

# アサイラムの中心でアジールを叫ぶ

—「反ユートピアニズムに反対」のスローガンを掲げて—

*Crying Out for Asyl in the Center of the Asylum:  
Canting the Slogan of “Anti-Anti-Utopianism”*

加 瀬 佳代子

Kayoko KASE

## はじめに—ユートピアニズムとジェイムソンの諦観—

トマス・モアの *Utopia* (1516) 以降、様々なユートピアが数々の小説に描かれ、世界各地に多種多様なコミュニオンが建設された。すると、その熱量に応じて、ユートピア批判の声も高まっていくのだが、その定型句、「非現実的」な「理想主義」は実に強力だった。現実的／非現実的、理想主義／現実主義という対立的枠組みに落とし込まれたところで、「ユートピアニズム」に勝ち目はない。夢物語に格下げされた「ユートピアニズム」は、かつての勢いを失っていった<sup>1</sup>。

それでもなお、『反ユートピアニズムに反

対』というスローガンこそ、最善の作業戦略<sup>2</sup>なのだと、フレドリック・ジェイムソンは声高に訴える。そして、問われるべきは、ユートピアニズムの可能性／不可能性ではなく、そうした二項対立的な問題設定の方だと、執拗に反論し続けてきた。

ユートピアをめぐる言説空間は、なぜ理想主義／現実主義といった二項対立を軸とする反ユートピアニズム言説に乗っ取られてしまうのか。ジェイムソンは、それはユートピアニズムの曖昧さに起因すると説明する。ユートピアニズムは、ある人にそれを実現せよと迫る一方で、別の人には、そんなものはあり得ないという確証を与える。だからこそ、邁進する人々と同じ熱量をもって、人々はそれを否定することができるというのだ<sup>3</sup>。

だとすれば、ユートピアニズムが現実的か非現実的かと問う、その問いに意味はない。その無意味さを知らしめるために、ジェイムソンはその熱源を掘り起こすと、ユートピアニズムであれ、反ユートピアニズムであれ、

<sup>1</sup> 具体的な事例として、ガンディーのサバルマティ・アシュラムが挙げられる。非暴力運動の一環として、ガンディーは村落共同体の運営に取り組んでおり、そのためにアーメダバードに建設されたのが、サバルマティ・アシュラムだった。その試みに対し、「非現実的」な「ユートピアニズム」という非難の声は当時からあり、ガンディーは、自身の共同体は「ユートピア」ではなく「パラダイス」だと反論を繰り返した。しかし、その主張が聞き入れられることはなく、インド独立後、サバルマティ・アシュラムは、村落共同体としての機能を失い、国家の記念碑的博物館となっている。詳細は、加瀬佳代子「M.K. ガンディーの『ユートピア』と『パラダイス』」金城学院大学『金城学院大学論集』第13巻1号、2016を参照のこと。

<sup>2</sup> Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (New York: Verso, 2007), xvi.

<sup>3</sup> Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), 52-53.

言説の出処は同じであると断定する。なぜなら、「同一性と差異の弁証法」を使い、「既存のものとは別の、違うシステムを実現しよう」というユートピア的提言は、常に集団的階級意識から発せられるからだ<sup>4</sup>。そこで、支配階級と被支配階級を区別する必要はない。支配階級が語る「よりよい社会」も、被支配階級が描く「よりよい社会」も、同じくらいイデオロギー的で、ユートピア的だ。どの階級意識であれ、社会集団の「姿」をとるとき、それはユートピア的なものとなる。

そうした見解に基づき、ユートピアニズムをめぐる言説空間を二項対立的枠組みから解放放とうと、ジェイムソンは批評研究を続けてきた。トマス・モアの*Utopia*はもちろん、古典的文学作品やSF、建築をも含む、ありとあらゆるジャンルを幅広く扱ってきたのは、その批判的分析をとおして、ユートピアニズムのための言説空間の可能性を模索してきたからだ。

しかし、2016年の論文“An American Utopia”で、その論調が突然変わった。「私が提案するのが政治的プログラムなのかユートピア的ビジョンなのかははっきりさせられない。私の考えではいずれももはや不可能なはずだ」と絶望的なことばを並べながらも、彼は「ユートピア的提案の最初のステップ」を示すのだが、それは「徴兵制の再導入」という、捨て鉢とも見える提案だった<sup>5</sup>。徴兵制を実施し、軍が国営化されれば、軍事力が大衆的民主制の媒体になるというのが、彼の言い分だが、それを「ユートピア的提案」として受け入れることは難しい。

むしろ、この提案は「ここにきてなぜ、ジェ

イムソンはこのような案を持ち出したのか」という疑問を生じさせるが、その理由を、彼自身次のように説き明かしている。ユートピア的思考は、権力批判とともにあり続けてきたが、左翼的政治が事実上消滅した今、ユートピア的思考は不可能となってしまった。さかのぼれば、1960年代、権力批判は、権力以前の社会形式を求めるといふ、ユートピア的なものから始まった。しかし、68年5月の失敗や、旧共産党への幻滅など、惨憺たる状況下、左翼陣営で反制度的アナキストが台頭すると、同時期に生じた「強制収容所 (gulag)」の「暴露」が、彼らを増長させた。そのため、「ディストピア的強迫観念」、つまり、既存の政党であれ、未来の社会機構であれ、組織というものに対する「疑似パラノイアの恐怖心」が、蔓延するに至ったというのだ<sup>6</sup>。この弁明から判断すれば、「徴兵制の再導入」は、「ディストピア的強迫観念」に追い詰められたジェイムソンが、切羽詰まったところで、捻り出した苦肉の策とも見えてくる。

そこで、本論は日本のアカデミズムに舞台を移し、この「ユートピア的思考」と「ディストピア的強迫観念」を考察する。そこでは、ジェイムソンが指標にした「強制収容所」は、より有効な概念となり、「ユートピア的思考」に関するさらに詳細な分析が可能となる。というのも、日本のアカデミズムにおいては、「全制的施設」を意味する「アサイラム」というタームとともに、ユートピア的な「アジュール」という双子関係のタームが存在するからだ。「アジュール」言説の系譜を辿れば、そこに集う「ユートピア的思考」の特徴を浮き彫りになってくる。そのために、本論ではまず、「アサイラム」と「アジュール」の定義を確認し、その後、サンカ研究に焦点を当て、

<sup>4</sup> Jameson, *Archaeologies of the Future*, xii.

<sup>5</sup> Jameson, “An American Utopia” in *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army* (Slavoj Žižek ed.) (London: Verso, 2016), 2.

<sup>6</sup> Jameson, “An American Utopia”, 2.

