

もの・こと・かお

靈性の憑依と転生をめぐって

稲賀 繁 美

1 「もの」の発生

「もの」はどこから生まれたのか。「もの」という以上、日本語と呼ばれる言語体系の中で的事件である。「モノ」という音で指示されてきた(モノ)に書き言葉として文字を充当する営みで記録に残るのは、古事記や万葉集における漢字の「当て」である。漢字の意味の部分を場合によっては捨て置き、もっぱらその音に注目して、音声記号としての役割を負わせる。スイスの言語学者、フェルディナン・ド・ソシュールは構造言語学の始

祖として知られるが、その彼は言語記号を significant (音による形態的側面) と signifié (意味作用の側面) とに分離することに注目した。だがそれを記号使用において実際に分離したうえで重ねて見せた点で、日本語と呼ばれる言語は、世界でも類例をみない特異な漢字使用を実践している。日本語の音を漢字で記録に残す試みにおいて、漢字の選択がどこまで恣意的だったのか、それとも意味との兼ね合いに配慮したものだったのかを明らかにするには、万葉仮名による原文精査が必要となる。だが今、紙幅の都合からこれを割愛する。

「モノ」にはやがて「物」あるいは「者」という漢字をあてることが定常となってゆく。漢字における元来の発音(音)とは別種の読み(訓)が、あたかも漢字元来の属性であったかのように付加されている。ここで漢字の成り立ちに目配せしておく必要が生じる。以下、長谷川三千子『日本語の哲学へ』を参照しよう。

「物」という漢字は「牛」と「勿」との合成である。「牛」は身近な家畜の代表であった程度と解釈されるが、「勿」は藤堂明保『漢字語源辞典』によれば、パッチワークの布で作った旗であり、意味不鮮明という否定的な意味を帯びた字であるとされる。藤堂の説には異論もあるようだが、長谷川氏はここから、「もの」という言葉には、本来(無のかけ)がつきまといっている、と展開する。また漢語での「万物」といった用例からは、「物」が森羅万象を構成する物質的な存在を包含する概念として妥当し、それが日本語の(モノ)に相当するモノと見なすコトが妥当だと認識された、といった経緯を想定できる。

「物」を構成する「勿」には欠如の意味が込められているが、「無」の原義をなす「莫」も、草のあいだに日

が隠れて見えにくい、という状態をあらわす字形から発達したとされる。しかとは掴みたいが、そうとでも名付けるほかないモノ。それが「物」だったということになる。本居宣長のいう「もののははれ」もここに立脚するが、宣長には「もの」とは何かを執拗に詮索した形跡は確認しがたいという。以上の長谷川氏による「もの」説は先行研究を凌駕している。

大野晋『日本語をさかのぼる』(岩波新書、一九七四)は、「モノ」には時間的経過による変化がなく、存在として不変なる特性が込められている、と説く。さらに荒木博之『やまことばの人類学』(朝日選書、一九八五)は、「モノ」は恒常的原理を指すと唱える。長谷川氏はこれら先行の説に批判を加え、修正を加える。「もの」の根本義には、不分明で不在の影に加え、さらに(具体相を消し去る)性質がある。『万葉集』には大友旅人の歌として、

世の中は空しきものと知るときし いよよますます
悲しかりけり

とある。これもただ妻の死を悲しむ悲嘆ではない。むしろ万物の根底にある「永遠の根源」たる「無」を見つめ

る歌人がここに居る、と長谷川氏は敷衍する。「万物の根底には目も鼻も口もない巨大な無がよこたわつてゐる」。「もの」にはいわば（無のかけ）がつきまとい、（無の共鳴板としてのモノ）とでも形容すべき用法がある、と。例えば、柿本人麻呂が妻の死を「泣血哀慟（なげきかなし）みて作れる歌」（『万葉集』巻二、二一〇）みどり児の 乞ふ泣く毎に 取り与ふ 物し無ければ

には、「もの」がいかに喪失と深くかかわっているかが、痛切に詠み表されている。

2 「もの」でない（もの） 「もの」でない（こと）

それでは、「もの」と対置される「こと」はどうか。さらに長谷川氏の議論に耳を傾けよう。まず、「こと」という和語に充てられた漢字は「事」と「言」とに分岐する。そのうち「事」とは、漢字の字形としては、元来、「旗を定位置に立てるしぐさ」、あるいは「竹筒に籤を入れて立てた様子」ともされるようだが、いずれも

