

Title	対談『兩漢思想の研究』（下）
Author(s)	田中，麻紗巳；加地，伸行
Citation	中国研究集刊. 1988, 6, p. 43-63
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61002
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

対談 『兩漢思想の研究』 (下)

著者 田中 麻紗巳

読者 加地 伸行

(前号からつづく)

第二節 賈逵の思想

田中 これもぎっかけは、狩野直喜先生の『兩漢學術考』で賈逵を「曲学阿世の風」があると評されたことからなんです。これは、中国で昔から言われていたのを繰り返したただけなんです。それが何故かという古文家でありながら讖緯説を利用したということですね。

加地 そのへんも、いかにも明快というか、明快すぎるということか。

田中 私、これを調べようとしたんです。賈逵というのはやはり讖緯説を引いたし、しかし賈逵というのは決して偏った立場の人ではなくて、ある時述べた事柄を別のところでは反対のことを言っている。つまり、上奏文のなかで公羊学派の「権」の考え方を否定しながら、別のところには「権」を肯定する主張もある。ですから、賈逵が讖緯説を主張したからといって、だから讖緯説の学者であるとする必要は何もなくて、調べてみる

と賈逵は讖緯を批判したような記述(二四七頁)もあるんです。

『後漢紀』のなかでは、賈逵などが讖緯の学はいけなしいと言ってますし、張衡の言葉のなかにも、賈逵が讖緯の中で互いに矛盾するものを指摘した、讖緯を説く者はそれに対して説明できなかつたとあります。そうすると、賈逵というものは讖緯に対して非常に幅の広い理解をしていたのじゃないかと思えます。決してあるひとつだけ取り上げて賈逵を非難すべきではないということ、これがいちばん言いたかったことです。いまとしてみますと、もっとその点を強調しておけばよかったと思ってるくらいです。

まあ賈逵についての論文というのは、ほとんどありませんし、ゼロといってもいいくらいです。部分的には、鎌田正先生が『左伝の成立とその展開』のなかで賈逵の説を引いておられるだけで、これはまあ説明として引いているだけです。

加地 「しかし、漢は堯の後とする説と曆法に関するものの二つが現存のかれの著述にあるだけで、その他の讖緯を用いる例

は全くなく」(一四七頁)と断言されたということは、たいへんなことですね。断言されたということは。

田中 集めた本があるんです。重沢先生のもの、あれをずっと当たって見たんですがなかったです。ですから、まずだいじょうぶだと思ったのですがね。

加地 まず、残っている注というものの問題もありますが、まず全体像がそこにでているでしょうね。どっかにあるとすれば、片鱗でもなければおかしいわけですよ。

田中 傾向としては、まず間違いないと思います。

加地 賈逵のこの立場というのは、『白虎通』とはつながらなくていいんですね。

田中 つながらなくていいと思います。

加地 「ところで、この時代はその礼教の世界に背を向けて山林等へ逃避する人々を生み出している。」(一五〇頁)、これは松本雅明さんの説のようですが、これはおもしろいですね。これ、実証的証拠あるんですか。

田中 逸民伝その他をあげまして、ちょっと否定しにくいですが、こういう人物、いるんですね。

加地 それは、知識人です。

田中 あんまり詳しく書いてないんで、わからないのですが、インテリですね。

加地 私ね、礼教的世界を逃れる人はおったと思うんです。でも、逃れた人は何も山へいかななくてもいいでしょ、都会に住ん

でおっても別にかまわんですね。それをあえて山林へ行ったというのは、何かこう、非常に気になるんですが。だって、老子は別に山に行けとは言ってませんね。街のど真ん中におってもいいんでしょう。特殊現象でしょうか。

田中 前にね、前漢が減んで王莽・後漢へと続く時代には、明らかに戦乱を逃れて隠れた人がいたんですね。現実には身の危険があつてね。そういう伝統もまだあったんじゃないのかと、それから官職につきながら隠遁するというのは、この時代まだでてこないだろうと思います。少なくとも退こうと思えば、田舎くらいにいかないと当時の人にとって逃避と認められなかったのではないか。それと、後漢の道家思想のなかでも言うのですが、イエスチャーがあるんですね、そんな感じがあるんです。

加地 なるほどね。いやわかります。わたしねえ、なんで山林に行ったのか、本当に行ったのではなくて、山林へ行ったことを知らしめるために行ったわけでしょう。これは、本当の隠者でしたら、あとを隠さないといけません。

田中 そうすると、文献に出てこなくなってしまうです。

加地 そうですね。文献に出てくるのがおかしいですよ。だから逸民伝に記録が残っているのは本当の隠者じゃないんですね。

田中 だから、尊敬された逸民が載っているんですね。(笑)

加地 形容矛盾ですね。

田中 しかも、彼らはすぐれた人物だとして朝廷に招かれるん

です。そうすると、戻ってきませんね、大部分が。

加地 じゃあ、もう逸民じゃないですね。

田中 もちろん拒絶する人もおられますが、それは表むきの理由はともかく、やっぱりその時点で行かないほうが得だと考えたに違いないんです。行かなかったのは。

加地 条件がわるいと。じゃあ、諸葛孔明の三顧の礼というのも、あんがいねえ、三回目を断ったら、もう来なかったりして。

(笑)

第三節 許慎と古文学

田中 ここは『五経異議』を中心に取り上げまして、許慎の経学説批判を通して、許慎の思想を取り上げたいと思っただけです。彼には讖緯に対する態度が両面あったんですね、『五経異議』なんかでははっきりと古文学説をとる、そして『五経異議』の中でも感帝王説、つまり聖人は特殊な生まれ方をするとか、お母さんが天の精を受けたりなんかして、そういうものはないんだと、許慎は批判するわけです。いわゆる讖緯的な考えを否定する。『説文解字』の序文でも、そう考えられるような、恣意的な文字の解釈を批判します。ところが、一方で『説文解字』の本文では、讖緯説も取り入れた解釈もあるわけです。これは何故だろうと。賈逵の場合と違った讖緯に対する態度があったんじゃないかと思いました。そして、その結論が、許慎が文字学者で『説文解字』を書いた、つまり字書というものは、単に

非合理を否定するだけの合理性だけでは不十分で、非合理を非合理と認めながら、文字として使われている意味は、あるがままに記さなければならぬ、そういう客観性を持たねばならぬ、そういう自覚、あるいは無意識のうちにも、そういう立場をとろうとしたのではないか。だから、讖緯を問題とするならば否定したに違いないけれども、事実を述べる字書を著す場合には、それは採用しなければならぬ、というふうに解釈しました。

加地 すると許慎の場合は、讖緯を客観視してゆくというふうな発想で見えていく、ということですかね。哀・平のところですか起こってくるのは、あのころのあたりからゴチャゴチャあったのが大体こう、まとまってきたのではないですかねえ。

