

誕生儀礼と葬送儀礼における個々の儀礼対応の再検討

林 英一

一、はじめに

一口に誕生儀礼と葬送儀礼といっても、これらは人の誕生や死に際して行われる様々な儀礼の総称である。両者の類似性は、すでに何人かの先達によつて指摘され、具体的に個々の儀礼の対応関係が提示されている。表1は赤田光男〔赤田 一九八四 九三〕、表2は新谷尚紀〔新谷 一九九五 一八〇〕、表3は板橋春夫〔板橋 二〇〇九 一三八〕によるものである。なお板橋の表は群馬県館林市上三林、下三林地区をフィールドとして得たモデルである。これらの図は本論との関係を前提に、筆者が簡略化したものであることをこわしておく。

新谷と板橋は誕生儀礼と葬送儀礼が「誕生」と「死」から起算した同一日数を基準にするという点で共通しているが、必ずしも具体的に対応する個々の儀礼があるわけではない。赤田は「基本的に産育儀礼はあの世からの世へ靈魂を引き上げて強化する吉礼であるのに対して、葬送儀礼はこの世からあの世へ靈魂を送り込んで浄化する凶礼であり、一見対照的に思われるが、両儀礼とも靈魂の住みかを他へ引き移すことが共通であり、また強化といい浄化といい、ケガレを払うことが主点となるために、儀礼内容も類似することになる。」と指摘し〔赤田 一九八四 九二〕、具体的な時間軸は記していないが、対応の根拠についての説明はなされていない。本論ではあらためて、「穢れ」「靈の移行」に焦点をあて、すでに提示されてきた誕生儀礼と葬送儀礼の具体的対応性

についての再検討をしたい。さらに「産」と「生」を別の事象として捉える。言葉の示す主体が前者は親、後者は子であるためである。

表1 赤田光男『日本民俗学』(p93)より

	産育 (生)	葬制 (死)
儀 礼	出産祝い	通 夜
	三日祝い	三日帰り
	お 七 夜	初 七 日
	産屋明け	三 七 日
	宮 参 り	忌 明 け

表2 新谷尚紀『死と人生の民俗学』(p180)より

産 育		葬 送
出産 (産飯)	当日	死亡 (枕飯) (湯灌) (死装束)
(産湯)		
(湯初め)・(産着)	3 日	しあげ
お七夜 (名付け)	7 日	初七日
お宮参り	33日	
	35日	五七日
	49日	忌明け (四十九餅)

表3 板橋春夫『長寿』(p138)より

産育儀礼	期日	葬送儀礼
誕生	0	死
(産飯)		枕飯・枕団子
産湯		湯灌
(産着)		(死に装束)
お七夜	7 日	初七日
オビヤ	21日	
お宮参り	31日	
	49日	オタナアゲ

二、誕生儀礼と葬送儀礼の非相関性

両者の対応をみるときに重要な問題がある。同一地域で対応性を捉え得るのかという問題である。板橋は同一地区で両儀礼の対応をさせているが、儀礼の形式類似性に基づくものであり、意味内容についての対応を捉えて

いるものではなく、結果として、時間軸を元にした対応を見出した形になっている。ここで問題にするのは、形式類似性が相関的対応性を導くことができるのであろうかということである。岡田真帆によると香川県観音寺市杵田町大畑地区では、百手神事において「穢れ」に基づく行事参加に関して、「死」の生起では自粛するが、「出産」では取り決めがないという〔岡田 二〇一七 八一〕。当該地では、両儀礼が相関的関係にはないことがわかる。相関性が認められなければ、そこに「対応」を考えることはできない。

赤田は出産祝いと通夜を対応させている（表1）。この両者の対応に妥当性はあるのか。ここでは儀礼成立の相関性の問題がある。まず赤田が対応させた「出産祝い」と「通夜」についても少し掘り下げてみたい。

赤田のいう「出産祝い」とはどのようなものであろうか。対応表を載せている『日本民俗学』では、産育儀礼は「一般に妊娠祝い・帯祝い・出産祝い・三日祝い・名付け祝い・宮参り・食いぞめ・初節供・初正月・初誕生祝い・七五三などがある」とする〔赤田 一九八四 八七―八八〕。「出産祝い」は帯祝いと三日祝いの間にあるとされていることから、現象としての「出産」に直接的に関わる「祝い」であることが推察される。多度津藩藩士であった富井泰藏が、安政四（一八五七）年から明治十一（一八七八）年までの日記を残している（『富井泰藏覚帳』）。明治七年の二月十日の項に「旧曆十二月廿四日、伴弥六藤枝に女子出生、辰の刻に安産也。家内何茂相祝い候」とある〔富井 一九七八 五五二〕。富井泰藏の初孫誕生の日の記述であるが、「家内何茂相祝い候」が「出産祝い」に相当すると考えられる。『富井泰藏覚帳』での「祝い」の記述では、招待客がある場合にはその人物の名前まで記している。しかしこの祝いにおいては、「家内」の「祝い」とだけ記されていることから、招待客はいないことが推察される。つまり「家内＝家族」だけの祝いとなっているということである。

長野県下高井郡野沢温泉村平林では、「アカンボが生まれると、新しくご飯を炊いて祝う。これをアカンボノトシトリと呼ぶ」「こわい親戚は、トシトリノゴハンと呼ばれて、七日目頃まで湯浴びせしながら産婦やアカン

ボの様子を見舞う。近所の人々も七日目前後の頃までにボコミと呼びお見舞いに行く。米一升に罐詰・ゼンマイ・卵などを付けたり、また重箱に付けた米の粉か米の粉が間に合わないときには米が持参される。」との報告がある〔長野県史刊行会民俗編編集委員会 一九八二・二〇〕。平林では出産のときの「祝い」は「アカンボノトシトリ」とされていることから、「祝い」は「トシトリ」を目的とするものといえる。そして、「お見舞い」は誕生直後ではなく、「七日頃まで」とされていることから、ここでは「祝い」とは別に「見舞い」があることがわかる。

大藤ゆきは、藤沢市西侯野で「出産後10日頃までに、あるいは宮まいりまでに組の女がかんぴょう、砂糖などをもって見舞う。かるいつきあいは麩（くるま麩）をもってくるものが多かった。」と報告する〔大藤一九八九 一一七〕。平林や藤沢市では「見舞い」に贈答が行われているが、これが家族以外の者による「祝い」を可視化するものと捉えることもできる。赤田のいう「出産祝い」はその内容が具体的には記されていないが、時系列的に見る限り、「見舞い」ではなく、現象としての誕生の生起に際し、これを祝うものと考えられる。富井家の祝いはこの「祝い」であろう。

一方、「通夜」は明治十七年十月四日に出された太政官布達第二十五号「墓地及埋葬取締規則」第三条「死體ハ死後二十四時間ヲ經過スルニ非サレハ埋葬又ハ火葬ヲナスコトヲ得ス」〔内閣官房局 一九七六 一四五〕が發布されたことによって行われるようになったものではないかと考えている。現在の東京都青梅市にあたる南小曾木村小布市に、市川庄右衛門が記した安政六年から明治三十年にかけての『市川家日記』が伝わる。河岡武春の「解題」によると、市川庄右衛門は「寄合のまとめ役」という〔河岡武春 一九七一 五七〇〕。この『市川家日記』には、「通夜」の語が出てこないだけではなく、朝死亡したら夕方方には「そうれい」を行っている。布達が出されてからは当日の「そうれい」の割合は、まったくなくなった訳ではないが激減する〔市川

一九七一」(分析は拙著『近代火葬の民俗学』(林 二〇一〇)。早々に「そうれい」をすまし、「通夜」儀礼を行うだけの「時間」がみられないのである。

一茶は享和元(一八〇一)年に帰郷している間に亡くなった父の葬送儀礼の顛末を『父の終焉日記』としてまとめているが、この中にも「通夜」の語はないだけでなく、儀礼的なものは行われていない(一茶 一九三五八～五九)。

さらに、香川県坂出市府中町西福寺における一九九五年の筆者の自宅での葬儀では、同行(ドウギョウ、地縁的組織の呼称)に通夜をどうするか相談したら、「通夜はやらんやろ」と言われ、僧に相談したところ、やはり通夜をやらないのが一般的ということであった。しかし、二〇〇三年の葬儀では同じ人に「通夜、やらんだったら葬式にならんやろ」と言われ、当該地で「通夜」が行われるようになったのは、この八年の間ということになる(筆者調査)。

だからといって江戸時代に、「通夜」の語が葬送儀礼関連において用いられなかったという訳ではない。『門屋養安日記』に「通夜」の語がみられる。茶屋十六の「解題」によると、門屋養安は「秋田県佐竹藩直営の銀山、院内銀山のお抱え医師として銀山町に居住し、天保六(一八三五)年から明治二(一八六九)年にいたる三十五年間にわたって、ほとんど毎日の日記を書き残し」ている(茶屋 一九九七 五二三)。安政二(一八五五)年二月三日の項には「夜、桜田^江通夜ニ参候」とあり、翌四日には「桜田葬式」とある(門屋 一九九七 一一四)。この記述から、葬儀の前日に「通夜」したことがわかる。ただし、儀礼があつたかどうかは不明である。そして、これより前の天保十四(一八四三)年十月廿五日・廿六日に三十郎の親与十郎の葬儀についての記述をみると、廿五日には「三十郎親ニ夜伽^江ニ罷越候。五重相伝の人数も、不残罷越申候」とあり、参加した人名が記されている。そして「諦誓和尚念仏、可罷越廻章参候」とある。翌廿六日に「与十郎殿葬式、昼過ニ相成候。其節雪晴

仕合ニ有之。大ニ野送も数多ニて、掛念仏ニて相送申候」〔門屋 一九九六 二八八〕とあり、「葬式」の前日に「五重相伝」として諦誓和尚による「念仏」が「夜伽」で行われたと読める。葬儀の前日に、念仏儀礼が行われ、さらに「夜伽」であったが、これを「通夜」とは記述していない。翌年（約半年後）の弘化元（一八四四）年三月九日には「桜田弥七殿祖母」が亡くなるが、十日の項に「伽いたし翌朝罷帰候」とあるだけである（三〇二頁）。ところが先の与十郎の三十五日に關して、十一月廿二日の項には、「与十郎殿、今日より明日^正三十五日法事相弔候付、〈中略〉三十郎^正罷越、通夜いたし罷帰候。」とあり、三十五日の法事においても「通夜」の記述がみられる（二九〇頁）。ただし念仏のような儀礼についての記述はなく、「三十五日」を文字通り通夜したと考えられる。少なくとも天保・弘化年間において葬儀の前日の儀礼は「夜伽」の中で念仏が行なわれるが、それが「通夜」と呼ばれる儀礼として成立していたとは言い難いのである。さらに、三十五日においても記述されていることから、「通夜」の意味は、当該地における当時は文字通りであつたと解釈できるであろう。

