

## 『管子』四篇の政治思想について

南部英彦

On the Political Ideas of Guan-zi Four Pieces(管子四篇)

NAMBU Hidehiko

(Received September 26, 2014)

## はじめに

所謂る『管子』<sup>(1)</sup>四篇(心術上下・白心・内業の四篇。以下、第一節のみ四篇と略称)は、はじめ宋の張嶠が一つのまとまりをもつものとして注目し、のち劉節・郭末若が四篇の思想内容を論じて、四篇は戦国時代の齊の稷下の宋鉞・尹文一派の手になるとした。<sup>(3)</sup>その後、中国では、四篇の作者の所属学派の問題について種々の異論が出されてきた。<sup>(4)</sup>他方で金谷治氏は『管子の研究』の中で、劉・郭両氏の説の根拠薄弱を指摘しつつ、四篇をまとまりと見ることに批判を加え、心術上下・内業の三篇には資料的先後関係や内容的連関が認められるが、白心篇はそれが薄いととして両者を切り離し、心術上篇を戦国中期ないし末期、心術下・内業・白心の三篇を戦国末期の成立と推定した。金谷氏の四篇に関するこの見方は、『管子』全篇を、齊の稷下の「管仲学派」の手により、およそ戦国中期の初めから漢の武帝・昭帝期頃までにわたり段階的・重層的に成立したとする見解へと至る前提作業の一部を成す。<sup>(5)</sup>筆者は、『管子』全篇が

齊の稷下の「管仲学派」の手になるとする氏の見解に同意する者であるが、しかし四篇のまとまりの意味を捉え直す余地は依然として残されていると思われる。それは、四篇において道・徳・形・名・気・理などの概念をもって表現される文章を取り上げ、それらを、概念の意味に配慮しつつ統一的に理解することにより、管子学派が四篇において表現しようとした思想の核心を再構成できると考えるからである。このような見通しに立つて、本稿は、四篇における得道と統治の問題を中心に考察を加え、四篇が志向する統治の形態はどのようなものかを明らかにする。その上で、類似文献との比較をもとに、四篇出現の歴史的背景を推定しつつ、その成立の意味を探りたい。

## 一 『管子』四篇が理想とする統治の形態

## (1) 精気としての道の体得

まず、四篇における道とは何か、道はどのようにして体得されるのかを確認するところから検討を始めたい。なお、以下心術上篇の

前半部分を心術上「経」、それを解説する後半部分を心術上「解」と記す。

1 虚無無形なる、之を道と謂う。万物を化育す、之を徳と謂う。(心術上「経」)

2 徳は道之舎にして、物は得て以て生生し、知は得て以て道之精を職る。故に徳は得なり。得なる者は、其の得て以て然る所を謂うなり。無為を以てす、之を道と謂い、之に舍る、之を徳と謂う。故に道と徳とに間無し、故に之を謂う者別たざるなり。之を理に問たづつるは、其の舍る所以を謂うなり。(心術「解」)

3 道の天地之間に在るや、其の大なること外無く、其の小なること内無し。(心術上「解」)

資料1では虚無無形なる在り方を道、万物を化育する働きを徳とするというが、それを解説する資料2では道・徳の両者は一体の概念だが、徳とは得るという意味で、道が理に宿つたものだという。資料2に「知は得て以て道之精を職る」(傍点筆者、以下同じ)とあり、後掲の資料4に「精なる者は気の精なる者なり」(内業)とあるように、道は精気の働きそのものであるから、資料1は精気としての道が無為・無形の在り方で運動・変化して万物を生成化育すること、つまり道が万物の根源であることをいい、資料3は天地の隅々まで精気がゆきわたるさまをいう。また資料2に「知は得て以て道の精を職る」というのは、人の「知」が道の精気の働きを徳として体得することをいうと考えられる。それではどのようにしてそうした「知」が得られるのか。

4 能く正しく能く静なれば、然る後能く定まる。定心中に在れば、耳目は聡明、四枝は堅固にして、精の舎と為すべし。精なる者は気之精なる者なり。氣に道乃ち生じ、生ずれば乃ち思い、思えば乃ち知あり、知あれば乃ち止まる。(内業)

5 精存すれば自ずから生じ、其の外は安楽なり。内に蔵して以て泉源と為れば、浩然として和平し、以て氣の淵と為る。淵の涸れざれば、四体乃ち固なり。泉の竭きざれば、九竅遂に通ず。乃ち能く天地を窮め、四海を被う。(内業)

6 内静にして外敬なれば、能く其の性に反り、性將に大いに定まらんとす。(内業)

主体が拳措動作を正すとともに心を虚静に保つならば心が定まる。「定心中に在れば：精の舎と為すべし」(資料4)という文から、「定心」が成る時、精気の道が体得されると解される。心身を治めて「定心」へと至るこの過程において、まず心に道の精が生じる。そこで精気をさらに思い索めると、精気は心という泉源から湧き上がって身体に拡がり、両手両足は堅強になり、九竅(耳目口鼻及び大小便の穴)の働きが通達するに至る。この時、天地四方をあまねく見通せる「知」が得られて、道が心に定着する(資料4・5)。この得道における心身の状況をさらに詳しく見ておこう。「氣は身に充つるなり」(心術下)とあるように、氣は常に人の身体に充ちている。一方「凡そ道は所なし、善心あれば安んじ愛しむ。心静にして氣理まれば、道乃ち止まるべし」(内業)とあるように、道の精気は本来、所を定めずに運動・変化するが、主体の心が静まり身体に生じた精気の流れが条理にかなうと、道が心に体得されるのである。この身体を流れる精気が条理にかなった状態とは、九竅の働きが通達し(資料5)、人の本性に立ち返ることのできた(資料6)状態を指すと考えられる。次の資料を見よう。

7 心の体<sup>7</sup>に在るは、君之位なり。九竅之職有るは官之分なり。心其の道に処れば、九竅理に循う。嗜欲充益すれば、目色を見ず、耳声を聞かず。：動なれば則ち位を失い、静なれば乃ち自得す。(心術上「経」)

心は身体において君主の地位にある。一方、身体の九竅がそれぞれ

れ役目をもつのは、百官それぞれが職分をもつことに相当する。そこで「心其の道に処れば、九竅理に循う」というのは、この箇所の「解」に「心にして視聴之事に与かること無ければ、則ち官其の分を守るを得」「心術は無為にして竅を制する者なり」ともあることから、心が無為であつてはじめて九竅はそれぞれの職分を全うしうることをいう。また心は、嗜欲により動揺すると君たる地位を失うが、虚静であると自得するという。心身が上下の秩序を保つて十全に機能するこの状態を指して、気が「理ま」というのだろうか。この時、道は体得されており、そこでまた「物を以て官を乱すこと無く、官を以て心を乱すこと母し、此を之内徳と謂う」（心術下）ともいう。さて、「道は形に充つる所以なり」（内業）というように体得された道の精気は身体に充実し、「道なる者は口の言う能わざる所なり。目の視る能わざる所なり。耳の聴く能わざる所なり。心を脩め形を正す所以なり。人の失いて以て死する所、得て以て生ずる所なり。事の失いて以て敗るる所、得て以て成る所なり」（内業）とあるように、道により心身が正されるとともに、道が処世の面において生命を保持し事業が成功するための根拠となるとする。道を体得する主体は誰なのかについては「虚と人とや間無きなるも、唯だ聖人のみ虚道を得」（心術上「解」）とあつて、聖人だけであるという。そこで「徳成りて智出で、万物果たして得」（内業）「神明の極まり、照乎として知あれば、万物義に中り、守りて忒わず」（内業）とあるのは、聖人が道を得て通常の知覚・認識を超えた神明の「知」を備えるとき、万物は所を得ることをいうだろう。先に「知は得て以て道の精を職る」（資料2）とあつたように、得道の「知」による万物の統治こそが聖人の職分なのである。それでは、得道の聖人による統治とは具体的にはどのようなであろうか。

