



両義的他者論からみる柳田國男（小特集Ⅰ 「社会学 的言い訳」批判と現代社会学の課題）

松野，靖子

(Citation)

綜合文化, 2:127-143

(Issue Date)

2026-03-31

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD01)

<https://doi.org/10.24546/0100504193>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100504193>



両義的他者論からみる柳田國男

松 野 靖 子

(MATSUNO Yasuko)

1 章 はじめに

日本近代民俗学を創始した柳田國男（1875-1962）は、山人や漂泊民、被差別民といった周縁的存在に注目しつつ、後年には「常民」の研究を通じて「一国民俗学」の構築を試みた。この柳田の後年の活動について、日本人を単純な一民族として一括しているという批判的解釈がこれまで小熊英二（1995）等によってなされている。

しかしこうした批判に応える形で、柳田の常民概念が単純に日本の農民を一括したものとは全く異なる点について、既に多くの研究者に指摘されている。柳田の捉える常民は多様であり、概念としての常民の定義づけは困難である点が、これまで様々に議論されてきた。歴史・文化社会学者の佐藤健二は、柳田の捉える「常民」は、対象が確定できるような存在ではなく「常民を『水田稲作農耕民』であるとか『本百姓』であるとか『サラリーマン』であるといった実体探しから解放することが必要である」（佐藤 2015: 144）と主張し、「『集合的主体』概念のレベルに留めつつける」（佐藤 2015: 144）べきだと述べる。また環境社会学・民俗学者の鳥越皓之によると、そもそも柳田の民俗学で捉えられている対象とは、何かに確定されるような存在ではなく、常に変化と流動性が基本にある存在が想定されていると論じる（鳥越 2002: 31）。鳥越は、柳田が対象を捉えた民俗学の方法論と柳田の立場について以下のように述べる。

民俗学の中心的方法論といわれてきた重出立証法や集團論は、民族事象の変化のプロセスを説明したり、空間的な差異を時間軸に置き換えて説明しようと努めた方法論であった。また柳田國男自身も随所で変化をみることの必要性を説いている。（鳥越 2002: 31）

佐藤と鳥越らにはつまり、柳田の捉える常民概念が確定しがたいのは、それが変化を孕む集合体であることが基本とされているからであると議論されていることが分かる。また更に哲学・文学者の柄谷行人は、柳田が捉えた村

そのものは、移民の集合として形成されたと柳田が捉えているとして「中世日本において、村は家族や氏族の拡大ではなく、移民の集合として形成されたと、柳田はいう」（柄谷 2014: 103-104）と述べ、柄谷はさらに次のように論じる。

その場合、2つのタイプがあった。1つは、「単一支配式」、すなわち、有力な豪農が百姓下人を引き連れて作るものである。もう一つは「組合式」、すなわち、対等な個人が共同で開発した村である。そこでは、「何か事ある際には村の寄り合いというものが、真の執行力であった」。前者はオヤ・コ、後者はユイに対応するものである。柳田が「公民」として可能性を見出すのが、後者であることはいうまでもない。（柄谷 2014: 103-104）

実際、柳田自身も、村の形成の基本には、村落共同体外部の存在との関りが重要であった点を次のように論じている。

漂泊者の歴史は日本では驚くほど古く始まっている。中世後彼らの大部分は聖の名を冒して、宗教によって比較的楽な旅を試みようとしたが、実際は他の半面は工でありまた商であった。そうして行く先々の土着民に、土を耕さずともまだいろいろの生活法のあることを、実証して見せたのも彼らであった。もうかれこれ一千年にもなろうが、その間始終何かかが新しいことを、持って来て吹き込んだ感化は大きかった。…（中略）…村と村との間に交易の旅行が始まったことなども、たぶんはこういう人から学び取った技術であろう。倦むことはあっても自ら改まるという機会は少なかったので、これに時々意外な刺戟を与えて、ついに今日見るような複雑多趣の農村にしたのは、原因は他にありえない。すなわち日本の文化の次々の展開は、一部の風来坊に負うところ多しと言っても、決して誇張ではなかったのである。（柳田 [1930] 1993: 221-222）

社会学者の鶴見和子はこの柳田の議論に、柳田と親交があった生物学・民俗学者の南方熊楠の「縁」の概念を取り入れ、他者を受け入れながら自己を発展させることができるとする内発的發展論を展開する（鶴見 1989）。このように柳田の上記の村落共同体の外部からの影響に対する考えは、社会学者にも影響を与えている。

以上のように他者を内部に受け入れて常に変化する共同体を捉えていたとすると、変化のプロセスを記述するうえでは、変化をもたらす共同体外部の

「他者」も同時に描かれているはずである。実際、柳田の論考では、「他者」的存在も同時に描写されている。この柳田がとらえた「他者」性をもつ存在を「両義的な他者」と社会学者の荻野昌弘は呼んでいる（荻野 1998: 18）。

実際、柳田自身、「他者」という言葉を使ってない。柳田は、村落共同体内部の人間と、外部から来る「他者」的存在との区分を明確につけておらず、曖昧で両義的な存在として捉えていたのだと思われる。その意味で、本論文では「他者」的存在を呼ぶ語として「両義的他者」を用いる。

しかし、共同体外部から来る両義的他者は、文化人類学者・民俗学者の小松和彦の「異人殺し」の論考でもみられるように、そう単純に受け入れられる存在でもないという点（小松 1995: 16）についても当然、柳田は把握している。例えば柳田監修の『日本伝説名集』（1950）では「異人殺し」の事例が複数紹介されている。したがって柳田が捉える村落共同体にとっての「他者」性を持つ存在とは、排除される／受容されるのどちらにも転じる可能性のある存在であるといえる。

