

# 中世における触穢と精進法をめぐる天皇と民衆知

井原今朝男

Emperors and Folk Wisdom Regarding Shokue and Shojin-ho in the Middle Ages  
IHARA Kesao

はじめに

- ① 天皇における死穢と倚廬儀礼
- ② 触穢觀念をめぐる服忌令と穢の消滅
- ③ 中世民衆知としての「野棄」「速懸」むすびに

## 【論文要旨】

本稿は、前近代の触穢と精進法のあり方を通じて、前近代の呪術・信仰が生業・技術や権力の動き・さらには民衆生活をどのように規制していたのかについて検討し、これまでの通説であるケガレ觀念の国家的管理論や、天皇・禁裏や伊勢神宮は神聖な空間が維持され、穢多・清目・河原者には「服忌」によっても禊祓によっても払拭できない穢」が集中したとする見解を実証面から批判したものである。本稿では、室町期の内裏では禁中触穢が繰り返され、天皇は四方拝や毎日拝を神事でないことを理由に穢のときでも公事として実施していた史実を指摘した。系譜上の父母である上皇・国母が死去した際には、倚廬とよぶ粗末な庵をつくり十四日間忌みこもりを行なっており、禊ぎと祓えによって死穢をキヨメる呪術的儀礼であったことをあきらかにした。ここから中世天皇や禁中が穢れと浄の混在する世界であったことを指摘した。

第二に、伊勢神宮の最初の服忌令とされる「文保記」の史料検討を行い、東海地方の神官や民衆が触穢に対処する精進法の個別事例集としての性格をもっていたことを

指摘し、在地の民衆知では生業を優先的に営むために、物忌みや禁忌の期間を短縮し、「斃牛馬を掃除の人、穢の限以後、別憚り無き也」との規定を作り出し、被差別民に対しても穢れは消滅するもの・払拭できるものという社会思潮を有していたことをあきらかにした。

第三に、鎌倉末から南北朝期の東海地方の下層民衆は、死人の葬儀を忌避し「触穢を通れるため」に「野棄」や「速懸」と呼ばれた死体遺棄という独自の埋葬方法を実施した。それは中世社会において「死去の不審」があったため、生きかえることを期待した民衆の行動であり、野棄・速懸は下層民衆独自の合理的な知の体系性をもった民衆知であったことを指摘した。

中世天皇や禁裏は、触穢思想の枠内において機能していたが、地方の民衆知は、触穢思想を相対化し、生き抜くための生業活動を優先させていたことを指摘した。

【キーワード】 禁中触穢、倚廬の儀、死去の不審、野棄・速懸、民衆知

## はじめに

生業・技術と呪術・信仰との未分化な一体性は、近代社会での国家と宗教との分離によって解体する時代へと転換した。近代化の過程は、技術・科学と呪術・宗教とが分離・対立する近代知の世界となる。したがって、前近代社会においては生業・技術が呪術・信仰と連続・一体化しており、前近代知の世界にあつては、後者が前者を規制していた歴史事象が多い。

前近代では、人間は神仏の保護を受けて生活を営むものという社会観念が生きていたがゆえに、神仏に絶えず祈願し、また、神が嫌う死穢・血穢・産穢に触れたときは人が物忌み・精進によって自らのケガレを落とし神仏と人との共同生活を再生する慣行が存在した。それが触穢と精進法であり、これこそ生業や日常生活が呪術・信仰と未分化な一体性をもっていた事象のひとつである。

本稿は、前近代の触穢と精進法のあり方を通じて、前近代の呪術・信仰が生業・技術や権力の動きをどのように規制していたのか、しかも上は天皇から、下は下層民衆に至るまで中世人が触穢に対してどのような対応をしていたかについて検討しようとするものである。いいかえれば、古代中世における呪術・信仰がもつ生業や技術への社会的規制力のあり方について検討したい。それは中世という時代の社会常識や社会思潮がどのような力を発揮し、また時代とともにどのように変化するかを分析することにつながると考えるからである。

高木博志によると、近世後期まで朝廷と結びつきの強かった陰陽師・芸能賤民・夙といわれる雑種賤民が朝廷の宮廷行事において、正月五日の千寿万歳・猿曳き、十七日の三毬打など寿ぐ儀式に入り込んでいたが、明治初年には宮中から排除され、京都御所の黒戸・大元帥法・後七日御

修法など年中行事が廃止され、宮中における神仏分離が進み、宗教秩序が解体し、賤や穢の価値観が百八十度転換したことを指摘している。いいかえれば、前近代においては賤民や穢が天皇・聖とともに同居していた世界観が解体し、近代の宮廷・宮中は神聖な世界に純化させられたとする<sup>(1)</sup>。

先に、私は中世寺院が寺内とは別に「寺辺」に対する警察裁判権や課税免税特権を獲得して、承仕・寺役人・力者・興昇などの寺下部を住人として組織化し社会権力に成長したこと、「寺辺」の一部を「散所」に編成し散所長者の下に築地・池堀・掃除・道作・壁塗・河原者など土木建築技術者を組織化していたこと、中世を通じて禁裏河原者や声聞師系禁裏御庭者が禁裏に出入りしており、千本には駕輿丁と河原者が同居していたことを指摘した。「中世では聖と不浄とが未分化のまま混在する世界が存在していた」と記述した<sup>(2)</sup>。

しかし、こうした中世・近世の禁裏と被差別民衆との混住、聖と穢の同居、聖と不浄の混在という歴史像は、今日の中世社会史分野の学界では少数派である。むしろ、部落史研究や触穢思想研究の分野では、天皇は神聖性を独占し、対極にあったエタ・河原者など被差別民が穢を体現していたとして、穢れと清浄との分離を強調する見解が通説として強固に存在している。この通説に形成に大きな役割を果たしたのが横井清・黒田俊雄・大山喬平・脇田晴子らである。それによると、中世の被差別観の根源は卑賤視にあり、宗教的な清浄・不浄観が社会意識の根底に存在していたと主張する<sup>(3)</sup>。

横井清は古代・中世において「触穢の恐怖が渦巻」いていたことを強調し「服忌によっても禊祓によっても払拭できない穢」が「えた」に体系化され、「これを穢の一大発源母胎であるかのごとくに人びとに認識させてゆくことで、一つの「円」を完結した」と断言した<sup>(4)</sup>。この認識は研究者の支持をえて、「服忌によっても禊祓によっても払拭できない穢」

が古代・中世・近世に通時代的に存在していたという認識が七〇〃八〇年代の部落史研究者には、暗黙の前提になっていた。大山喬平はケガレ観念の国家的管理を強調する中で「ケガレにおかされてはならないものは何よりもまず天皇とその政治である」とアプオリに神聖性を独占する天皇像を押し出し、ケガレの都市的構造論を提起した。これを受けて、民俗人類学の山折哲雄は「天皇を「聖」の世界へと隔離」し天皇霊による宗教的権威を身にまとった天皇像論を展開し、象徴天皇制の理論的根拠を提供した。<sup>(5)</sup>

脇田晴子は、散所が差別視されるのは、「職業的な差異」＝「非農業的性格に差別の一因をもとめ」<sup>(6)</sup>「これに支配階級による不浄・卑賤視が加わったためであるとする。脇田は「三不浄といわれる黒不浄（死穢）、赤不浄（生理血穢・産穢）〔地域によっては産穢を白不浄という所もある〕」は、生理や出産機能を肉体的にもっている女性と、それを社会的に担わせられた被差別民に関わってきたといえよう。おそらく差別の根源はここにあらう<sup>(7)</sup>」とのべ、中世の女性差別や被差別民への差別の根源は、「生病老死にまつわる汚穢」＝死穢・血穢・産穢に起因すると主張しており、触穢が差別の根源と指摘している。

死穢は神代の時代から通時代的に変わらず存在し、いまにまでつづいているという見解は、本居宣長以来国学の伝統であり、民俗学の高取正男<sup>(8)</sup>などに浸透し、最近の日本近世史の林由紀子も「喪やその穢を東照大権現に及ぼさないことを要求して、東照大権現を頂点に將軍・大名・家臣と下る、穢のヒエラルヒーと称すべきものを構築していた」<sup>(9)</sup>としている。こうした触穢観は、横井・大山らの見解とまったく同一である。

しかし、こうした通説的な歴史像は、歴史史料や考古遺物などによって実証されたものではなく、いくつかの仮説を前提に成立しているものと私は考えている。

その理由の第一は、横井清がいう「服忌によっても禊祓によっても払

拭できない穢」が中世社会に一貫して存在していたことは実証された事実とはなっていないと考える。大山のいう「甲乙丙丁の穢とそのケガレの解消を意味する穢の日数の限定」が「ケガレ観念の肥大化」を意味していたという見解も具体的史料によって論証されたものではない。こうした見解は、中世人は死穢や穢に対する忌避観念が強かったとし、服忌令による日数の限定や穢の甲乙丙の指定は穢の忌避観念をしめすもので、天皇から穢を遠ざける規定と理解してきた。高取正男は清和朝に天皇が正殿から地におりる行為は、死穢忌避観念に由来するもので、「地面に敷かれた青草のうえに身をおき、そのもつ精機に直接ふれながら忌みこもりすることによって生命の再生と復活がはかられた」<sup>(10)</sup>とのべ、他方で庶民の中では死穢に無頓着であるという対比的な指摘をおこなっている。しかし、天皇にとって物忌みや忌み籠りは、穢れから身を浄める精進生活ではなく、死穢を忌避して土地の力によって生命の復活を図るのだと神秘的解釈を施している。

しかし、高取の見解も古代中世人の社会意識を示す具体的史料から帰納・実証したものではなく、現代人である高取の解釈した見解にすぎない。とりわけ、聖の体現者として観念された天皇自身は、死穢を忌避する存在であり、皇都―内裏―玉体は清浄の体現者としてアプオリに信じられ、天皇や禁裏が死穢・血穢・産穢にまみれた汚穢の存在でもあった歴史事実はまったく無視されている。まさに天皇が穢に対してどのような対応をしたのか、これまでの研究史の中で避けて問われなかった問題について実証的に検討しなければならない。

私見によれば、『延喜式』神祇条項が規定する穢の日数の「忌む」行為は、死穢の忌避観念を示すものではなく、物忌み＝精進生活の日数によって穢を消滅させてもとの生活に復帰する呪術的行為と見なすべきである。服仮・服忌や物忌みという行為は触穢を忌避する観念だとするこれまでの通説的認識はあやまりであり、むしろそれは物忌みによって穢

れを消滅させる精進法であり、生活スタイルの問題として理解すべきである。<sup>(11)</sup> 本稿では、忌み籠りの日数は精進・潔斎により穢を消滅させる精進法を規定したものとして記述していく。

第二に、横井清は、触穢思想は民衆にまでおよび「民衆世界において「社」を中心としての穢忌の心が根づよくあった」と主張する。本居宣長が「死を穢とすることは神代より然り、されどそれも日数のかぎりの定まりしは後なるべし、又忌服は唐国をまねびたる後の事也」(『玉勝間』)とのべていることと一致した見解である。死穢を忌避する観念は古くから民衆にまで及び、服喪の習慣や日数によって穢を払うことは後代に天皇家がいち早く中国から導入したものと信じられてきた。しかし、本当に中世民衆がもっていた無文字知・民衆知・習慣知といわれるものの中に、死を穢とする社会意識が根強くあったのか否かは史料に即して具体的に検討されなければならない。

触穢観念は民衆の中に根強く存在したという認識は、神道研究者のみならず、部落史研究者の中にもいまなお定着している。しかし、死穢が物忌みや精進の日数で消滅する精進法に対応できるものであるならば、服忌令に対して中世の民衆はどのように対応したのか。民衆は父母や子弟が死去したとき、どのように死穢に対応したのか、服忌令に対する中世民衆知の世界を実証的に具体的史料に即して検討しなければならない。

## ① 天皇における死穢と倚廬儀礼

### 「研究史の論点と本章の課題」

これまでの研究では、横井清に代表されるように天皇や禁中は清浄な存在とされ、その対極にあった穢多や河原者が穢を体現化した存在とされてきた。洛中には河原者の定住は国家によって排除されたという見解

をもとに、大山喬平はキヨメの都市的構造論を提起し、それを前提にして村井章介は国家の空間観念としてケガレの同心円的構造論を提起したことはよく知られ、いまなお通説となっている。さらには、宗教民族学の山折哲雄や永原慶二・伊藤喜良らの中世天皇論でも、天皇には死穢やケガレがない存在として立論されている。<sup>(14)</sup> 近年、片岡耕平は、「天皇の身体が穢の対極にあったとは認め難い」と指摘し「清浄な神を穢から守ること、神事を予定通りに遂行することの二つが天皇のなすべき事柄であった」とする興味深い見解を提示している。<sup>(15)</sup> また古代の産穢は、医療や陰陽道の導入によって中国の道教系信仰とともにもたらされ、弘仁式に日数が制度化されはじめたこと、死穢や産穢が九・十世紀に制度化された時期においても女子の月経は血穢とは認識されていなかったことなどが指摘されるようになっていく。<sup>(16)</sup>

ケガレ観念の肥大化とか死穢忌避観念を示すものとして理解されてきた服忌令についても、岡田重精は「庶民の参詣者が増加するに伴ない、その神聖性を保持するの主旨として参詣のための斎戒精進ないし禁制を整理したもの」と規定する。<sup>(17)</sup> 触穢規定は神域を穢から防備する意図から成立したとする見解も出されている。<sup>(18)</sup>

しかし、延喜式や服忌令は臣下の順守規定であって、天皇や上皇が死穢を受け精進法を受容していたか否か、これまでの研究史においても検討されることがない。

そこで、中世天皇が死穢とともに存在し、服忌令を順守する存在であったか否かを別の視角からみよう。

本論が分析の視点とするのは、これまでほとんど注目されてこなかった「倚廬の儀」という宮中儀礼である。天皇の系譜上の父母が死去したとき、天皇自身が死穢をみずから引き受け、系譜上の父母の恩に報謝し、宮中に粗末な庵をつくり一定期間忌み籠りすることによって死穢を祓い浄める精進法の呪術的儀礼であった。まさに天皇も死穢を受け精進法を



受容していたことを実証し、中世天皇が聖と不浄とを未分化なまま混在する世界に生きていたことをあきらかにしたい。

中世の年中行事の枠組みは宇多朝から村上朝にはじまったものといわれ、内裏式・新儀式や行事書などをさぐると、『西宮記』の中に倚廬の儀についての規定がもつとも整備された形で見ることができ。以下、まず古代史分野の検討から入ろう。

## 1 古代における倚廬儀礼と忌み籠り

### 『西宮記』にみえる崩御規定

『西宮記』巻十二に「太上天皇・皇祖母后崩」という規定がある。太上天皇と皇祖母后の死去した場合の措置をきめている。

太上天皇・皇祖母后崩

任葬司事本院申請者不任、或時被奉御  
葬料、御葬事作法依違令題

① 御訪使、院司就外記申遣遺詔旨停素服季  
類

② 仰諸道令勘申廃朝著服事旧例近時  
不勘

③ 止音楽奏事上卿、仰  
外記 停素服拳哀宣旨官  
符

④ 遣固関使事或行  
国 警固事

⑤ 大赦事、免獄囚給物、天皇着服事以日易  
月

⑥ 每七日御誦経事、使殿上四位已下、若侍  
従内盛官人等有例

⑦ 公家被修御斎会或於本  
院修

諒闇謂天子遭父母喪、礼記  
云喪始、史記云亮闇

⑧ 天皇御倚廬事依吉  
方 公卿・侍臣・女房出陣外着素服有際不参会、後、不、  
着巻襪、着位袍

天皇着服實御中子冠、表衣下襲袴、藥御  
帶、藥行大炊寮、入御宮云々 内匠寮構承塵骨召修理職  
長本作 掃部寮以信濃筵

張之御在所中  
皆張之 承塵骨下垂二尺構天井方九尺以竹為骨、  
以筵張之 以葉薦鋪之、上以

筵施盈、御座廻以筵曳度、以竹蒔之、有二口、随所便開之、以

黒細布懸之、御在所所以筵曳廻、以折薦疊、為女房座有御基、  
帳、以近

辺便所、為侍臣候所、着服了、内侍以神璽等、置廬中、次入御、御膳、黒折櫃六合黒飯開日  
飯 帶劔公卿不取笏

⑨ 除服事以日易、  
月、男女房出陣外、除服

⑩ 御祓事、宮主傍敷葉薦二枚原入、鋪紵、  
縁 御禊了、遣宮主於河原副内盛  
官人

⑪ 御本殿事殿上人着黒襦袢、旧例有官、  
上宮儀、式官隨本官、設位袍 御殿装束、懸薦簾召集津薦簾、給華人司、以、殿  
簾、式官隨本官、設位袍 御殿装束、懸薦簾召集津薦簾、給華人司、以、殿  
簾、式官隨本官、設位袍 御殿装束、懸薦簾召集津薦簾、給華人司、以、殿  
簾、式官隨本官、設位袍

内御障子・御屏風・帳基帳告白、鋪紵、  
用鈍色絹、度殿障子、 用鈍色絹告白、鋪紵、  
度殿障子、 用鈍色絹告白、鋪紵、  
度殿障子、 用鈍色絹告白、鋪紵、  
度殿障子、

