



Title	占夢の功罪を問うもの：「感変」からの一考察
Author(s)	清水, 洋子
Citation	中国研究集刊. 2010, 50, p. 154-171
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/61069">https://doi.org/10.18910/61069</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## 占夢の功罪を問うもの

—「感変」からの一考察—

清水洋子

はじめに

占夢に関する説話には、例えば、

許超、夢に羊を盗み獄に入る。楊元禎に問う。元禎曰く、当に城陽令を得るべしと。後に城陽侯に封ぜらる。『酉陽雜俎』（注一）

のように、簡潔なものが比較的多い。人が夢をみるとすぐさま何らかの解釈が施され、後は告げられた通りの事が実際に起こり物語が終わる。占夢と現実とが一致した時点で物語は完結するのである。ただし占夢の詳細、たとえば、「羊を盗む夢が、なぜ城陽令を得ることに結びつ

くのか」といった説明がなされることは意外に少ない。象徴的な解釈や字解きによる解釈が行われることもあるが、占断に至るまでの詳細が「占」「解」「曰」という言葉のみで表されることも往々にしてある。そのため、夢と応驗とのつながりが具体的にどのような考えられていたのかを、占夢の説話によって調査するには一定の限界がある。

中国において、主に夢は、就寝中に肉体を離脱した魂が往来して感得するものと考えられた。道家系文献の『莊子』に見える「遊魂」「神交」等は、このような考えを表す言葉としてよく知られている。ところがこれ以外にも、同じく道家系文献とされる『列子』周穆王篇には、「感変」という興味深い概念が見える。

感変の起くる所を識らざる者は、事至れば則ち其の由りて然る所に惑う。感変の起くる所を識る者は、事至れば則ち其の由りて然る所を知る。其の由りて然る所を知れば、則ち怛<sup>おそ</sup>るる所無し。

事の未だ来たらざるを以てして其の本を尋ねざる者、惑を致さざるは莫し。(張湛注)

人は徒<sup>た</sup>だ其の用化の跡を見て、夫の通化の本を識らざるなり。……其の道密かに用いらるるを以て知り難きも、其の功成れば人事に異ならず。……其の化に於けるや未だ始めより別あらざるなり。(盧重玄解)

これらの資料によると、感変とは、事が現れる以前における変化の本源を意味するものと思われる。ただ、言及する文献が少なかったためか、感変は従来さほど注目されることのない言葉であつた。しかし、占夢の指針を示すものとしてこれを重視する学者も少数ながら存在した。明の陳士元が著した『夢占逸旨』は、占夢の大要として「感変の九端」なるものを掲げており、このことは、感変が夢との関わりにおいて思想的哲学的にも潜在的な

意義を持つことを示唆するように思われる。

そこで本論では、感変を一つの手がかりとし、占夢の本旨、及び従来の主な占夢論の実態を捉え、あわせて現実世界との関係によつて超えることのできなかった占夢の限界と言えるものについて考えてみたい。

## 第一節 夢と感変

本節では、『列子』周穆王篇に見える感変説を概観し、そもそも感変とは何かを明らかにしたい。まず、感変説の前提となる「八徴」と「六候」とについて確認しておく。

覚に八徴あり、夢に六候あり。奚<sup>なに</sup>をか八徴と謂う。一に曰く故、二に曰く為、三に曰く得、四に曰く喪、五に曰く哀、六に曰く楽、七に曰く生、八に曰く死。此の八徴は、形<sup>かたち</sup>の接する所なり。奚<sup>なに</sup>をか六候と為すや。一に曰く正夢、二に曰く噩<sup>がくむ</sup>夢、三に曰く思夢、四に曰く寤<sup>ご</sup>夢、五に曰く喜夢、六に曰く懼<sup>こ</sup>夢。此の六つは、神<sup>こうろ</sup>の交わる所なり。(『列子』周穆王篇)(注2)

八徴は、覚醒時に人間の意識に生じる八種の徴表であ

り、六候は、睡眠時に人間がみる六種の夢である。「形」の接する所なり」「神こころの交わる所なり」とあるように、これらは身体や精神が外界と接触することで生じる事象ないし精神活動とされている。

「故は、事なり」(張湛注)と解される「故」は、「神遇えば夢と為り、形接かへすれば事と為る」(『列子』周穆王篇)の「事」と同様、外界との接触を通じ、特定の対象を「できごと」として知覚することを言う。「為」は、そうした「できごと」に应じてとる行為のことと解される(「為は、作すなり」(張湛注)。続く「得・喪・哀・樂・生・死」は、外界で起こる獲得と喪失、悲哀と歡樂、生と死とに対する知覚を表した概念と言える(注3)。

六候は、平静な状態でみる夢(正夢)、はっと驚いてみる夢(噩夢)、思いつめてみる夢(思夢)、醒めている時に言ったことをそのままみる夢(寤夢)、喜びのあまりみる夢(喜夢)、恐ろしさのあまりみる夢(懼夢)をいう(注4)。次に、八徴と六候に続く感変説を挙げる。

感変の起こる所を識らざる者は、事至れば則ち其の由りて然る所に惑う。感変の起こる所を識る者は、事至れば則ち其の由りて然る所を知る。其の由りて然る所を知れば、則ち怛おそるる所無し。一体の盈虚消

