

胞衣笑いの深層 — 靈魂の交通 —

飯島 吉晴*

はじめに

六〇年代を中心とする高度経済成長は、日本人の生活にあらゆる面でこれまでにないほど大きな変化をもたらした。たとえば、出産方法をみると、戦後十年を経た一九五五年にはまだ十人のうち八人は自宅出産であったのに、一九七〇年にはほぼ全員が施設内出産になってしまった。こうして自宅出産の伝統は日本の歴史から姿を消し、家は生命の誕生の場としての機能を喪失して、出産をめぐる多くの民俗も実際に行われることはなくなり、人々の記憶の中にかろうじて留められているに過ぎなくなっている。ここで取り上げてみたい胞衣の処理法をめぐる問題もその一つである。胞衣は後産とも呼ばれ、分娩後に母体から娩出される胎児を包んでいた卵膜や胎盤をいうが、胞衣の処理は古来より注意深く行われ特別な儀礼のともなうこともあった。胞衣は単に出産後の汚物というようなものではなく、生命を育み包むものとして生命観や靈魂観をさぐる上で重要な手がかりを与えてくれるものなのである。胞衣の処理には、埋納の場所、日時、作法、俗信など多様な伝承がみられるが、ここでは胞衣を埋める際に大声で笑う儀礼を中心に、あの世と此の世をめぐる靈魂の交通の問題を考えてみたい。

1. 胞衣笑いの事例

まず、胞衣笑いの事例を日本本土、沖縄、国外の順に掲げてみたい。

[日本本土]

日本本土の事例はすべて文献史料に登場するものであり、民俗例として報告されたものはこれまで一例もない。ここでは、主に『古事類苑』禮式部六（誕生祝下）から関連記事を引用することにする。

①『貞丈雑記』卷一祝儀

一胞衣を納て帰る時、其役人笑ひて帰る事、産所記、殿中日々記等に見たり、公家にも此事有、天子の御胞衣は、稻荷山、賀茂山、吉田山、此三所へ納る也、人のふまぬ所に納めて、三声笑て立帰るよし、公家の有識の人申たりき。

（『殿中日々記』 = 『親元日記』には胞衣蔵めの記事が二つ出てくるが、「胞衣笑い」に関する記事は見出せなかった）

*天理大学文学部助教授

②『伊勢家秘書誕生之記』

一胞衣桶は曲物也，高サ八寸程，口ノ広サ七寸程に，あつくいかにも丈夫に二重のかはにする也，そことつよくあるべし，切ふたなり，蓋は釘にてしめてよし，胡粉にてぬり雲母にて松竹鶴亀を絵にかく。

一胞衣を水にてきれいに能洗ふなり，御身かた譜代の人也の衆，口まめになき者に，あらはせらるゝ物なり，能洗て，白練一幅四方のあはせのふくさに縫て，胎を包，又白練二幅四方向に，大サ不定して，二重か三重，桶に敷て，包たる胞衣を入，敷たる練のはしを上を打かけ，太平の青銅十六文，おもりに置なり，太平の青銅無之時は，其時代の鳥目可用也，胎衣入たる内のくつろがぬ様にして，桶の蓋をして，釘にてしめ，扱外家に入候なり。

一外家過ぎにて輪を入，桶にしたる吉なり，切蓋にして，釘付にする也，此桶の足は六ツ也，くれ木を足に用なり，外家は胎衣桶の大サによるべし，是は桶にゆひたる物也，箱にさしたるも不苦，箱も桶の大サにより拵べきなり，同じくは杉にてさしても，桶にゆひても，木あつに有べし，桶のわもしげく入べし。

一胎衣を納る時は，引目射たる人に，陰陽頭をそへて，二人吉方に納る也，帰様には，どつと笑て帰るものなり，地に穴を堀，四方石垣をつき，胎衣を納，石の蓋をしてかへるなり，虫などの不入様にするなり，虫入ば児煩物也，うごかぬ様に有べし。

(『産所之記』にもほぼ同一の「胞衣笑い」の記事がみられる)。

③『大江俊迪記』

天保三年八月一三日丁亥，戌刻過為子安産，女子出生，一五日己丑，今日午後ゑな納メさせ候，世俗之習ニまかせ，当年ゑほう亥子方に納候，尤産所より方角定メ，玄関前敷砂之向ふ深さ三尺餘り堀，ゑな壺ヲ棕繩に而十文字ニクヽリ，件ノ穴ノ底江納メ其上ニ大成白川石ヲ置，其上江土ヲ，上ハ地面平等ニいたし置，納メ了而世俗ノ習ニまかせ，わらひ候様申付置，後世此處ヲ堀かへすべからず，今度出生之小児存命中，若其處ヲ掘返せば，必其身ニ害あるよし，世俗ノ申ならわしに候。

一穢物ござ包，今夕河原江為埋候，下部江申付，世俗之習ひ，埋了後わらひ候て帰り候様申付置，為扶勞鳥目百文遣之。

[沖縄]

沖縄の胞衣笑いは，近年まで沖縄本島北部を中心として行われていたものであり，貴重な事例である。ここでは主に『沖縄の民俗資料』第一集（1970）に基づいて資料を掲げてみる。

④・国頭村比地

イヤーをうめる儀式がある（潮が満つときにやる）。

⑤・大宜味村字謝名城

ウブクメー（赤飯）のうわ湯を掛け、火の神の後のノキ場に埋める。

火の神の前で御願する人が「アマンテ、ガッサーピッサスーシャヌーガ」というと外の婦人が「クマヌアンシメーガナシガナチ、イヤードウミード」と答え、手をたたき内外呼応して大笑する。その後ウブクメーと焼魚をみんなにくばる。

⑥・東村字川田

イヤーをうめる儀式がある（カマドの内外で大笑する）。

⑦・首里上儀保村

イヤーは人のふまぬ軒下にンバギーのあぶくをかけてうめ、子供たちを集めて笑い声を出させる。

⑧・国頭郡與那（『山原の土俗』郷土研究社、1929）

イヤワレー。「胎衣笑ひ」の義であらう。子供が生まれた時に行ふ儀式で、唯だ国頭郡與那に於いて見る事ができるのみである。子が産れたら産児に命名をする。其日、祖母か又は親族の婦人が産児を抱き産着（白衣）を着せ、戸口に於て祈願をなし「某々」と命名した事を告げる、同時に其子の父親は台所の火ノ神を祭つた裏の軒下に胎衣を埋め、祈願の終るや否や大きな声を張り上げて、「上ん、下ん、笑いんそうり、ようい」（即ち上座に居る人も下座の人も皆笑ひなさいの意）と叫ぶと、皆が大声を發してどつと笑ふ、それは子供の生い立ちの良きを祈るものらしい。兎に角、胎衣を埋める場所は各地共注意を払つている。埋めた後、虫類が這ふやうな処ではいけない。若し埋めた初めに虫が這ふたら、此子は一生虫を怖がる憶病者となると言はれている。

⑨・国頭郡大宜味村喜如嘉（『喜如嘉の民俗』自家版、1970）

胎児を包んでいた胞衣のことをクワーブクル（子袋）と呼び、それは竈の後ろに埋める。埋める場所はあまだれの落ちる軒下へ穴を掘って埋める（死産児の場合でも同様）。胞衣を埋める者はたいてい妊婦の夫かその家のおじいさんである。埋める場合には、その家の子供や親類の子供達多見守る中で行なわれる。埋める作業の終わりかけた頃、穴を掘っていたものが柄で壁をたたいて家の中にいる者に合図する。家の中にいる者はそれを聞いて「ヌーガハマヌフシヤ、ガッサイピッサイスル（どうして竈の後ろはガサガサするのだ）」という、穴を掘って胞衣を埋めていた者は「ウヌヤーンカイ、ウファイキガヌマーリタンドー（この家で大男が産まれましたよ）」と答え、子供達とともに大声で笑う。穴を掘っていた者が家の中にいる者に答える文句には、産まれた子供の性別を反対にいう。たとえば男子が産まるとウフィナグ（大女の意）が産まれたといい、女子が産まるとウファイキガ（大男）が産ま

れたという。その理由として、鬼や耳切り坊主（子供、特に赤子をさらって食べるといわれている化け物）が赤児をねらったりするのであいまいにしておくのだという。又大声で笑うのはイヤ笑いといい、産まれた子供が笑いを忘れぬ、明るい人となるようにという願いからである。

[国外]

国外の胞衣笑いの事例は、シベリアのヤクート族の間にみられる。その他には、明らかな例は見出せないが、インドシナのシャン人やインドネシアのアチェー族の間には関連する事例がある。

⑩・ヤクート族

・シベリアのヤクート人には「二人のシャーマン教の女僧」という物語がある。二人のシャーマン教女僧は、人びとは離れて住んでいた。そして魔術によってそれぞれ夫を見つけたのだ。やがて子どもが生まれることになった。ある日「二人の夫は外に走り出て、白い二頭の仔馬を殺し、その皮を剥げた。これは産の女神のためにしたことだった。産の女神はこの皮の上に交互に坐っては、もがき始めて、とうとう汗にまみれた。すると今度は笑いに笑い、とうとうそこで三晩を送った」。この産の女神がイエフシトと呼ばれる。この神話にヤクート人の儀礼が反映している。「三日め、シャーマン教女僧のお産がすむと、女たちはこの産婦の家からイエフシトの女神を送り出そうとした。その儀礼の食事の最中に、居合わせたひとりが突然笑い出し、ついに笑いがとまらなくなった。このことはその場の誰にも喜びを与えることであった。というのは、これによってこの笑い出した女が近く妊娠し、子どものでることが予告されたことになるからだった。このような場合『イエフシトはこの女性に乗り移った』という」（大木伸一『ロシアの祭り』宮崎美術社、1966）。

・子供の生まれ日が近づくと、納屋・家・物入れ箱は全部開け放つ。火に脂肪を灌いで「出生を司る神霊、アイスイト女神よ、さあ食し給え。一路平安ならんことを」とさげふ。子供が生まれると、すぐに脂肪で作った食物を食べる。産後、三日目にアイスイト女神を送る儀式がなされる。後産はアイスイト女神の象徴で、女神を送る日に婦人たちの手で穴に埋められる。この埋める儀式は次のようになされる。近所の連中、特に婦人たちが集まって、家の左側、つまり婦人専用の区画に穴を掘り、後産を埋める。穴のまわりに木皮でこしらえた小さい天幕を三個たてるが、これらは男たちの目には触れさせぬ。

この小さい天幕の中へ火を入れる。ブナの木皮でオオシカ・鹿・日・月のかたち、小さい弓、三本の矢（子供が女ならば、木の皮の鋏・牡牛・牡馬のかたち）をこしらえる。オオジカ・鹿の人形を火のそばに置いて、これらに矢を射て、火中に落とす。木皮でこしらえた小さい天幕も火に燃やす。その火がまさに消えかけたとき、婦人たちは円陣をつくって掌に脂肪をぬりつける。皆が一緒に手を打ちならしはじめる。このさい、すべてのものが一度に大声をたてて笑わねばならない、そのためにまず、たがいに顔に脂肪や煤をなすりつけあって、

無理にでも笑うようしむける。こうして、一同が一緒に笑い出すと、「出生を司る女神よ、食し給え」とさげふ。なかの一人の若い女が大声を立てて笑うと、「アイスイト女神はこの女のなかへ入った。うんと子供が生まれるだろう」という。後産は子供たちの守護神霊であるアイスイト女神の象徴で、婦人たちは、子供ができるようにこれを崇拝する。

別の報告によれば、子供が生まれるやいなや、老婦人が火に近づき、その上にいくらかの脂肪を注いで、「アイスイト、貴方の贈物に感謝します。将来はもっと沢山お願いします」という。アイスイトのいる三日間、婦人はユルタの中のわらの上に横たわっていなければならない。そして、ここにはいかなる男も入ることを許されない。その最期の日にのみ、彼女は寝る所へ帰れる。胎盤と共にそのわらは、老婦人によってユルタから遠くはなれた森に持っていかれ、一本の木の幹の上に高く置かれる（高山純「周辺地域の産屋・竹ベラ・胎盤の処置方法」『どるめん』3, 58-9頁, 1974）。

