

名弁の思想(II)

— 惠施の思想 —

高 田 淳

われわれは公孫竜の「公孫竜子」のようなものを惠施についてもつていない。¹⁾「漢書」芸文志の名家の項に惠施・公孫竜が名をつらねて以来、両者は名家⇨論理学派、詭弁派として一括され、とくに馮友蘭が「莊子」天下篇のいわゆる弁者二十一事を惠施を祖とする合同異派と公孫竜を代表とする離堅白派とに分けることを提唱して以来（「中国哲学史」pp.268～269）、詭弁家惠施としての声価は定まつた。ところが、惠施の説として今日われわれの見るところは、秦末漢初における道家の立場から先秦思想学説史として要約した天下篇のいわゆる歷物十事があるだけである。それも「公孫竜子」の跡府篇を除く五篇のような、展開された思想が叙述されているのではなく、断片的表現として結論だけが示されているにすぎない。惠施がこれによつて天下の弁者と論じ、馬に卵があるとか火は熱くないとかいう弁者の弁と相応じたと述べられているにすぎないのである。「荀子」不苟篇に見える惠施の命題も、このような側面から眺められたもので、天下篇のものと同質のものといえる。

ところで同じ「莊子」の他の篇には、たとえそれが「莊子」の見方で潤色されているにせよ、莊子の論敵としての一人の人間像が描かれており、さらに「呂氏春秋」「戦国策」「淮南子」などの中には、もう一つの政治家としての姿が示されている。

る。孔子を始めとする先秦の諸子が単なる空論家ではなく、現実世界への志向に自己の思想の動機をもつていたとすれば、この政治家としての恵施もさきの「莊子」の天下篇に伝えられる「詭弁家」恵施と全く無関係であると考へなくてもよいわけだが、それにしてもそれはどのような関係にあるものであるかをたずねる必要がある。元來、これらの伝承はそれぞれ異つた立場によつて受けつがれ、伝承の経路も決して一つではない。従つてそれらを同一平面に並べて扱うことのできないのはいうまでもない。しかしそれらの屈折を通して一つの恵施の像を結び、そこから恵施の思想の意味と立場を考へてみるこゝとができるはずである。⁽²⁾

一、「莊子」における恵施

恵施が莊子と會つて議論を交したのは、張儀が魏相となつたときに逐われて楚に行こうとしたが、納れらずして軋じて宋に入り（「楚策」懷王の条）、宋の康王の庇護の下にあつた頃（322 B. C.）といわれる。当時かれは四十八才ごろであり、それから三年ののち魏の恵王が死ぬとともに張儀が秦に帰り恵施は再び魏に戻る（「魏策」襄王の条、及び「呂氏春秋」開春論愛類篇）。年輩からいふと恵施の方が莊子より多少上になるが、楚王から相の位に就くことを乞われ、むしろ泥中の龜となることを欲したといわれる莊子（秋水篇）との間には、当然立場の相違を見ることができらる。

用と無用との説は、逍遙遊篇に二つと外物篇に一つ論じられているが、これらはこの両者の違ひを示す恰好のものといえる。恵施のよつて立つ用の立場は、莊子によつて外物に心を勞して道を知らぬものであるとして斥けられているが、このことは逆に恵施が莊子の無用の用ならぬ用の用、つまり所與の世界を表裏なく容認する立場に立つていたことを物語るものといえる。莊子が恵施に代つて魏相になりによつて来たといふ噂をきいて三日三夜かれの行方を探つたとか（秋水篇）、恵施

