在でも遺骸を山と積んだカタコンベ風の礼拝堂でミサをおこない、カトリックと土着信仰の融合するフィリピン中部のシキホルでは妙薬をもとめてキリスト像を噛み切る。かようにキリスト教信仰を世界大において捉えるならば、それが伝播した地域毎にシンクレティズム（諸文化融合）の作用を受けて、神観念にはさまざまなヴァリエーションが存在するのである。

2-2 金色に光る舍利を呑むべし

山形県の宝珠山立石寺（860年開山）、その奥の院には開祖慈覚大師円仁の遺骨があり、疫病の妙薬とされたことがある、との伝承がある（☆03）。日本仏教で遺骨信仰は尊ばれているようだ。

仏教世界において「作善」とは善行をなすこと、神仏や修行僧への供養をなすことを指し、とくに鎌倉初期の僧である俊乗房重源（1120～1206年）がこれをおこなったことで知られる。彼は、数度の入宋をはたした後、1181年、前年平重衡に焼かれた東大寺再建をめ

ざす大勸進として活躍した。その重源は、東大寺再建に力添えを願って、伊勢太神宮つまり天照大神に祈願しているのだが、その折り伊勢太神宮は、重源にこう告げたと言われる。「われ近年身疲れ力衰え、大事を成じ難し、もしこの願を遂げんと欲すれば、汝早くわが身を肥やすべし」。

この託宣に示された内容は、比較宗教民族学の立場からすると、神霊の衰弱と信徒によるその回復の儀礼を証するものである。この種の儀礼は冬至あたりを境にして世界各地に幾多の類例を有し、フレイザー『金枝篇』にはその実例がふんだんに記されている。衰弱した神霊ないし神体は信徒からいっそうの儀礼＝崇拜を受けることで神威を回復する。重源の作善は、そうした神威回復の行為にあたる。それを目的として彼が実践した具体的な行為は、勸進と念仏とである。これは、先史ギリシアにおけるドロメノン（神態的所作、行為の儀礼）とレゴメノン（神語的唱誦、語りの儀礼）に相当する（☆04）。

ところで、こうした作善のおこないにおいて、重源は「南無阿弥陀仏」を自称することになる。その一契機となった出来事は、伝来の仏舎利信仰に支えられた聖骨カニバリズムである。重源は、阿弥陀信仰の霊地である信濃善光寺において念仏の百万遍を成満した際、阿弥陀如来から夢告を受け、金色に光る舎利を「吞むべし」と差し出され、それを吞んだ。重源の宗教思想はそうした雑修性（hybridism）を特徴としている。彼は、まずもって浄土信仰の重心を観想念仏から称名念仏へ移した。これはレゴメノンの強化にあたる。さらには数度の入宋経験を踏まえて新しい仏教の造形文化を中国から移築して勸進活動に機動力を付加した。これはドロメノンの強化にあたる。こうして阿弥陀如来をはじめ彼が帰依する神仏を激しく揺り動かすとともに、ついには仏舎利を嚙下し神仏と合一するというカニバリズムにでた。神仏を物的に体内に取り込むことによる、生身仏の完成である。

鎌倉仏教のダイナミズムは、そのエネルギー源をここに有していた。ときに神仏の夢告を通じて神威を回復する力能をもつ聖者、ときに神名を称えて発声＝言霊により神威を獲得しうる聖者、ときに自ら神像を造立し清祓しこれに神威を授けうる聖者、そしてついには、聖骨を呑み込んで自ら神仏に合致しうる聖者。重源はそうした聖（勸進聖、念仏聖）なのであった。自らの亡骸を焼く茶毘の火中に仏舎利を光らせた叡尊（1201～90年）も、しかりであった。これらの類い希なるドロメノン・レゴメノンの善行は、やがて江戸初期の作仏聖、弾誓・但唱ら浄土宗捨世派の念仏聖たちに受け継がれる（☆05）。（写真は長野県須坂近郊奇妙山中、但唱の洞窟、筆者撮影）



2-3 をなり神の島

沖繩学の父と称えられる伊波普猷（いはふゆう、1876-1947年）を、私はまずもって、

新潟県上越地方に散在する下半身を持たない活け込み石仏にまつわる民間伝承の調査で知った。〔石の生長〕である。沖縄にも同様の言い伝えが残っていると、伊波は『をなり神の島』（1938年）に記していたからである。「をなり」とは、姉妹のことで、彼女たちが霊力ある呪具で兄弟たちを護る。その『をなり神の島』を、こんどは食人習俗の件で手にすることとなった。「昔は死人があると、親類縁者が集って、その肉を食った」を核心とする証言を、以下に引用する。

那覇で金持の家になると、七十歳以上の人が死ぬ場合には、今日でも女子の会葬人だけに豚肉料理を主にした御膳を出す。国頭郡では葬式が済んだ後で龕舁（首里那覇ではこれを職業とする賤民がかつぐが、田舎では親戚の若者がかつぐことになっている）だけにこれを振舞うことになっている。しかし私の子供の時分までは、那覇附近の田舎で、会葬人全部にこれを振舞い、おまけに酒まで出したところがあった。粟国島にもこの風習があると聞いている。長らく久米島の仲里村の村長を勤めていた仲原善久翁が、島袋源七君に語ったところによると、同治元年（即ち我が文久三年）頃までは、久米島では葬式の時に、牛や豚を屠って会葬人一同に振舞ったが、長寿者や金持の葬式の場合には、親戚縁者からの寄附などがあって、二、三頭位も屠ったので、会葬人中には暴飲暴食して、墓場附近に酔い倒れ、翌日帰宅する向きも多かったということである。仲原翁がちゃんと年代まであげて話されたのを見ると、こういうことは仲里村に保存されている古記録中に見えているに相違ない。なお国頭郡にもそういう言伝えがあるとのことだから、この風習が、かつて南島全体にあったことは、もはや疑う余地がない。これに就いてはこういう民間伝承がある。昔は死人があると、親類縁者が集って、その肉を食った。後世になって、この風習を改めて、人肉の代りに豚肉を食うようになったが、今日でも近い親類のことを真肉親類マツシシオエカといい、遠い親戚のことを脂肪親類フトフトオエカというのは、こういうところから来た云々。しかしこの場合には死者にもこの御馳走が供えられるかどうかを調べて見なければならぬ。那覇ではこの肉は死者には与えられない。その附近の田舎で行われたこうした饗宴の場合にはどうであったか、それも判然はつきりしていない。けれども島袋源七君から提供された材料中に、国頭郡で一升椀にご飯を入れてこれを抜き取り、白い紙で縁を取り、これをお膳に載せて、（内地のやせのようなもの）女にかみらせ（頭上に載かせの義）、ほかにクリジシと称して二斤程の豚肉を煮たものをお膳に載せて、今一人の女にかみらせ、相並んで葬送の行列に加らせる風習があるのを見ると、死者もやはりこの饗宴に加わって、豚肉を食うと考えられているような気がする（☆06）。