両義的他者が排除される／受容される運命を分けるものは何か。荻野は、共同体外部から入ってくる富、織物と機織りの技術は、祖霊と関りがあるとみなされて初めて受け入れ可能となる点を指摘している（荻野 1998: 10-13）。つまり、両義的他者が受け入れられるのは、共同体とのなんらかの共通点をもつとみなされた場合に限られているのだと論じられている。しかし、どういうときに両義的他者がそのように共通点をもつとみなされる／みなされないのか、その点は荻野にも柳田にも明示的に説明されているわけではない。しかし、柳田の描写する祖霊信仰共同体論から、柳田がその点について着目しある方向性をみだしていたことが伺える。本論文の最初の問いは、この点が柳田にいかにも示唆されているかを究明することである。

また、両義的他者とは、共同体外部からやってくる者だけではなく、例えば非農業民やいずれは他家に嫁ぐ娘など、共同体内部にいながらも「他者」性をもつ存在も含まれる（荻野 1998: 19）。両義的他者について、荻野は「共同体に居住しながら、完全に定着、同化していない者」（荻野 1998: 19）と説明している。柳田も『遠野物語拾遺』のなかで、共同体に完全に属さない共同体内部の者が「神隠し」などを通じて排除されてきたことについて論じている（柳田 1989: 79）。ただ、柳田の巫女論等を見るように、両義的他者が神に仕える重要な役割をもつとも論じられている（柳田 [1914] 1990, 1971）。以上のように共同体内部の両義的他者についても、外部からやってくる異人と同様、排除されるか、神や祖霊と関りがある存在として認識される存在として柳田によって描かれていると言える。

柳田が断続的に取り組んだ「笑い」についての論考（柳田 1928=1979, 1938=1979, 1935=1979, 1945=1979）でも、共同体内部にいながら「他者」性を

もつ者が笑いを通じて攻撃されることが論じられている。しかし一方で、「他者」性をもつ者が「無害なる笑い」（柳田 [1945] 1979: 22）を受け神のごとく大事にされ、また敢えて「他者」性をもつものへ変身することで「笑われる」存在になり、共同体の和平を生み出す可能性が論じられている。しかし、このような両義的他者が「笑い」によって受容されるとする柳田の議論はこれまであまり注目されてきていない。本論文の2つ目の問いは、この議論を明らかにすること、つまり、共同体内部の両義的他者がいかなる場合に受容されると柳田が考えていたかを、柳田の笑い論を通じて明らかにすることである。

以上の2つの問いは共通して、両義的他者が、排除ではなく受容されるのはいかなる場合であると柳田の論考に示唆されているかを問うものである。この問題提起について、本論文では言語以前の感覚的な次元での人々の反応が重要であると柳田に示唆されている可能性を指摘する。

本論文では、まず2章にて、外部からの両義的他者がいかなる場合に受容されると柳田論に示唆されているかを明らかにする。続く3章にて、敢えて違いを大切にすることで笑いと和平が生み出される点について柳田がいかに「無害なる笑い」を取り上げて議論しているかを明らかにする。特に柳田が「無害なる笑い」を2つに分類している点を、Idiot 的な笑い、Irony 的笑いとして定義づけながらそれぞれの性質を明らかにする。それらを通じて、両義的他者がいかなる場合に受容されると柳田論に示唆されているかを明らかにする。そして結論に、両義的他者論から分析する柳田の議論について、本論文の見解を整理して提示する。

2章 外部から来る両義的他者が受容されるとき

村落共同体は、原則として外部から来る他者を排除する点を柳田は捉えている。当然、見知らぬ他者を、簡単に村は受け入れるわけではない。それでは、どういった時に共同体外部の者は村に受け入れられるのであろうか。以下、柳田の祖霊を信仰する村落共同体を分析する荻野による両義的他者受容についての指摘を参照する。荻野は、両義的他者は共同体と関りがあったと理解することで受容されるとして、次のように説明している。

仮に、他者を事実上は受け入れる場合でも、そもそも共同体と関りがあったと理解することで受容しているのである。したがって、他者は共同体の成員と対等な関係にはない。神に近いような存在として肯定的に評価され、受け入れられるか、否定され、排除されるかどうかなので

ある。(荻野 1997: 173)

このように、村で他者が受け入れられるには、祖霊信仰共同体の「神」と関連付けて他者を認識するという過程が必要だと荻野によって解釈されている。この点について、荻野は次のようにも論じている。

漂泊民は即座に排除されるわけではない。それどころか、村は「乞食」である土佐源氏の面倒を見ている。ただし、この場合も、乞食はもっとも神に近い存在であり、それゆえに土佐源氏の面倒を見ることは、神に供物を贈ることと変わりが無い行為であると建前上は考えられているのである。(荻野 1997: 173)

荻野は「死者の霊」も同様の両者の一致点になり得るとして、「富に限らず、未知なもの・珍しいものはみな、死者の霊がもたらしたと理解する」(荻野 1998: 10) と述べ、次のように柳田の論考をもとに具体例を挙げる。

織物と機織りの技術を村にもたらしたのは、六角牛山に棲む天人児である。…天人児はあくまで村の外部に位置する存在である。敢えて解釈を試みる冒険をすれば、天人児は村を通過していくさまざまな人々が昇華された姿だといえよう。(荻野 1998: 11)

また次のようにも具体例を述べている。

旅人が金襴の小切れを売るときに、これを「弘法様」と結び付けているのは、村が、外からの来訪者を誰でも受け入れるわけではなく、すでに村で信仰されている弘法大師のような高僧と関係があるとわかって、はじめて歓迎することを窺わせてくれるからである。村人は、村を通過する存在を、神や霊と関連付けて（弘法様は神に相当する）受け入れるわけで、このように外部の存在を理解するシステムが成立していることが、旅人の商いの前提条件となる。(荻野 1998: 12)

