

| | |
|------------------|---|
| Title | 悪口の修辞学 : コミュニケーションとしてのフォークロア |
| Sub Title | A rhetoric of insult |
| Author | 久保田, 芳広(Kubota, Yoshihiro) |
| Publisher | 三田哲學會 |
| Publication year | 1974 |
| Jtitle | 哲學 No.62 (1974. 3) ,p.83- 105 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | Insults observed in folklore such as verbal duelings, ballads, proverbs are ritualized, therefore they are considered not as true agressions, but as an expression of sociability. By some symbolic features, they are ritualized and distinguished from other of verbal interaction. When the fact once become accepted, they often function as the indirect social control. This indirectness derives from the metaphorical process which most of genres utilize. Folklore is not an absurd tradition but requires its prorer rules of interpretation. Folklore is a dynamic aspect of the socil structure. |
| Notes | |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000062-0083 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

悪口の修辞学

——コミュニケーションとしての
フォークロア——

久保田 芳 広

ジンメルは、現実的根拠から解放され、それ自体のために存在する活動を「社交性」と呼び、「媚態」における否定の素振りやスポーツ競技をその実例として挙げた。この論文の主題である「言語芸術における悪口の修辞」も同じ範疇に属する事柄である。こうした性格をもつ事実の文化史の中での豊かな展開と意義については、ヨハン・ホイジンガ（5）によって余すところなく論ぜられ、最近ではミハイール・バフチーンが『フランソワ・ラブレールの作品と中世ルネッサンスの民衆文化』（4）において、題名が示すとおり、文学作品のテキストを語り笑う、生き生きとしたフォークロアの現場へ引き戻して理解することに成功している。ただ、彼らは、そうした現象を、「真面目」の反措定としての「遊び」、「日常」からの逸脱としての「祭り」の相それ自体において考察を進めているが、遊びや祭りは、秩序と混乱、不連続と連続、分離と融合、構造と非構造といった両極的なもの間の移行状態での振幅、戯れなのである。宗教儀礼においては、聖なるものと俗なるものとの関係の諸形式、例えば犠牲、憑依、奉獻、祈り、オルギー等が、階層的順序関係、等値関係、非構造等を表現していて、行為、道具、動物、植物、言葉などのメディアの操作を通じて、象徴的な次元で、社会関係の諸形式が表現される。大抵の場合、宗教儀礼は聖俗のコミュニケーションの諸形式のいくつかを複合していて、人々は様々なかたちの修辞を享受する。「悪口雑言」もまた、その実質的内容としてよりもむしろ、その形式によって、種々の言語芸術において利用されている。悪口は、し

かしながら、ジンメルのような純粋な形式ではない。悪口はなによりもまず言語によって表現された攻撃性である。人はそれに対してどのようなにも反応しうる。それを「社交性」の表現として享受するには、悪口を投げかけた者と投げかけられた者との間に、何らかの「暗黙の協定」が了解されていなければならない。この意味で、社交的な悪口が交されるための規則は、敬語の使い方の規則と同じ過程をもっている。悪口と敬語は、相互作用の実際の場面での使用を通じて、その使用法についての知識の共有を確認、つまり社会化する。反対に社交性として表現された悪口はその知覚を通じて間接的な社会統制を示そうとする。また、遊びとして悪口という暗黙の了解を逆手にとって実質的な攻撃をその形式の中に盛り込むこともある。我々の課題は悪口が現われる種々の場面を挙げて、どのような場面で、いかなる規則に従って悪口が発せられ受けとめられるのかについて、社会人類学がこの主題について寄与してきた成果を展望しつつ、このような現象についての我々の研究態度の反省を行うことである。社会人類学は、人間における「表現」と「表現されるもの」を結びつける精神の働き、つまり象徴作用を明らかにすることをとりわけ最近の十年間、主要テーマとし、神話、宗教儀礼、民話、舞踊、絵画等がその研究対象とされ成果をあげてきた。ここでは特定のジャンルではなく、悪口という、様々なジャンルを通じて用いられる修辞の一つをとりあげる。

言語能力と英雄

悪口が言葉の技術としてみなされる文脈を理解するための一要素として、悪口を発する話し手の位置の理解は欠かすことができない。例えば、『助六』という芝居は、曾我狂言の一ヴァリエーションであることによってすでに英雄説話に属しているが、西山松之助氏が最近の講演論文(3)の中で『助六』を個の力を強調する「五郎劇荒事が、江戸の大都市に本当の江戸町人、つまり「江戸っ子」の生活と結びついて、それが美しく舞台化さ

れた」ものだと言い切っているように、曾我物語から助六へと変換する因子は、時代として地域としての江戸、あるいは江戸町人であった。それゆえ、助六はそれを演ずる役者とともに江戸町人の英雄だと言える。上にあげたような因子によって生み出された諸々の変形のうち目立った特徴の一つは、登場人物たちによってなされる言語行為の多様さであろう。というよりむしろ、この芝居は江戸町人たちに観察される様々の言葉の技を一幕の芝居に仕組んだものと言えるのではないだろうか。とりわけ登場人物の間で交される悪態は痛快かつ巧みで、その中でも一番見事な啖呵が助六のものだということになる。今日でも、毒舌家や喧嘩上手は人気がある。海を越えたアメリカの人だが我々にもよく知られている、現代におけるそうした人物の1人は、モハメッド・アリ（元ボクシング・ヘビー級チャンピオン、カシアス・クレイ）であろう。彼の人気は我々の予想を越えた驚くべきものであるらしい。また、その活動範囲も、ボクシングの選手ばかりでなく、説教師・歌手等と多岐に渡っている。なぜそうなのか。そうした疑問に対する解答は、人類学者達による、都市ブルースのようなマスコミ文化の研究(1)や黒人における伝統的な説話の研究(17)から、また黒人の言語行為についての民族誌的言語学的研究(9, 13, 18, 19)からも与えられつつある。つまり、アリの言動は、アメリカ黒人の文化的背景にのっとった行為として理解することが可能だということになる。

