

清談の概念とその解釋とについて

福井文雅

清談という言葉の説明には、大別すると、一、老莊思想を祖述し、世務を捨て、俗をはなれた清淨無爲の空理空論。二、文字通り、清い談論。三、機智や詭辯を弄するサロンの談論、という三系統があるようである。一般の六朝思想史や辭典類も、その説明の態度において、この内のどれかに屬しているといえよう。そして、西歐の學者もそれらを踏襲している。

ところが私は、この種の説明には根本的な疑問を抱いている。それらの説明がすべて全面的に誤りである、というわけではない。ただ、それらの説は、清談の内容を部分的に説明するものではあつても、その本質は明示していないのではないか、という疑問である。具體的に言えば、資料について見ると、清談の對象は決して道家思想ばかりではない。時には、儒家思想や佛教思想さえも話題として選ばれている場合がある。つまり、話題の選擇については實は一定の規準はなかつたらしい。そうすると、上のような説明は事實の一面のみを強調した論ではないだろうか。これを逆に言うならば、老莊思想を對象とする議論やサロンの談論などはいつの世にも存在したし、また存在し得る筈のものであるから、從來の解釋からは、どうしてそのような議論に「清談」という名稱が與えられたのか、というような疑問は解

けないのである。要するに、從來の解釋は偏つていて、不完全であるように思われる。

ところが、「清談」という言葉は中國思想史上、重要な一個の専門用語とまでなっている感があり、この言葉のある研究の論據としたら、傍證に使つたり、行論上の用語としていたりする場合が多い。しかし、その語の概念規定自體に問題があるならば、ひいては、推論や結論の上に混亂を招くことはないだろうか。事實、「清談」の概念規定が不充分であるがために、ひいては六朝思想史にたいして、いくらか認識上の歪みが生れてもいるようである。つまり、從來の説が不完全であるとすると、それに基いた六朝文化史上のいくつかのいわゆる「定論」も考え直さなければならぬことになる。

ただし、「中國史上、清談は道家思想を中心とする談論を指すことに決つているのだ。」と言う人があるかも知れない。しかし、それはいわば一個のドグマであつて、決して普遍妥當性を要求される學問的解釋とはなり得ない。それでは、中國學以外の分野の研究者は、中國文化を考える場合に、安心してこの術語を利用できないであらう。

それでは、清談という概念はどのように規定し、説明したら良いのであろうか。そこで本稿では、先ず、清談とは何ぞや、という問題を

改めて考え、その現象のすべてに妥當する正しい解釋を立ててみた。次には、そうして下した解釋が正しいことを傍證するために、從來の三種の解釋を検討し、最後に、私の立てた新しい解釋から連鎖反應的に影響の及ぶ筈の他の諸問題を擧げておきたい。實を言えば、この最後の點の考察が筆者の主眼點である。六朝思想史上、筆者が疑問とする問題はいくつがあるが、しかし、その根柢には多かれ少なかれ、從來の清談觀、ひいては六朝全體への見方が關係しているので、まず清談の概念内容について私なりの分析を示しておかなければならないのである。そしてそこに到ると、究極的には中國人の物の考え方の特徴が明らかになってくるようである。またこゝに試みは、「すべて、あるいは少なくとも、大部分の哲學上の問題は重要な言葉で誤まつて使用してきたことにある。従つて、哲學者の中心課題は、概念の分析にある。」⁽²⁾と云う現代の要請にも應えるのではなからうか。

一

清談の正しい解釋とは何か、という問題は、清談の本質を規制する要素は何か、という問題である。從來の解釋ではそれは談論の對象である「話題」におかれていたが、冒頭で少し觸れたように、話題は必ずしも清談を規定する本質的要素ではないようなので（この見方が論理的にも正しいことは次の章で述べる）、他の點を考えて見なければならぬ。そこで、まず、この言葉自體の構造に則して、清談の「清」という語の意味内容を改めて考えてみたい。これまでにはその説明はほとんどなかったし、たとえあつても、資料を時代や場所の區別なしに共時的にとりあげていたからである。

さて、「清」という觀念は、本來は「水の澄みきつた状態」を指す

清談の概念とその解釋とについて

らしいから、⁽³⁾具體的に記述できる物ではなくて、感覺で把握する對象である。従つて、清談の清の概念を明らかにするには、どのような行為に清談という表現が與えられてきたかの問題を考え、その用例を史料の中に探して、その意味の歴史的變遷をたどることが必要となつてくる。つまり、清談という場合の「清」という言葉に對する中國人の感覺の發生と歴史とを調べるわけである。

そこで、「清談」という言葉の發生を考へるならば、それは後漢末にあり、それが最初は「清議」と同じ行為に與えられた名稱であつた事實は、先學の多くが早く指摘しているところである。⁽⁴⁾そして注意すべき事には、三國志の本文や注の文章に現われる清談の語義は、私の知る限りでは、清議とほとんど同意味である。蜀志卷八、許靖傳から一例を引くと、

許靖、字文休、少與從弟劭俱知名。並有入倫臧否之稱、而私情不協。潁川劉翊爲汝南太守、乃舉靖計吏。典選舉一年逾七十、愛染人物、誘納後進、清談不倦。

三國志では、この他に同様の例が、卷一武帝本紀所引漢紀、卷七臧洪傳所引九州春秋、卷十三鐘繇傳所引魏略、などにある。そしてこの清議としての用法は、ひとり後漢末だけにあるのではなく、實は六朝末やその後にも存在していた。それは既に先學の擧げた資料の中にもあるが、この事實は「清議が清談へ移行した。」と主張する説が、語法の上では誤まりであることを證す事柄である。

そこで問題は、清議の清の意味内容になる。清議や清談という言葉の現われた後漢末期には、清は「正」や「眞」や「潔」の意味で好んで使用される傾向にあつたことが知られている。例えば、後漢書卷六六の陳蕃傳には、「蕃獨以清績留。……更選清賢奉公之人。」の言

葉があり、同書卷六七の黨錮傳にも「清心」や「清高士」の表現がある。魏の劉劭の人物志は、「清節」を説明して次のように言う。

若夫德行高妙、容止可法、是謂清節之家、延陵晏嬰、是也。(流業第三)

