『公孫龍子』「通變論」の論理

小野塚　相　三

はじめに

ジョセフ・ニーダムはその大著『中國の科學と文明』で次のように述べている。

『公孫龍子』は、古代中国の哲学的著述の最高位に到達したものといわれている。（中略）恐らく、自然科学の観点から見て、最も重要な章は、変化を説く第四篇「通變論」である。[1]

ニーダムの意図は、近代的な意味での科学の発達において中国哲学の果たした役割を考察することにあり、その根底にある問題意識は、中国において近代的な意味での科学が発達しなかったのは一体なぜか、その根本的な原因は何か、を探究することにあった。『公孫龍子』という著述に関する評価は正当であり、その問題意識も継承してゆきたいと考えるが、ニーダムの場合、『公孫龍子』は完全な形で解釈されてはおらず、また、「通變論」に関しても曖昧で不完全な叙述にとどまっている。

『公孫龍子』に対する解釈の試みは、日本においても明治以降さまざまな角度からなされてきた。[2] しかし、その諸篇中、特に「通變論」に関しては、極めて逆説的な表現の意図するところを明確にしたうえで、全体を一つの論理[3]の体系として解釈したものはいまだ存していない。もちろんその原文自体が、元来、論理的に一貫して展開されているものであるかどうかという点において、すでに問題が生じてはいる。[4] というのは、「通變論」自体、学問として論理学を展開しようとしたものというより、結論として政治論が述べられていることからも明らかなように、つまりは政治的論証のために論理が展開されていくといった本質的性格をもつからである。その意味においては、「通變論」全体は一貫した思惟方法によって展開されていると考えられ、従ってその一貫した思惟方法がどのようなものであったかを探るということは必須のことであると思われる。そ

こでその可能性を探究するのが、本稿の目的である。

一　「通變」の意味

公孫龍の主張は、白馬非馬論に代表されるように、日常の言語使用の観点からすると異義の生ぜざるをえないものが多い。「通變論」の内容も、全く異質な話題が何らの必然性もなく並べられているように見える。しかしながら、公孫龍自身の内的な論理においては、それは一貫した思惟方法によって展開しうるものとして捉えられていたはずである。従って、まずおこなうべきは、彼の思惟方法の根底を通貫している前提が何であるかを探ることである。では、それは一体何か。以下においては、公孫龍の論理の根底に、『易』の原初的思惟[5]、および鄒衍によって体系化される以前の五行的思惟（以下これを五行的思惟と略称する）が存していたと考え、それに基づいて「通變論」の内容の検討を進めてゆこうと考える。

そしてこのように考える根拠の一つとしては、資料としては漢代のものとなるが、『史記集解』の「平原君列伝」に引く劉向「別録」に次の文があるのである。

齊、鄒衍をして趙を過らしむ。平原君、公孫龍及び其の徒、綦母子の屬と見えしめ、白馬非馬の辯を論ぜしめ、以て鄒子に問う。鄒子曰く、可ならず、彼の天下の辯、五勝三至を有するも、而して辭は正にして下と爲す。（以下略）

これが史実であるか否かという点についてであるが、鄒衍が公孫龍の「天下之辯」を「五勝三至」であって、「辭正爲下」として批難している点と、後述するように、「通變論」後半の色彩に関する議論が、五行相勝説の立場で論理が展開されている点とを合わせ考えると、史実とはいえぬまでも、こうした思想的状況があったと考えてもよいと思われる。当時はまだ、五行的な思惟にもさまざまなパターンが存したと思われ、鄒衍の五行説が、圧倒的に優位な地位といったものを確立しておらず、一方、政治を論ずるうえでさまざまな五行的思惟が、それぞれに相当重要な理論として認識されていたであろう状況[6]とを考えると、公孫龍が、鄒衍をして「五勝三至」[7]と言わしめた独自の五行的な思惟を有していたという可能性は充分ありうる。

さて、次に「通變」という篇名について若干の考察をしてみよう。中国において「變」に関する理論として代表的なものは、公孫龍当時においてもやはり陰陽および五行的思惟であったと考えられる。そして、その「通變」という篇名からただちに連想される典籍は、やはり『易』であ

