

「もの」概念について

——「もの」＝「マナ」説に関する考察——

井 原 奉 明

On the Concept of *Mono*

—Philosophical investigation on the *Mono=mana* theory—

Tomoaki Ihara

Abstract

This thesis aims at clarifying the concept of *Mono* in Japanese, following the previous studies conducted by the same author. He takes up the newly publicized idea of *Mono* by NAKANISHI Susumu, that *Mono* is considered equivalent with *mana*, a proto-religious concept widely prevalent in the indigenous faith system around the South Pacific region. He expounds NAKANISHI's idea with the additional comments on the concept of *mana* and the related studies, and makes clear the explanatory inadequacy of the *Mono=mana* theory. He then introduces the phenomenological conception on space with the notion of *omote* (front) and *ura* (back) to make up for the defect of the former studies and constitute a totally consistent theory.

本稿は「日本語における「もの」と「こと」の概念に関する研究」¹、「日本語における「もの」の根源的概念」²を承け、「もの」概念を哲学的見地から論じるものである。筆者は上述の論文において、「もの」概念に関する先行研究を踏まえ、汎時的な観点および通時的な観点からの考察を展開した。筆者の考えによれば、「もの」は単なる言語記号ではなく、世界と主体との根源的かつ基底的关系の表現そのものである。その重要性ゆえに検討を重ねる意義が深いと考える。

本稿では、上述論文執筆以降に発表された中西進の「もの」＝「マナ」説を検討対象とし、「もの」の概念規定に関する論考を発展的に展開させることを目指す。

第一章 中西進による「もの」＝「マナ」説

中西進は、古代から中世を経て現代に至る時代を通観し、各時代を象徴する事実を取り上げて、〈情〉と〈知〉、〈意〉の移り行きを論証する書物、『こころの日本文化史』³を著した。その書中の古代部分、縄文時代の信仰考察のところで「もの」概念に関する自説を展開している。「もの」を畏怖した縄文人」という節において、中西は「縄文時代の日本列島は、南方に広大にひろがる太平洋文化圏の一部として、北端に位置していた」⁴と述べ、「もっとも根幹的なものとして、日本にもたらされたものが、メラネシアに認められるマナ (mana) 信仰だったのではないか」⁵と考える。中西は、「もの」＝「マナ」説を以下の五点から論証する。

中西による最初の論証は、「マナ」が音韻変化によって「もの」となったという主張である。マナ

は「日本に上陸すると日本語の変化の通則のとおりモノと発音された。いうまでもないが、日本語は子音を元にして母音を変えながら変化していく。マナ→モノも m の子音の元に母音が a から o に変わり、n の子音の元に母音が a から o に変わったケースである」⁶と中西は述べる。

論証の二点目は、「マナ」と「もの」との意味的類似である。彼によれば、日本語の「もの」は南方からもたらされた「マナ」の意味内容を受け継ぐものである。中西は、「マナ」とは何かという問いに対して、『広辞苑』（第六版）の説明を引く。

メラネシアをはじめ広く太平洋諸島に見られる非人格的・超自然的な力の観念。精霊・人・生物・無生物・器物などあらゆるものに付帯し、強い転移性や伝染性がある。この観念に宗教の起源を求める学説をアニマティズム（マナイズム）という。

中西は、「マナ」は「わたしたちが「もの」という単語でよんでいるものと、びっくりするほど似ていないだろうか」⁷という。⁸ 彼が「マナ」と「もの」との意味的類似を主張するのは以下の理由に拠る。彼の論証に沿ってまとめてみよう。現代語では「もの」は「物」という漢字が与えられ、「もの」と呼ぶ対象は〈あらゆるもの〉を指す。「物見遊山」や「物語」といった語は、〈あらゆるもの〉を指す「もの（物）」だから漠然としている。それに対し、ひとつひとつを具体的に区別すると「品物」と呼ばれる。「しな」とは区別のことだからである。「お花見」や「紅葉狩り」、『源氏物語』、『平家物語』等は、ひとつひとつ区別を立てられた具体的な存在をいう。「もの」が〈あらゆるもの〉を指し、漠然としている存在だとする理由は、「もの」が「マナ」に由来し、怪しくて不思議な力のあるものを意味するからだ。向こうでゆらゆらと揺れている「もの」は〈幽霊〉か〈枯れススキ〉か、どちらかわからない怪しい存在を意味しており、正体が具体化するとそれは「もの」ではなくなる。「もの」が〈枯れススキ〉だとわかると、つまり正体が具体化すると、怪しさも消える。怪しさが消えるということが、「もの」が指し示すものがそれ自体なのではないということを証す。「もの」はあらゆるものに付帯する力であり、転移性・伝染性があるから次々と移り変わってゆく。正体が具体化するということは、つまりは、「もの」の力が付帯しているものから去ってしまったということなのである。「もの」は力であって、品物——山でも川でも人でもない、ましてや何山でも何川でも何人でもない⁹と中西は考える。

第三の論証として中西が挙げるのが、一万年前の日本人がもった超力信仰である。「もの」という超越的な力を信仰し、「もの」信仰が「カミ」信仰に組み込まれて、大物主の神が登場する。大物主の神は奈良三輪神社の神である。「三輪山こそ「もの」が依りついた中心」¹⁰であり、「樹木の鬱蒼と茂る、円錐形の美しい山容」¹¹に古代の人々は「「もの」の依りついた最大の力を認めた」¹²。精霊や無生物（山、木）に付帯する「マナ」という力は、日本で「もの」となった¹³。

