

名 弁 の 思 想 (I)

——公孫竜の思想——

高 田 淳

従来、公孫竜の思想は、「漢書」の芸文志の名家の項に標示されて以後、儒家や道家や墨家や縦横家などの諸子百家という特定のパースペクティブをもった世界の中で、その中に位置を占める名家という枠の中に限定されてきた。従つて、名教を害しない名弁のみを逐うものとして斥けられた反面、その名弁を逐うことが古代中国に論理学を構築しようとした希有な努力として称揚されることが起る。清末に博愛主義者||社会主義者としての墨子の研究が盛んになると同時に、その墨経と並んで恵施・公孫竜が、名家||論理学派としての側面から取扱われるようになる。かれらが考えることをしなかつた精緻な論理または異質な概念によつて、その思想や論理を分析しようとすることが行われる。それは、日本にまた中国に西欧のいわゆる「論理学」がないという観念の裏返しされた現象であつたのだが。この点に関しては、郭沫若が「十批判書」の「名弁思潮の批判」という章の始めに述べているが、⁽¹⁾いわゆる名家は先秦諸子と同列に並べ、その中で恵施なり公孫竜なりの「名弁」を考え、その社会に生きたものとしてかれらの思想を取扱うべきものだろう。

【I】「公孫竜子」の世界

現存の「公孫竜子」六篇は「漢志」名家の項に十四篇と記されているのに比べると八篇が欠落しているのみならず、その中「孔叢子」の公孫竜子篇と殆んど重なる跡府篇を除くと、かれの思想を窺うに足るものは、白馬・堅白・指物・名実・通變の五篇に限られる。この他に「莊子」天下篇のいわゆる弁者二十一事或いは「列子」仲尼篇やその他先秦諸子の文献中に公孫竜に関する記事があり、そこにかれの思想の反映を見ることができ、またかれの思想に対するさまざまな批判から逆に公孫竜の思想を描くこともできるわけであるが、それはあくまで断片であり論敵の目を通してみた屈折でしかないのだから、公孫竜の思想を探るに当たつて基礎とすべきものは、やはり現存の「公孫竜子」の、しかもその五篇に限られる。従つて、まずこの「公孫竜子」の思想の全体像を描き出して後、他の文献に見られるかれの思想とされるものとの異同を参照してゆくことにする。⁽²⁾

一、白馬論について

白馬非馬論は公孫竜の詭弁として最も有名なものであるが、その詭弁的要素が強調されるだけで、他の篇との連関や公孫竜の思想全体とのつながりが見失われがちである。白馬論は公孫竜の創説ではなく、もともと斉の稷下の士の兎説のものであるといわれ、戦国末の弁者にとつても恰好のテーマの一つであつたと思われる。ところが、この白馬非馬論の詭弁の展開が詳しく述べられているのは、この「公孫竜子」の白馬論以外にない。兎説が白馬に乗つて関門を通らうとして、この白馬非馬論により通過することができたとか、いや詭弁としては通用しても実際には何の役にも立たず公孫竜は通過することができなかつたとかの説話が伝えられているが、白馬非馬論の弁としての高名さを物語るものではあつても、白馬論の説の理解に何ら役立つものではない。

この白馬論は、名実論を除く他の篇と同様に、問答体によつて論が展開する。實際に弁者間に行われた弁論の一つであろうから、詭弁（つまり弁論術）的要素が入つてくるのは当然だが、目前の論敵を屈服させる単なる説得の術以外に何物も含まぬものなのだろうか。

「白馬は馬でない」という命題は、白馬と馬との二つの概念の外延からみれば誤まりだが、内包の点から見れば明らかに白馬は馬の一種にすぎないのだから正しい命題だといえる。従つて、白馬は馬であり、また白馬は馬でないともいえるのであつて、公孫竜はこの論理学上の両側面を巧みに操つて論敵を屈服させた、そこにかれの詭弁的要素つまり中国のソフィストたる真価が窺われる、と評する論がある。これは確かにそのような論理学上の事実はあるとしなければならぬが、それだからといつて公孫竜の白馬論の趣旨はそこに尽きるとするわけにはいかない。公孫竜の論の要旨は、白馬論の冒頭に述べられているように、次のもの以外ではない。形を言表する馬、色を言表する白があり、その両者の合成語たる白馬があるが、この白馬は単独の馬とは異なる。従つて、白馬は馬でない。それは白と馬との二は馬の一でないという單純な論理による。ところで、この白或いは馬とは、公孫竜にとつてどのように捉えられているのか。

公孫竜の相手の立場は、たとえば、白馬がいるのを馬がいらないとはいえない、従つて白馬は馬である、というように、實際に存在する具体物としての白馬を問う常識的な実在論である。これに対する公孫竜の立場は、白馬論の最後に見られる。白は白馬というような特定なものの限定として現われてくるが、白馬が馬の限定であるという意味での限定ではなく、その白馬における白は、白そのものの自己限定であつて、まさに白は白馬の白として自己顯現してくるものである。ところで、色をいう白についてはこうであるが、形をいう馬については公孫竜は同じようには考えていないのではないかと思われる。この区別について明確に述べた箇所がないのが曖昧さの原因であるが、両者の違いは単に色をいうのと形をいうのとの差で

はないのではないか。色の取捨のない馬と取捨のある白馬とは異なる、という表現に見られるように、白が自己顕現してくると同じように馬が白馬として現われるのではない。いわば白の現われる場所として馬はすでに万物中の一つの限定物なのであつて、この意味では馬は白と並ぶものではない。

白馬論において重要なことは、白馬が馬であるかないかではなくて、白馬という名辞を公孫竜がどのような思想において捉えているかということにある。白が白馬の白として現われてくるといつたが、そのような白はどのようなものとして考えられているのか。白と馬とに差があるにしても、どのように異なっているのか。また、白馬は馬でないとしたら、白馬という物、馬という物はどのようにして認識されるのか。これらのことに關して、白馬論は詳しく述べるところが少ない。白馬論はむしろ原理論ではなくかれの認識論の応用にしかすぎない。以下、他の篇によつてその問題を考えてゆきたい。