黒人に対する言語学的調査が促された理由の一つは教室における黒人の言語能力が白人の子供に比べて低いという事実であった。ところが調査者達が黒人居住地区に実際に入って驚いたことは、街頭で観察される黒人の子供たちの言葉の闊達で流暢なことであった。このような事実は、方言と共通語の問題を考える時には必ず直面する問題であるが、調査者達はさらに、子供たちの間の習俗ばかりでなく、成人の黒人達の間にも、白人がこれまで理解できなかった言語行為の諸カテゴリーがあり、白人が黒人に対してもっていた野卑で無教養といったステレオタイプを修正せざるを得な

くなったのである。

黒人の間における話し方の技術としては、Rapping, Shucking, Jiving, Copping a plea Signfying, Sounding 等と、地域と目的に従って様々な名称と形式をもっている(18)。これらはいずれも、日常的な会話と連続的な形で存在する言語芸術である。都市黒人のフォークロア研究の第一人者であるロジャー・D・エイブラハムズ(7)に従えば、黒人居住地区には、先にあげたモハメッド・アリののように、言葉を活発に操る能力をもつ個人が高く評価されている。これはアメリカにおける黒人社会、エイブラハムズの調査した範囲では西インド諸島にも、一様に観察される事実で、彼は、このような人々を「話術師」(men of words)と呼んでいる。アメリカ合衆国では、街角や床屋、酒場、私的なパーティ、宗教的な集まり等において、西インドの島々では降誕祭やカーニバルなどの伝統的な祭りとか結婚式のような儀式において、人々を楽しませたり、かつてはシラノ・ド・ベルジュラックのようにラブレターの代筆までしたと言われる。エイブラハムズは、彼らのそうした行為を、これを享受し判定する黒人たちの態度から、芸術として捉えるのがふさわしいと主張する。しかもそれは演技芸術(performing art)であるという。通常、この言葉(performing art)は、芸能と訳されるのが普通だが、今、この訳語を充ててみたのは、そこにエイブラハムズの、この種の芸術およびフォークロアに対する研究する上で方法論的主張を含んでいると思われるからである。これらについては後に述べたいが、「話術師」が演ずる技術の場合は、「構文の複雑さや独創性のような作文の要素よりも無理のない自然な用語、用語の技巧を駆使する力が判定に大きくひびく」ためであり、それゆえ、こうした「黒人の話術は、情報の伝達よりもむしろ、個人の用語や、娯楽としての用語や、娯楽としての用語競技に重点が置かれている」(7: 163) ためである。

さて、話術師たちが行なう話術は、ジョーク、物語、悪態等、様々であるが、話者が一種のヒーローとして見なされるのは、上記のようなコンテ

キストにおいてばかりでなく、説話においても、その語り手と同一視する主人公が登場する。この主人公の類型には、アメリカ黒人の民話の中では二種ある。トリックスター (trickster) 型とバッドマン (badman) 型である。トリックスター型は、「アングル・リーマス」に現われるベア・ラビットのような小動物や子供などが巨大な力をもつものに対する自分の劣勢を機知によってひっくり返す型である。これに対してバッドマン型は、敵を、その腕前、剛勇、力の戦いの中で打倒す。エイブラハムの表現によればトリックスターが永遠の子供ならば、悪漢は永遠の青年であり、主人公はタブーに挑戦する。それはいわば実力の世界であり、トリックスター型のような計略の世界ではない。前者が都市の黒人居住地区から多く採集されるのに対して後者は奴隷制時代の南部から採集される。そこから、この二つの型に、「子供」から「男」への成長という心理学的意味、奴隷制度における黒人の地位と現代社会における黒人の地位の対比という社会学的意味を引き出すことも可能である。こうした象徴的に次元に表現された「戦略」モデルと他の文化的社会的変数（例えば政治的統合の度合とか、育児方式等）との相関を明らかにすることは、今日の人類学において難しいことではないが、実際に、物語のプロセスがこれを所有する集団の成員の体験の中に入ってゆくプロセス、反対に個人的な体験が物語の中に入っていった相互主観性を獲得してゆくプロセスを明らかにすることは未だ困難なことであると思われる。

口承芸術における悪口

言語の、虚構化による戦略の一モデルが民話によって提供されるとするならば、次に挙げる「悪態合戦」(verbal dueling) もまた言語の虚構性という事実の相互了解を前提として、戦略の優劣を争うゲームである。それはW・ラボフを中心とした黒人英語方言 (BEV) の調査団によって、コブラ団 (cobras) とジェット団 (Jets) と呼ばれている対立する二つの友

達集団から採集された Sounding の例である (19: 297~353)。Sounding は悪口雑言を競うゲームを指す用語で, playing the dozens, 場所によって sigging (シカゴ), joining (ワシントン) とも呼ばれ, 次のような掛合形式を最小単位としている (19: 328)。

A: His mother go to work without any draws on so teat she c'd get a good breeze.

