

「根っこ」序説Ⅳ：夢・愛・ユートピア

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

<https://doi.org/10.15017/8474>

出版情報：九大日文. 5, pp.140-163, 2004-12-01. 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 IV

——夢・愛・ユートピア——

バーナビー・ブレードン
Barnaby Breaden

「夢」と「南島」は近代及び現代の或る言説的文脈に於いて、同じように語られ、同じ機能を与えられてきた。この命題を吟味して敷衍することは本稿の第一の目的である。今回の論文は四回目だが、ここでは二十世紀初頭に於ける日本（語）の「夢」言説の文法に注目し、夢学や心霊学から深層心理学に至って、「夢」という言説的装置——語られた「夢」——が与えられた意味作用に焦点を当てたい。（但し、編集上の都合により略叙する。）

「夢」の解釈が、所謂近代科学の枠組みに組み入れられたのは、ジークムント・フロイトの『夢判断』（一九〇〇）に代表される精神分析学説の発生以降であった。ミシエル・フーコーも指摘したように、フロイトは「夢の心理学」を創設した——夢は、いわば意識の無意味だったのである。これに対して、フロイトがこの命題を逆転し、夢を無意識の意味とした。（中略）『夢判断』とともに、夢が人間的意味作用の領野のうちに入りこんでくる。

精神分析学の普及によって、それまで心理学にとつての雑音的現象だった「夢」は、意味する機能を与えられ、「夢」の解

釈は近代科学の領域に帰属するようになった。

この捕らえ方は、「近代科学」という認識論のカテゴリで考える限り、妥当といえる。しかし、前二回の論文で紹介したように、心の内的現象としての「夢」は、精神分析学の発生以前の《近代科学》で、二つの特殊な文脈に於いて重要な意味作用を認められていた。一つは、診断学で心身の異常を暗示する《病兆夢》として、いま一つは進化論的な「段階」としての意味作用であった。

前回の論文では、十九世紀半ば西欧の心理学に於けるマカリオ、ショーベンハウアー、アルティグなどの病兆夢説に触れた。これらの論者によれば、要するに、睡眠状態に於いて外的刺激（外界）は遮断され、このため、普通意識しない心身内部の微かな刺激（体の不快、忘れかけた記憶など）も感知される。アンリ・ベルグソンも、フロイトの『夢判断』より一年後（一九〇二）に発表された有名なエッセイでは、内的刺激（内触覚）または「深部感覚」が夢に現れる理由について、「覚醒中には、われらは實際行為に気を取られてゐる。われらは自己の外部で生活してゐる。しかし、睡眠がわれらを自己の裡に引退させてくれる」と述べている。日本では同様な概念が江戸前期から文献に表れ、明治中期から元良勇次郎や井上円了によって近代心理学という「場」から記述された。

進化論言説に於ける「夢」の機能について、前二回の論文で既に触れてきた。前回まで、「夢」の思考を子供、狂人と未開人の思考に喩えて、客観的認識に対する直接的認識または「不

完全認識」として論じた一連の「夢」論に注目した。今回は「夢」(そしてやはり狂人、未開人と子供)が、二十世紀に於いて、ロマン派哲学と現象学の隠語を繰り返す本来性(完結性)や《深層》の言説と結びついた形で《再発見》された過程を考える。

今回まで論じてきた様々な「夢」言説の文法は、「夢」言説の文法として完結している訳ではなく、例えば日本に於ける「南島」の言説の文法とも、系譜学的で动力的な関係をもつ。次回以降の論文では、「南島」という特殊な地政学的フイケシヨンを、ここまで叙述してきた「夢」のパススペクティブから読んでいきたい。そして同時に、また「夢」の文法を一種の「南島論」として読みなおす。

「夢」(「南島」)は二つの意味に於いてフイケシヨンである。既述のように、「夢」を形式または内容として考えた時、それは常に、既に夢の語りである。目覚めた後に、記憶の断片を編集し補充して、物語という形で書き換えたものである。(例えば日記や既往歴がその最も明白な事例である。)
「夢」の語りは、生きた夢との距離または切断を示す痕跡である。「南島」も同様に、「南島」から切り離された発言の(場)で物語化される。例えばその(場)が「沖繩」にあっても、語る(私)は「南島」にはいない。

いま一つの意味——多くの言説に於いて、「夢」は呼びかけとして機能する。つまり(第一回の論文で定義したように)或る主題を可能性として顕現させる。「夢」は呼びかける現実の(私)の代わりに語り、より本質的な(私)の可能性を表す。深層的な「本質」を表層的な「現実」に對比する多くの言説(ロママン

主義、心靈主義、深層心理学など)に於いて、「夢」が「真実」の顕現に関する特別な役割を担わされているのも偶然ではない。これらの言説に於いて、「夢」は心の最も貴重で身近な異境である。現実の(私)にとつて異質の声で、(私)の最も深い秘密を語ってくれる。「夢」は現実という《表層》に對比する《深層》の可能性の措定(或いは実体化)に基づく——《深層》は可能性だからこそ、現実と対比し得るのである。例えば「無意識」として、(私)の埋もれた《深層》に還元できる限りに於いて、(私)の「夢」の声は恐ろしく異質に聞こえようとも、あくまでも(私)のものである。

① 夢学、生成論と無夢の境地

明治四〇年(一九〇七)に石橋臥波は古代から近世の日本語文
学に表れる
「夢」を一
面の巨大な
系統図にま
とめた。(以
下はその一部
である。「夢』
芳賀矢一閱、
寶文堂、明治
四十年二月。)



石橋臥波という人物は、芳賀矢一と共に日本民俗学会の設立関係者であり、また大正二年（一九一三）に人文社を創立して、井上哲次郎、井上円了、ドクトル富士川游などを編集顧問に『民俗叢書』を第四編まで自宅から発行した。しかし、国文学の系譜という「表」の文化を専ら扱っているこの書は、石橋臥波自身が後に記した民俗学研究の定義と明らかに異質である。『夢』で彼が想定しているのは、「日本」という有機体の一つの現れとしての「夢」概念の有機的な生成である。

『夢』の目的を、石橋自身は「事実によりて夢の心理を知らんとするに非ずして、夢の内容と説明とが如何に変化せしかを知らんとするに在り」と述べており、表象としての「夢」に関する先駆的な研究である。しかしこの本の最も印象的なところは、著者の事細かな分類法に基づく「夢」の系統図である――

もし単に各時代に於ける個々の（「夢」の表現―引用者）形式のみを取つて之を考察する時は、何等の系統も無きが如くなれども、よく深くその因りて来る所を推究する時は、上古時代にあらはれたる根本的形式か、種々の影響を受けて分化せし跡を明かにすることを得べし

石橋臥波の目的は、つまり、膨大な資料の中から一面の埋もれた系統図を発見することである。そしてそれは（前回の論文で認めたような）進化的論的「夢」概念を前提とする。「夢」の表象に於ける歴史的变化は、第一に「社会文化の発達」によるが、それに加えて「国民思想の変化に基き、而もこれら社会、国民の思想、文化は、亦人類自然の進歩及び外国思想、文化の影響

による」という。石橋臥波の描く「夢」表象の系統は、古代から近代に進むに従つて、単純で「根本的」なものが、より高度で複雑なものへと「分化」する樹枝状の生成（進化）である。

一方、近代日本の最も詳細な「夢」研究を発表したのは、高峰博という、仏教、倫理学や性教育に関する著書で知られている一風変わった精神医学者であった。大正十三年（一九二四）の初版で八百数十頁に及ぶ高峰の『夢学』は、日本語、英語、中国語、フランス語などで書かれた夥しい数の文献を取りあげて、「夢」の研究史や分類法、心理学・生理学の現象としての睡眠や夢、日本各地の民俗、神話、古典や近世文学に於ける「夢」の表象、仏教やキリスト教に於ける「夢」の機能、「夢」の解釈や「夢」に関する慣用語など、様々な分野に亙つて「夢」の研究を一冊の本にまとめている。（石橋臥波『夢』より八年後、大正四年十月から雑誌『人生』に発表された論文を集め、加筆したものである。初版に富士川游が序を記している。「夢学」は仏語 *Onirologie* の訳語。）

石橋臥波の「関心」の対象となつた「夢」の表象は、高峰博の観点からみれば、より現実的で切実な問題を孕んでいる。高峰の目的は明らかに啓蒙的である。まず、この一冊を通して「夢学」という新しい学門の創立を呼びかける。高峰は夢の経験を「覚醒時の意識と全然別縁のもので無くして、寧ろ覚醒時の心的状態研究に便宜であり、必要欠く可からざるものである」と主張する。夢の研究を覚醒精神の理解に役立たせようとする目的は、当時広く注目され始めていたフロイトの精神分析学と同じである。古典文学や知人の経験など、幅広い範囲から具体例

を取り出し、説明及び実証に運用する高峰のアプローチも、フロイトの『夢判断』(一九〇〇)のそれに酷似している。「潜在意識下にあるし事も、夢中意識中に出てくる」とし、夢に隠されたメッセージを追窮する『夢学』も一種の深層心理学と見ることもできよう。しかし、フロイトの説を「卓見であるが、病的の範囲に於て得たる、精緻なる研究の結論を、直ちに健康人のあらゆる夢にも応用せんと擬するに於て僻論てふ誹りを免れざる可」しと批判する高峰は、精神分析学から意図的に距離を置き、自らの課題を専ら日本的な「夢学」の確立とする。

