

## 日本仏教における僧と稚児の男色

平松 隆 円

### I はじめに

三島由紀夫に、『禁色』という作品がある。そのなかに、次のような一節がある。

奥書に元亨元年の日附があるとほり、冬日のさしこむ畳の上にひろげられてゆく巻物は、後醍醐帝の時代の秘本である。その名を稚児乃草子といふのであったが、悠一には読めない詞書を、俊輔は眼鏡をかけてすらすら読みだした。<sup>(1)</sup>

『稚児乃草子』とは、元亨元（一二二一）年と奥書される真言宗京都醍醐寺に蔵されている絵巻である。その内容は、仁和寺の開田のほとりに住む老僧に仕える稚児と彼の乳母子の中太という者の交接、

ある僧に仕える稚児と彼に懸想する僧との野外での秘儀、嵯峨の辺に通う権門出身の高僧に仕える稚児と御房人の僧の密会、法勝寺の辺に住む貴人の愛童と彼を密かに慕う中間の交接、北山に住む貴僧の愛童と彼に想いをかける若僧との交接の五つの物語からなる僧と稚児との男色物語である。

原始仏教以来、女性是不浄な穢れた生き物と考えられてきた。釈迦は僧に女性を見るな、話すなと、女性とのかかわりの一切を禁じた。<sup>(2)</sup>そして、特に僧は女性との性的な交わり、すなわち女性と交接を行うことを「女犯」として戒律で禁じられた。そのため、女犯の罪を避けるため、僧は男性、とりわけ僧の身辺の世話をしていた少年である稚児を交接の対象としてきたといわれている。

なぜ、僧は女性と交接を行うことができないという理由で、稚児をその対象にしてきたのか。肉体的に男女差の少ない少年である稚



図 角匠藏、「稚児乃草子」、橋本治『ひらがな日本美術史』(2)、新潮社、1997年、110頁より転載

児を、女性と同じように化粧をさせることで、女性の代替としてその穴を犯していたのか。もしくは、稚児という幼い力弱くしなやかな者に欲情するのが、男である僧の性なのか。いや、『稚児乃草子』の絵をみる限り、稚児は、ふくよかで体格がよい少年である。お世辞にも、力弱くしなやかな者ではないし、陰毛も生え、立派な性器

も持ち合わせている。

これまで、僧と稚児との男色については、それを主題とする稚児物語を対象に文学的研究が数多くなされてきた。しかし本研究では、従来の中世および近世文学の視点からではなく仏教的視点により検討していくことで、新たな僧と稚児との男色関係の構造を明らかにしていきたい。

## II 仏教と性

在家とよばれる一般的な信者は、仏教徒として修行を行おうとするとき、仏(仏)・法(仏の教え)・僧(仏教を奉ずる僧)の三宝に帰依し、五つの保つべき習慣である五戒を受ける。すなわち、不殺生戒(生き物を殺さない)・不偷盗戒(人の物を盗まない)・不邪淫戒(よこしまな性行為をしない)・不妄語戒(嘘をつかない)・不飲酒戒(酒を飲まない)の五つであり、それらを守らなければならない。そして、これが僧となれば、五戒に、装身具を身につけない・歌舞を見ない・寝台で寝ない・正午以降に食物を口にしない・財産を蓄えない、を加えた十戒を受ける。この戒は時代とともに増え、やがて男性僧は二百五十戒、女性僧は三百五十戒にもなる。男性僧に比べ、女性僧の戒が多いのは、男性に比べ女性は罪深く穢れ多い存在と考えられて



きたからである。

これほど多くの守るべき習慣があるなかで、最も重視されたのは「不邪淫戒」であり、僧はよこしまな性行為だけではなく全ての性的な交わりを禁じられた。なぜ、仏教は男性と女性が性的に交わることを戒律で禁じているのか。

「波羅夷」という、僧の最重罪を説く戒律がある。これは、淫交（接）・盗（盗み）・殺（殺し）・妄（嘘をつく）の四種を禁じている。もし、これらの罪を犯した場合、その僧は教団からの永久的な追放を強制される。また、『梵網經』の「十重禁戒」では、第三の淫戒において淫を自己が犯すだけではなく、他者に対しても犯させてはならないと、その行為を禁じている。「僧伽婆尸沙」という、「波羅夷」に次ぐ重罪を説く戒律では、淫欲を持つて女性と触れ合うこと、また性的な話を女性とすることを禁じている。さらに、『大智度論』の卷十三の「三十五矢」では、その第二十六で酒を飲むことによって色を縦にして放逸になるとして、また『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』の第八では、大蒜・角葱・慈葱・蘭葱・興菓の五辛を食すことによって淫を発するとして、淫欲との関連で飲酒・五辛を食すことを禁じている。

戒律とは、仏教においては僧の修行規範を意味しており、男性僧である比丘、女性僧である比丘尼が集団生活において修行を行うための規則である。すなわち、戒律において男女の性的な交わりを禁

ずるということは、性的な交わりにより僧の修行が妨げられるのを避けるためと理解すればよい。

また僧は、戒律や各宗が持つ処罰規定だけではなく、様々な法度や触書などの法によって、随時その性を制約されていた。僧が仏教教団だけではなく国家からその性を制約され処罰されることとなったのは、仏教が日本に伝来して以来、国家統治の理念として僧と寺院が重要な役割を担い、国家により保護され特権を与えられていたからである。では、どのような法度や触書などがあつたのか。次に、その一部を取り上げる。

大宝元（七〇一）年に「波羅夷」をもとに制定された『大宝律令』に含まれる『僧尼令』<sup>(3)</sup>では、第十一条において僧坊に異性を宿泊させること、第十二条において僧が尼寺に、尼僧が僧寺に法会など正当な理由なく行き来することなどが禁じられ、違反した者には刑罰が与えられた。これらには、男女の接触の可能性を低め、性的な欲求が起ころのを避けようとする意図がある。鎌倉幕府によって貞永元（二二二）年七月に制定された『御成敗式目』では、第三十四条の「他人の妻を密懷する罪科の事」<sup>(4)</sup>として、他人の妻と交接を行うことが禁じられている。文永四（一二六七）年八月二十二日の『明法条々勘録』では、「以僧為夫、可聴否事」<sup>(5)</sup>として、また弘安八（二二八五）年十一月十三日の後宇多天皇の宣旨では、「以僧不可為有夫事以密夫不可用夫事」<sup>(6)</sup>として僧の妻帯が禁じられ、文明七（一二四五）

年十一月十三日の『大内氏掟書』では「於法界門之内、女人禁制事」<sup>(7)</sup>として、また天文五（一五三六）年四月十四日の『塵芥集』では「しゆつけ所へ、をんないて入あるへからず」<sup>(8)</sup>として、寺院に女性が出入りすることを認めていない。天文十六（一五四七）年六月朔日の武田信玄による『甲州法度』のなかでも「持妻子出家不可供養之」<sup>(9)</sup>として、僧は妻帯をするべきでないとされている。寛保二（一七四二）年の『公事方御定書』の下巻『百箇条調書』では「女犯之僧御仕置之事」<sup>(10)</sup>として、女犯の罪を犯した僧の処罰の方法として、正式な僧は島流しに、修行僧は日本橋での晒しの後、僧籍を剥奪され脱衣追放、すなわち裸で寺を追放されること、また、有夫の女と交わった僧は座敷牢で斬首後に刑場で首が晒され、遺体は刀の試し斬りに用いられることが記されている。

戒律をもとに作成された公の法が僧の性を制約していたのである。これは江戸時代の記録ではあるが、慶長十五（一六一〇）年から慶応二（一八六六）年の二百五十七年間に島流しにされた僧は、島流しにされた罪人千八百二十三人中二百二十一名であった。<sup>(11)</sup>なお、親鸞を開祖とする浄土真宗と聖宝を開祖とする当山派修験道は妻帯を許されており、女犯の罪は適用されていない。

ちなみに。寛政八（一七九六）年に取締りがあつたとき、女犯の罪で検挙された僧の宗派を大田南畝の『半日閑話』からみると、浄土宗二十六名、日蓮宗二十一名、曹洞宗十二名、天台宗七名、真

言宗五名、その他二名の合計七十三名である。<sup>(12)</sup>宗派を問わず全ての僧の性が自由となるには、明治五（一八七二）年の「太政官布告」をまたなければならぬ。さて次に、ある一つの興味深い特殊な事例を取り上げたい。

『金剛佛子觀尊感身学正記下』の建治二（一二七六）年三月十五日において、「参嵯峨殿。奉授齋日五戒」<sup>(13)</sup>と、上皇が受戒をしていることが記録されている。しかし、同二十三日に、

任勅定。参大多勝院。奉為太上天皇并両女院。女房一人。奉授菩薩戒。上皇十重除邪淫

とある。すなわち、「勅定に任せ、大多勝院に参ず。太上天皇に両女院、女房一人に菩薩戒を授け奉る。上皇には十重に邪淫を除く」と、上皇は淫戒だけを除いて受戒したのである。上皇に戒を授けたのは、律宗の叡尊であるが、彼は全ての戒ではなく淫戒を除く戒のみ授与した。つまり、上皇は淫戒を授与されていない。すなわち、上皇は女性と交接を行なうという誓いをしていないのである。そのため、受戒後に女性と交接を行ったからといって、それを破戒とみなすことはできない。これは、他に例をみることはできない特殊なものではあるが、僧となる者にとって戒律を守るといふことの意味の大きさと、その反面、戒律に関係しなければ何の問題にもされない

いということを我々に伝える。

しかし現実には、すでに奈良時代に妻帯している僧や隠し妻を持つ事例を『日本霊異記』などにみることができ、どこまで僧の性の制約が厳密に行われていたかは疑わしい。といっても、僧は、堂々と女性と交接を行うことは許されない。繰り返しになるが、女犯の罪は、法度や触書などによって処罰されていたのである。

そのため僧が、遊女のもとを訪れるときは医者に変装したという話が残っている。坊主頭の職業といえ、僧と医者だったためである。寛政三（一七九一）年の『俳風末摘花』には、次のような川柳が残されている。

いしやでくふ時はやつぱりたことい<sup>(14)</sup>

当時、女性の性器や遊女のことを「たこ」とよんでいたらしい。そして、酒の肴の蛸は、僧が僧の姿のときには「天蓋」とよぶものの、医者の姿となったときには「たこ」とよんでいた。そのため、女性の性器の「たこ」と蛸の「たこ」をかけて、平気で口にしていた（食べていた）ことを揶揄している。やはり、変装してでも女性と交わりたかったのである。

浄土真宗と当山派修験道は、妻帯を許され女犯の罪は適用されないことはすでに述べた。しかしながら、それ以外にも女性との交接

を行っていた宗派がないわけではない。平安末期、仁寛が真言密教の流れをくんではじめたとされる「立川流」<sup>(15)</sup>がそれである。

仁寛は、性の陶醉によって現世で浄土を体験できるとした。その方法を簡単にまとめると、行者や師僧父母などの髑髏を置いた横で男女が交接を行い、官能の満ちたなか溢れ出た男性の精液と女性の性器から出る分泌液を混ぜ合わせたものを、髑髏に幾重にも塗り重ねていく。そして、それを約七年間繰り返すのである。しかし、ただ混ぜ合わせた分泌液を塗り重ねればよいわけではない。儀式の最中も、常に髑髏の横で交接を行い続けなければならないのである。

立川流は「淫祠邪教」などと評価されることが多く、室町中期頃から衰退していくものの、庶民を中心に流行したといわれ、数百年にわたって仏教の一派でありながら、公然と男女の交接を浄土への修行としたのである。

### III 仏教と男色

さて、男色はいつ頃、誰により始まったのか。

生男の若年を夜の御座にめされて、回門ぐちをぬらし給ふ元祖上人は、たれやらんぞと聞ば、実か虚言か、弘法大師の御さく

也とかや<sup>(16)</sup>

弘法大師の好ける衆道是に受法し<sup>(17)</sup>

七月を衆道のいわる月とさだむ。其ゆへは、先衆道をひろめ給ひし。元祖弘法大師のすみ給ふ所の物とて。七月に高野槇をしようくはんす<sup>(18)</sup>

若道の元祖弘法大師へ御礼申さんと<sup>(19)</sup>

衆道の元祖はしらね共、先近代あまねく万民にひろめたまふはありかたくも。弘法大師なり<sup>(20)</sup>

日本にては、弘法大師、這道の御開基たり。一休和尚の詩に、大聖文殊元開闢<sup>(21)</sup>

江戸時代の男色物語では、文殊菩薩が男色を発見し、弘法大師が日本に伝えたというのが一般的であったようである。しかしながら、これに対して異議を唱えるものもある。

凡男色の道は、弘法大師入唐のみぎり、五台山に至り、文殊師

利菩薩より授かり来り、我朝にはじめたまふなんどいふ族あり。是大なる僻言なり<sup>(22)</sup>

衆道の論。漢に是を非道といひ、変道とよぶ。吾俗兄弟分の誓といひ、衆道といふ。世々女色の戒めはあれど、男色にいたりて禁なきは不審。其着する所は、愛欲頗る女色よりも重し。箴むべき事なり。諺に空海に始まるといふは誤りなり<sup>(23)</sup>

これらは、男色は空海により広められたものではないと否定する。では、日本において男色の記述はいつ頃までさかのぼれ、

然るにいつれの時よりか。弘法大師を祖師とあがめ<sup>(24)</sup>

るようになったのか。

小竹の祝と天野の祝と、共に善しき友たりき。小竹の祝、逢病して死りぬ。天野の祝、血泣ちて曰わく、「吾は生けりしときに交友たりき。何ぞ死にて穴を同じくすること無けむや」といいて、則ち屍の側に伏して自ら死ぬ。仍りて合せ葬む<sup>(25)</sup>

『日本書紀』に、阿豆那比の罪というものが記されている。これは、

先に死んだ友を思い、あとを追って死んだ後に合葬したことを罪として記しているのだが、ここでの「交友」とは、小竹と天野が男色関係にあったと今日では解釈され、阿豆那比の罪とは男色の罪のことでありとされている<sup>(26)</sup>。

