

夢 論

関 口 浩 喜*

1 夢のない話

まずは初歩的な誤解を解くことから始めたい。「夢を見る」という表現における、「夢を」という部分をもたらす誤解についてである。

われわれは様々なものを見る。空を見、海を見、山を見、ビルを見、パソコンの画面を見、知り合いの顔を見、黒猫を見る。——しかし、それらと同じように「夢を」見るのだろうか。「…を見る」の「…」の部分に入るのは、何らかの対象を表わす言葉、すなわち名詞（もしくは名詞に準ずる表現）である。そのため「夢を見る」という言い回しは、あたかも「夢」という名詞に対応する対象が海や山と同じように存在し、われわれは海や山を見るように、夢を見ているのだという考えへとわれわれを誘い込む。

しかし、われわれは夢のなかで海や山を見ることがある。そのとき、われわれが見たのは海や山なのであって、夢それ自体ではない。ここで生じている事態を正確に言えば、われわれは「海や山を夢に見た」のである。それは、ちょうど、海や山を「現実」に見たとき、見たのは海や山という対象であって、現実それ自体を見たわけではないのと同様である（海や山を「現実」に見たとき、「現実を見た」と言えば、それは変であろう）。見たのはあくまでも海や山であって、ただそれを「現実」という状態のもとで見たのである。同じように、海や

* 福岡大学人文学部助教授

山を「夢に」見たとき、見たのはあくまでも海や山であって、ただそれを「夢」という様態のもとで見たのである。海や山と並んで（それらと同等の資格で）、「夢」や「現実」という名詞に対応する対象が存在するわけではない。

自明の事柄に改めて注意を促せば、「何かを夢に見る」という表現において、「夢に」という言葉は（そしてその対概念である「現実」に」という言葉も）、何らかの対象を表わす名詞として用いられるのではなく、ある対象（例えば、海や山や黒猫）がどのような仕方で見えているのか、その様態を規定し指定する副詞として機能している。ところが「夢を見る」という表現はこの自明の事柄を覆い隠し、あたかも「夢」という名詞に対応する対象が存在するかのようになってしまうのである¹。

以上のことが示唆しているのは、夢という出来事（現象）は存在しないということである。存在しているのは（生じているのは）、例えば、＜火山が噴火した＞という現象なり出来事であって、ただその出来事が「夢に」生じた、ということなのである。ここでも「夢に」という表現はその出来事が生じる様態を規定する副詞として機能している。様々な出来事や現象が、「現実」に生じることもあれば、「夢に」生じることもある。「現実」に火山が噴火したとき、起きているのは「火山が噴火した」という出来事であって、現実そのものではないのと同様に、夢のなかで火山が噴火する場面を見たとすれば、そのとき起きているのは、「火山が噴火した」という出来事の方であって、夢ではない。火山が噴火したという出来事が「夢に」生じたのである。

もちろん、「夢という出来事（現象）は存在しない」というこの言い分が常識に反するものであることは、百も承知している。われわれは、「夢とは睡眠中に生じるある種の心的現出来事（現象）」であると考えているであろうから。しかし、現実が「覚醒中に生じるある種の出来事（現象）」ではないのと同様、夢は現象でも出来事でもないと私は主張したい。生じているのは夢という現象もしくは出来事なのではなく、夢という様態のもとで生じたある現象もしくは

出来事である。そして、われわれが「睡眠中に生じるある種の心的出来事（現象）」として言及しているのは、正しくは「『ある出来事を夢に見た』という出来事」なのである（この点が押さえられていれば、その「『ある出来事を夢に見た』という出来事」に、「夢」という略称を用いて言及することに問題はない。私自身、以下の本論において、この「『ある出来事を夢に見た』という出来事」という意味で「夢」という言葉を使っている場合があるが、それは文脈から明らかであると思われたので、特に断っていない）。

とすれば、「夢とは何か」という問題設定に沿って行なわれる夢についての探究は、その最初の一步から道を踏み外していることになる。それについて「何か」と問われるべき対象も現象も出来事も、この場合そもそも存在しないからである（同様に「現実とは何か」という問題設定も、間違っている）。それゆえ、夢についてその本質を明らかにしようとする探究——大脳生理学的な探究であれ、精神分析的な探究であれ、あるいは哲学的な探究であれ——は、それが「夢」という対象なり現象なり出来事なりの存在を前提にし、その本質の解明を目指すという意図に基づいている限り、すでに無意味な探究を行なっていることになる²。

夢についての正しい問題設定は、「〈あるものを夢に見る〉とはどのような様態のもとでそのものを見ることなのか」（認識論的問題設定）、あるいは「〈あるものが夢に現れる〉とは、その対象がどのような様態のもとで現れることなのか」（存在論的問題設定）というものでなければならない。（同様に、これと対となる「現実」についての正しい問題設定は、「〈あるものを現実に見る〉とはどのような様態のもとでそのものを見ることなのか」、あるいは「〈あるものが現実に生じる〉とは、それがどのような様態のもとで生じることなのか」というものでなければならない。）

では、その「どのような様態」とはどのような様態なのであろうか。

2 <To be is to be dreamed>

いま、あなたのいる部屋を友人のエヌ氏が訪れたとしよう。ノックの音がして、エヌ氏が入ってくる。彼はしばらくあなたと話した後、あなたの部屋から出て行く——。さて、もしこれが「現実」に生じた出来事であるならば、別段エヌ氏は、あなたの部屋に入りあなたの視界に入ってきたその瞬間から存在しはじめたのではないし、あなたの視界から消えたその途端に消滅するわけでもない。あなたの視界に入っていくが、いまが、エヌ氏は存在していると、あなたは考えるであろう（そして、あなたがそう考えているということが、取りも直さずあなたがエヌ氏及びこの出来事を、現実の対象及び出来事として捉えているということなのである）。

