

墮胎（中絶）・間引きに見る生命観と倫理観

——その民俗文化史的考察——

松崎 憲三

はじめに

- 一、墮胎の民俗文化史
 - 二、間引きの民俗文化史
 - 三、産死者の供養
 - 四、墮胎・間引きに対する認識
 - 五、水子供養をめぐって
- 結びにかえて

はじめに

一九六〇年代以降各地で水子供養が盛んに行われるようになったが、この水子供養は民俗宗教のあり方や、日本人の靈魂観・生命観、女性観、子供観を探る上での恰好のテーマといえる。小稿は、水子供養が持つ今日的意味について検討を加えようとするものであるが、近世以降の墮胎（中絶）・間引きの歴史をも視野に入れて考察する必要があることから、やや長いタイムスパンをとって民俗文化史的アプローチを試みたいと考える。尚、間引きは広義には墮胎（中絶）を含むこともあるが、狭義には出産以後の嬰兒（二歳未満の子）の命を絶つことであり、小稿では狭義の意で用いることにしたい。また、墮胎は第二次大戦前まで使われた用語で、それ以降はもっぱら中絶なる用語が用いられている。先ず、民俗学における研究史を簡単に整理してみると、墮胎・間引き研究の必要性を最初に説いたのは小寺廉吉である。小寺は墮胎や嬰兒殺しの慣行や方法を把握しておくことが、人口問題の研究上必要なこと、そして間引きに対する道徳観について検討する必要があること、この二点を課題として上げた。その後で、「領内の生産力や兵力の充実をはかる為政者が百姓の遁走や出稼を禁止したと同じ趣旨で間引を禁じた例も珍らしくない。坊さんや道学者が殊に嬰兒殺しを批難した事情も解る。然し村民自身の間では憐憫の情はあったとしても間引が何等反道徳的でなかった場合が多いと筆者は想

像するのであるが、果して如何？」との仮説を提示している。小寺は、これ以上には踏み込んだ研究を行っていないが、大井川下流の散居村における実態は報告している。⁽²⁾

小寺の問題提起を受ける形で、千葉徳爾・大津忠男が『間引きと水子——子育てのフォークロア——』を著わしたのは、それから四〇年以上を経てからのことである。⁽³⁾ 千葉・大津は、歴史学や人口学による従来通説、即ち①貧困が間引きの原因である、②間引きが近世人口停滞をもたらした、③間引きは東日本に偏している、といった見解を批判的に検討した。そうして、間引きはほぼ全国的に行われていたが、災害等異常事態下の困窮時になされるもので常習ではなかったし、人口停滞をもたらしたのは幼児死亡率の高さにほかならない、との結論を導き出した。但し、常習ではなかったと述べつつ、「間引きと子おろしとは、近世から明治時代にかけて、全国的慣習として存在した」と指摘しており、⁽⁴⁾ 矛盾する点も見られる。これはおそらく間引きが人口停滞の主たる要因ではなかったことを強調したいがために、前者のような発言となつたのであり、間引き自身は慣行として実際行われていたことは多くの資料から確認できる。⁽⁵⁾ また、千葉・大津らは幼児の葬法に着目しながら生命観・靈魂観についても言及し、間引きに関する為政者や知識人の教諭活動については「武家を中心とする儒学の教育と仏教に発生する生類あわれみの思想が、しだいに常民の間にも浸みこんでゆき、古い農民社会に発達していた生命観・靈魂観を（七歳までは神のうち、子供はすぐ生れ替わるといった観念）筆者注）しだいに変革させていったことがわかる」との見解を示した。⁽⁶⁾

生命観の変化、靈魂観の変化といったテーマとの関連で、近年の成果として注目されるのは、波平恵美子『いのちの文化人類学』、森栗茂一「水子供養はなぜ流行る」、この二つの論著である。波平は、千葉・大津らの見解を検証しつつ、循環的生命観と直線的生命観、いのちの個別化といった枠組で、かつての墮胎・間引きと今日の水子供養との相違を明らかにした。⁽⁷⁾一方森栗は、血盆経や井原西鶴の『好色一代女』の記述を引用しつつ、これらは「本来は、流れ灌頂による女性の贖罪しよくの仏教民俗であり、その産死した女性の罪の犠牲になった胎児の供養であった。これらは人工中絶による胎児に対する現代の水子供養とは同一視できない」と述べ、現代の水子供養と一線を画している。さらに松平定信が建立した両国回向院の水子塚に言及して、これは政治的なもので、民衆の意志によるものではなく、水子供養は戦後発生したもので、日本の伝統的な意識を受け継いではいないとした。森栗の言う「伝統的な意識」とは何をさすのか判然としないが、その主張は以下の発言で明らかとなる。即ち森栗は「男中心の日本の経済社会において、女性を産む性として管理しようとする意図のなかで、水子供養は発生した。これは、女性の身体的弱さをついた政治宣伝が原因であり、現代日本における仏教思想の展開と考えるのは短絡的ではなからうか」と述べ、自身の論稿の結びとしていのである。⁽⁸⁾この結びの部分との関連では、田間康子の「中絶の社会史」が、戦後における中絶をめぐる政治、マスコミの動向を詳細に論じており、我々の参考となる⁽⁹⁾。しかし、発現形態や流行の契機が異なるからと言って、必ずしも伝統的な意識を受け継いだものではないとは断定できず、もし森栗の言う通りだとしても、伝統

的な意識とはどのようなもので、今日の水子供養に対する意識とどこが異なるのかを明確にする必要がある。実は、このことこそが小稿の課題にほかならない。

なお、歴史学の分野では、女性史研究の隆盛と相俟って盛んに研究が行われており、桜井由幾の「間引きと墮胎」は近世の実態を概括的に述べたものである。⁽¹⁰⁾ また太田素子の「少子化と近世社会の子育て」は、土佐における近世初頭と幕末期の実態を比較したもので、後者の段階では（萌芽的な）家族計画に基づいて間引きがなされるようになっていた、とすこぶ興味深い指摘を行っている。⁽¹¹⁾ 沢山美果子の『出産と身体の近世』、樋口政則の『ふしぎの村の子どもたち』 1・2巻も太田の家族計画に基づく間引き説を継承したものが、沢山は「自らの手に産育、教育権を掌握しようとし、少産少死を産育、教育にあたつての理想とする小農家族が、なおかつ「七歳までは神のうち」という、生命は再生し循環するという生命観、身体観を持ち続けたのだろうか。持ち続けたとしたら、その共存のあり様が解き明かされなければならないだろう」と、問題を提起している。⁽¹²⁾ これも我々民俗学徒が応えなければならぬ課題となる。一方樋口の著書は捨て児を視野に入れながら間引き論を展開したものである。⁽¹³⁾ このような近世の女性史研究の傾向に対して、間引きを貧困の結果ではなく、家族計画のもとに主体的に行われた産児制限と考えていいのだろうか、と疑問を呈する論者もいる。⁽¹⁴⁾ 確かに間引きに至らしめる理由は多様であり、多角的視点から捉える必要があるだろう。

この他、墮胎・間引きに関する意識、あるいは生命観について論じたものには、医書の分析からア

ブローチした新村拓「胎児観と発生論の図像」、間引き教諭書の分析からアブローチした菊池義昭の「仙台藩の赤子養育制度とマビキ教諭書」がある。⁽¹⁵⁾

以上は本論と直接的に関連すると思われる論著について、かいつまんで紹介したにすぎないが、これらをふまえて「墮胎、間引きの民俗文化史」、「産死者の供養にみる親子観」、「墮胎・間引きに見る意識」、「水子供養をめぐる」の順で検討を加えていきたい。

一、墮胎の民俗文化史

墮胎に関する文献上の初出は、永観二年（九八四）に丹波康頼によつて著われされた『医心方』であり、この中に大麦を使った中絶方法が記されている。しかし、同書は唐や朝鮮の医書を参考にして編纂され、しかも宮中に献上されたもので、これがどれほど用いられたものかは不明だといふ。このほか同じく平安時代のものでは、『今昔物語』巻十二「書寫ノ山ノ性空聖人語第卅四」に高僧の母親が毒を飲んで流産した話があり、「子おろしける女」の記述が『元輔集』に見られる。さらに平安末から鎌倉期にかけて著わされた故実書である『廉中抄』には、中絶の穢れに関する記述も認められる。それ以降も文学や医書に散見されることから、墮胎は古くから行われたものと考えられている。⁽¹⁶⁾

ちなみに墮胎は近世に至つて急増したとされており（間引きも同様）都市部を中心に、不義・密通

の結果の処理として盛んに行われた。井原西鶴の貞享元年（二六八四）版『諸艶大鏡』にも「今時の腫なまぐさ寺なまぐさと詠なまぐさ行なまぐさに、にしがわの生いけがき塙いけがきのうちいけがきに、張紙、万葉書にして『屋弥様於路志薬あり』とはおかしく……」と記されている⁽¹⁷⁾。また川柳には、「中條で度々おろす陰間の子」「中條はむごつたらしい蔵をたて」などと詠まれており、中條流の産科医によつて考案された水銀入の臙座薬が「古血おろし」「子腐り薬」と呼ばれて流行した。そして、江戸時代後期には、京都の賀川流産科医が考案した胎児娩出の方法が全国に広まった。こうした中で幕府は私通による子おろし（墮胎）の横行を規制すべく、正保三年（一六四六）に江戸市中に墮胎を生業なまぐさとすることを禁止し、寛文七年（二六六七）には墮胎の看板を掲げることが禁止した⁽¹⁸⁾。看板は子持縞に錠を染め出した暖簾を下げるというように、いわば子おろしを暗示するものであり、正保三年の禁令により二二年経ても、相変わらず墮胎業者が横行していたことに対する処置であろう。ちなみにその罰則は、町内追放という軽いものであった。