## (2) 得道と統治

本節では、聖人による道の体得と天下の統治とがどのようなにつな

がるのかを確認しておきたい。

8 物に一にして能く化す、之を神と謂う。事に一にして能く変ず、之を智と謂う。化するも気を易えず、変ずるも智を易えず。惟だ執一之君子のみ、能く此を為さんか。一を執りて失わざれば、能く万物に君たり。君子は物を使い、物に使われず。一之理を得て、治心中に在り、治言口に出し、治事人に加う、然らば則ち天下治まる。一言得て天下服し、一言定まりて天下聴う、公の謂なり。（内業）

9 執一之君子は、一を執りて失わざれば、能く万物に君たり。日月とともに光を同じくし、天地とともに理を同じくす。聖人は物を裁き、物に使われず。（心術下）

10（聖人は）形を殊にし執るを異にして、万物と理を異にせず、故に以て天下の始めと為すべし。（心術上「経」）

資料8では、心を物・事に専一にして己を合一させていきながら、気と智の在り方を変えないのは、「執一之君子」だけだということ。ここでいう「一を執る」とは後文の「一之理を得」ることに相当しよう。「一之理」とは何か。「其の形を見ず、其の声を聞かずして其の成るを序す、之れを道と謂う」（内業）「凡そ道は根無く莖無く、葉無く栄無し。万物以て生じ、万物以て成る、之に命けて道と曰う」（内業）「道なる者は口の言う能わざる所なり。目の視る能わざる所なり。耳の聴く能わざる所なり。心を脩め形を正す所以なり。人の失いて以て死する所、得て以て生ずる所なり。事の失いて以て敗るる所、得て以て成る所なり」（内業）「凡そ道は必ず周に必ず密に、必ず寛に必ず舒に、必ず堅に必ず固なり」（内業）「聖人の道は、存るが若く亡きが若し。援きて之を用いれば、世を歿するまで亡びず、時と与に變じて化せず、物に應じて移らず、日び之を用いて化せず」（心術下）などとして、道の精気の働きの、形象をもたず、それゆえ知覚・感覚や言葉では捉えられないが、必ず、あまなく行き届き、ゆ

るやかさ、伸びやかさ、堅強さをもって働き、対象の状況に適合しながらも己の本体を変えずに万物生成の道筋を立てるといのが参考になる。つまり、「一之理」とはこうした〈唯一絶対の道の万物生成の理法〉を指し、従つてまた〈万物の根源の一体性のことわり〉をも指すということなる。執一之君子とは「一之理」を体得した者をいう。「一」を執りて失わざれば、能く万物に君たり(資料8・9)とあるのは、これを体得してはじめて万物に君たりうることをいう。また「君子は物を使い、物に使われず」(資料9)と

いい、「聖人は物を裁き、物に使われず」(資料9)というのは、統治者と被治者との間には絶対的な上下の区別があることを示す。「執一之君子」たる聖人は、「天地と理を同じくす」(資料9)。「万物と理を異にせず」(資料10)というように、天地万物とともに「一之理」によつて生成する存在である。しかし同時に「形を殊にし執るを異にす」(資料10)、すなわち道と合一してその理法を把握しうる唯一の存在であるがゆえに、主体性を得て万物に君主たりうると四篇はするのである。「欲を去れば則ち宣び、宣ぶれば則ち静なり。静なれば則ち精なり、精なれば則ち独り立つ。独なれば則ち明、明なれば神なり」(心術上「経」とあるように、心を虚静にして精気が身体に充実すると世界に独立する道の理法に合一して神明の「知」を得るのである。そもそも「執一之君子」による統治が述べられるのは、「道天下に満ちて、普く民所にあるも、民は知る能わず」(内業)というように、聖人以外に道の働きを己自身において十全に機能させる者が存在せず、そのため「一之理」の自然に任せるだけでは世界に調和をもたらすことはできないという認識が四篇にあるからだろう。そこで「心静にして気理まれば、道乃ち止まるべし。彼の道遠からざれば、民得て以て産まる。彼の道離れざれば、民困りて以て知る」(内業)といい、「神明の極まりて、昭乎として知あれば、万物義に中り、守りて忒わず」(内業)といつて、聖人が心身の在

べき秩序を得て道の理法と合一して、その理法の行き着く先としての万物の在るべき在り方を知り、これを天下に示すことを通して、民は所を得るとするのだろう。

ところで、資料7では「一之理」を体得した者が「治心」を持ち、「治言」を発し、「治事」を行えば天下が治まると言い、「一言」が備わると天下が従うと言ひ、このような在り方による統治は「公」だとする。この「公」は、「聖人は天の若く然り、私覆無きなり。地の若く然り、私載無きなり」(心術下)とあるように、統治者たる聖人が、天地全体をあまねく化育する道の精気の理法を把握するがゆえに、万物に対して一切の私心をもたないことをいうだろう。

「治言」は治をもたらず言葉であり、「一言」は道の理法にもとづく言葉であるとひとまず捉えられるとして、それでは道の言語化しえない無形の働きと得道者の「一言」による統治とはどのように結びつくのか。

### (3) 「一言」の統治

「一之理」を体得した聖人による「治言」「一言」を用いた統治とは具体的にはどのようなものか。この点を、四篇に現れた形名概念の用いられ方の検討を通して説明していきたい。

心術上篇の「解」には「経」に形・名に関する文について解説する一段がある。まず、冒頭に「物には固より形有り、形には固より名有りとは、此れ名の実を過ぐるを得ず、実の名を延ぐるを得ざるを言う」とある。「解」は、「経」が「個物はそれぞれ固有の形体をもち、またその形はそれに即した固有の名をもつ」とするのに対して、それを名実本来一致するということだと説明する。後文に「名は聖人の万物を紀する所以なり」(名は聖人が万物を秩序立てる手段である)とあるのを考慮すると、名は社会的な名分の意に理解できる。聖人の万物の名分を用いた統治の仕方とは、「姑く形すに形を以てし、形以て名を務む」、つまり個物の形体をとらえると同時

にそれに対応する名分を認識してこれを明示し、その上で「言を督し名を正す」、つまり固有の名分とその現実の在り方との一致を求めることである。ここには現実の在り方としてはそれぞれに固有の名分を全うできない可能性を万物は常にもつという認識が前提としてあると思われる。それではいったい聖人はどのようにして個物の形・名をとらえるのか。

11 其の象を知りて則ち其の刑を索め、其の理に縁りて則ち其の情を知り、其の端を索めて則ち其の名を知る。(白心)

