

# 『管子』四篇における養生説について

## 鬼丸紀

### 一 はじめに

養生思想は、道家思想中において極めて重要なウエイトを占めるが、それが養生説として明瞭な形で、しかも盛んに文獻中に現われるようになるのは、『呂氏春秋』、『莊子』外篇・雜篇など、戦國末期以後からである。これらの文獻中に見られるものは、いずれもかなり完成された形のものであり、それ以前の道家思想中に生を養う考え方がどのような形で出現したか、それを探ることは、養生説の本質を理解する上で缺かせないものであると思われる。ここでは、養生説が養生説として盛んに説かれるようになる以前の原初的形態について、道家思想の原初的形態との關連を考えつつ明らかにしようと思う。

『莊子』における養生説は、養心的なものと養生的なものの二系列に分けられ、養心的なものが主流をなし、養心的なものに説かれる到達さるべき理想的状態は、『莊子』全般の主要な思想傾向にみられるものとも一致することが、澤田多喜男氏によってすでに指摘されているが、本来、初期道家の考え方が現われている『管子』心術上・下、白心、内業などの諸篇には、心を虚靜に保つことを説いた、いわば精神修養的な考え方が認められ、精神の修養を基本として肉體の健康に

説き及ぶ言葉もあり、このような考え方は『莊子』における養心的な養生説とよく似ている。また、精神の修養を説いた虚靜説は、道家思想の核心的な主張である。養生思想が道家思想の核心的な主張とほぼ等しいものであるとすれば、養生説は道家思想とともに發生し發展してきたはずである。したがって道家思想の原初的形態が記されているといわれる『管子』の心術系統の四篇に、養生説の原初的形態をも求めることができると思われる。本稿は、それを基にして初期道家における「人間」のとらえ方を考察するものである。

ところで、『管子』の心術系統の四篇中、「養生」という言葉は白心篇にただ一度見られるが、そこには「既に情を行うを知れば、乃ち生を養うを知る……遷なく衍なければ、命は乃ち長久なり。和して以て中に反らば、形性相葆つ。」と記され、精神と肉體とが分かち難く結ばれた養生説が記されている。したがって、養生説の初期においては、養心と養形とが全く別個のものであるとして論を進めるのは妥當ではないので、ここでは心と形とが一體となった人間の生命というもののとらえ方を追求してゆこうと思う。

## 二 道の體得と養生

『莊子』では心を養うことを中心とした養生説が主流を占めることは、すでに指摘されている通りであるが、このような養生説は、考え方としてはそれ以前にも『管子』心術上・下、白心、内業などの篇に虚靜説として現われている。ここでは、養生の精神修養的特色について明らかにすることに視点を置きながら、心術系統の四篇の主張を考えてみよう。

心術上篇の冒頭には、次のように記されている。

心之在體、君之位也。九竅之有職、官之分也。心處其道、九竅循理。嗜欲充盈、目不見色、耳不聞聲。故曰、上離其道、下失其事。

これは心と九竅を君主と諸官吏の關係に譬え、人體において心が體の各器官を統率するものであり、心の安定が九竅の理治の基本であることを説いたものである。言い換えれば、精神の働きは肉體の働きの基礎であり、精神的に健全であれば肉體も正常な働きをすることを説いたものであり、この主張は養生説の範疇に容れることができる。これは、「上その道を離るれば、下その事を失う。」と記されていることと合わせて考えれば、君主が政治を行う方法について説いたものであることがわかる。この場合の「道」とは、君主の心の保ち方についていっただけであると思われ、君主の精神的安定とその政治への対応とは、相即不離のものとして考えられていることが窺われる。

心術上篇ではこれに續けて、君主が臣下を操る法とそのために必要とされる心の保ち方を次のように具體的な例を用いて説いている。

毋代馬走、使盡其力。毋代鳥飛、使斃其羽翼。毋先物動、以觀其

則。動則失位、靜乃自得。道不遠而難極也。與人並處而難得也。虛其欲、神將入舍。掃除不潔、神不留處。

君主は、官吏に代わってみずから積極的に動いてはならず、自身は靜を保ち、臣下の働きが最大に發揮されるようにしなければならぬ。ここから、先に見た君主の心の處るべき「道」とは、虚靜の法であることがわかる。この「道」は「極め難し」、「得難し」などといっているのが、安易に得られるものではなく、虚靜の法で心を修養することによって體得されるものである。

