

# 『莊子』における「生前死後」の思想

——「胡蝶の夢」寓話を中心として——

林 尚美

はじめに

『莊子』には有名な「胡蝶の夢」という寓話がある。その全文は次のとおりである。

昔者、莊周、夢為胡蝶。栩栩然胡蝶也。自喻適志与、不知周也。俄然覺、則遽遽然周也。不知、周之夢為胡蝶与、胡蝶之夢為周与。周与胡蝶、則必有分矣。此之謂物化。

〔昔、莊周、夢に胡蝶と為る。栩栩然として胡蝶なり。自ら喻みて志に適うか、周たるを知らざるなり。俄然として覺むれば、則ち遽遽然として周なり。知らず、周の夢に胡蝶と為るか、胡蝶の夢に周と為るかを。周と胡蝶とは、則ち必ず分有り。此を之れ物化と謂う〕（『莊子』齊物論篇）

世の中の常識では、夢と現実とは区別されており、夢から覚めた世界が現実であり、夢で見る世界は現実ではない。莊子はこの常

識に対して疑問を投げかける。夢から覚めた世界が実は現実ではなく、夢の中の世界が現実であるかもしれない。この可能性を否定することができるだろうか。このことから、「一般に「胡蝶の夢」は、夢と現実とが区別できないことのたとえとして使われる。しかし、この寓話はそれだけを述べるのではない。

夢の中の蝶が本当の自分なのか、それとも夢から覚めた莊周が本当の自分なのかを「知らず」、分らないと言う。しかし、そこには必ず違いがあり、それを「物化」と言う。この寓話にはこのような文が続いているのである。このうち、「物化」という言葉の意味が定まらないために、この寓話はこれまで様々な解釈がなされてきた。主には、自他の区別のない境地、変化を超越した境地を説き、それを理想の生き方とする解釈であったが、近年、ある主体の夢と現実の混淆を説くのではないとする説や、万物の転生を説いたものとする解釈も現れることとなった。これらの解釈により、「胡蝶の夢」寓話に対する理解は従来とは異なるものとなった。本稿は、「胡蝶の夢」寓話のこれまでの解釈を整理したうえで、近年出された主体の解体説や転生説の検討を行い、こ

の寓話に意図された新たな解釈の可能性について考えたい。

## 一 「胡蝶の夢」 寓話の解釈

「胡蝶の夢」 寓話はこれまでどのように読まれてきたのか、代表的な翻訳書を取りあげて確認したい。

まず、金谷治『莊子』はこの寓話を、「むかし、莊周は自分が蝶になった夢を見た。楽しく飛びまわる蝶になりきって、のびのびと快適であったからであろう。自分が莊周であることを自覚しなかつた。ところが、ふと目がさめてみると、まぎれもなく莊周である。いつたい莊周が蝶となつた夢を見たのだろうか、それとも蝶が莊周になつた夢を見ているのだろうか。莊周と蝶とは、きつと区別があるだろう。こうした移行を物化（すなわち万物の變化）と名づけるのだ」<sup>①</sup>と翻訳し、『物化』すなわち万物の變化とは要するにこうしたもので、因果の關係は成立せず、莊周と胡蝶との間には一応の分別相違はあつても絶対的な變化というべきものはない。莊周が胡蝶であり、胡蝶が莊周だという境地、それがここで強調される世界である」<sup>②</sup>と言う。つまり、變化には因果關係が成立しないため、あらゆる變化を受け入れるべきだということを書いた寓話だとしている。

次に、森三樹三郎『老子・莊子』は、「いつか莊周は、夢のなかで胡蝶になつていた。そのとき私は嬉嬉として胡蝶そのもので

あつた。ただ楽しいばかりで、心ゆくままに飛びまわつていた。そして自分が莊周であることに気づかなかつた。ところが、とつぜん目がさめてみると、まぎれもなく莊周そのものであつた。いつたい莊周が夢の中で胡蝶になつていたのか、それとも胡蝶が夢の中で莊周になつていいのか、私にはわからない。けれども莊周と胡蝶とは、たしかに区別があるはずである。それなのに区別がつかないのは、なぜだろうか。ほかでもない、これが物の變化というものだからである」<sup>③</sup>と翻訳したうえで、「人生を夢にたとえることは多いが、これはその最も早い例である。だが、人生を夢まぼろしにたとえるものは、人生のはかなさを嘆くのが普通であるが、莊周はそうではない。夢と現実とを区別して、現実には執着するのは相対差別の立場である。夢も現実も一つの変化のあらわれであるとし、二つながらに肯定するのが万物斉同の立場である」<sup>④</sup>と述べる。つまり、現実という一方だけに執着することを否定する、万物斉同の立場について述べた寓話だとするのである。

