

# 《管子》之宇宙觀

李 增

## 【本文提要】

本文主旨在探究《管子》形上學及其所涵括的宇宙觀與本體論思想。以歷史發展方法研究之。

首先探索《管子》形上學與其認識論基本架構；其二在了解《管子》先後宇宙觀之發展；其三述《管子》宇宙觀之成長；其四在說明〈水地〉之宇宙觀——地、水、氣、精氣之論；其五在於理；其六在於道，包括道之意義、存有、本根、主客觀之道，及其性能；其七論道與德，包括道與天地人、天人合德及總結論。

## 一、前 言

《管子》<sup>①</sup>之形上學思想內含宇宙論與本體論，其篇章非一人一時之作，各篇持論駁雜或有差異之衝突，然而從中國古史發展觀而言，仍可窺測其通則。先由具體而到抽象，由地—水—氣（陰陽）—精氣—理—道，以至於三才之天人合德。其間各篇所論雖殊，然而以史縱而觀之，卻非矛盾，而是歷史長時期之演化，或可貫之道而通於一焉。

---

① 《管子》乙書乃託管仲之名而為後學所論著，後為漢劉向所編輯而成之者也。其間自陳齊稷下學士綿延至戰國末期，有三、四百年之間，非一時一地一人之作。著者為誰？學者多有考證，聚訟紛紜，難有定論，然而就理論原理而研之，就其書而究其論可也。然則，其書非一時一地一人之作，故其論述駁雜：或從其文體，則有經、有論、有解；或就其學派，則有儒、道、墨、法、名、陰陽，而以法主軸之；或就內容分類，則有哲學、政治、法律、經濟、人論等。是故於篇章之間，或難免衝突對立，難收一以貫之、道通為一之效。雖然，有些窒礙，不過，若就人類文化歷史發展過程而觀之，亦可窺其階段式的思想開展。從橫面內容布陳上，猶可見有若以石投水，層層圓圈，擴而展延，以至於無限之道。其論雖駁雜，然其釐清之後仍有可讚賞之處，有可足觀者也。

本文所採《管子》乙書，為臺灣中華書局（臺北）出版，《四部備要》，子部，據明吳郡趙氏本校刊。趙本之注者為房玄齡，然當代有些研究《管子》之學者，如徐漢昌教授《管子思想研究》（臺北：臺灣學生書局，民國79年6月，頁45-46）論證為尹知章注。本文從之。改房玄齡注（房注）為尹知章注（尹注）。

## 二、《管子》形上學與認識論思考模式

若就《管子》形上之道與天地萬物生成之宇宙論而言之，乃是上承《易》之八卦、《書》之五行、《春秋左氏》之陰陽，由多元至二元，而於《管子》則試歸納為一元論者，而承轉為地—水—氣—精氣—理—道。其論層層相因，始於具體之土，終於抽象之道。

然則，我華夏先民生活於天地萬物之中，對其認識是由淺而深，由低而高，由具體而抽象，由現象而本體，由繁雜而易簡，由紛紜而理則，由雜多而統一。其流程如下：

- (一)於認識主體上，先從感覺具體，其次經驗體驗，再三抽象推理。此即伏羲八卦以物定名，卦爻之流變也。
- (二)於被認識客體上，先為具體物之成分，其次思其性質，而後達至物理。此則於五行之物質，五行之性，五行生剋之理之提出者也。
- (三)於思維模式上，由見萬物之多，抽離減少，終歸於一。此於八卦—五行—陰陽—道，而顯其秩序。
- (四)於論述認識次序上，首由自然物，其次由社會人事，終究於自我之心。此於水地，其次於法，而後心術見其序。此亦展現人之認識是由外在之自然界，再經歷中間的周遭社會環境，而後向內，終究將外、中、內合而為一以至於道。
- (五)於知識表述上，先描述外在物，以外物闡釋人事，而後再述及內心。此由〈水地〉描述水，而由水之性闡釋人之德性與法、治，再述及心術，可以證見。

