

意識と超越

『莊子』の心身論的研究のための序説

寺 西 光 輝

はじめに

中国の戦国時代の人である莊周とその後学の手によるとされる『莊子』⁽¹⁾には、一切の区別や対立を超越した万物斉同⁽²⁾の境地や、あるいは「一」「道」といった根源世界に飛翔する「至人」「神人」「真人」等のあり方が描かれている。そうしたことから、一般に高度な哲学的思索として捉えられがちな『莊子』であるが、その根底には、ある種の実践や神秘的体験があることが往々にして指摘されてきた。

ただし、従来哲学理論としての面では詳細な検討がなされながらも、体験世界の具体的様相に踏み込んだ研究は、ほとんどなされてこなかった。そこには、「知」の限界を認めつつも、それを超えた非合理的領域については踏み込まず、『莊子』の言をあくまでも合理的な哲学的思索として捉えようとする態度がある。

しかし、そこに体験世界が存在し、またそれが「心齋」⁽²⁾「坐忘」⁽³⁾な

どとして描かれているようなある種の瞑想や修養等によって、誰しもが達することが可能な境地であるとすれば、それを抽象的な哲学理論としてではなく、われわれ人間の心と身体という文脈の上において考察し直すことによつて、莊子の思想の内実を明らかにすることが可能になると思われる。

本稿は、そうした心身論的研究を進めるための序説的な役割を担うものであり、関連する諸分野の知見を基に、『莊子』の実践および体験を如何に考察することが可能であるかの基礎的な検討を行うものである。特に人間の言語意識のあり方を中心に、日常の現実世界を超越して「道」や「万物斉同」の世界へと至る実践者に、いかなる意識の変容が起こっているのかについて考察し、その体験世界の一端を示したい。

1 「夢」と「大覚」

われわれの日常的意識の見る現実世界は、さまざまな事物が有限な時間・空間の中で確固とした境界を持ちつつ個として存在している世界である。もちろんこうした事物のみならず、われわれはさまざまな価値観や社会的な秩序のなかで暮らしていることは言をまたない。そして、ほとんどの人がそれをまぎれもない現実と見て、実際にそれらの事物や価値が、あたかも自分という存在以前に客観的に実在しているかのように信じて疑うことはない。

こうしたわれわれの持つ常識に対して異を唱えたのが、中国古代の哲学者たる莊子であった。彼は、日常世界における事物や価値の相対性を説き、またその内奥に眞実の世界——「道」や万物斉同の世界——を見いだす。彼は眞実の世界について、われわれの常識に反してすべて一体であると言つ。彼にとって「我」だとか「万物」といった事物の境界や、あるいは人間社会の価値観などは、眞のリアリティー、すなわち世界の一体性を覆い隠してしまう一種の幻想でしかない。「莊子」の思想の核心は、まさに現実世界を超越して、根底にある眞実の世界へ飛翔することにある。

このような眞実の世界に目覚めた莊子は、われわれが絶対だと考えて執着している日常的現実世界を、「夢」のときものだと言つ。

夢に酒を飲み楽しんでいた者が、朝になると悲しい出来事に泣き、夢のなかで悲しく泣いていた者が、朝になると楽しく狩りに出か

ける。夢を見ている最中には、それが夢であるとは知らず、「それを現実だと思って」夢の中でまた夢占いをするのだが、目覚めてからそれが夢であったことが分かるのである。同様に「大覚」（大いなる目覚め）があつてこそ、その後この人生が大きな夢であつたことが分かるのだ。それなのに愚者は自分が覚めていると思ひ込んで、こそこそ知つたかぶりをしている。君主だ牛飼いだ「世間的な貴賤の価値観にとらわれて」、その狭い見識に凝り固まつているのだ。「こつして話している」孔丘もお前も、皆夢なのだ。私がこつしてお前に夢だと言っていることも、また夢なのだ。それを名付けて「甲詭（カウキ）」（世俗の常識と大いに異なつた話）と言つ。万世の後に一度、このことを理解する大聖人にめぐりあえたとしたら、それは朝と暮れに会うのと同じくらい「早く出会つた」といえるだろう。（齊物論篇）

「愚者」は、日常の意識を「覚めた」状態だと思ひこみ、それが見る世界を絶対的な現実そのものだと思ひこみ、そこには、人間の見方以前に秩序だつた事物や価値が存在し、それをわれわれが直接的に認識しているという強い常識的観念がある。このような 現実 の世界にのみ価値を認める人々にとっては、通常の覚めた状態とは異なる 夢 の世界は単なる虚妄の世界であり、現実世界に見いだされる外界の事物や価値は、意識以前に与えられた実在でなければならぬ。しかし莊子は、われわれの日常世界において紛れもない現実として現れている 君主 とか 牛飼ひ、さらには 孔丘 や お前 という存在さえも、ア・プリオリに存在している眞のリアリティーでは

なく、日常的意識が生みだした幻想の産物——すなわち夢——ではないとするのである。そして莊子は、そうした知覚を得るためには、通常の意識のあり方を超越して、さらなるもう一つの意識レベルに飛翔しなければならぬとする。それが、「大覚」である。つまり、こうした非日常の意識レベルを経験することによってこそ、日常の意識に映っていた世界が一種の夢であることが知られるのである。