⑪・シャン人

臍の緒は新しい竹を削つて作つたもので切る。分娩の間は、夫はその室に這入らないが、近くに居て胎盤と臍の緒を受取る。夫はそれを先づ丁寧に洗ひ、それから、芭蕉の葉に包んで、家の階段の下のところ、予め掘つて置いた穴の中にそれを入れ、さつと土をかけておく。この儀式は絶対に手荒くしないことが、子供の将来の健康と幸福のために最も大切なこととされて居り、手荒いことをすると、子供の未来の幸福が害なはれると考へられゐる。それから又、穴を掘る時や、芭蕉葉で包んだものを埋める時には、父親は笑顔をしてゐなければならないといふことが大切である。もしこの時に父親が洗面をしてゐると、産れた子供は呪はれて、不機嫌な人間になると考へられゐる。後産を家の階段の下に埋めると、子供が殖えるといはれてゐる。子供が産れたとき、臍の緒が頸に捲きついてゐると、大変吉兆とされてゐる。大網膜は、後産と一緒に埋めるが、これには別に吉凶の関係はない（牧野・佐藤共訳『シャン民俗誌』生活社, 213頁, 1944）。

⑫・アチェー族

アチェー族に於ても胎盤は生まれた子の双生兄弟或は双生姉妹であり、其れは子に対して良い生活を送らせるものとしてある。子供が病気になると、其れは胎盤が病に犯された為めでは無いかと思つて胎盤を埋めた所に薬を置く。其れで効が無いと母性後産物（主として凝血）だけを掘り出して他の場所に埋め代へる。彼等はアドイ（胎盤の霊）は絶えず子供の所に来て一所に遊んで居るのだと思ふ。例へば子供が寝て夢見て笑ふとする、それがその証拠だと云ふ。子供が病気になつた場合に第一に為ることは、落ちた古い臍の緒を水の中に入れて和めて、この水の子供に飲ませることである。又眼病の時にはこの水で眼を洗つてやり、傷口、潰瘍の如きもこれで洗ふ。平時には臍の緒は子供の護符である。所によりては胎盤は、男の子だと家から少し離れた場所に埋め、女の子だと階段の傍に埋める。之れ亦男葉戸外作用を

意味し、女は家内作用を意味するものである（清野謙次『インドネシアの民族医学』太平洋協会、84頁、1943）。

以上が手元にある「胞衣笑い」の主要な事例であるが、実はこの言葉には二つの意味がある。一つは出産儀礼の中の胞衣を納める際に儀礼的に笑う習わしのことであるが、今一つはアチュー族の事例にあるように生児が睡眠中に無心に笑うことを意味する。後者はイヤソビ、オブライともいい、産神がつねるから笑うのだと説明されており、近世の庶民にとっては胞衣笑いといえば一般にこちらの方を意味していたと考えられる。江戸の川柳に「ゑなにすかさされた程嫁わろう也」とか「新造は折々胞衣にすかされる」とあるように、睡眠中に無意識に笑うのは「胞衣にすかされる」ため、胞衣が笑わしているのだと普通は解されている。『俳諧類船集』でも、笑いの項に胞衣があげられており、胞衣と笑いとは密接な関係をもっていることがわかる。兵庫県の家島では、虚弱児はかつて頭髪の一部を月形や蛇の目形などにして残し後はすべて剃るキンコウという特別な髪型にしたが、こうした変わった髪型にして多くの人に笑われるほど強くなるという。ここでは笑いが子供の成長に積極的な役割を演じているが、胞衣笑いではどうか。胞衣笑いの事例は極めて少数の報告にしか登場しないので、以下ではこの問題も含めてやや範囲を広くとって若干の考察を試みてみたい。

2. 胞衣の境界性

胞衣は、母体と胎児との間にあって呼吸、物質交換、老廃物排出などの働きをする胎盤を意味し、胎児分娩後に子宮収縮により臍帯や卵膜とともに娩出される。その形態は円形または楕円形の血液に富む海綿様肉質で、子宮内面の母体側は暗赤色粗造だが胎児側は平滑淡灰色の羊膜で覆われて中央に臍帯を付着させており、中心部は厚く周辺にいくほど薄くなって卵膜につながっている。分娩直前には、その直径は一五～二〇センチ、中心部の厚さは二センチとなり、重さは平均五〇〇グラムほどになるという。

江戸の民間には、胞衣の形態からであろうか、この胞衣を洗うと父親の定紋があらわれるという俗信があって、「洗わせてしまいのつかぬ胞衣の紋」など多くの川柳が作られた（渡辺友左「胞衣とアライゴ」『日本語と性』南雲堂、1982）。また胞衣を埋めた所を最初に踏んだ者は一生嫌われるとか恐れられるという俗信もあった。これらは民俗としても伝承されており、鳥獣や虫、蛇、蛙などを含めて最初に胞衣を跨いだものを子供が一生忌み恐れるといい、また親のいうことをきく子になるように父親が最初に跨ぐ地域もある。民間では、胞衣を埋める場所として敷居の内外・敷居の下・戸口・縁下・軒下・雨垂れ落ち・産屋の床下・土間・便所・厩・柱の根・屋敷・道の辻・墓・海などが知られている。明治二〇年代以降は各府県の清潔法施行規則や布達等で、胞衣や汚血、汚水などを勝手に家の床下などに捨てることが禁じられ、集落に一定の場所を設けて埋めるように指示された。たとえば、奈良県の場合には、明治二八年に「胎盤・胞衣・汚血・産児及び死者を洗淨したる汚水を床下に埋却又は放流すべからず」という規則が出されている。各地

でこれを契機に山や浜辺、墓地などに胞衣墓や胞衣捨て場を設けて処理したり、産婆会や胞衣屋などの専門の業者に焼却処理を委託するようになっていったのである。

胞衣は、瓶・壺・土瓶・タコ壺・炮烙・桶・曲物・椀・アワビ貝・棧俵・藁苞・薦・ボロ・油紙などに入れたり包んで埋めたが、この際男児には字が上手になるように筆・墨・紙・扇子などを、女児には裁縫が上手になるように針・糸・鋏や紅・白粉などを一緒に入れることもあった。もっとも、普通の庶民は洗米・塩・イリコなどを添えるだけだったともいう。『貞丈雑記』によると、「胞衣を納る時、今世男子は墨筆を入納む。是今世の事にあらず、古よりの事なり。康和御産部類記云、被レ納二胞衣一、大納言并左少弁顕隆、奉二仕其事一、加二入瓮中金銀犀角墨小刀一歟と見えたり。康和五年（一一〇三）正月一六日、堀川院之皇子降誕の時の事なり。女子の時、糸針等を入る事は、未古書に見当らず、男子の時、墨筆を入るより起りし事なるべし」とある。すでに平安時代からの風習であったことがわかるが、金銀犀角等はこの時代に新生児の魔除けとして使用されており、元来魔除けや辟邪のために添えたものと考えられる。なおこれに関連したものとして、岐阜・愛知以西の西日本各地では、初誕生にソロバン・米・本・金などの品物をとらせて、どれをとるかで子供の将来の職業を占う風習がある。埋める場所の方角や時間に関しても、易者や宗教者に場所や時刻を見て貰うほか、地神や金神を避けてその年の恵方や吉方を選んだり、家の西北方の木の下に埋めたり、日中や月夜を避けるとか満潮時に埋めるなどの決まりがあった。また埋める人はたいてい父親で、人知れず埋めて最初にその上を踏むことが多かったようである。

胞衣を埋める場所は、間引いた嬰兒や死産児などを埋葬する場所と共通しており、家の内と外の境や四辻などこの世とあの世の象徴的な境界をなしていることが特徴になっている。地域によっては、アチュー族の事例と同様に、男児と女児の性別に応じて、家の入口の内外や表裏あるいは左右に埋め分けた。その場合、男は家に残るので内側や表口に、女は家を離れるので外側や裏口に埋めることが多かった。海南島の苗族も、男児は戸口に、女児は竈の下というように、胞衣を埋め分けたという。また埋める場所に関しては、よく人に踏まれるほど強くなるとか丈夫に育つとあって、戸口や踏み石の下などに胞衣を埋める場合と、反対に日陰で人の踏まない床下や不浄場などに埋める場合があった。痣のある子は三日目または七夜までに胞衣で拭うときれいになるといい、また羊膜に包まれた生まれた子供は幸帽児・袋子などといってめでたいといわれる。長崎県の対馬では胞衣をミズハリといい、子供がこれに包まれて生まれることはめでたいとして、「イヤマブイ」を寺からもらって一緒に埋めたという。しかしこうした一方で、妊婦が袋・帯・布団を縫ったり、捨てたり、あるいは袋から直接者を移したりすることは、袋子が生まれると禁じていた地域もある。さらに胞衣でその子の一生や誰の生まれ代わりかがわかるともいう。また埋めた胞衣に水や白水をかけておくと乳の出がよいといい、産婦自らが胞衣に腰掛けると産後の肥立ちがよいという。子に恵まれない女性は、胞衣を跨いだり、その上に尻をつけて産飯を食べたりすると御利益があるともいった。対馬の任位村では胞衣をイヤ神様といい、よく洗って芋桶に入れその上に茶椀に盛った飯を供えて産婦に食べさせたという。つまり、胞衣には

何か特別の力があるとみられていたのである。

胞衣の埋め方や埋め場所が悪かったり胞衣に虫がついたりすると、夜泣きがつづいたり生児が病気や愚人になるという。さらに次の出産や産婦に障りがある場合もあった。そして胞衣の祟りだという時には、一ヶ月たっても掘出して塩水で洗い、籠に入れて柱にかけ、神主に「イヤマツリ」をしてもらった所もある。青森県の八戸では、胞衣は埋め様が悪いと、夜来て梁の上を青光りしながら歩くなどと伝えていた。このような時には、掘りかえして埋めなおすこともあったが、何より最初に注意深く埋めることが重要であった。『婦人養草』（寛政一三年刊）には、「産の後、胞衣ををさめ、臍の緒をしたゝむる事、みだりにすべからず。皇子御誕生の後、御胞衣は、東山吉田の社の下へ納奉る、八百萬神をいはひ、生産神にし給ふ故なり。都がたにては、地下人の子どもうまれて後、是を門の敷居の下などにうづみ、方角をえらび納る事なるを、田舎にては、産家の板敷の下へうづみ、又かさねての産する時も同所に埋るなり。されば不浄の気を求め、狐狸一切の妖獣怪鳥これをうかゞひ、産の時障礙をなす、(中略) 鬼門金神を撰て、屋敷の内のたよりよき所を見たて埋納むべし。臍の緒は、年号月日時刻を包紙に記して、虫ばぬやうにしておくべし」とある。胞衣の埋め方が悪いと、妖獣怪鳥にねらわれて出産に災難が及ぶというのである。実際に、犬猫などの獣類に掘られないように、穴を深くしたり、白をのせたり、あるいは埋めた上で火をたいたり、川に流したりする所もあった。

北岩手地方では、胞衣を木灰のある所に埋めると灰気で生き返り、産婦のすそから元の所へ入り生命を奪うといった。また秋田県の大館町では、胞衣が容易に出て来ない場合、生き胞衣といって堅い木棒を胞衣にさして中に引き込まないようにしたという。胞衣は一面で「生きているもの」ともみられていたのである。それは生と死、この世とあの世の境にあって、絶えず二つの世界を往還するものであり、それゆえ危険なものとして秩序を維持するために注意深く取り扱われねばならなかったのである。一方では、子供の再生を願う手段となり、他方では速やかにあの世に胞衣を戻しこの世に生き返って災いをなすのを防ごうとしたのである。そこで、胞衣納めに際しては、方角・日時・場所・作法など細々とした規則が古くから定められてきた。たとえば、『拾芥抄』下巻（鎌倉時代）の「諸事吉凶日」には、季節や月毎の胞衣蔵めの吉日・忌日や方角が記されている。平安時代の貴族社会ではこの種の禁忌意識が非常に高まったとされているが、この時代に崇徳天皇の誕生に際して、その胞衣を地中に埋めるべきかそれとも天井に結びつけておくべきかで相当もめたことが『長秋記』の元永二（一一一九）年六月五日の条に出ている。この場合は、結局、当時の堀河や後鳥羽などの例にならって翌六日に左大臣の裁決で天井に納めることに決定したが、胞衣の処理は単に地中に埋めたり水に流すだけではなかったものらしい。小スンダ列島のフロレス島やソロール島でも、胞衣は地中に埋めず、籠に入れ灰をかぶせて、榕樹などの特定の木に吊すことが多いといい、ケイ諸島の住民は生児の運命をいつも監視できるように、生児の兄弟姉妹とみなされている臍の緒を灰と一緒に壺に入れて樹木に安置したという。

