

中国古代の占夢（一）

今 場 正 美

凡例

- 一 これは、劉文英『夢的迷信与夢的探索』（中国社会科学出版社、一九八九年八月）の日本語訳（抄訳）である。
- 二 原著は、上編、下編、外編の三部からなる。本稿は、上編「中国古代的占夢迷信」を訳出するものである。
- 三 本文中、（ ）は原著者による注で、（1）（2）などの番号を付し「」は訳者による注で、「1」「2」などの番号を付している。
- 四 引用文中の（ ）は、その出典の原文との校勘により異同を記すものである。
- 五 引用文や語句、および出典の記載において、明らかに誤記と思われるものについては、特に重要と思われるもの以外は、訳者の判断によって訂正したものを訳文中に記すことにした。

はじめに

夢にまつわる迷信は、第一に宗教学上の問題である。それは、形と

神との関係や心と物との関係、さらには天と人との関係にまで及んでおり、特殊な哲学上の問題でもある。中国古代の宗教史には、道教や仏教などの教団宗教のほかに、教団をもたない世俗的な迷信が多く存在する。占夢も占卜という一種の迷信で、主に夢のイメージによって未来の吉凶を予測するものである。占夢の方法には組織だった形式はないが、教団宗教にはない特殊なはたらきをもっている。中国古代の道教や仏教、あるいは他のあらゆる教団宗教は、占夢に取って代わることができない。そればかりか、占夢を神学上の手段と見なし、これによって靈魂の不滅や鬼神の存在を証明しようとする。哲学史においても、神秘主義者や唯心主義者たちはいつも夢を利用して、精神が物質に依存するという考えを否定するのである。

占夢の淵源は、遙かなる太古の時代まで遡ることができる。その影響は今に至るまで及び、多くの人々の脳裡から離れぬままだ。夢は人々の実際の体験であることから、占夢はこうした体験を神と人との意志の疎通、あるいは、吉凶の予兆を示す媒介と見なす。したがって、占夢は他の占卜以上に特殊な神秘性や魅力的要素に富むのである。『漢

書』芸文志に、「衆占は一に非ず、而して夢を大と為す」といつているように。

占夢は特殊な社会現象であると同時に、複雑な認識上の問題でもある。両者に配慮しながら、中国古代の占夢の起源と発展、占夢家の活動、占夢という秘術、占夢書の流伝および占夢の社会的な影響について考察する。これらの問題を扱う資料は断片的にしか残っていないので、できる限り歴史的な筋道の叙述につとめた。これによって、中国古代の社会生活や文化において、これまであまり注意が払われなかった側面に光を当てることになるだろう。

一、占夢の起源と発展

占夢の起源は原始社会の幼稚な夢魂の観念で、夢を見るのは魂が肉体を離れて外界を浮遊するため、そこには鬼神の力がはたらいているという考えである。したがって、夢は結局、鬼神からの啓示であり、さらには夢のイメージにもとづいて神意を察して吉凶を予兆するものである。殷周の奴隸制の時代には、占夢は国家の吉凶を観察し、国家の大事を決定するための重要な手段であったため、それは国家の宗教において重要な役割を果たしていた。ただ、春秋時代以降、占夢はしだいに世俗的な迷信になっていった。占夢はその特質を保ちながら、他の宗教と互いに影響しあってきたのである。占夢の理論と哲学はともに、神秘的観念論以外の何ものでもない。

（一）原始社会における夢魂の観念と夢の予兆

原始社会の人々が夢と霊魂とをどのように関連づけたかについては、今ではその直接の証拠をつかむことはできない。博物館に横たわる古代人の化石は何も答えてはくれないからだ。ただ、古代人の知的水準をもとに推測したり、原始の宗教や習俗の中に多くの「生きた化石」を見つけ出すことはできる。嘗てエンゲルスは北アメリカの古代人に関する資料をもとに、古代の夢魂の観念を分析した。

遙か昔、人々は自分の肉体の構造について全く無知だった。しかも、夢の内容に影響され、ある観念をもつようになった。それは、思考や感覚を自己の肉体とは別個にはたらくもので、しかも、それらが肉体に宿りながらも死後は肉体を離れる特殊な魂の活動とする考え方である¹⁾。

以下、エンゲルスの分析を具体的に考察していこう。古代人が洞窟で眠っていた時、彼らの肉体は洞窟から出たりはしない。それなのに、なぜ夢の中で仲間たちと野外で猟をしたりするのか。当時の人々は、夢の中で猟をしているのは、洞窟で眠っている自分ではなく、我が身を離れ肉体の束縛を受けないもう一人の自分だと考えていたのだろう。彼らはきつと既に死んだ身内を夢に見ることもあっただろう。その死体はとくに埋葬され腐っていたはずなのに。当時の人々は、夢の中に現われた身内は、肉体をもった生前のそれではなく、肉体の束縛を受けない身内と考えていたのだろう。肉体をもたずその束縛を

受けない人とは、一体どんな存在なのか。長い思考の過程を経た後、古代人はしだいにある考えに行き着いた。それは、人の肉体にあり肉体を支配しながら、肉体そのものではなく、睡眠時に肉体を離れ、夢を見ている時には外界に浮遊し、死後も依然として存在し活動するものであると。だから、人は夢を見ている時、野外で猟をすることもできるし、既に死んでいる身内に会うこともできるのだと。後にそれにある名前が付けられた、それは「靈魂」である。古代人は夢を通して、靈魂の觀念を形成した。これは逆に言えば、靈魂の觀念によって夢や夢のイメージを解釈したのである。古代において、夢と魂とはこのように密接に結びついていたのである。上記の分析について、それは古代人の思考法を現代的に解釈したものではないかと疑う向きもあろう。それを確かめるべく、どうか「生きた化石」の「觀察」にご同行願いたい。

東北地方のホジエン族は、清代以前は依然として先史時代の生活をしていた。その信仰について言えば、人にはみな三つの靈魂があるという。それは、生命の靈魂、転生の靈魂、思想や觀念の靈魂である。生命の靈魂は人に生命を、転生の靈魂は来世の転生を司り、觀念の靈魂は感覚や思想をもたらす。睡眠時には、からだも動かず、目も耳もはたらかないから、觀念の靈魂だけが肉体を離れる。人が夢を見たり、夢の中で多くのものを見たり、既に死んだ身内を見たりするのも、觀念の靈魂が肉体を離れて、別の場所に行くことができ、また、神靈や別の靈魂と接触することができるからである。夢中の靈魂は、神靈や祖先の靈魂と接触できるため、夢を神靈や祖先による啓示、あるいは

子兆と考えたのである。ホジエン族にとって吉兆を示すよい夢がある。例えば、酒を飲みお金をもらう夢は、猟をして多くの獲物をとって返って来る子兆とされ、また、夢に死人が現われ、その棺桶をかつぐのは、獣を捕えることができる子兆とされる。反対に、凶兆を示す悪い夢もある。例えば、黒い熊を夢に見たら災いが身に降りかかる子兆で、家族が親族に死人が出るとされる。また、馬に乗る夢を見たら、⁽³⁾ 猟をして何も収獲がない子兆とされる。ホジエン族の夢の子兆に対するこうした迷信は、狩猟生活や古い考え方と密接な関係がある。これらの夢の子兆は、彼らの生活にもとづいた「夢解釈」である。獲物をとって来ればお金や酒になり、逆に、酒を飲みお金が入る夢は、獲物をとって来てはじめてかなう。同様に、獣を殺したら、死人や棺桶をかつぐようにそれらがかつがなければならず、逆に、死人や棺桶の夢は、獣を殺してはじめてかなう。さらに言えば、いつも獣のような格好をするのを好む古代の人々にとって、死んだ獣をかつぐのと死んだ人間をかつぐのとは何の違いもないのだ。

興安嶺の大森林に住むオロチョン族にも靈魂の觀念がある。かれらの靈魂に対する解釈はホジエン族とほぼ同じだが、ただ特に強調されているのは靈魂の觀念的部分である。人が夢を見る原因について、彼らはこう考える。人は眠ると靈魂が肉体をとり出して、ある物に出会うからだ。では、夢の中で死んだ人間と出会うのはなぜかといえ、それは身内の肉体がまだ減んでおらず、その靈魂がまだ残っているからだ⁽⁴⁾。

西南地方に住むリス族は、その多くが解放前に封建社会に変わった

が、依然として原始的な焼畑農業の段階にとどまっている地区もある。リス族には、靈魂を信仰する習俗のほか、夢の中で「魂を殺す」習俗もある。それは「扣扒」とよばれ、その魂は一羽の鷹の魂と見なされているという。鷹の魂は夢の中で「魂を殺す」ことができるので、人々は「扣扒」を怖れかつ憤る。もし、夢に一羽の鷹を見て、ある人がそこに現われたら、その人が「扣扒」なのである。その夢を見た人が病気で死んだとしたら、「扣扒」に魂を殺されたからである。夢中のある人が「扣扒」だと証明し、「魂を殺し」た責任を追及するには、巫師たちによる油鍋をすくうという驚くべき儀式によって「神の審判」を仰がなければならない。これによって、「扣扒」は「魂を殺した」罪によって厳しい懲罰を受ける。イム・エンテが一九四四年にガイアナのインディアンの社会で発見した事例と酷似している。それは、「夢中に現われた人は、一時的に肉体を離れた魂であるから、他人の夢に現われた自分はその行動に対して責任を負わなければならない」というものである。前漢の賈誼の『新書』匈奴篇には、古代の匈奴に、「夢の中でした約束は、覚めてからそれに背いてはならない(夢中に人に許(詐)すに、覚めて「且つ」其の信に背かず)」という習俗がある。これらの例は皆、夢は夢を見る者(自己)と夢に見られる者(夢の中の他人)との魂の活動とする考え方である。

チンポー族やヤオ族の社会は相当高いレベルまで発展している。ただ、一部の地域では後れたままで、夢魂の觀念や夢の予兆の迷信がいたるところに存在しているが、それらは上古から伝来したもので、古代の觀念の遺物と考えるべきだ。チンポー族はふつう靈魂を「南拉」

とよぶ。また、夢を見るのは、魂が自分の肉体を離れるからだと考えられる。もし魂が肉体を離れなかったら、眠っても夢を見ない。眠っても夢を見ないことがあるのは、魂が外に出たのに何にも出会わなかったからである。魂が外に出て変な物に出会ったら、睡眠中に変な夢を見る。チンポー族の習俗では、鉞(きつさき)、槍、長刀などの夢を見たら男児が生まれる吉兆、鉄鍋や三脚などの夢を見たら女兒が生まれる吉兆とされる。キュウリやカボチャがたくさん実って、籠に積んで帰る夢を見たら、それは凶兆とされる。太陽が沈み、齒が抜け、酒を飲み肉を食らうという夢も凶兆で、家族が死ぬか隣人が死ぬか、どちらかだ。