「アジール」言説を分析する。そして、それが権力批判だけでなく、語る者の「祈り」を広く受け入れるものであることを明らかにした後、それが「アサイラム」の語りに侵食されていく様を見る。

## 1. 「アサイラム」—全制的施設とゴッフマンの視座—

「アサイラム」は英語の‘asylum’から、「アジール」はドイツ語の‘Asyl’から、翻訳を経て受容された。しかし、フランス語の‘asile’を含め、これらはギリシア語の‘ἀσύλον’を語源とし、本来は「避難所」を意味する。ところが、日本のアカデミズムにおいては、「アサイラム」は「全制的施設」という否定的なタームとして、もう一方の「アジール」は、定義は曖昧だが、「平和で自由な空間」を意味する肯定的なタームとして用いられてきた。

そこでまずは、「アサイラム」の成立過程と定義から確認する。英語の‘asylum’は、社会学者アーヴィング・ゴッフマンの *Asylum* (1961) をとおして、日本に受容された。その影響力は大きく、同書を理論的根拠として、60年代には反精神医学運動が展開されている。もっとも、この運動には、ゴッフマンだけでなく、精神分析医のD. クーパーやトーマス・サス、哲学者ミシェル・フーコー<sup>7</sup>も関与していた。イギリスから始まった運動は、欧米諸国に広がり、全共闘運動で荒れ狂う日本に及ぶと、70年代には精神医療改革運動が展開されている。これが、ジェイムソンの言う「強制収容所」の「暴露」であり、アナーキストの反制度的態度に拍車をかけた張本人なのだが、その舞台である「アサイラム」を、

ゴッフマンはこのように定義した。

全制的施設 (a total institution) とは、多数の類似の境遇にある個々人が、一緒に、相当期間にわたって包摂社会から遮断されて、閉鎖的で形式的に管理された日常生活を送る居住と仕事の場所、と定義できよう。<sup>8</sup>

この定義をもって、「全制的施設」は非難されるべき「アサイラム」として定着した。ジェイムソンに従えば、この「アサイラム」をめぐる思考が、あらゆる社会組織を嫌悪する「ディストピア的強迫観念」を誘発したということになるが、その原因をこの定義から読み取ることにはできない。それに関係するのは、以下の調査目的の方である。

聖エリザベス病院での実地調査をするに当たって私が直接の目的としたのは、入院患者の社会的世界について、それが患者によって主観的に体験されているままだに知りたい、ということであった。<sup>9</sup>

以上の目的を掲げ、ゴッフマンは告発する。「アサイラム」で行われるのは、治療ではなく、組織の秩序維持のために患者を管理することであると。日常生活における役割や、プライベートな領域をすべて奪われた患者は、「自己の無力化」を起し、それでも生き延びるために、彼らは「自己の再組織化」を行うのだが、そうして「アサイラム」に適応し、非の打ち所のない患者となった彼らは、もはや

<sup>7</sup> フーコーの *Histoire De La Folie a L'age Classique* (Paris: Gallimard, 1972) (『狂気の歴史』田村俣訳、新潮社、1975) も、反精神医学運動において理論的根拠とされた。当然のことながら、そこでは‘asylum’ではなく‘asile’が用いられている。

<sup>8</sup> アーヴィング・ゴッフマン『アサイラム—施設被収容者の日常生活』石黒毅訳、誠信書房、2015 [1984], v. (Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Inmates* (New York: Doubleday & Company, 1961))

<sup>9</sup> ゴッフマン、i。

社会に適応することができない。

その考察から、「自己は自己の所有者が重要な意味をもつ他者との相互行為を重ねることによってのみ生じて来るものではなく、特定の組織体においてその構成員のために成立した様々の仕組からも生じて来る」<sup>10</sup>ののだという結論が導き出されると、本来の自己を保全するためには、組織を解体する他ないという命題が浮上する。そして、この命題を提示することこそが、ゴッフマンの主たる目的だったといえる。というのも、ゴッフマンが精神病院に潜入し、「主観的な体感」による証拠を集めたのは、他でもない彼の妻が精神病院の入院患者だったからだ。

近年流行のタームを使って言えば、ゴッフマンの批判的研究は「当事者性」をともなうものだったということになるのだが、問題はその「主観性」だ。「ゴッフマンの著作は自伝」であり、「社会構造の中で彼が占めていた位置を、作品の中で数限りなく再現」<sup>11</sup>させるのは、この「主観性」であり「当事者性」だ。『アサイラム』で彼が行っているのは、「私以外はだれも一国家も、家族も、専門家も一私だけがだれであるのか、私のニーズがなんであるかを代わって決めることを許さない、という立場の表明」<sup>12</sup>なのである。

「当事者性」は、ゴッフマンを「アサイラム」に引き込むと、その視座をその内側に固定する。ゴッフマンが求めることは唯一つ、「アサイラム」の解体であり、それが彼の要望のすべてなのだ。理想社会は、「アサイラム」を解体することでしか到来せず、それ以外に方法はない。「アサイラム」とは、解体されるべきものに与えられる名なのだ。「当事者

性」をベースとする「アサイラム」言説は、破壊的衝動を孕んだまま、反精神医学運動を開花させると、その周辺に「ディストピア的強迫観念」という種子を撒き散らしたのだ。

## 2. 「アジール」—ヘンスラーと網野善彦の視座—

「アサイラム」の語り手が、その内に籠城するのに対し、「アジール」の語り手は、眼差しを外に向ける。その点で、「アジール」の語り手は、「権力以前の社会形式を求めるというユートピア的な権力批判」のようにも見える。しかし、タームの成立過程を見れば、「アジール」が常に、権力批判を目的としていたわけではないことが明らかとなる。

「アジール」は、オルトヴィン・ヘンスラー著 *Formen des Asylrechts* (1954) を移入元とする。同書の目的は、「不可触性と不可侵性」にまつわる「アジール法」を、従来とは別の視点からとらえ直すことにあった。ヘンスラーによれば、それまでアジール法は主に法学の領域で扱われ、血讐を抑制という役割を果たしたものとみなされてきた。ヘンスラーは、そうした法学的意義とは異なる、文化的意義に光を当てたかったと述べる<sup>13</sup>。

考察をとおして、ヘンスラーはアジール法から、以下の特徴を抽出する。アジール性は空間、時間だけでなく、人間にも認められ、法が設定する空間を犯罪者の逃避先である「自由領域」とする。そして、その空間は、社会の法的保護を喪失した者を、より高次の原理によって保護する「平和秩序」を維持する<sup>14</sup>。これらの特徴は、アジール空間の境界

<sup>10</sup> ゴッフマン『アサイラム』, 156。

<sup>11</sup> イーヴ・ヴァンカン『アーヴィング・ゴッフマン』石黒毅訳、せりか書房、1999、116-134。

<sup>12</sup> 中西正司、上野千鶴子『当事者主権』岩波新書、2003、4。

<sup>13</sup> オルトヴィン・ヘンスラー『アジール—その歴史と諸形態』船木徹男訳、国書刊行会、2010、12。

[Ortwin Henssler, *Formen des Asylrechts: und ihre Vorbereitung bei den Germanen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954)]