る。「通變」および「通」と「變」とに関する『易』の捉え方は、次の伝文によって簡潔に表現されている。

一闔一闢、之を變と謂う。往來窮まらず、之を通と謂う。（繫辭傳上）

變に通ずる、之を事と謂う。（繫辭傳上）

化して之を裁する、之を變と謂い、推して之を行なう、之を通と謂う。（繫辭傳上）

易窮まれば則ち變ず。變ずれば則ち通ず。通ずれば則ち久し。（繫辭傳下）

変化の理（すなわち易）を窮めることが、天下の事物に通暁することであるというのが、これらの文の根本的意図である。その自然観の根底にある発想は、自然の構造は諸事物の一定の秩序の連関のうえに成立しており、実体は常に変化してはいるが、その変化の仕方にも一定の秩序（すなわち不変なる法則としての道）が存するという考え方である。また『易』には、

開きて名に當て、物を辨じ言を正し、辭を斷ずれば則ち備われり。其の名を稱するや小、其の類を取るや大、其の旨は遠く、其の辭は文る。（繫辭傳下）

という文によって示されるがごとく、ことばを正すことは、天下の実在物の弁別に基づいてなされるべきであるという意識も、また存している。それはいわば、普遍の一形態としての（実在者間の）関係を存在論的に分類するという思惟である。「通變論」における思惟の形式（論理）についても、同様のことがいえるのであるが、この点については、内容の検討を通じて述べることにしたい。関係の存在論的分類という点において、公孫龍を実在論者として規定することもできようが、彼においては、それは純粋に言語（すなわち、逆説的な表現が言及する対象）の説明という形でなされているのではなく、やはり政治的論証の意図がその根底に存しているのである。そして、その政治的論証のために展開される論理の前提に、『易』の原初的思惟および五行的思惟が存したと考えられるのである。『易』の原初的思惟と五行的思惟とを柱として、概念の分析という点を徹底させ、さらに類推と演繹を駆使[8]して政治的論証を行なわんとした点こそが、「通變論」の本質的性格であると考え、以下においてその内容の検討を行なってゆくことにする。

二　「通變論」の論理展開

(一)　二と一、右と左

「通變論」はまず、数概念「二」と「一」とに関する考

察からはじまる。数について論ずるということは、一般には、認識論的問題として捉えられる。それが公孫龍においてはどのように取り扱われているか。

曰く、二に一有るか。

曰く、二に一無し。

有か無かという存在の認識によって、「二」と「一」とが考察されている。有と無は実在する現象の対応を意味しており、古代中国においては、それは陰陽の対応として抽象化・一般化されつつあった。[9] この部分については、従来、有と無という語があることから、集合論における包含関係という図式で解釈されることが多かった。[10] その立場から考えると、この場合において考えられる「二」と「一」との関係としては、帰属と包摂との二通りが考えられる。つまり、次の表のように。

ア	イ
「一」は集合（クラス）	「一」は個体
「二」⊃「一」	「二」∋「一」
包摂関係	帰属関係

問者の問いは、「イ」を意識してなされているとも考えられるが、また、一と一とで二となるという実際的・経験的知識によって得られる日常的直観にのみ基づいてなされているとも考えられる。そして、公孫龍は「二無一」と答える。「ア」か「イ」、どちらかの関係を否定していると考えられる。これをどのように捉えたらよいだろうか。

一般に、全ての数は特定の性質をもっている。自然数に関しては、そのことはふつう、もしどの数もある特性をつぎの数に必然的に遺伝するならば、その性質をもつある数につづくすべての数はこの性質をもつ、といった数学的帰納法の原理によって証明される。古代中国において、このような数学的帰納法の原理が、明確な形で認識されてはいなかったというのはもちろんであるが、数というものが存在し、日常的にも使用されていた以上、このような数学的帰納法の原理によって数は使用されていたといってよい。問者の「二有一乎」という発問は、そのような意識のもとにおいてなされたものであり、そして公孫龍はそれを否定するのである。

