

中日文学交流における「夢記」

— 明恵『夢記』の執筆契機をめぐって —

趙^{チウ}
季玉^{キキョク}

一、はじめに

『夢記』は鎌倉時代の高僧明恵が十九歳（二一九一年）に起筆、入寂前年の五十九歳（一二三一年）に擱筆した約四十年にわたる夢の記録である。従来の『夢記』研究において、『夢記』の特異性が強調され続けていた。その特異性とは生涯にわたって自分の夢を記す行為はあまり見られないということである。例えば、河合隼雄は「古代からの夢の記録をあげよと言われるなら、いくらでもあげることができるが、個人が生涯にわたって夢の記録をつけたということになると、近代になるまでおそらく例がないのではないか」と主張しているし、白洲正子は「私が聞いた範囲では、ただ一人、十九世紀末のフランスに、サン・ドウニという貴族が、やはり数十年に亘って自分の見た夢を記録していますが、彼は心理学者で、研究のために自ら試験台に立ったのですから、明恵の夢とは性質が違います。」と述べている。つまり、明恵のような、長時間に自分の夢を書き留める人物は類が見られないのがほぼ『夢記』研究界の共通認識ともなっている。

しかし、筆者の調査したところ、中国には明恵の『夢記』に先行する「夢記」が存在する。例えば、早くは六朝齊梁の陶弘景の『真誥』、『周氏冥通記』、或は北宋蘇軾の『蘇軾集』などにおける夢の記録がそれである。特に『周氏冥通記』は題名が『夢記』ではないにしても、中に記されているのは周氏の五一五年五月から死ぬ直前の五一六

年七月までの夢記録である。また、興味深いことに、散佚したとはいえ、陶弘景には『夢記』という著作があったことも確認できる。

以上の事実に鑑み、古代中日文学交流の事情をも考慮にいれて、明恵『夢記』の執筆が中国の「夢記」に触発されたものであった可能性もあるのではないかと考えた。

これまで、明恵がそのように膨大な「夢記」を書き留めた原因をめぐっては、以下のような先行研究がある。①明恵にとって夢は自身の信仰する仏の世界から発した信号である。②明恵は夢に対して合理的で積極的な態度をもっていたからこそ、生涯にわたって夢の記録をつけることができた。③明恵の『夢記』は夢信仰の絶対性に起因する。④明恵は夢に自分の修行の根拠を見つけた（野村卓美、柴崎照和、田中久夫等）。それらに対して、荒木浩は『夢記』と中国の関わりに目を向けて、夢を記す行為は中国の『冥祥記』などの「靈驗記」に先蹤を持つと指摘した^①。しかし、『冥祥記』の序文に記された夢は撰者が自らの著作を神の指示によると主張するための一時的なものあり、明恵のように夢を記すことを習慣とし、日記的な性格を有する「夢記」とはやはり次元が異なる。以下、明恵が『夢記』を書き留めたきっかけを探るため、中国の「夢記」を調査し、『夢記』の執筆が中国の「夢記」に触発されたものであった可能性を検討して、中日「夢記」の交流について考察を行いたいと思う。

二、陶弘景の『夢記』についての検証

陶弘景の『夢記』の検証に入る前に、まず、彼の編集した『真誥』と『周氏冥通記』を簡単に紹介する。

まず、『真誥』は道教上清派の經典である^②。書名の意味は、「真人のお告げ」ということである。その内容は中国の道教の聖地である茅山において、南嶽夫人やその他の真人が靈媒である楊羲に降臨して告げた言葉を、許謐・

許翹の親子が書き写し、陶弘景がそれを後に校訂、編集したものである。全体は「運象篇」、「甄命篇」、「協昌篇」、「稽神篇」、「闡幽微」、「握真輔」、「翼真檢」の七篇をもって構成されている。そのうち、「握真輔」篇には、楊羲と許謚・許翹の父子による經典や世俗の書物の抄写、彼らの夢の記録、あるいは彼らの尺牘などが集められている。つまり、『真誥』の「夢記」は正確にいうと、楊羲、許謚と許翹の夢の記録である。

