

「もの」概念の通時的・共時的意味

—「もの」のコスモロジー研究に向けて—

井原 奉明

Diachronic & Synchronic Meanings of the Concept *Mono*
—Toward a Cosmology of *Mono*—

Tomoaki Ihara

Abstract

It is the author's present design to determine, by an exhaustive analysis of the existing findings and evidence, how the conception of *mono* is understood and applied around the *Jodai* era. This study is the first step toward the primary research of the cosmology of the concept. Such a task pertains to linguistics, philosophy and other related academic fields. The author begins with a critical inquiry into Ms. Hasegawa's study of *mono*. For more integrated explication, he hypothesizes it derives from the idea of *mana* of the Pacific region. The adequacy was illustrated by an extensive clarification of how the concept acquires a variety of meanings and captures spatially-directed significances as a null symbol within the phenomenological "lived" space of subjectivity.

和辻哲郎は「日本語と哲学の問題」の末尾において、「日本語をもって思索する哲学者よ、生まれいでよ」と記した。その後、坂部恵や長谷川三千子、竹内整一等、呼びかけに呼応して〈やまとことばによる哲学〉を希求する哲学者や研究は出ているが数は多くない。本研究は、今後、日本語（主にやまとことば）による哲学が発展することを願い、それに寄与することを目的とし、基本概念を精錬しようとするものである。本研究が取り上げる概念は「もの」である。第一章では近年発表された長谷川三千子の高説を批判的に検討し、第二章では主に古代（上代）における「もの」概念の通時的・共時的意味に関する筆者の私見を「マナ」起源仮説に基づいて論証する。

第一章 長谷川三千子の研究に対する批判的検討

長谷川三千子は『日本語の哲学へ』（第5章）において「もの」の意味を哲学的に論じた。「もの」の意味の探求にあたって「大きなヒントを与えてくれる」¹ 先行研究として大野晋と荒木博之の論考に言及し、それを批判的に検討して自説を展開した。大野と荒木は似た考え方をしている。彼らによれば、「もの」が指す対象は〈時間的に不変の存在〉であって、「もの」という語は〈確実に動かしがたい事実、不変の法則〉という相において事象を捉える際に使う。そしてこのような意味は万葉集の内に既に見られるという。

彼らの論考に対し長谷川は、助動詞（「～ものだ」）、終助詞（「～だもの」）の用法を考察し、話し手が〈過去の事実と今の自分とを隔てている長い時間の隔たり〉を感じ取り、〈もはやそれがないとい

う不在性〉と〈否定性（反発・恨み・口惜しさ）〉を感じて事態を捉える際に「もの」を使うのだ、と反論する。この用法は実質名詞や接頭辞においても同じであると言う。広く存在物一般に使える「もの」という実質名詞や、「もの悲しい」等において使われる「もの」という接頭辞においては、〈具体相を消し去る〉という働きを通じて〈不在性・否定性〉が示されているのだと長谷川は考える。

続けて長谷川は、なぜ「物」という漢字が「もの」にあてられたのかを分析し、「物」の旁（勿）に〈具体相を消し去って把握する〉という意味があることを見出し、この共通性故に「もの」に「物」があてられたのだと言う。「もののははれ」という王朝文学の概念にも〈不在性・否定性〉が現れている、と彼女は主張する。

このような長谷川の高説に対して、いくつかの問題点を指摘したい。第一は先行研究である。大野、荒木、それに和辻哲郎、否定的に取り上げている廣松渉の各研究まで含めても、四つの研究しか取り上げていない。哲学に限らず、国文学、民俗学、人類学、神話学、言語学、日本語教育、精神分析（異常心理学）等の諸分野においても「もの」概念に関する研究は数多いが、四件以外の先行研究は「大きなヒントを与えてくれ」ないのだろうか。²

第二は方法論上の問題である。大野に従い、現代語における「もの」の意味は万葉集の内に見られると述べて、現代語と上代語の区別なく検討しているが、ソシュール以降、通時態・共時態を方法論的に峻別するのは常識である。長谷川の発言は不用意であり、共時的・通時的視点の区別を立てない論法は杜撰であると言わざるを得ない。

第三に、具体例はほぼ万葉集に限定されている。その理由は不明であるが、上代の「もの」の意味を論じるなら、記紀や古代歌謡をはじめ他の資料も無視できまい。

第四に、認識されるすべての具体相を消し去って事象を把握するのが「もの」の根本義だと長谷川は主張するが、³ 認識しえない事象を「もの」と呼ぶ用法はどう説明するのか。たとえば、日本書紀の神代紀上には、天地未だ分かれぬ時、あらゆる存在の根源の「もの」が生ったと語られている。別の箇所では、得体の知れない、何とも言い様のない「もの」の存在が語られている。これら、認識に先立ち、超越している「もの」をどう考えるのか。

第五に、〈妖怪・魔・鬼神〉といった意の「もの」をどう説明するか。これも〈不在性・否定性〉の表れだと言うのか。

第六に、「もの」という語を使って〈不在性・否定性〉を詠じる歌は万葉集に確かに数多いが、「もの」を使わずに〈不在性・否定性〉を詠む歌、その逆に、「もの」を使うが〈不在性・否定性〉と関わりない歌は、長谷川の言う通り「きわめて少ない」⁴ のだろうか。「きわめて」という語は主観的だが、「もの」を使っているが〈不在性・否定性〉と関わりない歌は決して少なくない。⁵ 「事も無く生き来しものを老なみにかかる戀にもわれは會へるかも」(559)等、「もの」を使って恋の喜び・生の充溢を詠う歌は数首にとどまらず散見され、⁶ どう主観的にみても「きわめて少な」くはない。他方、「もの」を使わずに〈不在性・否定性〉を詠む歌は「きわめて」多い。好対照な例を挙げると、「息の緒にわれは思へど人目多みこそ吹く風にあらばしばしば逢ふべきものを」(2359)は長谷川の主張に沿った歌であり、「風には逢えるのに君には会えない」と〈不在性・否定性〉を怨む歌であるが、ほぼ同様の趣旨を詠む「君待つとわが戀ひをればわが屋戸のすだれ動かし秋の風吹く」(488)という歌は「もの」を使わずに詠い上げている。また、「神風の伊勢の國にもあらましをなしか來けむ君もあらなくに」(163)や「淡海の海夕波千鳥汝が鳴けば情もしのに古思ほゆ」(266)等

