

宗教的ヴィジョンと力

海山宏之

はじめに

夢は超越的な領域、精神（霊）的リアリティーへアクセスする通路・場であるという言い方がしばしば諸研究においてなされる。しかし夢体験の背景は単純に一つのものとは考えられない。超越的リアリティーに関わると考えられる夢にも、「儀礼なしに・象徴的に・予知として」考えられるものと、「儀礼的に・神的存在の顕現として・神意の告知や癒しをなすものとして」受け取られるものがあり、両者の夢見における宗教的意味、その背景で夢に力を与えてきたものは異なっていた。

本稿では前者を前兆夢、後者を告知夢というカテゴリーに分けて捉え、それぞれの背後の宗教的意味を探り、そのヴィジョン体験をした人々にとっての意味を再解釈することによって、宗教的ヴィジョンへの宗教学的アプローチの端緒をつかもうとするものである。

一 夢とヴィジョン

西欧古代末期の幾人かの新プラトン派著述家は予言的な夢のテーマを追求し、精巧な夢の類型学をつくりあげた。その中で最も影響のあったのがマクロビウスの『スキピオの夢の注解』である。ここにおいては夢が五つのタイプに分類されている。その枠組には、まず未来の出来事には何の係わりもないインソムニウム（insomnium 悪夢）とビスム（visum 幻影夢）があり、次に程度の異なつた三つの予言的な夢がある。それは虚構において伝えられるソムニウム（somnia 寓話夢）と、俗的な出来事を通して伝えられるヴィシオ（visio 実像夢）、それに「祖先あるいは他の死者や聖人または聖職者」によって未来に係わる警告を与えられるオラクulum（oraculum 託宣夢）である。これは古代ギリシア以来の「夢の真偽の二重性」の認識をふまえ、中世以降の西欧的夢観念につながる。だが西欧中世の受け取り方には強くキリスト教的色彩が現れ、それは「夢の超自然的源泉には神か悪魔的なものいずれかがある」と

いう非ギリシアの命題^③に変わっていった。

初期キリスト教においても夢についての議論があり、聖書での夢の言及をもとに、テルトゥリアヌスから大グレゴリウスに至るまでのキリスト教著述家たちは夢が神の黙示の手段として役立ち得ると認めていた。教父たちのほとんどもこれを大筋では認めていたが、多くは予言的夢の性格、頻度、重要性などに深刻な疑問を持っていた。アウグスティヌスも夢の分類をしたが、マクロビウスが夢経験を他の「人間の経験」のうちに位置づけようとしたのに対し、アウグスティヌスはそれを人間の他の「ヴィジョン経験」のうちに捉えようとしている。彼はヴィジョンを肉体的 (corporeal)、精神・魂的 (spiritual)、知的 (intellectual) ヴィジョンに分け、肉体的なものとは知的なものを仲介する精神・魂的なヴィジョンに全ての夢経験を位置づけた。そしてその仲介性ゆえに、時に夢に自然的理由以外の超越的なものからのメッセージ受容の可能性がでてくるのである^④。だがアウグスティヌスにしても、「神の」夢を自然な夢、即ち身体的理由を持つ夢から区別することの困難を憂慮し、真の黙示と偽りのものとの区別の困難さを警告している^⑤。

キリスト教の聖書伝統によれば、夢は睡眠時の経験に限定され、それと言語的・知覚的・認識的カテゴリーにおいて異なる覚醒時の幻、さらには真正の顕現のヴィジョンが考えられる。この最後のものが、諸先行研究において現在通用する「ヴィジョン体験」という語の意義に近い。ここでは覚醒していたか否かの認識で夢とヴィジョンは異なって扱われるが、これはこの聖書伝統の影響を引きずったものではないかと思われる。

旧約聖書には四三例の夢が挙げられる。例えば『ヨエル書』三一「老人は夢を見、若者は幻を見る」のように、夢と幻は異なっており、これは新約聖書の『使徒言行録』二一七にも同じ形で引用されている。また『レビ記』一四二六でモーセとユダヤ人に与えられた掟の中に「(夢) 占いや呪術を行つてはならない」とあるように、その多くの例では夢が神から送られるわずかなものを除いては基本的に信ずべからざるものとして考えられてもいる。そして『民数記』二一六七八の記述「主はこう言われた。／聞け、わたしの言葉を。／あなたたちの間に預言者がいれば／主なるわたしは幻によつて自らを示し／夢によつて彼に語る。／わたしの僕モーセはそうではない。／彼はわたしの家の者すべてに信頼されている。／口から口へ、わたしは彼と語り合う／あらわに、謎によらずに。／主の姿を彼は仰ぎ見る。」にあるように、聖書では夢や幻は直接の神的顕現よりも劣つたものという認識が示されている。

