

南方熊楠が夢や幻の探求を通じて目指していたこと —アイスバーグモデルを参照にしながら—

唐澤太輔（IRCP 客員研究員）

要旨：民俗学者で博物学者の南方熊楠（1867～1941）は、夢や幻に強い関心を抱いていた。彼は、人類が築き上げてきた文化や民俗そして宗教などの発生源を、個人の夢や幻のさらに深層にある領域に求めている。つまり、南方の考察は、C.G.ユングが言う「普遍的（集会的）無意識（collective unconscious）」にも向けられていたのである。南方がユングの思想を詳しく知っていた可能性は低い。しかし、南方の研究の射程とユングのそれとは共通点が非常に多い。南方は、「名」や「印」そして「縁」などという仏教用語を用いながら、人間の精神の深層構造に迫ろうとしたのである。本稿では、南方が、夢あるいは「普遍的（集会的）無意識」の次元の探求によって目指した事柄とはいかなるものだったのかを、ユング心理学でしばしば用いられる「アイスバーグモデル」を援用しながら考察する。

キーワード：南方熊楠、ユング、アイスバーグモデル、夢、無意識

1 はじめに

南方熊楠（民俗学者、博物学者、1867～1941 年）は、夢に特別な興味を持ち続けた。彼は、夢の次元あるいは個人的な「無意識」の領域、そしてそれよりももっと深い、心理学者 C. G. ユング（Carl Gustav Jung、1875～1961 年）が言うところの「普遍的（集会的）無意識（collective unconscious）」にこそ、人類が築き上げてきた文化、民俗、宗教などの重要な基礎が存在すると確信していた。南方とユングは、その領域にある「生命力を持った集会的な内容」[ユング 1982 : 27] に関心を示し、探求し続けた。

南方は（主に仏教用語を用いながら）、ユングと同じように、人間の精神の深層構造を捉えようとしていた。しかし、南方が、ユングの思想の詳細を知っていた可能性は低い。現在明らかにされている南方の『蔵書目録』（南方熊楠邸保存顕彰会『南方熊楠蔵書目録』田辺市 2004 年）の中には、ユングによる著書や論文は見当たらず、また日記や書簡、論考などにもその名前は出てこない。しかし、南方が研究の射程に入れていた核心的な事柄は、ユングの研究内容と非常に類似するところがある。実はその点に関しては、社会学者の鶴見和子（1918～2006 年）が、『南方熊楠・萃点の思想—未来のパラダイム転換に向けて—』（藤原書店 2001 年）で、いち早く指摘している¹。

筆者は、南方とユング、両者の思想をつなぐ最重要人物は、英国心靈現象研究協会（The Society for

¹ 鶴見は、南方の「やりあて」などに見られる深層意識の作用について述べた上で、南方とユングの考え方の類似性について、以下のように述べている。

意識の重層性（「箇人心は単一にあらざ複心なり。」）と深層心理にかんする南方の洞察は、ユングのマンダラ論を想起させる。[鶴見：63]

Psychical Research、通称 SPR) の重鎮 F. W. H. マイヤーズ (Frederick William Henry Myers、1843～1901 年) だと考えている。マイヤーズは *subliminal self* や *telepathy* という語を創出した人物で、ユングの思想にも大きな影響を与えたことでも知られている。南方も、1904 年頃、マイヤーズの大著 *Human Personality and Its Survival of Bodily Death part 1 & 2* (Kessinger Pub Co, 1903) を熟読しており、書簡や論考においてもしばしばこの著作から引用をしている²。

※

南方は長年、自身が見た夢を日記に記録し、独自に考察し続けた。また書簡や論考においても数多くの夢に言及しており、その現象の不可思議さや未知なる可能性に魅せられていたことが推察される。さらに彼は、イギリス遊学を終え帰国後、那智山に籠もる頃には、夢のみならず、それに伴ういわゆる超常現象にも関心を示しはじめている。那智山に孤居していた南方が、予知的な出来事や幻視などを頻繁に経験していることは、彼の日記や書簡、論考から確認することができる。

拙著『南方熊楠が見た夢—パサージュに立つ者—』(勉誠出版 2014 年) においては、南方による夢の記述と「やりあて」(偶然の域を超えた発見や発明、的中。南方の造語) との関係、そして、彼の思想体系とも言える「南方マンダラ」の説明においてに出てくる「理不思議」という概念をめぐる、「現実世界」と「根源的な場」、生と死、自己と他者との「通路」とはいかなるものかについて論じた。本稿では、その際に議論することができなかった、南方による「名」と「印」、そして「縁」という言葉とその概念を取り上げながら、彼による夢へのアプローチ、さらにはその根底にあるものへの探求について、より深く考察していく。その際、「意識」—「個人的無意識」—「普遍的 (集会的) 無意識」の関係の説明において深層心理学でしばしば用いられる「アイスバーグ (冰山) モデル (Iceberg Model)」³を援用する。

本稿で言う「意識」の領域とは、自分を他者や外界から明確に区別して、自己同一的な主体として自分を認識している場所、「個人的無意識」の領域とは、「意識」によるコントロールが簡単に効かないような、ある種「抑圧」された場所、「普遍的 (集会的) 無意識」の領域とは、「個人的無意識」よりさらに深層にある、集団もしくはそれよりさらに広範に、人類が共有し得る共通意識が蠢く場のことを指す。

日本におけるユング心理学の第一人者である河合隼雄 (1928～2007 年) は、この「意識」—「個人的無意識」—「普遍的 (集会的) 無意識」の関係を、以下のように、明快に説明している。

² 南方とマイヤーズの関係については、拙文「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」(『エコ・フィロソフィ研究』Vol.9 東洋大学 2015 年) 及び「那智山における超感覚的知覚現象—南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティ』との比較を通じて—」(『エコ・フィロソフィ研究』Vol.10 東洋大学 2016 年) を参照されたい。

³ アイスバーグモデル (Iceberg Model) とは、人間の精神全体を海に浮かぶ氷山にたとえて説明した図である。ユング心理学では、「意識」を海上に出た氷山の一角とし、その下には、広大な「無意識」、さらに深層には「普遍的 (集会的) 無意識」があるという説明がしばしばなされる。また、海上に出ている「意識」は、氷山全体の数パーセントに過ぎないとされている。

