

# 惠施像の再構成

——辯者と魏相との接點——

淺野裕一

## 序言

惠施の活動は、「惠施多方……其道舛駁」(『莊子』天下篇)と評される如く多岐に亘っており、資料の性格により、そこに描かれる人物像にも大きな差異が生じている。ある時は辯者の巨魁として、ある時は魏の宰相として姿を現わす、この惠施の活動の多様さが、資料が甚だしく断片的であることも手傳つて、彼の全體像を容易に知り難いものとしてゐる。そこで本論では、この一見隔絶するかに見える二つの像の接點を可能な限り求め、兩者を統合した形で惠施像を再構成してみることになしたい。

## 一

現行本の『莊子』天下篇後半は、元來司馬彪五十二篇本『莊子』では惠施篇として獨立していたと云われ、『漢書藝文志』が記す『惠子』一篇が既に失われた今となつては、惠施の思想を傳えるほとんど唯一のまとまつた資料となつてゐる。そこで惠施の思想は、この天下篇後半の記載を基礎資料として追求されることになる譯であるが、こうした方法にも問題は残されてゐる。

と云うのは、天下篇後半には惠施の思想の要約として所謂「歷物十事」が掲げられてゐるが、果たしてそれを眞に惠施自身の思想の概括と見なし得るのか、との基本的段階に於ける疑問が既に提出されて來てゐるからである。もし「歷物十事」に惠施以外の辯者の命題が雜多に混入しており、しかもそれらを判別するための有効な手段がないとすれば、もはや我々は惠施の思想の全體像を回復する最後の手懸りをすら失ふこととなる。

しかしながら、我々が注意を拂わねばならぬのは、この舊惠施篇が持つ全體的構成である。この篇の作者は、冒頭に於て「惠施は多方にして、其の書は五車」と言い、また到る所で惠施に對する總括的評價を繰り返して、自己が惠施の著書を見上つた上で惠施の思想全體を把握してゐたことを重ねて表明する。作者はこうした立場に立ちながら、「歷物の意に曰く」として十箇の命題を紹介し、その直後を「惠施、此を以て天下を大觀すと爲して辯者を曉す」と結んでゐる。こうした叙述の仕方は、やはり作者が「歷物」なる惠施の著作を實際に通讀した上でそれを要約したことを示すものであり、更に「歷物十事」が當の惠施に於ては「天下を大觀する」體系的思索と自覺されてゐたことをも傳へるものである。作者が「歷物十事」を公孫龍等の所謂

「辯者二十一條」と對立するものとして、兩者を截然と區別していることも、また「歷物」と惠施との結び付きの強さを裏付けている。

以上のような理由から、私はやはり「歷物十事」を惠施自身の思想體系と見なす舊惠施篇の主張に一應沿った形で、以下惠施の思想の再構成に取り組むことにしたいと思う。

そこで愈々「歷物十事」の解釋から惠施の思想を再構成する作業に入る譯であるが、とりあえずその原文を箇條毎に掲げて置くことにする。

- (一) 至大は外無し。之を大一と謂う。至小は内無し。之を小一と謂う。
- (二) 無厚は積む可からず。其の大なること千里。
- (三) 天は地と與に卑く、山は澤と與に平らかなり。
- (四) 日は方に中し方に睨き、物は方に生じ方に死す。
- (五) 大同にして小同と異なる。此を之れ小同異と謂う。萬物の畢く同じく畢く異なる。此を之れ大同異と謂う。
- (六) 南方は無窮にして有窮。
- (七) 今日越に過ぎて昔來る。
- (八) 連環解く可し。
- (九) 我れ天下の中央を知る。燕の北、越の南、是れなり。
- (十) 汜く萬物を愛す。天地は一體なり。

この十箇の命題の解釋は極めて困難であつて、從來より多くの説が提出されて來ているにもかかわらず、いまだ定説を見るまでに到っていない。こうした事態を招來する最大の原因は、結論としての命題だけが唐突に記されていて、そうした結果に到達するまでの論理過程が一切記録されていない點にある。一見詭辯に近い斷片的命題の羅列に

對して、その意味を決定するための根據が示されていないのであるから、主觀的に如何様にでも理解できるのであつて、それが解釋者の數だけの異説が並び立つ狀況を生み出している譯である。これは確かに資料上の制約から來る免れ難い宿命ではあるが、しかしこうした制約の下に於ても、なお何らかの手懸りを求めることはできないであらうか。

ここで前掲の「歷物十事」の内容に目を移すと、第一條・第五條・第十條の三箇條が、他とは性格を異にする命題であることに氣付く。残りの七條が反常識的な所謂詭辯としての印象を強く與えるのに對して、この三箇條にはそのような要素がほとんど見られないからである。特に第一條と第五條とは、「之を大一と謂う」「之を小一と謂う」とか「此を之れ小同異と謂う」「此を之れ大同異と謂う」と、概念の定義を行ふ點で、内容的にも形式的にも著しく他と異なる特性を備えている。しかもこの二條は、概念の定義を行いつつ、同時にある特定の思考様式をも示唆していると思われる。とすれば、「歷物十事」を解釋するための基準を主觀的に外部に求めるよりは、他ならぬ「歷物」中に示されているこの思考様式に沿つて全體を解釋する方が、より惠施本來の意圖に近い形で理解を提出し得る可能性があるであらう。そこで「歷物十事」を一個の思想體系と見なす前提に立つた上で、以下「歷物」全體に對し、前記の思考様式による統一的な解釋を試みることにしたい。

それでは先ず、前述の二箇條に提示されている特異な思考形態から検討を加えてみる。第一條は上引の如く、「至大無外、謂之大一、至小無内、謂之小一」と言うものである。ここでは至大と至小、即ち極限大と極限小との概念が提出されており、惠施はその各々に更に大一

・小一と命名している。一とは無二、即ち絶對との意味であろう。「歴物」がこうした「外無き」極限大と「内無き」極限小との概念提起で開始されることは、極めて重視すべきことであるが、それでは何故にかかる概念提起が必要とされたのであろうか。第五條は、この兩者が果たすべき役割と作用とを示唆している。

第五條は、「大同而與小同異、此之謂小同異、萬物畢同畢異、此之謂大同異」と、小同異と大同異との兩概念に定義を下している。この中「小同異」とは、ある基準から分類すれば同類としての共通性を見出すことができ、またあるより嚴密な基準からすれば異類としての差異性を認め得る、と言うような通常の判斷形式のことである。

これに對して「大同異」の方は、「萬物畢く同じく畢く異なる」と言う全く反常識的な判斷形式であつて、通常行われている既成の思考様式では到底成立し得ないものである。それではこの奇異な判斷は、一體如何なる論理を以てすれば成立可能なのであろうか。ここで先程の「至大」と「至小」とが重大な意義を帯びて浮び上つて來る。と言うのは、「至大」即ち極限大を基準にして物に對し判斷を下せば、物相互間の一切の差異性は解消されて天下の萬物は「畢く同じく」なり、また逆に「至小」即ち極限小を基準に据えて物に對し判斷を下せば、物相互間に於けるあらゆる共通性は否定されて天下の萬物は「畢く異なる」ことになり得るからである。

