

「モノ」と「エス」についての構想

藤江 充

日本語の「モノ」とドイツ語の「エス [Es]」とは、事象を一般化して表現する用法において共通の働きをもつ。その一般化、または統合化への要求の根拠について美意識論との関りから考察してみたい。

モノについて

国文学の方面では、モノとコトとの比較対照という形で、このモノについて論じられて来た。最近では、哲学雑誌にも「ものこと」という特集が企画された。大野晋によれば、「コトが時間的に推移し進行していく出来事や行為を指すのに対して、モノの指す対象は時間の経過に伴う変化がない。存在として、そのまま不変である。それがモノの特性でコトとの相違点の一つである」とされる⁽²⁾。こうした不変の存在物を指すと同時に、存在一般を指

すモノがある。それは、具体名を声に出して言うことよってその名の指す実体が傷つけられたりしては困るもの、例えば貴人、魔物等を間接的に示す場合に用いられた。同様に、貴人の飲食等の日常的行為を直接に明言することを避けるためモノスという動詞が使われた。

モノのもつ、こうした一般化は、単なる量的拡大だけではなく、ひとつの質的転換をも意味する。つまり、個別的で一回的な現象の底に不変のより本質的なものを見ようとすることである。このコトからモノへの認識の転換に「モノかたり」は由来する。「モノかたり」は方法において「かたり」である以上、具体的な一回的な事象をもって語られるけれども、「人生の奥深い真理」「普遍的な事象のもの」としてのモノを語るとは、その事象(こと)を超えるモノを描くことであつたと、糸井通浩は述べている⁽³⁾。そのこ

とは日常の用例からも窺える。例えば、コトを「人間の手の手の中に入れてきた」「コントロール可能な世界」として捉えるならば、「コト切れた」とは人間の手の届かない世界へと人間が行くことであり、「物故」することである。また、「コトわり」とはコトを割ることによってその奥にひそんでいた理、真実(モノ)をひき出すことである。

ここで若干の用例について検討してみたい。『源氏物語』の本質を「物のあはれ」とした宣言は、この「物」について「物といふは、言を物いふ、かたるを物語、又物まうで・物見・物いみ、などいふたぐひの『物』にて、ひろくいふときに、添ふことばなり」としている。しかし、このモノは単に広く一般的に言うだけでなく、「或る主観的の直接の感情を間接に外物或は外界に投射し、所謂『気分情趣』の形に客観化」することによって、即ち「自己の遭遇したやうな悲しき出来事が、やがてはあらゆる人間にとつても起こり得べき普遍性のあること」を考へることによって、「一種の諦念と慰藉とを自己の心にもたらす」作用をもする。この「気分情趣」の相互了解を前提にして初めて、例のモノスという動詞が生きて来る。宮廷生活の場というコンテクストに通じた者は、文中のモノスからも生き生きとした具体的な行為のイメージをつくりあげることができた。逆に、そうしたイメージをつくりあげることのできる者のみが殿上人たる資格を得たともいえる。

このモノスが絵画に適用されたのが、伝隆能の『源氏物語絵

巻』である。それは、例の引目鉤鼻といわれる貴族の容貌表現に著しい。

こうした類型的表現に関して秋山光和の説明を援用したい。

「引目鉤鼻の表現法は……物語に謳われた理想的な男女の姿を、あらわに写實的に描き出さず、理想的なひとつの型として描いておき、見るものに自由な空想のつばさを与えようとして求められたものと考えられる。そしてまた、自分たちと同じ貴族である物語の主人公たちの姿を、かような一つの定まったタイプとしてあらわすことは、自分達自身の姿を物語絵中の人物に投影することを容易にさせる。一種の感情移入を行うことによつて、彼等は物語の世界を身近かに感じる事ができたのであらう。」