では、虚靜の法が修養の規範として説かれるゆえんは何か。それは次の言葉によって知られる。

天曰虚、地曰靜、乃不貸。潔其宮、關其門、去私毋言、神明若存。紛乎其若亂、靜之而自治。強不能偏立、智不能盡謀。

心術上篇は、經の部分とその經を説明した解の部分から成っている。右に引いたものは經の部分であるが、これは解では次のように説明されている。

天之道虚、地之道靜。虚則不屈、靜則不變、不變則無過。故曰不貸。潔其宮、關其門。宮者謂心也。心也者、智之舍也。故曰宮。潔之者、去好過也。門者、謂耳目也。耳目者、所以聞見也。

虚靜は本來、天地の道すなわち自然界の法則である。經に「強、偏くは立つ能わず、智、盡くは謀る能わず。」というように、「強」や「智」などの人爲的な力には限界があるが、それに引き換え自然界の法則は完全なものであるで、それに絶對的な信頼を置き、それを人の行動の基準としたと思われる。人はこの天地の道に則り、ものに隨順することによって、人事に誤りなく對應できると考える。具體的には「馬に代わりて走る毋かれ、その力を盡くさしめよ。」と説かれて

いるように、人爲を棄てて自然の力を最大に働かせるようにし、そのためには「その宮を潔くし、その門を闢し」というように、好悪の情を去り、感官を閉ざすようにする。このような具合にして、天地の道は人の踏み行うべきものとなり、例えば白心篇に「天、一物の爲にその時を枉げず、明君聖人もまた一人の爲にその法を枉げず。」と記されるように、私情に左右されることなく行われる理想的な政治と特に結びつけられ、君主の則るべき規範とされている。

人は本来、不完全なものであり、その力には人間としての限界があるが、天地の理法である虚静の道を體得することによってその不完全さは克服せられ、物事への對應の正確さは自然の攝理のそれと等しくなる。だからこの天地の理法を體得した者は聖人と呼ばれ、自然界と等しく完璧となり、萬物を誤りなく主宰し、その働きは自然現象にまで及ぶのであり、それについては次のように記されている。

夫聖人無求也。故能虚。虚而無形謂之道。化育萬物謂之德。君臣父子人間之事謂之義。登降揖讓、貴賤有等、親疏之體謂之禮。簡物小未一道、殺僇禁誅謂之法。(心術上)

虚静の道はもとは自然界の法則であり、それによって自然現象が成り立つものであったが、同時に人がそれを守り行うことによって、人文現象に正しく對應できるようになる。人はこのような考え方のもとに、人事に自然界の法則を導入し、人と自然界との合一を理想とした結果、人事と自然現象とは連續的なものとなり、相互に影響を及ぼし合うようになった。「萬物を化育」するのは、本来、自然現象に屬するものであるが、ここでは「義」、「禮」、「法」などの人間社會の中で守り行うべき規範と並べて、聖人の「徳」として説かれている。人は虚静の法を守り行うことによって、人間の諸事を誤りなくし遂げる

『管子』四篇における養生説について

と同時に、萬物を化育することもできるといふ考え方が現われている。自然界の理法を體得することは、自然界と一體となることであり、そこで自然現象にまで人の力が及ぶわけである。

以上が心術上篇における心を養う考え方である。道家における道の體得とは、虚静の法による心の修養であり、宇宙と合體して理想的な人間になることである。これは後の『莊子』における養心的な考え方の本質であり、道家における養生説の本來的な形態であるといえよう。

### 三 「氣」と「心」

以上は、心術上篇の主張について考えてきたわけであるが、そこでは養生説が理想的な統治者となるための精神修養として説かれていることがわかった。心術下篇及び内業篇もこの點では變わりはないが、心術上篇にない「氣」という概念が登場し、これが養生説において重要な位置を占めている。ここでは、當時における「氣」の概念及びそれと心との關係について、他の文獻をも手がかりとしながら明らかにしよう。

