

七つ前は神のうちは本当か

日本幼児史考

柴田純

Is the Saying "Until the Age of Seven a Child belongs to the Gods" True? : Notes on the History of Japanese Children

SHIBATA Jun

はじめに

①服忌令と幼児

②服忌令の浸透と幼児保護観念の成立

結びにかえて

【論文要旨】

柳田国男の「七つ前は神のうち」という主張は、後に、幼児の生まれ直り説と結びついて民俗学の通説となり、現在では、さまざまな分野で、古代からそうした観念が存在していたかのように語られている。しかし、右の表現は、近代になってごく一部地域でいわれた俗説にすぎない。本稿では、右のことを実証するため、幼児へのまなざしが古代以降どのように変化したかを、歴史学の立場から社会意識の問題として試論的に考察する。

一章では、律令にある、七歳以下の幼児は絶対責任無能力者だとする規定と、幼児の死去時、親は服喪の必要なしという規定が、十世紀前半の明法家による新たな法解釈の提示によって結合され、幼児は親の死去や自身の死去いずれの場合にも「無服」として、服忌の対象から疎外されたこと、それは、神事の挙行という貴族社会にとつて重要な儀礼が円滑に実施できることを期待した措置であったことを明らかにする。

二章では、古代・中世では、社会の維持にとって不可欠であった神事の挙行が、近世では、その役割を相対的に低下させることで、幼児に対する意識をも変化させ、「無服」であることがある種の特権視を生じさせたこと、武家の服忌令が本来は武士を対象にしながら、庶民にも受容されていったこと、および、幼児が近世社会でどのようにみられていたかを具体的に検証する。そのうえで、庶民の家が確立し、「子宝」意識が一般化するなかで、幼児保護の観念が地域社会に成立したことを指摘し、そうした保護観念は、一般の幼児だけでなく、捨子に対してもみられたことを、捨子禁令が整備されていく過程を検討することで具体的に明らかにする。

右の考察をふまえて、最後に、「七つ前は神のうち」の四つの具体例を検討し、そのいずれもが、右の歴史過程をふまえたうえで、近代になってから成立した俗説にすぎないことを明らかにする。

はじめに

柳田国男は大正三（一九一四）年の「神に代りて来る」の最終部分で、「七歳になる迄は子供は神さまだと謂つて居る地方があります」と述べ、七つ前は神のうち、説を主張した⁽¹⁾。だが、柳田はこの段階で具体的な事例をあげたわけではなかった。

その後、昭和十二（一九三七）年になって、能田多代子が「七つ前は神様」という小論⁽²⁾で、青森県五戸地方での事例を紹介し、翌月には、大間知篤三が「七つ前は神のうち」という小論⁽³⁾で、常陸多賀郡高岡村での事例を紹介した。この二つの事例紹介をうけてか、柳田は昭和二十年に、「先祖の話」のなかで、再度「七歳までは子供は神だといふ諺が今もほゞ全国に行われ居る」と強調した⁽⁴⁾。ただ、この時も具体的事例は提示されなかったのである。

しかし、七つ前は神のうち、説は、その後、柳田の教えを踏襲した大藤ゆきをはじめとする民俗学の分野で主流となり、やがて、歴史学や教育学など他分野でも無批判に受容され、この言葉が一人歩きして頻繁に使用されるようになっていった。

しかし、一九八〇年代末から同九〇年代にかけて、民俗学の内部からようやく批判的言辞が提示されるようになる。岩本通弥⁽⁶⁾、塩野雅代⁽⁷⁾、福田アジオ⁽⁸⁾らの論がそれである。例えば、塩野は、柳田の子供論を詳細に検討したうえで、能田や大間知らは「七歳以前の子どもが死んだとしても、『生まれ直して来ること』と、誰も結びつけては考えてはいない」と述べ、「七歳迄の子どもが『生まれ変わる』が強調されてくる」「先祖の話」によって、「戦争で死んでいった若者も、七つ前の『子ども』もすべて、柳田国男の願望である、生まれ変わらねばならないという意志のもとに、重ね合わされ、『七歳までの子供は神』ができ上がっていつ

たのである」とまとめている⁽⁹⁾。また福田は、能田や大間知の事例紹介について、「その表現は、子供は神であるとか、子供は神の管理下に置かれているとか、あるいは子供は未だ他界に属するという解釈ができるほどの内容とは言えないであろう。これが、子供を神と考えたり、子供の靈魂は七歳までは他界に属し、この世に魂が確定していないという解釈になったのは明らかに柳田国男の先の『神に代りて来る』に結びつけて理解されたからであり、それを決定づけたのは『先祖の話』での生まれ変わりの問題での記述と言えよう」と述べている⁽¹⁰⁾。

右の塩野や福田らの議論は、民俗学内部から出された批判として妥当なものと考えられる。ところが現実には、その後もあいかかわらず、七つ前は神のうち、といった表現が消えることなく、というよりは、さらに広範囲な分野であたりまえの常識であるかのごとくにたれ流されていく。例えば、「そこに聖性があり、神性を見ることで、子どもはより神に近い存在と理解されていたのは自然であった」とされ、「聖性」とか「神性」で語られたり、さらには、「のちの『七つまでは神のうち』という、日本人独特の幼児観の芽生えが、すでに縄文時代にあったことがわかる」というように、七つ前は神のうち、といった観念が、あたかも縄文時代から連綿として続いていたかのように主張されているのである。

先の塩野や福田の批判がある程度説得的であったにもかかわらず、その後、相変わらず、七つ前は神のうち、といった表現が一人歩きしつづけたのはなぜであろうか。おそらく、塩野や福田の議論は、柳田批判が主眼で、七つ前は神のうち、という表現がいつどういう過程で成立したのかとか、そうした観念が本当にあったのかといった点にまで踏み込んでいなかったため、柳田の議論に対する対案としては有効性を欠いていたからであろう。また、七歳が幼児と子供の境界年齢だとする考え方は一般的だが、七歳がなぜ境界年齢として一般的に認識されるにいたったのか、という問題についても全く視野に入っていないのである。そこ

で本稿では、右のような問題の解決を課題として論を進めていきたい。
 なお、「七つ前は神のうち」という表現は、結論的にいえば近代以降にごく一部の地域でいわれた俗説的観念にすぎないが、本稿では、右のことを実証していくために、子供へのまなざしが古代以降どのように変化していったのかを、歴史学の立場からやや試論的に考察していく。その際、親子の情愛といった私情と、社会意識としての子供観とを明確に区別し、もっぱら社会意識の問題として分析を進めていきたい。また、当面は議論の便宜上、七歳以下の子どもを「幼児」と表現して論を進めていく。

① 服忌令と幼児

服忌令の起源は、林由紀子によれば次のごとくである。⁽¹⁴⁾ 中国で発達した喪礼が日本の令にとり入れられたことに始まるが、令の規定は、中国から受けついで服と、服の期間に応じて与えられる假との二制度を並存させ、令制定時は、假はあくまで哀悼のため与えられる休暇で、穢を避けて忌みごもりする期間という性格ではなかった。ところが、平安時代になって、伝染性の触穢観念が強まるなかで、假は穢を忌む期間だとする観念が生じ、やがて平安末期になって、「簾中抄」や「法曹至要抄」などの儀式書や明法家の書物に服忌令の先駆がみられるようになり、ほぼ同じ頃、神社において服忌令と題する書物が作成されはじめた。そして、江戸幕府の服忌令は、こうした中世服忌令の影響を強くうけて成立したのである。

右のように、服忌令という言葉は、平安末期に成立し、やがて江戸幕府による服忌令の公布で定着していくことになった。その際、幕府の最初の服忌令に「七歳未満小児、自他共に無服」と規定されていた。⁽¹⁵⁾ 本章では、この規定が成立してくる背景を考察するため、七歳以下の幼児が

文献上にはじめて登場する律令の時期から論を始めたい。

1 疎外される幼児

法令上に「七歳」の言葉が意味をもって登場するのは養老律令が初見である。まず「名例律」三十条には、「九十以上、七歳以下、雖有⁽¹⁶⁾死罪、不加刑」とある。こうした「九十以上、七歳以下」を絶対責任無能力者とする考え方は、中国では「周礼における三赦之法その他にも見出される法思想」⁽¹⁷⁾で、唐名例律に明文化され、日本でもそのまま踏襲されたことがわかっている。

また、「假寧令」四条には、「凡無服之殤、生三月至⁽¹⁸⁾七歳、本服三月、給⁽¹⁹⁾假三日、一月服二日、七日服一日」とある。つまり、七歳以下の幼児が死去した際、親がその幼児に対してどれだけの日数假に服するかを規定したものである。しかし、「假寧令」では、幼児がその親の死去に際して喪に服すべきかどうかは規定されていなかった。そのため、平安朝に入って、伝染性の触穢観が強まってくると、神事などの儀式挙行にあたって、この点が問題になってくるのである。

一条兼良の「源語秘訣」⁽²⁰⁾には、延喜七（九〇七）年の次のような勅文が掲載されている。

無服の殤の事は、令条の文に見えたと、七歳以下の人の、親の喪にあひて服假の事は、法令にみえざるに由、延喜七年二月保明太子五歳の時、姨の服ありし時、法家に尋仰られしかは、七歳以下は、服假有へからざる由勅申 其詞云

勅申 東宮御⁽²¹⁾食姨喪⁽²²⁾雖⁽²³⁾未成人可⁽²⁴⁾有⁽²⁵⁾御服⁽²⁶⁾以否 又假令無⁽²⁷⁾御服⁽²⁸⁾者例行神事不⁽²⁹⁾停止⁽³⁰⁾否事

右蒙⁽³¹⁾上宣⁽³²⁾僞、上件兩事、臨時有⁽³³⁾疑、宜勸申⁽³⁴⁾者、喪葬令云、姨服一月、假寧令云、職事官遭⁽³⁵⁾一月喪⁽³⁶⁾、給⁽³⁷⁾假十日⁽³⁸⁾、又条云、無服之殤、一月服給⁽³⁹⁾假⁽⁴⁰⁾二日⁽⁴¹⁾者、今案⁽⁴²⁾件文⁽⁴³⁾、七歳以下、服親死日給

假法也、七歳以下不可着親服、令条無文、名刑律云、七歳以下、雖有死罪不加刑、又職制律云、可着服人、聞喪匿不_レ舉_レ哀者、其徒罪以下也、由是案之、死罪之重不可加刑、何況徒罪以下、無可更論、既無罪者不可有御服、又神祇令云、散齋之内、不得_レ弔_レ喪問_レ病者、摠_レ檢此文、弔_レ喪問_レ病為_レ穢、然則既無御服、行_レ諸神事有_レ何妨_レ哉、仍勘中、

延喜七年二月廿八日

大判事兼明法博士惟宗朝臣善經

主計頭兼明法博士惟宗朝臣真本

右の勘文は、当時五歳であった東宮の保明太子が、姨の喪にあつたとき、太子がその喪に服すべきかどうかと、喪に服することがない場合、神事を停止しなくてもよいかどうかを明法家に尋ねた際のものである。

右に対して明法家は次のように勘申した。すなわち、幼児が親の死去に際して喪に服すべきかどうかの規定が「令条」にないこと、および、幼児は絶対責任無能力者であり、かつ、職制律三十条によれば、喪に服すべき人が親族の喪を聞きながら、秘匿して挙哀しなかつた場合、「徒罪以下」の罪にすぎないので、幼児が喪に服さなかつたとしても、当然無罪であることを述べ、そのうえで、神祇令十一条を引用して、喪に服することがないのだから、神事の挙行に何の差支えもないと結論づけている。律令の規定が巧妙に組み合わされて、新たな法解釈がなされたことがわかるのである。⁽²⁰⁾

「源語秘訣」はまた、ひきつづいて延長四(九二六)年の次のような勘文を掲載している。

勘申岐 七歳以下人遭_レ親喪_二并件親遭_二七歳以下人喪_二之間各行_レ神事_一以否事

右檢_二假寧令_一云、無服之殤、本服三月暇三日、一月服二日、七日服一日、注云生三月至_二七歳_一、或云、縁_二無服之殤_一請_レ假者限日

未_レ滿被召參入、不得_レ預_レ祭者、摠_二此等文_一、除_レ暇之外無疑_二神事_一、又七歳以下之人無_レ可_レ着_レ服之由_二、然則於_レ行_レ神事_一有_レ何妨_レ哉、仍勘中、

延長四年十一月廿五日

明法博士兼左衛門佐惟宗朝臣公方

右の勘文は、幼児が親の喪にあつた場合、および親が幼児の喪にあつた場合、神事挙行に差支えがないかどうか尋ねたものである。

右に対して惟宗公方は、假寧令四条の「無服之殤」の語とその本注、および式の文のみを引用して、次の結論を示している。すなわち、親は假にあたるだけで、神事が妨げられることはなく、また、幼児は服喪の義務がないのだから、神事の挙行に何の差支えもないのである。

右のような勘文の解釈をうけて、平安後期・鎌倉前期に成立した「法曹至要抄」⁽²¹⁾は、假寧令本文やその注、および令義解の文から、直ちに「七歳以下者、無服之殤也、仍父母以下有服之等親、雖_レ令_二死去_一、不得_レ有_レ服假_一也」と、幼児は父母以下の喪に服さないと結論を示したのである。

右の事実からわかることは、十世紀前半になって、幼児の服喪問題と神事挙行問題とが関連づけて議論されていることである。そして、親が幼児の喪に服さないだけでなく、幼児も親の喪に服する必要がないと結論づけられたことに注目する必要がある。なぜなら、親が幼児の死去に際して、服喪の必要がないことは律令の規定からいって妥当な判断だが、幼児が親の喪に服する義務がないという規定は、律令にはなく、唐の律令などにも規定がないからである。孝の立場からいえば、子が親の喪に服することは当然だと考えられていたからである。では、十世紀前半の貴族社会で、右のような法解釈をなぜ成立させる必要があつたのだろうか。それは、先の事例からわかるように、幼児の存在自体が、神事の円滑な挙行を不安定にさせていたからなのである。

平安朝の貴族社会では、神事など諸儀礼の呪術性が強く意識され、その有効性が期待されていた。神事など諸儀礼の円滑な運営が社会的に強く要請されていたといってもよい。ところが、この時期になると、伝染性の触穢観が広まるなかで、死亡率の高い幼児の存在自体が、諸儀礼の円滑な挙行を阻害する恐れが高まってきたのである。そのため、幼児を服忌の規定から完全に除くことで、大人社会にとって必要な諸儀礼の挙行を確実なものとする必要性が生じたのである。その意味では、大人社会の安全な維持のために、幼児が大人社会から疎外されたのだといってもよい。

しかし他面で、幼児が大人社会から疎外されたことは、逆説的になるが、幼児の存在が大人社会の視野に入ってきたことを意味している。律令では、捨子に対する特別な罰則規定がなかったように、幼児への関心はもともと大人社会にほとんどなかったからである。その意味では、幼児への視線が大人社会のなかによりやく成立してきたともいえるのである。

