

稚児の性

橋立亜矢子

はじめに

日本人と稚児の関わりは深く、中世の絵巻をはじめとして、現在もなお日本各地にみられる祭礼行事などからもその関係の深さが窺える。日本の祭りには実に多くの稚児が登場するが、中でも特に有名なのが祇園祭の稚児であろう。京都の八坂神社の夏の例大祭である祇園祭は、大阪の天神祭・東京の神田祭とともに日本三大祭の一つとして挙げられ、その歴史や伝統、規模、そしてその華やかさなどあらゆる面で日本を代表する祭りと言える。祇園祭りの歴史は古く、貞観十一年（八六九）、都に疫病や災厄が流行し、その御霊を鎮めるためにおこなわれた神事「祇園御霊会」にさかのぼるといわれる。そしてこの祇園祭のハイライトが七月十七日の山鉾巡業であり、その先頭を行くのが長刀鉾である。長刀鉾には、稚児が二人の禿を従えて乗っており、注連縄切りを行い、稚児舞を舞う。稚児は、化粧を施し、鳳凰の天冠を被り、金欄の振袖に紋織りの袴という姿をしており、その姿は人間とは異なる存在、神仏の化身そのもの⁽¹⁾のようだ。

この祇園祭以外にも日本各地で稚児が祭りの重要な役割を担っている事例がある。例えば、富山県下村加茂神社では、毎年九月四日の秋祭りに舞を奉納するが、その舞い手は顔と手に白粉を塗り、宝冠にきらびやかな古代の衣装をまとった稚児である⁽²⁾。また、山形県春日神社では、二月一日の王祇祭でおこなわれる黒川能で、五、六歳の男童によ

る神事能「大地踏み」がおこなわれる。金色の烏帽子に裾模様の黒紋付という姿となった稚児が扇を手に持ち、ご神体である王祇様と向き合って立つというもので、これは王祇様を母の胎内に見立てて年の始め（黒川では二月一日が正月にあたる）に神聖な子が生まれたことを示しているとい⁽³⁾う。

また、稚児と祭礼とのかわりを示す事例としては、灌仏会（花祭り）における稚児行道も挙げられる。東京の護国寺の花御堂や増上寺・雑司ヶ谷法明寺の花祭りなどには化粧をし、天冠を頂き、華やかな衣装で着飾った稚児の行道や、釈迦尊像に甘茶をそそぐ姿が見られる⁽⁴⁾。

このように、稚児の姿は日本各地の祭礼行事の中に多く見られる。そしてこうした祭礼行事の中に現われる稚児のほとんどは、きらびやかな衣装をまとい、白塗りの化粧を施されており、中には祭りの終わるまでは、人間と同じ地を踏むことさえ許されないものもある。これらの例からは、今日においても稚児が大人とは異なる存在として人々に神聖視されていることがはっきりと窺い知れる。なぜこれほどまでに稚児という存在が人々に神聖視されたのか。そこには稚児という存在が、男や女という社会的な性差を付与されていない年齢であるがゆえの「聖性」というものが関係すると考えられる。そこで、子どもの聖性や中世寺院の稚児の役割などを取り上げながら、人々が稚児に対して抱く意識の思想的背景を明らかにするとともに、大人やふつうの子どもとは異なる特別な存在としての「稚児の性」というものを探っていきたいと考える。

第一章 子どもの聖性

まず「稚児の性」を考える際に考えなければならないのは、稚児という子どもとしての「性」である。子どもである稚児は、男や女という社会的な性を持たない存在であり、大人とは異なる「性」を持っており、この「子どもの性」

と「稚児の性」の間には密接な関係があると考えられる。

子供、「童」について柳田國男が指摘するように、子どもと大人の境界は十五歳であり、十五歳未満は子どもとして扱われ、言動に対しても責任能力が問われず、社会的に優遇されるなど大人の世界とは違う、「子どもの世界」があったという。そして「七つまでは神の子」と柳田が強調するように、日本では特に七歳までは人間というよりも神的存在に近いものとして考えられていたようだ。⁽⁵⁾

そして宮本常一は、絵巻物に描かれた中世の子どもの姿から、子どもが身分制や儀礼の束縛などの約束事の外にあり、きわめて自由な立場であったと指摘し、こうした子どもの自由さは単に幼くてその行為に責任がなかったというだけでなく、子どもたちに神聖なものと考えられていたからだと指摘する。⁽⁶⁾

こうした子どもの自由さや無邪気さのようなものに対し横井清氏は、子どもの自由さが信仰の念と深く結びつき、中世の人々には理解しがたい子どもの行動にも神聖さを感じたと指摘する。そして人々は童のつぶやき一つにも何かの予兆をくみ取り、成人には理解しかねるような童の不可思議な行動一つにも、姿を見せてくれない「神」の憑依を感じとっていたという。⁽⁷⁾

そして黒田日出男氏は、こうした特徴をもった子どもは「人」とは見なされないこと、神に近い存在であることを意味すると指摘する。成人することはすなわち「人」になること、「男」や「女」になることであるのに対し、「童」は大人Ⅱ「人」ではなく、まだ「男」にも「女」にもなっていない、基本的には無性ないしは中性の存在であったと指摘している。そして「童」は様々な通過儀礼の過程で「童」・「童子」・「稚児」のスタイルを脱皮して、社会的な性としての男と女にふさわしい髪型や服装、そしてしぐさ等を身につけ大人Ⅱ「人」となり、社会的な性差を帯びていくという。⁽⁸⁾

また黒田氏は、神仏が「童」・「翁」・「女」となって示現する点からも、中世の子ども＝「童」は神に近い神聖な存在として位置付けられると指摘し、童は非生産的年齢にあたり、成人＝大人ではない、「人ならざるもの」であり、神仏に近い存在として見られていたという。特に七歳までは神仏に近い聖なる存在であり、「人」とは異なる存在とみられており、七歳までの子供の霊魂は、身体から遊離しやすく、すぐに神の世界に戻りやすいと考えられていたという。そして七歳は、神と人との境界ともいうべき重要な節目であり、その年齢を越えると、「童」は働かされるようになり、成人年齢である十五歳になるまでにさまざまな成長儀礼を通して大人になるという⁽¹⁰⁾。

このように、子どもという存在に対し中世の人々は何か聖なる力があると考え、神仏に近い神聖さを感じ、翁や女と同様に神聖視していた。子供は男や女という社会的な性差を帯びていない、まさに「性」を持たない存在であり、それゆえに神仏に近い神聖さを持っていたとされていた。子どもに向けられた聖視には、子どもという男にも女にもなりきっていない存在、もっと言ってしまえば「人」になる以前の存在に対する畏敬の念が含まれている。そして人々は大人の世界とは異なる世界を持つ子どもたちを聖視していたと考えられる。

こうした聖視は十五歳という成人年齢に達し、男や女という社会的な性差を与えられてしまうとなくなってしまうものである。柳田や黒田氏が指摘したように、七歳までは人間というよりも神的存在に近く、その霊魂は身体から遊離しやすく神の世界に戻りやすいと考えられており、七歳という年齢はそうした神の世界と人間の世界との境界を表す重要な節目であるという。そしてこの七歳という年齢から十五歳という成人年齢に達するまでの八年間は、神的な存在として性を持たない無性の存在から社会的な性差を帯びるまでの移行期間である。ただの子供でも大人でもない、男にも女にも成りきらない年齢であり、この年齢こそが中世僧院における「稚児」という年齢と重なることになる。中世僧院の稚児については後でふれるが、ここで取り上げた無性の存在としての子供と稚児に対する神聖視は同