ヤオ族にも夢の予兆に対する解釈がある。太陽が傾き沈む夢を見たら両親に災いがあり、風が吹き雨が降る夢や女性と恋仲になる夢を見たら自分に災いが降りかかり、歌を歌う夢を見たら喧嘩をし、肉を食べる夢を見たら病気になるか災いを蒙り、食事をする夢を見たら終日働いて疲労困憊し、大便をしたりうごめく蛇を見たり、木や石を持って山から転がり落ちる夢を見たら、財産を失う。逆に、蛇を捕まえた家を焼いたりする夢を見たら、金が入るか金持ちになり、山火事の夢や両親が現われる夢を見たら雨が降り、死人の夢や自分が死ぬ夢を見たら自分や死んだ他人が幸福で長生きをし、哭く夢を見たら却って幸せになるなどである。

漢族の先史時代の伝説で今も残っているものは少ない。ただ、後の時代の詩文から、古代の情報を知る微かな手がかりを得ることはできる。『楚辭』九章・惜誦に、「昔余夢に天に登り、魂は中道にして杭す

る無し」とある。ここには、夢と魂とが併記されており、夢は魂の浮遊とされる。司馬相如の『長門賦』に「忽ち寢寐して夢想し、魂（魄）は君の旁に在るがごとし」も夢と魂とが併記され、夢は魂による体験と見なされている。唐の錢起『夢に西山の準上人を尋ぬ』詩「何ぞ当（嘗）て夢魂去りて、雪山子を見ざらんや」、白居易『長恨歌』「漢家の天子の使いなりと道^{みち}ふを聞き、九華帳裏夢魂驚く」、南宋の楊万里『雪舟に釣りて倦睡す』詩「端^{ゆくり}なく却つて被る梅花の悩み、特地^{こゝろ}に吹き香りて夢魂を破る」など、夢魂の觀念の影響は中国の古代に広く浸透している。

夢魂の觀念は夢の予兆の基礎となる考え方であるとはいへ、本来は全く別の代物である。夢魂の觀念は夢を魂の浮遊と見なすだけで、それが吉凶を予兆するとは言っていない。夢魂の觀念と鬼神の觀念とを関連づけたら、夢を神靈や鬼魂による啓示と考えることによつて、初めて夢の予兆という考えが生まれたのである。実際、こうした過程を経た両者が関連づけられることは、古代の人々にとってはきわめて自然なことであつた。というのは、彼らはきつとこう答えるからだ。肉体に宿つた靈魂は、なぜ肉体を離れようとし、また、なぜ肉体を離れられるのか。それは夢魂以外のものに原因があるからだ。彼らが神靈に行き着く経緯、それは「万物に靈が具わる」という古代の觀念および夢自体の特質と関連があろう。誰にもこんな経験があるだろう、夢とは気づかず、なぜ夢を見ているのかも知らず、また、夢中のイメージに覚えがあり、生き生きとして現実のようだというような経験が。さらに、夢のイメージが奇妙な幻で不断に変化するために、夢に暗々

裏に何らかの力がはたらいているのではないかと思いがちだ。この暗々裏の力がすなわち神靈なのだ。ホジョン族は、靈魂は神靈によつて賦与され、靈魂の活動は神靈に支配されていると考える。リス族は悪夢を見たら「夢鬼」を祭り、チンポー族は「鬼を唱える」が、それは靈魂の浮遊と神靈との関係を物語っている。『楚辭』招魂には、上帝の臣下に「掌夢」の神がいるとし、その注に「帝の通じる所の夢に靈魂の官を引起す」とある。このことから、夢が上帝や鬼神の「通引」であることがはっきりした。

夢魂の觀念と神靈の觀念との関係は、あらゆる民族の古代宗教において普遍的に見られる。レヴィ・ブルニールは嘗て古代民族の夢觀念についてさかんに引用して、夢は夢を見る者と「精靈、靈魂、神との交流」であり、夢は「神が自分の意志を人間に伝達するための常套手段だ」と説いた。^⑨北アメリカ原住民のインディアンは、夢中の神の啓示を得るために、事前にインピ（蒸気浴）をして三日間齋戒し、眠る時には婦女を避けて一人で眠る。私たちの祖先も世界の古代民族同様、初めはこうした夢魂の觀念をもつことで、夢の予兆を信じるようになっていったのである。

(二) 殷代の占夢

古代の人々は初めは何の自覚もなく夢の予兆を信じた。吉凶を予兆する夢は、彼らの生活と密接に関わる特殊な内容をもつた夢に限られる。その他の夢にはあまり注意が払われないのが常だつた。しかし、生活の複雑化にもなつて物事を予知する必要性が高まり、それに

伴って予知した夢を活用しようとする傾向が強まった。人々は進んで夢兆を信じ、意識的に夢の兆しを求めるようになった。夢の予兆に対するおきまりの解釈に始まり、次第に解釈は複雑化していき、古代の夢の予兆は占夢へと変貌する。

では中国古代の占夢はいつ始まったのか、年代が古くてさっぱり見当がつかない。現存の資料によれば、占夢を取り上げた最初の人物は黄帝である。皇甫謐の『帝王世紀』（『史記』五帝本紀正義引）に、「黄帝、大風の天下の塵垢を吹きて皆去らしむるを夢み、又人の千鈞の弩を執りて羊万群を駆るを夢む」とある。目が覚めた後、黄帝は自らこう解釈した。「風は号令たり、政を執る者なり。垢の土を去るは、后の在るなり。天下それ姓は風、名は后なる者有らんか。それ千鈞の弩は、力を異にする者なり。羊千万群を駆るは、能く牧民の善を為す者なり。天下それ姓は力、名は牧なる者有らんか」と。そこで、「二占に依りて之を求め」て風后と力牧という名臣を得たのである。記載の内容は明瞭だが、信憑性に乏しい。そもそも黄帝の時代に文字があったのか、どうやって文字を分解して意味をさぐり夢を解釈したのか、大いに疑問である。たとえ文字があったとしても、漢魏の時代の隸書ではなく、甲骨文字よりも古い象形文字か絵文字だったはずで、文字を分解して意味をさぐるのは全く不可能だ。ただ国内外の多くの古代民族の状況からすれば、黄帝の時代に占夢があったとしても、それは有り得ないことではない。

『帝王世紀』などの古文獻には、天に登り龍に乗る堯の夢や、長い眉をして鼓をうつ舜の夢、禹の山書、洗河の夢や舟に乗って月を過ぎ

る夢などが記載されている。本当にこれらの夢を見たのかどうか甚だ疑わしい。ただ、堯舜禹の時代は黄帝より後の時代で、古代社会からしだいに文明化していく時期だから、当時占夢が流行した可能性も十分考えられる。台湾の高山族の原始部落には、少し前まで占夢を信じていたばかりか、占夢の制度まであった。かれらは占夢のことを「タイラモ・シジュボ」とよんだ。戦いや獵に出かけるときは必ず占夢をした。その途中で夢を占い、凶と出れば引き返し、吉と出れば進む。凶夢を見てどうしようもない時には、ずっと吉夢を見るまで待つてからやっと進むことができた。¹⁰『金史』五行志に「初め金の興くるや、世祖敵と戦ふに、嘗て夢寐を以て其の勝負を下す」とある。

黄帝や堯舜禹の時代は遙かに遠い伝説の時代であるから、その夢や占夢については、参考程度にとどめておきたい。中国史上、信頼できる資料は、殷の時代のものがその初めである。殷の甲骨文字に既に比較的整った「夢」の文字が見える。¹¹また、甲骨の卜辞の中に殷王の占夢に関する記載も多く存在する。しかも、災いをもたらす夢かどうか、いつも殷王が問う。それは、殷王が夢の吉凶に大いに関心があり、占夢が殷王の生活にとって重要な位置を占めていることを物語る。

著名な甲骨学者の胡厚宣氏の統計によれば、殷王の卜辞中に見える占夢には、人物、化け物、天象、獣、あるいは狩獵や祭祀などの夢がある。人物は、殷王の身边にいる妻や妾や史官、物故した亡祖父や亡母など。天象は、雨とか晴れとか。獣は、牛とか死んだ虎だとか。なぜか殷王の夢にはやたら化け物の夢が出てくる。

癸未卜、王貞鬼夢、余勿□。(祭名)

丁未卜、王貞多鬼夢、亡未□。

庚辰卜、貞多鬼夢、不至田。

庚辰卜、貞多鬼夢、夷、广(二人)見。

□□□、貞多鬼夢、夷、言(二人)見。(胡厚宣『殷人占夢考』『甲

骨学商史論叢初集(下)』より)

これらの化け物の夢の多くは、自分で夢を占ったり、史官の夷、广、言などを呼んで訊ねたりしている。殷王はどうも化け物の夢が相当恐ろしく、災いが降りかかりはしなかつくびくびくしていたようだ。こうした心理状態は、『周礼』の「懼夢」と酷似している。

『礼記』表記に、「殷人は鬼(神)を尚ぶ」とある。殷人は、殷王の夢は主にその先王や先祖による祟りによるものと考えていた。よって、殷王が夜に不思議な夢を見た時には、いつもの先祖のしわざか占うのであった。例えば、「貞王夢、佳□」、「貞王夢、佳□」、「貞王夢、佳大甲」、「貞王夢、不佳大甲」、「貞王夢、佳祖乙」、「貞王夢、不佳祖乙」、「貞王夢、不佳兄戊」など、類似の記録が多い。占夢の後、どの先祖か確定したら、必ず盛大な祭祀を執り行なう。このように、殷王がよく化け物の夢を見たり、その夢を恐れたりするのは、「殷人は鬼(神)を尚ぶ」と関係があるようである。

化け物の夢を恐れる心理に関連して、殷王の占夢には夢のマイナス面に着目するという特徴があるようだ。だから、殷王は化け物の夢を見ると、災難が降りかからないかと訊ねた。そのほかの夢についても

だいたいそうした傾向にあり、「めでたい夢かどうか」を問うた例は一つもない。それはおそらく、殷王は何事もなければ占ったりはしなかつたため、また、占卜の中で占夢はさほど重要視されていなかったためであろう。

古文獻の多くの記載の中で最も広く伝わっているのは、殷の高宗が夢に傳説を見た記事であろう。『尚書』説命上にこうある。

〔高宗〕夢に帝、予に良弼を賚^{たま}ふ。それ予に代り言はん。乃ちその象を審にし、形を以て天下に旁く求めしむ。説、傅巖の野に築^をり、これ肖^にたり。乃(爰)ち立てて相と作す。

賚は、賜である。「その象」とは、夢中のイメージを指す。殷の高宗(武丁)は上帝がかれにすぐれた臣下を下賜し、かれを補佐して国政を宰らせるといふ夢を見た。高宗はその人の夢の中のイメージをもとにあちこち探したが、とうとう傅巖の野である奴隸を見つけた。説という男で、夢中の人とよく似ていた。そこでかれを大臣にした。『国語』楚語上にもこうある。