は、「もの」を使わずに〈不在性・否定性〉を嘆く歌である。これらも万葉集に数多く見られる。

第七に、万葉集で「もの」にあてて使われる漢字は、「母能」「毛能」を除けば「物」だけであると長谷川は述べているが、⁷ その主張は正しくない。万葉集においては11首もの歌において「もの」に「鬼」という字があてられている。この用字法は、言うまでもなく上代のごく一般的な用法である。

最後、第八に、意味的な選択制限の問題がある。助動詞（「～ものだ」）の用法では、多くの人が共有できる普遍事実や真理、客観的事実しか詠嘆の対象とならないという制限があるのだが、それはどのように説明するのだろうか。

長谷川説では上述八点の問題点を説明できないだろう。大野や荒木の考え方でも無理である。以上の批判的検討を基に、次章以降において、「もの」概念の由来に関する仮説を立て、通時的・共時的な意味を詳述し、上代における「もの」の意味を統合的に説明したい。

第二章 「もの」概念の由来に関する仮説と通時的・共時（古代）の意味

本研究は「もの」のコスモロジー研究の出発点として、古代（上代）における「もの」概念の意味を検討するものである。最初に予備的作業として上代の意味用法を確認しておく。『時代別国語大辞典 上代編』によると「もの」の意味は次の通りである。

「もの [物・者・鬼]」⁸ ①物。物体。実体をもつ物体すべてをさす。②ある実体一般もしくはことがらを表わす形式名詞。③者。人。人間を表わす形式名詞。④一般性のある事柄として言うときに用いる形式名詞。道理・わけ・はず・～ということ、などの意。⑤物事を婉曲にそれと明示しないでいう。イフ・思フ・語ルなどの上に用いられる。⑥形容詞に冠して用い、何となくその感じが生じることを表わす。⑦鬼神。魔物。ふしぎな力を持った靈威。

これら多義的な上代の意味用法に関する筆者の私見を以下に論じる。

第一節 「もの」概念の「マナ」起源仮説

本論では「もの」概念がメラネシア、太平洋文化圏で広く信仰された「マナ」⁹ を起源とすると考え、これを仮説として、以下、説明を試みる。

「もの」という語の起源にはどのような説があるのか。語源検討によれば、諸説多々あるものの、定説はない。『語源大辞典』には「モノの語源はわからない」と明記されている。『日本語源大辞典』では、定説のなさを踏まえて、「①モモナ（百名）の略転。②モロナ（諸名）の義。③マナ（真名）の転。④モヤモヤとして延びゆくものの意。⑤精霊，神，魔の義。⑥マナ（愛）から」と六通りの語源説を、どれが有力であるか示すことなく列挙している。¹⁰ この中に、「マナ」という音に基づく語源説が二通り（③と⑥）挙げられている。③の「真名」という用字は記紀において「マナ」を指すことがあるので「マナ」語源説とみなしてよいだろう。語源辞典の中で「マナ」語源説を掲げているのは本辞典の本例のみであり、他には見当たらない。¹¹

語源辞典によると「マナ」起源説は諸説の一つにすぎないが、¹² 学問的研究ではどうだろうか。この起源説を主張している論者は、筆者の管見の及ぶ範囲で、村山七郎、芝丞、若林栄樹、大和岩雄、小松和彦、山内昶、中西進が同様の賢察を主張している。¹³

論証の前に、「マナ」について簡単に二点説明しておきたい。一点目は、「マナ」が「ゼロ記号」で

あるという点である。マルセル・モース論文集序文でレヴィ＝ストロースは、「マナ」について、よく知らない対象、用法の説明がつかない対象、霊験に驚きを感じる対象等、名称を持たぬすべての存在を意味しうる、「それ自身は意味をもちそれだけにまたどんな意味でも構わずに受け入れることができる」¹⁴ 記号、「ゼロの象徴的価値」¹⁵ と呼ぶ特殊な記号と同質のものであると言った。小松和彦も同様の考えを論じ、「もの」概念の「マナ」起源説を主張しながら、「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」¹⁶ と述べている。本論ではこれを「マナ」の「ゼロ記号」的性質と呼ぶことにする。

二点目は、「マナ」は〈力〉そのものである。「マナ」は、イギリスの宣教師コドリントンによって紹介された超自然的・神秘的な、善悪いずれにも働く力の意であり、原始信仰の対象であった。「マナ」はそこにあるが、目に見えず、直接感じ取るしかない。一般的には、「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」(『広辞苑』)と説明される。この力、「マナ」は生きている森羅万象の源となる〈活力・生命力〉であり、¹⁷ 憑坐(付帯物)から次々に〈転移・伝染〉する。この力を取り入れた者は、活力が強められ、特別な能力を有することになり、それをうまく発揮すれば成功し得る。本論では「マナ」の特性として〈善悪いずれにも働く不思議な活力〉〈不可視性〉〈転移・伝染性〉〈直接感得性〉を抽出しておく。