田中 逆にいいますと、あまりおかしいものはふるいにかけられ、使用に耐えうるようなものが生き残ったのかもしれないですね。これはもう、讖緯なんかの研究の方が大いに明らかにしてもらいたい点ですね。

加地 「今文説は夫婦間の自然な情愛を社会的な上下の位置に優先させた、いわば人間的な考えなのに対し、左氏説はその逆で」(一五六頁)あるというのは、これも先ほどの議論とつながりますが、『易』の序卦伝との連関もやっぱりあるでしょうね。ここは、だから君臣・父子・夫婦の問題を考えるひとつのポイントとなるかもしれないわね。

それから、非常に魅力を感じたのは、「『異議』及び『白虎

通』の今文説の卿大夫世襲否定は、政治の中心にいる官僚を念頭に置いているのかもしれない。儒家説としての現実批判を込めて、そのような者の官位の世襲を否定するのかもしれない。」(一六二頁)というところです。当時の、歴史的な事実を背景においてらっしゃる。私は、こういうところは非常に魅力を感じておられますね。つまり、経学といえれば一定の経書のなかの整合性、あるいは理屈を説明する場合においても、経書のなかのことはで証明してゆく、なんかそういうイメージだと思ふんです。そこへ、先生が経学の解釈において、意味付けにね、歴史性を導入してこられた。つまり歴史的事実とつなぎながらの経学解釈というのは、私にとってはおもしろい。これは、後半の何休の思想のところでおおうと思っていたのですが、いままたま出てきたので申しました。

田中 まさしく、先生がおっしゃったような批判を、最初の原稿を出した時にも受けましたので、私も用心しなければと。

加地 そうですね。経学的解釈を歴史的史実と短絡化して結びつけるというのは、気をつけなければならぬんじゃないかなあというふうには思います。で、それはどなたがおっしゃったんですか。

田中 沢田多喜男先生です。君のやり方はおもしろい、しかし用心はしないといけない、簡単にすぐ結びつけるように結論をいそいそではだめだ、と。

加地 「とするのが一つの合理的な見方なのであって、後の人

知の発達した段階の科学的な合理性でそれを否定するほうが、むしろ誤りに近いといえよう。」(一六三頁)とありますが、これはまったくの同感です。

それから、「専制権力を握る皇帝とその側近、そしてそこで採用されるような形の孔子の教えを提供する者が、当然、神秘化を指示し、権力機構から離れていた者がこれを否定できよう。」(一六四頁)とありますが、権力機構から離れていた者だけじゃ

なくて、権力機構におけるものの知識人もどうでしょう。これは、非常に複雑な人間関係という感覚の問題はありますが、そのへんはいろんな議論がもって出てきそうな気がするんですが。

それと、「ところで、古文学派は中小地主層を代表するといふ意見がある。」(一七二頁)という馮友蘭の意見があって、あとがきに「旧拙稿には、古文学派を中小地主層と結びつける解釈にほぼ同調して推論した個所があった。この点につき、発表当時、慎重さに欠けるといふ指摘や注意を受けた。納得できるものであったので、本書では訂正した」(三二〇頁)とありますが、中小地主層を代表するとはしないんですか。

田中 よく聞いてくださいました。それは、もともとしゃべりたかったことなのですから。このもとの論文は『舞鶴工業高等専門学校紀要』に載ったもので、あんまり読んでもらえない性質のものですから、非常にたくさんの人に抜刷りをお送りしたんです。そして、批判や注意なんかをいただきました。いちばん大きかったのは、いま先生が取り上げて下さったことなんで

す。この前の論文では、今文学派というのは豪族および朝廷の権力で、古文学派というのは中小地主層の意思を反映するという、馮友蘭氏その他の中国の人の説をほとんどそのまままえて、論を進めるようなことをしたんです。それに対して、本田濟先生・沢田多喜男先生や後藤延子先生も、せっかちに学派と基層を結びつけることはよほど用心しないとだめだとおっしゃって。もし結びつけるならば、例えば古文学派の学者達が中小地主層の出身だということを証明しろ、とおっしゃったのは東洋史の佐藤武敏先生でした。私、佐藤先生にこのことについて分からなかったものでおたずねしたものですから、そしたらお手紙いただいた。まさしくそうなんです、前の論文が馮友蘭氏にすぐ飛び付いて、ここでは直したんです。今にして思えば直し方が足りないんで、そこまで論を進めなくて、それでいいんで、それは批判を受けて助かったところです。

加地 馮友蘭も名立たる学者ですから、何か根拠があったはずですね。それはなんでしょうね。私は馮友蘭の『中国哲学史新編』には、非常に批判的ですけども、それはそれとしてもね。こういうふうに馮友蘭が言っているならばね、なにか根拠があったはずですね。それは、やっぱり知っとく必要がありますね。馮友蘭はまだ生きていますしね。聞いておかなあきませんなあ。田中 それから、あとふたつ申し上げたいんですが。九州におられる辺土名朝邦先生とか、宮城教育大の島森哲男先生とかはですね、『五経異議』を取り扱うのなら、鄭玄の『駁五経異議』

がある。それとの関連からも見ないといけないと言われたのです。でも私、もうそこまで手を拡げることができなかった、というのが実状でありまして、分かっていたんですけど、鄭玄との比較をしたら、もっと明確な新しいものがでたかもしれませうが。

それから、ひとつ私のミスなんですが、「次に、古文家らしいものと思えるが、許慎は教条的ではなかったことが知られる。」(一六六頁)以下の段落です。つまり、『五経異議』では普通古文学の左氏説を採るんですが、そうじゃなくて公羊説も採った場合もあるんです。その例が「未踰年之君」というところなんです。それは、宗廟を立てるか立てないかなんです。これは、池田秀三先生から前の原稿を発表した時に、すぐにご批判をいただきました。誤読だと。私、もうまったくありがとうございましたと、礼状をだしておきながら、この本を書く時にうかつにも、ご指摘を忘れてしまったんです。これは、引用文の「左氏説云」の文を「不得縁君父」で切っているんですが、これが間違いだといわれて、これは下に「つづくんだと、池田先生がおっしゃるには、「君父に子有れば、則ち為に廟を立て、子無くんば、則ち廃するに縁を得ず」と読むんだと。ここは左氏説では、未踰年の君に子供があったら廟を立てる、なかったら立てないというんじゃないかと、そんなことによることはできないと、どんな場合でも立てると。公羊説は子供があったら立てるけれども、子供がなければ立てないと言っているんです。これは、

『駁五経異議』を見ればさらにはつきり分かることです。ここは、まったく私のミスで、指摘され納得しながら、この本にまとめる時、訂正することを忘れてしまったんです。研究者としてずさんなことでした。これは、もう本を買って下さった方には申し訳ないんで、この部分の論旨は、許慎が左氏説をすてて、公羊説をとったのが事実なんです。ですから、この資料は逆で、使えないんですが、しかしこの節の主旨自体は変えません。やっぱり、古文学者であるんですが、教条的なそれではなく、納得すれば今文学説をとると、これは別の資料を挙げねばなりません。第二版では何とかできないかと思っています。

