

## イメージとことばの「近代」

姜 竣

### 1、はじめに―視線と心の病

人間の眼差しがある種の力を発するという信念は、体に熱い視線を浴びた経験ならずとも、目は口ほどに物をいうとか目には目というように、ごく日常的な感覚にも含まれる。日々の生活の場面では、必ずしも言語によらないコミュニケーションが重要な働きをする。たとえば、見ず知らずの人とすれ違う場面の多い都会の暮らしではなおさらそうだ。ここでは、互いが相手を一瞥して顔や装いにざっと視線を走らせ、互いに相手の視線を避けて目をそらす。それを儀礼的無関心といい、それが単なる無視ではないことは、見知らぬ人を凝視すれば敵意の表示になりかねないことから分かる「ゴッフマン 1980:93-99」。また、親しい仲での談話でも、無視と凝視を避けた適当な注視が相手への真面目な態度の表明になる。顔の表情にも似たような働きがあり、どうりで普段ボーカールフェースの人とは話が弾まないわけである。

日々のそうした何気ない行為は、ひとたびそれを普通に、いい

かえれば儀礼的に行えなくなる事態を想定すると、その重要性がはっきりとわかる。いわゆる視線恐怖がそれだ。すなわち、他人の視線が自分を、逆に自分の視線が他人を害するとの妄想を抱くこの心の病は対人恐怖症の一種とされ、とりわけ他人の視線に対する恐怖は、映像を使って刺激を与えするという行動療法で一定の治療効果をあげているが、しかし、いっぽうの自らの視線に対する恐怖は、自我漏洩が原因のため行動療法ではさほど効果があがらず、より重症とされるらしい(福井 1992:277-286)。そして、いっそう社会的観点から自己視線恐怖の文脈化を図ったある精神科医は、視線恐怖症は現在世界的にみて日本と韓国に最も病例が多く、理由はもともとこれらの地域に邪視の俗信が不在もしくは希薄であるためだという。

### 2、民俗のメディア―目の民俗／耳の民俗

民俗の世界には人や動物の眼差しが呪力を持ち、見つめられた人間、家畜や作物、家屋家財に災厄をもたらすという俗信があった。その眼差しを邪視、呪まれたものの蒙る災いを視害という。邪視が故意と悪意に満ちているのに比べ、視害は隣人や知人の何気ない誉め言葉にも無意識または逆説的に含まれるとされ、それを信じる範囲がより広い。邪視や視害にまつわる俗信は広く南アジア、中近東、北アフリカ、ヨーロッパ全域、中南米に分布し、とくにイタリアと地中海、メキシコと中南米には今なお根強い。ところが、従来日本を含む東アジアにはそれがあまり見られない

とわられてきた。〔清水 1983:91〕

この邪視と視害は、南方熊楠が以上の意味において英語の *evil eye*、インド語の *nazar* の訳語にそれぞれ定めたものだった。南方は、両者の間には小児を打ち続けて発病させるのと、撫で過ぎてひきつけを起させるとの違いがある、とその区別を強調した。さらに、後には二つの語の定着をめぐって中国の古い仏教書に見られる邪眼、邪盼、邪視、悪眼や、見毒、眼毒などを引き合いに出し、邪視はいいけれど、視害の方は落ち着きが悪く見毒に言い直す必要があるという。〔南方 1929:295-297〕

南方はなぜ、邪視と視害の区別にこだわりの、視害の落ち着きに苦心したのか。南方によると、日本には御事始に鬼が畏れるという目籠を軒に掲げる習俗があり、これなどはイタリアで沙をもつて邪視を防ぐごとく、悪神が籠の眼の数を数えるうちに邪視の眼力が減りさるとの信念からでたのだという。確かに日本では、女陰、無数の星や目そのもののアイコンやオブジェ、または拇指を人差指と中指の間に挟んで女陰を象るしぐさなどで、邪視を眩ませ、呪力を減少し拡散させるといような目立った対処法は見つけにくい。だからこそ南方は、悪意に満ちた邪視の可視化した民俗より、何気ないもしくは賞賛して人や物を眺めるなかにも含まれる不可視の視害に着目する必要があった。古くから日本には子どもにクソ（蔵臣小屎、錦織首久僧）とかシココ（葦原醜男）とかマガヒト（村岡連悪人）という悪名をつける慣わしがあり、そのじつは視害に晒され易い子どもを守るための工夫なのだという。〔南方 1909:99-111〕つまり、そこで邪視をいっそう受容かつ日常の