「私」の体験を深めてゆくと、最初のうちはまったく個人的なものであるが、それはだんだんに普遍性を帯びてきて、人類に共通と言えるほどのものとなってくる。ユングはこのような体験を踏まえて、人間の無意識は個人的無意識と普遍的無意識という層に分けて考えられると主張した。その個人が体験しながら抑圧してしまった個人的な無意識と、その個人の経験とは関係なく、人類に共通に存在する普遍的無意識が存在すると考えた。もちろん、この中間に家族的無意識、文化的無意識などの存在を考えることも出来ようが、ともかく、無意識に個人の経験と無関係な層があると考えるのが特徴的である。ユングの体験した多くの夢や幻覚は、この普遍的無意識から算出されたものと考えたわけである。〔河合 1991 : 67〕

本稿で述べる「意識」—「個人的無意識」—「普遍的（集合的）無意識」という三者の関係は、基本的にこの河合の言説に基づくことを予め留意されたい。

2 夢の思い出し方

小生夢を見てこれをみずから思い出しひかえ、分析する法を考え出し、いろいろ試むるに、ちょっとした夢にも無量の源因、出所あり。(1911 年 10 月 13 日付柳田國男宛書簡) [全集 8 : 174]

上記は、南方が、彼の民俗学研究における盟友・柳田國男（1875～1962 年）に宛てた書簡内の一文である。ここで南方は、夢を独自に「思い出しひかえ、分析する」方法を考案したと述べている。しかし、その具体的な方法については、この書簡では述べていない。そのいわば「秘儀」は、彼が最も信頼していた友人で、真言僧侶の土宜法龍（1854～1923 年）にだけ、密かに語られていた。それは、以下の通りである。

……すべて夢さむるときに身をちょっとでも動かせばたちまち忘るるものなり。故に小生はもっともくせを付けて、夢さめてのちすぐにとび起きてこれを筆するよりは、依然として夢みしときの位置のままに臥しおり閉目すれば、今見し夢の次第を記憶し出だし得るということを発見せり。たぶん夢見るときの脳分子は不定の位置を占めおれば、ちょっとでも動けばその順序常に復するというようなことと存じ候。さて小生は多年の間かくして多くの夢を記しおけり。

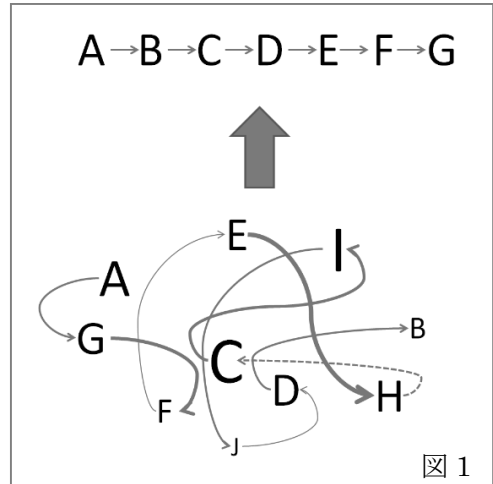
(1893 年 12 月 24 日付土宜法龍宛書簡) [往復書簡 : 43]

ここで南方は、夢を見て目を覚ましても、しばらく身体を動かしてはならないと述べている。彼は、夢を見た身体の位置のままじっと目を閉じると、今見た夢をしっかりと思い出せるというのである。南方は、人が夢を見たときの「脳分子」は「不定の位置」を占めていて、少しでも動くと「その順序」が元に戻ってしまうと考えていた。

夢における時空間は、我々の「日常」を超えている。夢における時間は、決して「時間の矢」に従

って進むわけではない。また、そこでは、三次元的な空間や距離も無視される。つまり、夢は「日常」にまだ限定されていないのである。例えば「日常」において、①「 $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \dots$ 」という順で「等間隔」に流れる事柄は、夢の中では、②「 $A \rightarrow G \rightarrow F \rightarrow E \rightarrow H \dots$ 」などとなる。しかも、それらは決して等間隔ではないし、直線的でもない。しかし、夢はこのような「変更」を、ある種当然のものとする。(図1参照)

南方は、②が①へと限定されてしまわないように、つまり、夢独自のネットワークを切断しないように、「夢そのもの」を取り出そうと考えていた。そして、それを記録することによって、例えばAからGへの移行はどのように起こるのか、GとFとをつなげ得る共通項とは何かなどを考察しようとしていたのである。このような試み(身体及び頭を動かさずに夢を取り出す方法)が、いわゆる脳科学的にどの程度「効果」があるかはわからないが、残されている日記からは、南方がそれを実践していたことがわかる。



1911年4月22日(土) 晴

此朝多屋勝と竜動にあり、一王宮に至る。前王の御馳走皿に入たまゝならべあり、人なし。

萎え果る花よりもなほはかなきは消て跡なき春の夜の夢

とよみ、頭を動かさずに、とくと記憶しおき、そばにある書籍にかきつく。[日記4:38]

南方は、夢の中で、彼が住んでいた田辺町の飲み仲間であった多屋勝四郎とロンドンの王宮に行ったようだ。そこには王様のご馳走がお皿に盛ったまま並べてあり、人は居なかった。そして「萎え果る花よりもなほはかなきは消て跡なき春の夜の夢」と詩を詠み、目が醒めた。——そして「頭を動かさずに、とくと記憶し」て、側にある書籍に夢の次第を書き付けたという。このようにして南方は、夢の中で星のように散りばめられた事柄の布置(constellation)を崩さないように、そのまま取り出そうとしていたのである。そして「日常」の時空間を超越する「夢そのもの」を思考しようとしていたのである。

3 連想ゲームと変身

夢の中の物語の移行は「連想」で行われることが多い。ただしそこに、覚醒時＝「日常」において経験するような時間・空間のような連続性はなく、また「矛盾」があっても、ほとんど疑いが生じない。そこには当たり前のように、ねじれた時空間が存在する。夢においては、このような「矛盾」は無くなるのである。つまり、それは〈矛盾の欠如〉である。

以下は、南方による 1904 年 5 月 21 日付の日記の記述である。

夢に、何れよりも知ず、名草郡鳴滝に之く。此間の通り、町屋にして甚長し。漠然と本郷より白山王子に之く道中を思ひ合す。扱鳴滝の寺にまいり吉田聖天を思出し、あれに見ゆるから左迄遠くは来ずと思ひ、又右本通り人少く西へまがれば目良氏（田辺）宅と思ふ。其傍に往年ジャクソンヴィルにありし原野如きをありと思ひ出す。その頃右原野にありてキューバのいなか道を思出せしことをも連想す。

