

Title	物化小考
Author(s)	未永, 高康
Citation	中国思想史研究 = JOURNAL of HISTORY OF CHINESE THOUGHT (2004), 27: 17-40
Issue Date	2004-12-25
URL	https://doi.org/10.14989/234424
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

物化小考

末永高康

I

想像できるであろうか。鼠の肝になつた自分を。蠅の前足になつた自分でもいい。その時、まだ「わたし」というものがあるのか。

「栩栩然」たる胡蝶であればまだよい。胡蝶となつて「自ら諭しみて志に適える」自分を想像することはそれほど難しいことではない。しかし、蠅の前足になつてしまつた「わたし」とは、いったいどのような「わたし」なのか。蠅の一部分になつてしまつた以上、牛の糞や馬の尿を前にして、「わたし」はそんな汚いところにひつつきたくないと願つても無駄である。「わたし」は前足にすぎない。本体である蠅の方が牛の糞に止まりたいと思えば、否応なく牛の糞にひつつけられ、馬の尿に興味を示せば、しこたま馬の尿をあびせられる。たまつたものではないのだが、しかし、そもそも蠅の前足になつてしまつた「わたし」は「たまつたものではない」という気持ちを抱き得るものなのか。

馬鹿げた想像ではある。だが、『莊子』大宗師篇の「物化」⁽¹⁾を語る文章を読み解こうと思うならば、一度はこのような想像をしてみないわけにはいかない。

俄而子來有病、喘喘然將死、其妻子環而泣之。子犁往問之、曰、「叱、避、无怛化。」倚其戶與之語曰、「偉哉造化、又將奚以汝爲、將奚以汝適、以汝爲鼠肝乎、以汝爲蟲臂乎。」（大宗師篇）⁽²⁾

しばらくして子來が病にたおれた。ぜいぜいといまにも死にそうである。妻子たちは取り囲んで泣いている。子犁は見舞いに行き、言った。「しつ。下がりなさい。化を妨げてはならない。」子犁は戸に寄りかかり子來に語った。「造化のはたらきはたいしたものだ。さらにまたあなたを何に化そうとしているのか。

どこに連れて行くこうとしているのか。鼠の肝にしようとしているのか。虫の前足にしようとしているのか。」はたして、子來は鼠肝に化したのか、虫臂に化したのか。寓言ではあるが、このような喩えが持ち出されるところに、「物化」が単なる転生ではないことが知られよう。転生の場合には、ふつう「わたし」というまとまりが保存される形の生まれ変わりが想定される。莊周が胡蝶にといつた具合である。もちろん、「其の形化すれば、其の心も之と然る」（齊物論篇）であるから、このような転生の場合でも、生まれ変わってしまったえば生まれ変わる前の心は失われていて、前世の記憶もないし、性質・性格も違ったものになつてはいるはずではある。とはいえ、一つの個体が別の一つの個体に生まれ変わるのだから、「わたし」は別の「わたし」に変わったにすぎない。「わたし」というまとまり自体は保存されているのである。転生の場合には、いくらナルシシストの生まれ変われただからといっても、二匹の胡蝶に生まれ変わって「あなた」と「わたし」で互いに愛し合うような転生はふつうは考えない。一人のナルキツソスは一本の水仙に化したのである。

このような転生に比べてみれば、上の「物化」がいかに尋常でない事態を語っているか理解できるであろう。一人の人間が鼠肝に化し、虫臂に化すのである。鼠の肝に化し得るのであれば、人の肝にも化し得るであろうし、虫の臂に化し得るならば、人の腕にも化し得るはずである。とすると、いまこの「わたし」と思っているこのからだの右腕はもとAさんという一人の人間の化した姿であり、左腕は別のBさんという一人の人間の化した姿であり、肝臓はCさんの、別の臓器はDさんの、・・・の化した姿であるのかも知れないということになる。

ここで、もし、この両腕や内臓に変わり果てたAさん、Bさん等がみなそれぞれにまだ「わたし」というものを有していたならばどうであろう。その集まりにすぎないこの「わたし」は自分に固有の「わたし」というものを本当に持っていると言えるのであろうか。逆に、もし変わり果てたAさん、Bさん等がそれぞれに「わたし」というものをもはや持つていないとすれば、変わり果てる前のAさん、Bさん等に「わたし」というものがあつた保証があるのであろうか。まさに「庸詎^なぞ吾が所謂る吾の吾に非ざるを知らんや」（大宗師篇^い）である。上の文章に示されたような「物化」に思いをめぐらすならば、「わたし」というものの輪郭がだんだんとぼやけてきってしまうのである。

こうして「わたし」の輪郭がぼやけてくると、「いのち」というものの輪郭もぼやけてくる。ふつうの考えでは「わたし」が持つている「いのち」は一つである。よき配偶者を得て子宝にめぐまれば「わたし」は新たな「いのち」を生み出すことはできるが、この新たな「いのち」はあくまで「わたし」の子どもの「いのち」であつて、「わたし」の「いのち」ではない。「わたし」の「いのち」はあくまで一つである。この一つの「いのち」を失うことをふつうは「死」と呼ぶのだが、「物化」の場合はたとえば鼠の肝に化するのである。

