

白馬と馬の間

——『公孫龍子』白馬論の意味——

浅野裕一

序言

「兒説は宋人の善く弁ずる者なり。白馬非馬を持するや、齊の稷下の弁者を服せり。白馬に乗りて関を過ぎるに、則ち馬の賦を顧せらる。故に之を虚辞に藉れば、則ち能く一国に勝つも、実を考え形を按ずれば、一人をも謾く能わず」とは、『韓非子』外儲説左上篇の評である。ここでは「白馬非馬」論を唱えて活動した人物として、兒説の名が挙げられており、故に「白馬非馬」論自体は必ずしも公孫龍独自の創作ではなく、汎く弁者の間に流布されていた命題であったと考えられる。しかしまた、公孫龍と「白馬非馬」論とを結び付ける資料も確かに存在する。『史記集解』が平原君虞卿列伝の箇所引用する劉向『別録』は、「齊、鄒衍をして趙を過ぎら使む。平原君、公孫龍及び其の徒藁母子の属をして白馬非馬の弁を論ずるを見さしめ、以て鄒子に問う」と、「白馬非馬」論が公孫龍学派の主要な理論であったことを明示する。更に『列子』仲尼篇に於て、楽正子輿が魏の公子牟に対し、公孫龍が魏王を欺く際に用いた命題として掲げる七箇条の中に、やは

り「白馬非馬」が含まれている。故に兒説の「白馬非馬」論と公孫龍のそれとが果たして同一内容であったか否か、或いは両者の間の伝承関係の有無、等はもはや不明であるとしても、公孫龍の思想体系の中に彼自身の手になる「白馬非馬」論が存在したことは、疑い得ない所である。現行本『公孫龍子』中に白馬論一篇が残されている事実が、何にも増してそれを裏付けている。現在我々が、「白馬非馬」論の詳細を窺い得る資料としては、この『公孫龍子』白馬論が唯一のものとなっている。

「白馬非馬」論とは、「白馬は馬に非ざる」ことを論証せんとする理論であり、そこでは白馬概念と馬概念との関係が主題とされる。しかし概念(名)が対象(実)を表示する手段である以上、言うまでもなく、概念と対象の間には絶えず相互転化が引き起こされる。即ち、白馬概念とは何か、との問いかけは、必然的に白馬なる対象認識は如何なる形で成立するのか、との問題と深く関わらざるを得ないのである。かくして概念の性格を廻る論争もまた、不断に認識論の領域に於ける見解の対立との間を反覆することになる。従って、概念間の関係

を扱う白馬論と、対象認識を主題とする堅白論とは、当然内容上密接な連繫を保っており、白馬論の検討は堅白論との関係を考慮しつつ進められなければならない。本稿では以上の視点に立ちながら、『公孫龍子』白馬論の意味する所を探って行くこととしたい。

一

白馬論は、難解極まる『公孫龍子』諸篇の中にあつては、比較的理解が進んでいる篇である。しかし解釈はなお一定するに到つておらず、そうした本文に対する理解の差異が、そのまま公孫龍の思想的性格に對する位置づけの相違となつて現われてきている。そこで本章では、白馬論が記録する公孫龍と論難者との論戦過程を辿ることによつて、そこに示される公孫龍の論理学的特色を明確にして行く方法を取りたい。引用の原文は原則として道藏本に拠り、二箇所を除いては校訂を加えなかつた。また行論の便宜上、原文を意味上の段落毎に細分して、各々に番号を付した。

(1) 白馬非馬、可乎、曰、可

白馬は馬に非ずとは、可ならんか。曰く、可なり。

白馬は馬ではないとする主張は、一体成立し得るのであろうか、との疑問を發して、客は論戦を開始する。もとより公孫龍は成立可能であると応答する。

(2) 曰、何哉、曰、馬者所以命形也、白者所以命色也、命色者非命形也、故曰、白馬非馬

曰く、何ぞや。曰く、馬なる者は形に命くる所以なり。白なる者は色に命くる所以なり。色に命くる者は形に命くるには非ざるなり。故に曰く、白馬は馬に非ず。

「白馬非馬」論成立の根拠を問われた公孫龍は、以下の如くその論拠を提示する。

馬なる概念は形状を区別せんとするための名称であり、これに對して白なる概念は色彩を区別せんとするための名称である。色彩に命名した白と、形状に命名した馬とは、同一ではない。そこで、白馬は馬ではない、と主張するのである。

この説明に於ては、「所以命形」―「馬」と、「所以命色」―「白」との相違が、「白馬非馬」なる結論に直結されている。公孫龍の意図は、白と馬とが相互に全く認識の位置を異にする独立した概念であり、従つて馬概念の中には白概念が含まれていないことを指摘せんとする点にある。とすれば、白馬概念とは馬概念と白概念とによる複合概念であり、他方馬概念は色彩概念を含まない形状のみによる単一概念であるから、必然的に、白馬概念と馬概念とは異なる、との結論が導き出されてくるのである。

(3) 曰、有白馬、不可謂無馬也、不可謂無馬者、非馬也、有白馬爲有馬、白之非馬、何也

曰く、白馬有れば、馬無しとは謂う可からざるなり。馬無しと謂う可からざる者は、馬に非ずや。白馬有れば馬有りと爲す。白の馬に非ざるとは、何ぞや。

前に公孫龍が「白馬非馬」の論拠として、馬概念と白概念との認識上の相違を挙げたことに對し、客は次の如く反論する。

今ここに白馬が存在するとすれば、それを馬が存在しないとは称し得ない。馬が存在しないと言えない以上、それが馬ではないと主張することもできない筈ではないか。このように、白馬の存在は同時に馬の存在を意味するのである。それにもかかわらず、(2)に於てあなたが白は馬ではないとした根拠は一体何か。

論難者は、白馬を白い属性を内在させる馬として捉える。故に彼に於ては、白なる色彩概念は潜在的に馬概念の中に包括されており、白概念と馬概念との間に公孫龍の如き断絶は生じない。この点を客は、具体的個物としての白馬の存在を設定する手法により論証せんとする。一頭の白馬の身体中には、白なる色彩と馬なる形状とが相互に排除し合うことなく共存している。かくの如く、個物としての白馬が同時にそのまま個物としての馬である以上、白馬の白は白馬が馬であることを何ら妨げていない。即ち「命色者」としての白が、馬とは全く別個の存在として、白馬と馬とを分断するが如き独自の作用を發揮したりはしないのである。故に白は本来馬概念の中に潜在していると考えるべきで、白は馬の中には包括されていないから白馬は馬ではない、とする(2)の議論は成立しないのではないか。以上が(3)に於ける客の論理展開である。

この「白之非馬、何也」との原文に対しては、従来多くの研究者が、「白之非馬」では意味が通じ難いとし、白の下に「馬」字を補^(註c)う、「白馬之非馬、何也」と校訂する方針を取ってきている。しかしこの客の発言は、(2)に於ける公孫龍の「命色者(白)非命形(馬)也」との主張を踏まえた上での反問であり、またこの直後の(4)には、ここで「白之非馬、何也」を承けた公孫龍の返答として、「所求一者、白

者不異馬也」との表現が登場する。更に後の(6)にも、やはり「故白者非馬也」とする公孫龍の言が存在しており、これら三箇所から揃って「馬」字が欠落したとは到底考え難い。こうした資料上の理由から、また前後の論理展開の上からも、既に加地伸行氏が指摘する如く、^(註d)これらの箇所「馬」字を付加するような校訂を施すべきではない。確かに「白之非馬」を「白馬之非馬」と改変するならば、一見理解は容易となるかの如くである。しかし、そうした資料的根拠を持たない安易な校訂は、却って白馬論の真意を見落す結果に陥るであろう。

(4) 曰、求馬、黃黑馬皆可致、求白馬、黃黑馬不可致、使白馬乃馬也、是所求一也、所求一者、白者不異馬也、所求不異、如黃黑馬有可有不可、何也、可與不可、其相非明、故黃黑馬一也、而可以應有馬、而不可以應有白馬、是白馬之非馬審也曰く、馬を求むれば、黄・黒馬も皆致す可し。白馬を求むれば、黄・黒馬は致す可からず。白馬をして乃ち馬たら使めば、是れ求むる所は一なり。求むる所一なれば、白なる者は馬に異ならざるなり。求むる所異ならざるに、黄・黒馬の如き可有り不可有るは、何ぞや。可と不可とは、其の相いに非なること明らかなり。故に黄・黒馬は一なり。而るに以て馬有るに必ず可くして、以て白馬有るに必ず可からず。是れ白馬の馬に非ざること審らかなり。

具体的個物としての白馬の中に、白概念と馬概念とが重複・共存する論拠を見出そうとした客に対抗すべく、公孫龍は白概念が馬概念の中に含まれず、従って白馬が馬と同一でないことを、今度は集合論的に論証せんと試みる。

馬を求めた場合には、黄馬も黒馬も皆連れて来ることが出来る。ところが白馬を求めた場合には、黄馬や黒馬は連れて来ることができない。仮に白馬を馬と全く同一であると規定したならば、馬の場合も白馬の場合も、求める対象は完全に重なり合う筈である。このように、求める対象が全く重複するのであれば、白概念は何ら独自の意味を持ち得ずに、馬概念の中に解消させられる結果となる。ところが、求める対象が全く同一である筈にもかかわらず、黄馬や黒馬の例の如く、馬を求めた場合には対象として適合し、白馬を求めた場合には対象として適合しなかつたりするのは一体何故か。もとより黄馬や黒馬自体には何らの変化も生じてはいない。それにもかかわらず、馬が存在するとの場合には適合し、白馬が存在するとの場合には適合しない。とすれば、やはり白概念は馬概念の中に包括されていないのであって、以上の事柄から白馬が馬ではないことは既に明瞭である。

(3)に於て論難者は、「有白馬、不可謂無馬也」と、白馬や馬の有無、即ち具体的個物としての白馬や馬の存在を問題にしてきた。そこで公孫龍もこれに対抗すべく、「可以應有馬、而不可以應有白馬」と、やはり個物としての馬や白馬の存在を論題に据える。ところが、公孫龍の意図は白馬と馬との差異を明らかにせんとする所にあるため、等しく馬の存在を論じながらも、客の如く一頭の白馬に対象を限定することを避け、新たに黄馬や黒馬をも加えつつ集合論的な論証形態を取っている。

この集合論的論証手段は、『公孫龍子』通變論に見られるが如き所謂「同異之辯」、即ち万物に対する分類法を応用した思考である。馬概念は、白なる色彩限定を含まない分だけ、白馬概念よりも内包が減

少している。そのため馬概念(この場合は類概念に該当する)の外延は、白馬概念(この場合は種概念に該当する)の外延よりも拡大され、この両概念の間には当然黄馬や黒馬の例の如き外延の差(種差)が生じてくる。公孫龍はこうした操作により、前記の外延の差をもたらす唯一の原因こそ白馬の白に他ならず、それ故に「命色者」としての白が、「命形者」としての馬とは完全に別個の概念であることを立証せんと図ったのである。

(5) 曰、以馬之有色爲非馬、天下非有無色之馬也、天下無馬、可乎

曰く、馬の色有るを以て馬に非ずと為さば、天下に無色の馬有るには非ざるなり。天下に馬無しとして、可ならんか。

白概念は馬概念の中には包括されないとする公孫龍に対し、論難者は、色彩概念による色彩の限定が本来的に馬概念の中に含まれることを、以下の如くに反駁する。

先程からあなたは、白馬は白なる色彩を限定しているから馬ではないと繰り返す。しかしながら、もし色彩を限定することによってそれが馬ではなくなると言うのであれば、実際に存在する馬は全て有色であるから、それらは悉く馬ではないことになり、一方この世に無色透明な馬などは実在しないのであるから、結局世界には一切馬が存在しないと結論してよろしいのか。

(5)の発言は、客の使用する白馬概念や馬概念が、常に具体的個物としての白馬や馬を念頭に置くことを、最も鮮明に物語る。かかる前提に立つからこそ、実際に馬が全て「有色」であって「無色之馬」が現存しない以上、馬概念は既にその内部に色彩限定を包括している、と

の論理展開が導き出されてくる。故に客に於ては、たとえ馬が「馬」とのみ表示されていても、それは決して馬が「無色」であることを意味せず、その中に色彩概念が潜在的に内属していることが確信される。従つて「白馬」と「馬」との差異は、ただ単に色彩限定が顕在的に表示されているか、それとも潜在的に包括されているか、との相違にか過ぎない訳で、白なる色彩限定が白馬と馬とを決定的に分断するとは思考されないのである。

(6) 曰、馬固有有、故有白馬、使馬無色、有馬如己耳、安取白馬、故白者非馬也、白馬者馬與白也、馬與白馬也、故曰、白馬非馬也

曰く、馬には固より色有り。故に白馬有り。馬をして色無から使めば、馬有るのみ。安んぞ白馬を取らん。故に白なる者は馬に非ざるなり。白馬なる者は馬と白となり。馬と白馬となり。故に曰く、白馬は馬に非ざるなり。

(5)に於て客は、「無色之馬」を媒介に、色彩限定が馬概念の中に包括されることを確認せんとした。これに対して公孫龍は、馬には色彩が存在するとの客の論旨を逆手に取つて、以下の如く白概念を馬概念から分離せんと試みる。

馬には必ず色彩が付着する。だからこそ白馬も存在するのである。もし馬に一切色彩が付着しないとすれば、ただ単に形状としての馬が存在するに過ぎず、どうしてそもそも白馬を論議の対象に取り上げられようか。だからこそ、後から付着する所の白と色彩を宿す場としての馬とは本来別個の存在であり、白概念は馬概念の中に含まれていないのである。白馬なる概念は、形状を限定する馬概念と、色彩を限

