

Title	配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義(下)
Sub Title	The significance of burnt bones associated with the stone structure (II)
Author	高山, 純(Takayama, Jun)
Publisher	三田史学会
Publication year	1977
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.48, No.1 (1977. 1) ,p.49- 74
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19770100-0049

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義（下）

高 山 純

Ⅲ 考 察

一九七一年八月十五日、静岡県富士宮市大石寺において開催された「縄文時代の配石遺構に関するシポジウム」において配布された江坂輝弥氏の「縄文時代の主要配石遺構分布図観説」と題するパンフレッド中には、配石内から焼けた人骨と獣骨の発見遺跡として上吉沢、東海大学構内大明神の三つがあげられている。

本稿において私はこれら三遺跡を含め、三五遺跡をあげた。しかし、実際の数は更に多いものと思われる。

以上、集めた資料を表にまとめてみたのが第一表である。

その結果、次のようなことが現段階の資料からはいえよう。

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義（下）

1 配石ないし敷石遺構に主として焼けた獣骨ないし人骨を伴なう類例は、神奈川・東京・山梨・群馬・長野・新潟・富山・秋田(?)、それにここでは触れなかったのであるが北海道（重松・一九七二…五〇―一、六六）に認められる。

2 時期的にながめてみると、前期の室谷洞窟及び有明山社大門北の場合、骨は焼けていないため、一応除外し、現段階までのところ明白な資料としては中期以降といえよう。

3 骨の類の出土状況をながめてみると、遺構の内部及びその周囲に一般に焼いて、後に故意に砕いてばらまいたようである。そして、骨類中には焼けていないものも時々折込まれている。また、土器内や炉内から焼かれた獣骨の検出される例も稀にある。骨粉の例もある。

4 これらの焼かれた獣骨は同一地点で焼かれた場合と、発掘範囲内ではそれらを焼いた場所が見当らず、他の場所で焼いて運ばれたのではないかという例もある。しかし、焼けた骨類を出土する地点にはしばしば木炭ないし灰が伴出する例が多く近くで焼いた可能性が強い。

5 出土する骨類の鑑定結果によれば、海岸部と山岳部とは棲息する動物相の差異を反映して若干の違いが認められる。例えば、海岸部に位置する大石山では敷石遺構の炉中より、ウミガメ・クジラ・イルカ、住居内よりサメ・ニホンイヌなど。私達が最近発掘した曾屋・吹上の敷石遺構炉中からは獣骨と魚骨など、寺地では魚骨などが報告されている。各地で共通に認められるものは鹿、イノシシ、犬であり、一部に鳥類が入るわけであるが、長野県のような山岳地帯ではカモシカらしきものも検出されている。

6 骨類の出土品中で大いに注目しなければならぬ点はこれらの中に人工品が時折混ざっているということである。そしてそれは鹿角製のものが比較的多いということ

であろう。

7 焼けた骨類の中に鹿角の含まれているということは、これらが食料とはなり得ないものである以上、焼けた骨類の意義を説明する上に重要な鍵をにぎっているといえよう。6となにか関係があるのであろうか。

8 遺構に散乱している骨類は一見、貝塚に見られる骨類のように多数の個体が存在するような気がするのであるが、一個体分という極めて少ないものであるらしい。

9 中期末頃から成人骨の焼けたものが認められ、後期を経て晩期になると多数のこの種の人骨が一遺構から発見される。特に晩期の場合、抜歯のされたものが多い傾向が看取される。本稿において記載しなかったのであるが長野県木曾福島町大桑遺跡からも石造遺構と焼けた人骨が伴出しているらしい(大場・永峯・原 一九六三・二〇)

10 人骨の中には死後の齧歯類により齧まれた跡のみられるものもあり、このことはこれらの人骨が地下に埋められず当時の地表面上に置かれていたことを意味している

はなかるうか。

さて、上記のような点を頭に入れ、次に本稿の目的である配石・敷石遺構において見られる骨類の有する意義についてながめてみたいと思う。

その前に二つほどお断りしておかなければならない点がある。第一は、本稿において配石遺構と敷石遺構を区別せず扱ったことである。既に述べたように私は両者は互に無関係ではないという持論をいだいている結果、敢えて区別しなかった。第二に配石遺構（この場合、敷石遺構は含まない）の性格は骨類からのみでは到底決定的なことは判らないということである。配石遺構の性格については祭祀説と墳墓説が対立しており未だその決着をみていないのが現状である。最近では、配石遺構下に土拡が存在し、しかも人骨の伴なう例が増加しつつある。しかし、ここで我々が最も注意しなければならない点は、このように人骨が埋葬されていたとしても、それが即単に墳墓として見做し得るかどうかという問題である。もし単に配石遺構が墳墓で

あったならば、これに伴なって見出される骨類は会食につかわれたものであると簡単に結論づけることが可能である。しかし、周知の如く、配石遺構下に土擴の存在しない例もかなりあり、これを単なる墳墓と見做すためには更に強力な証拠が必要であると考える。そこで本稿では、配石遺構の性格を究明する上で、いくつもある課題の中から骨類の有する意義という一つのテーマをえらんだわけである。

配石遺構に散乱している主として焼けている骨類がなんのために存在するのかという問に対して、最初に考えられるのが日常の食物として食べられたものであるという解釈である。既述のように渡辺直経氏の貝塚でない遺物包含地の土壌の化学的分析の結果より、今日たとえ骨類の見出されない遺物包含地や堅穴住居址といえども、かつては骨類の存在した可能性があるという見解に立脚すれば、配石遺構に伴なう骨類も貝塚に見られるそれらと同様に食糧としての残滓ということがいえるかもしれない。現に山梨県甲府市上石田遺跡（中期）の第一号住居址の第二次生活面よ

り骨類の出土した例がある(谷口、一九七三・五四)。当時生活の営なまれた住居内に骨類が食糧として保有されていたことは考えられることである。しかし、酸性土壌のためか判然としないのであるが、住居址及びその周辺から骨類の出土はないのが一般的である。

しかしながら、配石遺構に伴なう骨類が単なる食糧の残滓ではないと考えた方がより自然の解釈ではなからうか。

理由は、配石遺構に伴なう骨類は一般に焼けているということである。貝塚中から検出される骨類中にも稀に焼けているものが含まれている。しかし、これは例外的であり、焼けていないのが普通である(この点については、江坂輝弥・金子浩昌氏も直接お伺いしたところ賛同して下さっている)。特に注目すべき点は配石遺構伴出の骨類中には食糧とはなりえない焼けた鹿角がしばしば含まれており、しかもその上、焼けた人骨片も混じていることである。縄文時代にとえ食人の風習があったとしても、常習的に人間を食べていたということを考えることは、日本の考古学の常識からいっても不可能なことである。そしてまた、動物の

