

## 戦国期における名家的思弁の一側面について：孟子・告子論争と『公孫龍子』指物論篇を中心として

檜崎，洋一郎  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18170>

---

出版情報：中国哲学論集. 24, pp.1-18, 1998-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 戦国期における名家的思弁の一側面について

— 孟子・告子論争と『公孫龍子』指物論篇を中心として —

檀 崎 洋 一 郎

はじめに

戦国期に活躍した特定の思想家たちに対する「名家」という呼称は、実は漢代以降になって初めて現われたものである。のみならずこの呼称には、一種の貶価的な意味が含まれることさえあったことは、すでに指摘されている通りである。<sup>1)</sup>したがって「名家」という呼称は、当時の思想的実態を必ずしも正確に捉えたものではなく、それをそのまま今日用いることに、まったく問題がないとは言えない。しかし、従来の定義によれば、「名家」とは、「戦国中期の諸子の論争の中で、名(概念・名辞)と実(実体・事物)との関係を考察するなど知識や論理を根本的に反省するところから起こった」<sup>2)</sup>思想集団もしくは思想傾向であるとされており、この呼称のもとに、恵施や公孫龍などの思想家たちをひとくくりにすることにも、一応の根拠はあるのであって、それさえも完全に否定してしまうのは行き過ぎであろう。そこで本稿では、最初に述べたような問題点には留意しつつも、便宜的に「名家」という呼称を踏襲することにした。また、「名家」の思想家に特徴的に見られる、広義での「名(概念・名辞)と実(実体・事物)との関係」についての思弁を、本稿ではとりあえず「名家的思弁」と呼ぶことにしたい。名家は、戦国中期から後期にかけ

ての思想界にあって、「詭弁」との批判をも受けるようなその独自の論理的思弁によって、他学派とは異質の性格を有する存在であった。しかし名家といえども、同時代の思想的動向から完全に切り離されたところで、その思弁を展開していたわけではない。たとえば恵施の「万物を汜愛すれば、天地も一体なり」（『莊子』天下篇）という主張には、明らかに墨家の兼愛思想との関係がうかがわれる。また名家以外の思想家についても、やはり名家との深い関係がうかがわれる資料が残されている。<sup>3)</sup>

その一例として、本稿では孟子と告子の論争をとりあげてみたい。<sup>4)</sup> まず、告子の「生之を性と謂う」という主張をめぐる問答を見てみよう。孟子はそこで、複数の事物——「白羽」「白雪」「白玉」——において、「白」という色が共有されていることに注目している（『孟子』告子上）。このような「白」という色に注目した論の立て方は、名家の唱えたとされる「白馬非馬」「豎白石」（『公孫龍子』に見える）などの論を、容易に連想させるものである。論争相手の告子も同様である。いわゆる「義外説」をめぐる問答（同上）では、告子は「彼長にして我之を長とす。我に長有るに非ざるなり。猶お彼白くして我之を白とし、其の白を外に従うがごとし。故に之を外と謂うなり」と述べている。このように告子にも、『公孫龍子』の言説に特徴的な、「白」を題材とした立論が見られるのである。<sup>5)</sup>

以上から、孟子と告子とその論争に際して、自己の主張を強化するために、名家の思弁を用いたことがわかる。もちろんこれは、すでに多くの先学によって指摘されていることである。<sup>6)</sup> しかし、ここではさらに一步を進め、孟子・告子論争に名家の思弁が見られることの意義について考えてみたい。それは単なる偶然にすぎないのか。そうであるとすれば、名家の思弁と、孟子・告子論争とのあいだにあるのは、表面的な言葉の上だけの影響関係にすぎないことになる。しかし、はたして、それだけであろうか。

告子の「生之を性と謂う」をめぐる問答において、そこで論じられている思想の内容と、孟子の使用した名家の思弁とのあいだには、必ずしも思想的なつながりがあるわけではない。孟子はここで名家の思弁を、単にレトリックとして利用しているにすぎないようにも思われる。そうであるとすれば、この問答における名家の思弁の存在に、何らかの思想的意義を見出すことは無理であろう。

しかし、同じ告子篇上の「義外説」をめぐる論争においては事情が異なる。この論争の本来のテーマと、名家的思弁とのあいだには、明らかに思想的なつながりが認められるのである。この論争は、「義」が人間の「内」に属するものか、それとも「外」に属するものか、という問題をめぐるものである。したがってここでは、人間の「内」と「外」とを区別するような捉え方が、双方にとっての前提となっていると見えよう。島森哲男氏は、「孟子の議論（これは告子との論争に限らず、『孟子』全体にわたって見られるものを指す——引用者注）に共通してみられる基本的な思考図式」として、「人間やその周囲の世界のものを」とを、すべて内なるものと外なるものという空間的な区分にしたがって捉えてゆく、という考え方の存在を指摘し、それを「内外区分の思考図式」と名づけている。本稿でも、以後、このような捉え方を、島森氏にならって「内外区分の思考図式」と呼ぶことにしたい。