延喜七年や延長四年の勅文は、当時の貴族社会の要請に十分答えることができたことよって、社会的に認知され、十五世紀後半に成立した「源語秘訣」で、「これによりて今の世に及まで、七歳以下人は、父母の喪にも着服の事はなき也」と記され⁽²²⁾、いわば定説となっていたのである。

さて、大人社会の要請のため、幼児の存在が神事など諸儀礼の挙行に差支えを生じさせないような措置がはかられたことを述べてきたが、同様な事例を次にもう少しみておこう。

「小右記」の正暦元（九九〇）年七月の記事は、実資の娘が同月十一日に死去した際、実資が翌日に、「七歳以下」は葬送を「更不可嚴重」といわれ、遺骸を「以穀為衣、又納手作褌、又納桶」めて、十三日に「八坂東方平山」に置かせたと記している⁽²³⁾。

また、「水左記」の承保四（一一〇七七）年九月の記事は、同月六日に、白河天皇の皇子敦文親王が四歳で死去した際、延命供を修していた源俊房が、死去と同時に「予依不可触穢念退出」したことを記したうえで、翌七日の条に、

晩頭參殿、⁽²⁴⁾華山殿被仰云、今夕相具僧等奉送若宮者如何、又奉送置之後、暫付人於近辺可令守護也、若是有厭魅之者、即近過問者為令防禦也、予申云、令相具僧給之事不可候者也、七歳之中尊卑只同事也、別事不可候歟者、良久退出、

と記す⁽²⁴⁾。華山院が若宮の野辺送りに「僧等」を伴なわしたり、「送置之後」に「付人」をおいて「守護」させてはと提案したのに対して、俊房は「七歳之中尊卑只同事也」と述べ、この提案を否定したことがわかる。幼児の世界では、大人社会の「尊卑」の観念は通用せず、すべての幼児が「同事」だといっているのである。幼児が大人社会から全く区別された存在とみなされていたことがわかる。いいかえれば、幼児は、大人社会の秩序から疎外された存在であったといえるのである。

さらに、「仲資王記」の承元元（一一〇七）年七月の記事は、同月二十八日に、後鳥羽上皇の姫宮で仲資の縁者にあたる幼児が六歳で死去したことを記したうえで、翌日に次のように記している。

小人御事不似普通例状之由、法師行舞被計也、然間□□息小僧三人、祇候北首御前、可奉訪彼御菩提也、七歳以前無喪礼無仏事之故也、普通之例納袋墮山野了、而於此御事者、予悲嘆之余奉安置東山堂了、また、翌月四日の条には、

明日初七日也、自本思惟之上、御仏事弥不可有状之由下知了、密々念仏有何事乎、例時懺法不可然状、但被始之後可止之由又難申坎云々、自本無籠僧之儀、予愚息三人令祇候、其中阿闍梨二人者、日来御看病、今一人小僧参加、奉沙汰許也、とある⁽²⁵⁾。すなわち、幼児が死去した場合、「喪礼」も「仏事」も行わず、

袋に納めて山野に捨てること、当時「普通之例」であったこと、そのため、初七日も「例時懺法」はできず、「密々念仏」するしかなかったことがわかる。幼児は、大人社会の秩序から明確に区別された、疎外された存在だったのである。

以上の考察から、平安から鎌倉初期の貴族社会では、幼児は、神事の円滑な挙行に支障が生じないようにするため、服忌の対象から疎外され、また、大人社会の秩序からも区別された存在とみなされていたことがわかる。いいかえれば、大人社会は、幼児を大人社会から疎外することで、大人社会の安定を維持していたといえるのである。こうした措置は、その後も受けつがれていく。

「吾妻鏡」建長八（一二五六）年十月二十六日の条に、

依三四宮皇子御事并相州軽服、三島御神事已下、皆被レ停止之、
為太宰権少式景頼奉行召二参河守教隆一、被レ問可レ有二御除服一否上、

申云、彼宮御年三歳也、七歳以前無二重軽服一、仍被レ止二此儀一云々、
とある。⁽²⁶⁾後深草天皇の皇子雅尊が三歳で死去した際、触穢により「相州」が「軽服」となったため、「三島御神事」を停止するかどうかが問題となつて諮問されたが、結局「七歳以前無二重軽服一」とのことで三島神事が行なわれている。鎌倉の武家社会にも影響がおよんでいたことがわかるのである。

また、「資益王記」の文明十五（二四八三）年七月二十三日の条に、
「自室町殿御尋」として、次の記事が掲載されている。⁽²⁷⁾

七より内子、今月十一日死去候、親其刻、面をも不見候、殊（他）□人々
養子儀之間、不可苦候（史）、委細注、可有御申候也、

七月廿三日

大和孫太郎 政宗判

七歳より内の子死去、其親不可有服暇、死穢（他）三ま（他）し（他）わ（他）り候ハスハ、
不可有苦候（他）、阿来此穢事、相尋候間、此分返答、

資益

右の事例では、室町幕府でも幼児死去の場合、触穢が問題になつてきたことがわかるが、死去した幼児の「面を」見ていなければ、「死穢三ま（他）し（他）わ（他）」ることはないとされていることに注意したい。例えば、同書の長享二（一四八八）年六月十七日の条に、

細川彦四郎使、七才ヨリ内子死去、其母来、社参等如何、答云、七才ヨリ内子、服暇者無之、死穢卅ケ日ハ、成人モ同事也、不可叶由、申了、出仕事如何、其母参者、彦四郎在所乙穢也、出仕不可叶由、申了、

とある。⁽²⁸⁾「七才ヨリ内子」に「服暇」はないが、「死穢卅ケ日ハ、成人モ同事」なため、「其母参者、彦四郎在所乙穢」となっている。それ故、「出仕」は不可とされたのである。先の事例では、死去後の「面」をみていなかったため、「死穢三ま（他）し（他）わ（他）」つていないと判断されたことがわかるのである。

その後近世に入って、東園基量の日記「基量卿記」元禄十（一六九七）年四月六日の条によれば、基量は、日野輝光の嫡子で三歳の尹丸が臨終間際にあたって、嫡子基雅を賀茂上卿の清閑寺熙定のもとに遣し、その後の事情を次のごとく記している。⁽²⁹⁾

輝光嫡子、病氣及二難義一候、自然相果候ハ、祭申沙汰事、可レ辞申哉、但七歳未満無服之場、其上家内不レ穢、臨レ期家来宅へ可レ遣候、如何、被レ経二沙汰一給候ハ、可レ畏入二由也、清閑寺、今夜議奏へ可レ達由被レ申也、戌刻已絶氣之體候間、医師相具、退二家来宅一了、言語道断之事也、三歳如レ夢、不レ便事也、八日、昨日殿下へ申入、伝奏議奏等評議之上、伺二天氣一、今日被レ仰出二由也、依レ之日野宅、諸事改二愁情氣一、諸事復レ古、自二明日一令二潔齋一可レ申沙汰二由也、又尹丸乳母事、吉田家へ相尋処、雖二乳母之子一、七歳未満者、無服之、沙汰無之由也、其俣可レ召遣二哉也之旨也、此儀專被レ守二吉田説一、無二子細一事之由返答了、

すなわち、賀茂祭の「祭奉行」にあたっていた日野輝光が、嫡子尹丸の臨終に際して、尹丸が三歳で「無服之殤」にあたることから、臨終間近の尹丸を「家来宅」に移すことで、「家内」の穢を防げば、「祭奉行」をしてもよいかを尋ね、実際にそうした行動をしたことで、「祭奉行」の任にあたったことがわかる。近世のこの段階になれば、こうした事態への対応がかなり機械的・形式的になっていることがわかるのである。

その一方で、基量は、「言語道断之事也、三歳如_レ夢、不便事也」と、臨終間近の幼児を「家来宅」に移したことに對して、私情からいえば「不便」なことを書き残していることに注意しておきたい。

これまで検討してきたように、貴族社会では、延喜七年の明法家による新たな法解釈の提示以後、幼児は、親の死去や自身の死去いずれの場合にも、「無服」として、服忌の対象から疎外されることになった。それは、神事の挙行という大人社会にとって重要な儀礼が円滑に実施できることを期待しての措置であった。こうした措置が継続されるなかで、やがて幼児と神事とを結びつける觀念が、次第に生まれていくことになったのである。

次節では、近世になって成立する武家服忌令の成立に関して考察を加えていく。後述するように、近世の民衆世界は、武家服忌令を通して服忌的知識を受容・浸透させていくからである。⁽³⁰⁾

2 近世服忌令と幼児

江戸幕府は、貞享元（一六八四）年三月朔日付で服忌令を公布した。そのなかで、

一七歳未満小兒、自他共に無服、但遠慮、

父母 七日

外の親類は、不_レ残三日、母方_并聞忌不_レ及_三遠慮_一、
と、「七歳未満小兒」は「自他共に無服」と規定した。⁽³¹⁾その後、貞享三

年四月二十三日付の服忌令では、⁽³²⁾

一七歳未満の小兒は無服、但子死去之時は、遠慮三日、其外同姓之親類は遠慮一日、当歳たりといふとも同前、死去の日数過候ハ、追て不及遠慮、

とされ、「自他共に」の文言が消えるが、元禄六（一六九三）年十二月二十一日付の服忌令では、次のようなより明確な文言に整理されている。⁽³³⁾

一七歳未満の小兒ハ無服忌、

父母ハ三日遠慮、其外之親類ハ同姓にても異姓にても一日遠慮、日数過候ハ、追て不及遠慮、但八歳より定式之服忌可受之、

附、七歳未満の小兒之方へも服忌無之、父母死去之時ハ五十日遠慮、其外之親類ハ一日遠慮、父母ハ年月を経て承候共、聞付ける日より五十日遠慮すへし、

つまり、幼児が死去した場合と、親が死去した場合のいずれにおいても、幼児は服忌の対象から除外されるというのである。ただし、孝重視の立場から、親が死去した場合には「遠慮」がより手厚くなっている。以後、追加や元文元（一七三六）年の改定などがあるが、右の内容が大きく変化することはない。

なお、幕府の服忌令公布前に、加賀藩では次のような規定が定められている。⁽³⁴⁾

七歳以下死去之節忌無之儀御定

人七歳迄之内死去候ものに付、忌無之候間、末々之面々は無構御番等可勤候、但、御目通に相話候面々は、三日程可致遠慮候、以上、

（寛文十二年）

子七月十一日

朱書、唯今は公儀服忌令之趣相守候事、

右の規定では、幼児が死去した場合、「忌」が親などに及ばないから、「御

番等」を勤めよと指示していることがわかる。ここでは、親の死去にあたって、幼児に服忌があたるかどうかは問題にされていない。この規定の主眼が、家臣の勤番にあったからである。ただし、「朱書」にあるとおり、幕府の服忌令が公布されると、幼児は親の死去に際して、服忌の対象から除外されることになったのである。以下では、武家服忌令の成立事情を、幕府による律令の調査・研究などに焦点をあてて考察していく。

さて、徳川家康の蔵書は、「駿河御讓本」として、尾張徳川家にわたり、現在蓬左文庫に所蔵されている。そのなかに「大明律」が含まれている。⁽³⁵⁾すでに引用した「名例律」の「九十以上、七歳以下、雖有死罪、不加刑」の規定は、唐律をうけたものだが、获生徂徠がいうとおり「明律の定めは、即唐律の通り」⁽³⁶⁾で、明律にも幼児を絶対責任無能力者とする規定が引きつがれていた。右の「名例律」や明律に、幕府服忌令の規定に関わった木下順庵が深い関心を寄せていたのである。

ちなみに、林由紀子は、「貞享元年の服忌令制定に際しては、將軍の要望として、林春常（信篤）・人見友元・木下順庵・吉川惟足に『儒家神道之服忌令書付』を差出すことが命じられ、また『服制合編』（内閣文庫）によれば、林信篤・木下順庵らは、『儀礼』、『朱子家礼』、『明制』の服喪に関する規定をまとめて提出している」としたうえで、「しかしその報告は、これら喪服礼の内容を概略的に説明したという感じのものであり、これを直接もととして幕府服忌令の条文が導き出されたとはいえない」と主張している。⁽³⁷⁾それは事実なのであろうか。まずこの問題を考えてみよう。

先の引用にみえる、林信篤（一六四四～一七三二）、人見友元（一六三八～一六九六）、木下順庵（一六二一～一六九八）の三人を比較すれば、木下順庵が年齢的にも学問的素養の面でも中心的存在であったと考えるとよい。そこで、順庵が「名例律」や明律にどう関わっていたか

を考えてみよう。

順庵は、天和二（一六八二）年に幕府の儒員になるが、その後、幕府「御文庫」への古書収集にあたって相談役を勤め、「御書物所」からの真偽鑑定依頼などに答えている。その一連の文書が「木下順庵書簡集」としてまとめられている。⁽³⁸⁾

次の書状は「名例律」に関するものである。

名例律、此書モ偽書ニテ有御座間敷奉存候、但古律之内只今世間ニ二冊残り申候而御座候、其二冊之内ニ名例律一冊有之候ト奉存候、御文庫ニモ此二冊可有御座カト奉存候、下拙モ此二冊ハ所持仕候、出所ハ牧野佐渡守殿在京之節、公家方歴々ヨリ御借写候、其本ヲ借出申候而写申候而所持仕候、出所慥成事ニ御座候、若御覽可被遊候者京都へ取々遣可申候、(略)

十一月十九日

木下順庵

右の書状によれば、順庵は「名例律」の真偽鑑定をしたうえで、「名例律」が「御文庫」にあること、⁽³⁹⁾自分も京都の「出所慥成」る「公家方」から借用して写したのももっていると述べている。

では、明律に関してはどうか。次の書状は、順庵の嫡子寅亮が紀州藩の岡嶋忠四郎に宛てたものである。⁽⁴⁰⁾

敬寒之節 宰相様益々御機嫌好被為御座恐悦之至奉存候、然者先頃先年平丞入 御覽候大明律十冊致搜索指上申候処、右之書説律瑣言ニ而無御座候、梁御史校訂之律解附例御座候而、御文庫ニ茂老部御所持被遊候得共、今度種々致穿鑿指上申、其上重宝之書ニモ御座候間、旁以被遊御留置可被下旨、誠以本望之至冥加至極難有仕合奉存候、右之趣可然様御執成頼存候、恐惶謹言、

(正徳二年)

十二月廿五日

木下平三郎

寅亮花押

岡嶋忠四郎殿

右の書状にみえる「宰相様」は、紀州藩五代藩主徳川吉宗のことで、「平丞」は順庵のことである。「先年平丞入 御覽候大明律十冊」とあるように、順庵は「大明律」を「御覽」に入れていたことがわかる。右の書状につづけて、同日付の次の書状が収められている。

御逐啓之趣謹而奉承知候、大明律諺解ニ付、榊原順徳書付被返下、則授受仕候、諺解之義先達而申上候通りニ御座候、其内才覚可成義、出来仕候ハ、追而様子可申上候、右之趣是又可然様御執成可被仰上候、以上