この小同異と大同異との間には、本質的な價值的差別は設定されていないと思われる。ただし小同異は通常の思考様式で成立し得るが、大同異の方は大・小一の如き特殊な概念を前提にしない限り成立不可能である。この點からすると、「歴物」の命題はいずれも全く反常識的な判斷のみが掲げられていて、小同異に妥當するものは一つも見

當らない。故に惠施は原則的にはこの二種類の判斷様式を共に認めている譯であるが、少くも「歴物」中に於ては大同異の側に重點が置かれて見なければならぬ。また前記の如く、大一を想定しないと「萬物畢同」が成立し得ず、小一を想定しないと「萬物畢異」が成立し得ないので對して、小同異は別段大・小一を必要としないことから考えると、大一と大同、小一と大異とが對應するのであつて、大一と大同異、小一と小同異とが對應しているのではないと考えられる。つまり小同異は第一條の中にそれと對應するものを持たない譯で、やはりこの點からも、小同異は「歴物」の體系の中では中心的な位置を占めていないとみるべきである。小同異は現實に對處しようとする場合には不可缺の判斷様式であるが、後述する如く、惠施の意識に於ては、それは飽くまでも大同異によつて既成の小同異が一旦崩壊した後に、全く新たに構築し直されるべきものである。

以上の如く、大同異なる特異な判斷形式は、「至大」大一と「至小」小一との概念を前提とすることによつて初めて成立し得るものであつて、この點で第一條と第五條とは密接不可分の關係にある。そしてこれこそが、「歴物」全體を統括する理論的根據になっていると考えられる。もとより、この論理が具體的に如何なる操作・應用を経て他の八箇の命題に到達するのか、その過程は依然として不明であるため、解釋に當つて決定的な論斷を下すことにはやはり大きな危険が伴わざるを得ない。そこで先程の基本論理に基いて以下八箇の命題に對し解釋を試みるに際しては、あまりに細密な追求によつて牽強附會の弊に陥ることは避け、むしろ「歴物」の全般的な思考形態に沿つて解釋するようにしたいと思ふ。

順序に従つて第二條から始めると、「無厚不可積也」の「無厚」と

は空間的至小を指すと思われる。「無厚は積む可からざる」が故に、即ち「無厚」はもはや計量の対象となる相對性を逸脱した絶對としての極限小であるが故に、その大きさは本來決定しようがなく、そこで千里とでも萬里とでも如何様にも言い得るのである。この場合、千里なる數字は「無厚」は微小であるとの常識を打破せんがために、單に巨大さの象徴として用いられているのであって、この論理を極端に推し進めれば、それは必然的に至小と至大との相互轉換にまで行き着くべき性質のものである。これによつて惠施は、第一命題で掲げた極限大と極限小とが、既に常識的な相對的判斷を超越した絶對的概念であることを、ここで重ねて宣言しようとしたのであらう。惠施はこの基本的前提に立つた上で、以下世俗の相對的判斷に對する否定を次々に試みる。

第三條では、天と地、山と澤との間に高低の差異を認めようとする常識的判斷に對して、惠施は「天與地卑、山與澤平」であると主張する。立論の根據は、空間的至大を物に對する判斷の基準とする所にある。即ち、極限大の空間からすれば、天地・山澤の間の相對的差異は消滅してしまうからである。これは前掲の第五條中に示された「萬物畢同」なる基本論理の應用例と見られる。

次の第四條では、惠施は「日中方昃、物方生方死」と、南中から日没、あるいは誕生から死滅までの間に時間の幅を認めようとする既成の判斷を否定している。これもやはり、時間的至大を基準にして時期的差異を抹殺しようとする「萬物畢同」の一例であらう。

第六條は、「南方無窮而有窮」と言うものである。『墨子』經說下篇にはこの問題に關連して、「有窮・無窮は未だ智る可からず」と記されていて、當時南方が有窮か無窮かを廻る論争があつて、そのいずれ

とも結着がつかなくかつたものと考えられる。これに對して惠施は、南方は有窮でもあり、かつまた無窮でもあるとの斷定を下している。何故にこの矛盾する二つの命題が共に成立し得るのか。南方に空間的至小を收容する場合、收容できる數には際限がなく、故に南方は無窮であると言える。また南方に空間的至大を收容することはできず、この點からは南方は有窮であるとも言える。このような理由から、南方は無窮か無窮かのいずれか一方であるとする既成の判斷に對して、惠施はその兩方が同時に成立し得るとの反常識的命題を提出したものと考へられる。

續く第七條は、「今日適越而昔來」と、僻遠の越に到るまでには多くの日數を要するとの常識的判斷を覆し、更には出發日と到着日の順序をすら逆轉させて、時間を連續した時の流れとする理解をも拒否しようとするものである。これは、時間的至大を基準に据えることによつて、時の相對的差異性を抹消してこそ、初めて成立可能となる論理であらう。

第八條は、連環は決して解くことができないとの既成の判斷に對して、「連環可解也」と反駁する。片方の環が持つ僅かな間隙も、空間的至小を基準にすれば無限大の空間であり、一方の環の太さも空間的至大よりすれば「無厚」に等しい。とすれば、どのような連環も本來自由自在に解き得る筈である。惠施が用いた論理は、大略以上の如きものではなかつたかと推測される。

第九條は、「我知天下之中央、燕之北、越之南、是也」と言うものである。第六條の「南方無窮而有窮」の場合と同じく、當時天下の中央は何處かを廻る論議が様々に存在したのであらう。この問題に對して惠施は、天下の中央は中國の最北端である燕の更に北方であり、かつま

た中國の最南端である越の更に南方であると断定して、何處にあるにせよ天下の中央は一箇所であるとの常識的判断に對抗する。これは空間的至大を想定した場合、如何なる地點もそこから四方に等しく無窮の距離を保つ點では天下の中央と言うことができ、従つて燕の北であるとも越の南であるとも言ひ得る、との論理によるものであらう。

最後の第十條は、「歷物」全體の結論としての意味を持つ。「外無き」至大は、既成の判断様式による差等を解消させ、「萬物畢同」をもたらず。天地・萬物は際限のない判断の付與による分斷を免れて、まさしく「天地は一體」となる譯である。そして一方の「内無き」至小は、「萬物畢異」の理論的根據として、既成の差等が排除された世界に個物の獨自性を保障する。萬物はもはや既成の固定した判断・差等の下に逼塞することなく、互いに譲ることのできない獨自性を保ちつつ、全體として一なる世界を構成する。惠施はこの原則的には何一つ切り捨てる譯にはいかない等價値の萬物に對し、「汎く萬物を愛す」と初めて自己の意志を表明して、「歷物」の思想と現實世界との接點の様相を提示するのである。