昔、殷の武丁能く其の徳を聳^すめ、神明に至り、(中略)是^かくの如くして又夢み、象夢(夢象)を以て旁く四方の賢に求めしめ、傳説を得て以て来らしめ、升して以て公と為す。

『史記』股本紀や『帝王世紀』などにも類似の記載があり、話の筋

は同じである。この話が卜辞と異なるのは、高宗の高徳を強調する点で、それが神明や上帝を感動させ、神靈が夢枕に立つのである。今日、我々の目からすれば、この夢は武丁が破格の拔擢をするための作り事に見える。明の楊慎は嘗て、「武丁嘗て荒野に遁れ、而る後に即位す。彼は民間に在りて已に説の賢なるを知る。一旦之を挙げんと欲するに、之を臣民の上に加ふ。未だ必ずしも帖然として以て聴かず。故に之を夢に徴す。これ聖人の神道の設教なり」（『丹鉛総録』卷一〇）と述べたことがある。ただ、作り事にせよ、教化のためにせよ、人々に信じられるにはでたらめではだめで、既存の伝統觀念にもとづく必要がある。卜辞には「父を夢む」例をいくつか挙げた。『菁』六「王固曰く、『之を求めて父を夢み、其の来りて嬉しむ』。」「後』下五「王固曰く、『之を求めて父を夢み、甲寅允にこれ来りて嬉しむ』。』。ある人の推測によれば、「父を夢む」とはおそらく夢によって得たのを、「師保」を「保父」と称するように、これを尊んで「父を夢む」と言ったのである^[3]。つまり、このような占夢の例は早くからあるのだろう。しかし、先例の有無は、我々にはさほど重要ではない。我々が特に指摘したいのは、殷人が夢の中に死んだ人間の魂が現われると考えただけでなく、上帝も人の夢に現われると考えていたこと、夢境や夢景や夢象はすべて神意の表現と考えていたことである。

（二）周代の占夢

殷が周に滅ぼされる前は、夢にまつわる伝説は多く存在し、占夢の活動は極めて頻繁に行なわれていた。周の文王と武王は事前に多くの

吉夢を見て、周が殷に代わる天命を予測していた。『帝王世紀』に「文王曾て『日月の其の身に着く』を夢む」とある（『夢占逸旨』宗空篇注引^[4]）。日月は、帝王の象徴で、文王が天命を受けたことをいう。『逸周書』程寤解には太姒の夢がより具体的に記されている。

太姒、夢に商の庭に棘を産し、太（小）子発、周庭の梓を取り、之を闕間に樹え、梓化して松、柏、桤、柞と為る「を見る」。寐より覚め（寤驚）て以て文王に告ぐるに、文王乃ち（及び）太子発と明堂に占ひ、王及び太子発並びに吉夢を拝し、商の天命を皇天上帝より受く。

棘は灌木で、殷商を意味する。梓は喬木で周を意味する。梓が棘の間で松や柏や桤や柞などの大樹に変わったというこの夢の意味は一層分かりやすい。彼らは上帝が「商の天命」を周人に賦与したと判断したのである。『尚書』太誓中に、「朕の夢は朕の卜に協ひ、休祥を襲ぬ。商を戎するに必ず克たん」とあるのは、武王による紂王討伐の誓いであるが、武王が一体どんな夢を見たのかは語られない。『墨子』非攻下には、

武王阼を踐み、夢に三神を見て曰く、「予既に殷紂を酒徳に沈漬す。谷「往」きて之を攻めよ。予必ず汝をして大いに之に戯「堪」た「しめ」んと」。武王乃ち攻む。

とある。以上の夢の記事には、明らかに政治的な意義や目的が色濃く反映しており、そこに虚構が含まれることは避けられない。ただ、これによって、占夢が政治上極めて重要な位置を占めることが知られよう。周王は殷王以上に夢を尊崇し、政事に当たっては必ず太子を召し、夢を占う時には神聖なる明堂で執り行なう。占って吉夢とであれば、上帝や神明に向かってひざまずき、天の加護に感謝する。

周が殷を滅ぼす過程では、姜太公（太公望呂尚）が極めて重要な役割を果たしている。武丁が夢で傳説を得たのと同様、姜太公にも夢にまつわる多くの伝説がある。緯書の『尚書中候』（『夢占逸旨』宗空篇注引）に、太公がまだ文王と出会う前、磻溪で魚釣りをしていた頃、ある夜、北斗輔星が彼に「紂を伐つ意」を告げる夢を見た。⁵姜太公は天神によって派遣された輔臣だったのである。『莊子』田子方にも、文王の夢に一人の「良人」が現われて、「政を臧丈人に寓せば、民に瘳ゆること有るに庶幾からん」と告げる記載がある。この「良人」とは凡俗とは異なり、神に属すべき人である。また、「臧丈人」は、臧の地で魚釣りをしていた漁師だから、姜太公を指す。晋の『太公望表』の記載はより神格化されている。

文王、天帝の玄襪を服して以て令孤の津に立つを夢む。帝曰く、「昌（文王の名）よ、汝に望（太公呂望）を賜ふ」と。文王再拜稽首し、太公後に於て亦再拜稽首す。（魯迅『中国小説史略』人民文学出版社、一九七六年による）⁶

この夢は任命の儀式そのものである。『博物志』異聞篇にも「海婦の夢」がある。太公が灌壇令だった時、文王は夜に夢の中で一人の婦人が道で泣いているのを見た。婦人は、「吾は東海の女たり。嫁して西海の童と為る。今灌壇令、道に当たり、我が行を廃す。我行かば必ず大風雨有れども、太公に徳有りて、吾敢て暴風雨を以て過ぎず」と言った。東海の女とは、龍王の娘である。龍王の娘は姜太公に遇って畏れたというから、その偉大な威力のほどが窺える。これらの夢はおそらく後代の虚構によるものであろうが、夢によって周代の名臣を神格化することは、当時でも不可能なことではない。

周が殷を滅ぼした後、武王は跡継ぎのことで悩んだ。武王にもまた、この政治上の難題を天神による夢のお告げによって解決したことがあった。『逸周書』武倣解にこうある。

これ十月「有」二祀四月、王夢を告ぐ。丙辰、金枝（板）の郊宝・開和の細書を出し、周公旦に命詔して後嗣を立たしめ、小子に属して文及び宝典を誦せしむ。王曰く、「ああ、之を敬め。……敬み守りて失ふこと勿れ。……」と。

既に武王の夢にも、「周公旦に命詔して後嗣を立たしめ」とあるのだから、誰が成王に「反対しようか」。

殷周時代は国家の大事はすべて占卜によって決められていた。異なるのは、殷では占卜は主に占龜により、占夢はその一部にすぎなかった。周になると占卜は占龜と占易と占夢の三者を総合して行なわれ

た。『周礼』（春官・大卜）によれば、卜官の長たる太卜が、占亀、占易、占夢に関する、「三兆の法」、「三易の法」、「三夢の法」を掌り、それらの占いの結果によって「国家の吉凶を予測」し、「吉と出れば行ない、凶と出れば止め」、凶兆に対してはそれを挽回する措置を講じた。殷王には太卜しかいなかったのに、周王には太卜の下に夢を専門に扱う役人がいたのである。

さらに、『周礼』の記事によれば、周の占夢は、「一に曰く正夢、二に曰く噩夢、三に曰く思夢、四に曰く寤夢、五に曰く喜夢、六に曰く懼夢」（春官・占夢）のように、夢を六つに分類していた。「六夢」の中に「懼」とか「喜」とかいう語があるのは、殷代に単純に畏れの感情を抱いていたのとは大きく異なり、夢に対する周代特有の心理を表していると言えよう。『周礼』の成立時期については今でもまだ定説がない。しかし、『詩経』中の関連記事によれば、上述の占夢の制度は西周時代から春秋時代の初め頃の状況と概ね一致する。『小雅』正月に「彼の故老を召し、之に占夢を訊ふ」とあるのは、周王が故老（太卜は多く故老が任じていた）や占夢の官を召喚して夢占いをさせていたことを示す。『小雅』斯干に「大人之を占ふ、これ熊これ羆は、男子の祥なり、これ虺これ蛇は、女子の祥なり」とある。「大人」は占夢官に対する尊称で、天子のために夢を占う。王妃が熊や羆の夢を見たら男を産み、虺や蛇の夢を見たら女を産むという予兆である。『小雅』無羊に「牧人乃ち夢む、……大人之を占ふ、衆とこれ魚とは、実にこれ豊年なり、旄とこれ旗とは、室家纂纂たり」とある。これは牧人が占夢の官に夢占いをしてもらおうというもので、水中に魚がたくさ

んいる夢を見れば豊作の年となり、亀や蛇、あるいは鳥が描かれた旗の夢を見たら家族が増える兆しだと詠っている。『詩経』の小雅に見えるこうした情況から、当時、上は周王から、下は民衆まで、占夢を信じない者はいなかったといえよう。

（四）春秋戦国時代の占夢

春秋時代以後、周の天子の地位は日ごとに低下していった。その活動にも、人々はもうあまり関心を払わなくなった。もちろん周の天子の夢は少なくはなかったが、歴史上にその痕跡がはっきり残されていないため、今となってはそれを探る手立てがない。したがって、周の天子が夢に対してどのような態度をとったかについても考察のしようがない。ただ、編年体で記された歴史書『左伝』には、各国の諸侯たちが歴史の舞台で縦横に活躍するさまが描かれている。諸侯たちは戦争ばかりか祭祀も行ない、疑心暗鬼に陥ったりした。それで夢に対しては真剣な態度をとった。

……公將に往かんとするに、襄公の祖するを夢む。梓慎曰く、「君行くを果さず。公の楚に適くや、周公の祖するを夢みて行けり。今襄公実^みに祖す。君それ行かず」と。子服恵伯曰く、「行かん。先君未だ嘗て楚に適かず、故に周公祖して以て之を道く。襄公楚に適けり。而して祖して以て君を道く。行かずして、何くに之かん」と。（『左伝』昭公七年）

「公」は、魯の昭公を指す。楚王が章華台を建て、諸侯たちと落成を祝いたいと思った。魯の昭公はその招きを受け、出かけようとする、夢に先君（襄公）が現われ、昭公のために道神を祭った。そこで行くべきか止めるべきか迷ったのである。梓慎は、止めたほうがよいと説いた。それは、嘗て襄公が楚に行こうとした時、夢に周公が現われて道神を祭った後に出かけたからである。今、夢に現われたのは周公ではなく襄公であるから、行かないほうがよいと。子服惠伯は、行くべきだと説いた。

それは、襄公はまだ楚に行つたことがなかったので、周公が道神を祭つて導いたのである。今、既に楚に行つたことがある襄公が道神を祭つて君王を導いているのだから、行かないではおられませんようにかと。君と二人の臣とが夢によって行くべきかどうか判断しているのである。彼らの考え方はそれぞれ異なるが、夢を判断の基準とする点は一致している。彼らは、嘗ての襄公の夢が周公の意を表し、昭公の夢が先君（襄公）の意を表していると考えているのである。