夫清節之業、著于饒容、發於德行。(利害第六)

清節之流、不能弘恕、好尚譏訶、分別是非、是謂臧否。子夏之徒、是也。(流業第三)

このように是非を分別する場合の「清」の基準は、言うまでもなく、儒家的倫理観であるが、この場合、「正」その他の言葉を使わずに「清」の語が多く用いられて「清」の觀念が強調されているのは、後漢末以來の清節の士と反對者との社會的對立を反映しているのである。そして、汝南月旦の評は、「德行高潔な士の語る人物批評。正統な見地からの政治的人事批判。儒家的意味での正しい輿論」であるから清の字がついて、清議または清談の表現が生れているのである。つまり、ここまでは儒家的倫理観による議論が、主として、「清なる論」「正しい論」と感じられていたわけである。

ところが、この清議と關係して調べておくべき言葉がある。それは「清言」という表現で、清議、清談よりも時代的には後に現われてくる。これが清議とは區別される表現であつた事實は、北史卷三二の崔鑒傳で、

累遷廣平内史、大納財貨、爲清論所鄙。

伯謙、少時讀經史、晚年好老莊。容止儼然、無溫色。親賓至則置酒、相娛清言、不及俗事。士大夫以爲儼表。

と言つて、清論と清言を區別する文章が示すところである。またこの

資料が、清と俗との對立を示しているところから見ると、この清言の清は「清雅、清高」の意味であり、「庸俗」に對する觀念であつたやうに想われる。従つてこれは、「洗練された表現」とでも邦譯できようか。この意味も、やはり當時の社會狀況を反映しているのであるが、その検討はしばらくおいて、具體的には、「簡潔で、離俗」の表現に「清言」なる言葉は與えられていたらしい。例えば、世說新語文學篇に、

長史諸賢來、清言。客主有不通處。張乃遙於末座判之。言約旨通、足暢彼之懷、一坐皆驚。

と言ひ、同賞譽篇で、

王夷甫自歎曰、我與樂令談、未嘗不覺我言爲煩。

と述べ、後世になつても、宋書卷五八の謝弘微傳では「言約、理要」と言ひ、同じく同書卷五八の王惠傳では「言清、理遠」と言ひ、晋書卷五〇の郭象傳では「如懸河瀉水」の辯が尊ばれている。そして想えば、清談の祖とされる何晏等の談論も、實はこの種の清言の理想的一實例なのであつた。その様子について、魏志卷一九の管輅傳の注は、

裴使君曰、吾數與平叔、共說老莊及易、常覺其辭妙於理、不能折之。……(劉)邵自言、數與何平叔、論易及老莊之道、至於精神遐流、與化周旋、清若金水。

と描いている。ここでは老莊易三玄の思想は直接の問題となつてはいない。ここでの問題は、思想の内容よりも、むしろ何晏のすぐれた「表現の方法」であることに注意したい。世說新語文學篇が引く王弼・何晏の對論も、實は、専らそのやりとりのすばらしさによつて傳えられていることも、この際參考とならう。因みに、この兩例に現われる

何晏は論語集解などによって、儒家的思想にも關係のあることは知られている。従つて、もしも何晏の清言を直ちに「道家思想を表現する言葉」とのみ規定するならば、何晏の思想を解釋するには矛盾や歪みが生じてしまふだらう。

以上の例を見ると、清言では、簡潔で張りのある表現の方法が「清」と感じられていたことを推察できるであらう。そして最初は、清言は「清辯」などと同じく、いわば「さわやかな話し方」を意味していた。従つて、そうした表現に對しては魏晉時代のみならず、後世のいつの世でもこの術語は適用できたわけである。そこで、魏晉以後でも晋書卷七五張憑傳、同書卷四三樂廣傳、梁書卷十六張稷傳、同書卷二一張充傳、同書卷五二蕭詠素傳、隋書卷五七盧思道の勞生論、同書卷七六孫萬壽傳、南史卷五〇劉之遴傳、同書卷五一永陽昭王敷傳、南齊書卷三三張緒傳、藝文類聚卷三七などの資料が示すように「清言」と呼ばれる行爲は存在していた。元代でさえ、佛祖歷代通載卷六の許詢傳に、「劉眞長爲三時譚宗、而與結清言友。」とあつてその傳統は受けつがれ、明の萬曆に入つて、屠隆は「清言」「續清言」(續說郭、同第三一)の書を著わすのである。しかし、「清言」といつても、その書中で三玄思想が論じられてはなかつた。

このように、時代によつて、對象とする思想や話題などに變遷はありこそすれ、「清」と感じられる表現には、終始、「清言」の呼稱をつけることができたのであるから、従つてまた「清言」なる言葉や行爲が、ひとり南朝のみに限らず、北朝にも存在したとて、不思議ではない。例えば、洛陽伽藍記卷二の「城東」では、

元慎、博識文淵、清言入神、造次應對、莫有稱者。讀老莊、善言玄理。

清談の概念とその解釋とについて

とあり、卷四の「城西」にも同様の例が見えている。前に挙げた北史の崔伯謙傳もその例であり、北齊書卷三一の王昕傳にも見出される。その實際の例は少なかつたとは言え、南朝のみに清言の風を限つて考へる大方の見方は否定されなければならないし、その見方はおそれく、從來の清談解釋から誤つて導き出された見方であらう。

ところが、(論理的に言えば、議論のテーマなどは清言の本質的要素ではないにしても)、現實には、そうした「さわやかな話し方」が好まれば、次第次第に、扱う主題もまた、離俗で氣の利いたテーマの方がそうした表現方法に合うものとして、好んで話題に選ばれるようになって行くのが自然の勢いである。そこで、當時の思想界の中から、丁度流行しはじめていた三玄の思想や、あるいは、清議の風潮から發展してきたと思われる「名理之學」が、清なる性質のテーマとして清言の材料に好んでえらばれたし、またそう成り得たのであつた。逆に言えば、短い言葉の中に内容を盛り込んだり、才智を示す爲には、これらの三玄の學こそ含蓄のある言葉が多くて、絶好の素材なのであつた。世説新語や晉書その他に頻出する「能清言」、「善名理」、「善易老」、「玄言」、「玄理」、「玄論」などという表現はこの事情を示すものである。「清言は三玄思想である。」と言ふ解釋が從來は支配的であるが、それならば、同じ内容を表現するのに上のような類似内容を指すことに決つていたような當時の用例はないし、「清言」という漢語自体にも元來そうした意味はない。この解釋は當時清言の一面を指したものを、後世の史家が清言のすべてであるかの如く不正確に判斷したのである。一方また、巧みな表現やそれに好都合なテーマは三玄思想に限らない。そこで清言には、佛典、特に當時においては維摩