二、堅白論について

堅白石は三つか二つかという命題も、白馬非馬論と同じく当時の弁者のテーマであつた。堅と白と石との觀念が独立して存在するという觀念實在論を公孫竜が唱えたのだとすれば、堅白石は三つであるとしなければならぬ。ところが公孫竜は二つであるという。堅と白と石と、それだけとり挙げれば三つとなることは、公孫竜も否定しない。(石はそれとして一つ、堅さ・白さは二つ……) 白馬論で、白馬を白と馬との二つに分けて考える立場にそれは通ずる。しかし、それは二つであるという。二つであるとはなぜか。二つとは、白石が白と石で二つ、堅石が堅と石で二つ、それぞれが二つであるという意味であつて、白石と堅石との二つという意味ではない。とすれば、それは白馬が二つであり、そして白が白馬の白として現われてくるというのとまさしく同一と見るべきだろう。であるとすれば、堅白石がなぜ堅石と白石とにしか知覚されないの

か。ここに堅白論の問題点があり、白馬論との違いがある。

堅さと白さは石の属性として石の中に内属しているとする論者に対して、公孫竜は、目で見るときは堅さを見ることはできず、手でさわるときは白さに触れることができない、白さを見ると見ないとは離れており、離れているとは、堅さや白さは藏れているのだ、という。つまり、認識（知覚）する側からいえば、物の存在は特定の感官によつてまたそれが知覚されている間だけその存在が確かめられるのであり、しかも各感官による知覚は同時には統覚されず異なる時間に分離して並存する。反対に、知覚される物は、その物全体として認識されることなく、それぞれの感官に対応する。たとえば堅とか白とかいうもの（指物論でいう指）を通じてしか知覚されず、しかもその感官が作用している間だけしか知覚されることはない。ということとは、感官が活らかない間は、それらの物、従つてまた堅や白は藏れており、人間の知覚の正面に現われてこない。しかもそれらは元來藏れているものであり、人間の認識の前にその全容を示すことをしないのが自然の相なのである。目や手によつてもまた光によつても、さらに心によつてさえ知られることなく横たわっている物の世界、それらが知られるとすればたまたま堅が堅石という特定な個物に限定された特定の時だけに限られ、やがてまた不可知の闇の中に沈み行くべきものである。しかも、人間の認識を離れてそこにあることの方が、物の世界にとつては独立して正当なもののだ、と堅白論はいう。ところで、この物と知覚（指）との関係を説いたものが、指物論である。

三、指物論について

堅白論において、堅さは石において堅いのではなく、さらに物において堅いでもない、堅さはいかなる場合でも堅いのであり、石や物を堅くしないときでも堅いのだ、と公孫竜は述べていた。この堅さ・白さは白馬論の白と同じく、指物論に

おける指・というものに該当する。ところでこの堅さ・白さは自足的に存在し、人間の知覚を越えてあるもののようであるが、しかしそれは物がこの世界に実在するのと同じように実在するものなのだろうか。また、堅さ・白さが指であるというが、馬や石がその実質に応ずる名称であると同じような意味で名称でもあるのだろうか。孔子の正名主義以来争乱の戦国末期には、乱れた名をあるべき正しき姿に戻そうとする復古的なものであれ、或いは新しく獲得した実質に応わしい名を与えようとする革新的なものであれ、中国の名実論というものがあるが、このような名実論にこの指物論は対応するものだろうか。どうもそうではないように思える。

指物論はこみ入った重複した表現をとっているが、その趣旨は始めの二つの命題に要約される。

(1) 物はすべて指でないものはない

(2) 指は指ではない

(1)の命題は、物は指である、といい換えることができそうだが、そのような直接的関係にないことをいうために言葉を尽くしているのが指物論の長さなのである。指・という語が、指し示すという活らきとしての意と、指し示されたものという物の意の両面をもつているところに、公孫竜の思考の困難さがあつたように見える。つまり、天地の間に拡がつる物、それを人間が認識するとき、その天地の物は人の指を通さなければ物として人の認識に現われ出ない。物から人の認識への方向において、物はすべて指でないものはない、と表現される。ところが逆に、人の知覚である指は、物が在ると同じような意味で在るのではなく、実在する物をまつてはじめて指し示すという活らきに生きる。従つて、(2)に、指し示すことは指し示されたものではない、といわれる。物がこの世界に実在するのに対して、指は実在するものではない。指でないものがあるのではない、という表現も、活らきとしての指を強調するためである。従つて、(1)の表現も、(2)と同じく活らきとしての指

と物との關係をのべるものと理解することができる。指物論の各段落の終りに、リフレインのようにこの二つの命題が繰り返されるのも、この意味からであろう。

指の活らきとは何か。それは兼ねることである。堅白論にもこの兼について次のように述べている。「物が堅いといつてその堅いものが定まつているのではない。定まつていないとは兼ねているのであり、何もその石だけとは限らない。」特定の石という個物の堅だけにおいて堅なのではなく、堅は時空を越え兼ねて堅としての活らきを固有する。そして、(1)と(2)にいわれるように、この堅という指は物をまつてはじめて具体的に堅いという活らきとしての指となるものであり、その指は万物に兼ねるものである。兼ねるとは普遍的ということだが、この普遍的な指といつても、堅白論に見たように、人が物を知覚する場合の感覚なのであり、その感覚も具体的即物的な感覚ではなく、そこから抽象された個々の感官に対応する一種のカテゴリ―とでもいふべきものである。白さとは、すでに告子が孟子の「白羽の白は白雪の白や白玉の白と同じか」との問いに対して同じだと答えた（「孟子」告子上）のと同じく、白という名辞という点で同じであり個々の異つた白の感覚を通じて白いもの、従つて兼ねるものだとされる。つまり、指は個々の物に対しては普遍的なものであるが、指が一定の感官に対応する一種のカテゴリ―であるという点では抽象的Ⅱ名辞的に限定されている。