どうやら日本では有史以来、男色の歴史があつたようである。しかし、なぜ空海が男色を広めたといわれているのか。江戸時代では、男色の隠語が「高野山」や「高野心経」であつたほどに、男色が空海と深く結びついている。

周の穆王は慈童を愛し、菊座の名を広くし、漢の高祖は籍儒を愛して、秦の後門を破れり、尚書に頑童を近づく事なかれとあり<sup>(28)</sup>

弘法大師は渡天のみぎり、流砂川上にて、文殊と契給ひしより、文殊には支利菩薩の浮名をながし、空海師は衆道の祖師と汚名をとどめたり<sup>(29)</sup>

空海は、延暦二十三(八〇四)年に遣唐使船に乗り、大同元(八〇六)年までの二年間、唐で仏教の教えを学んだ。空海が留学していた九世紀前期の中国では、男色が盛んであり、男娼も存在したといわれている。空海はともかく、空海に同行した他の修行僧や留学生

たちが、男色を唐という当時の日本からすれば先進国の文化として持ち帰り、広めたと考えることも十分可能であろう。また、文殊とは、文殊師利(支利)菩薩の略であることから、師利(支利)は尻に結び付けられたのではないだろうか。そのため、文殊が男色を発見し、またその文殊と契りを結んだ空海は、仏法や仏典だけでなく、男色の風習を日本に持ち帰ったと考えられたのかもしれない。

しかし、これだけを根拠とすることは難しい。なぜなら、しばしば江戸時代において国学者や儒学者たちは、仏教は社会規範を乱すもの、社会の役に立たない穀潰しの宗教として非難していたからである。なぜ、仏教が排撃されたのか。その理由の一つとして、徳川幕府が朱子学(儒学)を幕府公認の学問としたことが考えられるが、それ以外にも、林羅山や藤原惺窩といった、もとは仏教に帰依していた者たちが仏教批判をしていることから、当時の仏教界の墮落の酷さを挙げることもできよう。ともかく、江戸時代の国学者や儒学者たちは、仏教批判を行うための材料の一つとして、僧の男色を用いていた<sup>(31)</sup>。

空海は、彼の著『三教指帰』のなかで、道教や儒学を批判し、仏教の優れたことを説いている。そのため、国学者や儒学者が仏教を批判する場合、数多くいる僧のなかで批判の対象として空海の名を挙げ、男色と結び付けたのかもしれない。例えば、儒学者の貝原益軒は、

男色の戯れは弘法以来のことなり<sup>(32)</sup>

とし、国学者の平田篤胤は、『日本靈異記』など様々な仏教説話を引用し、仏教批判を目的に書いた『古今妖魅考』のなかで男色を取り上げ、仏教批判を行っている。また、先にあげた戒律で禁じられている男女の交接を浄土への修行とする立川流が真言密教の流れにあり、立川流のよりどころとなる經典の『大樂金剛不空真実三摩耶經般若波羅蜜多理趣品』が、真言宗においても多くの寺院で毎日誦経されていることを考えると、立川流や真言宗における呪術的な教義や儀法への不審が、その開祖である空海批判へとつながっていったのかもしれない。

そして、その批判が宗教家のなかだけではなく、庶民にも浸透するようになり、多くの男色文学で空海の名が取り上げられたのだろう。無論、仏教において僧が交接をする、稚児という寵愛を受ける少年たちがいた事実もあるのだが。

#### IV 仏教者たちの男色

僧にとって、女性と性的に交わることが女犯として戒律で禁じら

れていること、そしてそれが仏教界内のみの話ではなく、公にも島流しに処せられた罪であることは、すでに述べた。

出家にも俗人に変はらぬ天性の水あり。此水はながす事もなくせきとめておきたるばかりにては洪水となつてほとけのいましめをやぶり、女をおかす心いってくるものなり。これ大水なる時は河水堤をやぶるがごとし<sup>(33)</sup>

仏教世界では菩薩の位である僧であっても、もともとは農民や武士と同じ人間であり、男である。人間であり男である以上、性欲があるのは当たり前であり、我慢をしすぎるとかえって女犯を犯す危険が高まる。では、溢れ出た性欲をどのように処理すればよいのか。

ほんのふの悪水をながす衆道といへる大河をこしらへ、末世の沙門にこれを示す<sup>(34)</sup>

女犯を犯さないためには、自慰か女性でない者との交接しかない。今のように、視覚的な性の情報が少ない時代である。いや、浮世絵がある。しかし、それは自慰の手助けとしての書物という意味よりも、嫁入り前の娘の性の指南書や魔除、土産物などとして扱われていたというから、僧の性を満足させる対象ではなかったに違いない。<sup>(35)</sup>

では、吉原に行けば遊女たちがいるではないか。前述したように、医者に変装してまで遊女遊びをした僧もいた。しかし、女犯は玄人か素人かを問わず、その交接の対象が女性であればみな罪となる。

だから、医者に変装していたわけであるが。はたして、どうすればいいのか。釈迦は、性欲を起こさないために女性に近づくなとしたが、起こってしまった性欲を抑え、また消し去るための修行については何も語っていない。釈迦から何も示されなかった僧にとつて、残された方法は一つしかない。僧は、女性ではない者、すなわち男性との交接を選びとつたのである。

僧の近くにいる男といえば、同僚の僧か、僧の身の世話をする稚児しかいない。いくらなんでも、僧同士で交接を行うわけにはいかない。いや、行っても良いのかもしれないが、浄土への往生を願い、人々を救済しようと修行する教団内で寝食をともにする僧同士で交接があれば、いつ襲われるかわからず、おちおち修行などしていられないだろう。

仏教における五逆といわれる人倫や仏道に逆らう極悪とされる五つの罪のなかに、僧の和合組織たる教団を破壊させる罪である「破和合僧」というのがあり、僧同士の交接により教団の和が乱されるのであれば、それは重大な罪となる。それに、どんな男でも良いというわけでもない。やはり、交接を行なうからには、美しい者と交わりたいたい考えるのは、人間の性であろう。大塚ひかりによれば、

中世において僧は、薪取りや博打打ちと並ぶ醜貌の職業であつたとされる。無論、すべての僧が醜貌であつたわけではないだろうが。

## V 仏教者の身体

現代に生きる我々は、人を見た目で判断してはいけなと思う。しかし、それは極めて儒学的な考え方であり、仏教的な考え方でない。

上品の善功德を修すれば、一丈七尺の長身を得む。下品の善功德を修すれば、一丈の身を得む<sup>(37)</sup>

上品下品の善を修すれば、身の長きを得ること、是くの如く有り。我、先に唯下品の善功德をだにも修めず。故に我、身を受くること唯五尺余有らくのみ。鄙なるかな<sup>(38)</sup>

『日本霊異記』の著者である景戒は、上品の善功德を行えば一丈七尺の長身をえ、下品の善功德を修めれば一丈の身をとると記したうえで、自身について、前世で下品の善さえ修めなかつたために身の丈が五尺あまりにすぎないのだと、嘆き悲しんでいる。また、叡尊



は、文永六（一二六九）年三月二十五日の奈良般若寺文殊菩薩像完成の願文<sup>39</sup>のなかで、盲聾の報いを受けたり、ハンセン病を患った者は前世において仏教を誹謗したためであり、現世ではその報いを受けて乞食孤独の苦を受けた非人となっていると記している。

仏教には、すべての事象には原因と結果があり、人間の行う善行にはよい結果としての報い、悪行には悪い結果としての報いが生じるという因果応報の思想がある。そして、この思想の影響により、美醜は前世での善行や悪行の因果であり、容貌が美しいということ、は前世での行いが善いことの表れと考えられるようになり、美は、尊敬すべきことと考えられるようになっていった。しかし、それは同時に、現世での身体的特徴・身体障害を前世の因縁で説明しようとする仏教の差別的側面をも生み出していく。<sup>40</sup>

爾時弥勒菩薩摩訶 白佛言 世尊 若有善男子 善女人 聞是  
法華經 隨喜者 得幾所福 而説偈言 世尊滅度後 其有聞是  
經 若能隨喜者 為得幾所福<sup>41</sup>

これは『法華經』普隨喜功德品の一節である。法華經を読むことは善行であり、功德がえられると解される文であるが、その功德とは景戒によれば、美貌なのである。醜貌でこの世に生を享けた者ならば、少しでも美貌になりたいと思うのは当然であろう。そして、

現世での美醜が前世での善行や悪行に原因があるのなら、この世で少しでも多くの善行を行ない、来世こそは美貌に生まれ変わりたいと願うはずである。そのためには、貴族や武士や農民でいるよりも、出家し僧となり仏行に専念したほうが善業を多く積み重ねることができるに違いない。そう考えるならば、僧に醜貌が多かったという指摘もうなずける。いや、多かつたというよりもむしろ、醜貌者を僧にするという社会的背景があつたのかも知れない。

四歳の時、父戯れに烏帽子を着せて云はく、「形美麗なり、男になして御所へ参らせん」と云へるを、予密に心に思ふ様、法師にこそ成らんと思ふに、形美しとて男に成さんと云ふに、片輪づきて法師に成されんと思ひて、或る時縁より落つ。人見付けて懷き取りて、あやまち氣に思へりき。其の後、或る時、面を焼きて疵を付けんと思ひて、火箸を焼く。其の熱氣恐ろしく覚えて、先づ試みに左の辟より下二寸計りの程に引き当つ。其の熱さに涕泣して、面には当てずして止まりぬ。是、仏法の為に身をやつさんと思ひし始めなり<sup>42</sup>

明恵は、彼の父が明恵の容貌が美しいことから平重盛に仕えさせようとしたところ、美貌のため僧となれないのであればと、焼いた火箸で顔を焼こうとしたり、縁から落ちたりして、醜貌になろうと

したという。また、江戸時代中期の評定所の例を集めた『百箇条調書』には、神田の佐七という二十六歳の男が、癩という発作性精神障害を持つため、両親が佐七を出家させ日蓮宗清雄寺に預けたものの、ある夜、発作を起こし、数名を殺害したという判例が記されている。<sup>(43)</sup>

ここで注目すべきことは、精神障害を持つ息子を両親は出家させ、僧として寺に預けていることである。例えば江戸時代、家族に犯罪者や精神障害者などがいた場合、その処遇として大きく分けて二つの方法がとられた。一つは座敷牢に幽閉する方法、他方は勘当などの形で絶縁する方法である。<sup>(44)</sup>そして、犯罪者や精神障害者といった社会不適応者を絶縁する場合、まず第一に出家させ僧とさせる手段がとられた。これは、寺院という公の場に委ねることで、家族を負担や社会的義務から解放する意味合いがあったと考えられる。しかしながら、出家先の寺院に天台宗・日蓮宗・真言宗・曹洞宗が多く、浄土宗・浄土真宗などが少ないことから、密教系寺院各宗の持つ呪術や霊力による治療目的があったとも考えられる。いずれにしても、この佐七の例は、決して社会不適応者と寺院が無関係ではなかったことを意味している。今日では、その関連性は否定されているものの、小頭・奇形・斜視・短軀といった外見的特徴が生来性犯罪者の特徴を示しているなどとされ、過去において醜貌であることが社会不適応とみなされることも少なくなかった。とすると、醜貌である

ことによって、本人の意思とは関係なく家族や地域共同体により寺に預け入れられ、その結果、寺には醜貌者が集まっていたと想像される。このほかに、江戸町奉行であった根岸肥前守鎮衛が自身の見聞を記したとめた『耳袋』には、「痴僧死栄を得る事」<sup>(46)</sup>として、四谷湯屋横町の生まれつき愚かであった者が成人し、天台宗真福寺の僧となった話や、元禄十五(一七〇二年)の『都風俗鑑』では、「比丘尼の事」<sup>(47)</sup>として、親が生活に困り娘を女郎に売ろうとしても、娘が醜貌であったため売れずに、「御寮」と呼ばれる女性僧に売ったという話がある。

そんな醜貌であろう僧が大勢いるなかで召し使われ、身辺の世話をしてくれる少年が美しかったとしたら。その羨望の眼差しは、外見的な美に対するものだけではなく、前世の功德の結果としての美への憧れとして注がれ、そして自らは持ちえないものに対する欲へと変化していくことであろう。前世での悪行のために現世に醜貌として生まれた僧と、前世での善行のために現世で美貌として生まれた稚児。僧は自らの醜貌を嘆き、少年の美貌に憧れ、手に入れたいと願っただろう。そして、交接をする。醜貌である僧は、美貌である稚児と交接を行うことで、稚児の身体に乗り移り精神的に一体化し、前世の功德としての美を得ようとしていたのではないだろうか。人々が美への憧れを持ち、それを手に入れたいと願う心は、いつの時代も変わらないはずである。そして、仏教において美貌であるこ

とは、前世の功德であり、仏への近さを意味するならなおのこと、僧は美を手に入れたいと願ったであろう。だとすると、景戒が嘆いたように、多くの僧も自らの醜貌を嘆き、美しくなろうとしたに違いない。そして、穢れのない少年である稚児と交接を行い、精神的に一体化することで、救済の道を見つけようとしていたのではないだろうか。

## VI 稚児とは何か

我々が稚児といえ、思い浮かぶのは祭などで化粧をし、儀式の一端を担う少年である。本来、稚児とは一体どのような存在であったのか。『広辞苑』で稚児を引くと、

乳子の意味。①乳飲み子、あかご、②子ども、おさなご、わらわ、わらべ、③公家・武家・寺院などに召し使われた少年、④神社、寺院などで、祭礼・法楽などの行列に美装して出る男女の児童、⑤男色の相手方である少年<sup>(48)</sup>

とある。幼い子どもの意味、そして幼い子どもで公家・武家・寺院に任える者に、そのうち男色の相手になる者へと意味が派生してい

ったことがわかる。これは、『源氏物語』や『枕草子』などにおいて、

めづらかなるちこの御かたちなり<sup>(49)</sup>

二つ三つばかりなるちこの、急ぎてはひ来る道に<sup>(50)</sup>

これは今は昔、比叡山の山にちごありけり<sup>(51)</sup>

と意味が展開されていることからもうかがい知れる。しかし、本研究において対象とする稚児とは、一般的な意味で用いられる稚児ではなく、仏教世界での僧の身辺の世話をする者である。そのため、仏教用語としての稚児はどのように定義されているか、ここで確認しておきたい。『岩波仏教辞典』によれば、