次元に広げて論じることができたわけだ。

南方が邪視の議論を展開したのは明治四二年のことであり、世相に目を転じると、同二〇年代のこっくりさん、三〇年代の催眠術の流行が日本にも心靈学の成立を促し、四三年にはそれが、千里眼事件と呼ばれる透視と念写をめぐり物理学と真つ向から対立して世間を大いに騒がせていた〔柳 1994〕。アメリカで流行した後、明治の「こっくり」に影響したとされるウィジャ盤とプランセツトは、ともに無意識のうちに人間の手が不思議な力を宿して文字を綴るという装置であり、ということは霊界の声を聞くことがすなわちアルファベットを読むことだったわけだ。さらに、当時観念が写す写真といわれた念写には乾板が欠かせない道具であったことがわかる。邪視を主題化した南方の感受性は、少しばかり時代を先取りしたのかも知れないが、その後大きな展開を見せなかった。ある重大な理由により民俗学では耳の感受性が目立っており、底上げを図ることが困難だったのである。

事実、柳田国男の仕事にはどちらかというところ耳の感受性を窺わせるものが圧倒的に多く、例えば『妖怪談義』におけるような、各地の方言におけるオバケの呼び名とその鳴き声との連想がそれだ〔柳田 1966:40-58〕。また、以前田舎では夢の話をする人が多く、変わった夢を見るとその印象が鮮やかなうちに誰かに聞かせておこうとするが、そうすればいいよ事は現実と化して聞き手にも記憶されるのであり、この種の内部の習慣は、ことに消えやすく改まりやすく、その崩壊を防止する手段が他にないゆえに、文字

のない時代の帳面の代わりをしたのだという。柳田はこれを共同幻覚と呼んだが、または深山の小屋に宿して、数人の者が同じ音楽や笑い声を聴く場合もそれに含めてゐる『柳田 1947:179-181』。

二人の感受性の違いは、蛇の民俗に関する興味にもあらわれる。『十二支考』で南方は、邪視を発すると同時に視害を防ぐ代表的な動物に蛇を挙げている『南方 176-181』。いっぽうの柳田は、大蛇婿入譚と称する一連の話を扱う際に、水の神である蛇が人間の娘に子を孕ませ、蛇の語る腹の子の秘密を娘の母が立聞きするという場面に異様なこだわりを見せる。それは立聞きで知らされる神秘の世界の消息次第で、話の趣向が大きく分岐するからだ。五月の菖蒲と蓬を煎じて行水すると体内の子が下りてしまうという内容ならば笑うべき昔話に、あるいは人間の少女に尊い優れた児を与えてきたというのであれば、一族の元祖の出生にまつわる信すべき伝説に、である『柳田 1990:29-30』。

いまでもなく伝説と昔話の対比は、柳田にとつて口承文芸並びにフォークロアの境界を画定する梃子Ⅱ構造であった。しかし本来、視害の不安からわが子に悪名をつけて呼んだように、俗信を支える感覚においては目と耳が連絡しあっていた。柳田とてそのことに無頓着なわけでもなかった。例えば、夕方をシケシケという方言はこの時刻にしげしげと人を見る必要があり、その感覚を語音に写した例だという。木綿以前には人の物腰背格好が一樣に着膨れていて見定めにくく、夕を心細がる村の人たちにとつて近寄る足音を聞きながら声をかけあうまでは、みな他所の人のようにも考えられるのがシケシケの常であった『柳田 1956:37-39』。

にもかかわらず、俗信を支える感覚から目と耳の消息が消え、いっぽうの耳の感受性が突出した理由は、民俗学のはじまりにおけるメディアの歴史的状況と、その拘束を受けた柳田の方法にあった。ここではそれを民俗学という思考の足場、すなわち学のモデルの問題と呼んでおく。その後の民俗学が聞き書きを中心に、主にことばから心意の解釈へと傾斜した大元の原因もそこにある。

### 3、民俗のモデル

柳田は、民俗資料の分類を自らの調査組織論との対応で次のように捉えた。すなわち、第一部、旅人の目につる有形文化（行為遺物）、第二部、寄寓者の耳に響く言語芸術（言語遺物）、第三部、同郷人の心に映ずる心意現象（純無形遺物）がそれだ『柳田 1934』。いかにもそれは、調査に向いていく者の道程と、そこに働くある種の吸引力をうまく言い当てているかのようだ。ところが、有形、無形、純無形へ至る直線的な配列が、話者の言辞を含めた民俗資料から調査者の方へと、意味の伝達をコード化Ⅱ客観化してしまい、柳田や民俗学が名づける以前からあたかも民俗なるものが存在しているかのような錯覚を起こす。

