

## 「莊子」に見られる名家の思想について

著者	堀池 信夫
雑誌名	漢文學會々報
巻	30
ページ	25-38
発行年	1971-06-20
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00149141">http://doi.org/10.15068/00149141</a>

# 「莊子」に見られる名家の思想について

堀池 信夫

名家思想家といわれる人々の撰著のうちで現存するものは「公孫龍子」一書のみである。又、名家の思想については「莊子、天下篇」「荀子、不苟篇」「墨子、經說上下・大取・小取篇」等にその斷片が記録されているのみで、名家思想の全貌は殆んど知り難い。にも拘らず名家思想は中國思想史上特筆すべき重要性を有していると従来認識され研究されてきた。<sup>(註)</sup>が、従来の研究は「莊子」「荀子」「墨子」等に記録された斷片的な命題にこだわり、その命題のもつ矛盾を我々の現在の思考論理をもつて指摘し、それを單純に詭辯としたり、或はその命題をいかに合理的に解釋するか、等に重點がおかれてきた。そして名家思想がなぜ重視されるのかという點については名實論や正名論の方から論ぜられるのが通常で、その論理自體から他思想との相關關係を究明してゆくことは比較的等閑に付されてきた。

ところで「老子」「莊子」の一書の思想を中心とする道家思想とは、種々雑多な思想的立場、例えば儒家、墨家、名家、楊朱の思想、或は古代中國民族固有の知恵というようなものが混然として存在するカオスの狀況の中から徐々に一個の體系的思想として形成されてきたものではなからうか。この小論は右の假定のもとにその假定を檢覈するための一助として、名家思想、ここでは主として「公孫龍子」を中心とするそれが、道家思想、とくに「莊子」のそれの中に見出されることを、それらの間の論理構造と概念規定のしかたを中心として明らかにしようとするものである。

ところで錢穆氏の「先秦諸子繫年」によると、公孫龍は(B C 320 ~ 250)頃の人、莊周は(B C 365 ~ 290)頃の人であるとされる。

この説は種々の文獻を見てもほほ妥當なものであり、これが妥當なものである限り、この小論の意圖する所は最初から矛盾しているとしなければならぬ。したがつて、ここで明らかにしておかなければならないのは、名家の思想とはただ公孫龍の思想というのみでなく、鄒析、惠施等、名家者流といわれる人々の中に共通して普遍的に共有されていたものであつて、それらの人々に細部には思想内容を異にしながらも共通の問題として考えられていたものが最終的に「公孫龍子」の書として大成されたものではないか、ということである。すなわち何人によつて提唱されたのか判然しない、いわゆる名家の命題は、數百年間に渡つてそれを支持する思想家達によつて繼承されてきたものであつて、「莊子、天下篇」のいわゆる『墮物十事』の命題に續いて述べられている辯者二十一條の命題や、或は「荀子、不苟篇」等の命題がそれを提唱した人を明らかにしていない點も、それらが一般に名家の命題とのみ考えられ、個人に關係なく考えられていたであろうことを暗示する。このように考えるのならば、「莊子」の中に見られる名家的論理とは、「公孫龍子」のそれと同じ源流から出たものであつて、その繼承の過程に於いて、「莊子」の中に入つていつたもので、その場合には惠施という人物が重要な役割を果たしたであろうと考えられる。したがつてこの小論は「公孫龍子」の思想が「莊子」の中に入つていつたのではなく、「公孫龍子」の中に見られる名家者流の思想が「公孫龍子」に定着するまでの繼承の過程で「莊子」に受容されていつたのではないか、ということを假定的に前提しているものであることを明らかにしておきたい。したがつてこの假定もこの小論中で必然的に檢覈されねばならぬものであることは言うまでもない。

## 二

「莊子」に次のような文がある。

(1) 天地與我並生、而萬物與我爲一。既已爲一矣、且得有言乎、既已謂之一矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三。

自此以往巧歷不能得、而況其凡乎。(齊物論)