霊力を有する女たちは、儀礼において自身が神となって村人の祈願を受け入れるノロの霊力とともに、沖縄の女性に特有の位置を占める。ノロが自身で神がかかるのに対して、をなりは兄弟たちと対になって共同的に霊力を実現する。そのような共同体において、「昔は死人があると、親類縁者が集って、その肉を食った」のだった。間接的ながら、儀礼と呪

術に基づいた食人習俗である。

2-4 膝饅頭・人体部位餅

遺骨信仰や食人習俗について調べていくうえで、新たな事例を発見したく思い、2020年11月に SNS (facebook20201106) で友人・知人に以下の呼びかけを投じてみた。

フレイザー『金枝篇』研究の道すがら、新潟県糸魚川地方の葬制について調べています。昔からの風習ですが、お分かりの方はいらっしゃいますか。具体的には、以下の習俗です。

「火葬は、10 円硬貨を共に入れて焼く。そして、骨拾いの際に取り出したものを、立ち会った身内の者たちが「お守り」にするというのである。昔は「アナモノ」の 5 円や 50 円硬貨を使っていたが、それでは溶けてしまうので、穴開き銭は使わなくなった」。 (近藤雅樹「現代日本の食屍習俗について」から)

私が既刊の文献を読んでみて、現代日本の葬式で注目するのは、以下のものです。①人骨(粉)を飲む(兵庫県淡路島、愛媛県越智郡ほか)、②人骨を嚙む・齧る(北九州ほか)、③食屍(愛知県三河ほか)、④その模倣をする(新潟県糸魚川)。

この呼びかけに対して、新潟市を拠点に新潟妖怪研究所を運営し、新潟県民俗学会理事でもある高橋郁丸氏から有力な情報が寄せられた。以下に交信のすべてを転載する。

【高橋】

葬式まんじゅうを「膝かぶ」と言ったのは関係あるでしょうか。

【石塚】

葬式饅頭を「膝かぶ」(膝がしら)という事例、私は初耳です。ただ、子どものころ、「ソーダー村の村長さんがソーダー飲んで死んだソーダー、葬式饅頭うんまいソーダー」ってうたった記憶があります。①葬式饅頭は故人ゆかりの人(遺族)から神仏に捧げられるものか、②遺族から故人ゆかりの人に故人を偲ぶものとして配られるものか、はたまた、③遺族やゆかりの人から神仏との共食に捧げられるものか、様々な意味があるようです。そのうち、②や③であればホネカミ(骨嚙み)に近いですね。とても参考になるご指摘で、ありがとうございます。「膝かぶ」との関連も含め、フレイザー連続講座で活用させていただきます。

【石塚】

「膝かぶ」(膝がしら)という事例ですが、その後必死に探索し、とても近い事例を拾いました。骨嚙みの若干変形したとみられる形態です。四十九日の忌明けに、死者の身体の各部分にたとえた餅を食べる例があるのです。その餅を饅頭にかえれば、び

ったりです。それでお願いがあります。そちらでこの葬式饅頭の概要を知る人をご紹介戴けないでしょうか。

【高橋】

母から聞いたのですが、葬式の家からの出棺のときに近所の人たち（子どもたち）に配るためのものということです。子どもたちは近所に葬式があるとまんじゅうほしきに行った、と聞きました。

【石塚】

素晴らしいです。私が拾っている地域に、新潟県は糸魚川だけなのですが、これで2例目が付け加わりました。ところで、お母様が話された戦中までの習俗は、新潟市周辺での事例としてよろしいでしょうか。

【高橋】

母は中央区沼垂出身です。父も同じように言っていたので中央区全般と思われます。二人とも昭和一桁の生まれです。両親の話を覚えていたのでこんな感じで大丈夫です。私より上の世代（昭和20年代から30年代中頃）の生まれの人は、すでにこの「膝かぶ」という言い方を気持ち悪がっていました。戦中にこの言い方はなくなっているのかもしれない。

【石塚】

葬式や法事で振る舞われる餅や饅頭は、骨齧りの骨の模倣で、膝饅頭は、死者の身体の一部（膝の骨）の名残、という学説を調べています。酒井卯作『琉球列島における死霊祭祀の構造』によると、折口信夫はこの習俗についてこう記しています。「併し食人習俗の近親の肉を腹に納めるのは、之を自己の中に生かさうとするところから、深い過去の宗教心理がうかがわれる」。高橋様のおかげで、地域のはっきりした伝承に辿り着きました。ありがとうございました。いずれ、まとめて調査報告を書きます。乞うご期待！（添付の写真は筆者の故郷新潟県上越地方で葬式饅頭に使用される中香饅頭）



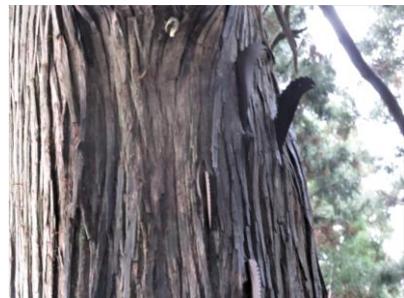
2-5 納棺銭拾い・貨幣の起原

遺骨信仰や食人習俗からみるとやや間接的ながら、棺にコインを納める事例について、以下の文献から事例を拾った。近藤雅樹「現代日本の食屍習俗について」から引用する。新潟県糸魚川市の事例である。

2008年7月3日、教え子の某君が、私の研究室にやって来た。そして、次のような興味深い話を聞かせてくれた。先ごろ、義父（夫人の実父）の密葬に立ち会った。密葬

は、山形県酒田市内でおこなわれ、その後、実家の新潟県糸魚川市に移って本葬となった。その折りに、夫人の姉からその地の習俗として、次のような興味深い話を聞いたという。火葬は、10円硬貨を共に入れて焼く。そして、骨拾いの際に取り出したものを、立ち会った身内の者たちが「お守り」にするというのである。昔は「アナモノ」の5円や50円硬貨を使っていたが、それでは溶けてしまうので、穴開き銭は使わなくなったとも。この話を聞いたとき、私は彼が言った「昔は『アナモノ』の」硬貨を使っていた」という部分が気になった。俗に「冥途の川の渡し賃」といって、古くから6文銭を納棺する習慣があった。その延長上に位置していたのが、こうした「アナモノ」だったのだろうと容易に想像できるからである。すると、この10円硬貨を「お守り」にするという糸魚川市での葬制にもなう行為は、相応に古い慣行から転じたものだったことが明らかになると同時に、ほかの地域でも、火葬にもなう類例があったのではないかとの想像が成り立つからである（☆07）。

