

驚愕と夢みることの間に——王夫之『噩夢』「叙」注解

本 間 次 彦

一 「夢」に始まる

ある著作がいつか名づけられるときに、その書名の中にあえて「夢」という語が挿入されること、とはいかなる事態を意味するのだろうか。それは、その著作とその著作が受け入れられるであろう環境との間に生じかねない（場合によっては、積極的に生じさせたい）ある種の齟齬の存在を、事前に示唆しているということなのだろうか。あるいは、また、そうすることによって、その著作がなぜここに書かれねばならなかったのか、ということについて、その著作は自らをよりよく合理化できるようになるとでもいうことなのだろうか。そもそも、あらゆる著作には自らその出生の必然性について論証し、説得することが期待されているものなのだろうか。

ある著作が、そのテキストの成立のある段階において、その書名の一部に「夢」という語を挿入されるという事態をめぐっては、おそらく、こうした問いかけが問われうるであろう。そして、本稿もまた、こうした問いかけとともに展開されていくことになる。というのも、本稿の出発点がすでに、こうした問いかけが生み出される場そのものの中に置かれて

いるからである。換言するなら、本稿の出発点が置かれている場を特徴づけているのは、まさに以下のことがらなのである。

まず、本稿がここに関わりをもとうとする著作、すなわち、王夫之六十代半ばのある時期（一般的には、康熙二十一年（一六八二）と呼ばれる年の十月。もちろん、明朝の遺臣たる彼は、清朝の年号を使って日付を記してはいない。）に脱稿された著作は、まさに『噩夢』と名づけられていること。しかも、本稿がそこに焦点をしぼり、読解しようとするテキスト、すなわち、『噩夢』冒頭に付された「叙」に課されているのは、この著作がなぜあるいは可能であるだろう他の名ではなくて、「噩夢」とこそ名づけられねばならなかったのか、さらに、「噩夢」と名づけられるべきテキストはなぜ単なる偶然などによってではなく、いわば書かれるべくして書かれねばならなかったのか、について論証し、説得することであるということ。したがってまた、「叙」の末尾は当然に、「だからこそ、（書かれるべくして書かれたこの著作は、）『噩夢』と名づけられなければならないのだ〔故曰噩夢〕」、と締めくくられていること。

本稿の始まりの場所につき、これらのことを確認した上で、『噩夢』の「叙」を次には直接に読解していくことにしよう。それは、『噩夢』と題されたテキストの直前に位置すること、読者に対し、どのようにしてそのテキストを事前に開示しようとしているのか。そこでは、「噩夢」という名はどのように登場し、また、そのような命名と、そのように命名されたテキストの出生との必然性はどのように論証、説得されようとしているのか。これらのことが、「叙」の読解を通じて明らかにされなければならないだろう。

二 「言い表すことのできるもの」または秤

「叙」がそこですす述べるのは、『噩夢』と題されるはずのテキストはどのような目的の下に書かれたのか、ということである。それは決して「教」と「治」の「極致」、すなわち、儒者の理想とするような、教化と統治の不可分しかも最高

の水準での統合について、述べようとするわけではない。なぜなら、「そのような極致とは、簡単には言い表すことのできないものである〔其極致不易言也〕」からである。「教」と「治」の「極致」について述べることは、言葉を通じて「そのような極致」に接近しようとすることは、「叙」によれば、今はとりあえずほとんど不可能なのである。だとすれば、今ここに「言い表すことのできるもの〔所可言者〕」とは、一体、どのようなものであるのか。