さて、論証に戻ろう。「もの」の「マナ」起源仮説を立てるにあたって以下の四点を根拠としたい。

第一の根拠は、日本が太平洋文化圏の北端に位置し、縄文時代にその影響を色濃く受けていたこと、および日本文化の最古層に太平洋文化があることである。時代的成層の基層に南方・オーストロネシア(中国江南などオーストロアジアをも含めて)系統の文化があり、その上層に北方・アルタイ系統の文化があるという事実は、人類学的諸研究によって立証されており、信頼に足る。「マナ」の観念が日本文化の早い時期に流入していることは間違いなからう。この点は後述する。

第二の根拠は、古代日本語の音韻交替の特徴である。「もの」と「マナ」は母音が異なるが、上代日本語において [a] と [o]¹⁸ の母音交替は規則的であり、数も多い。¹⁹ 「さやぎ／そよぎ」「しらみ／しろ(白)」「いやいや／いよいよ(愈)」「たわわ／とをを(撓)」等、[a] と [o] は意味を変えずに交替しうる。²⁰ 「-ana／-ono」という音連鎖に関しても、「あな／おの(己)」「あな／おの(感動詞)」「わななき／をのき(慄)」等の例があり、「マナ」から「もの」へ母音交替したと言って良いだろう。

第三の根拠は、「マナ」も「もの」も言霊思想、呪術・タブーと結びつく点である。モースが「タブーであるすべてのものはマナを持ち、また、マナである多くのものがタブーである」²¹ と述べるように、太平洋文化圏においては「マナ」の前に自らを慎み、聖と俗とが相互浸透するのを避けようとする禁忌があった。これは日本における^{ものいひ}物忌の風習と重なる。また、祈禱やト占を職とする人を「ものしり」と呼ぶこと。²² 霊力に語りかけて交わりを持つようとする祈り・祝詞・呪文等や口に出すことが憚られることばを避ける言語活動において「ものもうす／ものす」という動詞を使うこと。霊力にあやかろうとする行動を「ものまうで」「ものまゐり」「ものまうし」と言い、その結果、力を取り入れることを「ものつき(現代語の「つき」)」、力を得て能力を発揮することを「ものいひ(現代語の「も

のをいう)「ものす(現代語の「ものにする」)、力を取り入れられないことを「ものにならず」と言うこと等の用法は「もの」が「マナ」に由来する例証となるだろう。²³

第四の根拠は、これが要点であるが、「マナ」の持つ「ゼロ記号」としての特徴、〈力〉としての意味特性が「もの」の意味に見出される点である。この点は次の節において詳述してみたい。

第二節 「マナ」起源仮説に基づく「もの」の通時的・共時的(古代)の意味

最初に、「ゼロ記号」の特徴から見てみよう。「ゼロ記号」の特徴とは、〈よく知らない対象、用法の説明がつかない対象、霊験に驚きを感じる対象等、名称を持たぬすべての存在を意味しうる〉ということであり、それ自身は意味をもたず、それだけにまたどのような意味でも構わずに受け入れることができる記号であるということだ。「もの」は「ゼロ記号」として、多様な「意味するもの」によってどのような意味でも受け入れる。「もの」の場合、〈山川草木・人・器物〉等、〈不思議な活力〉が付帯しうる森羅万象すべての概念を受け入れることとなる。²⁴

では、「ゼロ記号」としての「もの」を細かく検討してみよう。日本書紀を見ると、「もの」の用法には「天地の中に一物生れり」(神代紀上)のように、あらゆる事物の母胎となる根源的・初発の存在を表す用法や、「物有りて罍に入る。其の形兒の如し。魚にも非ず、人にも非ず。名けむ所を知らず」(推古紀二十七年七月)のような、得体の知れない、何と呼んでよいかわからない事物を指す用法がある。これら二つの用法は、「将て来る物は、羽太の玉一箇・足高の玉一箇・鶴鹿鹿の赤石の玉一箇・出石の小刀一口・出石の杵一枝・日鏡一面・熊の神籬一具、并せて七物あり」(垂仁紀三年三月)における物体としての「もの」の用法とは異なる。この物体としての「もの」は、「こと」(言語体系)やことわり理(私たちの持っている、世界理解のための合理的説明体系・日常的思考により秩序づけられている意味体系)によって、認識・理解の秩序内に位置づけられている。²⁵ それに対し、前二者の「もの」はそうではなく、認識・理解の秩序からはみ出ている。根源的・初発の存在を表す「もの」は、差異化・分節化・個別化に先立つ、「こと」やことわり理以前のものである。森羅万象を生成する源としてあらゆる分節的意味を潜在的・可能的に自らの内に含む「一にして全」の存在の意である。この「もの」は、認識しようとしてしえず、体験的・直観的に〈直接感得〉するしかない。²⁶ もう一方の、何と呼ぶべきかわからない、得体の知れない「もの」も「こと」やことわり理の秩序に収まるものではなく、認識・理解できない事象として体験的・直観的に〈直接感得〉するしかない。²⁷ これらもまた「ゼロ記号」としての「もの」なのである。

このように「こと」やことわり理を契機として、「もの」の三種の異なる意味を区別できる。第一の物体としての「もの」は、「こと」やことわり理を通していわば「ことの内」に位置づけられたもの。²⁸ 個別化されたものからカテゴリー名称としての最も一般的なもの²⁹まで、森羅万象すべて「もの」である。第二の「もの」は、万象の根源としての初発のもの。第三の「もの」は、得体の知れない、言語に尽くしえないもの。第二・第三の「もの」はどちらもいわば「ことの外」に置かれた「もの」である。これらが先に確認した古代における「もの」の意味の①、②、③、⑤に対応する。