キリストやマリアの顕現の正当性の判断は中世西欧の異端審問所等においてなされ、それが霊的恩寵によるものと認められるとペンゲンのヒルデガルド、シエーナのカテリーナ等のように列聖された。だが一五世紀中頃以降(特に女性の) 占い師には悪魔の妄想の疑いが掛けられ、幻視者たちは聖女に祀られるよりはむしろ火焙りに処されていった。

夢の定義付け、またその分類には社会階層や社会的信憑体系が、そしてなにより宗教の在り方が深く関わっているのである。神学以外の諸研究では現れるものの実体性を判断しないので、こうした顕現にしても現在はヴィジョン体験の範疇にある。このヴィジョン体

験は、幻覚 (hallucination) とは全く違う意義をもって捉えられ、視覚および他の感覚を伴う全人的宗教体験とされる。そして基本的にそれは夢とは異なるものとして考究されるが、非西欧諸社会においては覚醒していたか否かの認識は必ずしも分類において重要な点ではない。例えばイスラム社会には二つの基本的な夢のカテゴリーがあり、それらは①ルーヤ (ruya) : アッラーによって送られた伝達夢、と②アーラム (alam) : 他の源泉からやって来た疑わしい夢、の二つであるが、啓示としての価値を「夢による」という在り方が左右はしない。これは預言者ムハンマド自身において夢が啓示の重要な手段となっていたからであり、キリスト教伝統とは自ずから事態が異なる。つまり「神の一人子」は、夢などに頼らなくても神意が捉えられたとされるのだ。西欧においても、民衆に支持を受けた数多くの幻視者が、ある時は夢で、またある時はヴィジョンで啓示を受けたという例がある⁽⁸⁾。むしろヴィジョン体験の研究で重視すべきは、それが夢かどうかという類別ではなく、宗教現象としての当事者にとっての在り方なのだ。

さてここで提示したいのは、前兆夢と告知夢という夢分類の再解釈、その宗教学的意味である。夢は一つの体験ではあるが、その受け取り方は複雑で、様々な時代・地域の觀念が混在している。その中からまずこの二つの側面を抽出し考察することによって、夢体験の宗教的含意が明瞭に理解されてくるのだ。

この二つの夢分類は伝統的社会に非常にしばしば見られるもので、夢の在り方の当事者にとっての重要な意味を表していたことは明らかである。レオ・オッペンハイムによれば、古代メソポタミア

文明においては占術 (夢占い) が非常に重視され、「科学的」とも言えるアプローチによって取り扱われていた。それは「前兆」の名の下に夢の観察と組織的分析がなされ、その象徴分析の上に解釈が下されるものであった。だがそこにおいても、告知夢 (message dream) には全く異なったアプローチがあった。告知夢は神的存在が現れるもので、その現れは王や英雄や司祭に限られ、様式化された語り口で話され、彼らの行為の保証となり、なにより解釈がなされないものであった⁽⁹⁾。南米の先住民族のチチメカ神話でも夢は部族の運命を大きく支配し、不特定の人々が前兆夢を見てその意味が重視されたが、神の出現を待つとき彼らは神殿の高き柱の下で眠り、あるいは人間と天空を結ぶ火炉の聖火に薪を捧げ、解釈の不要な示現の夢を得たのである⁽¹⁰⁾。既述のマクロビウスも、ヴィシオ以下の夢と「祖先あるいはほかの死者や聖人または聖職者」が現れるオラクルムを明確に区別していた。古事記に現れる夢では、天皇は「神林」に寝て祭式的に託宣を得たという指摘がなされるが、例えば沙本比古の反乱の前兆夢 (予知夢) は儀礼なしで象徴的に受けているように記されている。

古代メソポタミアほど明確ではないにせよ、伝統的社会では明らかに予知として象徴的に受け取られる前兆夢と、神的存在が現れて託宣を述べる告知夢のカテゴリーが存在していたのである。前者には魂の経験としての夢の受け取り方が含まれ、後者はその多くが儀礼を伴うイニシエーションナルものであり、ある宗教・社会的階級 (王や祭司、シャーマニクな職能者) と結びつくことが多かった。

両者の違いは、背後に認められる宗教学的意味に関わる。まず予

言的前兆夢の背後には大宇宙と小宇宙の照応論があり、それが夢の解釈に力を与えている。また神体示現としての告知夢の背後には新たな中心の現出、そのシンボリズムがあり、この働きにより力に人、あるいは世界に開示されるのである。