第四の論証は縄文土器である。精霊や無生物でなく、器物に付帯する「マナ」、それが縄文土器なのである。中西は「火焰形とさえいわれる、みごとな造形をもつ土器が表現するものは、「もの」に他ならない」¹⁴という。彼によれば、品物としての縄文土器の形は何かしらの能記なのではない。「わたしたちは縄文土器を前にして、ここに描かれるのは神だ、いや人だとか、雲だ、いや水だなどと、いわないだろうか。彼らはそのいずれも表現しようとは思っていないのだ。彼らは物体をこえた、非定着の普遍的な力としての「もの」、超力なるものを造形しようとしているにすぎない。超力を造形するという、この不逞ともいえる造形への願いを、われわれは汲みとる必要がある」¹⁵と彼はいう。

縄文土器はもえる（燃える・萌える）「もの（超力）」、流れる「もの（超力）」を造形しているが、造形物そのものが「もの」なのではなく、力が「もの」であるから、「逞しいのも当然」¹⁶であり、「もし生前に誰かが愛し、愛の力をもった土偶があれば、その人の死とともに土偶も力を移転させていく」¹⁷のである。乳や性器などに生産の力を強調した土偶は、その人が死ねば生命の生産がなくなるので、力を失ったものとして毀される。土偶が必ず破壊されて出土するのもそのためである。¹⁸

論証の最後は言語表現である。中西によれば、「もののけ」は「物の怪」であり、人間の情念そのものを「もの」の力とみなす表現である。「もっけの幸い」は「物の怪の幸い」であり、不思議で理解できない力のことを「もの」としているのである。「もったいない」は「物体（ものたい）ない」であり、「もの」の本体がなくなってしまうことをいう。「もったいない」は「具体的な物体を捨てることがもったいないというより、ここになお「もの」の姿を消去し切れない感性の力が働いているとわたしには思える」¹⁹と中西は述べている。

以上、中西の論証に沿って「もの」＝「マナ」説を見てきた。次に、この説に関連する諸研究を取り上げ、考察を拡げてみたい。

第二章 「もの」＝「マナ」説に関連する諸研究

（１）「マナ」について

本節では、「マナ」概念について、中西と異なる文献を利用して明らかにしてみたい。

メラネシアにおいて「マナ」と呼ばれる概念があることを発見したのはイギリスの宣教師コドリントンである。²⁰ 彼はこの力を、物質的でもなければ精神的でもない力、ある意味で超自然的な力として記述した。この力は、物や人、動物をそれたらしめるものであり、どのようなものでも「マナ」を持つことができる。何かが大きかったり、力が強かったり、危険だったりすると「マナ」がたくさんあるのだといわれる。この力は、ファン・デル・レーウによれば電流になぞらえるのが最も適切である。あるものが「マナ」を帯びると有益な、または危険な力が形成され、多くのものが得られる。もしくはその一方で用心しなければならない存在となる。電流をアナロジーとすれば、「マナ」に転移性・伝染性がある点もよく理解できる。

「マナ」は神的な力とみるべきではない、とファン・デル・レーウは述べている。²¹ というのも、「マナ」は決して抽象観念ではない。メラネシアやオセアニア文化圏の人々は、特別に「力強い」「有効な」「効能のある」人やものに出会うとそこに「マナ」があると考えただけだからである。「マナ」を「神적」な力とみるのは言い過ぎで、「往々にして「異常な」というだけで十分であり、「神秘的な」でも強すぎるくらいである」。²² そして、「マナは決して一般的な力でなく、つねにある人物なり物なりと結びついてい」²³ て、「きわめて具体的なものとして捉えられる」²⁴ という点をおさえておきたい。

「マナ」と類似するひとつの概念について触れておきたい。ファン・デル・レーウも述べているが、「かつてこのマナ観念が知られるようになった時、世界のさまざまな地域で、さまざまな種類や時代の宗教の中に、多かれ少なかれマナに似た諸観念が発見された」。²⁵ その中に東カナダのアルゴンキン族が崇める「マニトゥ（マニター）」がある。この「マニトゥ（マニター）」について、吉田禎吾は「名状しがたいもの、不定のもの、捉えられない無気味な怪物的なものを指している」²⁶ と述べている。まさに、「マナ」とよく似ているといえるだろう。

（２） 先行研究

中西の「もの」＝「マナ」説は、筆者の管見の及ぶ範囲内で二例目である。中西に先立って小松和彦が明言立論している。²⁷ ただし小松は、「もの」＝「マナ」の「マナ」を「超自然的な存在つまり「霊」一般」²⁸ と言い換えている。彼によれば「「もの」という概念は、物質的存在と非物質的存在のすべてを含む無限定的概念であって、その実体はほとんど不明であり、裏を返せば、「もの」という概念は、明確な対象を指示しえない、実体を欠いた、つまり〈意味されたもの〉をもたない、カラッポの言葉なのである」。²⁹ 彼の考えによると、記号論的にみてゼロ価の状態の「もの」が人間にとってプラス価を帯びると「神」、マイナス価を帯びると鬼や妖怪といった「もの」となるのだ。³⁰ このような彼の考え方は、折口信夫の論考とレヴィ＝ストロースのゼロ記号という発想を組み合わせたものであり、中西が小松の論考を継承しているとは言い難い。