野村茂夫『莊子』は「以前のことに、わたしは夢で胡蝶となつた。ひらひらと楽しく舞い飛ぶ胡蝶であつた。自分でもうれしくて気分がびつたりと合つていた。莊周という人間であることなどすっかり忘れていた。ところがはつと目が覚めると、これはしたり、自分は莊周ではないか。しかし、どうもよく分からないのだ、わたしは莊周が夢の中で胡蝶となつていたのか、あるいは実は自分は胡蝶であつて、それが夢みて莊周になつていいのか。莊周と胡蝶

とは確かに形の上では区別があるのだが。これが物ごとの変化というものか」<sup>③</sup>と翻訳し、「形態上の変化は表面的なものにすぎない。……いかなる形態をとうとうと、その時々を姿をよしとして認めよ」<sup>④</sup>と述べている。ここでは、形の上での変化は表面的なものであるため、それに惑わされることのない態度の大切さを説いた寓話であるとされる。

赤塚忠『莊子』は、「あるとき、莊周が胡蝶になつた夢を見た。ひらりひらりと美しく飛び回っている胡蝶であつた。これは思うがままであるわいと喜んで、この身が莊周という人間であることなどいっつこうに思い浮かばなかつた。突然に目が覚めると、驚いてきよらぎよらと辺りを見回している莊周であつた。さて、莊周が胡蝶になつた夢を見たのであろうか、それとも胡蝶が莊周になつた夢を見ているのであろうか、どちらか分からない。莊周と胡蝶では必ず区別があるはずである。「だが、どのようにしてその区別をつけるのか。」このようにそれがあるに似てしかもその定めのないのが、物事の絶え間のない移ろいというものだ」<sup>⑤</sup>と翻訳し、「莊周が胡蝶になつた夢を借りて、世の中の物事の変化について、深く思索することを求めているものである」<sup>⑥</sup>と述べ、変化についての思索を求めたものだとして解釈している。

福永光司『莊子』は、「莊子における夢と現実の混淆、現実の夢への混沌化―に注目すべきであろう。莊子にとっては、夢も現実も、それを『分有り』とみるのは人間の分別であつて、実在の世界では、いわゆる夢も、いわゆる現実も、道―真実在―

の一持続にすぎない。自己と胡蝶とは確かに同じ物ではないが、そうかといつて一を夢とし、一を現実とする必要はどこにもないのである。胡蝶となれば胡蝶である自分を楽しみ、莊周であれば莊周である自分を楽しむだけで、胡蝶が莊周になつたのか、莊周が胡蝶になつたのか、そんなことはどうでもよい問題である。ところが世俗の人間は夢を現実と区別し、人間を胡蝶と区別する。……莊子は『知らず、周の夢に胡蝶となれるか、胡蝶の夢に周となれるかを』という。『知らず』と答える莊子は、夢と現実の混淆の中で生きたる混沌としての道を、生きたる混沌として楽しむというのである」<sup>⑦</sup>とし、「一切存在が常識的な分別のしがらみを突きぬけて、自由自在に変化しあう世界、いわゆる物化の世界こそ実在の真相なのである。人間はただその与えられた現在として、楽しく逍遙すればよい」<sup>⑧</sup>と解説して生きたる方を説いたものだとするのである。

## 二 「胡蝶の夢」と「主体の解体」

以上の解釈はいずれも、この寓話は、際限なく続く変化を變化のままに受け入れて生きるべきことを説くものだとしている。ただし、なぜ受け入れるべきであるかの根拠については、違いが見られた。金谷『莊子』は、変化には因果関係がないからだとした。森『老子・莊子』は、万物は斉同であるからだとした。野村『莊

子』は、形態上の変化は表面的だからだとした。赤塚『莊子』は、根拠への思索は読者に委ねられているとした。福永『莊子』は、変化による違いはいつでもよい問題だからだとした。このように、変化の本質についての分析には違いが見られるものの、これらの解釈に共通しているのは、生きる主体があり、その主体が変化に左右されずに逍遙として生きていくことが理想として説かれているとする点である。

このような従来の解釈に対し、橋本敬司「莊子の胡蝶の夢―物化の構造と意味―」<sup>(1)</sup>は、「莊子における夢とは、夢と現実の混淆を説くものではなく、確かな存在として認識されている現実世界が幻想であることに気づかせる場でありレトリックだったのである」と反論し、「物化」を「道が、莊周あるいは胡蝶といった全ての物において限定的に自己を顕現すること」とまとめ、「胡蝶の夢」は「目の前の現実の世界を虚構する人間の小賢しい知や言語を頼るのではなく、人間の認識とその主体を解体し、道を実感し受けとめ道そのものの変化に身を委ね、物としてのカラダにおいてその生を生きることを説いた寓話」という新しい解釈を提出した。<sup>(2)</sup>