「言い表すことのできるもの」とは、「教」と「治」の「極致」には到達しえないものであるのだから、それは、当然に「そこでの至上のものではない〔非其至者也〕」。したがって、それはせいぜい「教」と「治」に関して「次善程度のものであり、より具体的には、「現時点で極度の弊害をなすものについて、それを補正する〔因時之極敝而補之〕」ための政策提言を行う、といった程度のことには過ぎない。つまり、『噩夢』と題されるはずのテキストにおいて目指されていたのは、儒者にとって普遍的な理想たるべき「教」と「治」の「極致」を解明し、さらに、それを直接に現実へと架橋する、といったことなどではなくて、あくまでも「現時点で極度の弊害をなすもの」の個別的な、そして、暫定的な「補正」なのである、というわけである。このことを、「叙」は次のような比喻を使って形容している。

これはたとえば、秤（の重り）が低い方に傾いたときに、その重りの位置を移動させ（て平衡を保とうとす）ると、今度はまたそれが上にはね上がってしまうことが心配になる、というようものだ。そうは言っても、それにもまた（一応の）平衡状態というものがある。〔如衡低而移其權、又慮其昂。雖然、亦有其平者。〕

ここで、『噩夢』と題されるはずのテキストになぞらえられているのは、秤を使って計量を行う際にそのつど、一時的にもたらされるであろう平衡状態である。しかも、それは、計量されるものの重さに即座に対応してなされるはずの、頻繁な重りの移動によってしか得られないものである。それも、あくまでも個別的にであり、そしてきわめて暫定的にである。秤

がそれに期待される機能を果たすためには、その平衡状態に関して、このような性格（常に個別的であり、暫定的であるという）を維持することが不可欠であり、この点で、『噩夢』と題されるはずのテキストもまた同様の性格を等しく共有している、と「叙」は考えるわけである。

そうだとするならば、それでは、一体、『噩夢』と題されるはずのテキストの性格をこのようにもあらかじめ限界づけしてしまふような状況、そのようなテキストの出生の場をあらかじめ包囲して、テキストの出生を促進しつつもそれを一定の範囲内に制約していくような状況とはどのようなものであるのか。換言するならば、事前にそのテキストの内容についてある特殊な自己検閲を行うことを余儀なくさせて、「教」と「治」の「極致」について今ここに述べることをあらかじめ断念させてしまふような状況とは、一体どのようなものであるのか。そのことが問われなければならない。しかし、「叙」はそうした状況については明確に語ってくれてはいない。この点を、どのように考えたらいいのだろうか。このことを理解するためには、おそらく多少の迂回が必要となるだろう。

三 代行と隔たりそして自己検閲

ところでまず、事前のある種の自己検閲が『噩夢』と題されるはずのテキストに及んでいるとするならば、それは当然に、「叙」にもまた同様に及んでいるはずだ、と考えなければならぬ。というのも、「叙」は、『噩夢』と題されるはずのテキストの事前に位置すること、そのテキストの始まりをさらに改めて始めているとともに、『噩夢』と題されるはずのテキスト全体をそのテキスト自体に先立って開示する任をおうこと、すでにそのテキストのメタレベルに位置して、そのテキストの性格をある意味ではあらかじめ集約的に提示している、とも言えるだろうからである。つまり、『噩夢』と題されるはずのテキストが自らを提示するに先立って、「叙」はあらかじめそれを代行してしまっているわけ（このことはもちろん、「叙」の執筆がその本文に対して物理的に先行していることを意味するわけではない）、そこからして、この両者に

は同型の性格が避けがたく刻印されている、ということである。

しかし、これまた当然なことに、「叙」と「叙」が先行的に提示しているテキストとはまったく同一のものでもない。そして、この両者の間に確かに存する隔たりを利用して、「叙」は、それに物理的に引き続くテキストに先立ってテキストを開示する（両者が同一ではないからこそ、代行が可能になる）と同時に、そうした開示の程度をときに調節もしている（両者が同一ではないからこそ、代行されるのであって、単純に反復されるのではない）わけである。したがって、『噩夢』と題されるはずのテキストを事前に限界づけている先の状況を、「叙」がそこに明確に語っているかどうかといった問題が位置しているのは、まさに、そのテキストの代行に付随して「叙」に委ねられている、開示の程度をめぐってのこのような裁量権の枠の中なのである。そして、自らと自らが代行しているテキストとを同じく限界づけている状況につき、「叙」がそこに明確に語っていないということは、つまりは、それを全面的に開示するほどには、「叙」は、自らに委ねられた裁量権をここでは行使していない、ということに他ならない。

