

## 「두 가지 색도(色道)」의 시대

사에키 준코

마음과 사랑을 쫓다 54세까지 놀아난 여자가 삼천 칠백 마흔 두 명, 데리고 온 소년이 칠백 스물 다섯 명이라고 일기에 적었더라.

(こころと恋に責められ、五十四歳までにたはふれし女三千七百四十二人、少人のもてあそび七百二十五人、手日記にしる。)1)

이하라 사이카쿠(井原西鶴)의 『호색일대남(好色一代男)』(덴나(天和)2, 1682년) 모두 부분에서 주인공 요노스케(世之介)는 54세 때까지 여성 3742명, 소년 725명과 관계를 가졌다고 적고 있다. 주목할 것은 그 수의 많음뿐 아니라 여성과 더불어 ‘소년(少人)’, 즉 젊은 남자도 대상이 되고 있다는 점이다.

현실적인 일은 내팽개치고 꿈속에서도 깨어서도 두 가지 색도에 푹 빠져 있는 유메스케라는 별명으로 불리며

(浮世の事を外(ほか)になして、色道(しきだう)ふたつに寝(ね)ても覺(さ)めても夢介(ゆめすけ)と替名(かへな)よばれて)(101쪽)

라고 요노스케의 아버지인 통칭 유메스케(夢介) 역시 ‘두 가지 색도(色道ふたつ)’, 즉 남색과 여색에 밤낮으로 탐닉했다고 한다. 사이카쿠의 시대에는 ‘색도’라고 하면 남색과 여색 두 종류인 것이 상식이었으며, 이 두 가지 색도에 정통하고서야 비로소 ‘호색도(好色道)’의 극에 달한 남자로 자타 공히 인정받을 자

1) 暉峻康隆、東明雅 校注 『井原西鶴集一』(小学館、1982年) 103쪽. 이하 『호색일대남(好色一代男)』의 인용은 이 책에 의하며 본문 내에 쪽수만 표기한다.

격이 생겼던 것이다.<sup>2)</sup>

일본, 특히 근세 일본에서는 남자와 남자 간의 관계는 남녀 관계에 버금가게, 아니 때로는 그 이상의 힘을 가지고 문화 표면으로 부상하여 가부키(歌舞伎)나 무사도와 같은 근세 문화를 구성하는 극히 중요한 요소가 되었다. 이하에서는 주로 가나조시(仮名草子), 우키요조시(浮世草子)를 실마리로 하여 일본 근세의 남색을 둘러싼 의식과 그 의미에 관해 고찰해 보고자 한다.

## 1. 남색의 우위

일본 근세의 남색은 성도착이나 병으로 인식되지 않았으며 ‘호색(好色)’의 일종으로 간주되었다.<sup>3)</sup> 오히려 여색보다 남색 쪽이 우월하다는 가치관마저 보였다. 사이카쿠의 『난쇼쿠 오카가미(男色大鑑)』(조쿄(貞享)4, 1687년)에서는,

일본서기를 이 눈으로 보니, 하늘과 땅이 처음 만들어질 때에는 하나였다. 모양이 갈대 짝 같았다. 이것이 곧 신이 되었고, 구니토코타치노미코토(国常立尊)라 하였다. 이로부터 삼 대까지는 양(陽)의 남성성만이 존재하여 남색의 근원을 보였다.

(日本紀愚眼(にほんぎぐかん)に●(のぞ)けば、天地(あめつち)はじめてなれる時、ひとつの物なれり。形葦芽(かたちあしがい)のごとし。これ則(すなはち)神となる。国常立尊(くにとこたちのみこと)と申す。それより三代は陽(やう)の道ひとりなして、衆道(しゆだう)の根元(こんげん)を顯(あら)はせり。)<sup>4)</sup>

2) 요노스케(世之介)가 본격적으로 관계를 가진 것은 ‘일찍이 남색에 빠진 일(はや念者ぐるひの事)’(넌자(念者)는 남색관계에서의 연장자)의 10세이며, 여색보다 남색 관계에서의 연소자서의 육체경험이 더 빨랐다.

3) 宮城音弥編 『岩波小辞典 心理学』(岩波書店, 1964年)에서는 ‘동성애’는 ‘이상성욕의 일종’, ‘성별 도착’으로 간주되며(141쪽), 東洋(あずまひろし)編 『心理用語の基礎知識』(有斐閣, 1973年)에서도 동성애는 ‘성대상 도착’(355쪽)으로 간주된다. 그러나 미국정신의학회총회에서는 1973년에 동성애를 ‘성적인 기호의 편향일 뿐’이라고 하여 자신의 동성애 행동에 갈등하지 않는 사람 외에는 정신장애로 보지 않기로 했다(高橋進、都築忠義 『同性愛の臨床』 『エロスの深層』有斐閣, 1985年、224—225쪽).

4) 宗政五十緒、松田修、暉峻康隆校注 『井原西鶴集二』(小学館, 1983年)312쪽. 이하 『난쇼쿠 오카가미(男色大鑑)』의 인용은 이 책에 의하며 본문 내에 쪽수만 표기한다.

라며, 『일본서기(日本書紀)』에서는 천지가 탄생한 때로부터 삼대까지 신은 남신들뿐이었으므로 ‘남색의 근원’을 보여 준다고 파악하면서, 남색의 기원적, 역사적 우위를 이야기한다.<sup>5)</sup>

그러나

천신 사대 제부터 음양이 마구 섞이면서 남녀 신이 나타나셨고, 어찌된 일인지 (여자들이) 옛날 뒤로 늘어뜨린 머리 모양, 오늘날 뒤로 쪽진 머리 모양을 매화 기름 냄새가 나는 현대풍으로 묶고, 낭창낭창 버드나무 같은 허리에 붉은 색 속옷을 입는 등 아쉽게도 눈을 더럽히는구나. 이러한 것(여색)은 미소년이 없는 나라에서나 하는 임시변통이고, 은거한 노인이나 즐기는 종류일 것이다.

(天神四代よりして陰陽みだりに交はりて、男女(なんによ)の神いでき給ひ、なんぞ下髪(さげがみ)のむかし、当流の投島田(なげしまだ)、梅花(ばいくわ)の油くさき浮世風(うきよふう)に、しなへる柳の腰紅(くれなる)の内具(ぬぐ)、あたら眼(まなこ)を汚(けが)しぬ。これらは美兒人(びせうじん)のなき国の事欠(ことか)け、隱居の親仁の甌(もてあそ)びのたぐひなるべし。)(312쪽)

라며, 사대 제부터 남녀 신의 구별이 생기게 되었고 여성의 모습이 남자의 눈을 더럽혔다고 한다. 이 서언에 이어지는 본문 제1권 첫 장에서는 “두 가지 호색의 경쟁(色はふたつの物あらそひ)”이라는 제목으로 ‘두 가지’의 색, 즉 남색과 여색을 비교하고 남색이 얼마나 훌륭한가를 논하며 『난쇼쿠 오카가미』전체의 전체로 삼고 있다. 여기에서 남색은 ‘하늘에 빛나는 신대의 시초(天照る神代のはじめ)’(315쪽)부터 시작되었다는 신화적 권위부여<sup>6)</sup>가 중복되고 있으며, 이어서 중국과 일본 역사에 남색에 관한 에피소드를 찾아 그 전통이 얼마나 긴지 강조하

5) 이른바 「造化三神」(아메노미나카누시노카미타카미무스비노카미(天之御中主神高御産巢日神), 가미무스비노카미(神産巢日神)가 ‘히토리가미(独神)’로 여겨진 것에 입각하고 있는데, 이는 남신이라기보다도 남녀의 성별을 초월한 관념성, 절대성으로 파악하는 설이 유력하다(『강좌 일본의 신화(講座日本の神話)』編集部編 『천지개벽과 국토탄생신화의 구조(天地開闢と国土生み神話の構造)』有精堂、1976年、川口謙二 『신들의 계도(神々の系図)』東京美術、1980年、大野晋 『기기의 창세신화의 구성(記紀の創世神話の構成)』 『일본문학연구자료총서 일본신화(日本文学研究資料叢書 日本神話)』有精堂、1970年).

6) J. 보스웰은 기독교가 동성애에 대한 비난의 원인은 아니라고 하고 있지만(John Boswell, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago and London, 1980), 동성애에 대한 비판에 깊이 관여한 것은 부정할 수 없다.