従来の説が、「主体」を中心として「主体」が変化に惑わされずに生きていくべきことを説いたと解釈したのに対し、橋本「莊子胡蝶の夢」は、人間の認識とその主体を解体し、人間という「主体」も「道」の変化の現れの一つであることを説いたものだとするのである。そしてその根拠として、齊物論篇の次の記述を挙げ

ている。

夢飲酒者、且而哭泣、夢哭泣者、且而田獵。方其夢也、不知其夢也。夢之中又占其夢焉、覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以為覺、窃窃然知之、君乎、牧乎、固哉。丘也與女、皆夢也。予謂女夢亦夢也。

〔夢に酒を飲む者は、且にして哭泣し、夢に哭泣する者は、且にして田獵す。其の夢みるに方りては、其の夢なるを知らず。夢の中に又た其の夢を占い、覺めて而る後に其の夢なるを知る。且つ大覺有りて而る後に此れ其の大夢なるを知るなり。而るに愚者は自ら以て覺めたりと為し、窃窃然として之を知れりとして、君となし、牧となす。固なるかな。丘と女と、皆夢なり。予、女を夢と謂うも亦た夢なり〕

夢を見ている間は、それが夢であることが分からないように、現実を生きている間も現実が現実であるかは分からないのである。愚者は現実をそのまま現実と決めているが、私とあなたのあるこの現実の世界は夢の世界かもしれず、その夢の世界もまた夢かもしれないのである。この記述は、橋本「莊子胡蝶の夢」も指摘するように、「主体」が変化する世界を眺めているのではなく、「主体」もまた変化に委ねる立場から捉えられたものである。

『莊子』には他にも、「偉なるかな、造化。又た將に奚にか汝

を以て為さんとする、將に奚くにか汝を以て適かしめんとする。汝を以て鼠の肝と為すか、汝を以て虫の臂と為すか」（偉哉、造化。又將奚以汝為、將奚以汝適。以汝為鼠肝乎、以汝為虫臂乎。）（『莊子』大宗師篇）というように、「主体」のない変化に身を委ねる記述が見られる。

### 三 「胡蝶の夢」と転生

池田知久『莊子』は、「胡蝶の夢」寓話に「万物の転化・転生はあたかも夢のようだ」という題をつけ、「かつて莊周（本書の作者。姓は莊、名は周）は、夢の中で胡蝶となつた。ひらひらと舞う胡蝶であつた。己の心にびたりと適うのに満足しきつて、莊周であることを忘れていた。ふつと目が覚めると、きよろきよろと見回す莊周である。莊周が夢見て胡蝶となつたのか、それとも胡蝶が夢見て莊周となつたのか、真実のほどは分からない。だからと言って、莊周と胡蝶は同じ物ではない、両者の間にはきつと違いがある。物化（ある物が他の物へと転生すること）とは、これを言うのである。」<sup>13</sup>と翻訳する。

さらに、池田知久『道家思想の新研究』<sup>14</sup>では、「胡蝶の夢」に出てくる「物化」とは、「莊周という人間の死がそのまま空無に帰してしまうのではなく、死後に胡蝶という『物』となつて再び生じ、また胡蝶の死がそのまま空無に帰することなく、死後に

莊周となつて再生する、という内容の転生である。そして、作者がこのような転生としての『物化』を莊周の夢とともに述べているのは、我々人間が夢を見て何かになるという日常の平凡な体験を根拠にして、人間という存在者が死後に他の『物』となつて転生するという思想が、荒唐無稽な空想などではなく、真実である可能性を主張するためであつた」<sup>15</sup>とし、この寓話は「あらゆる存在者の死と転生という思想の、真実である可能性を主張するために書かれたと考えられる」<sup>16</sup>と結論する。

その根拠は、大宗師篇に出てくる「成然寐、遽然覚」という表現が「明らかに『寐』が人間としての死を比喻し、『覚』が他『物』となる転生を比喻」<sup>17</sup>しており、これと「胡蝶の夢」の「俄然覚、則遽遽然周也」を同一表現だと見なすところにある。つまり、夢から覚めることが「転生」の比喻となつていふところである。<sup>18</sup>また、『物化』や転生とは、『陰陽』二氣が集まることによつてある『物』が生まれ、その『氣』が散ずることによつてその『物』は死ぬが、しかし、その『物』を構成していた『氣』はそのまま消滅してしまうのではなく、再び（一つまたは二つ以上の）他の場所に集まつて（一つまたは二つ以上の）他の『物』となつて転生していく<sup>19</sup>とする。その典型として知北遊篇の記述を挙げる。それは以下のようなものである。

