

後漢末期の「談論」について

斯 波 六 郎

一 「談論」の内容

魏晉清談の先蹤ともいうべきものが、既に後漢末期の「談論」に於て認められることは、つとに故市村博士によつて指摘された所であるが（史学雑誌第三十号所載「清談源流考」）、しかしその「談論」の内容については、いま少し、くわしく考察してみる必要があると思う。といつても、それについて十分考察するに足るだけの資料は固より残っていないので、正確なことは到底論証し得ないから、不十分ながらも、せめてそのおおよその見当だけでもつけてみることにする。

一体、談論という語は、二人以上の人が相對して、ある中心問題について談じ合い、論じ合う、という意味であろうが、その談じ合い論じ合う中心問題の内容は何であつてもよいわけである。ところで、この語は、前漢以前のことを書いたものには殆んど見えず、後漢のことを書いたものに、しばしば出て来るようである。そしてその出かたは、後漢でも中期以前の人々の伝記には甚だ少くて、末期（後漢25—219約二百年間の内、大体に於て、147—219の約七十年間をいう）の人々の伝記に比較的多く、而も両者の「談論」の内容は、必ずしも同性質ではないようである。

今、晉の袁宏の後漢紀、宋の范曄の後漢書、及びその他の諸後漢書の殘文等の資料に就いて、「談論」の語をさがし出し、且つその語の内容を検するに、中期以前の人に関する用法としては下の如きものがある。

- (1) 井丹、字は大春……少くして業を大学に受け、五經に通じ、談論を善くす。故に京師これが語をなして曰く、五經紛綸たり井大春と。(范氏後漢書逸民伝)

井丹は後漢の光武帝の時の人。この「談論を善くし」は、伝記の前後の文から推して、五經の解釈に関する談論、もつとおおざっぱに言えば、学問を内容とする談論であつたかと思われる。

- (2) 新陽侯(陰就)は、剛強にして微しく理を失すと雖も、然れども方略有りて、地に拠つて談論すれば、一朝雙び無し。(袁氏後漢紀、孝章帝紀、建初二年馬太后詔)

陰就は談論を善くし、朝臣には及ぶものなし。然れども性剛愎にして衆誉を得ず。(范氏後漢書陰識伝)

陰就は明帝・章帝の時の人。この談論の内容は実際の政務に関することがらであつたかと思う。「方略有り」といわれ、又「一朝雙び無し」とか、「朝臣には及ぶものなし」とかいはれている所から、そう推測される。

後漢中期以前の人についての記事の中から「談論」の語を探し出した結果は、上の如くわずかに初期に属する者二人の記事にこれを見るに過ぎない。そしてその二人の談論の内容は、一は五經の解釈であろうと思われ、他は實際政務であろうと思われること、上で指摘した通りである。わずかにこの二人の例から、その当時の談論の概況を帰納することは不可能であるが、これによつて、少くとも、当時に於ては、談論ということがさまで行われもせず、従つてさして社会の関心をひかなかつたであろうということと、そのわずかに行われた談論の内容は、直ちに実用に供され得るものであつたろうということとは推測されよう。

末期の談論は、その内容に於て、上述の談論と、その趣きを異にしたものが多い。それら後期の談論の内容は凡そ二つにわけられ

る。その一は、ある標準に拠つて他を批評する批評的談論であり、その二は、ものごとについて懷疑し、その懷疑を合理的に解決しようとする探究的談論である。先ず前者から述べよう。

二 批評的談論

少し煩雑ではあるが、その内容が批評的談論であると思われる「談論」のおもなるものを列挙し、然る後、説明を加えることにする。それらは殆んど皆、党錮に関係のあつた人についての記事中に見出されることは特に注意すべきである。

- (1) 許慶は、嘗つて、「漢に統嗣無くして幸臣勢を専らにし、世俗衰薄して賢者放ち退けられる」ことを談論し、慨然として地に拠りて悲しみ哭せり。(太平御覽二五三、又四八七引謝承後漢書)
- (2) 郭太、字は林宗。……成臯の屈伯彦に就いて学び、三年にして業畢る。博く墳籍に通じ、談論を善くして音制美なり。(范氏後漢書郭太伝)
郭泰、身長八尺、儀貌魁岸、談論を善くして、声音鐘の如し。(袁氏後漢紀、靈帝紀上)
- (3) 賈彪、字は偉節。京師に遊び、郭林宗・李元礼等と談論の首たり。一言一行、天下以て準的となせり。党錮の事起るや、彪、同志に謂いて曰く、吾れ西行せずんば、大難は解けじと。即ち関に入り、乃ち方略を設く。天子これが為に大赦せり。(芸文類聚五一引袁山松後漢書)
- (4) 申屠蟠、字は子龍。……太尉の黄瓊辟(め)せども就かず。瓊の卒するに及びて、江夏に帰葬せしとき、四方の名豪の、帳下に会する者、六七千人ありて、互に談論せしが、蟠に及ぶ者あることなし。(范氏後漢書、申屠蟠伝)

- (5) 謝甄字は子微。……陳留の辺談と並びに談論を善くし、俱に盛名あり。共に林宗を候(と)ふ毎に、未だ嘗つて日を連ねて夜に達せずんばあらざりき。(范氏後漢書、郭太伝)

上に挙げた「談論」の内容を考えてみよう。(1)から(5)までの中で、その「談論」の内容をほぼ表わしておるのは(1)だけである。即ち「漢に統嗣無くして幸臣勢を専らにし、世俗衰薄して賢者放ち退けられる」ことは、許慶がその對手と談論した内容の輪廓を示したものであつて、われわれはこれに拠つて、その談が、桓帝の時、宦者が朝廷の実権を握り、その為^に賢者がかえつて追放された当時の社会状勢や、為政者に対する批判であつた、と推測するのである。

(2)の引用だけでは、その談論は何如なる内容であつたのか殆んど見当がつかない。ところが范氏後漢書の郭太伝には、(2)で引いた文章につづけて、「乃ち洛陽に遊び、始めて河南の尹の李膺を見る。膺大いに之を奇とし、遂に相友とし善し。是に於て名は京師に震ふ」とあるので、李膺が郭太を大いに奇としたのは、郭太の「談論を善くしたこと」がその主因であつたと推しはかれる。而して李膺も郭太も、後には人物批評や朝政批判によつて「談論の首」といわれた人であるから(次に詳述する)、(2)の「談論」も恐らく人物批評や朝政批判の類であつたろうと想像される。

(3)の袁山松の後漢書から引いた「賈彪……京師に遊び、郭林宗・李元礼等と談論の首たり」だけを見たのでは、その「談論」の内容は知る由もない。しかし范氏の後漢書の党錮伝序に、甘陵の南北部の二党が対立して互に誹謗し合つたことを述べ、その次に、「此れに因つて流言転た太学に入り、諸生三万余人ありて、郭林宗(太)・賈偉節(彪)その冠たり。並びに李膺・陳蕃・王暢と更も相褒重せり」とあり、又同じ序に、党錮事件のきつかけとなつた牢脩の上書のことについて「張成の弟子なる牢脩、因つて上書して『李膺