もちろん一つの夢という現象であるので、両者のカテゴリーが交錯することもある。しかし非常に多く見られるカテゴリーの違いは、原初的な認識の相違を強く示唆している。

二 前兆夢的ヴィジョン

近代に至る西欧伝統の中では、カトリック教会も認めていた神からの夢および悪魔からの夢という超自然的源泉の他に、自然的（肉体的）源泉の夢も考えられていた。それは夢は眠っている間の魂あるいは精神についての感覚的認知の産物だという、思想的にはアリストテレスの解釈に由来する認識である。この考え方の眼目の一つは医学的用途であった。それは、ほとんどの夢には体液的原因があり、その分析によって特定の病気の性質そのものへの糸口が与えられるとするもので、夢を肉体的健康の指標とする解釈である。この解釈の源泉は紀元前五世紀のヒポクラテスに、また五世紀後にこれを受け継いだガレノスに求められる。R・L・ケーガンは、フロイトによって夢の解釈の医学的焦点が身体から心に移されるまで、基本的にこの考え方はヨーロッパにおいて通用し続けたと言う¹³。

夢を内在的要因によるものだとする考え方はフロイトにおいて大きく変容した。彼は「夢は無意識への王道」であると、その深層意識分析を行った。これにより科学主義の中に解釈学が入れ込まれ

自然科学の枠組みが崩されているのだが、その解釈学はある心的原理を「読み解く」という一方的な限界を持っている。つまりフロイトの分析は“*dean work*”を力学的決定主義の表現として捉えているのである。ここにおいて夢の象徴は、葛藤の力や願望の「検閲された表現」として現れるわけであり、それは個人的な（私）欲の押さえ付けられた形態に対する分析、つまり個人に対しての解釈を主眼とする。

フロイトの理論は夢と患者の症状の関係を一層深く対応させ、夢に内在する原因に迫るといふ意味で体液説を徹底しているようだが、その原因を個人に限定することによって、実は全く質的には異なるものにならわっているのである。ユング派のC・A・マイヤーも指摘するように、夢を肉体的健康の指標とする解釈の基盤にあるのは大宇宙と小宇宙の照応（以下パラレリズム）という考え方なのだ。西欧中世の占星術的医術は人間の身体や器官と黄道帯、それに惑星の対応を考え、瀉血等の治療を行った。それを図像で表すのが「瀉血小人」、「黄道十二宮小人」などである。まさにそれと同様、夢に不自然な状態にある太陽や月、惑星が見られたら、それに対応する身体器官の異常が考えられた。またさらに天体が象徴する自然現象もが解釈され、診断において使われたのである。例えば夢に見る泉や噴水は尿組織に、川は循環器系に、高血圧は洪水、乾燥は貧血にそれぞれ対応すると考えられた。つまりそれは、大宇宙—マクロコスムは一つの秩序をなし、ミクロコスムとしての人体はその秩序を反映する。そして人体の秩序の異常はマクロコスムの対応する形象をとり、夢において前兆として現れる、という図式である。

こうしたパラレルイズムの観念は、新プラトン主義思想としても中世の哲学・神学思想に摂取され、形を変えて存続してはいた。だがキリスト教の中でそれは神秘主義的思想に転化し、民衆レベルでは教会が一つの宇宙、創造から最後の審判へと至る神の摂理による宇宙をたて、パラレルイズムには異教的というレッテルが貼られていた。しかし体液説という夢解釈は人々の皮膚感覚的なパラレルイズムの表現だったのである。こうした意味が受け取られていたからこそ、人々は夢に価値をおくことができたのだ。

中国東晋時代の『列子』の「周穆王篇」には、「寛八徴・夢六候」という言葉が出てくる。これは夢と現実の有様を分析したもので、覚醒時の八つの意識の在り方「故・為・得・喪・哀・楽・生・死」と夢の六つの種類「正・噩・思・寤・喜・懼」のことを指す。夢の六種は、それぞれ「普通の状態で」、「驚いたとき」、「思い詰めたとき」、「起きていたときの語」、「喜んだとき」、そして「恐ろしいと思つたとき」の夢である。また同じく『列子』には、身体の陰気が盛んな時は大河を渡ろうとして恐れている夢を見、陽気が盛んな時は火に入つて焼かれる夢を見るという例も出てくる。これらは、心身の活動を外界の働きとの交渉・相応の中で捉えていくという意味を持ち、西欧の診断夢と明らかに通底している。もともと中国思想の基礎概念である「気」は万物を形成するものであり、人間をも含む万物は非個性的で連続する一全体として考えられていたのだから、夢には当然外界が反映してしかるべきなのだ。

もちろんこれらの解釈は世界観の開示であるのだから、西欧伝統と中国伝統の間では異なつた世界観による異なつた解釈が存在す

る。だが根底には宗教的意味としての共通のパラレルイズムの発想を読みとることができよう。

このパラレルイズムが照射する意義は診断的なものにも、西欧伝統にもとどまらない。これは、夢を分析することによつて身体や精神、それに外界の状態がわかるとするすべての考え方、つまりあらゆる前兆夢・予言夢の底流にある解釈的な力とも考えられる。マクロコスムー世界の未来の姿が前兆夢として人間に現れ得るのは、人間がミクロコスムとしてあるが故であり、そこには必然的にパラレルイズムの発想が認められるのである。