肉を炙って食べることはあっても、骨まで焼いては肉の部分がこぼれてしまったであろうということである。従って、単なる食糧説は成立しないということになる。

次に考えられることはなにかの儀礼に際し、食糧として一時的に供されたのではないかという考え方である。相沢貞順氏は「祭祀遺構としての食生活と直接関係するものがあり、それが祭祀的要素を持つと観すべきではあるまいかと述べておられる(一九七三・四)。藤沢宗平氏は「殊に、木炭などの伴出する場合、燔火の行為のあったことを推測せしめるか、獣骨、それも火熱を受けたものを伴なうのはいかように説明が可能だろうか。焼けた獣骨の存在は、火食のためとも考えられないことはないが、この場合、判明したその多くの獣骨はシカであって、他のものは極めて少なかったことは、何か、火食の用に供されたものでないことを物語るようである。第一号址北側の炬様の施設及びその付近から出た獣骨を除き、多くの小穴から出土した場合、火食の残滓というより、動物を犠牲とした考え方がよく、そのことに関する限り祭祀説が導かれる」と考えておられ

る(一九七二・九六)。藤沢氏のこの見解は文章がやや曖昧であり、正確に理解し難い所があるのであるが、恐らく、単に動物を食糧として火食に供したのではシカばかりに偏よっているようなので考えられないことであるという意味であろうか。とすると、他の配石遺構からは鹿の他にイノシシ、犬、人間の骨類が出土しており、この論法には賛同し難いことになる。次に「動物を犠牲とした」祭祀説であるが、この場合、動物をある祭祀において犠牲にしたものか、動物祭祀においてそれを犠牲にしたものか、二つの解釈がひき出される。氏は別の箇所で「祭祀説がとられたとしても本遺跡の立地関係から山、川との関係(天候など)、狩猟(その可否、豊猟など)などとの関係がその内容となるものだろう」(一九七二・九八)と述べておられることから推すと、前者の意の方が強いかもしれないのであるが、あるいは後者の意にもとれないことはない。しかし、ともあれ、動物を犠牲として食したのか、あるいは単に炙り犠牲にしたのか、この文章からはそのどちらを示しているのか決定し難い。

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義(下)

しかし、幸いこの疑問は故大場磐雄氏の研究をながめてみるならば、容易に解消するのである。というのは藤沢氏の見解は殆んど全く大場氏の意見を踏襲しているからである。大場氏の配石遺構に伴なう骨類の有する意義については既に紹介したのであるが、現在までの研究段階では最もすぐれたものであるため、再度、引用させて頂き、次に卑見を加えてみたい。

氏は石組は各個の祭壇場であり、祭儀は近くの別の所で行なわれ、そこで献供された動物類を、聖火にかけた後、個々の祭壇内に埋供した。かかる祭祀は狩猟の豊産を祈ったものか、川の霊を対象としたかもしれない。また焼けた人骨の出土については、獣骨を焼いて神祭祀を行なった方法から、次に遺骸を焼いて埋葬する風がある時期に起り得る可能性は当然考えられるとし、その理由として、遺骸を焼くことが、そこにひそむ死霊を浄化発散させると考えられたかもしれないし、極めて特殊な場合、人身供犠が想定されないこともないと論じられた。そして最後に火葬について言及され、吉胡貝塚で発見されたカメ棺内の焼けた人骨

(五三)

五三

は故意に骨を焼いて改葬したものと解し、仏数渡来前の縄文時代には既に火葬の風習があったと考えられたのである

(大場・永峯・原、一九六三・一五一—一五一一)。

さて氏の上記の見解でやや首肯し難い点は、焼けた骨類は埋供されたものより、配石遺構内やその周辺に故意に碎いて散乱させた例の方が多いということである。従って、このような場所がほかでもなく、儀式において神霊に献供された祭儀終了前の所であると解釈すれば問題はない。

骨を焼くという行為が火の信仰と密接に結びついていることは疑いのないところであると考えるのであるが、狩猟漁撈儀礼と結びついている民俗・民族学的事例のあることを寡分にして知らない(勿論、この種の事例がないからといって直ちに縄文時代にも同種の習俗が存在しなかったなどという気持は毛唐ないのである)。

参考までに我国の狩猟儀礼及び北方狩猟・採集民達のものでこれについて簡単にながめておきたい。

我国猟儀礼研究の権威である千葉徳爾氏によれば、野獣の大物、つまり、クマ・イノシシ・シカなどを射とめた場

合には、その身体の一部を山の神に捧げて、獲物を与えて下さったことを感謝するのが、古い慣習に従う猟師達の常である。カモシカについては行なう土地と行なわれない土地とがある。その他の野獣にはこのような儀礼の見られない理由は狩人自身にも説明出来ない(一九七五・二二三)。

この儀礼を具体的にながめてみると次のような方法でなされている。

沖縄県国頭地方ではイノシシをとると、家に帰って解体し、腹を割いて肝臓すなわち、キモを出し、皿などにのせて庭に持ち出し、イノシシのとれた山の方角を向いて拝み、山の神に感謝の言葉を唱える(千葉、一九七五・二二三)。

鹿児島県志布志町四浦では猪は毛を焼いた後にサバイて心臓(フクマル)と鼻の先、それに尻尾を供える。これははじめにシシを射た者があった時で、二度目からフクマルだけをあげる(千葉、一九七五・二二三)。

大分県下毛郡山国町高内では、シシを撃つと一定の場所まで運んだあとそこで解体し、キモをうつぎの串に刺して焼いて塩をつけて食べる。これは今の方法で、昔の人は次

のようにしていたそうである。山中解体の場所で腹を裂いてマル（心臓）を出し、これを左手に持ち、右手の刀で縦に切りひらき、その内側を表に出した上、縦に五つの切り目をつけながら唱えごとをする。最後に「火の神」という時、マルの先端を小刀で切って焚火の中に投ずる。もし川の傍で解体する時には「水の神」と唱えて川の中にマルの先を投ずる（4葉、一九七五・二三四―五）。

兵庫県淡路島ではシシをとると山の神を拜む。解体してキモを出し、「山の神にあげます」といってその辺の草の上におく。あとは捨ててしまう。奈良県吉野では鹿はその場で舌を切り取り草の上や石の上にあげて、山の神に捧げる。ここが一番うまいとされているからである（千葉、一九七五・二三五）。

秋田県北部の仙北郡の狩人達は熊をとると皮を剥ぎ、頭目が谷水で口をすすぎ、身を清めて、皮の表面、毛の側を向うに、つまり肉のついた側を自分の方に向けて両手を広げたまま、多数の熊の獲物がありますように唱え、その後皮を反対に回し、熊の死体の上に、頭の方に毛皮の尾を、

死体の尾に毛皮の頭の方がくるようにして覆いかける。この時、手にクロモジの枝をとりそえる。クロモジは北日本では古来神に贄を捧げる時、この枝に結んで供えたものだから、この熊を山の神に供え奉るという意味を示したものであると思われる（千葉、一九七五・二三九）。

福島県南会津松枝岐村では、獲物の耳、手先、足先の毛など七カ所の毛を切って十二様、つまり山の神に供える。熊・羚羊などの頭を仰向けにおき、頭の頂・左右の耳・四肢の爪の間の毛の七つをとって、雪崩の来ない場所の大木の枝に供えるともいわれている。熊あるいは羚羊の内臓として、東日本の山村ではタチ（膀胱）を山の神に供えたりこれを串に刺してあぶり、そのはじけ方で占いを試みる風は各地で聞くとところである（千葉、一九七五・二三九）。