注目すべきは、この論争では、上に述べたような「内外区分の思考図式」と、「白」をモチーフとする名家的思弁とが、同時に存在していることである。これについて久保田知敏氏は、以下のような重要な指摘を行なっている。「また、『孟子』の文章に見える、『白馬之白（馬の白さを白いと「認識」する）』は、『孟子』にあっても内面性・外面性の議論の中で持ち出されており、『公孫龍子』白馬論篇が主観認識の客観的実在への優位を問題にしている文献と解釈できることから、両者の間の内容・用語の関連が注目される。」さらに久保田氏は、「仁」「義」などの徳目について、それが人間の主体にとって固有されるのか、それとも外在的あるいは関係性のものであるかの議論が起り、その考察が『仁内義外説』などの外面性・内面性の認識的な反省を呼んだ、とも述べている。

久保田氏のこの指摘によると、孟子・告子論争においては、「内外区分の思考図式」と切り離せない形で、人間の認識のありかたが問題として取り挙げられていたことになる。もちろん、この「義外説」論争は、「義」をどのように捉えるかという実践倫理的な問題をテーマとしたものであり、人間の認識のあり方そのものを問題としたものではない。しかし論争の中では、外界の対象はいかにして「認識」されるのかという問題が議論されていることも確かである。なお本稿では「認識」という語を、外的事実についての客観的な認識だけでなく、道徳実践の根拠・基準となるような価値評価・意義づけなどをも含む広義のものとして捉え、このような広義での「認識」のあり方に関する

思考を、便宜上、認識論的思考、もしくは単に認識論、と呼ぶことにする。

このように見てくると、「義外説」をめぐる論争の中には、名家的思弁と、「内外区分の思考図式」と、認識論的思考との三者が、論理的に密接に結合しつつ存在していることがわかる。もしこのうちの後の二者が、久保田氏も指摘しているように、いわゆる名家の思想の中にも認められるとすればどうであろうか。それは孟子・告子論争と名家の思想の双方について、新たな視点からの検討を要求するものであろう。本稿では、そのような検討の準備作業として、まず孟子・告子論争について、上に述べたような視点から考察を加えたのち、名家の思想、なかでも『公孫龍子』指物論篇の思想について、それとの比較検討を行ないたいと思う。名家の思想を伝える文献の中で、今日最もまとまった形で残っているのは『公孫龍子』であり、その中でも指物論篇は、「公孫龍の名弁思想の基礎」とされるものであるからである。

一

まず、孟子と告子の「義外説」をめぐる問答を、改めて見ておくことにしたい。

告子曰く、「食色は性なり。仁は内なり、外に非ざるなり。義は外なり、内に非ざるなり」と。

孟子曰く、「何を以て仁は内にして義は外なりと謂うや」と。

曰く、「彼長にして我之を長とす。我に長有るに非ざるなり。猶お彼白くして我之を白しとし、其の白を外に従うがごとし。故に之を外と謂うなり」と。

曰く、「馬の白きを白しとするは、以て人の白きを白しとするに異なる無きなり。識らず、馬の長を長とするは、以て人の長を長とするに異なる無きや。且つ謂え、長なる者(一)と、義なるか。之を長とする者(二)と、義なるか」と。

曰く、「吾が弟は則ち之を愛し、秦人の弟は則ち愛せざるなり。是れ我を以て悦びを為す者なり。故に之を内と謂う。楚人の長を長とし、亦た吾が長を長とす。是れ長を以て悦びを為す者なり。故に之を外と謂うなり」と。曰く、「秦人の炙を著むや、以て吾が炙を著むに異なる無し。夫れ物は則ち亦た然る者有るなり。然らば則ち炙を著むも亦た外有るか」と。(『孟子』告子上)

この論争の中で「内外区分の思考図式」を積極的に打ち出しているのは、「義外説」を提唱した告子の方である。ところで、告子のいう「内」と「外」とは、一体何を意味しているのか。このことは、少々厄介な問題を含んでいるので、煩雑にはなるが、一応触れておかねばならない。