高宗賜^三璽書^二曰、近世書生、但務^三清談^二經論、實才蓋未^三之見^一。
と清談の一例を引いているが、これが老莊思想を對象とする論ではない
くて、離俗の論の意味であることは、同書卷三九六の趙雄傳におい
て、それより少し後代の話として、

孝宗淳熙二年、……上曰、今世士大夫、好^三高論^二、耻^三言^二農事^一。微
有^三西晉風^一。

と「高論」の表現に代えている事實からも知られよう。特にこの文で
注意すべきは、「微有^三西晉風^二」の點で、南宋の頃には、清談が老莊
思想を對象とする談に限って考える傾向はまだ強くなかったことが推
察できるのである。明代になると、徐太室がその歸有園塵談（續說
郭、同第三一）で、「晉人以^三名理^二爲^一清談、宋人以^三道學^二爲^一清談。」と
述べるようになるのであるが、これは、晉代では名理が清と思われ、
宋代では道學が清と思われた、という意味であつて、この文もまた、
清談という表現は、ともかく各時代の人が「清」と感じる談話に與え
る普通名詞にすぎない事實を裏書きしているのである。だからこそ現
在でも我々は尺牘文の中で、友人を招待して「忽承 枉顧、清談傾
倒、樂何可言」などと書き送ることができし、一席の清遊の際にも、
「清談する」などと言つて用いることができるわけである。「清」の意
味がその折々の氣分によつて種々變化することは言うまでもない。
それでは、現在ひろく認められている「清談は道家思想である。」
とする解釋はいつごろから唱えられたのであろうか。おもうにそれ
は、清朝初期にあるらしく、東晉以來のいわゆる「清談亡國論」を改
めて認めているのも清朝學者である。それは、本稿の註(1)に挙げた書
物を通覽すればおのずと明らかかなことであろう。彼等の考えは前述の
顏之推の見解などにひかれていたのかもしれないが、ともかく、急に

清談の概念とその解釋とについて

清朝になつてその類のいわば偏つた見方が強調されるようになってい
る事實は、別に考えなければならぬ興味ある問題である。

さてこれまで、清議、清言、清談の「清」の意味内容を通史的にた
どつて考えてきた。大きく言えば、清議、清談、清言の順で表現は生
れ、結局はすべて、「清談」の語で總括されるようになった、と言え
そうである。もつとも、「清言」がすべて清談の語でつて代られた、
というわけではない。両者は併用もされていた。世說新語賞譽篇注の
晉陽秋では、

樂廣善以^三約言^二、厭^三人心^一。其所^レ不知、默如也。太尉王夷甫能^三清
言^一。

というのを、晉書卷四三の樂廣傳はそのまま引いており、また、前掲
の世說新語文學篇の張憑の話もまた、そのまま晉書卷七五の張憑傳に
受けつがれている。但し、藝文類聚卷五〇の梁元帝丹陽尹傳序では、
「坐^三眞長之室^二、想^三清談之風^一。」と、「清談」の語に代つている。

ここで注目したいのは、清議・清言・清談という表現の他に、魏志
卷二九の管輅傳注その他にはそれらと同意味の「清論」、「清譚」など
の言葉が存在した事實である。いづれもすべて、言論を類概念とする
語（ここでは、論・談・譚・議）に「清」が冠せられている。それは、
談論を意味する類似語に「清」という形容詞を冠すれば、どれも清議
や清言の同義語となることができたことを意味しているのである。た
だ、そうした幾つかの同義語の中では、人物批評の議論には「議」の
語が最適に感じられ、一方、清言は結局は二人の間の對論であつたか
ら、「言」よりも「談」の方が實態をより良く寫す語として最適であ
るように次第に認められて、最後には「清談」という表現が全ての同
義語を包括できる最も普遍的な言い方のように感じられて、清議・清

言に代つて現在にまで残つた、というように解釋される。

さて、以上で資料を通史的に擧げてきたのは、次のことを言おうとする爲であった。すなわち、清談とは、六朝時代に限らず、いつの時代、社會にでも、なにか「清」と感じられる話し方や、ひいてはそうした話題をもつた談論を指す表現にすぎないである。ところが、その「清」の感じ方は時代や社會によつて違いがある。そこで例えば、後漢では儒家的倫理觀による人物批評、政治批判が「清」なる議論と感じられたので、そこに「清談」という呼稱が生れ、次の魏晉時代に入ると、高雅・離俗の態度や話が喜ばれ、それが「清」であるように感じられ、その要素を含む道家思想が「清」なるものと主として感じられたので、それが清談の中にとり入れられた。佛教思想が盛んに研究されるようになると、それも「清」と感じられたので、これが次第に多くとり入れられるようになった。一般に、「清談は老莊思想である。」として、それが六朝時代を通じて盛行したように言われるが、資料の上ではそれは魏晉時代に顯著な現象であつて、それ以後は、佛教思想も大きな位置を占めている。趙翼をはじめとして、「清談は次第に佛教の論議に吸収されて隋末に終つた。」というように解釋する人もいるが、それは、「清談すなわち玄論」という前提に立つからそう言えるのであつて、清談という行爲も表現もそれ以後の唐から現代にまで存続していた以上、正しくは、「清」の概念内容が時代と共に變遷して、その表現が道家思想から佛教へと移つて使われた、と言うべきであらう。

これを言いかえれば、中國人が「清」と感じる内容は、「高雅・離俗」であり、具體的には主として、道家思想であり、時代や社會によつては、他の思想もそのように感じられることがあつた、と言うことになる。つまり、清談は、本來は「清」について中國人がどのような觀

