

中世の触穢政策

吉 田 徳 夫

はじめに

被差別部落の歴史研究の課題の一つとして身分にまつわる卑賤観念とは別に触穢の問題がある。封建制社会において、身分の尊卑・貴賤観念はその人的関係の相対性に基づいて考えられるが、浄穢のイデオロギーを身分制に導入する時には、改めてその固有のイデオロギーが検討されねばならない。その際に、天皇制神道が根底にあったことに注意を払うべきである。この点に踏みこんだ研究が石尾芳久によって行なわれている。⁽¹⁾

今日の中世賤民制は非人論を中心に展開しているが、その問題を提起した黒田俊雄は非人身分の本質を身分外身分と規定した。⁽²⁾しかしその非人論においては触穢の問題が中世賤民制の本質を規定する一つとして注目されてはいない。また触穢の問題は個々の非人において問題とされるが、その非人についても清目と呼ばれ、穢を祓う能力をもつものとして呼ばれているのであり、触穢の問題が非人身分全般にわたって規定されることがないのは当然である。

しかし、中世後期に至り、不浄・穢多として説明される賤民身分が史料上に散見するに至る。中世前期と後期とでは賤民制の構想に相違があるといわねばならない。賤民支配政策に相違があるとするならば、不浄・穢多と断言する

イデオロギーの有無によって検討しなおさねばならないであろうし、そのことは翻って考えれば支配階級のイデオロギーの問題に還元されねばならないであろう。触穢の問題を通じていえば、鎌倉期においては公家政権による賤民支配の固有のイデオロギーにはなっていないが、そのことは、触穢イデオロギーの受容をめぐる公武の間に闘争があったことに注目すべきである。そのために公家政権の触穢政策が主たる対象としたのは武士階級であったというべきである。大山喬平は中世を通じて触穢イデオロギーが増殖していくことに注目しているが、その契機については武士政権と天皇制との癒着の問題があったと指摘しなければならぬ。中世の武家政権は鎌倉・室町の両幕府段階に区分されるが、室町将軍と天皇制との拘わりを、武家側の触穢イデオロギーの受容という点に於いて検討した上で、川原者身分の問題を考えるべきである。

その一つの試みとして、触穢政策を公武交渉史上の一問題として位置付け、中世から近世にかけての思想上、あるいは身分制構成上の観点から研究してみるべきである。その一つの試みとして、本稿では鎌倉期から室町期にかけて公家政権が発する天下触穢の政策に検討を加えたい。また鎌倉後期の『天狗草子』にあらわれる「穢多童」という表記が、室町期に至ってもなお、身分制と関係していわれることの問題について言及したい。

- (1) 石尾芳久『人権思想の源流と部落の歴史』をはじめ、『部落起源論』、『一向一揆と部落』、『統一向一揆と部落』などの一連の著作がある。
- (2) 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』所収)
- (3) 大山喬平「中世の身分制と国家」(『日本中世農村史の研究』所収)
- (4) 横井清「中世の触穢思想」(『中世民衆の生活文化』所収)、富田正弘「室町殿と天皇」(『日本史研究』三一九号)に天下触穢についての言及がある程度である。

第一節 武士と賤民

中世賤民史の研究の中で、賤民が自らの心情を吐露した数少い史料として注目を浴びてきたのは河原者又四郎の次の言葉である。

某一心悲生于屠家、故物命誓不断之、又财宝心不貧之、昔日於路上拾蚊幘四五片、某追其人而与之、至今逢于路則謝之⁽¹⁾

川原者又四郎は著名な作庭師善阿弥の孫であり、又四郎自身も作庭師であった。こうした山水河原者が自らを「悲生于屠家」と告白し、また「物命誓不断之」を自の生活規範としていたという。この短い文章の中に室町期の河原者の身分觀念が凝集していると考えられる。

同時代に生きた「千本赤」と呼ばれる河原者の発言の中に、北野社へ出入の河原者は「惣而坊中他来之河原者ハ肉食等制禁⁽²⁾」ということを守っていたとある。「物命誓不断之」といい、「肉食制禁」といい共に殺生禁断のイデオロギーを遵守する河原者がいたことを示しているが、それでもなお河原者が「屠家」と呼ばれていたことを示している。河原者の身分規定が「屠家」であったことを示すものである。いくら又四郎が個人的営みにおいて殺生禁断を遵守しても、河原者身分を脱脚することはできなかったことを示し、また河原者であっても殺生禁断を遵守しておれば不浄とは見なされず、清浄を要求する神社等に入りは可能であったのである。不浄・穢れは作法により回避することが可能であり、すなわち穢れは外部的問題であった。

時代は遡るが次の平安朝の史料に注目したい。

一、応尋捕持兵仗出入僧房往来山上者、進公家事

右兵器、是在俗武士之所持、經卷是出家人之所翫、在俗之士設学経文、出家之人何用兵具、（中略）而如聞者、或僧等結党成群、忘恩報怨、懷中挿著刀劍、恣出入僧房、身上帶持弓箭、猥往還戒地、傷害任意、不異彼屠兒、暴惡遍、身猶同於醉象一定之恥辱、三宝之澆醜、愁吟動山、謗毀喧世（下略）⁽³⁾

これは天禄元年（九七〇）の「天台座主良源起請」の内の一箇条であり、比叡山延暦寺の寺院法である。ここでは出家の僧侶と在俗の武士とを比較しながら、兵仗を帯びる僧侶を「不異彼屠兒」といい、武士を屠兒とする見方があったことを示す。勿論、武士だけが屠兒と呼ばれたわけではないだろうが、武士も屠兒の一つと見られていたわけである。このことは、公家政権のイデオロギー支配において、武士と民衆とは同じ位置を占めていたことを示す。近世に至るまでの朝廷側の共通した把え方であろう。

平安期には武士が「屠兒」と呼ばれ、室町期には河原者が「屠家」と呼ばれたが、室町期の武士は公然と公家政権から「屠家」と呼ばれることはなかった。しかし、合戦を習とし、大追物等に打興じる武士を見て、武士が「屠家」ではないという見方がなくなってしまったとはいえないだろう。少なくとも表面上は武士は屠家身分からは脱脚したといえる。しかし、鎌倉期の在京の武士については次のように述べるものがある。

感神院所司等謹解申

欲早申入 座王宮被達関東定制法、被停止諸国当社領并祇園社辺四至内沾地、致神領興復耀神威事、

右、近年為体、以所々之神領、依沾却、公家武家権門之倫、社領已先墜、神役忽退転一社今古之齟訴向後、堅可被停止之者哉、将又、以社領百度大路、西大門、東大路等之神立辺、禅律僧尼念仏者、武士甲乙人等恣号買領、令領

知居住之間、触穢職而斯冥慮難測、無勿休次第也、凡当社辺者、三門跡被管之類并山徒社僧神人官仕以下止住之在所也、雖然、号買得相承之地、汗穢不浄之輩令乱住、穢社中之段、不恐冥睭、不憚神慮者哉、此段代々、公家之裁許、武家之制禁、先蹤非一、不遑筆端、動背規式、被乱定法云々、以此等々子細、雖訴六波羅、遵行不事行者、可達山門歟、其時者、定為一山之衆命、以公人、官仕、犬神人等、及徹却之衆議者、公私之煩費、緯不可隱便者哉、所詮、申関東、被経正理之御沙汰、云壳人、云買人、被科条、於所々之神領者、如元被返当社、全神役、至社辺四至傍示内者、被退雑人之居住、専神領之再興、仰憲法之政徳、弥為致天下安泰武運長久之精析、粗謹言上如件

弘安九年四月 日

所可等上⁽⁴⁾

祇園感神院の四至傍示内はもと門跡被管人や犬神人などの感神院隸属民が居住する処であつたが、近年は「買得相承」を主張する「雑人」が居住するようになったという。感神院と雑人とは人身上の支配関係がなく、雑人から神役を拒否された。そのため感神院は雑人の居住の明渡しを六波羅探題に訴えたが、遵行をしてもらえないので、山門に訴えて暴力的な「徹脚」をも辞さないと言っている。これを受け入れて幕府は遵行の手続きを取っている。

ここで注目されるのは四至傍示内に居住する雑人を「汗穢不浄之輩」といい、具体的には「禅律僧尼念仏者、武士甲乙人」のことをさしている。異端として仏教革新運動を担う禅律僧尼・念仏者とが武士と共に「汗穢不浄之輩」の一人として数えあげられている。汗穢不浄とはその人々の生業に注目して言われていると考えられるよりも、神役転退という事実在即して言われていると考えるべきであろう。神役拒否により神事執行に支障があつた為、神役拒否を汚穢不浄と批難しているだけのことである。穢氣不浄・不信不浄という言い方は神事違例と関連して一般的に言われることであり、

(A) 十四日動搖事、推之、依神事違例不信不浄所致之上、公家非慎御藥事、恠所有病事口舌歟⁽⁵⁾

(B) 葛野郡内諸郷札迎御供、自往昔以降無懈怠之処、大炊梅津両郷以不勤仕、不信不浄之御崇、只在此事、⁽⁶⁾

(A)は応長元年の日吉社二宮の神体動搖による陰陽寮の卜申であり、神事違例と不信不浄とが相関して把えられ、不信不浄が神事違例の原因であり、その結果、病事等の祟があるだろうという、(B)は松尾社の事興迎御供について、新座の富裕な座衆が「称権門領同対捍」という事態が発生し、このことが「不信不浄の祟」を招くとしている。不浄不信心は松尾社の支配に対する不服従・抵抗についていわれている。

また「感神院解状」では、禅律僧尼、念仏者・甲乙人と共に武士が雑人といわれながら同社四至内に居住していた。武士が同所に居住するのは六波羅探題の立地と関係するが、もとよりこの地は門跡被管人・公人・宮仕・犬神人などの山門・感神院関係者の居住地であった。人身的隷属があつて神役が納入されてきたのである。その隷属民とは別に新たに登場してきたのは禅律僧尼・念仏者・甲乙人などの都市民と武士であり、共に祇園社の支配を拒否したため、不浄という批難を受けたことを示している。祇園社に隷属していた中世非人の一つである大神人が卑賤視され、時には不浄ともいわれていたが、その隷属を拒否するものに対しても不浄呼ばわりするのである。

以鹿宍、集置六角西洞院、武士号之宍市、群集飽食、洛中不浄只在此事、三条西洞院為撰政治家之間、可被制止云々⁽⁷⁾『百鍊抄』という公家側の歴史書が示す鎌倉初期の武士の様子である。これによると武士が洛中の撰関家の近辺で「宍市」を開き、鹿肉を商い、都市民がそれを求めて集まってきたという。武士が商売をしているわけだが、ここではその行為が不浄とされている。武士のこの面における活動の跡は今まで注意されてきたことはない。⁽⁸⁾

鎌倉幕府法の中に

一、依芸能被召仕輩所領事、

右、或讓渡他人、或非器之輩相伝之条、無其謂之由、議定先畢、仍付器量可令相伝也⁽⁹⁾

『中世法制史料集』第一卷の編者の補註によれば、これは貞永元年十二月以前の追加法であり、芸能輩の所領は「付器量可令相伝」ということを内容としている。また仁治二年に幕府は「細工所輩恩沢」の沙汰を行い、

野世五郎拝領相模国横山五郎跡新田垣内等、是細工故日向房実円本給地也、女子頻雖申子細、付芸能充給訖、今又為御用人分、勿論⁽¹⁰⁾、

とあり、細工人に対する恩沢が「付芸能充給」といわれることの意味は、細工人の本給地が親子相続により継承されるものでないことを意味している。一身に限った人的保護と本給地の給与であったわけである。こうした幕府と細工人との関係は京都の細工人においても認められ、文治二年に「銅細工七条紀太」が蓮華王院領の紀伊国由良荘において「謀計」を構えたことを莊園領主側が鎌倉に訴えたことがある⁽¹¹⁾。そのため幕府は細工人の謀計排除の下文を莊官宛に発給しているが、細工人と幕府との人的関係があったことを示唆するものである。京都における武士と商職人との関係については大きく進展する可能性があったわけである。

京都道々輩、号武士作手、好付沙汰之由、被聞食及、司停止之旨、被仰六波羅云々⁽¹²⁾

この延応元年の記録では、京都の道々輩、商職人層が「号武士作手」とあり、武士と道々輩との間に人的関係を形成する動向があったことを示している。著名な奈良坂と清水坂との相論も六波羅探題でおこなわれたことの意味もこの点から検討すべきであろう。

鎌倉幕府が武家政権として発足したことにについて従来の研究史が明らかにしてきたことである。武家政権と商職人

層との結びつきについては全く関心の埒外にあり、商職人の編成については荘園領主経済の枠内においてしか把握されてこなかった。武士は農村的勢力であるという認識に基づいていたわけである。勿論、このことに誤りはないが、右に示した若干の例はそうした認識だけではすまないことを示している。室町幕府については京都の都市支配が注目されてきたのと同様に、六波羅探題と商職人層が結びつくという事態の発生を当然であったとしなければならない。しかし、この動向が看過されてきた理由は、幕府自身の商職人層の編成の意図の弱さにも原因がある。