B: your mother go, you mother gowork without anything on, just go nacked.

ラボフは, 談話分析の立場から, この悪態の応酬から次のような暗黙な規則を取り出してみせる (19: 338, 342)。

- (1) AはBを標的として, Bが侮辱的な属性を有していること (His mother……) を述べる命題を含む言明Sを行う。これを「AがBに対してサウンディングを行った」と言う。ところが, この時,
 - (a) Bは, 「AがPを本当じゃないと思っていること」を信じており, また,
 - (b) Bは, Aが(a)の事実もまた知っていると信じている。
- (2) BもまたAと同じような言明S'を行う。そして, 同じようにS'はAにもBにも真実ではないと考えられている。
- (3) サウンドに対する答はまたサウンドでなければならない。

ゴフマンは, これに対して次のような註釈を加えている (19: 344)。

- (1) サウンドは, 一つの場を開く。一つのサウンドが出されるとの別のサウンドが答として出されるべきだという期待を生む。後者は前者の形式に則って組み立てられなければならない。
- (2) 最初の二人の演者に加えて, 第三者の役割が必要である。
- (3) 第三者も演者になる可能性がある。
- (4) 数多くの象徴的距離が維持され, 他の言語的相互作用から区別す

るために役立っている。

ゴフマンの指摘はいずれも重要であるが、ラボフが「儀礼的悪口」(ritual insult) と呼ぶサウンディングが当事者間でそれが真実ではないという暗黙の約束のもとに行われるのだという指摘と関連して、サウンディングが相手との間に、他の言語的相互作用とは異った象徴的距離を維持しているという指摘は重要である。それは、談話 (speech) を構成するすべての要素 (話題の選択, 語彙, 音調, 呼称等) に現われてくる。「儀礼的悪口」がまさに「儀礼的」であり、遊びとして知覚されるための形態上の特徴の一層明らかな例が、ダンスを中心とする三人の著者によって報告された、トルコの「悪態合戦」の場合である (14)。

A : Ayi. (熊!)

B : Sana girsin peman yayi.

(おまえの尻にヴァイオリンの弓をおち込んでもいいか!)

A) の挑戦「熊!」は、不器用な、愚かな動物を意味していて、伝統的な悪口の一つである。これにするBの応酬も、Aに対する二種の伝統的な応酬のうちの一である。挑戦を受けた時点では、Bはどのような反応をしても自由である。Aを殴ってもよいし、また同じ言葉をやり返してもよい。そのどちらも採らず儀礼化された喧嘩という手段を選択したことを示すための象徴的距離は、次の二つの規則によって表現される。

第一の挑戦に対して、

(1) 韻を踏むこと

(2) 相手をホモセクシュアルの受動的役割へ追い込むこと。

上にあげた例の場合には、「Ayi」に対して韻を踏むという条件から、「yayi」が喚起され、次にyayi」の意味内容「弓」がファロスのシンボルとして、敵のアヌスへ繰り返し挿入する行為に適わしいなめらかなイメージをもちうるという連想によって、Bの応酬は生み出される。

これら二つの例は、「儀礼的な悪口」が直接的な対立の回避という機能

をもつことを明らかにしている。と同時に、間接的に表現された対立だと言える。それは単なる逆説ではなく、「儀礼的悪口」がそうした逆説的な状況で行われるという事実を示していると言えるのではないだろうか。「儀礼的悪口」が交わされる別な状況、恋愛中の男女の会話（例えば、歌垣での歌の応酬）とか、同じ会社に属しながらはっきりとした競争関係にあるセールスマンの中で交わされる冗談などはこの事実を裏づけするだろう。そこでは、対立（性の対立、競合の関係）と調和（愛あるいは結婚、友人関係）とが同時に意識される状況である。「悪態合戦」の場合は、いずれもそのにない手が、少年から思春期にいたるまでの男である。若者たちは、悪口の情報内容が(a)「主として相手（自分）の母親を貶しめること」あるいは、(b)「相手をホモセクシュアルの受動的な役割に追い込むことから成っている事実から、(i)「アメリカ黒人の母親中心社会における男性の存在証明」とか、(ii)「男性中心社会における女性あるいは弱い地位と区別された男らしさの強調する機能」を「悪態合戦」に見出している。その具体的内容について、(a)と(i)、(b)と(ii)の結合について、我々には支持したり反対したりするための資料を持たないが、少なくとも(a)と(b)については著者たちを信ずることができる。この事実と「悪態合戦」を行う年代から、悪態合戦が一種の通過儀礼として、割礼と同じように、「子供」から「男」への役割の移行のための、一つの関門として存在するのは確かであろう。この事は、悪態合戦で勝つための文化的知識の習得とか、敬語法とは逆な形での役割行動の訓練という側面からも支持しうるのではないだろうか。

同じ思春期にある人々によって演ぜられ、緊張解消、自我の確立といった要素を含みながら、別な要素が入ってきて、悪口が結局は自分自身にはね返ってきて、内攻してしまう、字目の子守女たちによって演ぜられる歌げんかはそうした例の一つである (6: 158~179):