「マナ」という概念名称を使わずに「もの」を〈非人格的・超自然的な力の観念〉とみなすという説であれば、益田勝実の考察も先行研究のひとつに含めることができる。益田は、「モノ神襲来」という論文の中で、古代の日本人がカミ（神）というものをどのように考えていたかという問題意識を基にし、「たたりガミに取り囲まれて、守りガミの来訪を待つ心」³¹ が古代人のカミと信仰形態に関する原型であると主張する。益田によれば、この具体的なイメージがおさえられなかったため、古代信仰や神話の考察においてさまざまな誤解が積み重ねられてきた。彼はそのひとつの例としてモノ神（大物主神）を取り上げる。「大物主は、その名が端的にオオ（大）・モノ（疫神）・ヌシ（主）と物語っているように、病氣、すなわちモノノケの原因であるモノそのものの神格化であ」³² るという事実が無視されてきた、というのである。

大物主神が疫病の神であることを論証する過程で、本居宣長や折口信夫、大野晋の論に触れながら益田は自身の考えを述べる。彼によれば、「存在を存在たらしめている無形の力がモノであり、モノに極めて猛威を表わすものとそうでなくあるものとがある（ルビは原文のまま）」³³ のであって、それらはさまざまな生物・無生物に付帯する。「無気味な力を大なり小なり感じさせない木石鳥獣が、いったいどこにあらうか」³⁴ と彼は反語的に問いかけ、「もの」が「疫癘の原因としての霊的な力を意味することは、…確実といえよう」³⁵ と述べる。

益田が、「もの」の「力」を「霊的な力」とみなしていた点に注目したい。「もの」を霊とみなす考え方は、小松や益田の論を俟つまでもなく、古語としての日本語の通常の用例である。いくつかの辞書の定義を見ても、「鬼神。魔物。ふしぎな力を持った霊威」（『時代別国語大辞典 上代編』）、「鬼。魔物。怨霊」（『岩波古語辞典』）、「鬼や悪霊など、正体のとらえにくい対象を畏怖している語」（『大辞林（第三版）』）、「人にたたりをする霊。怨霊（オンリョウ）」（『新潮 国語辞典 一現代語・古語一』）、「神仏・靈魂・鬼・病など、超人間的な存在をいう。人に作用して異常な状態に陥れるようなものを、はばかっていう」（『角川古語大辞典』）、「人ニマレ、何ニマレ、魂トナレル限り、又ハ、霊アル物ノ幽冥ニ属キタル限り、其物ノ名ヲ指シ定メテ言ハヌヲ、ものト云フヨリ、邪鬼ト訓メリ。又、目ニ見エヌヨリ、大凡ニ、鬼、魂ヲ、ものト云ヘリ（ルビは原文のまま）」（『大言海』）等と必ず語義に挙げられている。

万葉集においては「もの」に「鬼」という漢字を当てている例がある。これは『倭訓栞』に記されている。たとえば、「吾妹子に心も身さへ寄りにしものを」（万葉集 五四七）の「ものを」は「鬼尾」

と書かれているし、「一目見し児に恋ふべきものか」(万葉集 二六九四)の「ものか」は「鬼香」と書かれている。³⁶

「もの」のこのような意味は、通時的な視点から見て本源的なのか派生的なのか。この問題については論が分かれてきた。大野晋は派生的だとみなす代表的な論客であり,³⁷ 坂部恵は本源的だとみなす代表的論者である。³⁸ 筆者は坂部に賛同する立場を取る。坂部の「もの」論を見てみよう。

坂部は、「もの」概念が古来、〈物〉をも〈人〉をも含む概念であり、決して〈人〉と対立するものではない、と指摘する。「もの」を〈物〉や〈物質〉として理解してしまうとしたら、そのような理解は、「もの」という語の本来の用法からすれば、19世紀以降の効率本位、科学万能の社会風潮のもたらした、比較的新しい傾向であるというのが彼の考え方である。

坂部は、〈鬼、怨霊、もののけ〉といった語義を「もの」概念の中核的な意味とし、〈おどろおどろしいもの〉、〈(日常性を超えた) 聖なるもの〉、〈ゆゆしいもの〉という意味契機と〈他者性〉という意味契機を取り上げ、「もの」は〈人〉を超えた〈おどろおどろしい〉〈ゆゆしい〉〈他者〉を古来重要な意味として持つのだ、という。

「もの」概念は、坂部によれば、「しかと正体は定めがたいにしても、きわめて具体的なそして生き生きと生動性を帯びた他者との出会いの体験」³⁹に基づいている。「その意味で、計測可能な時間というよりは、むしろ生きて生動する時間の意味契機を含むのは、〈もの〉」であると彼は考える。⁴⁰ 彼によれば、「もの」の〈包括性・一般性〉が〈他者性〉と結びつくのは、「ひと」という日本語による。「ひと」という日本語は、〈他者〉と同時に〈人間一般〉を意味する。これは、「ひと」は、〈私〉から見た〈他者〉のことであり、〈他者〉から見られた〈私〉のことでもあり、つまり個々の誰もが〈他者性〉の契機を自らの内に含んでいるという〈自一他〉の重層性がある、そこから〈包括性・一般性〉という意味合いが引き出されてくるのである。〈おどろおどろしい〉〈ゆゆしい〉「もの」は、生動するエネルギーに満ちた具体的なものとして、あるいは、具体的ではあるが何か漠然とした気配として、生活の中で出会う一種の他者である。その〈他者〉は、まるっきり外的な〈他者〉なのではない。その〈他者〉は〈自(私)〉の内にもあるかもしれない、〈自(私)〉自身がそれなのかもしれない。このような重層性から、「もの」の〈包括性・一般性〉が派生的に生じるのだ、と坂部はいう。

