

堅白石

——公孫龍に於ける対象認識の様相——

浅野裕 一

序言

先に私は『公孫龍子』指物論について論じ、そこに披瀝される認識の特異性こそが、公孫龍の思想全体を最深部に於て規定している最大の要因であることを述べた。^(注1)指物論の中心主題は「物莫非指而指非指」との二大命題であったが、指物論自体は原論としての性格が強いだけに、前記の両命題が成立する具体的根拠に関しては、未だ不明確な点を多く残していた。これに対して、以下私が取り扱う堅白論に於ては、公孫龍は堅白石なる具体的対象物を選択して、彼の認識論的立場をより明瞭な形で展開する。この堅白論の論理構造を追求することにより、公孫龍の認識論上の特色を更に明確にしたいとするのが本論の目的である。

する形式を取っている。本節では、この論争の筋道に沿って、そこに展開される公孫龍の認識論の構造を探って行くことにしたい。引用の原文は原則として道藏本に拠ったが、堅白論は版本間に解釈に影響を及ぼす字句の異同が存在するため、諸本に従って校訂を加えた箇所が若干ある。なお行論の便宜上、原文を段落毎に細分して、各々に番号を付した。

(1) 堅白石三可乎、曰、不可

堅白石は三とは可ならんか。曰く、不可なり。

客は堅白石なる一個の対象物から堅・白・石の三構成要素を抽出することは可能か、との質問を発して論戦の口火を切る。これに対して公孫龍は、そうした思考は不可能であると返答している。

(2) 曰、二可乎、曰、可

曰く、二なれば可ならんか。曰く、可なり。

そこで客は、それでは堅白石から二要素を抽出するとすれば、それは可能か、と改めて質問を發する。今度の問いに対しては、公孫龍は可能であると肯定するのである。

堅白論は、堅白石の認識を廻って、公孫龍と論難者とが議論を応酬

堅 白 石 (浅野)

(3) 曰、何哉、曰、無堅得白、其擧也二、無白得堅、其擧也二
曰く、何ぞや。曰く、堅無くして白を得る。其の挙ぐるや二
なり。白無くして堅を得る。其の挙ぐるや二なり。

堅白石から抽出し得る要素は二であると返答された客が、その理由
を訊ねたのに応じて、公孫龍は以下の如く解説する。堅が存在しない
状態に於て白なる知覚を獲得する。この場合は、白と石との二要素を
抽出して知覚したのである。また、白が存在しない状態に於て堅なる
知覚を獲得する。この場合は、堅と石との二要素を抽出して知覚した
のである、と。

(4) 曰、得其所白、不可謂無白、得其所堅、不可謂無堅、而之石
也之於然也、非三也

曰く、其の白とする所を得れば、白無しとは謂う可からず。
其の堅とする所を得れば、堅無しとは謂う可からず。而して
之の石や之れ然るに於てするなり。三に非ざるや。

(3)に於て公孫龍は、「無堅得白」「無白得堅」と、白を知覚する場
合は堅が存在せず、堅を知覚する場合には白が存在しない、との二者
択一の場合分けを提示した。これに対して客は、一旦そこから白を知
覚する対象物を獲得した以上、その白は場合の如何によらず常に存続
する筈であり、堅を得る場合には「無白」であるなどとは主張し得
ず、同様に堅を知覚する対象物を一度獲得した以上、既にその存在を
確認された堅が消滅する訳はなく、いつまでも対象物中に残留する筈
であって、白を得る場合には「無堅」であるとも決して主張できな
い、と反駁する。その上で客は、石はまさしくこの永続する堅と白と
を並存させた状態で存在しているのであり、従って堅・白・石の三要

素により堅白石なる認識が成立しているのではないか、と冒頭で否定
された「堅白石三」なる思考の是非を再度反問するのである。

(5) 曰、視不得其所堅、而得其所白者、無堅也、拊不得其所白、
而得其所堅、得其所堅也、無白也

曰く、視れば其の堅とする所を得ずして、其の白とする所を
得る者は、堅無きなり。拊づれば其の白とする所を得ずし
て、其の堅とする所を得る。其の堅を得るや、白無きなり。

(3)に於ては、公孫龍は単に「堅」と「白」のみを挙げて、根拠を漠
然とさせたままにその同時認識を否定していた。ところが(4)に於て客
は、そこから「堅」と「白」とを知覚する対象物を各々「其所堅」
「其所白」と規定した上で、それら「其所堅」と「其所白」との石中
に於ける合体を問題とすることにより、堅と白とを分離せんとする公
孫龍の主張を打ち破ろうと意図してきている。そこで公孫龍はこの論
難に対抗するため、新たに「視」と「拊」との認識手段を登場させる
と共に、自らもまた「其所堅」「其所白」との術語を用いて、対象物
と感覚器官と知覚との相互関係について詳説し始める。その論旨は以
下の如くである。

視覚に拠った場合は、堅を抽出する所の対象物は認識できずに、白
を抽出する所の対象物のみを認識できる。この場合、そもそも対象物
自体が獲得されないものであるから、当然堅なる知覚も存在しない。逆
に触覚に依拠した場合には、白を抽出する所の対象物は認識できず
に、堅を抽出する所の対象物のみを認識できる。この場合は、堅なる
知覚は獲得できるが、白なる知覚は存在しないのである。

即ちここに来て公孫龍は、従来白と堅とは二者択一的にしか獲得

できないと主張してきた理由が、各々の知覚を管轄する感覚器官の相違にあったことを初めて明らかにした訳である。

(6) 曰、天下無白、不可以視石、天下無堅、不可以謂石、堅白石不相外、藏三可乎

曰く、天下に白無ければ、以て石を視る可からず。天下に堅無ければ、以て石と謂う可からず。堅白石は相外にせず。三を藏するは可ならんか。

先に公孫龍が、視覚に拠る場合には堅なる知覚が存在せず、触覚に拠る場合には白なる知覚が存在しないと述べたのに対して、客は(6)に於て次の如く反撃する。あなたは、触覚の場合は「無白」で堅石のみが知覚され、視覚の場合は「無堅」で白石のみが知覚されると言うが、もし実際に「天下無白」だとすれば堅石の石が視認されず、他方「天下無堅」なのであれば今度は白石の石が成立しないことになる。このようにあなたの理論では、いずれの場合にせよ、そもそも石なる認識自体が成立し得ず、従って前記の場合分けは自己矛盾に陥るのではないかと。客はこうした反論を前提に据えた上で、堅と白と石の三者は決して相互に排除し合うことなく結合しており、故に堅白石なる一つの認識が堅・白・石の三構成要素を内在させているとの理解は可能ではないのか、と重ねて「堅白石三」を主張する。

(7) 曰、有自藏也、非藏而藏也

曰く、自ら藏ること有るなり。藏するに非ずして藏るなり。

「非藏而藏」との表現から、(7)に於て公孫龍が「藏」に二種類の區別を設定していることは明らかである。この中「非藏」として否定さ

れている最初の藏は、(6)の最後に客が述べた「藏三可乎」の藏を指すと考えられる。これに対して、二番目の藏が「自藏」を意味することも確実であろう。つまり公孫龍は、他動詞としての「藏三」と対立するものとして、自動詞としての「自藏」を提出してきているのである。更にこの両者の間には、他動詞と自動詞との区別の他に、「藏」の意味内容自体の相違も存在しているとしなければならない。もし、客が堅白石は堅と白と石とを内在させているとするのに対抗して、公孫龍が堅と白とは自ら石に内在していると主張したと解するならば、事実上公孫龍と論難者との争点はほとんど解消してしまうからである。後に公孫龍が「離也者藏也」と定義していることから推して、「自藏」の藏とは表面に現われずに隠れるとの意であろう。即ち公孫龍は、(7)に於て客が言う如く、堅白石が三個の要素を内在させているのではなくして、堅や白自身が石に発現せずその性質を隠蔽することがある、と主張しているのである。