そうだとするなら、「叙」は、自らに委ねられた裁量権の範囲を自ら限定的にとらえたことになる。このようにして「叙」が二重に自己検閲をしている（本文と同型の性格を刻印され、さらに、「叙」と本文の隔たりから生まれる、本文の事前の代行に際しての裁量の自由を自ら大幅に放棄している、という意味で）とすれば、そのとき、『噩夢』と題されるはずのテキストの性格を事前に限界づけている状況は、ついに、「叙」にとっても、直接的にはまったく言及しえない対象ということになってしまふのだろうか。それは確かにその通りであろう。なぜなら、「叙」がそのことを明確には語っていないのは、自らに委ねられた裁量権に関わる選択の結果、「叙」自らがそれを明確には語りえない部類のことに分類し、「叙」の中からは排除してしまったせいなのだから。しかし、一方で、ことはそれほど単純でもないであろう。というのは、「叙」はその語りを通じて、自ら言及可能なこととして分類したものだけを述べるとともに、そこにはまた、直接的には言及しえないとされたはずのものが、それと同時に指し示されていないわけでもないのだから。そうした場合には、『噩夢』と題され

るはずのテキストを事前に包囲してしまっている先の状況も、直接的には言及されることのないままに、あるいは、密かに指し示されていることだろう。そうした密かな、または、婉曲な指し示し方とはどのようなものであり、そして、そこに指し示されているものとは一体何であるのか。これらについて、次に注目してみることにしよう。

四 「天」の力は今ここには及ばない

ところで、「叙」を通覧していくと、その末尾近くに、ある謎めいた一節がいささか唐突に、また、無造作に置かれていること、そして、そのことにより、他から際だっていることに気づかされる。それまでの文脈の展開からはやや逸脱ぎみにも思われるこの一節こそが、その謎めいたふぜいの彼方に、『噩夢』と題されるはずのテキストを事前に包囲してしまっている特殊な状況を、かろうじて指し示そうとしているのではないだろうか。そこでは一体、何がどのように語られているのか。

天がもし人々を死の淵から蘇らせようとし、人々を狂気の淵から解き放とうとするとしたら、その日の朝に言ったことが、その日の夕べには実行されているということも可能である。「天其欲蘇人之死、解人之狂、則且而言之、夕而行之可也。」ここで言われている「天」とは、この一節の中では、ある時代を生きる人々にとっては所与の歴史的背景を構成するであろう特殊な状況を可能にもし、また、その変革の可能性を与えもする、ある根源的な存在（換言するなら、状況にとっての状況）を指しているとして、とりあえず理解していいだろう（1）。そのような「天」には、現状を一日にして根底的に変革する（死から生へと、狂気から正気へと、つまり、暗黒から光明へと）ような力が想定されている。その力が全面的に発揮されるなら、たとえば、儒者の理想とするような「教」と「治」の「極致」へでも、一朝一夕のうちに到達するこ

とが可能であろう。しかし、「叙」によるなら、先に見たように、今ここで、「教」と「治」の「極致」について語ることはほとんど不可能な試みに他ならない。それも、理想と現実との隔たりが余りに大きいために、いきなりそうすることが無謀に過ぎるから「ほとんど不可能」なのではない。なぜなら、「天」の力は、一朝一夕のうちにもそうした隔たりを簡単に乗り越えられるはずなのだから。だとすれば、今ここに、「教」と「治」の「極致」について語ることがほとんど不可能だとされているのは、それは単に、そうした「天」の力が今ここに行使される可能性はきわめて乏しいと、「叙」があらかじめ確信しているからに他ならない。つまり、この一節では、いったんそれが行使されるなら、「天」はその無限の威力を瞬時に発揮するだろうことが生き生きと形容されている（死者をも蘇らせ、狂人をも正気に立ち返らせる力として）とともに、他方では、そうした威力が少なくとも今ここではほとんど発揮されえないだろうことが、ほのめかされてもいるわけである。