さて、白馬論において白と馬に区別があり、堅白論においても堅・白と石とに差異が認められたが、堅や白の具体的に現われ出る場所である石や馬は、指物論ではどのように考えられているのか。私は公孫竜が指と物との間にもち込んでいる物指という概念がその石や馬に当たるものではないかと考える。これは通常、白という指が馬という物に現われ出た場合の、つまり白馬の白のように具象化された指であると考えられている⁽⁶⁾。しかし右に見たように、指がある感官に対応する知覚の形式であるとすれば、白や堅はその指であるとしても、形をいう馬や石は直ちに白や堅のような感官とは並ばない。形を知

覚するものも結局は指であるにしても、馬や石は堅や白という指とは異なる物指——物の指というように捉えたのではなからうか。堅や白の指は物指という馬や石に顯現の場所を獲得することによつて人間の知覚に現われ、逆に具体的な物は、このような指や物指の集合として捉えられる。

この物指と指との關係がしかく明確に示されていないのは、單なる実（物）に対する名という意味の名実論とは異つた立場で指という普遍的概念を想定し、指し示すという人間の認識の契機を消極的にしろ媒介にしてそこから物に近づこうとした公孫竜の思考の不充分さからかもしれない。實在する物に対して応わしい名を対当させればよいというような名実論に対して、不充分であるにせよ、公孫竜はこのような指を通じて蔽れている物に近づこうとしたのだと考えられる。とすれば、公孫竜自身の名実論はどのように組立てられているのだろうか。

四、名実論について

公孫竜は荀子や後代の人々によつて名を乱すものとして批難されているが、かれの名実論の趣旨は、孔子の子孫の孔穿に対して揶揄的に答えているように、孔子と同じ正名にあつた。といつて、孔子の名によつて公孫竜の名譽を回復しようというのではない。正名といつても、何を基準にしてどのように正そうとするかが問題なのである。

名は実に対応するものであり、実を言表するものであることはいうまでもない。その実は、天地万物をそのあるがままに充足させていることであり、名による言表以前の事態をさす。指物論において見たように、公孫竜の物の認識は普遍的な指を通じその限りに於いて物は人に認識された。ところで、物（実）の認識を表現するものがこの名であるが、指がそれ自身充足する普遍的なものであるのに対して、名は実を言表することにおいてしかその存立理由をもたないという、指と名との

差がある。指は物を認識するに必要なまた不可欠なものであり、その知覚された物を表現するものが名である。しかも公孫竜のいう正名である名は、その実であるとおりに実であつてそれに欠けることがない、それが位である、といわれるその位が正しく対応することが必要である。その実であるものを正すのはその名を正すことである、ともいわれるように、白馬が馬でないのは、白馬の白という位に対応するものが馬にないからである。名は実を表現するものである点で従属的であるばかりでなく、このように、それはそれであるというように位に限定される意味において更に従属的である。

つまり、公孫竜の正名論は、理念的に価値をもつ名の規制の下に実を従わせるものではなく、実に対したゞ位によつてのみ対当させるだけの役割しかもたない。しかもその実の世界たるや、指物論に見たように、人の認識の前にその全容を現わすことなく、閉ざされたものである。個々の知覚に個々の名がその場において妥当するだけであつて、つまりこれはこれである他ないものなのであり、妥当しないときは古の明王のように閉ざされた世界を前にしてたゞ口を開かずしかないのである。

五、通變論について

通變論は、名実の變化を究通することを目的とする。三つの各論に分れるが、別個のものではなく、一連のものと見做される。

はじめの左右についての論は、問題の提出である。二は一と一との合成または一の二倍なのではなく、二という実（結果）に対当する。従つて、二に一はなく、二は一である右や左をもたない。ところが、右と左とで二となる、という。なぜか。つまり、それぞれ二ではない右と左とが合してそれと異なる二となるのはなぜか、これが問題である。（因みにいえば、右と

左とについて問われることで、右と斜とか左と中央とかでは問題にならない。）

羊と牛とは合い馬は異なる、というのが正しい命題であるのに対して、羊と牛とは合い雞は異なる、というのは誤った命題である、という問題が次に提出される。類という概念がこゝに始めて現われる。実は始めの左右もこの類の観点からとり上げられていたのである。ところで、牛と羊とが類をなすのは、齒や角の有無をもつてしては成立しない。馬と比べることによつて、共に角をもち共に尾をもたないことから、つまり共に馬に対して異類であるという関係から、牛と羊とは類を同じくするといわれる。こゝで公孫竜の類概念が科学的でなく歸納的でないといつても仕方のないことで、たゞ注意すべきは、牛・羊が馬に対して異類であるという関係の方が、雞に対する関係よりも正しい関係である、と述べていることである。異類という関係が成立しようという点から、それは正しい命題なのである。牛・羊と馬とは異類であるから牛と羊とはそれぞれ一として所をえているのだし、また牛・羊は馬に対して断絶があるから牛と羊は馬に交わることなく、牛と羊とで同じ類をなし、つまり二となることができる。

ところが、雞をもつて牛・羊に比べる論は成立しないわけではないが、それは牛・羊の足は五つ、雞の足は三つ、従つて牛・羊は合い、雞は異なる、という論法からであり、つまり前の場合のように牛・羊と雞とを類の観点から捉える命題ではない。牛・羊と雞との差を毛と羽との違いによつて異類の関係が成立するということはできない。なぜなら、毛と羽とでは同類でないという関係すら成立しない、全く異質のものなのだから。従つて實在の足と觀念としての足を数えて牛羊と雞との差異を論証するしかたは強引な論法であり、誤った命題となる。