その一方で、胞衣をめぐる風習には時代や民族を越えた共通性もみられるのである。木下忠は、縄文時代中期以降の住居跡の出入り口からよく出土する埋甕を、胞衣を埋納する習俗の分布と関

連させて詳細に論じている。それによれば、家屋の敷居や戸口に胞衣を埋める習俗が縄文前期にまでさかのぼり、また胞衣を床下に埋める習俗や血忌み習俗は弥生文化と結びついて導入された可能性を示唆している（『縄文と弥生』『民族学研究』36-1, 1971）。また、J. フレーザーは、「世界中の多くの地方で、臍の緒、または更に一般的には後産は嬰兒の兄弟もしくは姉妹である生きものと見なされ、あるいは子供の守護霊またはその魂の一部を宿す物質的存在と見なされている。更にまた、後産や臍の緒とその主である人間の間には存在すると見られる共感的関係は、その子供の生涯を通じて彼の性格や職業に影響を与え、もし男なら彼をすばしこい木登り名人、上手な泳ぎ手、熟練した猟師、勇敢な戦士などに成長させ、もしまた女であるなら彼女を巧みな縫い手、上手なパン焼き女などに成長させるように、後産または臍の緒を処置する普及した習慣のうちに明らかに現われているのである。こうして、後産または胎盤に関する、そしてより狭い範囲では臍の緒についての信仰と慣習は、可移的霊または外的霊の普遍的信仰、およびその上に立つ慣習と驚くべき一致を示している」（『金枝篇』1, 111頁, 1966, 岩波文庫版）と述べている。問題の中心は、胞衣の境界性、つまり生と死、この世とあの世の二つの世界の境界に関わっていることにあるのである。

3. 胞衣下ろしの呪法

通常は分娩後しばらくすると胞衣が娩出されるのだが、胞衣がなかなか下りて来ない時には古くからさまざまな呪法が行われた。屋根の棟から甕を落として割る呪法もその一つで、平安から鎌倉時代にかけてよく行われたものらしい。『徒然草』第六一段には、「皇后中宮などの御産のとき、甕を屋根から落とすということは、定まった行事ではない。とくに御胞衣がとどこおって下りないときに行なわれるまじないである。とどこおることがおありにならなければ、この儀はない。下々から始まったもので、これとって典拠となる説があるわけではない。このおりに使う甕は大原の里の甕をおとりよせになるという。古い宝蔵に収められていた絵に、身分の低い女が子を産んでいるところに、甕を落としているさまを描いてある」とある。大原は大腹に、甕はコシキとして胎児が敷く胞衣に掛けて安産の呪いに用いたらしい。甕は予じめ割っておいて麻糸で結んでおいたものを棟から落下させるのだという。『平家物語』巻三には、皇子誕生の場合には御殿の棟の南側に、皇女の場合には北側に落とすのが決まりであったとある。しかし、婚姻や葬送の際にも、嫁や死者が家を出るとすぐに茶碗を門口で割ったり、籠を座敷から箒で掃き出す儀礼があるから、むしろそれとの関連で理解すべき呪法ではなかろうか。

『本朝醫談』初編には「御産の時甕を落すこと、御胞衣とゞこほる時のまじなひなり。兼好させる本説なしといへば、今更臆見を設くるハ、おろかなる事なれども、産後胞出さる薬炊草當戸前焼服之と、千金方に見へたれば、昔民間に此の術行はれて、後にハ黒焼にもせず、たゞ戸前に當てんが為に、軒よりおとす計りをまじなひとせしにはあらぬ歟」とある。中国医書「千金方」の、胎児が腹中で死んだり、胞衣が下りない者は炊蔽（こしきぶた）を取り、戸前で焼いて粉末にし水で飲むと即時に下りるという記事に基づいて、これが略化され中世以来の屋根から甕を落

として胞衣を下ろす呪いとなったのではないかというのである。民俗例としては、胞衣が下りない時には産婦に甌や篩をかぶせるとよいという伝承がある。『遠野物語拾遺』二・三九話にも、「後産の下りるのが遅い時には、産婦の頭に甌を冠ぶせると間もなく下りるといふ。佐々木君（＝喜善）の隣家の娘が子を産んだ時も、村の老婆がこの呪禁を覚えていたので、難なく下ろすことが出来た。この呪禁の効き目は否と云われぬものだという」とある。籠・箕・篩・桶・鍋・茶碗・摺鉢・蚊帳などを伏せたり被せたりする風習は数多く知られている。節分やコト八日には竹竿に籠を伏せて屋根に高く掲げたり門口に伏せて、籠の編目の多さで一つ目小僧その他の魔物を防ぐ行事がある。また癩や結核などの病死者や盗人などは鍋釜やすり鉢などを被せて葬る風習も知られており、靈魂の再生転生を防ぐものとされている。さらに籠・箕・篩・杵などを子供が被ると背が伸びないとか白髪になるなどという俗信も多い。こうした多様な「被せる民俗」を検討して、常光徹は「被る（被せる）ことの意味は多様だが、その一つに被ることによって、被せたと意識する対象をそこに留める効果、つまり対象がケガレであればその拡散を防止し、不安定な靈魂であれば鎮め落ち着かせようとする呪的な働きが認められる。また、被ることによって対象物を覆い隠して、外からの視線を遮断し、あるいは魔性のモノの侵入を遮る機能を併せもっている」（『学校の怪談』、ミネルヴァ書房、304～5頁、1993）と述べている。箕や篩などを通して見ると異界を覗くことができるといわれるように、向う側を透かして見えるものはこの世とあの世の象徴的な結界をなしているのである。甌を被せると魔物の正体がみえたという伝説もある。そこで、靈魂の通路とされ死者の魂呼ばいも行われる屋根の棟から甌を落下させ割ることは、いわばこの象徴的な結界を破って胞衣を下ろすことにつながると信じられたのであろう。また甌を被せる呪法は、産婦を異界の存在とすることで、逆に胞衣を異界からこの世のものに転移させる呪いとみることができる。

この他にも胞衣が下りない時の呪法として、亭主が便所の踏み板を裏返すとすぐ下りる（栃木県茂木町ほか）、産婦が傘をさして草履と下駄をはいて便所に行く（群馬県吾妻郡岩島村）、「古里に忘れおきし蓑と笠、おくり給えや観世音菩薩」という歌を三遍唱える（同郡原町）、つるべ桶の水垢を飲ませる（群馬郡車郷村）、夫の下帯の一端を切り取って飲ませたり、柄杓の柄を口に入れて吐き気を催させる（埼玉県北足立郡白子村ほか）、臍の緒に草履を結びつけておく（千葉県香取郡）、菅笠を燃やした灰を飲む（福井県坂井郡）、スイノを産婦にかぶせ「スイノの神様の御利益によって、おろしてください」と祈願する（福井県南条郡）、たわしを屋根を越えるように投げる（山梨県東山梨郡ほか）、ねずみの糞を一粒飲ませるか、杓子の水垢を飲ませる（静岡県浜名郡村櫛村）、「古郷に忘れ来りゃ蓑と笠送り下され国の宝を南無オンケンソワカ」という歌を三遍唱える（愛知県北設楽郡段嶺村田峰）、鍋墨を飲ます（三重県伊賀地方ほか）、主人の膝にわらじをあて産婦の腰を下方に三回なでおろすまねをする（滋賀県坂田郡柏原村）、主人の下駄を一足そろえて産婦の背中に置く（広島市）、草履と下駄を片々に履いたり、産婦の腰の下に夫の下駄を敷く（山口県下関市）、竹の中の薄い膜を飲ませる、または下駄や籠を産婦の頭上にのせる（山口県吉敷郡）、唐箕で産婦の親族があおる（山口県宇部）、障子の組み子にある塵また

はねずみの糞を水で飲ませる（山口県宇部市）、梭の口から水を飲む（福岡県久留米地方）、産婦の側に箕を立てる（沖縄県の竹富島）など多くの伝承がみられる（『日本産育習俗資料集成』、第一法規出版 1975）。

これらの呪法には、産婦の口に髪や柄杓の柄などを入れて嘔吐を催させてその反動で胞衣をおろしたり、杓子の水垢や竹の薄膜など胞衣と類似したものを飲むことで下ろすといったものもあるが、むしろ彼此両世界の間の移行を象徴的に促すものが多いようである。便所や井戸が屋根と同様に異界への参入口をなし、とくに便所はその神が産神ともされ、雪隠参りをはじめ産育儀礼にはしばしば登場する。そこで便所の踏み板を返すことは、スイノや籠を産婦に被せるのと同様に、世界を逆転させて胞衣を下ろす行為といえる。それは障子の塵や鍋墨を飲ませたり、ねずみの糞を飲ませることにあてはまる。障子が甑などと同じく象徴的な境界であることはすぐにわかるが、ねずみも嫁子とか嫁が君と称されるように「忌みのもの」であり、浄土などこの世とは別の世界に出自をもつ存在なのである。箕も籠や箒と同じく異界とこの世を分け隔てるものであるが、さらに篩のように穀物を実と塵に選別する道具でもある。唐箕は箕の風選機能を効率化した道具だが、実（身）を残して塵（胞衣）を飛ばすという訳であろうか。台所のたわしはその形からよく胞衣にたとえられ、神奈川県川崎地方では大きいたわしを使用すると胞衣が大きいなどという。これを投げ上げて屋根を越させるのは、異界からこの世へ胞衣を下ろす類感呪術といえるだろう。

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。履き物はこの世と異界をつなぐと同時に分離するという役割をもつ。「足を洗う」とか「わらじを脱ぐ」という表現も、古い世界からの脱出と新しい世界への参入を意味する。村境や家の入口に履き物を吊して魔除けとする風習は各地でみられ、また神仏に奉納して願掛けしたり、求婚に履き物を贈る習慣もみられた。履き物を吊すのは魔除けではなく、神迎えの作法であるともいうが、結界の印であることは間違いない。また履き物は衣服と同じく常に身につけるものであったから、そこには個人の魂が宿ると信じられ、遊離した魂を呼び戻すために使われることもあったし、夜間衣服を外に干したり履き物を外に出しておくことも邪悪なものに憑かれるというので禁じられた。新しい履き物を夜おろすこともあの世につながるからか忌まれ、その場合はまず井戸か便所など異界に通じる場所に履いていく必要があったのである。胞衣に戻ると、産婦の頭に下駄をのせるのは、足に履く下駄を頭にのせることで逆転を目的とする呪法といえる。狐に出合った時に、草履を脱いで頭に載せれば馬鹿されないという伝承は逆に異界に引き込まれないための呪いといえよう。臍の緒に草履を結びつけたり、産婦の腰に夫の下駄を敷くのは、神迎えならぬ胞衣迎えの作法といえようか。奇妙なのは、草履と下駄を片々に履いたり、それで便所に行く呪法である。季節や年の替わり目には片目片足の神が来訪する祭りや行事は多く、年神、山の神、カカシ、太師講、コト八日、卯月八日などがよく知られている。レヴィ＝ストロースは、こうした片目片足の神々が二つの異なる世界の間の移行や媒介を表象したものであると論じている。またジョセフ＝ニーダムは、片目、片足、片側だけの人間、半分に切断された人間などの表象がさまざまな文化の神話や儀礼に登場

することから、これを伝播や独立発生では説明することはできず、人間の無意識的な精神性向から出た原型の一つであるとしている。しかし、ここでの出産儀礼の場合は、産婦が二つの世界に同時にまたがっている、あるいは傘をさして便所に行くことから異界に参入していることを表している。いずれにしろ、産婦は象徴的にこの世の存在でないことが履き物によって示され、それによって状況を逆転し胞衣を下ろそうとしたのであろう。これに関連して、笑いと片側形象の登場する説話をみてみよう。

インドの説話文学「ジャータカ」の第六二話には、ミシラー王子が一六歳のとき、国王は王子のために宮殿を建ててその祝宴を開くが、その間に王子は一度も笑わなかったので七年間も酒宴は続いた。みなは宴会に飽き、国王に止めさせようとするが、王子が笑うまで止めぬという。そこで王子を笑わせようと有らんかぎりの芸をみせるがだめであった。最後に天国の神の命により、一人の踊り子が降りてきて、一方の手と足と目は動いているのに他方のそれはすまし返っている半身踊りを披露すると、王子はたまらずニコリとしたので酒宴が止み、人々は安堵したという話が載っている。この説話では、王子の成年式が一つのテーマであり、半身踊りによって笑いが引き起こされ、死（子供）から再生（大人）へ、カオスからコスモスへという変換がなされたのである。

