

『管子』四篇における神と道

柴田清繼

一

筆者はこれまで『管子』四篇——心術上篇・心術下篇・白心篇・内業篇——の思想について、些かの考察を試みてきた。^{〔1〕}その考察の結果によると、『管子』四篇は、心術下篇と内業篇が人の認識能力や身體機能の保全を氣や精によって説明しようとするものであり、心術上篇が主として靜因の道という事物への對處法をテーマとするものであり、白心篇が右の三篇の内容と關聯しつつも、その上に盈滿の戒めや中の思想をも取り込んだものであるというように、篇ごとの特色を備えたものであったが、一方、いずれの篇にも氣に關する思想が見られるという點では、内容的に一貫するものであった。

この『管子』四篇の氣の思想についても、筆者は既に初歩的な考察を試みたのであるが、そのとき未解明のまま保留した問題が二三ある。その中の一つの問題を、今回の考察の對象としたい。それは、『管子』四篇に於ては精が神や道などの字で表わされることかしばしばあるが、それはなぜなのかという問題である。

『管子』四篇に於て精とは、「精也者、氣之精者也。」（内業第三章）という定義に示されている通り、氣の中でも特に精なるものをいうので

あって、『管子』四篇の氣の思想は、主にこの精の靈妙な働きについて述べることを眼目としている。ところが、『管子』四篇には、また多くの「道」字が現われ、その大部分が精の別稱と解せられ、「神」字の用例は「道」字ほど多くはないが、これもやはり精の別稱と解せられる場合が少なくないのである。

前回までの考察に於ては、右のことを指摘するに止めて、それ以上の詮索は差し控えたのであるが、考えてみると、精が道や神という別稱を持っていることは、精に一般的な道概念や神概念との親近性があることを示しているのである。従って、他文獻に見られる道や神の概念を檢討して、それらと『管子』四篇における道や神の概念との關聯を考察してみるならば、それは『管子』四篇における精概念の本質を側面から照射する意味を持つと思われるのである。

そこで、この作業に取りかかる前に、『管子』四篇における道や神の性格を再検討して、それらと精との關わり具合を確認しておきたい。まず神について見ると、「有神自在身、一往一來、莫之能思。失之必亂、得之必治。敬除其舍、精將自來。」（内業第三章）という一文が奇くも神と精との同質性を示しているが、この一文によれば、神とは、いちおう體内に存するものではあるものの、常に體の内外を出入

し續けており、その得失が治亂（身體あるいは精神面での治亂である）に繋がるものである。また、舎とは上文の「定心在中、……可以爲精舎。」によれば、心のことであるが、心を除い清めれば、精すなわち神が來舎するのである。『管子』四篇における神についての敘述は、ほぼこのような主旨で一貫している。例を挙げると、「虚其欲、神將入舎。掃除不潔、神乃留處。」（心術上經）、「館不辟除、則貴人不舍焉。故曰不潔則神不處。」（心術上解）などにも、同様な主張が見られる。

次に道について見ると、「道在天地之間也、其大無外、其小無内。」（心術上解）によれば、道は天地の間であって至大至小である。このことを別の表現で示したのが、「虚無無形、謂之道。」（心術上經）という定義であろう。至大至小で虚無無形ということは、即ち人間の感覺や言語表現を超えたものであることになるが、この點を強調したのが、「彼道之情、悪音與聲。」「道也者、口之所不能言也、目之所不能視也、耳之所不能聽也。」（内業第二章）などの表現であろう。

さて、この天地の間に存在する道は、虚無無形であるが故に、萬物に徧流している。このことを述べたのが、「天之道、虚其無形。虚則不屈、無形則無所低赶。無所低赶。故徧流萬物而不變。」（心術上解）である。のみならず、道は萬物の生命の根源ともなっている。このことを述べたのが、「道也者、……人之所失以死、所得以生也。」（内業第二章）という一文である。従って、人間は道を己の中に存養せねばならないのであるが、それは容易なことではない。そのために、「道不遠而難極也、與人竝處而難得也。」（心術上經）、「何道之近、而莫之與能服也。」（白心）、「夫道者所以充形也。而人不能固。」（内業第一章）というような歎きが漏らされるのである。

それでは、いかにすれば道を己の中に體得し存養することができるのか。この點に關しては、「凡道無所。善心安處。」（内業第二章）と述べられている。善心とは何かと言えば、「心靜氣理、道乃可止。」（同前）、「心能執靜、道將自定。」（内業第四章）とある通り、心が靜まり、心中の氣が理まった状態である。それはまた、「憂悲喜怒、道乃無處。」（同前）という一文から逆推すれば、心の中の感情の振幅を抑えた状態だと言える。

さて、道を體得し存養すると、どのようなことが可能になるのか。「彼道不遠、民得以産。彼道不離、民因以知。」（内業第二章）という一文によれば、道を得た人は、生命を與えられると共に、また知力を獲得するのである。このことをまとめて述べたのが、「道也者、……所以修心而正形也。」（同前）という一文であるが、このうち「正形」という面は、「得道之人、理丞而毛泄、匈中無敗。」（内業第四章）というように、生命力を強化することでもあった。

以上が、『管子』四篇における道の性格の素描であるが、これはそのまま精の持つ性格のほぼ全體を覆っていると言える。それでは、以上のような神や道の性格と關聯を持つものは、他のどのような文獻に見られるのだろうか。