これは「天地」と「我」とは一體であり、又「萬物」と「我」とも一體であるから、これが一體であるからにはくたく

だしく「一」などと言わなくともよい。だが「一」であると言つてしまつてからは「言」がないとは言えぬ。「一」と「言」とで「二」が成り立ち、「二」と最初の「一」とで「三」が成り立つて、それははじめの「一體」ということからどんな遠ざかつてしまうものなのだ——ということである。結局「一」である事實が重要であつて、その事實に「言」が介在した時にはその「一」である事實がとりとめないものとなつてしまふ、ということ、「既已謂之一矣」より以下は否定的なものとされるわけである。が、注目すべきはその否定的なものに用いられている論理である。「一」というのは一つの概念である。「言」も又、一つの概念である。「一」と「言」とで概念が二つあることになり「二」という概念ができる。普通なら「二」は「一」と「言」とから導き出されるその二つの概念を内包する概念なのだから、「一」や「言」よりもより高次の概念であつて「一」や「言」と同列に論ぜらるべきものではなく、「二」はそれと同位にあるべき他の概念と同列に論ぜられるべきものである。(1)がもし単に算数的考え方であるのなら、「一與言爲二、二與一與言爲四」或は、「二與一爲三、二與言爲三」となるべきであり、又「二與一爲三、三與一爲四」と續くべきものなら「一與言」と言わず「一與一爲二」とするべきであつたらう。)にも拘らず、この文では「二」はそれよりも低次であるはずの「一」と同列に論じられて「三」という概念を導くのである。

又「莊子」に次のような文がある。

(2)其好之也<sup>(1)</sup>、其弗好之也<sup>(2)</sup>。其<sup>(3)</sup>一也<sup>(4)</sup>、其不<sup>(5)</sup>一也<sup>(6)</sup>。其一與天爲徒、其不一與人爲徒、天與人不相勝也。是之謂真人。<sup>(註三)</sup>  
(大宗師)

この文は「好」も「弗好」も「一」であり、「二」であることも「一」でないこともやはり「一」であり、その「一」は「天」と、「不」は「人」とそれぞれに「徒」をなすのであるが、「天」と「人」といづれが勝るものか、などとはしない、このような人を「真人」と言う、と説くものである。この文意の理解はさておいて、その思考の論理面から見てみると、<sup>(1)</sup>「一」<sup>(2)</sup>は「好」と「弗好」と「不一」と「一」が結合された所に生ずる概念であり、同じものと考えられる。したがつて「其<sup>(3)</sup>一也

「<sup>(4)</sup>」の「<sup>(3)</sup>」は「<sup>(1)</sup>」「<sup>(2)</sup>」と同じものを意味し、又「<sup>(5)</sup>其不一也」の「<sup>(5)</sup>不一」は「<sup>(3)</sup>」に對して反定立されたものであるから「<sup>(3)</sup>」「<sup>(5)</sup>」は同位のものであると考えられる。したがつて「<sup>(4)</sup>」「<sup>(6)</sup>」は「<sup>(3)</sup>」と「<sup>(5)</sup>」とから導出されたより高次のものと見るべきである。にも拘らず、その内容面では「<sup>(4)</sup>」「<sup>(6)</sup>」は「<sup>(1)</sup>」「<sup>(2)</sup>」「<sup>(3)</sup>」と全く同じものとされている。そしてこれが同じでなければ「天與人不相勝」という結論は論理的に正しいものとは言えないのである。すなわち「<sup>(4)</sup>」「<sup>(6)</sup>」という「<sup>(3)</sup>」「<sup>(5)</sup>」よりもより高次であるべきはずの概念が、實は「<sup>(3)</sup>」「<sup>(5)</sup>」と全く同位の概念として扱われているのである。