納棺銭拾い習俗を調べていくうえで、新たな証言に出会った。先に紹介した2020年11月のSNS（facebook20201106）での呼びかけには、高橋様のほか、大学院時代からの友人で日本史専攻の山本希一様からも応答を受けた。以下に引用する。風神に鎌で切りかかるの農耕儀礼に端を発すると考えられる神事、〔薙鎌〕が今に残る糸魚川近郊、小谷（おたり）のあたりに関する。（写真は小谷村諏訪神社境内の神木に打ち込まれた薙鎌、高野恒男撮影）



【山本希一】

棺に三途の川の渡し賃として穴開き銭を入れる、という風習を長野県北小谷村（現在の小谷村；糸魚川の姫川の上流）深原で経験したように思います。当時は野焼きだったので、銭が残っていた記憶はあります。旧長野市内でもあったような気がするのですが、半世紀も前なので…。銭については、案外広い範囲にあったと思っています。

【石塚】

三途の川の渡し船銭ということなら六文銭が有名です。今回の事例は、故人の遺骨と似た扱いで、遺族が個人を偲ぶ、という観念です。さて、その2例の区別は果たして出来るものか、私の試練は続きます。これを指して、学問の自由というのです（笑い）！

【山本】

この二つを区別していたかどうかは分かりません。中学生位の時の経験ですし、最初で最後の野焼き体験でもあります。長野市内の方は、浄土真宗ですから、明らかに別と思います。

【石塚】

貴重な体験をお話しいただき、感謝します。現在進行中の【フレイザーde 書齋の煌き】講座で小谷村の事例を紹介し、報告として活字にします。

【山本】

お役にたつのか心配です。今、考えてみると、昭和30年代前半を境に火葬の場が火葬施設に変わるのですねえ。考えてもいませんでした。

【石塚】

野辺送りの儀礼も調査しています。

【山本】

そちらの方はまったく分かりません。鎌倉時代の関東、北信の在地支配と農村を知る手掛かりに民俗学に手を出したので…。

この交信にでている納棺銭に関する「三途の川の渡り賃」（六文銭、六道銭）という解釈と、私が強調した「故人の遺骨と似た扱いで、遺族が個人を偲ぶ」という解釈の一致不一致をさらに追究するには、交換と蓄財の機能以外にも貨幣の役割を捉える必要がある。その問題に関して、①嶋谷和彦「近世の墓と銭—六道銭と葬送墓制」国立歴史民俗博物館編集『お金の不思議—貨幣の歴史学』（山川出版社、1998年、所収）、②新谷尚紀「貨幣には死が宿る—民俗学からみた貨幣」（同上、所収）にあたってみる。必要箇所を以下に引用する。（写真は上越市の長徳寺境内「賽の河原」、筆者撮影）



①嶋谷和彦論文

遺体納棺時に六道銭がはいっていたも、火葬後の拾骨時に必要な遺骨だけを蔵骨器に納め、火熱をうけた銭は不要品とみなされ、残った焼骨や灰とともに廃棄・処理されたり、そのまま火葬場施設に放置された事例も多かったものと考えられる。

…近世において六道銭のはたした役割は、火葬の場合、生身の遺体の時点に存在し、茶毘に付されて以後はその機能を停止したものと理解される。当時の人々にとっては、遺体を茶毘に付すその瞬間こそが「死者との別れ」であり、視覚的にも、皮膚も肉もない火葬後の焼骨だけの姿を、火葬の煙とともに霊魂が昇天した「屍骸」と認識していたものと想像される。（☆08）

②新谷尚紀論文

死の認識は宗教を誕生させる。宗教の誕生は、生命や霊魂について説く者、現世と他界を説く者をうみだしたはずである。神を祭る者である。時間と空間とを解説する者である。私は、その神を祭る者、時間と空間を説明する者こそが王の原点ではないかと考えている。神を祭る者、現世と他界の媒介者・境界人である。それは人ではなく王なのである。そして、その王が解説する時間と空間のものさしのようなものとし

て造られたのが貨幣ではないか。中国古代の王墓から大量の宝貝が発掘され、それらの宝貝から貨幣が誕生するといわれているが、具体的な貨幣の誕生以前にも貨幣機能の本質的な部分を担うものが存在したのではないか。その貨幣機能とは王権に不可欠なものであり、時間と空間の認識のための媒体、ものさしのようなものであると私は考えている。(☆09)

ここに引用した文献『お金の不思議—貨幣の歴史学』には、上記2者以外にも、実に含蓄のある論文が散見される。例えば社会思想家の今村仁司の論考「貨幣とはなにか?—経済以前の貨幣」に以下の記述がある。

貨幣の本質は素材のなかにはない。貨幣としての貨幣は、経済以外の場面に根をはっている(☆10)。

死の表象の具体的姿である墓場が、人と人をつなぐ媒介者の原初のかたちであるなら、墓場的なものは、他のすべての媒介形式に顔をだすはずである。貨幣も媒介者である。したがって貨幣は、経済面における「墓場」である。貨幣もまた死の表象を内蔵している。

この観点からみると、歴史上に出現した種々の素材的貨幣、とくに鑄造貨幣がしばしば墓場のなかから出てくる理由も理解できるのではないか(☆11)。

また、栄原永遠男「銭は時空こえる—古代銭貨の境界性」にはこう記されている。

銭貨を墓に埋納することが多いことも注目される。墓は、この世とあの世、生と死の境界である。生者のケガレをはらい、生者の世界における福・富の象徴を死者の世界に運び入れて、死者のあの世における富貴を凶ること、これが墓=境界に銭貨を埋納する意味である(☆12)。

銭貨は、境界的存在として、異なった世界、異質の存在を媒介するものであった。このような銭貨の本質は、人々をして、銭貨に呪的な能力があると観念させる。銭貨の呪的な能力を抽象し形象化したものが、いわゆる厭勝銭である。昨今のあいつぐ「富本銭」の出土で、日本でも古代から厭勝銭が存在していたことが明らかとなった(☆13)。

栄原の説明では、さきほど私が仮定した、「故人の遺骨と似た扱いで、遺族が故人を偲ぶ」という納棺銭の観念は浮かんでこない。けれども、今村に従って、貨幣は墓と同様に「人と人をつなぐ媒介者」であるとすれば、納骨貨幣には、①故人をあの世に媒介させる、のほか②故人を遺族に媒介させる、という双方向の役割があったと想定することは、あながち的外れではない。