が従者百乘を従えて孟諸を通りかゝつたとき莊子が恥じてその余魚をすてたとか（「淮南子」齊俗訓）の説話は、この観点で強調して作られたものであろう。

恵施はいう、效用をいう点からいえば役に立つという用であるが、それを用にするのは具体的個別的存在たるわが身があるからだ。この身は具体的であるが故に当然情をもつはずであり、この情を通してのみ人でありうる。莊子のいうように、自己否定によつて天或いは道に同一化し、従つて情なき存在と化し世界に自己を解消させることによつて世界を所有しようとするものではない。あくまでわが生を豊かに富ますことができるこの身は、即自的に肯定され前提されなければならない、と（徳充符篇）。秋水篇の梁上における魚の楽しみについての二人の対話も、この観点から見ると、魚と莊子、莊子と恵施それぞれの間に個物としての相違と独立とを常識的に認めるところに、恵施の立場があるといえる。個と個との間には断絶があるのだから、わたし（恵施）があなた（莊子）を知ることがないと同時に、あなたも魚の楽しみを知るはずがない、とする恵施の論法には、幾分弁者の詭弁的傾向が見られるが、莊子の彼我の差別を包むところに認識の世界を見出す立場に対して、それは常識的であるにせよ、所与の個をそれだけで充足したものと認める現実的立場がある。

けれども、この両者の立場の相違は全く交りあわぬ敵対的關係に立つものではない。恵施が死んでその墓を訪れた莊子が、己れの論敵のいなくなつたことを嘆くはなしがある（徐无鬼篇）。それは単に論争の好敵手を失つたことの嘆きだけではない。鼻の先につけた泥を斧で切り落す名人は、自己の至巧の技を示すためにはその斧を恐れぬ相手（質）が必要であり不可欠なのである。恵施が死んで莊子は言説をやめた（「淮南子」修務訓）というのも、両者の立場がまさしくこの名人譚のたとえに見られるような補完的なものであつたことを意味する。莊子の無用の説は、恵施の用の世界を前提としそれと相表裏してこそ説かれるものであつた。逆にいえば、恵施は莊子の無用の説、或いは彼是を越えた天鈞に休む同行の世界に

ついでに言説を前にしても、恐らくいささかも心を動かさず、天地の如く揺がぬ質としての自らの立場を知っていたに違いない。荘子の説の継承者が、用に対する無用をいうに止まらず、無用という概念の絶対化を排除するために「材（用）」と「材（無用）」との間」ということをいわざるをえなくなつた（山木篇）、そのような関係にあることを最もよく知つていたのは、現実主義者恵施を友とし必要とした荘子自身であつたろう。

このように荘子とは全く対蹠的に戦国の争いのたゞ中において身を処した恵施の用の立場は、実際にはどのようなものであつたのだろうか。「荘子」中に伝えられる恵施はあくまで荘子の思想の影としての立場しか与えられていないが、恵施の思想からすれば荘子こそ現実の用の影でしかなかつたろう。

以下、「史記」「戦国策」「呂氏春秋」などに伝えられるものによつて、この現実主義者恵施の行動を見てゆきたい。

二、政客としての恵施

恵施の生年と推定される前三七〇年は、かれが後に仕えた魏の恵王の即位の年に当る。恵王の即位は、晋から共に分裂した韓と趙との不和によつて辛うじて実現できたのであるが（魏世家）、このような魏を取巻く形勢特に趙と斉に対する関係が、後に魏相としての恵施の政策に関係をもつてくるのは暗示的である。

恵王は即位後まもなく趙韓両国と戦いを交え、当時勢力を増していた斉の威王と対峙するようになり、魏が趙の邯鄲を囲んだことから、援兵を發した斉に桂陵に敗れることとなる（357 B. C.）。さらに魏が韓を伐つたことから、斉が孫臏の計によつて龐涓にひきいられた魏兵を大敗させた馬陵の戦いが十数年後に起る（343 B. C.）。恵施が魏に入つたのは不明であるが、「呂氏春秋」不屈篇に魏の白圭と論じたとあるのが始めての時とすれば、その時期は馬陵の戦いの後に当たる。つ

まり、この馬陵の敗戦の善後策を論ずることによつて、政治家としての恵施が文献に現われる。「魏策」恵王の条に、恵王の復仇の策いかんとの問いに対して、恵施はまず齊に屈し、魏を臣従させた齊が楚に屈辱を与えることによつて楚王の怒りを喚起し、かくて楚によつて齊に復仇しようという計を進言する。この計を採用した恵王は齊を王と奉じ臣下の礼をとらうとするが、すでに王号を称していた魏(334 B. C.)を實際に臣にすることができず、かくして齊と魏とが互いに王と称する徐州の会が行われる(334 B. C.)。この一連の政策を進言し推進したのは、すでに魏相となつていた恵施であり(愛類篇)、その結果恵施の思惑通りに楚が齊を伐つに至るのが、翌年の徐州における齊楚の戦いである。