等、太学の遊士を養ひ、諸郡の生徒と交結し、更も相驅馳して共に部党をなし、朝廷を誹訕し、風俗を疑乱す』と誣告せり」といつておるから、それによつて、郭太・賈彪・李膺が、人物批評や朝政批判の首領だつたことが知られ、従つて、この党錮伝の序と、(3)の「談論の首」とを併せ考えれば、その「談論」の内容がおのずから見当づけられる。

(4)の「申屠蟠……互に相談論せしが、蟠に及ぶ者あることなし」とある「談論」の内容も、この文だけでは、全く手がかりが得られない。ところが、范氏後漢書の本伝では、(4)で引いた文につづけて、「ただ南郡の一書生のみが申屠蟠とたちうちしたが、別れぎわに蟠の手を握つて『君ほどの人物は、やがてお召しにあずかるに相違ないから、何れまた京都であわうよ』と挨拶した。蟠はむつとした顔をして、『君だけは話せる男だと思つたのに、意外にも立身榮達を念とする徒輩に過ぎなかつたのか』といい、ふりきつて去つてしまつた」という意味のことが書いてある。書生が、蟠に「やがてお召しにあずかるに相違ない」といつたのは、恐らく、談論によつて、その政治についての意見を知つたからであろう。してみるとその談論は、当時の政治批判であつたと想像される。

この想像に裏書きをしてくれそうな記事が、袁宏の後漢紀（桓帝紀下）にある。それは(4)と同じく、黄瓊の葬式の時のことについてのものであつて、その大意は次の如くである。「黄瓊を葬る時、徐穉はひそかに弔問したのであるが、そこに集つていた天下の名士たちは、あとで徐穉の来ていたことに気づき、言語に長ぜる茅季偉なる者をして、そのあとを追いかけてさせた。茅季偉は追いついて、国事についての意見を求めたのであるが、徐穉は答えなかつた。」この、わざわざ言語に長ぜる男を選んで、徐穉に国事についての意見を求めさせたのは、徐穉の出かた次第によつては、それについて談

論させるつもりであつたかと思われ、そのことはおのずから、その時會葬せる天下の名士たちの間の空気を反映しておると判断される。ところで、その国事というのは、何か具体的のことを指しているのか、それとも一般的意味であるのか、そこに解釈上の問題はあられるけれども、その何れにしても、おおざっぱに言つて、当時の政治のやり方や、為政者等の人物についての批評であり、批判であつたと見てよいであろう。してみれば(4)の「互に相談論」したという、その内容も亦大体、そういう類のことであつたと見られる。

(5)の「謝甄……並びに談論を善くし……」については、范氏後漢書では、この文につづけて、「郭林宗、門人に謂ひて曰く『二子(謝甄・辺讓)は、英才余りあれども、並びに道に入らず。惜しいかな』と。甄は後に、細行に拘わらずして時の毀る所となり、讓は曹操を軽侮せしを以て、操これを殺せり」と書いてあることに注意すべきであろう。郭林宗(太)は、前文でも既に触れたように、「談論の首」と称せられた人であるが、しかしまた、范氏後漢書の本伝に「林宗は人物批評がうまかつたが、てきびしくてさわりのあることを言わなかつた。それで、宦官が権力を握つてからも、しつばをつかまえられずにすんだ」という意味のことが書かれておる通り、深刻な批評をさしひかえていた人らしい。だからその郭林宗が、謝甄・辺讓とともに談論したあとで、この二人をば「道を知らず」といつて惜しんだことは、つまりその談論が政治や人物についての評論であつて、而も二人は齒に衣着せぬ手きびしい批評をしたが為であつたろうと思われる。なお、謝甄は、人物を見ぬく眼識をもつこと郭林宗以上であつたともいわれている(世説賞善上注引汝南先賢伝)。

上述のように吟味することによつて、前文で例示した(1)(2)(3)(4)(5)の、「談論」の内容がほぼ明かにされたと思うが、要するにそれらは皆、当時の政治や人物についての批評であつたと言ひ得よう。そ

うすると、史書等に見える後漢末期の記事中、たとえ「談論」の語を用いてなくても、その内容が当時の政治や人物についての批評であるならば、その内には、「談論」の実際をとどめているものがあるかも知れない。それで、そういうものかと思われる例を一つ下に挙げよう。

それは、郭林宗の人物論である。それを示す前に、その批評の対象となつた蘇不韋という人間の行為について先ず一通り述べておくのが便利であろう。蘇不韋は、嘗てその父を獄死させた大司農の李嵩に復讐する為、嵩のまぐさ小屋にひそみこんで、約一か月の間、夜ごとに地を掘りつづけ、遂に嵩の寢室の床下に達する坑道を作つた。さていよいよ、坑道が出来上つたので、或る夜のこと、嵩の寢室に侵入したところ、あやにくや、めざす怨敵の姿は見えない。それでやむなく、妻と小兒とを殺した上で、置手紙をしてそこを去つた。それからというもの、嵩の警戒が厳重を極めるので、とても近づけない。そこで不韋は嵩の郷里まで出かけ、嵩の父の塚を掘つて、屍の頭を切り取つて帰り、それを自分の父の墳に供えた。嵩の方は、まもなく役人をやめて郷里に帰り、不韋を捕えようと懸命であつたが、仲々つかまらず、憤怒の余り血を吐いて死んだ。この事件があつて、知識人たちは、塚をあばいて、怨みを枯骨にはらした、不韋のやり方を、道に反するものとして非難したが、ただ公羊学者の何休だけは、古の伍子胥（戦国時代の人で、父兄のあだの墓を掘り、屍に鞭うつた）にも比すべきものとして称賛した。郭林宗の蘇不韋評は、この何休の評に端を発する。

さて何休の蘇不韋評を伝え聞いた郭林宗は、それにあきたれりとせず、大要下のような評をした。「子胥は呉王の威光をたのみ、強い兵隊の力をかりて、たやすく仇討ちが出来たのであり、而もただかたきの墓に鞭うち屍をはずかしめただけで、あととりを殺すとい

うことまではやつていない。これにひきかえ、不韋の方は、誰一人助けるものとしてない、全くの一人ぼっち。相手とはといえば、強力な大官で、蟻一匹も通さぬ要心堅固な境内に住めるもの。それを苦心惨憺、命を投げ出して、かたきの家族に危害を加えたのだ。なるほど当のかたきをやつつけることは出来なかつたけれども、しかえしは相当出来たはず。まして、その後、かたきの父の屍をさばき、首を切り、その上、当のかたきを忿死させたではないか。このような立派な仇討は、子胥などと到底くらべものにならぬ。」郭林宗の蘇不韋評は、ざつとこんな調子である。このことを記載してある范氏後漢書蘇不韋伝には、「談論」の語は見えぬけれども、上引の批評は、恐らく誰かと談論した際になされたものであろう。「談論の首」といわれた郭林宗には、多くの人物評があつたはずと思うが、今残つておるのは、これだけである。この人物論は、人情の深さを衝いておるわけでもなく、道義の本質に触れておるわけでもなく、主として復讐の難易ということを問題にしたに過ぎない、へりくつに近い論である。ただ一つの例から郭林宗の談論のすべてを推すわけにはいかないが、或いは彼の談論は概ねこのような調子であつたのかも知れない。そして、前文で引いたように彼は「てきびしくてさわりのあることを言わなかつた」と評せられたのも、このような調子の談論であつたからではなからうか。もしそうなら、宦官が権力を握つて、言論の圧迫をやつた時、しつぽをつかまれなかつたのも尤ものことである。