じ性質のものであると考えられる。

第二章 祭礼における稚児

こうした子どもに対する神聖視ははじめに述べたように、現在でも祭礼行事などの稚児の位置づけからも見てとれ、中世という時代に限ったものではないと考えられる。

高知県の室戸市の椎名八王子宮で行われる秋祭りは、神輿が海中に入る秋祭りとして知られているが、この秋祭りには「トーニンゴ」と呼ばれる化粧をした小学下級生までの四人の男児が神の憑坐として登場する。社殿を出た神輿は浜に向かうが、その際トーニンゴが注連縄に囲まれて供奉する。このトーニンゴとは「頭屋の子」という意味で、今では大きく崩れてきているが、氏子圈四組の頭屋の幼児がその役を勤めるしきりであるという。トーニンゴは緋色の衣で身を包み、鬢には小さな白幣を貼りつけ、「ケハイ人」と呼ばれる大人によって真っ白に化粧をされ、両頬には赤い顔紅を塗りつけられ、各々赤・白・青・黄の御幣を手に行っている。そしてトーニンゴは浜までの道中、清浄を保つため注連縄に囲まれて移動し、この注連縄からは休憩中であっても出ることは許されないという。これは幼児に神が降りた神の憑坐の残映ではないかと指摘されるように、聖なる子どもであり、憑坐であることを示している。⁽¹⁾

また同様に、豊前地方の代表的な夏祭りとして知られる福岡県行橋市元永にある須佐神社の今井祇園祭りにも聖なる稚児が登場する。今井祇園祭りの始まりは、建長六年（一二五四年）、この地方に疫病が流行したとき地頭職らが京都へ上り、祇園社を勧請して祀ったところ疫病が止んだので、翌年から祇園祭りが始まったと伝えられる。この祭りの特徴の一つに八挽神事と呼ばれる稚児行事がある。この神事は昭和十年（一九三五）ごろまでは東・西・中の三区から三人の稚児が選ばれていたが、しばしば中断され、昭和六十一年（一九八六）に二十年振りに復活し、その後も

年によって行われているという。稚児は五〜八歳の男子の中からくじで選ばれ、東町は男神、西町は女神をそれぞれ決める。選ばれた稚児は厳しい忌み籠りの生活で神格化され、八月三日の午後、碁盤の上に座り、男親により化粧をされ、冠を頭にかぶり装束を整える。そして青年の肩に担がれたまま川を渡って、須佐神社に詣でるという。⁽¹²⁾

この他、鳥取県賀露町にある別名ホーエンヤ祭りとも言われる賀露神社の祭りで船に乗る稚児や、宮崎県の高城町にある諏訪神社の献上馬で行列の中心となる数え年七つの稚児⁽¹⁴⁾、そして京都の祇園祭りで注連縄切りを行う稚児などの例からも、現在でも稚児が祭礼の中で神仏の憑坐とされるなど、大人とは異なる存在として神格化されていることが窺える。

稚児が神仏の憑坐となったことについて、須藤義人氏は、稚児はかつて死亡率が高かったことから、その靈魂はあの世とこの世を自在に往来すると見なされたからであると指摘し、そうした境界性によって、男性と女性といった境界をも浮遊できると考えられたため、「両性具有」と「中性」を表象する存在とされたという。そして神事において、稚児が白塗りの化粧で女装をして登場するというのもこのためであると指摘する。⁽¹⁵⁾

なお、後で詳しく触れるがこうした稚児が神仏の憑坐となるという思想は中世にもみられ、現在の祭礼行事の稚児の源流はこの中世に求められると考えられる。中世の僧院では舞楽法要として稚児による童舞がおこなわれたが、この童舞について伊藤清郎氏は、聖なる舞、神降ろしの舞であると指摘する。「ときには神そのものともみなされる聖なる児・童は寺社で営まれる恒例・臨時の仏神事・修法・祈禱の中で童舞を演じることにより、その場に神を降下させ、あるいは靈魂を招き寄せ、その場を聖なる空間に転化する。その聖なる空間が出現してこそ祈りや願いが神仏に通じる」と指摘する。⁽¹⁶⁾

そしてこの例の一つとして挙げられた『古今著聞集』巻第六管絃歌舞第七（二六八）「京極太政大臣宗輔陵王の乱序

を吹きて神感ある事」では宗輔の笛の音に合わせて陵王の舞う様子が描かれているが、ここでも稚児は神仏の仮現した姿として位置づけられている。内裏から退出した宗輔がその晩の月が素晴らしかったので陵王の乱序を吹いているところに、陵王の装束をした「ちるさき人」が音楽に合わせてすばらしい舞を舞い、そして曲の最後にはこの陵王が社の中に入っていったという。これは、神が童の姿になって現れること、そして童舞が神降し・招魂として考えられていたことをあらわしているという。⁽¹⁷⁾

このように、子どもが神仏の憑坐とされたのは、子どもが「人」になる以前の存在として、男や女でもない、この世の秩序に属さない存在であると考えられたからと言える。だからこそ神仏という聖なるものと人間とを、そしてこの世とあの世という二つの世界をつなぐことが出来ると考えられた。そしてこうした境界性を示すのが化粧や宝冠などであったといえる。一章で論じたように、子供はその年齢ゆえに人間とは異なる存在として神聖視された。しかし子供の姿のままでは神聖な稚児とはいえない。祭礼の中に見られる稚児は、みな化粧をされ、華やかな衣装をまとい、祭りが終わるまでは人間と同じ土を踏むことすら許されない、言わば「聖なる稚児」である。祭礼の中に見られる稚児は、ただの子供ではなく、さらに別次元の存在といえる。

こうした稚児の聖性は時に神仏の憑坐という媒介者だけにとどまらず、聖なる存在そのものと重ねられることもある。

京都府東山区泉涌寺山内町の二十五菩薩お練り供養では、菩薩装束に身をつつんだ稚児二十五人が来迎和讃にあわせて橋をしずしずとわたり、地藏堂との間を往復する。そして、本堂では観音菩薩・勢至菩薩の舞が上演される⁽¹⁸⁾。阿弥陀如来および緒菩薩が極楽浄土の世界から現世に現れ衆生を救い、極楽浄土に導くという平安時代末期より起こった仏教の「来迎思想」を具現化したというこの行事は他にも、和歌山県有田市糸我町中番にある雲雀山得生寺で行わ

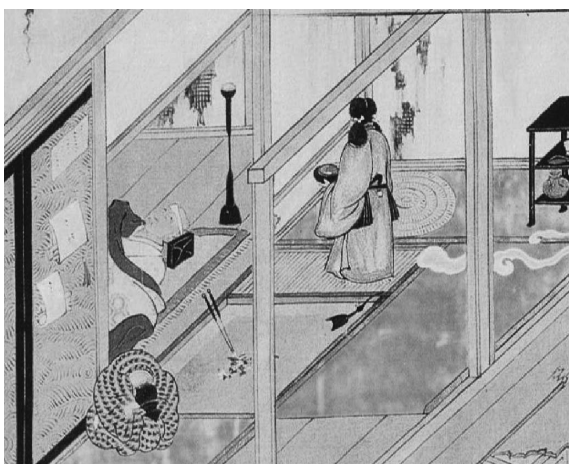


資料1 『春日権現験記絵』

れる得生寺来迎会式でも見られる。これは寺で祀っている中将姫の命日にちなんだ行事で、姫のように美しく聡明な徳をいただこうと、子どもたちが菩薩となってお渡りをするという。⁽¹⁹⁾