吉永慎二郎氏は、「図式的に言えば、告子の『内』とは先天的・血縁的で主体に決定要因の在るもの、『外』とは後天的・非血縁的で客体に決定要因の在るものと理解することができると説明している。告子の主張の説明としては、これはまったく妥当な見解であろう。しかし、「先天的・血縁的」であることと、「主体に決定要因が在る」こととは、本来まったく別のことである。それが簡単に一つ概念の定義としてまとめられてしまうのは奇妙ではないか。「後天的・非血縁的」であることと、「客体に決定要因が在る」ことについても、同じことが言えよう。筆者の考えによれば、この問答における告子の「内」と「外」に対する定義は、前半と後半とは明らかに異なっている。それを一義的に総括しようとした結果、吉永氏の見解には、二つの異なる要素が含まれることになったのではなからうか。具体的に言えば、「彼長にして、我之を長とす。(中略)故に之を外と謂うなり」の部分では、「内」とは「主体に決定要因の在るもの」であり、「外」とは「客体に決定要因の在るもの」である。だがこの部分については、血縁的「云々」という規定は当てはまらない。一方、「吾が弟は則ち之を愛し、(中略)故に之を外と謂うなり」の部分では、「内」とは「先天的・血縁的」なものであり、「外」とは「後天的・非血縁的」なものであるが、この部分については、主体と客体という定義は適用できそうにないのである。

なぜこのようなことになるのか。「内」と「外」という対概念は、元来、非常に多義的なものである。それは「自」

の「内」と「外」を意味することもあれば、告子の後半の主張でのように、家もしくは親族の「内」と「外」を意味することもある。告子の「内」と「外」とは、その程度の伸縮性をそなえた概念であった、と考えることもできる。あるいは、孟子の反論を受けた結果、「内—外」を、「主体—客体」とするのでは、自己の主張に不利になると告子が感じ、方向転換を図って、それを血縁的・非血縁的の区別におきかえた、という可能性もある。いずれにせよ、本稿で問題として取り上げるのは、これまで述べてきたような、自己の「内」と「外」という意味での「内外区分の思考図式」であるので、この論考では、もっぱら告子の主張の前半のみをとりあげ、後半については、考察の対象から外すこととする。

ここで本来の論題に戻ることにはしたい。まず、告子の主張に含まれている「内外区分の思考図式」と認識論的思考とを、並行して検討していくことにする。「仁は内なり」「義は外なり」と主張する告子は、後者の根拠について、「彼長にして我之を長とす。我に長有るに非ざるなり。猶お彼白くして我之を白しとし、其の白を外に従うがごとし。故に之を外と謂うなり」と説明している。ここで年長者が登場するのは、「義」の実践の具体的対象としてである。告子によれば、ある人物（彼）が「長」であるという事実、あるいはその認識は、自己（我）のうちには、何らのそれに対応する要素をもっていない（非有長於我也）。それは自己の「外」から規定されることであり、自己はそれをただ受け容れるだけである。さながらそれは、ある物（彼）を「白」と認識するのは、「外」なるその物のありよう（其白）に「従」っているにすぎないのと同様である（従其白於外也）。これが、「義」が「内」ではなく「外」である理由である、というのが告子の主張である。

つまり告子によれば、ある物体が「白」という認識や、ある人物が年長であるという認識は、一方的に「外」から規定されるものであり、それに対する自己（内）の側からの能動的な参与の余地は全くない、ということになる。同時に、その人物が敬すべき対象であるという価値評価も、「外」から規定されることになると考えられる。このことは孟子との対比において重要な意味をもつ。吉永氏は、このような告子の思考を、「外物・客体のありようがそのまま人間の認識として受容される、つまり客体のありようが認識を規定するという（当時の中国人にとっては共通の

素朴实在論的) 認識のありよう」であると述べている。<sup>(13)</sup>

これはそれなりに明快で筋の通った認識論であると思われる。告子はこれを主張することによって、「義」という道徳性が、人間にとって外在的なもの・非本来的なものであることを証明しようとしたのであろう。ただ問題となるのは、事物に対する価値評価なども含めたすべての認識内容を「外」に帰属せしめ、「内」なる自己には、「外」的対象の認識において、一切の能動的なはたらきを認めないという立場(少なくともここでの告子の議論は、そのように読みうるものである)が、はたして維持しうるのかということである。

