

美遊の論理序説 (上)

—『色道大鏡』の美学—

三 浦 邦 夫

(昭和四十八年十月三日受理)

藤本(畠山)箕山は新町評判記『増草』(満散利久佐)―明暦二年夏開板―序で次のように先行二書を論難した。先行二書とは、『嶋原集』(桃源集)、『難波物語』の島原評判記を指す。

△爰に、遊女のしなを書たる物とて、嶋原集、難波物語などいひて。わらはへの。もてありく草紙をみるに、前集は(中略)ことばかたく、文勢ふつゝかなり。ことに、狂歌などは、みちをもしらず。むさと、いひ出たる物なれば。よしあしのさたに及ばず、又狂歌にならば、本歌をかきそへたるは、何ごとぞや、此本歌をしらぬ程のものは。たとひ、古歌をよく翻案したればとて。そのあぢわひを。わかちしらんや。これをもつて、文盲なる事なり。狂詩、後序も、次にいらぬ事なり。これらの俗書を手につれん者、文字のつき。句読のしな。豈、わきまへしらんや。当道すこしも。しらぬ者の。なすわざなれば、是非にをよばざる次第なり、後集難波物語は。あらまし、道を聞はつりたる者の。書たる物なり。しかりといへども。此書の大意。当道を。むさとしかり。いましめて。なにことも。いつはりなり、おそろしき道なりと。ばかり至極せり。それは大むね。たれも心えたる。ことなり、そのころならば、此書を書きても、何かはせん、嶋難の両集ともに、批判のことば。けいせい

の悪事悪相、こゝを専とかけ出したり。▽
箕山が「嶋難の両集」論難の筆を執つたのは明暦元年十二月上旬であり、

『嶋原集』の刊行年は明暦元年春と推定され(小野晋編著『近世遊女評判記集』研究篇)、『難波物語』また明暦元年中夏、『嶋原集』に踵を接しての刊行である。これは、まさに、時を移さずの批難であり、敏速な批評行為と言ふべきであろう。もっとも、遊女評判記における論難返答は、小野晋氏が指摘しているように(前掲書)、一般的風潮であったし、それに、「尺八のよにきこへ。三筋の糸のよりく。絶ぬかたち人も。これかれ、よきところ。あしきところ。たがひになんありける」(『嶋原集』序)、「かのかたのめんく/のすがた、心のをとりまさり、一々に、御ものがたり侍べかし」(『難波物語』)、「遊女のしなを書たる物とて、嶋原集、難波物語などいひて。」(『増草』序)の言辞が示しているように、遊女の容姿才芸の批評が評判記と呼称される草紙の眼目であったから、その評価に客観性を得難く、論難の書の出現は当然とも言えるところであつたろう。『嶋原集』は「難桃源集を待なるべし。」と序にその出現を予期していたし、事実『増草』はその予期通りに出現し、『増草』自体が刊行直後に「難増草」とも言える『美夜古物語』の出現をみることになるのである。

しかし、箕山の論難は、こうした風潮の一般性や好悪の趣味性からの褒貶と対峙する、自己の生存そのもののありかたの認識から発した批評意識の営為による。彼の生存認識と批評意識の実体はどんなものであるのか、『増草』序に自ら語る次の二つの文章が如実にそれを明かしてくれる。

△われこの道に入て。世間退出の身となる事。狂人にひとしく、世の人おもへり。たとひば。鳥魚は、林水にあかず。そのころあらねば。そ

のころをしらざる。たぐひ歎。また、さいしけんぞくを。もちて、世をむさぼるころのみあらば、いかでか、世俗の業法にもれんや。ただ、われひとり。かたちを風雲になぞらへ、身を草葉の露にをく。(中略)この道にいたり、軽身をすてん事。何おしむべけんや。濁世の風俗、嘗とも。よろこばし。そしるとも、かなしまじ。たのもしきかな。当道においては、一天四海を。たなごころの。うちに。おさめをきたり。▽