ここで、もとの子來の「いのち」が鼠の肝に引き継がれると考えるならば、鼠の肝の「いのち」とその肝を持つ鼠の「いのち」との関係が問題になつてこよう。肝にだけ「いのち」が宿つていて、それ自身の「いのち」を持たない鼠というものも考えがたいから、この鼠もやはり「いのち」を持つのであろうが、そうすると、この「いのち」はどこから來たのか。この「いのち」と肝の「いのち」とはどういう関係にあるのか。また、この鼠は全体として少なくともふたつの「いのち」を持つているのだから、次にこの鼠が化する時には、ふたつ以上の生物（または「いのち」ある生体）に化するのか。「物化」の内に「いのち」を持ち込んで考え出すと、いくつもの問題がただちに生じてくるのである。これは次の至楽篇の文章においても同様である。内篇の文章ではないが、内篇の「物化」の考え方をよく示している一文である。

種有幾、得水則爲鼈、得水土之際則爲鼃蟻之衣、生於陵屯則爲陵舄、陵舄得鬱棲則爲鳥足。鳥足之根爲蟻、其葉爲胡蝶。胡蝶膏也化而爲蟲、生於竈下、其狀若脫、其名爲鵲掇。鵲掇千日爲鳥、其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌、斯彌爲食醢。頤輅生乎食醢、黃輓生乎九獸、督丙生乎腐蠶。羊奚比乎不筭久竹生青寧、青寧生程、程生馬、馬生人、人又反入於機。萬物皆出於機、皆入於機。

〔およそ万物の發生にはみな原因となる種子があるが、〕種子には生成の始原としての微妙なものが具わっている。そこで水の中では鼈（？）となり、水辺の湿地では鼃蟻の着物とよばれる青苔になり、丘陵のうえに生えると陵舄おぼとことなる。この陵舄が腐つた土で育つと鳥足うせくという草になるが、その鳥足の根は蟻すくもむしと成り、その葉は胡蝶となる。胡蝶はほんのしばらくで別の虫に変わつて、竈の下で生まれる。そのありさまは〔蝶の皮を〕ぬいだようであつて、その名は鵲掇くわんたつという。鵲掇の虫は千日たつと鳥になつて、その名

は乾余骨かんよこつという。乾余骨の唾が斯弥しやという虫になり、その斯弥は食醃しょくげんという羽虫になる。頤輅いれつはこの食醃しょくげん「と黄輓こくわん」から生まれ、黄輓は九猷きゅうゆうから生まれ、「九猷は贅芮ちゆうざいから生まれ、」贅芮は腐蠶ふかんより生まれる。「みな小さい羽虫である。さらに腐蠶の虫は羊奚ようけいという草から生まれるが、その」羊奚は筍もできなかつた老竹といつしよになつて青寧せいねいという虫を生み出し、青寧は程ていとよばれる豹を生み、豹は馬を生み、馬は人を生み、人はまたもとに戻つて生成の始原としての微妙なものに帰入する。万物はすべて微妙なものから出てきて、またすべてこの微妙なものに帰るのだ。」

「幾（＝機）」から幾たびかの転化を経て「機」にもどりゆく過程が記された一文である。転化の過程であられる物が具体的に何なのであるのかよくわからない部分もあるし、よく見ると「幽」や「鼃蟻の衣」や「蟻蟻」に分かれた系統がどのように変化していくのか描かれていない。「胡蝶」に分かれた系統にしても「頤輅」以後のつながりが欠けているようなのだが、それは本質的な問題ではないであろう。もとより寓言である。細部の記述の不備にこだわる必要はない。しかし、「鳥足」から「蟻蟻」と「胡蝶」への転化と、「乾余骨の沫」から「斯弥」への転化の部分にはこだわらないわけにはいかない。この「機」から「機」への過程を、一つの「いのち」が別の一つの「いのち」へと転生していく過程と取るならば、寓言とはいえ、ここには「いのち」の分岐が生じていることになるからである。

「鳥足の葉」（一枚ではないはずである）が「胡蝶」に、「乾余骨の沫」（一滴ではないはずである）が「斯弥」に転化する過程とは、たとえば言えば、自分の両手の十本の指がそれぞれに胡蝶に変化し、自分の頭の無数の髪の毛がそれぞれに紙魚に変化するような過程である。ふつうの考えでは「わたし」の「いのち」は一つであるか

ら、「わたし」を構成する指や髪の毛の一本一本が変化した先の胡蝶や紙魚がそれぞれに「いのち」を持つとするならば、それは一つの「いのち」がいくつもの「いのち」に分岐したことになる。もし、一つの「いのち」がいくつもの「いのち」に分岐するのが不合理であると考えるならば、それぞれの胡蝶や紙魚に一つの「いのち」を認める以上、そのもとである一本一本の指や髪の毛それぞれにも一つの「いのち」を認めてやらなければならなくなる。それを不合理であるとして、指や髪の毛にそれぞれの「いのち」を認めず、かつ、「いのち」の分岐を認めないとするならば、こんどは「いのち」の無いところから胡蝶や紙魚の「いのち」が生じたことになる。