こゝに見られるものは、術策によつて各国互いに己れの利害を計ることに自己の立場をもつ当時の政客と何ら変わるところのない恵施のすがたである。この恵施に対立する人物が、秦の連衡政策の推進者であつた張儀その人である。張儀は商鞅の入秦(365 B. C.)以後増大してきた秦の勢威を背景にして、列国の対秦同盟を破ろうとしていた。張儀の謀りごとで齊楚魏が齟齬で会うこととなつたが(323 B. C.) (張儀列伝)、かねてから親齊政策を進めていた恵施もこれには敢えて反対をしなかつた。翌年張儀が魏相として乗り込んで来るに及んで、己れの策の納れられぬことを知つた恵施は魏を去つて楚に行こうとしたが、楚の馮郝の言によつて納れられず転じて生国の宋に入つた(322 B. C.)ことは、すでに述べた。その後三年して魏の恵王の死によつて張儀が秦に帰るとともに恵施は再び魏に戻り(319 B. C.) (魏策)襄王の条及び「呂氏春秋」開春論、恐らくかれ及び犀首らの計によるものであろうが、その翌年魏齊楚韓趙五国の連合による秦征討が行われる(318 B. C.)。これに勝つことはできなかつたが、その收拾策のため恵施が楚に使している(「楚策」懷王の条)のを見ると、こゝにおいてもかれがその政策の中心となつていたことが窺われる。その後、「戦国策」中に見える恵施の行事は、かれが五十四才(316 B. C.) と云ふ 趙に使したことが見える(「趙策」武靈王の条)のが最後であつて、前三一〇年に魏相田需が死んでその後

任候補者の名があげられている中に、当然あるべきはずの恵施の名が見えないところから（魏世家）、恐らくその時には世を去つていたとされる。かれの政敵張儀が死んだのは、この同じ年である。

以上、主として「戦国策」によつて見た恵施は、魏相として長く位にあつたのみならず、対秦政策としての合従策を実際に推進させた、まさしく荘子のいう用に奔命する恵施のすがたである。「戦国策」はその性質上、遊説家としての恵施に限定されるのは当然だが、さらに政治家としての他の側面は「呂氏春秋」によつて補うことができる。

「呂氏春秋」における恵施の扱いは、「戦国策」の恵施の扱いが縦横家としてのみに限られているのに比べれば、より広い面を知るにふさわしい説話が伝えられている点で異なる。概ねかれを称揚するより貶価する傾向に在ることは「荘子」の扱いと同様である。

魏の恵王が堯のように賢者に国を譲るべきであるとして恵施に国を譲ろうとしたが、恵施は許由のようにそれを受けなかつた、というはなしがある（審応覧不屈篇）。当時燕王噲が国を宰相子之に譲つた（316 B.C.）という事実があつたことから推すと、このことは全くありえぬ事実だともいえないが、事実の有無は別として、国を譲られるほどに恵施が恵王から信任を勝ち取っていたことは否定することができない。⁽³⁾ 孟子はこの恵王に説いた（322 B.C.）が、結局仁義を行うに足らぬものとして、去つて齊に行つた（319 B.C.）（梁恵王章上下・尽心章）ことを一方において考えると、恵施と孟子との差を明らかに見てとることができよう。かれは孟子のような理想を必要としなかつた。それどころか、政治の現実主義の方が自己の才を揮うに応わしいように思えた。恵施が始めて魏にやつてきて白圭に会つたとき、初対面の白圭に対し一言の発言の余地を与えぬほど大いに弁説を弄し、恰も父母が子を教えるように説いたと記されている（不屈篇）。この白圭が恵施の言は大きな鼎のように実際には無用であると恵王に訴え（応言篇）、また翟翦は恵施が恵王のために制定した法を批判して、立派

な法だが実際には実施することのできないものとして斥けている（淫辭篇）。「莊子」においては用だといわれたかれの現実主義が、こゝでは逆に無用のものとされているのである。勿論これは両者の立場の相違によるものだが、恵施の現実主義といつても、単に目前の利害を逐うだけのものではなく、孟子のような理想がないといつても、実現可能な限りでの大策をもつていたことを示すものといふことができる。