まず神について見れば、心の欲望を祓除すれば來舎するという主旨で一貫しているので、それは宗教色の濃厚な概念であると言える。そのような宗教觀念の比較的豊富に見られる書物は、筆者の見る所では、『左傳』と『國語』である。次に道について見れば、虚無無形で感覺や言表を超えている點、萬物を生み出すものである點などで、やはり老莊の道と似通っている。そこで本稿では、『左傳』『國語』『老子』『莊子』（内篇に限る）の神や道の概念を検討して、それらと『管

子』四篇の神や道との關聯を探つてみたい。

筆者は前回までの考察に於て、『管子』四篇の思想の成立を、かなり巨視的な見方ではあるが、ほぼ戦國末から漢初にかけてのものと思像した。もしこの見方に大過がないとすれば、『老子』と『莊子』内篇は晚くとも戦國末までには成立していたものとみなされるので、これらの書物と『管子』四篇とにおける道概念を比較考察することによつて、それぞれの間の影響關係を探るための一助となるであろう。一方、『左傳』『國語』は、成書年代はともかくとして、そこに傳えられている思想は春秋時代のものとなして差し支えなからうから、これらの書物における神概念を検討することは、『管子』四篇の神概念（ひいては精概念）の淵源を探るためのよすがとなるであろう。

本稿では、このような見地に立つて、まず『左傳』『國語』の神概念と『管子』四篇の神概念との關聯を探つてみることにする。

二

『左傳』『國語』における神の概念を検討するにあつて、最初に確認しておかねばならないのは、それは神と人間との關わり方に於て、『左傳』『國語』と『管子』四篇とに近似した點があるからであつて、兩者における神の實體が一致しているからではないということである。『左傳』『國語』の神の實體を知るためには、襄公十一年所載の諸侯の載書に、「或問茲命、司慎司盟、名山名川、羣神羣祀、先王先公、七姓十二國之祖、明神靈之、俾失其民、隊命亡氏、陪其國家。」とあるのが好資料である。何となれば、竹添氏が文中の明神について「明神二字、括司慎至十二國祖之神言之。」（『左傳會箋』）と注している通り、この載書には當時のもろもろの神が列擧されているからである。

「司慎司盟」は、杜預が「二司天神也。」と注している。「名山名川」は、山川の神であろうこと言を待たない。「羣祀」は、杜預が「羣祀在祀典者也。」と注している。「先王先公」は、竹添氏が「先王周之先王。謂大王王季文王。先公晉之先公。謂唐叔以下羣公也。」と注している。「七姓十二國之祖」は、杜注と會箋とを合わせて考えれば、魯・衛等十二國の祖先のことである。こうしてみると、當時の神の實體は、天神・山川の神・周室の祖先神・諸侯の祖先神などであつたことが分かる。神は文字通り神靈のことなのである。

右のもの以外にも、「鬼神」という語が『左傳』『國語』には頻出するが、これは、僖公三十一年所載の「鬼神非其族類、不歆其祀。」という甯武子の言葉に示されているように、子孫の行ふ祭りを受けるものであるから、祖先神のことである。また、「日月星辰之神」「山川星辰之神」（昭公元年）、「社稷山川之神」（魯語上）などの言い方によつて、太陽や月や星も神靈とみなされ、土地の神や五穀の神も存在したことが分かる。要するに、「羣神」（襄公十一年、楚語下）、「百神」（周語中、晉語四、楚語下）などの言葉に端的に表われているように、『左傳』『國語』に映し出された時代は、いわば汎神的世界だったのである。

それでは、神は人間とどのように關わるものであつたのか。まず述べねばならぬのは、神の祟という現象である。上述の通り、鬼神は祖先神であり、祖先の靈魂が神となつたものであるが、この靈魂が人に憑依して祟をなすことがあつた。昭公七年には、鄭人によつて殺された伯有の靈魂が幽靈となつて鄭に現われ、祟をなしたことが記されている。これに對して、鄭の宰相子産は宗廟を作つて祟を鎮めたのであるが、その後、晉に赴いた子産は、「伯有猶能爲鬼乎。」という趙景子の問に對して、「能。人生始化曰魄。既生魄。陽曰魂。用物精多則

魂魄強。是以有精爽、至於神明。匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以爲淫厲。況良霄、我先君穆公之冑、子良之孫、子耳之子、敝邑之卿、從政三世矣。鄭雖無腆、抑諺曰、蕞爾國。而三世執其政柄。其用物也弘矣、其取精也多矣、其族又大。所馮厚矣。而強死。能爲鬼、不亦宜乎。」と説明している。子産によれば、早しい男女でも非業の死を遂げた時には、その魂魄が人に憑依して祟をなすのであるが、伯有のようにれっきとした家柄の者ならば、多くの精をとって肉體を養ひ、魂魄が強盛になり、神と同様な働きをするに至っているので、その祟をなすのは尤もだといふのである。

右の例では、人に憑依して祟をなす靈魂を「淫厲」といふ語で表わしてあるが、この厲についての記事を搜してみると、同じく昭公七年（晉語八にもほぼ同内容の記事あり）に見える韓宣子と子産との問答の中にも見出される。ここでは、韓宣子が晉平公の病について、「寡君寢疾於今三月矣。竝走羣望、有加而無瘳。今夢黃熊入于寢門。其何厲鬼也。」と問うたのに對して、子産が「昔堯殛鯀于羽山、其神化爲黃熊。」と答えている。即ち、韓宣子が平公の病の原因だと思われる黄熊という厲鬼の正體を問うたのに對して、子産がそれを堯に處刑された鯀の靈魂の變化だと答えたのである。