<sup>14</sup> ヘンスラー、15-16。

線で、既存の法と宗教的保護原理の優位性が逆転したことを意味する<sup>15</sup>。逆に言えば、アジール法が存在した当時は、権力は絶対的なものでなく、余地を残していたということだ。だが、アジール法は、近代国家の確立に伴って消失した。国家という「人間社会の組織化」と、その合目的的手段がアジール法を侵食し、祭祀共同体が合理的手段を発展させたとき、その存在意義を失ったと、ヘンスラーは診断する。しかし、そこで彼は「ディストピアの強迫観念」にとらわれはしない。そもそもアジール法とは、「罪と贖罪についての問い、生と死についての問いを、世界秩序およびそれを支配する諸力との調和において解決する試み」であり、本来的に「世界秩序の支配権力」と対峙するものではないからだ。アジール法は、「恐怖と孤独」、そしてそこからの「保護と救済」という宗教的な「永遠の二極性」を支柱とする。その曖昧さこそアジール性の源泉であり、アジール法がなくなったとしても、「アジールに表現された崇高な宗教的思考は、いささかも損なわれることなく生き続ける」のだと、ヘンスラーは未来の可能性を示唆するのだ<sup>16</sup>。

「アジール」は、ヘンスラーを援用した網野善彦によって、日本に紹介された<sup>17</sup>。『無縁・公界・楽』(1987)における「アジール」の定義は、ヘンスラーのものとはほぼ同じで、「本質的に世俗の権力とは異質な『自由と平

和』の原理によって編成された時間・空間」というものだったが、しかし、アジールの支柱は、「無縁の原理」<sup>18</sup>に再設定された。そして、「きわめて専制的な幕藩権力の力をもってしても、いかんともなし難い底深い慣習に支えられた場」<sup>19</sup>の具体例として、「縁切寺」や「山林」が挙げられるのだが、山林には特別な地位が与えられる。というのも、「中世前期には、山林そのものが、(中略)アジールであり、寺院が駆込み寺としての機能をもっているのも、もともとの根源は、山林のアジール性、聖地性に求められる」<sup>20</sup>からだ。ここで、山林がアジールの地盤とされるとともに、時間と人間が除外され、「アジール」は「空間」に限定されることになる。

あわせて、アジールの支柱が、宗教ではなく「無縁の原理」という、より抽象度の高いものに差し替えられたのは、その目的のためだった。網野の真の目的は、西洋由来の発展段階説的な「世界史の基本原則」に囚われた認識を解放することにあった。そのためには、「恐怖と孤独」、「保護と救済」という二極性を保持しつつ、「宗教的理念」というキリスト教的色合いの濃い概念を取り除かねばならなかった。「無縁の原理」は「人間の本質に深く関連」する普遍的なものであり、「この原理そのものの現象形態、作用の仕方の変遷を辿ることによって、これまでいわれてきた『世界史の基本原則』とは、異なる次元で、人類史・世界史の基本法則をとらえることが可能となる」のだ<sup>21</sup>。

ヘンスラーや網野のアジールは、ジェイムソンが想定した「ユートピア」とは異なる位相にある。アジールを語る彼らは、俗世の政

<sup>15</sup> ヘンスラー、17。

<sup>16</sup> ヘンスラー、59-60。強調は筆者による。

<sup>17</sup> 網野に先んじて、「アジール」に言及したのものとして、平泉澄『中世に於ける社寺と社会との関係』(至文堂、1916)や、穂積陳重『復讐と法律』(穂積奨学財団、1931)がある。また、網野と同時代の論考として、阿部謹也「ドイツ中世後期におけるアジール」(『ヨーロッパ—経済・社会・文化—増田四郎先生古稀記念論文集』創文社、1979、404-406)があるが、タームの普及という点においては、網野の影響力が最も大きかった。詳細は、舟木徹男「解題—アジールの近代」(ヘンスラー『アジール』187-288)を参照のこと。

<sup>18</sup> 網野善彦『無縁・公界・楽』平凡社、1996、243。

<sup>19</sup> 網野、27。

<sup>20</sup> 網野、127。

<sup>21</sup> 網野、242。

治的局面に焦点を定めているわけではない。さらにいえば、両者の焦点も、それぞれ別のところに置かれている。しかし、「恐怖と孤独」と「保護と救済」というアジールの二極性が、両者の目的を一手に引き受けることを可能にした。語り手は「ディストピア的強迫観念」に陥ることなく、その曖昧さに身を委ねることができるのだ。

だが、アジール法が国民国家の合理主義に侵食されたように、アジール研究は実証主義的研究に押し入られる。実証主義的な目で見れば、「アジールの根源にある宗教性や『無縁の原理』はいつの時代にも不滅であるとするヘンスラーや網野の断定には、彼らの祈りにも似たものが感じられる。しかし、いかにして現代にアジールが甦りうるのかについて、彼らは具体的なイメージを提供できているとは言い難い」<sup>22</sup>となってしまう。同じ価値基準は、網野に続く歴史学者らにも共有され、例えば、夏目琢史の『アジールの日本史』<sup>23</sup>や、伊藤正敏の『無縁所の中世』<sup>24</sup>は、網野を追って縁切寺を対象とするが、その実証的研究から「祈り」を読み取ることはできない。縁切寺が単なる調査対象となり、曖昧さが失われるとき、そのアジール性は削ぎ落とされた。

### 3. もうひとつの「アジール」ヘーアイデアとしてのサンカを追う柳田一

ヘンスラーの予言どおり、それでもアジールは滅さない。サンカ研究というもう一つの回路で生き延びている。アジールの曖昧さには、縁切寺よりも、サンカの方が相性がよいのかもしれない。縁切寺と違い、サンカはその存在自体が謎を秘めている。昭和の中頃ま

では、確実に存在したと言われてはいるが、十分に調査されることのないまま、彼らは姿を消した<sup>25</sup>。だが、むしろそのおかげで、サンカ研究のなかで、アジールは生き残ることができたのだともいえる。

サンカ研究の起点は、タームの受容に先んじ、柳田國男までさかのぼる。周知のとおり、柳田は、大正時代の間は「山人」研究に専念していたが、昭和に入ると、「常民」に関心を移してしまった。その転向が、後々問題となったことも、また周知のとおりであり、そのため、サンカ言説の枝道が増えることになるのだが、それについては後で述べる。

柳田がサンカに関心をもったのは、山人を日本の先住民である異民族として想定し、サンカをその末裔とみなしたからだった。つまり、観念としての山人を、実存のサンカと接続しようとしたのであり、謂わば、「アイデアとしてのサンカ」を柳田は追いかけていたのだ。そこにユートピアへの「祈り」が込められていたことは、明治42年（1909）に書かれた以下のテキストから明らかとなる。

此山村には、富の均分というが如き社会主義の理想が実行せられたのであります。「ユートピヤ」の実現で、一の奇蹟であります。併し実際住民は必しも高き理想に促されて之を実施したのではありませぬ。全く彼らの土地に対する思想が、平地に於ける我々の思想と異つて居るため、何等の面倒もなく、斯る分割方法が行わるるのであります。<sup>26</sup>