こうした行事のように、稚児が憑坐ではなく菩薩という聖なる存在そのものとして現れるという思想は中世にもみられる。この点については後でも触れるが、春日大社の明神に関する霊験絵巻である『春日権現験記絵』の巻五では、紫雲のたちのぼるのに円頭の童子がのって手をあわせている姿が描かれている。これはある人の夢を描いたとされているが、その人の夢に紫雲がたなびいていて蓮台が家から出て行き、その蓮台に三歳の童子がのっているというものである(資料1⁽²⁰⁾参照)。また、同様に『石山寺縁起』の巻七にも、天上より白雲にのって唐衣の白装束を着け、鬘面を結った少年が鉢を持って現れる姿が描かれており(資料2⁽²¹⁾参照)、稚児が神仏という聖なるものとして描かれていることが分かる。

その他、中世に描かれた文殊菩薩や弘法大師像などは童子の姿で描かれたものがある点からも稚児の聖性が見てとれ



資料2 『石山寺縁起』

る。

松岡心平氏は文殊菩薩や聖徳太子、弘法太子など前代まで大人と形象化されていたものに少年化現象がおこり、それぞれの稚児像が広く流布したのは院政期を始発とする中世であったという。

そして中でも注目されるのが、院政期を先取る後三条帝治政の治暦五年（一〇六九）に、法隆寺の大衆は太子七歳像を造立し、これにより法隆寺の御霊会の本尊が、生身の太子とされる救世観音から七歳の太子像に変わったことであると指摘する。⁽²²⁾

また同様に弘法太子空海が五、六歳の折、八葉蓮華の中にいて諸仏とともに語る夢を見たという『御遺告』の一節を図象化したという『稚児太子像』でも童子の姿となった空海が描かれている。⁽²³⁾

このように、現在の祭礼行事にみられる稚児はただ神格化されたり神仏の憑坐とされたりするだけでなく、神仏そのものの姿と重ねられた聖なる存在であった。稚児はその年齢ゆえに男や女という性別はおろか「人」ですらないものとされ、神仏に近い存在とされた。だからこそ神仏と人間とをつなぐ聖なる力があるとされた。しかしそうした稚児に対する意識は現代だけではなく、中世ではさらに強くみられ、絵巻に描かれる稚児の多くが神仏の化

身となって現れる。こうした稚児を神そのものとみなす思想や稚児信仰の背景には、これまで指摘したような子どもに対する聖視だけでなく、中世という時代における特別な稚児——中世僧院の稚児というものが大きく関係すると思われる。

第三章 僧院における稚児

中世僧院には様々な童がおり、その役割や身分に応じた呼称があり、その中で「稚児」と呼ばれるのはほんの一部の童であり、言わば特権化された特別な童であった。

土谷恵氏は中世寺院には様々な童がいたが、その代表が稚児（上童）・中童子・大童子たちであり、それぞれの出身の家柄によってその身分が分けられていたと指摘する。中世僧院の組織を大別すると、寺家と院家から成っており、寺家が公の空間であるのに対して院家（房）は私的な生活の場であり、稚児・中童子・大童子という童たちはこの院家に所属する童であったという。

このうち大童子は下仕えの童たちで、中にはすでに成人した男であるにもかかわらず童髪の者もいて、僧の供奉や拝堂の官符持ち、馬引役、法会における頭役、使いの役など様々な役を担っていた。そしてこの大童子よりも上の身分の童で、供奉と陪膳を主な役割とする上仕えの童が中童子である。中童子はだいたい十二、三歳から十五、六歳くらいの少年で、僧侶の身の回りの世話以外にも僧の行列を華やかな姿で莊嚴するという役割や法灌頂での持幡童の役などもあった。そしてこうした童たちの中でも最も格の高い童子が稚児である。稚児は僧院において、貴族の子弟である公達に次ぐ席次と待遇を受ける存在であり、院家内でも数少ない特別な童で、「上童」とも呼ばれたという。⁽²⁴⁾

このように中世の僧院にはさまざまな童がいて、それぞれの身分に応じた役割を担っており、僧院の童の世界は階

層制社会であったといえる。そしてこうした童子たちがいる一方でそれらの童子とは一線を画す存在として特権化された童子がおり、それがここで取り上げる「稚児」である。

稚児と中童子とではその役割の上で、共通するものもあるが、中童子よりもはるかに多様で複雑な役を担っていた。稚児は僧侶の近くに侍って僧侶の世話をする以外にも中童子と同様に、僧侶の行列を飾る役や陪膳にみえる接客、伝法灌頂での持幡童の役などもあるが、稚児と中童子とでは接する客の身分や伺候する場が異なるなど、両者の間には明確な身分差があったという。こうした役割の他、稚児の役割には外典や管弦の学習をはじめ詩歌会や和歌会への出仕と出詠、涅槃会・灌仏会などの法会における仏前の「捧物一種」など、その役割は複雑多様である。そしてこうした稚児の多くは師である僧の性愛の対象ともなり、僧に寵愛をうけた童子は「寵童」と呼ばれたという。⁽²⁵⁾

「寵童」の多くは僧侶の側近くに伺候していた稚児の中から選ばれたものとみられるが、中には上仕えの中童子から寵童になる童もいたという。師主の僧の寵愛を受けた童は寝所に奉仕することを旨として、主人の寵愛を得ている間は、朋輩の稚児に勝る処遇を受け、他の童たちとは異なる特別な役割を担った。

こうした特別な童子である稚児の役割として重要なのが、僧の行列の莊嚴という公的な場における役割である。僧綱や貴種の僧は朝廷の仏事などの公的な場に出仕する際、或いは受戒などのハレの儀式に臨む際には礼儀を正し行列を従えるが、その際稚児をはじめ中童子・大童子の童たちも従う。彼らの役割は主人の僧を莊嚴する役であるが、中でも最も華やかな装束で行列を飾るのが稚児（寵童）であったという。そして稚児は化粧を施された美しい顔と華みな装束で行列を飾り、主人の僧を莊嚴する装置であるとともに行列の華であった。美しく着飾った稚児は僧にとって、まさに己の地位をしめす象徴でもあったという。⁽²⁶⁾

また、稚児が僧侶の行列につき従い華やげるといえるのは現在でも各地で行われている稚児舞や灌仏会（花祭り）の

稚児行道などにも見られる。花祭りとして有名な東京都文京区の護国寺では、毎年宝冠をいただいた稚児が華やかな列をつくり、花御堂を本堂へと運ぶ。また、京都府西本願寺壬生寺の花祭りでは、麻耶夫人が胎内に白象が入った夢を見て釈迦を懐胎したという伝説にもとづいて、境内に造り物の白象が設けられる。そしてその白象の背に花御堂が乗せられるが、ここでもこの花御堂とともに練り歩く稚児の姿が見られる。²⁷⁾

この他、ハレの場において見逃すことのできない稚児の役割としては「童舞」が挙げられる。「童舞」とは、童の舞う舞樂のことであるが、童舞には貴族社会の算賀などにみられるような、朝廷でおこなわれたものと、寺院で行われたものがある。そしてこのうち中世の芸能の流れの中でより重要な位置を占めるのが、寺院における童舞である。²⁸⁾