高峰のアプローチにはもう一つ、際立つた特色がある。彼の提唱する「夢学」の究極の狙いは、その研究の対象たる夢の掃滅に他ならない——「夢学は精神科学乃至心理学の一部にして人が無夢の境地に達するを其の理想とし医学、就中生理学と密接の関係を有す」。

この見解を裏付けるために、高峰は「仏教の思想」——より正確にいえば日本の仏教に受け継がれた中国の道教思想——を運用する。「古之真人其寢不夢其覚無憂」「至人其寢無夢」という庄子と文中子の名句を引き、高峰は「聖人無夢」の誠を唱える——

夢を研究して、成る可く、多くの夢の材料を自身からも他人からも掻き蒐めんと努力する此の余の目的も所詮は自他夢無き境界を望んでの事である。(中略) 然らば余が書く革胥の国に遊ぶといふは徒らの見物ならで、後來此の国を突破して無夢の領域に進入せん為の作戦計画、地勢探險

の故とこそ吾れ人共に自覚したきものである。

さて、「夢」の掃滅というのは、膨大な数の「夢」言説を八百頁分収集した研究書の目的として、ひどく矛盾しているように見える。高峰は「無夢の境地に達する」を理想としながらも、一方「夢」への深い関心と憧憬を示している。夢が「精神肉体共に未、完成せざる」幼時に属すべき現象で、心身が発達して行くにつれて、夢も段々見なくなるのが人間本来のあるべき姿だと高峰は論じる。従つて、「夢」は「幼児の心理」、「狂者の心理」や「野蛮人の心理」と共に、当然治るべき癖であり、超越すべき退化的段階である¹⁰。つまり、「夢」、狂人、未開人や幼児の思考がより原始的に直接的な思考として相互に類似するという、十九世紀後半、ダーウィニズムの影響下に生まれ、前二回の論文で既に触れたあの特殊な二元論的認識論である。

② 愛について——発牛心理学と帝国主義的ノスタルジア

Culture represses, and intellect saps the root.¹¹

元良勇次郎の恩師でもあった米国ジョン・ホプキンス大学教授(兼『American Journal of Psychology』編集責任者、後クラーク大学総長)G. スタンリー・ホールは、前回の論文で触れたエール・ネスト・ヘッケルの発牛原則——「個体発牛は系統発牛の要約反復である」¹²——を児童心理学に取り入れた。日本で最も広く知られているホルルの著作は『青年期の研究』(一九〇四)だ

ろう。東京帝大心理学教室（元良、中島力造、速水澗、青木宗太郎）

によるこの本の日本語訳は明治四十三年（一九一〇）七月に、その縮刷版は大正四年（一九一四）十月に同文社より上梓され、六年間で六版を重ねた。ホールによれば、個人の成長に於ける少年期は、人類の歴史の中に於ける原始時代に相当する。これはつまり、ホール自身が「新らしく且つ高尚なる一元論、及一層發展せる進化論」とする発生的心理学の原理に他ならない¹³。

発生心理学というのは、十九世紀末のアメリカで既に広く知られていた概念であり、日本にも早くから紹介された。例えば、長谷川誠也（天漢）が明治三十三年（一九〇〇）に『原始的心理学』として翻案したプリンストン大学教授 J・M・ボルドウィーン著『小児及び種族に於ける精神発達』（二八九五）では、「幼児心理学」と、（自然人類学の心理部門としての）「種族心理学」は「進化論の光明に依りて」研究されるべき新しい心理学部門とされる。ボルドウィーン（天漢）によれば、未開人と子供の心理現象が「より単純」なので、病理研究の「利多き」標本となる——

生物学者が種族及び個体の発達に、類似ありと言ふか如く、意識の方面に於いても、大体には両者の発達上に似通ひたる点あり。換言すれば、種族としての意識歴史と個人の意識歴史とは、平行するものなり¹⁴。

発生心理学（特にホールの児童心理学に表れている形）では、子供を育成することは、即ち「進化」させることである。教育は「自然」を脱して「文化」に入る手助けである。この処理・過程^{プロセス}の前提となるのは「自然」への憧憬と理想化に他ならない。『青

年期の研究』のホールの口調は著しくルソー的である。『エミール』（二七六二）のルソーは、人間の生まれながらの「自然」の善良心を損なわないように子供を教育（「社会化」^{ソシヤライゼーション}）する必要性を唱えた。ホールの主張は社会化の処理・過程^{プロセス}に重点を置いているが、子供の心に措定される《高貴なる野蛮》を損なわずに、それを社会化（進化）させる教育を目指している点は、まず、ルソーの主張と一致している。『青年期の研究』では、子供の心理は野蛮（即ち退化的）であり、教育されなければねならない。しかし一方、現実社会に対比されるユートピアとして、懐かしさの対象にもなる。：懐かしさだけではない。子供と野蛮人は何より愛すべきである——

野蛮人を解するには彼等を愛し、彼等を尊敬せざるべからず、こは多年の交際によりて得たる経験なり。彼等は文明の汚風に染まざる場合には要するに年齢のみ長ぜざる小児にして、強健なる体躯を有し、吾人よりも遙に純潔なる生活を送れる小児なり。彼等を理解せざれば小児、宗教若くは教育を理解すること能はず、又吾人の古代史を理解すること能はず。

『青年期の研究』では、「発生的心理学」の対象は子供や野蛮人に限らず、「不具者、犯罪人、及び癡狂者」など、「退化的現象（evolutionary phenomena）を現はせる」者一般を含む。これら「下等なる精神」は、「吾人の起原と其本質の神秘とを解釈することを得べき關鍵たる」とされる¹⁵。

高峰博の『夢学』に於ける「夢」は、人格を完成するために

矯正すべき未熟の思考であり、越えるべき原始的な段階である。しかし同時に、深い執着と懐かしさの対象でもある。つまり、ホールルの「小児（野蛮人、狂人）と同じ機能をもつ。これは、つまり、以上触れた『夢学』の二重の性格である。

教育学者としての高峰博は、ホールルの学説に当然親しんでいた。また、ルソーの「自然」概念がロマン主義哲学に於いて展開され、十九世紀末の西欧思想や大正期前後の日本思想に影響を与え続けたことも周知の通りである（また、この点については以下詳述する）。しかし、興味深いことに、「夢」が、子供や野蛮人の世界とともに、成人として当然脱すべき境地であると同時に、一方懐かしさの対象とされている。文明の担い手としての「私たち」の立場から、再び発見された『深層的表现』としての「夢」（子供・狂気・野蛮）概念は、この延長線上にある。

《根っこ》としての「夢」（子供・狂気・野蛮）に於いて最も重要なのは、「私たち」の現実からの切断であり、対象を理解するために越えなければならない距離である。前回の論文で述べたように、これは解釈学的な距離ではなく、『目覚め』または『再発見』の飛躍を演出するための距離であり、言い換えれば呼びかけの技法に内在する距離である。野蛮人を理解するために愛さなければならぬとホールルはいうが、これは正に愛の飛躍である。（呼びかけについて、『根っこ序説I』を参照されたい。『目覚め』と『再発見』がこの場合なぜ同義であるかについては、以下触れる。）

③ 唯心論、新科学と無限の夢

もりのおく 温室、／ 永久に鎖とせるその戸、その円屋根の下
にあるもの、／ これに準なぞへて、わが心こころの下にあるもの。（モリス・メーテルリンク「温室」より、上田敏訳、『哲学雑誌』一九〇七）

前回の論文でも触れたように、自然睡眠中に於ける夢見について、井上田了や高島平三郎は既に明治二十年代から文芸と実証科学を融合する学説を唱えていた。また、明治末期から石橋臥波と高峰博がそれぞれ違う方向から詳細な文献調査に基づく「夢」研究を発表している。一方、心霊学や催眠術研究は明治と大正期の「夢」研究のもう一つの大事な「場」となつたし、日本の深層心理学に於ける「夢」概念の重要な前提となつた。

一柳廣孝も既に記述しているように、「こっくりさん」やテール・ターニングなどの心霊ゲームは日本では明治二十年頃から東京の知識人層で一時流行し、英国心霊研究会の活動を中心とした欧米の動向は『哲学会雑誌』に於いて紹介されていた。心霊学は明治三〇年代後半から再びブームを迎えた。催眠術の知識も、ほぼ同じ頃から、小野福平等の大日本催眠術奨励会、山口三之助等の帝国催眠学会などの活動や、東大助教・福来友吉の『催眠心理学概論』（一九〇五）をはじめとして、催眠術書の大量出版によってかなり広く出回り、「夢」の研究と並行する形で行われていた。

普通（覚醒）意識の休止状態に於いて、被験者に暗示を与え

るといふ催眠術の方法は、被験者の普通の意識の他にも、暗示を受けるもう一つの意識（潜在意識）の存在を前提とする。特に、催眠中に暗示を与えられた被験者が、覚醒後もなおその暗示に無意識に従って行動し続ける実例は、意識されない（しかも本能的でない）思考構造の存在を明確に示していた。従って、催眠術の研究は、精神分析学に於ける無意識説の発生の重要なきっかけともなった。（例えば、フロイトが一八九八年にフランスのナンシー大学で目撃したこういう実験が、彼自身の「無意識」の研究に大きな刺激となったのは有名な話である。）

心霊学に関連するもう一つの動きとして、同じ明治四十二年に御船（河地）千鶴子の千里眼が『東京新聞』で話題になり、元良勇次郎、井上哲次郎や加藤弘之ほど著名な学者も千里眼に注目し、仮説を唱えるようになった。さらに翌年、長尾郁子が丸亀市通町の火災を予言したとして、一時中央の新聞メディアから大きな注目を浴びた。千里眼の真実は結局証明されずに、ついに実証科学研究の領域から消え去ったが、後の深層心理学言説に重要な遺産を残した。それは（以下触れるように）、文字通り、誰もが無意識に有する神秘能力の想定であった。