《管子》乙書在認識方式上亦暗合以上所敘述者。若再就《管子》對宇宙天地萬物之認識過程發展上，則可預先歸納如下：

- (一)就生活環境中與已有密切關係之自然物，挑選出若干的重要因素；如伏羲的八卦。
- (二)由從眾多物質歸納為幾個涵括式的範疇，並標出其重（主）要屬性；如五行之思想。
- (三)由具體物事的認識，到抽象觀念（名、符號）的代表；如八卦卦名及卦爻之應用。
- (四)由眾物之多，歸類為少（五行、六氣），最後歸類為二；如《左氏春秋》之六氣、陰陽、天地論。
- (五)從多元論，而二元論，而統一於一元論；由《易》、《書》、《春秋》，到《管子》之地、水、氣、精氣、道論。
- (六)具體物靈活度之轉化，由固體（地），而液體（水），而氣體（氣）；如〈水地〉、〈內業〉。
- (七)從具體物之粗糙，再推之於精細的精氣；見〈內業〉。
- (八)從具體，到抽象，到理之提出與規律之要求。

(九)唯一超越境界之形上觀念——道；見〈心術上〉、〈心術下〉、〈內業〉。

(十)對自我與社會、自然界關係之體認；由自我之肯定、內在心的意識自覺，從修養到治術，涉及社會人事政治之管理；見〈心術上〉、〈心術下〉。

以上所述是從伏羲之《易》、《尚書·洪範》、《春秋左傳》，間及《老子》，以及《管子》之認識發展模式得見，第四項至第十項在《管子》有明顯之發展。以下則詳論之。

### 三、先《管子》宇宙觀之發展

在先民的歷史發展中，吾人發現到生產與生活方式的樣式，與其對於宇宙之認識圖式，有其一致性的密切關係。

在伏羲氏時代佃獵社會中，與他們生活環境、生產方式最密切相關的是自然界中的天、地、風、雷、山、澤、水、火。伏羲氏用原始符號☰、☷、☱、☲、☳、☴、☵、☶等表達之。後人則用抽象名詞稱之為乾、坤、巽、震、兌、艮、坎、離卦。之後，周文王以八卦重疊，演為六十四卦，以卜人事禍福吉凶。簡言之，伏羲八卦標識了人類對宇宙萬物之認識，是先從具體自然物中，從其與自己原始生活方式最密切有關者，擇出闡述之。這是多元論的宇宙觀。

歷經神農氏、后稷，農業社會於是孕成。其中神農氏嘗百草，是對於自然物所具之性質之探討與分類。至商、周已有青銅器，已使用了金屬，故《尚書·洪範》中有金、木、水、火、土五行的分類與其性質的闡述，並與五味——鹹、苦、酸、辛、甘——相配。<sup>②</sup>五行的分類、性質的探討、相關範疇的搭配，以及由多數化約為少數，確實比八卦哲學的思考更進一步。

春秋時《左傳》、《國語》已初步提出「氣」，但《左氏》的「氣」偏重於天氣之氣，而《國語》則為天地之氣與陰陽之氣，已有基本元素之意義，但仍為多種氣。《左氏》有「六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為災。」（昭公元年）六氣不僅運化四時，且生金、木、水、火、土五行及運作五行之序。六氣亦能影響人之健康，亦能產生人之情緒：「民有好惡喜怒哀樂，生於六氣。」（昭公二十五年）「氣之五味，發為五色，章為五聲。」（昭公二十五年）此時仍未達「萬物皆為一氣之流行」，仍然為多元論而非一元論，但已有影響人的性情，及產生色、聲、味的要

<sup>②</sup> 見《尚書·洪範》：「五行，一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」此時五行仍為日常生活物品之五種分類，尚未進步到五行相生、相剋宇宙論架構的哲學涵義。

素，已有哲學之意義。而在《國語》，有天地之氣、陰陽之氣，名雖二，實則一，天地之氣即陰陽之氣，而能影響地震（〈周語上〉），亦能影響人之性情（〈周語下〉），已進入哲學範疇。<sup>③</sup>但其範疇在陰陽（天地）為二，而非嚴謹的一元論。