十二月廿五日

木下平三郎

岡嶋忠四郎殿

右の書状にみえる「大明律諺解」とは、正徳二（一七一二）年に、紀州藩主徳川吉宗が、元禄七（一六九四）年に一応の完成をみていた榊原篁洲の「大明律例諺解」について、同藩の高瀬学山にその参訂を命じ、翌年十一月に完成をみた書物で、榊原篁洲の子順徳や鳥井春沢がこの参訂作業に加わっていた。⁽⁴¹⁾なお、『有徳院殿御実紀附録卷十』に、「御壮年の後紀邸にをいて（略）明律などを、常に好てよませ給へり」とあるように、⁽⁴²⁾吉宗は紀州藩主時代から「明律」に関心が深かったことがわかるのである。

右のように、紀州藩では、後に荻生徂徠などによって進められる明律研究に先がけて、早くから明律研究が行なわれていたのである。そこで次に、明律研究が紀州藩で早くから進められた事情をみておこう。

藤原惺窩の高弟で、紀州藩初代徳川頼宣に仕えた那波活所は、「令義解」、「詔書式義解」、「類聚三代格」といった日本の法律書だけでなく、「唐書刑法志」など中国法の研究にも造詣が深く、「律令格式」を重視する儒者であった。⁽⁴³⁾活所は、自身の読書ノートである「活所備忘録」の寛永八（一六三一）年五月の条に、次のように書き留めている。⁽⁴⁴⁾

養老二年、右大臣不比等奉勅撰律十卷令十卷、律書既減不伝、可惜令書在金沢文庫而出、今見在 御府云尔、儼其模本于 鷹司閣下、得一覽、幸哉、称令集解、卷帙甚多、引用義解者不少、集解不誌何人之撰也、

すなわち、「令集解」の写本を鷹司教平から借覧したことがわかる。そして、これを読み進めたうえで、同年七月の条に、「服紀条、凡服紀者、為君父母及夫一本主一年（略）七歳以下名為「无服殤」也」と書き留めている。⁽⁴⁵⁾「七歳以下名為「无服殤」」の条に注目していたことがわかる。紀州藩では、早い段階から律令に深い関心を寄せる儒者がいたことがわかるのである。

その後紀州藩では、二代藩主光貞が、「律書ヲ好ミ、儒臣ニ命ジテ、明律ヲ訳セシム」と記されるように、⁽⁴⁶⁾「明律ヲ訳」させていたことがわかる。右の訳書とは、先述した榊原篁洲の「大明律例諺解」のことである。光貞の時期には、篁洲を中心に、文禄の役で捕虜となり、その後紀州藩に仕えた儒者李真榮の孫にあたる李一陽と、一陽に律学の指南を受けた鳥井春沢の二人、あわせて三人の明律学者がいたことがわかつてい⁽⁴⁷⁾る。紀州藩では、右にみえてきたように、早い段階から明律への関心が強かったのである。

ところで、先に述べた那波活所は、藤原惺窩の高弟で、その子木庵もひきつづき紀州藩に仕えており、他方、木下順庵が惺窩の高弟松永尺五の門弟であったことから、両者の関係は深かったと考えられる。おそろくそうした事情から、順庵は紀州藩の明律研究の様子を熟知し、「大明律」を提供したのであろう。

順庵が、「名例律」を所持し、紀州藩の明律研究に関与していたことを考慮すれば、順庵が武家服忌令の制定にあたって、そうして得た知識を活用していたと推測することができるのである。

また、すでに述べたように、八代將軍徳川吉宗は、紀州藩主時代から

明律に強い関心を持っていたが、將軍となった吉宗の治政下で、明律研究が幕府でも萩生徂徠らを中心にして進められたことに注目しておきたい。

徂徠はその著「明律国字解」で、

九十以上、七歳以下、雖有死罪、不加刑と云注に、犯反逆者、不用此律、と云へるは、七歳以下は智も力もなきゆへ反逆の罪もかからぬなり、九十以上は力なけれども智はいまだあるべければ反逆の罪ばかりかかる、

と述べている。⁽⁴⁸⁾つまり、幼児は、計画力も実行力もない者と理解されていたことがわかる。「七歳未満小児、自他共に無服」という武家服忌令の規定は、幼児は犯罪において計画力も実行力もない存在だ、という幼児観と対になっていたことがわかるのである。

次章では、これまでの考察をふまえて、武家を対象にした近世の服忌令が、庶民の間に定着、浸透していった事情を明らかにしつつ、中世末から近世にかけての社会構造上の変化のなかで、幼児へのまなざしがどのように変化していったのかを明らかにしていく。

② 服忌令の浸透と幼児保護観念の成立

1 服忌令と庶民

幕府は、貞享元年の服忌令を公布した際、江戸への町触でその全文を示したうえで、末尾で次のように指示した。⁽⁴⁹⁾

右之通、服忌令之日数被仰出候間、町々ニ而写取、家持ハ不及申、借屋店かり地かり等迄触聞せ、此趣急度相守可申候、

服忌令の趣旨を江戸の「家持」や「借屋店かり地かり等迄」周知徹底させよというのである。その後、貞享三年の改定時にも、⁽⁵⁰⁾

去々年御触被成候服忌令、有増ニ有之ニ付、此度御改被成候間、前廉之服忌令不用、此度之服忌令向後可用由被仰出候間、其町々ニ而写取、家持ハ不及申、借屋店かり地かり等迄、此旨急度相守可申候、と、改正後の服忌令を江戸の町に触れ出している。その後、貞享五年、元禄四年に服忌令追加が出された際にも、同様の触が出された。さらに元禄六（一六九三）年の改正時には、⁽⁵¹⁾

右之通、服忌令今度被仰出候、只今迄之服忌令差置、此趣用可申旨被仰付候間、其町々ニ而写取、家持ハ不及申、借屋店かり裏々迄為申聞、此服忌令之趣急度相守可申候、少も違背有間敷候、と、「借屋店かり裏々迄」、つまり江戸町中のすべての者に「申聞」かせ、「違背」しないよう命じたのである。

ところで、貞享元年の服忌令が公布されると、民間ですぐさま出版された。同年四月の町触に次のようにある。⁽⁵²⁾

覚

町中板木屋共、御公儀之義ハ不及申、珍敷事致板行候ハ、両御番所江申上、御差図次第可仕旨、此以前も御触有之、板木屋とも証文致置候所、此度服忌令之御触、御差図をも不請致開板、其上加筆仕候段、重々不届ニ付、御穿鑿之上、開板当人籠舎ニ被仰付候間、向後右之旨弥相心得、御公儀之義は不及申、諸人可致迷惑儀、其外可相障儀、開板一切無用ニ可仕候、

右の触で「籠舎」とあるのは、「御仕置裁許帳」貞享元年三月二十三日の記事にみえる次の事件をさす。⁽⁵³⁾すなわち、「今度被仰出候服忌令を板行仕」り、「其上并積迄仕、旁不届」として籠舎となった「惣兵衛」、「甚兵衛」一件である。貞享元年の服忌令は、右の事件のためか現在版本としては伝わっていない。

しかし、元禄七年二月十一日には、次のような町触が出された。⁽⁵⁴⁾

今度服忌令板行之儀、通塩町七兵衛、大伝馬町式目目甚右衛門、通

油町三右衛門、通旅籠町長兵衛、喜右衛門、七左衛門、三左衛門、九左衛門、此七人之者^(八)、御赦免被仰付候、向後右之者共より外、脇々ニ而服忌令板行仕間敷旨被仰付候間、此旨町中家持は不及申、借屋店かり裏々之者迄為申聞、板行不仕候様可申付候、

今後は通塩町七兵衛他七名に限って、服忌令の板行を「赦免」するというのである。そのためか、『国書総目録』によれば、現在、元禄六年、同八年、元文元（一七三六）年、文化元（一八〇四）年のそれぞれの刊記をもつ版本が残っている。そのみならず、例えば元文元年には、「元文辰改正服忌令」の表題をもつ一枚刷が板行され、そこには「七歳未満之小兒無服忌」の文言もみえるのである。右のように、武家服忌令は町触として江戸に触れ出され、また出版物として刊行されることで、庶民の間にも広まっていくことになった。その様子をもう少し追ってみよう。

いわゆる『大雑書』は、暦占書の一種だが、十七世紀前半から刊行され始め、日用百科全書的要素を次々と取り込み、近世から近代にかけての大ベストセラーになった書物群である。⁽⁵⁶⁾この『大雑書』のうち、元禄四（一六九一）年に田中庄兵衛が出版した「新撰宝暦大雑書」⁽⁵⁷⁾の中の「御改正の服忌令」の項に、「七歳に未満小兒 遠慮三日服なし」とある。また、元禄十一年に秋田屋徳右衛門が出版した「万年大雑書」⁽⁵⁸⁾は、寛永年間から「万年暦大雑書」とか「大雑書」の表題でくり返し出版された系統のもので、元禄十一年以前の出版物には服忌令が掲載されていなかったが、この年から「七才までハ、わらんべハ、おやにも子にもふくハなし」と、武家服忌令が掲載されることになった。その他、節用集の類では、元禄十年に中川五郎兵衛らが出版した「頭書増字節用集大成」⁽⁵⁹⁾に、「七歳未満の外、小兒は服なし」とあって、元禄六年の服忌令が掲載されている。右のように、武家服忌令は、元禄に入ると、『大雑書』や節用集の類に取り込まれ、その後も掲載されつづけていったのである。

ある。

また文芸書では、一条兼良が「源語秘訣」で、幼児は自他ともに服忌なし、と主張したことはすでに述べたが、兼良のこの説は、兼良自身の「源氏物語秘訣」⁽⁶⁰⁾や刊本の「口伝抄」⁽⁶¹⁾でより平易に解説され流布していた。すなわち、近世になると、北村季吟の「源氏物語湖月抄」⁽⁶²⁾で兼良説が採用されただけでなく、源氏物語が近世を通じて国民文学として定着していくなかで、⁽⁶³⁾幼児は服忌の対象外という考えが一般社会に根づいていくことになったのである。

その他教訓書でも、嘉永五（一八五二）年に出版された「女式目鏡草」に次のように語られている。⁽⁶⁴⁾

己と親と子を三親とし、親の兄弟己が兄弟子の兄弟、この三段に出たる族を三族とし、己より上に父祖父曾祖父高祖父、下に子孫曾孫玄孫、上に四段下四段己共に九段あり、これより出たる族を九族といふ、近きを親類とし遠きを遠類とす、親類は互に生る間ハ相談し死してハ忌服を受、父母の兄弟姉妹ハ伯叔父母その子は従弟己が兄弟姉妹其子ハ甥姪ミ互に親類とす、伯叔父母の父母ハ大伯叔従う弟の子ハ従弟違ひその子は又従弟甥姪の子ハ又甥又姪、この分互に遠類にて忌服なし、我父もし母を離別しても母の忌服を請、母他へ再縁せハ忌服なし、家の娘へ聲を取父となりしも比心也、又親ミあれども血脈なきを縁者とす、娘を縁付婿となれハ子同前ながら血脈なし、婿ハ妻の両親を舅姑とて父母の如くすれども肉縁なければ縁者なり、農商の差別知らぬハ妻の里方に死喪ありても親類の忌中といふ類ひまきれあり、婦女たりとも親類遠類縁者三族九族の訳は、心にかけて覚居るべし、

右のように、「農商」の「妻」であっても、「忌服」の範囲をまちがえないようにするため、「親類遠類縁者三族九族」の相違について、しっかりと理解しておくことが求められたのである。⁽⁶⁵⁾

右のような「忌服」に関係した知識は、神社に参詣に行く人々にとつて当然必要であった。例えば、北野天満宮の「官仕記録」正徳元(一七二一)年六月五日の条に次のような記事がみえる。すなわち、官仕が「主典と町人対談の様子」をみとがめ、町人が帰ったあと、「今日主典呼よせ相尋之處、主典云、物忌之事ヲ被尋候故、とくと承候而兎角氣かゝり候ハ、社参も御無用ニ候と申候⁽⁶⁶⁾」とある。「町人」が社参などで「物忌」を氣にしていたことがわかる。近世中期以降、庶民の寺社参詣が盛行してくと、「忌服」の知識がますます必要になっていったことがうかがわれるのである。

さて、これまでの考察により、武家服忌令が民衆の世界に広く浸透していったことは明らかであろう。そこで次に、民衆が現実に服忌令に従って行動していた事例を示しておく。

城下町和歌山の町大年寄沼野六兵衛の妻峯が遺した日記「日知録」の寛政三(一七九二)年十月八日の記事に、「旦那御姉様京都ニ御病死被成候よし申来」るとあり、次の日から六兵衛の出勤記事を欠き、ようやく十六日の記事に、「旦那今日より御出勤、月代被成候、しかしやはり御し⁽⁶⁷⁾ようじん」とある。「御姉様」が六兵衛の実姉なのか、異父姉なのか不明なのでやや具体性を欠くが、「月代」をしての出勤は服忌後を象徴しているので、服忌令に従った欠勤であったことがわかるのである。

また、「日知録」の文政八(一八二五)年十月十四日に、峯の子六兵衛の妻品が無事出産した記事を記したあと、同月二十一日の記事に、「六兵衛今日出勤いたス」とある⁽⁶⁸⁾。この場合は、夫七日の産穢で欠勤していたことが明らかである。

次に武州橘樹郡生麦村で名主を勤めていた関口藤右衛門の「関口日記」を取り上げる⁽⁶⁹⁾。同日記の文化八(一八一二)年十一月二十九日条に、藤右衛門の妻おいゑの「老父」が死去した記事がみえ、翌十二月朔日に「葬送」を終えた後、同月六日の記事に、

今日藤右衛門出府致シ、お滋相勤候諏訪様御屋敷江祖父死去之趣為相知候所、廿日迄遠慮致候様被仰渡、宿へ下り候間、迎三参、今日連帰り、十六日迄差置候積りニ御座候、

とある。お滋は藤右衛門の娘である。服忌令によれば、母方の祖父の死は、お滋にとって忌二十日に相当するので、「廿日迄遠慮」となったのである。この場合、藤右衛門は、服忌令の確かな知識をもっていたため、「老父」の死去後、武家奉公しているお滋のことを考え、「諏訪様御屋敷」へその旨連絡したことがわかる。武家に関わる人々は、直接自身に関わらなくとも、服忌令の知識をもっている必要性が高かったことを物語っているのである。

ところで、民衆が服忌令の知識をもち、現実にもそれに従って生活していたことを明らかにしたが、では「七歳未満小兒、自他共に無服」という一条は、現実に機能していたのだろうか。その問題を次に検討する。

宝曆二(一七五二)年八月の日付をもつ、武蔵国葛飾郡下野村の村法に、次のような一条がある⁽⁷⁰⁾。

不幸の節は、入目懸り申さす候やうに、両隣組合より世話致し遣すべく候やうに致すべし、七才未満は忌服もこれなく候間、組合計にて葬式致すべく候、外組は不幸申入候は、早速帰り申べく候、