つぎに、范氏後漢書循吏（仇覽）伝に下のような記事がある。「仇覽が太学に入つたとき、同郡出身の太学生、符融は、既に有名になつていて、來客が室に満つる人気。仇覽の住居は符融の隣りだつたが、符融を訪ねようもしない。しかし符融の方では、仇覽のただものでないことを見てとつて、『今、京都には天下の英雄・志

士が四方から集つて互に交際しておるのに、君みたいに経学だけを
守つているのは、甚だ融通のきかぬやり方ではいか」と話しかけた。
すると仇覽は、きつとなつて、『天子が太学を設けたのは、その中
に游談させる為ではあるまい』と答えただけで、二度と口をきかな
かつた」。この記事の中で、特に注意すべきは仇覽のことばである。
それによつて当時、太学生の間にも何如に游談が盛んであつたかが知
られよう。而して游談とは、役立たないはなしという意味であつて、
徒らに他人をあげつらい、政治を誹謗することを指しておるよう
である。してみるとそれは、上文で述べて来た「談論」のことに外な
らない。

以上述べ来た所によつて、後漢末期の「談論」——少くとも、
謝承・袁山松・袁宏・范曄等の使つた「談論」の語には、当時の政
治や人物の批評を、その内容とするものがあることが明かにされた
であろう。ところが一方、やはり後漢末期の人々の伝記に「清談」
なる語が見えて、それがまた「談論」、殊に批評的談論と関係があ
りそうに思われる。よつて次に、この両者の関係について考えよう。

(イ) 談論と清談

「清談」の意味については、既に板野長八氏の精密なる研究がある
ので（史学雑誌五十編の三所載「清談の一解釈」）、今更蛇足を加え
る必要もないが、ここでは後漢末の「清談」だけに限定して、そし
て「談論」との関係を考慮しながら、一応その語の内容を検討して
みよう。

- (1) 符融、字は偉明。少くして都官郎となりしも、これを恥ぢ
て去り、少府の李膺に師事せり。膺は常に融を貴ぶ。
融は幅巾し（ずきんのようなものをつけること）褐衣し（
そまつな衣服をきること）、杖を振うて清談す。膺は手を
奉げて高聴し、歎息して暇あらず。（御覽五〇二引謝承後

漢書)

北堂書鈔九八引の華嶠の後漢書にも、それから范氏の後漢書符融伝にも、これとほぼ同じ記事があつて、その二書は「清談」の代りに「言論」の語を使つておる。してみるとここの「清談」の内容と、かの二書にイえる「言論」の内容とは同じことであろう。ではその内容はどんなことを指しているのか。范氏後漢書符融伝に拠れば、符融が李膺に師事し、李膺が符融の言論を傾聴したのは、符融が太学に遊んだ時のことであり、而も符融も亦党事に関係して、ついに禁錮された人間である。してみれば、当時の太学の空気から推しても、又党事の性質から推しても、符融の「清談」したのは、為政者の批判乃至は人物批評であつたと思われる。のみならず、同じく本伝に、「当時三公が人を召すに際しては、必ず晋文経・黄子艾という二人の意見を聴いていた。ところがその二人は、実は何ら尊敬にあたいする行いもなく、ただその才智をたのむ軽薄子に過ぎないことを、符融が見破つて、李膺と相談の上、そのことを摘発した」という意味のことが書かれておる点からも、符融のした「清談」の内容が推測せられる。更に又、彼の「清談」(言論)が、「袂を振つて」(謝書・華書・范書)なされたといい、「談辭雲の如し」(華書・范書)といわれておる点からも、その内容は時勢に激したものであつたと思われる。

- (2) 鄭太、董卓に説いて曰く「孔公緒は能く清談高論して、枯れたるに嘘(いきふきか)けて生かし、生けるを吹いて枯れしむ」と。(魏志鄭渾伝注及び北堂書鈔九八引張璠漢紀)

范氏後漢書鄭太伝にもこれと同一の記事があつて、その李膺の注によれば「枯れたるにいきふきかけて生かし、生けるを吹いて枯れしむ」とは、談論によつて、或いは他人を立身させ、或いは他人を失

脚させる意味だという。してみればこの「清談高論」は、人物批評を指しているものと判断される。

(3) (a) 初平中、焦和は青州の刺史となれり。是の時、英雄並び起こり、黄巾寇暴す。……黄巾遂に広く城邑を屠裂せしも和は禦ぐ能はず。……入りて其の□□を見れば、清談は雲を干すも、出でて□□すれば□□渾乱す。(魏志、臧洪伝注引司馬彪九州春秋。□□は脱字ありと思う所を示す)

(b) 是の時、青州の刺史なる焦和も亦兵を起こして董卓を討つ。……黄巾已にその境に入るも……未だ嘗つて風塵に接し旗鼓を交えざるなり。……入りてその人を見れば、清談は霄を干すも、出でてその政を觀れば、賞罰は淆乱せり。(袁氏後漢紀、獻帝紀)

(c) 前の青州の刺史なる焦和は、虚誉を立つることを好みて、能く清談せり。(范氏後漢書、臧洪伝)

(a)(b)(c)ともに焦和についての記事であつて、どれにも、彼が「清談」をしたことが書かれておる。がしかしその「清談」は何を指しておるのか、はつきりとはわかりかねる。一体焦和は、黄巾の賊が、管内の青州へ侵入して来ても、豊かな物資があり、多数の兵隊をもちながらも、それと一度も交戦することなく、ひたすら卜筮にたより、鬼神を信じて、己が軍の利あらんことを求めたり、方士の用うる陷氷丸(これを氷上に投げれば、どんな氷でも直ちに溶解するという)を多く作らせて、それを結氷せる黄河に投じ、それによつて賊軍が渡河出来ないようになることをあてにしたりする、そんな、むしろおめでたい程の消極的な人物であつたらしい。こういう側から考えると、彼の「清談」は、卜筮・鬼神などをその内容としていたのかと思われる。殊に(a)に引いた九州春秋の原文では

「入りて其の□□を見れば……」の上に、「著筮は常に前に陳ぜられ、巫祝は側を去らず」とあり、(b)の後漢紀の原文では、「入りてその人を見れば……」の上に、「卜筮を好み鬼神を信ず」とあるところからも、一層そう思われる。がしかし、もしそうならば、鬼神や卜筮のことを談ずるのに何も「雲を干(おか)し」(九州春秋)とか、「霄(そら)を干す」(後漢紀)のような気焰をあげる必要もあるまい。「雲を干し」「霄を干す」気焰をあげてした「清談」は、どうやらそんな内容ではなかつたようである。