▲十三歳のあきより。此みちに列座して。ふりそでの下より。手をしめ。目くはせなどに、もまれて。翌年のすまより。みづから、恋慕対談の実否をただす。かるがゆへに。われ世に出て三十年、道を見る事十有八年。且夕断絶なく。修して、当道至極の理をしる。而我この道を立て。はじめて、これを色道と名づく。于時、みづからおはつてのち。たれか、色道の開基となつて。若輩の妄人をしめさんや。▽

箕山の生涯については、野間光辰氏の「藤本箕山の生涯」、「箕山『大鏡』の完本について」(野間光辰編著『完色道大鏡』所収)に詳しい。詳細はこれに譲るが、右の序の文章は特筆すべき告白である。ここには、寛永期に富裕な町人の家庭に生れ、若くして父母を失つたとしても、その家督を相続し、世を渡る業に心労のない身として、人生の将来性を予約されていながら、彼に町人としてありつづけるべき「世俗の業法」と「さいしけんぞく」とを放棄させ、「破家去国」(「増草」序。父の代からの京都居住を破産によつて棄て、大阪移住の余儀なきに立ち至つたのは、少くとも正保三、四年頃と野間氏は推定しておられる)前掲論文)「世間退出の身」となしたもう一つの現実世界に彼を投企させ、「世間退出の身となる事」(傍筆者)を自ら選び自らに引き受けたことの表明がある。

「破家去国」として町人の「世間」から脱落することによつて、町人としてあることの、また、町人としてありつづけるための「世間」を喪失しながら、それを回転装置にして、「世俗の業法」と「さいしけんぞく」と言う「世間」の原理を積極的に放棄することで、逆に「世間退出の身となる」生存を選択することでそれはあつたから、「世間」の日常的論理からみれば、

その生存はまさに「狂人」のありかたであつたらう。しかし箕山は、自ら選んだ、だが「世間」誹謗のありかたに、「軽身をすてん事。何おしむべけんや」と断言して憚らない。この昂然たる語調は、「鳥魚は林水にあかず。そのころにあらねば、そのころさしをしらざる。たぐひ歎。」と言わしむる峻然たるもう一つの生存の原理―「世間」の原理と対峙し、さらにはそれを否定、飛散し去る別個の原理があることへの確信に裏打ちされている。恐らく、この生存の原理が成り立ち得た瞬間から、「狂人」と言う他者の存在が既存秩序に対峙して主張し得るのであり、そしてこの他者が「世間」を批評できる可能性としての聖性を獲得できるかもしれない。「世間」原理としての「世俗の業法」と「さいしけんぞく」は、金銀に象徴される財産の蓄積と、それを相続し維持蓄積するための家とを指示する。それ故に、蓄財の無限消費として、その結果の破産「破家」として、「世間」原理を崩壊し去るもう一つの存在原理は、前者の原理を遵守して町人であることを維持していかうとする「世間」の日常性にとつては、「邪悪のたはぶれ」(「増草」序)として否定されるべき悪の原理に違いない。しかし、箕山はこの悪の原理を真実の原理に回転させることに情念を燃焼させるのである。

▲ここかしこと、こひわたれば。ひようきんと号して。うはべばかりにもてなし。まことのころさしに、うけず。▽(「増草」序)

▲なべての人。当道は(中略)金銀の。ちからによつて、道をわきまへしるやうにおもへり。をろかなるかな。破家去国の身となりても。ころをつけずして。道に長じぬる人。薄地底下の童児におなじ。▽(右同)

と箕山は言う。つまり、「破家去国」と言う「世間」原理の崩壊の結果を「まことのころさし」に貫かれた「道をわきまへしる」究極的目的のために、逆に積極的にその原理(右の文では「金銀」の語で言明されている)を棄却して、意志的求道の営為に転じさせることによつて、棄却した原理に取って替わる原理となし得ることへの志向であり、それは彼において、意志的求道のなるが故に、「世間」原理に替って生存そのものの存在根拠を開示することへ導くはずの「道」なのである。だから、箕山の言に従えば、それは

「当道」の「至極の理」であり、「恋慕対談」に列座し「道を見る事十有八年」の体験の累積から体系化され普遍化された「理」なのである。「道」の語には、こうした箕山の意識が如実に反映している。そしてまた、「当道」、「この道」の謂は「色道」（好色の道）に他ならない。それは、まさしく、「恋慕対談」のさ中、その「実否をただし」、「理」としての体系化を企てる過程で獲得していった好色への内なる眼がなした言葉である。先行二書への論難はこの内なる眼からのものと言うべきであろう。