息は、みな天地に通じ、物類に応ず。故に陰氣きんき壯んなれば則ち夢に大水を涉りて恐懼し、陽氣壯んなれば則ち大火を渉るを夢みて燔炳はんぺんし、陰陽俱に壯んなれば則ち生殺を夢む。……子列子曰く、神遇えば夢と為り、形接かへすれば事と為る。故に昼に想い夜に夢みるは、神形しんけいの遇う所なり。故に神凝しんぎょうまる者は想と夢と自ら消ゆるなり。覺を信ずるものは語られず、夢を信ずるものは達せず。物化の往来する者なり。

(周穆王篇) (注5)

感変がどのようにして起こるかをしらない者は、八徴や六候に及んだ時に困惑するが、それをしてしている者は困惑することがないという。また、感変の具体的なありようについては、

覺夢は殊を出だすも、其の化に於けるや未だ始めより別あらざるなり。八徴六候の常に化するを知るや、是れ則ち其の由る所を識るなり。(盧重玄解) (注6)

とあるように、八徴や六候として現れる以前の、本来何の区別もないところに渾然と「常に化する」状態があるという。

劉文英氏は、『列子』のいう感変が哲学的な意味合いを含む新たな概念用語だと指摘し、これを『靈樞經』や『潜夫論』など従来の文献に見える「感」の概念と区別している。従来の文献にいう「感」とは、例えば次のようなものである。

厥氣心に客すれば則ち丘山煙火を見るを夢む。肺に客すれば則ち夢に飛揚し、金鉄の奇物を見る。肝に客すれば則ち山林樹木を夢む。脾に客すれば則ち丘陵大沢、壞物風雨を見るを夢む。……（『靈樞經』淫邪發夢篇）（注7）

陰雨の夢は人をして厭迷ならしめ、陽旱の夢は人をして乱離せしむ。大寒の夢は人をして怨悲せしめ、大風の夢は人をして飄飛せしむ。此れ感夢と謂うなり。……風雨寒暑、之を感と謂う。（『潜夫論』夢列篇）（注8）

『靈樞經』は、淫邪や正邪が「外従り内を襲う」ことで内臓の盛衰虚実が起ることを「感」とし、『潜夫論』は、陰雨・陽旱といった気象に感じてみた夢を「感夢」とする。劉氏によると、ここで言及される「感」は、共

に人間の体内外に生じる刺激、ないし作用にすぎず、哲学的な意味は特に持たないという（注9）。

実際のところ劉氏は、『列子』の「感変」が持つ哲学的な意味合いについて具体的に論じてはいない。ただ、氏は感変について、「中国古代における夢への生理的病理的原因認識を示」すものと評価する一方（注10）、「夢を人と自然の大系統において考察する」と述べる。氏によるこの指摘は、大いに示唆的である。というのも、『列子』は、「一体の盈虚消息は、みな天地に通じ、物類に応ず」（周穆王篇）と述べ、人間の身体に充ちる気が天地万物と通ずるといふ文脈の中で感変を説くからである。したがって、人と天地とが氣を介して繋がるといふ世界観の中で感変を考えることにより、その本旨はより明らかとなるように思われる。

ただし、『列子』における感変の用例は必ずしも十分ではないため、ここでは、感変とも似通う点が見られ、先行研究でも既にその詳細が検討されている「天人感応」の概念も参考にしつつ検討を進めたい。まず感応の性質を端的に語る記述として、『周易正義』の記述を挙げる。

「則ち各々其の類に従う」とは、言うところは天地の間、共に相い感応し、各々其の気類に従うなり。

……感とは動くなり。応とは報ゆるなり。皆先んずる者を感じ、後るる者を応と爲す。唯だに近事なれば則ち相い感ずるのみに非ず、亦た遠事遙かに相い感ずる者あり。(乾卦、文言伝「本乎天者親上、本乎地者親下者、則各從其類」孔穎達疏)(注11)

「感」はあらかじめ動くこと、「応」は事後に反応することである。近事が相い感ずることもあれば遠事が相い感ずることもある。では、こうした感応はいかなる理由により生じるのか。

本より氣を天に受くる者は、是れ動物含靈の属、天体運動すること、含靈の物も亦た運動す、是れ上に親附するなり。本より氣を地より受くる者は、是れ植物无識の属、地体凝滞すれば、植物も亦た移動せず、是れ下に親附するなり。(同上)(注12)

つまり、天地間の万物が相い感応するのは、天氣や地氣から成る万物が、氣を介して繋がりあうためであるという。ただし、感応は古来よりいくつかの部類に分けて考えられることもあった。一つは、前文に挙げたような「同類感応」、すなわち氣を通じて同類と考えられていた

物同士の間に生じる感応である(『易』文言伝・『荀子』大略篇など)(注13)。そして更に、同類との理由では説明不可能な物同士の間が生じる「異類感応」(孔疏など)や(注14)、理論的な理由付けをせず、ただ生起した現象としてのみ取り上げる「物類相感」なども存在した(注15)。このように、感応とは、「氣の介在」という理由だけでは必ずしも整合的に理解できない側面を持つ。同様のことは、「冥理自然にして、其の然る所以を知らざるなり」(『易』乾卦、文言伝、孔疏)、「物類の相応は玄妙深淵にして、知もて論ずる能わず、弁もて解する能わず」(『淮南子』覽冥訓)とも評されてきた。そもそも、異なる事物や事件を超常的な因果律によって結びつけることもある感応説において、媒介となる氣がどのように展開するかとの具体的な説明は、極めて困難と言わざるを得ない(注16)。このように、天地人における氣の介在を前提とする感応とは、必ずしも日常的経験的な因果論の枠組みに納まらない、人間の知的認識では了解不能な氣の展開相、いわば、不断の転変を伴うものであったと考えられる(注17)。