「墮胎は西国と都市部に多く、間引きは東国と田舎に多い」と言われているが、墮胎は必ずしも西国や都市部に限らず、東国や村落でも広く行われていた。そのことは、『日本産育資料集成』を見れば一目瞭然である⁽²⁰⁾。同書は昭和十年（一九三五）の調査をまとめたものであるが、多分七十前後かそれ以上の年齢に達した人々が話者であり、本人自身の見聞に加え、親の代からの伝承も含め語った資料と見ることができる。だとすれば、近世末から明治期の実態資料ということになる。同書では各県別に避妊・墮胎・間引きの順に記載されており、実際各県の報告者達は、「明治維新までは……」、「藩

政期は……」、「明治初期までは……」と冒頭に書き記しているのである。言外に「近代以降そのようなことは……」といったニュアンスが読みとれるが、「なお、今日でも県南の一部には、生まれたる子を闇に葬ることによって子供の数を制限している村があるとのことである」（栃木県）とか、「墮胎は今も時々行われ、維新前は公然の秘密であつたらしい」（奈良県）と報告されている例も稀に見られる。いずれせよ、近世末から明治期（あるいは昭和初期まで）の様相が記されているものと見てさしつかえない。

さて、先ず墮胎に至る理由から見てみよう。「寡婦^かや娘とかが妊娠した場合、多産の家で困っている場合とかに、産婆を頼んで墮胎したらしい」（愛知県）とあり、不義密通の場合、貧乏で子沢山の場合と二つの理由が上げられているが、都市部同様多くは前者の場合である。「不義密通などにより父なし子など出来た場合に限つて墮胎することがある」（新潟県）、「私生児のことをナイショゴといい、墮胎したことをオロシタという」（富山県）等々の報告が代表例である。墮胎する理由は、不義密通に限らず「産後間もなく妊娠した時、分娩時が炎暑季となる時」（広島県）、「経済的な関係、母体などの衰弱などによるもの」（長野県）等、女性の体力的・生理的理由に基づく場合もあつたようである。神奈川県^の事例では「多産の女で経済的生理的に苦悶の多い時には、少し豊かな者は江戸中条流の子おろし薬を用い、一般にあつては水銀を服し、ほおずきの根をさし、または朝顔の種を水で飲み下して子を墮胎するか、または生まれた子を膝下に圧して殺す」と記されている。

墮胎の方法では、神奈川県の報告に見られるような、中條流の子ろし薬を使うことはそう多くはなく、おおむね以下の方法によった。

(1) ぼおずきや山ごぼうの根、桑の枝などを挿入する。

(2) ぼおずきの根や唐辛子、蓬、するめ、猿の頭などを煎じたもの、あるいは水銀を飲む。

(3) 腹部を圧迫する。

(4) 飛び下りる。

などであるが、いずれも危険きわまりないものである。(4)の例では畠山篤が「鳥役人管理の下に久部良割り(2)といふかなりの岩の割れ目をしばしば妊婦に飛ばせて人口調節をした」という与那国島の例を紹介している。一方『日本産育資料集成』にも一例だけ記載が見られ長野県西筑摩郡木祖では「五か月過ぎると山へ行つて高い所から飛び下りて処理した者もあつた」といふ。胎児のみならず、母体に危害が及んで死に至りかねず、これらの報告に接するだけで身震いがしてくる。(1)や(3)の方法をとる時は、気丈な産婦本人がすることもあり、代わつて夫や按摩、産翁、産婆が手がけることもあつた。ことに産婆にはコザシババとかコオロシババと呼ばれる職業の子おろしがいて、中條流を擲擧した川柳顔負けの俗謡が各地に伝えられていた。「黒のババサに三百ほり出しゃおあとのためじゃでもう百おくれよ」「娘若さに一度は孕め黒野のババサが待つてゐる」(岐阜県武儀郡武芸村)、「あれが菅津か子おろし医者か屋根の上見よ鬼がいる」(愛知県海部郡甚目寺町)等々である。職業的子おろしとしての

産婆のみならず、トリアゲババなどと呼ばれる経験豊富な婦人が産婆になることも多く、「産婆は出産に際して、置く置かないかを家人に問い、男なら置くとか、いずれでも置かないとか証言を得て問取りする」(秋田県北秋田郡大館町地方)といった報告例もある。(但しこれは間引きに関するものだが)。畠山は、

産婆はこの異界と現世との時間的境界に立ちあう存在で、異界からこの世に取り上げる力があ
り、取り上げた赤子とは擬制的な親子関係を結ぶなど名誉ある地位を与えられるが、一方異界へ
戻す力もあつてこれに力点を置けば賤業化もしやすかつた。

と指摘しており、⁽²²⁾コザシババ、コオロシババなどに対する特異なまなざしが、先に紹介したような俗
謡となつて表われたものと考えることができるといふ。

なお、湯川洋司は、産婆を取上げ婆と助産婦とに分けて、その技術及び機能の対比を行っている。
湯川によれば、前者は経験的・呪術的な方法をもつて臨み、子どもの生死を握る存在にはかならない。
それに対して助産婦は、科学的知識と技術とにより、子供を産ませることを専務とする存在だといふ。⁽²³⁾
ちなみに、助産婦なる名称は明治二十五年(一八九二)「緒方助産婦研修所」の創立をもつて初出するが、
制度的には、昭和二十三年の「保健婦・看護婦、助産婦法」の成立をもつて社会的に位置づけがなさ

れることとなった。これらに先立って明治元年（一八六八）十二月、明治政府は「産婆ノ売薬世話及墮胎ノ取締方」なる太政官布告を出し、明治十三年（一八八〇）には「墮胎罪」を規定し、明治三十二年（一八九九）には「産婆取締規則」を公布した。明治政府は、これらの施策を打ち出すことにより、産婆の改革を目ざし、ひいては墮胎（間引き）の撲滅をはかろうとしたのである。²⁴

さて、話を再び『日本産育資料集成』の方に戻そう。次に取り上げたいのは墮胎を行う時期の問題である。先に触れた長野県の山へ行って高い所から飛び下りるのは五ヶ月過ぎであったが、この五ヶ月を境にそれ以前の二〜四ヶ月の間に行くものと、六ヶ月目から八ヶ月目に行くものとの二タイプが見られる。岐阜県西加茂郡拳母町地方では、六ヶ月後に行ったものが多く、岡山市では「五月まではチゴロシといって母体に危険があつたから、五月以後七月ぐらいでおろした」という。一方広島県比婆郡庄東町では、妊娠二、三ヶ月目に、おはぐろなどを飲んでおろし、長崎県の対馬厳原では「三、四か月のころをよしとする」とのことである。墮胎に関する記載は、西日本の方が豊富との印象を持つたが、いずれにしてもその時期は、五ヶ月目を境にその前後と二分され、特に地域性は認められない。尚、この境界としての五ヶ月にからみ、沢山が仙台藩の「死胎披露書」の分析から、興味深い見解を打ち出した。それによれば懐妊後「四ヶ月目の胎児を『人形にも無御座候物』と、人の形になつていないものとして、一方七、八ヶ月の胎児は、『小胎』、『小子』、『小身』、『小赤子』と、小さいとはいえず、既に胎をなし、人の形になつたものとして」書かれているという。そうして「ほぼ妊娠五ヶ月を境に『物』

から『人』へと線引きする胎児観がみられる」と指摘している。⁽²⁵⁾ この点は墮胎に対する意識や生命観の問題とも関連することから、ここでは沢山説を紹介するにとどめ、第三節で改めて取り上げることにした。

二、間引きの民俗文化史

江戸幕府が間引きを牽制^{けんせい}すべく触書を出したのは明和四年（二七六七）のことであり、「関東農村の荒廢」と呼ばれる事態が進行していた時である。「出生の子取扱いの儀」なる触書きの内容は

百姓共大勢子共有之候得は、出生之子を産所にて直に殺候国柄も有之段相間、不仁之至に候、
以来右体の儀無之様、村役人は勿論、百姓共も相互に心を附可申候、常陸、下総辺にては、別て
右の取沙汰有之由、若外より相頭におゐては、可為曲事者也

十月

右の通 可被相触候

というもので、⁽²⁶⁾ 薩摩藩・会津藩その他では、これ以前より独自の政策をもって間引き（墮胎）に対処

していたが、以後諸藩もそれぞれの対策をとるようになる。いずれにしても、このお触書は墮胎に關するそれと異なり、農村を対象として出されたもので、幕府法令による間引きの禁止は、この明和四年令のみという。⁽²⁷⁾一方各藩ではさまざまな対策がとられるが、(1)教諭活動、(2)妊娠と出産の管理、(3)養育料の支給が主たるもので、このうちもっぱら倫理に訴える政策は前期のもので、享保期を境に(2)や(3)の政策が打ち出されるが、そのウエイトの置き方は各藩によつて微妙に異なるという。⁽²⁸⁾

昼田源四郎は、奥羽守山藩（現郡山市）の諸政策に觸れ、安永五年（一七七〇）の農民の倫理感に訴え、村役人や五人組に高圧的に申し渡すものから、寛政元年（一七八九）「子供教多く候えは、始めは難儀にも在るべく候えども、成長致し候えは農業に精出し、次第耕作手入れ等迄も行き届き、取実段々に相増え申すべく候。左候えは、始めは父母困窮致すべく候えども、後々には子共に養われ樂に相成り申すべく候」というように、十年余りの間に実利をじゅんじゅんと説く形に変わった。そうして寛政十年（一七九八）には守山藩の「赤子養育仕法」が発足するに至るが、倫理感に訴えたり強制のもとに禁止しようとしたところで、どうにもならないほど深刻化していたことを物語つていよう、と述べている。⁽²⁹⁾

近年は、各藩の人口政策にかかわる文書の分析、地方文書の分析が盛んに行われ、多面的にその実態が明らかにされつつある。しかし従来は、墮胎・間引きの研究が実証困難なテーマであることから男女の人口のアンバランスが、その存在を暗示するものとして分析の対象に据えられてきた。それら

の成果をベースに、性比から見た間引きの地域類型を設定するなどの試みもなされている。⁽³⁰⁾しかし、ここでは間引きの性比について、民俗学的な観点から分析することにした。『日本産育資料集成』には、墮胎や間引きをテーマとした手毬唄が二曲報告されている。先ず、岡山県吉備地方のものは次のようなものである。