以上ながめてきたように我国の狩猟儀礼には骨を焼くという風習は見当らない。ただ、大分県下のように火の神にマルの先端を投ずるようなことはあった。その他本来、火食に関係あったらしいものとしては、南九州の大根占町城元・池田の正月祭では木の枝に火をつけて、獲物のシシを

焼くといって持って持ってきたシトギを焼く。帰りの途中の鳥越という岡でヤビラキ(矢開き)といって焼いたシトギを分けて食べ、また苞に入れてシシの肉といって持ち帰り部落の人に食べさせる(小野、一九七〇・一一二)というものがある。しかし、これとても骨まで焼くことには全く関係がない。ついでにこのような儀礼に用いられた動物の最後の処置する場所について、別に改まった報告はないのであるが、福島県いわき市田人町旅人のシシマツリの報告が一例あるので付記しておく。ここでは春と秋とに特に日を定めずに行なわれ、集落の男子が総出で山の神に集まり猪狩りを行なう。シシがとれたら首を切りとり、生血と共に山の神様に供え、肉は境内で集まった村人達が全員で会食した。その食膳は栗の木の皮を剥いで丸く切ったものを椀の代りにする。終ると栗の細枝で作った箸と共に集め、境内の一部に捨てた。これは宮崎県西都市の銀鏡神社の狩の祭に、猪の毛を焼く時に用いた木の串を、境内の一定の場所に捨てるのと似ているという(千葉、一九七五：二九二)。

今日、神社においてなされる儀式を以て狩猟が日常茶飯

事であったと思われる縄文人の生活と直接結びつけることは出来ない。大場氏は祭儀に献供された動物を聖火にかけた後に、石組の祭壇内に埋供したと述べられた。現在、骨類を伴出する配石遺構の資料が増加しつつあり、その結果は、ここで焼かれた動物は量的に極めて少なく、一種類一頭体ぐらいであることがしばしば認められつつあると同時に、ピット内に埋められないで配石遺構内外の当時の地表面に散乱しているものも多いことも明らかになりつつある。特に、長野県保地遺跡のように死後の齧歯類による齧まれた跡のある人間の顎骨の出土例は、当時、人間でさえも地表面に置かれていたことを示唆しているのである。

出土する動物の量に関する限り、現在の狩猟儀礼から推定される解釈としては、生まれてはじめてシシを射た者がとり行なう祝宴(ハツヤの祝)とか、千匹目の猪は倒れたところに埋めその上に塚を築く(四匹塚)などである。後者は縄文人が千までかぞえる数があったとは民族学的見地から一寸考え難く(たとえそれ以下でも)無関係であろう。前者についても、一遺跡において数種類の動物が含ま

れることもあり、特に当時既に家畜であった犬がしばしば含まれている点などは、人骨の伴出と共に、無関係と考えた方がよいであろう。

要するに現在、我国において見られる狩猟儀礼には、大場氏の仮説と一致するものはないということがいえよう。

次に北方諸民族の狩猟儀礼を少しながめてみることにしよう。

北方諸民族の間においては、殺した骨の取り扱い、狩猟儀礼において重要な役割を演じている。狩人がそれをおろそかにすると、猟運に逃げられると信じられている。この風習が最も厳格に守られているのが熊祭りである。熊を解体する時すでに、どんな目立たぬ骨でも折らないようにするため、各肉片は必ず関節のところで分けるよう、充分注意しなければならぬし、食べる時も同様に、たとえ一本の骨でも傷つけないよう注意しなければならず、そのため、小刀とか刃物を使うのを避ける。食事が後ると、骨は全て注意深く拾って集めておく。今日、多くの地方では頭蓋骨だけが保存の榮に浴しているが、本来は熊の全骨格が

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義(下)

保存されていたらしい。とるに足らない動物に関しては、シベリア諸民族は、熊、オオシカ、野生トナカイあるいはそのほか価値の高い動物を獲った時ほどには、それほど念を入れられないのが普通である。

トウルハンスクには熊の骨を焼く習慣があったといわれているのに対して、Harva, U. は、熊の処罰のためのものでない限り、より古い習慣と矛盾すると述べ、更に「ラップと同じようにシベリアの諸民族もまた、体のどんな些細な部分でも火に入らないように気をつけている。(中略)安んじて火を用いることのできるのは、供物用、浄め用、あるいは祓いのために用いた場合に限り」と論じている(ハルヴァ著・田中訳、一九七一・三九三、三九五、三九七―八)。シベリアの狩猟民族は普通、仕止めたその場で熊の皮を剥ぎ、傍らで火を燃す。これは熊の肉をそこで料理するか、あるいはよそでするかに関係なく、燻蒸と同じように、火と煙で熊の魂を追い払う目的でなされる。火に霊を追い払う力のあることは葬礼からも知られている(ハルヴァ著・田中訳、一九七一・三八五)。なお、アルタイ系諸

(五七)

五七

民族の供儀式を觀察すると骨は焼かないようである（ハルヴァ著・田中訳、一九七一・五〇二）。

以上のように北方狩猟民の間には大場氏の解釈と一致するものはないようである。

そこで次に我国先史時代の狩猟儀礼といわれている動物の頭骨を祀る風習についてながめておく必要がある。

北海道網走川口遺跡の発掘において、オホーツク期の第七号竪穴の西北壁に近い床面から九個の熊の頭骨が、土間の西北端からうづたかく積まれた熊や鹿や海獣の骨と共に発見された。第一〇号竪穴の北西壁の中央近くには熊と鹿の頭骨数一〇個を積み重ねた場所があり、西南隅に近い壁に沿って石の山があつて、そのすぐ東側にはキタキツネの頭骨が約二〇個かたまっていた。また、東南壁の中央部近くには石を積み重ねた部分があり、その南に接して熊の四肢骨が積み重ねてあつた。河野広道氏はこれは「物送り場」
 Ⅱ「霊送り場」の跡と解すべきであると説かれた（一九七一・二三二―二四四）。これと略同じ性格の狩猟儀礼と思われるものが東北地方の縄文後期の貝塚の遺跡にみられる。

例えば、宮城県台囲（イノシシ）、沼津（イルカ）における積石上ないし積石附近に置かれた完全な頭骨、宮城県山王に見られたベニガラをふりかけられたアナグマの頭骨（林（謙）、一九七〇・一〇）。台囲の場合、石組は大体加曽利式期の頃と思われる第三混土層中から発見され、イノシシの頭蓋は完全のまま五個の石によって囲まれていた（斎藤一九五六（？）・一三一）。その他の類似例としては宮城県西の浜貝塚及び南境貝塚（宮城県教育委員会、一九六八）がある。

これらの資料を通覧して気付くことは、焼けておらず、しかも主として頭骨を崇拜していたらしい痕迹が看取されることである。この問題について、かつて私はこれは民俗学に見られる熊の頭を重視する風習と関係があり、人身供儀の変形したものではないかと述べたことがある（高山、一九六九・一六一―一二）。その当否はさておき、要するにこの貝塚を残した人々の間に見られる狩猟儀礼は、私がここで問題にしている配石遺構に伴なう骨類のあり方とは（この場合は骨を焼いて、故意に碎き、骨の色々な部分を撒い

