

莊子の胡蝶の夢—物化の構造と意味—

橋 本 敬 司

一 はじめに

【莊子】胡蝶の夢は、次のように記されている。

昔者、莊周、夢爲胡蝶、栩栩然胡蝶也。自喻適志與、不知周也。俄然覺、則栩栩然周也。不知、周之夢爲胡蝶與、胡蝶之夢爲周與。周與胡蝶、則必有分矣。此之謂物化(齊物論)

かつて莊周は、夢の中で胡蝶となりひらひらと舞っていた。心の赴くにまかせ莊周であることを忘れていた。ふと目覚めると、紛れもなく莊周であった。莊周が夢の中で胡蝶となったのか、胡蝶が夢の中で莊周となったのか分からない。莊周と胡蝶には確かに区別がある。これを「物化」というのである。

この「物化」に関しては、従来さまざまに読み解かれてきたが¹⁾、本稿は、莊子の思想において、夢が如何なる場であったのか、知とは何²⁾か、物³⁾とは如何なる存在か、道とは何のことか、人間の主体の問題はどうなっているのかを明らかにすることを通して、「物化」の構造と意味を解明し、この寓話全体の意味即ち胡蝶の夢とは何かを読み解こうとするものである。

二 夢のトポス

胡蝶の夢について、福永氏は「莊子における夢と現実の混淆、現実の夢への渾沌化—に注目すべきであろう。莊子にとっては、夢も現実も、それ「分有り」とみるのは人間の分別であって、実在の世界では、いわゆる夢も、いわゆる現実も、道—真実在—の一持続に過ぎない」⁴⁾と、夢も現実も真実在である道の限定的現象世界であって分離できない一体のものであると読み解いた。

しかし莊子は、同じ齊物論篇において次のように説いていた。

夢飲酒者、旦而哭泣、夢哭泣者、旦而田獵。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。而愚者自以爲覺、竊竊然知之、君乎、牧乎。固哉。丘也與女皆夢也。予謂女夢亦夢也。

夢の中で酒を飲み楽しんでいた者が、朝目覚めると泣き悲しみ、夢の中で泣き悲しんでいた者が、朝目覚めるとさっそうと狩りに出かける。夢の中では、それが夢であることは分からない。夢の中で夢占いをして、覚めた後に初めてそれが夢であると気づくのだ。大いなる目覚めがあってその後にそれが夢であったことを知る。ところが愚か者は、自ら覚めていると考え物知り顔に知者を任じ、君主だ牧人だと差別化するのだ。何と頑迷なことだ。孔丘も君もみな夢なのだ。私が君に夢だと言っている、これもやはり夢なのだろうな。

大覚即ち大いなる目覚めの後に、現実も、また今話していることも夢だと分かるとは、確実に存在すると考えられている現実世界そのものが、何の根拠も確実性も無い夢の世界即ち幻想に他ならないことを意味している。つまり莊子における夢とは、夢と現実の渾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。また、この夢のトポスは、語る主体である人間の認識の無根拠性を明らかにし、その認識主体をも解体する場だったのである。

三 解体される知と物

1 解体される認識論的知

莊子は知について、「吾生也有涯、而知也无涯。以有涯随无涯、殆已。已而爲知者殆而已矣(養生主)」と、無限に自己増殖する人間の知が、人間の有限なる生命を損なわせる根源であると言う。

また、「是非之彰也、道之所以虧也。道之所以虧、愛之所以成也(齊物論)」と、争いの道具であり、凶器である知、即ち是非を分別し認識する知は、道が欠けて不完全であるところに生じた知であると否定した。

次の言説を見てみよう。

喜怒、哀樂、慮嘆、戀熱、姚佚、啓態、樂出虛、蒸成菌、日夜相代乎前、而莫知其所萌。已乎已乎。且暮得此、其所由以生乎。非彼無我、非我無所取。是亦近矣、而不知其所爲使。若有真宰、而特不得其朕。可行已信、而不見其形、有情而無形(齊物論)