床、及同舍、然足添除間、不立大床子、敷筵二枚、上敷文圓座、黒端御疊、  
御台、装也云々、台又夜御帳、御台盤無台盤、燒除出  
馬、頭盤、或台子 御禊了、即還

男女房不立御椅子敷間、  
座 黒漆御膳具・御台盤無台盤、燒除出  
馬、頭盤、或台子 御禊了、即還

御

御法事

⑫ 御斎会、納言已下行事、無御願文有傳教、  
目錄、七人之中三僧、給法服

代々不、御佛無定事多用金剛界、  
定也、三十七尊、 百僧旧例、  
納 諸司備僧供

⑬ 一周後、於朱雀門、行大祓、其日、候殿上侍臣、着吉服巻纓、

聞大祓了、告垂纓、殿上雜具、皆如旧從吉

ここから、十世紀の天皇家の葬事の基本原則がわかる。「太上天皇」

と「皇祖母后」が死去した際に、天皇がおこなうべき諸行事が、「葬司」

と「諒闇」と「法事」に三区分されている。「太上天皇」について、仁

藤敦史は薬子の妾の反省から嵯峨天皇は冷泉院に移り、退位したものが

天皇位に復帰する重祚を阻止するために、太上天皇の尊号宣下を受ける

ようになったという。「皇祖母后」はスメリオヤといい、皇統系譜上の

母を指す称号のことで、皇位未定るとき指名する権利をもつと指摘して

いる。<sup>(19)</sup>もとより仁藤は九世紀以前を論じたもので、『西宮記』の規定に

言及していない。しかし、十世紀、村上朝のころ実父・実母だけではな

く、皇統系譜上の父・母のときを想定するからこそ「太上天皇」と「皇

祖母后」の規定が『西宮記』に継承され、天皇は諒闇の行事を営んだと

みることができよう。

もとより『西宮記』の規定は、時代の変化を受けて上皇の家政機関で

ある院庁の発言権が拡大している。「任葬司事」では「本院の申請あらば不在」とあり、上皇の遺言によっては葬司がおかない場合があった。したがって、通例では上皇が葬司を指定することになる。実例をみると、死去した上皇の親愛の院司が葬司をつとめている事例が多い。「御葬事」にあたる納棺・火葬・拾骨・埋葬・墓所の設営などの「御葬事作法」は本人の遺言に随う。ついで、①本院から御訪使を派遣するが、本院の院司が外記に対して遺詔旨を伝える。したがって、「御葬事」は、上皇の遺言にもとづいて院司主体で営まれる原則であったといえる。基本的に上皇家の家政行事として行われる規定である。

朝廷の側では、②廃朝とともに③音楽や奏事を一定期間停止して臣下や民とともに喪に服する。④固関使が派遣されて警固がなされ、⑤大赦のあと放免がおこなわれ給物が支給される。これこそ、上皇に死にともなう天皇の主宰する朝廷側の公式葬事である。七日ごとに毎七日仏事と四九日まで御誦経を行い、天皇主宰の御齋会の仏教行事がおこなわれる。

「諒闇」とは天子が父母の喪に遭うことを謂う。服喪儀礼である。この中心行事は⑧「倚廬の儀」である。天皇みずからが質布<sup>しやくふ</sup>細美布の巾子の冠と、表衣を着て袴をつけ藁の帯をまく。粗末な衣服を錫紵<sup>しやくしよ</sup>とよんでいる。さらに、竹を柱とし信濃の筵を張り、葉の薦を敷く。竹で蔀を二口つくり、黒い細布を懸ける庵式の粗末な仮屋をつくる。これを倚廬御所と呼んでいる。しかも、天皇がみずから神璽とともに籠もり、御膳と黒の折櫃と六合の黒飯を出す儀式をおこなう。

⑨除服になると、神祇官の職員で宮中の神事をおこなう宮主が、天皇の身につけた錫紵に対して⑩祓をおこない河原に出て禊ぎを行う。それが終わってから、⑪倚廬の御所を撤去して、殿中の装束・室礼をもとにもどして天皇が本殿に還御する。まさにこれは粗末な仮屋をつくり、そこに忌みこもる精進法の実践であると私は考える。

「法事」は、朝廷で七僧を導師に百僧によって御齋会を営み、一周忌

のあと、朱雀門での大祓で、すべての行事が終了することがわかる。

### 「倚廬」についての研究史

では、古代史研究における倚廬の儀に関する研究史はいかなるものであろうか。この分野の研究はきわめて数少なく、神道史学の渡辺(田沼)真弓と文献史学の山田充昭の研究があるにすぎない。渡辺は、平成元年三月十三日の倚廬殿の儀が行われたことを指摘し、桓武から後白河までの倚廬の儀を概観して、「平安時代の喪葬儀礼は殯もすたれて薄葬化し、ただ仏事の追善供養のみが盛行していたと云う感がある。しかし、追善行事の盛んな時代にあってもなお、殯宮儀礼が存続しており、特に天皇は倚廬という服喪施設で忌ごもりの生活をされていた」とする。倚廬の期間が十四日間になったのも、光孝天皇が東宮として仁和四年九月二日から十五日まで倚廬渡御した事例が初見であるとする。桓武・陽成朝にあたらしい服喪制度が確立したのは「穢意識の台頭」によるものだと指摘し、文徳・光孝天皇までの穢の発生事例66回について調査し、穢の対処法として、A祭祀の延期・停止、B祭祀者の変更、C内裏大祓の実施の三つがあったとする<sup>(20)</sup>。

山田充昭は、奈良時代には倚廬の御所は存在せず桓武天皇の母后高野新笠の死去に際して天皇が錫紵を服したのにはじまる「統日本紀」延暦八年十二月丙申条<sup>(21)</sup>といい、諒闇も仁明朝の淳和院・嵯峨院の死後にはじまるといわれる。両者の研究はまったく別個に行われているようで、相互批判や研究交流は今後の研究課題のようである。

戦前の諸橋轍次の研究によると、中国では喪葬の斬衰<sup>ざんさい</sup>三年の制があり、縄や麻の喪服をつけ、倚廬の室に入り粥をすすり父母の喪に服し、そのあと諒闇に移ったという。『礼記』の「喪服小記」に斬衰には葛と麻を身につけるとあり、「喪大記」に「父母之喪倚廬に居す」とある。<sup>(22)</sup>『西宮記』にみえる倚廬の儀から諒闇に至る儀礼は、中国の儒教による父母

の喪にともなう孝子の行であったものが、日本の天皇儀礼に導入されたものといわなければならない。

## 「研究課題」

渡辺は天武朝までみえる殯宮儀礼は廃絶し、倚廬は桓武朝に中国から宮中儀礼に導入されたという栗田寛説をそのまま踏襲している。これは、忌みごもり<sup>11</sup>精進法の淵源について古代史研究が混乱したままになっていることを示しているように思う。天武朝の殯宮儀礼と、桓武朝以後の倚廬儀礼の登場との関係についても、道教系触穢認識との関係も含めて研究が深化されなければならない。古代の忌み籠りは、中世社会へと連続していく。寛仁三年（一〇一九）四月一条院妃延子が死去したとき、『栄華物語』には「御いみにこもりたるそう」<sup>12</sup>籠僧がいたことを描写している。『後撰和歌集』哀惜条にも藤原守友和歌の事書に「きよただが枇杷大臣のいみにこもりて侍けるにつかわしける」とあり、貴族みずからが「忌みに籠もり」という慣習をもっていたという。『建内記』嘉吉元年（一四四一）四月十三日条には「景愛寺長老（真乗院、故養徳院御女）母の喪に依り、去月より籠居し給う」とあり、喪に服するために籠居している。死穢のときの忌み籠りは平安・院政期から室町期にいたる貴族に共通の社会風習といえよう。

したがって、孝を重視する儒教儀礼の倚廬の儀が、日本的な精進法としての忌み籠りの儀礼と複合していったのか、さらに宮主が禊と祓をおこなう儀礼部分を精進法として評価できるのか、という諸点について分析的に解明する必要があるのではないかと考える。中世では、倚廬の儀が儒教的な服喪儀礼であるとともに、宮主が禊と祓を行うのは撫物と贖い物を供することから、穢れを祓い浄める呪術的儀礼の複合であるという仮説を提示したい。この仮説の論証は古代中世においても検証されなければならない今後の研究課題といえよう。

なお、先代の天皇の死に際して一年間を通じておこなった「御葬事」と「諒闇」と「法事」の三つからなる儀式の全体像をなんと呼んだか『西宮記』からは不明である。儀式の内容構成は葬送追善行事と服喪行事のふたつから成り立っている。天武朝の殯宮行事を検討した和田萃は、天武天皇の葬礼では皇后が殯宮にこもって御膳を供し、仏教的行事も並行していたとし「喪葬儀礼」と呼んでいる。<sup>23</sup>平安期の天皇の葬送と服喪の儀礼を検討した神道史の渡辺真弓も「喪葬儀礼」の用語を用いている。したがって、中世史においても、葬送儀礼と服喪儀礼からなる中世天皇家の一年間の葬儀・諒闇儀礼の全体像を喪葬儀礼と呼ぶことにしたい。

これまで中世の天皇は、在位中に死去することがゆるされず、讓位して上皇・院として死去し、「御葬礼」のみを院司沙汰として執行することが慣習になっていたことを堀裕があきらかにした。<sup>24</sup>天皇家の葬送については大石雅章の研究があり、嘉元三年から文保年間以降は沐浴・入棺の儀が臣下の沙汰から律僧沙汰に変化し、王家の葬送が泉涌寺の衆僧によっておこなわれ、納骨は禪・律・念仏の寺院、聖靈回向の中陰仏事は顯密寺院に分業されていたことを指摘している。<sup>25</sup>久水俊和は、室町期の後光厳院から後小松院まで葬送供奉するものは院司を中心にした「イエ的儀礼」であることを指摘している。<sup>26</sup>これらは、古記録にみえる「御葬礼」や「毎七日御仏事」とされた儀礼を「葬送」として考察し、その特質を言い当てている。また天皇の追善仏事については膨大な研究史が蓄積されている。<sup>27</sup>これらはいずれも『西宮記』にみた「御葬事」「法事」にあたる。

しかし、「御葬事」や「法事」の儀礼だけを仏事として分析していたのでは、上皇が死去したとき、子である系譜上の天皇が父母の死穢や恩にどのように対応したかをみることはできない。なによりも『西宮記』のいう「諒闇」やその中心行事である「倚廬の儀」について、中世の宮中儀礼としてどのように実施されていたのか検討しなければならない。



上皇の死を葬礼や仏事のみでなく服喪儀礼を含んだ長期の儀礼全体像の中で再検討しなければならない。そこで、中世天皇の典型例としてだれもがみとめる後白河法皇が死去したとき、後鳥羽天皇はどのような喪葬儀礼を営んでいたのか、具体的に検討しよう。

## 2 鎌倉期における天皇の死穢と倚廬の儀による精進生活

### 『玉葉』による後白河法皇の葬儀の実態

後白河院は建久二年（一一九一）閏十二月二日には「御腫と御腹張満」で重病となり、建久三年（一一九二）三月十日には平癒祈願のため、諸社に仏舍利を送って法会をおこなわせた。後鳥羽天皇みずから直衣を着して仏舍利を拝した。宇佐・八幡・賀茂など五十社に及んだ。三月十二日夕方に「大略御絶入」と危篤状態になり、翌十三日寅刻、六条西洞院宮御所において六六歳で死去した。葬儀の様子を『玉葉』の記載順序にしたがって整理してみよう。

- ① 十三日、左右大臣と関白兼実が合議して「召宗頼朝臣、仰非父子之間、有諒闇之例、可問之由」とあり、実の父子で無くても諒闇を実施した先例を大外記・大夫史に勘例を出させ、後鳥羽天皇の裁可で一年間の天下諒闇とする。
- ② 固関・警護を命令。法皇の遺詔使として前丹後守仲経が参陣し大外記中原師直に遺勅を付す。上卿から頭宗頼を介して奏聞。遺詔使が素服拳哀を停止すべきと申す。
- ③ 十三日、院司公卿が参集して院号を「後白河院」と定める。
- ④ 十四日蓮華王院宝蔵に宿納してある御仏事用途を院御使と出納が右大臣の命で取寄。
- ⑤ 倚廬のことを前大和守親国に命じる。高倉院例による。
- ⑥ 十五日「後白河院御葬送」を実施。院北面下臈の公朝・前大和

守親国らが供奉。棺には中将親能・基範や資明法師・範綱法師・能盛法師など籠僧と近習が昇き入る。勅使として頭中将実明が参加。

- ⑦ 十七日、主上の御束帯を『保元内府記』により鈍色とする。御誦経使として院北面を任命。
- ⑧ 十八日 関白・右大臣立会の御前で蔵人頭が法皇遺詔箱を開封。御剣目録、砂金算用文、御仏事用途注文の三通を確認。御持僧が延命法等の継続否を諮問。関白は明日の倚廬のため内裏に宿候。
- ⑨ 十九日主上、正殿を避けて倚廬に御座。関白と親国を御前に召し、倚廬御装束具を問う。亥刻、主上、吉服の装束。内侍二人が剣璽を取り、主上の前後に候す。蔵人頭宗頼と実明が燭をもって前行、倚廬御所へ移動。縄御帯と冠を替え、錫紵を着す。
- ⑩ 十九日、初七日で御誦経使を派遣。二六日、第二七日御誦経使を派遣。
- ⑪ 四月二日、倚廬より主上還御。解陣・開関等のための黒櫛宣旨を下す。御斎会の定。公卿女房除服。宮主が御褌と大祓。主上、本殿に還御。諒闇の御衣を着す。
- ⑫ 四月八日、蔵人頭宗頼、勝賢僧正宅から如意輪宝珠を禁中に安置し、愛染明王を本尊として仏事を実施。
- ⑬ 五月一日 旬日により祓。諒闇により遙拝せず。
- ⑭ 五月二日 四人勘文に爪点。法皇七七日の四九日御法事（中陰仏事）。
- ⑮ 六月一日 旬祓、内裏并中宮 御贖物を供す。法皇知行地の未処分について奏聞。
- ⑯ 建久四年（一一九三）正月四日、諒闇中、禁中音楽憚り有り。
- ⑰ 正月七日節会無し。諒闇の例なり。正月十四日御斎会竟日、諒



闇に依り南殿で内論議。

⑮ 二月二十五日、後白河院周闕御齋会也

以上が、史実として確認できる後白河天皇の一年間におよぶ喪葬儀礼である。ここでも諸行事は、御葬事と法事と一年間の服喪行事に大別される。前者の中心は院の御葬礼である。火葬は三月十五日に院司や範僧を中心を実施された。『法然上人絵伝』にみえる後白河院の葬事とは日程や細事について多くのちがいがあ<sup>(28)</sup>る。『玉葉』が葬事の中心人物とする院司前大和守親国は、『法然上人絵伝』で法皇の浄土三部經の追善供養を法然とともに実施した大和前司親盛法名見仏とみてまちがいない。御葬礼や毎七日御誦經使は院司が任命されて院司主体の追善仏事であった。一周忌の建久四年二月二五日には周闕御齋会の仏事を大規模に営んでいる。周闕は一周忌を示す漢語で、儒教的儀礼であるから仏事の御齋会とセットになったものといえよう。

服喪儀礼は、後鳥羽天皇が父子に非ざるの間諒闇有るの例にもとづいて一年間の諒闇を実施し、廃朝・音楽の停止・倚廬の儀を実施していた事が確認できる。諒闇大祓の行事は不明である。後鳥羽天皇が後白河法皇と実の父子の関係にはなくても、系譜上の父子として諒闇を実施した先例にもとづいていたことがわかる。後白河院は鳥羽天皇によって「太上天皇」という立場にあったことになる。

初七日の三月十九日に倚廬の御所での行事がおこなわれている。竹で粗末な御所がつくられただけではなく、天皇が身につける衣服が「繩帶」や「錫紵」とあり、『西宮記』と共通している。あらたに判明することは、内侍二人が剣璽をもち、藏人頭が燭をもって前行して倚廬御所に向かい、天皇自身が粗末な喪服を着て粗末な小屋に深夜に十四日間籠もっている。この期間は『西宮記』には見えないが、渡辺真弓が指摘いたごとく、光孝天皇が東宮として仁和四年（八八八）九月二日から十五日まで倚廬渡御した事例と一致している。

九世紀以来、倚廬の儀で天皇が忌み籠りする期間は十四日間という慣行がまもられてきたものといえよう。

倚廬の御所は天皇だけではなく剣璽も渡御するという一緒の行動であったことも『西宮記』と同一である。さらに、四月二日に倚廬を出る儀礼では、宮主による御禊と大祓のあと内裏正殿に還御している。『西宮記』の規定が鎌倉期の天皇の葬儀服喪儀礼として順守されていたといえる。

しかも、倚廬の儀は、禊と祓の呪術儀礼をともなうから、キヨメの行為であったことが判明する。まさに内侍と藏人頭という天皇の家政機関の中樞が参加し、玉体と剣璽がいっしょに倚廬御所に渡御してキヨメの行事が行われたことがわかる。これまでの中世史研究の中では、諒闇・倚廬の儀について論及した研究をまったくみつけることができない。したがって、以下、鎌倉期の倚廬の儀についてあらたに判明した事実をまとめておきたい。

#### 『倚廬の儀と精進生活』

『玉葉』では、主上が倚廬御所に着座したあと三月十九日条に「余竊奏云、向旧院御在所方<sup>也</sup>、為報酬、着錫紵之由、聊可思食觀念之中之由奏了、依有所思也、主上、随申状、暫有御祈念」と記録している。関白兼実は後鳥羽天皇に故人の方角にむかって「報酬」の「觀念」をするようにと説明した。これこそ、在任中の天皇が、系譜上の父母の恩に報謝するという儒教的儀礼の要素が倚廬の儀の本質であるといえる。

御膳に「黒染衝重」が供され、「白飯上に黒飯を盛る」という経過は『西宮記』と同じであるが、「御箸を立て即これを徹し了」とあるから、忌み籠りした天皇自身の御膳ではなく、死者への供養膳であったことが判明するといえよう。服喪儀礼であるとともに死者に対する慰霊・亡き系譜上の父母の遺徳への報謝行為でもあったといえる。