さて、ここで「二」と「一」とを特定の性質をもった数（より一般的には「二」ということば、「一」ということば）として捉えてみよう。「二無一」としていることから、公

孫龍は、「二」と「一」とを自然数として捉えているのではないことは明らかである。自然数とは本質的に全く独立した異質なものとして考えているのである。では、どのようなものとして捉えていたのであろうか。後文において彼は、「右」と「左」、動物の分類の問題、五行的思惟による色彩の問題へと論理を展開していく。それゆえに、彼が言及している対象は、ある種の特性を分けもつ個々の対象として与えられたことばであるから、その限りにおいては、この部分を集合論的に捉える従来の解釈は妥当である。つまり、「二」と「一」とは集合として、あるいは、特定の性質をもつ一般概念（ことば）として捉えることができるのである。問題となるのは、彼が「二無一」という逆説的な表現をもって答としている点である。しかし、それが逆説的であるのは、一と一とで二となるといった自然数における数学的帰納法の原理に反しているからにすぎない。それぞれを集合（一般概念）として考えれば（あるいは抽象化された実在として考えれば）、「二無一」は「二有一」と同等の資格をもって妥当である。なぜなら、集合とは単なる要素のよせ集めなのではなく、要素とは全く次元の異なったところに存するものが、集合概念なのだからである。そして、公孫龍は、この両命題のうち、「二無一」を選択し、それに基づいてこれ以下の論理を展開していくのである。なぜ「二無一」の方を選択したのかは、後述するように、彼の政治論ともかかわるものだが、こうした思惟方法は、彼の概念分析が、高度に抽象的なレベルにまで到達していたということを示している。そして、この「二無一」という発想の根源は、『易』の原初的思惟に求めうると考える。すなわち、「二」と「一」との実在する現象の対応は奇偶の対応であり、抽象的には陰と陽との対応となり、具体的には君と臣との対応[11]に最終的にはつながるのである。後述するように、じつはそれこそが「通変論」の結論にほかならないのである。

さて、公孫龍は、一般的なものから、より具体的なものへと演繹的に論理を展開していく。つづいて、「右」と「左」に関する議論が述べられるが、それによって「二無一」という命題の意味が、より具体的に、明確にされていく。

曰く、二に右有るか。
曰く、二に右無し。
曰く、二に左有るか。
曰く、二に左無し。
曰く、右、二と謂うべきか。
曰く、不可。

曰く、左、二と謂うべきか。
曰く、不可。
曰く、左と右とで二と謂うべきか。
曰く、可。

右の議論によって、さきの「二無一」という命題が、自然数を対象としていたのではないということがさらに明らかである。「二」と「一」との対応は、同時に、「二」と「右」および「二」と「左」との対応である。つまり、「二無一」という表現が逆説的であるがゆえに、「右」や「左」といった、数とは本質的に異なる特性をもつ概念を導入することによって、逆説的な命題をより明確にしようとしたのである。「二」そして「右」と「左」は、それぞれその特性を本質的に異にする（したがって、「二」と「一」ともその特性は本質的に異なる）。それゆえ、それぞれを他の語によって置換することができないのはもちろんである。ここでの議論の特徴は、有無という存在の認識から、「謂」を媒介として、存在を離れた概念の分析へと論が進められている点、および、言及の対象が二者から三者になっている点であろう。そして、その三者間の関係は、「二」には「右」も「左」もなく、「右」と「左」とで「二」ということができるということのみである。これは、さきの表における「イ」については認めるという立場であると考えられるから（つまり、「左與右可謂二」の「左」と「右」は「二無右（左）」の右（左）とは別次元のものであり、前者の「右（左）」については個体と考えられるから）、これによっても、公孫龍の「二無一」の「一」は個体ではなく、われわれが集合と呼んでいるようなものとして捉えられているということが明らかである。

㈡ 變と不變

曰く、變にして不變なるは可か。⑫
曰く、可。
曰く、右に與有り。變ずと謂うべきか。
曰く、可。
曰く、雙を變ぜよ。
曰く、右。
曰く、右、苟しくも變ずれば、安んぞ右と謂うべけんや。右、苟しくも變ぜざれば、安んぞ變と謂うべけんや。
曰く、二、苟しくも左無く、又、右も無し。二とは左と右とでのみ。