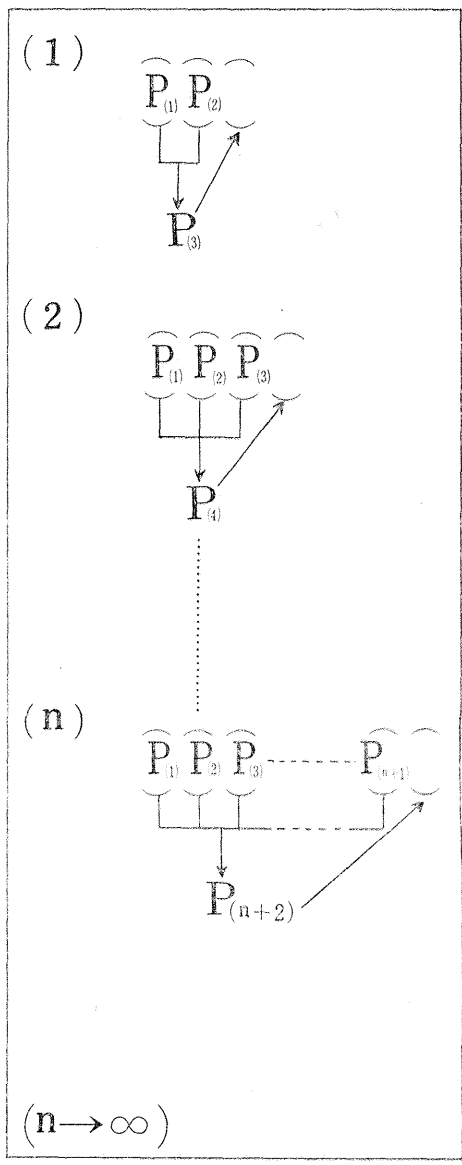
(1)(2)の二つの例文の中で指摘した論理はその様相を異にしているように見えるが、實は次のように一般化できるものである。すなわち、『最初の概念の中から新しい概念を導き出し、その新しい概念を最初の概念と同列に置き、そこからさらに新しい概念を導き出す』と。そしてこの手続きは次々に繰り返されることが豫想される。すなわち、 $P(1) \cdot P(2)$ という概念から $P(3)$ の概念が導き出され、 $P(3)$ は $P(1) \cdot P(2)$ と同列に置き變えられて $P(4)$ を……ということである。圖示すれば次頁のようである。

今、この論理を『同列化の論理』と呼ぶと、『同列化の論理』によれば、圖からも理解できるように、概念間の關係が、上下ではなく、むしろ横に並べられてゆく。これは現在の我々の論理では同列に論ずることができない概念も、容易に同列に論ずることができることを意味し、結局、最も低次で基礎的な概念も、それからの演繹展開による最も高次で窮極的な概念も同一のレベルに於いて把握されるものである。

このように考えると「<sup>(1)</sup>莊子」に於いて見られる論理の飛躍としか思われぬ文章も、必ずしもそうではないと言える。例えば(1)の「天地與我並生、萬物與我爲一」という文は、一見論理の飛躍があると思われぬが、「我」から始まつて、その論理を展開させてゆくと、窮極的に「天地」とか「萬物」とかに行きつくものなら『同列化の論理』からすれば「我」と「天地」、或は「我」と「萬物」とは同一のレベルに於いて把握できるから、決してその論理に矛盾することに

はならない。又(2)の「天與人不相勝」もやはり『同列化の論理』によつて理解できるものと言える。以上から(1)に於いて、否定的な内容の中に提示された論理は、實は「莊子」に於いて最も本質的なものではないかと考えられる。すなわち、『同列化の論理』が窮極にまで展開した時、その展開したままの形で固定され、最初の概念と窮極の概念とが、論理的手續きの説明なしに、直接的無媒介的に把握されてしまう。これが本質的に「莊子」に存する論理ではなからうか。この論理を『窮極の論理』と呼ぶことができると思つれば、「莊子」の中から、そのような實例を他にもいくつか引用することができるとすなわち、

(3) 方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。是以聖人不由、而照之于天、亦因是也。是亦



彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。……是亦一無窮、非亦一無窮也。故

曰、莫若以明。(齊物論)

(4) 天下莫大於秋豪之末、而大山爲小、莫壽乎殤子、而彭祖爲夭。(齊物論)

(5) 王倪曰、至人神矣。大澤焚而不能熱、河漢涸而不能寒、疾雷破山、風振海而不能驚。騎日月、而遊乎四海之外。死生無變於己。而況利害之端乎。(齊物論)