2-6 骨齧り・骨噛み・骨粉飲み

数年前、関西出身で上越市在住の知人が、実母の葬儀に関連して、本人のブログにこう記していた。「平成23年5月28日 母が逝く・・・納骨の際、母の骨をひとかけら口にしました。母は世界中の全ての空間に満たされ、私たちと一体になりました」（部分引用）。この方は兵庫県出身なので、引用文に記された習俗は上越地方でなく関西にかかわるものだろうと思われる。それで、関西方面をはじめ、葬儀でいわゆる「骨齧り」「骨噛み」「骨粉飲み」をおこなった事例を記した記述を以下に引用する。まずは、酒井卯作『琉球列島における死霊祭祀の構造』（第一書房、1987年）から。多くの事例を記述したあとの総括部分である。

これまでの全国的な諸行事を整理してみると、およそ次の四点に要約することができる。

- ①四十九日の忌明には死者になぞらえた餅を食う。
- ②その餅も元をたどって行くと獣肉との結びつきが感じられる。
- ③九州および琉球列島ではとくに死者の骨噛みの伝承が濃厚で、葬式に行くことを骨噛みに行くという話が多い。
- ④琉球列島では今日その多くの土地で獣肉を供物として使うが、これは昔、死者の骨噛みを改めさせたという話がある（☆14）。

酒井著作から、具体的な事例紹介を一点だけ引用する。

秋田県下では死者の骨を噛んだという報告が関敬吾氏の「秘められた世界」（『日本人物語』五、二八一～八七頁）に報告があるが、静岡県沼津市では茶毘にした後、遺骨を遺族やその親族が咬んだという事例が中山太郎氏の『日本民俗論考』（三二頁）にみえる。国分直一氏によれば山口県岩国市の今井清蔵氏の話として「おやじの骨」と呼んで火葬の骨を噛んだといい、さらに亡夫の骨を噛んだ夫人をみて「死んでもスネをかじるのか」といったものだとの回想談を報告され、下関市でも近親者が「骨噛み」といって、改葬のとき死者の大腿骨をかじった例を井原晃融氏の話として報告されている。氏はさらに宮本常一氏の話として山口県大島の骨噛みの実例をあげ、同じことは熊本県下の例もあわせて報告しておられる（『環シナ海民族文化考』二八四頁）。また『葬送習俗語彙』によれば大分県では葬式の手伝いに行くことをホネコブリ、長崎県五島では葬式の日には喪家の馳走になることをホネカミまたはホネヲシャブルともいうとある。薩南に下ると骨噛みの風習はいちだんと濃厚になる。（☆15）

次に、近藤雅樹「現代日本の食屍習俗について」からである。これは近藤氏が同博物館

資料調査委員として記録した「博物館資料調査カード」に記された兵庫県淡路島南部の事例である。

資料名称 標準名 火葬骨の粉末

製作者 死者の縁者

製作法・材料 天寿を全うした者の火葬骨をすりおろし、粉末状にする。

使用法 粉末にしたものを服用する。頭が良くなるようにとって服用する。これは、同席した体験者（婦人）からの聞き書きだが、体験者が多くを語りたがらず、その内容は不確かな部分が多い。また人道的立場から、公表にあたってはきわめて慎重でなければならない。

正月を過ぎてまもなく、郷里で葬式に参加した際（夫の郷里か否か不明）、葬式後に参会者が死者の遺骨（火葬骨）を持ち帰り、粉にすりおろして服用する場に同席した。頭が良くなるのだといわれ、驚くとともに大変気持ちの悪い思いをしたという内容であった。その伝承地は、あるいは伝承者は、南淡町福良の附近というより判明しない（略）（☆16）。

頭骨を呪術的に利用する事例を、私は1990年代初に秩父のある農家で調査した。ただし、それはオオカミの頭骨である。魔除け・厄除けにと借りにくる人たちに、1920年代末までよく貸し出したが、そのたびに骨が削られたという。秩父の人々は、オオカミ頭骨をキツネより利益があるとして長く信仰してきたのである（☆17）。

2-7 食人習俗

さきほど伊波『をなり神の島』からの引用に読まれる食人習俗について、別の事例を引いてみる。以下は、酒井卯作『琉球列島における死霊祭祀の構造』から。

佐喜真興英氏によると沖縄では「屍を食った話」がある。昔、下方（島尻郡を指す）では死人があると山羊と一緒に煮て食ったさうだ。然るに中世或る孝行者が生まれ、親の死体を食べるのは如何にも情に於て忍びなかったため、牛を屠って皆にこれを提供し、「親の代わりに此を食べて下さい」と云った。それ以来屍を食う代わりに葬式に牛豚等を屠って、此を会葬者に御馳走する風俗が始まったとのことである（☆18）。

天明飢饉など突発的な出来事に際して飢えをしのぐ意味で屍を食った事例はあるが、習俗に限定した場合、日本におけるはっきりした記録は、管見の限り伊波と酒井の紹介する事例くらいである。た



だ、1877年に東京帝国大学教授に就任したエドワード・モースは、大森貝塚から出土した人骨が獣骨と同様に処理されている有様をみて、それを食人の痕跡とみた経緯はある(☆19)。それとても、たんに食糧となったのであれば、習俗や儀礼としての食人とはいえない。(写真¹は天明飢饉に際して造立された上越市天崇寺境内「天明地藏」、筆者撮影)

南方熊楠は、日本における食人習俗について事例を挙げている。それは『今昔物語』からの抜出なので、事実というわけにはいかないが、呪術としての食人なので、引用する。

一一世紀の『今昔物語』井沢版、六卷一五一一八丁には、一〇世紀の名将平貞盛に関する恐るべき、しかし十分に確証のある話がある。それによると、貞盛は醜い皮膚病に苦しみ、これを治すために、息子の妻であった身重の女の胎児を薬にしようと思い、「女の腹を裂き、赤ん坊を取り出して自分に供するように」と息子に命じた。息子は、父の侍医に賄賂を与え、自らの血を引く胎児では治療の効果がないことや、腹のなかの子供が薬効の条件である男児であるかどうかわからないことを口実に、父を説得させ、この凶々しい要求を思いとどまらせることができた。その結果、別の身重の女が二人他家から連れてこられ、腹を裂かれ、一人は男の胎児であったので、供されて貞盛の皮膚病を癒したという。

人間の肝臓や胆嚢を薬用に用いることを示唆した日本の物語は、ほとんどが中国伝来である(☆20)。

上記の引用文は、南方が英文で発表したものの和訳「日本の記録にみえる食人の形跡」である。その訳文解説者、松居竜五はこう記している。「熊楠の関心は、文明・非文明を分ける尺度としてのカニバリズムにあったわけではない」。「ナショナリズムに引きずられることなく、一貫して人肉食という現象の客観的な記述を行ったことは、高く評価されるべきだろう」(☆21)。熊楠のカニバリズム注目に関する松居の評価を、私も本稿を構想する段階で共有している。