心術下篇には、例えば次のように記されている。

意氣定然後身正。氣者身之充也。正者行之義也。充不美、則心不得。行不正、則民不服。

初めの「意氣」という言葉は、「氣」と「心」との密接な繋がりを示すものである。ついで、「氣」は人の體に充ち備わっているものであり、身體に充滿した「氣」が「美」でなければ心が亂れると記されている。このことから、「氣」は肉體に備わっているが心のある方を規定する根源的な存在であることがわかる。

さて、「意氣」という言葉が記されていたが、「氣」の「心」に關連する働きをより詳しく知るためにも、ここで「意」と「氣」の關係について明らかにしておく。内業篇には次のように記されている。

是故此氣也、不可止以力、而可安以德。不可呼以聲、而可迎以意。

これによると「氣」は、力で止めておくことのできない流動的なものであり、「意」は「氣」を迎え入れて宿らせる場所であると考えられる。「氣」がやどる「意」とは、どのような部分か。これは心術下篇に次のように説かれている。

心之中又有心。意以先言、意然後形、形然後思、思然後知。

心の奥底にある心は「意」であり、これは「言」や「思」に先だつて働くものである。つまり、「意」とは、思考以前の精神作用をするものであると考えられる。したがって、そこにやどる「氣」も當然同じ働きをしようと考へなければならぬ。

「氣」の思考以前の精神作用に關しては、次の文によってやや具體的に知ることができる。

能專乎、能一乎。能毋卜筮而知凶吉乎。能止乎、能已乎。能毋問於人而自得之於己乎。故曰、思之思之、思之不得、鬼神教之。非鬼神之力也。其精氣之極也。(心術下)

鬼神は、人間の能力の範圍を越えたところで靈妙な作用を及ぼす存在である。その鬼神の働きに相當するようになすくれた働きが、心の中で「精氣」によってなされる。心の奥底での「氣」は、「思」という精神活動——思考・思索——によって得られぬことを解決する働き、つまり、人知を超越してものを感じるとる働きをすることがわかる。

このような「氣」の性質は、『孟子』、『莊子』にも見ることができ

る。だが、『管子』心術系統の四篇においては、「心」と「氣」とは例えば「心靜氣理」(内業)「心氣之形」(内業) というように、意味上の明確な區別がはっきりわかるような形で記されていないものが多い。ところが、これらとはほぼ同じ頃成立したとされる『孟子』では、兩者は次のように明確に區別されている。

告子曰、不得於言、勿求於心。不得於心、勿求於氣。(公孫丑上)

これは孟子の論敵の告子の言葉であるが、孟子もこの後半の「心に得ざれば、氣に求むるなかれ」という説は可としている。「心に理解できぬことがあつても、『氣』によってわかつたこととしてはいけない。」という記述は、「氣」に、「心」と異なる次元でものごとを感受する働きがあると考へられていたことを示すものである。

孟子はまた「浩然之氣」について次のように説いている。

其爲氣也、配義與道、無是、餒也。(同)

「浩然之氣」は「義」や「道」といった道德律の上で存在し、これらがないければ精神的な飢えを覺える性質があるわけである。

次に引く『莊子』の「氣」にも、以上述べたものと同様の働きを認めることができる。

无聽之以耳、而聽之以心。无聽之以心、而聽之以氣。聽止於耳、心止於符。氣也者虛而待物者也。(人間世)

「耳で聽く」ことを否定し、次に「心で聽く」ことを否定し、最後に「氣で聽く」ことを説いている。「耳」「心」「氣」と、單に鼓膜が振動するだけの皮相的な認識から、しだいに内面的に深まった認識へと變わつてゆく。そうすることによつてもこの本質をつかみ取ることができると考へて、「氣」は「耳」や「心」以上にものの本質を把握する働きをすることがわかる。

以上の例から、『孟子』や『莊子』において「氣」は人の體に備わり、「心」の深層部で生理的にもを感じると考えられる作用があると考えられていたことを『管子』以上に顯著に読みとることができる。「心」が思索をめぐらせて意識的にもを認知する働きをするのに對して、「氣」は無意識的・直感的にもを感じると働きをすると考えられる。

心術上篇では「氣」は一字も見られず、心術下篇及び内業篇では「氣」と「心」との明確な區別がそれほどなされていない。これは『管子』心術系の諸篇においては「氣」が先に述べたような働きをするという考えが登場したばかりであり、「心」との違いがまだはっきり意識されていなかったことを示すものである。