#### 四、《管子》宇宙觀之成長

到了《管子》，雖然是駁雜之作，而各篇所述的範疇亦有殊別，然而卻皆歸趨於一元論，不僅要究其根，且要論其本。對於宇宙萬物論述的層次已超越了《易經》的具體自然物八卦之八，與五行之五，《左氏》六氣之六，《國語》天、地（陰、陽）之二的多元、二元，而昇華至一元論。但在《管子》宇宙論的發展史（過程）中，早期（〈水地〉）時，仍從底層的最具體自然物，即具有長、寬、高之擴延性特徵的固體物——地——作為萬物之原。這種固體物最是具有「形、色、聲、貌」之特徵，使人從感官感覺到最具體、最踏實的存有。

而在第二層次上，即超越具有長、寬、高擴延性特徵，不僅要依靠感官，而且要依靠經驗的體悟，去了解深藏於物體內的物性（性質），並要以此物性詮釋生命之原、道德之起因、社會政治之原理、人格修養品性形成之因素、風俗習俗之差異之原委，這時便提出水做為諸生之原。

於第三層次，更是擺脫形、色、聲、貌之具體，五感覺器官受擴延性之限制而昇華達到無形、無色、無狀、無像之特徵的氣（包括陰陽）。

從以上這三種質素，即地—水—氣，尋找萬物之原時，這就是說《管子》的後學在抽象思考過程中，先後從具體有形色的固體—無形無色的液體—無形無狀無色的氣體，一層又一層地超越，深之又深地探索，達至於精，《老子》「其中有精，其精甚真」，與《易·繫辭傳》之精，《管子》從氣之精超越深入到「精」。但這些皆在物之範疇裏，無論是固體、液體、氣體，都是物之三種不同的形態，即以「水」而言，也可因溫度冷、熱之差而形成變化三態。而精之提出，仍然是「物之精」，仍然屬於物範疇囿限之內，不能包括到「非物」的社會人事，與人之精神與時空範疇，這時只有超越到虛而無形的道——以「道」來包容與統一宇宙萬物而達到「太一」或「至一」了。

<sup>③</sup> 參見張立文教授主編，《氣》（北京：中國人民大學出版社），頁23-26。云：「《國語》在伯陽父所述……天地陰陽之氣的思想則進一步以氣貫通天地人物，已認識到氣是（世界）某種統一的物質基礎。……（氣）的普遍概念，開始上升成為哲學範疇，邁進了哲學王國。」

## 五、〈水地篇〉之宇宙觀

有學者認為《管子》的〈水地〉、〈度地〉、〈地員〉的思想是受《易經》伏羲八卦中的地與水的影響，或受「坤乾」卦的影響<sup>④</sup>，或受《老子》水的啟示<sup>⑤</sup>。這是有其道理的。不過，在伏羲以地、水與山、澤的提出，顯示出佃獵時代生活環境八種重要具體自然現象的關係，而並未將地與水作為生養萬物之原。直到《易經》中的〈坤卦〉：「彖曰：『至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆。』」而在〈說卦傳〉言：「坤為地，為母。」（十一章）「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」（十章）「坤也者，地也，萬物皆致養焉。」（五章）

但在〈易傳〉裏，地雖被抽象為「坤」，稱之為「母」，其功能在於「萬物皆致養焉」。但其生養萬物卻是與天或乾卦相配，被形容為父母、男女。其言曰：

有天地，然後萬物生焉，盈天地者唯萬物。〈序卦傳〉

天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。〈繫辭傳下〉

乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。〈繫辭傳上〉

夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。〈繫辭傳上〉

由此可見，到了《易》六十四卦與〈易傳〉中，地才被提出作為生養萬物之原，但坤（地）必須與天或乾相配合為父母、男女和合牝牡交媾才能生養萬物。換言之，乾坤卦與〈易傳〉是以生物中的雌雄兩性生殖而生養萬物的。萬物之生，「孤陰不生，孤陽不長」，單獨的「地」或「坤」是不能生養萬物的。而且，由於受天或乾的支配，其為主動之者，則為天陽剛之施；而地與坤則變為被動、靜態的受，陰、柔、母、順。這些思想，與《管子》的〈水地〉以「地與水」單為萬物之原是不同的。《管子》的地作為萬物有生命之體，水為生命動力的「血氣」。〈水地〉之「地」並不取天地相交而後生萬物，雌雄媾合的思考模式，而是單獨的作為萬物之原。其中《易經》原始八卦思想在《管子》之前。〈易傳〉與〈水地〉的時代前後或同時代之間之關係，學者多有考證而難以確定。不過，兩種思想彼此之間的相互影響，則是可以確定的。