しかし、以上の出来事が夢のなかで生じたとしたらどうであろうか。現実の場合と同じく、夢のなかで、ノックの音がして、エヌ氏があなたの部屋に入ってくる。そして、しばしの語らいの後、エヌ氏は部屋を出て行く、そんなシーンを「夢」に見たとしよう。この場合、エヌ氏は、あなたの部屋のなかに入ってくる以前も、そしてあなたの部屋の外に出て行った後も、夢のなかで存在していたなどとあなたは考えるであろうか。夢のなかでは、エヌ氏は、あなたの部屋のなかに入りあなたの視界に入ってきたその瞬間から存在しはじめ、あなたの視界から消えたその途端、存在することをやめたのではあるまいか。—— 夢において「存在する」とは、夢見られていること（To be is to be dreamed）なのである。夢見られていないいかなる対象も、夢においては存在しない。

言うまでもなく、この<To be is to be dreamed>とは G. バークリのよく知られた存在論的標語である<To be is to be perceived>（Esse is percipi = 「存在するとは知覚されていること」）³をもじったものである。私は、夢における対象の現われ方（在り方）の様態を規定している規則・文法をこの<To be is to be dreamed>という標語によって表現したい。「何かを夢に見る」と

は、その何かを〈To be is to be dreamed〉という様態のもとで見ることであり、「何か夢に現われる」とはその何かを〈To be is to be dreamed〉という様態のもとで現われることだ、と言いたいのである。

私はいま、〈To be is to be dreamed〉という標語について、それが「夢における対象の現われ方を規定している規則・文法」であると述べたが、このことが意味するところを、まずは明らかにしておきたい（3節）。そのうえで、この規則・文法から読みとれる若干の事柄について述べてみたい（4節）。

3 夢の文法

まず、〈To be is to be dreamed〉という標語が「規則・文法」であるというこの意味についてから。

私はここで、「文法」という言葉を「経験」もしくは「事実」という言葉と対比して用いている（もちろん、これはウィトゲンシュタインの用法に従うものである）。具体的に述べてみよう。例えば、私は先に「夢のなかでは、エヌ氏は、あなたの部屋のなかに入りあなたの視界に入ってきたその瞬間から存在しはじめ、あなたの視界から消えたその途端、存在することをやめた」のだ、と書いた。この一文を私は、経験的な言明、すなわち経験的な事実についての言明として書いたわけではまったくない。私は何らかの経験的な探究なり証拠に基づいて、夢において対象は〈To be is to be dreamed〉というかたちで存在する、と主張しているわけではないのである（そもそも、夢のなかにおいて、対象が私の視界のなかになくとも存在しているかどうかを経験的に確かめることなどできない）。そうではなく、この文法に従ってある出来事なり対象について語ることが、取りも直さずそれらを「夢における」出来事や対象として捉えていることに他ならない、と主張しているのである。すなわち、この文法こそが、われわれの持つ「夢」という概念を構成している（と同時に、「現実」という概念をも（裏面から）構成している）規則（の一つ）なのだとして主張して

いるのである。

したがってまた、この文法は、夢と現実とを区別する規則の（一つ）でもある。——ただし、この文法は、夢と現実とを経験的に区別するための規則ではないことには注意を促しておきたい。この文法は、それに訴えることによって、（例えば）眼前に生じている出来事が夢での出来事なのか、それとも現実の出来事なのかを判別することができる、そのような認識論的な判別装置として機能することが期待されるような規則なのではない。そうではなく、繰り返しながら、この文法に従ってある出来事や対象について語ることが、取りも直さずそれらを夢における出来事や対象として語ることになる、そのような規則なのである。そして、さらに言えば、この文法は、「夢と現実」とを概念的に区別している人であれば、誰でもすでにマスターしている規則であり、それに従っている規則なのである。

事態をウィトゲンシュタインの言葉を借りて表現するならば、夢について語る言語ゲームと現実について語る言語ゲームとを区別する（一つの）文法的特徴が、〈To be is to be dreamed〉という規則なのである。そして、夢について語る言語ゲームをマスターしているプレイヤーは、この規則をわきまえている。のみならず、一人前のプレイヤーはさらにこの規則をある仕方で応用することもできる。すなわち、この規則を現実の出来事に適用するという応用である。

〈To be is to be dreamed〉という規則を現実の出来事に当てはめれば、その出来事はまさに夢として語られることになる。そして、注目すべきなのは、そのように現実の出来事を語ることができてしまう、ということである。例えば、パークリのかの標語〈To be is to be perceived〉は元来は夢についてこそ当てはまる規則であるが、パークリはそれを現実に対して当てはめてしまった。その意味でパークリはかの標語によって、この世界を総じて夢として捉え、語るための語法（規則・文法）を採用することを宣言したと言ってもよい（もち

ろん、このような受け取り方が彼の意図に反するものであるにせよ)。

独我論もまた、この世界を総じて夢(それも「私」だけの夢)として捉え、語ろうとする立場である。例えば、独我論者は、世界は「私」の誕生とともに存在しはじめ、「私」の死とともに消滅すると考えるであろうが、これはまた夢(の文法)が持つ一特徴である。「ペイシェンスは一人で行なう」⁴のと同様、そして、そのことが「ペイシェンス」の文法であるのと同様、夢は「私一人で」見るものであり、それもまた夢の文法の一つなのである。夢として現われている世界は、「私」の睡眠とともに存在しはじめ、「私」の覚醒とともに消滅する。「私」が覚醒しているときにも、どこかに「私」の「夢」が存在し続けているとは(独我論を馬鹿ばかしい戯言^{なわごと}として一笑に付す)常識人も考えないであろう。常識人が夢に関してもっているこの感覚(存在論)を、現実の世界に投影し当てはめるとき、独我論が成り立つことになる(もちろん、独我論者が必ずこのような経路をたどって自らの独我論に辿り着くというわけではない)。

問題は、しかし、現実の世界を総じて<To be is to be dreamed>という様態のもとで、すなわち夢として捉えることができる^{できてしまう}ということである。したがって、われわれは極端な観念論者や独我論者の主張を論駁することができない。彼らに反駁するために持ち出す経験的な証拠はどれも、結局のところ、(カント的な意味での)現象に過ぎないのであるから、彼らはそれを<To be is to be dreamed>もしくは<To be is to be perceived>という様態のもとで捉えることが可能であると主張するであろう。われわれにできることは、せいぜい、彼らが「夢について語るための文法」と「現実について語るための文法」とを取り違えていることを指摘することぐらいである。