しかし、調査をある種のコミュニケーションに見立てるなら、その構図はコミュニケーションがすでに成立していることを前提にするため、成立の条件を捉えることが出来ない。条件とは、発話における時間的な前後関係とは逆方向に働くなにかである。われわれは誰しも調査に出かける前に白紙の上で計画を練り、

出来上がった項目リストを遡って聞き書きをするのである。にもかかわらず、そうした伝達のコード化ゆえに、目の民俗が耳のそれより表面的であるかのような誤解が生じる。しかし、行為やことばの字句通りの意味（オマエヲ嘯ムゾ）は、視線や顔の表情、声の抑揚といった身ぶりの非言語的な示し（本気、ジャナイ）によってひっくり返るのだから「ペイトソン 2000:288-293」。第一部と第二部は論理的な階型の上では逆転する。

さらに、第三部が同郷人でなければ捉えられないというのはどうか。同郷人自らがそれに属し行うことから、民俗語彙をラベルに全国規模で比較するまでのプロセスを考えると、論理階型理論というメンバーとクラスの間のように、もの名前と名づけられたものには連続性がない「ペイトソン、同前383-384」。方言を例にとってみると、柳田民俗学が成立しつづつあった時代の言語状況では、ある調査者が特定の地方に生まれ育ち、ということはその地方の方言を身につけているので、かえって共通語・標準語しか習っていない者よりも、遠方になればなるほど他の地方の方言を聞き取り、習得することが困難なはずである。

かつて筆者は、岩手県のとある山村で明治生まれの「古老」を相手に聞き書きをしながら立ち往生した経験がある。それを見ていた標準語が通じる嫁が、日本語は難しいだろうという。しかし、それは日本語および当地の方言の習熟度の問題である以前に、本質的にはその方言と、共通語または書き言葉との対応の問題なのである。したがって、柳田にとって耳の感受性とは、現象次元の声と民俗と記述する文字との相即の問題であり、極端にいうと、

聞こえた通りに書くのではなく、書けるようにしか聞こえないというわけだ[季 1996:118-134]。

#### 4、声の文字／文字の声

柳田が民俗資料を以上のように分類した背景には、その研究組織との対応があった。つまり、その体制は、ちょうど三分類とかみ合うかのように、自らを頂点としてまわりの中央の研究者が地方に Outreach（山村調査）、逆に地元の研究者が上京（日本民俗学講習会）、または雑誌投稿（『民間伝承』）するということであった[関 1998:10-13]。しかしそこで、直ちに一九世紀における安楽椅子の民族学と一束にし、現場の声を安直に吸い上げては記述を独占したなどとするのは、いっぽうでこの学問がもつ特徴への配慮に欠ける。組織体制を支えた中央⇄地方の人の動き、そして、記述の前提にある共通語および言文一致体の成立に対する柳田の姿勢にも、くみ取るべきアクチュアリティはあるのだ。柳田には初対面の人に必ず出身地を聞き、その地名から当地の地理と民俗を喚起し、そしてそれをくり返しては確認するという癖があった。自らの民俗地図を生身の索引を付しつつ描いていたのである[佐藤 1987:521]。人の動きに交わって話を交わすという実践から浮上するその地図は、柳田自身にとって集積しつづける民俗資料の記憶格子であり、なおかつ声と文字の結びつきが自ずと透明なものではなかったという保証なのだ。声の文字と文字の声との相即と分裂に刻苦するその記憶の仕方からは、ある種の身体性が垣間見

られる。最晩年の柳田の老いは、5分もすると話が戻り、相手の出身地問答をくりかえすという様子だったらしい。してみれば、現象する声Ⅱ民俗が記述されるうえで方言と共通語、地方と中央という構造がもたらす奥行きは、必然な条件でもあったわけだが、にもかかわらず、一方に働く権力や政治性のみあとから批判するという偏頗（川村湊、村井紀）は、このモダニストのことばへの感受性が当時の国語教育の批判に及んだ事実を無視している。その国語教育論は、とりもおさず近代日本社会のあり方の批判だったのだ。