第二・第三の「もの」と出会う世界は、生きられる世界である。私たちは〈直接感得〉によってこれらの「もの」と出会う。この出会いは、差異化・分節化の起こりつつある、原初的な生成の場に立ち合う体験であり、生き生きとした直接体験であると同時に、得体の知れなさから立ち上る不気味さと不安に脅かされる体験でもある。この体験について坂部恵は「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おびた他者との出会いの体験」³⁰ また、おどろおどろしく、ゆゆしいもの、生動するエネルギーに満ちた具体的なもの、あるいは具体的ではあるが何か漠然とした気配等との出会いの体験であると述べている。³¹ また、西條勉は、意識的な反省に先立って、名において差異化される以前の世界、反省以前の知覚作用が露わにされる深層の体験なのだ論じている。³² いずれも本論と主旨を同じくする主張である。

ちなみに、長谷川も引用する³³和辻の箴言、「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ものである。究竟の Es であるとともに Alles である（傍点は原文のまま）³⁴ は、以上のように「この内」と「この外」の三種の「もの」を踏まえて理解しなければならないだろう。

次に、「マナ」の持つ〈善悪いずれにも働く不思議な活力〉〈不可視性〉³⁵〈転移・伝染性〉〈直接感得性〉という四つの意味特性が「もの」の意味にどう反映されているか、神名と関係づけて論じてみたい。

古代大和朝廷において天孫降臨神話の天つ神とその子孫としての神を奉じる信仰（神信仰）の発生過程を調べると、各時代に古代日本に入ってきた霊格が時代的層位を緩やかに形成しながら神名に反映されることが窺える。古代信仰における霊格の時代的な登場順序を確認しておく、³⁶ 溝口によれば、記紀に一般的な神名である「～カミ」はそれ以前の霊格神霊観を統合するために使われた。つまり、モノ、チ、ミ、ヒ、ネ、ヒコ・ヒメ、ヲ・メ、ヌシ（ウシ）、タマ等の霊格への信仰が「～カミ」への信仰（神信仰）以前にあり、古い信仰が神信仰へと統合される中で「～カミ」という名が生まれたのである。³⁷ たとえば、オオクニヌシノカミ、オオモノヌシノカミ、オホナムチノカミ等の名は、神信仰以前にヌシ、ムチという霊格信仰があり、さらにそれ以前にモノという霊格への信仰があったことを示している。³⁸ このような神名の研究結果は人類学による日本文化の時代的成層に関する知見と一致しており、南方系のモノが最古層にあり、その上にタマ、ヒが、さらにその上に北方・アルタイ系のチ、ヌシ（ウシ）、ムチ、ツチ、ツミなどが重なることがわかる。モノ（「もの」）は、古代信仰最古の霊格概念である。最古の霊格である「もの」概念は、チ、タマ、ヒ等、後からやって来た霊格と意味的差異化を図られながら通時的意味を帯びた、というのが本論の主張である。

「もの」は、チ、タマ、ヒや「神」と異なる意味を持つ。³⁹ 本来「マナ」が持っていた〈善悪いずれにも働く不思議な活力〉のうち、人々に富や幸いをもたらす〈善〉の表象は後代の新しい霊格（特に「神」）が受け持ち、最古の霊格の「もの」は排除抑圧されて〈悪〉の面を象徴することになった。〈疫病〉や、人々に厄災をもたらす、祟る〈妖怪・魔（デーモン）・鬼〉⁴⁰ という意味もそうである。⁴¹ これら〈疫病〉〈妖怪・魔・鬼〉といった意味は、先に確認した古代の「もの」の意味の⑦に対応する。

これらの存在に零落した「もの」は実体化される場合に動物や人の姿をとることが多かったが、⁴² 「もの」が「神」となる例もあった。オオモノヌシノカミがそうであり、〈疫病〉〈厄災〉の祟り神である。⁴³ 自然現象・超自然現象の中には、人の力で鎮（し）めることのできるものもできないものもある。できないものは畏怖の対象となり、可畏（かしこ）きものとされた。チ、ツチ、ヒが〈雷〉（いかづち）や〈産霊〉（むすひ）として神聖化され畏れられたように、「もの」の場合は〈疫病〉（ものやみ）として神聖化され、懼れられたのである。合理的説明を超えた尋常でない超自然的・神秘的な力が畏敬や恐怖の気持ちをもたらすという「マナ」の特徴はこうして「もの」に受け継がれている。

「もの」が〈悪〉の側面に転落した理由は何か。筆者は、祖霊・土地の主・稲の神という三つの軸

の神に「もの」が成りえなかったからだと考える。⁴⁴「もの」は、地主神や穀神として祀られず、祖霊としては異氏族が祀る祖霊しか意味せず、⁴⁵ タマやウシ(ヌシ)、ムチ、ヒコ、ヒメ、チ等とその点で異なり、〈悪〉い方面の意味ばかり持つようになったのだと思われる。

第三章 「もの」概念の汎時的意味（異方的空間における意味）

「もの」は「ゼロ記号」であるが故に、どの空間に「もの」があると（主体が）捉えるかにより、空間の異方性に従って意味的に差異化され、細分化されることになる。この立論により、「もの」は〈物品・物体〉か〈霊魂〉かと、かつて議論されたテーマは止揚されると筆者は考える。⁴⁶ 空間の異方性は、人類学や精神分析、哲学の分野で研究されてきた。本論では、宮本忠雄、市川浩、ボルノウ、トゥアンの研究に依拠して論じていく。⁴⁷