その点、恵施は極めて割り切つた考え方に立つている。數百乘、數百人の行列を連ねてゆく恵施を見て匡章が、耕やさずに食うもので恰も蝗のように農事に害をなすものだ、明らさまに恵王の面前でそしつたとき、恵施の答えは次のようなものであつた。事をなすにはそれぞれ分がある、聖人が農夫になれば農夫を治めることができぬ道理、わたしはまさしくこの農夫を治める者である、と（不屈篇）。恵施は自己の分を治者として定着させるのに何のためらいも抱いていない。しかも聖人のように世界を開く作為者なのであり、治の大本を推進する力能をもつことに自負を抱いている。「呂氏春秋」に恵施の策は天下の笑ひものとなつた大術の愚にすぎないと評されようとも（不屈篇）、その治の大術にこそ恵施の本領があつたといわねばならない。張儀に対抗しての合従策がそれであるというばかりでない。合同異派といわれるかれの思想の面からいつても、やはり大であるのではなからうか。

三、「弁者」としての恵施

さて、問題をもとに戻す。恵施・公孫竜と並べられるこの名家の二人は、実は公孫竜の「公孫竜子」のようなものは恵施にはなく、たゞかれの説といわれるいわゆる歷物十事が「莊子」天下篇に見られるだけであつた。しかし、「戦国策」の恵施の扱い方が縦横家という自己の姿に似せて作りあげた像であるように、この天下篇の扱い方も、桓団・公孫竜らのかれよ

り後の戦国末期の弁者と並列させる見方、つまり「漢書」芸文志がその型を決定した名家、弁者という観点から取り上げているということが出来る。公孫竜の思想において「公孫竜子」の思想といわゆる弁者二十一事とが必ずしも重ならないように、こゝにもいささかの差があるように思える。われわれはこゝで恵施のものとしてでないものとの差という単なる弁別だけを問題にしているのではない。まずかれ自身の思想の様態を考え、その中でかれの「詭弁」を眺め直す必要があるということである。

弁者の存在は、理屈に合ったことに對しても、その表現の奇警さによつて人の心を奪うような修辭法にのみ立つものであるとすれば、厚さがなくて積み重ねることができなくても、大きさは千里あるとか、天と地はならび、山と沢は平らであるとか、日は中すると同時に傾いており、物は生ずると同時に死ぬとか、南方は無窮だが有窮であるとか、今日越に行つて昨日来たとか、連なつた環は解くことができるとか、天下の中央は燕の北・越の南であるとかは、より多くそのような傾向にあるものといえる。これらに比べると、大一・小一についての論や小同異・大同異についての弁、そしてかれの思想の要約とされる天地一体の説などは、以上の表現の上の奇警さに因るものとは異なるものと考えられる。そこで、まずこの三つからかれの思想の世界を考えることにする。

外に向かつて限りなく大きいことを大一といふ、内に向かつて限りなく小さいことを小一という、という大一と小一の概念は、そのような二つのものがあるのではなく、同じ一を大の一と小の一とに分けて観ずる見方である。世界を一と觀じ、齊と見る立場は莊子のそれであるが、それを小一の無限の集合と見ることによつて大一に具体的内容を与えようとした点に莊子との相違が見られる。それはまさしく莊子の無用に對する恵施の用の立場に對應するものであるが、同じ一を大一とし小一とすることに見られるように、思想的にいうと莊子的大一概念に對して自己の新たな小一概念を置こうとしたのでは

ない。まず大一という普遍的包括的概念が先にあつて、その中で現実的世界をそのまゝに充當させようという意味での小一にすぎないということである。この点で、思想的には惠施は莊子に負うているといつて差支えないどころか、惠施の大一概念はかれ自身の思想内容において独自のものを確保するものではなかつたといわねばならない。つまり、大一は現実の世界をそのまゝ容認するためのものではない。莊子の場合には惠施の用という現実を質として必要とはしたが、それは自己の無用という思想自身のために必要としたのである。惠施はまさしくその逆であつた。かれには個物が必要であり、万物そのものが現存するものであり、よろずの物の個々のあり方に関心を抱くのである。⁽⁴⁾

