『管子』の心術と内業再探

金　東鎭

はじめに

本稿は『管子』八十六篇（現存七十六篇）の中、心術上・心術下・内業の三篇を研究對象とする。これらの三篇は白心篇とともに通常、「管子四篇」ともよばれる。「管子四篇」は劉節・郭沫若の二人の研究によって、學界の注目を浴びることになったものである。[1] 彼らは『管子』の中でこれらの篇を取り上げ、ともに宋鈃・尹文の著作と看做した。彼らの研究を契機に、「管子四篇」の著者問題や思想内容についての議論が盛んになり、さらに一九七三年、馬王堆出土文獻の「黄老帛書」の登場とともに、兩者のかかわりが思想史的重要問題として浮かび上がった。このような過程を經て「管子四篇」は、稷下黄老學派の著作と認められ、[2] 中國思想史において重要な意義を持つ文獻として評價されている。

しかし、本稿ではその「管子四篇」という枠組自體を問題としようと思う。これまでの研究が、四篇の思想内容をより明確にしたことは確かであるが、一方では、その枠に拘りすぎて、四篇の各々の思想的特徴を明らかにすることができなかったように見受けられる。心術上・心術下・白心・内業の四篇が「管子四篇」として括られているからに

は、それらの間に必然的に共通点が存在するはずだという先入観を持ちかねない。四篇の研究がそのような先入観の下で、四篇の間の思想的共通点を探る傾向が強かったことは、これまでの研究史を考察して見ても確認できる。[3]

ところが、その四つの篇に相異なる思想的特徴が存在していることは、すでに数々の研究者たちによって指摘されてきた。[4] たとえば、心術上篇の中心概念である「虚」は、心術下篇と内業篇には現れず、[5] 心術下篇と内業篇の主要概念である「氣」は、心術上篇に現れないのである。また、心術下篇の多くの部分が内業篇と重複しているが、「形名論」は心術下篇にしか現れていない。しかし、こういう相異点は研究者たちにおいて四篇における思想の發展として理解されており、四篇の密接な關連性は相變わらず認められている。[6] それ故に、その四篇の相異なる思想的特徴はそれ以上浮き彫りにはされず、あくまで「管子四篇」という枠で考えられている。

こういう問題意識によって、本稿では「管子四篇」という枠組を再検討し、各篇の考察を通じて、各々の思想的特徴をより明らかにしようと思う。こうして得られた各篇の思想的特徴を比較検討すれば、「管子四篇」という枠組の正當性の可否も明らかになると思われる。ただし、今回の考察においては白心篇を除く。それは白心篇と他の三篇との連關性がそれ程目立たないと判斷されるからである。[7]

心術上・下と内業篇は篇題が示すように、主に心にかかわる問題を取り扱っているのに對して、白心篇には「心」という語彙が一回も現れない。主に模範としての「道」と「形名」による政治術を述べる白心篇と、心の問題を中心内容とする他の三篇との連關性は見出せない。[8] 郭氏が管子四篇の思想的特徴を述べるにあたって、白心篇に關する記述が少ないことや、心術と内業を宋鈃の作、白心を尹文の作と區分したことも、そのためだと考えられる。そこで、まず三篇のなかで最も早い時期に成立されたと考えられる心術上篇から考察して行きたい。[9]

一　心術上

心術上篇は、前半部の「經」とみなされる部分と、その經の解説とみられる後半部の「解」とで構成されている。このような「經」と「解」の構成は、『管子』では珍しい特徴ではない。牧民・形勢・明法などの篇は、それらの解説である牧民解・形勢解・明法解の篇が別に存在する。心術上篇の經文は人間の心を君主に、感覺器官を臣下に譬え、心の在り方を述べることから始まる。篇名である「心術」の意味は、この解文において明確に説明されている。(10)

心の體に在るは、君の位なり。九竅の職有るは、官の分なり。心其の道に處れば、九竅　理に循う。嗜欲充益すれば、目は色を見ず、耳は聲を聞かず。故に曰く、上其の道を離るれば、下其の事を失う、と。

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。嗜欲充益、目不見色、耳不聞聲。故曰、上離其道、下失其事。(經)

耳目なる者は、視聽の官なり。心にして視聽の事に與ること無ければ、則ち官は其の分を守るを得。夫れ心に欲有る者は、物過ぐるも目は見ず、聲至るも耳は聞かざるなり。故に曰く、上其の道を離るれば、下其の事を失う、と。故に曰く、心術なる者は、無爲にして竅を制する者なり、と。故に君と曰う。

耳目者、視聽之官也。心而無與視聽之事、則官得守其分矣。夫心有欲者、物過而目不見、聲至而耳不聞也。故曰、

上離其道、下失其事。故曰、心術者、無爲而制竅者也。故曰君。（解）

「心術」は、無爲の状態で感覺器官を制御する心の正しい働き、或は心のあり方を意味する。「無爲」は、人爲のないことで、人爲的な要素が加えられていない本然の状態をそのまま保持することである。そうだとすると、保持すべき心の本然の状態は何であろうか。

人の殺す可きは、其の死を惡むを以てなり、其の利せざる可きは、其の利を好むを以てなり。是を以て君子は好に怵（いとな）われず、惡に迫られず、恬愉無爲にして、智と故とを去る。

人之可殺、以其惡死也、其可不利、以其好利也。是以君子不怵乎好、不迫乎惡、恬愉無爲、去智與故。（經）

人　惡に迫らるれば、則ち其の好む所を失い、好に怵わるれば、則ち其の惡む所を忘るるは、道に非ざるなり。故に曰く、好に怵われず、惡に迫られず、と。惡むは其の理を失わず、欲するは其の情を過ぎず。故に君子と曰う。恬愉無爲にして、智と故とを去るは、虛素を言うなり。

人迫於惡、則失其所好、怵於好、則忘其所惡、非道也。故曰、不怵乎好、不迫乎惡。惡不失其理、欲不過其情。故曰君子。恬愉無爲、去智與故、言虛素也。（解）

人間の心は「好惡」という感情（或は價値判斷）などによって損なわれる。これに對して、君子はこの好惡に拘らず、本然の状態を保持する。解文はこの本然の状態を「虛素」と説明している。「虛素」とは、虛なる本來の状態を

意味する。したがって、「心術」とは、すなわち心の虚なる本然の状態をよく保持することと言えよう。心の本然の状態を表す「虚」という概念は、心術上篇において「道」の代表的な屬性として語られる。

虛無無形、之を道と謂う。萬物を化育する、之を徳と謂う。

虛無無形、謂之道。化育萬物、謂之徳。（經）

天の道は虛にして、其れ形無し。虛なれば、則ち屈きず、形無ければ、則ち位［低］赴する所無し。位［低］赴する所無し、故に偏く萬物に流れて變わらず。

天之道虛、其無形。虛則不屈、無形則無所位［低］赴。無所位［低］赴、故偏流萬物而不變。（解、「位」は「低」の誤りとする王引之の説に從う。）

「道」は元々空の存在（虛無）であるため、むしろ永遠に盡きることがなく、限定された形がない（無形）ため萬物と衝突することがない。それで、遍く萬物に流れ込んでそれの成長を助けるが、道の虛なる状態は變わらない。このような虛なる存在こそ萬物の始めであり（解：虛者、萬物之始也）、ただ聖人のみこの虛道を得るため（解：唯聖人得虛道）、天下の始めとなれるのである（解：聖人……可以爲天下始）。このように、心術上篇において、心の虛なる本然の状態を取り戻し保つことは、つまり、その「道」の虛なる屬性を體得することであり、その虛道を體得した聖人とは、すなわち、心の虛なる状態をそのまま保持する理想的存在である。したがって、「心術」とはそのような聖人になる方法、得道論とも言える。