(8) 曰、其白也、其堅也、而石必得以相盛盈、其自藏奈何

曰く、其の白や、その堅や、而ち石必ず以て相盛盈するを得る。其の自ら藏るとは奈何。

(7)を承けて、客は次の如く反論する。白なる属性や堅なる属性は、一個の石中に必ず相共に余す所なく充滿(金)している筈である。それなのに、堅や白自身がその性質を隠して石中に発現しないと云うのは、一体如何なる訳か、と。こうした発言から、客は(7)に於て公孫龍が突如持ち出した「自藏」の内容が自己の用いた藏の意味とは異なり、堅や白自身が性質を隠すとの意味であることを即座に察知した上で、その理由を提示せよと迫ったことが判明する。

堅 白 石 (浅野)

(9) 曰、得其白、得其堅、見與不見(注3)離、不見離、一一不相盈、故離、離也者藏也

曰く、其の白を得、其の堅を得る。見と不見とは離る。不見は離るとは、一一相盈たざればなり。故に離る。離なる者は藏かくるるなり。

視覚によって白なる知覚を獲得し、一方触覚によって堅なる知覚を獲得する。今視覚を基準に据えた場合、白は視認できるものであり、堅は視認できないものであって、經由する感覚器官を異にするこの異質な両者は乖離している。視覚を基準とした場合、見えざる堅の側が分離すると言うのは、視覚を通ずる際には、白なる性質と堅なる性質とが石中に共に充滿していたりしないからである。つまり両者は乖離するのである。この両者の乖離と云うところが、先に(7)で述べた「自藏」、即ち堅と白とのどちらか一方が必ず他方と分離してその性質を隠す、ということなのである。客から「自藏」の根拠を問われた公孫龍は、以上の如く応答する。

この(9)の論理展開は、一見既出の(5)に類似しているが、両者の間には微妙な差異が存在している。(9)や(5)に於ては、公孫龍は堅と白の知覚状況を、相互に「無堅」「無白」である、と表現してきた。これが客からは、たとえ限定された場合に於てではあっても、堅や白の存在自体を否定するものと受け取られ、(4)や(6)の反論を引き起す原因となっていたのである。そこで(9)に到ると、彼は上記の誤解を生じ易い「無堅」「無白」との表現を一切使用せずに、堅と白の存在を常に容認した上で、相互の乖離を示す「離」に論点を集中するようになり、この傾向は最後まで引き続いて維持される。

(10) 曰、石之白、石之堅、見與不見、二與三、若廣脩而相盈也、其非擧乎

曰く、石の白、石の堅は、見と不見なるも、二と三とは、広修の若くして相盈つるなり。其れ挙ぐるに非ざるか。

(9)に於て公孫龍が、堅と白の存在を各々認めた上で、經由する感覚器官の相違を根拠に両者の乖離を主張し始めたのに対抗して、客はただちに次の如く論駁する。

石の白なる属性と堅なる属性との間には、確かに公孫龍が指摘する如く、視覚を基準に取れば見と不見との質的相違が存在している。しかしながら、堅と石もしくは白と石と云った二要素の組み合わせからなる堅石や白石と、堅と白と石との三要素からなる堅白石との関係は、恰も面積中に縦・横の長さが同時に包含されている如くであって、堅白石の中には堅石なる性質と白石なる性質とが必ず同時に充滿している。即ち、長さと面積とがその質的相違にもかかわらず同一平面上に並存することから明らかのように、堅と白との質的相違が直ちに両者の同時存在を否定することに繋りはしないのである。とすれば、堅白石から堅・白・石の三要素を同時に抽出する思考こそ、正しい抽出の仕方ではないのか、と。

(11) 曰、物白焉、不定其所白、物堅焉、不定其所堅、不定者兼、惡乎(注4)其石也

曰く、物の白きは、其の白とする所を定めず。物の堅きは、其の堅とする所を定めず。定めざる者は兼ねる。悪んぞ其れ石ならんや。

従来公孫龍は、視覚を通ず白と触覚を通ず堅とは乖離すると主張し

続けてきた。これに対する客の論難もまた、堅と白とが共に石に内在する属性である点を論拠に、両者の分離を否定せんとする姿勢で一貫してきている。ところがこの(11)に到ると、公孫龍は突如として全く新たな思考を登場させ、半ば膠着状態に陥りつつあったこれまでの論理展開を大きく転換せよとする。

その新たな思考とは、堅や白を客の如く石に内在する属性と理解するのではなく、本来全ての対象物から独立した存在と規定するものである。公孫龍は語る。物の白さは、白さを発現する対象物を限定しない。物の堅さは、堅さを発現する対象物を限定しない。対象物を限定しないものは、万物全てに対して普遍的に適用される。どうして石にのみ限定されようか、と。

ここに展開される公孫龍の思考は、白や堅の働きが、本来その性質を発現する対象物を限定しない普遍性を持つことを指摘しており、堅は飽くまで「石之堅」であり、白は飽くまで「石之白」であるとして、堅・白の石中封鎖から両者の石中同時存在を論証せんとする客の立場とは、思考基盤が根底から異なることが初めて示唆された訳である。ただしこの(11)に於ては、堅や白の普遍的性格に重点が置かれ、対象物を特定しない場合の堅・白の存在形態が不鮮明のままに残されているため、両者の相違が決定的な形で露呈するまでには、なお数次に互る論戦が必要とされる。

(12) 曰、循石、非彼無石、非石無所取乎白、石不相離者、固乎然、其無已

曰く、石を循^たづるに、彼に非ざれば石無し。石に非ざれば白を取る所無し。石の相離れざるは固より然り。其れ已むこと

堅 白 石 (淺野)

無し。

公孫龍が堅と白とが乖離する論拠として、更に堅・白と石との分離までも唱え始めたことに対抗し、客は再び堅・白と石との結合を意図する。石を撫でる場合、堅さを媒介とするのでなければ、そもそも石の存在自体が認識されず、また堅によって存在を知覚したその石を具体的対象物とせずには、白さもその性質を発現すべき場を喪う。故に、もともと堅や白は石と不可分の状態にある、としなければならぬ。従ってこの三者の結合関係は、一瞬たりとも杜絶することは無い。以上が(11)に対する客の反論である。

(13) 曰、於石一也、堅白二也、而在於石、故有知焉、有不知焉、有見焉、有不見焉、故知與不知相與離、見與不見相與藏、故執謂之不離

曰く、石に於けるは一なり。堅白は二なり。而して石に在り。故に知る有り。知られざる有り。見ゆる有り。見えざる有り。故に知ると知られざるとは相与に離れ、見ゆると見えざるとは相与に藏る。藏る。故に孰れか之を離れずと謂わん。飽くまで堅と白とは石中に封鎖されていると執拗に喰ひ下る論難者に対して、公孫龍は以下の如く自説を展開する。