念をもつていたのか、なぜに六朝時代に離俗の態度や話が喜ばれたのか、というような中國人の倫理感や美意識の研究の一部を成すべき筈のテーマなのであつて、道家思想の研究のテーマとはならない筈のものであつた。「中國思想史では、清談は道家思想であることに決つてゐるし、また、それでこそ、清談というテーマの存在理由がある。」という考え方もあろうが、しかしそれは、前にも觸れたように、そういうドグマが作られたこと自體は問題にできるとしても、論理的に考へるならば、清談という問題は上のように解釋すべきものであろう。

さて、このように「清談」の「清」の内容について考へてくると、實はこれだけでは清談の規定は不充分であることに氣がつく。「清」という修飾語は談論の行爲内容を規定するにすぎない上に、清談という言葉が示すように、それは一つの行爲なのであるから、その「談」についても考へておかなければならないのである。ところが、從來の清談研究では、専らその話題の思想内容のみが問題とされて、その基本要素であるべき談論という「行爲」は、まったく言つて良い程に問題として取りあげられていなかったようである。

實は、そこにこそ、つまり、「清談は本質的にはなによりもまず談論という行爲そのものである。」という認識を缺いていたところに、清談について様々の、例えば、上で示したような偏つた解釋が生れる原因があつた。次の章ではその點を論じた。

二

前の章までの考察をもとにして、從來の解釋を修正して、とりあへず假に「清談」の概念を説明してみれば、「ともかくもなにか清と感ぜられる話し方や、ひいてはそうした話題をもつ談論を指す。中國思

想史上では、魏晉時代に、主として三玄思想を對象とした談論を指して言う慣例になつてゐる。」とでもなつて、この書き出しならば、ほぼ學問的説明に近いであらうが、それに續けてまた説明しなければならぬ例では、清談の問題點、その本質は何か、と言う問題である。從來の例では、いずれの辭典類や概説書も、清談の對象たるテーマ、すなわちいわゆる清談の「内容」がそれとされてゐた。そして、これまでの清談研究の専門書はその話題の分析に終始してゐた。ところが、實は私は、そうした説明の順序や、話題中心の考察は、清談という問題の本質からはなされた議論であらう、と思うのである。なぜならば、論理的には、清談の本質はその對象とする話題ではなくて、實はその議論という「行爲」そのものにある筈だからである。

ここで問題となつてくるのは、私が從來の解釋の當否を論じ、そして、私自身の推論をすすめる際の判断基準である。たとえ私が先學諸氏の説明に疑問を抱いたところで、私自身の疑問や解釋を體系的に叙述できる一貫した方法を私が持たなければ、議論は單なる水かけ論に終始してしまふであらう。言いかえれば、いかに多くの新しい資料を探し出したところで、それを分類する態度や方法、基準がもともと科學的普遍妥當性を持つのでなければ、考察は主觀的と思われ、嚴密な概念規定や解釋は望めないであらう。思えば、從來の研究が、ほぼ同一の資料を扱ひながら、清談という一つの術語に様々の解釋を出したということは、無意識にしろ、資料に對する研究者の態度や方法にそれぞれ違いがあつたからに違ひない。

それでは、ある概念の本質を決定したり、あるいは、種々ある解釋の中のどれが正しい判断であるのか、を見極めたりする場合の客觀的基準は何であらうか、と考えることになる。するとそれは、何よりも

まず、形式論理學が提供するものであらう。科學的な概念規定、言いかえれば、「定義」の方法や、「判断」の是否の判定法は、専ら論理學で研究されてきた問題だからである。現代の學問體系が、意識的にしろ否にしろ、それを基準としてゐることは言うまでもなからう。そこで當面の清談の解釋にしても、先づ論理學の方法に則つて考へて見るのが至當であらう、ということになる。

もつとも、急いで念の爲に言いそえるならば、ここで形式論理學の方法を依用すると言つても、六朝清談の一對象である道家思想を現代の西洋論理學にあてはめて公式化したり、または、現代の立場から價値評價を下そうなどと意圖してゐるわけでは決してない。むしろ、そうした態度ならば私の斥けるものであり、また、關心もない別の次元の問題である。ここでの私の意圖は、清談という概念に對して定義を下し、當時の思想を體系的に理解しようとしてゐるのは、現代の我々なのであり、そして、本稿ではその我々の判断が正しいのかどうか、を主として問うてゐるのであるから、それには先ず、人間の思考・判断の學である論理學を基に判断すべきであり、それによつてはじめて、共通の判断基準をもつた議論はできるし、客觀的結論も得られるであらう、と言うのである。

さてそこで、清談の本質はどこにあるかを考える時、とるべき方法は、物事の本質を明らかにしてくれるいわゆる「本質的定義」の方法であらう。それは、概念を構成する内包と外延という二要素の中の「内包」を規定し、よつてその概念の共通的・本質的性質を求める定義である。そこで清談の内包を考へてみると、そこに類概念として現われてくるのが、實に「談論」という「行爲」なのである。より正しく言えば、「口頭による思考發表の方法」とでも言うべき「談論」に

清談は包括されるわけである。言いかえれば、清談は「談」である以上、具體的な形態をもつて實在する一個體ではなくして、人間の行なうある行爲に他ならないのである。もつとも、この見方は今更確認する必要もない程、餘りにも自明で簡単な事實ではないか、と人は思うであろう。確かに、それが證據に中國では、しばしば「清談之風」という表現でもつて清談が如上の行爲を本質とすることは暗示されていた。ところが現實には、それが餘りにも自明の爲か、そしてまた、清朝以來の「清談、すなわち老莊思想である。」として、その對象を強調する考え方に影響されてか、反つてこの第一義的な清談の屬性は從來の餘多ある清談の説明において、ほとんど問題の中心點として強調されることはなかつたのである。従つて、そこから清談の本質に附隨する問題は論理的に發展しないままに、後に述べるように、清談の本質以外の場面で論議される結果になつていたようである。