個物の現れを知ることとその固有の形を求め、その形に備わる理法に基づいてその固有の実質を知り、この端緒をもとにその固有の名分を知るといふ。ここでいう個物の「理」とは、後掲の資料19に「理なる者は分を明らかにして以て義之意を諭すなり」(心術上「解」)「君臣父子人間之事、之を義といふ」(心術上「経」とあるのを参考にする)、天与の身分・才能を指すと考えられる。そこで理に応じた名分(社会的な地位・職分)を知ることができのたろう。いったい、世界は全て道の理法の生成したものであるという観点からすると、天地万物は「一之理」において一体である。一方、道が無形・無形であるとは異なり、万物は有限・有形であるという観点からすると、万物はそれぞれ「一之理」の一つの現れとしての理を有するに過ぎない。ここでは「一之理」は万物の理を統括する位置にあると認めることができよう。そこで聖人は「一之理」の把握を通じて個物に固有の理法をとらえつつ、それに応じた実質・名分をつかむというのだと思われる。「形を正し徳を飾むれば、万物畢く得。冀然として自から来たり、神其の極みを知ること莫し。天下を昭知して、四極に通ず」(心術下)と、得道の聖人は天下全体を見通す認識能力をもつものの、「凡そ物、名を載せて来たれば、聖人因りて之を財きて天下治まる」(心術下)とあるように、聖人が万物への命名・正名を行うのは、個物の聖人のもとへの到来時である。具

体的には「常を置き儀を立て、能く貞を守るか。常事通道、能く人を官せんか。故に其の悪しき者を書し、其の薄き者を言う」(白心)というように、しかるべき制度を整備した上で、官吏を選任して適切に配置し、その上でその勤務評定を行う場面であり、これが奏功することで「天下治まる」ことになるのである。「名当たる、之を聖人と謂う」(心術上「経」)「名は聖人の万物を紀する所以なり」(心術上「解」と言われる所以である。

さて、先述のように個物の名をとらえるための第一の条件が「一之理」の把握であるが、これを前提として、前引の心術下篇の資料に「聖人因りて之を財きて天下治まる」とあり、また心術上篇の「経」に「恬愉無為にして、智と故とを去」ところの「静因之道」と表現される、主体の個物に虚静に因り従う態度が第二の条件としてあると考えられる。この点を見ていこう。

12 不言の言は、応なり。応なる者は其の為す之人を以てする者なり。其の名を執り、其の応に務め、之を成す所以は、応の道なり。無為の道は、因なり。因なる者は益する無く損する無きなり。其の形を以てして、因りて之が名を為む、此れ因の術なり。(心術上「解」)

13 因なる者は己を捨てて物を以て法と為す者なり。感じて后応ずるは、設くる所に非ざるなり。理に縁りて動くは、取る所に非ざるなり。(心術上「解」)

資料12・13は今ふれた「静因之道」の内容を具体的に解説する文章である。これらによれば、「因」と「応」とはいずれも己の思慮や作為を捨てて物を法則とする態度をいう点で共通するが、「因」は個物の形に従ってその名を捉える態度を、「応」は個物に対応して名実の一致を図らせる態度を、それぞれ指す。資料13に「感じて后応ず」「理に縁りて動く」というのは後文に「其の物に応ずるや、之に偶うが若し、時の適うを言うなり。影の形に象り、響きの声に

応うが若し。故に物至れば則ち応じ、過ぐれば則ち舍つ」「因とは其の能者に因る。用いる所を言うなり」(心術上篇「解」とあるところからも、聖人の精気が個物の気の到来に對して適時に感応し、その固有の理をピタリと捉えることを指すだろう。ここではさらに資料12の「不言之言は応なり」「無為之道は因なり」という文に着目したい。これらは、「必ず不言無為の事を知りて、然る後道之紀を知る」という「経」の「解」であり、「応」「因」の態度が人の視聽や言語を超えた道の無形・無為の働きを聖人が体得して実践するという意味をもつとするものだが、とりわけ「不言之言は応なり」という表現に注意したい。「言を督し名を正す」(心術上「解」と、「言」と「名」とが互用される例があるからである。「不言之言」とは、統治者が対象の「理」に虚心に寄り添い、その持ち前・本分をありのままに表示する言葉ならぬ言葉という意味として捉えられる。ここで次の資料から、得道の過程と「言」との関係を改めて確認しておきたい。

14 一言之解は、上には天に察り、下には地を極め、九州に蟠満す。何をか之を解すと謂う。心の安んずるに在り。我が心治まれば、官乃ち治まる。我が心安んずれば、官乃ち安んず。之を治むる者は心なり。之を安んずる者は心なり。心以て心を藏し、心の中に又心有り。彼の心之心は、意以て言に先んず。意ありて然る後形あり、形ありて然る後言い、言いて然る後使い、使いて然る後治まる。(内業)

「一言之解」は、世界の全てにわたって極めつくすという。これは、主体の心が治まることで身体の諸器官が治まると、その「心中之心」、つまり心の中の、心を治め安んじようとする意識が、形となつて言葉になり、その言葉によって民を使役することで天下が治まる、という天下統治の在り方を指す。この重複する心術下篇の文章に「心の中に又心有り、意以て言に先んず。意ありて然る後刑あり、刑あ

りて然る後思ひ、思いて然后知あり」とあるのを勘案すると、「心中之心」の意↓思↓知↓形↓言↓使↓治という治心から治天下への過程を四篇は想定すると考えられる。この「心中之心」は「治心」(資料8・内業)に等しいと考えられ、またそこに備わる「意」とは「気意」「心意」(いずれも資料15・内業)「意気」(心術下)「心気」(資料15・内業)などと等しいと考えられる。つまり「心中之心」の「意」とは、「心中之心」において生まれた、精気を伴うところの、天下を治めようとする意識である。ここで「氣を搏むること神の如ければ、万物備さに存す。∴之を思ひ之を思い、又重ねて之を思う。之を思いて通じざれば、鬼神將に之を通ぜんとす。鬼神の力に非ざるなり、精氣の極みなり」(内業)という文章を参考にとすると、「心中之心」の「意」はさらなる精氣の獲得を繰り返し思い索め、その結果もたらされた「精氣の極み」において道の理法が体得されて、神明の知を得、その知が現れて、「言」となるのである。この「言」とはまさしく「一之理」の多様な現れとしての万物の「理」を認識し、その名分を表示することに他ならず、「一言」(資料8及び14)「治言」(資料8)「不言之言」(資料12)というのこの「言」を指すと考えられる。従つてまた「一言之解」とは、聖人が「一之理」につながる万物の「理」に従つて個々の名分を説明するという統治の在り方を指すだろう。「一言」にしろ「治言」にしろ、道に合一した知の現れとしての言葉である以上、それらは「不言之言」と表現されるべきものであったのである。さて、先に〈統治者が対象の「理」に虚心に寄り添い、その持ち前・本分をありのままに表示する言葉ならぬ言葉〉と表現した「不言之言」の意味は、次の資料の「不言之声」にも適合するであろう。

15 全心中に在れば、蔽匿すべからず。形容に和し、膚色に見わる。善氣もて人を迎うれば、弟兄より親しむ。悪氣もて人を迎うれば、戎兵より害わる。不言之声は、雷鼓より疾し。

心気の形わるるや、日月より明るく、父母より察らかなり。賞は以て善を勧むるに足らず、刑は以て悪を懲らすに足らず。氣意得て天下服し、心意定まりて天下聴う。(内業)

