



夢の中の死者とたましい

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-06-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 白, 雲飛 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00002936

夢の中の死者とたましい

白雲飛*

はじめに

孔子が夢の中で周公を見ていたことは、『論語』述而篇からわかる。孔子にとって夢は生者と死者を繋ぐものであった。孔子の夢の中の周公はすでに亡くなった死者である。ただそれを「周公」という呼び名で示している。

『晏子春秋』では、景公の夢の中に五丈夫が現れた。そこでは自らの冤罪を主張している。その夢に従って、景公は五人の白骨（五丈夫）を掘り出して、もう一度、厚く葬ることにした。この例でも一人一人の名前を出さず、死者をまとめて「五丈夫」という呼び名で表わしている。

『春秋左氏傳』成公十年の晉侯の夢では、「被髮及地」の「大厲」が現れ、「殺余孫不義」と言っていることから、晋の杜預の注は「厲」は「鬼也」と、「趙氏之先祖也」と言って、死者として説明している。この例の中では死者は具体的な名前ではなく、「大厲」という語で呼ばれている。

同じく『春秋左氏傳』の昭公七年には、ある人の夢に「伯有」が出てきて、人を殺すことを予告した話がある。「伯有」はすでに殺された死者であり、ここでは名前の「伯有」で呼ばれている。これらの他にも幾つかの例を本論で取り上げることになるが、これらの例では、夢の中の死者がその名前で呼ばれているのが一般的である。

時代が下がって、唐になると、杜甫の詩、「夢李白二首」には、夢の中に現れた死者と思われる人が「魂」という言葉で表現され、白居易の「長恨歌」では、夢の中に現れるのは死者の「魂魄」だと考えられている。

このことは唐代においては、夢に現れる死者が死者の「たましい」と考えられていたことの現れであるが、そのような捉え方はいつどのようにして成立したのであろうか。この問題を考えるために春秋戦国の諸子百家から唐代までの諸文献を扱い、たましいと夢の中の死者の関わりを追究することにする。

* 大阪府立大学大学院人間社会学研究科博士後期課程。(人間科学専攻) 本論は2010年10月9日に、広島大学で開催された日本中国学会第62回大会に於ける口頭発表に基くものである。

第一章 前漢までにおける死者の夢と魂魄概念の成立

第一節 前漢までにおける死者の夢について

一、『論語』述而に見える死者の夢について

『論語』述而にこうある。

子曰、甚矣、吾衰也、久矣、吾不復夢見周公也。

〔子の曰わく、甚しいかな、吾が衰えたるや。久し、吾れ復た夢に周公を見ず¹⁾〕

金谷治は「理想に燃える若い孔子がいつも夢に見てあこがれていたのである。²⁾」と述べている。白川静は「孔子は生涯、周公を夢にみ、周公と語りつづけていたのであろう³⁾」と書いている。孔子はどうして周公が夢に現われてくれないことを嘆いたのだろうか。死者が自ら人を選んで会うと考えたのだろう。そうだとすると、周公を尊敬していた孔子は見捨てられたような心境になっただろう。すなわち、孔子にとって夢は生者と死者を繋ぐものであった。そして、夢の中では「周公」という呼び名で示されている。

このエピソードについて、『呂氏春秋』不苟論、博志には以下のようにある。

蓋聞孔丘墨翟晝日諷誦習業、夜親見文王周公旦而問焉。用志如此其精也、何事而不達、何爲而不成。故曰、精而熟之、鬼將告之、非鬼告之也、精而熟之也。

〔蓋し聞く孔丘墨翟晝日諷誦して業を習い、夜親しく文王周公旦に見えてこれに問うと。志を用うることの此の如く其れ精なれば、何事として達せざらん、何をか爲して成らざらん。故に曰く、精にしてこれに熟せば、鬼將にこれに告げんとす、鬼のこれに告ぐるに非ざるなり、精にしてこれに熟せばなり〕

大形徹はこれを挙げ、「孔子や墨子は、夜は親しく文王や周公旦にお会いして、わからないことを尋ねた」とし、『呂氏春秋』は「鬼が（夢に）あらわれて教えてくれるのではなく、すでに精励して熟達しているので（自然にわかるので）ある」と解釈したとしている⁴⁾。『呂氏春秋』の記述では、夢に現れた文王や周公旦が「鬼」と呼ばれている。その著者は「鬼」を必要としない合理的な解釈を提唱しているのだが、かえって、『呂氏春秋』の当時の人々は夢の中に現れる死者を「鬼」と呼んでい

¹⁾ 金谷治訳注『論語』、巻第四述而第七、岩波書店、一九六三年発行、一二九頁。

²⁾ 同上、一二九頁。

³⁾ 白川静『白川静著作集6』神話と思想 第一回配本（全一二巻）、平凡社、一九九九年、三二四頁。

⁴⁾ 大形徹『魂のありか』—中国古代の靈魂観、角川書店、二〇〇〇年、一二三頁。

たことが分かる。

二、『晏子春秋』雑下第六に見える死者の夢について

『晏子春秋』雑下第六・景公夢五丈夫第三にはこうある。

景公斂于梧丘。夜猶早。公姑坐睡。而夢有五丈夫、北面韋廬、稱無罪焉。公覺、召晏子而告其所夢。公曰、我其嘗殺無罪邪。晏子對曰、昔者先君靈公斂。有五丈夫、來駭獸。故並斷其頭而葬之。命曰五丈夫之丘、此其地邪。公令人掘而求之、則五頭同穴而存焉。公曰、嘻。令吏厚葬之。

〔景公梧丘に斂す。夜猶早し。公姑く坐睡す。而して夢に五丈夫あり、韋廬に北面して、罪なしと稱す。公覺め、晏子を召してその夢みるところを告ぐ、公曰く、我それ嘗て罪無きものを殺せしや。晏子對えて曰く、昔者先君の靈公斂す。五丈夫あり、來たりて獸を駭かす。故に並びにその頭を断ちてこれを葬る。命じて五丈夫の丘と曰う。此れその地かと。公、人をして掘りてこれを求めしむれば、則ち五頭、穴を同じくして存す。公曰く、嘻と。吏をして厚くこれを葬らしむ〕

