

探寻《梦之世界》¹

——周作人接触文化人类学的契机

小川利康

论文摘要：周作人在《自己的园地》这一系列文艺评论里推出以精神分析学评论作品的方法。最早的即是拥护郁达夫的《沉沦》（1922年3月）。他为了拥护作品里的性爱描写，不得不意识到现实生活与文学虚构之间的区别方法。他在《文艺与道德》（1923年6月）引进精神分析学理论说明：在现实生活上受到压抑的欲求可以在艺术上得到缓解，因此艺术离不开现实生活，而现实生活需要艺术这个虚构。在《镜花缘》（1923年3月）用科幻小说家丹绥尼（Lord Dunsany）的话说“梦想是永远不死的”。这里“梦想”也该依据精神分析学理解的。周作人再从精神分析学出发，在《科学小说》（1924年9月）里把梦想与文化人类学联系起来。为了这些理论建设，蔼理斯《梦之世界》（Havelock Ellis, *The World of Dreams*, 1911）起了很大的作用。在《自己的园地》自序（1922年1月）有译自伏尔泰《老实人》（Voltaire, *Candide*, 1759）的话：“这些都是很好，但我们还不如去耕种自己的园地”。蔼理斯竟然把这些话作为“梦之世界”的比喻，写在《梦之世界》的结论里。著者认为周作人选用“自己的园地”来借喻作为“梦之世界”的文学园地。

关键词：周作人；蔼理斯；生活之艺术；精神分析学；文化人类学；

1 本文基于《叛徒と隠士 周作人の一九二〇年代》（平凡社2019年）第四章第一节编译而成。

1. 问题的提出

蔼理斯 (Havelock Ellis, 1859-1939) 是医生、性心理研究学家、文艺评论家。周作人本人也承认对自己的影响, 在《周作人自述》(1934年12月) 里强调“所读书中, 于他最有影响的是英国蔼理思的著作”。但要正确评估蔼理斯的影响, 我们可能注意得还不够。主要因为蔼理斯著作甚丰且理论面极为广泛, 不止性心理学研究, 还有探讨文学作品、批评社会的文字。周作人留日时期在东京神田丸善书店邂逅蔼理斯著作以来, 一直搜集蔼理斯的著作。

他在《东京的书店》(1936年10月) 强调, “最重要的是蔼理斯的《性心理之研究》(*Studies of Psychology of Sex*, 1897年—1910年出版, 第7卷1928年出版) 七册, 这是我的启蒙之书, 使我读了之后眼上的鳞片倏忽落下, 对于人生与社会成立了一种见解”。他还接着列举蔼理斯的著作, 从第一部著作《新精神》(*New Spirits*, 1890年) 到当时刚出的自传《现代诸问题》(*Questions of our day*, 1936年), 说“都从丸善购得”²。如他自己回忆说“因‘妖精打架’而对于自然与人生小有所了解”, 蔼理斯为他开导理解人性, 起了很大的作用。周作人在《人的文学》提出的灵肉一致的观点里也反映出蔼理斯《惠德曼》(Whitman, 收入於《新精神》) 里的科学观点³。

蔼理斯对周作人的影响不止于此。1923年开始他又频繁摘引蔼理斯论著。他似乎这时候重新阅读蔼理斯, 得到了新的启发⁴。他通过蔼理斯深入了解精神

2 周作人《东京的书店》(《宇宙风》第26期, 1936年10月1日)、《周作人散文全集》第7卷344页。*Questions of our day* 是蔼理斯的晚年最后一本自传, 但书中蔼理斯讨论当今社会的问题。周作人提到的《现代诸问题》似指这本书。

3 Havelock Ellis, *The New Spirit, Whitman*, London: George Bell & sons, York street, Covent garden, 1890. 126 ~ 127页。关于这个问题, 详见拙著《剖析《人的文学》的思想骨骼——蔼理斯与新村主义的影响》(国际学术研讨会“回顾百年: 文化与文学”, 中国人民大学, 2019年6月30日)。

4 还有一点可注意的是, 1923、1924年的周作人日记附录的购书目录上多次出现蔼理斯的著作。这也可见他对蔼理斯的关注。主要原因可能在于这是美国的现代丛书 (Modern Library, 1917年由Boni and Liveright创办) 重印很多蔼理斯的著作, 这似乎促使他重买一遍。周作人在《蔼理斯的话》(1924年2月) 提到新出“现代丛书”的事情。