4 いくつかの帰結

次に<To be is to be dreamed>という文法から読み取れる、若干の存在論的な帰結を指摘しておきたい。

まず、夢においては夢見られていない「背面」や「裏面」は存在しない。現実において、エヌ氏がその顔をあなたに見せているとき、見えていない彼の背面ももちろん存在している（ものとしてわれわれは現実を捉えている。あるいは、そのように捉えることが、取りも直さず彼を現実存在する人物として捉えることに他ならない）。この世界における対象は、それを現実という様態のもとで捉え語るならば、つねに「知覚されている」以上のものとして現れてくる。それに対し、夢は、つねに「夢見られている」以上のものでも以下のものでもない。夢において、エヌ氏の顔があなたに見えているとき、あなたに見えていない彼の背中では存在していない。彼があなたの前で向きを変え、彼の背中が見えたその瞬間に彼の背中では存在しはじめるのである（しかし、その途端、今度は「背面」となった彼の顔は消失する）。ふたたび、夢における存在論的原則は<To be is to be dreamed>なのである。それゆえ、夢のなかで、例えば閉められたカーテンの向こうは無であるし、教壇の机によって隠されて見えない教師の脚も存在しないし、服が覆っているその下に素肌は存在しない。対象がそのような仕方で見え、存在している（ものとして捉えられている）のが、夢なのである。その意味で、夢は徹頭徹尾、「正面的」であり「表面的」である。

さらに、「路上に打ち捨てられた縄を蛇と見間違える」という事例を取り上げてみよう。現実においてこのような事態が生じたとき、それはまさに見間違いである。私は、本当は縄であった物体を蛇と見誤ってしまったのである。しかし、同様の事態が夢において起きたとしよう。つまり、夢の一場面において、私は路上に蛇を認め、驚いたとしよう。そして、恐る恐るそれに近づいてみると、それが縄であることに気づいたとしてみよう。私は、現実の場合におけるのと同じように、縄を蛇と見間違えたのであろうか。そうではないだろう。つまり、夢において私は「本当は縄であった物体」を「蛇」として見てしまったのではない。夢において「本当は」という言い方は意味をなさない。すなわち、

私に見えている事態や光景を超えて、「本当の」事態があるわけではない。夢において、世界は私に見えている通りに存在しているのである。したがって、夢において、先のような場面が生じたとき、事態は「見間違い」と描写されるべきではなく、「変身」として描写されるべきである。つまり、私が「本当は縄である物体」を蛇と見間違えたのではなく、縄が蛇に変身したのである。

しかし、注意しなければならないのは、縄の見え姿が、蛇の見え姿に変わったのではないということである。「見え姿」と対比・対照すべき「实在」について語ることが意味をなさない場面においては、「見え姿」について語ることも意味をなさない。夢においては、「見え姿」と「实在」とは完全に一致すると言いたくなる。だが、夢に関しては、この二分法は意味をなさない。すべてが「見え姿」であるとしたら、それを「見え姿」と呼ぶことのポイントは消失する。

言い換えれば、「見え姿 (appearance)」と「实在 (reality)」という区別がもし意味をもつとすれば、それは現実 (覚醒時) においてのみである。というのも、覚醒時には、「最初は黒犬に見えたが、本当は黒猫だった」といった見間違いの場面において、「見え姿」と「实在」との区別を語ることは意味をなすからである。ところが、夢においては、そもそもこの種の見間違いは存在しない。とすれば、夢において「見え姿」と「实在」の区別は意味をなさない。それゆえ、結局、夢において登場するのは「見え姿」だけだという言い方も意味をなさない。「見え姿」という概念は、その対である「实在」との対比においてのみ意味をなすのであるから。したがって、夢においては、ただ対象がそこに立ち現れている、としか言いようがないことになる。

5 夢における対象と現実における対象

ここまでの議論によって述べてきたのは、「夢」(及び「現実」)という言葉は、何らかの対象や出来事を表す言葉ではなく、対象の現われ方の様態を規定

する言葉だということであった。そして夢における対象の現われ方の様態を〈To be is to be dreamed〉という文法によって表現したわけである。

このことから帰結するのは、夢に現われる対象と現実に現われる対象は、その現われ方の様態においてのみ異なっているのであって、対象それ自体としては同一の対象であるということである。—— おそらくこれもまた、健全な常識と反する見解であろうから、少しく説明しておきたい。

例えば私の「夢に」友人のエヌ氏が現われたとしよう。そのとき私が「夢に」見たのはたしかにエヌ氏であって、エヌ氏によく似た別の人物を見たわけではない。あのエヌ氏その人を見たのである。夢に現われる対象エヌ氏と、現実の対象エヌ氏とは同一の対象である。ただし、この場合私は、エヌ氏を現実に見たのではなく、夢に見たのである。

換言すれば、現実のエヌ氏に加えて、夢のエヌ氏がもう一人いるわけではない。同一のエヌ氏が、現実に現われる場合もあれば、夢に現われる場合もある。しかし、それでは、エヌ氏は（少なくとも）二人いることになってしまうのではないか、と常識は反論したくなるであろう。同時刻に、現実のエヌ氏は自宅のベッドですやすやと眠っているのに、（私の）夢のなかのエヌ氏はどこかの港の倉庫でギャングの一味（発想が古いね）を向うにまわして獅子奮迅の活躍をしている。エヌ氏が一人しかいないとしたら、同一の人物が同時刻に異なる場所で異なる行為をすることなど不可能ではないか、と。

もちろん、エヌ氏は一人である。しかし、その一人のエヌ氏が同時刻に「夢に」現われることに何の不思議もない。実際、その事態をわれわれは何の苦もなく受け入れ、例えば「昨夜、エヌ氏が夢に出てきてね」と語っているのである。

