

夢と遊離魂

——日本古代の夢観——

1

天皇独、皇子手研耳命と、軍を帥ゐて進みて、熊野の荒坂津に至ります。因りて丹敷戸畔といふ者を誅す。時に神、毒氣を吐きて、人物咸に瘁えぬ。是に由りて、皇軍復振ること能はず。時に彼処に人有り。号を熊野の高倉下と曰ふ。忽に夜夢みらく、天照大神、武甕雷神に謂りて曰はく、「夫れ葦原中国は猶聞喧擾之響焉。汝更往きて征て」とのたまふ。武甕雷神、対へて曰さく、「予行らずと雖も、予が国を平けし劍を下さば、国自づからに平けなむ」とまうす。天照大神の曰はく、「諾なり」とのたまふ。時に、武甕雷神、登ち高倉に謂りて曰はく、「予が劍、号を詔霊と曰ふ。今当に汝が庫の裏に置かむ。取りて天孫に敵れ」とのたまふ。高倉、「唯唯」と曰す

伊藤 益

とみて寤めぬ。明旦に、夢の中の教に依りて、庫を開きて視るに、果して落ちたる劍有りて、倒に庫の底板に立てり。即ち取りて進る。時に、天皇、適く寐せり。忽ち然にして寤めて曰はく、「予何ぞ若此長眠しつるや」とのたまふ。尋ぎて、毒に中りし士卒、悉に復醒めて起く。〔『日本書紀』神武天皇即位前紀〕

右は、書紀にあらわれた、夢告の一例である。これによれば、熊野の高倉下なる人物が、邪神の毒氣にあたつて皇軍ことごとく病み衰えた折、夢の中で、天照大神と武甕雷神とを目のあたりにし、かつ、両神の対話を敬聴するとともに、武甕雷神から託宣を受けたという。この物語の眼目は、「天孫」たる神武（神日本磐余彦天皇）に対する「天つ神」の庇護を強調しつつ、そうした庇護のもとにある神武の卓越性ないし尊厳性を誇示することにあり。神武を庇護しようという「天つ神」の意志は、

神武の臣下(高倉下)の夢を媒介として明示されるが、物語の以上のようなプロットに関して、現代的思惟が疑問とせざるをえないのは、なぜ神人接触(交流)のための媒介が必要であったのか、という点であろう。というのも、神話的要素の濃厚な物語は、その荒唐無稽さのゆえに、神々と人間との無媒介な接触を許容するに相違ないと見るのが、われわれ現代人の常識的な判断だからである。

しかし、こうした常識的な判断は、記紀に関しては、かならずしも妥当性を有しえない。古事記の三巻構成および書紀による神代巻の措定は、歴史を神代と人代とに大別する時代区分の意識に根ざすものであり、しかも、その時代区分意識は、神々の世界と人間の世界とのあいだに存在の位相に関する相違を認める思考を伴っているからである。

「天の浮橋」によって下界とつながる天上界は、人間から完全に隔絶した世界ではありえない。そうした天上界に憩うわが国固有の神々は、その超越性に関して、かならずしも絶対的ではない。しかしながら、このことは、古代日本人が神々と人間とを同列に置き、両者間の交流が自由かつ無制限に可能であると考えていたことを意味しているわけではない。

古代日本人にとって、神々とは、人知・人為を越えた力を發揮し、人間界・自然界を意のままに動かさしめる超人的かつ超自然的な存在者であった。宣長の言を借りれば、「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」(「古記事伝」)こそが、彼らの神々であった。古代的思惟によれば、人間は、この超人的

かつ超自然的な存在者(＝人間とは存在の位相を異にする存在者)と無媒介に接触することはできなかった。すなわち、人間は、なんらかの霊的な事物を媒介として、はじめて神々と接しうると見るのが、古代日本人の神観の基底に存する基本的な考え方であった。

前掲の書記の物語は、古代日本人が、夢を、神々と人間とをつなぐ霊的媒介の一つとして把握していたことを如実に示している。だが、われわれ現代人の通常の認識によれば、夢とは、覚醒時の経験(意識体験)が睡眠時の意識に反映することによって生ずる虚像でしかない。このような夢が、なにゆえに、神々と人間とを結びつける媒介として機能しうるのか、われわれにとって、それは、不可解な疑問であると言わざるをえない。本稿の目的は、この疑問を解く鍵を見出すことにあるが、そのためには、まず、古代日本人の「夢」観の基軸を成す基本的な思惟形態を浮き彫りにしておく必要がある。具体的には、萬葉集等の古代文献にあらわれた「いめ」「ゆめ」の用例に触れながら、古代日本人が夢をどのようなものとしてとらえていたかという点を追究することを以て、以下の論究の出発点としなければならない。

