

論 文

神字雑考

——杜甫から神の原像へ——

朱 捷

同志社女子大学・現代社会学部・社会システム学科・教授

Random thoughts on the character 「神」

——Tracing the original image of 「神」 through Du Fu——

ZHU jie

Department of Social System Studies, Faculty of Contemporary Social Studies,
Doshisha Women's College of Liberal Arts, Professor**Abstract**

What was the original image of the character 神 (Jp. *kami*; Ch. *shén*; Eng. “god, deity, divinity”)? And what did it mean to ancient Chinese people? Drawing on sources such as the poetry of Du Fu (712–770 CE), the *Guanzi*, the *Mozi*, and the results of recent studies in ancient Chinese archeology and paleography, this essay proposes one theory. It concludes that the Chinese character 神 and the attitude toward divinity held by the ancient Chinese was something very close to shamanism.

As it is used in the poetry of Du Fu, the character 神 means something similar to “divine possession.” Body and spirit resonate in tune with the divine, the very soul quakes—Du Fu thought that it was this to which the best poetry should aspire.

In the *Guanzi* and the *Mozi*, the character 神 does not denote a personal god with human characteristics like substance, a will, or individuality. It is, rather, functional. Yet, much as shamans do, humans must participate in particular practices and demonstrate certain virtues in order to gain access to the divine.

The most recent classical Chinese paleographical research indicates that the character 神 originates in an image of a dragon with two mouths. The dragon—that is, the divine—granted life and death through these two mouths. The entity that communed with the dragon was the shaman.

In ancient China, then, the relationship between the divine and the human was not one of domination and subordination. Rather, it was the intermingling, reciprocal sense of awareness that was paramount—an idea that has implications for contemporary humans contemplating the relationship between the human and the divine.

はじめに

中国人の宗教意識、あるいは世界観をうかがい知るのに、漢字の「神」はひとつの窓になる。さまざまな研究が積み重なってきたが、最近では、2016年に刊行した郭静云の『天神与天地之道——巫覡信仰与伝統思想淵源¹⁾』がある。上下二冊、900ページを超す大著において、著者は文字通り浩瀚たる考古学などの資料を駆使して、「神」の原像を追い求めている。本稿はこれを視野に入れつつ、杜甫の詩や『管子』、『墨子』などの資料を用いて、「神」についてひとつの考察を試みる。

一 杜甫における「神」

1 なぜ詩人に「神がかり」が起きたのか

杜甫には、「書を読みて万卷を破り、筆を下せば神有るが如し²⁾」という句がある。吉川幸次郎の『杜甫詩注』は、これを注している。「文学の精妙をいう」下の句は、上の句と「何がしか因果の関係にあるに違いない。もし重い関係にあるとして読めば、博学をもってよき文学の前提とするのであって、学問と詩は別の存在とする一派の詩論、たとえば宋の嚴羽『滄浪詩話』の有名な語、『詩は別才有り、書に關するに非ず』とは、ことなった表白となる³⁾」、と。

万卷の本を読めば、杜甫のような詩人になれるのか、という興味深い問題提起がなされた。ところで、なれるにせよ、なれないにせよ、そもそもここにいう「神」とは何を指すのか。吉川幸次郎は「神がかり⁴⁾」と訳しているが、なぜ詩人に「神がかり」が起きたのか。

『管子』「心術下」には、次のような一節がある。

故に曰く、之を思ひ、之を思ふ。〔之を思ひて〕得ざれば、鬼神之を教ふ、と。鬼神の力に非ざるなり。其の精氣の極なり⁵⁾。

「内業」にも、一部重複した文がみえる。

之を思ひ、之を思ひ、又重ねて之を思ふ。之を思ひて通ぜずんば、鬼神將に之を通ぜんとす。鬼神の力に非ざるなり。精氣の極なり⁶⁾。

いずれも、考えに考え、考え抜いてそれでも行き詰まれば、鬼神が教えてくれる、あるいは悟らせてくれる、と言っている。ここまではまさに、「神がかり」に対する注釈といってよい。

一方、鬼神の力を認めたあとで、すぐにそれを「鬼神の力ではない」と否定する。そして、それは精氣の極みだ、と説く。

言い換えれば、神がかりを認めつつも、それは実体のある神がどうこうしたというよりは、人間の精氣が究極に集中したためだ、ということ説いているのだろう。「神」は、ここで「精氣の極み」と解説されている。

中国文明の根源を「巫史伝統」というキーワード、つまりシャーマニズムでとらえる李沢厚は、中国の「神」とシャーマニズムについて、さまざまに指摘している。その要点はおよそ次の通りである。

「巫術」は霊と肉が分離するのではなく、心身が一体となる活動であり、対象（実体のある神や具体的な超越者など）よりプロセスを重んじる。なぜなら神は、孤立的、静息的にどこかに存在しているわけではなく、ことばで言い表しがたい、心身一体の、エクスタシー的な巫術のなかにしか現れないからである。神は人間の巫術から独立的な存在ではなく、逆に人間の巫術は神が現れる前提となっている。神は自己決定的で超越的な性格を持たない⁷⁾。

神は機能的な概念（「功能性観念」）であり、実体（substance, entity）や意志、個性を持つ人格神ではない⁸⁾。

人間の精氣の極みだと説明された神がかり的現象は、あるいはこうした巫術に近似したものとして見るができるかもしれない。

思いに思いを重ねて、これ以上ない極みまで

思い詰める精神活動は、心と体が究極的に融けあい、エクスタシーをきたす巫術に近いともいえる。こうした精神活動のプロセスの中で、「神がかり」が起り、人間はあたかも神に触れ、神と一体となることを体験する。

ただし神が人間を動かしたのではなく、人間が神を現出させたのである。ゆえに、「鬼神の力ではなく」、「精気の極みだ」というのである。

巫術において神に通じるのにさまざまな作法が用いられるように、「精気の極み」に至らせるのにもプロセスがある。それは『管子』においては、「専」であり、「一」である。

意に専らに、心に一なれば⁹⁾。(「心術下」)

意を専一にし、心を一つに集中する、というのである。別のことばに言い換えれば、

氣を搏らにすること神の如くにして、萬物備に存す。(「内業」)

となる。この一文は、「自己の精気を専一にして神のように聡明な力を発揮すれば、万物の理が認識されるのである¹⁰⁾」と訳すこともできれば、専一となった気がまるで神のように、万物の知を授けてくれる、というふうにとることも可能である¹¹⁾。

いずれにしても、極度に統一された精神が異次元の扉を開いてくれるのである。すると、まるで神業のように、万物の真相がみえてくる、ということであろう。

そうすれば、卜占などに頼らなくとも未来を予知することができる。人のまねをしなくとも真の知を手にすることもできる(能く卜筮すること無くして凶吉を知らんか。能く諸を人に求むること勿して之を己に得んか¹²⁾)。「内業」)。