二階ばばさん縁から見イれば

菊や牡丹や手毬の花や

行けばよう来た上れとやしやる

上れ茶々飲めうすべり煙草（上って何すりや）

茶々も煙草も御無用でござんす

わしが腹にはおろし子がござる

墮胎せ墮胎せと七月八月

出来たその児が女子おなごの子なら

苞に包んで三ところ締めて

向うの小川へザンブリコとはめて

鳶と烏のふまいどにさして

鳶は喜び鳥は憎む

今度出来た児が男の子なら

髪を生やいて中剃り剃って

寺へのぼして手習ひさして

寺の小僧さんが無調法のもんで

高い縁から突き落されて

一丈二丈の鼻紙捨てて

誰が拾ふたとしらべて見イれば

京や大阪の屑屋が拾ふて

屑屋何ウすりゃ皮取って投げた

川のまん中で糸くず拾ふて

打って紡いでおかせにかけて

キリコボタンコと織り上げて見たら

帯びにゃ短かし襷にゃ長し

これは元吉さんの夏羽織

チョト百ついたまた百ついた

この唄は、墮胎と間引き双方を唄い込んだもので、墮胎は七、八ヶ月目にすべきことが示され、それでも生まれてしまい、もし女子なら間引きの浮目に合うことが唄われている。実際女子の間引き率が高く、家を継承し、また労働力となる男子とは扱いが異なっていたようである。もう一曲は、島根県仁多郡鳥上村の、やはり手毬唄で、歌詞は次のようなものである。

うちの姉さん なぜママ食わんやら

腹に七月 あの子が出来た

あれがもしもし 男の子なら

寺へ上らしよ 学問さしよに

これがもしもし おなごの子なら

こもに包んで 小縄でしめて

前の小川へ そろりと投げる

上から鳥が つつくやら

下から土生が つつくやら

つついた鳥は どこへ行た

千国万国 越えて行た

詩人の松永伍一は、伝承童謡は生活意識をもろに反映しており、したたかで痛烈であると指摘しているが、『日本の子守唄』の中で間引き唄に言及している。

ねんねんころりよ おころりよ

ねんねしないと 背負わんぞ

ねんねんころりよ おころりよ

ねんねしないと 川流す

ねんねんころりよ おころりよ

ねんねしないと 墓立てる。

と宮崎米良地方の子守唄を紹介し、「この『眠らせ唄』の単調な歌詞のなかで、重要なモチーフとなっているのは「子を殺す習慣である。『眠らないとお前を米良川に流すぞ』⁽³¹⁾と言い、『それでも眠らないと墓に埋めてしまふぞ』⁽³²⁾とうたっているのである。まさにこれは苛酷な行為である」と述べつつ、この唄が生まれた社会的、歴史的背景にメスを入れている。松永はこの他「子を殺す唄」として四曲紹介しているが、三曲が女子を殺す内容のものであるのに対して、一曲だけは「女の子なれば育てましよう」と唄うもので、興味がそそられた。

ねんねんよう おころりよ

坊やはよい子だ ねんねしな

ねんねして起きたら何あげよ

お寿司か餅か沢庵か

はらませ間もなく子ができた

その子は何っ子女の子

女の子なれば育てましょう

三つになったらお化粧だて

お化粧たてたて七つまで

八つになったら学校へ

学校々々、十四まで

十四になったらお仕事へ

お仕事お仕事 二十まで

二十になったら嫁にあげよ

晩の幾時頃 十時頃

明治政府の殖産興業政策による、繊維産業の發達を背景としたこの唄の歌詞を、改めて分析するまでもないだろう、女の子ならば十四歳まで人並みに育て、その上で紡績工場へ送り出し、二十歳で嫁入りさせると唄うこの歌は、育てる側のささやかな願いが託されているのかもしれないし、女子はそれが定めとあきらめているのだろうか、やり切れなさも残る。松永が言うように「生かして殺す」という、人権上の問引きなのかもしれない。⁽³³⁾

ここに紹介した四つの童謡は、最後のそれを一応除いて、全て女子を闇に葬るというものであったが、私生児の場合は男女を問わず墮胎か問引きという処置がとられ、三人も子があれば次生まれると膝で圧殺する（岩手県旧南部領内）、「子供の多い者は一人抜きに出来た子を問引いた」（長野県南佐久郡畑八）などの例も男女に差をつけない。このほか厄年生れ、丙午生れといった俗信に基づく場合も同様だろう。次に近世の日記によりながら、男女を問わない、俗信に基づく問引き（但し、校閲者は、これを問引き⇨子返しとは区別している）の例を検討してみることにはしたい。

この日記は、福島県南会津郡南郷村大橋、角田家に伝わる『萬事覚書帳』、別名『藤左衛日記』である。著者の角田藤左衛門は、この地方の特産品である麻を江戸や上方方面に商いに出し、富を築いた人物である。この日記は全四冊から成り、藤左衛門誕生の寛文九年（一六六九）から享保二十年（一七三五）までの六十六年間にわたる生活の記録である。⁽³⁴⁾ 当時の気象、社会慣行、風俗などが丹念に記されているが、とりあえず問引きにかかわる部分を抜き出してみることにはしたい。

・宝永六年己丑 藤左衛門 四拾七

十二月廿三日夕 女共平産 子押返ス

・正徳六年丙申 藤左衛門 四拾八

同月(二月)廿二日 女共平産 貳年子 女の筈男ニ候間子返ス とし四十四歳ニテ

・享保二年丁丙 藤左衛門 藤左衛門 四拾九

同月(正月)廿一日夕 宅右衛門妻おちよ半産 是初テ也 くわいたい七月ニテ落申よし 年廿ノ時

・享保五年庚子 藤左衛門 五拾貳

十二月四日夕ひのへさる 中段なる 義兵衛子生れる 是は拾九の女 老年子 女の筈男ニ生た
がい子

・享保六辛丑年 藤左衛門 五拾三

二月九日夕 亥ノ刻ニ宅右衛門 五之助出生 夫廿八 婦廿四ニテ 此日かのへ中段ひらく 吉日

女の筈 男ニ生

五月十六日朝 下女よね 子をうむ 貳年子 女ノ筈ニ見候 断なしにころす間 平助方へ不届キ

之由吉郎右衛門 孫助を以断りあやまり候由 わび申間 堪忍申候 重テもケ様候事有候ハバのもの

ゆいごんニさわり可申事

・享保十乙巳年 藤左衛門 五拾七歳

四月七日昼 後妻平産 去ル八月より之くわい人 九月ニテ生年四十二ノ女 男子之筈女子ニ生 た
がい子押返ス

・享保十一年丙午 藤左衛門 五十八

同（二月）十一日朝 夜之内ニ下女よね 子をなしほうばい女共 そばニね居申ニ不為知 様々なし
子をなくし 死て生しといつわり申候 うらない見候ニ当廿七の女 去五月より はらミ当月へ十
ケ月 貳年子男子ノ筈ニ候 隠し押ころし候事現れ候間平助つるめが**つぼね**へさんや為拵遺ス此義
親子兄弟三 四人女共相談存候

享保二年の「宅右衛門のおちよ半産」とあるのは、妊娠七ヶ月で流産したということであり、間引き
ではない。兵庫県城崎郡地方では、半産とは墮胎のことをさすようだが、多分日記の文脈から見て、
流産に間違いないだろう。とすると、ここに紹介した八例中、七例が間引きであり、藤左衛門が四十
一歳から五十八歳に至る十八年の間の事柄である。彼自身の子や下女、村内の知人、親戚などの一件
が報告されているのである。そうして七例中宝永六年のそれは、「子押返ス」とあるからごく普通の
間引きであろう。その他は、「女の筈男ニ生」とか、「男子之筈女子ニ生」、その結果「返ス」、「たがい子」、
「たがい子押返ス」という処置がとられたものである。たがい子六例中、女の子が生まれるものと思ひ、
予想が外れ男の子が生まれた例は四例、逆は二例である。正徳六年の「女の筈男ニ候間子返ス」とい

う記述に関連して校閲者は注で「女の筈の所、男が生まれたのでたがい子として元に返した（間引とは違う）」と解説を加えているが、理由はともあれ、間引きには違いない。いずれにしても、占いによって生まれて来る子の性別を予想し、それが外れた子は違い子として抹殺する、ということがままあったのである。しかも、享保六年及び同十一年の一件から、こうした行為は役人等へあらかじめ申し出ておけば、容認されるものだったということも判明する。

では、生れてくる子の性別をどのような形で占ったのだろうか。広く行われていた方法は、右孕みか左孕みか、お腹のふくらみ方、形、胎動の強弱、妊娠の顔容、先に生まれた子があれば、その子の股のくびれが一つか二つか、等々である。もう一つ広く行われていた占い方法は、両親の年と胎児にかかわる数（例えば一年子か、二年子か、妊娠何ヶ月かなど）を換算して、予測する方法である。⁽³⁵⁾『日本産育資料集成』には、北海道、沖繩、近畿地方を除く二十五県の報告例が記載されている。福島県の項にも勿論書かれているが、南郷村の民俗調査（村史編纂）に従事した安藤紫香が老母から教えられた換算方法は次のようなものであった。

その占いとは、男三十歳で女が二十六歳の時の子どもは、

A 妊娠した年内に生まれるとき

男の年(+)女の年(+)同年内の時は一を加えて三で割る

$$(30 + 26 + 1) \div 3 = 19$$

B 妊娠した次の年に生まれる子るとき

男の年(+)女の年(+)翌年の時は二を加えて三で割る

$$(30 + 26 + 2) \div 3 = 19 \text{ 余り } 1$$

このような計算で割り切れれば女で、割り切れずに余った時は男と判断したものだという。そうして安藤自身も『萬事覚書』の記載に疑問を抱いていたようで、この換算法を知るに及び、これが昔から使われていた「女の筈、男の筈」の占いかと、納得するに至ったという。⁽³⁶⁾ 南郷村大橋では、こうした占いに反した子は、(算定とその結果から見ても)父母にふさわしくない子で縁起が悪い、育たないとでもいうのだろうかその点にはつきりしないが、(押)返される運命にあったのである。『日本産育資料集成』には、一例だけ占いと異なる形で生まれた子への対応が記されている。それは岩手県のもので「夫の年と妊婦の年と孕み月との数を合わせて奇数になるのは男、偶数になるのは女兒という。易判断によるものもあって、この易筭の数に反した生児は、逆子といい、出家させて僧侶にする古例などもあるという」のがそれであり、ゲンかつぎによる部分が大きいと思われる。