より大きな同の観点からすれば同じでもより小さな同の観点からすれば異つているのを小さな同異といふ、万物が同じであると同時に異つているというのを大きな同異という、という同異についての説も、大一と小一との關係に似ている。小同異は相対的同異であり、大同異はいわば絶対的同異である。大同異の見方は莊子の齊同觀と相通するもので、小同異という惠施の常識の見方をその中に位置付けたといふことができよう。恰も大一の世界に小一の世界を充當させたように。そして小同異の見方と大同異の見方には優劣はなく同等に扱われているのも、大一と小一との關係と同様である。つまり、小同異の見方で見られる物は同時に大同異の見方で見られる物であり、小同異という相対的關係は大同異という絶対的關係においてその相対性がいよいよ確保されるといふ關係にある。

ところで、大同異は大一という莊子の齊物論の立場に立つ見方だといつたが、この大同異の立場から惠施の詭弁的言辭が生まれてくる。全く同じであると共に全く異つてもいるというのは、一つの認識であるにしても、それは同異という差別を無視しようとする傾向をもつ。物を一定の観点から見るとはなくこの大同異という立場から眺めると、物の対立する側面は同時に矛盾なく並存して表現される。相対性の絶対化によつて、大同異の世界内で小同異の個物を言葉が操作することに

なるのである。

万物を汎愛するのは天地が一体だからであるとは、この大同異の側面を要約したものである。汎愛の愛とは何ら人間の愛情などではなくまして神の博愛などではない。哲学的に包越的絶対者の統一などというものでもなからう。所与の現実を拒否することなく、そのものとして受容するということの意味するに他ならない。従つて前者と同じく、万物の相対的關係を相対的なものまゝに受容するとともに、それを一体としての天地の同一性の中で一なるものに直接結びつけようとする。相対性と絶対性とを思弁的に構成する概念の哲学をそこに見ることはこの場合あやまりであろう。日は中すると同時に傾いており、物は生ずると同時に死ぬという恵施の命題はそのまゝの形で「莊子」齊物論の中に見られるが、莊子がそれを彼を越えた齊同因是の世界に向かつてのべるのに対して、齊同を前提としその中で物についての判断という形で提出するところに恵施の詭弁とされる側面が現われる。厚さがなく積み重ねることができなくても、大きさは千里あるというのも、天と地はならび、山と沢は平らであるというのも、南方は無窮だが有窮であるというのも、今日越に行つて昨日来たというのも、天下の中央は燕の北・越の南であるというのも、時間の観点からにせよ空間の観点からにせよ同じに見ることが出来る。連なつた環は解くことができるというのも、環中を得て無窮に應ずるといふ齊物論の立場によつて理解することができよう。他者との關係も自己の環中においては解くまでもなくすでに解けている、と言ふことができるのである。⁽⁵⁾

つまり、恵施のこれらの命題は、莊子の齊同の觀念によつては、その大一世界の中で小一の立場からの見方を固定したものであることができる。従つて表現の奇警さといつても、事の両端をいうことによつてものの全体性を述べるといふ一つの論理は失つていない。であるとするれば、いわゆる弁者二十一事のうち馮友蘭が恵施の合同異派のものとした八つの命題をこれに比べてみると、それらはたとえ似ているといえても同じ思想のものといえないものがある。卵に毛がある、郢（楚

の都)は天下を有つ、犬は羊とすることができる、馬に卵がある、丁子(がま)に尾がある、山に口がある、龜は蛇より長い、白狗は黒いなどは、斉同における小一という対応よりも、個々の判断が勝手に組み合わされたにすぎないような、いわば斉同における無差別といつた方がふさわしいものである。