故に夢中に諸種の地理を合成することあるなり。[日記 2 : 438]

南方は、夢の中で、和歌山市にあった名草郡鳴滝への長い道を歩いていた。そこは、まるで東京の本郷から白山王子への道中のようなだった。鳴滝の寺へ参ったが、そこは和歌山市内にある吉田村の聖天宮のようで、また近くに田辺町の友人の目良氏の家があると思った。傍らには、かつて住んでいたフロリダのジャクソンヴィルの原野のようなものがあつた。その原野で、昔キューバで歩いた田舎道も見たようだ。

このように、この夢は連想ゲームのように紡がれている。和歌山市—東京—和歌山市—田辺町—ジャクソンヴィル—キューバと、「日常」における空間的距離は、夢の中で一気に〈圧縮〉されている。またこの夢では、過去と現在が混合されており、その根底には、いわゆる〈無時間性〉が垣間見られる。

夢においては、空間の変容だけではなく、自分自身の「変身」も容易に起こり得る。1921 年 12 月 22 日の日記には、以下のようにある。

朝五時頃予夢に犬になり吠まはる、次に牛になり、グマラ／＼／＼といふ [南方熊楠顕彰館所蔵]

南方は、夢の中で犬に「変身」し吠えまわっていた。さらに牛に変身し「グマラグマラグマラ……」と唸っていた。他にも、1922 年 11 月 15 日の日記には、以下のように記されている。

予夢に、妙法山の中腹と覚しき所に、植物研究所を立て…（中略）…その処にゆき、此事を話すうち、妻が亡母となる、別に怪しまず居る内、予眼さむ。[南方熊楠顕彰館所蔵]

南方は「亡者の一つ鐘」で有名な阿弥陀寺のある妙法山の中腹と覚しき所に、植物研究所を建てる夢を見た。そこに妻の松枝が現れたようだ。そして何か話をしている内に、妻は亡き母に「変身」した。しかし南方は、夢の中ではこの「変身」＝〈置き換え〉は全くおかしい事柄だとは思わなかったという。

夢の中では、このようなさまざまなメタモルフォーゼが当たり前のように起こる。そして、我々は

それを全く「怪しまず」に居られることが、夢という事柄の特徴でもある。夢では通常の「分類」は無化されると言ってよい。⁴

4 日常、夢、幽幻

小生の事の学というは、心界と物界とが相接して、日常あらわる事という事も、右の夢のごとく、非常に古いことなど起こり来たりて昨今の事と接して混雑はあるが、大綱領だけは分かり得べきものと思うなり。…（中略）…その事の条理を知りたきことなり。（1893年12月24日付土宜法龍宛書簡）〔往復書簡：46〕

南方は、心界と物界が接する処を「事」と言い、それを探求する学問を独自に「事の学」と名付けた。

「事」は、いわゆる「日常」を形成している。南方は、覚醒時における「手をもって紙をとり鼻をかむ」〔往復書簡：46〕ことや「教えを立て人を利する」〔往復書簡：46〕ことなども、全て「事」とあると述べている。また彼は、「個人的無意識」における夢も「事」だと考えていた。事実、上記引用文の直前には、家族で高野山辺りの川を舟で下った夢が記されており⁵、そこで南方は、覚醒時（眠る前）に心に留まっていた「記憶」という「心的要因」と、外界の物理現象が睡眠中の身体に与える「物的要因」との交わりについて述べている。

しかし「日常」における「事」と、「個人的無意識」における夢という「事」を、全く同じと考えることには、多少無理があるだろう。両者は位相が異なるのである。さらに、その「個人的無意識」と「普遍的（集合的）無意識」の間にもいくつかの位相あるいはレイヤーがある。そして、層が深くなればなるほど、「日常」の論理的思考だけでは考えられないような、不可思議な出来事が生じるようだ。南方は、別の書簡では「個人的無意識」あるいは「潜在意識」にまつわる事例をいくつか挙げ、その中で「幽幻の事相」（1904年6月23日付土宜法龍宛書簡）〔武内：65, 66 他〕という言葉を用いている。その事例の一つは、以下のようなものである。

不思議会報告に、印度にありし一英国人、旧家士官に五十年斗り前に、処女が私生児を設し為

⁴ S. フロイト (Sigmund Freud 1856～1939 年) も、I. マテ・ブランコ (Ignacio Matte-Blanco 1908～1995 年) も、本章で示した〈矛盾の欠如〉〈圧縮〉〈無時間性〉〈置き換え〉を、無意識の思考における基本的特性としている。〔マテ・ブランコ：13 参照〕

⁵ この夢の概略は次の通りである。

南方は、家族で高野山を眺めながら川下りをしていた。そのとき川にげん 龜のようなものが浮かんでいた。船が転覆しそうになり、そのとき船内で転げ落ちたものは、みな書籍であった。川底の石粒がすれて独特な音も聞こえていたようだ。〔往復書簡：45-46〕

南方は、この夢を日中に書簡に高野山のことを書いた記憶（心的要因）、また『五雑俎』で龜を見た記憶（心的要因）、そして寝るとき枕元に置いていた書籍が崩れた物的要因、外で雨が降っていた音が耳に入ったという物的要因の重なりによって生じたと分析している。

め、一門を見放され憂死せしあり。五十年後、薄暮其旧宅に寓せし、其人らと何の関係なき婦人が、一士官、一処女十八、九の美人の哭するを聞入れず、叱る所を見る。和解せんとして庭上に趣しに、恰も霧の晴るゝ如く漸次に薄くなりゆき、終に滅す。此事を人に語らず。或家にゆき、右の故士官の像を見、大に驚き夫に其事を話せしに、夫たる人曰く、これは吾先祖の分家の人にて、かくかくの次第にて右の処女を勘当し、憂死せしめりとのことなり。此虚空印事跡も亦、たれもかゝることありと気付く筈なきに、期せずして同一印を異りたる人が見ることあり。此外此類のこと多し。(1904年6月23日付土宜法龍宛書簡) [武内：66]

不思議会とは、「1 はじめに」でも述べた、英国心靈現象研究協会のことである。南方は、ここで、その報告書に書かれていた、「日常」とは異なる位相で生じた奇妙な「事」の事例を紹介しているのである。