寺院の童舞は、舞樂法要の中の菩薩・迦陵頻・胡蝶といった供養舞を童が舞ったものであり、その担い手の多くが寺院の長官である別当の寵童たちであったという。土谷氏によると、僧たちは寵童である稚児に様々な芸能を学ばせていたが、十二世紀半ばに訪れた舞樂法要の隆盛と寺院童舞の時代には、これらの寵童が担い手となったという。そしてこうした稚児たちは寢所に奉仕する以外に、飾り立てられた容姿とその幼い芸をハレの場で披露することがその身に課せられた重要な役割であったという。²⁹⁾

この中世寺院の童舞については前にも触れたように、「聖なる舞」であるとする指摘もあり、各院坊に所属する童が十五歳に至るまでに寺社内であつた役割の最たるものは、童舞であつたという。³⁰⁾しかし、こうした童舞を「聖なる舞」とする論に対し土谷氏は、説話や絵巻に描かれた桜会の童舞が呼び込む世界は「性愛の世界」であつたと指摘する。

土谷氏によると、『続閑葉和歌集』には桜会の舞童に僧たちの詠みかけた和歌がのせられており、その中には建長四年（一二五二）の桜会の童舞吉祥を見初めた仁和寺僧侶の送った歌がのせられているが、これらを見ると桜会の舞童が僧にとって求愛の対象であつたことが窺えるという。そしてこの桜会は僧の日常生活に潜む男色の世界がその日は

かりは公然と姿をあらわす空間であり、それは僧と童のおりなす性愛のハレの場であったという。そしてこの童舞を舞う寵童たちはみな美しい容姿を持つ少年であり、この美しい舞童の姿に人々は心惑わされる。そして次第に、童舞には鎮魂や神降しという宗教的な要素よりも芸能的な要素が強くなっていくと指摘する。⁽³¹⁾

こうした土谷氏の指摘にあるように、童舞はそのはじめにおいては舞樂法要の中の供養舞として舞われたものであったが、次第にこうした宗教的要素とともに、愛らしく、美しい稚児が舞う様を愛するという好色的な要素を多く含んだ芸能となっていく。童舞とは聖なる舞であると同時に性愛の世界をもふくみこんだものであったと考えられる。「聖」と「性」の両方が統合されたものとして美化される。これが童舞であったと言える。これはこの時代、稚児の身体がひとつの「美」とされ、芸術にまで昇華されたということを表すと同時に、稚児が聖なる存在として人々に神聖視され、祀られるだけではなく、僧侶という男性に愛されるという側面があったことをも表している。

このように、稚児は僧侶の私的な空間にのみ侍り、僧の身辺の諸事を勤めるだけではなく、公的な場においては、化粧と華美な装束で飾り立てられた美しい姿で師である僧侶の行列を荘厳したり、桜会などの宴席では聖なる舞である童舞を舞ったりするなど、美しい容姿によってその場を華やけるといふ役割もあったといえる。稚児は僧侶のステータスの象徴であり、他の童子とは明らかに違う特権を持った童であった。僧院における稚児とは、子ども（童子）という年齢ゆえの神聖さを帯びた存在であるだけでなく、化粧と美装により、さらに特別な存在となり、僧侶たちの寵愛を受ける存在であった。その姿は子供の姿をしていながらもただの子供ではなく、そして女でもなければ男にもなりきっていない、まさに男や女という性別を超えた存在である。僧院における稚児とは性を超越した存在として、人々に神聖視された存在といえる。

第四章 「性」をおびる稚児

こうした聖性を帯び、人間とは異なる存在、性をもたない存在とされた稚児は一方において、僧院という特殊な空間に入り、僧侶という男性を相手にすることによって、女性と近似した「性」を帯びることになる。

第三章で指摘したように、中世僧院において稚児は聖なる存在として、神聖視されると同時に僧侶という男性に愛されるという側面も持っていた。しかし僧侶と稚児の恋愛は対等なものではなく、常に僧侶を主とし、稚児を従とするはっきりとした主従関係があった。稚児には子どもであるがゆえの自由さがあったが、その一方で、僧院という場においては師である僧侶への服従を要求される立場でもあった。土谷氏は、稚児は奉仕者としての特権を持つ半面で、師主の僧に絶対的服従を強いられる存在であったと指摘している。稚児に求められるのはまず服従であり、さらに詩歌会の出仕には稚児の装束は特別に詠えた美麗なものを着るべきとされた。そして、詩歌に堪能な稚児であっても多数詠むことは禁じられ、「風情之絶妙」「露詞之幽玄」を求められたという。⁽³²⁾こうした指摘にあるように稚児たちに求められたことは、華やかな装束と容姿によってその場を飾り、その身に風情と幽玄をかもしれない振る舞いであった。

稚児のこうした容姿や役割、そして師である僧侶に対する絶対的な服従を強いられるという点からは、稚児が僧院において、「女」と同じような役割を担わされていたことが窺える。そして稚児の役割は様々であるが、そのほとんどは美しい容姿で僧侶に寵愛され、芸を仕込まれ人々の前で舞を舞い、観衆を魅了するといえるもので、言うなれば女芸能者のような役割を担ったといえる。そして、女と稚児の近似性は和歌の贈答や容姿などからも見てとれる。

田中貴子氏は折口信夫の「女房歌の発生」をふまえた上で、和歌には男女のジェンダーが刻印されていると指摘する。稚児と僧との贈答歌では、常に詠みかけるのが僧であるという点で、僧は男のジェンダーに、それに対し、稚児

は「夜離れ」をうらむ歌を多く詠んでいることから女のジェンダーになるという。⁽³³⁾そして僧侶と稚児の歌のやりとりは『安撰和歌集』をはじめ多くの歌集におさめられているが、男女の恋の歌と何ら変わらぬ歌のやり取りが見られ、中には稚児が僧侶の心変わりを歌った歌が大変多くみられ、稚児の歌の特色になっているという。⁽³⁴⁾

また、稚児と女の類似点として挙げられる容姿の面については、黒田氏や宮本が絵巻物から稚児と女の共通性を見出している。この両者の指摘によると、稚児と女は肉眼だけでは識別が困難なほど酷似しているという。

黒田氏は、『女』か『稚児』かで、稚児と女は非常に近い存在であり、服装・化粧・履物、そして仕草にいたるまで、ほとんど「女」であるとし、『芦引絵』に描かれる稚児の姿はどれをとっても恋をしている少女そのものであり、外見だけではなく、「感情の世界」までも女のようにであると指摘する。⁽³⁵⁾

両者が指摘するように、僧侶と稚児の関係は異性愛に近いともいえるかもしれない。しかし、それは「近似」というだけであり、稚児が女になりかわることを意味するものではない。稚児はあくまでも「少年」であり、女そのものとなることは出来ない。少年である稚児が女という「性」を担わされているだけであり、しかもその女という性もただの女ではなく、「虚構の女」である。虚構の女とは遊女や白拍子などの女性芸能者のように、市井の女性とは異なる性的役割を担う女たちであり、それは男たちの視線により作られたという意味で作られた存在である。そして稚児が僧侶たちによって担わされている「女」というのは、こうした「虚構の女」の役割であり、そうした虚構の女を少年である稚児が演じさせられているといえる。この稚児が虚構の女という性を担わされ、演じさせられている点こそが重要であり、僧侶と稚児の関係を異性愛というのはやや短絡的であろう。また、『春日権現験記絵』をはじめとする絵巻に描かれた稚児と女の姿を見比べてみても両者の違いは明らかである。