ではそれに対する孟子の側はどうか。孟子は告子に対して、「馬の白きを白しとするは、以て人の白きを白しとするに異なる無きなり。識らず、馬の長を長とするは、以て人の長を長とするに異なる無きや」と最初に反論している。まず「馬の白きを白しとする」ことと、「人の白きを白しとする」こととは、ともに「外」から規定される仕方である。立する認識であると見てよい。その点で両者の間に相違はない、と孟子は言う。したがって、ある事物が「白」いということについては、「外」に従属する仕方である。しかし「馬の長を長とする」ことと、「人の長を長とする」ことについては、孟子も認めていたのである。しかし「馬の長を長とする」ことと、「人の長を長とする」こととは、「外」から規定される認識のみとはたして同じと言えるだろうか、と孟子は反問する。「馬の長を長」とすることは、「外」から規定される認識のみと見ても問題はない。しかし、「義」の実践として、「人の長を長とする」ことに伴う価値評価をも、「外」からの規定のみに還元できるであろうか。もちろんその中にはそのような要素も含まれてはいく。彼が年長者であるということとは、確かに「我」の「外」において成立している事実であり、それを受け容れることなしには、「義」の実践そのものが成り立たないからである。しかしそれだけであれば、そこから「彼」を敬すべき対象とする意義付けなどが出てくることはない。これは「外」から規定される認識のみには還元できない要素である。では、そのような「外」から規定される認識のみには還元しえない要素は、いったいどこに由来するのか。それは「内」なる自己以外にはありえない、というのが孟子の主張であった。孟子はさらに「且つ謂え、長なる者(こと)、義なるか。之を長とする者(こと)、義なるか」と反問する。ここでは明らかに、「外」から規定される認識内容(客観的な事実認識



—「長者」と、「内」から規定される認識内容（主観的な価値評価・意義付け——「長者」とが区別されている。「長なる者」とは、「彼」が年長者であるということであり、これは確かに「外」において、自己とは無関係に成立していることを孟子も認める。しかし、そのことがそのまま「義」につながるわけではない。「内」なる自己の側でそれをそのまま受け容れるだけではなく、年長者に敬すべき対象としての価値評価を与え、それによって道徳的実践を行なっていくこと、それこそが「義」なのである。だから「義」は「内」である、というのが孟子の反論の主旨であったと思われる。

したがって、実践道徳に関わるような、対象の意義や価値についての規定を、告子は「外」からのものとしたのに対して、孟子は「内」からのものとしたのだと言うことができる。孟子はそれによって、「義」という道徳性が人間にとって内在的なもの・本来的なものであることを証明しようとしたのである。これが孟子の認識論の特色であり、告子との相違を決定づけるものでもあった。

ただそのために、孟子の認識論的思考には、告子のそれにはない複雑さが存在することになった。同時にそれは孟子の認識論の難点となるものでもある。その難点とは、端的に言えば、単一対象の認識における、「外」から規定される認識内容と、「内」から規定される認識内容との並存ということである。孟子においては、上に見たように、「外」から規定される認識（「長者」と、「内」から規定される認識（「長者」とが、ある意味で並存することになっている。このように「内」から規定される認識内容の存在を認める以上、「内」なる自己の中に、「外」なる事物に賦与されるべき意義もしくは価値が、その対象に接触する以前から、いかなる状態でもかともかく、潜在していることになる。しかし、はたして、そのようなことがありうるのか。これは告子の認識論において、意義や価値に関する規定のすべてまでも「外」から規定されるものとするに難点があったのと、まさに並行的な問題であると言えよう。

しかし孟子にとっては、このような並存を認めることこそ、「義内説」を維持するための唯一の道であったと考えられる。なぜなら、孟子は告子と同様、「彼」は「白」「い」、「彼」は年長者である、などの客観的認識が、「外」から

規定されるものであることを肯定していたからである。これを肯定しつつも、なお「義」が「内」であることを主張するには、単なる客観的認識には還元しえない要素を、「内」なる自己に帰する以外にはなかったであろう。

このことから以下のようなことが導かれる。それは、孟子のように「義内説」をとる以上、否、たとえそうでなくとも、外界の事物の認識に際して、「内」からの規定が何らかの仕方ではなされることを認める限り、孟子において見られるような、「外」から規定される認識内容と「内」からのそれとの分離は不可避である、ということである。少なくとも、「外」から規定される客観的な事実認識の存在をも同時に肯定する以上は、そうせざるをえない。実はこの問題は、名家の「指」に関する思弁と、深い関わりをもつものなのである。

## 二

『公孫龍子』指物論篇の冒頭には、「物は指に非ざる莫きも、而も指は指に非ず（物莫非指而指非指）」という命題が見られる。これは指物論篇の総論とも言うべき重要な文であるが、その意味するところは非常に難解である。まず、「指」という語をどう解釈すべきか、次に、「而指非指」の二つの「指」が、それぞれ何を意味しているのかが、問題となる。

宋の謝希深は「物と我とは能を殊にすれば、相指すに非ざる莫し。（中略）相指すとは、相是非するなり」と注しているが、これは「指」の意味を狭くとりすぎたものであり、従うことができない。王瑄氏はこれについて、「全てのことからは、みな指定による。この物を指して樹と言えは、それは樹である。あの物を指して石と言えは、それは石である。樹・石自体にあつては、人間の指定を待たずに、最初から樹・石は存在しているのであるが、しかし、もし人間がいなければ、どうして樹・石の存在が認識されるであろうか。樹・石が、人間によって指定されなかったとすれば、どうしてそれを樹・石とすることができようか」と説明を加えている<sup>15</sup>。また浅野裕一氏は、「指物論はその篇名からも明らかな如く、物と指との関係を基本構造とするが、この場合、物は人を圍繞する対象世界を示す語であ