「叙」のこうした確信が、一つの現状認識として見た場合に、どの程度に正鵠を射たものであったかどうか、すなわち、現状を根底から変革しうる唯一の力としての「天」の力が今ここに行使される可能性に対する、「叙」のきわめて悲観的な観測がどの程度に妥当なものであったかどうかについては、とりあえず、ここでは問う必要がないだろう。むしろ、ここで問題にされるのは、「叙」は一体、今ここに与えられている状況、すなわち、『噩夢』と題されるはずのテキストにとってはそれを事前に包囲しているはずの状況を、この一節の中にどのように示唆しようとしているのか、ということである。そして、そこに密かに指し示されている状況とは、やはり、このようなものである。もし、「天」がその力を十全に発揮した場合には、「教」と「治」の「極致」へまでも、そこから一朝一夕のうちに引き上げることが可能だとされている、ある極限的な、または、最低最悪の状況、それこそが今ここに与えられている当のものだ、ということである。つまり、今ここにあるのは、人々が「死の淵」へと深く沈みこみ、あるいは、「狂気の淵」へと深く沈んでいるというような一種の極限状況そのものなのだ、「叙」は暗に言っているのではないか、ということである。

先に引用された一節に対して、以上のように解釈することが肯定されたとしたら、それを前提にして、ここまで展開されてきた「叙」の論旨を、次のようにも整理してみることができらるだろう。

人々は今ここに、「死の淵」「狂気の淵」へと深く沈みこんでいる。しかも、現状を根底から変革しうるはずの力としては唯一のものである「天」の力に対しても、今ここにその力が行使されることはほとんど期待できない。だからこそ、今ここでは現状に対して最低限の「補正」のみを目指すこと、それが、最上の選択なのである、と。

五 そして誰も読まない

「叙」のここまでの論旨は以上のようにも整理できるとして、次に問題になるのは、それでは、そうした論旨の展開を受けて、「叙」は一体どのように結ばれるのか、ということである。換言するなら、「叙」はその論旨の展開を一体どこで終結させようとしているのか、ということが次に問われるべきである。さらに、この問いをより具体化して言うなら、その中でもまず問われることになるのは、『噩夢』と題されるはずのテキストに示されているような、現状に対する最低限の「補正」策とは、一体、「死の淵」「狂気の淵」に深く沈んだ人々の関心、共感を呼ぶようなものなのか、また、最低最悪の現状を少しでも良い方向に打開するものとして彼らの支持を呼び寄せられるようなものなのか、ということである。

この点について、「叙」は次のように言葉少なに語っている。ただし、その答えは決してかんばしいものではない。

ああ、私は年老いてしまった。この心はただ天と地の間にあるというだけのこと、誰に対してこれを授けられるというのか。「嗚呼、吾老矣、惟此心在天壤間、誰為授此者。」

老境にさしかかった著者に残された時間は少ない。しかも、現状を、人々が「死の淵」「狂気の淵」へと深く沈みこんだ一

種の極限状況として理解し、また、そうした局面が今ここで抜本的に変革されることはほとんど不可能である以上、現状に対処する方策としては漸進的な「補正」策しかない結論づける、著者の「この心」は、同じ時代を共有しているはずの人々（この時代に共に「天と地の間にあ」って、共に「死の淵」「狂気の淵」へと深く沈みこんでいるはずの人々）からは決して受け入れられないであろう。「叙」は、自らの退場に引き続いてようやくこれから登場しようとしている、『噩夢』と題されるはずのテキストの登場の直前に至って、あらかじめその幕引き役を演じようとしているかのよう、このように述べているのである。『噩夢』と題されるはずのテキストは、同時代を生きる誰によっても決して理解されず、支持されず、その意味で、誰にも決して読まれないだろう、と（2）。