ている)かなりの差異があるということである。この差異が地理的なものによるものなのか、あるいは生業の差によるものかなどについては、現在ではやや資料不足であり速断はつしまなければならぬであろう。

次に考えねばならない問題は葬礼に伴なう饗宴に用いたという解釈である。近時、北海道の配石遺構と同様に、本州、殊に東日本のそれも墳墓という解釈が、金子台遺跡(赤星、一九七四)や石神台遺跡(東海大学石神台発掘調査団一九七四)における土壌中の人骨の出土によって支持されつつある。従って、配石遺構に伴なう骨類については埋葬に伴なう儀礼の一つとして検討しなければならぬことは言を俟たないであろう。

例えば、北海道の古墳墓に見られる骨類について、重松和男氏は、墓の近くでの焚火は縄文時代後期から続縄文にかけて盛行したらしいと述べ、更に「このような焚火跡から殆んどの場合、獣骨片が見出されていることは注目に価する。(中略)墓壇内からの獣骨や木炭片の出土例も少くない。単に火をたいただけではなく、死者に供える食料を墓

地でととのえ、葬送者達も飲食するような風習があったのではあるまいか。少くとも食物を入れたことは食料供献用の小ピットとされるものが発見されていることから無理な推測ではあるまい」と論じておられる(一九七二・五〇—一)。

アイヌにおいては、死者は永い間病臥していて食物も思うように食べられなかったので、一刻も早く食物を供えなければならぬという風習がある。そして死者に供えたものはすぐに下げて、遺族、近親者が少しづつ頒ち食べ、残ったものは炉の下手の灰の中に撒き散らす(藁でも菓子でも、形あるものは、全て手で砕く)。あるいは一旦炉に捨てたものを、後更に、灰と共に戸外の灰捨場に捨てる所や、炉の台木の前に焚火の燠をかき出し、その上に撒散らすところなどがある。供物を砕いて撒き散らす(*icharpa*)ということとは、祖霊供養や悪疫流行の際の悪魔祓などに行なわれるもので深い意味を持つものなのである。アニミステックなアイヌの考え方によれば *organic* のものでも *inorganic* なものでも、全て霊の存する訳で、その形体ないし肉体を

破壊することによって、霊は他界に再生し得るのであるから、死者、祖霊、魔神等に供えたものは、破砕して、その精霊だけを家苞として持たせてやればよい訳である。死者の副葬品を全て傷つけ、あるいは破壊して、埋める意味もこれに通じるものであろうと久保寺逸彦氏は述べておられる(一九五六a・一七―八)。この際の饗食は、本来、死者と生者との訣別の会食であったと思われるが久保寺氏は述べておられる(一九五六a・二四)。墓地においては土を堆高く椀に盛り墓標の東に置き、次に小行器に入れて持って来た「手向け水」を墓標に掛け注ぎ「土の高盛り椀」にもかける。これは水を死者の他界への旅に持たせてやり、不自由させぬためだという。この後、これらをこわす。その霊だけを死者に伴なわせるようにするためである。また、墓地では物を食べることはタブーである。もしこの禁を犯せば、齒が抜けてしまうなどというって恐れている。埋葬後、喪家において会食が遺族・親戚・会葬者一同によってなされる。野辺送り前に行なわれる会食が、死者と生者とが訣別するための共食の意味があるのに対して、この場合の会

食は一種の「直会」の意味があり、死霊を墓地に送り、すなわち追放した後、死穢を落として、通常の状態に戻って行なうものといわれている(久保寺、一九五六b・六三―四、六七)。

要するに、アイヌの民族誌的事例は北海道の古墳墓出土の骨類の解釈と一致しないといえよう。

次に本州及び九州においてはどのようなふうであるかながめてみよう。

縄文・弥生両時代の埋葬において獣骨を伴なう事例のあるのを私は知らない。ただ、縄文中期の東京都千鳥久保貝塚の熟年男性の仰臥屈葬人骨の腹部に鹿角の枝をたくみに用いてつくった「鳥嘴形角器」が置かれていた。大塚和義氏はこれは鳥の飛んでゆく空のかなたこそ、祖霊あるいは死後の世界があるという他界観念に基づくものであると解しておられる(一九六七・二四―六)。私は他の遺跡からも出土しているこの種の遺物は、現在は子供達の遊びであるが、本来は神卜の行事であったといわれるいわゆる「ネッキ」の祖形ではないかと考えている。弥生時代の例とし

ては山口県豊浦郡豊北町土井ヶ浜遺跡の女性人骨の左胸に

ウミウの骨が見られ、鳥に死後の魂を託す葬送の習俗と説かれていた（国分・岡本、一九六九・二二―三）。ここでは私はその記事の内容について疑義をいだいているのであるが、弥生時代の倭人の習俗についての唯一の文献的記録であるため、参考までにあげると、『魏志』・倭人伝には「其の死には棺有るも槨無く、土を封じて家を作る。始め死するや停喪十余日、時に当りて肉を食わず、喪主哭泣し、他人就いて歌無飲酒す」と見え、もしこの記事が正しいとすれば、弥生人は葬儀において肉は口にしなかったこととなる。古墳時代に献供されたものの出土品をながめてみると貝類が最も多く、次いで魚類、獸類、桃等である（大場、一九七〇・四七六―七）。祭祀遺跡から出土する土製の食物または動物には菓子類、蓮実、魚類、蛤、土馬、イノシシ、蛇（？）、菱の実（石製品）などである（大場、一九七〇・四七四）。勿論、考古学的資料である以上、腐蝕して現在まで残らないものがあつたかもしれないのであるが、以上の資料から当時献供されたものを大体知ることが出来るであ

ろう。

我国の民俗例中に見られる葬儀と食物との関係をながめてみると、最も重視されるのがいわゆる「食い別れ」と墓場における引っ張り餅など餅の分割の儀式である。「食い別れ」の時には飯を食うのであって本稿では問題にするに足らない。対馬では出棺の際に茶碗ごと打ち割るのであるが、餓鬼の飯・門ごろ飯などの名称が示しているように、群れ集まる精霊に饗する食事であると理解されている（井之口、一九五四・一四三）。「食い別れ」を餅分割の方式で以ってするのが「引っ張り餅」といわれている。秋田県では四九餅を串に挿して味噌をつけて焼き、会葬者全部に食べてもらい、四餅は死者に最も関係の深い兄弟同志で引っ張りあい引きちぎると後ろざまに投げつける（井之口、一九五四・一四四）。柳田国雄氏は「四つ餅は疑いなく死人の食物であるが、喪家の設けうれて居た時代には、諸子兄弟等は墓の辺に残り止まって、共に之を食っていたのかも知れない」（一九六六・四六〇）と述べておられる。

通夜やそれに続く葬儀の際に饗宴を行なう風習はアジア

のみならずヨーロッパにおいても広く行なわれており、その意味については種々の解釈がなされている(例えば、渡辺(照)、一九五九・四五―六〇)。

要するに、以上の事例をながめて見る限りでは、墓の上に焼いた骨類を撒きちらす風習はないのである。もし仮に今後、配石遺構が墳墓であることが確実なものになるならば「引っ張り餅」の風習が、稲作渡来以前の獣骨を焼いて投げていたものが、その渡来の結果餅に代ったと解釈し追求することになるであろう。しかし、既述の如く、配石遺構に伴なう骨類中には焼けた鹿角まで含まれ、しかも他の部位の骨でも骨まで焼いてはその肉は到底食物にならなかつた筈であり、葬儀に伴なう会食の残滓説は成立しないように思われる。