乳児・幼児からやや成長した児童までを指す称。古来、神霊のよりつきやすいものとして神事に奉仕し、祭礼などに美しく装って行列を組んだり、舞をまったりする。限定的には、寺院や公家・武家などに召し使われる少年を指し、これが男色の対象<sup>(52)</sup>ともなり、近世には寺小姓とよばれるものもあった

とされる。仏教世界においても、稚児とは幼き者をさし、そして神

霊の依り代として寺院で重宝されてきたようだ。そして、「限定的には」という前置きのもとではあるが、僧の身辺の世話をする者、男色の相手として意味づけられている。

倭俗、僧家の侍童、天台・真言にありては小児と称す。禪刹においては喝食といふ。その体、大きに同じくして小しき異なり<sup>(53)</sup>

山城国の地誌であり、地理、沿革、寺社、土産、古跡等が詳述された『雍州府志』によれば、稚児とは僧の付き人を意味していた。また、『一話一言』には、

聖道にては児といひ、禪律の両宗にては喝食といふべしと也<sup>(54)</sup>

とある。どうやら、天台宗や真言宗では小児とよび、禪宗や律宗では喝食とよんでいたのである。それらは各宗により、名称が違うだけで、その内実は同一のものであった。ちなみに、小児とは『広辞苑』では、

小さなこども、幼児<sup>(55)</sup>

の意味であり、『岩波仏教辞典』には項目がない。喝食とは『広辞

苑』では、

禪家で、大衆誦經のあと、大衆に食事を知らせる役僧。後には、有髪の少年が勤め、稚児とも称した<sup>(56)</sup>

の意味であり、『岩波仏教辞典』では、

喝食行者の略称。僧堂で食事をするとき、行者が、食事の種別や進め方を衆僧に唱え告げること。その役に、有髪の童子の当たり、給仕などとしたことから、寺に仕える小童、稚児の称に転じた<sup>(57)</sup>

の意味である。喝食は、もともと禪宗の寺院において食事の世話をする者であった。それが後には食事だけではなく、僧の身辺の世話をを行い、そしてついには性の世話にまで及んでいく。先の『一話一言』にも、

むかし僧にもあらず、俗にもあらぬ人が寺院へ立入て仏道を修行し侍るが、斎非時などのおりふし食物を呼つぎ侍るより事おこれりといへり、喝食の二字は食をよばる心也とかや。然るをいつのほどにや僧のなぐさみ物に成侍りしと、ある禪僧のか

たられしまゝ、しらぬ事ながら書きつく<sup>(58)</sup>

とある。しかし、いづれにしろ僧の世話をする稚児も喝食も小児も、それは少年であつた。

土谷 恵によれば、寺院で召し使われる少年には、「稚児」「中童子」「大童子」という皇族や大貴族の子弟が見習いで寺に預けられる者、中流貴族の子弟で預けられる者、庶民階級が美貌など一芸により雇われる者の三種があつた。<sup>(59)</sup>そしてこの「稚児」には、清華家などの子、官房の子、侍の子や院の北面の子がなり、皇族や大貴族の子弟以外の者が僧の交接の対象となつていた。

稚児とは、学問や藝のために寺院に預けられていた少年であつた。預けられていた少年に対して、僧は学問だけではなく芸事や日々の生活を教へていたのである。もし、醜貌の僧が美貌である稚児の師を仰ぐ眼差しを一身に受け止めていたら、なんともいえない愛おしさを、稚児に対して覚えた僧もいたであらう。

だが、この僧の稚児への感情は、稚児という存在を本来のあり方から変えてしまう。天台宗中尊寺管主であつた今東光によれば、最初は、

稚児にとりたて剃髪いたせ、まづ卿名と申候て三位中将あるいは宰相などの名を付け、四度の加行と申候て護摩あいすみ、そ

のち、授者、瑜伽、秘密と申す三箇の灌頂修行いたせ、次に四十以上にて阿闍梨職灌頂まで年序次第に従ひ相勤め申候と規定<sup>(60)</sup>

されていた稚児であつたが、いつのまにか、

そういう堂上家の子弟に対する格別なはからいも世が下るにしがたがつて何時となく乱れ、ただ人の子息を稚児として飼ひならし<sup>(61)</sup>

ていくようになったという。

皇族や貴族の子弟が、学問や藝のため寺院に見習いとしてくる。いや、平安後期に藤原摂関家の次男以下の者が僧となる場合が多かつたことを考えると、実際は家を継ぐことの可能性の低い者が寺に追いやられたのであらうが、しかし、そういった者のなかから、特に将来、僧となる資質のある者を稚児として選び出し、僧の身の世話させ、生活から僧としてのあり方を学ばせていく。それが、稚児の本来であつた。だが、僧にとってみれば、出自がどうであれやはり自分の身の世話させ、常にそばにおくのであれば、美しい少年を置いておきたい。『宇治拾遺物語』には、一乗寺僧正が芸能者であつた小院を稚児にした話が登場する。そして、どんなこと

をしてでも美しい稚児をそばに置きたいという思いが強くなったの  
 だろう。『きのうはけふのものがたり』には、春秋の彼岸のときに  
 大金をわたす約束で若衆を口説いた高野聖の話などがある。<sup>(62)</sup>

熊野山の悪僧等、去ぬる五日以後、伊勢志摩両国に乱入して合  
 戦度々に及び、十九日に至りて、浦七箇所皆ことごとく民屋を  
 追捕す。平屋の家人、彼がために、あるいは要害の地を捨てて  
 逃亡し、あるいは誅に伏し、また疵を被るの間、いよいよ勝つ  
 に乗り、今日二見の浦の人家を焼き払ひ、固瀬河の辺に攻め至  
 るのところ、平氏の一族関出羽守信兼、姪伊藤次巳下の軍兵を  
 相具し、船江の辺に相逢ひて防戦す、悪僧の張本戒光信兼が箭  
 に中る。よつて衆徒二見の浦に引き退き、下女ならびに少童等  
 以上三十余人を搦め取りて同船せしめ、熊野の浦を指して解覧  
 すと云々<sup>(63)</sup>

熊野山の僧兵は、伊勢志摩で強奪を繰り返していた。彼らが強奪  
 していたのは金品だけではない。僧が美少年を強奪していたのであ  
 る。また、『満濟准后日記』の永享二(一四三〇)年正月三日条にお  
 いて、

今日節供引合在之。門跡数代嘉例也。予ハ禰々丸ト引合了。僧

正以下同児童ト引合了<sup>(64)</sup>

と、男色の契約がみられる。また、謡曲『三井寺』は、駿河国清見  
 ケ関の少年が人買いの手にわたり、近江国三井寺の僧と師弟の契約  
 をし、その寺で母とめぐり会う話であり、謡曲『花月』は、稚児で  
 ある美少年の花月を主人公として、曲舞などの芸を見せる能である  
 が、七歳のときに筑紫彦山に登って天狗の神隠しにあり、諸国の霊  
 山をまわった後、京都清水寺で稚児として曲舞などの雑芸を行った  
 話である。<sup>(65)</sup>この天狗の神隠しについて、細川涼一は、この天狗の神  
 隠しは人買いか、あるいは筑紫彦山が修験道の山として栄えたこと  
 から山伏に連れ去れたことの比喩であろうと指摘する。<sup>(67)</sup>また、謡  
 曲『桜川』では、筑紫日向の桜子は、母の貧苦の暮らしぶりを見る  
 悲しさから、自ら東国の人商人(人買い)に身を売って東国に下り、  
 母のもとに手紙と金を送る。そして、常陸国磯部寺の僧と師弟の契  
 約を結び、僧とともに桜を見に行ったところで母と出会う話である。<sup>(68)</sup>  
 これらの他にも、人買いを介した寺院への少年の供給例がみられる。  
 どうやら、僧は美少年がいると聞けば自分の稚児とするために、  
 人買いから少年たちを買い取ったことも少なくなかったようだ。な  
 かには、

あまたの金銀めしあげらるれば身体日々にとろへ。寺々の。

ひやうきん僧共は。かひたくはあり。かねはなし、代々寺につ  
たはる什もつのかけ物。ちやのゆの道具を売り。それにてたら  
ざれば。竹木をきりたおし<sup>(69)</sup>

といったように、なんとしてでも金を作り、手に入れようとした僧  
もいたようである。

この僧による稚児の買い取りについて、香西精は身売り先から  
脱出して治外法権の寺に隠れたのであらうと指摘している。無論、  
そのような例もあつたであらうが、香西精の指摘には、まさか僧  
が金品で稚児となる少年を買い取るわけがないという前提が存在す  
る。しかしながら、僧による少年の買い取りはあつたのだ。いづれ  
にしても、美貌の稚児をそばに置きたい。そういう僧の心が、出自  
に関係なく美貌を基準に多くの稚児を選び取り、極端な場合には、  
強奪や人買いを介して購入するなどして稚児となる者の意に反して  
無理やり寺院に連れてこさせ、稚児としたようである。

## VII 少年を稚児として育て上げるには

僧もただ美しいだけの稚児を求め、そばに置き、寵愛していたわ  
けではない。今東光によれば、僧のほうにもそばに置いたからには

稚児を育てる責任がともなつたという。

稚児の育て方とも言うべき稚児の用うべき様には古来から山門  
方と名づくべき厳しい掟があつたのである。古記によると、先  
ず僧の身として小童を能く教えなければならなかつた。それに  
は振る舞いを教え、次に心遣いを教えなければならな<sup>(71)</sup>

容貌が美しいだけでは、稚児は勤まらない。美しいことは当然の  
こと、知性にあふれ、なおかつ僧の身辺の世話が細やかにできなけ  
ればならない。そのために、僧はしっかりと少年たちを稚児として  
育て上げなければならなかつた。稚児としての育て方、また稚児が  
守るべき掟は、京都の仁和寺御室であつた守覚法親王が残した『右  
記』<sup>(72-73)</sup>などに細かく記されている。

・美しい顔も手足の爪など長く汚れていては、人に見られて恥  
ずかしい思いをしなければならないため、稚児のたしなみと  
して、鏡、楊枝は身より離してはならない。人から請われた  
時のため持合さな<sup>い</sup>のは、たしなみのない証拠であり、片時  
も懷紙を絶やしてはならない。

・立ち振る舞い、戸の開け閉めの振る舞いが荒いのはいけなく、  
障子の開け閉めに後ろざまに閉めることははしたない。戸を



閉めるときも少し開けかけにするのは見苦しい。戸の溝、畳

のへり、炉の縁を踏むことは慎まなければならず、なるべく腰を動かさず、ただ脚ばかりで歩くよう、裾をほらほらとさせて、踵のあたりまで露にして歩くのはみつともない。片膝を立てたり、手枕などして臥してはならない。

・どんなに寒くとも、囲炉裏の縁六寸より近寄ってはならず、火に手をかざしてもいけない。また、どんなに暑くとも、出仕の扇使いは見苦しいことであり、衣装を乱すことは論外であり、履物もここに脱ぎ捨ててはならない。

・大遊、賭事、勝負事、力業などはしてはならない。

・人の物を盗ってはならないし、人の物を欲しがってはならない。人に物を請われて惜しむことは情けないことであり、人のもつ具足に手をつけてはならない。人の手習い双紙などに物など書いてはならない。

・少しのあいだも、乱れた所においてはならない。人がいる前で私語するのは礼儀がなく、人の顔に指差しをしてはならない。どんなに可笑しいことがあっても高声に笑うことを慎まなければならない。

・どんなに近くても他の僧の許へ行ってはならない。むやみに人の部屋へ行くことも慎まなければならない。むやみに僧に想いをかけてはならず、僧の貧富善悪などを言ってはならず、

稚児は僧に身を恥じてこそ清い。

類似のものをまとめてみた。じつに、多くの心得が稚児にある。

これらのことを僧は、読み書きや仏典・経典の勉強に加え、教え、躾なければならなかった。そして、これらの心得を稚児が守れないとしても、それは稚児が悪いのではなく、僧の責任だとされた。稚児が悪いというのは僧の心得違いとされ、稚児に罪はなく、僧が稚児を諭さなければならなかったのである。しかしながら、だからといって教えるにあたつて人の見ているところで叱ることは、見苦しいこととされた。僧は稚児を、人の見る眼のある時には何気なく扱い、人のいないところでは稚児を愛しまなければならず、夏は夏で、冬は冬で、稚児の辛苦を思いやらなければならないのである。稚児もまた、主人である僧との関係において、父子関係や君臣関係のように、奉仕し心身を従属させなければならないとされた。

これだけ、手塩にかけて育てた稚児である。自分の稚児が一番と、他の僧に自慢したくなることもあるだろう。じつは、その自慢する機会が僧にはあった。「延年舞」である。延年舞とは、それがはじめた平安期では、寺院内の遊宴の席上で僧が興に乗じて踊り、後に遊僧という舞専門の僧が生じるまで盛んになった舞であるが、これに稚児が参加するようになった。岩田準一は延年舞について、稚児を交えたということは僧の間に男色の嗜好がはなだしかったこ

との証拠となるのではないかと指摘する。<sup>(74)</sup>しかしながら、延年舞から直接的に僧と稚児に男色関係があったかどうかは判断できないものの、延年舞に自分の稚児を出すことは、僧が稚児を持つていたという事実を示し延年舞という機会を通して稚児の品評が行われていたと考えることが可能である。そして、稚児の良し悪しが僧の評価につながることを前提に稚児の品評が行われていたのだとすれば、僧自身の虚栄心や所有欲を満たそうと、少しでも美しい稚児を手に入れるために人買いを介してまで稚児を手に入れていたこともうなずける。