事ここに至っては、次のような一連の問いかけがどうしても問われなければならない。すなわち、誰にも読まれないだろうテキストを書くとは、一体どういうことなのか。さらに、そのようなテキストの性格と命運を先行的に提示している「叙」とは、そのとき、自らが事前に代行しているはずのテキストに対して忠実であると言えるのか。むしろ、それは、自らが事前に代行しているはずのテキストを事前に裏切り、そのテキストから、その執筆に関わる正当性、必然性を事前に剝奪してしまっているのではないか。そもそも、「叙」はこのまま結ばれてしまっているのか。

「叙」は、こうした問いかけを次々に呼び起こした上で、本稿の冒頭でも見たように、その最後を次のように実に簡潔に結んでいる。「だからこそ、（書かれるべくして書かれたこの著作は、『噩夢』と名づけられなければならないのだ」と（それに続いてさらに記されている日付と署名については、とりあえず、ここでは考慮の外に置いておく。また、本稿が「叙」末尾の一節を翻訳する際に補った「（書かれるべくして書かれた）」の部分に関しては、この後で、そうした補足の理由が説明される。）。そっけないこれだけの答えで、一体、こうした問いかけは十分に答えられた、と言っていいのだろうか。ここで問題はすべて、『噩夢』と題されるはずのテキストはやはりどうしても『噩夢』と名づけられなければならないのか、という一点に係ってくることになる。そして、そのときに改めて問われるべきなのはこれらのことである。「叙」末尾にお

いて始めて「噩夢」という名が登場してくること、それはどのようにそこに意味づけられているのか。また、そのような命名、さらに、そのように命名されたテキストの出生、これらの必然性はどのようにそこに論証、説得されようとしているのか。

六 様々なる夢の中で

まずは、「噩夢」という名の唐突な登場（「天」の力の威力を述べる、先の一節の登場の唐突さにも匹敵するほどの）の意味するところが問題である。そして、それを明らかにするためには、改めて「噩夢」とは一体いかなる夢なのか、ということから問われる必要があるだろう。

それは、何より特異な夢である。ただし、その特異さは、それ自身に単独に帰属するものではない。それは、他の夢からまったく孤立していることで、特異なわけではないのだから。そうではなくて、それは、そもそも、ある特異な夢の分類法の中に位置を占めていること、そのことによって特異なのである。そして、この分類法によるなら、夢は、たとえば、六つに分類することができる。すなわち、このようにである。

一曰正夢、二曰噩夢、三曰思夢、四曰寤夢、五曰喜夢、六曰懼夢。

「噩夢」という語の出典である『周礼』（春官占夢）において、夢の六種類（「六夢」）はこのように列挙されていた。「噩夢」は、このうち第二番目に挙げられている。このような分類法を通じて得られた六種類の夢は、それでは、それぞれにどのような特徴づけられているのか。また、この分類法の中で、「噩夢」は、その他の夢との関係で一体どのような位置を占めているのか。「噩夢」とはいかなる夢なのかということの問題にするなら、当然、これらのことが説明されなければならぬ。

い。しかも、この特異な分類法は、『周礼』の本文ではここに一度だけ登場し、これ以上の説明も特にされないままにまたたちまち退場してしまふのである。とすれば、やはり、ここでは、この分類法についてなされた歴代の注釈を参考にするところから始めるしかないだろう。

もっとも、歴代の注釈とは言つても、ここで特に参考になりそうなのは、清末の孫詒讓による『周礼正義』に引かれた、後漢の鄭玄の「注」と、孫詒讓自身によってなされた、鄭玄「注」に対する注である「疏」の二つである。この両者を参照しつつ、以下、これら六種類の夢が個々にどのように特徴づけられ、また、「噩夢」はそこにどのような位置を占めているかについて検討を加えてみたい。