ここで、天地人における氣の流通を前提とする感応と感変との関係は、次のように考えることができる。すなわち、「感」が外界から受ける何らかの刺激により動くことであり、「応」がそれを受けて表出する反応であれば、

「変」とは、「応」が表出するまでの過程を想定するものであると。そうであれば、『列子』における感変と夢との関連は、「感」じて「変」化し、「変」化によって夢（という「応」が生ずるものと言えよう（感→変→夢）。そして、感応同様、気を介して知的認識の枠組みを超えるとの性質を感変内にも見てとるならば、夢みる以前に「感変の起こる所を識る」とは、必ずしも、知覚や思考を通じて了解することを意味しないであろう（注18）。要するに感変とは、夢をもたらず要因として明快に認識しうるものではなく、縦横無尽な気の展開相を伴いながら、容易には把握しがたい、渾然たる変化の状態を表す言葉であると考えられる。

ただし変化とは、物が何らかの道筋を通じてある結果に至ることであり、そこにはある時間における因果関係が存在する（注19）。例えば、「低い音程から高い音程に変わった」という変化は、結果として認識できる。ただし、こうした認識可能な変化は、認識不可能な変化の連続によつてもたらされるものとも言えよう。このような、理性では捉えがたい変化の本質は、次の記述においても端的に示されている。

「声相い応ずるが故に変を生ず」とは、既に哀樂の

声あれば、自ずから然りいで一高一下し、或いは清らかに或いは濁りて相い応ずること同じからず。故に「変を生ず」と云うなり。変は恒（つね）ならずして、一声變動し清濁なるを謂うなり。『礼記』樂記篇「人心之動、物使之然也。感於物而動、故形於声、声相応、故生変」孔疏（注20）

神の変化徐疾は、言を尽くすべからず。『列子』周穆王篇「變化之極、徐疾之間、可尽模哉」盧解（注21）

声の高低清濁という変化は自ずからそうなるものであり、精神活動におけるその時々の変化や遅速は説明することができない。認識可能な形式を伴う変化であれば、声が「高くなった」「低くなった」と言葉で把握できる。しかし、そうした変化が出現する前提には、「自ら然る」ものであり、また言葉では表すことのできない、絶え間ない変化の蓄積がある。感変は、

「變動して居らず」とは、言うところは陰陽六爻、更に互いに變動し、恒に一体に居らざるなり。『易』繫辭伝下「為道也屢遷、變動不居」孔穎達疏（注22）

のように、一つのところに止まることのない渾然たる変化を内包する。したがって、『列子』で「神遇<sup>しんぐ</sup>えは夢と爲る」と語られる夢も、外界と接触することで生じる人間の精神活動が、当人の意識も与り知らぬところでおのずから転変を繰り返し、現象として現れるものだと言えよう。

では、なぜ「感変（の起こる所を識ること）」が重視されるのか。それは、感変が夢をもたらしものであると同時に、夢本来の意味を内包するものでもあったためと考えられる。

例えば『左伝』僖公二十八年の記述に、晋の文公が、敵から脳髓を吸い出される夢をみて不安に感じたところ。しかし、身の危険を予知するかなのようなこの夢は、晋軍の勝利を意味するものと占断される<sup>注23</sup>。つまり、「敵に脳髓を吸われる」という夢には、容易に類推しがたい意味（「戦争に勝つ」）が隠されているわけである。逆に言えば、「戦争に勝つ」という晋公にとって重要な意味が、「敵に脳髓を吸われる」夢として発現したとも言える。このように、了解することの困難な形で、夢みる者にとって重要な何らかの意味が、何らかの内容を伴い夢として現れることがあるのは、当人の意識の与り知らぬ領域で、必ずしも常識的な範疇に止まらない変化を繰り返し

つつ、当人に働きかけてくる感変を経ているからに他ならない。

以上、感応説を参考に感変について考えてきた。感応説は、天地万物が総じて備え持つ気の流動的な相互作用を前提とする、中国の伝統的世界観であった。一方の感変説は、「感」を受けて「応」に至るまでの過程、すなわち認識不可能な変化の連続によってもたらされる過程、また夢本来の意味を探るための鍵となりうる概念であると考えられる。

しかし、一体どれほどの人々が、感変のこうした重要性を理解した上で占夢と向き合っていたであろうか。夢の性質上、むしろ曖昧模糊たる気持ちを抱くほかないというのが実情でもあったように思われる。

夢の曖昧な一面について思索を行う学者も中にはいた。例えば後漢の王符は、夢が「遷化」の現象であるとし、北宋の蘇軾は、世俗での出来事も、夢覚の間を不断に往來することで元の姿を失ってしまうものとする<sup>注24</sup>。これらはいずれも、夢の遷化転変たる状態を述べるところとどまるが、中でも明の陳士元は、実態把握の困難な感変概念を占夢において積極的に運用せんとする興味深い姿勢を示している。そこで次節では、陳士元が提唱した「感変の九端」という分類とそれに基づく占夢論を中心に、



