

葬送のにないて

——中世非人の職掌との関わりから——

高田陽介

はじめに

遺体に着せられていた衣装や、遺体を運ぶのに用いられた道具類を、自分たちのものとして取得する人々が、中世の京都にはたしかに存在した。本来的には生産活動から外れ、物乞いによって生活していたと見られる彼らの呼称は、居住地や、その時々に応じた職掌などに応じて多様であったが、社会的な階層・集団としては、「非人」という偏見に満ちた呼称で概括されていた。「非人」は史料に現われる語であるが、日本の中世社会の実相を説明するために仮設された身分呼称として、研究においても使用されており、小稿でもこれを踏襲する。特に、京都東郊の清水坂^{きよみづさか}を拠点とした非人（当時は「坂の者」^{さかのもの}と呼ばれた）を「坂非人」、彼らの組織を「坂」と称することにする。しかし、小稿の立場は、過去の偏見を肯

定したり、現代における偏見の助長に与するものでは決してない。

さて、これまでの中世史研究において、中世の非人が関与した様々な職能が注目されており、そのひとつに数えられているのが、葬送である^①。馬田綾子氏^②によれば、坂非人は、自らを「京中の葬送を統括するもの」と認識・主張しており、寺僧や檀徒の葬送を企図する寺院に対しては、その都度、坂への届け出と一定の物品の引き渡しを求めた。そして、この議論の中で馬田氏が提唱されたのが、「葬送権」という概念である。馬田氏自身は、寺院などが「独自に葬送を行なう権限」として、あくまで個別的に設定された。しかし、後続の論者は、坂非人の潜在的・包括的な権能を指して流用されており、例えば下坂守氏は、坂非人の集団の一部であったと見られる「犬神人」^{いぬじん}について、「犬神人は、洛中洛外の葬送権を掌握していた」「犬神人が主張した葬送権とは、亡者に対

する管理権と言い換えてもよく」などと展開されている。もともとは坂非人が京都の包括的「葬送権」を支配し、それを切り売りする形で、個別寺院に、寺僧や檀徒を葬送する権利を認可していた、というイメージである。

このように「葬送権」概念が坂非人に即して用いられる状況下では、「坂非人は、中世の京都住民の葬送において、その実務を引き受けていた」という考え方は、もはや定説化した観がある。この説は、例えば「中世においては、非人は、一般住民の嫌がる様々な仕事を引き受けており、非人の職掌範囲はかなり漠然と広がっていた。しかし、社会的分業の発達に伴って、それぞれの職務ごとに専門集団としての自立が可能となり、多様で雑多だった非人の集団の内部から、葬送を職分とする三昧聖さんまいひじりの集団が確立した」といった仮説的なプロットにも、よく合致する。そしてここから、三昧聖が火葬業者の職分を確立するのに伴い、残った非人の職掌からは、葬送が抹消されてゆく、とも想定され得る。

近世初頭に坂非人が個別寺院宛に「墓役」はかやく「受給権を売却した史料」についても、一般に、まず「墓役」は「中世において、坂非人が葬送実務の対価（労働報酬）」として得ていた金品きんひんと解釈され、これらの史料から「坂非人は、近世初頭に至って、これらの仕事口（職場）を徐々に売却し、葬送事業から撤退していった」と理解されているのではないか。

しかし、このような通説的理解は、なお検討を要する。非人が一般住民の葬送を担っていた、とするための史料上の根

拠について、通説とは異なる理解が可能だと考えるからである。以下では、この点についての問題提起を試みたい。

一 勝田説の確認

中世社会における葬送の担い手を考えようとするとき、その前提となるのは、一六年前に発表された勝田至氏の衝撃的な研究成果である。その要点を、筆者の理解により再構成すると、次のようになる。

(1) 中世前期までの社会においては、死者は家族・血縁者のみの手で葬送されるべきであり、赤の他人は葬送に関与すべきではない、という行動規範が広く根付いていた。死者が出ると、その家族・血縁者は自動的に死穢しえに触れて謹慎することになるが、他人にとっては、その遺体はあくまで忌避すべき死穢の発生源であった。

(2) 富や権勢のある有力者の家では、その下で使役する他人（従者）を自家の葬送に動員できたが、一般住民の家では、遺体の葬送を家族内の限られた労力・資材だけで実施せざるを得ないため、その結果として、河原や空閑地などへ遺体を放置する（筵むしろなどの上に横たえたり、棺に入れただまま地上に置く）だけの簡易な葬法が、広範に採用されることになった。

(3) 葬送してくれる家族のいない孤独者は、職場の上位者や家主の意向によって、しばしば絶命前に敷地外へ擯出・

遺棄され、また、自宅で孤独死を遂げると、そのまま放置された。

右のような勝田氏の議論に対しては、これまで全面的な批判は現われておらず、ほぼ通説となっている、と筆者は考へる。ただ、個別史料をめぐって出された丹生谷哲一氏の解釈は、勝田説全体を批判しようと企図するものであり、勝田説に乗って話を組み上げようとする小稿にとつて、取り組むべき最初の課題となる。

そこでまず、丹生谷氏が取り上げた史料の解釈を検討する。史料の『東大寺諷誦文稿』は、九世紀初めに成立した檀徒向けの説教テキストで、仏教的な語りの前置きとなる部分の記述には、檀徒たちに自然に受け入れられるよう、当時の常識的な現実が反映されていると見られる。中田祝夫氏の行き届いた読み下しを前に甚だ無謀ではあるが、筆者は、原文の「扣虚額无乞誓助人」という漢文体の語順を重視して、次のように読み下してみた。

貧人は、生くる時には飢寒の恥を被り、命終の後には、一尋に足らざる葛を頸に繞う。これやこの、郷の穢、家の穢と云いて、犬鳥あるの藪を指して引き棄つ。いつわりの額を叩きて乞い誓み助くる人は、なし。(原文の七一七二行)

まず前半は、「生時……」と「命終後二ハ……」が対になっており、ともに貧者の惨めさを語る。「一尋(両手を左右に広げた長さ)にも足らぬ蔓草が首を巻く」という状況について

は、勝田氏は人為的な作業によるものと解されているが、筆者は、貧者の死後の(衣食住の)「衣」についての表現と考へる。筆者の理解により前半を意識すれば、「貧者は、生存中は食べる物、着る物に事欠いて劣等感を味わい、死んでからも着る物に事欠いて、身にまとうことができるのは、せいぜい遺体の首に巻き付く蔓草だけだ」となる。この文言の前提にはたしかに、「貧者の遺体は、ろくに衣装も着せられぬまま、やがて蔓草が伸びてくるような場所に、放置される」という慣習を想定できる。

問題は「これやこの」以下の後半で、丹生谷氏は勝田氏の解釈を批判し、

「郷穢」が「家穢」と並記され、また「助人」のことが見えているのは、通常は、家族らと共に「郷ノ者」らも参加したことを示唆している。

と述べられた¹⁰。丹生谷氏は、貧者でない住民の葬送には、死者の家族でない郷民たちまでもが参加して、覚悟の上で死穢への接触を受容するため、その結果として「郷穢」状態が起ころ、と想定されているのだろうか。しかし、自分の葬送にともなう死穢を「郷」規模で受容してもらえらる住民は、自ずと限られよう。また、丹生谷氏は「助人」の「助」の内容を、どのように解されているのだろうか。