このほか俗信を理由とするものに、丙午生れの子、丑年生れの次男、両親が厄年に生れた子、多胎児などのケースがある。以上の(1)俗信によるもの以外に間引きに及ぶ理由には、(2)経済的理由、(3)世

間体によるもの、(4)人間関係によるもの、(5)家族計画に基づくと思われるもの、(6)私生児や障害児の場合、が考えられる。勿論、これらの理由が複合した結果、間引きに至ることも多々あることは言うまでもない。『日本産育資料集成』記載の事例のうち、主だったものをそれぞれ例示すると、次のごとくである。

(1)俗信によるもの

・丑年に生まれた次男は兄を食うといわれ、間引きされた(秋田県秋田郡大館付近)。

・双子が生まれればそのよい方、あるいは男女両性ならばその欲しい方を残して他は殺し便所の角に埋めたものである(埼玉県浦和地方)。

・双生児の場合は弱い方の子を圧殺したという。この場合、先に生まれる子は後に生まれ出る子に追い除けられた弱者だからといって、先に生まれた子を死なせたという。双子のことをブタゴなどといって獣類に近いもののようにいう。しかし現今ではかえって双子を喜ぶ親もある(鹿児島県大島郡南部地方)。

(2)経済的理由によるもの

・多産で生活難をきたすためと、またあまりにオト(弟、妹)が近ければ養育が困難なためにもスグリたるものであろう(秋田県北秋田郡大館町地方)。

・昔貧家の子福者が生児を圧死させた例は往々あったと聞く(新潟県南魚沼町塩沢町)。

・貧困者もしくは多産の場合には胎盤とともにこもに包み、ひそかに海に流したものである（福井県大飯郡）。

・困らないが嫁ぎの足手まといになるためにする（和歌山県有田・日高・西牟婁郡）。

(3)世間体によるもの

・四十歳以上であつて外聞を恥じるため（島根県隠岐島後）。

・年寄つて出産を恥じる時（広島県福山市）。

(4)人間関係によるもの

・姑がむつかしく、多産を忌むため（広島県福山市）。

(5)家族計画に基づくと思われるもの

・三人も子があれば次に生まれるとともに膝で圧殺することを当然と心得ている女も明治初期にはいた（岩手県旧南部領内）。

・間引きはヘイゴ（押児という）といつて六十年前までは行われたという。二男一女を残した後はみな殺したという。主として士族の間に行われ、姑がそれを行ったという（鹿児島県伊作町）。

(6)私生児や障害児の場合

・以前は貧しい人や多産の人、または夫のない人は墮胎・間引きをしたというがあまり多くは行われなかつたという（長野県西筑摩郡福島、開田）。

・生児がかたわであつたり、出来すぎたりすると首をひねつて殺した（群馬県吾妻郡岩島村）。

(2)のうち、「嫁ぎの足手まとい」というのは、育児の手間に關する負担感を表明したものが、嫁ぎという經濟的行為にかかわるため、あえてこの類型に入れておいた。なお經濟的理由には、災害などによる困窮による場合もあるのだが、日常生活を研究対象とする民俗学の性格によるものか、そうした例と思しきものは見当たらない。しかし、貧困と子沢山は、鶏と玉子との關係に類似するからか、二つをセットのものと捉え、「貧乏でありながら沢山子供を育てる者、というよりも子沢山で貧乏し苦勞する者は甲斐性なしといつて笑われた」（愛媛県松山市）というような記述も見られる。その意味では(3)の世間体ともかかわっているといえる。またこの(4)の理由では、夫婦の高齡時の出産を恥じる傾向が強かった。その後の子育ての負担ともかかわっているだろう。そして(4)の人間關係の広島の例は、子育てをしながら仕事をこなし、姑（舅）と対応していかなければならない嫁の立場が、如実に示された例といえる。いずれにしても、家族間の不和を避けるための処置だろう。

(5)の家族計画に基づくと思われるものの二例は、いずれも三人の家族を理想としたものである。これと関連して「足らず余らず三人」（群馬県）、「子供三人以上生んではならぬ」（東京都伊豆御蔵島）などの諺も全国的に認められ、理想的な家族像を示唆しているものと思われる。また今日でもよく使われる「一姫二太郎なる」諺は、育てやすさとの関連で生まれる順の理想像を唄つたものだが、一方で

は人数、家族構成の理想もそこに盛り込まれている。太田が土佐の例で実証したように、近世末から近代の間引きの中には、（少子化志向に伴う）家族計画に基づく間引きが、各地に認められたものと推測される。しかし、考えて見れば先に掲げた(1)から(6)のうち、(1)と(6)を除けば全て、何らかの形の家族計画に基づいてなされたものと考えられることもできる。また『日本産育資料集成』の島根県竜東村の報告として「一家に二児以上育てないという習俗の部落があつた。五、六十軒の聯担部落に、三、四十歳ぐらい以上の者では、兄弟の多い家はない」とある。その理由は記されていないが、同じく隠岐島後の例として次のように書かれている。

政策上から人口の増殖をはばまれたため、たとえば周吉郡布施村大字飯美という小部落では分家新立がはばまれ、その裏面に墮胎や間引きが奨励されていたらしい。当部落は土地が狭く耕地が乏しく、宅地も少ない土地柄である。かつ旧幕時代には他への移住が困難であつたから、墮胎・間引きを禁じては部落が生きられなかつたのである。

聯担の場合も、この飯美の事情とあるいは同じだつたのかもしれない。これらの地域では、いわば墮胎・間引は常習のもので、地域社会の人々も黙認するという、家族ぐるみのみならず、地域社会ぐるみのいわば共同正犯だつたのである。同じく家族計画に基づく間引きといひながら、こちらのそれは

豊かな生活を保つためというよりも、ぎりぎりの生活を維持するための処置であり、地域社会の歴史、社会的、経済的条件に規定された行為にほかならなかった。家族計画に基づく間引きの中には、このような例もあったことを銘記しておく必要があるだろう。

さて、(6)の理由の障害児は(多胎児も)人並み以上の力を持つ存在として一方ではあがめられ、だからこそ一方では疎まれるのだが、この場合は残念ながら後者の見方が選択されてしまったのである。太田は近世中期に著わされた『俗説贅辨』や『同統編』と一九世紀後半、明治初期に著わされた『高知慈善沿革史』とを比較し、前者の段階では迷信など非合理的な動機に基づく間引きが多かったが後者に至って、家族計画に基づく少子化志向の結果間引きをする例も見られるようになったとしている。これについては先にも紹介したが、だからといって非合理的理由による間引きが消滅した、という訳でもないだろう。『日本産育資料集成』を見れば明らかだが、今日でも「丙午生れの女は七人の夫をくう」などと言われ、この年生れの女子を忌避する俗信は生きているのである。そうして例えば昭和四十一年(一九六六)の日本の出生数は一三六万人で、前年より二六パーセント減だった。これなども俗信の根強さを如実に物語っている。家族計画といった合理的な発想が芽生え、定着しつつあったことは確かだったとしても、間引きに至らしめる理由は、俗信によるものも含めていつの時代でも多方面にわたるものと考えておく必要があるだろう。

以上の理由に基づく間引きの方法には、(a)圧殺、(b)窒息死、(c)餓死などがあり、手を下す人物は(a)

産婆、産爺など、(b)姑、(c)母親もしくは父親で、何故か舅しゅうとの例は少ないようである。また、遺体の処理の方法には、(a)苞・吠・菰などに入れて川や海に流す、(b)村外れの野山や畑、塚に埋める、(c)家の床下や土間、便所や厩の傍、屋敷地内のどこかに埋める、などの方法がとられた。間引きを表現する民俗語彙も豊富であるが、これについては青柳まちこが四つに分類している。⁽³⁷⁾

(ア)外出の意（「かじかとりにやる」「山芋掘りにやる」など）

(イ)不要な授かりものを返却するの意（「戻す」「お返し申す」など）

(ウ)間引くの意（「おろ抜き」など）

(エ)殺鬼の方法と関連した意（「鯛の餌にする」「白子」など）

このうち、我々が普通用いている「間引き」の類、即ち(ウ)の系統のものはそう多くはない。この点について千葉・大津は「間引くという表現は、関東のごく一部の地方でしか用いられていない」「近世の役人たちあるいは学者など、つまり農民自身でない人びとが主としてこの行為について記す場合に、その大部分が間引きという言葉を用いているのである」との見解を示している。⁽³⁸⁾ さらに千葉らによれば、間引きに関する呼称の地域的分布は次のごとくだという。

本州北端と沖縄県の南端とに子どもは神からのさずかりものという意味の名称が共通して存在する。つまり、霊界からやってきた生命であると考えた結果として、カンダネとかオカエシモウ

スとかいう表現が用いられているのである。そして、その北端と南端からやや近畿に近づいた位置にある九州と東北から関東にかけての地域では、あの世から来た幼い生命に、もう一度もとの所に帰って貰おうという考え方の、モドスとかカエスという言葉が使われている。それよりもさらに近畿の低地に近づいた中国地方と中部地方とは、やはりよく似た表現として、家からどこかに出した、現在不在であるという意味の表現が用いられている。そして、その両地方にかこまれた近畿低地帯では、間引きに対する名称がないのである。

そうして、こうした周圍論的分布をもたらした理由について、三都周辺の人々は儒学や仏教の知識を持つ人が多く、しかも役人達の監視が厳しいことから、間引きなる行為は悪いことで他人に知られれば決して良い結果にはならないものと認識していた、と述べた上で以下のような結論に至るのである。⁽³⁹⁾