ある婦人が夕暮れ時に、士官と娘が言い争うところを見た。そして、婦人が喧嘩を制止しようと近づくと、二人は霧のように消えていったという。後にわかったことだが、それは、50年前にまさにその場所で、婦人の夫の先祖に実際に起きたことだった。夫の先祖の士官の娘が私生児を産み勘当され、最終的に憂死してしまったという。この婦人の体験は、婦人の「個人的無意識」で生じた不思議な「事」だったと言える。いや「個人的無意識」よりさらに深い「普遍的（集会的）無意識」に極めて近い、「1 はじめに」の中で示した河合の言葉に従うならば、「家族的無意識」⁶の領域での事象と言えるであろう。

「幽幻の事相」——それは、簡単に言えば、「個人的無意識」と「普遍的（集会的）無意識」の中間で生じる不可思議な出来事であり、「日常」における「事」とはモードを異にするものである。またそれは、先述したような、睡眠中の単純な「心的要因」と「物的要因」との交わりによる個人的な夢（「個人的無意識」）よりもさらに深層における事柄を指すと言える。

南方による「幽幻の事相」に対する考え方は、以下の通りである。

幽幻のことなど科学者は一一之を駁して、神経病等の病の致す所といふ。然り人心は人体に宿るものにして、人心の作用は脳髓神経に托して働く。故に人心異事を感じるときは身体に多少の動揺あること、家内に異事あるとくいは建築多少混雑（障子え声がひゞく等）するを免れざる如し。さりとて学に神経がくるふたからのこととのみ処断せんは、建築が動揺したから家内の喧嘩が起たといふに等く、実は頭尾を顛倒せるの考といはさる可らず。…（中略）…幽幻の事相を本当に順序正しく研究せんには、神経の狂ふ塩梅も、人心の異状も、二つながら知り得へし。

⁶ 南方自身も、家族にまつわる「幽幻の事相」を経験している。いくつかあるが、例えば、

【父・弥兵衛は】八月十四日死亡。私、ニューヨークの旅館にありしとき、三度まで父死服して坐すと見て、はや父は死せりと心得、父の伝を和文にて作り……（以下略）。（日付不明 土宜法龍宛書簡）[全集7：237]などと、南方は、和歌山に住んでいた父の死亡に際して、ニューヨークの宿でそれを感じ取ったと述べている。

(1904年6月23日付土宜法龍宛書簡) [武内：65]

ここで南方は、「幽幻の事相」は、現在「神経病等の病」によるものということで簡単に片付けられてしまっていることに疑問を呈している⁷。それを単に「神経がくるふた（狂った）から」と決めつけてしてしまうだけでは、「心」と「物」の交わりである「事」の実相（特にここでは「幽幻の事相」）はわからないのではないか、ということである。そして南方は、「幽幻の事相」の深層を知るには、神経（物）の変化も、「心」の変化も両方ともよく知る必要があると述べている。

ここまで見てきてわかることは、「幽幻の事相」とは、言うなれば、「日常」における「事」が積み重なり、視認できなくなり「個人的無意識」、さらに「普遍的（集合的）無意識」に近いレベルまで沈み込んだ場での出来事ということである。そこで以下では、「日常」に現れる「事」を「事⁽¹⁾」とし、ある種単純な「心的要因」と「物的要因」の交わりによる、例えば「高野山辺の川下りの夢」のような「個人的無意識」での事象を「事⁽²⁾」、それよりさらに深層の「普遍的（集合的）無意識」に近い領域にある、いわば神秘的関与の次元における事象である「幽幻の事相」を「事⁽³⁾」として、論を進めていく。

「事」は、人間に「心」がなければ知ることはできない。それが「事」であると認識するのは、人間の「心」なのである。いわゆる神経機能や脳が「心」とするならば、それは結局「物」と変わりが無い。例えば南方は、現在の心理学は「脳とか感覚諸器とかを離れずに研究中ゆえ」[往復書簡：307]、「物」を研究する方法と大差がないと批判している。そして「心ばかりの不思議の学というもの今はなし、またはいまだなし。[往復書簡：307]」と付け加えている。南方が探求していたのは、そのような神経機能や脳科学などに還元されることのない「心」の在り方だった。

「事」は、「物」と「心」の交わりであるが、それを知り、それに意味付けするのは、我々の「心」なのである。つまり、「事」は、心内現象と不可分なものでもあるのだ。それは「日常」における「事⁽¹⁾」、個人の夢という「事⁽²⁾」、幽幻な「事⁽³⁾」、全てに当てはまる。誤解を恐れずに言うならば「事」は「心」の現象なのである。あるいは「心の現実」なのである。そして、夢は「心の現実」を示すイメージ[河合 1991：48]として格好のものである。また「心の現実」の層が深くなければならぬほど、それは「一種の超常的体験となり、幻像として」[河合 1991：48] それを見ることもある。

⁷ このような「幽幻の事相」には、ユングの言うところの「元型 (archetype)」が大きく関わっている可能性がある。それは「元型」的イメージの体験と言えるものである。河合は、「元型」的イメージを「モロに体験すると精神病と同様のことになる」[河合 1991：69]と述べ、「そのような体験をしつつ、日常生活との接触を保つためには相当な強い人格を必要とする」[河合 1991：69]としている。また「ユングが正面から取組むようになる以前においては、精神病者の妄想や幻覚が「了解不能」の一言で片づけられていた」[河合 1991：69]と述べている。「元型」は、心の中でも特に奥深いところにあるものとされるが、その曖昧模糊としたイメージが直接的に（無限定的に）意識化された場合、いわゆる「精神病」と診断されることがある。しかし、ユングは「精神病」と診断された人の夢やそれに伴う言動を「了解不能」の一言で片付けられることに疑問を持っていた。この点は、まさに南方と同じであると言える。

5 「名」

物心相反応動作して事を生ず。事また力の応作によりて名として伝わる。…（中略）…事が絶えながら（事は物と心とに異なり、止めば断^たゆるものなり）、胎蔵大日中に名として残るなり。これを心に映して生ずるが印なり。（1903年8月8日付土宜法龍宛書簡、傍点—原文ママ）〔往復書簡：333〕