第四節 鄭玄「発墨守」等三篇の特色

田中 これは、後漢末のいわゆる党錮の禁で弾圧された党人派が、厳しい状況のなかでどんな国家像を描いていたのだろうかというのを考えて、それが鄭玄の「発墨守」等三篇のなかに反映しているのではないかと思っただんです。なぜかというところ、「発墨守」などの著作は鄭玄の経伝の注ではないんで、わりと自由に鄭玄が自分の考えを述べているんじゃないか、そこににじみ出ているんじゃないかならうかと思っただんです。始めから見通しを立てまして、そして混乱の時代に理想的世界の実現を求めたりしないで、むしろ後漢前期の明帝・章帝期などのような、後漢で最もよく治まった時代を表現したいと思っただんではないか、しかもそれは天子が専制というのじゃなくて、天子が外戚

とか豪族とかとの妥協の上で、しかも全体の統治の安定が保たれていたのではなからうか、そういうものを求めたのだろうかという見通し、それを「発墨守」等三篇のなかに見出そう考えたわけです。その根拠は(一九七頁)注(13)にあげております東晋次先生の「後漢末の清流について」というものです。この中で、私がいま言いましたようなことが述べられておりまして、それを根拠にしたんです。この論文はそれが言いたかったんです。と同時に欠点もそこにあつたんです。この論文を東先生に送りまして、先生のお考えを使わせていただきましたと申しましたら、東先生が読んで下さいまして、「発墨守」等三篇における鄭玄の思想の特色と党人派の現実的な考えとの間を結びつけているけれども、結びつき方の証明が不十分だと批判して下さいました。まさしくそうなんです、それでも強引に結びつけちゃったんですが、いまとなつては、不十分なところが不十分のまま残った論文だったと。ただ言えることは、鄭玄は何休に比べて現実的であると。何休を批判しているところがあるんですが、どの項目をあげてみてですね、何休がどちらかというと理想主義的なのに対して、鄭玄は現実的に解釈しようとする。何休が鋭く分析的に理解しようとするのに対して、鄭玄は総合的に、全体的に調和を取ると、そういうことを指摘したことは、この論文でやれたひとつの成果だと思っただんなんです。ただ所期の目的は十分には達せなかつたというのが、私の偽らざる心境です。

加地 しかし、鄭玄というのがどっちかというと折衷主義者でしょ。ああいう折衷主義でする発想、一種のバランス感覚といいますが、そういうのに長けている人ですから、現実の問題においても、やっぱりそういうことではないでしょうか。その人のパーソナリティとか人格とかいうものが、学問の方法とか性格というものでているんじゃないでしょうか。だから、鄭玄は今文・古文両学説をも通じていくと、そういうところへやっぱりいくのでしょうか。

この問題はいちおう置くとして。「文公五年の経に、周王が魯に使者をやり、文公の祖母の葬儀のための「含」（死者の口に含ませる玉）と「罍」（葬儀用の車馬）を贈ったとある。これを『左伝』は礼に適用とし、『公羊』は異なる二物を一人だけで届けるのは非礼だとする。」（二七七頁）というところであって、左伝と公羊伝が議論をしている、というところです。国家的な大礼の場合には、これは元来は共通する礼なんてあったんですかね。その家で嫁とりをするとかは、周知の礼ですよ。しかし、大礼の時は大筋は決まっていたと思いますよ。しかし、新しいケースが出てきたりする場合には、前例ないんじゃないですか。結局、新たにつくるしか。そうしたら、当然解釈がいくつも出てきますね。その時、こう決定したという決定がワノオブゼムですね。いろんな選択の仕方があってこういうふうにするというんでしょ。それが、後の人からおかしいと言い出せるわけで。私かえって礼の方が問題あると思うんですわ。個人儀

礼的な家礼といえますか、そういうものはだいたいワンパターンだと思えますね。だから、こういう議論がでてくるのかなあと思うんです。ただ鄭玄の場合、本領はどこにおかれますか、この発墨守にですか。

田中 やっぱり礼を中心としたものに。だから、これを書いた時も躊躇はあったんです。鄭玄の最も重要なものでなくて、枝葉の資料を取り上げて議論しても。

加地 枝葉というよりか、ある論争と非難ということで、わりにシャープに焦点がこの論文には出ているという意味では、取り組みやすい点はあるかもわからんですね。

田中 そういう意味では、与しやすいものを選ぼうとした。研究者としては、やや安易な。

加地 いやいや。で、この「後漢の経学」というジャンル、これは後からつけたものですね。

田中 この論文のなかで何休とか、賈逵とか、許慎とかの場合ですと、後漢の今古文学をやりたいという意識はあったんです。先ほど申しましたように、日原先生が古文学派は国家主義的で、今文学派が保守的とされる発想なんです。わたし、そういうんではない、もっと何か別の広いものがあって、それを漢代思想を勉強する人間は積み上げて、日原先生のも一つの業績、藤川先生のも一つの業績というふうに、それだけに止まらないで、もっともっと別の面を開発しようということもあります。それが結果的にこの本の第三章にまとまったのです。

加地 鄭玄の場合は、取りあげかたが難しいと思いますね。だから、鄭玄の場合にも方法性といえますか、どういうふうにしてあの人の研究をしていくかということですね。あっそうそう、月洞譏さんが鄭玄の言っていることを「山」なら「山」、「川」なら「川」というふうなことばをアイウエオ順にカードを作っています。

田中 知らないです。全然。何に載ったのですか。

加地 月洞さんが御自分でガリ切ったんです。たしか第一冊が出たきりで、全体の三分の一か、それ位です。あの本、便利ですよ。もちろん、検索したあとは原文を見ますが。その後、刊行されてないんですよ。鄭玄の注を切り張りした本です。あれ出さへんかな。いっぺん今度、戸川芳郎さんと相談しようかな。戸川さんとは、昔からあれが出たらええなあと言っていたんですよ。