例えば、『増草』遊女評で、小太夫の情の深さを「あまりあだくしきと思ふほどの心」と判じながら、「此あだしきことを、しかるべからぬやうに」批難した者の言について、小太夫が「ながれの身こそ幸なれ。心ざしあるといふ人だにあらば、いかにその心ざしをむなしうせんや。たとひ偽でもいへ、我はをろそかにはきかず」と常に語っていたと言葉を援用して、小太夫「あだしきこと」への批難は「当道わかまへぬ心より、いへるなるべし。けいせいいたる者の。あだし心なからんは。公家に哥学なく。もののふの武勇あらざるがごとし。」と批評する。「あだし心」―浮気心、真実の無さは、遊女が遊女であることの実体であり、「たとひ偽でもいへ」「心ざしあるといふ人だにあらば」その志を広く迎え入れる心情の深さなのである。ここで、西鶴が『諸艶大鑑』（巻五の三、死なば諸共の木刀）で描き出して見せた遊女若山と半留のありかたを想起すれば、箕山の小太夫評は了解できるはずである。

半留は、若山が寄せる愛を真実であると信じながら、なおそれに確かさを求めるが故に、心中を擬装してまでもそれを確認しようとする。半留心中の申し出に応えた時、若山は既に遊女であることを捨てた一人の実の女であったろう。それをも半留は拒否し去ったのである。遊女に実の女の心性を求めた時点から愛の真実性に対して疑惑と不信の奈落へ陥った半留の姿をここに見ることが出来る。好色―遊興はここで終焉する。

「世間」原理に反して、遊女であることの心性は浮気と言う一人への愛の真実の無さにおいて愛の情の深さを養美されるところに実体を得る。それが好色―遊興の真理だと言ってよい。この心性の了解の上に好色―遊興は成立する。

箕山が島原の八千代に言及して、「嶋原集のほめやう不足なり。難波物語の批難心外なり。きつくわい也。」と嶋難二書を、特に『難波物語』の八千

代評を批難した理由は、遊女のこの心性に対する評価基準に「世間」原理が顔を覗かせていることに対してであった。(1)この点に関して、『美夜古物語』が好色―遊興の実体を「とかくわきよりをしはかるによばぬみち成べし」と論定したことは、言ってみれば、「わき」―「世間」の原理の適用を拒絶する別個個有の原理がそれには働いている事態を認識していたことを物語っており、遊女評判記一般の性格を「おほくはすいりやう。又は人にたづねてぞかかんずらめ(中略)人だのめにかくは。まこと成こと。すくなかるべし。」と批判したのは、先の認識に基づいていることを証している。が、この批判を裏返すならば、「まこと成こと」を評判することの絶対的不可能と、敢てそれをなすには絶えざる体験の累積と、それに裏づけられた好色―遊興の普遍性の認識の要求がある。とすれば、箕山の営為は『美夜古物語』の絶対的不可能事としたことの実践であり、嶋難二書論難はこの実践から得た「わき」ならざる眼、つまり内なる眼からの批評行為であると断言しうる。(2)

ところで、「破家去国」への危機を確実に孕む好色―遊興への耽溺と、求道の営為として生存の存在根拠へ超脱することは、この状態のままでは、背理でしかない。また「破家去国」の結果、「世間」から捨てられ「狂人」と誹謗されたその「世間」を「濁世」「凡俗」と見做して逆に切り返し、「世間退出」「軽身」に仏教的求道を志向する脱俗性を装ったとしても、先述の両者は決して同一であり得ず、外見上のアナロジーに留る。それどころか、性愛の真実性を虚構し、技巧した「恋慕対談」を遊興として遊ぶなかで、虚構の真実性の「実否をただす」こと自体空虚な矛盾であり、たかだか技巧の巧拙を「ただす」結果を得るに過ぎないかもしれない。しかし、背理矛盾を敢て犯させずにはおかぬ好色―遊興の生み出す虚構された真実性が持つ蠱惑と、この蠱惑性に背理矛盾の融解を感覚させ求道の超脱を夢想させずにはおかぬ真実性の力とが「色道」の言葉の根源に息づいている。箕山が『増草』の序を「いかほど。ゆかし。なつかしと。おもはるゝぞ、当道の本意なるべき」とそれ故に結語し、西鶴に「世界の偽かたまってひとつの美遊となれり」(『西鶴置土産』序)と言わしめたのも好色―遊興の孕む背理矛盾が生み出した美学の故であった。箕山はこの故に「色道」の名の下に求道の超脱をしようと企てたのである。そしてこの結果として「色道大鏡」と言