空間は、知覚主体の身体を基点にして、環界交渉の疎密や空間性格の違いにより、「前」「後」「上」「横」に象徴化され異方化されている。人の場合、通常仲間との交流や環界交渉を前向きの姿勢で行うので、「前」の空間は視覚による判断ができる場であり、社会的な交流の場、万人に妥当する客観的認識の場、いわばロゴスの支配する公共空間である。それに対して「後」は、視覚による判断ができず、感覚し、行動し、操作することが最も難しい方向であり、分節化の度合いが低く、未分化で混然としている。「後」は無意識的で閉ざされ、無防備で危険に満ちた場、環界交渉から外された死んだ空間なので、恐怖や不安、死と結びつく。追いかける恐怖、何かの気配を感じた時の不安を感じるのは身体でいえば背中、つまり「後」である。「上」の空間は、高い価値が付与され、我々を超えた存在、神的なものが主宰する空間であり、崇高・威圧といった気分性をもって我々に迫ってくる。無時間的であり、いわばミュトスの支配する空間である。「横」は、気分性の備わった場、主観的な時間が流れる空間であり、いわばパトスの支配する私的空間である。

「もの」が「前」「後」「上」「横」においていかなる捉え方をされるか、説明していこう。「前」において捉えられた「もの」は、共同主観的な視点によって合理的・客観的存在として把握された、客体として主体の交渉対象となる〈物品・物体〉の謂である。

「上」の存在は人の力を超越している。「上」において捉えられた「もの」は、超越性・聖性を帯びた存在、たとえば、〈不可視〉の超越的・聖的存在、その聖性や靈威が〈転移〉して棲みついた神社仏閣、価値あるもの・力のあるもの・立派な存在というプラスの価値を帯びた存在等である。

「横」において捉えられた「もの」は、私的な心情や気分である。「前」よりは未分化であるために、明瞭でなく不透明な感じ、具体的ではあるが曖昧で漠然とした感じの謂であり、この「もの」は、詠嘆や余情、願望の心理の表現として言語化され、接頭辞や終助詞として働く。⁴⁸ この意味が先に確認した古代の「もの」の意味④に対応する。

大野や荒木が「もの」の本義と見た〈人間の力では変えられない定め、法則や道理〉について竹内整一は、「おのずから（個人を超えた働き、力。ムスヒのような自然の生成力）」と「みずから（個人の意思や努力による決断・実行。個人の計らい）」との違いに基づいて、「おのずから」の働きの感受と考えている。⁴⁹ 筆者はそれに対し原則的に賛成するが、それに加えて、「もの」が天地万物を流れる〈不思議な活力〉であることを踏まえ、「おのずから」が個人の力では思い通りにならない〈他性〉として働くものである点を考慮して、〈人間の力では変えられない定め、法則や道理〉は「前」と「上」の異方性に由来すると考える。⁵⁰ 「もの」が詠嘆を表し、その対象が客観的事実や定めであるのは、「前」

「上」「横」の異方的意味による。

本論に戻ろう。次に「後」において捉えられた「もの」は、恐怖・不安を喚起する畏れ多い存在、即ち〈妖怪・魔・鬼神〉のことである。⁵¹ この存在は、具体的だが正体を捉えきれない、憑くという意味で〈転移・伝染性〉を持ち、〈直接感得〉されるしかなく、〈善悪いずれにも働く活力〉を備え、〈不可視〉であるといった点で「もの」の意味特性をすべて持っている。

「後」は、「前」と逆方向、つまり、背面の空間を指すだけでない。「前」「横」「上」いずれの空間においても、何らかの隔たりによって見えなくなった所、隠された場所、死んだ空間は「後」と同じ機能を持ち、いわば「後」となり得る。〈不可視〉で〈転移・伝染〉可能で〈直接感得〉するしかない、実体化・形象化される以前の気配、「もののけ」はこのような場所において捉えられた存在のことである。⁵² 馬場あき子が「鬼」にふれ、それは万の禍々しき妖しい諸現象の源をなし、「はっきりとは目にも手にも触れ得ない底深い存在感としての力であり、きわめて感覚的に感受されている実体である。畏るべきものであり、慎むべき不安でもあった根元の力を〈もの〉とよんでいる」⁵³ と言うのは、適切な説明だといえよう。

「もの」に関して「後」の機能を果たす場所（死んだ空間）が重要である理由は、その場所自体隠されている、つまり〈不可視〉である点にあるだけでなく、そこから「もの」が出現する点にもある。「神」という語の起源がクマ（隈）であり、〈不可視〉である点にポイントがあるように、⁵⁴ 「もののけ」は、自身〈不可視〉なばかりか、可視的な姿に実体化・形象化されて捉えられた場合でも、隠された〈不可視〉な場所から現れるのである。⁵⁵ 上代、「もの」の漢字にあてられた「鬼」が「隠」でもあった背景に、この二重の隠蔽性を読み取らねばならないだろう。⁵⁶

隠された〈不可視〉な場所は、日本語で「うら」に通じる。⁵⁷ 日本書紀における「まな」（アメノマナイ、マナカ、マナツル等）と「まに」（フトマニ）は、「マナ」を語源とすると思われるが、このフトマニが「太占」と表記されている点は注目に値する。⁵⁸ 上代において「うら」は「裏」「浦」「占」と表記されており、いずれも〈奥まっけていて隠されている〉〈表に出ていなくて不可視である〉という意味を表すからである。⁵⁹