確かに堅・白が性質を発現する場としての石の存在は一である。ところが、堅と白とは前に(11)で指摘した如く、本来は石とは遊離して別々に存在しているのである。その両者が一個の石中に宿るのであるから、当然触覚によって知られること(堅)と知られないこと(白)とがあり、また視覚を通して見えること(白)と見えないこと(堅)とがあるのである。このように本来異質かつ別個のものが、交互に一個

の石中に宿ったと云うに過ぎないのであるから、たとえ両者の発現する場は同一であるとしても、やはり触覚により知られること(堅)と知られないこと(白)とは相互に分離し、視覚によって見えること(白)と見えないこと(堅)とは相互にその姿を隠すのである。かくして常に一方は性質を現わさないのであるから、どうしてこれを両者は離れないなどと言えようか。

堅・白の石中同時存在を唱えて止むことのない客に対して、公孫龍は堅・白が同一の場に発現することを承認する。それにもかかわらず、堅と白とが二者択一的にしか認識できないとする彼の態度は、依然として揺がない。公孫龍は既に(11)で表明した如く、堅や白を石に内在する石固有の属性とは考えずに、本来石から完全に独立した存在と理解する。故にそうした堅は、手なる感覚器官を通すことよってのみ、しかも手が石に触れている間だけ、石中にその性質を発現する。同様に、白は目が石を視認している期間に限って、石中に宿るようになる。従って発現する場所が同一であっても、そこに堅と白とが並存する事態は起こり得ず、単に同一の場に交互にその姿を現わすと云うに過ぎない。公孫龍は以上の理由から、やはり堅白石なる認識は形成されない、と主張するのである。

(14) 曰、目不能堅、手不能白、不可謂無堅、不可謂無白、其異任也、其無以代也、堅白域於石、惡乎離

曰く、目は堅を能くせず、手は白を能くせざるも、堅無しとは謂う可からず、白無しとは謂う可からず。其の任を異にすればなり。其れ以て代ること無きなり。堅・白は石に域かぎらる。悪んぞ離れん。

(11)に於ける公孫龍の論旨は、堅と白とが本来別個に独立し、かつ石より遊離して存在していることと、感覚器官を異にする異質な両者は、決して石中に並存しないこと、の二点にあった。以下客は、この二点に対して最後の反論を試みる。

確かに公孫龍の主張する如く、目なる感覚器官は堅を知覚できず、手なる感覚器官は白を知覚できない。しかし、だからと言って、それは直ちに視覚を通す間は石中に堅なる性質が存在せず、また触覚を通す際は石中に白なる性質が存在しないことを意味するものではない。それはただ単に感覚器官が各々任務を異にしているだけのことに過ぎず、手が視覚の任務を代行したり、目が触覚の任務を代行したりするのは、指摘されるまでもなくもとより当然のことである。堅と白とは共にその存在が石中に限定されており、故に各々經由する感覚器官が異なるからと云って、相互に分離したりはしないのである。

即ち客は、第一点に対しては「堅白域於石」と反駁し、第二点に関しては、「其異任也」と、經由する感覚器官の相違が堅・白の分離とは無関係であると反撃するのである。

(15) 曰、堅未與石爲堅、而物兼、未與爲堅、而堅必堅、其不堅石物而堅、天下未有若堅、而堅藏、白固不能自白、惡能白石物乎、若白者必白、則不白物而白焉、黃黑與之然、石其無有、惡取堅白石乎、故離、離也者因是、力與知、果不若因是

曰く、堅は未だ石に与して堅為らず。而して物兼ねらる。未だ与に堅為らざるも、而して堅は必ず堅なり。其の石・物を堅くせずして而も堅なり。天下に未だ若の堅有らざれば、而ち堅は藏る。白固より自ら白たること能わざれば、悪んぞ能

く石・物を白くせんや。若の白なる者必ず白なれば、則ち物を白くせずして而も白なり。黄・黒も之と然り。石其れ有ること無し。悪んぞ堅白石に取らんや。故に離るるなり。離なる者は是に因る。力と知も、果たして是に因るに若かず。

客が(14)に於て「堅白域於石」「其異任也」と反論したのに対して、公孫龍は先に(11)(13)で提示した論旨を更に詳細に解説せんとする。

堅は石に宿ることによって初めて堅となるのではない。そこで万物全てがその適用を受けるのである。未だ物に宿って物にその堅なる性質を発現しない段階に於ても、堅はそれ自身既に堅である。それはたとえ石や物を堅くしないとしても既に堅なのである。視覚の働きによってその物に発現する以前の堅を捕捉しない間は、堅は石中にその性質を現わすことなく隠れるのである。また、もし白が物と無関係に本来それ自身で白であり得ないとしたならば、そのような白は一体どうして石や物を白くしたりできようか。この物に発現する以前の白は、それ自身既に白なのであって、物にその性質を顕す以前の段階に於て既に白なのである。黄色や黒色の場合もこれと全く同様である。かくの如く堅や白が物から全く独立した存在である以上、石の存在は本来堅や白とは無関係であり、どうして堅や白を石に内在する石固有の属性として、堅白石の中にも限定して知覚しようか。このように堅や白が元来石とは無関係にかつ個々独立して存在し、目や手を經由した時のみ各々交互に石中に発現するのであるから、もともと異質なこの両者が一個の石中に並存することはなく、堅と白とは必ず相互に分離するのである。私が説く所の「離」とは、以上の理由に基づくのである。あの力と知との関係も、結局この堅・白の関係と同様、本来両者

が異質であることから生ずる相互分離を理由として説明すべきなのである。

この(15)では、最初に堅・白が物から独立した存在であることが強調されている。これは前の(11)に到って初めて登場してきた思考であるが、ここでは(11)で重点が置かれていた対象物を限定しない普遍的性格から更に論旨を進めて、対象物から遊離した状態での堅・白の本来的存在形態が明確にされている。それによれば、公孫龍は堅や白を対象物に限定されない普遍性を持ち、かつ物に関わりなくそれ自身で存在する実体、として把握していたことが判明する。先ずこの点に於て、堅と白を石中に密封された属性と理解する論難者との間には、根本的な見解の相違が存在していたのである。

(15)の末尾に示される「力與知、果不若因是」との一文は難解で、従来様々の解釈が試みられてきているが、^(注7)「墨子」経説下篇に「擧不重、不與箴、非力之任也、爲握者之頰倍、非智之任也、若耳目異」とあることから、筋力と知慧とが本来異質の働きであることを指す発言と^(注8)考えられる。戦国期の論理学派の間では、力と知との関係が論題の一つとされていたのであろう。ただしこの力と知との相違を、墨弁の如く単に「若耳目異」としたのでは、論難者の「其異任也」とする立場と同じになるから、公孫龍は力と知との間に、より深刻な断絶を設定していたと考えるべきである。即ち公孫龍は、堅・白の場合と同様、力と知とを対象物を限定しない普遍性を持ち、各々それ自身で独立に存在する実体と捉え、両者が一個の身体中に並存することを否定したと思われる。