マクロコスム（宇宙）のミクロコスム（身体）への反映という考え方が夢にあれば、心身を超越した者は当然夢を見ることはない。それゆえ道家思想では「古えの真人は、その寝ぬるや夢見ず、その覚むるや憂なし」（『莊子』、大宗師、刻意）と言われるのだ。また古代ウパニシャドにおいては深い睡眠時には夢を見ないとされる。

「深い睡眠」は、意識のレベル・状態の四段階において「超越」に継ぎ、「覚醒」、「夢見」の状態よりも高い段階にあるものだが、それはその時にアートマンが（1）表象観念から自由になり、（2）個人から自由になり、（3）煩惱から自由になる、からである。つまり深い眠りでは個別—アートマンが全—ブラフマンになるのだ。これは「胎児と新生児はすべてを知っている」というインドにおける格言を説明する。¹⁶⁾

さて『列子』の「周穆王篇」や「黄帝篇」には、今一つ重要な発想が記されている。それは「魂の経験としての夢」というものである。穆王は一人の幻術師に連れられ「神游」する。王は何十年もの

間の飛翔しながらの旅の経験が、一席の宴の一瞬の経験にすぎなかったことに驚く。また黄帝は政務に疲れたある午睡の時、華胥氏の国へ行く。そこは人の上下関係も、組織も、悩みや欲望も、自他の区別さえない一種の理想郷（至道の具現された所）である。だがそこへは「神游」しなければ行けないのであった。この「神」は魂である。人の魂は肉体から抜けだし、時間や空間を超越して自由に動き回り、真理へさえも至ることができるとされるのだ。

日本の和歌においても多くの「夢の魂」についての言及があり、またそこに取り上げられている「夢の通ひ路」というのは、人体側では多く「口」であった。夢の間に身体を抜け出るとされる *夢の通ひ路* (yume no toji) としては鳥や蟻、蜂、蜻蛉などが民間伝承等に見られる。

これもまた日本に限った話ではない。例えば唐代の「南柯太守伝」では、淳于生という男の、夢で蟻塚の蟻の国へ行って暮らしたという体験が語られている。¹⁷⁾

こうした夢を魂の経験とする考え方は、人類学的研究によっても世界の各地の前近代的社会に見いだされている。ボルネオのイバン族では睡眠中に抜け出す魂としての「サマンガット (samangait)」というものが想定されている。その経験が夢によって知らされるのである。¹⁸⁾ メキシコ南部チアパス高地のシナカンタン族では、睡眠中にチュレル (*chulul* 魂) 全体が身体を離れて各種の体験をする。マレー半島のネグリト人達の間では、ニヤーツとバヤン (*bayang*) という人間の二種類の魂が語られる。後者のバヤンが夢やシャーマンのトランスに現れるものなのである。²⁰⁾

パプア・ニューギニアのサンピアでは、夢は悪い前兆を露わにす

ると信じてられている。そして、夢は体験者自身に起きた出来事ではなく、彼あるいは彼女の魂に起きた出来事であると考えられ、夢見た者にその行為に対する責任はない。²¹⁾ この夢の魂の無責任性は、夢の魂が夢見た「個人」とのみ関係しているわけではないことを明らかにしている。

新プラトン主義においても、個人の魂はその起源であるところの神的状态を含み、その帰結としてそれは人間のうちに生きる神聖性を保持させている。²²⁾ 先述した中国思想の「氣」においても同様で、ここにあるのは、マクロコスムの分有としての魂 (ミクロコスム) という考え方である。

そしてこうした夢の魂について、西郷信綱は次のように指摘する。「魂は外からやってきて個体に棲みこんだものといつてもよく、それは個体に自生的ではなく全体から分与されたものだといひ換えてもよい。民俗語彙で祖霊のことをミタマと呼ぶ。命名や成年式にさいし魂が附与されたり更新されたりするのは、この祖霊との合一が前提になっていると考えねばなるまい。²³⁾」

祖霊という概念はもろく普遍的なものではないが、この言葉も示唆するように夢を経験する魂が個人のものでなく全体から分与されたものであるとすると、「魂の経験としての夢」という発想の底流にもまたパラレリズムが見出されることは明らかである。ここには、人間が小宇宙として成り立つために大宇宙から分け与えられるのが魂であり、これが照応を成立させるものとされる考え方があ

る。パラレリズムはプラトンの『ティマイオス』に始まる西洋の哲学的・神学的伝統にのみ存在するものではない。それはより原初的で

普遍的な宗教観なのである。そして前兆夢・予知夢という夢の在り方、その解釈に力を与えているのは明らかにこのパラレリズムなのだ。

三 告知夢のヴィジョン

B・マリノウスキーは、トロブリアンド諸島の人々の間での「公式の夢」とも呼ぶべき夢について言及している。それは部族的、宗教的な指導者達が見る夢であり、その夢が集団の行動を左右する。