「後」「隠された〈不可視〉な場所」「うら」は、さらに「奥」という概念と結びつく。「鬼」が住む場所は、たとえば貴船の「奥」であるし、酒吞童子は大江山の「奥」に住む。⁶⁰ 日本の神社には古い神が本社の「後・うら・奥」の「奥社」に祀られている。⁶¹ また、「うら・奥」は「かげ」とも結びつく。⁶² 「おかげさま」は霊力・生命力にあやかり讃える感謝の表現である。

「ゼロ記号」である「もの」は、異方的空間において主体によって捉えられて空間的意味を帯びるわけだが、その表層的な見え（概念）を私たちは「おもて」と呼ぶ。本来の「もの」は、「おもて」という仮面の下に覆い隠されている。「おもて」の「後・うら・奥」には、封じ込められた「もの」が息づいている。「こと」や理は「もの」を顕わにし、「うつす（現す、移す、写す）」。「現代語の「もの」から考えると、「おもて」の「もの」だけが「もの」であるかのように思えるが、そうではない。本来の「もの」は重層的なのである。いかなる空間においても、「おもて」の「後・うら・奥」には「マナ」的な「もの」が蠢き、「もの」の重層的な奥行きが作り上げられているのだと筆者は考える。⁶³ 〈物品・物体〉としての「もの」の「後・うら・奥」に〈生成する力〉としての「もの」があるからこそ、「おもて」が「後・うら・奥」を封じ込めなくなった時、付喪神となるのである。

終わりに

以上、「マナ」起源説に基づき、古代（上代）における「もの」の通時的・共時的意味および汎時の意味を論じてきた。幅広い論点に言及したが、紙幅の都合上、深く論じることはできなかった。「もの」概念の通時の研究は古代だけでなく様々な時代を取り上げることができる。共時的には、言語学・哲学・民俗学・精神病理学等まで射程を広げ、「こと」をはじめ、「心」や「気」、「かたち」、「おもて」、「うら」、「かげ」、「奥」、「つき」といった概念との関連を論じることが可能である。本論を超える部分については、また稿を改めて論じたい。

注

- 1 長谷川（2010） p. 152
- 2 井原（2010）は、大野、荒木、和辻、廣松の他に、城戸萬太郎、チェンバレン、出隆、大森正蔵、池上嘉彦、坂部恵、木村敏、小林敏明、寺村秀夫等に言及している。彼らの研究は大変独創的かつ有用である。
- 3 長谷川（2010） pp. 187-188
- 4 長谷川（2010） p. 171
- 5 「もの」が〈物品・物体〉の意で使われる歌も多いが、それは措く。
- 6 たとえばその他に、667, 1450, 3308 も同様の例である。
- 7 長谷川（2010） p. 179, p. 185 参照。常に一字しか使われていない、と断定・強調している。
- 8 「者」という字は平安時代初期まで「ひと」としか読まれないとされるのが一般的であるので、本論では以下の③の意味についての説明をしない。
- 9 太平洋文化圏においては「mana」と異なる綴り・発音をする関連語が多くあるが、本論では「mana」、「マナ」をもってその代表とする。
- 10 ⑤の説のみ音韻と無関係に挙げられている。語源説と認めにくい。
- 11 『国語語源辞典』は一見すると「マナ」説に触れているようだが、ツングース語の mono, インドネシアのチャム語の mönō, サンスクリットの manas であり、メラネシアの「マナ」とは異なった主旨を述べている。
- 12 「マナ」は日本文化の別の概念につながると考えた人達もいる。折口信夫はヒヤタマ、肥後和男や土橋寛はタマ、丸山静はタマシヒ、松村武雄はチ、柳田國男や赤松智城、脇本平也はイツに「マナ」を見た。カミと見たのはホルトム、精と見たのはハートランドで、その他、セヂ、スヂ、シヂ（それぞれ折口信夫）、ケ、フツ、マブイ（それぞれ谷川健一）と見る説もある。
- 13 芝（1985）、若林（1991）、大和（1992）、小松（1994）、山内（2004）、中西（2011 b）参照。但し、村山については参考文献に依る。
- 14 レヴィ=ストロース（1973） p. 36
- 15 レヴィ=ストロース（1973） p. 42
- 16 小松（1994） p. 33
- 17 本論では以後〈生成する森羅万象〉という根本的考えに従って述べるが、それは古代日本人の自然観を概観してのことである。細部を見れば、「トコ」や「ネ」に象徴される、生成を超越した盤石たる存在を指摘できるだろう。本論は「トコ」や「ネ」は措いておく。
- 18 本論では母音の [o] と [ö] を厳密に区別しない。ö の代わりに o を発音しても、あるいは逆に o の代わりに ö を発音しても、単語を混同することはほとんどなかったという服部四郎の主張に従う。服部（1999） p. 267 参照。なお、[o] と [ö] が同一音素となるのは平安時代になってからとされる。
- 19 中西（2011b）は、「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」としか説明しておらず、不十分である。
- 20 阪倉（2011） p. 245 参照。大野（1974） p. 113 参照。