分析学、文化人类学，建起了自己的理论框架。小文企图描绘出周作人接触文化人类学的契机。

2. 蔼理斯与精神分析学

周作人1924年11月在《语丝》创刊号上发表《生活之艺术》。他依据蔼理斯的《圣芳济与其他》提出“生活之艺术”这个理想，表示当今中国需要“新的自由与新的节制”。同时认为所谓“生活之艺术”即可以用中国固有观念的一个“礼”字来表现。这个理想虽然是仍以调和“禁欲与耽溺”为终极目标的灵肉一致之说，但它的理想已升级为一种艺术理论了。

周作人提出“生活之艺术”之前，深受厨川白村以及精神分析学的影响。要把“生活之艺术”作为审美理论来看，不可缺少对精神分析学的理解。周作人阅读《苦闷的象征》（《改造》1921年初稿版）之后，开始用精神分析学的理论评论文学作品⁵。拥护郁达夫的《沉沦》（1922年3月）即此一例。他依据美国A·莫台尔（Albert Mordell）《文学中的色情动机》（*The Erotic Motive in Literature*, 1919年）的理论，把郁达夫的作品定位于“第二种的非意识的不端方的文学”，但同时表示这并不是“不道德的性质”的文学⁶。据周作人日记（1922年2月9日），可知他阅读《文学中的色情动机》后，才拿笔写评论《沉沦》的。至于“非意识的不端方的文学”的具体内涵，周作人如此解释：

据“精神分析”的学说，人间的精神活动无不以（广义的）性欲为中心，即在婴孩时代，也有他的性的生活，其中主动的重要分子，便是他苦（Sadistic）自苦（Masochistic）展览（Exhibitionistic）与窥视（Voyeuristic）的本能。这些本能得到相当的发达与满足，便造成平常的幸福的生活之基

5 周作人参照厨川白村在日本杂志《改造》（1921年1月号）上发表初稿。周作人接受厨川白村的影响的问题，详见拙稿《周氏兄弟的时差——白桦派与厨川白村的影响》（《文学评论丛刊》第14卷2期）。厨川在《苦闷的象征》里也提到过莫台尔的著作，但没有介绍具体内容。

6 周作人《沉沦》（《晨报副镌》1922年3月26日），《周作人散文全集》第2卷538页。

础，又因了升华作用而成为艺术与学问的根本：倘若因迫压而致蕴积不发，便会变成病的性欲，即所谓色情狂了。⁷

据他解释，“第二种的非意识的不端方的文学”就是虽然在现实生活上没能得到满足，但经过升华作用在艺术上得到满足的形态。这段说明可在莫台尔的原著里也可以找到，他主要参照该书第十章《作家的幼年爱欲及其升华》。

但是，当这种（幼年的）性爱生活随着他把另一个人作为性对象而失去快感时，他内心的冲动却依然存在或者部分存在，于是就变相地表现为：对他人的身体施虐以求快感（施虐）、让他人对他的身体施虐而获得快感（受虐），在他人面前裸露自己的私部以求刺激（暴露）、偷窥他人的裸体以求自我满足（窥视）。⁸

周作人虽然在评论里没有明说，但莫台尔根据上述讨论，最后总结如下：

有许多作家，他们表现出了自身的变态倾向却并不自知。譬如，某个作家总以为自己在和艺术中的清教主义抗争，殊不知当他热衷于描写裸体和男女私密行为时，他无意间暴露出了他的暴露和窥视倾向。他内心本有这样的冲动，但由于生活在文明社会而受到压制，于是就无意识地通过艺术创作发泄了出来。⁹（划线为著者所加，下同）

当年郁达夫从文学研究会受到谴责时，周作人说明郁达夫的作品不是不道德文学，与淫书绝不相同，是因为对人生有“真挚”的态度。尽管如此，但仅以“真

7 周作人《沉沦》，《周作人散文全集》第2卷537页。

8 Albert, Mordell, *The Erotic Motive in Literature*, Boni and Liveright, 1919, P.135-136, 中文译本：莫德尔《文学中的色情动机》（刘文荣译，文汇出版社2005年）136页。