こうしてみると、當時の神の人間への關わり方の第一として、神の人に對する祟があつたことが分かる。尤も、このようなことが當時のすべての人に信じられていたわけではない。例えば、昭公元年を見るに、叔向が晉平公の病について、「寡君之疾病。卜人曰、實沈・臺駘爲祟。史莫之知。敢問此何神也。」と問うているが、これに對する子産の答えは、「抑此二者不及君身。山川之神、則水旱厲疫之災、於是乎禱之、日月星辰之神、則雪霜風雨之不時、於是乎禱之。若君身、則

亦出入飲食哀樂之事也。山川星辰之神、又何爲焉。」といふものである。即ち、子産はここでは、平公の病の原因を神靈の祟ではなくて、房事・飲食・哀樂の不節制に歸しているのである。子産といへば、當代きつての合理主義者と稱される人物なので、この例だけでは判断しにくい面もあるものの、やはり當時の一般的な趨勢としては、神の祟という觀念およびそれに對する畏怖心が一方に存し、それと同時に、そのような觀念や感情から覺醒しようとする動きもあつたものと想像される。その例として、これは神が人間ではなく石に憑依した例であるが、昭公八年の記事をも舉げることができよう。それは、晉の魏榆の地で石がものを言つたという事件である。この事件に關する「石何故言。」という晉平公の問いに對して、師曠は、「神或馮焉焉。」という疑念を残しながらも、一方では「抑臣又聞之。曰、作事不時、怨譴動于民、則有非言之物而言。今宮室崇侈、民力彫盡、怨譴竝作、莫保其性。石言不亦宜乎。」というように、これを政治の亂れの表われとして説明しようとする態度をも示しているのである。

ところで、『左傳』『國語』に見られる神の祟の觀念が、『管子』四篇における神のあり方とどのように關わるのかといへば、神が人に憑依するということが、神が人の心に來舎するということが、觀念の型として近似しているのである。つまり、神が外から人間の中に入り込んでそこに宿るといふ點が、兩者に共通しているのである。しかし、明らかな相違點もある。それは、『左傳』『國語』に於てこれまでに見てきた神の憑依は、人に災厄をもたらす忌まわしい現象であるが、これに對して、『管子』四篇における神の來舎は、生命力や知力の根源となる好ましい性格のものであつたことである。

それでは、『左傳』『國語』には、好ましい現象としての神の憑依の

例は見出すことができないのかといえ、實は一例だけ見られる。それは僖公五年の記事である。僖公が「吾享祀豐饗。神必據我。」と述べたのに對して、宮之奇が「臣聞之。鬼神非人實親。惟德是依。故周易曰、皇天無親、惟德是輔。又曰、黍稷非馨、明德惟馨。又曰、民不易物、惟德馨物。如是則非德民不和神不享矣。神所馮依將在德矣。若晉取虞而明德以薦馨香、神其吐之乎。」と答えている。この對話に於て、神が據るとか馮依するとか言われているのは、いづれも人間に福をもたらす現象としてなのである。

神が人に憑依して福をもたらすというような表現をとつたものは、右の例だけであるが、單に神が「福」するとか「福を降す」とかいうだけの表現ならば、『左傳』『國語』中に多くの例を見出すことができる。それらを列挙してみよう。

- ④務三時、脩其五敬、親其九族、以致其禮祀。於是乎民和而神降之福。(桓公六年) ⑤小信未孚。神弗福也。(莊公十年) ⑥傲其先君。神弗福也。(文公九年) ⑦背盟不祥。欺大國不義。神人弗助。(成公元年) ⑧神福仁而禍淫。(成公五年) ⑨神降之福、時無災害。(成公十六年) ⑩共而從君、神之所福也。(成公十八年) ⑪神聽之、介福降之。(襄公七年) ⑫夫惠本而後民歸之志、民和而後神降之福。(魯語上) ⑬鬼神降衷。(晉語二) ⑭神降之嘉生。(楚語下)

これらの例について見ていくと、④では、君が農事を大切にし、五敬を修め、九族を親しんだ上で、神を祭り、その結果、神が福を降したのである。また、神は⑤では仁者に福を授け、⑥では善政に福を降し、⑦では恭んで君命に従うという態度に福を與えている。要するに、人の側に德行が備わっていることを前提条件として、それに對する應報として神が福を降しているのである。してみると、上引の僖公

五年の例も、「馮依」という表現上の違いがあるとはいえ、やはり人の側の徳が問題とされていたので、④⑤⑥の諸例と同列に扱っていいであらう。

こうしてみると、神の人間への關わり方の第二として、人間の積徳を前提条件として、神が人間に福を降すという觀念の存在したことが分かる。これを神の祟の觀念と比較してみると、祟が突如として人に憑依するという理不盡な現象であったのに對して、神の降福の方は、人間の徳に相應する現象である點で、より合理的な性格を帯びてきている。尤も、神が福を降すことが、禍いを降すことと對にして説かれている例も、しばしば見られる。例えば、莊公三十年に神が幸の地に降ったことが記されているが、それに對する内史過の説明は、「國之將興、明神降之。監其德也。將亡也、神又降之。觀其惡也。故有得神以興。亦有得神以亡。」というものである。しかし、この場合も、神の降す禍福が人間の側の惡徳と善徳とに相應するものであるという點で、合理的思考態度はやはり一貫している。