「七才未満は忌服もこれなく候」とあることから、下野村では武家服忌令を理解したうえで、それに従って村法の一節にこの文言を加えたことがわかるのである。

また別の一条に、

瓜茄子成り菓物の類、偷み取申候ハ、七才は五百文、十五才以上ハ五貫文、組合よりハ一貫文ツ、過料取り申べき事、

とある。農作物の盗みに関する規定で、「七才は五百文」とある。この部分の解釈は難しいが、「七才は五百文、十五才以上ハ五貫文」とある

ことから、七歳以上十四歳以下は「五百文」の「過料」の意と解釈したい。「七歳未満は忌服もこれなく候」の文言をふまえて解釈すれば、実態は七歳以下であるのに、武家服忌令にみえる「七歳未満」の文言を字義通り理解したために生じた誤解だと考えられる。そうした誤解はみられるものの、右の規定は、すでにみた七歳以下は絶対責任無能力者という観念が背景にあつて成立したことがわかるのである。

右の村法は奥書に、

右は村方治り兼候ニ付、穩に相成候様に相願候処、貴寺様御認め下され、村中惣百姓水吞等迄悉く拝見仕、印形を以て相固め候上は、少しも違乱申間敷候、

と記されている。「貴寺様」とは、村法の宛名にみえる「端光寺」をさすことから、右の村法が下野村の知識人である僧侶の手によって書かれたことがわかる。つまり、右の服忌令の知識や幼児観は、僧侶の教養を下地にしたものであつたのである。しかしながら、先の奥書に「村中惣百姓水吞等迄悉く拝見仕、印形を以て相固め候」とあることから、僧侶の右の教養が村民全体に共有されたことを確認することができる。幼児は「自他共に」無服で、かつ絶対責任無能力者だという観念が、下野村では生きていたことがわかるのである。

また、北野天満宮の「宮仕記録」宝永六（一七〇九）年八月二十三日の条に、

能通梓○恒寿丸七才雖為未滿、両親之穢ハ可有との事にて坎五十日被為穢、然所七才までハ無服ノ姓（考）とて、能知坊・能泰などハ、不苦無服とて、恒寿丸よせらるゝ也、依之難決定、松梅院へ内談にて其上可有決定との事也、

とある。（註）能通が同月十六日に五十六歳で死去した後、「悴恒寿丸」が七歳以下であつたにもかかわらず、「両親之穢ハ可有」と、最初は「五十日」の穢とされた。ところが、「能知坊・能泰など」は、「七才までハ無服」

と主張し、「不苦無服とて、恒寿丸」を側に「よせ」たため、紛争になつたことがわかる。その後二十六日の記事に、

能通死去ニ付孫恒千代七歳也、家督相統之旨也、就夫忌服之沙汰有也、一藹二藹始テ七歳未滿ハ雖無服傷然共両親之忌服ハ從昔有之由也、然所中年より至若輩其沙汰不聞之由ニ而僉儀区也、依之松梅院へ相談之処、松梅院モ不考之由ニ而考旧記書付来ル、

とある。（註）「一藹二藹」の年寄衆が「両親之忌服ハ從昔有之」と主張したのに対して、「中年より至若輩」る宮仕は、「其沙汰不聞」と主張し、両者結着がつかないまま、神事奉行の松梅院に相談し、「旧記」を考へることになつた。その結果は次のとおりである。（註）

其趣ニ云 文明三十一年、（親）禪椿（子）○親、七歳以上ノ人ハ父母以下ノ服（不）不着之、此奥ニ書来ル趣、一、生年七歳までハ親其外親類死テモ暇服カ、ラス、八歳の正月一日より如常暇服ヲ受也、（假）仮令七歳ノ十二月晦日親族死去ニ而も暇服ヲ受サル間、八月ノ正月ニモ是ヲ不受、但七歳ヨリ内ニ親族他国ニ而死シハ才ニ至テ彼死ヲ告来リテ是ヲシラハ如常暇カ、ル也、是追趣松梅院より書来ル、

右之通也、其外堂上方相尋候処、賀茂伊勢ニ不忌、併雖七歳未滿天地ノ内ニ胎シタル身、両親ノ暇服不受也子細不分明など、口々多ク論也、されとも法ハ理外故松梅院記録ニモ有之候とて、右之通被相守故、衆中ニモ自今以後七歳未滿ハ両親ノ忌服モ無之定也、就夫最前能通家へ内意有之所、此度又内意ニ而忌服無之旨申入ル也、

松梅院の文明三（一四七一）年十一月の事例や、「堂上方」への問い合わせを行ない、結局は、「法ハ理外」、つまり、孝の立場からいえば道理にそぐわないけれども、「忌服」なしが先例となつている以上、先例に従わざるえないとして、「自今以後七歳未滿ハ両親ノ忌服モ無之定」と決まつたのである。（註）

右の一件から次のことがわかる。すなわち、宮仕のなかで、年寄衆と

中年以下の衆との間に意見の対立があったことである。その際、中年以下の宮仕は、「無服」で穢がないのだから、「恒寿丸」を側に「よせ」てもかまわないと主張し、「無服」を理由に疎外してはいないことに注目したい。逆に、「無服」であることがある種の特権でもあるかのごとき様相を呈しているからである。

すでに述べたように、幼児が古代社会で神事などの儀礼から疎外されたのは、当時の社会では、神事などの儀礼の有効性が強く期待され、その円滑な挙行が大人社会の安定的維持にとって不可欠だと考えられていたからであった。しかし、中世から近世へと時代が進むにつれて、神事など儀礼の有効性は次第に期待されなくなり、儀礼の形式化、装飾化、権威化が目立つようになってきた。例えば、武家服忌令は、武士社会に煩瑣な対応を強いる一方で、領主の都合で簡単に省略されることも多かったことは、よく知られた事実なのである。⁽⁷⁶⁾ こうした社会では、神事など儀礼の役割は相対的に低下し、神事などの挙行のため、幼児を疎外する必要自体が次第に意味を失っていくのである。その結果、「無服」であることが、やがてある種の特権的なものと意識されるようになったのである。右のような変化は、神事などの儀礼に対する意識の変化だけではなく、幼児に対する社会意識の変化にも大きく関わっていたのである。この問題は次節で後述する。

ところで、京の町役人として町奉行の下で治安の維持や公武などの儀式警護の任に就いていた雑色の世界でも、武家服忌令が当然のこととされてきた。「雑色小島氏留書」文政十三(一八三〇)年十二月二十一日の条に、

同役貞之進孫病死候段申越、則松村殿東へ向御出勤有之、談合一同評議有之候処、纔三歳之小児与申、殊ニ妾腹、其上出産之節届も有之もの付、届不及暫頼合ニ而可然旨決談付、其段申遣候事、

但、表向届候も、七歳未満ニ候ハ、父三日遠慮ニ而宣敷候、

とある。⁽⁷⁶⁾ 「貞之進孫」が三歳で病死した際に、忌服書の届を提出するかどうかで「談合」し、必要ないと結論づけたうえで、但書で、「表向届」けても「七歳未満」は「父三日遠慮」ですむと述べられている。服忌令がこうした末端役人にまで周知されていたことがわかるのである。

最後に、紀州藩では、宗門人別改帳の記載が、八歳以後となっていた事実に注目してみよう。

紀州藩家老三浦氏の侍読兼侍医であった、石橋生庵の日記「家乗」の貞享三(一六八六)年三月の記事に次のようにある。⁽⁷⁷⁾

就幾利支丹御改ニ付一札之事

一拙者并父母妻子共、先年御尋之節両通之誓紙致寺手形取進候通、今以相違無御座候、男女八歳以上有之候ハ、尤此已後相改手形共急度進可申候、

一召使之男女当年中召抱候ハ、念を入両通之誓紙いたさせ寺手形手前取置可申候、

一前かたより召使之男女有之候ハ、宗門相改誓紙取置可申候、

右之通於 偽申者 日本国中大小之神祇幾利支丹しゆうめんとの可蒙御罰者也、仍誓紙如件、

貞享三年寅三月日

小村宅右衛門殿

石原六兵衛殿

紀州藩では、宗門改が「男女八歳以上」の者を対象に行なわれていたことがわかる。右の事例は武士に対してであるが、庶民も同様であったことは次の記事から確認できる。先に引用した城下町和歌山の大年寄沼野峯の父六兵衛が残した日記「聚星堂日録」の安永七(一七七八)年三月八日の記事に、「ミね当年八歳ニ相成候ニ付、丁内へ人数調ニ書出シ、宗門はん形取ニ参り候」とあり、同月十二日の記事には、「吉日ニ付、ミね入学いたさせ候」とみえる。六兵衛が、八歳になった峯を宗門人別改

帳に登載してもらったため、届け出たこと、および、峯が寺子屋に八歳で「入学」したことがわかる。紀州藩では、八歳以上の男女を宗門人別改帳に記載する方式が幕府崩壊まで続いており、七歳と八歳が明確な境界年齢になっていたことがわかるのである。

ところで、諸藩の宗門改は、十七世紀後半の段階では、調査年齢が区々であるが、元禄年間以降はほぼ当歳から行なわれるようになった。そうした状況のなかで、紀州藩はなぜ八歳以上の男女を宗門帳に記載する方式を幕末まで続けていったのであろうか。右の間にいま明解な答は出せないが、一つの推測として、紀州藩では早くから明律研究が行なわれていたこととの関連をあげることができる。すなわち、七歳以下の幼児は絶対責任無能力者だという認識がその背景にあったからと推定されるのである。この問題に関しては、次の熊本藩の事例が参考になる。

熊本藩では、「類族御改所」が年未詳の次のような触状を出している。⁽⁸⁰⁾
 切支丹宗門之儀、毎年如申入候無懈怠可被有御改候、尤来春奉公人出替之時分、新参は不及申居統并譜代之者男女共八歳以上、日本南蛮之誓紙書物、且那坊主之裏書判形被取置、諸事被入御念可被相改候、将又年々從五月九月迄ハ異国船次第参居、到十月帰帆之事候間、弥可被入御念候、自然不審成者於有之ハ即刻御奉行所え可被申上候、從前々如被仰出候、彼宗門之者見出聞出於訴人之輩は御褒美可被下旨候条、面々召仕被申候末々男女至迄堅可被申付候、右之趣毎御触候方へも可被相触候、尤此触状可有御判形候、以上、

年月月

類族御改所

右の触状は武家奉公人を対象にしたものと考えられるが、「男女共八歳以上」について、「且那坊主之裏書判形」のある「日本南蛮之誓紙書物」を取るよう指示されている。奉公人の下限年齢が八歳からと想定されていたからで、七歳以下は想定外だったことがわかるのである。

また、宝暦年間と推定される次のような法令もある。⁽⁸¹⁾

覚

一男女縁約之儀ニ付御奉行衆より書付被相渡候、以来右御書付之趣相背おゐてハ、本人ハ不及申荷擔仕候者共被差通間敷候、此旨堅相守可申候、常々親々より子供へ右御書付之趣委教可申候、勿論、村庄屋・頭百姓共ハ心を付、男女不儀なる仕形無之様可仕候、則右御書付御惣庄屋へ相渡候間写取可申候、猶又於村々八才以上之者共召寄、御惣庄屋より可申渡候間、奉承知趣人別判形仕差出可申事、

申八月

御郡代

右の覚は「男女縁約」について述べたものである。文中に「右御書付之趣」とあるのは、前月の七月に出された覚で、「男女縁約」は「双方之親々より媒を以申談ニて相極候儀、上下貴賤となく縁約之作法」としたうえで、「相對ニ夫婦之約束いたし候儀はいか様ニ申堅置候とも密通」とし、「右密通を突之縁約と心得」るところから、さまざまな紛争が発生することを示し、そうしたことがないようにと申渡したものをさす。ここで重要なことは、先の覚に「於村々八才以上之者共召寄、御惣庄屋より可申渡候」とある文言である。「八才以上之者」に対して、「御惣庄屋より可申渡」くことで、「八才以上之者」に「男女縁約」の正しい「作法」を認識させることができると考えられているからである。「八才以上之者」にはそうした「智」があると認識されていたことがわかるのである。

これまでの検討によつて、七歳以下の幼児が近世社会のなかでどのようになられていたかがある程度明らかになったと考える。次節では、中世末から近世にかけての社会構造の大きな変質、とくに庶民の家が成立してくるという状況のなかで、幼児へのまなざしがどのように変化していくのかについて考察していく。

2 保護される幼児

前節では、武家服忌令が庶民にまで浸透し、幼児が特別な存在として社会的に意識されるようになった事実を明らかにした。本節では、幼児を特別な存在とみる社会意識がどのようにして形成されていったのかを中心に考察を進めていく。

さて、古代社会では、「名例律」で「悪逆」、「不道」、「不孝」が「八虐」にあたる大罪と規定されていたように、直系尊属や長上などに対する罪は厳しく罰せられていた。⁽⁸³⁾ところが、「賊盜律」では「尊長」の「卑幼」に対する殺人は、たとえ「故殺」であつても罪「四等」が「減」せられるなど、比較的軽微な罪しか規定されていなかった。⁽⁸⁴⁾律令には、捨子に関する罰則規定が全くみられなかったこととあわせ考えれば、古代は、大人社会が優先され、子供に対してはほとんど配慮されない社会であつたことがわかる。その結果、古代や中世の社会では、捨子があたりまえの日常的出来事で、捨子対策も不十分なため、人々は捨子をみても見て見ぬふりをしていたのである。⁽⁸⁵⁾こうした捨子の蔓延や捨子対策の不備は、庶民の家が未成熟で継続性をもたず、不安定であつたことにその根因をもとめることができる。そうした社会では当然幼児への関心は低く、ましてや幼児死亡率がきわめて高かつたから、幼児は社会的には取りかえのきく存在としかみられなかつたのである。⁽⁸⁶⁾しかし、幼児に対するこうした意識は、庶民の家が成立していく過程で次第に大きく変化していくのである。

十五世紀以降になると、名主など有力農民の間では、固有の家名や家産・家業をもつようになり、父系直系で代々継承されていく家の形成が進み、⁽⁸⁷⁾同時に、子供の葬儀も始まってくる。⁽⁸⁸⁾その後近世になると、太閤検地や兵農分離によつて、有力農民の家に従属していた農民が自立して家を形成しはじめ、十七世紀半ばには、夫婦と直系親族の小農民の家が広範に成立する。そして、平準化した小農民の家が集まって、近世的な村の共同体的秩序が形成される。近世の農民が生産と生活を営む基本的

な場は、こうした家と村によつて保証されたのである。

右のような十五世紀から十七世紀にかけての家と村をめぐる新しい変化のなかで、子供に対する意識が次第に変化していく。すでに十六世紀には、畿内周辺を中心にして、子供達に初等教育を行なうため、旅僧を村にとどめるといった慣行が成立するが、十七世紀になれば、こうした慣行は各地に広がり、いわゆる寺子屋が都市と農村に広がっていくのである。⁽⁸⁹⁾こうして子供が家や村のなかで強く意識されてくると、やがて「子宝」意識が成立してくる。例えば、正保二（一六四五）年刊行の「毛吹草」には、「子たからと、いふべき竹の、茂り哉」という言葉がみられ、⁽⁹⁰⁾十七世紀前半には、「子たから」という表現が成立していたことがわかる。さらに十八世紀に入ると、貝原益軒が宝永七（一七〇一）年に刊行した「和俗童子訓」で、「およそ人のおよとなる者ハ、わが子にまざるたからなし」と述べ、⁽⁹¹⁾また、近松門左衛門が脚本を書き、享保五（一七二〇）年に初演された浄瑠璃「井筒業平河内通」にも、「宝は身のさし合はせ、此時の子宝娘有こそ幸」と記されている。⁽⁹²⁾十八世紀初めには、「子宝」という表現が広く共通認識になっていたことがわかるのである。