例えば「漁労のための遠征の指揮者は、天候、魚の大群があらわれる場所、遠征のためにもっともよい日取りなどについて夢をみ、その結果に従って命令や指示を与える」²⁶し、「呪術師たちは自分の呪術の実行と関連した夢をもっている」。

このように、ある種の夢が特定の社会的階級や身分と結びつき、まさにその社会を動かすものとなっていた例は非常に多い。古代メソポタミアの例でも、王や英雄や司祭にのみ現れた夢があった。これは、夢の宗教学的解釈からは、より広い「告知夢 (Message dream)」というカテゴリーとして考えることもできる。このカテゴリーは何者かが「現前」してくるかどうかを類別の基準とする。

「告知夢」はまさに「他者」との邂逅であり、夢が異界との通路として考えられるのはこの種の夢なのである。それが社会的階層と結びつき、儀礼などで求められるものであったのは、ヴィジョンを受ける者の存する歴史的・文化的文脈が大きく関わっていた。

先に告知夢は神的存在が現れるものだという認識にふれたが、言い換えればそれは超越的「他者」との出会いという認識である。そ

れゆえ、その神的存在の範疇にいかなる神々が入るか、祖先の霊というものが入るのか、亡くなった肉親や友人の魂が現れ得るのか、といった問題は、ヴィジョンを受ける当事者の生きる世界観、そして超越的「他者」の受け取り方に基づく。この意味で「夢に現れてくる人物が、神とみなされるか先祖とみなされるかは、当然、その地方の文化の型に依存している」と言ったE・R・ドッズの言葉は正しい²⁶。だが、文化を静的構造とのみ捉える点には問題がある。現れてくるものが他者であり自らを超越している限り、文化の範疇を超えた新たな神的存在が現前する可能性も常にある。実際、ヴィジョンにおいて人々の危機的状況を救済し得る新たな神（あるいは忘れ去られていた神）が現れ、それ以前の宗教的・社会的制度を覆すという歴史的事例には枚挙に暇がないのである。

産業化以前の特定の伝統的社会において、告知夢の現れが王や英雄や司祭などに限られるという問題は、それらの人々の宗教的在り方に関わっている。ヒエラルキーの上位にある彼らの存在は、天界の秩序を反映したものだと考えられていた²⁶。従って神意はまず秩序通りに上部に伝えられる。言い換えれば、王や英雄や司祭のみが聖なるモデルとしてあったということでもある。仏教伝来以前の日本の夢見について、西郷を引きながらC・ブラッカーは次のように語る。「この古い時代においては、超越的世界とコミュニケーションを行ったのは天皇のみであった。天皇は第一に「夢見る人」であり、インキューションは天皇の宗教行為のうちでもっとも重要なものであった。従って宮中には常に、夢で神に伺いをたてるための特別な殿堂が設けられ、「神牀」と呼ばれる寝台が置かれた」²⁷。もちろん

これは、天皇にのみ「告知夢」が認められていたということである。告知夢を受けた者はある意味でM・エリアーデが言うところの「心のシンボリズム」を体現する²⁸。その中心を通して、天界の聖なるモデルが人々に示されると考えられていたのだ。だからこそ告知夢が新たな王、新たな英雄、新たな宗教的指導者を生み出し得るといふ力を持つのである。また、宗教的コンテキストがそれを可能にしたのであれば、異なったコンテキストでは告知夢が多くの人々に開かれることもできる。

民衆への告知夢の例として最も有名なのは古代ギリシアでの夢による病の治療、アスクレピオスの諸神殿におけるインキュベーション儀礼であろう。この夢治療の様相は、おおよそ次のとおりであった。まず各地のアスクレピオス神（死者を蘇らせてゼウスに雷撃で殺されたという伝説的医師の神格）の名を持つ諸聖域に、盲目・不具・不妊・癩癩等々の不治・難病の患者がやってくる。彼らは聖なる泉で沐浴し、いくつかの清めの儀式を行った後、神殿に仮の生け贄を捧げて「適切な時機」を待つ。そして時が至ると患者はアバトンと呼ばれる聖室に一人で入り、その寝台の上で一夜を過ごしながらアスクレピオス神の顕現を待つて眠るのである。アバトンには祭司も夢占い師もおらず、ただ神像と寝台のみがあった。アスクレピオスは神像同様の姿（髯を生やし蛇の巻き付いた木の杖を持つ）か若者の姿かで現われる。時には妻や娘を伴い、蛇や犬などの獣の姿で現われることもあり、杖だけの時もあつたと言う。そして夢の中に現われたアスクレピオスは、患者の患部に触れて再び姿を消した。こうした「正しい夢」をみた患者は目覚めた時に癒されていた。

夢は一切の解釈を要せず治癒の効果を現わすものであった。もし患者が顕現を体験しなかつたならば、その患者が「招命を受けていない」ことが明らかなので不治とみなされた²⁹。