後半部分を、先行する「命終の後には」を受けた記述と考へると、「助くる人」の役割がよくわからない(死んでしまつた者を、今更どう助けるといふのか)。もちろん、「遺体を藪

に遺棄して犬や鳥の餌食にさせるような、劣悪な葬送方法を中止させる」ことを、「助」の内容と解する向きもある。しかしそれよりは、勝田氏が示されたように、「これやこの」以下の後半は、「命終の後には」を受けておらず、前半とは別個の、まだ生きている瀕死者に関する記述だと解した方が、「助」の内容が「瀕死者を生きたまま藪へ遺棄すること」を、中止させる」こととなり、明快である。一一世紀半ばに成立した仏教説話集には、突如悶え苦しんで絶命寸前となった興福寺の僧が、死なないうちに戸板に乗せられて寺外へ搬出される、という場面が見える⁽¹⁾。このような、瀕死の他人や下位者を敷地外へ排斥する慣習は、さらに二〇〇年以上溯って、『東大寺諷誦文稿』が成立した九世紀初頭の頃にも行なわれていた、と見てよいのではないか。

したがって、人々が言い立てる「これやこの、郷の穢、家の穢」という言葉は、実際に遺体となった貧者を目の当たりにしてから発せられるのではなく、瀕死の貧者を眼前にしての、「(このままここで死なせては) この集落が、この家が、あの嫌な死穢に汚染されてしまう」という危機感の表明であろう。その際、「家の穢」の「家」は、貧者の死による穢の発生を受容してはくれない「家」であり、貧者にとつては「自分の家」ではないことになる。勝田氏が言われる通り、この家は、貧者が使役されていた「主人の家」と考えるのが、妥当であろう。

丹生谷氏の批判よりも、なお勝田氏の解釈に説得力がある。

したがって後半部分から、貧者はしばしば死ぬ前(死穢が発生しないうち)に藪などへ遺棄され、親身に(人々へ哀願して)それを阻止してくれる者(家族がその典型)もいなかったことが、認められる。生きたままの遺棄は、とても葬送とは言えない。家族をもたない貧者は、死に瀕すると、死穢の発生を人々から忌避され、もと居た集落や主家から排斥されたのである。この事例は、依然として勝田説の傍証となり得ている。

二 仏教者の葬送サービス

さて、前記のような中世前期までの社会における根深い行動規範を前提とした上で、勝田至氏が、赤の他人が死者の葬送に関与する経路として重視されたのは、一〇世紀末に初めて結成された念仏信仰者どうしの同盟組織「二十五三昧会」である⁽²⁾。上記(1)の行動規範を乗り越え、他人どうしが、信仰上の同志という新たな人工的紐帯に基づき、互いの葬送を行なうこの先鋭的な組織は、まず京都周辺の都市社会に、衝撃を与えつつも浸透した。一二世紀前半の右大臣中御門宗忠^{なかみかどむねただ}の日記の記事からは、当時の京都周辺において、寺院を中核とする「二十五三昧会」が結成されており、それぞれに会員制の火葬場が運営されていたことを推測できる。

まず、一一二〇年の宗忠の義母「西御方」^{にしのおんかた}の葬送記事では、火葬場について、「今夕、西御方の御葬送なり。日野南の甘^{にじゅう}

五三昧の地を、その所となす」(筆者の読み下し)と記した後に、

去る十七日、御存生のときに、この廿五三昧に入れ奉らしむるによるなり。よって、地鎮なし。

との注記が付けられている。西御方はこの年の九月一九日に亡くなったが、その二日前の九月一七日に、宗忠は、日野法界寺で運営されていた二十五三昧会に彼女を入会させる手続を、配下に命じて取らせたのであろう。死を目前にしての入会は、事実上、火葬場優先利用権の購入であったと見られる。「入会済みだったので、地鎮の必要がなかった」という状況からは、逆に、会員でない者が会の火葬場を利用させてもらう場合、入会金代わりに、火葬場使用に先立つ地鎮儀礼の費用を負担させられたことが窺われる。

また一一三〇年、宗忠の異母弟である宗輔(参議左中将)・相命(比叡山延暦寺妙香院の僧)兄弟が母を亡くしたときの記事には、次のように見える。

早旦、雲林院に行き向かい、宰相中将(宗輔)ならびに僧都(相命)を訪う。「かの母堂尼上、昨日の暁に入滅す。年、七十五。日ごろ不例。昨日寅の時」と云々。(中略)「夜前に入棺す。今夜、この蓮台において喪礼す。もとより廿五三昧に入りて、地鎮なし。これ、近代の例なり。老者は重病にて、兼日の案なり。よって、この雲林院に迎え申すなり」てえれば、(後略)

右のうち、「廿五三昧に入りて、地鎮なし」と読んだ部分は、

実は、刊本では「入女五三昧無極鎮」と翻刻されている。しかし、前記の西御方の例に照らせば、「入廿五三昧、無地鎮」である可能性が高い。また、線を付けた「蓮台」は、ここでは火葬場を指し、「この蓮台」は「雲林院の火葬場」の意であろう。この記事から筆者は、雲林院においても会員制火葬場を保有する二十五三昧会が設立されており、宗輔・相命兄弟の母は、病状悪化を機にこれに入会して、雲林院で最期を迎えることになった、と想定したい。

なお、一一三六年に宗忠が長年連れ添った妻を亡くしたときの記事にも、その葬送について、次のように記されている。浄土寺の西の辺りに葬送す。今朝、先ず廿五三昧に入り、かの寺のもとに無常所を占むるなり。

この葬送は土葬で、「無常所」は埋葬墓所の意味かもしれない。ともかく、浄土寺(東山銀閣の地にあつた)の寺域内に「無常所」を確保するにあたって、まず二十五三昧会に入会しているのであり、この二十五三昧会が、浄土寺の運営する葬送のための会員組織(会員だけが、浄土寺の寺域内に葬送する権利をもつ)であったことは、間違いあるまい。

右に見てきた一二世紀前半の京都の諸寺院における二十五三昧会は、いずれも、それぞれの寺僧たちが(会員を代表する形で)遺族の葬送を支援する仕組みになっていたと想像される。有志会員の相互協力という本来の理念を読み替えて、寺院は、葬送のための施設や労力を(事実上有償で)優先的に提供する顧客集団として、それぞれに二十五三昧会を組織

していたのではないだろうか。

そして京都の周辺では、必ずしも二十五三昧会のような会員組織を前提としない、仏教者による個別的な葬送の引き受けも、早くから始まっていた、と筆者は考える。従来「祇園四至葬送法師」として「非人のキヨメ機能」論の中で言及される一〇三一年の事例は、遺族の依頼によって葬送を引き受けた仏教者の活動例として評価し直すべきではないか。

一〇三一年の秋、祇園社の西側の鴨川東岸河原の二カ所に遺体を葬送（地上に放置する簡易葬法）した「法師」がいた。このとき彼は運悪く、長雨をもたらず祟りの原因を詮索する騒ぎに巻き込まれ、葬送した場所が、祇園社の境内地として公認されていた広大な領域（三条末以南、五条末以北、東山以西、鴨川以東）の内部であったことを、殊更に罪悪視されて、祇園社の役人に拘束され、政府の神官が行なう清祓の費用を負担させられてしまった。従来の諸研究は、この法師を、中世の清水坂非人や犬神人から遡及させて位置付けようとしている。²⁰しかしこの法師は、一方で「祇園の僧」「この僧」と呼ばれており、特に身分の低い者（権門寺社に隷属して、神聖な領域内から死穢の発生源を撤去する役に従事する）と見なければならぬ理由はない。むしろ、この僧は祇園社の社僧で、普段は死穢を嚴重に回避して宗教的清浄を保持し、仏神に奉仕していたが、このときは、大切な縁者か信者の依頼に応え、三〇日間ほどの謹慎を覚悟の上で、葬送を引き受けた、という可能性を筆者は考える。