9 Albert, Mordell, *The Erotic Motive in Literature*, P.135-136, 莫德尔《文学中的色情动机》136页。

挚”这个模糊的概念，很难阐明与淫书之间的差异。周作人接受精神分析学理论的理由也即于此。如在上面莫台尔所说，利用精神分析学理论，十分能够说明在“社会上受到的压制”时，作为弥补现实生活上的不满，可以“通过艺术创作发泄出来”。当然精神分析研究的中心意义在于阐明人类精神结构机制的秘密，但周作人看来，利用精神分析学的理论的关键即在于：把现实生活与文学虚构这两者的分明区别。因为当时文学研究会主办的《文学旬刊》上匿名攻击《沉沦》，批评道：“那几个新文学家的性欲描写，固然不如旧式淫书之甚，态度也绝不相同，结果也绝不会有十分害处，然而至少也已使这些地方给他们的全书以洗扫不掉的污点了¹⁰”。当时的文学研究会提倡“血和泪的文学”，急于追求反映现实的文学作品，没有充分意识到现实生活与文学虚构的区别，结果严厉批判文学作品上的“性欲描写”，甚至把《沉沦》视作淫书之类。

周作人针对文学研究会竟把虚构与现实混为一谈的情况，才提出精神分析学理论。后年郁达夫十分感谢地回忆道：“周作人先生，在北京的《晨报》副刊上写了一篇为我申辩的文章，一般骂我诲淫，骂我造作的文坛壮士，才稍稍收敛了他们痛骂的雄词”。¹¹

这一场笔墨官司可能是周作人初次运用精神分析学评论文学的最大动机。后来他《对于戏剧的两条意见》（1922年3月）里也提到猥亵文学的定义，参照精神分析学理论。这时期他否定托尔斯泰式的人道主义文学之后，一直在探索自己该走的路子。周作人阅读莫台尔的著作，他应当看到莫台尔提及蔼理斯的名字。在英美两国的研究史上，蔼理斯介绍弗洛伊德的功劳是不可磨灭的。莫台尔在也该书第十章开头讨论弗洛伊德的性爱研究时，提到蔼理斯等人的研究¹²。周作人探讨这个问题时，一定会联想到蔼理的著作。

1923年6月，周作人在《文艺与道德》上再进一步深入精神分析理论。在

10 CP《杂谭三·丑恶描写》（《文学旬刊》1922年5月21日）。CP似是郑振铎的笔名。

11 郁达夫《鸡肋集题辞》《郁达夫全集》第10卷（浙江大学出版社2007年）301页

12 Albert Mordell, *The Erotic Motive in Literature*, P.132, 莫德尔《文学中的色情动机》132页。

此展开新观点时，他顺理成章地摘引蔼理斯的文章。他为了拥护描写性爱的文学作品，译介蔼理斯《断言·凯沙诺伐论》如下：

在大自然里，欲求急速地变成行为，不留什么痕迹在心上面，或一定程度的节制——我并不单指关于性的事情，并包括其他许多人生的活动在内，——是必要的，使欲求的梦想和影象可以长育成为艺术的完成的幻景。……但是社会的观点却与纯粹的自然不同。在社会上我们不能常有容许冲动急速而自由地变成行为的馀地；为要回避被迫压的冲动之危害起见，把这些感情移用在更高上稳和的方面却是要紧了¹³。

蔼理斯认为“欲求的梦想和影象”是培育艺术的必要条件，但如果“欲求急速变为行为”，不能心上留下任何“梦想和影象”。要保留让欲求升华为“梦想和影象”的余地，需要“一定程度的节制”。同时为了缓解精神上受到的迫压，需要“把这些感情移用在更高上稳和的方面”。艺术创作有助于缓解感情冲动的。

蔼理斯的逻辑与上述莫台尔的对比起来，可以说是颠倒过来的。莫台尔认为“艺术创作”上的“发泄”是由于现实生活上无可避免地“受到压制”的结果。于此相反，蔼理斯从培育艺术的角度回溯过去，认为艺术创作需要“节制”。这“节制”即等同于莫台尔论述上的“受到压制”体验。虽然两者的论述方式不同，但艺术创作的来源都一致认为是社会生活上的“压制”或“迫压”的体验。到此地步，周作人不只为了拥护描写性爱作品，而为了拥护文学虚构的独立性，开始重视“梦想”。

周作人提起文学虚构，话题涉及到神话、童话之类。在《镜花缘》（1923年3月），他首先称赞《镜花缘》的荒唐无稽，然后指出孩子爱说谎是幼年时期的丰富想象力的表现，认为撒谎也除非骗人图利，并不是坏事。他文中还引用科伦

13 周作人《文艺与道德》（《晨报副镌》1923年6月1日），《周作人散文全集》第3卷63页。Havelock Ellis, *Affirmations, Casanova*, Walter Scott Ltd. 1898, P.116-117.

