

「聖なる性」の再検討

はじめに

私は、『江戸幻想批判』（新曜社、一九九九）で、佐伯順子『遊女の文化史』（中公新書、一九八七）の、遊女は聖なるものであった、とか、聖なる性が前近代日本にあった、とかいう説を、中世日本については学問的議論として成立しているものを、論証もなく近世に持ち込んだものとして批判した。佐伯は、『色』と「愛」の比較文化史（岩波書店、一九九八）で近代の恋愛思想を検討するに当たっても、近代初期、即ち西洋文化が入ってきてキリスト教的な性を罪悪視する見方が流布するまで、性は聖なるものだったという前提の上立っており、そのため本論にも歪みが生じている。そこで専ら近世については批判したが、中世については性の聖性については議論が成立している、として、それ以上は殊更追及しなかった。

小谷野敦

というのは、一九九八年に刊行された阿部泰郎の『湯屋の皇后——中世の性と聖なるもの』（名古屋大学出版会）があり、これがいかに学術書らしく見えたために、門外漢の私は、「中世においては議論は成立している」と判断してしまったのである。ところが近頃ようやく腰を据えて阿部著を読みはじめると、確かに、佐伯著その他先行研究に依拠せずに、人も知らない珍しい資料を用い、詳細な注も付いているが、その本文はあまりに文学的なレトリックと、時に飛躍や想像に頼っており、改めて「中世の聖なる性」が本当に学問として成立しているかどうか、疑問を抱き始めたのである。阿部著は、その「あとがき」に、「本書の何処においても、私は、〈聖なるもの〉とは何か、を決して定義しようとしなかった。そういう点からすれば、いかに珍しい文献を夥しく引こうと、たくさん注を付そうとも、本書は論文集ではない」と記されている。当時

の書評はみなこの断言に驚き、これを引用している。三田村雅子は「大胆にして、不敵な言挙げである」とし、「聖なるものの内容を定義して、その内容から聖なるものの顕現を説こうとするいわゆる『論文』の言説が、いかに枠組みに縛られ、学問という『おもだたしい』制度に守られた予定調和的な物言いになってしまっているか。もっとも本質的なものから目を背けて営まれてきたかを、阿部はさりげなくつきつける」としている¹⁾。だが田中貴子は、阿部への書簡形式の書評で、この本は一つの「物語」でしかなく、「今まであなたのお仕事を正面切って批判した人がほとんどいないのは、みな『阿部ワールド』にのめり込んでしまうからなのです。でも、それは研究者として不幸なこと」と書いている²⁾。私は田中に同意したい。しかし、阿部著に限らず、「聖なる性」をめぐる従来の諸説に、「物語」でないもの、学問的批判に耐えうるものが、本当にあったのだろうか。

この問題は、いくつかの論点を孕んでいる。いったい誰が、中世日本において「性は聖なるもの」であるとか「聖なる性」があったとか言い出したのだろうか。古く、日本の「遊女」の起源が巫女であった、ないしその種の説は、柳田国男・折口信夫・中山太郎のよる民俗学者が言い出したことだが、これがまず検討すべき第一点だ。それらは、だいたい奈良朝以前と奈良時代のこととして語られている。また二点目として、近年、網野善彦のような中世史学者に

よって、鎌倉時代前期まで、遊女・白拍子は宮廷に属する職能民だったとする説が出されているが、これも再検討の必要があろう。そして第三点は、中世における聖なる性論の定番とも言うべき、性空上人の前で遊女が普賢菩薩と化して白象の上に現れたという説話と、西行法師が江口の遊女妙に会う説話が混淆して観阿弥作の謡曲「江口」になったものである。この説話こそ、佐伯著の発想の原点のひとつであり、阿部著もこれを中軸に据えているが、果してこの説話を、そのようなものとして位置づけることは学問的正当性を持ちうるのか、そしてその他、この説に用いられている伝承、文藝資料群についても、しかり。

さらに第四点は、この「巫女Ⅱ遊女説」にせよ「聖なる性説」にせよ、それがヨーロッパの民俗学、および初期文化人類学、そしてある種の宗教学の影響を受けつつ成立してきたことである。古代バビロンにおける神聖売春は、ヘロドトスによって記されたが、その実在は疑わしいにも関わらず、フレイザーの『金枝篇』に記されて広く知られるようになり、中山も参照しているし、さらにこれがユング派のエスター・ハーディングによって大規模な女性性をめぐる神話として総合され、佐伯はこれを援用している。佐伯著は、ハーディングの紹介する古代バビロニアの大地母神讃歌を引用することから始められ³⁾、その筆は日本もオリエントも西洋も、古代も中世もお構いなしに越境し、奔放である。そしてここでは、ユング「心理

「学」と言われる、事実上のオカルトが影響している。ユング派には「聖なる娼婦」という原型が存在するし、最近、これを目指す新宗教めいたものすら現れつつある。そもそも大地母神なるものは、地中海沿岸一帯の信仰であり、キリスト教成立後も長く西洋文化の根底に残っていたものであることは確かだが、それをもって日本の現象の説明とすることは正當なのか。阿部は確かに、その種の文献は一切用いていないし、佐伯や中山の説さえ参照していないが、「聖なるもの」を定義しない、と宣言した時、実はそれは、否応なく西洋文化に親しんでいる現代日本の読者に、英語における sacred を想起させる結果をもたらしているのであり、たとえば「聖(ひじり)」を、その字が同じだからといって「聖なるもの」に繋げていくのは、やはり杜撰と言わざるをえないのである。これは佐伯が中軸に据えた概念である「あそび」についても言える。

第五点は、遊女の巫女起源論の原点である民俗学というものが、学問としてかなり疑わしい基盤の上に成り立っているということだ。民俗学の世界では、連想が可能ならそれは同じ、ないしは関係のあるものだ、とする非科学的な姿勢がまま見受けられる。もともとこの「学」は、民間伝承、口碑(フォークロア)の採集に始まり、その点では徳川期の随筆類に発しているとも言える。そのような作業と並行して、西洋の文化人類学の、アフリカ、南北アメリカ、オーストラリア等の未開民族の風習を探るフィールドワークに倣って、

日本の農漁村を調査対象とする「民俗調査」も行われた。なかんずく、この「聖なる性」論でよく引き合いに出されるのが、沖縄に残るとされる巫娼である。つまり、こうした農漁村に古代以来の習俗が残存しているという想定に基づいているのだが、日本の農漁村は、文化人類学が対象としてきた「未開社会」とは同列に論じられない。後者は、初期においてははっきりと近代社会とは隔絶した世界であり、既に二十世紀後半、そのような地域は事実上なくなった。しかも、柳田、折口らは、それをさらに、文書から窺われる古代世界像に重ね合わせようとした。その方法は時に空想的だし、特に折口の古代研究は、記述の方法において学問の体裁を取っているとは言えない。そして中山太郎や大和岩雄^{おおいわ}など、遊女の巫女起源を論じる者は、古代の史料、近代の習俗、そして大和の場合は西洋の理論をまぜこぜに持ち出して論じるといったやり方をしてきた。これも再検討を要する。

第六は、兵藤裕己が阿部著を書評した際、「中世のへ聖なるもの」をめぐる思惟が、女性の性そのものの問題として一般化されたことには、当然のことながら、今日のフェミニズムやジェンダー論からの反発がありうるだろう」として田中の批判に触れているが、このように書けば、それはフェミニズムという「イデオロギー」からなる「反発」であって、客観的学問による「批判」ではないという含みを持ってしまふ。実は『江戸幻想批判』を著した際の私も、「フ

「エミニズム」に訴えようという政治的な下心を持っていたのであり、いまこれを反省する。フェミニズムの立場を取って古代から中世の遊女を論じる者として、服藤早苗や脇田晴子のような歴史学者がおり、実際そのようなイデオロギー的観点からの批判とされる文章も書かれている。だが、ここでは飽くまで、客観的な真実が存在するという立場から、イデオロギー抜きでこれを検討する。しかし、と人は言うだろう。「聖なる性」とは、共同幻想である。そしてフェミニズムは、それが男たちの共同幻想に過ぎないのではないかと批判しているのではないかと。だが私は、そもそも「性」なる認識のカテゴリーが存在せず（日本でそのようなものが成立したのは明治以後のことだ）、「聖なる性」などという概念が存在しなかった時代において、「聖なる性」などという男たちの共同幻想が存在したかどうか、それを疑問視しているのだ。私にはそれはむしろ、西洋文明の影響を受けた近代の知識人が、自国の過去に投影した共同幻想であるように見える。