右の史料では、道々輩が「好付沙汰」ことを停止しており、道々輩が武士と人的関係を形成することによって、彼らの訴訟が六波羅探題に提起されてくることに消極的であった。

一、不可召仕町人并道々輩

号権門之所従、諸人訴訟之時、或不従奉行人之催促、或語取権門之書状、好付非分沙汰、自今以後、一向可止之、如此被定下後有犯者、可被行科断也、縦雖不召仕、沙汰之時、称知音人口入之条、甚不可然、但付能解キ、詔作要事、不及制止之⁽¹³⁾

これは延応二年と推定されている幕府追加法であり、さきに示した延応元年の記録と密接に関係するものである。武士と商職人との人的結合の発展を拒否する幕府側の見解が示されている。それは商職人層が「好非分之沙汰」ということを理由にしており、「或不従奉行人之催促、或語取権門之書状」といい、また訴訟に際し、武士が知音人と称し、口入していたことが指摘されている。商職人層の訴訟に対して幕府が適切な処置をとることができなかったことを示している。

今日、残っている鎌倉幕府法には商職人に関係する立法は非常に貧弱である。そのことは右のような商職人が「非

分之沙汰」を好んだためとばかりとはいえないとしても、幕府はこの分野における法の開拓には消極的であった。法の整備よりも、都市民との人的関係を縮小する方向にあり、そのことは弘長元年の「関東新制条々」において決定的になった。

一、不可召仕町人并道々輩

一向可停止之⁽¹⁴⁾

延応二年法では、但し書きの中で認められていた武士と町人等の人的関係が、弘長元年法では「一向可停止之」とあり、その例外すら認めなかったことを示している。武家による弘長新制の制定の二年後には公家も弘長新制を制定しており、公武の間に協調があったことが指摘されている。⁽¹⁵⁾ そのため、弘長元年の「不可召仕町人并道々輩」の立法についても武家独自の関心に基づいたものとはいえ、公家政権に商職人支配を委ねる立法であったという側面から検討しなければならぬだろう。

- (1) 『鹿苑日録』延徳元年六月五日条
- (2) 『北野社家日記』延徳二年四月十三日条
- (3) 「天台座主良源起請」天禄元年七月十六日(『平安遺文』二一三〇三)
- (4) 「感神院所司等申状案」弘安九年四月日(『八坂神社文書』一二七〇)
- (5) 『花園天皇宸記』応長元年十二月十八日条
- (6) 「左弁官下文案」元久元年三月五日(『鎌倉遺文』三一四三九)
- (7) 『百鍊抄』嘉禎二年六月二四日条
- (8) 森末義彰・菊池勇次郎『新稿日本食物史』がこの史料について言及しているのみである。
- (9) 『鎌倉幕府法』追加法五三条(『中世法制史料集』第一巻、以下『鎌倉幕府法』とのみ記し、同集第二巻を『室町幕府法』

と記す)

- (10) 『吾妻鏡』仁治二年九月七日条
- (11) 『吾妻鏡』文治二年八月二十六日条
- (12) 『吾妻鏡』延応元年九月十六日条
- (13) 『蒙倉幕府法』追加法一三一条
- (14) 『鎌倉幕府法』追加法三十八条
- (15) 網野善彦『蒙古襲来』

第二節 武士と穢

食肉を不浄・穢れの問題として、これが広く民衆生活を拘束するものでなかったことは古代に於いて確認できる。

「厩牧令」因公事条によれば、官私の馬牛が「以理致死、証見分明」であれば「其皮宐、所在官司出売」とあり、皮と肉とが官司により交易されていたことを示す。「神祇令」散斎条では食肉が神事執行の際の六禁の一つであるが、それは神事に携る者に求められたのであり、生活一般において食肉を禁じるというものではないのである。「延喜神祇式」臨時祭条によっても、この原則は守られており、

凡触穢惡事、自葬日 宐忌者、始計 人死限卅日、鶏非 産七日、忌限 六畜死五日、此官尋常忌之、但 産三日、當時祭、余司皆忌 其宐宐三日

とあり、神祇官にだけ食肉のタブーがあり、祭事にあたる他の官人はその時にのみこれを忌むとあるだけである。

前節で見た洛中の撰関家近辺で行なわれた「宐市」が不浄だというのは、洛中を清浄に保ち、神事執行に穢惡の問題を生じさせないためであるが、これが民衆支配のイデオロギーに転換した時は殺生禁断令の問題である。⁽¹⁾

もとより食肉の行為を抽出して穢とはしなかつたのであろうし、神事に追われることのない一般民衆の間にそのタブーがあったとは考えられない。平安時代から始まるという死穢の問題は中世においても触穢思想の中心的な問題である。この死穢については「延喜神祇式」に厳格な規定があり、種々ある穢の中でも忌日が最も長く、日常生活を強く拘束するものであった。

其触死葬之人、雖非神事月、不得参著諸司并諸衛陣、及侍従所等

とあり、死穢は神事とは無関係に設定されており、王朝官人の活動を拘束するものである。しかもこの穢れが甲乙丙丁へ伝播するものとされるため、王朝官人はこの触穢を回避し、他者にそれを転嫁しようとした。

触穢思想は日常社会の慣行と見る見解もあるが、触穢は神事執行に際し忌まれるべきものであるとすれば、神道思想に淵源があると言わねばならない。『延喜式』に種々の穢れが列挙されており、死穢の他には地震・火事等があり、『法曹至要抄』雑穢条には『延喜式』の内容以上に微細かつ詳細にその規定が記載されている。それを個々検討する余裕はないが次の簡条だけは注目に値する。

一、触穢事可依時議事

神祇令義解云、穢悪者不浄之物、鬼神之所惡也、断獄律(云)、詔勅断^{セン}罪、臨時处分^ム、不為永格者、不得引為後比、疏云、事有時宜、故人主権断、詔(勅)量情处分、不為永格者、不得引為後比、

案之、触穢之日、随事多端、式条所指、於明文、不在此限、難成会积之類、縦雖有先例、豈可依時議、是則王法崇神道、神道従王法、随時而制宜、自君而作、故無必定例、須仰 勅定矣、抑是法曹之庭訓而已

とあり、「案之」以下が平安末期の法書である『法曹至要抄』の見解である。式条に明文がなく見解の分れる触穢に

ついでには、その判定権は天皇にあるとしている。その判定は時議によるのであって、定例としないという。その天皇と神道との関係については「王法崇神道、神道従王法」と説明している。この『法曹至要抄』の解釈は以後も拘束力をもち、南北朝期の触穢の判定に際しても『法曹至要抄』と同じ考え方が示されている。⁽³⁾

こうした時議により判定される触穢が発展するのが鎌倉時代である。鎌倉幕府の成立に対する公家側の反動の一つとして「合戦穢」という新しい触穢観が生まれ、また鎌倉に住む武家政権の首長の死に対しては「関東穢」という観念が生まれた。また武家政権の首長の死去と共に、後には天皇家の人々の死去に際して、天下触穢が沙汰されるように、鎌倉後期にかけて触穢政策は反動的に強化されていったと見ることができる。

合戦穢による触穢の記録は

一、依天下触穢、月次・事今食延引例、

治承四年六月十一日月次、神今食延引、依天下穢、七月九日被行月次・神今食

宝治元年六月十一日月次・神今食延引、依関東穢也、七月十一日被行月次・神今食

弘安八年十二月十一日月次・神今食延引、依天下穢也、同廿二日被行月次・神今食

元弘三年六月十一日月次・神今食延引、依天下穢也、七月十二日被行月次・神今食

一、依同穢月次・神今食停止例

平治元年十二月十一日月次・神今食、依天下穢停止⁽⁴⁾

とあり、月次・神今食の延引・停止例にあげられたものが全て合戦に關係し、以仁王の拳兵・宝治合戦・霜月騒動・元弘の乱・石津川合戦の各穢により延引されたと理解される。平治の乱に際しては全く停止という措置がとられたので

ある。鎌倉期の例として次の例がある。

於天王寺有合戦、寺中死骸充滿、其穢定及洛中歟、是前執行明順夭亡之間、彼悪党等百余人乱入寺中、可有放火之企之由、普以風聞、渡辺捨官遮以襲来、誅悪徒云々⁽⁵⁾

これは『百鍊抄』の記事である。『吾妻鏡』にもこの事件が取上げられているが、触穢の問題については記載がなく、関心の置くところが違うことを示す。さきに示した宝治合戦についても「依関東合戦穢氣、可及来月五日」とある。⁽⁶⁾

鎌倉で三浦一族が誅殺されたのは宝治元年六月五日であり、その一ヶ月後の七月五日まで合戦穢氣が洛中に及ぶとしていることから、三十日が触穢期間であり、このことから合戦穢は死穢に基づいて新たに再構成されたものといえる。そのため死穢と同様に合戦穢も甲乙丙へと伝播するものと考えられたと推定され、そのことは「其穢定及洛中」の文言からも窺うことができる。

また、合戦穢が合戦日から始まるとされているが、そのことは南北朝期の史料では、

天下穢事有沙汰、^{十五日}所詮以濃州合戦日、為穢日、仍来日例幣以吉日可行之旨可宣下之由被仰下⁽⁷⁾

とあり、合戦日を穢日としている。この穢日から三十日の天下穢が始まるわけである。このように、合戦毎に公家政権は天下穢を決定している。しかし、注意すべき点は、合戦により人が死傷し、そのために穢氣が発生するという客観的な認識に基づいて触穢が決定されているわけではないことである。鎌倉後半期に多発する武士と悪党との合戦、あるいは民衆の間に発生する自力救済のための合戦に対して触穢の沙汰があるわけではない。公家政権が自らの存立の基盤を揺がすような、政治的変動をもたらしかねない合戦に注目して触穢沙汰を決定しているのであり、そうした合戦そのものに対する穢視があった。

勿論、武士に合戦穢という考え方があったわけではない。むしろ武功という名譽を上げる場所のほずであり、合戦に伴う人死も穢として忌んではおれないはずである。文治二年二月に北条時政が京中の群党を捕え、十八人を刎刑に処したことがある。この時の時政の考え方は次のように記されている。

十八人梟首畢、經數日者、似刑寛之間、不及召渡使庁、直致沙汰云々⁽⁸⁾

行刑について、執行までに數日を経れば、刑が寛大に処せられであろうし、穢を回避しがちな検非違使に渡せば刑が寛大になることは必定であるという認識の下で、直ちに刎刑を行ったというものである。ここには穢を恐れるという考え方もなければ、行刑そのものについても不浄とする考え方も認められない。この措置により京中の治安は回復されたとも記している。

鎌倉武士も神事に対しては穢を憚る考え方はあるが、それは神事に限定されていただろうし、政治にまで及ぶことはなかったと見られる。その中で注目されるのは幕府の殺生禁断令である。曆仁元年・仁治三年の殺生禁断令では「渡世の計」を重視している。仁治三年令では、六斎日において

於河海者、漁人以之依為渡世之計、被免之者歟

とあり、呪術宗教上の規制は漁人の渡世を妨げないとしている。こうした考え方とは反対の考え方が文応元年の殺生禁断令にあらわれる。すなわち、六斎日と二季彼岸会における殺生を「殺罪」とする一方、「至有限神社之祭、非制禁之限」とし、神社の供祭のための漁に限り禁制の対象から除外されるとしている。漁人の「渡世之計」を尊重して、禁制の対象から除くことと、漁人に対する「殺罪」観を維持しながら供祭の漁だけを例外とすることでは、同じ殺生禁断とはいえ大きく性格が相違するといわねばならない。前者において、幕府は呪術宗教と政治との一定の分離を

はかつていたが、後者においてはその分離もなく、幕府は呪術宗教に屈し、漁人を神社の編成に委ねることを承認したといえる。

死穢を恐れない武家に対する公家側の教化政策としては鎌倉幕府の中枢の人々の死に対する公家側の触穢政策がある。それは源頼朝の死去にはじまる。頼朝が死去した正治元年に京都の使節が鎌倉に参着し、

去一日丑刻石清水有火、但不及神殿堂塔之災云々 又五日丁卯大原野积奠等事、依関東御穢氣延引云々⁽¹⁹⁾

と報じており、また頼朝の死穢を使節は「御穢氣」といい、複雑な表現をしている。ここに公家政権の武家政権に対する死穢の政策がはじまることになる。武家に対するこの教化政策は武家の首長の死のみならず、その妻子まで含んでいる。幼児の死去についても、足利尊氏の四才の子息が死去した際、鎌倉期の先例が中原師茂から勘申されている⁽¹⁹⁾。それによれば、正安四年の北条貞時の嫡子菊寿が五才で死去し、その時には「七ヶ日被止奏事」の措置を公家政権は取っており、この教化政策は深められている。