そして、『周氏冥通記』は茅山の道士周子良と茅山の神仙たちとの冥通の記録を、周子良の死後、間もなく、周子良の師であった陶弘景が整理して梁の武帝に進呈したものである。全編が夢で彩られているが、そこに記されている「夢記」も正確にいうと、周子良の夢の記録である。

現在、研究の世界では、『真誥』、『周氏冥通記』が陶弘景の選集したものであることに異議はとなえられていない^③。その中で、『夢記』は陶弘景個人の夢の記録である。書物としては現存しない。たとえば、『漢書』芸文志、『隋書』経籍志、『旧唐書』経籍志、『新唐書』芸文志を調べたところ、『夢記』の著録は見当たらない。

ア…華陽隱居先生本起録 從子翊字木羽撰写

在人間製述甚多、了不存録、慎条先生所撰記世道書、名目如左。(中略)『真誥』一秩七卷……『夢記』一卷。此一記先生自記所夢微想事、不以示人。……未得一二尽知見也。

『雲笈七籤』(宋・張君房)^④

イ…先生在山所著書……『肘後百一方』三卷、『夢書』一卷、『効驗用藥方』五卷。

『華陽陶隱居内伝』(宋・賈嵩)・卷中

ウ、『周真人伝』……『夢記』一卷、『鍊化雜術』一卷、……『周氏冥通記』四卷。

しかし、上に挙げた、『華陽隱居先生本起録』、『華陽陶隱居内伝』、『茅山志』には陶弘景の『夢記』の記録、著録がある。『華陽隱居先生本起録』は現存しないが、『雲笈七籤』に収録され、その内容が伝えられている。本書の著者は陶翊(よく)といい、彼は陶弘景の「従子」即ち甥である。こういう親戚関係からいうと、陶翊の記録は信憑性が高いといえる。そして、アの傍線部に見られるように、そこに「『夢記』一卷は先生が自分の夢を記したもので、他人に示さない」と書いてある。更に、イの『華陽陶隱居内伝』においては、『夢記』ではなく、『夢書』とあるが、この『夢書』とは陶弘景の『夢記』と同一のものと考えられる。また、ウの『茅山志』では陶弘景の著作として、「『夢記』一卷」と明記されている。

次に、陶弘景の『夢記』の内容についてである。

除奉朝請。雖在朱門、閉影不交外物、唯以披閱為務。朝儀故事、多取決焉。永明十年、上表辭祿、詔許之。
 ……弘景為人、円通謙謹、出處冥会、心如明鏡、遇物便了、言無煩舛、有亦輒覺。建武中、齊宜都王鏗為明帝所害、其夜、弘景夢鏗告別、因訪其幽冥中事、多說秘異、因著『夢記』焉。

※永明十年(492)。齊宜都王鏗(『蕭鏗』477年〜494年)

唐・姚思廉『梁書』卷五十一・列伝第四十五

梁陶隱居弘景、少時得葛洪神仙伝、尽夜研尋、便得養生之志。謂人曰「仰青天見白日、不覺為遠」。遂居句容之句曲山、云是第八洞天、名金陵華陽之天。自号華陽隱居。性愛松風、每聞其響、欣然為樂。先、隱居母夢青

龍自懷而出、并見兩天人執香炉詣之。已而妊、生隱居、遂貞隱。与齊宜都王善、王被誅、夢来告別。因訪幽中事、遂著夢記。

唐・徐炫『五代新説』

齊宜都王鏗年七歳、出閣、陶弘景為侍読。八九年中、甚相接遇、後鏗遇害。時弘景隱山中、夢鏗来、慘然言別曰、「某今命過、無罪。後三年、当生某家」。弘景訪之以幽中事、多秘不出。及覺、即使人至都參訪、果与夢符。弘景因此著『夢記』。出『夢記』