それでは、このような神の降福の觀念が、『管子』四篇における神のあり方とどのように關わるのかといえ、神の降福が人間にとって好ましい現象であることが言うまでもなく第一點であるが、更に重要なのは、人間の側の徳が前提とされている點である。『左傳』『國語』における人間の積徳と神の降福との密接な關係は、「神」字と「徳」字とを對應させて使用した多くの文例がこれを物語っている。それは前引の僖公五年、莊公三十年の文章に既に見られるが、更に補足するとすれば、「後之人或者將奉德義以事神人、而申固其命。」(宣公十五年)、「先王務脩德音以享神人。」(昭公四年)、「道之以中徳、詠之以中音、德音不愆、以合神人。神是以寧、民是以聽。」(周語下)などの例

にも見られる。

このような神—徳の關係は、用字こそ違え、『管子』四篇にも道—徳、精—徳の形で同様なものを見出すことができるのである。その最も明瞭な例は、「徳者道之舍。……無爲之謂道、舍之之謂徳。」（心術上解）という一文である。この一文によれば、徳とは道の宿る場所、或は心中に入り込んで宿った道そのものを言うのである。また、「凡物之精、化則爲生。……此氣也、不可止以力、而可安以徳。不可呼以聲、而可迎以音。敬守勿失、是謂成徳。」（内業第一章）という一文では、徳によつて精を迎え入れ、それを固くとり守っていくことが、成徳と稱されている。

右の例は道・精と徳との關係を述べたものであるが、『管子』四篇における道・精・神が、人間の心に来舍するものであるという點で一致している以上、それは神と徳との關係を示すものであると言ひ換へても差し支えなからう。こうしてみると、神・徳の概念内容に違いがあるとはいへ、その密接な結びつきという點で、『左傳』『國語』における神の降福の觀念と『管子』四篇における神の來舍の觀念とは、觀念の型として非常に似通つたものであると言わねばならない。

そこで次に、『左傳』『國語』における神と人間の關わり方の全體と『管子』四篇における神のあり方とを比較してみると、『管子』四篇は、『左傳』『國語』に見られた所の神の憑依と神の降福といういづれの觀念をも受容した形になっている。ここで先の考察を思い出してみると、神の降福の觀念は、人の側の主體的な働きかけが前提されている點で、神の憑依の觀念よりも合理的性格の強くなっているものである。このことは恐らく、それらの觀念の時代性をもそのまま反映しているものであらう。即ち、神の降福の觀念は、突如として憑依して

災厄をもたらす神の祟をひたすら恐れるという原始的な状態から人々が次第に覺醒して、逆に人の側から主體的に福を求めようと神に働きかけたところに、成立したものであらうと想像される。このような見方に誤りがないとすれば、『管子』四篇の神の來舍は、神の憑依という原始的觀念の枠組を生かしつつも、その實質を人間の側の徳によつて神を迎え入れる主體的行爲として捉え直したものであると言える。そして、このような觀念は言うまでもなく宗教そのものなのであるが、『管子』四篇はこれを精の思想を展開する枠組として繼承したと見られるのである。

ここまでの考察によつて、『左傳』『國語』と『管子』四篇とにおける神概念の關聯の一端が明らかになつたと思うが、更に『左傳』『國語』における氣や精の概念を検討しておくことにしたい。

三

『管子』四篇に於ては、神と精が同質の概念であり、氣は精の上位概念の關係にあつたが、『左傳』『國語』に於て、それらの概念の間に何らかの關係があるのか否か。本節では、このような問題を検討した上で、更に『左傳』『國語』と『管子』四篇とにおける神概念の比較という問題について、一應の結論を導き出すことにしたい。

まず氣について見よう。前節で神の祟について述べた際に、昭公元年の記事を引いた。それは、晉侯の病について、子産がそれは祟などによるのではなくて、房事などの不節制によるものだと喝破したという記事であつたが、子産は實はこれに續けて、「僂聞之。君子有四時。朝以聽政、晝以訪問、夕以脩令、夜以安身。於是乎節宣其氣、勿使有所壅閉湫底、以露其體、茲心不爽而昏亂百度。今無乃壹之、則生疾矣。」

と述べている。子産によれば、晉侯の病は、本來氣を發散させて肉體の疲勞を除くことに當てるべき夜の時間に、房事が度を過ごしたことによるのである。ここでは氣は一方では、心理現象に繋がる面を持ちつつも、主として肉體の構成要素として、晉侯の病を合理的に説明するためのキーワードとなっている。しかも、右の子産の言は神の祟を否定した直後の發言であるので、この場合、神と氣とは相互に全く重なり合う所のない概念であるのみならず、寧ろ神秘的と合理的という全く正反對の性格のものとして對立していると言わねばならない。

病因の説明に氣の概念を援用した例は、同じく昭公元年所載の秦の名醫醫和の發言にも見られる。醫和は晉侯の病について、「非鬼非食、惑以喪志。」と述べた上で、病の發生に關する一般論として、「天有六氣、降生五味、發爲五色、徵爲五聲、淫生六疾。六氣曰陰・陽・風・雨・晦・明也。分爲四時、序爲五節、過則爲菑、陰淫寒疾、陽淫熱疾、風淫末疾、雨淫腹疾、晦淫惑疾、明淫心疾。」と述べている。この場合、氣は自然から發して人間の肉體を構成するものであるが、それが度を越した時に病が生ずると説明されている。そして、このような説明が、鬼神の祟を否定した後になされている點では、前引の子産の發言と一致している。

そもそも『左傳』『國語』には、氣の用例が餘り多くないのであるが、その中で、莊公十四年所載の蛇の喧嘩に對する申繻の説明に、「人之所忌其氣炎以取之。」とある以外には、神秘的な性格を持つ氣の用例は見出すことができない。他の例をも擧げるとすると、僖公十五年に國の大事に他國産の馬に乗ってはならぬことの理由として、慶鄭が「及懼而變、將與人易。亂氣狡憤、陰血周作、張脈偃實。」と述べている。ここでは、氣は馬の心理現象と生理現象とを繋ぐ要素となっ