「目立ち際立つ」様が「こと」には込められている。荒木博之の挙げた例だが、「まあ、きれいなチューリップだこと」とは言うが「まあ、きれいなチューリップだもの」とは言えず、また「だつて教えてくれないんだもの」とは言うが、「だつて教えてくれないんだこと」とは言えない。これらの例からは、終助詞の「こと」がなにかを際立たせる一方、「もの」がそうあるべき事態の欠如、喪失をも含んでいることも確認できる。『古事記』の冒頭にはこうある。

次に國稚（わか）く浮きし脂の如くして、海月（くらげ）なす漂へる時、葦牙（あしかび）の如く萌え騰（あが）る物によりて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。

「ウマシアシカビヒコヂ」との名を得た神は「あしかびの如く萌えあがるモノ」とあつて、不定形の沼地から若い芽のように垂直にすくと佇立する。不定形の「モノ」から「名」というコト（事）がコトバ（言葉）を伴つて姿を現わす。だが次の瞬間、この神は「身を隠したまひき」とあり、「事」は「つきつきと成りゆく勢ひ」を見せつつも、去つてゆく。

3 「もの」と（いう）モノ 「もの」と（いう）コト

「事」と「言」の関係については、豊田国夫の古典的著作『日本人の言霊思想』がレヴィ・ブルジュールの「融即」participation という呪術思考に関する人類学的知識を下敷きにして、上代の人々の「言事融即観」に迫っている。だがその用例統計を分析した長谷川氏は、そこに見られるのは「融即」などではない、と修正する。実際『万葉集』の用例では、「事」と表記して「言」を指す用例は、「事」の字が「事」の意味、「言」の字が「言」の意味を指すのとはほぼ同程度に類出する。だが「言」の字によって「事」の意味を指す例は、これら三者に比較して、きわめて僅少である。したがつてこれは混用ではない。むしろ「事」から「言」が派生するという意識を踏まえつつ、両者をともに「こと」と訓じた意識を想定できる。ここで一般論を補うならば、「コト」を「事」として「言葉」によって「言挙げ」する行為が、「マコト」（真実）を「ヒガゴト」（偽）から分割する「コトワリ」（道理・理）をなす。この連想と分節とは、日本語の語彙論的組成としては明白だろう。言葉すなわち「コトノハ」（言の端）は、「コト」（事）の出現の端緒でもあった。

ここで「もの」と「こと」の対に戻る。「存在・有」即ち Sein（動詞原型）に対して「存在者」あるいは Seind（現在分詞）を立てて思索をめぐらせたのが『存在と時間』のマルティン・ハイデガーだった。だが「ある」というコトが Sein、「あるモノ」を Seindes とみなせば、ハイデガーのいささか珍奇な用語も、日本語には無理なく回収できる、と長谷川氏は主張する。その一方で日本語の「こと」は「事」と「言」とを横断しつつ架橋するが、ドイツ語の Sache、英語の matter あるいはフランス語の chose (chose dites とは日本語なら「語られた事」だろう) などにも、同様の揺らぎを見てとれる。他方「こと」を「言」に限定すると、西洋哲学の伝統では logos に帰着する。古代ギリシア語の「ロゴス」は「集める」「束ねる」を意味する *logos* 「レゲイン」(≡ 発話する) という動詞から派生するが、それゆえ論理学は英語でも *logics* と呼ばれる。Logos と漢語の「道」や「理」は元より完璧には重ならないが、「ことわ

り」はむしろ「こと」の分割から成立する。

ギリシア語の「言葉」*logos*は、統御や配列における安定した秩序を志向する。これとは対照的に、ヘブライ語の「言葉」*dabar*「ダバール」は元来「前に駆り立てる」といった動的な性格を宿している。これもトーレイフ・ボーマンの「ヘブライ人とギリシア人の思惟」に拠って、長谷川氏も指摘するとおりだろう。創造主の「発言」つまり「言」(コト)が「存在」(モノ)を「存在へとあらしめる」。それが「光あれ」に始まる聖書の創成記の世界観。言(コト)が物質(モノ)をもたらず。井筒俊彦の言い方をなぞるなら、ヘブライ語では「コト」と「モノ」が意識深層では同一視されている、とも解釈できる。⁶⁾

ここでハイデガーに戻ろう。存在者*Seiendes*の根拠となる「存在」*Sein*とは、そうとは公言されないものの、創造主に由来する。だが哲学は神学ではない。「存在」の根拠たる創造主に言及することは許されない。「存在と時間」は、この沈黙の禁令のうえに構築されたが、そのためか(?)中絶している。これに対して長谷川氏は『古事記』の冒頭に現れる「もの」のうちに

「おのれを示さない」ものがそれとして現れる」契機を捉え、日本語の「モノ」のうちに「存在者の底」——あるいはむしろ、存在者の無底——を示す言葉を見出すに至る。

だがそれは、「モノ」を「もの」と(いう)「コト」に読み替える誘惑ではなかったか。そしてここで用いられる(いう)と「言う」動詞は、何を言表し、語っているのだろうか。ここから我々は「発話」する顔に思索を移さねばならない。

4 「かお」は「もの」と(いう)「モノ」か?