そこで(b)に引いた後漢紀の「入りてその人を見れば、清談は霄を干すも、出でてその政を覩れば、賞罰は淆乱す」(入見其人、清談干霄、出覩其政、賞罰淆乱)の書き方を、注意深く吟味してみる必要がある。この「入りて……」は、私人としての焦和の言論についていい、「出でて……」は、公人としての焦和の実行についていえるものであろう。しかもこの書き方は、彼の言論と実行とが離反していたことを表わそうとしたものようである。そこで「入りて……」以下は、「家に於ては、天をも衝く意気で人物を評し政治を論じたが、外に於ける実行ぶりはいえ、部下の人物を見誤つて賞罰は宜しきを得ず、まるでめちやくちやだつた」というような意味かと思う。こういう風に解釈すれば、この「清談」の内容は、人物を評し政治を論ずることであるということになる。

(c)の「虚誉を立つることを好み、能く清談せり」の「清談」も(b)のと同じ内容と見られよう。「虚誉」とは、その実なくして、その誉れのあることをいう。当時、人物を鑑識することに長じているとか、談論がうまいとかで評判になつておる人が、あちこちにあつたので、焦和も、その才能のないくせに、そういう評判を立てたくて、しきりに清談した、というのが(c)の意味であろう。

(4) 許劭……称する所は龍の升るが如く、貶する所は淵に墮つ

るが如く、清論は風のごとく行き、高唱は草を堰(ふ)せ、衆の服する所となれり。(御覽二六四、又四四二引謝承後漢書)

この「清論」は、主として他人を褒貶することを指しているらしい。范氏後漢書許劭伝にも、彼は人物評が得意で、彼に賞められた為に出世した人があつたことや、郷里の人物の「月旦評」をやつたこと等が書かれておる。そうすると、この「清論」は、(1)(2)(3)の「清談」とほぼ同義と解してよいであろう。

以上のように見て来れば、後漢末期の「清談」は、「談論」——少くとも一部の談論と、大体、同じ内容を持つ語であると言えるのではなからうか。では、何故に「談論」を「清談」ともいつたのか。それには「清談」の語義を明かにする必要がある。

「清談」の語義を明かにするには、先ず、(1)で引いた「符融……袂を振うて清談す。李膺は手を奉げて高聴す」、(2)で引いた「孔公緒は能く清談高論し……」、及び(4)の「清論は風のごとく行き、高唱は草を堰す」や、又「陳謙……皆その清識高亮に服す」(太平御覽二二五引謝承後漢書)の書き方に注意しなくてはならない。乃ちこれらの文に於て「清」が「高」と相對して用いられているのである。そしてこの相對して用いられた「清」と「高」とは互文關係になつていて、「清」も「高」もそれぞれ「清高」の意味を持つておる。そうすると「清談」の語義は、つまるところ「清高なる談論」ということにならう。然らば、その「清高」とは何如なる意味か。なるほど「清く高い」ことに外ならぬと言える。がしかしそれは、どんな風に「清く高い」のか。

今、「清高」の語の後漢の記事に於ける用例を挙げれば、「県民の杜伯夷は、清高にして仕へず」(北堂書鈔九八引謝承後漢書)、「劉季陵は、清高の士にして、公卿これを誉むる者多し」(范氏後漢書

党錮伝)、「臣は清高の行なくして、横しまに犬鷲の任(司隸のこと)を蒙る」(袁氏後漢紀、靈帝紀中)等がある。これらの「清高」の語を、それぞれの原文に於て玩味してみるに、何ものにも汚されないうで、ある信念をもちつづけ、世の常よりも高くあること、の意味かと解せられる。つまり、堅く操持する所あることをいうのである。だから、この語には、厳格というか、不可犯の状態というか、とにかくあるきびしさの籠つていることが感得せられる。

「清高」の語義が上述のようであるならば、「清高なる談論」としての「清談」の語義もおのずから明かとなるろう。即ち、「清談」とは、操持する所によつてなされる談論という意味と見られる。だから、「清談」の語は、「談論」をその性格の上から、そして談者の立場に於て、そう呼んだ名称であると言えよう。しかし、この語は、後漢末期の談論者が、みずからその談論を誇称するところから生れたものか、それとも、他の人々が、当時のすぐれた談論を美称するところから起こつたのか、その辺のことは明かでない。(尤も「清談」の語義は魏の頃になつて、少し変つた)

これを要するに後漢末期では、「清談」も「談論」もその内容とするものは同じであつたと言えるであろう。

(ロ) 批評的談論の根拠

ものごとを批評するには、拠り所というものがなくてはならない。拠り所のない批評ということははじめから成立し得ないのである。では、批評的談論をなした人々は、大体に於て、何を根拠としていたのであろうか。といつても、それを直接論証し得るような資料は全く見当らない。やむなく、談論者の學問や性格から間接にこれを推論してみよう。

先ず、当時「談論の首」であつた郭太・李膺・賈彪について調べてみると、郭太は、「屈伯彦に従ひて春秋を学び、博洽にして通ぜ

ざる無かりき」(高士伝)といわれ、又「六経を考覽し、図緯を採綜せり」(蔡邕の郭有道碑文)といわれておる。李膺は、「性、簡高にして、交際する所なく、ただ荀淑・陳寔とのみ師友の交りをなせる」人(范氏後漢書、党錮伝)であるが、その荀淑は若くして博学の誉れあり(同上荀淑伝)、陳寔も亦、学を好んで読書をせざる時とてなく、県令の鄧邵のはからいで太学に学んでいる(同上陳寔伝)から、かかる荀・陳と師友の交りをした李膺も固より儒学的教養のあつたことは疑うべくもない。賈彪については、「少くして京師に遊び、志節ありて慷慨し、同郡の荀爽と名を齊しうせり」(同上賈彪伝)とあつて、その京師に遊んだのは、太学に入つたのであり(同上党錮伝序)、その名を齊しうせる荀爽は、十二歳にして春秋・論語に通じ、後には碩儒と称せられし人であるから(同上荀爽伝)、賈彪も亦相当に儒学的教養を身につけていたに相違ない。要するに郭・李・賈ともに儒学思想をもつた人であつたと言えよう。

この外、さきに談論・清談をした人として挙げた、申屠蟠・謝甄・辺讓・符融等は皆、儒学的教養をもつていたことが范氏後漢書に拠つて知られる。

以上調べてみたように、批評的談論をした主なる者は、皆儒学的教養のある人だつたとすれば、それらの人々のなした批評は儒教思想を根拠にしたものであつたらうと推定してよいかと思う。