それでは、惠施はこのような「歷物」の體系的思索によつて、一體何を目指したのであらうか。前記の命題を類型毎に大別すると、次の三種類の場合を考へることができる。その一は、兩極端の結論を共に承認する（第六・第九條）ことによつて、その中間に含まれるあらゆる判断がごとく肯定される可能性を示唆し、その裏返しとして一切の判断が何らの絶對性をも保持し得ない事態を導く場合である。その二は、兩極端の事象を同一視する（第二・第三・第四條）ないしは錯倒させる（第七條）ことにより、その中間に位置する事象全てが同一化あるいは錯倒され得る可能性を示して、逆に一切の分別が絶對性

を保持できない狀況を導く場合である。その三は、一點に固定された結論を動搖させ（第八條）て、その他もろもろの絶對であると信じられて來た判断が、正反對の方向に覆る可能性を提示する場合である。要するにいずれの場合にせよ、至大と至小の概念操作によつて出現する世界は、萬物が既成の判断様式に基くあらゆる差等から解放されて、固定した判断を付與されない原存在のままに並存する世界である。即ち世界は彼によつて一度白紙の狀態に還元された譯である。この既成の差等の重壓が雲散霧消した世界に於ては、ありとあらゆる個物はにわかにならぬ本來的生彩を回復し、永い沈滞を脱して獨自に躍動し始めるのである。惠施が己れの學說の優位を宣揚して、「天地は其れ壯なるかな」（天下篇）と誇つたのは、この天地の壯大な營みに道を拓く「歷物」の作用に對する、彼の自負の念の表明であらう。

しかしながら、たとえ天地・萬物を久しく閉塞狀況に追い込んできた從來の秩序は崩壊すべきであるとしても、それはこの世界が言わば無政府狀態のままに放置されて良いと言ふのでは勿論ない。後述するが、惠施に於てもやはり世界は一定の秩序の下に存續して行くべきものなのである。それでは、その新たな秩序とは一體如何なる手段によつて獲得できるのであらうか。世界の構造を再編成するためには、先づ「畢く異なる」筈の各個物の特性や物相互間の關係の實情が、既成の常識的判断に囚われることなく新たに究明され、天地・萬物の本來在るべき姿が餘す所なく再確定される必要がある。そこで惠施は、對象世界に向つて異常なまでの探求を開始するのである。舊惠施篇の作者は、この外物に對する執拗な追求を、「惠施は多方……其の道は舛駁」であつて、南方の倚人黃綰が「天地の墮ちず陥らざる所以、風雨雷霆の故」を問うと、「辭せずして應え、慮らずして對え、徧く萬物

の説を爲して、説きて休め」なかつた、と描寫する。「徧く萬物の説を爲す」「徳に弱くして物に強し」「萬物を散じて厭かず」「萬物を逐うて反らず」等と繰り返し指摘される如く、既成の判断を超えて萬物に對し新たな判断を樹立しようとする惠施は、「衆と適わず」、「人に反するを以て實と爲し」つつ、獨り對象世界の探求に邁進し續けたのである。

それではこの惠施の天地・萬物に對する探求は、一體如何なる方法によつて實施されたのであろうか。「萬物を散じて厭かず」の「散」は、福永光司氏の指摘される如く、『莊子』則陽篇に「丘里之言」の定義として見える「異を合して以て同と爲し、同を散じて以て異と爲す」の「散」と同義であつて、これはまさしく「歷物」中の「小同異」に該當する判断形式を指すと思われる。とすれば、上記の惠施の對象世界に對する積極的探求も、ある程度の現實觀察を基礎に、同類と異類とを分かちより嚴密な判断基準を次々に立てては、萬物を同類から異類へと際限なく分類して行くという、それなりに一定した方法を自覺的に驅使して行われたと考えることができる。

ところでこうした世界に對する再認識の事業は、當然のことながら、そもそも至大と至小の概念操作を驅使し、「歷物」によつて世界を白紙の状態に引き戻した張本人である、他ならぬ惠施自身の個人的才能を待つて初めて實現される。彼は新たな世界構造を企畫する立案者であり、世界の再編成によつて惠施個人の才能は決定的な意義を持つのである。即ち、既成の判断様式による差等の桎梏から一旦解放された萬物は、惠施の卓越した才能と、飽くことのない萬物に對する追求とが生み出す新構想によつて、各々その特性・分限に應じて新たに安寧の居所を與えられ、そこに「汎愛萬物、天地一體」なる世界が

出現する手筈になつていたと言ふ次第である。かくして彼は、自己の賢智・能辯・博識の限りを盡くして世界全體を究明し、その結果獲得した世界に對する独自の解釋を驅使して他者を啓蒙せんと試みる。彼は「惠施の口談、自ら以て最も賢れりと爲し」て、「日に其の知を以て人と之れ辯ず」るのである。

舊惠施篇の作者はこうした惠施の賢智主義に對して、「天地の道由り惠施の能を觀れば、其れ猶お一蚊一虻の勞する者のごとし。其の物に於てするは何ぞ庸いん」「惜しいかな、惠施の才、駘蕩して得ず」と、世界全體を己れの個人的能力を恃んで宰領せんとする惠施の立場に鋭く批判を浴びせかける。たとえ惠施の才能が如何程優れたものであつたとしても、その個人的賢智で以て萬物をことごとく究明し盡くし、世界全體を勝手に解釋し直せると考えるのは、甚だしい思い上りに過ぎない、と言ふのである。

しかしながら、ただひたすらに「雄を存する」惠施にとつては、世界は飽くまでも自己の理念を實現すべき對象であり、自己の才能を發揮すべき場であつた。「天地は其れ壯なるかな」とは、天地自身が壯んであることもさりながら、實は何よりも、己れの才能を振るべき晴れの舞臺に臨まんとする惠施自身にとつて壯であつた、と言ふべきであらう。「歷物」が第一・第五・第十の基本命題に於ては、「至小」「萬物畢異」「汎愛萬物」と明瞭に個物の差異性を強調して置きながら、他の七箇の命題に於ては「萬物畢同」の側にほとんどの重點を置いていたことも、先ず常識的判断の累積を御破算にした上で、その「歷物」を踏み臺にして世界に跳躍せんとする、惠施の意圖の現われと見なすことができる。

以上、舊惠施篇が傳える「歷物十事」を中心に、惠施の思想の復元

を試みて來た。次に節を改め、『戰國策』や『韓非子』『呂氏春秋』等が記す魏の宰相としての惠施の活動を通して、「歷物」に示された世界觀と現實政治世界との關連について述べることにしたい。