さて、食人習俗の記録は、外国には多々存在する。以下において、古代地中海世界の事例を引用することとしたい。

2-8 ダレイオスの苦悩

ヘンシェン『頭骨の文化史』によると、「食人の風習は先史人類の間では広く行われていたことは確かであり、つい最近まで原始的な生活を送っていた部族の中で見られたことで、たぶんこの世界のどこかで、いまだに行なわれていることであろう」としているが、その根拠として「狩猟採集の生活にとどまっているかぎり、食物はつねに継続して手にはいることは、まずあるまい」としている(☆22)。歴史時代における記録として、古代ギリシアの記述家ヘロドトスは以下の証言をおこなっている。

ダレイオスがその治世中、側近のギリシア人を呼んで、どれほどの金を貰ったら、死んだ父親の肉を食う気になるか、と訊ねたことがあった。ギリシア人は、どれほど金を貰っても、そのようなことはせぬといった。するとダレイオスは、今度はカッラティアイ人と呼ばれ両親の肉を食う習慣をもつインドの部族を呼び、先のギリシア人を立ち合わせ、通弁を通じて彼らにも対話の内容が理解できるようにしておいて、どれほどの金を貰えば死んだ父親を火葬にすることを承知するか、とそのインド人に訊ねた。するとカッラティアイ人たちは大声をあげて、王に口を慎んで貰いたいといった。慣習の力はこのようなもので、私にはピンダロスが「慣習（ノモス）こそ万象の王」と歌ったのは正しいと思われる（☆23）。

この記述について、オーストリア出身イギリスの哲学者カール・ポパーは次のように印象深く援用している。

ダレイオス1世は火葬の風習をもつギリシア人に対してこう問うた。「あなたがたは、どういう報酬があれば、自分の父が死んだときに、その肉を食べるか」と。するとギリシア人はこう返答した。「たとえどんなことがあろうともわれわれは自分の父親の肉を食べるようなことはしない」と。ダレイオス1世は、人肉食の風習をもつカリアッティ人に対してこう問うた。「どういう報酬があれば、自分の父が死んだとき、それを焼くことに同意するか」と。するとカリアッティ人はこう答えた。「自分の父を焼くなどという忌まわしいことを口にしないしてほしい」と（☆24）。

ダレイオスが導いた論戦は、相互に異なった倫理観をもつ民族間におけるものだった。いずれに味方することも容易だが、双方を合意させることは困難を極める。カニバリズムだけが非人道的と決めつけるのは人類史の多様性を否定することになる。差し当たっての問題は、歴史の諸局面をありていに書き出すことだ。

2-9 神を食べる・マリアを食べる

共感呪術という括りで古代や辺境の自然崇拜、民間信仰を整理するイギリスの人類学者ジェームズ・フレイザーは、神の化身や親の屍を食する諸民族の事例を幾つか自著『金枝篇』に収録している。その中からサンプルを拾い出しておく。



ヨーロッパではカトリック教会が、幼児キリストとその母の身体を食べるという無上の特権を信者達が享受できるよう、同じような方法を採用した。この目的のため、聖母マリアの像がある可溶性の無害な素材に印刷され、切手のようにシートで販売され

た。信者達はこの聖なる象徴をことあるごとにできるだけ多く買い、それを1、2枚食べ物に貼り付けて丸薬のように飲み込んだ（☆25）。

ところで、野生人が神と見なす動物や人間の肉を分かち食べることを欲するかを理解するのは容易なことである。神の身体を食べれば、神の特性や力が分かち与えられるのである。また神が穀物神である場合は、穀物が彼の正当な身体である。彼がブドウの神である時はブドウの汁液が彼の血である。そこでパンを食べ、ワインを飲めば、信者は自分の神の正当な身体と血を分与されるのである。このように、ディオニュソスのようなブドウ神の祭儀でワインを飲むのは、単なる酒盛りではなく、厳粛な聖餐式である。しかしながら、時代が下ると、パンを食べワインを飲めばなぜ神の身体や血を飲み食いしたことになると考えるのか、そうしたことを理解することが理性ある人には難しくなる（☆26）。

ヴェンド人（民族移動後のドイツ人諸民族に近接するスラブ人諸民族の総称:石塚）は年取った両親やその他の親族を殺すならわしがあつて、殺してからその身体を煮て食べた。また老人達は衰弱と老齢のみじめな生活を送るよりはこのように死ぬことを欲した（☆27）。

以上の記述には、新約聖書に記された「最後の晩餐」を彷彿とさせる余韻がある。この記述について、カトリックとプロテスタントで異なった説明をしているが、私は、ヘロドトスの以下の記述を参考にして、本稿のタイトル通りの「身体内共生儀礼」とみている。

マッサゲダイの国では、生存年限が格別あるわけではないが、非常な高齢に達すると、親族が皆集まってきてその者を殺し、それと一緒に家畜をも屠って、肉を煮て一同で食べてしまう。こうなるのがこの国では最も幸せな死にかたとされており、病死した者は食わずに地中に埋め、殺されるまで生きのびられなかったのは不幸であったと、気の毒がるのである（☆28）。

実は、使徒たちに食べられるイエス（神）という構えは、紀元前のはるか昔にオリエント各地で流行していた神殺し、信徒による神の共食という風習の遺制なのだろう。ヘロドトスは『歴史』の中で、高齢に達した長老を親族が殺し、動物の肉と併せて煮て食べる風習を尊い行為のように記しているのだった。

2-10 トーテム動物を食べる

フレイザー『金枝篇』そのほかを手元において世界各地に事例を拾うと、神を食べる儀

礼の多くは動物神に関わる。その場合、かような動物神は諸民族のトーテム神である場合が多い。その事例を『金枝篇』に拾って以下に記す。(写真は北米ハイダ人のトーテムポール、シカゴ市のフィールド博物館で筆者撮影)



カンガルーの繁殖を図るため、中央オーストラリアの部族の行う厳粛な祭儀においては、カンガルー・トーテムの男達は少量のカンガルーの肉を聖餐として食べるだけでなく、自分達の身体にカンガルーの脂肪を塗った。疑いもなく、食べることで塗ることは共に自分のトーテム動物の性格を自分に分与することで、それによってカンガルー繁殖のための祭儀を遂行することができる(☆29)。