さてこの事例での行為の流れは、次の三つの段階において考えられる。まず聖域に行く・儀礼によって身を清める・供物を捧げるといふ段階。次に宗教的ヴィジョンにおいてアスクレピオス神に触れられ、癒されるもの。そして最後にその体験が「正しい夢」であったか「招命を受けていた」かという事後解釈である。まず、第二のものほまさに即時的な力の体験であり、一切の解釈を要しない。癒しを求める患者たちは世界観の崩壊―実存的な危機状況にあつた。彼らは通常の医薬による治療が不能とされていた者たちであり、それまでの生き方の根本的な変化を迫られていたのだ。そして彼らこそから救済し、新たな人生を与えたのは、なによりもまずこの解釈以前の即時的で圧倒的な力の経験だったのである。この力の体験は人間を容容させ、殺し、再び生かす、すなわちイニシエーション的な宗教体験―死と再生を可能にするものだ。アスクレピオスの聖地でも、治癒は再生だと見なされていた。そこでは、再生は神的な側面を持つている大地との関係によって引き起こされると考えられていたため、全ての聖地において、デーメーテルとゼウス・カタクトーニオス（地界のゼウス）³⁰が、アスクレピオスとその父アポロと共に崇拜されたと言う。そして前段階の行為は、このアスクレピオスの癒しという宗教現象の中で、「聖なる領域への存在論的移行」を可能にするという意味を持つ。この行為ゆえに即時的な力の体験が可能になるといふ面があるのだ。ここにも中心のシンボリズムの

感得がある。全ての神殿・寺院は「中心」を指し示すのである³¹⁾。また最後の段階は、アスクレピオスの癒しという解釈―意味全体の再生産がなされるところである。この解釈こそが次の患者へ新たななる力の経験をさせる原動力ともなっている。

イニシエーションナルな儀礼が、「生み出す大地」としての女神的なものの胎内を象徴する洞窟や建物等の場においてなされるのは、世界的・通時的に跡付けられることであり、諸神話にも見られるものである。クレタ島のアルテミス崇拜ではアルクディアという洞窟に儀礼を行うものが降りた。古代ギリシアのトロポニーオスの神託所では、大地の割れ目に降りる者はまず香油をぬった後で「忘却の水」を飲み、それから洞窟で起こったことを思い出す手助けとなってくれるはずの「ムネーモシユネーの水」を飲んでから洞穴に降りていった。日本でも「秋の峰」入りで、イニシエーションを受ける入峰者が寺に入るが、今日でもその寺の建材が「地母」の血管を、そして天上から下がる麻ロープが「地母」の骨を表していると言われる。また入峰者が大地の胎から出てくる時、「うーうー」という産声が発せられるのである。さらに、ペヨーテを求め、神話的時間へと遡源するメキシコのウイチョル族は、必ずサカテカス近くの隘路を通じて生命の根源に向かわねばならないのだが、その地点は彼らの言葉で「ヴァギナ」を意味し、メキシコ人には「ラ・プエルタ(門)」と呼ばれている³²⁾。大地のシンボルの含意するものの一つは、包み込むものとしての意味であり、そこに出会ふ者は「胎児」として生まれ変わりの準備を整えられる。告知夢としての宗教的ヴィジョンは世界観の変容として、また生まれ直し、新生として受け取

られるとき宗教体験となるのだ。

そしてこうした洞窟等の場所、世界の臍の近くには、たいてい石筍の形であれ、一本の木であれ、世界の軸が聳えているものなのである³³⁾。これらの軸は世界の様々な層を互いに結ぶ。まさにここに中心のシンボリズムがある。その働きにより、人々は聖なる地平への存在論的移行を果たしうるのである。

様々な告知夢体験、夢が異界との通路と見なされるこの体験において、ほぼ共通のものとして考えられるのはこの「中心のシンボリズム」であろう。それは社会的階層にも、儀礼の有無にも、個別宗教的背景にも拘わらず告知夢的ヴィジョンに顕著に見出される。これは旧約聖書『創世記』の「ヤコブの梯子の夢」二八―二九にも明らかである。特にこの例では、聖所と夢見の関係に先行して中心のシンボリズムと夢見の意味が受け取られていることが窺える。ここには聖なる場所での聖なる夢見という事態に先行して、ヒエロファニーがある。言い換えるならば、そこは中心のシンボリズムにかかわるからこそ聖所となるのだ。この意味はおそらく普遍的に人間に訴えるものであり、意識するしなないに関わらずそうした表現がなされるのであろう。この「告知夢」というカテゴリーは宗教学的的にヒエロファニーとして考察した場合、従来の(覚醒時の)ヴィジョン体験の研究とオーバーラップする。夢に対する宗教伝統や文化的背景の違いを超えて、宗教体験として受け止められる共通の意味を持つからである。