(あん子面みよ目は猿まなこ
 口はわに口えんま顔
 (いらん世話やく他人の外道
 やいちよければ親がやく

字目は大分県の最南部、宮崎県と接する谷あいの山村で、夕暮時になると部落の境で誰ともなく子守の女の一人が歌いはじめる。他の部落の子守女がこれに呼応すると、両部落から多数の子守女が集まり、集団的な掛合いの歌唱が始まり、えんえんと続く。しかし、掛合いの悪口という形式は、歌の進行につれて、怒り、嘆きの共感へと変質してしまう。

(ねんねねんねと寝る子は可愛い
 起けち泣く子は面憎い
 (起けち泣く子は田んぼに蹴込め
 上るそばからまた蹴込め
 (わたしゃうたいとうちうたうのじゃないが
 あまり辛さに泣くかわり
 (あまり辛さに出ち山見れば
 霧のかからんではない

民謡もまた悪口が現われるジャンルの一つである。土橋寛氏も、ジンメルの「社交性」の概念とマリノフスキーが言語の換情的機能の一例としてあげた「言語交際」（言葉の意味内容ではなく、それが交されるという事実によって共通の情操を起こすこと）の概念によって民謡を定義した。氏は、狭義の抒情詩と対比して、民謡の特徴として (2a: 76), (1)場の集団性、(2)歌い手と聞き手の未分化ないし平等関係、(3)歌の機能の功利性（儀式歌の呪術性、雑歌の行動指示性と社交性）を挙げる。(1)と(2)については問題はないと思われるが、(3)については説明を要するだろう。儀礼歌は、人間生活の繁栄・除災を、儀礼の場にある景物を賞めることによって、その目的を達成しようとする呪歌である (2a: 42)。

めでためでたの若松さまよ

枝も栄えて葉もしげる。(静岡県, 婚礼歌)

雑歌においても, 従事している労働や踊りなどの動きを比喩的に指示しようとしている。民謡における悪口もこうした場の中で行われる(2a:55)。

(a) (お勝お勝と名は高けれど
親は相模で乞食する

(b) (たとえお勝が乞食の子でも
わたしゃ吉野の花と見る

(c) (花と見られて咲かぬもくやし
咲いて見せましょ咲かせましょ (千葉県, 雑謡)

この歌は「三首一組の掛合歌」であり, 土橋氏によれば, (a)の部分はお勝に対する悪口というより, 悪口の内容として有名な美女と考えられるお勝を取り上げ, しかもお勝自身ではなく, 親を引合いに出しているところにおかしみがあると解釈される。(b)はそれに対する応酬, (c)は(b)に対するお勝自身の応酬という形をとっている。こうした掛合は形式であって, (b), (c)は誰によって応えられても構わないし, また三首すべての同一人によって歌われてもよい。ここでの悪口は, 攻撃ではなく機知の遊びが主目的になっており, それが集団的な場を背景として, あるいは場というものをつくり出すための一手段であることは民謡自身が歌っている(2a:72)。

話やめやれ仕事の邪魔よ

そろりそろりと歌を出せ(三重県, 白挽歌)

このような雰囲気では, 機知の遊びであることを逆手にとって実質的な攻撃を盛り込むこともある(2a:57)。

内の上さん始末な人で,

米の数ほど目がまわる(和歌山県, 白挽歌)

土橋氏によれば, この歌は次のように解釈される: 白挽がはかどって, 時刻もだいぶ遅くなったのになかなか夜食を出ない上さんに夜食を催促し

ているのだが、「米の数ほど目がまわる」という機知的表現で上さんは怒るに怒れない。つまり顕在的な内容としての言葉の遊びが、潜在的な攻撃の意図を笑いの中で喚起させるという形をとっている。「皮肉」とか「揶揄」というのも同じ形式である。それがその場にいないある不特定な相手に対して向けられる時、それは一般的な倫理的規範の指示、暗示的な社会統制の要素を含むことになる (2b: 92)。

なるか見て来いお寺のささげ

花は咲いても実はならぬ (愛知県・盆踊り歌)

前の歌と同じように、この歌も「ささげ」に事寄せて、お寺の娘が身持ちが固くて行きおくれているのを揶揄していると解釈されるが、そういうお寺の娘が実際に存在してもしなくても、一般的にあまり身持ちが固すぎるといきおくれるぞ、という教訓を喚起しているのだと言える。こうなれば、もう「諺」と言ってもよい。

「諺」という言語伝承のジャンルは、問題となる状況を前提として、この状況における行動を否定的・肯定的に指示しようとする言明である。『民俗学辞典』は、諺が教訓と笑いという二つの効果を齎すゆえ、「滑稽な皮肉」というような意味をもつようになったと述べて集会などで、「巧みな諺によって、批評されると、他人の人たちは皆どっと笑い、自分一人だけ共に笑えない。日本の年若な人たちは男も女も、それが非常に嫌だったのである。その場では笑ったものも、実際は心の中で、自分もこれからは気をつけて、このように皆に笑われぬようにしようと考えたらしく、寸言にしてしかも教育的効果は大きかった」と諺のもつ社会的制裁あるいは強制的承諾のプロセスを明らかにしている。今日では、非公式な社会的制裁の役目を果している言語行為は、諺というよりはむしろ「世論」や「世間話」であろう。世間話 (Gossip) は英国人類学の主要なテーマの一つである。グラックマン (10) は、ゴシップから「我々-集団」(we-groups) の存在を明らかにしようとした。すなわち、いかなる集団も完全には分化して