## VIII 男色の対象としての稚児

かの有名な禅宗大徳寺の一休宗純も美少年を愛し遊んでいた<sup>(75)</sup>、浄土宗門主の知恩院宮尊昭法親王も山科桃丸という稚児をかかえていた。<sup>(76)</sup>また、『徒然草』の作者である吉田兼好も、命松丸という稚児を寵愛していたとされる。それだけ、稚児を自分のそばに置き、昼夜を問わず身近の世話をさせるということが、宗派を問わず、また僧の位を問わず行われていたということである。

稚児を交接の対象とした理由の一つが、女性と交接を行うことを女犯の罪として禁じられていたことにあることはすでに述べた。で

は、はたして男性と、また少年と交接を行うことは、仏教ではどのように考えられていたのか。

多苦悩と名づく。謂く、男の、男において邪行を行ぜし者、ここに落ちて苦を受く。謂く、本の男子を見れば、一切の身分、皆悉く熱炎あり。来りてその身を抱くに、一切の身分、皆悉く解け散る<sup>(77)</sup>

天台宗の僧、恵心僧都源信は平安中期に、流転輪廻の迷いを捨てて、極楽浄土に生まれることを勧める『往生要集』を記している。この時期は、仏の教えが衰え社会が乱れるようになるという、いわゆる末法思想の高まりのもとに阿弥陀仏のいる極楽浄土に往生することを願う浄土思想が広がっていったが、その浄土思想の重要な書物が、この『往生要集』である。

そのなかで、等活地獄、黒繩地獄、衆合地獄、叫喚地獄、大叫喚地獄、焦熱地獄、大焦熱地獄、無間地獄という大きく分けて八つの地獄があると、源信は説いている。そのなかの一つ、衆合地獄のなかの、さらに「多苦悩」とよばれる地獄について、多苦悩に落ちる者とは「男の、男において邪行を行ぜし者」、すなわち男色を行った者であり、男色を行い多苦悩に落ちた者が、再び男と交接を行ううとすると、どんな者でもたちまち熱炎により燃え溶け出すと説い

ている。さらに、

悪見処と名づく。他の兒子を取り、強ひて邪行を通り、号び哭かしたる者、ここに落ちて苦を受く。謂く、罪人、自の兒子を見るに、地獄の中にあり。獄卒、もしくは鉄杖を以て、もしくは鉄錘を以て、その陰中を刺し、もしくは鉄鉤を以て、その陰中に釘つ<sup>(78)</sup>

「悪見処」とは、衆合地獄のなかに存在する別の地獄である。この悪見処に落ちる者とは「他の兒子を取り、強ひて邪行を通り、号び哭かしたる者」、すなわち幼い子と交接を行った者である。幼い子と交接を行い悪見処に落ちた者は、地獄で自分の子と会うという我が子は何をしているのかといえ、地獄の管理人によって性器に鉄杖や鉄錘や鉄鉤を刺されているのである。普通の親であれば自分が受ける以上に、これ程の苦痛はないであろう。しかし、自分も他人の子と交接を行ってしまったのである。その子の親も苦であったに違いない。なるほど、これが輪廻の罪、自業自得なのか。

ここで改めて「波羅夷」について、みてみる。「波羅夷」とは、淫・殺・盜・妄を禁じている。このうち交接とかかわる淫の罪は、その相手として同性・異性を含み、女性であれば口唇・女陰・肛門での、男性であれば口唇・肛門での交接を禁じている。すなわち、

僧はたんに女性との交接を禁じられているだけではなく、男性との交接もまた禁じられていたのである。

どうやら仏教において、男性同士で交接を行うこと、また成人した者が未成年者と交接を行うことは、戒律を犯す行為であり、地獄に墮ちるに値する罪とされていた。にもかかわらず、僧と稚児とのあいだには、男色関係があった。

衆道門といふ窮屈なる宗門をおこし。男と男の契りをむすび。児少人にくるしめをかけ。是を男色若道宗となづけ<sup>(79)</sup>

おろかや若衆を捨よといふにはあらず。いわけなき小児をとらえてくるしめ<sup>(80)</sup>

男色よりも女色のほうが優れており、男色のような稚児に苦痛を与えることは良くないから止めよと忠告する。『傾城禁短氣』では、男色物語にしては珍しく、女色の者からの男色批判を記している。無論、女色者の批判を受けるまでもなく、持戒の点から男色を抑制しようとした僧もいた。宗性は、嘉禎三(一二三三)年に記した『五箇条起請事』のなかで、

一、于時九十五人也、男犯百人之外、不可行姪欲事。

一、亀王丸之外、不可儲愛董事。

一、自房中不可置上童事。

一、上童中童之間、不可儲念者事。<sup>(81)</sup>

として、また、良遍は、建長三(一二五一)年に『良遍遺誠案』を記し、

又於垂髮類者、不嫌男女、不可許夜宿<sup>(82)</sup>

として、男色の問題に取り組んでいる。しかしながら、宗性も良遍も、みずから男色におぼれた結果、それを悔い改めようとしたのであり、男色経験が既にある僧なのである。

また、性欲に悩みぬいた結果、自らの性器を切り落す「羅切」を行つた僧もいる。<sup>(83)</sup>道覚である。道覚は、寛永七(一六三〇)年に出羽国で生まれたが、家が貧しかったために、両親のもとを離れ伯父に育てられた。彼が十二歳の時に、伯父が死んだため寺に預けられ、僧となった。そして、三十三歳となった寛文二(一六六二)年に、自己の性欲について思い悩んだ結果、性器を切り落としたのである。

男色を止めようとした僧がいたものの、稚児を交接の対象として扱い続けた僧もいた。僧にとつては稚児との交接は、地獄に堕ちてもいいほどの抑えきれない欲望であつたのか。ある僧は『宋版大般

若經』という經典に角筆の凹みで、

児尻舐、児尻セう、尻<sup>(84)</sup>

という字と稚児姿を落書きした。稚児の尻を舐めたいと思つてしまうほどに、稚児は僧を欲情させるのか。この僧は、修行中も稚児の尻が頭から離れなかつたのだ。道覚は、性欲に悩み性器をも切り落としたというのに。それとも、平賀源内の『根南志具佐』に、

遊女狂ひにうき身をやつし、鴨を明神、葱を神主などゝ名付、  
取喰ふから見れば、坊主の優童狂ひは、其罪輕に似たれば、劍  
の山の責め一等を許、彼が好処の釜いりに仕らん<sup>(85)</sup>

とあるように、僧の男色は女犯と比べれば、まだ地獄に堕ちても罪が軽く犯しやすいものであつたのか。

たしかに、「波羅夷」では、殺・盜・妄を犯した場合、教団を永久に追放されるのに対し、淫の場合、いったんは追放されるものの、懺悔し再度受戒すれば教団への復帰を可能としており、<sup>(86)</sup>「僧伽婆尸沙」においても、懺悔し特定の日数を隔離されたなかで過ごせば復帰が認められているなど、<sup>(87)</sup>他の罪に比べ淫はさほど嚴罰ではない。

また、弘長元(一二六二)年に出された御成敗式目の追加法『関東新

制条々』の第三百七十七では、

成群飲及飽満。既背禁戒。何好放逸。加之。俗人童相交之間。  
專以肉物充用其肴云々。太背背宜。永可令禁制也<sup>(88)</sup>

と男色を禁じているものの、法師の罪科においては、そのときの状況に合わせて裁量が大きく左右され、酌量の余地が与えられた。例えば、『盧雪本御成敗式目抄』の「次於道路之辻捕女事」<sup>(89)</sup>では、ある法師が夜道で女性を見て、淫欲を持ち女性を襲った事件に対し、この法師を罪には問わず、夜道を歩くことにより危険を自ら招いたとして女性を罰した事例がある。どうやら、法度や触書により処罰される女犯の罪であっても、ある程度は許容されていたようである。とすれば、処罰された僧は、どれほどの罪を犯してしまったのか。

## IX 聖なるものとしての稚児

公にも罰せられる稚児との交接は、仏教でも来世で地獄に墮ちる罪、そして破戒の罪である。なぜ、僧は戒を破ってまでも稚児との交接を行っていたのか。

悠一は表紙の児灌頂といふ字を読みかねて老作家にたづねた。ちごくわんぢやう、と読みます。この一冊が児灌頂の部分と弘児聖教秘伝の部分に分かれてゐるが、弘児聖教秘伝の題の下に恵心述なんて書いてあるのはもちろん真つ赤な嘘だ。時代も違ふ。むしろ君に読んでもらひたいのは、弘児聖教秘伝のはうの不可思議な愛撫の儀式を詳述した部分なんだが、(何といふ精妙な術語だらう！ 愛される少年の具は法性の花とよばれ、愛する男の具は無明の火とよばれてゐる)、理解してもらひたいのは、児灌頂のかういふ思想だ。<sup>(90)</sup>

三島由紀夫は『禁色』のなかで、『稚児乃草子』だけではなく『弘児聖教秘伝私』という書物を取り上げ、僧と稚児とのあいだには「児灌頂」という男色思想があつたことを伝えている。なお、『弘児聖教秘伝私』については、三島由紀夫のほかに、今東光も『稚児』のなかで取り上げている。研究を行うにあたり、『弘児聖教秘伝私』の原文を天台宗叡山文庫にて確認したが、その内容について今東光はほぼ正確に伝えていた。そのため、本研究の分析の一部は今東光に依拠した。

さて、『弘児聖教秘伝私』とは、恵心僧都源信による著述とされる稚児にまつわる灌頂儀式に関する著作である。現存する『弘児聖教秘伝私』は、大永四(一五二四)年の円憲による写しとされている。

源信は天慶五(九四二)年から寛仁元(一〇一七)年の生存であり、没後、五百年以上たって後の写しである。三島由紀夫や今東光は、源信の名を借りた偽作であると指摘しているが、源信による他の著述に児灌頂に関する記述がないこと、また源信による著述であることを裏付ける史料がないことから考えると、指摘とおり偽作と考えるしかない。また、『弘児聖教秘伝私』以外にも児灌頂に関する著述はいくつか現存する。例えば、亮珍により著述され、文政元(一八一八)年に真超により写されたときれる『児灌頂次第』などがある。このことから、児灌頂が源信によりはじまったものか否かを裏付けることはできないものの、広く天台宗の僧のあいだで知られていたであろうことは間違いないと考えられる。

児灌頂にまつわる史料によると、僧はたんに女性の代替として稚児と交接を行っていたわけではないことがわかる。児灌頂という思想により、僧は稚児との交接が必要であった。

我等一切の衆生の胸底に八葉の蓮華あり。この蓮華、善念起る時は開き惡念起る時はしほむなり。この蓮華の中に心王大日尊すみ給ふ。心数は八万四千塵勞門なり。是を曼荼羅ともいふなり。煩惱の炎起ればしほみ、炎消すれば開くなり。租犯にでもあれ犯して後十二刻の程は仏神に詣るべからず。その故は煩惱の火に焼死する所の八万四千の虫の香くさし。是をば仏

きらひ給ふなり。天魔は是を悦びて障礙を成すなり。されば仏法僧は堪忍すべきものなり。是は浅略一分の道理なり。忍び難き時はただ沙弥と小児に付いて煩惱の火を消すべし。されば稚児は菩提山王の垂迹なり<sup>(91)</sup>

蓮華とは、仏教では煩惱から解脱して涅槃の清浄の境地を目指す象徴であり、すべての生き物が持つ仏性という仏となることの可能性のことである。この仏性である蓮華は、善いことを心に思えば開き、悪いことを心に思えばしほむとされ、煩惱によっても、煩惱を持てばしほみ、煩惱がなければ開くのである。すなわち、仏性を引き出すためには、善いことを心に思い、煩惱を消さなければならぬ。そして、煩惱を消す方法には、仏門に入つたばかりの僧である沙弥や僧の身邊の世話をする稚児を用いることとされる。なぜ、煩惱を消すために稚児の力を借りるのか。それは、稚児がたんなる美少年ではなく、菩提山王が衆生を救うために仮の姿で現れた存在と考えられていたからである。

『往生要集』では、稚児との交接は地獄に墮ちる行為であり、「波羅夷」では破戒の行為である。にもかかわらず、『弘児聖教秘伝私』では、稚児が菩提山王が衆生を救うために仮の姿で現れた存在であり、だからこそ、あふれ出た煩惱の火を消すことができる存在であると僧と稚児との交接を認めている。

この稚児が菩提山王の化身であるという思想は、中世の比叡山において、最澄が比叡山に初めて登ったとき、十禅師神(菩提山王)が化現した靈童に会い、次に日吉山王に会ったという話が伝えられており、そのため稚児は神聖なる十禅師神が化現したものとして「一児二山王」と呼ばれたことに由来するといわれるが、その話は平安中期以降普及した垂迹思想の影響を受け、成立したのであろう。垂迹とは仏・菩薩を神道の諸神と関係づけ仏教と神道を習合する思想であったが、後に聖徳太子は仏教を広めるために救世観音が垂迹した姿であるなど人物への転用が行われる。

そして、この人物への転用が稚児に対しても適用され、稚児は菩提山王の化身であるとする、児灌頂の思想へと発展していったと考えられる。稚児が菩提山王の化身とされることにより、寺院行事や僧の身の世話などの雑務労働従事者、僧の交接の対象者といった俗なる存在から、聖なる者としての存在へと位置づけが変わり、稚児が寺院組織内に存在することが正当化されたのである。

しかしながら、柳田国男は『桃太郎の誕生』<sup>(93)</sup>のなかで、折口信夫は『日本文学の発生』<sup>(94)</sup>のなかで、山折哲雄は「翁と童子」<sup>(95)</sup>のなかで指摘しているが、日本においては元来、子どもは神の子と呼ばれるように、小さな者を聖とみなしてきた。そのため、垂迹の思想だけではなく、日本の土着的思想の影響も受け、稚児が聖なる者として扱われたのであろう。例えば、『古事記』には、