こうして、坂部は「もの」の本源的な意味契機を〈具体的な生動性〉〈非日常的な、おどろおどろしく、ゆゆしく、聖なるものにまで及ぶ他者性〉とまとめる。そしてこのような「もの」は、坂部の考えでは、〈言表し得ない〉。だからこそ、「ものがなし」や「もののあわれ」といった表現が生まれ、言表不可能という気持ちを表すのである。坂部は、「〈もの〉の語の持つ普遍性・包括性・一般性という意味特性は、ことばにあらわしうること、言表可能なことを超えて、その彼方のいわば曖昧模糊とした輪郭のはっきりしないものの領域にまでひろがって」⁴¹ いると記している。

ここまで本章において「マナ」の概念を明確化し、先行研究を見ることで「もの」=「マナ」説に関する理解を拡げてきた。次章では、筆者の考えを記し、考察を深めてみたい。

第三章 批判的考察

(1) 「もの」=「マナ」説の妥当性

「もの」=「マナ」説は、〈鬼神。魔物。ふしぎな力を持った霊威〉という語義で表される古代日本語の「もの」概念をうまく説明する。従来の説と比較すると、「もの」概念が日本という地域に限定

的に現れたものなのではなく、広く南太平洋文化圏において登場した、原宗教的な古代信仰が輸入されたものだ」と主張する点で、一層広い射程を持っているといえるだろう。「もの」概念とアニミズム、アニミズムとの関連についても説明できる力があるし、厄災をもたらす存在がなぜ「もの」の神格化（大物主神）となったのかという問題に対しても説得力がある。「力強い」「有効な」「効能のある」人やものに出会うとそこに「マナ」があると考えるのが南太平洋文化圏の特徴であるとすれば、「有益な」と「危険な」力のうちの後者寄りの、〈名状しがたいもの、不定のもの、捉えられない無気味な怪物的なもの〉をハイライトしたのが日本の「もの」概念だと考えられる。

また、「マナ」は「大きかったり、力が強かったり、危険だったりする」と述べられているが、現代語に残る接頭辞としての「もの」の用法、たとえば「ものすごい」「ものめずらしい」等はその名残だと考えられる。「マナ」概念が「まだ共通の名称をもたないすべての存在を示す」⁴² 点で、〈対象を特定化せず、一般的・包括的という語。すべての対象〉という語義を持つ「もの」概念に類似している。

こういった意味においては「もの」＝「マナ」説は従来の説以上に有効に思える。「マナ」が生命を失くした存在からは転移してしまう（古代信仰では、「マナ」が転移したから生命を失くす、のだが）ことを思えば、「マナ」を〈非人格的・超自然的な力〉であると同時に〈生のエネルギー〉と解釈することも可能であろう。そうすれば、〈非人格的・超自然的な力〉に「流動変転し、豊饒であり非合理的である」という性質を付与することができるだろう。そうすれば坂部のいう〈非日常的な、おどろおどろしく、ゆゆしい生動性〉という意味規定と合致することになる。

しかしながら、「もの」＝「マナ」説でまだ説明のつかない点がいくつか残されている。坂部の考える〈他者性〉は「マナ」のどこに由来するのだろうか。また、現代日本語における中核的な意味用法、〈物体・物品〉としての「もの」概念はどのように説明されるのだろうか。これらの問題を解決するためには、筆者が明らかにしたように、現象学的・体験的な空間の異方性と「おもて／うら」概念を考慮に入れる必要があるだろう。⁴³

（２） 現象学的・体験的な空間の異方性と「もの」概念

現象学的・体験的な空間は、知覚する主体の身体を中心とし、前後・左右・上下・遠近の方向・距離に基づいた意味づけを有し、もろもろの対象が充実する「生きられる空間」として把握される。一人の人間の生活する空間は、前・後・左・右・上・下で環界交渉の疎密によって意味合いが変わる。

本稿では空間の異方性を論じて定評のある宮本忠雄の論述に従う。⁴⁴ 宮本によれば、「前」の空間は、「社会的な交流の場であり、万人に妥当する客観的認識の場であり、いわばロゴスの支配する公的空間である」⁴⁵。「前」は「他人のための空間（傍点は原文のまま）」⁴⁶ であり、「客観的時間（Weltzeit）が流れ、真昼の明るさがすみずみまでゆきわたって、陰影がなく、全構造の見透しがきき、色彩は原色的・画一的で」⁴⁷ ある。

それに対して「後」は「死んだ空間」⁴⁸ である。「人間の場合には、仲間との交流、環界との交渉はすべて前向きの姿勢で行なうのが普通の」⁴⁹ で、「一人の人間の『前方』は交渉がもっとも密接で、しかも十分の広がりをもっている。これに反して『うしろ』は幾何学的には前方と同じ空間でありながら、量的に広がりがないばかりか、質的にもまったく別である。すなわち『後方』は環界との交渉をいとなまず、『没交渉』である、というより交渉の場からはずされている」⁵⁰ と彼は説明する。

環界交渉から外されているが故に、「後」の空間は知覚主体にとって無気味で恐怖心を抱かせる場として知覚される。

「前―後」の次に「横」の空間について宮本は、「横」の空間には「気分性がそなわって」⁵¹ いるという。「横」は『『私』のための空間（傍点は原文のまま）』⁵² であり、「私的交流のそれ（筆者注:「場」の意）であり、『私』一人だけに通用する主観的認識の場であり、いわばパトスの支配する空間である」⁵³。「前」と違って「横」においては「主観的時間（Ichzeit）が流れ、光がかげった薄暮の空間で、陰影に満ち、ものの見透しがきかず、色彩はくすんで混じり合」⁵⁴ っている。