つまり、共同体外部から入ってくる富、織物と機織りの技術自体、祖霊と関りがあるとみなされて初めて受け入れ可能となるというのである。そして旅人も、神と関連があるとみなされて、受け入れ可能な存在となると論じられている。

また荻野は、かつての村落共同体の嫁入りについても、死者と関係をもたせる風習があったと次のように指摘する。

嫁が、嫁ぎ先の家の門前で焚かれている火を跨いでから家のなかに入るという儀礼がある。他に門前で火を焚くのは、葬列が出発するときか、死霊を迎える盆のときしかない。したがって、嫁入りは、死者にまつわる儀礼と似た側面を持つ。あるいは、死にまつわる儀礼を範例としているともいえる。

「嫁」という他者を死霊を受け入れるがごとくに、受け入れる。死霊は不吉なものではなく、祖先の霊であり、…共同体に恵みを与えると考えられている。嫁は、祖先の霊がもたらす「贈り物」なのである。(荻野 2005: 156-157)

ここでは両義的他者が死霊などを通じて共通点をもつことで受け入れられると論じられている。これと類似し、異なる部族間で何かの共通性をみだし交流するというのが、フランスの社会学者・文化人類学者の M・モースの贈与論の交換と霊をめぐる議論でも以下のように論じられている。

他者（共同体外の存在）との交換は、死者（の霊）によって「批准」されなければ行うことができない。たとえば、トロブリアンド島のクラ交易では、交換の相手を受け入れるとき、歌をうたう。それは、動物の守護霊に呼びかけて、首飾りのような装飾品をクラ交易の相手を通じて持って来てもらうといった内容のものである (Mauss [1950] 1978: 182)。

以上、共同体の成員と、異質な外部の者とは関わり合いを持つ際、両者の共通点としての「祖霊」「神」の存在の認識によって交流が可能となるという荻野やモースの議論を確認してきた。しかし、どういうときに両義的他者がそのように共通点をもつとみなされる／みなされないのか、その点はまだこの荻野とモースの議論では明示的に説明されていない。

本章で検討したいのは、以上の両義的他者の受容は、両義的他者が「祖霊」「神」と関わっていることが形式的に人々に決定されるのではなく、両義的他者が本当に共同体の「祖霊」や「神」と関りがあるということが真実であることとして信じられなければ、すなわち人々に感覚的に腑に落ちるものとされなければ、成立しない関係であるとはいえないだろうかという点である。それは M・ウェーバーがカリスマ論で表現しているものに近いと思われるが、「祖霊」「神」と本当に関りがあると実感されなければ、両義的他者は受け入れられる存在とならないのではないか。これは前言語的に、もっともらしいこととして感じるということである。

実際に、柳田は、言葉に表現しにくい人々の感覚的なものを捉えようとしていた。佐藤は柳田のその点を指摘しているが、柳田の研究手法について「文

字の権力の外における身体的実践の位相に焦点をあてる方法意識として作用させつづけること」(佐藤 2015: 144) が重要であるといい、次のように述べている。

…小さな感情の動きや揺らぎを重視する。その態度は、柳田が 1930 年代の半ばから方法論を整備しながら進めてきた「民俗学」の性格づけにかかわるものだろう。すなわち、慣習的で変わらないがゆえに「型」や「パターン」のように抽出できる位相での「固有信仰」だけを対象とするものではない。むしろ人々の交流の繊細な感情の動きによって形づくられる、喜怒哀楽や畏怖愛憎のかすかな「心意現象」の変貌にも焦点をあてているものであることが分かる (佐藤 2015: 187)。

以上の佐藤の指摘のように、身体性、つまり言語化される以前の感覚的なものを柳田が捉えようとしていたと言えるのではないだろうか。

この、もっともらしいこととして共同体の人々に実感されるか否かという際には、現象学的社会学者 A・シュッツが「相互同調関係」というようなものが成立するか否かが分かれ目にあるのではないか。この相互同調関係とは、「同調する者同士には、固有のリズムが鳴り響く。…相手がどのような人物かは意に介すことなく、突然関係が生まれ、固有のリズムを持つとしかいいようのない関係が作られる」(荻野 2005: 26) と説明されるように、共同体の成員と他者との間に極めて独特な同調関係が成立する状況である。荻野は、人間の神への信仰と、詐欺師を信用する人々に共通してこの相互同調関係があると論じつつ、「相手を社会的な属性を持った存在としては捉えない。相手は、ことばによって社会的意味付けがされる以前の一種の『純粹経験』に近いものとして『経験』される」(荻野 2005: 26) というように、相手が何者であるかの判断をせずに、「純粹経験」のように相手を把握するのだという。ただし、相互同調関係において具体的にどのような感覚的原理が成立しているのかについては、荻野の議論においても十分に解明されているとは言い難い。そのためこの点を補うべく、以下では、異質なものが肯定的に経験される際の感覚的プロセスを、和音・洒落・シュール等の概念を用いて具体化し、両義的他者の受容を新たな理論的視座から再検討する。

相互同調関係が生じる状況では、ある種の感覚に依存することが重要である。言い換えると、相互同調関係では、異質なものが同時にになにかの同質性をもち、それらがうまく適合する独特の感覚が成立するかどうかが決定的である¹。例えばその感覚が上手く成立する状態に近いものとして言語化するものを列挙するとするならば、「洒落」、「シュール」、「和音」、「粹」、世阿弥の言う「花」、「ハーモニー」といったものがあると思われる。このなかで

¹ 近年だとハルトムート・ローザが「共鳴」概念で論じていることが、相互同調関係と比較的類似の議論を試みていると言える。ローザによっても、違いをもつもの同士が、互いの感覚を頼りにして一致点を生じさせようとすることが示唆されているといえるからである。(Rosa 2016)