ここまで長谷川三千子氏による巧みな思索から乱暴に摘要してきた。長谷川氏の議論は、和辻哲郎がハイデガーを含む西洋哲学との対話あるいは格闘から導きだした議論の発端を、さらに突き詰めて遂行することを目指した(もの)だった(目指した(こと)とは言えない理由は、すでに明らかだろう)。前節末の問いを探るために、「もの」の在り方を、さらに角度を変えて検討したい。ここで取り上げるのは「顔」である。果たして

「顔」とは「こと」なのか「もの」なのか。ここでも和辻の論考「面とペルソナ」が議論の発端となる。⁷⁾

「もの」＝「者」は人間存在を指し、「もの」＝人格とも見做しうる。その人格は「顔」という(モノ)に切り結めることができる。四肢胴体が欠けていても、「顔」がその人を体現する。ところが顔を切り離れたトルソーとなると、そこには「美しい自然の表現」が見出される、と和辻は述べる。ギリシア・ローマの遺跡から発掘された彫刻の断片がいかにも美的鑑賞の対象となったのかの経緯も無視できないが、今割愛する。

人間が「顔」として造形した(モノ)は「面」あるいは「おもて」と呼ばれる。西洋ではギリシア悲劇の仮面、プロソポン *prosopon* に淵源を発する。その複数形「プロソパ」がエトルリア語経由でラテン語の「ペルソナ」*persona*に転化したとするのが、一応の通説だろう。それは仮面のみならず、仮面を付けて演じる役柄、さらに社会的地位や役割、人格、そこから転じて文法上の人称をも指す。

キリスト教神学に話を転ずるなら、ウルガタ訳がプロソポンをペルソナと訳し、テルトゥリアヌス経由で、三

位一体の「位格」も *persona* と呼ばれるに至る。これとは別系統のヒュポスタシス *hypostasis* はラテン語では *substantia* と訳され、現在の欧米近代語では *substance* といえは物質、つまり(モノ)に重なる。周知のとおりヒュポスタシアは、第一回ニカイアから第二回コンスタンティノポリスの公会議(四世紀)を通じて「父と子と聖霊」の三位一体の教義が確立されるなかで、プロソポンに代って「位格」を意味する語彙の地位を奪取したが、その定着にはボエティウス(四八〇—五二四/五)の『三位一体論』が重要な役割を果たしたとされる。要するにラテン語の「人格」*persona* 概念の成立に至るまでの背景は、およそ一筋縄ではゆかない。⁸⁾

こうした「人格」や「聖霊」といった語彙につき、議論に最低限必要な補足を加える。聖霊 *Agno Pnevma* をラテン語では *Spiritus Sanctus*、英語では現在では *Holy Spirit* と呼ぶが、ドイツ語では *der Heilige Geist* であり、ガイストといえはゴースト即ち幽霊とも語源を共有する語彙である。ギリシア語の「霊」*Pnevma* プネウマも呼気あるいは風(風の神の息吹)に由来し、とりわけヨハネによる福音書の重要な概念として特筆されてきた。だ

がプネウマと、ヘブライ語のヨヨ（ルーアハ）とをそのまま同一視するのも危険だろう。同一視はあくまでギリシア語使用者のキリスト教徒からなされた翻訳上の要請であって、ユダヤ教の立場とは必ずしも符合しない。紀元前三世紀から前二世紀頃と推定されるギリシア語「七十人訳聖書」の成立に関して、そこに「聖霊」の働きがあったとの言い伝えは、アレクサンドリアのフィロンからアウグスティヌスの『神の国』（第一八章四二節）へと継承される。ヘブライ語聖書の釈義から新約聖書の聖典解釈を巡る文献には膨大な蓄積があるが、教義上の問題が絡むため、学術的に中立な整理は容易でなく、素人の容喙を許さない。