さて、深層心理学はどうだろうか。最初の「心理学通俗講話会」が東大で開かれた二年後、明治四十五年（一九二二）に東京心理学会の機関誌『心理研究』で精神分析学を紹介する記事が見られる。（大槻快尊「もの忘れの心理」、大村久一「精神分析法」）フロイトの著作集は、安田徳太郎訳『精神分析入門』（アルス、一九二六）が最も早かったと思われる。翌年十月に雑誌『変態心

理』が創刊されたが、その第一号に載った「フロイト精神分析法の起源」で久保良英はヨセフ・ブロイエルの精神分析に注目する。同年にまた『精神分析法』という久保の著書が上梓され、二年後に九州帝大の榑保三郎教授著『性欲と精神分析学』は実業の日本社から出た。大正十一年（一九二二）に井筒節三著『精神分析学』、大正十五年（一九二六）に安田徳太郎著『精神分析入門』が単行本として出版された。昭和三年に大槻憲二の発足で東京精神分析学研究所が設立されたが、フロイトの翻訳全集は翌年（一九二九）から、二つの出版社より出版された（春陽堂版『フロイト精神分析医学全集』とアルス版『フロイト精神分析大系』）。

では、心霊学と催眠術という新しい研究分野が、科学としての日本の深層心理学が発生する前提となった過程を、「夢」の観点から考えてみよう。心霊に関する研究は欧米では十九世紀半ばから広く行われていたが、日本では、心霊学（または心霊術）は一八八二年にロンドンで設立された英国心霊研究会（Society for Psychical Research）の活動で最初に知られるようになった。その会員の一人、詩人フレドリック・マイヤーズの心霊研究書『Human Personality and its Survival of Bodily Death』（一九〇三）は当時の心霊学に於いて度々言及される著作であり、「夢」への心霊学的アプローチを簡潔に示している。

マイヤーズによれば、有機体は二つの世界に於いて同時に生活している。一つは物質の可視的な世界であり、いま一つは不可視の精神的または心霊的な世界である。物質の世界を生きる有機体は不可視の世界から常にエネルギーを「補給」しなければ

ばならない。覚醒状態よりも「完全」深い」とされる睡眠状態に於いてこの「補給」の運動が自動的に起る——

睡眠というより完全^{Reichthum}深い状態は、原初的かつ根本的な必要性に依えているので、睡眠それ自体もより原初的な状態でなければならぬ。実際、睡眠状態は幼年において最も顕著であり、胎内の状態は覚醒よりも睡眠に似ている。

我々の祖先の卑しい生活も、この睡眠状態に類似する³⁰。マイヤーズは、より原始的で深い(完全)状態としての「夢」を、現実生活に於ける「積極的な要素」として扱う必要性を唱えた。「夢」は昼間の生活の「原動力」である——

覚醒(岡上・supraliminal)生活の休止状態は、潜在(岡下・subliminal)思考の解放にほかならない。昼間における覚醒意識の光が遮断されることによつて、未知で微妙な能力の広大な光冠が現れるのである³¹。

より深く、神秘的な能力の顕現の可能性は、以下述べるように、心霊学が十八、十九世紀のロマン主義から受け継いだ「夢」言説の名残りであり、二十世紀初頭の日本でも、唯物論や自然主義に対するアンチテーゼ、唯心論の科学として注目され、「新科学」と呼ばれるようになった。「最近に於ける著しきマテリアリズムの勃興に対する反動としてスピリチュアリズムを唱へる人は東洋にも西洋にも少なくない」と述べたのは、明治四十二年十月二十八日から翌月まで『東京朝日新聞』に「心痛力の研究」という一欄記事を連載した長梧子であるが、大まかに言えば、明治末期から、個人能力による特殊な現象から、万人共

通の潜在意識や潜在能力へと焦点が段々移つて行つた。(長梧子も翌月八日の記事で「本来の人生」という見出しの下で、御船千鶴子と長尾いく子の千里眼について「斯くの如き精神現象は元より右両人が特有せる能力ではなくて他の人々も之に類する可能性を有し更に異りたる能力を現し得る」などと述べている。)それと同時に、万人共通の超自然現象として「夢」が改めて興味の対象となり、「新科学」の運動は深層心理学の受容(発生)のもう一つの前提となつた。

柳宗悦のエッセイ「新しき科学」は明治四十三年九月十月、同年四月に組織されたばかりの同人誌『白樺』に掲載された³²。ここで、柳は以上触れた英米に於けるマイヤーズ等の研究を「新科学」の模範として紹介している——「近き将来に於て吾人が人生観上に影響す可き」ものとして、「生物学に於ける人生の研究」、「物理学に於ける電気物質論」、そして「変体心理学に於ける心霊現象の攻究」という三つの「新しき科学」を取り上げて、特に三つ目の心霊学を重視している。

柳は「精神感応」「透視力」「予覚」に関する实例に触れ、それを「五個の官能によりて単に説明し難き事である、茲に於て吾人は五官以外の感覺の存在を予想せねばならぬ、それは明らかに第二意識(Sub-consciousness)又は潜在感覺(Subliminal-sense)の存在を意味せる」ものとして、さらに「かゝる感覺は吾れ等凡ての人に内在せるものではあるまいか」としている。柳のいう「潜在感覺」の最も身近な現れは「夢」である——

見よ彼等天才が沈思、冥想に耽る時、如何に凡てを忘れたる昏睡状態に陥れるかは明なる事実である、げに彼等天

才の事業は多くかゝる境遇に於てなされた。／＼かのゲーテが、幾度か夢に於て科学の問題を解決し、美はしき詩篇を作りたるかは、記録の語る所である、ドーデーやマウリーの詩には夢に於て作られたるものが幾つもある。ステイヴンソンの小説が夢の裡に結構せられたるもの多きは彼自らの語る所である。²³

こういつた心の潜在能力や、その能力を発揮すべき「夢」の機能は、科学的唯物論に対する「科学的唯心論」の立場にわれわれを導いてくれると柳はいう。恐らく、一柳廣孝が指摘するように、柳の「科学」に対するまなざしは、当時の心靈学ブームの影響と、「のちの白樺派の展開の一端をかいま見せている」。

（「宗教から科学までの幅広い領域を学際的に横断する『白樺』の論調は、柳の示す宗教的感性に象徴されるような『根源』への希求を背景にしている。それは大正期にはいつて、『生命』、『精神』への賛美として表現されていった」²⁴）しかし、本稿の文脈に於いて重要なのは、柳の「潜在感覚」の表現に於ける象徴シンボルという概念の機能である——

所謂物象の世界は仮の世界である、真の世界ではない、それは只一つのシムボルである、（中略）此世は吾等自身の觀念の裡にある、吾等は自己の信念に基きて此世を造り変ず可き力を賦与せられてある、（中略）沉んや吾等が心靈の力は無限である。²⁵

「新しき科学」の連載が終わつた明治四十三年には、以上触れた長梧子「神通力の研究」、「神通力の発現」（『東京朝日新聞』十月二十八日）翌月二十五日）や「所謂の新科学」（『万朝報』十一月三

日）以外にも、局外生「所謂新しき科学」（『東京朝日新聞』十月十五日）や静観庵主人「科学と超科学」（『東京朝日新聞』二十八日）などが、中央の新聞メディアで「新科学」としての心靈研究の可能性について検討しているし、同年二月に『心靈万能論』（前川文楽園を世に出し、「唯物論は俄かに時を得て、勃然と其頭角を再び見はし始め」たと書いた評論家、高橋五郎は九年後、『心靈哲学の現状』（大鑑閣）で唯心論の唯物論に対する勝利を宣言するほどであった²⁶。この「新科学」ブームは、本稿の趣旨にとつて重要な二つの思想運動に隣接している——即ち、象徴主義と新ロマン主義である。

④ 象徴主義と新ロマン主義——暗い夢と明るい夢

十九世紀後半の自然主義に対する反動として起こつた点、及び言語に「深層」を指定する点に於いて、この二つの運動は連結しており、日本では密接した形で展開された。「唯物論」に対する「唯心論」の提唱は、新ロマン主義にもあり、日本に於ける深層心理学言説の発生に於いて重要な要素である。（永井太郎が指摘する通り、「物質に対する精神の優位、理知によつて認識するものと違ふ、より深いところにある、神秘や直感といった考えが新ロマン主義にはある。そして心理学及び心靈主義は、潜在意識が通常の意識とは違ふものであることと、その階層性を認識しており、新ロマン主義の考えと合うものがあり、またそれに合致するものとして受容されたのである」²⁷）

周知のように、狭義の象徴主義はボードレールを先駆として、

世紀末フランスの詩壇を中心に勃興した文学運動であるが、言葉に於ける音声や形象（その《情調》）を、現実的な指示物を指す記号表現としての意味作用に対して主張した意味では、思想運動としての側面もあった。象徴派の詩人たち——マラルメ、ベルレーヌ、バレリーなど——は音楽や絵画のように直接的な言語表現を理想として語ったが、このことは、言語を、外的世界を記述する道具と考えた自然主義や現象主義に対立し、一種の内的世界の喚起として確立するための思想的運動として見ることが出来る。その場合、外的世界に対する内的世界とは何かという問題が当然浮上してくるが、この問いは（以下触れるように）正に新ロマン主義との最大の接点であり、また、本稿のテーマにとって象徴主義の最も重要な側面である。