それでは、その本然の状態を取り戻し保持する方法（心術）とは具體的に如何なるものであろうか。ここでまた「虚」という概念に注目したい。それは、心術上篇において「虚」が心の在り方を意味すると同時に、そういう状態を取り戻し保持する方法をも意味するからである。解文の「虚なる者は藏する無きなり（虚者、無藏也）」とあるように、心に何も藏しないことが「虚」の状態であれば、心に藏していた何かを除去するのが、「虚」の状態を取り戻すことになるだろう。つまり、心の本然の状態を取り戻すためには、心から何かを除去しなければならない。では、心から除去すべきものは何であろうか。心術上篇は先ず「欲」を擧げている。

其の欲を虚しくすれば、神將に入りて舍らんとす。契からざるを掃除すれば、神乃ち留處す。

虚其欲、神將入舍。掃除不契、神乃留處。（經、尹注によると「不契」とは「情欲」の意）

欲を去れば則ち宣（つう）じ、宣ずれば則ち靜なり。靜なれば則ち精、精なれば則ち獨り立つ。獨なれば則ち明、明なれば則ち神なり。神なる者は至貴なり。故に館辟除せざれば、則ち貴人焉に舍らず。故に曰く、潔からざれば則ち神處らず、と。

去欲則宣、宣則靜矣。靜則精、精則獨立矣。獨則明、明則神矣。神者至貴也。故館不辟除、則貴人不舍焉。故曰不潔則神不處。（解、尹注：宣、通也）

「欲」（欲望）を除去すれば、心に「神」が宿る。「神」は「明則神」から分かるように、「神明」（神妙なる働き、或いは心の本然の状態で發現される神のような明晰さ）と思われる。もし、心が欲望に滿ちていると、虚なる状態を

失い、感官の働きを妨げる（經：嗜欲充益、目不見色、耳不聞聲）。しかし、心術上篇においてすべての欲望が否定されるわけではない。否定される欲望は「充益した嗜欲」、すなわち過度な欲望である。先の引用文のように、欲望の程度が人間の常情を超えない存在が理想的存在と述べられている（解：欲不過其情、故曰君子）。過度な欲望の除去以外にも、心術上篇は「智」の除去を強調している。

人は皆な智を欲するも、其の智なる所以を索むる莫きかな。智か智か、之を海外に投げて自ら奪はるること無かれ。之を求むる者は、之に處るを得ざる者なり。夫れ正人は之を求むる無きなり。故に能く虚無なり。

人皆欲智、而莫索其所以智乎。智乎智乎、投之海外無自奪。求之者不得處之者。夫正人無求之也。故能虚無。（經）

虚なる者は藏する無きなり。故に曰く、知を去れば則ち奚をか率い求め、藏する無ければ則ち奚をか設くる。求むる無く設くる無ければ則ち慮る無く、慮る無ければ則ち虚に反覆す、と。

虚者無藏也。故曰、去知則奚率求矣、無藏則奚設矣。無求無設則無慮、無慮則反覆虚矣。（解、尹注：率、循也）

人において「智」は、おおむねある欲望を實現するため（求・設）の手段となるだろう。それで、人は「智」を求めて様々な知識を蓄積しようと思うが、それがむしろ心の本然の状態を損なう（自奪）ということは分かっていない。眞の「智」（其所以智）は逆にそれを捨ててから得られるものであり、理想的人間（正人）はそのような智を求めないため、心の虚なる状態をよく保つことができる、と經文は述べている。解文は、智を除去することがどうして心の虚なる状態を保つことにつながるかを説明している。智を捨てて藏しないと、何かを求めたり、設けたりする人爲的

な行爲が無くなって、考えることも無くなり、ついに心の本然の状態を取り戻し保持することができる。

このように心術上篇において、心の虚なる本然の状態を取り戻し保つ方法（心術）とは、言い換えれば、「去欲・去智」にほかならない。過度な欲望や知識への批判が、それらと密接に關わる「好惡」という感情（或は價値判斷）への否定的認識につながることは、もっともな結果と言えよう。では、心の本然の状態を保持し無知無欲の状態になったとすれば、その人間はどういう生き方でこの世を生き抜くことができるだろうか。心術上篇は理想的人間の生き方を示すことによって、この質問に答えている。經文の最後の「靜因の道」がそれである。

君子は好に怵われず、惡に迫られず、恬愉無爲にして、智と故とを去る。其の應ずるや、設くる所に非ざるなり。其の動くや、取る所に非ざるなり。過ちは自ら用うるに在り、罪は變化するに在り。是の故に、有道の君は、其の處るや、無知なるが若く、其の物に應ずるや、之に偶するが若し。靜因の道なり。

君子不怵乎好、不迫乎惡、恬愉無爲、去智與故。其應也、非所設也。其動也、非所取也。過在自用、罪在變化。是故、有道之君、其處也、若無知、其應物也、若偶之。靜因之道也。（經）

心の本然の状態をそのまま保持する君子は、無知無欲であるため、好惡という感情に振り回されない。彼は安らかに心地よくこの虚なる状態を保ちながらも、新たに生ずる知識や意圖（故）を絶えず除去して行く。だからといって、彼が對象世界との斷絶を追求するわけではない。外部の物事に應じる彼の行動は、ただ何らかの意圖を持ってなされたもの（設・取）ではないだけである。したがって、彼の様子は、ひとりでじっとしている時には、さながら無知な

もののように見え、物事に應じている時には、まるで如何なる意圖をも持たないまま、ただその物事に順應しているように見える。[11] このように、「靜因の道」は心の本然の状態を保持する理想的人間の生き方を端的に示す表現であり、「無爲にして竅を制する」という「心術」と相通じるものと考えられる。

この「靜因の道」が思想史上、特に注目されるのは「因」という概念である。物事にかかわっていない時の「靜」の概念は、『老子』の「致虛守靜」（十六章）の思想を繼承しているものと思われるが、物事に直接應じる時の「因」の概念は『老子』の「無爲」の思想を繼承するにとどまらず、それに新しい解釋を加えたものと思われるからである。

『老子』の代表的な行爲準則である「無爲」とは、人爲的な行爲の排除を通じて、萬物が本來の状態（すなわち「自然」）を保つことをただひそかに助け見守ることである。[12] したがって、理想的な君主の統治行爲は命令や法令などの強い言表行爲が排除された「不言」の形で現れるのである。『老子』において、「無爲」が「不言」と連用されるのもそのためである。[13] この無爲思想は『老子』において、表面的に禮治や法治の批判として現れている。[14]

この「無爲」を解文は「因」と解釋している。「無爲の道は因なり。因なる者は、益す無く損なう無きなり（無爲之道因也、因也者、無益無損也）」。何かを增やしたり減らしたりしないのは、その本來の状態をそのまま保持することである。この解釋自體は『老子』の無爲思想を受け繼いだものと思われる。しかし、解文はさらに次のような解釋をも加えている。