次に火葬及び骨を焼く風習について考えてみたい。

東アジア、東南アジア、メラネシアの火葬は、大部分、直接あるいは間接に、インドの火葬の影響であろうといわれている(大林、一九六五・四三)。我国における火葬の風習は文武朝の四年三月一〇日に僧道照が示寂し、『続日本

紀』に「弟子等、遺教を奉けて栗原に火葬す、天下の火葬此れより始まれり」とあるのが文献学的初見であって、民俗学的伝承にあっては更に古代に遡ると中山太郎氏は述べている(一九六二・六五)。火葬の歴史をながめてみると、ヨーロッパなどでは先史時代に始まっており、大林太良氏も述べておられるようにアメリカ・インディアンの間でも行なわれている(一九六五・四三)。オセアニア及び東南アジアの葬制について研究された棚瀬襄爾氏は、「さて火葬は東インド諸島でインド文化の影響を受けたものの外、メラネシアで鳥トテミズムに伴うものであることが判っているが、タスマニア、オーストラリア、ニュージールランドなどにもある。しかも散発的であり、雑葬としては行なわれていて、筆者はその系統を十分にたどりえなかつた」と論じておられる(一九六六・八八六)。

つまり、火葬はインドの仏教の影響以外のものとして、我国の先史時代に存在してもいっこう差しつかえないのである。

既述の如く、大場磐雄氏は、三宅宗悦氏が吉胡貝塚で発

見されたカメ棺内に入っていた数人分の黒焼き及び半焼きの人骨を火葬とせずに偶然の焼死者の首を集めて葬ったと解した(三宅、一九四〇・二四)ことに反対し、八津、野口、大桑等の配石遺構出土の焼けた人骨は故意に焼いて改葬したとしなければならぬと論じられた(大場・永峯・原口、一九六三・一八一九)。

実は縄文時代における火葬については桑山竜進氏が古く注目しているのである(一九三八・六九一七一)。氏は焼けた人骨を出土した遺跡として、宮城県里浜貝塚、岡山県津雲貝塚、熊本県西阿高貝塚、それに愛知県吉胡矢崎貝塚をあげておられる。

これ以外にも、一寸ながめただけでも愛知県伊川津貝塚(鈴木、一九六〇・六〇)、福岡県京都郡刈田町浄土院遺跡の火葬骨収納のカメ棺(賀川、一九七四・一六)、種子島広田の弥生時代の収骨層直下に焼かれた雑骨が散布していた(国分、一九六三・五)などがある。

賀川氏は「……チベットの鳥葬とよく似た方法で遺骸を破損消滅する方法の一つであるかもしれない。いずれにして

も、採集民の中に長く死者絶縁の埋葬問題は、貝塚などに屈葬(死者絶縁)された人骨などから証明され、貝塚はイオマンテ(一九七四河野)であるとして骨から動物が再生するという考え方と、矛盾するところがないではない。これについては今後研究を続ける必要がある(一九七四・二〇)と述べておられる。確かに、火葬による遺体の破壊と再生を目的とする物送り(イオマンテ)とは互に相容れないように思われる。しかし、この点については後述する。

国分氏は、民俗例として長崎県諫見附近では二次葬に際し、腐肉が遺っていると、火葬してカメに収める習俗のあることより、吉胡貝塚の報告をなした小林行雄氏の焼死した数人の骨を集めて土器に収めたという解釈を否定すると共に、広田の例も洗骨の際、雑骨を焼いた結果であろうと論述されている(一九六三・三一五)。焼けた人骨については大いに参考にすべき発言である。しかし、本稿で問題にしている配石遺構に伴なう骨類には焼けた獣骨、殊にその中には焼けた鹿角も含まれており、同氏の解釈をここに適

用することはできない。

火葬の意義について、桑山竜進氏は悪霊駆除のために一旦埋葬した屍体を再び掘り出し、その心臓を鋭利な光棒にさし貫き、あるいはその頭を焼却するが、屍体全部を焼却する風習が南部ロシア、ハンガリー、バルカン半島地方に

あり、またコレラ、天然痘のような急性なる伝染病等を悪魔の憑きたるものと考え、その悪病の拡伝を防禦し、それらの死者にとりつける悪魔の害悪を防ぐため死者を火葬にすることは南部インド、ニュージールランド、カリフォルニア等の一部にあり、そしてまたハイダ・インアイアンのように部族を破壊する敵として自分等を呪わせないためには、死に直面しつつある者すらその家より運び出し呪術をなしつつ身体を焼いてしまふと論じ、更にこのような事例から、氏は火の持つ神秘性よりアニミスティックなるものを生じ、それはやがて呪術的となるに及んで、悪霊除去の力となって浄化し、火葬によりて死者あるいは死者の所有物をも併せ焼き死霊を肉体及びその付近より遊離せしめるにいたったと考え、更に縄文時代の火葬に骨ついて「たと

え一二の火力に遭遇せる人骨の出土例にとゞまる淋しさはあるものゝ、そこに火による悪霊遊離浄化思想の、敢えて次に萌芽せんとしたる宗教観念と屍体処置の儀礼の臙気なる発生を想起せしめられるのである」と結んでおられる(一九三八・七二―四)。

既述の如く、大場氏は焼けた動物の骨類は、ある儀式において神霊に献供された品を祭儀終了後、聖火で浄めて埋供したものであると考へた。そして更に獣骨を焼いて埋葬祭りを行なった方法から、次には人間の遺骸を焼いて埋葬するといった風にある時期に変わり、その理由として、遺骸を焼くことがそこにひそむ死霊を浄化発散させると考へたかもしれないし、また、極めて特殊な場合としては人身供犠が想定されないことはないと論じられた。

火葬骨は火による悪霊ないし死霊浄化思想のためになされたという考え方は両氏共一致している。

しかし、ここで我々が最も留意しなければならない点は一 generally 縄文時代における遺跡(主として貝塚)から発掘される人骨の大部分、換言すれば、その殆んど全てが、焼か

れていないということである。つまり、焼けた人骨は例外的存在であって、所謂火葬の風習が存在したといいきることは出来ないのではなからうか。

従来の縄文時代の埋葬の研究の大きな欠陥の一つは貝塚を残した人々と残さなかった人々―生業の差かもしれない―の間の信仰の差を考えなかったことではないかと考えている。

海岸部に居住し豊富な海の恩恵にあずかっている人々は貝塚を残したわけであるが、このような人々の間にはアイヌの「物送り」的信仰がその根底にあったことは略明らかなりつつある。つまり、ここでは骨類は焼かないで捨てるのが一般的であった。

これに対して、内陸部や海岸部に近くても貝塚を残さなかった人々は、配石遺構のまわりで骨類を焼き撒いた訳であるが、その理由は、アイヌ（久保寺、一九五六b・八四一七）などに見られる家を焼いてあの世に持たせてやる、という信仰と相い通ずるものであったのではなからうかと推定したい。アイヌの死者のために家を焼く風習は、なお