宋・『太平広記』卷二七七・夢二⑥

上掲した史書や一部の文学作品から、陶弘景の『夢記』の内容がおおよそ推測できる。齊の宜都王蕭鏗（四七七年～四九四年）が無罪で死んだその夜、陶弘景の夢に現れ、たとえば、上に挙げた『太平広記』では、夢に現れた蕭鏗が「自分は過ちなしに死んだ。三年後に生まれ変わる」と告げる。そして、陶弘景は夢の中でいろいろと冥界のことを蕭鏗に尋ねている。

これら『太平広記』などに記された話は時間的に推定すれば、史実にも一致している。蕭鏗が殺害されたのは四九四年であった。『梁書』によれば、太字で示したように、陶弘景は四九二年に官職を辞して、隱居生活をはじめている。ここからみれば、蕭鏗が殺害された四九四年には、陶弘景は既に隱居生活に入っており、確かに蕭鏗のところにはいなかったということになる。つまり、陶弘景は蕭鏗が殺害された時には蕭鏗のそばにはいなかったわけで、蕭鏗の死をすぐに知ることはできなかったはずである。よって、『太平広記』などにおける記事は虚構ではなく、実存した『夢記』に基づいている可能性が高いと思う。

三、明恵の『夢記』と陶弘景の『夢記』との比較

明恵と陶弘景の直接的な繋がりを証明するのは難しいが、両者の『夢記』の内容を比べてみると、明らかな影響関係があるのではないかと考えられる。

第一に、夢の内容である。明恵の『夢記』と『真誥』、『周氏冥通記』は内容において、類似するところが多くある。例えば、夢の中で書籍や経典などを賜わるということである。

夢見一人似女子、着鳥毛衣、齋此二短折封書来。発読、覚見憶昔有此語、而猶多有所忘、又夢後燒香当進前室。〔此并記夢見張天師書信、云張生者即応是諱、今疏示長史、故不頭之。又見系師注『老子内解』、皆称臣生稽首、恐此亦可是系師書耳。〕

『真誥』^⑥

一、夢有金色大孔雀王、二翅、其身量大於人身。其頭尾俱以雜宝玉玉莊嚴。從遍身香氣薰滿遍世界、二鳥各遊戲飛行於空中。……鳥説此偈説時、成弁之手持二卷経、一卷外題ニハ仏眼如来トカキ一卷外題ニハ尺迦如来トカケリ、是ハ從彼孔雀得此経也ト思。……夢覚已ニ枕下ニ涙湛ヘリ云々。

『明恵上人夢記』^⑦

上に挙げた二つの例はともに夢中で書籍を賜わる場面描写である。陶弘景と明恵のもらった書籍は道教と仏教の違いがあるだけで、夢中の状況はとも似ている。まず、『真誥』において、楊羲に書籍を与えた張天師というのは張道陵のことである。張道陵は道教の三祖^⑧の一人であり、道教の代表的な人物だといえる。ここで注意すべきな

のは、夢の中で、張天師が着ている「鳥毛衣」である。通常、道教では「鳥毛衣」は鶴の羽で作った衣をいうことが多く、ここでもそういうイメージが考えられる。これに関連して、次に挙げた明恵の『夢記』であるが、そこで明恵に書籍を授けたのは孔雀明王、即ち孔雀に乗っている明王である。孔雀明王は仏教の信仰対象であり、密教特有の尊格である明王の一つであるので、明恵が密教修行者として、孔雀明王の夢を見たのも当然だといえる。しかし、経典や仏教関係の文学作品などを繙くと、夢の中で書籍を授けるのは普通仏や菩薩である。例えば、『日本靈異記』下・三十八には編者景戒が自ら見た二つの夢が記されている。その第一の夢に、書籍を授けられるという場面が書かれている。