源頼朝の死去に始まり、源氏三代が減んだ後も、北条得宗家の家督の死に対してこの触穢政策が適用された。鎌倉前期のこの触穢沙汰は次のように列挙されている。

関東穢引来年々

正治元年正月十三日前大納言頼朝薨

廿日関東穢触来哉否事、被行行軒廊御卜、触穢之由申之、仍来月諸社祭以次支干可行之、祈年祭以吉日行之由、被宣下云々

元仁元年六月十八日右京権大夫義時朝臣卒去、即有沙汰、被定洛中卅日穢了、今日御体御卜奏重延引

嘉元元年七月十一日関東尼二品有事、經沙汰被定洛中卅日穢了、来廿二日祈年穀奉幣北野祭祀奠等延引、

文曆元年七月廿七日將軍室家卒、有沙汰被定洛中卅日穢了、来月北野祭石清水放生会等付宮寺行之、

仁治三年六月十五日武藏守泰時朝臣卒、廿日有沙汰被定卅日穢了、明後日月並神今食重可延引之由、被仰下了、

寛元四年閏四月十五日武藏守経時卒、件穢日来不混洛中之儀也、然而後日為洛中卅日穢之由被定云々⁽¹⁴⁾

これは北条時宗の死穢の沙汰があった時に作製された先例の勘申であり、弘安七年の『勘申記』に所引のものである。ここに記載されていない沙汰もあるが、北条時頼の場合にはそもそもその沙汰がなかったようである。

既述した源頼朝の死去は朝廷において次のように受け止められた。正治元年正月十八日に頼朝の死が伝えられ、

『明月記』等の諸書では正月三十日に軒廊御卜があって、天下穢の宣下があったとしている。⁽¹⁵⁾ 前例のない触穢の沙汰であったために軒廊御卜が行なわれたのであると考えられる。源頼朝の死去を伝える関東からの飛脚は既に正月十八日に入京しており、同夜に京都の使節が鎌倉へ下向することが命じられている。さらに関東から二度目の飛脚が入京したが正月二十日であり、その知らせにより源頼朝の死去が確実なものとして初めて受け取られたようである。この頼朝の死去は京都の人々を不安と混乱の淵に陥入れ、種々の巷説が流れたようであり、その渦中の正月三十日に軒廊御卜が行なわれたわけである。この間の巷説の中には「院中物念、上辺有兵革之疑」、「京中騒動、衆口狂乱、院中又物念、新大将猶恐世間」⁽¹⁶⁾とあり、こうした京中騒動の鎮静策として「天下穢」沙汰があり、神事停止が沙汰されたわけである。この決定により、遠方の死穢が洛中に及ぶという先例をつくったが、同じ遠方における死穢であっても、承久の乱で配流となった諸上皇に対しては触穢の沙汰がない。それを求める声があったが、触穢の沙汰はなかったのである。⁽¹⁷⁾ここに触穢の沙汰の政治性を認めることができると思うのである。源頼朝の死去の場合、京都の政状不安と

併せて考えるべきであるが、公家政権による武家政権に対する、呪術宗教を借りたイデオロギー支配として評価すべきである。

頼朝の死去は「天下穢」とされたが、その後の関東の死穢が必ずしも「天下穢」とされたわけではない。頼家の死は別としても、実朝の場合には

関東穢及洛中哉否事、可有御卜之由有沙汰然而仙洞丙穢也、不可及洛下之旨被仰下云々、上皇自水無瀬殿還御、依関東事也⁽¹⁸⁾

とされ、実朝の死穢は仙洞に及び、洛下には及ばなかったとしている。後の史料では「今案、件度内裏不触穢、仍諸社祭被行之、但院中被定丙穢乎」と解釈し⁽¹⁹⁾、内裏に穢は及ばなかったため、諸社祭の延引の沙汰もなかったとしている。穢が甲乙丙へと及ぶにしても、触穢の及ぶ範囲が限定されていた。

文暦元年の將軍頼経の妻室の死去の場合、洛中三十日の穢とされたが、北野祭・石清水放生会は「付宮寺行之」とされ、洛中触穢といえども限定的に理解することが可能であったことを示している。また北条経時の死去の場合、⁽²⁰⁾「件穢日来不混洛」といい、後には洛中穢と定められたということから、触穢の沙汰も流動的であったといえる。宝治元年に將軍頼嗣の妻室が死去した場合には、一旦は天下触穢と決定されたが、武家方から異論があり、西園寺実氏と三浦泰村との論争となった。

(西園寺実氏)

関東触穢、六波羅混合哉否、前相国被尋武家之处、將軍御前并時頼母子同宿也、彼使自其所上洛、混合之条即勿論也、六波羅乙穢也、件使者参所々、触穢可為卅ヶ日歟之由、前相国被申⁽²¹⁾

(三浦泰村)

関東穢事、時頼不混合之由泰村令申之、令為其儀者、不可及京中穢歟云々⁽²³⁾

これが公家方と武家方との論争であるが、『吾妻鏡』にはこの論争記事がなく、そこには頼嗣妻室の死去から始まる三浦一族に対する追落しの記事で埋められている。右の論争時の前後に、『吾妻鏡』では次のような経過を示している。頼嗣妻室が死去した五月十三日に、北条時頼は軽服と称して三浦泰村の館に止宿し、同月廿七日まで滞在している。この間の五月二一日に

若狭前司泰村独歩之余依背斂命、近日可被加誅罰之由有其沙汰、能有謹慎之旨、注簡面立置鶴岳鳥居前、諸人見之云々⁽²⁴⁾

とあり、この日から三浦一族に対する誅罰が加えられ始めた。誅罰理由である三浦泰村の「独歩」とは具体的ではないが、公家政権側の史料である『百鍊抄』に記されている三浦泰村の触穢論争のことをさしていると考えられないだろうか。

『百鍊抄』によれば、頼嗣妻室の死去の報は五月十八日に京に達し、公家方は直ちに触穢の沙汰を開始し、翌十九日に天下触穢を決定した。二十日には右に示した西園寺実氏の所見が六波羅探題に申渡され、それに答えて二六日に鎌倉の三浦泰村の返答があったわけである。この論争に北条時頼が出ず、三浦泰村のみが出ていることに注目すれば、『吾妻鏡』に記される三浦泰村の「独歩」の意味も理解されるのではないだろうか。

北条時頼は五月二七日まで三浦泰村の館に滞在しており、この間に三浦泰村は「時頼不混合」、すなわち將軍妻室の死去の所に時頼は同宿していなかったため、死穢に触れていないという趣旨の返書を出したのである。この三浦泰

村の返書のため、天下触穢の決定は揺ぎ、五月二九日に改めて「任正治例、被行軒廊御卜」があつたが、「官寮不可為穢之由、令申之」という結論になつた。⁽²⁵⁾ 神祇官と陰陽寮とは穢ではないとしたのであるが、六月一日に至り、

可為穢之由猶依被仰定、日次神今食可延引之由、為経俊奉行、被宣下⁽²⁶⁾

とあり、漸く天下触穢の決定を押し通すことが「宣下」により決定された。この後、六月五日に三浦泰村は誅殺されており、そのことを「依有謀反之企、已被誅罰之」と『百鍊抄』は記している。公家政権は三浦泰村を謀反として、これが具体的ではないが、触穢決定に対する三浦泰村の反論をさしているものと見てよいだろう。

三浦氏の誅殺事件を宝治合戦というが、その原因は三浦・北条両氏の確執ということを描する見解が通説的であり、⁽²⁸⁾ 『吾妻鏡』も三浦氏について「云官位、云俸禄、於時雖不可成恨、入道大納言家帰洛之事、殆不叶彼雅意等、追

日奉恋慕歎」といい、また三浦泰村をして一門が他門長老に超越する「榮運已窮訖」と語り⁽²⁹⁾ せている。この三浦一門

に対する讒訴、すなわち政治的失脚をはかる企てを予測させながら、『吾妻鏡』はその企てを具体的には述べていない。三浦一族の滅亡の直接の原因、すなわち宝治合戦に至る直接的原因については『吾妻鏡』は明言をさけている。

頼朝妻の死去の触穢論争を宝治合戦の名分として位置付けることが可能とすれば、天皇の触穢決定に対して異論を唱えた三浦泰村を「謀反」と見た公家方と、北条時頼とは同一歩調をとっていたことになる。改めて時頼政権の性格を検討すべき点である。

この後、弘長三年の北条時頼の死去に際して、公家方は触穢の沙汰をしなかった。

藏人中宮大進頼親為勅使参、三公関東事、今度洛中不可為穢、式日神事等、⁽³¹⁾ 任例可行之由云々

北条得宗家の死に際して触穢の沙汰がなかったのはこの北条時頼の場合だけであり、その理由は不詳である。しかし、

文永九年に後嵯峨院が死去した際には「天下触穢」の沙汰が出されたこと、更に北条時頼の次の得宗である北条時宗の死去に対して「天下触穢」の沙汰があったことを併せて考えれば、この間に公家側の触穢政策に転換があったといえる。その転換に際して、宝治元年の触穢論争、弘長三年の触穢の無沙汰という事件が位置付けられると考えられる。これは公武政権の政治史の中で位置付けて考察すべきであり、「天下触穢」の決定により触穢政策を天皇側が反動的に強化しようとしたということが出来る。そして、この「天下触穢」が中世のみならず近世にまで及んでおり、中世・近世天皇制に共通した対武家政策であったといえる。

(1) この問題は殺生禁断令を検討しなければならないが、洛中の殺生禁断は六斎日に限らなかつたことが、弘長元年の制符に見え、そのことが以後において継承されている。弘長制符には「不殺生者十戒之第一、五常之中仁也、(中略)仍任教代之嚴制、可禁六斎之殺生、但於洛中者、縦雖非件日都以從停止 惱令糺彈緩禁網、神社有限之供祭非制限」(『師守記』康永三年六月二四日条)とある。

(2) こうした見解は横井清『中世民衆の生活文化』に見られるが、死穢については、これを憚ることもなかつたという見解が高取正男『神道の成立』により示され、勝田至「中世の屋敷墓」(『史林』七一―七三)も同様の見解を示す。

(3) 『園太曆』観応元年十月四日条に、坂上明清の勘文が引用されており、その勘文中に「所詮触穢事、須在勅断歟、則神道從王法、王法崇神道之故也」と『法曹至要抄』の文を引用していることからわかる。

(4) 『師守記』貞和三年六月九日条。この勘文は足利直義の子の誕生により、産穢の沙汰が出された時の月次、神今食の延引引・停止の先例の勘注である。

(5) 『百鍊抄』嘉禎三年八月五日条

(6) 『百鍊抄』宝治元年六月九日条

(7) 例えば『園太曆』観応元年九月二十七日条

(8) 『吾妻鏡』文治二年二月十三日条。

- (9) 例えば『鎌倉幕府法』追加二三六条に「供僧等近来学念仏者之所行、不顧触穢之身、参社之由、粗有其聞、事実濫吹也、早加禁制之詞、同可被停止之矣」とある。
- (10) 暦仁元年の殺生禁断令は『吾妻鏡』同年十二月十八日条、仁治元年の同令は『鎌倉幕府法』追加法一七三条。
- (11) 『鎌倉幕府法』追加法三二六条。
- (12) 『吾妻鏡』正治元年二月十五日条。
- (13) 『師守記』康永四年八月二日条。
- (14) 『勤仲記』弘安七年四月九日条。
- (15) 『明月記』正治元年正月三十日条に「軒廊御卜、依天下穢、諸社祭停止之由、被仰」
- (16) 『明月記』正治元年正月二日条と同月二六日条
- (17) 『百鍊抄』延応元年二月二七日条に「隠岐法皇崩御六十九(中略)天下貴賤誰傷哀哉」とあるのみであり、また同書の仁治三年十月七日条に「佐渡院去月十二日於彼国崩御之由披露云々、御年四十六、大札之間、人々成不審雖然遠所御事、先例公家無被行事之由、沙汰切畢」とあり、更に同月十三日条に「召明法博士等、可有御錫紵哉否事、被尋問、崇徳長寛、安德文治共無其汰」とある。遠方で死去した崇徳・安德の例を引き、共に錫紵儀なしとしている。しかし、佐渡院遺骨を大原墓所に納めた寛元々々五月十三日条に「世人称卅ヶ日穢」とあり、触穢として受けとめる公家もいたことを示している。政治的に迫害を受けた天皇の死に対して、傷哀と触穢という受けとめ方があり、傷哀において倫理的精神の発露が認められる。
- (18) 『百鍊抄』承久元年二月六日条、この場合、二月二日に実朝死去が京に伝えられ、同月六日に大原野祭が挙行されている。
- (19) 『愚管記』貞治六年十二月九日条、そこに中原師茂の注申による「関東有事時被行問事」が引用され、源頼朝から足利尊氏妻の上杉清子の死去にかかるまでの触穢沙汰の先例が記載されている。
- (20)・(21) 註(13)に同じ、北条経時の死穢の沙汰については『葉黄記』寛元四年閏四月十七日条に「入道殿春日詣、関東事穢(九条通密)氣猶引来京都敷之由有其儀、延引了、日来不穢之由有沙汰、而昨日猶此儀出来了、院中又同前」とある。
- (22) 『百鍊抄』宝治元年五月二十日条。
- (23) 『百鍊抄』宝治元年五月二六日条。公家政権の決定に対して武家方が異論を提起した例として他に次の例がある。「伝聞、北野祭近日触行云々、日者天下穢不及究決、延引之由被仰、其後不穢之由武家甲之間、後日祭已下行之、但例幣無沙汰敷」