日本の雑誌メディアでは、明治二十九年の「ポール・ヴェルレーヌ逝く」と、翌々年の「フランス詩壇の新声」という上田敏のエッセイ（二篇とも『帝国文学』）が、象徴主義の最初の紹介であった。敏は続いて明治三十年代後半に、後に『海潮集』（一九〇五）に収載されるヴェルレーヌの詩の翻訳を数編『明星』に発表した。（日本語の象徴詩として、明治三十八年七月の蒲原有明『春鳥集』がその最も早い例だと言われている。）象徴主義の紹介と発展は大正期に続いた[※]。特に敏は、清田文武が指摘するように、「自然主義とは別途に出て、新浪漫主義的・象徴主義的・理想主義的文芸、及びその思潮への道標を（中略）わが国の文芸界・思想界に打ち立てたのであった」[※]。しかし本稿にとってより重要なのは、上田敏のこの活躍が、同じく小泉八雲の教え子であ

る厨川白村の思想に連携してくる点である。この点については以下触れたい。

柳宗悦の「新しき科学」より二年後、『帝国文学』明治四十五年九月号の巻頭を飾った「新芸術の焦点」では、フランス文学者・内藤濯は「最深最奥の『我』の「神秘」を追究するという「新しいロマン主義」——フランス象徴主義を賛評する。象徴主義は「人の世より無残にも神秘の色と調とを駆逐して」しまった自然主義とも、十九世紀ドイツのロマン主義とも區別される——「旧浪漫主義者の高調した神秘が、この生活の外にのみあるので無く、返つて現実に生ける吾々の経験に絡み合せてゐる事を覚るやうになつた」という象徴主義の焦点とされるのは、つまり、「意識の底にあつて、絶えまなく流るゝ本来の我である」。いわば、「私」の《深層的》な「生命」である[※]。柳宗悦や内藤濯（そして以下触れる厨川白村）が賛美するこの非現実としての「内部」概念の形成に最も深く関与した象徴主義作家は、ベルギー人のモーリス・メーテルリンクであった。メーテルリンク（メーテルリンク）はノーベル文学賞（一九一〇）を受賞した世界的に有名な劇作家だったが、明治く大正期の日本では寧ろ新ロマン主義思想家として知られていた。マイヤーズ等と同じように、宗教ではなく、科学としての永久魂の存在を説いたメーテルリンクの『死後は如何』（一九二〇）の日本語訳（栗原古城）は大正五年に玄黄社から出版され、三年間で八版を重ねた。訳者によれば、「現代第一の文豪及び思想家として世界を風靡しつゝある」メーテルリンクは、「今日の科学的物

質主義を葬むるべき歐洲思想界の先声を為すものである」と述べたように、「科学的精神主義」または「科学的唯心論」の旗手として高い人気を誇った³⁸⁾。

二十世紀初頭に日本に紹介されたメーテルリンクの心霊論は、要するに、外的現実を脱却するための内的神秘論であり、また、個人の枠を超えた社会深層論である。最も明るい非現実——ユートピアとしての深層心理を読者に提供する。

明治三十九年五月に上梓された西村醉夢訳『神秘論』（福岡書店、英語から転訳されたエッセイ五篇）所収「靈魂の覚醒」では、メーテルリンクは神通力や千里眼について次のように述べる——

如何なる時代に於いても、生命の奥に秘める隠れ屋に、突入して、その最も神秘なる一門と接する人々あるものなり。（中略）されども今日に於けるが如く、而く不偏的に而く能動的に、而く強力ならざりしが、それと同時に、人類の命の泉の深底にも落つること能はざりき³⁹⁾。

メーテルリンクの紹介に表れるこの「科学的精神主義」のユートピア的展開は、「新科学」の系譜に大きく影響し、以下見るように、深層心理学の受容や深層文化論の発生にも深く関わっている。最後に「新科学」のもう一人の旗手、中澤臨川の論を参考にした⁴⁰⁾。

『中央公論』大正五年一月号の「思潮評論・生命の凱歌」で、中澤臨川は第一世界大戦中の不況などを取り上げ、「大正四年は世界的に最も由々しき歳」だったと喚想する。日本でも「政党も意気地がなければ、国民も意気地がない。（中略）社会一般

が重苦しく淀んだ空気に黙せられて、身動きもできないやうな有様で推移して来た」という。ここで、苦しい現実と対比されるのは、「深層」というユートピアに他ならない——

科学の力は無限である。（中略）我等の眠つてゐた潜在識界の研究が進むにつれて近き未来に真のユートピアが実現されると考へる希望は決して空ではない。我等が人為的に原子内のエネルギーを利用しうる時期の近づきつゝあるやうに、我等が人為的に透^{テレパシイ}感を行ひうる靈の時代の来るのも決して遠くはなからう³⁸⁾。

しかし、中澤臨川の文章は大正五年では既に時代遅れの見解であった。大正期の科学研究では、明治末期の千里眼実験の失敗などを受けて、客観的な霊能力は主観的な潜在意識（または潜在感覚）からはつきり区別された。前者は宗教やスピリチュアリズム、後者（夢）を含めては精神医学や深層心理学の領域として限定された³⁹⁾。

⑤ 深層心理学と夢の機能

夢学説は精神分析学の歴史において或る特別な地位を占め、或る転回点を示しております。夢学説と共に、精神分析学は、精神治療の方法から深層心理学へと歩んだのであります。（フロイト、一九三三）³⁹⁾

深層心理学を、人間の心の深いところ（深層）の動力学を追究する学問分野とひとまず定義しよう。「夢」に関しては、フ

ロイト、アドラー、ユングなどの様々な説があり、それぞれユアンスや重点が異なるが、その区別については以下別個に触れたい。大まかに言えば、「夢」の一部を深層的内容の表現の記憶と見なす観点は凡そ全ての深層心理学に共通している。

この見解は別に深層心理学固有のものではない。以上、マイヤーズの「夢」説（覚醒生活の休止状態は、潜在思考の開放）に於いて既に認めてきたし、また、ベルグソンの『夢』（一九〇一）の中の記述にも、以下見ていく深層心理学のいくつか中心的なメタファーが既に見られる――

自分が眠つてゐると想像せよ。（中略）記憶は私とその障礙を取除き、意識の床下に抑へてゐた揚蓋をあげたのを認めて、その奥底から昇つて来る。それは上つて来、動き、無意識の抱るの中で、一大髑髏の舞踏をするのである。それは半開になつてゐる出口へと、一斉に詰め掛け皆其処を通り抜けようとする（傍点は引用者による）³⁶。

しかし、フロイト以降の精神分析学に於いて特徴的なのは、「夢」を、睡眠を妨害する無意識の叫びそのものではなく、寧ろ、その叫びを睡眠の妨害にならないように加工したものとして見ることである（夢は一般に非難されるような睡眠の妨害者ではなく、睡眠を庇護する者であり、睡眠の妨害を除去する者である）³⁷。

全ての深層心理学的研究の大前提となるのは深層の措定である。精神分析学や分析心理学の場合、表層的な「意識」に対比して、隠れた深層としての「無意識」が想定されている。夢は無意識から意識に「浮き上がってくる」ものである。「夢はそ

のときの意識に対応する無意識の状態が何らかの心像によつて表現した自画像である」（河合隼雄³⁸）――逆にいえば、夢によつて心の深層を知ることができるといふ考えは、深層心理学的「夢」概念の要石である。フロイトの有名な比喻でいえば、夢は「無意識への王道」であり、ユングによれば「夢は内部にかけられた生活を私たちに告げ」るものである。

ところで、ユング自身も認めるように、「夢分析」は「無意識の仮説と表裏一体の関係がある」し、記述のように、「夢」（夢の記憶）は、直接立証し得ない無意識の存在と性格を表すものとされる³⁹。深層心理学に於いて、「夢」は呼びかけの機能を与えられる――「夢」は深層を可能性として表す（第一回論文参照）。

フロイトの精神分析学では、夢の記述は二つの対称的な処理・過程によつて構成されている。第一に、「夢」は無意識の抑圧された内容をデフォルメして表わすとされている。この処理・過程を、フロイトは「夢作業」と呼ぶ。逆に、臨床の場で、被分析者の夢の顕現内容に基づいて、意識されない深層的な潜在内容を察しようとするプロセスは「解釈作業」と呼ばれる。「夢作業」のデフォルメは、内容の「戯曲化」（又は「視覚化」「形象化」）、「象徴化」、「濃縮」、「移動」や「置換え」という作用を含む⁴⁰。

⑥ フロイトの浪漫主義と「個性」の宝物

実験科学万能の夢から覚めようとしてゐる近時の学界には、しきりに神秘的な思スベキユラテイヴ索ソ的テな、そしてまた随分浪漫的な色彩を帯びた種

々の学説が勢力を得るに至った。わたくしが茲に引用しようとする精神分析サイコ分析の如き、科学者の諸説としては余程毛色の変わったものである(厨川白村「精神分析学」、一九二二)⁴²

京都帝大教授、厨川白村の「苦悶の象徴 創作論」は大正十一年(一九二二)に『改造』に発表された。白村本人は大正十二年、関東大震災で津波に攫われて他界したが、精神分析学と文芸関係の論文を収めた単行本『苦悶の象徴』はその翌年、遺著として改造社から出版され、僅か二ヶ月間で五十版を重ねた。日本ではいち早く、文学の創作・批評過程を、抑圧された深層的内容を表わす「夢」の理論と同一の問題編成で論じた著作である。