転生ということ自体が不可思議なことであるから、そこにどこまでわれわれの常識をもちこんでよいのか迷うのであるが、それでもふつうに想定される転生においては、一つの個体は一つの「いのち」を持つ、一つの「いのち」は同一性をもつ、といった常識の枠が崩されることはない。それに対して、「機」から「機」への過程は、このような常識を持ち込むことを拒むような書かれ方がなされている。最初と最後の「機」を除いて他の部分は何かしらの生き物が想定されているかのような書かれ方をしてはいるものの、この過程に「いのち」というものを持ち込むと、その「いのち」が不可解なものとなっていくのである。ならば、そもそも、ここに「いのち」というものを持ち込むことが誤っているのである。

上の文章をそのまま読むならば、そこには「物化」の一つの過程が示されているに過ぎない。出てくるのはみな生き物のようではあるが、そこでの「いのち」の連続が明示されているわけではない。さらに言えば、ここに出てくる生き物が「いのち」あるものとして「いのち」なきものから区別されているかも疑わしい。実際、この文章を締めくくるのは「万物皆な機より出で、皆な機に入る」であり、「機」より出で「機」に入るのは「群

生」だけではないのである。もとより、『莊子』の中には「四時迭たがいに起こりて、万物循したがい生ず」（天運篇）のように「万物」二字で実質的に「群生」を指し示していると考えられる場合もあるから、この「万物」もその例である可能性はある。しかし、他方、「万物は傷やぶわれず、群生は天せず」（繕そと性篇）のように「万物」「群生」を並び称する例もあるのである。「機」より出で「機」に入る「万物」には生き物以外の物も含まれている可能性は除外できないであろう。実際、大宗師篇においても、上の子来に先だつて造物者の「化」にさらされた子祀は、次のように言うのである。

浸假而化予之左臂以爲雞、予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈、予因以求鴟炙。浸假而化予之尻以爲輪、以神爲馬、予因而乘之、豈更駕哉。

だんだんと変化させてわたしの左腕を鶏にするならば、わたしはそれで夜明けを告げよう。だんだんと変化させてわたしの右腕をはじき弾にするならば、わたしはそれで焼き鳥を求めよう。だんだんと変化させてわたしの尻を車輪にし、精神を馬にするならば、わたしはそれに乗って、別に車馬を用意することもなくなろう。

これもまた寓言ではあろう。しかし、「物化」がもし「いのち」あるものと「いのち」なきものとの区別の上立つものであつたならば、左腕がはじき弾に、お尻が車輪に化するというような寓言は語られないはずである。「物化」においては、「いのち」の有無の垣根を越えて「化」が行われると考えられていると見てよい。子来が語る次の言葉にもそのことが暗示されている。

今大冶鑄金、金踊躍曰「我且必爲鑊くわ」、大冶必以爲不祥之金。今一犯人形、而曰「人耳人耳」、夫造化者

必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪、以造化爲大冶、惡乎往而不可哉。（大宗師篇）

いま鑄物師が金を鑄るのに、金が躍り上がつて「わたしは必ず鑢鐔の名劍になるのだ」と言つたとするならば、鑄物師は必ずや不吉な金だと思つてであらう。いまたまたま人の形に鑄込まれたのに、「人でなければいやだ」と言うならば、かの造化者は必ずや不吉な人だと思つてであらう。いまかりに天地を大いなる坩堝とし、造化者を大いなる鑄物師と見なすならば、どう成り行こうともよいではないか。

大いなる「鑪」である「天地」の内なるすべてのものが、大いなる「冶」である「造化」によつて「化」せられるのである。

このような、「万物」の転化を語る「物化」が、「氣」を用いて語り直されると次のような形になるであらう。生也死之徒、死也生之始、孰知其紀。人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死。若死生爲徒、吾又何患。故萬物一也、是其所美者爲神奇、其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇、神奇復化爲臭腐。故曰「通天下一氣耳」。

（知北遊篇）

生は死のともがらであり、死は生の始まりであつて、誰がその基もとを知ろう。人の生は、氣の集まりに過ぎない。集まつた状態が生であり、散り去つた状態が死である。死と生がともがらであるならば、わたしはさらにまた何を心配しよう。もとより万物は一体であつて、そのすぐれた部分を「神奇」、おとつた部分を「臭腐」と呼んではいるが、「臭腐」もまた化して「神奇」となり、「神奇」もまた化して「臭腐」となるのだ。だから「天下を通じて一氣のみ」と言うのだ。