其の形を以て、因りて之が名を爲すは、此れ因の術なり。

以其形、因爲之名、此因之術也。（解）

つまり、心術上篇において『老子』の無爲思想は「因」という概念の導入によって形名論に結び付けられているのである。無爲と形名論の緊密な關係は、次の文章にも見える。

物は固より形有り、形は固より名有り。名づけて當る、之を聖人と謂う。故に必ず不言無爲の事を知り、然る後に道の紀を知る。

物固有形、形固有名、名當謂之聖人。故必知不言無爲之事、然後知道之紀。（經）

物固有形、形固有名は、此れ言　實に過ぐるを得ず、實　名に延ぶるを得ず。形を姑するに形を以てし、形を以て名に務め、言を督し名を正す。故に聖人と曰う。

物固有形、形固有名、此言不得過實、實不得延名。姑形以形、以形務名、督言正名。故曰聖人。（解）

萬物は各々固有の實質を持ち、その實質に相應しい名稱を持っている。この道理を體得し、實質に從って言・名を正すという理想的存在が、すなわち聖人である。「名なる者は、聖人の萬物を紀むる所以なり（解：名者、聖人之所以紀萬物也）」とも述べられる。形名論の原理も、萬物の始原である「道」の原理（道之紀）、すなわち萬物の本來の狀態を損なわない（無益無損）ことに通じるものであり、したがって、「不言・無爲」のいとなみを知らないと、正しい形名は成り立たなくなるのである。ここで「不言・無爲」のいとなみとは、すなわち「因」のことであり、この「因」についての認識は「道」の萬物に對する働き（無爲）についての認識につながるのである。解文の「道は因を

貴ぶ（道貴因）」という命題はこのような認識のもとで成り立っていて、事物を命名するときにおいて「其の形を以て、因りて之が名を爲す」というように、聖人の「因の術」が貫くことにより「道」の萬物に對する「無爲」の働きが發現されるのである。

「無爲」と「形名」を結び付ける「因」の思想は、『老子』の思想とは異なる方向へ展開され、「禮」・「法」に結び付けられる。

虛無無形、之を道と謂い、萬物を化育する、之を德と謂い、君臣父子、人間の事、之を義と謂い、登降揖讓し、貴賤に等有り、親疏の體、之を禮と謂い、物を簡するに小も未だ道と一とならざれば、殺僇禁誅する、之を法と謂う。

虛無無形、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。（經、尹注：簡擇於物、未有能與道爲一者、乃殺勠禁防之、此法之用也。）

義なる者は、各々其の宜しきに處るを謂うなり。禮なる者は、人の情に因り、義の理に緣りて、之が節文を爲す者なり。故に禮なる者は、理有るを謂うなり。理なる者は、分を明かにして以て義を諭すの意なり。故に禮は義より出で、義は理より出で、理は宜に因る者なり。法なる者は出づるを同じくする所以にして、然らざるを得ざる者なり。故に殺僇禁誅、以て之を一にするなり。故に事は法に督され、法は權より出で、權は道より出づ。

義者、謂各處其宜也。禮者、因人之情、緣義之理、而爲之節文者也。故禮者謂有理也。理也者、明分以諭義之意也。故禮出乎義、義出乎理、理因乎宜者也。法者所以同出、不得不然者也。故殺僇禁誅以一之也。故事督乎法、

法出乎權、權出乎道。（解）

「道・德・義・禮・法」の竝び方は『老子』の三十八章[15]を連想させるが、そこに示されているような批判的態度は見えない。むしろ、そのすべては人間の世界において價値のある規範や德目として述べられている。このような態度の變化は人間の世界に對する認識の變化から生じたものと考えられる。「君臣父子」や「貴賤親疏」のような區別（分）が、人間社會のあり方として認められている。したがって、人間の情に基づいている（因人之情）「禮」は、「因」或は「無爲」と相容れないものではなく、人間社會において「法」の實行は、やむを得ないこととして認められる。そのため、禮や法は「因」を準則とする君主において、治國の手段として認められる。「因」とは自分の欲望と先入觀を棄てて、事物のあり方を準則とすることなので（解：因也者、舍己而以物爲法者也）、事物のあり方に基づく禮・法の實行は因の準則に背かないことになる。したがって、「因」を準則とする君主は禮・法を政治の基準（或は手段）とし、これに先立って動かず、對象世界の法則を觀察するだけである（經：毋先物動、以觀其則）。そのような君主の様子は、あたかも影が體に從い響が聲に反應するように、物事に反應するだけで、物事が終わったら忘れてもとの虚なる状態にもどるのである（解：若影之象形、響之應聲也。故物至則應、過則舍矣。舍矣者、言復所於虚也）。

要するに、「心術」とは、過度な「欲望」とその欲望の原因となる「知識」を除去することによって、心の虚なる本然の状態をそのまま保ち續け、萬物の始原である「道」と同じ状態に達することを目標とする修養論である。この心術論は「靜因の道」を通じて、「治心」の領域に止まらず、「治國」の問題（政治論）にまで擴張されていく。「因」

は、萬物の本來の状態を損なわないという無爲の觀念を繼承しながらも、形名論との結び付けによって、禮や法の調和にまでつながっている。このような心術上篇の思想は司馬談の「六家要旨」の「道家」に符合したものである。

道家は、……其の術爲るや、陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮る。……其の術は虛無を以て本と爲し、因循を以て用と爲す。……虛なる者は道の常なり、因なる者は君の綱なり。

道家、……其爲術也、因陰陽之大順、采儒墨之善、撮名法之要。……其術以虛無爲本、以因循爲用、……虛者道之常也、因者君之綱也。(『史記』太史公自序)

これは心術上篇が道家一派の著作であることを明確にあらわしていると思われる。心術上篇にあらわれる道の觀念や虛靜・無爲論は、とりわけ『老子』から大きな影響を受けたことは間違いないだろう。それは心術上篇に『老子』と同じ語句が頻出することからも容易に確認できる。ただし、「因」のような新しい概念の登場や、形名論との調和のような態度の變化など、『老子』とは異なる部分も存在し、それが心術上篇の特徵をなしている。

これまでの考察を通じて、心術上篇における「虛」・「因」の比重が非常に大きいことを確認した。だが、これから考察しようとする内業篇には「虛」・「因」が見られず、また心術上篇に現れない「氣」が主要概念として登場する。これは兩者の間の思想的異質性を示すものと考えられる。

三　内業

内業篇はその篇名の意味が「心術」と相通じており、また心術下と多くの部分が重複している。このことから考えると、これらの三篇の關連性は否定できないということも事實である。しかし、劉節・郭沫若兩氏の説が出る前には、内業篇と心術上下篇を異なる學派の著作と看做す見解が多かった。[16]『漢書』藝文志の儒家類に『内業』十五篇という書物が記されていることから、[17]内業篇は特に儒家（胡適説）[18]或いは儒道折衷派（羅根澤説）[19]の著作と看做されたのである。本章においては、このような見方を參考にしながら、特に先にふれたように、内業篇における「虚」・「因」の不在と「氣」の登場に注目して、心術上篇とは異なる内業篇の思想を明らかにしたい。先ずは内業篇の道論についての考察から始めよう。

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、耳の聽く能わざる所なり。……凡そ道は、根無く莖無く、葉無く榮無し。萬物以て生じ、萬物以て成り、之を命づけて道と曰う。

道也者、口之所不能言也、目之所不能視也、耳之所不能聽也、……凡道、無根無莖、無葉無榮、萬物以生、萬物以成、命之曰道。

「道」は萬物の生成の根源である。それは人間の感官では認識できず、人間の言語で説明できない存在である。そ

のような存在は萬物のように生成・變化（根―莖―葉―榮）がない。特に「根が無い」ということは、「道」が生成論において最高の位置にある「絶對的な存在」であることを意味する。内業篇におけるこのような「道」の觀念は『老子』、そしてそれを繼承している心術上篇にも共通している。また、道を體得した人間（得道之人）が理想的な存在として描かれていることも、「道」が追求の對象として設定されていることも、『老子』や心術上篇と同じである。