同じ昭公七年の条には、衛の孔成子の夢の記事が載せられている。夢の中で先祖の康叔が、元を国君とせよと言う。史朝も夢の中で康叔が苟と圉とに元を輔佐させるように命じたと告げる。二人の夢が一致したので、衛の襄公の死後、孔成子は元を国君に立てた。それが衛の霊公である。昭公十七年にも、韓宣子の夢の記事が載せられている。夢の中で晋の文公が苟呉を引き連れ、陸渾に引き渡した。それで、苟呉に兵を指揮させることに決めた。苟呉は陸渾の軍を破つた後、その捕虜を晋の文公の廟に奉献した。孔成子が国君を立て、韓宣子が指揮

を命じたという二つの記事は、いずれも夢が行動の指針になっている。

夢の中で康叔が言ったことばは祖先の命令であり、また、夢中における晋の文公の行為も祖先の意図を示すものと、かれらは考えていたのである。このことから、彼らがいかに夢を信じていたかが分かる。

『左伝』所載の夢は、その大部分が諸侯や公卿、あるいは將軍や臣下たちの夢である。もちろん、諸侯の愛妾や小臣の夢もある。ただ、諸侯と関係がある夢だけが記載されたのである。例えば、宣公三年の条には、燕姑が蘭を夢に見たのは、鄭の文公に子が授かる予兆となつたという記事がある。成公十年には、「景公を負ひて天に昇る」という小臣の夢の記事がある。哀公七年には曹人の夢に「衆君子」と曹叔振鐸が現れる記事がある。昭公十一年には、泉丘の女子の夢、「其の帷を以て孟氏の廟に幕するを夢み、遂に（孟）僖子に奔る」という記事を載せる。夢のイメージや夢のお告げは、殷周時代のそれよりもより複雑化している。

夢のイメージや夢のお告げの第一は神霊で、天、天使、河神などである。

（穆子）夢に天、己を庄して勝たず。（中略）「牛余を助けよ」と。

乃ち之に勝てり。（昭公四年）

（燕姑）夢に天、己に蘭を与へて曰く、「余は伯儵たり。余は而の祖なり。是れを以て而の子と為す」と。（宣公三年）

（楚子玉）自ら瓊弁玉纓を為す。（中略）夢に河神、己に謂ひて曰く、「余に昇へよ。余は女に孟諸の麋を賜はん」と。

（僖公二十八年）

これらの夢には吉夢もあれば凶夢もある。穆子の夢は、「天の己を庄するを夢みるは、君の寵に臨むなり」のごとく吉夢のようだが、「天は勝つべからず、天に勝つは不祥なり」ともいう。それで、後に自分を助けた牛によって餓死させられてしまったのだ。燕姑の夢は明らかに吉夢で、後に夢の通り鄭の文公に子が生まれ蘭と名づけられた。子玉の夢は、河神とは何の関わりもなかったため、後に何の結果もたらさなかった。

夢のイメージや夢のお告げの第二は「厲鬼」である。「厲鬼」とは、すなわち悪鬼のことで、子どものいない鬼は常に「厲」となる。

晋侯、夢に大厲の被髪して地に及び、膺を搏ちて踊りて、曰く、「余の孫を殺すは、不義なり。余、帝に請ふるを得たり」と。（成公十年）

伯有の介して行くを夢みて、曰く、「壬子、余將に帯を殺さんとするなり。明年壬寅、余又將に段を殺さんとするなり」

（昭公七年）

晋侯疾「有」あり。（中略）「今、黄熊の寝門に入るを夢む。それ何の厲鬼なるか」と。（昭公七年）

これらはふつう凶夢に属し、夢中の「厲」の多くは、夢を見ている本人の仇敵の魂である。晋侯の夢に現われた「大厲」は、晋侯が自分の孫を殺したと咎めるが、これはまさしく死者の祖先の魂で、上帝に

報復を頼み込んだのである。鄭人の夢でも、伯有が「厲」となるが、これも鄭人が伯有を殺したために、逆に帯と段とを殺そうとしたのである。晋侯の夢に現われた黄熊は、子産の解釈によれば、鯀の魂が化したものである。晋が盟主となつてからは、ほとんど祭祀が行なわれなくなったため、こうした祟りが起こるようになったのである。

夢のイメージや夢のお告げの第三は、先祖や先君の霊である。この夢は『左伝』中、最も多い。孤突が太子の申生を、孔成子と史朝がともに康叔を、魯の昭公が襄公を、韓宣子が晋の文公をそれぞれ夢に見た記事などがある。夢を見た者に告げられたのはみな先祖や先君の意志で、これらの夢は吉夢とされた。成公二年には、韓厥の夢に父の子輿が現われ、こう告げた、「且（且）に左右を辟けよ」と。翌日、戦車の左右の席に乘らぬように忠告したのだ。そこで真ん中で戦車を操縦しながら齊侯を追った。その結果、左の席の者は車から落ちて死に、右の席の者は車中で死んだが、彼だけは無事で、勝利を得た。

夢のイメージの第四は、日月、河流、城門、虫鳥など、象徴的な意味をもつもので、夢のお告げもはっきりとした指摘はないものの、結局は神霊によるものとされる。

呂錡夢に月を射て、之の中で、退きて泥に入る。（成公十六年）

声伯、夢に洄を涉り、或るもの己に瓊瑰を与へて之を食し、……（成公十七年）

得、夢に啓の北首して盧門の外に寝し、己は鳥（鳥）と為りて其上に集まり、味は南門に加はり、尾は桐門に加はる。

(哀公二十六年)

「月」は異姓を表す。よって、呂錡が夢の中で「月を射」たのは、まさしく楚王を射ることを示す。泥に入るのは「死ぬさま」を示すから、呂錡は死ぬ運命にある。昔、人が死ぬと、口に石珠を含ませる。それで、声伯が瓊瑰を食べる夢を見たのも凶夢とされた。『礼記』礼運に、「死者は北首し、生者は南向(郷)す」とある。啓は夢の中で「北首」していたのだから必ず死に、得は夢の中で味(嘴)を南に尾を北に向け、「南向」していたのだから必ず生きる。得にとつては吉夢といえよう。ではなぜ呂錡や声伯が凶で得(宋の昭公)が吉なのかといえ、当時はそれが天の意とか神の意と考えられていたからである。

注目すべきは、『左伝』では諸侯、將軍、宰相などの夢は重要な事実と見なされたことである。文の前半に夢が記されれば、後半には必ずその結果が記される。例えば、呂錡の夢を前に引けば、後ろには呂錡が夢の如く楚王の目を射抜くが、自分も楚王の部下に首を射られ、弓袋の上で死ぬ。また、楽得が夢を見て、「余の夢は美なり、必ず立たん」と大喜びしたが、後に果して宋の昭公に立てられた。成公十年、晋侯が夢に「大厲」を見たという記事はさらに不思議である。まず、晋侯は桑田の巫に夢を占ってもらう。巫は言った、「思うに、王は新麦を口にできませんまい」と。晋侯の病は一層重くなり、秦の名医の緩に救いを求めた。緩が着く前に、また夢を見た。二人の子どもが現われ、一人が、「緩は名医だから、きつと私たちはやられてしまうよ。どこへ逃げたらいいだろう」と言うと、もう一人が、「首の上、膏の下に隠れて、奴がどうするか見ていよう」と言った。緩は着くと晋侯

に言った、「もはや手の施しようありません。首の上、膏の下では、石針でも薬でも無理です」と。麦が実る六月になると、晋侯は嘗て桑田の巫が占ったのはでたらめだったと思ひ、巫の目の前で麦を食べようとしたが、口に入れようとして腹が張り、便所に入った途端に肥溜に落ち絶命した。このようなややこしい話を敢て記すのは、一体何を言おうとするためか。それは、こうした「史実」によって、夢の吉凶が予め定まっていって誰もそれに抗うことができないということを人々に伝えようとしたためである。

『左伝』中の夢の記事を見れば、占夢が当時の社会にいかの影響を与えていたかを知ることができる。夢の話に記載するのは、史官が伝統的にしてきたことである。清の汪中の考証によれば、『左伝』は人事を記すほかに、あらゆる「天道、鬼神、災祥、卜筮、夢など備に策に書」されたものは、みな「史の職」に属した(『述学』内篇)。つまり、夢を記すのは史官の職責の一つで、当然、『左伝』の作者もその例外ではない。事実、いかなる者もその時代の制約を超えて思惟し認識することはできなかったのである。「怪、力、乱、神を語らず」と言った孔子も、夢は信じていた。孔子は晩年、「甚だしいかな、吾衰へたり。久しいかな、吾復た夢に周公を見ず」と言ったではないか。(『論語』述而篇)。この嘆声は夢そのものについて論じたものではないが、もう二度と周公が夢に現われて啓示を与えてくれることはないというように、ある考えを示していることは確かである。死を間近にした孔子は、「予疇昔の夜、坐して兩楹の間に奠せらるるを夢む。(中略)予殆ど將に死なんとす」と言った(『礼記』檀弓上篇)。霊柩を兩楹の間に

置くのは殷の葬礼である。孔子は、「丘や、殷人なり」と言っている。両楹の間に坐して食を供える夢を見て、孔子は凶兆と見なした。このことから、孔子はどんな夢でも占っていたわけではないが、占夢を信じていたことは確かである。

ただ、ここでことわっておきたいのは、春秋時代には「礼楽が崩壊」し、周の天子の地位が日増しに衰退するにともない、天子に命を授ける天上神の地位も衰退の一端をたどったため、占夢は他の伝統的な宗教とともに、新たに興った無神論による打撃を被ることになったのである。殷周時代には占夢に対して、夢の予兆は当然かつ絶対的で何の疑うべきところがないと誰もが考えていた。それが春秋時代になると、支配階級に属する士人たちの中から、夢の予兆に対して、無関心な態度を取ったり懐疑的な態度を取ったりする者が現われてきた。占夢を疑い批判した齊の晏子や楚の子玉、衛の甯武子や復涂偵などは、その先駆的な位置を占めている。

七雄が覇を競い合った戦国時代は、まさしく経済力や軍事力、あるいは権謀術数が勝負を決めた。人の実力が十二分に發揮された時代には、無神論が空前の盛況を見せる。それで、上層階級において、占夢は急速にその力を弱めていった。文献上、この時代に君主や臣下が占夢によって政事や軍事を決定した例はほんの少ししかない。思想界を見わたしても、儒家の孟子や荀子、法家の商鞅や韓非、道家の莊子、兵家の孫臏、陰陽家の騶衍など、占夢を信じたという記録はどこにもない。『莊子』や『韓非子』の中に占夢への言及が数箇所見られるが、ただそれも問題点を指摘し批判的な叙述に終始している。もちろん、