また宮城県仙台市には、次のような「鬼の子小綱」の昔話が語られていた。すなわち、

昔話「鬼の子小綱」（宮城県仙台市）

鬼にあんこ餅が好きかと聞かれて親父は、女房と交換してもよいくらい好きだと答える。鬼は親父にあんこ餅を与えて女房をさらう。親父は十年間、女房を探し歩いて鬼が島に渡る。体の右半分が鬼、左半分が人間の片子という男の子を見つけて鬼の家に行き、女房に会う。親父は鬼と餅食い競争、木切り競争、酒飲み競争をするが、片子が親父を助けて勝たせる。鬼は酔いつぶれ、三人は船で逃げるが鬼は海水を飲む。片子が鬼を笑わせ、鬼は海水を吐き出したので三人は日本について暮らす。片子は鬼の子だといわれて居づらくなる。死体を細かく切って串刺しにし、戸口にさせば鬼は家に入れないこと、それでもだめならば目玉に石をぶつけること、と言い残して片子は死ぬ。串刺しにしておくで鬼は裏口をこわして入ってくる。親父と女房は石を投げ、鬼は逃げる。それからというもの、節分には、片子の代りに田作りを串刺しにして豆を撒くようになる（『日本昔話大成』6、角川書店、264頁、1978）。

この話では、片子は鬼と人、異界と日本の中間的な位置にあり、人間の危機を救うとともに、その笑いを契機に両親とともに異界から日本（この世）に帰還する。しかも、冬と春という新旧の時間が変換する節分の由来譚ともなっている。片子は、その笑いと死を通して、鬼と人という二つの世界の時間的空間的な変換の媒介をしているのである。この話型の昔話では、鬼を笑わせて水を吐き出させるモチーフが通常伴っているが、鬼の子が裸踊りなどおかしな所作をして鬼を笑わせる他に、母親などの女性が尻をまくって性器を露出し、杓子や手で尻を叩いて鬼の笑いを

招くという語られ方をするものも多い。そしてこの昔話は、節分の田作りの由来譚のほか、五月節供の菖蒲と蓬の由来を語るものもある。世界的に分布する片側人間の物語を統一的に理解する枠組はまだないようだが、少なくともこの昔話を笑いの要素も含めてこの世と異界の仲介性という観点から整理することは可能であると思う。もっとも、ニーダムは「片側人間は、通常の間人と対立する巨人とか他の自然存在のようなアウトサイダーであるとか、異国人（白人）の祖先である傾向があるといえるかもしれないが、しかしいろいろな種類のアウトサイダーに化物性が付与されることはごく普通のことである。より特殊には、片側人間と、この世と神や精霊の住む上界とを仲介する機能との間に意味のある結合が認められるという主張がなされるかもしれない。例として、地上と天との間の、シャマンの旅に似た、シライ（南ボルネオのンガジュ族の神話の片側人間）の困難にみちた旅とか、片側仮面がその墓から出土したエスキモーのシャマンがあげられるかもしれない。しかしこの種の仲介性は、片側人間の物語の中で卓越しているわけでもない。むしろこれは内陸アジアの諸文化の特徴で、それがボルネオやカナダに伝えられた可能性の方が大きい」（「片側人間」『現代思想』10-8, 50頁, 1982）と指摘している。

さて、今一つの蓑笠を使用した呪法に目を向けてみよう。この呪法では、笠を燃やした粉を飲んだり、蓑傘を袍衣にたとえた歌を三遍唱えるというもので、明確な形で蓑や笠がでてくるわけではない。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。婚姻儀礼の入室式では嫁ぎ先の入口で笠を被せる儀礼がよく行われる。神奈川県茅ヶ崎市高田では、男女の子供が花嫁に菅笠をさしかけるが、ここでは笠をエナと呼んで誕生時の袍衣と同じ意味だといっている。また葬送儀礼でも蓑笠はこの世からあの世への旅立ちの装束としてしばしば使用されるが、死後七七日の中陰明けに搗く四十九餅も近畿地方ではカサノモチと称している。『伊勢国白子領風俗問状答』には、「さて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。俗に再生し来たる時、此餅袍衣となり、四十九の餅は骨となると云習はせり」とある。岩井宏美は、このカサノモチが「冥界に旅立つ靈魂の被りものたる笠で、笠が靈魂の依代でありむしろ笠そのものに靈力があって、靈魂を象徴するものであった」（「カサノモチについて」『近畿民俗』70号, 1977）と述べている。蓑笠自体が移行や通過のメタファーとなっており、籠や箆などと同じ象徴的な機能をもつため、袍衣を下ろす呪法でもこれが使用されたのである。宮城県伊具郡筆甫村では、お産のとき産屋の外裏壁に毛蓑を逆さに吊しておくとしんが夜泣きをしないという。この場合は逆さ蓑にすることで、異界からこの世への回路を遮絶して夜泣きを防ぐ呪いといえよう。

以上、袍衣が下りるのが遅い場合のさまざまな呪法を見てきたが、多くの民具が実際の用途とは異なった多様な使われ方や意味をもっており、それぞれ靈魂の容器とされたり、あるいは異界を垣間見たり透かしたりする手段となっていて、この世と異界との相互交渉において一定の役割を果たしていることがわかった。このことは袍衣にもあてはまるだろう。

4. 胞衣（エナギ）と死装束

生と死とは対立し相容れないものであるが、その儀礼を検討するとベクトルの方向は逆であるが重なる点が多いことも確かである。たとえば、白不浄と黒不浄、産屋と喪屋、出産祝いと通夜、産飯と枕飯、産湯と湯灌、命名と戒名、七夜と初七日、産屋明けと中陰明け、初誕生と一周忌、七五三と七五三回忌、十三参りと十三回忌などである。誕生、成年式、婚姻、葬送といった人生の節目毎になされる人生儀礼は、通過儀礼ともいわれるように、あるひとつの段階から別の新しい段階へと身分や地位、人格などを移行させる儀礼であるという点で共通し、さらにその儀礼構造もみな分離・移行・統合という形をとり一種の擬死再生儀礼となっている。なかでも、靈魂と肉体があの世界からこの世へ移行する誕生と、逆のプロセスをたどる葬送とは、実際に生死の接点での儀礼であるだけに、細かな点まで対応していることが多いのである。新しい世界に出現したばかりの靈魂はきわめて不安定な状態にあると考えられたため、すぐに元の世界に逆戻りしてしまう恐れがあった。そこで、宙空に迷うことなく無事に新しい世界に靈魂を移行させ定着させるために、魔払いや逸脱を防ぎ定着をはかる儀礼を繰り返し行う必要があったのである。新しい靈魂に対してほどより頻繁に儀礼がなされ、しかも生死の儀礼ともそれは共通していた。

古くは出産毎に隔離小屋たる産屋を新しく設けたといい、そこでは別火生活を送ったと考えられる。平安貴族の産所の装飾しつらえは調度家具や装束に至るまですべて生まれ清まりを象徴する白色で統一されており、屏風、桶類、棚などは胡粉を塗り雲母で松竹鶴亀などを描き、壁や几帳、畳縁もすべて白が使われた。そして産後の七夜あるいは九夜を経ると白から普通の色に替える色直しが行われた。以後も白を基調とする産所の伝統は上流社会を中心にうけつがれていった。死も含めて直接生命に関わる場合の衣服は、白布や白衣が多く用いられたようである。こうした白尽めの特殊空間で出産した生児には、散米、桑の弓・蓬の矢、鳴弦（曇目）、虎頭、犀角などさまざまな邪気払いの手段が行使されたが、その多くは中国に由来するものであった。

たとえば、桑の弓・蓬の矢は、『礼記』に「国君に世子生まるれば、射人、桑弧蓬矢六を以て天地四方を射る」（内則）とか「男子生まるれば、桑弧六、蓬矢六、以て天地四方を射る」（射義）とあるように、古代中国の故事に基づいた風習であり、将来大望を抱き四方に雄飛すること（桑蓬之志）を祝福し、生児の多幸や無病息災を祈念したものとされている。桑と蓬は五月節供にみられるように呪力のある植物であり、邪気を払う意味から行われた儀礼とも解している。『平家物語』巻三には、建礼門院の皇子出産のすぐ後に、「小松の大臣（重盛）急ぎ中宮の御方へ参らせ給ひて、金銭九十九文、皇子の御枕に置き、『天をもつては父とし、地をもつては母と定め給ふべし。御命は方士東方朔が齢をたもち、御心には天照大神入りかはらせ給へ』とて、桑の弓蓬の矢をもつて、天地四方を射させらる」とある。ここの唱言は、『白虎通』の「王は天を父とし地を母として天子と為す」に基づくものという。

室町時代の関東管領足利成氏家の作法では、「若君姫御料様御誕生之時、（中略）典薬頭胎ヲ申出シ、従政所参、推桶ニ入テ、若君御誕生之時ハ、桑弓蓬矢ヲ一手副申、姫君御誕生ニハ、御タウ紙ヲ一具添申テ、絡テ置申也。（中略）五日ノ夜ニテモ、七日ノ夜ニテモ、鳴弦役人兩人之内、

先弦打ヲ申役人，御胎ヲ納申，陰陽頭，吉方ヲ承テ，御胎ヲ若党ニモタセテ，中間三人計，夫丸ニ鍬ヲモタセテ山ニノボリ，地ヲ七尺ニ掘テ納申。芝ヲタゝミテ，其上ニ根松ヲ一本可殖（『成氏年中行事』）とあって，桑弓蓬矢を胞衣桶に結びつけ，吉方に胞衣を納めた後には芝をのせ根松を一本植えたことがわかる。また沖縄の久米島では、『沖縄の民俗資料』第一集によると，「年の人（トシヌチュ）を老女から選び，その人が嬰兒を抱き，頭から裳（カカン）をかぶって家の前庭に胞衣を埋める。その上にススキを植え箕を立てかけて，桑の枝で作った弓で三回射る（久米島具志川村字兼城）」とか「胞衣を埋める。年人（トウシヌチュ）を選びその人が嬰兒を抱いて庭に出，胞衣を埋めその上にススキを植える。ススキに箕を立てかけ桑の枝で作った弓で三度弾く，埋めた上に三本の小さい火縄に火をつけておく。年人はその日の十二支から五番目の人を選ぶ。年人は嬰兒を抱いて出る時裳（カカン）をかぶる（久米島仲里村字真謝）」という儀礼がなされ，胞衣を埋めた上にススキを植えて箕を立てかけ裳をかぶった老女が生児を抱いて桑の弓で三回射ている。奄美地方には出産直後にイヤンハツとって，男児の場合は「ウナグドー」（女子が生まれたぞー）といい，女兒の場合は「インガドー」（男子だぞー）とって，軒に竹を刺したりあるいはイロリの灰に鍬を刺す風習がある。イヤンハツは初の忌矢ということで，これで生児の運命が定まるとされているが，同時にこの世に生まれたばかりの生児が邪霊に憑かれたりあの世に逆戻りする（死を意味する）ことを防ぐための結界の呪術と考えられ，これは久米島の胞衣を埋める儀礼にもあてはまる。福井県遠敷郡では，桑の木の傍らには神様がいないとって，明きの方を向いた桑の木の傍らに胞衣を埋めたという。桑の木はオシラサマにみられるように，蚕や蛇などの脱皮や再生と深い関係を有し，天地をつなぐ雷とも縁がある樹木で，古代中国では桑林は神聖な場所とされていた。桑は異界との結界をなし生死に深く関わっている樹木であり，胞衣をあの世界に戻すと同時にその再生を促す役割を果たしていると考えられる。

出産儀礼では，単に邪気を払い魔除けの手段をこぎずるだけでなく，平安貴族の場合には七夜まで生児がクシャミをするたびに「鼻結びの糸」を結んで結び目を作ったり，髪垂（産剃）や行始（歩初ともいい，初外出のこと）には「石」を三つ祝いの品として贈ったりなどして，生児の靈魂をこの世に結びつけ固定させる儀礼も行われたのである。民間では，三日目にはじめて袖のある着物（人間の着物）を着せたり，七夜に命名したり，産屋明けに橋・井戸・便所参りをしたり，あるいは初宮参りしたり，百日目の食初めの膳に石を添えたりする諸儀礼がそれにあたるだろう。