至於在《管子》「水」的思想方面，其在伏羲八卦中則以水與澤，在《易·坎卦》

④ 參見李樹青，〈《管子》對水的認識及其歷史地位〉，《管子學刊》（淄博市：淄博市社會科學聯合會），1988年第3期，頁39-44。該文提出《管子》論自然水有〈水地〉、〈度地〉、〈地員〉等篇，頁40；以及《管子》水之思想受《易》〈坎卦〉及〈說卦傳〉「潤萬物者莫潤乎水」和「天一生水」的影響，頁39。

⑤ 參見王博，〈《管子·水地》篇思想探源〉，《管子學刊》，1991年第3期。頁9。云：「〈水地篇〉約作于公元前376-355年間，……〈水地篇〉受老子影響的可能性是非常大的。從思想內容上分析，〈水地篇〉也確實有與老子相近之處。」

(☵)：「彖曰：習坎，重險也，水流而不盈，行險而不失其信。」「初六：習坎，入于坎窞，凶。」「九二：坎有險，求小得。」換言之，〈易傳〉言水，則重在水患之凶險，而不在生養萬物。《管子》中亦重視水患、水利，並設水官，但轉而言水為萬物之原、生物之血氣；這實與〈易傳〉大異其趣。由此可見《管子·水地》之水的思想受到〈易傳〉的影響很少。

另者，或言〈水地〉之水受《老子》重視「水」的思想之影響。但《老子》以道生萬物，而不以水生萬物。《老子》要人效法水之性質，有卑下、柔弱、就下之性，而教兵家政客用之攻戰，陰謀顛覆。而《管子》亦有君主為政當效法水之卑下之議，這兩種思想是有彼此互相影響的。並且《管子》之〈水地〉以水為「諸生之血氣」，「萬物之原」之說則為《老子》所無。《老子》卻以道生萬物為之主要論旨，兩者有別，需要辨明。而且《管子》亦重視地之思想，此《老子》所缺。

《管子》曰：「地者，政之本也。」（〈乘馬〉）則《管子》對「地」的重視是從政治的觀點著手的。《管子》曰：

理國之道，地德為首，君臣之禮、父子之親、覆育萬物、官府之藏、強兵保國、城郭之險、外應四極，具取之地。（〈問〉）<sup>⑥</sup>

再者，地在一國經濟上則是由地利生地財，生產糧食財富，故要「地辟舉則民留處」（〈牧民〉）而倉廩實，是故要增加農地之耕耘面積而多生產農作物，充實倉廩。若「地不生財」則無穀，無穀則民無可食，民以食為天，「民之所生，衣與食也，食之所生，水與土也」。（〈禁藏〉）由此可見《管子》以民之勞動與地與水相配合共生萬物。

然而《管子》之生養萬物並不跟隨〈易傳〉的天地相交、男女構精、父母生子的思想路線，而是從地之生長出植物的思考方式。《管子》認為「彼民非穀不食，穀非地不生，地非民不動」（〈八觀〉）。是故「地生養萬物，地之則也。」（〈形勢解〉）所以地之「生」萬物，這「生」，是「出」的意思，即是草木從地「生出」。本來草木本有種子，但種子必須藉吸收土地之養分而生長出。另外植物除土之外，尚需水分，無水則植物不能生長發育，穀類之生長即是如此。所以土與水皆是穀類生長之所必需，兩者缺一即不可。因此《管子》說「夫民之所生，……水與土也。」（〈禁藏〉）《管子》又云：

地者，萬物之本原，諸生之根菀也，美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血

⑥ 參見日本町田三郎，〈關於《管子·水地篇》〉，《管子學刊》，1988年第4期，頁81。云：「〈水地〉篇和〈問〉篇「制地」章的思想傾向是一致的。它們都是以政治觀點來解釋自然。」此言甚是，蓋先秦「此六家皆務為治」，先秦「百家殊業皆以為治」，先秦諸子皆關懷政治，《管子·水地》亦然。