それは莊子にとっては単に抽象的な観念や空想ではなく、まさに「道」の実践者としての自己に起こった体験的な事実⁶に他ならない。もちろんそれを、莊子という思想家が述べた、一種の壮大な哲学的思弁やあるいは妄想として片づけてしまうことも可能だろう。しかし、『莊子』の言説や実践が、もし一人の哲学者の思考・概念を超えて、われわれ人間に起こりえることであるならば、それがいったい如何なる境地であるのかを、われわれの心と身体の実現に沿って考察し直す必要があるだろう。

2 実践・体験についての従来の指摘

では、こうした一種の覚醒状態をもたらすとされる『莊子』の実践について、従来の研究ではどのようにとらえられてきたのだろうか。それが相対的な「知」や、通常の「我」を超越するものであるということについては、わが国の研究者においてほぼ一致しているところである。

例えば大濱皓氏は、万物の始源たる道について、「思弁を放棄し、思弁を超えることによって、いわば身心一体の純一な行為的なものに

よって、はじめて万物の始源をとらえることができる。逆にいえば、思弁の糸がふつとりと切れたところに、忽然として万物の始源たる真実⁴があらわれる」(傍線引用者)とする。

福永光司氏は、「莊子の絶対者は、人間の心知の分別を實在のみに渾沌化する。自己を實在のみに渾沌化した無心忘我の境地において莊子の絶対者の解脱が成り立つのである⁵。」と述べ、またそうした体験や境地を「宇宙的直観⁶」「宇宙的大我⁷」などと呼んでいる。

さらに、老莊思想を歴史的に解明するべきだと主張する池田知久氏は、その思想の誕生について詳細に考察する一方で、「万物斉同」の哲学については、「恐らく思想家たち個人個人の神秘的な体験の中で感得されたものと思われる⁸。」と、その根底に体験性が存在したであろうことを示唆している。

このように従来の研究では、知を超越し、通常の「我」を忘却するような境地があることは認められてきたものの、あくまでも日常的意識の立場からそれを哲学的にとらえることが優先され、それを超えた如何なる心身の領域を莊子が記述しているのかについては、ほとんど論じられてこなかった。

また莊子における「養生」の思想に着目した澤田多喜男氏は、莊子における養生思想の中核が、身体を養う「養形」にあるのではなく、むしろ精神を養う「養神」「養心」にあることを明らかにし、その思想を詳細に考察している。ただし、あくまでも養生の「思想」を説明することに目が向けられているため、それが具体的にいかなる精神の変容を伴うものであるのかまでは、取りあげられていない。

それに対して欧米の研究者は、莊子の本質をその神秘的な体験の中

に見る傾向がやや強いようである。たとえばフランスの道教学者であるアンリ・マスベロは荘子について、「かれらの獨創性は実際に、その思想にあるのではない。それは、新プラトン学派と同様に、かれらが神秘主義の実践を理論的な思弁に結びつけたという事実にある¹⁰⁾」と述べている。マスベロの見地は、その思想をある種の宗教的・神秘的な体験としてとらえようとするところにある。その背景としては、欧米の心理学や宗教学においては、早くからこうした神秘主義的な体験のあり方についての考察がなされてきたという点が挙げられるだろう。

たとえばマスベロが、ウィリアム・ジェームズの「宗教的経験¹¹⁾」という言葉を挙げているように、荘子を神秘主義者と見なす欧米の中国学者の見解は、主に心理学および宗教学の古典的研究に負っている。それは、要するに神秘主義者の主義主張のあり方の問題というよりは、日常とは異なる意識領域を認めているところに最大の特徴がある¹²⁾。

もちろん、ただそれを「神秘主義」であるとか、「忘我」であるなどと言っただけでは、荘子の体験を真に明らかにしたことにはならないう。神秘的体験や瞑想の実践において、通常とは異なる意識状態が存在することについては、すでにフロイトやユング等によって考察されてきたし、また近年においても心理学・生理学等の各方面から言及されている¹³⁾。こうしたことから今日では、通常の意識状態と異なる意識領域がある¹⁴⁾とは広く認められ、「変性意識状態」(Altered state of consciousness) という言葉が使われ考察されるに至っている¹⁵⁾。

よって重要なのは、それが「神秘主義」なのかどうかといったことを議論することではなく、日常的現実の世界を超えて、根源の世界へ

と飛翔する荘子の体験を、人間の心理的・生理的基盤を含めた体験的事実に基づいて捉え直すことであろう。日常の意識状態を前提とした記述にとどまっていたら、それを超越する荘子的実践者の体験の内実を明らかにすることはできない。逆に、人間の意識の諸層がいかなるものであるかを検討し、荘子の説くような境地がどのようにして達せられるかを考察してこそ、荘子の思想に内在する体験性のあり方を明らかにすることが可能になるだろう。

3 「知」の超越

では、そもそも荘子は人間の日常の意識のあり方をどのようにとらえていたのだろうか。以下にその概略を見ておくことにしよう。そこにはまず、われわれの通常の「知」というものが、世界のリアリティーをそのままに捉えることが出来ないという洞察がある。