当然のことながら、この「山村」はサンカの

<sup>22</sup> 舟木徹男「解題—アジールの近代—ヘンスラー『アジール—その歴史と諸形態』船木徹男訳、国書刊行会、1984、189-287、212。強調は筆者による。

<sup>23</sup> 夏目琢史『アジールの日本史』同成社、2009。

<sup>24</sup> 伊藤正敏『無縁所の中世』筑摩書房、2010。

<sup>25</sup> 宮本常一「サンカの終焉」『山に生きる人びと』河出書房新社、2014 [2011]、59-69。

<sup>26</sup> 柳田國男「九州南部地方の民風」(『斯民』第4編第1号、明治42年)『柳田國男全集』第23巻、筑摩書房、2006、628。

ものではない。しかし、この山村を皮切りに、柳田はユートピアを求め、山人研究を開始すると、サンカへの関心を高めていく。

とはいえ、研究の開始当初から、柳田は「話を聞きに、山に行っても、隠れまわって会ってくれないだろうし、会ったところで、モジモジして話をしてくれないだろう」と及び腰だった<sup>27</sup>。見てのとおり、会う気がないのはサンカではなく、むしろ柳田の方なのだが、彼はサンカに会うことを躊躇し続け、直接対面しないまま、サンカ研究を続けた。

実際、サンカとの面会は容易ではない。漂泊民といえば聞こえはいいが、要は浮浪者であり、明治以降彼らは警察の取締対象となっていた。そもそも、「山窩」という名称も、この時代に付けられた警察用語で、見方を変えれば、最もサンカの情報を握っていたのは警察だった。その情報を、柳田は貴族院書記官長という立場を利用し、入手していた。

警察のサンカ観については、当時警視庁鑑識係長を務めていた江口治の論文が参考となる。江口にとって、何よりの問題は、サンカが犯罪を犯すことであり、「犯罪に就ては、山窩は何と云っても、天才的素質を持って居るように見える」<sup>28</sup>。つまり、彼らは日本人とは別の種族と考えられており、一般的な日本人とは違い、「五辺形的な顔が多い様で」、「唇が厚く、頗る陰影に乏しい顔面を持って」いることに加え、「自我の強い事、狷介なる事、陰点なる事、猜疑心深き事、残忍なる事」といった心理的特徴も持ち合わせているとされていた<sup>29</sup>。そんな「山窩は治安上、誠に困つ

た集団」だが、一方で「山窩は、自己の集団の内部に於ける関係では相当に道徳的理解を持つことが出来る」<sup>30</sup>とみなされてもいた。そのため「渠等を、真実の国民としての、幸福なる境涯に導くことが出来る」<sup>31</sup>と、つまり同化は可能と、西口は信じている。「道徳的な犯罪者」というサンカの曖昧さは、彼らがアジール性を託される条件を備えていたことを示している。

さて、こうした情報をもとに、柳田はサンカ社会を描いたわけだが、彼が貴族院書記官長だったことを思えば、それを「ユートピア的思考」からなる権力批判だったと、容易に判定することはできない。むしろ、近代国家とサンカという二極性を、柳田が一手に引き受けたために、サンカのアジール性に曖昧さが加わったというべきだ。

柳田の二つの眼差しは、大正4年の天皇御大典の場で交錯する。書記官長の柳田は、それが厳かに執行されることを望んでおり、そのため、「御大典に殊恩を被って居る寵臣が現に親兄弟の喪に服して居ながら又は不浄の行為を敢てしながら其資格あるに任せて興味半で神聖崇厳な御祭りに参列しているもの、のある事」を遺憾とし、「実に不謹慎極まった苦々しい次第でこれは切に参列者の反省を促したい」と怒りを顕にしている<sup>32</sup>。

一方、民俗学者の柳田がサンカに注ぐ眼差しに、そうした厳しさは見られない。「物静かな京都人が全部踊つたやうな祭の日にも、私は若王子の松林に、細い煙を挙げて居る者の有るのを見た」のだが、このサンカの煙を「少しばかりはどうも仕方が無い。我々は久しい間之を大目に見てきた」のだと、見逃し

<sup>27</sup> 柳田、「木地屋物語」（『文章世界』第6巻第1号、明治44年）『柳田國男全集』第24巻、筑摩書房、1999、26。

<sup>28</sup> 江口治「山窩の話のおわり」（『自警』12月号、大正9年）『サンカ—幻の漂泊民を探して』河出書房新社、2005、122-133、122。

<sup>29</sup> 江口127。

<sup>30</sup> 江口129。

<sup>31</sup> 江口132。

<sup>32</sup> 柳田「不謹慎な参列者」（『大阪毎日新聞』大正4年）『柳田國男全集』第24巻、筑摩書房、1999、596。

てやるのだ<sup>33</sup>。この一件は『山の人生』(1926)で、よりロマンチックに、以下のように書き改められる。

大正四年の京都の御大典の時は、諸国から出てきた拝観人で、街道も宿屋も一杯になった。十一月七日の車駕御到着の日などは、雲もない青空に日がよく照って、御苑も大通りも早天から、人をもって埋めてしまったのに、なお遠く若王子の山の松林の中腹を望むと、一筋二筋の白い煙が細々と立っていた。ははあサンカが話しをしているなど思うようであった。もちろん彼等はわざとそうするのではなかった。<sup>34</sup>

柳田の視座は御苑にも、若王子にもない。彼は中立的かつ俯瞰的に、両者を視野に入れる位置に自身を置いている。すなわち、どちらの「当事者性」も引き受けず、自身を宙吊り状態にしているのだ。それだけではない。大正9年に行われた日本初の国勢調査については、このような発言すら残している。

不思議なことには国勢調査の折に、気を付けて見たがどの部落にも、ポンは一世帯も居なかつたと謂つた人が有る。自分は之を怪しまなかつたが興味は感じた。日本の幽冥道の思想と同じく、ポン<sup>35</sup>は此国土の第二の住民である。大団体とは共通せぬ利害を持つ者である。計算の外である(中略)事によると彼等の中の小賢しい奴は、道の辻々の赤い立派な掲示を見て、仲間の者にこう謂つたかも知れ

ぬ。注意せよ十月一日を、此調査に洩れなかつたらポンの恥ですと。<sup>36</sup>

柳田が描く国家とサンカの関係は、先の西口とは明らかに違う。柳田が想像する「小賢しい」サンカは、まるで銭形警部から逃げるルパン三世のようであり、両者のおいかけっこを、柳田は楽しんですらいるようだ。だが、それも両者を敵対関係とせず、「調和によって解決」するための、柳田の戦略と考えられる。近代国家日本は、犯罪者としてサンカを囲い込み同化を迫ったが、そこから逃避し、自ら「保護と救済」を行うサンカに、柳田はアジール性を認めた。しかし、両者の関係は、ヘンスラーのアジールと近代国家とも、網野のアジールと幕府の関係とも異なっている。柳田のアジールは、近代国家を「アサイラム」にしないために、その内に立ち上げられたものであり、それが柳田の「祈り」であった。