例えば多少卑近な例だが、いわゆる「駄洒落」は、ことばの意味は異なるが、音が同じ場合に、可笑しさという感覚が発生することを利用した遊びである。ここでは、言葉自体の意味とは関係なく、感覚として異なるものが上手く一致するか否かが、面白さという感覚を生むか、あるいは不快感を生むかを左右している²。また「和音」を例にとると、異なる音の相性が良い場合にはきれいな和音となり得るが、相性が悪い音同士が同時に鳴らされると不協和音が生じることとなる。

柳田は「相互同調関係」については書いていないが、共同体が外部の影響を受け容れる点に積極的な意義を見出していた点、言語以前の感覚を捉えようとしていた点を鑑みると、柳田の祖霊信仰共同体論には「相互同調関係」に近い感覚が存在していることが示唆されているといえるのではないか。

相互同調関係では、個人の属性、フレームのもつ意味は度外視され、純粋に両者の同調関係が成立するかが問題となる。つまり、お互いの属性は重視されないため、相手を何者であるかという身分で判断せずに、感覚が一致する際に交流が可能となる過程が存在する。一方で、民族主義・自国中心主義では、自他共の「属性」が重視される。異質なものの両立・適合という感覚ではなく、共同体、あるいは他者の属性のみが重視される。この点を柳田が捉えていたとすれば、民族主義、国家主義とは異なるものが、両義的他者との受容／排除の運命を分けていたと柳田が捉えていたと見ることができる。

以上をまとめると、柳田の研究には、古来、祖霊信仰により相互同調関係に近いものが成立されていた可能性が示唆されているのではないか。そこには異質な部分と同質な部分がうまく調和する感覚が生じる過程、つまり、異質な他者が「じつは我々のご先祖様の御霊と関りがある」ことがもっともらしいこととして腑に落ち、同時に好ましく感じられる過程が存在していた可能性が示唆されているのではないか。

またこれに関係して、柳田は「面白い」の定義にて、「天の岩戸の昔語りにもあるように、面白いというのは満座の顔が揃って、一方の大きな光に向くことであった。すなわち人心の一致することであった」（柳田 [1930] 1993: 228）と述べている。「面白い」というのは形式的なものによらず感覚によるものであるのは言うまでもないが、ここからも柳田が複数の人々の「人心」がうまく一致することが、その感覚を生じさせることになるのだと述べていることが分かる。

しかしこの「面白い」ということに関連して、柳田は「笑い」についての論考で、無理に一致点を捜さずに、むしろ違いそれ自体が「笑い」を生じさせ和平につながるという点が、かつての日本では大切にされていた面があるとも論じている。これは先ほどの違いをもつものが一致点を生むという相互同調関係の議論と矛盾していると言われるかも知れない。しかし例えば先ほ

2

柳田自身は笑い論の中で、駄洒落を「下品な笑い」（柳田 [1945] 1979: 7）と位置づけ、「人はただこういうつまらぬものを社交の滑油のごとく心得て、これを今一段と物静かな楽しい笑いに、進めて行こうという念慮に乏しかった」（柳田 [1945] 1979: 7）として批判的であったが、本論文ではあくまでも駄洒落の本質、つまり面白みを感じるメカニズムのみに焦点を当てて分析しているものであり、駄洒落の使われ方等の文化的側面への柳田の批判とは区別され得ることを記しておく。

どの和音の例で、不協和音は良くない不快な状況を生むように論じたが、例えばジャズセッションではタイミングと使い次第では不協和音は敢えて好ましいものとなるように、違いが好ましいものと感知される場合もある。そうした感覚を柳田は笑い論で論じようと試みていた可能性について、次章で明らかにする。柳田は共同体内部にもともと存在しつつも異質性をもつ両義的他者について、それがどう共同体に位置付けられつつ受容されるかを「笑い」と関連させつつ論じている。したがって次に、それらの議論についてみていくこととする。

3章 内部にいる両義的他者が受容されるとき —柳田の「笑い」論から

柳田は笑い自体に攻撃性を見出すベルクソンの笑い研究とは異なる種類の笑いを見出そうとする。柳田は、「ベルクソン氏らの言わなかった笑いが、色々…あるように思うのだが」（柳田 [1945] 1979: 7）と述べて、*「社会が無害なる笑いの種を捜し始めた時代は古く」*（柳田 [1945] 1979: 22）、*「滑稽は社会教育の一つの要素であった」*（柳田 [1945] 1979: 22）と述べているように、日本にはかつてこの攻撃性のない「笑い」を大切にしていた側面があると捉えている。

しかし柳田は日本の笑いを、歴史的には本質的に、攻撃の要素をもつものであったとして捉えている。柳田は笑いの性質自体については、「…何にしても笑いはひとつの攻撃方法である。人を相手としたある積極的の行為（手は使わぬが）である。むしろ追撃方法と名づけた方が当たっているかも知れぬ。弱くて既に不利な地位にある者になお働きかけるもので、いわば勝ちかかった者の特権である。」（柳田 [1945] 1979: 29）と認識している。

そして日本の笑いは、特に戦国時代など敵と常に対峙する可能性がある状況で、攻撃的要素をもつ笑いが重要であったとして、柳田は「彼らが弱くして負けて逃げる場合は勿論、時には案外手強くして、しかも結局は謀計をもってこれを欺き得た場合、殊に彼らが驚きまたは困って屈服せざるを得なかったという際などは、最も快く声をそろえて高笑いすることができた」（柳田 [1945] 1979: 18-19）と論じている。

しかし柳田はこの攻撃の要素をもつ笑いと区別し、攻撃の要素を持たない笑いについて、「無害なる笑い」（柳田 [1945] 1979: 22）と表現し論じている。柳田は「無害なる笑い」がかつての日本に存在した可能性を論じている。以下では、柳田が論じた「無害なる笑い」から2種類を取り上げ、それらをみていくなかで、いかに両義的他者が「笑い」を通じて共同体に受容される