「けつ 齋缺が「師である」王倪あつひいに質問して言った。

「先生はすべての存在が同じく是せ(正しい)と認めるような道理をこ存こぞんじですか。」

王倪は答えて言った。

「私はどうして知ってはいようか。」

「先生は自分が知っていないといふことをこ存こぞんじなのですか。」

「私はどうして知ってはいようか。」

「それではすべての存在については、知ることができないのでしようか。」

「私はどうして知ってしようか。そうではあるが、試しにこれについて語ってみよう。私を知っているということが「ある局限された立場からの、一つのものの見方にすぎず」、本当は知っていないということであるかもしれない。逆に私が知らないということが、実は真に「覚って」知っているということがかもしれない。試しにお前に問うてみよう。人は湿ったところに寝ていると、腰を痛めて半身不随になって死んでしまいが、ドジョウはそうではあるまい。人間は木の上に居ると、びくびくと恐れ不安になるが、猿はそうではあるまい。この三者のうち一体だけが正しい居場所を知っていることになるのか。人間は牛や羊、犬や豚などの家畜を食べるが、鹿の類は草を食べ、ムカデは蛇を喜んで食べ、トビやカラスは鼠を食べるのを好む。この四者のうちいったい誰が正しい味を知っていることになるのか。猿は獼狙(へんげ)という猿に似た動物(が雌と為し、麋(も)という鹿の仲間)は鹿と交わり、ドジョウは魚と戯れる。毛嬙(もうしょう)や麗姫(りき)といった美人については、人間は彼女らを美しいとするが、魚は彼女らを見ると水の深くに隠れ、鳥は彼女らを見ると高く飛び上がり、鹿は彼女らを見るとすばやく走り去る。この四者のうちいったい誰が真の美しさを知っていることになるのか「それぞれが、それぞれの立場から価値判断しているだけだ」。私からしてみれば、「儒者が絶対的な真理のように説く」「仁義の端緒や、「儒家や墨家らがそれぞれに分かったように主張しあう」「是非の道理などは、雑然として乱れている。私にどうしてその分別を知るなどということができるだろうか。」

(齊物論篇)

われわれが何かを知り、また知的な判断を下すとき、往々にしてそれを絶対のものとみまがう。しかし荘子にとってそれは「不知」ではない。なぜならそれは、それぞれの立場から捉えられ、限定されたもの、見方でしかないからである。人間は人間という局限された立場から、もの、見方を世界に当てはめており、他の動物はそれぞれに違った見方をして、世界像を作り出している。儒家・墨家の論争といった人間社会の意見の対立も、それぞれがそれぞれのもの、見方を世界に当てはめているにすぎない。人々はそれを絶対的なものとして執着するが、われわれが何かを「知」ったとたんに、その人のもつ価値観やもの、見方がそこに投影され、ありのままの世界の真の姿は覆い隠されてしまうことになる。

荘子が求めるのは、そうしたある立場に局限された「知」ではない。むしろ宇宙全体に通底する明知であり道理である。だからこのような通常の「知」は忘れ去らねばならない。われわれの通常の「知」は、真理を見るどころか、かえってそれを歪めてしまうものでしかないからである。

荘子はまた、人間の価値観がどのようにして生まれてくるのかという点について次のように言う。

人々は自分の心に適うものを「可い」ものであるとし、自分の気持ちに違うものを「可くない」ものであるとしている。それは、道路はそこを人が歩くことによってできあがり、物は人々が名づけることによってそうなるようなものである。「社会が作りだし自己の内に築かれた価値基準によって判断しているにすぎない。」

何によって「そうである」としているのかと言えば、自分がそうであると思うことを「そうである」として、そうではないと思うことを「そうではない」としているにすぎない。「物事の判断には絶対的な基準やア・プリオリに与えられた根拠など無い」。物にはそもそも「そうである」とできるものがそなわり、物にはそもそも「可い」とできるものがそなわっている。「そのような立場からすれば」そうでない物など無く、可くない物など無いのだ。だから、草の小さな茎と家屋の大きな柱、癩病患者と美人の西施せいしとを比べてみると、非常に怪奇で奇異な対照であるが、「一心に築かれた価値基準を超えた」道の立場からすればすべて一なるものである。(齊物論篇)

人々は、その社会や家庭などの環境において、ものの見方を教わり、そこで価値観や社会的常識が形づくられる。そうすると、それがあたかもア・プリオリに与えられた絶対的な価値であるかのように錯覚することになる。しかし、それは絶対的な真理そのものを映し出しているのではない。むしろそれを莊子は真実の「道」の破壊だと捉えた。われわれは、そうした一種の価値観(＝偏見)にそって、物事に判断を下すが、何かが奇怪に見えるのは、あくまでも現象的な世界にとられ、心に築かれた社会文化的な常識をそこに当てはめているからにすぎない。それに対してたとえば嬰兒が、事物の境界を区別したり美醜の判断を当てはめたりして世界を見るということがないように、通常の「知」でもって物事を見るという日常的意識のあり方を融解させたところに、「一」の世界が実現する。