## 二

紀元前三四三年、數年に互つて趙都邯鄲を攻圍中の魏軍は、馬陵に於て將軍田忌の率いる齊の援軍と戦うが、敵の軍師孫臏の詭計に陥り大敗を喫する。惠施はこの敗戦の直後初めて魏にその姿を現わす。太子申を殺され、十萬の軍を覆えされた魏の惠王は怒りに燃え、「夫れ齊は寡人の讐なり。之を怨むこと死に至るまで忘れじ。國は小なりと雖も、吾れ常に悉く兵を起して之を攻めんと欲す」(『戰國策』魏策)と、齊に對する復讐を叫ぶ。これに對して惠施はその無謀を諫め、「王若し齊に報いんと欲せば、則ち因りて服を變じ節を折りて、齊に朝するに如かず。楚王必ず怒らん。王、人を遊ばしめて其の闘いを合せば、則ち楚は必ず齊を伐たん。休楚を以て罷齊を伐たば、則ち必ず楚の禽とならん。是れ王、楚を以て齊を毀るなり」(同)と、外交的策謀を用いて齊を破るべきことを進言する。惠王がこの建策を實施するや、果たして「楚王怒り、自ら將として齊を伐つ。趙之に應じ、大いに齊を徐州に敗る」(同)との成功を収める。

惠施はこうした功績によつて惠王の重用を受け、惠王は惠施を宰相に任じて仲父と尊稱し、遂には「上世の國を有つ者は、必ず賢者なり。今、寡人實に先生に若かず。願わくは國を傳うることを得ん」(『呂氏春秋』審應賢不屈篇)と、王位を譲ろうとするまでに到る。かくして彼は、魏を舞臺として政治世界に參與することとなつたのである。

それでは、惠施が積極的に政治世界に參與しようとした動機は何であつたろうか。『說苑』雜言篇には、次のような逸話が記されている。「梁相死す。惠子梁に之かんと欲す。河を渡らんとして遽て水中に墮つ。船人之を救う。船人曰く、子何くに之かんと欲して遽てしやと。曰く、梁に相無し。吾れは往きて之に相たらんと欲すと。船人曰く、子船楫の間に居りて困しむ。我れ無ければ則ち子は死せり。子何ぞ能く梁に相たらんやと。惠子曰く、子艘楫の間に居れば、則ち吾れは子に如かず。國家を安んじ社稷を全うするに至りては、子の我れに比するや、蒙蒙として未だ視ざるの狗の如きのみ」と

人には才能・特性に應じて各々長ずる所があるが、自己の才能は「安國家、全社稷」との分野でこそ初めてその眞價を發揮するのだと、惠施は自らの役割を統治者として設定している。即ちここでは、「安國家、全社稷」なる理念と、それを可能にする自己の能力に對する自負心とが、惠施が政治世界を指向する動機として述べられている譯である。この「安國家、全社稷」なる表現は、一國家の經營が彼の目標であるかのような印象を與えるが、しかしそれは船頭の「子何ぞ能く梁に相たらんや」との批判に對する反論中の言葉であり、またその國家が必ずしも特定の國である必要がないことを考慮すれば、彼の統治者としての自負心は本來一國家の枠に限定されたものではないと考えられる。この點は、次に掲げる惠施と白圭との問答を参照することによつて、もう少し明瞭になつてくる。

惠施が新參の身にもかかわらず、魏に於ては先輩である白圭に向つて強辯を張つた際、白圭は嫁いだばかりの新婦を例に擧げつつ、「今、惠子の我れに遇うこと尙お新たり。其の我れに説くこと大いに甚し

き者有り」(『呂氏春秋』審應覽不屈篇)と、その無遠慮さを批判する。ところが惠施は、それに對して次の如く應酬するのである。

「然らず。詩に曰く、愷悌の君子は民の父母と。愷とは大なり。悌とは長なり。君子の徳長にして且つ大なる者は、民の父母爲り。父母の子を教うるや、豈に久しきを待たんや。何事ぞ我れを新婦に比するや。詩、豈に愷悌の新婦と曰わんや」(同)

惠施が自らの使命を「民之父母」、即ち指導者と規定し、またその根據を「君子之徳長且大者」と自己の優れた才能に求めている點は前の場合と同じであるが、「民之父母」との表現は、彼の統治者としての役割が、必ずしも一國內に止まらない普遍性を持つものとして意識されていたことを感じさせる。

こうした惠施の意識を最も顯著に表明するものとして、更に次の資料を紹介して置きたい。

「匡章、恵子に魏王の前に於て謂いて曰く、蝗螟は農夫得れば而ち之を殺す。奚の故ぞ。其の稼を害するが爲なり。今、公の行くや、多き者は數百乘・歩者數百人、少き者は數十乘・歩者數十人なり。此れ耕すこと無くして食う者、其の稼を害するや亦た甚しと。恵子曰く、施は辭を以て公と相應じ難しと。恵王曰く、然りと雖も請う其の志を言えと。恵子曰く、今の城く者は、或る者は大築を城上に操り、或いは畚を負いて城下に赴き、或いは表撥を操りて以て善く踰望す。施の若き者は、其の表撥を操る者なり。工女をして化して糸爲ら使めば、糸を治むること能わず。大匠をして化して木爲ら使めば、木を治むること能わず。聖人をして化して農夫爲ら使めば、農夫を治むること能わず。施は而ち農夫を治むる者なり。公何事ぞ施を臘螟に比さんやと」(『呂氏春秋』審應覽不屈篇)

これによれば惠施は、個人は各々自己の能力に應じて役割を分擔し世界全體を構成すべきである、と規定するのであるが、その上で彼は政治世界に於ける自己の立場を、「施の若き者は、其の表撥を操る者なり」「施は而ち農夫を治むる者なり」と表明して憚らない。即ち惠施こそが、觀測機器を手に築城を指揮・監督する者の如く、世界全體の秩序を企畫する者であり、聖人にも比すべき役割を擔う指導者である、と云うのである。

以上の例を總合して考えると、惠施にはその具體的な構造は不明であるが何らかの理想とする世界像があり、彼はその在るべき世界像を實現すべく己れの才能を恃んで政治世界に登場した、と見なすことができる。『呂氏春秋』審應覽不屈篇が、惠施は「之(天下)を治むるを以て名と爲す」と述べていることも、やはりこうした見方を裏付けるものである。

惠施はこうした立場から魏の宰相として國內に各種の政策を試みるのであるが、注目されるのは、惠施の政策に對し、非現實的であると批判が常に現實政治家の側から投げかけられている點である。

「恵子、魏の恵王の爲に法を爲る。法を爲ること已に成り、以て諸良人に示す。良人皆之を善しとす。之を恵王に獻ず。恵王之を善しとし、以て翟翦に示す。翟翦曰く、善しと。恵王曰く、行う可きかと。翟翦曰く、不可なりと。恵王曰く、善にして行う可からざるは何の故ぞと。翟翦對えて曰く、今、大木を擧ぐる者は、前興譁と呼びて、後亦た之に應ず。此れ其の大木を擧ぐる者に於て善し。豈に鄭・衛の音無からんや。然れども此の其の宜しきに若かざるなり。夫れ國も亦た木の大なる者なりと」(『呂氏春秋』審應覽淫辭篇)