(3) の論旨は、「死・生」「可・不可」「是・非」等の相對立する事象を統一し、眞實なるものを見極めようとするものであるが、その際に、「是亦彼也、彼亦是也」のように、いわゆる『窮極の論理』を適用することによつて、その思考がより容易になされていることを観取できる。又、(4)の全文や(5)の「死生無變於己」等は、ただ思考の結果のみを提示しているのであるが、それは「大・小」「壽・夭」「死・生」等を全く無媒介的に同一視してしまふもので、その思考は單に直觀的になされているのではなく、思考の過程にいわゆる『窮極の論理』が介入することを観取しうる。すなわち「死・生」「可・不可」「彼・是」「是・非」「大・小」「壽・夭」「熱・寒」「利・害」等を統一的に理解する際には、必ず『窮極の論理』によつている。以上よりすれば、「莊子」の思想には根本的論理として『窮極の論理』が介入すると言えるが、注意すべきは、既に見たように『同列化の論理』からは『窮極の論理』が導かれるが、その逆は成立しないことである。それは『窮極の論理』は『同列化の論理』の展開の結果として成立するもので、いきなり『窮極の論理』が存在するとしてから、それは單に直觀的非論理的なもので、決して論理の名に値するものではない。ゆえに、『同列化の論理』の存在意義は『窮極の論理』の形成されるにあつてのみあつたので、『窮極の論理』が形成された時點では、『同列化の論理』は必ずしも必要ではなかつた。したがつて、『同列化の論理』が明白な形であらわれるのは、既に見たように極く少ない場合でしかあり得なかつたことも、必然的なことと思われる。

さて、以上のような『窮極の論理』として發展し固定した『同列化の論理』は「莊子」に特有な論理であつたかと言え

ば、そうではなくして、それは「公孫龍子」の中に(注四)見ることができらる。

(6)謂雞足一。數足二。二而一、故三。謂牛羊足一。數足四。四而一、故五。(通變論)

これは「雞足」という概念が一つ、實際のにわとり、實際のにわとり、実際のにわとり、やうし、やひつじの足概念から抽象された、より高次のものである。「雞足」や「牛羊足」という概念は、實際のにわとり、やうし、やひつじの足概念から抽象された、より高次のものと言えらる。そして、その高次のものを再び最初の低次概念と同一レベルに於いて把握するものであつて、『同列化の論理』がそのままあてはまることになる。この(6)の文章は「莊子、天下篇」の『歷物十事』に續く辯者二十一條の命題の中の「雞三足」の内容であると思われらるが、「公孫龍子」は錯簡、衍文等が多いので、或はこのままでは十分ではないと思われらる。しかし、「通變論」全體を、今、天野鎮雄氏の本文整理によつて次にあげらると、

(7)曰、左與右可謂二乎。曰、可。曰、二有右乎。曰、二無右。曰、二有左乎。曰、二無左。曰、二無右、又何哉。曰、羊與牛雖異、羊有角、牛有角、故羊合牛。謂牛羊一、而羊牛一。二而一、故三。故牛合羊非二。若左右、猶是舉、謂雞足一、數足二、雞足三。(天野鎮雄「公孫龍子、通變論」P170)

とあり、このように明らかに『同列化の論理』が説明される方向に整理されておらる、(6)から『同列化の論理』を導き出した方向は必ずしも誤まつていないと思われらる。

以上より、既に見たように、『窮極の論理』が『同列化の論理』以前にあることはないから、「公孫龍子」に見らる『雞三足』の論理が「莊子」の『同列化の論理』として受け繼がれ、「莊子」では更に、それは『窮極の論理』に發展固定したものと言えらる。

### 三

(8)以指喻指之非指、不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬、不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也、萬物一馬也。

(莊子、齊物論)



これは一般に「指馬論」と言われているものであるが、この文は「公孫龍子」の「指物論」との関係が豫想される。「指物論」と「指馬論」との関係を描きしている注釋研究は多く見られるが、具體的にその關係を述べているものは章炳麟の「齊物論釋」を除いてはないようである。以下章炳麟を參考として「指馬論」と「指物論」との關係を見てゆこう。まず「指物論」を見てみると、

(9) 物莫非指、而指非指。天下無指、物無可以謂物。……指也者、天下之所無也。物也者、天下之所有也。以天下之所有、爲天下之所無、未可。(公孫龍子、指物論)