一 遊女Ⅱ巫女論——「起源」は必要か？

柳田国男が「巫女考」を発表したのは、大正二—三年（一九一三—一四）のことである。ただしここで柳田は「巫女が娼を兼ねる慣習は決して日本ばかりの例ではないが、これと反対に娼女のもと巫であったということはやや証明がしにくい」と書いている。この、

証明のしにくい後者のテーゼを証明しようとしてきたのが、柳田以後の遊女Ⅱ巫女論なのである。

既に多くの論考に書かれているので簡単に言うと、遊女は元来「あそび」と読まれたという。そしてこれは朝廷の、天皇の葬儀を取り仕切る「遊部」に属する職能民であったという。中山は、采女もまた一種の娼婦的役割を果していたともいうが、その後の研究（門脇禎二『采女』（中公新書、一九六五）など）で事実上否定されたと言っているだろう。そしてこれらが、後代、単なる娼婦へと墮していったが、その起源は後世まで忘れられることなく、近世遊廓でも、大正についてくる者は末社と呼ばれ、娼婦の位に「天神」があり、伊勢神宮に古市遊廓が付随しているように、神社は遊廓を備えており、それは起源が巫女だからだ、というふうに話は進む。

この話には、分からない点がいくつもある。「あそび」という語が、神遊びに付随する際、それは歌舞であり、死者の魂鎮めであったというのは、了解してもよろしい。令集解の「喪葬令」に、唯一、「遊部」のことが出てくる。ただ、それを見るかぎり、天皇の葬儀を司る部という風に見えるのみか、「遊部」と言われるのは、課役を免除されて遊行しているからだである。かつて滝川政次郎は、遊部の遊を遊女または遊行女婦と結び付ける説について、令集解の記述を無視したものだとして批判した（一九六五）。ところが五来重と宮田登の論文（ともに一九八二）では、再び遊女の起源は遊部に結

び付けられ、佐伯（二九八七）がこれを踏襲したのである。では五
来がどのように滝川の批判を回避したのかといえは、

「遊」が殯の嘯遊えさきあそびの「遊」から、生産しない「遊」に変わったが、
これは「凶厲魂」を鎮めるといふ宗教行為の二面性である。し
かも遊行する目的も物見遊山の「遊」ではなく、イタコの「オ
シラ遊び」のような鎮魂口寄せのためであったと推定して誤は
なからう。

としている。推定や想定が多いのがこの種の論文の特徴で、これ
もその例に漏れないのだが、仮にこれを認めるとして、それが遊行
女婦と遊行女巫に二分化したという推定は、どうだろう。遊行女婦
は、はっきりした個人名を伴って『万葉集』に現れる。これも多く
の論考が論じているところだ。

「遊女」という呼称が史料に初めて現れるのは、十世紀初頭の『和
名類聚抄』で、滝川が下級の娼婦とみた「夜発」もここに見られ、
和名として「うかれめ、あそび」と書かれ、白昼遊行する者を遊女、
夜を待つて淫奔を発する者を夜発という、とある。そして、十一世
紀末から十二世紀初めに書かれたと推定される大江匡房の『遊女
記』が、江口・神崎あたりの遊女の姿をはっきり記している根本史
料である。匡房はもう一つ『傀儡子記』を残しているが、遊女が水

辺に集住し、小舟に乗って客を誘ったのに対し、傀儡子はもと人形
遣いのような藝能に従事した者で、平安中期以来、藝能と売色を生
業とし地上を移動する者であるとするのが定説である。対して白拍
子は、平安末期に現れた藝能民で、男姿の舞を行い、同時に売色者
でもあるとされる。以後、記述の簡略化のために、「遊女」と書く
ときは傀儡子も含むものとする。さて、『遊女記』以前の遊女に関
する史料としては、文藝資料だが、十世紀中頃の『大和物語』百四
十六段に、大江玉淵の娘が「うかれめ」として宇多上皇の御遊の場
に登場している（鎌倉期の『古今著聞集』『十訓抄』にもこの話はあ
る）。服藤早苗はこれについて、院政期から鎌倉時代にかけては、
貴族出身の遊女はいないから、後世の遊女とは質を異にしている、
と述べているが、この時大江玉淵は既に故人であり、宇多上皇は、
玉淵の娘として現れた遊女に「そもそもまことか」つまり玉淵の娘
というのは本当か、と訊ねている。つまり、玉淵が遊女に生ませた
私生児と見るべきで、宇多の言葉自体、貴族の娘が遊女であること
を珍しいこととして疑っているのだ。

もう一つ、沖繩にいるズリと呼ばれる娼婦が、巫女を起源とする
という議論があった。柳田・折口が唱え、伊波普猷が専門的立場か
らもこれを述べたのが一九二五年で、中山もこれを踏襲し、遙か後
に谷川健一も述べているが、滝川は、鳥越憲三郎に教えられて、こ
れは間違いだと分かったと書いている。ズリはジョロウの転訛であ

り、日本語のジョは沖繩ではジュに、ロウはルウになる、それゆえジュルウがズリになったというのだ。^④大和岩雄は最近もおズリⅡ巫娼論を繰り返しているが、倉塚暉子は沖繩の巫女に十分なページを割きながら、娼婦の問題には触れていない。^⑤村井紀などの、柳田民俗学が、日本の植民地主義的膨脹の時代に、南島をもって日本の原郷と見なそうとする「南島イデオロギー」を包摂していたと指摘する立場もあるが、結局この問題は、柳田・折口以来ほとんど学問的検証がなされない（あるいは不可能な）まま、研究者が触れるのをやめてしまったものだと言うほかあるまい。

遊女の巫女起源説は、宮田や大和岩雄が近年になっても主張しているが、もはや有力な説とは言いがたい。代わって登場したのが、遊女がもと宮廷に直属する存在だったという網野善彦らの説である。日本史学の分野では、八〇年代初めから、遊女をめぐる論争が起き、これを受けて新たな遊女研究が現れるという活況を呈した。そのさきがけとなったのは、一九八二年、脇田晴子が、網野の、南北朝期まで供御人・神人など非農業民が天皇に直属しており、天皇・宮廷の力が弱まった時点から卑賤視が始まったという説を批判したところにある。^⑦網野はもとも遊女・白拍子等を論じていたわけではなかったのだが、脇田は、もっぱら女性的な観点から、遊女の卑賤視はより早くから始まっていたと言いたかったらしい。だがこの網野―脇田論争は、遊女に関しては奇妙に分かりにくい。はっきり対

立しているのは、脇田が、滝川と同じく、遊女・傀儡子・白拍子を「支配外の民」「化外の民」だと述べて、網野の、天皇直属の職能民説を批判した点と、鎌倉時代に白拍子の人身売買の史料があると述べたのに対し、網野と後藤紀彦^{とじひ}が、それは当時一般に行われていた人身売買であって、遊女・白拍子世界独自のことでない、と反論した点である。^⑧だがその一方で、網野と脇田は、院政期から鎌倉初期にかけて、遊女が法皇の寵姫となった例、遊女所生の貴族が太政大臣ほかの頭官に出世した例をあげ、脇田は遊女・白拍子が「平安・鎌倉期、それほど賤視されたとは考えられない」と言い、網野に同意しつつ、「母親の身分が大きくものをいった古代や平安朝に對して、正妻と妾の区別が厳然化し、妾の身分をあまり問わない点に、逆に父権の強大化を見ることができるとも言っており、後に服藤早苗は「中世前期の遊女が貴族と対等であったわけではない」と書くことになる。

この奇妙な「卑賤視時期」論争に決着をつけたのが、一九八九年の豊永聡美の論文である。豊永は、網野―脇田の対立に触れて、この相違は「一樣ではない遊女や傀儡の何れの階層を対象とするかによって生じているのではないかと考えられるのである。すなわち一口に遊女といっても、上は天皇の寵愛を受ける者から、下はその日暮らしの者まで様々な階層が存在したのである。（中略）網野氏や後藤氏が挙げられた例は、あそび者の中でもいわば上ランクに位置

する長者的存在の遊女や傀儡に関するものであったと思われる」としている¹⁹。まことに穩健中正を得て条理に叶った議論で、この点に限らず、豊永論文はこの時期の遊女をめぐるものとして、最も実証的で信頼の置けるものである。しかし網野は、豊永のこの見解に対して、「史料に現れない遊女等を想定することは、問題を不可知の世界に導いてしまう結果になるのではなからうか」と反論している²⁰。確かに、へ史料に現れないものについて積極的に存在を言うことはできない」というのは事実だ。だがへ史料に現れないものは存在しない」と言うこともできない。そして、平安後期から史料上でも東海道の宿駅に現れている傀儡または遊女の類は、地理的に言ってもそのすべてが宮廷に関与していたとは考えにくく、やはり豊永が論じるように、その土地の勢力者に結びついていたと見るべきだし、遊女にも階層があったと考えるのが最も自然である。