杜甫に置き換えれば、それは筆を下ろせば、詩がおのずと湧いてくる、「神有るが如し」の境地であろう。この境地に至らせるのは、目に見えるものとして、万卷の書を読み破るというプロセスであろうが、目に見えないものとして、

「之を思い之を思い」、思いに思いを重ねて、ついに精気の極みに達する、という極度の精神集中ではなからうか。

この意味において、杜甫が自らの詩作の奥義を語った「筆を下せば神有るが如し」は、はからずも巫術に通じる一面をのぞかせてくれたといえよう。

2 「鬼神を感じしむ」とはなにか

「筆を下せば神有るが如し」のほかに、杜甫は自らの詩を語るのに三回、人の詩や文章を語るのに十回、「神」を用いている。

但だ覚ゆ高歌して鬼神有るを
焉ぞ知らん餓死して溝壑に填むるを
(「酔時の歌」)

吉川幸次郎はこれを、

大声のうた 神がかりと感じはすれど
のたれ死に どぶのうめぐさ それもよし¹³⁾

と訳し、またも鬼神に「神がかり」をあてている。杜甫はここでも、自らの詩に、神業を自負している。

「鬼神」は、「李十二白に寄す二十韻」にも用いられている。

ふでお 筆落つれば風雨を驚かし
詩成れば鬼神を泣かしむ

こちらのほうは、李白の詩を、鬼神さえ泣かせるほどすばらしいものだ、と讃えている。

吉川幸次郎はどちらの詩にも、『詩経』「大序」の「天地を動かし、鬼神を感じしむ」を引いて注している。

「鬼神を感じしむ」は、儒教的世界観にもとづく「大序」では、比喩的な表現である。しかし、牧角悦子によれば、『詩経』は周代の銘文との関係が明らかになるにつれ、祝祭歌——神霊・祖霊を呼び招きその加護を求める——とし

ての本来の姿が浮かび上がってきた。しかもその祝祭歌の中心に巫が深く関わっていたのである¹⁴⁾。たとえば「雅」についての牧角悦子の解説。

「雅」は「夏」（仮面を被って舞う意）の仮借字であり、仮面舞踊がその原義である。仮面をかぶるのは祭祀を掌る巫であり、そのことによって仮面の象徴する神格と仮面を着用する巫とは同一化し、巫が神となるのである¹⁵⁾。

「鬼神を感じしむ」は、「大序」ではおそらく比喩的な表現として使われていた。しかし、ここで指摘されている『詩経』の祝祭歌としての性格からみれば、比喩ではなく、本質をついた表現として理解すべきだろう。

一方、「鬼神を感じしむ」の「鬼神」は、感動させる対象としてとらえられるのが多い。「鬼神を感じしむ」という読み下しがまずそれを示している。しかし、巫術において、神は機能的な存在である。巫が自らの心身を極限状況に追いつめ、エクスタシーの状態において神を現出させ、神と一体となることを体験するため、神はたんなる客体的存在ではない。「感鬼神」はむしろ、巫術や祝祭において、神とともに感動するととらえるべきであろう。神が感動するより、人間が神に触れ、自ら現出させた神を媒介にして、高揚し陶酔するのである。

この意味において、「大序」は祝祭歌を詩経に祭り上げるために、儒教的価値観に読み替えてはいるものの、「感鬼神」においてはからずも、鬼神とともに歓喜する祝祭歌としての原初的な痕跡を留めてくれている。

ふりかえって、杜甫の「詩成れば鬼神を泣かしむ」も同じく、鬼神さえも泣かせてしまうというよりは、詩人や読む人が泣く主体で、鬼神とともに号泣するほど魂が揺さぶられると読むべきであろう。

神とともに魂が揺さぶられる—これはおそらく、杜甫がめざす詩の最高境地である。それを示すかのように、詩を語るのに、「神」がたびたび登場してくる。

酔裏客と為るに従せ
詩成りて神有るを覚ゆ

（「独酌して詩を成す」）

さまよう旅人に、酒しか相手になってくれな
いが、詩を詠めば「神」があらわれてくる。この「神」に与えた吉川幸次郎の訳語も、「神がかり」¹⁶⁾。

詩は心に神助有るなるべく

吾れ春遊に及ぶを得たり（「修覚寺に遊ぶ」）

良い時期に良い景色に巡り会い、詩作の「神」がお顔をのぞかせた。ここの「神助」の出所として、吉川幸次郎は注に、こんなエピソードを引いている。

宋の詩人謝靈運は、従弟の謝惠連と向かいあっていると、いつもうまい詩句を思いついた。あるとき永嘉の西堂にいて、詩を作っていたが、日が暮れてもできあがらない。ところがその夜の夢でゆくりなくも謝惠連に出会うと、さっそく「池塘 春草を生ず」の句ができあがった。それから彼がいつもいうには、「此の語は神助あり、吾が語に非ざる也」、と¹⁷⁾。

夢にまで思い詰めたところ名句が生まれたのはまさに、前節で見た、思いに思いを重ねて、ついに精気の極みに達した、を想起させる。

以上は自分の詩作についての用例だが、他人の詩を語るのに「神」がもっと多く用いられる。

思いは飄る雲物の外
律中たりて鬼神驚く

（「敬みて鄭諫議に贈る十韻」）

スケールの大きい詩の中身もさることながら、韻律も申し分ないほど完璧で、鬼神すら驚嘆する。

翰を揮えば綺繡揚がり
篇什神有るが若し

（「贈太子太師汝陽郡王璿」）

書道は刺繍の如く、詩作は神がかりあるが如く。

草書何ぞ太だ古なる
詩興神無くんばあらず

(「張十二山人彪に寄す三十韻」)

上と同じく、相手の書と詩をならべて、「神」で褒めたたえている。吉川幸次郎の訳は、

草書は何と飛びきりの古代風
詩の発想は神がかりのだ¹⁸⁾

となっている。

神融けて飛動を躡み
戦勝ちて侵陵を洗わん

(「劉峽州伯華使君に寄す四十韻」)

神がかり的に詩のインスピレーションが横溢し、ライバルの挑戦を許さない。

焉ぞ能く終日心拳拳たらん
憶う君詩を誦して神凜然たるを

(「偈側行」)

われは一日じゅう心がむずむずとしているが、君は詩を詠んで精神が凜としているだろう。

高く詠ず宝剣篇
神交わりて冥漠に付く

(「郭代公の故宅に過る」)

故人の詩を高らかに朗詠していると、魂が交わりあの世へ飛翔する。

神は交わる作賦の客
力は尽く望郷の台

(「雲山」)