「墓地及埋葬取締規則」が發布されると、その日のうちに埋葬まで済ませてしまうことがあつた地域では二十四時間の空白の時間が生じた。そこで遺体を目の前にして、「儀礼としての通夜」が成立し、定着して現在に至るようになったと筆者は考えている。つまり、「儀礼としての通夜」は、誕生儀礼との関係の中で成立したのではなく、時代的にも比較的新しく独自に成立したものであるということである。このことから「出産祝い」（「見舞い」と「通夜」とを対応させることに違和感を覚える。ただし『市川家日記』には「そうれい」埋葬の翌日に「見舞受」との記述が散見する（市川 一九七一）。この「見舞」は葬儀の翌日に行われ、詳細は不明であるが、地縁的な関係の中で行われる「悔やみ」を制度化したものであろう。すると誕生儀礼の見舞いは「祝い」の意味において、葬送儀礼の見舞いは「悔やみ」の意味においては対義的であるといえ、それは喜びと悲しみ・慰めといった感情の投げかけをシステム化したものということができる。その点では類似性をみ

てとれるが、両者が相関性をもつといえるだけの資料は今のところ見当たらない。

三、生と死の観念的類似性

(一) 猫の禁忌

とはいえ、「生」と「死」という現象に対する人々の観念的類似性は、それに関する禁忌や呪術から明らかである。だからこそ、先達はその対応関係をもとめようと試みたといえる。本節では、個々の儀礼ではなく、総体としての観念的類似性をあらためて示す。

『日本産育習俗資料集成』〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五〕の「出産に関する俗信・禁忌・呪法」で、山梨県〔三〇九頁〕、長野県南佐久郡畑八〔三〇九頁〕、福岡県〔三一二頁〕で、「産室に猫を近づけない」との禁忌が報告されている。報告事例は少ないが、産において、猫の禁忌がみられることがわかる。残念ながらその理由に關しての伝承を見つけることはできなかったが、『日本産育習俗資料集成』「凡例」に「本書の内容は、恩賜財団愛育会（現在は恩賜財団母子愛育会）が昭和十年六月に全国道府県在住の民俗研究者等に委嘱して行った産育習俗調査の報告」と記されていることから〔一〇頁〕、昭和初期には語られていたことがわかる。

一方、遺体のある部屋に猫を近づけないとする地域が特に東北地方中心に報告がみられ、事例も多い。青森県田子町では、「死者に猫を近づけないようにするため、死者の枕元に逆さ屏風を立てた。田子町では、死人の上を猫がはねると縁起が悪いとい」い〔青森県史編さん委員会 二〇〇一 二六六〕、青森市細越や高田では、「猫や魔物が近づいてこないように、死者の枕元に包丁などの刃物を置く。猫が死者のところにいくとその猫が化けるといわれている。」という〔青森市編集委員会 二〇〇八 三五四〕。岩手県宮古市田代では「死者の上を猫

が通ると、魔がさして死者が立ち上がるというので、猫を近づけなかった。」〔宮古市教育委員会 一九九四 四九三〕、福島県滝根町では「猫に近づけるものではない」とされ、猫が死者を跨いだりした場合は起き上がることもあるという。」と報告されている〔滝根町史編さん委員会 一九八八 五八一〕。実際に踊りだしたとの伝承も報告されている。藤澤清二は「餅の行事その他」の中で「西勝楽町にミソおんちあと呼ぶ男があつて日三市鑛山で死んだ時にさうした處置（魔除け）をしなかつたため、猫の魔に入られて、死人がはね置きて飛び歩いたのを、はうきで叩いたら忽ちこなごと穏やかになつたといふ事が實話として傳へられてゐる。はうきで打つことが魔を散ずる所以」と報告している（一）内筆者〔藤澤 一九四二 三三二〕。葬送儀礼についての猫の禁忌は、対「遺体」の伝承として語られ、「猫＝魔」と考えられていることがわかる。その猫が誕生儀礼においても禁忌とされていることは、両者の間に何等かの観念的類似性が認められるといえる。

（二）箒の呪術性

ところで藤澤の報告に、猫にまたがれて飛び歩いた遺体を箒で打ったら穏やかになったとある。これは箒の呪術性を示すものである。新谷尚紀は『死と人生の民俗学』の中で「産室に箒をたてかけておくと安産できるといい、妊婦が箒をまたいだり粗末にしてはならない」〔新谷 一九九五 七五〕、「箒は民俗のイメージの上では、生命を迎えいれまた送り出す呪具としても機能している」と指摘する〔新谷 一九九五 七六〕。香川県多度津町では「ウブの神はホウキ神で、ほうき神さんがお越しにならないと赤ちゃんは生まれぬ。」〔ウブの神さんウブの神さんはホウキ神さん、ホウキ神さんが赤ちゃんをかき出してくれた。〕と言われている〔多度津町誌編集委員会 一九九〇 一〇〇九〕。多度津町では箒が単なる呪具としてではなく神格化され、出産に大きく関わっていることがわかる。これは、箒がかき出す道具であることからの連想と、「呪具としての箒」が重なって神格化されたものといえる。

一方、葬送儀礼においては埼玉県神川町渡瀬において、出棺後に祭壇を縮小する際に、鰹節を撒いて箒で外へ掃き出すといわれている（筆者調査）。この事例では遺体があつた部屋に鰹節を撒くことと、箒でそれを掃き出すことのどちらが主であるのか不明であるが、あえて撒かれたものが生臭である鰹節であり、それを「箒で掃き出す」ことに着目するならば、やはり呪具として箒が用いられているといえる。一九九二年の調査時に精進落とし前が終わらないと生臭を食べることはできないと言われていた。その生臭を撒くことは、意図的に「穢れ」の減失を表象するものと捉えられるかもしれない。意図的な禁忌侵犯である。それを掃き出すことも、「穢れ」を掃き出す行為に繋がり、呪術的に「箒」が使われるのである。

四、「穢れ」からみる「産」と「死」

産気づくと、産小屋に籠って出産を迎える地域が散見する。多度津町高見島では、「浜地区ではカゲヤ、浦地区と板持地区ではベツヤと呼ぶ。山納屋に板で座をあげた粗末な小屋だった。カゲヤ・ベツヤでお産するのは、蛭子さんや荒神さんにすまぬから主家とは別火で煮炊きをする。」という〔多度津町誌編集委員会 一九九〇一〇〇八〕。また長崎県杵岐郡（現、杵岐市）では、「昔は産婦の飯は別火で炊いた。」と報告されている〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二二七〕。「別火」生活の必要性は、言うまでもなく、「産」による「穢れ」の生起が観念されていたためということになるろう。

埼玉県神川町渡瀬では、葬儀に際し、庭に小さな竈を作り、枕団子などを作るが、終わったら竈を壊したという。そこで枕団子などを作ることは、「別火」の行為化であり、さらにそれを壊すことは、同じ火を使えないようにするためである（筆者調査）。また葬家が「忌中札」「忌中紙」を門や玄関に立てる（貼る）地域は多い。

多度津町では、「今から五〇年ばかり前までは、多度津町では死者の家のしるしとして、家の表口に簾をつるし、簾の中心部に「忌、はいよせなし」などと書いた紙を張りつける風があった」とある〔多度津町 一九九〇一〇三一〕。死者を出すと、家全体が穢れるということであり、「死」による「穢れ」の生起に関する事例は枚挙にいとまがない。

ところで『延喜式』に、「凡_レ觸穢惡事應_レ忌者。人死限卅日。自_レ葬日始計。産七日。」とあり〔黒坂一九六五年、六八〕、「産」と「死」に際する「穢れ」の觀念は平安時代には認められる。江戸幕府は貞享元（二六八四）年「服忌令」を三月二日に「町触れ」として発布した。「町触れ」から「産」と「死」に関する項目を見ると、「産」に関しては「産褥 父七日 母三十五日」、「死」に関しては「父母 忌五十日 服十三月」とされている。そして最後に「右之通、服忌令日数被仰出候間、町々ニ而写取、家持ハ不及申、借家店かり地かり等迄触聞せ、此趣急度相守可申候、以上」とあり〔近世史料研究会 一九九四 七一―七四〕、幕府が「服忌」の觀念を、庶民に強制したことがわかる。その強制力および人々がこれにどれだけ従っていたのかという問題についてはここで論じるだけの史料はないが、この強制によって、庶民に觀念として広がった可能性を指摘することができる。裏を返せば、それまではそれほどの意識がなかったと推察できる。

明治政府は明治七（一八七四）年に太政官布告第百八号で「服忌ノ儀負テ被 仰出ノ品モ可有之儀得共差向京家ノ制武家ノ制兩様ニ相成居候テハ法律上不都合有之ニ付自今京家ノ制被廢條此旨布告候事」とし〔内閣官報局 一九七五 一五〇〕、江戸時代の武家の服忌令を踏襲する旨を布告している。

中世の民衆の様子はよくわからないが、江戸時代初期までは、觀念的広がりが民衆にはなかったことが推察された。江戸開府前後の様子は『日葡辞書』がある程度を示してくれるかもしれない。本来ならば原典にあたりたいところであるが、残念ながら、ポルトガル語はわからない。そこで『邦訳日葡辞書』（以下『日葡辞書』）

〔土井・森田・長南 一九八〇〕を利用する。土井忠生の「解題」によると、「宣教師の布教活動に直結した日本語を対象とするものであるから、その日本語は宗務の内容に左右されるところが大きい。すなわち、宣教師の主要な職分である聴罪師となる場合と説教師となる場合とは差異があった。前者では、教徒の日本語による告白を聴いて、その真意を理解するために、方言や卑語なども含む広範囲の日本語を一通り知らねばならないのに対して、後者では、上流社会や知識階級の者も喜んで耳を傾けるに足る雅醇な標準語を駆使することが目標であった。」という〔土井 一九八〇 四〕。「解題」に従うならば、ポルトガル宣教師による日本人への布教活動のために編まれた辞書ということであり、「方言や卑語なども含む広範囲の日本語を一通り知らねばならない」ことから、江戸幕府による「服忌令」以前の民衆の観念を垣間見ることができないのではないか。

