

「根っこ」序説Ⅲ：夢・メタファー・進化論

Breaden, Barnaby
Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University

<https://doi.org/10.15017/8466>

出版情報：九大日文. 4, pp.182-203, 2004-04-30. 九州大学日本語文学会「九大日文」編集委員会
バージョン：
権利関係：

「根っこ」序説 III

——夢・メタファー・進化論——

バーナビー ブレーデン
Barnaby Bredden

しれじれし 夢みるひとの ゆめがたり

中に悲劇の いとどふさわぬ (森鷗外「うた日記」)

前回の論文で私は柄谷行人の『意味という病』(一九八九)を取りあげ、「夢の世界」に於いて「ぶり返す」とされる《未開人の思考》という認識形態の措定に注目した。柄谷の論では、「夢」に於ける認識は、対象との「距離」の欠如、すなわち「理解」という認識形態以前(すなわち文明の「遠近法」の導入以前)の端的で肯定的な「了解」に通じ、また、狂人の世界の特徴である「直接性」にも類似するとされる。言い換えれば、夢見(狂気)に於いて、より原始的で根本的な認識形態が「ぶり返す」というのである。

別に柄谷行人ではなくても、ニーチェ、フロイト、ユング、埴谷雄高、河合隼雄、吉本隆明などでも、それらの著作に於ける「夢」の機能に同じ特徴が見られる。つまり、「夢の世界」はより原始的・根本のないし本来的な体験を再発見する場所であり、恐ろしく奇怪な場所であるとともに、また非常に身近な

場所である。この文脈に於いて、夢の体験は常に現実の相対化を意味し、現実と、現実から《切断》されたもの(神秘・無意識・ルーツ)とを、メタファーとして結ぶ。今回の論文では、この機能について具体的に考察したい。

まずは、前回ふれた島尾敏雄の短編小説「孤島夢」(一九四六)をめぐるいくつかの《読み》をサンプルにとりながら、二〇世紀後半に於ける「夢」概念の再検討への糸口を開きたい。この「夢」概念の形成には、深層心理学的言説の流行と応用が深く関係していることはいうまでもない。なお、以下見ていくように、南島論などの文化論・歴史地理論との共通点の一つはここにある。しかしこの「夢」概念の特徴は専ら深層心理学に由来するのではない。ここでは、外部の遮断と、理性をバイパスする原初的かつ普遍的な認識形態としての「夢」概念を問題にしたい。論文の第二部では、「夢」という記号の使用に対する歴史的考察をベースに、特に近世に於いて、外部の遮断による心身内部の顕現としての「夢」の機能について述べる。そして第三部ではこれに関連してダーウィニズムに於ける「夢」の再発見について検討したい。

1 「孤島夢」を読む

まず、「孤島夢」をはじめとする島尾敏雄の所謂「夢物」について、一九五〇年代と七〇年代に於ける五人の文学者による批評に触れたい。これらの《読み》は、系統的な繋がりがや言

説的関連性から、小さな系譜——解釈の継起としての系譜

ジエネアロジ

(ニーチェ)——としてみることが出来る。最も早くから島尾の作品に注目し、島尾自身の記述によれば、初めて「世間との交通のいとぐち」を与えた奥野健男には「島尾敏雄論—被害者の文学」(一九五四)や「島尾敏雄の文学と夢」(一九六三)など一連の論文がある²。吉本隆明も、奥野の促しで「島尾敏雄『夢の中の日常』井上光晴『書かれざる一章』」(一九五六)を発表し、「関係」として見える文学」(一九七二)など多くの島尾文学論を記している。続いて柄谷行人の「夢の世界」(一九七二)と埴谷雄高の「感覚人、島尾敏雄」(一九七三)がある。最後にはこれらの論を踏まえて小説の「深層」を探ろうとする松本鶴雄「夢形式—原初的不安と怖れ—島尾敏雄」(一九七七)に注目したい。この小さな系譜は、島尾敏雄の所謂「夢物」を間言説的な空間に持ち出し、現代でもなお私たちのテクストへの接近に於いて機能し続けるとともに、一方、現代思想に於ける「夢」概念の一面面を露骨に表しているのに注意すべきである。

前回の論文でも述べたように、「孤島夢」の語りは島尾敏雄自身が奄美諸島の特攻隊基地で出撃命令を待ちながら終戦を迎えた事実を読者に否応なく連想させ、こういった意味では、「島の果て」や「徳之島航海記」(共一九四八)など所謂「戦争物」に類似しているところが多い。

夢の中では私は一隻の小型の戦闘艇で広い海原を航海しているのであった。(中略)私はその戦闘艇の艇長で、言葉

遣いは荒々しく、六、七名の艇員に君臨しているのであった。私が艦橋で潮風に逆らってどなるだみ声によつて、その艇は面舵をとったり取舵をとったりしたものであった³。以上は「孤島夢」の語りであるが、以下、「徳之島航海記」から引用する。

船の振動が気持よい。太陽は中天に上つている。身体中がほかほかして、衣服の陽にこげた懐旧的なおいが、船の速力による潮くさい向かい風にふぎとばされて行く。私は船の中心の一番高い所に陣どつて、そしてこの十三号艇の生殺与奪の権利を握つていような具合になつていのだ⁴。

奥野健男の《読み》はこの点から繰り広げられる。『島尾敏雄作品集1』(晶文社、一九六一年七月)巻末の「解説」では、奥野は「孤島夢」を『徳之島航海記』と同じ題材を裏側から書いたものとし、一九七四年の論文では、「特攻隊長の体験と密接なものを撰んだ作品であり(中略)『徳之島航海記』も夢の中ではこのようなおそろしい風景と化する」と述べている⁵。「裏側から書く」というのは、「正面から」眺めた現実に対する一種の内的異化作用を意味するが、これを可能にするには「夢の中では私は」という小説の条件であり、「私の夢」という特殊な表現形式である。作者の「世界に入り込んでくる物事は、すべてその輪郭が、既成の意味が、溶解しはじめ、奇怪な姿をあらわにする」。

奥野健男は島尾の「夢」を「純文学」として、言わば（島尾自身の造語でいえば）非・超・現実・主義的・な・超・現実・主義としてとらえている。つまり、目の前の現実を超えるのではなく、寧ろそれより深くかつ普遍的なところに働きかけるといのである。一九六三年の論文では、「卑小な現実から夢の世界へ」という見出しの下に、次の記述がある。島尾は「夢というかたちで、人間の深層意識を顕現化している（中略）。個別的・特殊的な表層意識部分の体験を越えて、いきなり普遍的、共通的な深層意識の体験を描いているため、読者に自分のことのような感じを与えている。深層意識においては、理性的な認識ではなく、人間の原初的な情緒として感受されるからだ」⁸。

確かに、小説の語りには、没理性的な無抵抗さを感じさせるところがある。船が「タンクのような様相の変貌を来たして」も、「私は大して不思議を感じようともしない。そうだ、もうどんな展開に対しても何らの驚きも不思議も感じない風であった」。しかし奥野のいう「感受」では、語り手の無抵抗さは寧ろ個人の抵抗——個人の理性による抵抗——をバイパスした「普遍的、共通的な深層意識」の表現として捉えられているのである。この論調には、次回ふれるユング派深層心理学的な言説の影響は一目瞭然である。一方、前回柄谷行人のエッセイに於いて認めたあの原初的な非・理解の「ぶり返し」としての「夢」概念も働いているのであり、まずはこれに注目したい。

吉本隆明の「読み」は、奥野と同じような内的異化作用の原理に基づくが、これは吉本の場合、現実に対する「反応」の

表現として捉えられる。吉本はさらに、この「反応」に於いて感覚による一種の社会批判を見いだす。「いわば、島尾が日本の現実社会の歪みからうけた傷だけが、そのまま夢の領域に入つてゆく」⁹。吉本は「孤島夢」を、「現実の事件」に対する内部の「反応」の表現として見る。「現実の事件」とは、第一に戦争体験であり、また「日本の現実社会の歪み」全般をも意味する。「もし人が或る事件にぶつかったとき、その現実上の事件が内部にあたえるさまざまな反応を、現実の事件を処理する手段にせずに、そのまま体験しようと試みたらどうだろう。もちろん、（中略）内部に起る反応に実際に踏みこむことはできない」が、島尾の表現手法というのは、現実の事件によつて感受する「抑圧の感覚を現実的に体験」して、それを「そのまま」描くことであるという¹⁰。つまり島尾の「夢」は、日本の現代社会の「抑圧」に対する感覚的「反応」として読まれていく¹¹。夢を見る原理が小説を書く原理に翻訳される課程に於いて、「夢」に措定された直接性（距離）の欠如」が「そのまま」書くという私小説の幻と響き合う。