これに対して、やはりまだ常識は異を唱えたい。夢のなかのエヌ氏はエヌ氏本人ではなく、エヌ氏のイメージにすぎない、と。では、ちょっとした実験をしていただく。誰でもよい、あなたの友人を思い浮かべてください。それ

から、今度はその友人のイメージを思い浮かべてください。さて、これら二つの操作の間にどんな違いがあったらうか。どちらの場合も、友人が思い浮かべられていることに違いはない。「思い浮かべられた」友人のことを「友人のイメージ」と呼ぶのはご自由である。しかし、相変わらずそこで思い浮かべられているのは友人その人であって、友人と区別された「友人のイメージ」が思い浮かべられているわけではない⁵。そもそも、友人その人ではなく、友人のイメージを思い浮かべろ、と言われても、われわれは困惑するのではないか。真相は、ふたたび、われわれは友人その人を思い浮かべている、そしてそのように思い浮かべられた友人のあり方のことを友人のイメージと呼んでいるに過ぎない⁶。そして、われわれが友人その人を思い浮かべたからといって、その友人の数が増加するわけではない。現実の友人は相変わらず、一人である。

そして事情は夢の場合も同様であると私は言いたいのである。私がエヌ氏を夢に見た場合、私はエヌ氏のイメージではなく、エヌ氏その人を見たのであり（私はエヌ氏に「昨夜、夢に君が出てきた」と報告することはあっても、「昨夜、夢に君のイメージが出てきた」とは報告することはない）、そのことによってエヌ氏の人数が増えることにはならない。

われわれは友人を現実に見ることもあれば、夢に見ることもあるが、どちらの場合も、同じ友人を見ている。その見方、あるいは、その友人の現われ方の様態は異なるものの、夢に見る友人と現実に見る友人とが、実体として異なっているわけではないのである。

6 夢を「見る」？

これまでの論述において、私は「夢を見る」という表現における「夢を」という部分にもっぱら焦点を当て、「見る」という部分に関してはこれを不問に付してきた。夢はたしかに視覚的経験（あるいはそれに類似した経験）であるように思えるし（もっとも、夢は同時に聴覚的な経験をも伴うのが普通である

ように思えるが)、その意味で「見る」という動詞を用いることは適切であるようにも思える⁷。しかし、夢は本当に「視覚的」な経験なのであろうか。別の言い方をすれば、夢においてわれわれは本当に何かを「見ている」のだろうか。

この問いに対して、「睡眠中は、われわれの眼は閉じられている以上、厳密な意味では、夢においてわれわれは対象を「見ている」わけではない」と答えれば、それで済むように思われるかもしれない（あるいは、睡眠中のわれわれの脳を調べ、視覚を司る領域が活動しているかどうかを確かめることによって、経験的なかたちでこの問題に決着がつけられると考える人もいるだろう）。私自身は、夢に関して「見る」という動詞を用いることに関して全面的に反対するものではない。しかし、夢に関して「見る」という動詞を使うとき、そのことによって見過ごされてしまう事柄があることを指摘したいのである。そのために、一見すると迂遠なやり方のように思われるかもしれないが、「視覚」と「痛覚」とを比較することから考察をはじめることにはしたい。

7 視覚と痛覚

夢においてではなく、現実においてパークリの標語<Esse is percipi>が当てはまる事柄が存在する。味覚や痛覚などはその典型である。誰によっても味わわれていない「おいしさ」「あまさ」「からさ」等は、端的に存在しないし、誰によっても感覚されていない「痛み」「かゆみ」等も存在しない。

味覚はさて措くことにして、いまは痛覚と視覚とを比較してみたい。両者の間に認められる大きな相違は、それらの対象の有無である。視覚の場合を考えてみよう。私が黒猫を見ているとする。その場合、黒猫は、私の視覚の対象であり（志向性）、同時にまた私に黒猫が見えていることの原因（の一つ）でもある（因果性）。これに対し、一般に痛覚の経験は、志向的な経験ではない。われわれは、<何かを>痛むわけではない。端的に、ただ「痛い」だけである。

—— 要するに、視覚の場合は、その対象と原因とを（少なくとも概念的に）区別でき、その意味で視覚には対象と原因とが存在しているのに対し、痛覚の場合は、その対象が存在せず、ただ原因だけがある。私が腕に痛みを覚えるとき、その痛みの原因は存在する⁸ものの、私は何らかの対象を痛んでいるのではない。

視覚にはその対象が存在し、痛覚にはその対象が存在しないということは、視覚には誤謬が生じうるが、痛覚には誤謬が存在しないという事態を説明する。視覚の場合、その対象が存在するため、その対象の認知に関して取り違えが発生する余地がある（古典的な例で言えば、枯れ尾花を幽霊と見間違える、等々）。要するに、視覚は「Xを見る」という構造をしているために、その対象Xに関して取り違えが生じる余地が存在するのである⁹。これに対し、痛みには誤認はない。視覚の場合には「当初私には幽霊と見えたものが、実は枯れ尾花だった」という事態は起こりうるが、痛みの場合には「当初私には痛みを感じられたものが、実は甘さだった」ということは起こりえない。それが当初私に「痛み」として感じられたなら、それは紛う方ない、正真正銘の痛みである。その後、それが甘さの感じに変わったとしたら、それはまさに痛みから甘さへと「変化」もしくは「変身」したのであって、「当初」の時点での私の「痛み」という認定が誤りだったことにはならない。痛みは、それが現れている通りのあり方をしているのである。

しかしながら、痛みと視覚との間にこのようなコントラストをつける態度は、あるいはより限定して言えば、視覚には「何かを見る」という構造があるという主張は、例えば『新視覚新論』等で展開された大森荘蔵の主張と真っ向から対立する。以下、大森の議論と、それと対照的な野矢茂樹の議論を見ることを通じて、いま少しこの痛みと視覚の問題について考えてみたい。