「上―下」については、宮本は特に「上」の空間的意味を指摘する。「上」は「なにかを「仰ぎ見る」「見上げる」という日常的な言葉づかいが示すように、われわれの「頭上」は、われわれを越えた存在、われわれの力の届き得ないなにか、たとえば、神的なものが主宰する空間であり、「崇高」とか「威圧」とかの気分性をもってわれわれに迫ってくる。こうした頭上の崇高さに打たれ、畏怖の念を感じれば、人間は自然に「頭を深くたれたり」「ぬかずいたり」「ひれ伏したり」してしまう。これらは「頭上」からはたらく力を受けいれている姿にほかならない。そこではまた、神的なものが“zeitlos gueltig” だという意味で、時の経過がなく、いわば無時間的である」⁵⁵ と述べる。

「もの」＝「マナ」説が意味するところは、筆者の考えによると、「もの」とは〈可感的な現象時空において、それ自体として時空間的な延長を持つ存在ではないが、何らかの存在に憑坐することで現象する機能体〉のことであり、本源的には〈無分節の生成エネルギー〉の謂いである、ということだ。坂部のいう〈非日常的な、おどろおどろしく、ゆゆしい生動性〉として表象される〈力〉とは、まさにこのような〈無分節の生成エネルギー〉のことである。「もの」という語の多様な語義は、このような機能体である〈無分節の生成エネルギー〉とそれが憑坐して現象した依代が「生きられる空間」の異方性に置かれた中で生じてくる意味特性であると筆者は考える。

まず、「前」の空間においては、〈無分節のエネルギー〉はそのままの形では現れない。エネルギーが憑坐して現象した依代が、通常、第一の知覚対象として現れる。それが〈物品〉である。依代は、間主観的な、論理的・客観的な思考によって曇りなく明らかにされうる客体として主体との交渉対象となり、対自的に対象化され、固有名であれ普通名であれ命名されることによってことばの能記的な働きとの相関において所記化されて、全体の安定した布置（意味秩序）の中に位置づけられている。「前」の空間が、他者や社会に開かれた公的な論理的空間・万人に妥当する客観的認識の場、ロゴスの空間においては、このような対象が、実質名詞用法の〈物体。物品〉、漢字は異なるが〈者（人）〉、また、終助詞用法の〈普遍的な傾向〉と表される「もの」として把握されるのである。

次に「横」の空間は、主体と客体との交渉対象としての「もの」でなく、私的交流の対象として気分性を具えた「もの」が現れる空間である。「横」は視野内にはあっても焦点は当たらず、見透しが利かない。「前」と違って視覚的な明晰性を持たないが故に、「横」の空間において〈無分節の生成エネルギー〉は、視覚に依らず感覚的に、私的な心情や気分を満たされたように、把握される。終助詞や接頭辞として使われる「もの」の用法はこのような感覚的把握を表すものであり、〈感嘆・余情、願望〉、〈それとなく、何となく〉という語義として表現される。

同じ心理状態であっても、「前」の空間と「横」の空間には違いがある。「前」であれば論理性も高く、客観的な認識をされるので原因も明確であり、他者も理解可能であるが、「横」だとそうではない。「横」における心理状態は、原因のはっきりしない「気分」に近く、他者によって必ずしも理解

され得ない、非常に主観的な心理状態である。たとえば、「かなしい」という感情は「前」の空間における心理状態だが、「ものがなしい」という感情は、原因が明瞭でなく、ずっと私的な心情、主観的なバトスの表現であり、他者も理解しにくい心理なのである。

次に「上」について考えてみよう。「上」は、私たちを超越した存在、私たちの力の届き得ない何か神秘的なものが支配する場、ミュトスの空間である。市川浩は、「人間の場合は、立行によって頭化の方向と行動の方向が分離する。感覚し、摂食し、操作し、行動する方向は前であるが、身体軸は上一下に展開し、頭化の方向は上となる。その結果、前が実用的・行動的価値の方向であるとすれば、頭化の方向である上は、非実用的・精神的価値の方向とな（傍点は原文のまま）」⁵⁶と、宮本と同様の主張を表明している。「上」は「精神的にプラスの価値を帯び」⁵⁷る。それ故、神、神々、高天原、天国は「上」にイメージされ、あるいは「上」そのものが聖化されるようになる。「上」における〈無分節の生成エネルギー〉は、依代ごと、〈神〉〈神社仏閣〉〈立派な存在〉として表される。また、〈道理〉という語義でも表される。主体の行動から社会の動向、宇宙の動きまで支配している〈道理〉は、人の力の及ばないところであり、それ故に人々はその出所を「上」に位置づけるのである。

「後」についてはどうだろうか。「後」は、環界との交渉を営まない、交渉の場から外されている空間である。市川浩は、「後ろは、感覚し、行動し、操作することが最もむずかしい方向である。したがって後ろ空間は分節化の度合いが低く、未分化のまま混然とした状態にある。それは意識できないわけだから、無意識的で暗く閉ざされた空間であり、無防備で危険に満ちた不安定な方向である」⁵⁸と述べ、「われわれが後ろとのかかわりを避け、後ろが恐怖や不安や死とむすびついているのは事実であろう。追いかけられる恐怖、背後に気配を感じたときの不安定な心理状態、そして冷水をあびせかけられたようにぞっと死の恐怖を感じるのは背中にである」⁵⁹と説明している。「後」における〈無分節の生成エネルギー〉こそが、〈鬼、怨霊、もののけ〉として形象化されているのである。合理的な把握のできない、暗く無防備で危険に満ちた方向から出現するから、〈ゆゆしく得体のしれないおどろおどろしい〉存在として感じ取られ、依代自体、恐怖心を投影した象徴として形象化されるのである。「マナ」が〈霊〉的な意味と結びつくのは、このような「後」の空間の現象学的な意味に由来するといえるだろう。