『園太曆』文和四年九条二九日条）とあるが、何に関する触穢論争かは不明である。

(24) 『吾妻鏡』宝治元年五月二一日条。

(25) 『百鍊抄』宝治元年五月二九日条。

(26) 『百鍊抄』宝治元年六月一日条。

(27) 『百鍊抄』宝治元年六月九日条。『吾妻鏡』によれば、宝治合戦当日の六月五日に北条時頼は六波羅探題に向けての二通消息を送り、一通は「冷泉太政大臣」(父我通を)、一通は近国守護地頭宛であった。

(28) 例えは佐藤進一『日本の中世国家』では「將軍派と執権派の抗争はそれで終結せず、翌宝治元年いわゆる宝治合戦（三浦氏の乱）となって爆發した」としている。

(29) 『吾妻鏡』宝治元年五月二八日条。

(30) 『吾妻鏡』宝治元年六月一日条。

(31) 註(10)に同じ。

(32) 『続史愚抄』文永九年二月十九日条。

第三節 天下 触穢

後嵯峨院の死去に際して天下触穢の沙汰があり、その後、天皇の在位中か否を問わず、天下触穢の沙汰が下されたということは、天下触穢が天皇の死の儀礼に付加されたことを意味する。しかし、後嵯峨院の死去の触穢は葬日からかけ離れて沙汰され、あくまで死穢を回避して決定されている。「延喜神祇式」には、

人死限卅日 自葬日
始計

とあり、死亡日時に近接している葬礼の日から忌日が始まるとしている。この起算日が後嵯峨院の場合には中陰仏事

の日であり、葬送の日から三十日以上を⁽¹⁾経ている。死穢との接触によって触穢の沙汰があったとは言い難く、天下触穢が諸社祭の延引を伴うという儀礼的な意義しか認められないのである。極端な例としては、室町期の応永五年の崇光院の死去に際しては公家政権は一切の沙汰をしなかった。それは皇統間の抗争に原因があったのであるが、崇光院の死去からおよそ半年後に足利義満の手により天下触穢の沙汰が命じられている。⁽²⁾ここでは儀礼化した天下触穢の執行に意義があったのであろう。

死穢が伝播して内裏に及ぶということに基づいて天下触穢が決定されるということではないと考えられる。穢の発生が内裏により認定されることによりその触穢沙汰があるわけであり、穢は内裏に発するといえよう。もとより、天下にしろ洛中にしろ公家政権がとる天下穢の沙汰は武家政権の首長の死に対してのみに限られていたのであり、天皇家も摂関家もその死については埒外にあった。その意味では天下穢は非常に政治的な沙汰であり、武家に対する公家側のイデオロギー攻勢であった。その攻勢が死穢の伝播に基づいて始まるのではなく、死穢そのものに基づいて始まるという改変があったといえる。その際、元寇などの契機による神国思想の発展の問題と拘わり、触穢政策の改変があったと言いうことができよう。北条得宗の死去に対してもこの政策が押しつけられ、次の勘文では、

関東有事時被行間事、

源頼朝卿

(以下中略)

同時宗

弘安七年四月四日卒于時相模守

七日關東飛脚到来、時宗卒事也

九日可被行祭除目、而依關東事延引

十日、賀茂祭、依關東触穢事、天下可為穢間、可停止由被仰下、吉田祭同前、於稻荷祭者、神輿已自去比御坐旅所、穢限以後可被行云々、日吉祭延引、遂可被行大神祭、同可被止云々

十一日、院評定、依關東時宗入道事、不被行之

十三日、賀茂祭、雖被止之、於国祭者、有問答社家可落居、今夕可有御方違行幸由、兼日風聞、而依關東事無之
十四日、今日被宣下諸社祭事、或停止、或延引、穢限以後可被行云々

十六日、今日吉田祭事、猶可停止之由被仰下

十七日、被行賀茂祭警固、雖被停止祭礼、依国祭事被行之、先例每度被行警固解陳、十九日、被停止賀茂祭、依關東触穢事、天下為穢故也、

廿日、被行解陣、

閏四月十三日、被立賀茂、松尾兩社奉幣使、先上卿參入、被定日時使、此奉幣依關東穢引來、賀茂祭停止故也、
廿一日、被行院評定、關東時宗死去後無之、今日初被行之、

同貞時朝臣

應長元年十月廿六日卒

十一月三日、關東飛脚到来、相摸入道夭亡事也

七日、左大臣殿召大外記師宗朝臣、諸社祭等、依穢或停止或延引事宣下

八日、今日山科祭停止 依穢中也

十一日、今日平野・春日・杜本・当麻祭等停止、依穢中也

十二日、松尾・梅宮・中山、率川、当宗祭等停止、依穢中也、

十五日、五節停止、依関東事也、園、韓祭延引、依同穢也

十七日、鎮魂祭延引、依穢中也

十八日、新嘗祭延引、可為下卯、依穢中也、於建礼門有大祓事、

十九日、豊明節会停止、依不被行五節也、任常例、雖可有平座、見参同無之

十二月十九日、依関東事、被閣雜訴之後、今日初被御前評定、

とあり、ここで注目されることは、従来の触穢では諸社祭の延引という措置がとられていたこと比べて、天下触穢においては諸社祭の停止という措置がとられていることである。そのことをめぐって賀茂社と公家方との間に論争があったことを示している。文永九年四月の後嵯峨院の天下触穢の時には諸社祭の停止という措置はとられておらず、北条時宗の死去の時に初めてとられた措置である。右の勘例と『勘仲記』とを比較しながら、時宗の死に対する触穢の沙汰を検討する。

『勘仲記』によれば弘安七年四月九日に勘問があり、「穢事別不申者、無左右為穢」と決し、その仰があった後に関東申次の西園寺実兼が武家方に「有申旨敷」と尋ね、その結果を踏まえて「可為穢之由許申」と仙洞が裁可している。⁽¹⁾ 具体的な触穢の沙汰は「諸社祭賀茂祭等或停止、或延引」というものであったが、翌日に宜旨が次のように出された

弘安七年四月十日宣旨

近日柳宮穢氣依触來、花落祭禮難被行、宜停止賀茂祭中山祭大神祭等、日吉祭吉田祭、穢限以後撰吉日祭之、又大被任例行之者

藏人頭左中將藤原公敦⁽⁵⁾

賀茂祭停止については、公家・社家の両当事者の困惑振りが詳細に記されている。賀茂祭の葬が内裏の触穢のため出されない。供祭生魚の交易は社家の先例に任せる等の指示があったが、右勘例に記載はないが、四月十三日に殺生禁断令が出され、混乱は深まる。禁断令については「依関東事有其沙汰云々、先例雖無此儀、今度事為別儀歟」と記し、更に「依有観念被行之」とあり、前例のない殺生禁断令が「観念」より行なわれたことを示している。⁽⁶⁾この殺生禁断令は四月廿六日にも出ており、「漁人等号供祭於辺土有売買之聞、所行之企太不可然、固守蔽制之旨、可停交易儀之由、不日可召進請文」⁽⁹⁾とあり、供祭生魚の交易の停止を徹底させるために請文の提出を伊勢・賀茂上下・住吉の各社に求めている。その理由は「於供祭者非制限之由、被仰下了、交易之条太不可然」⁽¹⁰⁾とあり、供祭と生魚交易とを分け、後者を禁じている。既に指摘したように、供祭の漁人は呪術的宗教の支配下におかれていたが、ここでは生魚交易の商人層にまで対象が拡大していることに注目すべきであろう。

この他では賀茂国祭のみの挙行のみが許可されたというが、国祭に該当する祭が何であるかも当事者にも不明であり、「付国司行祭事」と理解されているが、その国司制度も有名無実の状態である。この度は午日の社家神事を国祭と擬えるという有様であった。⁽¹¹⁾

混乱を生じながら諸社祭の停止の措置は強行され、それに行なう新儀としての殺生禁断令も出された。北条貞時の死去に際しても天下触穢とされたが、その触穢に対して在位中の花園天皇は次のように記している。

相模守貞時法師死去之由、令奏聞仙洞云々、仍天下触穢儀也、然而毎日石灰壇拜不停止之、諸社祭令延引、春日臨時祭、穢限以後可被行也、新嘗祭可為卅日云々⁽¹³⁾

諸社祭の停止あるいは延引の措置がとられる中で、天皇の毎日の石灰壇拜だけは停止されることもなかった。天下穢は内裏に及ぶとはいえ、石灰壇には穢は及ばないという考え方を示している。天皇は穢から超然としていたことを示している。

室町期には室町將軍家が在京し、武家の首長に対する触穢の政策の対象は室町殿に限らず、妻子等にまで、その対象は拡大されている⁽¹⁴⁾。また執事の細川頼之の母の死去に対しても天下触穢の沙汰があったほどである。このことは、細川頼之が後光嚴院流の子孫による皇位継承を承認したことに関連しているように思われる。また、大規模な合戦に対しても触穢の沙汰があり、南北朝期はこの触穢政策が濃密な時期である。鎌倉後期に天下触穢の政策が武家政権の中枢の人々を対象として、歴代天皇もその対象であったということを踏まえた次の展開があるはずである。それは天皇と並んで室町殿の地位の浄穢の問題である。

室町殿とは足利家督をさして言い、征夷大將軍の地位と区別しておく。鎌倉期においては北条得宗家督に対して天下触穢の沙汰があったのであり、執権に対してではない。室町期においても足利家督に対して天下触穢の沙汰があったのである。この足利家督、即ち室町殿の家督の性格に顕著な変化が顕われるのは足利義詮から義満への家督の継承時である。足利義詮は貞治六年十二月七日に死去したが、その直前の十一月二五日に義満に政務を譲与しており、義満は十才であったため細川頼之が輔佐役に据えられていた。その義詮の葬礼に関しては次の様に記されている。

八日、大樹去夜遂以入滅了^{成刻云々}、今年卅八歳也、今夕以平生之儀、渡仁和寺真如寺云々、政道事、自先日讓

与子息之儀云々、実説可尋之

十二日天陰、今日大樹於真如寺有茶毗之儀、毎事禅僧之沙汰云々、実説可尋之⁽¹⁵⁾

これは公家の日記にある足利義詮の死去に関する記事であり、ここで注目されることは「以平生之儀、渡仁和寺真如寺」の記事である。足利尊氏も真如寺において葬礼があったが、「平生の儀」という記述は義詮において初めてあらわれる。「平生之儀」とは「如在之儀」と同義であり、足利義詮はまだ存生していると仮定し、遺体を葬礼の場所である真如寺に運び入れたことを意味している。これは武家固有の葬法とは言い難く、公家において多く確認されるものである。その一例を上げれば、後伏見院実母の藤原経子の葬礼は「今夕准后葬礼云々、先移粟田口^{如平}、於件所有葬礼⁽¹⁶⁾」とあり、元享四年に行なわれている。葬礼の日を死穢の忌日の始りとするのは「延喜神祇式」であり、それ以前には死穢はないということ徹底するために「如平生」などとするのである。足利義詮の葬法は公家と同じであったわけであり、室町幕府は触穢思想を積極的に受容したことを示すものである。

葬礼における死穢の忌避の問題は在位中の天皇の葬礼においても同様であり、しかも在位中の天皇の死去は皇位継承のあり方にも大きな影響を与える。平安期の例だが後一条天皇の場合は

臨時御落飾云々、依遺詔暫秘喪事、以如在儀、行揖讓礼、同卅日奉遷上東門亭、五月廿九日火葬於神楽岳、御骨暫安置淨土寺、⁽¹⁷⁾

とあり、喪事を秘して、存生であるとして讓国の礼を行ったとある。讓礼とは劍璽渡御のことであり、踐祚のことを言う。空位を恐れることにより死者を存生と仮定して讓礼があるわけだが、「如在儀」は皇位を死穢から守る便法であったともいえる⁽¹⁸⁾。抑々、こうした便法をとることすら回避して、皇位の生前讓与が行なわれたということもできる。