占夢の民間への影響力は依然として根強いと言えよう。ただ、恨むらくはそれを具体的に示す資料がない。

（五）秦漢時代以後の占夢の変化

占夢の歴史は中国古代から長く続いてきた。春秋戦国時代には、その影響力はしだいに弱まっていったが、夢自体は正体不明のまま神秘的なベールに包まれていた。それで代々それが伝わっていくうちに、特殊な頑迷さをも持ち合わせるようになった。

先秦時代に比べると、秦漢時代以降は占夢が顕著に変化した。その主な点は三つある。その一、占夢はそれまで政府における宗教的な信仰であったが、それがしだいに民間の世俗的な迷信へと変化したことである。既述のように、殷周時代、占夢は支配階級の信仰であった。

占夢は国家制度の一つで、大事ある毎に、殷周の王たちは嚴肅かつ鄭重に占いをする必要があった。夢を見なかった時には、宗教的な手続きを経て、神に夢を祈ったり、神のお告げを求めたりしなければならなかった。占夢者や占夢官たちはその国の官僚だった。秦漢以後、歴代の皇帝は依然として多くの伝統的宗教に関わる活動に携ったが、占夢は既に一線から退いてしまい、占夢という官職も姿を消したまま再び現われることはなかった。占夢は主に民間に流行し、しだいに卜卦、算命、風水、人相見などと同様に、世俗的な迷信の一種となっていく。『漢書』芸文志は占夢を「数術略」の「雜占」類に列ねている。『晋書』は占夢家を「芸術列伝」に入れている。「芸術」とは、「吉凶を定め、存亡を審らかにし、禍福を省る」術、つまりは「方術」であった。『晋

書』の著者は、「衆術を詳観するに、抑々これ小道、之を棄つれば惜しむべき或るが如く、之を存するも又経ならざるを恐る」と言う。「小道」、「不経」の語から、当時の占夢の地位がうかがえる。宋の李昉編『太平御覧』には、占夢や夢の兆しに関する資料は皆「方術部」に収録されている。

古代人の靈魂観が長期にわたって蓄積してきた思想的土壌に占夢が深く根づいていることから、統治者自身も夢を見る原因については全く分からず、夢について怖れに似た疑いを抱くのが常であった。さらに重要なことは、彼らは決してこうした特殊な迷信を払拭しようとはせず、それを君主権の根拠として利用した。それで、占夢は世俗的な迷信になっていったが、統治者は決してそれと縁を切ろうとはしなかった。『史記』高祖本紀に、劉邦の母が「嘗て大沢の陂に息ひて、夢に神と遇ふ。(中略)已にして身有り、遂に高祖を産む」とある。その時、「雷電晦冥」し、劉邦の父は劉邦の上に蛟や龍が現われたのを見た。これは正しく夢によって劉邦が「龍種」に属していることを証明しようとするものである。『後漢書』馮異伝にこんな記載がある。劉秀が即位前に馮異に向ってこう言った、「我、龍に乗り天に上るを夢む」と。馮異はその意を悟り、急いで彼を皇帝の座にすえた。その後、歴代の皇帝の出産や即位の時には、必ずと言っていいほど不思議な夢のお告げがあった。出産前、后妃は必ず太陽や月を抱く夢を見、即位前、皇帝は必ず龍に乗って天に上る夢を見る、それが決まったパターンになっていた。もちろん、皇帝の中には智慧をしぼって新しい手口を使おうとする者もいた。『謨烈輯遺』によれば、朱元璋が即位

前に見た夢は、他の皇帝とはずい分と異なっていた。

太祖、夢に西北の天上に一朱台有り、四周に欄有り、上に立てる二人は金剛の如し。台の南の幘頭抹額の者数人列座す。中に立つ三尊は、道家の三清の状の若し。数紫衣の羽士、絳衣を以て来たり授け、裏を掲げ之を視るに五彩有り。問ふ、此れは何物かと。道士曰く、文理は真人の服なりと。これ上帝の明命の驗なり。

しかしながら、夢のお告げがいかに変化しようと、その動機と目的は全く同じである。「これ上帝の明命の驗なり」の一語にそれが明白に示されているではないか。

その二、占夢が迷信として、他の宗教や迷信に影響し、かつ互いに利用し合うということ。漢代には讖緯が猛威をふるい、天道や人事はみな五行に付会され、占夢はついにその一つとなり、五行説によって占夢が行なわれた。当時、こんなことばがあった、「人、夢に火を見れば、占して口舌と為す」と。なぜか。それは、「口は火なり。五行の二を火と曰ひ、五事の二を言と曰ひ、言と火と直たる」から、「火は口舌の象を為し」、五行の「火」と五事の「言」が対応するからである(『論衡』言毒篇)。『隋書』経籍志に、漢の京房に『占夢書』三巻があったことを記す。この書は早くに散逸したが、京房は五行にもとづく災異の思想を説いたことから、両者の関係を知ることができ。当時流行の書には、上は黄帝や少昊より、下は孔子や劉邦まで、夢のお告げに関する記事は枚挙にいとまがないほどである。

黄帝、天老を召して問ふ、「余夢に兩龍の白図を挺して以て余に河の都に授くるを見る」と。天老曰く、「河、龍図を出し、洛、亀書を出す、（中略）天それ帝図を授く」と。（『夢占逸旨』宗空篇注引『河図挺佐輔』）

帝摯少昊氏、母を女節と曰ひ、大星の虹の如きもの、下りて華渚に流るるを見、既にして接するを夢み、意感じて白帝、朱宣を生む。（『初學記』卷一〇引『河図』）

堯、天子たりしとき、（中略）白帝の遺るに烏喙子を以てするを夢む。烏喙子は、皋陶なり。（『夢占逸旨』神怪篇注引『春秋元命苞』）

大任（太妊のこと、文王の母）、長人を夢みて己に感じ、文王を生む。（『太平御覽』卷八四引『詩含神霧』）

孔子の母徵、黒帝の使の己に往かんことを請ふを夢む。語げて曰く、「汝の乳は必ず空桑に在り」と。覚めて、感有るが若し。後に孔子を空桑に生む。（『夢占逸旨』宗空篇注引『孔演図』）

讖緯思想の影響により、漢魏六朝時代には、讖言や隱語によって夢を解くのがはやった。『後漢書』蔡茂伝にこんな記事がある。蔡茂がある大きな屋敷に坐り、「極」（棟木）の上に三本の穂が伸びているのを見て、その真ん中の一本を取ったが、後にうっかり失くしてしまった。主簿の郭賀は、それはとても縁起のよい夢だと祝いのことばを述べた。

大殿は、官府の形象なり。極まりて禾有るは、人臣の上禄なり。中穂を取るは、これ中台の象なり。字に於て禾失は秩を為せば、之を失ふと曰ふと雖も、乃ち禄秩を得る所以なり。衰職に闕有りて、君それ補せられん。

『呉録』にはまた、松が腹上に生えた丁固の夢を記載する。そして、「松の字は十八公」を指すという。十八年後、丁固は夢のとおり三公の位に至った。先に引いた『帝王世紀』も、黄帝自ら夢を解いて、「風は号令たり、政を執る者なり。垢の土を去るは、後の在るなり」、その人は姓は風で名が后であろう、また、「千鈞の弩は、力を異にする者なり。羊千万群を驅る（万群を牧する）は、能く牧民の善を為す者なり」、その人は姓は力で名が牧であろうと言った。その後、夢のとおり風后と力牧という二人の名臣を得たのである。この書は先秦の書には記載がなく、作者が漢魏の際に生きた人であることから、讖緯関係の書物から取材したのかもしれない。⁹⁾

道教は後漢時代におこったが、もともと占夢とは関係がなかった。しかし、晋以後は絶えず占夢を取り入れ、それを主要な内容とするようになった。『抱朴子』（内篇）論仙篇の記載によれば、方士の李少君がこの世を去る前、「武帝夢に之と共に嵩高山に登り、半道にて、使者の龍に乗り節を持し、雲中より下るに、云ふ、太乙、少君を請ふと。帝覚め、以て左右に告げて曰く、我の夢の如くんば、少君は將に我を捨てて去らんと。数日して、少君病と称して死す」とある。葛洪がこの夢を記載したのは、明らかに夢の予兆とおして、仙人の不死と昇

天を言おうとしたからだ。陶弘景は道教の重要人物である。『梁書』によれば、その母が陶弘景を身ごもった時、天上から二人降りてきて、香炉を手に寝室までやって来る夢を見た。この夢は当然、陶弘景が天から下された非凡なる人物であることを示す。唐代の『酉陽雜俎』（前集巻八）に、「道門言ふ、夢は魂妖なり、或は謂ふ、三尸の為す所なり」と記す。これは、この頃には既に道教が夢に関する見識をもつようになつたことを示している。「魂妖」云々とは、伝統的な夢魂の觀念にもとづき、また、「三尸の為す所なり」とは、道教独自の考え方である。道教にいう「三尸」とは、人体にあつて祟りをなす三匹の虫で、「三尸神」と呼ばれる。あるいは、彭倨、彭質、彭矯、または、青姑、白姑、血姑という。「三尸」は人の過失を覚えていて、庚申の日が来るたびに、人が熟睡しているすきに、「之を上帝に讒す」るのである。「之を上帝に讒す」とは、つまり、上帝に告げ口することをいう。それで、道教はいつも「至人は夢なし」、「真人は夢なし」を尊ぶ。道士とはいえば、彼らは庚申の日が来るたび、夜の間ずっと眠らずにいて、「三尸」が天に上つて「之を上帝に讒す」るのを防ごうとする。¹²

インドでおこつた仏教は、初めから夢の予兆や占夢を信じていた。南北朝以来、各種の漢訳仏典には夢の予兆や占夢の記事が数多く録されていく。よく知られたものに、仏陀の母摩訶摩耶の五夢（『摩訶摩耶経』下）、波斯匿王の十夢（『舍衛国王夢見十事経』）、訖栗枳王の十夢（『俱舍論』九）、不黎先泥王の十夢（『法苑珠林』不善部引『不黎先泥十夢経』）、悪生王の八夢（『法苑珠林』善性部引『雜宝藏経』）、阿難の七夢（『阿難七夢経』）などがあるが、その内容はどれも未来の

予言である。例えば、頻婆娑羅王が毛布が裂けて十八の切れ端になる夢を見たり、金の杖が折れて十八の断片になる夢を見たりする話がある。仏に問うと、仏は答えた、仏教は以後、十八の派に分かれるであろうと。果して、釈迦牟尼没後百年にして、仏教はまず上座部と大衆部とに分かれ、ほどなくしてそれらはさらに分かれて十八の部になつた。隋唐の時期には、インドから『竭伽仙人占夢経』一巻が伝来した。こうした伝説や迷信は、もともと仏教に固有のものであつたのに、一たび中国に伝わるや、中国の伝統的な占夢と手を取り合うようになるのである。