「指物論」に於ける「指」とは天野鎮雄氏が指摘されるごとく、「指し示めす」の意であり、「人間の手指」ではないことに注意しなければならぬ。なぜなら「物莫非指」と言うとき、「物」は「指」でないものはない、と言うのだから、單に「手指」に限定してしまふと「手指」以外は「物」ではなくなつてしまふことになる。しかし「指し示めす」と理解すれば「物」は「指し示めすことによらないものはない」と、論理上矛盾しないからである。そこで章炳麟の「齊物論釋」を見ると、

(10) 上指、謂所指者、(注七) 卽境。下指、謂能指者、(注七) 卽識。物皆有對故莫非境。識則無對、故識非境。無對故謂之有。以物爲境、卽是以物爲識中之境。故公孫以爲未可。(注八) (章炳麟、齊物論釋)

と述べている。すなわち(9)の「指非指」に對して、上の「指」は「境」として指し示めされる客體、すなわち認識の對象であり、下の「指」は「識」として指し示めす主體、すなわち認識の主體である、或は認識行爲そのものであると理解している。これは、「指」には「認識作用」の意があり、章氏に至つて明確にその意が指摘されたものと考えられよう。しかしながら章氏の、「指」に認識される對象の意をも含ませている點、すなわち、「指」に「境・識」の二面性があるとして、「物……莫非境」との矛盾を、「物爲識中之境」として解決するのはやや無理があるように思われる。むしろ、「指」は「指」として「認識作用」、「物」は「物」として「認識の對象」と、すなおに理解すべきであると思われる。(注九)

の點で章氏の説は未だ全面的には肯定できない。

次に「指馬論」の「指」は、やはり「指物論」の「指」と同様の意があると思われるが、章氏は「指物論」の理解をもつて「指馬論」を次のように説明する。

(1) 莊生則云、以境喻識之非境、不若以非境喻識之非境。(齊物論釋)

これは(8)の「指」に、章氏の理解によつて「識・境」をあてはめたものであるが、「不若」の前までを公孫龍の、それより以下を莊周の説として、

(2) 指馬之義、乃破公孫龍説。(齊物論釋)

と批評している。が、この批評は別にして、「指馬論」・「指物論」の「指」は同意であると考えている點は妥當であらう。次に「指馬論」の「馬」は「白馬論」と關係がある。一般に「白馬論」の趣旨は、白と馬と、白馬との概念間の關係に着目したものとされている。したがつて(8)後半の「以馬喻馬……非馬也」は「白馬非馬」の命題を論難しているものとも理解できる。その點で章氏が(2)のように言っていることも理解できぬことはない。以上のような見方からすると、「指馬論」の「馬」は表面的には「白馬論」との關係があり、又、論理的説明もつすが、「指」との直接の關係から説明することは困難である。思うに「指馬論」の「馬」は「白馬論」から觸發されて單に「馬」として記されたが、その本質は「指物論」の「物」と同様、「馬」をもつて「物」を代表させたものと考えられる。<sup>(註十)</sup>したがつて、既に指摘したように、章氏の(2)の後半のような理解のしかたには無理があり、「指」はあくまでも「認識作用」或は「認識すること」と理解するのが妥當であると思われる。以上より「指物論」の意味するところを考えるに、「指物論」最後の文、

(3) 且夫指固自爲(非)指。<sup>(註十)</sup>奚待於物而乃爲指。<sup>(註十)</sup>(公孫龍子、指物論)

と、「指物論」冒頭の文(9)の前半とを並べて譯すと

【(9)の前半の譯】存在する物はすべて認識作用によらないものはない。しかしながら認識作用そのものは認識されない。

天下に認識作用がなかつたなら、物は物であるとは言えない。

【13】の譯「そもそも、この認識作用とはもともとそれ自體獨自に認識作用としてあるものであつて、どうして物の存在があつてはじめて認識作用が存在するものであろうか。」

「指物論」の要旨は右の二つの譯が示めすところに盡きる。すなわち、「指物論」とは『認識論』であり、認識作用というものが存在していること、又、それは獨自的に存在しているものであることを述べたものであると言える。