ちなみに、柳田と同時期、文学者のなかにもサンカに眼差しを注いだ者がいた。例えば、田山花袋は「帰国」(1916)という、サンカを主人公とする物語を書いている。物語のなかでは、村の人間に「あいつ等のことを余りよく知っていると、何んな目に逢うかわからん」<sup>37</sup>と距離を置かれる一方、平気で乞食にも盗人にもなるサンカは、別の社会を形成している。放浪生活を送る彼らは、「官林であろうが、民有林であろうが、そういうことには頓着ない」<sup>38</sup>。そんなサンカの「一年に一度の同種族の会合」の様子を描き出すことで、田山は彼らに「権力なき社会」を演じさせた<sup>39</sup>。実際、この作品を読んだ堺利彦は、「こ

<sup>33</sup> 柳田「ポンの行方」(『東京朝日新聞』大正9年)『柳田國男全集』第6巻、筑摩書房、1998、26。

<sup>34</sup> 柳田「山の人生」(『アサヒグラフ』大正14年)〔キンドル版〕検索元amazon.com、2013。

<sup>35</sup> サンカの呼称のひとつ。

<sup>36</sup> 柳田、1998、29。

<sup>37</sup> 田山花袋「帰国」(『新小説』7月号、1916)、岡本綺堂他『サンカの民を追って—山窩小説傑作選』河出文庫、2015、12。

<sup>38</sup> 田山、10。

<sup>39</sup> 田山10。



のセセこましい日本の国に、政府の権力以外において、社会の連鎖以外において、ほとんど独立した自由の生活を送っている人間種族のあることに、一種の驚嘆と愉快とを感じた<sup>40</sup>と感想を残している。ジェイムソンのいう「ユートピア的思考」をもって、権力を批判したのは田山と堺であり、彼らの「祈り」と比べれば、柳田がサンカに託した「祈り」は、明らかに異なる。

#### 4. 実体としてのサンカを追う者たち—三角の筒井—

柳田が「アイデアとしてのサンカ」を追ったことで、サンカ研究には「実体としてのサンカ」と「観念としてのサンカ」という二極性が加わり、アジールはさらに曖昧さを増すこととなった。前者に重きを置く者は、「サンカの実態」を追い、後者に関心をもつ者は、「サンカ」の存在意義を説こうとするのだが、しかし、サンカが謎の存在である以上、その境界線もまた曖昧なものとならざるを得ない。

昭和に入ると、柳田と入れ替わるように、サンカ研究の舞台に三上寛が登場した。三角は当初、サンカ小説を書いていたのだが、後にサンカ研究で博士号を取得し、研究者になった人物だ。昭和3年から36年まで、33年間の調査結果をまとめた博士論文「サンカ社会の研究」は、後に『サンカの社会』として出版されている。作家としても、研究者としても、三角は一定の影響力を持っていた。サンカブームに湧くなか、彼の小説は売れに売れ、また、彼の研究をもとに、辞典では「サンカ」の項目が編纂された。

しかし、その研究は眉唾であると、筒井功は非難する。筒井は「実体としてのサンカ」

を追い、実際にサンカに会い、聞き取り調査を行う市井の研究者だ。フィールドワークに基づく『漂泊の民サンカを追って』<sup>41</sup>や『サンカ社会の深層をさぐる』<sup>42</sup>、『日本のアジールを訪ねて』<sup>43</sup>といった論考はどれも力作で、サンカ研究がアカデミズムに耐えるものとなるよう尽力する筒井の熱意が見て取れる。だからこそ筒井は、自作自演を交えた三角の研究を許すことができない。そのため、『サンカの真実—三角寛の虚構』<sup>44</sup>では、三角の博士論文を検証し、それが自作自演であることを暴き出している。さらには、三角の家族に聞き取り調査を行い、三角の人格的問題にまで踏み込むと、虚言と虚飾にまみれた彼の人生をも暴き出すのだ。

サンカに並々ならぬ愛をもつ筒井は、自著のタイトルに「アジール」を使うと、その意味をこう説明する。

本質的な意味を別にすると、日本語の「セブリ」は外観と社会的な機能の点で、アジールに近かったといえるかもしれない。セブリは非定住民らのあいだで広く使われていた一種の隠語で、(中略)意味は「住む」「泊まる」「寝る」などであり、セブリはそのような場所のことである。<sup>45</sup>

筒井自身が認めるように、彼の「アジール」は、これまで見てきた「アジール」と「本質的な意味」が異なる。彼の実証的研究は「平

<sup>40</sup> 堺利彦「山窩の夢」(『櫻の國・地震の國』現代ユウモア全集刊行會, 1928) 岡本綺堂他『サンカの民を追って—山窩小説傑作選』河出文庫, 2015, 50。

<sup>41</sup> 筒井功『漂泊の民サンカを追って』現代書館, 2005。

<sup>42</sup> 筒井功『サンカ社会の深層をさぐる』現代書館, 2006。

<sup>43</sup> 筒井功『日本の「アジール」を訪ねて—漂泊民の場所』河出書房新社, 2016。

<sup>44</sup> 筒井功『サンカの真実 三角寛の虚構』文藝春秋, 2006。

<sup>45</sup> 筒井『日本の「アジール」を訪ねて』201。

和で自由な空間」を提示するが、そこからは「恐怖と孤独」「保護と救済」という二極性が失われている。しかし、セブリ本来の姿を追い求める筒井のサンカへの思いは、最も純粹なものかもしれない。

## 5. 観念としてのサンカを追う者たち—柄谷と油座と吉本隆明—

「観念としてのサンカ」を追う者は、サンカそのものにそれ程興味があるわけではない。彼らが関心を持っているのは柳田であり、多くの場合、柳田の汚名をすすぐことを目的としている。その例として、鶴見和子の『漂泊と定住と』<sup>46</sup>や赤坂憲雄の『漂泊の精神史』<sup>47</sup>、油座圭佑の「柳田國男のサンカ思想」<sup>48</sup>、柄谷行人の『遊動論』<sup>49</sup>などが挙げられるが、ここでは、よりサンカに接近する油座と柄谷の論考を取り上げよう。

『遊動論』は、柄谷の40年ぶりの柳田論であり、柳田の転向をとらえ直すために書かれたものだ。そのきっかけは、遊動民（ノマド）についての講演だった。そこで、遊動民と呼ばれる集団が、遊動的狩猟採集民と遊牧民に大別されると語った柄谷は、その2種類の遊動性をもって、柳田の転向を説明できると思ひ至った。そして、柳田の転向を、狩猟採集民的遊動民から定住農民への転向だったと言い換えると、「それは柳田が山人的な遊動性を否定したことにはならない。彼が否定したのは、遊牧民的、膨張主義的な遊動性なのだ」という結論を出す<sup>50</sup>。その意味において、柄