陳自身の感変に対する理解について考察を進めたい。

## 第二節 『夢占逸旨』における「感変の九端」

まず、『夢占逸旨』感変篇冒頭の一句を挙げる。

感変九端、<sup>たれ</sup>嚙か其の由りて然るを識らんや。(感変篇) (注25)

「感変の九端」について、なぜそうなるのかは誰にもわからないとするこの一句は、感応や諸々の変化を「言を尽くすべからず」等と評し判断停止の立場をとった先人達と同様の態度を示すものと言えよう。

一に曰く氣盛、二に曰く氣虚、三に曰く邪寓、四に曰く体滞、五に曰く情溢、六に曰く直叶、七に曰く比象、八に曰く反極、九に曰く厲妖。(感変篇) (注26)

この九端を、陳士元は豊富な事例と共に述べていく。氣盛と氣虚は、陰氣や陽氣がそれぞれ盛衰の状態にあること。邪寓は、邪氣が身体の各器官につくこと。体滞は、身体に外的刺激を受けること。情溢は、過度な感情が生

じること。直叶は、夢にみたものを實際に得ること。比象は、ある出来事や物事を示す象徴性があること。反極は、夢にみたことと逆のことが現実に起こること。厲妖は不可思議なことである。

感変が合理的に説明できない性質を持つ現象であったことからすれば、九端とは本来把握の困難な変化の諸相を分類整理し得た成果であると言えよう。また、九端に併記される夢の事例を参照すれば、人々は自身の夢を経ずして様々な夢を追体験し、夢がもたらす応験を知識として享受することができた。この点については、『周礼』の六夢や『潜夫論』の十夢をはじめとする夢の分類も同様である。これらはいずれも、史料等で確認しうる事例や経験的な事例を、各々の設けた基準に照らし合わせて分別するものであった。

しかし同時に、こうした分類から享受した夢の知識は、皮相的なものと言わざるを得ない。どれだけ夢の事例を集めてみても、知的認識を超えた先の感変を捉えていなければ、夢の知識も枚挙的かつ外延的なものに過ぎない。だからこそ、陳士元は豊富な事例をもとに九端を紹介する一方で、次のように述べている。

此の九端、感変は殊なると雖も占応あるは則ち一な

り。或いは同じくするも異なり、或いは異なるも同じなれば、未だ其の往規に拠るべからず。即ち凶吉を譚ずること、王符夢列篇に備われり。(感変篇)(注27)

九端はそれぞれ異なるが、占いによる応驗がある点は同じである。ただ、どれも同じようで異なり、異なっているように同じであるため、「往規(これまで蓄積された経験的事例)」に拠ることもできないと慎重な姿勢を示すのである。渾然とした中から感変を経て各々に現れる夢は、その時その場所において当人が了解すべき意味を具えており、応驗も他と同一ではない。それゆえ、「占夢書や類書にこうあるのだから自分もそうだ」という安易な判断は、極めて皮相的な態度となろう。陳士元のこうした態度は、夢の内容等から吉凶を即断しうる占夢書に拠った占夢を全面的には認めないものと言える。

ところで陳士元は、「凶吉を譚ずること、王符夢列篇に備われり」と感変篇の本文を結んだ後、その自注に王符『潜夫論』夢列篇全篇を引用する。このことは、陳士元が王符の理論に対して何らかの意義を見出していたことを示している。そこで以下、『潜夫論』夢列篇の概要を挙げ、占夢論の比較という観点から、陳士元の占夢観について一考してみたい。

『潜夫論』夢列篇は、夢の十分類を紹介するところから始まる。その概要を示すと、夢にみたことが現実そのままあらわれる夢(直)、象徴性のある夢(象)、思い詰めてみる夢(精) 昼間の思念が招く夢(想)、人間の地位や品位によつてみる夢(人)、気候に感化される夢(感)、季節に順応した夢(時)、夢にみたことと反対のことがおこる夢(反)、邪気による病からみる夢(病)、自身の性情にもとづいて解釈される夢(性) である。王符はこれらを「占夢の大略」とし、「而るに吉凶を決する者は、多く其の類を失す」と、占夢者の大半はこの大略を見失っていると批判する。しかしながら、そうした王符自身も占夢について理解に苦しむことがあつたと見える。

夢は或いは甚だ顕かなるも占なく、或いは甚だ微かなるも応ずることあるは何ぞや。曰く、夢みる所は察せられずして、慥慥にして冒わるるの名なり。故に亦た専ら信じて以て事を断ぜず。人相い対して事を計るも、尚お従わざるあり。況んや慌忽の雑夢も、亦た何ぞ必ならんや。(注28)

夢の内容が明瞭か否かは、応驗の到来と無関係であることに疑問を投げかける。これについて、本来夢とは朦

臆とした状態を言うのであるから、一心に信じることもないとする一段は、占夢の不可解さに対する一応の説明のようにも見える。

今一寢の夢、或いは屢しばしばば遷化し、百物代わるがわる至るも、其の主は之を究通すること能わず。故に占者の中あたらざることあり。此れ占うものの罪に非ざるなり。乃ち夢みる者の過ちなり。或いは其の夢審つまびらかなるも、而るに占う者は類を連ねて博観すること能わず、故に其の夢の験せざることあり。此れ書の陋に非ずして、乃ち説の過ちなり。故に占夢の難きは、其の書を読むことをもって難しと為すなり。夫れ夢を占うには必ず其の変ずる故を審らかにし、其の徴候を審らかにし、内に情意を考え、外に王相を考えれば、則ち吉凶の符は見るべきなり。(注29)