大宗師篇で「物化」を語る部分にも「陰陽の氣の滲みだるる有り」とあつて、内篇で「物化」の説を語る者が、な

ほどか「氣」の思想を背景にしていることが知られるが、万物の変化を「氣」の様態の変化として解釈する「氣」の思想は、「物化」の考え方と相性がよい。「天下を通じて一氣のみ」。天下の内に存在するのは「氣」の様態の変化だけであつて、人の生死などもまた、その実、「氣」の聚散に過ぎない。変化する「氣」の様態に対して、われわれはそこに「生」「死」や「美」「醜」といった様々な相^{フ、イ、ク}の違いを読み込んでいくのであるが、これはまさに読み込んでゐるに過ぎない。あるのは「氣」の様態の変化だけである。

このような変化の場においては、もはや「いのち」あるものと「いのち」なきものの区別も、そこに本質的な区別を与えるものではなくなる。また、その変化の過程のある一部を取り出して「いのち」ある「個体」として認定することも、その「個体」の「いのち」を有するものとして「わたし」を切り出してくることも、この変化を前にしては単なる幻想とならう。あるのは「氣」の様態の変化だけである。そこにわれわれが「いのち」や「わたし」というものを読み込んでゐるに過ぎないのである。諸家が指摘するように知北遊篇のこの文章は内篇よりは後出のものであらうが⁴⁾、「氣」の思想を用いて、「物化」の説を巧く描き出していると言えよう。

II

さて、大宗師篇の子來の「化」に端を発して、ここまで「物化」の説について記述してきたわけであるが、では、このような「物化」の説について、われわれはどのような形で評価を下せばよいのであらうか。かつて、金

谷治氏は『莊子』の中に見える死生觀を大きく四種に分類した上で、それらが「生死の超越を説く」立場、すなわち

IV 生死の問題をとりあげながら、それにとらわれない立場を説くもの。
に収斂することを指摘され、さらに、このIVについては、

- a、死生の変化を認めながら、それをやむを得ない運命とみて、問題を克服しようとするもの。
- b、死生の変化を認めながら、それを自然の変化推移とみて、克服しようとするもの。ここには「氣」の概念を導入する立場もある。
- c、生と死とは差異がないとして、その変化を認めない立場から問題を克服しようとするもの。

に細分されている⁹⁾。この氏の分類を手がかりにして考えてみたい。

この分類に従うならば、上に引いた「物化」の説を語る部分については、ほぼこのb、に分類されることになる¹⁰⁾。しかし、「物化」の説をここに分類するならば、少なくとも「死生の変化を認めながら」の部分には脚注を加える必要が生じてこよう。「物化」の説は確かに「死生の変化」を語ってはいるが、それが「ある」ものとして語られているわけではないからである。

上に引いた知北遊篇の文を例に取ろう。ここでは確かに、「氣」の集まった状態が「生」であり、散り去った状態が「死」であるとされている。しかし、このようなわれわれの名付けを離れて、「物」の世界それ自体の内にもともと「生」と「死」の区別が存在していることが主張されているわけではないであろう。われわれが名付けによって区分できるということと、その区分が「物」の側に実際に存在しているということは、はっきりと区

別されなければならない。たとえば、風に流されながら形を変えていく雲につきつぎと名前を付けていくことを考えて見ればよい。円い雲が四角に、四角の雲が楕円に、楕円の雲が三角に変形していくのを眺めながら、つきつぎと「円雲」「四角雲」「楕円雲」「三角雲」と名付けていくことは可能であるし、そこから「三角雲」と「四角雲」を「角雲」という一つの類に、「円雲」と「楕円雲」を「無角雲」という一つの類に区分することも、もちろん可能である。しかし、だからといって、流れゆく雲の内に本質的な区分としてもともと「角雲」「無角雲」という区分があるとまでは言えないであろう。たえず形を変えていく雲がたまたま角形や円形になったのをとらえて、われわれが「角雲」「無角雲」という区分をそこに与えているに過ぎない。同様に、たえず変化していく「氣」の様態のうち、たまたまそれが（あるかたちで）集まつた状態を「生」、それが離散した状態を「死」と、われわれの側が勝手に名付けているに過ぎない。「物」の世界の側に本来的な区分として「生」「死」があるわけではないのである。

さらに言えば、「人の腕」「鶏」「はじき弾」等々といった名付けも、それが「物」の側にある区分を言い当てるものであるかはなほ怪しいことになる。たまたま人の腕の形をしていた雲が、時に鶏の形やはじき弾の形に変化することがあるように、「物化」の説においては、さつきまでは左腕だと思っていたものが鶏に、右腕だと思っていたものがはじき弾になるような変化を許容する。その変化の一部分一部分を切り取って、「左腕」「鶏」「右腕」「はじき弾」と名付けていくことはわれわれの勝手であるが、さて、そのような区分が本当に「物」の世界に実在しているのかとなると、この変化の過程のなかではなんとも断言のしようがないのである。

このように見てくると、「物化」の説は確かに「生死の変化」を語ってはいるものの、その思想の性格として

はむしろ上の分類のc、に近いものであることが知られよう。「物化」の説においては「生」「死」の区分が名目以上の意味を失っているのである。

このc、として金谷氏が主として想定されているのは齊物論篇の万物斉同説である。かように「物化」の説は、このc、の立場に接近しているわけであるが、かといって、この説を斉同説と同一視して、完全にc、に含めてしまうわけにはいかない。両者の関係については、「物化」の説が斉同説を補充していると思われるであろう。齊物論篇の斉同説がほとんど語ることはない「物」の世界について、斉同説に符合する形で「物化」の説はそれを語っているからである。