ところで，エナはこれまで「胞衣」と表記してきたが，実は胞衣とはエナギまたはエナギンであって，本来は「胞」なのである。いわば，生児を衣のように包んでいることから「胞衣」と表現したのであろうか。沖縄では，「シラ」という言葉が稲積と同時に産屋や出産を意味している。粃殻をシラという地域はさらに広くみられる。出産の穢れを白不浄というのは，産屋を白尽めにした白色を再生の象徴とすることとならんで，このシラという言葉も関連している。シラは，蚕や桑と関係のあるオシラサマや，奥三河の花祭りで行われたシラヤマの儀礼（一種の生

まれ清まりの儀礼)とも関連する言葉である。これらのシラに共通するのは、白色という色彩もあるが、むしろ城(シロ)のように壁その他で包囲された空間やものということである。胞衣はエナのほかイナやヨナとも呼ばれるが、これは米を意味するイネやヨネとも通じている。米も養蚕の繭と同様に、あたかも母の胎内で胞衣に包まれた胎児のように、外側を皮や殻で包まれているのである。一方、エナを意味する「胞」は、ツツミ(堤・包・塘・防・坡・陂)やカニ・カネ(蟹・金・兼・鉄・鐘・鉢・難・煤・包)といった言葉の内的な意味合いをもっている。このことは、さまざまな地名や伝説、儀礼などに具体的な形で表現されることになる(若尾五雄「蟹守考」『金属・鬼・人柱その他』堺屋図書、1985)。出産儀礼にかかわるものをあげると、奄美沖繩で七日目や満産に名付けの際にイロリの側で生児の額や腹に蟹やイナゴ(バッタ)を這わせたり、庚辛(干支でカノエ・カノトで金気に関係し、更新の意味がある)の日によく儀礼をしたりあるいは鍋墨を生児の額につけたりすること、また本土では赤木綿で作った産着をカニトリとかカニコトリとって生後一週間から一年近く着せる風習(カニは出産の穢れを意味するという)や、胎便をカニババ、カニコ等とよぶこと、さらに『古語拾遺』所載の豊玉姫の出産の際に天忍人命が箒で蟹を払った掃守部の由来伝説などがある。最後の蟹を箒で払う行為は、普通は脱皮する蟹のように生児が長命で幸運であることを祈るものと解されているが、若尾によれば、これは胞衣の除去を意味するのだという。

衣服はそれを着た者の靈魂が宿ると信じられ、葬式では形見分けに着物を遺族で分けたり、願戻しには着物を逆さに振ったりする。また夜間に外に着物を干しておく、邪霊に憑かれて病気になるといい、身体を離れた魂を呼び戻すのにも衣服が使用された。衣服は身体と同じものまたはその代替物とみなされたのである。胞衣は本来エナギやエナギンを意味したと述べたが、こう呼ぶ着物を実際に生児に着せる地域が宮城県から千葉県にかけての広い範囲にみられる。

エナギ(イナギ)は、一般に白無地に赤襟のついた木綿の着物をいうが、その着方(上着・下着・肌着)及び着る期間、作る人(トリアゲ型・里型・家型)、呼称(ゼナギ・イナ・イナギ・イナッコ・イナコ・エナ・エナカケ・エナッコ等々)などは地域によってさまざまである。エナギの特性は、利根川流域を境にして北と南で大きく異なり、以北は下着型で一定期間普段着として使用するが、以南では宮参りのときに上着として産着の上に一回だけ着用するというのが一般的である。作る人は、トリアゲ型と里型が千葉県を中心とする南の地域に、出産する家で作る家型は北の地域に分布する。以北の地域では、誕生直後か七夜に着初める例が大半で、両者ともほぼ同じ割合を占めるが、着る期間は最短は生後二、三日から最長は二、三年まであり、とくに定まってはいない。しかし、北の地域では、七日目のヒトオボヤに生児にエナギを着せてトリアゲ(産婆)が抱き、産毛・鯉節・銭一文・米を入れたオヒネリをもって便所や井戸などに参る例が目立つのは注目される。着初めの日取りはだいたい宮城県は誕生直後、福島・茨城県はヒトオボヤ、利根川流域は二十一日目のオボヤキ、千葉県中・南部では百日目の宮参りに着るようになっていく。南の千葉県中・南部では便所参りの風習はないが、多く仲人になる形式的なトリアゲが腹帯・出産・ミツメ・ウブヤアケ(二十一日目)・宮参り・初正月・茶アビ・初節供・七

五三・ヒモトキ（七才の祝い）などの儀礼に深く関与する。なお茶アビは初めての二月八日に子供を箕の上にすわらせ頭にトーシ（篩）をかぶせて茶をあびせる儀礼で、網目に赤飯や炒り豆をおいて落とすことも同時に行われるが、疱瘡除けの呪いだという。この地域では、七才の一二月一五日のヒモトキに、宮参りに一度しか着なかったエナギを取り出し、トリアゲがエナギの襟の糸を抜いてこわし、その襟を神社に納める。この際、トリアゲは「七才まで育てましたのでお返しします」といって挨拶する。トリアゲの代わりに、年上の子供を頼んでエナギを鋏で切る真似をしてもらう場合もある。近藤直也は、これらのエナギの風習を検討して、エナギは「トリアゲが司る第二の誕生儀礼を可視的に訴える、胎盤を象徴する着物」であり、擬似的父母たるトリアゲ夫婦の「擬似的胎盤」であると指摘している（『戒いの構造』創元社、98～102頁、1982）。

エナギが、あの世から此の世の存在へあるいは幼児から子供への移行といった形で、いわば第二の誕生である社会的誕生において象徴的な胞衣の役割を果たしていることは間違いない。なぜエナギを着るのかに関しては、宮城県下では「子供が丈夫なる、また固くなる」とか「イナギを着せないと子供が弱くなる」という伝承と並んで、「死後鬼に裸にされないため」とか「人に噛みつかないため」という説明がなされている。とくに、後者は六道のうちの鬼に責めさいなまれる地獄道や獣類となって噛み合ったりする畜生道に結びつく伝承として注目される。徳島県などでは三途川の奪衣婆に着物を剥ぎ取られるので、死装束として晒で作った経帷子を着せるという伝承がある。このことは、胞衣（エナギ）と死装束（経帷子）とが対応するものであることを示している。経帷子は経衣、野草衣ともいい、衿や背に経文・梵字・題目などを記し朱の仏判を押した白の帷子で、真言宗では鎌倉時代頃にはじまったという。死者が経帷子を身に着けると、生前の罪が消え地獄の責苦に遭わずに極楽往生できると信じられ、襟や糸尻をつけず数人で引っ張りながら縫うなど日常では忌まれる作り方をする場合が多い。つまり、経帷子を着れば地獄の責苦を免れ極楽に成仏できるのであり、それはエナギを着ることでこの世に無事に移行し丈夫に育つことに重なる。逆にエナギを着ないと社会的な誕生を果たせず、もとの世界に逆戻りしたり、経帷子を着けない人と同様に地獄に落ちたりする可能性が出てくるのである。

地獄の奪衣婆は、三途川の渡し口や北岸の大樹の下におり、川を追い立てられてきた罪人（死者）の衣を剥いでその樹の枝に掛けるとされている。死者の衣を掛けるのは懸衣翁だという説もあり、この翁は奪衣婆と夫婦だともいう。奪衣婆が登場するのは平安末期成立の偽経『地藏菩薩発心因縁十王経』においてであり、平安貴族の触穢思想が深化し仏教的な女人罪業観と結びついて女人不浄観が定着していく過程とほぼ同時期のことである。鎌倉中期の『私聚百因縁集』巻四には、死後二七日の審判をする「初江王は本地釈迦牟尼如来として、冥土にありて、王身を現して、江辺に有りて罪人を検点し給ふ。夫婦の官獄司を駈馳して罪人を呵責す。葬頭河を渡る、みれば三つの渡り有り。一には山水瀬、二には江深淵、三には橋渡し有り。罪之軽重に随て三渡各別なり。河の辺に大樹有り。名て衣領樹と云ふ。夫婦の奪衣婆と懸衣翁と、罪人の盗罪を悪み、両手の指を折り、衣を剥ぐ。衣なければ身の皮をはぐ」とある。ここでは衣を着てない罪人は、身の皮を代わりに剥がれたとある。牛若が天狗の案内で地獄や浄土巡りをする御伽草子『天狗の

内裏』には、罪人が地獄送りになる場面で「いかに罪人、よつく聞け、なんちら、しやばへ生るゝ時、一枚宛、かしてやりたる、ゑなきん（胞衣）は、此しやうつかか役にて有、なせ、いまに、返さんぞ、今、かへして行と、仰ける、罪人承り、我等、しやばへ生をなして候へ共、ひんに生れ候へは、此度しやばを立時も、あまつさへ、産着たにもゑさりけり、如此はたかにて、手と身計りて参りたり、何をぬひて、返しへし、御通シあれと云ければ、うば、此よし聞召、あらはかなの罪人や、汝等こそ、しやばにて、とんしんちの、まゆひか、おほければ、ゆるすといへる道も有、迷途にては、ゆるすといへる事はなし、さあらは、身の皮成とも、ぬけやとて、直に手を掛、罪人身のかわをはきたくる、ひらのじやうの木に、のしたり、ほしたり、被成しは、目もあてられぬ風情也」（『室町時代物語大成』12、角川書店）とある。この話では、奪衣婆は誕生の際にエナギン（胞衣=産着）を貸し与えたので、人は死後それを返却せねばならないとしている。胞衣を返せない貧乏な罪人はやはり身の皮を剥がされるのであり、また剥ぎ取った衣は「ひらんじやうの木」に伸したり干したりしたのである。この衣領樹は、マルメロの一種で赤い果実をつけるインドの毘欄樹のことで、説教節「釈迦の本地」に「びらんじゅと申木は、とおさ四十り四方においはばかりの大木也」とある通りいわゆる世界樹・宇宙樹の類といえるが、樹皮が絶えずはげ落ちるのを博打に負けたのにたとえて「博打の木」とも命名されている。奪衣婆に衣を剥がれて裸になることと、この木の性質とがむすびつけられたともいえる。いずれにせよ、奪衣婆は、いわば娑婆（生）と冥土（死）の境をなす大樹のもとにいて、人の生死を司どる産婆の役割を果たしていることになる。

衣領樹に掛けられた衣が実は胞衣であることは、それを裏付けている。小スンダ列島の住民のように実際に胞衣を籠に入れ樹木に吊して置く民族もいるが、日本では天井には吊しても樹木に掛けるという例は見当らない。ただ、平安中期の『日本往生極楽記』〈行基伝〉には、「行基菩薩。俗姓高氏。和泉国大鳥郡人也。菩薩出胎。胞衣裹纏。父母忌之。閤樹枝上。経宿見之。出胞能言。収而養之」とあって、行基は胞衣に包まれて生まれた袋子であったので、両親が忌んで樹枝に置き、しばらくして言葉を言ったため連戻して養ったとある。中国でも、胞衣をかぶったままの奇妙な形の怪胎の子が生まれると、「産婦には秘して、暫くの間布団を以て掩うたり、または産盆を覆へしてこれを掩うて置くのである。さうしておく、それが正当の胎児ならば、いつの間にか自分で胞衣を脱して出るものであるから、その時これを取り上げるのである。広東地方では、怪胎に依つて生まれた子は大体育ち難く、長寿を享け得ないと見るのであるが、若しそれが故障なく円満に生長すると、それは却つて貴相で他日貴顕の地位に登ることが出来る」（『支那民俗誌』六卷、国書刊行会版、304頁、1973）という。盆で怪胎児を覆う点は日本のケッカイの伝承を想起させる。欧州では羊膜袋をかぶって生まれた子供はシャツや帽子を着けた子と呼ばれ、幸運の印とされている。こうした子供は、生前または死後に他の動物への変身する能力をもち、狼憑きとなったり、シャーマンの力能をもつと広い地域で信じられている。ギンズブルグによると、胞衣をかぶって生まれた子供は、ロシアでは狼憑き、フリウーリ地方ではベナンダンティ、ダルマトピアではクレスニキになり、またスウェーデン南部では妊婦が裸で小馬の羊膜を踏みつけると

出産は軽くなるが狼憑きかマラ（動物なり人なり第二の姿がとれる存在）を生むという。かれらはみな憑依状態で一時的に死者の世界に行くことができる。さらにギンズブルグは、羊膜袋と死者の顔にかける布との平行関係を指摘し、魂に特有の不可視性を保証するもの（羊膜袋または胞衣、動物の皮、顔を覆うマント・帽子・ベール）と、シャーマンの力や死の世界に結びつく者（ベナンダンティまたはクレスニキ、狼憑き、シャーマン、死者）とが象徴的等価関係にあるとし、「羊膜袋は死者の世界—あるいは生まれなかったものの世界—に属するものである。それは曖昧な性格の、外縁的物体で、外縁荷いるものたちを特徴づけるのである。従って、動物的な包みこむものだけでなく、より一般的な、巻くもの、閉じこめるもの、くるむものも、さまざまな文化圏で、何らかの形で死と結びつけられている」（『闇の歴史』、せりか書房、428頁、1992）と述べている。

