

莊子「蝴蝶の夢」の深層分析

姚 治華

菅野博史 訳

はじめに

著名な故事「蝴蝶の夢」は『莊子』齊物論篇の末尾に出ている。一般の理解では、「物化」という概念を説明するものである。物化は事物間の相互転化でもあり、あるいは人と万物の間の相互転化でもある。したがって、蝴蝶の夢は人と物（蝴蝶を含む）との相互転化と理解されるが、さらに（人と物とは）互いを知らないが、物と我とが一であり、天と人とが互いに一致することをたとえる。それによって、蝴蝶の夢という故事は、

「天人合一」という深い寓意を与えられた。

長期間にわたって、私は上述の理解に対して疑いを持たなかった。しかし、最近私は蝴蝶というイメージの宗教史における普遍性に注意するようになった。それは、けっして簡単な物や動物ではなく、人間の霊魂を象徴しており、人間の真実の本質のありかにはかならない。これは私に蝴蝶の夢に対する天人合一式の理解を改変させ、伝統の束縛を受けない新しい解釈を探索させた。

本論はこのような一つの試みである。第一部「蝴蝶——靈魂の象徴」のなかで、蝴蝶に対する神話学の研究

によって、その象徴的意味が人間の霊魂であることを詳しく討議する。第二部「夢―自我意識と記憶」は、認知心理学のなかで、睡眠と夢に対する科学研究がどのように自我意識と記憶の関係の問題を討論しているかを紹介する。第三部「蝴蝶の夢―自我異化の仮説」は、ユング心理学の基本概念を参照して、この夢に対する私のまったく新しい解釈を説明する。

一 蝴蝶―靈魂の象徴

「昔者^{むかし}、莊周夢に蝴蝶と為る……」

蝴蝶は莊子の夢の中の中心的なイメージであるが、歴代の注釈はそれに対してみな一言も述べていない。多くの注釈家はみな、蝴蝶は莊子がその譬喩のなかで勝手に作った物であると考えた。彼らから言えば、蝴蝶のイメージは一つの物に過ぎず、たとい象徴の意味があっても、外の物に関することを意味している。こうなると、みなはそれをきわめて理解しやすく、解説を必要としないと考える。

私から見ると、まさしく反対である。蝴蝶のイメージは、莊子のこの夢を理解する出発点であり、キーポイントである。我々はこのイメージが何を指しているか、何を象徴しているのかを追求する必要がある。多くの人は、それが美、自由、愛を象徴していると答えるかもしれない。今世紀の初め、中国の新文学史上、「鴛鴦蝴蝶派」を自任する者があり、まさしく深くこのことを理解した。なぜなら、鴛鴦と蝴蝶はそれぞれ愛情ある対となり、美しく自由な愛情を象徴しているからである。生物学の意義のうえでは、蝴蝶の対と鴛鴦の対とは異なるけれども、前者はまさしくそれらの「愛情」の終わりを表わしている。どうしても、人々の想像のなかでは、蝴蝶の対はいまなお幸せで円満な縁組みの象徴である。この点は婦人や子供もみな知っている。「梁山伯と祝英台」の故事のなかで裏付けられている。

注意に値することは、最も早く梁祝の事を記録した文献のなかには、けっして蝶に変化する説はなかったことである。『寧波府志』は「英台、馬氏に適^{あは}がんとす

るに、山伯の墓を過ぎ、大いに号慟し、地は自ら裂け、遂に同葬す」で終わる。『宜室志』はさらに「晋丞相謝安は、其の墓を奏表して義婦冢と曰う」の語を加えた。ただ後の伝説になって、はじめて蝶に変化する説ができただけである。『桃溪客語』に引用する『毗陵志』には、「昔、時有りて云わく、『蝴蝶、園に満ちて飛ぶに見えず、碧鮮の空に書を読む壇有り。俗に伝う、英台は本と女子にして、幼く山伯と共に学び、後に化して蝶と為る』⁽¹⁾とある。

梁祝が蝶に変化した故事と比べると、荘子の蝴蝶は少し孤独であるように見えるが、同時にさらに多くの深意があるようである。ただし、詳しく両者を比較すると、そのなかにはさらに多くの共通点がある。たとえば、自由のテーマ、美の体験、及びさらに重要なものは人が蝶に変化するという構想である。梁祝の故事のなかでは、人は死後に蝶に変化する。荘子の夢のなかでは、人は夢のなかで蝶に変化する。これは戦国から東晋までの千年に近いタイムスパンのなかで、人間は死後において、あるいは夢のなかで蝴蝶に変化する

ことができることを、人々が信じたことを意味しているようである。それゆえ、蝴蝶は人の本性のなかの転化することのできる部分、つまり人の靈魂、あるいは自我を象徴している。