齊物論篇を一読すれば明らかのように、この篇が万物斉同を導く論は、「物」を認識し価値付ける側の問題として抽象的に論じられていて、ここでは認識され価値付けられる側である「物」の具体的なありようについてはほとんど言及されていない。従来の齊物論研究が認識論や「知」の問題を中心とし、たとえば「主観唯心主義」といったレッテルをそこに貼り付けてきた所以である。この「主観唯心主義」等のレッテル貼りの是非は置くとして、少なくとも齊物論篇が「esse patitur」（存在とは知覚されていること）を語るものでないことは、この篇で繰り返し返される「因是（是に因る）」という語から知られよう。「因是」とは「物のあるがままに因る」と理解して大過ないと思われるが、であるならば、齊物論篇は「物」の存在と、それに対する認識の如何にかかわらずに存在する「物」それ自体の「あるがまま」を前提していることになる。ここで、もし、この「物のあるがまま」が本来的に「彼」「是」の区別や「生」「死」の区別を有していたとすれば、斉同説はその効力を失うことになる。万物は実は不同であるのに、それを斉同であると見なすだけの論になってしまうからである。齊物論篇が語るよ

うな斉同説が効力を持つためには、「物」の世界それ自体の内にも「彼」「是」の区別や「生」「死」の区別があつてはならない。寓言という形ではあるにせよ、「物化」の説は、その区別が無いことを語っているのである。この意味で「物化」の説は斉同説を補完するものであると言えよう。

もちろん、このことは斉同説の補完を目的として、「物化」の説が語られたことを意味するわけではない。斉同説のような考え方を背景にする者が、人の生死にかかわる問題について寓言したものが、われわれの目に斉物論篇の斉同説を補完するものとして映るに過ぎない。「物化」の説が語られた目的は、上の金谷氏の言葉を借りれば、やはり「死生」の「克服」、「生死の超越」にあつたと考えるべきであろう。しかし、ここにも脚注が必要になる。というのも、「物化」の説においては、「克服」され「超越」されるべき当の対象がすでに消え去つていからである。

上の a、の立場のように、死生の変化を認めながら、それを運命として平然と受け入れ、心を乱すことがない、というのは確かに生死を超越した態度であると言えよう。ちようど、獰猛な虎を目の前にしながら泰然としている人が虎の恐怖から超越していると言えるように、である。しかし、そもそも当の虎が目の前にいないならば、泰然としているからといって虎の恐怖から超越していると言えるのであろうか。斉物論篇冒頭の寓言を援用して言えば、山林のうちから、「激者、諍者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者」なる声が響いてきたとしよう。聞く人の耳によつては、それは獰猛な獣たちのうなり声に聞こえるかも知れない。そう思いこんで怯える者は、そのような獣を幻想しているのである。他方、その声が、「大塊の噫氣」が「大木百圍の竅穴」の「鼻に似、口に似、耳に似、圈に似、白に似、注に似、汚に似たる者」と奏でるハーモニーに過ぎないことを知る者は、山林

から響いてくる同じ声を聞いても泰然としているであろう。その声に獣を幻想して怯える前者よりすれば、後者の泰然たるさまは、あたかも獐猛なる獣に対する恐怖から超越しているかのように見える。しかし、後者が泰然としているのは、獣に対する恐怖から超越しているからではない。ただ、声の真のありかを知っていて、なんらの幻想を抱いていないだけのことである。同様に、われわれは死生というものがあると思ひこんでいるから、われわれの目には「物化」の説が死生を超越するものであるかのように映るに過ぎない。真に存在するのは「物化」という過程だけであることを知る者よりすれば、そこに死生に対する超越があるわけではない。「死」「生」がわれわれの名付けによる区分に過ぎないことを知っていて、それがあたかも実在するものであるかのように幻想することがないだけのことである。もちろん、われわれはわれわれの視点から逃れることはできないのであるから、われわれにそう見える以上、「物化」の説について、それを死生を超越するものとして評価するより外はない。しかし、その場合でも、死生があるとして、そこから超越しているのか、死生を幻想していないから、そこから超越しているかのように見えるのかを注記しておく必要はあろう。「物化」の説はあくまでこの後者なのである。

III

しかし、と、ここでさらに問わなければならないであろう。果たして幻想しているのはわれわれなのか、それとも「物化」の説を語る者か。もし、「物化」が現実であるとするならば、死生を幻想しているのはわれわれで