だが「心」の深層部においてものを感じると「氣」の性質は、『管子』以前の文獻には見られないものであり、それが『管子』に現われたことは、大きな進歩であると考えなければならぬ。

では、心術系の四篇において「心」とは別にこのような「氣」の概念が打ち出されたことが、どのような意味を持っているのか、ここで考えてみたい。

心術上篇で、人知・人爲は人間としての限界があり不完全なものであるが、自然界の法則は完全なものであるので、人知・人爲を棄てて自然界の法則を體得することによって、理想的な人間になることができるとする考え方を見た。また、自然界の理法を體得するため、修養法として虚靜説が説かれている。だから虚靜説は、人爲的な精神活動を放棄し、そこに自然の精神作用を現出させるためのものであることがわかる。このことは心術下篇の「心」と「氣」の二種概念を用いて、より具體的に説明することができる。「心」は、例えば心術上篇

『管子』四篇における養生説について

にいう「強」や「智」がこれに相當し、人爲的・意識的な精神活動をするが、「氣」はすでに述べたように、意志に關わらぬ自然の精神作用をするのであり、人の心身に備わる自然現象の一部であると考えられる。虚靜説は「心」の働きを停止させるものであるが、このことはすなわち自然現象としての「氣」の働きを増大させることに他ならない。「氣」の働きが増大することによって、人は自然界の理法を體得し、自然界と一體となることができると考えられる。心術上篇では、人知・人爲を捨て去ることによって體得されるものについては、心の理想的な状態としてとらえられていたが、心術下篇で心に對するより深い考察のもとに「氣」の考え方が打ち出され、より實體的なものとして把握されるようになったといえよう。

「氣」は、自然界の一部として「心」の中に基底的な部分を占めるものであり、それ故「心」を養う説においては、特に「氣」を養う考え方がしだいに主要な位置を占めてゆくと思われる。「心」を養う説が養生説の本来的な形態であることはすでに述べたが、このような「氣」の考えが登場してから後、養氣は養生説の核心的な考え方となっている。

先に、初期道家における道の體得とは、自然界と合一することであると述べたが、「氣」は人に備わっている自然界の一部であり、それを養って活發に働かせることは、人間も自然現象の一部となり、自然界と合することになる。道家思想の核心もまた養氣にあるといえよう。

#### 四 自然界と人間

前節で『管子』における「氣」には、心の深層にある部分としての

作用が初めて説かれていることを述べたが、さらにそこには、それ以外にもいま一つの重要な特色がある。これら新しく登場する「氣」の性質は、いずれも君主の責務と関連させた形で考えられねばならない。

心術上篇では、君主の政治への對應の基本に心の保ち方を置いていくことはすでに述べたが、これは心術系の諸篇に一貫して見られる理念であり、心術下篇・内業篇においても變わりはない。だが、心術下篇・内業篇における「心」の修養は、心術上篇にほとんど説かれていない境地に行きつく。それは例えば心術下篇の冒頭に次のように説かれている。

形不正者徳不來、中不精者心不治。正形節徳、萬物畢得。翼然自來、神莫知其極、昭知天下、通於四極。

威儀を正しくし徳を修めることによって、「神」つまり精神の作用が宇宙全體に行きわたる。このような宇宙との一體感、心術下篇には他にも次のような形で表わされている。

凡心之形、過知失生。是故内察以爲泉原。泉之不竭、表裏遂達、泉之不涸、四支堅固、能令用之、被及四圍。是故聖人一言之解、上察於天、下察於地。

心術上篇では、宇宙との一體感は「萬物を化育す」、「萬物に徧流す」といった言葉にかすかに窺われるのみであり、心術下篇のようにはっきりした形で現われてはいない。これは、心術下篇が心術上篇よりも成立が遅れることを示すものである。

心術下篇における上記の例からは、「心」の修養によってこのような境地に到ることができるといふ考え方は明らかであるが、「心」の基底にある「氣」がその際いかなる働きをするかという点について