以上の論断はもとより新奇なものであるが、困ったことに証拠が足りない。浩瀚な中国語文献のなかで、さらに多くの例証を探すことは難しい。一般の人にとってみれば、この見解はまたすこし意外である。なぜなら、人々は蝴蝶はただ好運と関係があり、けっしてその他のものはないとあまねく考えているからである。たとえば、民間に流行した『周公解梦書』のなかには、「蝴蝶飛び舞うは富貴を主り、蝴蝶翅を断つは不吉を主り、頭上に蝶落つるは高升(昇進すること——訳者注)を主る⁽²⁾」とある。これは現代西洋の蝴蝶の象徴に対する理解、つまり幸運と収益という理解に近い。『万夢詳解』という名の書のなかには、「(夢のなかで)蝴蝶が花や緑草の間にあるのを見ると、幸運と収益を表わす。蝴蝶が飛び舞うと、遠方の友人の便りや口頭での消息を暗示する。年若い女性にとってみれば、幸せな愛情、生

命の頂点に到達することを意味する」とある。⁽³⁾

しかしながら、他の多くの文化のなかで、蝴蝶が靈魂の象徴であると表わす証拠がある。たとえばエリアーデが編集した『宗教百科全書』のなかで、「蜜蜂、蟻、トンボがよく死人の靈魂を象徴し、人の靈魂としての蝴蝶のイメージは、広くヨーロッパ、アジア、太平洋諸島に伝播した」と言っている。⁽⁴⁾以下はいくつかの例証である。古代のギリシヤ人とローマ人は、靈魂を蝴蝶の翅をもった小人や蝴蝶として描いた。実際には、ギリシヤ語の *psyche* (プシケー) は同時に靈魂と蝴蝶を意味する。⁽⁵⁾ ニュージラランドのマオリ族は、靈魂が蝴蝶の形状をもつて死後に世間に復帰すると信じている。ソロモン群島では、死にそうなる人は通常、死後、蝴蝶に変化することを願う。日本では、靈魂が蝴蝶に変化するというテーマは、能楽のなかに編入された。イスラームの世界では、スーフィー教派は蝴蝶をかわいがり、彼らは飛んでいる火に飛び込むことはまるで靈魂が聖火のなかで自分自身を捨てるようなものであると考える。

実際、中央アメリカ地域の文化のなかでも、多くの似た例証がある。アメリカの多くの部族は蝴蝶を神、造物者、祖先として崇拜している。マダガスカル人は、彼らの祖先は死後、飛ぶ蝴蝶に変化した人であると信じている。シハナカス人 (*Shanakas*) は、人は死後、靈魂は必ず人の身体が髑髏になるまで苦しみを受けることを信じている。もし靈魂が苦しみに耐えることができなければ、蝴蝶に変化する。アンティメリナス人 (*Animerinas*) は、ギリシヤ人と同様に、靈魂と蝴蝶に対して同じ名称を与えている。⁽⁶⁾ アズテック人にとってみれば、蝴蝶 (*Dapouti*) には多くの意味があり、そのなかでも最も重要なものは、死人の靈魂の変身を意味する。その他、「ジナキャンタン (*Zinacantan*) に住むツォツィル・マヤ人 (*Tzotzil Maya*) は、今日もなお『蝴蝶に変化する』 (*amayol*) という概念を保っており、このような蝴蝶はただ夜に飛び舞い歌うだけであり、それは無形の場合もある。人々はそれが祖先や神靈の手紙の使者であると信じている」。⁽⁷⁾

マヤ文化のなかでは、一つの例証があり、直接に

蝴蝶と眠りとを関連づけていることはとくに重要である。マラーヤのセマイ人 (Semai) とテミアル人 (Temiar) は人の睡眠や呆然とした状態において身体を離れることができる二つの精神の体があると信じている。それらの一つは前額の中心の後ろに位置し、もう一つは目の瞳のなかに位置する。前額の中心に位置するものをラウエイ (ruway) と呼び、それは眠りのなかでさらに重要であり、あるときは「夢の魂」と呼ばれる。ラウエイ (ruway) は夢のなかで鳥、蝴蝶、侏儒、子供として現われる。あらゆるラウエイ (ruway) は子供のように臆病であり、少し理性的でない。⁽⁸⁾ 彼らは夢の体験のなかで、霊魂は蝴蝶、鳥、子供のような変身した姿で、他の人、動物、樹、瀑布や、あるいは超自然の霊魂と遭遇すると考える。

面白いのは、マイクロソフト社のウィンドウズ95に、「歓迎1」という名の映像がある。この映像のなかに、一人の人が瞑想、歌唱、草花の観賞をし、絵を描くとき、一羽の蝴蝶が彼にむかって飛び、その後、その男の脳の窓に変化する。最後に、彼自身が蝴蝶に変

身し、ひらひらと飛び、ウィンドウズ95の起動画面に変化する。これは蝴蝶が霊魂、あるいは自我を象徴していることを証明する最新の材料である。

中国語文献のなかで、霊魂と蝴蝶の関係について直接論究するいかなる文章も私は見つけたことがないが、個別的な例証はかえっていっそう原始的な信仰を反映しているかもしれない。『莊子』至楽と『列子』天瑞にともに見える一つの話がある。「烏足うたくの根は躡すくもと為り、其の葉は蝴蝶と為る。蝴蝶は、胥也しほらくにして化して虫と為る」と。その他、五代のときの道家の作品『譚子化書』のなかに、「老楓は化して羽人（飛ぶ仙人のこと―訳者注）と為り、朽麥は化して蝴蝶と為り、無情よりして而も有情となる」⁽⁹⁾とある。これは『莊子』と『列子』の例と同様に、すべて生命のない物から生命のある物に転化することを物語っている。しかも烏足の葉や朽ちた麦が蝴蝶に変化することを信ずることは、当然、霊魂が蝴蝶に変化することを信ずることよりもいっそう原始的である。なぜなら、前者は生命のある物と生命のない物の境界を無視しているからである。苗族（貴