惠施は時間の實在性を否定するから、卵から毛の生えた鳥に成長するその時間の経過は無視されて、卵に毛がある。郢と天下という空間の大小は無窮の宇宙から見れば殆んど無に等しいから、郢は天下を有つといつても差支えない。胎生であれ卵生であれすべては万物の類にすぎないのだから、馬には卵がある。丁子に尾があるのは、おたまじやくしに尾があつたら、或いは有尾の類と無尾の類は同じ万物の中に含まれるから。山に向つて呼ぶときこだまが返つてくるのは、人に口があるのと同様である、或いは「山」という名は人の口——つまり言葉によつて名附けられるものだから(この場合、山は口より出ると訓む)。犬は羊と同じ獣という類に属するという点から犬は羊といえる、或いは「羊」の名によつて犬の実を指すからともいえる。物の長短大小は相対的なものであるから、龜は蛇よりも長い、或いは長いのは両者の寿命についてである、いや伸縮力であるともいう。そして、白狗が黒いのは、白黒という名は人為の約束であるからその約束を逆に定めることができる、或いは毛は白いが目が黒いからだ等々。この他、これら弁者の説についてはあらゆる解説が可能であるように思えるほど存在する。それらの中から説の当否を尋ねその中から正しい解を求めるよりも、われわれにとつて必要なことは、さきの歴物十事との明らかな差異の指摘である。つまり、前者には大一と小一、大同異と小同異との対応関係が存在し、相対性と絶対性とは単純な表裏関係であるにせよ、互いにその根柢を保持しあつていた。ところがこの後者の弁者の説は、斉同というまさしく絶対的な絶対性、つまり無差別性にすべてを解消させてしまうから、万物もろもろはその相対性をそれ自体に確保できず、いわば絶対と相対との緊張関係は見られない。せいぜいかれらの命題の形式を支えるものは、表現の常

識性を転倒させるという点にしかない。そこには実から遊離した名の恣意的な操作だけしか見当たらないのに対して、恵施の場合は少なくとも、万物汎愛による現実受容という全体性とその中で用の立場による現実主義があるのである。

恵施は万物という概念で世界を把握したにせよ、あくまでかれの関心はよるずの物を具体的に遍歴することにあつた。恵施は多方であり五車の著書がありその道は雑駁であるとか、南方の異人黄繚が天が落ち地が陥ち込まない理由や風雷雨霆のことをきいた時、恵施はすぐさまとめどもない弁辞を弄したとか伝えられている（天下篇）が、まさしくかれの関心のあり方を示すものといえよう。窮まりない万物を逐つてもとに反ることを知らぬかれの弁は、恰も形と影が競争するように尽きるわけがない、と天下篇の作者は評するが、その中にも恵施の大一が具体的万物に裏付けされていることを見ることができ

る。従つて、恵施は万物について尽きることのない弁を用いたという点からかれを弁者であるということはできるが、同時にそれは説得の術を心得ていたという点からかれを縦横家といわねばならないのと同じである。たとえによつて説くことなしに直言せよと恵王にいわれた恵施が、弾き弓を知らぬものにその形を知らせるとき、たと弾き弓は弾き弓の如しでは分らず、必らずその形は弓のようで竹を弦とするといわねばならない、と答えたというが（「説苑」善説）、これは恵施の弁術の巧みさを語るものであつても、決して卵に毛がある式の弁者の詭弁ではない。張儀の魏を秦韓と結んで齊楚を伐とうという連衡の策と、恵施の齊楚と結んで和を求めようとする合従の策とが争つて、結局張儀の策が群臣の賛同をえて採用に決定したとき、恵施は恵王に向かつて次のように弁じた。齊楚を攻めることが果して張儀のいうように利であるならば、一国の人すべてが賛同して利としたのだから、まことに智者が多すぎるとしななければならない、また齊楚を伐つことが不利であるなら