2

萬葉集において、「夢」、すなわち、「いめ」という語は、主として、相聞歌ないし相聞的色彩の濃厚な歌々の中に見える。

それらの歌々の中には、相手が自分を思うがゆえに自分の夢にあらわれるという考えを押し立てるものが多く、たとえば、次のような例がある。

そこらくに思ひけめかも敷袴しきたんの枕片まくらさる夢に見えこし(巻四、六三三)

朝髪あさかみの思ひ乱れてかくばかり汝姉なぬが恋ふれぞ夢に見えける(巻四、七二四)

思ふらむその人なれやぬばたまの夜よごとに君が夢いぬにし見ゆる(巻十一、二五六九)

葦垣あしかきの外ほかにも君が寄り立たし恋ひければこそ夢に見えけれ(巻十七、三九七七)

これらの歌々が表明する夢観、すなわち、ひとが自分の夢の中にあらわれるのは、そのひとが自分を思っているからだという考えは、自分がひとを思えば、そのひとの夢に自分があらわれるという考えと、表離うらな一体いつになつてゐる。萬葉集中に、

ぬばたまのその夢ゆめにをし見え継つぐぐや袖そで干ぬる日なく我れは恋ふるを(巻十一、二八四九)

すべもなき片恋かたこひをすところに我が死ぬべきは夢ゆめに見えきや(巻十一、三二二)

といった類の歌が見える所以である。

右に挙げた歌々は、古代日本人が、夢と人間の心とのあいだに密接なつながりを認めていたことを示している。

古代日本人にとって、心とは抽象的で静的な存在に尽きるものではなく、具象性と運動性とを有する個体でもありえた。彼

らの考え方によれば、心はいわば、一種の空間移動能力をもつ。そして、その空間移動能力の發揮される場の一つと目されたのが、夢であつた。たとえば、

確かなる使つかひをなみと心をぞ使に遣りし夢に見えきや(巻十一、二八七四)

という歌の中の「心をぞ使に遣りし」という一節は、古代世界の深奥に、夢中を心が移動するという思想が存していたことを示唆している。

具象的実体としての心が空間を移動するという考えは、古代社会において特徴的な神秘的靈魂観に根ざしている。すなわち、鎮魂の儀礼が端的に示しているように、日本の古代社会には、靈魂たま(タゴ)は、ともすれば身体から遊離するという認識が浸透しており、こうした認識が、時として、心の空間移動という考えを導いたものと思われる。

エリ・ワシリエフは、古代(古代一般)の夢について、次のように述べている。

夢とは神官や専門の夢占ゆめうらい者だけしか理解できぬ、容易ならぬものと思われていたのである。この考え方がアニミズム思想と結びつき、睡眠中魂たまは一時その体内を離れて空間に移り、過去にも、未来にも自由に移動するが、肉体とはたえず多少の連絡を保っているのだ、と思われるようになった。

ワシリエフのこの指摘は、古代日本人の「夢」観の説明としても通用するように見える。というのも、古今集の、

住の江の岸による波夜さへや夢の通ひ路人目よくらむ(巻十二、五五九)

かぎりなきおもひのままに夜も来む夢路をさへに人はとがめじ(巻十三、六五七)

といったような歌々の中にあられる「夢路」「夢の通ひ路」という句は、睡眠中に見る夢を、遊離魂の行き通う場ととらえる認識の詩的(技巧的)表現と解しうるし、また、萬葉集では、

夕さらば屋戸開け設けて我れ待たむ夢に相見に来むといふ人を(巻四、七四四)

人の見て言とがめせぬ夢に我れ今夜^{こよ}至らむやど閉すなゆめ(巻十一、二九一一)

などが、前掲の二八七四、あるいは三九八⁽⁵⁾等とともに、遊離魂が、睡眠中に空間を移動し、夢の中にあられるという思想の存在を示唆しているからである。

以上の考察によれば、古代日本人にとって、夢とは、要するに、身体から離れた靈魂の訪れる場であったと考えられる。おそらく、夢を神人交流の媒介と見る思想は、こうした夢観、すなわち、夢と遊離魂とのあいだに密接なつながりを見出す思考に根ざしているものと思われる。だが、いったいなぜ、夢と遊離魂とを関連づけることが、夢を神人交流の場と看做す考えを導くのであろうか。本稿では、次に、この点を掘り下げて検討してみなければならぬ。

3

レヴィ・ブリュルは、「未開社会」の夢観について、次のように述べている。

夢は知覚の劣等な、欺瞞的な一態ではない。反対に、それは知覚の優れた形態で物質的な触れ得る要素が最小となっているので、精霊や、見得ぬ力との交通が最も直接的で最も完全なものである。⁽⁶⁾