おらず、大抵は、いく人かの個人の集まり、あるいは小規模な集団を構成し、これらは互いに地位や威光をめぐる、一定の境界内で競合関係にある。ゴシップや醜聞を、この境界を明らかにし、これを越える者の制裁として作用すると考えた。グラックマンがゴシップの社会学的意味を強調したのに対して、ペイン(24)は、ゴシップをある特定の個人が、何らかの目的のための印象と情報を操作する戦術として用いられるものであると定義づけた。この二つの観点は、ある現象についての社会構造との関連から説明する社会学的説明と個人の心理から説明する心理学的説明との論争を生んだ。この二つの観点の違いは、社会学的説明と心理学的説明という立場の違いから生ずるばかりではなく、ゴシップにする概念の違いから生じているのではないかと考えられる。グラックマンの考えるゴシップは雑談に類する日常的会話の中に現われてくるものに近いのに対して、ペインの考えるゴシップは、議論や説得あるいは物語りの中において用いられる言葉の技法としてのゴシップというような意味あいがある。ペインの定義するゴシップの使われ方は、諺や謎々の使い方に近くなる。前記の三重県の白挽歌が「歌」と雑談とを区別していたと同じように、同じ機能をもつにせよ、その形式が意識的に用いられた場合とそうでない場合を区別すべきである。フィッシャーと吉田禎吾氏(15)は、日本の諺の中から、言語行為についての諺ばかりを集めて考察を加えているが、面白いことにそれらのほとんど「おしゃべり」に対して否定的である。例えば、話すことの基本的に禁止を指示する諺には

言わぬが、花。

口はもって食うべし、もって言うべからず。

また「話すこと」は「見ること」よりも低く評価されている；

口を閉じ、目を開け。

百聞は一見にしかず。

攻撃的なおしゃべりはわざわざを招くことや不要意なおしゃべりに対す

る警告をしている、

人を呪わば、穴二つ。

口から高野。

口から出れば、世間。

諺が常にそうであるように、一つの諺には必ず、それと反対の意味をもつ諺が存在するが、日本の諺には、「話す」という行為を肯定する諺は数少ない。たまたま在っても、それは、それは警告の意味を含んでいる。

人の噂は、鴨の味がする。

人の口に戸は立てられぬ。

悪態合戦や敬語法と比較すると、諺の言語的様式は簡潔であることが特徴である。つまり冗語性が少ない。最小限の言葉で、最大の効果を得る。『民俗学辞典』(8)の言うように議論や説得において効果的な武器であり、コンセンサスへの最短距離である。しかし議論の目的が単に相手を打負すことではなく、対立を解消し、なんらかの発展を見出すことならば、なるべく冗長度が多く、しかも議論に適した話し方が望ましい。諺もその一技法として用いられた時、より一層有益だと言えるのではないだろうか。

悪口と笑い

悪口と笑いとは常に同時に現われるわけではない。ここでは悪口に伴って笑いが生ずる時、どんな機能を果しているのかを考えてみたい。悪態合戦においては、悪口は、何らかの言語様式の規定を守ることによって儀礼化が行われた。前記の和歌山県の白挽歌の例では、歌というジャンルの選択と言葉の遊びが攻撃のとげを抜いていた。つまり手段の間接性と笑いが怒りを覆ってしまったからである。『民俗学辞典』からの引用にある満座の中で笑われるあるいは笑うという場合には、笑いが攻撃の武器となっている。今世紀初頭のフランスの社会学者であるデュプレルの笑いに関する考察が、G. B. ミルナーの「ホモ・リーデンス」(22)という論文の中に引

用されている。彼は、笑いの社会学研究において、笑いに「包摂」と「排除」という二つの境界づけの機能と連帯性 (solidarity) を見出したがこの考え方は、笑いが攻撃の武器となったり、反対に对立を解消するのに有効であると思われる。デュプレルによれば、集団Aが集団Bを笑うということは、集団Aの統合という効果と同時に、集団Bのその後の行動に対する影響力をもつ。それが集団Bを統合するように働くものを包摂の笑い、疎外するように働くものが排除の笑いとなる。ブラックマンがゴシップの機能として、「我々-集団」の形成力を考えたのはこのメカニズムで説明される。デュプレルはこの作用が一個人が有する諸属性に対しても働くと考えを進めている。人々が英雄や支配者に対して親愛をこめて笑う時（その起原は別として、例えば、我々が豊臣秀吉あるいは徳川家康を「猿」または「狸親父」と呼ぶ時）、英雄や支配者の「尊大さ」や「権力」といった属性を排除し、彼らにとって受け入れられる部分によって包摂しようとしているのだと言える。だから、二人の人間がコンセンサスに至る最も手近な方法は、共通の犠牲を見つけて、これを攻撃し、共に笑うことだ。白挽歌の場合は、最初の非難が言葉の遊び（そして、おそらく滑稽な表情と口調）に対して共に笑うことによって、上さんの人格から離れて、上さんの「始末さ」という属性が客体化してしまうため怒れなくなるのである。ユーモアが寛容の精神のあらわれであるというのは、こう機構に基づくためではないだろうか。ラボフは儀礼的悪口の分析で、悪口が腐している属性が互いのパーソナリティとは無関係であることを了解していると指摘したが、この場合は、腐された諸属性のみが排除されていることになる。それが否定的な形での道徳的価値の維持と社会的統制として機能することになるといって間違いないだろう。諺によって満座の中で笑われ、道徳的指示を受けるとするのはこの場合に当てはまるだろう。またデュルケムが社会的事実の外在性と拘束性に認めたのが喚起される。では、この考え方から、互いに悪口を交わし、嘲笑い、軽口を叩き合うといった関係（悪態合戦、冗