大森の議論の眼目は、「視覚風景が見えているという状況の中には「見るものの一見られるもの」という認識論的な主客の構造というものはない」¹⁰という

ことを明らかにしようとする点にある。しかしながら、彼自身が認めるように、この主張を「承認するのは容易なことではない」¹¹。というのも、「私が何かを見ている」、「私に何かが見えている」ということのうちに「主観的極と客観的極の緊張があることは実感として体得されているように」¹² われわれには思えるからである。そこで大森は、この「生き生きとした実感にさからって、そこには主格構造はみあたらない」¹³ ことを言うために、身体的な気分や感覚の場合を例にとり、次のように説得の作業を開始する。

この主客構造の不在は視覚風景よりも身体的な気分や感覚の場合には比較のみてとりやすいのではあるまいか。のどが渇いたり吐き気がしたりしているとき、睡気におそわれたり疲労が体にみなぎっているとき、緊張で体がこわばったり、また緊張がとけて安堵の息をもらしたりするとき、こうした場合にはどういう意味でもあれ主客構造を云々できるであろうか。…

私は吐き気を受け取ったり感じたりしているのではない。吐き気がついてある当のものが私なのである。吐き気のあるなしとは中立的な私というものが今たまたま吐き気を感じている、というのではない。今吐き気がこみあげきているのが私なのである。吐き気はいわば私に付帯的なものではなく、今この場では私そのものなのである。吐き気と私とをどんな意味でも分離することはできない。しばらくしてやがて吐き気がおさまるとしても、それは吐き気が私から立ち去ったのではなく、私に変化したのである。吐きそうな私からほっとした私に変化したのである。…虚飾のない事実はただ、私は今吐き気がしているということだけであって、主客構造の紋様など何も見当たらない無地の事実である¹⁴。

そして大森は「吐き気、またそれに類する様々な身体的感覚や気分（緊張、睡気、痛み、快苦等）に主客構造が不在であることを下敷きにして、視覚風景

(一般には知覚風景)にもまたこの構造が欠けている」ことを示す作業にとりかかる。その結論は次のようなものである。

吐き気や歯の痛みがただあるように、空間風景はただ見えているだけなのである。吐き気や痛みがただあることの中に何の主客構造の紋様もないように、空間風景がただ見えていることの中に何の主客構造もないのである。私が、「見えている」こと条件なのではない。「見えている」こと(その状況)が、「私がいる」ことなのである¹⁵。

要するに、大森は知覚(視覚)を感覚(痛覚)に同化させることによって(あるいは、前者の文法を後者の文法に同化させることによって)、視覚における主客構造の不在を明らかにしようとしているのである。これと真っ向から対立するのが、野矢茂樹の主張である。野矢は「「知覚」とは異なる「感覚」概念独自の考察」を次のように展開する。

われわれが五感[知覚]とみなすものには、「もっとよく見てごらん」「もっとよく聞いてごらん」「もっとよくさわってごらん」といった言い方が成り立つ。他方、感覚に対してはそのような言い方はいかにも奇妙に響く。「もっとよく痛んでごらん」「もっとよくムカムカしてごらん」という言い方は日本語にはない。…そしてこのことはまた、知覚には知覚まちがいがあるが、感覚には感覚まちがいが無い、という言い方で表現することもできるだろう。…

…第一に…「痛み」は「見る」ことに類するものではない。「見る」とは「…を見る」ということであり、「何かを見るのではなくたんに見る」ということは考えられない。他方、「痛む」は基本的に、「何かを痛む」のではなく「たんに痛む」のである。…

第二に、「痛み」は「見られるもの」に類するものでもない。「見られるもの」は、ある場面では見られなくなったとしても、なお存在する。だが、痛みはそうではない。痛みは、痛まれなくなったならば、端的に存在しなくなる。…誰かに痛んでもらうことを待ってどこかに置かれている痛みなど、想像できようはずもない。

…見る場合には対象の一部を見るのみでしかないが、痛みの場合には全貌がそこに現われている、と言ってもよいだろう。…痛みの場合には隠された背面は存在せず、すべてが完全にそこに明らかにされている¹⁶。

私はこの問題に関しては、完全に野矢の側につく。大森が感覚（の文法）と視覚（の文法）とを混同している、もしくは、「見る」から主客構造を排除しようとする余り、両者の間の差異とコントラストを見逃してしまっているのは明らかであると思う。したがって、少なくとも、大森がこの引用した箇所において展開している議論だけを論拠にして、視覚における主客構造の不在を主張することは誤りであると言わざるを得ない。

野矢の指摘に乗るかたちで、改めて痛みと視覚の差異を確認しておけば、痛みは、端的に痛い、ただそれだけである。痛みは、「何かを痛む」のではない。また、痛みを私の意志で（ということはつまり、私の「主体」性によって）消すことは（場合によっては、自らに暗示をかけることによって痛みを消失させることは可能かもしれないが）は、かなり難しい。同様に、私の意志で痛みを生じさせることも難しいであろう。これに対して、視覚の場合には、まず、その対象がある。私は「何かを」見るのである。そして、私の意志によってある対象を見ることもできるし、反対に見ないこともできる。あいつの顔を見たくないときには目をそらすか、閉じればよいし、彼女の顔を見たいときには、視線をそちらに向ければよい（視線の向けようによっては、「セクハラ」になるので注意が必要だが）。これに対し、私が自分の歯に感じている激しい痛みが

気に入らないからといって、自分の意志でそれを消すことはできないし、それを他の痛みや感覚に変える（代える）こともできない。（痛みの場合でなくても、例えば「激辛」のカレーの辛さに対して、私は自由に主体的に振舞うことはできない。味わってしまった不味い料理の不味さに対して、私は自分の意志だけでは対処の仕様がなない。私にできることと言えば、その辛さなり不味さなりが口の中から消え去るまでじっと耐えることだけである。）そもそも、われわれが、痛みに対して、自分の意志で対処できるのであれば、麻酔技術の開発も発展もなかったであろう。これに対し、われわれは視覚に関する麻酔技術を必要としない。嫌なもの、見たくないものは、見なければそれで話は済むからである（それでも、様々な事情や原因から、見たくないものを見ざるを得ない場合が多々あるのは、何とも遺憾な話だが）。

