

# 「子ども文化」の基礎的研究

## —民俗祭祀の中にもみる〈子ども像〉の諸相—

須藤義人

### 要約

現在、子どもをめぐる諸問題が多発してきている。本研究の目的は、その問題解決の手掛かりを〈子ども像〉の元型<sup>アーキタイプ</sup>に求め、民俗雑誌に記録された先人の知恵と知識を振り返り、〈子ども像〉の諸相について研究することにある。そのために、様々な民俗祭祀を事例として〈子ども像〉について比較し、過去の〈子ども像〉を浮かび上がらせることを重視している。このような研究姿勢は、「〈子どものあるべき姿〉を追いかける郷愁<sup>ノスタルジック</sup>な視点である」と揶揄されるかもしれない。しかし、〈子ども像〉の過去形を踏まえた上でしか、〈子ども像〉の現在形や未来形をも内包する「子ども文化」を描き出せないであろう。結論部分では、このような視座に基づき、民俗学的な考察を踏まえて「子ども文化」の定義を提言してみたい。さらに各論の中では、現代の「地域教育」の観点から見て、子どもが民俗祭祀に関わることの重要性についても検討する。

キーワード：子ども文化、子ども像、民俗祭祀、群れの教育、地域教育、稚児信仰、異文化性

### 1. 子どものあるべき姿をもとめて

現在、子どもをめぐる諸問題が多発してきている。とりわけ、「いじめ」や「自殺」、「虐待」といった刃<sup>やいば</sup>が子どもに向けられ、子どもをめぐる環境は悪化の一途を辿っている。そこで本稿では、先人たちが子どもにどのように接してきたのかを振り返り、民俗誌に残された多くの叢智と足跡をたどり、その知恵と知識を後世にどのように伝承してゆくべきかを検討したい。特に「地域教育」の観点から見て、子どもが民俗祭祀に関わるのが如何なる機能を果たしていたのかを調べ、民俗祭祀を対象として民俗学的アプローチから比較研究する。このような研究手法は、確かに〈子どものあるべき姿をもとめる〉という回顧主義的な視点かもしれない。だが、過去の〈子ども像〉を踏まえた上でしか、「子ども文化」の本質について再考する方法はない。現代における「地域教育」の在り方を提言するための一研究として、民俗祭祀の中から〈子ども像〉について論述してみたい。その成果を踏まえ、民俗学的な見解から「子ども文化」の定義を描き出してゆきたい。

### 2. 民俗誌からみる子どもの過去像：民俗祭祀からさぐる子どもの姿

#### 【2-1 子どもという存在】

子どもは神により近い存在とされ、神と人を媒介する尸童<sup>よりまし</sup>の役割であるとされた。すなわち、聖なる存在と視され、「七歳までは神のうち」という概念があった。その要因には、子どもの死亡率の高さが挙げられ、霊魂が不安定なために子どもは多産多死する存在として見なされていた。一方、貧困による口減らしは、間引きは墮胎やという悲劇を生み出し、子どもを「かえす」「もどす」といった世界観も生れた<sup>4)</sup>。

黒田日出男は、中世の〈子どもの死〉に関して、「七歳前に亡くなった子どもは、葬礼も仏事

もなされず、袋に納められて山野に捨てられるのが普通の例であった」と指摘している<sup>(2)</sup>。さらに谷川健一によれば、宮古諸島の池間島において、幼児の遺体は再生しないように包丁で切り刻み、島北部の「青籠」という洞窟あおくわいに投げ入れていたという<sup>(3)</sup>。生後二、三ヶ月に死んだ子どもの体を「アクマ」と呼んでおり、〈人の子ども〉として扱う観念は見受けられない。

かつて子どもは「神と人との境界」に位置する存在であった。それゆえに子どもの屍骸は畏怖の対象となった。日本本土では、幼児の遺体をムラ（村落共同体）の「境界」や「賽の河原」に置いたという。そのような宗教観が、地藏菩薩と子どもを神とみなす稚児信仰を結びつかせることになったのである。したがって、子どもを〈人の子ども〉として丁重に供養するという靈魂観は、近世の概念であるといってもよい。興味深いことに、流産した胎児、人工的な墮胎で処分された胎児を鎮魂する「水子供養」は、昭和30年代の埼玉県秩父地方の寺院で始まった宗教儀礼であるという報告もある<sup>(4)</sup>。

一方で、〈子どもの生〉に関しては、幼年期の儀礼をもって祝福する風習があった。それが「オビカケ」「オビアキ」と呼ばれる〈腹帯の祝い〉であり、生児が初めてその存在を承認される瞬間でもあった。天恵である〈子どもの生〉を受け入れるためには、産神をまつり、生児に靈魂を付与し、名を付ける儀式を経なければならなかったのである。沖縄本島では名付けの儀式を「ナージキ」と呼んでいる。その命名において祖父や祖母の名前を名付けるという行為は、〈生命の甦り〉や〈靈魂の再生〉を表している<sup>(5)</sup>。

また、生後七日目を「お七夜」といい、関東地方では雪隠参りせっちんという儀式が行われていた。生後七日目の生児が産神の管理下から離れて、この世で再生する儀礼である<sup>(6)</sup>。雪隠とは廁のことで、あの世とこの世の境を象徴する空間とされ、“産神が支配している”という世界観が伺える。