「心気」の現れとしての「不言之声」、つまり「全心」(資料4の「定心」と等しいだろう)を得て道の精気を宿した聖人が対象の内実に寄り添ってその名分を表示することは、その善気の外貌への現れと相俟って、「雷鼓」以上に対象に響くというのである。それはその命名の的が人々を心服させるからであるが、より具体的な理由を、次の二つの資料をもとに考えてみたい。

16 人善しと言うも亦聴くこと勿れ、人悪しと言うも亦聴くこと勿れ。持して之を待ち、空然として之を両つ勿く、淑然として自ら清くせよ。旁言を以て事成れりと為す無かれ。万物之に帰せば、美悪乃ち自ずから見わる。：夫れ天の墜ちず、地の沈まざるは維ぎて之を載する或るなるか。又況んや人に於いてをや。人之を治むる有らん。之を辟うるに夫の雷鼓の動ずるが若きなるかな。(白心)

17 聖人之治や、身を静にして以て之を待ち、物至りて名自ら之を治む。名を正すは自ら之を治むるにして、身を奇にすれば名廢る。名正しく法備われば則ち聖人事無し。(白心)

資料16では、聖人は群臣の到来に際して、その功績の有無に関する自己申告を一切聴かず、道の「一之理」に照らした個物の理への命名に従い、その実態との照合を万物自らが行うことよって、結果の善し悪しはつきりするので、万物は雷鼓が響くような衝撃を受けるという。資料17では、聖人の統治とは、虚静の態度で待ち構え、個物が到来するとその名分を標準にして個物自身に己の名実を正させる。個物の実態が名分と食い違うならば、その名分は廢れてしまう。そこで名分が正しく守られ、かつ法が備れば聖人は為すべき仕事がないという。これらによれば、「不言之声(言)」が対象に

強く響くのは、付与される名分が個物の実質に的中することで、自己の功績の有無がそれに照らして自明となること、また個物は名分に即して力を尽くせば所を得られ、反対に己の実態が名分から逸脱すれば法により処罰されるため、己に固有の名分を知ることが自己の保全にとって大きな意味をもつことがその理由として考えられる。四篇が「善不善は信を取りて止む。若しくは左、若しくは右して、正中せんのみ」(白心)として命名の的中の重要性を強調するのはそのためである。このようにして聖人は、君―官―民の階級的秩序を整備し、適宜正名を行うこと以外は、万物の自律的な活動に任せるのである。ただしこの場合、聖人にとって常に配慮すべきは、資料17に続けて「常居すべからざるなり。廢舎すべからざるなり。變に隨いて事を断ずるなり。時を知りて以て度と為す」(白心)というように、正名の結果にもとづく法の適用を適宜柔軟に行うことである。四篇は、時勢の変化や個物が置かれた特殊な状況を考慮してこれに柔軟な処置を加える余地を残す方が国家にとって有益であるとするのだろう。ともあれ、四篇は、階級的秩序を保持するための補助手段として、法などの社会的な規範の併用を重視するのである。さらに次の資料を見よう。

18 君臣父子人間之事、之を義という。登降揖讓、貴賤等有り、親疏之体、之を礼と謂う。物の小かに道に一ならざるを簡びて、殺僇禁誅す、之を法という。(心術上「経」)

19 義は各おの其の宜に処るなり。礼なる者は人之情に因り、義之理に縁り、之が節文を為す者なり。故に礼とは理有るを謂うなり。理なる者は分を明らかにして以て義之意を論すなり。故に礼は義より出で、義は理より出で、理は宜に因る者なり。法とは同に出でて然らざるを得ざらしむる者なり。故に殺僇禁誅以て之を一にするなり。故に事は法に督し、法は權より出で、權は道より出づ。(心術上「解」)

資料19は資料18の解説である。これらによれば、義とは君臣・父子を第一とする人倫の適切なはじめをいい、礼とは貴賤・親疏といった義を登降・揖讓などの場合に応じた具体的な振る舞い方に込めた決まりをいう。礼とは理が備わるという意味で、理とは分限を明らかにして義の意味を論ずるものだとして、礼は義に、義は理に、理は宜にそれぞれ基づくという。ここで資料18・19がそれぞれ資料1・2に直接続く文であることに注意すると、これらの社会的条理としての理は道が定着し働く場所として考えられていることが知られる。それは理が万物個々の適宜に因るとするからだろう。一方、法は万物を一律にあらしめる手段であり、その活動が名分を逸脱すると、逸脱者は法に照らして禁誅を被る。この法は道の理法にもとづき軽重の宜しきを権つて定められる。<sup>(17)</sup>ただしこの法も資料15に「不言之声」の効用の大きさを言うのに絡んで「賞は以て善を勧むるに足らず。刑は以て悪を懲らすに足らず」とあつたように、法はあくまで正名の補助であり、基本的には民の自律性に委ねようとするのである。ともあれ資料19によれば、四篇において、道の精気のもつ天地人を貫く自然的条理としての「一之理」は、礼義・法の根底にある社会的条理と接続してそこに貫通すると考えられている。<sup>(18)</sup>ここで、礼義の順守や法の執行は、万物に正名への自覚を促すべく機能すると考えられる。「名当たる、之を聖人と謂う。必ず不言無為の事を知りて、然る後道之紀を知る」(心術上「経」というのは、聖人が正名を行うことではじめて、万物の理が十全に機能し、そこで「一之理」の世界における実現を知ることだと思われる。「徳成りて智出で、万物果たして得」(内業)「神明之極まり、照乎として知あれば、万物義に中り、守りて忒わず」(内業)とあるのも四篇のそうした認識によるものである。なお、「善之言を去りて、善之事を為し、事成りて無名に顧反す」(白心)と、聖人はその正名による統治の事業が成就した後はその功名を捨て去るとするのは、「知

は得て以て道之精を職る」(心術上「解」とあるように、あくまで無為・無名の道を実践することが聖人の職分だからだろう。<sup>(20)</sup>

#### (4) まとめ

本章に論じたところを、四篇の提示する統治の形態を中心にまとめると次のようになる。万物はそれぞれ固有の形・名をもつ。そこで「一之理」、つまり精気としての道の万物生成の理法を体得した聖人は、その現れとしての個物の理に虚静に因り従い、名分を付与して官に配置し、各個に正名を行わせることを基本として天下を治める。これが聖人の、私意を排除した「一言」による「公」の統治である。そこでは名分を基軸として織り上げられた君―臣―民の社会的秩序に万物を従わせるための補助的な圧力として礼義・法が併用されるが、「一之理」はこれらの社会的規範にも貫通する。「一之理」は自然・社会を隈無く貫流するが故にその把握が統治の要点となるのであり、万物がその名分に従い所を得ることが「一之理」の世界における十全なる実現を意味する。四篇はこうした統治の理想を有する点で立場を同じくしており、相互に緊密な結びつきをもつと判断しうる。

## 二、『管子』四篇成立の意味

『管子』四篇はいつの時代のどの学派が生み出したのか。四篇の政治思想として最も特徴的なのは「一之理」という概念を提示して、これを己の描く統治の在り方の中心に据えていることである。この「一之理」という概念を用いて己の理想とする統治の形態を提示する他の文献として、馬王堆漢墓帛書・老子乙本卷前古佚書『十六経』成法篇及び『淮南子』原道篇が挙げられる。<sup>(21)</sup>まずはこれらの内容を一瞥しておこう。