さてそれでは、談論という行爲こそが清談の本質を示す類概念に當るとするならば、次には、清談に特有の性質、つまり、その種差を定めることになる。それは言うまでもなく、「清」の一字に現われている。従つて、清談は「清を特質とする口頭による思考發表の一形式」と、ひとまず定義することができよう。ただし、これだけでは何の意味かはつきりしないから、漢語としての構造から更に正しく言つて、「清い方法によつて、」あるいは、「清いものを對象として、」思考を口頭で發表する行爲、とでも言うように考えられる。言いかえれば、それは、中國人がともかくも「清」と感じた方法や對象によつて行なう談論に與えられる表現、ということになる。ただし、それでも、なぜ「清」という修飾語が附けられたか、という説明が不充分である。それを完全にするためには、時代や環境によつて「清」の意味を分類

して考えるよりほかに手段はない。

實は、私が最初に「清談」の「清」の意味の歴史的變遷をたどつて前章でその分析をしておいたのはそのためなのである。清談の「清」を「正」、「高」、「潔」などの觀念で言いかえて説明したり、その話題のテーマを分類したりして、つまりは清談の用例を平面的・共時的に扱かうのみの態度が從來は多かつたようであるが、それでは時代や社會の推移に伴つて變化する「清」の意味の特徴は出てこない。論理學的方法に従う以上は、それらの用例は縱の歴史的變遷の中において考察してこそ、「清」の具體的内容はよく考えられるであろう。

さてこのように考えてくると、本稿の冒頭に掲げた從來の解釋はどのような意味をもつのであるか、という問題になつてくる。そこで、清談に對する私の説明の方法の當否を再度確かめるためにも、どうしても、從來の解釋に對する私の考えを述べておかなければならない。

三

前節までの考察においてほぼ確かめられた事柄の一つは、清談は六朝の老莊思想のみを對象とする談論を指す言葉ではない、ということである。従つて、本稿の冒頭で示した第一の説明は、學術的説明であるには問題が多くて、學問的解釋として使用に耐えるものではないことは、上にすでに述べた。これを論理學の方面から言つと、そうした判斷は、主概念(すなわち「清談」)の一部の範圍のみについて主張するいわゆる「特稱判斷」なのであり、従つて、清談の内容がすべて道家思想であつたかのように言うことは、いわゆる「部分によつて全體を律する *pars pro toto*」という誤謬である。それは「強調の虚偽」に研究者を陥入れる結果になるのである。思えば、清談をもつて三

玄思想を對象とする論、とした顔氏家訓の文章にしたところで、もとから、特に玄學を強調する爲の特稱判断なのであった。顔之推が事實認定を誤まっていたわけでは勿論ない。しかし、古典中國語には單・複數の區別が明瞭には示されていない爲に、後世の學者がそれを全稱判断であるかのように誤まり、そこから今日見るような清談解釋の正確さが生れて來たのであろう。

それでは、「清談は道家思想のみならず、儒家思想や佛教その他もその對象であつた。」と言つたならば正しい判断と呼べるのだろうか。實はこれも清談という問題の本質には關係していないようで、その理由は次のようである。最初に、概念は内包と外延とから成り立ち、本質的定義はその内包を規定する方法であることは述べておいた。そして、清談の本質は、その類概念であるところの談論という行爲そのものにあることも確かめておいた。この定義から出發するならば、これまで先學が「清談の内容」と稱して専ら扱つてきたテーマの類は、實を言うと、「概念の外延」(談論の適用された範圍)に當る要素なのである。つまり、清談の本質とは直接的關わりのない屬性なのであつた。そして、清談の基本的屬性は清く論ずるという行爲にあるから、時代や所に關係なく、その「外延」に當るテーマは千差萬別、無數にあり得るわけで、結局は世の中の全ての事象がテーマたり得るのである。そこで六朝の清談を例にとると、六朝の思想すべてが外延である。だから、六朝の清談だけが清談であるように限つて考え、その内容にはどのような思想があつたか、を調べるような研究は、結局は自己撞著に陥入り、清談の歴史を述べているつもりが六朝思想界の叙述分析にすり代つてしまふわけである。従來の解説が、清談を談論という行爲と一應は規定して説明を始めても、次にはすぐそこから離れて六朝思

想の分析の方に移つてしまひ、清談という行爲そのものの研究とはなつていなかつた理由はここにある。言いかえれば、従來はいわゆる「區分」という分類の問題が(無意識に)論じられていたわけで、論理學的に言えば、道家・儒家・名家などという學派の「區分原理」に従つて六朝思想界という「外延」を分割している、いわゆる「外延的定義」に外ならなかつたのである。實にそこにこそ、清談をめぐるすべての研究の論理的な基本的ズレと誤まりとの源があつたのである。従つて、例えば、テーマ別にさかのぼつて清談の發生時期をさぐるような議論は餘り意味がない。たとえすることがあつても、清談という表現の與えられている議論に限るべきであつて、それでないと、「老莊思想についての議論の發生の研究」というような別個の問題に觀點は移つてしまひ、「清」という屬性の存在は忘れられてしまふのである。そうした研究の例は枚擧に違がない。また、「名理派、析玄派、曠達派」の三派に分けて清談を分析する態度があり、中國人でそれを踏襲している學者もあるが、これも學派と生活態度という二種の區分原理を同時に混用するという論理的誤まりも重ねているから、學問的分析としてはどの程度役に立つものか、再考を要するであらう。

もつとも、「清談」という問題の中心は、中國學では、その對象とした老莊などの思想にあるので、その點にこそ清談研究の意味と問題點とがある。」と言う人もいよう。しかしこれは、以上のような論理的分析を経たあとで、その上で改めて考え直すべき別次元の問題である。(もつとも、その時は、事實上は魏晉六朝における老莊思想の分析に變つてしまつていたのであるから、「清談研究」に類した題名を使うことは學問的には正しくないであらう。)中國人が傳統的にそのような解釋をもっているにしても、現代のわれわれは中國の歴史や社

會をより客觀的に綜合し、他の學問分野と同じ基盤に立ち、美術や經濟などの他の問題とも關係させて理解しようとしているのであるから、哲學部門の概念規定の曖昧な傳統的解釋はそのままで受けつぐことはできないであろう。また、この解釋では、他の科學部門の分野の問題解決にもさして寄與することはないであろう。それでは、清談の中心問題はどこにあるのか、ということになるが、それは結論の部分に譲り、次には、清談についての第二の解釋の検討に移りたい。