南方がここで言おうとしていることは、「心」と「物」の交わる場に「日常」の出来事である「事⁽¹⁾」が生じ、それがかろうじて継続していき「事⁽²⁾」となり、そして幽幻な「事⁽³⁾」となり、さらに積み重なって「名」となるというプロセスについてである。そして、それを「心」にフィードバックし、しっかりと映したものが「印」であると述べている。

ここで南方が言う「名」とは、「普遍的（集会的）無意識」における、曖昧模糊としたエネルギー体のようなもので、国民、民族、そして人類全体に共有され得る心性のことだと思われる。例えば南方は、別の書簡で、

名号とは、一国民や一種族の続くあいだ、その脳底に存する記憶にて、**national reminiscence** ともいうべきものなり。…（中略）…この名号というものが、国民の気風や感情を支配し左右する力はきわめて大なるものと知らる。（1925年1月31日付矢吹義夫宛書簡）〔全集7：15〕

などと述べている。南方は、ここで「名」あるいは「名号」を、**national reminiscence**、つまり、国民集団の共有する感情的なもの、いやそれよりさらに大きな原動力となるものとして定義しているのである。いわば、それは人に何かを想起させる最も根本的なものである。⁸ そして、この「名」は、「事⁽¹⁾」が「事⁽²⁾」「事⁽³⁾」となり、さらに「事⁽⁴⁾」「事⁽⁵⁾」……と絶えながらも続き、人間の精神の深層構造にセットされるものなのだ。そして「胎蔵大日」（胎蔵界大日如来）という、我々を超え出て大きく包み込むようにしてある「生命そのもの」の中に、「名」は、言語化できない痕跡のようなものとして残留するのである。

今日西洋の科学哲学等にて何とも解釈のしようなき宗旨、言語、習慣、遺伝、伝説等は、真言でこれを実在と証する、すなわち名なり。（1903年8月8日付土宜法龍宛書簡、傍点及びルビ—原文ママ）〔往復書簡：333-334〕

⁸ 「名」あるいは「名号」は、仏教用語で「能く音聲に随て物體を詮^{あら}はして人をして想を起こさしむるもの」〔織田佛教大辞典：1681〕などと定義される。つまりそれは、何かを具体的に想起させる最も基層的なものということである。

我々は「宗旨」「言語」「習慣」「遺伝」「伝説」などを、単に科学や哲学などで数値化・言語化して解釈した気になっているかもしれない。しかし南方は、多くの人々の信仰内容の中心となり人を感得せしめるものとしての「宗旨」、論理を組み立てる最も基礎となるものとしての「言語」、集団が無意識的に共有し行っている慣例的なものとしての「習慣」、親から子へ伝わる形質のみならず、似たような癖や考え方も含むものとしての「遺伝」、集団みなが実感的に共有する物語としての「伝説」といった、まさにその集団の「実在」にかかわるものこそが重要であり、それらを「名」と呼んだのである。

「事⁽¹⁾」が「個人的無意識」における夢であるならば、「名」は「普遍的（集会的）無意識」における「集団の夢」のようなものと言えるかもしれない。そして、この集団の夢たる「名」は、「日常」における民俗や神話、伝説の最も基礎になるものでもある。いわば、「名」は「表象可能性の遺産」[河合 1967 : 94] なのである⁹。

土俗といい言語といい夢のごときもので、しかも一人の見た夢でなく、千古来に億兆人の夢み想い来たりし結果なれば、一つの土俗、一つの言詞にも、無量の来由ありと知るべし。(1911 年 10 月 13 日付柳田國男宛書簡) [全集 8 : 174]

上述のように、南方は、民俗や言語を夢と比べて述べているのである。そして、それらは「千古来に億兆人の夢み想い来たりし結果」だと言うのだ。まさに「集団の夢」である。

ユングの言う「普遍的（集会的）無意識」との相違点は、ユングはこれを人間の生来的、アプリオリなものとしている一方、南方は、長い間の「事」の積み重なりと深化による痕跡（とは言っても形はないもの）として考えようとしている点である。ユングの場合、「普遍的（集会的）無意識」を起点とし、「個人的無意識」→「意識」と考えるのに対し、南方は、逆のプロセスをとっている。そして、「普遍的（集会的）無意識」という「名」に蓄積したものは、再度「意識」＝「心」にフィールドバックすることで、「印」になると考えていたと思われる。

6 「印」

「事」が積み重なり（「事⁽¹⁾」「事⁽²⁾」「事⁽³⁾」「事⁽⁴⁾」「事⁽⁵⁾」……）、「普遍的（集会的）無意識」にセットされた、民俗や言語の基が「名」である。では「印」¹⁰とは何か。前章の冒頭に示した通り、南

⁹ ユング心理学では「普遍的（集会的）無意識」の領域には、「元型」と呼ばれる「全人類に普遍的に認められるモチーフ」[河合 1967 : 100] があるとされる。また河合は、それは「人間が、生来もっている「行動の様式」(pattern of behavior)」[河合 1967 : 100] であるとも言う。そして「元型」を「古来からの遺産としてみるならば、遺伝された理念とか心像とかではなく、そのような表象の可能性である」[河合 1967 : 100] と述べている。つまり、それは、古来の遺産として人類の精神にセットされた普遍的なモチーフであり、決して具体的なものではなく、あくまで表象の可能性ということである。

¹⁰ 「印」も「名」と同様、仏教用語で、「勝解の働き」[唯識仏教辞典 : 45] などと定義される。つまり、はつきりと心の中に印刻して理解するということである。

方は「名」が心に映されたものが「印」だと述べている。以下に、彼が言う「印」の事例の中で最もわかりやすいものを挙げる。

これに似た一事を挙げんに、アフリカの仏領コンゴ国では、蟹（シカラ）を海の印号とし、虎に縁近き豹（ンゴ）を陸の印号とし、また王家の印号とす。よって豹を尊ぶこと無類で、王族ならではその皮を衣るを得ず。（1914年1月「虎に関する史話と伝説、民俗（3）虎と人やその他の獣との関係」『太陽』20巻1号）[全集1：15]