莊子はまた、そうやって心の内にできあがり、人々が執着する価値観(＝偏見)を「成心」と呼ぶ。

そもそも成心(心にできあがった価値基準＝偏見)に随ってそれを師とするのであれば、師を持たない者などどこにいるだろうか。必ずしも日々眼前に代わるがわる現れてくる事象をわきまえて、そこから自分で選び取れる者だけが師を持っているというわけではない。愚者も師を持っているのである。心に「社会文化的な価値基準」が形成されていないのは是非の道理があるなどというのは、今日越の国に行き昨日到着するというようなものであり、これは有り得ないことを有とすることである。有り得ないことを有とするのであれば、「神妙な智慧をもつ聖人の」禹うであつてもそれを理解することは出来ない。禹に及ばない私にどうすることが出来るだろうか。(齊物論篇)

愚者は、自己の見方や判断以前に、世界の中に絶対的な「是非」の道理が与えられていると盲信して、それに執着する。しかし、それはすべて、自分自身の心に築かれた価値基準「成心」に基づいた判断ではない。ここで言う「成心」とは、われわれの脳の中に築かれた、一種の知的な価値体系ということになる。われわれが世界を見るとき、それは世界のありのままの姿を直接的に見ているのではなく、すでにそこには意識に築かれた社会文化的な価値体系が投影されているのである。われわれはそれを、両親や社会から教わり、自己の内に築いていくのであるが、しかし往々にしてそれが世界の一つの見方にすぎない

いことに気づかず、絶対的で、ア・プリオリなものと誤解するようになる。

荘子の実践は、ある種の修養によって、こつした心に形作られた「成心」を一旦融解させることによって、世界をなんの先入観や価値観も志向せずに観ることにある。そしてまさにそうした体験こそが、日常の世界が「夢」であるとの覚醒をもたらすことになるのである。

4 言語意識と超越

荘子が日常的現実世界を「夢」と言うように、いったん「大覚」といった精神状態に至ると、たちまち現実世界の事物や価値物は消え去り、「一」の世界が顕れる。では、この日常世界の事物や価値を規定しているものは、そもそも如何なる意識の働きであるのだろうか。ここでは荘子の体験が、人間のどのような心的機能に基づいているのかを考察する必要があるだろう。

まず、もっとも根源的な差異とも言える、自己と他者の境界について荘子は次のように言つ。

眼前に現れるさまざまな対象（「彼^{あれ}」が無ければ自分）「我」というものは存在せず、自分というものが無ければその対象も得られない。（齊物論篇）

われわれは往々にして、「我」（自己）と「彼」（その対象、他者）を、絶対的に異なり交わることのない二つの別の存在だと考える。た

とえ「我」が消えても、世界はいま見ているとおりの世界として存在しているとの信頼はきわめて厚い。しかし実際には「彼」を指定しない「我」はなく、「我」を指定しない「彼」もあり得ない。人は対象世界を、それを見ている自己と分断するが、われわれの見る対象世界とは、実はそれを心に映し出しているところの自己の体験そのものである。しかし、本来「一」つであるはずのリアリティーは、われわれが対象世界を把握したとたんに、意識の原初的な分節作用を通して主体（我）と客体（彼）として分割されることになる。¹¹

荘子はまた、われわれの意識が相対的に外界の事物を分節するという性質を指摘し、われわれの見る日常の世界がその分節作用によって区切られた相対的なものであることを明らかにする。

物は彼^{あれ}でないものは無く、物は是^{これ}でないものも無い「自分の立場からすれば是であつても、他者からすれば彼である」。自らを彼として見ることはできないが、自らを是として知ろうとすれば知ることが出来る。だから、「彼」という概念は是という立場から生まれ、是という立場も彼という概念に因っている」と言つたのだ。彼と是が同時に生ずるといふ説である。それに、「生きる」ということは同時に「死ぬ」ということであり、「死ぬ」からこそ、そこに「生きる」という概念があるのだ。何かを「可」とする」とは同時に別のものに対して「不可」と判断をすることであり、何かを「不可」とするときには同時に別のものを「可」と判断していることになる。「是^せ」（これは正しい）という立場に因ることは実は「非」（あれは正しくない）という立場に因っていること

であり、「非」という立場に因ることは実は「是」という立場に因っていることになる。だから聖人はこのような「人知による相対的な」立場にはよらないで、それを「天」(あるがままの自然)に照らし合わせ、それに因るのだ。「是」なる自分も「他者からすれば」「彼」であり、「彼」なる他者も「自分自身を」「是」としている。彼(他者)にも一組の是非の判断があり、是(自己)にも一組の是非の判断がある。では果たして「彼」や「是」というものが「本当に」有ることになるのだろうか。それとも「彼」や「是」というものは無いことになるのだろうか。「彼」と「是」との対立が融解してお互いを得られないことを「道枢」(道の枢要)と言う。枢が環の中心にあつてこそ、窮まりの無い変化に應じることができる。自らを「是」とする立場も一つの窮まりのない判断だし、相手を「非」だとする立場も一つの窮まりのない判断である。だから「明」(道枢の立場に基づく明知)を用いるのには及ばない。(齊物論篇)

「彼と是が同時に生ずる」とは、われわれが事物を見るに際して、個体そのものを見ているのではなく、あくまでも相対的に区切つて見ているという事態を示している。自分がここに居るといふ感覚は、それ自身として存在するのではなく、自分の内的な感覚を、空間的に広がる物質的な他者と分断するといふ意識作用があつてこそ初めてもたらされる。同様に、「生」と「死」、「可」と「不可」、「是」と「非」といった概念も、対立する概念によって初めて成立する相対的なものである。