魂は名作の賦を残した作者と交わり、力は望

郷の台に尽きた。

「神交」が用いられた二例。上は詩、ここは文章を褒め称えるのだが、いずれもすばらしい作品を読むと作者と魂が交わるのをおぼえる、という。

相手の文章を褒めるのに「神」を用いる例はほかに二例みられる。

義方兼ねて訓え有り
詞翰両つながら神の如く

(「城陽郡王の太夫人の恩命もて鄧国太夫人を加えらるるを賀し奉る」)

「詞翰」は詩を含む文章一般を指す。人としての正しい道の子に教えながら、自らの詩文も「神の如く」すばらしい。

文章に神有り交わりに道有り
端復之れを得て名誉早し

(「蘇端と薛復の筵にて薛華に簡せし醉歌」)

文章には「神」があり、交友には「道」があり、蘇端と薛復は早くからその二つを身につけているから名声が高い。

「道」は道徳や道義につながるように、最高の人倫を意味する語。それにならんで、杜甫は二人の文章を「神有り」と賞讃する。「文章」は、吉川幸次郎の注にあるように、ひろく文学全体を指す¹⁹⁾。「神有り」は、杜甫の文学において最高の価値を意味することばだ、とおのずとわかる。

「神有り」の「神」は、客体的存在として崇められるものではけっしてない。詩人が万卷の書を読み破るなど渾身の精気を傾けて、その極みにおいて現出させたものである。その極みにおいて、霊と肉が共振し、魂が揺さぶられる。それを杜甫はたびたび、「神有るが如し」、「神有り」、「神の如く」、などと表現しているのである。

そのような表現は、自らの詩に対する自負として用いられるほか、他人の詩文を賞讃するの

にもたびたび登場している。贈答詩の社交辞令もないわけではないが、贈答された人の詩文が額面通り「神有り」の境地に達していると思われなくとも、それは杜甫の文学批評として読むことにおそらく異論がない。そしてそこで用いられる「神有り」などのキーワードは、杜甫がめざした詩ないし文学の究極の境地を指し示しているに違いない。

杜甫の詩は、巫によってつかさどられ、仮面舞踊などと共に歌われ、呪謡的性格を持つ詩経のような祝祭歌では、むろんない。しかし、霊と肉の共振、魂の揺さぶりを「神有るが如し」と表現し、それを追い求める杜甫は、「鬼神を感じしむ」詩経以降の水脈を受け継いでいるといつてよい。

詩や文学一般のみならず、「神」は杜甫の絵画や書、舞踊の批評にも、よく用いられている。

此れに対すれば心神を融し

(「奉先の劉少府の新たに画きし
山水の障の歌」)

乃ち是れ蒲城に鬼神入ればなりと

(同上)

満堂色を動かして神妙と嗟す

(「戯れに韋偃が双松の図の歌を為る」)

神妙独り数う江都王

(「韋諷録事が宅にて曹將軍が画ける
馬図を観る歌」)

憐れむ可し九馬神駿を争う

(同上)

神妙独り忘れ難し

(「許八拾遺の江寧に帰り観省するを送る、
甫昔時、嘗て此の県に客遊し、許生の処に
於て瓦棺寺の維摩の図様を乞う、
諸れを篇末に志す」)

將軍画善し蓋し神有り

(「丹青引」)

此の物神俱に王なり

(「楊監又た画鷹十二扇を出だす」)

総角にして草書も又た神速

(「醉歌行」)

書は瘦硬なるを貴び方に神に通ず

(「李潮が八分小篆の歌」)

妙に此の曲を舞いて神揚揚たり

(「公孫大娘の弟子の劍器を舞うを観るの行
並びに序」)

「神妙」は『文選』を下敷きにしているうえ、「神品が最上位で、妙品がそれに次ぐ」とする『唐朝名画録』を踏まえている²⁰⁾、と吉川幸次郎が注しているように、杜甫の書画ないし舞踊に対する批評に多く見られる「神」は、杜甫がはじめではなく、それぞれに先蹤がある。いや、詩を語るのに好んで用いられる「神」にもしっかりと依拠するものがある²¹⁾。

しかし、いやそれ故に、杜甫が詩や芸術の最高境地とする「神有るが如し」の「神」は、「鬼神を感じしむ」詩経からはじまって、神と共に歓喜する巫術的な意味を根底に持っていることを強く示唆していよう。

3 常時「神有るが如し」を自覚する

巫がトランスやエクスタシー状態に入っていくのには、さまざまな手順が踏まれる。その中で、音楽は大きな役割を果たしている。ミルチア・エリアーデは次のようにいう。

太鼓はシャーマンの祭儀で第一に重要な役割を担っていて、そのシンボリズムは複雑であり、その呪的機能は多種多様である。シャーマンが巫儀を行なうのに、それは不

可欠のものであって、太鼓はシャーマンを「世界の中心」に運び、空中を通過して飛翔することを可能ならしめ、精霊たちを招き降ろしたり「とりこ」にしたりする。また太鼓を打つことによってシャーマンは精神を集中することができ、旅せんとしている精霊界との接触を再び得さしめるのである²²⁾。

『莊子』の中に、音楽にまつわる寓話がある。北門成ほくもんせいという人が黄帝の音楽を聴いて、放心状態におちいって、自分で自分が分からなくなったので、黄帝にそのわけを尋ねた。黄帝は懇々と説いてあげ、最後にこういふ。

音楽というものは、恐れを抱かせることから始まる。恐れは不安を喚起する。次には力を抜いてやる。力を抜くから気持が離れる。そして最後に放心状態にみちびき入れる。放心すれば茫然自失して、道と一つになる。道こそはそこに身を落ちつけてともに生きてゆく境地なのだ²³⁾。

音楽を用いて人を「道」にいざない、自分の存在すら忘れさせて「道」に融けこませるプロセスが、ここに詳細に語られている。音楽を導きに精神をとろけさせ、ついに「道」を体得させるプロセスと、神を現出させたり、精霊たちを招き降ろしたりする巫術のそれとが近似していることに、注目されたい。

『老子』に、「惚たり恍たり、其の中に象有り。恍たり惚たり、其の中に物有り。窈たり冥たり、其の中に精有り。其の精甚だ真なり、其の中に信有り。(第二十一章)」というよく知られる一節があるが、李沢厚は、これを「神秘的な巫術儀礼の原初的姿」として、『老子』におけるもっとも重要な概念「道」や「無」は、ほかでもなく巫術儀礼に根ざしているのだ、と指摘している²⁴⁾。

『莊子』にもうひとつ黄帝にまつわる寓話がある。

黄帝が赤水せきすいの北に遊び、崑崙こんろんの丘に登って南を遠望し、さて帰路につこうとすると、智恵の玄い珠がなくなっていた。頭の切れる知をやって探させたが、見つからない。千里眼の離朱りしゆをやって探させたが、見つからない。能弁の喫詬かいこうをやって探させたが、見つからない。そこでうすぼんやりの象罔しょうもうにやらせたところ、象罔が玄い珠を見つけてきた。黄帝はいった、「ふしぎなことだ。なんと象罔が見つけてくるとはなあ」²⁵⁾。