려고 하였다.<sup>7)</sup>

또한,

열 한두 살짜리 여자애가 일찌감치 (색에 눈을 떠) 자기 모습의 앞뒤를 살피는 것과, 같은 나이 또래의 소년이 이를 닦고 있는 것.

유녀에게 거절당해 혼자 자는 잠자리와 (남색으로) 치질이 생긴 가부키 배우와 친밀하게 이야기 나누는 것.

(十一二の娘はや前後(まえうしろ)見ると、同じ年頃(としごろ)の少人(せうじん)齒を琢(みが)いて居ると。

女郎にふられての床と、痔(ち)のある歌舞伎子(かぶきこ)としめやかにかたると。)(317쪽)

과 같은 식의 비교항목을 두 세 항목 열거하고 모두 남색의 편을 들고 있다. 그리고 ‘남녀 둘 중 하나를 고를 때, 여자가 미인인데다가 마음씨가 좋고, 남자가 아무리 뚱고 남작코라도 (남자를 택할 것이며), 같은 선상에 놓고 여색과 남색을 논하는 것은 말도 안 된다(ふたつどりには、その女美人にして心立てよくて、その若衆なるほどいや風(ふう)にして鼻そげにても、ひとつ口にて女道(によだう)・衆道(しゆだう)を申す事のもつたいなし)’(320쪽)며 마무리하고 있다. 여기에서 남녀 비교는 다분히 골계미를 띤 것이기는 하나 ‘여색(女道)’과 ‘남색(衆道)’을 비교하여 후자 쪽이 우월하다는 주장은 남성동성애가 ‘변태’로 간주되어 버린 근대 일본의 인식과는 이질적인 에도(江戸) 특유의 가치관이라 할 수 있을 것이다.

## 2. 남색, 여색의 우열론-여성멸시와 종교적인 남색의 긍정

간에이(寛永) 연간(1624~1644년)에 성립된 것으로 보이는 『덴푸모노가타리(田夫物語)』는 남색관계의 문헌목록을 작성한 이와타 준이치(岩田準一)가 남색

7) 중국에서는 위(衛)나라 운공(雲公), 한(漢)나라 고조(高祖), 무제(武帝)의 이름이 열거되고 있다.

여색 우열론의 시초라고 자리매김한 책이며<sup>8)</sup>, 두 종류의 ‘색’의 우열이 보다 이론적으로 기록되어 있다.

여색을 취미로 하는 남자와 남색을 취미로 하는 남자들이 강독에서 만나 논쟁한다는 설정인데, 전자는 ‘촌놈(田夫者)’ 즉 촌스럽고 시골스런 자들, 후자는 ‘멋쟁이(華奢者)’, 즉 유행의 침단을 걷는 세련된 사람들이라는 대명사가 붙어 있어, 남색이 여색에 대해 갖는 명확한 우월의식을 엿볼 수 있다. 또한 ‘여색은 비천하고 남색은 멋진 도리를 문답한다(女道(によだう)のいやしく若道(じやくだう)の華奢なる道を問答し)’<sup>9)</sup>(126쪽)라고 하여, 여색은 ‘비천하고’, 남색은 ‘멋지다’라고도 명언되어 있다.

구체적으로 논쟁의 전개를 짚어 보면, 남색인 사람들은 우선 남색의 심미적 가치관을 주장한다.

남색을 멋지다고 하는 이유는, 귀족 영주들이나 고위고관 출신의 출가자들이 오로지 이를 선호하시어 실로 나긋나긋한 버드나무 같은 모습을 한 젊은이들에게 능라금수를 몸에 두르게 하고 금과 은으로 장식된 헝도를 차게 하여서는, 여기 꽃구경 저기 달구경에 심종향 같은 것으로 유혹하여 데리고 다니신다. 소매를 스치는 모습, 향기까지 모두 호감이 가고 길에 다니며 시가 같은 것을 읊조리시는 것을 보니 멋있지 않은가. 여자는 비천하니 그러한 구경거리에 손을 잡고 데리고 다닐 수 있겠는가.

(若道の華奢なるといふいはれば、高家(かうけ)大名高位高官の出家たち、もつぱら好きたまひて、まことに楊柳の風にたをやかなる姿したる若衆たちに、綾羅錦繡(りようらきんしゅう)を身にまとはせ、金銀にて造りのべし刀脇差をささせ、この花見、かしこの月見、十種香などに、いざなひ通りたまふ。袖の行きずりのふり、にほひまでも、なべてなつかしく、道すがら詩歌(しいか)など口ずさみたまふ

8) 岩田準一 『男色文献書志』(岩田貞雄, 1973年)의 「텐푸모노가타리(田夫物語)」 항목에 ‘남녀 양색의 우열을 논하는 이야기이다. 양색의 우열론의 최초다(男女両色の優劣を論ふ物語なり)。両色優劣論の最初賦’(44쪽)이라 되어 있다. 일본의 남색연구로서는 같은 사람의 『본초 남색고(本朝男色考)』(岩田貞雄, 1973年) 및 이와타에게 보낸 미나카타 구마구스(南方熊楠)의 편지(『南方熊楠全集第九卷』所収、平凡社、1973年) 등이 있는데, 모두 자료소개적인 성격이 강하다.

9) 神保五弥、青山忠一、岸徳蔵、谷脇理史、長谷川強校注 『仮名草子集、浮世草子集』(小学館、1983年)。이하 『텐푸모노가타리』의 쪽수는 이 책에 의한다.

ことを見るに、華奢ならずや。女のいやしきと言ふは、きやうなる物見、手をひき歩(あり)かるべきや。)(127쪽)

여기서는 남색이 상류사회의 취미이고, 미적인 세계에 ‘비천한’ 여성은 동반할 수 없다는 여성멸시와 여성배제의 발상을 볼 수 있다. 이 여성멸시에는 이하와 같이 불교적인 여성의 죄업관이 반영되어 있다.

그러므로 부처는 여자를 싫어하여 오계의 하나로 삼아 경계하고, 또한 여자에게 집착하는 자는 후세에 반드시 칼로 몸을 베인다고 한다.

(されば仏は、女をきらひて五戒の一つにも戒め、または、女に執着(しふちやく)をなす者は後世(ごせ)かならず劍(けん)の技にて身を裂くとかや。)(131쪽)

‘오계(五戒)의 하나’는 ‘사음(邪淫)’이다. 육욕을 죄 또는 번뇌라고 하여 배제하려는 경향은 동서의 종교에 공통적으로 보이는 발상인데, 특히 성욕을 여자측의 죄로 삼는 견해도 동서 공통으로 인정된다.<sup>10)</sup>

그래서 (인도의) 일각선인(一角仙人)은 여자 때문에 도술을 잃게 되고, 일본의 구메선인(久米仙人)도 빨래하던 여자의 종아리를 보고 신통력을 잃으셨다지 않은가. 이러한 나쁜 여자들을 어찌 좋아하겠는가.

(されば一角仙人は女を以つて仙術を失ひ、我朝(わがてう)久米(くめ)の仙人も女の物洗ふ脛(はぎ)を見て通力(つうりき)を失ひたまふとかや。かくのごとくなる悪人を何として好くや。)(131쪽)

라고, 여성은 남성을 유혹하여 육욕의 죄에 떨어뜨림과 동시에 남성 능력을 빼앗는다고 믿었다. 이렇게 여성을 악인시하는 측면 때문에 여성만 배제하면 육욕 등의 번뇌에서 벗어날 수 있다는 논법이 생긴다.

이런 이유로 일본 조상님들도 싫어하시어 많은 사찰과 신사에서도 (여자를) 경

10) 기독교가 여성과 성에 대한 공포를 동일시한 것에 관해서는 메어리 데일리의 『교회와 제2의 성(教会と第二の性)』(岩田澄江訳、未来社、1981年). 또한 불교의 여성 멸시에 관해서는 가사하라 가즈오(笠原一男)씨 연구(『일본사에 보이는 지옥과 극락(日本史にみる地獄と極楽)』日本放送出版協会、1976年).

계하셨다. 남자를 싫어하는 사찰이나 신사는 들은 적이 없다.