また、埴谷雄高はまた吉本隆明と同様に、島尾敏雄の「夢」の原理を、現実の事件に対する深層的・感覚的反応に見出す。

おそらく、こうした反応は、生物の発生の徴候などまだまったくなかつた遠い、遠い数十億年前の無機物の時代において、すでに、ただ単に茫然巨大な「もの」のなかにおける「個的なもの」であるという理由だけによつて、その

個物の内部深く或る不思議な「不安と怖れ」の感覚が置かれ、はぐくまれてきたのが最初の端緒であるに過ぎない。

つまり、「火成岩が熔のなかで、水成岩が水のなかですでに或る種の不安を覚えるよう」な「原感覚」であるという。こうして埴谷雄高独自の文体で記されているのは、実は奥野健男とさほど異ならない「夢」概念である——「夢」≡深層≡原初性≡感覚≡非・理性≡普遍性という公式に求められた「夢」である。

「島尾敏雄が私達に絶えず囁くところの『はじめに不安ありき』の漠たる一語は（中略）私達にとって一種遁れがたく、根原的で、貴重な啓示となつてしまつた」というのは埴谷雄高「感覚 人・島尾敏雄」の末文であるが、松本鶴雄は埴谷に倣つて、島尾敏雄の「夢」に「原初的な不安と怖れ」を見いだすのである。「かような原初的な『不安と怖れ』は夢の形式に近似させた方法でしか把握できないであろう。言いかえれば、われわれの生活の中で夢が問題になるのは、ひとえに不安と怖れの感情との関連においてだけなのである」¹³。「生の根源から吹き上がったくる」島尾敏雄の「夢」の語りは、逆に言えば、「生の根源」への手がかりとしても機能する¹⁴。

この点に関して、松本は吉本隆明の「反応」概念を更に展開する。松本によれば、現実には「反応」するのは、「内部」でも「外部」でもない。「意味づけなどしないで透明にとらえようとすると、外部も内部も区別がつかなくなつて、へんなこと

だが私の現実を太らせる結果になつた」という島尾敏雄自身の記述もあるが、松本鶴雄の解釈では、島尾は『「外部」『内部』の別々の現実のもつと奥の深淵にまで分け入つて、両者未分化の地点にまで鉛垂を降ろし、この両者を共に固縛しているもつと大きな現実と達する」というのである¹⁵。奥野健男、吉本隆明などの論文にも同じ志向が認められる。より深く・低く（鉛垂を降ろし……）、より原初的な（未分化の地点まで……）ところに位置するこの「もつと大きな現実」という深層は、一種の同一性である。未開から文明、さらに前近代から近代への発展として捉えられている理性の介入に因つて形成された意味——「既成の意味」——を狂わせてしまふ「原初的な情緒」という深層的な同一性。この同一性は、近代文明（近代的な理解・遠近法）と対比されるが、それは近代を知つてしまつた私たちにとつて自らと同一視し得ない、恐らく確 認さえ出来ない同一性である。

奥野健男以降一連の島尾敏雄論に於いて認められるこの「夢」概念の特徴は、深層心理学以後——奥野自身の言葉を借りれば「フロイトを知つてしまつた」現代——の概念として、それ以前の概念と対照的にさえ感じる¹⁶。しかし、対象の不在に於いて初めて《意味》をなす「夢」の語りでは、前回認めたように、「夢」へのアプローチはすなわちテクストへのアプローチであり、コンテクストを通じてのアプローチである故に、コンテクストを構成する前代の言説が必然的に関与する。この文脈に於いて《夢の体験》という（想像上の）現実とは別に、概念

及び言說的機能としての「夢」の歴史を考えることができる。

2 夢の昔、或いはメタファーとしての「夢」

日本文学に於ける「夢」という言葉の歴史は長い。各時代の作品に於ける「夢」概念の個別的な研究は既に広く行われているが、本稿の目的はその敷衍でも再検討でもない。寧ろ「夢」という言葉がもつ機能——長い歴史の中で形成された機能について、特に《語り》《解釈》という過程・処理との関係、メタファーとしての機能と、「夢」に於ける心身外部の遮断と内部の顕現について考察したい（但し、編集上の都合によりここでは簡略記述する）。

繰り返し《再発見》され、反復されることは、「夢」概念そのもの特徴の一つである。従つて、歴史に於ける概念の発展は一方的ではなく、各時代の文学に於いて新旧の概念は同様に有効であり、様々な言說的ジャンルに於いて共存する。しかし、各時代の文献に於いて新しく登場する概念だけに注目することによって、一種の総合的かつ横断的な系譜を描くことも可能である。「夢」の歴史を便宜上、四つの画期的な変化によつて区分すれば①「夢」の形容詞化（平安朝）、②生理的な「夢」説の普及（江戸前期）、③創造的・芸術的な「夢」概念の導入（二十世紀初頭）、④深層心理学の流行（戦後）である。今回の論文では、①②に注目し、次号では③④を扱う。

まず、古代以来の文学に於いて、「夢」という言葉の使い方

を二種類に区別できる。一つは《出来事》または《体験》としての「夢」である。いま一つは「夢」の比喩的ないし形容詞的な使い方である。まずは前者についてみてみよう。

古代と中古を通しての「夢」の特徴を簡単にいえば、外部的延長と内部的実体性を前提とする神秘的な「夢」の記述が多いことであろう。「夢」はまずなにより神秘的な《意味》への手がかりとして、従つて解釈の対象として記述される。なお、このような夢記述は、以下も述べるように、様々な形で現代まで受け継がれている。最も古く『古事記』や各種古風土記には神仏のお告げや吉凶の予兆をあらわす所謂《神託夢》の記述がある。殆どは天皇その他神々の夢の記述であり、凡人の夢は中古までの文献の中に出てこない。従つて、公的な意味を表す古代神話の「夢」が、中古に於ける仏教の普及とともに、徐々に私的ないし個人的な「夢」概念に変容したとも言われている¹⁷。いづれにせよ、「夢」という《出来事》が、常に、その語りと解釈を示す記述と共に現れることは明らかである。

『古事記』では、垂仁朝沙本毘古王反逆の際、天皇が寝ているところを紐付きの小刀で頸を刺して暗殺するという計画があったが、それを実行しようとした皇后狭穗姫は結局「哀情」に絶えかねて刺すことができず、ついに泣き出し、夫の寝顔の上に涙をぼろぼろ落としたので、天皇は目覚めて「吾見異夢 従沙本方暴雨零来 急沾吾面 又锦色小蛇纏繞我頸 如此之夢 是有何表也」といった記述がある¹⁸。また『出雲風土記』には、柳田國男の研究で有名な出雲郡宇賀郷の「黄泉之坂」の話

の他にも、地神が自分の子供の泣き声に絶えず、その泣く由を知りたいと願ひ、その答えを夢に得たという仁多郡三沢郷の神話の記録もみられる¹⁹。このように夢の意味が現実と重なり合うことを表す「夢合い」や、「夢合せ」(現実と参照して意味を解釈すること)、「夢違ひ」(悪い夢が合わないようにすること)や夢買ひなどの語は『源氏物語』や『蜻蛉日記』辺りから多く使われ、『宇治拾遺物語』の頃までには慣用されている。中古では「占夢」「夢解き」などの「夢」解釈と陰陽道とを結びつく例もある。

『今昔物語』巻第二十四「天文博士弓削是雄、占夢語第十四」は代表的である。陰陽師天文博士弓削是雄は近江国勢多の駅で或る男と同宿した際、その男から夢占いを頼まれる――

「我レ、今夜悪相ヲ見ツ。而ルニ、我レ、幸ニ君ト同宿セリ。此夢ノ吉凶ヲ占ヒ可給シ」ト。是雄占テ云ク、「汝志明日家ニ返ル事无カレ。(中略)汝ヲ煞害セムト為ル者ハ(汝)家ノ丑寅ノ角ナル所ニ隠レ居タル也。然レバ、汝子先ゾ家ニ行着テ、物共ヲバ皆取置セテ後、汝子一人弓ニ箭ヲ番テ、丑虎ノ角ニ然様ノ者ノ隠居ヌベカラム所向テ、弓ヲ引テ押宛テ云ハム様ハ、「己(中略)今日我ヲ煞害セムト為ル事ヲ兼テ知レリ。早く罷り出ヨ。不出ハ速ニ射煞シラム」ト云へ。」