故、大国主神、出雲之御大之御前に坐す時、波ノ穗自り、天之羅摩ノ船に乗り而、鵜ノ皮を内剝に剝ぎて、衣服ト為、帰り来る神有<sup>(96)</sup>りき

と、鵜の皮を衣服とする、神産巢日神之御子(カムスヒノカミノミコ)の指の間から漏れた少名毘古那神(スナビコナノカミ)という小さき神が存在している。少名毘古那神が成人しているか否かは不明であるが、身体的に小さな者として認識されていたことは間違いない。また、『出雲風土記』には、「成人しない神」<sup>(97)</sup>として阿遲須积高日子命(アサスキタカヒコ)という少年神が存在し、日本武尊(倭建)も、征伐した熊曾建から「倭建命」の名をもらうまでの名は、少年を意味する「男具那命(オグナノミコト)」<sup>(98)</sup>であった。この「男具那命」は、『日本書紀』では、

日本童男。童男、此云烏具奈<sup>(99)</sup>

と、烏具奈を少年の意味で扱っている。これらは神話であり物語ではあるが、それぞれの物語が人々の小さき者を聖とする思想に与えた影響は小さくないであろう。

また現実にも、朝廷には天皇のそばに仕える舍人という役職のう



ちに「少小舎人(チイサコトネリ)」とよばれる少年たちが存在し、さらには幼年で即位した天皇も少なくはなかった。

ここで、児灌頂に話を戻そう。灌頂とは『岩波仏教辞典』によれば、密教で行う、頭頂に水を灌ぎかける儀式であり、正しく修行を積み阿闍梨の職位を継承したことを証する「伝法灌頂」、仏弟子となり修行を始めようとする者に授ける「弟子灌頂」、一般の信者に仏縁を結ばせる「結縁灌頂」などがある。古代インドでは国王の即位や立太子の式典で頭に水を灌ぎかける厳儀であり、日本においては「天台即位法」、すなわち天皇即位の際に関白が高御座上で密かに印と真言を授ける秘儀に由来し、特別な存在になるための仏教儀式とされた。そして児灌頂とは、それに倣って稚児に印と真言を授け、稚児を菩提山王の化身として敬うための儀式である。

我ら一切衆生観音の大慈に預りて無明煩惱を断る間過なきものなり。故に自然戒門と云ふなり。但し我ら欲しいままに犯すべきにあらず。もし顛倒妄想に引かれて煩惱の炎起せば犯すべし。たとえもし犯すともかくの如くこの灌頂の児を犯すべし。もし無灌頂の児を犯さば三惡道の種因となるべし。これを犯す時観音ただ想に応じ児は等覺深位の薩睡我は円の初住の菩薩と思ふべき故に初住の無明煩惱を等覺智にて断ずる意なり<sup>(100)</sup>

灌頂を受けた稚児は、菩提山王が衆生を救済しようと稚児の姿をとつて現れた存在となり、灌頂を受けていない稚児とは、菩薩ではないただの人の子である。僧にとつてこの違いは大きい。なぜなら、灌頂を受けていない、たんなる人として僧の周辺の世話をする稚児との交接は『往生要集』に書かれるところの悪見処に落ちるに値する罪となるものの、灌頂を受け菩提山王の化身となった稚児との交接は煩惱の火を消し、仏性を開花させるための救いの道であるからだ。交接の対象となる稚児の灌頂の有無によつて、僧は地獄か浄土か、来世での道が大いに異なることとなる。

この稚児が菩薩の化身であるがゆえ、交接を行うことは尊いと考える思想への影響は、垂迹説という仏教思想だけではなく、日本の歴史的に神に仕える者は神と等しく、故にその者たちと交接を行うという思想も考えられる。すなわち、「巫女」や「采女」の存在である。巫女とは、今日では古代より神に仕える乙女であり、神業や祈禱を行い、神がかりにより神の言葉を伝える代弁者であると信じられているが、古代ではそれらに加え、その巫女と性的に交わることにより神との交流を可能にさせる存在と考えられていた。<sup>(101)</sup> また采女とは、奈良時代における天皇の食事の世話をする、地方豪族が献上した十代の女性たちである。しかしながら、彼女たちの役割は次第に天皇の食事の世話ではなくなっていく。古代において、天皇の役割とは日本という国の政治的・軍事的な統治よりも、むしろ宗教

的に各地方の神々を統治することにあつたといわれる。そして、その統治の方法とは、姿の見えない神をそれぞれの地方からやつてきた采女と同一化し、天皇が采女と交接を行うことにより統治の証としたのである。<sup>(10)</sup>日本には、神に仕える者と交接を行うことは神と交流することであるとする思想が潜在的にあつた。そしてその思想が、神が仏に、巫女や采女が稚児にと姿を変えて、仏と交流するという意味へと変わり、僧は稚児と交接を行っていたと考えることができる。

先に、醜貌である僧が美貌である稚児と交接を行うことで醜い自己を離れ、美しい少年の身体へ乗り移ることで精神的に一体化し、功德を得ようとしていたのではないだろうかと述べた。ここで改めて、考察しよう。

僧と交接を行う稚児とは、たんなる美貌の少年ではなく菩提山王という菩薩の化身と考えられていた。菩薩とは、慈悲の心で衆生を導く仏の次の位に位置づけられる者である。そのような菩薩である稚児と交接を行う、すなわち、稚児と肌を触れ合うということは、仏・菩薩と交わることを意味する。鎌倉から室町にかけて『秋夜長物語』『あしびぎ』『上野君消息』など稚児物語とよばれるジャンルの物語が執筆されているが、これらの物語の多くは僧が稚児との交接を通じて仏道を悟るというものである。そして、その場合の稚児は、やはり文殊菩薩や観音菩薩の化身として描かれている。そこで

は、僧が稚児と交接を行うということは、男性としての性的欲求を解消するという意味ではなく、菩薩の救済が得られる行為なのである。それは、醜い自己を離れ、美を精神的に獲得しようという以上に、仏と一体化するような感覚を得るものであつたに違いない。

ここで、少し長くなるが、児灌頂の思想を知る上で重要なため、儀式の概要を『弘児聖教秘伝私』などをもとにまとめておく。

まずは、灌頂前に七日間の加行が行われる。加行とは、仏教儀式の前に行う修行のことである。灌頂が行われる道場には、四方に屏風を立て、道場を荘厳する。本尊は観世音菩薩の一曼陀羅であり、左右に山王大師を祀る。堂内の壇上には一の宝瓶を立て、誓水を入れる。花を飾り、闍伽、五股鈴、柄香炉をおく。阿闍梨の左右に脇机を置き打敷をかけ、左の机上に櫛箱、眉筆、元結箱、お歯黒次、五倍子箱、お歯黒筆、爪切小刀、楊枝、鏡などの化粧道具、右の机上に天冠や児装束などを置く。阿闍梨は小五条の袈裟をつけ、道場の入口で散杖をくわえ、塗香で清め、袈裟に加持し、礼盤に登り、護身法を行い、本尊念誦千反のうち五百反のとき、九条袈裟をつけた稚児が入道する。稚児入道とともに、阿闍梨は印を解き、本三昧耶の印を結ぶ。稚児は、阿闍梨を三度礼拝し、静かに座具の上に座る。塗香で身を清め、五大願を唱える。入仏三昧耶の印明七反、法界生の印明三反、転法輪の印明三反、無処不至の印明三反を稚児に授ける。阿闍梨は稚児に楊枝をとらせ、誓水を飲ませ、お歯黒筆で

鉄漿を染め、櫛で髪を撫で、化粧をさせて眉を作り、装束を着せ、天冠をかぶせる。阿闍梨は礼盤を降り、稚児を礼拝して印契と真言を授ける。そして、

今日より名の下に丸の字を加え称ぜよ。この灌頂はそれ観音の大慈大悲の灌頂なり。汝ただ慈悲ありて、一切衆生を度せよ。もし慈悲心なくんば十万の三世諸仏、ことには観世音菩薩、別しては山王大師の御罰を蒙るべきものなり。汝の身は深位の薩埵、往古の如来なり。故にこの界に來つて一切衆生を度す。観ぜよ。汝が心月輪の中、本有具足の阿字あり。今この灌頂を授くるとき、阿字出てまさに汝は観世音菩薩となるなり。観音は慈悲をもつて観音となすなり。唯、願うは汝、慈悲ありて一切衆生を教えよ。この願は六波羅蜜の中の具度の行、四弘誓願のなかに煩惱無辺誓願断の願なり。誓願にあわせて仏菩薩の内証あいかない来世に得脱すべし<sup>(10)</sup>

と稚児に教え伝える。稚児は礼盤を降りて元の場所に、阿闍梨は再び登座して、回向文、御真言を唱え「三世諸仏大慈悲 皆集一体観世音 八寒八熱那落迦 大悲一人代受苦」の句を三反繰り返し稚児に唱える。

これが、児灌頂の大まかな流れである。机上に、眉筆やお歯黒筆

といった化粧道具を備え、阿闍梨がそれを用いて稚児に化粧し、稚児を敬うことを除けば、ほぼ一般的な灌頂作法である。

なぜ、稚児に阿闍梨自ら灌頂という仏教儀式のなかで化粧を施すのか。稚児の化粧のはじまりとして『雍州府志』には、

後白川院の時、はなはだ男色を重んず。故に、堂上の男子、十六、七歳に及ぶまで眉毛を剃り、別に突墨をもつて双眉を造り、白粉をもつて面顔を粧ふ。鉄漿、歯牙を染め、臙脂、爪端に伝る。専ら婦人の粧をなす。これより流例となる。大人たりといへども、歯牙を染め、頭髮を頂上に聚めてこれを結ふ。これをもつて堂上・地下を別く。頭髮を聚めてこれを結ふを、四方髪といふ。前後左右共に髪を存するによりてなり。その後、寺院の喝食・小兒も、また、これに倣ひて頭髮を背後に垂る。また、頭髮、少しばかりその末を截り、下に垂れて、油をもつてこれを額の上に貼す。その垂髪の形状、鴨脚の葉の如し。しかうして、白粉を面顔に伝け、突墨を眉毛に刷ふ。これ皆、眉掃をもつてこれを粧ふ。古へ、仁和寺門前、童形・侍兒の眉掃を造る家あり。これによりて、世に、専ら仁和寺の眉作といふ。今において、処々にこれを製す。およそ、喝食の体における、もと、今の画くところの寒山拾得の貌の如し。しかるに、室町家はなはだ禅の宗旨に帰依し、時々五山の寺院に來臨す。時に、

僧徒、喝食の中、その容貌の美なる者を扨び、白粉を伝り、臙脂を粧ひ、斑紋の衣服を著し、黒衣の内、紅色の絹を縁にし、膳を供し、茶を献ぜしむ。これより、流風となる。ほぼ婦人の粧の如し。公方家、また、間これを寵す。僧徒、これがため執着す。はなはだ戒法に違ふ。まことに嘆息するに堪へたり<sup>(四)</sup>

と、記されている。ここでは、後白河院が男色を重んじたため、貴族が女性のような化粧をしたこと。そして、それにならつて僧も稚児に化粧をさせたことが記されている。男色の対象となる者は、化粧をする。それがひとつの決まりであつたのであろう。

しかしながら、仏教的な視点から、なぜ稚児が化粧をしたのか検討するための史料は見当たらない。そのため、宗論になぞらえた男色・女色の優越論を展開する浮世草子の『傾城禁短氣』からみてみると、

若衆は天性の美形。女色は紅粉を以て面を彩大つくろいもの成るぞ。かゝる浅ましき女道門の口さきより。かたじけなくも一切衆道のありがたき道<sup>(四)</sup>を

とある。すなわち、男色の相手となる少年は、生まれもって美しいものの、女色の相手となる女は、化粧をし、手を加えた容姿を偽る

ものである。そのため、何もしなくても美しい少年を相手とする男色は優れている、という主張がなされている。しかしながら、化粧をしたのは稚児だけではない。男色の相手となる者の多くが女のように化粧をしていた。

いやしみきたなむ女道門を。何とて男色門の野郎に女のまなびをさせ。女形といふ一派をたてしぞ<sup>(四)</sup>

男色を行う者は、女色を行う者をいやしむものの、男色の相手を女のように化粧をさせている。そのことを、女色を行う者は男色を行う者に対して非難している。これについて、

女の体をまなばせしは。男色の一宗いまだ広く。ひろまらずして。女色にかたぶく人多ければ。是を我宗門におもむかせんため。当分帰依する女色の形を見せて。是より法に誘引せん。手がりの方便なり<sup>(四)</sup>

と、男色は優れているものの、広くは女色のほうが浸透し、男色がいまだ世間一般に広まっていなかったため、男色に人々を導くための方便として男色の相手を女のように化粧させていると主張している。やはり、男色の対象となる者が化粧をするというのが、一つの前提

であつたのだろう。また、これに追加し、女色の僧が寺に女を隠す場合、男のように頭を中剃りし、羽織・下袴を着、声を低めさせ男の容貌でそばに置くのは男色と同じではないかと批判している。これらのことをふまえて考えるならば、どうやら稚児の化粧は、稚児の姿を菩薩に似せるためではなく、男色に導きやすくする意味もあつたのではないか。『雍州府志』に記されるように、美貌の稚児に化粧をさせることで、より美しくなり、僧は稚児に執着してしまうのである。

また武家や堂上家の子弟が元服に合わせ髪形や眉を変えたりするのと同様に、人から菩薩となるための区切りとしての意味もあつただろう。もしくは、

児・喝食と云うは、児は髪を長くして女のごとくさげ髪にして入もとゆいにて結ぶなり。喝食は、髪を常のもとゆいにて結びて、うしろへ下げて肩にとどく程にして髪のを切りそろゆるなり。又児は眉毛をそり、まゆを作り、おしろいを付け、かねを付くる。喝食はさような事をせず。公家の御子息は児の形になり。武家の子息は喝食の形なり。今の世のごとくに髻曲ぐる事、古はなきことなり<sup>(108)</sup>

と、寺院における武家の子息と公家の子息を区別するため、児と喝

食に異なる装いをさせていたのであるが、同様に灌頂を受けた者とそうでない者との区別として化粧が行われたのかもしれない。しかしながら、児と喝食の外面の違いは、次第になくなり、喝食姿が児姿へと移り変わっていったようである。