と描かれているかを明らかにする。

3章1節 Idiot 的「無害なる笑い」

攻撃性をもたない「笑い」を人々にもたらす「笑われる者」を敬う存在として大切にしていた村がかつて存在したとして、柳田は次のように論じている。

愚か者に対する我々の態度は、必ずしも常に残忍ではなかった。北国の或る海岸には、白痴を非常に大事にする村があった。白痴は死んで後に必ず生まれ変わり、流れ寄って土地を富ませてくれると信じて、これを優遇し悦ばせておくことを心掛けたのである。(柳田 [1928] 1979: 27)

また同様に、幼児についてもそうした攻撃性をもたない「笑い」を生む存在とされ、「神」とみなし敬う対象とされていたとして、次のように論じている。

…愚かなるが故に、愛せられていたのは幼児であった。親以外の者が小さい子の片言、もしくは頓狂なる言動に笑い興じ、それが成人の常識と甚だしく懸け離れている点に、殊に深い意味を持たせて見たことは、やがてはこの国の固有宗教における至って重要な地位を、彼らに付与することにした原因かと思う。村々の社の祭り、もしくは恒例臨時の家々の儀式には、小児は往々にして神を代表させられていたのである。(柳田 [1928] 1979: 27)

これらの「笑い」は、直接に村の「笑う」人々に白痴とみなされる人や幼児が攻撃を受けているわけではない。攻撃要素をもつ笑いとは正反対に彼らは人々よりも上位の「神」の位置にまで高められ、人々から深く敬愛されている。

この場合の笑いの対象は、荻野が論じる詐欺師と同様のものをみいだせる。荻野は詐欺師にも「笑い」が重要であるといい、「滑稽さを感じさせる荒唐無稽の役割を演じる」、「おどけ」(荻野 1997: 91)の要素が、人々の感情を動かし、人々に信頼感を生じさせるという。この笑いを生む存在である詐欺師について荻野は「常識とは無縁の存在であり、無頓着でいい加減に見える一方で、寛容性があり一種の安心感を与える」こと、「寛容で排他性でない」(荻野 1997: 33)ことを挙げている。ここでは常識への対抗を可能にする存在とされており、社会の常識によって疲弊する人びとをこの種の詐欺師は魅了するのだといい、この笑いを生む詐欺師の存在を「滑稽」(荻野 1997: 91)と荻野は定義する。

柳田の言う笑いを生む存在は詐欺師ではないが、両者にはある意味で同質

の要素が認められる。前章では差異をもつものが同一性をあたかももっていることが信じられる「感覚」に着目したが、この「笑い」論の共同体内部の両義的他者の場合も同様に、違いをもつ者を共同体の神であるかのようにあたかも感じられるという、相互同調関係と類似の状況が生じて、「笑い」が自然に生じているのだと思われる。

その笑いが生じるのは、荻野が「常識とは無縁の存在であり、無頓着でいい加減」と論じるように、笑いの対象となる彼らのある種の「図々しさ（そう見える）」に向けられるものだと考えられる。彼らは通常の村人とは異なる行動をとるために、一見、村の常識、従うべきとされる規範を全く気にしないかのようにみえる。つまり、人々を支配する規範に無頓着であるようにみえるため、権力に屈しないある種の強い存在として感じられるのである。このことは、共同体の掟や常識や規範に、日常的に（無意識的にも）疲弊しているが従わざるを得ない人々にとっては、そうした見えない権力に無頓着な存在が一見自由に見え、人々に一時の安らぎや癒しの効果を与えるのだと考えられるのではないか。つまり、間接的に規範などのみえない権力に対する、ある種の反撃であるといえる。この意味では攻撃性をもつ笑いとは本質的には同じなのだが、間接的な攻撃であるため、この場合は常識に無意識にも日々傷つけられる人々への癒しをもたらし恨みを抑え、和平を生む効果がある。そうしたことが理屈ではなく人々にある感覚を生みだし、瞬間的に敬愛の感情を伴った笑いが自然と生じて、共同体の神であるかのように、つまり「カリスマ」的なものを感じることが柳田論には示唆されているのではないか。

以上から、柳田が捉えたこの種の笑いには、荻野の「滑稽」と類似の要素が認められると言える。しかし柳田が「白痴」として取り上げる笑いを生む存在は無論、詐欺師ではない。ここでの「白痴」は柳田によって、民俗共同体における宗教的・象徴的な意味をもつ存在であると位置付けられているが、対して荻野の言う「滑稽」は、ジンメル的「よそ者」や社会的逸脱者の理論的カテゴリーに近い。よって「白痴」と「滑稽」はその意味では完全に同一ではない。したがってこのように両者には差異もあるため、両者を区別するために「滑稽」ではなく「Idiot」という語を用い、本論文では、柳田が捉えたこの種の笑いを、「Idiot 的無害な笑い」と定義する。

3章2節 Irony 的「無害なる笑い」

前節でみた生来的な「笑われ役」である存在が生み出す笑いへの着目とは異なり、自ら進んで周囲から異質な存在になることで生み出される笑いについても柳田は論じている。柳田は「…人間をして最も平和にしてしかも高尚なる笑いを味わわしめようという志から、自ら甘んじて笑われる人とな」る（柳田 [1928] 1979: 37）と述べるように、彼らは異質性をもつ「笑われる」

存在となることで、平和を生みだそうと意図するのだという。柳田によると、笑われるというのは一見自分が攻撃されるようにもみえてしまうのにもかかわらず、場を和ませるために敢えてそのリスクを引き受け人々に平和をもたらすことに徹しているとして、この種の存在に柳田自身は評価的である。