喜怒哀樂、思慮と嘆き、恋いこがれることと恐れ、うきうきすることとだら

しなくすること、あけすけにすることと取り繕うことは、音楽が空の管から生まれ、きのこが蒸せた湿気から生えるように、日常的現象として代わる代わる眼前に生起するが、その生まれ来る根源の所は知る由もない。止めよう止めようこんなことを考えるのは、日々の移ろいの中でこのような感情を抱いてしまうが、これがどこから生起するかは分かりはしない。しかし、これらの感情がなければ私は存在はしないし、私が存在しなければこのような感情を表すこともできない。ただこれだけのことで、何がそうさせているか根源の所は分かりはしないのだ。真の主宰が在るかのようだが、その姿形を捉えることなどできない。その働きは確かに信じられるが、その姿を見ることはできない。つまり働きはあっても実体などはないのだ。

喜怒哀楽といった感情の生起する根源、根拠つまりそれらが生起する構造及び因果律は人間の認識によっては捉えられず、ただそこには実体ではない現象があるのみだとして、人間の知及び認識能力の限界を明らかにする。⁵⁾

2 言語について

莊子が否定した知は言語によって支えられるものであった。

夫言非吹也。言者有言、其所言者特未定也、果有言邪、其未嘗有言邪。道惡乎往而不存、言惡乎存而不可。道隱於小成、言隱於榮華。故有儒墨之是非、以是其所非、而非其所是。欲是其所非而非其所是、則莫若以明

(齊物論)

そもそも言とは息を吐き出すことではない。言とは言葉を発することだが、その言葉の意味することがはっきり定まっていない場合は、言ったということにはなるまい。……道は至る所に存在し、言は全て良いものだ。しかし、道は小さい成功に依拠しようとし、言は修飾にとらわれてしまう。だから儒墨の是非論争が生まれ、相手の非とするところを是とし、是とするところを非とする。相手の非とするところを是とし、是とするところを非とするやり方は、明を用いるのには及ばない。

莊子は言語そのものは肯定するが、恣意的に修飾して意味を与え是非を論じる儒墨の言語とそれによって創造された価値としての是非は否定した。つまり、莊子は、容易に是非を虚構する言語即ち人間の認識の媒体であり認識を構成す

る言語それ自体の無根拠性、恣意性を明確にし、この言語と言語によって構築された認識の一切を否定解体したのである。そして、「明を以てするにしくはなし」と結ぶ。

天地與我並生、而萬物與我爲一。既已爲一矣、且得有言乎。既已謂之一矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三。自此以往、巧曆不能得、而況凡乎。故自無適有、以至於三、而況自有適有乎。無適焉、因是已(齊物論)

天地は私と共に生じ、万物は私と一つである。既に一つであるのだから、言葉が必要だろうか。既に一つであると言ってしまったのだから、言葉など必要ないとは言えまい。一とそれを表す言葉で二となってしまった。この言語対象としての一と言語表現としての一の二つと本来の一とで三になる。ここから先は、如何に計算の名人も数え尽くすことはできない。ましてや凡人はなおさらだ。だから、言語で捉えられない無である道を言語で捉えて有にしてしまうと、簡単に三に至る。まして有から有へと言語的に拡張して行けば永遠に止むことがないのは明らかだろう。どこへも行かず、ありのままで居るのがよい。

万物が我と一体である莊子において、言語によって一だと説くこと自体が、言語によって世界を分断し、世界が一つである幸せを破壊してしまう行為であった。つまり、現実世界は、言語的に作り出された幻想に過ぎなかったのである。

3 物とは何か

莊子が否定したこの認識論的知は、物を次のように捉えていた。

物無非彼、物無非是。自彼則不見、自知則知之。故曰、彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也。雖然方生方死、方死方生、方可方不可、方不可方可、因是因非、因非因是、是以聖人不由而照之于天(齊物論)

物は、あれでないものではなく、これでないものもない。彼からすれば見えなくとも、こちらが自ら知れば彼は彼であることがわかるのだ。だから、彼は是の認識から生まれ、是もまた彼に対する認識によって存在する。これが、彼と是が共に生まれ存在するという説である。しかしこれでは、生と言えれば死が相対し、死と言えれば生が相対し、可と言えれば不可が相対し、不可といえれば可が相対し、是によることは非によることになり、非に因ることは是に因ることとなる。