その違いの一つとして挙げられるのが、髪を結う位置の高さである。『法然上人絵伝』の卷三十三では、市女笠を



資料3 『法然上人絵伝』より

もった女と稚児の姿が見られるが、両者の髪を結う位置を比べてみると、稚児の方は髪を根本で結っているのに対し、女の方は肩よりも下の位置で結髪している(資料3参照)。その他の絵巻に見える稚児と女の姿を見くらべてみても、やはり同様の違いが見られる。⁽³⁶⁾

小松茂美氏は、『芦引絵』の流行と享受」という論文において、室町時代の公卿高倉永行の『法体装束抄』の記述と絵巻に登場する稚児姿などから、稚児の結髪法について言及しているが、それによると稚児の結髪は頭の頂のあたりで、左右に梳き分け、うしろに長く髪垂し、うしろで束ねて元結で結ぶというものであったと推察している。そしてこうした稚児の結髪法は、室町時代における流行であったのはもちろんのこと、前代の故実を踏襲するものであったに違いないと指摘する。⁽³⁷⁾

また、小松氏は稚児の服装についても『法体装束抄』と室町末期の僧職・服装・織物糸などについて記録した『けんろせいよ 賽驢嘶余』(作者未詳)の記述をふまえて言及しているが、それによると稚児はもっぱら水干を着用しており、その水干にも様々な織物があり、季節に従い、千変万化、華麗なものが選ばれたという。⁽³⁸⁾ 水干は、当時公卿の私服や元服前の少年の晴衣などに用いられており、女性と同じとは言えない。

その他、稚児に対する決まり事は装束などの身なりに関するものだけにとどまらず日々の生活態度や飲食にまでおよび、厳しい礼法を仕込まれていたという。こうした稚児を対象とした礼儀作法の厳しさについては、『右記』の「童形等消息事」や菅原文時の著作と伝えられる『教童指帰抄』などから窺い知れるが、これらの記述によると、稚児は十七か十九歳で出家すべきもので、眉墨を引いたり、美しく化粧をさせたりするのはわずか四、五年であるという。そして稚児は稚児として過ごすわずかな時間に化粧や華やかな装束と厳しい礼儀作法によって「童」から「稚児」という特別な存在になるという⁽³⁹⁾。

このように、稚児はその服装や結髪法、立居振舞などについて細かな決まり事があり、この頃にはすでに女とは異なる存在としての稚児像というものがあったと考えられる。そしてこうした稚児像を作り出したのは言うまでもなく僧侶であり、稚児とはこの僧侶によって作られた虚構の存在である。しかし、稚児は化粧や装束、礼儀作法によりただの子供や女とは異なる存在となる一方で、性的な役割においては「女」、しかもただの女ではない「虚構の女」と近似した役割を担わされていた。稚児はその姿かたちや和歌の贈答などから非常に女と近いものとも考えられているが、稚児はあくまで少年であり、女の代替物とはいえない。稚児である少年が「女」という性を担わされ、演じさせられている。中世僧院における稚児とは、僧侶によりただの子どもや女とは異なるものとして作られながらも、「虚構の女」という性を担わされた存在であるといえる。

第五章 稚児の聖性

稚児は僧院において女という性を担わされているという意味で、性的な意味での「性」を持った存在と考えられる。しかしこうした女という性を担わされているにもかかわらず、稚児の肉体の持つ美しさや性的なものはただの淫らな

ものとされることはなく、聖性を帯びたものとされる。だからこそ僧侶と稚児の男色関係はただの肉欲的なものではなく、尊いものとされた。そして神仏に近いがゆえの「聖性」と稚児の性愛が結びついたものに、稚児灌頂などの仏教儀礼がある。

阿部泰郎氏は「慈童説話と児」で、稚児をめぐる性愛が発端となり、稚児の受難によって聖なるものが顕れるというのは普遍的なかたちであり、そこには仏教が厭離すべき愛執と死苦ゆえにこそかえって神聖が生起するという逆説的構造が蔵されているという。中世の神々の縁起はもっとも苦難を受ける者こそが神に愛され、やがて神として祝福されるという思惟に貫かれているが、稚児はその点でも典型として化儀を演じてみせるのにふさわしい存在であったと指摘する。⁽⁴⁰⁾

また、稚児灌頂でも、稚児と僧侶の性愛が僧侶の救済の手立てとなる神聖なものとして位置づけられている。稚児灌頂とは『弘児聖教秘伝私』などに説かれる、稚児を菩薩の化身として、その菩薩となった稚児との交接により人々を救済するというものである。松岡心平氏は叡山天海蔵の『弘児聖教秘伝』よりも少し異なり簡略な叡山文庫真如蔵の『児灌頂私記』に依りながら、灌頂の秘儀の次第について論じているが、それによると、稚児灌頂とは中世天台恵心流僧房の幽暗な密室の中にはぐくまれたもので、稚児をめぐる聖とエロティシズムの身体の奥処での邂逅の成就のための儀式であるという。⁽⁴¹⁾

この儀式は稚児が観音菩薩そのものとなる儀式であり、灌頂を受けた稚児はこれ以後観音菩薩として一切衆生を救わなければならない、もし慈悲がなくそれが出来なければ十方三世の諸仏、殊に観世音菩薩、山王大師の罰を蒙らう。そして僧侶の性愛の対象になるのが、この灌頂を受け、観音となった稚児であり、教義上は灌頂をうけていない稚児との交接は許されておらず、もし無灌頂の稚児を犯したならば三惡道の種因となるという。⁽⁴²⁾

このように、稚児は僧侶にとって観音菩薩という聖なる存在であると同時に犯してもよい性愛の対象でもあった。性的な対象でありながらもそれが単なる愛欲や破戒にはならず、あくまで観音という神聖な存在として神格化されていた。しかしこの稚児灌頂という仏教儀礼について記された文献はほとんどなく、言わば秘密裏に行われた「秘儀」であったと想像され、稚児灌頂という儀礼は稚児との男色関係に正当性を与えるものであったとも考えられる。しかし、稚児が僧侶の男色の相手となるという、担わされた性的な役割もまた稚児の聖性の一端を担っていると考えられる。

神仏そのものともされる稚児との性愛関係は、聖なるものとの一体感とともに、それによりもたらされる快楽や恍惚感は神仏との交流と等しい精神的作用を僧侶にもたらしたのではないだろうか。生殖を目的としない稚児との性交渉もまた非日常的行為であり、日常の自己を超えるものである。稚児という聖なるものとの性愛も、僧侶にとって神仏へとつながる回路であったといえる。神仏そのものともされる稚児との性愛が僧侶の救済の手立てとなるという構図の背景には、聖なるものとの回路や一体感を求めようとする僧侶側の思想があり、そうした思いが稚児を観音菩薩にまで昇華させたのではなからうか。