夢をみる者と占う者の責任の場合ごとく示し、占断が困難であることについて注意を喚起する。また、夢の潜在的な変転を見極め、情緒や思念および五行王相といった天象の影響にも留意することを説く。だが、「変ずる故」と、感変との関連を想起させる点にも触れ、技術的な困難を指摘した上で、王符があくまでも強調したのは、修

徳を第一とする次のような態度であつた。

且つ人の瑞を見て徳を修むる者は、福必ず成る。瑞を見るも縦恣なる者は、福転じて禍と為る。……凡そ異夢ありて心に感ずるに、善惡を問うことなくして、常に恐懼し修省し、徳を以て之を迎うれば、乃ち能く吉に逢うなり。(注30)

何らかの暗示を含む夢をみた後に吉となるか凶となるかは修徳によって決まるとし、懼れ慎むことが吉を得るには必要だとして本篇を結ぶ。

このように、夢や占夢の不可解さに対し、王符は最終的には現実的な視座に立ち、修徳論的夢観による対策を述べる。これは、凶夢をみても後の修徳状況次第で吉を得ることができ、また、吉夢をみても後の行いが粗悪であれば一転凶に至るという、明快な因果論に基づいている。つまり王符は、「夫れ夢を占うには、必ず其の変ずる故を審らかにし、其の徴候を審らかにし」と夢の背後にある変転を認識しながらも、最終的には、明快な因果論(修徳論)をもつて占夢に一応の決着をつけている。

修徳に重きを置く点は、実は陳士元も同様である。『夢占逸旨』では、天地人が互いの精神によって流通すると

の世界観の中で、聖人を理想的な人間像として想定する(注31)。占夢に際しても、「詎ぞ君子は身を修めて命を俟つの鑑に非ざらんや」(外篇・神怪篇)と修身の重要性を述べ、占夢の心得として掲げる「五不驗」「五不占」では悪意のある行為を戒めるなど、儒家的な道德理念に基づく夢観が垣間見られるのである(注32)。

こうしてみると、分類という手法を用い、夢の修徳論を展開したという点で、『潜夫論』と『夢占逸旨』は大いに共通する。しかし、陳士元による「感変の九端」は、本来把握することが困難な変化の諸相を独自の観点から分類整理し得たものであり、感変に一步踏み込んだという点で、その意義は王符の十夢より大きいと言えよう。

もちろん、夢に関する分類は両者に限らず広く行われた。『周礼』の六夢に始まり、更には『太平御覧』や『太平広記』など、類書や文学の方面でも、膨大な夢は様々な形で分類整理されたのである。

しかし、同類の夢による応驗が必ずしも同一ではなく、また逆に、同類の出来事を導く夢の内容も様々であるのは、夢をみる者の境遇が異なるためであるのは勿論のこと、感変という、知的認識では了解し得ない変転が働くためでもある。だからこそ占夢では、夢に隠された本来の意味を直覺的に見極めるという深意が求められるので

ある。『夢占逸旨』には、こうした点を強く意識した結果、夢とその応驗における多様性を強調したとおぼしき記述が数多く見られる。その一部を以下に挙げる(紙数の都合上、書き下しのみ)。

財貨の夢は、珠玉錢帛の類是なり。糞穢木石を夢みる者は財貨を得。珠玉錢帛を夢みる者は光頭多し。……それ財貨の夢は一ならず。(外篇・財貨篇)

楼台城郭に至りては、厥の兆同じからず。(外篇・山川篇)

詞賦歌謡の夢の若きは、則ち驗を取ること粉然として一ならず。(外篇・筆墨篇)

劉敬宣は夢に土を吞みて吉、梁の太宗は夢に土を吞みて凶なり。又た豈に一端に論ず可けんや。(外篇・食衣篇)

このように、一つの事物に対する解釈が複数存在する可能性、及び同様の夢に占断が複数ある可能性を想定し、「簡単に割り切って読者に安易な判断を与えることをし

ない」(注<sup>33</sup>)陳士元の態度は、即断を肝要とする実用的な占夢書等のそれとは明らかに異なる。

『夢占逸旨』における感変の分類は、単に知識的経験的な夢の内容を知るためだけのものではなく、感変という奥深い世界が夢の深層にあることを知った上で自身を深化させることを喚起するための、いわば一個の装置であつたと考えられる。『夢占逸旨』が「感変の九端」を掲げると同時に、「或いは同じくして異なり、或いは異なりて同じ」と、九端相互間の潜在的な近似性を強調するのは、意識的なことばの次元だけで分類を利用してはならない、との強い認識があつたためではなからうか。こうした『夢占逸旨』の思惑を知らずして、各分類の意味特色を把握するだけでは、単なる資料整理の域を出ないものと言えよう。