倚廬から本殿に還御するとき、四月二日条には「公卿已下、於此陣外、脱素服云々、仍女房等同脱之」とあり、内裏では一斉に除服する。

「次実明朝臣、自同間、供御贖物（謂、御贖物、其傍也）、次献大麻、次宮主、奉仕御禊

次主上、如本、着御前敷」〔玉葉〕建久三年四月二日条」とある。倚廬の儀の最終段階で、宮主が御禊を行い人形を撫物に用い御贖物を徹する行為が行われていた。これは、『西宮記』にはみられないものである。

人形の撫物と御贖物は、院政期にもみえる儀礼である。たとえば、久寿二年（一一五五）近衛天皇が亡くなった「入棺并葬礼雜事定」で、「自中宮被入御阿摩加津（歳人形一枚、長四寸許、其體如普通撫物、令着有事、不親申、新帝御阿未加津云々）」〔兵範記〕久寿二年七月廿七日条」とある。中宮は阿摩加津（人形）を入れていたが、若い新帝は憚ることありという理由で人形を棺のなかに入れなかったことがわかる。大治四年（一一二九）亡き白河院の入棺の儀でも、「形代」を「宮主」にもたせて鳥羽院に送付し、鳥羽院が息を吹きかけて返し入棺させている。形代に息を吹き懸けることは、人形を撫物にすることと同一である。これについて源師時は「此語雖賢者説頗不被甘心、是以人形替自身也、癒解除心也、唯何從死之例哉」と述べている〔長秋記〕大治四年七月八日条。ここから倚廬の終わりにあたって、人形を撫物に用い、御贖物を供したのは、源師時がいう「解除」にあたることであきらかである。『日本国語大辞典』は「解除」を「けがれをはらい浄めること」としている。

以上から、倚廬の儀の最終段階で宮主が御禊を行い人形を撫物に用い御贖物を供する行為は、中世人にとって死穢を祓い浄める行為とみていたことはまちがいない。

『西宮記』の規定でも、諒闇がおわった一周忌の儀礼では、朱雀門での大祓がおこなわれた。諒闇大祓と倚廬を終える正殿還御の儀とは、同じ儀礼構造といえる。倚廬の儀は一年間におよぶ国事としての諒闇の儀

礼を一日四間の天皇個人の儀礼として抽象化・表象化したものといえる。中世禁裏での十四日間におよぶ倚廬の儀は、天皇が自ら父母の恩に報謝する儒教的要素とその死穢を引き受け、服喪の忌み籠りをし、最終段階で禊と祓と撫物と贖物を供してキヨメの呪術的儀礼を複合的に行った。これこそ父母の恩に報謝する孝行と死穢を祓い浄めるための呪術的儀礼であり、精進生活であったと規定したい。まさに中世天皇も死穢を受ける存在であるがゆえに倚廬の儀によって死穢を祓い浄めて本殿に還御する必要があったのである。

### 3 室町期の禁中触穢と倚廬儀礼

中世後期での事例は、上皇の死にともなう喪葬儀礼の全体像が詳細にわかる室町期禁裏の事例を儀式伝奏甘露寺親長の日記『親長卿記』によって復原してみよう。

親長は、後花園院と後土御門院の父子二代にわって天皇の「近習」をつとめ、賀茂伝奏をはじめ多くの儀式伝奏をつとめ、別記として数多くの伝奏記を残した。そのため、後花園院が文明二年（一四七〇）十二月二十六日に死去したとき、父の死穢に対して後土御門天皇が宮中で営んだ一年間にわたる儀礼の全体像を『親長卿記』に詳細な記録として残している。さらに彼は文明三年七月十六日に広橋綱光から旧院一回忌の仏事伝奏を命じられ、一周忌仏事伝奏として「別記」をつくっていた。旧院の御寺＝聖寿寺の造作や作事奉行や用脚などについて「御法事方記」〔親長卿記〕文明三年十二月十七日条」とよばれる伝奏記を作成した。仏事結願の十二月廿七日には「七ケ日記可注進上之由有仰」とあり、後土御門天皇から七ケ日記＝御法事方記＝別記を進上するように勅命を受けている。<sup>29</sup>そのため、『親長卿記』は、後花園院の死穢に対して、子息の後土御門天皇がどのような対応をしたのか、一年間の葬事・服喪に関する宮中儀礼の全体像を検討する格好の史料である。

# 〔室町期の禁中触穢〕

まず、天皇をとりまく死穢を検討する前に、室町期内裏は死穢・産穢・血穢によるケガレがない清浄な空間として維持されていたか否かをみておかなければならない。以下、その検討から入ろう。

文明五年（一四七三）十月十九日、若上臈が北御所で酉剋に皇女を出産した。彼女は故花山院内府持忠の女で、権中納言花山院政長の姉であった。彼女は室町殿御台<sup>1</sup>富子の上臈であったが、「雖然、被懸一兩年叡念、自去正月懷妊云々」〔親長卿記〕十月廿二日条とある。後土御門天皇が日野藤原富子の上臈に想いをとげ正月に懷妊させたのである。

そのため、富子の私所である北御所を産所とした。当時、応仁の乱が勃発した応仁元年（一四七六）八月二十三日から文明八年（一四七六）十一月十三日の火災まで、後花園院と後土御門天皇父子は室町第の寢殿・泉殿に居住し、室町殿義政・富子夫妻と同居していた。<sup>30</sup>このため、禁裏と富子の北御所と禁裏との間を女房らが往来して産穢がひろまった。親長は「禁裏女房少々走参、仍禁中産穢也、疎骨通達不可然歟、当時如此触穢無憚禁制、仍自由之儀連々出来、神慮難測」〔同〕十月廿二日条と記録している。こうして「禁裏産穢」という事態に陥ったことがわかる。

親長は触穢にともなう禁制を守ろうとしないために、ほしのままの事態がおき、神の怒りは計り知れないと危惧していたことがわかる。親長は触穢を忌避すべきことと考えていたわけではなく、「触穢の禁制」を順守しようとしなくなっている社会意識を問題視しているのである。

文明六年（一四七四）後五月十六日には廣橋兼頭の被官人が傍輩を御所の陣所で指し殺す事件を起こした。「御所中甲穢云々、近日宮中甲穢出来連続、不知神慮」とある〔親長卿記〕。文明十四年（一四八二）三月廿一日条にも「今日於内裏、有手猿樂<sup>内藤七郎</sup>云々……有喧嘩事、民部卿被官殺害手猿樂衆一人、被引出、於門外死去云々」とある〔同〕。禁裏の御所で公家民部卿白川忠富の被官人が殺人・傷害事件などを引き起こ

して、禁中甲穢が繰り返されていたことがわかる。

では「禁中触穢」の際には、どのような対応をしたのであろうか。文明六年（一四七四）四月晦日に禁裏甲穢がおき、同居している室町殿第に波及するかという難問が起きた事例でみてみよう。

「自去四月晦日、禁中甲穢之時、吉田三位兼俱卿申云、室町殿御方被引隔注連、可被立甲乙云々、仍内侍所御方、室町殿御方、所々引隔注連、禁中甲穢、室町殿御方乙穢云々、此条、更以不覺悟、其故者、為同御所、有人々通達、可被立甲乙之条、更以先規不可有、今度又如此、被尋下之間、無覺悟之趣、奏聞云々、予申云、此注連之子細、祇候之時、承了、更雖無覺悟、兼俱卿申入上者、先規勿論歟之由、存之、雖然存不審之由了、無勿体之由、愚存之趣、相語了」

〔親長卿記〕文明六年後五月十七日条

四月晦日に禁中が甲穢になったとき、三位参議の吉田兼俱は内侍所・室町殿など所々に注連縄を張って禁中は甲穢、室町殿は乙穢と区別した。これに対して、御所を同一にしていれば、触穢は人々に通達するのだから区別は無意味ではないか、という疑問をもつものがいて、天皇も賀茂伝奏親長に尋問した。親長は兼俱の措置であるから先例があるにちがいないが、私も不審に思っているとの趣旨を奏聞したというのである。日常の触穢に対する精進法はまちまちであり、どれが絶対的に正しいというような問題ではなかった。多様な意見があっても、精進生活をおくれば現実生活は過ぎていく。

同年七月九日になると、女中が東司の内での頭の無い赤子の躰を出産した。「自今日禁裏甲穢云々、女中東司之内有赤子之體、無頭云々、当年甲穢、已及三ケ度、希代事歟」〔親長卿記〕とある。

こうした禁中触穢は、文明十一年（一四七九）十一月に修理が半ば完了した土御門内裏に移ってからも同様であった。文明十二年十月三十日には「自今日禁裏犬死穢云々」とあり、それによって日本紀の談義が延



期されている。行事の延期も精進法による対応策である。こうしてみれば、室町期禁裏は清浄な空間ではなく、まさに「禁中触穢」が日常化していたことがわかる。天皇や禁裏は清浄な空間であるというのは単なる理想的観念にすぎなかった。

### 「禁中触穢と四方拝・毎日拝」

では、日常的な禁中触穢の中で、国家儀礼である公事執行はどのような制約を受けたのであろうか。歴博所蔵高松宮家伝来禁裏本の中に文明十二年（一四八〇）十二月廿九日一条兼良書状（0201-10そ函8）が伝来している。<sup>31</sup>

「可被任近例候哉

四方拝者不可 為御神事候触 穢之時も被行之候 毎日御拝事者四 方拝重畳候之間 別以吉日被始之候哉 近代御沙汰之様不及 覚悟候、恐々謹言

廿九日 花押」

これは一条兼良が後土御門天皇の勅問に解答したもので、四方拝が神事の行事ではないから、禁中触穢のときにも天皇が行うべき行事であること、毎日御拝は別の吉日に開始すればよいとの意見をのべている。これに該当する記事が『実隆公記』文明十三年正月一日条裏書につきのようにある。

「抑旧冬二十九日依仰、以折紙、尋申禪閣条々、四方拝無節折、御贖物等之儀之時不可為御神事哉否、禪閣申状 四方拝触穢中猶以被行更不可為御神事云々、年始御拝事、自元日可有御沙汰哉、旧院御代、大略以吉日被始之、如何、禪閣申状 御拝以吉日、可被始之哉、但可為近例云々、四方拝出御、御装束等如例、自階間、出御」侍従で権中納言三条西実隆の記事内容と禪閣一条兼良書状とが対応・一致していることがわかる。後土御門天皇は禪閣兼良に意見具申をもと

め、その意見を受けて、禁中触穢の最中でも、正月元旦での四方拝という公事を実施していたことがわかる。

このような室町期禁裏の国政運営方式は、文明年間において決して例外的なことではなかった。禁裏では室町殿・親王・太閤・摂関・清華大臣家・門跡や近習に「勅問」を発して、意見具申を受けて国政運営を行う慣習になっている。具体的事例に即して「勅問人数」がその都度きめられるのである。反対に臣下が天皇の国政運営に意見を差し挟む行為を「執申」「執奏」といった。「武家執奏」「管領執奏」「御台執奏」のほかに「禪閣執奏」「女院執奏」「大納言執奏」などの事例をみることができ「親長卿記」「宣胤卿記」。天皇がまえもって特定個人に国政運営に意見を述べる権限を与えることを「敷奏勅許」とよび、「議奏敷奏之輩」が決められていた。これらは室町期禁裏において意見制度が発達していたことを示している。室町將軍家の意見制も禁裏の意見制の存在を前提に発達したものではないかと思われるふしがあり、その視点から再検討されなければならないと私は考えている。

一条兼良の意見具申で重要なことは、禁中触穢では神事だけは中止・延期するが、四方拝や毎日拝は神事ではないから穢のときも実施するのが当然であるとして、現実にとおりに四方拝が実施されたことである。室町期の禁裏は触穢の最中、穢の時でも天皇は四方拝など神事以外の行事＝国家行事である公事の一部は実施されていたのである。

一条兼良が「四方拝は御神事たるべからず候、触穢之時もこれを行われ候」と述べたのは、親長が「かくの如き触穢は禁制に憚り無し、仍って自由之儀連々出来ず、神慮測り難し」と日記に記録したことと対応している。室町期の貴族は、触穢のときは神事のみを停止・延期させればよく、それ以外の公事は予定通り実施されていたのである。ここから室町期禁裏では触穢はすでに国政運営の中では相対化されていたといわなければならない。



文明十四年（一四八二）正月六日、大納言殿將軍義尚亭で犬死が見つかり七日に死骸を捨てたため犬死穢がはじまった。犬死穢は五日間であるから十一日まで禁忌となった。ところが、例年正月十日は室町殿参賀の日程に当たするため、十日になってどうするか問題になった。將軍参賀を明日に延期するか、そうなれば明日に予定されている元日節会の習礼ができなくなる。急ぎよ、親長が参内して、勾当内侍を通じて、後土御門天皇に奏聞した。「仰云、為初度事之間、穢事、懸叡慮也、御習礼可為十四日、其旨令存知、可相触云々」〔親長卿記〕文明十四年正月十日条」とある。

後土御門天皇は將軍家での犬の死穢に際して、五日間の忌という精進法を守るために、予定されていた室町殿参内を一日延期してもらい、それにとまって宮中で十一日に予定していた元日節会御習礼も十四日に行うように散状を触れさせ諸行事の日程変更をおこなったのである。触穢にとまらぬ諸行事の延期は、天皇の専決事項であった。

延徳三年（一四九二）七月四日にも、北小路尼公の葬礼があり「方々人々触穢過法、予同丙穢也」とあり、親長自身が丙穢となった。ところが七月七日条には「禁裏七夕御会、懷紙、依丙穢、不進也、去三日勅問、丙穢之輩、参内如何、予申云、為別勅者、可参敷」〔親長卿記〕とある。後土御門天皇は予定されていた禁裏の七夕御会において、丙穢となった歌人たちの参内を認めるかどうか、親長に勅問を發した。賀茂伝奏でもあった親長は別勅ならば、参内してよいのではないかと回答した。当日、禁裏七夕御会には丙穢となった公家たちも参内したが、和歌懷紙だけは進上するのを慎んだ。いまや、禁中は丙穢の輩が別勅によって参内可能という事態になっていた。室町期貴族にしてみれば、丙穢の輩の参内は可能で、懷紙の進上を慎めば、精進法をまもったことになるという社会意識をもっていたといえる。天皇の勅定こそが、穢の甲乙丙を自由に変更しえると室町期貴族は理解していた。この点は、平安貴族と同様であ

る。

これらの事例から判明することは、室町期では禁裏においても殺人・傷害・犬死や女房衆の御産や血穢などが頻繁で「宮中甲穢出来連続」〔禁中触穢〕という事態が発生していた。天皇の判断によって穢の期間を決定し、精進法をまもる手配をきめた。宮中神事だけは中止・延期し、それに以外の諸公事は実施されていた。後土御門天皇が穢事を叡慮に懸けて心配していたことは、「禁制」を順守することであり、触穢を忌避していたわけではないことが判明する。「禁制」＝精進法に準拠しながら、禁中の甲乙丙穢を天皇が勅裁によって決定して、「禁中触穢」の中でも国政運営はそれなりに執行されていたことがわかる。

以上の検討から、室町期の天皇や禁裏は、大山喬平や山折哲雄らが指摘したような「ケガレにおかされてはならないものは何よりもまず天皇とその政治である」という觀念はもちあわせていなかったといえる。室町期禁裏は「禁裏触穢」「宮中甲穢出来連続」という事態の中に存在していた。天皇や禁裏がケガレの対極におかれていたという横井清の歴史像は虚構であるといわなければならない。中世天皇や室町期貴族は、「触穢の時は神事を行わない」という觀念こそが触穢に対する精進法の大原則であり、中世天皇や貴族は「穢の時でも神事でない公事はおこなうべきもの」と觀念していたことが判明した。

#### 『後花園上皇の葬儀・死穢をめぐる後土御門天皇の対応』

では、室町期禁裏において、上皇が死去して死穢となったとき、父母の死穢三十日間という延喜式の規定は順守されていたのか、中世天皇の死穢に対する精進法の実態を『親長卿記』に即してみよう。

後花園院は、文明二年（一四七〇）十二月二十五日亥刻（夜十時頃）突然気分が悪いと訴え、親長が参院したときには重体になっていた。宮内卿清原明茂が「中風」といい、医僧照印も同じ見立てた。親長が正念

を失った上皇を後ろからかかえて薬を飲まそうとしたが、喉につかえて受け付けない。灸も効果がない。天皇・將軍義政・御台（富子）が駆けつけ、主上も元三大師に立願・法会を行うように勅使を立てたが、二十六日卯刻に臨終となった。泉涌寺の寺僧が在京なく、智恩寺僧が念仏をあげた（『親長卿記』文明二年十二月二十七日条）。

① 廿七日、法事と葬礼事を上皇の勅願寺元応寺に命じた。大閤二条持通が参内し仏事条々を決めた。「素服の人々」について室町殿義政の御点により親長・菅原顯長・町広光・院司泰仲の四人が指名された。

② 廿八日遺体を仙洞御所から聖壽寺に移した。密々に遺体を板輿にのせて雲頂寺・智恩寺の力者四・五人が支え、智恩寺長老と親長・町広光・中院通秀・日野資綱が付き添った。寺で沐浴、帷子をつけ、夜は不断光明真言。

③ 廿九日陀羅尼を誦し遺体に香衣袈裟を着装させる入棺の儀。棺は元応寺が調進し、寸法は院執権日野資綱が注進。

④ 文明三年正月元旦は聖壽寺で光明真言。年始御祝以下事は公武とも停止。二日上皇追号の審議で、後文徳院か後花園院のどちらにするか論議。

⑤ 三日御葬礼。室町殿義政・日野勝光・三条公綱・広橋綱光らが葬列の御共。泉涌寺の悲田院仏殿で棺を下ろし、仏前前庭で七〇人の僧侶の読経の中、火屋荒垣中に移し僧衆が火葬。皇女三人・禁裏旧院女房焼香。今夜から御忌中を開始。藏人弁廣橋兼顯が三ヶ度勅使を勤める。