近代における生活世界の拡大は莫大な外国事物（名詞）の輸入によりもたらされ、それまでの境界および入用（動詞）の違いや、とくに内部の感覚（形容詞）の細細とした分化を省みなかったという。それは、明治以来の文字を目で追い、口真似をさせるだけの学校教育が、前代のことばの教育が育んでいた耳で聞き分ける能力、すなわち「聴方」の訓練を欠いているからであり、日本人の造語および選別能力が大きく変化した結果だった。柳田が前代の耳の能力を育んだ言語空間としてとくに注目するのは、子どもの群れと遊びだった。子どもの群れにも長幼の連絡があり、新参者は遊びへの興味から古参者の言動を見様見真似で憶えていく。そうした群れの力が親や先生の親切にもまさる理由は、言い損なえば残酷に笑われ、同齡どうしで利害が共通する反面、無邪気な競争心を發揮するという点が、学習の生きた動機となるからだ。当時なお、子どもがカタルという動詞を群れの遊戯に参加するという意味だけに使っている例が多く、地方にあり、浄瑠璃その他

語り物のカタルも要点は「publicity」にあつて、芸術化はそれからの変化だった。だから、大きくなるものは丈夫に育てなければならぬというわけである。『柳田 1939:37-52:85-1001』

## 5、メディアの民俗

南方の邪視の主題化が飛び地に終わったのは、柳田のモデルによる。そのモデルは民俗語彙・方言・用語をよき索引に、あたかも民俗世界が一冊の書物であるかのようなモデル（書契モデル）であつたが『関、前掲:213』つまるどころ、それは近代における文字の寡占支配と深くかかわっていた。ここで文字の寡占とは、身体の声と反映が書字システムの中に編制され、かつ文体という象徴形式を通してそれを見、聞きとるという識字化が完全に達成された状態をいう。柳田の民俗学において三分分類という名の象徴形式が、いかに民俗の風景への眼差しを排除したかは、以上の議論で詳しく述べた。そして、山小屋の幻聴が口から耳を超え、ついに柳田の書物の行間に棲息するに至って、心意のチャンネルは声から文字へと決定してしまつた。

ひとつのメディアの内容となるものは必ず別のメディアである（M・マクルーハン）というかの有名な定理よろしく、認識するとはあるものを別のものに関連づけることである限りにおいて、声Ⅱ民俗の認識が文字Ⅱ記述することなしでは深まらないということ、すなわち、それが書契モデルの「歴史的ア・プリオリ」『野家 1996:242-243』だつた。<sup>2</sup> しかし、それが文字の寡占が確立

しつつかある時代のひとつの帰結だったとしても、柳田以後の民俗学がなおその歴史的使命に止まっていはいはずはない。

なぜなら、フォノグラフ（蓄音機）やキネマトグラフ（映画）に始まるメディアの技術化、つまり、電気器械を通して身体の声と反映を書くこと⇨グラフが、文字によって育まれた感覚の図式に大きな変更を迫り、新たな心の概念が必要となったからだ。蓄音機と神経生理学（「心とは蓄音機による録音の束だ」）、または、映画と精神工学（「思考、言語、知覚」それらのいずれが重要であるにしても、われわれが認識する通常のメカニズムはキネマトグラフを作動させる以外のことはほとんど何もしていない）のようじ。[キッター 1999:52,248]

時代時代の技術に応じた感覚または心の概念のシフトについては、いわゆる擬似科学⇨技術という側面を強調したいのでも、あるいは、もっぱらわれわれの思考があらかじめ「書く」ことに絡め取られていることを注意したいのでもない。むしろ、メディアの民俗の研究なら、たとえば「こっくり」や透視と念写の例が示すごとき、タイプライターや写真や電磁波といった科学⇨技術が一般化（拡張と屈折）する過程で産み落とされた領域に着目する。理由は、メスメリズム（催眠磁気）という疑似科学が時代の精神に及ぼした影響こそ重要であり、<sup>3</sup>深いところでは、底のほうにある人間とその現実へのコミットの仕方を貫くための努力でもあったからだ。そこで、俗信の世界から社会的な場面におよぶ、視線の解読を自論む際の方法は何か。

それはメディアの技術そのものよりも、その受容⇨透明化の条

件と過程を捉えることである。たとえば、新しい紙幣や郵便切手が発行されたりすると、初めはそのデザインを注意深く見たり触ったりするものだが、いつのまにかわれわれはそれを対照視しなくなると同時に、その紙幣や切手はスムーズに流通するようになる。実は、注意深く見たり触ったりしなくなるこそが視覚における紙幣や切手の流通のスムーズさの保証なのだ。つまり、目障りや手触りの抵抗として受容しない習いが、紙幣や切手という制度を制度として成立させている、われわれの知覚の体制なわけである。逆からいえば、美術とキッチュ（まがいもの）とを問わず、イメージとは目障りの約束事なのである。[石子 1970:12]