「一曰正夢」。「注」によれば、「何かに感動することなく、平安な状態で自然に夢みられた〔無所感動、平安自夢〕」夢が、「正夢」である。「疏」は、「正夢」についての「注」のこのような解釈は、「以下の五つの夢がいずれも何かに感動して夢みられていることに対比されているのである〔対下五夢皆是有所感動而夢也〕」と補足している。

「二曰噩夢」。「注」は、先人である杜子春の解釈を引いて、「驚愕して夢みられた〔驚愕而夢〕」夢が、「噩夢」であるとしている。「疏」は、それを、「驚愕すれば心はそこに感動を生ずる、そこでそれにより夢みることである〔驚愕則心為之感動、故因而成夢〕」と敷衍している。

「三曰思夢」。「注」によれば、「目覚めている間に気にかけていることがあったので夢みられた〔覚時所思念之而夢〕」夢が、「思夢」である。「疏」は、それを、「気にかけていることがあれば情感は鬱屈してしまふ、そこでそれにより夢みることである〔思念則情感蘊結、故因而成夢〕」と敷衍している。

「四曰寤夢」。「これはいささか難解である。というのも、「注」は、「寤夢」とは、「目覚めている間にそれを口にしたので夢みられた〔覚時道之而夢〕」ものであると述べているだけで、やはり「目覚めている間に生起したある種の心の動きを原因としている、上述の「思夢」との差異は必ずしも明瞭にはなっていないからである。そのために「疏」は、「噩夢」や

「思夢」の場合のような「注」の単なる敷衍にはとどまらず、以下のように、「思夢」との差異を明瞭化する大幅な補足を付け加えている。「目覚めている間に目にし、そのことを口にしていれば、心の思いもたまたまそちらの方に引かれてしまつて、それを夢みるということもありうる。上述した思夢が、何かを目にすることによらず、もっぱら心に思い描いたものだけによつてゐる夢であるとは異なつてゐるのである「覚時有所見而道其事、神思偶涉、亦能成夢、与上思夢為無所見而馮虚想象之夢異也」。

「五曰喜夢」。「注」によれば、「喜んで夢みられた〔喜説而夢〕」夢が、「喜夢」である。「疏」は、それを、「心に喜ぶところがあつて、その感動により夢みることである〔心有喜説、則感動而成夢〕」と敷衍してゐる。

「六曰懼夢」。「注」によれば、「恐懼して夢みられた〔恐懼而夢〕」夢が、「懼夢」である。「疏」は、それを、「心に恐懼するところがあつて、その感動により夢みることでもあるのである〔心有恐懼、亦感動而成夢也〕」と敷衍してゐる。

六種類の夢の特徴を、「注」と「疏」は、このように個別に解釈してゐた。こうした解釈に従いながら（特に「疏」が提示してゐるグループ分けに従つて）、これら六種類の夢相互の関係についてとりあえず整理してみよう。「疏」の解釈によるなら、まず、これら六種類の夢は、それが「何かに感動して夢みられてゐる」かどうかで大きく二つに分けられることになる。「何かに感動することなく」、しかも、夢みられる「正夢」と、「何かに感動することなく」しては夢みられない「以下の五つの夢」の二つにである。そして、さらに「疏」によれば、「以下の五つの夢」の中には、好対照であることによつて一対をなす二つの夢が含まれてゐる。共に「目覚めている間に生起したある種の心の動きを原因としながら、その際に、一方は、まったく「何かを目にすることによらず」、他方は、「何かを目に」してそれを言い表すことによつてゐる、「思夢」と「寤夢」の一対がそれである。ところで、「以下の五つの夢」のうち残された三つ（「噩夢」「喜夢」「懼夢」）については、「疏」も特にグループ分けを提示してはいない。ただ、これらへの「注」がいずれも、「驚愕して、喜んで、恐懼して」「夢みられた」（○○而夢）の形式でなされてゐるところからして、「疏」は残る三つについても一つのサブグループと