即景戒、将炊白米半升許、施彼乞者。彼乞者呪願受之、立出書卷、授景戒言、「此書写取。渡人勝書」。景戒見之、如言能書、諸教要集也。……夢答未詳。唯疑聖示矣。沙弥菩薩變化也。

『靈異記』下・38 「災与善表相先現而後其災善答被縁」

景戒はこの夢の後に自分で夢を解釈して、「乞者」を観音菩薩の化身だと考えている。というのは、夢の中で書籍を授けるのは仏、菩薩が通常であったからだろう。一方、明恵の『夢記』において、夢の中で書籍を授けるのは孔雀明王である。そこには飛翔するイメージがあり、それは鶴の羽で作った衣を着る張天師を彷彿させるものである。もう一つは夢の中で法を問うという場面である。『真誥』にも『夢記』にも夢を見た人が夢の中で先人と問答することが記されている。

四月二十九日、夜半時、夢与許玉斧俱座、不知是何処也。良久、見南岳夫人与紫陽真人周君俱来、坐一床、因見玉斧与真人周君語曰、「昔聞先生有守一法、願乞以見授」。周君曰、「寡人先師蘇君、往曾見、向言曰、以真問仙、不亦迂乎、僕請舉此言以相与矣」。玉斧曰、「情淺区々、貪慕道德、故欲乞守一法爾」。言未絶、周君又言曰、「昔所不以道相受者、直以呉僮之交而有限隔耳。」〔周是汝陰人、漢太尉勃七世孫、故云僮人也。〕君乃真人也、且已大有所稟、将用守一何為耶。言迄、豁然而覺、竟不知在何処。此夢甚分明、故記之。

『真誥』

一、撰式之間夢、此本堂後戸有二三人僧、黑色鶉衣、心思聖僧、即奉問答曰、可白住処、問云、住処如何、答曰、木丁へ斯論。心二天竺如此処在之ト思フ、尚強奉問名字、頰秘之給、切々奉問、外戸有諸人之心地ス、予近之即奉憚付、予之左耳ニ当テ答曰、賓ツル也、予深哀傷、可奉問不審ニ、此ニテ可足候無礼ニ候へハト申テ覺了、余二三人も十六羅漢ノ随一也ト思フ。

『明恵上人夢記』

上に示した二つの夢はいずれも、住所と教義などをめぐつての問答が展開されている。異なっているのは住所と教義の問われる順序が逆だということだけである。『真誥』においては、楊羲は教義を問うことだけに集中して、覚めてから夢で出会った真人の住所がわからないと悔しく思う。これに対し、明恵の『夢記』においては、明恵は夢の中でしきりに尊者の住所と名前だけに拘り、目が覚めてから教義の理解しにくいところを聞くべきだったと悔しく考えている。ここからも、明恵のこの夢は『真誥』を読んでから見たものだとは推測できるだろう。つまり、明恵は『真誥』を読んでおり、楊羲が夢の中で住所を聞き忘れたところが印象強く、そこで、自分の夢の中で、出会っ

た僧侶の住所をしつこく聞いたのだろう。そして、目が覚めてから深く哀傷したのは、楊羲が夢中に教義をも尋ねたのを思い出して、自分が住所だけに拘り、教義を聞かなかったことを悔しく感じたからだろう。

第二に、夢の記述様式の重なりもある。明恵の『夢記』は『真誥』、『周氏冥通記』の夢と記述様式がほぼ同じである。いずれも日記の様式をとって、「夢見の時間＋夢見の内容」という形式で書いている。しかも、注意すべきなのは、三者ともに第一人称を使わずに固有名詞で自分の夢を記していることである。

興寧三年四月二十七日、楊君夢見一人著朱衣籠冠、手持二版、懷中又有二版、召許玉斧出版、皆青為字、云召作侍中。須臾玉斧出、楊仍指此、是許郎、玉斧自說、「我応十三年、今便見召、未解儀体」。向人答、「若爾可作勅」。玉斧作屬道、「未解儀典、方習厲之、言須十三年」。向玉斧揖而去。（楊羲の夢）