ウィリアム・クリスチャン・ジュニアは、晩期中世およびルネッサンスのスペインでの顕現を研究し、そのヴィジョン体験における

社会的意義、顕現の背後の人々の生(状況・願い・世界観)と神的存在の顕現の内容の間の関係を捉えようとした。彼はまずスペインでの顕現の地方伝承の基本的パターンを考察し、その分析をもとに、教会組織や異端審問所によって調書が取られ、文書保管所等に保存された「公的」な顕現を解釈している。その意味についての彼の示唆をまとめると次の五点になる。それは、①マリアと大地・聖なる空間との結びつき。キリスト教以前の信仰との連続性。②聖像やヴィジョンは聖なるものと人間を取り次ぎ、文化の外に聖なる場所を開示する。③仲介者は文化・社会の周縁に存在する。④「自然・野生」対「文化・社会」という構図。⑤ヴィジョンの共同体の危機的状況との関連性、である。

彼の挙げた諸事例は二つのシンボルズムを示唆している。まず①と関わるマリアのシンボルズムであるが、これは地母神につながり、大地・豊穡・女性というものを指示する。「夢は大地のもの」という古代ギリシアの言葉は、この時代のヴィジョン体験にも深く生きているのだ。次に②に特に顕著なのが中心のシンボルズムである。「母子像」などの聖像が発見されるとき、それは必ず自然の中の他の世界への入り口、例えば天空へ結びゆく木や山のとっぺん、地下へ結ばれる洞窟や泉、に位置している。また一三九九年の Saint Godea の事例ではマリアがサンザシの木の下を顕現の記念の場所と指示し、一四九〇年の Escalona、一四九九年の Cudaga ではマリア自身が十字架と共に現れ、そこに人々はクロスを打ち立てる。そしてこれらの諸例を含むほとんどの場合、顕現の場には聖堂、あるいは礼拝堂が建てられる。すべての寺院や聖堂は中心のシンボルズム

を表し、木や柱、梯子、十字架といったものはまさに「中心」を示すものなのである。これらの「中心」では聖なるものとの交流が可能となり、また、新たな秩序が方向付けられる。例えば Cudaga の事例では、マリアが指し示した場所に立てられた十字架の地は突如聖なるものとなり、その場所の砂が聖遺物のように扱われ、治療に使われるようになった。ヴィジョンの場所が聖なる場となり力を持つのは、まさにそこが「中心」であるからなのである。

③の仲介者の周縁性および④の自然と文化の二項対立の構図も、新たな「中心」の創出という点から捉えることができる。クリスチャン・ジュニアの言う「自然と文化の取り次ぎ」、「自然のエネルギー」と人間のエネルギーとの交換」は、人間(文化)の側での秩序の更新といった意味のためになされるのだ。またそれ故仲介者は、人間の文化・社会・秩序のまさにそのただ中に巻き込まれた者・取り込まれた者であってはならないということが言える。仲介者は、その秩序に関わりながらも、秩序の周縁に位置する者でなければならぬのである。そのためそれは飼いやられた野生の動物、まだ無垢の少年・少女、または野生と文化の双方の領域に生きる牧夫、羊飼いがするかであったのだ。

さて今一つ彼の研究で注目すべきは⑤の共同体などの危機的状況とヴィジョンの問題である。クリスチャン・ジュニアがヴィジョンを受けた共同体の側に見出したのは、カタロニアでは伝染病、特にペストの脅威。それに加えてカステリアでは、ムーア人等の「他者」の脅威であった。そこで目撃者や共同体に受け取られた意味は、「ペストが道徳的改革か」であり、「罰かその保留か」という二者

扱一であったのだ。筆者は、これらのヴィジョンが共同体に「危機」の原因の説明と回避の見通しを与える」という意味を見出したが、宗教学的にさらに言うならば、それ以前の世界観に対しては不条理で解決の見えない絶対的な危機に際し、人々は新たな、その危機をも包摂する世界観、生きるということの意味の体系をヴィジョンによって得たと言えるのではないだろうか。そしてこのような時に、聖なる空間の開示、人々の信仰、巡礼の開始があるのである。

こうした場合の夢やヴィジョンは、しばしば夢見た者の生を支配するまさにその諸前提に疑問を投げかけるものとして提示される。言い換えるならばそれは、夢見た者に馴染み深く、また同時に彼あるいは彼女の通常の認知する意味から離れたものでもあるパースペクティヴから、その生に根源的に新しい読み方を与えることができるのだ。

ただしこの③から⑤の指摘は、基本的に新たな中心の創出という点に關わるものであり、告知夢的ヴィジョンの持つ「中心の維持・継続」の役割は、主に伝統的都市の例に明らかとなる。

ざっと概観しただけではあるが、このように告知夢とヴィジョン体験は多くの共通点を持つ。そしてその主眼と考えられるのは「中心のシンボリズム」なのである。これこそが、告知夢に力を与えている宗教的意味なのだ。