は、知ることが難しい。これは次の内業篇の文によって明らかとなる。

凡物之精、比則爲生。下生五穀、上爲列星。流於天地之間、謂之鬼神。藏於胸中、謂之聖人。是故此氣、杲乎如登於天、杳乎如入於淵、淖乎如在於海、卒乎如在於己。

「精」とは、後に「氣」といふおされておき、また他の箇所では「精なるものは、氣の精なるものなり。」と記されていることから、「氣」のすぐれたものと解釋することができる。この精なる「氣」は、「下は五穀を生じ、上は列星となる。」という言葉から、宇宙全體に広がるエネルギーのようなものと考えることができよう。そしてこの「氣」を胸中に藏めているものは「聖人」と呼ばれる。

先に心術上篇で、人知・人爲は人間としての限界があり不完全なものであるが、自然界の法則は完璧なものである、それにのっとることによって理想の域に達するという説を見た。これは心術下篇・内業篇では、心の奥底にやどる「氣」を養うという形で説かれているわけである。さらに心術上篇で、人は自然界の法則にのっとり、自然と同化することによって、萬物の化育にまで力を及ぼすようになることを見た。これは、心術下篇・内業篇では、「聖人」の胸中に藏められ、宇宙に遍滿する「氣」の作用として説かれているわけである。心術上篇における「心」の修養は、心術下篇・内業篇において、「心」に對するより深い洞察によって、「氣」の修養に發展していることがわかる。

さて、心術下篇・内業篇における「氣」は、二種の性質を同時に所有することが明らかとなった。一は人の心の中に存在し、人知を超越してものを感じとる性質であり、一は自然界の萬物を生かすエネルギーとして宇宙全體に滿ち滿ちる性質である。

それでは『管子』において、「心」の修養がなぜ萬物の化育に結びつくのか、なぜ「氣」がこれら全く異なるように見える二つの性質を同時に所有するようになるのかという點についてさらに深く究明するために、ここで心術系の諸篇における「人間」のとらえ方を考えてみよう。

凡人之生也、天出其精、地出其形、合此以爲人。(内業篇)

この「精」も、前と同様に「精氣」と考えてよいであろう。「氣」は本来、自然界に備わっているもので、それによって人が生み出される。換言すれば、人は、宇宙全體を動かしている大きな力すなわち「精氣」によって生かされているのであり、ここに人と宇宙との分かち難い結びつきを認めることができる。

「精氣」とは、人知・人爲を超越した自然界の本質であるが、本来、人も自然界から生まれた自然界の一部であるので、それは人の心身の中にも存在し、また宇宙にも満ちて、「道」すなわち自然界の法則に従って、心に作用を及ぼすと同時に、宇宙の萬物をも動かすと考えられる。より現實的に考えれば、人の心身の基底にあつてもものを感じとる作用の中で最も發展したものは宇宙との一體感を感じとる作用である。心の深層部での働きと、自然界のエネルギーとしての働きとは、極めて異質のもののように思われるが、人の生と宇宙全體とを連続的にとらえる考え方においては、本質的に同じものになるわけである。

さらに、心術系の四篇を讀む上で留意すべきは、いかなる主張においても常にそこには君主が政治を適正に行うという目的が存在することである。「聖人」の胸中に藏められ、宇宙に遍滿する「氣」の性質についても、この目的を抜きにして考えることはできない。

『尚書』金縢篇の記事などから知れるように、『管子』以前はかなり古くから、自然現象は君主の行爲の善惡に應じて鬼神が左右するものとして、政治の範疇の中で考えられていた。これは周王朝の奉じていた自然觀である。

『管子』においては、君主の行爲の善惡は「氣」を養うか否かで決まり、自然現象を主宰する鬼神の働きは、精氣の働きにおき換えられている。主宰者を考えず、かわりに「氣」を登場させて、萬物の化育を合理的に説いているわけである。

戰國時代に入り、周王朝の權威が失墜するにつれて、それまで周王朝が信奉していた、萬物の主宰者を中心とした自然觀はおのずと存在意義を失い、替わって、主宰者を否定する形での新しい價値觀が求められるようになる。そうした中で、人間と自然界とを鬼神の介在なしに直接結合させる考え方が現われるのと相俟って、人の生についての關心が強まり、養生が重要な問題として考えられるようになる。心術系の四篇中に登場する「氣」の思想は、それまでの有神論的自然觀を止揚し、觀念上での新しい價値體系を構築しようとしたものであると思われる。