主観的なものを一般化することと一般的類型のうちへ主観的に感情移入することは表裏一体の関係にある。そうした関りあいの場にあつては、その場を構成する各個人間の境界は曖昧化され一種の気分の中に共感が成立する。現代の日本人にとつても「真の taste は、芸術的創造、行為の唯一の基準と一致する完全主義にというよりは、状況の変化に應ずる微妙なズレ deviation に由来する」と指摘される。この間の事情に関して西下経一は、「モノ形容詞」のモノが「普通に『何となく』といふ風に解釈されてゐるのは、『あはれ』『かなし』『心細し』などの感情が特定の一つの事情から起こるのではなく、その時その場の状況一般から

催されるからである。さういふ感情を起こさせる理由が一点に集中しないで、環境の全体の中にあまねく行きわたり、瀟漫してゐるのである」と述べている。⁽¹⁰⁾この事情は後述の俳諧の「座」にもあてはまる。

しかし、こうした瀟漫になじめない者もいた。例えば紫式部と同時代に、事物を詳細に観察、描写しようとした⁽¹¹⁾へ眺める⁽¹²⁾女、清少納言がいる。「源氏物語」においては五百例あまり使われている、あのモノスが『枕草子』においては絶対量の相違もあるが、わずかに数例しか使われていない。⁽¹²⁾だから「絵に描きおとりするもの……物語にめでたしといひける男女のかたち」(『枕草子』一一六段)という理由は説明するまでもないことと思う。

こうした例外も多少はあるが、日本人の生活と結びついて来た上述の共感の場は、中世になって、座という、より強力な仲間意識へと結集していく。「俳諧の座は、お互い同士同じ言葉で話し合うことのできる仲間だという連帯関係の上に成り立っている。そのグループの間に、共通の人生経験があり、共通の志向や欲求があり、共通の感受性と思想とがあり、それらを前提として完全な形においてコミュニケーションが成立⁽¹³⁾している世界である。」その座を支えるのが「詩心の交響」としての「連衆心」である。⁽¹⁴⁾また、芭蕉の「栖去之弁」に「風雅もよしや是までにして、口をとぢむとすれば、風情胸中をさそひて、物のちらめくや、風雅の麗神なるべし」⁽¹⁵⁾という一文がある。更に土芳の作と伝えられる「あ

かさうし」に「又、句作りに師の詞有。物の見へたるひかり、いまだ心にきえざる中にいひとむべし。……句作になると、するとあり。内をつねに勤て物に應ずれば、その心いろいろ句となる」という言葉がある。⁽¹⁶⁾寺田透が、これらの「物」について「何を指すとも明確には言えぬ、ただ漠然と、全体にわたり乃至個物に即して、氣配としてのみ認識されるような存在を暗示する単語」として説明しているのは納得ができる。そうした一種名状し難い存在者を共有することによって、個人がその場に参加する。だから俳諧の座は「あらゆる思想や感情や経験が、人々の共有となつてゐる世界であつて、その共有するものを基盤として、それぞれの個性を發揮するためのしくみなのだ。一つの友人協同体、あるいは心縁協同体と言つてもいいが、この場合、協同体というのは、一つの擬制として人為的に磨き上げ作り上げられたものである」⁽¹⁸⁾。

若干の具体例についての以上の簡単な検討からも、モノが相異なる個同士が結びつく場を与え更にその結びつきを強める力を託された語であることが窺えるかと思う。また、モノの基本的性格は上代より今日に至るまで殆ど変化していないといえる。⁽¹⁹⁾こうしたモノを前提にして、日常生活の人間関係においても、伝達の内容を受け手が補完することを信頼する送り手は、明確に言明せず曖昧のまま表現するという方式が成立した。この方式が、ひとつの美意識にまで高められていったものが「余情」である。

ドイツ語の非人称主語 es には慣用句において、es regnet. es dunkelt. es graut mir. es träumt mir. 等の用法がある。⁽²⁰⁾ 或る独文法書の解説には「es は何だと開きなおられると困るが、宇宙間にみなざる現象の姿を漠然と表わしていると言えよう」とある。⁽²¹⁾ また、K・P・モーリッツは「我々〔ドイツ語圏の人間——引用者〕は、非人称の es によって、我々の概念の領域の外にあり、それに対しては言葉では命名できない何ものかを暗示しようとする」と述べている。⁽²²⁾ ともかく、これと明示することはできないが、雨を降らしたり、夢を見せたりする規定されざる主語一般が、この語によって示されるといえよう。S・フロイトが、頭在化することなく人間の行動を支配する下意识の存在を es と命名した必然性もここにあらう。