ある。が、もし、われわれが現実と思つてゐるこの死生ある世界が真に現実の世界であるならば、幻想してゐるのは、「物化」の説を語る者の方である。

どちらが幻想してゐるのかは、われわれには極めて明白なことのよう思われる。実際、われわれが住むこの世界においては、左腕が鶏に、右腕がはじき弾に変化することもないし、至楽篇が言うように馬が人に化することもない。『礼記』などには鷹が鳩に変わつたり（月令篇）、鳩が鷹に変わつたり（王制篇）することが記されているが、これも古代人の観察が十分でなかつたことを示すだけで、われわれが観察する自然界において「物化」が認められることはない。「物化」の説を語る者が誤つてゐることは論ずるまでもないことのように思われる。それが寓言によつて語られてゐることを考慮してもである。

しかし、このように「物化」の説を断罪する時、われわれは「物化」の説を語る者の基本的な視点を見落とし、改めて引用する必要はないと思われるが、それを次のようなできの悪い寓話と比較してみれば、「胡蝶の夢」を記した者がどのような視点から「物化」の説を語つてゐるか明らかであろう。

昔、莊周が一匹の胡蝶を眺めていた。ひらひらと舞い上がった刹那、化して蜻蛉になった。我が目を疑つてよく見ると確かに蜻蛉である。と思つた矢先、また胡蝶に化した。まるで夢でも見てゐるかのようであるが、さて、これはもともと胡蝶であつたものが蜻蛉に化したのか、もともと蜻蛉であつたものが胡蝶に化したのか。

このできの悪い寓話において、莊周は変化する胡蝶（蜻蛉）を外から観察する立場にある。それに対して「胡

蝶の夢」の寓話においては、莊周は変化する立場に自らを置いてその変化を眺めているのである。夢という装置に翻弄されてはならない。この説話において見落としてならないのは、なによりもこの視点である。

夢なら覚めてしまうから、しばらくは夢という装置を外して、本当に莊周が胡蝶になつた場合を考えるとしよう。この場合にも、莊周は自分が化して胡蝶となつたことを知り得ないはずである。莊周が莊周の心を持つたまま形態だけ胡蝶に化したのであれば、莊周は自らの変化に気付いたであろう。しかし、「其の形化すれば、其の心も之と然る」（齊物論篇）である。身も心も胡蝶になつてしまうのであれば莊周は自らの変化に気付きようがない。ちょうど、一秒毎にすべての物が二倍の大きさになる世界があつたとして、その世界の内部にいる者が全くその変化に気付かないようなものである。この世界が変化しつつあることを知るのには、この世界を外部から眺める者である。同様に、莊周が胡蝶になつたことを知るのには、莊周自身ではなく、莊周を外から眺める者である。『莊子』ではないが、『淮南子』俶真篇に記された次の話がこの事情をよく伝えている。

昔公牛哀轉病也、七日化爲虎。其兄掩戸而入覘之、則虎搏而殺之。是故文章成獸、爪牙移易、志與心變、神與形化。方其爲虎也、不知其嘗爲人也。方其爲人、不知其且爲虎也。

昔、公牛哀は転化の病にかかり、七日目に化して虎となつた。その兄が戸を閉めて入つて様子を見ると、虎は襲いかかつて兄を殺してしまつた。体の模様が獣となり、爪牙も変化すると、それとともにその精神もまた変化してしまうのだ。虎である時にはかつて人であつたことを知らず、人である時には、虎になり行くことを知らないのだ。

公牛哀の兄は弟が虎になつてしまつたことを知っているのに対し、変化した当の公牛哀はその変化を知り得ない

のである。

これはちようどわれわれが自分の生前（生まれる前）と死後について語り得ないのと対応している。無から「わたし」が生じたと考えない限り、「わたし」は何ものかから化して、今の「わたし」として生まれたはずであるが、何から化してきたかを知る人はいない。また、「わたし」が無として消え去ると考えない限り、「わたし」は死して何ものかになり行くはずであるが、何になり行くかを知る人はいない。あるいは「わたし」は無から生じ、無になりゆくから、「わたし」は生前、死後を語り得ないのかも知れないが、たとえ、何ものかから化して「わたし」になり、また何ものか化し行くとしても、その変化の内にある「わたし」には、その変化を知り得ず、また語り得ないのである。その変化を外部から眺める者には、何から何への変化を観察できる変化であつても、その変化の内部にいて外部からの視点を持ち得ない者にとつては、まさに、「且つ方将まに化せんとするに、悪ぞ化せざるを知らん。方将に化せざらんとするに、悪ぞ已に化せしを知らんや」（大教師篇）であつて、自分がいま化しているのか、化し終わっているのかすらわからないのである。

この生前、死後の化については、化する「わたし」が何から化し、何へ化しゆくかを知らないのみならず、どういうわけか、この世の誰もが、その変化をはつきりと確認することができない。「わたし」が生前何であつたかは親ですら知らないし、「わたし」の死を嘆き悲しむ人々も「わたし」が死後何に化したかを知らない。あの世に生まれ変わっているのと漠然と了解されているのかも知れないが、あの世があることを確かな形で知っている人もまたいないのである。無から「わたし」が生じ来たり、無へと「わたし」が消え去るとは考えず、またあの世の存在を仮定しないのであれば、「わたし」はこの世の何ものかから化し来たり、この世の何ものかへと化し