これまでの議論で、「二無一」「二無右（左）」「右（左）不可謂二」「左與右可謂二」という命題が得られた。これ

らを一応認めることにすると、「變」と「不變」とを同時に認めるということになる。そこで、それでよいのかと問者は質問し、公孫龍は、それでよいと答える。「右」にはペアとしての「與（あいて）」つまり「左」がある。右や左といった性質は、いわば偶然的なものであり、事物のもつただ一つの性質ではなく、相対的な関係としての性質をもっている。ゆえに「變」といってよいかとの発問に対し、公孫龍は再び、それでよいと答える。ここまでの議論で、いよいよ混乱の度を深めた問者は、より実際的な説明を求める。すぐ前の議論で言及した「二」「右」「左」の三者のうち、どれか一つを実際に変じてみようと提起する。それに対し公孫龍は、それでは「右」にしようと答える。さらに問者は、「右」が変じたらそれはもはや「右」ではなく、「右」ということはできない。また、「右」が不変であるならば、「右」は「右」であり、「變」ということはできない、と反論する。そして、それに対して公孫龍は、前の結論を再言するのみである。より具体的な説明を後述せんがために。

この「變」と「不變」との関係を、どのように捉えるべきであろうか。「不變」とは、さきの『易』の引用文（「變則通、通則久」）との対応でいえば、「通」であろう。すなわち、「變」と「不變」との関係は、さきに述べた「變」と「通」との関係にほかならないと捉えたい。変化の仕方にも一定の秩序が存在するというのが、『易』の原初的思惟であるとすると、公孫龍の思惟における『變』とは、一定の秩序に基づいた変化ということであり、「不變」とは、その一定の秩序はあくまでも不変であるということを指しているということになるだろう。「變」とは、「不變」によって限定されたうえでの変化なのである。

関係の存在論的分類で始まった、この「通變論」であるが、「謂」を媒介として、存在を離れた概念の分析へと論理を飛躍させたがために、問者には、公孫龍の真意が伝わらなくなってしまった。それゆえ議論は、ますます具体性を帯び、羊・牛・馬・雞といった実在する四種の動物の分類の問題へと移る。

(三) 羊・牛・馬・雞に関する論理展開

奈何。[13]

羊、牛に合するも馬には非ず。牛、羊に合するも雞には非ず。

曰く、何ぞや。

曰く、羊と牛とは異なると唯（いえど）も、羊に齒有り、牛に齒[14]無し。而して牛の羊に非ざるや、羊の牛に非ざるや、

未だ可ならず。是れ俱には有せざるも、而して或いは類せんか。

羊に角有り、牛に角有り。牛の而ち羊なりや、羊の而ち牛なりや、未だ可ならず是れ俱に有するも、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、牛に合するも馬には非ざるなり。

最初に「羊合牛非馬」「牛合羊非雞」なる二つの命題が提示され、ここでは、まず前者の命題が成立する根拠について述べられる。歯・角の有無といった分類基準だけでは、「羊」と「牛」とが同類であるか否かを決定することはできない。両者を同類とするためには、「馬」を導入してその同異を比較することが必要である。そして、角・尾の有無という分類基準で三者を比較すれば、「羊合牛非馬」なる命題が成立するというのである。さらに公孫龍は、以下のように論理を進める。

非馬とは、無馬なればなり。無馬とは、羊、二ならず。牛、二ならず。而して羊牛は二なるは是にして、羊、牛に合するも、馬には非ざるなり。

「非馬」であるといえるのは、「無馬」であるがゆえである。これを一応認めることにして論を進めれば、「羊合牛非馬」において「非馬」が「無馬」に等しいということであるから、「羊合牛無馬」となり、これは、第一の命題「二無一」と同一の構造であると考えてよいだろう。「二」と「右」「左」との関係について論じたことと同様の主張が、具体例を用いて再言されていると考えられる。

若し擧ぐれば、是を以てす。猶お類の同じからざる、左右の若きも、猶お是の擧なり。

もし、さきの「二」と「右」「左」との関係についての具体例を挙げるとするならば、この「羊合牛非馬」とそれ以下の説明をもってしようという。そして公孫龍はつづける。

牛羊に毛有り、雞に羽有り。雞足を謂いて一、足を數うれば二、二にして一、故に三。

牛羊足を謂いて一、足を數うれば四、四にして一、故に五。

牛羊足五、雞足三。故に曰く、牛、羊に合するも雞には非ず。有るに非ざる、以て雞に非ざるなり。

さきの「非馬者無馬也」の論理展開からいえば、「非雞」といえるのは、「無雞」であるがゆえであるということになる。そして、ここで再び、「非有（無雞）」であるから「非雞」なのであると述べている。つまり、公孫龍におい