（３）「おもて」と「うら」

ここまで、「もの」＝「マナ」である〈無分節の生成エネルギー〉（と依代）が空間の現象学的・体験の意味に従ってさまざまな意味規定を持つことを明らかにしてきた。本節ではさらに、「おもて」と「うら」という概念を導入して考察を展開してみたい。⁶⁰

前節において、「前」の空間においては、〈無分節のエネルギー〉はそのままの形では現れない。エネルギーが憑坐して現象した依代が、通常、第一の知覚対象として現れる。それが〈物品〉である」と述べた。しかし、「おもて」と「うら」という新たなタームを導入すれば、〈物品〉としての「もの」は、「もの」の「おもて」の側面なのである。「もの」が「もの」たる所以は、〈物品〉たる依代の背後、つまり「うら」に〈無分節のエネルギー〉を隠し持っていて、その生動性は決して失われているわけではない。⁶¹たとえていえば、「前」の空間における「もの」は、休火山なのであって死火山ではない。

「前」の空間における「もの」の「うら」は、いわゆる健常者には見えにくいかもしれないが、「前」

空間自体が主体との関係において持つ合理性や論理性、意味秩序が崩壊した場合（統合失調症患者など）、「おもて」を突き破るようにして剥き出しになることがある。〈無分節の生成エネルギー〉が「おもて」としての枠にはめられない^{なま}生の姿を現す状態、それが実存的存在の顕現である。サルトルの小説の主人公であるロカンタンやセシュエー夫人の記した統合失調症患者ルネなどは、「うら」に隠されていた実存的存在、すなわち〈無分節の生成エネルギー〉に邂逅したのだと考えられる。それは、「これまで親しんでいた世界が無気味に変貌をとげる」⁶² 破局体験と呼ぶことができる。ロカンタンは、「物は名前から解放された。物はそこにある。グロテスクな、頑固な、巨大な物が。それを座席と呼んだり、それについて何かを言ったりするのは、愚かなことに見える。私は名づけようのない〈物〉に囲まれているのだ」⁶³ と表現している。セシュエー夫人の記した少女ルネの病的体験においては、「たとえば私が椅子とか、水差しとかを眺めると、その使用法とか機能を考えるのではなくて、…その名前や、機能や、意味を失ったものとして感じるのです。すなわちそれらは「事物」となり、生き始め存在し始めるのです。そのような存在は非常に恐怖をひき起こしました。非現実の場面で、私の感覚の陰鬱な静けさの中で、突然「事物」は跳び上るのです」⁶⁴ と表現されている。このような経験をルネは「「事物」の生物化」⁶⁵ と呼んだ。

「もの」の「おもて」と「うら」は、「前」に限られているわけではない。「横」「上」「後」においても「おもて」と「うら」はある。前節で見た、空間の異方性に応じて現象するさまざまな「もの」（〈物品・物体〉、〈私的な心理・感情〉、〈鬼〉）は、「もの」の「おもて」である。「横」の空間において、「うら」の側面が「おもて」を突き破って現れれば、心をかき乱され激しく動揺させられた主観的なパトスとして顕れる。古語における「ものがなし」「ものおそろし」「ものうらみ」「ものにくみ」「もの思ふ」等の語が、現代の「ものすごい」の語感に残っているような激しさ、心配・不安・恐れ・怯え・焦燥・絶望といった強烈な生動性を含んだ主観的な心理状態を表すのはこの故である。古語において「うら」が〈心〉の意に通じることや、「うら」が接頭辞化すること、そして「ものがなし」と「うらがなし」はニュアンスの違いこそあっても類似した意味を持つと理解されることは、筆者の考察を支持するだろう。

「上」の空間において「おもて」が突き破られて「うら」の側面が顕わになると、その生動性の凄まじさが高じて、人に厄災を与える聖性として表象されることとなる。大物主神はまさにそのような存在であろう。記紀神話において、疫病の流行が大物主神の祟りに帰せられる記述が見られるのもむべなるかな、である。「もの」は、「チヤタマやカミと頗る性質を異にする靈物と觀ぜられ且つ信ぜられてゐた」⁶⁶ のだが、折口信夫や小松和彦が述べたような、人間にとってのマイナス面を帯びる神としての靈とは、「もの」の「うら」を強調した存在に他ならない。陰惨な結果をもたらす厄災は「もの」のせいであるが、それは「もの」の「うら」の働きのせいだと考えることができるだろう。

〈靈〉はまた、「後」の空間において「もの」の「うら」が顕現した存在とも考えられる。「後」の空間において「もの」が憑坐する依代は〈鬼、怨霊、もののけ〉と先に書いたが、より正確に書けば、〈鬼〉のように形象化された存在が「おもて」であり、〈怨霊、もののけ〉のように、姿形が捉えられにくく、一層凄まじい力を有すると考えられる存在は「うら」が「おもて」を突き破った状態に近いと思われる。

「おもて」と「うら」を区別することによって、「もの」が〈一般性〉と〈個別性〉の両方を語義として持つことも説明できるだろう。〈無分節の生成エネルギー〉の「無分節」たる所以は、本来的に