そもそも、供御人・神人等の職能民と、遊女・傀儡子・白拍子、特に売春を職業とする者とを同列に論じるのが間違いだと言うべきで、売春の問題を論じる目的で網野の職能民に関する説に脇田が疑義を呈したところに、ずれがあった。だがこれに答えて網野は遊女論に踏み込み、後藤の説を援用して八九年に「遊女と非人・河原者」を発表している。網野と脇田の論争には、「卑賤視」と「賤民であること」をきちんと区別していかないようなところがある。この二つは別のことである。遊女は「賤民」ではなかったが、売春とい

う職業ゆえに卑賤視されていた、ということもありうるのだ。たとえば西洋のユダヤ人は、宗教、血、職業（金貸し）の三層によって差別されていた。卑賤視とは、そう一枚岩的なものではないはずだ。

また網野も脇田も、ある時期までは朝廷に結びついていたが、ある時期以来卑賤視されるようになった、という前提にこだわっているのは、歴史というものが一直線に進むというヘーゲル的な歴史観に捉えられているというほかない。たとえば網野は、平安末期から鎌倉期における公家・武士で、遊女・白拍子を母とする者が出世していることを挙げているが、これは脇田や服藤が言うように、母親の身分が出世に影響しなかったということを示しているというより、この時期が、宮廷における身分の変動期であったことも見落とすべきではあるまい。伊勢平氏という武士が太政大臣になり、その娘が中宮となってその所生の皇子が天皇に即位し、平安朝初期以来の宮廷の身分制の秩序が大きく崩れていたのが、この時期なのだ。脇田や服藤によるなら、この時期以降、家父長制の強化によって母親の身分は問われなくなるというのだが、十五世紀に、後小松天皇の皇子一休が、母親が藤原氏傍流の出身だったために登極できず皇統が変わったという事実もあり、簡単には首肯しかねる。この点についても豊永は、「江口・神崎の遊女集団は平安後期から組織化され、公的な行事にも奉仕することが多くなり、その長者は貴族社会に密接に関わるようになっていったと思われる」として、二条定輔・徳

大寺公継・西園寺公経という、藝能民と関わりの深かった三人の公家について実証的に論じている。後藤はこれを、後白河・後鳥羽の個人的好みに帰すべきでないとしているが、その根拠は不明で、史料が語るところを素直に見るならば、この両上皇の院政の時期が、むしろ特異な時期だったと考えるべきである。豊永は、後白河・後鳥羽両院のもとに「芸能サロン」のようなものがあつたと言うが、つまりこうした藝能民―遊女と貴族の深い関わりはこの特殊な時代の特徴であり、この時代に遊女を母とする貴族が出世したからといって、それ以前は賤視がなかったとか、その時代の全ての遊女が、貴族と交流しうる立場にあつたと言えるわけではないのである。

そもそも遊女論は、ことの始めから、それが売春をしていたということを前提としている。もし遊女・傀儡子・白拍子が単なる藝能民であつて、売春をしなかったとしたら、議論の前提が崩れる。網野も脇田も、彼女らが売春をしていなかったと主張しているわけではないのだ。バーン&ボニー・ブローの『売春の社会史』（ちくま学芸文庫）は、冒頭から売春の定義は難しいと述べ、売春婦が一人の男の専属になつてしまった場合も売春というだろうか、と問うているが、基本的には売春とは、不特定多数の男と対価を得る目的で性交することである。その意味では、先の、上皇や法皇の寵姫になつた遊女・白拍子といった者たちは、せいぜいが「元売春婦」である。中山太郎以来、遊女や白拍子はその藝能を含めて母から娘へ

と継承されるものであるという議論があるために、彼女らは血縁で結ばれた集団として捉えられがちなのだが、非血縁の娘が養女になるような形で遊女その他になることもあつたはずだ。そして大方の論者は、売春婦である遊女・傀儡子・白拍子が、古代においては巫女であつたとか、藝能民であり、宮廷とも関係していたといった議論をしており、「職業」があたかも進化論における「種」のような動きをするものと見ているのである。

さて、ここで私は、いったいなぜ売春婦に「起源」がなければならぬのか、と問わねばならない。いかなる文化においても、ある程度の文明状態に達すれば、売春というものは発生する。網野は「遊女が宮廷の女官を少なくとも一つの重要な源流としていた」と結論づけるのだが、「少なくとも一つの」であつて、日本全国津々浦々、宮廷の女官が流れてこなければ売春が発生しなかったと主張しているわけではないし、もししたとすればかなり荒唐無稽な主張である。あるいは服藤は、『万葉集』で歌を詠んでいる遊行女婦を、売春婦ではなく専門女流歌人だと推定し、遊女は女性の地位の低下に伴つて十世紀に成立した、と推定するのだが、女性の地位が低下しなければ売春が発生しないという想定自体が、一般論として極めて疑わしい。

網野と後藤は、遊部起源論に代わつて、遊女は奈良時代、シナの教坊に倣つて朝廷によって設置された内教坊に所属していたのでは

ないかとしている⁽²¹⁾。唐代に作られた内教坊は、宮廷での舞姫を養成する場であり、宮廷の外には外教坊が作られ、ここには高級娼婦としての妓女がいて、士大夫の若者がそこで遊んだから、ちょうど古代ギリシャのヘタイラや近世の遊廓の太夫に近く、遊女評判記の原型とも言うべき『教坊記』『北里志』が唐代に出ている。だが奈良、平安朝の貴族の子弟は、『伊勢物語』『源氏物語』その他が描いているように、素人の女との性愛を楽しんでいたので、日本には外教坊はなかった。後藤は、院政期の守覚法親王の『右記』に「倡家女・白拍子は皆な是れ公庭之所属也」とあるのを、遊女・白拍子が朝廷に属していた、と読んでいる。そしてこの起源を内教坊に求めるのだが、内教坊は十世紀頃には衰微し、一一五八年に藤原信西によって内宴が復活し、翌年内教坊妓女が現れたのを最後に途絶えている。だから内教坊妓女が遊女に発展したという説はかなり無理があり、豊永はこの説に触れていない。

ところで網野は、宮廷女房たち自身が「遊女的」なあり方をしていた、と言うのだが、ここはかなり杜撰な箇所と言わざるをえない。かつて井上清は『日本女性史』（一九四九）で、平安朝の宮廷はまるで遊廓であった、と述べたが、性的に放縱であるから「遊女的」だというのは、短絡的であろう。これでは、近代において、素人の性的に奔放な女性を「売女」呼ばわりするのと変わりはない。中山太郎も、日本における売春を、貞操観念の薄さに結び付けているが、

むしろ事態は逆である。素人女が、無償でのセックスに容易に応じなくなつたからこそ、近世以降の遊廓というものが栄えたのである⁽²²⁾。和泉式部が遊女だったという伝承が後に生まれるのは、中世後期、女の貞操の観念が仏教の影響で濃くなってからのことで、この時代には、複数の男に身を任せることが「遊女」的であるという考え方が生まれていたのである。売春は、布帛・米麦のような纏頭と交換に性の相手をするのであって、宮廷女房のように遊戯として性愛を行うのとは違う。

要するに、遊女の起源を探るという方法には、ある倒錯が潜んでいるのだ。どこの国にも売春は昔からあり、日本にもある。それでいいのだ。巫女や宮廷の女官等に「起源」を求める必要はないのである。日本の古代中世の遊女研究なるものは、ヘロドトスやフレイザーの説く古代の「神聖売春」なるものに影響を受けつつ、プロクリステスの寝台のように、それに合致するようにばらばらな証拠を寄せ集めてきたという印象を免れないのである。もう一つ、シュリーマンが日本へ来て、浅草寺において、仏像とおいらんの像が並べられているのを見て、途方もない逆説と呼んだように、明治期の日本では、キリスト教社会のように売春が罪悪視されていないこと、性神祭祀のあることに西洋人が驚き、日本の知識人がこれを恥じたという前史がある⁽²³⁾。その結果、日本の民俗学者たちは、日本で遊女図が神聖なるべき寺院に置かれている理由を説明するために、遊女