このような近世的な道德教育の普及した地域から遠ざかるにつれて、自分らの家族たちの必要から産児を処分することもやむをえないという考え方がしだいに強くなる。そして間引きを公然とは表現できないがやや教育の浸透している中国地方や中部地方の各地には、家にいないとか他所に送ったといった表現が行われる。そしてさらに、こうした儒学的道德観や仏教教義が、住民に充分納得されていないような土地、逆に子どもの生命の再生を信じて仏教に対して反発を感じ

ている住民が大半であるような土地では、産児の生命は神霊の世界から送りこまれるものという古い思考に立つために、その生命を奪うことを「お返しする」という意識で行ったわけである。つまり、それを公言しても近隣社会はあやまず、大きな悪あるいは罪になるとは考えない文化というものが、この地域にはあったということになる。

本人達も認めているように、やや荒っぽい論ではあるが傾聴には値しよう。さて随分遠回りしてきたが、ようやく墮胎・間引きに対する認識（道徳感、倫理感）について検証する段になった。そこで先ず、産死者の葬法や供養を通して、人々の産死者・胎児に対する認識と対応のあり方を見ることにしたい。

三、産死者の供養

千葉・大津らが分析したように、子供が死んだ場合、簡単な葬儀・供養で済ませてしまうというのが全国的な傾向である。例えば近畿地方では、大人の墓であるオオバカと子供の墓であるコバカとを別々に設けて祀る所が多い、子供とみなされる年齢は様々で、十九歳あるいは十七歳という所から、低い方では七歳、五歳、一歳という所まである。一般には七歳が多いが年齢基準には幅を持ちながらも幼児の葬儀は僧侶も一人で蓮台にのせて近所の人々が竹の棒で担いで埋葬してしまう。そうして生

後一年も経ていないような子供は屋敷地内に埋め、むしろ、小さな子は丁寧に埋めたら生れ替わりをしないと云つて嫌う傾向さえある。⁴⁰ ちなみに九世紀の『令義解』のうち喪葬令には、七歳以下の子供に対する服喪の規定はなく、實際古代、中世を通して七歳以下の乳幼児に対する葬儀は簡単だったといふ。⁴¹ この喪葬令と民俗事例とはどう関連するのか、興味深い所である。また、新村拓によれば十世紀の『延喜式』のうち「臨時祭」には、妊娠四ヶ月以上における流産の場合は三十日以上忌、三ヶ月以下の場合七日といった産穢規定があり、妊娠四ヶ月以降に関しては大人の死と同様に扱われ、独立した人格を持った者と見なされており、服喪規定に見る古代の胎児観は中世にも引き継がれていくといふ。⁴² 胎児の処置方法については言及されておらず、残念だが、古代・中世における服喪規定が、胎児と幼児で何故こうも異なるのか考えさせられる、という新村の見解は興味深い。

話がやや脇道にそれてしまつたが、民俗のレベルでは幼児の死は、正常な人間として生を全うしえなかつた霊、祖霊化コースから外れた霊で、広義の無縁仏の範疇おぼろに入る。産死者も思いをとげずに人生を全うすることなく異常死した、やはり無縁仏といえる。無縁仏に対する葬送、供養のあり方はそれぞれに異なっており、産死者の場合も特異な民俗が見られる。一般に子を孕んだ女性が死ぬと、子を取り出して別の棺に入れ、女性に対しては流れ灌頂なる特別な供養を施す。これらの習俗については、後ほど『日本産育資料集成』を繙きながら分析することにした。もう一つ興味深い儀礼を青柳が報告していることから、それを先に見ておくことにしよう。

人間は靈肉から成り、肉体から靈魂が飛び去ってしまうと死に至ると考えられていたため、臨終に際してもう一度魂を呼び戻そうとする招魂儀礼が各地で行われていた。これを魂呼びと称するが、魂呼びには枕許で死者に向かつてその名を呼ぶものと、屋根の上から他所に向けて死者の名を呼ぶものと二類型があり、井之口章次は後者を古いものと見て⁽⁴³⁾いる。青柳は、「栃木県安蘇郡では、分娩中に氣の遠くなつた女性を近くで呼んではいけない、屋根に上つて呼ばなければいけない」あるいは「隠岐島中村（西郷町）では、産死の場合、屋根の棟をうがち、その穴から細引きを垂れ、細引きの一端を産婦の頭髮に結び、この穴から女性の名を大声で何十回も呼ぶ。そうしてどうしても答えがなければあきらめた」といった事例を引用しつつ、産死の場合、多くの地域で古い屋根型のものであり「魂よびの習俗は、あるいは本来産死に關してのみ行われたのかもしれない」との仮説を呈示⁽⁴⁴⁾した。出産時における死亡は、伝説「産女の幽霊」に端的に示されているように、本人にとつて諦め難いものであつたろう。また健やかな子の出産を待ち望みつつ、母体を氣遣う家族にとつても耐え難いものであり、並の死者以上に甦えることを期待して魂呼びをしたであろうことは想像に難くない。しかし、魂呼びの型の新旧、また本来どのようなものであつたかは筆者には判断しかねる。いずれにしても、淡い期待をかけて魂呼びをした効果もなく産褥中に死をとげた場合、死んだ女性は血の池地獄に墮るといわれ、あわれな産死者の救済と供養のために行われた儀礼が流れ灌頂（川施餓鬼）にほからぬ。女性の墮地獄とその救済を説いたのは、室町時代に中国から日本に伝來した偽経「血盆経」である。

女性の月経による出血を汚れとみなし、血の池地獄へ墮ちると説き、産死した女性は特に罪深い存在とみなしたのである。この血盆経は護符、絵画、和讃など多様な題材に取り入れられながら人々の間に浸透して行つた。『日本産育資料集成』には「産で死にやまた血の池地獄。後で頼んだよ川施餓鬼」(山梨県北巨摩郡)、「産で死ぬかよ血の池地獄。後で頼んだよ川施餓鬼」(同東山梨郡)などの俗謡が報告されている。また、「妊娠中もしくは分娩後七十五日までに死んだものは血の池地獄で苦しむので千人の力を借りてこのようにすれば(流れ灌頂のこと)筆者注)成仏する」(福井県大飯郡佐分利村)などあり、各地の例が記載されている。⁽⁴⁵⁾ 流れ灌頂の儀礼内容は地域毎にバリエーションがあるものの、一般的には河畔に四本の篠竹を立て、赤い木綿布の四隅を竹の先端に結んで、布の上に塔婆や産死者の櫛などを置く。そうして通りがかりの人に水をかけてもらう。赤い布があせるまでする、千回かけると成仏する、などと言うもので、不特定多数の人々による共同供養の一つなのである。昭和五十年前後までは関東地方でも見られ、近在の女性達が連れ立って供養する姿が認められた。しかし、今日では高野山奥の院を流れる玉川に見られる程度である。小野泰博は、従来流れ灌頂の実施や無縁仏の供養など、共同で供養することによって死者のケガレは除去され祟りという不安も解消されてきた(あるいは不安が分散されていた)が、共同供養の消滅によって、それらの不安が個人個人に集中する結果となつたとし、今日の水子供養の爆発的ブームを「不安の個別化」という文脈で捉えている。⁽⁴⁶⁾

流れ灌頂と並ぶ、もう一つの産死者供養の方法は、「妊婦が死んだ場合は身二つにしてやらなければ

ば成仏できない」（長野県）あるいは「死後でも分婉させないと苦痛だろう」（福島県）などの理由から、死体分婉をし、その後には葬るといふものである。個々の事例は省略するが、概ね以下の四つの型に整理できる。

(A) 実際に開胎・分婉し、身を二つにする。その後は別々に埋葬したり、死児を死母に背負わせて埋葬するなどバリエーションがある。月重くなつて、妊娠八ヶ月以上の場合に開胎と時期を限つた例も散見される。

(B) 開胎・分婉せずに、死母に人形（あるいは藪）を添えて、子が生まれた体にして棺に入れる。

(C) 棺の中に糸取り棒や下駄を入れ、棺の中で出産する形にして埋葬する。

(D) 僧侶の力で棺の中、あるいはあの世で出産させてもらう。

いずれにしても、これらの儀礼の目的は女性に思いをとげさせた形にして葬り、成仏をとげさせようとすることに先ずあるといえる。尚、そのこととの関連で板橋春夫が興味深い指摘を行っている。板橋によれば、「ごく稀に死んだはずの妊産婦が、墓の中で胎児を生んでいる例があった。」という（板橋「いのちの個別化」『群馬歴史民俗』二二号 二〇〇〇年）。医学的に見ても、妊婦が死んだ場合、腐敗過程でガスの圧力によつて胎児が排出されることも実際あるとのことであり、身二つにする儀礼の背景には、このような経験的知識があるとの板橋の見解には説得力がある。

ところで以上のように産死者に対する処置方法が豊富なのに対して、この世に生を成す筈だった子

供への対応に関する記載は極めて少ない。「胎児にも別に法名をつけ、位牌を作り葬儀を行う」という福島県の報告と、「妊婦の死亡した時には卒塔婆を二基として施餓鬼を行う。胎児の冥福をともに祈るため」という愛知県海部郡甚目寺地方の報告があるだけである。流れ灌頂とい身二つにして埋葬する供養方法といい、胎児が全く視野に入れられていない訳ではないだろうが、主として産死者を供養対象としたものである。板橋は、胎児生存への期待も身二つの儀礼が行われる理由の一つと見ており、胎児が周囲の人々によって意識されていることになる。但し、供養というレベルでは妊婦に比して胎児の陰が薄い。しかし位牌や卒塔婆を二基用意する、あるいは開胎し別々に葬る、二度葬儀を行うといった報告も少なからずあり、あるいは胎児も独立した靈魂を持つ人格と見なしていたのかもしれない。