この話の中で、景公の夢に現れた五人は、先代の昭公のさらに先代の靈公の時代に殺された人たちである。つまり死者である。だが、物語の中には「魂」、「魂魄」、さらに先の例のような「鬼」の文字さえ現れない。他方、『晏子春秋』には「嬰聞之、君子獨立不慚于影、獨寢不慚于魂」〔嬰これを聞いて、君子獨立して影に慚じず、獨り寢て魂に慚じず〕の「魂」と「萬乘之君、而壹心于邪、君之魂魄亡矣、以誰與圖霸哉」〔万乗の君、心を邪に壹らにすれば、君の魂魄亡じ、誰か与に霸を図らんことを以わんや〕の「魂魄」の例が見られるが、どちらの場合も生きた人間のたましいに使われていることは明らかである。

五丈夫は景公の夢に現われて自らの無罪を主張する。そして五つの頭蓋骨が穴の中で発見された時の景公の「嘻」という表現は「夢」と死者との不思議な繋がりに対する感慨を現わしている。そして景公は吏をして厚くこれを葬らしめたのである。

この景公の夢に現れた「五丈夫」は、孔子の夢の周公と同様に、生前の姿で現れたと思われる。また「五丈夫」の一人一人の名前は挙げられないが、まとめて「五丈夫」という呼び名で示されている。そして、死者が一方的に景公の夢に現れ、無実の死を訴えているのも孔子の夢に周公の方から現れてくるのと同様である。

三、『春秋左氏傳』に見える死者の夢について

1、『春秋左氏傳』成公十年

晉侯夢大厲。被髮及地。搏膺而踊曰。殺余孫不義。余得請于帝矣。壞大門及寢門而入。公懼。入于室。又壞戶。公覺。

〔晋侯大厲を夢む。髪を被いて地に及ぶ。膺を搏いて踊りて曰く、余が孫を殺すは義ならず。余帝に請うことを得。大門及び寢門を壊して入る。公懼る。室に入り、又戸を壊す。公覺む。〕

「大厲」は「髪をざんばらにみだして地までたれ⁵」と、恐ろしい形相で描かれている。その正体について杜預の注は「厲」は「鬼也」として、死者のことだといひ、また「趙氏之先祖也」と判断する。孔穎達の疏にも「景公即位以来唯有殺趙同趙括、故知是趙氏之先祖⁶」〔景公即位以来唯趙同趙括を殺す有り、故に是趙氏の先祖なるを知る〕とある。なぜ「趙氏之先祖也」と分かるかといえは、文面に「殺余孫不義」という言葉があるからであろう⁷。「厲」という言葉は同じ『春秋左氏傳』の昭公七年では「鬼有所歸、乃不為厲」〔鬼歸する所有れば、乃ち厲と為らず〕と説明されている。これは死者に落ちつく先があれば祟りを起こすものとはならないという意味である。なお晋侯は大厲の夢を見て間もなく亡くなっている。

2、『春秋左氏傳』昭公七年

或夢伯有介而行曰、壬子余將殺帶也。明年壬寅余又將殺段也。

〔或るひと、伯有介して行き、「壬子余まさに帯を殺さんとす。明年壬寅余またまさに段を殺さんとす」と曰うを夢む〕

「伯有」は襄公三十年に記されている通りすでに殺された身で、つまり死者である。その死者の「伯有」が或る人の夢に現れ、復讐の予告をしているのである。この例も死者が夢に現れてくる。さらに死者を指すのは名前の「伯有」である。

⁵ 貝塚茂樹『春秋左氏傳』世界古典文学全集第13巻（筑摩書房、一九七〇年発行、一七一頁）の翻訳を参考にした。

⁶ [清]阮元校刻『十三經注疏』（全二冊）、中華書局出版、一九八〇年、一九〇六頁。

⁷ 『十三經注疏』唐・孔穎達〔疏〕に「正義曰鬼怒言殺余孫不義必是枉死者之祖也景公即位以来唯有殺趙同趙括故知是趙氏之先祖」とある。

3、『春秋左氏傳』宣公十五年

この話は死者が夢の中に現れて、自分の恩返しの理由を説明する例である。

初魏武子有嬖妾無子。武子疾命顛曰必嫁是。疾病則曰必以為殉。及卒顛嫁之曰、疾病則亂。吾從其治也。及輔氏之役、顛見老人結草以亢杜回。杜回躡而顛、故獲之。夜夢之曰、余而所嫁婦人之父也。爾用先人之治命、余是以報。

〔初め魏武子嬖妾有りて子無し。武子疾み、顛に命じて曰く、必ず是を嫁せよと。疾病なれば則ち曰く必ずや以て殉と為せ。卒するに及びて顛これを嫁して曰く、疾病なれば則ち乱る。吾其の治に従うなりと。輔氏の役に及び、顛、老人の草を結びて以て杜回を亢ざるを見る。杜回躡きて顛ぶ、故にこれを獲たり。夜これを夢みて曰く、余はなんじが嫁す処の婦人の父なり。なんじは先人の治命を用う、余は是を以て報ずと〕

魏武子の妾の父である老人が魏顛の夢に現れて自分が誰か、どうして助けたかを説明する模様が描かれている。この老人が既に死者であるという言及はない。しかし『論衡』は同じ話を取り上げて⁸、恩返しをする場面を「見體為鬼、結草助戰（あらを見わけて鬼と為り、草を結びて戦を助く）」と描いている。このことから王充は『春秋左氏傳』の「老人」がすでに死んでいると理解していたことが分かる。

四、『莊子』外篇に見える死者の夢について

1、『莊子』外篇至樂

莊子之楚、見空髑髏髡然有形。擻以馬捶、因而問之曰、……於是語卒。援髑髏、枕而臥。夜半髑髏見夢曰、子之談者似辯士。視子所言、皆生人之累也。死則無此矣。子、欲聞死之說乎、莊子曰、然。

〔莊子、楚に之く。空髑髏の髡然として形有るを見る。擻つに馬捶を以てし、因りて之に問いて曰く、……是において語る事卒（お）わる。髑髏を援き、枕して臥せり。夜半、髑髏夢にあらわれて曰く、子の談は弁士に似たり。子の言う所を視るに、皆な生人の累なり。死すれば則ち此れ無し。子、死の説を聞かんと欲するか、と。莊子曰く、然り、と〕