こうした「知」によって引き裂かれた事物や価値の一方に目を向ける人々に対し、荘子はそうした対立物が生じるその始源に身を据えよつとする。それが「天」であり「道枢」である。また荘子はそうした境地に顕れる真の知を「明」と呼ぶ。大濱氏が「明とは絶対者の尺度である。それは相対的判断を放棄するところにあらわれる絶対の明知である」と言い、福永氏が「明」について、「一切の相対的偏見と人間の分別を超越する大いなる智慧」であると述べているのは、的を射たものである。

では「相対的判断」「相対的偏見」「人間の分別」とは、具体的には人間のいかなる意識作用のことであるのか。本稿の問題意識は、「知」ではなく、「天」「道枢」「明」の立場に赴く体験が、どのような心的構造に基づいているのかという点にある。そもそも知的な判断や分別を鎮めることによって、われわれの見る世界の区別や対立が消滅して混沌たる齊同の世界が実現するなどというのは、にわかには信じがたいであろう。そこで、実践者の体験世界のあり方がどのように変容するのかを理解するためにも、まずは意識の表層構造としての言語意識のあり方を明確にしておきたい。

まず重要なのが、われわれの通常の意識が抱く、確固たる事物が先に存在しており、言葉というものはそれをわれわれが認識した後につけられた名称であるといふ常識的なものの方についてである。こうした見方に対して、むしろ言語の側が世界を分節し、意味を付与しているという見方は、ソシユール以来の言語学によってもたらされたものである。

それによると、人間が事物を認識するということは、実は言語によって相対的に連続体を区切って見るということである。それは、日常的意識の見る現実世界の事物が、A・プリオリに与えられた実体としてではなく、実際には言語の分節作用によって区切られた相対的なものとして現前していることを意味する。つまり、人間が言語によって事物を認識することは、A、非Aという具合に相対的に事物を区切ることであり、よってある言語記号（またその指向対象としての事物）の境界や価値は、他者との関係の中でこそ決まるのである。決して言語に先だって、それぞれの事物の境界や価値が明確に策定しており、それを直接心に受け入れ認識しているわけではない。われわれが日常世界において事物を見た瞬間に、そこにはすでにこうした相対的な言語の網の目が投影されているのである。また重要なのは、もともと境界のない連続体に言語の網の目を布き、有意味的な現実世界を作り上げる以上、言語における「表現」と「意味」の関係のみならず、連続体の区切り方自体が、決して絶対的で自然なものというわけではないことである。連続体を人間の主観が相対的に区切るのであるから、各言語によって、それが映し出す世界の境界線が異なるのは当然の帰結と言えるであろう。つまり、その分節・カテゴリー化は何ら自然なものではなく、社会的・文化的に成立する「恣意的」なものである。混沌とした連続体に境界を引くのは、あくまでも社会文化的な人間の視点なのである。

このような日常的意識を形成する言語の機能からすれば、荘子の体験世界がより明白になるだろう。荘子が述べている事物の相対性とは、このような言語意識の分節作用を示しており、また「成心」とは、ま

さに人間の心におけるこうした社会文化的な言語価値体系をもとに形成されたもの、見方ということになる。もちろん荘子は、単に言語に対する理論的な考察によって、その恣意性や相対性を認識していたのではない。われわれの誤謬は、人間の見方以前（言語のフィルターを通す前）にA・プリオリに与えられた事物の境界や物の価値があり、われわれはそれを直接的に心に受け入れて認識していると錯覚することにある。しかし、ひとたび日常の意識が鎮まり、言語意識を中心とする分節作用が働かなくなれば、当然われわれが観る世界の風景は一変する。ここでは、物事をA、非Aという形で区別する意識の分節作用が働かないために、われわれの意識はそこに境界や対立を見いだすことができなくなるのである。

東洋の哲学や宗教が古くから述べてきたこうした事態について、井筒俊彦氏は、「いったん言語意識の深みに目がひらけて見ると、存在秩序は一変し、世界はまるで違った様相を示しはじめる。言語意識の深層領域には、既成の意味というようなものは一つもない。時々刻々に新しい世界がそこに開ける。言語意識の表面では、情性的に固定されて動きのとれない既成の意味であったものでさえ、ここでは概念性の留金を抜かれて浮遊状態となり、まるで一瞬一瞬に形姿を変えるアーミーバーのように伸び縮みして、境界線の大きさと形を変えながら微妙に移り動く意味エネルギーの力動的ゲシュタルトとして現われてくる」と述べている。

われわれが日常世界に見いだしていた事物の境界や価値は、言語による分節・抽象化作用が失われれば当然意味をなさなくなる。われわれが現実そのものとして執着する地位や名誉といった社会文化的秩序

や価値、さらにはそうした社会的関係の中で規定していた自己や他者の存在さえも、言語が働かなければもはや絶対性を剥奪されて渾沌化してしまふ。そして、自己を周囲の環境から切り離すという原初的な分節作用さえも鎮められるならば、自他の区別を含めたすべての境界は融解し、世界は混沌たる「一」に帰結することになる。荘子の言う「大」「道枢」「明」の立場とは、まさにこうした言語意識の働きを鎮め、分節意識の根源に立つことを意味する。またそれによって従来の世界が、社会文化的に築かれた一種の幻想のごときものであったことを知ることが「大覚」という覚醒に他ならないのである。