男は是雄に言われた通りにし、家の鬼門に隠れた暗殺者は無事に捕まる。男は「彼は雄ト同宿シテ命ヲ存スル事ヲ喜」び、

また「是雄ガ此ク占ヘバ実ナル事感ジ」るのである²⁰。

お告げや予兆の現れる原理については、夢見に於ける肉体と靈魂(魂魄)との分離が江戸初期まで一般的に前提としてあった。夢の中で靈魂(魂魄)が体外に出て様々なものと接する魂魄遊離説――俗にいう「魂が行く」は、古代々中古の文献に於いて多く言及される。この思想は主に中国から日本に伝来したものとされるが、有名な例を挙げるならば、『列子』中「周穆王」では「神遇為夢、形接為事。故晝想夜夢、神形所遇。故神凝者想夢自消」云々とある²¹。日本語では、魂魄遊離説は魂ないしは夢そのものの実体性をあらわす表現とともに記されることが多かった。これを逆手にとつてみれば、他人の魂や動物の霊が自分の夢の中に外部から勝手に進入しようということにもなる。『万葉集』巻十二の問答歌には「門立而 戸毛閉而有平何処從鹿 妹之入来而 夢所見鶴」(門戸をしつかり閉じておけば、女はどここの隙から入り込んで我が夢に見えるか)という句もその例である²²。また、「魂結び」即ち靈魂が浮かれて行くことを鎮め止める呪いは『源氏物語』にもあらわれ、『伊勢物語』百十では「むかし、おとこ、みそかに通ふ女ありけり。それがもとより『こよひ夢になん見え給ひつる』といへりければ、おとこ／思ひあまり出でにし魂のあるならん夜ふかく見えば魂むすびせよ」とある²³。古代から中世の文献に於ける最大の相違点といえ、以下ふれる平安朝以後の「夢」の形容詞的な機能と、以上のような表現の慣用化である。

近世に入り、前代の神秘的な「夢」概念も文学の中で受け

繼がれる一方、外部から進入したり、外部に影響を及ぼしたりしない夢の記述や、夢の外部性・実体性を否定する記述も文献に多く見られるようになる。生理的または心理的な原因から生じる「夢」は、徳川時代中期までには幅広く定着しているといえよう。一八世紀初頭に出た鷹見爽鳩の科学読本『天地或問珍』では、「夢は我心より生じ、我病より生ず、外より来るにあらず、又夢によつて吉凶の差別はあるべからず」とはつきり記されている。こういった「夢」の内面化に関連して、「夢」という『出来事』は広く分類の対象ともなった。次号でもふれるように、フーコーの『言葉と物』を連想させるような分類フェッチは後に明治期の「夢」研究の前提でもあった。「夢」の分類法は平安朝当時には既に記録されているが、江戸の儒学とともに普及した。多くはインドや中国の仏教思想と共に輸入されたが、経典には三夢説、四夢説、五夢説もあり、中国周代の官制記『周礼』に於ける六夢説は広く知られている²⁴。文学に於ける「夢」分類への言及は例えば芭蕉の『嵯峨日記』に出てくる「四種の夢」もある²⁵。

同じ文脈に於いて、夢は五臟六腑（すなわち身体）の異常を象徴的に表すという中国古来の説はこの頃的大幅に取り入れられた。北静庵『梅園日記』（一八四五）では、「夢は五臟のわづらひ」という「諺」は中国宋代の著作である『素問』に拠るとされているが、この書については以下ふれたい²⁶。この説の最初の事例は並木宗輔の浄瑠璃『苜蓿桑門』（一七三五）であるといわれるが、江戸中期までには文学的言説に於いて多く見られるよう

になった²⁷。並木正三の歌舞伎『幼稚子敵討』（一七五三）では、悪夢を見た者に対して「夢は心の疲れ。何も正に成事はござんせぬわいの」という慰め方も登場する²⁸。また、馬琴の『椿説弓張月』（二八〇七）では、山狩りに出かけようとした源為朝に、その従者重季は昨夜不吉な夢を見たと言及、主人を止めようとするが、為朝は笑つて答える——「夢は五臟の勞に成」といへり。かゝる事を諱んは婦人のうへにあるべし」²⁹。

文学から見る限り、江戸時代を通して「夢」の解釈は個人の都合によつて益々左右されるようになった。カラム・ハリールも指摘するように、近世「庶民の夢は、当るものと当らぬものを生活の筋にかけ、夢は神のお告げとして人々を一方的に拘束するのではなく、信じた方がよいものか、信じない方が得なのかという選択の機会を人々に与えて」おり、この信仰の変化は「夢から人生を解放している」として捉えることができる³⁰。また、必ずしも神秘を伴わない自然的な「夢」論の普及に伴つて、痴夢・駄夢・凡夢・愚夢などの記述が大変多くなることは、野口武彦によれば、江戸文学の特徴の一つでもあり、近世に於ける「夢」概念の合理化・世俗化現象を意味する³¹。「夢は五臟の疲れ」「夢は心の疲れ」などという不吉な夢の慰めが、江戸期の文学によく登場するのも、この合理化に関連している。この変化は、好都合な文学的装置としての「夢」の使い方に、新しい可能性を与えたともいえる。江戸前期の文学には既に、浮世人の助けや説教の語り口としての「夢」、夢現対応の奇譚、夢見せ商売、夢の中で長談義をするなどという装置が見

られ、これに加えて夢日記の流行や、特に和歌によって受け継がれた前代の系統もある³²。

一方、『周公釈夢』(周代)の日本語訳である『諸夢吉凶和語鈔』(二七三)をはじめ、これを基にした中西政方の『夢卜集要指南』(二七五四)や『夢台延寿袋大成』(二七七七)のような一般向けの占夢案内書の流行も示しているように、俗世に於いて夢の神秘性という《迷信》が消えたわけではない。寧ろ、夢解きは文献に於ける言及の数から判断する限り、どの時代よりも盛んであった。ただ、占夢術は権威としてではなく、寧ろ生活習慣や風習として、面白半分^{面白半分}に記述されているのである。

この時期に於いて、神秘的な「夢」はお伽噺や怪異談として数多く出回っていたし、俳人山岡元隣^{やまおか げんりん}の遺著として貞享三年(一六八六)に刊行された『百物語評判』巻五では「蛇を見れば女子生れ、弓を見れば男子生るゝ類、若くは(中略)一富士二鷹の類」といった諺が記録され、北静廬の随筆『梅光日記』(一八四五)には「一富士、二鷹、三茄子とて、これらを夢に見るを吉徴とす。その子細を知らず」とある、また、『夢学』(二九二四)の著者高峰博は「親戚の死去又は病を見れば吉」「火事盗難の夢は大吉」「うまい物を食ふ夢を見たら風を引く(關西殊に岐阜地方)」「風呂に這入つた夢を見れば風を引く(大和地方)」などを「民俗」に於いて伝承される予兆夢として取り上げる³³。「夢」の流行こそ「夢」の合理化・世俗化現象を表しているといえよう。

「夢は五臓六腑の煩い」などの自然説は、「夢」の神託・予

兆としての神秘的な機能を否定したが、一方、個人の「夢」に診断学的な機能(すなわち症状としての機能)を見出すきっかけとなった。そして、この症状——心身の異常をあらわす記号表現——としての機能は、近代の科学に於いて最も早く《再発見》された「夢」の意味である。

この思想は、中国の文献として江戸初期からある程度普及した。以上でふれた中国宋代の『素門』中「方盛衰論篇第八十」では「肺氣虚、則使人夢見白物、見人斬血藉藉、得其時、則夢見兵戰。／腎氣虚、則使人夢見舟船溺人、得其時、則夢伏水中、若有畏恐。／肝氣虚、則夢見菌香生草、得其時、則夢伏樹下不敢起」云々とあり、北静廬もこれに言及している。また後漢の『潜夫論』中「夢列第二十八」では「陰病夢寒、陽病夢熱。内病夢乱、外病夢発、百病之夢、或散或集」などと、夢を体内の異常に結びつけている³⁴。山岡元隣の『百物語評判』(一六八六)巻五では次の件がある——

さて夢といふ物こそさまざまのやうに侍れ、先づ人の寐入たる時は、五臓六腑のつかさどる処々、何れも其態止といへど、本心の主人はねいらず、故に思ふ処の事あれば、起きたる後おもひ出して、是を夢といふなり、さて其夢にさまざまのかはりあり、たとへば心の火虚したる人は水を夢み、腎の水虚したる人は、火を夢みなどするを病夢とい

「病夢」という言い方には、「病人の見る夢」と「病気を意味する夢」という二つの意味が同時に成立するが、ここでは特に後者に注意したい。なぜならば、「病気を意味する」という象徴機能は、後に明治後期く大正期の科学的言説に於ける「夢」の《再発見》につながる重要なポイントとなる。この《再発見》については、次号に於いて詳述するが、まず近代科学的文脈に於いて最も早く「夢」に注目した事例にふれながら、こういった象徴機能の成立を確認したい。

近代日本に於いて、「夢」に対する科学的研究は明治二十年代まで見当たらない。心理学も独立した学問としてまだ確立せず、「夢」という心理現象の記述は寧ろ文学の領域にあり、科学にとつての課題ではなかった。明治二三年（一八九〇）に梓に上った元良勇次郎の『心理学』でさえ、「夢二現ハル、現象及び其ノ他昏迷」の「多く自覚ノ範圍外ニアルモノナルガ故ニ其ノ活動ヲ支配スル能ハズ、是等ノ現象ハ自ラ起リテ自ラ消ユ」とし、「夢」の内容についての詳しい検討はない³⁶。こうした中、最も早く「夢」に注目したのは、二年前にドイツ留学から帰国して、当時『舞姫』執筆中だった森鴎外であった。明治二二年（一八八九）九月に、「夢」という短いエッセイは鴎外漁史記という筆名の下に『衛生新誌』第七号に掲載された。