⁸ 王充・後漢『論衡』「死偽第六十三」「秦桓公伐晉、次于輔氏。晉侯治兵于稷、以略翟土、立黎侯而還。及雒、魏顛敗秦師于輔氏、獲杜回。杜回秦之力人也。初魏武子有嬖妾無子。武子疾命顛曰必嫁是妾。病困則更曰必以是為殉。及武子卒、顛不殉妾、人或難之。顛曰疾病則亂、吾從其治也。及輔氏之役、魏顛見老人結草以亢杜回。杜回躡而顛、故獲之。夜夢見老父曰、余是所嫁婦人之父也。爾用先人之治命、是以報汝。夫嬖妾之父知魏顛之德、故見體為鬼、結草助戰、神曉有知之效驗也」とある。

唐の成玄英は「疏」の中で、「欲明死生之理均齊、故寄髑髏寓言答問也⁹」〔死生の理均齊なることを明らかにせんと欲す、故に髑髏の寓言に寄せて答問するなり〕と解釈している。つまり、この話は寓言であるが、死生のことを究明するために『莊子』外篇の作者はこれを書いたということになる。それに従えば、莊子は髑髏を引きよせて、枕にして眠った。そして、夜半に髑髏が夢に現れて莊子と会話をして、死後の世界について教えてくれた。一見、死者との奇妙な接し方であるが、ここでは夢の役割の重要さは言うまでもない。夢を通してしか、生者と死者は交流できないと考えていたことの現れである。この話の中でも死者は具体的な「髑髏」として現れるだけで「魂」とか「魂魄」としては示されていない。

2、『莊子』雜篇列禦寇第三十二

ここに夢を通して父子（生者と死者）の交流する話がある。

鄭人、緩也、呻吟裘氏之地。祇、三年而緩為儒、河潤九里、澤及三族、使其弟墨。儒墨相與辯、其父助翟。十年而緩自殺。其父夢之曰：使而子為墨者予也。闔胡嘗視其良、既為秋柏之實矣。

〔鄭人、緩なるもの、裘氏の地に呻吟す。祇、三年にして、緩儒と為る。河、九里を潤し、澤、三族に及ぶ。其の弟をして墨たらしむ。儒・墨相與に辯ず。其の父は翟を助く。十年にして緩自殺す。其の父、之を夢む。曰く、而の子をして墨たらしめし者は予なり。闔胡ぞ嘗みに其の良、既に秋柏の實を為せるを視ざる、と。¹⁰〕

自殺した息子に責められる夢を見た父の話である。この例の中でも夢の中の死者は「之」と表現され、「緩」を示している。

五、『史記』「衛康叔世家」に見える死者の夢について

初襄公有賤妾幸之、有身。夢有人謂曰：我康叔也、令若子必有衛、名而子曰元。妾怪之問孔成子。成子曰：康叔者衛祖也。及生子男也。以告襄公。襄公曰：天所置也。名之曰元。襄公夫人無子、於是乃立元為嗣、是為靈公。

〔初め襄公に賤妾有り。之を幸す。身める有り。夢に人有り謂ひて曰く、我

⁹ 楊家駱主編『莊子集釋、中華民國六十一年、世界書局、二七二頁。

¹⁰ 市川安司、遠藤哲夫『莊子』下、新釈漢文大系、第8巻、明治書院、一九六七年、七八七頁。

は康叔なり。若の子をして必ず衛を有たしめん。而の子を名づけて元と曰へ、と。妾之を怪しみ、孔成子に問ふ。成子曰く、康叔は衛の祖なり、と。子を生むに及び、男なり。以て襄公に告ぐ。襄公曰く、天の置く所なり、と。之を名づけて元と曰ふ。襄公の夫人、子無し。是に於て乃ち元を立てて嗣と為す。是を靈公と為す。¹¹⁾

『史記』の中でも、夢の中に現れた死者は「人」と呼ばれ、自ら名を名乗った。この話では死者のいうことに従ったという形になっている。

第二節 魂魄概念の成立について

一、前漢までの諸文献における「魂」、「魄」について

1、「魂」について

「魂」という文字は大形徹の『魂のありか』に、「魂(𣎵)」は甲骨文や、金文に見られず、篆書に初めて現れた文字だとされる¹²⁾。そして春秋時代の諸文献、すなわち『詩経』や『老子』『墨子』『論語』などの書物にも魂(𣎵)という文字は見当たらない。「魂」の文字が現れるのは『莊子』内篇、『楚辞』『荀子』などの限られた書物である。

『莊子』内篇の「魂」は、「生きている人間に言及する文脈¹³⁾」にしか現れていないので、「死者のたましい」とは考えられていないようである。『荀子』においても生きた人間にしか使われていない。『楚辞』の「魂」の使い方を見渡すと、生者にも死者にも使われていることが分かる¹⁴⁾。また、前漢、劉安(?～前122)の『淮南子』にも「魂」と「魄」は使われているが、死者の「魂」や「魄」は現れていない。

しかし、前漢の戴聖の手によって完成させられた『禮記』には「魂」は、一文字ではなく、「魂氣」とか「魂魄」という熟語の形で現れている。例えば『禮記』「郊特牲」では、以下のように書かれている。

魂氣歸于天、形魄歸于地。〔魂氣天に歸し、形魄地に歸す〕

¹¹⁾ 吉田賢抗『史記』五(世家上)新釈漢文大系、明治書院、一九七七年、二四七頁。

¹²⁾ 大形徹『魂のありか』—中国古代の靈魂観、角川書店、二〇〇〇年、一四頁。

¹³⁾ 拙論「『魂魄』について—『莊子』と『楚辞』を中心に」『人間社会学研究集録』第6号、大阪府立大学大学院、人間社会学研究科、二〇一一年、一〇〇～一一六頁、一〇六頁。

¹⁴⁾ 同上、一〇八～一一一頁。

「魂氣」にはもう一例あるが、一見似たような内容である。「魂魄」については後で論じる。『禮記』における「魂氣」は「魂」と「氣」が結びついたものというよりは、様々な「氣」の在り方の一つとして現れている。

2、「魄」について

文字としては「魄」が周初の甲骨文にあることは、すでに余英時が『中国思想傳統的現代詮釋』に指摘している¹⁵。しかし、その用例は月相に関わるものであった。ここでは、「魄」がたましい的な意味で使われている用例に限定して考察したい。