上田敏と同じく小泉八雲の弟子であった白村の論には、世紀末ヨーロッパ文学の色が濃いが、また、一九一〇年代アメリカで(第一の)隆盛期を迎えた精神分析の新しい文学論が広く言及されている⁴³。白村は「すべてを単に『性的渴望』にのみ帰せんとする(フロイトの「引用者」偏見)には異議を唱えるが、しかし精神分析学に於ける精神の動力学をほぼ全面的に受け入れて、応用している。こうしてできた白村の表現論の軸を成しているのは、「個性」と「象徴化」という二つの概念である。

白村によれば、人間が日常生活を営むなかで、「個性」の自由表現とそれを抑圧する力との「矛盾葛藤」が起こり、従って人間は誰でも絶えず苦悶に苛まれている。「内に動かうとする個性表現の欲望があれば、これに外から絶えず社会生活の束縛強制が迫る。」この「束縛強制」の著しい例として「国家至上

主義」と「資本万能主義」の思想が挙げられるが、しかし「個性」への抑圧は専ら「外」(社会的な束縛によるものではない——「人間は既に自己そのものうちに、二つの矛盾した要求(即ち個性を顕然する要求と、逆にそれを隠蔽する要求——引用者)を持つてゐる」(強制抑圧の力)⁴⁴。そして、文芸というのは、抑圧との格闘の末、束縛を突き破つて、やつと言葉になつて湧き上がった「個性」の懸命な表現に他ならない——

或は呻き或は叫び、怨嗟し号泣すると共に、時にまた戦勝の光栄を歌ふ歓楽と讚美とに自ら酔ふことさへ稀ではない。その放つ声こそ即ち文芸である(人間苦と文芸)⁴⁵。

白村によれば、内外の抑圧に打ち勝つて個性を表すためには、その「エッセンス」を別の具体的なシニフィアンに置き換えて、言語的なイメージとして表現しなければならない。このプロセスを、白村は「象徴化」と呼ぶ。

精神分析学の「夢」概念の借用はここで最も顕著であるが、同時にフロイトとの最大の相違点も明らかに示される。既述のように、大正期前後のフロイトの考えでは、「夢作業」に於いて無意識から湧き上がつてきた潜在内容が、「形象化」「象徴化」「濃縮」「移動」などという処理でデフォルメ(表現||歪曲)され、そしてこれが下意識に於いて更に「検閲」されるが、「象徴」と呼ばれるのは、潜在内容の或る程度固定した表現(顕現内容)のことである。その数は限定されていないが、多くの場合は日常生活若しくは核家族に関連付けられる。一方、厨川白村の「象徴化」は、寧ろ「夢作用」そのものを指す総合的なタームである。そ

して、後述のように、白村の「象徴化」は何より「個性」という究極の理想への手がかりである。

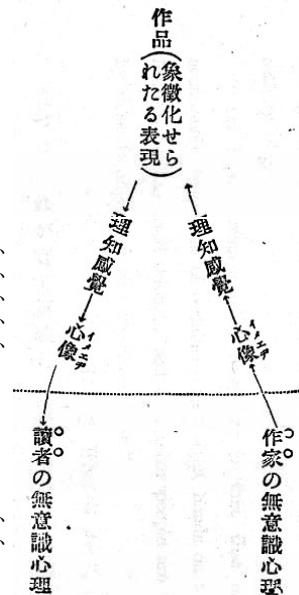
白村の思想には、二十世紀初頭の象徴主義、特に以上触れた劇作家メーテルリンクの影響は一目瞭然である(ちなみに、以上触れた鷺尾浩(雨工)訳「メーテルリンク全集」や鷺尾編「メーテルリンク評伝」(冬夏社)は「改造」に於ける「創作論苦悶の象徴」の発表よりちょうど半年前に出版された)。「苦悶の象徴」の「象徴」は、明治四十五年(一九一三)

の「近代文学十講」中「非物質主義の文芸」に於ける象徴主義論の記述と殆ど一致する。つまり「無形無像のものを有形のもの具象的なものに寄せて表現する」だけでなく、「直接そこに描かれた人物や事件」は「単に人間のsoulsの奥ふかい隠微の消息を暗示する象徴に過ぎない。(中略)目に見耳に聞くことの出来る感覚的材料たる事象を借りてきて、之によつて読者に無限を暗示し、そのsoulsを捉へしめようとするもの」である。要するに、文芸の「任務」とは、「万像を通して神秘無限の世界を暗示することになるが、この任務は『苦悶の象徴』に於ける「夢」の機能と同一のものである。

『苦悶の象徴』では、フロイトの「夢」論と同じように、意識の「舞台」の裏に、無意識という「楽屋」が想定されているが、この「楽屋」の内容(象徴化されるべき「無形無像のもの」)は抑圧された記憶や本能ではなく、超越的な「個性」そのものである。文芸作家は、夢見る者と同様に、名誉や原稿料など現実の細々とした問題から超然としていなくてはならない――

作品に現はれる個性とは、決して作家の小我でもなく小

主観でもない。また筆を執る最初から、意識して表現しようとした観念とか概念とかであつてはならない。



つまり、創作行為は、不随意発作であるべし。「個性」は書く意思とは別個の存在であり、作品を書く過程に於いて初めて顕現するとされる。そして文芸と「夢」との唯一重要な相違点は、そのまとも方にある。

白村にとつて「個性」は、メーテルリンクの言い方を借りれば正に「埋宮」であり、宝物であり、無限の神秘である。そして、「個性」という宝物を内包する深層心理が、一人の人間に限定されず、家族、民族、人類、魂をもつもの全般に於いて或る程度共通しているとされる。つまり、夢と文芸で象徴化し発見される「個性」は、人間の最も個別的なところであると同時に、最も普遍的なところとされる。白村はユングの集合的無意識(普遍的無意識)概念を取り上げて、次のように論を展開する。

「人と人との間に生命の共感を呼び起すだけの共通内容が存在

して」いる文芸作品に接した読者は——

自分の生きてゐることを感ずるのである。詳しく言へば、読者みづから自己の『無意識』心理（即ち精神分析学派の人の言ふ意味に於ての）中味を発見するのである。自分の魂の姿を詩人や芸術家が挙げた鏡の中に見出すのである。

文芸作品は、読む者にとつても自らの深層を発見する、「場」となり、作品という「鏡」に映し出された読書行為もまた抑圧された（埋もれた）「個性」の呼びかけとして機能する。文芸作品の「与ふるところのもの」は即ち「喚起作用」であり、白村はワイルドの批評論に触れて「文芸家は表現によつての創作をなし、読者は喚起によつての創作をなす」とする（鑑賞論生命の共感）⁴⁸。（精神分析学理論を文芸創作に応用しようとする試みは、大正期では、芥川龍之介や菊池寛など第三、四次『新思潮』の作者の間にも見られるし、例えば鈴木善太郎の短編集『暗示』（一九二〇）に於いて特に顕著である。この点について山本芳明の調査が詳しいので、ここでは省略する⁴⁹）

厨川白村の著作が明白に示すように、精神分析学は「表現」と「批評」について、文学論ですぐ応用できる都合なモデルをいくつか提供している（例えば「夢作業」と「解釈作業」）。一九一一年の『精神分析学入門』の講義でフロイトは精神分析学の特徴を次のように説明している——

われわれは現象をただ記述したり分類したりしようとしているのではなく、現象を心の中のいろいろな勢力の角逐のしるしとしてとらえること、すなわちときには協力し、ときには対抗しながら、ある目的を目指して働いて

いるもろもろの意向の表現としてみることを望む⁵⁰

文学テクストの紹介や記述に止まらず、その舞台裏（楽屋）にある創作行為または人格を解明しようとする者にとつて、（記述心理学に対する）カ動心理学としての精神分析学は魅力的に違いない。フロイト自身も、精神分析学の観点からシエークスピアやゲーテをはじめ、数多くの批評を書いており、エディプス王やナルキッソスをはじめとして、精神分析学理論は文学物語を借用している。精神分析学そのものは、著しく文芸的である。

精神分析学が大正〇昭和期に於いて、日本語の文芸批評にすぐ応用されたもう一つの重要な理由として、広義のロマン主義と象徴主義への概念的類似性が指摘できる。永井太郎は白村の文芸論について次のように述べている——

潜在意識を神秘ととらえ得るような、新ロマン主義的な態度があつたからこそ、白村はこのようにフロイトを受容し、自説を正当化したのである⁵¹。

確かにその通りである。しかし受容の問題だけではない。深層心理学としての精神分析学の思想構造には、シエリングに代表される十八〇九世紀西欧のロマン派哲学（所謂同一哲学）の名残が多く見られる。周知のように、心の不可視の領域としての「無意識」の指定は、ロマン派の哲学に於いて重要な前提となつた。「夢」も大きな関心事であり、一種の創造過程として、または「無意識」の神秘に通じるものとして、多くの研究の対象となつた。アンリ・エレンベルガーも述べるように——

無意識なる語は（中略）不可視の宇宙生命に根ざす人間存

在の眞の根底となり、したがって、人間と自然を眞に結合するはずだとされた。無意識の觀念と密接な關係があつたのは、内面⁵²、⁵³というか、宇宙的感覺⁵⁴だつた。

エレンベルガーはこの文脈に於いて、ドイツ人医師・自然研究者のゴットヒルフ・フォン・シューベルトの『夢の象徴学』（一八二四）に特に注意するが、アルベール・ベガンも指摘するように、シューベルトの想定した「夢」の言語⁵⁵は以上触れた精神分析学に於ける「象徴」概念に酷似している。つまり「日常語のイマージュと同一のイマージュ」、或いはそれと正反対の概念を使用する（涙によって喜びを、舞踊によって悲しみを、埋葬によって結婚を）。この言語は「だれにあつても類似しているか、せいぜい方言ニュアンスで屈折しているにすぎない」。そして、「無意識」を表す「夢の言語」はさらに（厨川白村の場合と同じ）文芸創造の原型とされる――