また、こうした稚児との性愛関係が僧侶を救済へと導くという思想は中世の絵巻にも見られる。十三〜十四世紀初頭に成立したとされる『稚児観音縁起絵巻』では、十一面観音像が稚児の姿をかりて老僧の前に現れる。大和の長谷寺の近くに住む身分の高い老僧が、晩年になっても身近に仕えて仏法の後継者となってくれる弟子がいないことを嘆いていたある日、尾臥の山の麓の薄の原で、十三、四歳の美しく上品な少年（稚児）に出会った。そしてその少年が老僧のそばで自分を使ってほしいと願い出たため、老僧は喜んで自分の寺に連れていき、その後この心優しき少年と仲睦まじく暮らしていた。しかし三年目の春に稚児が病に倒れ、いよいよ最期というとき、その少年が自分の遺骨は

棺におさめた後、五十七日の間、そのままにするようにと言い残した。老僧はその言葉通りに五十七日後に棺をあけると、稚児の遺体はなく、金色燦然と輝く十一面観音が出現した。そして「我は是、人間のものにはあらず、普陀落の世界の主、大観音自在尊と云」とおごそかに告げた後、老僧が信心殊勝であるので、しばらく童男のかたちで現れ、契りを結んだという。そして今より七年後の秋には必ず老僧を迎えに来ると言い残し、天空に飛び去っていった。⁽⁴³⁾

また、こうした稚児と僧侶の性愛を文学的に表現したものとしては中世の稚児物語が挙げられる。市古貞次氏は稚児物語をおよそ三分類に分けられると指摘し、『秋夜長物語』や『幻夢物語』などの男色に重きをおく作品を第一類に、『松帆浦物語』『鳥辺山物語』などの平安時代以来の伝統的な恋愛物の影響を受けた作品を第二類に、そして『花みつ』などの男色を主としない作品を第三類にそれぞれ分類している。そしてその中でも白眉と認められ、他の作品にも影響を及ぼしたのが『秋夜長物語』であるという。⁽⁴⁴⁾

『秋夜長物語』の成立は南北朝時代にさかのぼるとされ、稚児物語の代表でもあるこの作品は、比叡山の東塔の桂海律師が花園左大臣の子の梅若という美しい稚児との恋愛と、その梅若をおそう受難により発心を勧め、終生衆生済度のために力を尽くすという物語であるが、こうした稚児が僧侶に真の悟りをひらかせるために神仏の化身となつて現れるという趣旨は、中世の稚児物語にしばしばみられるものであり、慈童説話の典型であるという。⁽⁴⁵⁾

桂海律師は、俗世間を離れ、御仏に仕える身でありながら、名利にばかり心をひかれ、生死の苦海離脱の営みを怠っていたことを反省し、叡山の生活を離れ、改めて修行に打ち込もうと山を離れることを決意した。しかしなかなか実行にうつせず、石山観音に参詣したが、そこで美しい稚児を夢で見、かえって、その稚児の面影が忘れられなくなってしまう。再び石山寺に向かうと、その途中にある三井寺の聖護院で自分を迷わせた夢の中の稚児とそっくりな稚児を垣間見た。その稚児の美しさに心を奪われ、「是や夢ありしや現わきかねていづれに迷う心なるらん」として、物思

いにふけていた。そしてその恋慕のあまり、その稚児の従者の童に手紙を託し、やがて契りを結ぶ。

ここで描かれる桂海律師と梅若との恋や、性愛は、決して好色で淫りがましいものとしては描かれてはいない。梅若からの手紙を心躍らせながら待つ桂海律師の描写や、夢のような一夜を過ごした後の魂の抜け出たようにふさぎ込んだ様子からは、肉欲に溺れた破戒僧としての姿は浮かんてこない。ここで描かれる僧侶と稚児の恋愛はひたすらに美しく、物悲しいものであり、そこで繰り返されるのは、稚児に対する美しさである。

また、梅若が天狗に誘拐されたことで、山門と寺門の抗争へと発展していくという点からは、中世の僧院において稚児がいかに尊重されていたかが分かる。そして最後にこうした抗争により三井寺が焼かれたのも衆生済度の方便であり、梅若が身を投じたのも観音の変化であったからだと三井寺の僧徒たちは悟り、発心してさらに深く仏道を修めようとするが、こうした結末からも、稚児が聖なるものとして、僧侶たちを発心へと導くという構図がはっきりと窺える。

このように、『秋夜長物語』では、稚児が神仏の化身となって僧侶の前に現われ、この稚児との恋愛（性愛）が悟りの道を開く契機となっているが、こうした構造は中世の稚児物語の中心的なテーマとなっており、他の作品にもみられる。

『秋夜長物語』や『松帆浦物語』、『鳥辺山物語』をはじめとして、室町時代に続出する稚児物語の源流ともいえるものに、『上野君消息』がある。暦應元年（一三三八年）の書写の奥書があることから、同年以前、おそらく鎌倉時代初期の成立と推定されるこの作品は、稚児物語の濫觴ともいえるという。そしてこの『上野君消息』でも稚児が仏の化身として描かれる。⁽⁴⁶⁾

『上野君消息』は序と消息の二部からなり、「序」では天台山首楞嚴院の若き僧侶が離山して修行しようとし、師坊

である住侶大浦の阿闍梨の諫めも聞かず下山し、その後受戒のために山に上る戒者に託し、その後の消息を送ってよこし、そこには自分の日來の修行の状況を記した日記を送ったので読んでいただきたいと書いてあったというところまでが描かれている。そして「消息」では、下山後にひとりの十四、五歳くらいの稚児に出会ったことが書かれており、その稚児は自分を悟りの道へと導くため仏が化現した者であったという。

ある夏のくれに法輪寺に参ろうと思い、大井川のほとりに出たところ、河の波が静かで月も美しかったので、月の光にまかせて渡し舟に乗っていると、南の岸にある櫟谷神社に着いた。おごそかな様子にしみじみと心を動かされながら、本堂に入るも人のいる気配はなく、心細げに念仏を唱えた後、声をひそめていると夜がふけた。すると、稚児か女房か、小袖を着た幼少らしい人が現れた。不思議に思ってみると、「歳十四五ばかりの兒のかたちことながらあてやかに、すがたありさまなのめならず。大方まみ、くちつき、かぶし、ゐずまい、たとえむかたない、非常に上品で美しい稚児であった。その稚児の話し方や、振る舞いなどが素晴らしかったので、あやしくも思いながらも、稚児の手をとり、戯れなどして遊び、この稚児を話し相手として一夜を過ごすことにした。その夜は稚児と仏法に関する様々な話をして過ごしたが、明け方になってみると、稚児の姿は消えていた。僧侶は、夢かうつつかおぼろげな気持ちになり、仏が真の悟の道に入らせるために稚児の姿となって化現した者であったと気づき涙を流す。

この他、『弁の草子』の弁公は鹿島のみかくれの明神の化身となって現れたとされる他、『幻夢物語』では花松が文殊菩薩の化身であったとされ、発心を祈願していた幻夢を真の仏道に入らせる機縁となっているなど、稚児が法師に悟りをひらかせるために文殊菩薩や観音菩薩などとなって化現するという趣旨は多くみられる。そしていずれの作品でも、僧侶と稚児の恋愛・性愛は僧侶に悟りを開かせるための媒介の役割となっており、肉欲的な淫りがましい雰囲気はない。僧侶と稚児の関係はそうした生々しさを感じさせることなく、ひたすら美しく、それでいて物悲しいも