その意味で、現存の文献中、「魄」という語がもっとも早く現れるのは『老子』の「營魄」であると思われる。そして『莊子』の「糟魄」もたましい的な意味で解釈される場合がある。また、『韓非子』においては、「魂魄」が生きた人間の健全な精神状態を保つこととの関係で現れており、『楚辞』にも「魂魄」と「營魄」の例が見られる。これらの例は何れも熟語として使われているものであり、「魄」単独の用例は『春秋左氏傳』と『禮記』にしか現れていない。

『春秋左氏傳』宣公十五年には「天奪之魄矣」と書かれている。また襄公二十九年の中には「天又除之、奪伯有魄」という例がある。これらは「魄」が単独で「たましい」を意味する最初の用例であると思われる。またこれらは生きた人間の「魄」への言及であり、死者の「魄」は示していない。

しかし『禮記』では「氣」と対比される場合を除けば、月相名詞としての「魄」しか単独で使われない。「氣」と対比される場合は祭義第二十四に次の例がある。

子曰、氣也者、神之盛也。魄也者、鬼之盛也。合鬼與神、教之至也。

〔子曰く、氣とは、神の盛なり。魄とは、鬼の盛なり。鬼と神を合せば、教えの至なり〕

ここでは「氣」が「神之盛也」と言われるのに対して、「魄」は「鬼之盛也」と表現される。この説明が「鬼神とは何のいいぞや」に対する答えである。「氣」と「魄」を「鬼神」で説明するというよりは、むしろ「鬼神」が「氣」と「魄」によって説明されているのである。この場合の「魄」は個々の人間の「たましい」というよりはもっと一般的な原理を指しているように見える。

¹⁵ 余英時『中国思想傳統的現代詮釋』二〇〇四年初版、台北聯經出版事業股份有限公司、一三〇頁。月相名詞であった。

二、「魂魄」の生者及び死者に使われる例について

「魂魄」という熟語の出現は戦国末期を待たねばならなかった。さらに、「魂」も「魂魄」も先秦時代の文献の中では多くの場合、生きた人間のたましいに、場合によっては死んだ人間のたましいに使われていたが、唐の詩文のように夢の中の死者を指すことはなかったのである。

「魂魄」が生きた人間のたましいを指す用例は戦国末期の『韓非子』解老にある。

凡所謂崇者、魂魄去而精神亂、精神亂則無德。鬼不崇人則魂魄不去、魂魄不去而精神不亂、精神不亂之謂有德。

〔凡そ謂わゆる崇りとは、魂魄去って精神乱るるなり、精神乱るれば則ち徳無し。鬼、人に崇らざれば、則ち魂魄去らず。魂魄去らずして精神乱れず、精神乱れざるをこれ徳有りと謂う〕

ここで言われているのは、精神の乱れが「魂魄」のあるなしに左右されるという考え方である。精神は単に身体と対比される存在ではなく、その中に重要な要素として「魂魄」を含んでいるということが読み取れる。その「魂魄」は身体から離れることによって身体が死ぬものではなく、精神が乱れて徳が失われるものとして考えられている。

次は『楚辞』と『春秋左氏傳』の例である。

『楚辞』において「魂魄」という言葉は二例現れているが、どちらも死者のたましいである。この点についてはすでに論じたので¹⁶、ここでは省略する。

『春秋左氏傳』においては、昭公七年の「用物精多則魂魄強、是以有精爽至於神明」〔物を用いて精多ければ則ち魂魄強し、是を以て精爽を有し、神明に至る〕と昭公二十五年の「心之精爽、是謂魂魄。魂魄去之、何以能久」〔心の精爽たり、これを魂魄と謂う。魂魄之を去れば、何を以て能く久しからんや〕の二例が生者に使われている。前者は「魂魄」も物質的な面を考えさせる用例であり、後者は『韓非子』の例と反対の趣旨が述べられる例である。つまり、人間が「魂魄」を失うと生きられないということである。

『春秋左氏傳』におけるもう一つの「魂魄」の例は以下のものである。

¹⁶ 筆者「魂魄について」『人間社会学研究集録』第6号、大阪府立大学大学院、人間社会学研究科、一一一～一一三頁。

匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以為淫厲（昭公七年）。

〔匹夫匹婦強死すれば、その魂魄猶能く人に馮依して、以って淫厲と為す〕

この例から人が非業な死を遂げたら、「魂魄」は人に取り憑いて災いを齎す存在になると『春秋左氏傳』の著者は考えていたことが分かる。これは『楚辞』九歌、国殤の「魂魄」が「鬼雄」となるという例と、「魂魄」が死後に残るという点で共通している。

『淮南子』覽冥訓では

解意釋神、漠然若無魂魄、使萬物各復歸其根。

〔意を解き神を釈き、漠然として魂魄無きが若く、万物をして各おの其の根に復歸せしむ〕

と言われるが、ここの表現は明らかに『莊子』を意識している。『莊子』は「心を解き、神を釋て、漠然として魂を無からしむれば（『莊子』在宥）」と、「魂」と呼んでいるものを『淮南子』は「魂魄」と言い換えているのである。これは、生きている人のたましいを「魂魄」と呼んでいる箇所である。

『淮南子』精神訓では「魂魄」と「精神」が並んで現れる。

魂魄處其宅、而精神守其根。〔魂魄は其の宅に処り、精神は其の根を守る〕

「魂魄」と「精神」の関係を考えようとすると、韓非子の先に引用した「魂魄去而精神亂、精神亂則無德」〔魂魄去って精神乱るるなり、精神乱るれば則ち徳無し〕が連想される。『韓非子』と『淮南子』の著者が思想的に違う考えを持っていたとしても、「魂魄」と「精神」の関係については似た考えを持っていたように思われる。

「精神」と「魂魄」は『淮南子』要略でも並んで現れているが、これらの箇所は何れも生きた人間の「魂魄」に言及する例である。

三、まとめ

これらの文献を見てみると、まず「魂」「魄」「魂魄」の用例の数が多くないことに気づく。このことの原因は、それらの言葉が「たましい」という意味で使われるまだ初期の段階だからであろう。「魂」については『楚辞』の「招魂」「大招」という限られた文脈においてのみ死者の「魂」に言及されるだけで他の用例はすべて生者の「魂」への言及である。「魄」については死者の「魄」という用例はない。「魂魄」について