白馬と馬の間 (浅野)

定する白概念とが結合して成立するのである。要するに私は、単一概念である馬と、複合概念である白馬との関係について論じているのであり、両者は当然内包を異にしている。そこで私は、白馬は馬ではない、と主張するのである。

冒頭の「馬固有有」なる表現は、一見公孫龍が、馬には本来的に色彩が内在していることを容認したかの印象を与える。しかしそのように理解したのでは、個物としての馬が「有色」であるが故に馬概念の中には色彩概念が包括されている、とする論難者の持論に、公孫龍自らが同調したことになり、この時点で「白馬非馬」論成立の根拠は消滅してしまう。故に「馬固有有」とは、現実に存在する個物としての馬を問題にした「天下非有無色之馬也」との(5)の批判に応じて、確かに具体的個物としての馬は必ず色彩を帯びた状態で存在する、と具体的個物としての段階に範囲を限定した上での発言と解すべきであろう。

この(6)に於ける公孫龍の思考を理解するためには、どうしても白なる色彩の性格に関して、堅白論に展開される彼の理論に触れなくてはならない。堅白論は、堅白石なる総合認識は成立せず、常に堅石か白石かのどちらか一方の認識しか獲得されない、と主張する理論である。その論拠の第一は、公孫龍が堅と白とを共に一個の石中に内在する石固有の属性とは見做さず、堅・白を各々一切の個物を超えて独立に存在する普遍の実体として捉えた点にある。以下にそうした思考を示す部分を掲げてみる。

「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」

「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」

「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、而ち堅は蔵る。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」

第二の論拠は、次に引用する如く、公孫龍が認識主体たる神に対し、五官を経由した各種の知覚を統合し得る能力の存在を認めなかつた点にある。

「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」

「且つ猶お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」

先に第一の論拠として示された如く、本来堅や白は一切の対象物から遊離・独立して存在し、手や目等の感覚器官と撫や光等の媒介を経由して神に知覚された時のみ、各々石中にその性質を発現してくる。ところが公孫龍は、經由する感覚器官を異にする知覚を統括し得る認識能力の存在を否定するため、神により堅と白とが同時に認識されるこ

とはなく、必然的に堅白石なる統合認識は形成されないのである。(註9)

さて白馬論で取り扱われているのは、「命形者」としての馬と「命色者」としての白の関係である。この場合は、形状・色彩共に經由する感覚器官は同一であるから、前記の二点の中、神の限界性を論ずる後者の思考は、当面白馬論の内容とは直接に関わつてこない。今ここで問題とすべきは、前者の側に提示された堅・白の性格に対する公孫龍の特異な見解である。この白に関する彼の論理を白馬の認識に適用する時、公孫龍に於ては、先ず場として存在していた形状としての馬（これは未だ視認されない）に、光と目の働きによって後から普遍的実体としての白が宿り（この瞬間に初めて形状も白と共に視認の対象となる）、この両者が色彩を宿した形状として神に知覚される、との過程を経て白馬なる対象認識が形成されることになる。(註10) 故に最終的に白馬なる認識が成立する以前の段階に於ては、即ち「物を白くせずして而も白」なる白が未だ「其の白とする所を定めざる」段階に於ては、単に形状としてのみの馬が、視認されない状態のままに存在している筈である。それは恰も「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」と称される場合の石が、「白無き」無色の状態下に存在するが如くであり、この時点では、白馬は「無色之馬」として人間の認識の領域外に潜在している、と言い得るのである。先に私が、「馬固有色」とは馬が具体的個物として存在する段階に範囲を限定した発言である、と述べたのは、こうした理由に拠つてである。

以上解説してきた堅白論の論理を視点に導入するならば、(6)に於ける公孫龍の発言の意味も明確に把握することが可能となる。(註11) 形状とし

ての馬に後から普遍的実体としての白が付着する形態によって白馬なる対象認識が形成されるからこそ、馬に必ず色彩が存在することは、実は何ら白概念が本来的に馬概念中に含まれるとの客の主張の根拠とはなり得ないのである。それは全く逆に、認識対象としての白と馬とが本来完全に別個の存在であること、従って馬概念の中には決して白概念が包括されていないこと、を指し示すものに他ならない。既に対象世界の側に於て、馬と白とは互いに全く独立した存在であり、両者は人間の認識作用を俟って初めて白馬として結合されるに過ぎない。

故にそうした対象世界と人間の認識とに互る出来事を表示すべき手段としての白馬概念もまた、必然的に、相互に独立した馬概念と白概念との結合と考えざるを得ないのではないか。そうであれば、形状のみを表す單一概念としての馬と、形状と色彩との複合概念である白馬との間には、到底両者を同一視できない決定的な差異があることも、もはや動し難い事実ではないのか。故に白馬は馬ではないのである。以上が(6)に於ける公孫龍の論理展開である。

(7) 曰、馬未與白爲馬、白未與馬爲白、合馬與白、復名白馬、是相與以不相與爲名、未可、故曰、白馬非馬、未可

曰く、馬は未だ白に与して馬爲らず。白は未だ馬に与して白爲らず。馬と白とを合して、復た白馬と名づくるは、是れ相与するに相与せざるを以て名と爲す。未だ可ならず。故に曰く、白馬は馬に非ずとは、未だ可ならず。

白馬概念とは相互に独立した馬概念と白概念との後次的結合である、との公孫龍の定義に対して、客は直ちに次の如く反撃する。

先程からあなたは、白を「所以命色」、馬を「所以命形」と規定し、

白馬と馬の間 (浅野)

「命色者非命形也」とか「白者非馬也」等と、両者は完全に異質で且つ各々独立した概念であると主張する。その上更に(6)に於ては、「白馬者馬與白也」と、白馬概念は個々に独立した馬概念と白概念との結合であるときえ定義する。しかしあなたが規定するような、形状のみで独立している馬とか、色彩のみで独立している白などは、最初から存在してはいない。そもそも全ての馬は、その身体中に名々固有の色彩を属性として包括しているのであり、外部の白と結合しなければ白馬となり得ないような、色彩を内在させない「無色之馬」がそのみで独立に存在したりすることはない。一方全ての白さもまた、白い状態の各個物の中にそれぞれ固有の属性として密封されているのであって、外部の馬と結合しなければ白さを発現できないような、「其の白とする所を定めざる」白そのものが独立に存在したりすることはない。このように、馬は既に色彩と、そして白は既に形状と、各々不可分に融合した上で、その総体の中に自己完結した状態でしか存在せず、そうした他者と融合済みの馬と白とは、今更外部の色彩や形状と結合すべき必然性を何ら持つてはいない。故に、あなたは馬と白とを結合させて白馬を形成すると言うが、それでは互いに結合すべき必然性を全く持たない乖離した両者を、無理矢理結合させて一つの名辞を作り上げることになり、それは、到底成立不可能な論理である。白と馬とが結合する必然性は、ただ白さを属性として既に包括している馬、即ち具体的個物としての白馬の中にのみ存在する。故に白馬概念は、如何なる意味に於ても、個別に存在する馬概念と白概念とが後から組み合わされて改めて成立する名称ではあり得ない。それは、もともと白なる属性を別ち難く内在させている馬、を表示する名称に他ならない。

かくの如く、白馬を馬と白との結合とする思考自体が成立しない以上、一要素よりなる馬と二要素よりなる白馬とは異なるから白馬は馬ではない、とする(6)の結論も結局成立しないのである。

「馬未與白爲馬、白未與馬爲白」なる冒頭の二句は、堅白論に於ける「堅未與石爲堅」との公孫龍の発言と、表現様式が全く同一である。そこで表現上の類似性にも注目する時、恰もここで客と公孫龍との立場が入れ替ったかの感を受ける。しかし同様の表現を取りながらも、客と公孫龍とはその思考基盤を根底から異にしている。公孫龍は、堅や白を一切の個物を超えて独立する普遍的実体と捉えるため、堅と白とは石なる具体的対象物を必要とせずに、それ自身既に堅や白であり得た。公孫龍に於て、「堅未與石爲堅」とはかかる思考の表現として登場したのである。一方論難者の側は、色彩を既に何らかの具体的個物の中に密封された存在として捉える。故に白は、固有の属性として自己を内在させている個物の他に外部の馬を必要とせず、馬もまた、本来的に己れが内属させている色彩の他に外部の白を必要としない。客に於ては、「馬未與白爲馬、白未與馬爲白」との二句は、そうした思考の表現として使用されたのである。

こうした客の立場からすれば、白馬概念とは形状としての馬概念と色彩としての白概念との結合である、とする公孫龍の論理は、二重の意味で成立が不可能となる。

その第一の理由は、馬が既に固有の色彩を包括する存在である以上、最初から形状のみで独立する馬概念は成立せず、また白が必ず個物内に密封されている以上、最初から色彩のみで独立する白概念も成立しない、とする点にある。つまりこの場合は、そもそも組み合わせるべ

き素材自体が存在しないことになる。

次に第二の理由は、實在する馬と白とを結合させると仮定した場合も、馬は既にそれぞれ固有の色彩を内属させており、白は既に自己を包括する各個物中に密封されているため、もはや馬と白の双方に他者と結合すべき必然性が全く存在しない、とする点にある。この場合には、素材の間に結合すべき必然性がなく、結合するとの思考方法自体が無意味となる。

客は上述の論理を根拠に据えて、「白馬者馬與白也」との定義から「白馬非馬」を導く公孫龍の論理は、いずれにしても成立しない、と反駁した訳である。

(8) 曰、以有白馬爲有馬、謂有白馬爲有黃馬、可乎、曰、未可、

曰、以有白馬爲異有黃馬、是異黃馬於馬也、異黃馬於馬、是以黃馬爲非馬、以黃馬爲非馬、而以白馬爲有馬、此飛者入池、而棺槨異處、此天下之悖言亂辭也

曰く、白馬有るを以て馬有りと為さば、白馬有るを謂いて黄馬有りと為すも、可ならんか。曰く、未だ可ならず。曰く、白馬有るを以て黄馬有るに異なりと為すは、是れ黄馬を馬に異なりとするなり。黄馬を馬に異なりとするは、是れ黄馬を以て馬に非すと為すなり。黄馬を以て馬に非すと為して、而して白馬を以て馬有りと為すは、此れ飛ぶ者池に入りて、棺槨処を異にするなり。此れ天下の悖言乱辞なり。

客からの(7)の如き批判を浴びた公孫龍は、白馬を馬と白との結合であるとする論点から、相手を攻撃する上で最も有効な論法である、白馬と馬の両概念が各々包摂範囲を異にしているとの点に、再び主題を転

換する。

あなたの如く、白馬の存在が直ちに馬の存在と同一であるとすれば、同様に黄馬の存在も直ちに馬の存在と同一であるとしなければならぬ。とすれば論理の必然として、白馬と馬と黄馬とは完全に同一となり、相互に置き換えが可能となる。そこで、白馬の存在を指摘してそれを黄馬が存在すると称することも当然可能な筈だが、果たしてそれで良ろしいのか。

こうした公孫龍の設問に対し、論難者としては、白馬の存在と黄馬の存在を同一視することは不可能である、と応答せざるを得ない。この客の返答を待ち構えていた公孫龍は、早速その言質を楯に取って追求を開始する。

今のあなたの返答の如く、白馬の存在が黄馬の存在と異なるのであれば、白馬と馬とは同一だとする従来のあなたの主張から推して、結局は黄馬を馬から区別していることになる。黄馬を馬から区別することとは、黄馬を馬と同一ではないとしたことを意味する。そもそも一方で黄馬を馬と同一ではないとして置きながら、他方で白馬の存在を馬の存在と同一であると主張するのは、まるで飛鳥が池の中で泳ぎ廻り、共に遺骸を覆うべき内棺と外柩とが所在を異にするが如き錯乱であつて、これこそでたらめな言辞の最たるものである。

結局公孫龍は、黄馬を媒介とする手段により、客の論理を白馬 \parallel 馬 \downarrow 黄馬 \parallel 馬 \downarrow 白馬 \parallel 黄馬との方向に誘導した上で、巧みに白馬 \neq 黄馬とする客の返答を引き出し、今度はそれを足懸りに、白馬 \neq 黄馬 \downarrow 黄馬 \neq 馬 \downarrow 白馬 \neq 馬と論理を展開させた訳である。

(9) 曰、有白馬、不可謂無馬者、離白之謂也、不離者、有白馬、

白馬と馬の間 (浅野)

不可謂有馬也、故所以爲有馬者、獨以馬爲有馬耳、非有白馬爲有馬、故其爲有馬也、不可以謂馬馬也

曰く、白馬有れば、馬無しとは謂う可からずとは、白を離すの謂なり。離さざれば、白馬有るも、馬有りとは謂う可からざるなり。故に馬有りと爲す所以の者は、独だ馬を以て馬有りと爲すのみ。白馬有れば馬有りと爲すには非ず。故に其の馬有りと爲すや、以て馬馬とは謂う可からざればなり。

白馬概念と馬概念との包摂関係、即ち両概念の外延の差は、当初から論難者が抱える最大の弱点であり、この点を鋭く衝かれた客は忽ち窮地に陥る。そこで客は、「有白馬爲有馬」とする(9)以来の自己の主張も、実は決して個物としての白馬と馬とを同一視したり、白馬概念の外延と馬概念の外延とを同一視したりするが如き内容ではなかった、と苦心の釈明を陳述する。