地獄や賽の河原を描いた図像には、蓮葉を逆さにかぶった裸の子供や男女がよく登場してくるが、この蓮の葉は胞衣のメタファーであると指摘されている。「立山曼陀羅」や「熊野観心十界曼陀羅」の施餓鬼供養会の場面には、こうした姿の赤子や男女が描かれており、供養をうけることでまさに浄土に生まれ変わろうというのであろう。西鶴の『好色一代女』の挿絵には、やはり蓮の葉をかぶり下半身が血だらけの子供の亡霊たちが描かれており、「一生の間さまざまなたはぶれせしをおもひ出して、観念の窓より覗ば、蓮の葉笠を着るやうなる子共の面影、腰より下は血に染て、九十五六程も立ならび、声のあやぎれもなく、『おはりよおはりよ』と泣ぬ。是かや聞伝へし孕女なるべしと、気を留て見しうちに、『むごいかゝさま』と、銘々に恨申にぞ、扱はむかし血荒をせし親なし子かとかなし」と本文には記されている。死産婦が化した妖怪ウブメの下半身が血で赤くそまっているのは、「胞衣が脱落膜のなかにある血池にそまったものと考えられていたことによる怪異表現」（藤沢衛彦『図説 日本民俗学全集』三巻、高橋書店、460頁、1971）。英泉の「懐胎の腹中の図」でも、胎児は蓮の葉をかぶって描かれている。こうして、胞衣は冥土や胎内にあっては蓮の葉として、この世にあっては蓑笠として描かれたり表現されたりし、また時には産着となり死装束となって、顕幽二界を往来したのである。

5. 夜泣きと胞衣笑い

生児がこの世に生を受けて出現する時のまさに第一声は、オギャーという産声である。この泣き声は誕生の印であり、おめでたい声である。「泣く子は育つ」という諺が示すように、生まれた子供は泣くことで成長する。しかし同時に、夜昼の区別ができず言葉も話せない幼児が、身体の不調や不快感を訴えるのも、泣くことによってである。子供が泣くことに対して、親はどういうことかと敏感にならざるを得ない。ましてみなが睡眠をとる夜間に、突然理由もなく子供に大声で夜泣きされると、不安感は増幅されることになる。子供の夜泣きはいつの世も子育てする者を悩まし続けたものの一つであり、『枕草子』には苦しげなるもの一つに「夜泣きといふわざするちごの乳母」をあげている。その原因はたいてい何かこの世ならざるものに帰され、多くは邪悪な霊やムシなどの仕業とされたてきた。この夜泣きを止める方法にも多様なものがあり、日

本人の靈魂觀や他界觀をさぐるのに役立つと思われる。

平安貴族の間では、産養の主要行事として生後三・五・七・九日目の各夜に「廻粥」または「啜粥」という男性主体の行事が行われていた。この行事は、「一つには新生児に対する形式的な初の饗膳という意味と、一つには跳梁する邪鬼に粥を与えることによって、人生の門出にさいして危害を未然に防ぎ、将来の多幸と無病息災とを祈るという意味」（中村義雄『魔よけとまじない』塙新書、187頁、1978）があった。『中宮御産部類記』によると、三夜には「廻粥、諸大夫一人取二円座一、敷二日蔭間簀子一、四位上臈一人、就二円座一 問之、廻粥人七人、三度毎廻、献二祝言一」とあり、これを七・五・九夜とその数だけ繰り返した。この儀礼は寢殿の東南の庭で夜間行われ、「夜泣き」に関して次のような問答が交わされていた。すなわち、男児の場合には、

（問） この殿に、夜泣きし給ふ姫君やおはします。

（答） この殿には、夜泣きし給ふ姫君も、これより東に谷七つ峯七つ越えてこそ、夜泣きし給ふ姫君はおはしますなれ。この殿には命長く官位高く、大臣公卿になり給ふべき若君ぞおはします。

（問） されば、甲斐の国鶴の郡に作るてふ、永彦の稲の粥永く啜らむ。

という。女兒の場合や、時代や身分などでも問答は多少異なるが、夜泣きする者の性別を替え、さらに谷七つ峯七つ越えたはるか彼方にいると答えている点が興味深い。この時代も、子供が夜泣きをすれば盛んに散米して物怪を払ったり、呪歌を身につけたりしたようのだが、夜泣きがこの世以外のものに引き起こされると信じていたことは確かである。

民間での夜泣きに関する主な俗信や呪法を次にみることにしよう。まず夜泣きの原因としては、疳のムシ、狐が憑く、胞衣の埋め方が悪い、着物や緋を夜間外に干すことなどがある。ムシや狐、あるいは衣服（胞衣）を通して生児の身体に憑依したり影響を及ぼす邪悪な霊などが、まがまがしい夜泣きを引き起こしていることになる。その対抗策は民間宗教者によるムシ切りやムシ封じ、胞衣の埋め替えや胞衣祭り、呪歌を唱えたり油揚げを供えること、さらに着物は夜間外に出しておかぬことなど邪霊を祓い除去して生児から引き離し近付けぬことが肝要となる。

産死した女が化すウブメは、『今昔物語』卷二七にすでに見え、勇者の平季武が夜川の中で産女から泣く子を抱けといわれ、預かったまま返さぬと袖の中で木の葉だけになっていたというのだが、最後に「此の産女と云ふハ、狐の人謀らむとて為ると云ふ人も有り、亦女の子産むとて死にたるが、靈に成りたると云ふ人も有りとなむ、語り伝へたとや」と記している。また『松屋筆記』では「奇異雑談集」卷三の産女の由来を引きつつ「姑獲鳥夜隠飛し、人の家に行きて子をたずぬるに、小児の衣夜そとにおくときハ、その衣にふるゝゆゑに、姑獲の血その衣に點ずる也。これを見て姑獲のきたるしるしとする也。姑獲ハ産婦死して変化なるゆゑに、その身血におほるゝ、日本にも小児の衣を夜外にほすことをいむは此の義なりと云々」とある。産死した女は、泣き声も含めてしばしば鳥の形で想像され、産女鳥伝説として語られた。このウブメ伝説は本来

中国のものであり、古く『玄中記』にみえる。李時珍の『本草綱目』は、姑獲鳥について「鬼神類也。能取二人鬼魄一。荊州多有之、衣毛為二飛鳥一、脱毛為二女人一。是産婦死後化作故、胸前有二兩乳一。喜取二人子一、養為二己子一。凡有二小兒一家不可三夜露二衣物一。此鳥夜飛以血点之為誌。兎陬病二驚癩及疖疾一。謂二之無辛疖一也。蓋此鳥純無雄。七八月夜飛害人 云々」とあって、これが鬼神で人の靈魂を奪うこと、羽毛を着ければ鳥に脱げば女になること、人の子を取って自分の子とすること、夜飛ぶ鳥であること、夜間子供の衣服に血をつけられるとヒキツケを起こすこと（これを「疖のムシ」でなく、「無辛疖」＝ムシンカンという）、この鳥は雌だけで雄はなく荊州に多くまた七八月に害が多いことを記している。

こうした中国の「夜鳴く鳥」の詳細な検討の結果、山田慶兒は「空を飛ぶ疫鬼に魂を奪われた小児は癩病、硬直性痙攣、いわゆるひきつけをおこす。どうすれば治せるか。奪われた魂を奪い返すことである。そのためには、もともと魂の占めるべき場所に入り込んでいる疫鬼（その部分）を体外に引き出す、あるいは同じことだが、追い出して、ふたたび空に送り返せばよい」（『夜鳴く鳥』、岩波書店、39頁、1990）と述べている。このヒキツケの治療方法は、邪霊の関与する夜泣きについてもある程度あてはまるのではなかろうか。夜寂しげに鳴く鳥には梟やカッコウなどがいるが、姑獲（ウブメ）は実はカッコウの鳴き声を表記したものという。日本では産女（ウブメ）は、「おはりよおはりよ」と泣いたらしく、『百物語評判』には産女を「産のうへにて見まかりし女。其執心此ものとなれり。其かたち腰より下は血にそみて、其声はおはれうおはれうと申しならはせり」とある。なお、童謡などでは泣きつづける子供は猫、カラス、ムシなどによく喩えられる。

しかし、根本的な原因がわからないままに、現実の夜泣きを前にしてさまざまな呪法が生み出されることになった。夜泣きは単に泣く行為が問題なのではなく、邪悪なものが跳梁し死の世界が間近に迫る「夜」に泣くことがポイントなのだ。彼此二つの世界に結界を設け、現在の時空間を更新するために魔払いし、現状を変換する手段がこうじられねばならないのである。

具体的な呪法には、『日本産育習俗資料集成』をみると次のようなものがある。

- ・夜泣き松をとぼして生児にみせる。
- ・夜泣き橋に願掛けする。
- ・鬼の念仏の絵を枕元に掛ける。
- ・鶏の絵を荒神にあげる。
- ・呪歌を唱える。
- ・その他（軒下に蓑を逆さに吊す・夜間屋根の真中の木に強飯を供える・箒を担いで外を跳び回る・寝観音から枕を借りてくる・箕に下駄を結びつけ家の周囲に吊す・槌を負って家を三周する・糞便を白紙に包み便所に吊す・夜泣き貝を枕の下におく・窓外に古鎌を魔除けに吊す・葬式の辻ロソクを点じる・大工の草履や巡査の捕縄を内緒で枕の下に入れる・お寺の四十九餅を食べさせる・弓矢を天井に飾る・カラスの羽を焼いて与える・ツシの窓にふくべを吊す・猫塚に参る・姥様に線香を供え祈るなど）。

夜泣きの呪歌は、すでに『平家物語』巻六に清盛の命名にまつわる話があり、そこに「夜泣きすとただもりたてよ末の代に寄与しさがふることもこそあれ」という歌が出てくる。また『平家物語抄』巻六の下にも、「夜啼、生れて百日の内に夜毎に啼く事あり。此歌を三返唱へて寝間の戌亥へ以暮目射、引目いる産屋の内のふるだ、みみつの的ともなりぬべきかな、是れ小笠原家の秘書にあり」とある。民間では、「猿沢の池のほとりで狐なく、昼はないても夜はなくまじり」とか「信田の森で泣く狐昼は泣けども夜は泣くな」、「いち原やこの瀬の川の古狐、昼はないても夜はなくまじり」など類似した歌が多く、狐が主役になっている。夜泣きに狐が関与しているとみたのであろうか。

大津絵「鬼の念仏」は、子供のムシ封じの所作を鬼が念仏する姿で描いたものであり、この絵を貼ることで夜泣きや疳のムシを治そうとしたのである。かつて仙台市には願仁坊という宗教者がいて、鬼の念仏の姿をして稗心箒でムシ（初生児が高声で泣くことをいう）を払ってくれたという。他に「佐夜の中山夜泣き石」の絵巻や「たこ」の絵を枕下に貼ったり枕元に置いて寝るといふ風習もある。たこは悪霊を吸い出すためだろうか。

もっとも広くかつ多くみられる呪法が、鶏の絵を竈の荒神に供えるものである。雄鶏を貼って治れば雌鶏をあげますと祈ったり、鶏の絵を逆さに貼ったり、あるいは庚申塚に納めたり地域によって多少の変化がある。鶏を片方だけ供えたり逆さに貼るといふのは、糞を逆さに吊すのと同じく事態を変換しようとする呪いである。竈神や庚申塚は家や村にあってこの世と異界の境を守る神であり、人の生死を司る神でもある。鶏はトキを告げる鳥で、昼と夜の区別をつけるだけでなく、見つからない死体のありかを告げたり、人の靈魂を導いたりもする。昔話では、鶏がなくと、夜や闇の世界に属する鬼や魔物は退散し、明るい昼や人の世界に変換してしまう。鶏は荒神さまのお使いとして、闇の世界に明かりをもたらす陽鳥である。鶏は、夜泣きの原因をなす邪悪な霊を退散させ、とらわれた生児の靈魂をこの世に導いて秩序を回復させる働きがあるのである。