仏教が占夢を信じるのは、主に行ないの善悪による因果応報を言うためである。『善見律』の所謂「天人夢」は、善人が善を行なえば天が善夢を現わし、善根を伸ばす、一方、悪人が悪をなせば天が悪夢を現わし、恐ろしさのあまり悪を改めて善を行なうというものである。所謂「想夢」とは、常に善事を思えば善夢が現われ、常に悪事を思えば悪夢が現われるというものである。『法苑珠林』にはさらに所謂「有記夢」について言及があり、「若し宿より善悪有らば、則ち「夢に吉凶有り」という。つまり、夢に善悪の分があるのは、夢を見る前や前世において「善悪の種子」があるからだとする。仏教は時に、夢は外界の刺激や身体の疾病と関係があるとする。なかでも強調するのは「他引」である。『毘婆沙論』によれば、「他引」は「諸天、諸仙、神鬼、呪術、菓草、親勝所念や諸聖賢など」を含む。¹³この理論にともない、中国化した善悪応報の夢の例が次々に生まれた。『述異記』にこんな話がある。宋羅の妻の費氏はいつも『法華経』をあきることなく繰り

返し誦していた。後に重い病に罹ったが、夜、「仏の窗中より手の席の如きを投ず」る夢を見て、すぐに平癒したという。¹¹⁾『春渚紀聞』の記載によれば、湖州安吉県の沈某が、金の兵がやって来る前に僧侶がこう告げる夢を見た、前世のおまえに殺された仇敵がやって来るぞ、家の者たちを逃がし、おまえ一人で守れ、もし刀を持った男が戸を蹴破っても恐れるな、まず、そいつに燕山府の某かどうか訊ね、それから首を伸ばすのだ。もし殺されなかったなら、前世の恨みも消えたということだ。その後、果して僧侶の言ったとおりとなり、その人は事の次第を知って沈を殺さなかったばかりか、二人は心を合わせて仏教を信奉し、兄弟の契りを結んだ。¹²⁾この二つの夢には宗教色が濃厚で、全くの虚構ではないとしても、多分に誇張されていると考えられる。

道教や仏教の影響の下、それらの要素の一部が伝統的な占夢に浸透していった。例えば、敦煌の遺書に現存する夢書の残巻に、もっぱら、『仏法仙篇』、『仏道音楽章』及び関連の兆辞や占辞が録される。¹³⁾ただ、道教を尊崇するものもあれば、仏教を尊崇するものもあることから、道仏二教が争う複雑な事情を見て取ることができる。例えば、「夢に老子を見て、人の念ふ所と為る」、「夢に僧尼を見て、求むる所成らず」などは、明らかに道教に味方し仏教をそしている。また、「夢に僧尼を見て、弘福にして大吉なり」、「夢に大浮屠を見て、大いに富貴となる」、「夢に菩薩を見る者は、主に長命なり」などが仏教を宣揚していることは明白である。このほか、仏教の呪、道教の符なども、知らぬ間に占夢に浸透していった。¹⁴⁾

その三は、占夢が一種の方術として、しだいに複雑化し精巧になる

とともに、その適応度を高めていったことである。『左伝』や『詩経』に見られる関係資料から、先秦時代の占夢は、まず「直解」の方法をとり、夢の内容をもとに夢が示す意味を解釈していることが分かる。後に吉凶となって結果が現われるが、それは夢の内容とじかに対応する。例えば、昭公七年に穆子が「夢に天、己を庄して勝たず」、牛なる者が来て助けたが、後に果して牛に会って助けられる。同年の記事には、鄭の人が夢に伯有を見て帯と段を殺すという予告を聞くが、後に果して帯と段が相次いで殺される。これが「直解」、「直応」というものである。もう一つは「転釈」という、主に「象徴」にもとづく解釈法である。夢の内容は直接には夢の意味を示さず、ただその象徴する内容が夢の意味を示すというものである。よって、その応験も「直応」ではなく、「曲応」である。成公十六年の呂錡が月を射た夢、十七年の声伯が洹をわたる夢などは、彼らが「月を射」たり「洹を涉」ったりすることをいうものではなく、ただその象徴的な意味を伝えるにすぎない。『詩経』の熊羆の夢や虺蛇の夢も、それらを見るだろうと予測するものではなく、熊羆や虺蛇が男児や女児を生むことを象徴的に示しているだけである。したがって、この種の夢の応験は直接的ではなく間接的なものとなる。ただ、これらの占法や解釈法は比較的簡単である。的中するかどうか、夢を見た当人でも容易に判断できる。ただ、うまく解釈できない夢もあるわけで、うまく解釈できなければ「占して驗有り」とは言えないことにもなる。このように、占夢がずっと発展し続けていくためには、占夢の方法において、占う者が融通をきかす余地を残しておく必要があったのである。

秦漢以後、「直解」のほかに、「転釈」の中からその「象徴法」を敷衍した新しい解釈法が生まれた。「連類法」、「類比法」、「破訳法」、「解字法」、「諸音法」などである。さらに、新たに「反説」という占法も生まれた。「反説」とは、夢が凶なら吉とし、夢が吉なら凶とするように、夢の内容とは逆の解釈をする方法である。こうして、夢を「直解」するのか、それとも「転釈」するのか、あるいは「反説」するのか、占う者にとって腕の見せ所、融通性を発揮する場面である。だから、占う者はいとも容易く時代の要求に答えて勝手な付会を加え、当たる当たらないもすべて思いのままであった。

また、占夢者は占夢の活動に対して、多くの付帯条件を定めていた。例えば、占夢は夢の内容を分析するだけでなく、「その変改を謹み、その徴候を審らかにし、内に情意を考へ、外に王相を考ふ」ということが要求された。そして、占夢は夢を見た人やその地位についても考へを及ぼす必要があった。同じ内容の夢でも、貴い人が賤しい人か、君子か小人か、帝王か家臣かで、夢の意味はみな異なってくる。さらに、夢を見た人が誠実かどうか考慮しなければならぬ。誠実ならば夢は現実となり、不誠実ならばそのとおりにならない。たとえ夢占いが当たらなかったとしても、占夢者を責めとがめてはならない、それはあなたの心が誠実でなかったからなのだ。このようにして、占夢者はいかなる情況に置かれてもうまく取り繕うことができたのである。こうした情況については、第三章で具体的に検討するつもりである。

(六) 占夢の理論と哲学

先秦時代の占夢は概ね古い伝統的な夢魂の觀念に支配されている。兩漢時代以来、宗教や神学の発展により、占夢も日増しに理論化していった。占夢の理論化は、神道や唯心主義哲学による理論武装に表われていた。これも秦漢以後の占夢の重要な変化の一つといつてよい。

兩漢時代、王充の『論衡』には「人の夢や、占夢（占者）は之を魂行くと謂ふ」（紀妖篇）とあるが、「魂行く」によって、どうやって夢が生まれるのか。それは、「精神行くに、人と物と相更々す」だという（論死篇）。この頃には、既に靈魂が人の精神であると考えられていたことが明らかであり、「魂行く」は「精神行く」の意であった。占夢者の考へによれば、人は睡眠時に精神が肉体を離れて浮遊し、人と出会ったり、物と接触したりするために、その人や物を夢に見るといふことだ。靈魂が天に登れば、上帝に会えるかもしれない、夢に帝を見るは、これ魂の天に上るなり」というように（紀妖篇）。けれども、人は睡眠時には肉体が動かないのに、精神がどうやって肉体を離れて浮遊するのか。占夢者は言う、「精神自ら身中に至（止）りて、吉凶の象を為す」と（論死篇）。だが、ここに言う「精神」は夢を見ている人の精神ではなく、その人の身体の外にある精神で、すなわち、上帝や神靈、または、他人の魂である。外界の魂が眠っている者の魂にはたらきかけてはじめて「魂行く」ことで夢が生まれるのである。ただ、『論衡』中の資料は雑駁の感を免れない。理論的色彩を帯びているとはいえず、イメージによって論述されている傾向が強い。

『論衡』の後に著された王符の『潜夫論』に「夢列」という篇がある。

「『列』とは『論』なり」とある。この一篇は夢に関する専論である。「夢列」は夢を十分類し、「凡そ此の十なる者は、占夢の大略なり」と記す。王符は占夢家ではないが、『詩』に吉夢を称し、書伝も亦多し、行事を観察するに、占驗虚しからず（叙録篇）と記すように、明らかに占夢を信じる風潮の影響下にある。「十夢」のうち、「直夢」、「象夢」、「反夢」は占夢を信じる立場そのものである。王符の夢概念から、当時の占夢の理論化を知ることができる。

魏晋時代には『解梦書』が流行し、神秘主義の立場から、さらに唯心主義の形神論によって占夢を論証し、より一層理論的になっていった。

「夢書に曰く、「夢は象（像）なり、精気の動なり。魂魄身を離れ、神来往するなり。陰陽感成して、吉凶験す。夢は、其の人に語げて過失を予（預）見せしむるなり。如しそれ賢者ならば、之を知りて自ら改革するなり。夢は告なり、其の形を告ぐるなり。目見る所なく、耳聞く所なく、鼻喘臭（嗅）せず、口言はざるなり。魂出遊して身独り在り、心の思念する所にして身を忘るるなり。天神の戒を受け、還りて人に告ぐるなり。戒を受くること精ならずれば、神言を忘るるなり。之を名（明）にするを寤と為し、符の臻るを告ぐるなり。古に夢官有り、世々相伝ふるなり。」¹⁵⁾

「夢は象なり」とは正しい。確かに夢はあるイメージとして現われる。「精気」は医学や哲学の概念である。夢を「精気」の活動とする

考え方は、もともと素朴な唯物主義の範疇にあり、神秘主義にその弱みにつけこまれながら、それをまた逆手に取っている。「精気」が「気」であるなら、肉体を出入りすることは当然可能である。よって、占夢者は、魂魄は肉体を離れ、精神は身体の外を往来できると説く。「魂魄」も最初は精神を神秘的にとらえた考えに過ぎなかったが、後に、哲学者たちが精気の論をもとに、これを抽象化し理論化していったのだ。

『呂氏春秋』禁塞篇の高誘注に、「陽精は魂を為し、陰精は魄を為す」とある。魂魄に陰陽の別があることから、占夢者は「陰陽感成して、吉凶験す」と言う。ただ、陰陽が相感して、どうやって吉凶が験じるのか。これが占夢のキーポイントで、ここに至って占夢家もその正体を現わすのを余儀なくされる。所謂、「夢は、其の人に語げて過失を予見せしむるなり」とは、一体誰が「其の人に語げ」るのか。所謂、「夢は告なり、其の形を告ぐるなり」とは、一体誰が「其の形を告ぐる」のか。後の文に、堂々と天神を持ち出して、神が「其の人に語げ、神が「其の形を告」げると説く。一方、人は夢の中では耳目がはたらかず口も物言わないのは、「魂出遊して身独り在」るからだとする。ここまでの記述から、占夢者によって夢が一種の純粋な独立した精神の活動というふうに歪曲されていることに気がつく。第一に、夢が生まれるのは夢を見る者の肉体や器官とは関係なく、すべて外界の精神の実体によって起るものとする。所謂、上帝の「通引」、神霊の「告誡」、祖先の「托夢」など、みなこれに属している。第二に夢の主体は肉体をもつ実在の人間ではなく、しばらくは肉体に宿りながらまたそれを離れる霊魂であって、単なる主観的な精神であるとする。所謂、