⑥ 初七日の法要は四日であったが、天皇の衰日（忌み慎む日）にあたるため法事延期。御寺聖壽寺に毎日宿直する公家の番衆を決める。

⑦ 九日初七日法会と「御拾骨」。律僧で籠僧の元応寺長老が遺骨

を拾い錦袋にいれて首に懸ける。室町殿焼香。聖壽寺に持参して白唐櫃に納め、御位牌の前に安置。今日、素服宣下。上卿日野資綱、奉行藏人弁兼顯。禁裏素服人として源雅行、松木宗綱・俊量・菅原在数を選定。

⑧ 十日内裏で上皇の遺言を主上に伝える遺勅奏。上卿源雅行、奉行藏人弁兼顯。上皇方の使者は右衛門権佐橘以量。

⑨ 十二日、諒闇伝奏勸修寺中納言教秀が椅廬御所造営のための竹と葛の調進を賀茂上下社に下知。賀茂伝奏親長が賀茂輩に触れる。

⑩ 十五日第二七日仏事。弥勒像を本尊に経供養。内裏では門内に物忌札を立てる。本来、初七日から十三日にかけて物忌札を立てる慣行をまちがえる。

⑪ 十六日天皇が椅廬に渡御。伝奏勸修寺教秀、奉行職事藏人権弁兼秀、椅廬の在所は北廂片方を用いたとの「風聞、可尋記」。椅廬の竹は賀茂上下に命じ、藏人方に三十五本、十五本を修理職に遣す。タルキに用云々。「出御之儀、可為晴儀之由、二条太閤被計申、雖然、無御帳参仕輩、時服等不叶、重被尋仰、堅固密々出御、可然之由、重被計申云々」と二条太閤との問答が記されている。

⑫ 廿三日第三七日仏事。本尊を千手観音。日野資綱が参仕し、室町殿義政も焼香。上皇の仙骨を分散し聖壽寺仏殿に安置。御陵墓は丹波山国荘（京都府）常照寺と決め、籠僧の元応寺長老が沙汰。

⑬ 廿五日には、禁裏から後花園院宸筆の地藏絵像と弥陀三尊像の供養を元応寺長老で籠僧の恵忍上人に命令。廿七日が故院御月忌は、故人の皇女である安禪寺殿・大聖寺殿など比丘尼宮が観音懺法を相国寺僧二十三人に命じて実施。

⑭ 廿九日第四七日御仏事、院司泰仲の沙汰。終了後、籠僧恵忍上人が二十五三昧。夜、内裏で「主上、還御御本殿云々、椅廬御所即撤却云々、素服之輩、自今日可着黒染装束」とあり、天皇が椅廬御所を出て本殿に還御。椅廬御所が撤去され、白装束の素服の輩もすべて黒染装束に改める。

⑮ 二月五日、元応寺長老恵忍上人は丹波国山国荘の常照寺長老春岳和尚に遺骨を分骨し禁裏提供の仏舍利一粒を渡す。御陵墓は宝篋印塔とする。公卿以下が中門の外で遺骨の輿を見送る。今日中に丹波常照寺に下着するよう命令。

⑯ 二月十一日、山城大原法花堂に分骨渡御。第六七日御仏事。不動絵像を本尊。一六日、旧院御仏事四十九日、中陰法事。

⑰ 二月十三日、旧院の追号の後文徳・後花園の二案につき諸卿の意見を求む。十五日後文徳を改め後花園院とするように天皇の宣下。十九日、後花園院の追号宣下。上卿日野資綱、奉行蔵人弁季光が宣旨を発給。

⑱ 二月十七日「素服事、有除服宣下云々」。但し、素服の輩は諒闇装束が本義で、諸社祭参行の時は吉服を着る。

⑲ 二月十九日、後文徳の院号を止め後花園院と為せとの宣下。

⑳ 四月三日から九日まで後花園院百ヶ日法事

㉑ 四月二十一日、後花園院御墓所に参詣、泰仲朝臣本結を切る。

㉒ 十一月十七日、旧院周忌仏事について親長、奏事目録を天皇に進上。

㉓ 十二月廿一日から廿七日まで旧院周期仏事

㉔ 文明三年十二月廿九日、「今日諒闇畢、大祓也」。上卿中院大納言通秀、奉行蔵人弁広橋兼頭が諒闇の日時定。大祓上卿は左大弁宰相広橋広光、左中弁尚光によって大祓を五霊辺で行う。吉書が供された。今日、御贖物が供され、御禊の儀があり、天皇

が出御。頭弁が陪膳、役送は蔵人弁広橋兼頭が担当。

以上、室町期の後花園院葬儀とそれにもなう後土御門天皇の宮中儀礼を整理すれば、大きく三つに分けられる。①葬礼法事定②沐浴③入棺④院号定⑤御葬礼⑥⑪⑫⑬⑭⑮⑯拾骨や分骨、墓所納骨までが御葬事、第二は⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯毎七日仏事・⑯中陰仏事・⑰百ヶ日仏事・⑱周忌仏事などが仏事である。第三が④年始御祝以下事公武停止、⑦素服宣下、⑧遺勅奏、⑨諒闇、⑪椅廬御所渡御、⑬本殿還御、⑮除服宣下、⑰諒闇大祓などの服喪行事が一年間おこなわれた。葬事・仏事・服喪行事に三分できる。基本的な枠組みは『西宮記』の規定が生きていたといえよう。

# 「葬送追善仏事と服喪行事の構造」

これら二種類の諸行事を担当者の種類によって区分することができる。①伝奏が置かれた行事は諒闇・椅廬・百ヶ日法事・一周忌である、②上卿・奉行職事や行事弁が補任された行事は遺詔奏・素服宣下・除服宣下・追号宣下・諒闇大祓である。③院執権・院司が申沙汰した行事は沐浴・入棺之儀・御葬礼(火葬・拾骨・分骨)・毎七日仏事・毎忌日物忌礼立・諷誦文の加署などである。ここから、儀式伝奏や上卿・行事弁・奉行職事など官行事所が置かれた行事は国政事項であり、院司らの行事は院庁による家政行事と区別することができる。

史料用語に「御葬礼」とみえる葬送儀礼は、沐浴・入棺・火葬・拾骨・納骨・分骨・墓所造営・毎七日仏事・中陰仏事などに限定され、しかも院司と籠僧などを主体とした院庁側の家政行事といえる。大石雅章や久水俊和が問題にした葬送は、まさにこの部分に相当する。

天皇が行う儀礼は遺詔奏・素服宣下・除服宣下・追号宣下・諒闇大祓をはじめ諒闇・椅廬・百ヶ日法事・一周忌などであり、いずれも天皇によって儀式伝奏や上卿・職事弁官が任命され官行事所により実施された国家行事であるといえよう。これこそ儒教的な服喪儀礼といえよう。



こうした天皇の父が死去したときの室町期天皇の一年間の儀式全体をみると、御葬事と法事と諒闇の三つに分けられた『西宮記』の規定が生きており、全体はまさに喪葬儀礼といえよう。死穢との関係でいえば、天皇が主宰する諒闇の最中におこなわれる倚廬の儀と諒闇の最後に行われる大祓・贖物・禊の儀礼が十世紀から十五世紀まで共通している。

諒闇となつて正月の御祝や節会などが公武で停止された。一年後に構外の御霊社付近で大祓を実施し、天皇の御贖物が供され、御禊の儀があつて終了している。大祓と禊と御贖物が供されるのであるから、服喪行事とケガレを浄める行為とが複合していると考えられる。期間は一年間であるから、物忌みの精進生活とみると、『延喜式』の死穢三〇日とはあまりに違いすぎる。

むしろ注目すべきは、倚廬の儀である。後土御門天皇が竹と葛でつくった仮屋である椅廬御所に十六日から廿九日まで十四日間籠もる。天皇が椅廬御所を出て本殿に還御すると、椅廬御所が撤去され、白装束の素服の輩もすべて黒染装束にもどした。したがって、倚廬の儀こそ、天皇自身による服喪行事と忌みこもりである。一年間の諒闇そのものが服喪の行事であるから、二重の服喪行為ということになる。太閤二条持通は倚廬の儀は晴儀であり、参仕の輩もない天皇だけの堅固密々の行事であつたと言明している。父の死に対して子である天皇がおこなうべき父母の恩に報謝する個人的儀式であつた。その詳細な行事内容は「密々」であり、伝奏親長でさえ「素服の輩に尋ね記すべし」と記している。天皇や摂関だけが知るべき天皇作法であつたことがわかる。

以上の検討から、天皇自身による忌みこもりである倚廬の儀とは、死穢をみずから引き受け亡き父母の威徳に感謝し十四日間の精進生活を送った宮中儀礼であつたといえよう。『延喜式』では人の死穢は三十日と規定されているから、天皇の場合には、一般人の約半分の死穢であり、服喪規定に従っていたことになる。

以上から、十世紀の西宮記の規定が鎌倉室町期においても基本的な枠組みとして生きていたことがわかる。かつて、早川庄八は、室町期法曹官人の律令解釈が誤解の域を脱して、律令の引用も孫引きで実態は「律令の死」を意味していると言明した<sup>(32)</sup>。もとより、私も鎌倉・室町期の禁裏が十世紀の『西宮記』の規定を厳密に順守していたと主張しているわけではない。中世禁裏による喪葬儀礼の全体像は、十世紀の『西宮記』に記載された基本的枠組みを踏襲しようとしており、中世公家には十世紀の西宮記の世界を理念的なものとする社会思潮が生きていたと考えている。

なお、喪葬儀礼の視点から中世天皇と古代天皇との類似点と相違点についても興味深い点が窺える。

第一は、『西宮記』にみえる倚廬の儀が中世天皇家に継承されていたことからすれば、当然「皇祖母后」の役割と機能も中世天皇家に支配層の社会通念として残存していたのではないか、という問題点である。

中世において諒闇や倚廬を実施するのは、後花園院と後土御門天皇のような実父子の場合もあれば、後小松院の猶子後花園天皇や後白河院と後鳥羽天皇の場合のように父子に非ざるの間諒闇有るの例（『玉葉』）が含まれる。系譜上の父子関係といえよう。なお皇后の死が諒闇となる事例は不明が多いが、後土御門天皇は実母嘉樂門院を室町殿の意向を無視して強行突破して諒闇とした事例がある（『親長卿記』長享元年十月三十日条）。

南北朝内乱で北朝の光厳・光明・崇光・直仁親王の三上皇・皇太子が南朝に連れ去られ、北朝に皇位継承者が未定になったとき、先代に相当する後伏見天皇の皇后・広義門院が弥仁王の踐祚を決定し、文和元年八月十七日後光厳天皇が誕生した（『園大暦』・『匡遠宿禰記』）。これについて中世史研究の上では正統な皇位継承方法ではないとするのが通説であり、「女院の政務」によって広義門院が皇位を決定しえたという新説や



国文学の分野では虚構をまじえつつ公武のあるべき姿を具現化した記録として仮名記という宮廷誌がつくられたとする新説まで提起されている。<sup>(33)</sup> 国文学分野の論考の正否を判断する能力をもちあわせていないが、中世人の皇位継承法として「皇祖母后」の概念が生きていたとすれば、先代の天皇の後である広義門院が「皇祖母后」に該当することになるから、次期天皇を指名して当然となるだろう。

『園太暦』によれば、広義門院が延文二年（一三五七）閏七月二十二日に痢病で頓死したあと、実家の西園寺実俊は書状で「禁裏御錫紵事、被尋日次野由承候」（閏七月二十五日条）として「當家先礼」などについて洞院公賢に尋問している。公賢書状にも「公家御錫紵是ハ勿論候歟」（二十六日条）ともある。実際に後光厳天皇が広義門院のために倚廬の儀をおこなった直接的史料は今後の調査課題とせざるをえないが、八月二日前広義門院遺令奏が上卿万里小路仲房によっておこなわれ、警固・廃朝・音楽停止がなされ、十二月の月次祭・神今食・内侍所御神楽も、延文三年正月一日の小朝拝・閏白拝礼も止められている（『園太暦』）。あきらかに諒闇となったと判断される。詳細は今後の検討課題であるが、諒闇・倚廬の儀が行われた可能性はたかい。現代の研究者からみて、「正当性がない」「虚構」とみえようと、中世において「皇祖母后」の役割が生きており、広義門院の地位こそ『西宮記』のいう「皇祖母后」に相当したものと私は考える。今後の問題提起としたい。

第二は、中世天皇の時代的特質を「讓位」する自由があることとみることができるといえる。院政期から後花園院までは、基本的に讓位が可能で、ほとんどが上皇として死ぬので葬礼は院司による家政行事として実施できた。しかし、後土御門・後柏原・後奈良天皇の三代は讓位が財政的に不可能で、突然死した後一条や四条天皇と同じように在位中に死去せざるをえなかった。そのため、内裏の「黒戸」で「沐浴」「入棺」したまま、次代の天皇の「踐祚」「劔璽渡御」をまち、終了後に

ようやく「葬礼」が実施されることになった。たとえば、明応九年（一五〇〇）九月二十九日在位のまま死去した後土御門院の場合について、前関白近衛政家は、使者を三条西大納言実隆と勸修寺中納言政顕に派遣して次のように述べている。

「抑今度、遂以無讓位儀、崩御条、更不可有先規、凡珍事也、第一就吉凶惣用、大儀、急度、難事行歟」（『後法興院記』明応九年九月二九日条）

これは、讓位を公武交渉で実現しえなかった武家伝奏や近臣など政權担当者に対する摂家・清華家側など勅問輩による執行部批判である。しかし、事実として、後土御門院の遺体は、十月四日に内裏の黒戸で沐浴・入棺の儀がなされたまま放置され、「旧主御葬送」は実に十一月十一日におこなわれた（『明応凶事記』）。この間、十月二十五日に勝仁親王の踐祚と関白一条冬良と内侍によって劔璽渡御をすませた。三十七日間も内裏におかれた遺体の腐乱・崩壊は著しいものがあつた。<sup>(34)</sup> そのうえ、葬儀と踐祚の儀礼の経済的負担も大きくなった。官務大宮時元は「今度吉凶両条惣用七万疋」「諒闇方三万疋」と政家に報告している（『後法興院政家記』明応九年十月十四日条）。天皇が在位中に死去すると、宮中行事は、踐祚・劔璽渡御・即位などの吉事と、御葬礼・諒闇などの凶事とが重複することになる。「惣用」は惣用下行帳という公武の共同財政帳簿にもとづいて運用され、国家的支払システムは「吉凶両条」ということになったのである。

天皇の葬儀と踐祚が重複する先例は奈良朝の古代天皇以外にはない。和田草によれば、殯宮の殯庭では誄詞を奉る行事と国々の歌舞が演じられたという。それはまさに死去した天皇への鎮魂・凶事と新天皇の即位を祝う吉事の一体化といえる。中世最末期の四代は天武朝に先祖帰りしていたといえよう。天皇家に関する歴史的研究も、古代・中世・近世史などという縦割り研究の枠組みを打破しなければ、研究の進展が困難に

なっている。

死穢の忌避観念で儀礼や部落差別問題を解釈しようとする意識は、八〇年代の研究者に共通している。それは、天皇は聖なる存在であり、穢は被差別民に体现化されていたと両者を識別する固定観念によるものである。とりわけ、天皇が系譜上の父母の死穢をみずから引き受けて、喪に服し忌みこもりをする倚廬の儀の存在を無視した立論からの謬説といわなくてはならない。天皇が人間として父母をもちその死に直面せざるを得ない限り、どんなに神聖さを演出しようとも、死穢をまとわなければならなかった。それゆえ、死穢を自ら引き受け、倚廬の庵に一四日間の精進生活を営む服喪儀礼と祓と浄の呪術的儀礼を組み合わせていたと考える。近代天皇制が絶対神聖である天皇像を創作しえたにしても、現実の中世天皇は聖と穢を混在させた存在たらざるをえなかったといえよう。

## ②触穢観念をめぐる服忌令と穢の消滅

### 「研究史の論点と本章の課題」

横井清が指摘した古代・中世社会に「服忌によっても褻祓によっても払拭できない穢」が本当に存在したか否か検討されたことはないし、これまでどこでも実証されていない。なによりも穢がどのように消滅するのか、という研究課題や問題設定自体がなされることがこれまでなかったといえよう。

近年、片岡耕平は、「概ね穢は人々がただひたすら忌避するものとしてしかあつかわれてきていない」と研究史上の問題点を指摘し、「少々結論めくが、確かに穢はある時からただひたすら忌避されるものではなくなったのである」と述べ、中世成立期の一一世紀半ばに自発的に死穢

や産穢に触穢する人々が登場・存在したことを実証してみせた。<sup>(35)</sup>もとより、服忌や祓によっても払拭できない穢があったか否かを論じる課題は今後に残されている。だとすれば、中世人は触穢思想に対してどのような対応をしていたのか、触穢は忌避するだけではなく、むしろ積極的に生活の中でそれを活用して生き抜く知恵を持っていた側面がほりおこされなければならない。

通説では天皇とともに伊勢神宮はもともと神聖なる存在とされ、穢の対極に位置するものとみられてきた。それゆえ朝廷により天下触穢が発令されると洛中・畿内神社とともに伊勢神宮にももともと早く伝達され、死穢が忌避されたものと理解されてきた。<sup>(36)</sup>しかし、これまで論じられてきた触穢忌避観念の強固な存在を相対化するような史実が伊勢神宮服忌令の中にも散見できる。伊勢神宮服忌令の中ではもともと早く体系性のある『文保記』を素材にして、地域の中世人が生業や日常生活の中で触穢や精進法をどのようにとらえていたのかについて検討しよう。