もう一度、こうした立場から荘子の言を見てみよう。

そもそも道にはもともと境界・区別など無く「際限なくどこまでも行き渡っている」、人間の言葉には「境界・区別があるが」もともと不変性・普遍性などない。このために「無境界の道を人間の「言」「知」によって分断すると」境界が生じる。その境界について論じてみよう。左が右があり、論があり議があり、区別があり類別があり、競うことがあり争うことがある。これらを八徳（相対的に物事を区切る「言」「知」によって得られた八つものもの）と言う。（齊物論篇）

道には区別・対立がないが、現実世界の事物にはある。その両者の相違は、対象世界自体の内に与えられているのではないことはもはや明らかである。人間の側の分節こそが、そこに境界や区別・対立を生み出すのである。このように世界を分節している言語意識を鎮め、よ

り原初的な分節意識をも働かせないことこそが、なんら境界のない万物斉同の世界を顕現させるのである。そうした境地を荘子はまた次のように表現する。

昔の人は、その知が至高の境地に達していた。それはどのような境地なのか。「それは天地・万物の根源へ遡り、内も外もすべてを忘れ去って」もともと物など無いとする境地であり、至高であり、極致である。それ以上のものはない。その次は、「対象世界の」物は有ると考えるものの、「彼や此の」境界を有るとはしない立場である。その次は、境界は有るとするものの、そこには是非かの価値判断を下すことのない立場である。是非の判断が顕れることこそが、道が失われる原因である。道が失われる原因は、愛が成立する原因でもある。（齊物論篇）

そもそも対象を捉えるという意識すら働かない境地を、荘子は最高の境地とする。そこに意識の作用が萌し、世界を対象として捉えたと「物」の世界が生じる。ただしそこには一切の分別が無く、なんら境界・区分の無い連続体として世界が顕現している。さらにそこに言語を中心とした意識の分節作用が生じることが区別や境界の世界が萌す要因である。そしてこのように分節された世界において、人々は両親や社会文化的な環境等を「師」として自己の内に「成心」を築き上げ、価値判断を下すことになる。

つまり俗世間の人々は、際限なく分別を行い、そこに価値判断を下しながら、その根源の一なる世界を見ず、すでにできあがったものと

しての現実世界の事物や価値、あるいは社会的秩序にとらわれて心を惑わしている。それに対して荘子の実践では、言語意識の働きを鎮め、さらには自己と他者との分断が生じる前の意識状態まで遡るのである。いったん人間の「言」や「知」(すなわち言語意識)が作り出した世俗の世界を脱すると、そこには自由で何ものにもとらわれない真実の世界が顕れてくる。荘子の思想の核心は、言語意識を中心とした分節意識によって成立した現実世界を、そうした意識作用を鎮めることによって超越することにあった。

5 脳と超越

では、このような事態は、いかなる生理的基盤によって起きるのだろうか。それを単に言語意識の鎮まりというだけでは、荘子の体験世界を説明したことはなるまい。そこには単なる精神の修養やもの見方の相違というだけでなく、何らかの生理的な変化が起きていると見るべきであろう。われわれはより広く脳の生理的作用まで考える必要がある。

ごく単純に言えば、言語意識の働きの場という点において、それは主に大脳皮質の働きを鎮めるものということになる。言語意識を中心とした脳の抽象化作用が一瞬であっても失われることが、こうした万物斉同の世界を顕現させるのである。

こうした点についてはすでに石田秀実氏によって指摘されている。石田氏は、言語体系を基にして概念表象を起し認識する心を「私表象の心」と呼び、それをまた「脳の知」であるとす。その上で

「心齋」等の実践を、まさにこうした「脳の知」を鎮め去るものとして考察している¹⁹⁾。もっとも石田氏の関心は、「脳の知」を鎮め去った「虚」なる境地にあらわれる「身体知」(「内部観測的な身体知」)に向けられており、「脳の知」を鎮めるといふ事態において、脳の活動がどのように変化しているのかという生理学的根拠までは詳しく論じられていない。本稿の関心は、むしろ「脳の知」を鎮めるといふことがいかなる事態であり、そこにいかなる生理的な変化が起きているのかという点にある。

その手がかりとして、ここでは神秘的体験の特徴の一つとして挙げられる、時間や空間の超越について取りあげておきたい。荘子は、われわれが絶対的だと信じる空間的な広がりや時間の長さに関して次のように述べている。

この世には秋の動物の毛先より大きいものはなく、泰山は小さいものである。夭折した子供より長寿な者はおらず、彭祖(八百年) ほうそ 生きたとされる仙人)は短命である。(齊物論篇)

荘子からすれば、われわれが見る物の大小や、時間の長短などは、相対的に区切られたものでしかなく、「道」の境地からすればそれらに差異は無い。そして荘子は、「道」のあり方を次のように表現している。