しかし、内業篇における「道」の觀念は「氣」の觀念とほぼ同じものとなっている。陳鼓應氏が指摘しているように、内業篇と心術下篇で描寫された「道」は「氣」（特に精氣）と類似した屬性を持っている。[20] 例えば、「夫れ道なる者は、形を充たす所以なり。而るに人は固くする能わず。其れ往きて復らず、其れ來りて舍らず。謀乎として其の音を聞く莫く、卒乎として乃ち心に在り（夫道者所以充形也、而人不能固。其往不復、其來不舍、謀乎莫聞其音、卒乎乃在於心）」とあるが、心に留まって去ったり來たりするというのは同篇で「氣」の屬性として述べられており（靈氣在心、一來一逝）、體中に充實しているというのは心述下篇において「氣」の屬性として述べられたものとほぼ同じである（氣者、身之充也）。このような觀念の交錯過程を經て生まれたのが、すなわち「精氣」という概念であろう。内業篇はこの「精氣」の説明から始まっている。

凡そ物の精は、此れ則ち生を爲す。下は五穀を生じ、上は列星を爲す。天地の間に流るる、之を鬼神と謂い、胸中に藏する、之を聖人と謂う。是の故に民の氣は、杲乎として天に登るが如く、杳乎として淵に入るが如く、淖乎として海に在るが如く、卒乎として己に在るが如し。

凡物之精、此則爲生。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。是故民氣、杲乎如

登於天、杳乎如入於淵、淖乎如在於海、卒乎如在於己。（「民」を「此」の誤りとする説もある。）

精なる者は、氣の精なる者なり。氣は道あれば乃ち生じ、生ずれば乃ち思い、思えば乃ち知り、知れば乃ち止む。

精也者、氣之精者也。氣道乃生、生乃思、思乃知、知乃止矣。（尹注：氣得道、能有生。）

道なる者は、……人の失いて以て死する所にして、得て以て生ずる所なり、事の失いて以て敗るる所にして、得て以て成る所なり。

道也者、……人之所失以死、所得以生也、事之所失以敗、所得以成也。

宇宙萬物に存在する「精氣」とは、氣の中で精微・精純な「精氣」を意味する。萬物の根源である精氣は、外では神妙な働き（鬼神）として存在するが、それを胸中に保持するものが、すなわち聖人である。このように根源的存在は内業篇において、ある時は「精氣」、ある時は「道」と述べられる。「精氣」或いは「道」は、特に人間においては生死の根源であるのと同時に、事業の成否の原因としても述べられている。事業の成否は「知」にかかわり、「精氣」或いは「道」は生命の根源であると同時に、知惠の根源であるとも言える。したがって、「精氣」或いは「道」を失わず保つことが強調される。それは特に「心」の状態に關わるため、次のように「修心」の問題が重要なテーマとして浮かび上がるのである。

凡そ道は所無く、善心なれば安處す。心靜かにして氣理まれば、道乃ち止まる可し。

凡道無所、善心安愛［處］、心靜氣理、道乃可止。（「愛」を「處」の誤りとする王念孫・陶鴻慶の説に従う。）

天は正を主とし、地は平を主とし、人は安靜を主とす。

天主正、地主平、人主安靜。

凡そ人の生ずるや、必ず平正を以てす。

凡人之生也、必以平正。

心能く靜を執れば、道將に自ら定まらんとす。

心能執靜、道將自定。

能く正にし能く靜にして、然る後に能く定まる。定心、中に在れば、耳目聰明、四枝堅固にして、以て精の舍と爲る可し。

能正能靜、然後能定。定心在中、耳目聰明、四枝堅固、可以爲精舍。

以上のように、「精氣」或いは「道」を保持するために「靜」或いは「平正」なる「心」の状態が要求されている。「靜」或いは「平正」は「心」の本然の状態（或いは心の在り方）として述べられており、その状態の「心」は「定心」・「治心」・「正心」・「全心」として語られる。ところが、「修心」に關する内業篇の記述において注目されるのは、心術上篇で強調される「虛」の概念が登場しないことである。この相異は修養論にもつながり、保持すべき心の状態は「虛」ではなく「靜」または「平正」となっている。

凡そ心の刑（かたち）は、自ら充ち自ら盈ち、自ら生じ自ら成る。其の之を失う所以は、必ず憂樂喜怒欲利を以てす。能く憂樂喜怒欲利を去れば、心乃ち反えりて濟（な）る。彼の心の情は、安にして以て寧なるを利とし、煩わすこと勿く亂すこと勿ければ、和乃ち自ら成る。

凡心之刑、自充自盈、自生自成。其所以失之、必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利、心乃反濟。彼心之情、利安以寧、勿煩勿亂、和乃自成。

凡そ人の生ずるや、必ず平正を以てす。之を失う所以は、必ず喜怒憂患を以てするなり。

凡人之生也、必以平正。所以失之、必以喜怒憂患。

内業篇において、心の静なる状態を損なう大きな原因は、「憂樂喜怒」という感情と「欲利」（欲望）である。心術上篇において、心の本然の状態を損なう原因として語られた「知」は、内業篇においては、むしろ人間の特性として認められ、ただ過度な「知」だけが批判されている（凡心之形、過知失生）。感情と欲望によって、心の本然の状態が損なわれると、生命と知恵の根源である「道」（精氣）を保つことができない（憂悲喜怒、道乃無處）。したがって、心の静なる状態を保つためには感情と欲望の發動を抑えなければならない。

忿怒の度を失えば、乃ち之が爲に圖る。其の五欲を節し、其の二凶を去る。喜ばず怒らざれば、平正匈に擅なり。

忿怒之失度、乃爲之圖。節其五欲、去其二凶。不喜不怒、平正擅匈。

心の静なる状態を損なう過度な感情と欲望は、外部對象によって誘發される。またそれは感官を通じて觸發されるため、感情と欲望の節制は感官の制御を通じて行われる。こういう見地から、心の静なる状態を保つという内業篇の修養論は、「心」の領域にとどまらず、感官が屬する「形」の領域まで擴張される。「能正能静」・「人能正静」のように、心（或は「中」・「内」）の静なる状態を保つことは、體の正なる状態を保持することと一組になって述べられている。

形　正ならざれば、徳來らず、中　静ならざれば、心治まらず。形を正し徳を攝め、天仁地義なれば、則ち淫然として自ら至る。神明の極、照乎として萬物を知り、中守忒わず、物を以て官を亂さず、官を以て心を亂さず、是を中得と謂う。

形不正、徳不來、中不静、心不治。正形攝徳、天仁地義、則淫然而自至。神明之極、照乎知萬物。中〈義〉守不忒、不以物亂官、不以官亂心、是謂中得。（「義」は王念孫の説に從い、衍字とする。）

心の静なる状態を保つことは、身體の内部を静かにすることでおわらず、外部對象がその状態を損なわないように感官を制御する「正形」を同時に行わなければならない。「中得」とは、「中心自得」という尹知章の注解から分かるように、耳目などの感官の制御を通じて、外部對象により誘發される過度な感情と欲望を節制し、心の静なる状態を保っている状態と言える。[21] 静なる心を體の「内」に保つことという「内業」とは、つまり、この「正静」の修養を通じて「中得」の状態を保つことにほかならないとも言える。このような内業篇の修養論を、陳鼓應氏は「心形雙修

論」と定義している[21]。心術上篇の修養論を「心の虚静論」と命名するならば、内業篇の修養論は「心形の正静論」と命名できると思われる。「心形の正静論」は、また「内静外敬」としても述べられている。

是の故に、怒を止むるは詩に若くは莫く、憂を去るは樂に若くは莫く、樂を節するは禮に若くは莫く、禮を守るは敬に若くは莫く、敬を守るは静に若くは莫し。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。