それにしても、そうした堅・白の本来的存在形態が、如何なる理由

により堅と白との相互分離を主張する根拠となり得るのだが、次に問題となる。この点に関しては、これまで(5)(9)(13)等に繰り返されてきた発言によって、公孫龍がその原因を經由する感覚器官の相違に求めていたことだけは、既に明瞭となっている。ただし經由する感覚器官の相違が、何故に堅・白の同時認識を妨げる程の決定的要因となるのか、その論拠が今一つ判然としていなかったことも確かであり、そうした曖昧さが「其任異也」との客の論駁を誘発してきたのであった。

特に公孫龍が、(12)に於て「於石也一、堅白二也、而在於石」と、堅と白とが発現する場を同じくすることを容認しているだけに、この点に関する疑念は一層強まらざるを得ない。もし一個の石を、目で見ると同時に手で触れた場合には、堅と白とが共に同一石中に宿り、そこに堅白石なる統合認識が形成される可能性が残ることは、当然予想される。

公孫龍のこの点に関する説明は必ずしも充分ではないが、彼がそうした可能性をさえ承認しようとしないう論拠は、彼の認識主体に対する思考の中であろう。たとえ堅と白とが經由する感覚器官を異にするとしても、その異質な両者を同時に知覚し得る認識主体が存在する場合には、なお堅白石なる認識は形成可能な筈である。公孫龍がそうした統合的認識主体の存在をも否定していたことは、これまでの彼の再三に亙る主張から確認し得る。即ち、「得其白、得其堅、見與不見離」(9)とか「知與不知相與離、見與不見相與藏」(13)等の論理は、堅・白の石からの分離・独立のみならず、更に視覚と触覚とを同時に統合する認識主体が存在しないとする思考を背景にしてこそ、初めて成立が可能となるからである。

後の(10)の記述に提示される如く、公孫龍は堅↓手↓神(認識主体)と白↓目↓神との二通りの経路を平行的に設定し、神に両者を統合する働きを認めていない。つまり公孫龍に於ては、認識主体は常に一方の認識経路としか接続せず、よしんば目で見ると同時に手で触れ、二通りの経路が白と堅との情報を一時にもたらしたとしても、人間の認識主体はそのどちらか一方の知覚しか受容しないのである。

従って、神が統合能力を持たないことは、人間の側に属する問題であると同時に、結局それは既に認識以前の段階に於て堅と白とが一個の石中に並存できない、との対象世界の側の問題ともなる。こうした対象世界とそれを認識する人間の側との複雑な相関関係を内容とする公孫龍の思考に対して、彼がそれを表面に出さなかったこともあって、客はひたすら、対象世界の側に於て既に堅・白が石中に並存しているとの論拠から、両者の同時認識が可能であると反論してきた。ところが実は公孫龍の場合には、既に全体性を確保して存在する対象世界の実相を、そのままの形で人間が受容し認識するのではなくして、人間の認識能力が異なる認識経路を統合し得ぬその固有の性格に応じて、対象世界から特定の対象を選択して認識することになる。故に人間の獲得した認識は、対象世界の实在そのものではなくして、一旦人間の認識能力の限界性を通すことにより、主観的に構成し直された限定的認識となる。公孫龍に於ては、堅と白とは石とは無関係に独立しており、そもそも対象世界の側に於て堅白石なる対象物自体が存在しないのであるが、同時に対象世界の側に於て同一の石中に堅・白が並存できない原因もまた、人間の認識能力の側に存在するのである。

堅白石なる統合認識は成立しないとする公孫龍の思考は、この(15)に

到って遂にその全貌を現わしてきた。彼の理論は、堅や白は石に内在する屬性ではなくして、本来物とは無関係に独立して存在する実体であり、また經由する感覚器官を異にする知覚を統合して認識する主体は存在しない、との二段構えになっていたのである。これまでの論争過程では、公孫龍はかかる自己の前提を公開せず、論拠を小出しにしつつ客の論難に対応する姿勢を見せていたが、ここに及んで両者の立場の相違は決定的な形で露呈する。思考基盤をかくまで異にする以上、両者の間には最初から議論が平行線を辿るべき埋め難い隔絶が存在していたと言わざるを得ない。

(10) 且猶白以目以火見、而火不見、則火與目不見、而神見、神不見、而見離、堅以手而手以撫、^(注9)是撫與手知而不知、而神與不知、神乎是之謂離焉、離也者、天下故獨而正

且つ猶白は目と火を以て見るがごときも、而して火は見ず。則ち火と目と見ずして神見る。神も見ざれば、而ち見は離る。堅は手を以てし手は撫を以てす。是れ撫と手と知りて而も知らず。而して神も与に知らず。神の是に乎けるは之を離と謂う。離なる者は、天下の故より独にして正し。

(11)に於て、堅白石なる統合認識は成立しないとする自己の論理の全容を示した公孫龍は、最後に人間の認識能力に対する懷疑を補足して、以下の如く堅白論全体を締括する。

その上、白は目と光とによって知覚するが、光自身は白を知覚しない。目は必ず光の補助を必要とし、また光自体が白を知覚しないとすれば、結局光も目と共にそのみでは白を知覚しないことになり、最終的には精神が知覚する。しかし目や光の助けを失うならば、精神も

それ単独では白を知覚できない。この場合、白なる性質は石中に発現せず、対象物を限定しない本来の状態のままに、精神から、従ってまた石からも遊離することになる。一方堅は手によって知覚するが、その際手は対象物に触れると云う行為を必要とする。そこで堅は手と触れる行為とで知覚するが、触れる行為も手も、各々単独では堅を知覚できない。更に精神も、手や触と同様、そのみでは堅を知覚できない。このように、精神が感覚器官や媒介者から分断されて認識が不可能となり、堅や白が対象物から独立した本然の姿のままに遊離することを「離」と言うのである。この「離」なる状態こそが、世界に於て本来的に独立している絶対的眞実なのである。

この(10)では、対象(堅・白)↓媒介者(撫・光)↓感覚器官(手・目)↓認識主体(神)と対象認識の経路が示された上で、媒介者・感覚器官・認識主体のいずれもが、各々部分的役割しか果たし得ない限界性が説かれる。特に注目されるのは、公孫龍が認識主体たる神ですら、認識経路上の一部分としての制約を免れ難いことを強調している点である。

勿論彼が「神不見」とか「神與不知」と言っても、それは神が常に堅・白を認識できないことを意味するのではない。従来公孫龍は、堅石と白石のどちらか一方を二者択一的に認識できることは認めてきており、(10)に於ても、対象↓媒介者↓感覚器官↓認識主体との連繋が成立する場合があることは、彼自身により一旦肯定されているからである。故に「神不見」「神與不知」なる表現は、認識主体たるべき神も、ただ認識経路上の究極点に位置すると云うに過ぎず、媒介者や感覚器官と連合することなしに、単独で対象を認識し得るが如き特別な

認識能力を持つ訳ではない、との意味に解すべきであろう。

それでは、神の限界性を指摘することによって、公孫龍は一体何を訴えようとしたのであろうか。精神の働きと雖も、闇の中に色彩を捉えることはできず、天上に輝く星の堅さを知覚することはできない。かくの如く神が他と分断される時、「其の堅とする所を定めず」「其の白とする所を定めぬ」まま本来独立して存在する堅や白は、対象物にその性質を発現せず、従つてまた神によつて認識されることもない。公孫龍は、堅・白が「石・物を堅くせずして而も堅」であり、「物を白くせずして而も白」である本来の姿のままに一切の対象物から独立し、人の認識能力の届かぬ所へ遊離する状態こそ、対象世界の真相である、と告げんとしたのである。