以上のように、かつての日本では子どもは神と人を媒介する存在と視され、「七歳までは神のうち」という観念があった。では、私たちが日常使用しているような「子ども」の概念はいつ誕生したのであろうか。ヨーロッパにおいては、18世紀までは子どもを「小さな大人」という存在として捉えていた。つまり「子ども」は、かつて幼児でもなく大人でもない存在であったのである。したがって、近代社会の発展にともなって、「子ども」という存在が発見されたと言ってもよい。このような視点に関しては、フィリップ＝アリエスの研究成果の中において、「子どもの発見」として指摘されている通りである<sup>(7)</sup>。日本は明治維新の後、近代国家への歩みとして西欧の思想を導入することになるが、その過程で現在のような「子ども」の概念が浸透することになるのである。

## 【2-2 七歳という節目と「子供組」】

日本の社会では、現代の心理学の「発達段階」の概念が入ってくる以前から、お七夜、七五三、子供組入り、元服、若者宿入り、娘宿入りというように、人生の区切りを設けていた<sup>(8)</sup>。その中でも、神と人を媒介する戸童よりましといわれた子どもが、その成長の中で〈人〉として存在を認められる時期がある。それは「七歳」という節目である。その民俗学的意義は大きく、子どもがムラ（村落共同体）という地域共同体に属する節目でもあった。かつては髪型や衣装を変える契機でもあったのである。確かに「七歳」という年齢は、人の一生涯を研究対象とする発達心理学の見地からしても、「幼児期」から「児童期」へと移行する発達段階の節目であると捉えられている<sup>(9)</sup>。

1976年に発表された文化人類学者バリーの見解によれば、調査した179の社会のうち、幼児期から少年期への境目を「七歳」に設定している社会は49パーセントであり、政治組織体制が確立している社会が該当するという<sup>(10)</sup>。ちなみに「九歳」を節目とする社会は20パーセント、「十一歳」を節目とする社会は31パーセントであり、後者は狩猟採集民が基盤となる社会であるという

指摘もなされている。興味深いことに、どの社会であれ、その歴史を遡れば、十五歳前後に成人式（元服式）を行うという点では共通している。

日本本土では、七歳の少年期の儀礼として〈帯解の祝い〉がある。これは、紐のついた幼児の着物から、帯が別になった本裁ちの子どもに着物にかわる祝いである。七五三の祝いでも分かる通り、〈七歳になるということ〉は幼児から少年少女への体格・精神の変化することを意味している<sup>(11)</sup>。それによって、村人の認識の変化も生じる。その契機となる出来事は子供組に加入することである。子供組とは、正月、盆、節供といった〈非日常の歳時〉を担当する子どもの集団組織である。そこへの加入は、子どもが産神うぶがみの管理から氏神の管理下へと入ったことを意味し、村落社会の一員として認められはじめる証ともなる。

子供組の事例としては、静岡県田方郡土肥町の「サイノカミ」が挙げられよう。『静岡県史』（資料編23）によれば、「サイノカミ」はムラの年中行事の一端を担当し、共同体の一員としての役割、すなわち（カミゴト）（神事）を執り行わなければならないという<sup>(12)</sup>。この子供組は道祖神・石神を信仰する組織でもあり、かつては民俗宗教の一端を担っていた。それゆえ、ムラの将来を担う存在とされる子どもが、ムラの祖先を祀る石神像への信仰に基づいた「サイノカミ祭」では中心的な役目を果たすのである。一年の明けの節目である正月二日には「ハツモライ（初貰い）」の行事が行なわれ、子どもは集落の家々を廻って祝福の言祝ぎをするという重要な役目を担う<sup>(13)</sup>。「サイノカミ」という子どもの組織集団は、各家々からの貰いものを正月十四日のドンドン焼きで焼くまで、共同体の新年の祝福と厄払いをつかさどるのである。宗教学的な観点からみれば、子どもは異界と現世をつなぐ特殊な呪力をもつ存在であるからこそ、ムラという秩序を更新する大役を帯びているといえる。

埼玉県秩父郡皆野町の子供組の事例では、子どもが七歳になると、祭祀に奉納されるササラ（獅子舞）に参加することが求められる<sup>(14)</sup>。ササラに加わった子どもの存在意義は大きく変容し、ムラにおいては〈神の子〉から〈村人の子〉へと認知されるようになる。例えば男の子の場合、七歳過ぎると毎年ササラに参加するのであるが、「ああ、あの子どもササラを摺れるようになった。一丁前の子どもになった」と目されるようになる。このように子ども組織に従事することを経て、十五歳の「水祝儀」において子どもから大人へと脱皮する成人式を迎えるのである。一方で女の子の場合は、七歳過ぎて初潮前の一回のみの参加するのであるが、「ああ、立派な娘になった。もう嫁にいけるな」と言われるようになる。七歳になった子どもの自律性を認め、年中行事の一端を担わせることで地域社会に責任を持たせたのである。

このように、子どもは大人の管理下に置かれた「小さな大人」や「大人のミニチュア」ではなく、子供組という自治組織を運営する〈独立した存在〉として見なしてきたのである。近年、二十歳という成人年齢をこえた若者たちに対して、精神年齢が低下していると批判する声が多くある。しかし実は、批判を発する側こそが、子どもの独立性を軽視していないだろうか。子どもの存在価値を見直すことなしには、この批判に正当性はない。