谷は「山人の存在を唱えた柳田は嘲笑され、次第に自説を後退させた。が、けっして放棄することはなかった」と否定する。そして、柳田が山人の可能性を捨てきれなかったのは、「最古の形態であるとともに、未来的なもの」を見ていたからだと主張するのである。

柄谷は、柳田のユートピア的思考を重視すると、圧倒的筆力で、彼は日本の遊動民を二分する。そして、「定住性とそれに伴う服従性を拒否するが、他方で定住民を支配する権力とつながっている」芸能漂泊民と、「根本的に『国家に抗するタイプ』」の山人を弁別すると、「根本的に『国家に抗する』タイプの遊動民は、山人である」と位置づけるのだ<sup>51</sup>。見てのとおり、ここで「ユートピア的思考」に基づき、権力批判を行っているのは、柳田ではなく柄谷だ。彼は山人研究を脱構築することで、柳田のアジールを権力批判に傾けるのだ。

同じ目的をもって、油座もサンカに挑むが、その方法は異なり、彼は柳田を山に後退させる。そうすることで、サンカ研究から手を引いたという事実を、良くも悪くもない、ニュートラルなものにしようとする。油座は、柳田は最初から、人々の「死生観」を支える「共同の信仰」を重要視していたのだと断じると、この「『共同の信仰』によって獲得され、現実の裏側から我々を支えるもの」が「他界」であり、この「他界」が「『山』という象徴を以て現実を侵食する」ため、柳田は山人に固執したのだととらえ直す。そのため、柳田は「山人とサンカの空隙に『山』を発見した瞬間、柳田自身が不可思議さをもつ『山』から引き離され、それまで自己の内部で混濁していた問題をあらためて対象化し、認識していく兆しを見せ」たとき、山人研究は終わっ

<sup>46</sup> 鶴見和子『漂泊と定住と—柳田國男の社会変動論』筑摩書房、1977。

<sup>47</sup> 赤坂憲雄『漂泊の精神史—柳田國男の発生』小学館、1997。

<sup>48</sup> 油座圭佑「柳田國男のサンカ思想」東北大学大学院文学研究科日本思想史研究室『日本思想史研究』第46号、2014。

<sup>49</sup> 柄谷行人『遊動論』文藝春秋、2014。

<sup>50</sup> 柄谷、198。

<sup>51</sup> 柄谷、195。

たのだと結論が導き出される<sup>52</sup>。その「山」は、網野の「山林」を想起させるが、網野が「山林」を「無縁の原理」に支えられた空間であるの対し、油座の「山」は「共同の信仰」の「象徴」でしかない<sup>53</sup>。そこで興味深いことは、その論理、つまり「共同信仰」からなる「他界」が現実を侵食し、「死生観」を支えるという論理が、おそらくは吉本隆明の『共同幻想論』から引き出されたものだということだ。換言すれば、油座は『共同幻想論』を援用し、山人や山林のアジール性を無効化しているのだが、『共同幻想論』の〈他界論〉は、その「共同信仰」＝「共同幻想」をサンカのアジール性に依拠するものとされているのだ。つまり、油座の論はトートロジーの上に成り立つ、危ういものということになる。

〈他界論〉で、吉本は共同幻想の彼岸にある、もうひとつの共同幻想として「他界」を論じた。そこで、吉本がサンカを持ち出したのは、「かれらの対幻想の基盤である〈家〉が土地の所有と無関係であり、また共同幻想が、土地の占有の概念と無関係に成立した」<sup>54</sup>からだ。農耕民とサンカを対照すべく、吉本は、此岸の論拠として柳田の『遠野物語』を、そして彼岸の根拠として三角の『サンカの社会』を利用する。

三角のサンカ論が、信頼に足りないものであることは、すでに言及した。しかし、吉本が同書を執筆していた60年代、三角の書は「サンカの実態を明らかにした」と折り紙付きの研究書であり、吉本が援用したのも無理のない選択だった。その点を批判することは出来ない。しかし、振り返って見れば、当時

のサンカブームがまさに「共同幻想」であり、図らずも吉本は、「共同幻想が自己幻想を侵食する」ことを自ら証明してしまったといえる。さらに皮肉なことに、このことは吉本が提起する本質的課題と重なっている。〈他界論〉の最後に、吉本はこう述べるのだ

共同幻想が自己幻想と対幻想の内部で追放されることは、共同幻想の「彼岸」に描かれる共同幻想が死滅することを意味している。共同幻想が原始宗教的な仮象であらわれようと、現在のように制度的あるいはイデオロギー的な仮象をもってあらわれようと、共同幻想の〈彼岸〉に描かれる共同幻想がすべて消滅しなければならぬという課題は、共同幻想自体が消滅しなければならぬという課題とともに、現在でも依然として、人間の存在にとって、ラジカルな本質的課題である。<sup>55</sup>

自己幻想に逆立する共同幻想と、人間はどう付き合っていけばいいのかというこの問いが、「他界論」の真髓だったとすれば、「実体としてのサンカ」の信頼性は問題とはならない。吉本が問うているのは、共同幻想とは別に、個人幻想という「アジール」をいかに確保するかということだ。

それが語りの問題であることを、吉本は『共同幻想論』の序で明らかにしている。吉本は、社会主義リアリズムに批判的であること、しかし「社会主義リアリズム論に対して、社会主義リアリズム論批判というようなアンチテーゼの形でやるということは、もうすでに不毛であるという自覚」があること、そして、それを止揚するのは「表現としての言語

<sup>52</sup> 油座圭佑「柳田國男のサンカ思想」東北大学大学院文学研究科日本思想史研究室『日本思想史研究』第46号、2014、52-70、68。

<sup>53</sup> 油座、68。

<sup>54</sup> 吉本隆明『共同幻想論』河出書房新社、1968、122。

<sup>55</sup> 吉本、126。

芸術」,つまり文学的表現しかない」と述べて、  
「文学理論の問題の次元をそういう段階  
から超えさせる唯一の方法」として、新たな  
文学理論の構築を提案する<sup>56</sup>。

吉本に言わせれば、「政治的な解放という  
ものは、ほんとは非常に部分的な解放にすぎ  
ない」。だからこそ、その向こう側を思考す  
るための文学理論が必要となるのだが、そこ  
で問題となるのが、「表現としての言語」が  
個人的幻想に属することだ。そのため、それ  
は仮象としてしか出てこない。「人間が人間  
である」こと、「人間の存在が人間の存在で  
あるということ」にまつわる個人幻想の語り  
は、「非常に自由な形で、あるいはめっちゃく  
ちャな」,「非常にわがままな形で」しか出て  
こられない<sup>57</sup>。その語りは、言説空間を席卷  
するリアリズムの語りを前に、無効化され、  
無力化されてしまうのだ。