だからこそ聖人は、このような相対的基準に因らずに、相対を超えた天をこそ根拠とするのである。

莊子は、認識論的知によって捉えられる物の存在の相互依存性と是非の相対性を説き、このような物の存在と是非の判断には何の根拠も絶対性もないことを明らかにする。つまり、主体である人間の認識によって捉えられた客体である物、概念、価値が、それらと相対する物、概念、価値との差異の中で存在意味を見出すという方生の説、即ち認識論的世界が虚妄・幻想だと言う。

だからこそ莊子は、理想的存在である聖人は、相対的世界と物の存在を否定し、また人間の限られた認識と主体を解体し、天という絶対無限の主体に身を委ねると説いたのである。

莊子は従って物の存在を次ぎのように捉えていた。

亦因是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶、謂之道樞。樞始得其環中、以應無窮。

是亦一無窮、非亦一無窮也。故曰莫若以明(齊物論)

やはり、絶対的基準である天に因るのだ。天に因れば、是はそのまま彼であり、彼もまたそのまま是だ。彼もやはり是非を兼ね備え、是もやはり是非を兼ね備えている。ここに果たして彼是の差異などあろうか、ありはしない。彼是というように相対する物がないのを道樞という。道は樞であって初めて環の中にあり、無窮即ち極まりなき変化に応じることができる。是もやはり一つの無窮であり、非もまた一つの無窮である。だから「明を以てするに及ばない」のだ。

「因是」として、全ての根拠を天に求める莊子は、是と彼、是と非の根拠として、相対する存在物を必要とせずそれ自体で存在し全ての中心に位置する道の存在を示唆する。この全ての存在の樞(中心)に道が位置するとは、物と全ての現象の変化の中に道が自ら存在することを意味している。つまり、莊子において物とは、人間の認識が相対する物との差異において意味化する存在ではなく、道に支えられ道という絶対的意味と本質を備えた存在であった。そして、ここでも莊子は「明を以てするにしくはなし」と結論する。では、この「明を以てするにしくはなし」とは一体何のことだろうか。

四 道と真の知

1 人間の認識能力を超越した道と物

次の言説には、道と物の関係が明確に説かれている。

道行而成、物謂之而然。惡乎然、然於然、惡乎不然、不然於不然。惡乎可、可乎可、惡乎不可、不可乎不可。物固有所然、物固有所可。無物不然、無物不可。……凡物無成與毀復通爲一。唯達者知通爲一、爲是不用而寓諸庸。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然、謂之道(齊物論)

道は人が歩けば道となり、物はこれに命名すればその物になる。何がそうなのか。そうである物をそうだとする。何がそうでないのか。そうでない物をそうでないとする。何を良しとするのか。良い物を良いとする。何を良くないとするのか。良くない物を良くないとする。物は本来それがそうである本質を備え持ち、物は元来良いところを備え持っている。どんな物もそうでないものではなく、どんな物も良くないものはない。……全ての物は形象化することと解体されることの違はなく一つの現象なのである。ただ道を知った者のみがこれが絶対的に一つの現象であることを理解しており、人間的是非分別知を用いず、ただ物の在るがままに対応していただけた。この在るがままとは物の働きそのものである。働きとは広く行き渡ることである。広く行き渡るとは自己の生の実感を得ることである。生の実感を得ることがその物本来の在り方である。ただこの物の在り方に身を任せるだけである。ただ身を任せるだけで、それが生まれてくる根源根拠などについては考えもしない。これを道と言うのである。

この歩いた所のできる道、命名の後に存在する物が、絶対的な道、物ではなく人間の創造による相対的なものであり、然不然、可不可の差異もまた相対的であって、絶対ではないことは明らかである。しかし、物それ自体は、本来そう在るがままの存在であり全て良しと絶対的に肯定される。つまり莊子は、物によって構成されたこの現実世界を絶対的に肯定する。何故なら、この絶対的に肯定された物の世界とは、人間の認識によって解き明かすことのできない道そのものの世界だからである。形象的には異なっているように見える物も、実