ところで、中野節子は、十七世紀半ばに成立した「聞書秘伝抄」（慶安四年刊）や「ひそめ草」（正保二年刊）から、十七世紀末の元禄期に成立した重宝記類、および十八世紀前半に成立した「万宝鄙事記」（貝原益軒著、宝永二年刊）や「二代書用筆林宝鑑」（享保十五年刊）といった、当時の「生活便利帳」ないしは「生活情報」書にあたる書物を比較分析したうえで、「庶民の家の自立、それは生活情報の公開・普及や消費生活の展開を前提にして成立」し、「庶民における生活の砦としての家の成立は、浮沈を繰り返しながら、庶民の営々とした努力を基礎に、分限を守り、生活知識を総動員して、実現してくるものであつて」、「元禄・享保期」は、「庶民の家の成立が確実な動向となつてきた」と主張している。⁽⁹³⁾元禄・享保期には、庶民の家が確実に成立し、家の継続性が

可能になったことがわかるのである。

かくして、元禄・享保期には、幼児への対応に新たな状況が生まれてくる。例えば、元禄二（一六八九）年刊行の「増補昼夜調法記⁽⁹⁴⁾」や翌年刊行の「男女御土産重宝記⁽⁹⁵⁾」には、小児の養生や保育に関する記事が掲載され、やがて正徳四（一七一四）年には、日本で最初の体系的育児書ともいえる「増補絵入小児必用記⁽⁹⁶⁾」が刊行された。同書は、貝原益軒の弟子で後世派の医者として活躍した香月牛山の著作で、香月秀房による元禄十六（一七〇三）年の序がある。内容は、幼児の養育方法や病気の治療、教育について総合的に叙述している。

さて、「小児必用記」の最終巻である巻六は、「小児物を見知る時よりの教の説」、「和俗児子に柏手振頭を教る説」、「男女の小児物をくひ物をいふ時の教の説」、「和俗児子に破魔弓羽子紙鴛竹馬殿事炊事の戯をなさしむるの説」、「男女の小児に教誨の説」といった表題が立てられ、幼児への教訓が説かれているが、最後の「男女の小児に教誨の説」に次のように述べられている。

上にいふ所のごとき事を、父母心をつけてよく教入れハ、長^{おとな}になりてよきものなるなり、武士ハ奉公に出ても立身し、その外の商農工家もミな、ほどく^くに身を立、道を行ひ、家を起し、名をあげて、父母をあらハして、孝道にかなふ事なり、能々教べき事なり、父母が「心をつけてよく教」れば、「長」となつてから、「武士」も「商農工家」も「立身」し、「家を起し」て「名をあげ」ることができるといふ。すなわち、親の正しい教化によって、幼児が成人して後、「家を起し」て「名をあげ」ることで、結果的に人材育成が実現できるというのである。

ちなみに、元禄期には、益軒が「和俗童子訓⁽⁹⁸⁾」のなかで、七歳より前ハ猶いとけなけれハ、早々いね、をそくおき、食するに時をさためす、大やう其心にまかすへし、礼法を以一一にせめかた

し、八歳より門戸の出入し、又ハ座席につき、飯食するに、必年長せる人におくれて先だつへからす、はしめてへりくたりゆつる事をしゆへし、小児の心まかせにせず、きすいなる事をかたくいましむへし、是かんようの事なり、

と述べ、教育上七歳と八歳を明確に区別し、また、元禄五年刊の俳句集「二葉の松⁽⁹⁹⁾」に「人七歳 長男童の 境にて」とあり、先述した「万年大雑書」に、「七才までハ、わらんべハ、おやにも子にもふくハなし」とあつたように、七歳と八歳が境界年齢として強く意識されるようになっていたことがわかるのである。

牛山は、右のような境界年齢観や、幼児が「子宝」であるという当時一般化しつつあつた幼児観をふまえたうえで、幼児への教化は、単に家の問題にとどまらず、人材を育成し社会に将来活力を与えるという意味で、社会的にも寄与するところが大きいと主張しているのである。

なお、近世のベストセラーの一つである享保元（一七一六）年刊の「女大学宝箱⁽¹⁰⁰⁾」は、益軒の「女大学」を板元柏原屋清右衛門が改作したものとされるが、同書に収められた「小児養育草」は、先の牛山の書をもとにして、益軒の「和俗童子訓」で味付しつつ、手短かに、かつ平易にまとめたものと推測できる。例えば、先に引用した部分は、「小児養育草」で、「つよくいましめてせつかんするときは、成長して正しき人となり、親の名をあげ、いゑをおこすべし、今の人の子をそたつるハ、あひするとてかへりてあしくする也、よくく^くをしへそだつべし」とあることから裏づけることができる。「小児必用記」や「女大学宝箱」にみえるこうした幼児教育重視の考え方は、「女大学宝箱」が近世中期以降、十年から十五年に一度の割合で改刻されるほどの人気をもちつづけたことから、近世社会に広範に浸透していったことがわかるのである。

右のような幼児への関心は、益軒や牛山以後も、現実社会を重視する儒者によってひきつがれていった。例えば、佐藤信淵は、天保三

(一八三三)年頃に著わしたとされる「垂統秘録」のなかで、

凡そ農家ノ婦人兒ヲ産ムトキハ、其小兒ノ五六歳ニ至ルマデノ間ハ、其婦人家業ヲ勤ムコト能ズシテ、農家ノ患難是ヨリ大ナルハナシ、故ニ慈育館・遊兒廠ヲ立テ、此ヲ済救保護セズンバアルベカラズ、是ヲ以テ小兒アルノ家ハ、貧窮ナラザル者ト雖ドモ、田畠モ教化廠ノ官人モ能ク世話シテ、其子ヲ慈育館カ遊兒廠ニ送り遣ハシ、家業ヲ存分ニ勉強セシムベシ、

と述べ、「五六歳」までの幼児がいる女性を農業に専念させるため、「済救保護」すべきだとして、「貧民ノ赤子ヲ養育スル」「慈育館」の創設と、「四五歳ヨリ七歳マデ」の「小兒ヲ遊樂セシムル」「遊兒廠」の創設を具体的に提言したのである。

また大原幽学は、天保七・八年頃に、「微味幽玄考」を著わして、年齢を追って当歳から十五歳までの幼少年教育の必要を説いた「子育編」を書いていくが、「凡例」でその趣旨を次のように語っている。

人子を能育てんと欲せば、先づ懐妊十月のうち、其母の心の正と不正とに準て、生る、子善悪智愚の差ひ有る所以、且幼稚の時より見聞たる事、皆思ふ事の種と成つて其行ひに善悪邪正の顕はる、所以を明らかに知り、且其種の変化する理を明らかに知て以て育てずむば、生長の後の愁ひを通るべからず、故に妊娠十月の中母の心の運びに準じて、生る、子の氣質に五常備はる事の足と不足と有る所以を約に記し、且生れてより見聞事、皆思ふ事の種と成る味ひと、其種の変化する味ひとを記す、

すなわち、「幼稚」の時から「見聞」したことが「種」になって、成人後の「善悪邪正」となる道理を知り、「生長の後の愁ひ」とならないように、「生る、子の氣質」に従ってよく教えることが大切だといっている。

右の信淵や幽学の主張は、幼児養育のあり方が、現実の社会や社会の

将来にとって大切だという視点から立論されており、すでに述べた益軒や牛山の考え方を継承、発展させたものであることがわかる。近世中期には、こうした幼児保護の考え方が成立してきているのである。以下では、右のような幼児保護の考え方と密接な関連をもつと思われる、近世の捨子禁令を素材にしてさらに考察を進めていく。

塚本学は、「生類をめぐる政治」において次のように主張する。⁽¹⁶⁾すなわち、貞享四(一六八七)年正月の「覚」や同年四月の「覚」に始まる「遺棄」の禁止を内容とする一連の捨子禁令は、都市を中心としながら、諸藩でも触れられ、諸国村々にも徹底がはかられた。そして、「捨子を悪とする見方が、幕府禁令を機会として、およそ元禄期―十七世紀末に、強まり広がっていったことは、疑いない」と述べ、また加賀藩では、「とくに捨子禁令においてもっとも積極的であった」とし、そのうえで、当時捨子が急増した理由として、都市では、外からの新住民の流入で下層民が増加し、農村では、譜代奉公人の自立が、結果として捨子せざるえない「ちいさな農業経営者」を増加させたとする。そして、「幕府の政策は、そうした個別経営としての家を、主な支配対象としたから、乳幼児や牛馬は、各家で養育すべきことを第一とし、その困難なときに血縁ないし地縁集団としての一類・五人組・村に養育の責務分担を命じ、それも困難な際に支配者が「恩恵」をたれることありという姿勢をと」り、いわゆる生類憐み政策を通して、人々の「管理強化」をはかったという。つまり、「捨子捨病人禁令の強化」は、奉公人の消滅という事態に対して、「生類憐みの志を基軸に、幕府諸藩が全人民を管理する体制をつくり出すことのできたえようとするものであった」とする。そして、その後の「捨子の保護、捨子予防のための監察令、妊婦の登録制といった一連の施策は(略)人民精神の権力による管理策でもあった」と、捨子禁令を人民管理策の一環として描き出している。

右の塚本の主張は、政治史的な視点からみたとときは教えられる部分が

多いが、問題点も多い。いくつかあげてみよう。まず一つめは、元禄前後の時期に捨子が急増したことを前提にして立論されているが、本文ではほとんど実証されていないことである。二つめは、加賀藩が捨子禁令違反者に厳罰で臨んだ事実をあげて、これを一般化して論じているが、他の諸藩の対応を比較検討する必要がある。三つめは、捨子問題は古代からつづいていたが、元禄期の捨子禁令によって、「捨子を悪とする見方」が広がっていったとすれば、この時期になぜそうした観念が成立・浸透しえたのかが問われなければならない。すなわち、元禄期以降には、「捨子を悪」とするような教化を受容する条件が、日本列島内に成立していたから、ある意味での成功をみたと考えべきではないか。元禄・享保期には、すでに述べたように、庶民の家が成立して「子宝」観が強まり、幼児保護の考え方が村や町といった地域社会で社会意識として広まりつつあったことを想起すべきなのである。四つめは、捨子禁令の問題は、捨子禁令が元禄以降も出されつづけていたことをふまえれば、生類憐み令が実施されていた時期に限定すべきではなく、その後、捨子予防策や捨子養育策が整備されていく過程をも視野に入れて考察する必要があることである。以上のような視点をふまえて、次に捨子禁令の歴史的意義を考えてみる。

さて、貞享四年正月に、「惣て人宿又ハ牛馬宿其外にも生類煩重く候えハ、未死内に捨候様粗相聞候」と、病人や病牛馬などを遺棄することを禁止する法令が出され、同時に、「身體かるきものハ、はこくみかね」るので、奉行所などに訴えるようにとされた。また、同年四月には、捨子があった場合、すぐ届ける必要はないが、「其所之者いたはり置、直ニ養候か、又ハ望之者有之候ハ、可遣候」と、捨子があった場合の対応が触れ出された。その後、元禄元（一六八八）年十月九日には、行路難泆者の遺棄を禁じる「覚」が出されている。右の一連の法令は、いずれも捨子や病人・病牛馬などの遺棄を禁じたものであった。「生類」の

遺棄が「不仁」な行為とみなされたからである。

ところで、すでに拙稿で明らかにしたように、行路難泆者対策は、元禄令以前から地域社会で慣行として行われており、元禄令はそうした慣行をふまえ、当時社会問題化しつつあった行路難泆者の遺棄を禁止したものであった。その際、諸藩での対応が、加賀藩のように、国元への村送を基軸にした場合と、紀州藩のように、地元での回復を優先させた場合とに大きくわかれていたことに注意する必要がある。その原因は、行路難泆者の扱いに関わる道中奉行の方針が一貫していなかったため、諸藩での対応に差違が生じたことにあった。こうした事情は、捨子禁令の場合も同様で、岡山藩では、捨子禁令の三十年前から捨子養育者に褒賞を与える措置がとられていたし、貞享四年の捨子禁令以後には、加賀藩のように、捨子をする者に厳罰で臨み、捨子予防に力点をおいた藩と、捨子の養育に力点をおいた藩とにわかれることになったのである。

行路難泆者対策は、その後幕府や諸藩で次第に整備され、やがて明和四（一七六七）年にパスポート体制として一応の完成をみることになった。捨子対策も同様に、幕府や諸藩で対応が次第に整備され、幕府の本来的意図であった捨子養育を保证する方向で、実効性のある処置がとられていくのである。

幕府は、元禄三年十月の江戸町触で、

頃日相触候通、弥捨子仕間敷候、養育成かたきわけ有之候ハ、其町の名主五人組江其品可申出候、向後町中ニ而子供致出生候ハ、早速名主方帳面ニ付置可申候、只今迄持候当歳より七歳迄之子共も、帳面ニ付置可申候、右帳面ニ付置候子共相果候敷、奉公ニ出候敷、養子ニ遣し候敷、他所江引越候敷、又ハ他所より町内江引越候ハ、其段相断、名主方之帳面ニ其様子委細ニ付置可申候事、

と触れ出し、「町中」で子供が「出生」した場合と、「当歳より七歳迄之子共」を「名主方」の帳面に「付置」くことを命じた。捨子可能年齢の幼児を

把握することで、捨子予防をはかったことは容易に推測できる。⁽¹⁶⁾ 同様の触は、元禄九年八月にも出されている。⁽¹⁷⁾

捨子仕間敷候、若養育成兼候者ハ可申出之旨跡々相触候通、弥其旨可相守、然処ニ頃日時々捨子有之候、向後は地借り店借り之者子をはらみ候は、大屋、地主え為知、其上出産又は傷産、流産致候ハ、是又為知可申候、出生之子、三才迄之内死候か、何方えも遣候は、其訊大屋、地主え可申届、右之趣、大屋、地主方ニて書付置、若捨子詮議有之節は、右之書付可差出之、不念仕、疑敷事有之は、可為越度者也、

右の触では、「地借り店借り之者」を対象に、「出産又は傷産、流産」の際の報告と、「三歳之内死候か、何方えも遣候」場合の報告を指示し、「大屋、地主方にて書付置」くことが義務づけられている。その後、享保十九（一七三四）年九月の触では、⁽¹⁸⁾