ている。また、楚語下に於て觀射父が民神不雜ということを説明しているが、そこに偶然一例だけ使われている「氣」字も、韋昭の注によれば「受命之氣也。」であって、十三例現われる「神」字との間に内容的な關わりは全くない。

こうしてみると、『左傳』『國語』における氣の概念は、神の概念と關わりを持たず、主として自然に淵源する肉體の構成要素として位置づけられ、また心理現象に繋がる面をも持つものであったと言うことができる。このような氣の性格は、「氣者身之充也。」(心術下)という一句に代表される『管子』四篇の氣の性格と一致すること、言うまでもない。

それでは、次に精は『左傳』『國語』に於てどのような概念であろうか。前節で靈魂の祟を説明する際に引いた子産の言(昭公七年所載)に、「用物精多則魂魄強。是以有精爽、至於神明。……況良霄、……其用物也弘矣、其取精也多矣、其族又大。所馮厚矣。而強死。能爲鬼、不亦宜乎。」とあった。ここに見られる三例の「精」字のうち、最初と最後の二例は、それが多ければ魂魄が強くなるという點で、『管子』四篇の精との關聯が感じられる。しかし、このような名詞としての用例はほぼこの二例のみで、これ以上の考察の手がかりが得られないので、今は寧ろ「精爽」の語の方に注目することにしよう。

右の子産の言における精爽と神明との關係について見ると、精を多く取り込んで魂魄の強くなった人は、精爽となり神明の境地に至っている。死後、人に憑依し得るのである。精爽という語の見られる例を搜してみると、楚語下にも觀射父の言として、「民之精爽不攜貳者、而又能光遠宣朗、……如是則明神降之。」とある。この例では、精爽なる人物に明神が降下するのである。これら二つの例を合わせ考

えてみると、要するに精爽という状態は、神と人間とが交流するところの接点であったことが分かる。

それでは、精爽とはいかなる状態なのか。爽については、杜預・韋昭ともに「明也。」と注しており、また確かに「夫神以精明臨民者也。」(卷語下)という一文もあるので、この説に従ってよからう。精については、他の用例を検討してみると、心に關係のある概念であることが明白である。その最も端的な表われは、昭公二十五年の「心之精爽、是謂魂魄。」という一文である。また周語上を見ると、内史過が、先王について「敬除其心、以和惠民。」と述べた後、これに「敬除其心、精也。」以惡實心、棄其精也。」という説明を加えている。

この内史過の言によれば、精とは心から汚れを敬い除くことだと見える。同じく周語上の別の個所では、内史過が幸に降下した神について説明する中で、「不禋於神、而求福焉、神必禍之。……精意以享、禋也。」と述べている。精意とは當然、汚れを敬除した心意を意味していると考えられるが、この場合は、それが禋祭における祭祀者の心性として規定されているのである。なお、楚語下を見ると、觀射父が先王の祭祀に於ては「一純・二精・三牲等を以て神を招いたことを述べ、二精について「玉帛爲二精。」と説明している。ここでは、玉帛が汚れを敬除した心意を象徴する供物とされているのであろう。

こうしてみると、『左傳』『國語』に於て、精と神とは相互に關聯する概念であることが分かる。即ち、精は汚れを敬除した心意を意味するもので、それは主として人間が神性を獲得したり、神と交流したりするための前提となる状態なのである。このような神と精の關係は、前節で考察した神と徳の關係に對應していると言つてよい。神に對する關係に於て眺めた場合、徳が廣く神の降福の對象となるべき德行を

表わすのに對して、精は神との交流を可能にする心性の本質的部分を抽象した概念だと言えるだろう。このように、精は宗教色の濃厚な概念だったのである。

四

ここで、これまでの考察の結果をまとめておくことにしたい。

『左傳』『國語』における神は、いわゆる神靈のことで、それは人に憑依して祟をなすと共に、一方、人の徳に對して福をもたらすものでもあった。また、徳の本質は精であつて、それは心から汚れを敬除した状態であつた。このように『左傳』『國語』に於ては、神・徳・精の三種の概念が、いずれも宗教に關する點で密接な關係を持つているのに對して、氣の概念は、自然から發して生物の身體を構成する要素であつて、合理的な性格を持つている。つまり、『左傳』『國語』に於ては、神・精・徳の三種の概念と氣の概念との間に關わりはないのである。

これに對して、『管子』四篇に於ては、右の四種の概念の間に繋がりがつけられている。氣の概念内容は『左傳』『國語』におけるものと違わないが、徳は心中の氣の安定した状態、精と神はいずれも氣の精なるものを表わす概念として、新たに説明し直されている。即ち、徳・精・神は、いずれも氣に關聯を持つ概念として、新たな意味づけが施されているのである。

こうしてみると、『管子』四篇の氣の思想は、『左傳』『國語』に見られるような傳統的な宗教觀念を、すべて氣の概念を援用することによつて説明し直した所に成立したものだと言ふことができよう。前稿に於て、『管子』四篇の氣の思想には神秘的傾向と合理的科學的傾

向とが、一見矛盾するかのような形で併存していることを指摘したのであるが、そのよって来る所は右のような點に存するものであったと見られるのである。

以上、『左傳』『國語』と『管子』四篇とにおける神觀念の關係をめぐって考察してきたのであるが、次に、『老子』『莊子』内篇と『管子』四篇とにおける道概念の關係をめぐって、紙數の許す範圍内で、些かの考察を試みることにしたい。