始めの左右の論に戻つていえば、右に左が加わつて二となる、つまり右が変化して二となることが可能なのは、二に対してそれぞれ異類であるという関係が成立するのだから、従つて右と左とは同類であるのだから不可である。右の変

化というのも、左右という対つまり類という包括的なカテゴリー内でのことであつて、個物が時間の中で変化するような変化ではない。

これらの事情が最も明瞭に窺われるのは、最後の青と白との論である。青と白とで黄でない、白と青とで碧でないとの内、前者が正しく、後者が誤つた命題であるのはなぜか。それは、牛羊と馬、牛羊と雞との関係と全く同じである。のみならず、前者においては牛羊と馬とが類を異にすることが述べられただけであるのに対して、異類という関係が積極的に成立するという理由を明らかにしているのが、この青白についての論である。

青と白とは同じなままではないが同じなままである、といい、背き合つていながら対でもあり、隣り合つていないが隣り合つていて互いの方向をそこなわない、と述べているのは、青と白という具体的な色を指すものであるとともに、五行説（この場合は相剋説）の青白というシンボルを表わすものとしなければならない。五行説においては、青は東方、白は西方を象徴し、従つて青白は東西という対になつた類を表わす。青と白とは、東と西がそれぞれ所をえ他をおかし合わないように、互いの色は変わらない、交わつて黄色には決してならない。但し、交わらないにしても、黄にならないのであつて、碧にならないのではない。なぜか。

黄は同じく五行説において中央を占める色である。従つて、黄が青と白に対して異類であるのは、同じ五行説の中で互いに位をもつから、つまり青白に対して異類という関係を成立させることができるからであり、従つてまた正しい命題（正挙）だといわれる。碧をもち出すのがなぜ誤つた命題（狂挙）なのか。碧が五行の中に位置を与えられていないからだけではない。青と白とはシンボルとして五行説にカテゴリー的位置をもち、その意味で交つて黄色にならないものであるとともに、具体的経験的には青と白という色が交わつて碧となるものだからである。白は五行相剋説では青に勝つべきものであるの

に、現実には交わつて碧という起るべからざる具体的な色の中に青白ともども自己を失つて現われる。それが間色としての碧である。観念的にそうあるべきものが位を守つて自己であることができず、五行の理念から逸脱してあるべからざる曖昧な間色となる、現になつてゐる（だから、碧でない、という）。碧は實際は青白の変化なのであるが、公孫竜はそれを変化だとは考えない。それは、狂であり争であり乱だという。君臣が争つて双方が顕われ、名と実が対応せず、かくて道は失われ、それを正すすべはないのである。

通變論は名実の変化を究通するものだというが、その変とは右のようなものであつた。現実の具体的変化は、それとして容認されない。この場合は五行説であるが、物に優先して青白や黄というシンボルがまず措定されている。それらは異類であるにせよ類であり、この類は公孫竜において帰納的でないといわれるどころか既定の観念としての類概念であつた。それが、指物論という指の実のすがたである。従つて、物があるがまゝの物たらしめる実というのが、知覚される個物としての実でないのは、物が指によつて知覚されるというその指が感覚から抽象された一種のカテゴリであるのに対応する。天地とその所産が物である、と名実論に定義付けられたその物も、公孫竜の認識論からすれば、所与の指が現われ出ずるその場所であるにすぎず、それによつて実とされるに他ならない。また、この実を言表する名もそのものとして知ることのできない物の世界を前にし、かつ物の背後にある指の普遍性を斜めに眺めやりながら、せいぜいそれはそれであると、実と位とに拘束されて物の代言をつとめるにすぎない。物全体に同時にふれることができないのだから、堅石と白石とは一時に認識されず、かつまた白馬は馬ではない。

とすれば、このばらばらな認識を通してしか知られない物の世界はどのように秩序付けられているのか。それは道であ

る。公孫竜にとつての道とは、ばらばらの人の認識の彼方にすでに全一的なものとして前提されてあるものである。この包括的な道が前提されているから人の認識は分離して現われてもよいのだともいえる。それはもはや全一的であるという実質をもたないし、包括するという活らきもない、まして倫理的規制力は全くない。それは人の認識の行われる論理的な場というか、無内容な枠としての道に近い。けれども類概念について見たように、純粹にロジカルな意味でそうなのではなく、むしろ心情的に最後に残された影のようなものといえはより近いかもしれない。従つて、知ることとはできないが知る必要のないものであり、たゞそれがそこに在るというだけで充分である。力や知によるよりも、たゞ是れに因るしかなないものだからである。

【Ⅱ】 他の文献に見える公孫竜の思想

現存の「公孫竜子」五篇の思想を右のように考えることができるとすれば、他の文献に伝えられる公孫竜のものとされる断片がどのようなものであり、もしそれが右の公孫竜の思想と関係があるとすれば、その関係をどこに立てることができるだろうか。

公孫竜のものとされるものに、「莊子」天下篇のいわゆる弁者二十一事（その内八つは惠施の合同異派のものとされる）があるが、その前に「列子」仲尼篇に樂正子輿が伝えている公孫竜の説の検討から始めたい。天下篇のように単なる断片の羅列ではなく、公子牟の解説が加えられており解釈の幅が狭められているからである。

一、「列子」仲尼篇について

公子牟つまり魏牟と公孫竜との對話は「莊子」秋水篇に見えるが、道家の立場から公孫竜の弁を井中の蛙として単に斥けたもので、公孫竜の思想について伝えるものとはいえない。仲尼篇の扱いも必ずしも客観的だとはいわれないが、公孫竜の説についての公子牟の解説を手懸りにすることはできる。