は生きている人の「魂魄」への言及も死後の「魂魄」への言及も両方現れている。

夢の中に現れる死者が死者のたましいであると考えられていたとしたら、死んだ人の「魂魄」を夢に見たという表現があっても不思議はないが、でも、そういう例は存在しない。この時代には夢の中の死者が死者のたましいであるという考えがまったくなかったか、あったとしても漠然としたものであったのではないか。

夢との関係では、『莊子』内篇齊物論に「其寐也魂交、其覺也形開」〔其の寐るや魂交わり、其の覺むるや形開く〕と書かれているのが目につく。これは、生きた人間のたましいが眠っている間にも活動しているということを示している。また『楚辞』の九章、抽思においても「惟郢路之遼遠兮、魂一夕而九逝」〔惟れ郢路の遼遠なる、魂一夕にして九逝す〕、「願徑逝而未得兮、魂識路之瑩瑩」〔徑（ただ）ちに逝かんと願って未だ得ざるに、魂は路を識りて瑩瑩たり〕とあり、夢の中の「魂」は、遙か遠くまで飛んで行ったり、一晩中行ったり来たりすることが出来ると考えられていたことが分かる。

第二章 後漢から六朝までの死者の夢と魂魄概念の発展

第一節 死者が現れる夢について

一、死者からのメッセージ

死者は夢を通じて、生者に自分の死を知らせることができると考えられていた。六朝時代（三～六世紀）の『搜神記』はそのような例である。

元伯曰、若二子者、吾生友耳。山陽范巨卿所謂死友也。尋而卒。式忽夢見元伯。玄冕垂纓、屣履而呼曰、巨卿、吾以某日死、当以爾時葬、永歸黃泉。子未忘我、豈能相及。式恍然覺悟、悲嘆泣下。便服朋友之服、投其葬日、馳往赴之。

〔元伯曰はく、二子の若きは、吾が生友なるのみ。山陽の范巨卿は所謂る死友なり、と。尋いで卒す。式忽ち夢に元伯を見る。玄冕垂纓、屣履して呼びて曰はく、巨卿、吾某日を以て死するに、当に爾の時を以て葬られ、永へに黄泉に帰すべし。子未だ我を忘れずんば、豈能く相及ばんや、と。式恍然として覚め悟り、悲しみ嘆じて泣下る。便ち朋友の服を服し、其の葬日に投ぜんと、馳せ

往きて之に赴かんとす¹⁷⁾

すでに亡くなった元伯は、「死友」と呼ばれる范式の夢に現れ、自らの死を告げて、「当に爾の時を以て葬られるべし」と語る。范式はそれを疑おうともせず、元伯の葬式に駆けつける。范式が着くまで元伯の棺はどうしても前に進まなかった。元伯は范式に自分の死を知らせてだけではなく、范式が着いてから葬られるという約束を果たしたのである。

この話は『後漢書』獨行列傳、范式¹⁸⁾にも見ることができる。この話の中でも夢に現れた死者は「元伯」と名前と呼ばれている。

二、死者の世界のイメージ

1、死は生命の終結だが、すべての終焉ではない。死者の世界を教えてくれるのは夢の中の死者である。『後漢書』皇后紀第十下はそのような例である。

帝後夢見桓帝怒曰、宋皇后有何罪過而聽用邪孽、使絕其命。勃海王惺既已自貶又受誅斃。今宋氏及惺自訴於天、上帝震怒罪在難救、夢殊明察。帝既覺而恐、以事問於羽林左監許永曰、此何祥其可攘乎。永對曰、……昔晉侯失刑、亦夢大厲被髮屬地。天道明察鬼神難誣。宜并改葬以安冤魂。反宋后之徙家復勃海之先封以消厥咎。帝弗能用尋亦崩焉。¹⁹⁾

〔帝後に夢に桓帝の怒りて、「宋皇后何の罪過有りて、邪孽を聽用して、其の命を絶たしむ。勃海王惺既已に自貶し、又誅斃を受く。今宋氏及び惺自ら天に訴う。上帝震怒し、罪は救い難きに在り」と曰うを見る、夢殊に明察なり。帝既に覚めて恐れ、事を以て羽林左監許永に問いて曰く、此れ何の祥ぞ、其れ攘う可きやと。永對えて曰く、…昔晋侯刑を失い、亦た大厲被髮して、地に屬するを夢む。天道は明察にして、鬼神は誣い難し、宜しく並びに改葬して冤魂を

¹⁷⁾ 佐野誠子『搜神記・幽明録・異苑他』(六朝 I) 中国古典小説選 2、編者竹田晃・黒田真美子、明治書院、二〇〇六年、一四二～一四三ページを参照した。

¹⁸⁾ 『後漢書』列傳卷八十一の獨行列傳第七十一范式に次のようである。「元伯曰若二子者、吾生友耳。山陽范巨卿、所謂死友也。尋而卒。式忽夢見元伯玄冕垂纓屣履而呼曰、巨卿、吾以某日死、當以爾時葬、永歸黃泉。子未我忘、豈能相及。式怵然覺寤、悲歎泣下、具告太守、請往奔喪。太守雖心不信而重違其情、許之。式便服朋友之服、投其葬日、馳往赴之。」とある。

¹⁹⁾ 和刻本正史『後漢書』(縮刷版)(一) 汲古書院一九七一年、一八三頁を参照した。

安んじ、宋後の徙家を反して勃海の先封に復して、以て厥の咎を消すべしと。
帝用うることを能わず、尋いで亦た崩ず]

霊帝のこの夢の中で、父の桓帝が現れ、死後の世界の模様を描いてくれている。すなわち、霊帝に殺された宋皇后と王愷が上帝に訴え、上帝が激怒したということ告げたのである。つまり、死んだ人の治まらない怒りは死後にも上帝にまで訴えることができるかとされている。夢の中で「帝既覺而恐」とされた霊帝の動揺から夢の世界で述べられたことが実現すると思われていたことが窺える。許永は『左傳』の晋侯の話を持ち出し、「天道明察、鬼神難誣」と述べている。この時代の意識では、上帝が死者の世界を見守っていることが信じられている。宋皇后と王愷の治まらない怒りを鎮めるために、羽林左監許永が「宜并改葬、以安冤魂」と勧めた。ここで霊帝に殺された宋皇后と勃海王愷の魂が「冤魂」とされていることが注目される。「冤魂」は、罪がなく殺された死者のたましいであるが、それは恨みを抱いているとされたのであろう。そして、無実の罪で殺された死者を改葬するやり方は、『晏子春秋』の景公の例にも見えた。