象は形、罔はない。「形のぼんやりしたものの意」、「形を持たず、人間の感覚や知覚ではとらえきれない存在、すなわち『道』の意をこめる」²⁶⁾。

象罔は罔象ともいう。唐の陸龜蒙(?～881)の「奉和襲美醉中偶作見寄次韻」に、

永夜譚玄侵罔象

永夜、譚玄して罔象に侵し

一生交態忘形骸

一生、交態して形骸を忘れる

(全唐詩卷 625)

という二句がある。夜ごと道教の談義をして罔象にせまり、一生交遊して形骸を忘れる、との意味だが、「侵罔象」と「忘形骸」が対句になっており、「罔象」に近づけば、「形骸」、自分の存在そのものを忘れてしまう、という。

徐鉉(916～991)の「歩虚詞五首」にも、「罔象」がみえる。

凝神歸罔象

凝神して罔象に歸し

飛步入青冥

飛歩して青冥に入る

(全唐詩卷 755)

こちらでは、精神を凝らせれば罔象に帰り、舞い上がって「青冥」(仙境)に入る、となっている。

精神を凝らせれば罔象の世界に入り、姿も形も自分の存在すらも忘れて、仙人の世界に飛び込む。陸龜蒙と徐鉉の詩によって、象罔あるいは

図象の姿がくっきりとスケッチされている。

道教のキャラクターともいえる象罔は意外にも、巫を彷彿とさせる。いや、李沢厚のいうように、原型は巫だといえるかもしれない。

ならば、姿形のない、うすぼんやりものの象罔は、黄帝の音楽にいざなわれて茫然自失におちいった北門成と、オーバーラップしてくる。そして、どちらも巫術のいう、トランス状態、あるいはエクスタシー状態に浸かっている、と見えてくる。

ふりかえて、なぜ象罔が、頭の切れる知や千里眼の離朱、能弁の喫詬に勝っていたのか、をあらためて問うと、一つの答えが浮かび上がってくる。象罔がトランス状態、もしくはエクスタシー状態に入っていたからではないか。

巫もそうであるように、そういう状態に入ると、異次元の力が授かり、現実世界では見えないことが見えてくるのである。

音楽好きで知られる孔子には、知られているように、最高の音楽「韶」を聴いて、三ヶ月肉の味を知らないというエピソード（『論語』「述而」）がある。おそらく、孔子もじつは、エクスタシー状態におちいていたのかもしれない。しかも、それが三ヶ月も持続していたのである。

卑近の例を二つ挙げる。奇しくも最近鬼籍に入られた二方の話である。

まずは2019年1月17日に亡くなられた、米沢富美子慶応大学名誉教授。女性で初めて日本物理学会の会長を務めた方で、日経新聞に「私の履歴書」を執筆していた。その中に、こんなエピソードが記されている。学会出席のため米国行きの飛行機に乗ったが、「機上で一睡もせずに」ある計算に没頭していた。

何時間かが過ぎた時、数値データの中から一つの法則が浮かび上がるのが見えた。「これだ！」。私は思わず叫んだ。謎は解けた。雷に打たれたあの感触が体を貫き、手が震える²⁷⁾。

「雷に打たれたあの感触が体を貫き、手が震

える」のは、まさに巫がエクスタシーで神に触れた瞬間の感触であろう。巫術はもちろん用いられていないが、それにかわるのは、「一睡もせずに」の高度の精神集中である。

もう一方は、梅原猛国際日本文化研究センター初代所長。2019年1月12日に亡くなったと報じられた後、山折哲雄国際日本文化研究センター元所長のコメントが朝日デジタルに載った。「梅原さんは、ものにつかれたように原稿を書き、話す人だった²⁸⁾」、との一言に目が引かれる。

「ものにつかれたように」は、文字通りエクスタシー状態そのものを思わせる。

さて、杜甫に戻る。もし象罔がエクスタシー状態に浸かっていたといえるなら、「筆を下せば神有るが如し」と喝破した杜甫はまさに、自らの詩作プロセスがエクスタシー状態に限りなく近いことを声高らかに告白しているのではないか。象罔がそれによってだれも見つけることができない玄い珠を見つけたといえるなら、杜甫は前人未踏の漢詩の最高峰を極めたといってもよからう。

そして、もし巫が身体を操作することによって、エクスタシー状態に自らを運んでいったならば、杜甫の場合、それに代わるのは、万卷の書を読み破るなど渾身の精気を傾けての執念ではなかろうか。

といっても、万卷の書を読み破ればだれしも杜甫になれるかといえば、おそらくそうではない。だれでも訓練さえ積みば巫になれるわけではないのと同じである。

1990年夏、下北半島恐山でイタコ祭りを实地調査したことがある。たまたまその年に、20代そこそこの若いイタコがデビューした。その初々しい神おろしの現場に偶然立ち会っていたのである。神おろしの途中、突然中止した場面があった。依頼者に素直に、「ごめんなさい」、「失敗しました」、と謝っていた新人イタコの姿が、つよく印象に残っている。

わずか一曲の感動で、エクスタシーに近い状態に三ヶ月もいられた孔子もさることながら、

杜甫の「詩聖」と呼ばれる非凡さはおそらく、神と共に魂が揺さぶられる詩をつねにめざし、常時「神有るが如し」を自覚していたことにあるだろうと思われる。

二 『墨子』と『管子』における「神」

1 機能的な「神」

『墨子』「明鬼下」には、亡くなった親や兄弟を神として祭るべきか否かについて、下記のような議論が見られる。

墨子先生がいわれた。「(中略) いま酒・甘酒・穀物のお供えを潔らかにつくって祭をつつしんです。もし鬼神が実在するなら、祭ということは、父母兄弟をこの世に招きよせてごちそうすることになる。大変な利益である」と。もし鬼神がほんとうにないとすれば、祭というものは、酒・甘酒・お供えをつくる資材を消費するだけである。一方、祭にそれを消費することは、むだにどぶ川に流し棄てるだけとはいえない。身うちの親族、他人の村人にまで、ともどもにごちそうすることができる。だから、たとえ鬼神が実在しないにせよ、人を集めて交歓し、村人と親しくなる功德はある²⁹⁾。

無神論者との論戦の一場面だが、鬼神の存在を主張する論法が興味深い。絶対に存在しているとは言っていない。存在していなくても祭っていて経済的に損はない。祭りに使った供え物はみんなで消費するから浪費にならない。その上、親族や村人同士の親睦に役立つからなおさら無駄な出費ではない、というのである。