足利義詮が死穢を憚る葬礼を行ったとすると、室町殿の家督相続の方法も皇位継承と同じ問題が発生していると考えられるのである。

明後日廿三日、早旦先可奉出仁和寺等持院、如御所在分内々々於御葬礼者、追可被扱吉日云々、新君治定己後、避彼

御衰日可点日次云々⁽¹⁹⁾

これは嘉吉三年七月に十才で死去した足利義勝の葬礼と次の家督決定の手続きを示す史料である。既に二三日に足利義勝は「如在之儀⁽²⁰⁾」て等持院に運ばれている。幼少のまま突然に死去したため、室町殿の継嗣の選定も遅れ、七月二三日に諸大名が管領第で評定し、漸く義勝の弟の義政を選定した。⁽²¹⁾ 足利家には天皇家のように宝器がなく、そのため剣璽渡御に類する儀式もない。実質的な家督選定の評定が開催されるだけである。その評定の結果の後、葬礼の日まで足利義勝は「如在之儀」と仮定されているのである。後一条天皇の死が「秘喪事」とされたように、足利義勝の遺体も「可奉盗出」といい、その死が秘されたのである。⁽²²⁾ 義政は幼少であったため葬礼には参しなかったであろうし、葬礼には「武家人々又少々」が参加したと記されている。⁽²³⁾ この葬儀は公家を中心に挙行されたことを示す。

足利家の家督、すなわち室町殿の継承儀礼は死穢を回避する手続きに移行し、室町殿の地位は天皇制イデオロギーに粉色されていたことが判明した。その上で、室町殿と天皇との関係について言及するべきであるが、今はその見通しを述べるだけにしておきたい。古文書学上の知見によれば、⁽²⁴⁾ 足利義満以降、室町殿は公武両様の花押を用いたとい、室町殿は武家でもあり公家でもあった。天皇制との関わりにおいて室町殿は公家であったわけであるが、その天皇との関係を『三内口決』は次のように記す。

一、御下知事

惣別武家之下知鹿苑院以来之事候、被准院宣之条、其源雖自公家出、近代之作法一向無案内候、就諸奉公之輩、可被得才覺歟、

『三内口決』は三条西実隆の孫にあたる実枝の有職に関する著書であり、戦国期の著書である。その謂うところは、足利義満以来、武家の下知が公家に対して発給されるようになり、その下知を「被准院宣」ものと理解している。足利義満は死後に太上天皇号を贈られたが、足利義持がそれを辞退したことが指摘されてきた。しかし、ここではなお足利義満以来、武家の下知が院宣に准じて考えられており、室町殿は院宣を発給する太上天皇に准じるものとされているのである。そのことは足利義満以来、室町殿は天皇家の家父長権を行使する立場にあったことを意味し、室町殿が太上天皇号をもたなかったため、「被准院宣」ものという言い方になったにすぎない。室町殿は天皇家の後見人であったが、そう見なされる根拠については、次の史料と併せて考えて見る必要がある。

後円融院御宇、鹿苑院殿^{干時}被承御乳父之事了、是時光卿薨逝之後事歟⁽²⁵⁾

日野時光は足利義満妻の日野葉子の父であり、貞治六年に死去している。⁽²⁶⁾ 康暦年間には日野資教が継いでおり、その時に足利義満が後円融院の乳父になったという公家に伝わる伝承記事である。後小松院・称光院の時にも日野資教が乳父であったとい⁽²⁷⁾、室町殿は妻家を介して乳父に準じた地位にあったともいえる。種々の親子関係がある中で、室町殿と天皇とが乳父子であったことは注目されるべきことである。室町殿を天皇の後見人と見なす直接的な根拠はここにあるように思われる。

今谷明は天皇の王権を算奪するものとして足利義満を位置付けているが、⁽²⁸⁾ 足利義満は算奪者としてではなく、むしろ天皇の王権と癒着し、一体化するものとして位置付けるべきであろう。室町殿と天皇との関係が後見ということでは

あるからこそ、室町殿の葬礼も天皇と同じであったといえる。しかし、武家身分全てが公家政権の触穢政策に忠実であったわけではなく、武家の下級身分は民衆と共に触穢と不可分のところにいた。

坂東・筑紫所領、不及運送、美濃尾張土貢、守護違乱、山名敏領殊播磨・美作・山名入道備前等事、新守護任雅意押領之処、如

無上位、可然人々嗟歎在之、山名一党多好田狝、踏損田畠、農民又愁傷、捕人々之犬、終日射犬追物、或殺犬、

人食之、鷹養之汚穢不浄充滿者歟、更難叶神慮哉、被管管領被官人堅加制止、不及鷹飼云々、於食犬事者、被管人等元来興盛歟、主人不知之謂歟、(29)

これは公家の日記にあらわれた。山名一党に対する憎悪をむき出しにした文章であり、守護による年貢の押領と山名被管人の犬追物・鷹飼を批判している。年貢押領を「如無上位」といい、また犬追物で殺された犬を人が食し、あるいは鷹飼をしていることを「汚穢不浄」あるいは「難叶神慮」と批判している。こうした被管人を支配する山名氏であればこそ荘園制においても「如無上位」く振舞うのであると批判しているのである。

しかし注意すべきことは、被管人の「難叶神慮」い行為を守護が知らないとしている点である。そのことの可否は別として、公家側は神慮をもちだすことにより守護を服従させることが可能だと考えている。神道思想を借りて守護を服従させることができなければ、荘園制における上位の立場と実利を確保することも困難と見ていたのだろう。既に触穢思想が守護級の武士には浸透していることを踏まえて、下級武士の汚穢な行為を摘発することにより、荘園制の維持をはかろうとしているとも言える。荘園制の解体期のイデオロギーをこの神道思想と併せて考えて見る必要があるのではないか。神祇崇拜を否定し、あるいは触穢を憚らない中世における異端思想の裾野は広く、この異端と神道思想とが対抗する時期として中世後期を位置付けることができるのではないだろうか。

(1) 『統史愚抄』によると文永九年二月十八日条に天下触穢の記載があるが、同年五月四日に「自四月四日有三十日穢、行清
破之後可有奉幣者」とあり、四月四日には「被行故院中陰御齋会於蓮華王院、有千僧供養云」と記されている。触穢の期間
が中陰の仏事から三十日ということになる。

(2) 『統史愚抄』応永五年七月一日条に「自今日更天下触穢、去正月、外祖父帝崇光崩伏見殿、于時無触穢沙汰、所延引也
按依入道前大政大臣義満計申、雖無沙汰事義大可然間、有穢、更有触穢歟」とあり、『迎陽記』同日条にも「天下触穢祖父主御事院分也、仍於樓門外念誦、不及小神巡礼」とある。

(3) 『愚管記』貞治六年十二月九日条。

(4) 『勘仲記』弘安七年四月九日条。

(5) 『勘仲記』弘安七年四月十日条。

(6) 『勘仲記』弘安七年四月十二日条。

(7) 『勘仲記』弘安七年四月十三日条。

(8) 註(7)に同じ。

(9) 『勘仲記』弘安七年四月二六日条。

(10) 『勘仲記』弘安七年四月二五日条。

(11) 『勘仲記』弘安七年四月十三日条。

(12) 『花園天皇宸記』応長元年十一月三日条。

(13) 例えば康永元年の足利尊氏の母の上杉清子、貞和元年尊氏の子の七才の聖王麻呂の各々の死去に対して天下触穢の沙汰が
あり、文和四年の義詮の六才の子、貞治四年の義詮の母に対して天下触穢の愚沙があった。いずれも『園太汰』に記載。

(14) 『後唐昧記』永和三年三月九日条。

(15) 『後愚昧記』貞治六年十二月八日条と十二日条。

(16) 『花園天皇宸記』元享四月十月十三日条。

(17) 『皇年代私記』

(18) 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』によれば、踐祚と即位との分離は平城天皇即位の時であり、同書を批評した石尾芳久
はこの問題に死穢の回避があると指摘している(『人権思想の源流と部落の歴史』)。

- (19) 『建内記』嘉吉三年七月二十日条。
(20) 『建内記』嘉吉三年七月二三日条。
(21) 註(20)に同じ。
(22) 『師守記』康永四年八月二三日条に、中原師守の母の遺体は「密々以輿盗出、被奉渡持藏堂」とあり、「可奉盗出」といふ表記法は公家に特有のものと推測される。
(23) 『建内記』嘉吉三年七月二九日条。
(24) 佐藤進一『古文書学入門』
(25) 『建内記』文永元年五月十二条。
(26) 『公卿補任』貞治六年。
(27) 註(25)に同じ。
(28) 今谷明『室町殿と王権』
(29) 『建内記』嘉吉三年七月二四日条。

第四節 身分制と神国思想

『看聞御記』に次の記事がある。

台所縁下赤子頭犬食来歟、巳時見付、吉凶不審之間、在貞朝臣尋之、凡赤子頭ハ吉事之由申、其所ニ捨云々、然而不審事也、在貞返事病事口舌云々、但吉事也、有証拠之由面々申、雖然門外捨了、

赤子の頭を犬がくわえて台所の縁にまで来たことについての触穢の判定と吉凶の判定とが問題とされている。在貞朝臣の返事には、「赤子頭ハ吉事」ということと「病事口舌」のことが記されていた。この件に関して伊勢祭主は「五体不具七ケ日穢」と答⁽²⁾え、赤子頭は五体不具穢とされている。こうした解釈により「病事口舌」の祟について在貞は

返答してきたものと考えられる。

触穢ということになれば、凶事であり、かき籠るべきものであるが、なおこれを吉事と見ながら、赤子の頭については丁重に葬るわけでもなく、「門外捨了」と記すばかりである。また吉事と判断することについても「有証拠之由面々申」とあり、これが広く流布した考え方であることを示す。この吉事観と五体不具穢観とは各別の根拠があるとしか考えられない。その根拠は不明だが、民衆生活の中に発生する穢が発覚すること、あるいは摘発する関心に沿って、吉事としていないのだろうか。

室町期には、室町殿をはじめとして上層武士には触穢思想は浸透したが、下級武士を含めて民衆についてはそうもいえない。この時期の神道思想の中で注目されることは神国思想の発展である。神国思想とは日本は神明の擁護する国という程度の考え方であり、中世に始まった思想ではないが、この思想は中世に『神皇正統記』という著書を生み出した。しかし、北畠親房は神器の伝授をもって皇位の正統性を示すことに目的を置いており、必ずしも天皇制身分支配のイデオロギーを正面に据えたとはいえないが、次の二箇所⁽³⁾の記述については注目に値する。

(A) 下ノ上ヲ剋スルハキハメタル非道ナリ、終ニハナドカ皇化ニ不順ベキ、

(B) 我国ハ神明ノ誓イチジルシクシテ、上下ノ分サダマレリ、シカモ善悪ノ報アキラカニ、因果ノコトハリムナシカラズ、

(A)では下剋上は非道であり、いずれ皇化に従い上下の身分制は安定するだろう、という内容であり、(B)は身分の上下の別が神明の誓いにより定まっており、これを乱す者については善悪の報いがあり、因果の法則が働くであろうという内容である。いずれも下剋上を批難する文章であり、身分の上下の秩序は神明の誓いにより定まっているという考

え方が示されている。(B)については従来から注目され、ここに道徳論が展開されているというが、むしろ天皇制下の身分制支配という政治思想が神道思想にもとずいて開陳されていると考えるべきであろう。この神道思想により粉色された身分制国家を神国ということがいえる。

こういう身分制イデオロギーの構想を打立てる目的は、『神皇正統記』においては、身分制の紊乱から天皇制を守ることにある。天皇を上位として、身分の上下の別を神明の誓いに根拠を求めると共に、それを破る者に対して皇化という教化政策が用意されている。しかし、その「皇化」にしろ、「神明ノ誓」の内容については具体的ではなく、むしろ天皇を身分制の上におく神国思想の体系化はここに出発点があるというべきであろう。

中世の大きな身分集団は公家・武家・寺家社家などがあり、その個々の関係、個々の身分集団内部の身分的構成、あるいはいずれの身分集団にも帰属しない集団等があり、錯相しているそこに天皇制の下での上下の身分関係の形成は不可能に近いだろう。建武新政が成功しなかった原因も武家集団の処遇に失敗したためであるし、天皇が支配権を行使して身分制の再編成などありえないだろう。その中で天皇制の安泰をはかるためには、天皇を上位身分とする呪術宗教を借りた身分思想しか残っていない。そのイデオロギーの下で、身分の上下の別はつけられないこともないだろうが、その際には武家がそのイデオロギーを積極的に受容することからしか始まらないであろう。既に述べた天下触穢の問題もその問題に関係している。しかし、これはあくまで死の儀礼を中心としており、公家政権が実践するものであり、武家に対する教化政策ではない。身分制のイデオロギーにまで踏みこむものではない。