以上、陳士元による「感変の九端」から窺える占夢論を、『潜夫論』との比較等交えつつ考察してきた。共に分類という手法を用いていたとはいえ、おそらくその本質を突いていたのは、潜在的な精神活動が占夢にもたらす影響を考慮し、慎重な態度を示した陳士元であつたと思われる。また、両者は占夢について強い主張を展開するのではあるが、このことは、実際の占夢がいかなるものであつたかを逆説的に示すものでもあつたと思われる。

そこで次節では、これまでの考察を踏まえつつ、中国における占夢の実態とその功罪とも言える問題点について考えてみたい。

### 第三節 占夢の功罪

周王朝の儀礼制度を記したとされる『周礼』には、占夢の官についての記述が見える。少なくとも古代における占夢には、国家運営の一翼を担う専門的な事業として一定の価値があつたとみることができよう。しかし、時代を追うにつれ、市井へと普及することになる占夢は、次第にその専門性も薄れてゆくこととなる(注<sup>34</sup>)。

そのような中、占夢書は実用書として人々の生活に供されることも多かつたようである(注<sup>35</sup>)。したがって、表面的な分類にのつとつた占断を安易に鵜呑みにするといふ、占夢の本旨から著しく乖離した用い方をされる危険性もあつたと推測される。

これまで見てきた通り、占夢においては「言を尽くすべからず」といった感変をはらむ夢の非論理性にも本来であれば向き合う必要があつた。つまり、夢の表面的な内容にとらわれることなく、その夢をみるに至つた本来の理由とその意味を把握しなくてはならなかつた。しか

し陳士元も危惧したように、分類された表面的な夢の知識のみに固執すればするほど、皮肉なことに夢を真に理解することから遠のいてしまう。占夢書等の表面的な分類のみに依存するような傾向は<sup>(注36)</sup>、おのずと夢本来の役割が忘れられるという事態を生み、占夢の形骸化が進む原因の一つになったものと思われる。

次に、占夢における修徳論的夢観について考えてみたい。

善因善果、悪因悪果という考え方は、中国における天人相關思想を支える中心的理念であり、貴賤を問わず人間道徳の基盤ともなった。例えば、南宋の勸善書『太上感應篇』には、こうした因果論的思考が強く現れている<sup>(注37)</sup>。しかし、現実世界における一般道徳においてはともかく、占夢の分野にこうした因果論的理解を容易に持ち込むことは、夢に対する認識に誤解を生み、また占夢の本旨を知らず知らずのうちに曖昧なものにしてしまう可能性がある。夢は、時間や場所を超えた渾然たる世界の中を転変し、同時に何らかの意味を象徴的に表す現象であって、善因善果等の因果論でのみ明快に説明しうるものとは言えない。例えば、「脳髓を吸われる」夢をみた時、そこに隠れた本来の意味を了解することなく、ただ不吉な夢と捉えて修徳に励むようでは、夢の真意に目を

向けているとは言い難いであろう。次に挙げる陳士元の言葉は、夢の注目すべき特性を示すものである。

神の触るるところ、或いは遠く、或いは近く、或いは永く、或いは暫し。……凡そ禎祥妖孽の類は、紛沓にして之を綜核するなし。嚆昔未だ嘗て暗聞せざるものと雖も、また皆な夢に凝会す。<sup>(注38)</sup>（昼夜篇）

夢の中では、現実世界でも理解不能ことをみることがある。過去や未来のこと、また現在自分がいる場所から遙かに離れた場所や、全く知らない場所を夢にみる事例は枚挙にいとまがない。しかし、夢の表層的な内容に一喜一憂し、夢みた後の修徳にのみ専心して未来の吉事を渴望する態度は、夢を修徳実践の一契機として捉えただけのことにすぎない。しかしながら、ほとんどの人々は、意識するとしないとに関わらず、修徳論的夢観に従いながら、夢の世界を自分なりに生きてゆくほかなかったのではないかと思われる。

「占い」とは本来、現実世界に出現した表面的な事象を契機とし、その事象に隠された本来の意味を直覺して取り出し、その知見を実際のな生活に反映させることである<sup>(注39)</sup>。しかし、夢の曖昧とした性質から王符も語っ

ていたように、夢の分野で「占い」の本領を発揮することとは極めて困難なことであつた。それゆえ、分類や修徳論的夢観などの容易に理解しうる説が、占夢の環境を整備する役割を担うものとして、また、中国における占夢思想として受け入れられることになつたのではないかと考えられる。

占夢書はもちろん、善書や日用類書における占夢のマニユアル化は、人々が自身の夢と形式的に折り合いをつけることを可能にし、一応の解決を提供したという意味で大きな恩恵をもたらした。しかし一方では、夢本来のより深い感変の世界、及び夢を通じて人間存在としての自己を追究する機会を隠蔽してしまうという功罪を併せ持つことになつたと考えられる。

### おわりに

本論において、列氏や陳士元の感変説を考察する際の手がかりとした（天人）感応説は、天地万物が総じて備え持つ気の流動的な相互作用を前提とする、中国の伝統的世界観を前提とするものであつた。一方の感変説は、「感」を受けて「応」に至るまでの過程、すなわち知的認識では必ずしも了解し得ない渾然とした変化の過程を