次に、フレイザーを離れてトーテム神にかかわる事例を日本に拾うと、折口信夫が注目した「沖縄とてみずむ」が好例である。引用してみよう。

郷党血食の儀礼とも言ふべき祭りに共食せられる海獣は、祖先子孫の関係によつて続いてゐるものではない。併し食人習俗の近親の肉を腹に納めるのは、之を自己の中に生かさうとするところから、深い過去の宗教心理がうかがゝられるのである。其と近い感情が、儒艮・海豚(ジュゴン・イルカ:石塚)に対して起る訳である。而も其は親子でもなく親戚でもない—その外のある緊密な関係と沖縄の人々は感じてゐる其よりも更に生活の原始的な種部族にとつては、説明し難いものを感じてゐるに違ひない。所謂とてむととてむを持つ人との精神交渉は、彼等の単純な知識では解説の出来ない、併し気分的には諒解してゐるやうなものであった(☆30)。

そのとてむが単に動物だけに限らず、植物にも、鉱物にもあると言ふことは、特殊な感情関係を其等の物に寄せてゐるので、必しも口にし腹に納めると言ふ条件以外にも、似た考へ方はあつたのであらう。…

海獣の中なる靈魂は、われわれと共通の要素を持つてゐる。さうして人間身は現ずることをせぬが、変ずることなき他界身の中に、共通の要素を持つてゐる。靈魂観が更に一転すれば、又更めて、海獣の靈魂が、人身を現ずると言ふやうな考へ方を持つやうになるのである(☆31)。

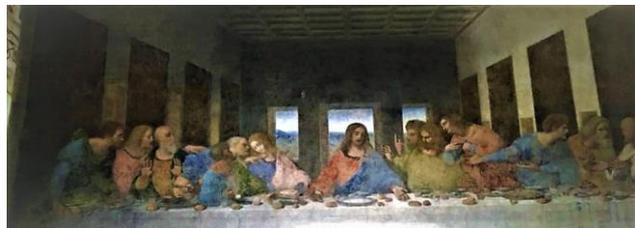
折口によれば、日本列島にトーテム信仰やその集団が存在していたことになる。その当否はここで議論しない。ただ、この集団は、儀礼を施すことで自らの神＝トーテム動物を食するのである。そのトーテム動物は、昔々、信徒の人間たちと共通の始母から生まれてゐる。従つて、トーテム動物を食するのは、食人と同列でもあつたことにならう(☆32)。

3. 分析・考察

アジア主義の思想家にして理想家であった北一輝は、二・二六事件後の1937年8月に処刑された。1943年になって北の妻から分骨してもらった辻田虎之助、荒牧退助らは、「北先生がいれば、あるいは太平洋戦争も起こらなかったし、戦争もこんな悲惨にならなかったろう」と故人を偲びつつ遺骨を食べたということである（☆33）。この作法は食人習俗の一種であると考えられる。世界各地に存在してきた食人習俗は、一概に野蛮といえない。現今において、親しい人の遺骨をペンダントやリングに収めて携帯する人が散見される。そうした装飾品に収めるより体内に嚥下する方がいっそうの愛情表現・一体感形成ともいえるのである。しかし、この習俗を死肉食において維持している人は、こんにち、まずいなかろう。過去の慣例であればこそ、以下（近藤論文）のように了解されるだけである。

近親者による食屍は、アブノーマルなことに思われる。しかし、長寿を全うした者、崇敬を集めていた人物が被食対象となっていることから、死者の卓越した生命力や能力にあやかろうとする素朴な思いが反映していることを認めることができる。最愛の妻などの遺骨をかむことに対しても、哀惜の感情が表明されている。これらの行為は、素朴な人間感情の表出であると考えてよい（☆34）。

ただし、現代人によってたとえ蛮習と非難されようと、昔の当事者たちにすればけっして野蛮ではなかった。いやむしろ聖なる行為だったといえる。『金枝篇』の著者フレイザーは言う。「時代が下ると、パンを食べワインを飲めばなぜ神の身体や血を飲み食いしたことになると考えるのか、そうしたことを理解することが理性ある人には難しくなる」と。ということは、人間は身体に関して理性的になれば、それに反比例して、身体に関して聖なる行為を必要としなくなった、ということだろう。身体に関する行為は、それ自体でなく動植物や加工物などの代理を立てて執り行うようになったのだろう。（写真はダ・ヴィンチの「最後の晩餐」、ミラノ・サンタマリア・デッレ・グラツィエ教会、石黒盛久撮影）



倫理観が変わり、公的・象徴的には代替化が進んでも、民間儀礼的・庶民生活的には、亡くなった近親者の遺骨を齧り遺灰を呑み込む行為は、現代に至るまで、一部に残存している。周囲の目が気になっても、ひそかに骨齧りは残存してきたのである。なぜか。骨齧りをなす人たちは、故人身体の一部を自己身体と合体させ、身体を通じて親（祖先）から子（子孫）へ魂を継承することに意味を見出だしてきたからである。そのあたりの説明を、酒井卯作に求めてみたい。

いわゆる他界観念というのは、生活の圏外に死者の魂の存在を意識する場所のことであるが、琉球社会における共同の関心事としては、特定の方向に他界を設定することは困難のように思われる。神概念の歴史的な変化を考慮に入れても、そのあるべき本来の姿を描き出すことは、いくつもの障害がある。そこで、今度は方向を変えて考えてみよう。死者の魂の赴く場所を他界ではなく、生きている人たち自身の中にその帰属すべき場所を求めたらどうであろうか。つまり死者の魂を一方の方向に追いやってしまうのではなく、出生以前の、根源に戻すことによって、死者は再び人間の世界に甦るという再生信仰に対する検討である。再生信仰は生存する人たちの魂の中に、死者の魂の内在を認めようとするものであるが、これは日本の民間信仰の中には豊富な事例を残している。…結果においては、これは琉球の問題に限らず、日本人の原信仰の問題を理解する助けになると思う (☆35)。

骨噛みについての結論は、すでに折口信夫氏によって示されている。氏は沖縄の葬式における動物の共食にふれて「併し食人習俗の近親の肉を腹に納めるのは、之を自己の中に生かさうとするところから、深い過去の宗教心理がうかがわれる」(『全集』一六、三六三頁)と述べて、死者を自己所有することによって、死者を自分の生命の中に生かしつづける信仰が、骨噛みのもつ重要な意味であることを示唆された(☆36)。

酒井による以上の説明に、私はおおいに納得する。しかし、一点だけ、絶対に譲れない反論をもっている。その箇所を以下に引用する。核心は、骨噛みを靈魂＝観念の授受とみるか、身体＝物質の授受とみるか、である。

つまり死者の靈魂を自己所有することによって、実在する人間の魂の中に死者は永生するという信仰が、確実な手段で行われるのが骨噛みであろう。この場合、じっさいに死者の骨を噛んだか否かはあまり重要な意味はもたない。むしろ日本全土の広範囲の地域において、民間における基層的な信仰としてこれが分布していることが問題なのである。なぜなら骨噛みの意図は靈魂観念によって支えられているからだ。…他界観念は、自己の外に死者の魂の棲む場所を設定して、これを客観化することであった。これに対して再生信仰は死者を自己の中に内在させようとする意図がある (☆37)。