のとして描かれ、女が相手ならば好色な僧の話に墮落するところが、稚児が相手ならば僧の性は清浄なまま保たれることになる。

そしてこうした稚児を聖なるものとして美化する描き方は、相手の稚児が僧院の稚児ではない『松帆浦物語』や『鳥辺山物語』、『嵯峨物語』ではさらに強まる。これらの作品では稚児が神仏の化身として登場することもなく、『秋夜長物語』や『上野君消息』などと比べると宗教的な要素は薄く、稚児と僧侶（大寺院の僧侶ではない）との関係は王朝恋物語的な描かれ方をしている。そういった意味で、これらの作品は稚児物語というより男女の恋愛談に近い性格を有しているといえる。

だが、それは市古氏の指摘するような単なる稚児の「女性化」を意味するものではない。⁽⁴⁷⁾ 稚児はあくまで少年であって、僧侶という男を相手とすることで女の立場をとっているものであり、稚児が女となるのではない。稚児の描写の仕方や美しさを表す形容などは女と同じようなものもあるが、それは女そのものであることにはならない。見る側が稚児を女の立場として描いているという点こそ、稚児が女の性を担わされているということを如実に表している。

稚児物語で描かれる稚児は単なる女性の代わりではなく、菩薩などの聖なるものの化身として崇拜される存在であると同時に、その美しい容姿によって僧侶（見る側）を「夢か現か分きたい」異世界へと誘う存在である。そうした稚児のもたらす空間は聖なる空間であり、稚児と過ごす時間は聖なるものに触れられる時間である。だからこそ稚児物語で描かれる稚児と僧侶の恋愛は決して愛欲にまみれたものではなく、美しくはかないものとして美化される。

そして稚児物語の典型とされる美しい稚児との恋愛・性愛が契機となって人々を発心へと導くという構造は、稚児との男色関係を仏教的に合理化しているともいえるが、それだけではなく、稚児との恋愛・性愛が宗教的な意味での法悦と性的な意味での法悦の両方を生じさせるものであることを表しているといえる。

こうした性的なものですら聖性とむすびつけられる。「聖」と「性」の結びついたものが稚児の性であり、この両義性こそが稚児の性の肝要なる点であると言える。だからこそ稚児はハレの場にも現れ、説話や絵巻などでは僧侶との性愛も公然と描かれたと言える。僧侶の行列や童舞といったハレの場での役割からは稚児が聖なるものとして見られていたことが分かるが、その一方で、僧侶という男に愛され、慰撫する側面からは女と似た性的役割を担わされていたことが分かる。この「聖」と「性」を稚児に担わせているのは、見る側の僧侶であり、稚児の性とは見る側が作り出した虚構といえる。男でもなく、女でもない、性別を超えた存在、虚構の性といえる。

おわりに

以上のように、稚児は子どもという年齢ゆえに男や女という性別はおろか、「人」という認識すら認められていない存在であった。そうした「人ならざるもの」に対し、人々は神聖さを感じ、聖視したと考えられる。そしてこうした意識は現在の祭礼行事などからも見てとれ、子どもは神仏の憑坐という聖なる媒介者とされ、ただの子どもから、化粧や宝冠、きらびやかな装いによって聖なる存在へと神格化される。そしてこうした意識は中世ではより深く、子どもは単なる媒介者から菩薩や観音などの聖なるもののものとされた。

こうした稚児を神仏そのものとみなす思想の背景には、中世僧院における稚児の存在が大きく関わりと考えられ、第三章と第四章において稚児の役割について取り上げた。僧院の稚児は師である僧侶の世話をするだけではなく、美しい姿によって僧侶の行列を華やげるといふ役割や、童舞によって神降ろしや招魂という役割を担っており、僧侶にとって稚児は己のステータスの象徴であると同時に聖性を帯びた存在であった。

しかし、聖性を帯び、人間とは異なる存在とされ、性別を持たない存在とされた稚児は、一方において僧侶という

男を相手にすることで女と似た「性」を持つことになる。しかしその性は女とは近似しているがそれと全くの同質と考えることは出来ないものである。稚児はその役割や容姿などから女と近似していたが、それは似ているというだけであり、稚児が女そのものであったことにはならない。稚児はあくまでも少年であり、その少年が見る側によって女という性を与えられ、担わされているといえる。それは女ではなく、作られた存在であり、女にも男にもない稚児としての美しさをもっていた。

白洲正子は少年美について、「男は男になるまでの間に、この世のものとは思われぬ玄妙幽艶な一時期がある。」と述べている。また、松田修は、稚児、少年の美しさについて以下のように指摘している。

少年美が、わけて儂く、つかのまのものであることは、疑いないところである。男と女、二つの性のあわいにたゆたう⁽⁴⁹⁾贅黷とした情感。今日あって明日のない愛。桜の盛りさながら、あまりにも短い時間しか、截りとれないのである。

こうした白洲正子や松田修の言葉にあるように、少年の美とは時間との執拗なまでの戦いである。その美しさとは言葉では表現し得ない美しさであり、まさに容易にはかり知れない「幽玄」と呼ぶに相応しいものである。だからこそ人々は少年の身体に宿るかりそめの美しさを楽しむのである。そして「玄妙幽艶」の美しさを持つ美少年をさらに飾り立て、様々な役割を与え、「稚児」という性を作り上げたと考えられる。そうして作り上げられた稚児の美しさは少年としての美しさを超越したものであり、僧侶たちを惹きつけて止まない蠱惑的までの美しさがある。稚児の美しさは男の美でも女の美でもない、そしてただの少年の美でもない「この世ならざるもの」の美しさであり、「稚児の美」

である。

こうした美しさを持った稚児に、人々は「聖」なるものと「性」なるものの両方が交錯した感情を抱く。男でも女でもない、この世のものとは思われない美しさが「聖」と「性」を呼び起こす。だから稚児は僧侶の性愛の対象でもあると同時に神仏という聖なるものの化身となることが出来たのだといえる。そして稚児の持つ聖性は神仏と人間の媒介者だけにとどまらず、自身もまた聖なるものとして祀られる。

稚児は少年という子供でも大人でもない年齢の持つ美しさを化粧や衣装などで最大限に飾り立てられ、細かな礼儀作法などを通じて社会的な性差をもたない「童」から特権をもった「稚児」へと作られる。その姿は男でもなければ女でもない、大人でもなければただの子どもでもない、「虚構の性」といえる。稚児の性とは、見る側により女と近似した「性」を与えられながらも、そうした性的なものですら「聖性」と結びつけられる。稚児は僧侶にとって性的なものと聖的なものの両方を抱かせ、僧侶を悟りの道へと導くきっかけとなる存在である。稚児は見る側に神仏という聖なるものを感じさせ、癒しやなぐさめとなるものとして、神仏という聖なるものそのもののような存在へと昇華される。男でも女でもない人間という性を超越した存在といえる。

注

(1) 祇園祭については以下のものを参照した。

・服部幸雄「京都市 祇園祭」(『大系日本歴史と芸能―音と映像と文字による(第十巻) 都市の祝祭―かぶく民衆』平凡社一九九一年) 参照。

・島田崇志『写真で見る祇園祭のすべて』光村推古書院(二〇〇六年)