編所収「色道大鑑」松田修)を完成したのであり、それは「志すところの珍しさとこれに捧げられた努力の真摯な点とに於て、天下稀に見る書」(阿部次郎著『徳川時代の芸術と社会』)であった。

しかしながらこの企ての成就のために、島原、新町のみならず「或は関東にわしり、或は中国より九州にわたり、其郭辺に経歴して所々の風儀をうかが」(『色道大鑑』凡例)い、「六条の過しむかしは、古老の達人に事を尋ねて」(同上)、「時節のうつるにしたがひ、風俗もかはりもて行ば、是をくわしくわきまへしらんがために、人のそしりをかへり見ず、老年にいたるまで、当道に立ちまじり、諸郭をめぐ」(同上)って、生涯をかけて蕩尽した情熱―「狂」のエネルギーを考えるならば、「道」として体系化普遍化しようとして「経歴」する行動そのものが箕山の生存の意義であり、「道」への超脱であったと言えなくもない。なぜならば、右のような結果として成立した『色道大鑑』が「当道教誨の端とも是を見給ふべし」(同上)とも意識されていることは、「道」として超脱されることによって、好色⇨遊興はその背理矛盾の生む蠱惑と真実性を喪失し、棄却したはずの「世間」原理に案内簡単に密着してしまわざるをえない面をもってしまふことを意味しているからである。恐らく、この点に「色道開祖をもって自任する彼自身が、実は、世間的な好色観にとらわれていたことを物語る」(『日本の「道」』松田修氏前掲論文)との批評がなされる理由であろう。

それにしても、「色道」の確立へと箕山を駆り立てた好色⇨遊興はいかなる原理から「美遊」としての蠱惑と真実性を獲得するのか、このためには『色道大鑑』でどのように体系化を企てようとしたののありかたを、その過程を追跡しつつ、『色道大鑑』の記述そのものから解明するのが最良の方途であろう。

註

(1) 『難波物語』八千代評は次の通りである。「顔ちいさく、てい昧びらつき、のっしりとしたる所なし、心だて、わる利こんにして、こなたのちいんの事を、あなたの知音にかたたるゝ事、つゝぬかし也、はりすくなくて、いきもたらず、けいはくねれば、さしあたりて、まづ人のすく風也」

(2) 箕山の内なる眼に対して「わき」からの眼と言うのは、先蹤である

『あづま物語』の特徴であった。この書は「あづまの傍の一人のおのこ」の江戸見聞記であるが、そのなかに吉原見聞を含み、吉原案内をするのが地元「くつわのおやじ」と言う形式である。つまり、見聞対象の外に住する人間が見聞し案内されながら外部の眼で評判するのである。この視点が、遊女を「金のための父母孝養」とする儒的倫理観からの解釈を許し、遊女の「いつわり」を仏教的救済の方便と解釈する等の、外部の概念附加を導いてくる。

