

خودم را گم کرده‌ام رؤیای پروانه جوانگزه*

جی هوآ یائو

ترجمه: زینب شعبان**

چکیده

تمثیل رؤیای پروانه، یکی از جالب‌ترین و تأثیرگذارترین بخش‌ها در میان نوشته‌های زیبای جوانگزه است. این مقاله، رؤیای پروانه جوانگزه را با رویکردی میان‌رشته‌ای توصیف خواهد کرد. بازنگری منابع اسطوره‌ای و دینی، آشکار می‌کند که تصویر پروانه به نحو گسترده‌ای برای نمادپردازی خود انسان یا روح، فهم شده است. مطالعات علمی صورت گرفته در باب تجربه رؤیا، به مسئله خودآگاهی و حس دولایه بودن خود اشاره دارد. در ادامه، چشم‌اندازهای فلسفی و روان‌شناختی تفاوت میان «وو» (Wu) به معنای خود و «وو» (Wo) به معنای خود، خود و من، روح جسمانی و معنوی را برجسته می‌کند و به من اجازه می‌دهد فرضیه «خودبیگانگی» ام را بیازمایم.

کلیدواژه‌ها: خود، روح، خودبیگانگی.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Zhihua Yao (2013). "I Have Lost Me, Zhuangzi's Butterfly Dream", in: *Journal of Chinese Philosophy*, 3-4 (40): 511-526.

** دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

دبیاچه

تمثیل رؤیای پروانه، یکی از جالب‌ترین و تأثیرگذارترین قطعات در میان نوشته‌های زیبای جوانگزه است. فقط از همین قطعه، ترجمه‌ها و تفسیرهای متفاوت فراوانی موجود است. آنچه در پی می‌آید، ترجمه دقیق‌تر من از این قطعه است که به نظر می‌رسد برای خواننده انگلیسی‌زبان نامأنوس باشد، اما در عین حال ابهام نسخه اصلی چینی را حفظ کرده است.

در زمان‌هایی بسیار دور،
جوانگزه در رؤیا دید که پروانه است.
پرکشان به هر سو، او پروانه بود.^۱
در حقیقت او [پروانه] آنچه خود بود را نمایان می‌کرد، به هر سو در حرکت بود.
او [پروانه] چیزی درباره جوانگزه نمی‌دانست.
تا اینکه به‌ناگاه از خواب بیدار شد.
آن هنگام خود را حقیقتاً جوانگزه یافت.
اما در آن موقع نمی‌دانست آیا این جوانگزه بود که در رؤیا می‌بیند پروانه
است؟

یا پروانه‌ای که در رؤیایی می‌بیند جوانگزه است؟
جوانگزه و پروانه، از این رو، باید اختلافی وجود داشته باشد.
این همان چیزی است که «تبدل به چیزی دیگر» خوانده می‌شود.^۲

توجه و علاقه من به این رؤیای پروانه، ملهم از مطالعاتم در باب خودآگاهی (بیش از همه، منابع بودایی) است.^۳ در اینجا جوانگزه، نمونه‌ای نسبتاً جالب‌تر را درباره خودآگاهی مطرح می‌کند: پروانه چیزی درباره جوانگزه نمی‌داند. این تمثیل که در انتهای بخش چی وولون (Qi Wu Lun (discussion on smoothing things out)) از کتاب جوانگزه آمده، بازتاب‌دهنده اولین عبارات همان بخش است؛ به این معنا که هر دو به حس عمیق از «خودفراموشی/خودگم‌کردگی» (self-loss) (یا «اینک خود را گم کرده‌ام» به بیان نانگو زیچی (Nanguo Ziqi)) یا «خودبیگانگی» (self-alienation)، یعنی نوعی بحران روحی مدرنیته، اشاره دارند.

برای آشکارسازی معانی ضمنی و ظرافت‌های رؤیای جوانگزه، نخست نمادپردازی پروانه را، که عموماً بیشتر اندیشمندان عصر حاضر نادیده گرفته‌اند، بررسی خواهم کرد. در پرتو بازنمایی این تصویر در اسطوره‌ها و ادیان در گستره جهان، نتیجه می‌گیرم که پروانه نماد خود انسان یا روح بشر است. ابتدا، به معرفی برخی فرضیه‌های رایج درباره توصیف این رؤیا و در ادامه، به نظریه خویش در باب از خودبیگانگی خواهم پرداخت و آن را با کمک روان‌شناسی یونگ اثبات می‌کنم.

پروانه: نماد روح بشر

پروانه، تصویر اصلی و اساسی رؤیای جوانگزه است؛ با این حال، متأسفانه هیچ‌کدام از مفسران کهن آن، به مقدار لازم در باب آن اظهار نظر نکرده‌اند. به نظر می‌رسد بیشتر آنان، از گو سیانگ (Guo Xiang) تا چنگ سوآن‌یینگ (Cheng Xuanying)، پروانه را فقط به عنوان چیزی در نظر گرفته‌اند که جوانگزه، بر حسب تصادف آن را در این تمثیل خاص به کار برده است. برای این مفسران، پروانه چیزی جز مقوله‌ای عادی نیست. حتی اگر تصویر آن معنایی نمادین داشته باشد، با این حال در این دیدگاه صرفاً به ظواهر اشاره دارد. در نتیجه، مفسران درک اهمیت «پروانه» را نزد خود مسلم پنداشته و دیگر نیازی به کاوش بیشتر در باب آن احساس نکرده‌اند.

برعکس، تعبیر من تصویر پروانه را به عنوان کلیدی برای فهم رؤیای جوانگزه در نظر می‌گیرد. چرا پروانه؟ امروزه در چین اگر از کسی در باب نمادبودن پروانه بپرسید، پاسخ زیبایی دریافت خواهید کرد: رهایی یا عشق. سبک ادبی که امروزه در چین آن را داستان «اردک و پروانه مندری» (Mandarin Duck and Butterfly) می‌نامند، تصویری را ترسیم می‌کند که نماد جفتی مهربان است. این سنت کهنی است که به قرن چهارم میلادی بازمی‌گردد.

در سلسله جین شرقی (۳۱۷-۴۲۰) مرد جوانی به نام لیانگ شانبو (Liang Shanbo)، همراه زنی به نام جویینگ‌تای (Zhu Yingtai) که به شکل مردان تغییر چهره و لباس داده بود، راهی مدرسه شد؛ چراکه در آن زمان، زنان مجاز نبودند در فضای عمومی ظاهر شوند. آن زن، شیفته مرد جوان شد و بعد از اتمام تحصیل، حقیقت را درباره زن‌بودنش به او گفت. او از مرد جوان خواست او را از خانواده‌اش خواستگاری کند. اما چون خانواده

لیانگ ثروتمند نبودند، پدر دختر به او پاسخ رد داد. غم و اندوه او را به طور جدی بیمار کرد و در همان جوانی از دنیا رفت. اما جو تن به ازدواج با مرد ثروتمندی داد که خانواده‌اش برای او تعیین کرده بودند. در روز ازدواج و در راه رفتن به خانه شوهرش، هنگامی که از کنار آرامگاه لیانگ گذر می‌کرد ناگهان قبر باز شد و جو در آن پرید. لحظه‌ای بعد دو پروانه از آن قبر به سوی بیرون پرواز کردند. این عاشقان ناکام اینک از آزادی و همراهی ابدی خود در قالب دو پروانه لذت می‌برند.^۴

این داستان، در چین، معروف است؛ این الگوی اولیه داستان عاشقانه چینی، امروزه نیز همچنان مشهور باقی مانده است؛ و در قالب ادبیات، داستان، فیلم‌ها و موسیقی هم بازگو شده است. این داستان به دلیل میل بی‌وصفش به رهایی و پایداری عشق و همراهی، الهام‌بخش جان و ذهن چینی است؛ و از این جهت، پروانه نیز تبدیل به نماد عشق، رهایی و زیبایی شده است.