この(10)の論理は、堅白論に於て初めて認識主体たる神が主題とされている所に、その最大の特色がある。しかしながら、上述の如く、堅白石なる統合認識は成立可能であるとする客との論戦過程から観れば、彼が神に関して力説すべきは、むしろ神中に於て堅石と白石とが統合されないとする点であつたろう。しかるに、公孫龍はその点には直接言及せず、それが既に自明の理であるかの如く、どこまでも堅と白を平行的に場合分けする体裁のままに神を論じている。結局彼は、堅白論の最後に於て、神の限界性と絡めた形で(11)(15)の論理を再度繰り返したことになる。

このことは、堅白石なる統合認識は成立しないとする公孫龍の理論の中核が、何よりも堅・白を対象物から分離・独立させる点にあったことを示唆すると共に、彼が人間の認識能力に対して抱く懐疑の深さをも物語る。神は媒介者と感覚器官とを経由した情報のみを知覚でき

るのであつて、それ自身単独では認識上何らの働きをも成し得ない。公孫龍にとつて、神は単に認識経路の最後に位置する空洞に過ぎず、決してそれ以上のものではあり得ない。他の認識手段と分断される時、神はただその一切を捉えることのできない対象世界の中に、虚しく孤立するのみである。

以上、堅白石を廻る両者の論争の跡を追いながら、そこに展開される公孫龍の論理構造を見てきた。続いて次節では、告子と孟子との論戦に登場する白の性格と対比することにより、堅白論に示された公孫龍の認識論の特異性を検討することとしたい。

二

「性は善無く不善無し」とする告子と、性善を唱える孟子とは、性の内容を廻つて種々の角度から論議を交える。これから検討を加えようとする二人の白に対する見解は、それとの関連に於て言及される。

「告子曰く、生を之れ性と謂う。孟子曰く、生を之れ性と謂うは、猶白を之れ白と謂うがごときか。曰く、然り。白羽の白は、猶白雪の白のごとく、白雪の白は、猶白玉の白のごときか。曰く、然り。然らば則ち、犬の性は、猶牛の性のごとく、

牛の性は、猶人の性のごときか」(『孟子』告子上篇)

「生之謂性」との告子の発言は、各生物から生命を維持する様相を共通点として抽出し、そうして得られた普遍的性格こそが性なる概念の内容である、と定義するものである。告子の趣旨を察知した孟子

は、これに対し「生之謂性也、猶白之謂白與」と確認を取ろうとする。つまり、冒頭の性に対する定義の仕方は、たとえば白羽・白雪・白玉の各個物から白さを共通点として抽出し、そうして求めた普遍的性格こそが白なる概念の内容であるとするのと同一の論理か、と訊ねた訳である。

この孟子の理解は、まさしく告子の趣意と同一であり、当然告子はそれを承認する。ただし、孟子がここで白の譬喩を持ち出してきたのは、それによって告子の性に関する思考を打破せんとする意図によるもので、果たして彼自身そのように信じていたかどうか若干疑問ではあるが、ともかくこと白に関する限り両者の見解は一応の一致を見た訳である。

それでは、ここに孟子により提出され告子により承認された白の性格は、一体如何なるものであつたらうか。「白い羽の白さ」「白い雪の白さ」「白い玉の白さ」と表現される場合、羽・雪・玉の白い状態は、そもそも羽・雪・玉の中に各々白さが内在していることから発生する、と考えられていたことを示している。従つて、「白羽之白」|| 「白雪之白」|| 「白玉之白」との関係に於て、同一であるとされている各二番目の白は、結局白羽・白雪・白玉の内部に個別に存在している属性としての白さを指していることになる。そこで、前記の等式の成立を裏付けとして導き出される「白之謂白」との定義に於ては、先頭の白は白い状態の個物が各々内在させる共通の白さを指し、二番目の白は前の共通要素から抽出された白の普遍性を表わす概念であると考えられる。即ちそこには、同一の状態↓共通要素↓普遍的概念、と進む論理構造が示されているのである。

さてここで特に検討を要するのは、「白羽(雪・玉)之白之謂白」と並べた場合の三番目の白の性格であろう。上述の如くこの白は、対象物の如何を問わず一般に何物かが白い、と云う普遍性を示す概念である。故にこの白なる概念は、ただ抽象概念としてのみ存在し、自己を構成する実体を保有しない。強いてその実体を求めようとするれば、二番目の白の内容である各個物に内在する共通の白さの集合をそれに該当させるしかないが、物の属性として飽くまで個物内に存在を限定されている白と、そこから普遍性のみを抽出され、物から切り離された形で抽象概念化された後の白との間には、やはり重大な質的断絶があると言わねばならない。孟子と告子が承認した最も高次の白の概念は、以上の如き性格のものであり、考えられていたのである。

翻つて、堅白論に於て明らかにされた公孫龍の白の性格を想起するならば、両者の思考の差異は歴然とすべからう。

公孫龍に於ける白が、黄や黒等其他の色彩を排除する役割を果たす以上、白なる色彩を限定する概念としての性格を帯びていることは言うまでもない。また「物の白きは、其の白とする所を定めず。……定めざる者は兼ぬる」と述べられる如く、白が対象物を限定しない普遍性を持つこともまた、公孫龍の力説する所であつた。以上の二点に関する限りは、即ち白に普遍的概念としての性格を認める所までは、両者の間に格別の相違は存在していない。

両者の見解が大きく分れ始めるのは、普遍的概念としての白が実体を有するか否か、との点からである。公孫龍によつて、「白固より自ら白たること能わざれば、悪んぞ能く石・物を白くせんや。若の白なる者必ず白なれば、則ち物を白くせずして而も白なり」と性格づけら

れる白は、物を俟たずそれ自身で白としての独立的存在が可能な実体を備えている。ここに、実体を保有しない抽象概念として人間の意識の中のみ存在する孟子・告子の白との決定的な差異がある。

また白の存在形態と関連して、白と物との先後関係も、両者の間に於ては全く異っている。告子や孟子に於ける白概念は、先ず白い状態にある個物中に各々属性として共通の白さが内在していて、そこから普遍性としての白が抽出される、との経過を辿って形成される。単純化すれば、物↓白との順序を取るのである。ところが公孫龍に於ては、逆に先ず独立した実体としての白さそのものがあって、その白が視覚を通す間のみ対象物に宿るとされており、白は物に先行するのである。告子・孟子の白も、最終的には個物を超えた普遍性として物から切り離された概念となり、その限りでは公孫龍の白と類似した性格を帯びることになる。しかし等しく白と物とが分離すると言っても、両者の間に於てはその分離の時期が前後逆になっているのである。

こうした白と物との先後関係に於ける差異は、また必然的に白の普遍性が生ずる時期の違いともなって現われてくる。告子や孟子の場合には、各個物に内在する共通の白さから、帰納的に普遍性としての白が抽出される。これに反して公孫龍の場合は、「其の白とする所を定めず」「物を白くせずして而も白」なる状態の白が一次的に分散して各個物に宿るのであるから、白の普遍性は既に物以前の段階に於て演繹的に確立していることになる。先に普遍性を持つ点に於ては、告子・孟子の白と公孫龍の白とは共通すると述べたが、それは表面的な類似に過ぎず、実は普遍性の成立の仕方が基本的に異っていたのである。