## 五 「人間」のとらえ方の深まり

これまで心術系の四篇における養生説の原初的形態を明らかにしてきたが、肉體と精神とが一つになった人間の生というものをどのようにとらえるか、つまり養生説の基底にある生命觀の問題については、心術上・下、白心の三篇では、いずれもそれほど深く追求した説明がなされていない。内業篇では、この生命觀の問題は性説の形で明らかにされている。

性とは、『孟子』告子上に、告子の言葉として「生をこれ性と謂う」と記され、『荀子』正名篇に「生の然るゆえんの者、これを性と謂う。」と記され、『春秋繁露』深察名號篇に「その生の自然の如きは、これを性と謂う。」と記され、『白虎通』性情篇に「性とは生なり。」と記され、『論衡』本性篇に劉向の言葉を引いて「性とは生まれながらにして然る者なり。」と記されることから、一般に「生」、すなわち生まれるながらにして與えられた生命そのものであると考えられていたようである。このような考え方においては、精神の構造はもとより、壽命などの肉體的な事實も「性」の概念中に含まれる。先に引いた生の成り立ちについての内業篇の記述は、その根據を説明しているように思われるので、再度引いて性説の觀點から解釋してみよう。

凡人之生也、天出其精、地出其形、合此以爲人、和乃生、不和不生。

人の生命は、天が「精」つまり精氣を出し、地が「形」つまり肉體を出し、それらが和合して成立するわけであり、したがって人の根本的な生存條件は和であると考えられる。この考え方と告子の「性は善なく、不善なきなり。」(『孟子』告子上)という説とを較べてみると、人性に對する兩者の違いがわかる。性は生であるという點においては、兩者は一致しているが、その生を善惡いずれに考えるかという點において、兩者は異なっている。告子が善惡の基準を用いて人性を價値判斷するのを否定しているのに對して、生命が和によって成り立つという内業篇の生命觀は、本性を和であるとして肯定的にとらえるもので、性善説に結びつくことが必然であり、告子の性説とは根本的に異なるものであることを窺わせる。

さて、内業篇では、このような生命觀に基づいて、次のように説い

ている。

平正擅匄、論治在心、此以長壽。

根本的な生存條件である「和」を保つためには、「平正」「論治」など、精神を安らかに保つことを心がけ、そうすれば長壽が得られる。この和を損うものは、感情の高ぶりである。

憂怒之失度、乃爲之圖。節其五欲、去其二凶。不喜不怒、平正擅匄。凡人之生也、必以平生。所以失之、必以喜怒哀憂患。

喜怒哀の情は、人の本來あるべき性質——和——から逸脱した状態であるから、本性にたちかえるためには、それらを抑制しなければならぬ。そこで次のような養生(生)法が説かれる。

是故止怒莫若詩、去憂莫若樂、節樂莫若禮、守禮莫若敬、守敬莫若靜。內靜外敬、能反其性、性將大定。

喜怒哀の情を中和し、「平正」をとりもどすためのよりどころは、詩・樂・禮などの人爲的に作られたものよりも、敬・靜などの內的に自然な形で備わっているもの——初めの「平正」とほぼ同じもの——にその基本が求められている。これは外からの規律よりも、内にある本性を信頼して考え出された養生(生)法である。

喜怒哀の情は、和を亂す不自然な感情の働きであるので否定されるが、和に反しない自然の情は、次のように肯定されている。

凡人之生也、必以其歡。憂則失紀、怒則失端。憂悲喜怒哀、道乃無處。

「歡」は自然に發露する喜びの情であり、「憂悲喜怒哀」などとは異なって、道の體得者の持ち合わせる情であると考えられる。

人知・人爲は不完全なものであるが、自然界の動きは完璧なものであるので、虚靜を旨とし自然界の一部としての人間の生を養えば、理



想的な人間になり得るといふ考え方について、また、それが道家における道の體得であるといふことについては、すでに述べた。内業篇の性説は、この考え方と表裏一體の關係にある。

人の生命は、本來、天の精氣と地の形氣を二大要素としてゐるのであるから、この段階ですでに自然界の一部であり、劣悪なるものではないが、しかも精と形の和を生命の成立條件とする考え方からは、必然的に生命の存在そのものを和であり善であるとする性善説が導き出される。人は本來性善であり、したがって壽命も長い。ところが人知・人爲を働かせて外物と交渉を持つことによつて、そこに喜怒哀の情が生まれ、本來の人間性が失われてしまふ。そこで性(生)を養うためには、「平正」「論治」「靜」といふ感情の高ぶりを抑制する虚靜の法が説かれるわけである。