「清談とは、文字通りに、清く正しい談論である。」という言う説がそれであり、これが「一番當っている。」と支持する人も少なくない。この限りでは誤まりではなく、表現の點では私の判断と似て見えるかもしれない。しかし實は、同じ資料を扱っても、そのような見解を「前提として」問題を展開させるべきであるのに、その論者はこれを「結論として」示された點に、彼我の根本的な違いがある。論者は清談のテーマを六朝の資料内に探して、「結局は、すべて清い談論である。」と歸納されたのであるが、實はもともと「清い談」の性格のある行為に「清談」という表現が附けられていたのであるから、その行為の及んだテーマを數多く集めて分解すれば、元に戻って「清い談」という意味が現われてくるのは、むしろ當然の歸結であった。この問題の中心は「清」の觀念の變遷にあるのだから、それを（私の試みたように）歴代の用例について通史的に分析すべきであったのに、論者は考察の順序を逆にし、文献を時代に關わりなく共時的に分類した。それは清談を魏晉六朝だけの現象に限る先入觀をもっていた爲の誤まりではなからうか。他方、その結論は、論理學の上から見ても誤まりなのであり、それはいわゆる「唯名的定義」（すなわち、一つの判断ではなくて單に文字そのものの解釋にすぎない定義）に類した判断の

一つなのであらうと思われる。それはまた、従って、いわゆる「循環定義」に陥入ってしまったようである。そこで私は、そうした定義に陥入ることを避ける爲に、談論を「口頭で思考を發表する行為」という類概念に包括させ、かつ、清の意義を發生的歴史的に考えて見たのであった。それでなければ、この種の定義は、單なる言葉の言いかえに終つてしまい、そこから學問的には何物も發展的に生まれてこないし、従つて他の歴史的諸事象の解釋には役立たないからである。

最後には、第三の「機智に富んだサロンの談論」という説明が問題になる。これは清談の性格を、通俗的に、ある程度、言い當てているには違いないが、しかし、これだけでは、清議と同意味の場合の清談の説明には妥當しなくなる。「特稱判断」であるし、清の説明がない爲に、「高論」その他の類似表現との區別が説明されない。どうして「清」という言葉がついているかは説明できないのである。それにまた、「サロン」はフランス語の *salon* から來ているが、フランス史の立場から見れば、これも種種の意味を含んでいる。簡単に述べれば、まず第一には宮廷風サロンがあり、例えば十七世紀のランブイエ *Rambouillet* 侯爵夫人邸のイメージがすぐ浮ぶが、その風景は中國人士大夫の清談とは餘りにも違いすぎる。第二には文學的サロンがあり、十九世紀のアルスナル *Arsenal* 圖書館や、マラルメ *Mallarmé* の例などがある。そこで所詮、「サロンの」なる表現は多義であり、限定詞を加えなければ、學術的説明には使えないであらう。いずれも比較文化的な説明の便宜上から引用できるだけである。従つて、いわゆるここから出發して、六朝文學を「サロン文學」などの言葉で呼んで議論を進めることは、學問的にはほとんど意味がない。

因みにここで觸れておきたいのは、「清談は哲學的談論である。」と

いう意見である。これによると、道家思想や名理の學が清談の場で哲學的に討論されたかのようなのであるが、清談の代表的資料集である「世說新語」で見る限りは、輕妙脱俗の談風で喜こばれるのが主であつて、決して論理的積み重ねと言へる哲學的議論などは見られないのである。遊戯的であつたからこそ、どのように清談の風が盛んであつても、そこからはプラトンの學園から生れたような體系ある哲學思想は生れなかつたとすら言えよう。論者によつては、文選の中に見られるような議論文までも清談の一種と考へて、そこに哲學的議論がある、と考へるらしいが、それは書翰文などによる文章上の議論であるから、清談がなによりも行爲である點に意味があることを忘れた爲の論であつて、直接、清談の資料とするわけにはいかない。

四

以上の考察を一應まとめると、次のようになる。清談の基本的屬性は「談論」という行爲と、その行爲の特質の「清」とにある。この言葉は後漢末に清を尊ぶ社會風潮から生まれ、その後は、なにもあれ、各時代の社會環境で清と感じられた談論に「清談」その他類似的表現が與えられた。そこで、清談という言葉が與えられている行爲のみを資料に當つて分析するならば、最初は「濁」に對する「儒家的倫理的正しさ」の意味であつたが、恐らくは社會的變遷に伴つて、清は庸俗に對する「高雅」の内容で考へられる傾向が強くなり、具體的には「簡潔、離俗の表現」となり、現在にまで到っている。そこで、清談は「魏晉六朝の老莊思想を祖述する超俗的哲學的議論」である、とするような解釋は、その他のテーマを排除し、かつ北朝にも清談の在つた事實を否定するから、不完全な特稱判斷である。しかし、清談の

清談の概念とその解釋とについて

テーマを全て問題にする研究にしても、テーマを扱う限りは、實は清談の外延を扱っているわけであり、そこでの判斷は「補助的定義」としかならないのである。また、その他の現行の解釋もすべて、科學的學問的判斷として認めるには論理的難點がある。

ところが、そうした非本質的でかつ不適確な概念規定に依據しているが爲に、それらから出發する判斷は次のようないくつかの論理的誤まりをおかすことになるのである。それはまた、史實にも反している。例えば、多くの研究者は清談の研究と稱しながら、實は、その對象である思想を研究している、つまり別の次元の仕事を氣づかずにしまつていて、という誤まりをおかしている。または、「清談思想論」などという非論理的合成語が生れたり、「文選」の中の書翰體の問答まで清談の研究の材料としたり、「竹林七賢の大部分は、權力者に憎まれて非業の最後をとげた。」というような史實にない恣意な結論を出す學者があつたり、「六朝に中國のルネッサンスがある。」と想像して當時の社會を美化する結果になつたり、世說新語を單なる逸話集と評價したり、等々の、數多くの誤解が積み重なっているようである。そうしたいわば「歪み」は論理學の「虚偽論」の方法と文獻上の史實との両面から正すことができるが、これは更に改めて論ずる豫定である。さてここまで考へてくると、それでは清談の本質的問題とは一體何なのか、ということになる。