このエッセイでは、鴎外は主に二つの「夢」論を紹介している。一つは米国の心理学雑誌『*The American Journal of Psychology*』（元良勇次郎の留学先でもあった John Hopkins 大学の G. Stanley Hall 教授が編集責任者）の一八八八年三月号に載った Julius

Nelson 著「*A Study of Dreams*」という、原文では三五頁に及ぶ夢記録（夢日記）である。いま一つは「二ツツアーの人名カリオ」として紹介される人物の「病兆夢 Pantomonische Traume」説である。以下述べるように、鴎外の文章は何より、一九世紀後半に於ける欧米の「夢」《再発見》を物語っているが、以上の文脈に於いて特に興味深いのは、この「病兆夢」と呼ばれる概念である。文末のメモによれば、鴎外の典拠はパリ医学雑誌であったらしいが、一八五七年にパリで出版された Maurizio Martini Antonio Macario 著『*Du Sommeil, des Rêves et du Somanbulisme dans l'Etat de Somn et de Salatie*（睡眠 夢と夢中歩行について―健康状態及び病的状態）』という書物には、類似した内容がある。

鴎外は「未だ閻を越えて識界に入らざる病楚、不仁等も眠つて居る間休む調停作用のお蔭で夢に現はれる」という現象、「即ち所謂病兆夢」の例として、夢の中で犬に噛まれたと思つた所にあとで癪ようが生じる、また、「右の腹に刀を刺された夢を度々見た跡で肝膿ようが知れ」るなどを取り上げる³⁷。

十九世紀半ば欧米ではマカリオの「病兆夢」論に類似している記述は他にも数多くある。例えばシヨーペンハウアーの共感神経組織説、シエルナーに於ける器官の象徴的表現説や、アルティエグの徴候夢説などが最も広く知られている。ベルグソンは夢の「素材」を「感覚器官」に見出し、フロイトも、以下触れるように、夢を引き起す原因の一つを体内感覚（刺激）に求める³⁸。また、明治中期日本に於いても、例えば井上円了

は『妖怪学講義』(一八九三)で病気を予兆する夢について「有機組織間の感覚そのものの告知するところにほかならざるなり」と述べている³⁹。しかし鴟外のエッセイについて特に興味深いのは、その文脈である。

ここで鴟外が『衛星新詩』の科学的文脈に於いて問題にしようとしているのは、「夢」の意味⁴⁰に意義にほかならない。この文章は『衛星新誌』第七号の「論説」第二として、医学士中濱東一郎著「家屋」という下水道工事の必要を唱える論文と、顕微齋主人著「教を授くるに衛生の道を履む事」という衛生学の立場から学校授業法を批判する論文との間に掲載された。ここで『アメリカ心理学雑誌』及び『パリ医学雑誌』に載った文章にこだわった理由は、その『科学性』にあつたことはいうまでもない。鴟外漁史記「夢」に於いて生起していることは、近代科学(衛生学、⁴¹診断学)の言説⁴²体系の中への、もつと古い「夢」概念——予兆・徴・お告げ、つまり意味するものとしての「夢」——の編入である。敷衍して言えば、このエッセイは、解釈すべき(占うべき)対象としての「夢」概念が近代(西洋)科学的な言説に意図的に組み込まれていく瞬間を演じているのである。

以上述べてきた《出来事》としての「夢」とともに、平安朝以降の文学には、特に「現」とペアを組んでの形容詞的な使用方も認められる。例えば『古今和歌集』では、心の迷い(かきくらす心のやみにまどひにき ゆめうつつとは世人さだめよ)や無常

観やを表し(ぬるがうちにみるをのみやは夢といはん はかなきよをもうつとはみず)、または幻想的な意味合い(ほとゝぎす夢かうつゝかあさつゆのおきてわかれし暁のこゑ)で使われることがある⁴⁰。

また夢の浮橋、夢の世、夢の現、夢の夢など⁴¹ 儚さの比喻も、石橋臥波も早く指摘したように、平安時代には既に定着している⁴¹。近世では、近松門左衛門の浄瑠璃『傾城反魂香』(二七〇八)には儚い、当てにならないという意味で「夢々し」という造語さえ出てくる⁴²。これに関連して、『少しも』《束の間》などといったような意味合いで使われることも珍しくない。一六〇三〜四年の長崎版『日葡辞書』には、「Yume」のところには「Yumeuo miru」「Yumeuo fanafu」「Yumenimo zongjenu」という三つの慣用表現が載っているが、後者とは「少しも知らぬ」という意味である⁴³。また明治中期のロマン主義文学に於いても、島崎藤村の「春の歌」(一八九七)では「たれかおもはん鶯の涙もこぼる冬の日に／若き命は春の夜の／花にうつろふ夢の間」、山本露葉の「葡萄の葉陰」(一八九九)では「こも夢の間のねがひかや／土よりいで、土にゆく／うつし此の世の手枕に／かをるは何の花かつら／つかの間ならばうせよかし」など数多くの例がある⁴⁴。

一方、未来に対する積極的な願望という「夢」の意味内容は、近代までの文献には見当たらない。このことは、儚さや無常という中古以来の含みと深く関連していることはいうまでもない。心の迷いや空想的な願望を「夢」または「迷夢」という言葉で表している文献が早くも中世からあるのに対して、「将

來の夢を描く」など實現可能で積極的な願ひという意味合いは、おそらく英語の翻訳を通じて初めて日本語に入ったようである。近代日本最初の体系的な「夢」研究でもある石橋臥波の『夢』（一九〇七）の序に於いて、仏教研究者高楠順次郎はインドの思想について述べる際、「夢」という語の様々な含みを利用して殆ど掛詞的に用いる——

夢の教を以て上下を羅織し數千年活動の歴史を打つて、一場の夢と化し畢りたるは印度を以て最とす、亞曆山大王の夢は消え成吉思汗の夢は覺めたるも、印度の夢は遂に覺むるの機なくその夢たるを知覺するの時あるなし、その夢は政治的向上の夢に非ず、國民的發展の夢に非ず、現實の苦境を脱して天上の樂土に向はんとせる宗教的厭世の夢なり、過去の印度は實に半睡半醒の夢の国たりしなり。⁴⁵

「夢は覺め」「夢は消え」は無常を表し、「夢たるを知」は自覺の欠如、「夢の国」は開化（覺醒）しない意味で使われる。ただ「夢なり」「夢に非ず」は理想を表しているが、開化しないので「政治的向上」「國民的發展」の「夢に非ず」という「夢」だけは、言わば近代的な意味合い——即ち現實に於いて實現可能な願望である。

このように、出來事としての「夢」と、比喩としての「夢」とを區別してきたが、これは實は少し不自然な分類法である。「夢」は常にメタファーである。（ここでは前回と同じく、移動・運

動としての「メタファー」の含みを考えられたい。）比喩の場合は勿論、《出來事》としての「夢」も一般的にメタファーとして機能する。「夢」は《語り》に於いて、現實のシニファイエを指し示す（呼び起こす）記号表現として——即ち解釈の対象として——の機能に於いても、《あちら》と《こちら》との間を行き來する運動であり、言い換えれば《あちら（あれ）》の表現で《こちら》の内容を指すメタファーとして機能する。

近代日本に於いて、「現」^{うつ}に對比された「夢」は外の世界に対する内面の思考として新たな意義を与えられた。この前提となったのは、何よりも睡眠中に於ける外的関与の遮断という觀念であつた。魂魄の外界とのコミュニケーションによつて派生した中世人の「夢」とは対照的に、近代の「夢」は寧ろ外界の遮断によつて、個人内部のコミュニケーション（心配・記憶・煩惱）としてその意味を与えられるのである。この動きの発端は既に江戸初期から見られるが、「夢」を引き起こす原因として、生理学的説明から心理学的説明への重点の移動と、進化論の一環としての「夢」論の發生という二つの運動は、特に十九世紀後半欧米思想の影響下で起こつており、本稿の文脈に於いて重要である。

「夢」を身体の異常や刺激に対する反応としてみる限り、その原因は専ら現實に属し、現實の状況によつて決定される。従つて、心理的症狀としての「夢」概念が成立するには、睡眠状態に於ける外部的刺激の遮断が前提となる。換言すれば、