骨噛みを靈魂＝観念の授受とみる観点はアニミズムに一致し、身体＝物質の授受とみる観点はフェティシズムに一致する。アニミズムにおいて、靈魂はそれを身体に宿している。条件しだいで身体の外に出入りする。あるいは別の身体に入り込む。つまり霊肉が分離しているのである。外魂と称する。それに対してフェティシズムでは、靈魂は身体と不可分離であって、身体が消滅すれば靈魂もそうなる。靈魂の消滅を防ぎたいければ、消滅に向かう身体から生き生きとした身体に移転させなければならない。そこで、フェティシズムとアニミズムの折衷が生じることになる。身体が老化するにつれ靈魂も老化するが(ここ

まではフェティシズム)、霊魂は老化を避けるべく転身することで永続する(こちらはアニミズム)。

外魂すなわち魂の移動を前提とする酒井説は、アニミズムの一種である。だから、どうしても物質=骨を介在させなければならない必然性はない。儀礼として摂取することが肝心なのだ。骨は霊魂という観念を運んでいるだけなのだ。私が依拠するフェティシズムでは、骨それ自体が神霊でもある。あるいは、霊魂は骨がなければ存在できないのだ。霊魂と骨は一体なのだ。その核心を前提にするならば、酒井による以下の内容に、私は同意する(☆38)。

例えばニライ信仰にみられるような、遥かに隔たった場所に死者の魂を送るのではなく、むしろ自己の中に死者の魂を内在させることによって永生をはかろうとする再生信仰の方が、より伝統的な姿であったような気がする(☆39)。

死者はつねに人間の魂のど真中に位置している(☆40)。

上記の引用文から判断できること、それは、祖先の魂はなるべく子孫の身体の近くにおいておきたい。いや、できれば子孫の身体の内部においておきたい、という内容である。この発想はアニミズムよりもフェティシズムに近い。「死者はつねに人間の魂のど真中に位置している」という思いで骨を飲んだり齧ったりするのであれば、その行為は霊肉合一のフェティシズムにぴったり符合する。実物の骨を欠いたのでは成立しない構えである。酒井の「じっさいに死者の骨を噛んだか否かはあまり問題重要な意味はもたない」という解釈は、せつかく構築してきた原初的骨齧り理論を土台から崩すものである。

骨齧り習俗は観念的でなく物質的なものだとする私の立ち位置に多少とも近い議論を以下に引用する。

納骨の習俗の展開には、わが国特有の霊魂観がその背景にあることはいうまでもない。古代においては風葬、すなわち死体遺棄が庶民層の葬法であった。いうならば死者を葬った場所は汚れたものとして放擲し、肉体から遊離した霊を、葬った場所とは異なる聖空間に移し鎮める一たとえば山中他界観一が原初形態であったとする見方がある。…しかし、両墓制は主として近畿地方に顕著にみられる限られた地帯において展開した習俗で、これを一般化して論ずることはできない。これまで述べてきたように、長い仏教の歴史的な展開が古来からあった素朴な信仰・習俗と習合した産物とみるべきであろう(☆41)。

それにしても、酒井が骨齧り習俗を他界観念でなく内在の再生信仰に関係づけた点は、おおいに納得できる。そのことをヒントに、私は本稿を「身体内共生儀礼としての食人習俗」としたのである。ここに示す「共生」とは、通時的には故人(遺骨)と子孫(遺族)

の共生 (symbiosis)・同一化 (identification) であるが、共時的には 2-10「トーテム動物を食べる」で扱ったような、共同体の祖霊と共同体員の共生・同一化でもある。食人習俗は、先史社会および野生社会 (☆42) の一部においては、歴史的に存在意義を有していたのである。

むすびに

食人習俗にまつわる調査資料を読んでいて、とくに気にかかった証言がある。それは以下のもの (酒井卯作著作) である。

死者に供える野辺送りのときの枕飯と、中陰明けの四十九の餅は、本質的にその意味は違う。これは民俗学の定説のようだ。前述したように枕飯は死者のための忌の飯であり、四十九の餅は忌明けの食い別れの餅である。…ところが琉球列島のように仏教の影響の少ない地方の例をみると状況はかなり違う (☆43)。

沖縄では枕飯、つまりカタチノメ (人の形の意か) を食うし、四十九の餅もまた頭の餅ちぶらといってこれを食う。もし七七の忌明けを後世のものであったとすれば、この二つの行事は、もともとは一つのものであったろう。つまり仏教の行事が死者の供養を引きのばしたために、一つの行事が二つに分化してしまったのではないかということである。そうでなければ、死者を形どった食物を二度に分けて食う道理はない (☆44)。

沖縄では、葬送の儀礼において用意される枕飯なり餅は、今村が納骨貨幣について想定したように、①故人をあの世に媒介させる、のほか②故人を遺族に媒介させる、という双方向の役割をもっていたと想定することは、あながち的外れではない。そうであれば、本稿のテーマ「身体内共生儀礼としての食人習俗」は、「死者を形どった食物」枕飯なり餅なり、あるいは高橋が証言した「膝かぶ」なりに凝縮されている、あるいは余韻を遺している、と言えるだろう。

注

- 01 「カニバリズム」の語源は、一説によると、コロンブスの時代に現地のカリブ人が食人習俗を有していたことに発し、カリブがカニブと間違えて伝えられたことによる。だが私は、古代世界でおこなわれていたカーニバル (carnival) との関連を、内容的には否定できない。カーニバルはラテン語の肉 (caro, carnatitas) に由来する。石塚正英『フェティシズム—通奏低音』社会評論社、2014年、105-107頁、参照。
- 02 藤井正雄『死と骨の習俗』双葉社、2000年、189-193頁。一心寺ホームページ (<https://www.isshinji.or.jp/nokotsu.html>) 参照。
- 03 藤井正雄、同上、76頁。