生也死之徒、死也生之始、孰知其紀。人之生、氣之聚也。聚則為生、散則為死。若死生為徒、吾又何患。故万物一也、是

其所美者為神奇、其所惡者為臭腐、臭腐復化為神奇、神奇復化為臭腐。故曰、通天下一氣耳。聖人故貴。」

〔生や死の徒、死や生の始め、孰か其の紀を知らん。人の生は、氣の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。若し死生を徒と為せば、吾又た何をか患えん。故に万物は一なり。是れ其の美とする所の者を神奇と為し、其の惡とする所の者を臭腐と為すも、臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰く、天下を通じて一氣のみ、と。聖人は故に一を貴ぶ、と〕〔『莊子』知北遊篇〕

生は死の仲間であり、死は生の始まりである。それは、氣が凝集することゝ生となり、氣が離散することゝ死となるからである。だから、その意味で万物は一つなのである。また、そのように生と死が仲間であるにも関わらず、生と死に価値の差を持ちこみ、感情を揺さぶられる必要はないのである。このように斉同思想を述べた後、「天下を通じて一氣のみ」とし、すべては一氣の聚散の結果にすぎないことを説いている。「生は死の始め」とあり、またその説明に、「臭腐」が「神奇」となり、「神奇」はまた「臭腐」となりと変化についての記述がある。これにより、これもまた転生を説いたものだと言う。<sup>(20)</sup>

#### 四 転生と「主体」

末永高康「物化小考」<sup>(21)</sup>もまた、この寓話に「転生」の可能性を探るものである。ただし、「転生」とは『わたし』というまとまりが保存される形の生まれ変わり<sup>(22)</sup>が想定されるが、大宗師篇の「物化」の例<sup>(23)</sup>では、子来という人間が鼠の肝や虫の前足になるという喩えがなされているため、単なる転生を語ったものではないとする。さらに、至楽篇で語られる様々な転化<sup>(24)</sup>を「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」<sup>(25)</sup>ものであると説明し、一つの「いのち」の連続を語ったものとみることができず、「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<sup>(26)</sup>とする。つまり、莊子の説く変化はいわゆる「転生」ではないとする。また、そのような「物化」の説が「氣」の思想を背景にしていることについて、「天下を通じて一氣のみ」(知北遊篇)と言われるような変化の場においては、『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<sup>(27)</sup>と言う。

さらに分析は続き、「胡蝶の夢」寓話の「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」点に注目し、『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ように「変化を見届ける人がいない」のをうまく表現している<sup>(28)</sup>点で「死をよく寓意した寓話」と評価する。<sup>(29)</sup>以上より、

『莊子』の「物化」の説は「齊同説的な考えが念頭にあった」ものであり、「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」というような普遍的な一主体を考えているものではないため、この寓話を、転生をあらわしたものと見なすことはできないと結論する。つまり、輪廻や転生とは「普遍的な一主体」が繰り返す生死であり、莊子の転化の説はこれに当たらないと言っているのである。

既に見たように、橋本「莊子の胡蝶の夢」もまた「胡蝶の夢」において「主体が解体」されているとしていたが、末永「物化小考」も同じ立場に立ち、普遍的な主体はなく、変化を見届ける人もいないので、変化を捉えようがないとするのである。

## 五 輪廻・転生の定義

死後、「道」のはたらきによつて様々に変化していくという考えは確かに『莊子』の中に見られたが、それが輪廻・転生であるかどうかは、輪廻の定義の問題にあるように思われる。そもそも「輪廻」とはどのようなものなのか、ここで確認しておきたい。

『日本国語大辞典』では、「輪廻」を「(一)仏語。回転する車輪が何度でも同じ場所に戻るように、衆生が三界六道の迷いの世界に生死を繰り返すこと。(二)同じことを繰り返すこと」とし、「輪

廻転生」を「回転する車輪のように、衆生が三界六道の世界に流転して生死をくりかえすこと」としている。<sup>28)</sup>

また、『岩波 哲学・思想事典』は、輪廻を表すサンスクリット語の「samsara」は「流れる」ことから『さまざま(生存)の状態をさまざま』ことを意味し、生ある者が生死を繰り返すことを指す」と説明している。<sup>29)</sup>他に、「哲学辞典」は「輪廻」とは「輪廻転生」であり、「輪廻転生」とは「車輪が廻転してどまることのないように、衆生が、邪執、謬見、諸煩惱、業などのため、三界六道に死んでは生まれ、また死んで、生死を限りなく継続してゆくことをい、その間、衆生は多劫にわたり無数に苦悩を受けねばならない」とする。<sup>30)</sup>仏教用語としての意味を確認すると、『広説佛教語大辞典』では、「流転ともいう。原意は流れること。インド古来の考え方で、生ある者が生死を繰り返すことをいう。衆生が迷いの世界に生まれかわり死にかわりして、車輪のめぐむるようにとどまることのないこと。果てしなくめぐりさまようこと。仏教では、迷いの世界のこと、三界(欲界・色界・無色界)・六道(地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上)に生死を繰り返すことをいう」<sup>31)</sup>と定義している。