死者の世界のイメージが固まってきたことが、上の例から分かる。そこで、死者の世界に居る死者は何であるかを考えると、『後漢書』の宋皇后と王愷が「冤魂」と形容されていたことが注目される。すなわち、その例においても、夢に現れた死者は「魂」と呼ばれてはいなかったが、死後の世界の死者が「魂」と考えられるようになっていたことがその形容から分かるのである。

2、『列異伝』にも死後の世界を語る例がある。

蒋済為領軍、其婦夢見亡兒。涕泣曰、死生異路。我生時為卿相子孫、今在地下為泰山伍佰。

〔蒋済領軍為るとき、其の婦夢に亡兒を見る。涕泣して曰はく、死生は路を異にす。我生時卿相の子孫為るも、今地下に在りては泰山の伍佰為り²⁰⁾〕

この話の中にある「今在地下為泰山伍佰」の「地下」は死者の世界を示しているのであろう。「泰山」は死者がいる場所と考えられていたのである。この話の続きは、死んだ息子が何度もお母さんの夢に現れて、希望を伝え、結局は叶えたという

²⁰⁾ 左野誠子『搜神記・幽明録・異苑他(六朝I)』中国古典小説選2、編者竹田晃・黒田真美子、明治書院、一一九頁を参照。

話である。勿論これは実話ではなく、志怪小説であるが、その当時の人々の、夢に現れる死者に対する意識が反映されている。死者の世界を信じる人と信じない人の両方の人々がいることも描かれている。この物語には死者の世界が存在することを示そうという意図があったのだろうと推測できる。

第二節 魂魄概念の発展について

1、後漢、許慎『説文解字』に「魂」「魄」についてこうある。

「魂」陽氣也。从鬼、云聲。〔陽氣也、鬼に従い、云の聲〕

「魄」陰神也。从鬼、白聲。〔陰神也、鬼に従い、白の聲〕

許慎は「魂」と「魄」をまず陰陽の枠組みで分け、次に「魂」を「氣」に、「魄」を「神」に分配した。

『淮南子』は「魂」と「魄」を「天氣」と「地氣」で説明している。「魂」を「氣」とするものは許慎と同じであるが、「魄」を「神」とするか「氣」とするかに違いが見られる。後漢の高誘注を見ると、「魂」と「魄」に対して、「陽神」、「陰神」という説明が与えられている。こちらは陰陽の枠組みで分けているのは許慎と同じであるが、「魂」も「魄」も「神」とする点に違いがある。

『説文解字』が「魂」と「魄」を「氣」と「神」に分けられていることに何か特別の意味があるのだろうか。『淮南子』では「魂」も「魄」も「氣」とされているのに、高誘は両方とも「神」と読んでいることから高誘が「氣」と「神」が根本的に違ったものと考えていなかったことが明らかである。また、すでに見た『禮記』祭義では「氣也者神之盛也」と言われていることから、「氣」と「神」は同じ系列のものと考えられていたことが分かる。許慎が「氣」と「神」に大きな違いを考えながら、「氣」と「神」を「魂」と「魄」に割り当てたとは考えにくい。

2、死者の世界におけるたましい

『後漢書』に見える死者の夢と「冤魂」の例は、前漢までは夢の中の死者を「魂」と表現する余地がなかったのに、ここでは死者の世界にいる死者が「冤魂」という形で「魂」で解釈されている。「冤魂」について、同じく『後漢書』袁紹傳に次の例もみえる。

屠城殺吏、冤魂痛於幽冥。〔城を屠り吏を殺す、冤魂幽冥に痛む〕

「冤魂」が幽冥で痛んでいる。幽冥は死者の世界であろう。ここで死者の世界が生者の世界と別物としてイメージされていることが窺われる。

3、飛翔する「たましい」のイメージ

(1) 『楚辞』

「たましい」の飛翔するイメージは恐らく『楚辞』の九章、抽思の「惟郢路之遼遠兮、魂一夕而九逝」から始まったと思われる。屈原の憂いを含んだ「たましい」は一晩で、愛する都と往還すると記されていた。『楚辞』は後世に多大な影響を与えたに違いない。

(2) 「樂府」

漢代の民歌に「烏死魂魄飛揚上天²¹」〔烏死して魂魄飛揚して天に上る〕の詩句が見える。この詩の中に描かれた「烏」が「魂魄」を持っていることは、植物も「たましい」を有していること（後漢の越絶書²²）を連想させる。また、鳥の飛ぶイメージは「魂魄」の「飛揚」と重なっていて、たましいの飛翔するイメージはさらに一層深めていくことである。

(3) 魏晉親子詩人の詩における飛ぶたましい

魏晉の詩人阮籍（二一〇—二六三）は彼の詠懐詩の中に「たましい」のことを書いていた。

但恐須臾間、魂氣隨風飄。終身履薄氷、誰知我心焦。

〔但えに恐る須臾の間に、魂氣の風に随いて飄うせんことを、終身薄氷を履む、誰か我が心の焦がるるを知らん²³〕

彼は常に死を恐れ、それについて考えていた人である。また別の詩の中で「臨難不顧生、身死魂飛揚」〔難に臨みては生を顧みず、身は死して魂は飛揚す²⁴〕（詠懐詩）という詩句を書いている。彼の父である阮瑀にも、よく似た考えを示している詩句がある。