ここでの目的は煩雑な翻訳語彙の神学的な錯綜に立ち入ることではない。ただ、西洋語の歴史でも「精神」と「物質」との分別がけっして明晰判明ではなく、そこには霊とか幽霊といった不分明な（モノ）が跳梁しており、そうした議論の起点の核を人格と仮面とが占めていた——プロソポンとは同時に顔と仮面とを意味する——。そのことを確認するにとどめ、先に進みたい。面あるいは仮面は日本語では「おもて」と呼ばれる。

「面（おもて）」は記号概念が破綻する場所に現れる（もの）であり、「記号学の蹊きの石」だというのだ。さらに坂部は「おもて」（表）と「おもや」（母屋＝主屋）さらには「おもみ」（重み）の語源的連鎖を頼りに「おもて」には大切な「思ひ」が宿る、と述べ、「おもざし」という古風な言葉を引き合いにだす。「まなざし」が慎みのない直視を意味するのに比べ、控え目で俯きがちな「おもざし」の慎みを坂部は懐かしむ。

そもそも顔とは知覚するための器官だったのだろうか。「まなざし」が自ら投げかける視線であるとすれば、「おもざし」とは見つめる顔ではなく、むしろ視線を受け身に被る受動の顔だっただろう。プロソポンも、佐藤真理恵氏が述べる通り、前置詞のプロス（—）に対して、の方へ」と名詞「目・顔」の対格を合わせた語彙だった。「目に対する（モノ）・目に遭遇する（モノ）」であり、一義的には受動態としての（存在）となる。ところが *personare* というラテン語には「声高に唱える」との意味もある。 *per*（—を通して） *son*（音声）を発する、能動的な器官が「顔・面」という（モノ）でもある。ここであらためて、顔・面という（モノ）は主体か

それは顔面を覆う仮面ならば、あくまでひとつの「もの」であるだろう。だが「仮面」と呼ぶと、それは「実体」即ち「本当の人格」を隠すもの、「偽り」との嫌疑をも受ける。「仮面」に相当する西洋語は英語ならば *mask* だが、ラテン語の *masca* は元来「呪術遣い」、あるいは「幽霊」を意味し、これには語源として、アラビア語の *maskara*（道化）に由来する語彙が混入したものと推定されている。「人格」も「仮面」も、深い亀裂や不可視の内面を宿していた。

5 「もの」は所有できるのか？

よく「顔」は人格を現すとされる。だがそもそも一定不変の「人格」などどこに定位できるのだろうか。素顔も「おもて」と呼ばれるが、「おもて」には「うら」があり、外面がそれとは裏腹な内面を隠し持つことは、悲劇の仮面たるプロソポンが物語るとおりである。坂部恵は「おもて」の解釈学試論で（おもて）とは「意味されるもの（*signifié*）のない、意味する（*signifiant*）もの」とでもいっておくしか仕方がない」との解釈を示

それとも客体か、という根源的疑問が頭をもたげる。

鷺田清一氏は『顔の現象学』で、自分の顔は自分では所有できないと述べる。いうまでもなく自分の顔は、指でなぞってみることはできるが、映像としては、鏡に映すことによつて、左右逆転した光学の虚像でしか捉えることはできない。見ることでできる顔は、他人の顔ばかり。写真はどうか、と言えば、これは中国語でいえば「照影」であつて、これも光学的装置を媒介とした刻印の影にすぎない。

電車の車内には週刊誌の吊広告がぶらさがり、そこには無数といつてよい有名無名の顔写真が並んでいる。だがそれらははたして「顔」なのか、と鷺田氏は問い直す。応答という回路に入るものが「顔」であるならば、写真という映像記号に切り詰められた「顔」は個体識別のための標識ではあつても、もはや本来の意味での「顔」、人格を宿す「面」としての資格は喪失した幻影（イマージュ）に過ぎまい。顔は「みられる（もの）」ではなく、「みられる（こと）」によつて、はじめて「顔」となる。

さらに自分の顔は自分だけで作ることはできない。生

物学的に両親に至る遺伝形質の総合として顔貌が形成されるのは、いうまでもあるまい。志賀直哉は、電車で見かけた家族について、母と子も似ているし、父と子も似ているのに、父母の顔貌がまったく似ていないのに驚いた経験を書き留めている。さらに新生児や乳幼児と母親との造り取りをみれば理解されるように、自分の顔は周囲の眼差しや接触の結果、そこに発生した相互作用として現象する。成人に達しての喜怒哀楽は、内部からの表出でもあるが、それは外部からの働きかけとの関数として、表情や顔面の表現を生み出しては刻々と変貌を遂げる。解剖学的にはヒトの表情筋は一八ほどに分類されるが、その多くは、運動を司る骨格筋と違って、骨と皮膚とを連結している。近年ではこの表情筋を鍛える美容法が繁盛しているが、変貌しなくなった顔は、もはや死体という〈モノ〉へと質的に変貌を遂げている。