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義（下）

最近の石附喜三男氏の調査によれば擦文文化期まで遡るという。

ここで注目しなければならないのことは、堅穴住居を墓地としたようなものの多いことである（西村、一九六五・三三七）。戸田哲也氏は「…廃棄された住居跡の凹みを利用して貝塚が形成される場合が多くみられ、この場合は、住居跡自体も送る、もどす、といった意識でとらえられるものであろう」と興味深い意見を発表している（一九七一・八）。

本州の縄文時代の堅穴住居址の中にも火災を受けたと思われるものが、時折、発見される。アイヌの物送り（イヨマンテ）のような信仰によるものかどうか十分に注意をばらう必要がある。ただ、次のような事例ではこの信仰の存在はやや否定的である。つまり、西村正衛氏の発掘された岩手県大船渡市蛸え浦貝塚では、火災にあった堅穴住居址の北隅に側臥屈葬の人骨が一体発見されたのであるが、その人骨の上には五、六個大きな石が積みあげられており、特に腹部には扁平の石置がかれていたからである（一九六

五・三四二、一九五八)。屍体に石を抱かせることは、屈葬などと共に、屍体から精霊が脱出して、更に他人にまで災を及ぼさないようにするためなされたと一般に説かれているので(久野、一九六九・八三)、これでは精霊を神の国へ送り返えすという所謂「物送り」にはならないからである。

なお、蛇足になるが、戸田哲也氏(一九七一・九)は「たとえば、被甕葬、被石葬、抱石葬などが霊魂に対して再び甦ることをおさえようとする意識の反映であったとすれば縄文人はすでに、転生する他界観を持っていたことになる。そうすると前述した貝塚のあり方も、同様に再生を意識したあり方として考えることが有力になってくる」と述べておられるのであるが、この文章中で、「転生」と「再生」が同義語として用いられている点が気にかかる。というのは「転生」とは、再び現世に生れかわってくるという意味であって、「再生」とは意味が異なる。従って、縄文人が霊魂の存在を意識していたとしても、それが直ちに「転生」観念のあったことを意味しないということに注意すべきであろう。

先に述べたように、アイヌは *organic* のものでも、*in-organic* のものでも、その形態ないし肉体を破壊することによって、霊は他界で再生すると考えている。

従って、賀川氏が火葬と骨から人間が再生するという信仰は、貝塚はイヨマンテであるという観念に基づく限り矛盾するのではないかと自問されたのは、解消することになる。特に、骨から動物が再生するので、その骨をこわしても焼いてもいけないというタブーは、シベリアの狩猟民の間に広く見られる信仰であるのに対して、アイヌには骨を特に重視する信仰はないようである。

さて、本論にもどることにする。一般に、死者の財産を廃棄することの説明の一つとして、死者と一緒に埋葬し、または火葬するのは、死者がそれらをあの世で必要とするからであると解釈されている(渡辺(照)、一九五九・六二)。以上のことから、なにかの儀式において配石遺構のつくられた所で敷石が伴う場合は、その中につくられた炉で――(曾屋吹上遺跡では炉中から焼けた獣骨が検出されている)焼かれた――頭づつぐらいのイノシシや鹿やイヌ、ま

た時には人間までも焼かれ、その後アイヌが葬式で供物を
砕いて撒きらすように、その周辺に撒かれたのではなから
うか、というのが私の本稿における結論である。

では、その儀式がなんであったかということについて考
えてみたい。

IV 結 語

かつて、桐原健氏は縄文中期の室内祭祀について論じら
れた折、「立石はマナの憑り代として一番恰好なものなの
で、おそらく堅穴内での最高の席に聳立する立石には、そ
の堅穴の成員と共にあり、彼等の尊崇を様々な供儀と共に
受けていたマナが宿っていたと解釈できる」と述べ、更に
中田遺跡と込山遺跡出土の配石址の事例より、「…黒曜石
片などし石器原材やシカ・イノシシ等の狩猟による獲物の
奉斎埋納を受けるマナにつき想像を逞ましゆうすれば、立
石やリングを模した石捧に憑る点から、豊猟の願いを受け
入れる彼等の守護神で、猪は山の神から授ったもの、鹿の
背中の肉は等分に切られ、各戸の山の神・火の神に供えら

れる、といった民俗学の事例を参照すれば山の神というこ
とになる」(一九六九・五一—二)と考えられた。

氏の説かれるマナについて先ず触れると、氏がそれをい
かなる呪力観念の意で用いているのか、説明がないためと、
我国の民俗例中に、メラネシア・ポリネシアなどに見られ
るような非人格的・超自然的勢力の観念である「マナ信仰」
の存在していた、あるいは、しているという説の容認され
ていることを寡聞にして知らなかったため(肥後一九五〇・三
一などを除き)、そしてまた、所謂「マナ」と呼ばれる呪力
観念(例えば宇野、一九四四・三〇五—三四二)を我国の
縄文時代の信仰形態の中に取り入れることに現時点の私の
学力では躊躇せざるを得ないことなどから、この点につい
ては除外しておきたい。

次に、氏の豊猟の願いを受け入れる守護神であり、山の
神という点について考えてみたい。

豊猟の願いのためという解釈を否定する決定的証拠を私
は持ち合せていない。しかし、既に述べたように、桐原氏
と略同一見解の大場氏の仮説は民俗学的事例からは支持出

来ないことから、現時点では、別の意義も考えてみる必要があるのではなからうかと思っっている。

やや、横道にそれたきらいがあるが、ここで本稿の目的である、配石遺構に伴なう焼けた骨類の有する意義について再度卑見を述べておきたい。

つまり、配石遺構下に土壌があり、それが明らかに墳墓である場合、これをつくった人々の間に、そこに葬られた死者に持たせてあの世に生きものを送るためには器物を壊し、生きものは焼かないといけないという信仰があったのではなからうか。大磯・石神台配石遺構下の土壌中の二〇体以上の人骨は焼けていなかったのに対し、その当時の地表面上に散乱していた獣骨はその殆んどが火力を受けていたことは、この間の事情を物語っているのではなからうか。

しかし、土壌を伴わない配石遺構の場合、一種の「物送り」的信仰に基づいて人間や動物が焼かれたとしても、それが一体どのような儀式に於てなされたものが今の私には分らない。配石遺構の性格は決して単一のものではなかったであろうから、種々の角度から比較分析する必要があ

ろう。

そしてまた、所謂「敷石住居址」内及びその附近から出土する焼けた骨類の意義についても、「敷石住居址」の性格が正しく判るまでは、その意義を云々することは差し控えねばならないのであるが、ただ、ここでいえることは、

このことは配石遺構の場合と合じ様に「敷石住居址」の性格を究明する上に重大な鍵をにぎっていることと、また焼けた骨類を伴出しないのが一般的である「堅穴住居址」と「敷石住居址」とは別の機能を有していたであろうということである。

一方、貝塚中に稀れに見られる焼けた獣骨及び人骨はこれとは別の信仰に起因しているのではなからうか。つまりここではあの世に送るには焼かないことになっていた。従って、敢えて焼くのはそうしたくないという気持が働いていたのではなからうか。