去るのである。鼠の肝に化し去るのか、蠅の前足に化し去るのか、それをはずきりと見届けてくれる人は誰もいないのではあるが。

この「変化を見届ける人がいない」のをうまく表現しているという点で、かの「胡蝶の夢」は死をよく寓意した寓話と言えるであろう。莊周が夢に胡蝶になったにせよ、胡蝶が夢に莊周になったにせよ、その夢での変化を外部から眺め得る者はいない。死して何ものかに化しゆく「わたし」がその化を知り得ないことを示すと同時に、その化を外部から見届ける人もまたないことを、かの「胡蝶の夢」は寓意しているのである。さきのできの悪い寓話が何らかの化を語っていないながら「物化」の説と無縁であるのは、この二点が全く寓意されていないからである。

さて、「物化」の説を語る者は、かように自ら変化するものの立場に身を置いて「物化」を思考している。だから、「物化」の過程は不可知であるし、何に化し行くかも知り得ない。ここで求められるのは、「化に若しいて物と爲り、以て其の知らざる所の化を待つのみ」（大宗師篇）と、その知り得ない「化に若しう」ことであり、「物の化を命とする」（徳充符篇）ことだけである。しかし知り得ないとして、何も「物化」の過程を示さなければ、「物化」を他者に語ることができない。そこで寓言としてそれを示すのである。

至楽篇の「機」より出でて「機」に入る過程は、これを観察された万物の変化の過程として見るならば全く荒唐無稽のものである。「胡蝶」が「鶻掇」に化すことが観察されることなど、現実にはあり得ない⁹¹⁾。卵から芋虫、蛹と変化して成虫となった胡蝶は胡蝶の卵を産み、その卵からはまた胡蝶が生まれる。胡蝶が胡蝶を生むのがわれわれの観察である。しかし、これを变化する胡蝶に身を置いて考えるならばどうであろう。卵であつた「わた

し」は、孵化して芋虫としての「わたし」となる。何度かの脱皮の後、蛹としての「わたし」に化し、再び脱皮して胡蝶としての「わたし」となる。そして外から見れば一匹の胡蝶の死にしか見えない化を経て、さて「わたし」は今度は何になり行くのか。確かなことは何一つ言えないが、寓言として語るならば「鳩撥」に化するとは言い得よう。「この世」のものはすべて何ものからか化し来たり、何ものかへと化し行く以上、「鳩撥」に化する可能性はあるのである。

万物の変化に対して、変化を外側から観察するわれわれの視点と、いわば変化を内側から理解する「物化」を語る者の視点、この両者の視点の違いを理解するならば、われわれはもやはそう簡単に「物化」を幻想として退けることはできなくなる。「物化」を語る者の視点に立つならば、「物化」の説は、少なくとも可能性としては成り立ち得るのである。これが可能性としてすら成り立たないことを示そうと思うならば、少なくとも、自分の死後についてくらはは、はつきりと、何になり行くか、或いは、なり行かないかを明らかにできなければならぬ。これが明らかにされない以上、自分が死後に鼠の肝に化する可能性は排除されないのである。そして、この可能性が排除されない以上、自分が「死」と思いこんでいるものが単なる「物化」の一過程に過ぎない可能性もまた排除されないのである。

しかし、同様に、「物化」の説もまた一つの可能性に過ぎない。「物化」の説を語る者と同じ視点に立ったとしても、「物化」の説とは異なる説を語ることはできる。その最も単純なものは、変化を通じて「わたし」が不変であるとするものであろう。肉体の死は訪れても「わたし」は死ぬことなく、あの世で生まれ変わるか、もしくはこの世で別の肉体を得て生まれ変わると考えるものである。しかし、すでに見たように「物化」の説はこのよ

うな不変な「わたし」を立てない。どうして、これを立てなかつたのか確かなことはわからないが、おそらく斉同説的な考えが念頭にあつたからであろう。そして、このような不変なる「わたし」のみならず、そもそも「わたし」や「いのち」を語る、そのようなもの言いがほとんど意味を持ち得ない地点にまで、「物化」の説を語る者は進んでいったのである。

IV

さて、「物化」の説についての考察はひとまずこのあたりで終えてよいであろう。ただ、論を終えるに先立つて次の一点はここで指摘しておきたい。「物化」の説における視点が、やはり何ほどか内篇的なものを代表しているという点である。内篇をひとまとまりのものとして、外雑篇と対置するのは、『莊子』の文献批判の立場からすれば大雑把な対比に過ぎるであろうが、それでも、たとえば、外雑篇にあらわれる「性」字が、内篇にはあらわれないことなど、両者の間には比較的明瞭な差異が存在している。この「性」字の有無の差などは、上の視点の強弱と明らかに関連しているのである。

外雑篇にあらわれる「性」とは、馬蹄篇に「馬は、蹄は以て霜雪を踐むべく、毛は以て風寒を禦ぐべく、草を齧み水を飲み、足を翹げて陸ねる、此れ馬の真性なり」とあるように、大雑把に言えば、その物の本来あたえられた、それゆえ本来あるべき「生のあり方」のことである。それゆえ、外雑篇で「性」を語る部分では、「其の性