捨子を貰、又外之ものえ遣候儀、弥停止候、併無抛子細も有之、外之ものえ遣候は、十歳迄之うちハ、先達て貰候奉行所、又は貰候其屋敷え相届候上、差回数次第可遣候、

とみえ、不必要な捨子のやり取りを禁止するとともに、養子にやる場合でも、「十歳迄之うち」は、報告を義務づけている。右のように、捨子予防と捨子養育を組み合わせながら、より実効性のある対策が打ち出されているのである。

では大坂ではどうかであろうか。大坂の銅吹所住友の「年々諸用留」には、⁽¹⁹⁾ 元文三（一七三八）年八月から天明八（一七八八）年正月までに、住友家前に捨てられた幼児の捨子養子に関する記事が二十一件収められている。最初の頃の記事には、捨子の保護と奉行所への届、「世話人」を介した養子先の確保と、養子先からの「養子手形」からなっていた。そして、「養子手形」には、「養育銀」の支給を記すほか、「実子出生致候共、惣領ニ相立」て、「身上不仕合ニ而奉公ニ出し候共、芝居役者等ニ

売候儀勿論、卒時成ル所へ遣シ候儀堅ク仕間敷候」といった文言があるのだが、その後、誓約文言が次第に多くなり、例えば、明和八（一七七二）年八月十八日付のものでは、「成人之後悪敷奉公等為申間鋪候、勿論不仁之仕形一切仕間敷候、右男子病氣之節ハ早速相届可申候、猶又私其勝手ニ付変宅仕候ハ、此段変宅前ニ相届ケ、双方申合、御番所様江御願奉申上、御間届之上変宅可仕候」といった文言が記載されている。⁽²⁰⁾ 以後、こうした文言記載が定着していく。また、「病氣之節早速相届可申候」という文言が、単なる誓約文言でないことは、次の断書から裏づけられる。⁽²¹⁾

乍恐口上

百姓庄兵衛青木楠五郎様御代官所

撰州東成郡舍利寺村

一長堀茂左衛門町泉屋万次郎家屋敷前駒除際江、当五月廿六日夜式歳計之捨子有之、私養子貰請度此段当月十六日右町并私より奉願上候処、御間届ケ被為成下、私貰請養育罷在候処、右男子時氣ニ相当虫氣指出候ニ付、早速医師ニ掛ケ腹薬等為致介抱仕罷在候得共、急変之程難計奉存候ニ付、乍恐此段御断奉申上候、以上、

天明七丁未年六月廿五日

貰人百姓庄青木楠五郎様御代官所兵衛印

撰州東成郡舍利寺村 同所同州同郡同村

右之通捨子病氣相知らせ候ニ付、及見候処相違無御座候、以上

請人百姓忠兵衛印

長堀茂左衛門町

泉屋万次郎

病氣ニ付

代藤七印

同町月行司

丹波屋

義兵衛印

御奉行様

東御番所

御当番牧野次部右衛門様御聞届ケ置、生死否可申上候旨被仰聞候事、

養子先から病気の旨届けがあり、この届が住友家から奉行所へ届けられ、奉行所から「御聞届ケ置、生死否可申上候旨被仰聞」れている。養子先からの誓約文言の履行が、奉行所を介して実現されていることがわかる。大坂では、右にみたように、捨子養子の安全が、奉行所を介して保証される体制が整備されていたのである。

ところで、「五人組法規集」によれば、「五人組帳前書」に「捨子」の項目があるものは、元禄期に二件、宝永・正徳期に各一件、享保期に五件、元文期に二件、寛保・延享期に各一件、寛延期に二件、宝暦期に五件で、以後次第に増加し、十九世紀になると多くの「五人組帳前書」に「捨子」の項目が記載されるようになる。しかし、宝暦期までの捨子記載がある「五人組帳前書」は、ほとんどが幕領ないしは旗本領のもので、明確に藩領のものとは確認できるのは、享保十四年の高崎藩の事例のみである。

また記載内容は、「元禄七年播磨国佐用郡平福領二十ヶ村新田共五人組帳」に、「捨子捨馬堅御停止之間、弥以急度可相守之」とあり、「元禄十四年播磨国赤穂郡塩屋村五人組御仕置帳」に、「捨子堅不可仕、若他所之もの捨置候は、村中にて致養育、早速可注進事」とあるように、早い時期のものがほとんど幕領や旗本領だったこともあり、多くは「村中にて養育」を判で押したように記載しているだけである。しかしその後、明和四（一七六七）年の稻荷神社領の事例や、安永七（一七七八）年の清崎藩の事例、天明頃の拳母藩の事例など、諸藩でも次第に「五人組帳前書」に「捨子」項目が加えられるようになってくる。

記載内容が大きく変化するのは十九世紀にはいつてからで、例えば、刈谷藩の「文政五（一八二二）年三河国碧海郡今川村条目」には、

捨子捨馬等仕候者有之は、組中より可申出候、自然隠置他所より相知候は、庄屋組頭五人組迄為越度候、若村方地内に捨子有之候を見出候は、村役人立会取揚、乳を為吞、早速訴出、差図を請、入念養育いたし置、右捨子いたし候者他領其外隣郷等に有之趣相知候は、是又早速訴出可申候、若捨子いたし候者相知不申候は、村方に養育致置、追て慥成者貫請又は出家弟子等にいたし度旨申聞候は、其段申出得差図証文為取替差遣可申候、

とある。捨子のみつけたら、行路難渋者への対応と同じく、まずは保護して「乳を為否」せ、領主の「差図を請」、捨子の身許がわかれば報告し、身許が不明な場合は、「村方に養育」し、後日「慥成」る養子先か「出家弟子」にするか考えるようにと指示されている。

また、上田藩の「天保四（一八三三）年信濃国小懸郡武石組五人組御条目御請一紙帳」に、

捨子有之候は、取揚養置可致注進候、若煩候は、早速医師にかけ申出べし、右捨子貴候もの有之候は、其者様子承届、其段申出差図を請可申候、内証にて遣し候儀堅致間敷候、

但後日に至貴人有之候節も、十歳迄之内に候ハ、其趣相届差図を受可申候、

とある。捨子があつた場合、まず保護し、病気であれば「医師」に加療させ、養子に出す場合、相手の身許確認をおこなって報告し、領主に無断で養子に出すことを禁止していることがわかるのである。

右の二つの事例から、十九世紀になると、諸藩での捨子対策が次第に整備されてきたことがわかる。すなわち、明和四年の幕令で、行路難渋者への対応が整備され、これ以降諸藩でも同令が基準になって、行路難渋者対策が整備されていったのと平行して、捨子対策でも、まずは保護し、領主に報告してその指示をうけ、今後の対応がはかられる、というシステムが整備されてきたことがわかるのである。その一方で、悪質な

養育料めあての者を排除する仕組みも整備されていたことがわかるのである。

では、諸藩ではいつ頃から養育米の支給などの幼児対策がはじまるのだろうか。例えば、鳥取藩の「在方諸事控」元文五（一七四〇）年九月二十七日条に、

岩井郡岩常村え、申ノ九月十七日女行倒人有之候処、四歳斗りノ女子召連居申候ニ付、当分村方え養置候様申付置候、然所同郡本庄村久兵衛と申者、子供無之ニ付少々御米御付ケ被遣候ハ、右之女子貫申度由相願候ニ付、御家老え相窺候処、御聞届、米四斗入四俵御付ケ、右久兵衛之願之通被遣候事、御米ハ追て御勘定之節御吟味役差紙ニて遣シ可申旨遣ス、

とあり、その後、久兵衛他庄屋・年寄連署の願書を提示している。右の事例は、捨子ではなく行倒人が残した幼児についてだが、「御助米」をつけた養育願に対して、「御家老」との相談で許可がおりたことがわかる。同様の記事は延享四（一七四七）年十一月二十八日条にもある。⁽¹⁸⁾この時は、

御裁許相伺候処、先例も有之儀、然共御時節柄之儀故、先例よりハ米壹俵御減シ、右徳藏ニ米三俵御付ケ被遣、村方近村御郡中ニて貫申ものも有之候は、養育之所入念候て遣シ候様ニ御聞届ケ相済、

とある。「米三俵」に減額されたが、「先例」として「御助米」が支給されていることがわかる。その後、明和六（一七六九）年十一月二十七日条にも同様の記事がみえる。⁽¹⁹⁾

なお、捨子の場合、「在方諸事控」天保三（一八三二）年十月十九日の条に、

日野郡下石見村古都百助縁先え、去ル十三日之夜、捨子有之候段申達し候付、伺書相添、御月番助八郎殿え構御郡奉行より申達ス、并右捨子は百助え養育被仰付、并先例之通、日野・会見両御郡え、

心当り之者有之候ハ、其旨早々申達し候様申遣し、とみえる。居宅前に捨子があつた場合には、その家の者が「養育」し、「心当り之者」を探すことになっていたのである。⁽²⁰⁾鳥取藩では、十八世紀半ば頃から、身よりのない幼児への保護対策が始められたことがわかるのである。

また高崎藩では、文化十一（一八一四）年二月十六日付で、「双子出生者人病死之節被下物之義ニ付伺書」が出されている。そして「旁前断当座御褒美銀壹枚并産育麦年々式俵ツ、七歳迄被下置候様仕度」という伺が出され、「御付札」に、「当座御褒美銀壹枚、出生七歳相成候迄麦式俵ツ、被下候」とあり、伺の通り認められた。「双子出生」の際には、一人宛麦式俵ツ、七歳まで支給されていたことがわかるのである。⁽²¹⁾その他、享保頃から捨子対策が始まり、天明・寛政期には、三年間米五俵の養育米を支給するようになった福岡藩の事例や、天明四年には、米壹俵の養育米が支給されていた小野藩の事例など、諸藩で養育米が支給されていたことを確認することができるのである。

右の検討から、近世後期には、捨子養育米の支給が諸藩でかなり一般化していたことがわかる。この点は、明治政府が明治四（一八七二）年六月二十日に出した、次の太政官達⁽²²⁾によって裏づけられることができる。

従来棄兒教育ノ儀、所預リノ分ハ養育米被下、貫受人有之分ハ不被下候処、自今預リ貫受ニ不拘、棄兒当歳ヨリ十五歳迄、年々米七斗ツ、被下候間、実意養育可致事、

この時期の明治政府は、旧幕府の施策を一たん踏襲しているの⁽²³⁾、「従来」とあるのは旧幕府の施策をさすと考えられる。つまり旧幕府時代は、「所預リノ分」は養育米を支給し、「貫受人有之分」は養育米の支給がなかったことがわかる。いづれにしても、養育米の支給は当然だとする考え方がこの段階の明治政府にあったことがわかるのである。

これまでの考察をまとめれば次のようにいうことができる。すなわち、元禄・享保期以降も、なお下層民を中心にして、さまざまな理由で捨子せざるえない人々が存在していたことは事実である。しかし、この時期以降は、都市を中心にして、やがて農村地域でも、庶民の継続性のある家が確立し、幼児を「子宝」とみることが一般化していった。その結果、子供のいない中間層を中心にして、町や村といった地域社会が、捨子養育の受け皿となりうる条件を成立させていったことに注目したい。幕府の捨子政策は、そうした条件を前提にして始められたのであり、そうであるが故に、ある程度の成果をあげることができたのである。幕府の捨子対策が次第に整備されていくなかで、やがて諸藩でも十八世紀後半から本格的な捨子対策が整備されていくことになった。三木えり子は、小野藩の捨子養育政策を検討したうえで、結論的に、「捨子は育てるもの」という意識が藩内⁽¹⁴⁾にあり、「子供を養育する意識の高まり」がみられるとともに、「子供を養育するためのシステムが村社会の中に形成されていった」と主張する。近世後期には、幼児を大切に養育するという社会意識が確実に成立していたのである。かくして、近世後期には、幼児に寛大な社会が現出したのである。

結びにかえて

これまでの考察をふまえて、最後に本稿の課題である「七つ前は神のうち」という表現の成立について検討していく。

まず、塩野雅代が、「百歩譲って、『七歳まで』を、過去の人びとが『聖性』を認めていた」近世の実例としてあげた、皆川美恵子の次の文章から検討を始めよう。

皆川は、桑名藩の下級武士が書いた『桑名日記』の記事をとりあげて、次のように述べている。⁽¹⁵⁾

無軌道な鏝之助の行動は放尿にも及んでいる。

「きのう鏝こが前をまくり旧冬ふしつこぶ〔節糺〕の小割出来兼候処へ行候間、何をすると見候得は、其のけ置候真木に小便しかけ候哉、やれそれにかけてなるものかといふたら半分しさへて其脇のこっぱを寄置候処へしやア〜としかける故、それもならぬやれそれといふ内どうかこうか皆たれかけてしまふたゆへ、した、かしかりつけたれば泣き、直にぎげんをなをしてにこ〜して御まひす〔売僧〕口をさま〜聞、その真木も捨られもせず、

七歳未滿之事故井戸端へ持運び水汲かけ軒下へならべ壺所の掃除すつかりと仕舞。」(天保12年1月23日)

神聖な火焚きに供せられる真木にたとえ穢れがかかったとしても、7歳未滿の子ども故、許されようという。「七歳までは神の内」という往時の7歳未滿の子どもの聖性への感性が表明されている。

右の皆川の解釈は正しいだろうか(鏝之助はこの時六歳)。まず、「七歳未滿之事故」とあるのは、武家服忌令で「七歳未滿」が「無服」の規定であったことを念頭においた表現にすぎない。⁽¹⁶⁾ また「真木」の問題は(真木が神聖かどうかは別に)、無服であれば神事挙行に支障はないという観念と、幼児は絶対責任無能力者だという観念が結びついて、たとえ「穢れ」がおよんでも「許される」とされたのであろう。つまり、右の「七歳未滿之事故」という表現は、「七歳までは神の内」という表現を反映したもので、「聖性への感性が表明」された訳でもないことがわかる。それ故、近世に「七つ前は神のうち」といった観念が存在しなかったことは明らかなのである。

次に、能田多代子と大間知篤三が取りあげた事例を検討してみる。まず能田が紹介した事例は次のとおりである。⁽¹⁶⁾

七つ前は神様

青森県五戸地方では男女共七つ前をさう云ふ。日常第一番に神仏に

供物する食物を、幼児のだけこねて先きに食べるとときかぬ時等は、矢張りさう云って、仕方がないからやると云ってから呉れる。而して其七ツ前に死去した場合は、男女共紫色の衣を着せ（或は青年期の未婚者にも着せる風もある）口にホシカ鱒（ごまめ）を一つくはへさせて埋葬する風がある。

また、大間知が紹介した事例は次のとおりである。⁽⁴⁷⁾

七ツ前は神のうち

前号の能田多代子さんの「七ツ前は神様」で思ひ出したが、常陸多賀郡高岡村では「七ツ前は神のうち」と言ふ。七ツ以下の子供の場合は、大人なら神様に対して不敬になるやうなことでも不敬にならないといふ意味だと謂って居た。また七ツ前の子供が死んだら、近い過去までは縁の下へ埋めたと聞いた。五戸地方で、七ツ前の死者にはホシカ鱒を一つくはへさして埋葬するといふのは、驚くべき事実である。