第四章 何休の思想

加地 何休の思想なんですが、何休の思想をまとめて書くというのは、これまであまりなかったんじゃないですか。

田中 ないですね。部分的には中国にも日本にもありますが。

加地 それでは第一節の「兩漢の外戚観と何休の解釈」についてお話し願えますか。

田中 『前漢書』・『後漢書』を読みますと、経書の句を用いて、それを根拠とするということが時々見られます。その

中で特に「母は子を以て尊し」という句が何度も目につくんです。これを何休は一体どうとらえているのか。あるいは、この句自体が前漢・後漢ではどんな意味を持つのか、というところに私の興味がわいたものですから、それで先ず経学の内部で、公羊学の内部でこれがどのように理解されて来たかを、最初にあとを付けてみたわけです。すると、「母は子を以て尊し」というのは、どうも妾腹の子供の場合で、正夫人の場合は問題でないんですが、側室の子供が、庶子が天子になった場合、側室であつたお母さんをどう尊ぶかということで、それを調べてみましたら、後漢の公羊学派と左伝派と穀梁学派とですね、解釈が違うことが分かったんです。「母は子を以て尊し」の句をよりどころとして、側室から天子の母になった人を重んずるのが左伝学派、穀梁学派はやっぱり正夫人との差別を明確にすべきだということです。その中間に公羊学派がある、というのが判明しました。そして、もうひとつ現実の兩漢の四百年の間で、この句はどんな働きをしたかというところ、これは一貫して外戚の尊貴を根拠づける役割を果たしている、ということも明らかにしました。その経学説における差異それから歴史的現実におけるこの句の役割を明らかにした上で、何休はどうだったかと。何休はかなり忠実に公羊の立場をとると、いうことを述べました。すると、最後に推論として、何休は外戚の力を借りたかったのじゃないか、しかも外戚も細かく分けると、天子の母の外戚と、天子の妻の外戚とがあるんじゃないかと。穀梁説は

妻の方、左氏説は母の方に都合のいい理論じゃないかと。何休は、公羊伝の立場が都合がいいものですから、公羊伝の立場にたつて両方とも認めて。

加地 公羊の学説の学者だから、公羊をとつたというのではな
いんですね。

田中 それは第一としてあるんです。それだけでなくて、何休の方には両方とも配慮したいという意味合いがあったのではと、これはもう、推測だけです。そういうことを述べたんです。

これは、日本中国学会の会場で発表したところなんです。ところが、研究発表した時も、何休の独自性があんまり出ていないというような批判を受けたんです。たしかに、そういうようなところがありまして、公羊学派だから公羊学説をとるだけみたいなのに、私の論文が終わっているような面があるんです。ですから、その点は弱かったです、それ以上の冒険はできないで、推測として、外戚の力を借りたかったんじゃないかということ、なんとか面目を立てたというような箇所だったので。加地 いやあ、私は逆に歴史的事実とつなぎながら、経学の解釈をするという方法がここで出ていると、そう理解したんです。

私、学生時代に、演習で公羊伝・穀梁伝を両方読むというのがあったんです。まず最初に見るのは狩野直喜先生の『中国哲学史』ですよ、あそこの中に何休てのは二か所出てくるんです。昨日、確認したんですけどね。しかし、何休の名前を紹介しているだけであつて、ぜんぜん思想にふれてないんです。私、

演習はじまる前に、何休でどんなオッサンやる思うてね。そりゃ、始めちょっと分からんやつや、見当もつかんやつや、という感じがしたですよ。だから、狩野さんあたりでは、何休というのは、少なくとも普通講義のなかで述べられていなかったと思うんです。ここで、前のところと合わせて感じたところを述べさせていただきますと、それは例えば賈逵のとこだと思うんですがね、賈逵の思想をみる時に、「権」・「反（復讐）」といったある概念を先ずとりあげて、その概念を明らかにしてゆくというなかで、賈逵の思想を考えてゆくと。そのことは鄭玄のここでは「君臣の礼・臣下の礼」という形でなされた。このある特定のキーワードといいますか、そういうものの概念を明らかにしていった、そこから思想を明らかにしていくというこれは、だいたい金谷先生の方法じゃないですか。どうですか。

田中 それは、まったく意識していなかったです、自分では。

加地 私の記憶では、金谷先生がそういう方法でしておられるような気がします。その意味では、方法的なところでは、たいへん金谷先生を継いでおられるという感じがしました。

なんといつても、「兩漢の外戚観と何休の解釈」の一節がいちばんおもしろいじゃないんですか。これ、学会の発表では、何休は公羊学とのつながりだけだ、というような議論だけだったんですか。

田中 いえ。そうじゃなく、何休とのつながりをもっとしゃべれと質問が生まれて、私も始めから足りないんですけどと断った

んですが。司会を日原先生がなさいまして、その時に私悪い点もあつたんですが、何休を前面にだしたんです。何休の外戚観を先にだしまして、だからこの中で比重は、何休が半分にも満たないと思いますんで。

加地 何休の比重が減ってきたと。

田中 そうです。

加地 しかし、私はここがいちばんおもしろかったですね。ですから、人によっておもしろいと思うところは違うんじゃないでしょうか。

田中 町田三郎先生も、これがおもしろいと、やはり同じことを言われました。全体のなかで、これがいちばんスマートだと。実は嬉しいこととして、これがいちばん新しいんです。やはり、いちばん新しいのを誉めていただくのが、積み重ねですから、そりゃ嬉しいですよ。

加地 そりゃ、町田氏と私だけじゃなくて、おそらく読者が、完全に通読した人だったら、一般的にそうじゃないかと思ふんです。と申しますのも、たいへん失礼なことを申しますが、この何休のところはコクがあるんですね。コクがあるというのは、大変失礼な申し上げかたですけれども。若いころお書きになったところは、蒸留水のような感じがするんです。

田中 そうですかね、私まだその違いが、自分で分からないのですが。

加地 なかなか憎いところがあるんですよ。余裕があるんです。

町田さんの印象と私の印象が、合っているわけですね。

田中 いや、町田先生にもありがたいって言ったんですが、今、言っていたくとなおさら嬉しいですよ。

加地 イメージでいうと、立体的なんですね。お若いころのものは、平板というか、しかも、この何休のは「母は子を以て尊し」とこれだけでしょ、問題は。だけど、それを立体化している。なぜこうなのかという論証のたたみかけが立体的なんですから、読ませるんです。

第二節 「進」から見た夷狄観

田中 これもですね、「進」という言葉だけを取り上げたんです。何休の歴史観として、「三世異辭」（「張三世」・「異外内」）・進歩史観みたいなもののようにとらえられていると。

しかし、進歩史観的なものなかでもっとも大事なものは、太平の世なんですね。太平の世、つまり「夷狄も進んで爵に至る」と、これが進歩史観的なもののいちばん重要な点で、それ以前の升平までは、すでに『公羊伝』の中にあるんです。そして、三番目の太平が何休の独自性、あるいは漢代公羊学の独自性なんです。そして「夷狄も進んで爵に至る」という時の、「進」とはどういうことなのか、ということを取り上げたら、何休の歴史観の一面がでるんじゃないかと思ひまして、「進」という言葉が、何休の注のなかでどう出ているかを帰納的に調べてみようと思つたのです。「進」という文字の幅がひろく、道義的

に進んで爵位を得ることだけでなく、実利的にも功利的にも、中国にとって夷狄が有益になる、お互いに有益であるという場合もあるんですが、非常に広い意味の「進」があるんじゃないか、そういうことを私、指摘しました。そしてその上で、従来いわれている何休の「太平の世」というのは、中華と夷狄との差異がなくなつて、天下がひとつになる、中国の天子のもとに天下がひとつになる、といったような理解だけでは不十分ではないか、もっと相互協力的な、共存的なものもあるんじゃないか、最後のこれは推測ですが、というようなことでまともしているという部分です。