常恐時歲盡、魂魄忽高飛。

〔常に恐る時歳の尽きなば、魂魄は忽ち高く飛ばんと²⁵。〕

²¹ 李春祥『樂府詩鑑賞辞典』中州古籍出版社、新華書店北京發行所、一九九〇年、二三頁。

²² 袁康『越絶書』「越絶外傳枕中第十六」に「范子曰：欲知八谷之貴賤、上下、衰極、必察其魂魄、視其動靜、觀其所舍、万不失一」とある。

²³ 吉川幸次郎『中国詩史』(上) 筑摩叢書 94、筑摩書房、一九六七年初版、二三五頁を参照した。

²⁴ 同上、二五九頁。

²⁵ 同上、二一八頁。

これらの例から見ると、死んだ人の「たましい」は飛んでいくと考えられていたことが分かる。死者の「たましい」が生者の夢の中に飛んでくるという発想はこの延長線上にあるのだろう。

第三章 唐代の死者の夢における「たましい」

第一節 死者の夢における「たましい」について

まず唐詩における夢の中の死者の例として杜甫の場合と白居易、鮑溶の場合について見ておこう。

一、杜甫「夢李白二首」

杜甫（七一二～七七〇）の夢に李白（七〇一～七六二）が現れた時に、杜甫は李白を死者と考えていたと思われる。しかし、彼の夢の中に現れたのは「故人（旧友）²⁶」と言われるだけではなく「魂」としても表現されている。

故人入我夢、明我長相憶。恐非平生魂、路遠不可測。魂來楓林青、魂返關塞黑。君今在羅網、何以有羽翼。

〔故人我が夢に入り、我が長く相い憶うことを明かにす。恐らくは平生の魂に非じ、路は遠くして測る可からず。魂の來たるや楓の林の青く、魂の返るや關塞黒し。君は今や羅網に在るに、何を以ってか羽翼有るや²⁷。〕

この詩によると古い友人である李白が夢の中に「魂」として会いに来たとされる。そして「平生の魂」と対比され、「魂の來たるや楓の林の青く、魂の返るや關塞黒し²⁸」と描かれている。

このことは杜甫が実際には死んでいない李白のことをすでに死んでいたと示唆していたことを示唆している。また、「平生の魂」ではない死者の「魂」は、「何以有羽翼」と羽翼がついて、はるか遠くまで飛んで行けると考えられていたようである。

²⁶ 吉川幸次郎『吉川幸次郎全集』1 2、筑摩書房、一九六八年、六八一頁。

²⁷ 吉川幸次郎『杜詩論集』筑摩叢書2 7 1、筑摩書房、一九八〇年初版、三〇二～三〇三頁を参照した。

²⁸ 同上。

二、白居易（七七二～八四六）「李夫人歌」

これは「漢の武帝が李夫人の色におぼれ惑うたことを述べ、後の天子のいましめとした詩²⁹」とされる詩である。

夫人病時不肯別、死後留得生前恩。君恩不尽念未已、甘泉殿裏令写真。丹青写出竟何益、不言不笑愁殺人。又令方士合靈葯、玉釜煎煉金鈿焚。九華帳深夜悄悄、反魂香降夫人魂。夫人之魂在何許、香煙引到焚香處。既來何苦不須臾、縹緲悠揚還滅去。去何速兮來何遲、是邪非邪兩不知。

〔夫人病む時肯て別れず、死後留め得たり生前の恩。君恩尽きず念未だ已まず、甘泉殿裏真を写さしむ。丹青写し出すも竟に何の益あらん、言はず笑はず人を愁殺す。又方士をして靈葯を合せしめ、玉釜に煎煉し金鈿に焚く。九華帳深くして夜悄悄、反魂香は降す夫人の魂。夫人の魂何許にか在る、香煙引き到る焚香の處。既に来る何を苦みて須臾ならざる、縹緲悠揚として還滅去す。去ること何ぞ速かに來ること何ぞ遅き、是邪非邪兩ながら知らず³⁰〕

「甘泉殿に夫人の肖像画をかかせたが、えのぐでかいたものが結局何のたしになろう。ものも言わねば笑いもしない、みる人の心を悲しませるだけのこと。³¹」と現実味がないため、武帝を満足させることができなかつた。死者の世界の「魂」を方士の術で呼び出すことが出来ると考えられている。しかし、その「魂」はぼんやりとして触れることができない。

三、鮑溶（元和八〇六～八二〇の進士）「李夫人」

璿闈羽帳華燭陳、方士夜降夫人神。…神來未及夢相見、帝比初亡心更悲。

〔璿闈羽帳華燭陳べらる、方士夜降す夫人の神、…神來るも未だ夢に相見るに及ばず、帝初めて亡せしときに比べて心更に悲し〕

こちらは「魂」ではなく、「神」で表現しているが、方士が呼び出すものであるから、白居易の言う「魂」のことだと考えられる。ここでも、呼び出された「神」は武帝を満足させるものではなかつたが、そのことが夢との対比で語られていることが注目できる。つまり、死者に近づく手段としては夢の方が優れていることにな

²⁹ 内田泉之助『白氏文集』明德出版社、一九六八年、一一二頁。

³⁰ 高木正一注『白居易』新修中国詩人選集4、岩波書店、一九八三年、一五五頁。

³¹ 同上。

る。それだけ夢の世界と死者の世界が密接に繋がっていると考えられていたことが分かる。

四、白居易（七七二～八四六）「長恨歌」

悠悠生死別經年、魂魄不曾來入夢。

〔悠悠たる生死別れて年を経、魂魄曾て來って夢に入らず。³²⁾〕

先の杜甫の詩における「死者」は「魂」と言われているが、白居易の「長恨歌」でも死後の楊貴妃のことを「悠悠たる生死別れて年を経たるも、魂魄曾て來たりて夢に入らず³³⁾」と、「魂魄」と表現している。杜甫の例と合わせて考えると、この時代には「魂」や「魂魄」で夢の中の死者を指すのが一般的になっていることが窺える。

第二節 唐代に於ける魂魄観について

唐代の魂魄観については二つの点から探ってみたい。まずは経書に付けられた唐代の注に注目すること、次は文学作品に見える魂魄観である。

一、経書における「魂」「魄」の注について

孔穎達（五七四～六四八）は『春秋左氏傳』、『禮記』などの正義を書いた。『春秋左氏傳』昭公七年にある「人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂」に対する孔穎達の疏は以下のものである。

人之生也、始變化為形、形之靈者名之曰魄也。既生魄矣、魄内自有陽氣、氣之神者名之曰魂也。魂魄、神靈之名、本從形氣而有。形氣既殊、魂魄亦異。附形之靈為魄、附氣之神為魂也。^{34)...}