國法を立案するとの行爲は、惠施が國家の全體像に對して獨自の見解



を保有していたことを示している。恵王や良人がことごとくそれに賛同したことから推して、この時作製された國法はそれなりに整った體裁を備えていたと考えられる。これに對して翟翳は、確かに善であるとい應の評價を下しつつも、國家の運営はなりふり構わず常に現實的効用を最優先に進められるべきで、見かけだけのきれいな事では濟まされないと批判を加える。それでは、ここで「鄭衛之音」に喩えられている惠施の法の非實用性は、一體何に由來しているのであろうか。前述の如く惠施が政治活動に乗り出した動機は、「國家を安んじ、社稷を全う」せんとする自負心であり、更には「農夫を治むる者」「表擽を操りて以て善く眺望する」者として、聖人の如く世界全體の在り方を指導せんとする理想にあった。故に國法の作製も、當然そうした理念の具體的表現として行われたと見なすべきであらう。そうした彼の内部の理想主義的部分が、現實主義者の翟翳から「善にして行う可からざる」ものとして排斥される要因を成していたと思われる。

類似的例は他にも見出すことができる。翟翳と同じく魏の現實政治家である白圭は、「市丘の鼎は、以て雞を烹るに、多く之に泊すれば、淡くして食う可からず。少しく之に泊すれば、焦げて熟せず。然らば之を視るに螭焉として美なれども、用う可き所無し。恵子の言は、此に似たる有り」(『呂氏春秋』審應覽應言篇)と、恵王の面前で惠施の理想倒れを批難する。これに對して惠施は、「然らず。三軍をして饑えて鼎旁に居らしめ、適たま之が甑を爲さば、此の鼎よりも宜しきは莫し」(同)と、己れの言がたとえ小事には役立たぬとしても、三軍の兵を飢餓から救うが如き大事には非常な効用を發揮する筈だと、自己の言の背後に遠大な理想が存在することを示唆して反駁する。この場合もやはり惠施の政策に對しては、「螭焉として美なれども、用う可き

所無し」と、その現實と遊離した理想主義的傾向が批判の的となつていたのである。

以上のように惠施の理想主義的政治には、常に「大術之愚」(『呂氏春秋』審應覽不屈篇)との評價が付きまとうのであるが、こうした惠施の理想主義の根底には、ある一定の共通性を見出すことができる。齊王を盟主と仰いで魏の保全を計ろうとする惠施の外交方針に對して匡章が批判を加えた際、惠施は「今、此に人有り。必ず其の愛子の頭を撃たんと欲せば、石、以て之に代う可し」「子の頭は重しとする所なり。石は輕しとする所なり。其の輕しとする所を撃ちて、以て其の重しとする所を免れしめば、豈に可ならずや」(『呂氏春秋』開春論愛類篇)との比喩を用いて反論する。惠施の眞意は、「今、以て齊王を王として、黔首の命を壽にし、民の死を免れしむ可くんば、是れ石を以て愛子の頭に代うるなり。何爲れぞ爲さざらん」(同)とする點にある。即ち、民を戦禍より救済することこそ政治の本務であり、齊王を盟主に立てる屈辱もそのための便宜的手段に過ぎない、と言っているのである。

こうした事例は他にも擧げることができる。魏の恵王が死去し、太子が大雪を押しして葬儀を強行しようとした時、群臣は「雪甚だしきこと此の若し。葬を行わば、民は必ず甚だ之を疾まん。官費又た恐らくは給せじ。請う、期を弛めて日を更めん」(『呂氏春秋』開春論)と諫言する。しかし太子は、「人の子爲る者、民の勞と官の費用とを以ての故に、先王の葬を行わざるは不義なり。子復た言う勿れ」(同)と聞き容れようとしなない。もはや太子を諫め得るのは惠施唯一人のみであると懇願されると、彼は文王の故事を引きつつ、「願わくは太子日を易えよ。先王必ず少しく留まりて、社稷を撫し、黔首を安んぜんと欲するなり」(同)と説得する。ここでもやはり惠施の振う辯舌の背後に、

「黔首を安んぜんと欲する」理念の存在が認められる。

馬陵の敗戦處理の際、惠施の廻らした謀略が、惠王の一時の怨怒によつて引き起こされる攻戦の惨害から魏の士民を救つた如く、彼の政治活動の背後には、常に「黔首の命を壽にし、民の死を免れしめん」とする理念が働いていることに注目しなければならぬ。即ち惠施の理想主義の實體とは、上述の如き愛民の理念をその基盤とするものであったと言える。たとえ白圭に「市丘之鼎」の如く「美なれども用う可き所無き」ものと揶揄されようとも、あるいは翟翦から「善にして行う可からず」と譏られようとも、惠施には我こそが「民之父母」として「愛子」たる萬民に安寧をもたらすのだとの強烈な自負の念があり、その故に彼は「三軍をして饑えて鼎旁に居らしめ、適たま之が甑を爲さば、此の鼎よりも宜しきは莫し」と、非實用的であるとの周囲の批難の聲に昂然と胸を張るのである。

以上魏に於ける惠施の政治活動の特色を觀てきた譯であるが、それはこうした彼の政治行動と先に検討を加えた「歷物」の思想とは、一體如何なる關連を持つのであろうか。

先ず魏に於ける惠施の政治活動が彼の思想活動と密接な關係にあつたことは、惠施と莊周との間で交された有用・無用の論争から窺うことができる。惠施は思想が單に思想として語られるに止まることなく、更に現實の人間社會に對しても有効性を伴つて作用すべきであるとの立場から、莊周に對してその思想が持つ非實用的性格に批判を加える。

「惠子、莊子に謂いて曰く、魏王、我れに大瓠の種を胎れり。(中略) 嗚然として大ならざるには非ざれども、吾れ其の無用なるが爲に之を捨れりと」(『莊子』逍遙遊篇)

「惠子、莊子に謂いて曰く、吾れに大樹有り、人之を樗と謂う。(中略) 今、子の言は大なるも無用、衆の同しく去りし所なり」と(同)

「惠子、莊子に謂いて曰く、子の言は無用なり」と(『莊子』外物篇)