公子牟が公孫竜の説に傾倒しているのを見て樂正子輿が嘲笑する。子輿のあげた公孫竜の説は、まず、弓の名手が矢を射るときは後の矢のやじりを前の矢の矢筈にうまく当て、一発一発続けて矢が連なり、的に届いた一番前の矢から切れ目なく続き後の矢の矢筈がまだ弦についているというのであり、次は、逢蒙の弟子の鴻超が自分の妻の目を射たところ、矢は瞳に当たつたが目は少しもまばたかず矢は地上に落ちて少しもほこりが立たなかつた、というはなしである。公子牟はこれを解いている、はじめの場合は、前の矢と後の矢とを鈞（＝均）しく射たからであり、後の場合は、矢の勢いを瞳の直前で尽きるようにしたからである、と。さらに子輿が公孫竜の説として詰るものに次の七つがある。意念があるのは心ではない、指は（物に）至らない。物は尽きない。影は移らない、髪の毛は千斤を引く、白馬は馬でない、孤犢には母がない。これに対して公子牟はそれぞれ次のように解説を加える。意念がなくてこそ心は無になりうるものであり、指がなくてこそ（物に）すべて至るのであり、物を尽くそうとすることは常にあるからであり、改まるからであり、力が全く等しいからであり、形と名が離れているからであり、（母があれば）孤犢でないからである、と。

まず、的より矢筈まで一本の連続した矢のように連なることの理由を、公子牟は射手が一貫して均しく矢を射たからであるとしている。一本の髪の毛が千斤の重さに耐える理由が至等であるからとするのと同じである。均しいとは一つの理想型として考えられた観念であるともに、分割されたそれぞれが同等の資格で並立する無時間的世界のものであることを意味する。つまり、矢が的に至る空間を一つの単位と考えれば動であるが、矢の占める空間、すなわち移動の全体ではなくそ

の空間を別々の同じ単位の並立と考えれば、その単位に対応する矢は止つてゐる。このように並立する等しい単位によつて時間（矢の動き）は空間（矢の長さ）に、つまり静止した空間に転化する。矢の勢いを尽くすというのも、影は移らないのは改まるからだというのも、これと同じ立場でいわれる。矢の動く力をそれの中に負荷されたとは見ずに、弓から妻の目の直前までの空間を均しく分割し、その終りに矢の勢いが尽きるように加減することは弓の名手鴻超ならできるはずであり、影の場合もその瞬間瞬間に同じ単位の空間に投影されたと考えれば、それはいつも止まつてゐる。

実際の運動についてそうであるばかりでなく、概念においてもそうであることは孤犢の例に見ることができる。孤犢という名辞は母をもつということと正対しない。いま孤であることは、かつて母をもつていたということと牴触しないのだが、いまとかつてという時間つまり歴史は動きかつ変化するものとして公孫竜の詭弁の中に入つてこない。このいまは、無時間の、つまり永遠の相の道にまさしく対当するものなのである。

意念があるのは心ではない、意念がなければ心は無となるのだから、というのは、指は至らない、指がなければすべて至る、というのと、物は尽きない、物を尽くそうとすることが常にあるのだ、というのと同様な考えによる説明である。無となつた心においてしか物は全体として知られず、特定の指によつて物を認識しようとしてもそれは部分的にしかすぎないから物に至らず、逆に認識される物は、指によつて物を尽くそうとしてもその指の彼方に尽くされぬものとしてある、というわけである。

もしこのように公子牟の解説を解説することができるとすれば、この仲尼篇の公孫竜の思想は、「公孫竜子」の公孫竜のそれと著しく異質のものではないといつてもよい。ただ終りの三つが道家的解釈によつて変改をうけている点についていえば、公孫竜の場合は、尽くすことのできぬ物にせよ、指を媒介として物に迫ろうとする志向があつたが、この公子牟は、物

の立場に立ち指を限定として斥けようとしており、認識の立場が逆になっていることが指摘できる。尤も、両者が逆の立場といつても対立するものではなく、公孫竜にあつてはすべてを解消できるような道の観点よりも、白馬は馬でないといひ堅白石は三つでなく二つだという認識の契機がより強調されているのである。

弓矢や影や髪の毛のたとえ、並に孤憤のはなしは、公孫竜の思想に含まれるものだとしても、公孫竜の弁にそれがあつたかどうかについてはあつたともいえるしなかつたともいふ。叙述の過程のないたゞ結論だけ示された断片的定言は、論証をばういて逆説的表現をとろうとすることを目的とする単なる詭弁であるか、その詭弁に一つの認識論があるかどうかを定めることは不可能だからである。たゞ均や等という概念や物の変化を空間の静止の状態に捉えようとする傾向は、公孫竜の思想内にも存在するということはできる。恐らく、公子牟や樂正子輿の伝えるような公孫竜の思想なり弁があつたのを、断片的な警句として扱われたために、その詭弁的傾向のみが強められていつたのだということができよう。

二、「莊子」天下篇その他について

「莊子」天下篇の終りに載せられているいわゆる弁者二十一事は、天下篇の作者がそのような意図をもつて扱っているだけ、いよいよ詭弁的傾向を強めている。この段は恵施のいわゆる歷物十事を述べた後に簡条書きに並べられており、桓団公孫竜の名が、人の口に勝つことはできても人の心を服することができぬものとして挙げられている。桓団は「列子」仲尼篇には韓檀と書かれ、成玄英の「莊子」疏によれば趙の人で平原君の門に客遊した（これは公孫竜と変らない）とあるほか知るところのない人物である。われわれはこの二十一事の内、合同異派の八つを除いた十三の内、この桓団と公孫竜のものを区別し、さらにその公孫竜と「公孫竜子」の公孫竜の思想を区別しなければならぬ。

中国名学を發掘しようとした胡適は、これら弁者二十一事をまとめて公孫竜らの説とし、さらに惠施の歷物十事と大旨は同じとしたが（「中国哲学史大綱」P.250）、馮友蘭がそれを合同異派と離堅白派のものに分けるべきであり、前者は惠施がその代表者である（「中国哲学史」P.268～269）として以来、候外廬らの「中国思想通史」もこの説を踏襲している。卵に毛がある、郢（楚の都）は天下を有する、犬は羊ということが出来る、馬に卵がある、丁子（がま）に尾がある、山に口がある、⁹龜は蛇より長い、白狗は黒いなどの八つは、馮友蘭のいうように惠施派のものとしなくても、公孫竜の説には関係がないとして除くとして、残る十三について考えてみる。