柳田はこの人を笑わせる役目につく人々がかつての日本の村に存在していたと指摘し、「人を笑わしむる職分に今一つ以前の、大切な目途があったらしい」（柳田 [1938] 1979: 27）と述べている。たとえば、かつての村では進んで笑わせる人間が多くいたとして、「若々しい男女の快い高笑いを、こよない報酬と満足して、人には如何様にも笑わせて、狂愚をもって自ら甘んじる老翁が、多くの村にいてくれたということは、幸福なる偶然であった（柳田 [1928] 1979: 31）」と述べている。このように、かつての日本では、自ら進んで「狂愚」、つまり通常の村人とは異なる「狂った」「愚かな」存在に変身して人に笑われることということが、実は大切にされていた側面があると柳田は指摘している。

つまりは、村人の一員ではあるが、自ら進んで人々の常識と乖離した周囲とは異質な人間となることで両義的他者となり、笑いを生じさせようとする姿勢が、柳田に関心をもたれていたといえる。

この「進んで人に笑われる役」について、柳田にとって身近な例として出すのは、柳田のかつて教わった教授である。柳田は次のように例示している。

たとえば私のお世話になった二人の大学教授で、松何という先生は日ごろ気むつかしく、何か滑稽なことを言おうとする時だけまず自分が吹き出してしまう。今一人の坪何先生の方は、如才のない江戸っ子学者であったが、しゃれを言う場合に限ってそれは生真面目な顔をせられた。（柳田 [1938] 1979: 55-56）

ここで柳田が引用する「松何先生」は相手を笑わせる前に自分が笑ってしまう人物とされており、それに対して、「坪何先生」は先の老翁と同様に、相手に笑われることに徹して自分は一切笑う側に回らない例として、後者の「坪何先生」が評価されつつ紹介されている。柳田はこの教授達について「人を笑わせようという目的は双方同じでも、一方はよく言えば己を空しくし、任務に純一なるに反して片方は是非とも自分も共々に、笑わないと承知をせぬのである」（柳田 [1938] 1979: 55）と述べているが、これはつまり、笑いは先に見たように攻撃の要素をもちうるので、攻撃を受ける笑われ役のみを引き受ける「坪何先生」の犠牲的で献身的な態度は評価できるものと柳田に述べられている。一方で自ら「笑われ役」に耐えられない人間について、柳田は次のように論じている。

笑いが快適なまた楽しい感覚であった反面に、人に笑われるという境涯が本来は幸福なものではなかったために、甘んじてその任務につく者が今でも少なく、たまたま無意識にそういう利他の功を奏した者でも、急いで駆け戻ってきて自分も笑う仲間に入ってしまうか、そうでなければ最初から、笑いの目的物を遠くにおいて、自分も衆とともに笑おうとしたものかと思う。…大抵はどこかで正体を露わし、自分も決して笑われてばかりいるべき者でないことを示そうとする。(柳田 [1938] 1979: 56)

つまり柳田は、笑われるというリスクを負える者と、リスクを負うことに耐えられずに攻撃側に回収される者との違いを論じている。笑う側に回ってしまう「松何先生」に比べ、「坪何先生」は前節で取り上げた Idiot 的な存在に自らなることを厭わない。柳田は「とにかくに笑われるということは被害であり、精神上の損傷であった」(柳田 [1938] 1979: 29) と述べているが、それを厭わない坪何先生、つまり自ら進んで両義的他者となり「笑い」を生み出す人物を評価しているのである。

さて、「坪何先生」の授業を受ける学生たちの笑いはなぜそもそも生じるか。これは先にみた Idiot 的な存在とも通じるが、授業を遂行すべしという場の規範に従わない「坪何先生」のある種の図太さ、図々しさがある種の好ましい感覚を普段から授業の規律のなかにいる学生に生じさせるからだといえる。この「笑われる」役の坪何先生を通じて、学生は社会の圧力や見えない権力に間接的に反撃し、同時にどこか癒される感覚になるのだと思われる。逆に言うと、意図的に「笑われる」役を引き受ける者は、社会の規範や常識に人々が囚われていることを知っているからこそ両義的他者に自ら変身して場を笑わせ和ませようとしているともいえる。先の節で、荻野は詐欺師にとって笑いが重要であると指摘していたが、「滑稽」的な笑いとは別に、詐欺師にとって重要な「アイロニー」(荻野 1997: 91) 的な笑いもあると論じている。荻野は、そうしたアイロニ的な笑いを生じさせる詐欺師を「社会に対するアイロニカルな視線がある」(荻野 1997: 91) と論じている。そしてこの「坪何先生」の例のように、荻野はこの種の笑いを生む詐欺師に「事実と見間ちがうような地位と役割を演じる」(荻野 1997: 91) という特徴も読み取っている。「笑われ役」を買って出る人々は詐欺師ではないが、ある意味で詐欺師と同質のものをみだせる。それは両者とも、異質な存在に自ら変身することで人々の感情を動かすことを図るからである。

したがって、ここで、この種の笑いについては、荻野の詐欺師論の「アイロニー」と同様の要素がみられるといえる。そこで先の「Idiot」と同様に英語表記とし、これを「Irony 的な無害な笑い」と定義する。

柳田の敬愛する「坪何先生」の笑いは、一見、演技についての社会学者 E・

ゴッフマンの議論の「役割距離」を演じる人間にも類似すると指摘されるかも知れない。例えば手術中の医者がジョークを飛ばすことで自分たちの役割を客観視でき、役割にむしろ冷静に取り組めるようになるという例に確かに近いものが「坪何先生」にはある。しかし、この Irony 的「無害な笑い」の場合は、社会そのものに対する皮肉めいた視線を通して、間接的に見えない権力を攻撃することで、ある種の笑いを伴う感覚を得ているのだといえるため、社会秩序そのものに対する疑義であるといえる。したがって、ゴッフマンの議論は社会秩序そのものへの疑義とは位相を異にする議論であるといえるため、Irony 的「無害なる笑い」とゴッフマンの議論は別のものであると言える³。