さきに「清高」の語からは、ある種のきびしさが感得されるといつたが、儒教道徳を根拠として批判の言を吐いたと思われる「談論」そのものが、實際に於て、あるきびしさを持ちがちであつたのではなからうか。孔公緒は清談によつて、枯れたものを生きかえらせ、生けるものをも枯れさせたといわれ(前出)、許劭から称せられたものは龍の升るが如く榮え、貶せられたものは淵におちた如く衰えたといわれ(前出)、或いは又、范滂等が朝政をそしつた為に、公卿

以下皆そのしたでに出て機嫌をそこなわぬようにし（范氏後漢書、申屠蟠伝）、公族進階・魏齊卿が、何如なる有力者をも畏れず、辛烈なる批評をしたので、公卿以下常にびくびくしていた（同上党閹伝序）といわれる等は、談論のきびしさを物語るものであろう。

かくの如き厳しき批評をなせる者は、自らその身を持するにも謹厳であつたかというに、必ずしもそうではなかつたらしい。呉の諸葛恪は陸遜に与えた書に於て、許劭等の批評の態度をば「己に克つことは尽く礼の如くする能はずして、而も人を責むるには専ら正義を以てせり」（呉志、諸葛恪伝）と評しておることは、蓋し後漢末期の談論者の大部分に当てはまるであらう。そこに、一面からいえば、道德の形骸化的現象が見られ、そのことがやがて魏晉時代の老莊思想流行の一因ともなつたと思われるのであるが、ここには直接の関係がないから、今、深入りしない。

さて以上、批評的談論の事実をかいまみたのであるが、その人物批評は、対象と方式とに変化を見せながらも、魏晉清談の一部にうけつがれたのである。がしかし魏晉清談に密接の関係のあるのは、寧ろ次に述べる探究的談論であらう。

三 探 究 的 談 論

批評的談論は、談者の持つている或る標準に照らして事物を批評し合う談論であるのに対して、探究的談論は、或る事物について談者が互に談じ合つて、そこから一つの解釈を見出そうとする談論である。批評的談論は、ほぼ同一の見かたをとる人同志が放談し合うのを常とし、従つて徒党を結んで他を誹謗する弊を伴いがちであるが、探究的談論は、互に見かたを異にする人々の間に行われるのを常とし、従つて何らの結論を得ずして終ることがある。

探究的談論であつたと思われるものは、先ず、學問に関する談論

に於て見出される。

(1) 孔融、字は文举、孔子二十世の孫なり。……年十二、洛に入りて以て李膺を覩んと欲す。……膺大いに悦び、引いて坐せしめ、謂いて曰く「卿、食はんとするか」と。融の曰く「食はんとす」と。膺の曰く「卿に客たるの礼を教へん。主人、食ふかと問はば、ただ、いらぬといつて遠慮せよ」と。融の曰く「然らず、君に主人としての礼を教へん。ただ飲食を出して、問答せざれ」と。膺は歎じて曰く「吾れ將に老死せんす、卿の富貴となるを見ざらん」と。融の曰く「公は決してまだ死なじ」と。膺の曰く「いかにして」。融の曰く「鳥の將に死せんとするやその鳴くや哀しく、人の將に死せんとするやその言や善し。公の、さきの言には未だ善あらず。故に未だ死せじと知るなり」と。膺は甚だこれを奇とせり。後に膺と百家經史を談論せしが、応答すること流るるが如く、膺もこれを下す能はざりき。(太平御覽五引失名氏後漢書)

(2) 荀悦、字は仲予、……初め鎮東將軍曹操の府に辟(め)され、黃門侍郎に遷る。獻帝は頗る文学を好み、悦は疎及び少府の孔融と禁中に侍講せしが、且夕に談論せり。(范氏後漢書、荀悦伝)

(3) 太学の中に談論の声を聞かず、從横の下に講説の士をみず。(袁氏後漢紀廢帝紀、尚敏陳興学校疏)

(1)の「談論」は、百家經史についてのものであつたことは、明かに文面に出ているが、(2)(3)の「談論」の内容については、その文面に明記されていない。しかし前後の文面から推せば、この二つも、学問に関することをその内容とせるもの、少くともそれを含んだものであつたろうと思われる。ところで、これら(1)(2)(3)の「談論」

は、何如なる話題で行われたのであろうか、それは今わからないが、次の資料から間接的に想像することが出来る。

後漢の初め光武帝の時のことであるが、元旦の朝賀で百僚がことごとく集っている席上、帝は学者をして、經史の意味について、互に質問させ、もしその質問を解決出来ない者があれば、その人のしきものを取りあげて、うまく解決した人にしかせることにした。ところが侍中の戴憑は、よく難問を解決したので、ついに五十余枚のしきものを重ねたという（北堂書鈔九八・芸文類聚五五引謝承後漢書、范氏後漢書儒林伝）。この話は、朝廷の儀式後の余興のようなことであり、またこれを「談論」と称していたわけではないけれども、こういう風に經史を中心として論じ合うことが、古くから行われていたのである。つぎに(1)の孔融や(2)の荀悦とほぼ同時の人、鄭玄を中心とした論難の例を挙げよう。大將軍袁紹が冀州にいたときのこと、鄭玄は袁紹のところへ招かれて、そこに集っている多くの賓客と學問について問答をしたことがある。そのとき賓客たちは、鄭玄を儒者として見て、通人とまでは評価していなかつたので（一經だけに通ずる者を儒生といい、古今の書を博覽している者を通人という）、わざと各方面のことを質問したが、鄭玄はそれぞれ立派な返答をした、という（范氏後漢書鄭玄伝）。これは談論とみなしてよいであろう。

この戴憑と鄭玄との例から推して、(1)(2)(3)の「談論」も經史等の文句或いは内容の、比較的具体的にものをとりあげて、その話題としたのではないかと思う。そしてそれは、話題となれることの、真意を明かにしようとして互に意見を出し合ったものと思われる。

さて上述の經書その他の書物の中から話題をとる談論は、その真意を明かにしようとして論じ合う点は確かに探究的といつてよいのであるが、それは、結局、その書物の著者の真意を明かにしようとすることで、その到達する目標は初めから定つていたのである。と

ころが、そういう目標なしに、自由な立場で物事に懐疑し、そしてそれを解明しようとする談論があつた。こういう傾向の談論が後漢末期に盛んとなつたことは、王充の論衡にからまる次ぎの話からもうかがわれる。

王充の論衡がまだ中土に伝わっていないとき、蔡邕は呉に行つてはじめてこれを得て帰り、ひそかに読んで話のたねとした。その後、王朗が会稽の太守となつて又論衡を得て許（河南省の地名）に帰つたが、それから、人々は朗の才の一段と進んだのに感心して、その原因を尋ねたところ、朗は論衡のおかげだと白状した。それから論衡が広まつた（范氏後漢書、王充伝注引袁山松後漢書）

これと同様の話が、晋の葛洪の抱朴子（范書王充伝注・北堂書鈔九八・芸文類五五引）にも見え、それには王朗のことには触れておらず、蔡邕の「談論」が一層進んだ、という書きぶりにされている。