政治的な解放という部分的な解放を超え  
る、人間存在という根源的問題のためにも、  
文学の個人幻想の語りを守らなければならない。  
吉本のその訴えは、政治的解放を求める  
「アサイラム」言説とも、「ユートピア的思考」  
に基づく権力批判の言説とも異なっている。  
吉本の意図は、仮象しか提示できない、自由  
でめっちゃくちャな自己幻想の語りのための言  
説空間を確保することにある。曖昧さを認め  
るその空間は、言説空間におけるアジールに  
他ならない。

## 6. 侵食されるアジール言説—赤松と上野の 対談から—

しかし、ことがそう単純ではないことは、  
民俗学者赤松圭佑と、社会学者上野千鶴子の  
対談から見て取れる。柳田との因縁のある赤  
松は、研究者としての出自をこのように説明

する。「柳田の民俗学には、国民、かれの用  
語でいば常民の進むべき道を指示してやらね  
ば、という政治理念があった。それに反撥す  
る政治理念から、私たちの対抗が起こったこ  
とは明らかだ」<sup>58</sup>。そして、柳田が目背けた  
世界を引き受けるのだと、赤松は生涯スラム  
街をフィールドにして、研究を続けた。「赤  
松民俗学の特色は、百姓どもの土手っ腹へヒ  
首を突っ込んで、これでもか、これでもかと  
掻き廻し、ドロドロと血を吹き出せる土佐  
『絵金』の世界である」<sup>59</sup>と自ら紹介している。  
この一文だけでも、赤松がスラムの論理と語  
り口を採用するという手法で、言い換えれば、  
個人幻想の領域で研究を続けていたことが見  
て取れるだろう。ちなみに、赤松はスラムや  
売春街など、いわゆる「裏の世界」を研究対  
象としたが、サンカは対象外としていた。そ  
の理由を、赤松は次のように述べている。

こうした人たち（サンカ）の正体を調べ  
ようなどと、バカな野心は起こさないの  
がよい。ウラの世界には、ウラのオキテ  
がある。仲間になって生涯を埋めるのな  
らよいが、よいところで足を洗ってあっ  
といわせるような論文を書いて、博士、  
教授になる、などと夢を見るのはやめて  
おくがよい。絶対に死体が上がらない海  
もあるし、あまり人の行かぬ林の中に白  
骨が横になり、木の枝に縄がゆれている  
という風景もある。<sup>60</sup>

サンカを絶対的な禁忌とした赤松は、研究を  
とおして、スラムというアジールを提示した。  
この赤松のアジールに、対談という形で、上

<sup>56</sup> 吉本, 8-9。

<sup>57</sup> 吉本, 12-13。

<sup>58</sup> 赤松啓介『非常民の民俗境界—村落社会の民俗と差別』明石書店, 1988, 25。

<sup>59</sup> 赤松, 1988, 26。

<sup>60</sup> 赤松, 1988, 28。

野が接触を図るのだ。

対談が、スラムにおける男女関係というテーマから始まると、上野は「赤松さんは婚姻制度、大嫌いでしょう。(中略) こういう底辺の人たちがやっている自由な性交渉が非常に理想的なように書いてらしたけども」と投げかけることで、フリーセックスの実情へと話は進む。上野が聞き出したいのは、家長制下のように、性を利用される女性の実態があるのかということである。そのため、「こういう所に女が単身でいると、すぐに男がつく」が、「その女には、他の男は手を出さなくなっている」のか、「女房の身体を売りとばして銭稼ぐ」ことはあるのか、「女房が他の男とできたってわかると、殴る蹴るとかいう」ことがあるのかと矢継ぎ早に質問する。しかし、そこで示される、あまりに入り乱れた複雑な男女関係は、単純に男性が女性を利用すると言い切れるものでもない。赤松は「公認の夫婦」「金で買う」「内縁」以外に、「オトコ、オンナ」の愛人関係や知り合い関係なるものが存在すると説明した後、「僕はある理論で、右化左化に、バツバツと叩き切るのが好きだった。しかし、いろいろと経験して、バカらしくなって、矛盾しておろうと、なんだろうとええやないか。あるものがあるがままたら見たら、ええんやと思うようになった」と、上野に釘を刺す<sup>61</sup>。

そこから話は妊娠、中絶、出産へと進む。赤松が、スラムでは生まれた子どもは女のもとで育てられると話したところで、上野は子どもをめぐる男女の力学的関係を探ろうとする。そして、先程と同様に、子どもは誰が養うのか、自分と一緒にいる女が他の男性の子を妊娠したら男はどうするのか、女性の重婚や再婚を男性も認めているのか、女の側に打

算はないのか等々、続けざまに質問を投げかける。そのひとつひとつ答えた後、赤松は「上野さんのそういう解析のやり方がわからん」と言ったそばから、「実はわかっていますけどね」と言い、上野を煽りもする。そして、再度同様のやり取りをした後、「そう割り切るとスラム街の生活なんてわからんですわ」といって、次のように続ける<sup>62</sup>。

要するに、スラム街は資本主義社会の理論から外れたところで生活している。いわば、ここにはこの法律があるということです。これに触れたら追放されますよ。成文法としてはないが、慣習のオキテはありますよ。資本主義とは違った論理でね。ただ、それを解明するのは大変ですわ。だから私は資本主義的論理で理解できんところは強引に割り切らんと、そういうところにこそ、スラム街の律法があると考えて理解する、ということです。<sup>63</sup>

こうして、上野は赤松に叩き切られるわけだが、彼女も黙ってはいない。そこで、雪辱戦の場として選ばれるのが、赤松の『夜這いの民俗学・夜這いの性愛論』である。同書に寄せた解説文、つまり、この書の最後の最後のところで、上野は赤松を「語り部」と呼ぶと、「語りは騙り」であり、赤松になら「いっそ騙られてもかまわない」<sup>64</sup>と賛辞を送るのだ。アカデミズムの文脈上、それをそのまま称賛として受け取ることはできない。むしろ、上野流の褒め殺しと受け取るべきだろう。

「資本主義とは違った論理」に基づく赤松

<sup>62</sup> 赤松、上野、大月、21-26。

<sup>63</sup> 赤松、上野、大月、27。

<sup>64</sup> 赤松啓介『夜這いの民俗学・夜這いの性愛論』筑摩書房、2010 [2004]、326。

<sup>61</sup> 赤松啓介、上野千鶴子、大月隆寛『猥談一近代日本の下半身』現代書館、1995、18-21。

のアジールの語りは、近代社会という「アサイラム」空間だけでなく、近代社会を批判する「アサイラム」言説への対抗言説でもあり、それは、二重の意味で政治的なものだ。だが、語ったところで、聞いてもらわねば意味がない。かといって、「アサイラム」の語り手に聞き入れられた瞬間、スラムの論理は意味を失い、その知は「騙り」となり、色物として扱われ、断片化されてしまう。そうした際どさを抱えながらも、アジールの知は同じ土俵に乗らず、真正面から取り組むこともせず、調和において解決をはかろうとする。上野の「騙り手」という揶揄にも、「だろうな」と、赤松は彼岸でほくそ笑んでいるだろう。