従来私は、白馬が存在する以上は馬が存在しないとは言えない、と繰り返してきたが、その場合の馬とは、白馬から白なる色彩限定を一時分離した思考の表現として使用したのである。もし白なる色彩限定を思考から分離させなければ、白馬はいつまでも白馬であるから、白馬が存在するからと言って、それを馬が存在すると称することは、勿論不可能である。だからこれまで私が、白馬の存在を以て馬が存在するとしてきた真意は、当面白馬の色彩を考慮から除外して、ただ単に形状としての馬概念を設定し、白馬もやはりそうした形状としての馬概念の対象に該当する、と云うことだったのである。故に白馬が存在すれば馬が存在すると述べたからと言って、それは決して、白馬の存在が直ちに馬の存在と同一であり、引いては白馬の全体集合がそのま

ま馬の全体集合と一致する、などと主張していた訳ではない。それを私が、白馬の存在は単に形状としての馬との意味に於ける馬が存在することを示している、と厳密な言い廻しをせずに、白馬が存在すれば馬が存在すると、敢えて誤解を招き易い簡略な言い方をしてきたのは、馬の内容にそうした限定が課されていることを示さんとして、白馬の存在は馬馬の存在である、とするが如き奇妙な表現形式を憚ったからなのである。

「離白」は堅白論に於て公孫龍が力説する思考であって、客の側が「離白」を持ち出すのは、一見両者の立場が入れ替ったかの感を与えている。しかし、従来より客は白馬の白を馬に内在する属性と捉えてきているから、ここで「離白」と言っても、それは対象世界に於て白が馬から分離するとの意味ではなく、単に思考上に於ける分離を指しているかと解すべきである。

さて、「有白馬爲有馬」との自己の主張が、本来白馬概念と馬概念との重複関係のみを指摘せんとする発言であった、との客の釈明は、公孫龍に追い詰められた結果、この(9)に到って突如自説のすり替えを図った感を免れない。もとより概念は、一般概念としての作用と、その概念に該当する具体的個物を指示する作用とを、二重に併せ持つ。そこで当然白馬概念と馬概念も、一般概念と具体的個物との間に於て、常に相互転化が可能である。故に、客が具体的個物としての白馬と馬とを想定しつつ議論を展開させた際にも、個物としての白馬と馬との背後には、両者に象徴される白馬と馬との一般概念としての性格も、漠然と意識されていたであろうことは推測される。客の釈明は、この側面を特に馬概念について拡大・強調したものである。しかしながら、

たとえかかる事情を斟酌したとしても、問題は、そもそも客の使用してきた馬概念自体が、最初から(9)の如くには規定されていなかった所にある。従って、客がここでにわか馬概念の性格を変更した事実は、やはり蔽い難いと言わざるを得ない。それでは、客は何故にかくの如き論理の転換を迫られたのであろうか。

従来公孫龍は、客の主張を白馬概念と馬概念との内包・外延を完全に一致させるものと見做し、逆に両概念の内包・外延の差異を衝くことにより、客を論破せんとし続けてきた。しかもそれは、単なる誤解とは言い切れない面を持つ。何故なら、そうした批判を蒙るべき原因が確かに客の論理の中にも潜んでいたからである。

その原因の第一は、客の使用する馬概念の不徹底さである。客は色彩をもとから馬に内在する属性と捉え、そうした認識上の立場を反映させつつ、個物と密着させて概念を使用しがちなため、色彩限定も馬概念の中に潜在的に包括されることとなる。その時馬概念は、本来形状のみで成立すべき一般概念としての純粋性を保ち得ない。従って彼に於ては、公孫龍の如く、色彩の有無を決定的要因として白馬概念と馬概念との差異が尖鋭に自覚される事態は起り得ず、白馬が容易に馬へと移行する結果がもたらされる。この白馬概念と馬概念との間に客が設定した融通性は、更に個物としての白馬と馬との区別をも曖昧にする現象を引き起し、公孫龍の反撃を誘う第二の原因となる。

これまで客には、具体的個物としての白馬の身体中に、白なる色彩と馬なる形状とが共存する事実を以て、白馬概念と馬概念との重複関係を示す端的な例証とする傾向が強く存在した。このことは、公孫龍が「馬者所以命形也」と、馬概念を最初から形状のみを区別する概念

として白馬とは切り離して設定するのに比して、客は(9)に於て馬概念の修正を迫られた際ですら、一旦白馬を想定して置いた上で、後にその白馬から「白を離す」方式でしか形状としての馬概念を設定し得なかった点からも確認される。かかる説明に於ては、同一個体が或る場合には白馬と呼ばれ、また或る場合には馬と呼ばれる。即ち白馬概念も馬概念も、共に同一の個物をその指示する対象物として設定することになる。かくの如く、概念を常に具体的対象物と密着させる時、白馬や馬は一般概念としての性格を後退させられ、各々個物としての白馬と馬とを具体的に指示する性格のみが強く前面に押し出されてくる。その上で白馬は馬であると称するならば、そこには当然、具体的個物としての白馬と馬とを全く混同する思考と受け取られる余地が生ぜざるを得ない。この中白馬概念の側は、元來客が最初に個物としての「白い馬」を設定する役割に重点を置いて使用してきたので、たとえ一般概念としての性格が稀薄化してもあまり支障は起きないが、その白馬概念により指示された具体的個物としての白馬に対し、更に馬概念によって具体的個物としての馬が重ね合わされた所に、公孫龍の批判を招く第二の原因が存在したのである。

そこで客は、「有白馬爲有馬」中の馬が、白馬と同等に総体としての個物を指示するものではなく、単に形状にのみ範囲を限定した馬概念を指すに過ぎないことを弁明して、改めて馬が持つ一般概念としての性格を復活させんとしたのである。以前客は、常に具体的個物としての白馬や馬を想定して議論を展開していたが故に、色彩限定は本來的に馬概念の中に含まれるとして、具体的個物としての「無色之馬」の存在はもとより、馬概念を形状のみで成立する概念であると規定す

る公孫龍の見解に対しても、終始否定的態度を取り続けてきた。しかるに馬が持つ一般概念としての性格を表明するに際しては、たとえ意識の領域内にはあるにせよ、白馬から「白を離す」操作によって、自ら「無色之馬」を形成する事態を余儀なくされたのである。それは客が、色彩限定は本来的に馬概念の中に包括されているとの従来の立場を放棄して、「馬なる者は形に命くる所以なり」とする公孫龍の持論に歩み寄りざるを得なくなったことを意味する。

かかる苦衷に充ちた譲歩を行いつつ、客は今まで「白馬非馬」論に反対してきた自己の論理が、白馬と馬とを、概念上、或いは個物として同一視するものでなく、実は白馬もやはり形状としては馬である、との意であったことを釈明した。しかもその弁明の裏には、自ら承認した限定条件の下に於ては、依然として「有白馬爲有馬」なる従来の立場は有効である、となお自説を固守せんと図る姿勢をも読み取ることができる。

(9)の末尾に出現する「馬馬」の語に対しては、従来次の如き解釈が一般に行われてきた。それは、飽くまで色彩と形状とを分離せんとする公孫龍の立場では、一頭の白馬が色彩を区別せんとする白馬と形状を区別せんとする馬とに分裂することになり、それでは一頭の白馬を馬馬と二頭の如く表現せねばならぬ、と客が反論したとする理解である。しかしこの解釈には重大な欠陥が伴う。それは、白馬を色彩に命名した白馬と形状に命名した馬とに分離すべきであるなどは、当の公孫龍が一言も語ってはいない点である。「馬者所以命形也、白者所以命色也、命色者非命形也」(2)との発言にしても、或いは「白者非馬也」(6)との発言にしても、彼が白馬を構成要素に分解せんとする際に

は、常に白と馬とが分離されている。この点は、「白馬者馬與白也」との(6)の定義が何よりも明瞭に示す所である。

そもそも公孫龍の意図は、白馬と馬とを全く別個の概念として峻別することにより、「白馬非馬」を論証せんとする所にある。その公孫龍が一頭の白馬を色彩上の白馬と形態上の馬とに分解せよと主張することは、逆に言えば、彼が一頭の白馬を白馬概念と馬概念とが析出してくる共通の母胎として認めたことを意味する。これでは、一頭の白馬の中に白馬概念と馬概念との並存を見出そうとする客の立場との區別が曖昧になる。そうした思考こそ公孫龍の断じて排撃する所であり、従って彼自身が白馬を白馬と馬とに分離するなど云うことは有り得ない。しかも、公孫龍が白馬の内訳を「馬與白」に分解することは、その不当性を(7)に於て激しく非難した客自身が明確に承知している筈であつて、その客が相手の論理を上記の如く誤解した上で反論に出るとは考え難い。

更に上述の解釈では、「不可以謂馬馬也」の句を公孫龍に対する客のあからさまな反駁の辞と受け取ることになる。しかし前後の繋りから、(9)はその全体を客が弁明に終始した部分と見るべきであり、末尾の「故其爲有馬也、不可以謂馬馬也」との一文が、その前の「故所以爲有馬者、獨以馬爲有馬耳」と対応していることは明瞭である。故に問題の文章も、「有馬」と表現した「所以」——真意は、「獨以馬爲有馬耳」であつたが、それが結果的には単なる「有馬」との表現に止まつたのは、その真意を伝えんがために「獨以馬爲有馬耳」を短縮して、新たに「馬馬」なる奇妙な術語を創作する訳には行かなかつたからである、との客の釈明として理解すべきであらう。

(10) 曰、白者不定所白、忘之而可也、白馬者、言白定所白也、定

所白者非白也、馬者無去取於色、故黃黑馬皆所以應、白馬者有去取於色、黃黑馬皆所以色去、故唯白馬獨可以應耳、無去者非有去也、故曰、白馬非馬

曰く、白なる者白とする所を定めざれば、之を忘るも可なり。白馬なる者は、白の白とする所を定むるを言うなり。白とする所を定むる者は、白には非ざるなり。馬なる者は色に去取すること無し。故に黄・黒馬も皆應ずる所以なり。白馬なる者は色に去取すること有り。黄・黒馬皆色もて去る所以なり。故に唯だ白馬獨り以て応ず可きのみ。去ること無き者は去ること有るには非ざるなり。故に曰く、白馬は馬に非ず。

(9)に於て客は、色彩限定が本来的に馬概念の中に包括されているとの従前の立場を放棄し、公孫龍と同様馬を単なる形状概念とする線にまで、大幅な譲歩を行った。しかるに公孫龍は、なお客の釈明を許諾せず、白馬の白を一時的に思考から分離するとの論理を厳しく糾弾する。彼はその後黄黒馬を媒介に、白馬と馬の両概念が内包・外延を異にする点を執拗に衝いて「白馬非馬」を論証し、この論証を最後に白馬論はその終結を迎える。

白が具体的対象物を限定する以前であれば、確かに白を思考の枠外に置くことも可能であらう。しかし白馬なる概念は、白が既に具体的対象物を限定してしまつた後の状態を表示しているのである。既に具体的対象物を限定した後の白馬の白は、もはや個物に限定される以前の独立した白と同一ではない。故に一旦白馬と称した以上は、その白馬から白を分離して思考することはできず、従つて白馬から白を分離

すれば白馬もやはり馬である、とのあなたの論理は成立し得ないのである。そもそも馬概念には、色彩を基準に取捨選択する条件は何ら含まれていない。そこで黄馬であろうと黒馬であろうと凡そ馬でありさえすれば、皆対象として適合し得る訳である。これに対して白馬概念には、色彩を基準に取捨選択する条件が含まれている。黄馬や黒馬が白なる色彩基準に適合しないとの理由で対象から除去されるのはそのためであり、ただ白馬のみが対象として適合するのである。色彩を基準に除去する条件を含まない馬概念は、色彩を基準に除去する条件を含む白馬概念とは異っている。だからこそ私は、白馬は馬と同一ではない、と主張するのである。

(10)の後半部分では、白馬の内包が馬の内包より拡大されているため、白馬の外延は馬の外延より減少している、との(4)(8)に既出の論証手段が繰り返されている。客の「離白」を否定する時、白馬と馬との間には、依然として白なる内包の差が維持される。公孫龍はこの前提を確保することにより、白馬と馬の両概念を重複関係に置かんとする客の論理を排し、飽くまで両概念の外延の差の側を強調せんとしたのである。その上で公孫龍は、重ねて「白馬非馬」論の正当性を宣言し、白馬論全体を締括る。

この後半部分の論理は、既に彼が再三に亘って披瀝してきた所であり、格別新たな思考が展開されている訳ではないから、その内容は極めて明快に理解し得る。むしろ(10)に於て注目すべきは、客の提出した「離白」に対する公孫龍の反論の仕方である。公孫龍は、「白者不定所白、忘之而可也」と、先ず白と馬とが分離する状態の存在を認め、更にその段階に於ては白を考慮から除外し得ることをも承認する。即

ち公孫龍は、或る限定条件の下に、「有白馬、不可謂無馬者、離白之謂也」との客の主張を一旦許容したかに見える。それにもかかわらず、結局公孫龍は、客の唱えた「白を離す」思考を全面的に否定するに到る。その原因は一体何であろうか。

冒頭の「白者不定所白」から「定所白者非白也」までの部分に於ては、最初に「白とする所を定めざる」白が存在し、それが後に馬と結合して「白とする所を定む」、との時期的先後関係が述べられている。しかし(9)に於て客が提示したのは、白馬として既に馬と結合していた白を、後に思想上分離することであった。単純化すれば、客は合↓離なる順序を設定したのであって、(10)の如き離↓合との順序は、そもそも客の発言中には全く含まれていなかった公孫龍独自の思考であることに留意しなければならない。等しく馬と白の分離・結合を説きながらも、両者の間に於てはその順序が全く逆転しており、そこに「忘之而可也」との限定付き容認が、最終的に「離白」の全面的否定へと転換する原因が存在していたのである。