の起源として聖なる神遊びのような説を考え出したのではないかと思ふのだが、これは推定に止まる。中山太郎は、売笑の歴史は墮落史であり腐敗史である、と述べている。佐伯著の場合、その「展望―跋に代えて」を見るならば、当初、「彼女たちは売春をしたが、文化的貢献もしたのだ」と主張しようとしていたのが、執筆している内に、売春イコール文化説へと変化したと書かれているから、やはり自国の歴史の恥ずべき部分を何とかより名誉ある所に位置づけようという動機があったことが分かる。

たとえば伊勢神宮に古市の遊廓があるように、なぜ神社に遊廓が付随しているのか。これもまた、キリスト教的に言えば不思議な現象かもしれないが、中山が説明しているように、古代中世社会において、神社は、参詣のみならず、商業などを目的として人の集まる場所であり、人が集まれば、その男たちのために宿が要り、それゆえ遊興の場としての遊廓も生まれる。そして神道は、多神教がおおむねそうであるように、売春を罪悪視しない。坪内祐三は、『靖国』（新潮文庫）で、靖国神社はテーマパークのような存在だったと論じたが、これも倒錯の一種であり、そもそも神社というものの自体が、人が集まり、遊ぶ場だったのである。今なお、神社の祭礼は香具師が集まり、遊びの場と化すものである。とはいえ、仏教は遠く六世紀に朝廷によって採用されたものであり、中世以前に神道が支配的だったとはいいがたい。『撰集抄』『十訓抄』に現れる室の遊女は、

性空上人の前にその職業を恥じており、人はこれを鎌倉期的な、仏教の罪業観と言うだろうが、平安朝にそうした見方がなかったわけではない。神道と仏教は混淆して受容されていたのであり、大斎院と呼ばれる歌人・選子が、斎院という神妻の役割を果たしたために、仏教的な罰を被るのではないかと恐れたことなどは、神道と仏教の複雑な関係を窺わせるに足りる。しかしこれもまた、日本特有の複数の宗教の混在とばかりは言えないのであって、ローマ帝国の時代にユリアヌスのような皇帝がキリスト教を弾圧し、中世西欧ではローマ教皇と神聖ローマ皇帝が争ったり、シナで仏教と儒教をめぐる争いがあって唐の武宗が廃仏を行ったように、どこにでもありうることだ。

「起源論」という、奇妙なものは、人の心を捕らえる性質を持っていろいろらしい。たとえば、稲作の起源とか、鉄の使用の起源とかなら、探索する必要もあるだろう。だが、ヒトが数万年前に発情期を失って以来、セックスというものは四季を通じてのべつに行われる行為になっていた。とすれば、恋愛の起源とか、売春の起源とかを探るのは、おかしなことだと言うべきで、誰とでも自由にセックスのできない状態において、恋愛や売春は同時多発的に発生する。遊女の起源論なるものは、探る必要のないことを探る試みだったのではないか。その点では、滝川政次郎の、白丁族を遊女の起源とする説もまた、民族差別的である以前に、大前提を誤ったものと言うほかな

いのである。

二 「聖なる性」論の起源

では、「聖なる性」とか「性は聖なるものであった」とかいうことは、誰が言い出したのであろうか。まず、術語について確認しておかなければならない。「聖」という漢字は、これだけで訓読みするならば「ひじり」であって、徳の高い僧侶の呼称である。また漢学にいう「聖人」は、為政者の理想をいう語である。つまり聖の字そのものは、明治以前の日本において、高邁という程度の意味を持っていただけであって、現在の日本人が連想するような、宗教的な意味を必ずしも持っていなかったのだ。だから「聖なる」という語は、saint, sacred, holy, sacre, heilig などの訳語に過ぎないのである。ルドルフ・オットーの『聖なるもの』とか、ミルチャ・エリアーデの『聖と俗』、その他、西洋人の手になる「聖」を論じた評論は、多かれ少なかれキリスト教のバイアスが掛かっていると見て差し支えない。漢語における「俗」の対をなす語は、「聖」ではなく「雅」であるから、この「俗」は美的判断でしかない。エリアーデの「俗」は profan で、英語の profane, secular 両者を包摂するドイツ語だが、secular に対しては、今なお適切な日本語がない。これは「非宗教的」という意味だが、「世俗的」と訳してしまうと、貶める語感を伴ってしまうからだ。オットーやエリアーデは、むしろ

ろキリスト教を超えた、普遍的な宗教のうちなる「聖なるもの」を論じているつもりだろうが、「聖なる」という形容詞そのものが、日本語として見たとき、既にキリスト教あるいは一神教世界のものだから、注意を要する。日本の古い語でこれに相当するものを探すなら、「神さびた」あたりがありうるが、「聖なる」は、無造作な扱いの危険な術語であることに注意しておかなければならない。

「性」のほうは、さらに取り扱いの危険な語である。こちらは、明治以前の日本には、セクス、セクシュアリティの意味はまったくなかった。英語やフランス語のセクスは、まず性差を意味するもので、次いで性的な事柄を示す。性交を意味するようになったのは、英語では二十世紀に入ってからであることが、『オックスフォード英語辞典』で確認できる。それ以前は、性交を表す語としては、ラテン語のコイトゥス、フランス語のアムールなどが一般的だった。またセクシュアリティは、日本で使われるようになったのはごく最近、一九九〇年代に、学術用語としてであり、フォーコーが『性の歴史』で言うように、西洋でもこの語が見られるようになるのは十七世紀以降である。近代日本でも「性」という語は、もっぱら「性慾」「性愛」「性科学」「性教育」などの複合語において用いられて来たのであり、「聖なる性」のように単独で用いられるようになったのは一九七〇年代以降である（ただしそれ以前にフロイトの「性に関する三つの論文」や大江健三郎の「性的人間」のようなものは出てい

る)。昭和の戦後、こうした領域はむしろ「エロス」と呼ばれていたのである。⁽²⁴⁾ エロスという語はもとよりソクラテスの言葉だが、フロイトはこれを生の欲動の意味で用いた。しかし現在「セクシュアリティ」などと呼ばれている人間行動は「エロス」と呼ばれることが多かったのである。

ところで、ここで重要なのは、この時期の「エロス」が、バッハオーフェンやシューバルトの著作の中では宗教と結び付けられ、女性解放運動の中では「女」と結び付けられていたことである。女性解放運動の『女・エロス』という雑誌（社会評論社、一九七三―八二）もあった。⁽²⁵⁾ これはボーヴォワールの『第二の性』が、性を重要な領域として扱ったところから来たのだろう。しかし、そもそも「性」は、男女両性にとって同じ程度の重みを持っているはずだ。ところが、今なお、「女性論」といえば「性」という連想が存在し、書店では「女性論・恋愛論」が纏めて置いてある。

話を戻すなら、「中世日本において性は聖なるものであった」と言うためには、中世日本において、「性」と「聖なるもの」という認識のカテゴリーが存在しなければならぬ。だが、当時それに相当する語はない。それゆえ、この件を語ろうとした柳田国男の『女性と民間伝承』（大正十五―昭和二年＝一九二六―二七）にも、それらの術語は用いられていない。この長編評論は『婦女新聞』に連載されたもので、発表媒体と内容に密接な繋がりがあるが、柳田はこ

こで、西行が女性と和歌を詠み交わしたという伝承をあげ、あまり信用できないけれども、「そういう中にもただ一つだけ、こればかりは実際にあったことのごとく思われるのは、西行と江口の遊女妙との贈答であります」としている。⁽²⁶⁾ これは『新古今和歌集』『山家集』のほか、かつては西行の著作と伝えられていた説話集『撰集抄』に収められているが、柳田は「わずかな年月の間にも、物語は面白く成長したように見えます。（中略）そうして謡曲の江口には、その女性が実は普賢菩薩の化身であったことを述べて、もう完全に書写の性空上人が、室の遊女に逢いに来た話と混同してしまっているのであります」と述べている。ついで「歌舞の菩薩」の小見出しの下に、「書写の性空上人が、室の津の遊君を尋ねて、生身の普賢菩薩を拝んだという話は、日本古来の仏教奇瑞譚の中でも、まことに有名なる一つに算えられますが、それが歌舞に遊びまた信仰に携わるところの、女たちの口から伝わったということは、今まで心付かぬ人が多かったようであります」と言う。性空上人の伝承は、『撰集抄』『古事談』『十訓抄』その他に見られる。『女性と民間伝承』の主題は、遊行して伝承を伝える中世の女性たちの役割であり、しかもその女性たち自身が、和泉式部や小野小町を名乗ったというホメロスの叙事詩は複数の人物がホメロスの名乗って伝えたものだという説を援用した類のものであり、秋元松代の戯曲『かさぶた式部考』『常陸坊海尊』などの発想のもとになっている。