三 葬送とキヨメ

中世社会における身分・集団の特質を論じる立場からは、葬送を「キヨメ」（清掃のこと。身元不明人の遺体や、犬などによって持ち込まれた遺体の一部、あるいは動物の死骸など、触穢の原因となる「穢物」を片付ける作業）の一環に位置付け、その担い手として非人を想定する説が有力である。通説に沿って諸事例を整理された丹生谷氏は、「中世非人のキヨメ機能」の重要なものとして「行刑役」「葬送」「斃牛馬処理」の三つを挙げ、「葬送」の定義として「葬送機能というばあい、そもそも何をもって葬送とみるかが問題であるが、ここでは、さしあたり、死者を一定の場所に運び、安置したり、埋葬したり、火葬したりすることと解しておきたい」と述べられた。²²

「非人の葬送機能」の現われとして、丹生谷氏や先行諸研究が第一に挙げるのは、八四二年に政府が左右の京職と東西の悲田院に命じ、手当を支給して、嶋田河原や鴨河原などに散乱する髑髏五五〇〇余を収集・焼却させた、という事例である。²³しかしこれは、すでにそれぞれ個別に遺族などの手で河原へ葬送（遺体を地表に放置する簡易葬法）され、年月を経て半ば分離・白骨化した頭部を、新たに二次処理したものであって、前掲線部分の「葬送」の定義に該当するものかどうか、不審である。葬送をキヨメの一環として位置付け

るために、このような首都周辺における清掃美化事業をも、「葬送」の名で呼ぶことになってしまいが、その一方で、より本来的な、遺族の手による葬送や、そこへ浸透・進出してゆく仏教者の関与の歴史が、「キヨメとしての葬送」論においてほとんど無視されてしまう。

では、最初に確認した勝田説は、中世史研究において広く受け入れられている「非人は中世社会において葬送機能を担っていた」という議論と、どのように関連づけられるのだろうか。勝田説そのものにおいては、一般住民が家族に看取られる形で死亡した場合の葬送に、非人の出番はないはずであるが、勝田氏自身は、この点について積極的には発言されていない。そこで以下では、勝田説を踏まえた上で、非人の関与についての筆者自身の見通しを提示する。

非人がキヨメ作業において撤去するのは、あくまで、葬る遺族のいない身元不明者や行き倒れ人の遺体であり、しかも、遺族の依頼によってではなく、領主の命令によって片付けを行っていた。つまり、寺社の支配領域内における遺体には、

A 血縁の遺族の手で、葬地などへ葬送される遺体。

B 遺族の非力か、または孤独死により、他人に知られぬまま自宅に放置される遺体。

C 葬る遺族がおらず、寺社領主や地域社会にとっては、放置すると触穢の危険がある遺体。

の3種類があり、領主命令により非人が行なう撤去の対象は、このうちCだけであろう。

ただし、一一五四年の記録によれば、京都の鴨川東岸地区に所在する堂に身を寄せていた夫婦のうち、夫の方に死期が迫り、妻が慌てて「清目（キヨメ）」に依頼して、夫を死なないうちに敷地外へ運び出させ、絶命した夫の遺体の片付けも、この清目が行なっている²⁴。この事例を論拠として、「清目は、遺族に依頼されて遺体を葬送しているのだから、一般に、非人は右のAについても遺族の依頼を受け、葬送に関与していた」と主張することも可能だろう。

しかし、舞台となった堂は「故右少弁有業の堂」と呼ばれ、おそらく、右少弁藤原有業のための追善供養施設であろうが、記事からは、そこに少なくとも二組以上の他人どうしが寄宿していたことがわかる²⁵。また、この妻も「この堂は自分たちの私宅ではないので、穢れさせる訳にはゆかない」と言っている。清目に夫の搬出を迫っている。この堂は、夫婦の仮の居場所に過ぎず、また、妻には、夫を独力で葬送することは困難だったのである。したがって、この事例において、瀕死の夫の搬出と、絶命後の遺体の撤去とを、ともに清目が担ったのは、前記のCへの対応に準じた事態として評価すべきだと筆者は考える。

また、Cの遺体の撤去は、キヨメの職を自任する当の非人たちがとって、必ずしも自明の業務だった訳ではないことも、忘れてはならないだろう²⁷。

なお、Aの葬送の多くは、遺体を葬地に放置するだけの簡易な葬法であったから、遺体の衣装や付属品（棺や道具類や

供物など)は、非人に回収されていた、と筆者は考える。『今昔物語集』には、寒夜に京都から奈良へ行く僧が、木津の辺りで、藁薦を腰に巻いて墓の陰にうつ伏せになった法師を目にし、死者かと思つたら、生きている乞食だった、という場面がある。⁽²⁸⁾この話の前提には、街道沿いには葬地があつて、地表に遺体が放置されていても、乞食が潜んでいても、さほど不思議ではない、という中世初期の畿内周辺地域の実情を想定してよいだろう。そして作者が乞食を葬地に登場させたのは、彼らが当時現実に、葬地に入りして、放置された遺体から物品を回収していた、という状況を背景としているのではないだろうか。

有名な一二七五年の清水坂非人幹部の誓約書⁽²⁹⁾の内容からも、非人の葬地への関与は、葬送ではなく、遺体(葬地に放置される)に随伴する物品の回収に限られていたことが窺われる。誓約書に列挙された四カ条を、筆者の解釈による現代語訳で示す。

第①条 一般住民⁽³⁰⁾の葬送のとき、(遺族が)遺体に随伴させた葬送用の物品については、(非人が)これを片付けて頂戴(取得)するけれども、「その(当然取得できるはずの)物品がないぞ」と主張して、死者を出した家へ集団で押しかけ、(取得できるはずの物品の)不足分を強引に取り立てることは、やめさせる。

第②条 堂や塔の完成供養や、故人の追善のような法事するとき、法事の施主が(非人へ)送り与えた分相應の施物

については、不平不満を訴えない。もしも(施主から非人へ)何も挨拶(施物の供与)がないときには、たとえ(非人が)施主のもとへ参上して「施物を頂戴したい」と訴えるとしても、(あくまで)施主の自発的な気持を尊重することにして、行き過ぎた抗議・要求はやめさせる。

第③条 「ライ病になつた者がいる」との情報を得たときは、(非人側から)節度をわきまえた使者を(病人の家へ)差し向けて、(ライ病患者は、非人集団が貰い受けることにしている、という)事情を通告するとき、病人自身やその親類たちに相談させ、「病状が重いからには、自宅での生活は見通しが立てられない」(と決断した)ために、(病人が自宅を)出て(非人集団に入つて)くれば、問題は無い。そうでない(病人が自宅で生活し続ける)場合は、(病人側が)長吏⁽³¹⁾に対して、分相應の誠意(を表わす金品贈与)を実行するならば、その後は(病人のもとへ押しかけて)困らせるような活動をやめる。この規定に違反して、(自宅生活を希望する病人側から)法外な金額を強引に取り立てたり、たくさんの非人を派遣して(病人側を)恐喝し、名誉を失わせることは、やめさせる。