ば、一国の人すべてが利としたのだから、まことに愚者が多すぎるとしなればならない。謀りごととは未定のことについてである。未定のは可能性からすれば可と不可と相半ばする。それを一国すべてが可としたということは、王が張儀に劫やかされてその半数を失つたことを意味するものだ、と（「韓非子」内儲説上）。これも当時の遊説家一般に見られた説得の術でこそあれ、いわゆる詭弁とはいえない。また齊に馬陵に敗れた魏の恵王が報復を計ろうとしたとき、恵施が齊を王として楚をして齊を伐たしめようとの策を進言したとき（前述）、匡章が恵施に向かつて、齊を王とする策はあなたの去尊の説と矛盾するのではないかと問うと、恵施は次のようなたとえによつて答えたという。いま必らず愛児の頭をうたねばならぬした場合、石を愛児の頭の代りにうつようなもので、齊王を王とするのは人民を死から免かれしめるためであり、目的は人民に利があればそれでよいのだ、と（「呂氏春秋」開春論愛類篇）。このたとえによつて説く恵施の弁も、詭弁どころか一挙に理想をではなく与えられた状況の中で常に次善の策を求める政治のリアリズムをこそ認めるべきではないか。去尊の説とはかれの平等觀を示すものといわれるが、その平等もすで見たとように、大同異の立場に立つもので、尊を去るつまり絶対者を排除するという意味で物の相対性の主張であるとともに、その相対的個物は大一という全一世界の中に宰領操作されるということがある。従つて、去尊の理念を奉じてそこから現実に降りて来るのではなく、常に万物がそれを充たしているのであるから、その中から自己の目的に應じて具体的なよりよきものを取り上げることができるのである。

四、恵施と公孫竜との問

「世説新語」の文学篇に、司馬大伝（司馬道子）が謝車騎（謝玄）に向かつて、恵施はその著書は車に五台あつたというが、どうして一言も玄妙の域に入るものがなかつたのかと問うと、謝玄が、恐らくかれの玄妙なところが伝わらなかつたか

らだろうと答えたとある。玄学を尊んだ当時において、莊子を友とするほどの恵施に玄妙の言がないはずがないというわけなのだが、恐らく謝玄のいうように伝わらなかつたからではなく、かれらの期待に反することだが、そのような玄妙な言説は恵施自身にはなかつたのだというのが正しい。人の玄妙なところは誰のでも伝わらぬものだという意味でなら、事実古人の眞実は何処にも伝えられていないが、そのような玄妙さを知つてもそれとして問わぬ立場が恵施の立場ではなかつたか。

かれは、天地は壮なるものであるという（天下篇）。「老子」にその雄を知りその雌を守る（二十八章）とあるに对照してみれば、この恵施は雄のみを存する現実主義者として斥けられているのだが、むしろそのような恵施の壮なる世界が豊かな現実を展開させているのだと見ることができると、魏の恵王の相という位置が自己を世界に実現させる接点としての意味をもつていた。現実と自己の想念との相互の関わりあいはいかに規定しあうものであり、従つて存在することは存在するが決して自らを開示しない現実によつて単に自己が規定されるだけの公孫竜の立場とは異なるものがある。天地が壮んであるのみならず、万物に散じて厭わぬ恵施自らが雄として、世界の展開に参与していたのである。

それは前四世紀後半の形勢に対応する。秦は強大にはなつていないが、他の国が全く如何ともなしえぬほどのものでもなく、むしろ齊が威王・宣王の下に勢威を誇つていた時である。魏の恵王も決してそれに劣るものではなかつた。そこには互いに決定的ではない要因を操つて世界を動かそうとする可能性が開かれていたといえる。先にみた「韓非子」内儲説上に述べられていたような、未定の世界に向かつて謀る余地が存在していた。従つて、もしかそれを合同異派とすることができるすれば、それは合従策を推進しようとしたからであることば合わせではないが、要請としての全一的世界の実現に自らが参与したからだとはいえよう。それは犬は羊ともいえるとか白狗は黒いなどというような、名辭を合わせたからではないのである。従つて、離堅白派の代表とされる公孫竜と恵施との差は、決して合わせると離すということばでいわれるよう

な対立関係にあるのではない。そのような合と離は、名弁の上へのみ事を求める弁者についてこそふさわしいことばであらう。

恵施が魏相という位置をもち政治を媒介として現実世界に参与したのに対して、公孫竜はそのような地位をもたず、四君の一人とはいえ平原君の食客であり、趙の恵文王に対しては陪臣の位にすぎない。しかも、秦の勢威の増大という事態は、恵施のように謀りごとをもつて局面を造作してゆくことを許さず、現状を停止させそこから身を守ることのみが自己の思想に忠実であると思われるような時代であつた。恵施のように世界は開かれていず、時勢の転変の背後に不変の道が薄明の影のように蔵れ、人の認識の届かぬものとしてあつた。恵施のように可能態として大一の道が未来にあるのではなく、理念としての道がいわば背後に想定される他なかつた。しかし却つて、現実への働きかけの契機を失いながらも、むしろ孤立した存在であつたからこそ、公孫竜には蔵れた道に至ろうとする指による認識を求めたのだといえる。