オーストリアの前期旧石器時代に属す Drachenhöle 窟においては、七個の頭蓋骨をもつ供犠の箱に接して、火をたえず燃しつづけていたと思われる炉址様の石棺内の木

炭と灰層中に沢山の焼かれたクマの趾骨と足の切断された骨が発見され、供儀的儀礼の存在が明らかにされている (Maringer 一九六〇：四二―三)。こういう面からも考える必要もあろう。

我国、縄文時代の配石遺構にしばしば伴出する焼けた骨類中には、鹿角も含まれており、単に食糧としてそれらが用いられたものでないことは疑問の余地のないところである。

アイヌの「物送り」(イヨマンテ)の信仰が、縄文時代に適用出来るという前提に誤りがないとするならば、配石遺構に見られる焼けた骨類もほぼ同じ信仰に基づいてなされたものである。

インド・アリア人が火葬をえらんだ理由として、彼等の祭祀では天上の神々に捧げる供物を火中に投じて煙として立ちのぼらせるということに関連して、死者を焼いて天上の祖先達のもとに送りとどけるのであるといわれる。これはインドのみでなく、ギリシャやローマのアリア人についても同じことがいえる(渡辺(照)、一九五九：二九)。

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義(上)

これらの事例から見ても、たとえアイヌの物送りにおいて骨を焼くことがなくても、古い日本の縄文時代には焼いていたかもしれないといえよう。

もしこの私の仮説が正しいとするならば、配石遺構に伴う骨類中に人工品の存在する理由も自ら明らかになるであろう。つまり、これらも「物送り」されたのであろう。ただ、人工品は焼けていないようであり、この点は今後充分に検討されねばならない問題である。

最後に、土器内出土の獣骨のことについて一寸触れておきたい。

大場磐雄氏は上原遺跡の配石下の小ピット内から木炭の発見されたことについて、穴で火を焚いたか、または他で焼いた何物かを穴に埋めたものと推定し、更にこれはなにかの儀式において神霊に献供された品を、祭儀終了後、聖火で浄めて埋供したものと考え、動物も同様に犠牲にされ埋供されたと推論されたのである。

しかし、土器内から出土する焼けた獣骨が食糧として貯蔵されたものでない場合は、人間のカメラ棺内埋葬と同じよ

うな気持からの信仰のもとに土器内に納められたものではないかと私は考えたい。つまり、死者の霊にもたせてあげるのに通常は地表面に撒いたのに対して、一層丁寧に取らあつかったのではなからうか。

上野佳也氏は幅田遺跡のピットの土器内からの焼けた動物骨片の出ていること、茂沢遺跡でも炉状の石囲い中から骨片の出土していることについて、ピットや石囲いに動物の骨または人骨等を埋納した施設ではないかと考えられ、この種の遺構を墓または祭祀遺構ではなかったかと推定された(一九七三・一二五)。この見解は私の上記の仮説を考える上に示唆的であるといえよう。

その他、石や火の信仰、山岳信仰、農耕儀礼、そしてまたレヴィ・ストロースの言う「生のもの」と「火にかけたもの」などの対置などの見地からも比較検討したかったのであるが、紙数の関係で割愛せざるを得なかった。これらの点については別の機会に詳述したいと思っている。特に、本稿では「物送り」的信仰の存在について考えてみたのであるが、既に別の機会において述べたように、卜占という

用途についても今後充分に注意する必要があることを付記しておきたい(東海大学石神台発掘調査団、一九七五・六九)。

最後ではあるが、本稿を草するにあたり、文献の入手においてご援助を賜った相沢貞順、赤星直忠、江坂輝弥、石附喜三男、賀川光夫、河西清光、桐原健、草間俊一、村越潔、西村正衛、乙益重隆、坂詰秀一の諸氏、及び骨類についてご教示頂いた金子浩昌氏に深く感謝致します。

〈追記〉

脱稿後、江坂輝弥氏(一九七五・六二)及び浅川利一氏(一九七四・一一)の見解のあるのを知った。江坂氏は吹上遺跡の焼けた獣骨片は「神への供献として作られた焼肉の残骸ではなからうか」と述べ、浅川氏は田端遺跡を検討し葬儀に伴なう火葬墓及び幡火址と考えておられる。

引用文献

相沢貞順 一九七三…『八坂遺跡調査概報』伊勢崎市教育委員会。
赤星直忠 一九七四…『神奈川県金子台遺跡』横須賀考古学会研究調査報告三。横須賀考古学会。

浅川利一他一九六九…『田端遺跡調査概報—第一次—』町田市教育委員会。
育委員会。

浅川利一 一九七四…『田端の環状積石遺構にみる縄文時代後・晩期の葬法推移について』長野考古学会誌一九・二〇、一一—一。

千葉徳爾 一九七五…『狩獵伝承』法政大学出版社。

江坂輝弥・渡辺 誠・高山 純 一九六四…『平塚市上吉沢敷石遺跡調査』平塚市文化財調査報告書第五集、四九—八五。

江坂輝弥編一九七三…『縄文土器と貝塚』講談社。

江坂輝弥 一九七五…『なぞの古代遺跡と遺物—日本古代史の旅二、小学館。』

藤沢宗平 一九六七…『松本市北内田・エリ穴第二地点遺跡(一) —耳飾と土偶と集石址—』信濃一九一一、八二〇—八三一。

藤沢宗平他一九六九…『有明山社』長野県北安曇郡松川村教育委員会。

藤沢宗平他一九七二…『離山遺跡—長野県南安曇郡穂高町離山遺跡発掘報告書—』長野県南安曇郡穂高町教育委員会。

後藤守一 一九四〇…『上古時代の住居』人類学・先史学講座一六、八一—一五六。

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義(上)