M・ハイデガーは『ヒューマニズムについて』の中では、この es にかなり重要な意味を与えている。つまり、es を存在そのものとしてゐる点である。彼によると、存在は自らを与えるという形 (Es gibt das Sein.) で存在し、その際 gibt する es は存在そのものであり、es 即ち存在が自らを与えることによつて、存在はその宿命に適しものになる。⁽²³⁾ この存在を忘れた存在者としての生存 (da Sein) は、不安につきまといわれる。この不安から生ずる不気味さ (Unheimlichkeit) について、ハイデガーは『存

在と時間』の中で「不気味さは日常的には蔽われているが世界内存在の根本的在り方である。……不気味さは生存に絶えずつきまとい、その自己喪失性を戒めようとする」と述べている。生存がこの不気味さから目をそむけることは、良心として自らを呼びよ (Ges ruf mich.)、呼び声に応えないことである。それは存在者の存在放棄であり、故郷喪失性 (Heimatlosigkeit) である。⁽²⁴⁾ この heim を失つてゐること、即ち unheimlich は、その本来の heim への復帰の契機を内にもつてゐることを、フロイトは精神分析論の立場から説明した。

『存在と時間』よりも八年早く刊行された「不気味なもの」と題されたフロイトの論文において、不気味なものは何ら新しいものでも異質のものでもなく、精神生活にとって古来より慣れ親しんで来たものであり、抑圧の過程を通じてそこから遠ざけられてしまったものであると説明されている。だから Unheimlichkeit という感情は、抑圧によって遠ざけられていた本来的に heimlich なものが再び露になる場合に生ずるものである。「つまり、heimlich は、その意味がその反対語である Unheimlich と一致する程までに、ひとつのアマヴィハレンツを貫徹させてしまつた単語である」と、多くの文献からの引用例を検討してフロイトは結論を出している。⁽²⁵⁾ この場合の U は文化による抑圧の標徴ともいえる。

勿論、以上の「不気味さ」をめぐるハイデガー、フロイト

の検討から、ただちに、ハイデガーのいう \mathfrak{E} 即フロイトのいう \mathfrak{E} という結論は導かれぬ。しかし、人間存在にとつて本来的に本質的なものが非本質的なものとして抑圧または忘却されることにより「不気味さ」が生ずるという点において、つまり、不気味さという感情体験の底に分析・限定されえない、より本質的な人間存在の根源を求めようとする姿勢においては一致している。この不気味さの効果をもっているのが、グロテスクの芸術といわれるある種の実術、文芸である。

グロテスクなものについては、W・カイザーの『グロテスクなもの』という著作の中で、その本質規定が試みられている。彼は、K・ローゼンクランツの「醜なもの」⁽²⁷⁾の定義と同様に、相異なる二領域の混淆をグロテスクなもの⁽²⁷⁾の要素のひとつとしている。水棲生物と陸棲生物との中間形態としての爬虫類が醜であるように、鳥と獣との混淆である蝙蝠はグロテスクな動物の権化とされる。また、生命あるものとなしものとの混淆としての仮面とかマリオンネットもグロテスクなものとなる。というのは、仮面にあつては生あるものが生から遠ざけられマリオンネットにあつてはその逆になるからである。芸術におけるグロテスクなものは、この遠ざけられた世界 die entfremdete Welt である。この世界にあつては、それまで親密で heimlich であつたものが突然に異質で unhelmlch なものとして現われる。そして、カイザーは「狂気にあつては人間のものが不気味なものに転じる。あたかも、あの