掬い上げようとしたところにその真価があつた。

時間や空間といった現実的な制限を超えて現れる夢は、その時の当人にとって普遍的な意味を持つ。それを直覺的に把握し、現実世界の指針とすることが、本来の占夢で求められることであり、また王符や陳士元の理想でもあつたと思われる。しかし、彼ら自身が実際にそうした次元に到達し得ていたかは、彼らの著書そのものが逆説的に示していよう。現実における占夢のあり方が、その本旨から乖離していることを認識していたはずの王符や陳士元も、結局は現実世界から完全に離れることは叶わず、因果論（修徳論）的人生観を通じて占夢を語るほかなかった。

とはいえ、彼らが一般的な占夢のあり方に疑問を示したこと、および、形式的かつ明快でありながら、一方ではその核心を見失いかねない不安要素を持ち合わせるという占夢の功罪の狭間で思索を積み重ねたことは、占夢を通じて行われるべき真の自己実現を模索する活動として、夢の思想史においても特異なものであつたと言うことができる。そのような意味でも、独り夢について思索する陳士元にとって、『潜夫論』夢列篇全文を自著に援引するという行為は、同じ夢の探求者として占夢の功罪に苦悩した先人・王符と対話を重ねる場でもあつたように

思われる。

## 注

(1) 許超、夢盜羊入獄。問楊元禎。元禎曰、当得城陽令。後封城陽侯。

(2) 覺有八徵、夢有六候。奚謂八徵。一曰故、二曰為、三曰得、四曰喪、五曰哀、六曰樂、七曰生、八曰死。此八者（もと「此者八徵」だが、ここでは愈越の説に従い改めた）、形所接也。奚為六候。一曰正夢、二曰噩夢、三曰思夢、四曰寤夢、五曰喜夢、六曰懼夢。此六者、神所交也。

(3) 「八徵」については、福永光司訳注『列子』（平凡社、一九九一年）を参照。

(4) 『周礼』春官・宗伯の記述（一曰正夢、二曰噩夢、三曰思夢、四曰寤夢、五曰喜夢、六曰懼夢）もこれと同様である。

(5) 不識感変之所起者、事至則惑其所由然。識感変之所起者、事至則知其所由然。知其所由然、則無所但。一体之盈虚消息、皆通於天地、応於物類。故陰氣壯則夢涉大水而恐懼、陽氣壯則夢涉大火而燔炳、陰陽俱壯則夢生殺。……子列子曰、神遇為夢、形接為事。故昼想夜夢、神形所遇。故神凝者想夢自消。信覺不語、信夢不達。物化之往來者也。

(6) 覺夢出殊、其於化也未始有別。知八徵六候之常化也、是則識其所由矣。

(7) 厥氣客于心則夢見丘山煙火。客于肺則夢飛揚、見金鉄之奇物。客于肝則夢山林樹木。客于脾則夢見丘陵大沢壞屋風雨。……

(8) 「陰雨之夢使人厭迷、陽旱之夢使人亂離。大寒之夢使人怨悲、大風之夢使人飄飛。此謂感夢也。……風雨寒暑、謂之感。」なお、劉氏が引く『潜夫論』は、『夢占逸旨』所引の『潜夫論』夢列篇に拠り校訂を加えたものである。劉氏前掲書『夢的迷信与夢的探索』附録一「『潜夫論・夢列』新校」を参照。

(9) 劉氏は、『靈樞經』と『潜夫論』について、それぞれ「尚未从哲学上分析」感“这个概念”「其内涵和外延都未免过于狭隘」と指摘する。劉文英『夢的迷信与夢的探索』（中国社会科学出版社、二〇〇〇年第二版）を参照。以下、邦訳については湯浅邦弘訳『中国の夢判断』（東方書店、一九九七年）による。

(10) 本書において劉氏が集中的に議論するのは、哲学的な意義というよりも、「感」を更に細分化した「外感」「内感」間の相互関係である。氏は、それらを因果論というメカニズムで統括することにより、「生理的病理的」な科学的性格を見出す。



(11) 則各從其類者、言天地之間、共相感応、各從其氣類。……感者動也。応者報也。皆先者為感、後者為応。非唯近事則相感、亦有遠事遙相感者。

(12) 本受氣於天者、是動物含靈之属、天体運動、含靈之物亦運動、是親附於上也。本受氣於地者、是植物無識之属、地体凝滯、植物亦不移動、是親附於下也。

(13) 「同声相応、同氣相求」(『易』乾卦、文言伝)、「均薪施火、火就燥。平地注水、水流湿。夫類之相從也、如此之著也。」

(『荀子』大略篇)などは、経験的知識として認知されている感応現象と言える。

(14) 「其造化之性、陶甄之器、非唯同類相感、亦有異類相感者。若磁石引針、琥珀拾芥蠹吐糸、而商弦絶銅山崩而洛鍾応、其類煩多難一一言也。」(『易』乾卦、文言伝疏)

(15) 「水中浮萍乾焚烟薰蚊虫則死」や「銀否能醉人」など(蘇軾『物類相感志』)。以上の感応種別については、三浦國雄『不老不死という欲望 中国人の夢と実践』(人文書院、二〇〇〇年)を参照。

(16) 三浦氏前掲書を参照。

(17) 坂出祥伸氏は、「感応現象の説明として、しばしば『氣』の呼応や関係性が記述されているのは、この現象が因果律を超えた『氣』のはたらきにもとづくことを示している」とし、氣の超常的な性格を感応現象における理論的根拠と