謡曲『江口』は、西行説話と性空説話を取り合わせたもので、中に西行の名が出てくるが、アイの語りでは性空にも触れているから混同したわけではあるまい。佐伯は、これらの説話と『江口』を取り合わせ、柳田の用いた「歌舞の菩薩」の語を導入して、「聖なる娼婦」へ話を繋げている。しかし柳田自身は、ここに「聖なる」とか「性」とかを見出ししていないのである。この評論とほぼ同時期に刊行された中山著も、遊女の巫女起源説を述べつつ、むしろ巫女が生活の資に困って遊女へ身を落としたと見ているのであり、「聖なる性」の話は出てこない。滝川は、柳田・中山の巫女起源説を否定するのが主眼だったから、聖なる性を言うどころか、遊女との遊びは性交の快楽を貪るのが主眼であったと述べ、遊女が普賢菩薩になったのを僧侶の幻想と断じ、これを嘲弄する徳川期の川柳を挙げているほどで、遊女神聖論から最も遠い位置にある。すると、「聖なる性」という表現を用いて遊女を論じたのは、やはり佐伯をもって嚆矢とするように思われる。ただ、一九七〇年に、今尾哲也が、『日本古典鑑賞講座・近松』の『曾根崎心中』に「観音巡り」が扱っていることに疑義を呈するという変則的な形式の論文で、この観音巡りによって遊女お初は観音にダブらせられ、自らを救うという構造をこの浄瑠璃は持っているのだと論じており、その中で「この発想を媒介しえたのは、女身観音の信仰であったろうが、さらには、性空上人以来の、遊女を生身の仏と観ずる伝説の流布が、あずかっ

て力あったに相違ない」と書き、中山太郎の巫女論にも触れている。ここで注目されるのは、今尾が「愛に起因する秩序の侵犯」とか「愛と死の葛藤」といった、ヴァグナー的な、ないしドイツ・ロマン派的な言葉を用いていることで、実は中世の性空上人伝承を近世浄瑠璃に接続する作業は、西洋文化を媒介として始められたと言っても過言ではないのだ。²⁸⁾

さらに翌七一年、『近代民衆の記録』娼婦（新人物往来社）を編纂した谷川健一は「非日常世界との交錯」という解説文を書き、先に触れた沖繩に残る巫娼とされるズリを持ち出して、娼婦の「非日常性」を言挙げしている。既にこのことは拙著に論じたが、マックス・ヴェーバーが「カリスマ的支配」を説明するために用いた「非日常性」(Außeralltäglichkeit)の語がここに導入されている。谷川は元編集者なので、他の民俗学者に比べても異色であり、小説ノンフィクション等多数の著作があり、民俗学の論文めいた仕事でも、評論家風の奔放で華やかな書きぶりを示すが、これもその一端である。しかしこうした仕事ぶりを受け入れる雰囲気、民俗学、あるいは当時の文化人類学、神話学、宗教学といった分野の学者の間にあったのは間違いない。そして、遊女の非日常性という議論を引き継いだのが民俗学者の宮田登である。宮田は一九八二年の論文「堺に住む遊女」で、盛んにウカレメの非日常的「灵力」を論じて、後の佐伯、阿部の議論の先駆をなしている。²⁹⁾だが、今尾論文は想像

の域を出ないし、谷川のそれに至っては、やはり評論家的であって、いずれも十分な学問的吟味を経たものとは言いがたい。宮田のものも、当時流行の記号論的人類学を取り入れたもので、実証性は乏しい。

つまり、中世における「聖なる性」が佐伯著以前に厳密な学問的議論として成立していたかどうかは、疑わしいと言わざるをえないのである。阿部泰郎は、佐伯著刊行の直前の一九八六年から八七年にかけて、後の著書の題名となる論文「湯屋の皇后」を発表し、既にそこで「穢れたもの」が「聖なるもの」に転換するという議論を、女性の「性」をめぐって展開している^②。つまり刊行時期から言えば、「聖なるもの」という語を日本中世に用いたのは、阿部をもつて嚆矢とするのだ。それまでに用いられていた術語は、せいぜい「宗教性」「靈力」「非日常性」だったのである。続けて阿部は八八年に「聖俗のたわむれとしての芸能」を、八九年に「女人禁制と推参」、そしてしばらくあとの九六年に「聖なるもの」と女性」を発表しており、佐伯も同じ時期に「聖なるものとしての性」をめぐると「聖なる性」を言い出し、これを広めていったのである。ただ、佐伯や、九三年に『遊女と天皇』を刊行した大和岩雄が、民俗学者流に、西洋の聖俗論を自在に援用しているのと違い、阿部は一貫して日本中世の史料を中心に論じたために、いかにも学問的に見えて

いるだけであり、それが「阿部ワールド」になってしまっていることは、田中貴子の指摘する通りなのである。

同じことは網野についても言える。網野は、当初は一次史料に基づいた地道な研究によって注目されたのだが、マスコミ的に名が売れはじめると、だいぶ議論が派手かつ奔放になっていったと言わざるをえない。網野は一度も佐伯著に言及していないが、八九年の論文「遊女と非人・河原者」では「聖なるもの」という語を使っている。「保立道久の指摘するように、その『聖なるもの』との結びつき——『無縁』性を背景に」といった具合だ。だがここで参照されている保立の『中世の愛と従属』（平凡社、一九八六）は、それに先立つ網野の『無縁・公界・楽』（平凡社選書、一九七八）に触発されて、女性の「性」の力、という言い方は確かにしているが、「聖なるもの」という語は見出せない。そして網野は、元白拍子で後鳥羽院の寵姫となった伊賀局亀菊の密通事件を論じた細川涼一の論文「王権と尼寺」（一九八八）に触れて、「性」を『聖なるもの』として自律的に生きた女性」という箇所を引用している^③。だが、細川論文はここに、佐伯『遊女の文化史』を参照する注が付いているが、網野はこれに触れていない。網野はその後、盛んに「聖なるもの」の語を用いるようになるのだが、それ以前の網野の遊女論にこの語は出てこない。佐伯著を肯定的に援用した歴史学者は、細川ひとりあるいは細川のこの論文だけだろうが、網野は細川論文を参照しつ

つ、佐伯著は無視したのであり、「密輸入」と言うほかない。網野は「聖なるもの」という語の意味内容についても、ことさらに定義していない。

確かに、「聖」と「賤」、あるいは「性」の力といった表現は、一九八六年以前の網野の文章にも見られる。だが、「聖なるものとしての性」といった表現は、阿部論文や佐伯著以後になって、細川や網野に用いられるようになったのであって、それ以前から成立していたわけではない。そして佐伯著のそれは、ユング派のエスター・ハーディングから輸入されたものなのである。また、一九八〇年代に流行した構造主義や記号論のもとで、ケガレが聖なるものに転換するとか、性の力といった議論も、他の対象についてはあったのだから、恐らく誰かがそれを古代・中世日本に当てはめるのは時間の問題だったろうし、平塚らいてうや高群逸枝の古代女性礼賛、あるいは柳田の『妹の力』を、新しい言葉を用いて語ったものと言うこともできる。しかし佐伯の論理が奇妙なのは、遊女は単に性を売る存在ではなく、元来は神遊びをする女であり、歌舞によって際立つ芸術者であったと言いつつ、「聖なる性」を言う段になると、売春婦であるがゆえの「性」を強調する点である。これは「女性という性」という意味なのかもしれないが、それなら男性も性であって、女性の性のみを取り出す必然性がない。「性」の語が、性差とセクシュアリティと両者を意味してしまう現代日本語の不自由さによ

って、まやかしが行われているという観を免れない。

そして佐伯著以前にそれらしいことを書いていた今尾や谷川の論文もまた、六三年に『永遠回帰の神話』、六八年に『大地・農耕・女性』、六九年に『聖と俗』が邦訳刊行された宗教学者ミルチャ・エリアーデの仕事に触発されている可能性が大きい。七一年には『生と再生』『イメージとシンボル』が邦訳され、エリアーデ著作集の刊行が始まっている。これらの邦訳の多く、そして著作集の監修は、柳田の女婿・堀一郎によるもので、柳田民俗学がここで密かにエリアーデの比較宗教学と融合したかの観がある。七〇年代には、宮田の師に当たる和歌森太郎、桜井徳太郎、堀一郎、あるいは宮田を中心に、民俗学と宗教学をディシプリン横断的に扱う書物が数多く出されている。八〇年代になると、さらに「領域横断的」な研究が流行したことは記憶に新しい。だが、エリアーデの学問的厳密さには、疑問が多い。それは西洋から中東地域、さらにインドに至る領域の神話に基づくもので、それを東アジアに適用するのは余程の注意を要する。しかし、「聖なる性」の議論に直接影響したのは、カール・グスタフ・ユング、特にその門下のエスター・ハーディングの『女性の神秘』にほかならない。この本は日本での紹介が遅れ、一九八五年に邦訳されたが、原書は一九三五年の刊行で、「精神面における女性解放運動によって、ほとんど崇拜書のような取り上げ方」をされたという³³⁾。佐伯著は、柳田に拠りながら、最終的な構想