「魂魄身を離れ、神来往す」、「魂出遊して身独り在り」などはこれに属している。第三に、夢の内容は夢を見る者の心理や生活経験によって生まれた幻想の世界ではなく、神霊によって示された未来の吉凶の予告という考え方。それで、「夢は告なり」、「天神の戒を受け、還りて人に告ぐるなり」と言うのである。これら神秘主義の理論は、その後もずっと歴代の占夢家たちによって継承され広められた。

夢書や占夢家による論証のほかに、経学家による理論的な解釈が挙げられる。前述の如く、春秋時代以前は、占夢はお上が信仰するもので、所謂、「三夢の法」（春官・大卜）や「占夢」の官（春官・占夢）などが、『周礼』に見える。それで、歴代の儒者で『周礼』を注釈する者はみな占夢に対するかれらの考え方を示している。『周礼』が儒家の經典とされていることから、かれらの中で占夢をきっぱりと否定するものは少ない。後漢の鄭玄の注には、「夢は、人の精神の寤めて占ふべき所の者なり」とあり、唐の賈公彦の疏には、「人寐りて、形魄動かず、精神寤見し、覚めて之を占ふを謂ふ」とある。「精神寤見」とあるが、誰にでもこんな経験があるだろう。ただ、夢はどうして「占ふべき」ものでありながら、その説明がないのであろう。けれども、鄭玄や賈公彦は夢を「占ふべき」ものと考えていることはまちがいない。宋の朱申の『周礼句解』に、「夢は、精神の感ずる所にして、吉凶を占ふべし」とあり、鄭玄の注とほぼ同じである。王昭禹の『周礼詳解』は比較的詳しい。

夢は、精神の運るなり。人の精神は往来して、常に天地と流通

す。而して禍福吉凶は皆天地に運り、物類に応ずれば、則ち其の夢に由りて以て之を占ふは、固より逃るるなし。

実際に、これは王昭禹のみならず、宋代の理学家に共通した考え方なのである。以下の資料を見てみよう。

呂祖謙…人の精神は天地陰陽と流通す、故に夢は各々類を以て至る。〔呂氏読書記〕

朱熹…人の精神は天地陰陽と流通す、故に昼に為す所、夜に為す所、其の善悪吉凶は、各々類を以て至る。〔詩集伝〕

王叔晦（王晦叔）…天人同に応じ、相応じて遠からず。先王必ず官を立て、以て妖祥を觀、吉凶を弁ず。天人の際を和同し、之をして問なからしむる所以なり。〔夢占逸旨〕衆占篇注引）

輔広…占夢の意を詳らかにし、先王謹んで天人の際を致し、密を為すべし。〔夢占逸旨〕古法篇注引）

王昭禹などの考えによれば、夢は一種の精神活動で、これを否定することはできないとしていることは確かである。「人の精神は天地陰陽と流通す」というのも理屈が通っている。人が天地の間にあって、互いに影響し合っていることは確かである。ただ、天地自体に善悪、禍福、吉凶があって、夢の善悪、吉凶、禍福がみな天地によって引き起こされるとしたなら、何の問題もない。吉凶云々はただ天地と人と

の關係の中だけに存在するのだから。凡そ人にとって利益があれば吉、反対に、災害をもたらせば凶である。人をぬきにしたら、天地のいかなる変化も吉であろうが凶であろうがどうでもよいことになる。もし、天地自体に善悪、禍福、吉凶があり、しかも夢中において人に示すことができるとしたなら、天地自体が人格化されていることになる。ここに重要な問題点がある。ふつう天人感応といえ、必ずしも唯心主義や神秘主義を指すわけではない。けれども、天を人格化したとすれば、その天人感応は唯心主義や神秘主義を指す。中国の歴史において、神秘主義ともなう天人感応はずっと宗教学の理論的な基礎となってきた。ただ、占夢について言えば、宋代の理学家たちの手を経て、初めて神秘主義的な天人感応の理論体系が取り入れられたのである。

宋代の理学家たちは占夢を神学の理論体系に取り入れながらも、これらの占夢に対する関心はそれほど高いわけではなかった。一方、明の陳士元は多くの著述を残した理学家であると同時に、名実ともに占夢の理論家といえよう。苦心して占夢の理論を究めようとした人物として、中国古代に陳士元に匹敵する者を見出すことは難しい。かれは早くに『夢林元解』を著した。「夢占」、「夢禳」、「夢原」、「夢徵」などの項目から、そこに占夢の理論が展開されていたと予想されるが、今は存目を残すだけで、内容については知るべくもない。後にまた、『夢占逸旨』を著している。これは歴代の占夢関係の記事や伝説を多く収集するだけでなく、占夢に関する系統だった哲学を示すものである。『叢書集成初編』はこれを宗教類に入れずに哲学類に入れて

いる。このことから、占夢が唯心主義と密接な関係にあることが明白であろう。

占夢を哲学としてとらえるには、まずその本質を説明しなければならぬ。陳士元の夢解釈は、夢は魂が外に浮遊することによって生まれるという伝統的な夢観念と異なるものではないが、その論証の仕方に独特なものがある。

魂は能く来を知り、魄は能く往を蔵す。人の昼に興くるや、魂は目に麗き、夜に寐ぬれば魄は肝に宿る。魂の目に麗くが故に能く見、魄の肝に蔵（宿）するが故に能く夢む。夢は、神の游、来を知る鏡なり。（『夢占逸旨』真宰篇）

「来を知る」、「往を蔵す」は、魂と魄との異なるはたらきをいうものである。これは宋明の学者の一般的考え方である。朱熹は、「人の能く計画し思慮する（思慮し計画する）は、魂の為すなり。能く記憶し弁別するは、魄の為すなり」と言っている（『朱子語類』卷三）。「目に麗く」、「肝に宿る」は、隋唐代の仮託の書『関尹子』を典故とすることばである。「魂は目に麗く」とは、人が昼間に活動している時、魂が両目に付着しているため、色とりどりの世界を見ることができるとをいう。「魄は肝に宿る」とは、人は睡眠時には魄が肝の中に隠れていることをいう。『素問』五臟生成論に、「人、臥すとき血は肝に帰る」とある。魄はもともと「精血の聚」、「附形の靈」を為すものである。陳士元は古代の医学関係の資料を引用しているが、「魄は肝に

宿る」ことによってどうして夢が生まれるのか。陳士元の解釈によれば、「魄は肝に宿る」は人の生命を維持するだけでなく、耳目のはたらきを停止させることでもあり、これによって魂が肉体を離れて浮遊することが可能となるのである。回りくどく何度も説明が繰り返されているが、重要なことは、「夢は神の游(なり)」の一点に尽きる。ただ注意すべきは、前に引いた『解梦書』が「魂魄身を離る」を強調し、魂と魄とが併記されていることである。陳士元は魂が肉体を離れても魄がなお存在することを強調する。よって、「神の游」は「魂の游」にすぎない。もし、魂と魄とが同時に肉体を離れたら、理論的に睡眠と死亡とを区別できなくなってしまう。陳士元はさすがに理論家の代表格というべきで、他の占夢家たちよりも一頭地を抜いている。

しかしながら、「神の游」によってどうして夢が生れるのか、陳士元は魂が外部で接触するためというような簡単な結論を出さず、またすぐに神霊や鬼魂などを持ち出したりもせず、唯心主義の神不滅論にもとづき、天地の間における精気や神気のはたらきによって説明する。

人は形の役を為し、興寢に常有り。覚めて興くるは、形の動なり。寝て寐ぬるは、形の静なり。而して神氣遊行して、造化と流を同じくす。至虚に帰し、至靈に蘊こもまば、燐魂枯れず、精莖沈まず。豈に寢興覚寐と動静を為さんや。故に形は寐ぬると雖も神は寐ねず、或は寂に斂め、或は蝕に通ず。神に蝕斂有らば、則ち寐に夢占有らん。(昼夜篇)

陳士元の分析によれば、人には肉体があり、日中は活動し、夜には休息するが、これは「形の動静」に属する。ただ、「神」は異なる。

神は肉体の束縛を受けず、外を「遊行」することができる。『莊子』(天下篇)の「人「独り」天地の精神と往来す」を肯定しているから、「造化と流を同じくす」とはつまり、人の「神気」と天地の「精神」とが流を同じくしていることをいう。「至虚」、「至靈」云々は、「神気」が肉体と異なる特性をもっていることを強調するものである。嘗て慧遠が神は「至虚にして形無く」、「精極にして靈」なるものとしたこととまるで同じである。¹⁶「枯れず」、「沈まず」云々とは、即ち魂が休みなく活動して尽きないことをいう。日中は「魂は目に麗き」、外の物を見ることができ、夜間は魂が肉体を離れて外部に浮遊するので、夢の中で外の物を見ることがができる。よって、魂のはたらきは肉体の活動や休息にともなって変化するわけではない。人は日中の活動時には、形も神もはたらくが、夜間の睡眠時には、形は静の状態にありながらも神ははたらくしている。ただ、神は「遊行」することができるが、必ず「遊行」するというわけではない。もし、神が体内で消滅し寂靜の状態に置かれたとしたら、眠っても夢を見ることはなく、また、もし神が肉体の外に「遊行」して何かと接触すれば、睡眠中に夢を見ることになる。思弁的形式によって語られた陳士元の論述から、それが伝統的な夢魂の觀念と精粗の別はありながら、本質的な違いが無いことに気がつくだろう。

占夢の根拠は、占夢の哲学に決定的な意義を与えている。ならば、陳士元が示した根拠とは何か。それは、依然として天人感応、それも

当然のことながら神秘主義の天人感応である。陳士元によれば、「人は沖和を葆たもちて、天地に肖に、精神は融貫して、相戻もとる無し」である（真宰篇）。かれは、天は陽に属し、地は陰に属し、人は陰陽沖和の氣をうけ、よって、人は天地の間と似た関係をもつと考えているのだ。人の精神は天地の精神と融合し貫通して、食い違うことはない。それで、人の夢によって天地の意を推し測ることができる。このことを論証するために、彼はまた前に引用した宋儒の言を引き合いに出す。