二

小太夫評判の批判を通じて箕山が提示した「あだし心」は、遊客が遊女に求める遊女であることの基本的⇨理想的要件であるのは意味深い。

「心ざしあるといふ人だにあらば」その全ての人の志に真実の愛情をもって深く広く応え報いる心性は、「世間」の観念が肯定する唯一人の志に捧げる純粋な愛情のもつ真実性との同質を求められ、にもかかわらず「世間」観念を排除することをも要件としている。言ってみれば、純粋で真実であることが不実で浮気であることなのであり、そして、これが「あだし心」の構造である。だが、これは背理である。しかし、これが遊客の求める遊女であることの基本的⇨理想的要件であることは、遊女に愛情の真実さにおいて一人の「世間」の女であることの役を演じさせ、かつ、「世間」の女ではないありかたの女であることを演じさせることを指示している。遊女であることのために、如上の両義的ありかたを演じなければならぬ。従って、背理である故をもって、どちらか一方を否定することは先程の要件に反する結果となる。つまり、遊女は、背理的ありかたを並存在させる両義的存在の演技者であることが求められているのである。しかし、「世間」の女と言う現実が投影されていることによって、それは現実とアナロジーの関連を保つことを基層にしていなければならぬことを忘れてはならないだろう。してみれば、このアナロジー性が遊客に忘却され遊女から消滅し、先程らいつ述べている真実性が得られていく倒錯を生み出すのが理想的な両義的存在の演技者であると言える。しかも、遊女は廓を離れては存在しない以上、右のような存在性格の形成を基本的に契機づけるものは廓の存在構造とその性格にあることは言うまでもなからう。

廓は「世間」原理の功利的倫理性にとって、△廓▽として隔離すべき悪所

でありながら、この悪を否定排除することなく、渴仰される所であって、阿部次郎が「さらば破れぬべき勳善懲惡の輕羅を申訳にだらしなくその身に纏ひながら、彼等はその目的とする美と恍惚との世界に向って足を早める」(『徳川時代の芸術と社会』—二つの悪所場—芝居と遊里)とまで言い切った存在性格をもつ。つまり、廓自体が現実の場において△郭▽として隔離的に並存在する両義的構造をもつ存在である。これは、△郭▽が遊郭として△遊ぶ▽ことに存在目的をもち、この遊びが莫大な金銭を消耗すると言う威力により「美と恍惚」を購いながら、遊びの入口でその威力を否定すると言う廓遊びの性格を契機に形成されてきたことにある。

そして、この性格を契機にして遊女が遊廓の中の遊女であることの次のような性格を形成する。

それは「女郎は勤めの身」(『浪花鉦』高橋の項)として廓に金銭の力で束縛されながら、遊女としてこの束縛を否定され、遊女自ら否定して遊びの自在さの中に自らを位置づけておかなければならないと言う点である。延宝五年刊の遊女評判記『もえくひ』はこの点に言及して、

△くらひたかきも、しなひくきも、しゃくせんのふちにくびたけしづみ
てある物なれば、うきにういたる人心のひやうたんなくては、いづれの
きしへもおよぎつく事なるまじければ、たからほしからぬにはあらざる
べし▽

△身あがりのないやらん思ひて(中略)たからをみるとひとしく、うへ
たるいぬの尾をふりて多をもとむるより、なをみぐるしくむさぼるべき
ならひなる▽

と記している。『もえくひ』は『たきつけ』、『けしづみ』と並んで延宝年間評判記中で遊女を理想的に論述しようとした書であるが、その理想化を阻むものが遊女を縛る金銭の力に他ならぬと言う敵然たる現実の事実であることを『もえくひ』の筆者は認めざるをえなかったし、そうした苦渋がこの文章に表情として浮ぶ。次の『もえくひ』の文章はこの苦渋を最もよく窺はせる。

△大やうは、たからになびかぬにもあらず、またさだまりて、かならず

それにかたぶくにもあらず、まづはすこしたからになびくともいふべき
(中略)上らふのしよさつとめなればなり▽と。

この現実的事実を理想化しようとして「(上らふは—筆者註記)ものごと大やうなるふりなれば」(傍点筆者、以下同)とか、遊女は商品の値段などと言った「世の中は(中略)なにををかをもしらずがほにて、ただのったりとして、そのわざをつとめたるころばせは、さりとは上らふのほんい」と賞美しにかかった『もえくひ』のこの文は遊女の根底に「世間」が消し難く存在しているのを逆に証している。遊女はこの事実を否定的契機にして「あだし心」の例にみたような理想的存在性格を遊女として創造していくのである。