は明らかに『女性の神秘』に基づいている。やはりユング心理学者であるクォールズ・コルベットの『聖娼』というそのものずばりの本も出ている⁽³⁵⁾。

しかしユング「心理学」は、リチャード・ノルの『ユング・カルト』や『ユングという名の「神」』が示すように、学問というより、ユングを教祖とする新興宗教と見るのが正しい⁽³⁶⁾。仮に学問として見られるとしても、せいぜい、地中海沿岸からメソポタミア、そしてインドにわたる、キリスト教や仏教以前の宗教の比較研究として見られるだけであって、ハーディングやクォールズ・コルベットのよりに、これを普遍的な女性心理の問題として扱う段になると、純然たるオカルトである。

一方、西洋キリスト教には、マグダラのマリアという娼婦にまつわる伝説がある。これも「聖なる娼婦」という、西洋世界における思想の系譜であって、たとえばドストエフスキーの『罪と罰』におけるソーニャなど、その典型的な例だろう。マグダラのマリアが娼婦ではないことは、今日の聖書学では明らかにしているが、四、五世紀のローマ・カトリックで、罪の女とマグダラのマリアは同一視されるようになり、中世後半には正統的解釈とされて二十世紀まで信じられ、そこから様々な解釈や物語が派生した⁽³⁷⁾。特に十三世紀のジェノヴァ大司教ヤコブス・デ・ウォラギネの『黄金伝説』に、富と美貌を持ちながら身を持ち崩し、イエスに助けられてから使徒

たちと宣教活動を行い、祈りのたびごとに天使によって天空に昇られ、最後は永遠に天に昇るとされているのが、その後のマリア画像に影響を与えた⁽³⁸⁾。佐伯は『遊女の文化史』を刊行したのと同様に、ミュージカル『キャッツ』に触れたエッセイを発表している⁽³⁹⁾が、エリオットの原作にはない娼婦猫グリザベラが昇天する結末は、このレグンデの系譜上にあるものだろう。

では、そうした外来の宗教伝説や宗教理論の類を取りのけても、中世の遊女の聖性とかが、聖なる性とかが言えるのか。常に前面に押し立てられる、室の遊女の長が普賢菩薩となったという説話は、『撰集抄』で見ると、梗概は以下の通りである。藤原時平の孫の大納言・時朝の侍で仲太の小三郎といった性空上人は、自分が誤って主君の硯を割ったのに、その罪を主君の若君が着てたちまち斬られてしまったのを機に出家する。高徳の僧となった後、普賢菩薩の生身を拝みたく思っていると、室の遊女の長者を拝めと託宣が下り、会いに行くと遊女は舞を舞う。性空が眼を閉じると、普賢菩薩の姿が見え、眼を開くと遊女である。『古事談』『十訓抄』のほうは、若君が斬られる前段がない。さてもう一つ、西行が江口の遊女と歌の贈答をするほうは、『撰集抄』で見ると、『新古今集』で妙とされているこの遊女は、四十あまりの元遊女で、「女はことに罪ふかきとうけ給はるに、このふるまひをさへし侍る事、げにさきの世の宿習のほど、おもひ知られ侍り」と盛んに遊女という職業の罪業を恥じ

て泣いている⁽⁴⁰⁾。さて性空のほうの伝承について柳田は「遊女が普賢菩薩に見え、たちまちにしてまたもとの遊女に見えたなどということは、今日の我々には考えも及ばぬ話であります、それはおそらく陸前の西行戻しにおいて、牛飼う翁が松島明神の化身であったり、草刈る童が山王権現の、かりに現じたまう御姿と信じられたのと同じことで」「そうしてその中の最も美しくかつ花やかな記憶だけが、信仰と手を分かち文藝と手を繋いで、今の他までも残っているのであります」と書いています。

つまり、これはあまたある、一見つまらぬ、あるいは卑しい人間が、実は神仏の類だったという伝承の二類型に過ぎないと柳田は言っているのである。阿部泰郎は、論文「湯屋の皇后」で、柳田ではなく和辻哲郎による同様の合理的（科学的）判断を退けている。光明皇后が癪者を介抱したという伝承について、和辻が、「もとよりこれは伝説である。しかも宗教的伝説として型にはまったといつていいほどのものである」と『古寺巡礼』に述べたのを引いて「と片付けてしまう」と不満を表明し、さらに和辻が、

「蒸気浴から来る一種の陶醉と（皇后の行為が象徴する）慈悲の行が与える喜びとの結合、従って宗教的な法悦と官能的な陶醉との融合が成り立つ」ところにこうした伝説が生じた、という合理的な解釈に赴いてしまうのである。それゆえ「こういう

想像を許せば『施浴』の伝説は民衆の側からも起こり得たことになるであろう」という指摘にしても、恣意的で抽象におわらざるを得ない。けれども、和辻が伝説を介して感じたような、風呂というもののもつ身体的かつ官能的な側面は、この物語がはらむ無視しがたい要素だろう。（二二頁）

と言うのだが、いったい「恣意的で抽象におわる」と何がいけないのか（そもそも「抽象におわる」という文の意味が不明である）、合理的で何がいけないのか分からないし、風呂が官能的だなどというのはそれこそ阿部の近代的・恣意的な「感想」であろう。『湯屋の皇后』は、自ら論文集でないと称する通り、この種の文学的・空想的な措辞に満ちており、ただ想像力の働きを要請している。いざ性空上人の説話を論じ、遊女の聖性や性の方を論じても、相変わらずこの調子であって、

この聖者^{レゲンデ}伝の一片がものがたることは、世俗のなかに聖なるものの神秘を窺いみた聖への、語るなという秘事の約諾と頓滅が示す昇天の奇蹟によってしめくくられた、聖俗の翻りである。

（二五一頁）

といった文学青年じみた措辞が並べられるばかりで、「レゲンデ」

の語をもってたちまちキリスト教世界に接続し、「昇天」などして
いないのに昇天と言う類で（『江口』では昇天しているわけだが、『古
事談』では昇天していない）、議論は文学的・空想的と言わざるをえ
ない。しかも、阿部著を読んでいると、中世のあらゆるものが「聖
なるもの」であるかに思えてくる。たとえば第一章で光明皇后に触
れて「女性が聖なるもの」だと言ったかと思えば、第三章では遊女
が聖なるものとなる。集合A（女性）が聖なるものであれば、その
集合に含まれる集合B（遊女）は自動的に聖なるものなのであって、
特に遊女について言挙げするのはおかしい。だから海人もまた遊女
となり、結局、中世の仏教説話や寺院の縁起類を次々と繰り出して
いる以上、それが宗教的な意味合いをもって締め括られるのは当然
のことであって、遊女が罪深いから聖なるものになる、と言えば、
海人も殺生をするから罪深く、漁師（善知鳥）も聖なるものにな
りうるだろう。阿部の論述は、さまざまな資料をレトリックで繋い
でいくばかりで、反証可能性を欠いており、ちょうどカール・ポバ
ーがフロイトを批判して、この論法なら何でも説明できてしまうだ
ろうと述べた通り⁴、このやり方なら何でも聖なるものになってしま
うだろうと思えるものなのだ。むしろ、では中世において聖なるも
のでないものがあったのか、と阿部には問いたくなる。つまり、
「中世日本における聖なる性」という議論は、学問として成立して
はいなかったのである。だとすれば、中世に関する議論を近世に持

ち込んだ、という佐伯著に対する私の批判も、修正しなければなら
ないだろう。むしろ、ユング派の信仰を日本の遊女研究に持ち込ん
だ、と言うべきだったのである。近世に関しては阿部といえども聖
性を軽々しく論じることができないのは、史料が多すぎて反証にな
ってしまうからに過ぎない。古代から現代に至るまで、遊女が聖な
る性を備えた存在だなどということは、共同幻想としてすらなかつ
たのである。二十世紀後半に現れた「聖なる性」論の論法を用いる
なら、五百年後の歴史家は、二十世紀のアイドル歌手なる存在が、
まさに「アイドル」と呼ばれ、多くの「ファン」を熱狂させたがゆ
えに「聖なる存在」であり、性的な魅力を売り物にしていたがゆえ
に「聖なる性」を備えた存在だったと論じることになるだろう。