『日葡辞書』の「imi」の項には、「物忌・禁忌、例 Connich imiga atia. (今日忌みがあいた) 今日で物忌が終わった、すなわちある所へ行つてはならないとか、ある事をしてはならないとかいう禁忌が解けた」と例文とともに説明がなされている〔三三三頁〕。さらに「ゼンチヨ (gentio 異教徒) の婦人が産後イドロ (ídolo 偶像) の寺院「仏事」に参詣しない一定の日数の間」というのもある〔三三三頁〕。前者は所謂「物忌」についてであるが、本論と関係するのは後者である。また名詞として「Qegare, ruu, eta」との項目に、「よごれる」と記され、不潔」と訳されている〔四八〇頁〕。さらに動詞として「Qegare, ruu, eta」との項目に、「よごれる」と記され、その例として、「Chio fucunde fioni fugeba, mazzu sono cuchi qegaru (口の中に血を含んでいて他人に吐きかける人は、その人自身が最初に血できたなくなる。これは他人の悪口をいう人に適用される)」があげられている〔四八〇頁〕。さらに「Bucu」は「(服) 単独では用いられないで、必ずXi, suru (し、する) と共に用いられる」とあり、例としては「(服する) 食う」「葉や茶を飲む」とある〔六四頁〕。これは「穢れ」によって生起する「服」ではないことは明らかである。

『日葡辞書』では、「服」と「穢れ」の関係はみられない。「忌」は「死」との関連ではなく、「産」や「血」との関連で捉えられている。『日葡辞書』が編集された当時、宣教師の間に、「死」による「忌」「服」の生起は庶民においては、それほど一般的ではないものとして考えられていたことが推察し得る。当時を知るこれ以上の史料は今の所わからず、理由について深く述べることはできない。『延喜式』の対象は庶民ではないので、記録上、江戸時代に「死」に対する「穢れ」の「忌」が強制されていること、『日葡辞書』に「死」の「穢れ」についての記述がないことから、庶民において「死」の「穢れ」觀念が広がるのは、江戸時代初期といえよう。すると庶民的展開としては、少なくとも「産」と「死」の両方での「忌」の生起は、江戸時代の服忌令以降の「政策」として広がり、明治政府がそれを踏襲したことで、現在でも伝承がみられるといえる。

五、「穢れ」觀念に基づく対応性

(一) 忌明け

多度津町高見島・佐柳島では忌明けは「男児が二〇日、女児が三日、出産後、七五日間は女にふれてはならないと強く戒められている。母親の忌み明けは、七五日である。」と報告されている〔多度津町誌編集委員会一九九〇 一〇一二〕。産婦の穢れを七十五日とする地域は多い。神奈川県大磯町西小磯でも「出産後、神様に近寄れるようになるのは七十五日を経てからである。産婦は七十五日を過ぎないと、元のきれいな身体になれる」と言われている〔大磯町 一九九七 一八五〕。この「七十五日」の由来については不明であるが、母親の忌の期間を七十五日とする地域は広くみられる。

ところで『富井泰藏覚帳』の「萬延二年八月十二日」の項に、

一、八月十二日、昨夕未の刻、女中亮出産御女子様御誕生遊ばされ、何の御障りも御座遊ばされず、恐悦至極御觸有之。

右に付、熊手八幡宮祭礼御産穢中の事に付、御直拝も遊ばされ候事に付如何哉と、御評議の処仏母院別当へ御尋ねに付、同院書付にて申出候は、女中は産婦の事に付百ヶ日御遠慮、且又御出生様は三十三日の間御穢御遠慮、殿様には何の御構も御座なく候間、来る十五日御苦しからず申出候。

とある〔富井 一九七八 七七〇七八〕。萬延二年は一八六一年であるが、二月に改元されているので文久元年である。神社の祭りへの参拝に關し、「仏母院別当」へ尋ねたことに對する返答の記述である。それによると産婦が「百ヶ日御遠慮」、子どもが「三十三日」の「御穢」とされているが、父親はお構いなしとされている。「服忌令」には「父は七日」との規定があるが、『富井泰藏覚帳』を見る限り、幕末の多度津藩では母子だけに「穢れ」が生じると考えられていたのだろうか。多度津町では「服忌令」とは關係なく、もともと母親は百日だったが、後に期間が七十五日に短縮され、父に關しては幕末にはすでに「穢れ」が及ばないと考えられていた可能性をも指摘することができる。なお「百ヶ日御遠慮」とあるが、「服忌令」の中に「七歳未満の小兒ハ無服忌、但子死去の時は遠慮三日」とある〔近世史料研究会 一九九四 一三三〕。このことは服忌とまではいえないが、「遠慮」という概念が別にあつたということか。

ところで、多度津の事例では、幕末の百日の「遠慮」や民俗学的調査での七十五日の「忌」が何を根拠にするものであるのかは不明である。『延喜式』や「服忌令」では父親の忌の期間が設定されていたが、子どもについての記述はない。『延喜式』は服務規程としての性格があるので当然であろう。多度津町に限らず民俗調査報告や自身の調査から、子どもにも「忌」の期間が設定されていることがわかるが、その歴史的な展開については不明である。現在の資料を踏まえるならば、子どもは「生」を得たと同時に、「穢れた存在」と認識されるという

ことであり、さらに「産」と「生」の「穢れ」は、期間の違いから異なるものということができる。

「死」における忌明けは「服忌令」では五十日（父母）とされているが、現在の報告では、四十九日とする地域が多い。それでも忌明けを五十日とする地域が認められる。『草津市史』には「初七日から七七日（四九日）まで喪主の家で忌がなされ」るが「七七日が済んだ五〇日目が忌明けである。」とある（『草津市史編さん委員会一九八六 五七〇』）。『市川家日記』によると、慶應元（一八六五）年三月二十三日に亡くなった自分の父親を四月二十七日に「五七日にて忌明の法事致し」（市川 一九七一 五九五）、慶應二年十月四日に亡くなった「村の清五良女房おふみ母」は、十一月八日に「三十五日の忌明けの法事」が行われている（市川 一九七一 六〇一）。この記述から、幕末の南小曾木村では「三十五日」を忌明けとしていたといえるが、明治十年（二八八七）十月二十九日に亡くなった庄右衛門の母に関しては、十二月十六日に「我等母の五十日の忌明法事致し」（市川 一九七一 六三〇）、また明治十二年十月二十九日に亡くなった市川重左衛門については、十二月十七日に「五十日の忌明に付呼れ」ており（市川 一九七一 六三三）、明治以降に五十日を忌明けとしている。この変化は、「服忌令」を踏襲した明治政府の太政官布告によるものと考えられよう。いずれにしても、「死」に関する穢れの日数は歴史的にも地域的にも一定していないことはわかる。以上を踏まえた上で、「忌明け」という観点でみるならば、誕生儀礼（産）においては百日あるいは七十五日が、葬送儀礼においての三十五日・四十九日・五十日が対応することになり、これらの期間を経て日常生活にもどることを考えるならば、「忌明け」だけをとつても、両儀礼における「時間」性は一致しただけではなく、地域による違い、歴史的変化が認められ、単純に普遍的な一対一対応として捉えることはできないといえる。

（二）段階的忌明け

細かく儀礼をみてみると、「穢れ」は段階的に減失する形をとっていることがわかる。『日本産育習俗資料集

成』には、群馬郡車郷村（現、箕郷町）において「ヒアガリと称して産後七日目までは産婦は火の傍ら、井戸端に立寄ることを忌む。」と報告し「恩賜財団母子愛育会編 一九七五 一九五」、また三重県鈴鹿郡（現、鈴鹿市・亀山市）では「七日目をヒアケといって餅を親戚・近所などへ配る。これより母は床を離れて下をおりるのである。」とある「恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三八八」。「ヒ」は「忌」であり、「ヒアガリ」は忌明けのことであろう。滋賀県愛知郡稲枝村（現、稲枝町）では「産後七日目あるいは五日目に池・かまどなどその他家中へ塩および酒をまき、これを清祓いとして忌明けにする。」という事例「恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二〇二」からも、七日の忌明けが広くみられることが確認できる。

また堀哲の『三重県の文化伝承』によれば、「藤原坂本・安坂山坂本・原尾・市瀬などでは別火期間は1週間ぐらいであったという。安坂山坂本とか市瀬では「六日ダレ」といって別火が終ったとき産婆がナンドから便所まで塩で清めて日常の生活にもどる。安坂山坂本ではさらに川から水と石をもってきて三宝荒神に供え、塩水で浄める。藤原坂本では1週間はカリヤから1歩も外に出ることも許されず、用便はタンオケですませた。4日目はマクラサゲといって産後ずっと座り続けていたのを、この日から横になることができ、女衆がカヤクとかオハギをもつて見舞いにきた。7日目のナヌカノキヨメがすめば家族と一緒に食事ができるようになるが、畳の上は草履をはき、クドのまわりは避けて通った。」という「堀 一九七八 二二二」。七日目には祝いではなく、「ナヌカノキヨメ」が行なわれ、これが済むと別火ではなくなるということである。さらに「藤原坂本では33日間「川渡りするな」といわれ、平常の生活復帰には75日間を要した」という「堀 一九七八 二二三」。堀の報告から、藤原坂本での「産」の忌明けは七十五日であるが、四日目・七日目・三十三日という節目の日があったことがわかる。中でも七日目には「キヨメ」が行なわれていることから、「穢れ」が段階的に明けていることは明らかである。つまり七日目は第一段階の忌明けということであろう（四日目を第一段階にするならば、七日目は第

二段階となる）。日常生活にもどる「忌明け」前に段階的に忌明けが意識されている。これは「穢れ」の段階的減失として捉えることができるものである。なお藤原坂本は員弁郡西藤原村（現、いなべ市）、安坂山坂本は鈴鹿郡野登村（現、亀山市）、原尾は鈴鹿郡野登村（現、亀山市）、市瀬は鈴鹿郡坂下村（現、亀山市）である。