第④条 病状の重い非人たちは、京都の慣習として、他に生活の手立てがないために、京都中の町々で乞食を行なうが、そのとき、一般住民⁽³²⁾に対して暴言を吐くことは、

やめる。この項目については、すでに先行して（京都の要所に）二枚の掲示板を設置し、念入りに禁止させている。

右のうち、②④条はともに、非人が、労働の対価としてではなく、無償で施物を乞い受けていた（自分たちにはそのような施しを受ける権利がある、と主張していた）ことを示す。また第③条も、ハンセン病患者の身柄引き取りは、非人集団の権益として主張されており、引き取り免除にともなう受領金品は、労働の対価ではない。したがって、第①条に見える葬具取得も、非人の労働（遺体運搬などの葬送活動）への報酬ではなく、あくまで無償の施物受領として解すべきである³³。死穢にまみれた物品（遺体の衣装や付属品、供物など）は、一般住民には再利用不能であり、非人はこれらを、自分たちへの施物と見なして回収したのであろう。通常の葬送（遺族の手による葬送、および、これに仏教者が関与した場合）に、非人のキヨメ活動が何らかの形で関わりとすれば、それは、葬送の後で、遺体の衣装や付属品を片付け取得する（その結果、葬地が清掃される）場面に限られる、と筆者は考える。

四 仏教的火葬の技術

言及するのが遅れたが、前述の『東大寺諷誦文稿』には、葬送の担い手をめぐって、丹生谷氏と勝田氏の間で見解が分かれている記事がある³⁴。丹生谷氏は、この記事に見える、

物部の利き木を以ってぞ、指く指くぞ指き腕ばし、焼きける。

というくだりについて、「指く指くぞ…焼きける」という動作の主体（主語）を「物部」と取り、律令官庁の囚獄司の刑吏であった物部が非人化して、火葬に従事するようになった姿、と解された³⁵。これに対し勝田氏は、「物部の」は「利き木」にかかる枕詞であり、上掲部分は、早世した子の遺体を両親が火葬している、と解された³⁶。原文の、

以物部利木、指指指腕焼。

のうち、前半の「以物部利木」の漢文体の語順を重視すると、「物部の」は「利き木」の修飾語であって、「指く指くぞ…焼きける」の主語ではない、と筆者も考える³⁷。

しかし、この火葬作業の主体（主語）についての勝田氏の説³⁸には、疑問がある。この史料の前掲部分の直前には、「父公が、いらなき目は見じ、とし給いし」³⁹「母氏が、走り火にだに当たらず」と⁴⁰という二句があり、この二句の間に「かつて念わず」という句が挿入されている。これは、「父親が（わが子の遺体が焼かれる）痛ましい光景は正視しないようになり、母親もその火葬の火の粉すら避けようとするが、死んだ子にしてみれば、両親がそのように振る舞う（自分の火葬に立ち会おうとせず、間近に見届けてくれようとはしない）とは、思いも寄らぬことだろう」という意味ではないか。前掲の「指く指くぞ…焼きける」の直後に「知らず」との句が挿入されているのも、「両親は、このような火葬のありさま

を知らないのだ」という意味ではないか。そしてその後統部分を、

(子は)「母親が亡くなったら、きつと髪を切って哀悼しよう。父親が亡くなったら《御気机》(亡者への供物を盛る食膳?)を捧げ持ち、葬送して差し上げよう」と思っていたのに⁽⁴¹⁾。

という、子の側の片思いと解せば、前述の筆者の解釈は補強されよう。これももしも正しければ、火葬の場合には、両親は子供の遺体を自分たちで焼くのではなく、他者に任せていたことになる。

なお、『東大寺諷誦文稿』は、東大寺の僧が信者へ向けて説教するためのテキストなので、前掲部分で描写される火葬も、仏教的火葬、僧侶の監修に基づく火葬と見て、間違いない。丹生谷氏は、千本英史氏の教示による類例として、『日本霊異記』の末尾近く、著者の景戒が体験したという「前兆」が語られる部分に見える、火葬の際、遺体を効率よく焼却し切るために、小枝で遺体を突き、串刺しにして裏返して焼く、⁽⁴²⁾というくだりを指摘された⁽⁴³⁾。この例も、景戒が夢の中で自身の火葬に居合わせ、鈍臭い焼き方を見かねて進み出て、効率的焼却法を自ら実演する、という展開なので、想定されている火葬は、仏教に則った正式の火葬法であろう。

この二例に接して筆者が直ちに想起したのは、江戸の寺社奉行所の諸記録類に基づいて編集・著述され、一八三四年に成立したと見られる『祠曹雑識』の、落合火葬場に関する記

事である⁽⁴⁴⁾。死者の近親・家族が自ら行なうには大きな心理的抵抗を伴うと考えられる、このような効率的な遺体焼却法は、仏教の世界で専門的技術として継承され、中世以降の三昧聖の職分形成の核となつて行くのではないだろうか。そして、このような三昧聖の職域は、非人のキヨメ活動とは異なる仏教者の活動領域において、独自に成立するものではないだろうか。

おわりに

中世前期において住民が死去したとき、その葬送の一般的な担い手(遺体を葬地や空閑地へ運搬し、そこに安置する作業を行なった者)として、非人を想定するのか否か。この問いは、例えば中世後期に関する次のような問いとも、直接に関連する。

(1)「葬式仏教化」の進行にともなつて地域の葬礼に携わるようになる僧や寺院、あるいは、町・村の住民どうしが結成する「念仏講」などの葬送互助組織は、まず葬送作業の現場で非人集団と競合し、彼らを排除した上で、取って代わったのか。

(2)火葬と共同墓地管理の専業者として成立する三昧聖は、中世の非人集団に出自をもち、そこから分化・自立したのか。

非人を葬送の一般的な担い手として想定するならば、右の(1)

(2)には、ともにイエスと答えることになる。

小稿でささやかに展開した問題提起は、非人を葬送の担い手と見る主流の見解に、なお再検討を求めようとするものであり、議論の根拠となる限られた史料について、異なる解釈の提示を試みた。右の(2)にイエスと答える吉井敏幸氏ですら、「葬送に従事する非人については、決定的な史料は今のところ見当たらない」との認識であり、⁽⁴⁵⁾ これまでに知られている史料に多方面から検討を加えることが、依然として重要だからである。

小稿で提示した諸史料についての解釈が、もしも妥当であるならば、非人が葬送の現場作業を担っていたことを論証し得る内容をもつ史料としてなお残っているのは、当面、馬田綾子氏が紹介・検討された一四四五年の史料のみとなる。この史料についての筆者自身の見解を提示せぬまま、小稿は力なくここで果てざるを得ない。他日を期したい。

註

(1) 細川涼一氏「中世非人論の現状と課題」(同氏『中世の身分制と非人』所収新稿。94年、日本エディタースクール出版部)の研究史整理を参照した。

(2) 馬田綾子氏「中世京都における寺院と民衆」(『日本史研究』一三五、82年)。

(3) 下坂守氏「中世非人の存在形態―清水坂『長棟堂』考―」(『芸能史研究』一一〇、90年)一六頁下段。なお、

中世京都の坂非人・犬神人の組織については、三枝暁子^{みえた}氏の最新論文「中世犬神人の存在形態」(『部落問題研究』一六二、02年)が、山門(比叡山延暦寺)の末社・神人に対する支配・統制という視点から、歴史的変遷を明快に説明している。