本稿に対して、批判するばかりの論文は生産的ではないという感
想を持つ読者もいるかもしれないが、私はそうは思わない。学問と
は、真実を追求すべきものであって、その過程において「批判」が
有益であることは、カントおよびポバアーが示した通りである。ある
説を批判したからといって、代替案を提示しなければならぬ義務
は、政策においては存在するが学問においては存在しない。結論と
して、いくつか私の趣意を説明しておきたい。第一に、中世日本に
おいて「性は聖なるものだった」という議論は、あたかも柳田・折
口以来の通説のように言われ、フェミニズム批評が近年になって批
判を始めたもののように言われることがあるが、実は「聖なる性」

という語を用いての議論自体がごく新しく、十全に議論を尽くされたものではないということの確認。第二に、八〇年代に持て囃された「インターディシプリナリー」な研究というものの危うさを明らかにし、学説史の形でこれを示すこと。第三に、十九世紀以来の「大きな仮説」すなわち、ヘーゲル歴史哲学、フロイト精神分析等の方法が、二十世紀の人文諸学、中でも実証を基本とする歴史学を除いた領域において疑わしい議論を多く作り出したことを反省し、ポパーの批判に立ち戻るべきではないかという問題提起。第四に、阿部著が、歴史学ないし宗教学研究のように見えつつ、その評者が全て文学研究者であったことが示すように「文学研究」であり、この分野において、美文を良しとする伝統が一部にあり、それは時に学問的規矩や論理を乗り越えて働いてしまう点について反省を促すこと。第五に、アカデミズムとジャーナリズムの乖離、すなわちアカデミズムでは黙殺されている学説が「評論」としてジャーナリズムで持て囃され、アカデミズムはさらに黙殺を強めるという、一部において存在する悪循環を断ち切る一助とすること。第二と第五は逆倒する関係にあって、インターディシプリナリーな研究は、ディシプリン間において融通無碍でありながらそのために却ってアカデミズムを離れてジャーナリズムにからめ捕られる傾向があり、その地点からは守旧的と見られる歴史実証主義的なディシプリンは、ますますそうした研究を白眼視するという不幸な関係にある。私が

近ごろ目指しているのは、ジャーナリズムで歓迎されている議論をアカデミズムの基準で批評してゆくという仕事であり、それがこうした不幸な関係を打開する道を開くなら幸いである。

注

- (1) 三田村雅子「阿部泰郎『湯屋の皇后』の越境」(『日本文学』一九九九年四月)。
- (2) 田中貴子「書評『湯屋の皇后』」(『説話文学研究』一九九九年五月)。なお田中は「『聖なる女』をめぐって」(『季刊仏教』三二号一九九五年七月)で、もっぱら女を出産能力ゆえに靈力を持つものとする柳田『妹の力』以来の議論を批判しているが、フェミニズム・イデオロギーの視点が見られ、「性」とはセックスなのかジェンダーなのかと問われている。だがむしろ、性差なのかセクシュアリティなのか、と問われるべきだろう。田中の『聖なる女』(人文書院、一九九六)でも、「聖なる」という語を用いることの妥当性にまで議論は及んでいない。「『聖なるもの』とは何なのか」と田中は問うているが、この問い自体が「聖なるもの」という概念の存在を前提とした論点先取の問いになってしまっている。
- (3) ハーディングの『女性の神秘』の邦訳から借用されたもので、引用元が記されていないのはやや疑問である。
- (4) 兵藤裕己「書評『湯屋の皇后』」(『国語と国文学』一九九九年七月)。同書の書評としてはもう一つ、佐伯順子のものが『比較文

學研究」(七六、一九九九年八月)に載っている。佐伯は、聖なる性の議論は中世に限定されるのではなく、前近代日本全体に適用されるべきものだと述べており、私は「比較文化論的な誤謬について」(『比較文學研究』七八、二〇〇〇年八月)でこれを批判した。

- (5) 脇田は、網野善彦との遊女をめぐる論争が一段落した段階で、著書『日本中世女性史の研究』(東京大学出版会、一九九二)の「付論1 中世女性史研究の軌跡」の最後に、「売春と買春には性愛の対等性はない。いかに宗教的に粉飾されていたとしても、売買春が存在する社会には性愛そのものの対等性も守られない。遊女が目前であるか、人身売買かということは遊女屋の奴隷であるかないかという意味で重要であるが、その前に売春とは性奴隷に追い込まれることであり、売買春が存在するかしないかということの方が重いではなからうか」と書いている。脇田の心情は理解するが、これではこれまでの網野への批判が、学問的なものではなく情情的・イデオロギー的なものだったと語っているようで、好ましくない。
- (6) 引用は『柳田国男全集 11』(ちくま文庫、一九九〇)より。
- (7) 中山太郎『売笑三千年史』(春陽堂、一九二七)だが、参照したのは復刻版(バルトス社、一九八四、『日本売笑史』との合本)。
- 大和岩雄『遊女と天皇』(白水社、一九九三)。
- (8) 折口信夫「巫女と遊女と」『折口信夫全集 第十七卷』(中公文庫、一九七六)。佐伯が、近世娼婦にも宗教性を見出したのは、主に折口のこの短文に拠ると見られる。
- (9) 滝川政次郎『遊女の歴史』(至文堂、一九六五)。滝川のこの本は、遊女の起源を朝鮮の白丁族に求めたため、八〇年代以後、民族

的偏見に満ちたものとして顧みられない傾向があるが、続編『遊行女婦・遊女・傀儡女——江口・神崎の遊里』(至文堂、一九六五、のち増補版として『江口・神崎』と改題され、一九七六年刊行)は遊女に関する中世以前の史料を博搜しており、他の追隨を許さない。結論はともかくその価値は正當に評価すべきであろうし、差別と偏見に満ちていると言ふより、売春婦に対する奇妙な美化と幻想に捉えられていないと言ふべきで、佐伯著や阿部著と好対照を成している。なお『江口・神崎』で滝川は「特殊部落のことは依然学界のタブーである。未解放部落解放連盟で作り上げられた定説と少しでも違った学説を発表すれば、解放連盟は全国の部落民に指令を発してその学説を発表した学者に暴力を以て制裁を加えることになっている。私もその制裁を被った一人である。このような真理を尚ばない指導者に指導されている限り、真の解放は絶望であるといわざるを得ない」(七〇頁)と述べている。

- (10) 五来重「中世女性の宗教性と生活」(女性史総合研究会編『日本女性史 第二卷 中世』東京大学出版会、一九八二)、宮田登「堺に住む遊女」(『女の靈力と家の神』人文書院、一九八三、論文初出は八二年)。
- (11) 服藤早苗「遊行女婦から遊女へ」(女性史総合研究会編『日本女性生活史 第一卷 原始・古代』東京大学出版会、一九九〇)。
- (12) 伊波晋猷「琉球の売笑婦」(『新小説』一九二五年九月)。
- (13) 谷川健一「非日常的世界との交錯」(『近代民衆の記録』娼婦・新人物往来社、一九七一)、のち『谷川健一著作集 第七卷』(三一書房、一九八二)に収録。

- (14) 滝川『江口・神崎』二二―二四頁。しかしこれは「ジュリ」とも呼ばれ、「侏儻」と書かれるが、その土地の言葉、その土地の音楽という意味であるとする説もある(阿部達彦『沖繩の遊女について』近代文芸社、一九九六、一頁)。
- (15) 倉塚暉子『巫女の文化』(平凡社選書、一九七九)。
- (16) 村井紀『南島イデオロギーの発生——柳田国男と植民地主義』(福武書店、一九九二)。結局、沖繩における「巫娼」の存在は確認できなかったと見るほかない。
- (17) 脇田晴子「中世における性別役割分担と女性観」(『日本女性史第二巻』、注10)。
- (18) 網野「付論3 脇田晴子の所論について」(『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店、一九八四)、および『週刊朝日百科 日本の歴史 中世1―3 遊女・傀儡・白拍子』(一九八六)の後藤紀彦の文章。なお奇妙なことに、網野は後藤の業績を高く評価し、滝川を遥かに超えた、と言うのだが、後藤の書いたものは、ほかには「辻君と辻子君」(『文学』一九八四年四月)があり、これは「つじきみ」と読まれていたものを「ずしきみ」と読むのだと訂正したもので、文中には、中世遊女史を構想しているとあるが、発表されていない。網野が何をもって後藤の業績を云々したのかよく分からない。
- (19) 豊永聡美「中世における遊女の長者について」(安田元久先生退任記念論集刊行委員会編『中世日本の諸相 下巻』吉川弘文館、一九八九)。なおこれ以前の論文だが、平安朝まで溯って遊女の生活形態を論じたものとして、檜原潤子「中世前期における遊女・傀