また『富井泰藏覚帳』では、明治七（一八七四）年の二月十日に生まれた泰藏の孫において、二月十七日の項に「今夜七夜明き」、三月二日の項に「今日は出産後廿日忌明き」とあり〔富井 一八七八 五五二〕、明治初期の多度津では「忌明け」が七日だけではなく、二十日にも認識されていたことがわかる。千葉県市原郡（現、市原市）では、「二十一日目をハツカヒヒテという。初めて産褥を出て、髪を結い湯に入り、嬰兒を背負って里方へ泊りに行、一・二泊して帰る。」とあり〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 一九五〕、「産褥」を出るのが二十一日とされている。同一地域・同一時期の資料ではないが、（四日）・七日・二十日或は二十一日に「穢れ」の減失をみることができる。「穢れ」の段階的減失は七日を中心とするが、その前後の期間は地域・歴史的に異なる展開となっているということである。

初七日は現在では葬儀当日に葬儀に続けて行うことが多くなっている。一九九五年の筆者の祖父の葬儀が地縁的互助組織である同行によって行われた（坂出市府中町西福寺西班）。葬儀の夕方には初七日の法要の後に「シアゲ」と称する振舞いを行なった。皆に折り詰めと缶ビールを配るのである。本来は葬家による同行への振舞いの膳を出すものであったというが、当時には、すでに仕出しを頼むようになっていた〔林 一九九七〕。この「シアゲ」が「ヒアケ」の転訛だとするならば、初七日には「ヒ」があがる（＝明ける）ことになる。すると、初七日で第一段階の「忌」明け、つまり「穢れ」の第一段階の減失がなされることになる。誕生儀礼、葬送儀礼のどちらも「七日」は大きな節目であることは間違いなく、その節目は「穢れ」の減失に基づくものであり対応的であるといえる。

葬送儀礼においては初七日・二七日・三七日・四七日・五七日・六七日・四十九日と、七日ごとの周期で法事がなされる。「穢れ」の減失としては「死」との関連では七日に第一段階の忌明けが認められるが、これら法事を行うことで、「穢れ」の段階的減失があったと認めるだけの資料を筆者は得られていない。勿論仏教的教義においてはそれぞれに意味があるが、庶民がその意味をどこまで理解していたか不明である。さらに、葬送儀礼においては、四十九日（五十日）という期間の「忌」と、一年（十三ヶ月）という期間の「服」という二重の「穢れ」が認められるが、「忌があけて服になる」との構図ではない。だからこそ、「服忌令」では別々に記されており、また民俗調査でも同じ「穢れ」ではあっても別の次元であり、重層的になっているようにみえる（林一九九四）。つまり、両儀礼における「穢れ」の形式は異なっているといえる。

それでも両儀礼において「七日」が大きな節目であり、「穢れ」の減失という性格の意味においても同じ観念で捉えることができる。その意味においては対応性が認められる。しかし細かな減失過程や、「穢れ」の成り立ちを視野にいれるとすれば、個々の儀礼を単純に一对一的な対応としてもとめることはできないのではないか。

赤田は「産屋明け」と「三七日」を対応させている（表1）。誕生儀礼における一つの「穢れ」の減失である「産屋明け」と「三七日」の対応根拠は記されていないので、単純に時間の同一性に基づき対応させたものかと思えない。新谷と板橋は、「七日」以降「四十九日」までの具体的な対応を示していないが、それは示すことに無理があるため当然であろう。

また三重県藤原坂本と具体的な地域名は記述されていないが、『三重の文化伝承』では「初宮参りは、男児32日、女児33日目といった例が多い」とある（堀 一九七八 二二七）。これは「生」の「穢れ」明けに基くものと考えられるが、先に紹介したように藤原坂本では三十三日まで「川渡りするな」と言われていることも同様の観念によるものと考えられる。子供の「穢れ」の期間を三十三日前後とする地域は広く認められる。『熊野の民

俗』には、本宮町地域全体をみると、「ヒボオトシマイリ」が三十三日の地区と五十日あるいは九十日と地区によって期間に大きな差がみられる〔近畿民俗学会 一九八五 一五八―一五九〕。この「ヒボオトシ」が忌明けに相当すると考えられる。そしてこの時に宮参りを行うので「ヒボオトシマイリ」と呼ばれるのだろう。「穢れ」が明けて宮参りを行う。そのため赤田は「宮参り」と葬儀の「忌明け」を対応させたのだろう。しかし「宮参り」の「忌明け」は「生」、葬儀の「忌明け」は故人ではなく「遺族」のものである。「生」と「産」を分けて捉えるならば、一位的に表化ができないことは自明であろう。さらに、後述するように、この時に「川渡り」をさせることは、「霊」の移行を具現化したものといえる「宮参り」と「忌明け」を対応させるのであれば、「霊」の移行の問題を考える必要がある。

六、「穢れ」と「霊」の定着

(二) 誕生儀礼における「祝い」の意味

長野県下高井郡野沢温泉村平林では、「家によつては生後七日目を過ぎた一七夜に、シチャノイワイがある。今ではどの家でもこの祝いを行うが、昔はお祝いをしない家もあった。」と報告されている〔長野県史刊行会民俗編編集委員会 一九八二 二〇〕。昔はすべての家が行なったわけではないようだが、生後七日目に「祝い」が行なわれていたとされている。三重県三重郡(現、四日市市)では「産後三日目にカリヤモチ(飯屋餅)をこしらえて産人に食べさせて力をつける。力餅ともいう。」といい〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三七〇〕、「七日目に嫁の里および両家親戚よりカリヤイワイといって、男なら黄白の餅、女なら赤白の餅を祝つて来る。それをまた親戚一同へ分ける。」という〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三八八〕。神奈川県境川流域でも、

三日目と七夜の祝いが報告され〔大藤 一九八九 一一六―一一七〕、神奈川県綾瀬市小園では「生まれて三日目にミツメの牡丹餅を作り、家の神仏へ供えた。」「七日目のオヒチャには、小豆飯をつくる。」とある〔綾瀬市秘書課市史編集係 一九九七 一五九―一六〇〕。三日目と七日目が「祝」われるべき日となっている。

明治半頃の東京の風俗に関して平出鏗二郎が『東京風俗志』に詳細に記している。これによると「三日目に至りて生児を沐浴せしむ、これを湯始といふ。〔中略〕この日、七夜の祝とて、赤飯をたきて、親戚知音及び産婆などを招きて祝宴す。」とのことである〔平出 二〇〇〇 九六〕。千葉県では「七夜の名目はあるが、この日を祝うことはほとんどないようである。すべて三日目の三日産屋に統一されている」と報告されている〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三八二〕。平出の報告では三日目は沐浴だけで、祝いは七日目であったが、千葉の事例では三日目が重視されている。ここで注意すべきは、「祝い」が必ずしも、三日目・七日目の両日に行われている訳ではないということである。このぶれはどこからくるのであろうか。

永享六（一四三四）年に生まれた足利義教のときには、「初夜、三夜、五夜、七夜、又七夜、後七夜御祝ノ日也」と『御産所日記』に記されている（右以三橋本肥後守經亮本校）とある。『群書類従』第拾五輯、一〇一一頁）。将軍家のことゆえ、庶民と同じに扱うことには無理があるが、七夜が繰り返されていることに着目したい。この時代には、少なくとも上級武家の中では、「七夜」が重視されていたことがわかる。この「祝い」が「穢れ」の減失と直接的に関連することは史料からはうかがえないが、七日間の第一段階の忌が明けたことの祝いに引きずられる形で「お七夜」が定着していったことが推察できないであろうか。だからこそ、「七夜」を何度も祝ったのではないか。

（二）名付けの意味

大正七（一九一八）年に編纂された『仲多度郡史』の命名の項に、「兒子生れて八日目に命名の祝宴を開き、

其の名を披露するを云ふ。」「命名祝には産兒の衣類を贈る。之を初衣（生衣、産衣、初著など書す）と云ふ。親戚、知友より皆酒魚などを贈り祝意を表す。産家は是等の人を招き宴を開く。産婆生兒の盛装せるを抱き、宴席に列し其の名を披露し祝杯を舉ぐ、之を名酒と稱す。此の儀蓋し著衣祝を七夜明きに行ふものなるへし。」とある〔香川縣仲多度郡 一九一八 一一五九―一一六〇〕。名付けは八日目に「命名の祝宴」で披露されるが、これは「七夜明き」に行うものとするのである。『多度津町誌』も「産後八日目で床あげ、八日のヒダチがすんでから名付けをする。」との報告する〔多度津町誌編集委員会 一〇一―一〇一二〕。『富井泰藏覚帳』には文久元（一八六一）年八月十二日に殿様に娘が生れるが、その子の名付けは、「同廿日、御出生様御名於梅様と称えられ候」と記され〔富井 一九七二 七八〕、この場合には、名付けは九日目となっている。忌明けを待っての名付けと考えるならば、多度津町では少なくとも幕末には七日の忌明け過ぎに名付けが行われていたということが出来る。新谷は「名前は、流産した子や間引かれた悲しい子たちには決してつけられなかったし、古くから名前を明かすとか、名前を名乗るということが人間同士の社会関係の成立において不可欠であったように、人が完全に一個の社会的存在であることを認定される符号」と指摘する〔新谷 一九八五 八〇〕。名付けが「七夜明き」に、または「ヒダチがすんで」から行われたということは、名付けが第一段階の忌明けを待つ必要があったことを示唆する。その間は「存在」として不安定であったためになされなかったということか。すると「産」の「穢れ」が「生」の「存在」、つまり「霊」と相関して認識されていることになる。さらには、段階的な「穢れ」の減失と「霊」の定着が結び付いて、「祝い」＝予祝という形になったと考えることはできないであらうか。

ところで新谷尚紀は「生兒に名前をつけるのは、生後七日目のお七夜のことが多いが、他に三日目であったり十一日目である例も少なくない。」と指摘するように〔新谷 一九九五 八〇〕、三日目に名付けする地域が認め

られる。

『富井泰藏覚帳』の明治七年二月の項には、次のような記述がある。

一、二月十日、旧曆十二月廿四日、伴弥六藤枝に女子出生、辰の刻に安産也。家内何茂相祝い候。

一、同十二日、御届左の通り、大和伊呂波也。

出生御届

当区新町村八拾七番邸

士族 退藏長男 弥六長女

明治七年二月十日生 富井也（や）主（す）

右御届仕候

以上

二月十日

富井退藏 印

正副戸長御中

但し控え共二通（富井 一九七二 五五二）

この「届」を見ると、提出したのは十二日であり、名付けが三日目までに行われていることがわかる。明治七年には第一段階の忌明けを待たずに三日目に名付けが行われるようになったということか。