中央アフリカのコンゴでは、蟹を海の「印号」とし、さらに豹は王家の「印号」とであるとする。つまり「印」「印号」とは、具体的なイメージやシンボルを指すということである。しかも、それは所属集団みなが納得の上、共有するものでもある。そして、「名」に蓄積された曖昧な不定形のものが、「心」＝「意識」へ浮上するその過程で、重ね合わせと抽象化あるいはシンボル化（豹—陸—王家の重ね合わせと豹の王家の紋章としてのシンボル化）が行われるのである。この「重ね合わせ」こそ、人類（ホモ・サピエンス）に特有かつ普遍的なものである。このようなアナロジー思考があればこそ、神話や宗教は生まれるのだ。一見関係がなさそうな両者に共通点を見出し結び付ける能力は、おそらく人類以外に見られない。南方は、この世界には完全に符合するものなどなく、人間は異なる意味領域にあるもの同士に重なり合いを見出していくと考え、そのようなアナロジー思考を、特に「影応論理」と呼び重視していた。¹¹

「名」が「印」として「心」＝「意識」に浮上するとするならば、それは一体どの時点か。これは非常に難しい問題であり、南方もその事柄については述べていない。しかし、蓄積した「名」の強度・濃度が高まり、噴出するような、ある種の臨界点のようなものはあると思われる。あるいは、「日常」における何か強烈な事象が「名」を刺激することで「印」として現出することもあるだろう。「日常」における強烈な事象（あるいは事件と言っても良い）とは、つまり「事_α」である。「事_α」が「名」を刺激することもあるし、逆に、「名」が「事_α」の刺激を誘発することもある。

¹¹ 南方は「影応論理」について、以下のように述べている。

この人間世のこと多くは、否、全く実は影応論理のみにて、符号ということ一もあることなし。…（中略）…もしこの世界に同一符合のことばかり盛んに行われたらんには、今日のごとく、事毎に物と物とを比較し、言うにたとえをひき、文認むるに形容詞を用い、教えとくに因縁比較説を用うるに及ばざることなり。しかるに、不幸にして右のごとく万事が影応不符合のことばかりの世間ゆえ、文かくとは形容詞に富める辞書を引き、論認むるとは故事を『淵鑑類函』に取り、教えとくためには種々雑多の近例遠例を取らざるべからず。（1903年8月20日付土宜法龍宛書簡）[往復書簡：348-349]

人間は、アナロジーによって、異なるもの同士をつなぎ合わせる。熊楠は、もし全てが完全に一致するものばかりであれば、人の世にこれほど形容詞や比較論などがあるわけがないと言う。このアナロジー思考をもって現象をとらえることのできる人間は、他の多くの動物とは異なり、さまざまな神話や芸術などを生み出してきた。[唐澤2014：11参照]

真言仏教（またユダヤの秘密教などにも）に、^{みょうごう}名号ということを重ねず。この名号ということすこぶる珍な物で、実質なきながら、実質を動かす力すこぶる大なり。…（中略）…ついには自分に分かりもせぬこの信念のために大事件を起こす。一向徒が群集蜂起して国守武将を殺し尽くせしごとし（越前・加賀の一向一揆の例）。（1925年1月31日付矢吹義夫宛書簡）〔全集7：15〕

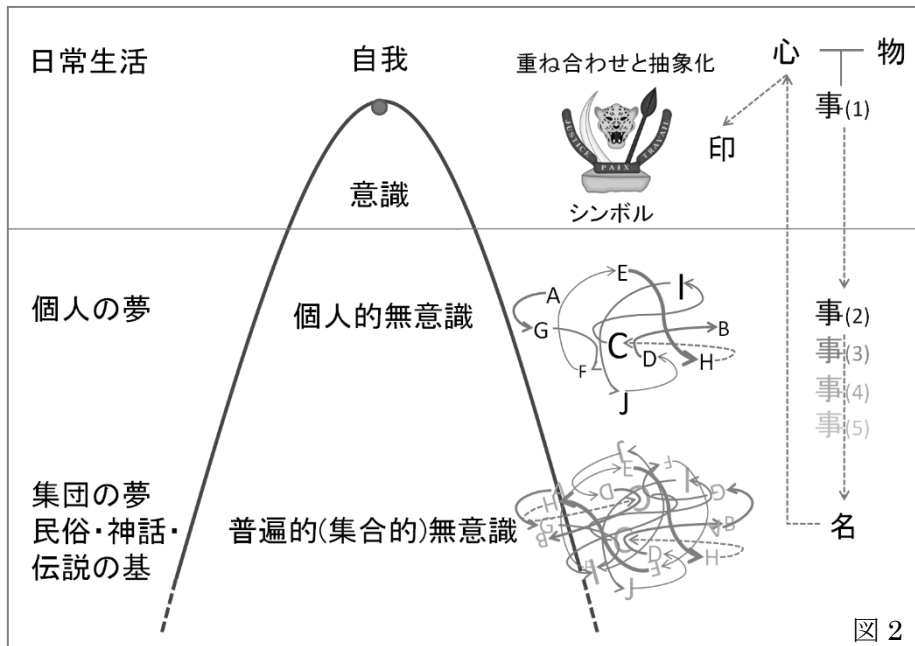
南方は、ここで「名」あるいは「名号」は、実体はないが（曖昧模糊としたものだが）、計り知れないエネルギーとなり、大事件を起こすことがあると述べている。彼はここで、歴史的に有名な「越前・加賀の一向一揆」などは、いわば「名」の噴出の一例だとも述べている。つまり、「名」が「事(1)」のトリガーとなったということである。

7 アイスバーグモデルを参照して

ここまでの議論を整理しておこう。

南方は、夢独自のネットワークを切断しないように、身体及び頭を動かさないという方法で「夢そのもの」を取り出そうとしていた。その理由としては、それが「千古来に億兆人」が見てきた集団の夢、いわば民俗・神話・伝説の基になるものを探求する手がかりになり得ると考えていたからであった。この集団の夢の領域は、人間の精神における最基層である「普遍的（集合的）無意識」の次元に相当すると思われる。我々は、自我を持ち、様々な事柄を区別しながら日常生活を送っている。そして、記憶や思い出などの「心的要因」とそれ以外の「物的要因」の交わり＝「事」において「日常」を営んでいる。しかし、その交わりは覚醒時だけに限らない。夢の中でも交わりは生じている。そして、①「日常」→②個人の夢→③幽幻で奇妙な事象→④集団の夢という順に、その交わりは深化していく。またその交わりは、深層に行けば行くほど、簡単に視認できるものではなくなっていく。南方は、①②③を「事」と呼び（本稿では便宜上、を「事(1)」「事(2)」「事(3)」とした）、④を「名」と呼んだ。そして、「普遍的（集合的）無意識」における集団の夢として蓄積された「名」は、ある臨界点に達すると、人類特有のアナロジー思考によって「印」として抽象化・シンボル化される。