氣，如筋脈之通流者也。故曰：「水者何也？萬物之本原也，諸生之宗室也，美惡賢不肖愚俊之所產也。（〈水地〉）」

由此可見《管子》認為土與水相配合以生養萬物。此與〈易傳〉以天地相交生萬物不同。又與《老子》之水不生養萬物有異。

然則，《管子》所謂的「地者，萬物之本原，諸生之根苑也」<sup>⑦</sup>，在此則已有萬物之「本」、「根」問題之提出。但這「本」是基礎，而「原」則是源頭、泉源。「根」是「植根」，「苑」即「通苑、苑圃、園地，引申為處所。……意即為一切生命植根之處。」<sup>⑧</sup>換言之，地是萬物的基礎與源始，為所有有生命物之植根之處。這種解釋即是強調地為萬物之基礎性與源頭，以及所有生命者的生長之處，而不指涉地是萬物的基本構成元素。這與《莊子·在宥》所敘述「夫百昌皆生於土而反於土」，以土為生命物的共同元素是不同。亦與《老子》之道創生萬物也有異。

不過，《管子》中之〈地員〉，則敘述各地之土質與地之泉水深度不同而所生長之草、木、果樹、牲畜也不同，而人的性情與身體的健康疾病的狀況也不同。這是說明土地對萬物之影響。

在就「水」的理論上，〈水地〉認為水是諸生（所有有生命者）之原，水是地之血氣，地是萬物之本。水之色素，水在通流，故其屬性可類比於道德範疇，與法之屬性，故可以水描述清、仁、精，其流通則可比擬為正、義、卑。而在法的範疇則類比為平、清、準，是非之標準、普遍。這在〈水地〉有明白的描述：

水者，地之血氣，如筋脈之通流者也。故曰：水具材也。何以知其然也？曰：夫水淖弱以清而好灑人之惡，仁也；視之黑而白，精也；量之不可使概，至滿而止，正也；唯無不流，至平而止，義也。人皆赴高，己獨赴下，卑也；卑也者，道之室，王者之器也，而水以為都居。準也者，五量之宗也；素也者，五色之質也；淡也者，五味之中也。是以水者，萬物之準也，諸生之淡也；臙（違）<sup>⑨</sup>非得失之質也。是以無不滿，無不居也，集於天地，而藏於萬物，產於金石，集於諸生，故曰水神。

在這段文字裏，水是配合著地而生萬物——有生之物。「地」與「水」是二物而不是統一為一物。地為「體」，而水則為液體，如血氣如筋脈之通流者。水雖非萬物之原

<sup>⑦</sup> 《左傳·昭公九年》：「木水之有本原。」本原謂「木下曰本，水本曰原，與本源同。」《說文》：「本，根也，主幹。」《廣雅·釋詁》：「本，始也。」

<sup>⑧</sup> 趙守正，《管子通辭》（北京：北京經濟學院出版社，1989年），下冊，〈水地〉，頁37，註①。

<sup>⑨</sup> 同上，頁39，註⑤。云：原文為「違」，據丁士涵說校改，「臙非」意同「是非」。

質元素，但卻為諸有生之物所必需者，缺乏則不可得生。《易》曰：「潤萬物者，莫潤乎水。」<sup>⑩</sup>故《管子》云：「藏於萬物。」尹注云：「動植之物皆含液也。」又云：「集於諸生。」尹注：「諸合生類皆得水而長之。」故曰「水神。」尹注：「莫不有水焉，不知其所故謂之神也。」是故凡是有生之類，動植物皆需要水，「集於草木，根得其度，華得其量；鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著，莫不盡其幾」，幾者，從無以適有也。「反其常者」，常育之常數也。「水之內度適也」，尹注云：「內度謂潤之以度也。」

《管子》這種論水潤有生之物，動植皆需水而生之論，可以說水是有生之物之「原」，而地為萬物之物之「本」。其說與古希臘泰利斯有關水之學說類似，但不相同。<sup>⑪</sup>泰氏認為水為萬物之根本元素。然而此說猶如《莊子》「萬物為一氣」，皆注重在於萬物之原質。而《管子》在〈水地〉裏則水與地為「二」，且在敘述上偏重在「有生」之物之「原」，此即本「源」也。亦即此論著重萬物生之「源」。此為兩者之相異。不過，在〈水地〉後段云：「水者何也？萬物之本原也，諸生之『宗室』也，美惡賢不肖愚俊之所產也。」其文句幾乎與篇章開頭「地者，萬物之本原，諸生之根苑也」無異。此在文字上雖有「根苑」與「宗室」之異，然而有些學者卻認為兩者的意義並無不同。<sup>⑫</sup>但有些學者則認為兩者文辭不異，然而亦有差別，蓋有關「地」之描述偏重在根苑，即是園囿、園地之「處」，即為「本」也；而水為「宗室」則偏重在「有生之系統」之「原」也。兩者有別。不過〈水地〉作者之邏輯分析並不十分明晰，遂使讀者或有矛盾之感。