## (1) 『十六経』成法篇及び『淮南子』原道篇との関連

『十六経』成法篇に「一之理」の概念は次のように見える。

20 黄帝曰く、請問す、天下に成法の以て民を正すべき者有るか。力黒曰く、然り。昔天地既に成り、正なれば若ち名有り、合すれば若ち刑有り。「乃ち」一を守るを以て名づく。

上には之を天に控し、下には之を四海に施すと。吾聞く、天下の成法に故より曰く、多からず、一言にして止む。名に循いて一に復れば、民は紀を乱すこと無しと。：黄帝曰く、一なる者は一なるのみか。其れ亦長ずること有るか。力黒曰く、一なる者は道の其の本なり。：一之解は天地に察り、一之理は四海に施す。：夫れ唯一を失わず、一以て化を騁し、少以て多を知る。：百言には本有り、千言には要有り、万言には、藹(総)有り。万物之多きは、皆一空に闕べらる。罷(彼)必ず正人なれば、乃ち能く正を操りて以て奇を正し、一を握りて以て多を知り、民の害う所を除き、民の宜しき所を寺(持)す。凡を総べ一を守り、天地と極を同じくして、乃ち天地之禍福を知ると。(馬王堆帛書卷前古佚書『十六経』成法)

黄帝に天下の民を正すための成法を問われた臣下の力黒の言葉によると、一とは道の根本で、万物は道の「一空」に統べられるという。そこで天地の成立とともに万物には名と形とが定まるが、無名の一を守る統治者は「循名復一」、つまり万物の名に従い治めることで根本の一と合致させ、宇宙全体を治め尽くすのである。ここで「一之解は天地を察む。一之理は、四海に施す」とあるのによつて考えると、「一之理」は天地・四海の全体にゆきわたつていて、万物もこの道の理法に従つて生まれるが、その際、万物は固有の形・名を与えられる。そこで統治者は「握一以知多」、「一之理」を把握して万物の形名を知るとともに、この固有の名に因循し、「操正以正奇」つまり名を正すことで、民の所を得さしめようとする。つま

り万物に対する命名こそが、「一言」による統治であり、それを生み出した「一之理」に従う「解」析なのである。ここで「一」が気であるとは必ずしも明示されないが、「一之解は天地に察り、一之理は、四海に施す」という表現からして、成法篇の「一」は万物の根源としての一気であると理解しうる。次に『淮南子』原道篇の資料を見よう。

21 所謂る無形とは一の謂なり。所謂る一なる者は天下に匹合無き者なり。卓然として独り立ち、塊然として独り処り、上には九天に通じ、下には九野を貫き、員なるも規に中らず、方なるも矩に中らず、大いに渾りて一と為り、葉累なりて根無く、天地を懷囊して、道の関門と為り、穆怒隠閔として、純徳独り存し、布施するも既ぎず、用いるも勤れず。是の故に之を視れども其の形を見ず、之を聴けども其の声を聴かず、之に循えば其の身を得ず、無形にして有形生じ、無声にして五音鳴り、無味にして五味形われ、無色にして五色成る。是の故に有は無より生じ、実は無より出で、天下之が圈を為せば則ち名実共に居る。：道は一立ちて万物生ず。是の故に一之理は四海に施し、一之解は天地に際る。其の全きや純として樸の若く、其の散ずるや混として濁れるが若し。濁りて徐く清み、沖しくして徐く盈ち、澹として其れ深淵の若く、汎として其れ浮雲の若く、無きが若くして有り、亡きが若くして存す。万物の総は一孔に闕べられ、百事の根は皆一門より出づ。(『淮南子』原道篇)

一とは、道の関門として世界に独立する絶対的な實在で、その無形の働きは天地全体にあまねくゆきわたり、万物を生み出すという。後文の「一之理は四海に施し、一之解は天地に際る」「其の全きや……」「其の散ずるや……」という表現に着目すると、道の関門であり純樸なる全き一が、その「理」に従つて散解した結果、混濁せる気の中

から万物が姿を現すと理解できる。万物・百事はこの一から出てくるが、この時万物は「名実」が一致しているのである。原道篇はまた「道理之数を脩め、天地之自然に因れば、則ち六合均しくするに足らざるなり」として「一之理」の体得と天地自然への因循による統治を説くが、さらに「聖人は度を一にし軌に循い、其の宜を変えず、其の常を易えず、準に放い繩に循い、曲さに其の当に因る」「聖人人をして各おの其の位に処り、其の職を守りて相干すを得ず」とあるのは原道篇が正名の思想を持つことを示す。その外、原道篇は「心は五蔵の主にして、四支を制使し、血氣を流行せしめ、是非之境に馳騁し、百事之門戸に出入する所以の者なり。是の故に心に得ずして天下の氣を経むる有れば、亦必ず其の任に勝えず」とあって血氣の流行する心の自得こそが天下の氣を治めるための前提となるという考えをもつ。

このように見ると、「一之理」の体得とそれを前提とする万物の名への因循を在るべき統治の核心とする点で、『管子』四篇と『十六経』成法篇・『淮南子』原道篇とは一致していると判断される。また『管子』四篇は、正名を「一言」と呼んで重視する点で成法篇と、氣としての道の在り方を詳細に記述する点及び心術を重んじ、心の自得を統治の前提とする点で原道篇と、強い共通性をもつことが知られる。

## (2) 『老子』及び前漢前期の「道家」との関連

この三者の一致または類似は、戦国末期に斉の地方で生まれた黄老思想<sup>2)</sup>が、前漢前期において、統治の場に盛行したという事実を背景に、同じ斉国を活動の基盤とする管子学派及び淮南国の劉安の下に参集した学者たちに思想的な影響を与えたことによるものだと考える。『老子』からの『管子』四篇への影響を考えておこう。『老子』には「理」という概念は見えないが、例えば「必ず不言無為之事を知りて、然る後道之紀を知る」(『管子』心術上「経」とあるのは、

『老子』の「聃人無為之事に居り、不言之教を行う」(馬王堆漢墓帛書『老子』乙本・二章)とある「無為之事」「不言之教」に抛りながら、他方で「之を視れども見えず、之に(命けて)微と曰う。之を聴きて聞こえず、之に命けて希と曰う。之を拵づれども得ず、之に命けて夷と曰う。三者は計を至(致)すべからず、故に之を拵りて一と為す。一なる者は、其の上謬(あきら)かならず、其の下忽(くら)からず。尋尋呵として命づくべからず、无物に復帰す。是れを無状之状、无物之象と胃い、是れを沕(忽)望(恍)と胃う。隋うも其の後を見ず、迎うれども其の首を見ず。今之道を執りて、以て今之有を御し、以て古始を知る。是れを道紀と胃う」(同・十四章)とある「一者」を、形象をもたず知覚や感覚でとらえられないが実在する氣的な道として捉え、今に現れた道(万物之「理」)に従い万有を無為・不言により統御することで、古の道(一之理)の実在とそれとのつながり、つまり「道之紀」を知りうるとしたのではなからうか。また四篇の道・徳・形・名 の概念についても「道之を生じ、徳之を畜い、物として之に形われ、器として之を成す。是を以て万物道を尊びて徳を貴ぶ」(五一章)とある道・徳・刑・器 の概念にもとづきつつ、「器」については、「道の道とすべきは(恒の道に非ざるなり。名の名づくべきは)恒の名に(非ざる)なり。无名は万物之始なり。有名は万物之母なり」(同・一章)とあるように、働き・役割という意味の共通する「名」に置き換え、その上で四篇は、黄帝書の影響を受けて、道・徳には「一之理」が、刑・名には個物の理がそれぞれ内在するとし、両者を上下に関連させて統治の理論を形成したと考えられるのである。なお『老子』の「一者」の性格とそれにもとづく「道紀」の考えは『十六経』成法篇や『淮南子』原道篇にも取り込まれたと考えられる。