ては、実在を離れた概念の同異を論ずる問題も、存在論的な分類の問題と密接な関連をもって論じられるべきものとして捉えられているのである。

ここで問題となるのは、彼の行なっている一見して奇妙な加法である。つまり、雞・牛・羊のそれぞれの足の取り扱いにおいて、実在の二本の「雞足」、四本の「牛羊足」に、一般概念としての「雞足」「牛羊足」を加え合わせて、それぞれ「三」・「五」としているのである。このことは、彼が、一般概念を抽象化された実在として認識していたということを意味する。そのような抽象的な実在について述べる場合、彼は「謂」という語を特に意識的に用いているのだと考えられる。そして、この抽象的実在としての一般概念という発想の根源もまた『易』の原初的思惟および五行的思惟に求めうると考える。さらに、ここでの加法を行なう彼自身の内的な論理における必然性として、先述した「五勝三至」を考えることができるかもしれない。だが、今ここで言うことができることは、後文において、五行相勝説の立場で色彩を論ずるにあたって、「馬」を「黄」に、「雞」を「碧」にそれぞれ配当させていることから、ここでの議論は単なる動物の分類の問題にとどまるものではない、ということのみである。その隠された深意は、後において明らかにされるだろう。

馬と雞とを以てすれば、寧ろ馬なれ。材と不材と、其の以て類する無きこと、審らかなり。是を擧ぐるは亂名なり。是れ狂擧なり。

「馬」は「材」、「雞」は「不材」に対応する。そして、それゆえに、「雞」を挙げるよりは「馬」にせよと主張する。弁別の基準が「材」と「不材」であるということは明らかであるが、それは、五行説における「五材」の「材」であると考えられる。公孫龍自身における五行的思惟の全体相がどのようなものであったかは、知りうべくもないにせよ、後文において「雞」を「碧」に配当し、かつ「碧」を「非正擧」としている点からみて、彼の説く五行（五材）の要素中には「碧」は配当されず、それゆえ「不材」であるとしている、というように解釈できるのである。既にみたとおり、牛・羊・馬と雞とを弁別する基準は、足の数の差異という、いわば実在的なレベルのものであったが、それが「三足」「五足」という抽象化を経て、さらに「五材」という、より高度に抽象化された一般的な理論へと、その基準が移されているのである。かくして、「五材」にはずれる「不材」を挙げることは、「亂名」であり、「狂擧」であるというほかないということになる。

(四) 色彩に関する論理展開

つづいて公孫龍は、色彩に関する議論を展開する。いわば、五行説を相勝の立場で、かなり直接的な形で論ずる。「通變論」中の本論をなすものであるといえよう。もちろんそれは、色彩について論じること自体に目的があるのではなく、その類推に託して君臣論を述べるというところに、彼の意図が存しているのである。

曰く、他をもて辯ぜよ。

曰く、青、白を以てするも黄には非ず。白、青を以てするも碧には非ず。

曰く、何ぞや。

曰く、青白、相與にせず。而して相與にするは、反對なればなり。相鄰せず。而して相鄰するは、其の方を害せざればなり。其の方を害せざるは、反にして對なればなりなり。各々其の所に當り、左右驪かざるが若し。故に、青に於て一なるは不可。白に於て一なるは不可。

「青以白非黄」は「羊合牛非馬」に、「白以青非碧」は「牛合羊非雞」にそれぞれ対応し、結局はやはり「二無一」に通ずる。抽象的な数の分類と、実在する動物の存在論的な分類の論理が、抽象化された実在としての五行における色の関係を論ずるに際して、そのままの形で使用されている。ここで、「青」と「白」とを同類に扱い、「黄」「碧」と弁別できる理由は、五行説において「青」と「白」とはそれぞれ東と西に配当される、すなわち左右の関係と同じく、「青」と「白」とはその位置を反対にするが、「碧」は五行の外、「黄」は中央ということで、「碧」「黄」は「與」つまりペアをもちえないということによるのである。「青」と「白」とを合して、どちらか一方の色にすることはできないというのも、「二」には「右」も「左」も無く、「右」と「左」とでは「二」となるという、さきの議論のごときである。つまり、「二」には「青」も「白」も無く、「青」と「白」とではあくまでも「二」であり、「一」とすることはできないのである。