さらに、『事典哲学の木』は、死後の世界と転生について、「死後の世界と生まれ変わる転生とは不可分に結びついている。死後の世界への絶対的な信頼がなければ転生という観念は生まれえない」<sup>32)</sup>と述べている。

以上、代表的な辞書の定義を見たが、輪廻・転生はいずれも生

と死を繰り返すことという点で共通する。その生と死を繰り返す存在はどのように捉えられているかと言うと、「生あるものが生死を繰り返す」、「衆生が限りなく生死を継続する」と言われるように、どの定義も「生あるもの」という「主体」の存在が前提となつていたのである。また、最後に引用した『事典哲学の木』では死後の世界への信頼を転生の条件としていた。

## 六 変化と「主体」

輪廻・転生の必要条件である、「生あるもの」の生死の繰り返す、死後の世界への信頼の二点について、『莊子』において考えてみたい。既に見たように、『莊子』大宗師篇には、死後、鼠の肝や虫の腕になるといった変化が自分の身に起こっても、その変化に身を委ねればよいとする記述があり、変化への絶対的な信頼が見られる。その信頼がある以上、死後の世界への信頼もあると言えらるだろう。

また、『莊子』において、莊子の妻が亡くなったときの話に次の記述がある。

察其始、而本無生。非徒無生也、而本無形。非徒無形也、而本無氣。雜乎芒芴之間、變而有氣。氣變而有形、形變而有生、今又變而之死。是相与為春夏秋冬夏四時行也。

〔其の始めを察するに、もと生無し。徒に生無きに非ずして、

もと形無し。徒に形無きに非ずして、もと氣無し。芒芴の間  
に雜わり、變じて氣有り。氣變じて形有り、形變じて生有り、  
今又た變じて死に之く。是れ相い与に春夏秋冬夏、四時の行り  
を為すなり。〕（『莊子』至樂篇）

ここでも死後の変化、死後の世界への信頼が見て取れる。では、輪廻・転生のもう一つの条件である「生あるもの」の生死の繰り返すについてはどうだろうか。  
既に見たように、『莊子』は「生」と「死」を同じものとし、兩者を区別しなかつた。生と死という枠組みを越えた、「氣」の変化と捉えたのである。「天下を通じて一氣のみ」（知北遊篇）とあつたように、この世界のあらゆる現象は一つの「氣」の離散集合凝集によつて現れる変化にすぎないのである。また、『莊子』は人間がどのように生成されているのかについて言及している。

中国有人焉。非陰非陽。処於天地之間、直且為人、將反於宗。自本觀之、生者暗醜物也。雖有寿夭、相去幾何。須臾之說也。奚足以為堯桀之是非。

〔中国に人有り。陰に非ず陽に非ず。天地の間に処り、直だ且く人と為り、將に宗に反らんとす。本自り之を觀れば、生なる者は暗醜の物なり。寿夭有りとも雖も、相い去ること幾何ぞ。須臾の說なり。奚ぞ以て堯桀の是非を為すに足らん。〕

（『莊子』知北遊篇）



この記述もまた、天地の空間の中で、しばらくの間、人間となつてまたもとの形のない状態に戻っていくことを言う。一人の人間が生きている時間は、「道」の立場からすると瞬時のことなのである。この記述はさらに人間が陰氣、陽氣のどちらか一方で形成されているのではなく、陰陽二氣の混濁でできあがつたものであることを言う。ここからも人が「氣」の変化の過程で生まれてくるものであるとする考えが見取れる。

次に至楽篇の記述<sup>(34)</sup>を見たい。この記述は池田『道家思想の新研究』、末永「物化小考」<sup>(35)</sup>がともに引くものであるが、長くて分かりにくい記述なので、金谷『莊子』の翻訳をそのまま以下に記したい。

「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。そこで水の中では繼（？）<sup>(36)</sup>となり、水辺の湿地では蛙蟻の着物とよばれる青苔になり、丘陵のうえに生えたと陵鳥となる。この陵鳥が腐つた土で育つと鳥足という草になるが、その鳥足の根は蟻螻となり、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、籠の下で生まれる。そのありさまは「蝶の皮を」ぬいだようであつて、その名は鳩掇という。鳩掇の虫は千日たつと鳥になつて、その名は乾余骨という。乾余骨の唾が斯弥という虫になり、その斯弥は食醢という羽

虫になる。願輅はこの食醢（と黄輓）から生まれ、黄輓は九猷から生まれ、「九猷は贅芮から生まれ」贅芮は腐蟪より生まれる。「みな小さい羽虫である。さらに腐蟪の虫は羊奚という草から生まれるが、その」羊奚は筍もできなくなった老竹といつしよになつて青寧という虫を生み出し、青寧は程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。「一貫した無窮の変化があるだけで、生死はない。それがこの世界の真実なのだ」<sup>(38)</sup>