そもそも道というものは、「虚でありながら」確かな実在性やその効験は有るものの、何の仕業も無ければ姿形も無い。それを

「言葉で」伝えることはできても、それによって受けとることはできない。体得することはできても、「対象として」見ることはできない。「何者にも依拠せず」自らに本づき根ざしている。ただ天地の成立していないような太古からもとも存在しており、鬼神や天帝に神秘的な力を授け、天や地を生じたのだ。「空間の限定を超えているので」太極の高みを超えていても高いとはできず、この世の下に在っても深いとはできない。「時間の限定を超えているので」天地より先に生じていても長久とはできず、上古の時代より長く存在しているとはいっても古いものとはいえないのだ。(大宗師篇)

このような時間や空間を超越した「道」のあり方は、対象世界の根源に見いだされるものというよりは、むしろ実践者自身が到達すべき体験的境地そのものを示している。時空を超えた「道」を単に思索に基づく哲学的思弁や幻想として片付けるべきでないことは、もはや明白である⁽²⁰⁾。世界に時間や空間を見いだせないという意識状態に至ることによってこそ、実践者は「道」という根源世界に参入することができるのである。

神秘体験や瞑想等における絶対者との一体感、およびそこでの時間・空間の超越に関しては、すでに脳科学からの考察がある。脳神経学者のアンドリュー・ニューバーグ等は、瞑想中の脳を調べ、彼らが「方向定位連合野」と呼ぶ上頭頂葉後部の活動が低下していることを発見した。そして、「方向定位連合野の求心路遮断が完全になった状態」において、古来多くの神秘家たちが語ってきたような「万物は隔てな

く一つであり、空間の感覚も、時間の経過の感覚もない。自己とそれ以外の世界との間に境界はない」という合一の感覚が得られるのだと結論づけている⁽²¹⁾。ニューバーグによれば、「このような変性意識状態は、単なる錯覚でも、強すぎる願望が生んだ幻覚でもなく、観察可能な一連の神経学的過程と関係している⁽²²⁾」とのことである。

こうした脳神経学からの瞑想や神秘体験の研究は、まさに荘子的な体験世界の内実の一端を表していると言えるだろう。時間や空間を把握する脳の部位を鎮めることによって、実践者の眼前には無時空・無境界の世界が顕れる。そうした意識の根底において見いだされる世界を、荘子は宇宙の根源として「道」と表現したのである。また、こうした体験を経て、そこから現実世界に戻った荘子には、もはや現実世界の空間的な物の大小や、時間の長短などは絶対的な価値を持ったものとしては見られなくなるのである。

このように見るならば、自己と他者との境界が融解し去る万物斉同の世界とは、決して単なる哲学的思弁でも、ましてや幻想でもなく、ある種の修養によって脳の特定の部位の働きを鎮め、そこにある一定の神経学的な変化を起こすことによって、誰もが到達することの可能な意識の一形態・一領域ということになる。「荘子」とは、「道」の実践者が、修養を通して自己の心身を変容させ、そこで起こった体験的事実を記述した書なのである。

自己が対象世界と合一するという体験を神秘的と呼ぶかどうかの問題はさておき、洋の東西を問わず多くの神秘主義者や宗教者が語ってきた普遍的な体験としてそれは存在する。「坐忘」「心齋」などを説き忘我の境地を語っている「荘子」だけを、こうした時代や空間を超え

て普遍的に見られる神秘的合一の体験から切り離して、単なる抽象的な哲学・思弁であつたと考えるには無理があるだろう。

もちろん、西洋の神秘主義がそこに「神」を見るのに対し、荘子はそこに「道」という偉大な宇宙のエネルギーや法則、さらには石田氏が「身体知」と呼ぶようなはたらきを見いだしたという点においては、そこには思想内容や修養の目指すところの大きな相違点があるとも言える。

われわれは、単に『莊子』を古代中国に限定した思惟形態としてとらえるのみならず、このような人間の心身という共通の基盤にまで踏み込んでとらえ直していく必要があるだろう。

おわりに

荘子の言説は、単に抽象的な哲学理論として語られているのではなく、われわれの心理的・生理的基盤を基にして、われわれ自身に起こりえる体験的事実を包含している。特に本稿ではそれを、言語意識や大脳皮質の働きを鎮める実践として分析した。もちろん、荘子の体験がこのような単純な図式によって説明されたとは言い難いであろう。

しかし、荘子の実践がこのようにして心身の根底に遡っていくものであることが明らかになった以上、そこに描かれたさまざまな記述を、生体としての人間の諸機能を基に考察する道が拓かれたことになる。

荘子の実践において大脳皮質の知が鎮まるとして、そこには皮質下のさまざまな働きが存在しており、また荘子の養生が澤田氏の言うように「養神」にあるにしても、そもそも精神は本来肉体と分かつこと

のできないものとして存在している。よって、荘子の実践において、大脳皮質の働きを鎮めるという生理的な変化が起きているとすれば、荘子が述べている養生や修養に関するさまざまな言説を、脳の諸領域を含めた全心身的な立場から詳細に検討することによってこそ、その体験世界の具体的様相が明白になるだろう。これらについては稿を改めて論じていくつもりである。

注

(1) 『莊子』の引用に際しては、郭慶藩撰・王孝魚点校『莊子集釋』（中華書局、一九六二）を底本として用い、現代語に訳出した。なお、訳文の「一」内には原文にない言葉、（ ）内には訳語の解釈をそれぞれ補った。