以上述べた内業篇の性説は、肉體と精神とが一體となつた人間の生命を對象としたものである。この意味で、ここでは性説は生命觀と同じものであるといつてよく、『孟子』の性説が精神的なもののみに限つて説かれてゐるのに比して注目すべきである。

内業篇には、後に盛んに説かれる性説の原初的形態が示されており、その點で心術上・下、白心の三篇に較べて人間に對する認識をより深め、氣の思想に對していさう精密な論據を與へてゐるとはいへ、『孟子』で多くの學者の性説が記され、詳細に論じられてゐるに較べると、人性に對する問題意識はいまだ希薄であるといわねばならない。このことから、心術系の四篇が『孟子』以前に成立したことが窺われる。

## 六 おわりに

上述した『管子』心術系の四篇に見られる養生説の特徴を簡單に要約してみると、次のようになる。

人の生命は、自然界から精氣と形氣の二氣を稟け、それらが和合して成立するのであるから、和が根本的な生存條件である。自然から稟けた氣や、その和合を亂すものは喜怒哀の情であるので、養生法として虚靜説が唱えられてゐる。

氣は、人の心身に備わる自然界の靈妙なエネルギーであり、人知を超越して直觀的にものを感じとり、宇宙に遍滿する性質がある。それを虚靜の法によつて養ひ、自然と合體することが「道」の體得であり、また養生の究極の目的でもある。理想的な君主は、氣を養つて萬物を誤りなく主宰し、その働きは自然界の調和にまで及ぶ。

『管子』心術系の四篇全體の主旨は以上のように要約されるが、これらは最初から整然と順序立てて述べられてゐるわけではない。

心術上篇には、心の修養と道の體得について記されてはゐるが、まだ「氣」の概念は現われない。心術下篇には、自然界の一部として心の中に基底的な位置を占める「氣」が登場し、心術上篇の主張に深みを與へてゐる。内業篇には、宇宙全體に遍滿するエネルギーとしての「氣」の作用が見られ、心術上・下篇の主張を明確にしてゐる。さらに人間の生命の成り立ちから人性を説き、人の生命に對する認識を深めてゐる。

このように見てくると、心術系の四篇は、心術上篇の成立が最も古く、心術下篇の成立はそれより遅れ、内業篇が最も新しく、時代が降るに従つてしだいに人間に對する認識が深まり、體系的になつてゐる。

ことがわかる。それと関連して肉體への關心がしだいに深まり、はじめ宗教的な世界觀を止揚する考え方のもとに觀念的な形で登場した養生説が、現實との結びつきをしだいに強めてゆく傾向を持つことが窺われる。

白心篇は、心術系の四篇中ただ一つ「養生」という言葉の見られる篇であり、これは原初的形態における養生という言葉の定義を明らかにすることのできる重要な資料である。しかし養生説の核心的な概念を持つ「氣」という言葉は一字も見えず、成立の時期において他の三篇との関連を明確にすることは難しい。

先秦から漢代にかけて盛んに説かれる性説や養生説の中には、これら四篇に記された特色を受け継いだと思われるものが多い。

心術上篇の、心を肉體の中心に置いて心の修養と肉體の健康とを一體的に説く考え方は、道家の養生説の主流をなし、『莊子』在宥篇、『論衡』氣壽篇などに見える、聖天子はすべて長壽であるとする説に發展してゆく。

内業篇の、人間を形づくると根本的な二大要素〔「精」と「形」〕が自然界から齎されたものであると考へ、それらの要素の和合が生存條件であるとする生命觀は、和を保ち虚靜であることを旨とする『老子』、『莊子』などの養生説に影響を與えている。また『孟子』の性善説は、性の問題を心をもみ對象として説いているとはいへ、「乃ちその情の若きは、則ち以て善と爲すべし。」(告子上)といい、生まれながらに備わっていて人爲を経ずに存在するものである自然の情を性善の根據とする點が、内業篇の生命觀と類似している。