付記…本稿は、二〇〇〇年十月十四日に日本口承文芸学会第四十回研究例会にて行われた、シンポジウム「日本口承文芸と『近代』における報告を出発点としている。当日の報告は主に、筆者が研究の素材にしている紙芝居の歴史に関するものであった。紙芝居のような視覚的な媒体、または、紙芝居におけるイメージ（絵）とことば（音声言語）の連繋は、研究方法が大きく「ことば」のほうへ傾斜している民俗学では扱いきく、そこで、本稿は、民俗学に対して脱「ことば」中心⇨化をはかるべく、その認識論を展開したものである。

#### [注]

1 現代人の視線恐怖と邪視の俗信との関連については、ある精神科医が自らの臨床例と医療業界で聞き集めた精神障害の事例に、

独自の解説を施して紹介している「医学都市伝説」というホームページ (<http://www.med-legend.com/>) の、「邪視あるいは邪眼について」というコラム ([column.urbanlegend8.hi-mi-kei.jp/eye/](http://column.urbanlegend8.hi-mi-kei.jp/eye/)) がある。

2 柳田のモデルは、確かに人々の経験に対して構成的または超越論的に働くものであるものの、一方で歴史的な所産であるというのも事実である。「歴史的／ア・プリオリ」という形容矛盾は、「口承／文芸」という概念におけるそれと同様に、民俗学あるいは口承文芸研究が伝統（前代の生活あるいはことば）への名づけの視線によって、はじめて近代のほうに自分を成立させていく認識のプロセスから生じる。対象領域の発見が歴史的には不可避であり、論理的には不可能であるような逆説を本領とするところに、民俗学あるいは口承文芸研究のむずかしさがあるといえる[関、前掲：15-16]。

3 一八世紀までのヨーロッパにおいては、俗信と科学の区分はさほど明確なものでもなかった。マリア・タタールによると、大革命（1789-99）に先立つほんの十年ほど前のフランスではオカルト科学が大いに隆盛を誇り、そうした科学と俗信の中間領域がメスメル催眠による治療法が成立する素地となっていた。しかし、革命後の数十年の間にメスメリズムは創始者を離れて、神秘主義的または心靈的学説と、科学主義的学説とに両極分解してしまうのである。メスメルの理論は、前代のシャーマニズムから近代の精神分析に至る精神療法の発達史のちょうど真中に位置しているといえる。「タタール 1994:11,24,31」

#### 〔引用文献〕

- アーヴィング・ゴッフマン 一九八〇 丸木恵祐・本名信行訳  
『集まりの構造』誠信書房
- 石子順三 一九七〇→一九八九 「マンガ表現の論理と構造」竹内オサム・他編『マンガ批評大系』第三巻、平凡社
- 一柳廣孝 一九九四 『こっくりさん』と『千里眼』講談社
- グレゴリー・ペイトソン 二〇〇〇 佐藤良明訳『精神の生態学』新思索社
- 佐藤健二 一九八七 『読書空間の近代』弘文堂
- 清水芳見 一九八三 『邪視研究の動向』『民族学研究』48巻1号
- 関 一敏 一九九八 『ことばの民俗学は可能か』『民俗のことば』朝倉書店
- 野家啓一 一九九六 『物語の哲学』岩波書店
- 福井康之 一九九二 『対人恐怖』安香宏・他編『適応障害の心理臨床』臨床心理学大系第10巻、金子書房
- フリードリヒ・キットラー 一九九九 石光泰夫・石光輝子訳『グラモフォンフィルムタイプライター』筑摩書房
- マリア・タタール 一九九四 鈴木晶訳『魔の眼に魅されて』国書刊行会
- 南方熊楠 一九〇九 『小児と魔除』（全集二巻）
- 一九一七 『蛇に関する民俗と伝説』（全集一卷）
- 一九二九 『邪視について』（全集四巻）
- 柳田国男 一九三四 『民間伝承論』（全集二八巻）
- 一九三九 『国語の将来』（全集二二巻）
- 一九四〇 『伝説』（全集七巻）

- 李 孝徳  
一九四七 『口承文芸史考』(全集八卷)  
一九五六 『妖怪談義』(全集六卷)  
一九九六 『表象空間の近代』新曜社  
(かん・じゅん／城西国際大学)