(4) 山本尚友氏「宿鉢叩を部落史にどう位置づけるか」(『こべる』一五〇、一五一に分載。90年)は、次のように述べられている(『こべる』一五〇、一五頁上段)。

隠亡村が一つの集落としてできるのは、惣墓のあるところ。この人々は、出自からいうと、都市の非人が中核であったらうと思われ。というのは、かつて宿村も、実はこの隠亡と同じ仕事を一時期していた。しかし、だんだん宿村の方は、隠亡の仕事そのものには携わらなくなりまして、お墓の警護だけに自分の仕事を限ってくる。そのかわりに、隠亡という、死骸を埋めたりするのを専門にする仕事が新しくできてくる。また、近年発表された吉井敏幸氏「中世近世の三味聖の組織と村落―大和国の場合―」(『部落問題研究』一四五、98年)も、「中世非人から近世の三味聖への展開(三頁上段)を構想されている。

(5) 水野恭一郎氏・中井真孝氏共編『京都浄土宗寺院文書』(80年、同朋舎出版)に収める次の史料。

①一五九六年、坂非人理事会が、「坂の伽藍^{がらん}建立」の資金を調達するため、それまで知恩院から得ていた「墓

役」の受給権を、知恩院へ売却。慶長元年二月六日坂非人奉行衆惣代連署売券、および同日付の同者による寄進状（「知恩院文書」四一、四二号。右書一六頁）。なお、ここに言う「坂の伽藍」は、長棟堂を中核とする「かたい寺」を指す。下坂守氏前註（3）論文一五頁参照。

- ②一六四六年、坂非人理事会が、それまで長香寺から、葬儀の度毎に、使用葬具の格に応じて配給されていた米の受給権を、長香寺へ売却。正保三年二月一日坂非人奉行衆連署請文、および同日付の坂非人奉行連署受取状（「長香寺文書」一一号、右書二二八頁）。なお、この米の受給権は、一六〇六年に初めて契約書に明記され、一六一〇年に規模が縮小され、一六四六年に最終的に売却されたものである。慶長一一年一〇月二七日長香寺請文、および同日付の坂非人奉行衆連署請文、次いで慶長一五年二月二十九日坂非人奉行衆連署請文（「長香寺文書」一、二、八号。右書二二三～二二四頁、二二六頁）。
- （6）勝田至氏「中世民衆の葬制と死穢―特に死体遺棄について―」（『史林』七〇―三、87年）。
- （7）丹生谷哲一氏「中世における他者認識の構造―非人の問題を中心に―」（初出89年。同氏『日本中世の身分と社会』所収、93年、塙書房）。
- （8）中田祝夫氏「東大寺諷誦文稿（読み下し文）」（同氏『改

訂新版東大寺諷誦文稿の国語学的研究』所収、79年、風間書房）一一六頁。

- （9）勝田氏前註（6）論文五一頁。
- （10）丹生谷氏前註（7）論文五一九頁。
- （11）『大日本国法華経験記』卷中第四一話「嵯峨の定照僧都」、日本思想大系七『往生伝・法華験記』（大曾根章介氏訓読。74年、岩波書店）一〇四頁。
- （12）勝田至氏「村落の墓制と家族」（峰岸純夫氏編『中世を考える―家族と女性』所収、92年、吉川弘文館）。同氏「文献から見た中世の共同墓地」（帝京大学山梨文化財研究所シンポジウム報告集『中世社会と墳墓』所収、93年、名著出版）。
- （13）「中右記」保安元年九月二六日条（増補史料大成『中右記』第五卷二五四頁上段）。引用は、筆者の読み下しによる。……部分は、原文では「廿五味」。
- （14）伊藤唯真氏「阿弥陀信仰と民俗的世界」（初出79年、改編補筆84年。同氏著作集Ⅲ『仏教民俗の研究』所収第三部第二章、95年、法蔵館）の第二節「二十五三昧会と葬送追善儀礼」。
- （15）「中右記」大治五年七月二六日条（増補史料大成『中右記』第六卷二一六頁下段～二一七頁上段）。引用は、筆者の読み下し。伝聞内容と見られる部分は、「」で挟んだ。
- （16）末尾の「てえれば」は、引用を締めくくる表現で、「…

とのことなので」といった意味。

(17) 雲林院は、京都北郊の船岡山東麓にあつたという(日本歴史地名大系27『京都市の地名』四八九頁下段)四九〇頁上段「雲林院跡」の項。79年、平凡社)。中御門宗忠は一〇九八年、身内の年配女性たちに付き添って雲林院の菩提講を聴聞して(源信僧都が結縁のために始め行なわるところなり)筆者の読み下し)という伝承を書き留めている(「中右記」承徳二年五月一日条。増補史料大成『中右記』第二巻八八頁上段)下段)。源信との縁を強調する雲林院に、二十五三昧講が設立されていた可能性は高いだろう。

なお、すでに一〇八一年には、雲林院の「御骨所」に源師房の遺骨が安置されていたことが見え(息子の俊房が、その遺骨を白河へ改葬している。「水左記」永保元年七月二七日条。増補史料大成『水左記』一四八頁上段、承暦五年同月同日条)、この寺院が早くから葬送・追善の場を貴族に提供していたことが知られる。雲林院が有していた、貴族社会におけるこのような役割については、最近発表された小原仁氏「雲林院の堂舎」(大隅和雄氏編『文化史の諸相』所収、03年、吉川弘文館)が、一三世紀の事例を広く集積して論じている。

さらに、雲林院の所在した船岡山周辺は、一三世紀には京都の郊外葬地となっていた。例えば一〇三七年には、「主殿」(「平行親の親族か」)の妻が「船岡西方」で火葬

されている(「行親記」長暦元年八月九日条、『続々群書類従』第五「記録部」所収「平記」二五七頁下段)。また一一七五年には、中山忠親の一五才の娘が乳母宅で病死し、「船岡西野」でひっそりと土葬されている(「山槐記」安元々々年九月一日条、同二二日条。増補史料大成『山槐記』第二巻七六頁下段、同七八頁上段。なお、増補史料大成本が両日条をそれぞれ「十七日」「十八日」とするのは、誤りか)。

(18) 「中右記」保延二年七月二五日条(増補史料大成『中右記』第七巻一八三頁上段)。引用は、筆者の読み下しによる。

(19) 「小右記」長元四年八月二七日条、同年九月二六日条(大日本古記録『小右記』第九卷三五頁、同五二頁)。

(20) 伊藤唯真氏「葬送法師」(小林茂氏他共編『部落史用語辞典』一八七頁上段、85年、柏書房)、脇田晴子氏「犬神人」(同前『部落史用語辞典』二七頁中段、同下段)。

(21) 「左経記」長元四年九月一七日条(増補史料大成『左経記』二九九頁上段)。

(22) 丹生谷氏前註(7) 論文五一九頁。

(23) 「続日本後紀」承和九年一〇月一四日条(新訂増補国史大系『続日本後紀』一四五頁)。続く同書同年同月二三日条にも、政府が悲田院に手当を支給して、鴨川の髑髏を収集・埋葬させたことが見える(同前書一四六頁)。