莊周は政治世界に價値を認めることを拒絶し、逆に魏の宰相という政治的地位に執着する惠施の姿勢に對して、腐鼠を有難がる者と激しい反發を示す(『莊子』秋水篇)のであるが、まさしくこのような莊周の立場こそ、惠施が莊周の思想を無用の虚言として否定する理由であつたと考えられる。こうした惠施の莊周に對する批判は、裏を返せば、惠施に於ては自己の思想活動が對社會的有効性を保持するものとして、兩者の結び付きが強く意識されていたことを物語る。この點に關しては、惠施が辯説の果たすべき役割について、「夫れ説なる者は、固より其の知る所を以て、其の知らざる所を諭し、人をして之を知ら使むるなり」(『說苑』善説篇)と定義を行つていふことも、その傍證とならう。この定義には、辯説に對社會的有効性を求めようとする彼の立場が表明されているからである。世界の森羅萬象について飽くことなく辯じ立て、他者からは辯者と評される彼の活動も、惠施の内部に於ては、單に「好んで怪説を治め、琦辭を玩ぶ」(『荀子』非十二子篇)に止まらない社會的活動として意識されていたことを示している。以上の點から考えると、舊惠施篇が傳える惠施の辯者としての思想活動と、魏に於ける彼の政治活動との間には、密接な關係が保たれていたことが推測される。

以上の如く思想と政治との結合を求めものが惠施の基本的立場であつたとして、それでは次に「歷物」の思想と惠施の政治活動とは、具體的には如何なる關連を持つのであろうか。

『呂氏春秋』開春論愛類篇には、匡章が惠施の信奉する思想と彼の

外交政策との矛盾を批難する際に、「公の學は尊を去る」と指摘したことが見えてくる。この場合、「公之學」との表現は、「去尊」が特定の國を盟主に立てないと言った類の惠施の外交方針を意味するのではなくして、より廣範な惠施の思想的特色を指す語であることを明示している。この惠施が常々標榜していた「去尊」の學とは、まさしく「歷物」中に最も重要な地位を占めていた、あの「萬物畢同」の理論を指すに他ならないであろう。前述の如く「萬物畢同」は、至大を基準に据えることによって、既成の判断が個物相互間に付與してきたあらゆる差等を排除しようとする論理だったからである。注目すべきは、舊惠施篇に於ては辯者としての惠施像とのみ結合した形で紹介されていた「萬物畢同」が、もっぱら政治家としての惠施像だけを描く『呂氏春秋』中に於ても、やはり「去尊」の學として登場してきている點である。これは「萬物畢同」が單に惠施の辯者と稱される活動に限って重要な位置を占めるだけではなく、魏の宰相としての彼の政治活動に関しても重大な役割を果たすものであったことを示唆している。

この點については、以下更に論を進めてみよう。「歷物」に於ては、「萬物畢同」は既成の固定した判断を打ち碎き、天地・萬物を一切の判断や差等が付與されない白紙の状態に還元する作用を果たすものであった。彼はこの「歷物」の理論を振りかざし、既成の判断の脆弱性を衝いて、「辯者を晒した」のであるが、この段階に於ては、萬人は頼るべき既成の判断基準を喪失して、皆目是非不明の世界に放り出されることになる。その時獨り「萬物を散じて」人々に新たな判断を教え諭すのが、「自ら以て最も賢れりと爲す」他ならぬ惠施であった。この點については、政治世界に於ても、惠施が辯説の役割を「其の知

らざる所を諭し、人をして之を知ら使むる」所にあると規定し、「農夫を治むる者」「愷悌の君子」「民の父母」として、やはり常に他者を教え諭す存在であったことは、既に述べた如くである。即ち賢智主義の立場に關して、政治家としての惠施像は、辯者としての惠施像と全く變る所がないのである。

それでは現實政治の領域に於ても依然として保持されていた、惠施のこの自己の賢智に對する絶對の自信は、一體何に基くものであったろうか。それは辯者としての場合と同じく、外界の事物に對する執拗な探求が生み出す、豊富な判断の蓄積を基盤とするものであったと思われる。『韓非子』中にはそうした事情を傳える記載がいくつか存在している。

「慧(惠)子曰く、狂者東に走り、逐う者も亦た東に走る。其の東に走るは則ち同じ。東に走る所以の爲は則ち異なる。故に曰く、事を同じうするの人は、審かに察せざる可からざるなり」と(説林上篇)

東に走るといふ行爲を基準に判断すれば兩者は「同」じであるが、何故東に走るといふ動機を基準に判断すれば兩者は「異」なる、と指摘するこの惠施の判断様式は、まさしく「歷物」中の「小同異」に相當する。「歷物」に於ては定義が爲されたのみで、個々の命題には全く登場することのなかった「小同異」が、法家の文獻中に引用されて初めてその姿を現わして來るのである。以下に擧げる例は表現上これ程明確に「小同異」を表に出してはいないが、やはり同様の判断形式に基くものと思われるので、参考までに紹介して置くことにする。

「惠子曰く、猿を柙中に置かば、則ち豚と同じ。故に勢の便ならざるは、能を違くする所以に非ざるなり」(説林下篇)

猿と豚とは形態や能力を異にするが、しかし猿を檻の中に閉じ込めてその能力を束縛してしまえば、敏捷な行動が取れない點で兩者は同じであると言える。

「惠子曰く、羿<sup>イ</sup>を執り扞<sup>イ</sup>を持し、弓を操りて機を關せば、越人も争いて爲に的を持たん。弱子<sup>イ</sup>弓を扞かば、慈母も室に入りて戸を閉じんと。故に曰く、必ず可くんば則ち越人も羿を疑わず、必ず可からずんば則ち慈母も弱子を逃ると」(説林下篇)

弓を引いて矢を放つという動作に關しては羿も幼兒も同じであるが、しかしそれに對應する人々の行動は大きく異なる。それは兩者が命中精度を全く異にするからである。以上のように『韓非子』説林篇の作者は、惠施の「小同異」形式による判斷例を引いてきて、その各々に必治の勢等と結び付けた解説を加え、法家思想を説く上での援用とされている譯である。こうした法家による受容のされ方は、とりもなおさず「小同異」を驅使して蓄積される惠施の判斷が、現實の政治領域に於ても一定程度の有効性を發揮するものであったことを裏書きしている。

以上のことから、惠施は政治世界に於ても「萬物畢同」を基軸とする「去尊」の學によつて既成の判斷を動搖させ、人々を判斷不可能な状態に追い込んだ後、それに代るべき新たな判斷を自己の賢智の下に「小同異」の様式で形成・集積して行つたと考えられる。こうした操作を行うことによつて、惠施の才能は政治世界に於ても活躍の場を切り拓くことができたのであり、辯者に對したと同様、魏の宰相としても常に他者を教え諭す立場を確保することが可能だったのである。