その点、思想的な面では恵施は自己のものを殆んどもたず、多くを莊子に負うており、その中で自己の用の思想を裏付け得たのであり、公孫竜が自己固有の認識論をもつていたのとは異なる。このような両者は合と離というような形で並記することができないはずであるが、そのように扱われてきたのは、天下篇や芸文志に始まるにしても、それは弁という現実的な見方によつてである。清末の学者がいかにほど西欧の論理学に対応するものを先秦時代の名学に求めようとしても、やはり王国維が述べているように、「わが中国には弁論があつて名学はない」のである。公孫竜の認識論というのも、その点からすれば充分な理論を具えているとはいえず、それに比すれば恵施は弁者にこそふさわしい資格を具えていたといわなければならぬ。まして、弁者二十一事によつて伝えられる弁者は、それによつて天下篇の作者が恵施・公孫竜を含めて要約するに恰好のものをもつていたということができらるう。

注

(1) 郭沫若の「十批判書」(日本訳下冊のp.88)によれば、「呂氏春秋」の有始覧は「恵子」の佚文である疑いが濃いという。

(2) この恵施の扱い方は、さきの公孫竜の場合と反対である。「公孫竜子」五篇に見られる思想の世界を基盤としてそれと他の文献との関わりあいを探つていつたのに対して、それが与えられていない恵施においては、現実世界に活躍する人間像からかれの説とされる断片的思想の興行きと幅とを決定してゆく他なかつた。

(3) 「魏策」襄王の条及び「呂氏春秋」開春論に見える記事によれば、悪天候のために恵子の葬の延期を子の襄王に説くことができたのは、犀首公孫衍ではなくかれの推薦によつた恵施であつた。

(4) 恵施の大一小一概念の独自性の指摘は多くの人びとによつてなされている。例えば、郭沫若は思想的に次のように位置付ける。恵施は老子の大一概念を無神の天に拡大し、更に小一概念を提唱して大一は小一の積成と見なし、大一からいつても小一からいつても天地万物は一体であるという汎愛の説が出てくる。この恵施の汎愛は老子の慈柔と楊朱の為我を拡大し、それに儒家の仁と墨家の兼愛とを包括したものと見える。(先秦天道観之進展)と。また、小一の概念は五行説の影響を受けているとも郭沫若は述べているが、同様な立場に立つ杜国庠は、恵施の小一の觀念の暗示をうけ更にそれを具体化したものが公

孫竜の指の概念である(「先秦諸子思想概要」p.36)ともいつている。しかしながら、こゝでは先秦思想史の問題よりも恵施自身の思想に即して考える。

(5) 「齊策」王建の条に、秦の昭王が君王后に玉の連環を贈つてこの連環を解くことを申し入れ、群臣中一人も答えられなかつたとき、君王后自ら権てそれをこわし、それで解いたと秦に答えた、とある。これは恵施の死後数十年のことであるが、連環を解くということが一つの命題となつていることが知られる。また「呂氏春秋」審文覧君守篇に、結び目を解くという問題に対して、児説の弟子がそれを解かないことによつて解いた、つまり元来解けないものだから、というはなしがのせられしているが、この方が連環の解き方に近い。

(6) いわゆる歴物十事について、章太炎の「國故論衡」原名篇の分類以来それぞれの立場からいくつかに分けられているが、時間的観点或いは空間的観点といつてもそのような整序された区分において恵施が別々に取りあげたのではないことはいうまでもない。こゝで三つと七つに分けたのは、前記したように、断片的空言の破片の中からよりまとまつた思想を知るにどれが便利かという便宜的立場からにすぎない。歴物十事についての諸家の詳しい解は、村山芳郎「名家の思想」(「哲学雑誌」六三六号六三七号)や大浜皓「中国古代の論理」などに示されているが、こゝではそれよりも、恵施の思想の動機とその発想の仕方及び思想の様態を尋ねようとした。

- (7) 五車は醜、つまり不齊と解する説がある。
- (8) 「静庵文集」論新学語之輸入。