### 【2-3 十五歳という節目と「群れの教育」】

民俗学的には「十五歳」という節目は、少年期から成人期への移行期であった。現在の教育制度下においては、中学校を卒業して義務教育が終わる通過点に過ぎず、とても「成人」という年齢からは程遠い感がある。静岡県東部の事例をみると、かつてのムラの男子は、十五歳になると「若い衆」という組織に属したという<sup>(15)</sup>。この「若い衆」は十五歳以上の青年で構成されており、結婚を機に脱退することになっていた。加入する際には、「オヤブン」または「カネオヤ」といわれる仮親を名付け親として立て、成人名を付けてもらい改名する。その後はムラ（村落共同体）

の一人前として扱われ、「御条目」といわれる規範、上下関係の礼節を厳守する厳しい掟の遵守しなければならなかった。また、関東地方の埼玉県秩父郡では、「水祝儀」が成人儀礼として機能していた。ナンテンなどの常盤木とぎわぎで、十五歳になった少年に水を振りかける儀式を行ったという<sup>(16)</sup>。あまたの産育儀礼を通過し、子どもとして最後となる通過儀礼を終えると、はじめて一人前の〈人〉として社会的に認められることとなる。

ムラの大人として一人前になることとは、〈仲間同士の付き合いでまとめる力〉を持っていることであった。沖縄本島には「チュートーン」という言葉があるが、子どもの成長が年齢より少しばかり良いことを表現したものである。その原義を辿れば、〈強くなっている〉という意味になる。かつては、子どもが地域社会で一人前として扱われる基準に達している場合に、その子への褒め言葉として使用された<sup>(17)</sup>。シマ（沖縄本島の村落共同体）の子どもとして一人前の評価をうけるには、〈大人との対応がキチンとできる〉こと、そして〈仕事の手伝いができる〉ことが必須であった。沖縄に限らず、ムラの子どもがムラビト（村人）へと成長する過程において、地域社会の強い結束力のもとで生きてゆくには不可欠な能力であったといえる。ムラにおける〈一人前の子ども像〉を考える上で、柳田國男が著した『こども風土記』の中に注目すべき記述がある。

——昔のおとなは自分も単純で隠しごとが少なく、じっと周囲に立って見つめていると、自然に心持ちの子どもにもわかるようなことばかりしていた。それに遠からず彼にもやらせることだから、見せておこうという気もなかったとはいえない。共同の仕事にはもと青年の役が多く、以前の青年はことに子どもから近かった。ゆえに十二、三歳にもなると、子どもはそろそろ若者入りの支度をする。一方はまたできるだけ早く、そういう仕事は年下の者に渡そうとした——（『こども風土記』より抜粋<sup>(18)</sup>）

柳田國男の描写からは〈一人前の子ども像〉の断片を見ることができるといえる。このような子ども像は〈子どものあるべき姿〉とされ、ムラビトの資質であるとされた。宮本常一はムラビトの団結力の強固さに着目し、「（旧正月の帰郷について）——村にあっては自らが個々でないことを意識し、村人として大ぜいと共にあることを意識するにあるのであって、これがある故にひとり異郷にあっては孤独を感じないで働き得たのである<sup>(19)</sup>と指摘している。理想のムラビトとは〈働きもので、情け深く、親切で、口数が少ない者〉であり、ムラビトとして許されないのは〈つきあいの悪いこと、ムラの平和を乱すこと、上にたてつくこと〉などである。つまり、〈群れとともにあり、群れとともに行動すること〉が、いちばん優れた保身の術であり、それが地域社会において「しつけ」や「子育て」の根幹となったのである<sup>(20)</sup>。日本のムラ社会においては、「氏子入り」の儀礼によって氏神の加護の下に入ることが当然のこととされたため、個々人が地域社会の団結力を支えることが求められた。それゆえ、ムラの秩序維持に対応できない人間は、ムラ内部の「世間様」から〈ムラビトとしての資質に欠ける〉とみなされ、「ハチブ（八分）」や「仲間はずし」という形で処分されたのである<sup>(21)</sup>。

このような地域社会では、「仲間はずし」を恐れ、「群れ」の容認を得ることが人生において優位性を持つてくる。そのため、ムラの子育てには「群れの教育」を重視した〈しつけ〉が存在した。沖縄本島の近海にある久高島では、「パンタタキヤー」という浅瀬の追い込み漁があるが、その内実は、十三歳と十五歳の子どもたちが参加する儀式である<sup>(22)</sup>。イノー（岩礁）において、「ソールイガナシー」（漁撈の神様）と「ウブシュ」（五十歳から七十歳の太陽の霊威を受けた男性）の指導を受け、海人（漁師）ウミンチュにとって必要なことを学び、先祖からの叡智を受け継ぐ。〈共同体が子どもを育てる〉という地域教育の場を提供し、一人前の海人ウミンチュになるための「群れの教育」

を実践してきた一例であるといえよう。

明治以降の近代化の過程において、「群れの教育」の重要な教育機関であった子供組・若者組・娘組などが急速に消滅し、知識修得に重点を置く学校教育が軸となってきた<sup>(23)</sup>。近代以降の状況を鑑みると、子どもの時間軸は「学校の秩序性」に属し、学校暦を優先することに比重が置かれている。実際、ムラの伝統的行事に参加するために、学校を休業することは殆どなくなっている。その代わりに、「運動会」「学芸会」「遠足」といった学校行事が地域社会の祝祭として位置づけられ、学校はムラの文化センターとして機能することになった<sup>(24)</sup>。