能田は、幼児が「神仏に供物する食物」をほしがった場合、「さう（七ツ前は神様）云って、仕方がないからやると云ってから呉れる」と紹介し、大間知は、「七ツ前は神のうち」とは、「大人なら神様に対して不敬になるやうなことでも、不敬にならないといふ意だ」と紹介している。二つの事例とも、幼児は神仏に対する「不敬」が身におよばない存在という意味で、「七ツ前は神のうち」といわれていたことを示している。つまり、先に検討した皆川の場合と理由は同じだったことがわかるのである。

能田や大間知が紹介した事例からわかることは次のことである。すなわち、これまでくり返し述べてきたように、幼児は「無服」で、大人とは違って、神仏に対する「不敬」の対象とはならず、かつ絶対責任無能力者だという観念と、近世中期以後に成立してくる幼児保護の観念とが結びついて、昭和十年代に「七ツ前は神のうち」といった俗説的表現が

成立したのである。では、この時期になぜこうした俗説的表現が生まれたのだろうか。この点を次に考えてみる。

神祇官から明治三（一八七〇）年に出された「氏子改規則」は、「百官華族以下庶民に至る全人民が「産土神へ名簿を収め印証を可申受」ことを規定し、その名簿・印証の書式を示し、子午の年毎に府藩県（略）が藩籍を作成して、神祇官へ提出することとしていた」という。⁽⁴⁸⁾そして、翌年、「新生児は必ず産土社に詣って守札をうけ、死亡にさいしては守札を神社にかえすこと」となつた。⁽⁴⁹⁾その後、明治十一（一八七八）年の『戸籍法』の整備で一定の変容をうけるが、いわゆる氏子・氏神制がその後第二次大戦の終了まで定着し、庶民と神社が強力に結びつけられていくことになつたのである。

他方、服忌令は、明治七年十月十七日の太政官布告第一〇八号で、「武家ノ制」採用が決定された。⁽⁵⁰⁾この太政官布告に対して、「右武家制服忌令ノ儀ハ、元禄年中改正元文中増補ノ別冊相用ヒ可然哉」という「京都府伺」が出され、これに対して「伺之通」という回答がなされ、「この忌服が我が国の人民一般が遵拠すべき法律上の典型となつた」という。⁽⁵¹⁾武家服忌令は、すでに述べたように、近世の段階で庶民の間にならり広範囲に浸透していたが、右の太政官布告によって、「わが国の人民一般が遵拠すべき法律上の典型」になつたのである。

かくして、新生児と神社との関係が深まるとともに、本文中に「七歳未満ノ小児ハ無服忌」とある服忌令もまた広く浸透していくことになつた。能田や大間知が紹介した「七ツ前は神のうち」という表現は、近代以降のこうした状況のなかで成立してきた俗説なのである。

ところで、「七ツ前は神のうち」という表現は、昭和五二（一九七七）年に刊行された『日本民俗地図』に三例が掲載されている。同書は、「昭和37年度から39年度にいたる3年間にわたって、各都道府県が、それぞれ約30個所を選び（略）実施した民俗資料緊急調査の資料に基づいて」

作成されている。⁽¹⁵⁾

右の三例のうち、一つは、新潟県大谷地の場合で、「子供が七歳になるまでは神のうちといって、悪さをしても許される」とある。⁽¹⁶⁾二つめは、群馬県小日向の場合で、「七歳までは子は神様だといわれ、神様に御飯を供えないうちにも食べてもよく、また悪いことをしてもしかられない」とある。⁽¹⁶⁾三つめは、愛知県大海の場合で、「八つおとな 俗に七つまでは神の子といつて、八つになると八ツオトナといつて、父親のない男の子は、父親に代わって村役にも出た」とある。⁽¹⁶⁾

右の三例のうち、最初の二例は、皆川や能田、大間知が紹介した事例と基本的に同じなので、特に付け加えていう必要はないだろう。三つめの例は、これまでの事例と全く異なっている。「俗に七つまでは神の子」とする理由が全くわからない。七、八歳になれば、父親に代わって村役などに出る例は近世でも多い。例えば、『関口日記』にも、文化十一年一月十六日に、次男の可吉七歳が、兄享次十二歳とともに、父親に代わって「八幡宮神楽」に出席している。⁽¹⁷⁾この事例は、おそらく調査者が、七つまでは神の子」という表現を知っていて、枕言葉として「俗に」云々と書いてしまったのであろう。従って、『日本民俗地図』には「七つ前は神のうち」という表現が二例あったことになるが、能田や大間知の事例で検討したと同じで、特に新しい事実を示すものでなかったことがわかる。全部あわせて現在までにようやく四例あったことになる。

最後に、近代以後、新しい観念が容易に成立する事例をあげておこう。群馬県や埼玉県などを中心にして、吞竜信仰と称される子育て信仰がみられる。この信仰は、群馬県太田市の大光院開山上人である吞竜を崇拜対象としたもので、明治九（一八七六）年に、日野霊瑞上人が組織した吞竜講が基になり、次第に周辺地域に拡大・浸透していった。⁽¹⁸⁾なお、大光院は、徳川家の祖新田義重を祀るため、徳川家の篤い保護をうけて御

朱印三百石を与えられたが、吞竜の「履歴の上では子育てに直接結び付くものはない」とされている。⁽¹⁸⁾つまり、吞竜信仰は、近代以後に新しく成立した子育てであることがわかるのである。

では、『日本民俗地図』には、吞竜信仰に関する記事はどの程度みられるだろうか。吞竜信仰と明確に確認できる事例をあげると次のとおりである。埼玉県では、三十一ヶ所の調査地点のうち十六ヶ所、群馬県では、二十二ヶ所のうち五ヶ所でみられた。例えば、群馬県では、下川田で、「七歳になると、七つ坊主といつて頭をきれいにそりおとすものもいた。これは健康に育つように、吞竜上人のお弟子になるためである」とあり、⁽¹⁹⁾足次で、「大田の吞竜様に弟子入りをして頭髪を剃り、育児の無事を祈る」といった報告がある。また埼玉県では、膝折で、「生まれた子が病弱であるときは、川越の吞竜さまにあずけ、七歳まで坊主にすることもある」とあり、⁽¹⁹⁾小杉で、「子供が七歳までは、吞竜様が守ってくれる」とあり、⁽¹⁹⁾吞竜講の信仰がある」とあつて、⁽¹⁹⁾上八ツ林で、「子育ての神は吞竜様である。特に吞竜つ子といつて、吞竜様にお願ひして成長を祈つた」などと報告されている。吞竜講が組織され始めてから、九十年も経過しないうちに、近世中期以後の幼児保護観念の高まりのなかで、吞竜信仰が埼玉県や群馬県などに深く根をおろしていったことがわかるのである。観念とは、一般的に歴史的に形成され、かつ変容していくと考えるべきなのである。⁽¹⁹⁾七つ前は神のうち」といった表現は、わずかに四例にすぎず、吞竜信仰と比べてもはるかに少ないことから、ごく一部地域に生まれた俗説的表現にすぎないことがわかるのである。

これまでの考察を要約すれば次のようになろう。すなわち、古代・中世では、幼児は「無服」とされ、神事の挙行から疎外され、かつ刑罰的世界からも排除され、大人社会とは異なって「尊卑」のない特別な存在とみなされていた。やがて近世になって、庶民の家が確立されてくると、幼児は「子宝」として保護の対象とされることで、疎外の論理は次

第に忘れられ、「無服」であることがある種の特権視を生じさせることになった。⁽¹⁶⁾さらに近代になると、国家神道が日本列島のすみずみにまで浸透していくなかで、「七つ前は神のうち」という俗説的表現がごく一部の地域に成立したのである。

本稿では、近代になって成立した「七つ前は神のうち」という観念が、いかなる歴史過程を背景にして生まれたのかを考察するために、古代・中世にみられた幼児に対する疎外の論理から、近世になって成立してくる保護の論理への展開を史的にさし示めそうとしたため、やや実証的には弱くならざるをえなかった。疎外と保護の論理が、それぞれの時代にもっていた特質や意義をも含めて、より詳細な実証的考察は今後の課題としたい。ただ、歴史的考察は、ロマンや願望ではなく、どこまでも事実を直視し、それと格闘することでしか、今後の研究の進展が期待できないことを銘記しておくべきだと思ふのである。

註

- (1) 『定本柳田国男集』第二十卷（筑摩書房）三五四頁。
- (2) 『民間伝承』第三卷第三号。
- (3) 『民間伝承』第三卷第四号。
- (4) 『定本柳田国男集』第十卷（筑摩書房）一四六頁。
- (5) 『児やらい』（民俗民芸叢書26、岩崎美術社、一九六八年）、『子育ての民俗』（岩田書院、一九九九年）など。その他、宮田登『老人と子供の民俗学』（白水社、一九九六年）など参照。
- (6) 『子ども論の現在』（『社会民俗研究』第一号、一九八八年）。
- (7) 『柳田国男の『子ども』観について』（『社会民俗研究』第一号、一九八八年）。
- (8) 『民俗学と子ども研究』（『国立歴史民俗博物館研究報告』54、一九九三年）。
- (9) 塩野雅代前掲論文二三～二六頁。
- (10) 福田アジオ前掲論文一五三・一五四頁。
- (11) 武田正『子どものフォークロア』（岩田書院、一九九七年）三三頁。
- (12) 森山茂樹・中江和恵『日本子ども史』（平凡社、二〇〇二年）四九頁。
- (13) 例えば、武田は前掲書（三二頁）で、「これ（柳田の指摘）をそのまま七歳前の子どもが神であるとか、再び生まれ替わりやすいといった子ども観は根拠が乏しい」といった批判がないわけではないが」と、一応批判があることを認識している。
- (14) 『近世服忌令の研究』（清文堂出版、一九九八年）第一章参照。
- (15) 『御当家令条』（石井良助編『近世法制史料叢書』2、創文社）卷三十六。
- (16) 『律令』（日本思想大系3、岩波書店）。
- (17) 仁井田陞『補訂中国法制史研究』法と通制（東京大学出版会、一九八一年）六一七頁。
- (18) 前掲『律令』。
- (19) 中野幸一編『源氏物語古註釈叢刊』第二卷（武蔵野書院）所収。
- (20) 小林宏「因准ノ文ヲ以テ折中ノ理ヲ案ズベシ―明法家の法解釈理論―」（『国学院法学』第二八巻第四号、一九九一年）が、本条について、折中と因准の均衡が取れた法解釈と評価している。
- (21) 『群書類従』第六輯、律令部所収。
- (22) 前掲『源氏物語古註釈叢刊』第二巻所収。
- (23) 『小右記』一（『大日本古記録』、岩波書店所収）。
- (24) 『増補史料大成』8（臨川書店）所収。
- (25) 『仲資王記』下巻（京都女子大学図書館所蔵、写本）。

- (26) 『吾妻鏡』第四（新訂増補国史大系、吉川弘文館所収）。
- (27) 竹内理三編『統史料大成』21（臨川書店所収）。
- (28) 同上。
- (29) 『古事類苑』礼式部二十五、服紀上、六三二頁。
- (30) 中世に成立した神社の服忌令と、江戸幕府が公布した武家服忌令との関係は、林由紀子前掲書参照。
- (31) 前掲「御当家令条」。なお、幕府服忌令の条文は「七才未満」とあるが、実際は「七才以下」が正しい。本論では「七才以下」として考察していく。
- (32) 前掲「御当家令条」。
- (33) 同上。
- (34) 林由紀子前掲書三四一頁。
- (35) 奥野彦六『徳川幕府と中国法』（創文社、一九七九年）五〇頁。
- (36) 徂徠物茂脚著、内田智雄・日原利国校訂『辯定本明律国字解』（創文社、一九六六年）八〇頁。
- (37) 林由紀子前掲書一九九・二〇〇頁。
- (38) 「木下順庵書簡集」（尊経閣文庫所蔵、写本）。
- (39) 内閣文庫蔵紅葉山文庫本「律」がこれにあたると思われる（前掲「律令」七頁の凡例参照）。
- (40) 「木下寅亮書簡集」（尊経閣文庫所蔵、写本）。
- (41) 松下忠『紀州の漢字』（鳳出版、一九七四年）第七章参照。
- (42) 『新訂増補国史大系 徳川実紀第九篇』（吉川弘文館）所収。
- (43) 拙稿「思想史における近世」（恩文閣出版、一九九一年）第二章参照。
- (44) 『活所備忘録』（都立中央図書館所蔵、写本）。
- (45) 同上。
- (46) 内藤聡斐編『徳川十五代史』（新人物往来社）第六編。
- (47) 松下忠前掲書一二五頁。
- (48) 前掲『辯定本明律国字解』八〇頁。
- (49) 『江戸町触集成』（塙書房、一九九四年）第二卷、二一九五。
- (50) 同上、二四五二。
- (51) 同上、三〇二二。
- (52) 同上、二二二四。
- (53) 前掲『近世法制史料叢書』1、五七七。
- (54) 前掲『江戸町触集成』第二卷、三〇四〇。
- (55) 『近世・近代風俗史料貼込帖』（早稲田大学坪内博士記念演劇博物館所蔵、雄松堂、マイクロフィルム）。
- (56) 橋本萬平『「大ざつしよ」の系統と特色』・小池淳一「大雑書と民俗研究」（ともに「寛永九年版、大ざつしよ」岩田書院、一九九六年所収、森田登代子「大雑書研究序説」（国際日本文化研究センター『日本研究』29、二〇〇四年）、川崎理恵「初期大雑書に関する書誌的考察—寛永から慶安四年まで—」（『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要 史学編』第四号、二〇〇五年）、同「大雑書に関する書誌的考察—慶安から元禄前期まで—」（同上、第五号、二〇〇六年）など参照）。
- (57) 国会図書館所蔵。
- (58) 東海学園大学所蔵。
- (59) 「節用集大系」（大空社）二三卷所収。
- (60) 前掲「源氏物語古註釈叢刊」第二卷所収、もと版本。
- (61) 同上所収。
- (62) 『増註源氏物語湖月抄』（名著普及会）所収。
- (63) 辻達也『江戸時代を考える』（中央公論社、一九八八年）、横田冬彦「徒然草」は江戸文学か?」（『歴史評論』、六〇五号、二〇〇〇年）など参照。
- (64) 『江戸時代女性文庫』（大空社）39、所収。原本はほとんどの漢字にルビがあるが、引用では省略した。
- (65) 安政三（一八五六）年発行の一枚刷「萬代懷宝雑書」（前掲『近世・近代風俗史料貼込帖』所収）に、「九族服忌令改正之図」が掲載され、その中に「小児七才まではいみふくなし」とある。
- (66) 北野天満宮史料刊行会『北野天満宮史料 宮仕記録続四』（二〇〇七年）所収。
- (67) 『和歌山市史』第五卷、近世史料I所収。
- (68) 同上。
- (69) 横浜市教育委員会発行。なお、長島淳子「幕末農村女性の行動の自由と家事労働—武州橋樹郡生麦村「関口日記」を素材として」（永原和子編『日本家族史論集』11、吉川弘文館、二〇〇三年所収）参照。
- (70) 前田正治『日本近世村法の研究』（有斐閣、一九五〇年）附録の「村法集」五八。
- (71) 前掲『北野天満宮史料 宮仕記録続四』
- (72) 同上。
- (73) 同上。
- (74) 六代將軍徳川家宣死去時に、その子家継が四歳であったことから、家継が喪に服すべきかどうかで新井白石と林信篤の間で論争がおこった（詳細は林由紀子前掲書第六章参照）。しかし、結局は「本朝之通制」を説く信篤の主張通りになっている。
- (75) 例えば、林由紀子前掲書（六一頁）に、「法によって穢を規定した権力は、一方で自己の意志（都合）によってこれを免除する（忌御免）権限を有する」とある。