「もの」とは、一般に所有可能な物質を指す。だが、自己の身体のみならず、とりわけ顔は、その所有者の意のままにはならない。そもそも自分の希望しない顔だからといって、安易に挿げ替えるわけにはゆくまい。美容整形という手段もあるが、それはたかだか部分修正にと

どまる。人の素顔というが、出勤前のお化粧は、社会的な「我」の顔を演出するための変装でもある。Make upとは「我」を調合することだが、それによって人は逆に社会的な「我」に占有されてしまう。だから「顔」において、わたしはその主人ではない。そう齋田氏は述べる。どうやらヒトは自身自身の顔を所有することすらできない。所有不可能となれば「顔」は、「もの」の資格を主張しえまい。逆にいえば、「顔」たる以上、それは「もの」の定義に満たないか、あるいはそれを越えた〈存在〉デアルと〈言う〉〈こと〉になる。顔は「みられること」の権利を主張する。顔のそうした特殊な権能について深い思索を展開した哲学者に、ハイデガーの周辺から出発した、エマニュエル・レヴィナスがある。

6 似せモノと偽モノとの〈あいだ〉

「おのれを示さない或るものが、おのれを示す或るものを通じて、おのれを示す」。これが「所有」を許さない「顔」という〈もの〉に妥当することは、すでに確認した。レヴィナスの思索にあって、この「顔」の彼方に

は「神」と〈いう〉本来「己を示さない」〈モノ〉が控えていた。それを「神」と呼ぶ〈こと〉が、その絶対性・無限性を言語によって有限なる「もの」へと制限するといふ棄損行為となる。「顔」という存在者を、取り扱える「もの」として扱った瞬間に、これと同種の棄損が発生する。それも、ここまでの議論から分かる〈こと〉だったはずだ。ユダヤ教の伝統では「神」の似姿を描くことは厳格に禁止された。「似せ〈モノ〉」は「偽〈モノ〉」に通ずる。レヴィナスがこうした背理を「顔」のうえに描いた〈こと〉は見逃せまい。「顔は包含 content されることの拒絶において現前する。それゆえ顔は理解 comprendre され得ない」。これは定義の問題である。顔という現象は、それを把握可能な対象という範疇、すなわち「もの」に還元することを許さない。

「もの」と見做された瞬間、それはもはや「顔」としての権能を喪失するからだ。「理解」comprendreとは「ともにつかむ」という把持に起源をもつ表現だが、文字通り「顔」はそれとして掴むことはできない。掴み取ったと思った瞬間、それは顔とは別の「もの」に変貌してしまっている。実際、討ち取った敵の「首」は、その

顔を通して、その人格の喪失＝不在＝死を示す「モノ」となる。だがなぜ「顔」は概念による「包含」を拒絶するのか。

7 「もの」の「け」とはなにか？

ここで反対に「包含」とは何かを考えてみよう。「我がものにする」とは、例えば乗りこなすことでもある。自転車を乗りこなすには、習熟が必要だ。操るコツを飲み込むことで、自分の身体は二輪車の側にながしか乗り移る。自動車の場合でも、慣れ親しんだ車体が障害物に接触しそうになると、まるで自分の身体が損傷を受けようか感覚が生じる。自己の身体は、「もの」でしかないはずの物体の外縁にまで延長されており、「もの」でしかないはずの自動車は、運転手の身体の一部と化している。道具を例にとればどうか。長年使い慣れた万年筆を突然なくしたりすると、まるで自分の手指の一部がもぎ取られたような喪失感を味わう。代わりの万年筆は、仮に同じ製品だったとしても、筆先に違和感を感じ、思うように文章や絵を綴ることができなくなっ

まう。昔気質の大工さんならば、鉋や鋸といった自分の道具を他人が勝手に使うことを嫌がる。器具に故障が生じる恐れがあるからだ。それ以上に長年使い込んだ道具には、自分の身体がしみ込んでおり、それはもはや代替可能な「もの」ではなくなっている。道具を所有することとは、その道具によって所有されることでもある。そこで道具と身体とは相互に包摂される関係を築く。