り、指は人間の認識を表す語であると考えられる」と述べている。<sup>(16)</sup>

このうち「指」という語の解釈としては、王氏のその方がより原義には即しているように、筆者には思われる。「指」という語の原義は、やはり、何らかの対象を指し示すということであろう。その点、王氏による解釈の方が、「指」という語の含蓄を十分に發揮していると思われる。だがここでの「指」は、実際に指で何らかの事物を指し示すというだけの意味ではもちろんない。王氏の説明を仔細に読むならば、それは浅野氏の「認識」という解釈とも、基本的に一致しうるものであることがわかる。ただ、現在の日本語での「指定」の意味と、ここで王氏がこの語を用いている意味とのあいだには、ややずれがあるように筆者には感じられる。そこで本稿では、「指」の訳語としては、筆者が最も適当と考える「指示」という語を採用するが、それは同時に「認識」という意味をも含むものとして解釈を進めていきたい。

次に「而非指」の二つの「指」について、王氏は、「ただし、この指定は、『物』の一種の抽象に属するものであり、指定されるものの真の実体ではない。だから『指は指に非ず』というのである」として、前者の「指」を主体の側からの指示作用（もしくははその指示内容）、後者の「指」を指示された対象の真の実体と解している。また浅野氏はこの箇所について、「最初の指を『指すもの』即ち主観認識とし、後の指を『指されるもの』即ち主観認識により選択された対象と解して、主観認識により獲得した知覚は対象の実在と同一ではない、とする解釈が有力であり、私も基本的にこの立場に賛同したい」と述べている。<sup>(18)</sup>この部分に関する王氏と浅野氏の解釈は、おおむね一致していると見てよからう。そこで「而非指」については、両氏の説明を参照しつつ、前者の「指」を、主体の側からなされる指示作用（もしくはは指示内容）、後者の「指」を、外界に実在する指示対象（指示物）と解することにした。

では、なぜ指示作用と指示対象とは、本質的に一致しえないとされるのか。これについての指物論篇の説明を見よう。「指に非ず」とは、天下にして、物を指と謂うべけんや。指なる者は、天下の無き所なり。物なる者は、天下の有る所なり。天下の有る所を以て、天下の無き所と為すは、未だ可ならず」というのがその理由である。これはおおむね以下のような意味であろう。前引の指物論篇の冒頭で（而も指は）指に非ず」と言われているのは、この

天下において、指示作用（もしくは指示内容、以下同じ）と完全に一致するような事物はありえないからである。指示作用は（少なくとも外界の事物が存在すると言われるのと同じ意味においては）存在しないもの、「天下の無き所」である。それに対して、指示対象は、外界において疑う余地なく存在するもの、「天下の有る所」である。この両者は、浅野氏の説明の語を借りるならば、「存在様式を決定的に異にする」ものであり、したがって「両者の一致は不可能である」とされているのである<sup>(19)</sup>。

したがって、「物は指に非ざる莫きも、而も指は指に非ず」というのは、「事物とは、全て（人間によって）指示（認識）された限りのものであるが、しかしその指示（認識）作用（もしくは指示内容）は、指示（認識）対象（であるところの事物）そのものではない」と解釈することができよう。

ここで、指物論篇冒頭の命題に示された思想を、孟子・告子論争について明らかにしたことと比較検討してみたい。前節で述べたことを繰り返すならば、孟子においては、ある人物が年長者であるということ（長者）と、その人物が敬すべき対象であるという意義付け（長者者）とは、並存するものとして捉えられていた。これは、主体の側からなされる指示作用（もしくはその指示内容）と、外界でそれとは関わりなく存在する指示対象とを、「指は指に非ず」として区別する指物論篇の見解に通じるものがあるのではなからうか。言うまでもなく、「内」なる自己によってなされる価値評価・意義付け（長者者）は、前者の「指」に対応しており、それとは無関係に「外」において厳然と成立している事実（長者）は、後者の「指」に対応しているのである。

いま一つここで想起されるのは、告子が「義外説」を主張する際に、「彼長にして我之を長とす。我に長有るに非ざるなり」と述べていたことである。これは、「長」という認識内容は、本来、「我」のうちに「有」されているものではなく、「外」にあるものを受け容れたものだということを示すものである。これと先に引いた「指なる者は、天下の無き所なり。物なる者は、天下の有る所なり」との間には、ある対応が認められると言えよう。なぜならば、「彼」という外的対象は、指物論篇の語を用いれば、「物」であり、「天下の有る所」であると見える。それに対して、「我」は認識内容（長）をそれ自身のうちに有していないと告子は見ていたが、これは指物論篇が「指」を「天下の