まず、目は見ない、は公孫竜の堅白論中に見えることばであり、指は至らず物は絶えない、¹⁰飛ぶ鳥の影は動かない、飛ぶやじり矢に動かない時と止まらない時がある、孤駒には母がない、の四つは「列子」仲尼篇と同じものと見ることが出来る。

火は熱くない、車は地を転じない、矩は方形でない、規は円をつくらない、鑿は^{あな}杓^{ほぞ}を囲まない、狗は犬でない、一尺の^杖は毎日折半しても永遠につきない、などの例は、結論だけが論証抜きで示されているので、それがどのような証明法をもつていたかを知ることができない。目は見ない、も堅白論にあるのと同じといつたが、堅白論の中ではその理由が見られのに対して、この定言だけでは何ものも語らない。

ところでもう一つ、黄馬驪牛は三つである、という命題が残っている。黄馬と驪牛で二つ、それに黄馬驪牛の一つを加えて三つ、という証明法であり、弁者の詭弁の代表的な論理ということが出来る。「公孫竜子」の通変論にこれと同様の文があつた。牛羊と雞との関係のとき、そこには異類という関係すら成立しないので、雞の足が三つ、牛羊の足が五つということから両者の差を証明する仕方がそれである。ところが通変論では、牛羊と馬についての命題に比べて、この命題はその証

明法の点から狂筆であると斥けられている。当時このような議論が弁者の間で行われていたが、公孫竜はそれを自己の説の内に採り入れなかつたのである。概念を独立したものと扱い、それを実在する物と同等に考える考え方は、少なくとも「公孫竜子」のものではない。

黄馬驪牛は三つ、というのが右のようなものであるとすれば、たとえば目は見えないという命題も、「目」という概念は現実にも何ものも見ないのだし、「火」も決して熱くない、「矩」も方形でなく（また矩は理想的に「方」でない）、「規」も円を作らず（また規は「円」を作らない）、「鑿」は柄を囲まず、一尺の「樞」は半分に切つても永遠につきるはずがない。少なくとも、仲尼篇の公孫竜は、影が移らないのは改まるからだとし、決して「影」が移らないからだとはしなかつた。

その他、公孫竜又は離堅白派のものとされるものが二三あるが、⁽¹⁾「莊子」天下篇についてみたように、断片的定言であるがために解釈が自在であり従つて曖昧で、論敵が取りあげるに応わしいものであつても、公孫竜の思想の理解に新たなものを加えるものではない。公孫竜の思想がそれらと無関係だということではない。そこへの傾斜を自身の内にもつことは事実であるにせよ、それらの断片は公孫竜が「公孫竜子」の中で述べているものから更に逸脱したものといえるだろう。

【Ⅲ】 公孫竜の思想と行動

魏晉時代は先秦時代の道家盛行に並んで新たな玄学復興の時代といわれるが、その「世説新語」の文学篇に、指は至らずについて次のような話はなしが記されている。楽令（楽広）は客に指は至らずの意味について問われたとき、その語義の解釈をせずにいきなり手にもつた扠子の柄で机をうち、至つたかと問い、さらに扠子をふり上げ、もし至つたならどうして去ることができようか、といつたという。これによつて客は指は至らずの意を悟つたというが、指が活らきであり、机という物

に定着するものでないことはこれによつて悟ることができても、公孫竜の思想における指は至らずの意味を理解したことに
はならない。それは、このような心理的欠落感による直覚ではなく、一つの認識論に位置をもつものであり、詭弁とさ
れ世俗の心を惑わす変幻の術だといわれようと、あくまで理を守り詭弁の筋を通すものだからである。恵施・公孫竜らの
弁者を、察ではあるが慧くなく、弁は弄しても無用であり、くたくだしくて成果は挙げず、世の綱紀をととのえることの
きるものでない、といつて斥けた荀子が、けれどもその説には故（理由）があり言には理（筋道）があるといっている（非
十二子篇）のは、だからこそその誤まつた故と理を正さねばならぬというのではあつても、全く条理のない弁説だといつて
いるのではない。

荀子の正名篇が、物を名の系統性において捉え、同の極として大共名を異の極として別名をもつその系統的体系の中に万
物を網羅し、その全体世界を天君たる心が認識することによつて把握するものであるとすれば、そしてまた、戦国の争乱を
終熄せしめようとする統一の要請に対応するものであるとすれば、荀子と殆んど同時に生きた公孫竜の正名とはどのような
事実に対応するものであろうか。

公孫竜は戦国末の四君の一人、趙の平原君を主とする客である。秦将白起が趙軍四十五万を長平に飢にして（260BC）か
ら二年後、趙の都邯鄲は秦軍に囲まれ（258BC）まさに降ろうとしたとき、内は李同の敢死と外は楚の春申君と魏の信陵君
との来援によつて危くその囲みを解き（257BC）、その功によつて平原君が虞卿の進言によつて封が与えられようとしたと
き、事成ればその報いを求め成らざるも虚名を君に売ろうとするものだといつて虞卿の言を拒否させた（平原君虞卿列伝）
のは、この公孫竜であつた。このことは殆んどかれの晩年に属することであるが、秦に対する趙の位置を物語るものといえ
る。また、「呂氏春秋」審応覽淫辞篇のいうところによると、空雄の会に趙は秦と約を結び、爾今以後秦の欲するところは⁽¹³⁾