この話をば史実として認めることは問題であろうが、しかしこれは、後漢末に中土に於て、探究的の談論が流行し、それには論衡が一役も二役もかつていたことを、おのずから物語つているとも見られる。

ところで論衡は、王充（後漢初期の人）が、天に意思ありとする儒教的考え方に懐疑し、天地の運行、万物の流転、すべておのずから然るのみと観る、いわゆる自然主義的立場をとつて、万事を合理的に解釈しようとする態度で書かれたものである。だからその論述は、恐らく著者みずからは頗る論理的であると自認していたのであろう。けれども今日から見れば、必ずしも完全なる論理的論述といえず、いわゆるへりくつが少くない。がしかし、そういう論述は、それだけにまた、人の意表を衝く奇抜な着眼と、人の口をつぐまさ

せるに足る精緻なる論弁とに富んでいて、甚だ読者の興味をそそるものがある。だから、すべてのことを儒教の教理から演繹したり、それに帰着せしめたりして解釈するを常としていた当時の読書人にとつて、この書はいかにも生新の氣に充ちたものとして歓迎されたであろう。殊に談論を好む人々にとつては、その奇抜なる着眼、精緻なる弁証などが大いに役つたに相違ない。尚、合理主義的態度そのものについて言えば、王充(91?卒)が、論衡でしばしば推称している桓譚(56卒)の新論に、既にいくらか見える。殊に新論にある、桓譚・杜房等の肉体と精神との関係を論じた問答、桓譚・劉子駿・劉伯玉の性を養うことについての問答等は、その実、ここで述べている探究的談論とほぼ同傾向のものである。しかし本稿の目的は、合理主義や探究的談論の発生過程の説明にあるのでないから、今は、そのことに深入りしない。

さて然らば、当時の人々の間に、懐疑から発生して合理的解釈を求めようした談論の実例が見出されるであろうか。

范氏後漢書の孔融伝に、路粹という男が、状を枉(ま)げて孔融の罪を奏したことの記事があつて、その罪の一つとして下のことが挙げられている。

孔融は嘗つて、無官の禰衡と気ままに放言し合つて、こんなことを言うた——父の子に対する関係には何の親しみなぞあるか。その子を作つた動機を考えてみれば、実に情欲が発動したというだけのことではないか。子の母に対する関係も問題ではない。譬えていえば、物を瓶の中に入れておくように、しばらく母の腹の中に宿つたまでのこと。出せば全く別物なのだ。

又、魏氏春秋(魏志、崔琰伝注引)に、曹操が孔融を殺したあとで、その罪状を公表した文が載せられていて、そこにも、孔融が、

「父母と子との関係は、瓶とその中にいれられた物とのようである」といつたこと、又「飢饉におうて、もし父が愚か者であつたら、そんな父よりも寧ろ他人に食わすがよい」といつたことが書かれている。

この後漢書に書かれている孔融の言は、後漢書でも「状を枉げて奏した」と明記している、その罪状の一つであり、又、魏氏春秋に載せられているのは、孔融を殺した曹操の一方的な公表であるから、本当に孔融がその通りのことを言つたかどうか疑問であるけれども、しかし孔融の性行から考えて、そういう種類の放談はしかなかつたと思われる。果して然らば、これは恐らく、儒教的な孝道に対して疑問を懐いた結果、こういう非情極まる機械的な見解をとることとなつたものであろう。そしてこの見解の論理は、蓋し論衡の物勢篇にある「夫婦が氣を合わせるときには、子を得ようと欲しているのではない。情欲が発動して氣を合わせ、氣を合わせれば子どもが生まれるまでのことだ」とあるのに基づいたのであろう。

孔融は蔡邕と仲がよく、邕の死後は邕に似た顔の一人の男と親しくした程であり(魏志、崔琰伝注引張璠漢紀・范氏後漢書、孔融伝)、又、王朗とも知り合つていたことは、その王朗に与えた書(魏志、王朗伝注引)に拠つても明かである。若し論衡が蔡邕や王朗の手で中土に伝えられたのが事実ならば、蔡や王と親しかつた孔融は早く論衡の知識を得たであらうから、上述の孔融の放談が論衡に基づくということは十分あり得たであらう。尚、晋の時代にも清談の資料を論衡から取ることがあつたらしい。阮修の無鬼論が論衡の論死篇に基づいていることからそう思われる。

上述の孔融の放談は禰衡等との会合の席上でなされたものであろうが、その時会合した他の人の意見は残っていない。ところがここに、互に意見を戦わせたことが明かにされている資料がある。それ

は晋の傅玄の傅子に見えるのであるが、先づ、論題になつた事件を述べると、こうである。

漢末に管秋陽という人が、その弟及び一人の下郎とともに、戦乱を避けて逃げ出した。たまたま雪降りて途に迷い、食糧はなくなつてしまつた。そこで秋陽は、「今、下郎でも食べねば、三人ともども死んでしまうから」とその弟にいい、二人で下郎を殺して食べた。おかげで人家にたどりつくことが出来て命拾いをした。あとでおもてぎたになつたが結局無罪とされた。

上述のような事件があつたのであるが、ある席上で、この管秋陽の行為が果して正しいか、どうかが問題とされ、そこで各自の意見が述べられたらしい。今、孔文挙と荀侍中との意見が残つておる。孔文挙とは孔融のことであるが、荀侍中とは荀悦のことであろう（荀悦が侍中となつたことは、後漢書本伝に見える）。

孔文挙は言う——管秋陽は親の遺体である自分と弟とが大切であるとして、あかの他人を食べたのだから何ら問題はない。

荀侍中は駁して言う——生命ほしさに生命を奪うとは、罪惡でなくてどうしよう。

孔文挙は更に言う——下郎は友人ではない。若し管仲が鮑叔をくらい、貢禹が王陽をたべたのなら、これはいけない。しかし管秋陽の殺したのは、ものを言う鳥獸に過ぎないのだ。それに犬が狸を噛み、狸が鬪武を噛んだところで、何の不思議もないこと。昔、重耳は齊の女に恋して狐偃を食おうとし、叔敖は楚の軍隊に怒つて伍参を食おうとした。このように賢哲の人にしてからが、はらだちまぎれにさえ、人をくらおうとした。まして、のつびきならぬめにおうた人に於ては当然のことである。

荀侍中の「生命ほしさに生命を奪うこと」（貪生殺生）を罪惡と

する意見の根柢には、人間の生命は絶体であり、平等であるという考えがあつたに相違ない。生命は絶対であり、平等であるから、自己の生命をのばすために他人の生命を奪うべきではないということになる。これに対して、孔文挙の「あかの他人だから」、「友人でないから」、殺してもかまわぬという意見は、他人の生命を、己との親疏の差によつて評価する考えの表われであり、「もの言う鳥獸」のような人間だから殺してもよいという意見は、他人の生命を、その智能の高低によつて評価する考えの表われである。この孔文挙の意見は、梁の元帝の金樓子立言篇にも引かれていて、そこには明かに、二人は聰俊で、一人は底下な、そういう三人の間の出来事とされている。