まず第一には、いつの世にも道家思想や輕妙な談論があつたのにどうして魏晉時代にそれに「清談」という名稱が與えられるようになったのか、言いかえれば、何故「清」という觀念が貴ばれるようになったのか、という問題であらう。そしてそれに附屬して説明すべき問題は、清談はいつの時代にもあつたのだから最も有効な區分原理を「時

代」にとつて、例えば各時代の清談を比較することである。具體的には、世説や世説新語や唐語林や南部新書や續世説などを資料として、その間の差違を見ることによつて、六朝清談の特質は明らかにされるであろう。その際の具體的問題の數例を挙げれば、「清議と清談との關係」。「魏晉の頃に、思想表現の方法として、手筆によるそれよりもこの口頭による形式が流行した理由やその衰退の理由」。「魏晉の方法やテーマのとり上げ方が他の時代のそれとどのように違うか。その特異性と理由」。「微言の意味」。「もしもそれが辯論術であつたとするならば、何故そこに、ギリシヤに似た中國獨自の論理學や、ひいては哲學書が生れなかつたのか。」などである。こういう設問が思想上學問的に價値をもつかどうかは別問題として、ともかく、上述の清談の本質的定義から出發するならば、これらの疑問こそ、清談に直接關連のある問題として現われてくるべきものである。

ただしそうなると、それらの問題は、もはや思想史には直接は屬さなくなる。それらは歴史學や社會學の分野と方法とで先ず扱う問題に移るのである。それは既に「清」の概念分析の際にも同様であつた。思うに、元來清談の問題は、「清談之風」の言葉があるように、本質的には歴史的・社會的問題なのであつた。それにも拘わらず、哲學史の主要問題としてきたところに、解釋上の混亂の一要因がひそんでいた。そこでこの立場から見直すと、上の諸問題とは別に、例えば、趙翼の言うように「清談は六朝末に終つた。」と判斷したり、「清談が盛行した擧句、ついに塵尾を手を持つようになった。」と言うような主張は問題になつてくる。清談の流行の盛衰と、清談の特殊な形式の發生とは、直ちには結びつかないからである。そこではまた、歴史的前後關係である現象を、現象發生の繼起的因果關係ととり違えているらし

い。他方、從來の清談研究は、清談が三教交渉の時代の社會現象にも拘わらず、おおむね儒家的性質の資料のみに基づいていたようである。それを道・佛の資料にも照らして公正に見れば、別に新しい重要な問題が出てくる。いずれも稿を改めて別に發表したい。

註(1) 一、の解釋に屬する主な先學の説は、日知錄集釋卷十三(四部備要十二)所收の閻若璩注。十駕齋養新錄卷十八「清談」。廿二史劄記卷八「六朝清談之習」。岡崎文夫、魏晉南北朝通史、p. 520。市村瓊次郎「清談源流考」(支那史研究、pp. 23-288)。青木正兒「清談」(支那文學思想史、pp. 349-403)。武内義雄「中國思想史」p. 19。諸橋大漢和辭典卷七、p. 72: 17695-573。岡村繁「清談の系譜と意義」(日本中國學會報第十五集、pp. 100-119)。賀昌群、魏晉清談思想初論、pp. 55-56。侯外廬、中國思想通史卷三、pp. 26-94。呂思勉、兩晉南北朝史卷下、p. 1380。辭海(合訂本)、p. 803a。范壽康、魏晉之清談。周紹賢、魏晉清談

述論。E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 93. D. Holzman, *La vie et la pensée de Hi Kiang*, p. 5'等。

二、の解釋は、板野長八「清談の一解釋」(史學雜誌第五〇編第三號 pp. 382-384)。宇都宮清吉、漢代社會經濟史研究、pp. 496-497。

三、の説は、上掲の諸説の中で、清談の派生的意義として、多少となぐ觸れている考え方である。

(2) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (J・ウイットゲンシュタイン、藤本他譯「論理哲學論考」) p. 86, pp. 94-95, p. 106)

(3) 藤堂明保氏、漢字語源辭典、p. 490。

(4) 唐長孺氏「清議與清談」(魏晉南北朝史論叢、pp. 289-298)。宮崎市定氏、「清談」(アジア史研究卷三) p. 91。

(5) 板野長八氏、上掲論文、p. 378。宮崎市定氏、上掲箇所。

(6) 「清言」の表現は三國志本文には現われず、世説新語にしばしば見える。他方、「清談の寶庫」と言われる世説新語の本文中には、肝心の「清談」という言葉は實は載っていないようである。この事實は、清談の概念の變遷を考える際に示唆的である。あるいは、これは兩書成立の地域差を示す現象でもあろうか。後考を俟ちたい。

(7) 藤堂明保氏、漢字語源辭典、p. 584

(8) 清談による人物批判から名理の學が盛んとなり、それはまた、曹操が刑名を尊んだ態度によっても助長された過程は、すでに湯用彤氏が詳述するところである。氏の「讀人物論」(魏晉玄學論稿所收 pp. 11-17) 參照。

(9) 支謙譯における篇名。維摩經のいわゆる七譯三存の内、現存する最古の譯は支謙譯である。この逸話は、支謙譯を典故とすることが明らかでないが、少なくとも羅什譯でないことは確かである。そこで、ここでは一般の註釋書とは違って、羅什譯の「入不二法門品」という篇名は用いなかった。

(10) 世説新語の邦譯(筑摩書房刊、中國古小説集所收)の註解、參照。

(11) 周書と北史との前後關係は、現行本においては問題となる點もあるが、ここでは一應このように考えておく。

(12) 談と譚とは勞轉の關係にあるから、ほとんど同義に用いられる。(藤堂氏、上掲書、p. 835)

(13) 「論理學的な考察があらゆるものの本質を探求するからである。」(ウイトゲンシュタイン、上掲書、p. 287)

(14) とは言え、問題は數學のような純粹科學ではないから、論理學のみによって清談の全體像が正しく理解できると考えているわけではない。形式論理學は考え方や推理の仕方の正しさを判定するのみに役立つのであり、それが經驗的に眞であるかどうか、には觸れることはできないのであるから、その爲には、歴史學や社會學などの方法も援用しなけ