三日目に命名するという地域は『日本産育習俗資料集成』でも確認できる。群馬県吾妻郡岩島村（現、原町）では「三つ目に命名する者が多い」（三六六頁）、奈良県吉野郡天川村では三つ目が命名式を兼ねているという（三七〇頁）。さらに興味深い報告がある。岡山県上道郡角山村字竹原（現、岡山市）では「女の名付けは七日であるが、男の子は三日目に名付け祝いを行う。この日名が決まれば、その名を丸石に書きつけ保存する。」という（三七〇頁）。この事例では名付けの祝いに性差があるが、それが三日と七日となっているのである。七日目の名付けは「穢れ」との関係で説明できるものである。しかし、この事例では「穢れ」を基にした説明では合理

性を欠く。三日目は穢れの最中である。しかし男子の名付け三日目に行われることは、ここでは名付けと忌明けとの関係性をみることができない。それでも、男児が女児よりも早く名付けが行われることに意味があるのではないか。穢れの最中にありながら、敢えて名付けをすることは、それだけ「存在」がもとめられたといえ、少なくとも明治以降の男子による相続の一般化が、「家」の存続と男子の誕生とを強く結びつけたのではないか。ここに、「存在の確からしさ」への希求、つまり「霊」の定着の意図をみることができる。男子中心の「家」観念を背景としたものといえる。第一段階の穢れの減失までは「存在」の危うさがあるためである。女児の名付けが七日目であることは、「家」観念を背景とせずに、第一段階の忌明けによって「霊」の存在が安定的になった時期を待ったということである。後述するように三日目には「霊の定着」に腐心する儀礼が行われる。岡山県上道郡角山村字竹原の『日本産育習俗資料集成』における調査以前の史料がないので明治初期以前の形はわからないが、興味深い事例である。

葬送儀礼では戒名・法名は葬儀（通夜）までにつけられる。あの世での名前であるためであり、「霊」の移行の問題を背景とすることは明らかであるが、ここで着目したいのは、名付けの時期が両儀礼において異なっていることである。両者とも「霊」との関係性の中で行われるものであるが、時間的同位性が求められない。また戒名・法名に関しては、「穢れ」の観念との関連性をもとめることができず、成立の根拠が必ずしも両者が一致しないのである。

（三）名付けと神仏

『富井泰藏覚帳』では、明治五（一八七二）年十月十七日の項に「福本秋治妻に去る十日男子出生に付、名前の儀相頼まれ則三通りに金性の文字相改、訶利帝母様へ御鬘を入れ伊市と相附申候。鬘取の儀は三方に白米を入れ其中へ三ツ名前を入置き能く交ぜ上へ出て候分則御鬘也。右は金倉寺住寺（持）の伝也。」とある〔富井

一九七二 五〇五」。三通りの名前を出して、「訶利帝母様」にその中から決めてもらうという形をとっている。このやり方は「金倉寺住持（持）の伝也」とあることから、特定の寺院のものの可能性が考えられ、地域的コンテキストの広がりについては不明である。それでも「神仏」が名付ける形をとっているということに着目したい。神仏に名付けをしてもらうことは、「神仏」の力によって「この世」での存在をより確かなものにするとの意識の表れといえるのではないか。文久二（一八六二）年九月廿八日九日の項に「幸次郎事、去る十三夜豆狩の節松明燈し野辺遊び致し居り坪に落込候に付、改名為致度候得共、右名は金倉寺訶利帝様に貰い候名の事故、今日迄改名差延し置き、今日参詣の砌に名五ツ斗相調子持参致し、同所社僧へ初穂上げ御くじ相頼候処、祈念致し呉れ即「冽次郎」と申す名前に御くじ落候。」とある〔富井 一九七二 九五〜九六〕。「幸次郎」は泰藏の息子であるが、その名は「金倉寺訶利帝様」に貰ったものであること、また改名が必要になって「御くじ」を引いたことがわかる。「野辺遊び致し居り坪に落込」とは、肥溜めに落ちたのであろう。当該地では肥溜めに落ちると改名すると伝えている（筆者調査）。肥溜めは便所と同じ境界性を持つ。そこに落ちてもらうことに、生れ変わりが観念され、そのために新しい名前が必要であったということであろう。その名付けが、神仏から貰う形になっているのである。このことは「霊の定着」を神仏に担保してもらうことを示すといえる。なお富井泰藏が福本秋治に命名を頼まれて鬺取を行ったのは七日目である。明治七年の孫の名付けは三日目に行っていることを考えるならば、名付けが三日目、七日目が明治初頭には定まっていなかったといえる。忌明けを待つようになったのは、この七日目の名付けと結びつき定着したものと考えられるのではないか。

『東京風俗志』にも「七日目に至りて生児に名を命ず。名は親々の思ひ思ひにつくべけれども、その家の通名を選ぶもあり、また五性に従ひて選ぶもあり、中にも子育てのあしき家にては、男女に拘らず、「あぐり」といふ名を附することあり、これによりて能く成長すべしと信じてなり。この日、七夜の祝とて、赤飯をたきて、親

戚知音及び産婆などを招きて祝宴す。」とある〔平出 二〇〇〇 九六〕。この資料では「七夜の祝」と命名は同日であるが、別のものとして記述されているようにも読める。「これによりて能く成長すべし」とあることから、命名と健やかな成長が結びついて観念されていることがわかる。さらには「五性に従ひて選ぶもあり」から、その担保が占いによる、つまり神仏によっているといえる。名付けはこの世での存在の証しであり、存在の安定を意図するための行為であるともいえるだけではなく、だからこそ不安定な「穢れ」た状態の間を過ぎなければできなかつた。前者の場合、「霊」の定着をはかる三日目が一つの契機となるだろうし、後者では「穢れ」の意識が強く、七日目が契機になるということができる。

和歌山県本宮町小々森（現、田辺市）では「産婦は十一日間サンヤから出てはいけない」と報告されている〔近畿民俗学会 一九八五 一四七〕。この事例は新谷が指摘した「十一日目」であることと関係するかもしれない。やはり「穢れ」との関係で捉えられるものといえよう。

七、霊の移行の問題

名付けが「霊」の定着を意図するものとしてみてきたが、本章では具体的な「霊」の移行に焦点をあてることにする。

（一）産飯と枕飯

新谷と板橋は産飯と枕飯を対応させている。板橋が産飯を（一）に入れている理由については不明だが、両者ともに「生」と「死」という現象直後に作られる「飯」ということで対応させたと考えられる。

山口県稲毛・都濃・玖珂・佐渡・山口市・吉敷・豊浦・阿武など各都市では、「なるべく早く御飯を盛り箸を

立てて供える。」とのことであり〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二一四〕、「生」直後に、しかも急いで作る飯として認識されていることがわかる。さらに、福岡県直方地方は「膳にのせ、枕元に置く。また産神へ燈火、御飯に石をのせ、箸をつきさした」という〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二二七〕。「箸を立て」「箸をつきさし」て供えるのは枕飯と同じであることは今更述べる必要もないだろう。筆者が体験した葬儀において、葬儀会社が枕飯を用意した。ただし、セット料金には含まれておらず、個別注文であったが、箸がつきさしてあった〔林 二〇一八 三一〕。葬儀会社に注文した「枕飯」に箸がつきさしてあったということは、「枕飯」とは「そういうもの」であるとの共通認識が現代でもみられることを示すだろう。この「箸を立てる」ことから、両儀礼における儀礼的側面による同質性を指摘することができる。

群馬県桐生地方では「子供が生まれると直ちに米一升を御飯にし、そのお初を産神に供し、別に御飯を茶碗に山盛りにし、釜のふたを裏返しにし（膳の代用）、その上にこの茶碗をのせて、産婦の枕元に供え」という〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二〇八〕。ここでも「直ちに」作られるものとされる。産飯は産神にも供える物とされるが、それとは別にも作られることを考えるならば、単なる供え物ではないといえる。そして産婦の枕元に置かれることである。枕元に置かれることも「枕飯」と通じる。しかし、ここでは「産飯」が「釜のふたを裏返しにし」て、膳の代用とされていることに注目したい。岐阜県武儀郡関町地方でも、「産神は釜のふたをおおむけにしてその上に石を二個並べ、御神酒と赤飯を供える。」と報告されている〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二二一〕。

釜の蓋を裏返しにして膳の代用することは、普段は行わないことであり、それだけをみれば、非日常の意図的表出とも考えられる。このような形は葬送儀礼でも確認できる。可児市菅刈では、「餅は棺が家にあるうちに親戚が一日つき、お釜の蓋の上で切って棺の中に一つだけ入れ、」という〔可児市 二〇〇七 二一八〇〕。この事

例は枕飯ではないが、葬儀当日に搗かれた餅を「お釜の蓋の上で切」るのである。釜の蓋を裏返して用いることは、非日常性を示すが、釜の蓋は不安定であり、不安定性の視覚化ともいえる。そして、不安定性は境界性を意味する。産飯や枕飯によって「存在の不安定さ」が示され、この世とあの世の「境界」性が暗示されているということである。「死」はあの世への送り、「生」はこの世への迎えと捉えるならば、この段階では、どちらの世界の存在とも明確になっていないということではないか。つまり誕生・死という生物学的な現象が生じているが、「存在」を示す「霊」は未だ移行途上であり、ここに境界性の顕現をみることができる。

(二) 境界性

死直後ではなく、四十九日の餅を釜の蓋の裏で切るという地域が広く認められる。岐阜県美濃加茂市では「葬列が出る頃、シジュウクニチ（四十九日）の餅を搗き、仏壇に供え、野より帰ってきた人々がこれを食う。〈中略〉四十九日の餅は、鍋蓋の上で敷居をまたいで切るといふ。だから常には敷居をまたいで物を切ることを忌む。』という〔美濃加茂市 一九七八 九三〕。「葬列が出る頃」に作るということは、先に紹介した可児市と同様、葬儀当日に作られるものである。しかし、それが「シジュウクニチの餅」と呼ばれていることから、観念としては四十九日のものといえるだろう。ここでは、「鍋蓋の上で敷居をまたいで切る」ことに着目したい。神奈川県逗子市でも「仏は四十九日まで屋の棟にいい、この日近親をよび供養する。四十九日餅をつく。一升の白餅で四十九個の小餅と一個の大きな餅、計五十個を作り、メザルにスギの葉を敷いて小餅四十九個を入れて寺へ届ける。スギの葉を敷くのは、線香はスギの葉で作るからである。一個の大きな餅は餅を逆さにした上で切つて塩をつけて遺族が食べる。だから「お盆や柶の上で切るもんじゃない」という〔逗子市 一九八七 一五四〕。「常には敷居をまたいで物を切ることを忌む」ことは境界性の問題を背景とする。この観念から産飯と四十九日とも対応性をみることができる。