これと対照的な感覚は、私的な「もの」が公的な「もの」に変貌する折りに経験される。例えば自分の作文が活字になったのを初めて目にした時の、不思議な気持ち。あるいは生まれてはじめて、自分の声が録音されたのを耳にしたときの、不気味な違和感。「自分のもの」であったつもりの方が、「自分のもの」ではない（もの）になってしまう。社会の側への包摂＝転移が、「我」の側でのなんらかの喪失と感じられる瞬間といってもよい。

身体の延長としての道具と、道具によって操作された「我」に感じる疎外感と。この両者のあいだに「仮面」と「素顔」との「あわい」を定位することもできようか。「顔」とはこの「あわい」をなす「面」だった。そ

してここまで仮に「もの」と呼んできた（もの）も、けっして単純な客体 object、認識の対象 subjectとして「掴み取る」だけの「もの」ではなかった。

古道具は九九年の歳月を閲すると付喪神となり、「もの」の「気」を帯びる、という。「気」とは西洋語ならば「呼吸」であり、それがヘブライ語の「ルーアハ」からギリシア語の「プネウマ」さらにラテン語の「スピリットゥス」へと変遷を遂げた様子も先に素描した。アリストテレスの自然学の系譜では、さらに「アニマ」が加わる。「生氣論」animismなどに残存する觀念の源流である。

「気」といえば、近代の自然科学的な認識からすれば、単なる迷信と片付けられることが多い。だが「もの」の「け」という「気」は、生物のみならず無生物にも浸透する。ヒトという生物はそこに、自分たちの生存が負う精神的な負債、生きることの「つけ」を託した。針供養といった儀礼はそのことを物語る。身に帯びた「もの」、使い込んだ道具を単なる「物」として遇し、壊れたら使い捨てにして、無慈悲にも自由に処分すると、人は時に「もの」の「気」に苛まれる。古道具には使用者の愛着や情

念が籠っている。その籠ったモノの気を適切に処理しなければ、あとで祟りをなす。そのことを古人は経験則として弁えていた。弔いの礼節とは、道具使用者の側の心の整理、精神衛生上の通過儀礼でもある。道具に注がれてきた物質的・精神的投資に対する象徴的な次元での返礼。その「気配り」が「ものの気」に託されている。

「葬式は、死者を哀悼する集団の儀式であるかみえて、実際には生存者の疚しさのうずきを鎮める儀式である」¹⁶。今村仁司は遺著となった『社会性の哲学』でそう述べる。だがその「死者」とは人間や生物のみには限定されず、場合によっては無生物の「もの」にも適用せねばなるまい。

8 「ばけもの」とはなに

「もののけ」現象は大別して「憑依」と「脱魂」とに分岐する。だが日常的にも、運転中に自我の一部が自動車の車体に「憑依」したり、反対に録音や録画によって自我の一部が「脱魂」に近い経験を味わったりすること、前節で確認した。「ばけもの」はここに出現する。

そこでもとりわけ顔面が、「ばけもの」の出現に深く関わるのはなぜだろうか。

ラフカディオ・ハーンこと小泉八雲は、「螢」という短編で、日本人たちが虫のなかに籠る魂を多くの和歌や俳諧、そして童謡に歌っていることを、欧米人にむけて紹介している。その末尾にハーンはやや不思議なことを書きつけている。無生物の物質のうちにも古からの記憶が蓄積されており、それが生命の連鎖を頼りに現在にまで伝えられている、と。

私としてはこんな考えを払いきれないでいる。——物質は何らかの方法で誤りなくただひたすらに記憶している、そして生命存在のいかなる小さな単位の中にも無限の潜在的可能性がひそんでいる、その理由は単純で、あらゆる究極の微小の原子にはすでに消滅した幾億兆の宇宙の無限な不滅の経験が宿っているからである¹⁷。

哲学者西田幾多郎もハーンに親しんだ人物のひとつだが、こうしたハーン特異な発想法についてこう述べる。「我々の人格は我々一代のものではなく、祖先以来幾代かの人格の複合体である」と¹⁸。マルティニック時代のハ

インの文章「幽霊」(二八八九)にも、「多くの親しい顔の特徴から形づくられた、思い出によって重ね焼き superimposed された像、愛情により混ぜあわされ interbred¹⁹」一つの幽霊のような人格となった(中略)「追憶の合成体 composite of recollection」という表現が見られる。藤原まみ氏は、ここにハーンがフランシス・ゴルトンから得た知識を応用した痕跡を認めている。ゴルトンは、進化論で著名なチャールズ・ダーウインの従弟にあたり、優生遺伝学を提唱した人物だが、また多数の顔写真を重ね合わせて典型を探る実験を行ったことでも知られる。同様の考え方は、卵細胞のなかに地球史的な記憶の総体が無意識で眠っていると夢想した、夢野久作にも木霊している。それを古生物学と解剖学の立場から問い直したのが三木成夫だった。