### 1 『文保記』にみる触穢と精進法

#### 「文保記の史料性格」

『文保記』は文保二年二月に発せられた服忌令の注釈書として知られ、群書類従本がよく知られている。歴博所蔵田中穰氏旧蔵典籍古文書には、『服忌令』（所蔵番号216）と『文保記上下』（同201）二冊がある。<sup>(37)</sup>前者は奥書から建長二年六月に六波羅探題北條重時の所望によって明法博士中原章任が送ったものを原本として、徳治二年（一三〇七）に越中左近藏人橘邦博をもって北條貞時に進上されたものである。明法博士の服忌令に関する鎌倉期の原本としては古いものに属するものである。後者は、江戸時代の写本で群書類従本との大きな違いは、つぎの奥書部分である。

「右正本祖父章尚自筆也<sup>（之本）</sup>所持之處、久保八殿所望之間、遣之、以彼

本<sup>教</sup>二殿書写、被御本備申如形書写畢

文保二以後至永和元中間五十八年迄加書乎

檜垣外宮二欄宜 家尚判

常真判

豈寛文第七龍集下末集以テ勢州山田福島氏之本而令書写畢 于  
時廿七歳

自省軒某判

延宝七巳未年二月廿九日 正莎筆

計牟烈武仁牟十公波津什仇仁千字津志於波留 非具知字子胡巴久  
書」

奥書のうち下線部分は群書類従本とほぼ一致するが、それ以外はすべて田中本の独自のものである。本奥書によれば、外宮二欄宜である家尚・常真兩人が祖父章尚自筆本を所持して久保八殿や枕木二殿などの書写に供してきた。本書は文保二年から永和元年まで五十八年間、「書き加えて」成立したことが判明する。書写奥書によれば、二十七歳の自省軒なる人物が寛文七年（一六六七）に伊勢国山田の福島本を書写し、さらに延宝七年（一六七九）二月に正莎が書写したのであり、それをさらに非具知字子胡巴久が転写したものである。

これまで文保記について検討した藤井貞文は本文中の曾祖父長官貞尚物忌法記・貞尚秘記・祖父長官常尚服假令・常尚記などをはじめ最新の記事が「永和三年（一三七七）五月二十六日重記」とみえることから「度会章尚の撰」で「文保二年（一三三八）二月に成った服忌令に注釈を加え裏書したもので」<sup>38</sup>「最終的成立は永和三年以降となる」とその資料的性格をまとめている。しかし、田中本の書写奥書によれば、永和元年（一三七五）には家尚・常真が度会章尚の撰書・自筆本を書写しており、曾祖父貞尚―祖父常尚・章尚―貞尚―家尚・常真という系譜になることが判明する。度会家では尚と常を通字とする二系統の家中が同族と

して存在していたものと考えられる。章尚による撰書・自筆本は永和元年以前に成立していたのである。したがって、「永和三年（一三七七）五月二十六日重記」の存在は、度会章尚自筆本のあと家尚・常真書写本の前までに、加筆・増補がおこなわれていたものと考えざるを得ない。そのほかにも加筆・増補の痕跡は散見される。

# 「文保記の資料構成」

本文の記述内容は三つの部分にわかれる。第一は伊勢神宮の神官十人が連署した外宮欄宜庁宣である。第二が副進された「大神宮参詣精進条々」である。第三がその「条々」について一箇条ごとの解説と典拠史料の注釈部分である。中世における「記」という資料群が、古文書と条々と注釈から構成されていることを示している。その特徴をみよう。まず、「庁宣」部分はつぎのとおりである。

## 「庁宣」

可早相触美濃尾張等国普令存知太神宮参詣精進法事

## 副下法目録

右、二所太神宮者、異于天下之諸社、所謂元々本々以清浄為先、屏仏法息、以正直為宗、而再拜神祇、故禁經教、忌僧尼、誠妖言、退巫覡 皆是神明之遺勅、二宮之規範也、爰頃年以降、巫等号太神宮先達、於参宮之路次、行新義之軌式、剩背朝家憲章、不弁神宮古典、不糺甲乙丙之移展、令決断触穢不浄云々、所行之至、甚以無謂、為神有恐、為世不信也、於向後者、参詣太神宮之諸人、堅守式目、更不可違犯之状、所宜如件 以宣

文保二年二月十七日

「〔文保記〕田中本」

とあり、一欄宜度会常良から十の欄宜貞郷まで十人の神主が連署している。庁宣は、称宜庁の庁宣であることに留意されなければならない。

「大神宮参詣精進条々」は、「一六色禁忌」「一内外七言」「一内外親族



飯服」「二遠閑日」「一触穢日数付改葬穢籠僧等禁忌」「一籠僧荷棺葬禮輩事」「一問葬葬送時供奉事也」「一触穢甲乙丙展転事付失火穢、灸治居灸人穢」

「一雖触穢不知穢由者不忌物事」「一非落入死人、以失時、為穢始事」「一中垣中心穢物事」「一喰甲所草馬穢否事」「一触穢牛馬入來時追出、不為穢事」「一繫馬於穢所垣外平為穢事」「一犬昨小兒不置地上通行不為穢事」「一犬子産、以後日、見付者不可為穢事」「一人骨依其色赤定触穢事」「一穢人与清人打合触穢事」「一触穢者於庭中、請施米、不為穢事」「一雖昇板敷上、不着座者、不為穢事」「一葺板、不為穢事」「一穢所舄(どんぐり)木実、落入清方、取之、即雖棄、為穢事」「一不着座飲食者、雖見死人不可為穢事」「一人畜死後、雖爛壞、以見付、為穢始事」「一中立繩三尺計、不引付及触穢事」「一雖無垣有穢物時一段畠悉穢事」「一触穢人与同船為穢事」「一潦水雨露流入、不為穢事」「一河流穢、不留事」「一池内有穢物、不知此由、飲水為穢事」「一作田中、流水穢不留事」「一橋穢不留事」「一持死人、通塚内、為穢事」「一犬不知何物、赤物昨來、令置于地上、即又昨退為穢事 付鳥事」「一以見出、不為始、以至畠時、為穢始事」「一燒亡時火本、有死人、穢否事」「一堀墓穢事」「一踏穢物為穢事」「一手以下雖被切落、可守本人死去事」「一不足于寸物、不為穢事」「一切人頸者、三十ヶ日為穢事」「一靈天蓋穢事」「一近日令存知可斟酌事」「一失火灸治穢事」「一生産穢 付流産穢」「一百日不參太神宮以下事」「一婦人月水、付血氣禁忌事」「一猪鹿食人禁忌 付飯令月水赤痢病同火日限」「一鹿食火事猶大此種禁令禁忌之」「一女犯男嫁夫女付社事」「一衣裳事」「二路次解除」「一宮中禁制物事」の五三箇条をのせる。

文末には、「同文保目六右状、右大較如斯、但雖盡細碎、有不審者、可訪本所、私不可制禁法、守各此法、不可違犯之状如件 文保二年二月十七日」とある。奥に、「一職掌火事」「一不墜火物」「一忌火事」の三項目を付とする。「条々」「目録」は合計五六箇条となる。したがって、何度か追加編纂の加筆をしていたもので、永和元年（一三七五）に奥書

をつくったのちにも「永和三年五月二十六日重記」をはじめ、いくつか加筆・増補をしていたことがわかる。

第三の部分は「条々」の各条についての具体的な穢の種類や内容・問状の事例などについて法家勘文や伊勢神宮の服忌令・家記などをあげて詳細な解説・典拠・注釈をのせている。

以上から、この史料群の第一の性格は、伊勢神宮の禰宜庁が、文保二年（一三一八）二月十七日に美濃・尾張など東海諸国に伊勢神宮に参詣する際の精進法を五三箇条にわたって周知徹底しようとしたことがわかる。美濃・尾張は伊勢神宮の膝下ともいえる地元諸国であり、地方の檀家に精進法を徹底しようとした地方的性格が濃厚な史料といえる。第二の性格は、五六箇条に及ぶ「大神宮参詣精進条々」についての解説・注釈書である。その注釈の仕方は、個別事例の発問に対して過去の明法博士勘答や伊勢神宮の服忌令などをあげて精進法の典拠を解説している。一例を示せば、「一河流穢、不留事」の項目について

「大河々流、本自不汚穢之限、以渡人、何為穢乎、康和二年（一一〇〇）五月明法博士中原答也」とある。

つまり、『延喜式』神祇の規定や服忌令は、穢を忌む日数の規定ではあるが、それは基本原則にすぎず、日常生活でおきる触穢の個別事例は無限に多様であって、どのように対処して何日の日数を精進するのかわからない。そのため、できるだけ多様な事例集や問状をあげて、過去の伊勢神宮の服忌令や禰宜庁の回答・明法博士の勘答などによって典拠を示して具体的な精進法をのべている。ここから「文保記」は、単なる服忌令一般ではない。むしろ、日常生活における多様な触穢の個別事例集であり、伊勢神宮や神社への参詣のための精進法を解説した実践的性格をもっている。<sup>39</sup>ここでは、穢は永久に変化しないものではなく、触穢した際に神社への参詣や他人との接触をつつしむための具体的精進法を説いている。服忌令が「精進法」といわれているのも、ケガレそのものを



忌避することが目的ではなく、一定期間神事への関与や神社参詣を中止し、「穢を忌む」ための代替え行為を精進法として義務づけることに主眼があるといえよう。ここから精進法は親長がいう「触穢禁制」に相当するものであるといえよう。

なお、『文保記』に記載されている事例集や勘答類をあげれば、いくつかの特徴がみえる。

第一は、「曾祖父長官貞尚物忌法記」・「貞尚秘記（雑穢沙汰文）」・「祖父長官常尚服假令」・「常尚記（永仁二年八月十一日）」・「弘安七年六月十五日由貴御祭祀」・「建保六年六月御祭祀」・「文保元年九月十七日沙汰文」・「文暦元年十一月五日官禰宜評定」・「元亨二年六月十一日連署庁宣」など鎌倉期伊勢神宮の長官・禰宜による服忌令や祭祀とされるものである。時代的に最新のものは「永和元年（一二七五）七月重記」・「永和三年（一二七七）五月二十六日重記」などで、一四世紀後期の伊勢神宮作成の神事記や服忌令などの史料群を含んでいる。ここから、禰宜長官と禰宜の神官層が「近代神宮之法」と呼ばれている服忌令・神事記の編纂主体であったことがわかる。

第二の典拠史料群は、明法博士勘文である。宝亀二年（七七二）二月十一日「明法博士大江朝臣判答」や弘仁四年（八一三）九月十六日の事例から、「応徳二年（二〇八五）正月并永観二年（九八四）六月法家勘答等」「承徳三年（二〇九九）三月三日明法博士中原範政勘答」「嘉応六年（一一七〇）八月明法博士坂上兼俊等勘状」「治承二年（一一七八）八月明法博士中原基広勘答」「建長七年（一二五五）九月五日明法博士中原章職勘答」「貞和二年（一三四六）閏九月法家勘答」などを含む。検非違使のものや大判事の勘文でも「応徳二年（二〇八五）大判事菅原有真勘答」「永久五年（一一一七）九月五日大判事三善信貞勘答」「保安三年（一一二二）八月大判事三善判」をはじめ「貞治二年（一一三六）三月大判事明宗勘答」などがある。穢に関する中央政府の法家勘文が伊

勢神宮における精進法の形成に法的根拠を与えていたことがわかる。明法博士・検非違使・外記方・文殿・陰陽博士などに進出する法家の勘文が服忌令・精進法の形成と変遷に大きく関与したのである。

第三は、『弘仁式』・『延喜式』と「格式分明也」などと出てくる律令格式法制である。穢の日数の規定は、弘仁式から延喜式の神祇に規定されたものが基本法であるから、中世伊勢神宮の精進法もその基本原則をもとに、個別事例に即して対応した実践的な精進法になっていたのである。したがって、『文保記』は、奈良時代の宝亀年間からはじまり、南北朝期の永和年間までの明法博士の個別事例の勘文と弘仁式・延喜式の基本規定などを集めた官法的性格をもった触穢の精進法という性格をもっている。しかし、それだけではなく、「近代神宮之法」や「当家之法」や「宜しく家説に依る哉」などといわれる伊勢外宮禰宜の度会家における家法としての精進法が典拠となつて解説される。

以上から、中世の触穢と精進法は、特定のひとつの実定法が根拠となつて展開するといえるのではなく、許容範囲が広い社会規範的で多様な社会慣習的性格をもっていたといわねばならない。伊勢神宮の『文保記』が、官法と家法の二つの性格をもっていることは、解釈や対応策の範囲が広く、融通無碍の側面があったことを示し、中世法の性格と類似している。<sup>40</sup>

## 2 「大神宮参詣精進条々」にみる在地の死穢・禁忌の相対化

### 『地下における生業と触穢』

『文保記』の「大神宮参詣精進条々」には、触穢の個別具体事例に則して問や問状が発せられ、禰宜が明法博士勘答や神宮の法にもとづいて精進法を具体的に指示していた個別事例集としての性格があることを指摘した。したがって、それらの個別事例をみることによって、鎌倉後期

から南北朝期の伊勢・美濃・尾張の在地社会が、触穢とその精進法をめぐってどのような社会問題に直面していたのか、その一端を垣間見ることがができる。

「大神宮参詣精進条々」の一二条目「一喰甲所草馬穢否事」は、嘉応元年（一一六九）八月に伊勢国継橋郷住人成方の馬が穢所甲穢の草を食べたので穢はどうなるか質問したことが発端である。問状に対して、「乙穢之由、就明法博士坂上兼俊等勘状、同年九月三日被下宣旨畢」とある。地方の事件についても乙穢の決定は天皇の宣旨によって決められたのである。兼俊の勘文は仁安四年（一一六九）四月二日に出され、「如問状者、馬、入來穢所、所作麦、令食畢。然者件馬、可為触穢者也云々、若穢（ろう・繋ぎ口）馬事歟」とある。祖父長官服假令には「牛馬、雖入喰穢所草、非取繋者、不為穢云々、是又無穢馬事哉。宜依穢有無歟」としている。つまり、牛馬が穢所の草を食べたとき、繋ぎの牛馬が食べたときには乙穢とし、放牧してある牛馬の場合は穢となさず、と回答した。これらは雑穢沙汰文からの引用であるから、曾祖父貞尚の代のことになる。生業を営む農民にとっては、繋ぎ馬や牛と放牧中の牛馬が穢所の草を食べたとき、穢となるのか否か、生活規制につながる重要問題である。そのため、こうした問状が在地から禰宜庁にもちこまれ、触穢にともなう精進法の対応策を具体的に指し示すことが求められていたのである。しかも、放牧の牛馬が穢所の草を食べても触穢にならないという禰宜庁の決定は、触穢よりも生業活動の存続を優先させていたことを物語っている。在地での生業現場では触穢による生業規制は極力忌避されたのである。こうした事例は次の事例にもみえる。

一六条目「犬子産、以後日見付者、不可為穢事」では、建長六年（一二五四）十一月二十三日朝六禰宜朝行神主が、二十一日から二十二日までに子犬がつぎつぎに誕生し恵犬五つになることを見つけた。貞尚らが宿所で評定して、二十四日までの穢とした。「此記、為長々之間、取大

意、記之、能々可存知事也」として伊勢神宮の神官らは三日穢とした。

『延喜式』では犬の御産は産穢として「五日以上、甲乙丙在」となっている。にもかかわらず、伊勢神宮の神官は後日をもって見つけた場合は穢無しとしたのである。犬追物などにもちいる犬を多く産出する犬神人らの生業活動の上では、この条項によれば触穢なしに済みますことができる。犬の御産はみてはならないという田舎の諺も、後日見付けた場合には産穢無しという現実的な対処法による中世民衆の智慧なのであろう。

三一条目「一作田中流水穢不留事」は、田を作るとき田の中に死人があり、その田水が下之田に流れ入ったとき、穢気如何という問である。

これに対する答は「有穢物、水之流、不可穢者也、但以流過、不可為穢、以流留、為穢之由、見明法博士章貞勘状承安沙汰文」とある。これも、水田耕作中の農民が日常の農作業の中で行き倒れの死体をみつけ、上の田の水が下の田に水懸かりすることは当然であり、触穢となれば農作業は数日休まなければならない。承安の沙汰文によって、穢物が流れていれば穢となさず、という現実的な対応策によって農作業と触穢との関係が調整されていたことがわかる。当然農民は穢物を流したにちがいない。

こうしてみれば、文保二年当時において伊勢神宮が美濃・尾張諸国にあてて、服忌令に関わる「大神宮参詣精進条々」（文保目録）を發布し、永和年間以後に度会神主が服忌令注釈書を作成したのは、在地において触穢にともなう具体的な精進法のマニュアルを要望する社会的な需要が強く存在していたためといえよう。触穢を忌避するよりも、触穢による精進法を知ることによって、在地での生業を営む生産労働者は、物忌みという精進生活をより合理的に運営・調整することができた。在地生活の中でも触穢は相対化されていたのである。

伊勢神宮の服忌令が一四世紀初頭という早い時期に在地において必要とされた社会的歴史的背景もよく理解できる。地下や地方において触穢の精進法を知って生業や日常生活との調整をはかるため服忌令がもとめ





日の穢以外には禁忌は必要ない、という規定である。とりわけ「穢限之後者、別而不可有禁忌」との記載が何度もくりかえされる。喪家・葬家に忌みこもりして主人に代わって葬送・葬礼を専門に行う僧侶を「籠僧」といったのである。籠僧も、三十日の死穢と百ヶ日の禁忌を終えれば、「穢限りの後は禁忌あるべからず」とされている。中世にあつては穢や禁忌は一定の日数をまもれば禁忌すべからずという認識が存在した。「穢限之後」とは、精進法を守った後と同義語である。一定期間、穢や禁忌を順守する忌み籠りによって、清浄な身を獲得して神事や寺社参詣を許される身に復帰する。中世人にとって精進法は穢を忌避することではなく、穢を消滅させる呪術的行為であつたといえよう。