- 21 モース (1973) p. 173
- 22 「もの」を〈知る〉かつ〈領る〉人の謂であろう。
- 23 「ものし・ものす」の例は実は上代にはほとんど見られず、平安時代の限られた文学作品に多発する。
- 24 別の説明も考えられる。太平洋文化圏においては、ある対象がマナの資質を有するという代わりに、それはマナであると述べるという言語習慣があった。あらゆる対象が「もの」を有しうるとすれば、すべては「もの」と呼ぶことになる。モース (1973) pp. 168-169 参照。
- 25 伊藤 (1990) pp. 12-14 参照。西條 (2003) pp. 226-234 参照。
- 26 この点、仏教用語に言う「空」や「無」と似ている。
- 27 認識・理解できない、秩序づけできないという特性から来る不気味さは、〈妖怪・魔・鬼神〉といった「もの」の意味と結びつくだろう。
- 28 日本書紀中に、ざわめき、騒ぎ立て、跳梁跋扈し、妖かす国つ神 (邪しき鬼^{もの}) が天つ神に「こと向け」されて、鎮静化・秩序化されたという話がある。「こと」や理を通じて「もの」を秩序づけるメタファーと読める。
- 29 長谷川の言う、具体相を消し去った「もの」の謂。本論第一章参照。
- 30 坂部 (2007) p. 352
- 31 坂部 (2007) p. 353 参照。
- 32 西條 (2003) pp. 209-217 参照。本節の論考に坂部 (2007)、西條 (2003)、伊藤 (1990) が参考になった。
- 33 長谷川 (2010) p. 143
- 34 和辻 (1962a) p. 150
- 35 『大言海』では「もの」の意の〈不可視性〉を強調している。
- 36 「もの」とタマ、カミの関係については、折口による有名な説 (「タマ」から善いものが「カミ」へ、悪しきものが「もの」へと分化した) が想起される。彼は根拠を示さずに直観的に捉えているに過ぎないが、池田弥三郎、小松和彦も同様の主張をしている。
- 37 溝口 (1973; 1974) 参照。
- 38 芝の主張も傍証となる。芝 (1985) p. 4 参照。
- 39 松村も、「もの」は「チヤタマヤカミと頗る性質を異にする霊物と観ぜられ且つ信ぜられてゐた」と述べる。松村 (1958) p. 202。本論は各霊格の違いを強調するが、真字伊勢物語 (二十三段) で「魂」を「もの」と読ませているように、霊格がかなり習合していた事実も抑えておきたい。
- 40 「鬼」という字は日本書紀において頻用され、「神」によって誅せられた自然物・超自然物にあてられている。「もの」が最も多いが、タマ、ヌシという訓みもある。ちなみに、折口信夫は鬼を「かみ」と読ませた例はない (『信太妻の話』) と述べているが、そのようなことはなく、鬼という字を「かみ」と読ませている例 (万葉集 3688) はある。
- 41 小松 (2000) p. 52, p. 190 参照。天つ神から見た国つ神 (邪しき鬼^{もの}) は、被征服氏族・彼らの信仰するカミのことだと一般的に言われるが、上田正昭は留保する。上田 (1970) p. 130 参照。
- 42 「もの」は〈蛇〉 (崇神紀) をはじめ他の動物 (〈河童〉他、「まじむん (まじもの)」や「ばけもの」、「つきもの」、「ものけ」) と結びつく。また、恨みを残す〈人〉 (およびその怨霊) とも結びついた。
- 43 益田 (2006) pp. 222-259, 三谷 (1974) pp. 261-404, 谷川 (1999) p. 56 各参照。
- 44 岩田 (1991) p. 190 参照。谷川は、祖霊、死霊、妖怪の三者を区別していないが、区別を立てるべきであろう。谷川 (1999) p. 10 参照。
- 45 オオモノヌシノカミは三輪山の地主であるが、これはヌシの影響であろう。祖霊について補足すれば、マナは、精霊・死霊、祖霊と関係がある。「もの」が祖霊との関係が薄くなっていくのは他の霊格との関係性に依るだろう。祖霊については三谷 (1974) pp. 357-358 参照。
- 46 〈物品・物体〉か〈靈魂〉かという議論は、折口信夫、大野晋、藤井貞和らによって論じられた。
- 47 空間の異方性については、宮本忠雄 (1965; 1982)、市川 (1984; 2001)、ボルノウ (1978)、トゥアン (1988) 参照。
- 48 心情や気分はその時々によって激しく強まったり、弱く落ち着いたりするが、時に私的パトスは激情に及ぶ。「ものぐるし」「ものがなし」「ものおそろし」「ものにくみ」「ものうらみ」といった古語が、現代語のニュアンスよりも激しく、狂おしく、胸搔き筆る程の凄みを表すのはそれ故である。

- 49 竹内（2009） pp. 158-164 参照。
- 50 「もの」が〈人の力の及ばぬ道理〉を意味するのは、通時的には、古代日本人が生成流転、死、再生という「おのずから（自然）」のサイクルを法則とみなし、自然もその法則も共に「もの」というシニフィアンで表現したからであろう。
- 51 〈妖怪・魔・鬼神〉とは、深層心理、心中の否認したい情念を投影した凝塊に他ならないだろう。宮本（1994） p. 30 参照。西條（2003） p. 215 参照。
- 52 この論点は、宮本忠雄の言う「実体的意識性」と関連する。彼によれば、実体的意識性は例外なく「死んだ」空間に発現する。この「死んだ」空間が、まさに「後」や「奥」（後述）に他ならない。宮本（1982） p. 40 参照。
- 53 馬場（1988） p. 32
- 54 阪倉（2011） pp. 219-250 参照。谷川（1999） p. 6 参照。
- 55 沖縄では神隠しのことを「むぬまい（ものまい）」と呼ぶ。
- 56 「鬼」について 倭訓栞には「古へはおにてふ言なし。皆ものとよめる」とある。万葉集において「鬼」という字は「もの」と訓む例が本文中にも述べたように十一例、「しこ」と訓む例が四例ある。「鬼（おに＝もの）」の〈不可視性〉については、和名類聚抄には、〈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せず、故に俗に呼びて隠と曰ふ也〉とある。堤中納言物語の「虫めづる姫君」には「鬼と女とは人に見えぬぞよき」とある。また、鬼や妖怪は夜（〈不可視〉の暗闇）に活動するとされていた。
- 57 「うら」もまた「うらがなしい」のような接辞用法を持ち、「もの」と意味的類似がある。
- 58 芝（1985） p. 8
- 59 『古代語を読む』（1988） p. 40。また、この論点から「かげ」のコスモロジーを考察することも興味深いが、論旨展開は別の機会に譲る。
- 60 貴船の本地、京都民俗志、御伽草子を参照。
- 61 「奥宮」には地主神が祀られることが多いが、古い神という観点に広げておく。小松（2000） p. 52, p. 142 参照。
- 62 古代日本では遊離魂のことを「かげ」と呼んだ。
- 63 「こと」が「もの」を顕わにするという特性は、意味合いは異なるが、和辻や長谷川も指摘する。サルトルの『嘔吐』のロカンタン、セシュエ夫人のルネ、統合失調症患者等の経験する実存体験は、「おもて」の世界が破綻し、「後・うら・奥」の「もの（生成する力）」に出合ってしまう経験だと考えられる。宮本はこれを「もの」体験と呼んでいる。その逆に、「おもて」だけを把握し、「横」「上」「後・うら・奥」の「もの」を〈直接感得〉できずに奥行き（遠近法）を失う経験も報告されている。この場合、患者は、ことわざやメタファー等、ことばの意味の「うら」が関わる表現を理解しにくいという宮本の指摘は興味深い。宮本（1994）参照。