(そのゆゑに我朝(わがてう)の祖師(そし)たちもきらひたまひて、多くの山々、寺寺へも戒めたまへるなり。男子(なんし)をきらひたまふところを聞かず。)(131쪽)

라며 여성배제 사상은 남색의 정당화, 특히 남성사회인 사원 내의 남색 긍정으로 이어지고, 여인이 금지된 고야산(高野山)은 남색의 총본산이라는 속설까지 생긴다.<sup>11)</sup>

『덴푸모노가타리』와 마찬가지로 남색여색의 우열론을 기록한 『이로모노가타리(色物語)』(간분(寛文) 연간, 1661년~1673년)에서는,

무릇 남색의 도리는 것은 중국이나 일본에서 시작된 것이 아니다. 황감하게도 인도에서 석가모니가 번뇌의 길을 꺼리어 처자식으로 인해 빚어지는 집념과 망상을 끊어버리신 데에서 남색의 길은 시작되었다. 석가모니는 그 마음 때문에 왕궁을 몰래 나오고 미모가 비할 바 없는 왕후도 버리셨으며 탄다라가산(檀特山)으로 들어가시어 난행과 수행을 겪으시고 마침내 불도를 성취하시어 지금 세상에까지 전해지게 되었다. 인도, 중국, 일본도 불법(佛法)이 퍼진 땅이 되었고 오역과 십악 어떤 죄를 지은 자든 성불 해탈할 수 있는 것은 오로지 석가모니가 번뇌의 길을 경계하셨기 때문이다.

(抑(そも／＼)此道といつハ。漢土(かんど)・日本にてはしまりたるにあらず。添(かたじけなく)も天竺にて、釋迦牟尼佛、煩惱の道をきらひ。妻子の執念妄想を絶(たち)たまひてより、若衆の道ハはしまれり。其御心故(ゆへ)にこそ。王(わう)宮を忍ひ出させられ。容顔世にたぐひなき后をもうちすて、たんたくせんに入たまひ。難行苦行に身を送り。終に佛道を成就まし／＼て、今の世までも傳ハリつゝ。天竺・震旦(しんだん)・わか朝も。佛法流布のちまたとなり、いかなる五逆・十悪も。成佛得脱する事ハ。ひとへに牟尼佛、煩惱の道を。いましめたまふ故ぞかし)<sup>12)</sup>。

11) 『난쇼쿠 오카가미(男色大鑑)』에서 ‘이 길(남색, 인용자주)이 알지 않은 바를 널리 홍법대사(弘法大師)가 확립하신 것은(320쪽)이라고 기록되어 있듯이 고야산(高野山)의 개조 홍법대사(弘法大師)는 속칭 남색의 개조라고도 일컬어진다. 다만 본고에서 기록하는 것은 어디까지는 속인이 본 불교와 남색의 관계이며, 겐신(源信)이 ‘남자가 남자에게 잘못된 행동을 하는 자는 이곳에 빠져 고통을 받는다(男の男において邪行を行ぜし者、ここに墮ちて苦を受く)’(『往生要集』 『日本思想大系6 源信』岩波書店、1970年、一七頁)라고 서술하듯 불교 전체가 정식으로 남색을 장려한 것은 아니다.

라고, 남색의 기원이 불교의 원류인 인도로까지 거슬러 올라간다. 남색은 불교의 개조(開祖)인 석가가 불도 성취를 위해 번뇌를 끊는 수단으로 시작했다는 것이다. ‘이 때문에 불도와 남색 이 두 가지는 하나만 없어도 성립되지 않는다. 수레의 양 바퀴와 같아서 귀하신 분이나 고승들도 모두 여자를 버리고 남색을 좋아한다. 집착을 없애기 때문에 깨달음을 여는 방편이 된다(此ゆへに。佛道・衆道の二つハ。一つかけても、一つハたゞず。車の両輪(りやうは)のごとくにて。貴僧高僧もろともに。女を捨(すて)て、衆道をすき。執着をのそく故にこそ。悟をひらくたすけとなる)(180쪽)’. 라고 남색은 깨달음에 이르는 필요조건으로서 일본 불교의 문맥에서는 높이 평가되고 있다.

### 3. 심미적 가치의 우위와 결혼과의 이질성

남색을 긍정할 때는 여성의 미에 비해 소년의 미가 우월하다고 주장한다.

예를 들어 꽃이나 단풍도 한 때 잠시뿐이라 쉽게 지는 까닭에 사람들도 좋아하는 것이다. 여자는 그렇지 않다. 복숭아나 자두 같던 피부가 배 껍질처럼 변하고, 머리는 서리를 맞은 듯해지며 얼굴에는 사해의 파도처럼 주름을 드러내고, 아주 늙어 추해질 때까지 참으며 옆에서 같이 살아야 하는 마음이 얼마나 괴로울지 미루어 짐작된다.

(たとへば、花も紅葉(もみち)もしばしにて、散りやすきゆゑにこそ人も愛すれ。女はさやうにはならず。肌(はだへ)は桃李(たうり)の梨(なし)のごとくになり、頭(かしら)には霜(しも)を頂き、顔には四海(よっかい)の波(なみ)をたたへ、瑞齒(みづは)ぐむ姿になるまで堪忍(かんなん)して、添(そ)ひたる心(こころ)いかん苦(くる)しからんと推(お)し量(はか)らはるれ。)(135~7쪽)

화조풍월(花鳥風月) 중에서도 특히 봄 벚꽃, 가을 단풍은 일본인의 미의식을 대표하는 존재이고, 그 아름다움은 쉽사리 지기 때문에 선호되는 것이며 미소년의 아름다움과 통한다고 한다. 미소년의 최전성기는 기껏해야 15세에서 17세 사

12) 朝倉治彦解説 『仮名草子集(男色物)』(古典文庫、第一三七冊、1958年)179-180쪽. 이하 『이로모노가타리(色物語)』 인용은 이 책에 의하며 본문 내에 쪽수만 기록한다.



이에 불과한 것으로 인식되며<sup>13)</sup>, 『난쇼쿠 오카가미』에서도 ‘전성기를 구가하던 소년이, 겨드랑이가 막힌 기모노로 갈아입게 되면 (주의 사람들의) 눈물이 비처럼 흐르고, 앞머리 양끝을 들여 자르면 (일대에) 소란이 일며, 성인식을 하면 저버린 꽃보다 더 야속해진다(若道の盛り、脇塞(ふさ)げば雨ふり、角(かど)入れば風立ち、元服すれば落花(らくくわ)よりは強顔(つれなし)。)’(332쪽)라고 하여, 미소년의 생명은 성인식하기 전까지의 아주 짧은 기간에 불과하다고 한탄한다. 그러나 전성기가 짧기 때문에 비로소 아름다움의 질도 높다는 것이 소년에(愛)의 미학이다. 10대의 극히 한정된 기간에 한 순간 빛나는 아름다움은 성인 여성의 아름다움보다 뛰어나다고 평가되는 것이다.

그만큼 미소년과의 교제는 반드시 영속성을 추구한 것이 아니라 소년의 성인식과 더불어 종료되는 경우가 많으므로 여색이 옳다고 보는 남자들로부터 ‘남색의 대상인 소년은 지금 당장은 뭔가 부족한대로 친밀해져 곧바로 밀어 넣는다(その方(ほう)の若衆は、今、当座に事の欠けるままに、ねんごろにし、ほどなくつきさしたまふなり)’(139쪽)’라며 남색은 찰나적인 위안에 불과하다고 비난받기도 한다.

그러나 에도 시대의 남색은 원래 제도적인 결혼과 결부되지는 않았으며 남색을 취미로 하는 남성이라도 가계의 존속이나 재산 유지를 위해 결혼은 여성과 하는 경우가 보통이었다. 근세 일본의 남색은 그런 의미에서 어디까지나 ‘취미’였으며 동성 간의 결혼제도를 인정하도록 운동을 벌이는 근대의 동성애자들과는 가치관이 이질적이라는 점에 주의하고자 한다.

이러한 결과,

여자와 함께 부모에게 효를 다하고 여자와 돈독히 지내며 부모와 함께 기뻐하며, 먼 친척 가까운 이웃까지 불러 모아 서로 어울려 술을 붓고 떠들썩하게 지낸다. 이것이 도리가 아니겠는가. 남색이 도리가 아닌 증거로 부모님의 양해를 얻어 소년을 며느리로 불러들었다는 이야기는 들은 적이 없다.

(女ともろともに親に孝をつくし、女と仲のよき親たちともに喜び、遠き一門、近き隣までも呼び集め、似合ひ似合ひに酒を盛り、その賑(にぎは)ひをなす。これ

13) 『仮名草子集(男色物)』(상동)에서는 남색에서 「소인(少人)」을 12세에서 20세까지로 보고, 그 최전성기를 15-17세라 하고 있다.(주9) 책의 26쪽에 의한다).