در مقایسه با این داستان، تمثیل رؤیای پروانه، پیچیدگی و ظرافت بیشتری یافته و اشاعه آن محدود به طبقه نخبگان فرهیخته شد. پروانه جوانگزه تنها است [و دیگر همانند الگوهای پیشین جفت نیست] و بدون شریک به این سو و آن سو پر می‌کشد. با این حال، اگر ما آن دو را به‌دقت بسنجیم، متوجه خواهیم شد که هر دو روایت، مشخصه‌های مشترکی همچون مضمون رهایی، تجربه زیبایی و تبدل از حالت بشر به پروانه دارند؛ یعنی حالتی که یا دم مرگ یا در هنگام دیدن رؤیا اتفاق می‌افتد. دومی برای موضوع ما اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چراکه شرح می‌دهد که چینیان باستان احتمالاً اعتقاد داشته‌اند بشر، حداقل در متن افسانه یا تمثیل، می‌تواند در حالت مرگ یا رؤیا به پروانه‌ای مبدل شود. برای آنان، پروانه در هر دو داستان، نماد خودِ قابلیت تبدل بشر است.

با این حال، باور فراگیر در چین باستان، رؤیای پروانگان را فقط نشانه و فالی نیک در نظر می‌گیرد. کتابی در باب رؤیا در سلسله تانگ (۶۱۸-۹۰۷) این‌گونه بیان کرده است: «رؤیاهایی که درباره پروانه در حال پرواز هستند، نشانه مال و ثروت‌اند. پروانه‌ای با پره‌های شکسته، بدیمنی به دنبال دارد. پروانه‌ای که روی سر کسی نشسته و می‌درخشد، نشانه پیشرفت او خواهد بود».^۵ این بی‌شبهت به درک غرب امروز از رؤیاهای مشابه نیست: «دیدن پروانه میان گل‌ها و چمن‌های سبز، نشانگر کامیابی و کسب خوب است.

دیدن آنها در حال پرواز به این سو و آن سو، نشانه‌ای از رسیدن نامه‌ای از دوستان گم‌شده یا از سوی کسی است که آنها را دیده است؛ و برای زنان، دیدن آنها نشانه عشقی ناب است که (فقط) یک بار در زندگی به آن حد اعلا خواهد بود.^۶

در مقابل، در نوشته‌های اسطوره‌ای و دینی فرهنگ‌های سراسر جهان، ما نمونه‌های فراوانی از در نظر گرفتن پروانه به عنوان نماد خودِ تبدل‌پذیر بشر می‌بینیم که به طور مشهود با عنوان «روح انسان» به آن اشاره شده است. نویسنده‌ای در *دائرةالمعارف دین* این‌گونه ذکر کرده است: «در حالی که زنبورها، مورچه‌ها و سنجاک‌ها اغلب نماد روح در گذشتگان در نظر گرفته می‌شوند، تصویر پروانه در اروپا، آسیا و جزایر اقیانوس آرام، به طور وسیعی به عنوان روح بشر (زنده) انتشار یافته است.^۷ برای مثال، یونانیان و رومیان باستان، روح را به شکل انسانی کوچک با بال‌های پروانه تصویر کرده‌اند و بعدها نیز به شکل پروانه‌ای کامل. در حقیقت کلمه یونانی psyche (روان، روح) به هر دو معنای روح و پروانه است.^۸ مائوری‌های نیوزیلند معتقدند روح پس از مرگ به شکل پروانه به زمین باز خواهد گشت. در جزایر سالامون، فرد مرده (پیش از مرگ) آرزو دارد پس از مرگش به شکل پروانه درآید. در ژاپن، شکل اصلی تبدل‌روح در قالب پروانه، با داستان‌های *نو* (no) در هم آمیخته است. در جهان اسلام، پروانه یکی از اشکال مقبول در صوفی‌گری است؛ چون پروانه را موجودی در نظر می‌گیرند که خود را در شعله شمع فنا می‌کند تا روحی باشد که خود در جذبۀ الهی غرق شده است.

مثال‌های مشابهی را می‌توان در تمدن‌های آمریکای میانه (Mesoamerican) یافت. قبایل بسیاری پروانه را به عنوان خدا، خالق یا جدشان می‌پرستیدند. مالاگاسی‌ها (Malagasy) [مردمانی در ماداگاسکار] معتقدند جدشان مردی بود که هنگام مرگ به پروانه بدل شد. سیهاناکایی‌ها (Sihanakas) [مردمانی در ماداگاسکار] به این مسئله باور دارند که روح پس از مرگ، تا زمانی که از جسم چیزی جز اسکلت باقی نماند، مجبور به رنج‌کشیدن است؛ اگر نتواند این را تاب بیاورد به پروانه تبدیل خواهد شد. آنتی‌مرینایی‌ها (Antimerinas) [مردمانی در ماداگاسکار] نیز همانند یونانیان روح را با کلمه‌ای می‌خوانند که برای پروانه نیز به کار می‌رود.^۹ برای آزتک‌ها (Aztec) «پروانه» (Papa loti) معانی مختلفی دارد. نظر غالب در میان آنان، روح تبدل‌یافته شخص مرده است.^{۱۰} مایاهای تزوتزیل (Tzotzil Maya) در زیناکانتان (Zinacantan) امروزه نیز مفهوم «پروانه تبدل‌یافته»

(Smayol) را حفظ کرده‌اند که فقط در شب پرواز می‌کند، می‌خواند و معتقدند پیام‌آوری از جانب خدایان نیاکانی‌شان است.^{۱۱}

گواه بسیار جالب دیگری در تمدن‌های مالایی یافت شد که تصویر پروانه را با رؤیایها مرتبط می‌کند. طایفه‌های سمای (Semai) و تمیاری (Temiar) در مالزی معتقدند وجود روح مانند بسیار مهم که یکی در پشت مرکز پیشانی و دیگری در مردمک چشم جای دارد، در زمان خواب یا خلسه، قادر به ترک بدن‌اند. روح مستقر در مرکز پیشانی که رووای (Ruwaay) خوانده می‌شود، زمانی که به خواب فرد می‌آید، مهم‌تر از آن دیگری است و گاهی از آن به «روح خواب» تعبیر می‌شود. «رووای در خواب به شکل پرنده، پروانه، آدم کوتوله یا کودک ظاهر می‌شود. همه رووای‌ها خجالتی، بی‌آلایش و تا حدی مبهم‌اند».^{۱۲}

با توجه به این شواهد، رؤیایها، تجارب روح بشر در حالت تبدل‌یافته‌اش به شکل پروانه، پرنده یا کودک هستند که در رویارویی با ارواح دیگری چون روح حیوانات، درختان، آبشارها، مردم یا امر ماورائی، رؤیت می‌شوند. ارتباط میان پروانه‌ها و پرندگان، جالب توجه است. به نظر می‌رسد قسمتی از بخش دازونگشی (Dazongshi) کتاب جوانگزه به تفصیل به رؤیای پروانه از زبان کنفوسیوس می‌پردازد که می‌گوید: «شما خواب می‌بینید که پرنده‌ای هستید و به آسمان پر می‌کشید؛ شما خواب می‌بینید که ماهی‌ای هستید و به درون آب شنا می‌کنید. اما هم‌اینک که این را برای من بازگو می‌کنید، من مطمئن نیستم که شما بیدار هستید یا در حال دیدن رؤیا».^{۱۳} در اینجا، پرنده و ماهی، مشابه رؤیای پروانه به حساب می‌آیند و کنفوسیوس نیز تردیدهای مشابهی درباره بیداری یا دیدن رؤیا دارد. وقتی رؤیای پروانه را پیش می‌بریم، نباید خود را صرفاً به انگاره پروانه محدود کنیم، بلکه باید تصاویر دیگر از جمله پرندگان، ماهی و کودک را نیز در نظر بگیریم.^{۱۴}