談関係)はどう理解されるのだろうか。集団Aが集団Bが相互に笑うという関係は、AとBが互いに排除し合い、かつ包摂しあう、AとBが同時に一でもあり二つである場合である。すなわち、競合関係と友愛関係、敵意と好意、対立と調和が同時に現われる時、これを表現する関係であり、認知のプロセスである。

隠喩と社会的慣習

諺や悪口歌に用いられる技法で、謎々や神話など口頭伝承に共通してみられる精神の働きは、隠喩作用である。皮肉あるいは暗示に相当するアメリカ黒人の言語技法の一つであるシグニファイング (Signifying) もこの過程を用いる。これは、「言葉や身振りをを用いて、遠回しにほのめかし、刺激し、懇願し、自慢すること」を指す用語である。次の例はミッチェルカーナンが日常の会話から採集したものであり、バーバラとメアリーという二人の黒人女性と調査者がバーバラの家で交わした会話である(23: 314~315)；

バーバラ：土曜になにか用事がある？ ここに来ない？

調査者：わからないわ。

バーバラ：そう、もし用事がなかったら、いらっしゃいよ。Chit'lins (豚の内臓を材料とする南部黒人の伝統的料理。ごちそうである(21))をつくるの。(やや冗談めかして)、それとも、それとも、あなたはChit'lins を食べない類のニグロなの？

メアリー：(憤然として口をはさむ)……もしあなたが食べないと言ったら、けしからん奴だって責められるわよ。……黒豆 (black-eyed pea) だって、首の骨 (neckbone) だっていやんなるほど食べて、もう、どう言うことないわ。最上等のあばらやT字ステーキだって食べるけど、それは好きだからで、白人になろうとしているからじゃないわ。ニグロはいつも、何かお互いを区別する手立てを見つけようとするのよ…

….

ここで、鍵となる隠喩は、chit'lin である。バーバラの質問が食物が話題であるのに、メアリーが不可解な反応をするのは、chit'lin を食べることが同化主義者であるかないかを示す標識だからである。黒人の社会的状況の変化が、伝統的な料理で、ご馳走であった chit'lin の意味を変化させて、このシンボルが成立させた訳であり、調査者の注解によると、黒人の伝統的文化の消滅を恐れる一般的感情の一つの顕れである。

一般に、象徴的相互作用においては、相互作用においては、相互作用を行う当事者間に表面には表われない、暗黙の慣習による事物間の連合を前提として行われる。しかも、その事物間の連合を認める集団の文化に依存している。象徴作用の文脈への依存は、時間的空間的に異った文脈に共通して現われるシンボルの一義的解釈への危険性（否定ではなく）を警告しているが、口頭で行われる演技芸術（performanceart）の場合には、素材の即境性が重要な役割をもっていることからシンボルの意味の解釈には場というものを考慮に入れることが必要となる。

記号内容 (signifié) と記号表現 (signifiant) の区別は、これに関する言語学上の議論とは別に、言語をはじめとする種々の記号のもっている多義性やあいまい性を説明するのに有益である。大部分の言語芸術は、この二つのものの関係が一有益でないことを巧みに利用している。その上、この二つのものの結合が暗黙的であり、辞書の上には載っていない結合の存在を、ごく日常的なコミュニケーションでも前提としている。談話分析 (discourse analysis) も記号と意味との間の隠れた結合を発見することを目ざしているが、W・ラボフは前記の儀礼的悪口の分析において、「実際に言われたこと」(what is done) と「実際に伝えようとしたこと」(what is said) の間の区別を、その第一の原則とし、次のような例を挙げている (19: 299),

A: 明日は仕事にいらっしゃるのですか?