道にあらずや。その方の非道の証拠には、親合点(がつてん)して若衆を嫁に呼びた  
ることも聞かず。)(133쪽)

라고 하여 여성과 결혼하여 아이를 두고 일가일족의 번영을 기하는 것이 사람  
의 도리이며, 남색은 그러한 도리에 맞지 않는다고 여색과 사람들로부터 비판받  
자, 남색측은 반론하지 못하고 『덴푸모노가타리』의 “논쟁”은 최종적으로 여색  
측 승리로 끝난다.

그러나 ‘쉽사리 스러지는’ 것을 미의 가치로 생각하던 남색자들에게 결혼이나  
생활에서 가치를 발견해내는 것 자체가 년센스인 것이며, 오히려 생활감이 없는  
미적인 경지에서 노는 것이야말로, 그리고 남색자의 신념이라 할 수 있는 죽음을  
두려워 않는 강인한 의지의 힘이야말로, 남색이 자부하는 점이었다. 이상과  
같이 『덴푸모노가타리』에서는 심미적 가치와 종교적 정당성 및 고도의 정신성  
이라는 세 가지 포인트에서 남색의 우위가 주장되었다.

#### 4. 무사도와의 결부-죽음의 미화

남색자들에게 생활관이 희박한 측면은 현세=속세로부터의 영원한 이탈, 즉  
죽음의 긍정으로 이어진다. 그것이 명확하게 드러나는 것이 무사의 남색이다.  
『난쇼쿠 오카가미』 전반에서는 무가의 남색 사례가 소개되고 있는데 그 대부분  
이 죽음을 결말로 하고 있다.

3권의 네 번째 이야기 “약도 듣지 않는 술 달린 베개(薬はきかぬ房枕(ふさま  
くら)”에서는 이타미 우쿄(伊丹右京)와 모가와 우네메(母川采女)라는 무사인  
두 소년이 등장하는데, 두 사람은 같은 집안을 모시면서 서로 사랑하는 사이가  
되었다. 그런데 우쿄에게 연심을 품은 호소노 슈젠(細野主膳)이라는 방해꾼이  
끼어들어 우쿄는 삼각관계를 해결하기 위해 슈젠을 살해한다. 주군을 무시하고  
사적인 결투를 벌인 것에 문책을 받고 우쿄는 할복하게 되고 그를 좇아 연인인  
우네메도 할복한다는 줄거리이다.

할복은 일견 비극이지만, 죽음을 향하는 우쿄의 모습은 화려한 필치로 아래와

같이 미화되었다.

새 수레에 타고 많은 사람을 거느리며 절 문 앞에 세우고 느긋하게 내려서 나오는 모습이 더할 나위 없이 화려하다. 희고 아름다운 당풍 비단 직물에 요염한 풀과 이슬 지수를 빈틈없이 아로 새기고 하늘색 상하복을 주름이 서게 입고 화사하게 그 주변을 둘러보는데,

(新しき乗物、大勢つき／＼ありて、外門(そともん)にかきすゑてゆたかに出(いで)しけはひ、またなくはなやかなり。白うきよらかなる唐綾(からあや)の織物に、あだなる露草の縫尽(ぬひづく)し、浅黄上下(あさぎかみしも)織目ただしく、うららかにそこらを見渡し給ふに、)(419쪽)

우쿄는 새 수레를 타고 많은 사람들을 거느리고 화사하게 등장한다. 절 문 앞에 수레를 대고 내려서 여유롭게 나온 우쿄는 ‘더할 나위 없이 화려한’ 모습이다. 바로 앞의 결투 장면에서도,

이 때라며 튀어나온 우쿄의 모습은 말할 나위 없었다. 눈보다도 흰 얇은 기모노를 겹쳐 깨끗이 입고, 비단 바지의 밑단을 짧게 걷었으며, 평소보다 향을 더욱나게 하고 큰 칼을 옆으로 당기며 몰래 빠져 나갔는데, 감출 수 없는 향내에 놀라 잠을 깬 사람도 있었지만 캐묻지도 않고 통과시켜 주었다.

(この時とうちむかふ、その様えもいはれず。雪ねたましき薄衣(うすぎぬ)を引違(ひきちが)へ、きよげに着なし、錦の袴(はかま)すそ高(だか)に、常より薰物(たきもの)をかをらせ、太刀引きそばめ、しのびやかに立ちむかふにも、これは隠れなき匂ひに、寢覚め驚く人もありけれども、とがめずして通し侍る。)(416쪽)

라며 죽음의 위협을 무릅쓰고 결투하러 가는 18세 무사의 모습은 일생일대의 “가장 화려한 모습”으로 한층 더 아름답게 묘사된다. 비슷한 묘사는 역시 삼각 관계를 청산하기 위해 결투하러 가는 마시다 진노스케(増田甚之介)라는 소년(『난쇼쿠 오카가미』1권의 4번째 이야기 “편지는 농어를 시켜 보내다(玉章(たまづき)は鱸(すずき)に通はす)”의 아래와 같은 묘사에서도 볼 수 있다.

진노스케의 차림새는 이 세상 마지막 옷이므로 화려했는데, 속옷으로는 흰 겹옷, 상의는 허리를 희게 한 연보라색, 오색의 수양벚꽃을 수놓고 가문 문양인 은행열

매 무늬가 멋지다. 크고 긴 소매 인쪽에 염색해 넣은 단풍이 어렴풋이 보이고, 회색의 여덟 겹 띠, 히젠의 다다요시가 만든 이 척 삼촌의 큰 칼에, 역시 다다요시가 만든 일 척 팔촌의 작은 칼을 차고

(甚之介装束は、浮世の着をさめとてはなやかに、肌(はだ)には白き袴(あはせ)に、上は浅黄紫(あさぎむらさき)の腰替りに五色(ごしき)の糸桜を縫はせ、銀杏(いてふ)の丸の定紋(じやうもん)しをらし。大振袖(おほふりそで)のうらにこき入れし紅葉(もみち)ほのかに、鼠色(ねずみいろ)の八重帯、肥前の忠吉(ただよし)二尺三寸、同作一尺八寸の指添(さしぞえ)へ、)(338쪽)

이렇게 떳떳한 죽음을 미화하는 사상은 무사도의 근간으로 간주된다. 무사의 행동원리를 설파한 대표적 책이라 간주되는 『하가쿠레(葉隠)』에서는 ‘무사도란 죽는 것임을 알았다(武士道といふは、死ぬ事と見付けたり)’<sup>14</sup>라는 일절로 시작하여 ‘무사도는 죽음에 미치는 것이다. ……제 정신으로는 대업을 이루지 못한다. 미치광이가 되어 죽음에 미치는 것이 최고다(武士道は死狂ひなり。……本気にては大業はならず。氣違ひになりて死狂ひするまでなり)(65쪽)’, ‘죽을 것인가 죽지 말 것인가 생각해야 할 때는 죽는 것이 좋다(死なうか死ぬまいかと思ふ時は死んだがよし)(65쪽)’라고 하여 광기라고 해야 할 만큼 죽음을 장려하고 있다. 동시에 『하가쿠레』에서는 ‘목숨을 버리는 것이 당연히 남색이 이를 길이다(衆道の至極なり)’(82쪽)라고 말하며, 무사 연인들끼리는 ‘서로 목숨을 버리는 후견인(互に命を捨つる後見)’(81쪽)이며, ‘서로 사랑하며 죽음으로 끝내는 것이 당연히 이를 길이다(唯思ひ死に極むるが至極なり)’(103쪽)라고도 말한다. 남자들끼리의 사랑, 남색의 궁극적 애정표현은 죽음이며 그것은 주군에 대한 순사를 긍정하는 면과 연결된다.(『하가쿠레』가 기록하는 “오시마 게키가 뒤따라 할복한 일(大島外記追腹の事)(하, 23쪽)”에서는 나메시마 가쓰시게(鍋島勝茂) 서거 소식을 듣자마자 할복을 결정하고 순사한 오시마 게키(大島外記)라는 남자의 일화가 적혀 있다) 야마모토 쓰네토모(山本常朝)가 『하가쿠레』를 이야기하던 당시, 순사는 이미 금지되어 있었으며, 또한 『하가쿠레』가 무사도 사상의 대표로

14) 和辻哲郎、古川哲史校訂 『葉隠 上』(岩波文庫、1965年) 23쪽. 이하 『하가쿠레』인용은 이 이 와나미 문고판에 의하며 상권, 중권, 하권의 구별과 쪽수만 본문 내에 기록한다. 또한 인용함에 있어서 구한자를 신한자로 고쳤다.