(24) 「台記」仁平四年四月二日条(増補史料大成『台記』第

二卷一一六頁下段〜一一七頁上段)。

(25) 藤原有業は、「尊卑分脈」系図によれば、天承二年(一一三二年)六月六日に死去(改訂増補国史大系『尊卑分脈』第二篇一九六頁)。

(26) 問題の夫婦の他にも「件の堂(II故右少弁有業の堂)に住するの人」がおり、そもそもは、この人物が、関白藤原忠通ただむちの法性寺ほつしょうじ辺の邸宅を訪問して上がり込んだことから、死穢しえの関白邸への伝染が問題化し、この件が左大臣藤原頼長よみなか(忠通の弟)の日記『台記』たいきに記録されることとなった。

(27) 一二六五年、南都(奈良)の春日社の領域内で児童の放置遺体が発見され、神社当局は、非人を管轄する「ヒモリ」役に、「非人が責任をもつて撤去せよ」と命じた。ところがヒモリは「(非人は)鹿の類の遺体を片付けるのこそが、本務です。今回の対象は人間の遺体ですので、非人も『片付けかねる(従事したくない)』と不平を言うのでは」と懸念を表明している。「中臣祐賢記」文永二年一〇月二五日条(増補続史料大成『春日社記録』第一卷四五六〜四五七頁)を左に掲げる。

一、同日(一〇月二五日)已剋、一ノ井ノ橋ヨリモ比(北)へ二段許上へアカリテ、死人童在レ之。當時、不レ知レ所レ殺也。以ニ代官祐春、令レ申入寺家畢。奏者、出雲都維那寛乘。任ニ先例、ヒモリニ仰付テ、「於ニ非人、可ニ取退ニ之由、加ニ下知之處、一如鹿者ヲコソ、取退候へ。」

此ハ死人ニテ候ヘハ、非人モ『難治』之由、令レ申歟」ト申之間、所詮、「申ニ公文所ニ候テ、自レ是蒙仰テ、可レ加ニ下知ニ之由、申間、以ニ神殿守春任、令レ申ニ公文所ニ了。即領状也。其間、可引(注連)三四目ニ之由、令ニ下知ニ畢。寺家御返事、「能々可有ニ尋御沙汰ニ之由也。此所、若宮爲ニ進止方ニ之間、任ニ嘉禎二年死人、如レ此致ニ沙汰ニ也。其後未題詳、非人二人來テ、取退畢。」

(28) 「今昔物語集」二〇—四〇「義紹院、知らぬ化人に施せ返されて悔ゆる語」(日本古典文学全集『今昔物語集』第三卷一五三〜一五五頁、馬淵和夫氏他校注、74年、小学館)。

(29) 中世律宗教団の開祖えいぜん觀尊くわんそんの自叙伝に収録されたもの。「金剛こんごう仏子ぶつし觀尊くわんそん感身かんじん学がく正記」建治元年八月二七日条所掲、建治元年八月二三日清水坂非人長吏等連署請文写。部落問題研究所編『部落史史料選集』第一卷古代・中世篇(88年、同研究所)二三〇〜二三三頁より、左に掲げる。なお、冒頭の一行は、原文では自伝の地の文の中で書き起こされているが、左の引用に当たっては、行頭から始まる事書ことがきとして復元した。

依レ申ニ一日之請、向後可レ令ニ停止、過分義條々事。一、諸人葬送之時、所レ令ニ隨身ニ於ニ山野具足者、雖ニ罷取、號ニ無ニ其物、群ニ臨葬家、責ニ申不足ニ事、可レ令レ停ニ止之。

②

一、堂塔等供養并如「追善之仏事」時、施主於「送預涯分施物」者、不可申「子細」。若無音之時者、縱罷向、「可預施物」之由、雖申之、相隨施者意樂、可令停止過分義云々。

③

一、「受癩病」之者、在「之由、承及之時者、以隱便使者」、申「觸子細」之時、自身并親類等令「相計」、重病之上者、在家之居住、始終依「不可相計」、罷出者、不可有「子細」。不然者、爲「長吏」、致「涯分志」者、向後可止「其煩」。背「此義」、過分用途於責取、付「數多非人」、成「呵責」、與「恥辱」事、可令停止之。

④

一、重病非人等、京都之習、依「無他方便」、於「上下町中」、致「乞食」之時、爲「諸人」、致「過言冒辱」事、可令停止之。於此條者、已過打二枚。能々令「禁斷」者也。

右、於「此四ヶ條々」者、諸国宿々、一等可「守」此旨者也。此義有「御感」、於「一日片時」之入御候者、向後永守「此旨」、更不可「違失」候。兼又、受戒人數者、臨「其期」、非人來集之時、一々可令「注進」也。所々非人、皆以預「御化度」候。當坂一所、相「漏其内」事、併可爲「舍衛三億衆」候之間、爲「被垂平等」之御慈悲、當坂非人、一等請文、如「件」。

建治九年八月十三日
長吏以下七人連判

追言上仕。

如「今請文」、書「兩通狀」、一通者、一切經寶藏内

納之、一通者押之。雖爲「後々末代」、永守「此旨」、不可「違失」候。沙汰人之趣、不可「疎略」候之間、向後事、爲「止疑殆之御意」、子細追言上、如「件」。

なお、右の本文の末尾近くに見える「舍衛三億の衆たるべく候」が、「私たち清水坂の者たちはまるで、(釈迦が近所に長い間住んでいたのに、釈迦に縁がなかったという) 舍衛国の三億の住民のようです」といった意味であることは、松尾剛次氏「非人統轄—非人はどのように管理されたか—」(同氏「中世の都市と非人」所収新稿。98年、法蔵館) 一八一頁の解説に学んだ。

(30) 原文の「所令隨身於山野具足者」を、細川涼一氏は前註(29)『部落史史料選集』第一卷二三〇頁において「山野において隨身せしむる所の具足は」と読まれている。筆者は、この部分を「於る者」という用語法と解し、「所令隨身」は「山野具足」の修飾語と見て、「隨身せしむるところの山野の具足においては」と読んだ。「山野」は、ここでは葬地を指すと考える。

(31) 原文の「施主於送預涯分施物者」を、前註(30)の部分と同じ用語法と解し、「施主」を「送預涯分施物」の修飾語と見て、「施主の送り預ける涯分の施物においては」と読んだ。

(32) 原文の「為諸人、致過言冒辱事」については、先行諸研究により様々な見解が提示されてきたが、細川涼一氏

は、それらを丁寧に整理・評価された上で、「諸人」が指すものは「長吏の配下にある清水坂非人」である、と結論された。つまり、この部分を、清水坂の組織に属する非人が、より悲惨な境遇にある未組織の重病非人を苛めること、と解されている（前註（29）『部落史史料選集』第一巻二四〇頁下段補注「諸人」の項）。そしてこの理解は、近年の吉野秋二氏の長射程の論文「非人身分成立の歴史的前提」（『ヒストリア』一六四、99年）でも、踏襲されている。

しかし、史料における用語法から見て、この理解には賛成できない。この清水坂非人理事会の誓約書は、ひとつの完結した文書であり、そこでの用語法には一貫性があると想定しても、間違いではあるまい。とすれば、前掲の「為諸人」については、