無なる所」としたことと対応していると見られるからである。

このように見てくると、右に見た限りでの指物論篇の思想と、孟子・告子論争の中の認識論的思考とのあいだには、二つの点で深い対応関係が認められると言える。一つは、特に孟子によって強く主張されている、認識内容における「内」から規定されるそれと「外」から規定されるそれとの並存と、指物論篇において「指は指に非ず」として示される、指示作用（もしくは指示内容）と指示対象との不一致との対応である。いま一つは、告子が認識作用の主体としての「我」には、「長」という認識内容が存在しない点に注目したことで、指物論篇が、人間の指示（認識）作用を「無」なる性格のものとして規定したこととの対応である。むろんこのことを論拠にして、両者のあいだに直接的な影響関係があったと考える必要はない。しかしそれにしても、右に考察した結果から、両者における問題意識の共有は、思想的に深い意味をもったものであろうことが推測されるのである。

ただし、右に見たような指物論篇の認識論は、告子のそれとも、孟子のそれとも異なるものである。告子においては、「彼」が年長者であるという事実の認識と、「彼」が敬すべき対象であるという価値評価とは、ともに「外」から規定されるものであった。孟子は、このうち前者のみが「外」から規定されるものであり、後者は「内」から規定されるものと考えていた。

それでは指物論篇はどうであったか。一方では、指示作用と指示対象との不一致を主張しつつも、他方では、「天下に指無ければ、物は以て物と謂うべからず」と、指示作用のないところには「物」もまたありえないことを、指物論篇の作者は強調している。これは結果的に、「彼」が年長者であるという事実、およびそれに対する価値評価が、「外」において「我」とは無関係に成立しているという告子の主張を否定するものとなっている。それは吉永氏の言う「素朴實在論的な」「認識のありよう」の否定でもある。だからと言って指物論篇は、特に孟子の主張に加担しているわけでもない。確かに、「外」から規定される認識と「内」から規定される認識との並存あるいは区分を認める点では、孟子の思想と指物論篇のそれとは、図式の上で一脈通じるものがあると言える。しかし、孟子との一致を見ているのは、同篇冒頭の命題に関して言えば、その後半（而指非指）だけであって、前半（物莫非指）をも考慮に入

れると、その一致は崩れてしまう。孟子のように「長なる者」と「之を長とする者」とを区分してしまうならば、「指」(長之者)と「物」(長者)とは別個に考えられうることとなり、「物は指に非ざる莫」きことまでが否定されるからである。

したがって、一方では「物は指に非ざる莫」きこと、すなわち指示対象と指示作用とを切り離すことの不可能を主張しつつも、他方では「而も指は指に非ず」として、指示内容と指示対象との不一致を説く点にこそ、指物論篇の認識論的思考の独自性があったと言える。

しかしこの主張は、単純に考えるならば、矛盾であるように思われる。それは二つのものが、本質的に不可分でありつつ、かつ本質的に分離しているとするものだからである。このような一見矛盾を含んだ命題を、指物論篇の作者が主張したのはなぜであろうか。

このような主張を可能にした論拠は、指物論篇の中では明言されていないが、「指」が「天下の無き所」として、「天下の有る所」である「物」とは、「存在様式を決定的に異に」しているときれたことであろう。両者におけるこの存在様式の相違は、さきに見た通り、それらの不一致の根拠として言及されていた。ところで、その「指」は、「且つ指は天下の兼ねる所なり」とも言われている。この一文については、さまざまな解釈があるのだが、ここでは蕭登福氏の説に従い、「天下の物、皆同じく指有り」という意味に訓むことにしたい。この解釈がもっとも無理がなく、かつ冒頭の「物は指に非ざる莫」し、という主張とも合致するからである。つまり指物論篇の主張によれば、「指」は「天下の無き所」であると同時に、「天下の兼ねる所」でもあるということになる。

清の辛從益はこの条に注して「天下の無なる者は、以て有を該ぬべし。而して有なる者は、恒に有を兼ねる能わず。指は天下の無なる所なり。惟うに指の無に帰するは、能く衆有を兼ねる所以なり」と述べている。この注解が正しいとすれば、次のように言うことができよう。——確かに、「指」は「無」なるものであるから、「有」であるところの「物」とは完全には一致しえない、というのも一面の真理ではある。しかし、逆に言えば、「無」であるからこそ、それは「天下」のあらゆる「物」に、「兼」ねて関与することができのではなからうか。つまり「指」は、それ自