간주되게 된 것도 사실은 메이지 이후의 군국주의의 기운이 높아진 이후의 일인데<sup>15)</sup>, 근세 일본의 남색 긍정이 불교적인 무상관이나 일본적 사멸의 미의식, 그 귀결로서 죽음의 미화로 결부되는 것은 확실하다.

『텐푸모노가타리』의 남색 여색 우열론에 ‘꽃이든 단풍이든 잠깐 사이에 쉬이 지는 까닭에 사람들도 애호하는 것이다(花も紅葉もしばしにて、散りやすきゆゑにこそ人も愛すれ)’라고 되어 있는데, 이러한 찰나적인 미의식을 남색으로 결부시키는 발상은 소년 배우가 활약하는 가부키 발달과도 면밀히 관계된다. 『난쇼쿠 오카가미』의 후반은 배우의 남색을 중심으로 그려지며, 주인공 배우들이 적잖이 출가를 선택하는 것은 ‘진정 꿈속의 꿈(まことに夢の夢)’, ‘속세 사람으로 속세의 일을 버리고(浮世者にて浮世の事をすて)’, ‘앞과 같음’이라고 표현되듯 현세의 영화나 자신들의 덧없는 미를 깨닫기 때문이다.

이렇게 일본 근세 문학이나 사회를 논함에 있어 남색은 불가결한 요소이다. 남색을 긍정하는 기풍은 쓰보우치 쇼요(坪内逍遙)의 『당세 서생기질(当世書生氣質)』(메이지19, 1886년)이나 모리 오가이(森鷗外)의 『비타 섹스아리스(キタ・セクスアリス)』(메이지42, 1909년)에도 잔존하고 있는데, 서양의 성과학 영향에 의해 특히 다이쇼(大正, 1912~1926년)기 이후의 일본에서는 ‘변태’로 취급되며 억압받게 된다<sup>16)</sup>.

과연 동시대 한국에도 근세 일본과 비슷한 가치관이나 풍습을 볼 수 있는가. 아니면 이러한 현상은 일본의 독자적인 것인가. 「남녀칠세부동석」이라는 유교 문화를 공유하는 동아시아에서는 남성과 여성이 각각 동성끼리 행동하는 호모 소셜한 사회적 경향이 보이며, 그것은 동성애와 결부될 가능성이 있다<sup>17)</sup>. 일본

15) 「무사도」 내실의 변천에 관해서는 사에키 신이치(佐伯真一) 『전장의 정신사 무사도라는 환영(戦場の精神史 武士道という幻影)』(日本放送出版協会, 2004년), 가사야 가즈히코(笠谷和比古) 「무사도개념의 사적 전개(武士道概念の史的展開)」(『日本研究』第三集、国際日本文化研究センター, 2007년5월).

16) 메이지(明治) 시대에 동성애를 ‘변태시’한 것에 관해서는 오다 도루(小田亮) 『性』(三省堂, 1996년)

17) 「호모 소셜」이란 「호모 섹슈얼」과 구별되는 개념으로 생물학적인 성이 동성인 사람들끼리의 유대를 가리킨다(Sedgwick, E.K., *Between Men ; English Literature and Male Homo-social Desire*, Columbia University Press, 1992). 동성애와 결부되는 경우와 그렇지 않은 경우가 있다.

무가사회는 남성의 「호모 소셜」과 「호모 섹슈얼」이 융합된 예라고 생각할 수 있지만<sup>18)</sup>, 한국에는 유사한 현상이 보이지 않는 것 같다. 다만, 동아시아 이외의 문화권에서는 독일 근대사회처럼 전사 집단과 남성 동성애적 경향이 결부되는 예가 있으며<sup>19)</sup>, 본고에서 말한 현상은 반드시 일본 근세 독자적 현상이라고 한정할 수는 없다. 다양한 시대의 다양한 문화권에서 남성의 「호모 소셜」이나 남색(혹은 「호모 섹슈얼」)이 해당 사회 체제와 어떻게 관련되는지를 비교 연구하는 것은, 섹슈얼리티나 젠더의 역사를 생각하는 데에 있어서 중요한 과제이며, 문화사의 진지한 주제의 하나라고 볼 수 있다.

### 參考文獻

#### <텍스트, 인용순>

- 暉峻康隆、東明雅校注 『井原西鶴集一』(日本古典文学全集38)小学館、一九八二年  
宗政五十緒、松田修、暉峻康隆校注 『井原西鶴集二』(日本古典文学全集39)小学館、一九八三年  
神保五弥、青山忠一、岸徳藏、谷脇理史、長谷川強校注 『仮名草子集、浮世草子集』(日本古典文学全集37)小学館、一九八三年  
石田瑞麿校注 『往生要集』(『日本思想大系6 源信』)岩波書店、一九七〇年  
朝倉治彦解説 『仮名草子集(男色物)』(古典文庫、第一三七冊)、一九五八年  
和辻哲郎、古川哲史校訂 『葉隠 上』岩波書店、一九六五年

#### <2차문헌, 인용순>

- 宮城音弥編 『岩波小辞典 心理学』岩波書店、一九六四年  
東洋編 『心理用語の基礎知識』有斐閣、一九七三年  
高橋進、都築忠義 「同性愛の臨床」 『エロスの深層』有斐閣、一九八五年  
『講座日本の神話』編集部編 『天地開闢と国生み神話の構造』有精堂、一九七六年  
川口謙二 『神々の系図』東京美術、一九八〇年  
大野晋 「記紀の創世神話の構成」 『日本文学研究資料叢書 日本神話』有精堂、一九七〇年  
岩田準一 『男色文献書志』岩田貞雄、一九七三年

18) 무가사회와 나막의 긴밀한 관계에 관해서는 氏家幹人 『무사도와 에로스(武士道とエロス)』(講談社, 1995년), 사에키 준코(佐伯順子) 『미소년 열거(美少年尽くし)』(平凡社, 1992년).

19) 다무라 가즈히코(田村和彦) 『마법의 산에 오르는 토마스 만과 신체(魔法の山に登るトーマス・マンと身体)』(関西学院大学出版会, 2002년).

- 岩田準一 『本朝男色考』岩田貞雄、一九七三年
- 南方熊楠 『南方熊楠全集 第九卷』平凡社、一九七三年
- メアリ・デイリー 『教会と第二の性』岩田澄江訳、未来社、一九八一年
- 笠原一男 『日本史にみる地獄と極楽』(日本放送出版協会、一九七六年
- Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, 1980
- 佐伯真一 『戦場の精神史 武士道という幻影』日本放送出版協会、二〇〇四年
- 笠谷和比古 『武士道概念の史的展開』、『日本研究』第三五集、国際日本文化研究センター、二〇〇七年五月
- 小田亮 『性』三省堂、一九九六年
- Sedgwick, E.K., *Between Men ; English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, 1992(上原早苗、亀沢美由紀訳 『男同志の絆 イギリス文学とホモ・ソーシャルな欲望』名古屋大学出版会、二〇〇一年)
- 氏家幹人 『武士道とエロス』講談社、一九九五年
- 佐伯順子 『美少年尽くし』平凡社、一九九二年
- 田村和彦 『魔法の山に登る トーマス・マンと身体』関西学院大学出版会、二〇〇二年





## 「色道ふたつ」の時代

佐伯順子

ころと恋に責められ、五十四歳までにたはふれし女三千七百四十二人、少人のもてあそび七百二十五人、手日記にする(1)。

井原西鶴『好色一代男』(天和二、一六八二年)の冒頭部分で、主人公・世之介は、五四歳までに女性三七四二人、少年七二五人と関係したと記されている。注目されるのは数の多さのみならず、女性と共に「少人」つまりが対象になっている点である。

浮世の事を外(ほか)になして、色道(しきだう)ふたつに寝(ね)ても覚(さ)めても夢介(ゆめすけ)と替名(かへな)よばれて(一〇一頁)

と、世之介の父、通称夢介も、「色道ふたつ」すなわち男色と女色に寝ても覚めても耽溺していたといい、西鶴の時代には、「色道」といえば男色の女色の二種類があるのが常識であり、この二つの道双方に通じてはじめて、「好色」の道を極めた男、と自他共に認める資格ができたのである。(2)