(2) 顔回が質問した。「心齋とはいかなるものでしょうか。」
仲尼は答えて言った。「お前は「さまざまな事物に対する」心の志向を「内に収めて、身体において」専一にしなさい。これを耳で聴くのではなく、心で聴くようにしなさい。これを心で聴くのではなく、気によって聴くようにしなさい。耳は「感覚的に」聴くだけだし、心は「聴いたものを、心に築かれた価値体系と」符合させるだけだ。「それに対して」気というものは、「心身のはたらきを」虚の状態にして物を待つものだ。道とはただ虚の状態にだけやってくるものだ。」

顔回が言った。「私、回はまだ「この心齋という術を」授かつてないころは、まさに回というものが存在してありました。しかしこの術を授かつてからは、もともと回という存在など有りませんでした。これを虚と言つことが出来るでしょうか。」
先生は言った。「心齋とは「まさにそのことだ。」（人間世篇）
顔回が言った。「私の境地に進展がありました。」

(3) 仲尼は言った。「どんな進展があつたのかね。」

「顔回が」言った。「私は仁義を忘れました。」

「仲尼は」言った。「よろしい。しかしまだ十分とはいえないね。」

別の日にまた会うと、「顔回が」言った。「私の境地に進展がありました。」

「仲尼は」言った。「どんな進展があったというかね。」

「顔回が」言った。「私は礼樂を忘れました。」

「仲尼は」言った。「よろしい。しかしまだ十分とはいえないね。」

別の日にまた会うと、「顔回が」言った。「私の境地に進展がありました。」

「仲尼は」言った。「どんな進展があったというかね。」

「顔回が」言った。「私は坐忘の境地に達しました。」

仲尼は驚き慎んで言った。「坐忘とはどういふものかね。」

顔回は言った。「手足」が存在しているという感覚」は崩れ去り、

「耳目の」聡明さは退けられ、肉体を離れて知を除き去り、大いなる道のはたらきに同一化するのです。これが坐忘です。」

仲尼は言った。「大いなる道に」同一化すれば好悪の判断は無くなるし、その変化のはたらきに冥合すれば何物にもとらわれることが無くなる。お前はやはり優れているね。私もお前の後から

付いていくことにしよう。」(大宗師篇)

- (4) 大濱皓『莊子の哲学』勁草書房、一九八七、一〇三頁
- (5) 福永光司『莊子(内篇)』朝日出版社、一九七八、八頁
- (6) 前掲書、一七一頁
- (7) 前掲書、二七九頁
- (8) 池田知久『道家思想の新研究』汲古書院、二〇〇九、二四一頁
- (9) 澤田多喜男『莊子のこころ』有斐閣、一九八三
- (10) アンリ・マスベロ(川勝義雄訳)『道教』平凡社、一九七八、三〇八頁
- (11) 前掲書、二二一頁
- (12) ただし、こうした欧米の学者を中心とする神秘主義の実践として莊子をとらえる立場については、わが国の学者からは否定的な見解

も出ている。たとえば大濱皓氏は、莊子等に描かれた「無数の摩訶不思議の譚」について「神秘主義者によって忘我の中になされた経験の沈澱物である」などとする「Rene」の説を引用しつつ、「莊子を読むとき、神秘的に感ずることは否定できない。しかしそれは、素材の神秘的内容によるよりも、むしろその超現実的な象徴と、奔放な虚構イデオロギによるのである」として、「莊子は素朴な意味の神秘主義者ではない。絶対者との直接的な冥合を意味するような神秘主義者ではない。彼は弁証家である」(大濱皓前掲書「十一章 神秘的と合理的」と述べている)。

- (13) 例えば Wilber, K.: *The Spectrum of Consciousness*, Theosophical Publishing House, 1977. (吉福伸逸他訳『意識のスペクトル』、春秋社、一九八五) West, M., ed.: *The psychology of meditation*, Clarendon, 1987. (春木豊監訳『瞑想の心理学』、川島書房、一九九一) 安藤治『瞑想の精神医学』、春秋社、一九九三。Newberg, A., et al.: *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, 2002. (茂木健一郎監訳『脳はいかにして神を見るか』、PHP研究所、二〇〇三)
- (14) 世界を主体と客体に分断する原初の二元的な知については、ケン・ウィルバー『意識のスペクトル』、二六頁以下参照。
- (15) 大濱皓前掲書、三五〇頁
- (16) 福永光司前掲書、七四頁
- (17) ソシュールの言語理論については、フェルディナン・ド・ソシュール(小林英夫訳)『一般言語学講義』、岩波書店、一九七二。丸山圭三郎『ソシュールを読む』、岩波セミナーブックス、一九八三。丸山圭三郎『ソシュールの思想』、岩波書店、一九八一等を参照した。
- (18) 井筒俊彦『意味の深みへ』、岩波書店、一九八五、二五七頁
- (19) 石田秀実『氣のコスモロジー』、岩波書店、二〇〇四
- (20) 莊子の時空論をあくまでも思弁として論じたものとしては、例えば劉文英著(堀池信夫他訳)『中国の時空論』(東方書店、一九九二)がある。莊子の説く時空を超越した絶対的世界を「思弁的な幻想に

- すぎなかった」(一七四頁)と断じている。
(21) アンドリユー・ニューバーグ前掲書、一七九頁
(22) 前掲書二〇頁