#### おわりに—アジールを語るために—

最後に、同じせめぎ合いの産物として、フーコーの「ヘテロトピア」を見ておきたい。実は、ジェイムソンは「ディストピア的強迫観念」の元凶として、フーコーを名指しで批判していたのだが、本論はフーコーを外した。というのも、フーコーとゴッフマンの「アサイラム」言説は、かなり色合いが異なるからだ。それについて、ここで論じることはしないが、ただ、彼もまたアジールを求めていたことだけは、紹介しておきたい。

後にフーコーが、現実世界のユートピアとして、「ヘテロトピア」なるものを提起したのは、「人は、中性的で無色の空間の中で生きるのはではない。人は、一枚の長方形の紙の中で生き、死に、愛するのではない。人が生き、死に、愛するのは、明るい区域と暗い区域によって、階層の差異によって、階段の段差によって、くぼみによって、でこぼこによって、堅固な領域ともろく透過的で多孔質の領域によって、碁盤目状に区切られ、分割され、混交された空間の中である」ことを理解していたからだ。屋根裏部屋や両親のベッド、庭

園、墓地、避難所といったに監獄といった「ヘテロトピア」の具体例からは、アサイラムと未分化のアジールを見出すことができる<sup>65</sup>。ジェイムソンが、それを「支配制度のディストピア内の飛び地 (enclaves)」<sup>66</sup>と評したのは、フーコーの苦肉の策に見えからだろう。

ここで、ジェイムソンのあの過激な提案を振り返れば、アサイラム的な言説空間から抜け出せず、かといってアジールの言説空間を立ち上げることができない彼も、同じ困難のなかにあるといえる。だが、かつてジェイムソンは、こう述べていたはずだ。「〈現実界〉への接近は、せいぜいよくて、東の間のことであり、〈現実界〉から退却し、なんらかのかたちの知的慰めへと逃避することこそ、あくことなくくり返される現実なのだ」<sup>67</sup>。アサイラムを語る者が、アサイラムの中でその破壊を願い、「ディストピア的衝動」を伴うアサイラムの言説空間を拡げるのならば、アジールを語る者は、自らを取り囲むその言説空間のなかで、身悶えしながら書き続ける他ない。

付記：本論文は、2017年日本比較文学回中部支部大会での発表をもとに、加筆修正したものである。

#### 【参考文献】

- 赤坂憲雄『漂泊の精神史—柳田国男の発生』小学館、1997。  
 赤松啓介『非常民の民俗境界—村落社会の民俗と差別』明石書店、1988。  
 —、上野千鶴子、大月隆寛『猥談—近代日本の下半身』現代書館、1995。  
 —『夜這いの民俗学・夜這いの性愛論』筑摩書房、2010 [2004]。

<sup>65</sup> ミシェル・フーコー『ユートピア的身体／ヘテロトピア』佐藤嘉幸訳、水声社、2013、34-37。

<sup>66</sup> Jameson, *Archaeologies of the Future*, 144。

<sup>67</sup> Jameson, *The Political Unconscious*, 274。

- 油座圭佑「柳田國男のサンカ思想」東北大学大学院文学研究科日本思想史研究室『日本思想史研究』第46号, 2014, 52-70。
- 阿部謹也「ドイツ中世後期におけるアジール」『ヨーロッパ—経済・社会・文化—増田四郎先生古稀記念論文集』創文社, 1979, 404-406。
- 網野善彦『無縁・公界・楽』平凡社, 1996 [1987]。
- イーヴ・ヴァンカン『アーヴィング・ゴッフマン』石黒毅訳, せりか書房, 1999。
- 磯川全次『サンカ学入門』批評社, 2003。
- 伊藤正敏『無縁所の中世』筑摩書房, 2010。
- 江口治「山窩の話のおわり」『サンカー幻の漂泊民を探して』河出書房新社, 2005, 122-133。
- 柄谷行人『遊動論』文藝春秋, 2014。
- ゴッフマン, アーヴィング『アサイラム—施設被収容者の日常生活』石黒毅訳, 誠信書房, 2015 [1984]。(Goffman, Erving. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Inmates*. New York: Doubleday & Company, 1961)
- 堺利彦「山窩の夢」『サンカの民を追って—山窩小説傑作選』河出文庫, 2015。
- Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1994.
- . *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Routledge, 2002.
- . *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York: Verso, 2007.
- . “An American Utopia” in Slavoj Žižek (ed.), *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*. London: Verso, 2016.
- 田山花袋「帰国」『サンカの民を追って—山窩小説傑作選』河出文庫, 2015。
- 筒井功『サンカの真実 三角寛の虚構』文藝春秋, 2006。
- 『サンカ社会の深層をさぐる』現代書館, 2006。
- 『日本の「アジール」を訪ねて—漂泊民の場所』河出書房新社, 2016。
- 『漂泊の民サンカを追って』現代書館, 2005。
- 鶴見和子『漂泊と定住と—柳田國男の社会変動論』筑摩書房, 1977。
- 中西正司, 上野千鶴子『当事者主権』岩波新書, 2003。
- 夏目琢史『アジールの日本史』同成社, 2009。
- 平泉澄『中世に於ける社寺と社会との関係』至文堂, 1916。
- フーコー, ミシェル『狂気の歴史』田村俣訳, 新潮社, 1975。(Foucault, Michel. *Histoire De La Folie a L'age Classique*. Paris: Gallimard, 1972.)
- 『ユートピア的身体／ヘテロトピア』佐藤嘉幸訳, 水声社, 2013, 34-37。(Foucault, Michel. *Le Corps utopique, Les Hétérotopies de Danie Defert*, Nouvelles Editions Lignes, 2009)
- ヘンスラー, オルトヴィン『アジール—その歴史と諸形態』船木徹男訳, 国書刊行会, 2010。(Hensler, Ortwin. *Formen des Asylrechts: und ihre Vorbereitung bei den Germanen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954)
- 穂積陳重『復讐と法律』穂積奨学財団, 1931。
- 三角寛『山窩は生きている』河出書房新社, 2014。
- 『山窩奇談』河出書房新社, 2014。
- 宮本常一『山に生きる人びと』河出書房新社, 2014 [2011]。
- 柳田國男「ポンの行方」『柳田國男全集』第6巻, 筑摩書房, 1998。
- 「木地屋物語」『柳田國男全集』第24巻, 筑摩書房, 1999。
- 「不謹慎な参列者」『柳田國男全集』第24巻, 筑摩書房, 1999。
- 「九州南部地方の民風」『柳田國男全集』第23巻, 筑摩書房, 2006。
- 「山の人生」[キンドル版] 検索元amazon.com, 2013。
- 吉本隆明『共同幻想論』河出書房新社, 1968。