日本、特に近世の日本では、男と男の関係は、男と女の関係と並んで、いや時にはそれ以上の勢力をもって文化の表面に浮上し、歌舞伎や武士道といった近世文化を構成するきわめて重要な要素となっていた。以下、主として仮名草子、浮世草子を手がかりに、日本近世の男色をめぐる意識とその意味について考えてみたい。

## 一 男色の優位

日本近世の男色は、性倒錯や病気という認識はされておらず、「好色」の一種とみなされていた。(3)むしろ、女色よりも男色の方が優越する、という価値観さえみられた。西鶴の『男色大鑑』(貞享四、一六八七年)では、

日本紀愚眼(にほんぎぐがんに)●(のぞ)けば、天地(あめつち)はじめてなれる時、ひとつの物なれり。形葦芽(かたちあしがい)のごとし。これ則(すなはち)神となる。国常立尊(くにとこたちのみこと)と申す。それより三代は陽(やう)の道ひとりなして、衆道(しゆだう)の根元(こんげん)を顕(あら)はせり(4)。

と、『日本書紀』では、天地が誕生した時から三代目までは神は男神のみで、「衆道の根元」をあらわしていると、男色の起源的、歴史的優位が語られている(5)。

ところが、

天神四代よりして陰陽みだりに交はりて、男女(なんによ)の神いでき給ひ、なんぞ下髪(さげがみ)のむかし、当流の投鳥田(なげしまだ)、梅花(ばいくわ)の油くさき浮世風(うきよふう)に、しなへる柳の腰紅(くれなる)の内具(ゆぐ)、あたら眼(まなこ)を汚(けが)しぬ。これらは美児人(びせうじん)のなき国の事欠(ことかけ)、隠居の親仁の翫(もてあそ)びのたぐひなるべし。(三一二頁)

と、四代目から男女の神の区別ができてしまったために、女性の姿が男性の目を汚すようになってしまったという。この序言に続く本文の第一巻の最初の章では、「色はふたつの物あらそひ」と題され、「ふたつ」の色、すなわち男色と女色を比べて、いかに男色の方がすばらしいかを論じ、『男色大鑑』全体の前提としている。そこでは男色は「天照る神代のはじめ」(三一五頁)から始まった、と神話的権威づけがくり返され、次いで、中国と日本の歴史に男色のエピソードを求めて、伝統の長さを強調しようとする(7)。

また、

十一二の娘はや前後(まえうしろ)見ると、同じ年頃(としごろ)の少人(せうじ

ん)齒を琢(みが)いて居ると。

女郎にふられての床と、痔(ぢ)のある歌舞伎子(かぶきこ)としめやかにかたると。(三一七頁)

といった類の比較項目を実に二三項目列举し、すべて男色の方に軍配をあげて、「ふたつどりに、その女美人にして心立てよくて、その若衆なるほどいや風(ふう)にして鼻そげにても、ひとつ口にて女道(によだう)・衆道(しゆだう)を申す事のもつたいなし」(三二〇頁)としめくくっている。ここでの男女の比較は、多分に滑稽味を帯びたものではあるが、「女道」と「衆道」を比べて後者のほうがすぐれているという主張は、男性同性愛が「変態」とみなされてしまう近代日本の認識とは異質な、江戸特有の価値観といえよう。

## 二 男色、女色の優劣論～女性蔑視と宗教的な男色の肯定

寛永年間に成立したとされる『田夫物語』は、男色関係の文献目録を作成した岩田準一が、男色女色の優劣論の草わけと位置つける書物であり(8)、二種類の「色」の優劣がより理論だてて記されている。

女色を趣味とする男たちと男色を趣味とする男たちが、川堤で出会って論争する、という設定だが、前者は「田夫(でんぶ)者」、つまり野暮ったい田舎じみた者、後者は「華奢者」すなわち流行の先端をゆくおしゃれな人々、という代名詞がつけられており、男色の女色に対する明確な優越意識がうかがえる。また、「女道(によだう)のいやしく若道(じやくだう)の華奢なる道を問答し(9)」(一二六頁)と、女色は「卑し」く男色は「華奢」とも名言されている。

具体的に論争の展開を辿ってみると、男色者たちはまず、男色の審美的価値観を主張する。

若道の華奢なるといふいはれは、高家(かうけ)大名高位高官の出家たち、もつぱら好きたまひて、まことに楊柳の風にたをやかなる姿したる若衆たちに、綾羅錦繡(りようらんしゅう)を身にまとはせ、金銀にて造りのべし刀脇差をささせ、この

花見、かしこの月見、十種香などに、いざなひ通りたまふ。袖の行きずりのふり、  
にほひまでも、なべてなつかしく、道すがら詩歌(しいか)など口ずさみたまふこと  
を見るに、華奢ならずや。女のいやしきと言ふは、さやうなる物見、手をひき歩(あ  
り)かるべきや。(一二七頁)

ここには、男色が上流社会の趣味であり、美的な趣味の世界に「いやしき」女性  
は同伴できないという、女性蔑視と女性排除の発想がみられる。この女性蔑視  
には、以下のように、仏教的な女性の罪業観が反映している。

されば仏は、女をきらひて五戒の一つにも戒め、または、女に執着(しふちやく)  
をなす者は後世(ごせ)かならず剣(けん)の技にて身を裂くとかや。(一三一頁)

「五戒の一つ」とは「邪淫」である。肉欲を罪又は煩惱として排除しようとする傾  
向は、東西の宗教に共通してみられる発想であるが、特に性欲を女の側の罪と  
する見解も、東西共通に認められる(10)。

されば一角仙人は女を以つて仙術を失ひ、我朝(わがてう)久米(くめ)の仙人も女  
の物洗ふ脛(はぎ)を見て通力(つうりき)を失ひたまふとかや。かくのごとくなる悪  
人を何として好くや。(一三一頁)

と、女性は男性を誘惑して肉欲の罪に陥れるとともに、男性の能力を奪うと  
信じられていた。こうした女性の悪人視から、女性さえ排除すれば肉欲等の煩惱  
から逃れられるという論法が生じる。

そのゆゑに我朝(わがてう)の祖師(そし)たちもきらひたまひて、多くの山々、寺  
寺へも戒めたまへるなり。男子(なんし)をきらひたまふところを聞かず。(同前)

と、女性排除の思想は男色の正当化、特に男性社会である寺院における男色  
の肯定へとつながり、女人禁制の高野山は男色の総本山である、という俗説さ  
え生まれる(11)。

『田夫物語』と同じく男色女色の優劣論を記した『色物語』(寛文年間)では、

抑(そも／＼)此道といつハ。漢土(かんど)・日本にてはじまりたるにあらず。添(かたじけなく)も天竺にて、釈迦牟尼仏、煩惱の道をきらひ。妻子の執念妄想を絶(たち)たまひてより、若衆の道ハはしまれり。其御心故(ゆへ)にこそ。王(わう)宮を忍ひ出させられ。容顔世にたぐひなき后をもうちすて、たんたくせんに入たまひ。難行苦行に身を送り。終に仏道を成就まし／＼て、今の世までも伝ハリつゝ。天竺・震旦(しんだん)・わか朝も。仏法流布のちまたとなり、いかなる五逆・十悪も。成仏得脱する事ハ。ひとへに牟尼仏、煩惱の道を。いましめたまふ故ぞかし(12)。

と、男色の起源が仏教の源流であるインドにまで求められている。男色は仏教の開祖である釈迦が、仏道の成就のために煩惱を断つ手段として始めたというのだ。「此ゆへに。仏道・衆道の二つハ。一つかけても、一つハたゞず。車の両輪(りやうは)のこごとくにて。貴僧高僧もろともに。女を捨(すて)て、衆道をすき。執着をのそく故にこそ。悟をひらくたすけとなる(一八〇頁)」と、男色は悟りに至る必要条件として、日本の仏教の文脈では高く評価されている。

### 三 審美的価値の優位と結婚との異質性

男色の肯定にあたっては、女性の美に対する少年の美の優越も主張される。

たとへば、花も紅葉(もみち)もしばしにて、散りやすきゆゑにこそ人も愛すれ。女はさやうにはならず。肌(はだへ)は桃李(たうり)の梨(なし)のごとくになり、頭(かしら)には霜を頂き、顔には四海の波をたたへ、瑞齒(みつは)ぐむ姿になるまで堪忍して、添(ひ)たる心いかん苦しからんと推(お)し量(はか)らるれ。(一三五―一七頁)