言い換えれば、神は、いないときっぱり否定するより、いると崇めた方がご利益にあずかることができる、という論法であり、実在論、決定論的な有神論とはほど遠い。

『墨子』は何事も神の意志を占う殷の時代より理性が大きく進んでいるとされる。しかし、

巫術において機能的な存在だった「神」の原初的な姿は、理性的な表現を借りてここに現れていると見ることができる。

神は、信じて崇めれば、家族や地域社会の絆を強めるのにプラス的に働く、という機能的有神論は、『墨子』に散見される。たとえば、「非攻篇」下に、こんな議論がある。

それとも戦争が鬼神に対して利益すると思っているのか。そもそも、天の生んだ人を殺し、鬼神の憑りましを滅ぼすということは、先祖の王者の祭を全廃させ、万民を虐殺し、人民をちりぢりにさせることにほかならない。これでは中ぞらにいます鬼神の利益にかなうわけがない³⁰⁾。

鬼神と人間とは、祭られると祭るという関係、戦争で人を殺すということは、鬼神を祭る人を殺すということなので、鬼神の利益にかなわないのだという。鬼神の存在は、家族や地域社会の絆を強めるばかりでなく、その存立、戦争から逃れる保障に立てられている。

同じ論法は、葬式を儉約し、服喪の期間を短くせよの主張にも用いられる（「節葬篇」下）。

もし厚葬久喪論者の説によって政治をすれば、国は貧乏、人口は減少、治安は混乱する。貧乏すれば、きよらかな穀物のお供えも、酒・甘酒も献じられない。人口がへれば、天帝・鬼神に奉仕する人数が減るということになる。治安が乱れれば、年中行事の祭りも、時期をはかって、まちがいなく行なうことができなくなる³¹⁾。

貧乏がいけないのは、鬼神を祭ることが滞りなく行なうことができなくなるからだとしている。人間社会の安定や繁盛は、最優先課題であるが、それは神を祭ることの存続のためという論理によって正当化されているのである。

神のこうした機能的な一面は、『管子』の次の話により鮮明に見られる。

竜が現れて馬謂山の南・牛山の北の地で鬭争をした。管子は桓公の居室に入り、次のように申し上げた。「天が使者をつかわし、ご主君の城外に降臨させました。どうか大夫たちにそろいの服を着せ、左右の近臣たちには黒の礼服を着せて、天からの使者を出迎えさせるようにいたしましょう」と。天下の人々はこの話を聞いて、「神明なることよ齊の桓公は。天が使者を城外におつかわしになったのだ」と言い合った。桓公が拳兵するのを待たずに、たちまち八つの諸侯が帰服した。これは天の威力に乗じて天下の人々を動かす方法である。つまりは、知恵者が鬼神を利用し、愚者はそれを信ずるということである³²⁾。

『管子』は「神」を否定していない。「民を順ふるの経は、鬼神を明かに」することだ、とはっきり述べている。一方、その理由として、「鬼神を明かにせざれば、即ち陋民俊めず³³⁾」、つまり鬼神を敬うことを知らなければ、民は頑迷になる、と説いている。「神」に対する姿勢は、あくまでも機能的である。

2 「神」へのアクセス

功利的ともいえる鬼神観「智者は鬼神を役使し、而して愚者は之を信ず」を説く『管子』は、一方では、その「神」への接し方に、「誠」を重んじている。

誠は天地に暢び、神明に通ず³⁴⁾。

(「九守第五十五」)

恩賞や刑罰の用い方を論じる中で、神明に通じるものとして「誠」の大切さが語られており、「誠」があれば神明にさえ心を通わせることができるという。

道は遠からずして、而も極め難きなり。人と並び處りて、而も得難きなり。其の欲を虚しくすれば、神将に入り吝らんとす。掃

除絜からざれば、神、留處せず³⁵⁾。

神を自分の中に招き入れることができるかどうかは、心の掃除（欲の排除など）がきれいにできているかどうかにかかっている、という。同じ趣旨のことが繰り返し説かれている。

天を虚と白ひ、地を静と白ふ。乃ち貸はず。其の宮を絜め、其の門を開き、私を去りて言ふこと母ければ、神明若に存す³⁶⁾。

天と地は虚と静をもって相対している。宮室を清め、門を開くように、私心を取り、沈黙をつとめれば、神明がおのずとやってくる、という。

人の職とする所の者は情なり。欲を去れば即ち寡、寡なれば即ち明、明なれば即ち神なり。神は至貴なり。

これはこう訳される。「人として激しく盛んなものは情の活動である。その情の中の情欲を払い去れば、寡欲となれる。寡欲であれば静の状態を保つようになる。静の状態が保たれれば純粹となり、純粹となれば精神が独立する。精神が独立すれば全てが明白となり、明白の境地とは神の状態である。神とはこの上ない貴重位置である。³⁷⁾」

ここで語られているのは、神の境地に至る詳細な道程であり、プロセスである。すでに杜甫の「筆を下せば神有るが如し」を検討するところでとりあげた、『管子』の「故に曰く、之を思ひ、之を思ふ。〔之を思ひて〕得ざれば、鬼神之を教ふ、と。鬼神の力非ざるなり。其の精気の極なり」も、同じく神の境地に至るアクセス方法である。

そしていったんそこに至れば、杜甫においては「筆を下せば神有るが如し」の世界が開かれるのである。それをいくぶん神秘的、詩的に叙述したのは、『管子』の、次にみる龍の世界で

あろう。

龍は水に生じて、五色を被りて遊ぶ。故に神なり。小ならんと欲すれば、則ち化して蠶蠶の如く、大ならんと欲すれば、則ち天地を函れ、尚らんと欲すれば、則ち雲氣を凌ぎ、下らんと欲すれば、則ち深泉に入る。變化すること日無く、上下すること時無き、之を神と謂ふ³⁸⁾。

龍はここで神と同格とされる。ただし、「蛟龍は水を得て、而ち神立つ可きなり³⁹⁾」というように、龍といえども、水がなければ、「神」になれないのである。ひるがえって、神も自己決定されるものではない。すでに李沢厚の指摘を挙げて見てきたように、古代中国の信仰において、神は人間の巫術から独立的な存在ではなく、逆に人間の巫術は神が現れる前提となっているのである。

言い換えれば、龍が水を得てはじめて神になるなら、神も一連の巫術操作によって人間の世界に降ろされるのである。

ただし、『管子』や『墨子』の世界はすでに、原初的な巫術が支配する世界ではない。神降ろしや神へのアクセス方法は、より儀礼的で、より理性的になっている。「誠」や「寡欲」、「去私」などは、巫術に代わる、神の境地に至る心身操作の心得や技法として語られているにほかならない。

一方、『墨子』には、こんな話がみえる。

門下生の曹公子が墨子にこんな質問をした。わたくしは、貧乏の時に鬼神を祭る余裕がありませんでしたが、今はおかげさまで豊かになり、謹んで鬼神を祭っています。なのに、家族の人が死んだり、家畜が繁殖しなかったり、わたくし自身も病気になったりしています。先生の教えが何に役立つかわかりません、と。