命の情を失わず」(駢拇篇)「其の性を淫せず」(在宥篇)「其の性に反えるのみ」(繕性篇)等、他物に対して、自らに對しても、この「性」を失わないようにすることが求められることになる。

このような「性」は「物化」の説にとどまる限り、決して語られることはない。ここでは、人にせよ、馬にせよ、それぞれの個物はそれぞれの「物化」の過程のなかでたまたま現れてきたものに過ぎない。それらを「人」「馬」等としてくるのは、われわれが勝手にそうくくってそこに「人」「馬」といったレッテルを貼り付けているだけのことである。そこでは同じレッテルを貼られたものが、同じ「生のあり方」をしているという保証すらないのである。

それに対して「性」が語られる場合には、すでに類において固定された「生のあり方」があることが前提とされている。ここではもはや「物化」を内側から眺めてその不可なる化に身を委ねるような考え方は背後に退いてしまっている。逆に、万物のあり方を外側から眺めてそこに秩序を見いだし、その秩序に身を委ねるような考え方に立っているのである。そして、そのような秩序の一つとして「性」が語られているのである。

「物化」の説が外雜篇において語られていることから知られるように、万物の変化の内側に身を置いてその変化に身を委ねるような考え方が外雜篇において消え去ってしまうわけではない。しかし、それ以上に万物の変化を外側から眺めてそこに秩序を見いだす思考が外雜篇においては前面に繰り出して来る。内篇の「物」が力オスであるのに対して、外篇の「物」がコスモスとしての様相を呈してくることはすでに指摘されているが⁽¹⁾、その原因の一端はこの視点——万物の変化を内側から眺めるか、外側から眺めるかの視点の相違に求められるのである。

注

- (1) 「物化」なる語は『莊子』中に三箇所しか現れない(齊物論篇、天道篇、刻意篇)。ここでは下に引用した大宗師篇の章に典型的に見えるような、物が他物に転化する説を総称して「物化」の説と呼ぶ。『莊子』中でこのような「物化」を語る部分については、池田知久『老莊思想』(放送大学教材、二〇〇〇) 8 「物化」・転生・輪廻の思想」にはぼ網羅されている。なお、同氏が「物化」について専論したものに、「『莊子』の「物化」について」(津田左右吉研究会『思想の研究』創刊号、一九六七)がある。
- (2) 『莊子』のテキストは『続古逸叢書』所収の『宋本南華真經』を用いる。また、以下、『莊子』からの引用については篇名のみ記す。なお、「子犁」の「子」は諸本により補った。
- (3) 原文は「庸詎知吾所謂吾之乎」。朱桂曜等の説により「之」下に「非吾」を補う。陳鼓應『莊子今注今訳』(中華書局、一九八三)参照。
- (4) この部分の訳は金谷治『莊子』(岩波文庫、一九八二)に依る。ただし、一部文字を原文にそろえた部分がある。
- (5) 池田知久『莊子(下)』(学習研究社、一九六八)知北遊篇の補注参照。
- (6) 金谷治『莊子』における死生観」(『内野博士還暦記念東洋学論集』一九六四、のち『死と運命—中国古代の思索—』(法蔵館、一九八六)所収)。

(7) 前掲金谷論文では、上に引いた「物化」の説を語る部分のすべてについて言及されているわけではない。「物化」を「やむを得ない運命」と見なすならば、その一部は a、に分類すべきであるのかも知れない。なお、浅野裕一『『莊子』内篇の死生観に対する私見』（東北大学中国文史哲研究会『集刊東洋学』28、一九七二）は a、b、をまとめて「同一の範疇に属する思考として分類する事」を提案している。

(8) 齊物論篇を中心とした『莊子』の認識論や「知」の問題についての過去の研究については、李承律『『莊子』の「知」とその思想的展開——『莊子』中の歴史叙述および歴史観の考察を中心にして——』（東京大学中国哲学研究会『中国哲学研究』第13号、一九九九）に詳しい。

(9) この理解は石田秀実「莊子における「物」」（東北大学中国文史哲研究会『集刊東洋学』43、一九八〇）による。

(10) 「月令」の「鷹化して鳩と為る」よりすれば、「機」から「機」に転化する過程のうち、いくつかは現実を観察できるものとして理解されていた可能性はあるが、この話が全体として寓言であることは動かないであろう。

(11) 『莊子』内篇の文献批判については、金谷治『『莊子』内篇について』（『日本中国学会報』第5集、一九五三、のち『金谷治中国思想論集【中巻】儒家思想と道家思想』（平河出版社、一九九七）所収）参照。

(12) 注9の石田論文参照。

〔付記〕 本論は二〇〇四年一〇月九日、韓国・大邱・啓明大学校で行われた第一次道家哲学国際学術大会

(主題…道家哲学斗生命思想)において発表した原稿を書き改めたものである。