州などの地域に住む中国の少数民族の一つ——訳者注）の創世神話のなかでは、人類の祖先の蝴蝶母（maïs bangx maïs）は楓の木より生じ、彼女は十二個の蛋を産み、その中から人類、雷神、虎、龍、象、水牛、大蛇等が生まれた。以上のような場合において、蝴蝶は宇宙の流行転化の過程のなかの生物、あるいは有情の発端を示しており、これはまさしく靈魂、あるいは自我が他の文化の創世神話のなかで演ずる役割である。

不幸なことには、歴代の『莊子』の注釈は、この面から着眼して蝴蝶の神話学の象徴の意義を探索することはなかった。彼らは莊子を一人の思弁的な哲学者と見なし、ただ哲学の角度から彼の作品を理解するだけで、その宗教の根源を無視した。これは東洋・西洋の道家学者の共通の方向性を反映しており、彼らは道家と道教とを区別して、初期の道家の作品の宗教的側面を見なかつた。その結果、莊子の思想の神話、あるいは巫教の根源を無視した。儒墨等の諸家と比べると、莊子、ひいてはすべての道家は多くの楚の地の原始的な神話巫教の伝統に従っており、それゆえ、他の諸家

の思想と異なる特色を持っている。莊子を理解するには、神話巫術の視点は最も重要な観点の一つである。

道家の継承する神話巫術の伝統、および蝴蝶がそれぞれの文化伝統のなかで靈魂、あるいは自我の普遍性を表わしていることを考慮すると、私たちは蝴蝶が『莊子』という書のなかでも人間の靈魂、あるいは自我を象徴していると判断できる。『莊子』至楽篇のなかの有名な「莊子が妻を弔う」（莊子が妻の死を悲しまなかつたという逸話——訳者注）という故事から、人は、莊子が靈魂の存在を認めなかつたという印象を持つかもしれない。しかし、『莊子』齊物論篇の中で、我々は莊子が眠っている状態の「魂」について討論しているのを見る。つまり、「其の寝ぬるや魂の交わり、其の覚むるや形の開く」（寝ても覚めても心と身の落ち着きが失われている）と。したがって、少なくとも『莊子』齊物論篇の一篇が眠っている状態に言及している脈絡において、我々は「魂」、あるいはさらに中性的な表現である「我」について討論することができる。

このような結論に達した今、私は下に列挙するテー

マを継続して探求するつもりはない。「蝴蝶が靈魂の普遍性を象徴しているというこの持つている意義は歴史的なものか、あるいは心理的なものか」、「それはただ原始文化の觀念にすぎないのか、それとも人類が共有する觀念なのか」、「これらの觀念はただ偶然に類似しているのか、それともある土地から別の土地に伝播した過程があったのか」。宗教学者にとってみれば、これらはすべて非常に興味深い課題である。もし正しい方法があれば、きつとすぐれた成果があるであろう。しかし、ある学者たちは方法論を信仰の選択と同様に見なし、彼らは歴史的な研究方法か、あるいは心理的な研究方法かのいずれか、エリアーデかユングかのいずれかを選択した。私は、そのような選択は必要がなく、むしろ私たちは当然これらのテーマを未来に託し、それぞれの学問分野のなかでどのような新しい証拠を発見するのかを見る方がよいと考える。いずれにしても、これはすべて本論の目的に影響せず、ここでは「蝴蝶を靈魂の象徴とする」というキーポイントを用いて、莊子の蝴蝶の夢を解釈する。

二 夢—自我意識と記憶

……栩栩然たる蝴蝶なり。自ら噉たのしみて志こころに適かなえるかな。周たるを知らざるなり。俄然として覺されば、則ち遽遽然きよきよとして周なり。

今、私たちは夢のなかにいる。莊子は短い十五字で生き生きと一幅の夢のなかの美しい光景を描写した。楽しく、自在で美しい。そして後半の九字は、莊子の夢が醒めた後の意気消沈を描写した。これは一つの美しい夢であるけれども、なお普通の眠りの体験のようである。私たちが一つの美しい夢のなかから目を覚ます時、また懊悩を感じる。夢をみたり目覚めたりすることには何も特別なことはない。しかし、もし私たちが蝴蝶は一つの普通の物ではなくて、人間の靈魂の象徴であると認識すれば、この夢は格別な存在になる。

このように見えてくると、この夢のなかには二つの自我がある。一つは夢を見る莊周であり、もう一つは生き生きと飛ぶ蝴蝶である。面白いことには、蝴蝶はま

だ「周を知らず」とあり、それが莊周であることを知らない。これは本物と偽物の美猴王（孫悟空の最初の名

―訳者注）の故事と同様、なぜ二頭の猴王がいるのか、誰れが是で誰れが非なのか、誰れが本物で誰れが偽物なのか、人にははつきり分らない。実際には、『斉物論』の冒頭で、莊子は同様に人を困惑させる一つの命題を提出した。「今、吾れ我を喪れたり……」と。莊子はここでけつして何の根拠もなく「吾」と「我」等の字句をもてあそんではない。彼の作品のなかで、彼は一貫して「吾」と「我」を区別している。呉光明の見解によれば、「吾」は本来の自我であり、いつも自身に対して非自我化を進め、自我を把持するか、放棄する。「我」の方は、滞って通じないものであり、対象化でき、確認することのできる自我である。⁽¹⁰⁾