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

ここでは儒家の「詩」・「樂」・「禮」は怒・憂・樂の節制に効用があると認められていながらも、心の本然の状態を取り戻す（反其性）には「内静外敬」に及ぶものはないと強調されている。この「敬」の概念は内業篇の他の所において、「徳」或いは「精氣」の獲得と密接に關わって述べられている。

敬守して失う勿きこと、是を成徳と謂う。徳成りて智出づれば、萬物果く得。

敬守勿失、是謂成徳。徳成而智出、萬物果得。

敬みて其の舍を除けば、精將に自ら來らんとす。……嚴容畏敬なれば、精將に至り定まらんとす。

敬除其舍、精將自來。……嚴容畏敬、精將至定。

敬慎して忘うこと無く、日に其の徳を新にすれば、徧く天下を知り、四極に窮まる。敬みて其の充を發する、是

を内得と謂う。

敬愼無忒、日新其德、徧知天下、窮於四極。敬發其充、是謂内得。

これによると、「德」は萬物（或いは天下）を把握できる「智」のより所であり、生命と知惠の根源である「精氣」（或いは「道」）とほぼ同じ意味で用いられている。また、「成德」と「新德」はともに「智」や「知」につながっており、その前提條件として「つつしむ（敬）」という態度が強調されている。その「つつしむ（敬）」という態度は「正形」、すなわち外部對象が心の状態を損なわないように感官を制御することにほかならないと考えられる。

内業篇の理想的な人間はそのような「心形の正靜」を通じて心の本然の状態を保ち續け、生命と知惠の根源である「精氣」（或は「道」）を獲得・保持した存在である（藏於胸中、謂之聖人）。彼は「精氣」を保つことで非凡な能力を持つ。非凡な能力とは、すなわち滿ち溢れる生命力と神妙なる知惠である。そのような能力は「養生」と「治國」の兩方面においてあらわれ、聖人は充滿している生命力を持って長壽し、神妙なる知惠を持って事業を成功させる。

精、存して自ら生ずれば、其の外安榮なり。内に藏して以て泉原と爲し、浩然として和平なり、以て氣淵と爲す。淵の涸れざれば、四體乃ち固く、泉の竭きざれば、九竅遂に通じ、乃ち能く天地を窮め、四海を被う。中に惑意無く、外に邪菑無く、心は中に全く、形は外に全く、天菑に逢わず、人害に遇わず、之を聖人と謂う。

精存自生、其外安榮。内藏以爲泉原、浩然和平、以爲氣淵。淵之不涸、四體乃固、泉之不竭、九竅遂通、乃能窮天地、被四海。中無惑意、外無邪菑、心全於中、形全於外、不逢天菑、不遇人害、謂之聖人。

ここでは主に「養生」の側面から理想的人間が描かれている。「精氣」をよく保存して體の「内」にその源泉をつくれば、體は決してかれない生命力で満ち溢れる。それによって、體は丈夫になり、感官もよりきちんと働くようになる。『孟子』の「浩然の氣」と同様に[23]、この「精氣」の影響は自分の體だけにとどまらず、天地四海にまで及んでいる。これによって「聖人」は、天災地變や人災のような外部の影響からも、心形の全き状態を保つことができる。内業篇の聖人は、このように自分の生命を完全に守ることができる存在でありながら、なお神妙な知恵を持って天下を治める君主でもある。

物を一にして能く化する、之を神と謂い、事を一にして能く變ずる、之を智と謂う。化して氣を易えず、變じて智を易えざるは、惟だ一を執るの君子のみ、能く此を爲さんか。一を執りて失わざれば、能く萬物に君たり。君子は物を使い、物に使われず。一の理を得れば、治心　中に在り、治言　口より出で、治事　人に加わる。然らば則ち天下治まる。

一物能化、謂之神、一事能變、謂之智。化不易氣、變不易智、惟執一之君子、能爲此乎。執一不失、能君萬物。君子使物、不爲物使。得一之理、治心在於中、治言出於口、治事加於人。然則天下治矣。

「執一の君子」は心の本然の状態を専一に保持しながら、神妙に物事に對應（變化）して行く。そのような能力を神妙さ（神）或は知恵（智）という。彼は「執一」により物に振り回されることなく、萬物の君主となる。本然の状

態を専一に保持すれば、物事に適した命令（治言）を行って、民を正しく治めること（治事）ができ、終局的には天下の安定を成し遂げるという。心の本然の状態を専一に保持するという「執一」の修養が神妙な知惠を目的とするということは、次のように「執一」が「知」の高揚に關わって述べられていることからも確認できる。

能く摶らならんか、能く一ならんか。能く卜筮する無くして吉凶を知らんか。能く止めんか、能く已めんか。能く諸を人に求むる勿くして之を己に得んか。之を思い之を思い、又た重ねて之を思う。之を思いて通ぜざれば、鬼神將に之を通ぜんとす。鬼神の力に非ざるなり、精氣の極なり。四體既に正しく、血氣既に靜に、意を一にして心を摶らにし、耳目淫せざれば、遠しと雖ども近きが若し。

能摶［搏］乎、能一乎。能無卜筮而知吉凶乎。能止乎、能已乎。能勿求諸人而得之己乎。思之思之、又重思之。思之而不通、鬼神將通之。非鬼神之力也、精氣之極也。四體既正、血氣既靜、一意摶［搏］心、耳目不淫、雖遠若近。[24]（「摶」を「搏」の誤りとする王念孫の説に從う。）

心の專一な状態を保持する「執一」の修養を通じて神妙なる知惠が得られるのは、「精氣」が得られたからである。このように、内業篇の理想的な存在は生命と知惠の根源である「精氣」を獲得・保存して、生命力と知惠を備え持つ「養生と治國の完成者」と言える。また、「精氣」の獲得・保持は心の靜なる本然の状態を保つ「心形の正靜」の修養を通じて可能となり、生命と知惠の根源である「精氣」は、萬物の生成・存立の根據である「道」にほかならない。

これまで考察したように、心術上と内業の兩篇には類似した思想と同時に、異なる思想も確かに現れている。まず兩篇に見られる共通の思想は次のようである。[25]第一、兩篇はいずれも心の修養を中心内容としている。第二、心の本然の状態を保ち續けることを強調している。第三、過度な欲望によって、心の本然の状態が損なわれると述べている。第四、感官の制御を通じて、外部對象から誘發される欲望を節制することを説いている。第五、こうした「治心」の修養論が「治國」の政治論と緊密につながっている。第六、理想的存在は治心と治國の兩方面の完成者である。このような共通點から、兩篇における最大の關心事は、先秦思想に共通する「修己治人」或いは「内聖外王」の問題であったことが分かる。

しかし、兩篇は、その具體的な理論展開においては大きな相異を示している。兩篇の相異點は次のようである。第一、兩篇とも心の修養を中心内容としているが、内業篇は「心」だけでなく「形」の修養をも強調している。第二、「心の本然の状態」を表す概念が異なる。心術上では主に「虚」が用いられ、内業篇では「靜」（或は「正平」）が用いられている。兩者の意味は全く異なるとは言い切れないが、内業篇に「虚」が一回も用いられていないことには、それなりの理由があると考えられる。第三、心の本然の状態が損なわれる原因として語られるものが異なる。その原因として兩篇とも過度な欲望を擧げているが、それ以外に、心術上篇は好悪の根源となる「智」を、内業篇は喜怒哀樂の「感情」を擧げている。嚴密に言うと、喜怒哀樂の感情は好悪の判斷の後に成立するものであるから、智と感情の影響が完全に異なるとは斷言できない。しかし、内業篇が「智」ではなく「感情」の問題を取り出したことは、「智」に對して、心術上篇との異なる態度が感じられる。