加地　そして何休が「夷狄も人間である」（二三六頁）という発見へ行くわけです。だいたい、中国人というのは、漢民族主義者ですから、夷狄というものに理解を示すということは、漢民族からしてみたらたいへんなことですね。ふつうはまあ蔑視するか、恐れるかということだと思んですが、何休はそういう夷狄に対する、ある意味では理解をもつというのは、張奐の示唆を受けたということが、大きな原因としてあるのでしょうか。

田中　それと、もうひとつは『公羊伝』より『穀梁伝』のほうが、夷狄に対する配慮はちょっと強いです。これはまた、『穀梁伝』の夷狄観というので考えないといけないことですが、ただ現象だけを見ますと、夷狄が進むという事柄に対して配慮を示しているのは、『穀梁伝』の方が多いです。で、何休の

「進」という言葉が『穀梁伝』でも同じように夷狄を問題にしているところを見ると、明らかに『穀梁伝』の説に従つたと思われる箇所があるんです。『穀梁伝』のほうが、もう少し夷狄に対して幅が広がったのではないのでしょうか。それからの影響もあるのではないかと、そのふたつですね。

加地　すると、後漢時代になってくると前漢の大匈奴作戦と違って、どちらかというともう少し夷狄との接触が深くなつて理解が深まったという、歴史的事実もあるわけですね。

田中　そうですね。その反映ではなからうかと思うんです。加地　中国人の持っていた世界観というものが、少し変質するわけですね。

田中　考え方の枠も広まっていくんじゃないか。ただし、張奐のような考え方はごく少数派です。何休だって、大上段に夷狄を排除するんじゃないかって、広くさぐってみたらそうじゃないか、という位なんです。ですから、あまり強調しすぎると事実から遊離するかもしれないんですが、やっぱり「張三世」などを出すためには、そこまで踏みこまないで、夷狄に対する配慮をもう一步進めないと、そりゃ生まれてこないんじゃないかということが言いたかったんです。

加地　この時期の歴史的事実として、匈奴とか北方の異民族たちは、記録ってないんですか。つまり、彼ら自身の記録というものは。

田中　そりゃないです。

加地 本当は、中国側の資料だけじゃなくて、向こう側の言い分があると、もっとおもしろいんですがね。だから、漢民族の持っている夷狄観というようなものが、もしここで何休が夷狄でも人間として認めてゆくということがあるとすれば、ものすごく大きな変化じゃないですか。ただ、魏・晋から六朝にかけては、北方系のややこしげな異民族が王朝を作ってきましたからね。そのころに、何休の評価というものはありましたか。

田中 一般には魏・晋以後、公羊学は伸びないんです。

加地 何休が夷狄に対する同情的な理解を示した、というのは新しい指摘ですね。やはり、中国人の世界観に大きくつながってくる問題ですね。それと、この注が長いのは、何かわけでもおありなんでしょうか。

田中 こころは、三世区分を説明しようとしたので、長くなってしまうました。

第三節 災異解釈

田中 何休の注に讖緯とともに、災異が非常に多いというのは、前々から言われております。そして、しかもこれは日原先生が何休の注を踏まえておっしゃったんですが、何休は「災」と「異」を区別して、「異」というのを教化と結びつけている、ということをおっしゃっているんです、事実その通りなんです。何休の注のなかで災異思想がどんな意味を持つかということをお調べようと思ったのは、そこから始まったのです。

そして、「災」と「異」とで何休の注に違いがないかどうか、まず調べてみました。「異」と「災」は『公羊伝』自身、「異を記すなり」「災を記すなり」と区別していますんで非常に分かりやすい。そうしますと、何休の解釈を『漢書』五行志に見られます、前漢の災異学者の同じ事柄についての説と比較してみますと、だいたい「災」に関してはほぼ前の説を踏襲するのですが、「異」に関してはかなり独自の意見を述べていると。

これは日原先生も指摘されているんですが、「災」よりも「異」のほうが教化としてあり、「災」は罰としてあるんです。「異」は教化で、教化というのは今後さらによくなる可能性があるわけです。「異」を重んじているという日原先生のご指摘とも合うわけです。その「異」のなかでも、特色あるものはないかというところで取り上げたのは、僖公のところにある雨が降らないという日照りの記述と、宣公のところにある害虫が生じたという記述の二カ所です。これは両方で述べている何休の言葉に似ている箇所があり、それを取り上げてみようと思ったんです。

どうも、雨が降らないというのは「災」ではないかと思ったんですが、これは「異」だと、実害がなかったら異変だとされているんです。そこで、何休は現在改めないと将来よくないことがあるぞという警告であると、解釈しているんです。ところが僖公に対する警告の後、僖公は自分の悪かった点を改めて、そしてその結果、あくる年豊作に恵まれました、そうすると、その雨の降らなかったのは、警告であるとともに、将来豊作にな

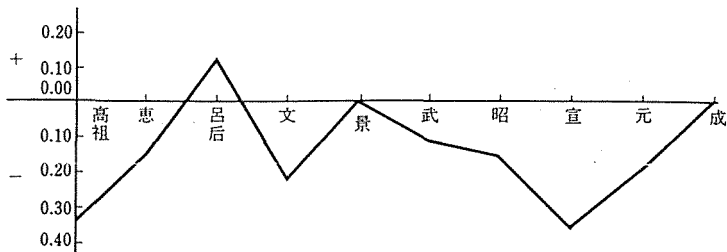
るといふ、よりめでたいものを導き出す、望ましい瑞兆であり吉兆であるというふたつの意味を、この雨が降らないということに何休は込めている、これが特色である。宣公一五年の害虫の出現は、厳しい税制、いままでより効果のある税制を行なおうとしただけで、それに対して害虫が生じるといふ警告を出す。これは、このままだとだめだといふ警告である。ところが、まもなく宣公はこれを取り止めます。それで警告は功を奏したということ、これも、良い方向へ向かえ、といふ警告であるとともに、良いことがもたらされることになるめでたいしるしでもある。それが、雨が降らないことと類似しているといふふうに考えました。今度は、その考えを哀公一四年の獲麟にあてはめてみたらどうなるのか。麒麟が捕らえられたというのは、二つの意味があつて、ひとつは孔子が亡くなるという意味、しかしそれを自覚した孔子が、『春秋』に自分の道を込めて後世に残した、そのおかげで後世の人は『春秋』を通じて孔子の教えを学ぶことができる。『春秋』という偉大なものが、後世に残ることになったという意味で獲麟は、孔子の死という不吉と、『春秋』が残されるという吉の両面を持つのではないかと導きだしている。では、それが何休の生きていた時代ではどういう意味を持つかという、彼の生きた時代は後漢王朝が衰えていった時、この衰えるという不吉なことですが、しかし何休はこの衰えは、次の新しいものを生み出すためのものと見たのではなからうか、つまり災異説みたいなものでとら