天地自然の変化が、人体に生理上の変化をもたらすこと、それがさらに人の精神状態に影響したり、睡眠や夢にも影響を及ぼしたりすることを知っておく必要がある。『関尹子』二柱篇に「将に陰らんとして水を夢み、将に晴れんとして火を夢みる」とある。こうした経験はある範囲内では現実と一致する。そうした意味においては、「天地は人に通じ」、「天地は我に通じ」といってよい。しかし、人の夢には生理的な原因だけでなく、心理的な原因もある。どうして同じ自然環境にありながら人々の夢の境地やイメージにこんなにも大きな違いやバリエーションがあるのか、自然界の陰晴寒暑だけでは全く説明しやうがない。人は気づかぬうちに、「天地陰陽」をこっそり「天地の精神」に取り換えているのだ。そしてさらに進んでは、「天地の精神」は人格化されて天神地祇となった。実際、とても明白な事だが、占夢の哲学は確かに哲学であり、占夢を論証することがその目的である。もし、占夢が神霊や鬼魂と関連づけられずに終わったなら、夢の吉凶が「各々類を以て至る」とか「先王必ず其の官を立て、以て妖祥を観る」などを、一体どうやって説明するのか。陳士元の理論はとらえどころ

がないが、引用の夢の例の多くはあからさまに鬼神に味方した内容である。「文虔の晴れを祈り、許份の雪を禱り、達奚武の雨を請ふる夢は、則ち精誠感格し、上下流通するも」（雷雨篇）、「温序、李徳裕の死に至りてや、皆夢に託して歸葬を得たり。豈に精爽の未だ嘗て泯滅せざる者に非ずや」（寿命篇）のほか、最も露骨なのは、「神怪篇」で、「王奉先は愛子の家庭に至るを夢み、陸休符は友人の隸卒と為るを夢む。諸葛の母は元崇の禍に罹るを夢み、緱氏の尉は叔敏の災を告ぐるを夢む。唐の太宗は魏徴、杜如晦を夢み、唐の太宗は薛収、虞世南を夢むなど、皆「游魂未だ久しからず、夢に憑りて相通ずる者なり」である。また、「亦往代の英の、遠く後人の夢に寓する有り。齊の景公の伊尹を夢み、漢の桓帝の老聃を夢みるが如し」ともいう。孔子が夢に周公を見たり、劉錕、張之純、黃淵、黃沢、鄭玄、譙周などが夢に孔子を見たりするのも、周公や孔子に「天に在るの靈」があり、諸聖賢が「嘗て夢に接する所の者」だったのである。「施報篇」には、仏教の因果応報の夢が多く載せられている。「陳妻、古塚を酌するに茶を以てし、貫錢十萬を獲たり」や「周婢、鬻體の刺を抜いて、金銀一双を得たり」など、陳士元はそれらをまとめて人鬼の間の「精魂の変化」ととらえている。このことから天と人とが「精神融貫」する（真宰篇）という考えの本質を知ることができる。

先に、「夢は、神の遊、来を知る鏡なり」（真宰篇）という陳士元の説を引用した。夢はどうして「来を知る鏡」になり得るのか。占夢はなぜ吉凶を予知できるのか。これは占夢の哲学が回避できない問題である。陳士元は、「世変じて恒無く、幾んど則ち先に肇む」（同前）で

あるから、「魂は能く来を知る」と考える。そう、この世のあらゆる事物の変化には、必ずそれに先立って現われる糸口や前兆がある。問題はしかし、これらの前兆がどうして夢の中だけに現われるのかということである。現代科学によれば、何かを予感する夢が存在するのは確かで、人は夢の中で覚醒時の思考活動を継続しており、科学者や芸術家はしばしば夢の啓示を受けるといふ。ただ、陳士元や歴代の占夢家たちは、人の潜在意識の能動的役割を認めているわけではなく、あくまでも神秘主義にもとづく天人感応にこだわっているのである。

天地に機祥有るは、皆其の精神の発する所なり。凡そ景星、卿雲、器車、醴泉の類の、称して禎瑞と為すは、天地の吉夢なり。妖星、霾霧、崩竭、夷羊の類の、称して妖孽と為すは、天地の悪夢なり。吉悪の二夢は、天地すら占ふべし。而して況んや人に於てをや。(昼夜篇)

陳士元は「天地の機祥」を「天地の精神」とし、「天地の精神」によって「天地の夢」を導く。これは占夢の哲学における陳士元の独創である。嘗て、前漢の董仲舒や後漢の『白虎通』は、天が吉祥や災禍を降すと説いた。ただ、かれらは天が「故(ことさら)に」施す所がある、即ち、天は目的を持って意識的に賞罰を下すのであって、「天の夢」などではないと考えていた。陳士元は「創造性」を發揮して、天地には吉凶の夢があり、「神の游」はこれと感応し、それで人にもまた吉凶の夢があると説くのである。しばらくその具体的な論証に耳を傾け

よう。

神の触るる所は、或は遠く、或は遼く、或は永く、或は暫くなり。晴晦象を異にし、躋墮態を異にし、榮辱境を異にし、勝負持を異にす。凡そ禎祥妖孽の類は、紛沓として之を綜核するなし。疇昔に未だ嘗て賭聞せざる所の者と雖も、亦皆夢に凝会す。これ其の一寐の得る所、吉悪の従ひて占ふべきなり。(昼夜篇)

陳士元は言う、「神游」が接触する物には、距離が遠いもの近いもの、時間が長いもの短いものもあり、また、その対象の状態もさまざまである。一般的に、明朗、上昇、榮耀、勝利の夢は吉夢であり、晦暗、墜落、恥辱、失敗の夢は凶夢である。天地の禎祥妖孽は複雑であるから、これまでに聞いたことのないことでも夢の中に現れることがある。それで、睡眠時の夢について、その吉凶を占うことができるのである。これはそれほど優れた理論ではなく、同語反復がほとんどで、夢中に吉凶の象が現れたので、夢によって吉凶を占うことができるのである。もし、根掘り葉掘り訊ねたならばどうなるのか。天地にはなぜ吉凶の象があるのかと問われれば、それは「天地の精神」によるものと答え、「天地の精神」がなぜ吉凶の象をもたらすのかと問えば、それは人の行動に善と悪があり、天地に感応するからだと答える。このように、問答を繰り返していくと、既出の夢書にいう、「夢は告なり、其の形を告ぐるなり」や「天神の戒めを受け、還りて人に告ぐるなり」に戻ってしまう。結局、占夢の哲学はその神学的要素と切り離すこと

ができない。

最後に、傾聴すべき例を挙げておこう。陳士元はまた經典を引用して自説の根拠とし、亀や著によって占うことができると思えば、夢ならなおのこと吉凶を予知することができると思える。

それ兆は亀に倚りて徴し、易は著に頼りて頭はる。著亀は外物なり。聖人教へを設くるに利用して、猶ほ以て神明に通じ大疑に稽ふるに足る。乃ち夢の若きは、本より魂の渉るなり。外由り仮るに非ず。其の端倪を度り、其の隠蹟を探らば、則ち榮枯得喪、烏んぞ得てこれに違はんや。（長柳篇）

亀卜や占筮をもとに占夢について推論しているが、その前提自体について証明されなければならない。ただ、ここでは占いに関する重要な問題に触れている。すなわち、どの占いにも神と人とに通じて吉凶を予告するような仲介役が存在しないことである。確かに、占星術は星に現れる諸現象を仲介とし、亀卜は甲羅の割れ目を仲介とし、易は著による卦を仲介とする。しかし、これらの仲介物はみな生命を失った客体で、すべて人体の外にある。占夢はそうではない。その仲介は主体の生々しい夢で、これも夢を見る者がじかに体験するものである。それで、占夢は他の占いよりも一層神秘的であるといえる。占夢の信仰や哲学もこれを利用してゐる。真に科学的な見地から、夢の本質や原因について解明されないかぎり、占夢の信仰や哲学を根本から打破することはできない。

原注

- (1) 『ルードヴィッヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結』路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結』（人民出版社、一九七二年）。
- (2) (3) (4) 覃光広等『中国少数民族宗教概覽（上）』（中央民族学院科研処、一九八二年）を参照。
- (5) 『雲南少数民族哲学社会思想資料選輯（第二輯）』（中国哲学史学会雲南省分会、一九八二年）を参照。
- (6) 同注（1）。
- (7) 同注（5）。
- (8) 『雲南少数民族社会歴史調査資料』（第四一五卷、第一一〇号）を参照。
- (9) 『未開社会の思维（原始思维）』（商務印書館、一九八一年）。
- (10) 『中国少数民族宗教概覽（下）』を参照。
- (11) 本書の下編、第一章第一節を参照。
- (12) 『太上三戸中経』、『玉枢経法』および葉夢得『避暑録話』巻下を参照。
- (13) 『敦煌遺書』斯六二〇および本書の附録三を参照。
- (14) 本書の上編第四章第四節および第五章第五節を参照。
- (15) 『太平御覽』巻三九七より引く。二つの「而」字は、文意によって補った。
- (16) 『沙門不敬王者論』形尽神不滅の五（『弘明集』巻五）を参照。

補注

- [1] 「ルードヴィッヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結」（エンゲルス著『フォイエルバッハ論』松村一人訳、岩波文庫、一九六〇年）には、「現実の人間は、その夢にあらわれた姿が夢をみる人になりたいとおこなった行為にたいしても責任があると考えられている。たとえばイムサーン（Imhann）は一八八四年にギアナのインディアンのあいだにこうしたことがおこなわれているのを発見した」とある。
- [2] 『善』は『殷虚書契菁華』、『後』は『殷虚書契後編』の略称。
- [3] 「保父」の語義が不明で、文意が通らないが、原文に沿って一応訳ししておく。
- [4] 『太平御覽』巻三九八引『帝王世紀』に「先是文王夢日月之光着身」とある。
- [5] 『尚書中候』巻下「太公釣于磻溪、夜夢北斗神、告以代紂之意」（『玉函山房輯佚書』所収）。

- [6] 魯迅は晋の『太公呂望表』をもとに、東魏の『呂望表』によって欠落の文字を補っている。それぞれ、『金石粹編』二五および三二に所収。
- [7] 『太平御覽』卷三九七から卷四〇〇（人事部三八〜四一）に「夢」の記事を収録する。
- [8] 『河図挺佐輔』、『春秋元命苞』、『孔演図』は、それぞれ、『太平御覽』卷七九、卷二四、卷三六一に引く。
- [9] 『太平御覽』卷三九七に引く『帝王世紀』を参照。
- [10] 『善見律』（『善見律毘婆沙』）、『法苑珠林』、『毘婆沙論』の各条については、それぞれ、『大正大藏經』の第二四卷七六〇頁上、第五三卷五三三頁中、第二七卷一九三頁下を参照。
- [11] 梁・任昉『述異記』、『太平広記』卷一〇九「費氏」の条に引く。また、『法苑珠林』卷九五に同条を引いて、出典を『冥祥記』とする。
- [12] 宋・何遠『春渚紀聞』卷二を参照。
- [13] 『潜夫論』夢列篇。
- [14] 『呂氏家塾讀詩記』卷二〇。
- [15] 『詩集伝』小雅・斯干の注。

（立命館大學文學部非常勤講師）