第三に注目すべきは「掃除牛馬斃之人、穢限以後無別憚也」との記述がみえることである。斃牛馬を掃除する人、穢の限りの以後、別に憚り無き也との主張が伊勢神宮の禰宜らが尾張・伊勢の中世人に対して教示していたのである。これまでの部落史研究の中では、横井説に代表されるように、斃牛馬の掃除に従事する生業の民は穢が集中して「服忌によつても禊祓によつても払拭できない穢」であると主張してきた。しかし、南北朝期の禰宜度会章尚は、斃牛馬を掃除する人＝河原者・穢多は、穢の日限が過ぎた以後はなんの憚りも無くなると説いており、これは伊勢・美濃・尾張の在地鎮守の中小神主を介して無文字の民にも知らされていた。伊勢神宮服忌令注釈書では、「籠僧」・「葬礼の輩」＝葬送僧・三昧僧や「斃牛馬を掃除する人」＝河原者・穢多などに対しても、物忌み日数を過ぎれば、穢の限りの以後は憚り無しとし、伊勢神宮への参詣も自由と規定していたのである。

少なくとも、十四世紀初頭には死穢は精進法にしたがえば消滅するものであつた。横井清のいう「服忌によつても禊祓によつても払拭できない穢」は、鎌倉末期の「籠僧」・「葬礼の輩」・「斃牛馬を掃除する人」には存在していなかつたといわなければならない。

#### 「穢消滅期間の変動」

『文保記』は、籠僧とともに葬礼輩も百日の禁忌を勿論としている。他方で、地方の実情や時代の変化によつて、忌み籠りの期間は大きく変動していることを記述している。

六条目の続きに見える永和元年（一二三五）七月重記によると、同月十二日に左衛門太郎度会春友が他界したとき、寶雲寺の常住永秀律師が「於外、可読無常呪願、禁忌日数如何」と質問した。「予答云、近年如此事多歟、但、是者皆不經沙汰、任雅意哉、於身者、難申是非、被尋申両方長官等、為向後、可被定法歟」との意見で、今後の新しい法にするため、七禰宜行兼神主をもつて禰宜全員に尋ねた。一禰宜晴宗神主は「近年為七ヶ日之上者、限寶雲寺坊主、不可有百日禁忌哉云々」と回答。南方一禰宜は「於外、令動此役者、為不禁忌也、可為七ヶ日云々」という意見。二禰宜行彦神主は「不及百日之禁忌云々」という。結局「両方一禰宜并二禰宜、被定申之上者、不及左右令治定七ヶ日畢、此外、近年此例繁多也」と記している。こうして寺僧が葬送の墓所で呪願文を読んだとき、旧来は百日であつた禁忌が七日間に変更になった。

さらに、故二禰宜貞郷神主のとき法樂舎の慈俊律師が葬送で此の役を勤めたとき、七ヶ日の禁忌であつたとし、村松一禰宜家行神主が宮務のときの事例などから「所詮、引導師僧於清方、勤彼役、猶以為七ヶ日之上者、或引馬、或秉松明之輩、或持行衣鉢以下僧等、於清方、勤此役者於今者、可為七ヶ日憚之条勿論歟」と記載している。

ここから、旧来、伊勢神宮では、「籠僧」や「葬礼の輩」の触穢は、三十日の穢、百日の禁忌と規定されていたにもかかわらず、永和元年（一二三五）には、神官の評定で七ヶ日の禁忌に短縮したのである。

内宮・外宮の法樂舎の僧侶までが神主の葬送に際して、墓所での追悼文や読経を行い、道馬や松明をもち野辺送りに従事する籠僧も出ていたことがわかる。法樂寺（舎）は、平安期の大宮司大中臣氏の氏寺蓮華寺



を尊海から継承した通海が法楽寺とあらためたもので、建治三年（一二七七）三月異国降伏のために通海によって建立され、伊勢法楽舎船の勘合船があつたこと、南北朝内乱では南朝方の北畠軍の攻撃をうけて陥落・再興を繰り返したことがあきらかにされている。<sup>(44)</sup>しかし、在地での布教活動などは不明であつた。ここから一四世紀に法楽舎の慈俊律師が二瀬宜貞郷神主の葬送に際して引導師僧の役をつとめ、法楽寺の宗教活動は在地神官層の葬送仏事に浸透しはじめていたという新事実があきらかになる。しかも、伊勢神宮の触穢の精進法に反作用して、「籠僧」「葬礼の輩」の禁忌が百ヶ日から七ヶ日に短縮されていたことがわかる。物忌みや禁忌の日は、文保年間から永和年間では百ヶ日から七ヶ日に大きく変動していたのである。こうした事例は六条目の籠僧についてもつぎのような事例を記している。

「抑当家之法、籠僧等一回忌之中古者迄庭緩之、近代者迄枝屋緩之、同火事、古者固忌之、近年者於我家者忌之、於他所者不忌之、是当家之法一回可忌火之故也」

当家の法は家法では、籠僧は一回忌まで禁忌すべきものとしてきた。忌みこもりは中古では庭に出ることは許された。近代になると枝屋にゆくこともゆるされるようになった。料理の火を同じにすることも、古くはこれを禁忌したが、近年においては当家の料理の場では禁忌するが、他所の際には禁忌しないという。

籠僧との同座・同火についての禁忌も、古と中古と近代では次第に緩和されてきたというのである。時代と共に禁忌が強化される部分と緩和される部分とが同居していた。触穢の精進法は時代と共に絶えず変化・変動していたことがあきらかである。

『文保記』の五三条の最後に「凡穢否沙汰并諸禁忌等事、法家勘答、不一揆、神宮先例又不同也、雖然、以多分之説、定之者、古今之儀也、一旨、有引衆旨之謂、有注謬事者、後見可改之」とある。

これは、触穢と精進法に関する法家勘文や神宮の先例が絶対基準になりにえないもので、相対的なものでしかないことを明言している。しかも、ケガレ観念は時代とともに変動するものであるが故に、「多分の説をもつてこれを定めるは古今の儀なり」「後見して之を改むべし」としている。触穢と精進法は時代とともに変動する革新的性格をもっていたことを伊勢神宮の神官自身が明言しているのである。

かつて、大山喬平も「穢事、律令に載せず、式より出づ、明法博士の申状、更に信用すべからず」との左大臣頼長の言を引いて「ことの本质にふれてまことに痛烈である」と指摘した。しかし、その主題は、「ケガレ観念の第二の肥大化の波は一一世紀以降にあつた」として、触穢観念の衰退や変動や批判的精神についてはまったく言及していない。ここに横井・黒田・大山・脇田らが、触穢思想を不動のものとみて差別の根源とする謬説が生まれる原因があつたといえよう。穢意識や触穢思想・精進法は時代とともに変化しており、「服忌によっても禊祓によっても払拭できない穢」が中世に存在したとするこれまでの中世史研究者の観念はまちがっていたといわねばならない。

### ③中世民衆知としての「野棄」・「速懸」

#### 『研究史の論点と本章の課題』

最後に触穢思想に対する下層民衆の対応策はいかなるものであったのか、検討しなければならない。横井清は「民衆世界において「社」を中心としての穢忌の心が根づくよかつた」と主張し、高取正男は「獣肉の禁忌が平安時代を通じて流動的であつたように、死の忌みもまた時代や地域ないしは社会階層により、内容的にずいぶん大きなちがいのあつたことが予測される」とのべている。古代・中世の民衆世界における死穢

や禁忌意識については未検討な研究状況にあるといわなければならない。中世民衆がどのような葬送をおこなっていたのか、を含めて触穢と葬送儀礼の関係を『文保記』の記述内容を素材に検討しよう。

この研究分野では、圭室諦成が葬祭の儀礼や治病の呪術を解明し、中世仏教を「葬式仏教」と概念化した先駆的労作がある。圭室は、一四世紀まで「野捨て」という死体遺棄が行われていることは注目すべきである」と指摘した<sup>(49)</sup>。しかし、なにゆえ、庶民が野捨てという死体遺棄をつづけていたのか、その歴史的背景や原因について言及する研究はこれまでみられなかった。

『文保記』の記述に言及している勝田至は、遺族が棺や筵の上に遺体を放棄するのは「遺族が葬ることだという意識がある」のだから「風葬」といえるといい、横死者の死体を遺棄するようなケースとは区別すべきだとし、民俗学者が調べた近現代の近親者による葬送事例の存在から、中世前期に庶民も家族の手で葬送をおこなったと主張する<sup>(50)</sup>。しかし、私は現代人の葬送観念と中世人のそれとは大きな断絶と埋めがたい深淵によってさえぎられている部分が存在したと考えている。現代と前近代の連続面は人類学や民俗学によって分析可能であるが、断絶面については文化人類学の方法論では解明できない分野が大きい。歴史学独自の分析方法の存在意義がここにある。

本章では、触穢による生活規制を逃れるために、葬送自体を行わない「野棄」「速懸」という作法をつくりだしていた中世民衆知の実態を復原し、中世の庶民がなにゆえ葬送もなしに死体を遺棄して平然としていられたのか、「野棄」や「速懸」という死体遺棄を必要としていた歴史的理理由について文献史料から考えてみよう。そのために、中世における地下Ⅱ民間での葬送の社会的風俗や慣習をまず復原するところからはじめなければならない。

## 1 在地における問葬・拾骨・納骨の登場と禁忌意識の欠如

### 「問葬の禁忌をめぐる服忌令」

『文保記』「大神宮参詣精進条々」の七条目に「一問葬葬送時供奉事也」とある。問葬の用語も『礼記』問喪第三五にもとづくものと思われ、儒教的儀礼に発するものが民間に受容されていたことを物語っている。しかし、これまでの研究史の中で論じられた例を知らないので詳しくみよう。

#### 「一問葬葬送時供奉事也」

禁忌事 祖父長官服仮令云、問喪者、死人送之時、雖不懸手於死人、隨順之供奉人、七日憚之、無甲乙丙穢云々。雖無甲乙丙穢、忌同宿同火之条、多分儀也。通并火食合、非制限。

凡問葬之僧尼等、近日、号不築杖不説経、不致七箇日禁忌之輩、少々聞及之、造意至、太不可然、不可有不禁忌也。以自心受之、故障何不禁忌哉（『文保記』田中本）

『文保記』の撰者度会章尚が引用した「祖父長官服仮令」は「文永三年（一二六六）十一月十一日祖父長官常尚（時に権任）問」とか「永仁二年（一二九四）八月十一日祖父長官常尚記」などであるので、十三世紀末期に相当する事例と考えられる。葬送で死人を野辺送りするとき、死人に手を懸けずに随順して供奉だけする人を「問葬」とか「喪を問う者」・「問葬之僧尼」と呼ぶようになっていた。こうした問葬の人や僧尼は七ヶ日の禁忌とされ、甲乙丙の穢はなく、同宿と同火は忌むのが大方の習慣だという。しかも、問葬の僧尼の中では、「築杖」や説経もしないからと号して七ヶ日の禁忌をしない輩が出始めた。そこで、七ヶ日の禁忌だけは守るように伊勢神宮外宮の常尚服仮令は規定していたのである。

## 「七ケ日禁忌を省略する社会風潮」

ここである「築杖」とは何か、先学の見解が管見に入らなかった。『礼記』には問喪に父のために竹杖、母のために桐杖をつかうとか、喪服にも「三日にして子に杖を授け」などある。杖を築いて喪を問うことといえる。儒教的服喪作法が、日本の中世在地社会の習俗となっていた可能性が高い。そうした喪を問う方法が簡略になり、禁忌意識を欠如した社会風潮が鎌倉後期に登場した。伊勢神宮の神官らは服假令を出して、禁忌を省略する動きを「造意の至」として批判しているのである。これは、横井がいうように「民衆世界」では「穢忌の心」が根強かったのではなく、反対に、触穢や禁忌の日数を重視せずに、無視ないし省略しようとする社会風潮がつかったことを示している。

『文保記』（田中本）にはさらにつぎの一文がつづく。

A 「次雖非僧侶、築杖、脱履者、皆可為七ケ日禁忌也。縦雖不築杖不脱履、至家人奴婢者、尤七ケ日可禁忌歟。依為神宮之法、於十三ケ月服、雖不受、何可免此儀哉」

B 「為納墓、取野棄之死人骨之時、彼骨有篋并筵及衣之上者、取之族、七ケ日甲穢之外、可為三十ケ日乙穢也。埋棺之時、為胸株、棺之上爾立木埋土、此時可引上也。不引上者、彼木不斷、可為甲穢木也」

C 「近年号速懸、俛未死之由、送野、就之、重々無謂事等、有之。導師僧者、着笠・打輪、役人等着淨衣、引馬、秉松明、於野、導師読呪願文。不替死人之葬、為遁触穢結構之至也。不可説。凡速懸者、既有死去之不審、迄近比送野面之後、或出言或動身、近年者人意偽而大略死去之後送歟。雖有推量、以推量不可定于穢、此事記爾還而有其憚者也。能々可令勤慎事也。只以氣止、為穢始者也」

A 段落は、籠僧でなくても「築杖」＝杖をつき「脱履」＝履を脱ぎ喪家に上がり触穢した者は皆七ケ日の禁忌は行うべきである。杖つきや喪

家に上がらなくても、喪家の家人・奴婢に至るまで、七ケ日の禁忌はすべきである。神宮の法によって十三ケ月の間、喪服をつける忌みは受けないにしても、七ケ日の禁忌はなんでも免れることができようか、としている。

『師守記』によると、一四世紀、中原師右の毎七日仏事で墓所での経供養では「家中下女・中間并青侍下部」にまで「雑飯」を支給していた（『師守記』康永四年三月二十五日条）。地下官人層がもつ「家中下女・中間并青侍下部」こそ、ここである「家人奴婢」に相当するとみてまちがいない。伊勢神宮は喪家・葬家の家人・奴婢にまで七ケ日禁忌を順守させようとしていた。

## 「野棄から拾骨・納骨の作法」

B 段落は、納骨のために、「野棄之死人骨」を取るとき、遺骨が篋や筵や衣の上にあるものを拾った人は、七ケ日の甲穢と三十日の乙穢と区別すべきである。棺を埋めるとき、胸株むねくといって、棺のうえに木を立て土に埋めたあとは、立木をひきあげるべきである。そのままにした時は胸株は断たずに、甲穢とすべきである、という。

死人を「野棄」する習慣の存在は死体遺棄としてこれまでも圭室・勝田など多くの論者が言及しているので触れない。しかし、ここで祖父長官常尚服假令が問題にしているのは、「野棄之死人」が『九想詩総巻』<sup>(1)</sup>のように腐乱・破裂・散乱・乾燥して白骨になったものを「納骨」のために拾骨をする習慣があったことを指摘している。いいかえれば、民間における社会階層の変動とともに葬送の仕方が多様化して、触穢にともなう物忌みの方法があたりしく改訂される必要が出てきたのである。

「野棄」のあと拾骨をして納骨するという方法が生まれているのであれば、土葬した遺体から数年後に火葬して骨を拾い出して「納骨」する方法も考えられたであろう。それを実証するのが、三条目にみえる曾祖



父長官貞尚秘書「『雜穢沙汰文』」に引用された「改葬服」に関するつぎの事例である。

「嘉元三年（一二三〇五）五月七日、橋丸氏王判官信景問云、母死去之時、存可土葬之由、着棺之後、有所存、取出之、令火葬、拾集其骨、分納于方々畢。其一分<sup>分</sup>取<sup>取</sup>、入瓶子、上岡<sup>上</sup>木本<sup>木</sup>遙久令閣之後、經數月令土葬。而葬所便宜惡之間、為退他所、可改葬之由存之。於為最初一体土葬、雖不可不審、火葬之後、分置<sup>分</sup>于方々、其一分於令葬之間、依為五体不具、不可有式禁忌<sup>上</sup>申之」〔『文保記』田中本〕

これによれば、判官信景は母が死去したとき、遺体を棺にいれ上岡の木の下に長期間差し置いたあと、数ヶ月間の土葬をした。これこそ棺のまま野棄の慣習の後に土葬が行われたことを示す。数ヶ月を経て土葬したときは一体分のすべての骨があったことはまちがいないが、埋葬場所が便宜悪いのでこれを取り出して火葬して拾骨して分骨した。その一部を取り出して瓶子に入れた。これを別の場所に改葬したいが、その場合には遺骨が全部揃わないので五体不具になるのか、という疑問を提起した。回答はつぎの通りである。

「一行忠、二常尚、答云、火葬之後、拾彼骨分置方々上者、五体不具之条、雖勿論、為孝子、取其一分、令土葬、經年序令改葬之上者、雖謂五体不具歟、但於下手改葬族者、雖為七ヶ日之穢人、至孝子以下之親類者、改葬之禁忌如式、可受之歟云々、令治定于其儀禁忌畢、但此下手人七ヶ日穢、不審也、凡改葬者、其骨雖納少分、改葬之時、穢三十ヶ日也」

とする。改葬という新しい儀礼が在地で登場しつつあり、七ヶ日の穢とするか多様な意見があったことがわかる。改葬の穢は三十日と定めている。

文中に経過の説明が重複している部分があるが、納棺して野棄のあと、数ヶ月して土葬し、さらに火葬・拾骨・分骨するなどあらたな改葬習慣

が民間に登場したことは事実である。これ以外にも改葬の事例にともなう問状や明法博士勘答が引用されている。

こうしてみれば、中世の民間における葬送儀礼は、野棄の死体遺棄のあとも土葬や火葬して拾骨し、改葬して分骨・分置するなど納骨作法を重視する葬法に変化していたと考えざるを得ない。とりわけ、野棄は共通して行っており、そこには独自の理由と役割があったことが、C段落の記述からわかる。次にC段落の検討に移ろう。