ればなるまい。しかし、それは研究の第二段階になるのであって、ある

概念の正しい把握には、特に術語の定義に關しては、論理學が出發點とならなければならないことには變りはない。そして、清談は結局は社會學的問題に歸する性格の風潮であるけれども、社會學的現象でも、何が問題の中心であるかを知る爲にはまず定義すべき必要性は、早くから

例えばかの社會學者のデュルケームが主張している(田邊譯、社會學的方法の基準、p. 104)。しかし一方、歴史的概念としても扱かれる清談のような現象を、直近の類と種差との圖式によって定義することに疑問を抱く人がいるかも知れない。しかしながら、本稿では、この清談の定義を中心として考えてはいるが、實はこれを出發點の大前提として、三段論法式に從來の諸説を検討し、清談の本質的問題を明らかにすることが究極目的なのであるから、方法的に誤まっていたはいまい(マックス・ウェーバー、恒藤他譯、社會科學方法論、岩波文庫本、p. 78 參照)。

そこで一方、名目的定義に陥入らないように、「發生的定義」の方法によって、第一章で「清」の觀念を歴史的變遷の中で考察したわけである。因みに、この場合、現代の記號論理學は命題間の在り方を主たる問題とする學問であるからここにはまだ介入してこないし、また、東洋の論理學としての印度の因明や中國の名理の學などが方法的に問題とはならないことは言うまでもなからう。こうした方法論の由來については、東方宗教第三〇號所收の拙稿、「フランス東洋學の近況——中國學を中心として」(一)の p. 72 以下を御覽いただければ幸いである。

(15) デュルケーム、田邊譯、社會學的方法の基準、pp. 104-106 參照。

(16) 板野氏の説と、それをうけた宇都宮氏その他の先學の説。註(1)參照。

(17) この問題は、清談の外國語譯を考えてみると、更によく判る。英譯は pure conversation または pure discourse、佛譯は causerie pure、獨譯は reines Gespräch で、いずれも正に「清談」の直譯に當るが、日本語に譯した場合と同様に、これでは實は、當該外國語としては意味が

通じないのである。だから、例えば、オランダのチュルヒャー氏は註(1)に挙げた同氏の「佛教の中國征服」の p. 93 においては長文の説明を加え、ドイツの H・フランク氏は「その *Sinologie* (中國學概説) の S. 85 において、「d. h. von Altag abgeleitet (つまり、平常性から離脱した)」という註を加えなければならなかったわけである。ただし、その後の叙述では中國人の研究書の説を多く踏襲しているから、結局は傳統的解釋の態度に移行してしまい、清談という行為形式のどこが特別なのか、という清談の中心の問題には觸れていない。しかし、ドミニエヴイル先生は上のような直譯體は採られず、その *Vinvalahiri en Chine* (中國史上の維摩詰像) in E. Lanotte, *L'Enseignement de Vinvalahiri*, p. 441 においては、巧みに *épurer* (清くする) という動詞を用いて、*conversation épurée* または *conversation raffinée* と、意味も通るし、清談の本質も明示できる佛譯を示され、しかも、「マラルメのサロンの談論のようなもの」という限定まではつきりと附けていられる。

(8) 實は、本稿で述べたような清談の解釋は、私が改めて論ずるまでもなく既に自明の考え方であろうと思つていたのであるが、私が「竹林の七賢達」(平凡社刊、思想の歴史卷四「佛教の東漸と道教」所收)の中で、思想面からの考察と文獻考證との二方法によって、七人は恒常的なグループとしては存在せず、隱遁的グループを常に構成していたとは考えられず、従つて、このグループの存在によって魏晉社會を象徴させるならば、實際の現實とはずれが生れてしまう、と述べたのに對する質問や異論によれば、いまだに清朝以來の清談觀が支配的であるらしい。例えば、最近發表された丹羽允子氏の「いわゆる竹林七賢について」(史林第五〇卷第四號、昭和四二、七 pp. 36-61)も、傳統的解釋を修正したという岡村繁氏の「本質的に政治性を持たない逍遙的談論」という清談の定義(これでは、實は特稱判斷)に基づいているが爲に、無理な推論や、想像上の連繫を現實的な連繫であるかのようにとり違えている誤ま

りなどが多い。氏の問題の發想は、「多くの面であまりにも違いすぎる諸賢たちの間に、どうして厚い友情と信頼が生まれ得たのであろうか。」という疑問にあるが、七人の間に「厚い友情と信頼」とが在った事實を證するに足る資料を私は知らない。その上、傳説である七賢グループの間に交遊關係の存在を改めて確かめようとする研究には、一體どういふ學問的意味があるのだろうか。(私は七人の間に交遊關係が全く無かつたなど書いてはいない。ただ、彼等が隱遁的グループを常に構成していたとは考えられない、と言うのである。「グループ」を成し、六朝社會を象徴していた、と主張される面で彼らに史の意味があたえられてきたわけで、私の批判の主眼もその面におかれている。)それはやはり「清談」と「竹林七賢」についての既成觀念にとらわれている爲であるらしく、また、「七賢以外の人々をも含んだであろうこのグループ全體の性格」(圈點筆者) などという非論理的表現をされるところから見ると、氏は元來、「竹林七賢」といふ問題の歴史の意味をよく理解していないのではあるまいか。因みに最近、何啓民氏は「竹林七賢研究」(臺灣、1966)の中で、丹羽氏よりも詳細な文獻考證にもつぱらよつて、氏とは反對に、ほぼ私見と同じ結論に達している。

(9) 塵尾の機能的意味からの考察は、「俗講の起源に關する二、三の問題」といふ發表題目の下に、昨年夏の米國の第二八回國際東洋學者會議と、また、その秋の日本宗教學會年次大會とで述べておいた。近く論文の形でまとめたい。このテーマは清談の形式にも關係しており、その序論的意味において、ドミニエヴイル先生の退官記念號、第二卷に寄せた拙稿、「俗講の意義について」(早大哲學會刊、「フィロソフィア」第五三號、昭43、4)、それにつづく「唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題」(大正大學紀要」第五四輯、昭43、11)を併せ讀まれば幸いである。