續いて「歷物」の結論である「汜愛萬物、天地一體」なる理念と、惠施の政治活動との關連について述べてみたい。「汜く萬物を愛す」と

言われる場合、その主語は當然惠施であらう。そして「歷物」を中心に考えた場合、「汜く萬物を愛す」とは、萬物を一旦既成の差等から解放し各々の獨自性を認めた上で、更に個々の特性・分限に應じて一體なる天地の中に安寧の居所を保障してやることであつた。一方、魏の宰相としての惠施の政策の根底にあるものが、愛民の理念であつたことは既に論じた。そしてこの場合の愛民も、築城の比喻に示された如く、個々の能力・特性に應じて全體の中に一定の役割を占めさせた上で、即ち或る者は「農夫」として、或る者は「工女」として、或る者は「大匠」として、各々生活の場を獲得させた上で、「黔首の命を壽にし、民の死を免れしめ」て「黔首を安んぜん<sup>イ</sup>と欲する」ものであつた。先に「歷物」の體系によつて「天下を大觀すと爲し」た辯者としての惠施と、聖人の如く「表撥を操りて以て善く瞻望する」者であつた政治家としての惠施とは、そのように天下全體の在り方を宰領せんとする姿勢に於て強い共通性を示すのみならず、またその最終的に目指す世界の在り方に於てもほぼ完全に重なり合う像を結ぶのである。故にこの二つの理念の間には、「汜愛萬物、天地一體」なる原則が現實の政治領域に適用される時、愛民の施策となつて現われる、との關係があつたと考えられる。

これまで「歷物」の思想と魏の宰相としての惠施の政治活動とが密接な關係にあり、政治世界に參與することが彼が思想活動を展開する上で不可欠の要素であつたことを論述して來た。このように自己の思想を現實政治の領域に於ても具現せんとする惠施にとつては、魏の宰相という地位はそのため彼が獲得した貴重な足場となる。『呂氏春秋』審應覽不屈篇が、「天下を賊<sup>イ</sup>を以て實と爲し、之を治むるを以て名と爲す」惠施の思想は「幸いにして獨り魏に聽かれ」たと述べる

如く、魏は惠施を受け容れたほとんど唯一の國家だったからであり、また彼は「惠子曰く、猿を柙中に置かば則ち豚と同じ」と、能力を發揮するためには然るべき勢位が必要なことを熟知していたからである。故に魏と魏に於ける自己の地位とを保全することは、惠施にとつて極めて重大な意義を帯びてくる。

そこで、齊と同盟して秦と對抗せんとする惠施の外交政策の目標は、常に魏の保全の一點に集中する。「惠施、齊・魏の交わりを爲し、太子鳴をして齊に質爲ら令む」(『戰國策』魏策)と、惠施は外交の基本をほぼ一貫して齊との同盟關係に置こうとする。勿論、以前わざと齊に臣従して馬陵の敗戦の報復を遂げたことや、「今、以て齊王を王として、黔首の命を壽にし、民の死を免れしむ可くんば、是れ石を以て愛子の頭に代うるなり。何爲れぞ爲さざらん」等の發言からも明白な如く、それは外交上の利害の打算に基くもので、惠施が心底から齊に好意的であつたことを意味するものではない。惠施の狙いは次の資料に明瞭に示されている。

「張儀、魏を以て秦・韓に合して、齊・楚を攻めんと欲す。惠施、魏を以て齊・楚に合して、以て兵を案ぜんと欲す」(『戰國策』魏策)もし張儀の策に乗って秦・韓と同盟すれば、魏は秦の東方攻略の先鋒として常に戰場に驅り立てられ、勝敗の如何にかかわらず疲弊・衰亡の破局に陥ることとなる。これは魏を據點として活動する惠施にとつては、是非とも回避しなければならない事態である。そこで彼は逆に齊・楚と同盟することにより、強大な秦と東方諸國との間に勢力の均衡を生み出し、その膠着状況の中で魏に平和をもたらそうとするのである。故にこの「魏を以て齊・楚に合して、以て兵を案ぜんと欲する」惠施の外交政策は、彼にとって、平和の維持により愛民の理念を實現

し、同時に魏の保全により自己の思想を實現すべき場を確保する、との二重の意義を含むものであつた。張儀の連衡策と終始對決し續けた惠施の外交政策にも、彼の思想的立場が色濃く反映していたのである。

このように観てくると、舊惠施篇が伝える惠施の辯者としての思想活動と、魏の宰相としての彼の政治活動とが、實は密接な連繫の下に展開されていたことが諒解される。惠施が魏に於て取つた一連の政治行動も、結局は自己の世界觀を現實の政治領域に對しても適用せんとする、彼の思想活動の一環だったのである。

### 結 語

「歷物」の思想は、既成の判断を全て打ち碎き、世界を一度白紙の状態に引き戻そうとするものであつた。しかしながら、その世界はいつまでも無秩序のままに放置されて良いのでは決してない。彼の辯者としての活動が、「先王に法らず、禮儀を是とせず」(『荀子』非十二子篇)と一見甚だ奇矯な印象を與えるにもかかわらず、意外とその裏には「文王之義」とか『詩經』の「愷悌君子」等といった傳統的價值觀が、これまた儒・墨と共通する個人的賢智を重視する立場と結び付いて、常に顔をのぞかせていた點に注目する必要がある。惠施の理想とする世界に於ても秩序はやはり必要であり、その新たな秩序を立案・企畫する者こそ、他ならぬ「聖人」惠施だったのである。即ち「去尊」の學により従前の世界秩序を崩壊させた後は、世界は惠施の豊かな才能を縦横に揮うべき舞臺であり、自己の理念を押し通す場となる筈であつた。しかも、「歷物」の理論が用意した白紙の世界に彼が描く未來の構圖の中に、自らは「農夫を治むる者」として最も輝かしい

地位を占める筈でもあった。惠施は萬物を愛し民を愛する理念を高く掲げたが、それは飽くまでも彼の偉大な賢智の指導の下に實現されるべきものだったのである。

惠施の思想的特色は、物を超えた至大・至小の概念・名辭を操ることによって、逆に物の世界を再編成しようとして試みた點にある。彼は名辭を武器に、世界に自己の意志を貫徹させるべく闘いを挑んだのである。これこそ惠施が後世名家と呼ばれるにふさわしい理由でもあった譯であるが、こうした惠施の立場に對し、荀況は「惠子は辭に蔽われて實を知らず」(『荀子』解蔽篇)と批難を浴びせる。この批判は、ある意味で惠施の思想の本質を衝いていると言える。如何に巧妙に名辭を操作し、世界に對する解釋を變えてみても、だからと言って世界の實相までが變化する譯ではないからである。

にもかかわらず、惠施は單なる觀念論者に止まりはしなかつた。彼は自ら進んで戰國の險しい政治世界の渦中に身を置き、曲りなりにも魏の宰相として十數年に亙つて手腕を振り、時には成果を収めることもできたのである。それは、萬物に對する執拗な探求が事物に對する精緻な判断の蓄積をもたらし、それが現實に對處する上で一定の有効性を發揮したからに他ならない。彼が巧みに比喻を操つて他者を論破する術に長じていた(『説苑』善説篇)と云われるのも、この事物に對する博識がそれを可能にしていたのである。即ち「萬物を散じて厭かざる」惠施の思索が、彼を陋屋の中に世界を論ずる單なる空想家に陥ることから免れさせていたのであった。