花鳥風月の中でもことに春の花(桜)、秋の紅葉は日本人の美意識を代表する存在であり、その美は散りやすいからこそ好まれ、美少年の美に通じるといふ。美少年の最盛期はせいぜい一五歳から一七歳までにすぎないとされており(13)、『男色大鑑』でも、「若道の盛り、脇塞(ふさ)げば雨ふり、角(かど)入るれば風立ち、元服すれば落花(らくくわ)よりは強顔(つれな)し。」(三三二頁)と、美少年の命は元服するまでのほんのわずかの間でしかない、と嘆かれている。だが、盛り

が短いからこそ美の質も高いというのが、少年愛の美学である。一〇代のごく限られた期間に一瞬きらめく美しさは、成人女性の美しさにまさる、とされるのである。

それだけに、美少年との交際は必ずしも永続性を求めたものではなく、少年の成人とともに終わることが多いので、女色を是とする男たちから、「その方(はう)の若衆は、今、当座に事の欠けるままに、ねんごろにし、ほどなくつきさしたまふなり」(一三九頁)と、男色は刹那的な慰みにすぎないと非難されることにもなる。

しかし、江戸時代の男色はそもそも制度的な結婚とは結びついておらず、男色を趣味とする男でも、家系の存続や財産の維持のために、結婚は女性とする場合が普通だった。近世日本の男色は、その意味であくまでも「趣味」であり、同性間の結婚制度を認めるように運動する近代の同性愛者たちとは、価値観が異質であることに注意したい。

この結果、

女ともろともに親に孝をつくし、女と仲のよき親たちともに喜び、遠き一門、近き隣までも呼び集め、似合ひ似合ひに酒を盛り、その賑(にぎは)ひをなす。これ道にあらずや。その方の非道の証拠には、親合点(がつてん)して若衆を嫁に呼びたることも聞かず。(一三三頁)

と、女性と結婚して子供をもうけ、一家一族の繁栄を期するのが人の道であり、男色はその道にかなっていないと女色派の人々から批判されると、男色側は反論できず、『田夫物語』の“論争”は最終的には女色側の勝利に終わる。

しかし、「散りやすさ」を美の身上としていた男色者たちにとっては、結婚や生活に価値をみいだすこと自体がナンセンスなのであり、むしろ生活感のない美的な境地に遊ぶことこそが、男色者の身上であったといえる死を恐れぬ強靱な意志の力こそ、男色の誇りとするものであった。以上のように『田夫物語』では、審美的価値と宗教的正当性、及び高度な精神性という三つのポイントから、男色の優位が唱えられている。

## 四 武士道との結びつき～死の美化

男色の生活観の希薄さは、現世＝浮世からの永遠の離脱、すなわち死の肯定へと結びつく。それが明確にうち出されるのが、武士の男色なのである。『男色大鑑』の前半では、武家の男色の例が紹介されているが、それらの多くが死を結末にしているのだ。

巻三の四「葉はきかぬ房枕(ふさまくら)」では、伊丹右京と母川采女(もかはうねめ)という二人の武家の少年が登場し、二人は同じお家に仕えていて相思相愛の仲となったのだが、右京に横恋慕する細野主膳という邪魔者が入り、右京は三角関係を解決するために主膳を殺す。主君をないがしろにして私的な果し合いをしたお咎めをうけて、右京は切腹の身となるが、それを追って恋人の采女も切腹するという筋である。

切腹は一見、悲劇であるが、死にむかう右京の姿は華々しい筆致で以下のように美化されている。

新しき乗物、大勢つき／＼ありて、外門(そともん)にかきすゑてゆたかに出(いで)しけはひ、またなくはなやかなり。白うきよらかなる唐綾(からあや)の織物に、あだなる露草の縫尽(ぬひづく)し、浅黄上下(あさぎかみしも)織目ただしく、うららかにそこらを見渡し給ふに、(四一九頁)

新しい乗物に乗り、多勢の人々を従えて颯爽と登場する右京。寺の門前に駕籠をおろし、ゆったりと出てきた右京は「またなくはなやか」な姿なのである。これ以前の決闘の場面も、

この時とうちむかふ、その様えもいはれず。雪ねたましき薄衣(うすぎぬ)を引違(ひきちが)へ、きよげに着なし、錦の袴(はかま)すそ高(だか)に、常より薰物(たきもの)をかをらせ、太刀引きそばめ、しのびやかに立ちむかふにも、これは隠れなき匂ひに、寝覚め驚く人もありけれども、とがめずして通し侍る。(四一六頁)

と、死の危険をおかして果し合いにゆく一八歳の武士の姿は、一世一代の「晴れ姿」としてひととき美しく描かれる。同じような描写は、やはり三角関係の精算のために果たし合いにゆく増田甚之介という少年(『男色大鑑』巻一の四「玉章(たまづき)は鱸(すずき)に通はす」)の以下のような描写にも見られる。

甚之介装束は、浮世の着をさめとてはなやかに、肌(はだ)には白き袴(あはせ)に、上は浅黄紫(あさぎむらさき)の腰替りに五色(ごしき)の糸桜を縫はせ、銀杏(いてふ)の丸の定紋(じやうもん)しをらし。大振袖(おほふりそで)のうらにこき入れし紅葉(もみち)ほのかに、鼠色(ねずみいろ)の八重帯、肥前の忠吉(ただよし)二尺三寸、同作一尺八寸の指添(さしぞえ)へ、(三三八頁)

こうした、潔い死を美化する思想は、武士道の根幹とみなされるものである。武士の行動原理を説いた代表的書物とされている『葉隠』では、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」(14)の一節を始め、「武士道は死狂ひなり。……本気にては大業はならず。気違ひになりて死狂ひするまでなり」(六五頁)、「死なうか死ぬまいかと思ふ時は死んだがよし」(同前)と、狂気に等しいまで死を奨励している。同時に『葉隠』では、「命を捨つるが衆道の至極なり」(八二頁)と説き、武士の恋人どうしは「互に命を捨つる後見」(八一頁)であり、「唯思ひ死に極むるが至極なり」(一〇三頁)とも説かれている。男どうしの恋、男色の究極の愛情表現は死であり、それは主君に対する殉死の肯定にもつながる。(『葉隠』の記す「大島外記追腹の事」(下、二三頁)では、鍋島勝茂逝去の知らせを聞いたとたん切腹を決めて殉死した大島外記という男の逸話が記されている)。山本常朝が『葉隠』を語った当時、殉死は既に禁止されており、また、『葉隠』が武士道の思想の代表とみなされるようになったのも実は明治以降の軍国主義の機運が高まって以降のことであるが(15)、近世日本における男色の肯定が、仏教的な無常観や日本的な滅びの美意識、その帰結としての死の美化と結びついていることは確かであろう。

『田夫物語』の男色女色優劣論に、「花も紅葉もしばしにて、散りやすきゆゑにこそ人も愛すれ」とあったが、こうした刹那的な美意識を男色と結びつける発想は、少年役者が活躍する歌舞伎の発達とも密接に結びついている。『男色大鑑』の後半は役者の男色を中心に描いており、主人公の役者たちが少なからず出家



を選んでいるのは、「まことに夢の夢」「浮世者にて浮世の事をすて」(同前)と表現されるように、現世の栄華や自分たちの美のはかなさを悟るからである。

このように、日本近世の文学や社会を論じるにあたって、男色は不可欠な要素である。男色を肯定する気風は、坪内逍遙『当世書生氣質』(明治一九年)や森鷗外『キタ・セクスアリス』(明治四二年)にも残存しているが、西洋の性科学の影響により、特に大正期以降の日本では「変態」として抑圧されてゆく(16)。

果たして同時代の韓国にも近世日本と似たような価値観や風習がみられるのか、あるいはこうした現象は日本独自のものなのか。「男女七歳にして席を同じうせず」とされる儒教文化を共有する東アジアでは、男性、女性がそれぞれ同性どうして行動するホモ・ソーシャルな社会的傾向がみられ、それは同性愛と結びつく可能性がある(17)。日本の武家社会は男性の「ホモ・ソーシャル」と「ホモ・セクシュアル」が融合した例と考えられるが(18)、韓国には類似の現象は見られないようである。ただ、東アジア以外の文化圏では、ドイツの近代社会のように、戦士集団と男性同性愛的傾向が結びつく例はあり(19)、本稿で述べた現象は必ずしも日本近世独自の現象とは限らない。様々な時代の多様な文化圏において、男性の「ホモ・ソーシャル」や男色(または「ホモ・セクシュアル」)が当該の社会体制とどのように関わっているのかを比較研究することは、セクシュアリティやジェンダーの歴史を考える上で重要な課題であり、文化史の真剣な主題の一つであると考えられる。