さらに念押しをしておけば、「見るな」「見よ」という命令文は意味をなすが、「痛むな」「痛め」という命令文は意味をなさない。歯医者に行って痛みを訴えたとき、「それなら、痛まなければいいじゃないですか」と言われたら、多くの人は憤慨するだろう。

もちろん、以上に述べたのは「感覚の受動性」という常識を再確認したものにすぎない。しかし、視覚の場合とは異なり、痛みにはその対象がないという結論はこの常識の再確認から引き出せるとは思えるが、痛みにはそれを感じる主体が存在しない、という結論をこの常識から引き出すのは難しいかもしれない。われわれは、痛みを感じているのは他ならぬ私であり、したがって「私という主体が、痛みという対象を感じている」という主客構造をそこに読み取りたくなるのである。この誘惑の解毒剤としては、大森の先の指摘が有効であろう。つまり、「痛みを感じている私がいる」のであり、「痛み」と「私」を切り離すことはできないのである。

8 ふたたび夢のなかへ

さて、話を本題へと戻そう。夢の話、夢を「見る」という表現の問題へとである。以上に確認した「痛み」の概念が持つ文法的特徴の多くは、夢の文法にも当てはまるように思われる。すなわち、痛みが、視覚の場合とは異なり、「何かを痛む」という構造（文法）を有していないのと同様に、夢は「夢を見る」という構造（文法）を有していないと言いたいのである。そして、その意味で夢に関して「見る」という表現は、誤りとまでは行かなくとも、ミスリーディングであると言いたいのである。

夢と痛みの（文法的）類似点は、まず、両者の「受動性」に認められる。夢に対してわれわれは主体的に振舞えない。見たくない夢を見ないことはできないし、見たい夢を見るということは（ほとんどの場合）できない。われわれは、夜毎生じる（昼寝の際にも生じるが）夢をただ受け入れることしかできない。現実の出来事から目を反らしたり、逃避したりすることはできる。しかし、ひとたび始まってしまった夢の出来事から自らの意志で目をそらすことはできない。

また誰からも感じられない痛みという概念が無意味であるのと同様、誰からも夢見られていない夢という概念も無意味である。さらに、痛みには背面や裏面が存在しないのと同様、夢に現れる対象の背面や裏面も存在しない。先の野矢の表現を借りれば、痛みにあってはその全貌が現れている、それと同様に、夢にあっては対象はその全貌を顕わにしているのである。

もっとも、夢と痛みには相違もある。例えば、痛みには（命題のかたちで表現できるような）内容はないが、夢には内容があるという点は、その一例である。とりわけ、夢には対象が登場する。そのことこそが、「夢を見る」という言い方を退けそれを「夢に見る」という言い方に修正したとしてもなお、夢に関して「見る」という動詞を使いたくなる最大の誘因であろう。つまり、われわれは「何かを夢に見る」と言いたくなるのである。

もちろん、夢に対象が現れることは間違いない。しかし、その対象に対してわれわれは「見る」という関係に立って向き合っていると考える必要はない。夢での対象に対して「見る」という関係に立って向き合っているのであれば、例えば、「見間違い」の可能性があるのでなければなるまい。しかし、夢において見間違いが存在しないことはすでに述べたとおりである。また、見る主体と見られる対象との間には、少なくとも空間的距離がなければなるまいが、夢のなかでの字義通りの空間的距離を云々することはそもそも意味をなさない。さらに、「見る」という言い方は、「スクリーンモデル」を誘発しかねない。まるでわれわれが眠ると、心のなかに「スクリーン」が降ろされ、そこに映し出された夢をわれわれが「心の目」で見物する、といったイメージがそこから誘発されかねないのである。もちろん、この「スクリーン」にせよ「心の目」にせよ、それらは単なる比喩に過ぎず、そのようなスクリーンや心の目が実際に存在するわけではない。

もし夢において現れる対象を「見る」のではないとしたら、われわれと対象との関係はどのようなものであるのか、それはどのように表現されるのが適切なのか。—— 実はその答えはすでに出ている。すなわち、夢において対象が「現れる」のである。ただ、それだけのことである。ここで「対象が現れるのを『見る』」と言ってしまえば、話は元の木阿弥となる。したがって、ここでは、われわれと夢における対象との間に「関係」は成立していない。ただ、ある対象が夢に立ち現れただけなのである。そして、その対象は<To be is to be dreamed>という様態のもとで立ち現れたのである。この場面で強いて「私」という項目を探すとすれば、それは「私の夢」に現れた、という表現のなかにしか見出せないであろう。夢の対象と、それを「見ている」という関係に立っている「私」は存在しない、あるいは少なくとも、それをことさらに強調するのは、多くの（哲学的）混乱を引き起こすことになるであろう。

終わりに —— 夢の外へ

そろそろ夢（の話）から覚めて、現実の世界に戻るべきときであろう。前節の終わりで私は「立ち現れ」という表現を用いた。言うまでもなく、この「立ち現れ」は大森哲学の中心的テーゼを表す言葉である。先に引用した部分からも理解できるように、大森は「現実の」知覚の場面において、「見るものと見られるもの」という主客構造の不在を強調し、そこから彼独自の「立ち現れ一元論」を構築して行った。小論は、もちろん、大森哲学批判を主旨とするものではまったくない。そのためには、小論よりもはるかに詳細な検討を大森哲学に対して加える必要があるだろう。したがって、これは私の単なる予感の域を出ない、多少なりとも無責任な感想であることを断ったうえで述べたいのだが、私には大森の「立ち現れ」という表現は、現実の、ではなく夢の世界にこそ当てはまる表現であるように思われる。大森がその初期の段階から独我論的な傾向を強く示していた哲学者であることは周知の事実であるが、私には大森の描く「立ち現われ」の世界（例えば、「立ち現われは真偽無記である」といったテーゼに表されるような）は、ほとんど夢の世界の描写としか思えないことがしばしばある。そして、まさに夢の世界は、「私一人」の独我論的世界なのである。