A 「諸人」という語は、第①条の「諸人」と同じく、京都の住民全般を指す。

B 「為諸人」の「為」の用法は、第③条の「為長吏」と同じく、目標・対象を表わす表現である（本文の第③条訳文の線部分参照）。

という二点に基づき、「諸人のために」と読み下して、「一般住民に向かつて」という意味に解すべきである。つまり、重病非人たちが、一般住民に向かつて、暴言を浴びせかけるのである。喜捨を拒んで、門扉を閉ざす家。出し惜しみ、出し渋る住民。あるいは、非人たちの物乞

いを興味本位に見物する通行人。彼らに向かつて、重病非人たちは威嚇・脅迫・呪詛の言葉を投げつけたのであろう。清水坂の非人組織のトップは、第④条で「支配下の重病非人が行き過ぎた言動に走ることを、やめる」と請け合ったのである。

重病の非人たちにとっては、物乞いこそが、唯一残された生存の手段である。だから、中途半端な覚悟で現場へ出ているのではない。行つたからには、必ず貫う。物乞い⇨生業に懸命に取り組む、ひたむきでたくましい姿をこそ、ここから読み取るべきではないか。

なお、松尾剛次氏は、近年まとめ直された前註（29）論文「非人統轄—非人はどのように管理されたか—」（同氏『中世の都市と非人』所収、98年）において、右のAの理解を提示されているが、松尾氏は、問題の「為諸人」を、行為（過言詈辱を致す）の主体を表わすと見て、心ない町衆が重度の癩病患者に暴言を浴びせる、という解釈に回帰されている（一八四頁）。しかし、この見解はすでに、細川涼一氏の批判により、説得力を失っている。すなわち、叡尊へ提出したこの誓約書には、差出人の清水坂非人組織理事会が、自力で請け合うことのできることをしか、書かれていないはずである。非人理事会には、一般住民の暴言を制止することは確約できはしないだろう。また、誓約書全体の趣旨が、「配下の非人たちの過剰行動を自粛するので、清水坂へも非人救済に来て欲し

い」という、叡尊への嘆願である以上、中身の各条で制止を約束しているのは、あくまで部内の非人たちの行き過ぎでなければならぬ。一般住民による暴言は、この誓約書の対象外であろう。

(33) 第①条については、まず大山喬平氏が「死者の家族たちは葬送をつかさどる坂の非人らに対して何ほどの捧げ物をしなければならず」と述べられ、清水坂の非人たちが、住民の葬送を担っていたと解されている(同氏「中世の身分制と国家」。岩波講座『日本歴史』第八卷中世4所収二九五頁、76年、岩波書店)。この理解をさらに明確にされた馬田綾子氏は、前註(2)論文三七頁下段でこの第①条に論及し、

葬送の際に葬場へ隨身された諸道具類を、坂非人が自己のものとする権利を持つていたことが明らかとなる。坂のこの権利の前提には、葬送、具体的には遺体の処置が坂非人によって行なわれるという状況^{~~~~~}を想定してよいであろう。

さらに、前註(29)『部落史史料選集』第一巻で、この誓約書全体を対象に、先行諸研究を踏まえての詳細な注釈を実現された細川涼一氏は、その後あらためて、第①条の内容解釈に基づき、言わば坂非人の職務権限を、次のように説明されている。

京都々市民の葬送に際して、清水坂非人は鳥辺野

の野山に死体を運搬し、その代わりに、死者が身に^{~~~~~}着けていた衣服や葬送の道具類・供物を葬送料として^{~~~~~}受け取る権利を有していた。時に非人たちは、供物が無いことを理由に、死者の家族の家へ群臨することもあった。(細川氏前註(1)論文二二頁)

一方、松尾剛次氏は、前註(29)論文「非人統轄―非人はどのように管理されたか―」において、まず第①条を次のように現代語に訳された(一八三頁)。

人々の葬送にさいして、死者を山野に運んで行き、死者が身に付けているものを取りながら、不足と称して葬家に赴き、不足を訴えることを禁止する。

そして松尾氏は、右の解釈から、次のように述べられる(同前論文一八三頁)。

清水坂の非人たちが、京都の人々の死体を山野に運^{~~~~~}んで、土葬あるいは火葬にし、そのさい、死者が身に付けている物を取る権利を認められていたことがわかる。

さて、右に掲げた細川・松尾両氏の解釈について、筆者は特に波線部分を問題にしたい。ここに示された両氏の解釈を箇条書きにして列挙すると、次のようになる。

- (1) 遺体の搬送を担当したのは、坂非人であった。
- (2) 坂非人の物品取得権は、遺体運搬労働の代価・報酬である。

(3) 坂非人は、遺体運搬だけでなく、火葬・土葬の遺体

処理をも執行していた。

ただし、(1)のみは両氏に共通の理解であるが、(2)は細川氏、(3)は松尾氏の、それぞれ独自の見解である。(3)は、馬田氏の前掲見解にも通じる。しかし、(2)(3)はともに、(1)からの推論によって導き出されているので、まず問題とすべきは、(1)である。

(1)の根拠となり得る第①条の記述は、前註(30)の「所令隨身於山野具足者」というくだりしか、あり得まい。しかし、細川氏はこれを「山野において隨身せしむる所の具足は」と読み下された上で、「隨身せしむる所の具足」については「死者が身につけていた衣服や葬送の道具類・供物など」という適切な注解を付けられている(前註(29)『部落史史料選集』第一卷二三二頁頭注)。したがって、この部分で唯一「搬送」「運搬」の意に解し得る「隨身」の語は、決して非人の行為を表わすものではない。「令」の理解によるが、「令隨身」の主体は、遺体か、または遺族となろう。いずれにせよ、この部分から直接、非人が遺体を運んだという(1)の解釈を導くことは、無理である。

おそらく(1)の判断は、第①条の内容からの推論結果である。遺体の衣装や葬送道具を、坂非人が取得できたのは、なぜか。それは、何がしかの労働の、対価・報酬としてではなかったのか。またそもそも、非人たちはなぜ、葬送がある時に、折よく葬地へ来ていたのか。この点も、

何がしかの職務を果たしていたからではないのか。とすれば、その労働・職務とは、葬送の実務であった可能性が高い。したがって、坂非人は、例えば遺体の運搬を引き受けていた、と推定される。—このような推論の結果として、(1)の理解が導かれたのであろう。

しかし筆者は、次の二点から、この推論には反対である。第一に、一般住民の遺体の葬送は、その血縁者によって担われていた、という勝田至氏の説明には、充分説得力がある。したがって、一般住民の遺体の搬送を、坂非人が引き受ける理由はなかった、と考える。第二に、原則として労働せず、喜捨(施し)によって生存しているからこそ、非人なのではないか。もちろん、権門寺社に奉仕してキヨメを行なう場合には、寺社からの保護は、労働の対価という側面をもつかもされない。しかし、個々の一般都市住民との間に、坂非人がそのような契約を随時結んでいただろうか。そのような想定をするよりも、むしろ、施しを受けることこそが、非人の本業であった、と考える。非人は、放置された遺体の衣装や付属品を、自分たちへの施物とみなして、取得していたのではないか。

右の第二の点については、松尾剛次氏が、非人の職能の基本を乞食と見るか、キヨメと見るか、という先行諸研究の対立について、非人組織の階層性という視点から整理され、非人組織においては、一般非人を支配・管理

する上層部が、寺社領主から、保護や特権付与を代償にキヨメの役を請け負っていたが、その下にいた一般非人の職能は、乞食が基本であった、と結論されている(同氏「中世の非人とは何か」。同氏前註(29)所掲「中世の都市と非人」所収新稿、98年)。