それでは、両者が全く相反する前後関係を設定するに到ったのは何故か。その理由は、両者が認識論上の立場を全く異にしていた点に存在する。客は白馬の白を白馬に内在する固有の属性とするため、白と馬とは既に対象世界の側に於て不可分に結合しており、白が分離し得る可能性は、ただ白馬を視認した後の人間の意識の領域内のみ残される。故にこうした客の認識論的立場からは、合↓離との順序しか導き出されてこないのは当然である。

これに対して公孫龍の認識論的立場は、(6)の解説に於て触れた如く、普遍者として一切の対象から分離・独立して存在する白そのものが、

白馬と馬の間 (浅野)

後に対象を視認せんとする人間の知覚作用によって馬に発現する、との特異な形態を取る。白馬論に於て「白者不定所白」とされる白は、まさしく堅白論が「物白馬、不定其所白」と表現する普遍的実体としての白に他ならないのである。この立場からすれば、必然的に離↓合との順序以外は生じてこない。しかも公孫龍に於ては、「白とする所を定むる者は、白には非ざるなり」と、一切の個物を超越して独立に存在する実体としての白と、一時的に個物に場を借りて発現した後の白との間には、当然重大な質的断絶が自覚される。一旦個物としての馬にその存在を限定された後の白を、恰も全ての対象物から独立した状態の白の如く白馬から分離させることはできない、との公孫龍の主張は、かかる認識論上の立場を背景に発せられたのである。

更にこの対象世界の側に於ける二種類の白の質的相違は、概念が対象認識の所産である以上、そのまま二種の白概念の質的相違として現われる。白馬概念に於ける白は、もはや普遍の実体としての白さそのものを表示する概念としてではなく、馬の色彩限定を示す概念として馬概念と結合された状態下にあるとしなければならぬ。従つて、この二通りの白概念を同一視することも、やはり不可能としなければならぬ。

無論客の言う「離白」とは、思想上の分離を意味していた。それでは、白の存在形態とは直接関わりなく、単に思想上の方法として白馬から白を分離するとすれば、それは可能であろうか。言うまでもなく白馬概念とは、白い状態の馬を表示せんと欲した人間が、その目的のために思考の中に形成した名称に他ならない。とすれば、そもそも馬と白とを共に表示せんと意欲する思考の所産である白馬概念から、今

度は思想上白を分離せよと主張することは、直ちに白馬概念の定義自体に対する全面的否定に陥らざるを得ない。結局、一旦形成された白馬概念から白を分離することは、たとえそれが思考の内部に範囲を限定されていたとしても、白馬概念が概念として持つ本来の性格の故に、全く不可能となる。

以上、客が釈明の中で持ち出した「離白」に対し、その可能性を否定せんとする公孫龍の論拠を、種々の角度から解説してきた。この部分で、白が白さ一般を表示する名詞として単独に存在している間であれば、「離白」も可能であろうが、既に白が形容詞として馬なる特定の名詞を修飾した後の段階では、「離白」は不可能である、と言語上の問題として説明することもできるであろう。公孫龍の発言には多角的な論拠が累層的に込められており、確かにそうした側面が付随していることは認められる。

しかし、二人は単に白馬なる名辞の語法的解釈について、激しい議論を闘わせてきたのではない。「白馬非馬」を廻る彼等の論戦は、互いに己れの認識論的立場を、概念規定に対する立場を、即ち人間の全思索の根底に関わる立場を賭けて、その是非が争われたのである。対象世界と人間の認識、そして概念・言語との間には、複雑かつ果てしない連関が潜んでいる。公孫龍とその論難者とは、「白馬非馬」論を糸口に、この三つの領域の奥底深く横たわる、対鏡の間に身を置くが如き錯綜した連鎖の世界へと、その足を踏み入れたのである。

これまで白馬論に於ける論戦過程に沿いつつ、そこに示された公孫龍の論理的立場を解説してきた。「白馬は馬に非ず」とする命題は、

確かに世俗の常識を覆す主張である。当然「白馬非馬」論は、特異な論理の上に立つてこそ、初めてその構築が可能となる。公孫龍は堅白論に於て、白なる色彩を本来一切の個物を超えて独立する普遍の実体と捉えた。この思考は白馬論に於ても重要な役割を果たしている。即ち、認識以前の世界に於ては、馬と白とは相互に乖離した存在として分断されたのである。こうした背後世界に於ける潜在的存在者を想定する様式により、公孫龍は具体的個物と切り離れた形で、色彩そのものを指示する抽象的「白」概念と、純粹に形状のみで成立する抽象的「馬」概念を設定した。従って白馬なる対象物は、馬と白とが知覚作用により結合された後に初めて成立する訳で、必然的に白馬概念も、馬概念と白概念との後次的結合と規定される。故に公孫龍は、白馬概念と馬概念との間には、白の有無を境にして、成立時期と内包・外延についての決定的な断絶が存在すると主張する。「白馬は馬に非ず」とする反常識的命題は、以上要約した特異な認識論的立場を背景に提出されたのである。

二

本章では、第一章に於ける白馬論解釈の結果を基礎に、白馬論が公孫龍の全体的性格を判断する上で如何なる位置を占めるのかを検討する。その際、従来白馬論が如何に解釈され、またそれが公孫龍の論理的立場を判断する上で如何なる影響を与えてきたのか、その概要を紹介し、そこに見られる問題点を指摘しつつ論を進める体裁を取りたい。こうした過去の研究状況を辿る作業は、前記の目的の他に、更に

白馬論が古代中国の論理学的展開に対して持つ意味を探る上でも、必ずと重要な示唆をもたらすであろう。

これまで「白馬非馬」論は、公孫龍の論理学的立場を最も顕著に示す理論と目され、公孫龍の思想を語る際には、常に主要な題材として取り扱われてきた。その結果、白馬論の内容を如何に理解するかが、公孫龍の思想全体を判断する上で、極めて重要な位置を占め続けてきたのである。それにもかかわらず、私には、肝心の白馬論に対する理解自体に、未だ再考を要する多くの問題点が残されていたように思われる。と言うのは、従来白馬論解釈のほとんどが、類・種概念の包摂関係を中心に説明せんとする傾向にのみ片寄りがちであった点に、強い疑問を抱かざるを得ないからである。確かに白馬論中には、概念間の包摂関係で説明できる部分もかなり含まれてはいるが、「白馬非馬」を唱える公孫龍の立場には、更にそれのみでは到底律し切れない側面が存在している。ところが従前の研究方法に於ては、そうした側面は類・種概念による解説の陰に押しやられ、その重大な意義が見過されてしまっている。次にそうした傾向を示す一例として馮友蘭『中国哲学史新編』の記述を取り挙げ、その概略を紹介してみる。

馮友蘭は前掲書第十一章に於て、「白馬非馬」論の要旨を以下の三点にまとめている。その第一は、馬・白・白馬の各名称が個々内包を異にしているとする点である。第二は、馬概念と白馬概念との間に外延の差が存在しているとする点である。第三は、一般概念としての馬と白馬とが各々内包を異にしているとする点である。この中、第一点と第三点との相違は必ずしも判然としない感を受けるが、要するに馮

友蘭は概念間に存在する内包・外延の差異で以て白馬論を解釈しているのである。

こうした彼の観点からすれば、「白馬非馬」論が白馬概念は馬概念と同一ではないとの意である場合は成立可能であるが、反面それが白馬概念は馬概念の中に包摂されないとの意であれば成立不可能であるとの評価に辿り着くのは当然の帰結である。そこで馮友蘭は、『孔叢子』公孫龍篇に見える、「異楚王之所謂楚、非異楚王之所謂人也、……凡言人者、總謂人也、亦猶言馬者、總謂馬也、楚自國也、白自色也、欲廣其人、宜在去楚、欲正名色、不宜去白、枕察此理、則公孫之辯破矣」との公穿^(註16)の言を援用して、「両概念間の内包・外延の差異を主張する公孫龍と、両概念間の重複関係を説く孔穿とが、互いに一面の真理を分有していると指摘する。更に馮友蘭は、上記の白馬論に対する評価を、以下の如く哲学史上に位置づけようとする。白馬は個別であり、馬は一般である。公孫龍が「白馬非馬」を説いて、一般と個別の間に存在する対立関係を明確にした点は、哲学上主要な貢献である。しかし公孫龍は両者の統一・相互関係の側面を否定し、一般を個別とは無関係に超越する独立自存の実体と見做すに到ったため、遂には客観的唯心論に陥った、と。

さてこうした理解には、前述の如く多くの問題が残されている。先ず最初に指摘して置きたいのは、白馬論に於ける論難者側の立場に全く考慮が払われていない点である。白馬論に対する考察がそもそも公孫龍の論理究明を目的にしているため、とかく論難者側が軽視される事態にも、ある程度無理からぬ事情はある。それにしても、客は当然客としての一定の論理学的立場を保持した上で、公孫龍と対決してい

るのである。しかるに一方の当事者である論難者側の立場を視野から欠落させるならば、両者が何を争点に論争しているのかが曖昧なままに終り、それでは結局、本来探求の目的としていた公孫龍の論理自体をも見失う結果に陥らざるを得ない。

そうした欠陥は、とりわけ次に挙げる現象に関して露呈してくる。

既に前章で解説を加えた如く、客の側には常に具体的個物を想定する姿勢が強く、馬・白・白馬等を最初から純粋な一般概念として設定する思考そのものが存在していない。従って、類・種概念間の包摂関係や内包・外延・種差等に対する自覚も必然的に欠落している。これらの論理は公孫龍が一方的に駆使するのみで、論難者の側からそれと言及したことは一度もない。即ち客は、内包・外延の重複・包摂関係とは全く無縁の立場から公孫龍に対決を挑んだのである。もしこの点が明確に押さえられていたならば、「白馬非馬」を説く公孫龍の理論的根拠を、馮友蘭の如く単に白馬と馬との内包・外延の差異のみと捉える事態は、未然に回避されたであろう。事実公孫龍の側にしても、白馬と馬との内包・外延の差異だけで「白馬非馬」を論証している訳では決してない。白馬論に於て両者が真向から衝突すべき争点は、実は種差の問題ではなくして別の所に存在している。それは、馬概念の中に色彩限定が包括されているか否かとの一点で、馬なる対象認識を廻る両者の基本的立場の相違に起因する対立点である。そしてこれこそが、両者の論争の基調を形成しているのである。このように考えて初めて、「白之非馬、何也」「所求一者、白者不異馬也」「故白者非馬也」等の二人の発言の真意が理解できるのであって、種差の視点からのみでは、これらの持つ意味は宙に浮いてしまう。そこで馮友蘭は、

これらに明快な説明を加えぬまま、単に一般概念としての段階内に於ける問題として片付けている。こうした傾向を生ずる原因は、白馬論が論争型式で記録されているにもかかわらず、論難者側の立場を軽視もしくは無視してきた所に存在している。

これと関連して、更に問題点として指摘したいのは、堅白論との繋りを考慮する姿勢が不十分なことである。白馬論が白馬と馬との関係を主題とする以上、その解釈に当って、白の性格に対する考察が重要な地位を占めることは言うまでもない。とすれば、堅白石の認識を廻り公孫龍の白の性格に対する思考が詳細に提示される堅白論との関連づけは、白馬論の理解に際しても欠くことのできない視点の筈である。しかるに馮友蘭は、堅白論の解説に於て、折角公孫龍が白を石から遊離・独立した実体と見做したとの正当な理解を示しながら、白馬論の解説に於ては、それとの関連を明確に指摘していない。故に「白者不定所白、忘之而可也、白馬者、言白定所白也、定所白者非白也」(10)の部分に対しても、物に固定されない白は一般的・抽象的白であるから忘れても日常生活に支障はない等と云った、認識論上の問題とも言語上の問題とも付かない曖昧な処理に止っている。

もし彼が堅白論に於ける白との連続性に配慮したならば、前掲資料中に出現する白に対し、一切の個物を超えて独立する普遍の実体としての白である、と明確に規定し得たであろう。そしてまた、白馬概念と馬概念との間に決定的な断絶を設定し、両概念の重複関係を承認しようとしないう公孫龍の態度の背後に、対象世界の側に於ては本来白と馬とが分離しており、人間の認識作用を経過した後初めて白馬なる認識対象が形成される、との特異な認識論的立場が影響していること

白馬と馬の間 (浅野)

を指摘できたであろう。ところがこうした背景が看過されたため、ただ単に公孫龍は個物と一般の対立面のみを取り挙げて両者の統一面を否定した、との評価だけが、何故にそうした結果を生じたのか、その原因の説明が一切なされないままに投げ出されることになったのである。

しかも彼はそこから更に、公孫龍が馬概念をそれのみで独立し得る実体と考えた、との飛躍した結論を導き出すに到った。即ち、公孫龍が白を普遍の実体と把握していたために白馬概念と馬概念との断絶を主張した、との前後関係を充分理解しなかったが故に、逆に公孫龍が馬概念を普遍の実体と捉えたために両概念の統一面を否定した、との転倒した推論に陥ったのである。