はそれぞれの物は道の限定的自己表出であって、このことにおいて全ての物は全く差異のない道という普遍性と本質によって貫かれた存在であった。

この道の、分節不能性は次ぎの言説に明らかである。

夫道未始有封、言未始有常。爲是而有畛也。請言其畛。有左有右、有倫有義、有分有辯、有競有爭、此之謂八德。六合之外聖人存而不論、六合之内聖人論而不議(齊物論)

道には本来境界などなく、言葉にも本来一定の意味などない。ところが言葉で道を表そうとすると、境界秩序が生まれる。そうして生まれた左右倫義分辯競争といった世俗における八つの徳とされる秩序は、道そのものではなく言語によって得られたものに過ぎないのだ。この宇宙を超えた事柄に関して、聖人はその存在を認めても論じることはないが、この宇宙内のことについては、聖人は言及はしても是非を議論することはない。

2 造物者としての道

この道はまた造物者でもあった。

夫道有情有信、无爲无形、可受而不可傳、可得而不可見。自本自根、未有天地、自古以固存。神鬼神帝、生天生地、在太極之上而不爲高、六極之下而不爲深。先天地生而不爲久、長於上古而不爲老(大宗師)

そもそも道について言えば、その現象と存在の真実性はあるが、その仕業も形象としての実体もない。ただ在ると受け入れるだけでそれを言葉によって伝えることはできない。体得はできてもその存在を見ることはできない。道は自らを本源根拠とする存在であり、天地が存在する以前に、昔からずっと存在し、鬼神や上帝を神とし、天地を生み出し、太極の上にあっても高いとせず、六極の下にあっても深いとはしない。天地より先に存在していたにも関わらず久しいとはせず、上古より長い間存在していたにも関わらず古びてはいない。

鬼神や上帝を神とし、天地を生じる道は、時間的には永遠の空間的には普遍の存在であり、他の一切に依拠することなくそれ自身が存在根拠である自立した本質存在であった。従ってこの道は、決して対象化して、認識によって捉えることはできず、ただ人や物によって生きられるしかない存在であった。同時に、この道は天地を初めとする全ての存在の根拠であり、全ての存在は、道に

よって支えられると同時に、その存在の意味を与えられているのである。つまり、存在する物は全て道が限定的に形象化した物に他ならなかったのである。

3 明を以てする＝真の知＝存在論的知

莊子が繰り返す「明を以てする」とは何か考えてみたい。

古之人、其知有所至矣。惡乎至。有以爲未始有物、至矣盡矣、不可以加矣。

其次以爲有物矣、而未始有封也。其次以爲有封焉、而未始有是非(齊物論)
古の人に窮極の優れた知があった。どのように優れていたかということ、原初から物など存在しないとするものであり、最高にして窮極の知であり、何も付加するものはない。その次の知は、物は存在するが、物と物の間に形象的差異による分節をしないものである。その次の知は物と物の分節はあるが、世俗的価値判断による是非のないものである。

莊子が最高だと考える物が存在しないとする知とは、人間主体がその限られた認識によって客体である物をその形象などの差異によって分節して捉える認識論的知のことではなく、既に明らかなように物は道そのものであり、この道という本質に貫かれた物には一切の差異が存在しないという在るがままの世界を受け入れる知即ち存在論的知に他ならない。

そして莊子は、この言説をやはり次のように結ぶ。

是故滑疑之耀、聖人之所圖也。爲是不用而寓諸庸、此之謂以明(齊物論)
だから聖人は明確さの裏に隠れて暗くはつきりしない知を得ようと図るのである。聖人は、是非分別知を用いず、ただ物の在るがままに対応していく、これこそが「明を以てする」ということである、と。⁶⁾

この物の在るがままとは、勿論、物が道の変化の中に身を委ねながら生きていくことに他ならない。莊子は渾沌説話を次のように記している。

南海之帝爲儻、北海之帝爲忽、中央之帝爲渾沌。儻與忽、時相與遇於渾沌之地。渾沌待之甚善。儻與忽、謀報渾沌之德。曰、人皆有七竅、以視聽息食、此獨无有。嘗試鑿之、日鑿一竅、七日而渾沌死(帝帝王)

生きた渾沌である道は、本来分節できず、これを人間の限られた認識によって分節し秩序化すると、渾沌が死ぬように、道はその存在意味を失ってしまう。つまり、人は認識によって道を分節し捉えるのではなく、存在論的知によって