## 2 触穢遁逃・死去不審のための「野棄」「速懸」

### 「野棄・速懸」という民衆知

C段落を意識すればつぎのようになる。近年、「速懸」という風習がはじまった。未だ死んでいないと称して遺体を野に送る。これは謂われのない事である。導師の僧は笠をつけ、役人等は浄衣をつけ遺体や輿をのせた馬を引き松明をかげ、野に於いて導師は呪願文をよむ。この行為を「死人之葬」に替えないのは「触穢を遁れるため」の結構の至りでみとめることはできない。凡そ、速懸がおこなわれるのは、「死去之不審」があるためである。近此まで野に送ったあとに、死人が言葉を出したり、身を動かすことがある。近年は人の意を偽ってほとんど死去してから野に送るようだ。ただ、死んだと推量できても、推量で穢れと認定することはできない。その判定を記すことはかえって憚りがある。よくよく慎しまなければならない。ただ、人の気が止まったときをもって死穢の始めとするものである。

ここからは、尾張や美濃など地方社会の中で、触穢と死をどう判定したかをめぐって多くの多様な歴史事象がおきていたことがわかる。

第一に重要なことは、庶民は未だ死んでいない人を野辺に送るだけだとして「速懸」という行事を行うようになったが、それは「死人之葬」

「葬送儀礼をしないために意図的につくりだした民衆の風習で「触穢を遁れるため」の行動であるという。

当時の社会風習では、死人の葬送をした葬家・喪家は死穢として三〇日、百ヶ日の禁忌として神事に関与する人との接触はできなかった。貴族や武士・名主・百姓であるなら、下人や家人らを働かせておけば生活できる。しかし、家人や下人・所従自身や隷属民をもたない作人・小百姓など下層庶民ほど、死穢や禁忌を厳密にまもっていたのでは生きていけない。そこで庶民が考え出したのは、死ぬまえに野に捨てるのだから「死人之葬」ではないという理屈で、「触穢をのがれるため」「野棄」「速懸」という埋葬作法をつくりだした。これこそ、中世庶民の民衆知である。下層民衆は、死人の葬儀をすることをいやがっていた。現代人の研究者が死体遺棄を風葬とよび、庶民も葬送儀礼を行っていたはずだ、という先入観で古代中世史研究をすすめても、それは単なる思いこみにすぎない。

とりわけ、「死人之葬」を避けたのは触穢をのがれるだけではなく経済的理由があったと考えられる。延徳二年（一四九〇）三月北野社は立て籠もった土一揆衆の死人三十一体を処理するため「代物一人十疋宛下行也、河原者取捨也」とあり、死体処理にひとり百文を支出した。天文元年（一五三二）十一月三十日撰津尼崎墓所掟には「火屋 荒塙 四方幕 内地付一端充聖方へ取之、引馬導師分迄 龕 蓋、是を不可取、於此分者、百疋可取之、収骨は五十文」「定興、付、桶二入土葬、同之、此分に於いては五十文これを取るべし」「筵二入 付、無縁取捨 此分に於いては拾文 少愛者十文」などがある。ここから、火葬は実に百疋「一貫文もの大金が必要で、「死人之葬」として定興や棺桶を用いた土葬は五十文、無縁者の「取捨」や子供でも十文の経費が必要で、河原者に処理してもらうにも百文の銭が必要であったことがわかる。中世の「死人の葬」は経費がかかる事業であった。

播磨国の鶴林寺文書に文明十八年（一四八六）九月三日行基菩薩像造立勸進帳がある。沙門貞秀・沙弥善阿の勸進に答えた寄進者の交名注文であり、「五百文 禅弥房、二百文 善阿ミ」と書き出しており、百六十五人の名がつづく。さらに「寺家分」が七一人、「新人分」が三百八十八人、合計六二四人にのぼる。このうち、百文をこえるのは、禅弥房貞秀と沙弥善阿に二人だけで、大工左衛門太郎が五〇文で、ほかはみな「三文 歳菊」「一文 三郎」など三文から一文がもっとも多い。「モミ弥四郎」「米善久」など現物寄進も多い。終わりに近い丁紙には「モミ女」の記載が五十人以上もつづく。「一文 女」と名前のないものも多く、端女・奴婢と推定される。まさに、地方庶民は一文・三文の寄進が大事業であり、下層民衆は「モミ」「米」の寄進が極楽往生のための必死の作善であった。そうした中世下層民衆にとって「死人之葬」を営むことを嫌うのは当然といえよう。

第二に重要なことは、「野棄」や「速懸」という民衆の埋葬慣行がはじまったのは、「死去之不審」があるためで野面に送っておけば生き返ることがある、という理屈だという。『延喜式』でも死穢の判定は気止めによって行えとある。死去したと推量して死穢を判定することはできない、と伊勢神宮も認めざるを得ない。それゆえ、野棄や速懸という民衆知を禁止することもできないというのである。

「気止め」とはなにか。『日本国語大辞典』は①「自然現象」「二五日」「天地の精」「大気」「気体」「香氣」の六つの意味、②「呼吸」「精氣」「意識」「気だて」「氣力」「意志」「心配」「感情」「根氣」「関心」の十個の意味を挙げている。「天地の精」の典拠として『秘藏宝鑑』の「人死は氣に帰す、更に生を受けず」を挙げる。中世人は「気止め」＝意識を失ったり、呼吸が一時的にとまったり、精氣がなくなったりしても、死と判定した。それゆえ、息を吹き返したり、言葉を出したり、身を動かすことが現代以上に度々であった。

## 「生きかえる人々」

「氣止め」により死と判定された死人が生きかえる事例は、古代中世の説話にはたくさん取られている。『今昔物語』には、宝龜五年（七七四）三月に大伴連忍勝が死んで土葬したが、五日を経て「活キテ墓ヨリ出デテ」死後の世界を「親シキ族ニ語テ云ク」とある。越後国人の僧妙達が蘇生して語ったという『僧妙達蘇生記』や『拾遺往生伝』などにも蘇生の記録がある。『沙石抄』にも常陸国中郡莊で小童が野棄てされて生き返り、その若僧を地頭の安達泰盛が鎌倉に伴った話をのせている。

乾元元年（一三〇二年）ごろの著作とされる『八幡愚童訓』にも備後国住人の僧覚円が石清水八幡宮に参籠して参宿中に死んだので「無縁のものなりければ誠しき葬送などに及ばず、さかゞ辻というところに野捨てにしてけり」とし数日して蘇生した著名な事例がある。古代・中世の時代には、貧者にとって「野棄」や「速懸」こそが蘇生をみちびくための積極的な社会的手段であった。

こうしてみれば、B段落に「棺を埋める之時、胸株として、棺之上に木を立て土を埋め、此の時引き上げるべき也」といい、「胸株」という風習があったことがわかる。これも土葬した棺の中に空気をおくる空間をつくるための民衆知であったといわなければならない。それゆえ、土葬された人が生き返ったこともあったのであろう。

以上の検討から、下層民衆が野棄や速懸という独自の埋葬方法を実施したのは、「死人之葬」としないで「触穢を通れるため」であり、なによりも死去したか否かの判断が困難であった中世社会において「死去之不審」があったため、生きかえることを期待して行動であり、民衆独自の合理的な知の体系性をもっていたといえる。これまで民衆の葬送を論じた中世史家や民俗学者は多い。しかし、野棄や速懸という民衆独自の方法の存在を指摘し、しかもその慣習が合理的な目的を持った意図的な行動であったことを見抜いた研究者はいなかった。中世下層民衆は、公

家・武家・僧侶の支配層や百姓・町衆など中間階層とは異なった生き抜くための体系性をもった独自の民衆知の世界をもっていた。これらの事實は、中世民衆はつよい触穢観念を強くもっていたとする横井説とは反対の史実であったといわなくてはならない。死人の葬儀を出さずに、触穢を通れる意図をもって、民衆知の中で生き抜いてきた下層民衆の世界の一端を垣間見ることができたといえる。

## むすびに

中・近世の生業・技術と呪術・信仰の未分化な一体性という分析視角から、文字をもたなかった下層民衆の知の世界を歴史史料に即して具体的に復元しようとする共同研究は大変魅力的なテーマである。しかし、難しくかつ困難な世界でもあった。近世史研究者の横田冬彦・奈倉哲三らによる江戸民衆の到達点である民衆知の世界を知るにつれて、支配層の頂点部分に立ち続け、中世国家権力の一端を掌握しつづけた中世天皇の知の世界と、対極にいた無文字世界の民衆知を対比して検討したいとつくよ念じるようになった。それゆえ、被支配層の家人・中間・被官・家中下女・青侍下部・下人・奴婢などといわれた下層民衆を含めて百姓・職人・武士・貴族を含め將軍・天皇までがひとしく社会常識としていたという中世の触穢観念を研究テーマに設定した。

新しい視点と方法にもとづいてこれまでの史料群を見直すことによって、本稿はこれまでの先端的研究者が指摘し通説となってきたいくつかの見解を根本的に見直してみる必要があることを指摘できたと自負している。

すくなくとも「ケガレにおかされてはならないものは何よりもまず天皇とその政治である」という中世史の通説的見解は再検討が必要であり、中世天皇自身が系譜上の父母の死穢に対しては自発的に忌みごもりをし



褻と祓により穢れを祓いキヨメる呪術的儀礼である倚廬の儀をおこなっていたことを指摘した。天皇も、一般社会とおなじ触穢にともなう精進法の原理・原則に従って十四日間の精進生活をしていたことはまちがいない。中世天皇は「触穢禁制」の枠内に存在し、清浄と汚穢の二側面をあわせもっていた。

なによりもうれしいのは、「服忌によっても褻祓によっても払拭できない穢」が存在するという宿命的死穢論を批判する事実を提示し、宿命的死穢論とはまったく自由な中世下層民衆が存在した可能性を見出したことである。「死人之葬」をしない。「触穢を通れるため」に野棄・速懸という独自の方法をつくりだし、「死者之不審あり」として死者が息を吹き返すのをまつ。これらの社会慣行は無文字の民衆知が中世社会に存在したことを物語っている。中世下層民衆は「触穢禁制」の枠組みから脱しはじめていたのである。更に「倚廬」「喪家」「問喪」「築杖」など『礼記』による儒教的服喪儀礼が、禁裏から、伊勢・美濃・尾張などの在地社会に至るまで在地社会の風習として浸透・定着していたことを明らかにした。平安～室町期の唐風・漢学・漢詩重視の文化傾向からみれば、当然とみえるが、中世の在地社会に儒教的世界がどのように浸透・定着していたかは今後の検討課題といわなければならない。

もとより、本稿は実証性や論理性など多くの問題点を含んでいることは非力な私の避けることの出来ない宿命であるが、読者の厳しい批判によって訂正する努力だけはつづけていきたいと念じている。ご教示をおねがしたい。

# 注

- (1) 高木博志「天皇をめぐる「賤」「穢」の変容」『近代天皇制の文化史的研究』(校倉書房一九九七)
- (2) 拙論「中世寺院における技術と呪術の組織化と革新」(増補中世寺院と民衆)

臨川書店二〇〇九)

- (3) 横井清「中世の触穢思想」(『中世民衆の生活文化』東京大学出版会一九七五、初出は一九七二)。黒田俊雄「中世の身分制と卑賤観念」(『日本中世の国家と宗教』岩波書店一九七五。初出は一九七二)。大山喬平「中世の身分制と国家」(『日本中世農村史の研究』岩波書店一九七八、初出は一九七六)
- (4) 横井清「前掲書」二七八頁
- (5) 大山喬平「前掲書」四〇〇頁。文化人類学の天皇論では山折哲雄「天皇制の宗教的基礎構造」(『天皇の宗教的権威とは何か』河出書房新社一九九〇再版)。
- (6) 脇田晴子「散所の成立をめぐる」(『日本中世被差別民の研究』岩波書店二〇〇二、一四二～三頁)
- (7) 脇田晴子「前掲註書」はじめにvi頁
- (8) 高取正男「神道の成立」(平凡社一九七九)
- (9) 林由紀子「近世服忌令の研究」(清文堂出版一九九八)
- (10) 高取正男「前掲註書」二十八頁。
- (11) 三橋正「延喜式」穢規定と穢意識「延喜式研究」二一九八九は古代の穢意識が神祇思想や神事との関係で規定されていたことを主張し、中世の穢意識の肥大化論に批判的見解を述べている
- (12) 横井清「前掲註(3)書」二七〇頁
- (13) 村井章介「中世日本列島の地域空間と国家」(『アジアのなかの中世日本』校倉書房一九八八)
- (14) 山折哲雄前掲註(5)論文、永原慶二「日本の中世社会」(岩波書店一九九八、伊藤喜良「日本中世の王権と権威」(思文閣出版一九九三)
- (15) 片岡耕平「中世の穢観念と神社」(『日本歴史』六八八、二〇〇五)
- (16) 勝浦令子「七・八世紀将来中国医学書の道教系産穢認識とその影響」(『東京女子大学史論』五九、二〇〇六、服藤早苗「斎宮の忌詞と女性穢観の成立」(後藤祥子編『王朝文学と斎宮・斎院』竹林社、二〇〇九)
- (17) 岡田重精「斎忌の世界―その機構と変容―」(『国書刊行会一九八九』)
- (18) 勝田至「中世触穢思想再考」(『日本史研究』三五六、一九九二)
- (19) 『西宮記』のいう太上天皇と皇祖母后の性格は不明であるが、奈良朝の「太上天皇」「皇祖母后」(スメモオヤノキサキ)については仁藤敦史「古代王権と官僚制」(『古代王権と官僚制』臨川書店二〇〇〇)、同「古代女帝の成立―大后と皇祖母―」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一〇八、二〇〇三)参照。仁藤の太上天皇説については春名宏昭「太上天皇制の成立」(『史学雑誌』九九、一九九〇)などの批判もあり、院政期の上皇との関係で論議が盛んである。しかし、『西宮記』以降の太上天皇が奈良時代と決定的に異なるのは、上皇が再度天皇に重祚できないがゆえに院政という政治形態をとったのであり、その大枠では仁

- 藤説が妥当と考える。皇位継承者の決めないまま先帝が死去したとき、欽明の即位では前大王安閑のキサキ春日山田が次期大王を指名したといい、敏達死後に敏達の後額田部（推古）が次期大王に崇峻天皇を指名したこと、皇極も弟である孝徳が即位したとき「皇祖母尊」の称号をうけたことなどから、「皇祖母后」を皇統譜上の御母の称号だとする。この仁藤説にしたがえば、皇祖母后は、皇位継承者が未定なとき次代の皇位を指名する権利をもっていたことになる。
- (20) 渡辺真弓「倚廬渡御成立過程の基礎的研究」『明治盛徳記念学会紀要』復刊四号、一九九二、田沼真弓「平安時代の天皇喪礼の変遷」『国学院栃木短期大学紀要』三九、二〇〇五。この論考は国学院大学大学院生大塚未来の教示による。
- (21) 山田充昭「律令制下における天皇の喪葬儀礼」〔鶴岡工業高等専門学校研究紀要〕三六 二〇〇二。仁藤敦史の教示をえた。なお、服藤早苗「山陵祭祀よりみた家の成立過程」〔日本史研究〕三〇二 一九八七も天皇家の葬送にふれるが、荷前など山陵への別貢幣だけを論じるのみで、葬事全体像を論じる方法とはとられていない。
- (22) 諸橋轍次「支那の家族制」〔大修館書店一九四〇、八七頁〕、竹内照夫「新釈漢文大系礼記27」〔明治書院、一九七九、五〇三・六八一頁〕。礼記からの引用は、本書による。吉岡眞之・高田宗平の教示による。
- (23) 和田萃「喪葬儀礼と即位儀礼」〔日本古代の儀礼と祭祀・信仰〕上巻 塙書房一九九五。なお、和田は喪葬儀礼の概念規定をしているわけではない。ここでは、葬礼と服喪の二面性を含んだ一年間におよぶ天皇家の葬送追善喪葬儀礼の全体像をとらえる概念として「喪葬儀礼」の概念をもちいることにしたい。
- (24) 堀裕「天皇の死の歴史的位位置」〔史料〕八一―一九九八
- (25) 大石雅章「顕密体制内における禪・律・念仏の位置」〔日本中世社会と寺院〕清文堂二〇〇四。大石はここではじめて天皇家の「葬送儀礼」について論じるが、それは、院司沙汰を中心とした葬礼や追善法会の部分であって、服喪儀礼である諒闇・倚廬の儀などについてはまったく考察外にしている。こうした研究視角は、天皇家の喪葬儀礼に関するその後の研究論文に共通している。
- (26) 久水俊和「天皇家の葬送儀礼と室町殿」〔國學院大學大学院紀要〕三四 二〇〇二
- (27) 中世天皇家の追善仏事など法事については女院領研究とあわせて丸山仁「院政期の王家と御願寺」〔高志書院二〇〇六〕、遠藤基郎「中世王権と王朝儀礼」〔東京大学出版会二〇〇八〕などの参考文献参照。
- (28) 『法然上人絵伝』は後伏見天皇が勅命によって比叡山功德院舜昌につくらせたといい、巻十に後白河院の臨終・葬礼・十三年忌が描かれ、法然が高倉天皇・後鳥羽院・上西門院・修明門院の戒師をつとめ、親盛入道を葬礼の奉行として記述している。しかし、記載内容は『玉葉』の記載と齟齬することが多い。しかも、巻十は尊門法親王の筆跡と伝承してきたものであるが、小松茂美「解説」〔『続日本の絵巻』中央公論社一九九〇〕は「それを明かすすべはない」として否定的である。
- (29) 拙論「甘露寺親長の儀式伝奏と別記「伝奏記」の作成」〔吉岡眞之・小川剛生編「禁裏本と古典学」塙書房二〇〇九〕
- (30) 拙論 前掲註(29) 論文 二二二頁
- (31) 『高松宮家伝来禁裏本目録「分類目録編」』口絵写真201・10一条兼良書状として掲載されている。小川剛生「高松宮家伝来の禁裏文書」〔中世近世の禁裏の蔵書と古典学の研究 研究調査報告1〕二〇〇七 参照。
- (32) 早川庄八「中世に生きた律令」〔平凡社選書一九八六〕
- (33) 今谷明「観応三年広義門院の「政務」について」〔室町時代政治史論〕塙書房二〇〇〇、小川剛生「南北朝の宮廷誌」〔臨川書店二〇〇三〕
- (34) 戦国史や政治分野では、遺体の腐乱防止策がとられたとする説をめぐる論議や経済的困窮から皇位継承儀礼も遅延したとする説が戦前戦後の通説になってきた。最近でも池享「皇室の収入」〔歴史科学協議会編「天皇・天皇制をよむ」東京大学出版会二〇〇八〕は、応仁の乱以後皇室財政の決定的危機から「天皇の葬儀を行うことすら困難になっていた」とする。しかし、讓位が慣習法となっていた中世では「天皇の葬儀」＝「天皇崩」はありえず、「太上天皇皇祖母后崩」の規定〔西宮記〕にしたがって喪葬儀礼が執行された。そのため、天皇が在位中死去した場合、新主が踐祚・劔璽渡御するまで「旧主御葬礼」は実施できないという制度的慣習法的規定（天皇作法）が生きていた。後土御門天皇の葬儀が著しくおくれたのは、皇室財政の逼迫が主因とはいえ、讓位・踐祚・劔璽渡御・旧主御葬礼・倚廬の儀・諒闇大祓・即位式という中世天皇作法の慣習法に規制されていたことも副次的な要因とすべきである。なお、即位式と別に踐祚・劔璽渡御が奈良末期に分立・定着・重視されたことについては柳沼千枝「踐祚の成立とその意義」〔日本史研究〕三六三、一九九一 参照。
- (35) 片岡耕平「日本中世成立期における触穢観の変容と社会関係」〔史学雑誌〕一一七―二〇〇八。この論考は中世忌避意識の通説を批判した重要なものといえる。
- (36) 伊勢神宮と触穢忌避について論じた代表的論考は、中世については西山克『道者と地下人―中世末期の伊勢』〔吉川弘文館一九八七、飯田良一「中世後期伊勢神宮における穢と不浄」〔西垣晴次先生退官記念宗教史・地方史論纂〕刀水書房一九九四、近世では塚本明「近世の伊勢神道と朝廷」〔三重大学 人文論叢〕一八 二〇〇〇〕がともに天下触穢や霊場としての伊勢への汚穢の侵入忌避について言及している。