(P.Colum, 爱尔兰诗人) 为丹绥尼 (Lord Dunsany) 《梦想者的故事》(*A Dreamer's Tales*, 1910年) 写的序文。引文中介绍丹绥尼的故事是“专将梦想与空想给人听”，而且“在他的著作里几乎不能发见一点社会的思想”。

丹绥尼是一个爱尔兰的作家，他的作品现在被评为 20 世纪幻想小说的鼻祖。美国奇幻小说家洛夫克拉夫特 (H.P.Lovecraft) 深受他的影响。丹绥尼的小说故事很多取材于神话故事，正如科伦所说故事内容与现实生活离得很远。科伦的评语今日看来也很妥当的。周作人该是先从神话的方向入手，但他称赞丹绥尼说“梦想是永远不死的”。从此可以看出他对文学的虚构性的重视。周作人虽没引用，但他的引文前一段，科伦评丹绥尼如下：

我们当今都是编故事的 (fictionist) 了。丹绥尼却是一个在文学界里稀少的存在，即是说谎话的 (fabulist)。他的目的不是强加于我们一个形式：即所谓现实——这个优美、令人印象深刻、重要的形式，他的目的却在于把我们完全从这个现实中转移出来。¹⁴

fictionist 一般译作小说家，fabulist 一般译作寓言作家、说谎的人。寓言一般倾向于教训式的故事，但以丹绥尼而言则不然。科伦则看重丹绥尼的虚构性而表示“他的目的却在于把我们完全从这个现实中转移出来”，强调他作品的虚构性。科伦不是精神分析学的专家，但与《文学与道德》联系起来看，周作人在此主张的“梦想是永远不死的”这个话语是不能忽略精神分析学的背景来理解的。

3. 葛理斯与文化人类学

周作人留日时期阅读安德鲁·兰 (Andrew Lang) 《神话与宗教》，第一次接触文化人类学，后来通过订阅柳田国男主办的日本民俗学杂志《乡土研究》了解

14 Lord Dunsany, *A Dreamer's Tales*, Modern Library, Boni & Liveright, 1919. 1910年初版本不收科伦的序言 (Introduction)

日本民俗学家，有如南方熊楠、津田左右吉等撰稿人。当时有不少人撰文提起弗莱则（J.G.Frazer）《金枝篇》（Golden Bough），周作人也该注意到。但他日记上出现泰勒、弗莱则的名字比较晚，1917年6月才有记录阅读弗莱则《普修该的工作》（Psyche's Task, 1909），接着看泰勒的《原始文化》，这些都从北京大学图书馆借的。1921年在《野蛮民族的礼法》里有介绍弗莱则。《普修该的工作》是一本简介《金枝篇》的入门书，扼要讲授野蛮民族的迷信习俗。关于这方面，赵京华、子安加余子已有很多研究。但在此恕不赘述。

文化人类学渗透周作人的文学论，我想从1923年开始的。如在上面《镜花缘》里提及“梦想”也是一个征候，在《神话的辩护》（1924年1月）说明神话、传说、童话三种当中童话起源最古老，“在图腾（totemic）社会中为群众所信的”故事¹⁵。从此可以看出周作人对这些英国学界的情况有十分了解。

到了《科学小说》（1924年9月），开始深入童话研究的真谛，阐明童话对儿童的作用和意义。他参照葛理斯《断言·凯沙诺伐论》、《社会卫生的事业》、《梦之世界》，讲解童话为了儿童的健康成长实在有必要，从而反对以科学为借口禁止儿童看童话。在此我们可以看到周作人依据葛理斯阐明儿童需要童话的理由，并讲解童话里多掺杂荒唐无稽故事，是因为儿童成长过程中重蹈体验古代“野蛮（savage）”民族的精神记忆¹⁶。

周作人首先扼要介绍葛理斯《断言·凯沙诺伐论》和《社会卫生的事业》里说及童话的部分，如果大人不给儿童看童话，儿童自己为了弥补精神生活上的不足，开始编造更加荒唐可骇的故事。因此大人不得不又供给童话了。周作人根据葛理斯的话，主张当今中国儿童也需要童话的。至于儿童为何需要荒唐无稽的故事，周作人具体没有解释，但从他参照的《社会卫生的事业》的文章里可以找到如下说明。