しかしながら、「歷物」の思想により世界に挑戦しようとした惠施の闘いも、最終的に彼に勝利をもたらさしなかつた。『呂氏春秋』審應覽不屈篇の作者が、惠施を「察士以て道を得たりと爲すは、則ち未

だしなり」と評する如く、彼の事業にもやがて挫折が訪れる。紀元前三二二年、「張儀、秦を以て魏に相たり」(『戰國策』魏策)との狀況が生じ、「魏を以て秦・韓に合して、齊・楚を攻めんと欲する」(同)張儀の連衡策が魏の政權内で優勢を占めるに到る。獨り「魏を以て齊・楚に合して、以て兵を案ぜん」(同)ことを主張した惠施は孤立し、「張儀、惠子を魏より逐う。惠子楚に之く」(『戰國策』楚策)と、彼は政敵張儀の前に敗れ去ることとなつた。退去に際して惠施は、「小事なるも、可と謂う者と不可と謂う者とは、正に半ばす。況んや大事をや。魏を以て秦・韓に合して、齊・楚を攻むるは、大事なり。而るに王の群臣皆以て可と爲す。知らず、是れ其の可なること、是の如く其れ明らかなるか。而して群臣の智術や、是の如く其れ同じきか。是れ其の可なること、未だ是の如く其れ明らかならず。而して群臣の智術や、又た皆同じきには非ず。是れ其の半ば塞がること有るなり。所謂劫主は其の半ばを失う者なり」(『戰國策』魏策)と、惠王を皮肉つてゐる。かくして言外に、是非不明の事態に於ける己れの智術に最後まで搖ぎない自信を表明しつつも、結局彼は思想活動の唯一の足場である魏を立ち去らざるを得なかつたのである。秦の威勢を恐れる馮郝の策謀によつて、亡命先の楚からも厄介者扱いをされた學問體よく生國の宋に送還された(『戰國策』楚策)惠施は、三年後張儀の失脚と共に再び魏に復歸する。しかしこうした絶望を知らぬ執念にもかかわらず、二度と惠施が宰相の地位を回復することはなく、魏を足懸りに自己の理念の實現を圖らんとする彼の意欲は、もはや空しく世界に呑み込まれて行く。後に残されたのは、次の如き慘澹たる惡評のみであった。

「惠子の魏を治め本を爲すや、其の治治まらず。惠王の時に當り

て、五十戦して二十敗し、殺さるる所の者は、勝つて數う可からず。(中略) 大術の愚は天下の笑いと爲り、其の諱を擧ぐるを得たり。(中略) 名實散出し、土地四に削られ、魏國これ從り衰えたり。仲父は大名なり、讓國は大實なり。説以て聽かれず信ぜられず、聽かれて此の若ければ、工と謂う可からず。工ならずして治むるは、天下を賊うこと焉よりも大なるは莫し。幸いにして獨り魏に聽かる。天下を賊うを以て實と爲し、之を治むるを以て名と爲す。匡章の非とせしも、亦た可ならずや」(呂氏春秋 審應覽不屈篇)

世界は遂に惠施の意志を受け容れなかつたのである。

注(1) 武内義雄『老子と莊子』第八章。

(2) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』第四章、赤塚忠「天下篇所載の辯について」(中哲文學會報・第一號)。

(3) この關係について高田淳氏は、「名辯の思想(II)―惠施の思想」(東洋學報・第四十五卷)に於て、「大同異の見方は莊子の齊同觀と相通するもので、小同異という惠施の常識の見方をその中に位置付けたということができよう。恰も大的一の世界に小一の世界を充當させたように。そして小同異の見方と大同異の見方には優劣はなく同等に扱われているのも、大一小一との關係と同様である」と述べる。

(4) 高田氏前掲論文では、「惠施の大一概念はかれ自身の思想内容において獨自なものを確保するものではなかつたといわねばならない。つまり、大一是現實の世界をそのまま容認するためのものではない」とする。しかしながら、大一是既存の世界を一度打破する方向に機能するものであり、また後述する如く、大一概念の驅使によって初めて惠施は獨自の思想的立場を確保し得たと考えられる。

(5) 高田氏前掲論文では、「歷物」の思想が内包する、萬物の相對的關係を相對的なもののままに受容する態度を、そのまま惠施の常識的見方を意味するものと理解されているように見受けられる。しかしながら惠施は現實を無批判に受容したのではない。惠施の眼前にあった所與の現實

とは、萬物の相對的關係が相對的なものままに容認されている世界ではなく、既に相對的の差等が固定化され絶對化された世界であつた。惠施が原存在のままの萬物と對峙し得るためには、彼が現實世界に反常識的な「歷物」の理論を介入させる段階を経過している點に注目しなければならぬ。

(6) 福永光司『莊子 外篇・雜篇』(中國古典選)。

(7) 以下『戰國策』の引用は吳師道『補正戰國策注』によるが、刻川姚氏本により若干文字を改めた箇所がある。

(8) 原文では、「其害稼亦甚矣」以下は「惠子曰、惠子施也、難以辭與公相應、雖然、請言其志」とあるが、錯誤があると思われ、文意によって改めた。

(9) 原文は二箇所とも「諸民人」、龔璣の説により「良人」に改めた。「淮南子」道應訓では「諸先生」となっている。

(10) この記事は、ほとんど同じ表現で『戰國策』魏策にも見えている。原文は「往者」、陳奇猷『韓非子集釋』により「狂者」に改めた。

(11) これは上引の「丘里之言」の中、「異を合して以て同と爲す」の部分に相當する例であるかも知れない。「萬物を散す」との表現からは、同類から異類への分類方向が強く感ぜられるが、「小同異」中には、異類を同類へと統合して行く方向も當然含まれていたと考えられる。

(12) 後に結語の部分でも觸れるが、惠施が連衡策の是非を廻る張儀との對決に敗れた際の發言に、こうした傾向が顯著に現われている。

(13) 『戰國策』趙策には、「楚魏憎之、令淖滑惠施之趙、請伐齊而存燕」とあって、紀元前三一六年、齊が燕王噲を攻めて燕の全城を占領した際にも、惠施が魏の使者として趙・楚と共に再び齊を伐たんとしたことが見える。惠施が秦を牽制するため齊と同盟せんとするもの、勿論齊が魏を脅す程に限度を超えて強大化しないことを前提にしたものである。

(14) 『韓非子』内儲說上篇では、「夫(攻)齊荆之事也誠利、一國盡以爲利、是何智者之衆也、攻齊荆之事誠不可利、一國盡以爲利、何愚者之衆也」と、「智術」の代りに「智者」と「愚者」の語が用いられているが、固定した判断に懐疑を提出しつつ賢智にこだわる惠施の姿勢を示している點では、やはり『戰國策』の場合と同様である。