以上をまとめると、図2のようになる。



8 時間の無化

「普遍的（集合的）無意識」は、個人的なものではなく、人類に、むしろ動物にさえ普遍的なもので、個人の心の真の基礎とされるものである〔河合 1967：94 参照〕。動物は、人間のように、過去→現在→未来という時間の矢の中を生きてはいない。「普遍的（集合的）無意識」が、動物にさえ共有されるものだとすると、その次元に入った時、人間による通常の時間感覚は解体する。つまり時間的連続性は無化されることになる。

時間と空間は云々といふもの、之を定りて動かすべからざると心得るも、そは科学上のことに止り、狂人などにはそんなことなし。…（中略）…無終無始なるのみならず、過現未来の差も無しと知り、心強く養生して成るままに為すの外なしと知れ。（1902 年 3 月 25 日法龍宛書簡）〔高山寺資料：264〕

南方は、ここで「普遍的（集合的）無意識」における通常の時間感覚の解体について述べている。既に述べたように、南方は、那智隠栖期（1901～1904 年）、さまざまな不可思議な出来事を経験している。「事(3)」のようなことは、日常茶飯事であった〔唐澤 2016 参照〕。この頃の南方の言葉からは、彼が、自己の内奥つまり「個人的無意識」、そして「普遍的（集合的）無意識」まで深くのぞき込んでいたことがよくわかる。例えば、以下の言葉からは、南方が、「意識」「個人的無意識」を包摂するようにある広大無辺な、いわば「大宇宙を包蔵する大宇宙」のような「普遍的（集合的）無意識」を見

ていたことが推察できる。

何となれば、大日に帰して、無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむところ尽きず、そのごとく楽しむところ尽きざればなり。(1903年7月18日付土宜法龍宛書簡) [往復書簡：300]

さらに、「普遍的(集合的)無意識」に達しようとしていた南方の異様な時間感覚は、以下の言葉からも知ることができる。

いわゆる潜在識が四境のさびしきままに自在に活動して、あるいは逆行せる文字あるいは物象を現じなどして、思いもうけぬ発見をなす。(1931年8月20日付岩田準一宛書簡) [全集9：25]

南方には「逆行せる文字」、つまり下から上へ(縦書きの場合)が見えたという。これは言い換えるならば、未来から現在そして過去へと遡る思考である。それは、原因→結果という直線的な時間を無視したものでもある。

南方は「因はそれなくては果がおこらず。また因異なればそれに伴って果も異なるもの」(1903年8月8日付土宜法龍宛書簡) [往復書簡：334]だと述べている。それはつまり、原因と結果のリニアな関係のことである。これは長い間、自然科学研究の基礎とされてきた。しかし南方は、世界はそんな単純なものではないと考えていた。いや、考えていたというよりも、不可思議な体験を通じて実感していたと言った方が正確であろう。

南方は「縁に至りては一瞬に無数にあう」(1903年8月8日付土宜法龍宛書簡) [往復書簡：334]と言い、そして「因果の行動が、軌道をはずれゆき、またはずれた物が、軌道に復しゆく」(1903年8月8日付土宜法龍宛書簡) [往復書簡：334] こともあると述べている。つまり彼は、自然科学な因果関係に還元されない「縁」という非リニアな事柄を思考(実感)していたのである。

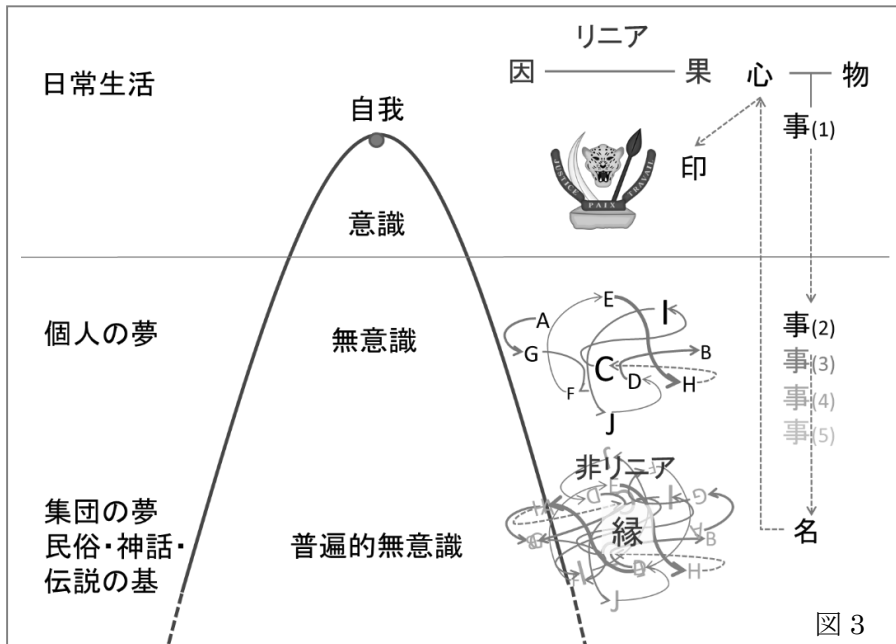
南方は、一つの事柄の中に多数が映発する、一即多、多即一である「縁」の構造こそ人間精神の最も根底で働いていると考えた。そして、この非リニアな「縁」の作用(非因果的連関作用)で駆動している全ての深層構造を取り出そうとしていたのである。しかし、それが極めて難しいことは、南方自身が一番よくわかっていた。

今日の科学、因果は分かるが(もしくは分かるべき見込みあるが)、縁が分からぬ。この縁を研究するがわれわれの任なり。(1903年8月8日付土宜法龍宛書簡) [往復書簡：334]

つまり「実感」としての無時間性や非因果的連関作用を、もし順序立てた「言葉」によって説明し

ようとするならば、今はまだない、未知なる「文法」が必要になるのである。そうでなければ、「縁」は、わからないままとなる。熊楠は、何とかこの難解な「縁」を解き明かしたかった。