して、一まとまりに考えていたように思われる（つまり、この分類法の中では、一番目の「正夢」から始まって、おおよそ、列挙の順番とグループの区分が対応しているのである。その唯一の例外が、「喜夢」「懼夢」とサブグループをなす「噩夢」が二番目に挙げられていることである。）。おそらく、大きな感情の変化が影響して引き起こされた夢のグループとしてである。そして、「噩夢」はここに位置しているのである。

「噩夢」という語の出典である『周礼』のテキストにおいて、「六夢」と呼ばれる夢の分類法の中のどこに「噩夢」が位置しているかを、他の五つの夢との関わりでこのように確認した上で、次には、再び「叙」に立ち返って、そこではこの「噩夢」という語が、「六夢」の他の五つとは切り離されて、新たにどのように用いられようとしているかを検討することにした。それとともにまた、問題は再び、『噩夢』と題されるはずのテキストはやはりどうしても『噩夢』と名づけられなければならないのか、という一点に立ち返ってくることになる。

七 「噩夢」に終わる

ところで、「噩夢」が「驚愕して夢みられた」夢であるとすれば、「叙」は、『噩夢』と題されるはずのテキストを事前に代行しつつ、ここで既に、夢みる前に「驚愕して」いるはずである。そして、その「驚愕」の対象となっているものは、当然、『噩夢』と題されるはずのテキストを事前に包囲している先にも述べた状況と、そうした状況への対応策にあらかじめ宣告された無効性の結論とであろう。すなわち、人々は今ここに、「死の淵」「狂気の淵」へと深く沈みこんでいる。しかも、現状を根底から変革しうるはずの力としては唯一のものである「天」の力も、今ここにその力が行使されることはほとんど期待できない。だから、今ここでは現状に対して最低限の「補正」のみを目指すことが、最上の選択である。しかし、そのような試みとして生み出された、『噩夢』と題されるはずのテキストも、同時代を生きる者によっては決して理解されず、支持されず、つまりは、誰にも決して読まれないだろう、というあれである。

こうした状況と、あらかじめ効果が封殺されたそれへの対応策という堅固な組み合わせがいに深い絶望によって人を「驚愕」させるとしても、一方で、「噩夢」が人の夢の一類型として確かに登録されている（儒者たちの經典である『周礼』に）限り、人は（少なくとも、儒者は）「驚愕して」なおかついまだ夢みることができはすなわである。そしてまた、そうした「驚愕」が、沈滞する現状とともに、今しばらくは持続し、反復するものである以上は、「驚愕して」夢みることと同様に反復し続けるであろう。だとすれば、「驚愕」は、むしろ、人に夢みる権利を、積極的に与えているのである。あるいはまた、「驚愕」は、人に夢みる義務を、すなわち、「驚愕」が人に与える衝撃の強度に対して、人が夢のかたちを通してではあれ、何らかの反応を示す義務を負わせている、とさえ言っていいいのかもしれない。

おそらく、「叙」がその末尾に至って「噩夢」という名を唐突に登場させ、その名によって、後続するテキストを命名しようとしたのは、このような理由からであろう。だとすれば、そのとき、『噩夢』と題されるはずのテキストは、やはり書かれるべくして書かれたものであった。なぜなら、「驚愕して」なおかついまだ夢みること、あるいは、繰り返し「驚愕して」、そのゆえに反復して夢みること（3）は、人に与えられた固有の権利であり、さらに、ここでは、人に固有の義務ですらあるだろうからである。こうした権利と義務を確保することで、『噩夢』と題されるはずのテキストに対して、その命名とそのテキスト自身の出生とに関する必然性を保証するためにも、「だからこそ、（書かれるべくして書かれたこの著作は、『噩夢』と名づけられなければならぬ）」だったのである（4）。