然而，〈水地〉云：「是故具者何也，水是也，萬物莫不以生。」又云：「是以水之精麤濁蹇能存而不能亡者，生人與玉。」據兩句而乍視之，或易被誤導「水生萬物」；或「水生有生之物者」。其實不然，水非生萬物者，而是有生之種子得水而後發育生長。有生種子得水之潤濕而生長者，則是種子含著水分，而非水生萬物；尹注：「得水以生」是也。此與《老子》「道生萬物」的道創生萬物之命題不同，此不可不辨。

在水生萬物方面，《管子》認為水生動物方面，有水能生人，生龜、龍以及精怪慶忌與螭。〈水地〉云：「人，水也，男女精氣合而水流形。」十月懷胎生成五臟、九

⑩ 《易·序卦傳》六章。

⑪ 泰利斯 (Thales, 640?-546 B.C.) 主張水為萬物基始原質，而〈水地〉較偏重於水為有生命之本原。

⑫ 同註⑧，頁43，註②。趙守正以為「宗室與本文開始之根苑涵義相同。根意同『宗』，苑(園)意近室。皆指植根之處而言。」筆者以為〈水地〉所論，地偏重在「本」，水偏重在「根」、「源」，兩者有異。

覈、五感官能感覺，心除了察知五官之辨外，「心慮非特知於麤粗也，察於微眇，故修要之精」，是萬物之最靈者也。其次水能生龜，「龜生於水，發於火，於是為萬物先為禍福正；龍生於水，被五色而游」，變化莫測。「水之不絕者生慶忌」，慶忌疾馳運動神速，可一日千里。涸川之精者生於螭。螭能取魚鼈。換言之：〈水地〉借水生怪物以象徵比喻，水使人要思慮精細、測知禍福，變化神妙，能力高強。此為政治人物所必具之本領，故管子則之，以之，且具者也，故能成功。故云：「上善若水。」<sup>⑬</sup>

至於水的性狀上，〈水地〉認為水的最大特性即是淖弱、清淡與通流。由於「淖弱以清」，故可灑人之惡（垢穢也）去人之污垢而歸潔白，不可以概衡量而止於正，流之至平而止即是義，不仰高而赴卑下。此正心、精誠、是非之標準，公平、正義、謙卑則是社會政治所要求公共社會道德，而其淡素則為容納與調和各種現象之本。「是以水者萬物之準也，諸生之淡也，臚（是）非（即是非）得失之質也。」由此水準，是非之標準、公平、正義、清淡（廉）成為法律所效法之最高精神。而水之生玉，亦比喻人格之仁、智、勇、義、行潔、寬容之德性。

而在水質上，由於秦、楚等各地之土質、氣候、雨量、河川、水泉之質而影響民性風俗，善惡正邪、勇怯誠詐之異。故〈水地〉曰：「水者何也？萬物之本原也，諸生之宗室也，美惡、賢不肖、愚俊之所產也。」「是以聖人之化世，其解在水，故水一則人心正，水清則民心易；一則欲不污，民心易則行無邪（注云「易直則無邪也」），是以聖人之治於世也，……其樞在水。」

總言之，《管子》之〈水地〉，旨在「皆務為治」，從效法水之性狀以為公共社會道德與法律之準則，從水質之影響民性風俗而作為教化政治之依據，從水之生物與玉，作為人君之德與能力之倣效。從水之原做為立論之根本。此為〈水地〉之主旨也。