四、墮胎・間引きに対する認識

中條流やコオロシババを揶揄した俗謡は以前に紹介したが、墮胎を生業とする者に対しては、人々はその倫理的感情から批難の対象とし、罪の報いが及ぶもの（あるいは祟る）と考えていたようである。『日本産育資料集成』には、愛知県額田郡の例として次のような話が載っている。「額田郡坂崎に某という医者があり、その妻は産婆であったが墮胎の術に長じ、近村の依頼を受けて多く墮胎を行った。

その悪行の報いか今は家断絶し、その屋敷に移り住む者にはみな不幸が多い」と。また、間引きに關しても、その当事者と周辺の者に報いが及ぶという話が二例報告されている。青森県中津軽郡船沢村のそれは「三人以上間引くと自身の身にまでかかるという迷信があつたため、それ以上は差し控えた」というもので、その人数によつてはという限定つきである。つまり、裏を返せば「一人、二人は……」といった意味であり、間引きが頻繁に行われ、ある程度までは許容されうるものと考えられていた節がある。それに対して香川県丸亀地方のものは、「生まれるとすぐござに包み、重しをして息を断ち、海中に捨てた。以上のことをすると後の子は狂人・放蕩者・馬鹿者になる」と、親の因果が子に報い式の仏教的因果観に基づくものにほかならない。

これだけの史資料では何とも言いかねるが、同様のものは近世史料にも散見される。天野信景が著わした『塩尻』卷之六十三（享保）に「下胎の薬を売し女医」として次の二つの話が載っている。⁽⁴⁷⁾

過し年東都牛込某の町にありし女医、頓に病にかかり七顛八倒其さま隣家をして驚かさしむ、悶乱非声櫻ユキモ孩の痛叫するに似たり、自云、頭脳くだけ心臓裂と、又云、赤子許多枕上にありと、手して打はらひ打はらひしけるが、三日といふ暁狂ひ死にせしとかや。〔割注〕予東都其近き所に住しかば即日聞し。（略）

名医録に、京師の白牡丹〔割注〕女の名也下胎の薬を売て業とし富を得たり、一旦病に臥し脳疼頭腫潰爛いふべからず、大に叫て云、数百の嬰兒来て我脳袋を嚙、其苦痛しのぶべからず、是我毎に毒をもつて胞胎を破りし其報なり、家人等願はくは我為に所レ蓄の方書を焚て世に伝えず、其罪を謝せよとて終に死せるさまを委しく記せり。(略)

いづれもが墮胎を生業としていた女性の話で「赤子許多枕上にあり」とか「数百の嬰兒来て我脳袋を嚙」とあり、赤子(櫻兒)の幻影に悩まされたあげく、狂い死に、悶絶死をとげている。そして後者では「是我毎に毒をもつて胞胎を破りし其報なり」という形で非を認め、「我為に所レ蓄の方書を焚て世に伝えず、謝せよ」と懺悔の上、罪ほろぼしのための遺言を残して果てているのである。これらに先立つ貞享三年(一六八六)に刊行された井原西鶴の『好色一代女』には、あくなき性的遍歴を経た女性が、おそろしい幻想を見る場面が描かれている。⁽⁴⁸⁾

一生の間、さまざまの戯れせしを、おもひ出して、觀念の窓より覗けば、蓮の葉笠を着たるやうなる子供の面影、腰より下は血に染みて、九十五六程も立ちならび、声のあやぎれもなく、「おはりよ、おはりよ」と泣ぬ。「これかや、聞き伝へし孕女なるべし」と、氣を留めて見しうちに、「むごいか、さま」と、銘々に恨み申すにぞ、「扱は、昔、血荒をせし親なし子か」とかなし。

図1 井原西鶴『好色一代女』「孕女の図」



ここでは、所謂水子が孕女うぶめと書かれているが、「腰より下は血に染みて、九十五、六程も立ち並び」母親を責めているのであり、同書には挿絵まで添えられている（図1参照）。また「聞き伝へし孕女なるべし」とあるからには、相当広く「孕女」の存在が知られていたものと推測できる。この話は森栗も引用したもので、今日の水子供養と無縁の例外的水子供養と見なした話である。

さらに高田衛著『江戸の悪霊祓い師』には（同書は『祐天大僧正利益記』に分析を加えたものだが）、「水子と捨子」と題して「高野新右衛門が下女得脱の事」という話を取り上げられている。この話は、江戸の名主新右衛門がよしとて下女を通じて孕ませたあげく、墮胎薬を飲ませて死に至らしめてしまふ。そして墮胎薬で死んだよしが「母子諸共に命を失ひぬ」と、未生に終つた胎児の怨念を重ねて、新右衛門への恨みを告げて泣き叫ぶ、いわば怨霊となつて祟るのである。そこに祐天が登場し、新右衛門に「一七日の別時念仏を修せしめ」とともに、自らよし及び十五の水子の霊に法号（戒名）を与えて、あつく弔い、成仏させるところで話が終わっている。高田は、「この話は当時であつては前例のない水子の成仏をはかる説話であつて、現在のわたしたちにはたやすく信じえる話ではない。しかし元文五年（一七四〇）九月、京都知恩院門前の書肆、沢田吉左衛門の板行した『現証往生伝』が巻頭にとりあげた、祐天大僧正の伝記によるならば、かなり著名な事件であつて、全国的に知られていたものようである」と述べている。⁽⁴⁹⁾「高野新右衛門が下女得脱の事」には水子という言葉は出てこず、「墮胎させたる子供」という表現がなされている。今日いう水子とみてさしつかえなく、一七世

紀後半から一八世紀前半には、所謂水子が祟るといふ認識があり、しかも都市部を中心に庶民層にもそれなりに広がっていたものと考えることができる。以上四話について言えば、前二者はいずれも墮胎を業とする女性の話であり、また後者二者はあくなき性遍歴のあげく、くり返し墮胎せしめた男女を主人公とするもので一般庶民の所業に言及したのではない。しかしこれによって不義・密通に対する倫理観と重なる形で墮胎が罪深い行為と見なされていたことが知られる。

なお、高田の『江戸の悪霊祓い師』に衝撃を受けた椋山聖子は「水子」が「たたる」といふ觀念が成立するためには、胎内にいる（いた）モノに対して、生命がある（があった）者という意識がなくてはならないであろう」として、沢山の見解を検討しつつ胎児の生命観について言及している。仙台藩の「死胎披露書」の分析から沢山が、妊娠五ヶ月を境に『物』から『人』へと線引きする胎児観が見られるとの結論に達したことは第二節で触れた。沢山は、東北では妊娠末期の墮胎が多く、それは胎児の生命より、女性（の生き方）を優先させるための行為であり、東北農村に広く流布した産育書『甲斐説本』の「間引き」は「不仁の所為」なりとして墮胎をすすめたが、これに従ったとして⁽⁵⁰⁾いる。その点をふまえた上で椋山は「とすると、ここではむしろ出産前と後で「線引き」していたと言った方がよいのではなからうか」と沢山説に異議を唱えている⁽⁵¹⁾。

中世から近世にかけて、胎児の成長過程を説く仏説が図像化され唱導者（熊野比丘尼など）や俗書（例『女重宝記』、図2参照）を通して流布したと見る新村は、「近世の墮胎・間引きの行為からうかがえる

図2 『女重宝記』「胎内十月の図」



仏具・仏と対応させる形で胎児の成長を描いている。

胎児観は、それらの行為を戒める立場にある者は概して胎児を独立した人格をもった人間とみなしているのに対し、墮胎・間引きをする側の者は、胎児を流動的な生命的体とみなす傾向が強かった」としている。⁽⁵²⁾ 慎重な表現というべきか、巧みな表現というべきか、多分庶民の間にも初期の段階はいざしらず、懐胎後のおぼろげな胎児の成長過程を認識していた者が多かつたろう。五ヶ月目戊の日の帯解き祝いは、懐胎後初めて社会的承認を得る第一歩にほかならない。この五ヶ月目の帯解き祝いは、あるいは胎児観を反映しているものなのかもしれない。いずれにせよ、五ヶ月目が墮胎の一つの区切りとなっていたことは確かである。もう一つの線引きは椛山のいうように墮胎と間引のどちらを選ぶか、間引きをするかしないかという意味から出産後である。尚、間引きの場合一般に生後三日以降にはするものではないと言われている。生後三日間にわたる母と子の接触時間の差がその後の子に対する母親の行動に大きく左右し、子育てする親らしい気持を作りあげてしまう、というのがその理由である。⁽⁵³⁾

墮胎を選択するか間引きにするか、墮胎ならば五ヶ月目を境にその前後どちらを選ぶかは、それぞれの事情によるもので、胎児や嬰兒の生命にまして優先させるべき理由があつたのだから。そして感覚レベルでいえば生まれ出たものよりも胎内のものの方が、また同じ胎内でも形を成したもののより形のないものの方が処理しやすいといえる。罪の意識の軽重も、あるいは崇りの認識もそれに対応するのかもしれない。しかし、懐妊を自覚して以降は、順調に育ち時間を経過すれば、人格を持った

存在として生れ出ずる筈のものであり、一つの生命体が宿つたものと考えるのが普通ではなからうか。従つてどの段階の行為かにかかわらず多少なりとも罪の意識にさいなまれるのはごく自然といえる。『日本産育資料集成』には、「ある人の話に子供が生まれたと聞いて行つて見ると、尻の下に死なして平氣でいた」（群馬県吾妻郡嬭恋村）とか、「極めて以前のことを老人に聞くと、平然として墮胎していたとのことである」（福岡県糸島郡）といった例も確かにある。「神にお返しする」、「またすぐ生まれ替わる」、「皆がやっていること」、「家族ぐるみ、地域社会ぐるみみの行為で黙認されている」等々の理由で正当化し、平然としていた人も確かにいなかったらう。しかし、これらの理由は、何らかの事情で墮胎・間引に及んだ人々が、罪の意識を軽減するために、安心感を得るために、方便として用いた、といった側面も強いのではなからうか。