一般的に、これまで行われてきた男色研究では、男色の対象となる者は身体が男性であるため、女装をさせることで男性とも女性とも異なる第三の性を見出していたとする議論が多い<sup>(109)</sup>。しかし、多くの浮世絵などにみられる男性の姿は女性的であり、外見だけでは男性であるとはわからないほどであり、今日の我々が抱く衣服のジェンダーイメージで当時の人々をみることはできないであろう。衣服や化粧による男性か女性か、そうでなければ第三の性かという性の枠組みは、今日的な性のとらえ方である。無論、ここで浮世絵の女性的という判断も、今日に生きる者からの判断であり、当時の人々が女性的にとらえていたかについては検討の余地があるが。

ひとまず化粧については横に置き、ここでは、灌頂により菩薩となつた稚児の負うべき責任について注目したい。すなわち、「汝ただ慈悲ありて、一切衆生を度せよ。もし慈悲心なくんば十万の三世諸仏、ことには観世音菩薩、別しては山王大師の御罰を蒙るべきものなり」とあるように、稚児には衆生を救済することが義務付けられ、それを拒めば仏・菩薩からの罰が与えられるということである。菩薩である稚児にとって衆生とは特に僧を指し、救済の方法が交接

であるとするならば、稚児による交接の拒否は、稚児自身が仏や菩薩から罰を与えられることを意味している。なるほど、『稚児乃草子』が、その主題として、稚児が僧にその身を捧げる徳を賞賛していること、そして稚児がどんな僧であつても、その身を捧げなければならなかった理由がここにある。

しかしながら、この儀式をもつて稚児は菩薩の位を得るのではない。児灌頂を行った後、僧との初めての交接を済ませてようやく、菩薩の位を得るのである。その交接の作法も、閨房の作法として伝えられている。次に、『弘児聖教秘伝私』をもとにその概要をまとめておく。<sup>(10)</sup>

まず、陰所へ行くときは、誰にも見られないようにし、親しい同行の者を一人だけ連れていく。その者は、稚児より三尺離れ付き添う。そして、陰所では紙を裂き、揉んで、紙をまず指頭のかしらに巻いて唾を塗り、法性花に入れて拭いたのち、頭指、中指に紙を巻いて拭き、次に頭指、中指、無名指に紙を巻いてよくよく拭く。その拭いた紙を集めて別の紙に包み、人の見えないところに隠す。隠せないときは同行の者にわたし、同行の者が隠す。陰所より出て手水を使い、丁子を食べ、湯を一口飲む。もし丁子がないときは海藻を食べ、湯を飲む。楊枝を使い口を洗う。身を温め、手足を温め、法性花も温め、無名指を法性花に入れて二三度拭く。袷を着て帯をする。そのときも、手の一つが出入りするほどに緩やかに抜きやす

く結ぶ。脱ぎ難いことは見苦しい。結び目は、左の脇にまわす。その後、上に綿の入っている小袖を着る。僧の部屋に行くときは、しなやかに、たおやかに行く。もみ方を入れて用いる。はた□り入れて用いる方法がある。また左脇□て用いる方法がある。稚児は□りには仏像何とは□ししや番焼物丁子海藻その他の薬も又□紙を入れて用いる。僧の寝ている左のほうより□のきわへ□よりまず上に着ている小袖を脱ぎ、僧の後ろに打ち懸けて、しなやかに、たおやかに身をかいつくりて寝る。僧は、はじめて驚いている風情にして稚児の後に懸けた小袖を上へ引き上げて、もと僧の服である小袖をふみさげてそばに寝ている稚児に、しなやかに、たおやかに手を打ち懸く。稚児は、たおやかに僧のそばへ自ら寝る。僧は、稚児の帯の結び目を解いて押しのける。稚児は心得て、うるわしく解いて、帯の置くところを僧にけつしてみせない。稚児が、僧の帯を解こうとするときに、初めて稚児に言葉をかける。稚児が、どうしても解けなければ、僧はうるわしく解いて帯の置くところを稚児にけつしてみせない。僧の左手を、稚児の腰の辺より入れれば、稚児は、腰を少し持ち上げ次々に上へあげて手枕をする。稚児の髪を□の頸のほどにおく。稚児の右手を身に添えてむしろ□に置く。左手を僧の背中程に置く。僧の右手は稚児の背より少し下に置く。稚児の背より下へ手を廻さない。稚児は、どの足にせよ僧の足を懸けることをしない。それも慣れていないときには苦しからず。はじめたとき

に僧、少し札をする。そのとき、僧の無明火を把る。まず毛際、指三つを以て少し捻るようにして、みしみしとしなやかに、たおやかに把る。把るにも方法がある。気のつよいものはよくよく把る。気の弱き強きを知る方法がある。気の強きものは雁低くして元太く、弱きものは雁高く元細しと心得て把る。僧は押入したいと思う時、稚児の背の間をさす。稚児は、僧の無明火を左右なく放さず、背を向く。稚児の左右の足を□かがめて僧の二の脚のあいだに挟む。その時、僧の右手を身に添えておく。稚児は心得て、唾を塗る。塗るにも方法がある。まず、法性花によくよく塗り、その後、無明火に塗って指三つばかり把り得て法性花に入れて、二三度した後、揉んだ紙をもって僧のものをくるんで静かに抜いて拭う。拭うにも方法がある。まず二三度、しなやかに、たおやかに握った後に拭う。その後、法性花もよくよく拭って、また唾をよくよく塗ってさす。稚児の右手を僧の腰ほどに置き、僧の右手を稚児の腰の辺に置いて、時々、擦る。前より押入したいと思うときには稚児の臍のあたりを中指、無名指にてさす。稚児は、前へ向き、右の手を僧の腿の下へ入れ、僧、心得て腰を少し持ち上げる。その時、稚児は、右足を僧の左の腰の辺りに置き、左足を僧の右の腰の辺りに置き、左右の足のあわい□を通して唾を塗って入れる。僧の二三度せん□つつ稚児の身をしなやかに、たおやかに動かす。終わった後、前のように紙をもって僧の無明火をくるんで抜きよくよく拭う。僧のものに荒け

なく接することは見苦しい。その後、法性花もよくよく拭いて、その紙を落さぬように隠してもつ。稚児の左手を僧の右の腿の辺りに置きて時々締む。その時、僧のほうより話がある。言葉が多い時は誤りある。このようにして就寝の言葉をいい、帰る。僧は心得て、同様に起きて暇を与える。稚児は心得て、おしなして、身支度をして帰る。終夜、僧のところで寝ない。たとえ、心が寄り合う僧にでも、寄り合わない僧にでも、留むとも用□返る。これは寝入った後の不覚の為である。僧も留めることを強いるのは不覚である。こころ易くない僧の許で寝ることはいけない。夫も打□寝入ることがあつてはいけない。稚児の身として一人も洩らすことは見苦しいことである。稚児、寝ている姿をけつして僧に見せてはいけない。あまりにも眠いときには、人の見ていないところで少し休む。仰向き、うつ伏せで寝てはいけない。かいつくろつて寝る。僧との馬路を乗り前に眠ってしまうことは見苦しい。全ての作法が終われば、同行の者は心得て、水を取って稚児にわたす。その後、稚児に酒を飲ます。もし酒がなければ茶を飲ます。それは養生のためである。

『弘見聖教秘伝』の一部は、虫食いや燃えてしまっており、□の箇所は判読できない。この閨房作法は、天台宗の寺院に蔵されていた書物であるにもかかわらず、稚児だけではなく僧に対しても極めて具体的に終始細やかに記載されている。多くの中世の閨房書が、男性や女性の性器の良し悪しや体位について書かれているものが多



いのに対し、この『弘児聖教秘伝私』の閨房作法は、交接の方法だけではなく、その事前準備や後始末など、細やかに記されている。なお法性花とは尻穴のことであり、無明火とは、男性器のことである。また、稚児が事前準備として口にする「丁字」とは、熱帯地方に栽培され、九月頃に枝の先に白または淡紅色の香りのよい花をつけるフトモモ科の常緑高木であり、今日でも香料や薬品に使われるが、当時は強精剤の一つとして利用されていたことから、稚児は、ただ僧の交接を受けていれば良いというわけではなく、僧を性的に満足させなければならなかったことがうかがい知れる。そのための準備が、閨房作法として万全に記されているのである。

なお、参考までに仏教関係の直接的な書物ではないが、男色の心得を記した書物には、『徒然草』を模して稚児の心得が教訓的に記された承応二（一六五三）年の『犬つれづれ』、日常の心得が記された明暦三（一六五七）年の『催情記』、男色を行なう者とそれを受ける者の心得を記した貞享四（一六八七）年の『男色十寸鏡』などがあることを記しておく。

## X 男色の対象としての稚児の意識

児灌頂のもと菩薩の化身となり、交接によって人々、特に僧を救

うことを求められた稚児であるが、では菩薩となった稚児自身は、そのことをどのように感じていたのだろうか。

手習、学習のために寺入りさせるとは表向きの名目で、その内情は和尚様のご相手であった。学習の外に、芸ごと、抹茶、立花、香道等が賡けられた。寺院に七、八歳で引き取られ、実家からは一文半銭の出費もさせることなく育てられた。寺小姓から成人すると片付と称し、出家得度して僧になる者は、和尚様が師となり仏門に入らせて生活が保証された。僧に入門しない者は御家人・同心の株を買ってやり、将来の生計を確約する。

上野寛永寺宮様の御控所へ京都から供してきた寺小姓に、お暇があるときは賜り金は五十両百両の大金が授与された。<sup>(10)</sup>

稚児にすれば、我慢さえすれば大金のお小遣いがもらえ、さらに僧にも御家人にも同心にもなれ、将来が約束されるのである。そして、親にすれば一切の費用がかからず、子が育ててもらえる。しかし、その内実は僧の男色の相手として子が買い取られたに過ぎない。また、全ての児が望みどおりに僧や武士となることはできなかった。土谷恵によれば、稚児のうち大童子には原則として出家の道がなく、寺のなかにある限りは老年になっても童姿で役を務めたとされる。<sup>(11)</sup>

稚児が里で長逗留し、法師の使い、執事三位がきて贈り物と手紙が託された。稚児は手紙を読み機嫌を損ね机の上においたのを稚児の母が読んだ。そもそも久々、里に逗留して寂しくてならぬ。またにやけにもことかいて不自由している。急ぎ寺へ帰山あれかしと。稚児の母に、にやけとはなんというものかと問い詰められ、稚児は寺方にて酒をさように申しますと。それは安いことと上等の酒を取り寄せ、三位殿よろしく願いますと上等の肴を配膳して酒をすすめるが、三位は下戸であり、おいしい酒の素のご飯をいただきたいと<sup>(11)</sup>

稚児久松を寺にあげ、両親が親見舞いといって寺に一泊した。稚児久松を寺中のものが狭々という。両親は稚児に、狭々の意味を聞き出した。久松は賢い子で、寺の風習で下戸を酔張といいますが、酒を口に持つてくると酔張からと。再度両親が寺を訪ねたとき、寺の馳走の振舞いがあった。久松の母は酒を勧められ、私は酔張にて、女として肩身の狭いことであると。法師は、女陰のすはりかと驚く<sup>(12)</sup>

行儀見習いと学習で、幸菊という独り子を寺にあげた。両親が進物品を持って法師の下に参上した。幸菊を寺の者が小穴と呼

び、なんと奇妙な言葉かと両親が幸菊に聞く。この寺で下戸の別名を小穴というと答え、さもあらんと合点して寺を去った。再度夫婦で寺に参上したとき、寺の接待でしきりに酒を勧めるのと、幸菊の母が物知り顔で、私は全く下戸にて子幸菊は広穴で<sup>(13)</sup>すから、酒は幸菊にすすめてくださいと申した

親は、学問や行儀見習いのためと思い、また貧しきゆえに僧に救いを求めて子を寺に預けていた。まさか、自分の子が僧の交接の相手をさせられているとは思ひもよらなかったはず。そして、稚児となった少年も、自分が僧の交接の相手となっていたとは親に話し難かったことであろう。僧と稚児とその親をめぐる小咄の多くは、稚児が親に自らが僧の交接の相手であることを隠そうとする必死さと、それにともなう言い訳が引き起こす親の的外れな言動が面白さを引き出している。しかし、これらは小咄である以上、僧の間だけではなく広く一般庶民にまでも知られていたことを意味する。だとすれば、寺に預けた我が子が僧の交接の相手となっていたことを親は知っていたことになる。

稚児となる者は時代が下がるにつれ、公家や武家の子弟よりも、身分の低い出自の者、特に貧しい農家の出の者が多くなったという。それは、出自に関係なく美しい者を僧が集めたということもあるが、一方に、稚児の親が、天災などで不作になると食いぶちを減らすた

め、幼い子を寺に預けていたという場合もあった。<sup>(16)</sup> 脇田晴子は、次のように指摘している。

ひとたび飢饉が起ると、子捨て、子売り、そして子をかどわかしで売るなどのことから、子別れが日常的に行われた。<sup>(17)</sup>

また、謡曲『桜川』の桜子のように自ら母の貧しさを悩み人買いに身売りした者もいる。<sup>(18)</sup> 果たして、親は本当に我が子のことを思い、寺に子を預けていたのか。

一切の費用がかからず勉強、芸事が教えられ、将来が約束される。確かに、謡曲『経正』のように、主人公の平家の公達で琵琶の名手であった平経正が童のとき、仁和寺御室に稚児として仕え、その寵愛を受け、名器である青山の琵琶を拝領し、それを習ったという話<sup>(19)</sup>もある。この話は仁和寺御室守覚法親王の日記『左記』にもみられ、中世の寺院では稚児に琵琶などの芸能の道を伝授していたことを裏付ける。

たしかに、稚児の発生において、その当初が学問や行儀見習いという側面もあったわけではあるが、しかしながら、これは稚児の将来のために習わせたというよりも、延年舞やその他の機会に僧が自らの稚児を自慢するために、多様な芸を教えていたのではないだろうか。また、天災などにより食べていくことができなくなった親が