五

『管子』四篇の道が、感覺や言表を超えている點で『老子』『莊子』内篇いずれの道とも一致していることは、前述の通りである。このことを確認した上で、更に細かく見ていくと、まず道が萬物を生み出すものであるという點は、『老子』の道と一致している。『老子』の道は、「道……淵兮似萬物之宗。」(第四章)、「大道汎兮其可左右、萬物恃之而生而不辭。」(第三十四章)などである通り、萬物を生み出す根源である。また、『老子』の道は、精と何らかの關係を持つものである點でも、『管子』四篇の道との間に關係が感じられる。『老子』における道と精の關係は、「道之爲物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有象、恍兮惚兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、其精甚眞、其中有信。」(第二十章)という一文より窺うことができる。この一文によれば、道の最も根本にあるものが精なのであって、精がもし精氣を意味しているとすれば、それは『管子』四篇における道と精の關係にかなり接近していることになるのである。

しかし、天と道の關係について見ると、『老子』と『管子』四篇とはその思想を異にしている。『老子』に於ては、「有物混成、先天地

生。寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆、可以爲天下母、吾不知其名。字之曰道。……人法地、地法天、天法道。」(第二十五章)とある通り、道は天地に先だつて存在するものであって、天地が法るべき本體である。道が萬物を生み出すありさまは、「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和。」(第四十二章)と述べられている。二とは陰陽二氣、三とは陰陽二氣と沖氣、一とは陰陽未分の一氣と解せられるので、ここには、道↓一氣↓陰陽二氣↓沖氣による陰陽二氣の調和↓萬物という生成論が述べられていると見られる。これに對して、『管子』四篇の道は、第一節に於て述べた通り、天地の間に存在し、それが萬物に徧流して、それぞれの生命の根源となるのであった。『管子』四篇に於ては、これは「道」字を用いた例ではないが、「凡人之生也、天出其精、地出其形、合此以爲人。」(内業第四章)とある通り、天から出た精(道)と地から出た形とが合わさつて人間を形づくるのである。要するに、『老子』の道は天地萬物の根源にある本體であるのに對して、『管子』四篇の道は天より生み出され天地の間に徧在する精氣なのである。こうしてみると、『老子』の道と『管子』四篇の道は、その表面上の類似にも拘らず、その内實はかなり隔たっていると云わなければならない。

次に、汚れを祓除した心意に道が宿るといふ點は、『莊子』人間世篇第一章の仲尼言、「氣也者虛而待物者也。唯道集虛。」に同様のものを見出すことができる。この仲尼言における道は、虚なる氣に集まるという點で、『管子』四篇の道と一致しているのである。しかも、この言は「若一汝志。无聽之以耳、而聽之以心。无聽之以心、而聽之以氣。」という言を踏まえて説かれたものであって、この點でも、『管子』四篇の「無以物亂官、毋以官亂心。此之謂内德。」(心術下)など

の文章と關聯している。

しかし、『莊子』内篇には、右の例と完全に一致する道は他に見出せない。右の例では、感官よりも心、心よりも氣というように、人により深層の働きへと自己回歸した時に、道が人に憑依するのであったが、内篇の他の例では、人がより深層へと自己回歸していくこと、或はその果てに參入することのできる境地の方が、寧ろ道と稱せられてゐるようである。例を挙げるとすれば、大宗師篇第四章で、女偶が、ト梁倚に道を教えた時の經驗を述べているが、それによると、道を教えられたト梁倚は、「參日而後能外天下、……七日而後能外物、……九日而後能外生、……而後能朝徹、朝徹而後能見獨、見獨而後能无古今、无古今而後能入於不死不生。」という段階を経て深まっていつてゐる。つまり、ト梁倚は、天下・物・生を忘れることから始めて、最後には生死を超越した境地に參入したのである。この究極の境地について、女偶は「殺生者不死、生生者不生。其爲物、无不將也、无不迎也、无不毀也、无不成也。其名爲撓寧。」と説明している。これによれば、ト梁倚が參入した境地は、すべてを送り迎え毀ち成しながら、それ自體には生死のない境地である。この境地こそが、この章における道の意味する所であろう。また養生主篇第二章では、庖丁が自分の解牛の妙技について、「臣之所好者道也。進乎技矣。始臣之解牛之時、所見无非牛者。三年之後、未嘗見全牛也。方今之時、臣以神遇、而不以目視、官知止而神欲行。……」と説明している。ここでは、感官の働きが止まって、それよりも深層の働きによって牛に對することが、道と稱せられているものと見られる。

上述の大宗師篇第四章における道は、古今死生の差別を超越した境地であったが、齊物論篇に現われる「道」字も、ほぼこの意味で解す

ことができる。それは、「道惡乎隱而有眞僞。……彼是莫得其偶、謂之道樞。」(第三章)、「學筵與楹、厲與西施、恢恠憭怪、道通爲一。……是非之彰也、道之所以虧也。道之所以虧、愛之所以成。」(第四章)、「夫道未始有封。」(第六章)などの例に見られる。これらの例から窺われるように、齊物論篇では、道そのものが重要なテーマとなっている。そして、道があらゆる彼我相對の區別を超越した萬物齊同の境地として、色々な角度から説明されているのである。