なお、物乞いこそが非人の本分、という理解については、第④条の内容からも支援できると考える。前註(32)参照。

(34) 「東大寺諷誦文稿」二五七〜二六〇行。前註(8)中田祝夫氏著書一五〇頁の読み下し(読み仮名、送り仮名。および、語尾の補足)に基づいて、左に引用する。

(257) 一偏の帳ひとひらは道の間にこそ覆かたむらひ隠せ。荒野に至れる時には、棺すすりより出だし、跡枕あとまくらに松火ついまつを付け、炬たきつけとこそ作れ。

(258) 父公ちちのみみが楚いらなき目は見せ不しとしたまひしを云い「都念かつておもは不ず」母氏ははが走火はしりびにだに当て不しと。物部ものぶの利き木を以てぞ、

(259) 指く指くぞ指き腕うではし焼やきける、云「知ら不ず」母氏ははが失うせなば、髪かみを殺ころぎてむとおもひしものを、父公ちちのみみが失うせなば空むなしき御氣机みけづかを載のりて

(260) こそ送り奉らめと念おもひしものを、云

(35) 丹生谷氏前註(7)論文五二二〜五二三頁。

(36) 勝田氏前註(12)92年論文「村落の墓制と家族」一八四〜一八五頁。

(37) もちろん、「東大寺諷誦文稿」の著者や、当時の利用者(読み手)たちにとって、漢文体の語順構成よりも、それを読み下したときの日本語としての脈絡が重要だったはずだから、あくまで読み下し文「物部の利き木を以てぞ…焼やきける」において主語を考えるべきだ、との立場もあろう。

(38) ただし、勝田氏前註(6)87年論文五一頁では、本文所掲の史料について「普通の家で父母が死ぬと、子供が自ら火葬にして」と述べられていた。その後、前註(12)92年論文では、解釈を改められたことになる。

(39) 原文の「不トシ給ヒシ見楚イラナキ目ハ」を、中田祝夫氏は、前註(34)に示したように「いらなき目は見せじ」と読み下している。しかし、この原文は、本文に示したように「…見じ」と読むことも可能であろう。筆者の解釈に基づいて、読み下した。

(40) 原文の「走火ハシ不ト當」を、中田祝夫氏は、前註(34)に示したように「走火はしりびにだに当てじ」と読み下している。しかし、この原文は、本文に示したように「…当たらじ」と読むことも可能であろう。筆者の解釈に基づいて、読み下した。

(41) 前註(34)所掲の読み下し文のうち、二五九行後半から二六〇行の部分。

(42) 『日本国現報善悪霊異記』下巻第三八話「災と善との表相まず現われて、しかる後にその災と善との答えを被り

し縁」の後段（中田祝夫氏訳注、講談社学術文庫『日本
靈異記（下）』二七四、二八〇頁。80年、講談社）。

(43) 丹生谷氏前註(7) 論文五三五頁の註(55)。

(44) 「祠曹雜識」卷一五の落合火葬場に関する項は、かなり
の長文で、特に後半は無責任で悪質な説話的展開となる。
ここでは、火葬の現場作業の様子を生々しく描き出した
部分のみを、左に掲げる（「祠曹雜識」卷一五より。内
閣文庫所蔵史籍叢刊7『祠曹雜識(1)』三三七頁上段）。

(前略) 彼是スル間ニ、別火屋へ桶ノマ、入置、眞
木ヲ立掛、火ヲ掛ルヲ見テ、施主ハ歸ル事ナリ。若
長ク見ル者アレハ、斷テコレヲ返ス。ソレヲモ聽サ
レハ、別ニ掛合トナリテ、増金ヲ出ス。其譯ハ、死
者ノ衣類及種々ノ物ヲ剥了テ焚ク事ナレハ、施主ヲ
早ク退去ル事宜ナリ。駕籠焼・釣焼等ハ、見届ノ人
モ留リ居テ、去ル事ナシ。只ニ歩ナトイフ下等
至テハ、竹鎗ヲ以テ体中ヲ突破リ、津液ヲ除キ、菰
ヲ掛テ焼ケハ、薪ノ費ヲ省クナリトソ。(後略)

火葬場従業員が、遺体を納めた棺桶を火屋（火葬坑を
覆うように設営される建屋）の内部に安置し、燃料を配
置して点火すると、それを合図に施主側（遺族・会葬者）
は火葬場を立ち去る。もしも長時間その場に留まって、
遺体の焼却を見続ける遺族がいたら、従業員は、遺族の
立ち会いを謝絶し、立ち去るよう促すが、それを受け入
れずになお留まる遺族に対しては、交渉をして、当初

契約した火葬料とは別に割増料金を徴収する。なぜなら、
従業員は、遺体の着衣や携帯物品を取り去った上で、遺
体を焼却するので、遺体が剥ぎ取りを受ける無残な様子
を遺族に見せないためには、遺族を早く立ち去らせるの
がよいのである。「駕籠焼き」（棺桶を納めた駕籠ごと焼
く？）や「釣焼き」（棺桶や、それを納めた駕籠を吊り
上げて、下から焼き上げる？）といった、燃料をふんだ
んに使用する高級な焼却法をとる葬儀では、施主側から
も最後まで見届ける立ち会い人が残る。しかし、二歩ほ
どの低料金を引き受けた火葬の場合には、従業員が、竹
槍で遺体を何カ所も突き破って体液を排出し、遺体の水
分を減らした上で、薦をかぶせて焼く。そうすれば、高
価な薪を節約できるのだ。

低料金を契約したにもかかわらず、遺族が退去勧告に
従わない場合には、遺体から着衣を剥ぎ取ったり、遺体
を損傷して体液を排出させるといった作業を、遺族の眼
前で実施する訳にはゆかず、遺体に手をつけない（その
分、燃料を多量に消費する）焼却法へと切り換えざるを
得ない。したがって、居残る遺族と交渉して、割増料金を
（追加燃料費）を請求するのである。

(45) 吉井敏幸氏前註(4) 論文四頁上段。

(46) 馬田綾子氏前註(2) 論文。根拠史料は、①文安二年
八月九日坂非人奉行連署請文（前註(29)『部落史史料
選集』第一卷二八五頁）、②文安二年八月九日坂非人公

文所・沙汰人連署請文案、ならびに年月日未詳東寺僧某
覚書（東京大学史料編纂所架蔵影写本『東寺百合文書』
エ―一、35丁）。

【付記】小稿の原型は、02年春に甲州石和の帝京大学山梨文化財研究所で開催された同研究所・鎌倉遺跡調査会共催のシンポジウム「都市民―その死のあつかい」《鎌倉・由比ヶ浜南遺跡の調査成果を中心に》での報告に先立ち、シンポ当日に配布される資料集への掲載のために提出した「葬送のにないて」と題する小文です（同シンポ資料集六一―六八頁）。このシンポジウムにおける講演・報告は、その後、各地の研究者から寄せられた報告と合わせて活字化され、五味文彦氏・齋木秀雄氏共編『中世都市鎌倉と死の世界』（02年、高志書院）として刊行されましたが、筆者は原稿をまとめることができず、前記の報告は同書に収録されませんでした。今回、この報告をあらためて活字化しようと試み、前記の資料集の小文を本文として、新たに注を付け、前後に「はじめに」と「おわりに」を補い、成稿したものです。関係各位の御海容を乞う次第です。