生きた混沌である道をそのままに受けとめ、生きる以外にはない。

莊子の「明を以てす」とは、人間の限られた認識によって物や世界を把握するのではなく、物は道そのものであることに気づき受け入れる知即ち存在論的知によって生きた混沌である道の世界を受け入れ生きることだと言える。

要するに、莊子は、認識主体が物を客観的対象として捉え、莊周は莊周であり胡蝶とは異なると考える認識論的知を解体し、この無根拠な認識論的知とそれにより秩序化された世界という幻想の創造を否定したのである。この人間の認識の否定解体は勿論人間の主体の否定であり解体に他ならず、莊子の真の知とは、主体を解体して道に支えられた天なる知即ち存在論的知のことであった。主体とその認識を解体しその零度に立って、初めてこの真の知である「明」を用いることができるのである。

五 物化—道を生きる—

次に「化」について見ていこう。仲尼は、兀者常季を次のように言う。

死生亦大矣、而不得與之變。雖天地覆墜、亦將不與之遺。審乎无假、而不與物遷。命物之化而守其宗也(徳充符)

生死はとても重大であるが、常季はそれによって変化させられない。天地が覆ろうとも、常季を転覆させることはできない。真実の世界をはっきりさせ、物に左右されない。物の化が天命だと受け入れ、その根源である道を守るのだ。

常季が、死生、天地の崩壊といった外的世界の変化に影響されず、ただ物の化のみを受け入れる、ということは、物の化が、死生の変化でも、物が物へと変化することでもないことを明らかにしている。

次の言説を見てみよう。

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。倚其戸與之語曰、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)

突然子來が病気になる、今にも死にそうである。妻子はそれを取り囲んで泣いていた。見舞いに行った子犁は、「しいっ、あっちへ行け、造化の邪魔をすればならん」と言った。そして戸にもたれて「偉大だね造化は。あなたを何に変

え、どこに連れ去ろうとしているのだろうか。あなたを鼠の内蔵にしようとするのか、それとも虫の腕に変えようとするのだろうか」と言った。

子來を見舞った子犁の言葉には、人間の知によって造化を理解することの不可能性が明確に示されている。人はただその造化による変化を受け入れ見守るしかない。この造化の作用に人が関与できない限り、造化は人の能力を超えた働きだが、しかし、その働きは人においてこそ現れ、人がそれを実感し受け入れることが人が生きるということであった。

子來は、次のように答えていた。

今一以天地爲大鑪、以造化爲大冶。惡乎往而不可哉。成然寐、遽然覺。

(大宗師)

今もし天地を大きな鑪とし、造化を大いなる冶金の働きだとすれば、これはどこにおいても間違ひなど起こさない。だから、死を迎えればのびのびと眠り、生を得ればぱっと目を覚ますのだ。

造化を絶対に正しい道の自ずからなる変化だとして、それをあるがままに肯定し受け入れようとする子來がここに居る。自らのカラダが醜くグロテスクに変形することが造物者の意志として道が現象化した現れなのだと絶対肯定しそれを受け入れる。⁷⁾

次のような言説もある。

孟孫氏、不知所以生、不知所以死、不知就先、不知就後。若化爲物、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。吾特與汝、其夢未始覺者邪(大宗師)

この言説からも、「化」とは、人間の認識を超えた変化であり、生死を超えた道それ自体の変化であり、その化に従って道が物として形象化現象化することであることが読みとれる。つまり「化」は、道がその自己顕現あるいは限定的自己表出である物として現象することであった。従って、「化」とは同次元における万物の形象的変化のことでなく、世界を創造しては解体し再創造する絶え間なく繰り返される造化のダイナミズムを意味していたのである。

荘子において、物は道によってその存在が支えられ、道は物の中にこそ自己を表出していた。従って荘子の「物化」とは、生死といった物の形態的变化のことではなく、道がそれぞれの物として現象化・顕在化することを言い表した

ものである。言い換えれば、物が自らに道を実現しつつ生きること、即ち世俗的欲望に左右されず、社会的秩序によって分節された社会的共同体的身体から解放され、道そのものの自己顕現としてその物の生を生きることであった。