B：陪審の義務がありましてね。

この会話で、Bは、我々が外国語の会話の初歩を習う時のように、Aの質問文の肯定または否定という形で答えていない。実際にはBは「いいえ、明日は仕事に行けません。」と答えていて、それは、「陪審の義務がある::仕事が出来ない」という連合が、AとBの間に暗黙的に了解されてためである。この了解は、その社会や文化の成員が共有する知識であり、象徴的相互作用の分析は、一般に社会的相互作用は、こうした共有された文化的社会的知識に依存していること、また人々が各自抱えている社会構造に対する見解、すなわち社会意識を表現したり、確認したりする機会であることを明らかにする。会話における敬語法や冗談・悪口の使用もまた、言語学的であると同時に、社会学的な意識の表現であるが、言語的相互作用には、いくつもの社会学的言語学的な規則が働いている。相互作用の失敗は、こうした規則や暗黙的な意味についてのコンセンサスが得られなかった時、生ずる。上の例で言えば、もしAが「陪審の義務がある::仕事が出来ない」という連合を成員間のコンセンサスとしている集団に対して全くアウトサイダーの者や、まだその知識を獲得していない子供の場合には、この相互作用は失敗に終る。人生の悲喜割の多くはここから生まれる。この事実を主題にした文学作品さえある。マリヴォーの『恋と偶然の戯れ』は、役割の交換による混乱を主題にしているし、またコミュニケーションの一媒体としての手紙の意味を主題としている『危険な関係』のような作品もある。何らかの集団への帰属を望む新参者や子供から青年へ、青年から成人への移行期にある年代の時には、こうした相互作用の失敗をくり返すことによって不成律となっている記号作用を学ぶ。謎々、諺、悪口合戦、新参者いじめ、通過儀礼において語られる神話などは、この社会化の過程の制度化されたものだと言える。反対に、集団のコンセンサスを強化するのに、この過程を利用する場合がある。上記の例のほか、未開社会に見られる秘密言語や隠語の使用、あるいは入社式の様々のシンボルは集団帰属感を高め

る強化儀礼として作用する。

また、この過程は、言語的相互作用ばかりでなく、他の形態の相互作用にも観察される。精霊崇拜に基づく憑依儀礼——ハイチのヴォードーやブラジルのカンドンブレのような——におけるパンテオンは、憑依儀礼という相互作用において「共有された知識」としての位置を占めている。医術を行う儀礼において司祭はパンテオンの中から、医術を行う精霊を選び、これに憑依される。この選ぶという事実は憑依という現象が意識的なものであることを示しているが、それ以上に、憑依される司祭とこれを取り囲む観客との間に、その精霊の存在への信仰が前提され、かつその精霊が司祭に憑依したことが、自明の事実として受け入れられてなければならない。社会学的な意味での役割行動と演劇（とりわけ即興喜劇）と憑依儀礼との共通性はここにある。

こうした相互作用で暗黙的了解となる記号とその意味との間の結合の拘束性には、その相互作用の種類や集団や個人の態度によって異なる(10)。まず相互作用の種類の違いについては、技術の体系と道德の体系について比較してみると、その差違がよく解るであろう。前者については、少なくとも我々の社会では比較的変らずかつ厳密であり、個人差はない。その拘束を解くことが許されるのは、普通、科学者だけである。これに対して、道德の体系では、民主主義的な集団、権威主義的な集団等、その拘束の程度は様々であり、同じ集団内でも、パーソナリティの柔軟性の程度によって個人差がある。A・シュッツ(25)は、日常的な知識の間主観的な性格を、認識の社会化の問題と結びつけて論ずる際、知識の社会的分布という事実に注目して、専門家と素人の区別を見い出したが、我々はそこに老人と若者、先達と新参者の区別をつけ加えることができるだろう。アフリカのヴェンダ族の研究者であるブラッキングは、年齢と身分によって地位が決定されるこの社会で、さらに昇進する数少ない手段が、即興で歌を唱ったり、祭文をよく知っていたりする、言語の知識の豊富である事だと報告

(11) している。難しい謎々を出し、これを解いてみせる者、諺を効果的に使える者が尊敬の的となる。古代の歌論書が謎の歌を第一等に置くのは、このような理由によるかもしれない。ここでは知識の流れが力の流れとなっている。厳密な道德体系を持つ社会では、物事は、その社会の命令する秩序に従って俊別され、その意義づけも一義的に定められ、タブーによって嚴重を守られる。こうした社会では、道徳的な禁止を破る者はもちろん、科学者も、自然界における事物の定められた境界を踏み越えて、不連続なものに連続性を見出したり、物事に別の意義を与えたりするから、タブーを犯す者として異端視されることがある。言語の体系の中に、社会的な規則が入り込んでいるとを察知して、隠喩の変化によって、世界変革を試みる詩人達もいる。もっと瑣末な局面では、同音意義といった言語体系の破れ目を巧みに利用して、普段抑圧されている意味を明らかにする。つまり駄じゃれのような楽しみも同じ精神に由来している。

社会化や社会統制が、こうした記号体系を通じて行われるとするならば、教育および学習において、どの程度の柔軟性をもった伝達方式を採用しているかが、その集団の成員のパーソナリティ形式と集団の性格を推し測る標識となるはずである。もう一度、悪態合戦にもどるならば、この現象が教えはいるのは、この悪口の内容をなす、侮蔑的な属性が、個人のパーソナリティに由来するものではない虚構的なものだとする考え方である。敬語法の方は、反対に、虚構的なものが、パーソナリティに対して義務づけられるという形を採り、虚構的なものが実体化される恐れがある。個人の責任ということの問題にすれば、前の考え方は、責任逃れの言訳になってしまうが、問題は、その柔軟性の問題であり、象徴的距離という言葉を用いるならば、状況に応じて、自己と他人の間の距離を正確に見定め、しかも人間関係の中で自己を失わない精神というものを、悪口の修辞学は示唆しているのではないだろうか。