兩篇において修養論は道論・政治論と緊密に結び付いているので、修養論の相異は「道」の觀念や政治論の具體的

な内容の相異を呈する。まず「道論」の相異點をみると、心術上では主に道の「虚」なる屬性が強調されている。それは、心の本然の状態と同一の状態であり、「有道之君」のように、「虚」なる道の獲得・保存は心の「虚」なる状態の回復・保持と緊密につながっている。これに對して、内業篇では主に萬物の生成・存在の根源という側面が強調されている。内業篇において心の本然の状態を「靜」または「平正」とし「虚」に言及しないのは、道を語る時に「虚」に言及しないことと關連していると考えられる。内業篇において「道」は、「虚」の代わりに、「氣」の觀念に結び付けられ、「精氣」の觀念を産み出している。そのような道論の相異は道を獲得・保持する理想的な人間像の相異にもつながる。心術上篇の聖人は心の虚なる状態を保ちながら無爲（因）であるのに對して、内業篇の聖人は精氣の獲得・保存を通じて生命力に滿ち神妙な知惠を發揮する存在として描かれている。

また、聖人論の相異は、聖人が行う理想的な政治論において、より具體的に現れる。心術上篇において、心の虚なる状態を保っている聖人は、無知無欲の状態で萬物の本來の状態を損なわない「無爲」の政治を行う。彼の無爲の政治は具體的に「形名」による「因」の政治として語られる。一方、内業篇においては、精氣の獲得・保存を通じて生命力と知惠を兼ね備える聖人は、この状態を「專一」に維持することによって、外部對象についての知識を追求する。その知識によって、状況と對象（事物）についての知識と適切な判斷による政治は、ある意味においては、相通ずる部分も確かに存在する。しかし、明確に「形名論」を強調し、政治の手段としての禮と法を認める點は、内業篇とは異なる心術上篇の大きな特徴であると思われる。

政治論の相異から見たように、心術上篇の場合、形名の肯定は禮・法の肯定につながっている。他方、内業篇の場

合、心術上篇のような政治手段としての禮・法の肯定は見えないが、「天仁地義」のような表現や感情の節制における詩・樂・禮の效用の肯定から、儒家より大きく影響を受けたことが見て取れる。先學たちはこの兩篇を含む管子四篇の思想的特徴が「六家要旨」の「道家を中心とし、他の學派の長所を受け入れた」と評された「道家」の特色と一致していることを根據にして黄老學派説を主張してきた。しかし、これまでの考察で分かるように、内業篇を道家一派の著作と斷定することはできない。「敬」による「感官の制御（正形）」の強調、または「虚」の觀念の不在から考えると、内業篇は儒家を中心として道家を折衷した「儒道折衷派」の著作とした羅根澤氏の見解が穏當ではないかと思われる。

四　心術下

これから考察する心術下篇は約八百字の短い篇であり、その大部分は、内業篇と重複して見られる。郭沫若氏はそれを根據として「心術下は内業篇の副本」という結論を出した（「宋鈃尹文遺著考」第二章）。氏は、内業篇のほうが原本であり、文章にも條理があるが、心術下篇は副本であるため文章に體系がないと見た。その見解に從う多くの研究者は心術下篇にそれほど注目せず、内業篇を主な研究資料として扱ってきた。陳鼓應・Harold D. Roth 氏などの「内業篇は心術上・下篇より先に成立した」という主張は、郭氏の見解の延長線上にあるのではないかと思われる。[26]

それに對して、武内義雄氏は「管子の心術と内業」において、内業篇は心術下篇をもととして增益し、後に成立し

たものという見解を披瀝した。赤塚忠氏は「道家思想の原初の形態」において、兩篇をより細密に考察して武内氏の見解を支持し、さらに思想史において心術下篇が心術上篇と内業篇の間に位置すると主張した。そのような見解は「心術上—心術下—内業」の緊密な關係を前提としており、心術下篇に對する態度は内業篇を強調する研究者とは大きく異なる。彼らにとって、心術下篇の思想を明確にすることは、他の兩篇との關係を明らかにすることにつながっている。ここでは、心術下篇と心術上・内業篇との同異を明らかにすることで、心術下篇と他の兩篇との關係を再検討したい。

まず、心術下篇と兩篇との共通點としては、心の修養を主要内容としながら、「治心」と「治國」を緊密に結び付けている點が擧げられる。

心安ければ、是に國安きなり。心治まれば、是に國治まるなり。治なる者は心なり、安なる者は心なり。治心中に在れば、治言　口に出で、治事　民に加はる。故に功作りて民從へば、則ち百姓治まる。

心安、是國安也。心治、是國治也。治也者心也、安也者心也。治心在於中、治言出於口、治事加於民。故功作而民從、則百姓治矣。

心の安らかな状態を強調する心術下篇の修養論は、具體的な方法論においては、内業篇と同様に「心形の正靜」と「心意の專一」を強調している。

形　正ならざる者は、德來らず、中　精ならざる者は、心治まらず。形を正し德飾うれば、萬物畢く得。翼然として自ら來り、神　其の極を知る莫く、昭かに天下を知り、四極に通ず。是の故に曰く、物を以て官を亂す無く、官を以て心を亂す毋かれ、と。此を之内德と謂う。是の故に意氣定まり、然る後に正に反る。

形不正者、德不來、中不精者、心不治。正形飾德、萬物畢得。翼然自來、神莫知其極、昭知天下、通於四極。是故曰、無以物亂官、毋以官亂心。此之謂内德。是故意氣定、然後反正。

以上は心術下篇の冒頭の文であり、内業篇と重複するが、「中不精」・「飾德」・「内德」のように、内業篇とは異なる語句が見られる。また、「天仁地義」の表現が現れないことや、最後の論旨展開（是故意氣定、然後反正）において内業篇とは異なる點が目立つ。但、「心形の正靜」を通じて感官を制御し、「正」という本然の状態を取り戻すという内容は内業篇と一致している。「心形の正靜」の強調は他のところにも現れており（心術下「人能正靜者、筋肋而骨強、……正靜不失、日新其德、昭知天下、通於四極」）、「喜樂哀怒」という感情が「正平」なる本然の状態を損なうため、「外敬而内靜」を通じて本然の状態を保ち續けなければならない、と語ることも内業篇と一致している（心術下「凡民之生也、必以正平。所以失之者、必以喜樂哀怒。節怒莫若樂、節樂莫若禮、守禮莫若敬、外敬而内靜者、必反其性」）。また、文章の前後は變わっているが、次のように「心意の專一」を通じて、知惠の根源である「精氣」を獲得し、神妙な知惠を發揮する、という内容も内業篇と一致している。

意を專らにし、心を一にすれば、耳目端しく、遠きの證を知る。能く專らならんか、能く一ならんか、能く卜筮

する毋くして凶吉を知らんか。能く止めんか、能く已めんか、能く人に問う毋くして自ら之を己に得んか。故に曰く、之を思い、之を思いて得ざれば、鬼神之を教う。鬼神の力に非ざるなり、其れ精氣の極なり。

專於意、一於心、耳目端、知遠之證。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、思之不得、鬼神教之。非鬼神之力也、其精氣之極也。