蝴蝶の夢の段のなかで、莊子は「自」という字を用いた。それは明らかに蝴蝶を指して言っている。なぜならば、蝴蝶は「自ら諭しみて志に適えるかな」と言われているからである。反対に、莊周本人は夢のなか目覚めた後にかかわりなく、第三人称の「周」と

呼ばれていて、「自」ではない。莊子は蝴蝶が本来の自我、「吾」であり、周が対象化できる自我、「我」と考えることに賛成のようである。莊子が蝴蝶を夢に見て周を知らないことは、まさしく「吾れ我を喪れたり」の真実の体験である。周、あるいは「我」は、忘れ捨てられる自我として、当然、本来の「吾」、あるいは蝴蝶に知られないのである。

上述の本来の、あるいは非本来の自我に関する空想は、眠りの研究と無関係であり、とくに眠りの実験研究と無関係であるように思う。しかし、理論の面では、上述の論証は、眠りの研究の重要課題、つまり、自己同一性の連続性の問題に関わっている。眠りの研究の領域で、傑出した成果をあげた科学者、ホブソン (Hobson) は、まさしくこの角度から着眼して夢の本質を探求したのである。彼は蝴蝶の夢に類似した眠りの体験に対して、次のような解釈をなした。

夢のなかでは、人々は夢のなかの事件はあたかも完全に真実であるかのように考える傾向があるが、夢から目覚めた後は、すぐにそれらが幻覚である

ことを認識する。この（夢のなかでの）批判の視点の喪失には二重の意義がある。なぜならば、人々は夢のなかの事件の真实性を信ずるからである。それらが非常に不可能であっても、ひいては物理的に不可能であってもである。この眠りのなかの簡単に信ずる状態は人々が反省的な自我意識を喪失したことに帰因するが、覚醒状態では、この自我意識は私たちが真実をチェックすることを助ける。これとは逆に、夢を見る者はただひとつの心智があるだけであり、かつその心智は完全に眠りの過程のなかに入っている。⁽¹¹⁾

ホブソンはとても鋭く指摘している。蝴蝶の夢のような夢の中心的な議題は、夢を見る者が、夢のなかの事件、たとえば蝴蝶に変化して翩翩^{へんぺん}として飛翔することとは、絶対の真実であると考える。彼は、その理由は眠りのなかに反省的自我意識がないからであると考える。彼は、眠りのなかに意識的自我があることを否認するけれども、彼はまだ眠りのなかに「一つの心智」があると考え、ただそれは眠りの過程に完全に受け入

れられて吸収され、反省する暇がない。これは眠りのなかに非反省的、活動的な自我があることを意味している。これはまさしく夢のなかの自我としての蝴蝶が飛びまわっているが、「周を知らず」と解釈できる。

ホブソンの観点は、夢と目覚めの間で意識状態が非連続的であることを主張しており、したがって、人々はなぜ夢のなかで完全に夢の境に入って自身を知らないのでのかについて円満に解釈することができる。しかし、この観点はなぜ人々が目覚めた後、まだ夢の境を記憶しているのかについて解釈することができない。私たちが下の文で見るとおり、莊子も彼が夢で蝴蝶になったことを記憶している。人々が常に夢の境の事実を記憶していることは、自我意識が夢と目覚めの間において連続性をもっていることを意味している。この連続性は記憶という課題を引き起こしており、まことにフロイドの言うとおりである。「記憶が夢のなかで表われる方式は、疑いなくいかなる一般的な記憶理論のなかでも最も重要である⁽¹²⁾」と。

認知心理学の領域には一種の流行している心智のモ

デルがあり、情報プロセスモデルと呼ばれる。このモデルのなかで、異なる形式の記憶は重要な作用を起している。そのなかの長時の記憶は通常、貯蔵室や銀行にたとえられ、いかなる物もみなそこに保存される。

このように見てくると、記憶ではなく、忘却こそ解釈説明が必要である。私たちは忘れることのさまざまな可能性を考慮する。情報は記憶のなかで自動的に消失するの、古い情報は新しい情報によって記憶から押し出されるのか、根本的には忘れられず、情報は永遠に記憶のなかに留められるが、ただときに私たちがそれと連繋を失うだけであるのか。フロイドはその眠りの記憶に対する研究のなかで、最後の可能性を固く主張した。彼は、夢のなかでの記憶の表われは、「心智が持っている物は完全に喪失することはありえないことを、私たちに教えてくれた」と説いている⁽¹³⁾。

この点について、ホブソンは批判して言っている。もしフロイドのように、記憶の情報が喪失したことがないと考えるならば、神経系統自身がその情報を構築するという事実を認識することはできない。彼は次の