飯島吉晴の見解によれば、運動会の競技種目は民俗祭祀の要素を含んだものが多いという。例を挙げれば、玉入れや玉割りは玉（靈魂）を獲得する「靈魂儀礼」と似ており、また、綱引きや棒倒しは二組に分かれて年占いをする「豊穰祈願」と重なる<sup>(25)</sup>。この（新たな祝祭）は、1874年（明治7年）に海軍兵学校で行われた「競闘遊戯会」を機に、明治20年ごろには教育の中央集権化にともなって全国に普及することになった。

以降、子どもの教育は知識修得を目標とすることが定着し、「幼児教育」や「英才教育」という言葉が一般化するに至った。挙句の果てには「ゼロ歳教育」などという言葉も横行している。学校教育制度に子育てを依存しすぎたあまり、人と人之間を意味する〈人間〉としての成長段階を反映した「地域教育」を軽視してきた結果が現状である。その負債はあまりにも大きい。現在の子育てや教育のあり方を捉え直し、子どもが自律的に参加した民俗祭祀が教育上どのような意味を持っていたのかを検討し、今後の地域教育にどう生かしてゆくかを提言する意義は十二分であろう。

### 3. 子どもの民俗誌：琉球列島（沖縄本島、八重山諸島）の事例

#### 【3-1 儀礼・習俗にみる〈生命の自覚と伝承〉】

琉球列島においては、子どもの誕生と成長を祝う儀礼が色濃く受け継がれてきた。筆者は沖縄本島と八重山諸島をフィールドとして以来、〈生命の自覚と伝承〉を新たにする習俗として着目している。沖縄本島では、誕生時は「イヤワレー」によって三回大声で笑うことで言祝い、その直後の「カーウリー」では汚れ物を清めて、新生児を産水や産湯で清める儀式を執り行っていた。また「ナージキ」によって、祖父や祖母の名前を名付けることで、先祖代々の生命の魅力を祝っていた。満一歳の誕生日には「タンカースージー」を行って、その子の将来の占いをし、そして満十二歳には「トゥシビー」といって、誕生した干支の年に生年祝いを行っていた<sup>(26)</sup>。子どもたちは多くの産育儀礼を体験することによって、〈シマに生きる思想〉を自覚させられる。精神的なイニシエーション（儀式）が少なくなった近年と比較して、子どもを後ろから追い立て突き出してゆくような〈児やらい〉方式の子育てが実践されていたのである。ところが現在では、数多くの神事が残る久高島でさえ、古老たちの昔話に出てくるだけで、産育儀礼は一般的に行われなくなっている。

このような時勢であるが、民俗祭祀の中においては、現在も〈子どもたちの群れる原風景〉を見ることができる。那覇市首里赤田町の「ミルクウンケー」や南城市大里古壑の「ミーミンメー」では、弥勒神を迎える行事が年に一度行われる。「ミルクングァ」や「ミルクウンタマー」と呼ばれる子どもたちは、スネーイ（道巡り）の行列に加わり、ハレの空間で生き生きとした表情を見せてくれる<sup>(27)</sup>。糸満市や南城市奥武島の競漕儀礼「ハーリー」では、サバニ（小舟）に乗った子どもが銅鑼打をつとめ、先輩である青年たちの漕ぎ手の闘魂を鼓舞する姿が見られる<sup>(28)</sup>。そして南風原津嘉山、宜野湾嘉数、北中城安谷屋では、子どもたちの綱引きである「ワラビジナ（童綱）」が行われるが、年少ながらもシマ（共同体）の世果報を引きよせる大役を任せられ、豊穰祈

願や子孫繁栄を祈願する儀礼を担っている<sup>(29)</sup>。複数の事例に触れたが、いづれの儀礼・習俗に参加する子どもたちも、先人たちから受け継がれてきた叡知をリアルに体感することで、〈生命の自覚と伝承〉を身体で受け止めているとは言えないであろうか。

子どもの頃の曖昧な意識に残る口承伝承の中でも、童歌は強烈なイメージとして記憶される。琉球列島の子どもたちに伝承されている童歌としては、「ていんさくの花」「赤田首里殿内」「じんじん」などが有名である<sup>(30)</sup>。その中でも「赤田首里殿内」は弥勒神行列という民俗祭祀の中だけでなく、近年の幼児教育の中でも取り入れられている。その理由として、次の二点が推測できる。第一に、弥勒神がニライカナイ（海上の彼方の理想郷）から五穀豊穡や子孫繁栄をもたらすという〈生命の循環〉を歌っている点である。第二に、子どもの身体に記憶させるような基本動作を反復する振り付けによって、歌詞の意味が理解できなくともメッセージ性を受容できる点である。その振り付けとは、例えば「シーヤーブー シーヤーブー」の歌詞で〈ほっぺをつねりながら左右に頭をふる〉という所作を繰り返し、次に「ミーミンメー ミーミンメー」で〈耳と目へ手をあてる〉というポーズをするというものである。他には、左右の肘を交互に手でさわる所作や、人差し指をあてる所作もあり、子どもたちには馴染みやすい身体運動を含んだ口承伝承であると言えよう。