こうした理想像に『もえくひ』が掲げる「大やう」「のったり」、箕山が提示する「氣の大おほころ成」「わっさり者」「おほちゃく者」(『増草』)、『難波物語』の言う「のっしり」「のびやか」などの性格は、遊女の根底にある「世間」を遊女が「しらずがほ」に装い、「大やう」「のったり」の「ふり」を作り、その「わざをつとめる」—その役を演ずることであって、この「ふり」「わざ」の演技臭を知覚させず生得自然を知覚させる時に、箕山の「傾城わが物になりて、少しもおくれたる所なし(中略)けいせいの道、少しも苦にせぬばか者也、茶をひきても、苦にせず、年をきりましても、くくにせず、いやなおとこにあひても、くくにせず、番数ばんかずさせても、くくにせず。とかく、めいよの。いきもの也」(『増草』小藤の項)との贊嘆を勝ち得ることになる。以上の演技の理想者が遊女の女王太夫であり、その理想的性格が先程の語であり、他に「はり」「いき」「利発利根」「発明」「位高く」と諸評判記は列記する。

「のったり」「のびやか」「大やう」は「氣の大ころ成」心性の発現であり、「はり」「位高く」は太夫としての威勢威厳であって、ここから時には人を「ふる」(「ふり心なり。我がすかぬ男にあひて、氣のふるという儀なり」と『色道大鏡』巻第一名目抄第五態芸門に註解する)ことにもなる。「いき」は「心いきのよしあし也。心のきよきをいきよしといひ、心のむさきをいきのわるきなどいふ。」(右同第六言辭門)心性で、心性の深さを指示する。

「利発利根」「発明」は「客の氣をはかる」(右同巻第四寛文式下)才能

であり「おとこによくおもひ入さずる」(右同態芸門)才器である。

「大やう」などの心性は、例えば、「兵作は(中略)すぐれて発明にて、まだるき事毛頭なく、随分、気味のよきけいせいなり。」(『増草』土佐評の判詞)や「座倍もどかしき所」(『難波物語』小藤評)の示すように、「まだるき事」「もどかしき所」の屬性をもつことよって、「利発利根」「発明」と対立し、「気味のよき」ところの無さにおいて「いき」に対立しているし、また「はり」「位高く」は「ふる」を発現させることで「あだし心」に背反する。

このように、対立背反する心性を並存し得てこそ太夫は「発明」「利根利発」の才器を発動させて心性の対立背反を渾然一体に表現し得る生得の理想的演技者となることができる。そのためには、太夫に相応しい生れつきの幼女を禿に仕立て、先輩遊女につかせ、遊女の所作所業を見習わせ磨き立てるのである。だから「禿丁は女郎に久しくつかへたる程よし。」(『色道大鏡』巻第三寛文式上)と箕山は言う。しかし、「利発利根」を理想的に發揮せねばならぬ時、太夫ですらも遊女であることの現実性を白日下に曝す危機を敢て犯さなければならぬ。こうした太夫の姿を西鶴は『好色一代男』(巻六の六、匂ひはかづけ物)に描出した。

この太夫は、「吉原の名物。よし田といへる。口舌の上手」と評判され「自然と此勤にそなはりし女なり。万かしこき事。おもひの外」である。この吉田を「殊更に不便がらせ」る「山の手のさる御方」の心に、吉田も「指に疵などつけて。まことのころになつて」応えていたが、この「御方」は「さる太夫を恋初、よし田のきはを。色く仕懸たまへども、一つも憎むべき事」なく、ために、ある時「難儀を申懸、手をよく退きて、あそびを替る」目論みの座で、様々の横車に吉田も「はや合点して、すこしも気やふらず」応接していたが、灯ともし時分「太夫、勝手へ立さまに、廊下を半過つ、とりはづされて、其音に」疑いなく「天晴くぜつのもただて」と待ち構える一同の眼前に、現れた吉田は衣装を替え桜一枝を手に「さいぜん、へをこきたる、敷板まで来て、そこに、こころをつけ、障子をあけて、畳の上へ廻り、その後吉田の方から見事にふつたのである。この「利発」に逆に評判を更に高くしたと言う。