引用・参考文献

- 市川浩 『〈身〉の構造』 青土社 1984
- 市川浩 『身体論集成』 岩波現代文庫 2001
- 伊藤益 『ことばと時間』 大和書房 1990
- 井上頼寿 『改訂 京都民俗志』 平凡社 1968
- 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
- 岩田慶治 『日本文化のふるさと』 角川選書 1991
- 上田正昭 『日本神話』 岩波新書 1970
- 大野晋 『日本語をさかのぼる』 岩波新書 1974
- 大和岩雄 『鬼と天皇』 白水社 1992
- 小松和彦 『憑霊信仰論』 講談社学術文庫 1994
- 小松和彦 『妖怪学新考』 小学館ライブラリー 2000
- 西條勉 『古代の読み方』 笠間書院 2003

- 阪倉篤義 『[増補] 日本語の起源』 平凡社ライブラリー 2011
- 坂部恵 「ことば・もの・ところ」『坂部恵集3』 岩波書店 2007
- 笹間良彦 『鬼とものけの文化史』 遊子館 2005
- 芝罘 『古代日本人の意識』 創元社 1985
- 竹内整一 『日本人はなぜ「さようなら」と別れるのか』 ちくま新書 2009
- 谷川健一 『日本の神々』 岩波新書 1999
- 土橋寛 『日本語に探る古代信仰』 中公新書 1990
- トゥアン, イーフー 『空間の経験』 山本浩訳 筑摩書房 1988
- 中西進 『ひらがなでよめばわかる日本語のふしぎ』 小学館 2003
- 中西進 『日本人の愛したことば』 東京書籍 2011a
- 中西進 『こころの日本文化史』 岩波書店 2011b
- 長谷川三千子 『日本語の哲学へ』 ちくま新書 2010
- 服部四郎 『日本語の系統』 岩波文庫 1999
- 馬場あき子 『鬼の研究』 ちくま文庫 1988
- 舟橋豊 『古代日本人の自然観』 審美社 1990
- ボルノウ, オッター・フリードリッヒ 『人間と空間』 大塚恵一他訳 せりか書房 1978
- 益田勝実 『益田勝実の仕事4』 ちくま文芸文庫 2006
- 松村武雄 『日本神話の研究第四巻』 培風館 1958
- 溝口睦子 「記紀神話解釈の一つのこころみ」『文学』1973年10月号・12月号, 同1974年2月号・4月号
- 三谷栄一 『日本神話の基盤』 塙書房 1974
- 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
- 宮本忠雄 『妄想研究とその周辺』 弘文堂 1982
- 宮本忠雄 『言語と妄想』 平凡社ライブラリー 1994
- モース, M. 『社会学と人類学I』 有地亨他訳 弘文堂 1973
- 山内昶 『ものと人間の文化史 122-1 ものけI』 法政大学出版局 2004
- レヴィ=ストロース, クロード 「マルセル・モース論文集への序文」 M. モース 『社会学と人類学I』 有地亨他訳 弘文堂 1973
- 若林栄樹 「マナと法」『DOLMEN』5号 1991
- 脇本平也 『宗教学入門』 講談社学術文庫 1997
- 和辻哲郎 「「もののはれ」について」『日本精神史研究』 所収 『和辻哲郎全集第四巻』 岩波書店 1962a
- 和辻哲郎 「日本語と哲学の問題」『続日本精神史研究』 所収 『和辻哲郎全集第四巻』 岩波書店 1962b
- Marett, R. R. *The Threshold of Religion* Methuen 1909
- 古代語誌刊行会 『古代語を読む』 桜楓社 1988
- 『広辞苑』 第六版 新村出編 岩波書店 2008
- 『国語語源辞典』 山中襄太 校倉書房 1976
- 『語源大辞典』 堀井令以知編 東京堂出版 1988
- 『時代別国語大辞典 上代編』 上代語辞典編修委員会編 三省堂 1967
- 『大言海』 大槻文彦 富山房 1932-37
- 『日本語源大辞典』 前田富祺監修 小学館 2005
- 『日本書紀上・下』 坂本太郎他 校注 岩波書店 1965・1967
- 『萬葉集一〜四』 高木市之助他 校注 岩波書店 1957-62

(いはら ともあき 英語コミュニケーション学科)