《 \mathfrak{E} 》、奇異な非人間的な霊が魂にのりうつたかのようにである》⁽²⁸⁾と述べ、更に「グロテスクなものは \mathfrak{E} の形成である。アムマンが、心理学的、宇宙論的と並べて非人称の第三の意味として規定した、あの怪しい \mathfrak{E} の形成である」と展開している。カイザーのように、その \mathfrak{E} を一種のデーモンとして捉えるならば「グロテスクなもの⁽²⁹⁾の形成は、この世においてデーモンのものを呼び出しつつ封じこめること」になる。それは未規定のデーモンに、しかるべき名をつけてひとつの秩序のうちに居場所を与えてやることであり、そのことによってデーモンはデーモンとしての本質を失う。またカイザーは、グロテスクなものへの試みがなされるのは \mathfrak{E} の力が強烈に感じとられる時代、即ち既成の安全な世界像や秩序が信じられなくなった時代であるとして、十六世紀、シユトルム・ウント・ドランクとロマン主義との間、現代という例を挙げている。十九世紀が結合しようとした人間学的概念の妥当性と自然科学的概念の覇権に抵抗する現代においては、グロテスクなもの⁽³¹⁾の形成は合理主義と思考の体系に対する否定となる。

以上のカイザーの見解に若干の補足を加えたい。グロテスクなものが \mathfrak{E} の形成ならば、グロテスクなもの⁽³¹⁾の形成は、形成された \mathfrak{E} の形成といえる。既存の秩序をはみ出したもの、正確に言えば、今までも秩序の外には存在したが秩序にとつてその存在が無視できなくなつたもの、つまり \mathfrak{E} とかデーモンを呼び出し(第一の形成)、封じこめる(第二の形成)ことは、単に或る秩

序への組み入れではなく、秩序そのものの変質として捉えられなければならない。その際、Esの形成は既存の秩序の周辺にあるマージナルなものとして相異なる二領域の混濁という形態で現われて来る。しかし、この「相異なる」という見方は、既存の秩序の限界内での判断に基くものである。なぜなら、ハイデガーやフロイトの検討からも明らかのように、Esはもともと人間存在の本質をなしているものであり、その本質に立脚する、より普遍的な秩序は相異なるものを同時にひとつの総合として包摂するからである。だからA文化圏のX氏にとってB文化圏の彫刻が「グロテスクなもの」として見えること自体が、X氏をしてA文化圏という「個」を超えた、人間にとってより本質的な秩序の中でB文化圏の人間との触れあいを可能にさせる契機なのである。このことは単に空間的、地理的枠組にだけではなく、同一文化圏における歴史的枠組にも通用する。そこでは分析的判断によってではなくて総合的判断に基づいて、ひとつの秩序が形成される。

モノとエス

モノとEsの関連については、和辻哲郎が『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もすべてである。究竟のEsであるとともにAlliesである。……『物のあはれ』とは……我々のうちにあって我々を根源に帰らせ

ようとする根源自身の働きの一つである」と述べているのが、わたしの知る限り唯一の指摘である。「EsであるとともにAlliesである」という個と普遍との関係は既に見てきたところである。この個と普遍との関係をユングの「分析心理学」から考察してみたい。

ユングは、孤立した患者に彼の精神的苦悩が特殊な個人的なものではなく普遍性をもった人間的レベルにあることを説明すると、患者の様子は一変するとして、個人の苦悩が他人と共有されていることの自覚から生ずる治療の効果を説いている。宣長も「かなはぬすぢ」にこそ、「あはれ」を深く感ずるといふ⁽³³⁾。更にユングは「東洋では、個人的なものにすぎない病気を普遍的に妥当な状態に高めるといふ原則」による治療法が確立されているとして、その背景として、総合的事実をそのまま総合として受け入れる東洋の心を挙げている。西洋の心は、総合的事実を小さな実体に分割してしまいが、東洋の心は集まっていること、つまり総合そのものに興味をもちその意味を問うとしている。ここで、個人のレベルから集団的または非個人的な (collective or impersonal) レベルにまで無意識層を展開させたユングの無意識論が、「分析心理学⁽³⁴⁾」として実際の治療と結びつけられているともいえる。或いは、E・フロムが「イドを自我に転換させる」というフロイトの目標について、「無意識を意識的にする」ということは、人間の普遍性という単なる観念を、この普遍性の生きた体験に転換させ