15 周作人《神话的辩护》（1924年1月），《周作人散文全集》第3卷330页。

16 “野蛮（savage）”这个概念与当今21世纪多元化价值观绝不相容，但作为历史概念很难替换，只能沿袭使用，希望提前原谅。

野蛮人看世界几乎与文明社会的孩子看的一样，夸张地看待自己以及自己周围环境。但他也看得几分诗意魅力、令人喜悦、又很高明的创意，这是儿童无法做到的。……童话故事不过是原始神话、原创传说，古老神话的最终和流变版本而已。在纯粹或没流变版本中，原始民族的神话和传说往往与孩子的精神并无二致。¹⁷

这段周作人自己没有引用，但从蔼理斯的这段叙述可以了解：儿童的精神生活与野蛮人相似，以自我为中心的眼光看世界，童话故事的内容与原始神话传说有很多共同点。这种看法在当时的文化人类学、民族学比较普遍的。不需赘述，蔼理斯撰述此书的时代正是文化人类学在英国发达的时代。文化人类学的开山祖、泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）当时虽已临暮年，但享有盛名。蔼理斯则长期居住英国伦敦（晚年迁到萨福克郡），自然对泰勒有一定的了解。蔼理斯在《梦之世界》（*The World of Dreams*, 1911）的结论提起泰勒的名字说道：

我们经常听说：儿童是现代的野蛮、原始人的象征。从严格意义上讲，这并不是真实，我们不得不怀疑古代人与现代的野蛮人竟是一样的。但我们在做梦时走进的思维与感觉的方式，与其说文明社会上的精神形态，宁可说往往类似于古代人与后来的野蛮人的思维与感觉，这是毫无疑问的。我们今天离梦之世界如此遥远，以至于我们在清醒生活上几乎没能从梦之世界找到灵感。而对原始人来说，清醒生活的方式与睡眠世界的方式之间差距并不那么大，所以原始人并不诧异对一个世界（清醒生活）里发生的现象改在别的世界（睡眠世界）找到解释。泰勒最早提出的精灵轮（特别是他的“原始文

17 Havlock Ellis, *The Task of Social Hygiene*, Houghton Mifflin Company, 1918. P.240

化” Primitive Culture, 1871) 可在梦之世界里找到原始宗教和哲学的主要源泉。¹⁸

从《梦之世界》可以看出葛理斯对野蛮人的认识基本上蹈袭泰勒《原始文明》的观点。不只泰勒，还有弗莱则的名字也在《性心理学研究》第六卷上频频出现。弗莱则（通译：弗雷泽，James George Frazer 1854-1941）当时就在英国剑桥大学三一学院（Trinity College）的书斋里埋头研究文化人类学。如上面所说，葛理斯的精神分析学研究，性心理学研究与泰勒他们的文化人类学的研究在很多方面拥有共同点，很有互动的关系。

葛理斯《梦之世界》从精神分析学的立场来研究梦与人类的深层关系，但他认为梦之世界保留古代人类的历史记忆的同时，时时隐藏着现代人下意识里压抑的感情。这份错综复杂的感情成分，葛理斯称作象征（Symbolism）。葛理斯如是说：

象征是当今渗入我们语言以及实在很普遍地渗入我们生活层面，大都自从古代以来与传统文化一并传下来的。这些实在太古老，我们通常忽略它原来的意思。我们日常生活中很少加新的，而且很多是故意的。但我们一旦失去或超越通常意识，以至疯狂、幻觉、童年、野蛮、民间传说、传奇、诗歌和宗教——我们立刻跳进象征之海。在象征之海获得自由行动，而居然能保持正常精神状态的领域，那就是梦之世界。¹⁹

这段似乎可以说明1924年后周作人接受的葛理斯的影响。他接受的影响不只是性心理学，把性心理学、精神分析学、文化人类学以及文学（特别是象征主义）统合起来的整体思想。或许对周作人来说分开讨论难免要失去本来的面貌。

18 Havlock Ellis, *The World of Dreams*, Houghton Mifflin Company, 1911. P.266.

这段周作人自己没有在自己的文章里引用过，但在《论女袴》提起中国保守社会极力管理女生制服，他表示这些行为完全与野蛮民族思想一样。然后摘译蔼理斯《梦之世界》如是说：

如须勒特耳 (Th. Schroeder, 见 Ellis 著《梦之世界》第七章所引) 所说，现代的禁止文艺科学美术等大作，即本于此种原始思想，以为猥亵在于其物而不在感到猥亵的人，不知道倘若真需禁止，所应禁者却正在其人也。教育会诸人之取缔“豁达脱露”，正是怕肘膝的蛊惑力，所以是老牌的野蛮思想，不能冒我们新开店的招牌。²⁰