えたのではなからうかと。だから、何休自身も『公羊伝』の注を書くことによって、この苦しい時代に生きながら、新しい時代のための自己の責務、孔子の道を鮮明にするという自分の道を学びとったんじゃないか、というふうに結論づけて、何休の注に対して、従来三通りくらいある解釈のうち、ひとつをとったんです。その解釈というのは、ひとつは稲葉一郎先生のおっしゃるように、何休は現実の苦しさから逃避して観念的に古代へ逆もどりしただけにすぎないという、重沢先生と同じようなもの。もうひとつは、中嶋隆蔵先生の書かれたように、現実を改革できる、後漢王朝は建直しがきくと思つて、現実のために提言したんだというもの。そして、もうひとつは本多龍成先生のいわれていますように、将来を指して注を書いたんだというものです。私、最後の解釈に加担して、何休の災異解釈からは本多龍成先生の解釈がいいんじゃないかといつたのが、私の論文の趣旨です。

加地 この第三節の災異解釈というのは、災異という問題を軸にしなが、なおかつ何休の全体的なとらえ方をすると、ところどころにねらいがあるんですね。私ね、この災と異の違いその他いろいろな問題についてはよく分かりますが、二五〇頁にある日食について非常にもしろいことを知ったんです。中山茂さんという方がおられました『宇宙の科学史』というNHKの市民大学講座のテキスト（一九八六年一月〜三月期）を書いておられる。現在前漢の中国において実際にあった日食数は計算で

「下図について」高祖は別格として除けば、日食の数が最も少ないのは宣帝で、次は文帝である。すると宣帝の世はよく治まり、文帝のそれがこれに次ぐことになる。例えば、応劭『風俗通義』正失篇の「孝文帝」の項に、文帝より宣帝を高く評価する記述がある。すなわち文帝の時代は太平に近かったとする世評を成帝が取り上げ、劉向にたずねた話が引かれている。劉向は、宣帝の時代は中国の内外が平和に治まり、文帝以上の治政であったと答えており、応劭もそれに同意している。前漢と後漢それぞれの二人の知識人の評価と、このグラフの示すものが一致している。(田中麻紗巳)

漢代中国の記録された日食の数から観測されるべき日食の数を引いた年平均値
 呂后の時、悪政のため実際に起こった日食の数よりも日食の記録数が多く、
 逆に高祖や宣帝は善政であったと考えられる。



『宇宙の科学史』より

すぐわかるんですね。ところが、実際の記録の数はそのとおり書いておらんと。それに呂后の時代には実際より日食の記録が多いと。文帝・宣帝とか、ある意味では非常に重要な時代ですね。その時には、善政という形で日食の数を引いておるといっわけです。こういう表を作っているんです。ですから非常に意図的な記録だと、中山氏はいうているわけです。私、中山氏に問い合わせをだして、どこの論文でお書きになったんですかと聞こうと思って、まだ聞いてないんですが。これね、ちょっと感じるところがあったんです。というのは、我々日食の記録というのは事実記録だと思っていますわね、むかし新城さんと飯島さんの論争がありましたね。それをふまえているのかも知れませんが、中山氏がこう書いている以上、なにか根拠あると思うんです。はたして漢代で、事実というものが正確に書かれていたものかどうか、まず問題あるなど私感したんです。まあ日食の場合、観測ですら部分日食なんていうのは難しいと思うんですが。しかしねえ、長い経験と天文学のレベルからすれば、当時部分日食といえども観測はできたはずですね。そうすると、「異」の場合にしても、「災」にしても、これ本当にあったものを書いたのか、あっても書かなかつたりしたものかという、歴史事実的な問題が依然として残ると思うんです。そうしたら、魯の春秋期の記録自身に対しても、何休が素直に全部事実として受けとっていたかについては、私疑問があるなあという感じがちょっとあるんです。だから、何休が取り上げる場合

においても、歴史事実的なところでとらえているとは限らないのではないかと感じています。

田中 この表、興味ありますね。後漢ですね、前漢王朝をどう評価するか、というテーマがひとつあるんですよ。後漢で問題になるのは、宣帝の時代と文帝の時代とどちらがより良く治まった時代か、という点です。だいたい私の見ましたところ、宣帝は評価されるんです。文帝はそこまでいかないんです。この表は、その通りでているんですよ。高祖より宣帝が上ですね、宣帝・高祖・文帝ですね。まあ高祖は別格ですが。これ、貴重ですね、後漢の前漢に対する見方が如実に出ていますね。

加地 それは、つまりインチキ記録なんですね。あるべきものが書いてないわけです。

田中 日食というものは、不吉以外のなものでもないですか。これは将来に対する不安を駆り立てるようなものなんです。加地 その記録をあえて落としているんですね。

田中 こりゃこの表はぜひとも使わなきゃいけないものですね。しかも、客観的な事実とその記録との違いですね、恣意的なものではないですからね。こりゃ重大ですよ。これから見ると武帝は意外と低いんですね。

加地 この成帝がね、きっちりと事実どおりというのは、可もない不可もないというんでしょうね。

田中 これを見ると後漢人の意識がずばり表われていますね。

加地 この記録は、前漢にできたものですね。だって、『漢書』

を班固が書く時には、もともになる前漢時代のデータに基づいているわけでしょう。つまり、前漢時代の人が記録を抹殺しているわけですよ。そうですね、前漢時代人の意識がそれですよ。だから、そういう判断というものが、後漢に伝わったのでしょうか。田中 後漢を調べていて、前漢をどう見ていたかというのに、ぴったり合うんですよ、これは。

加地 やっぱり、NHKの市民大学講座も見なあかんということですよ。(笑) この対談を文章にするとき使いましたよ。

田中 読んだ人が得するようなことを、やっぱりいわないよ。

(笑)

加地 古代の天文学というものは、二重帳簿だと思っんです。

本当のデータを記した事実帳簿と発表用の帳簿と。その二重帳簿のうちどちらが残ったのでしょうかね。後漢の時代には。

田中 科学者が調べてみて客観的な事実が分かるんなら、比較できるんですが、そうでないのはちょっと。

加地 後漢時代には、事実帳簿はなかったと思うんです。ただし、事実帳簿のような観測技術は、伝わっていたか、あるいはまだ残っていたかもしれませんね。天文の担当者とも、あんまり信用ならんという感じが。

田中 あっ、それから、コメントしておきたいんですが、「平安のための苦難は是認する」と一般化できるなら、後漢の当時の深刻な事態も、新しい平安を生み出すためには必要なものがある、ということになりはしないだろうか。」(二六二頁)と