前漢前期に黄老思想が主流に在ったことは、文帝が「道家之学」(『史記』卷23・礼書)及び「刑名之言」(同・卷121・儒林列伝)を好み、

次の景帝は「儒者に任せ」ず、また母の竇太后は「黄老之術」を好んだ（同上）ため、「帝及び太子諸竇黄帝・老子を読み、其の術を尊ばざるを得」なかった（同・卷49・外戚世家）事実などから分り、その流行は竇太后の没した後武安侯田蚡が丞相となり、「黄老・刑名・百家之言を細」け、「文学・儒者」を徴用するようになる（同・卷121・儒林列伝）武帝の建元六年（前一三五）まで継続したと考えられる。前漢初期の「道家之学」は「黄老之術」を中心とするものであり、従って「刑名之言」も「道家之学」の特徴の一つとして捉えられる。この時期の「道家之学」の形態については、司馬談の「六家之要指」（『史記』卷130・太史公自序）に記されている。「道家は人の精神をして専一にせしめ、動きて無形に合し、万物を瞻足せしむ」といい、その政術は「虚無」を本体、「因循」を作用として万物のありのままを究めるもので、法度を用いるか否かは時宜や物の在り方に合わせながら、群臣の「声」（固有の名分）と実績を突き合わせることで評価を行い、人材を適切に配置して事を成就させ、最後は大道の混冥・無名に復帰すると説く。「気」や「理」という語は用いられないながら、この「道家」の統治の形態は、統治者の精神の確立とそれにもとづく万物の名への因循を説く点で、『十六経』成法篇・『管子』四篇・『淮南子』原道篇に見えるそれと基本的に一致すると判断される。『管子』四篇は前漢前期に生み出されたと考えるのが妥当だと考える所以である。

### (3) 管子学派における四篇著述の意味

『管子』四篇は、『管子』に収録されている著作であるからには、管子学派の手になると考えるのが自然である。それでは、四篇の著作は、管子学派にとつてどのような意味があっただろうか。この点を、前漢前期の現実の統治に現れた正名重視の態度を確認することにより考えてみたい。

まず文帝が即位した当初、文帝が一年の裁判の件数と租税の収支

とを問うた時に、左丞相の陳平はそれぞれ廷尉と治粟内史に尋ねよと述べ、さらに己の宰相の職務は「上には天子を佐けて陰陽を理め、四時に順い、下には万物の宜しきを育て、外には四夷諸侯を鎮め、内には百姓を親附し、卿大夫をして各の其の職に任ずるを得しむ」と答えた（『史記』卷56・陳丞相世家）という話がある。陳平は黄老派の人物で、ここで宰相の職務は各部署の官吏に自分の職務を全うさせることだと述べているのは、為政者の一人として黄老の正名の考えに従い実践した事例と見なせる。次に、前漢前期は、諸王の領土は大きく、京師と同様の制度を行うなど僭越であったため、文帝は賈誼の建議を採用して斉と趙を分割し、景帝は鼂錯の計略を採用して呉と楚を削減し、武帝は主父偃の献策を採用し推恩の令を下して、その子弟に戸邑を分与できるようにしたので、藩国は黜陟を行わずとも自ずから析れるようになったという論述（『漢書』卷14・諸侯王表序）がある。賈誼は「諸子百家之書に通」じ（『史記』卷84・本伝）、鼂錯は「申商刑名を軹の張恢先の所に学」び（同・卷101・本伝）、主父偃は「長短縦横之術を学び、晩に易・春秋・百家之言」（同・卷112・本伝）を学んだ人物だが、いずれにしても諸侯削弱策を打ち出した文帝期の賈誼、景帝期の鼂錯、武帝期の主父偃らの見解には、同姓とはいえ、諸王には、皇帝の臣下として適正な大きさの領土だけを所有させるべきだという正名の精神を含んでいる。関連して、文帝期の賈誼の次の上奏文を見ておこう。

22 夫れ君臣を立て、上下を等し、父子をして礼有り、六親を

して紀有らしむるは、此れ天の為す所に非ず、人の設くる所なり。夫れ人の設くる所は、為さざれば立たず、植えざれば則ち僵れ、修めざれば則ち壊る。筦子に曰く、礼義廉恥、是れを四維と謂う。四維張らざれば、国乃ち滅亡すと。筦子をして愚人ならしめば則ち可なり、筦子をして少しく礼を治むるを知らしめば、則ち是れ豈為に心を寒くせざるべきか。秦

四維を滅ぼして張らず、故に君臣は乖乱し、六親は殃戮し、姦人並びに起り、万民離反し、凡そ十三歳にして社稷虚とする。今四維猶未だ備わらず、故に姦人幸を幾いて衆心疑惑す。豈如今経制を定め、君は君たり臣は臣たり、上下に差有りて、父子六親各おの其の宜を得しめば、姦人幸を幾う所亡くして群臣には信衆く、上疑惑せざるならん。此の業壹たび定まれば、世世常に安んじて、而る後持循する所有り。若し夫れ経制定まらざれば、是れ猶江河を度りて維楫亡く、流に中りて風波に遇い、船必ず覆えらん。長太息を為すべき者此れなり。『漢書』卷48・賈誼伝)

賈誼は文帝に対し、君臣父子の序列を立ててこれを制度化することによる正名を求めている。『漢書』卷22・礼楽志によると、賈誼がこの建議にもとづきその草案を作ると文帝は喜んだが、大臣の周勃や灌嬰などが妨害したために、現実化はされなかつたという。賈誼の漢独自の礼制を定めるべきだとの意見は前代の秦が礼義を用いずに滅んだという教訓から出たものであり、また文帝が賛意を示したところからも、漢初の現実をふまえた説得力のあるものだったと思える。そこで目を惹くのは、賈誼が『管子』牧民篇の「礼義廉恥、是れを四維と謂う。四維張らざれば、国乃ち滅亡す」という言葉を節略引用して己の意見の根拠としていることである。『管子』牧民篇は、『管子』全篇の基礎を成す重要な篇であり、戦国中期には成立していたとされるが、この国家存続のために「四維」を保持すべきことの主張はその中でも重要なものである。牧民篇の引用は、文帝の時代において、該篇のこの見解が漢の独自の制度を確立せんとする機運に適合的であったことを意味するが、このことと『管子』四篇の中で礼義の確立を統治の補助手段として重視していたことと密接に関連するのではないかと思われる。賈誼は、君臣父子の序列は、天ではなく人自らが設けるものだとするが、管子学派は礼義