趙が助け、趙の欲するところは秦が助けるという条文を明記したところ、間もなく秦が魏を改め趙は魏を救おうとした。秦王が条約をタテにして趙王を責めたとき、公孫竜は平原君に、趙の魏を救おうとすることを止めようとする秦の方こそ咎むべきではないかといったという。理屈からいえば、秦の解釈が成立するその同じ根拠の上に公孫竜の解釈が成立するわけであり、従つてまた共に成立しないともいえるのであるが、そのことよりも、秦が趙に対して自己の勢威による圧迫を加えたとき、少くも公孫竜はそのような情勢下にある趙のために弁じたということがある。

さらに、公孫竜が偃兵つまり非戦論又は休戦論を説いたということがある。燕の昭王（311～279BC）に対し偃兵を説いたとき、王の表面的な然諾のことばの裏に実行の意図のないことを指摘した（「呂氏春秋」応言篇⁽¹⁴⁾）とか、或いは趙の恵文王（298～226BC）が公孫竜の進言に従つて十余年のあいだ偃兵政策を実施したにも拘わらず一向にその実効のないことを嘆じた（同上⁽¹⁵⁾）とかいわれる。公孫竜はこの恵文王に対して、王の偃兵は実際に天下を兼愛する心がないからであり、単に虚名のみあつて実がないからであると答えている。このことから公孫竜が墨徒であるかないかを問うよりも、また兼愛という語を実際に用いなかつたにせよ、偃兵を説いたことは恐らくありそうに考えられる。尤も偃兵が即ち墨家のいう非攻兼愛主義となるものでないことはいうまでもない。偃兵といえば、齊の稷門の士の宋鉞・尹文もそれを口にし、孟子も力による霸道を否定し、⁽¹⁶⁾「老子」の中にも兵は不祥の器という語があるから⁽¹⁷⁾といつて、それを直ちに墨家に結びつけて事がすむものではないのと同じである。

この偃兵論は當時に共通する理想であつたといえる。君主も攻伐をそのために欲したのではない、少なくとも名義上は。しかし、改めなければ伐たれるという戦国の世にあつて、自己保衛のために兵は必要だとされ、偃兵は実現の可能性のないものとして斥けられるのが現実的立場であつた。ところで、偃兵といふ非戦といつても決して一義ではない。既得の権利を確

保するための利己的な偃兵論もあれば、現実の争いに絶望した絶対的偃兵論、ひいては現実を超えた理念としての偃兵論もある。それを観念的であるとして、統一の武力を肯定する荀子のような現実的偃兵論もありうる。公孫竜の偃兵論はどのようなものであつたのか。

公孫竜には荀子のような、時代の趨勢に対する全体的視野に欠けるところがあつたように思われる。或いはそのような位置にいなかったからであらうし、趙というまた平原君という現実との接着点の然らしむところであらう。荀子のように現実に対しそれを越えたところに自己の要請を置きかつそのように自己を持することができなかった。当初からではないにしても、長く平原君を主として殆んどその死とともに自己の生涯を趙において終えている。それは平原君に自己の理想を実現するに足る君を見たからでもなく、食客としての単なる庇護者をかれに見て利用しようとしたのでもない。かれの偃兵論は、高遠な理想のための熱情に支えられているのではないが、実現の可能性がないからといって黙することだけはできないというところから発していたと考えられる。すでに秦の勢威は六国を圧しており、平原君の歿後（251BC）始皇帝の征覇（221BC）まではまだ三十年を余しているとはいえ、天下の大勢は決したといつてもよい情勢にあつた。前は孟子（390?～305BC）のように自己の理想を実現する王を見出すために諸国を遊行することもせず、また後は李斯（280?～208BC）のように自己の栄達を求めるに便な君主を求めるため趙を去ることをしなかつた公孫竜（320?～250BC）にとつて、せいぜい現状のまゝで兵を偃めるといふかれの現状維持的思考には、虚無的な薄明はあつても未来の展望への光明を見ることができないのは当然である。

公孫竜は孔穿との問答の中で次のように孔子と自分との同一性を主張している。「あなたの祖の孔子の言にある、楚王が弓をなくしたときわたしがそれを見つけることができなくても楚人が見つけるだろうから、といったのをきいて、孔子があゝ

惜しいことだ、楚人といわず人がそれを見つかるだろうというべきだったのだ、と嘆じたという。これについてみると、孔子は楚人と人とを区別しているのだが、これはわたしが白馬と馬とを区別するのと全く同じではないか、と。（跡府篇・「孔叢子」公孫竜子篇）。これはまさしく詭弁であるが、白馬と馬、楚人と人とを区別することに詭弁があるのではなく、両者の差別のしかたが異っているのを形式的に同一だとしていることが詭弁なのである。楚人と人を孔子が区別したのは、より広い概念である人の方へ楚人という概念を拡大すべきであるというのに対して、公孫竜の白馬非馬論は単に白馬と馬とが異なるということをのべるにすぎない。白馬と馬との間には何らの概念上の関連なしに、区別だけが孤立して存在する。

公孫竜にとつて現実の歴史の変化は、それ自身に変化の正当性をもたない、いやもつべきではなかった。それは何処へ復るといふあてもなしに、たゞ今のまゝに停止する以外によりよいことはない。現在のまゝ停止させられた世界は、その内に秩序の原理をもつことなく孤立した静止した世界であるが、それが本来の自然のすがたなのだからということだけによつて道・ということばに捉えられる。従つて現実の否定の原理としての道・という概念は、公孫竜にとつて必要でない。「莊子」齊物論が、指物論と白馬論について次のように批評しているのは、この両者の違いを物語る。指によつて指が指でないことを証明するより、指でないものによつて指が指でないことを証明する方がよい、また、馬によつて馬が馬でないことを証明するより馬でないものによつて馬が馬でないことを証明する方がよい、天地一指であり、万物は一馬なのだから、と。齊物論には、是非を超越した道が存在し、その道によつて天地は一馬となり万物は一指と観ずることができる。仕官することをやめて普遍的人間たろうとしたものにとつては、道の世界から物の差別を斉同することができる。しかし、趙の平原君の客という現実にコミットした公孫竜にとつて、たゞ現実の変化に向かつて休戦を訴えその停止した物の世界の中で、白馬は馬でないといつて、個たる自己を救済する他なかつたのではなからうか。