未分節なのであって、分節されない限り限定性を持たないという点にある。「うら」は、意味秩序・構造連関の布置に従った限定を本来持たない。いかなる枠もはめ得るし、いかなる形態にも応じ得る。「もの」が、「おもて」として個々の〈物品〉を指すのは、「分節後」と考えることができるし、全般的な総称としてカテゴリー名称的に使うことができるのは、「無分節」であるからだと考えることができる。繰り返せば、「おもて」が差異化されて構造に位置づけられているのに対し、「うら」は〈無分節の生成エネルギー〉であるが故に、一にして全なのである。「もの」は意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる「もの」である。限定せられた何ものでもないとともに、また限定せられたもののすべてである。究竟の Es であるとともに Alles である（傍点は原文のまま）⁶⁷ という和辻哲郎の説明は、「もの」の「おもて」と「うら」を踏まえて理解すべきであろう。「もの」＝「マナ」が〈個別性〉と〈一般性〉の両方の意味を持つことに對し、分節以前・以後という観点を導入したこの説明は、坂部が〈人〉概念を基に展開した考察よりも明確だと筆者は考える。

以上、「もの」＝「マナ」説を基本に、「もの」の本源的意味を〈無分節の生成エネルギー〉とみて、現象学的・体験的空間の異方性と「おもて」「うら」概念を導入して「もの」概念を考察してきた。⁶⁸ 本稿を閉じる前に注意点を一点、記しておきたい。「前」の空間における「もの」の「おもて」は、「前」空間の持つ安定的な意味秩序・構造連関に由来するのだが、この秩序は主体と環界との働きかけが没交渉である方が安定すると考えてはならない。意味秩序・構造連関は、主体が環界の諸対象に働きかける（交渉する）ことによってしなやかな弾力性を保ちつつ維持されていく、動きつつある秩序・構造なのであって、恒常的に変化しない固定的な秩序・構造なのではない。⁶⁹ 主体が「もの」に働きかけることを通じて、対象や秩序・構造は賦活され続ける。それ故、主体は環界において「生きられる空間」や「生きられる時間」を体験することができ、「おもて」と「うら」の両方を認知することができるのだと筆者は考える。働きかけ（交渉）が弱まったり、失われたりすると、精神分析においてよくいわれる通り、「もの」の「おもて」もしくは「うら」のいずれかが強調されて増幅してしまったり、片方しか感じ取れないが故に奥行きを認識できなくなったりする。⁷⁰ この論点に関しては稿を改めて論じることにはしたい。

注)

- 1 井原奉明 「日本語における「もの」と「こと」の概念に関する研究」(博士論文) 昭和女子大学 2010 年
- 2 井原奉明 「日本語における「もの」の根源的概念」『学苑』 846 昭和女子大学近代文化研究所 2011 年
- 3 中西進 『こころの日本文化史』 岩波書店 2011 年
- 4 中西 p. 16
- 5 中西 p. 16
- 6 中西 p. 16 母音交替、母音調和に関する音韻変化について専門的な見地から検証する力は筆者に備わっていないが、メラネシアの言語と日本語との間で音韻対応を考察できるだけの数の例があることが大前提となる。同条件に基づく変化例が一例しかなければ論証には問題が残る。同条件における同様の变化例を検証する必要があるだろう。
- 7 中西 p. 18
- 8 ただし、彼は「もの」の古語としての意味用法を念頭においており、現代語の意味用法は措いている。現代語において「もの」はまず「品物」としての意味が第一義であり、「もののけ」に見られるような「仏・神・鬼・魂など、靈妙な作用をもたらす存在。妖怪。邪神。物のけ」といった語義は絶えてしまっているからで

ある。「非人格的・超自然的な力の観念」と聞いて「びっくりするほど似ている」という反応は古語の知識がない限り出てこないだろう。

- 9 中西 p. 19
- 10 中西 p. 19
- 11 中西 p. 19
- 12 中西 p. 19
- 13 中西は、「もの」が力であって存在物ではない点を強調する。「三輪山は「偉大なる「もの」の主」がまします山であって、山そのものが「もの」なのではない」（中西 p. 20）と注意を喚起している。
- 14 中西 p. 20
- 15 中西 p. 20
- 16 中西 p. 21
- 17 中西 p. 21
- 18 中西 p. 21 参照。
- 19 中西 p. 23
- 20 コドリントンの記述に関する内容は、ファン・デル・レーウに拠った。ファン・デル・レーウ p. 26 参照。
- 21 ファン・デル・レーウ p. 27 参照。
- 22 ファン・デル・レーウ p. 28
- 23 ファン・デル・レーウ p. 28
- 24 ファン・デル・レーウ p. 29
- 25 ファン・デル・レーウ p. 27
- 26 吉田 p. 222
- 27 井原 「日本語における「もの」と「こと」の概念に関する研究」 参照。また、小松和彦 p. 35 参照。
- 28 小松 p. 287
- 29 小松 p. 33
- 30 小松 pp. 287-288 参照。
- 31 益田 p. 226
- 32 益田 p. 227
- 33 益田 p. 232
- 34 益田 p. 232
- 35 益田 p. 239
- 36 古代日本語に限った主張ではないが、鎌田東二は「モノ」を単純に“things”と訳すことは妥当ではない。むしろ、「モノ」を“spirituality”と訳す局面さえあることを念頭に置いて訳すべきである」と主張している。鎌田 p. 247 参照。
- 37 大野晋 『日本語をさかのぼる』, 大野晋 「「もの」という言葉」 pp. 183-207 参照。
- 38 国語学の物語論において「もの」論が活発に議論されている。三谷栄一, 高橋亨は「もの」=〈霊〉を本源的とみなしている。
- 39 坂部 p. 352
- 40 坂部 p. 352
- 41 坂部 p. 355
- 42 吉田 p. 222。ただし、これは「マニトゥ」についての説明。
- 43 井原 「日本語における「もの」の根源的概念」 参照。
- 44 ミンコフスキーの「明るい空間」「暗い空間」という概念も有効である。本注における論考および本稿で宮