この「赤田首里殿内」という童歌は、「ミルクウンケー」などの祭祀で歌われるような〈非日常性〉だけでなく、母親が乳飲み子をあやす際に子守唄として聞かせる〈日常性〉をも兼ね備えている。〈日常〉と〈非日常〉を越境する口承伝承の記憶は、幼児期の無意識な状況下であっても、子どもの身体に確実に刻み込まれるのである。

### 【3-2 子どもと「弥勒信仰」の関係性】

琉球列島の年中祭祀の中でも、「稚児信仰」と形態を一にする要素を見られるのが、「弥勒行列」である。子どもたちが弥勒神の後に続き、シマ（村落共同体）の〈子孫繁栄〉と〈五穀豊穡〉を祈願する祭祀空間を活性化させている。本稿の「3-1 儀礼・習俗にみる〈生命の自覚と伝承〉」でも弥勒神について触れたが、弥勒行列に加わる子どもたちは「ミルクグァ」や「ミルクウンタマー」と呼ばれる〈弥勒神の子ども〉と同一視される。祭祀という非日常空間で〈神の子〉と〈村人の子〉という両義的な存在として、子どもたちが弥勒神のために童謡を歌ったり、弥勒神の両袖をつかんで先導したりするのである。幼児期の子どもが「男性」と「女性」の性的な狭間にあること自体が〈聖性〉を体現しており、〈神々に仕える資格がある〉という「稚児信仰」を表象した民俗祭祀であると言えよう。

さて、本稿では以下において、沖縄本島と八重山諸島をフィールドとして、「弥勒信仰」と子どもの関係性を特定の祭祀から探ってみたい。調査事例を比較するだけでも、民俗祭祀に子どもが関わる重要性が浮かび上がってこよう。

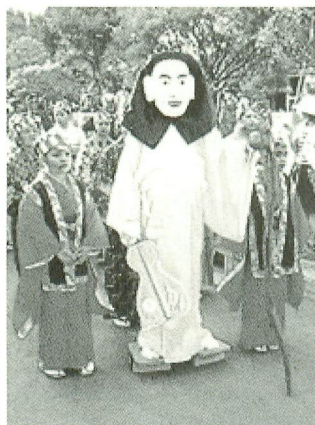
那覇市首里赤田町の「ミルクウンケー」（弥勒御迎え）では、弥勒を先頭にその子どもたちである「ミルクグァー」と、総勢百名のスネーイ（行列）が赤田の町を巡り歩く。弥勒神は右手に団扇を扇ぎながら闊歩するが、その団扇を頭にかざしてもらおうと、イエ（家）の〈無病息災〉や〈子孫繁栄〉が約束されると言われている。仮装行列に加わった子どもたちは、道廻りの途中で、首里の童歌として知られる「赤田首里殿内」の囃子言葉を大声で歌い、弥勒神の来訪を言祝ぐ<sup>(31)</sup>。また、南城市大里古堅の「ミーミンメー」は、旧暦四月一日に行われる豊年祭であり、村落内の道をめぐる行事である「道ズネー」が行われる。その際に、ウスメー（翁）とハーメー（婆）に導かれた弥勒神の姿や、長蛇の仮装行列が練り歩く様子が見られる<sup>(32)</sup>。赤や黄色の衣装に身を包んだ鉢巻き姿の子どもたちが「赤田首里殿内」の囃子を歌いながら踊り、一年に一度の

来訪神の到来を告げてくれる。

竹富島の種取祭では、世持御嶽の奉納芸能である「弥勒踊り」で弥勒神がとして登場し、子どもたちが「ミルクンガエ」として群れる姿がある。また小浜島の結願祭は、一年の願いの成就を神に感謝して諸願を解くための祭祀であるが、その場開きに神が子どもたちとともに嘉保根御嶽に登場する場面がある<sup>(33)</sup>。

波照間島の弥勒は、旧盆中日にあたる旧暦七月十四日に行われる「ムシャーマ」に顕現する神である。「ムシャーマ」は旧盆に行く〈祖先供養〉の行事に加え、〈豊年祈願〉の豊年祭の仮装行列も併せて行うようになり、〈豊年祈願〉と〈祖先供養〉を融合した芸能の祭典となった。この祭りは、黄色の衣装姿の弥勒神を先頭にした仮装行列が練り歩く「ミチサネー」で幕を開ける<sup>(34)</sup>。この行列にも「ミルクンタマー」と呼ばれる子どもたちが付き添い、その後には棒、獅子舞、三線、太鼓といった青年衆が続く。この島の弥勒は、豊穰や子孫繁栄をつかさどる神であるために女性であるとされ、参列する子どもたちは〈弥勒の子ども〉であると云われている。確かに弥勒神のすぐ後ろに、「ミルクンタマー」役を担う幼女たちが五穀を盛り付けた「五穀の籠」を下げて、寄り添っている。このような母子の関係を再現する祭祀では、〈子孫繁栄〉や〈五穀豊穰〉を象徴的に演出していると言えよう。

このように琉球列島の「弥勒信仰」は、〈子どもたちの群れる原風景〉を祭祀の中で再現する力を秘めているのである。このことは、子どもたちが民俗祭祀に関わることで、地域共同体にとって如何に重要な機能を果たしていたのかを探る手がかりとなる。