ことを指摘している。実験の証拠は、心理分析家たちの認める精神疾病の源——児童期の記憶は、挽回できないほど喪失し、大部分の人は三歳前の経験に対してはみな記憶が少ないと強く表明していると。眠りの状況について言えば、彼は次のように観察している。

一つの夢の全行程から目覚めると、たといすぐ後であつても、実験を受ける者が短時の記憶のなかで、その生き生きとした体験を保存して、夢の状況の細部を報告したり、編制したりするまで長続きさせることは難しい。少なく見積もれば、夢のなかの精神活動の九五パーセント以上は、まったく記憶するすべがない⁽¹⁴⁾。

これらの挑戦に向き合つて、情報プロセスモデルの細心の変容は、新しい方法を採用して夢を解釈した。伝統的な観点と異なり、このモデルは眠りの心理作用が不必要な情報を除去することにある、つまり、「夢を見るのは忘却のためである」と考える。大脳という一つの精巧な系統は、強烈な刺激を受けやすく、この刺激は無用の記憶を生み出すことがあり、そのなかには

幻覚、幻影等を含む。⁽¹⁵⁾

以上の理論はみな記憶や忘却を一種の脳の現象として議論している。実際には、大部分の科学者はみな喜んでこの唯物主義の命題、つまり大脳は記憶の唯一の基礎であることを受け入れた。彼らは「誰が記憶の中に存在するのか」という問題を問うことを避けた。なぜならば、これは自我の問題に関わるからである。彼らの見方では、人々は記憶の基礎の上にその人格を構築する。もし人々が記憶を喪失したならば、その自我を喪失してしまう。この観点のもとで、私たちは「記憶の蓄積により、及び大脳のある場所に存する因果の記憶に対する回想に基づき、私ははじめてそれが我であると言ふことができる」⁽¹⁶⁾と考える傾向がある。

しかしながら、莊子はここで大脳について語ってはいない。かえって、二つの自我について語っている。夢のなかで、彼が失ったものは彼の自我であって、幻影ではない。彼から見れば、夢、記憶、あるいは忘却はみな自我に触れている。彼は記憶が一種の大脳の現象であることに同意するかもしれないが、それはけっ

して大脳に限られず、それら二者は非常に相違している。莊子と科学者たちの間の争いの発端は、ただ大脳移植手術の成功後にはじめて解決することができるかもしれない。そのときには、私たちは新しい脳を交換した人が彼の過去を記憶しているかどうかを観察できる。もし彼が記憶していれば、彼は彼の自己同一性を保持していることになり、莊子が正しい。もし彼が記憶しておらず、別の個人に変わっていれば、科学者たちが正しい。私たちは何が生じるのかを見るのを待ちさえすればよいのかもしれない。時間は通常、真理を証明する最も良い手段である。

三 蝴蝶の夢—自我異化の仮説

周の夢に蝴蝶と為れるか、蝴蝶の夢に周と為れるかを知らず。周と蝴蝶とは、則ち必ず分有^{けしめ}り。此を之れ物化と謂う。

この最後の段は、莊子の蝴蝶の夢のキーポイントであり、この三十字はその夢を一般と異なる夢にしてい

る。この夢を、困惑して難解であると感じる人もいれば、ぱっと悟ったと感じる人もいる。異なる学派は、この段落のなかから、それぞれ異なる論説を展開した。私から見ると、歴代の注釈の蝴蝶の夢に対する解釈は、三つの流派にまとめることができる。以下、私はこれらの流派のこの段に対する解釈を逐一紹介しよう。

はじめに、最も流行した解釈は、晋代の郭象と唐代の成玄英を代表とする正統な道家の注釈の伝統である。彼らは一つの生存論上の無差異と呼ぶことのできる仮説に従って解説し、生と死、夢と目覚め、蝶と周の間には少しも差別はないと考える。なぜならば、「道より之を視れば、万物は皆一なり」だからである。彼らは莊子の夢と目覚めの区別の趣旨は、その生死の学を明らかにすることにあり、夢でも目覚めでもある蝴蝶の夢は、まさしく「方に生き方に死ぬ」という説の良い例証であることを強調する。生と死の生存体験と絶対的実在との無差異性を強調することにより、この流派は正統な道家の注釈の伝統となった。現代の哲学者馮友蘭（一八九七—一九九二）は、この流派の基本観点を次

のように概括している。

これ（蝴蝶の夢の故事）は、平常の外観上、事物の間には差異があるけれども、幻覚や夢のなかの物は別の物になることができるということを示す。物化は、事物間の差異が絶対的ではないことを証明した。¹⁷

第二に、影響の比較的小さな流派は、本体論上の転化と呼ぶことのできる仮説を主張する。これは第一の流派の観点と緊密に関連しており、ときには両者を区別することは難しい。なぜならば、第一の流派の注釈も通常、その論証を本体論上の転化の上に立てた。この仮説は、たとえば蝶と周、夢と目覚め、生と死などのように、世間の一切のものはみな一方から他方に転化することができる¹⁸と考える。まさしく事物間の転化は、万物間の差別を除去し、並びに転化することのできない永遠の道を示した。この総原則のもとで、ある人は事物自身のなかでその転化の可能性を求めた。たとえば、清代の陸樹芝の『莊子雪』である。ある人は気が転化を可能とすることを主張する。たとえば、明