神国という天皇制の身分制国家がイデオロギー的なものであったため、宗教思想上の異端との闘いが不可避であり、それは既に鎌倉期から始まっていたといえる。親鸞が神祇不拝を言い、屠沽の下類を布教の対象としており、また

『天狗草子』が描く「穢多童」と南都北嶺の僧侶を天狗に見たてて抗争させる寓話は、京の商職人を穢多と位置付けていた。この寓話は神国思想の立場に立つ南都北嶺の側によってつくられたものと考えられる。しかし、注意すべきことは鎌倉幕府は必ずしも一向専修を弾圧したわけではなかったことである。念仏者に対する幕府の見方は幕府の「弘長元年新制」にも見える。

於道心堅固輩者、不及異儀、而或喰魚鳥、招寄女人、或結党類、恣好酒宴、

ここでは魚鳥を食うことを好む等の念仏者とは區別される「道心堅固輩」があり、道心堅固の念仏者にまで弾圧が及んでいたわけではないことを示している。こうした幕府の姿勢は鎌倉後期に至るまで変化していない。嘉元元年に諸国往行人の禁制の御教書が出されたことに対して、唯善は幕府に訴えている。

嘉元元年九月日被禁制諸国横行人御教書偈、号一向衆、成群之輩、横行諸国之由、有其聞、可被禁制云々、因茲混一向之名言、不論横行不横行之差別、一向専修念仏及滅亡之間、唯善苟依為親鸞上人之遺跡、且為興祖師之本意、且為糺門流之邪正、申披子細、添預免許御下知畢、早以此案文、披露于地頭方、如元可被興行之状如件

嘉元二年十二月十六日 沙門唯善⁶

頭智御房

とあり、親鸞の本意を受継ぐという一向専修に対して、幕府は「免許下知」を与えている。幕府の念仏弾圧は思想的な問題に端を発しているわけではないことを示している。この異端説に最も対立したのは旧仏教であり、天皇制神道である。『花園天皇宸記』には

固忌仏法可叶神慮、(中略)但偏以仏法為違神慮、又可違道理者也、得仏法之理者、自然可達此疑、浅学之者、

以仏法偏為尊重、神慮実不憚之由称之者大悪見也⁽⁷⁾

とある。ここでは仏法と神道とは根底において相容れざるものという花園天皇の個人的見解が示されている。一向専修のみならず仏法の否定という考え方を示しながら、殊に一向専修をさしていると思われる「浅学者」については「以仏法偏為尊重、神慮実不憚之由称之者大悪見也」という見解を示している。

戦国期の著書であるが、『野守鏡』には

専修も禅宗のごとく死生をいまざるがゆへにみな神国の風をうしなう。神明のこれをいみたまふ事たゞ世間の義にあらず、この時生死をいみてながく衆生輪廻の業因をもとどめんがため也

といい、禅と専修念仏が死生を忌まないために神国の風が失なわれると指弾し、神明が死生を忌むのであり、これを忌むことにより衆生輪廻の業因をたつことができるという見解を示している。死生を忌むということは死生の穢を忌むことを意味している。死穢と共に生が穢であることは『文保記』の産事に関する見解に示されている。すなわち「以胞衣無定穢、以生定穢」とある。生とは人の誕生のことをさし、それを穢とする見解である。この『野守鏡』は死生を忌むとにより輪廻からの解脱が可能であるという、神道思想と仏教思想との接合をこころみているのである。しかし、これを裏返しにして理解すれば、穢を穢ともしない者は輪廻から解放されることもなく、現世の境遇から解放されないばかりか、来世においても然りとするものであろう。一種の洞悞思想といえる。

触穢思想と輪廻思想とが結びつき、それが中世の種姓観と絡みあうところに、天皇制イデオロギーとしての血統主義⁽⁸⁾が民衆支配のイデオロギーに変貌を遂げつゝあることを看取することができる。神国思想における種姓観が中世の身分制を天皇制神話の中に位置付けうるといふ根拠がここに示されているといふことができる。

先祖と子孫とが血統により結びつけられるというだけでなく、天皇制神話の体系の中に先祖が位置付けられ、序列化をうけることにより、その子孫も身分制の中で序列化されるという構想があるといえる。そのために人は序列化された神の子孫としてあらわれるのである。⁸⁾ 天皇制の血統主義とはそうしたものである。撰関家の種姓観については二条良基の『さかきの葉の日記』、一条兼良の『樵談治要』に示されている。前書では、

代は末になりたれども、伊勢大神宮の皇孫ならぬ人の位に即事は一度もなし、又春日の神孫ならぬ人の執柄に成事もなき事なりこれこそ神国のいみじき験にては侍れ、

といい、天皇は伊勢皇太神宮の皇孫、撰関は春日明神の神孫ならぬ人がつくべき地位でないという考え方である。こうした天皇と撰関との関係については、天照大神の「神約」があったと仮定して、現実の「君臣の契」が侵すべからざるものとして特権化されているのである。一条兼良が足利義尚のために書下した『樵談治要』にも神国思想が表明されており、

君臣上下をおのおの神の苗裔にあらずといふことなし、(中略)天子は百神の主やと申せば、日本国の神祇はみな一人につかさどり給ふ、次に天下主領の大將軍をまもり給べし、

という。古代における天皇の天神地祇の祭祀権は、ここでは「百神の主」という地位に変化している。この百神の主としての天皇との君臣関係は神代における神秘化された誓約に根拠があり、その誓約により中世後期の君臣関係も存在している。足利將軍家に対しても「天下主領の大將軍をまもり給ふ」という神代の誓約があったとしている。

これに対して、武士の神祇観はどうであろうか、足利尊氏の場合、六波羅探題を攻略する決意を表明した時の願文が篠村八幡宮に残っている。それによると、

右八幡大菩薩者、王城之鎮護、我家之廟神也、而高氏為神之苗裔、為氏之家督、於弓馬之道誰人不優異哉、依之代々滅朝敵、世々誅凶徒、于時元弘之明君、為崇神、為興法、為利民、為救世、被成綸旨之間、隨勅命所舉義兵也、(中略)

元弘三年四月廿九日 前治部大輔源朝臣高氏敬白⁽⁹⁾

ここで注目すべきことは文中に神国の用語がないことであり、ただ単に八幡大菩薩の「神の苗裔」という觀念だけが表明されていることである。まだ天皇制の神々の体系の中に八幡大菩薩が自覺的に位置付けられておらず、「氏の家督」たる者と神との結びつきがある血統主義の思想が示されているにすぎない。血統の要素を除外して考えれば『御成敗式目』がいう神祇観とさほど異なるともいえない。式目の神祇観は「神者依人之敬増、人者依神之徳添運」というものであり、ここでいう運とは武運をさしている。南北朝期の『源威集』には次のような武士の神祇観が示されている。

遙ニ王城ノ方ニ向テ祈念シテ云、日本国中大小靈神、別シテ祖神八幡大菩薩擁護ヲ垂頼義ガ身ニ入替給、朝敵ノ凶賊ハ仏法王法ノ仇成ルニ、是ヲ征スルニ頼義天ノ使也

これは平安期の前九年の役に際し、合戦に臨んだ時の源頼義の神祇観として述べられたものである。八幡大菩薩は源氏の祖神であり、その祖神が頼義を擁護して、「頼義カ身ニ入替」り戦うのである。『御成敗式目』が言う所の神徳に即していえば、神が人に入替り戦うことにより、人の武運が開かれることになると言えるであろう。

こうした神祇観と神国思想における神祇観とは異なる。神国思想を受容した武家側の神祇観については今川了俊『難太平記』の次の記述から窺うことができる。

(A) 我建武以来は当御代の御かげにて人となりぬれば、元弘以往はたゞ民百姓のごとくにて、上野の山名といふ所より出侍しかば、渡世のかなしきも身の程も知にき

(B) 神代には唯二人の子なりけめども、其子孫さまざま生れもてきて、其末々或国王・大臣、或民百姓となるぞかし、いやしく世の為無益の人は田を作、人につかへなどせしより氏なき者に成来けり、今も我等事はわづかに父の世ばかりこそ知侍れ。二三代の祖の事などはつや／＼しらねば、終に我子孫は必定氏なき民とおなじ者になりぬべし、

今川了俊は足利氏同族ではあるが、(A)では「元弘以往はたゞ民百姓のごとくにて」と自らの出自を民百姓と位置付け、建武以後に「当御代の御かげにて人」となったといい、自らの身分上昇を誇らしげに語っている。ここでは「人」と「民百姓」とが対概念として用いられており、「人」が人間一般を意味する言葉ではなかったことを示している。今日でもなお被差別民を「人外の人」などという見解を示すものがあるが、これは「人」の概念の言語道断の解釈に基づくものである。(B)において今川了俊の神国思想が記述されている。これが神国思想だというのは「氏ある者」の血統を神代に遡って説明しているためである。「神代には唯二人の子なり」という二人とは伊奘諾・伊奘冉のことをさしていることは明白である。その二人の子孫が末に分れて上は国王から下は民百姓になったという。民百姓については「いやしく世の為無益」であり、氏をもたない存在として位置付けられてはいるが、その民百姓も「神代の二人」の末裔だという。身分制支配としての神国思想が発展途上であることを示している。そして武士も鎌倉期ではそうした「民百姓」の一つであったが、今川氏については建武以来初めて「人」になったという。このことから「氏」をもつことにより始めて、積極的に天皇制の神々の体系の中に氏神を位置付けることが可能であるという観念が表明され

ているともいえる。

こうした神国思想を今川了俊が独自に発案したとも考えられず、恐らく今川了俊がいう「人」から吹きこまれたものであろう。例えば、そうした一人として考えられるのは『さかきの葉の日記』を著した二条良基であり、今川了俊はこの人物を連歌の師と仰いでいたのである。⁽¹⁰⁾

神国思想が中世後期の身分制イデオロギーとして完成していくときにはじめて「民百姓」がその体系の中に入ってくるのであり、その時には今川了俊のような上層武士が既にそのイデオロギーに屈服することがあって初めて構想可能となると考えられる。戦国期の神国思想は次のように言う。

抑五朝者、天孫降臨降臨已来、自上一人を至下万民皆神孫也、故守神国之遺法⁽¹¹⁾

ここでは、上一人、即ち天皇から、下は万民に至るまで神孫だとしている。『難太平記』では「氏なきもの」と位置付けられていた民百姓観から、万民神孫観にまで展開している。これは単にイデオロギーに止まらず、神国の身分秩序が「神国の遺法」により秩序づけられているという、呪術的宗教法を借りた身分支配であることを示している。応永四年の「三社棟梁藤井行貞等連署重申状案」に祇園社御獅子十六座について次の記述がある。

獅子案、为天照大神侍従、其後上宮太子始而被定置諸社、自其已来至于今無退転致奉公者也⁽¹²⁾

獅子案に従事する芸能民を天照大神の侍従と自ら規定し、天照大神の侍従として仕えた往古より今に至るまで退転なく奉公してきたという。こうした神に対する侍従意識も天照大神の侍従ということであり、その由来を天皇制の神話の中に位置付けているのである。「百姓ハ王孫⁽¹³⁾」という真宗側の百姓意識と神賤所従観とは峻別すべきものであるという見解があるが、「百姓ハ王孫」ということは、右に見たような神孫ではないということであろうか。

中世後期に散見する穢多という用語もこうした身分制支配に関わる神国思想上の身分観念ではなかったかと思われる。

川原者穢多事也⁽¹⁴⁾

という有名な史料がある。これは川原者が穢多として改めて説明されているのであり、川原者又四郎が自らを屠家とした考え方と同じである。穢という概念は、

穢悪者、不浄之物、鬼神所悪也

と記す『令義解』に即して言えば、神法上の違反を意味し、それ故に「鬼神所悪也」とするのである。中世においては、この神法が「神国の遺法」ともいわれるが、具体的にはやはり殺生禁断令をさしていると見られ、『天狗草子』に出てくる「穢多童」が皮はぎをしていることからそのことが窺える。この殺生禁断令がその違反者を編成する身分政策を伴っていたか否かについては不詳であるが、次の史料はその傾向があったことが示される。即ち足利義満の十三回忌が仙洞で営まれた際、次のような殺生禁断令が出された。

殺生禁断事、自今月五日至来月中旬、洛中諸国諸国悉被停止、若被製法者被懸領主可有御沙汰之由、蔽密御教書侍所ニ被成之、其案文進之、当所獵師可書告文之由可有御下知、彼等交名等可注賜之由申之、急可加下知之由返事了、⁽¹⁵⁾

により窺われる。この殺生禁断令は「蔽密御教書侍所ニ被成之」とあり、室町殿から侍所に命令があり、山城国では守護代が各領主に伝え、守護代三方入道は「殺生禁断事、以外蔽密御沙汰」⁽¹⁶⁾と注意を喚起している。ここで注目されることは獵師から告文を召し、更に獵師の交名を提出させていることである。この指示をうけて領主は