石垣島白保の弥勒行列と子ども  
(2003年豊年祭)



小浜島の弥勒神と子ども  
(2005年結願祭)

#### 4. 「子ども文化」の異文化性

##### 【4-1 子どもという「異形の存在」】

子どもは古くは「ワラワ」と呼ばれ、「童児」や「童」と漢字をあてられていた。『万葉集』には「老人も女童児もしが願ふ心だらひに」とあり、七世紀後半から八世紀後半頃にかけて編纂されたことを鑑みると、「ワラワ」という言葉の発生は古い時代であったといえる。その語源は、子どもは髪の毛を結わず、ワラワラと乱れている様子から生まれたという説、あるいは、よく笑う者だからワラワラ（笑笑）から生じたとする説がある<sup>(35)</sup>。いずれにしても、「童児」すなわち「童子」は異質な存在であり、社会や秩序を基盤とした〈文化〉よりも、自然や神に近い〈野生〉

の存在として考えられていたことは確かである<sup>(36)</sup>。

C・G・ユングの解釈によれば、〈童子と老翁は自己の元型の一つである〉と想定している。これはユング心理学の機軸となる概念であるが、無意識の母胎から出現した自然の生命力の象徴として、「童子」と「老翁」が解釈されているのである<sup>(37)</sup>。とりわけ、八十歳以上の「老翁」が神の表象であるというイメージは諸神話にも残されている。同様に「童子」も、この世と異界をつなぐ存在として聖性や呪性を帯びていると考えられ、少年神や鬼などと同一視された。ゆえに「童子」は呪術宗教者の宗教的な役割を担い、異界とのコミュニケーションをする能力を持ち、自然神を統御する能力を有すると信じられていたのである。

その童子のシンボルは髪を結わずに下げ垂らした「童髪」であり、社会的に一人前の〈人〉でない者や常人でない者を徴しているとされた。修正会や修二会での鬼役を童髪姿の童子が務めるのは、鬼という〈異形の存在〉と同一視しているからである<sup>(38)</sup>。童子は神事において、鬼頭（死者）や神仏を招き降ろしたり、穢れを祓い清めるという聖なる仕事に従事しているのはそのためである。

信仰とも関係のある歌舞伎では、荒事の主人公たちは前髪をつけているが、これも童子の〈異形の力〉を表現したものであるとされる<sup>(39)</sup>。確かにトリックスターとしての童子、小僧は御霊信仰の顕現とされ、あの世とこの世を往来する境界性を備えていると考えられていた。テレビメディアの中での「笛吹童子」や「白馬童子」は、そのような世界観がフィクションとして組み込まれ、ブラウン管の中でヒーローとして誕生したのである。

また、童子のような七歳から十二歳の子どもへの信仰だけでなく、七歳未満の幼児期の子どもを〈神仏の憑依者〉として畏怖する信仰があったことを忘れてはならない。それは「稚児信仰」と呼ばれる。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。その越境性によって、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。神事において、稚児が白塗りの化粧で女装して登場するのはそのためである<sup>(40)</sup>。

子どもの童子姿の異形さについて、網野善彦は歴史学的な持論を展開し、——童形の人が社会的に蔑視されるとすれば、それは乞食非人に対する差別が固まってくる室町期以降ではないか、と私は考える。そして一方、その時期にいたれば、童はその『聖』なるものとしての性格をほとんど失い、次第に『子供』そのものになっていくのではなかろうか——<sup>(41)</sup>と述べている。この網野の仮説に従えば、童子を〈聖〉として畏怖した時代が終わったのが室町期ごろであったということになる。裏を返せば、童子姿の人間を蔑視する風潮がひろまる一方で、民話や口承伝承の中で息づく、水神の「河童」や小童神の「海神」のような童子姿の神々を崇める民間信仰が普及していったということになる。室町期以降、異形の小さき神々はムラにとって来訪神的な存在となり、この世の危機的な状況に際して出現し、ムラの秩序を更新する役割を担っているとして崇拝されるようになった——と考えられよう。この神々の正体は、ムラビトが〈小さき精霊〉と〈子どもの存在〉を重複させ、その神霊に対して〈畏怖〉と〈畏敬〉の念を抱くという想像力が生み出した産物であると言える。小童神と関係する民話や口承伝承が多く残されていることを鑑みると、日本人にとっては、古来より現代に至るまで、子どもとは〈異形の存在〉であり、〈神に近い存在〉であったのは間違いない。

#### 【4-2 「子ども文化」の異文化性】

本研究の各論において、「子ども文化」の総体を把握するために、民俗誌の断片から〈子ども像〉を探りながら持論を展開してきた。民俗文化の中から垣間見られる「子ども文化」とは如何



なるものなのか——を考えると、その「異質」や「異形」といったキーワードが立ち顕れてくる。言換えれば、「子ども文化」の総体を把握しようとした時、「大人文化」に対抗する〈異文化性〉なるものが浮かび上がってくる。そこには、「子どもらしさ」とか「愛らしさ」といった子ども特有のイメージは存在しない<sup>(42)</sup>。本田和子は著書『異文化としての子ども』<sup>(43)</sup>の中で、子どもへの新たな視座を提示した。その斬新な点は、子どもを「異文化」として大人から切断し、〈無垢〉と〈暴力〉、〈創造〉と〈破壊〉という両義性を持った存在であることを描きだしたことである<sup>(44)</sup>。すなわち反秩序的で暴力性を発揮するのが子どもの本質であり、子どもへの「か弱く、愛らしい」というイメージは虚構であると示唆したのである。まさにこの視座は、民俗祭祀での稚児信仰に見られるような〈子どもの両義性〉を彷彿とさせる。子どもの本質とは、あの世とこの世、生と死を横断する〈中性〉性にあり、また、男性と女性という〈両性具有〉性をもった「異常さ」にある——という見方と重なる。