最後 に

副題に示したように、悪口という現象をこの論文のテーマとしたのは、悪態合戦、民謡、諺といったフォークロアを例にとって、フォークロアが、単に、今はその必要を失った知識の残存であるとか、風変わりな風習ではなくむしろ、社会構造が、具体的に、生き生きとした形で展開される場であることを示したかったからである。同じ事が、物質文化に関するフォークロアについて言える。それらは、自然に挑戦する人間が、何らかの問題にぶつかった時に、努力の末、見出した一つの解決手段なのである。しかし、物質文化がすでに解決ずみの結果を示しているのに対して、宗教儀礼やその他の心意的・言語的伝承は、未だ解決されない、おそらく永遠に解決されることのない、問題に対して捧げられた人間精神が提出した解決の試みなのである。それらは、応々にして、象徴的な表現の背後に隠れていて、我々は、それらが人間がつくったものであることを忘れて、訳の解らないものとして不当に見下したり、あるいは不当に服従してしまったりする。それは、おそらくフォークロアが実際に行使される場面を構成要素、送り手と受け手あるいは観衆、背景、メッセージの内容とそれを伝える様式の中からテキストのみを取り出し、これを字義通り解釈しようとしたからである。トーテミズムの研究が長い論争の歴史をもつのは、「私はカンガルーである」という一見、単純かつ不合理な言明の背後に、隠れた、非常に複雑だが決して不合理でない解釈の規則があるのを見落したからではなかったろうか。この例は研究者および彼らが属する集団と研究対象とした選ばれた集団との間の対話の明らかな失敗である。研究者というのは、いわば新しい集団に入ろうと決心した新参者なのだから、この出会いというのは、もっぱら学ぶことに耐えることにちがいない。

参 照 文 献

- (1) カイル, チャールズ (相倉久人訳), 1972「都市黒人のブルース」, 昔楽の友

- 社.
- (2) a 土橋寛, 1971, 「古代歌謡論」, 三一書房.
 b " ", 1968, 「古代歌謡の世界」塙選書.
- (3) 西山松之助, 1973, 「江戸歌舞伎の特質」芸能史研究42号.
- (4) バフチーン, ミハイール, 川端香男里訳 1972, 「フランソワブレーの作品と中世ルネサンスの民衆文化」, せりか書房.
- (5) ホイジンガ, ヨハン(高橋英夫訳), 1963, 「ホモ・ルーデンス」中央公論社.
- (6) 安永寿延 1965, 「伝承の論理」, 未来社.
- (7) エイブラハムス, ロジャー, D. 「黒人の話術」, スウェド・J・F編(猿谷要訳) 1973 「ブラックアメリカ」所収.
- (8) 柳田國男編, 1972, 「民俗学辞典」, 東京堂.
- (9) ABRAHAMS, R.D. 1970. Deep down in the Jungle, Aldine.
- (10) BERNSTEIN, B. 1971. Class, Codes, and Control, R.K.P.
- (11) BKACKING, J. 1961. "The Social Value of Venda Riddling" African Studies 20, 1-32.
- (12) BURNS, T. 1953. "Friends, Enemies and Polite Fiction" A.S.R. 18, 654-65.
- (13) CALAME-GRIAULE, G. 1965. Ethnologie et Langage, Gallimard.
- (14) DUNDES, A. et als. 1972. "The Strategy of Turkish Boys" Verbal Dueling Rhymes", GUMPERTZ, J.J & HYMES, D. (eds.) *Directions in Sociolinguistics*, Holt, Rinehardt, Winston.
- (15) FISCHER, J.L. & YOSHIDA, T. 1968. "The Nature of Speech According Japanese Proverbs", Journal of American Folklore 81, 34-43.
- (16) GLUCKMAN, M. 1963. "Gossip and Scandal", Current Anthropology 4, 307-16.
- (17) HERSCOVITS, M.J. & FRANCES. 1958. Dahomean Narrative, Northwestern University.
- (18) KOCHMAN, T. 1970. "Towards an Ethnography of Black American Speech Behavior", WHITTEN, Jr. N.E. & SZWED, J.F. (eds.) *Afro-American Anthropology*, The Free Press.
- (19) LABOV, W. 1972. Langage in the Inner City, University of Pennsylvania Press.
- (20) LOUDON, J.B. 1970. "Teasing and Socialization on Tristan da Cunha", MAYOR, P. (ed.), *Socialization: the Approach from Anthropo-*

logy, Tavistock.

- (21) MAJOR, C. (ed.), 1971. Black Slang, R.K.P.
- (22) MILNER, G.S. 1972. "Homo Ridens", *Semiotica* V-1, 1-28.
- (23) MITCHELL-KERNAN, C. 1973. "Signifying", DUNDES, A. (ed.), *Mother Wit from the Laughing Barrel*, Prentice-Hall.
- (24) PAINE, R. 1967. "What Is Gossip about ? : Alternative Hypothesis," *Man* (n.s.) 2, 278-85.
- (25) SCHUTZ, A. 1971. *Clected Papers*, Nijhoff.

A Rhetoric of Insult

Yoshihiro Kubota

Résumé

Insults observed in folklore such as verbal duelings, ballads, proverbs are ritualized, therefore they are considered not as true aggressions, but as an expression of sociability. By some symbolic features, they are ritualized and distinguished from other of verbal interaction. When the fact once become accepted, they often function as the indirect social control. This indirectness derives from the metaphorical process which most of genres utilize. Folklore is not an absurd tradition but requires its proper rules of interpretation. Folklore is a dynamic aspect of the social structure.