橋に夜泣きの願掛けする風習は各地にあり、夜泣き橋という橋もある。群馬郡倉嘉野町には太鼓橋があり、夜間人知れずこの橋に夜泣きの祈願をすると治るといい、お礼には七色菓子を供える。神奈川県川崎市では、古い橋の橋杭を削って飲ませると翌日から夜泣きしないという。愛知県海部郡甚目寺町では、やはり夜半人知れず、橋の欄干柱にしめ縄を結んで折れば夜泣きはやむという。また和歌山県では、板橋の板の裏を削って着火を点じて幼児に見せれば、夜泣きは止まるという。さらに柳田国男の『赤子塚の話』にも、「橋で言ふならば東上総の行川村の夜啼橋、一跨ぎに足らぬ堀に架けた橋なれども、願を掛けるときは自然と夜啼が止むので、小さな絵馬がよく上である。伊勢では多気川の再拜橋、勅使参向の折に架けた橋である。此橋杭の残つて居るのを削つ、やはり小兒夜泣の呪法に用ゐ効があつた。東京でも（中略）麴町には六七丁目の境にあつた柳橋と云ふ石橋に、夜泣の願を掛けて居た。常州土浦在の殿里では、石橋の上に赤子の右の足跡と謂ふ窪みがあつて、此に溜つたみずを兒に飲ませる」（定本十二巻）とある。橋もまた一種の境界であり、橋占の場となったり、橋参りや儀礼的な子捨てが行われた。はしかの場合に

は、橋をくぐらせると軽いなどともいった。橋で生命や靈魂の儀礼的な更新がなされるのは、そこが生死の境をなし別の世界に参入する出入口でもあったからである。桃太郎をはじめとする昔話の主人公の多くも、小さ子として水界から流れてきて橋のたもとで拾われたりする。橋杭柱を削って幼児に火を点じて見せれるというのは、あの世との境で結界し、邪靈の関与を断ち切る行為なのである。

夜泣き松は、夜泣き石とともに伝説として各地に定着しているが、夜泣きにはやはり特定の松の木の葉・幹・根を取って来て火をともし幼児を照らす場合が多い。松葉を煎じて飲ませたり、小枝や皮を枕や寝床の下に置いて寝せるところもあった。いわゆる夜泣き松の伝説には、松自体が夜に泣くものの他、夜泣きに効力のある松、夜泣く松が子供の夜泣きに効くものなど、泣く主体が松・子供・松と子供という三つの型があるが、夜泣く松が夜泣き止めの松より古い形とされている。松のほかに、杉・榎・銀杏にも夜泣き伝説がみられ、また夜泣き松が枯れてその後丸石が置かれて夜泣き石になった例もある。有名な東海道の金谷宿と日坂宿の間にあった小夜の中山の夜泣き石はそれで、かつて中山の久遠寺近くの並木の松を夜泣き松と称していたのを、枯れてのち丸石を置いて夜泣き石としたらしい。

『遠古古迹図会』巻二の中山夜啼石の説によれば、「小夜中山に往古より云ひ伝ふ、往還の真中に丸き石有り、俗読んで日坂丸石と云ふ。近来この処にて種々奇談を板行とし、旅人に売る。残らず妄説なり。しかし中山敵討の説は『続太平記』巻の九に見ゆ。これ以て俗説を書きし物ならん。往古小夜姫と云ふ女懐妊して中山を通り、金谷経幼児有りて行く時、盗賊付きて懐中の金を取り、其の女を殺す。その切口より男子産まる。中山の久遠寺に有る観音、その子を不便に思し召され、子を育てられるに飴の餅をくれて育てし由。その子を松原にある松の節穴の中へ入れて置かれしが、毎夜赤子の泣く声聞こゆ。松の泣く様に見えければ、呼びて夜啼の松と云ふ。その松、近来枯れたれば丸石を号けて夜啼石と云ひたる由。誠は夜啼松なれども、今は夜啼石と云ひ来れり。夜啼石に南無阿弥とばかり書き、陀仏の二字梨。そのゆゑは知らず」とある。『煙霞綺談』（明和七年）には、夜泣き石がいいはやされ人に知られ始めたのは享保中頃からだとある。伝承ではしばしば、盗賊に殺された妊婦は石の下に埋められ、土中で生んだ子を女は夜な夜な幽霊となって飴を買いあたえて育てていた（子育て幽霊）が、石の下から赤子の泣き声がする（赤子塚）のを怪しんだ村人が掘り起こしてみると赤子が生きており、その石を夜泣き石といった。赤子はのちに名僧となったと伝えられている。小夜の中山の夜泣き石は江戸の湯島で開帳され縁起が出されて宣伝されたものらしい。夜泣く石の伝説は各地にあるが、石に靈魂が宿ってその思いを表出しようとする時に、泣いたり唸ったり人に話かけたりすると考えられている。小夜の中山の夜泣き石では、子育て幽霊譚と赤子塚の伝承が結びついて子供の夜泣きに効力のある石になっている。小夜は塞の神（道祖神）のサエに通じ、中山とともに地理的象徴的に境界を表す地名とみられており、夜泣き石伝説は生と死、この世と異界の境にある石の伝説になっており、女人結界石とも無関係ではない。この石を撫でたり叩いたり、石の上に立たせたり、石の破片を机の下に入れたり、あるいは石の窪みにたまった水を飲ませれば、夜泣きは止まると信じられている。

さて、夜泣き松に戻ると、なぜ夜泣きにしばしば松が用いられ、火をとぼして子にみせれば泣きやむのだろうか。胞衣を埋める際にその上に火をとぼす風習は久米島の例にもあったが、セレベス島の諸民族の間にも、幼児が生後一年までに病気をすると胞衣を清めて供物をささげ火を点したり、また幼児が泣きやまぬ場合には胞衣を埋めた場所に火を点しピンロウジュの実や鶏卵を供える風習があるという。『後水尾院宸記』にも、胞衣を七五度清めてあいの土器に納めたあと、「小がたな左右一つい、御のしーむすび入、ごばんにのる、御きくとうだいにて、とうめうまいる。御ゑなおさめまで、きえ候はぬやうにいたし、御ゑなは、御日がらしだいに、御吉方へおさめて、御うまれあそばして其まま、すゞしのいと一ぢやう二しやくよりあはせ、御はなひさせ給ふたびに、一七夜むすび申候」とあって、吉方に納めるまでは灯明をあげていたことがわかる。火は、それ自体が、光明と燃焼、創造と破壊といった両義的なものであるが、鶏鳴と同じく闇や魔を払って明るさや秩序をもたらすものでもあるから、夜泣きには効果的なのである。また夜泣き松には、石と同様に境界の目印としての側面があった。

柳田国男は、「所謂夜啼の願掛は、祈禱と謂ふよりも寧呪術である。唯或一定の地に在る松樹などに限つて用ゐる故に、次第に其木を拝し、又は樹下に祠を構へるやうになつたのである。松の木を専とする仔細は、勿論有ることであらうがまだ解らぬ。必しも火を點すからと云ふ譯でも無いらしい。豊後下毛郡土田の夜啼松は松葉を煎じて服ませ、飛驒の宮村の一松は其樹皮を、信州鹿塩の夜泣松は其小枝を、子供の枕の下へ入れると夜泣が止むと謂ふ。此等の松の木の所在は、土地の人に聞かぬと分らぬが、私は之を言當てることが能る。きつと佐夜中山の如き峠の路か、然らざれば里の境、若くは川の岸、橋の袂などの、何でも往来の人々の、是非通らねばならぬ要處であらう。即道祖神の祭場に適する處で、或は松も榎も立つて居らずとも、同じ願掛の為に用ゐらるゝこと屢々である」(『赤子塚の話』、定本一二巻、226頁)と述べて、夜泣きになぜ松を使うのか不明だが、それが道祖神の祭場に適した交通の要衝など何等かの意味で境界に属する場所にある木であることだけはいえるとしている。黒田日出男は、「熊野観心十界曼陀羅図」の地獄の場面で奪衣婆のそばに立つ衣領樹が「松」の木として描かれていることや、南蛮屏風で日本の港の中心部には必ず松が描かれていることに注目し、「日本の国土の境を象徴する『松』、そして人の世界に神が来臨する入り口＝境界としての『松』、こうした境界のシンボリズムとしての『松』と重ね合わせて三途の河の橋のたもと衣領樹を見るとき、<地獄>と現世の境の樹木として、他ならぬ『松』が選ばれたことの意味は明らかであろう」(『奪衣婆と地獄の松』『図書』451、25頁、1987)と述べ、松は少なくとも中世末から近世初期にかけては人の世界と神の境界の樹木であったことを明らかにしている。

胞衣を埋めた後に小松を植える風習も中世には見られた。螺川親元の『親元日記』の寛正六年(一四六五)の八月朔日と一二月二日の条には「胞衣蔵」の有名な記事が二つみられる。八月朔日丙子の記事には、「貴殿(伊勢貞親)御胞衣おさめのために、御産所江御參、御供又三郎助三郎親元、白直垂大帷御産所ニテメス、御胞衣洗るゝ、時宣不及存知、やがて御前より御出、御直垂、路のほどハ被持、御ゑな、長唐櫃に入、政所公人相副、御吉方、巽也、仍、しる谷を経 歌

の中山江御出、則御直垂於山中被着之、典薬頭參向狩衣、歌の中山にての在所清水より栖岩寺江、通路より上、弓杖一四、五杖ばかりか、土を掘て河原者四、五人先壺をすへて、御胞衣の桶白赤緒にて二重につむ、典薬是をとりて壺の中江入てふたをす、則土をかけてうづミ申て、上に松を長三尺ばかり、栽らる、やがて御かへり、同所にて御直垂をぬがる、清水寺を経てすぐに御産所江御參向（中略）」とある。この記事に関しては、すでに横井清が、とくに中山、河原者、松の三点に注目して解説を加えている（『的と胞衣』、平凡社、42-8頁、1988及び『編年差別史資料集成 中世編一』、三一書房、解説参照）。中山の地名を冠する場所が、「古代依頼の民衆の交通・交易活動の発展によって生み出された境界地名」（黒田日出男「中山—中世の交通と境界地名」『月刊百科』244、1989）であり、しる谷（汁谷、渋谷、苦集滅路）を伴う「歌の中山」は近接する葬地の鳥辺野と深いかかわりをもつ交通の要衝で、また吉方とされる方角がそうした線上に選ばれていることが指摘されている。さらに胞衣納めに河原者が従事し、埋めた上に小松を植えることなどから、横井は単に汚物の処理として済ますことはできまいとしている。ここに、『貞丈雑記』にあるように、「胞衣笑い」がともなっているもおかしくはない。

こうして、夜泣き松の伝承は、境界をめぐる胞衣納めと深く通底していることがわかる。民俗において、境界は、「意味出現直前または消滅寸前の混沌の表現であるといえよう。混沌は、好ましからぬ要素で生活の秩序には入ってきて貰たくはないが、時と場所を限定して意識、話題にのぼることが秘かに望まれる要素であり、それは民俗の中でさまざまな形をとる」（山口昌男『文化と両義性』、岩波書店、73頁、1975）のであり、それは「内と外、生と死、此岸と彼岸、文化と自然、定着と移動、農耕と荒廃、豊饒と滅亡といった多義的なイメージの重なる場」（81頁）でもあった。夜泣きの呪法や胞衣をめぐる習俗は、まさに境界のもつ多義的なイメージを基盤として生み出されたものであった。

森下みさ子は、とくに子供や姥の泣き声が彼岸への通路を開く働きをもつとして、「泣き声は日常世界の縁にあって彼岸との交通を保ちつづける働きを担っていたことがうかがえる。日常社会の中心に一つく成人男性が、泣くことを禁じられているのと対照的に、赤子や姥はむしろ泣くことを負っている。人間社会に要請される明瞭な言葉のやりとりを中心に置くなら、彼らの発する声は他の世界との境界にあって交通を可能にするものだった。言い換えるなら、彼らの泣き声をもって、私たちの社会・文化は、絶えず他界と交信しうる広がりを保ってきたのである」（『境界にたたく子ども・老人』『方法としての境界』、新曜社、135頁、1911）と述べている。泣くことは単純でなく、夜泣き松や赤子石の泣き声はあの世からこの世への通路を開くのに対し、泣き祭や泣き相撲などの社会的行事では泣き声は逆にこの世からあの世へ働きかけ、彼此双方にそのベクトルを向けている。しかし、泣き声が繰り返しかつ緩やかな移行や交信の手段であり、「死」や闇（夜）をそのエネルギー源として背後に有していることは確かである。