レヴィ・ブリュルのこの指摘は、錯覚説、すなわち、原始人は夢を通じて起こる知覚と覚醒時の知覚とを混同しているという見解を斥けつつ、「文明社会」「近代社会」の夢観とは根本的に異質な夢観の存在を明示した点において意義深い。

キケロの『国家論』(De Re Publica)第六卷の、「スキピオの夢」(Somnium Scipionis)と称せられる部分において、スキピオが、夢の中で、本来ならば肉体の桎梏を逃れた魂のみが到達しうる聖域(神域——マクロビウスのCommentariiによれば、それは「天の川」)に立ち入っていることから明らかなように、古代ローマにおいて、夢とは、遊離魂が自由に躍動する場であった。このこと、および、レヴィ・ブリュルの右の指摘や、あるいは、古代日本人の夢観をめぐる本稿のこれまでの考察を総合すれば、夢と遊離魂とのあいだに密接なつながりを見出す思考は、人類の原初的思惟に広く通底するものであると言っても、過言ではないであろう。

遊離魂のさまよう夢の世界は、日常的な「うつつ」の世界そのものではない。だが、靈魂が空間(とくに夜の空間)を

浮遊する一方で、身体は十全な姿を「うつつ」にとどめている。「離遊之運魂」(令義解、卷一職員令)は、覚醒と同時に、身体の中府に帰還しなければならない。そのかぎりにおいて、夢中の靈魂は、身体とそれが存在している「うつつ」の世界から、完全に乖離しているとは言えない。ワシリエフが言うように、夢中の靈魂は、身体と「多少の連絡」を保っている。そして、その連絡可能性のゆえに、夢は——それ自体としては非日常的でありつつも——日常的な「うつつ」の世界に近接することになる。

要するに、人類の原初的思惟によれば、夢の世界は、完全に非日常的な、いわば幽なる世界(神々の世界)と日常的な「うつつ」の世界のはざまに位置している。夢の世界の、こうした中間的な位置は、神もしくは神々が人間と接触するには、恰好の位置であった。

ところで、古代日本人は、物質的・身体的諸要素に対して、あからさまな嫌悪感を示しているわけではない。たしかに、仏教の浸透に伴って、現世とそこに巣くう物質的事物を無常なるものとして把握する認識が鼓吹されはしたけれども、その認識が、物質的なもの・身体的なものへの徹底的な嫌悪の情を内含していたとは言えない。身体を靈魂の墓場と見て、そこからの脱却を理想とするギリシャ・ローマの思惟は、古代日本人の靈魂観・身体観と、かならずしも重なり合うものではない。

したがって、古代日本人は、「夢は」物質的な触れ得る要素が最小となっている」(レヴィ・ブリュル)という認識を前提と

したうえで、夢を「精霊や、見得ぬ力との交通」(同上)の場と看做していた、と断じてよいものかどうか、本稿としては躊躇せざるをえない。

しかし、遊離魂の彷徨する場であり、また、日常的な「うつつ」の世界と不可視的かつ非日常的な幽界との中間に位置する夢の世界は、古代日本人の意識の中で、「うつつ」の世界よりもはるかに神々に近い(親しい)世界として観念されていたに違いない。古代日本人は、夢の世界と神々とあいだにそうした親近性を見出すがゆえに、神々は時として夢の世界にあらわれると信じたのではなかったか、と考えられる。

夢中に現われた神々と接触・交流するものは、生身の人間ではない。暫時身体の中府を離れた靈魂(タマ)、すなわち「離遊之運魂」が、夢中であって、神々の姿を見、そのことば(神託)を聞く。「離遊之運魂」は、覚醒と同時に身体の中府に帰還し、覚醒後の生身の人間に神々(とくにそのことば)についての記憶を残す。その結果、相互に存在の位相を異にするがゆえに、本来、けっして容易でないはずの神人間の交流が可能になる……：。古代日本人は、このように考えていたのではなかったか、と思われる。

4

本稿の以上の考察を総合すれば、古代日本人にとって、夢とは、遊離魂と神々との暫時の接触を可能ならしめる場であり、

その接触可能性についての確信が、夢を媒介とした神人交流への期待感(あるいは信仰)を、彼らの意識の基底に植えたつたものと考えられる。

以上によって、本稿1において提起された疑問、すなわち、古代日本人にとって、夢は、いったいなぜ神人交流の場でありえたのかという疑問に対して、一つの解答が付与された。これによって、本稿は、自らの目的を、一応果しえたと言えよう。