リニアな「因果」と非リニアな「縁」を図2に重ね合わせると、以下の図3ようになる。



9 まとめ

「普遍的（集会的）無意識」のさらに深層には何があるのか。それは「無」である。全ての区別・対立が全く解消された場である。そうだとすると、夢とは、いわば「論理」と「無」との間での現象と言える。本稿で示したように、往々にして夢には、「日常」における「矛盾」が欠如している（矛盾の欠如）。そこでは空間的距離は一気に〈圧縮〉され、〈無時間性〉に基づき、過去→現在→未来という時間の矢は解体される。容易に変身＝〈置き換え〉も起こり得る。つまり、自他の区別や分離が曖昧になるのだ。さらに、個人的夢の層＝「個人的無意識」と「普遍的（集会的）無意識」の中間にある微妙な領域では、自他の区別や分離はさらに曖昧になる（しかし極めて曖昧になっても、その区別は完全に無くなることはない）。そして、そこに不可思議で幽幻な「事」は生じるのである。夢そのものや幽幻な出来事そのものを、意識化することは、なかなか難しい。南方は、夢に関しては、身体及び頭を動かさないという方法で、何とかそれを汲み出すことを試みていた。また、超常的な出来事に関しても、南方自身に起こる事柄を、日記などになるべく詳細に記録していた。時に挿絵なども入れ、また日記帳の別の頁（例えば巻末のメモ欄）にまで事細かに記すこともあった。

南方は、自身の普段の夢の探求を通じて、「個人的無意識」の在り方を知り、自身にもしばしば生じた幽幻な事象を通じて、「個人的無意識」よりさらに深い領域があることを知った。さらに、それを

遡った先に、人類が共有する曖昧模倣な、まさに集団の実在にかかわる領域があると想定した。それが、彼の言う「名」であった。そして、その「名」が浮上し「心」に映し出されたものこそ「印」であった。その浮上の過程で、人間は「重ね合わせ」と「抽象化」を行うのである。これは、おそらく人類（ホモ・サピエンス）特有の能力と言える。

「個人的無意識」や「普遍的（集合的）無意識」においては、ほとんどあらゆる境界線が消滅しかけるが、それは、完全な「無」ではない。なぜなら、そこでの現象について、我々はまだ語りうるからである。しかし、例えば、深い夢であればあるほど、それをそのまま語ろうとすると、その人の言葉は「詩的言語」となる。それは、言語が解体しかけている次元における状態を、論理的機能を発揮する言語をもって、ある種無理やり語ろうとしているからである。しかし、それでも（詩的言語になっても）語りうるという点では、「論理」を完全には失ってはいない。故に、夢は「論理」と「無」を両方包含しているとも言えるだろう。

「無」に最も近い領域における、無分別的全体運動とその構造の解明こそ、南方が夢の探求を通じて目指していた事柄であった。端的に、それは「縁」である。南方の夢研究の背後には、「縁」の探求があったのだ。つまり、通常の時空間を超えた非リニアな「縁」を捉えること、これこそ南方が目論んだことであり、また現在の我々に課せられた課題でもある。そして、この「縁」を紐解く大きなヒントになるものが、「日常」において象徴化・シンボル化されて表現されている民俗や神話、伝説なのである。

ユングは、以下のように述べている。

個人の意識は、多年生の地下茎から生え出し、季節をまって花をつけ実を結ぶ枝である。そして地下茎の存在を忘れない間は、真理と調和しているのである。根の編み合わされた構造こそ万物の母だからである。[ユング 1992 : 12]

図3で示したように、編み合わされた「縁」の構造は、まさにここでユングの言う「地下茎（リゾーム）」のようなものである。「名」の領域は「縁」の構造が顕著に現れている处でもある。そして「印」は、「日常」においてそれが視覚化されたものである。「印」を思考するときに、「地下茎」たる「名」とそれを支える「縁」の構造の「存在を忘れ」てはならない。勿論それは、個人の意識について思考する際も同じである。その存在を忘れないとき、我々は「真理と調和」することが可能となるのだ。——南方は、その真理の「在り方」を見つめ、思考し続けていたのである。

本研究は、日本学術振興会科研費若手研究「南方熊楠と明恵の〈夢〉に関するデータベース作成と比較思想研究」（18K12608）によるものである。

<参考文献>

- I. マテ・ブランコ『無意識の思考—心的世界の基底と臨床の空間—』岡達治訳、新曜社 2004 年
織田得能『織田仏教大事典』大蔵出版 2005 年
唐澤太輔『南方熊楠—パサージュに立つ者—』勉誠出版 2014 年
唐澤太輔「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」『エコ・フィロソフィ研究』Vol.9
東洋大学 2015 年
唐澤太輔「那智山における超感覚的知覚現象—南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティー』との比較を通じて—」『エコ・フィロソフィ研究』Vol.10 東洋大学 2016 年
唐澤太輔「南方熊楠による「世界認識構造図」の解説と考察—「名」と「印」をめぐる言説を中心に—」『頸城野郷土資料室学術研究部研究紀要』Vol.2, No.8、頸城野郷土資料室 2017 年
C. G. ユング『自我と無意識の関係』野田倬訳、人文書院 1982 年
C. G. ユング『変容の象徴』(上) 野村美紀子訳、ちくま学芸文庫 1992 年
河合隼雄『ユング心理学入門』培風館 1967 年
河合隼雄『イメージの心理学』青土社 1991 年
武内善信翻刻紹介「〔資料〕土宜法龍宛書簡」『和歌山市立博物館研究紀要』第 25 号、和歌山県立博物館 2010 年
鶴見和子『南方熊楠・萃点の思想—未来のパラダイム転換に向けて—』藤原書店 2001 年
中沢新一『森のパロック』せりか書房 1992 年
中沢新一『熊楠の星の時間』講談社 2016 年
Frederick William Henry Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* part 1
& 2, Kessinger Pub Co, 1903
南方熊楠『南方熊楠全集 1~10 巻、別巻 1、2』平凡社 1971~1975 年 (全集と略記)
南方熊楠『南方熊楠日記 1~4 巻』八坂書房 1987~1989 年 (日記と略記)
南方熊楠・土宜法竜著『南方熊楠 土宜法龍 往復書簡』八坂書房 1990 年 (往復書簡と略記)
南方熊楠『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893-1922』藤原書店 2010 年 (高山寺資料と略記)
南方熊楠「日記 (1921, 1922 年)」南方熊楠顕彰館 (田辺市)
南方熊楠邸保存顕彰会『南方熊楠蔵書目録』田辺市 2004 年
横山紘一『唯識 仏教辞典』春秋社 2010 年