惡にか其れ黄有らんや。黄は其れ正なり。是れ正擧なり。其れ君臣の國に於けるなり。故に強にして壽なり。

「非黄」であるということは、公孫龍にとっては「無黄」でなければならないということ、先述したごとくである。そして、「黄」が「正」「正擧」であるということは、五行に配当されうる正色であるということである。「黄」は、中国において最も基本となる色であり、方位は中央であ

る。つまり、天子の治める「國」にあたる。したがって、「黄」は、「國」の正常なあり方を象徴しているのである。

而して且つ、青、白に驪きて、白勝たざるなり。白足らば、勝たん。而して勝たざるは、是れ木、金を賊せばなり。木、金を賊せば、碧なり。碧は則ち正擧に非ざるなり。

「青」は「木」に、「白」は「金」に対応している。これらは、『禮記』「月令」の五行配当と同様である。この部分は、まったく五行相勝説の立場で論じているのである。

青白、相與にせず。而して相與にし、相勝たざるは、則ち兩明なればなり。爭いて明なるは、其の色は碧なり。其の碧ならんよりは、寧ろ黄なれ。黄は其れ馬なり。其れ與に類せん。碧は其れ雞なり。其れ與に暴せん。暴なれば則ち、君臣爭いて兩明なり。兩明なれば、昏くして明らかならず。正擧に非ざればなり。正擧に非ずとは、名實當ること無く、驪色章らかなり。故に曰く、兩明なり、と。兩明にして道喪われ、其れ以て正すこと有る無けん。

ここで、「黄」が「馬」に、「碧」が「雞」に対応しているということが知られ、さらに、前の議論における「君」と「臣」とは、それぞれ「白」「青」に対応していることが知られる。「通變論」全体を締めくくるこの部分は、結論にふさわしく、これまでに得られた諸命題を総動員して、君臣論が結論として述べられている。さきに、「二」と「一」とは「臣」と「君」とに対応すると述べたのであるが、それは、ここでの「青」「白」の論理にみごとに通ずる。つまり、「二無一」という命題には、君臣の名分を論理として正すという、強い正名の意識が、その根底にこめられていた。公孫龍における特徴は、君臣の名分は「名」と「實」との正しい対応関係にあるということを、高度に抽象化された論理によって示そうとしたところにある。

ところで、「與其碧寧黄」は、さきの「與馬以雞寧馬」と同一の論理構造であると考えられる。分類の基準が五色に変っただけのものである。そしてこの場合、五色（五行）にはずれる「碧」を挙げるということは「狂擧」であり、それゆえ「暴」とされる。「暴」とは、君臣が相争って政治が混乱している状態を指す。そして「兩明」とは、「黄」を選択した場合においては、明君に明臣が対応し、その対応関係が東（青）と西（白）とその領域を明確に分かちながら、中央（黄・國）において接し、國政に当っている状態を示す。つまり、第一の命題「二無一」である。そして、「碧」を選択した場合においては、暴君と暴臣とが相争い

ながら、両者が顕在している状態を指している。つまり「二有一」である。すでに示したとおり、「二有一」と「二無一」とは、論理的には同等の資格をもって妥当であるが、公孫龍が、あえて逆説的な後者を選択した内的必然性とは、実に君臣の名分の正を示さんがため、そのことに存していた。「通變論」では、最後に「道」（法則・秩序）が登場してくるが、彼においては、やはりその究極目標は政治秩序の確立であったことが、これによっても知られる。すなわち、無秩序から秩序への変化（「變」）を、不変なる法則としての「道」に求めるというのが、彼の正名思想の根本だったといえよう。