を道にもとづける形でこの時代の要請に対応しようとしたのではなからうか。

最後に、文帝の統治の概要と『管子』四篇との関連を見てみよう。景帝は元年(前一五六)十月の御史に下した詔の中で文帝の統治の在り方を概観して、「孝文皇帝天下に臨みて、閔梁を通じ、遠方を異にせず。誹謗を除き、肉刑を去り、長老に賞賜し、孤独を収恤し、以て群生を育む。嗜欲を減じ、献を受けず、其の利を私せざるなり。罪人笞せず、無罪を誅せず。宮刑を除き、美人を出し、絶人之世を重ぬ」(『史記』卷10・孝文本紀)云々という。文帝が己の欲を虚しくして、無益な刑罰を減らし、民衆本位の統治を行ったと評価されるその内容もまた『管子』四篇の、法を正名の補助とし、その制定・適用を柔軟に行おうとする立場と齟齬しないだろう。いつたい『管子』四篇は「君子は物を使い、物に使われず」(資料8・内業)「聖人は物を裁き、物に使われず」(資料9・心術下)として、統治者と被治者との間に絶対的な上下の区別を設けており、想定する社会的な階層も君―官―民であると考えられたから、四篇にとつては、ここでいう聖人・君子の役割を、現実世界の皇帝が担うことは全く望ましいことだといえるのである。

このように見てくると、とりわけ文帝の時代は、漢が興つた当初に秦朝の孤立の失敗を警戒として藩蔽の意味をもたせて大いに封じた諸王が、呂氏の乱の討滅の際には役立つたものの、今やその国土が強盛になり制度が僭越になる至り、国家の災いの種となつていた(『漢書』卷14・諸侯王表序による)ため、国家の安定的維持のため強幹弱枝の志向が朝廷内に高まりつつあつたこと、またそれに関わつて文帝自身が「道家之学」「刑名之言」を好んだことが要因となり、官僚機構における官人の在り方、皇帝と諸王との関係に現れる君臣父子の秩序の在り方、それらを支える礼制の整備などの問題を論じるに当たり正名が時の為政者に強く意識されたことと見ら

れる。それと同時に文帝は、私欲を抑えながら民の適宜に従う統治を実行したのであった。『管子』四篇は、この文帝の統治を支持しようとしたのではなからうか。つまり上述のような時運に際会した斉の管子学派が、一方では同じく斉の地で生まれた黄老思想の影響を受けて、「一之理」にもとづく正名を行う聖人の在り方を造型しながら、他方で国家における礼義確立の重要性を説く牧民篇の趣旨をもその補助として組み込んで、皇帝のあるべき統治の在り方を象徴的に示すべく著作したのが四篇だと思われるのである。そうだとすれば『管子』四篇は黄老思想が隆盛を見た前漢文帝期（前一八〇～前一五七在位）または景帝期（前一五七～前一四一在位）の間に成立した蓋然性が高いと思われる。なお、『管子』四篇のまとまりの意味」を追究するに際しては、四篇と『管子』所収の他篇との相関関係もより深く考えねばならないが、その点は今後の課題としたい。

## 注

- (1) 本稿は『管子』の底本として、黎翔鳳『管子校注』（中華書局、二〇〇四）を用いる。
- (2) 張嶠「読管子」（前掲『管子校注』所収）に「管子、天下之奇文也、所以著見於天下後世者、豈徒其功烈哉。及読心術上下、白心・内業諸篇、則未嘗不廢書而歎、益知其功業之所本、然後知世之知管子者殊淺也」とある。
- (3) 劉節「管子中所見之宋鉞一派學說」（『古始考存』、人民出版社、一九五八、所収、初出一九四三）、郭末若「宋鉞尹文遺著考」（『青銅時代』、人民出版社、一九五四、所収、一九四四稿）
- (4) 例えば張連偉「論《管子》四篇的学派归属」（『管子學刊』第一期、二〇〇三）は序文において郭末若の前掲論文以後、1. 宋鉞・尹文説、2. 田駢・慎到説、3. 稷下黄老学派的作品、4. 稷下道家説、5. 管子学派説の五種の学説が現れたとして、それ

を唱えた学者の名前と論著を紹介し、自らは「3. 稷下黄老学派的的作品」を唱えている。このうち「5. 管子学派説」は、後掲の金谷治氏が唱える「管仲学派説」に等しい。

- (5) 以上、金谷治「管子の研究」の主に五章二節「哲学思想」・終章二節「『管子』諸篇の思想的展開」・結語による。なお、金谷氏は五章二節で心術上下・内業の三篇の成立の先後問題について論じていて参考になる。資料的関係については、心術上篇は「初めが経文で後半は解釈である」こと、「心術下篇と内業篇とは、内容の重複が多」いが、重複文の存在は、両篇が「同一祖本にもとづく兄弟関係にある」ことを意味すること（郭末若前掲論文による）、内業篇と心術上篇との類似文は「内業篇の中で心術下篇と重複しない部分に集中して見いだされる」ので、「内業篇が一方では心術下篇と祖本をひとしくしながら、他方では心術上篇とも関係を持つて成立し」、「心術上篇と内業篇との先後関係としては、心術上篇がとくにその経の部分に古体をとどめていることから考えると、内業篇を後とするのが自然である」ことを挙げる。さらに内容面について、心術下篇と内業篇とは「心術上篇でははつきりしなかつた気思想が重視され、両篇の全体の主流になつている」点で共通し、「内業篇では道家的な道がしきりに説かれ、また養生思想をとくに強調する」一方、「心術下篇では道はほとんどあられわれず、心術上とのとくに解の部分と同様に政治思想がある」点で相違するとして、道の問題を重んじる心術上篇の経をもとに心術上篇の解及び内業篇が作られ、気の問題を重んじる心術下篇の祖本から内業篇及び心術下篇が作られ、心術上篇と心術下篇本とが同列において関連し、心術上篇の解・内業篇・心術下篇が同列において関連するという関係を見出し、これを図示している。また心術上篇と白心篇とにおいて資料的に共通のものがあることを指摘している。筆者は白心篇も心術上篇の解・内業篇・心術下

篇と同列において関連しあうと考える。いづれにしても、筆者は心術上篇の「経」と「解」の両者における見解の相違はなく、かりに「経」「解」双方の作者が別であったとしても、各部分の成立は近接し、また心術上篇を含めた四篇各篇の成立も近接していたのではないかと考える。それは政治思想という点で、四篇が共通する立場に立っていたと考えるからである。

(6) 馮友蘭「先秦道家所謂道底物質性」(『中国哲学史論文集』、上海出版社、一九五八)が「在中国言語中、『氣』字底意義は很多的、也是很不清楚的、但是在中国哲学中、作為一個世界觀中的概念、氣總是指運動着的細微的物質、：氣本身就能變化而生出各種各樣的東西、这就証明它本身是運動着的物質」とあるのを精気としての道の在り方の表現として参考にした。

(7) 内業篇に「形不正、徳不来。中不静、心不治」とあり、この箇所安井衡『管子纂詁』が「形不正、行不修也」とあるのを参考にした。

(8) 内業篇に「凡物之精、此則為生。下生五穀、上為列星。流於天地之間、謂之鬼神。藏於胸中、謂之聖人」ともある。

(9) 前掲馮友蘭「先秦道家所謂道底物質性」は「在『管子』四篇中、道就是精気、也稱為靈気。：就其規律性而言、則謂之道。就其變化不測而言、則謂之神、謂之靈。就其想象中的光輝燦爛而言、則謂之明。『道』也有規律底意義。『管子』四篇承認事物變化有客觀的規律、稱為則。：規律也稱為理。：理就是事物底『分』与『宜』、也就是事物的規律」と言つて、道に精気と規律との両義があることを説く。ただし、両義の關係については必ずしも明確にされてない。金谷氏前掲書五章二節では、心術上下・白心・内業の四篇に加え、形勢・牧民・勢・九守・水地・宙合などの諸篇をも「哲学思想」の範疇に含めて考察した結果であるが、『管子』の道について「自然法的な秩序原理としての性格と天地自然の道として