一方「指馬論」については、右の「指物論」の理解によつて(8)の第一文を譯すと、

【8】第一文の譯「認識作用によつて認識作用が認識されないことを明らかにするよりは、認識作用以外によつて認識作用が認識されないことを明らかにする方がよい。」

となり、「指物論」で既に「指非指」として指摘されている認識作用の限界をさらに明瞭にさせたものであると考えられる。さらに、「以非指」というところに認識作用以上の何かを述べ、それによつて全體を把握しようとしていると考えられる。又「馬」の部分は、認識の對象として「馬」によつて代表せられた「物」も、認識作用と同様、「物」以外のものによつてその存在の限界を明らかにすべきである、と理解でき、むしろ「公孫龍子」を論破したと言うよりは、「公孫龍子」の考えをさらに一層展開した、と言うべきである。又、認識作用と認識の對象である「物」とが、それぞれの限界を有することにより、「天地」は認識作用の限界内であり、「萬物」も存在物の限界内であると言える。故に「天地一指也、萬物一馬也」ということは、論理的にはそれは『窮極の論理』によつていことは明らかであるが、内容的には認識作用も存在物も結局は同等に限界を有していることを示めして、その限界の彼方にある絶對的なものを豫想していると言える。

結局「指馬論」は「指物論」の思想をさらに徹底させ、論理的に簡潔明確化して人間の認識行爲の位置づけを行なつたものであると言え、「指物論」も「指馬論」も共に認識作用そのものを問題とし、後者は前者を受けて展開したものである(注十二)と言える。

ところでは先秦時代に既に認識作用のような『意識の問題』を探究した思想家が存在したことは驚くべきことと言える。なぜなら當時の一般的な思想水準を示すものは、やや後れる資料ではあるが、「身者所爲也。天下者所以爲也。」(呂子春秋、審爲篇)のように、行爲の主體と客體の區別をするぐらいのものであつた。又、兒説という人が白馬非馬の論をもつて馬にかけられる税を拂わずに關所を通り抜けようとした説話(韓非子、外儲左上)が示めすように、恐らくは當時の人々の中で認識作用などということを理解する人は稀な存在であつた。兒説の説話は信賴性に乏しいにも拘らず、名家者流と言われる人でも完全な名家思想の理解者は少なかつたことを暗示し、又、一般に名家思想が詭辯として否定される一般的な思想状況をも同時に暗示するものと思われる。又、このように一般的な思想水準が本来の名家思想を理解するに充分ではなかつたことが、「公孫龍子」の本文を錯綜させた一因であつたと言えよう。

#### 四

「莊子、秋水篇」に

(4)公孫龍問於魏牟曰、龍少學先王之道、長而明仁義之行、合同異、離堅白、然不然、可不可、困百家之知、窮衆口之辯、吾自以爲至達已。(莊子、秋水篇)

という文がある。この文は必ずしも全面的に史實を傳えているとは斷定できぬが、當然公孫龍子の命題として當時考えられていたもの、と考えられる。このうち「然不然、可不可」は思うに鄧析からきていたものではなからうか。なぜなら、「荀子、不苟篇」の楊倞注に、

(5)鄧析鄭大夫。劉向云、鄧析好刑名、操兩可之說、設無窮之辭。(荀子、不苟篇、楊倞注)<sup>(註十三)</sup>

とあり、ここに言う「兩可之說」が「然不然、可不可」のことであると考えられるからである。「兩可之說」の内容を示めすものとして次の説話がある。

(6)洧水甚大。鄭之富人有溺者。人得其死者。富人請贖之。其人求金甚多、以告鄧析。鄧析曰、安之、人必莫之賣矣。得

死者患之、以告鄧析。鄧析又荅之曰、安之、此必無所更買矣。〔必無不贖〕（注十四）（呂子春秋、離謂篇）

これは死體を安く買おうとする者と、高く賣ろうとする者との利害の相對立する二人に對して、兩方に都合のよい論理を用いたものである。又、

(17) 鄧國多相縣以書者。子產令無縣書。鄧析致之。子產令無致書。鄧析倚之。令無窮、則鄧析應之亦無窮矣。是可不可無辨也。（呂子春秋、離謂篇）

とあり、これは法令の裏を次々とぐり抜けてゆく話であるが、(16)(17)共にその論理に相違はない。注意すべきは、(17)に「可不可無辨也」とあり、これが明らかに「兩可之說」を指しているから、(14)の「可不可」は「兩可之說」を指していると言える。したがつてこのことは、名家者流によつてその論理命題が繼承されていたことを想像させるに十分である。