五、水子供養をめぐつて

それでは最後に、水子供養を見ながら胎児の生命観及び墮胎（中絶）に対する倫理観について検討を加えることにしたい。ちなみに水子とは、本来出産後あまり日数を経ない赤子のことで、必ずしも今日のように人工中絶によつて未熟のまま掻き捨てられる胎児をさすものではなかった（民俗語彙として見ると、宮城県七ヶ宿町のように、墮胎することを「ミズゴにする」という例もあり、また、長崎県壱

岐島では、生児その年の内に死んだ者をミズコと称するなど、双方の意で用いられているが……⁽⁵⁴⁾。一方仏教寺院では、生れたばかりでまだ名前もつけられていないような子には、童子や童女ではなく、「水子^{すいじ}」なる戒名を用いている。そうして西鶴の「好色一代女」における「孕女^{うぶめ}」、「高野新右衛門が下女得脱の事」における「墮胎させたる子供」といった表現に示されているように、近世半ば頃までは、水子という語が用いられることはなかった。近世を通じて使用例はほとんどないが、楳山によれば水子と読むかどうかは別として、寛政五年（一七九三）に老中松平定信が建てさせた両国回向院（浄土宗）の水子塚とかかわる形で、『医事小事』及び『田家茶話』に見られる程度のものである。⁽⁵⁵⁾ 回向院の水子塚は、森栗によれば、江戸の「都市生活を維持できない人々が、間引いた子を『宅あづかり』として、乞食頭配下の者に預けて両国回向院に持っていくてもらった。それで、そうした行為を戒めるために松平定信が建てた」ものだといふ。⁽⁵⁶⁾ 高橋梵仙の『墮胎間引』の研究には『医事小事』の「當時女醫師が宅預りと唱へ七月分、一兩二分を申し受ける水子と稱して本所回向院へ二百匁または一朱添え送る」といった記事が引用されており、⁽⁵⁷⁾ 乞食配下の者のみならず、医師も仲介者として機能し、二百匁乃至一朱で埋葬が可能だったことがわかる。おそらく人目をばかかって、医師や乞食頭を介して行ったと思われるが、少くとも埋葬しようという意思に基づく行為だったのであり、その点に留意しておく必要があるだろう。ちなみに回向院の水子塚の銘は次の通りである。

(正面) 水子塚

(右側)

墮胎死胎天傷之靈埋瘞於此凡一萬人寬政五年
癸丑五月建修法要薦福幽魂募以百八念珠點窠
之圖使緇素唱寶號隨乎根機十念百念或千萬念
彩填一顆以爲功德竟以圖勒石墳土曰天亡塚永
世以胎天亡骸空於此等令幽魂潤乎法澤云爾

(左側)

寬政五癸丑年五月廿八日

國豐山回向院十二世

見蓮社在譽巖龍建

(台座)

稻葉氏先祖代々一切精靈

本相常源菴主根室貞源大師

川島氏先祖代々一切精靈

昂應淨心有無兩緣諸精靈

村上氏先祖代々一切精靈

覺智道運信士見阿妙鏡信女

稻田氏先祖代々一切精靈

後藤氏先祖代々一切精靈

法音院樂譽妙全大姉

遠州南寫村川嶋氏俗名たま

本珠艶光大姉眞法信士

法西三九月十四日精靈

鳥羽村六月初三日精靈

於カン於イワ於ヨキ

俗名 於サン於ユワ万吉於トヨ

於千代於シナ佐七

釋 惠 近

水子二人三

松平定信の人口政策に検討を加え、この水子塚碑文を紹介した大森志郎は、「最後に『水子二霊』と



写真2 水子灯笼地藏尊(板橋区・常楽院)

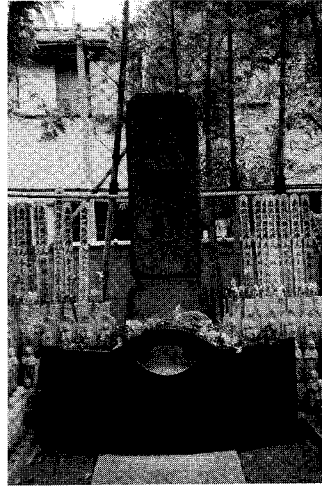


写真1 水子塚(江東区・回向院)

あるのは、この無縁塚に納めた胎児への供養であらうし、月日を書いただけの名のない精霊、名だけ並んである連名などもこの塚の碑を建てるにあたつての寄進が、どういふ人たちから寄せられたかを語つてゐるものと思はれる」と述べている。⁽⁵⁸⁾ 水子塚の銘に「墮胎死胎天殤之霊」とあるからには、胎児のみならず、流産や死産児、あるいは間引かれた子に至るまでの諸々の霊を供養するためのものである。そして大森が言うように「水子一人霊」が胎児をさすものだったとしても、塚の建立に際して寄進した人々の階層に限つて言えば、かなり高い筈である。いづれにしても、彼等の心情は碑の銘からひしひしと伝わってくる。墮胎・間引きを戒めるために建立されたものとはいえ、結果的には幕府公認の水子塚として機能し、階層を問わず広義の

水子の供養が行われたと見ることができると。

水子と銘のつく塚や石塔類では、近世のものももう一基確認されている。板橋区前野町・常楽院（真言宗）にある、水子灯籠地藏尊がそれである。灯籠の火袋の部分が六角になっており、各面に一体ずつ合掌地藏がレリーフされたものだが、建立年代や由来は不明である。近年作成された『常楽院誌』なるパンフレットには、「この世に生まれ出ることなく去っていった幼子の成仏をひたすら願う親の心情がひしひしと感じられます」とあるが、広義の意の水子供養のためのものであろう。水子の語義からいえば、近世の水子供養と今日のそれとの間には明らかに断絶が認められる。しかしながらいつ頃から水子即胎児と見なされるようになったかははっきりしていない。

さて、近・現代の墮胎（中絶）をめぐる歴史的動向については田間がトレースしているが、その要点を整理すると次のようになる。

(1) 明治十三年（一八八〇）に刑法において墮胎罪が規定され、明治三十二年（一八九九）産婆規則が制定された。そうして「産めよ殖やせよ」の国家政策により、墮胎の犯罪性は強化され、それとともに人口が急増した。

(2) 昭和初年には中絶をめぐるサギ事件もあり、当時は墮胎をめぐるフォークロアのうち、飲み薬、座薬に関するものが生きていた。また中絶は、現実には貧富・階級を問わず生活を守りたい人の最後の手段であったが、他方避妊や中絶は一部の豊かな者が快楽のために行う不道徳な行為と見る傾向

にあった。

(3)昭和十六年(一九四二)、政府は二十年後の人口一億人達成を目標とする「人口政策確立要綱」をまとめたが、敗戦により頓座し、昭和二十三年(一九四八)ようやく優生保護法が成立した。

(4)日本における避妊剤使用の遅れが中絶へと走らせたが、昭和三十年(一九五五)にはその数一二五万に上り、「中絶天国ニッポン」などと言われ、海外からも中絶を目的でやってくる者も多かった。

(5)一九七〇年七月に組まれた朝日新聞のシリーズ記事「ゆれる優生保護法」は水子について取り上げたものだが、「供養」の実態と三ヶ月までの胎児が汚物として処理される矛盾をつき、「中絶は胎児を抹殺する行為」、「母性の喪失」といったキャンペーンがはられた。

そうして田間によれば、中絶は(生まれた子の生命に等しい)胎児の抹殺として、子捨て・子殺しと同視され、母性を喪失した母親の身勝手な行為として批難の対象にされたという。⁽⁵⁹⁾こうして見ると冒頭で紹介した森栗の見解も肯けるが、墮胎・間引きの当事者として女性を責めるのは、近世や近代初頭の教諭書、間引き絵にも見られ⁽⁶⁰⁾、戒め、批難する側の常套手段であって、少しも進歩していないのである。

それともかく、胎児を個別の生命体と認める発想、あるいはその崇りの発現といった認識の、少くとも萌芽は近世にあったと言って良い。しかし、「生命の個別化」といった認識を促したのは近代医学の発達である。超音波の反射音を画像処理して胎児の動きを映し出し、別の生命体の存在を妊婦

その他が容易に確認できるようになったからである。また、森栗や田間が指摘するように、優生保護法とからめた政府やマスコミのキャンペーンの果たした役割も無視できない。こうして胎児の生命が尊重される一方で、環境や住居問題、養育労力や教育経費の問題といったマイナス要因と他方では豊かでないやかな家庭生活を求めて少子化志向が進み、その結果中絶に及ぶケースがますます見られるようになった。小野は、昭和五十六年（一九八二）優生保護統計によれば、中絶件数は六十万弱に及び、「中絶の経験あり」と答えた人が最初に中絶を受けた時の感想としては、「悪いことをしたと思った」が三八パーセント、「胎児が可哀そうだと思った」が四〇パーセント、「別に気にとめなかった」というのが八パーセントであった、と報告し、「まさに人工流産の天国日本の姿である」と結んでいる。⁶¹ いずれにしても水子供養は、胎児の生命の尊重とその抹殺といった、認識と行為との間のギャップを埋めるべく喧伝され受容されていったものであり、宗教者による崇りの強調と母親を取り巻く社会環境の変化、即ち不安の個別化が一層の拍車をかけ、今日の爆発的な水子ブームになったと考えられる。

結びにかえて

筆者は間引き絵馬に関心を抱き、東北地方をフィールドとして調査を進めてきたが、墮胎（中絶）・間引きを真正面から取り上げる気などさらさらなかった。しかし、近年隆盛めざましい女性史を中心