当所舟津獵師名字注之、釣具足網等召集付封、船之數注之⁽⁷⁾

の措置を沙汰人・政所・下司にとらせている。獵師の交名の作製を指示する処に、身分的規制が及んでいると推測しうるが、それ以上のことは不明である。また獵師に告文を書かせるということは、殺生禁断を起請させることを意味し、獵師をして呪術宗教的殺罪觀を抱かしめる政策であると推察しうる。

こうした室町幕府の宗教政策の結果、生まれる穢多、あるいは屠家の觀念は呪術宗教法上の身分觀念に止まるものであり、川原者身分に対する天皇制身分支配思想からの説明であることを示す。近世のように穢多身分が中世にあつたわけではない。しかし、身分觀念に止まるものとはいへ、世俗身分に対する呪術宗教上からの批難の中に、身分制支配に関心がなかったとはいえない。川原者又四郎の「某一心悲生于屠家」という告白には、単に親子が共に川原者であつたということだけではなく、親子という血統に基づいた身分支配があつたことを示すといえよう。

- (1) 『看聞御記』永享十年二月十日条。
- (2) 『看聞御記』永享十年二月十一日条。
- (3) 神国思想については黒田俊雄「中世国家と神国思想」・「中世に於ける顕密体制」(共に『日本中世の国家と宗教』所収)
- (4) 黒田俊雄「中世国家と神国思想」・津田左右吉『我国文学にあらわれたる国民思想』
- (5) 『鎌倉幕府法』追加法三八六条。
- (6) 『鎌倉幕府法』参考資料三一。
- (7) 『花園天皇宸記』正中二年六月十五日条。
- (8) 石尾芳久『部落起源論』
- (9) 『鎌倉遺文』四一—三三二—二〇。
- (10) 川添昭二『今川了俊』・『中世の地方文芸』

(11) 『八坂神社文書』一三一五。

(12) 『本福寺跡書』

(13) 三浦圭一「十五〜十六世紀の人民闘争」(『日本中世賤民史の研究』所収)

(14) 『建内記』正長元年六月十日条。

(15) 『看聞御記』応永二十七年四月三日条。

(16) 『看聞御記』応永二十七年四月五日条。

(17) 『看聞御記』応永二十七年四月六日条。

第五節 川原者身分について

川原者については、浮浪民が河原に定着してそう呼ばれたという見解がある⁽¹⁾。しかし、河原者が貧困階級とは断定できないし、そういうことよりも、川原者が室町幕府の編成した都市民であり、その身分支配に注目する必要がある。

従来は次の史料に注目してきた。

侍所

号四座公人
小舎人雑色御役事

一、御参 内以下之時御成道之事^{申付}

(中略)

一、召人被取事^{搦捕}

一、河原沙汰事

中世の触穢政策

一、諸国御使以下事

籠

一、召人番事

一、同拷問之時事⁽²⁾

この史料は近世京都の四座雑色の職掌の室町期における起源を示すものとして注目されてきた⁽³⁾。室町期では使庁下部と侍所雑色小舎人が各々四座下部、四座公人と呼ばれており、右史料は四座公人の職掌を示している。その中に「河原沙汰事」の簡条があり、このことから四座公人の配下に川原者が編成され、警察・行刑役に従事していたことに注目してきた。近年、丹生谷哲一は警察・行刑役に止まらず、川原者が諸雑用に使役されていたことを明らかにしている⁽⁴⁾。検非違使は南北朝末期に機能を室町幕府侍所が吸収したと見られている⁽⁵⁾。川原者支配も検非違使から継承したということになるのだろうか。

川原に住んでいたから川原者といったという理解ではすまない問題があり、室町幕府の川原者支配の淵源を再検討する必要がある。『建武式目』の中に、幕府が「屠家」を支配するという簡条があるが、幕府の川原者支配が本格的に展開する時期は南北朝末期である。そのことの意義の解明がなければ、中世後期に川原者が主要な賤民として登場してくるこの意味が不明となる⁽⁶⁾。清水坂非人あるいは犬神人と川原者との間の勢力の交替が政治的に見極める必要があると思うのである。そのため、川原者を幕府の京都支配に拘わる身分として位置付けしなかなければならぬ⁽⁷⁾。

そこで注目されるのは次の応安二年の禁制である。

禁制

一、俗人ノ法師ナリ、同カサヲキル事、付、法師ノホウシニ
テ、面ヲカクス事、

一、ハクエキノ事付、スク六、

一、ヤクヲコホチウル事付、車イケ商売
四条町ノ立ウリ、

一、セイカウノ大口、ヨリモンノ小袖、クラ具足ノ金銀ノタクヒ、色カワノシタウツ用事、

一、中間凡下輩、エホシカケ、キヌコシ、ヒタ、レノキタウラ、大同口、刀ノカヘラキ金銀、但、メヌキ
ヲ除事、

右条々、カタク可被止也、若違犯ノ事アラハ、可処罪科之状、依仰下知如件、

応安二年二月廿七日

左馬助源朝臣在判⁽⁷⁾

この禁制の署判者である左馬助源朝臣とは同年二月十一日侍所々司とし侍所沙汰始を行った土岐義行のことである。⁽⁸⁾

右史料は侍所禁制として出されたわけである。この禁制は代々侍所々司の新補の時に出了れたことは次の嘉吉元年の

『建内記』の記述から窺うことができる。

昨日過妙莊嚴域之処、見及制札三ヶ条、鴨河白川捕魚事付さいとり、俗人法師の立事、博奕事、右禁制之趣載

之、年号月日下中務少輔源朝臣判在之、伝聞、此制札者、侍所新補之時必有比制、近代皆如此云々、京極新補之

間如此云々⁽⁹⁾

右史料は制札内容が「鴨河白川捕魚事」・「俗人法師の出来事」・「博奕事」の三ヶ条であること、また伝聞として侍

所新補の時にこの制札を打つことが「近代」の例であるとしている。三ヶ条の制札は正長元年にも例があり、⁽¹⁰⁾内容は

右の嘉吉元年のものと同じである。『建内記』がいう「近代」の例は応安二年の禁制に始まると考えるが、制札の内

容も三ヶ条の内の「俗人法師の出来事」・「博奕事」の二ヶ条が既に応安二年の禁制の中に認められるのである。これらの制札に取上げられた俗人法師とは何者だろうか。応安二年の禁制には、俗人法師が「面ヲカクス」ために帽子・笠を着用していたことを記しており、犬神人も同様の服装をしていたことから、俗人法師とは犬神人等の非人法師をさしていると考えられる。

侍所制札の最初が応安二年であると推定したのは、貞治六年に執事から禁制が出されていることによる。その貞治六年の禁制には俗人法師に関する簡条もないことから、貞治六年以後に、室町幕府が俗人法師等の非人を支配下に組みこむ契機としては、恐らく応安二年前後の南禅寺山門の破却事件においては他には考えられないだろう。この事件については禅宗に対する法難、あるいは禅宗に帰衣する幕府の武将間の抗争として研究され、細川頼之の失脚の遠因と位置付けられてきた。⁽¹³⁾ この事件を、山門・祇園社が支配する都市民に対する室町幕府の都市政策として見直す必要がある。

室町幕府と山門との衝突は永享年間の山門騒動が注目されているが、応安元年にはじまる南禅寺山門の破却事件がその最初である。結果においては南禅寺山門は破却されたため、山門側が勝利したと考えられているが、京都支配の点においては、室町幕府が勝利をおさめる契機となった。幕府と山門との京都支配をめぐる抗争はそれ以前からあり、山門による犬神人を使役した債権取立て等の暴力行為をめぐって問題が発生しており、幕府はそれを規制してきた。⁽¹⁴⁾ 幕府の京都支配の完成のためには先ず犬神人の活動の封じこめが焦眉の課題であった。応安二年の禁制については従来の研究は、京都の都市民の身分規制法として漠然と位置付けているだけである。⁽¹⁵⁾ 山門と犬神人との関係は室町幕府が検非違使機能を吸収したというだけでは介入を許さないものがあつた。⁽¹⁶⁾ そのために、幕府は山門と抗争したのであ

り、応安二年の制札は犬神人集団に対する規制として意義があつたといえる。

この制札が言う「俗人の法師」は犬神人のことであり、幕府と山門との南禅寺山門の破却という軍事的対決の間に犬神人がさらされていたことが了解されるのである。ここから初めて室町幕府による非人支配が始まると考えられ、具体的には犬神人集団の解体のための攻撃が着手されたといえる。事件そのものは南禅寺山門の破却と南禅寺長老定山の流罪の勅定をもって終り、その後も山門と幕府との対抗は続いている。入洛して破損した日吉神輿は康暦元年に至るまで造替されず、そのために日吉祭も連年延引という有様であつた。⁽¹⁸⁾ この間の応安四年に川原者と犬神人との分岐が明瞭化し、次の事件が発生した。

四月一日北小路万里小路、相尋之処、土佐国住人佐川飯実名不居住件寺中、而執事為四国管領之間、仰可発向南方之由之処、智恵光院辺騒動（中略）打入寺中之処、佐川若党中間等相并四人此内一人佐川親類、切腹了、此内一人一両日存生、然而遂以死去（下略）

四日、犬神人寄来智恵光院鼓騒云々、尋事子細処、佐川下人死人等、川原者取棄之、取衣裳之間、犬神人等称管領之、取返川原者所取之衣裳、可賜之由譴責智恵光院、可及放火之由称之云々（中略）然而川原奴原又称可見繼智恵光院、多以帯甲胃集会、犬神人若畏彼欺引退了、後聞、於侍所犬神人与川原者番問答之処、川原者理致之由判断之間、無力不及嗷々沙汰、犬神人等後畢云々⁽¹⁹⁾

細川頼之の追及をうけた佐川氏の下人が河東の智恵光院において切腹し、その葬送と死人の衣装の取得の権利をめぐる川原者と犬神人とが争った。犬神人が葬送権をもっていたことは他に例証があるが、ここに川原者が新に登場したのである。川原者が佐川氏下人の遺体を取捨て、衣裳を取得したことに對する犬神人の抗議は智恵光院に先ず向け

られたが、その次に室町幕府侍所において訴訟となった。この種の事件が室町幕府の侍所に管轄権があったと考えるよりも、川原者が侍所の進止下にあったため、この訴訟が侍所に提起されたと考えべきである。侍所が川原者に対する裁判権をもっていたことによるものと推察され、その前提に立って川原者に「理致之由」と判決が下されたと考えるのである。

山門と犬神人との関係が居住の安堵と所職の補任で示されていたように、川原者と侍所との関係は裁判権に示される人的関係が形成されていたことを示すものである。これに対して、犬神人を駆使した山門の動きに対する武家の規制は厳しくなる。応安三年には次の勅許を幕府は得ている。

仰詞

山門公人号負物譴責、成洛中所々之煩、剩不憚禁裡仙洞咫尺、乱入卿相雲客住宅、致種々悪行之間、被申座主宮、嚴密可有誠沙汰、曾不能叙用、弥以狼籍、違勅之由難遁歟、於向後者、為武家召捕彼輩等、可被処罪科乎²⁾

洛中における公人の負物譴責活動が狼籍を伴うことから、これを違勅として、武家は公人等を召捕えたとある。勿論、公人が単独でこの活動に従事するわけではなく、常に犬神人を動員して負物譴責にあたっている。応安五年にも「諸社神人等訴中喧嘩事」と題する幕府法が出ており、山門・祇園社神人に限らないとはしているが、ここでいう「喧嘩」とは「就所務負物以下、動成奸謀之企、令及鬪殺」ということさしている。洛中の治安維持の関心に基づいたものである。なおこの規制を無視する神人には「解却神職、須処其身於罪科」とし、この神人を吹替する社務に対しても「経奏聞、改所職」といい、社務と神人との間に懸隔を設けている。諸社神人については幕府が改替権を直接的に行使することを宣言したものと見える。こうした犬神人に対する規制を含めて祇園社に対する幕府の支配権を集

大成したものが至徳二年に出された祇園社宛の禁制である。⁽²³⁾ なお債権の取立てについては地方奉行の下で訴訟手続きによるべきことも指示され、これに違背するものは侍所より治罰を加えると通告している。⁽²⁴⁾

応安二年の山門破却事件から、幕府は川原者との間に主従関係の形成に着手したが、諸社神人に対しても治安維持の関心により、改替権を幕府が手中に収めた。就中、川原者については、幕府侍所と進止関係が成立していたが、その人的関係の意義を次に考察する。そもそも、川原は本所支配の下で分割領有され、五条以北の河原の領有を建仁寺と祇園社が相論して建仁寺は源実朝の寄進という由緒を主張し、祇園社が延久官符を証拠文書としていたことはよく知られた事実である。⁽²⁵⁾ この他にも応安元年に東悲田院と法勝寺とが「二条以南三条以北河原」を争い、室町幕府が川原を所領として支配していたとは言い難い状況である。幕府が川原沙汰権を確立した後、戦国期に至っても状況は同じであり、天文一八年の「建仁寺妙喜庵内春松軒堅首座申状」に添付された「当軒領所々目録」の中に