詩的であつて予言的な夢の言語が使用するイマージュとフォルムの原型は、われわれを取り囲み、具象化した夢の世界として、すなわち予言的言語として、われわれにたち現われる自然のなかに見出させる⁵⁶。

イアゴ・ガルドストンも示すように、夢判断、無意識、抑圧、自我、超自我などの概念、つまりフロイトが「多大の労苦の末『発見』したそのメタ心理学の諸要素」はロマン主義医学に於いて既に知られていた⁵⁷。（『深層』の概念を様々なテキストの讀みに応用する一九六〇〜七〇年代の深層文化論や文芸批評――例えば本稿第二回で紹介した島尾敏雄「孤島夢」批評の系譜――も、ロマン派哲学の隠語

を、殆ど無意識に繰り返す傾向が強いのは事実である。）

フロイトは「夢の心理学的な権利を復権」し（ラーコー）⁵⁸、「夢を無意識的過程にかんする最も重要な情報源とみなすことによつて、彼は、取り返しのできないまでに失つたかのように思われる道具を人類の手許に取り返ししたのである」（ユング）⁵⁹。ロマン主義によつて再発見された時点で既にアルカイックだつた意味作用^{シニフカシオン}――この「失つたかのように思われる道具」――は深層心理学自体の「古層」「ルーツ」として帰属させられるのである。フロイト自身の著作に於ける強い文献学的な傾向、或いはユングのオカルト、河合隼雄の「神話」などのように、古い要素の再発見と帰属化は深層心理学にとつて極めて重要である。以下述べるように、この性格は例えば泉鏡花の「夢」表象とは明らかに異なるにしても、同じく前近代への憧憬と自然主義に対する「夢」の復権を唱えるロマン派の懐旧的「夢」概念の流れを汲む。だからこそ、深層心理学の概念は民俗研究や民話研究など、連続的な文化共同体の研究に応用され勝ちである。例えば昭和中期日本の深層文化論ブームはその典型ともいえる。

さて、新感覺派の評論家伊藤欽二は白村の『苦悶の象徴』に注意した論者の一人である。伊藤は大正十四年（一九二五）九月に『文芸時代』の特集『科学的要素の新たな文芸に於ける地位』に「精神分析学の芸術瞥見観」という短いエッセイを寄稿した。一九三〇年前後、伊藤整、阿部知二、大槻憲二、長田秀雄などによつて展開される新心理主義、「しゃべるように書く」議論に於ける芸術としての精神分析学の位置づけを先駆けたこの

エッセイでは、伊藤は厨川白村の文芸論に触れて、次のように論じる⁵⁷——

在来の心理学は精神物理学であつて、一種の自然科学であるが、此の精神分析学は、一般心理学の如く、多数の人の心理の共通性を概括的に研究するものではなく、個々人の特有な心理を全く個別的に研究するものである。フロイトの『レオナルド・ダウインチ』『シエクスピア』（中略）を見ても、如何に此の学問が芸術的な科学であるかを窺知することが出来るであらう。

〔精神分析〕——〔深層的「個性」の発見〕——〔芸術〕という公式で考える場合、「夢」は、例えば幻想文学で見られるような非現実や儚さの装置だけでなく、ロマン派哲学が考えた意味での「無意識」への途である。従つて、「精神分析学は或る人（即ち厨川白村——引用者）の言つてゐるやうに、フロイトのロマンティシズムである」⁵⁸

個人の記憶の抑圧・投影としての文芸批評は、全く無反省で応用された訳では勿論ない。以上触れた長谷川誠也（天溪）著『文芸と心理分析』（春陽堂、一九三〇）の記述は、この意味で興味深い。長谷川は昭和四年（一九二九）に同出版社から上梓された『フロイド精神分析医学全集』第四巻をも編集し、翌年、『遠近精神分析観』（岡倉書房、一九三六）を著している。英国帰りの天溪は早くも明治末年に早稲田大学の講義でフロイト流文学論に触れていたとも伝えられている。『文芸と心理分析』で長谷川はフロイトのエッセイ「詩人と白日夢との関係」（一九〇八）

や『精神分析講義』（現題『精神分析学入門』）を取り上げて、これを叩き台に、ユングの文芸論を紹介している。文学作品を白日夢（白昼夢）の表現の連続に喩えている一方、また神経症的徴候の源として見なすフロイトに対して、長谷川は——

いかにも幼稚、粗雑、陳腐であるのみならず、また文芸と文芸家の心理とに関する事実を無視してゐることは、念入りの考慮を要するまでもない。（中略）普通の人の心理と精神病者のそれとは異なつてゐる。まして文芸家の心理と精神病者のそれとは異なつてゐるのだ。（中略）その相違する点を見出すのが、心理学者の任務であらねばならぬ。

しかし、長谷川は文学作品を一種の白昼夢または空想に喩えること自体を否定した訳ではない。ただ、それは無意識の意識への一方的な働きかけではなく、「意識と無意識との協同作業によつて新しい物が作られる（中略）能動的空想」である。従つて、「夢」や文芸の中の象徴は、厨川白村の論に見た葛藤の結果ではなく、寧ろそれを調和する能動的な機能をもつ——

無意識の活動によつて、或原料が新たに発生して、仲裁的表現となる。この表現は、対立者のいづれにも附属せぬものであるが、しかも両者の根柢に横はつてゐる。（中略）かやうにして、相反する二物が調和されて、新しい表現となれば、こゝに活ける象徴が顕出するのである。

こうして出来た象徴の「材料」が「原始的」であればあるほど、多くの人の心に対して「異様な力」を持つ。文芸のモデルとなる「夢」や「空想」は専ら症状を表すものではなく、個人

や時には社会文化の進路を示す「教育者」として機能する——それは時代の文化の影響を受けて、或形式を取り、その形式中には更に転成する傾向を含んでゐる（中略）その努力する所は、将来の心理発達の進路を明かにすることである。（中略）なお、その作品は将来の文化発達の行路を筋立するものであるから、彼は教育者であるとも言へる⁵⁹。

ここで長谷川の言葉で語られているのは、「夢」の概念——そして更に文芸の概念が、精神分析学から分析心理学、初期のフロイトからユングへと展開する瞬間である。それは、要するに、「夢」（文芸）が、より普遍的な《深層システム》の表現の可能性へと展開する瞬間である。もう少し詳しく見てみよう。

⑦ 「私の家」の夢

夢のなかでは、原始の夜の闇に棲むあの普遍的で、真実に近く、永遠の人間の似姿を身にまとう。ここでは彼はつねに全体であり、また全体性は彼の内にあって、自然と区別がつかず、自我の性質をすべて失っている。このあらゆるものを総合する深層から夢が現れる。（中略）夢は正直で誠実で、美しい花のようで、私たちはそれを見た時赤面する。（ユング、一九三四）⁶⁰。

唯心論以降の「自然」や「原始人」は、ただ「文明」の他者ではない。寧ろ、それは（例えば自然回帰という形で）文明の矛盾を止揚する役割を担わされている。次回触れることになる片山

正雄（孤村）の一九二二年の言い方を借りれば、「文化の極致は自然との合一である」⁶¹。しかし、それは文明の頂点のみから語り得るものであり、非常に特権化された同一性^{アイデンティティ}の措定に関連する。文明（現実）とは異質だからこそ、原始人（夢）はより「完全^{total}に深い」同一性の可能性として捉えられる。

周知のように、カール・グスタフ・ユングの名前が最初に知られたのは精神分析学の舞台に於いてである。一九〇六年『夢判断』の発表より六年後にフロイトとの文通が始まり、翌年三月にウィーンでフロイトと面会し、更に一九一〇年に国際精神分析学会の会長にもなったが、一九二二年より心理療法や夢の解釈をめぐる意見の不一致のためフロイトと訣別して、精神分析学から独立したアプローチとしての分析心理学を樹立した。

こうして生れた分析心理学という新しい学問は、精神分析学の流れを汲むが、一方それと対立する様相を呈する。「夢」概念に限って言えば、フロイトとユングの訣別が示す観点の相異は大きく分けて二つある。一つは夢の所謂「前面構築（ファサード）」性をめぐる違いであり、いま一つは夢解釈の主観性に関する違いである。以上（本文及び脚注に於いて）見たように、フロイトにとつて夢の顕現内容は潜在内容の「代理」であり、それを暗示する「ほのめかし」である。従つて、ユングが指摘するように、精神分析学に於いて「夢は、ほんとうの意味をかくしている前面構築にすぎない」のである。一方、ユングの記述では「前面構築というものも、たいていの建物の場合、ごまかしや、わざと歪曲したのではなく、建物の中味に相応したもの

で、ただちにそれをうかがわせることさえもある」という⁶²。

私にとつて夢は、自然の一部であり、騙そうという意図なぞ全く抱いてはいない。植物ができるかぎり成長し、動物ができるかぎり食物を探したりするように、夢は、できるかぎり何かを表現するのである（『自伝』⁶³）

ユングは夢や精神病の研究で、当時のフロイトの精神分析学のない無意識のより深い層の仮説に導かれた。一九三一年の論文で、「人間各人の心の中には、個人の記憶のほかに、巨大な『現像』の存在を指摘し、次のように述べる——