「莊子」の「指馬論」(8)にすぐ續いて次のような文がある。

(18) 可乎可、不可乎不可、道行之成。物謂之而然。惡乎然、然乎然。惡乎不然、不然乎不然。物固有所然、物固有所可。

無物不然、無物不可。故爲是擧莖與楹、厲與西施、恢恠憭怪、道通爲一。（莊子、齊物論）

この文は「然不然、可不可」と鋭く對立していることは文章上からも容易に考えられる。又、(16)(17)の説話のような「兩可之說」的論理は、その詭辯性のため、一般的普遍的な眞理であるとするには抵抗がある。しかし(18)の一文は「よいものはよく、よくないものはよくない」というような、ごくあたりまえの事を述べているにすぎぬ點があり、その故にかえつて普遍的な價值を有しているように思われる。ところで「可乎可、不可乎不可……」という時に、その評價の基準が曖昧ならば「兩可之說」のように詭辯性が入り込む危険がある。したがつて「莊子」では「道通爲一」のように『窮極の論理』の適用による一種の絶對的價值基準によつてそれを決定しようとする。この點に於いて、(18)は「兩可之說」の相對的な曖昧な立場と自己を決定的に峻別しようとする方向を見出すことができる。そしてこれは三で、「天地一指也、萬物一馬也」は「公孫龍子」に見られる思考を展開したものであつて、認識や存在の限界の彼方にある絶對的なものを豫想している、

と述べた點が具體的にあらわれたものと言えよう。

## 五

以上により、「莊子」の思想は、名家思想にあらわれた『同列化の論理』を『窮極の論理』に展開し、名家思想が提示した「認識作用」という概念を受容して、名家思想家の持つ詭辯性を『窮極の論理』の適用によつて、乗り越えようとしたという點が指摘できる。結局、「莊子」の思想はその形成にあつて、名家思想の少なからぬ影響を受けていると言える。又、これらの點から、名家の論理や命題は、それを提唱する思想家達の間に繼承され、その繼承の過程で「莊子」に影響を與えていつたとすることが、莊周、公孫龍の生卒の文獻的考察の成果からしても、最も自然に理解できると言えよう。

(大學院修士課程)

(注一) この事については高田淳氏の「中國近代の『論理』研究」(『講座東洋思想4』〔東大出版會〕所載)に詳しい。

(注二) 臺灣中華書局、四部備要本。

(注三) 辨別の爲、一々の「一」に符號を付した。

(注四) 臺灣中華書局、四部備要本。

(注五) 林西仲「莊子因・陸樹芝「莊子書」・莊子翼引徐子彰注」など。

(注六) 天野鎮雄氏は「この指物論においては、指とは今でいう認識作用に當た」るとされている。(天野鎮雄「公孫龍子」P135)

(注七) 「識」「境」は、共に佛教の用語で、「識」とは精神作用の主體たるもの、「境」はその心象の對象となる世界を言う。

(注八) 「韋氏叢書」所載。

(注九) 「物とは言うまでもなく認識の對象となるものを言う。」(天野鎮雄「公孫龍子」P135)

(注十) 「莊子、則陽篇」に「今指馬之百體、而馬係於前者、立其百體而謂之馬也。」とあり、馬の概念は個別の馬ではなく、個別の馬の總合としてある、とする。白馬論的發想と同時に、「馬」が認識の對象として、物一般に代わるものとされている例と考えられる。

(注十一) 共に天野氏の本文整理によつて刪るのが妥當と思われる。

(注十二) 林西仲は「公孫龍子有白馬指物二篇。且謂白馬非馬。辯論雖近理、但不若非指非馬之喻爲更全也。」(「莊子因」齊物論注)と述べ、具體的にその内容を示めてはいないが、やはり「指馬論」は「指物論」を展開したものと見る見方をしている。

(注十三) 「列子、仲尼篇」張湛注には「鄧析鄭國辨智之士、執兩可之說、而時無抗者」とある。

(注十四) 「」内は畢沅の引く「慧林」による。

(注十五) 縣書、致書、倚書の具體的内容は不明である。(馮友蘭「中國哲學史補編、原名法陰陽道德」P 63)