これに対して、墨子はいふ。出世すればその地位を賢人に譲り、財貨が多ければ貧乏人に分け与えることを鬼神が望んでいるのに、あなたはしていない。ただ供物をそなえて祭っている

だけではないか、と。(『魯問第四十九』)

ここで墨子が問題にしているのはほかでもなく、神を祭るのに「誠」がないことである。この話に、もうひとつの話が続く。

魯の神官が一頭の豚を供えて、百の願いを鬼神にした。それを聞いて墨子はいけないといった。昔の聖王はただ祭るだけで鬼神に要求はしなかった。一頭の豚で百も要求すれば鬼神が恐れるだろう、と。(『魯問第四十九』)

ここでも鬼神を祭る心構えが問題にされている。ここにいう「聖王」に近似した話は、『管子』にみえる。

明主の動作は理義を得、(中略)、故に犠牲珪璧を用ひて鬼神に禱らずと雖も、鬼神之を助け、(中略) 亂主の動作は義理を失ひ、(中略) 故に犠牲珪璧を用ひて鬼神に禱ると雖も、鬼神助けず、(中略) 故に曰く、犠牲珪璧は、以て鬼神を享するに足らず、と⁴⁰⁾。

鬼神に祈らなくても助けてもらえる君主と、祈っても助けてもらえない君主との違いは、どれだけ「犠牲珪璧」を積み上げるかではなく、その君主の行なっている政治にある、というのである。

「聖王」や「明主」の政治はよく、「徳政」と呼ばれる。この「徳」を、李沢厚は巫術儀礼の痕跡として指摘している。

(巫術における)「神と共にいる」神秘的畏敬的な心理が行動規範や内在の品格に理性化される。すなわち巫術の力(magic force)が巫術の品性や人徳に徐々に移行されるのである。これが「徳」の内面化あるいは内在化であり、最終的には、政治リーダーに求められる個人的な道徳の力に変わっていく⁴¹⁾。

巫術に深い関わりをもつ中国の「神」は、機能的な一面を持つ一方、巫術の厳しい作法や儀礼も受け継いでいる。それが『管子』や『墨子』において、「誠」などとしてあらわれているのである。



図1 盤龍城李家嘴2号墓出土三、四期の銅甌 (PLZM2:45)
 (郭静云『天神与天地之道—巫覡信仰与伝統思想淵源』49頁)
 (以下頁数のみ記す)



陰變紋

陽變紋



双龍が口を交える

双嘴龍の表徴

双龍が口を交える



陰紋

陽紋

図2 二里头出土四期陶蓋にみる飾り帯の分析 (50頁)



図3 上海博物館蔵湯商早期圓鼎飾り帯の分析 (51頁)



図4 双嘴龍の基礎的な図案 (52頁)



図5 甲骨文字の「虹」 (62頁)



図6 殷商蟠龍図 1: (北京) 保利芸術博物館蔵青銅盤底紋。2: 台北故宮博物院蔵青銅盤底紋。3: 台北故宮博物院蔵巫丑簋足の飾り帯 (64 頁)

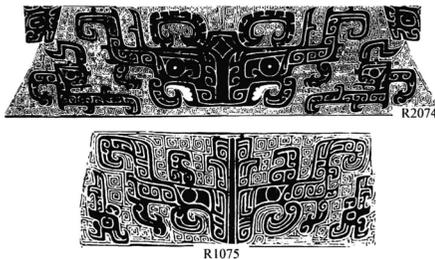


図7 (台北) 中央研究院歴史語言研究所蔵礼器にみる饗饗紋 (99 頁)

三「神」の原像を求める

1「神」の最古図像

『天神与天地之道——巫覡信仰与伝統思想淵源』において、著者郭静云は、膨大な考古学などの資料を精査して、「神」の原像を追いかけて、浮かび上がらせている。「双嘴龍」と名付けられたのがそれである。

「嘴」はくちばしではなく、口であり、「双嘴龍」とは、首尾に二つの口を持つ龍を指すもの

だが、ここでは著者による中国語のネーミングをそのまま用いることにする。

著者のいうように、図1~4は、ふつうは「雲雷紋」や「饗饗紋」、あるいは「獸面紋」と呼ばれることが多い。しかし著者は、それらは考古学的に十分な考証を得たものではないとして、従わない⁴²⁾。

著者は、殷商時代において、神の唯一の表徴は、「双嘴龍」あるいは「夔龍」であり、それらは、二千年近くものあいだに、一貫して貴重な礼器や随葬品に用いられつづけていたのだ、と指摘している⁴³⁾。

そして、「双嘴龍」というモチーフは、殷周におけるほとんどすべての図案の基礎をなすもので、千年以上も礼器に用いられつづけていた。それは、けっして偶然ではなく、ある核となる信仰をあらわしているものだと見るべきである⁴⁴⁾、とされる。

このモチーフはさまざまな表徴に変形され、拡散されていく。たとえば、「虹」の甲骨文字(図5)、あるいは「蟠龍」(図6)もその一つである。著者によると、図6の3の巫丑簋足の飾り帯は、まっすぐに伸ばした盤龍図案で、盤龍は「双嘴龍」の典型的な構図の一つなのである⁴⁵⁾。

そして、饗饗紋も「双嘴龍」の変形にほかならない⁴⁶⁾。青銅器にもっとも多く見られる饗饗文様はよく、両目、両耳などを持った一体の怪物ととらえられるが、著者は、口を交えて相対する一対の夔龍からなっているのだ⁴⁷⁾、とし、従来の見方をひっくり返す(図7)。

とりわけ、次のような指摘が重要だと思われる。

「双嘴龍」のポイントは、口にある。いままで、の図案において、目だと思われていた「○」はじつは、「双嘴龍」の口だった⁴⁸⁾。

「双嘴龍」をモチーフにして派生された、饗饗を含む、すべての図案の構図において、龍の頭の口と尾の口はすべて開いており、しかも必ず対となる口がある。夔龍饗饗の姿形は時代が下るにつれ、その他の神獣を取り込んで多様化

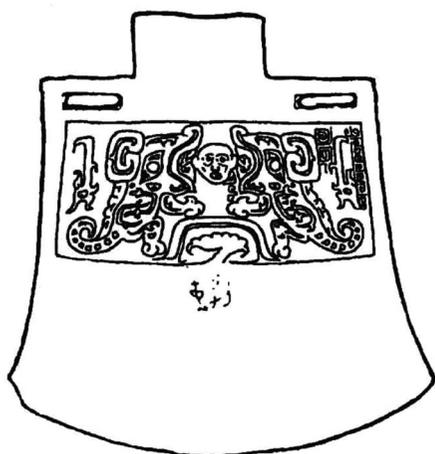


図8 殷墟婦好墓出土の銅鉞 (118頁)