「夢」は精神の外発的な刺激ではなく、内発的な刺激に対する反応として、つまり外部刺激のない（少ない）睡眠状態に於ける内的思想として再発見されていく。外部の遮断による内部のコミュニケーションとしての「夢」概念は、早くも江戸前期から登場しており、例えば山岡元隣の『百物語評判』（一六八六）では「其理又かくのごとし、人の心は神明に通ずるものなれば、自然と其善悪を前よりさとるなるべし、されども起るて事にふれ人と交るときは、他念おほき故に其事なけれども、寐入たるときは、却て心の働きも専らなるべし」とあり、馬琴『夢想兵衛胡蝶物語』の自叙では「懊悩たる物おもひ、凝てゆふへの夢となり、夢亦覚てゆく所をしらず、夫、夢は形貌の影なり、亦心神の勞なり、人、目を閉て日に背けば、その影まへにあり、しかれども、その影を見ざるものは、未だ心の至らざるなり」とある⁴⁶。つまり、夢は心の悩みに由来し、夜間、外部刺激の遮断（日に背けば）に於いてその「影」が目に見えなくなるのは、任那の説明とさほど変わらない。

明治中期以降では、科学的文脈に於ける「夢」への言及は、身体的異常の象徴（例えば森鷗外が紹介した「病兆夢」）より、寧ろこの精神状態の表出とするものが大多数である。以上見た元良勇次郎『心理学』（二八九〇）もそうだが、翌年（明治二四年）の『哲学会雑誌』第六十号に掲載された「心理学問題」（匿名）によれば、「観念、感情、思想、夢、妄想、狂人の迷想等は等しく是れ心理学研究の問題たるなり、其義務とする処は夢覚両者の条件法則を論定するにあり」⁴⁷。井上田了の『妖怪学講義』

第五「心理学部門」（二八九三）では、「夢」は「外界の関係をまったく、内界のみにて起こるところの精神作用」として定義されるが、これは「従来にありては、外よりしてわれに及ぼすものと思惟したるも、今日、心理学の研究進歩するに及びて、はじめて人心そのものの起こすところにはかならざるを知るに至り」という⁴⁸。また、明治三七年（二九〇四）の『心理療法』では、円了は夢を主に身心の關係に於いて「五官の上に与ふる感覺」の内的現れとして、夢に關する「迷信改良」の必要を唱えている⁴⁹。教育者高島平三郎の「夢に關する考察」（一八九六）でも、「夢とは、完全なる客觀的刺戟の結果に由らずして、宛も客觀的知覺の状態をなせる心的現象と云ふ」と定義されている⁵⁰。いずれにせよ、ここで重要なのは外的刺激の遮断された状態に於ける「夢」の意味——意義である。「外部」の不在に於ける「夢」は、逆に、夢を語る——自己という聞き手に向かつて語る——夢主の内面の語りとして位置付けられるのである。

明治十八年に発表された坪内逍遙の『当世書生氣質』第七回（一八八五）に於ける登場人物任那はこの事態を次のように説明する。「夢といふ者ハ、兎に角曾て思つた事を見るもんで。決して思はない事を。見るもんでありません、但し日常的な外部の刺激から遮られた状態にあるので、「夢」では普段「思ひやらんむかしの事など」を見る。小説の中で、守山友定という静雄県士族が連絡をとれなくなった娘が娼妓になった夢を見、それが果たして現実だと分かったので「心が迷」つたと語

る。「心理学上から考へても。夢のしらせなぞいふ事ハ。あるべき筈の訳でない。」しかしやはり不思議で「支那で申すやうに。正夢なぞといふ事がございませうかな。任那さんハ哲學家だとうけたまはつたから。不図御質問をいたす訳ですが」。任那の答えは以下の通りである。

そりやア甚だ。奇代なお夢にハ相違ないが。シカシ古來其例ハあまたある事。何も奇怪な事じやアありませんヨ。正夢の如きハ元來毛頭ある可らざる道理で。抑も夢といふ者ハ。如何なる者かといふに。蓋し我心の作用に外ならずでス。夜になると人間の身体ハ。昼間の疲で寝入つてしまひ。全然で感覚がなくなりませんが。脳ハ全く身体と異つて。夜間と雖も休息せずして。昼の通りに働きますから脳が穩でない時なんぞハ。殊に色々な事を見るんであります。且や感覚が休んで居るので。外部からの刺激が少しもないから。随つて目前の事を考へる必要もなく。自然思ひよらんむかしの事など。夢でハ見る事がありますのサ。是他なしツ。総じて人間といふ者ハ。幼少の時から経験をバ悉皆脳髓の中に納めて。常に貯へて居りますのたが。昼ハ見聞する事が多くて。甲事乙事に取紛れて。目前の事に無要な思想ハ。自然奥の方へ引込がちになつて。

要するに、守山友定の「夢」は彼が普段意識しない心の奥底に潜んでいる記憶や「疑團」から生じたものにちがいない、

という説明である。そして「楊柳陰暗うして。螢火の燦たるを見るが如く。」或いは「夜色沈々として。始めて蟲の声を聴くと一般。」外的刺激を遮断した状態に於いて、内面の思想が初めてはつきり現れてくるという。ところで、ここで話しているのは任那であるのに、夢に解釈を与えるのは彼ではなく、守山自身である。

翌年に世に出た『妹と背かゞみ』第一回（二八八六）が水澤の夢の描写から始まることは広く知られていよう。その第一回本文の末尾に次の断り書きがある――

因云。およそ夢といへる者ハ。極めて筋棲のあはぬものにて。死したる人に逢ひても怪まぬ事あり。家が山になり。山が海になりても怪まぬ事あり。水澤とお辻との問答の如きも。中頃急速にうちとけたる趣あり。これらも實際にハあるまじけれど。夢中の有様をバ写さんとて作者ハわざと斯くハものせり読者誤つて穿ち得ずとのみな思ひたまひそ。

翌年『女学雑誌』に発表された「妹と背鏡を読む」という評論で、石橋忍月は坪内の描写があまりに「徒らに巧に流れ」と批判し、「実を失するの憾あり」とするが、その理由が興味深い。つまり、「何となれば夢は前節の如く脳中に潜伏したる者反射的作用に由て始めて発現する者故之を夢みると夢みざる」とハ決して之を思ふことの深淺と時日の遠近とに關せざるな

り」⁵²。「脳中に潜伏したる者」——即ち精神の潜在的思考は、現実の思考とは別の原理によって自ら睡眠中に「発現」する。

「夢」の外界からの遮断(切断・閉塞)に於いて、内面の語りの可能性をも示す、内面のみ人間としての夢想者(内面だけの行為としての「夢」)が想定されることはいうまでもない。これはやはり、認識の形態としての「夢」概念に結びついてくる点であり、以下触れる明治ダーウイニズムに於ける「夢」概念にとつて重要なポイントである。

3 進化論と認識のルーツ

明治二九年(一八九六)『哲学雑誌』四〇五月号に載つた教育者高島平三郎の「夢に関する考察」は、井上円了の『妖怪学講義』(一八九三)に次いで、明治日本に於ける「夢」概念の総合的研究の中で最も早かった。高島平三郎は福沢諭吉の文明論に代表される「野蛮の国」↓「半開の国」↓「文明国」の普遍的歴史観に倣つて、歴史に於ける「夢」概念に対して、三つの範疇を設ける⁵³——

①「客観的経験論」↓「多くの未開人は、夢中の出来事を以て、自己が睡眠中に経験せる実在として、疑はざるより起れる思想なり」。今日、一般に魂魄遊離説或いは魂魄交通説と呼ばれるこの観点の記述の例として、高島は「君こふる夢のたましひ行きかへり夢路をだにも我にをしへよ」と

という藤原元真の歌や、「夢中には、靈魂蠅蜂等となりて、諸方を徘徊し、水を飲み、物を食ふものなり」という「我国に行はるゝ迷信」を取り上げる。

②「神勅論」↓神託・お告げの類。「広く宗教信仰者の間に行はれたるが如し。即其説によれば、夢は実在にあらざれども、未来の出来事、若くは自己の行為等に関して、神仏の告示するものといて信するなり。「未開人の思想」ではあるが「客観的経験論に次きて起」という。なお、高島は事例として「魂魄身を離れて、神誠を受くるもの」という十世紀中国の『太平御覧』中の「夢」言説を取り上げる⁵⁴。

③「主観的現象論」↓夢を「自然方法」による心理的現象として見る、或は「医師及生理学者も、亦身体の病的状態より、其説明を企てたり」。これは「夢とは、完全なる客観的刺激の結果に由らずして、宛も客観的知覚の状態をなせる心的現象」という高島自身の定義と一致し、「文明国」に於ける「夢」概念とされる⁵⁵。

これらカテゴリーに属するとされるものは、日本の文献に現れ、以上みてきた様々な「夢」概念に相当することは一目瞭然である。しかし、ここで重要なのはその分類の枠組みである。高島は「夢」概念の変化を、より広く人類そのものの進化に重ねて、そこに同一の進化論的展開を見出すのである。高島はこの三つの範疇が同時代に於いて共存し得ることを認める——例