こうしてみると、『莊子』内篇の道は、かなり領域の廣い概念であると思われる。このような内篇全體の展望の下で眺めてみると、前引の人間世篇第一章の例は、感官や心の働きを抑えて深化すれば無差別絶對の境地(道)に參入することができるという思想を説くのに、それを道の方が人に來會するという形で極言したものであるかと想像される。勿論、道の來會というような表現がとられているのは單なる言葉の綾ではなく、第二節に於て見たような宗教觀念を承けたものであるが、内篇全體の中ではやはり孤立した形になっているのである。

以上の考察を踏まえて、『莊子』内篇と『管子』四篇とにおける道を比較してみると、『管子』四篇では、感官や心の働きを抑えて道へ參入し道と一體になるのである。『管子』四篇の道は人間の中に迎えられるものであるため、その概念内容が精氣という具體的なものの範圍を出られないのに對して、『莊子』内篇の道は人がそこへ參入していく境地という抽象的なものであるため、概念領域がやや廣くなっていると思われる。齊物論篇の道には、萬物齊同の原理という趣きを感じられるのである。なお、ここで、感官や心の働きを抑えるとい

うのは、『左傳』『國語』の精すなわち心の破除に相當するので、宗教的觀念であるが、同じくこのような觀念を繼承しながらも、『管子』四篇と『莊子』内篇とは、その展開の様相を異にしているのである。

このように見てくると、『管子』四篇の道は、『老子』『莊子』内篇いずれの道とも多少關聯を持つていたのであるが、直接的な關わりは、『莊子』内篇の中でも例外的なものである人間世篇第一章の例以外には見出しにくいと言わねばならない。それ故、『管子』四篇と『老子』『莊子』内篇とにおける道概念の影響關係については判断し難いのであるけれども、但し『管子』四篇の中に、先行する道概念を取り込んだ形跡のあることは斷言してもいいだろう。というのは、『管子』四篇に現われる「道」字の大部分が屢述の通り精を意味しているにも拘らず、精の意味では解釋することのできない「道」字が何例か混じっているからである。第一に、心術上篇解に「天之道、虚其無形。」という一文があり、この「天之道」が天より生み出された精を指すと解せられることは、前述の通りだが、同じく心術上解の別の個所では、「天之道虚、地之道静。」とも述べられているのである。『管子』四篇に於ては、「天出其精、地出其形。」(内業第四章)という一文に従う限り、地より生み出されるものは形である。『呂氏春秋』盡數篇には形氣という語も見えるものの、『管子』四篇全體の用例を検討すれば、形は肉體の意味であることが自明であつて、精とは別物である。してみると、右の心術上解の一文では、道は精の規定が破綻を來していると言わねばならない。

第二に、同じく心術上解にある「無爲之謂道。」という定義は、道を無爲と捉えているが、このような捉え方は、精の性格から歸納の不可能なことではないとはいへ、『管子』四篇を通覽しても他に見出せ

ないものである。第三に、同じく心術上解に、「事督乎法、法出乎權、權出乎道。」とあるが、權や法の出處としての道も、やはり道は精の規定によつては説明し難いものである。第四に、内業篇第二章にある「道也者、……事之所失以敗、所得以成也。」という一文も、道が事成敗の要であるという點で、第三の場合と似通っている。

ここに擧げた各例における道は、いずれも『管子』四篇全體から見ると特異な性格を示しているのであるが、それは、『管子』四篇が他學派の道の語を取り入れた際に、精の性格とは本來關わりのない面までが、言葉に付隨して混入してしまつたことによるものと考えられる。第一の例に見られる「天之道」「地之道」は明らかに天の理法と地の理法の謂いであつて、それらが虚であり静であるというのは、『莊子』天道篇(外篇)第一章に「夫虚静恬淡寂寞无爲者、天地之平、而道德之至。」(刻意篇第一章にもほぼ同文あり)とある天地のあり方を分説した形になつてゐる。第二の道を無爲と捉える規定も、右の一文をはじめとして『莊子』外雜篇の數個所に見えるが、もとはと言へば、『老子』の「道常無爲」(第三十七章)などに淵源するものである。第三や第四の例における道も、無爲という規定によつて解釋してみれば、文意が通ずるものである。とりわけ、法を無爲なる道によつて根據づけるのは、後の法家思想と共通することである。

道を無爲とする規定は、『莊子』内篇には殆ど見られず、『老子』と『莊子』外雜篇中の『老子』を祖述する部分に見られるものである。してみると、『管子』四篇は、『老子』學派の道概念を取り込んだものと想像される。即ち、『管子』四篇は、萬物を生み出す根源であるという類似點によつて、精を説明するのに『老子』學派の道概念を援用し、そのために、『老子』學派の道の持つ他の側面も『管子』四篇中

に混入してきたものであらうと考えられるのである。

六

本稿では、『管子』四篇に於て精の別稱として使われている神と道という二つの字に注目し、これらを『左傳』『國語』『老子』『莊子』内篇に見られる神や道の概念と比較しつつ検討してきた。

四種類の文獻との比較に基づくだけの狭い視野に於てではあるが、一應『管子』四篇の思想成立の背景を推測してみるならば、まず『管子』四篇は、『左傳』『國語』に見られる神の憑依や神の降福という傳統的宗教觀念の枠組を生かしつつ、それを氣や精の概念によって説明し直して、心中の氣をおさめることによって精を迎え入れるという思想を説いたものであらうと見ることが出来る。次に、『管子』四篇は、萬物を生み出すものであるという共通點に着目して、精を説くのに『老子』學派の道概念を援用したものであらうと見られる。