〔人の生まるるや、始めて変化して形と為り、形の靈なる者これを名づけて魄と曰うなり。既に魄を生じ、魄の内に自ら陽氣有り、氣の神なる者これを名づけて魂と曰うなり。魂魄は神靈の名にして、本と形氣に従いて有り。形氣既に

³²⁾ 内田泉之助『白氏文集』、明德出版社、一九六八年。一七四頁を参照した。

³³⁾ 藤原楚水注解『漢詩歌謡樂府朗詠選』下巻、省心書房、一九七八年初版、三九九頁を参照した。

³⁴⁾ 『春秋左傳正義』晋・杜預注、唐・孔穎達等正義、国立編譯館、新文豊出版公司。一九七九頁。

殊なり、魂魄も亦た異なれり。形に附くの靈は魄と為し、氣に附くの神は魂と為すなり…]

ここで孔穎達はまず始めの「魄」の説明に「形」を導入し、「形の靈ある者」を「魄」としている。また「陽」は「陽氣」として説明し、その「氣の神なる者」を「魂」としている。つまり、「形」と「氣」を司る存在としての「神靈」の呼び名が「魂魄」だと言うのである。引用の続く部分では「魄」が先にあり、「魂」が後から来ることを、身体的な要素が先にあって、知的な精神が後から成立することと解釈している。感覚や運動を「魄」の能力として、知的な働きを「魂」の能力と捉えるところに彼の解釈の特徴が現れている。『禮記』に付けられた孔穎達の注を見ても、やはり同様の説明が散見される。

二、文学作品に見られる魂魄観

1、唐代の伝記小説『離魂記』

唐代の陳玄祐作『離魂記』は、唐の伝奇小説の代表作の一つであり、六朝期の志怪小説より、物語化の度合いが一層増している。内容は相思相愛の二人が非常に不思議な形で一緒になるという物語である。主人公の女性は寝たきりなのに、その「たましい」と思われる分身が愛する男性のもとに赴いて寄り添うという筋書きである。

この作品は『太平広記』巻三五八神魂一に収録されている。また作者の陳玄祐については「代宗の大暦年間（七六六―七七九）の人としかわからない³⁵」と黒田真美子氏は指摘している。氏によると、その題名『離魂記』は最初から付けられたものようであるが、本文には「魂」や「魄」の文字がどこにも書かれていない。物語の中で、恋仲である倩娘と王宙の会話の中に「寢夢相感」という言葉があることから、タイトルの「離魂」という表現は、寝ている間に身体から「たましい」が離れることを表わしているのではないかと考えられる。

2、陳鴻『長恨歌傳』

三載一意、其念不衰。求之夢魂、杳不能得。適有道士自蜀來、知上皇心念楊妃如是。自言有李少君之術、玄宗大喜、命致其神。方士乃竭其術以索之、不至。又能游神馭氣、出天界、沒地府以求之、不見。又旁求四虛上下、東極大海、跨

³⁵ 黒田真美子『中国古典小説選5 枕中記・李娃伝・鶯鶯伝他〈唐代Ⅱ〉』明治書院、二頁。

蓬壺、見最高仙山、上多樓闕、西廂下有洞戸、東向、闔其門、署曰玉妃太真院。
 [三載一意、其の念衰へず。之を夢魂に求むるも、杳として得ること能はず。
 適々道士の蜀より來たる有り、上皇の楊妃を念ふこと是の如くなるを知り、自
 ら言ふ、李少君の術有り、と。玄宗は大いに喜び、命じて其の神を致さしむ。
 方士は乃ち其の術を竭して以て之を索むれども、至らず。又能く神を遊ばし氣
 を馭し、天界に出で地府に没して、以て之を求むれども、見えず。又旁く四虚
 上下に求め、東のかた天海を極め、蓬壺を跨ぐ。最高の仙山を見るに、上に樓
 闕多し。西廂の下に洞戸有りて、東に向ひ、其の門を闔づ、署して曰く、玉妃
 太真院と³⁶⁾

白居易の「長恨歌」と比較の対照になるのは、陳鴻の『長恨歌傳』である。『傳』は白居易が「長恨歌」を創作した顛末を紹介した資料として貴重であるが、『傳』に書かれている長恨歌と比較してみれば、この時代において死者の「たましい」を指すには、「魂魄」だけではなく「魂」、「神」も使われていることが分かる。また、方士によって死者の「たましい」を呼び戻そうとする背景に、「天界」と「地府」、さらに仙人のいる世界が想像されていたことも分かる。ここの「地府」は言うまでもなく、死者の世界である。

この『傳』の中で、「夢魂」という言葉が使われていることも注目できる。「たましい」同士が、生者の「たましい」の場合も、死者の「たましい」の場合も、夢が会う場所として想定されているのである。また、「玄宗大喜、命致其神」[玄宗は大いに喜び、命じて其の神を致さしむ]の「神」は「魂」と同等の意味を持つことがこの例からも分かる。

おわりに

結論すると、前漢までの魂魄観では、夢の中の死者が「魂」という意識はまだはっきりしていなかった。後漢以後、死後の世界のイメージが明確化し、死後の世界には死者の「魂」がいるという考えが普及して来る。さらに、「魂」が飛揚するというイメージが明確化する。それらが一緒になって、夢に現われる死者は死者の世界からやって来た「魂」あるいは「魂魄」であるという考えが自然なものとなったと思われる。

³⁶⁾ 内田泉之助、乾一夫『唐代傳奇』新釈漢文大系、明治書院、一九五一年。二八八～二八九頁。

The Dead in the Dreams and the Soul

Yunfei Bai

We know from the *Analects* that Confucius often saw the Duke of Zhou in his dream. The dead were reported to appear in the dreams and sometimes foretell or warn those who dreamed. They were usually mentioned personally by name or their posts, not as the souls of the dead. But they were called as the souls in the texts in Tang Dynasty. Through a research on the descriptions of the dreams in which the dead appeared, we find that the image of the world of the dead was established after East Han. Moreover, according to the texts after that era, the inhabitants of that world were thought to be the souls. From as early as the Zhou Dynasty, the souls had been thought to pass back and forth. So it is natural that in Tang Dynasty the dead in the dreams were thought to be the souls of them.