しかしながら、稿を閉じるにあたっては、いままなお二つの重要な問題が残存することを明示しておかなければならない。

まず第一に、萬葉集において、「いめ」について詠んだ歌々が、宮廷人や畿内の衆庶の作に限られており、東国農民の作(東歌・防人歌)には、「いめ」という語があらわれない点である。このことは、夢を見ること、あるいは、見た夢が、東国農民にとつて、作歌のモチーフとなりにくかったことを意味する。その理由は何か。古代日本人の夢観を、本稿において試みたよりも、いつそう詳細に追究してゆこうとするとき、おそらく、われわれは、この問題へのアプローチを欠いてはならないであろう。

第二に、萬葉以後、日本人のあいだで、夢を比喩化してゆこうという傾向が顕著になってゆく点である。たとえば、古今集には、「うつせみの世」を夢に喩える歌が散見し、また、新古今集には、儂いものの喩えとして、「春の夜の夢」という表現を用いる例や、「夢」という語によって、衆生の迷妄を喩える例などが目立つ。このこと、および、萬葉において、すでに、夢と「うつつ」とを対立概念として対置しつつ夢の儂さを切々

とうたいあげることを通して哀感を増幅させる手法が確立されている点¹⁰⁾を勘案するならば、萬葉以後、古今ひいては新古今へと至る史的過程において、夢の靈性への盲目的確信は、次第にその影を薄めてゆき、夢は、信仰の媒材としての性格よりも、むしろ、詩的ないしは文学的素材としての性格を、よりいっそう濃厚にもつようになった、と解さざるをえない。

しかしながら、日本人は、古代末期以後になって、夢の靈性への確信を失ってしまったわけではなかった。中古・中世の諸文献は、ひとり古代の日本人のみならず、中古・中世の日本人もまた、夢の靈性への確信を抱いていたことを如実に示している。¹¹⁾萬葉から古今へ、さらには新古今へと至る史的過程の中で、夢に靈性を見出し、その靈夢への参入を積極的に企図する態度は、夢を詩的・文学的素材として対象化する態度と両立し続けたのである。これら二つの相互に異質な態度が両立しえた所以(あるいは、それらを両立させなければならなかった理由)は何か。日本人の夢観を明確にしようという試みは、今後、こうした問題の解明をも迫られるであろう。

注

(1) 記紀の「時代区分の意識」については、伊藤博「萬葉集の構造と成立上」(塙書房・昭和四十九年)第三章、遠山一郎「アメノシタの用法」(萬葉百十三号、昭和五十八年)等参照。

(2) そのほかに、「夜昼といふわき知らず我が恋ふる心はけだし夢に見えきや」(巻四、七一六)、「あしひきの山きへなりて遠けども心し行けば夢に見えけり」(巻十七、三九九八)等参照。

(3) 古代日本人のこうした認識については、山折哲雄『日本人の心情』(日本放送出版協会・昭和五十八年)、拙稿『日本的知の濫觴』(比較思想の途4、昭和六十年)等参照。

(4) エリ・ワシリエフ『睡眠・心霊・タナトロジー』(秋田義夫訳、白揚社、昭和五十五年)九ページ。

(5) 本稿注(2)参照。

(6) 『未開社会の思惟』(山田吉彦訳、岩波文庫)七四ページ。

(7) 「寝ても見ゆ寝でも見えけりおほかたは空蟬の世ぞ夢にはありける」(巻十六、八三三三)「夢とこそ言ふべかりけれ世の中にうつつあるものと思ひけるかな」(巻十六、八三四四)等。

(8) 「秋深き寝覚めにいかかと思ひ出づるはかなく見えし春の夜の夢」(巻八、七九〇)等。

(9) 「しづかなるあかつきごとに見わたせばまだ深き夜の夢ぞかなしき」(巻二十、一九七〇)等。

(10) 「ぬばたまの夢にはもとな相見れど直にあらねば恋やまずけり」(巻十七、三九九〇)「うつつには今も見てしか夢のみに手本まき寝と見れば苦しも」(巻十二、二八八〇)等々参照。

(11) たとえば、平家物語には、清盛が厳島で霊夢を見、その中で大明神の使から「二天四海をしづめて、朝家の御まほりたるべし」という命をうけたという記事(巻三、大塔修理条)や、あるいは、「青侍」が、平家から源氏さらには藤原氏への政権の移行を暗示する夢を見たという記事(巻五、物怪の巻条)など、霊夢・夢告についての記事があらわれる。このことは、平家の作者(あるいは作者たち)や読者たち中世人が、夢の霊性を信じていたことを如実に示している。

(いとう・すすむ 東北歯科大学講師)