儡子の『家』と長者」(石崎昇子・桜井由幾編『日本女性史論集9 性と身体』吉川弘文館、一九九八、ただし論文初出は八八年)がある。

(20) 網野「遊女と非人・河原者」(『中世の非人と遊女』明石書店、一九九四)。論文初出は八九年。これとほぼ同趣旨のことが、網野『日本論の視座——列島の社会と国家』(小学館ライブラリー、一九九三)の第三章「中世の旅人たち」に書かれている。

(21) 後藤は、滝川が「遊女の源泉のひとつを」内教坊に求めた、と書いているが、誤解を招く記述である。滝川は、遊女は内教坊妓女の風儀を真似たと言っているのであり、「私が爰に内教坊妓女のことを述べるのはその故であって、内教坊妓女が遊女の一種であったというのではない」(『江口・神崎』六四頁)と言っている。だから内教坊妓女と遊女の関係は、後藤の新説とすべきである。阿部もまた、内教坊と遊女に深い関係があったと説いて(二六八頁)、滝川著を注に挙げているが、疑問である。

(22) この点については拙稿「なぜ娼婦が恋の相手になったのか」(岡野幸江・長谷川啓・渡邊澄子共編『買売春と日本文学』東京堂出版、二〇〇二)を参照されたい。なお『狭衣物語』で、飛鳥井の女君が誘拐された時、式部大夫道成らは、今夜は江口で遊ぶこともない、と言っている。当時の受領階級の江口遊びの実態を垣間見せる一節である。

(23) 『シュリーマン旅行記 清国・日本』(石井和子訳、講談社学術文庫、一九九八)から引くと「他国では、人々は娼婦を憐れみ容認してはいるが、その身分は卑しく恥ずかしいものとされている。だ

から私も、今の今まで、日本人が『おいらん』を尊い職業と考えているとは、夢にも思わなかった。ところが、日本人は、他の国々では卑しく恥ずかしいものと考えている彼女らを、崇めさえているのだ。そのありさまを目のあたりにして——それは私には前代未聞の途方もない逆説のように思われた——長い間、娼婦を神格化した絵の前に呆然と立ちすくんだ。これは吉原の太夫が贈った自らの額だが、寺院に娼婦の額があることは確かにキリスト教の観念ではありえないことながら、それをもって日本人が娼婦を崇めているというのもシュリーマンの早とちりで、この種の誤解はツンペリに始まって幕末・明治期に日本を訪れた西洋人の記録によって以後西洋に広まった。その最たるものが、日本では娼婦になってもまったく不名誉にはならないとしたフリードリヒ・クラウスの『日本人の性生活』（安田一郎訳、河出書房、一九五六）で、明治末年頃ヨーロッパでベストセラーになっている。クラウス自身は日本に来たことはない。そして後年になって、この記述を信じる日本人が現れ、「前近代日本において娼婦は蔑視されていなかった」という俗説が生じるのだ。なお石井訳の元本は一九九一年、エス・ケイ・アイ刊行だが、一九八二年、「新異国叢書」の一冊として、藤川徹訳の『日本中国旅行記』が雄松堂書店から出ている。

(24) 一九四六年には、バッハ・オーフェンの「エロス神話」、エミール・ルカ「エロスの発展」が訳されているし、五八年にマルクーゼの『エロスの人間』、六七年にはヘニングセンの『エロスの歴史』、六八年にラチェヴィルツの『ブラック・エロス』、七〇年にノーマンの『エロスとタナトス』が訳され、同年には小此木啓吾の『エロ

ス的人間論』、村松剛の『歴史とエロス』、森崎和江の『闘いとエロス』、七四年にはテイラーの『歴史におけるエロス』、七五年にはシューバルトの『宗教とエロス』が訳されている。なお『宗教とエロス』は佐伯順子も援用しているが、その訳者あとがきには、これが学問と言えるかどうか疑問である、とされている。

(25) この雑誌の第九号（一九七七）は「売春考 是るかなるエロス」特集である。むろん「聖なるもの」論などは出てこないが、深江誠子の「性道徳からの解放」は、売春防止法の罪を説いて、今日のセックスワーク論の先鞭をなしている。

(26) 引用は「柳田国男全集 10」（ちくま文庫、一九九〇）より。

(27) 今尾哲也「注釈の原点」（『文学』一九七〇年四月号）。佐伯著は、この今尾論文も傍証として挙げている。

(28) なお一九六八年には、民俗学出身の諏訪春雄が、世話浄瑠璃を論じた『愛と死の伝承』（角川選書）を出しており、この頃から、心中もの浄瑠璃をヴァグナー的、ドイツ・ロマン派的に解釈するこ

とが始まっている。

(29) 「界に住む遊女」で宮田は、遊女巫女起源論を紹介し、アソビメとウカレメを区別して、「柳田国男がとらえた『妹の力』をより強く表現しているのは、遊び女嬢ということになるのだろうか」「漂泊する遊女が、ある地点に定着した時、そこには不思議な霊力の発現してくる空間がある。（略）そして漂泊性を失って、その地点に定着した遊女は、アソビメよりウカレメの機能を次第に強めるにしても、原初の段階に保持していた不思議な力を、非日常的な現象として表出させている。それがアソビメの本来的な文化の型なの

であり、男は、それによって死と生のはざまを、身をもって体験させられることになるのである」としている。

(30) 「湯屋の皇后」は、上下に分けて、『文学』一九八六年十一月号、八七年一月号に発表された。内容は八五年に説話文学会で発表したもの、とある。佐伯著の刊行は八七年十月だが、原型は八五年度末に修士論文として提出されたもの。

(31) 『湯屋の皇后』の初出一覧に詳しい。

(32) 細川「王権と尼寺」(『女の中世』日本エディタースクール出版部、一九八九)。この論文の初出は八八年である。なおここで細川が、専修念仏僧と密通事件を起こした伊賀局亀菊について、奔放な性を生かすことが女の解放であるとみるフェミニスト社会学者・上野千鶴子の言説の影響を受けているのには、時代の刻印を見るほかないが、十年後に私自身が似たようなことを書いているので、自戒としたい。細川のみならず、佐伯、網野、宮田らにも、上野の「自由な性礼賛論」が多かれ少なかれ影響を与えている。後に細川の『逸脱の日本中世』は佐伯順子が書評を書き(『日本史研究』九四年五月)、ちくま学芸文庫版(二〇〇〇年)の解説も書いている。

(33) ユング心理学選書8(樋口和彦・武田憲道訳、創元社)。ただしユングは、リヒャルト・ヴィルヘルム経由で道教を知っていたし、陰陽和合と性の技法を唱える道教は、『古事記』『日本書紀』に影響しており、神道の源流とも言えるから、佐伯がそちらへ溯っていればより学問的な系譜学が成立したはずだが、「日本独自」を強調しなかったためか、それをしなかった。網野が真言密教の立川流に触れたほか、阿部、細川などが、あまり道教に着目しなかったのはや

や不思議である。

(34) マギー・アンソニー『ユングをめぐる女性たち』(宮島磨訳、青土社、一九九五)。

(35) ナンシー・クォールズ・コルベット『聖娼——永遠なる女性の姿』(菅野信夫・高石恭子訳、日本評論社、一九九八)。私は原書をカナダで見つけて購入し、帰国後の九三年ころ佐伯氏に差し上げた。なおその後も、「聖なる娼婦」との同一化は、Kenneth Ray Stubbs Ed., (Larkspur, Cal: Secret Garden, 1994)に見られるような、純然たる新興宗教として展開している。

(36) ノル『ユング・カルト——カリスマ的運動の起源』(月森左知・高田有現訳、新評論、一九九八)、『ユングという名の〈神〉』(老松克博訳、新曜社、一九九九)。いずれも、原書は九〇年代のものである。

(37) 荒井献「マグダラのマリア小論」(ジャクリーヌ・克蘭『マグダラのマリア 無限の愛』岩波書店、一九九六)。

(38) 同右所収、松本富士男・石原綱成「マグダラのマリアの図像学」。

(39) 「天に昇る遊女たち」(『アステイオン』一九八七年十月)。

(40) 引用は西尾光一校注(岩波文庫、一九七〇)より。

(41) ポパー『推測と反駁』(藤本隆志ほか訳、法政大学出版局、一九八〇)、五九一―六二頁。