『日本産育習俗資料集成』によると、栃木県下都賀郡では「七夜に、抱いて初めて橋を渡らせる。」とある（恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三八〇）。七夜は「産」の第一段階の忌明けとして捉えるならば、「生」の問題が「産」の問題と重なりを持つことになる。さらに吾妻郡坂上村（現、原町）では「産屋明けまでは橋を渡らせない。」との報告もある（恩賜財団母子愛育会編 一九七五 一九五）。和歌山県本宮町小津荷（現、田辺市）では「産婦も初参りが済むまでは川を渡るものではないとい」う（近畿民俗学会 一九八五 一五九）。「川」は境界を意味し、「橋を渡らせない」という禁忌は、「霊」の不安定さゆえに境界を渡ることを忌むとの觀念に基づくものと考えられる。それが「産」の忌明けと結びついている。つまり、「産」の「穢れ」の減失と、「生」の「霊」の移行が結び付いていることがわかる。

（三）「生」と「死」における「霊」の移行觀念

「生」と「死」が「霊」の移行によつて觀念されている。だからこそ境界性が問題となる。「この世」と「あの世」の移行のメタファーとして蓑笠をあげることができる。群馬県吾妻郡原町では「後のもののおりない時は、「古里に忘れておきし蓑と笠、おくり給えや観世音菩薩」という歌を三遍唱える。」といい（恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二四四）、福井県遠敷郡（現、小浜市の一部・若狭町・あおい町）では、「蓑笠をもやした灰を飲むと後産がおきる。」との報告もあり（恩賜財団母子愛育会編 一九七五 二四六）、蓑笠が「霊」の「この世」への安定的移行を促す呪具として認識されていることがわかる。

飯島吉春は胞衣をおろす呪術において、「とくに注意すべき呪法は、履き物と蓑笠を使用するものである」と述べ（飯島 一九九四 四六）、蓑笠が出産における呪具とみなされていることを指摘する。

葬送儀礼と蓑笠の関係は、誕生儀礼よりも強くみられる。両者の関係性については、すでに論じているが（林 二〇一四）、あらためて事例を紹介する。堀哲は、志摩郡磯部村坂崎（現、志摩市磯部町）では、葬列に蓑・笠

がつくこと〔堀 一九七八 二四六〕、さらに埋葬後の「土盛りの上には蓑や笠がおかれる。」ことを報告している〔堀 一九七八 二五四〕。また奥村幸雄は「通過儀礼」〔特集1 米沢塩井地区の民俗〕で、米沢市塩井地区では、棺を担ぐ人がダミミノを着ることを報告している〔奥村 一九七六・一九九五 三一・六九五〕。「蓑笠を着る」ことが着ている人の「移行」を意味するが、ここでは「送る」側の人が身に着けることで、「送り届ける」ことを視覚化したものと捉えることができるかもしれない。和歌山県本宮町に蓑吊りの習俗がある。請川では「葬式を出す前にオベントウのおにぎりをワラツトに入れて地下（ジゲ）の外れに葬式のとくに必ず蓑と笠を掛ける木があるが、そこに持つて行つて蓑、笠、オベントウを掛けて置くという。これは亡くなった人が蓑笠でオベントウを持つて那智山へお参りにいくからであるといわれている。」と『熊野の民俗』では報告する〔近畿民俗学会編 一九八五 一七一―一七二〕。この事例では、すぐに「送る」が、その際に蓑と笠が用いられている。また近藤直也は「死後六日目の夕方、川の水際に立つ人形」で、徳島県海南町近辺の「蓑笠人形」を紹介する。〔蓑笠人形〕とは、死後六日目に、蓑笠を着せた人形を川原に立てておくものであり、川の増水で流されることが期待されるというものである〔近藤 二〇〇七〕。さらに『近畿民俗 和歌山県有田郡清水村 共同調査特集号』によると、和歌山県有田町では、「七日ガエリには、竹で三脚のようなものを組、蓑笠をかぶせて、台の上、胸に当るところにお餅、食物、六文銭を入れ、ローソクをとます。このようにした人形様のものを橋のもととか中程に立てる。これに一番最初に行き当った者が六文銭を取り、人形を川の中へ蹴り入れる。こうすることによって、死者が成仏するといわれているのである。昔はこの六文銭を持っているとバクチに強いといわれたそうである。」という〔近畿民俗学会 一九七六・一九九五 九二・一〇二〕。弁当を持たせたり、人形に着せて川原に立てて流したりすることは、この世からあの世への送りを意味することは明らかである。先に蓑吊りの習俗について紹介したが、本宮町下向では、四十九日に「男の人が二人から四人で湯の峰に湯に入りに行く。そ

の途中、ベントウといい、竹の皮に包んだ握り飯を山道においておく。この時、古い蓑を持って行つて捨てた。」、また檜葉でも「ヒアケに湯の峰に行く途中、カキノクボの地蔵さまにベントウを上げる。これを直ぐに鳥が来て食べると良いが、食べない時には亡者がまだよくところに行つてない」というと報告されている〔近畿民俗学会一九八五 一八三〕。先に蓑吊りで紹介した請川地区の四十九日に関しては形見分けを行うことしか『熊野の民俗』にはなかったが、本宮町の中で、葬式前の儀礼的行為と四十九日の行為及び觀念が同じであることは注目されるべき問題である。「霊」の送りが重層的になっているためである。

蓑笠に関し、小松和彦は百姓一揆で蓑笠を着ることから「生と死という社会的境界を越えるときの衣装として蓑笠が用いられている」「ここでの蓑笠は死者もしくは死のメタファーとしての機能を帯びている」と述べる〔小松 一九八五 二〇八〕。飯島吉春は「蓑笠はマレビト（異人）の扮装とされ、これを着たまま民家に入ることは禁じられた。蓑笠はこの世の者ではないことを象徴的に表すとともに、異界とこの世という二つの世界を移行する手段でもあった。」「蓑笠自体が移行や通過のメタファー」と指摘する〔飯島 一九九四 四八〕。小松・飯島ともに、蓑笠は「生と死の移行のメタファー」として捉えている。「生」においては肉体がこの世に表れる瞬間、「死」においては、直後、七日と重層的に「移行」が捉えられていることが、メタファーである蓑笠によってみることができる。

（四）餅からみた対応性

誕生儀礼では三日目に餅を搗く地域が多くみられる。千葉県市原郡菊間村（現、市原市）では「産後三日目を三つ目と称し、はぎの餅を作る。それをミツメノボタモチという。里方はじめ親戚、取り上げの爺さん婆さん、産婆すなわちコトリバアサン（子取婆さん）などへ送り、産婦もこれを食う。」という〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三六六〕。大藤ゆきは神奈川県境川流域において「初子は里で産をしたので、三日めに、婚

家からミツメのぼた餅をとどけてくる。世話になったからと組と近所へも配った。婚家で産をした場合には、オヤモトからぼた餅を届け、クミシタ（組の中間）、仲人へ5こか7こお重に入れてくばる。くばると組の人がお祝いくる。来た人には、ぼた餅・赤飯・天ぷらなどを食べてもらう。今もおやもとからぼた餅を届ける（藤沢市西俣野・横浜市瀬谷区上俣野）。瀬谷の中屋敷では、三つでお重が一ぱいになるくらいの大きなぼた餅を作って、産婆にもくばる。竹村町では今もミツメにぼた餅を造り、産院へ持って行って産婦にたべさせ、実家にもくばる。」と報告する（大藤 一九八九 一一六―一一七）。

葬送儀礼では四十九日に餅を搗くとする地域が多い。先に指摘したように、葬式当日の餅であっても四十九日の餅と呼ぶ地域は多く、葬送儀礼での餅は「四十九日に搗く」形で観念されているといえる。千葉県鎌ヶ谷市軽井沢では、故人が屋根から離れる日を「タツビ」といい、「この日にタツビノボタモチ（立つ日のぼた餅）を作り、茶碗に入れて墓参りのときに持って行って供えたり、当日葬家に集まった人たちにご馳走する。」という（鎌ヶ谷市史教育委員会 一九九三 五一二）。また、『江戸川区史』には「死後三十五日は「ほとけの立ち日」といって四十九忌をかねて法事をする村もある。葛西地区では、この三十五日忌の時、ぼたもちをつくって屋根に向ってほうりあげる習慣がある。」とある（江戸川区 一九七六 四〇一）。「立つ」のはすでに肉体の処理は終わっているの、「霊（＝魂）」であろう。なお加藤嘉一は「栃木県芳賀郡地方」で、「三十五日の追善には草履にボタモチをつけて墓に上げる。（剣の山に登るににらないやうにとの意である）」と報告する（加藤 一九三三・一九七八 八八・八一二）。栃木県芳賀郡地方では、誕生儀礼とは関係なく、地獄との関連で「ボタモチ」の意味が伝承されている。当該地には「日光山寂光寺念佛和讃」が伝承され（芳賀町史編さん委員会 一九九九 三二）、また「寂光寺釘念仏縁起」がある（神道大系編纂会 一九八五 二二二―二三三）。地獄との強い関係性を示すのはこのような地域的な特質が大きいかもしれない。この事例においては葬送儀礼が独自に展開