とする歴史研究に触発されて、重い腰を上げる結果になってしまった。女性史研究による、「墮胎・間引きは家族計画に基づく少子化志向によるもの」で、「七歳までは神のうち、子供はすぐ生れ替わるといふ伝統心性がいつまでも保持されるとは考えられない」等々の発言に、一方では肯きつつ、他方では「家族計画に基づく墮胎・間引きの正当化」を強調しすぎるくらいに異和感を覚えたからである。近世後期の段階で、少子化志向に基づいて人口調整が行われていたことは確かだろう。しかし、小稿で検討を加えたように、墮胎・間引きに至る理由は、俗信によるもの、経済的理由によるもの、世間体を気にして行われるもの、人間関係に基づくもの、母胎を理由とするものなど多々あるのである、その点を再度強調しておきたい。また、歴史学の人達は、伝統心性を墮胎・間引きを正当化する理由と見ている。確かにそう信じている人が少なからずいる一方、子が甦るから間引きをする訳ではなく、先に述べた通り、むしろ罪の意識を和らげるための手だてとして「子は神からの授かりもの、神にお返しする」、「子はすぐ生れ替わる」といった認識を持ち続けたのではないか、というのが筆者の見解である。樋口の「若い魂の再生を信じるといった意識は、その行為に対する言い訳や慰に用いられたかもしれませんが……」との見解はその意味で首肯できる。しかし樋口は続けて「少子化への意志こそその行為を正当化するものであったように思うのです」と述べ、⁽⁸²⁾一面的見方に終始している点が惜しまれる。

墮胎・間引きの方法はさまざまだが、妊娠五ヶ月目と出生後に一つの線引きがなされていたことが

確認できた。母胎の安全というレベルだけで考えれば、墮胎より間引きがより安全であり、墮胎であれば安定期の七、八ヶ月目が好ましい。しかし、危険な二、三ヶ月目に行われることもあり、社会慣行や価値感に応じて選択されたものであった。尚、私生児に關しては早い時期の墮胎が圧倒的に多く、また墮胎を生業とする者に対する倫理的批難が俗謡の中に唄い込まれていたことから、こうした行為に対する人々の認識が推しはかることができた。そして最後に妊娠五ヶ月目を境としてモノから生命あるものと認識する胎児観と関連し、崇りの認識が近世あったか否かといった問題だが、確かに、胎児の生命を個別の存在と見る認識、所謂水子の崇りといった認識の萌芽はあったろう。しかし、基本的には胎内に赤子がうごめいている、といった漠然とした生命観を持つ者が多く、それを抹殺したことに基づく罪悪感があったものと考えられる。決して罪の意識が無かつた訳ではない。だからこそ先に掲げた靈魂観や、地域ぐるみの共同正犯といった合理化により、罪意識の軽減に努めたと見るべきだろう。

水子供養についても、両国回向院の水子塚は幕府公認の施設にほかならなかつたし、たとえ一部の人々の間のものであれ憐れな子を葬り祀るという形のものでありえたと考えられる。しかし、今日の水子ブームは、より多様な要因がからんで展開をとげたもので、しかも崇りの側面が強調されており、供養のあり方も多岐にわたるなど、近世のそれとは量的・質的にはかなりの相違を見出すことができる。

- (1) 小寺廉吉「間引の實行とそれに関する道德感」(『民間伝承』五―五) 一九四〇年 一頁。
- (2) 小寺廉吉「大井川下流の散居制村落」(『地理学評論』一五一―一〇) 一九三九年 三八―三九頁。
- (3) 千葉徳爾・大津忠男「間引きと水子」農山漁村文化協会 一九八三年 一―二五六頁。
- (4) 千葉徳爾・大津忠男「間引きと水子」前掲書 一三三頁。
- (5) 恩賜財団母子愛育会編「日本産育習俗資料集成」第一法規 一九八五年 一―五八三頁、太田素子編「日本近世マビキ研究資料集成」刀水書院 一九九七年 一―七〇三頁。
- (6) 千葉徳爾・大津忠男「間引きと水子」前掲書 一三三頁。
- (7) 波平恵美子「いのちの文化人類学」新潮社 一九九六年 一―二二八頁。
- (8) 森栗茂一「水子供養はなぜ流行る」(『あの世とこの世』小学館) 一九九六年 九一―一三三頁。
- (9) 田間康子「中絶の社会史」(『家族の社会史第一卷・変貌する家族』) 一九九二年 一九九―二二八頁。
- (10) 桜井由幾「間引きと墮胎」(『日本の近世第一五卷・女性の近世』中央公論社) 一九九三年 九七―二二八頁。
- (11) 太田素子「少子化と近世社会の子育て」(『家族の社会史第一卷・変貌する家族』前掲書) 一九九一年 一六三―一七八頁。
- (12) 沢山美果子「出産と身体の近世」勁草書房 一九九八年 二三頁。
- (13) 樋口正則「不思議の村の子どもたち」1・2巻 名著出版 一九九五年 各、一―三二〇、一―二九四頁。
- (14) 福島県女性史編纂委員会編『福島県女性史』福島県 一九九八年 五七頁。
- (15) 新村拓「出産と生殖観の歴史」法政大学出版局 一九九六年 七〇―一五四頁、菊池義昭「仙台藩の赤子養育制度とマビキ教論書」(『東北社会福祉研究』一〇号) 一九九〇年 一―七三頁。

- (16) 田間康子「中絶の社会史」前掲論文 二〇〇頁。
- (17) 富士昭雄校注「好色二代男（諸艶大鏡）」（『新日本古典文学大系』岩波書店）一九九一年 二二八頁。
- (18) 高橋梵仙「墮胎・間引の研究」第一書房 一九八一年 三九―五〇頁。
- (19) 畠山篤「間引き論」（『犯罪の民俗学』批評社）一九九三年 一五五頁。
- (20) 恩賜財団母子愛育会編『日本産育資料集成』前掲書 一五九―一七二頁。
- (21) 畠山篤「間引き論」前掲論文 一三八頁。
- (22) 畠山篤「間引き論」前掲論文 一四二―一四四頁。
- (23) 湯川洋司「七つ前の子どものいのち」（『民俗学の進展と課題』国書刊行会）一九九〇年 二二七―二四七頁。
- (24) 安田宗生「コゼババから改良産婆へ」（『市史研究くまもと』三号）一九九六年 七九―九二頁。
- (25) 沢山美果子「仙台藩の赤子養育仕法と東山地方における関連資料」（『日本近世マビキ研究資料集成』前掲書）四四頁。
- (26) 高柳眞三・石井良助編『御触書天明集成』岩波書店 一九三六年 九四七頁。
- (27) 樋口正則「不思議の村の子どもたち」2 前掲書 一七二頁。
- (28) 太田素子「少子化と近世社会の子育て」前掲論文 一七三頁。
- (29) 昼田源四郎「疫病と狐憑き」みすず書房 一九八五年 二五八―二五九頁。
- (30) 太田素子「日本近世マビキ研究資料集成」前掲書 一〇―一二頁。
- (31) 松永伍一「底辺の美学」大和書房 一九七一年 二二五―二四六頁。
- (32) 松永伍一「日本の子守唄」紀伊國屋書店 一九九四年 五五―八四頁。
- (33) 松永伍一「日本の子守唄」前掲書 一九九四年 八二頁。

- (34) 南郷村教育委員会編刊『萬事覚書帳全』一九九二年 一～五六頁。
- (35) 恩賜財団母子愛育会編『日本産育資料集成』前掲書 一四三～一五八頁。
- (36) 安藤紫香「間引きについて」(『会津民俗』三号) 一九七三年 一九頁。
- (37) 青柳まちこ「忌避された性」(『日本民俗文化大系第十卷・家と女性』小学館) 一九八五年 四三九頁。
- (38) 千葉徳爾・大津忠男「間引きと水子」前掲書 三一～三九頁。
- (39) 千葉徳爾・大津忠男「間引きと水子」前掲書 三五～三七頁。
- (40) 松崎憲三編『東アジアの死霊結婚』岩田書院 一九九三年 五〇～五七頁。
- (41) 圭室謙成『葬式仏教』法輪閣 一九六三年 一七七～一七八頁。
- (42) 新村拓「出産と生殖の歴史」前掲書 七三～七八頁。
- (43) 井之口章次「葬式」(『日本民俗学大系四・社会と民俗・二』平凡社) 一九五九年 二九一～三三〇頁。
- (44) 青柳まちこ「忌避された性」前掲論文 四二四～四二九頁。
- (45) 恩賜財団母子愛育会『日本産育資料集成』前掲書 三三四～三三一頁。
- (46) 小野泰博「水子供養と仏教」(『仏教民俗学大系第四卷・祖先祭祀と葬墓』名著出版) 一九八八年 三九一～四〇九頁。
- (47) 村瀬兼太郎編『隨筆絵本塩尻』下巻 帝国書院 一九〇七年 二一〇～二二一頁。
- (48) 井原西鶴「好色一代女」(『日本古典文学大系・西鶴集』上巻 岩波書店) 一九五七年 四四五頁。
- (49) 高田衛『江戸の悪霊祓い師』厚德社 一九九一年 一五〇～一六九頁。
- (50) 沢山美果子「出産と身体の近世」前掲書 九五～一二二頁。
- (51) 椋山聖子「近世「水子」をめぐる問題」(『民衆史研究の視点』三一書房) 一九九七年 一三四～二五三頁。
- (52) 新村拓『出産と生殖観の歴史』前掲書 一〇八頁。

- (53) 畠山篤「間引き論」前掲論文 一三八―一四〇頁。
- (54) 七ヶ宿町史編纂委員会『七ヶ宿町史・歴史編』七ヶ宿集 一九八四年 五二二頁、民俗学研究所編『綜合日本民俗語彙』第四卷 一九五六年 一五一―一頁。
- (55) 椋山聖子「近世『水子』をめぐる問題」前掲論文 二三五―三三六頁。
- (56) 森栗茂一「水子供養はなぜ流行る」前掲論文 一〇一―一〇二頁。
- (57) 高橋梵仙『墮胎間引の研究』前掲書 三八―三九頁。
- (58) 大森志郎「間引・縁女・水子塚」(『東京女子大学論集』三一―二) 一九五三年 六五―六七頁。
- (59) 田間康子「中絶の社会史」前掲論文 二一七―二二二頁。
- (60) 松崎憲三「東北地方の間引き絵」(『民具研究』一二二号 日本民具学会 一九九二年 三―一四頁)。
- (61) 小野泰博「水子供養と仏教」前掲論文 三九七頁。
- (62) 樋口正則『不思議の村の子どもたち』2 前掲書 二七九―二八〇頁。