している。坂出祥伸『中国思想研究 医薬養生・科学思想篇』(関西大学出版部、一九九九年)を参照。

(18) 少なくとも、夢の「生理的病理的原因」(注10参照)という点のみを、感変の全体とすることはできないと考える。

(19) 蜂屋邦夫『中国の不思議な物語 夢と現実・寓意譚』(同文書院、一九九三年)を参照。

(20) 声相応故生変者、既有哀樂之声、自然一高一下、或清或濁而相応不同。故云生変。変謂不恒、一声變動清濁也。

(21) 神之變化徐疾、不可尽言。

(22) 變動不居者、言陰陽六爻、更互變動、不恒居一体也。

(23) 晋侯夢与楚子搏、楚子伏己而盥其腦、是以懼。子犯曰、吉。我得天、楚伏其罪、吾且柔之矣。

(24) 「坡居士曰、世人之心、依塵而有、未嘗獨立也。塵之生滅、無一念住。夢覺之間、塵塵相授、數伝之後、失其本矣。」(『夢斎銘』)「塵」は、世俗の「六塵」で、色・声・香・味・触・法をいう。

(25) 「感変九端、疇識其由然哉。」以下、『夢占逸旨』(内篇・外篇)の引用に際しては、陳士元撰『帰雲別集』(道光十三年成城呉毓梅校刊同治十三年修補本)所収本(以下、「帰本」と称す)を使用し、呉省蘭輯『芸海珠塵』(民国五十七年台北芸文印書館景嘉慶中南匯吳氏聽彝堂刊本)所収本(以下、「芸本」と称す)を校本とする。陳士元、字は心叔、号は

養吾。正徳十一年（一五一六年）応城に生まれる。嘉靖年間の進士。万曆二十五年（一五九七年）、八十二歳で没す。

- (26) 一日気盛、二日気虚、三日邪寓、四日体滞、五日情溢、六日直叶、七日比象、八日反極、九日腐妖。

- (27) 此九端、感変雖殊占応則一。或同而異、或異而同、未可抛其往規。即譚凶吉、王符夢列篇備矣。

- (28) 「夢或甚顯而無占、或甚微而有応何也。曰、所夢不察、而慥憤冒名也。故亦不專信以断事。人相對計事、尚有不從。況慌忽雜夢、亦何必乎。」以下『潜夫論』は、劉文英氏による「新校」ではなく、『夢占逸旨』所収の原文を挙げる。

- (29) 今一寢之夢、或屢遷化、百物代至、而其主不能究通之。故占者有不中。此非占之罪也。乃夢者過也。或其夢審矣、而占者不能連類博観、故其夢有不驗。非此書之陋、乃説之過也。故占夢之難者、読其書為難也。夫占夢必審其变故、審其微候、内考情意、外考王相、則吉凶之符可見矣。

- (30) 且人之見端而修德者、福必成。見端而縦恣者、福転為禍。……凡有異夢感心、無問善惡、常恐懼修省、以德迎之。乃能逢吉。

- (31) 上野洋子『夢占逸旨』における陳士元の夢の思想——「真人無夢」をめぐる——『東方宗教』一〇五号、二〇〇五年）を参照。

- (32) 上野洋子「陳士元『夢占逸旨』の占夢理論とその構造——

『周礼』の占夢法との關係から——」『中国語中国文化』第五号、二〇〇八年）を参照。

- (33) 江口孝夫『日本古典文学 夢についての研究』（風間書房、一九八七年）を参照。氏は、特に内外篇の区別をせず、『夢占逸旨』を「夢判断書としてだけではなく、夢の理論的な著述として、江戸時代には親しまれていた」ものとし、全篇の概要を記す。

- (34) 湯浅邦弘「中国古代の夢と占夢」（『島根大学教育学部紀要 人文・社会科学』二二—二、一九八八年）を参照。

- (35) いわゆる「敦煌解梦書」（敦煌文書に含まれる占夢書の総称）がその一例として挙げられよう。これらは晩唐〜五代期に、敦煌地区の卜師や文士らが、占夢の必要性から中原より伝入した占夢書に現地の風俗等を加えて改編したもので、悪夢変更の方法など現世利益的な吉利への志向を多分に含む。鄭炳林・羊萍『敦煌本夢書』（甘肅文化出版社、一九九五年）を参照。

- (36) 占夢書の簡潔な内容に占夢者が附会することも、同様の傾向であると考えられる。劉文英氏『中国古代的夢書』（中華書局、一九九八年）を参照。

- (37) 本書は、『抱朴子』の対俗篇と微旨篇の文章に基づく短篇とされる。ここでの「感（働きかけ）」は人間の善行悪行を、「応」は人間の行いに応じて与えられる禍福（寿命の増減

など)を指す。現世利益的な色彩が濃厚な本書は、中国における伝統的倫理観を平易に語るものとして幅広い階層に読まれた。

(38) 神之所触、或遑、或遑、或永、或暫。……凡禎祥妖孽之類、紛沓而莫之綜核。雖疇昔所未嘗睹聞者、亦皆凝会於夢。

(39) 館野正美「易と共時性―ユングの見た、中国古代哲学における超越と神秘―」(鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘 中国・インド・イスラームの思想世界』、大明堂、一九九四年)を参照。