در چین، در کنار داستان عاشقانه لیانگ و جو که در ابتدا بیان شد، منابع دیگری وجود دارد که رابطه میان پروانه و خود یا روح بشر را بازگو می‌کند. به نظر می‌رسد پرچم مراسم تدفین ماوانگ‌دوی (Mavangdui) که آشکارا پروانه‌ای بزرگ را در بالای مردگان تصویر کرده بود، ایده تبدیل ظاهر بشر به شکل پروانه را بعد از مرگ بیان می‌کند.^{۱۵} منابع دیگری هستند که باوری کهن را بازگو می‌کنند. در بخش جیل (Zhile) از

کتاب جوانگزه، که باور بر این است که شاگرد بلاواسطه جوانگزه آن را نوشته است، چنین آمده است: «ریشه‌های درخت به سمت کرم‌ها می‌چرخد و برگ‌هایش به سمت پروانه‌ها. به‌زودی پروانه‌ها تبدل می‌یابند و تبدل به حشراتی خواهند شد که در علوفه زیست می‌کنند».^{۱۶} قطعه‌ی مشابهی را می‌توان در دیگر اثر دائویی همانند بخش تیانروی (Tianrui) در لیه‌زی (Liezi) یافت. شاهدهی دیگر در اثری دائویی مربوط به دوره پنج‌خان‌دان (۹۰۷-۹۶۰) یافت شده که این‌گونه است: «درخت افرای کهنسال به مرد پردار بدل می‌شود؛ گندم کهنه تبدل به پروانه می‌شود. آنها (که دچار تبدل می‌شوند) از اجسامی بی‌جان به موجوداتی جاندار بدل می‌شوند».^{۱۷} این قطعه با جوانگزه و لیه‌زی هم‌نظر است و پس از این آشکار خواهد کرد که این تبدلی است از جمود به جاننداری. اعتقاد به اینکه برگ‌ها یا گندم کهنه می‌توانند به پروانه تبدل شوند، به‌طور یقین، باوری کهن‌تر از این عقیده است که بشر به پروانه مبدل می‌شود؛ چون اعتقاد به تبدل برگ یا گندم به پروانه، تفاوت میان جمادات و موجودات دارای ادراک را نادیده می‌گیرد. در اسطوره‌ی آفرینش مردم میائو (Miao) در جنوب چین، پروانه‌ی مادر (Mais bangx mais life) که از درخت افرا تولد (تبدل) یافته بود، نیای بشر در نظر گرفته می‌شود. او دوازده تخم گذاشت که به مردم، خدای رعد، ببر، اردهای آب، فیل، بوفالو، مار و چیزهایی دیگر تبدل شدند.^{۱۸} در همه‌ی اینها پروانه حکایتگر نقطه‌ی آغاز موجودات دارای ادراک یا نقطه‌ی آغاز زندگی طی تبدلی کیهانی است. این دقیقاً همان نقشی است که روان و روح در اسطوره‌ی آفرینش سایر فرهنگ‌ها بازی می‌کند. لذا این منابع چینی عملاً این دیدگاه را تأیید می‌کنند که پروانه، نماد نفس یا روح بشر است.

با در نظر گرفتن جوانگزه به عنوان فیلسوفی برجسته، امروزه بسیاری از جوانگزه‌شناسان فقط به نوشته‌های او که نگاهی فلسفی دارد، توجه می‌کنند و فحوای اسطوره‌ای و دینی بحث پروانه او را دنبال نکرده‌اند.^{۱۹} مطالعات اخیر لی (Lee) و هان (Han)، این تمایل را با نمونه و مثال با مرتبط کردن جوانگزه با دکارت، ویتگنشتاین، دیویدسون و نایگل روشن می‌کند.^{۲۰} همچنین، رویکرد متداول متفکران دائویی را در غرب و خود چین بازتاب می‌دهد؛ رویکردی که به سمت حفظ تمایز میان آیین دائوی فلسفی و دینی گام برمی‌دارد و از دیدن جنبه‌های دینی نوشته‌های اولیه‌ی دائویی باز می‌ماند. با در نظر گرفتن میراث دینی آیین دائو و بسیاری از نمونه‌های نمادپردازی

روح بشر از طریق (نماد) پروانه در میان سنت‌های فرهنگی مختلف، نتیجه می‌گیرم که پروانه در کتاب جوانگزه نیز روح یا خود بشر را نمادسازی می‌کند.^{۲۱} کسانی که با دیگر داستان مشهور درباره جوانگزه که در فصل جیل آمده (داستان نغمه‌خوانی فارغ از غم و اندوه او در مراسم مرگ همسرش) آشنایی دارند، ممکن است تردید کنند که جوانگزه احتمالاً باوری به وجود روح برای بشر ندارد. در حقیقت در همان فصل، این موضوع فهمیده می‌شود که زندگی به وسیله بدن جسمانی (سینگ 形 Xing) و نیروی حیاتی (چی 氣 Qi) ایجاد شده و این بیانگر رویکرد طبیعت‌گرایانه جوانگزه در قبال مرگ همسرش است. با این حال، در فصل جیبیو (Zhibeiyou) از کتاب جوانگزه، مفاهیم سنتی چینی در باب روح معنوی (هان 魂 Hun) و روح زمینی (پو 魄 Po) همواره آنچه را در پی مرگ رخ می‌دهد شرح داده است:

با یک تبدیل، تو زندگی می‌کنی؛ و با تبدلی دیگر، می‌میری. مخلوقات زنده با مرگ اندوهگین می‌شوند و آدمی به این واسطه غصه‌دار می‌شود. اما این فقط رهایی از غلاف کمان آسمانی و دورانداختن آن غلاف آسمانی است. با بازگشت به آشوب ازلی، روح معنوی و روح جسمانی، آماده جداشدن از بدن‌اند و جسم نیز به دنبال آنها خواهد رفت. این بازگشت عظیم است.^{۲۲}

در اینجا روح معنوی و جسمانی از جسم تمییز داده می‌شوند و این بیانگر آن است که آنها احتمالاً اسیر مرگ نمی‌شوند. در جایی دیگر از کتاب جوانگزه، روح معنوی هم‌طراز «اشباح 鬼 Gui) - «اشباح برای ترساندن او (کسی که شادی آسمانی را دریافته است) نمی‌آیند؛ روح معنوی او ناتوان نشده است»^{۲۳} - «روح 神 Shen) - «روح شخص فرزانه فاقد تزویر و پاک است؛ روح معنوی او هدف خستگی و ناتوانی قرار نمی‌گیرد»^{۲۴} - و «ضمیر و روح» - «ضمیرت را فراموش کن و روحت را رها کن، حتی بدون روح معنوی در آرامش غوطه‌ور شود» - قرار گرفته است. به نحو مشابهی، در بخش چیولون (Qiwulun)، که رؤیای پروانه در آن آمده بود، جوانگزه از روح معنوی در بستر خواب و رؤیا سخن می‌گوید. او از کسانی می‌گوید که در منازعات بی‌پایان عقلانی فرو رفته‌اند: «ارواح معنوی آنها هنگام خواب در مراوده‌اند، و بدن‌های آنها در هنگام بیداری بی‌قرارند».^{۲۵}

این اقوال برخی تفاوت‌ها را با عنایت به جایگاه روح در آرای جوانگزه و شاگردان بی‌واسطه‌اش آشکار می‌کند. برخی (نویسندگان بخش جیل) با جسم فیزیکی و نیروی حیاتی، شرحی طبیعت‌گرایانه از زندگی به دست می‌دهند؛ در حالی که برخی دیگر (نویسندگان بخش‌های جیبیو، تیاندائو، کی‌ی (Keyi) و زایو) باور دینی‌تری را درباره روح معنوی و جسمانی، اشباح و ارواح اتخاذ کرده‌اند. به نظر می‌رسد خود جوانگزه به عنوان نگارنده بخش چیولون و دیگر بخش‌های میانی، به صراحت از این موضع جانبداری نکرده باشد؛ اما در عوض، ارتباط و مراوده ارواح معنوی در حین خواب را شرح کرده است. در حال حاضر، می‌توانیم این مسئله را که آیا این روح معنوی اسیر مرگ می‌شود یا خیر، لغو کنیم و به بحث از روح بشر، دست‌کم در بستر خواب و رؤیا، پردازیم. این مسئله در اینجا، ما را همچنان به مقصودمان نزدیک می‌کند؛ به عبارت دیگر، استفاده از پروانه به عنوان نماد «خود» یا روح بشر با هدف رسیدگی کردن به رؤیای پروانه جوانگزه، حرکتی کاملاً شایسته است.