なお、『莊子』内篇の道概念、或は内篇の思想そのものも、道への接近のための前提條件として心の祓除が説かれている點から判断すると、『管子』四篇同様、傳統的宗教觀念を繼承しているものであると思われる。しかしながら、『莊子』内篇では、心を祓除した果てに道へ參入することが説かれているので、『管子』四篇と思想的淵源を一にしながらも、その展開の方向を異にしたものであらうと見られる。

道については、『莊子』外雜篇や『淮南子』なども詳しく検討せねばならないであらうが、もはや紙數も盡きたもので、別の機會に譲ることにした。

註(一) 『管子』の「心術」上下および「内業」の三篇について、『高松工業高等専門學校研究紀要』第十八號、一九八三年。『管子』白心篇の思想および其の「心術」等三篇との關係、『香川中國學會報』第十二號、一九八四年。『管子』四篇における氣の思想の性格、『高松工業高等専門學校研究紀要』第十九號、一九八四年。

(2) 戴望『管子校正』所引の説に従い、原文の文字を改めて引用した箇所があるが、それらについては※印を附して示すことにする。

(3) 『管子』四篇の思想の宗教性については、既に赤塚忠氏が論じておられる(『道家思想の原初の形態』、『東京大學文學部研究報告』第三哲學論文集、一九六七年)。赤塚氏は、心術上篇の中でも特に古いものとして「原經」を復原し、「原經」の思想は、『禮記』に傳承されている「交神明」という信仰體験に基づくものであると述べておられる。赤塚氏の説は、町田三郎氏も述べておられる(『再び管子四篇について』、『東北大學文學部紀要』四、一九六七年)ように、「原經」の措定などを初めとして、幾つかの點でにわかには賛同し難いものであるが、赤塚氏の『管子』四篇の宗教性に関する論究は、卜辭や金文の資料をも視野に置いた幅の広いものであって、この點では、筆者も少なからぬ示唆を得た。

(4) しかも、人間の徳行は政治上の問題として説かれることが多い。それは、内史過の言における徳や悪が具體的には國の興亡を指していることにも表われているが、同じ記事を詳述した周語上の一節に於ては、徳や悪が一層はつきりと政治上の得失と結びつけて説明されている。また、前引の④⑤における徳行も、政治上の徳行に外ならない。このように政治の問題と結びつけて説かれることが多いという點から見ても、神の降福の觀念に、純粹な宗教心から多少離れて、合理的な性格の強くなっていることは十分に窺われると思うが、更に補足するとすれば、「民神」や「神人」という語に注目してもらいたい。上述の周語上の一節では、内史過が、國が興らうとする時には、「神饗而民聽、民神無怨」で

あり、國が亡びようとする時には、「民神怨痛、無所依懷。」であると述べている。また、前引の④には「神人」の語が見えるし、④と①では、民が和することが神の降福の前提となっている。桓公六年に季梁の言として「夫民、神之主也。」という有名な言葉があるが、神の降福の記事に於ては、民を神の主とする原則がほぼ一貫していると見られる。即ち、民と致稱された分だけ神の神秘性も減じて、合理的性格が増していると思われるのである。

(5) なお、『管子』四篇中には、「形不正者徳不來。」(心術下)や「徳之來、從於身。」(白心)のように、徳が來るといふ表現をとったものがあるが、その理由は、「無爲之謂道。舍之之謂徳。故道之與徳無間。故言之者不別也。問之理者、謂其所以舍也。」(心術上解)に説明されている。

(6) 神と徳の關係については、小野澤精一氏「徳論」(中國文化叢書2『思想概論』所收、一九六八年、大修館書店)を参照していただきたい。

(7) なお、一例だけであるが、周語下に氣と關聯を持つ精の用例がある。それは、「口内味而耳内聲、聲味生氣、氣在口爲言、在目爲明。……若視聽不和、而有震眩、則味入不精、不精則氣佚、氣佚則不和。」という單穆公の言である。この一文の精も形容詞ではあるものの、それが氣の體內における集散に關わっている點は、『管子』四篇における「精存自生、其外安樂。内藏以爲泉源、浩然和平、以爲氣淵。」(内業第三章)というような精と氣の關係に、何がしかの似通ったものを感じさせないでもない。これによって少なくとも、『管子』四篇が神秘性と身體構成要素たる面とを併せ持つ靈妙な氣を、特に精の字で表わした背景の一端は、窺うことができるかもしれない。

(8) 心術上解の「去欲則宜。宣則靜矣。靜則精。精則獨立矣。獨則明。明則神矣。」は、心中の欲を去った場合のありさまを述べたものであるが、文中の「精」字は、『左傳』『國語』におけると同様、心の祓除を意味すると見られ、「神」字も神性の獲得を意味すると見られる。即ち、この

一文は、『管子』四篇が傳統的宗教觀念を繼承していることを暗示する文章だと言える。また、内業第一章の「凡物之精、化則爲生。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。」という一文は、『管子』四篇が鬼神の實體をも精によって説明したことを、はっきりと示している。

(9) 註(1)所掲『管子』四篇における氣の思想の性格。

(10) 以下、『管子』各篇の分章は、金谷治譯註『莊子』第一冊(第四冊)岩波文庫、一九七一―一九八三年)に従うことにする。

(11) 『莊子』内篇に於て、道を無爲と捉えた例は、大宗師篇第三章にあるが、この章は、内篇全體の中で眺めると、内容的に孤立しているので、外雜篇の文章が混入したものではないかと想像される。

(12) 無爲が『老子』的な思想であることについては、金谷治氏「無爲と因循」(『東方宗教』二十三、一九六四年)を参照していただきたい。