われわれは個人的無意識と、非個人的あるいは超個人的無意識とを区別しなければならぬのだ。後者はまた集合的無意識とも呼ばれるが、それはまさにそれが個人的なものと無縁で、普遍的であり、その諸内容が至るところに見いだされうるからだ（『無意識の心理』⁶⁴）。

集合的無意識とは、つまり、「象徴作用の可能性の遺伝」である（同上）。この象徴作用の可能性は、人間の底に常に潜在し、心理の基礎を成す。もう少し詳しく見てみよう。

ユング心理学の物語化である『自伝』の記述によれば、一九〇九年の或る夜、ユングは不思議な夢を見た。この夢はフロイトとの訣別のきっかけにも繋がり、「私をはじめ『普遍的無意識』（＝集合的無意識・筆者）の概念へ導いてくれた『前奏曲』ともされる。同じ夢は「家の夢」または「頭蓋骨の夢」として他の著作にも取り上げられる話だが、『自伝』バージョンが一番広く知られている——

それは「私の家」だった。私は二階にいたがそこにはロココ様式のきれいな古い家具の備えつけられた広間があった。（中略）私はこの家が私の家、たろうかかと思議に思い、そして「悪くはないな」と思った。しかしそのとき、私は階下がどんなふうになっているのか知らないことに気づいた。階段を降りて、一階へつくと、そこにはもつと古いあらゆるものが揃っていて、私は家のこの部分は、ほぼ十五、六世紀ごろの時代のものにちがいないと悟った。

「私の家」を更に探検してみると、「私」はローマ時代の地下室を見つめる。そしてそのまた下には、「またもや深いところへ降りていく狭い石の梯子段」を見つけて、「岩に彫り込まれた低い洞窟」に入る。「底にはひどく埃がたまっていて、層の中には原始文化の名残りのように、ばらばらになつた骨やこわれた陶器類が散らばっていた。私は明らかに非常に古くなればこわれた人間の頭蓋骨を二つみつけたのである。それから目が覚めた」⁶⁵。当時、共に働いていたフロイトにこの夢の判断を依頼したところ、フロイトは死への願望を見出そうとしたが、ユングはこの解釈に不満を感じたという。そして「その夢のほんとうの意味を見つけ出すことは、私の責務であると私は解した」ユングの解釈は以下の通りである。

一階は無意識の第一平面を表していた。私が深みに進めば進むほど、あたりの光景はますます異様かつ暗くなつていった。洞穴の中に、私は原始文化の遺物を発見したが、それはすなわち、私自身の内部の原始人の世界——意識の

ほとんど到達しえない、あるいは解明されえない世界である。

こうしてユング心理学の「前奏曲」たる「私の家」の「夢」（＝記述）に於いて、二つのことが同時に起っている。一つは、「過去」が具体的な方向性、つまり「下」（＝階下）によって象徴され、従って歴史的時間の経過が上昇であり、これを遡ることとは即ち降下もしくは発掘（ここでは同義）として表現されていることである。いま一つは、この歴史的・文化的階層による、自らの意識の象徴的表現である。フロイトの有名な象徴解釈でいえば、「家」という、「私」の階層は即ち「私たち」（西欧人）の歴史的階層になぞらえられている。少なくともスペンサーの時代から、夢の心理学は未開の人類学とこういう親密で不気味な関係に於いて語られてきた。「私たち」——最上階に住む「私たち」だけは、ルーツを発掘し、原始世界の夢を語る特権をもつ。「原始人」に「原始世界の夢」を語ることが許されているかと言えば、恐らく許されていないだろう。「夢」を「下層」から湧き上がってくるメッセージとして見る限り、それは必然的に「下層」から離れて暮らす解釈者の存在を前提とする。

⑧ ブライデンテイティ 同一性の考古学、発掘、創造性と宝探し（予習）

なれるものなら考古学者になりたかった。 66

ユングは、「家の夢」によって、「奇妙な効果」を感じる。「そ

れは、私の考古学へのむかしの関心をよみがえらせた」⁶⁷ 深層の発掘のきっかけは、次の三つの形で現れる——

① 原始的な世界を表現するものとしての夢。

② 原始的な世界を表現するものとしての夢。

③ 宝物。発掘／宝探しの対象。

最初の二つは以上の記述に於いても明らかであるし、前二回の論文で認められた進化的「夢」概念の流れを組んでいるが、それが③に展開されるところについて、もう少し注意しよう。

心のより深い「層」では、深く深く闇の中にはいりこむに従って、個人的な性質を失う。「下方」すなわち、それが自律的な機能の組織に近づくに従って、ますます集合的となり、一般化されて体の物質性、つまりは化学的な存在の中に消え去ってゆく。体の中の炭素は単に炭素である。従って、「奥底において」は心は単に『世界』なのである。⁶⁸

右は、一九五一年に発表された子供の元型に関する論文に出てくる記述である。『ユング自伝』の語彙の巻末を飾るために、河合隼雄がユングの膨大な著作から選び取った個所がこれだ、という事実には、ここまで読んできた読者は驚かないだろう。これこそ、十九世紀ロマン派の哲学や芸術が夢見た「個性」の「宇宙」との神秘一体化である。一体化といっても、それは「私」が宇宙に解消されたりする訳ではない。寧ろ、それは「私」の深層的な同一性（普遍性）の措定に他ならない。

イグナーツ・トロクスラーはユングより百年前に生まれたス

イスの医師・催眠術研究者であつた。彼はシェリングの弟子であり、生と死、形而上学及び無意識の概念について、十九世紀前半から多くの著作を残した。シェリング派の哲学では、「表面的」な分裂や葛藤が解消される深層的な統一性（宇宙）の存在が世界及び個人の心に一般的に想定されている。この統一性は、個人的・表面的意識よりも原初的であり、より深く（低く）神秘的な（場）——即ち「無意識」——に帰属するとされる。無意識の暗示を、トルクスラーは「夢」に求めた。ここでも、アルペール・ペガンの記述を参照しよう——

夢は、個々の性にまだ分離していない、不分割の統一性^{ユニテ}の別名である。夢は人間のためにこの統一性を示す。夢、それは、あらゆる物質的、精神的現実の中心そのものである。人間において、それは根源的、永遠的深部、「生の行為そのもの」である⁹⁰。

トルクスラーが「夢」に求める機能は、第二回の論文で紹介した一九六〇〜七〇年代に於ける島尾敏雄「孤島夢」批評の系譜と明らかに響きあう側面をもつ。例えば松本鶴雄がこの作品について『外部』『内部』の別々の現実のもつと奥の深淵にまで分け入って、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⁹¹に達する、という時。

類似性だけの問題ではない。（場）を変えて、一九九六年の本で「沖繩の社会に私たちが発見する全体性」を述べ、沖繩の思い出を次のように語る谷川健一の文章を読んだ時、読者は口マン派の亡霊を恐れずにいられるか——

私は沖繩を旅行したとき、鋭い角をもつた石が目のおまを横ぎつてとぶように、自分の存在を、明瞭化した意識をもつてとらえた体験をもっている。それは一体何であつたろうか。沖繩が「私」の中に存在する普遍性、もしくは全体性への欲望を顕在化させたからであるのか。／私たちが沖繩にとくべつの関心を抱くのは、私たちが沖繩とかかわりあうことで、自分の全体性の回復に目覚めることが可能だからではないか⁹²。

最も身近な異境——《根っこ》の語りは切斷（距離）の痕跡を、（私）（または（私たち））の最も中心的な場所、ちょうど私の家の中で運んでくる。マイヤーズの「夢」と同様に、谷川の「南島」は（私（たち））の日常的現実とは異質の空間であるからこそ、より「完全^{REINHEIT}||深い」場所として、つまり、一種の非現実^{ユートピア}として理想化できる。旅する距離は、《根っこ》の恐ろしさを遠ざけてくれる。確かに、第二回の論文にも書いたように、《根っこ》的パロールの根本原理は吸収・理解・同化に他ならないが、しかしこれは決して現実^{REALITÄT}に於ける同一化を意味するのではない。実現した「夢」はもう「夢」ではないし、「南島」も決して現実の「日本」にはなり得ない。スタンリー・ホールが子供や野蛮人への愛を語つたように、ユングが原始人への愛を語つたように、高峰博が「夢」へ、谷川健一が「南島」への愛を語つたように、彼等の語つた対象は逆に愛を語ることができるだろうか。切斷の彼方にあるものは夢の餌^{ワナ}に過ぎない。