以上列挙してきた両者の相違点も、その原因を辿れば、ことごとく

前掲の堅白論中(11)(15)に展開された思考に由来する。このことによつて、先の(11)(15)の理論こそが、公孫龍の認識論上の最大の特色の一つであり、更にまた、彼が古代中国の論理学的分野に於て一際異彩を放つに到った要因の一つでもあったことが理解されるであろう。

ところで加地伸行氏は、上掲の告子と孟子との論争に於て告子が徹底して行ったのは白なる概念の実体化であり、その実念論的潮流を承け継いだ代表的人物として荀子を挙げる。そして実体を考える呪術的思考の持主であった荀子は、類なる普遍の實在を主張する概念實在論的立場から、唯名論的立場に立つ公孫龍や墨弁等に集中的な非難を浴びせた、と述べる^(注12)。

しかしながら、先に検討を加えた堅白論の構造によつて既に明らか如く、唯名論に近似した立場を主張したのはむしろ公孫龍と対立した客の側であつて、公孫龍の特色は、何よりも堅・白なる概念を物に先行し物から独立して存在する普遍的実体とした点にあつた。これらの諸点は却つて概念實在論の側により妥当する特色であつて、更に堅・白に限つて言えば、公孫龍の思考はプラトンの唱えたアイデア説に酷似した性格さえ持っている。

だからと言って、私はこれを以て公孫龍こそ概念實在論者であつたなどと言ひ張るつもりは毛頭ない。加地氏は、アリストテレスにより体系化された伝統的形式論理学をそのまま中国古代論理学に持ち込み、それに対する適合性を絶対的基準とすることにはあまり意味がない、と従来の研究方法に対し批判を加える^(注13)。私はそれと全く同様に、西欧に於て誕生し展開された唯名論と概念實在論との対立をそのまま古代中国に適用し、それを基準に思想の対立関係を割り切ろうとする

ことには、あまり意味がないと考えるからである。言うまでもなく、中国は中国であって西欧ではない。荀況や墨家・公孫龍・惠施・鄧析等先秦に於て論理学的思考を形成した思想家群の間に見られる対立・抗争が、中世西欧のスコラ哲学に於ける普遍論争と同一の観点・内容から発生したなどと云うことは、そもそもあり得ないのである。

荀況については別稿に譲りここでは触れないとしても、たとえば告子や孟子に於ては、物から分離した概念の存在を認め、普遍性をも認める一方、その概念は物に先行せず、実体も具備していない。また公孫龍に関しては、物から独立し先行する概念の存在とその普遍性を主張し、しかもその概念は実体まで備えているが、そうした傾向は堅・白について顕著なのであって、石なる概念については全く触れられることがないように、必ずしも類・種概念全般に互るものとまで徹底されてきたとは断言し難い。

更にまた墨家の場合も、「堅と白とは相外にせず」(『墨子』經上篇)「堅と白の摺せるは、相尽くせり」(同・經説上篇)「堅無くして白を得るも、必ず相盈つるなり」(同・經説下篇)等と、堅白石の認識に關しては、堅・白を石中に内在する屬性と把えて公孫龍を論難した客と同様の立場を取る。しかし墨弁はその一方で、「或ひと曰く、室に在る者の色は、是れ其の色の若しと。是れ智らざる所も、智る所の若きなり。猶白と黒のごときなり。誰か勝らん。是れ其の色の若ければ、白の若き者は必ず白なり。今や其の色の白の若きを智るなり。故に其の白なるを智るなり」(同・經説下篇)と、意識の所産である白概念に個物や主観を超えた普遍性をも認めようとする。

従つて、彼等を概念实在論者と唯名論者のいずれかに単純に振り分

堅 白 石 (浅野)

けることはできず、^(注15)そうした基準を無理に適用せんとすれば、各個に実念論的要素と唯名論的要素との複雑なモザイク状態を呈することにるのである。古代中国に於ける論理学上の抗争関係は、やはり古代中国の持つ独自性の中にこそ、その要因が追求されるべきであろう。

以上、告子と孟子との論戦中に登場する白の性格と対比させることによって、公孫龍が唱えた堅・白の特異性を検討してきた。次節では更に別の角度から、彼の認識論上の特色を觀て行くことにしたい。

三

公孫龍の認識論上の特色を考察する上で、今一つ取り挙げなければならぬのは、彼の神に対する独特の見解である。

堅白論の最後に於て、公孫龍は媒介者や感覺器官から分断された神について論じ、「神の是に乎けるは之を離と謂う。離なる者は、天下の故より独にして正し」と結論づける。上述の如くこの表現は、神が認識経路の最後に位置すると云うに過ぎず、媒介者や感覺器官との連繫なしには、認識上何らの働きをも發揮し得ないことを示すものである。即ち公孫龍は、神に対し、感覺器官を経由せず直接に対象を認識し得るが如き特殊な能力の存在を一切認めなかつた訳である。彼が指物論に於て、「指に非ざることを有るには非ざるなり」と、主観認識に^(注16)拠らない超越的客観認識の存在を強く否定したのは、こうした思考を背景にしていることと思われる。

更にまた、公孫龍が堅・白の如き位置を異にする知覚を統合して、

堅白石なる認識を形成する能力を神に認めなかったことも、既に指摘した通りである。彼に於ては、個物としての石は、先ず堅か白かどちらかの普遍的実体に与ることなしには、その存在を知覚されることがない。しかるに、神が堅・白を二者択一的にしか認識できないとなれば、本来堅と白と石とに分離する対象世界の実相から、人間は、己れの認識能力の限界に合わせて特定の対象のみを選択し、主観的に再構成した上で認識していることになる。即ち対象認識は、人間が対象の認識を意図すれば、その行為によって、対象世界の側に対し堅と白のどちらか一方が選択されて石に発現するとの作用を及ぼし、今度はそのようにして一時的に形成された対象を人間が認識する、との相関関係の中のみ成立する。このように、対象世界に対して絶え間なく人間の主観認識が浸潤し、その結果としてしか認識が獲得されないとすれば、指物論が「物は指に非ざるは莫し」と述べる如く、捕捉した対象は既にことごとく主観認識の所産でしかない。従ってまた、指すもの（主観認識）が指されるもの（対象の実在）と一致して客観認識に上昇するなど、もとよりあらゆる筈もなく、指物論が「指は指に非ず」と対象の全的把握が不可能なことを強調するのも、当然の帰結としなければならぬ。

これに対して、墨家の場合はどうであつたらうか。墨弁はしばしば堅白石の認識について言及する。彼等の基本的見解は、公孫龍を論難した客の立場とほぼ同一であつたと推測される。即ち、「堅・白処を異にし、相盈たず、相非とせば、是れ相外にするなり」（『墨子』經說上篇）「堅と白の摠せるは、相尽くせり」（同）と、堅と白とが所在を異にしているのならば堅・白は分離するとの論理も成立し得るであ

らうが、両者が同一対象物中に並存する以上は、「堅と白とは相外にせず」（同・經上篇）と考えるべきである、と主張するのである。故に彼等は、堅白論の(10)に於て公孫龍が堅・白が同一の場に発現することを肯定した際の、「於石一也、堅白二也、而在於石、故有知焉、有不知焉、有見焉、有不見焉」なる発言と同様の立場に対しては、「石に於けるは一なり。堅・白は二なり。而して石に在り。故に智る有り、智られざる有りとは、可なり」（同・經說下篇）と、一応これを承認する。