توصیف رؤیای پروانه

برخی رؤیای پروانه را معماگونه و سردرگم‌کننده می‌دانند. با این حال سایرین آن را شیرین و مبین می‌دانند. مکاتب مختلف فکری، دیدگاه‌های فلسفی گوناگونی را ترویج کرده و در ضمن آنها به توصیف این بخش پرداخته‌اند. اجازه می‌خواهم سه سنت توصیفی اصلی را پیش از تعریف خود معرفی کنم.

اولین و فراگیرترین مکتب را دو تن از بزرگ‌ترین مفسران جوانگزه عرضه کرده‌اند: گو سیانگ از خاندان جین (Guo Xiang of the Jin Dynasty) (۲۶۵-۴۲۰) و جن سیوان‌یینگ از خاندان تانگ (Cheng Xuanying of the Tang Dynasty) (۶۱۸-۹۰۷). آنها پیرو فرضیه فقدان تمایز وجودی (existential indifference) هستند که مدعی است تفاوتی میان مرگ و زندگی، خواب و بیداری، پروانه و جوانگزه وجود ندارد؛ چراکه آنها از منظر دائو، فقط یک چیزند. آنها ادعا می‌کنند جوانگزه از تمثیل خواب و بیداری، برای ترسیم آموزه‌اش در باب زندگی و مرگ استفاده کرده است. این مکتب با تأکیدش بر تجربه زیستی و نهایت بی‌توجهی به حقیقت (ultimate indifference of reality)، به سنت تفسیری آیین دائوی

ارتدوکس تبدیل شد. فیلسوف معاصر چینی، فانگ یولان (Fung Yu-lan) مجدداً این سنت را در قالب گفتار پیش رو بازگو کرد: «این تمثیل رؤیای پروانه نشان می‌دهد که در ظاهر عادی، بین چیزها تفاوت وجود دارد، اما در اوهم یا رؤیایها یک چیز می‌تواند در عین حال چیز دیگری (با ماهیتی دیگر) باشد. «تبدل اشیا» اثبات می‌کند که تفاوت میان آنها تام نیست».^{۲۶}

دومین مکتب تفسیری، فرضیه تبدیل هستی‌شناسانه (onto-logical transformation) را دنبال می‌کند. این دیدگاه، به مکتب اول بسیار نزدیک است و گاهی تمیز این دو از هم مشکل است. معمولاً مفسران مکتب نخست، مباحثاتشان را بر مفهوم «تبدل هستی‌شناسانه» بنا می‌کنند؛ مفهومی که نشان می‌دهد هر چیزی در جهان، قابل استحاله از چیزی به چیز دیگر است؛ همانند تغییر از پروانه به جوانگزه، از خواب به بیداری، از زندگی به مرگ و مانند اینها. این تبدیل چیزها است که تفاوت میان موجودات را رد می‌کند و نیز به ما آنچه را که استحاله‌ناپذیر است نشان می‌دهد. تحت این اصل کلی، برخی مفسران، از جمله لو شوجی (Lu Shuzhi) از خاندان چینگ (Qing) (۱۶۴۴-۱۹۱۱)، امکان تبدیل نهفته (transformation concealed) در موجودات را بررسی کرده‌اند؛ برخی مانند چن جیان (Chen Zhi'an) از خاندان مینگ (Ming) (۱۳۶۸-۱۶۴۴) اظهار کرده‌اند که این انرژی حیاتی «چی‌چی» است که تبدیل را ممکن می‌سازد؛ لین سی‌یی (Lin Xiyi) از خاندان سونگ (Song) (۹۶۰-۱۲۷۹) و نیز لیو وو (Liu Wu) معتقدند «قانون یا قاعده اخلاقی» (principle (Li) یا «ضمیرنا» تبدیل را ممکن می‌سازد، اما این هویت‌ها به خودی خود استحاله‌ناپذیرند.^{۲۷} این نگره به وضوح تحت تأثیر نوکنفوسیوسیان بوده است؛ یعنی کسانی که اصول مبنایی آن را حول دو مفهوم «قانون یا قواعد اخلاقی»، «ضمیر و انرژی حیاتی» بنا کرده‌اند. مارک الوین (Mark Elvin) دیدگاه مبنایی این مکتب را این‌گونه شرح می‌دهد:

رؤیایها [در جوانگزه] گویای این شواهد است که چیزها دائماً به چیزهای دیگر بدل می‌شوند؛ روندی که جوانگزه آن را با فرآیند ذوب کردن برنز مقایسه کرده که ابتدا حالت خاصی دارد و سپس در دست استاد آهنگر، به حالتی دیگر درمی‌آید. دیدگاه او درباره «خود» در این جریان پیوسته تبدیل را می‌توان در حکایت مشهور پروانه یافت.^{۲۸}

مکتب سوم، پیرو نوعی فرضیه روشن‌شدگی (enlightenment hypothesis) است؛ فرضیه‌ای که به‌وضوح دربردارنده تأثیرات بودایی در خود است. در حقیقت، یکی از برجسته‌ترین مفسران این مکتب دچینگ (Deqing)، راهبی بودایی از خاندان مینگ (Ming) بود. در کنار او نویسندگانی دیگر از جمله لی جی (Li Zhi) از خاندان مینگ، چیان چنگ جی (Qian Chengzhi) از خاندان چینگ (Qing) و نیز جانگ تایان (Zhang Taiyan) حامی این دیدگاه بودند.^{۲۹} آنها با تمرکز بر مفاهیم «خود»، «ضمیر» و «تبدل» در جوانگزه، به دنبال امکان روشن‌شدگی در جوانگزه رفته‌اند. برای آنها روشن‌شدگی به معنای بیداری از رؤیا و مرگ است؛ این مستلزم خودآگاهی (self-knowledge) یا خودتبدلی (self-transformation) است؛ به‌ویژه دچینگ این بخش را با بخش دیگری در باب رؤیا در فصل چی وولون مرتبط می‌داند که در آن تصریح می‌کند فرزانه بزرگ (کسی است که) از رؤیای عمیق زندگی بشر برمی‌خیزد؛ او معتقد است این به بودا اشاره دارد.^{۳۰}

در زبان انگلیسی، دو بیان مختلف از این سنت را یافته‌ام. کوآنگ مینگ و و (Kuang-ming Wu) معتقد است روشن‌شدگی، خودآگاهی فقدان تمایز میان چیزها است. او می‌گوید: «آنچه جوانگزه به واسطه بازتاب دادن رؤیایش کسب کرده است، همانا فهم بیدارنده‌ای است که می‌گوید ما نمی‌توانیم هویت تامی از خود را دریابیم. همین فهم است که بیننده رؤیا را از سلطه فکر درگیر با حقیقت‌گرایی عینی رهایی می‌بخشد. این ورای فهم (meta-knowledge) است؛ بیداری‌ای به سوی خود بیگانگی (self-ignorance)».^{۳۱} برخلاف آن، آر. ای. آلینسون (R. E. Allinson) روشن‌شدگی را خودتبدلی در قالب بیداری از رؤیا می‌انگارد. وی می‌گوید: «تبدل» دگرگونی در حالت هشیاری است، از فقدان ناخودآگاه تمایز میان واقعیت و تخیل به سوی آگاهی و رجحان مسلم بیداربودن».^{۳۲}