- 04 先史ギリシアにおけるドロメノンとレゴメノンについては、以下を参照。石塚正英『母権・神話・儀礼—ドロメノン【神態的所作】』社会評論社、2015年。
- 05 中尾 堯『中世の勸進聖と舍利信仰』吉川弘文館、2001年、参照。
- 06 伊波普猷『をなり神の島』第1分冊、平凡社東洋文庫 227、1973年、36-37頁。
- 07 近藤雅樹「現代日本の食屍習俗について」(国立民族学博物館研究報告、36巻3号、2012年)、403-404頁。
- 08 嶋谷和彦「近世の墓と銭一六道銭と葬送墓制」国立歴史民俗博物館編集『お金の不思議—貨幣の歴史学』(山川出版社、1998年、所収)、63-64頁。
- 09 新谷尚紀「貨幣には死が宿る—民俗学からみた貨幣」同上、195-196頁。
- 10 今村仁司「貨幣とはなにか?—経済以前の貨幣」同上、101頁。
- 11 同上、103頁。
- 12 栄原永遠男「銭は時空こえる—古代銭貨の境界性」同上、45頁。
- 13 同上、47頁。
- 14 酒井卯作『琉球列島における死霊祭祀の構造』第一書房、1987年、369頁。
- 15 同上、360-61頁。
- 16 近藤雅樹、前掲論文、398頁。
- 17 石塚正英「秩父オオカミ信仰の民俗」、同『歴史知と多様化史観—関係論的』社会評論社、2014年、第5章、所収。
- 18 酒井卯作、前掲書、366頁。
- 19 吉岡郁夫『身体の文化人類学—身体変工と食人—』雄山閣出版、1989年、253、279頁。
- 20 南方熊楠、飯倉照平監修、松居竜五・田村義也・中西須美訳『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌編』、集英社、2005年、290頁。
- 21 同上、松居解説、281-283頁。なお、松居はまえもって別稿「南方熊楠の食人論」(『文学』8巻1号、1997年、特集「南方熊楠」)でこう記していた。「熊楠の『食人論』における文化相対主義的な視点はやはり際立ったところがある。ここで熊楠は食人を倫理的水準の問題とすることなく、学問分析の俎上に乗せようとしている。特に前半部の飢饉による食人、呪術および薬用のための食人などに関しては、かなり適切な資料を用いている」(28頁)。おおいに共感できる。
- 22 ヘンシェン、鈴木誠一・高橋譲訳『頭骨の文化史』築地書館、1974年、33-34頁。引用文では、食人の根拠は食糧不足であるが、ヘンシェンは、その少し後のところ(35頁)で、呪術的な食人にも、以下のように言及している。

他の学者によると、食人、とくにはっきりした証拠がある脳髓を食べる風習は、頭蓋骨をまずこわして、脳髓を取り出し、その後、呪術の対象物として保存する一種の儀礼的風習の部類にはいるものと考えらるべきであるというのである。これによって、なぜ、このように多くの頭骨がみつきりながら、頭骨以外の骨格が少ないかという問題の説明がつくであろう。

- 23 ヘロドトス、松平千秋訳『歴史』上巻、岩波文庫、1991年（初1971年）、巻3-38、307頁。
- 24 Karl Popper, *The Myth of the Framework*, London and New-York, 1994. p35.
- 25 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, part5, vol.2, p.94. 『金枝編』第7巻、71頁。
- 26 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, part5, vol.2, p.167. 『金枝編』第7巻、111頁。
- 27 J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p.488. 病人や老人を殺す慣習は、全アーリア民族に共通していたものかもしれない。以下参照。J. Grimm, *op. cit.* pp. 486 sqq.; O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, pp. 36-39. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, part3, p.14. 『金枝篇』第4巻、26頁。
- 28 ヘロドトス、松平千秋訳『歴史』岩波文庫、上巻、158-159頁。
- 29 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, part5, vol.2, p.165. 『金枝編』第7巻、109-110頁。
- 30 『折口信夫全集』第16巻、中央公論社、1967年、363-364頁。
- 31 同上、364頁。
- 32 詳しくは、以下の文献を参照。石塚正英「トーテミズム」、同『フェティシズムの信仰圏—神仏虐待のフォークローア』世界書院、1993年、第1章第2節、所収。
- 33 「現代史資料月報」1964年1月号、石堂清倫ほか編『現代史資料』第7巻、みすず書房、1964年。
- 34 近藤雅樹、前掲論文、406頁。
- 35 酒井卯作、前掲書、345頁。
- 36 同上、374頁。
- 37 同上、375頁。
- 38 根拠を観念に求めるのは宗教的にみて当然のことである。根拠を物資に想定すると多くの非難が無い込む。その一例をホイジンガ『中世の秋』から引用する。
- 聖母マリアのからだは、昇天によって地上の腐敗からまぬかれえた、ここにこそ、聖母の至高の栄光のひとつのあらわれがあると、たとえばモリネは考えている。こう考えているのは、けっきょく、どうあっても肉体のことを考えずにはいられない唯物主義の精神である。…これ（遺体保存—石塚）は当時、一般にひろまっていた風習であったが、その生地から遠く離れたところで貴人が死ぬと、その遺体はこまぎれにされ、肉が骨から分離するまで、気ながに煮つめられる。そして、骨はきれいに洗われて、箱につめられ、故郷に送られて、おごそかに埋葬される。一方、内臓と煮だし汁とは、その地に葬られるのである。このやりかたは、一二、三世紀に大流行し、国王はもちろん、司教についてもしばしば行なわれた。
- 一二九九年、さらに重ねてその翌年、ボニファチウス八世は、この風習に対し、きびしい禁令を発している。
- ホイジンガ、堀米庸三責任編集『中世の秋』（『世界の名著』67）、中央公論社、1979年、277-278頁。

- 39 同上、375 頁。
- 40 同上、376 頁。
- 41 藤井正雄、前掲書、181-182 頁。
- 42 「野生社会」とは、人類社会が先史から文明に移った段階で、なお非文明の生活文化を維持してきた地域・文化を指す。かつては、野蛮社会とか未開社会とか称されていたものである。そのような呼称は、文明社会を基準とした一面的な、差別的な価値判断に基づいていた。私は、2004 年から刊行しているジェームズ・フレイザー『金枝篇』の監修方針として、「未開人(savage)」「未開人(primitive man)」「野蛮人(barbarian)」を概ね「野生人（自然に即して野に生きる人の意味）」と、訳語を統一して現在に至っている。フレイザー『金枝篇——呪術と宗教の研究』国書刊行会、第 1 巻（全 10 巻+別巻）、2004 年、日本語版監修者解説、参照。
- 43 酒井卯作、前掲書、353 頁。
- 44 同上、354 頁。

編集委員

石川 伊織
石塚 正英
唐澤 太輔
黒木 朋興
古賀 治幸
真野 俊和 (委員長)
瀧田 寧
中島 浩貴

『頸城野郷土資料室学術研究部 研究紀要』Vol.5/No.19【DP】

発行 2020年11月26日

発行者 頸城野郷土資料室 (理事長 石塚正英)

〒943-0831 新潟県上越市仲町6丁目5番1号 大鋸町ますや

The Bulletin of Kubikino Institute of Folk-Archive Vol.5/No.19【DP】

26 Nov 2020

Publisher Kubikino Institute of Folk-Archive

URL <https://sites.google.com/site/kubikinolabo/>

E-mail kubikinokyodo@gmail.com