代の陳治安の『南華真經本義』である。別の人たちは理あるいは心が転化を可能とさせるが、それ自身は変化しないと考える。たとえば、清代の王先謙の『莊子集解』と劉武の『莊子集解内篇補正』である。明らかに、この流派は宋明理学の重大な影響を受けており、理、気、心等はすべて理学の根本概念である。エウイン (Marie Ewin) の次の見解は、よくこの流派の根本観点を表わしている。

『莊子』のなかの「夢は、一つの物が他の物に不断に転化することのために、証拠を提供した。この過程は、彼「莊子」によって鉄匠の手のなかで融解する青銅にたとえられる。前はある形で、後は別の形である。有名な蝴蝶の故事のなかで、自我もこの一つの不断に転化する流れのなかにあることを莊子が認めていると、私たちは理解する。⁽¹⁸⁾

第三の流派は自己の目覚めと呼ぶことのできる仮説を主張している。これは明らかに、仏教の影響を受けている。実際には、この流派の最も有名な代表の一人は、明末の四大高僧の一人の憨山徳清である。憨山以

外には、明代の李贄、清代の錢澄之、穆篆子などがいる。彼らは、自己、心、転化に関する莊子の学説を強調し、莊子の目覚めに関する見解を探求した。彼らから見ると、この目覚めは、夢から目覚めに到り、死から生に到る自己の目覚めと自己の転化である。憨山は、またとくにこの段と、『齊物論』の「万世の後にして一たび大聖に遇う」の段で夢を論ずる話に言及しているのとは関連づけ、これは仏陀を指していると考えた。彼は、「此の老胸中、早く仏有りと知る。後来^{のち}に必ず定んで其の言を印証す。然らずんば、而も『大覚』と言うは、其れ誰れなるや⁽¹⁹⁾」と言っている。

英語文献のなかには、この伝統に対して、二種の異なる叙述がある。呉光明は、目覚めとは自身で事物間には差異のないことを覚知することと考える。彼は、「莊子は彼の夢を反省することによって、私たちが私たちの適切な同一性を知ることができないことを覚知した。この覚知は、夢見る者(私たち自身)を客観現実主義の迷いから救い出す。これは一種のメタ知識であり、自己の愚昧への一種の目覚めである⁽²⁰⁾」と言ってい

る。これに反して、アリンソン (R.E. Allinson) は、目覚めは一種の自己の転化として夢のなから目覚めたようなものであると考えた。彼は、「転化とは、意識が現実と幻影との区別を知らないことから、目覚めのなかの確かな知の区別に方向を転ずることである⁽²¹⁾」と言っている。

蝴蝶の夢に対する伝統的な解釈を紹介した後、本論は一つの新しい解釈、しばらく自我異化と呼ぶ仮説の提出を試みたい。そのなかの「自我」とは、上の節で討論した二重の自我を意味する。つまり、夢のなかの自我—蝴蝶と、意識をもつ自我—莊周である。これと対応するものには、莊子の「吾」と「我」、道家の魂と魄、ユングの自己 (ego) と自我 (ego) などがある。「異化」とは、莊子の「物化」に対する私の解釈である。この複雑で鍵となる概念は、字づらの意味から言うのと、「事物の転化」と理解できる。もし「道通じて一と為す」という本体論の角度から言うのと、原義を拡大して普遍的な本体の転化の意味とすることができるとは、これは人々の通常の理解である。この理解は「物」あるいは

「本体」の方を重んじ、蝴蝶の夢のなかの蝴蝶を一つの外物として扱う。これに反して、もし蝴蝶を真実の主体と理解するならば、「物化」のなかの「化」の方を重んじるべきである。私たちは、「物」が「化」を修飾できることを知っており、したがって「物化」は「化して物と為る」ことを意味する。ここの「物」の意味は、ずいぶん弱くなり、必ずしも具体的な事物ではなく、一般的な物性、対象性であり、したがって、「物化」は「物性化」、「対象化」、「異己化 (自己と異なるものに変化すること)」、あるいは「異化」にほかならない。別の面は、「物化」という概念の動作の意味を強調することは、莊子の「為」という言葉の用法のなかで裏付けられた。彼は、「周の夢に蝴蝶と為れるか、蝴蝶の夢に周と為れるかを知らず」と言っている。この二つの「夢に……と為る」は、莊周と蝴蝶とが二つの独立した主体として相互に反映し、相互に投射し、したがって相手を客体、物、対象、他者に変化させることを生き生きと描写した。これが「自我異化」、あるいは「自我対象化」と呼ぶ仮説にほかならない。