اینک با داشتن خطوطی از تفسیر سنتی نجات برجای‌مانده در باب رؤیای پروانه، اذعان دارم که با وجود اینکه رؤیای پروانه جوانگزه رؤیایی زیبا است، هنوز در زمره تجربه‌ای متعارف و معمول از دیدن رؤیا است. نکته خاصی برای سخن‌گفتن درباره تجربه جوانگزه وجود ندارد؛ چراکه ما هنگام بیدارشدن در حین رؤیایی شیرین، به احتمال قوی ناراحت خواهیم شد. جی. ای. هابسون (J. A. Hobson)، دانشمند برجسته در حوزه مطالعات رؤیا، تجربه مشابهی از رؤیا را شرح می‌دهد:

در حین رؤیا، شخص وقایع درون خواب را کاملاً حقیقی در نظر می‌گیرد؛ ولو اینکه در بیداری او بی هیچ معطلی درمی‌یابد که آنها واقعی نبوده‌اند. این فقدان دیدگاه نقادانه، از همان وقت که فرد به رغم نهایت بعیدبودن و حتی غیرممکن بودن فیزیکی این قضیه، معتقد به حقیقت داشتن وقایع رؤیا می‌شود، دوچندان در خور توجه است. همراه شدن با این حالت زودباوری در خواب، حقیقتی است که در آن، فرد، فاقد خودآگاهی انعکاسی‌ای می‌شود که به ما یاری می‌رساند تا حقیقت را در طول حالت بیداری بیازماییم. در عوض، بیننده خواب چیزی نیست مگر یک ذهن؛ و آن ذهن کاملاً مغبون روند رؤیا است.^{۳۳}

هابسون به تجربه اصلی رؤیاها اشاره می‌کند، به این صورت که بیننده رؤیا آن را واقعی می‌پندارد حتی اگر پروانه‌ای باشد و به این سو و آن سو پر بکشد. وی می‌گوید بیننده رؤیا در ساحت بیداری، فاقد خودآگاهی متفکرانه (reflective self-awareness) است. در ماجرای فریفتگی بیننده رؤیا، در ذهن شخص و در روند رؤیا، او «خود»ی غیرمتفکر اما فعال را می‌بیند. این می‌تواند بیانگر چرایی آن باشد که چگونه پروانه، که نمادی از «خود» بیننده رؤیا است، می‌تواند به اطراف پر بکشد، اما نمی‌تواند دریابد که او خود، جوانگزه است. هابسون با در نظر داشتن دیدگاه فقدان اتصال میان ذهن رؤیابین و خود هشیار، شرح می‌دهد که چرا شخص در برخی رؤیاها خود را کاملاً به فراموشی می‌سپارد.

در نظر گرفتن پروانه به عنوان خود در حال رؤیا با دیدگاه پیش‌تر ما، یعنی اینکه پروانه نمادی برای خود یا روح بشر بود، ارتباط دارد؛ خود یا روحی که بر طبق جوانگزه، در زمان خواب ما نیز فعال است (ارواح معنوی آنها در حال خواب نیز در تعامل‌اند). اینک ما با دو گونه «خود» سر و کار داریم: یکی آن پروانه که درون رؤیا در حرکت و پرواز است؛ دیگری، جو که با اندکی اندوه از خواب برمی‌خیزد. به عنوان یک کودک، همیشه مشتاق داستان‌های چینی در باب خوب یا بدبودن میمون شاه‌ها بودم. اینک نیز احساس مشابهی دارم: «چگونه می‌تواند دو «خود» وجود داشته باشد و کدام یک حقیقی است؟».

در حقیقت، در ابتدای فصل چی و ولون که رؤیای پروانه در آن بازگو شده، جوانگزه به طور مشابه، بیانی سردرگم‌کننده را مطرح کرده است: «اینک من (Wu) 吾، خودم 我 (Wo) را گم کرده‌ام». در اینجا جوانگزه واژگان را به سادگی به بازی نگرفته است. بلکه در این آثار، میان wu-self یا I و wo-self یا me تمیز داده است. طبق نظر گوانگ مین وو، wu-self همان خودِ معتبر است و همیشه نیز متواضع (un-selfing)، خوددار (self-fasting) و خودفراموشگر (self-losing) است. در حالی که wo-self مزاحم، ایرادگیرنده و مشخصاً خودخواه است.^۴ این ادعا را معنای اصلی علامت چینی «我 wo» قوت می‌بخشد. تصویر دستی که خنجری را گرفته است به شکل تحت‌اللفظی به معنای دربرگرفتن خود (self-holding) یا خودوابستگی (self-attachment) است.

در بستر مبحث رؤیای پروانه، جوانگزه سابقاً از لغت «خود 自 self» (در زبان چینی Zi) استفاده کرده است که برای ربط‌دادن به پروانه منطقی‌تر به نظر می‌رسد؛ چراکه این پروانه است که نشانگر آن چیزی است که در حقیقت هست و به خواست خود به هر سو که بخواهد می‌رود. اما جوانگ جوی حقیقی، در این رؤیا یا بیداری، فقط عنوانی به نام جو را یدک می‌کشد و نه مفهومی از «خود یا جوی» را. از این رو این‌طور به نظر می‌رسد که جوانگزه به سوی مطرح کردن پروانه به عنوان wu-self معتبر و نیز جوانگزه به عنوان wo-self ایرادگیرنده گام برمی‌دارد. به طور صریح، این تجربه «خود گم‌شونده» است که جوانگزه آن را به شکل پروانه در خواب دیده است؛ چراکه پروانه، شناختی درباره جو یا همان wo-self ندارد.

من این تعبیر خود را فرضیه «خودبیگانگی» (self-alienation) می‌نامم. «خود»، نهادی دولایه است که درباره‌اش بحث کرده‌ایم. اساساً ما یک خود رؤیایی داریم که همان پروانه است و یک خود هشیار که همان جو است. آنها موازی تصورات جوانگزه درباره wu-self و wo-self هستند. همچنین، با مفاهیم دائویی در باب روح زمینی، معنوی و تعاریف یونگ از خود (self) و من (ego)، که در ادامه به آنها خواهم پرداخت، مطابق‌اند. «از خودبیگانگی» تعبیر من از اصطلاح «وو‌هوا» (wuhua 物化) یا معنای تحت‌اللفظی آن یعنی «تغییر چیزها» است. این تعریفی پیچیده و بسیار سخت در تفکر جوانگزه است؛ و بسیاری از اندیشمندان، این مفهوم را از خلال دیدگاه رایج وحدت با دائو درمی‌یابند و آن را به «تبدل چیزها» یا «تبدل هستی‌شناسانه» تعبیر می‌کنند. آنها بر

«چیزها» یا «هستی‌شناسی» متمرکز شده‌اند؛ چراکه پروانه را نماد هویت‌های پدیداری در نظر گرفته‌اند. اگر ما «وو» یا همان چیزها را در قالب مفردش، مفعول فعل «هووا» (Hua) (تبدل‌یافتن) در نظر بگیریم، که البته در قواعد زبانی چینی نیز صحیح است، به مفهوم «تبدل به چیزی دیگر» خواهیم رسید. تبدل به چیزی دیگر یا تجسم خارجی یافتن، همان چیزی است که من آن را از خود بیگانگی می‌نامم. رؤیای پروانه آشکارا نمایانگر آن است که جوانگزه و پروانه، دو خود مجزا هستند که همدیگر را تبدیل به یک پدیدار، یک وجود یا یک «چیز» می‌کنند.