文化人類学的な視点から「文化」の定義を援用して、「子ども文化」の在り様を規定しようという試みもある。藤本浩之輔によれば、「子ども文化」の定義は、「一つの社会の子ども達によって習得された行動と行動の諸結果の総合体であり、その構成要素が子ども達によって分有され伝達されているものである」となる<sup>(45)</sup>。藤本の仮説では、子どもは「遊び」を生活の本領としているので、「子ども文化」とは「伝承遊び」にほかならないと解釈しているようである。この見解を踏まえて松澤員子の提示した定義は、「子どもがつくり、受け入れているこうした遊びを総体的に『子ども文化』と規定」というものである<sup>(46)</sup>。これでは「子ども文化」すなわち「遊び」という図式に陥ってしまい、子ども文化の多面性が無視されることになる。「遊び」を主眼とした「子ども文化」の定義は、過去の〈子ども像〉を踏まえた上で「子ども文化」の本質を抽出するという本研究の方向性には合致しない。

そういった意味で、筆者が関心を持っているのが飯島吉晴の持論である。子どもを対象とした研究方法として、飯島吉晴は「子供の民俗学」という〈学〉の新分野を提唱している<sup>(47)</sup>。その中で「子ども文化」の〈異文化性〉に着目した記述がある。——近代以前は身分制社会ではあったが、よくいえば子供の自主性や自由を重んじ、悪くいえばある意味で子供への無関心が支配的であった。大人や社会の厳しい関心やシステム下になかった分だけ、子供たちは自由意志に基づいて独自の世界を形成することができたのである。これは一種の『異文化』ともいえよう——と飯島は述べている。その上で、——『子供の民俗学』の目的の一つは、大人とは隔離したところで子供たちが築いてきた子供独自の文化と世界をさぐることなのである——と締め括っている<sup>(48)</sup>。民俗学の視野からみて、子どもが大人とは異なった独自の文化をもっていることを示唆しているのである。

しかしながら、大人にとって子どもは「内なる他者」でもあることを忘れてはなるまい。子どもの〈異形性〉は大人の中にも潜在し、時おり子どもの<sup>アーキタイプ</sup>元型が姿を顕わす。それなのに、子どもは発達過程で大人の秩序へ属することがなく、大人にとっては別の次元にある「異文化」であり「他者」でもある。岩田慶治が述べているように、人間の本質を総体的に捉えれば、〈子ども〉〈大人〉〈老人〉の三面性を内包した「全体人間」という存在になる<sup>(49)</sup>。したがって子どもは「全体人間」の中の一面であり、神と悪魔が、美と醜が、善と悪が同時に顔をのぞかせる存在である——という見方が〈子ども像〉を描写するのに適していると言えまいか。

このような二律背反的な視点を援用しつつ、「子ども文化」の〈異文化性〉に焦点をあて、琉球列島における〈子ども像〉とその精神文化を描きだすための調査に尽力したいと考えている。この方向性に沿って、現代における「地域教育」の在り方を提言するための研究を進めることが今後の課題となろう。

註

- (1)飯島吉晴著『子供の民俗学—子どもはどこから来たのか』新曜社、1991年14-15頁
- (2)黒田日出男著『境界の中世、象徴の中世』東京大学出版会、1986年217-230頁
- (3)大江修編『魂の民俗学 谷川健一の思想』富山房インターナショナル、2001年、164頁
- (4)正木晃著『初めての宗教学 「風の谷のナウシカ」を読み解く』春秋社、2001年、62-63頁
- (5)大重潤一郎監督、長篇記録映画『久高オデッセイ』NPO法人沖縄映像文化研究所制作、2006年
- (6)吉川祐子著『静岡県子ども民俗誌 ハレの日の名優』静岡新聞社、2000年、24頁
- (7)フィリップ＝アリエス著、杉山光信訳『〈子供〉の誕生—アンシャン・レージーム期の子供と家族生活』みずず書房、1980年
- (8)原ひろ子著『子どもの文化人類学』晶文社、1979年、127頁
- (9)ジョージ・バターワース／マーガレット・ハリス著、村井潤一監訳『発達心理学の基本を学ぶ 人間発達の生物学的・文化的基盤』ミネルヴァ書房、1997年、36頁
- (10)原ひろ同著、146-148頁
- (11)姫田忠義著『子育ての民俗をもとめて いのちと文化をつなぐ』柏樹社、57頁
- (12)吉川祐子同著、3-4頁／33-35頁
- (13)吉川祐子同著、75-77頁
- (14)姫田忠義同著、57-60頁
- (15)吉川祐子同著、2-3頁
- (16)姫田忠義同著、57-58頁
- (17)比嘉政夫著「子どもと地域社会—民俗社会の教育機能の復権—（10代の子どもたちの今日教育シンポジウムに寄せて）」琉球新報記事、1985年4月29日朝刊
- (18)柳田國男著『こども風土記』角川文庫、1960年、42頁
- (19)宮本常一著『宮本常一著作集 第六巻』未来社、1967年、57-59頁
- (20)原ひろ子・我妻洋著『ふおるく叢書 しつけ』弘文堂、1974年、57頁
- (21)原ひろ子・我妻洋共著、同著、65-67頁
- (22)北村皆男監督、記録映像『女が男を守る島 沖縄・久高島の一年』ヴィジュアル・フォークロア制作、1982年
- (23)原ひろ子・我妻洋共著、同著、75頁
- (24)飯島吉晴同著、109-111頁
- (25)飯島吉晴同著、112-113頁
- (26)大城學著「子どもの誕生と成長の祝い」、沖縄県立博物館友の会編『子どもの世界—沖縄本島地区編—』沖縄県立博物館、1993年、63-71頁
- (27)大城學著「祭りの中の子どもたち」、沖縄県立博物館友の会編『子どもの世界—沖縄本島地区編—』沖縄県立博物館、1993年、73-76頁
- (28)大城學同著、76-77頁
- (29)大城學同著、80頁
- (30)大城學著「わらべ歌」、沖縄県立博物館友の会編『子どもの世界—沖縄本島地区編—』沖縄県立博物館、1993年、105-112頁
- (31)須藤義人著「琉球諸島における〈弥勒〉観に関する一考察—弥勒仮面が来訪した「海上の道」を探る視点—」、『沖縄大学地域研究所年報』第18号所収、2004年、149-150頁／155頁