これまで『中国哲学史新編』を中心に論述してきたが、かかる傾向は、細部に於ては様々な差異を含みつつも、汎く従来の公孫龍研究全般に共通したものとなっている。たとえば胡適の『中国哲学史大綱・上』に於ては、専ら種差の観点から「白馬非馬」論を図解せんと試みている。また馮友蘭の旧著『中国哲学史』は、『新編』よりも白馬論に関する記述が甚だ簡略で、論難者の側はもとより公孫龍の論理に対してすら、ほとんど踏み込んだ分析がされておらず、堅白論との関連もやはり等閑に付されている。もっとも、公孫龍の使用する白や馬を一般概念と理解しながら、彼が馬概念を実体化したと極論するには到っておらず、堅白論の内容を以て公孫龍を概念実在論と規定するに留めている点等は、むしろ新著よりも穩当であるとは言える。

更に侯外廬・趙紀彬・杜国庠等編『中国思想通史』第一巻の白馬論に関する記述も、類・種概念の包摂関係による説明や、公孫龍が特殊

と普通の統一面を理解しなかったとする評価、認識論的視点を持たない点等、ほぼ『中国哲学史新編』と類似の傾向を示している。

こうした中であって、杜国庠『先秦諸子の若干研究』論「公孫龍子」は、各篇を総合的に理解せんとする方向が顕著で、白馬論に対して、常に指物論や堅白論との連繫を配慮しつつ、むしろ認識論的視点を主体とした解釈方法を取っている。そのため彼の記述中には、「白之非馬、何也」「所求一者、白者不異馬也」「白者非馬也」等の部分を始めとして、随所に互って鋭い指摘が見られる。個物に顕現した性質を「指物論」、認識されない状態の性質を「指」と規定した上で導入される指物論との関連づけ等、個々の解釈については筆者として首肯しかねる部分がかんり存在するが、その体系的な思索には啓発される点が多い。ただ惜しむらくは、白馬論後半に於て、客と公孫龍との立場が入れ替ったかの如き紛らわしい表現に眩惑され、客の發言を公孫龍の發言と取り違えている箇所が見受けられる。

以上紹介してきたのは思想的把握を目的とした研究例であるが、一方本文校訂や注釈を主とした著作も、王瑄『公孫龍子懸解』、俞樾『俞樾雜纂』、譚戒甫『公孫龍子形名發微』、金受申『公孫龍子釈』、王啓湘『周秦名家三子校註』、徐復觀『公孫龍子講疏』等、多数に上る。それらは互いに重複した内容を共有すると同時に、当然多少の相違点をも保持しており、その各々について詳説することは繁雑を極めるので省略する。ただ全般的傾向のみを概述して置かならば、やはり類・種概念の包摂関係による説明を基本に据えつつ、それ以外の部分に対しては言語上の問題として取り扱い、しかもそれを単に原文と同義反復に終始するが如き不徹底のままに補足する、と云った色

彩が濃いと言える。また注釈書としての性格上止むを得ない面もあるが、公孫龍と論難者との立場を一貫させることなく、恣意的に字句を改変したり、場当りのな解釈を羅列したかの印象を免れない箇所も見受けられる。

さて加地伸行氏は、こうした白馬論研究の一般的傾向に対し、それらはいずれも公孫龍の意図を曲解したものであると批判を加えている。^(註18) 加地氏が公孫龍研究史の底流として述べる所を要約して紹介すると、以下の如くである。

従来の公孫龍研究には、荀況以来の公孫龍に対する非難を鵜呑みにした上で、白馬論を詭弁と見做す抜き難い先入感が存続していた。その後更に旧来の漢学的態度から中国哲学史研究へと脱皮を図る過程に於て、安易な西欧模倣を研究の近代化と錯覚する風潮が生じた。それを受けて、西欧の論理学に近似したものとして墨弁を賞揚する反面、公孫龍を劣等な論理学に仕立て上げんとする努力がなされた。その際取られた方法は、公孫龍の論理を最初から詭弁と決めつけた上で、詭弁を通俗的な意味に於ける観念論と捉え、更にそこから観念論である以上は実念論である、との不当な結論を強引に導くものであった。そこで、白馬論に対しても、「白馬非馬」の文のみを断章主義的に取り出して、恣意的な解釈が繰り返されてきた。その内容は、公孫龍の使用する馬と白馬とを類・種概念と誤解した後に、更に公孫龍が普遍概念の存在を考えたかの如く論理を飛躍させるものであった。その結果、白馬論を根拠として、実際には唯名論者であった公孫龍を逆に概念実在論者と評価するに到ったのである。

加地氏は以上の如き研究史の方向に対する批判から、従前の白馬論

解釈に対しても、独自の観点に基づき詳細な反論を展開している。氏の基本的見解は、白馬論の冒頭部分に対する解釈の中に最も顕著に示されており、以下にその論旨を要約してみる。

白馬論冒頭の「馬者所以命形也、白者所以命色也」とは、或る対象物についての視覚認定の方法を、白とその色を認定する仕方と、馬とその形を認定する仕方、との二通りに限定した文である。続く、「命形者、非命色也」は、前記二種の認定手段の間に、形と色との認定が同時には起り得ないとの二値関係（二者択一的関係）が存在することを指摘している。故にそこから導かれる「白馬非馬」とは、或る物に対してそれを白いと認定して「白馬」と表現する行為が、それを馬と認定して「馬」と表現する行為とは異なる、との意味である。即ち公孫龍の使用する「白馬」は、「白馬」とでも表記すべき程に白なる色彩認定の側に傾斜した表現である。それにもかかわらず「白馬」と表現するのは、「白」と云う属性が馬にあるので、止むを得ずそうするのである。公孫龍は実体としての「白さ」を認めず、飽くまでも或る対象物に即してのみ「白」と言うのである。

こうした前提に立った上で加地氏は白馬論全体を解釈せんとし、その結果、公孫龍は類としての馬概念を考えることに積極的ではなく、常に個物を見据えて議論を展開しており、従って白馬論の主題は、類・種概念の包摂関係ではなくして、形・色の二値関係である、との結論を得るのである。この結論からすれば、白馬論の内容はまさしく唯名論以外の何者でもなく、白馬論の内容を以て公孫龍を概念実在論者としてきた馮友蘭等の評価は、当然全くの誤謬として否定されることとなる。

以上、従来の白馬論解釈を痛烈に批判する加地氏の見解を紹介してきた。そしてそれは、前に本稿第一章に提示した卑見とも、全く結論を異にするものである。当然私は以下の論述に於て、加地氏の解釈に異議を唱えざるを得ない。

白馬論の内容を以て公孫龍が唯名論者であった証左とする氏の結論の当否は、先ずは白馬論冒頭部分に対する解釈の妥当性如何にかかっている。前記の如く加地氏は、「馬者所以命形也、白者所以命色也」の文意を、或る個物に対する視覚的認定手段を形(馬)・色(白)二通りの枠組に限定したものと解する。氏はその論拠として、「所以」の語が「馬」や「白」の手段性・道具性を示す点を強調し、この文を「馬」と「白」の一般的概念規定を述べたとする従来の説に反対する。果たしてそうであろうか。確かに「所以」が手段を意味するとしても、そのこと自体は、この部分を「馬」や「白」の一般的概念規定と理解する上で、何らの障害ともならない。何故なら、「馬」なる一般概念は人間が形状を区別せんとする目的のために形成した手段であり、同様に「白」概念は色彩を区別せんとするための手段である、と解して一向差し支えないからである。即ち「所以」なる語そのものには、直ちに一般的概念規定とする理解を否定して、代りに特定の対象物を登場させるべき必然性が存在しないのである。このように「所以」を概念形成の意図を示すと解することが可能である以上、続く「命色者、非命形也」の文に対しても、加地氏の如く、「命色」「命形」を或る個物に対する具体的認定行為と捉え、両者の二値関係を説いたものと理解しなければならぬ必然性は存在しない。その部分を、異なる意図の下に形成された白概念と馬概念との性格の相違を指摘したと理解す

ることも、充分に可能である。要するに「所以」なる表現自体は、ここで公孫龍の使用する「馬」や「白」が、果たして一般概念の意であったか、それとも具体的個物に対する認定行為の意であったか、との問題に論断を下す決め手にはならない訳で、ここまでは両説共に互角と言える。

ところが加地氏の立場は、次の「白馬非馬」の解説に到って早くも破綻を見せ始める。氏はこの命題をも、形・色二種の具体的認定行為が二値関係にあるとの基本線に沿って解釈する。もし公孫龍が、実際に形による認定と色による認定とが同時には起り得ないと思考したのであれば、彼に於てはそもそも「白馬」が成立せず、従って「白馬」と「馬」とが対置される事態も有り得ないから、この句は氏自身が認める如く、「白者非馬」とでもなっていないければならぬ。つまり対象の視覚認定としては、「これは白い」とする場合と、「これは馬である」とする場合のみが残されている筈である。しかるに「白馬」や「白馬非馬」なる表現は、公孫龍の発言中随所に頻出する。そこで加地氏は、「白馬」とは言っても実は「白(馬)」の意味であるとか、白なる属性が馬にあるので公孫龍は止むを得ず「白馬」と表現したのである、等と述べる。しかし、これは如何にも苦しい説明であろう。後に公孫龍自身が「白馬者、馬與白也」と定義することから明瞭な如く、「白馬」に於ける白と馬とは全く等価である。また公孫龍が白なる色彩を個物に密封された属性とは決して捉えないことも、既に前章に於て再三論じた所である。加地氏は、「白者非馬也」等と後に「白」と「馬」とが対置されることも、その例証として挙げる。確かに公孫龍が常に「白」と「馬」との相互排除のみを論するのであれば、それを

形・色の二値関係の裏付けと主張することも可能である。しかるに公孫龍は、「白馬」と「馬」、「白」と「馬」、との二通りの相互排除関係を並行的に論するのである。それは、一方で「白馬」が成立すると共に、他方では「白」と「馬」とが分離することを示すものであり、これではむしろ公孫龍が、馬と白とを決して二値関係下に置かなかつたこと、そして白を馬に内在する固有の属性とは考えなかつたこと、を証明するものでしかない。

更にこの点は、堅白論の内容を考え合すれば一目瞭然である。公孫龍は「堅白石は三とは可ならんか」との客の提起を否定し、「二なれば可ならんか」との問いを肯定する。その論拠は、「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」と示される。ここでの「二」が、それぞれ白石と堅石を指すことは言うまでもない。「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」等の発言から明らかな如く、公孫龍は視覚と触覚とを二者択一的関係の下に置きはするが、白と石、即ち色彩とそれを宿す場の同時視認は、彼自身進んで容認する所である。石には定形が存在せず、従って馬の如く最初から形状のみによる概念規定は行い難い訳で、石の認定はその分だけ視覚に依拠する度合が低いと言える。それでもなおかつ、視覚を経由する際には、色彩と石の形状とは白石として同時に認識し得るとされるのである。ましてや色(白)と形(馬)との組み合わせの場合は、どちらも完全に視覚の領域内に於ける認定様式である。故に白馬論に於て、「白」と「馬」との同時認定が否定される事態は有り得ないのである。

もつとも加地氏の解釈に対する反論としては、そうした穿鑿を重ねる操作を、実は必要としない。氏が「白」や「馬」を概念規定ではなく、個物に対する認定手段であると主張してきた意図は、そもそも公孫龍が馬と白馬とを類・種概念として捉えなかったことを立証せんとする所にある。故に、最初から公孫龍に類なる一般概念を設定する思考が存在したか否かを検討すれば、こみ入った議論を俟つまでもなく、この問題は即座に決着を見る訳である。

『公孫龍子』通變論には、所謂「同異之辯」に関する公孫龍の発言が記録されている。「同異之辯」とは、各種の基準を設定しては対象を同類と異類とに分類する理論であつて、「堅白同異」と言えば直ちに弁者の議論を意味する程に、汎く古代の論理学派が共有していた思考方法である。以下に通變論中の該当部分を掲げてみる。

「曰く、羊と牛とは異なる(註19)と雖も、羊に齒有り、牛に齒無ければ、(註20)而ち牛の羊に非ず、羊の牛に非ずとするは、未だ可ならず。是れ俱には有らざるも、而して或は類するなり。羊に角有り、牛に角有るも、牛の而ち羊なり、羊の而ち牛なりとするは、未だ可ならず。是れ俱に有るも、而して類の同じからざるなり。羊・牛に角有り、馬に角無し。馬に尾有り、羊・牛に尾無し。故に曰く、羊は牛に合して馬に非ざるなり。馬に非ざるとは馬無きなり。馬無ければ、羊は二ならず、牛は二ならず。而して羊・牛は二なり。是を而て羊と牛とは馬に非ずとするは、可なり。若し挙ぐるに是を以てせば、猶お類の同じからざるがごとし。左右の若きも猶お是の拳のごとし。牛・羊に毛有り、鶏に羽有り。鶏の足と謂えば一、足を数うれば二、二と一、故に三。牛・羊の足と謂えば一、

足を数うれば四、四と一、故に五。牛・羊の足は五にして、鶏の足は三。故に曰く、牛は羊に合して鶏に非ず。以て鶏に非ざること有るには非ざるも、馬と鶏を以てせば、寧ろ馬なれ。材と不材とは其の以て類する無きこと審かなり。是を挙げれば乱名と謂う。是れ狂拳なり」

ここでは公孫龍自身が類なる術語を頻繁に使用しつつ、牛・羊・馬・鶏等を如何に分類すべきかを論じている。ここに登場する馬や牛が特定の具体的個物を指す語ではなく、一般概念としての馬や牛であることは無論である。ましてや、それら複数の類概念を各種の基準に応じて統合するものとしての「類」は、各々全く抽象的に形成された類概念であり得ない。加地氏は何故かこうした資料については一言も触れようとしないが、これによって公孫龍が類・種概念に相当する思考を保有していたことは、もはや全く疑問の余地がないであろう。故に白馬論に苦心の解釈を施して、恰も公孫龍が類としての馬概念を考えなかったかの如き結論を引き出したりする努力は、本来徒勞に終らざるを得ないのである。