生理的必然の現象ながら、遊女であることを否定される事態に直面し、一方的な嘲笑とともに太夫の面目も威も一瞬に失う危機に瀕して、桜一枝の風

情にその身を包んで、不審気にその場を迂廻道を替えた瞬発の才器が、吉田を救い、逆に太夫の威を發揮させたのだが、一座ほうくゝの態で帰った後に、廊中に「こき手は此太夫じゃ」と思い切つての告白が一層に贅嘆を呼び理想態に逆転してしまったのである。この挿話は遊女の現実性の露呈が、遊女であることの両義性を契機に理想化し得ると言う遊説性を意味している。そして、また、遊女の手管は右に述べたような「利発」が生み出した「おとこによくおもひ入さず」方法として意識化されて形成されてきた型であることも示唆している。

この手管は、遊女の両義性を形成している一方の極である「おとこうけひかずば、かうしのすみにひとり身をくづおらしてながき日をくらしかね」(『けしづみ』)る勤の身と言う現実性を契機に「おとこによくおもひ入さず」ために「雑談の中に其男のけしき心むけをうかがひ、きに入たるかいらざるかを見たて」(『色道大鏡』寛文式下)、客に嫌われぬために「口にて男はいかやうにもいふ物なれば、心を見る事をせん」(右同)とし「短気をも出さず、うかぬ時もうきくとして、客の気をはかるべき」(右同)才知手腕に他ならない。この間の事態を箕山は『色道大鏡』寛文式下に、

△日此は、ゆかしくもしのばしくもおもはざりつる女郎に、ふと出あひて一座するに、心さまゆうに気だてさえくゝとあいさつありて、一座とりまはしよき女郎なれば、ふかくかんじられて、俄にはなしたくもなり、又は人にもほめきかせ、かさねての一座をまつ程におもひよらるる事も、傾城のりはつゆへなり。▽

と言及している。ここから手管(箕山は「手立」と言う)を表わした形態に關する言葉が誕生してくる。次に掲げる『色道大鏡』巻第一の第五態芸門からの言葉は、「利発」と手管の關連をよく提示していることが理解されよう。

△せかするといふは、あひて合手のせくべきやうをおもんばかり、こなたより事をこしらへてせかするなり。男女共に、せかするといふは智謀なり。▽ (以下傍点筆者)

△とばする むかふよりしたひくるを、我心にうけぬふりして、とびの

かするやうにしなすをいふ▽

▲まく いやなる者を、それといはずに其座をたたせ、又来るべき者を、こぬやうにしかけたる貞をいふ。▽

▲のする 其者の満足かるやうにいひなして、よろこばする貌をいふ。▽

▲響ひびきのそだて 面談めんだんにていはず、かげにて誉め感ずるを、人伝に其人へきこえて、よろこばする謀はかりごとを云。▽

▲もがる 是もねだる心にかよふ（中略）理りをうるたくみなどする者を、かくいふ也▽

▲ふづくる 当道のふづくりは、謀はかりごとをもつて人をたぶらかす事をいふ。▽

▲ぬれ 憚はたたる貞まことなり。おもひよりたる風情をしないひなす処をさしていふ。▽

▲やきで、当道のやきでといふは、人のよろこぶやうにいひきかする言語げんごの事也。やきでのては、よき手をうつ心也。▽

そして、遊女評判記が「座敷の躰てい。はりあひの。いきこみ。くぜつくぜつのしな。あいさつあいさつのことばなど、かきて（中略）をしへ」（『美夜古物語』）ることを目的に、『秘伝書』『ね物がたり』などの諸分物と称される一群を発生させ、これが一因となって先程の手管を型として分類する意識を育成する結果となったとも言えるかもしれない。『ね物がたり』から幾つかの用語を示すと、「二人拍毬ふたにのちまき」「雀子銅すずめの子のぼん」「伽羅卷がらまき」「袖露そでつゆ」などの雅的名称をこれらは与えられ分類されている。このうちの二つ「雀子銅」と言うのは、座で食事をせぬのを掟とする遊女が客の眼を離れた揚屋の居間で髪結い直しの