している。

秦博文は「葬送習俗」で「四十九日になると忌み明けである。一升の餅をついて、四十八個の小餅を取り、残りを平たく円くする。これを「笠モチ」といい、この上に四十八の小餅をのせて仏にそなえる。死者がその餅を身につけて持っていくのだという。」と報告する〔秦 一九七三・一九九五 一一五・一三二〕。「死者がその餅を身につけて持っていく」に着目したい。先に紹介した鎌ヶ谷市や江戸川区葛西地区の「ボタモチ」だけではなく、この事例のように、「餅」を投げて霊を去らせるとの伝承は散見する。堀哲は「三重県の葬送・墓制」の中で、「鵜殿村では四十九日に四十九餅（大餅と四十八個の丸餅）を屋根に放り上げる。熊野市大井谷では、この四十九日餅をひそかに家に持ち帰って屋根に放り上げると、屋根の上にいる死者に対する供養になる」という〔堀 一九七九 五四〕。湯殿は南牟婁郡鵜殿であり、現在の紀宝町である。さらに、宗像市では「日形月形（丸餅）とか手形足形（楕円形の餅）」という一升餅を搗き、その他は四十九個にちぎり分けて寺に納める。この餅は死者の霊の弁当」という〔宗像市史編集委員会 一九九六 四四五〕。また岡山県瀬戸内市では「四十九餅を置いて寺におくるのは、餅に死霊をつけて送り出すことで、四十九日までは屋根棟にいる」という〔土井・佐藤・鶴藤 一九八一 一九〕。「四十九日の餅」は「この世」から「あの世」への移行を具現化したものであるといえる（四十九日の餅に関しては、拙論「四十九日の餅の成立と意味について」〔林 二〇一七〕を参照）。「霊」移行と、忌明けが重なることは、「霊」の存在と「穢れ」の観念との相関性をみてとることができる。

餅が「霊」の移行を具現化するものとするならば、誕生儀礼においては、誕生三日目に「餅」を搗く（ボタモチを作る）ことは、「あの世」から「この世」へと「霊」を招き寄せる意味があるといえ、さらには名付けと同様に、餅によって「霊」の定着をはかろうと意図するものであるといえる。葬送儀礼においては四十九日を中心に、「この世」から「あの世」へ送ることを意図するものであるといえる。つまり中心的起点が生物学的な

「生」と「死」で対応していないことになる。このことは産飯と枕飯という儀礼的側面の類似性とは異なる次元となつているということができる。

(五) 餅の呼称

『日本産育資料集成』には、長野県南北安曇野郡〔三六六頁〕、富山県射水郡小杉町付近（現、射水市〔三六七頁〕）、富山県東西砺波郡南部山麓地方〔三七六頁〕、三重県三重郡（現、四日市市〔三七〇頁〕）で、三日目に「餅」や「団子」を贈り、それを「チカラモチ（力餅）」と称すると報告されている。

葬送儀礼でも埼玉・千葉を中心に「チカラモチ」の呼称が広がっている。草加市では「四十九日には、親戚の人たちが朝から喪家に集まって餅を搗いた。（中略）五〇個の小さな丸め餅を作る。この中の四九個がシジュウクモチ（四十九餅）で、十三仏と一緒に佛寺に納めるものである。残りの一つは、チカラモチ（力餅）とかワカレノモチ（別れの餅）と呼んでいる。」とある〔草加市史編さん委員会 一九八七 六六七〕。誕生三日目と「死」の四十九日に作る餅の呼称が同じであることも、「生」と「死」が「餅」を介して相関性を持つことを示すが、その相関性は「餅」を介してということになるだろうが、葬送の四十九日に屋根に餅を投げ上げることが、霊の弁当と説明する地区があることから、「霊」を介してと言い換えることもできるだろう。しかし、奈良県山辺郡二階堂村（現、天理市）では、「チカラモチを里方から贈りよこす。ナヌカイワイと呼ぶ。」とあり〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三八九〕、この地ではお七夜と四十九日が対応的になっており、やはり一位的に対応性をもとめることはできない。

さらに興味深いのが、富山県東西砺波郡南部山麓地方では「チカラモチ」の呼称だけではなく、「ホネツギダング」とも呼ばれている〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三七六〕。『岩瀬郡誌』には四十九の餅を「骨接ぎと稱す」とある〔岩瀬郡役所 一九七二 二九四〕。「刊行にあたって」によると「本書は、大正十二年福島

県岩瀬郡役所編纂により刊行されたものを原本として復刻した。」ものという（ページ番号なし）。大正時代には「骨接ぎ」として四十九日の餅が作られていた。大磯町では「死んで四十九日に、それがバラバラになるので、四十九日には四十九個の餅を作るのだという者もいる。」という（大磯町 二〇〇三 五〇三）。「骨接ぎ餅」はばらばらになった骨を接ぐための餅ということであろう。この観念は死後生と現世の連続性が根底にあるものといえるかもしれない。ところで、「伊勢國白子領風俗問状答」には「四十九日に大なる餅を、四十九の餅の上に置、寺へ贈る。是を笠の餅と云。俗に再生し來たる時、此餅胞衣となり、四十九の餅は骨となると云習はせり。」とあることから〔竹内利美・原田伴彦・平山敏治郎 一九六九 六二五〕四十九日の餅が「再生」観念の中で語られている。これらの事例では、餅が骨そのものであったり、骨を接ぐものであったりするが、葬送儀礼においては再生のための意識が根底にあり、それと通底するならば、三日目の団子で骨を接ぐことは、すでに肉体は現出しているので、それに見合う「霊」を象るということになろう。

（六）杵の音を聞かせること

『日本産育資料集成』に奈良県宇智郡一円（現、南内村か五條市）では、三日の祝いに「餅を搗き、赤子に杵の音を聞かせる。」という事例が報告されている（恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三七〇）。「杵の音」と誕生儀礼との関連はこの一例しか報告されていないが、杵は餅を搗く道具であることを考えれば、「餅」への連想によるものといえる。「杵の音」に関しても、四十九日の儀礼において顕著にみられる。

大阪府枚方市では、四十九日までは「唐臼をつくこと、ハタを織ることを忌む。チョン／＼というハタ織の音は死人の魂を招き寄せるからだという。」と報告されている（枚方市史編纂委員会 一九七二・一一九九五 一二〇・一六五六）。この事例は、唐臼やハタの音が死者の魂＝霊を呼び寄せるので音をたててはならないとの禁忌になっており、他の事例とは理由が逆である。一般には四十九日までは家の棟に霊がいるので、「呼び寄せ

る」という理由は矛盾したものといえる。ここで着目したいのは、「霊」の移行が「音」と関わりを持つということである。さらにそれが禁忌とされていることは、かなり強い結びつきがみられるといえる。枚方の事例は「音」が餅からの連想ではなく、「音」そのものに呪術的な力が観念されていると考えられる。そのために唐臼だけではなくハタもだめと言われるのだろう。奈良県宇陀郡一円の事例と枚方市の事例は、観念においては同じといえるのではないか。

福島県館岩村（現、南会津町）では「この朝の餅つきの杵の音で、家の棟のあたりにいた死者の霊魂が離れるのだという。」という〔館岩村史編さん委員会 一九九二 一九二〕。平野伸生は「茨城県の葬送・墓制」の中で、「大宮町では、（中略）死霊は四十九日まで屋根の棟に留まっていて、この四十九日の餅を搗く杵音を聞いて遠くへ去ると伝承されている。」と報告するように〔平野 一九七九 九八〕、杵の音は餅搗きを連想させ、その餅は「あの世」へ行くための弁当としての四十九日の餅であることから、四十九日の間の禁忌が語られていると考えられる。そのため、群馬県勢多郡横野村（現、洪川市）では、四十九日までは「臼の音をたててはならない。」との禁忌となっている〔群馬県勢多郡横野村誌編纂委員会 一九五六 一一四六〕。また、三重県南牟婁郡長井（現、熊野市）では「死者の霊が49日の間、家の棟に留まっていて、臼の音を聞いてから離れるといわれ、49日には餅をつく。従ってそれまでは臼の音をさせてはいけないとされている。」といい〔堀 一九七八 二六三〕、明確に杵と音と餅搗きが関連付けられている。ここで問題となるのは、四十九日までは「霊」の移行をさせないということである。「霊」の移行により「死」が完結する。四十九日の間は家の棟に「霊」は居る。家にまだとどまるべき不安定な状態であるとの観念をみてとることができよう。ただし、蓑笠によって七日目に移行がなされていることを考えるならば、「霊」の移行も順次的であり、重層的であるということができるとくに「霊」の移行に視点を置くならば、誕生三日と死後四十九日の対応性が強いということができる。

八、まとめ

「霊」の移行は重層的に捉えられた。七日目に蓑笠で送りながら、四十九日まででは家の棟にいる。さらに、蓑笠を通じては、生物学的誕生と四十九日との対応性も見られるといえた。つまり対応が複層的になっているといえる。「穢れ」においても同様である。儀礼を単純に対応させることは困難であるといえる。

さらには、同一地域においても、歴史的には誕生儀礼と葬送儀礼が別々に展開していったことが考えられる。両者が相関性をもつて展開してきたわけではない。例えば「通夜」は、その成立に誕生儀礼との関連性はみられない。さらに、四十九日の餅の「骨接ぎ」に関しては、仏教の教義上の問題も絡むといえる。このことから、両者が必ずしも同じ観念の中で相関的に展開してきたとはいえない。つまり「生」と「死」が常に対をなしてきたわけではないことを示す。それぞれが独自に展開したということである。

『日本産育習俗民俗資料集成』に栃木県茂木町の事例として七夜に「子の額に「犬」という字を記す」とある〔恩賜財団母子愛育会編 一九七五 三八一〕。板橋春夫はこの「犬」の字を書くことは「小児の精神」魂は落ち着かないので、悪霊に魅入られてしまう危険性が高い。そのために悪霊がやってきたときに、こちらの人ではありません、あちらの人であります、と言え、あきらめて帰ってしまうということになる。」という〔板橋 二〇一九 二六〕。「犬」印は「魔除け」であるが、その論拠は「犬」字を書く事が「アヤツカク」と呼ばれ、「アヤツ」とは「人ナラムモノ」を意味することにおく〔板橋 二〇一九 二五～二六〕。さらに「×」印を東北地方では「ヤスコ」と呼ぶとし、「犬」字との類似性を示す。この「×」印は「結界を示す」とする〔板橋 二〇一九 三一～三三〕。これが七日目に行われていることは興味深い。すでに三日目に霊の移行を完全するための儀礼がみられた。七日目は「穢れ」の第一段階の減失の期間としての性質が強いものといえた。このこと