いうところは推論なんです。つまり、乱世も新しいものを生み出すために仕方がないと、いうふうにとったんですが。これについては、森秀樹先生から批判を受けまして、そんなこと考えるはずはないと。いわば乱世に苦しむ庶民を切り捨てるような論だ、仕方がないなら我慢しろというようなことを何休が考えるはずがないと、それは読みこみすぎ、偏った解釈だという批判を口頭で受けたんです。私は、そういう批判を受けることは少し予想していたんです。けど、あえて新しいものをもって書いたんです。これは証明ではなく、たんに推論ですので、そこまで言ったら間違いになるかもしれませんが、できれば「苦難」という言葉避けたいと思ったのですが、それは必要悪だと言ったのはいきすぎだ、と云われたらまったくそうだと思います。ですから、ここは今書くとしたらここまで書かないと思います。

第五章 道家思想

第一節 「鵬鳥賦」と『莊子』

田中 賈誼がこの賦を作ったことは前から注目されておりまして、この最初にあげましたように金谷先生と伊東富雄先生が、それぞれ書いておられました、お二人の書いてらっしゃる以外の解釈はないかということが、最初の動機でした。そして、この賦を読みますと、前半と後半でちょっと様子がちがうんです。これはどうということだろうと考えて、私は確かにこの賦

は、『莊子』の思想を踏まえた超越の世界、現実をはるかに下に見くだして、超越の世界を讀める賦だと云われているのですが、どうもそれだけではないのじゃないか、と思うようになりました。で、現実をしっかりと踏まえて、大丈夫だと足場を固めた上で、超越の世界を詠んでいるんだというのが、私の解釈です。たぶん、私が始めてじゃないかと思うんですが、一般には現実を見捨てて、超越の世界を選んだと見られています。で、今度は賈誼自身の生き方を考えてみたら、この賦を作った当時、長沙に左遷されていたんです。ところが、この賦を書いた時、中央に戻る可能性というものは全然なかったんだらうか、もしかしたら、このあたり後で批判を受けるのですが、賈誼は中央へ戻る運動でもしていたのではなからうか。

加地 そりゃ、先生、正解ですよ。

田中 そんなことも考えて、結局一種の遊びでこの賦を作ったんじゃないか、そうだとしたら、『莊子』が文学の世界に取り入れられる最初のものではないか。しかも、決して『莊子』の思想というものは、先秦の時代のような受け入れ方を、『莊子』それ自体では体制社会になったらとられないのであって、だから『莊子』でも『老子』でも受け入れられるのであって、現実の世界をしっかりと踏まえながら、しばし超俗の世界に心を遊ばせて、現実の憂を忘れる、というような形式が将来出てくる、そういうものの最初のころの例ではなからうか、と解釈したらこの賦を生かせるのじゃないか、と思ったんです。それが、こ

の部分の私の考えです。

加地 その復帰運動ですか、よくわかりますね。「二千石の高官であり、その経済力は低湿な地といえども健康を守る手当てをするのに、不足はなかったのではなからうか。」(二七三頁)

と、中国の歴史で左遷されたちゅうのあるでしょ、しかし左遷された云うても、むこうで百姓しているわけではないでしょ。えらいさんでしょ。このへんも我々が考えがちな無残な左遷とは違うんですね。

それから賦というものは、物づくしなんですよ。ここには、論理性とかそんなものは必要ないわけで、連想の物づくしの流れのなかでしているんですね。そのなかで、莊子を生かして来たのはおもしろいですね。莊子というものが、莊子そのものとは別に生かされて来るというのは、この時代からですか。

田中 そうだと思いません。記録に残ったのは、これが初期だとまあ、『莊子』の外・雑篇にいろいろありますが、あれは『莊子』そのものと結びついているので、そこまでは応用と見なくともいいと思います。

加地 だいたい老荘は文学になりやすいんですね。儒教はならんですわ。仁・義なんて、おもしろくもおかしくもない、お説教になってしまいうんですね。儒教が文学にならんとするのは悲劇的ですよ。だから老荘ですよ。その意味では、賈誼はセンスあったわけですよ。これを最初に取り上げたというのは。

「現在、我々が『鵬賦』を読んで感銘を受ける」と、この感銘

の原点は死生観というようなところにあるんだ、ということですね。これもなんといえますか、大人というか、そういう感覚からいう生死のもっている重さをいうんですね。

田中 そうです。

加地 そうすると、老荘というものに、一種の発想のパターン化というものができつつあったということですね。どうなんでしょう。

田中 老荘に対するイメージですか。そうですね、少なくともこの賈誼のころは、『老子』も『莊子』もできていたでしょうから、そこまで言えるかもしれないですね。

加地 そうすると、このイメージがやがては、三國・魏・晋へとつながっていくんですね。いや私ね、『老子』八十一章の中で農村的イメージがあるというのは最後の章だけですよ。だから、あの農村のイメージというのがどうしてできたのか不思議に思っていますよ。だから、この『莊子』の文学への取り入れあたりぐらいから、変型があったのではないかと思っています。

田中 『老子』の場合そうですね。農村があそこで、ピョコンと出てくるんですね。あとはないですね。

加地 あとは、テクニクというか、政治技術というか、そんな話ばかりでしょ。それから、軍事もやはりかなり関係あったと思うんです、『老子』は。ところが、それと違ったものが最後の章にあって、それが非常に拡大されて。おかしなことで

すね。ただ、それが取り入れられていく、プロセスのなかにこれがあれば非常におもしろいですね。文学研究者はどういうってました。

田中 それは、私も聞きたいんです。旧稿を出した時から、気にしているんです。どう見てくれるかなあと。中国哲学の人よりむしろ、文学の人がなんといいてくれるかと。

加地 ただ、本書の名前が『兩漢思想の研究』ですから、ちょっと目につかないんでしょうね、その点がちょっと残念ですね。

第二節 武帝期の黄老派汲黯

田中 この本書全体のなかでも、汲黯という人は著述を残したわけでもないし、思想家といえるかということ、ちょっと選んだものが変わっていることは否めません。ここは、『史記』の一篇だけを取り上げていろいろと考察しただけなんです。ここで最も良かったことは、武帝の時代に儒教は国教化され高く評価されるんですが、どっこい黄老思想もいまだに生きておったと。決して武帝の時代は儒教一色ではなかったということ。こういう黄老派の人も生きて活躍する場もあったといたいわけです。決して武帝の時代が、ある固まった時代というのじゃなくて、かなり幅のある、別の面からすると、いいかげんなそういうものを残していた時代、だから文帝のころまで行なわれた黄老の無為の思想、決してそれは中央で武帝が儒教を国教化したって、地方のそういうものが、すぐに改まるというもので

もないんだと。そういう意味もこめて、この人物を明らかにすることにによって思想史の上で見方のふくらみをもたせたいというような意図もあったんです。まあ汲黯については、かなりうまく浮き彫りにできたんじゃないかと思っております。ただ、思想論文としてはこれだけでは不十分かもしれないという反省は、いまだにあります。彼には思想そのものの自体の著述なんて何もありませんで、歴史的対象だけをとってですね。ただ、汲黯という人物が一面では、他人を羨んだり、武帝に可愛がられて出世するやつの陰口をきいたり、といういかにも人間的な面があります。