後藤守一他一九五九…『北伊豆五島における考古学的調査』『伊豆諸島総合文化財調査報告』二分冊、東京都教育委員会。

林 謙作 一九六五…『東北』『縄文時代—日本の考古学—』六四—九六、河出書房。

宮城県教育委員会 一九六八…『埋蔵文化財第三次緊急発掘調査概報』宮城県文化財調査報告書一五集。

林 茂樹 一九七〇…『信濃における縄文時代の墓制の様相』信濃二二—一一、一一四六—一一五四。

林 茂樹・本田秀明 一九六二…『野口墳墓遺跡調査概況』伊那跡六—一〇、一一—一四。

樋口昇一 一九六七…『長野県西筑摩郡大明神遺跡』日本考古学年報一五、一一三—一四〇。

井之口章次 一九五四…『仏教以前』古今書院。
賀川光夫 一九七四…『縄文時代カメ棺の出現と弥生文化前段の問題』考古学論叢二、一五—二九。

金子浩昌他一九六四…『長野埴科郡坂城町込山C遺跡略報—立石を伴う敷石遺構の一資料—』信濃一六一—一二、四九—五三。

金子浩昌他一九六五…『長野埴科郡戸倉町巾田遺跡調査報告—その二—』長野考古学会誌二、一一—三二。

頸南地域考古学研究グループ 一九六六…『先史・古代の頸南』『頸南—中頸城郡南部学術総合調査報告書—』一二七—一二六、新潟県教育委員会。

桐原 健 一九六九…『縄文中期にみられる室内祭祀の一姿相』

古代文化二一―三四、四七―五四。

小出義治 一九七一・「神奈川県三の宮配石遺構」北奥古代文化三、二六―九。

国分直一 一九六三・「日本およびわが南島における葬制上の諸問題」民族学研究二七―二、一―一二。

国分直一・岡本太郎 一九六九・「大地と呪術」日本文化の歴史一。学研。

小松 虔 一九六六・「長野県東筑摩郡波田村葦原遺跡第一・第二次調査概報」信濃一八―四、三〇―四―三一七。

広野広道 一九七一・「貝塚人骨の謎とアイヌのイオマンテ」『北方文化論・河野広道著作集I』二三―二四四。北海道出版企画センター。

久保寺逸彦 一九五六a・「北海道アイヌの葬制―沙流アイヌを中心として―」民族学研究二〇―一・二、一―三五。

—— 一九五六b・「北海道アイヌの葬制―沙流アイヌを中心として―」民族学研究二〇―三・四、五四―一〇一。

久野 昭 一九六九・「葬送の倫理」紀伊国屋新書。

桑山竜進 一九三八・「火葬への道―生史宗教における一つの試論―」民族学研究四―四、六七―八四。

Maringer, J. 1960: The Gods of Prehistoric Man. London.
三上次男・上野佳也 一九六八・「軽井沢町茂沢南石堂遺跡」軽

井沢町教育委員会。

三上次男・吉田章一郎・田村晃一 一九七二・「史跡川尻石器時代遺跡調査概報」神奈川県教育委員会。

三宅宗悦 一九四〇・「日本石器時代の埋葬」人類学・先史学講座一五、一―二六。

武藤鉄城・「八津の環状石籬墳群」考古学雑誌三七―四、五〇―一。

永峯光一他 一九六七・「古代祭祀遺物が発見された長野県鳥羽山洞穴」考古学ジャーナル一〇、二二―三。

長野県考古学会 一九六七・「佐野」長野県考古学報告書三。

長野県教育委員会 一九七二・「長野県中央道埋蔵文化財包蔵地発掘調査報告書―上伊那郡辰野町その一―」長野県教育委員会。

中山太郎 一九六二・「万葉集の民族学的研究」校倉書房。

直良信夫 一九六八・「狩猟」法政大学出版局。

新潟県西頸城郡青海町教育委員会 一九七三・「寺地硬玉遺跡―第四次発掘調査概要―」青海町役場。

西村正衛 一九五八・「蛸之浦貝塚」大船渡市教育委員会。

—— 一九六五・「埋葬」鎌木義昌編『縄文時代』三三五―三五二、河出書房新社。

大場磐雄他 一九六三・「長野県東筑摩郡四賀村井刈遺跡調査概報」信濃一五―二、一四九五―一五二四。

大場盤雄・永峯光一・原 嘉藤 一九六三・「長野県東筑摩郡四賀村井刈遺跡調査概報」信濃一五―二、一―二〇。

賀村井刈遺跡調査概報」大場盤雄 一九七〇・「祭祀遺蹟―神道考古学の基礎的研究―」

角川書店。

大林太良 一九六五…『葬制の起源』角川新書。

小片 保 一九六二…「越後国室谷洞窟人高所見―一時に半環状

配石遺構、甕被葬並びに抱石葬の一形式―」人類学雑誌七〇―
二、二九―四五。

小野重朗 一九七〇…『農耕儀礼の研究―南九州における発生と
展開―』弘文堂。

太田喜幸・河西清光 一九六五…「長野県東筑摩郡明科町七貴緑
ヶ丘遺跡調査」昭和四〇年度長野考古学研究報告書一、一三九
―一五六。

大塚和義 一九六七…「縄文時代の葬制―埋葬形態による分析―」
史苑二七―三、一八―四一。

大山 柏他一九四一…「山梨県日野春村長坂上条発掘調査報告」

史前学雑誌一三―三、七九―一〇七。

斎藤良治 一九五六(?)…「宮城県鳴瀬町宮戸台囲貝塚の研究―

昭和三十年度 C トレンチ」抜刷一二三―一三一。

関 孝一 一九六六…「長野県埴科郡保地遺跡発掘調査概報」考

古学雑誌五一―三、二五―四三。

― 一九六九…「長野県上高井郡高山村坪井遺跡の発掘調

査」信濃二一―八、六六―一六七八。

重松和男 一九七二…「北海道の古墳墓について」北方文化研究

六、三七―一三〇。

蘭田芳雄 一九五四…『千網谷戸』両毛考古学会。

配石遺構に伴出する焼けた骨類の有する意義(上)

杉山博久・平野吾郎 一九六九…「神奈川県秦野市平沢同明遺跡
の調査」古代五二、一一―三〇。

鈴木 尚 一九六〇…『骨―日本人の祖先はよみがえる』学生社。

高山 純 一九六九…『縄文人の入墨―古代の習俗を探る―』講
談社。

武井正己他一九六七…『海戸・安源寺』長野県考古学会研究報告
書二。

田中文江 一九七四…「尾崎原の敷石住居址」史陵四、三三―三
六。

棚瀬襄爾 一九六六…『他界観念の原始形態』東南アジア研究双
書工。

谷口一夫 一九七三…『上石田遺跡―甲府盆地低部の中期縄文遺

跡発掘調査報告書―』甲府市教育委員会。

寺村光晴 一九七三…「新潟県寺地硬玉遺跡」月刊文化財一二一、
三八―四七。

戸田哲也 一九七一…「縄文時代における宗教意識について」下

総考古学四、八一―一七。

東海大学石神台遺跡発掘調査団 一九七五…『大磯・石神台配石

遺構発掘報告書』大磯町教育委員会。

富山県教育委員会 一九七三…『富山県朝日町下山新遺跡―第一

次発掘調査概報』富山県教育委員会。

塚越甲子郎 一九七四…「藤岡市史跡―縄文式敷石遺構調査概報

―』藤岡市教育委員会。

都留市教育委員会 一九七三・『中谷遺跡』都留市教育委員会。

宇野円空 一九四四・『宗教民族学』八洲書房。

ウノ・ハルヴァ著・田中克彦訳 一九七一・『シヤマニズム—ア

ルタイ系諸民族の世界像』三省堂。

渡辺直経 一九五〇a・『遺跡に於ける骨類の保存』人類学雑誌

六一—二、一七一—二四。

—— 一九五〇b・『明石西郊含化石層に於ける骨の保存可

能性』人類学雑誌六一—四、二三一—三〇。

渡辺照宏 一九五九・『死後の世界』岩波新書。

山本寿々雄 一九六〇・『石造遺構の新例—山梨県都留市旭の場

合—』県立富士国立公園博物館研究報告四。

柳田国男 一九六六・『民俗学辞典』東京堂出版。

屋代高校地歴班 一九六四・『埴科郡幅田遺跡第一次調査—特に

立石に伴う配石址について—』長野考古学会誌一、三七—四四。

執筆者紹介

佐藤正幸 慶応義塾大学院文学研究科研究生

井手勝美 広島工業大学助教授

池永佳昭 慶応義塾大学院修士課程修了

高山純 東海大学講師

佐藤一郎 慶応義塾大学文学部教授(中国文学)

川越泰博 中央大学文学部講師