四 おわりに

以上のように、夢体験を前兆夢と告知夢と言う二つの側面で捉え直し、その源泉となる宗教的意味を考察してきた。前兆夢の背後に

は主に大宇宙と小宇宙の照応論が、そして告知夢の背後には中心のシンボリズムがあった。もちろん現実の体験としての夢経験は一つのものであるし、宗教体験・宗教現象としての夢にも単純には分かち難い様々な側面が混在してある。だがこの両者の再解釈は、絡み合っている複雑な夢観念を解釈していく際の有力な手がかりになると考える。例えば「夢を貫う、取り替える」等の伝承には前兆夢的背景が、また社会組織の革新・改革・維持と夢によるヴィジョンの関わりには告知夢的側面が、それぞれ強く影響していることは明らかであろう。各々を支える宗教的意味・力を弁別し研究することにより、こうした局面での宗教現象の理解は一層進展することと思う。ただし、この両者の併存・交錯の様相は、様々な実際の現象に即してさらに考究されなければならない。また、夢の背後にある宗教的意味もこの二者に限ったものとは言えない。こうした点が今後の課題となろう。

注

- (1) Steven F. Kruger, *Dreaming in the middle ages*, Cambridge University Press, 1992, p.2
- (2) Macrobius, 'Commentary on the Dreams of Scipio,' in *Records of Civilization: Sources and Studies* 48, translated by William H. Stahl, Columbia University Press, 1952.

(主として III. 10 の記述)

Kruger, *ibid.*, p.23 および、R・L・ケーガン、『夢と異端 番問——一六世紀スペインの二女性——』、松籟社、一九九四年、五

九頁、なごにまでめられてゐる。

- (3) Kruger, *ibid.*, p.65
- (4) Kruger, *ibid.*, pp.37-8
- (5) ケーガン、前掲書、六三頁。
- (6) Benjamin Kilborne, 'On Classifying Dreams,' in *DREAMING: Anthropological and Psychological Interpretations*, edited by Barbara Tedlock, Cambridge University Press, 1987
- (7) Kilborne, *ibid.*, p.174
- (8) Patricia Crawford, *Women and Religion in England 1500-1720*, Routledge, 1993, p.106-43。
- (9) cf. A. Leo Oppenheim, 'Mantic Dreams in the Ancient Near East,' in *The Dream and Human Societies*, University of California Press, 1966
- (10) 『チチメカ神話—ミチヨアカン報告書—』、新潮社、一九八七年、二八頁。
- (11) 西郷信綱、『古代人と夢』、平凡社、一九八三年、四二—四五頁。および、C・ブラッカー、M・ローウェ編、『占りと神託』、海鳴社、一九八四年、九〇頁。
- (12) ケーガン、前掲書、五八頁。
- (13) ケーガン、前掲書、五九頁。
- (14) C・A・マイヤー、『ユング心理学概説2 夢の意味』、創元社、一九八九年、七六頁。
- (15) Barbara Tedlock, 'Dreaming and dream research,' in *DREAMING*, pp.2-3
- (16) マイヤー、前掲書、二二—二三頁。
- (17) 『唐宋伝奇集(上)』、岩波文庫、一九九二年。
- (18) cf. E. Jansen, *The Iban and Their Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1974
- (19) 吉田禎吾、『宗教と世界観』、九州大学出版会、一九八三年。特に一七三頁以下を参照。
- (20) cf. K. Endicott, *Batak Negro Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1979
- (21) Gilbert Herdt, 'Selfhood and discourse in Sambia dream sharing,' in *DREAMING*, pp.63-4
- (22) Kruger, *ibid.*, p.34
- (23) 西郷、前掲書、五八頁。
- (24) B・マリノウスキー、『未開社会における性と抑圧』、社会思想社、一九七七年、九八—九九頁。
- (25) E. R. Dodds, *The Greeks and The Irrational*, University of California Press, 1971, p.108
- (26) cf. Paul Wheatley, 'City as Symbol,' published in London by H. K. Lewis, 1970
- (27) C・ブラッカー、前掲書、八九—九〇頁。
- (28) cf. Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane*, HBJ Book, 1957
- (29) マイヤー、前掲書、九七—一〇二頁。
- (30) マイヤー、前掲書、一〇三頁。
- (31) Eliade, *ibid.*, pp.36-47
- (32) ハンス・ベーター・テュル、『夢の時』、法政大学出版局、一

九九三年、を参照。

- (33) cf. Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huachol Indians*, 1974
 - (34) ナトル、前掲書、六〇頁。
 - (35) William A. Christian Jr., *APPARITIONS in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, 1981
 - (36) Kruger, *ibid.*, p.151
 - (37) cf. David Carrasco, 'Myth, Cosmic Terror, and the Templo Mayor', in *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, University of California Press, 1987, pp.155-6
- （うみやま・ひろゆき 筑波大学大学院哲学・思想研究科）