公孫竜の死後すぐ後には、「堅白無厚の詞が章われて、憲令の法が息む」（問弁篇）と批判する韓非子が登場する。名実を峻別する点で両者の間に共通性を見ようとする論者があるが、公孫竜の場合、名は実を統べる形式としての強制力をもつものでなく、まして憲令の法を下す君主によつて統轄されるものでもない。名においても指においてもさらに道においても物を統轄するものを見出すことができない公孫竜は、無時間的な自蔵し独立するものに自己を正対させるだけなのである。

（一九六二、三、三十）（学習院高等科教諭）

注

（1）訳書「中国古代の思想家たち」下 P.62。なお、上の P.338 には思想を社会背景によつて理解する必要があると述べてある。尤も、思想と社会的背景との関連といつてもその扱いは一義ではない。

（2）この論は、元来「公孫竜子」の訳を前提として書かれた。たとえば陳柱の「公孫竜子集解」或いは村山芳郎「名家の思想」（『哲学雑誌』55—636, 637）などは諸家の説がまとめられており参考により便利であるが、仮説にせよ一つの「公孫竜」自身の立場によつて通貫してみることが必要であると考へ、私は一つの訳を試みた。それをこゝに示すことは体裁上又は余裕がないためできないが、以下の論はその上に立つている。なお、公孫竜の思想を全体として考察したもので杜国庠の「先秦諸子の若干研究」中の「論公孫竜子」がすぐれている。

（3）「韓非子」外儲説左上にいう、兎説宋人善弁者也、持白馬非馬也、服齊稷下之弁者、乘白馬而過関、則顧白馬之賦、故籍之

虚辞、則能勝一国、考実按形、不能護於一人也。

（4）白孔六帖卷九の桓譚の「新論」にいう、公孫竜常争論曰、白馬非馬、人不能屈、後乘白馬無符伝欲出関、関吏不聴、此虚言難以奪実也。

（5）その例をして次のものが挙げられる。

馬を求めるとき黄馬黒馬はもち出してよいのに、白馬を求めるときには黄馬黒馬はもち出すことができない。ところで、白馬と馬との関係は、白馬は馬であるか白馬は馬でないかの何れかである。もし前者であるとすれば、同じ黄馬黒馬に対して馬が対応できるのに、白馬は対応できないことになる。これは矛盾する。従つて、前者の命題は誤まりとなり、ということとは後者の白馬は馬でないが正しいとしなければならない、という間接証明をとつている箇所があげられる。要約すると、馬√黄馬・黒馬、白馬≠黄馬・黒馬、故に白馬≠馬となる。この式において、黄馬・黒馬は媒介項としての位置を占めているように見えるが、それは単に形式上においてのみそうであるにすぎない。

い。白馬^廿黃馬・黒馬は外延の点から成立する式であるのに対して、馬[√]黃馬・黒馬は内包の点から成立する式である。外延と内包は相反する関係を成立させるから、それぞれ二つの式をこのような反する観点から云々するのは誤りである。もし後者の観点を貫くとすれば、馬[√]白馬つまり白馬は馬であるのであり、従つて媒介項のように見える黃馬黒馬は、なくともよいはずである。

- (6) 注(2)で示した杜国庠も物指をこのように捉えている。しかし、指が物に現われる場合の公孫竜の説き方に矛盾したことがあり、且つ両者の関係が曖昧であると指摘している(同書 P.23 以下)。杜国庠は物指をこのように捉え、従つて指から物に至る中間に指の負荷者というものを考えないのがより公孫竜の考えに近いのではないかというわけである。私はその指の負荷者が馬や右のような形をいう物指ではなからうかと敢えて考えてみた。

- (7) 「孔叢子」の公孫竜子篇及び「公孫竜子」跡府篇。

- (8) 因是については、大浜皓著「中国古代の論理」P.157 以下に見える。また、赤塚忠「古代事実と弁証の思弁」(「東京支那学報」第五号)の中に、因是を唯物¹歴物に对立する概念、つまり展開の拒否を示す名家の術語であるとしている。

- (9) 山は口(ことば)から出た概念であるという解や、山には口(谷)がある、つまり山と谷とは高低が異なり、恵施の「山と沢は平らかである」という説の反駁だとする解や、「荀子」

不苟篇に入乎耳、出乎口とあることから、こたまは山の耳に入り山の口から出るなどの解や、斉物論の山の百竅から音を発するという解などがある。

- (10) 「列子」の仲尼篇によつて改める。

- (11) 「荀子」不苟篇に、山と沢は平らである。天地は等しい、斉と楚はかさなる、耳より入り口より出る、鉤にひげがある、卵に毛があるなどがあるが、天下篇と重なるものが多い。

- (12) 西順蔵「荀子の天下における物とその否定について」(「東京支那学報」第四号)

- (13) 錢穆の「先秦諸子繫年」P.237 の考証によると灋地の会を指すものだという。とすれば趙の恵文王 20 年 279BC に当たる。

- (14) 燕の昭王 28 年 284BC に楽毅が斉を破り、公孫竜のこの言の中に斉を破つたとの語があることから、このことばは 284BC 以後 279BC までのこととされる。

- (15) 錢穆の前掲書 P.436 によれば、恵文王 20 年 (279BC) 以後であるとされる。

- (16) 天下篇にいう、宋鉞尹文、見侮不辱、救民之斗、禁攻寝兵、救世之賊。

- (17) 三十一章にいう、夫佳兵者不祥之器、物或惡之、故有道者不処、君子居則貴左、用兵則貴右、兵者不祥之器、非君子之器、不得已而用之。