しかし、柳田はこうした Irony 的「無害なる笑い」について、かつての日本に存在したか否かについては、さほど確証をもって事例を多く挙げているわけではない。ただ、そうしたものがどの程度存在していたかについては、柳田はいくつか例を挙げて議論しているため、少なくとも Irony 的「無害なる笑い」に関心を示していた事は確かである。実際、柳田は『古事記』の踊習をしたとされる稗田阿礼を挙げ、Irony 的「無害なる笑い」の提供者か否かについて次のように議論している。

我々が笑いの嫌いな国民でなかったことは、大切な証拠が有る。『古事記』はあの通り厳粛な公記録であるけれども、その中には聴いて今の人でも笑わずにおられぬ挿話が、色々と入っている。…私が新たに問題にしたいのは、歴世この古伝を踊習していたという稗田氏の一女性、年は二十八歳なるものが、果たしてかの谷蝦から山田の曾富騰への一段を説くに臨んで、自分もまた大いに笑ったろうか、ただしはまたわが敬愛する大学の某教授のように、自分だけは真顔になって、親切に語りごとの効果を見届けようとしたかである。(柳田 [1938] 1979: 57)

またこの他にも、柳田は、笑われ役を買って出る人物を「しゃれのわかる人」とも表現しつつ、清少納言と比較して、和泉式部などにも Irony 的「無害なる笑い」の要素があると次のように述べている。

和泉式部などは、もしも伝説が附会のものばかりでないならば、まだ幾分かしゃれのわかる人、即ち或る程度までの笑われ役を買って出る人であった。清少納言に至っては闊達な才女という評判ばかりで、いつでも遠くから人を笑い、また陰口ばかりきいている。(柳田 [1938] 1979: 59)

このように、柳田は Irony 的笑いも実際の過去の日本の中にも存在していた可能性を考えていた。しかし、これらは柳田の笑い論で関心が示唆される

3

この意味で、中央と周縁を転換させる役目をもつトリックスターを論じた山口昌男の説に近いと指摘されるかも知れない。しかし、山口が論じるおどけ役の道化役者は、自らは笑い顔で（山口著内の画像の道化役者アレッキーの顔は笑っている）（山口 2007: 144）、悪ふざけを通じて誰かをからかい「嘲笑という行為（欠点をさらけ出す）」（山口 2007: 150）によって「観客を文化のネガティブなレベル即ち抑圧された部分と親しく付き合える地点」（山口 2007: 150）に誘導すると説明されている。つまり柳田の言う一徹して「笑われる」側に耐える存在とは正反対に、むしろ観客と共に誰かを「笑う」行為をしているとも言えるため、他者（笑い側に対峙する笑われ側）に一瞬でも完全に変身する「坪内先生」とは異なる。この意味で、本論文の両義的他者とは異なる存在だといえる。

に留まっており、明確な実態が論じられているわけではない。

しかし少なくとも以上でみてきたように、違い自体を敬愛することで生じる Idiot 的無害な笑いと、自ら異質な人間となることで生み出される Irony 的無害な笑いについて、柳田が関心を示しており、それが人々に癒しや、場の平穏さを生むことにつながる点が示唆されていることが理解できる。

4 章 結論

以上、まず 2 章にて、外部からの両義的他者がいかなる場合に受容されると柳田論に示唆されているかを論じた。そこでは、共同体外部の両義的他者が、共同体の神や祖霊と関係をもつことが形式的ではなく、あたかももっともらしいこととして人々に実感される際に、受容可能な存在に転換している点について、柳田が示唆している可能性について論じた。

続く 3 章にて、違いそのものがもとで「笑い」を伴う感覚が生じ、両義的他者が受容され、さらには場に和平を生じさせる点が、柳田論にいかを示唆されているのかを明らかにした。特に柳田が分類している「無害なる笑い」から、Idiot 的無害な笑い、Irony 的無害な笑いと定義づけられる「笑い」を取り上げつつ議論した。

これらを通じて、両義的他者が受容されるのは、先に触れたウェーバーのカリスマ論で表現されているような、もしくは荻野に詐欺論でシュッツの「相互同調関係」が引用されて論じられているように、形式や言語化されるもの以前の、感覚的な部分が重要であると柳田は考えていたのではないか。また、柳田は感覚を重視するからこそ、共同体の両義的他者の議論を笑い論の中で行っていたと言えるのではないか。柳田がわざわざ「無害なる笑い」を取り上げようとしたのも、両義的他者が感覚的に受容される瞬間を捉えようとしたのだとも考えられないだろうか。このように柳田が、共同体にとって異質なものが、どのような場合に好ましい存在として歓迎されるのかについて、笑い論で示唆的だったと言えるため、柳田の笑い論研究が今後深められても良いのではないか。

本論で捉えた両義的他者論からみた柳田に示唆されるような観点は、ナショナリズムとも「平等」を説くイデオロギーとも、「弱者救済」を説く宗教的教義ともリベラリズムとも「多文化共生」の理念とも異なり、人々の純粋な感覚に基づく次元での包摂と排除のかつての在り方が示唆されている。日本も含め、世界的に自国中心主義、民族主義が一層高まるなかで、過去を美化するのではもちろんないが、柳田がかつての日本の村落共同体での両義的他者の受容をいかに考え示唆していたかを究明することは、現代でも意義がある