私が蝴蝶の夢に対してこのような解釈をするのは、心理学者ユングの影響を受けたからである。あたかも歴史上のさまざまな解釈が儒・道・仏各家の影響を受けたのと同様である。実際に、ユング本人は回想して言っている。彼自身が類似した夢を見たことがあると。一度は一九五八年十月に、彼は夢のなかで二羽の飛ぶ蝶を見た。そのなかの一羽は彼に向かって飛んできて、彼から四、五百ヤード離れた場所に止まり、その後、飛び去った。まもなくもう一羽が飛んできて、一つの提灯のように、彼から六、七十ヤード離れた場所に止まって、まっすぐに彼の方を向いている。夢うつつの中で、彼は思った。「私たちはいつも飛ぶ蝶は私たちが構想したものであると考えるが、今、私たちが蝶の構想したものになった。私はこの提灯のようなものに客体として構想されているが、この装置はまた誰が操縦しているのか」と。別の類似した夢のなかで、彼は山間地域の小さな教会に進んでいき、聖壇の前の床板の上に、一人の修禪者が結跏趺坐するのを見た。彼が再び詳しく見ると、この修禪者はなんと彼自身の顔であ

った。彼は恐怖を感じ、このような考えをもって目覚めた。「あ、彼は沈黙して私を観察している。彼は夢を見ているが、私は彼の夢にほかならない。もし彼が目覚めたならば、私は存在しなくなる」と。⁽²²⁾

上のこの二つの夢は、莊子の蝴蝶の夢のように奥深くて理解しがたい。実際には、早くも子供時代に、ユングは花園のなかの一つの石の上に座って、類似の体験をしたことがあった。「私が石の上に座っているのか、それとも私という石が彼に座られているのか」と。ユングは彼自身の無意識の理論によって、彼の眠りの経験を分析して、飛ぶ蝶と修禪者はみな彼の無意識全体を代表していると考えた。この無意識全体は、私たちの通常の自我意識の心理状態と異なったり、相対したり、さらに包含したりしており、ユングはそれを自己^(ego)と呼んだ。彼は「自己^(ego)」は一つの中心であるばかりでなく、意識と無意識のすべての周辺を包含している。それはこの全体の中心であり、あたかも自我^(ego)が意識の心の中心であるようであった⁽²⁴⁾と考えた。この観点から見ると、私たちの意識的自我は独立性に

欠け、無意識の自己が投射したものである。小島が大海のなかから生起するように、意識は無意識のなかから生み出される。ユングは彼の夢に対して次のような解釈をした。

二つの夢の目的はいずれも自我意識と無意識との関係を逆転させ、並びに無意識を、経験的人格の創造者として現わすことにある。この逆転は（私たちに）「他の一面」から見れば、私たちの無意識の存在が真実であり、私たちの意識世界は一種の幻影であり、特定の目的のために構築された表面的な存在であることを示唆する。それは夢と同様に、私たちが身をそのなかに置いている限り、存在するように見える。⁽²⁶⁾

ユングはその著作のなかで、けっして荘子の蝴蝶の夢を明確に取り上げてはいないが、彼の観点によれば、蝴蝶はまさしく夢のなかで繰り広げられる自己であり、荘周は意識がはっきりしている状態の自我であると、私たちは言うことができる。蝴蝶と荘周はそれぞれ自己の領域を占めており、これは荘子の言う「周と蝴蝶

とは、則ち必ず分有^{けじめ}り」にほかならない。この「分」の意味するところは、事物間の分化ではなくて、自我間の区別、さらには争いである。争いは領域を拡充し、守勢を逆転し、主導的立場を勝ち取るためであり、したがって相手を物化、対象化、他者化する。これは蝴蝶の夢が私たちに繰り広げる内心世界の実相である。

蝴蝶の夢に関する歴代の注釈のなかに、私は一人の注釈者の解釈が上述の理解とよく似ていることを発見しただけである。清代の程以寧はその『南華真経注疏』のなかで蝴蝶の夢の段を解釈して言っている。

人の夢の中に能く変化する者は、魂と魄の交わりなり。其の変化を第^{つかま}する者は、魄なり。魂は之を主ること能わざるのみ。有道の士の若^こきは、則ち必ず先に魄を滅して後、魂^{たま}昌^よえ、千変万化は、惟^ただ我のみ主張^{つかま}る。人は奈何^{いか}んぞ魄を滅して、昼覚め夜夢みて以て身を終^つるを知らざるや。況んや並びに其の所謂^たる覚^めむれば、而も終に一大夢と成るなり。哀^あしいかな。⁽²⁶⁾

程以寧は、道家の伝統的な魂魄の概念を用いて、蝴

蝶の夢は創意性があると解釈した。彼は、夢のなかの
変化は魂魄の交わる結果であり、かつ夢のなかでは、
魄は魂よりも昌えると考えた。道家の修練のなかでは、
魄を減して魂を昌えさせると考えた。これは魂魄がたがい
に勝とうとする通常の人の事情と相違している。

ユングはいくつかの著作のなかで、道家の魂魄の概
念に言及し、かつその陽魂 (Animus) と陰魂 (Anima) の
概念はある意味ではこれと対応することができると思
えた。²⁷⁾これは大体正確である。なぜならば、魂は陽を
主宰し、魄は陰を主宰する。ただし、注意すべきこと
は、陰陽は性別の概念であるばかりでなく、重要な属
性の概念でもあるということである。魄は陰魂として、
さらに物質性、身体性の方を重んじ、魂は陽魂として、
精神性の方を重んずる。ユングは陰魂が無意識として
日常の意識と異なっている多くの面を強調するけれど
も、けっしてその身体性を強調しなかった。この面
では、道家の伝統はいっそう深遠であり、私たちが展開
するのを待たなければならぬ。