ここでは様々な変化が記されているが、この変転を末永「物化小考」は「転化」と言い、池田『道家思想の新研究』は「転生」と言う。<sup>(37)</sup>しかし、ここで注目されるのは、万物に生物以外も含まれていることである。<sup>(38)</sup>さらに、この寓話の最後に見える「万物は皆な機より出でて、皆な機に入る」という記述にも注意したい。万物はすべて同じ「氣」からできており、例えば「鳥足」という草の根が「蟻螻」という虫になるといふことは、「鳥足」の草の根が一度、「氣」となつて散らばり、その散らばつた「氣」が変化して、「蟻螻」という虫になることなのである。これは「氣」の変化とは、「ひとつの生命体」としての変転ではなく、あらゆる物があらゆる要素として離散集合を繰り返して、「ある物」からまた別の「ある物」へと転じていくことだと考えられるのである。

ある。金谷『莊子』が訳の最後で「一貫した無窮の変化があるだけで、生死はない。それがこの世界の真実なのだ」と補足しているように、その変化は生や死の枠組みで捉えられているものではないと思われるのである。

以上から、『莊子』の変化には輪廻・転生の条件となる「生ある主体」の生死の繰り返しという観念はないと言えるのである。

#### おわりに―『莊子』における「生前死後」

金谷治『死と運命』は、『莊子』の死生観を以下のようにまとめている。

I 生命をいとおしんで、養生ないし貴生を説くもの。(素朴

に肉体の養生を考える立場と、それを越えて内なる「精」

「神」を主とする立場とがある。)

II 不老不死の神仙思想に関係があるとみられるもの。

III 生を苦しいものとして、死の賛美を説いたとみられるもの。

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。

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。これには「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。

そして、『莊子』の死生観を四つに分類しながらもI、II、IIIの考え方はIVの考え方に収束するとし、IVの中でも齊物論の考え方を踏まえたcが『莊子』哲学の中心的思想だと述べる。<sup>(20)</sup>これが『莊子』の死生観の通説である。「胡蝶の夢」寓話の従来の解釈は、IVのcに当てはまるものであろう。また、本稿で見てきた転生と捉える解釈は、当てはめるのであればIVのbであらう。ただし、金谷『死と運命』がまとめている死生の変化とは、生きている間の「生」とその生の終わりの「死」への変化に重点が置かれ、そこから「生」の終わりをめぐる問題として『莊子』の思想を捉えているように思われる。

転生という場合も、「生ある主体」の死後の生まれ変わりを主に想定しているように思われる。しかし、『莊子』では、死後の変化と同様に、生前からの変化も説かれているのであった。既に見た「孰か其の紀を知らん」という一節もそうであるが、次の記述はより明確にそのことを述べている。

孟孫氏不知所以生、不知所以死。不知就先、不知就後。若化為物、以待其所不知之化已乎。且方將化、惡知不化哉。方將不化、惡知已化哉。

〔孟孫氏は生くる所以を知らず、死する所以を知らず。先に就くを知らず、後に就くを知らず。化に若いて物と為り、以て其の知らざる所の化を待つのみ。且れ化するに方將りては、悪くんぞ化せざるを知らん。化せざるに方將りては、悪くんぞ己に化せるを知らん。〕(『莊子』大宗師篇)

生前、自身が何物であったかは分からない。変化して「生ある物」となり、「生ある物」の死を迎えて、別の何物かへと変化していく。しかし、変化した後では変化する前のことは分からず、変化する前には変化した後のは、分からないのである。分かるのは「その物」である時だけである。ここでもまた変化は、「生あるもの」という「主体」の変化とは捉えられてはいない。

『莊子』の死生觀をこのように捉えようと、「胡蝶の夢」寓話もこのことを意図していると考えることができる。莊周である前は、蝶であった。さらにその蝶である前は莊周であった。このように、転生を繰り返しているのかもしれない。しかし、莊周である時、蝶であったことは分からないのであり、蝶である時、莊周であったことは分からないのである。たとえば、転生を繰り返していたとしても、今を生きている間はそのことは分からない。また、「わたしという主体」をもつ限り、「わたし以前」のこと、「わたし以後」のことは分からないのである。このことを説明するのに夢のたとえは適当であったのではないだろうか。「胡蝶の夢」寓話において、「夢から覚めること」とは主体が解体されることを意味

し、寓話の最後で言われる「物化」とは、生前、生ある主体、死後という変化を指している。この寓話はその変化を夢と現実の推移によつて説明しようとしたものである。そしてそこから一步進めて、「主体」を手放すと、生と死という区切りを越えた生前から死後をつなぐ無窮の変化が見えてくることを説いたものと捉えることも可能である。