加地氏が公孫龍の使用する「馬」を類概念と理解したからないのは、白馬論に於て公孫龍が普遍概念を具体化したとする馮友蘭等の評価を否定して、逆に白馬論の内容を以て公孫龍を唯名論者と規定せんとするからであろう。そうであれば、馮友蘭への反論としては、公孫龍が馬概念を具体化していない点を指摘するだけで充分であつて、馮友蘭の行き過ぎを批判するために、今度は公孫龍が類としての馬概念すら設定しなかったとするが如き行き過ぎに走る必要は、何ら存在しないのである。

白馬と馬の間 (浅野)

更に馮友蘭にしても、単に白馬論の内容のみを以て、公孫龍を実念論者と規定しているのではない点に留意しなければならない。馮友蘭はその旧著に於ては堅白論を主体にして、また新著に於ては白馬論を堅白論や通変論と絡ませた上で、公孫龍が普遍概念を実体化したと主張しているのである。従って公孫龍の全体的性格を完全な唯名論者と断定するのであれば、白馬論に止まらず、当然堅白論や通変論の内容理解に対しても、馮友蘭に反論を加える必要がある。ところが全く不可解なことに、加地氏は堅白論や通変論の具体的内容に関して、一切言及しようとはしない。たとえば堅白論との関連を考慮に含めただけでなく、白馬論解釈に際して、公孫龍は実体としての「白さ」を認めないとか、普遍の実在を考えなかった、等とは決して主張できない筈である。堅白論に於ては、白は明瞭に普遍の実体として扱われており、白馬論に於ける馬概念の性格如何によらず、公孫龍の思想中に概念実在論的要素が存在することは既に動かし難いのである。

こうした資料操作に関連して、更に白馬論それ自体の解釈方法についても、指摘して置きたい点がある。それは、加地氏の解釈中に於ては、客と公孫龍の発言が到る所で取り違えられている点である。『公孫龍子』中、論争型式で記録されているのは、後次の成立と思われる跡府篇を除くと、白馬論・堅白論・通変論の三篇である。これら三篇に於ては、いずれも最初に論難者が質問を発してそれに公孫龍が応答し、以下両者が交互に発言を繰り返しながら、公孫龍の発言を最後に篇全体が終結する様式が取られている。その間発言者が交替した場合には、必ず冒頭に「曰」の語を冠して表示されており、この規則は、たとえそれが「曰、可」とか「曰、何哉」の如き短い発言であっても、

決して省略されることなく貫かれて^(註21)いる。かかる規則性は、意味内容を判定すべき基準に乏しく解説が困難を極める『公孫龍子』にあっては、実に貴重な手懸りと言わねばならない。よしんば内容がほとんど掴めないとしても、我々はそれが客と公孫龍いずれの側の発言であったのか、その一点だけは辛うじて確認することができるからである。

しかるに加地氏は、白馬論解釈に際してこの規則性を全く無視している。以下本稿第一章に於て使用した番号により解説すると、たとえば(4)は全体が公孫龍の論理であるにもかかわらず、途中の「所求不異、如黄黒馬有可有不可、何也」を客の質問に仕立てている。また(6)も全体が公孫龍の言であるが、「白馬者馬與白也、……故曰、白馬非馬也」との後半部分を、客の思考と誤認している。その結果、続く(7)は本来客の反論であるのに、その全体が公孫龍の発言に逆転してしまっている。更に(8)は途中の「曰、未可」だけが客の発言で、これを挟む前半と後半は全て公孫龍の発言であるが、この前半部分が客の質問として、また「曰、未可」が公孫龍の返答として、各々転倒されている。最後に(9)は全体が客の釈明であるにもかかわらず、そっくり公孫龍の主張にすり替っている。

これに類する現象は、譚戒甫・杜国庠・馮友蘭等にも見られるが、加地氏の場合は特にその度合が甚だしい。必然的にこれらの取り違えは、単にその箇所のみ止まらず、連鎖的にその周辺部分をも巻き込んで、広範囲に互る錯乱を引き起す。そもそも『公孫龍子』を扱う場合、外部からは文意を確定すべき客観的手懸りが得られないことが多く、ために解説に際しては、その解釈が自身の内部に於てどれだけ論理的整合性を保ち得るかが、勢い大きな比重を占めることとなる。と

ところが、整合性の確保にも常に困難な事情が付きまとう。もともとそれ自体意味を把握し難い断片的部分を、次第に繋ぎ合わせて全体を構成し、そこに一貫性を追求する訳であるから、解説作業は恰も寄木細工の如き様相を呈し、部分と全体との間に絶えず相互調整を反復しつつ、一寸刻みに前進することが要求されるのである。ただでさえ細心の注意を要するこうした状況の下に於て、もし、外面的・形式的根拠としての客観性を持ち得るほとんど唯一の手懸りとも言える「曰」の規則性が無視され、客と公孫龍の発言が到る所で取り違えられるならば、そのような解釈が、既にその時点に於て全体の整合性を完全に喪失することは、誰の目にも明らかであろう。

以上、加地氏の白馬論解釈に対し、その問題点を列挙してきた。総じて氏の理解の仕方には、資料操作の面で多くの致命的欠陥が存在している。従って、白馬論の内容を以て公孫龍を唯名論者と断定する氏の結論もまた、到底成立し難いと言わざるを得ない。白馬論に於ける公孫龍と論難者との最大の争点は、馬概念の中に色彩限定が包括されるか否かの一点であった。即ち、客が白馬の白を馬に内在する固有の属性としたのに反し、公孫龍が堅白論に於けると同様白を普遍的実体と考えた所に、「白馬非馬」の是非を廻って激しい論争が巻き起こる基本的な原因が存在していたのである。故に白馬論は堅白論程に概念実在論的傾向が顕著ではないとしても、この白の性格に関する限り白馬論に実念論的要素が存在することは確かであって、白馬論の内容から公孫龍を完全な唯名論者と断定するのは不可能である。

加地氏は古代中国に於ける論理学的展開の柱として、徹底した概念実在論者であった荀況が、恵施・公孫龍・墨弁等唯名論の系列と敵し

く敵対した、とする図式を設定する^(註22)。しかしながら、氏の所説通り白馬論を主要な根拠として公孫龍を唯名論者と規定することはできず、白馬論にはむしろ堅白論を引き継いだ形での実念論的傾向が見られることは、これまで論じた如くである。また荀況の論理学的立場が何ら概念実在論ではなく、逆に極めて唯名論的であること、並びに恵施・公孫龍の側に却って実念論的要素が含まれていることは、いずれ別の機会に指摘する予定である。従って、加地氏が設定した前記の構図が成立する余地は、ほとんど残されていないように思われる^(註23)。

唯名論と実念論と云った視点をを用いて、古代中国の論理学を説明せんとする際、個々の論理学派の性格がごとごとく単純明快な形で決定される事態を、我々は期待すべきではない。そもそも西欧に於ける唯名論と実念論との色分け自体が大まかな区分であって、両者の理論体系がその細部に到るまで厳密に固定されていた訳ではない。故に一般に唯名論・実念論とは称しても、両派に属する思想家の立場は、極端なものから穏健なものまで個別に濃淡の差を見せしており、必ずしもその全てが典型的な唯名論者と徹底した実念論者となつて占められていたのではない。所謂普遍論争として永くその帰趨が争われた中世西欧世界ですら、なおかかる多様な状況にあったことを思えば、ましてや唯名論が実念論かとの問題意識そのものが自覚されない古代中国に対する適用は、無論慎重な配慮の下に進められなければならない。先秦の各論理学派が、普遍論争そのままの意味に於ける唯名論と実念論とを以てしては、そのいずれかに截然と振り分け切れない複雑な様相を呈するであろうことは、言わば当然の事態として予測し得る筈である。

古代中国の論理学研究に際し、唯名論と実念論との視点を導入すること自体は、確かに一定程度有効な手段となり得るであろう。しかしながら、問題はその適用の仕方如何にある。中国思想史研究に於て、外部から新たな視点なり方法論なりが導入される場合、多少の興奮も手伝つてか、とかくその視点や方法論の正当性を擁護せんとする姿勢が先走り、逆に研究対象の側が手段に合わせてねじ曲げられる、と云つた本末転倒の現象を生じがちである。二・三の例を挙げるならば、或る場合それは、全くの僥倖として戦後民主主義を体験し得た一事を以て、まるで己れが過去の一切の人間に優越した存在であるかの如く思い込み、数千年前の思想家に対し審判者気取りで「民主的」とか「非民主的」とかのレッテルを貼る、と云つた形態を示した。また或る場合には、対象を片っ端から「唯物論」と「唯心論」とに無邪気に振り分けては、それで万事解決したかの如く安心したり、本人ですら定かにはできない実態不明の「人民」をやたらに濫発しては自己満足に耽る、と云つた形態を取ることもあった。従来の研究方法に対する鋭い批判から推して、加地氏はかかる風潮を決して肯定されないと信ずるが、もし、古代中国の独自性に対する配慮や、各思想家についての個別的な検討が充分踏まえられずに、単に唯名論か実念論かとの振り分けのみが先行するならば、図らずも「安易な西欧模倣」の道を、氏自らもまた歩む結果となりはしないであろうか。

以上、白馬論に関する従来の研究の概略を混じえつつ、白馬論が馬概念を実体化したとする論拠から公孫龍を実念論者と判断することが誤りであること、さりとて白馬論の内容から公孫龍を唯名論者と断定

することも不可能であること、等を論述してきた。これらの結果は、単にそのみに止まらず、更に古代中国の論理学に占める白馬論の意義について従来行われてきた評価に対しても、当然再検討を促すであろう。

全般的にこれまでの白馬論解釈に於ては、堅白論との関連が十分に考慮されておらず、そのため白馬概念と馬概念とが既に形成された後の差異、即ち内包・外延の差異のみを白馬論の主題と見做しがちな傾向が存在した。確かに公孫龍が両概念の内包・外延の差異を説く部分は、比較的文意が明快であり、それだけに「白馬非馬」の論証としては最も迫力を感じさせる。しかしそれは、前述の如く、白馬概念と馬概念が既に形成されたことを前提にして初めて可能になる議論であつて、どちらかと言えば外部に向けての論証手段と云つた性格が強い。故にそのみでは、そもそも「白馬非馬」論が形成されるに到つた過程や内部的要因は説明し切れず、白馬論が持つ重要な側面が見過される恐れがある。次章ではこの点を中心に、白馬論が古代中国の論理学的展開の上で如何なる意味を持っていたかを検討することとしたい。

三

馮友蘭『中国哲学史新編』は、白馬論が中国哲学史に果たした功績として、一般と個別との間に存在する対立関係を明確にしたとすることを挙げる。彼が言う一般と個別との対立関係とは、一般概念(馬)とそれにより指示される個物(白馬)との間に介在する懸隔を意味すると思われる。しかしながら、公孫龍は具体的個物として白馬を設定し

たのではなく、馬概念と白概念との結合による一般概念として白馬を設定したのである。故に「白馬非馬」論は、一般と個別との対立ではなく、二種の一般概念間の差異を指摘する主張である。従って、白馬論の中国思想史に於ける意義を馮友蘭の如く規定するのは、必ずしも核心を衝いた議論とは言い難い。

それでは、白馬を具体的個物の意に狭く限定せず、馬概念よりも内包を拡大した概念と捉えた上で、類・種概念間の包摂関係や種差の存在を指摘したとする所に、白馬論の意義を見出すとすればどうであろうか。

この場合留意すべきは、現存する古代の論理学的文献の中に、この問題に触れたものがかんりの数存在している点である。先ず『莊子』天下篇がその概要を伝える恵施の「歴物十事」中には、「大同にして小同と異なる。此を之れ小同異と謂う」と、「小同異」なる万物の分類法が提示されている。その定義から「小同異」とは、或る内包の下ではことごとく同類（大同）とされていた対象群が、より拡大された内包の下では相互に異なる複数の同類（小同）に分割される、との形式を取る分類法であったことが判明する。ここでは、分類基準の変化に応じて「大同」から「小同」へと移行する間に差異を生ずることが自覚されており、従って恵施は内包・外延・種差に該当する思考を保持していたと推測される。^(註24)

更に恵施の唱えた「小同異」と同様の分類法は、『莊子』則陽篇に於ても「丘里之言」の名称で登場する。

「丘里なる者は、十姓百名を合して以て風俗と為すものなり。異を合して以て同と為し、同を散じて以て異と為す。今、馬の百体

を指すも、而して馬を得ず。而れども馬の前に係がるる者は、其の百体を立てて之を馬と謂えはなり」

この場合も、「異を合して以て同と為し、同を散じて以て異と為す」等の定義からして、類・種概念や種差に相当する知識が獲得されたいたと考えられる。こうした傾向の分類法は、「同異之辯」として戦国期の各論理学派が汎く共有していた思考方法であり、墨弁が説く「達名・類名・私名」の区別や、『荀子』正名篇に見える大別名から大名に到る分類法等も、そうした事態の反映に他ならない。

とすれば、類・種概念の包摂関係や種差に関する思考自体は、既に公孫龍以前から各論理学派の手で理論化が進められていたと考えるべきであろう。^(註25) 故に、白馬論はその集合論的論証部分に於て、白馬や黄・黒馬を具体例とするだけに、内包・外延・種差等に関する分析がより詳細であることは認められるが、特異性の面からすれば、その点を以て白馬論が果たした最大の役割であるとは見做し難い。