私は、夢と現実とを区別するのであれば、後者に何らかのかたちで主客構造を認めざるを得ないのではないか、という予感を覚えている。小論では、現実の知覚を「<To be is to be perceived>以上のもの」というかたちでのみ性格づけるに留まったが、これをより積極的に述べようとするれば、その先には主客構造という二元論が待ち構えているように思われるのである。夢と現実とを区別するには、主客構造の有無がその有力な印となるのではないか、という漠然とした予感を覚えている。現実とは、その概念からして、ある対象が「知覚されている以上のもの」として現れていることを要請する。私にたまたま見えない彼の背面のみならず、原理的にもはや見ることができない過去の対象や出来事

もまた存在していたと言いうるためには、主客構造が必要なのではないか。そして「私が、対象を、見ている」というこの構造を正しく世界のうちに位置づけることが必要なのではないだろうか。

しかし、この問題をきちんと考察するためには、夢論とではなく「現実論」と名づけられた別の論文を書かねばならないであろう（現実 is 厳しい）¹⁷。

注

- 1 次のような疑問が生じるかもしれない。「夢を見る」という表現に関して私がここで述べていることは、例えば「映画を見る」（あるいは「ビデオを見る」「テレビを見る」等々）といった表現にも当てはまるのではないか。すなわち、映画の場合も、「映画を見る」のではなく「ある人物を映画に見る」「ある人物を映画のなかに見る」と表現することが正しいということが言えるのではないか。そうだとすると「対象としての映画は存在しない」という結論が帰結することになるが、これは明らかに馬鹿げている——。もちろん私は、映画に関して、そのような馬鹿げた結論を主張するつもりは毛頭ない。たしかにわれわれはある人物なり対象なりを「映画に」見るという言い方をすることができる。その限りにおいて、映画は夢についての議論と平行的なかたち取り扱うことが可能である。しかし、夢とは異なり、映画（フィルムとしての映画は言うに及ばず、映し出された動画としての映画も）は対象である。なぜなら、映画とそれを見る人間との間に空間的な距離が存在するからである。したがって、空間的な距離を隔てて「この映画」「あの映画」と対象化することができる。これに対して夢（や現実）とわれわれとの間の空間的な距離を語ることは意味をなさない（そもそも、夢や現実が空間上の「ここにある」とか「ここにある」と言えるであろうか）。その意味でも、夢ならびに現実 is 対象ではない。
- 2 夢に関する経験的な（すなわち科学的な）アプローチは、現代においては大脳生理学的な探究のかたちで行なわれるのがふつうであろう。しかしながら、大脳生理学的研究によって夢の本質なり正体なりが解明されることはありえない。第一に、いま本文で述べたように、もしその探究が「夢とは何か」という問題設定によって導かれているのだとしたら、それは探究の第一歩から道を踏み外している。それによ

て解明されるべき対象も現象も存在しないからである。第二に、仮に「何かを夢に見ているとき、その人の脳では何が生じているのか」という（正しい）問題設定に沿って大脳生理学的な探究が行われたとしても、それによって得られるのは、脳についての知見であって、夢についての知見ではない。それは「何かを現実に見ているとき、脳の状態がどうなっているか」という問題設定に沿って行なわれる大脳生理学的研究によって、「現実」の本質が解明されるわけでも、現実についてのわれわれの知見が深まるわけでもまったくないと同様である。しかしながら、しばしば大脳生理学的な探究によってあたかも夢の本質が解明されるかのような期待があるように思われる。この期待は現代における神話にすぎないのではないだろうか。

- 3 ジョージ・パークリ『人知原理論』（大槻春彦訳、岩波文庫、1958年）、45頁を参照。
- 4 ウィトゲンシュタイン『哲学探究』（藤本隆志訳、大修館書店、1976年）、第一部248節を参照。ちなみに「ペイシェンス」とは、一人で遊ぶトランプゲームのこと。
- 5 ここでの議論は、大森荘蔵の「コピー自滅論法」にほぼ全面的に依拠している。例えば、大森荘蔵『新視覚新論』（東京大学出版会、1982年）、231-233頁を参照。ただし、大森は、夢と現実において同一の対象が現れるという言い方を認めないようにも思われる。彼は、「同一体制」という考え方に従ってこの問題に対処している。大森『物と心』（東京大学出版会、1976年）、131-138頁を参照。
- 6 「写真に撮られたエヌ氏は、エヌ氏その人ではない。エヌ氏の写像である。だとしたら、思い浮かべられたエヌ氏はやはりエヌ氏その人ではなく、エヌ氏のイメージなのではないか。本文での議論をそのまま適用すれば、エヌ氏の写真に写っているのは、エヌ氏その人だということになる。しかしこれは明らかにおかしい。」そのような疑問が生じるかもしれない。これに対しては「もちろん写真に写っているのは、エヌ氏その人である。エヌ氏の写真が写っているわけではない」と答えたい。だが、もちろん、それでは納得されない向きも多いだろう。「いや、そうではなく、私が言いたいのは、この写真そのものはエヌ氏ではない、ということだ」と追及されるだろう。これに対する私の回答は「写真そのものは、写真であって、エヌ氏ではない。ただ、その写真に写っているのは、エヌ氏の写真ではなく、エヌ氏本人である」というものである。さらに「では、その写真のうちに（あるいは、その表面上に）エヌ氏本人がいる、と言うつもりなのか」と迫られれば、「エヌ氏本人が写っている事

態をそう言いたければ、そう言ってもよい」と答えたい。さらに「私がそう言いたいのではない。あなたはそう言いたいのか、あるいは、あなたの立場からしたら、そう言わざるを得ないのではないかと訊いている」とさらに追及されたら、それに対する回答は以下の通りである。「写真の事例に関しては、私はただ、写真に写っているのは、エヌ氏本人である（エヌ氏の写真が写っているのではない）、と言いたいだけで、エヌ氏が写真のうちに存在するという言い方を積極的に自分に対しても他人に対しても推奨するつもりはありません」と。さて、私が元来言いたいこと、言おうとしていることは、イメージの問題に関してであり、夢の問題に関してである。つまり、私がエヌ氏のことを思い浮かべているとき、思い浮かべているのはエヌ氏その人であって、エヌ氏のイメージではない。同様に、私が夢にエヌ氏を見るとき、夢に現われたのはエヌ氏本人であって、エヌ氏のイメージではない、と言いたいのである。