従来、「胡蝶の夢」寓話は、すべての変化を受け入れ、また、生と死を等しく見ることと相対的な価値判断を克服するといった生き方に関わった読み方がされてきた。しかし、近年の研究成果を踏まえると、このように生前から死後への変化を夢と覚醒の推移になぞらえて説いた話として捉えることができるのである。

#### 注

- (1) 金谷治『莊子 第一冊』(岩波書店、一九七一年)、八九頁。
- (2) 前掲、金谷治『莊子 第二冊』、八九頁。
- (3) 森三樹三郎『老子・莊子』(講談社、一九九四年)、一九二・一九三頁。
- (4) 前掲、森三樹三郎『老子・莊子』、一九三頁。
- (5) 野村茂夫『莊子』(講談社、一九八七年)、一六九頁。
- (6) 前掲、野村茂夫『莊子』、一七〇頁。なお、野村茂夫は後年の翻訳である『老子・莊子』(角川書店、二〇〇四年)においても、「莊周が真実の姿なのか、胡蝶が真実の姿なのか、それは問題

ではありません。胡蝶である時は栩栩然として胡蝶になりきつていて。そして莊周であるときは莊周となつていて。そのいずれもが真実であり、己であることは変わりはないのです。今まで見てきたように、是と非、生と死などの対立があり、そして夢と現実との対立もここに提出されました。そのいずれが真の世界であるかを論ずるより、いずれをも肯定して受け容れ、それぞれの場で満足して生きればよいのです。これが万物斉同の世界に遊ぶことであります。物の変化とは表面に現われた現象面での変化にすぎません。胡蝶と莊周とが形の上では大きな違いがありながら、ともに自己という存在であることには変わりなく、さらに一歩すすめると、万物はさまざまに異なる形をもつが、すべてひとしい存在であるともいえるのです」と述べており、「自己という存在であること」を強調している。(一七一・一七二頁)

(7) 赤塚忠『莊子』(『全釈漢文大系』集英社、一九七四・七七年)、一八五・一八六頁。

(8) 前掲、赤塚忠『莊子』、一八七頁。

(9) 福永光司『莊子内篇』(講談社、二〇一一年)、一三七・一三八頁。

(10) 前掲、福永光司『莊子内篇』、一三七頁。

(11) 橋本敬司『莊子の胡蝶の夢―物化の構造と意味―』(『哲学』、広島哲学会、一九九九年)。

(12) なお、寺西光輝『円環する自己と他者―『莊子』“胡蝶の夢”をめぐって―』(『椋山女学園大学教育学部紀要』、二〇一一年)は、この解釈に対して「莊周から胡蝶へ、胡蝶から莊周へと主

客が入れ替わることの意義については重きが置かれていないように思われる」と批判し、「胡蝶の夢」を「さまざまに移り変わる『物』に執着せず、心安らかに生きるという境地へ至るまでの心理的過程を象徴的に描いた」ものとしている。これは従来の説のように、人間に主体を置いた捉え方であろう。

(13) 池田知久『莊子上』(講談社、二〇一四年)、二二七頁。本書は、『中国の古典5・6 莊子』(上・下)(学習研究社、一九八三・八六年)を改訂したものである。

(14) 池田知久『道家思想の新研究―『莊子』を中心として』(汲古書院、二〇〇九年)。

(15) 前掲、池田知久『道家思想の新研究』、三〇九頁。

(16) 前掲、池田知久『道家思想の新研究』、三二二頁。

(17) 前掲、池田知久『道家思想の新研究』、三二二頁を参考。

(18) 池田知久『道家思想の新研究』は、夢から覚めることを「死」と解釈することに特徴がある。郭象注は「覚夢の分、死生の弁に異なる無し」として、覚醒を「生」、夢を「死」としていた。なお、『莊子』の「夢」については、奇物論篇の「其寢也魂交、其覚也形開(其の寝ぬるや魂交わり、其の覚むるや形開く)が参考になる。『經典積文』に引く司馬彪の注には「精神の交錯するなり」とあり、またこの箇所と同様の記述を載せる『列子』周穆王篇には「神遇いて夢と為り、形接して事と為る」とあり、その張湛の注に「其の寝ぬるや神交わり、其の覚むるや形開く」となっており、「夢」が「魂」や「精神」のはたらきとされる記述があり、必ずしも「夢」が「死」と結び付けられていたわけではない。