一所 一段半 六条河原 本所清水寺也⁽²⁷⁾

という記載があり、六条河原の本所が清水寺であったことを示している。

本所による河原の分割支配の下で、川原に居住する人々と本所との間に隸属関係があり、室町奉行はその川原に対して介入してきたのだと考えられる。その中で次のような事件が発生している。

一、賀茂社正祝重則申境内祝田代始任料事為社例之処、号臨時課役、掠給御下知、難渋之輩在之、太無謂、如先々可致其沙汰之旨、可預御成敗、次河原者、成田地於屋敷、乍令居住、号同御成敗不沙汰年貢之条、堅可被成下御

下知之由歎申之、於任料者、任社例可成奉書、至河原者、敷地者如何様子細哉、猶相尋、重可伺申也申次葉室殿⁽²⁸⁾
案件は二つあり、一つは祝田代始任料の難渋、一つは河原者の屋敷の年貢不沙汰である。賀茂社が指摘しているよう

に、この二つの事件は「掠給御下知」を根拠にして発生していることから、河原者が幕府の下知を得て年貢不沙汰と任料納入の拒否をしたものといえる。河原者の本所に対する抵抗運動の根拠が幕府の下知にあったわけである。しかも判決では任料については社例に従い納入すべきであるとしているが、田地を屋敷に換えて居住していた河原者の屋敷年貢については「敷地者如何様子細哉、猶相尋、重可伺申」と慎重な判断を下している。河原者が任料を「臨時課役」だとして拒否していたことから、幕府の下知が課役免除に関わる内容であったと推定しうる。年貢不沙汰の件について即断を避けた理由も右の下知の内容と相違していたためであろう。ともあれ、賀茂社の進止下にある川原者に対して特権を形成しうる下知状を幕府は発給していたわけである。触穢政策の厳しい賀茂社に対して、不浄と見なされていた河原者が幕府の下知を得て抵抗していたことの意義は大きい。

河原者の室町幕府における法廷闘争としては他に次の例がある。

一 松丹披露、棟梁弁慶次郎左違門宗安申洛陽東河原敷地事、帯先年御下知当知行之處、下作百姓内河原善阿弥、掠事於左右、本役無沙汰仕候、所詮、退猛悪所行宗安可全領知旨、被成下御下知者可忝存云々、仍先可被成奉書、就其若又申子細あらは、其時儀たるへし由、各申之也。²⁹⁾

これは河原敷地を下作していた河原者善阿弥が本役を無沙汰したと訴えられた事例である。この訴えに対して、幕府は奉書を訴人の棟梁の弁慶次郎左衛門宗安に発給しているが、さらに訴論人の両方から「就其若又申子細あらは、其時儀たるへし」ということを確認している。このことはとりあえず訴人に当知行の権利を認めているが、それに不服があれば訴論人に対して法廷を開き、河原者に対しても抗弁権を認めるということであり、河原者に訴訟上の権利があったことを示している。河原者は訴訟上の権利をもち、また免除特権を受ける主体であったことが了解される。河

原者が穢多と卑しめられたとしても、鎌倉期の非人と同様に訴訟上の権利を単独で行使することが可能であったことを示し、近世の穢多身分と大いに相違する点である。

河原者のこうした権利は幕府との関係においては、次の年次不詳の史料だが参考になるものがある。

河原者 御庭奉行不成、又取
申候仁ニ可被申付共

これは『室町家御内書案』にある幕府の下知の発給に関する規約である。この規約の全体としての意味は捕捉しがたいが、この中には河原者のほか、種々の身分についても記載があり、例えば田楽・御下部(唱門土か)・唱門土・帽者については「不成之」と記され、さらに観世大夫については「一切不成之」と記されている。「不成之」とは下知を発給しないという意味に理解できるが、河原者については、御庭奉行が下知のことには関することをせず、「取申候仁ニ可被申付」とある。この記載は「取申候仁」が下知のことに関与するという意味であろうし、既に指摘したように河原者が免除特権の下知を得ていたことから傍証されるのである。とすれば、河原者は田楽・御下部等よりも幕府内においては優遇されていたことになり、身分においても高かったといえる。

河原者に対する下知は取申候仁が関わるということの実例としては次の史料がある。

一、野依次郎左衛門尉申状、永禄四六廿八

右子細者、四条御庭者五郎次郎男買得田地目録別紙左之事、当知行雖無相違、猶以為後証被成下御下知者、可奉忝存

者也、仍謹言上

永禄四年六月 日

五郎次郎買得田地目録

三段半 在所者宮本、勢田領也

大 在所者金剛勝院之内、赤社ハライ田也

大 在所者二条ノ道面也、円勝寺領也

大 在所者二条ノ道面也、円勝寺領也

小 在所者カマヘカ図子南ノ口也

小 在所者法勝寺東也、同寺領也

小 在所者岡崎也 石泉院領也

以上七ヶ所

一 四条河原者五郎次郎男買得分城州田地目録在別紙等事、相伝当知行云々、弥可存知之旨、可被申付之由、所被仰下也、仍執達如件

永禄四年六月廿八日

(中沢光俊)
備中守

野依次郎左衛門尉殿⁽³⁰⁾

伊—

これは「別本賦引付」に引用されている河原者五郎次郎の買得地安堵の申請にかかる一件文書の写しである。五郎次郎は「四条河原者」とも「四条御庭者」とも言われている。野依次郎左衛門尉は侍所関係の者であろう。この人物こ

そが川原者五郎次郎と幕府とを仲介する「取申候仁」にあたると見てよいだろう。仲介人を介してではあるが、川原者は幕府に対して安堵申請の権利があり、しかもその買得地の領主が幕府ではなく、円勝寺・石泉院等である。安堵申請をなしえなかったと推定しうる田楽や観世大夫等と全く相違する点であり、そこに幕府が「河原沙汰」権をもっていたことの意義があると考えられる。穢多と卑しめられる処に発生する隷属性とは異なり、河原者であるが故に発生する特権がここに認められる。

三浦圭一は近衛家扶持の野口河原者が屋敷地免除の特権をもっていたと指摘しているが、⁽³¹⁾そうした近世的な賤民の権利に止まらない権利を幕府から河原者が享受していたことが判明した。幕府に限らず河原者と諸権門との関係が扶持関係で把握しうると三浦圭一は指摘しており、さらに

河原次郎円寂了、家門代々被官奉公者也、不便⁽³²⁾

とあり、河原者と南都大乗院との関係を被管関係で把握する大乗院側の記録もある。人外・社会外の者として河原者を位置付け、それを根拠とした差別観を河原者にあてはめることは敵に慎まなければならない。

- (1) 喜田貞吉「河原者考」
- (2) 『室町幕府法』追加法四六九～四七七条。
- (3) 辻ミチ子「京都における四座雑色」(『部落問題研究』四)、中沢巷一・小林宏「近世上方における賤民支配の成立」(『法制史研究』十七)
- (4) 丹生谷哲一『検非違使』
- (5) 佐藤進一「室町幕府論」(『講座日本歴史』)
- (6) 中世後期に河原者が主要な賤民として登場するという理解は『部落の歴史と解放運動』によるが、その身分制的な特徴に

ついでには生業・行刑役以外に見るべき指摘はない。

- (7) 『室町幕府』追加法九九〜一〇三条。
- (8) 『花宮三代記』応安二年二月十一日条。
- (9) 『建内記』嘉吉元年九月五日条。
- (10) 『室町幕府法』追加法一八五〜一八七条。
- (11) 黒田日出男『境界としての中世』
- (12) 『花宮三代記』貞治六年十二月二十九日条。
- (13) 小川信『細川頼之』、今枝愛貞「斯波義将の禪林に対する態度」(『中世禅宗史の研究』)
- (14) 下坂守「山門使節制度の成立と展開」(『史林』五八一)
- (15) 例えば「八坂神社記録」正平七年五月二十条に「自侍所近江守 佐々木以雑色孫六相触社家云、賢聖房事、武家有沙汰落居了、而被向犬神人事、嗷々沙汰不可然、向後被向者、可為僻事之由申」とあり、幕府が洛中沙汰権の優位性を示しており、この後の同年七月六日条には「広隆寺住人房円等、山門衆徒殺害事、以犬神人可破却、催儲犬神人、可相待公人出京云々、返答云、犬神人疲勞之間、近日如此所役難治之由、去比捧申之」とある。幕府が犬神人の発向を規制したことを受けて、犬神人が山門の命令による発向を疲勞を口実にして拒否し、「如此所役難治」という申状を提出していたことを示している。犬神人も役の拒否の運動を示している。
- (16) 佐進藤一註(4)論文
- (17) 犬神人が山門の進止下にあり、また山門領には検非違使の支配が及ばなかったことが康永二年三月の注進状(『八坂神社文書』一二七四)により明らかである。
- (18) 『統史愚抄』による。
- (19) 『後愚昧記』応安四年四月一日条。
- (20) 「祇園執行日記」正平七年七月二三日条参照。
- (21) 『室町幕府法』追加法一〇五条。
- (22) 『室町幕府法』追加法一二三条。

- (23) 『室町幕府法』参考資料七八〜八八条。
- (24) 『室町幕府法』追加法一四五条。
- (25) 『八坂神社文書』二〇六三。
- (26) 『柳原家記録』応安元年九月一日
- (27) 『賦政所方』
- (28) 『伺事記録』延徳三年九月十七日条。
- (29) 『披露事記録』天文八年六月八日条。
- (30) 『別本賦引付』(㊦)
- (31) 三浦圭一「中世後期における賤民の存在形態」(『日本中世賤民史の研究』)
- (32) 『大乘院寺社雜事記』文明十一年十二月九日条、また『看聞御記』永享十年六月十一日条には「兼參奉公」の庭者がいたことを記している。

おわりに

中世賤民という用語が定着しているが、果して中世に賤民身分があったのかということについては十分に論議されてこなかったように思う。尊卑、貴賤のイデオロギーはあくまで世俗的身分上の問題であり、上位身分の者が下位身分の者に対して卑賤呼ばわりすることはあっても、それを理由にして賤民身分制度が定着していたとすることはできない。

卑賤観念を投げつける思想を穢れの問題を中心に考察したが、その下における武家といわゆる賤民との身分差はさほど大きいとは思えない。武士に対しては死穢、民衆に対しては殺生禁断の公家政策の政策があったが、これが鎌倉

期においては貫徹していたとは思われない。今川了俊の言葉では鎌倉期の今川氏は民百姓の一人であり、室町期に入つて「人」となったというが、この場合の「人」は人間一般をさしているわけではない。武家上層部として公家政権と交渉をもつに至つて初めて生まれる意識である。この「人」の観念を広く民衆・下級武士にあてはめて理解してはいけないのである。しかし、中世に於ける差別思想の根源が公家にあり、神国思想に則り身分差別イデオロギーが形成されたが、その中で触穢政策はその身分政策として位置付けられる。勿論、身分制の形成は神国思想の展開の中でうまれるわけでもない。封建制の原理により形成される諸身分に対して、神国思想は血統主義と浄穢観にもとづいたイデオロギーを個々の身分観念として当てはめたのである。イデオロギーとしての身分観念と現実の身分との間には、まだ懸隔が認められる。

鎌倉期においては、武士だけでなく都市民も幕府との主従関係に入る運動をしていたわけだが、室町期においては、幕府は治安維持の関心に基づいて、本所支配下にある川原に対して介入をはじめ、川原者身分を形成したといえる。川原者と幕府との間に封建関係が成立する可能性がひらけたが、それは川原者自身からの運動に基づいていたとは言切れない。幕府の川原支配は治安維持関心に基づいたものであるが故に、川原者を警察行刑の末端に編成させたと考えられる。この点において幕府支配は検非違使支配と異なるものではない。この点については別稿で検討したい。

室町幕府は天皇制と癒着しており、触穢思想を積極的に受容した画期は足利義満政権期にあると見られる。しかし、下級武士に対する公家側の汚穢観は根強く、むしろこの点に関心を注ぐことにより公家側は上位身分を確保できると考えていたようだ。この汚穢観は殊に川原者に根強く、「穢多」と称されたが、こうした公家側の思想攻撃に対する幕府側の抵抗はない。それどころか同調していたとも言える。その点は先に述べた川原者に行刑役を押しつけたこと

に窺うことができるが、もとより武士が行刑を不浄としていたか否かについても検討の余地があると考えられる。

最後に、本稿作製にあたり、石尾芳久教授から数々の有益な助言をえたことを文末ながら感謝の意を表わすものであります。