ことと言えないだろうか。

また本論文では、荻野による詐欺師に関する社会学理論を参照したが、詐欺師とは自己の利益を最優先する存在であり、そうした概念が柳田の捉えようとしたものに適合するのかが批判があるかも知れない。しかし、少なくとも社会の掟や常識から外れる存在を指す概念であると荻野に論じられている。荻野は、詐欺師だけではなく、例えば社会学者をも「純粋な詐欺師」と定義し、「社会学者は、限りなく道德から遠ざかり、イデオロギーから離れることで、差別の有無を論じること自体が無意味であるような場を模索するであろう」（荻野 2005: 193）と論じている。つまり、常識や道德、イデオロギーから距離をとらなければ、実体としての他者を偏見なしに受容することは難しいという意味で、本論文で取り上げてきた柳田の捉えようとしていた存在と近しいのだと思われる。

以上の検討から、柳田の議論には、民族主義的な同質化とも異なる、差異を抱えたまま共にあるための感覚的な共存の可能性が潜在していたことが明らかとなった。本論文では、この両義的他者の受容について感覚的次元から議論することで、柳田の思想に新たな解釈の余地を提示した。

また本論文の第一の貢献は、荻野やモースの構造的説明を踏まえつつ、柳田の祖霊信仰共同体における両義的他者の受容を、単なる「神との関連付け」という形式による認識ではなく、前言語的・感覚的な同調の成立として再解釈した点にある。またその異質なものが同質性を感じられる瞬間について、シュール、洒落、和音、花といった具体的な感覚表現を用いて理論化した。これにより、両義的他者の受容は、属性やカテゴリーに基づく判断ではなく、異質性と同質性が同時に立ち上がるような感覚的経験によって可能になるという新たな理解が提示されたといえる。

第二の貢献は、柳田の笑い論の検討から、共同体内部の両義的他者が、異質性を消去されるのではなく、むしろ異質性を積極的に保持したまま受容されるというメカニズムを明らかにした点である。柳田のいう「無害なる笑い」を、Idiot 的笑い と Irony 的笑いに整理し、それぞれがどのように共同体の和平や調和を生み出すのかを具体的に示した。ここでは、異質性が攻撃の対象ではなく、愛着や微笑ましさ、神聖性やユーモアとして転換される過程が描かれる。これは、外部からの両義的他者の受容とは異なる、内部の異質性の肯定の仕組みを提示するものである。

以上の2点を総合すると、外部からの異質性、内部の異質性を問わず、異質性が感覚的に肯定される瞬間、つまり好ましい感覚が生じることが受容の条件となるという共通の現象が見えてくる。柳田の描く共同体は、同質性の強制によって維持されるのではなく、異質性が感覚的に「微笑ましい」「神聖である」「面白い」と経験されるときにこそ、共同体の調和が生まれるという

動的なモデルを実は内包しているといえるのではないか。

しかし本論文では、異質性が肯定的に経験される感覚として、和音や粋、洒落、シュール、相互同調関係、「無害な笑い」を並べて論じた。しかし、これらは同一の現象ではなく、たとえば和音や粋、洒落、そもそも相互同調関係に対して、シュールや「無害な笑い」は厳密には違う性質をもつものであるともいえる。なぜなら異質なものが同質性をもつことと、異質なものが異質なままで肯定されるというのは異なるからである。このように本論文では個々の概念について厳密な意味の次元から議論することが出来なかったが、今後はこの点を究明することで、例えば「無害な笑い」論をシュールレアリスム (surréalisme) の概念で再検討することも可能になるとと思われるため、その点は今後の課題とする。

参考文献

- 藤谷忠昭, (1999)「W. ジェームズの純粹経験の概念について——ステレオタイプと個性性」『社会学評論』50(1): 75-90.
- 柄谷行人, (2014)『遊動論——柳田国男と山人』文藝春秋.
- 小松和彦, (1995)『異人論——民俗社会の心性』筑摩書房.
- 松野靖子, 荻野昌弘・足立重和・山泰幸編, (2025)「民衆文化的保守——社会の再生・新たな展開への可能性を孕むもの」『破壊の社会学』関西学院出版会.
- Mauss, Marcel, [1950] 1978, Sociologie et Anthropologie, P.U.F. (=1973, 1976, 有地享也訳『社会学と人類学 1・2』弘文堂.)
- 荻野昌弘, (1997)『変身の社会学』世界思想社.
- , (1998)『資本主義と他者』関西学院大学出版会.
- , (2005)『零度の社会』世界思想社.
- 小熊英二, (1995)『単一民族神話の起源——「日本人」の自画像の系譜』新曜社.
- Rosa, Hartmut, (2016) Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Suhrkamp.
- 佐藤健二, (2015)『柳田国男の歴史社会学——続・読書空間の近代』せりか書房.
- 鳥越皓之, (2002)『柳田民俗学のフィロソフィー』東京大学出版会.
- 鶴見和子編・川田侃編, (1989)『内発的發展論』東京大学出版会.
- , (1999)『鶴見和子曼荼羅Ⅳ 環の巻 内発的發展論によるパラダイム転換』藤原書店.
- 山口昌男, (2007)『道化の民俗学』岩波書店.
- 柳田國男, [1910]1989『遠野物語』角川書店.
- , [1914]1990「巫女考」『柳田國男全集〈第11巻〉』筑摩書房.
- , [1928]1979「笑の文学の起源」『不幸なる芸術・笑いの本願』岩波書店.
- , [1930]1993『明治大正史 世相篇』講談社.
- , [1931]『日本農民史』刀江書院.
- , [1935]1979「笑の本願」『不幸なる芸術・笑いの本願』岩波書店.
- , [1938]1979「戯作者の伝統」『不幸なる芸術・笑いの本願』岩波書店.
- , [1940]1971『妹の力』角川学術出版.
- , [1945]1979「自著」『不幸なる芸術・笑いの本願』岩波書店.
- , 監修・日本放送協会編, (1950)『日本伝説名彙』日本放送出版協会.

(関西学院大学社会学研究科研究科研究員／政治思想)