それでは、古代の論理学的展開の中にあつて、白馬論が持ち得る最大の意義は、一体何であつたろうか。それは、概念・言語と人間の認識作用、そして対象世界との間に潜む複雑な連関について、他に類例を見ない特異な議論を展開した点にこそ存在する。

もとより概念や言語は、そのみが忽然と出現する訳ではない。当然背後には、それが形成されるまでの過程が存在している。春秋から戦国に互る激しい社会変動と、果てしない諸学派間の対立・抗争は、収拾のつかない名実の乖離を引き起した。こうした状況に対応すべく、言語に対する反省が加えられ、「正名」の方策が追求される間に、言語と認識とが不可分の関係にあるとの自覚は、各思想の立場に応じて

深化されつつあった。

その一方の典型としては、『莊子』斉物論篇を挙げることができる。莊周は、「喜び怒り、哀しみ楽しみ、慮り嘆き、変り愁われ、姚び佚し、啓き態え、日夜前に相代るも、其の萌す所を知る莫し。(中略)真宰有るが若きも、而も其の眛を得ず。行^{とこ}う可^{とこ}は已だ信なるも、而も其の形を見ず」と、感情の変転を統率・制御する主体の存在が不明であることを指摘する。更に彼は、「百骸九竅六藏、賅りて存す。吾れ誰と与にか親を為さん。汝皆之を説ばんか、其れ私有り。是の如ければ皆有て臣妾と為さんか、其れ臣妾は以て相治むるに足らず。其れ通いに君臣と相為さんか、其れ真君有りて存せん。求めて其の情を得ると得ざるとの如きは、其の真に益損すること無し」と、人間の身体を主宰する器官の存在もまた確定できないことを述べる。

かくの如く、感情や知覚そのものが既に信頼し難い以上、そうした感情や知覚の上に構築される判断とか言語は、ましてや絶対性を保ち得ないこととなる。そこで斉物論は、「指を以て指の指に非ざるを喩すは、指に非ざるものを以て指の指に非ざるを喩すには若かざるなり」と主観認識を排撃し、「明を以うるに若くは莫し」と超越的客観認識に依拠すべきことを説く一方、「夫れ言は吹には非ざるなり。言なる者には言わんとすること有り。其の言う所の者、特^なお未だ定まらざれば、果たして言有るか、其れ未だ嘗て言有らざるか。(中略)道は悪くに隠れて真偽有り、言は悪くに隠れて是非有る」と、言語を媒介とする事実判断や価値判断が、実は主観認識による妄想でしかないことをも強調するのである。

認識と言語に対するかかる深刻な反省は、両刃の剣として、必然的

に莊周自身の言論活動をも困難に陥れる。もはや彼は、「今且れ此に言有り。其の是れと類するや其の是れと類せざるやを知らず。類すると類せざると相与に類を為さば、則ち彼と以て異なること無し。然りと雖も、請う、嘗みに之を言わん」とか、「今、我れ則ち已に謂う有り。而も未だ吾が謂う所の其の果たして謂う有りや其の果たして謂う無きやを知らず」等の留保の下でしか、自己の判断を表白し得ない。そして遂には、「天地も我と並び生じ、万物も我と与に一為り。既に已に一為り。且た言有るを得んや。既に已に之を一と謂う。且た言無きを得んや。一と言と二為り。二と一と三為り。此自り以往は、巧歴も得ること能わず。而るを況んや其の凡をや。故ち無自り有に適くも、以て三に至る。而るを況んや有自り有に適くをや。適く無くして是に因らんのみ」と、万物斉同を語るべき言語すら喪失して、ただ沈黙の悟入のみが残されるのである。

以上の如く、斉物論には認識と言語との密接な関連に対する鋭い洞察が見られるが、通常の認識手段と既成の言語とが一對のものとして共に否定された後、それと引き換えに超越的認識手段と沈黙との組み合わせが登場する所に、その特色が存在している。

続いて、認識と言語との関係を理論づけた今一つの典型として、『荀子』正名篇の立場を挙げてみる。「今、聖王没して名の守りは慢み、奇辞起りて名実乱れ、是非の形は明らかならず」と、名と実とが乖離し、言語の共通性が破壊されて行く戦国末の現状に対し、荀況は強い危機感を表明する。そこで彼は、名称制定の目的―「為に名有る所」、名称制定の根拠―「縁りて以て同異する所」、名称制定の基準―「名を制するの枢要」、の三点を軸とした自己の正名理論を提出

する。認識と言語との関係が論ぜられるのは、主にその中の第二点、「縁りて以て同異する所」の解説に於てである。そこでは先ず、「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、其の天官の物を意るも同じ。故に之を疑似するところに比方して通ぜしむ」と、人間の感覚器官には対象世界の実の差異を識別し得るだけの能力が具備している点が指摘される。その後、荀況は、「心に徴知有り」と、更に五官を経由した各種の知覚を統括する認識主体の存在を説く。これら天官と徴知の機能を用い、「同じければ則ち之を同じくし、異なれば則ち之を異にす」と、対象世界の実の同異に即応すべき名称を制定して行くならば、喪われつつある言語の共通性を回復することが可能となる、と正名篇は主張する。

このように荀況の正名理論は、人間の認識能力に対する信頼を基底として構築されている。それはまた必然的に、そうした認識能力により形成された言語に対する信頼ともなつて現われてくる。「名なる者は、実を異にするを期する所以なり。辞なる者は、異実の名を兼ねて以て一意を喻らしむるなり。弁説なる者は、実名を異にせずして以て動静を喻らしむるの道なり」との定義には、人間が相互に意志を疏通し、社会に共通の認識を樹立する手段として、荀況が言語に対し抱く期待と確信とを読み取ることができる。

以上、先秦に於て認識と言語との関係を理論づけた例として、荘周の斉物論と荀況の正名論とを取り挙げてみた。荘周と荀況とは、人間の認識能力と言語とが密接な関連の下にあるとの共通の前提に立ちながらも、その結論に於ては、一方が通常の認識能力と言語との有効性を共に否定し、他方は両者を共に肯定すると云つた、際立った対照を

白馬と馬の間 (浅野)

見せている。

しかしながら、そうした両極端の結論にもかかわらず、荘周と荀況との間には依然として似通つた基盤が存在している。と云うのは、通常の認識能力と言語とを放棄し、超越的認識能力と沈黙との結合へと進むにせよ、或いは言語と認識能力に対する徹底した信頼への方向を辿るにせよ、認識と言語の関係に対しては、各々既に解決済みであるとの立場が取られることになるからである。肉体を槁木と化し、精神を死灰と化し、我を忘れて天籟を聞く(斉物論)時、認識と言語に関する議論は、もはや無意味である。また人間の認識能力を根拠に形成された言語によつて、「志に喻られざるの患無く、事に困廃の禍無く」、
「異を弁ちて過たず、類を推して悖らず、聴けば則ち文に合し、弁ずれば則ち故を尽す」ことが確信される(正名篇)場合も、認識と言語との関係にはやはり明快な決着が与えられている。

こうした現象は、両者の思想活動の究極目標が各々認識や言語の追求以外の所に置かれていた点に起因する。孤独な自己を世界に対峙させつつ、一切の苦患からの脱却を目指す荘周にとつては、認識や言語に対する鋭い分析は世俗の価値観を拒絶するための手段ではあつても、それ自体がいつまでも彼の思索の主題であり続けることはない。一方、戦国の争乱を收拾すべき統一世界の到来を希求する荀況に於ても、正名は所詮そこに至る一つの過程に過ぎない。「彼の名辞なる者は、志義の使いなり。以て相通するに足れば、則ち之を舍く」と、認識と言語に対する追求は、社会的実用性の範囲内に止め置かれるのである。従つてそうした立場に於ては、認識と言語との関連について反省の深化が進められながらも、それはある段階に至つて必ず終息させられ

る運命を持ち、逆にこの問題について際限のない穿鑿を繰り返す行為は、無益な知的遊戯と見做されることとなる。『莊子』齊物論篇が、『公孫龍子』指物論に見られるが如き認識論を批判したり、また「堅白の味きを以て終る」等と再三に互って恵施を揶揄したりするのも、或いは『荀子』が、修身・礼論・儒効各篇で「堅白同異」の弁を排斥し、正名篇に於ては弁者の諸命題を列挙して「邪說辟言の正道を離れて擅に作る者」であると攻撃し、非十二子篇では「好んで怪説を治め、琦辭を玩ぶ」と恵施・鄧析を非難したりするのも、全て前記の立場に由来する。

これに対して、後に名家と総称される弁者達は、「有厚無厚」「白馬非馬」「離堅白」「合同異」等多くの諸命題を共通の論題として継承しつつ、時間と空間、無限と有限、認識と概念・言語、万物の分類と云った論理的課題を執拗に追求する。「弁者此を以て恵施と相応じ、終身窮り無し。桓団・公孫龍・弁者の徒は、人の心を飾り、人の意を易え、能く人の口に勝つも、人の心を服せしむること能わず。弁者の固なり」(『莊子』天下篇)との評言は、そうした飽くことを知らぬ彼等の活動の特色を伝えている。

勿論、弁者が自身の生や現実社会に対して何らの目標をも持たぬままに、徒らに空理空論を玩ぶとの非難は、多分に学派的対抗心からなされた一面的評価であって、彼等の思想活動の背景には、それぞれに人間社会に対する関心なり理念なりが何らかの形で存在している。ただしそうした側面が相対的に稀薄であり、かつまた手段と理念との間が迂遠であることは否めず、世に処する実践法とか、在るべき政治体制の構想、と云ったさし迫った現実的効用を優先させる価値観からす

れば、非現実的論理への没入のみが目につくことも確かであろう。

しかし逆にそれだからこそ、名家には他学派には見られない特異な思想的成果を挙げ得た面が存在する。一面に於て知的遊戯の色彩を帯びていたが故に、却って、「吾が生や涯り有り。而して知や涯り無し。涯り有るを以て涯り無きに随うは、殆きのみ」(『莊子』養生主篇)とか、「以て相通するに足れば、則ち之を舍く。之を苟にするは姦なり」(『荀子』正名篇)と云った、現実的効用最優先の立場からは決して生み出されることのない、独自の領域が開拓されてきた、とも言えるのである。たとえそれが弁者自身の意識に於てすら究極の目標ではなく、言わば副産物であったとしても、彼等が世界把握に際して經由した接近方法と、その思索の過程で創出した幾多の論理の蓄積とは、一身の解脱とか一時代の社会的要請とはまた別の観点から、後世重大な役割を果たすべき貴重な遺産ではなかつたらうか。^(論)

対象世界と認識、そして概念・言語との連鎖を主題とする「白馬非馬」論も、上記の視点からその意義を捉え直すことが可能であろう。所詮意を尽くさざる手段として言語そのものを放擲したり、或いは言語の役割を社会的実用性のみ限定する時、「白馬は馬に非ず」とする議論を果てしなく繰り返す営為は、確かに無意味であり有害ですらある。こうした批判もそれぞれに一面の真理を鑿つものであるとは言えるが、他面、性急に現実的効用を獲得せんとする発想からは一定の距離を隔てた地点に立ちつつ、対象世界を人間が如何に認識し、その様相が概念や言語の形成に如何に反映するかを執拗に論究し続ける努力にも、次元を異にした意義が存在することを認めるべきであろう。何故ならそれこそは、対象の如何によらず、凡そ人間が思索すること自

体の基盤を改めて問い直す試みだからである。もとより『公孫龍子』白馬論に於て、この問題に何らかの解決が与えられた訳ではない。しかし、通常個物の属性と考えられてきた白を普遍的実体と捉え、それを論拠に白馬概念と馬概念との間に超え難い断絶を見出す点等、そこに提起された特異な問題意識なり思考方法なりが、なお探求すべき未解決の思想的課題として後代へと受け継がれて行ったならば、それが後の中国思想の展開の上に果たし得た役割は、決して微少な範囲に止まりはしなかつたであろう。

「白馬非馬」論が秘めていたそうした可能性こそ、それが持つ最大の思想的意義であつたと、私は考える。不幸な事に、この中国思想上稀有な試みは、「白馬非馬」論も実際に馬の関税を免れる手段とはならぬ、とするが如き非難に象徴される思想風土の前に、一片の邪説・詭弁として葬り去られたのであるが。^(註27)

結 語

人々は無自覚の中に、「白馬は馬である」と信じて疑わない。ところが一度「白馬は馬ではない」とする異議が提出され、改めて白馬が馬であることの根拠を問われた時、不動である筈の真理も、その真实性を容易には論証し切れぬ意外な脆弱性を露呈し、にわかに動揺し始める。かくして「白馬非馬」論の是非を廻り、永く論争が継続されることとなった。『公孫龍子』白馬論に残された知的葛藤の足跡は、この著名な論争の詳細を今に伝える唯一の記録である。

その白馬論に於ける論難者の立場は、常に具体的個物を想定しつつ議論を展開させるものであり、そこには白馬・馬両概念の包摂関係や内包・外延・種差等に関する自覚は見出すことができない。客は論争の最後に及んで、それまで曖昧だった自己の馬概念の性格を変更するが、白馬から白を分離する方式でしか形状としての馬概念を設定し得ない点で、その論理は依然として具体的個物に繫縛された段階に止まっている。従つて「有白馬爲有馬」の内容を、「白馬はそのまま馬である」との意味から、「白馬もやはり馬である」との線にまで後退させながらも、それは極めて変則的かつ不徹底な性格を示し、いまだ両概念の包摂関係を明瞭に自覚した上での重複関係の指摘にまでは到っていない。