他方、道家の修行の伝統の趣旨は、魄を抑え魂を助

けることにあり、ユングが無意識としての陰魂 (Anima)
の作用を重視するのと相違している。ただし、これは
けっして道家が魄、あるいは無意識の作用を無視して
いることを表わしているのではなく、これと反対に、
道家はそれが通常の人の生活のなかで果たす主要な作
用を見てとっているのだ、慣例を逆転させて、「魂を昌
えさせ魄を減」しなければならない。これは一つの極
端である。ユング、およびフロイドは長い間、無意識
の作用を無視してきた西洋の伝統に直面して、是正が
行きすぎ、無意識の積極的な作用を強調しすぎたのは、
これはもう一つの極端である。実行して良い中道は、
陰でもあり陽でもあり、魂でもあり魄でもあり、無意
識でもあり意識でもあり、両者のバランス調和を保持
することである。

蝴蝶の夢について言えば、私たちは永遠に夢のなか
で蝴蝶となることはできず、やはり目覚めて荘周とな
る必要がある。同時に、ときどき夢に蝴蝶となつて、
自由をちよつと享受することを妨げない。ただし、蝶
であるか周であるか知らず、周と蝶とが深い次元で境

目がないのは、これこそ人生の究極の境地であり、これもまた莊周の蝴蝶の夢の真意であるのかもしれない。

注

- (1) 『中文大辞典』(台北、一九五六年)、七一六九頁、「梁山泊」の項目を参照。
- (2) 『周公解梦書』。鄭炳林、羊萍『敦煌本夢書』(甘肅文化出版社、一九九五年)、四二九頁。
- (3) G.H. Miller, *Ten Thousand Dreams Interpreted* (Chicago, 1984), p. 113.
- (4) Eliade, ed. *Encyclopedia of Religion* (New York, 1968), Vol. VII, p. 256.
- (5) Louis Charbonneau-Lassay, *The Bestiary of Christ* (Parabola Books, 1991), pp. 345-351を参照。また、S. Hornblower & A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford University Press, 1996), 第三版「Psyche」の項目を見よ。
- (6) J. Hastings, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York, 1965), Vol. I, p. 506を参照。
- (7) J.C. Berlo, "The Warrior and the Butterfly: Central Mexican Ideologies of Sacred Warfare and Teotihuacan Iconography," in *Text and Image in Pro-Columbian Art*, ed. J. C. Berlo, (Oxford, 1983), p. 85.
- (8) G.W. Domoff, *The Mystique of Dreams: A Search for Utopia through Senoi Dream Theory* (University of California Press, 1985), p. 23.
- (9) 『譚子化書』、新版『道藏』(北京、一九八〇年)第三六冊第二九七頁。
- (10) Kuang-ming Wu, *The Butterfly as Companion* (State University of New York Press, 1990), p. 183.
- (11) J.A. Hobson, *The Dreaming Brain* (New York, 1988), p. 5.
- (12) S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, tr. J. Strachey, (New York, 1974 reprint), p. 44.
- (13) 同、五四頁。
- (14) J.A. Hobson, *The Dreaming Brain*, p. 7.
- (15) 同、二九六頁を参照。
- (16) J.W. Hayward & F.J. Varela, *Gentle Bridges* (Shambhala, 1992), p. 118.
- (17) Fung Yu-Lan, *Chang-tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang* (New York, 1964), p. 64. 最近、Möllerは論文を著わし現代の学者の郭象注に対する誤解を批判し、郭象の趣旨は、蝶と周生と死の間に「分有り」を強調すると考えた。しかし、彼は、この「分有り」の目的はまさに、「道より之を視」れば、それらは平等で齊しいものと観察し、少しも差別はなごうとを説明するところにあることに注意しなかつた。Hans-Georg Möller, "Zhuangzi's 'Dream of the Butterfly, A Daoist Interpretation,'" *Philosophy East &*

West, 49: 4 (1999), 439-450を参照。

- (18) R.E. Allinson, *Chuang-Tzu: For Spiritual Transformation* (State University of New York Press, 1989), p. 88から引用。⁸⁹⁾
- (19) 憨山『莊子内篇注』(台北一九五六年)七三頁。
- (20) Kuang-ming Wu, "Dream in Nietzsche and Chuang Tzu," *Journal of Chinese Philosophy* 13: 4 (1986), p. 379.
- (21) R.E. Allinson, *Chuang-Tzu: For Spiritual Transformation*, p. 84.
- (22) C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York, 1965), pp. 322-323.
- (23) 同、一〇頁。
- (24) C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*, CW 12 (Pantheon Books, 1954), p. 41.
- (25) C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 324.
- (26) 程以寧『南華真經注疏』。『無求備齋莊子集成統編』第一八冊(藝文印書館、一九七〇年)、五八頁を見よ。
- (27) C.G. Jung, *Archetype and Collective Unconsciousness*, CW 9.1 (Pantheon Books, 1953), p. 320, note 92を参照。

〔訳者付記〕引用文については、姚氏の中国語訳から日本語訳をした。

(よう ちか／香港中文大学助教授)
(訳・かんの ひろし／創価大学教授)