## 注

- (1) 暉峻康隆、東明雅校注『井原西鶴集一』(小学館、一九八二年)一〇三頁。以下、『好色一代男』の引用は同書により、本文中に頁数のみ記す。
- (2) 世之介が本格的に関係を持ったのは、「はや念者ぐるひの事」(念者は男色における兄分)の一〇歳であり、女色よりも男色関係における弟分としての肉体経験の方が早かった。
- (3) 宮城音弥編『岩波小辞典心理学』(岩波書店、一九六四年)では、「同性愛」は「異常性欲の一種」「性別倒錯」とされており(一四一頁)、東洋編『心理用語の基礎知識』(有斐閣、一九七三年)でも同性愛は「性対象倒錯」(三五五頁)とされている。だが、アメリカ精神医学会総会では一九七三年に、同性愛を「性的な好みの偏向だけ」とし、自分の同性愛行動に葛藤していない者以外は精神障害とみなさないことにした(高橋進、都築忠義「同性愛の臨床」、『エロスの深層』有斐閣、一九八五年、二二四―五頁)。

- (4) 宗政五十緒、松田修、暉峻康隆校注『井原西鶴集二』(小学館、昭和五八年)三一二頁。以下『男色大鑑』の引用は同書により、本文中に頁数のみ記す。
- (5) いわゆる「造化三神」(天之御中主神高御産巢日神(アメノミナカヌシノカミタカミスビノカミ)、神産巢日神(カミムスビノカミ))が「独神(ひとりがみ)」とされることに立脚しているが、これは男神というよりも、男女の性別をこえた観念性、絶対性にとらえる説が有力である(『講座日本の神話』編集部編『天地開闢と国生み神話の構造』有精堂、一九七六年、川口謙二『神々の系図』東京美術、一九八〇年、大野晋「記紀の創世神話の構成」『日本文学研究資料叢書 日本神話』有精堂、一九七〇年)。
- (6) J・ボズウェルは、キリスト教が同性愛への非難の原因ではないとしているが(Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, 1980)、同性愛への批判に深く関与したのは否めない。
- (7) 中国では衛の雲公、漢の高祖、武帝の名が挙げられている。
- (8) 岩田準一『男色文献書志』(岩田貞雄、一九七三年)の「田夫物語」の項に、「男女両色の優劣を諍ふ物語なり。両色優劣論の最初歟」(四四頁)とある。日本の男色研究としては同氏の『本朝男色考』(岩田貞雄、一九七三年)及び同氏宛の南方熊楠の書簡(『南方熊楠全集第九巻』所収、平凡社、一九七三年)等があるが、資料紹介の性格が強い。
- (9) 神保五弥、青山忠一、岸徳蔵、谷脇理史、長谷川強校注『仮名草子集、浮世草子集』(小学館、昭和五八年)。以下『田夫物語』の頁数は同書による。
- (10) キリスト教が女性と性への恐怖を同一視したことについてはメアリー・デイリー『教会と第二の性』(岩田澄江訳、未來社、一九八一年)。また、仏教における女性蔑視については笠原一男『日本史にみる地獄と極楽』(日本放送出版協会、一九七六年)。
- (11) 『男色大鑑』で「この道(衆道、引用者注)のあさからぬ所を、あまねく弘法大師のひろめたまはぬは」(三二〇頁)と記されているように、高野山をひらいた弘法大師は俗に衆道の開祖ともいわれる。ただし本稿で記しているのはあくまでも俗人の見た仏教と男色の関係であり、源信が「男の男において邪行を行ぜし者、ここに墮ちて苦を受く」(『往生要集』『日本思想大系6 源信』岩波書店、一九七〇年、一七頁)と述べているように、仏教全体が正式に男色を奨励していたわけではない。
- (12) 朝倉治彦解説『仮名草子集(男色物)』(古典文庫、第一三七冊、一九五八年)一七九—一八〇頁。以下『色物語』の引用は同書により、本文中に頁数のみ記す。
- (13) 『仮名草子集(男色物)』(同前)では、男色における「少人」を一二歳から二〇歳までとし、その最盛期を一五—一七歳としている(同注9、二六頁による)。
- (14) 和辻哲郎、古川哲史校訂『葉隠 上』(岩波文庫、一九六五年)二三頁。以下『葉隠』の引用は同岩波文庫版により、上巻、下巻、中巻の別と頁数のみ本文中に記す。なお引用に際しては旧漢字を新漢字に改める。
- (15) 「武士道」の内実の変遷については、佐伯真一『戦場の精神史 武士道という幻影』(日本放送出版協会、二〇〇四年)、笠谷和比古「武士道概念の史的展開」、『日本研究』第三集、国際日本文化研究センター、二〇〇七年五月。
- (16) 明治における同性愛の「変態」視については小田亮『性』三省堂、一九九六年
- (17) 「ホモ・ソーシャル」とは「ホモ・セクシュアル」と区別する概念で、生物学的な性が同性どうしである人間の絆をさす(sedgwick, E.K., *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, 1992)。同性愛と結びつく場合とそうでない場合がある。
- (18) 武家社会と男色の緊密な関係については、氏家幹人『武士道とエロス』講談社、一九九五年、

- 佐伯順子『美少年尽くし』平凡社、一九九二年。  
 (19) 田村和彦『魔法の山に登る トーマス・マンと身体』関西学院大学出版会、二〇〇二年。

### 参考文献

#### <テキスト、引用順>

- 暉峻康隆、東明雅校注『井原西鶴集一』(日本古典文学全集38)小学館、一九八二年  
 宗政五十緒、松田修、暉峻康隆校注『井原西鶴集二』(日本古典文学全集39)小学館、一九八三年  
 神保五弥、青山忠一、岸徳藏、谷協理史、長谷川強校注『仮名草子集、浮世草子集』(日本古典文学全集37)小学館、一九八三年  
 石田瑞磨校注『往生要集』(『日本思想大系6 源信』)岩波書店、一九七〇年  
 朝倉治彦解説『仮名草子集(男色物)』(古典文庫、第一三七冊)、一九五八年  
 和辻哲郎、古川哲史校訂『葉隠 上』岩波書店、一九六五年

#### <二次文献、引用順>

- 宮城音弥編『岩波小辞典 心理学』岩波書店、一九六四年  
 東洋編『心理用語の基礎知識』有斐閣、一九七三年  
 高橋進、都築忠義『同性愛の臨床』『エロスの深層』有斐閣、一九八五年  
 『講座日本の神話』編集部編『天地開闢と国生み神話の構造』有精堂、一九七六年  
 川口謙二『神々の系図』東京美術、一九八〇年  
 大野晋『記紀の創世神話の構成』『日本文学研究資料叢書 日本神話』有精堂、一九七〇年  
 岩田準一『男色文献書志』岩田貞雄、一九七三年  
 岩田準一『本朝男色考』岩田貞雄、一九七三年  
 南方熊楠『南方熊楠全集 第九卷』平凡社、一九七三年  
 メアリ・デイリー『教会と第二の性』岩田澄江訳、未来社、一九八一年  
 笠原一男『日本史にみる地獄と極楽』(日本放送出版協会、一九七六年  
 Boswell, J. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, 1980  
 佐伯真一『戦場の精神史 武士道という幻影』日本放送出版協会、二〇〇四年笠谷和比古『武士道概念の史的展開』、『日本研究』第三五集、国際日本文化研究センター、二〇〇七年五月  
 小田亮『性』三省堂、一九九六年  
 Sedgwick,  
 E.K., *Between Men; English Literature and Male Columbia Univer*

sityPress, 1992(上原早苗、亀沢美由紀訳 『男同士の絆 イギリス文学とホモ・ソージャ

ルな欲望』名古屋大学出版会、二〇〇一年)

氏家幹人 『武士道とエロス』講談社、一九九五年

佐伯順子 『美少年尽くし』平凡社、一九九二年

田村和彦 『魔法の山に登る トーマス・マンと身体』関西学院大学出版会、二〇〇二年