は「穢れ」と「霊」の移行が異なる次元で観念されていることを示すものといえないだろうか。葬送儀礼においては、埼玉県神川町渡瀬では死者が出たときに神棚を半紙で封印するが、かつては笹で「×」にしたという（筆者調査）。「穢れ」が神にかからないための所作である。しかし、誕生儀礼では「霊」の定着、葬送儀礼では「穢れ」の接触防御を意図するものと考えるならば、同様の儀礼であるとはいえず、観念的な違いが認められることになる。常光徹は「×印はそれが用いられる状況や文脈に応じて「占有」「封印」「防除」「危険」「まちがい」など多様な意味を帯びていて、一義的な解釈はできないが、基本的には外部から侵入する（近づいてくる）ものを遮断するという目的で用いられる場合が多いといってよいだろう」と指摘する（常光 二〇〇〇 五〇）。結果・遮断のいずれにしても、「霊」の定着、「穢れ」との接触・感染防御という意味合いが強いことになる。常光が指摘するように広く捉えるならば、誕生儀礼では七夜に、葬送儀礼では「死」の生起時に、同様の意味合いを持つ習俗が行われることは、両者の関係性が七夜と「死」直後における対応性が強いと捉えることができるかもしれない。ここでも今までに説明してきたものとは別の対応性を見ることができるとは別のことである。

誕生儀礼と葬送儀礼の類似性は、「穢れ」「霊」の移行という性質においてのものというだけのことである。両儀礼を構成する個々の儀礼は意味的に重層的であり、多対多対応的であること、また歴史的に独自に変化していることも考えるならば、誕生儀礼・葬送儀礼を構成する個々の儀礼の対応関係は一位的に表化して捉えることはできないということである。

引用文献

- 青森県史編さん委員会 二〇〇一 『青森県史 民俗編 資料 南部』青森県。
青森市史編集委員会 二〇〇八 『新青森市史 別編3 民俗』青森市。

赤田光男 一九八四 『日本民俗学』 弘文堂。

綾瀬市秘書課市史編集係 一九九七 『綾瀬市民俗調査報告書6—小園の民俗—』 綾瀬市。

飯島吉春 一九九四 「胞衣笑いの深層—靈魂の交通—」 『比較民俗研究』 第十号、筑波大学比較民俗研究会。

板橋春夫 二〇〇九 『長寿』 社会評論社。

二〇一九 「×印の民俗—タブーの結界試論—」 日本興業大学LCセンター『青塔』 75号。

一茶 一九三四 『一茶遺稿 父の終焉日記』 荻原井泉水校訂、岩波書店。

岩瀬郡役所 一九七二 『岩瀬郡誌』 名著出版。

江戸川区 一九七六 『江戸川区史 第三卷』。

大磯町 一九九七 『大磯町史民俗調査報告書四 大磯の民俗（一）—東小磯・西小磯地区—』。

二〇〇三 『大磯町史8別編民俗』。

大藤ゆき 一九八九 「人の一生」から「産育」 『神奈川県民俗調査報告書17 境川流域の民俗』 神奈川県立博物館。

岡田真帆 二〇一七 「死穢忌避」 観念の再発見—両墓制にみる「本源的な死の畏怖」との差異— 『歴史人類学会『史境』七十四号。

奥村幸雄 一九七六 「通過儀礼」 「置賜の民俗七・八合併号 特集1 米沢塩井地区の民俗」 『日本民俗調査報告書集成 北海道・

東北の民俗 山形県編』、三二書房所収、一九九五年。

恩賜財団母子愛育会編 一九七五 『日本産育習俗資料集成』 第一法規出版。

香川縣仲多度郡編纂 一九一八 『仲多度郡史』。

加藤嘉一 一九三三 「栃木縣芳賀郡地方」 「旅と傳説」 第六年七月號（誕生と葬禮號） 「復刻「旅と伝説」第十二卷、岩崎美術

社、一九七八』。

門屋養安 一九九六 「門屋養安日記」 茶屋十六・松岡精編 『近世庶民生活史料未刊日記集成 第一卷 門屋養安日記 上』 三一書房。

一九九七 「門屋養安日記」 茶屋十六・松岡精編 『近世庶民生活史料未刊日記集成 第二卷 門屋養安日記 下』 三一書房。

可見市 二〇〇七 『可見市史 第四卷 民俗編』。

鎌ヶ谷市史教育委員会 一九九三 『鎌ヶ谷市史』 鎌ヶ谷市。

河岡武春 一九七二 「解題」 『市川家日記』 谷川健一編 『日本庶民生活史料集成 第十二卷 世相二』 三一書房。

近畿民俗学会 一九八五 『熊野の民俗 和歌山県本宮町』 近畿民俗叢書刊行会。

一九七六 『近畿民俗 和歌山県有田郡清水村 共同調査特集号』 第六六・六七・六八号。『日本民俗調査報告書集成

近畿の民俗 和歌山県編『三一書房、一九九五年所収。』

近世史料研究会 一九九四『江戸町触集成 第二卷』塙書房。

草津市史編さん委員会 一九八六『草津市史 第三卷』草津市役所。

黒板勝美・國史大系編修會編 一九六五『延喜式』國史大系第二十六卷』吉川弘文館。

群馬県勢多郡横野村誌編纂委員会 一九五六『群馬県勢多郡 横野村誌』。

小松和彦 一九八五『異人論』青土社。

近藤直也 二〇〇七『死後六日目の夕方、川の水際に立つ人形―死者霊を対象とした葬送儀礼（旧海南町編）』『徳島地域文化研究』第五号。

新谷尚紀 一九九五『死と人生の民俗学』躍躍社。

神道大系編纂会 一九八五『寂光寺釘念仏縁起』『神道大系 神社編三十一 日光・二荒山』。

逗子市 一九八七『逗子市史 別編Ⅰ 民俗編』。

草加市史編さん委員会 一九八七『草加市史 民俗編』草加市。

高松市西部民俗調査団 一九八六『高松市の文化財 第十編 笠井郷風土記（高松市西部の民俗）』高松市歴史民俗協会、高松市文化財保護協会。

滝根町史編さん委員会 一九八八『滝根町史 第三卷 民俗編』滝根町。

竹内利美・原田伴彦・平山敏治郎編 一九六九『伊勢國白子領風俗問状答』『日本庶民生活史料集成 第九卷 風俗』三一書房。

館岩村史編さん委員会 一九九二『館岩村史 第四卷 民俗編』館岩村。

多度津町誌編纂委員会 一九九〇『多度津町誌―本誌―』多度津町。

茶屋十六 一九九七『解題』茶屋十六・松岡精編『近世庶民生活史料未刊日記集成 第二卷 門屋養安日記 下』三一書房。

常光 徹 二〇〇〇『親指と霊柩車―まじないの民俗―』歴史民俗博物館振興会。

土井忠生 一九八〇『解題』『邦訳 日葡辞書』岩波書店。

土井忠生・森田 武・長南実編訳 一九八〇『邦訳 日葡辞書』岩波書店。

土井卓治・佐藤米司・鶴藤鹿忠 一九八一『岡山文庫 〇99 岡山の民俗』日本文教出版株式会社。

富井泰藏 一九七八『富井泰藏覚帳』富井泰藏覚帳出版会、非売品。

内閣官報局 一九七五『法令全書』第七卷―1、原書房（復刻原本明治二十二年）

- 一九七六 『法令全書』第十七卷—1、原書房（復刻原本明治二十四年）
- 長野県史刊行会民俗編編纂委員会 一九八二 『長野県下高井郡野沢温泉村 平林民俗誌稿』。
- 芳賀町史編さん委員会 一九九九 『芳賀町史報告書第四集 念仏和讃御詠歌集』 芳賀町。
- 秦 博文 一九七三 「葬送習俗」大阪府教育委員会「河内滝畑の民俗 大阪府文化財調査報告書 第二四輯」大島曉雄・松崎憲三・宮本袈婆雄・高谷重夫編『日本民俗調査報告書集成 近畿の民俗 大阪府編』三二書房、一九九五所収。
- 三・宮本袈婆雄・高谷重夫編『日本民俗調査報告書集成 近畿の民俗 大阪府編』三二書房、一九九五所収。
- 埴保己一編 一八九四 『御産所日記』『群書類従』第拾五輯。
- 林 英一 一九九四 「死の意味の複合的構成」『近畿民俗』一三六・一三七、近畿民俗学会。
- 一九九七 『民俗と内的「他者」——組織と非組織の関係——』岩田書院。
- 二〇一〇 『近代火葬の民俗学』法蔵館。
- 二〇一四 「雨乞いとして空葬礼が行われる理由——葬送儀礼の視点からの解釈——」『信濃』第六六巻第一号。
- 二〇一七 「四十九日の餅の成立と意味について」『マテシス・ウニウエルサリス』第十九巻第一号。
- 二〇一八 「現代の葬儀——父の葬儀を事例として——」『マテシス・ウニウエルサリス』第二十巻第一号。
- 平出鏗二郎 二〇〇〇 『東京風俗志 下』筑摩書房。
- 枚方市史編纂委員会 一九七二 「枚方の民俗」枚方市。大島曉雄・松崎憲三・宮本袈婆雄・高谷重夫編『日本民俗調査報告書集成 近畿の民俗 大阪府編』三二書房、一九九五。
- 平野伸生 一九七九 『茨城県の葬送・墓制——関東の葬送・墓制』明玄書房。
- 藤澤清二 一九四二 「餅の行事その他」『瑞木（みずき）』六号、瑞木の會。（デジタルアーカイブ秋田県立図書館）
<http://daapl.pref.akita.jp/lib/item/00010001/ref146>（二〇一九年十二月六日閲覧）
- 堀 哲 一九七八 『三重の文化伝承』伊勢民俗学会。
- 一九七九 「三重県の葬送・墓制」『近畿の葬送・墓制』明玄社。
- 美濃加茂市 一九七八 『美濃賀茂市史 民俗編』。
- 宮古市教育委員会 一九九四 『宮古市史（民俗編） 上』宮古市。
- 宗像市史編纂委員会 一九九六 『宗像市史 通史編 第四巻 美術と建築 民俗』宗像市。

Reexamination about the correspondence of individual courtesy to be performed on birth and the death of the person

HAYASHI Eiichi

When a person was born and when a person was dead, various courtesy is performed. These courtesies are similar. Because these courtesies show that it is the idea that a soul transfers “the next world” and “the world” and degree of decreasing of “Kegare”. However, I think that I cannot let courtesy deal in the same thing of the length at the time when they do it if I think about compliance in a basic meaning.

As a result of established a viewpoint for “Kegare” that was an idea to let perform both courtesy and “the shift of the soul”, and having analyzed it, regional; also, correlation do not be found historically by both courtesy, and, and the idea that it was similar to being like multilayer, I thought that it was difficult to find individual courtesy correspondence.