身は「天下の無き所」であるからこそ、「天下の有る所」である「物」を指示しうるのではなからうか。

そのように考えるならば、「指」と「物」とが「存在様式を決定的に異」にしており、それゆえ完全には一致しないということも、負の側面からのみ捉えられるべきではあるまい。「指」は「無」であり、したがってそれ自身はなにもでもないからこそ、特定の個物だけではなく、多種多様な事物を融通無碍に指示しうる、と考えられるからである。『莊子』天下篇には、戦国期の「弁者」が論じたときされる二十一條の命題が見えている。そのうちの第十一條に、「指は至らず。至れば絶えず」という命題がある。これを金谷治氏は、「指し示すことは物の実体にはゆきつかない。ゆきついたとすると、「物と」絶ちきれなく密着して〔指示が指示でなくなつて〕しまふ」と訳している。<sup>(22)</sup>ここでは「指」が「無」なるものとして性格付けられているわけではない。しかし、金谷氏の解釈が正しいとすれば、この命題においても、「指」が対象物と完全に一致することはないということに、かえってそれが「指」でありうる根拠が見出されていることになる。

ところで、告子はもちろん、孟子にしても、「内」と「外」のそれぞれを、ある種の実体的なものとして捉えている点では、共通するものがあつたように思われる。それに対して指物論篇では、「内」もしくは「我」に該当する位置にあるかと思われるのは、「指」という概念である。しかし、これはまったく実体的ではない、一種のはたらき・機能としか解しようのないものである。のみならず、ここでは同じ「指」という語が、指示作用と指示対象のいずれをも意味することがあるとされている。この両者は、孟子と告子の論争においては、「内外区分の思考図式」によって、画然と切り離されていたものである。つまり指物論篇の作者は、固定した図式としての「内」と「外」の対立を超えたところで、その認識論的思考を展開していたと思われる。したがって彼は、認識（指示）内容が、「内」か「外」のいずれかに帰属しなければならぬものだと、考えていなかったであろう。それは「物」と「指」との関係においてのみ成立するとしか言えないものであるからである。ここでは、孟子・告子論争に見られたような「内外区分の思考図式」は、それを暗黙のうちに支えていた実体的な思考様式とともに、棄て去られていると言えよう。それに取って代わったのは、認識もしくは指示というものを、実体的にはなく、はたらき・機能として、関係という

構図のもとに把握しようとする新たな思考様式であった。

これは、孟子と告子の認識論的思考に見られたような問題点を、解決したと言えるかどうかはともかくとして、少なくとも回避しうるものではある。なぜなら、さきほど述べたように、「指」が一つのはたらき・機能であり、「無」でさえある以上、認識内容が「内」に属するのか「外」に属するのかという問題は、最初から意味をなさないと考えられるからである。そしてこのような思考様式こそが、「天下の無き所」である（つまり実体としては「無」といえない）「指」が、（はたらき・機能としては）「天下の兼ねる所」でもあるとする、斬新かつ逆説的な認識論的思考を生み出すことになったのである。

### おわりに

ここまで、孟子と告子の「義外説」をめぐる論争、及び『公孫龍子』指物論篇の思想を対象として、考察を行ってきた。その結果、以下のようなことを明らかにしたのではないかと思う。

まず、孟子・告子論争における名家的思弁の存在は、少なくとも「義外説」論争におけるそれについては、偶然である可能性はきわめて少ないと言える。そこに認められる問題意識は、名家の思想を伝える『公孫龍子』指物論篇にも、同じく見出すことができるからである。両者に共通の問題意識とは、具体的には、「内外区分の思考図式」（これは指物論篇においては、「指」という概念の導入によって、ある意味では用済みとなっているのだが、指示作用と指示対象との不一致という点から見ても、その問題意識は完全に消えてしまったわけではない）、及びそれと密接な関係にある認識論的思考のことである。また両者の間には、直接の影響関係を仮定する必然性はもとよりないのであるが、孟子と告子の認識論において認められた難点が、指物論篇では「指」という概念の導入によって、解決もしくは回避されている、ということも明らかになった。そのことは、「内外区分の思考図式」に従って、「外」と「内」とに分離してしまったものが、「指」という機能的な概念によって再び統合された、とも言い表しうるであろう。



特に注目すべきなのは、この「指」という概念が、「無」なるものとして性格づけられていることである。「指」は「無」であるが、あるいは「無」であるからこそ、「天下」のあらゆる「物」に、融通無碍に関与することができる。「無」の重視は、とりわけ道家において顕著に見られる思想であるが、指物論篇の「無」は、「指」という認識論的概念に関連づけられているという点で、きわめて特異な性格のものであると言えよう。しかし、その先秦思想史における位置づけなどの問題については、今後の課題とせざるをえない。