これに比して公孫龍は、議論の出発点から両概念の包摂関係を自覚しており、彼に於ては、外延の差を論拠に「白馬はそのまま馬ではない」と主張すると同時に、「白馬もやはり馬である」と両者の重複関係を容認して、両概念の包摂関係を全体として諒解することが可能だった筈である。

しかるに公孫龍は、頑に「白馬非馬」の側に固執して一步も譲ることがない。どこまでも白馬と馬とを峻別し続けんとするこの公孫龍の執着は、一体何に由来するものなのであろうか。その論理学的範囲内に於ける原因としては、白をあらゆる個物を超えて独立する普遍的実体と捉える公孫龍の特異な認識論的立場が、両概念の重複関係の側よりも、両概念を分断する方向に強く作用したことが挙げられる。しかし概念間の包摂関係と云つた論理学的観点からのみ考えれば、それでもなお、公孫龍にとって「白馬もやはり馬である」との側面を承認す

ることは、理論上可能であったと言える。ところが公孫龍は、断じて両概念の重複関係の側面を認めようとはしないのである。とすれば、彼の「白馬非馬」論には、単に白馬と馬両概念の内包・外延の差を指摘すると云った論理学的視点以外に、或る価値観を伴った問題意識、即ち正名の理念が込められており、それが背後で影響していたと考えざるを得ない。

その正名の理念とは、或る概念が他の概念との重複関係を契機として人間の意識の内部で勝手に肥大し、対象世界の実との対応を無視して互いに他の概念をその内部に呑み込んで行く事態に対する、強烈な危機感に裏打ちされたものであった。白馬論が白馬と馬との間には遙かに遠い隔絶が存在すると訴えるのも、そうした危機意識を底流としている。更に通変論や名実論には、「暴なれば則ち君臣争いて両つながら明らかにせんとするなり。両つながら明らかにせんとする者は、昏くして明らかならず。(中略)両つながら明らかにせんとして道喪ぶ」(通変論)とか、「実是以て其の実とする所を実として、曠しからざるは、位なり。其の位する所を出ずるは、位に非ず。其の位する所に位するは、正なり」(名実論)と、前記の事態を阻止せんとする公孫龍の企図がより鮮明な形で登場してくる。

名を飽くまでも認識が捉える対象世界の実との厳密な対応関係の下に規制せよと叫び続け、諸国に兼愛と偃兵とを説いて廻る彼の姿は、公孫龍に於ける正名が如何なる世界像をその彼方に指定していたかを、おぼろげながらも我々に指し示している。

註

- (1) 原文は「顧白馬之賦」とあるが、陳奇猷『韓非子集釈』により、「白」字を除いた。
- (2) 弁者としての兒説の事跡は未詳である。宋の元王の時、兒説の弟子がそれまで誰も解けなかった結紐に対し、それが本来解き得ない仕組みになっていることを看破した、との記載が『呂氏春秋』審分覽君守篇に見える。また『淮南子』人間訓の高誘注では、「宋大夫」としている。
- (3) 蘇秦が秦王に対し、「夫刑名之家、皆曰白馬非馬也」(『戰國策』趙策)と語っていることも、それを裏付けている。
- (4) 『公孫龍子』跡府篇に於ては、「龍之所以爲名者、乃以白馬之論爾」と、「白馬非馬」論こそが公孫龍の中心学説であったかの如く強調している。更に『孔叢子』公孫龍篇にも類似の記載が見られる。
- (5) この「也」字に対し、謝希深は「白馬豈非馬乎」と注し、俞樾『俞樾雜纂』は「非馬也、當作非馬邪、古也邪通用」とする。今、面説を参酌して、「也」のまま反問の意に解した。
- (6) 王瑄『公孫龍子懸解』、金受申『公孫龍子釈』、徐復觀『公孫龍子講疏』、鈴木由次郎『公孫龍子訳注』(『高田真治博士古稀紀念論集』)、宮崎市定『公孫龍子の研究』(『東方学報』36冊)、天野鎮雄『公孫龍子白馬論本文整理私案』(『東京支那学報』11号)等は、いずれもこうした立場を取る。王啓湘『周秦名家三子校註』は、「有白馬爲有馬、白之非馬何也」の二句を古注の混入として除いている。
- (7) 「名実論における公孫龍(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)
- (8) 道蔵本・子臬本・守山閣本は「如已耳」であるが、崇徳書院二十家子書本・百子全書本は「而已耳」に作る。両字は通用するが、「如、而已」との謝希深注からして、本来「如」字であったかと思われる。
- (9) 堅白論の詳細については、拙稿「堅白石―公孫龍に於ける対象認識の様相―」(島根大学教育学部紀要・第11巻)参照。

- (10) 公孫龍は堅白論に於ても、或る石が常に白のみと結合すべき必然性の根拠や、色彩を宿さぬ段階での石の存在形態等については触れておらず、従って対象認識の形成に関する彼の論理には、依然として不明確な部分が残されている。こうした状況が、『公孫龍子』十四篇中既に八篇を失うと云った資料的制約によるのか、あるいは彼の思考自体の不備に由来するのかは、今の所判断し難い。
- (11) 従来解釈では、いずれも「故白者非馬也」の存在意義を説明することが困難である。そこで金受申の如く、この句を衍文として削除せんとする説まで提出されている。
- (12) 子臬本・守山閣本は、「以有白馬爲非馬」に作るが、この部分はかねてより客の主張する「有白馬爲有馬」に反駁せんとする公孫龍の發言であり、前後の論理展開から考えて、道藏本・二十家子書本・百子全書本の方が勝る。
- (13) 諸本共にこの「白」字を欠いているが、文意により補った。譚戒甫『公孫龍子形名發微』では、逆に前の「謂有白馬爲有黃馬」中の「白」字を削って統一を取ろうと図っている。いずれの方策を採るにせよ、白馬 \parallel 馬から黃馬 \parallel 馬が導き出されている点を前提にしなければならぬが、譚戒甫の解釈では、それ以下の論理が全て馬と黃馬との差異のみで展開されることとなる。仮に公孫龍がその論理で押し通そうと考えたのであれば、むしろ白馬 \parallel 馬を直ちに馬 \parallel 白馬と逆転させることにより、白馬 \neq 馬を導く方が遙かに近道である。従って譚戒甫の説では、ここで殊更に黃馬が媒介として用いられるべき必然性が、今一つ納得できない憾みがある。
- (14) 謝希深注、俞樾、鈴木氏「訳注」等がこうした立場を取っており、他は独自の見解を示さず俞樾の説の紹介に止まるものが多い。両説共に前後の解釈は筆者と大分異なるが、「馬馬」の意味だけに限定するならば、「形名二指」とする譚戒甫や、「馬的馬」とする徐復觀の理解が、比較的妥当である。
- (15) 諸本共にこの「馬」字を欠く。今、文意により補って置く。公穿が趙の平原君の求めに応じ、公孫龍の「白馬非馬」論を撃破するために用意した論理の要旨は以下の如くである。孔子が「楚人弓を亡い、楚人之を得ん」との楚王の言に對し、「亦た
- (16) 人之を得んのみと曰うには如かず」と批判を加えたのは、「楚」が限定する国家的偏狹性を排除して、「人」の普遍性を拡大せんとする意図に基づくものであり、従ってこの場合には「楚を去る」ことは正当性を保持している。これに比して「白馬」の「白」は色彩の区別を明確にせんとするための語であり、この場合公孫龍が「白を去る」ことは、名の弁別性を失わせるが故に正当性を持ち得ない。
- (17) 以上の公穿の論理は、類・種概念の包摂関係に目的の正当性と云った価値判断を導入する操作によって、概念間の移行関係に一定の不可逆的方向性を与えんとする試みである。
- (18) 指物論の内容に関しては、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。
- (19) 原文は「羊與牛唯異」。『墨子』經說下篇に「牛狂(性)與馬惟異」と類似の表現があり、それに対する孫詒讓『墨子問詁』の説に従って、「唯」を「雖」に改めた。
- (20) これ以下の二句を、道藏本は「而羊之非羊也、之非牛也」に作り、また守山閣本・子臬本は「而羊之非羊也、牛之非牛也」とする。これに對して二十家子書本・百子全書本では、「而牛之非羊也、羊之非牛也」となっていて、後文との対応から見て最も勝る。故にこの部分は道藏本に拠らなかつた。
- (21) 現行本に従った場合、「曰」の規則性に関しては一箇所だけ例外が存在している。それは通變論に於ける「曰、右苟變、安可謂右、苟不變、安可謂變、曰、二苟無左又無右、二者左與右、奈何、羊合牛非馬、牛合羊非馬」との部分である。しかし、この文は前後の論理展開から考えて、最初の「曰」から「奈何」までが連続した客の質問であり、後の二句はそれに応ずる公孫龍の發言であることが明瞭である。故に二番目の「曰」の位置は、「奈何」と「羊合牛非馬」の間に移動させるべきであつて、そうすればこの場合も、やはり前記の規則性は貫徹されることとなる。
- (22) 前掲論文の他、「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)、「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

白馬と馬の間 (浅野)

(23) 史の展望と模索・木村英一博士頌壽紀念事業会等。戦国末以降の論理学的展開に関し、加地氏は前掲諸論考に於て、次の如き見通しを披瀝する。統一を指向する荀況が激しく弁者を攻撃した

ことよって、以後概念実在論が優勢となる一方、唯名論の系譜は衰退を辿る。秦漢帝国の形成後、概念実在論は皇帝権力の絶対化を推進して勝利を不動のものとするが、唯名論は土地の所有権を廻る訴訟活動が災いして、法家の弾圧を蒙り敗北した、と。

荀況の統一世界に対する希求が、概念実在論の立場からなされたのではなく、全く逆に唯名論的自覚と結合していたことは、『荀子』正名篇の内容を見れば明白である。しかも、秦漢帝国治下、弁者が土地兼併に對抗し、自ら土地所有権を擁護すべく民間に於て訴訟活動を行った結果弾圧を受けた、との推論には、何らの資料的根拠をも見出し得ない。また秦漢帝国成立以後も、唯名論の系統が決して消滅していないことは、漢代に於ける論理学的著作と目される『尹文子』によつて、充分確認し得る。

「形有る者は必ず名有るも、名有る者は未だ必ずしも形有らず。形ありて名あらざるは、未だ必ずしも其の方員白黒の実を失わず。名ありて形あらざるは、名を尋ねざる可からざれば、以て其の差を検す」(大道上篇)

これは、対象世界の有形なる実はず常は人間の作為した名に先行する存在であるとして、対応すべき実を持たない名を厳しく排除せんとする主張に他ならない。

「五色・五声・五臭・五味の凡そ四類は、自ら然りとして天地の間に存し、人の用を為さんことを期せず。人は必ず之を用い、終身各おの好悪を有するも、其の名と分とを弁つこと能わず。名は宜しく彼に属すべく、分は宜しく我に属すべし。我れ白を愛して黒を憎み、商を顔かせて徴を捨て、膾を好みて焦を惡み、甘を嗜みて苦に逆く。白・黒・商・徴・膾・焦・甘・苦は彼の名なり。愛・憎・顔・舎・好・惡・嗜・逆は私の分なり。此の名と分とを定むれば、則ち万事乱れざるなり」(同)

更にここに提出されているのは、「彼に属すべき」もの、即ち対象世界側の客観的存在を事実判断として表示する名称と、「我に属すべき」

もの、即ち人間側の主観的認識を価値判断として指示する分別とを、厳密に区別せよとの主張である。

対象世界と人間の意識の領域とを峻別せんとし、物の実を意識の所産である名に優先させるこうした思考には、唯名論的色彩が濃厚に見られる。従つて、秦漢帝国成立後、唯名論の系統が勢力を失つたと判断することも、当然再検討を要するであろう。

(24) 惠施の使用した分類法については、拙稿「惠施像の再構成―弁者と魏相との接点―」(日本中国学会報・第28集)参照。

(25) 趙の平原君の前で公孫龍一門と対決した鄒衍が、「弁とは、殊類を別ちて相害さざら使め、異端を序して相乱さざら使め、……」(『史記集解』引く劉向『別録』)と、弁説の主要な役割の中に、対象世界の分類とそれに基づく秩序の形成を挙げていることも、それを示している。

(26) 他ならぬ莊周の齊物論や荀況の正名理論の成立自体が、戦国期に於ける論理学的発達に触発された一面を持ち、また両者の到達し得た理論的水準も、批判的撰取を通して弁者の活動に負う所が多であった事実こそ、逆説的に彼等の思想的役割の重要性を物語っている。

(27) 『白氏六帖』巻九引く桓譚『新論』では、「公孫龍常に争論して曰く、白馬は馬に非ずと。人屈せしむること能わず。後白馬に乗り、符伝無くして関を出でんと欲するも、関吏聴さず。此れ虚言は以て実を奪い難し」とあり、また『呂氏春秋』審応覽淫辞篇の公孫龍「藏三牙」の弁に対する高誘注にも、「白馬に乗り、禁せられて関を度るを得ず、因りて馬の白なるを言いて馬に非ずとするが若きは、此の類なり」とあって、漢代以降ると白馬出関の故事を全て公孫龍に帰せんとする傾向が存在したことを示している。

(28) なお「公孫龍は堅白の論を著し、言を析ち辞を剖ち、曲折の言に務むるも、道理の較無く、治に益すること無し」(『論衡』案書篇)とする王充の非難も、現実的効用重視の立場から弁者の活動の意義を否定し、その存続を許容しようとする思想の土壤を代表するものであろう。『呂氏春秋』審応覽に、公孫龍が趙の惠王に兼愛と偃兵を説いたとあり、同じく審応覽応言篇には、彼が燕の昭王に偃兵を説いた記述が見える。

(島根大学教育学部国語研究室)