「人類の生命記憶」との副題をもつ三木の著『胎児の世界』は、エルネスト・ヘッケルの「個体発生は系統発生を反復 recapitulate する」を導きとして、古生物から現代にいたる生物進化の系統が、個々の卵発生の過程で極度に短縮して反復され、いわば卵の胎児の形態のうえに古生物の姿が「おもかげ」のように次々に登場して

は消えてゆくと説く。順調な胎発生が何らかの原因で阻害され、発生の途中で停止すると、そこには魚類、両生類、あるいは爬虫類の相貌に酷似した肢体が出現する。サリドマイド禍による「奇形」も、そうした発生途上での事故と考えられる。人はともすればこうした「奇形」に「げけもの」じみた姿を認識する。だがそれが「不気味」*unheimlich*なのは、自分の未生以前の祖先の姿が、そこに故郷 Heim の「まほろし」のように再来し、不意に透視されたからではなかったか。逆にそうした目鼻立ちの記憶が消去されると「貉の話」の「のっぺらぼう」となるはずだ。

9 「ものがつく」「つきもの」の「ものがたり」

小泉八雲の『怪談』でいまひとつ著名なものに「耳なし芳一の話」がある。平家の落人の霊に憑り付かれて魔界に拉致されかかった琵琶法師を救出するため、僧が芳一の全身に般若心経を墨で書きつける。経文によって覆われた部分は、法力の加護ゆえ魔物たちの目には見えない。だがうっかり耳にだけは經典の字句を書き忘れた。

魔物たちはその芳一の耳だけを引きちぎって退散したという。だがここでなぜ、耳が問題となったのだろうか。

耳朶という「もの」は顔面の周辺部に位置する。通常「面」を打つ場合には、耳は除外される。顔を定義する場合にも、首と頭部の間を「顔」と呼ぶのが一般であり、表情筋によって動かせる部分に限定するのが、解剖学の習慣である。耳朶を動かせるヒトも少なくないが、いわば耳朶とは「顔」とそうではない部分との境界をなす「もの」だった。

芳一を見舞った悪魔憑きも、現在の精神医学の用語で解釈するならば、一種の精神異常の症例だっただろう。そして精神の危機としての憑依や脱魂の経験者には、耳朶に損傷を加える自傷行為がしばしば伴う。日本では明恵上人が修行の過程で自分の耳朶を刃物で切断したことが知られている。西洋ならば、日本の仏僧になりたいと祈願したフィンセント・ファン・ゴッホが、一八八九年のクリスマス・イヴ前日に、アルルで同僚のポール・ゴーガンと諍いになった直後、自分の耳朶を剃刀で切断した事件のことは有名だろう。顔とその外側との境界をな

す「もの」としての耳朶が、憑依や脱魂に際して、まさに正気と狂気との境目として、「我」という「人格」の存続のための犠牲に選ばれ、切断される対象の「もの」となったことは、けっして、ただの偶然とばかりはいえないだろう。

平家の滅亡を語る「かたりもの」。その物語に忘我の境地を味わうことは、「もの」に魂を奪われる危機でもある。「かたりもの」を聞く受容器官の提喻であり、音声記憶の場(「故人の声が耳朶に残る」ともなる耳朶が、脱魂(＝幽体離脱)からの帰還のための標的に選ばれたことについても、そこになんらかの必然性は認められよう。

「もの」に潜む(モノ)の射程をめぐる探索は、まだその端緒に辿り着いたにすぎまい。

注

(1) 神野志隆光『漢字テキストとしての古事記』、東京大学出版会、二〇〇七年。『万葉集をどう読むか「歌」の発見と漢字世界』、東京大学出版会、二〇一三年ほかの方法論から汲むべきところがある。