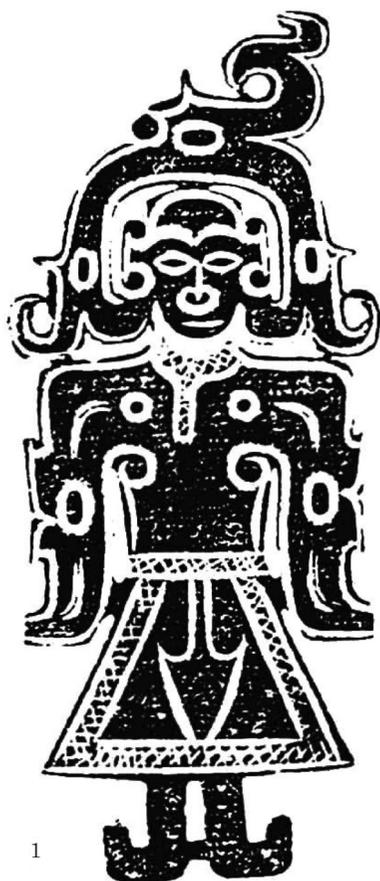


図9 晋侯墓地 81号墓出土の玉佩 (122頁)

されていくが、一貫して「双」と「口」の特徴を持ちつづけていた⁴⁹⁾。

2 「双」のシンボル

著者によると、今まで出土した礼器において、単一の夔龍図案をほとんど見たことがなく、夔龍図案は必ず二本が対になっているのである。一つの首と一つの爪の夔龍が対になって、二つの首と二つの爪を共有しており、しかも、対になる夔龍の構図は、歴史的に見て、「双嘴龍」の構図に由来し、双首、双爪という切り離せない構造を残しているのである⁵⁰⁾。

要するに、商、周、秦、漢にわたるさまざまな造形において、双龍構図がベースとなっており、双龍は古代芸術における主流のモチーフであり、単一の龍の造形はきわめて珍しい。あるいは古代の人々にとって、「双嘴龍」しか、独立した図案を構成することができず、さもなければ対をなさないといけないうのかもしれない。対になる龍は、分解できない崇拜の対象であった。「双」の概念はすべての造形に見られ、重複して用いられることすらある。つまり「双嘴龍」同士が対をなすのである⁵¹⁾。

ユーラシア大陸のシャーマニズム信仰において、三、四、五、六、七、九、一二の首を持つ龍が見られたが、中国においては、一貫して「双」であり、龍は双首でなければ、対をなさないといけなかったのである⁵²⁾。

では、なぜ「双」なのか、なぜ「対」なのか。

まず、「双」は雌雄を意味しない。「双」の本質は、死と生であり、「口」は死と生の出入り口である。「双嘴龍」や饕餮の主な役割は、呑み込むと吐き出すによって、死と生をつかさどることにある。龍は、天上において甘露を吐き出し、生命を育むが、地上において生命を呑み殺し、昇天させるのである⁵³⁾。

つまり、神なる龍によって、天と地が交わるのである。神の下りは、生をもたらし、昇りは死と再生をもたらし、龍は万物の生死循環を担っている⁵⁴⁾、という。

さらに、龍の口は神の精を吐き出す生殖器の

シンボルでもあれば、神の卵を吐き出す母のお腹や陰道でもある⁵⁵⁾。

次に、神の龍は人と合体でき、その神の口、母の陰道を通して再生された人は、「神人」となるのである⁵⁶⁾。

「神人」は天とコミュニケーションできる超越的な力を持つので、地上においては巫や首領、国王になる。天の上においては、「祖」になる。そして天と地のあいだを自由に行き来する仙人はよく、龍と同じ図に収まるのである⁵⁷⁾。

「双嘴龍」、あるいはそれに代わって二頭の虎や饕餮が人を呑み込むことの図像学的な表現はよく見られ、たとえば図8、9は、それである。龍と人の一体化はとくに図9によく見て取れる。いずれも呑み込むことによって殺したうえ、再生させ、神格化するのであり、昇天させることを通して「神人」に生まれ変わらせるのである⁵⁸⁾。

3 「神」字の原形

さて、「神」という字の原形はなにか。

『説文解字』では、「神、天神、万物を引き出す者なり、示、申に従う」、としている。「示」は意符に違いないが、「申」が意符かどうか、解釈が分かれる。「申」の意符としての意味を理解しかねる清の学者、段玉裁などは、それを音符にとらえ、一字を加えて、示に従い、申の声、とした。

しかし、郭静云は、「示」偏の文字は古くは祭る対象であり、「土」や「且」、「鬼」などと同じように、「申」こそが重要な意符である。「申」は祭られる対象なので、「示」偏がついたのだ⁵⁹⁾、と論じている。

その証拠に、「申」の甲骨文字やが、「双嘴龍」の造形と、ほとんど違いがないことが挙げられる⁶⁰⁾。

甲骨文字に、というのがある。これを「双嘴龍」の記号と並べて、後者の向きを変えれば、となり、まさに、、とよく似ているのである。よって、原初的な「神」は、と書かれていただろうと著者は推論す

る⁶¹⁾。

さらに、甲骨文字の龍と比べてみる。“”、“”、“”と書かれる龍は、あるいはと明らかに共通点を持っている。しかし、「龍」は片方に完全な形の頭しか持たず、尾に頭も口もないのに対して、「神」は両端にシンボリックな口をもっているのである。しかも甲骨文字や金文の龍は、ほとんど人名や地名、族のマークにしか用いられていない⁶²⁾。

そして、に含まれているが「双嘴龍」の身体と見れば、両側の「○」は、やと同じく、神の二つの口を意味しているはずだ⁶³⁾、という。

学界でも、“”、“”、“”を同一視する見方は以前からある。ただ、于省吾がそれを「雷」とし、郭沫若がそれを「申」を見なすのに対して、著者は、「神」だと主張する⁶⁴⁾。

結論として、中国の神霊信仰は「双嘴龍」信仰に遡って、それを始原とする。それを示すのは「神」という字の原形。甲骨文字のは二首二爪の夔龍に基づいており、夔龍の二つの口が強調されている。しかも、二つの口は「双嘴龍」信仰とかかわって、の大事な意符に用いられているのである。「申」も夔龍の身体を意味するので、意符とされていたのである。よって、は会意と形声を兼ねた文字と見るべきである⁶⁵⁾、という。

「神」の原像を求める郭静云の研究は、さまざまな示唆を与えてくれる。とりわけ漢字「神」の図像学的原姿に、シャーマニズムが深く関わっている指摘は、中国の神を理解するのに新しい知見を提供してくれて、すこぶる重要であるように思われる。

結びに代えて

かつて、2001年ころに、白川静と梅原猛が三度対話を交わしていた。その記録が『呪の思想』として出版されている。そこには、殷王朝の卜占について、こんなやりとりがあった。