加地 でも、汲黯自身、思想家でもないんですから、元来がまじめをするなんというのが無理じゃないですか。

田中 ちょっとそういう点がありました。

加地 これはこれで汲黯という人物を通してみたスケッチですね。このころは司馬談だって黄老でしょ。

田中 だから、まだ残っていたんでしょね。

加地 私は、このところでは特に意見はないんですが。「儒教には本来、中央におけるそれが法家の説と妥協できるような一面があり」（二九七頁）とありますが、儒家と法家の接点というものは、ずいぶんあるわけですよ。私は、どちらかといえば儒教にある敵しさというものが、法家的なものとかい通すると思うんですが。決して法家が特殊なものと思わんのですよ。やっぱり、儒家・法家・道家が渾然と一体となっている

という司馬遷のようなものが、前漢時代知識人の典型ですね。

第三節 後漢の道家思想

田中 後漢の道家思想については、ほとんど研究論文がないというところが書いたきっかけです。前漢については、金谷先生もちょっと『秦漢思想史研究』で述べておられますし、木村英一先生も『老子の新研究』の付録にされたもので少し述べておられます。が、後漢についてはサーと通しているだけで。

で、私『後漢書』を使おうと思ひまして、処世とか実践とかにおける考察ということをや、ここで行ないました。ですから、老荘の著述を通してというよりも、老荘の実践者達を通して後漢の道家思想を見てみたんです。それは、この論文の特色にもなります。ですが、文献としてはないんですね。たとえば、『淮南子』というようなものが、前漢にはありますが、後漢にはそれに匹敵するようなものが残っていないんです。もう、儒教ばかりでして、ですから後漢の道家思想というところ、そんなものしかないかということに落ち着いたわけです。

それで、テーマとしては『老子』と『莊子』のうちどちらが後漢で流行したのか、それは何故かということに絞ったんです。そうしてみますと、ほとんど大部分がですね、『老子』の思想なんです。これは前漢もほぼ同じなんです。前漢の黄老思想以来なんです。が、莊子的なもののごく僅かだったんです。じゃ、なぜ老子のものが強かったのか。私考えただんですが、『老子』

を説く人が同時に孔子の教えにも触れているというのが、後漢の特色なんです。決して、『老子』だけのものじゃなく、儒学とうまく調和して併存している。そこで、両者の共通点がどこにあるかと思ひました。これは、体制社会になりました、そりゃ拘束はふえたでしょうけれども、体制に守られて、秩序を破らないかぎり、生活は一応できると。平和で、国内の内乱ぐらいのものでして、戦国時代のような乱世はこない、そういうなかで生きて行くということ、それ自体を喜ぶ人々の心、その生きぬいていく、しかも喜びながら楽しみながら、現実の世界を生きていくという人間の気持ちというのが底流にあったんじゃないか。そのなかで『老子』の思想が孔子の思想と共存できる面を持つようになったのではないか。『老子』の思想のなかには、現実を生きぬこうとするたかな面が一面としてあるわけです。そういう面がかなり後漢の人々に受け入れられたんじゃないんでしょうか。というふうに、解釈しまして、そういう倫理とか道徳とかというよりも、それ以前のとにかく生きぬいていこうという意欲を「生命主義」と呼んで、これは意味は少し違いますが木村英一先生も使ってらっしゃいますが、この「生命主義」というものを基盤において、『老子』も儒教も受け入れられ、それが後漢のなかで継承されていったんじゃないか。そして『莊子』が受け入れられるのは、一般にも言われるのですが、やっぱり魏晋になって分裂の時代になってくるんじゃないか。だから、老荘思想というものは魏晋に至らないと出てこ

ないんじゃないかと、まあ派生的な見通しも述べたものなんです。実践や処世に関していえば、後漢の老荘思想は、このような解釈が妥当ではなからうかと考えております。

加地 私ね、この御著書の最後を飾る「後漢の道家思想」の部分、たいへん感銘を受けました。といえますのは、この資料がすのほたいへんだったんじゃないかと思えます。

田中 列伝をかなり一生懸命読みました。

加地 そうでしょう。それね、わかるんですわ。三〇二頁から始まるものは、まあ丹念に。私も学者の端くれですから、これはいへんだったんじゃないかと思えます。

田中 努力しました。なんとか読み通していきまして。

加地 同じ商売やってますから、分かるんですよね。このへんの大変さというものは。それを田中先生のお人柄というか、さりげなくね。三〇二頁から三〇六頁くらいまで、大変なご苦労だったでしょうね。これは、敬意を表します。それで、老荘ではなかったと、『莊子』は読まれていたかもしれないんですが、少なくとも表に出てこない。その理由、いまふっと思ったんですが、当時『莊子』を思想書として読んでいたんじゃないと思うんです。文学書かなにかおもしろ半分の楽しみで、寝っころがって読んでたんじゃないでしょうか。ありゃおもしろいんですもの。『莊子』は、今日でいう小説のたぐいかそんなだったんじゃないかと思うんです。

田中 それに反して、『老子』には生活の知恵みたいなものが

あるんです。座右の銘みたいですね。

加地 しかも短くて、憶えやすいでしょ。あれと『論語』とつきあわせたら、だいたい、世の中生きてゆく知恵というものは、どっちかにあるんですね。両極端ですから。

田中 だから実務的に有益なんですね。

加地 老子が中心であったという指摘は初めてですね。なにか、老荘思想というものは先秦にあつてずっと読まれていたようなイメージがあります。なんか、中国哲学史の我々の常識というのが定説というのは、実態とあまりに違うことがあるような気がするんですね。

御著書（研文出版・一九八六年）を読みまして、たいへん勉強させていただきました。この「あとがき」のところですが、このように初出の論文をお記しになるというのは、重要なことですね。ただし、これは変えているんだということは、お書きですから、今後の学者はこの本書で引用するということになりますね。

田中 そうです。そうしていただきたいですね。（終）

*この対談は、一九八七年八月二十三日、大阪のガーデンパレスにおいて行なったものの後半である。テープからの文字記録は滝野邦雄氏（和歌山大学）による。対談者両名、深く感謝申しあげる。

『兩漢思想の研究』正誤表

頁	行	誤	正
目次左	7	「進」からみた	「進」から見た
60	6	「六家要旨」	「六家要指」
80	1	顕影	顕彰
92	5.11	「元后誅」	「元后誅」
96	9	一侍郎	一侍郎
129	2	「六家要旨」	「六家要指」
132	3	役影	投影
173	3	討慎	許慎
182	7	『穀梁』二三注	『穀梁』傳二三注
	8	緯んで	諱んで
192	8	『解詁』	『解詁』
301	15	侵潤して	浸潤して
	16	天下に	天下を
317	13	「六家要旨」	「六家要指」
(32)	右12	六家要旨	六家要指
(28)	左36	元后誅	元后誅