本の概念を使った理由は、4種の空間位相を区別できる点で宮本の方が優れていると考えたためである。

- 45 宮本 『妄想研究とその周辺』 p. 36
- 46 宮本 同上 p. 36
- 47 宮本 同上 p. 36
- 48 宮本 同上 p. 38
- 49 宮本 同上 p. 36
- 50 宮本 同上 p. 36
- 51 宮本 同上 p. 36
- 52 宮本 同上 p. 37
- 53 宮本 同上 p. 37
- 54 宮本 同上 p. 37
- 55 宮本 同上 pp. 37-38
- 56 市川 「方向性と超越」 p. 241 (『身体論集成』所収)。同様の主張は、「生きられる空間」(『〈身〉の構造』所収)にも見られる。
- 57 市川 「方向性と超越」 p. 243
- 58 市川 同上 pp. 255-256
- 59 市川 同上 p. 256
- 60 「おもて」と「うら」は、「から」と「み」、「体」と「用」という対立概念によって示されるだけでなく、その対概念に優位劣位の側面をもたせた概念である。たとえば「たま」という語は、「から」としての〈玉〉(=具象概念)と「み」としての〈魂〉(=抽象概念)の両方を持つ対概念である。「もの」について、単なる対概念とみなすのではなく「優位劣位の両側面」をもって考察するのは、現代、「おもて」が「うら」に対して明らかに優位にあるように思えるからである。古代から中世は、対概念とみなせたと思われる。
- 61 日本語で古来〈鬼=隠〉と表されてきたのは、筆者の考えに従えば偶然ではない。『和名類聚抄』に「鬼和名於爾、或る説に云ふ隠字 音於爾。訛也 鬼、物に隠れて形を顯はすこと欲りせず、故に俗に呼びて隠と曰ふなり」とある。
- 62 宮本 『言語と妄想』 p. 288
- 63 サルトル p. 209
- 64 セシュエー p. 38
- 65 セシュエー p. 42
- 66 松村 p. 202
- 67 和辻 pp. 228-229
- 68 無分節、言語(名辞)以前といった視点は丸山圭三郎や西條勉が示している。
- 69 私たちは実際に「しなやかな構造を持つ現実(主体と環界との相互作用に基づく on going process としての現実)」と「固定化した構造を持つ現実(相互作用・交渉が途絶えた現実)」という二通りの現実を生きている。これらは、Wirklichkeit と Realitaet, Wirkwelt と Mitwelt, natura naturans と natura naturata, actuality (effective reality) と phenomenal reality, gestimmter Raum と orientierter Raum, landschaftlicher Raum と geographischer Raum 等の対立概念で対比されてきた。健常者には二通りの現実が重なって見えにくい、統合失調症患者等は環界との交渉が弱まり、もしくは途絶え、その結果前者の現実を生きることができなくなってしまう。
- 70 それらが空間的思考の増大や、実存的存在との邂逅といった現象として現れ出ると筆者は考える。

引用文献・指示文献

- 市川浩 『〈身〉の構造』 青土社 1984 年
- 市川浩 『身体論集成』 岩波現代文庫 2001 年
- 井原奉明 「日本語における「もの」と「こと」の概念に関する研究」(博士論文) 昭和女子大学 2010 年
- 井原奉明 「日本語における「もの」の根源的概念」『学苑』 846 昭和女子大学近代文化研究所 2011 年
- 大野晋 『日本語をさかのぼる』 岩波新書 1974 年
- 大野晋 「「もの」という言葉」『講座古代学』 池田彌三郎編 中央公論社 1975 年
- 鎌田東二 『霊性の文学 霊的人間』 角川文庫 2010 年
- 小松和彦 『憑霊信仰論』 講談社学術文庫 1994 年
- 西條勉 『古代の読み方』 笠間書院 2003 年
- 坂部恵 「ことば・もの・ころ」『坂部恵集 3』 岩波書店 2007 年
- ジャン-ポール・サルトル 『嘔吐』 鈴木道彦訳 人文書院 2010 年
- セシュエー 『分裂病の少女の手記』 村上仁・平野恵共訳 みすず書房 改訂版 1971 年
- 高橋亨 『物語文芸の表現史』 名古屋大学出版会 1987 年
- 中西進 『こころの日本文化史』 岩波書店 2011 年
- ファン・デル・レーウ, G. 『宗教現象学入門』 田丸徳善・大竹みよ子訳 東京大学出版会 1979 年
- 益田勝実 『益田勝実の仕事〈4〉 秘儀の島・神の日本的性格・古代人の心情ほか』 ちくま学芸文庫 2006 年
- 松村武雄 『日本神話の研究 第四巻』 培風館 1958 年
- 丸山圭三郎 『ソシュールの思想』 岩波書店 1981 年
- 三谷栄一 『物語文学史論』 有精堂 1965 年
- 宮本忠雄 「精神病理学における時間と空間」『異常心理学講座 10』 みすず書房 1965 年
- 宮本忠雄 『妄想研究とその周辺』 弘文堂 1982 年
- 宮本忠雄 『言語と妄想』 平凡社ライブラリー 平凡社 1994 年
- ミンコフスキー, E. 『生きられる時間 1 現象学的・精神病理学的研究』 中江育生・清水誠訳 みすず書房 1972 年
- ミンコフスキー, E. 『生きられる時間 2 現象学的・精神病理学的研究』 中江育生・大橋博司訳 みすず書房 1973 年
- 吉田禎吾 『魔性の文化誌』 研究社 1976 年
- 和辻哲郎 『日本精神史研究』 岩波文庫 1992 年

(いはら ともあき 英語コミュニケーション学科)