るように、一般的に周知の事実である。

- (76) 朝尾直弘編『京都雑色記録』(京都大学史料叢書7、恩文閣出版、二〇〇三年)。
(77) 『磯羅家乗』一(清文堂出版、一九八四年)。
(78) 前掲『和歌山市史』の史料解説(一一三四頁)。
(79) 『平民事情類集』(青史社、一九七六年)に、「紀伊国名草郡海部郡」の例として、「子生レテ八歳ニ至リ始テ宗門帳ヘ記載ス、村方ニテハ父召連レ大莊屋ノ宅ニ至リ、宗門帳ヘ自ラ押印スル例ナリ」(三七頁)とある。
(80) 藩法研究会編『藩法集7 熊本藩』(創文社)七七八七。
(81) 同上、八二一。
(82) 同上、八二〇。
(83) 前掲『律令』、「名例律」六八虜。
(84) 同上、「賊盜律」第七六。
(85) 加藤理「ち」と「わらは」の生活史(慶応通信株式会社、一九九四年)、II部二章、大喜直彦「中世の捨子」(『日本歴史』六一五号、一九九九年)、前掲『日本子ども史』第二章第四節など参照。
(86) 『今昔物語集』(日本古典文学大系、岩波書店)卷十九の第廿七に、母と子を洪水に流された法師が、「命有ラバ子ヲバ亦儲テム」と述べ、子を見殺しにした例があり、また、卷二十九の第廿九に、山中で乞食に襲われた女が、わが子を「質」にして逃走した例がみえる。いずれも「讀メ」られている。孝や恥が優先する社会であったことがわかる。
(87) 坂田聰「日本中世の氏・家・村」(校倉書房、一九九七年)など参照。
(88) 圭室諦成『葬式仏教』(大法輪閣、一九六三年)など参照。
(89) 前掲拙稿第一章。なお、人の問題は人が解決するのだ、といった近世に成立する新しい考え方については、拙稿「近世的思想の形成」(『岩波講座日本文学史第七巻』、岩波書店、一九九六年所収)参照。
(90) 『岩波文庫』。なお、黒田日出男「異界の子ども近世の子ども」(『浮世絵のなかの子どもたち』(くもん出版、一九九三年)、齊藤研「子どもの中世史」(吉川弘文館、二〇〇三年)、古岡真知子「日本の子育て文化における子ども観」(『東大阪大学・東大阪短期大学部教育研究紀要』2、二〇〇五年)に、「子宝」についての言及がある。
(91) 『女大学資料集成』(大空社)第一巻所収。
(92) 『近松全集』(岩波書店)第十一巻所収。
(93) 中野節子「考える女たち―仮名草子から『女大学』」(大空社、一九九七年)二七八頁。
(94) 『重宝記資料集成』(臨川書店)第一巻所収。
(95) 同上、第四巻所収。
- (96) 『江戸時代女性文庫』(大空社)4所収。
(97) この序では、書名が「小児養育草」とあり、元禄十六年にすでに刊行されていたことがわかる。なお、正徳四年の序に、宝永五(一七〇八)年の京都大火で「蔵版」が焼失したため、新たに「先生為」之増補、「加」之薬方、「寿」諸梓葉、「以垂」不朽」とあることから、正徳五年に改めて版行されたことがわかるのである。
(98) 『女大学資料集成』(大空社)第一巻所収。
(99) 『元禄前句付集』(大徳園書館)俳書集成第三十巻、天理大学出版部)所収。
(100) 『女大学資料集成』(大空社)第三巻所収。
(101) 小泉吉永「女大学」と柏原屋清右衛門」(『江戸期おんな考』第五号、桂文庫、一九九四年)。
(102) 益軒と牛山の相違は、益軒が『和俗童子訓』で、主に七歳以降の子供の教育にふれているのに対して、牛山は『小児必用記』で、七歳までの幼児の養育方法を中心に述べていることである。
(103) 小泉吉永前掲論文参照。
(104) 『安藤昌益・佐藤信淵』(日本思想体系45、岩波書店)所収。
(105) 『二宮尊徳・大原幽学』(日本思想体系52、岩波書店)所収。
(106) 塚本学「生類をめぐる政治」(平凡社、一九八三年)「捨子捨牛馬」の章を参照。
(107) 前掲「御当家令条」四七九。
(108) 同上、四八〇。
(109) 同上、四八五。
(110) 『徳川禁令考』(創文社)前集第六、三三三。
(111) 拙稿「行旅難波者救済システム―法的整備を中心にして」(『史窓』第五八号、二〇〇一年)、および「近世のパスポート体制―紀州藩田辺領を中心にして」(『史窓』第六二号、二〇〇四年)参照。
(112) 沢山美果子「近世後期捨子の実態―岡山城下町を中心に―」(『順正短期大学研究紀要』28号、一九九九年)に、「岡山藩では、幕法よりも33年前」に「捨子養育者に褒賞」が与えられ、延宝年間には養育料の支給がされていたとある。また、井上隆明「近世後期福岡藩の捨子―町方を中心に―」(『福岡大学大学院論集』34巻1号、二〇〇二年)に、福岡藩でも、元禄令以前から教示の形で捨子禁制があったとする。
(113) 立浪澄子「加賀藩の捨子」(『富山女子短期大学紀要』第27輯、一九九二年)、同「近世捨子史考―加賀藩の事例を中心に―」(『女と男の時空―日本女性史再考IV 爛熟する女と男―近世』(藤原書店、一九九五年)参照。
(114) 沢山美果子前掲論文、沢山美果子「天保飢饉下の捨子―津山藩領内における―」(『順正短期大学研究紀要』30号、二〇〇一年)、横田武子「福岡藩における産子養育制度」(『福岡県地域史研究』14号、一九九六年)、同「福岡藩における

- 産子養育制度の変遷」(『福岡県地域史研究』15号、一九九七年)、安川巖「宗旨御改帳に見る捨子の記録」(『西日本文化』77号、一九七一年)、田中道雄「捨子と蕉門俳諧―国老・藩儒・町人を結んだ、人情―」(『福岡県史』近世研究編、福岡藩(三)、一九八七年)、三木えり子「近世後期小野藩における捨子と地域社会」(『歴史と神戸』四一巻三号、二〇〇二年)など参照。
- (115) 前掲「江戸町触集成」二六九一。
- (116) 三木えり子前掲論文によれば、播磨の小野藩では、近世後期の年齢がわかる捨子六一件のうち、当歳以下が二五件、二三歳が三二件、四、五歳が四件と、すべて七歳以下の幼児であった。
- (117) 『御触書寛保集成』(岩波書店)二八一四。
- (118) 同上、二八一九。
- (119) 『住友史料叢書 年々諸用留』(恩文閣出版)四番(下)・五番、六番、七番、八番参照。なお、菅原憲二「近世京都の町と捨子」(『歴史評論』四二二、校倉書房、一九八五年)は、京都の「捨子養育制度」について、その成立と展開を詳述している。
- (120) 前掲「住友史料叢書 年々諸用留」四番(下)・五番、七二。
- (121) 前掲「住友史料叢書 年々諸用留」八番、四六。
- (122) 同上、二〇九。
- (123) 穂積陳重編『五人組法規集』(有斐閣、一九二二年)、同『五人組法規集 続編上』(有斐閣、一九四四年)、同『五人組法規集 続編下』(有斐閣、一九四四年)参照。
- (124) 「享保十四年下総国海上郡野尻村五人組帳」(前掲「五人組法規集 続編上」所収)。
- (125) 前掲「五人組法規集 続編上」所収。
- (126) 同上。
- (127) 「明和四年山城国紀伊郡稻荷村五人組帳」(前掲「五人組法規集 続編上」所収)。
- (128) 「安永七年越後国西頸城郡清崎藩御条目」(前掲「五人組法規集 続編下」所収)。
- (129) 「天明頃三河国拳母領掟書」(前掲「五人組法規集 続編下」所収)。
- (130) 前掲「五人組法規集 続編下」所収。
- (131) 同上。
- (132) 前掲拙稿「近世のパスポート体制」参照。
- (133) 『鳥取県史第九巻(第十三巻、近世資料)』所収。
- (134) 同上。
- (135) 同上。
- (136) 同上。なお、天保八年六月十二日の記事に、「式歳位之女子」の捨子を「貫請永代養育」したい旨申し出た者に、「秋米三俵」が支給され、また、同年十二月二十七日の記事に、「四歳斗之男子」の捨子を「貫申度」き旨申し出た者に、「米壹石貳斗」が支給されている。捨子の場合も、行倒人が残した幼児に対してと同様な処置がとられていたことがわかる。
- (137) 「高崎藩・雜記」(『藩法集』諸藩 創文社、一九六四年)三五。なお、沢山美果子前掲論文「近世後期捨子の実態」によれば、岡山藩では、七歳までの幼児に養育料が支給されており、また、同「天保飢饉下の捨子」によれば、津山藩でも、七歳までの幼児に「産育米」が支給されていたという。また、同論文によれば、津山藩では、天保頃に「育児院の構想」があったとされている。
- (138) 横田武子前掲論文、井上隆明前掲論文など参照。
- (139) 三木えり子前掲論文参照。
- (140) 第三百号(『明治四年法令全書』)所収。
- (141) 前掲拙稿「近世のパスポート体制」参照。
- (142) 三木えり子前掲論文二二頁。
- (143) 塩野雅代前掲論文二八頁。
- (144) 皆川美恵子「桑名日記・柏崎日記」にみる子ども」(『新しい子ども』3 子どもとは)海鳴社、一九八六年)二七二・二七三頁。
- (145) すでにふれたように、京都の雑色など下級役人が服忌令の知識をもっていたことから、たとえ下級武士であっても、武士である以上、服忌令の知識は常識であった。例えば、文化七(一八一〇)年の自序がある加藤次章「服忌令撰註分釈」人、下(東北大学図書館所蔵)には、「七歳未満」についての諸藩から幕府への問い合わせ例が数多く掲載されている。なお、「七歳未満之事故」といった用法は、近世後期には特に珍しいわけではない。例えば、「田辺万代記」(清文堂刊)には、三歳の女子を失った庄屋が、「女子ハ七歳未満故私うかと相心得」(十一巻、三二四頁、文化二年)と弁明した例がみえ、『播州龍野藩儒家日記』(清文堂刊)には、「七才未満ニ候間忌服無之」(下巻、二〇二頁、享和二年)とか、「七歳未満之訳故一日之御遠慮」(同上、二二四頁)とみえる。右の事例はいずれも、七歳未満は服忌の対象外ということが常識になっていたことを示しているのである。
- (146) 能田多代子前掲論文。
- (147) 大間知篤三前掲論文。
- (148) 羽賀祥二「明治維新と宗教」(筑摩書房、一九九四年)一八六頁注(55)。
- (149) 安丸良夫「神々の明治維新」(岩波書店、一九七九年)一三二頁。
- (150) 『明治七年法令全書』。
- (151) 村上正名「村落生活と習俗・慣習の社会構造」(村落社会構造史研究叢書第六巻、御茶の水書房、一九七九年)七〇五〜七一〇頁。
- (152) 元禄六年十二月二十一日付の服忌令(前掲「御当家令条」)

- (153) 『日本民俗地図V 出産・育児』（文化庁）序。
- (154) 同書、一五八頁。
- (155) 同書、八八頁。
- (156) 同書、二三六頁。
- (157) 前掲『関口日記』第二卷。
- (158) 鷺見定信・川添崇「講の成立と展開―吞竜講のばあい―」（『仏教と民俗』17、一九八一年）、川添崇「吞竜講の成立と展開」（『仏教論叢』25、一九八一年）、鷺見定信「吞竜信仰の実態」（『仏教論叢』25、一九八一年）など参照。
- (159) 宇高良哲「大光院開山然嘗吞竜について」（『仏教論叢』25、一九八一年）九五頁。
- (160) 前掲『日本民俗地図』八九頁。
- (161) 同上、九九頁。
- (162) 同上、一〇二頁。
- (163) 同上、一〇五頁。
- (164) 同上、一〇七頁。
- (165) 例えば、拙稿「彦根藩「御家風」の形成」（村井康彦編『武家の生活と教養』、彦根城博物館叢書6、二〇〇五年）参照。
- (166) 近世になって、疎外から保護へと大きく転換していく思想的背景については、別稿で考察する。

（京都女子大学文学部、国立歴史民俗博物館共同研究員）
（二〇〇七年三月三〇日受理、二〇〇七年九月一四日審査終了）

Is the Saying “Until the Age of Seven a Child belongs to the Gods” True? : Notes on the History of Japanese Children

SHIBATA Jun

The claim made by Yanagida Kunio that “Until the age of seven a child belongs to the gods” (“Nanatsu mae wa kami no uchi”) became linked with the theory of the rebirth of an infant and became accepted within folklore studies. Today, in a variety of disciplines it is said that this concept has existed since the ancient period. However, the author contends that this expression is no more than a common saying that was used in only some regions after the arrival of the modern period. In order to substantiate this assertion, this paper makes a tentative examination of the question of social consciousness from a historical perspective as it considers how attitudes towards children have changed since the ancient period.

In the first chapter the author shows how the Ritsuryo regulations absolving children under the age of seven of any responsibilities and not requiring parents to wear mourning attire upon the death of a child were combined as a result of a new Buddhist interpretation by officials who clarified legal standards in the early 10th century. It is shown that the exemption of children from wearing mourning attire in the event of the death of a parent or their own death was a measure undertaken to enable the smooth performance of a Shinto ceremony to which noble society attached the utmost importance.

The second chapter describes how in the Early Modern period Shinto ceremonies that had been vital for the preservation of society in the ancient and medieval periods assumed a lesser role in relative terms, which altered consciousness regarding children. The paper shows that the absence of mourning attire came to be viewed as a kind of privilege and that regulations for warriors regarding mourning attire became accepted among the common people even though they had been aimed at the warrior class. Perceptions regarding children in the Early Modern period are also described. In addition, the concept of the protection of children developed as a consciousness of “children as treasures” became common with the establishment of families among the common people. The author also demonstrates that this concept applied not only to children in general but to abandoned children as well, as illustrated through the establishment of regulations prohibiting their abandonment.

Lastly, the author looks at four specific examples of the expression “Until the age of seven a child belongs to the gods” and demonstrates how in the context of the historical process outlined above they are no more than sayings that came into being in the modern period.