おわりに

以上みてきたことによると、「通變論」においては、『易』の原初的思惟と五行的思惟とを柱として、「二無一」が、思惟を進めるうえでのもっとも重要な判断基準として、全体を通貫するものだった。その意味で、「通變論」の論理展開は演繹的[15]である。数学的性質をもつ議論が、演繹的に展開されているという点においては、ニーダムのいうごとく、自然科学の観点から見て重要な篇であると評価することもできるだろう。とはいえ、この点についてのさらに立ち入った判断は、よりいっそう広い哲学史的考察を必要としなければならない。一方、公孫龍の究極目標は、政治秩序の確立にこそあったのであり、その論理展開の意図は、君臣の「名」「實」の正しい対応関係を規定せんとするところにあった。論理もまた、治世の術として用いられるべきものとして考えられていた。公孫龍も当時の弁者の常として、やはり政治性に固執しなければならなかったのである。

（了）

註

①ジョセフ・ニーダム『中國の科學と文明』第2巻「思想史上」佐藤保氏等訳（思索社　一九七四年）224頁―227頁。

②坂出祥伸氏「明治哲学における中国古代論理学の理解―桑木厳翼を中心として―」（船山信一氏篇『明治論理学史研究』（理想社　昭和四十一年）所収）参照。また、加地伸行氏『中國論理學史研究』（研文出版　一九八三年）第一部　第一章「中國論理學史研究の狀況」参照。

③天野鎮雄氏は、その著『公孫龍子』（明徳出版社　昭和四十二年）において、『論理』とは、その民族における『個々の思考方法を一貫する基本的な筋道、一定の法則』と定義しているが、今、この定義に従って「論理」という語を用いる。同書10頁参照。なお、テキストには四部叢刊本を用い、道蔵本、百子全書本も参照した。

④天野氏前掲書は、テキストの考証が主要な論点となっているが、本稿ではできるだけ原文に忠実に内容を検討することを目的とする。なお、加地氏前掲書17頁―20頁参照。

⑤『易』の原初的思惟という場合、狭義には陰陽思想を指す。『周易』としないのは、現行『周易』が公孫龍存命中には完全な形では成立していなかったと思われるからである。だが易筮はもちろん行なわれていたし、また、陰陽思想も存在していた。そこで陰陽思想を反映する最古の文章と思われる「繫辭傳」を引用した。そこでの思惟のあり方は、「通變論」の論理展開の前提となっていると考えてよいと思われる。さらに、「通變論」後文において、「黄」(すなわち五行説において方位は中央)を「正」「正舉」とする所があるが、それは「彖伝」「小象」の倫理思想と一致する。以上のような意味を含めて、『易』の原初的思惟という語を用いる。小林信明氏『中国上代陰陽五行思想の研究』(講談社　昭和二十六年)山下静雄氏『周易十翼の成立と展開』(風間書房　昭和五十年)武内義雄氏『易と中庸の研究』(『武内義雄全集』第3巻(角川書店　昭和五十四年)所収)等を参照。

⑥小林氏前掲書、3頁―4頁参照。

⑦この「五勝三至」については、天野氏前掲書268頁に氏の見解が述べられているが、鄒衍が「辭正爲下」と批難している点から考えると、「五勝」はやはり五行相勝であると考えるのが自然ではないだろうか。というのは、鄒衍の公孫龍批判は「三至」の方と密接に関係していると考えられるからである。「五勝」の五行相勝という意味での用例は、『史記』「歴書」、『漢書』「律歴志」「芸文志」等に見られる。「三至」については、『大戴礼』「主言篇」、『荀子』「議兵篇」等に用例があり、そこでの「三至」の用法は、いずれも人民を統治することに関する政治論の文脈で用いられており、あるいは公孫龍における「三至」も類似のものであったかもしれない。

⑧この態度は、「假物取譬」という「跡府」中の評と一致するものだといえよう。

⑨山下氏、小林氏前掲書参照。

⑩加地氏前掲書参照。

⑪『春秋繁露』「基義」に「君爲陽、臣爲陰」とある。

⑫譚戒甫『公孫龍子形名發微』(科学出版社　一九五七年)の説によって改める。

⑬加地氏前掲書の説により、「奈何」を問者の問い、それ以下を公孫龍の答であるとする。

⑭百子全書本によって改める。

⑮つまり、普遍的命題によって特殊的命題を論証しようとしている態度において、である。

〔付記〕本稿を草するにあたり、島根大学の浅野裕一先生の「普遍者たち―『公孫龍子』通變論の立場―」の原稿を披見させていただきました。記して謝意を表します。

(筑波大学大学院)