- (19) 前掲、池田知久『道家思想の新研究』、三二六頁。  
 (20) なお、笹原仲二『「莊子」に現はれた死生観』(『立命館文学』十一号、一九五四年)は、「胡蝶の夢」寓話を「物我一体観」を説いたものとしたうえで、そこには「生死を含めての自らのあらゆる現世的存在性に対する超越」がなされなければならぬとする思想を含むとする。さらにそれは、「自らの生命の完全性に無に帰するところの消滅といふものはあり得ず、自らの死は、我が、自らの生命の本源―宇宙の生命、万物の生の始めに反り復することを意味すると共に、必ず何時か他の異った形態姿相のもとに復びこの世に現象し、生成されるものであるとの信念があるといひうるであろう」とし、それを「輪廻回帰の思想」としての絶対者を想定し、そこへの回帰を主とする見方で「転生」とは異なるが、「自らの生命」を主体とする輪廻に近い捉え方と言える。七〇五・七〇六頁。
- (21) 末永高康「物化小考」(『中国思想史研究』第二十七号、二〇〇四年)。
- (22) 前掲、末永高康「物化小考」、一八頁。
- (23) 「日、偉哉造化。又将奚以汝為、將奚以汝適。以汝為鼠肝乎。以汝為蟲臂乎」を挙げている。
- (24) この例については、本稿六節及び注(34)を参考。
- (25) 前掲、末永高康「物化小考」、二二頁。
- (26) 前掲、末永高康「物化小考」、二三頁。
- (27) 前掲、末永高康「物化小考」、二五頁。なお、笹原仲二『「莊子」に現はれた死生観(上)』(『立命館文学』一一四号、一九五四年)は『莊子』の死生観を「輪廻回帰の思想」とするが、やは

- り「自らの生命の完全に無にするところの消滅といふものはあり得ず」(七〇五頁)として、「いのち」の連続として捉えている。
- (28) 前掲、末永高康「物化小考」、三二～三四頁を参考。
- (29) 日本国語大辞典第二版編集委員会『日本国語大辞典 第二版 第十三卷』(小学館、一九七二年)。
- (30) 廣松渉ほか『岩波 哲学・思想事典』(岩波書店、一九九八年)。
- (31) 林達夫ほか『哲学事典』(平凡社、一九七一年)。
- (32) 中村元『広説佛教語大辞典』(東京書籍、二〇〇一年)。
- (33) 永井均他『事典哲学の木』(講談社、二〇〇二年)。
- (34) 原文と書き下し文は以下。「種有幾。得水則為繼、得水土之際、則為蛙蟻之衣、生於陵屯、則為陵鳥。陵鳥得鬱棲、則為鳥足、鳥足之根為蟻蟻、其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲、生於鼈下。其狀若脫、其名為鷓擧。鷓擧千日為鳥、其名為乾余骨。乾余骨之沫為斯弥、斯弥為食醢。頤輅生乎食醢、黃軛生乎九猷、蒼苴生乎腐蠶。羊奚比乎不筍久竹生青寧、青寧生程、程生馬、馬生人。人又反入於機。万物皆出於機、皆入於機」(一種に幾有り。水を得れば則ち繼と為り、水土の際を得れば、則ち蛙蟻の衣と為り、陵屯に生ずれば、則ち陵鳥と為る。陵鳥は鬱棲を得れば、則ち鳥足と為り、鳥足の根は蟻蟻と為り、其の葉は胡蝶と為る。胡蝶は胥也くして化して蟲と為り、鼈の下に生ず。其の状は脱の若くにして、其の名を鷓擧と為す。鷓擧は千日して鳥と為り、其の名を乾余骨と為す。乾余骨の沫は斯弥と為り、斯弥は食醢と為る。頤輅は食醢より生じ、黃軛は九猷より生じ、蒼苴

は腐罐ふかんより生ず。羊奚ようけいは筍せざる久竹に比して青寧を生じ、青寧は程を生じ、程は馬を生じ、馬は人を生ず。人は又た反りて機に入る。万物は皆な機より出でて、皆な機に入る」

(35) 金谷治『莊子』はこの「繼」を未詳とし、注に水草とする説を載せている。

(36) 前掲、金谷治『莊子』第三冊、二九・三〇頁。

(37) 前掲、末永高康「物化小考」、二〇・二二頁、前掲、池田知久『道家思想の新研究』、三二二・三二三四頁。

(38) 末永高康「物化小考」は『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」と指摘する。なお、池田知久「莊子」の「物化」について(『思想の研究』創刊号、津田左右吉研究会、一九六七年、七六頁は、この寓話について、「解しがたい個所もあるが、転生の思想を遊戯的に記したものであることには疑いない。『機』は『幾』に等しく、植物の種子に存する生長の能力のようなものである。どの『物』もすべて『機』から転生しはじめ、何回かの転生の結末に再び『機』になるというように、循環的に考えられている」と述べている。

(39) 金谷治『死と運命―中国古代の思索―』(法蔵館、一九八六年)、四三・四四頁。

(神戸市外国語大学職員)