- 7 夢に関して「見る」という動詞を用いることが、日本語にだけ見られる用法なのか、私は知らない。少なくとも英・独・仏語においては、夢に関しては、それを「見る」という動詞を用いずに、「持つ」といった表現を用いる方が普通であると思われるが (have, haben, avoir 等。ただし、仏語では faire を用いる場合もある)、はたしてそれが全世界の言語において普遍的に用いられる表現であるのかどうかは知らない。
- 8 もちろん、痛みの原因がわからないということはある。しかし「原因不明」の痛みとは、「原因不在」の痛みではない。
- 9 ここで、見間違いは「XをYとして見る」という構造をしているとは言いたくない。私が枯れ尾花を幽霊と見間違えているとき、その時点での私自身の立場からすれば、私は端的に「<幽霊を>見ている」のであって、「<枯れ尾花>を<幽霊>として見ている」のではない。ここに私の「意志」の介入は存在しない。言い換えれば、見間違いは、アスペクト転換の体験ではない。
- 10 大森荘蔵『新視覚新論』（東京大学出版会、1982年）、59頁。
- 11 同書、同頁。
- 12 同書、同頁。
- 13 同書、同頁。
- 14 同書 60頁。強調は原文。

15 同書 62 頁。

16 野矢茂樹『心と他者』（勁草書房、1995 年）、117-121 頁。

17 小論では「現実」という概念を、もっぱら「夢」という概念との対比のなかで論じたが、「現実」は他の概念との対比のなかでも語られる。その代表的なものは「可能」という概念であろう。「現実-可能」という対比について本格的に論じる用意はないが、小論の考察の範囲で言えることについて、若干述べておきたい（と言っても、別段大したことではないのだが）。というのも、「夢」について当てはまることは、「可能」という概念についても、とりわけ「可能世界」という概念についても当てはまるように思われるからである。「可能世界」についての私の（素朴な）立場は、それは「思い描かれる、記述される限りでの」世界だというものである（すなわち、私は可能世界の存在論上の身分については、クリプキの立場に与し、ルイスのそれには与さない）。小論での私の言い方をここに応用すれば、可能世界についての存在論的な原則は <To be is to be imagined or described> というものだとは私は考えている。また、可能世界と現実世界においては、夢の世界と現実世界の場合と同様、同一の対象が登場すると私は考えている。すなわち、いわゆる「貫世界同定」を認め、ルイスのような「カウンターパート」説は採らない。可能世界は（クリプキが述べているように）われわれが設定する世界だからというのが、その理由である（Cf. S. Kripke, "Naming and Necessity" (in D. Davidson and G. Harman eds. *Semantics of Natural Language*, D. Reidel Publishing Company, 1972), p.267.）。例えば夏目漱石が『坊ちゃん』を書かなかった事態（可能世界）について語るとき、われわれはまさにあの夏目漱石が『坊ちゃん』を書かなかった事態を想定しているのであって、『坊ちゃん』を書かなかったという点においてのみ夏目漱石と区別される、夏目漱石とは別の人物を想定し語っているわけではない、というのが私の直観である（この直観を正当化するのは、難しいが）。

この件に関してもう一言だけ付け加えておけば、私はルイスの可能世界実在論に同意はできないものの、「この世界だけを現実と呼ぶのは、それが他の世界と異なる種類のものであるだけでなく、それがわれわれの住む世界だからである」という彼の言い方に貴重な洞察があることを認めるものである（Cf. D. Lewis, *Counterfactuals*, Harvard University Press, 1973, p.85.）。ただ、それについて本格的に論じること

は、間違いなく小論の範囲を大幅に超えることになるので、別の機会（「現実論」？）に譲る他はない。

しかし書き始めてしまったついでに、現実性という属性は（そして、夢性という属性は）、ある対象が所有する属性ではないということは述べておきたい。例えば、眼前にいる黒猫には、「黒い」という属性、「猫である」という属性、「オスである」という属性、「気が弱い」という属性等々がある。それらはすべてその黒猫が所有する属性である（もちろん、この言い方はかなり乱暴である。だが、属性の存在論的身分についてここで本格的に論じると、論文のなかで論文を書く事態となるので、いまはこの乱暴な言い方を採用しておく）。しかし、彼はそれらと並ぶかたちで「現実である」という属性をも所有しているだろうか。彼のどこを探っても、「現実である」という属性は出てこない。例えば、彼の体をさわってみたところで、「やわらかい」「毛並みが荒れている」等々の属性は確かめられるが、「現実（の存在）である」という属性は見出せない。

むしろ、この黒猫が現実に存在する猫であるということは、例えば、「駐車場の隅にいる彼の姿を他人と共有するかたちで見ることができる」、「手でさわることができる」等々の事柄から、われわれが彼に帰属させている属性なのである（したがって、例えば私一人にしかその姿が見えない黒猫、さわろうとすると手がそのなかを通り抜けてしまうような黒猫は、現実の猫ではなく、私の空想もしくは幻覚の産物の猫である）。（ただし、われわれは、その種の事柄から推理・推論という過程を経て、彼に現実性という属性を帰属させているのではない。ここでもまたひどく乱暴な言い方をしてしまうことになるが、われわれは「端的に」現実性を彼に帰属させている。）そして、われわれがひとたび彼に現実性という属性を帰属させれば、彼はわれわれのそのような帰属の操作自体から独立して存在する猫であるという資格を得る。つまり、われわれの認識と独立に存在する猫である（われわれが見ていないときでも存在し、腹をすかせ、眠り、どこかを駆け回っている存在である）という資格と身分を獲得するのである。