このように、修養論においては内業篇のそれとほぼ一致している。また、「人能正靜者、筋肋而骨強」や「内聚以爲泉原、泉之不竭、表裡遂通、泉之不涸、四支堅固、能令用之、被服四固」とあるように、「心形の正靜」の效果が體に現れるという表現も、内業篇と重複している。しかし、「養生」への關心は内業篇のほどに目立たない。内業篇において見られる食事時の注意事項（食之道）や充滿な生命力の所有者としての聖人という觀念などは見られない。特に聖人の觀念は、心術下篇においてむしろ形名論と結び付けられている。

郭氏は「宋鈃尹文遺著考」において對照表を作って心術下篇と内業篇に重複する部分を比較檢討し、前述の結論を出した。しかし、その表を注意深く見ると、内業篇が心術下篇をもとに增益したと見られる例が多いが、次の文は心術下篇にしか見られない。その内容がほかならぬ「形名論」のことである。その形名論の肯定は、心術上・下篇の大きな共通點でもある。

聖人は天の然るが若く、私覆する無きなり、地の然るが若く、私載する無きなり。私する者は、天下を亂す者なり。凡そ物は名を載せて來り、聖人は因りて之を財（さば）きて、天下治まる。

聖人若天然、無私覆也、若地然、無私載也。私者、亂天下者也。凡物載名而來、聖人因而財之、而天下治。

私することなく、物の「名」に従って對應するという、このような聖人觀は、心の虚なる状態を保ち、對象の「形名」に基づいて對應する心術上篇の聖人觀と一致している。しかし、心術上篇の形名論が「殺僇禁誅」の「法」の肯定につながるのに對して、心術下篇においてはそういった刑罰（「刑」・「怒」）が正しい政治手段として認められていない。心術下篇では、ただ「道」だけを理想的政治手段として強調されている。

聖人は物を裁し、物に使われず。……操る所以の者は刑に非ざるなり、危うくする所以の者は怒に非ざるなり。民人操られ、百姓治まるは、道　其れ本より至ればなり。

聖人裁物、不爲物使。……所以操者非刑也、所以危者非怒也。民人操、百姓治、道其本至也。

このように、心の修養を主要内容としながら、治心と治國を緊密に結び付けている心術下篇は、他の兩篇と同じ思想的流れにあると思われる。特に「心形の正靜」と「心意の專一」の修養論を述べている點においては内業篇と、「形名」を正しく驅使して萬物を治めるという政治論（或は聖人論）を述べている點においては心術上篇と共通する部分が多い。しかし、心術下篇には内業篇のような「養生」に對する關心がそれほど目立たず、心術上篇のような「法」（或は刑罰）への肯定は見られない。内業篇に比べて見ると、心術下の關心は養生より治國の方にあると思われる。これらの相異點は、心術下篇を單に内業篇の副本と見なすことはできないということを示していると考えられる。赤

塚氏・穴澤氏が指摘したように、むしろ内業篇のほうが心術下篇（或はそれの異文）に基づき、首尾の文を補充してその内容をより明確にしたり、[27] 自分の立場にあわせて變更したりしたと考えられる。[28]

また、彼らが指摘しているように、心術下篇の「氣者、身之充也」は『孟子』公孫丑上にも現れており（夫志、氣之帥也、氣、體之充也）、心の本然の状態の保持による精氣の集積を主張することは、「浩然の氣」・「平旦之氣」・「夜氣」の保存・擴充を強調する『孟子』の修養論と類似している。しかし、『孟子』には心術下の「無以物亂官、毋以官亂心」のように、心の本然の状態を保持するための感官の制御は強調されておらず、ただ、耳目の感官と心の働きが異なるという言及（告子上）が見られるだけである。このことから、心術上篇の修養論は『孟子』よりやや後のものと思われ、内業篇はさらに心術下篇より後代のものと考えられる。[29]

以上で見てきたように、心術下は思想的流れにおいて心術上と内業の間に位置するように見えるが、心術上下篇の關係はどうであろうか。赤塚氏は、心術下の「無以物亂官、毋以官亂心」という命題は「靜因」を主張する心術上の思考から必然的に導かれるものであると指摘している。[30] こういった見方は、心術下篇が心術上篇の「解」の説を發展させたものであるという理解に基づいている。しかし、心術上篇の「虛靜論」、心術下篇の「正靜論」のように、それぞれ異なる立場を取っていることや、心術下篇における「虛」の概念の不在、「氣」の概念の登場などから考えると、心術下と心術上の間に密接な關係があるとはっきり斷定することはできないと思われる。また、概念の明確さや論旨展開の論理から考えても、心術下を心術上の發展とする見解は成立し難いと思われる。「心術」という同じ篇名に上下が付いていることから、思想史的にも上下關係をなしていると見るには、兩篇の思想的差異があまりにも大きいと思われる。兩篇の關係は、今後さらに檢討する必要があろう。

おわりに

以上、本稿では、管子四篇の中で白心篇を除き、他の三篇を心術上・内業・心術下の順で比較考察した。これまでの考察によると、心術上篇は過度な欲望と知識の除去を通じて、心の「虛」なる本然の状態を保持しながら、「形名」に「因」る無爲政治を行うという「虛靜論」（或いは靜因論）を主張している。これに對して、内業篇は感官の制御による感情と欲望の節制を通じて、心の「靜」（または「平正」）なる本然の状態を保持し、「精氣」の集積によってもたらされる充滿した生命力と神妙なる知惠で萬物を治めるという、心形の「正靜論」を主張している。心術下篇は、全體的には心形の正靜論を述べているが、形名を主とする政治論、それほど目立たない養生論などの點において、内業篇と大きな差異を有する。

以上の考察を通じて、三篇は心の修養を主要内容としながら、「治心」と「治國」を緊密に結び付けているという共通點を持っているが、その具體的な内容においては、一つにまとめられないそれぞれ異なる特色を持っていることが明らかになったと思う。したがって、「管子四篇」という枠組には再考の餘地があると考えられる。

注

(1) 現在通用の「管子四篇」という枠組は劉節と郭沫若の二人の研究から始まったといえる。劉節氏は「管子中所見之宋鈃一派學説」(一九四三年發表、『古史考存』北京：人民出版社、一九五八年)において、郭沫若氏は「宋鈃尹文遺著考」(一九四四發表、『青銅時代』北京：中國人民大學出版社、二〇〇五年)において、『管子』の中で心術上・心術下・白心・内業の四篇が宋鈃・尹文一派の著作であることを論證している。特に劉氏の説はすでに羅根澤氏の『管子探源』(上海：中華書局、一九三一年)に紹介されている。しかし、穴澤辰雄氏が指摘しているように、この四篇は宋代にすでに高く評價されたらしいが、その評價が劉氏・郭氏の見解につながるものではない。穴澤辰雄、「〈管子〉四篇の思想について(その一)—心術上篇の思想」(『東洋學論叢』第三十六集、日本東洋大學文學部、一九八三年)。

(2) 馮友蘭、『中國哲學史新探』上卷 第十七章(北京：人民出版社、二〇〇四年)。

(3) その一つは、「管子四篇」に關する議論が、その著者の問題を中心として行われてきた點である。その著者を探る研究は、その四つの篇が同一の思想家(或は學派)によって成立したであろうという前提のもとで成り立っている。「管子四篇」の詳しい研究史については、穴澤辰雄、注(1)前掲論文(一～一〇頁)と原宗子、『古代中國の開發と環境』序章「『管子』研究の現状と課題」(研文出版、一九九四年。そのもとは『流通經濟大學論集』一九第一號、一九八四年)を參照。

(4) その代表的なものとしては、朱伯崑「再論《管子》四篇」(一九九五年發表、『朱伯崑論著』沈陽：沈陽出版社、一九九八年、四三四～四四〇頁)と、陳鼓應『管子四篇詮釋』(北京：商務印書館、二〇〇六年、二四～二六頁)。特に朱伯崑氏は管子四篇の中で、内業篇を「黄老養生學」とし、他の三篇を「黄老刑名學」として區分