公孫龍の場合は、先の(10)の論理から、たとえ堅と白が同一の石中に発現するとしても、經由する感覚器官を異にする両者は並存することなく交互に立ち現われるに過ぎないから、依然として堅・白の同時認識は不可能である、との方向に議論を進める。しかるに墨弁の場合には、「堅無くして白を得るも、必ず相盈つるなり」（同・經說下篇）と、本来両者が属性として石中に並存する以上、經由する感覚器官の相違は何ら両者の同時認識を妨げる要因にはならない、と考えられている。

その原因としては、前記の如く、墨家が最初から堅・白を石に内在する属性とし、石と堅と白との間に公孫龍の如き乖離を認めなかったことと、更に両者を統合し得る認識主体の存在を確信していたこと、の二点が挙げられるであろう。

後者に関して彼等は先ず、「知とは明なり」（『墨子』經上篇）とか、「知なる者は、知る所以なり。而して必ず知ること明の若し」（同・經說上篇）と定義を下す。それによれば、「知る所以」即ち認識主体としての知には、本来「必知」の認識能力が備っているとされる。こ

うした認識主体が対象物と対峙するのであるから、「知る者は、其の知を以て物に遇^{（注10）}いて、能く之を貌ること見るが若し」（同・経説上篇）と、その認識主体は必然的に対象物の実在を余す所なく把握する能力を発揮することになる。かくして対象物の実在が全的に認識される以上、次の段階に於ては、「知なる者は、其の知を以て物を論じ、其の之を知るや、著すこと明の若し」（同・経説上篇）と、対象物について明確な判断を形成し提示することも、当然可能となる訳である。

以上の知に関する墨家の思考を、公孫龍の神に対する思考と対比させるならば、両者の間に於ては、人間の認識能力に対する信頼度が大きく隔っていたことが判明する。墨者が堅白石なる統合認識は形成可能であると主張し、公孫龍が堅と白との同時認識を否定した背景には、人間の認識能力に対する基本的な見解の相違が、少なからず影響を与えていたのである。

続いて、荀況の認識主体に関する思考を検討してみたい。「知る所以の人在る者は、之を知と謂い、知りて合う所有るも、之を知と謂う」（『荀子』正名篇）と、彼も人間に「知る所以」、即ち認識主体が存在することを指摘する。この認識主体が対象を認識する具体的経路は、以下の如くである。

先ず、「然らば則ち、何に縁りて以て同異するや。曰く、天官に縁るなり。凡そ類を同じくし、情を同じくする者は、其の天官の物を意するも同じ」（同・正名篇）と、荀況は天官の役割から解説する。それによれば、天官とは、目・耳・口・鼻・形体・心の五種の感覚器官を指し、各々知覚する範囲を分担している。これら天官は、個人差を超えて、同一の対象からは必ず同一の知覚をもたらす普遍的働きを持つ、

とされる。

次いで彼は、「心に徴知有り。徴知は則ち耳に縁りて声を知れば可、目に縁りて形を知れば可なり。然らば而ち、徴知は必ず得れ天官の其の類を当簿するを待ちて、然る後に可なり」（同・正名篇）と、五官を経由した各知覚を統合して認識する徴知の存在を説く。心の内部にこうした認識主体が存在するとすれば、公孫龍の如く、堅と白とが神中に於て統合されない事態は免れ得ることになる。

以上の如き、主観を超えた共通性を保持する認識経路を通すことによつて、人間は万物の実在に對する明瞭な認識を獲得することができ、更には「之を約して以て命ける」（同・正名篇）操作により、それを社会的合意として共有することが可能となる、と荀況は人間の認識能力一般に強い確信を表明するのである。

また『荀子』解蔽篇では、「人は何を以て道を知るや。曰く、心なり。心は何を以て知るや。曰く、虚一にして静なり。（中略）虚一にして静なるは、之を大清明と謂う」と、人間の認識能力が完全に作動する状態に触れる。認識主体がこの「大清明」の状態に到達する時、「万物は、形として見ざること莫く、見るとして論ぜざること莫く、論ずるとして位を失すること莫し」（同・解蔽篇）と、認識は前掲の墨弁とはほぼ近似した段階を追って進んで行く。^{（注20）}しかも最終的には、「室に座して四海を見、今に処りて久遠を論じ、万物を疏観して其の情を知り、治乱を参稽して其の度に通じ、天地を経緯して万物を官し、大理を制割して宇宙も裏まる」（同・解蔽篇）と、恵施や鄒衍も顔色を失せんばかりの壮大さで描写される如く、人間の認識能力は、自然界と人間社会とを問わず、対象世界的一切を全的に把握するに到るのであ

る。

こうした人間の認識能力に対する無限とも言える信頼は、上記の墨家の場合と同様、公孫龍の立場とは大きな隔絶を見せている。荀況の堅白石の認識に関する思考の詳細は不明であるが、「夫の堅白同異・有厚無厚の察は、察ならざるには非ざるなり。然れども君子の弁ぜざるは、之に止まればなり」（『荀子』修身篇）とか、「礼の理は誠に深し。堅白同異の察も、焉に入れば而ち溺る」（同・礼論篇）「堅白同異の分隔は、是れ聴耳の聴く能わざる所、明目の見る能わざる所、弁士の言う能わざる所なり」（同・儒効篇）等の発言からして、彼が堅白石なる統合認識は成立しないとするが如き主張を容認しなかったことは、確実であろう。

荀況にとつての究極的価値は、社会に共通の認識を樹立し、万物を各々世界の中に位置づけて、積極的に統一された世界像を提出することにある。そのためにこそ彼は、人間の認識能力に対する信頼を極度に拡大し、前掲の解蔽篇の描写の如き飛躍をも敢えてしたのである。こうした荀況の認識論的立場からすれば、その目標に逆行すると考えられた堅白論議の価値自体を、社会的に有害無益な饒舌として、彼は否定せざるを得ない。たとえその分析が如何に精緻を極めるにせよ、人間の認識能力が堅白石なる認識すら形成し得ないなどと言うのは、そもそも新たな統一秩序の形成が可能であるとする根拠自体が揺らぎ始めるからである。

墨家や荀況との以上の如き対照は、人間の認識能力に懐疑的態度を取り続ける公孫龍が、先秦の思想家群の中にあつては、とりわけ異色

の存在であつたことを物語る。己れの賢智に絶対の自信を抱きつつ、天地・万物を悉く究明せんとした恵施(注21)や、宇宙生成以来の有為転変から、天地の際限までをも認識し得ると自称した鄒衍(注22)、あるいは通常の認識能力の欠陥を暴いた後、自らは超越的客観認識の獲得を主張した(注23) 莊周、等々を周囲に配する時、その感は一層深まる。

堅や白を物から独立して存在する普遍的実体と把える思考と並んで、人間の認識能力の限界性に対する深刻な自覚は、公孫龍の思想的特色を構成する重大な要因となつた。堅白石なる統合認識は成立しないとする著名な議論は、この極めて特異な性格を持つ二つの要素を土台にして完成される。それ故に、堅白論は戦国末の思想界に大きな波紋を投ずることとなつたのである。