これに対して、笑いは徹頭徹尾「生（性）」や明（昼）と結びつき、この世からあの世へ積極的に働きかけるものであり、生から死への急激な変換手段を構成している。昔話では、他界は一種の死の世界であり、そこでは笑いは禁じられており、タブーの侵犯は死を招くことになる。神

話や昔話などの説話では、一人の語り手によってかたられるという制約のためか、笑いとの関係は一義的で明確である。ところが、儀礼のような形態では、笑いの基本的な意味は変わらないが、反対の意味も同居していることがあり多義的で複雑である。胞衣笑いの場合も、それはあてはまる。出産後に、胞衣の処理にかなり神経を用いることは、これまで見てきた通りである。胞衣は、出産においていわば生児の靈魂を運ぶものとしての役割をもち、そのために慎重に処理しないと邪悪な靈に取りつかれ、やがて生児に夜泣きや病気を引き起こすことになりかねないのである。葬式では、死体に猫やその他の邪靈が憑いて立ち上がるのを恐れ枕元や胸には魔除けに刃物を置く風習があり、これは産屋の入り口に刃物を吊すのと同じ風習である。さらに、死体や死靈に凶癘魂がとりついて邪靈となることを防ぎ、あの世に迷わず無事に成仏できるようにするため、死や邪靈化の原因をなす凶癘魂を死者から払い清めることが必要となる。それが葬送儀礼の重要な部分を構成しているのである。胞衣についても同様であり、埋め方や方角を気にするのは、邪靈の影響を恐れたのである。無事に胞衣をあの世界に送り届け、再び生児をもたらししてくれることをねがったのである。したがって、そこには胞衣を退治するという要素があることは否めない。胞衣を埋めた上に重い石を載せたり、踏みつける行為や、秩序の体现者たる成人男性ことに父親による処理などには、胞衣を恐れ退治する側面が確かにみることができる（矢野敬一「誕生と胞衣」『列島の文化史』4、111-7頁、1987）。しかし、死産や間引きした嬰兒を正式の葬式をせず、なまぐさのなどと一緒に胞衣と同じ場所に埋葬し、すぐに生まれ替わってくると信じていたことも確かであり、そこに再生の期待をみることも可能である。

胞衣笑いは、事例としては少数であるが、婚姻での出家儀礼やクライドリ、マタギワイなどの成年儀礼と比較してみると、一つの再生儀礼であることはいえる。天岩屋戸神話でも、アメノウズメによる神がかりの性的な所作で八百万の神々が大笑いをして、高天原にふたたび太陽神が戻り秩序が回復する。このことは、年中行事の中の笑祭その他の儀礼的な笑いについてもいえる。バフチンは、カーニバルの笑いについて、「発生的にはそれは儀式としての笑いの最も古い形式につながる。儀式としての笑いは至高のものに向けられていた。太陽（至高の神）とか他の神々、地上の最高権威とかを更新させようとして、卑猥な言葉を発し笑うのである。こうした笑いはすべて死と再生や生殖行為や生殖力のシンボルにつながっていた。それは太陽の急変（夏至・冬至）、神々の生命の急変、世界や人間の急変（葬式の笑い）に反応し、その中で歓喜の笑いとなる。

（中略）笑いはこの転換の両極を包括し、そのプロセスそのもの、急変そのものに向けられる。カーニバルの笑いという行為には死と復活、否定（嘲笑）と肯定（歓喜の笑い）が結び合わされている。それはまことに世界洞察的な宇宙に遍満する笑いである」（M. バフチン『ドストエフスキ論』、冬樹社、1974）と述べている。ここには、相容れないものを急激に結びつける笑いの両義性が示されており、笑いが死と再生といった転換の両極を含み、かつ転換の過程自体にも向けられること指摘している。笑いそのものに、泣き声と同様に両義的なところがあり、強烈な笑いから「生」を生み出す一方で、他をさげすみ笑いとばす嘲笑ともなって、「死」の世界に他を排除してしまうという側面もある。

胞衣笑いでも、再生を願う笑いと同時に、胞衣を退治しあの世に笑いとはしてしまふ一面がみられるのである。公家などの胞衣桶には松竹鶴亀が雲母で描かれるが、鶴は千年亀は万年といわれ長寿のシンボルである鶴亀は、宇宙の最上位と最下位にあるものとして宇宙全体を象徴するものでもあり、「鶴亀鶴亀」は魔除けの唱言にもなる。魔除けや魔払い、原理的には時空間を別のものに換え更新することであるから、鶴と亀は新しい世界の創出につながるのである。めでたさと魔除けの同居が、胞衣桶の鶴亀の模様にもみられるのである。『遠野物語拾遺』二三七、二三八話には、遠野地方では産婦が産気づくと、馬に荷鞍をつけて山の神を迎えに行く風習が記されており、馬が身ぶるいしたところで山の神が乗ったとして連れ戻ると同時に出産がある。馬のいない家では、子を背負うオビタナをもって迎えに行き、出産後に神社または道又に持って行って送り返さねばならないという。この地方では、山の神が来ないうちは子が生まれないと信じられていたのである。胞衣は生児の靈魂をこの世に運ぶもので、いわばこの馬やオビタナに相当するものといえる。子が生まれた後で辻などにオビタナを戻しに行くのは、胞衣納めにあたる行為とみれなくもない。胞衣を正しく処理しあの世に戻さないと、生児や産婦、または次の出産に開く影響や障りをもたらすことになるのである。

ヤクート族の胞衣笑いでは、笑いが出産や懐妊をもたらすものであることを明確に示している。胞衣はイエフシト女神の象徴とされ、胞衣納めが女神を送る儀式となっていて、木皮の天幕を三つ立て、これに日月や弓矢、鹿などの獲物の模型とともに火があげられ、獲物に弓矢を射ると同時にすべてを火に燃やしてしまう。この時に、婦人たちは煤や脂肪を塗りつけあって無理にでも笑うようにするのだという。ここでは、女性だけで儀礼を営み、また子供ができるように胞衣を崇拝しているのである。この事例は、細かな点を含めて日本の胞衣笑いを考える上で大きな示唆を与えてくれる。ヤクート族では、笑いとしとが一義的に結びついており、女シャーマンが死霊を呼び戻すときの神話では、「死者の眠りを覚まし、蘇らせることが、わたしに許されているなら、わたしに生きた魂を人間に返させてくれるなら、(中略)、三つの笑うしきいをまたいで…」とか「三つの笑うしきいを越え、わたしはおまえのむすこの生きた魂を連れもどした」と歌われる(プロップ「口承文芸における儀礼的笑い」『民話の手帖』20, 125頁, 1984)。ここでは、生と死は笑う敷居で隔てられているのである。

日本では、胞衣笑いの事例は余りないが、その代わりに幼児が無意識に笑うことを胞衣が笑わせるのだという考え方は古くは庶民の間で広くみられた。この笑いは、胞衣を通してあの世からこの世に魂の交信をしているものとかがえられる。胞衣笑いに二つの種類があったのと同じく、その笑いにも泣き声と同様にこの世からの交信と、あの世からの交信の二つの方角のちがうベクトルがみられるのである。

おわりに

胞衣笑いを中心として、その周辺にある胞衣をめぐる諸習俗や儀礼をできるだけ広く視野をとって考察をすすめてきた。肝心の「笑い」についてはほとんど述べることができずに、ひたす

ら胞衣のことだけを検討しただけのような気がする。本稿のきっかけになったのは、横井清著『的と胞衣—中世人の生と死』、平凡社、(1988)である。的と胞衣との関係について直接述べられているわけではないのだが、胞衣納めには境界、弓矢、生死(靈魂や生命も含めて)にかかわる諸要素が多くみられ、それと直接生命につながる弓矢の的とを河原者の問題も含めて何とか説明してみたいという気持ちを大胆にもいただいたのである。しかし、力不足のため、それは将来の課題とせざるを得なかった。

最後に、胞衣を食べる風習について触れてみたい。胞衣を密かに薬用には文献にもよくみられるが、出産後にこれを食べる風習はあまりない。『塩尻』四五巻には、「胞衣は臭腐の胚托血肉の渣滓故に、一旦瞥然として脱胎すればこれを委蛻して下る。生れて既に是を蔵て土に帰せしむべし、然るに医家これを盗みて薬術とす。嗚呼靈明の神府をして此穢し者に點す事、忌憚なきの甚しき事。況其性大熱にして火を長し燥を増て、却て人を害するに至る。亦紅公の操濁精液の汚物を服して陽道の壯盛を貪るたぐひ、豈いふにたらんや。我国幸に此等の穢薬少きもよし」とあり、精力剤として使われたが、日本では少ないので幸いだとしている。また『立路随筆』巻一には、「琉球国の胞衣 琉球国ノ婦人、産乳(子ヲ産事)すれば、必子衣(胞衣なり)を喰ふ。張師正が倦游録曰。八柱捺人産男以二五味一煎二調胞衣一。会親(親戚)啖之。此則諸獸生子自食二其衣一之意。非二人類一也。随筆に見えたり」とある。笹森儀助の『南島探検』(1894)にも、昔は沖縄の妊婦は、出産の時には必ず胞衣を喰い、火で温めて汗を出したとあり、琉球国が沖縄であることがわかる。他国では動物にたとえてこれを食うとしているが、沖縄ではなぜ産婦が胞衣をたべたのか、はっきりとした理由はわからない。葬式で、長寿の死者を儀礼的に食う風習と関係があるのかも知れない。とにかく、胞衣を家や共同体の境界の外に埋めるのと対照的に、それを体内に食べて取り込んでしまう形式であり、異物を処理する二つの方式である嘔吐型と嗜食型のうちの後者にあたるものといえる。これに関しても、今後の課題としたい。

注

注1. この乳児にとって最初の笑いは、神笑い、仏笑い、虫笑いなどとも呼ばれ、天神とか虫とがくすぐるために笑うのだと説明されている。またこの笑いは単に口元だけにみられ声に出すものでないために見過ごされることも多く、「対象なき笑い」として不思議な印象を与えたらしく、古代の仏像の「古拙の笑い」(アルカイック・スマイル)と酷似しているとの指摘もなされている。笑いの発生的基盤は生理的生得的であっても、個々の笑いの生起する動機はかなり知的で複雑であるとされている。しかし、人との関係をもつという基本的な意味での笑いの機能は、すでに乳児期の早期に発達させているという。笑いは個が社会とかかわる窓口として幼児の発達に密接に関連しており、自他融合から脱融合の笑いへと分化しつつ複雑化していくのである(野村庄吾『乳幼児の世界』岩波新書、61-81頁、1980年参照)。また、これに関連して、友定啓子『幼児の笑い発達』(勁草書房、1993)も参考となる。

注2. 最近、残存脂肪酸分析の発達した結果、平城京跡から胞衣壺と見られる壺がいくつか出土している。縄文時代の埋甕習俗から平安時代の文献例まで、胞衣がどのように処理されていたかこれまで不明であったが、この分析法により胞衣壺かどうか判別が可能となった。平城京三条三坊からは古墳時代前期の土師器が出土しており、平城京左京五条四坊の貴族の邸宅跡や、平城京左京五条五坊からも胞衣壺が出土している。平城京では建物の入口や土間から胞衣壺が出土しており、壺の中に胞衣とともに銭（和銅開珎が多い）や墨を納めていたことがわかっている。中野益男「胎盤を埋めるまじない」（『朝日新聞』平成5年3月2日付、「発掘を科学する48」）参照。

注3. レヴィ＝ストロースは、『生のものと料理されたもの』（神話学1）の中で、「盲目あるいは跛足、片目あるいは片手などの形象は、世界中の神話にしばしば登場し、われわれを当惑させる。というのは、彼らの状態はわれわれには欠如であるように思われるからである。しかし、ある要素の除去によって不連続にされて体系が数的には貧しくなるにもかかわらず、論理的にはより豊かになるのとまったく同様に、神話はしばしば不具者や病者にプラスの意味を付与する。つまり、彼らは媒介の様式を体現するのである」と述べている。

注4. 鉄人の出現を語る物語には必ず母親や母胎がからんでくるという指摘もこのことと関連するだろう（徳田和夫『お伽草子』岩波書店、p. 186, 1993）。なお大林太良「本朝鉄人伝奇」（『季刊民話』2号、1975）参照。

注5. 胎盤を食べたり薬用とする例については、鎌田ほか編『日本人の子産み・子育て』（勁草書房、193, 199頁、1990）にもみられる。本書には、胞衣や臍の緒をめぐる風習についての概観が記されている。