«خود» در برابر «من» و «تُو» در برابر «هان»

تعبیر من (ego) در اینجا تحت تأثیر یونگ بوده است؛ کسی که تجربه رؤیایی مشابه جوانگزه داشته است. رؤیا و توصیف او از آن، به من القا کرد تا درباره رؤیای پروانه تدبیر کنم، همان‌گونه که مکتب کنفوسیوس و آیین بودا به وسیله داستان و حکایت بر تفکر مفسران در باب جوانگزه تأثیر گذاشته‌اند. آنچه در پیش می‌آید دو رؤیا است که یونگ موضوع رابطه میان انسان جاودان، «خود» و انسان زمینی محدود به زمان و مکان را در آنها روشن می‌کند:

در یکی از رؤیاها در اکتبر ۱۹۵۸، در یک لحظه، از درون خانه‌ام دو صفحه درخشان فلزی و لنز مانند دیدم که از یک طاق باریک در بالای خانه به سمت دریاچه پرتاب شدند. آنها دو سفینه بودند. سپس یک جرم سماوی دیگر پروازکنان دقیقاً به مقابل من آمد. آن شیء تماماً یک لنز گرد بود شبیه به آنچه درون تلسکوپ است. در فاصله چهارصد یا پانصد یاردی همچنان برای لحظه‌ای ایستاده بود و سپس پرواز کرد و رفت. بلافاصله پس از آن، یکی دیگر با سرعت از فضا آمد: لنزی با سطحی فلزی که به سمت یک جعبه هدایت می‌شد، یک چراغ جادویی. در فاصله شصت یا هفتاد یاردی همچنان در فضا ایستاده بود، دقیقاً به سمت من. با حالت تحیر از خواب برخاستم. هنوز گویی نیمه‌خواب بودم و این فکر از ذهنم می‌گذشت: «ما همیشه تصور می‌کنیم سفینه‌ها، فرافکنی و تصور ما هستند، اما اکنون تصور می‌کنم برعکس، ما تصور و تصویر ذهنی آنها هستیم. من، به شکل یونگ، تصویری هستم که از چراغ جادویی بیرون می‌آید. اما چه کسی با مهارت این دستگاه را حرکت می‌دهد؟».

...

من پیش از مطرح شدن موضوع خود و من، رؤیایی دیدم. در این رؤیای پیشینم، من در حال سفری پیاده بودم. در حال پیاده‌روی از مسیری کوچک در میان چشم‌اندازی پر از تپه بودم؛ خورشید می‌درخشید و من دیدی وسیع در هر جهت داشتم. سپس به کلیسای کوچکی در کنار مسیر آمدم. در کلیسا نیم‌باز بود و من به داخل رفتم؛ حیرت‌انگیز بود که نه تصویری از مریم باکره در محراب وجود داشت و نه صلیبی، اما فقط گل‌آرایی شگفت‌انگیزی دیده می‌شد. با این حال، پس از آن دیدم که بر کف زمین و در مقابل محراب و در مقابل من، مرتاضی در حالت نیلوفر و در مراقبه‌ای عمیق نشسته بود. وقتی دقیق‌تر به او نگریستم متوجه شدم صورت او، صورت من است. هراس بسیار به من روی آورد و با این فکر از خواب پریدم: «آها، بنابراین او کسی بوده است که در مراقبه‌اش من را در نظر داشته. او رؤیایی داشته و آن من بودم». می‌دانم که وقتی او از آن رؤیا برخیزد، دیگر من برایش وجود نخواهم داشت.^{۳۵}

این دو رؤیا به همان پیچیدگی رؤیای پروانه جوانگزه است. در حقیقت، یونگ در ابتدای کودکی‌اش زمانی که بر اثر پرسش پیش رو متحیر شده بود، نگاهی اجمالی از تجربه‌ای مشابه داشت: «آیا من آن کسی هستم که بر صخره نشسته است یا آن صخره‌ای هستم که او بر آن نشسته است؟».^{۳۶} او رؤیاها و تجربه‌اش را از خلال نظریه ناخودآگاه تحلیل می‌کرد. او فکر می‌کرد هر دو رؤیای چراغ جادویی و مرتاض، نمایاننده تمامیت ناخودآگاه او هستند؛ حالتی ذهنی که ناسازگار و در تقابل با خودآگاه طبیعی ما است. یونگ این تمامیت ناخودآگاه را «خود» می‌نامد. «خود فقط نقطه مرکزی نیست، بلکه همچنین تمام محیط است که شامل هر دوی خودآگاه و ناخودآگاه است؛ خود، مرکز این تمامیت است؛ همان‌گونه که در مرکزیت ذهن خودآگاه است».^{۳۷} در این دیدگاه، نهاد خودآگاه ما یا همان «ego»، فاقد استقلال است و ناخودآگاه، آن را هدایت می‌کند. «در این شیوه، خودآگاه بیرون از ناخودآگاه قرار می‌گیرد؛ همانند جزیره‌ای که به‌تازگی از دریا سر بر آورده است».^{۳۸} یونگ دو رؤیایش را از این طریق فهم کرده بود:

هدف هر دوی این رؤیاها این است که به رابطه معکوس میان من هشیار (ego-consciousness) و ناخودآگاه و نیز نمایان کردن ناخودآگاه به عنوان مولد شخصیت و هویت مبتنی بر تجربه بینجامد. این صورت عکس بیان می‌کند که

از «جنبه‌ای دیگر»، وجود ناخودآگاه ما حقیقی است و عالم خودآگاه ما توهمی بیش نیست؛ حقیقتی مشهود که برای هدفی خاص در هم شکسته شده است؛ همانند رؤیایی که تا زمانی که در خوابیم، برایمان حقیقی به نظر می‌رسد.^{۳۹}

در دیدگاه یونگی، پروانه خودی است که در حالت خواب آشکار می‌شود و جو نیز همان من (ego) در حالت بیداری است. به نظر می‌رسد پروانه و جو با توجه به اینکه دو خود مجزا هستند، در نتیجه، قلمرو خاص خود را دارند و این آن چیزی است که از نظر جوانگزه بر «فن» (Fen) یا تمایز دلالت دارد. این تمایزی میان چیزها نیست، بلکه تمایز میان خودها است. در ضمن، هر کدام از دو خود، سعی در بسط دادن قلمروشان به واسطه تصویر و ظاهر کردن نقطه مقابل خود دارند. این همان چیزی است که من آن را خودبیگانگی (self-alienation) می‌نامم.

در سنت تفسیر رؤیای پروانه، تفسیری مشابه دیدگاه یونگی را یافتیم. چنگ بینینگ (Cheng Yining) از خاندان چینگ، رؤیای پروانه را این‌گونه شرح داده است:

دلیل اینکه مردم می‌توانند در رؤیاهایشان تغییر و تبدل یابند، این است که روح معنوی (هان) (Hun) و روح جسمانی‌شان (پو) (po) در ارتباط با هم‌اند. این فقط روح جسمانی است که در معرض تغییر و تبدل است؛ روح معنوی نمی‌تواند از این امور متأثر شود. اگر کسی در صدد اتحاد با دائو است، باید ابتدا روح جسمانی را از بین ببرد و سپس روح معنوی او موفق و شکوفا خواهد شد. در نتیجه، هزاران تغییر و ده‌هزار تبدل به وسیله خود (wo) ادامه پیدا خواهد کرد. مردم راهی برای درک «حذف روح جسمانی» ندارند؛ لذا تا زمانی که عمر بدنشان به سر آید، روزها از خواب برمی‌خیزند و شب‌ها رؤیا می‌بینند. به‌علاوه، آنچه آنها از آن به بیداری یاد می‌کنند، نهایتاً به رؤیایی عظیم ختم می‌شود. افسوس، چقدر حیف!^{۴۰}

در اینجا چنگ، مفاهیم دائویی سنتی در باب «هان» یا «روح معنوی» و «پو» یا «روح جسمانی» را می‌پذیرد. او می‌اندیشد که تبدل در رؤیا نتیجه تعامل میان این دو روح است، در حالی که جوانگزه فقط به ارتباط میان ارواح معنوی اشاره کرده است. به‌علاوه، با

توجه به نظر چنگ، روح جسمانی در رؤیا، جایگاه ممتازتری نسبت به روح معنوی دارد. با این حال تمارین تمرکزی دائویی به منظور زدودن روح جسمانی و ترقی دادن روح معنوی انجام می‌شود و بیشتر مردم از این تمرین مهم آگاه نیستند.