(2) 高橋秀雄、漆間元三「編」『祭礼行事・富山県』桜楓社(一九九一年) 参照。

- (3) 高橋秀雄、大友義助「編」『祭礼行事・山形県』桜楓社（一九九三年）参照。
- (4) 花祭りの稚児行道については以下のものを参照した。
- ・藤沢衛彦「図説 日本民俗学全集④ 子ども歳時記 年中行事編」高橋書店（一九七一年）
 - ・天野武『祭りと儀礼 子ども歳時記』柏書房（一九八四年）
 - ・瀬戸内寂聴、藤井正雄、宮田登「監修」『仏教行事歳時記―四月 花祭り』第一法（一九八九年）
 - ・横山健蔵『京の祭 歳時記』佼成出版（一九九三年）
- (5) 柳田國男「小さき者の声」『柳田國男全集 第七卷』筑摩書房 一九九八年 参照。
- (6) 澁澤敬三「編」『絵巻物による日本常民生活絵巻』角川書店（一九六七年）解説（第一卷―一八六頁）（第三卷―二二六頁）参照。
- (7) 横井清「童の境域―『童形』にこめられたもの」（週刊朝日百科『日本の歴史⑩中世Ⅰ―⑩悪党と飛礫・童と遊び』朝日新聞社）（一九八六年六月一日）参照。
- (8) 黒田日出男「『童』と『翁』―日本中世の老人と子どもをめぐって―」（『境界の中世 象徴の中世』東京大学出版会 一九八六年）参照。
- (9) 注8に同じ。
- (10) 黒田日出男『歴史博物館シリーズ（絵巻）子ども登場 中世社会の子ども像』河出書房新社（一九八九年）参照。
- (11) 高橋秀雄、高木啓夫「編」『祭礼行事・高知県』桜楓社（一九九五年）
- (12) 高橋秀雄、渡辺良正「編」『祭礼行事・福岡県』桜楓社（一九九三年）
- (13) 高橋秀雄、野津龍「編」『祭礼行事・鳥取県』桜楓社（一九九五年）
- (14) 高橋秀雄、山口保明「編」『祭礼行事・宮崎県』桜楓社（一九九八年）
- (15) 須藤義人「『子ども文化』の基礎的研究―民俗祭祀の中にある〈子ども像〉の諸相―」（沖縄大学人文学部紀要 第8号 二〇〇六年）参照。
- (16) また、飯島吉晴『ノマド叢書 子供の民俗学―子供はどこから来たのか』（新曜社 一九九一年）も併せて参照した。
- 伊藤清郎「中世寺院にみる『童』（中世寺院史研究会『寺院史論叢1 中世寺院史研究下』法蔵館 一九八八年）より引用。

- (17) 注16参照。また、『古今著聞集』本文については永積安明、島田勇雄校注『日本古典文学大系84 古今著聞集』岩波書店（一九六六年）も参照した。
- (18) 横山健蔵『京の祭 歳時記』佼成出版（一九九三年）参照。
- (19) 高橋秀雄、西村亨「編」『祭礼行事・和歌山県』桜楓社（一九九九年）
- (20) 小松茂美「編」『続日本絵巻大成15 春日権現験記絵』中央公論（一九八二年）
- (21) 小松茂美「編」『日本絵巻大成18 石山寺縁起』中央公論（一九七八年）
- (22) 松岡心平「稚児と天皇制」（岩波現代文庫『宴の身体 バサラから世阿弥へ』二〇〇四年 所収）より引用。
注7に同じ。
- (23) 土谷恵「中世寺院の童と児」（史学社「史学雑誌」第一〇一編第二二号 一九九二年）参照。
注24に同じ。
- (24) 土谷恵「中世寺院の童と童舞」（「文学」第六巻一号 岩波書店 一九九五年）参照。
注4に同じ。
- (25) 土谷恵「中世寺院の童と童舞」（「文学」第六巻一号 岩波書店 一九九五年）参照。
注4に同じ。
- (26) 伊藤清郎「中世寺院にみる『童』（中世寺院史研究会『寺院史論叢1 中世寺院史研究下』法蔵館 一九八八年）
- (27) 土谷恵「舞楽の中世―童舞の空間―」（五味文彦「編」『中世の空間を読む』吉川弘文館 一九九五年）
- (28) 土谷恵「中世寺院の児と童舞」（「文学」第六巻一号 岩波書店 一九九五年）
- (29) 土谷恵「法会と童舞―後白河院政期を中心に―」（五味文彦「編」『芸能の中世』吉川弘文館 二〇〇〇年）
- (30) 服藤早苗「舞う童たちの登場」（服藤早苗「編」『叢書・文化学の越境4 王朝と権力の表象―学芸の文化史』森話社 一九九八年）
- (31) 注24に同じ。
- (32) 注24に同じ。また、併せて小松茂美『『昔引絵』の流行と享受』（『小松茂美著作集 第三十三巻 日本絵巻史論 五』旺文社 二〇〇一年）も参照した。

- (33) 田中貴子『稚児』と僧侶の恋愛―中世『男色』のセックスとジェンダー―(ちくま学芸文庫『性愛の日本中世』筑摩書房二〇〇四年) 参照。
- (34) 注33に同じ。
- (35) 黒田日出男『女』か『稚児』か(イメージ・リーディング叢書『姿としぐさの中世史 絵図と絵巻の風景から』平凡社一九八六年) 四五頁参照。
- (36) 小松茂美『編集』『続日本絵巻大成2 法然上人絵伝 中』中央公論(一九八一年) 又併せて以下のものも参照した。
- ・澁澤敬三『編』『絵巻物による日本常民生活絵巻』角川書店(一九六七)
 - ・小松茂美『編』『日本絵巻大成1』26 中央公論(一九七七)一九七九年
 - ・小松茂美『編』『続日本絵巻大成1』20 中央公論(一九八一)一九八五年
- (37) 小松茂美『菅引絵』の流行と享受(『小松茂美著作集 第三十三巻 日本絵巻史論 五』旺文社 二〇〇一年) より引用。
- (38) 注37に同じ。
- (39) 注37に同じ。
- (40) 安部泰郎『慈童説話と児』(『観音』五二巻一〇・一一号 一九八五年) より引用。
- (41) 松岡心平『稚児と天皇制』(『岩波現代文庫』『宴の身体 バサラから世阿弥へ』二〇〇四年 所収) より引用
また、稚児灌頂については以下のものも参照した。
- ・今東光『稚児』(『今東光代表作選集 第五巻短編集』読売新聞社 一九七三年)
 - ・平松隆円『日本仏教における僧と稚児の男色』(『人間文化研究機構国際日本文化研究センター「日本研究」三四号 二〇〇七年三月
- (42) 注41参照。
- (43) 『稚児観音縁起絵巻』については以下のものを参照した。
- ・小松茂美『編』『日本絵巻大成24 当麻曼荼羅縁起・稚児観音縁起』中央公論(一九七九年)
 - ・白洲正子『稚児のものがたり』(『両性具有の美』新潮社 一九九七年 所収)
- (44) 市古貞次『中世小説の研究』東京大学出版(一九五五年) 参照。

- (45) 『秋夜長物語』 本文については市古貞次「編」『日本古典文学大系38 御伽草子』岩波書店（一九五八年）を参照した。
- (46) 『上野君消息』 については鷲尾順敬「編」『國文東方佛教叢書 文藝部』東方書院（一九二八年）を参照した。
- (47) 注44に同じ。
- (48) 白洲正子『両性具有の美』新潮社（一九九七年）七六頁参照。
- (49) 松田修「少年愛の精神史」（『松田修著作集第五卷』右文書院 二〇〇二年）一八二頁より引用。

（東京女子大学大学院博士後期課程人間科学研究科在籍）

キーワード

稚児、童、祭礼、僧院、童舞、稚児灌頂、稚児物語