る。それはヒューマニズムの体験的実現である」と説明しているように、既にフロイトそのものにこうした発想があったのかもしれない。

以上、ここでは、モノとエスに託された心情のうち、分析から総合へ、孤立から協同へと向かうひとつの価値実現の過程を、「余情」と「グロテスク」という芸術表現を通して考察してみた。

- (1) 『理想』五〇九号 一九七五年一〇月
- (2) 大野 晋 『日本語をみる』岩波新書 一九七四年 二八一—三四頁
- (3) 糸井通浩 『「ひび」認識と「おの」認識』(論集 日本文学・日本語)第一巻 角川書店 昭和五三年 二八二頁
- (4) 周郷 博 『日本語と日本人の「思考様式」』『思想』四七四号 一九六三年二月 九五頁
- (5) 糸井通浩 前掲書 二七六頁
- (6) 本居宣長 『源氏物語玉の小櫛』『岩波古典文学体系』第九四巻 一〇八頁
- (7) 大西克禮 『美学』下巻 弘文堂 昭和三五年 三三〇—三三三頁
- (8) 秋山光和 『平安時代世俗画の研究』吉川弘文館 昭和三九年 二七頁
- (9) Taki Sugiyama Lebra: Japanese Patterns of Behavior. The University Press of Hawaii, 1976, pp. 19—20.
- (10) 西下経一 『源氏物語の「おの」』『国語と国文学』三二巻九号
- (11) 塚原鉄雄 『日本古典鑑賞講座・枕草子』角川書店 三三八頁
- (12) 大野 晋 前掲書 三三頁
- (13) 山本健吉 『芭蕉』『文芸春秋本・松尾芭蕉』河出書房新社 昭和五

三年 一二頁

- (14) 尾形 仿 『日本文学と座』『座の文学』角川書店 昭和四八年 三八—三九頁
- (15) 小学館版 『日本古典文学全集』第四巻 五三—五頁
- (16) 岩波文庫版 『去来抄・三冊子・旅寝論』所収 一〇四頁
- (17) 寺田 透 『飛花落葉』『文芸春秋本・松尾芭蕉』四八一—四九頁
- (18) 山本健吉 前掲書 一一頁
- (19) 『時代別国語辞典・上六編』三省堂 『おの』の項参照。
- (20) Cf. 'Wahrig Deutsches Wörterbuch'
- (21) 藤田五郎 『ドイツ語便覧』評論社 昭和四十三年 九七頁
- (22) W. Kayser: Das Grotteske, Gerhard Stalling Verlag, 1961, S. 226
- (23) M. Heidegger: Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 1968, S. 22—23
 ぐイナガーダ' Es gibt das Sein. の仏訳' 日々 a l'Etre. 汝は誰
 ぞはなる神田とトトトのふらに語強トトト。
 'Denn das (es), was hier gibt, ist das Sein selbst. Das
 (gibt) nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende
 Wesen des Seins.'
- (24) M. Heidegger: Sein und Zeit, Max Niemeyer, 1967, S. 277
- (25) S. Freud; Das Unheimliche, Der Gesammelten Werke von Sigm. Freud, 12 Band, S. 254
- (26) 久松 隆 『阿蘭陀の神楽夜話』『神楽』一九七二年六月 九九頁
- (27) K. Ronsenkranz: Aesthetik des Hässlichen, Königsberg, 1853
- (28) W. Kayser: ibid. S. 198
- (29) ibid. S. 199

- (30) *ibid.* S.202
- (31) *ibid.* S.203
- (32) 和辻哲郎『ものあはれ』について』『和辻哲郎全集』第四卷
岩波書店 一五〇頁 傍点は原著者
- (33) 本居宣長 前掲書 一〇七頁
- (34) C・G・ユング『分析心理学』小川訳 みすず書房 一九七六年
一五九頁
- (35) E・フロム『精神分析学と禅仏教』『禅と精神分析』所収 佐藤
・豊村訳 東京創元社 昭和四六年 一九一頁
- (ふじえ・みつる、美学・美術教育学、三重大学助教授)