えば②と③を聖人の夢と凡人の夢とする説にも注目する——のみならず、畢竟するに「近世心理生理学の学説より考ふれば、其説孰れも不完全を免れざるもの」とする⁵⁶。しかし、最も広い意味での「夢」概念の共時態を想定することによって、逆に様々な「夢」概念を「西洋」「我国」「支那」から成る一つの進化論的分布図に表現していく。この展開をどのように見ればよいのか。

「そもそも夢なるものは、人心の少しく発達するときはただちに現るるものにして、すでに進化学者は、人類中最劣等の野蛮人はいうにおよばず、また動物中犬、鳥等にもこれありとせず」と語るのは、明治二四年（一八九三）の井上円了であるが、「夢」「狂気」と「未開の思考」（そしてここに「幼児の思考」を加えてもいい）という認識形態に於ける直接性——柄谷行人のいう「距離」の欠如——は、明治中期の人間学としてのダーウィニズムに於いて重要なポイントである⁵⁷。ここで、最も広く知られて、後の「夢」論に最も影響を与えたのはイギリスの哲学者ハーバート・スペンサーにはかならない。以下ふれるように、井上円了のいう「進化学者」の代表もスペンサーであった。

明治一五年（一八八二）、スペンサーのアメリカ旅行をきっかけに起つた米国の所謂スペンサー・ブームとも重なり、一八八〇年代の日本におけるスペンサー哲学の幅広いインパクトはよく知られていよう。明治一五年前後にスペンサーの日本語訳は様々な分野に於いて数多く出回っていた。また槇林滉二や山下重一の調査でわかるように⁵⁸、『国民之友』『哲学会雑誌』『日

本評論』などの雑誌メディアに於いても、肯定的な言及も否定的な言及も非常に多い。例えば『国民之友』の編集者（おそらく徳富蘇峰）は明治二三年（一八九〇）十二月号で「其哲学の価値は如何なるにせよ今世紀の思想家として名を世界に轟かし居るは英国の碩学ハルバルト、スペンセルなるべし」と記し、四年後には「嘗てスペンセルの哲学に動かされたることありき。日本青年の脳中には進化論の外何物もなかりし時代ありき。哲学原理、社会学原理、社会平等論などといふ翻訳が、田舎教師の貧しい書齋をも見舞ひたる時代ありき」と述べているが、当時「須臾にして流行の影は消えぬ」⁵⁹ように思われたとしても、スペンサーの社会進化論の影響は消えなかった。

スペンサー哲学に於ける「夢」への言及は殆ど「未開人の夢概念」または「未開人の夢語り」という形をとる。「未開」という進化論の段階では、「夢」の語り（≡認識）はまだ「現実」の語り（≡認識）から区別されないといい。この説を、井上円了も『妖怪学講義』（一八九三）で紹介している——「蛮民が夢について与えし解釈は、すでにスペンサー氏も『社会学』の『宗教進化論』中につまびらかに論究」されているように、「野蛮人（ここでは『未開人』と置き換えてもいい）引用者」は夢時と現時とを同一にみなし、夢中に江河水川を跋涉せしことを見るときは、實際ここに至りしものと信じたること明らかなり」⁶⁰。

この文脈に於ける「夢」論の前提は、やはり外的刺激の遮断である。『Principles of Sociology（社会学原理）』第一卷（一八七六）では——

昼間あまり目立たず意識されない(中略)認識や観念は、夜間、眼を閉じ、その他の感覚が鈍っている状態になると、却つてはつきり感知されるようになる。夜、太陽の留守に星が現れると同様に、これら精神の主観的な活動ははつきり現れてくるのである。⁵¹

ところで、スペンサー哲学に於ける「夢」概念の最も詳しい記述は『社会学原理』の第一巻第十章 [Ideas of Sleep and Dreams] ある。乗竹孝太郎訳、東大教授(後に総長)外山正一関の全訳『社会学之原理』は、明治一五年(一八八二)から翌年にかけて、田口卯吉を中心とした東京経済学講習会の講義録第一一―二巻に掲載され、一六年に合本され再発行されてから、さらに明治一六―八年に経済雑誌社より八冊で、明治一八年四月に三冊で再版された。ここでもやはり前提となるのは、未開人と子供に共通する精神の不完全である。スペンサーはアフリカやアメリカ大陸に於ける数多くの人類学的調査に触れ、「未開人」の「夢」観念について以下のように述べる――

未開人が夢を語る時、彼は観念の行為と現実の行為との区別をもし理解できるようにしても、その区別を表現できない。彼の話す言語では「夢の中で見た」を表現する言葉がなく、「見た」としか言えないのだ。そのため、みんなそれぞれの夢をまるで現実が起こったかのように語り

合い、お互いに夢が現実であるという確信を強まるだけである。⁵²

つまり、「精神」を内的作用として理解できる段階に至るまでは、夢に対してわれわれがもっているような概念は起こり得ないし、子供と未開人はまだこの段階に至っていないという。「夢」の外部に立てない、つまり柄谷行人の言葉でいえば、「距離」を置いて「理解」できないのである。スペンサーによれば、「夢」は魔力や超自然の信仰につながる誤った推測を直ちに肯定するのである。「夢」の経験は常に昼間の経験と矛盾しており、一般的に昼間の経験より得た知識を無化する。というより、昼間の経験に基づく誤りの知識ばかりを確証するのである⁵³。

この不完全精神(状態)に於ける誤りの推理の直接的肯定としての「夢」の特徴は、前回の論文で述べたように、十九世紀後半以降の欧米や日本の「夢」論でたびたび指摘される特徴である。高島平三郎の「夢に関する考究」(二八九六)では、「夢みる人は、毫も顧慮する所なく、夢中の出来事を承認して、恠まざる事あり」という。フロイトも「夢判断」では「夢」の特質を「自分が考えてはいずれに、体験していると思ひ込んでいる(中略、つまり何の疑いも感ぜずに幻覚を承認し受け入れている」とし⁵⁴、元良勇次郎の『心理学綱要』(一九〇四)に於ける「夢」と「現実」との区別もやはりこの推理の直接的肯定の有無にある。つまり、現実という「間接経験」と、夢という「直接経験」

との差異は「唯推理作用に至つては経験其のものと、経験が指して居る意味とを明らかに区別する」ところにある⁶⁵。

ここでは重要なのは、文明＝自覚に至る進化の前提として「夢」の機能である——

全ての子供と同じように、全て未開人は『私は考える、

私は思う』とまだ言えない段階を通過しなければならぬ。

一瞬一瞬の刺激「感覚」を伴う認識や観念はあまり目立たないし、心に残らず過ぎてしまうので、意識されないものである。意識するには最初から自己反省する能力が備えられていなければならぬからである。ところが、昼間あまり目立たず意識されないこれらの認識や観念は、夜間、眼を閉じ、その他の感覚が鈍っている状態になると、却つてはつきり感知されるようになる。夜、太陽の留守に星が現れると同様に、これら精神の主観的な活動ははつきり現れてくるのである。要するに、夢の経験は自己反省の前提となり、反省する精神が芽生えてくる種なのである。依存順位に注意しよう——夢の解釈は独立した精神の存在という想定に基づく、独立した精神の想定は経験に基づく、この経験は「夢の自己」と現実の自己という二つの別々の存在を暗示する夢の経験に他ならない。初めは、人々はこの二つの存在の区別が、夜、後者が眠り前者が活動している差異にあるとばかり信じるが、次第に事実と矛盾する自己の具体性観念を廃棄し、いよいよわれわれが想定するような自

己反省の可能性が成立するのである。⁶⁶

要するに、「夢」という現象には——柄谷行人の言い方を借りれば——「距離」は存在しないが、しかし、「夢」という段階を通過することによって、そのような「距離」(従つて「自己」という物語)の作成は初めて可能になる。

その解釈・延長として、「夢」や狂人の思考に於いて原始人の思考が「ぶり返す」。近代心理学の総合的入門書であり、明治日本で最も早かつたものとして知られている元良勇次郎の『心理学』(二八九〇)では、「夢」の特徴は「仏教二所謂我」——すなわち「反省」と「自動」を可能にする「自覚」——の欠如にあるとされる。「夢二現ハル、現象及ビ其ノ他昏迷」の「多く自覚ノ範圍外ニアルモノナルガ故ニ其ノ活動ヲ支配スル能ハズ、是等ノ現象ハ自ラ起リテ自ラ消ユ」、また幼児とともに「他発狂者ノ如キハ多くハ此自覚ヲ有セザルモノナリ」。「教育ノ重モナル目的ハ人ノ精神現象中ニ於テ此自覚ノ範圍ヲ広メシムルニアルモノナリ」⁶⁷。また、前年(一八八九)の『哲学会雑誌』に載つた「精神病に於て人格の変化」(匿名)では、次の記述がある。「精神病者にして一旦自己を以て他人となすに至るや其思想及感情に於て大なる變動を見る可し或者は自身中に他人を含有すると称し或者は人と對話し自己を呼ぶに第三人称を用ゆるとあり或は自己の刑姿吾が側を歩行するを見るものあり、吾人は夢に於て一体分裂して数個となるを見る可し故病の多くの場合は実に夢に類似すると云ふも大過なかる可し故