（…以下次号）

【注記】

- 1 なお編集上の都合により、前回の予告と違って、大正期の「夢十夜」批評については個別的に書くので「了承ください」。
- 2 ここでは自然睡眠中に見た夢を指している。催眠術やトランスによる幻覚についての記述は以下触れる。
- 3 ルートヴィヒ・ピンスワンガー、ミシェル・フーコー（序論）『夢と実存』荻野恒一ほか訳（みすず書房、一九九二・七）一〇頁。
- 4 アンリ・ベルグソン「夢」廣瀬哲士訳（『夢と哲学』東京堂、一九三六・四）一七頁。本稿中の漢字は全て現代字体に改めている。
- 5 例えば、『民俗叢書』第四編に当たる『国民性の上より観たる鏡の話』（人文社、一九一四・四）では、「物皆表裏あり。而してその真価は表面に発露せずして深く裏面に潜在するを常とす。（中略）国民文化の真髓も亦多くはその正史及び社会活動の表面に顕現せずして、却つて、民間の思想信仰風俗の上に認むることを得。」
- 6 石橋臥波著・芳賀矢一関『夢』（寶文堂、一九〇七・二）二九、二四四、一一六、二四二頁。ルビ一部削除（以下同様）。
- 7 石橋臥波『夢』（同上）でも、夢学はOritologieの訳語とされる（一一頁）。
- 8 高峰博『夢学』（廣文堂書店、一九二四・五）二二〜七、八三八頁。
- 9 同上書、三二二、一九八頁。傍点は引用者による。
- 10 同上書、四三四〜五三頁。
- 11 G. Stanley Hall, *Adolescence: its psychology and its relation to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. V.2. New York: Dapleton & Co., 1917. 五九頁。
- 12 詳しくは拙論「根っこ」序説Ⅱ（『九大日文』第三号）参照。
- 13 スタンレー・ホール『青年期の研究』元良勇次郎・中島力造・速水澗・青木宗太郎共訳（同文館、一九一四・十）三三二頁。
- 14 長谷川誠也述『ボルドキン氏原始的心理学』（東京専門学校出版部蔵版、一九〇〇）一、九頁。
- 15 スタンレー・ホール『青年期の研究』（同上）三三三〜九頁。
- 16 高峰博の著作のうち、児童心理や性教育に関するものも多く、『夢学』では小児の夢に関する章で、強者・小児・夢中の心理を比較する際に直接この書に触れている。
- 17 『哲学雑誌』第二百四十九号に掲載された「マアテルリンク」という上田敏の論説に現れ、敏の遺稿『牧羊神』（一九二〇）にも取められている。ここでは矢野峰人ほか編『定本上田敏全集』第一卷（教育出版センター、一九七八・七）二七一頁。
- 18 一柳廣孝『くらくりさん』と『千里眼』（講談社、一九九四・八）六七〜七〇頁参照。
- 19 十九世紀欧米の自然科学と心靈学の関係について、高田紀代志「心靈研究と物理学」（『科学と非科学のあいだ』木鐸社、一九八七・一）参照。
- 20 Fredric Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. New York: Longmans & Green, 1954. 一五一頁。引用者訳。
- 21 同上書、一二三頁。
- 22 このエッセイは「メチニコフの科学的的人生観」（『白樺』第二卷第八〜九号、一九一一・八〜九）と共に、加筆・訂正の上『科学と人生』（硯山書店、一九一一・十）という柳の最初の単行本になった。
- 23 柳宗悦「新しき科学」（『科学と人生』硯山書店、一九一一・十）一八、

二九三〇頁。

- 24 一柳廣孝『くっくりさん』と『千里眼』(同上) 一九六頁。
- 25 柳宗悦『新しき科学』(同上) 六一頁。
- 26 石橋五郎の言説については、一柳廣孝「大正期心靈学受容の諸相」(『名古屋大学国語国文学』一九九六・七)が詳しい。
- 27 永井太郎「新ロマン主義と潜在意識」(『国語国文(京都大学)』第十九卷第三号、二〇〇〇・三)二五頁。
- 28 この点について、高田瑞穂「日本の象徴主義」(『成城国文学論集』第八輯、一九七六・一)が詳しい。
- 29 清田文武「上田敏と万物流転の思想」(『日本文芸研究会編『文芸研究』第二二二号、一九八九・五)九頁。
- 30 内藤濯「新芸術の焦点」(『帝国文学』第十八卷第九、一九二二・九)二〜三頁。
- 31 メーテルリンク著『死後は如何』栗原元吉訳(玄黄社、一九一六・四)一〜四頁。
- 32 メイテルリンク著『神祕論』西村真次訳(福岡書店、一九〇六)二六頁。
- 33 中澤臨川「生命の凱歌」(『中央公論』一九一六・一)六二〜六六頁。
- 34 一柳廣孝も指摘するように、「明治期に比較して、大正期にはより広範にわたって、さまざまな心靈学関係書が刊行された。その意味では心靈学は、『科学』分野からの眼差しというよりも、たとえば靈学、または大本教などの新宗教をも含めた『思想』の問題として受けとめられていく。『くっくりさん』と『千里眼』(同上) 一九三頁。
- 35 ジークモント・フロイド『続精神分析入門』古澤平作訳 第二十九講(『フロイド選集』第三卷、日本教文社、一九五三・十)三頁。
- 36 アンリ・ベルグソン『夢と哲学』廣瀬哲士訳(同上)二七頁。
- 37 ジークモント・フロイト『フロイト選集・1』改訂版『精神分析入門』上巻、井村恒郎ほか訳(日本教文社、一九六九・六)一七八頁。(『精神分析学入門』とは、一九一五〜七年に亘ってウィーン大学で行われた医学生や一般市民向けの講義の記録である。)
- 38 『河合隼雄著作集』(岩波書店、一九九四・七)一〇九頁。
- 39 カール・グスタフ・ユング『こころの構造——近代心理学の応用と進歩——』江野専次郎訳(『ユング著作集3』、日本教文社、一九五五・一)二一〇三、八二頁。
- 40 『夢作業』については、『夢判断』や『精神分析入門』の記述が詳しい。
- 41 『Freudian Romanticism』という言い方を日本で初めて使ったのは厨川白村だった。「芸術的な科学」(伊藤欽二)でこれに言及した(以下参照)。
- 42 厨川白村『苦悶の象徴』(改造社、一九二四・二)二五頁。
- 43 白村(例文) H. Coriat *The Hysteria of Lady Macbeth* (一九二二) & W. Lay Hg. *Wells and his Mental Hinterland* (一九一七)に言及して云々。
- 44 厨川白村『苦悶の象徴』同上 四一、一一、一七頁。
- 45 同上書、四四頁。
- 46 『厨川白村集』第一卷(厨川白村集刊行会、一九二四・二)四九八、五〇〇頁。
- 47 厨川白村『苦悶の象徴』(同上)三七、七七、六五頁。
- 48 同上書、八四、九七、九八、一〇〇〜三頁。
- 49 山本芳明「モダニズム前後、文学と科学が出会うとき」(『日本近代文学』第五十七集、一九九七・十)参照。
- 50 ジークモント・フロイト『精神分析入門』下巻(同上)一二六頁。

- 51 永井太郎「新ロマン主義と潜在意識―厨川白村を中心にして」(『国語文(京都大学)』第十九卷第三号、二〇〇〇・三) 二八頁。
- 52 アンリ・エレンベルガー『無意識の発見』上「力動精神医学発達史」(木村敏・中井久夫訳、弘文堂、一九八〇・六) 二四二〜三頁。
- 53 アルベール・ペガン『ロマンの魂と夢』小浜俊郎、後藤信幸訳(国文社、一九七二・六) 一八四〜二一八頁。引用は同書二〇〇頁の翻訳に拠る。
- 54 イアゴー・ガルドストン「フロイトとロマン主義医学」岸田秀訳(『現代思想』第五卷第六号、一九七七・五) 五五頁。傍点は引用者による。
- 55 ルートヴィッヒ・ピンスワンガー、ミシエル・フーコー(序論)『夢と実存』(同上) 三三頁。
- 56 アニエラ・ヤッフェ編『ユング自伝』上巻(同上) 二四二頁。
- 57 例えば曾根博義の新心理主義成立史を参照―「フロイトの紹介と影響」(『昭和文学研究叢書1』、笠間書院、一九七九・五)。
- 58 伊藤欽二「精神分析学の芸術瞥見観」、『文芸時代』一九二五年九月号、三八〜九頁。
- 59 長谷川誠也『文芸と心理分析』(春陽社、一九三〇・九) 二三五〜七、二五一、二五五、二六一〜二頁。
- 60 「Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart (現代人にとっての心理学の意義)」*Criticism in Transition*. Princeton University Press, 1970. 一四四〜五頁を典拠とする。引用の一部の翻訳は『ユング自伝』(以下参照) 第二巻二六七頁にあり、参照した。
- 61 片山孤村「自然生活」(『日本及日本人』第八四五号、一九二二・九) 三八頁。
- 62 カール・グスタフ・ユング『こころの構造―近代心理学の応用と進歩―』(同上) 九八頁。
- 63 アニエラ・ヤッフェ編『ユング自伝―思い出・夢・思想―』上巻(みすず書房、一九七三、原文一九六二年刊) 三三三頁。
- 64 カール・グスタフ・ユング『無意識の心理』高橋義孝訳(人文書院、一九七七・七) 一〇七〜八頁。「集合的無意識のいくつかの元型について」(一九三四)では、「無意識のある程度まで表面的な層は疑いなく個人的である。(中略)しかしこれはさらに深い層に根ざしており、この層はもはや個人的に経験され獲得されたものではなく、生得的なものである。このより深い層がいわゆる集合的無意識である」と述べている。『元型論』林道義訳(紀伊国屋書店、一九八二・六) 三〇〜一頁。
- 65 アニエラ・ヤッフェ編『ユング自伝』上巻(同上) 二二八〜九頁。
- 66 同上書、一三〇頁。
- 67 同上書、一三三頁。
- 68 「Zur Psychologie des Kind-Archetypus」*The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton University Press, 1969. 一七三頁。『ユング自伝』(同上) 二七六頁。
- 69 アルベール・ペガン『ロマンの魂と夢』(同上) 一七六頁。
- 70 谷川健一『沖繩』(講談社学術文庫、一九九六・四)「序―『沖繩の根』とは何か、八〇〜一頁。この記述は一部『わが沖繩』上巻(叢書わが沖繩)第一巻、木耳社、一九七〇・三) 二二三頁に既に発表したものである。

(九州大学大学院博士後期課程三年)