دسته‌بندی ارواح به جسمانی و معنوی تا اندازه‌ای مشابه ناخودآگاه و خودآگاه یونگی یا خود و من است. روح جسمانی معادل «خود» است، اما در دیدگاه دائویی غیرحقیقی است و باید زدوده شود؛ روح معنوی معادل «من» است؛ اما برای دائویی‌ها این روح اعتبار دارد و باید ترویج داده شود. من گمان می‌کنم این به آن معنا نیست که دائویی‌ها نقش روح جسمانی یا ناخودآگاه را نادیده می‌انگارند؛ برعکس، در دیدگاه دائویی این مسئله به دلیل نقش نافذ ناخودآگاه در ذهن عادی است که به واسطه آن، فرد نیاز دارد به منظور حذف روح جسمانی، به جهتی معکوس برود. از سوی دیگر، یونگ همانند فروید با وجود تأکید بیش از حد بر ذهن عقلایی در سرگذشت فرهنگ غرب، توجه ما را به سوی کارکرد «ناخودآگاه» نیز جلب می‌کند. شاید ما باید راهی میانه را برگزینیم و نقش ارواح معنوی و جسمانی، و خودآگاه و ناخودآگاه را معادل در نظر بگیریم. از آنجا که این بحث درباره رؤیای پروانه است، می‌توان گفت جوانگزه گاهی می‌توانسته از زیبایی و رهایی پروانه‌بودن در رؤیایش لذت ببرد. با این حال او نمی‌توانسته همیشه در رؤیایش به شکل پروانه باشد؛ او مجبور به برخاستن از خواب و مجدداً بودن به عنوان جوانگزه بوده است.

یونگ در برخی آثارش از مفاهیم دائویی «هان» و «پو» نام برده و مفاهیم «آنیما» (anima) و «آنیموس» (animus) خود را با الهام از آنها بسط داده است.^۴ بخش زنانه آنیما در وجود مرد یا بخش مردانه آنیموس در وجود زن، معادل روح جسمانی (پو) هستند و هر دو بر جنبه ناخودآگاه بشر دلالت دارند. با این حال این مفاهیم یونگی به سمت تأکید بر سرشت جسمانی و مادی ناخودآگاه پیش می‌روند. در این خصوص، آیین دائو در کاوش درباره جنبه مادی ناخودآگاه، فراتر رفته است. بدین‌سان، توصیف دائویی از رؤیای پروانه بر کارکرد روح جسمانی در رؤیا تمرکز کرده است. گمان می‌برم این سمت‌وسو، برای تحقیق بیشتر درباره آنچه در این رؤیا نهفته است و وسعت‌بخشیدن به توصیفی بسا نظام‌مندتر از این مقوله، در پرتو تمرین دینی دائویی، سمت‌وسویی امیدوارکننده و روشن است.

نتیجه

برای جمع‌بندی بحث، اذعان می‌کنم که من رؤیای پروانه جوانگزه را با رویکردی میان‌رشته‌ای توصیف کرده‌ام. بازنگری منابع اسطوره‌ای و دینی نشان می‌دهد تصویر پروانه به طور وسیعی، با کارکرد نماد قرارگرفتن برای خود یا روح بشر، درک شده است. مطالعات علمی درباره تجارب رؤیا به مسئله خودآگاهی و معنای دولایه‌بودن خود اشاره داشته‌اند. نمادهای فلسفی و روان‌شناسانه پیش‌تر تنش میان «وو» و «و»، نهاد و خود، روح جسمانی و معنوی را مشخص کرده‌اند؛ و این امکان و اجازه را به من داده‌اند که فرضیه خود را درباره «ازخودبیگانگی» محک بزنم.

این مطالعه نشان می‌دهد که تفحص در باب رؤیا می‌تواند به شکل مفیدی به عنوان فعالیتی میان‌رشته‌ای استفاده شود و فیلسوفان امروزه باید خواهان آموختن و آگاهی از (زمینه علمی) همکاران خود در سایر حوزه‌ها و نیز تشریک مساعی با آنها باشند. به‌علاوه در مطالعه آثار کلاسیک همانند جوانگزه باید از گرایش به توصیف نویسندگان آنها صرفاً به عنوان فلاسفه اجتناب کنیم؛ و بدین‌سان غنای اندیشه آنها را در نظر بگیریم.

پی‌نوشت‌ها

1. I refer to the butterfly with the feminine pronoun "she," not only to be in conformity with the trend of feminizing pronouns, but also to serve my purpose of interpreting the image of butterfly as feminine which, as I will show below, corresponds to the Jungian concept of feminine anima (for man).
2. Qiwulun chapter of the Zhuangzi: Xi zhe Zhuangzhuo meng wei hudie, xuxu ran hudie ye. Zi yu shizhi yu! Buzhi Zhou ye. Eran jue, ze ququ ran Zhou ye. Buzhi Zhou zhi meng wei hudie yu, hudie zhi meng wei Zhou yu? Zhou yu hudie, ze bi you fen yi. Ci zhi wei wuhua.
昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與！不知周也。
俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。 I closely follow Kuang-ming Wu's *The Butterfly as Companion* (Albany: State University of New York Press, 1990), 153, in translating this passage except for some key disagreements. The boldfaced words are found in the original text, while words in plain font are less explicit in the text. Those even less explicit are put in brackets.
3. See: Zhihua Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition* (London and New York: Routledge, 2005).
4. See: Zhongwen Da Cidian 《中文大辭典》 (Taipei: Zhongguo Wenhua Yanjiusuo, 1962-1968), 7169. The Ningbofu Zhi 《寧波府志》 and the Yishi Zhi 《宜室志》, considered to be faithful firsthand records, do not have the last scene of transforming into butterflies. Rather they stop at the

scene where Liang and Zhu were buried together. The later tradition recorded in the Piling Zhi 《毗陵志》 (cited in the Taoxi Keyu 《桃溪客語》) adds the folklore of transformation into butterflies. It is interesting to note how a love story is mythologized. And the basis of this mythologization is that the popular mind after the fourth century still had the belief that human being or human soul can be transformed into a butterfly.

5. Zheng Binling 鄭炳林 and Yang Pin 羊萍, Dunhuang Ben Mengshu 《敦煌本夢書》 (Lanzhou: Gansu Wenhua Chubanshe, 1995), 429.
6. Gustavus Hindman Miller, Ten Thousand Dreams Interpreted (Chicago: Rand McNally, 1984), 113.
7. Manabu Waida, "Insects," in The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), Vol. VII, 256.
8. See: The Oxford Classical Dictionary, 3rd ed. eds. Simon Hornblower and Antony Spawforth (New York: Oxford University Press, 1996), under "Psyche"; also Louis Charbonneau-Lassay, The Bestiary of Christ, trans. and abridged by D. M. Dooling (New York: Arkana, 1992), 345–51. The original source for this idea is Aristotle's History of Animals, 551a. My thanks to a peer reviewer for this reference.
9. See: N. W. Thomas, "Animals," in Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1959), Vol. I, 506.
10. Janet Catherine Berlo, "The Warrior and the Butterfly: Central Mexican Ideologies of Sacred Warfare and Teotihuacan Iconography," in Text and Image in Pre-Columbian Art: Essay on the Interrelationship of the Verbal and Visual Arts, ed. Janet Catherine Berlo (Oxford: B.A.R., 1983), 85.
11. Ibid., 86.
12. G. William Domoff, The Mystique of Dreams: A Search for Utopia through Senoi Dream Theory (Berkeley: University of California Press, 1985), 23.
13. Dazongshi chapter of the Zhuangzi: Qie ru meng wei niao er li hu tian, meng wei yu er mei yu yuan. Bu shi jin zhi yan zhe, qi jue zhe hu? Qi meng zhe hu?
且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？
14. Interestingly enough, a video clip entitled "Welcome 1" in the CD-ROM version of Windows 95 depicts a butterfly flying up to a man while he is meditating, singing, enjoying flowers, and drawing; it then becomes the window to his mind. Finally, he himself becomes the butterfly, flying around, and turning into the start screen of Windows 95. Bill Plympton, its designer, presents us with the most contemporary version of the butterfly as a symbol of human soul.
15. My thanks to Terre Fisher, who suggested this point and also helped improve my writing style.
16. Zhile chapter of the Zhuangzi: Wu zu zhi gen wei qicao, qi ye wei hudie. Hudie xu ye, hua er wei chong, sheng yu zao xia. 烏足之根為蟻蟻，其葉為胡蝶。胡蝶胥也，化而為蟲，生於灶下。
17. Tan Jingsheng 譚景昇, Huashu 《化書》，in the Daozang 《道藏》 (Shanghai: Shanghai Shudian Chubanshe, 1988), Vol. 36, 297: Lao feng hua wei yu ren, xiu mai hua wei hudie, zi wuqing er zhi youqing ye. 老楓化為羽人，朽麥化為蝴蝶，自無情而之有情也。