(37) 国立歴史民俗博物館所蔵「服忌令」「文保記」の書誌情報は「田中穰氏旧蔵典籍古文書目録」(二〇〇〇)参照。「服忌令」の奥書には、「本云、建長二年六月

日六波羅陸奥守重時所望之間抄出之送遺云々、明法博士中原章職、徳治二年八月廿五日以越中左近藏人橘邦博所令進最勝園寺禪門也、修理左宮城判官正五位下行左衛門権尉中原朝臣章任」とある。鎌倉幕府が触穢の精進法が必要となつて六波羅探題を介して明法博士中原家から服忌令として取り寄せたものであったことがわかる。社寺の服忌令は伊勢神宮の文保記が初見史料であるから、明法博士の服忌令が先行してまとめられていたようである。中世の服忌令の成立過程は別に考察が必要である。

(38) 「文保記」「群書類従」所収。藤井貞文「文保記」「群書類解題」。

(39) 鎌田純一「度会常昌の事績」(『中世伊勢神道の研究』統群書類従完成会一九九八)は、文保二年二月の伊勢神宮禰宜庁宣の署判者にみえる一禰宜常良(常昌と改名)の事績をあきらかにしている。その中で、度会章尚撰「文保服忌令愚注」の記載や常昌が一禰宜になつて三年目のことであることなどから「常昌が中心になりまとめた」とする(二四八頁)。しかし、文保二年に「大神宮参詣精進条々」の全体像はまとめられていなかったことは、引用典拠史料からあきらかであり、常良が編纂の中心人物とはいえない。むしろ「大神宮参詣精進条々」の部分こそ「常昌の見識、神宮の古記録をはじめ当時の諸所習俗等にも当たりまとめ上げた」可能性を検討してみる必要がある。

(40) 百瀬今朝雄は、弘安書札札が官位のほかに「家之勝劣」という家格を加味して機能したことを指摘している(百瀬今朝雄「弘安書札札の意義」弘安書札札の研究』東京大学出版会二〇〇〇)。伊勢神宮服忌令の運用や注釈書も官法と家法の二つの要素をもっていたことは、弘安書札札と基本的な性格を共通にしていたといえる。

(41) 歴博所蔵 高松宮家伝来禁裏本874-ウ68「神祇服忌令」は江戸中期の写本とされ、「文明第八曆仲秋天日曜吉時 從二位卜部朝臣判」とある。なお、尊経閣文庫所蔵本の神祇服忌令は文明八年吉田兼俱撰写本を永正二年持明院基春が転写し、延宝七年持明院基時が書写したものであるという。佐々木創「神祇服忌令」の創出(『武蔵大学人文学会雑誌』三四―二二〇二)参照。

なお山本幸司「穢と大祓」(平凡社一九九二)は穢を神聖への冒瀆とし、祓を罪への償いと解釈する。勝田至前掲註(18)論文は、触穢の目的を神域や神事を穢の汚染から防止することを目的にしたものと限定的に理解する。確かに、天皇や貴族層にとって触穢は神事との関係がもつとも重要であったことは事実であるが、『文保記』によれば、中世伊勢神宮の神官や地方神主・百姓らにとって触穢は日常生活や生業との関係においても重要な問題になっていたことは本論で論じる通りである。両氏の解釈は、中世精進法の歴史実態の一部分を論じ

ているにすぎないと考ええる。

(42) 通説によれば、中世の葬送は三昧僧・勸進聖・斎戒僧などによって担われてきたとされ、「籠僧」や「葬礼の輩」という葬送・葬礼の專業集団の独自性と重要性については研究がない。「葬礼の輩」についての論考は、堀一郎「三昧聖と勸進聖」(『我が国民間信仰史の研究』二・宗教史編 東京創元社一九五三)、伊藤唯真「三昧僧の墓地開創伝承」(竹田聴洲博士還暦記念会編『日本宗教の歴史と民俗』隆文社一九七六)、上別府茂「三昧聖と葬送」(『講座日本の民俗宗教』2 仏教民俗学 弘文堂一九八〇)、三浦圭一「中世から近世初頭にかけての和泉国における賤民生活の実態」(『日本中世賤民史の研究』部落問題研究所一九九〇)、細川涼一「中世の法隆寺と寺辺民衆」(『中世の身分制と非人』日本エディターズスクール出版部一九九四)などが主要な論考である。籠僧が平安期に登場し、鎌倉末期に籠僧と葬礼の輩によつて葬送が僧侶沙汰となったことは拙論「僧侶と葬送・神事1-3」(『寺門興隆』一二五―一二七 二〇〇九)で問題提起した。なお「一遍聖絵」の如く上人葬送茶毘の図を勸進聖や三昧僧・非人らの姿と解釈した最初の研究者がだれか明瞭にしえなかった。五来重「一遍と高野・熊野および願念仏」(『新修日本絵巻物全集 第11 一遍聖絵』角川書店一九七五)の指摘(解説33頁)と、脇田晴子前掲書212頁をあげるにとどめた。むしろ、私見では鎌倉末期から南北朝期に葬送・葬礼という職務に従事する専門者集団が登場し、「籠僧」と「葬礼の輩」とよばれるようになり、絵巻物にもえがかれるようになったことが重要だと思ふ。「籠僧」を時衆・律僧・禪僧や三昧僧・勸進僧などがつとめ、「葬礼の輩」に河原者・乞食・犬神人・坂非人・六角堂非人らが地域や時代の実情に応じて従事し、生き抜くための生業にしていたものと理解すべきだと考へる。中世の葬送儀礼執行のためには触穢禁制との関係から「籠僧」を必要としていたのである。

(43) 「一向上人沙汰」(『伏見上皇御中陰記』)について、石田善人は、「一向宗と時衆が混同される」と解釈している(同「室町時代の時衆について上・下」『仏教史学』10・4・11-13・4合併号 一九六二・六三)。百ヶ日仏事の御塔について「一向僧沙汰也」(『師守記』)とあることについて、伊藤唯真も「一向僧とは真宗のことではなく、時宗のこと」と主張している。この伊藤説については、林譲が「一向」は宗派のことではなく、副詞に読むべきだと批判している(林譲「南北朝期における京都の時衆の動向」(『日本歴史』四〇三 一九八二)。正鶴を射た指摘である。しかし、林は「全体にわたつて」上人や僧衆がなにを沙汰したのかについては触れていない。「一向僧沙汰」とは、「葬礼」の儀式全般(納棺・火葬・土葬・拾骨・分骨・墓所造営・墓所供養)をすべて僧衆や上人が沙汰し、俗人が関与しなくなったことを指すものと考ええる。貞和四年(一三四八)花園院の「御葬礼」が「一向聖人沙汰也」(『園太暦』)とあり、文明二年後



花園院の「御拾骨」を「一向僧衆沙汰」(「親長卿記」)としていることも、葬礼・葬送に関する業務である。中世史料にみえる「葬礼」「葬送」は「入棺」「火葬」や「土葬」、「拾骨」「分骨」「墓所」造営と墓所仏事までを指すのであって、それらの葬礼・葬送行事は「一向」≡すべてが籠僧と葬礼輩≡僧衆によって運営されるようになり、旧来俗人の「近習」が入棺や拾骨・墓所造営など狭義の葬送儀礼にも関与していた社会習慣が変化しつつあったことを指すものと考ええる。籠僧は時衆や律僧・禅僧・真言・天台僧など宗派に関係なくつとめている。中世に籠僧と葬礼輩による葬送儀礼の執行こそ、「一向僧沙汰」の実態であり、触穢と精進法をめぐる社会習慣の変遷を示すもの、と私は考える。

- (44) 小島鉦作「大神宮法楽寺及び大神宮法楽舎の研究」(『小島鉦著作集第二巻 伊勢神宮史の研究』吉川弘文館一九六〇)、歴博所蔵「田中稊氏旧蔵典籍古文書四五四 大神宮法楽寺領文書紛失記他四通」

- (45) 『宇槐雜抄』(群書類従 雑事) 仁平二年(一一五二)四月十四日条に皇后宮の高陽院殿が乙穢になったとき、左大臣頼長が「右依触死穢、所請如件」との仮文を殿上と外記に提出して精進生活を送ったことが記載されている。

- (46) 大山喬平「前掲書」四〇三頁

- (47) 横井清「前掲註(3) 書」二七〇頁。高取正男「前掲註(8) 書」一八七頁。

- (48) 圭室諦成「治病宗教の系譜」(『日本歴史』一八六、一九六三)、同「治病宗教の展開」(『駿台史学』一六 一九六五)、これらの研究は、医療技術と仏教・神道・陰陽道など呪術・宗教とが一体化しているという分析視点を導入した先駆的研究として高く評価することができよう。祖先祭祀や孝を儒教固有のものとする加地伸行「儒教とはなにか」(中公新書一九九〇)説がある一方、儒教・仏教・道教にも共通するとみる坂出祥伸の説(坂出祥伸「民間信仰における儒教と道教」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一〇六 二〇〇三)がある。儒教儀礼の浸透と喪葬儀礼との関係についても今後検討されなければならない。

- (49) 圭室諦成「葬式仏教」(大法輪閣一九六三)。なお、現在の中世寺院・仏教史研究からみれば、葬式に関与する僧侶は「籠僧」など特定の一部であり、大半は経供養や追善法会に関与するものが大半で区別があった。中世社会では、神仏習合とは別に神仏分離の原理も機能していたため、葬送仏事に関与しない清僧の存在がより大きな比重をもっており、葬式仏教の概念は中世仏教社会では不適当なものであり、近世仏教に即して再度概念規定される必要がある。

- (50) 勝田至「死者たちの中世」(吉川弘文館二〇〇三 二八頁)。同「中世民衆の墓制と死穢」(『史林』七〇—三 一九八七) 参照。

- (51) 九相詩絵巻については、『日本絵巻大成』所収の「九相詩絵巻」は「もと比叡山寂光院に伝来したもの」とするのみで、所蔵・伝来関係は不明であり、中村溪男「九相詩絵巻の成立」(『日本絵巻大成』7 中央公論社一九七七)は、「人間の

死体のリアルな描写であって、顰蹙や威圧感や嫌悪感を抱かせる」と指摘し、「鎌倉中期を代表する重要な絵巻」とする。このため「九相詩絵巻」は奇観本で古いものと考えられてきた。しかし、地方寺社を史料調査すれば九相詩絵は江戸時代のものを中心に数多く所在する。私も、「人の屍が膨張し風や陽によって変色し形が壊れ血を染め腐敗し鳥や獣がついばみ骨頭手足散乱し白骨となり灰土にまるまると死体は九相に変化する。この死体九変化の認識は一遍のみならず一般の中世人が野辺原の風葬で日常的に目にする光景であった」(拙論「一遍の死生観」『中世寺院と民衆』(前掲註(2) 書二九五頁)と指摘したことがある。中村の指摘は九相詩絵巻をみた現代人の抱く感覚であって、中世人は墓所や葬所で見慣れた風景であったといえ、中世人の抱いた感覚の解明は歴史学の研究課題である。とりわけ、蓮如の御文「白骨の章」を含め中世人は火葬でも土葬でも遺骨を取り出して拾骨・分骨している文献史料が多い。白骨と舍利と一緒に納骨する事例も多く、中世人の遺骨観についての研究も今後の課題である。なお、近年山本聡美・西山美香編『九相図資料集成』(岩田書院二〇〇九)が刊行され、九相詩絵が広く世間に流布していたものであることがよく知られるようになり、研究の進展が期待される。

- (52) 『北野社家日記』延徳二年三月二十一日条。拙著前掲註(2) 書三〇頁

- (53) 大覚寺文書、『中世政治社会思想』(日本思想体系 岩波書店一九八一 一九六頁) 所収。

- (54) 鶴林寺文書の原本調査による。国立歴史民俗博物館展示図録『中世寺院の姿とくらし』(二〇〇二 一二二頁) 参照。拙論「今にいたる中世寺院僧侶の実像6」(『寺門興隆』75 二〇〇五・二月号)

(国立歴史民俗博物館研究部)  
(二〇〇九年七月一五日受付、二〇一〇年一月一三日審査終了)

---

## Emperors and Folk Wisdom Regarding *Shokue* and *Shojin-ho* in the Middle Ages

IHARA Kesao

This article looks at how magic and religion in the pre-modern age regulated occupations and technology, moves of authority, and moreover, common people's lives through the ways in which *shokue*, touching impurity, and *shojin-ho* existed during that period. Then, from a demonstrative point of view, it criticizes the generally accepted theory of government control over the impurity conception and the view whereby sacred space was maintained for emperors, the imperial palace and the Ise Shrine and *eta*, *kiyome* and *kawaramono* built up "impurities that could not be eradicated even through *bukki*, mourning or *misogiharae*, a form of Shinto purification." In this article, I have pointed out historical evidence that *shokue* repeatedly occurred at the imperial palace in the Muromachi Period and that emperors carried out *shiho-hai*, Prayer to the Four Quarters (a Japanese imperial New Year's ceremony) and *mainichi-hai*, everyday prayer, as political operations even when they were impure under the excuse that these were not Shinto rituals. Whenever a *joko* (a retired emperor) or *kokubo* (an empress dowager), the genealogical father or mother, passed away, a humble hermitage called *Iro* was made to retreat in mourning for fourteen days. I reveal that this was a magic ritual designed to lustrate the impurity of death through *misogi* and *harae*, forms of Shinto purification. As such, I have pointed out that the medieval emperors and their palace were in a world where impurity and purity co-existed.

Secondly, I have examined the historical papers of "Bunpo-ki," which is regarded as the first *bukki* ordinance by the Ise Shrine, and point out that this was a collection of individual *shojin-ho* cases on how Shinto priests and common people in the Tokai area dealt with *shokue*. I have unfolded that through folk wisdom in the area in order to carry on occupations on a preferential basis, periods of *monoimi*, fasting, and *kinki*, taboo, were reduced, and an order that "a person who cleans dead cows and horses must not hesitate after the period of impurity" created. Additionally, social thought existed that the impurities of discriminated people could also be dissolved and eradicated.

Thirdly, lower class people in the Tokai area between the end of the Kamakura Period and the Northern and Southern Courts Period recused themselves from funerals of dead people, and carried out a unique way of burying by abandoning a corpse called "*nosute*" and "*hayagake*" "in a bid to avoid *shokue*." This was because of "suspicion of death" in medieval society and people took this action in the hope of resurrection. I have pointed out that *nosute* and *hayagake* were folk wisdom of the lower classes based on a rational intellectual system.

I have indicated that while medieval emperors and their palaces functioned within the frame of the *shokue* principle, regional folk wisdom made the *shokue* principle relative and prioritized occupations activities for survival.

Key words: *shokue* in the imperial palace, ritual of *Iro*, suspicion of death, *nosute*, *hayagake*, folk wisdom

---