に精神病者の快癒したるものは長夜の夢の覚めたる如き心地するものにして云々」⁶⁸。石橋臥波も『夢』（一九〇七）に於いてスペンサーの「夢」論にふれている⁶⁹。

井上円了も、以上紹介した『妖怪学講義』中「心理学部門」（二八九三）では、未開人が夢と現実とを混同するというスペンサーの説を紹介した後、同じ現象は「文明人」に於いて、特に幼少時代および精神が病んだ時にも認められると述べる。

精神病にかかりしものは、さまざまの夢を結ぶこと多いのみならず、また夢と覚とを分別することあたわざるに至り。されどもまた病気なき平時にても、往々夢中のことと醒覚の際に見聞したるものとを混同することあり。（中略）かくのごとく夢幻と現実とを混じて、これを明弁することあたわざるは幼児にもっとも多し。これ幼児は論理力と経験の度少なきによりて、この誤りきたすものなり。かの蚕人が夢と覚とを区別することあたわずして、相互に混同することも、右の例に準じて推知することを得べし⁷⁰。

幼児・狂人・未開人の「現実」も、私たち「夢」のように「夢」に於ける「意識作用」は、幼児・狂人・未開人の認識と同じく「不完全」である。「夢中の作用はことごとく一部分の作用なるより、意力も知力もともに不完全にして、夢中の現象を制裁することあたわざる以上は、夢中において種々の妄想現れきたりて事実と相撞着するは、かえって当然のことにして、

毫も怪しむには足らざるなり」⁷¹。

今回の論文では、「夢」の意味・意義について考えてきた。つまり、日本に於ける「夢」の機能の通時態を対象にしたアプローチであった。次号では、漱石の「夢十夜」を糸口にして、明治末期〜大正期の「夢」研究や、「ロマンチズム」としての精神分析学的「夢」概念の導入について考察する。そして、以上ふれた進化的な文脈を引き継ぐものとして、戦後に於ける深層心理学的な「夢」概念の流行に注目し、島尾敏雄の夢物を取り囲む言説について考えたい。

【注記】

- 1 島尾の「夢物」として、「夢中市街」（一九四七）、「摩天楼」（同年）や「夢の中の日常」（一九四八）などがある。
- 2 「はじめての経験」『群像』一九六四年八月、島尾敏雄『島尾敏雄全集』第十四卷（晶文社、一九八二・七）二六四頁。島尾敏雄論として最も早かったこの論文は、奥野健男の著作の中でも比較的早いものである——奥野の処女作と言われる「太宰治論」はたった二年前の一九五二年に東京工大の文芸雑誌『大岡山文芸』に発表された。
- 3 『島尾敏雄全集』第二卷（晶文社、一九八〇年）二四頁。
- 4 同上書、二四〇頁。
- 5 『島尾敏雄作品集1』（晶文社、一九六一・七）一三七頁。「解説」、島尾敏雄『出孤島記』（冬樹社、一九七四・八）。

6 奥野健男「島尾敏雄論——被害者の文学」(『近代文学』第九卷第一号、一九五四・一) 八〇頁。

7 「純文学とは、言語表現による、人間の思考と感情の実験室である、作品という想像世界で、全人間的な感動、全的な美を体験させるもの」(奥野健男「純文学は可能か、その一」『文学界』一九六三年一月、一一一頁)。

また、「メカニズムと人間」でも、「純文学」を「自立した世界」、思考・感情の「実験室」として詳しく論じている(『文学は可能か』角川書店、一九六四年、一六〇―二三頁)。奥野によれば、島尾敏雄の「夢物」は「戦後派文学」として正にそれに適っている。「戦後派文学(中略)だけが、戦争により日本の厄介な現実を超えて、極限状況の現実(戦争、外地、監獄、廃墟)に直面し、そのような場に於いて人間の普遍的な本質的な問題に直接描き得ただけである」(『島尾敏雄論』『近代文学』第九卷第一号、一九五四・一、七六―七七頁)。このように、批評・解釈のスポットライトは戦時中の体験よりも、寧ろ戦後(「現代」)の創作活動の方に向けられる。

8 「島尾敏雄の文学と夢——純文学は可能か」(『三』(『文学界』一九六三・三) 一四六頁。

9 『島尾敏雄全集』第二卷(晶文社、一九八〇) 二六頁。

10 吉本隆明「島尾敏雄」夢の中の日常」井上光晴『書かれざる一章』(『近代文学』一九五六年十二月)、『島尾敏雄』筑摩叢書344(筑摩書房、一九九〇・一一)所収、一八〇頁。ところで、島尾自信も「夢について」で次のように述べている。「夢の中の経験の、あの、でたらめと、冷たさと、そしてその場限りの気品のようなものは、実は、眼覚めている時の、秩序と、熱っぽさと、因縁ごとを、批判しているのだと、私には思われて

仕方ありません」(『島尾敏雄全集』第一三卷、晶文社、一九八二、一一三九頁)。

11 『島尾敏雄』筑摩叢書344(筑摩書房、一九九〇・一一) 一七九頁。

12 この『読み』にはちに発表された吉本隆明の南島論と重なるところが多いが、この点については以下触れたい。

13 松本鶴雄「夢形式——原初的の不安と怖れ——島尾敏雄」(『国文学』 解釈と鑑賞』第四二卷第一〇号、一九七七・八) 一六七頁。

14 同上書一六九頁。

15 同情書一六六頁。

16 小説の中の「夢」——つまりフィクションとしての「夢」——と、実際の夢の体験と区別しなければならぬかについては、少なくとも現代の立場からいえば、必ずしもそうではないのである。「夢」といっても、現実からアクセス可能な「夢」は既に、常に語られた。「夢」である。現実にとつての「夢」は、覚め際に想起され、それを後に語る行為は、必ず、一種の「距離」と二次的な構造の導入——柄谷行人の言い方では「遠近法」の導入——を伴う。夢語りという過程・処理は、夢と現と切断と序列化、現実の夢に対する再発見と帰化を意味することは前回認めた通りである。現実の私たちにとつての「夢」は既に、常にフィクションである。

17 例えば西郷信綱『古代人と夢』(平凡社、一九七二・五)参照。この考え方についてはここでは検討する余裕はないが、しかし時代によつて文献の性格も大きく異なり、「夢」の記述をそのまま当時の「夢」概念と解していいかどうかは疑問である。

18 『日本古典文学大系』第一卷(岩波書店、一九五八・六) 一九〇頁より

引用。

- 19 「大神 夢願給 告御子哭由 夢爾願坐 則夜夢見坐之 御子之辞通」云々。『日本古典文学大系』第二卷（岩波書店、一九五八・四）二二六頁。「黄泉之坂」の記述としては「自磯西方有窟戸 高公各六尺許 窟内有穴 人不得入不知深淺也 夢至此磯窟之辺者必死 故俗人 自古至今号黄泉之坂 黄泉之穴也」とある。同上書一八二頁による。
- 20 『日本古典文学大系』第二五卷（岩波書店、一九六二・三）二九六〜八頁、第三一七句。ルビ「部省略（以下も同様）。
- 21 精神が外物に出くわすと夢になり、肉体が外物に接触すると知覚現象になる、という意味である。福永光司氏によれば、これは「莊子」における「其の寐ぬるや魂交わり、其の覚むるや形開く。与に接して構を為し、日に心を以て闘わす」という件に基づくという。『列子』第一卷、一八〇〜三頁参照）。山田慶兒によれば、魂とは「流動的な陽の気であり、その働きは知性と判断力に相当」し、それに対して魄は「もつと肉体と結びつきが強く、精神の中の陰の気であり、知覚や運動や記憶などをつかさどっている」そうである（『古代人の夢の地平』、『イマーゴ』第二巻第二号、一九九一・一一、一〇七頁）。
- 22 『日本古典文学大系』第六卷（岩波書店、一九五九・九）一九〇頁、第三一七句。
- 23 『日本古典文学大系』第九卷（岩波書店、一九五七・一〇）一七五頁。
- 24 『周礼』に於ける六夢説とは即ち①正夢（内心無所感動而自形於夢也）、②噩夢（因内心有所驚愕而形於夢也）、③思夢（因内心有所思惟而形於夢也）、④寤夢（因内昼有所見夜則形於夢也）、⑤喜夢（因内心有所欣喜而形於夢也）、⑥懼夢（因内心有所怖懼而形於夢也）。①は靈夢とも呼ばれ、六夢のうち唯一心的作用によって生じない夢とされる。同じ『周礼』「至夢」（喜悅の夢）「觴夢」（奇怪な夢）と「咸夢」（感動を伴わない夢）という三夢分類も記されており、その他にも現夢・虚夢・靈夢・心夢という四夢分類（鳩摩羅什「訳『大智度論』」、靈夢・実夢・心夢・虚夢・雑夢という五夢分類（『娑婆律体』）も言及される。
- 25 『おもふ事よつにして夢もまた四種』と、書捨たる事共など云出してわらひぬ。』ここで芭蕉は「夢二四種アリ、一、四大和ナラザル夢、二、先見ノ夢、三、天人の夢、四、想夢」という諸経要集巻二十の記述を「十人寄れば十国の者」という諺とかけた。『日本古典文学大系』第四六卷（岩波書店一九五九・一〇）一〇四頁。
- 26 『梅園日記』巻第四、『日本随筆大成』第三期第六卷（日本随筆大成刊行会、一九三〇・三）四九五頁。なお、中国漢代に於けるこの思想については、例えば山田慶兒「古代人の夢の地平」、『イマーゴ』第二巻第一二号所収、一一三〜五頁参照。
- 27 児嶋の作は『天地或問珍』と同年代のものであるが、夢は「みなこれ臟腑の虚弱と知るべし」とし、『周礼』の六夢説を紹介した上で『天地』と同様自然の原理によって夢の現象を説明する。『或問珍』（九大図書館所蔵、初版一七二〇年、出版社不明）。
- 28 『日本古典文学大系』第五三卷（岩波書店、一九六〇・二）一四二頁。
- 29 『日本古典文学大系』第六〇巻（岩波書店、一九五八・八）九三頁。
- 30 カラム・ハリール『日本中世における夢概念の系譜と継承』（雄山閣、一九九〇・九）二七七頁、二七九頁。
- 31 野口武彦『江戸人の六つの夢』（『ユリイカ』第十一巻第十五号、一九八一・一一）一七三頁。