须勒特耳所说内容不在本文，在注脚里的补充文章，而这个注脚与上面讨论梦里的象征集中出现在第七章《梦里的象征》(Symbolism in Dreams)。周作人虽然很少提及《梦之世界》，这一段也细枝小节，但从此可以看出这时期周作人从蔼理斯接受的影响的广泛博达。

4. 探寻《自己的园地》

1922年1月，周作人发表《自己的园地》自序，文中引用福禄特（通译为伏尔泰 Voltaire, 1694-1778）《亢跌特》（通译为《老实人》，Candide）的一句话：

这些都是很好，但我们还不如去耕种自己的园地。²¹

此句表明周作人要专心关自己的园地——文艺的，当今研究周作人的行业里，此句实在“脍炙人口”。但本来此句来自法国十七世纪的小说，民国时期也

19 Havlock Ellis, *The World of Dreams*, Houghton Mifflin Company, 1911. P.156. 并参照了日译本。

20 周作人《论女袴》（《语丝》第5期，1924年12月15日），《周作人散文全集》第3卷547页。
Havlock Ellis, *The World of Dreams*, Houghton Mifflin Company, 1911. P.191.

不见得“脍炙人口”，周作人却认为恰恰相反。那么他从哪里看来的？我想他阅读蔼理斯《梦之世界》才得知这句话。而且对此非同一般的共鸣，才在自序提出的。蔼理斯在《梦之世界》结论的最后一段如是说：

伟大的博物学家林奈（Carl von Linné）曾经说过，他宁愿花一辈子时间研究地球上用一只手足以遮住的园地。不管我们调查的园地多么小，它终能带我们抵达（巨大的）太阳。世上没有太微小或太琐碎的东西。我经常痛苦地回想起一件往事，多少年前因为年轻傲慢乱说伤害过别人，讥笑他道出自己的梦多么愚蠢。自此以后，我忏悔自己的言行。十八世纪的贤明哲学家说道：“耕种你的园地”。就我所关心而言，尽力耕种了自己的梦的园地，虽然这块园地不见得很大。然而我有时想起：通到园地的每一条小路或许终能抵达宇宙的核心。²²

周作人自己虽没引用这段文章，但无疑读过的。

如上所说，周作人从《沉沦》（1922）开始走近精神分析学，再从《科学小说》（1924年）开始走近文化人类学了。这条路子可以说完全沿着蔼理斯《梦之世界》的内容。如此看来，那么他在《自己的园地》这一系列文艺评论开始引进精神分

21 周作人《自己的园地·自序》（《晨报副镌》1922年1月22日），《周作人文全集》第2卷509页。

22 H. Ellis, *The world of dreams*, Houghton Mifflin Company, 1911. P.281. 并参照日译本。

关于《自己的园地》的探源，袁一丹教授也在《“书房一角”：周作人阅读史初探》（《现代中文学刊》2018年第6期）上有讨论。袁教授注意到周作人在《京报副刊》的“十部青年必读书”里提到法郎士所著《伊壁鸠鲁的园》，认为与《自己的园地》的“园地（garden）”有着内在联系。并说明法郎士在理智的特质上有很多借鉴于伏尔泰（Voltaire），然后指出：“据周作人日记，法郎士《伊壁鸠鲁的园》的购书时间为1923年8月。从时间顺序上看，周作人可能是先从伏尔泰《老实人》那里借用“自己的园地”之说，才对法郎士《伊壁鸠鲁的园》产生兴趣”。著者认为虽然在“园地”的内涵上，尚需与袁一丹教授商榷，但探索“园地”之探源互相没有矛盾。还有一点要注意的是：《梦之世界》在周作人日记1924年4月的购书目录上出现，周作人却已在《文艺与道德》（1923年6月）上提到《梦之世界》，因此著者认为1924年的购书记录不是初次，周作人应是更早买到《梦之世界》。1924年的周作人日记上，他5月买《男与女》（*Man and Woman*）、7、8月陆续买《性的心理研究》，这些购书也都不是初次的。有关Modern Library的出版情况，已在注释4略有说明。总之，初次买到《梦之世界》的时期该是更早的。

析理论时，他不可能不想到“尽力耕种了自己的梦的园地”。著者认为周作人选用“自己的园地”来借喻作为“梦之世界”的文学园地。

修改稿：2019年6月15日

This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number JP17K02651