子を手放したこと、さらには僧が人買いを介して購入した稚児が寺院にいる建前として、学問や行儀見習いのため寺に預けられたという理由が援用されたとは考えられないか。

さて、菩薩となった稚児であるが、彼らそして親たちの意識は将来への打算であったのか。稚児が菩薩の位を得たことを親や周囲に自慢する様子や、菩薩として交接により僧を救済したいと願う、稚児の積極性を示す文献を、いまだ見つけることはできない。確かに、僧の心が自己から離れていくことを嘆く和歌はいくつか残されているが。しかしこれは、稚児が僧を愛していたということにはつながらない。次に、『続門葉和歌集』に収められた和歌の詞書を挙げておく。

としころ同宿し侍ける僧におもひの外にはなれてあつつにすみけるかたよりにつけて申送り侍ける<sup>(20)</sup>

あひしける人のひさしくをとつれ侍らさりければ申つかはしける<sup>(21)</sup>

将来が約束されるといっても、必ずしもすべての稚児が将来を安泰に送ったわけではないことは、大童子の例からも明らかである。大乘院尋尊に寵愛された愛満丸のように、寺院に籍を置かない正式

ではない僧になる場合や、僧になれば生涯を童形のまま寺院で過ごす場合も少なくなかった。<sup>(121)</sup> 将来のためには、永く寵愛を受け続けなければならぬ。寵愛を受け続けることにより、今の生活も将来の生活も守られるのである。だからこそ、僧の心が自分から離れていくことを嘆いたのである。

しかし、やはり僧の交接の対象となるのは嫌だったのであろう。そしてあまりのしつこさに、困憊し命を絶った稚児の話も存在する。「江ノ島稚児が淵」の由来に関する話である。<sup>(122)</sup> これは、鎌倉建長寺の僧である自休が江ノ島に参詣に出掛けたおり、美しい鎌倉相承院の稚児の白菊と出会う。そして、自休は、白菊に熱心に恋歌を送り昼夜を問わず訪問したが、白菊は応じなかった。自休の強引な求愛に白菊は、ある夜、江ノ島の南端の崖に立ち身を投じたことから、「稚児が淵」の名がついたという話である。おそらく、交接の能動者としての僧と受動者としての稚児との関係を思い悩み、死に追い込まれた稚児の例は少なくなかったであろう。

いずれにしても、僧や稚児、そして周囲の人々のあいだで、僧が稚児と交接を行うことが異なる意識であったと考えられる。稚児が自ら進んで、身を捧げ、交接に励んだということはなかったであろう。

## XI おわりに

本研究は仏教的視点から、僧と稚児との男色の構造を検討した。僧にとって稚児との交接は、たんに女性との交接が許されないために、性欲の処理のためだけに行われていたわけではなく、稚児との交接は、現世に醜貌として生まれたがゆえに僧になった者の美貌である稚児への憧れと、稚児が菩薩であるとする児灌頂の思想のもと、救済と功德を得るための仏教的行為として、意味づけられていたことを見出した。

僧は女性と交接を行うことを女犯として仏教教団の規則である戒律で禁じられていた。いや、交接という直接的な交わりだけではなく、性欲を誘発するような行動、例えば飲酒や五辛の飲食、また女性との日常的な関わりすら禁じられていた。そして日本においては、それはたんなる仏教教団内だけでの問題ではなく、仏教が国家的宗教であったことから、大宝の時代から明治に至るまでの各時代を通じて、国家からも女性との交接が禁じられていた。無論、だからといって全ての僧が戒律や国家の法を守っていたわけではない。早い時期、遅くとも奈良時代頃には妻帯している僧の姿をみることもできる。

女犯を犯した僧は、教団から追放され、島流しに処せられることもあった。だが、罪を犯した全ての僧がというわけではない。女犯

が僧にとって盗み、殺し、嘘をつく、といった最大の罪の一つであるものの、他に比べその量刑が寛容であったからである。例えば、罪を犯し、仏教教団を追放となった場合でも、淫以外の罪であれば再び教団に戻ることは許されないものの、淫に関しては再度受戒し反省すれば、再び教団に戻ることを可能としている。その理由は、社会も仏教教団も男性社会であったからであろう。

女性との関わりは原始仏教以来、釈迦により禁じられている。釈迦は女性には五つの悪があり、一つに汚く、二つに嘘つきであり、三つに嫉妬深く、四つに怒りっぽく、五つに浮気っぽく、また蚊の尿で、この大地を潤すことができないように、女の淫欲を満足させることはできないほどに、女性は欲深いなどとしている。本研究では、女性と僧との関係は主な関心ではないため深い考察は避けるが、男性の性欲が喚起されるのは女性に原因があり、それゆえに僧には罪がないと考えられてきたのではないか。また、男性である以上、性欲があつて当たり前だという前提があつたのではないか。『盧雪本御成敗式目抄』での、女犯を犯した僧に対する処遇についての、僧ではなく女性を罰したという記述は、このことを証明しているといえる。しかしながら、だからといって女性との交接が認められたわけではない。では、僧は性をどう処理していたのか。その対象となつたのが、稚児である。

稚児は本来、学問や行儀見習いのため寺に預けられた少年であり、

仏の弟子として僧の身の世話をを行う少年であつた。その多くは皇族や貴族の子弟などであつたが、一部は美貌というだけで僧に強奪され、また人買いを介して購入された者である。僧は女性との交接が戒律により、また法度や触書などにより禁じられているために、男性である稚児を交接の対象とした。しかしながら、戒律を厳密に解釈すると「波羅夷」という最重罪のなかで、同性を含む交接を禁じている。また恵心僧都源信の記した『往生要集』のなかでも、男性と、また子どもと交接を行った者が堕ちる地獄が描かれるなど、稚児である子どもとの交接もまた罪であつた。しかしながら僧は、稚児との交接を対女性以上に公然と行つてきた。その理由の一つとして児灌頂の思想があげられる。

児灌頂は、『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交接により人々を救済するという思想である。『弘児聖教秘伝私』は恵心僧都源信の名を冠するものの偽作であると考えられ、また經典の形をとるものではない。そのため、児灌頂が正統な仏の教えであると考えることが難しいものの、僧が稚児と交接を行うに十分な根拠を与える。

僧による男色は、日本仏教に特有のことではなく、様々な国や地域の仏教教団においてもみることができる。しかしながら、その関係は日本仏教とは大きく異なる。例えば、チベット仏教では僧と稚児に相当する者との交接には経済的な契約関係が成立している。<sup>(12)</sup>こ

の場合、稚児は僧に性を提供する代わりに、僧から金銭や物品を受け取る。すなわち、金の切れ目が縁の切れ目となっている。だが日本仏教の場合、僧と稚児との関係はたんなる経済的な契約関係ではない。仁和寺御室守覚法親王の『右記』などでは、僧と稚児との関係を親子関係や君臣関係などに喩え稚児の僧への従属を説き、『弘児聖教秘伝私』では、稚児は菩薩として交接による救済を行わなければならない、拒否すれば自らが罰を受ける。すなわち、菩薩の化身となった稚児は交接により人々を救い、交接を行うことが強制される。そして、僧は菩薩となった稚児と交接を行うことにより、性欲をはじめとする煩悩を消し去ることができるのである。

本来、「波羅夷」や『往生要集』で説かれるところの男性や子どもとの交接は、破戒であり地獄に値する罪であった。しかしながら児灌頂を行った稚児は人の子ではなく菩薩の化身であるため、稚児と交接を行うことは菩薩と交接を行うことであり、地獄に落ちる罪ではなく、むしろ救済であるとして児灌頂の思想のもと、稚児との交接が行われたのである。

稚児の発生の当初においては、稚児を僧の交接の対象として寺院に置いていたわけではない。あくまでも学問や行儀見習い、僧の身辺の世話を行うために存在していた。そんな稚児に対して、交接を行いたい僧が、仏教の垂迹の思想や日本古来の小さき者を聖とする思想をもとに、稚児を菩薩の化身とする児灌頂を形成したのである

うと考えられる。そして、そんな菩薩とされた稚児は、僧の男色の対象となることの打算と悲痛さを多くの文獻で訴える。裏腹に、菩薩として喜んで僧の交接の相手となるような文獻を見つけることができない。細川涼一は、僧と稚児との関係について次のように述べている。

権力者である僧侶による少年の、内的自己を含む身体的人格的  
支配・隷属関係、主従関係を強制するものであり、もつとどろ  
どろしたものであった。<sup>(128)</sup>

なるほど、稚児は「善男子」ともいわれるが、僧にとって稚児は性欲を満たしてくれる「善い」男子にすぎなかったのか。

稚児が菩薩の化身であり、それゆえ稚児との交接は破戒ではなく、むしろ功德であり救いである。この児灌頂の思想は、女性と交接を行なうときは如意輪観音がその女性になっているため、破戒ではなく救済であるとする親鸞の夢告とよく似ている。<sup>(129)</sup> しかしながら親鸞の夢告は、多くの仏教教団や国家からは認められず、それゆえ親鸞や親鸞の教えに従う浄土真宗の僧は、妻帯を得る代わりに僧としての身分を失った。親鸞は、その地位を失っても良いと思うほどに女色を欲したのか。だが、交接の対象である女性を、仏や観音の化身と考えたのは親鸞だけではない。立川流もまた、交接は大日如来と

一体化するための儀式であると主張していた。ならば、児灌頂の稚児が菩薩の化身であるとする思想も、親鸞や立川流の主張の延長線上にあると考えられる。

対象が女性であれ男性であれ、僧が交接を行う者はすべて仏や菩薩の化身となるのか。僧の身分を失つてまでも女色を選んだ親鸞に対して、他の僧にとっては、やはり僧という地位を失うことはできず、児灌頂の思想のもと、女性の代替として稚児を犯していたのである。児灌頂の思想は、性欲を解消し稚児と交接を行いたいという僧の切実なる願いが、仏教思想に付会して僧の性欲を合理化するにいたった結果、生まれたものであろう。

稚児が菩薩の化身であり、稚児との交接は救済や功德であるとする思想は、その根拠を仏教経典に求めることはできず、また仏教的な教義に十分に裏付けられたものではない。では、その根拠はどこにあるのか。おそらく、日本に古代より存在した土着的な思想に求めることができる。

その一つが、日本に存在した神に仕える巫女と交接は神と交流することであるとする思想であろう。巫女である女性との交接が神との一体化であれば、女性との交接を通じて大日如来や如意輪観音と一体化できると考えたのではないか。そこから、親鸞や仁寛は女性との交接を選んだのであろう。だが多くの僧は、教団や国家から認められずに僧の地位を失うのではなく、神に仕える者との交接が神

との一体化であれば、仏に仕える稚児との交接により仏と一体化でき、そして、小さき者は神であるとする思想により、稚児が仏や菩薩であると考え、稚児との交接を行うに至ったのであろう。

女性との交接は公にも罰せられるために、刑罰の対象とならない稚児と交接を行いたい。しかし、それもまた破戒であり来世で地獄に堕ちる可能性がある。児灌頂は、それを回避しようとする僧の方便の結果として、日本に存在した巫女や小さき者を聖とする思想と結びついて生じたものと考えることができよう。

## 付記

本研究では、読み易さを優先し、史料の原文の一部の漢字や仮名の旧字体は新字体に適宜改めて引用した。また、写本からの引用に当たっては、原文に忠実に翻字することに努めたが、読めない文字は□にして空白にしておいた。

## 謝辞

日頃、ご指導ご鞭撻いただく国際日本文化研究センター井上章一教授をはじめ、査読の先生方から貴重な助言を得た。また、天台宗叡山文庫や総合研究大学院大学国際日本研究専攻の多くの院生から研究協力を得た。末筆ながら、深く感謝の意を表す。



注

- (1) 三島由紀夫、「禁色」『三島由紀夫全集』、新潮社、二〇〇一年、二五四頁
- (2) 中村元(訳)、「仏典Ⅰ」『世界古典文学全集』(六)、筑摩書房、一九六六年、六七―六八頁
- (3) 井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫(校)、「律令」『日本思想体系』(三)、岩波書店、一九七六年、二一九頁
- (4) 佐藤進一・池内義資(編)、「御成敗式目」『中世法制史料集』(二)、岩波書店、一九五五年、四八頁
- (5) 佐藤進一・百瀬今朝雄・笠松宏至、「明法条々勘録」『中世法制史料集』(六)、岩波書店、二〇〇五年、三八三頁
- (6) 竹内理三(編)、『鎌倉遺文』(二十一)、東京堂出版、一九八一年、五一―六頁
- (7) 佐藤進一・池内義資・百瀬今朝雄(編)、「大内氏掟書」『中世法制史料集』(三)、岩波書店、一九六五年、四八頁
- (8) 佐藤進一・池内義資・百瀬今朝雄(編)、「塵芥集」『中世法制史料集』(三)、岩波書店、一九六五年、一三七頁
- (9) 佐藤進一・池内義資・百瀬今朝雄(編)、「甲州法度」『中世法制史料集』(三)、岩波書店、一九六五年、一九八頁
- (10) 布施弥平治(編)、『百箇条調書』(八)、新生社、一九六七年、二八五―二八七頁
- (11) 財団法人矯正協会(編)、『日本近世行刑史稿』(上)、財団法人矯正協会、一九四三年、六一七―六一八頁
- (12) 大田南畝、「平日閑話」『日本隨筆大成』(八)、吉川弘文館、一