している。

(5) 郭氏も「宋鈃尹文遺著考」において、このことに氣づいていた。しかし、氏は心術下篇と内業篇の内容がほぼすべて虚の道理だとし、これにそれほど注意を拂ってはいない。注（1）前掲書、一九五頁。

(6) 赤塚忠「道家思想の原初の形態」（『赤塚忠著作集、第四卷：諸子思想研究』東京：研文社、二〇〇二年、七一～一四六頁）と、穴澤辰雄、注（1）前掲論文、「〈管子〉四篇の思想について（その二）—心術下篇と内業篇の思想」（『東洋學論叢』第三十八集、日本東洋大學文學部、一九八五年）、「〈管子〉四篇の思想について（その三）—白心篇の思想」（『東洋學論叢』第三十九集、日本東洋大學文學部、一九八六年）を參照。

(7) 白心篇と他の三篇との關係を疑ったものとしては、金谷治『管子の研究』（東京：岩波書店、一九九九年、二六四～二六五頁）が代表的である。形名論においては心術上・下篇とのかかわりが認められるが、それは「管子四篇」だけの特徴というより、『管子』の特徴と見なすべきであろう。

(8) 裘錫圭・陳鼓應氏が指摘しているように、心術上篇・白心篇ともに「形名論」を述べていることにおいて兩篇の關連性があることは否定できないだろう。白心篇の「聖人之治也、靜身以待之、物至而名自治之」は、心術上の「靜因之道」と通じることも確かである。裘錫圭「馬王堆《老子》甲乙本卷前後逸書與道法家—兼論《心術上》《白心》爲愼到田駢學派作品」（『中國哲學』第二輯、一九八〇年）；陳鼓應、注（4）前掲書、二六頁。しかし、白心篇の「治心」への關心が他の三篇と比べて目立たないことも否定できないと思われる。

(9) 管子四篇の成立年代に關しては諸説があり、定説として認められるものは未だ無いと思われる。筆者の理解はおおむね「心術上の經—心術上の解—心術下と白心—内業」の順で紀元前三～四世紀に成立したとする赤塚氏

の説に基づく。赤塚忠、注（6）前掲書。だが、それについては今後更なる研究が必要であると思われる。これまでの諸説については、注（3）を参照。

（10）本稿での『管子』の引用に際しては、『管子』の版本の中で最も古いと思われる宋の楊沈本を底本とした黎翔鳳『管子校注』（北京：中華書局、二〇〇四年）を用いた。やむなく校訂する時には、郭沫若『管子集校』（『郭沫若全集』歴史編六・七、北京：人民出版社、一九八四年）と張舜徽『周秦道論發微』（『張舜徽集』、武漢：華中師範大學出版社、二〇〇五年）を参考にした。校訂に際しては次のような形式を用いた。誤字と考えられる個所は［　］印によって文字を正し、衍文と考えられる個所は〈　〉印を付けた。また、本稿作成に際しては次の譯注を參考にした。遠藤哲夫『管子』（『新釋漢文大系』四三、東京：明治書院、一九九一年）；陳鼓應、注（4）前掲書。

（11）「偶」は『説文』（巻十五）に「桐人」と説かれている。「桐人」は木や泥で作られた人形を意味する。人形とは、すなわち人に「かたどって」作られたものである。したがって、「偶」は「かたどる」という意味に引申され、ここから物事に「符合する」、或は「順應する」という意味を持つことになる。したがって、「之を偶する」は「静因」の「因」に當たると思われる。

（12）『老子』六十四章、「是以聖人無爲、……以輔萬物之自然、而不敢爲」。

（13）例えば、『老子』二章「聖人處無爲之事、行不言之教」、四十三章「吾是以知無爲之有益。不言之教、無爲之益、天下希及之」。

（14）『老子』において、「禮」についての批判は「失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮。夫禮者、忠

信之薄、而亂之首」（三十八章）。「法」についての批判は、「法令滋彰、盜賊多有」（五十七章）。五十七章は郭店甲本・帛書本に見えるが、三十八章は帛書本にしか見えない。

(15) 注（14）を參照。

(16) 胡適『中國哲學史大綱』（『胡適文集』六卷、北京：北京大學出版社、一九九八年、一七二頁）と羅根澤、注（1）前掲書（一〇五～一〇七頁）がその代表的なものである。

(17) 張舜徽、注（10）前掲書、三〇四頁。「王應麟は内業篇と『内業』と何らかの關連性を疑った（『漢書藝文志考證』）。後に馬國翰の輯佚書は、王説に基づきこの篇を十五章に分けて、儒家類の『内業』の篇數に合わせた」。

(18) 胡適、注（16）前掲書、一七二頁。

(19) 羅根澤、注（1）前掲書、一〇五～一〇七頁。

(20) 陳鼓應、注（4）前掲書、五一～五二頁。

(21) ここの尹注は「物」を財物と、「官」を官職と解釋しているが、「物」は外物、「官」は感官と解釋するのが妥當であろう。

(22) 陳鼓應、注（4）前掲書、一〇七頁。

(23) 『孟子』公孫丑上「浩然之氣、……其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞於天地之間」。

(24) この文は心術下篇と重複し、さらに『莊子』庚桑楚にもそれに類似する文が見える。「老子曰、衞生之經、能抱一乎、能勿失乎、能無卜筮而知吉凶乎。能止乎、能已乎、能舍諸人而求諸己乎。能翛然乎、能侗然乎、能兒子乎。兒子終日嘷而嗌不嗄、和之至也。終日握而手不挩、共其德也。終日視而目不瞬、偏不在外也。行不知所

之、居不知所爲、與物委蛇、而同其波。是衞生之經已」。

(25) 金谷治氏は兩篇の類似文が内業の中で心術下篇と重複しない部分に集中して見出されることを指摘して、幾つかの例を擧げている。金谷治、注（7）前掲書、二六三～二六四頁。氏はそれを根據として、内業篇は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關係を持って成立したと推測している。氏の説については、今後さらに檢討する必要があると考えられる。

(26) Harold D. Roth, *Original Tao : Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York : Columbia University Press, 1999) は、特に内業篇だけを取り出して、それを『老子』に先立つ道家思想の原型だと主張している。

(27) 赤塚忠、注（6）前掲論文、一四三頁。穴澤辰雄、注（6）前掲論文（その二）、九九頁。彼らが指摘しているように、内業篇の「精存自生、其外安榮、内藏以爲泉原、疾然和平、以爲氣淵、淵之不涸、四體乃固、泉之不竭、九竅遂通、乃能窮天地、被四海」は、心術下篇の「内聚以爲泉原、泉之不竭、表裡遂通、泉之不涸、四支堅固、能令用之、被服四固」に『孟子』の「浩然之氣、……其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞於天地之間」が加わったものと思われる。

(28) 一例として、内業篇の「天仁地義」は心術下篇の「聖人若天然、無私覆也、若地然、無私載也」を自分の立場にあわせて變更したものと思われる。

(29) 管子四篇と孟子の詳細な比較研究としては、吉永愼二郎、『戰國思想史研究』第五部　第六章「孟子の不動心論」（朋友書店、二〇〇四年。そのもとは「孟軻の不動心の思想史的意味」『日本中國學學會』第二十七集、一

九八七年）、白奚、『稷下學研究』第七章「孟子與稷下學」（北京：三聯書店、一九九八年）を參照。

(30) 赤塚忠、注（6）前掲論文、一三三頁。