さてこの孔文挙と荀侍中との議論は、管秋陽の行為乃至は人物についての批評とも解せられ、又、管秋陽を無罪なりとした当局の処置に対する批評とも解せられる。がしかし、それよりも、この二人の議論には、各自の考えを基にして、一つの行為の意義を理論的に解明しようとする態度が濃厚に出ていることに注意しなくてはならない。

もう一つ注意すべきことは、さきに述べた、孔融が禰衡との会談でなした放談との比較である。禰衡との会談のときは、彼は親子の関係について、非情極まる機械的な見解をとつた。然るに荀侍中との議論では、子は親の遺体なるが故に何物よりも貴いという。これは大きな前後矛盾である。一体どちらが彼の本音なのであろうか。いや、両方とも本音であつたかも知れない。社会不安の状況が次第に増進しつつあつた後漢末期の知識人、なかんずく孔融の如き性格の人の胸中には、伝統的な考え方と、伝統を無視した、或いは無視しようとする考え方とが、同居するということはある得たであらう。従つて或る時は伝統的な考え方で物事を判断し、或る時は伝統

を無視せる考え方で物事を解釈するということもあり得たと思う。しかし上述のような孔融の意見の前後矛盾は、もう一つ外の角度からも見られるのではあるまいか。それは、相手の意見を破るが為現場当りの理窟を述べることがあつたのではないかということである。若しこういう見方が出来るとすれば、意見をたたかわせて勝負をきそうことを常とした魏晉清談の一性格は、その源をこの辺に発するということになろう。そしてこの孔融と荀悦との談論が、上に述べたように、晋の傅子、梁の金楼子に載せられているのであるが、そのことはおのずから、この談論が、魏晉の清談の話題となつていたことを物語ると思われる。

献帝の時に、荀悦・荀彧・孔融が、禁中で且夕に談論したという、後漢書の記事は、前文(2)で引用しておいた。そしてその「談論」は恐らく学問に関せることを内容としたものであらうと推測しておいたのであるが、実は、それは經書等の書物から話題をとるだけではなかつたので今、上に述べた議論もその頃なされたものなのかも知れない。

魏志の荀攸伝の注に引ける荀氏家伝に、荀愷と孔融とが、聖人の優劣を論じたという記事がある。そして今、芸文類聚二〇、初学記一七、太平御覧八一・八九七に、その論の一部分ずつが引かれて残っている。その残文は甚だ断片的で、議論の全貌をつかみかねるが、要すに、聖人に果して優劣があるか否かということの議論であつたようである。尚、芸文類聚に引ける部分に「荀愷等以為へらく」とあるから、この談論には、孔融、荀愷以外にも参加者のあつたことが知られる。ともかくこの議論は、聖人というものの本質に関する論戦であつたと言えよう。

つぎに曹丕を中心とせる一座で行われた談論を挙げよう。魏志の邴原伝の注に引ける邴原別伝に次のような記事がある。

曹丕が百数十人の賓客と宴会したことがある。その時、曹丕は一つの話題を出した。それはこうである——君と父とが時を同じうして重病であるとする。しかも、薬はただ一粒しかなくて、一人だけしか救えないとする。さて、君を救うべきか、それとも父を救うべきか。——すると或る者は父をといい、或る者は君をといつて、意見が入りみだれた。その時、邴原もその席にいたのだが、議論の仲間からはずれていたのだから、曹丕は特にその意見をたずねた。すると邴原は、「父です」とぶつくり答えた。曹丕はそれには、反問しなかつた。

この時の曹丕の設問の趣旨は、君臣の義と父子の親と、何れを先にすべきか、ということに帰着する。こういう問題を出したのは、曹丕自身その何れを先にすべきかについて迷っていたからか、それとも、衆賓の心構えの程を知ろうとして——君を救うべしという答を期待しての——であつたか、今、判断のしようもない。しかしその何れにしても、この問題を出したのはその背後に君臣の義を重しとする、いわゆる節義觀念重視の伝統があつたからに相違ない。にも拘らず意見を述べた者の約半数は、父を救うと答えたことは、「或る者は父をといい、或る者は君をといつて、意見が入りみだれた」（衆人紛紜、或父、或君）という文面から知られる。これは、とりもなおさず、従来の節義觀念に懐疑的態度をとれる者が相当あつたことを意味するものと解せられる。ただ、その時の雙方の意見がどんな論理で述べられたものか、その具体的な記述の全く無いのはまことに残念である。尚、世説の輕詆篇に東晋の許玄度が簡文帝に「君親を挙げて以て難を為さん」と申込んだ記事があるが、その「君親」とは上述の曹丕等の論じた問題を指すらしい。恐らく、この問題は魏晋清談の一論題となつていたのであろう。

荀悦の中鑿、徐幹の中論には、問答体で記述されたところがある。

問答体の記述は、論旨を明晰ならしめる為、或いは読者の興味をそそる為、などの、記述の技巧としてとられることがある。しかしこの二書に問答体がとられているのはそういう為ばかりでなく、もつと外に理由があると思う。つまり、談論を本として書かれたからではないかと思うのである。その中から、当面の問題である探究的談論の部に属するらしいのを、二三取り出せば次の如きものがある。

その一つは、才知と篤行と何れを重んずべきか、という議論であつて、篤行を重しとする或る人と、才智を重しとする徐幹とが問答を重ねている。原文が長いので、引用するわけに行かないが、結局、才智を重しとする徐幹の意見が優勢を占めた書き方になつている。(中論、智行篇)

その二つは、長寿と天死とについての問答であるが、これ亦原文が非常に長くて、詳細には引きかねるから、あらすじだけを述べれば、孔子の言に「仁者は寿なり」とあり、「積善の家には必ず余慶あり」とあるが、仁者たる顔淵は天死し、善行者である比干・子胥はその身が大禍にかかつた。すると、孔子の言は人を欺くものではないか。こういう疑問を或る人が提出する。そしてその人はこの問題についての、荀爽と孫翊との意見を引き、その何れにもなつとく出来ないという気持を表わす。その荀爽の意見というのは——「寿」とは肉体について言えるのではなく、仁者の道が、その死後、永く残ることを言うのだ。身を捨てて「義」を守りそれによつて「名」を残すこそ、真の「慶」である。孫翊の意見というのは——死生は天命によるもの。人間の行いによつて左右されるものではない。「名」の為にその身を捨てるのは凶でこそあれ、「慶」ではない。孔子の言は、人々に善を行わせようとする、教育的な立場から言えるものに外ならない。

この、或る人の提出した問題に対する徐幹の解答は、こうである。凡そ正しい論を立てるには、よく物事の実情をしらべて、道理にかなつたものでなくてはならない。荀爽の意見も孫翊の意見も道理をはずれている。仁者はよく万物を養い、万物も利を受ける。故に仁者はそこなわれることなくて寿を保つのである。顔淵が天死したのは変則に過ぎない。夏に霜があり、冬に氷のないことがあるようなものだ。比干や子胥が禍にかかつたというけれど、禍とは、自分がそれを避けようとつとめておるのに、かえつてそれにかかることである。然るに比干や子胥は、百も承知の上で、楽しんでやつたので、天から罪せられたのではない。(中論、天寿篇)