- 32 詳しくは同上の野口武彦論文やカラム・ハリール『日本中世における夢
概念の系譜と継承』（雄山閣、一九九〇・九）二七七〜八四頁参照。
- 33 早川純三郎（編輯・発行）『徳川文芸類聚』第四（国書刊行会、一九一
五・七）四三頁。『梅園日記』巻第四、『日本随筆大成』第三期第六卷（日
本随筆大成刊行会、一九三〇・三）四八八〜九頁。高峰博『夢学』（廣文
堂書店、一九二四・五）三三〜九頁。ところで、こゝであげた最初の二
条では、占いによる夢の吉凶はその内容と正反対であり、所謂逆夢さかゆめの類
である。これに対して正夢まさゆめでは、夢で見たことはそのまま現実となると
占われる。
- 34 『諸子集成』第八卷（国学整理社、中華民国二十四年十二月）一三三頁。
- 35 早川純三郎（編輯・発行）『徳川文芸類聚』第四（国書刊行会、一九一
五・七）四二頁。
- 36 元良勇次郎『心理学』第六版（金港堂、一八九六・一）二二〇頁。
- 37 『衛星新詩』第七号（一八八九・九）八頁。隅外はマカリオの他に、H・
ハモンドの「男子月経」(*Katamenia masculina*)と夢の理論について語る。
興味深い文章である。
- 38 『ベルグソン全集』第五巻「精神のエネルギー」渡辺秀訳、白水社、一
九六五・六、一六頁。『フロイト著作集』第二巻「夢判断」高橋義孝訳、
人文書院、一九六八・一二、六七頁。ところでアリストテレスの「倫理
学」やプラトンの『国家』にも同じような観点が認められる。
- 39 『井上円了 妖怪学全集』第二巻（東洋大学井上円了記念学術センタ―
編、柏書房、一九九三・三）三五六頁。
- 40 『古今和歌集』巻第十三・六四六、巻第十六・八三五、巻第十三・六四
一。『日本古典文学大系』第八卷（岩波書店一九五八・三）所収。
- 41 石橋臥波『夢』芳賀矢一閣（寶文館、一九〇七・二）一一六頁。
- 42 『日本古典文学大系』第五〇巻（岩波書店一九六〇・四）一三六頁。
- 43 Oxford 大学所蔵の *Incubatio da lingua de Japan* の復刻版（土井忠生解
題、岩波書店、一九六一・二）に拠る。
- 44 「春の歌」は『若葉集』所収、「葡萄の葉陰」は『風月万象』所収。こ
こでは「春の歌」は『明治文学全集』第六九巻（筑摩書房、一九七四・
六）一五頁、「葡萄の葉陰」は同書第六一巻（一九七五・八）九五頁を典
拠とする。
- 45 石橋臥波『夢』芳賀矢一閣（寶文館、一九〇七・二）五〜六頁。
- 46 早川純三郎（編輯・発行）『徳川文芸類聚』第四（国書刊行会、一九一
五・七）四三頁。
- 47 「心理学問題」、『哲学雑誌』第六〇号、一四七二頁。
- 48 『井上円了 妖怪学全集』第二巻（東洋大学井上円了記念学術センタ―
編、柏書房、一九九三・三）三一六頁。「心理部門」は井上円了・講述、
田中治六・筆記であり、初版は明治二十六年（一八九三）十一月『哲学
館講義録』「第七学年度妖怪学」であり、明治二十九年（一八九六）六月
に『妖怪学講義』として緒言、参考書目拾遺、正誤、付録を付けて再版
された。（再版の際の「緒言」は初め明治二十六年八月に四五頁の小冊子
『妖怪学講義緒言』として発行されたものである。）
- 49 井上円了『新校心理療法』（群書、一九八八・一二）七三頁及び一三四
頁。
- 50 高島平三郎「夢に関する考察」上（『哲学雑誌』明治二十九年四月号）二
六二頁。
- 51 『明治文学全集』第一六巻（筑摩書房、一九六九・二）一七〇〜一頁。

ルビ一部省略。明治十九年（一八八六）一月に会心堂より刊行された原本に拠る。

52 石橋忍月「妹と背鏡を読む」（『女学雑誌』第四七号、一八八七・一）二五八頁。

53 「今世界の文明を論ずるに、欧羅巴諸国ならびに亜米利加の合衆国を以て最上の文明国となし、土耳其、支那、日本等、亜細亜の諸国を以て半開の国と称し、阿非利加および埃太利亜等を目して野蛮の国と云ひ、この名称をもつて世界の通論となし云々」。福沢諭吉『文明論之概略』初版一八七五年（岩波文庫、一九六二・一一）二四頁。

54 「夢者像也、精気動也、魂魄離身神来住也、陰陽感成吉凶驗也」云々、『太平御覽』三百九十七卷。

55 高島平三郎「夢に関する考察」上（『哲学雑誌』明治十九年四月号）二六三〜八頁。

56 高島平三郎「夢に関する考察」下（『哲学雑誌』明治十九年五月号）二七〜五頁。

57 『井上円了 妖怪学全集』第二卷（東洋大学井上円了記念学術センター編、柏書房、一九九・三）三三五頁。

58 楨林澁二「H・スペンサー哲学受容の様相」（『文学』第五三号、一九八五・一一）。山下重一『スペンサーと日本近代』（御茶の水書房、一九八三・一一）。

59 「ハルバルト・スペンセル」（『国民之友』一〇四号、一九八〇・一一）、「哲学流行の兆」（『国民之友』二二五号、一九八四・五）。

60 『井上円了 妖怪学全集』第二卷（東洋大学井上円了記念学術センター編、柏書房、一九九・三）三四二頁。この説明は、正確には *Principles of*

Sociology 第二卷第五三〇節にあ〇。

61 *Principles of Sociology* Vol.1 (N.Y. D. Appleton & Co.: 1921) §73. 引用者訳（以下同様）。

62 同上書、§69。

63 同上書、§68。

64 高島平三郎「夢に関する考察」上（『哲学雑誌』明治十九年四月号）二六一頁。

65 『フロイト著作集』第二卷「夢判断」高橋義孝訳（人文書院、一九六八・一一）四七頁。

66 元良勇二郎『心理学綱要』（日清印刷、一九〇七）八頁。

67 *Principles of Sociology* Vol.1 (N.Y. D. Appleton & Co.: 1921) §73.

68 元良勇次郎『心理学』第六版（金港堂、一八九六・一）二二〇頁。

69 「夢の現象たる頗る奇異なるものありて、太古の民族は之を以て、魂魄遊離して客観的経験をなし、或いは神鬼の示現によるものなりとし、幾多迷信の根原となれることは、多くの伝説、記録によりて證するを得べし。スペンサー氏が其著『社会学原理』に於て、原人が有せし説話と夢との関係を論ぜしものは、附会に失する所なきに非ざるも、亦以て原人が夢に対する思想の一斑を知るべきなり」。石橋臥波『夢』芳賀矢一閱（寶文館、一九〇七・二）三頁。

70 『哲学会雑誌』第三卷第三十号（一八八九・四）六〇五頁。

71 『井上円了 妖怪学全集』第二卷（東洋大学井上円了記念学術センター編、柏書房、一九九・三）三五八頁。

72 同上書、三五三頁、三七一頁。（九州大学大学院博士課程三年生）