## 【注】

- (1) 宇野精一・中村元・玉城康四郎責任編集「講座東洋思想 4 中国思想Ⅲ 墨家・法家・論理思想」第三章 論理思想 第二節 先秦「名家」の思想(高田淳)(東京大学出版会、一九六七年)、及び関口順「釈名辯——『名家』と『辯者』の間——」(埼玉大学教養学部紀要)二十九、一九九四年、所収)を参照。
- (2) 池田知久「名家」(日原利国編「中国思想辞典」研文出版、一九八四年、三九六頁)。
- (3) たとえば、『墨子』經上下・經說上下・大取・小取の各篇、及び『荀子』正名篇などには、名家の説から影響を受け、かつそれに対する批判を意図したと見られる記述が多く存在する。
- (4) 孟子と告子の論争については、大濱皓「孟子と告子の論争」(同氏著「中国古代思想論」勁草書房、一九七七年、所収)、吉永慎二郎「孟子の義内説」(『待兼山論叢』第二十一号、一九八七年、所収)を参照。
- (5) 『公孫龍子』跡府篇に、公孫龍は「守白の論を為」したとある。清の辛從益はこの条に注して「白馬・堅白、皆白に取りて以て喩う。故に守白の論と曰う」と述べている。
- (6) 浅野裕一「堅白石——公孫龍における対象認識の様相——」(『島根大学教育学部紀要(人文・社会科学)』第十一卷、一九七七年、所収)、加地伸行「中国論理学史研究——經学の基礎的探究——」(研文出版、一九八三年、二八一～二八六頁)、蕭登福「公孫龍子与名家」(文津出版社、一九八四年、一九〇～一九二頁)を参照。

(7) 島森哲男「孟子の人間観における内なるものと外なるもの」(金谷治編「中国における人間性の探求」創文社、一九八三年、所収)を参照。

(8) 久保田知敏「公孫龍子」名実論篇の分析——「墨子」経・経説と「公孫龍子」名実論篇——(「聖心女子大学論叢」八十二、一九九四年、所収)。

(9) 久保田氏前掲論文を参照。

(10) 陳憲猷「公孫龍子求真」(中華書局、一九九〇年、一頁)。

(11) 原文では「異於白馬之白」に作る。『孟子集注』に引く張栻の説に従い、「異於」の二字を衍字として削る。

(12) 吉永氏前掲論文を参照。

(13) 吉永氏前掲論文を参照。

(14) 今本「公孫龍子」六篇の文獻的性格については、古くから論議の的になってきたところであるが、今日では、戦国期に成立した名家の思想を伝えるテキストであり、「漢書」芸文志に著録された「公孫龍子」十四篇の残欠とするのが、ほぼ定論になっている(ただし、公孫龍の事跡を伝える跡府篇のみは、他篇にくらべてやや成立が遅れるとされる。文獻問題の詳細については、加地氏前掲著二七―三〇頁、などを参照)。公孫龍の活躍した時期は、『史記』平原君虞卿列伝などの記述によれば、彼を厚遇した趙の平原君とほぼ同時であるが、これは孟子の活動時期よりやや遅れる。本稿では、「公孫龍子」指物論篇を、その作者が真に公孫龍その人であるか、などの問題はしばらく措いて、孟子・告子論争よりやや遅れる時期に成立した、名家の思想を伝えるテキストとして扱うことにする。

(15) 王瑄「公孫龍子懸解」(中華書局、新編諸子集成、第一輯、一九九二年、四九頁)を参照。

(16) 浅野裕一「公孫龍子」指物論の立場——その認識論の性格——(『集刊東洋学』三十七号、一九七七年、所収)を参照(なおこれ以降、浅野氏前掲論文と注記するのは、すべてこの論文である)。

(17) 王氏前掲著同頁を参照。

(18) 浅野氏前掲論文を参照。

(19) 浅野氏前掲論文を参照。

(20) 注(19)を参照。なお、「指」の無的性格については、天野鎮雄『公孫龍子』(明德出版社、中国古典新書、一四八～一五〇頁)における指摘を参照。

(21) 蕭氏前掲著五六頁を参照。

(22) 金谷治訳注『莊子 第四冊「雜篇」』(岩波書店、岩波文庫、一九八三年、二三九頁)。

○使用したテキストは、以下の通りである。

『公孫龍子』(道藏本)

『公孫龍子注』(清、辛從益、叢書集成初編所收影印豫章叢書本)

『莊子』(四部叢刊所收縮印明刊本『南華真經』)

『孟子』(四部叢刊所收縮印清内府藏宋刊本)