『真誥』

夢……此左右以手接之。此人問那得此小兒子。子良答、「家在錢塘、姓俞、權寄此住。」又曰、「勿令裸身、善神見之。」小男兒名赤豆、年五歲、是俞僧夏兒、云多災厄、暫寄道士間。夏月裸身出戲。又問郎善何人。子良答、「家在永嘉、依心陶先生。」又曰、「陶有美志、為人所帰投。」（後略）

『周氏冥通記』^⑨

一、同四月正月、夢二条大路大水出、成弁將渡之。前山兵衛殿乘馬來將渡之給、成弁彼共將渡之。……成弁依教渡之、深到馬膝節、……即安夕渡之向二付畢。（70例）

一、同廿六日夜、一向三時坐禪。夢……欲去之不能、高弁欲去之……即払去之。（4例）

『明恵上人夢記』

『真誥』において、楊羲と許翹は「楊君」、「玉斧」と記され、『周氏冥通記』においては、周子良は「子良」という名前をもって自分の夢を記している。これに対して、明恵の『夢記』においては、「予」などの第一人称で記す場合もあるが、多くの場合、やはり「成弁」とか「高弁」などという自らの名前をもって夢を記している。通常、自分のことを記す場合、第一人称で述べるのは普通である。日記文学がその典型的な例だといえる。例えば、『夢記』とはほぼ同じ時代に成立した『台記』において、藤原頼長は全編を通して「予」などの第一人称で、書き記している¹⁰。しかし、明恵の『夢記』と陶弘景の『真誥』、『周氏冥通記』は日記の形式を取っているのにもかかわらず、いい合合わせたかのように両者とも固有名詞で自分の夢を記している。これは単なる偶然だとは考えられない。

第三は夢のことを書き表すのに、「夢」と「見」という二種類の書き方が混合して使われている点である。興味深いことに、明恵の『夢記』と陶弘景の『周氏冥通記』の「夢記」はともに「夢」と「見」という二種類からなっている。かつて奥田勲はアのように、『夢記』を分類した¹¹。

ア、奥田勲による分類。

- A 「其夜夢」型（101例）
- B 「行法休息時眠入夢」型（15例）
- C 「禅中好相」型（13例）
- D 「幻」型（5例）
- E 「思」型（1例）¹²

更に氏はこの五つの種類の夢を大きく二つに分けた。「A、B」を「眠りに入っていることについて自意識がない状態」として、「C、D、E」を「自身がそのような幻想を自覚的に認識しているもの」として、扱っている。即ち、五種類の夢を「夢」と「幻想」に分けたのである。そのうち後者の「幻想」は即ち眠っていない時に「見」た

情景である。ただし、氏はそのように分類しただけで、更なる検討を行っていない。

夏至日未中少許、天監十四年乙未歲五月廿三日乙丑也。……又眠未熟、忽見一人長可七尺、……蓋是渴穢賤者不可觸冒。

六月九日夜、夢聞人語、不見人形、声氣高厲、日子良曰……見年可三十許、巾紫方冠、着繡衣、当是高仙人。
「右七条、十二月中事。五条云見、二条云夢。」
「右四條、七月中事。三條云見、一條云夢。右從丙申年正月初至七月末、計七月、中合二十八條。十八條云見、十條云夢。」

『周氏冥通記』

そして、上に挙げたように、『周氏冥通記』の夢も明らかに「夢」タイプと「見」るタイプに分けられる。陶弘景は弟子の周子良のメモを整理した時に、これに気づき、その記事の後ろの注に「夢」タイプと「見」るタイプの数、即ち条数を数えている。陶弘景が出した条数を合計すると、天監十四年（五一五）夏至の日から翌年（五一六）七月廿三日までのあわせて一〇九条の夢の記録の中で、「夢」の形式で記すのは四六条で、「見」るの形式で記すのは六三条である。そして、周子良のメモの中の「夢」と「見」るの違いについて、陶弘景は以下のように述べている。