心術下篇、内業篇に見られる自然界の靈妙なエネルギーとして人の心の中に備わり、宇宙に遍滿する「氣」を養う考え方は、『孟子』の

養生説に影響を及ぼし、『禮記』中庸や『莊子』在宥篇、『春秋繁露』王道通三篇などに見える、聖天子が萬物を化育する思想に發展してゆく。

このような心術系の諸篇以後の廣汎な養生説の流れについては、その原初的形態との関連をも含めて後の機會に詳説したい。

注(1) 「先秦の養生説試論」(『日本中國學會報』十七)。澤田氏は、精神を養うことを「養心」、肉體を養うことを「養生」と呼び、また兩者をひっきりめて「養生」と呼んでいる。以下本稿中では、精神を養うことを特に指している場合は「養心」、肉體を養うことを特に指している場合は「養形」という言葉を用い、「養生」という言葉は、兩者を含んだ意味で用いる。

(2) 『管子』の心術系統の四篇の成立については、現在のところ定説がないが、ここでは覆下の學の中の道家言で、戰國中期頃には、その主要部分がすでに成立していると考えて論を進めることとする。

(3) 「盈」は原文は「益」に作る。王念孫に従って改めた。

(4) 「貸」は原文は「伐」に作る。俞樾に従って改めた。「過差」の意。

(5) 「關」は原文は「開」に作る。張文虎に従って改めた。

(6) 「貸」は原文は「伐」に作る。注(4)参照。

(7) 「關」は原文は「關」に作る。張文虎に従って改めた。

(8) 「論語」爲政に、「子曰、爲政以德、譬如北辰、居其所而衆星共之。」と記されており、政治のあり方を説くのに自然界の完璧な法則を引き合いに出す考え方は、すでに古くからあったことがわかる。『管子』に見られるものは、このような考え方を宗教的な次元にまで進めたものである。

(9) 「聖人無求也。故能虚。虚而無形謂之道」は、原文は「正人無求之也。故能虚無。虚無無形謂之道」に作る。王念孫に従って改めた。

(10) 「身」は原文は「反」に作る。郭沫若に従って改めた。

(11) 「正者行之義也」は、原文は「行者正之義也」に作る。郭沫若に従って改

めた。

(2) 「思之思之」は、原文は「思之思之」に作る。丁士涵に従って改めた。

(3) 『管子』以前の文獻にも「味以行氣、氣以實志」(『左傳』昭公九年)、「三軍可奪氣、將軍可奪心。是故朝氣銳、晝氣惰、暮氣歸。故善用兵者。避其銳氣、擊其惰歸。比治氣者也。以治待亂、以靜待譁。比治心者也」(『孫子』軍爭篇)などの例があるが、これらにおける「氣」は、「心」と密接な関連を持つとはいえず、ものを感じとる作用は認められない。

(4) 「泉」は原文にはない。王念孫に従って補った。

(5) 「達」は原文は「通」に作る。王念孫に従って改めた。

(6) 「被及四圍」は、原文は「被服四固」に作る。王念孫に従って改めた。

(7) 「之解」は、原文は「解之」に作る。王念孫に従って改めた。

(8) 「比」は原文は「此」に作る。石一參に従って改めた。

(9) 「此」は原文は「民」に作る。丁士涵に従って改めた。

(10) 「氣」にも「善氣」、「悪氣」(心術下篇)などというように、良い働きをするものと害になるものがある。そこで靈妙な働きをする「氣」を特定して「精」と呼ぶ必要が出てきたと思われる。なお、心術系の諸篇中で單に「氣」といった場合には、良い働きをするものを意味する場合が多い。

(11) 「氣」の宇宙に遍滿する性質が『管子』以前の文獻には見られないものであることについては、室谷邦行『管子』の氣について(『北大史學』18)に指摘されている。

(12) 「精」は「形」と對になっており、肉體に對する精神を意味するが、「精神」は「心」の一部であり、この場合、精氣と同じものである。

(13) 『管子』で「氣」が鬼神にとって替わることをについては、室谷邦行『管子』の氣について(前出)に詳しく。

(14) 劉寶楠の『孟子正義』を参照した。

(15) 「憂」は原文は「忿」に作る。何如璋に従って改めた。

『管子』四篇における養生説について