- 梅原 あらかじめ答を用意している訳ですか。
- 白川 そうです。これは一つの手続きです。神と交通し、神に承諾せしめた、というね。
- 梅原 自分の期待した答が出なかったら、何遍もやる訳ですか。
- 白川 何遍もやる。十連卜じゅうれんぼくなんていうのもありましてね、何遍もやるんです。だから決して悪い結果は出ないんです(笑)⁶⁶⁾。

古代中国の神と人間との関係は、この短い質疑応答に面目躍如である。

一方、浅原達郎が「殷代の甲骨による占いと卜辞」において、殷の卜占のテクニカルなことを克明に紹介している。殷の卜占は、亀甲などを加熱して、そこにあらわれたひび割れによって吉凶を読み取っていたことは、一般に知られる。しかし、浅原によると、材料の選び方や加工のプロセスも含めて、「かなりの確率で吉兆になる仕組みになっているとしか思いようがない⁶⁷⁾」という。そればかりでなく、卜辞、とりわけ命辞も同じように巧妙に仕込まれているのである。

神と人間は、支配と従属の関係にあるのではなく、双方向に働き合っていたことが、これによって知られる。

たとえば、雨乞いは、もっともよく行われた占いであった。しかし、殷の人は、「雨を求めている」のではなく、「雨を至らせていた」のだ⁶⁸⁾、と指摘される。この場合も、人間が神に働きかけ、神が人間の働きかけに応じているのである。

殷の人が「双嘴龍」を信仰していたのも、その生と死をつかさどる二つの口を通して、人間と神が働き合っていたからであろう。

支配や従属ではなく、神と人間や天と地の交わりこそが大事であった。「双嘴龍」が人間と交われれば、その人間は生まれ変わり、再生されていた。

その交わりは、詩人においては「神がかり」となり、「筆を下せば神有るが如し」のように、異次元の世界の扉が開かれる。

神と人間との関係は過去形ではなく、現在も問われている。否、むしろいっそう求められているかもしれない。交わり方が変わろうが、神と人間がどう交われればいいか、という問いはおそらく、変わっていない。

いにしへの智慧は、ここで必要とされ、振り返られる。このような漠然とした意識に導かれてここまで、雑考をめぐらせてきたのである。

郭静云の挙げられた膨大な資料の中に、とりわけ興味深いものがあつた。「双嘴龍」の資料として示されたなどはまさに、回文的図案ではないかと目を見張った。回文を中国文化を解くキーワードの一つとして考えている筆者には、すこぶる示唆的である。「神」字の原像や「双嘴龍」信仰などに見られた神と人間との交わり方は、視点を変えれば、とても回文的でもある。それはまた稿を改めて論じることにした。

(本研究は総合文化研究所 2018 年度研究助成金を受けた)

注

- 1) 郭静云『天神与天地之道——巫覡信仰与伝統思想淵源』上海古籍出版社 2016 年
- 2) 杜甫の詩の訓読は、下定雅弘・松原朗編『杜甫全詩訳註』全四冊合本版に従う。以下同じ。
- 3) 吉川幸次郎著 興膳宏編『杜甫詩注』(以下『杜甫詩注』と略す) 第一冊 岩波書店 2012 年 34 頁
- 4) 同 3 25 頁
- 5) 遠藤哲夫『管子』中 新釈漢文体系 43 明治書院 平成元年 六九七頁
- 6) 同 5 八三五頁
- 7) 李沢厚『説巫史伝統』(上海) 訳文出版社 2012 年 16 頁
- 8) 同 7 33 頁
- 9) 同 5
- 10) 同 5 八三五～八三六頁

- 11) 謝浩範 朱迎平『管子全訳』貴州人民出版社
1996年 611頁
- 12) 同5 八三五頁
- 13) 同3 176頁
- 14) 石川忠久『詩経』新釈漢文体系110 明治書院
平成9年 六～七頁
- 15) 同14 七頁
- 16) 『杜甫詩注』第四冊 岩波書店 2015年 207
頁
- 17) 『杜甫詩注』第九冊 岩波書店 2015年 172
頁
- 18) 『杜甫詩注』第八冊 岩波書店 2014年 109
頁
- 19) 『杜甫詩注』第五冊 岩波書店 2016年 98
頁
- 20) 『杜甫詩注』第十冊 岩波書店 2016年 88
～89頁
- 21) たとえば、「詩成りて神有るを覚ゆ」について、
吉川幸次郎は「神有る」の先蹤として、『文選』
三十七、漢の孔融が禰衡を推薦する書簡を挙げ
ている。『杜甫詩注』第四冊 岩波書店 2015
年 209頁
- 22) ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム』上
堀一郎訳 ちくま学芸文庫 2004年 282～
283頁
- 23) 福永光司 興膳宏訳『莊子』外篇 ちくま学芸
文庫 2013年 240頁
- 24) 同7 42～43頁
- 25) 同23 120頁
- 26) 同25
- 27) 日経新聞 2012年6月27日 朝刊
- 28) 「山折哲雄さん『底打っている今だからこそ』
梅原さん悼む」朝日新聞デジタル 2019年1
月14日21時08分
- 29) 本田清『墨子』講談社 昭和53年 289頁
- 30) 同29 203～204頁
- 31) 同29 240頁
- 32) 遠藤哲夫『管子』下 新釈漢文体系52 明治
書院 平成4年 一三四八頁
- 33) 遠藤哲夫『管子』上 新釈漢文体系42 明治
書院 平成元年 一三～一四頁
- 34) 同32 九百二十四頁
- 35) 同5 六百八十頁
- 36) 同35
- 37) 同5 六百八十五～六百八十七頁
- 38) 同5 七百三十～七百三十一頁
- 39) 同33 二七頁
- 40) 同32 九九九頁
- 41) 同7 29頁
- 42) 同1 52頁
- 43) 同1 「摘要」3頁
- 44) 同1 57、55頁
- 45) 同1 63頁
- 46) 同1 97頁
- 47) 同1 98頁
- 48) 同1 67頁
- 49) 同1 「摘要」2頁
- 50) 同1 81頁
- 51) 同1 91、95頁
- 52) 同1 95頁
- 53) 同1 「摘要」2頁
- 54) 同1 「摘要」3頁
- 55) 同1 134頁
- 56) 同1 161、121頁
- 57) 同1 162頁
- 58) 同1 131頁
- 59) 同1 135頁
- 60) 同1 136頁
- 61) 同1 137頁
- 62) 同1 137～137頁
- 63) 同1 138頁
- 64) 同1 139頁
- 65) 同1 140頁
- 66) 白川静+梅原猛『呪の思想』平凡社 2018年
32頁
- 67) 浅原達郎「殷代の甲骨による占いと卜辞」『亀卜』
臨川書店 平成18年 87頁
- 68) 周清泉『文字考古』第三冊 四川人民出版社
2014年 四頁