の現実的なはたらきを持つ」という。後者の「天地自然の道」には心術下・内業の両篇に見える「精気としての道」が含まれる。

ただ、その二つの性格の相互關係は考察されていない。陳鼓應『管子四篇詮釈―稷下道家代表作解析』(商務印書館出版、二〇〇六)は第一部分的に「管子」四篇の道論の「參、管子」四篇道論之特点」で、一方では「稷下黄老則提出精気字說、將道具象化而為精気、落實于人身、并用以解釈人物及生命智慧的来源」と述べ、他方で「以〈心術上〉与〈枢言〉篇為代表的稷下道家、認為礼、法出于道、其將道提到首要的地位、并将形而上之道与形而下之礼法貫通為一體」と述べるが、道が具象化された精気と「形而下之礼法」との關係が不明確である。

(10) ただし「凡人之生也、天出其精、地出其形、合此以為人」(内業)というように、天地は精気と形体を人へと橋渡しする位置づけを与えられている。だからこそ「天曰虚、地曰静。虚則不屈、静則不變」(心術上「経」とその在り方に則るべしともされる。また「正形撰徳、天仁地義、則淫然而至」(内業)とは心を虚静にする得道の過程において天地の働きの助けが得られることをいうだろう。

(11) 王念孫『管子雜志』が「不得過実上、当有名字」というに従つて「名」字を加えた。

(12) 『管子纂詁』がこの資料について「有貌而無質曰象。既知其象、則又求其形。因其形所有之理、則知其中所藏之情。求其端緒之発於外者、則知其所以名之。此皆聖人因形命名之事也」と注釈するのに従つて理解した。

(13) 心術上「経」に「毋先物動、以觀其則」とある「其則」とは個物の理を、同「経」に「直人之言、不義不顧、不出於口、不見於色、四海之人、又孰知其則」とある「其則」とは聖人の体得する「一之理」をそれぞれ指すと思われる。同篇に「名当謂之聖人。

故必知不言無為之事、然後知道之紀。殊形異執、不与万物異理、故可以為天下始」とあることを考え合わせると、四篇の中で最も成立の早いと思われる心術上「経」においてすでに、「一之理」を得て個物の理を認識することによる統治が構想されていたと知られる。

(14) この箇所の心術下篇の重複部分に「心之中又有心、意以先言、意然後刑、刑然後思、思然後知」とあり、内業篇に「彼道之情、悪音与声、脩心静音、道乃可得」とあり、従つてまた同篇に「此気也、不可止以力、而可安以德。不可呼以声、而可迎以音」の「音」が「意」の誤りだと考えられることから、原文の「音」を「意」に改めた。

(15) この内業篇の文章と内容の重なる心術下篇の文は次の通り。  
 「金心在中不可匿、外見於形容、可知於顔色。善気迎人、親如弟兄。悪気迎人、害於戈兵。不言之言、聞於雷鼓。金心之形、明於日月、察於父母。昔者明王之愛天下、故天下可附。暴王之惡天下、故天下可離。故貨之不足以為愛、刑之不足以為惡。貨者愛之末也、刑者惡之末也」。内業篇の「全心」と心術下篇の「金心」はともに「治まった心」という意味、また「不言之声」と心術下篇の「不言之言」とはともに「ことば」という意味だと捉えられる。それ以外の両篇の文章の注目すべき相違点としては、内業篇に「心気之形」「賞不足以勸善、刑不足以懲過」とあるのが、心術下篇では「金心之形」「貨之不足以為愛、刑之不足以為惡」とあること、内業篇では「刑不足以懲過」という一句のあとに「氣意得而天下服、心意定而天下聴」という二句があるが心術下篇にはそれがなく、一方心術下篇の「察於父母」という一句のあとに「昔者明王之愛天下、故天下可附。暴王之惡天下、故天下可離」という四句があるが内業篇にはそれがなくことが挙げられる。内業篇は「心気之形」を「不言之声」と同じ意味で用いて、その民に与える影響力

が賞刑より重いことを述べようとするのに対して、心術下篇は「金心之形」をその前の「善気」「悪気」に関連させて理解し、統治者の愛惡の民に与える影響力の大きさを伝えようとする。この部分に関して、内業篇と心術下篇との間に論旨の相違が認められる。

(16) 「上聖之人、口無虚習也、手無虚指也、物至而命之耳。発於名声、凝於体色、此其可論者也。不発於名声、不凝於体色、此其不可論者也。及至於至者、教存可也、教亡可也」(白心)ともある。  
 (17) 資料19の「故事督乎法、法出於権、権出乎道」という三句に対して『管子纂詁』がそれぞれ「督、糾也。以法糾正之」「法者権輕重所宜而制之也」「不本於道、輕重不可得而権也」と注するのを参考にした。金谷氏前掲書・四章四節は、唐蘭氏の説により、「法出於権、権出乎道」とある「権」を「権衡」の意だとする。

(18) 張立文主編『中国哲学範疇精粹叢書 理』一章三節『管子』的天地万物之理和治国安邦之理』は『管子』的理範疇、不但指天地万物之条理規律、而且指人類社会的道德政治原則、涉及自然和社会的広汎層面』というものの、「天地万物之理」と「治国安邦之理」とがいかに関連するかについて言及していない。

(19) 『管子纂詁』は「紀、理也」と注する。

(20) これは道に合一する聖人ですら道と同一ではないことを意味していよう。白心篇には「功成者隳、名成者虧」とある。この「名」は社会的名声の意である。

(21) 以下、馬王堆帛書乙本卷後古佚書の『十六経』成法篇及び『老子』乙本の引用資料は『馬王堆漢墓帛書』(壹)(文物出版社、一九八〇)を底本とする。また成法篇・老子の引用文中の「」内の文字は欠字を補ったもので、また( )内の字はその直ぐ前の字がその字の仮借字であることを示す。『老子』乙本の出典を記す際は、引用文の王弼本における位置により章数を示す。『十六経』成法篇・『老子』の成立については、戦国末期から秦漢の際と見

ておく。『淮南子』は、淮南王劉安が即位した文帝十六年（前一六四）から劉安が『淮南子』を武帝に献上した建元二年（前一三九）までの二十五年間に成立したと見る。なお、拙稿「『淮南子』椒真篇の思想的立場」（『山口大学教育学部研究論叢』62—1、二〇一二）の三節で成法篇に、「おわりに」で原道篇に、それぞれ「一之理」という概念が用いられていることにふれている。

(22) 前掲金谷氏論文「古佚書「経法」等四篇について」による。

(23) 前掲拙稿の注(19)でこのことに言及した。

(24) 『管子』牧民篇には「国有四維。一維絶則傾、二維絶則危、三維絶則覆、四維絶則滅。傾可正也、危可安也、覆可起也、滅不可復錯也。何謂四維。一曰礼、二曰義、三曰廉、四曰恥」云々とある。

(25) 金谷氏前掲書の終章・二節は牧民篇の成立を戦国中期の初め（うち国頌章は春秋末から戦国初期）の成立とする。