18. See: Yan Bao 燕寶, Miao zu guge 《苗族古歌》 = Hxak Lul Hxak Ghot (Guiyang: Guizhou Mingzu Chubanshe, 1993), 481–516.
19. Tomyknowledge, theonlyexceptionsareSkogemannandXiaoBing.Inhis“Chuang Tzu and the Butterfly Dream,” *Journal of Analytical Psychology* 31, no. 1 (1986): 75–90, Pia Skogemann indicates the symbolic meaning of Zhuangzi’s butterfly being human soul and explores the butterfly dream with the aid of Jungian psychology. More recently, Xiao Ping’s 蕭兵 *Hudie Meng: Ai, Linghun, Fuhuo Yu Shenmei 《蝴蝶夢·愛、靈魂、復活與審美》* (Shanghai: Shanghai Wenyi Chubanshe, 2007) focuses on the literature sources to explore the symbolic meaning of the butterfly, but it does not touch upon most of the sources I am discussing here.
20. See: Jung H. Lee, “What Is It Like to Be a Butterfly? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi’s Butterfly Dream,” *Asian Philosophy* 17, no. 2 (2007): 185–202, and Xiaoqiang Han, “Interpreting the Butterfly Dream,” *Asian Philosophy* 19, no. 1 (2009): 1–9.
21. Having reached this conclusion, I am not going to discuss such issues as to whether this universality is in a historical or psychological sense, whether it is shared only by the ancient traditions or by any human mind. For scholars of religion, these are interesting topics and they may have a fruitful research if adopting proper methodology. But some see methodology as a choice of faith, and they seem to have to decide between historical and psychological approaches, between Eliade and Jung. I do not think this is healthy. I would rather leave these issues open to the future, wait and see what new evidence can be found in various disciplines.
22. Zhibeiyou chapter of the Zhuangzi: Yi hua er sheng, you hua er si, shengwu ai zhi, renlei bei zhi. Jie qi tian tao, duo qi tian yi, fen hu wan hu, hunpo jiang wang, nai shen cong zhi, nai da gui hu!
已化而生,又化而死,生物哀之,人類悲之。解其天災,
墮其天口,紛乎宛乎,魂魄將往,乃身從之,乃大歸乎!
23. Tiandao chapter of the Zhuangzi: Qi gui bu sui, qi hun bu pi. 其鬼不崇,其魂不疲。
24. Keyi chapter of the Zhuangzi: Qi shen chuncui, qi hun bu ba. 其神純粹,其魂不罷。
25. Qi wulun chapter of the Zhuangzi: Qi mei ye hun jiao, qi jue ye xing kai. 其寐也魂交,其覺也形開。
26. Yu-lan Fung, *Chuang-tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang* (New York: Paragon, 1964), 64. In his “Zhuangzi’s ‘Dream of the Butterfly’: A Daoist Interpretation,” *Philosophy East & West* 49, no. 4 (1999): 439–50, Hans-Georg Möller argues that contemporary scholars have misrepresented Guo Xiang to expound a view of existential indifference, but Guo Xiang himself rather emphasizes the difference between life and death, butterfly and Zhuang Zhou. But I think Guo Xiang’s emphasis on the difference is to serve the purpose of seeing them as indifference from the point of view of Dao.
27. ee Lu Shuzhi 陸樹芝, *Zhuangzi Xue 《莊子雪》*, in Yan Lingfeng 嚴靈峰, ed., *Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian 《無求備齋莊子集成續編》* (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1974), Vol. 34, 83; Chen Zhian 陳治安, *Nanhua Zhenjing Benyi 《南華真經本義》*, in Yan Lingfeng, *Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian*, Vol. 26, 115; Lin Xiyi 林希逸, *Nanhua Zhenjing Kouyi 《南華真經口義》*, in Yan Lingfeng, *Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian*, Vol. 7, 121; Liu Wu

- 劉武, Zhuangzi Jijie Neipian Buzheng 《莊子集解內篇補正》, in Yan Lingfeng, Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian, Vol. 42, 63.
28. uotedfromRobertE.Allinson,Chuang-Tzu:ForSpiritualTransformation(Albany: State University of New York Press, 1989), 88.
29. See: Li Zhi 李贄, Zhuangzi Jie 《莊子解》, in Yan Lingfeng 嚴靈峰, ed., Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian 《無求備齋莊子集成續編》 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1974), Vol. 18, 62–63; Qian Chengzhi 錢澄之, Zhuangzi Gu 《莊子詁》, in Yan Lingfeng, Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian, Vol. 31, 103; Zhang Taiyan 章太炎, Qiwulun Shi Dingben 《齊物論釋定本》 (Taipei: Yiwen yinshuguan, 1919), 129–40.
30. See: Deqing 德清, Zhuangzi Neipian Zhu 《莊子內篇注》, in Yan Lingfeng 嚴靈峰, ed., Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian 《無求備齋莊子集成續編》 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1974), Vol. 25, 73.
31. Kuang-mingWu, “DreaminNietzscheandChuangTzu,” JournalofChinesePhiloso- phy 13, no. 4 (1986): 379.
32. Allinson, Chuang-Tzu: For Spiritual Transformation, 84.
33. J. Allan Hobson, The Dreaming Brain (New York: Basic Books, 1988), 5.
34. Wu, The Butterfly as Companion, 183. See also David L. Hall and Roger T. Ames, Thinking from the Han (Albany: State University of New York Press, 1998), 57–8.
35. C. G. Jung, Memories, Dreams, Reflections (New York: Vintage, 1965), 322–3.
36. Ibid., 20.
37. C. G. Jung, Psychology and Alchemy (New York: Pantheon Books, 1954), 41.
38. C. G. Jung, The Development of Personality (New York: Pantheon Books, 1953), 52.
39. Jung, Memories, Dreams, Reflections, 324.
40. heng Yining 程以寧, Nanhua Zhenjing Zhushu 《南華真經注疏》, in Yan Lingfeng 嚴靈峰, ed., Wuqiubei Zhai Zhuangzi Jicheng Xubian 《無求備齋莊子集成續編》 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1974), Vol. 28, 59: Ren meng zhong neng bianhua zhe, hun yu po jiao ye. Di zhu qi bianhua zhe, po ye; hun buneng zhu zhi er. Ruo you dao zhi shi, ze bi xian mie po erhun hun chang, qianbianwanhua wei wo zhuzhang. Ren naihe buzhi mie po er zhou jue ye meng yi zhongshen. Kuang bing qi suowei jue zhe, er zhong cheng yi da meng ye, ai zai!
人夢中能變化者,魂與魄交也。第主其變化者,魄也;
魂不能主之耳。若有道之士,則必先滅魄而後魂昌,千變萬化惟我主張。人奈何不知滅魄而晝覺夜夢以終身。況並其所謂覺者,而終成一大夢也,哀哉!
41. See: C. G. Jung, Alchemical Studies (Princeton: Princeton University Press, 1967), 38–43; also his The Archetypes and the Collective Unconsciousness (New York: Pan- theon, 1953), 320, n. 92.