結 語

紀元前三世紀、公孫龍とその論難者は、堅白石の認識を廻つて、砂を噛むが如き荒涼たる議論を闘わせた。この一見不毛とも思える論争の中に、実は自然界と人間社会との如何を問わず、漢民族が世界に対する思索を深める上で、かけがえのない文化遺産となるべき要素が含まれていたのである。

しかし、公孫龍の思想は、遂にその重大な意義に気付かれることなく、詭弁・邪説の汚名を着せられたまま、永く絶学の淵へと葬り去られる。中国人が公孫龍についての微かな記憶を呼び醒めたのは、遙かに二千年を経て、西欧文明が怒濤の如く彼等の大地を蹂躪し始めて後であつた。

- (1) 拙稿『公孫龍子』指物論の立場——その認識論の性格——(集刊東洋学37号)参照。
 - (2) 『墨子』經上篇には、「盈、莫不有也」とあり、謝希深注また「盈、満也」と言う。
 - (3) 道藏本の原文は「見與不見與」であるが、崇徳書院二十家子書本・百子全書・子彙・四部備要本の諸本は、いずれも「見與不見離」に作る。今、後者に従って改めた。
 - (4) 道藏本・四部備要・子彙等の諸本では、「惡乎甚石也」とある。二十家子書本・百子全書本により、「甚」を「其」に改めた。
 - (5) 道藏本は「有不見焉」の句を欠く。二十家子書本・百子全書本・子彙・四部備用本等により補った。
 - (6) この部分の論旨について、俞樾『俞樾雜纂』、王瑄『公孫龍子懸解』、侯外廬等『中国思想通史』、鈴木由次郎『公孫龍子詁注』(『高田真治博士古稀紀念論集』)等多くは、公孫龍が堅・白を物から独立させた発言と解し、高田淳「名弁の思想(I)——公孫龍の思想——」(『東洋学報45巻』)も、かなり不鮮明な表現ながら同様の見解を取っているように推測される。
- 謝希深注は、「不與萬物爲堅而固當自爲堅」と述べたかと思うと、後に「世無獨立之堅乎、亦無孤立之白矣」と続ける等、論理に一貫性を欠いているが、譚戒甫『公孫龍子形名發微』、天野鎮雄「公孫龍子堅白論本文整理私案」(『右手大学学芸学部年報25巻』)並びに中国古典新書『公孫龍子』(明德出版社)等は、公孫龍が堅・白の物からの独立を否定した発言と解釈する。
- しかしながら原文を忠実に解説する時、後者の如き理解が到底成立し得ないことは明白である。天野氏は堅・白の独自の存在を否定する方向に解釈せんとして、ほとんど原型を留めぬまでに本文を校改するが、かか

堅 白 石 (浅野)

- (7) 諸家の「力與知」に対する解釈は、説明の細部に於て各々差異は見られるものの、基本的には、「夫不因天然之自離、而欲運力與知而離於堅白者、果決不得矣、故不如因是天然之自離也」とする謝希深注を踏襲した理解が一般的である。
- (8) 「不與箴」は畢元の指摘する如く、「不舉箴」の誤りであろう。畢元や孫詒讓の説を参照すれば、この文の前半が、たとえ重量物を持ち挙げる筋力を持っていても針で縫うことができない場合があるのは、それが筋力の管轄ではないからである、との意味であることは理解できる。後半部分についてはその正確な文意を把握し難いが、全体の主旨が力と知との働きの相違を指摘する点にあることは、前後の関係からして疑問の余地がないであろう。
- (9) 原文は諸本皆「捶」に作るが、「捶」では文義通らず、前掲鈴木氏「詁注」の説により両方「撫」に改めた。
- (10) この論議の直後、「仁内義外」とする告子への反駁の中で、孟子は「馬の白を白とするは、以て人の白を白とするに異なる無きなり」と述べており、これから判断すると、彼自身も白の普遍性については承認していると思われる。
- (11) 加地伸行「名実論争における公孫龍——『公孫龍子』指物論」解釈(『高野山大学論叢・第4巻』)、「名実論争における公孫龍(その二)『公孫龍子』白馬論」解釈(名古屋大学文学部研究論集・哲学・18号)、「中国古代論理学史における荀子」(『東方学』41輯)、「公孫龍後学の「白馬非馬」論」(『中国哲学史の展望と模索』・木村英一博士頌壽紀念事業会)。
- (12) 論議が堅白石にのみ固定されていることもあって、客が白の普遍性を承認していたか否かは不明瞭である。ただ堅白論に於ける発言に限定した上で、仮に概念実在論か唯名論かの割り振りを行うとすれば、彼は典型的な唯名論者としての特色を多く備えている、と云うことである。

堅白石 (浅野)

(13) 加地氏前掲論文「中国古代論理学史における荀子」。

(14) 原文では「是若其色也」とあるが、孫詒讓『墨子問詁』に従い、「若是其色也」に改めた。

(15) たとえば加地氏は恵施をも唯名論者の側に振り分ける。しかるに恵施は、万物をピラミッド型の階層に分類するに際し、「内無き」極限小なる概念を用い、その底辺を「万物畢く異なる」状態として押さえる一方、「外無き」極限大なる概念を用いて、その頂点を「万物畢く同じ」との一点に収斂しようとする。彼はこの両端を「大同異」と称し、また「大同にして小同と異なる」その中間部分を「小同異」と命名する。かくの如く、「至大」「至小」なる概念を駆使しての万物の分類を企図する恵施の思考は、後に万物を「大別名」から「大共名」に到るまで分類せんとした荀況の先駆的存在とも言える。従って、恵施を唯名論者、荀況を概念実在論者と断定し、そこに荀況が恵施を非難した原因を見出そうとするのは危険である。なおこの点に関しては、拙稿「恵施像の再構成——弁者と魏相との接点——」（日本中国学会報・28集）を参照されたい。

(16) 前掲拙稿「『公孫龍子』指物論の立場」参照。

(17) 原文は「堅異處」とあって、「白」字を欠く。『問詁』に従って「白」を補った。

(18) 原文は「恕」であるが、『問詁』により「恕」に改めた。以下の「恕」も同じ。

(19) 原文は「過物」、『問詁』に従い「過」字に改めた。

(20) 墨弁が判断の形成と提示を三番目に置くのに対して、荀況は万物の位置づけを最後に据えている。墨家の場合、世界秩序は尚同論・天志論等に描かれる如き人間社会の政治的秩序に重点を置いて構成される。故に墨弁中には、物を主題にその概念を定義する事例が多く見受けられるが、それは墨家思想の正当性を公開の議論を通して相手に納得させるための基礎固めとしての意味合いが強く、自然界をも含んだ全体秩序内での位置づけと云った意識は希薄になる。これに対し荀況の場合は、その実質

はともかく理念としては、汎く万物までも取り込んだ形で世界秩序が構想されるため、物についての概念定義はそのまま秩序内での位置づけに直結する。墨家が認識の段階を貌↓論↓著と進展させ、他方荀況が見↓論↓位と設定した原因は、こうした両者の立場の差異に由来すると考えられる。

(21) 前掲拙稿「恵施像の再構成」参照。

(22) 鄒衍に関しては、拙稿「政治思想としての鄒衍学説」（文化・38巻3・4号）参照。

(23) この点については、註(1)所引の拙稿参照。

(島根大学教育学部国語研究室)