時などに「あげやのかかか。又はやりてか。ちやわんにゆづけいたし（中略）されば、めしのほとびたるにて。そだつる故。すずめの子がよい」と言う

と遊女勝山が或人の問いに答える形式で明かしている。

ところで、手管は明からさまざまな露呈を忌むもの、秘匿さるべきものであり、それ故に、秘術化されるべき性質のものであろう。つまり遊興としての「酒宴雑談」の座での座配の「手立」から性愛の床の「手立」までの全過程の「手立」は、好色こうしき遊興の陶酔と恍惚の境に導きそこに感溺させることによつて、「手立」性を消滅させ、なおかつ遊びの知覚をも眩暈させて、はじめて遊びを遊びとして成立させるものと言ふべきであらう。とすれば、手管は好色こうしき遊興を自在に演出創造する魔術的性質をもつ。その意味で、遊女は演技者であると同時に演出者であり、さらに演出された遊興の中で自からも遊ぶ演戯者であつて、客は遊客としてこの遊興の演戯者の役で参加し、陶酔と恍惚の世界を創出し、この世界を賞味する享受者である。従つて、遊女は、遊客が賞味した遊びの体験累積とこれから自得した遊びについての遊びかたの熟練度に応じて、つまり『けしづみ』の筆者が「上らふはおこのくらゐくにあしらふものなれば」と言う遊客の所謂粋の程度に応じて、手管の才器を自在に尽して客に遊びを堪能させ、遊客は己れの粋の程度において遊女の手管てくだま演技の「実否をただ」して、遊女が「懇志なるやうに手だてを尽」（『色道大鏡』巻第一第五）し、遊女を「しこむ」（右同）ことによつて、遊女の手管てくだま演技演戯を賞味しようとする。そして、両者が互に互の手管を検証賞味し自足を得るところに遊ぶ人としての遊びの主体性を得ることにならう。手管はまさに遊びのさ中において、手管であることを検証され手管性を露呈しつつ、遊びの陶酔と恍惚を得る演出法として即興性と自在性の發揮を求められて遊びの中に秘匿されていく両義性をもつのである。これが手管に関しての魔術性を生み、ここから手管の秘術化が意識されてくる。諸分物が教えの名目で手管を暴露的に記述しながらも「ひすべし〜」（『秘伝書』）「此品数多有内、あらあら此にしろし侍る」（『ね物がたり』）「秘説たるによつて註釈をしるさず」（『色道大鏡』）と秘術化を促して遊興への魔術的魅惑を喧動する役目を担うのも右に指摘した性格を反映しているからであり、外面では「世間」の原理を説教しながら、その底意は遊興への勧誘とも解釈できる『難波物語』のような二重性格の書をも生み落すことにもなったのも同じ事情によるであらう。

また、手管にアナロジカルに命名された雅的名称は右の秘術性に由来して
いよう。

また、さらに言えば、手管にみた秘術化を契機つけている秘匿性は、遊客
が廓中に入る際に深網笠着用で顔をかくすこと、廓中で替名を使うこと、遊
女が廓名をもつことなどに広く基底で作用していると考えられる。替名、廓
名の秘匿性は、遊びの世界で遊ぶ人の役柄を演ずるための契機であり、現実
世界の侵犯を排除する契機である。だが、替名においては現実社会の名前の
一部を取って称すると言うありかたを考えるならば、遊びの役を演ずる名で
ありながら、そこに現実の一部を留めていると言う両義性をこの場合にもみ
られ、替名のアナロジ性をも指摘できるのである。そして、このような基
底には現実との関係をカッコつけて保留している遊廓の△郭性▽をみること
ができるのである。

以上の考察を通じて要約し得ることは、好色Ⅱ遊興は、その両義的存在構
造をこの遊びのそれぞれの段階と様態とにおいてもち、さらにはこの構造が
それぞれの段階と様態を相互に性格づける基本的契機として作用し、それぞ
れの段階と様態をアナロジーとして関連づけて、遊びの魔術的魅惑を発現さ
せていると言うことである。

箕山が『色道大鏡』に夢想した美遊の世界は以上考察してきた好色Ⅱ遊興
の両義性に基づいて形成されているのだと言えよう。この点については次号
においてさらに考察することにした。

(註) 遊戯の存在論的意義を開示したのはオイゲン・フインクの『遊戯の存
在論—幸福のオアシス—』(石原達二訳せりか書房)である。拙稿の
両義性の視座はこの書からの示唆によるものである。