共同体と人間存在の幻想性に気づきこれら一切から解放された認識零の場に拓ける存在論的世界の地平とは、道によって支えられた物即ちカラダそのものとしての人間存在だと言える。莊子においては、人間の知に依拠し意味を求め価値を身につけることの一切を放棄し、ただ生まれてきた自らの生をそのままに受けとめ生きることにおいて遊ぶ身体⁸⁾を獲得すること、これが物化であり道を生きることであった。

六 まとめ

要するに、胡蝶の夢の寓話において、莊周が夢で胡蝶になるのか、胡蝶の夢に莊周となったのか分からないとは、現実という幻想の中では莊周という不変で確固とした主体などはないことを、そして、莊周と胡蝶には区別があるとは、認識論的世界では、主体である莊周はその認識によって、客体である胡蝶を、自らとは異なる存在として捉えることを、言い表している。しかし、それは既に明らかにしたように、人間の認識が生み出した幻想の世界における相対的差異に過ぎなかった。存在の根源である道からすれば、莊周も胡蝶も道がそれぞれの物として現れたものに他ならず、主体客体という対立のない本来一体の存在であった。つまり莊子の「物化」とは、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であった。

従ってこの胡蝶の夢という寓話は、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して読まれなければならないのである。

注

1) 福永光司氏は、「実在の世界では、夢もまた現実であり、現実もまた夢であろう。

莊周もまた胡蝶であり、胡蝶もまた莊周であろう。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「物化」—万物の窮まりない流転—のなかで、与えられた現在を与えられた現在として、楽しく逍遙すればよい。……あらゆる境遇を自己に与えられた境遇として遅しく肯定してゆくところに、真に自由な人間の生活がある。絶対者とは、この一切肯定を自己の生活とする人間にほかならないのだ。(『莊子(内篇)』P136 朝日新聞社)と解く。

大浜皓は「<物化>とは、……莊周は莊周であり、胡蝶は胡蝶であり、夢は夢であり、覚は覚でありながら、つまり<分>がありながら、しかもそれを超えてすべてを肯定し自然必然の<化>に統一することである」(『逍遙遊の一断面』【中国古代思想論】所収 勁草書房)と解く。

- 2) 知に関しては、板野長八「莊子の知と荀子の知」(『広島大学文学部紀要』23の1号所収)、池田知久「『莊子』齊物論篇の知識論」(『日本中国学会報』27集所収、など参照。
- 3) 石田秀實「莊子における『物』」(『集刊東洋学』43)参照
- 4) 福永前掲書122頁。夢に関しては「莊子においては、夢(魂交)は心の乱れに成立すると考えられるのである」(同書66頁)とも言っている。
- 5) 「莊子は簡潔ではあるが、人間の知—認識能力—に対する批判を試みている」福永前掲書252頁。
- 6) 石田氏はこれを、「信仰宣言」(石田前掲論文)だと捉えた。
- 7) 拙稿「莊子の遊ぶ身体—グロテスクなカラダの意味—」(『中国学研究論集』創刊号所収)参照。
- 8) 前掲拙稿参照。

(広島大学)

A Dream of a Butterfly of Zhuangzi “莊子” :
A Meaning and Structure of Wuhua “物化”

Keiji HASHIMOTO

A dream is a topos where it is made clear that the reality world is a fantasy for Zhuangzi “莊子”.

And Zhuangzi “莊子” thinks that the reality world that is constructed by a human language and epistemological intellect is a fantasy. Thus Zhuangzi “莊子” denies the language and the epistemological intellect that support the reality world, and affirms the ontological intellect that is true intellect.

Zhuangzi “莊子” thinks an existing thing is self-realization of the Tao “道” that is the root of existence. In Zhuangzi “莊子”, every existing thing receives the Tao “道” that is chaos, and lives for the Tao “道”.

In brief, in the world of Zhuangzi “莊子”, there is not any difference between Zhuangzi “莊子” and a butterfly. In other words, Wuhua “物化” of Zhuangzi “莊子” is the episode that preaches that a thing lives in the Tao “道” which does self-realization in a thing.