(1) 清初の時期には、「宋学の成立以降、理法的・法則的な「天」観念が次第に定着して」きた趨勢、すなわち、「天の「合理化」」「天」を「理」に一体化させるといいう意味で）の傾向に対して、一種の反動とも言うべき「天」の強調―再発見」の動きがあったことを、伊東貴之「《秩序》化の諸位相―清初思想の地平」（『中国―社会と文化』第十号、中国社会文化学会、一九九五）は指摘している（三七、五二―五三頁）。「天」を「理」の上位に置いて、両者の間に越える

こののできない一線を画そうとする、王夫之の別の場所での試み（『読四書大全説』卷十『孟子』「尽心上篇」五。これは、伊東論文ではふれられていない。）も考えあわせるなら、ここでの「天」の位置づけにもそうした理解がおそらくは反映しているだろうし、それは伊東論文の指摘する、清初期の「天」の強調＝再発見」の動きにも当然連なるものであろう。

(2) たとえば、その後、魯迅は、密閉された「鉄の部屋」とその中に「熟睡している人々」との取り合わせで、自らをとりまく同様の極限状況を描くだろう（『呐喊』「自序」）。そして、そうした隘路から脱出するための窮余の一策として、そのとき、魯迅を執筆へと促したものは、完全には「抹殺」しえない希望、すなわち、やはりいつか（ただし、人々が窒息してしまいう前、したがって、遠くはない「将来」に）誰かは読んでくれるかもしれない、という希望であった。このような希望までを、「序」はここでは断念していると思われる。

(3) 高田淳『王船山詩文集——修羅の夢』（『東洋文庫』三九三、平凡社、一九八一）によれば、王夫之はその詩の中に（放杜少陵文文山作七歌）、清朝治下における自らの境遇を修羅（阿修羅）のそれにも比している（五六―五七頁）。「かつて自由に天空を飛翔した修羅は」、「今や地中に逼塞している」のである。そして、そのような状況にあって、なおかついまだ夢みられる「修羅の夢」とは、このようなものであろう（二二三頁）。

旧夢已不統 旧夢 已に統（つ）がず

無如新夢驚 新夢に驚くに 如（し）くは無し（「統夢庵」）

高田はこれを意識ぎみに次のように敷衍している（二二四頁）。

この世がたとい夢であっても、夢を見続けてゆく他はない。だから、昔の夢が終わったにしても、さらに新しい夢に驚き醒め、新しい夢を見続けてゆくのである。

また、ついでに言えば、『王船山詩文集』には『噩夢』「叙」の注解も収録されていて（三三三—三三六頁）、本稿も示唆を得ている。

(4) 同時代に一人の読者も持ちえないままに、また、持ちえないことに、「繰り返し」「驚愕して」、そのゆえに反復して夢みることに、あるいは、一切の希望も楽観も持たずして、しかも、不在の読者を「反復して」「夢みることに」——待つことに他ならないのではないだろうか。『噩夢』の後に書かれた著作が（序文の日付は、『噩夢』「叙」執筆の二年後になっている）『俟解』と、すなわち、「理解されることを待つ」と名づけられているのは、その意味できわめて示唆的である。

これを、黄宗羲の『明夷待訪録』「題辭」に散見される、「問われることを待つ（「待訪」）ことへの抜きがたい希望と楽観（「いまだ絶望というわけでもない（猶未絶望也）」、「期待できるかもしれない（或庶幾焉）」といった言い回しにうかがえるような）に對比すれば、王夫之と黄宗羲両者の「待つこと」への構えの違いは明らかである。そして、極言するならば、老境にさしかかったの慨嘆を、「吾老矣……（誰為授此者）」と述べる「叙」に対し、「題辭」では同様のことが「吾雖老矣……（如……見訪、或庶幾焉）」と言われている点に（わずか「雖」一字の有無の差でしかないとは言え）、両者の「待つこと」への構えの違いが端的に示されている、とすら言えるかもしれない。