- (32) 沖縄タイムス社編『おきなわの祭り』沖縄タイムス社、1991年、106-108頁
- (33) 須藤義人同著、152-153頁/154頁
- (34) 沖縄タイムス社編『おきなわの祭り』沖縄タイムス社、1991年、185-188頁
- (35) 森山茂樹・中江和恵著『日本子ども史』平凡社、2002年、15-16頁
- (36) 飯島吉晴同著、10-11頁
- (37) 河合隼雄著『無意識の構造』中公新書、1977年、154-158頁
- (38) 飯島吉晴同著、12-13頁
- (39) 飯島吉晴同著、12頁
- (40) 森山茂樹・中江和恵共著、同著、13頁
- (41) 網野善彦『異形の王権』平凡社、1986年、52頁
- (42) 飯島吉晴同著、14頁
- (43) 本田和子著『異文化としての子ども』紀伊国屋書店、1982年
- (44) 松澤員子著「現代社会における子どもの遊び文化」、松澤員子編『講座 人間と環境7 子どもの成長と環境』昭和堂、2000年、6-7頁
- (45) 藤本浩之輔著「子ども文化論序説—遊びの文化論的研究」、京都大学教育学部編『京都大学教育学部紀要』第33号所収、1985年、1-31頁
- (46) 松澤員子同著、12-13頁
- (47) 飯島吉晴同著、15頁
- (48) 飯島吉晴同著、14-15頁
- (49) 岩田慶治編著『子ども文化の原像』日本放送出版会、1985年、5頁

#### 【主要参考文献】

- 青柳まちこ著『子育ての人類学』河出書房新書、1987年
- 飯島吉晴著『ノマド叢書 子供の民俗学』新曜社、1991年
- 岩田慶治編著『子ども文化の原像』日本放送出版会、1985年、5頁
- 沖縄県立博物館友の会編『子どもの世界—沖縄本島地区編—』沖縄県立博物館、1993年
- 儀間比呂志著『絵本 沖縄のわらべうた』沖縄タイムス社、1999年
- 寒川恒夫著『遊びの歴史民族学』明和出版、2003年
- 原ひろ子著『子どもの文化人類学』晶文社、1979年
- 原ひろ子・我妻洋共著『ふおるく叢書 しつけ』弘文堂、1974年
- 姫田忠義著『子育ての民俗をたずねて』柏樹社、1983年
- 松澤員子編『講座 人間と環境7 子どもの成長と環境』昭和堂、2000年
- 森山茂樹・中江和恵共著『日本子ども史』平凡社、2002年
- 吉川祐子著『静岡県子ども民俗誌 ハレの日の名優』静岡新聞社、2000年

## An Introductory Study of “Child Culture” : Diverse Aspects of “Child Image” in Folklore

Yoshihito SUDO

### Abstract

Many problems about children were exposed recently. Especially, problems of “bullying”, “suicide” and “abuse” are very serious. Therefore this study reviews the method how ancient people contacted children, and reconsiders it about the present image of children. I am to examine many documentations of folklore, and to search how we should hand down wisdom of our ancestors to the next generation.

Above all, judging from a viewpoint of the Local Education, I reaffirmed that it was important that children participate in folk events. In this research, many traditional events of Japan are compared to, and diverse aspects of “Child Image” are to have been drawn by a folkloric approach. The method of such a stance may be surely a nostalgic viewpoint of pursuing “the image of ideal child in past”. But there is no method to reconsider about essence of “Child Culture”, except grasping diverse aspects of “Child Image” in the past.

I consider this article as a case study for proposing an ideal method of the Local Education in the present. On the basis of it, I want to draw a definition of “Child Culture” from a folkloric opinion.

Keywords: Child Culture, Child Image, Folklore, Group Education, Local Education, Baby Belief, Different Culture