(2) 長谷川三千子『日本語の哲学へ』ちくま新書、二〇一〇

- 年。
- (3) なおここで「物質的」とか「存在」といった抽象語は、いやおうなく近代以降の西洋哲学の洗礼を受けて根付いた外来語彙といつてよい。用語を厳密に考えるならば議論に循環が生じるが、そうした方法的な限界に自覚しつつ、以下の考察をすすめてゆくほかない。上代の日本語の語彙のみで上代の世界観を記述することにも、逆の循環論法が発生する。これは広い意味での翻訳の問題につながるが、ここではそうした問題の所在を示唆するにとどめたい。
- (4) 以下、「物」「もの」「もの」「モノ」など表記に揺らぎが生じる。引用原文中の表記は尊重し、読みやすさの工夫とともに、行文中で「もの」が変質していることを仮名や記号で表示した。なおこの点をさらに突き詰めた議論として、山本哲士「もの」の日本心性」EHEC文化科学高等研究院出版局、二〇一四年を参照したい。宣長については式章、折口信夫については参章。本書を通じて山本はジャック・ラカンの議論を受け、「モノ」にシニフィアン連鎖の空虚な中心ないし objet petit a を定位し(四三三頁)、その観点から鎌田東二が提唱する『モノ学・感覚価値論』晃洋書房、二〇一〇年、『モノ学の冒険』創元社、二〇〇九年などに方法論上の不徹底を指摘している(二二頁)。
- (5) 中国語には古来「論理」の用法は存在するが、西洋わたりの Logics は逻辑学 *Logique* として区別される。
- (6) 井筒俊彦『意識と本質』一九八二年、岩波文庫版、一九九一年、二三五頁。

- (7) 和辻哲郎『面とベルソナ』岩波書店、一九三七年、一二頁。なお『表象』06、月曜社、二〇一二年「ベルソナの詩学」特集号に収められた、岡本源太、横山太郎ほかの諸論考が大いに参考となる。
- (8) 佐藤真理恵「溶解する表面―ヘレニズム以前のギリシアにおけるプロソポンの考察」『美学』五九(二)、二〇〇八年、四四―五九頁。
- (9) 坂口ふみ『個』の誕生 キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、一九九六年。
- (10) 岡田温司「翻訳の人類学、事始め」『表象』07、月曜社、二〇一三年、一三一―一四頁。
- (11) 坂部忠「おもて」の解釈学試論』『仮面の解釈学』東京大学出版会、一九七六年、一一頁。
- (12) 鷲田清一『顔の現象学―みられることの権利』(一九九五)、講談社学術文庫、一九九八年。
- (13) 「顔」についての総覧は、以下を参照：日本顔学会(編)『顔の百科事典』丸善、二〇一五年。
- (14) 内田樹『他者と死者―ラカンによるレヴィナス』海鳴社、二〇〇四年、一九〇頁。
- (15) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini-essai sur l'extériorité*, Nijhoff, 1961/62, p. 168.
- (16) 今村仁司『社会性の哲学』岩波書店、第四章「負い目」一〇九頁。本書は犠牲 sacrifice と聖別 sacralisation との根源的關係と、その社会的忘却の機構について、周到な議論を展開している。
- (17) 小泉八雲「蜚」『骨董・怪談』平川祐弘訳、河出書房新年、一八一―二八頁。「ゴースト・ライター」も何故「幽霊」なのか考えるに値する。

- 社、二〇一四年、一一三頁。
- (18) 西田幾多郎『小泉八雲伝』『西田幾多郎全集』岩波書店、第一巻、一九六五年、四一〇―一三頁。
- (19) 藤原まみ「合成体としての個―ラフカディオ・ハーンとフランシス・ゴルトンの合成写真論』『比較文学』五五巻、二〇一二年、六二―七五頁。なお大塚英志『捨て子』たちの民俗学―小泉八雲と柳田國男』角川選書、二〇〇六年も参照。
- (20) 三木成夫『胎児の世界 人類の生命記憶』中央公論新社、一九八三年。稲賀による再説は『接触造形論 触れ合う魂、紡がれる形』名古屋大学出版会、二〇一六年、第II部第四章。
- (21) 新関公子『ゴッホ契約の兄弟』ブリュッケ、二〇一一年、第八章。稲賀繁美『絵画の東方』名古屋大学出版会、一九九九年、第四章にそれぞれ、通俗的な「狂気」の通説とは異なる解釈が示されている。
- (22) 森村泰昌が『自画像の告白』筑摩書房、二〇一六年、およびそれと連動する同一題名の回顧展(国立国際美術館、二〇一六年)でなぜファン・ゴッホの『耳に包帯をした自画像』を降霊術よろしく再演したのが、ここで問題となる。以下を参照。稲賀繁美「私」と「わたし」が出会うとき―あるいは双子の幽霊』『国立国際美術館ニュース』二二四号、二〇一六年、二―三頁。また木下長宏『自画像の思想史』五柳書院、二〇一六年。
- (23) 参照、小峯和明「写し・似せ・よそおうものの現象論』『日本文学』第四十七巻一号(日本文学協会)、一九九八