按尋記、凡標前云夢者、是眠中所見、其有直云某日見某事者、皆是正耳覺時其見、但未知為坐為臥耳。從乙未年八月以後、遊行諸處、此皆是神去而身實不動也。又諸記中往々有豔易字、当是受旨時匆匆、後更思憶改之、昔楊君邇中多如此。

つまり、陶弘景は「夢」で始まる文は周子良が睡眠の中で見た情景であり、「見」で始まる文は周子良が目覚めている時に見た情景だとしている。ここで注意すべきなのは、睡眠の中で夢見た情景（「云夢者、是眠中所見」）にしても、覚めている時に見た情景（其有直云某日見某事者、皆是正耳覺時其見）にしても、陶弘景は「見」という言葉を使っているところである。これは明らかに古代の素朴な夢信仰の現れである。ここだけではなく、波線の「此ハ皆、是（これ）神去リテ身ハ実ニ動かざる也」という一句からもこれが読み取れる。というのは、陶弘景は周子良がその場にじっとしているのに、夢の中でいろいろいるところへ行けるのは、魂が身から離れた結果だと解釈しているからである。周子良は夢の中で見たものを真実と認めたから、最後に自殺の道を歩んだのだろう。

奥田勲と陶弘景の分析を対比してみると、古代と現代の夢に対する観念の違いがみえてくる。夢で見た情景についての両者の書き方は差がないが、目が醒めた時に「見」たものに対しては、陶弘景はそれを魂の働きと見て、真実だと信じている。それに対して、奥田勲はそれを「幻想」だと解釈している。しかし、先のアのCの「禪中好相」などをも『夢記』に一括して記載しているところから、明恵にとって自分の見た情景を「幻想」として認識しているのではなく、周子良と同じように、神仏から与えられた答えだと信じていたことがわかる。即ち、明恵も、現実で「見」たものをもう一つの形の夢と見做し、醒めたとき「見」た夢とともに確かな真実性を帯びていると信じていた。

四、おわりに

夢はその神秘性ゆえ、ある程度の「予知」と「お告げ」の働さを備えているため、古代から宗教に用いられた。陶弘景は新しい教派を作ろうとし、明恵も華嚴宗を中興しようという目標を抱いている。そこで、陶弘景と明恵がともに夢を取り入れるのも当然だといえる。というのは、一つの教派を成立させるのには、形式としての一定の規範や組織も必要ではあるが、その最も根本的な支えは、彼らが宣伝しようとする教義が人々に共感を与え、人々の心と合致する、という精神上の作用だからである。また、明恵が自分の夢を記すにあたり、何らかの見本があれば、その作業は行いやすかったであろうが、歴史上、実際には自分の夢を記す作品は少ない。限られた条件の中で、自分の要求に合致する既存のテキストはもつとも有効な選択肢となる。陶弘景が撰述した『真誥』や『周氏冥通記』の「夢記」がちょうどそのような役割を果たしたのではないか。

【注】

- ① 荒木浩「明恵「夢記」再読——その表現のありかとおくえ」荒木浩代表編『仏教修法と文学的表現に関する文献学的考察』2005
- ② 「六朝道教の研究」研究班編『真誥・訳注稿（1）』東方学報 1996、p525
- ③ 湯用彤「読入道藏／札記」『歴史研究』1964、余嘉錫『四庫提要辨証』中華書局 1980、李養正『貞白先生其人其書』『中国道教』1987、任繼愈『道藏提要』中国社会科学出版社 1991、詹石窗『道教文学史』上海文艺出版社 1992、魏世民「陶弘景著作考述」淮陰師範学院学报 1999
- ④ (宋) 张君房著、李永晟点校『雲笈七籤』北京：中華書局 2003
- ⑤ 李昉等編『太平広記』北京：人民文学出版社 1959
- ⑥ 本稿では、殊に断りのない場合、『道藏』第20册（文物出版社：上海書店：天津古籍出版社 1988）を使用した。
- ⑦ 本稿では、殊に断りのない場合、高山寺典籍文書綜合調査団編『明恵上人資料』（東京大学出版会 1978）を使用した。
- ⑧ 道夢記教三祖・黄帝——「始祖」、老子——「道祖」、張道陵——「教祖」。
- ⑨ 本稿では、殊に断りのない場合、『道藏』第5册（文物出版社：上海書店：天津古籍出版社 1988）を使用した。