上述のあらすじでも、ほぼ推察がつくように、これは荀爽・孫翊等の間に「仁者は寿なり」、「積善の家には必ず余慶あり」について議論されたことが先ずあつて(孫翊の意見は荀爽を駁する立場をとれるものようである)、然る後に或る人が、荀・孫の議論を掲げて、徐幹に質問したものかと思われる。だからこの一つの記事に拠つて、荀爽・孫翊等の談論と、或る人と徐幹との談論との、二つの談論を想見し得るのである。そして徐幹の意見の中にある「凡そ正しい論を立てるには、よく物事の実情をしらべて、道理にかなつたものとしなくてはならない」(君子之為論也、必原事類之宜、而循理焉)の言い方から、徐幹に、物事の本質を論理的に説明しようとする意識の強かつたことが知られるのは、注意すべきことである。

その三つは、人間の性と法教との関係についての或る人と荀爽との問答であつて、その質問のしかたが面白い。「人の性が善なるにせよ、悪なるにせよ、それが性であるならば、法教は何の必要もないではないか」(性が善ならば法教で導くまでもないし、性が悪ならば、いくら法教で導こうとしてもむだである。という意味)と言ひ、「法教が成功すれば治まり、法教が失敗すれば乱れるものなら

ば、若し成功もなく失敗もなくして（つまり法教をなくして）、民の情のままにさせておけば、治乱は中ぐらいになるのか」と言う（申鑒、雜言篇下）、このような調子である。この質問のしかたは、理窟の為に理窟をこねた観があるが、そこに、当時の談論の性格の一面をうかがい得て甚だ興味を覚える。

申鑒や申論には、上述のものに類する資料がまだあるけれども、今はその三例を挙げるにとどめた。

さて以上、探究的談論の実際について、その一斑を示したのであるが、この種の談論に大体共通しておるのは、必ずしも伝統的な考え方にとらわれず、時には故意にこれを無視さえして、そして自分の立場で懐疑し、自分の考えて合理的に物事を解釈しようとする空気であるといえるのではなからうか。さきに、徐幹の「凡そ正しい論を立てるには、よく物事の实情をしらべて、道理にかなつたものとしなくてはならない」という言葉は注意すべきものであると述べたが、この言葉は当時の談論界にうごめいていた気配を、正しい意味で凝固させたものとも見られるであろう。そしてこの空気は、その後、魏の嵇康の「類を推して物を弁ずるには、必ず先ず自然の理を求めてかからねばならない。自分の心に十分なつとくもしないで、やたらに昔のことにたよつて証明しようとしてもだめである」（声無哀楽論）という明確な態度を生むに至つたのである。

尤も、己の独断だけにたよる所のいわゆる合理主義が、当人の堅き信念にもかかわらず、結局それは非合理の極に過ぎないものであることは、今も昔も同じである。上に述べた孔融の場当り的な論理、或る人の苟爽に對す問いのへりくつ等は、その弊に陥れるものである。かかる弊は議論に勝判を得ようと競う際に、特に著しくなる。故に徐幹は「利口な者は、是非の性を論ぜず、曲直の理を誠らないで、ひたすら、負けまいと心がけ、必勝につとめる」と言い、魏の

劉劭も、「弁論には、道理で勝つものと言辭で勝つものがある。言辭で勝とうとする者は道理を無視して奇抜なことにつとめる。奇抜なことにつとめれば道理はすつかり失われる」（人物志）と言つておる。

四 結 び

零碎な資料をてがかりとして、後漢末期の談論の内容を探ろうと試みたのが本稿であるが、その結果、その談論には、批評的なものと、探究的なものと、ほぼ二つの流れの認められることを知つた。といつても、それは、研究の便宜上、そう分けてみただけのことであつて、当時の實際に於てはこの二つが、くつきりと区別されていたわけではなく、ましてや「批評的」とか「探究的」とかの言葉を使つていたわけでもない。がしかし、ともかく、この二つの流れが認められるとして、さてそれは年代的にどのような関係をもつていたかといえ、批評的談論は、桓帝・靈帝（147—189）の時代に盛んであり、探究的談論は、靈帝・献帝（168—219）の時代に盛んであつたようである。これは、探究的談論が批評的談論に取つて代つたということを意味するのではなく、批評的談論盛行の裡に孕んでいた、探究的な分子が次第に勢力を得て、分派したことを意味するであろう。つまり、伝統的儒教を標準とせる批評的談論盛行の裡に雑居していた、ほのかな合理主義が、やがて理窟一辺に走つて、探究的談論の盛行となつたのであろう。

凡そ、従来信奉して来た理想、従来継承して来た伝統と、現実の社会状勢との間に、著しい矛盾撞着を感じる時代に於ては、人々とはかく懐疑的となり、やがては自己の責任に於て合理的なものを発見し、以て心の平衡を保とうとつとめるのが人情の自然であろう。それで、後漢末期の社会は不安の色濃き状態であつたから、人々は

自然、自分なりの合理主義的態度をとるようになり、その一つの現われが探究的談論となつたと見られぬこともあるまい。そしてこの自分なりとはいえ、物事を合理的に考えて、そこに自然の道理を見出そうとする態度は、おのずから老莊思想の自然主義と接近し易い。魏晋の「清談」は、後漢末期の談論をうけつぎながらも、次第に老莊的色彩を増して行つた理由の一つは、恐らくこの辺に見出されよう。

さて、本稿で述べ来つた所によつて、後漢末期の談論の實状を、いくらか明かにし得たつもりである。かかる談論盛行の現象を当時の社会機構と結びつけて何如ように解釈すべきか、かかる談論と当時の思想や文学との関係を何如ように説明すべきか等の諸問題、つまり、本稿所論の荒組みの骨格に、どんな肉をつけ、どんな着物をきせ、そして何如なる表情を出させるかということは、挙げてこれを新鋭の士の才筆にゆだねたい。

On '*T'an-lun*' (談論) at the End
of the Hou-Han (後漢) Period

Rokurō Shiba

It is well known that Ch'ing-t'an (清談) had prevailed in the Wei-Chin (魏晉) periods. The origin of Ch'ing-t'an, however, lies in the '*T'an-lun*' (談論) that had been prevalent at the end of the Hou-Han (後漢) period (147—219).

A careful and detailed study of the contents of *T'an-lun* reveals that in it there are mainly two tendencies: the one is the tendency to criticize contemporary men and politics on the basis of the moral and traditional standard; the other is the tendency to search for the essence of things with reason and

freedom.

Even at the same period, that is, at the end of the Hou-Han period, the former trend prevailed first, and then the latter was derived from the former. These two tendencies in their turns lived into the Wei-Chin periods and became Ch'ing-t'an, in which, however, more stress was laid on the tendency towards search for essence of things, and further combined with the Lao Chuang (老莊) thought.