九七五年、六三一―六六頁

- (13) 奈良国立文化財研究所(監)、『西大寺觀尊伝記集成』、大谷出版社、一九五六年、四三―四四頁
- (14) 岡田甫(編)、『誹風未摘花』(三)、第一出版社、一九五二年、九七頁
- (15) 真鍋俊照、「邪教・立川流」、筑摩書房、一九九九年
- (16) 吉田幸一(編)・吉田半兵衛、「好色訓蒙図彙」『好色物草子集』(本文・索引)、古典文庫、一九六八年、八七頁
- (17) 野間光辰・西沢一風、「新色五卷書」『日本古典文学大系』(十九)、岩波書店、一九六六年、四九―一頁
- (18) 八文字屋本研究会(編)・江島其碩、「遊女懷中洗濯」『八文字屋本全集』(一)、汲古書院、一九九二年、五八―六頁
- (19) 八文字屋本研究会(編)・未練、「風俗傾性野群談」『八文字屋本全集』(六)、汲古書院、一九九四年、三二〇頁
- (20) 中嶋隆・秋花堂久澄、「飛鳥川当流男」『初期浮世草子』(二)、古典文庫、一九九四年、四一頁
- (21) 西鶴学会、「男色十寸鏡」古典文庫、一九五〇年、六一―七頁
- (22) 洒落本大成編集委員会(編)・皆阿、「花菖蒲待乳問答」『洒落本大成』(二)、中央公論社、一九七三年、一八三頁
- (23) 淫齋泉、「閨中紀聞枕文庫」二編上之巻、艶好堂、一八三三年、二二頁
- (24) 八文字屋本研究会(編)、「傾城禁短氣」『八文字屋本全集』(二)、汲古書院、一九九三年、二七一頁
- (25) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋(訳)、『日本書紀』

- (9)、『日本書紀』(上)、岩波書店、一九六七年、三四五―三四六頁
- (26) 岩田準一、『本朝男色考』、原書房、二〇〇二年、二九六頁
- (27) 平塚良宣、『日本における男色の研究』、人間の科学、一九九四年、三二―三五頁
- (28) 淫齋泉、『閨中紀聞枕文庫』二編上之巻、艶好堂、一八三三年、二二頁
- (29) 淫齋泉、『閨中紀聞枕文庫』二編上之巻、艶好堂、一八三三年、二二頁
- (30) 阿満利麿、『日本人はなぜ無宗教なのか』、筑摩書房、一九九六年、五九頁
- (31) 松枝到、『浄の男道』『夜想』(十五)、ペヨトル工房、一九八五年、一九九頁
- (32) 中江克己、『性の日本史』、河出書房新社、一九九五年、六八頁
- (33) 林一美(編)、好色軒在原乃業平、『好色旅枕 衆道』『会本研究』(十七)、未刊江戸文学刊行会、一九八三年、六二頁
- (34) 林一美(編)、好色軒在原乃業平、『好色旅枕 衆道』『会本研究』(十七)、未刊江戸文学刊行会、一九八三年、六二頁
- (35) 氏家幹人、『春画の効用』『江戸の性風俗』、講談社、一九九八年、五八―八二頁
- (36) 大塚ひかり、『美男の立身ブ男の逆襲』、文春新書、二〇〇五年、一二八頁
- (37) 中田祝夫(注)、景戒、『日本霊異記』(下)、講談社文庫、一九八〇年、二七一頁
- (38) 中田祝夫(注)、景戒、『日本霊異記』(下)、講談社文庫、一九八〇年、二七二頁
- (39) 竹内理三(編)、『叡尊願文』『鎌倉遺文』(十四)、東京堂出版、一九七八年、二六頁
- (40) 細川涼一、『梅原猛氏の日本人の「あの世」観論によせて』『歴史評論』四九〇号、一九九一年、八頁
- (41) 坂本幸男・岩本裕(注)、『法華経』(下)、岩波書店、一九六七年、七二頁
- (42) 久保田淳・山口明穂(校)、『明恵上人伝記(上)』『明恵上人集』、岩波書店、一九八一年、一〇六頁
- (43) 布施弥平治(編)、『百箇条調書』(十二)、新生社、一九六八年、四二五―四二八頁
- (44) 小田晋、『日本の狂気誌』、思索社、一九九〇年、三二〇頁
- (45) 辻潤(訳)、ロンブローゾ、『天才論』、春秋社、一九二六年
- (46) 鈴木棠三(編)、根岸鎮衛、『耳袋』、平凡社、一九七二年、二二〇―二二二頁
- (47) 渡辺守邦(校)、『都風俗鑑』(四)『新日本古典文学大系』(七十  
四)、岩波書店、一九九一年、四七六―四七七頁
- (48) 新村出(編)、『広辞苑 第四版』、岩波書店、一九九一年
- (49) 阿部秋生・秋山虔・今井源衛・鈴木日出男(注)、紫式部、『桐  
壺』『源氏物語』、小学館、一九八三年、一四頁
- (50) 渡辺実(注)、清少納言、『うつくしきもの』『枕草子』、岩波書  
店、一九九一年、一九四頁
- (51) 渡辺綱也(注)、『宇治拾遺物語』(上)、岩波書店、一九五一年、

三八頁

- (52) 中村元(編)、『岩波仏教辞典』、岩波書店、一九八九年
- (53) 立川美彦(編)、黒川道祐、『雍州府志』(九)、臨川書店、一九六七年、三六六頁
- (54) 日本随筆大成編輯部(編)、『一話一言』、『随筆大成』(別一)、吉川弘文館、一九七八年、三四〇頁
- (55) 新村出(編)、『広辞苑 第四版』、岩波書店、一九九一年
- (56) 新村出(編)、『広辞苑 第四版』、岩波書店、一九九一年
- (57) 中村元(編)、『岩波仏教辞典』、岩波書店、一九八九年
- (58) 日本随筆大成編輯部(編)、『一話一言』、『随筆大成』(別一)、吉川弘文館、一九七八年、三四〇頁
- (59) 土谷恵、『中世寺院の童と児』、『史学雑誌』(十二)、一九九二年、一四五頁
- (60) 今東光、『稚児』、『今東光代表作選集』(五)、読売新聞社、一九七三年、一六頁
- (61) 今東光、『稚児』、『今東光代表作選集』(五)、読売新聞社、一九七三年、一六頁
- (62) 早川純三郎、『きのうはけふのものがたり』、『江戸時代文藝資料』(四)、一九一六年、三一一—三三二頁
- (63) 貴志正造(訳)、『吾妻鏡』(二)、新人物往来社、一九七六年、九四—九五頁
- (64) 塙保己一(編)、『満濟准后日記(下)』、『続群書類従』(補遺一)、続群書類従完成会、一九二八年、一一四頁
- (65) 小山弘志・佐藤喜久雄・佐藤健一郎(注)、『三井寺』、『謡曲集』

(一)、小学館、一九七三年、四八六—五〇一頁

- (66) 観世左近、観世流大成版『花月』、檜書店、一九八八年
- (67) 細川涼一、『逸脱の日本中世』、洋泉社、一九九六年、六六頁
- (68) 観世左近、観世流大成版『桜川』、檜書店、一九五三年
- (69) 歌舞伎評判記研究会、『野郎虫』、『歌舞伎評判記集成』(一)、岩波書店、一九七二年、二七頁
- (70) 香西精『桜川』、『能謡新考』、檜書店、一九七二年
- (71) 今東光、『稚児』、『今東光代表作選集』(五)、読売新聞社、一九七三年、一六頁
- (72) 塙保己一(編)、守覚法親王、『右記』、『群書類従』(二十四)、群書類従完成会、一九六〇年、六七三—六八五頁
- (73) 今東光、『稚児』、『今東光代表作選集』(五)、読売新聞社、一九七三年、一二六—一二八頁
- (74) 岩田準一、『本朝男色考』、原書房、二〇〇二年、五二頁
- (75) 市川白弦、『二休 乱世に生きた禅者』、NHKブックス、一九七〇年、一四三—一四四頁
- (76) 中村幸彦・中野三敏(注)、松浦静山、『甲子夜話三篇』(一)、平凡社東洋文庫、一九八二年、三一八頁
- (77) 石田瑞鷹(訳)、源信、『往生要集』、岩波書店、一九九二年、三頁
- (78) 石田瑞鷹(訳)、源信、『往生要集』、岩波書店、一九九二年、二頁
- (79) 八文字屋本研究会(編)、『傾城禁短気』、『八文字屋本全集』(二)、汲古書院、一九九三年、二七一頁

- (80) 八文字屋本研究会(編)、『傾城禁短気』『八文字屋本全集』(二)、汲古書院、一九九三年、二九七頁
- (81) 竹内理三(編)、『五箇条起請事』『鎌倉遺文』(七)、東京堂出版、一九七四年、三六一頁
- (82) 竹内理三(編)、『良遍遺誠案』『鎌倉遺文』(十)、東京堂出版、一九七六年、二七八頁
- (83) 中江克己、『性の日本史』、河出書房新社、一九九五年、一七五頁
- (84) 小林芳規、『角筆のみちびく世界』、中公新書、一九八九年、一五一―一六頁
- (85) 平賀源内、『根南志具佐』『日本古典文学大系』(五十五)、岩波書店、一九六一年、四三頁
- (86) 石田瑞鷹、『女犯』、筑摩書房、一九九五年、九頁
- (87) 石田瑞鷹、『女犯』、筑摩書房、一九九五年、三二頁
- (88) 佐藤進一・池内義資(編)、『関東新制条々』『中世法制史料集』(二)、岩波書店、一九五五年、二一〇頁
- (89) 池内義資(編)、『盧雪本御成敗式目抄』『中世法制史料集』(別)、一九七八年、一七〇頁
- (90) 三島由紀夫、『禁色』『三島由紀夫全集』、新潮社、二〇〇一年、九一頁
- (91) 恵心、『弘児聖教秘伝私』、天海藏、叡山文庫、一五二五年
- (92) 円俊、『嚴神鈔』、無動寺藏、叡山文庫、一四一四年
- (93) 柳田国男、『桃太郎の誕生』『柳田国男全集』(六)、筑摩書房、一九九八年、二三三―三五六頁
- (94) 折口信夫全集刊行会(編)、折口信夫、『日本文学の発生』『折口信夫全集』(四)、中央公論社、一九九五年、一一―七七頁
- (95) 山折哲雄、『翁と童子―その身体論的時空―』『思想』、岩波書店、一九八二年、七二―八六頁
- (96) 青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清(注)、『古事記』(上)、岩波書店、一九八二年、七七頁
- (97) 吉野裕(訳)、『出雲風土記』、東洋文庫、一九六九年、一三六頁
- (98) 青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清(注)、『古事記』(中)、岩波書店、一九八二年、一七三頁
- (99) 坂本太郎・家永三郎・井上三貞・大野晋(注)、『日本書紀』(7)、岩波書店、一九六七年、二八三頁
- (100) 『児灌頂私記』、真如藏、叡山文庫、一四五一年
- (101) 中江克己、『性の日本史』、河出書房新社、一九九五年、三一頁
- (102) 中江克己、『性の日本史』、河出書房新社、一九九五年、四八頁
- (103) 亮弥、『児灌頂次第』、無動寺藏、一八一八年
- (104) 立川美彦(編)、黒川道祐、『雍州府志』(七)、臨川書店、一九六七年、二七九頁
- (105) 八文字屋本研究会(編)、『傾城禁短気』『八文字屋全集』(二)、汲古書院、一九九三年、二九七頁
- (106) 八文字屋本研究会(編)、『傾城禁短気』『八文字屋全集』(二)、汲古書院、一九九三年、三二五頁
- (107) 八文字屋本研究会(編)、『傾城禁短気』『八文字屋全集』(二)、汲古書院、一九九三年、三二五―三二六頁
- (108) 島田勇雄(注)、伊勢貞丈、『貞丈雜記』(二)、東洋文庫、一九

八五年、九五頁

(109) 田中貴子、『性愛の日本中世』、洋泉社、一九九七年

(110) 恵心、『弘児聖教秘伝私』、天海藏、叡山文庫、一五二五年

(111) 平塚良宣、『日本における男色の研究』、人間の科学、一九九四年、一四頁

(112) 土谷恵、『中世寺院の童と児』『史学雑誌』(十二)、一九九二年、二六頁

(113) 平塚良宣、『日本における男色の研究』、人間の科学、一九九四年、一〇〇頁

(114) 平塚良宣、『日本における男色の研究』、人間の科学、一九九四年、一〇七頁

(115) 平塚良宣、『日本における男色の研究』、人間の科学、一九九四年、一〇八頁

(116) 吉田武彦、『稚児のなげき』『吉田武彦著作集』(親鸞・思想研究編一)、明石書店、二〇〇二年、九二頁

(117) 脇田晴子、『中世後期、町における女の一生』、女性史総合研究会(編)『日本女性生活史』(二)、東京大学出版会、一九九〇年、一八二頁

(118) 観世左近、観世流大成版『桜川』、檜書店、一九五三年

(119) 観世左近、観世流大成版『経正』、檜書店、一九八九年

(120) 塙保己一(編)、『続門葉和歌集』(七)『群書類従』(十)、続群書類従完成会、一九五九年、三〇〇頁

(121) 塙保己一(編)、『続門葉和歌集』(七)『群書類従』(十)、続群書類従完成会、一九五九年、二九七頁

(122) 竹内理三(編)、『大乘院寺社雜事記』(七)『増補続史料大成』、臨川書店、一九七八年、一九四頁

(123) 竹内理三(編)、『大乘院寺社雜事記』(十二)、『増補続史料大成』、臨川書店、一九七八年、二八一頁

(124) 戸板康二・利倉幸一・河竹登志夫・郡司正勝・山本二郎(監)、『桜姫東文章』『名作歌舞伎集』(九)、東京創元社、一九六九年、一四六―一四九頁

(125) 高楠順次郎・渡辺海旭(監)、『増一阿含經』『大正新脩大藏經』卷一、大正新脩大藏經刊行会、一九八八年、七〇〇頁

(126) 高楠順次郎・渡辺海旭(監)、『涅槃經』『大正新脩大藏經』卷十二、大正新脩大藏經刊行会、一九八八年、四三二頁

(127) 西川一三、『秘境西域八年の潜行』、芙蓉書房、一九七八年、一九七―二〇一頁

(128) 細川涼一、『逸脱の日本中世』、洋泉社、一九九六年、七三―七四頁

(129) 日本隨筆大成編輯部(編)、『兎園小説』『隨筆大成』(第二期二)、吉川弘文館、一九七三年、三三頁

(130) 親鸞絵像『熊皮の御影』、奈良国立博物館所蔵