- ⑩「予乗御車」〔保延二年十月六日〕条 p. 1、〔白河上皇即還御三條 余及朱雀相公不供奉〕〔久安三年六月二十三日〕条 p. 218（藤原頼長著『増補史料大成 台記二』京都・臨川書店 1965. 11）
- ⑪奥田勲『明恵 遍歴と夢』東京・東京大学出版会 1978. p. 127
- ⑫奥田勲『明恵 遍歴と夢』東京大学出版会 1978. p. 127
- ⑬奥田勲『明恵 遍歴と夢』東京大学出版会 1978. p. 128

参考文献

- 立木宏哉『明恵』高山寺本第八篇考——形態と構成から』『国語と国文学』2011
- 柴崎昭和『明恵と夢想——夢解釈の一試論』『心』と『外部』2003. 3. 5
- 白洲正子『明恵上人』講談社 1999. 11
- 野村卓美『明恵と夢』『日本文学』1999. 7
- 魏世民『陶弘景著作考述』淮阴師範学院学报 1999
- 河合肇雄『明恵 夢を生きる』講談社 1995. 10
- 簗石窗『道教文学史』上海・上海文芸出版社 1992
- 任继愈『道教提要』中国社会科学出版社 1991. 7
- 田中久夫『明恵』新装版吉川弘文館 1988. 8
- 李養正『贞白先生其人其书』『中国道教』1987
- F・ジラル『明恵上人の『夢の記』——解釈の試み』『思想』721 1984. 7
- 余嘉锡『四库提要辨证』中華書局 1980
- 奥田勲『明恵 遍歴と夢』東京・東京大学出版会 1978. 11
- 山田昭全『明恵の夢と「夢之記」について』『金沢文庫研究』1971. 11
- 湯用形『読入道藏』札記』『歴史研究』1964

* 討論要旨

勝又基氏は、「夢の中で書籍や経典などを賜わる」「夢の中で法を問う」といった内容は陶弘景に限らず、仏教説話などにおいてしばしば語られているため、これらの内容が一致していることを以て陶弘景から明恵への直接の影響を証明することは難しいのではないかと疑問を投げかけた。また勝又氏は、明恵が陶弘景を読んでいたことを当時の読書環境の面から裏付けることができまいだろうか、と質問した。発表者は、当初は明恵が陶弘景を読んでいたこ

とを示す直接の証拠を探したが、実際には難しいことが分かったため、テキストの内容を比較するという方法を探った、と研究の経緯を説明した。また、明恵と陶弘景の夢は大まかな内容が一致するばかりでなく、イメージにもいくつかの共通する特徴が見られることから、両者にはある程度の影響関係があるのではないかと説明した。

司会の相田満氏は、明恵『夢記』はかなり早い時代に書かれたため、このテキストが陶弘景の直接の影響下において書かれたことを裏付けるような物証に辿り着くことはやはり難しいであろう、と述べた。しかしまた、夢を記録することは明恵以前にも夢説きや夢占において行われており、明恵以後の時代にも膨大な夢の記録が残されている。陶弘景を含め、そうした文化の総体を視野に入れて明恵『夢記』の位置付けを考察することは意義深い試みであると述べた。