## 六、氣與精氣

氣在《管子》各篇裏，或因其雜而具有各種不同的意義，因此在行文中很難做為一貫統一的敘述，必須分篇處理。在〈四時〉篇所說的「根天地之氣」，「天地之氣」即是地球上周圍的空氣，所指的是實然之物，其意義即是平實，並沒有哲學上抽象之意義。所以大氣之在中國大陸中原一帶，其一年之春夏秋冬四季分明，其大氣的溫度高低則是受地形、海洋因素的影響不同，而其流動為風的方向也不同。春天吹東風而暖和，「其氣曰風」；夏天南風濕熱，「其氣曰陽」；秋天西風而凜烈，「其氣曰陰」；冬天北風酷冷，「其氣曰寒」。由於氣候之變化之異，陽暖陰寒之不同，故農業也配合「春贏

<sup>⑬</sup> 《老子·八章》：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」

育，夏養長，秋聚收，冬閉藏」，也配合五行，而政治行政也與四時配合。這是〈四時〉所論，其氣即大氣，其意義指涉實物。

若是反覆閱讀、精思〈內業〉中的「氣」與「精」的意義，其「氣」似乎並不蘊涵有《莊子》中「通天下一氣」或「萬物為一氣之流行」之「氣」，將氣當做萬物構成的元質；亦並未涵有如同漢王充之「元氣」，張戴、王船山之「氣一元」，或朱熹的「理與氣」之意義。而筆者以為在〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉的「氣」是指人體生理中的生命內在的生命活力或與心理上情感、情緒、意志所激發出的心理正、負的精神力量而形之於外者，如浩然之氣、勇氣、喪氣等。而在「精」之意義上則是精神之精。

筆者之所以不把這四篇<sup>⑩</sup>的氣、精作唯物論者所說的「元氣」或「精氣」看待，乃是這四篇的內容是在論述心、身、氣（身體生命之活力）、志、情緒之間的互動關係與道德性修養，以及精神之專一如何能使心虛靜清明而體認道的關係。筆者以為先秦論氣大約可分為四類。一者氣候，天地間自然之現象，如《左傳·昭公元年》之「六氣」，這與前文〈四時〉所論同屬於氣候學之範疇。二為氣體之氣、空氣之氣。三為《孟子》所指生命力與精神所顯發之力量，這是人的內在氣，是生理學、心理學之氣，這在《孟子·公孫丑上》叫做「浩然之氣」。《管子》這四篇的氣是指這方面的氣，後來《淮南子》的〈精神訓〉發揮這種思想，筆者有所論焉。第四是指哲學上萬物的根本元素，即《莊子》所論的「萬物一氣」之「氣」。筆者以為這四篇之氣與精之理論或當與《老子》、《帛書黃帝四經》、《莊子》、《淮南子》、《孟子》有關。

因此，拙意以為四篇之論氣，是從生命之活力、精神表現於外者之氣著手，並探討其與生、身體、精神、心之五官知覺、思慮、意識、志氣、欲、情緒、情感之交互作用與影響，在道德修養之生活中如何以虛靜平氣以認識道。並不是隨《老子》（沖氣）、《莊子》（萬物為一氣之流行）的思考路線，將氣當做萬物之太質或元氣；而是以《孟子》之氣志與《淮南子》之〈精神訓〉、〈原道訓〉之氣作為精神之修養而論述的。筆者這樣論述，是言之有據的。《管子·心術下》云：


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：毋以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。是故意氣定，然後反正。氣者，身之充也；行者，正之義也。充不美則心不得，行不正則民不服。是故聖人……專於意，一於心，耳目端，知遠之近（證）。……故曰……思之。思之不得，鬼神教之，非鬼神之力也，其精氣之極

<sup>⑩</sup> 四篇指〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉。〈心術上〉上半為「經」，下半為「解」；〈內業〉為〈心術下〉之「解」。

也。一氣能變曰精，一事能變曰智。慕選<sup>⑮</sup>者，所以等事也，極變者，所以應物也；慕選而不亂，極變而不煩，執一之君子，執一而不失，能君萬物。

從這段文字而言之，氣即是生命活力之氣，氣之運用專於一即是「精」。尹注：「精誠至之謂也。」精是「氣之精」，即是生命活力之氣之運作達致「惟精惟一」，是精氣之極，即有如得鬼神之力之助思之貫通。貫通即能慕選，極變而能執一以君萬物。（尹注：一謂精專也，既精且專，故能君萬物也。）

有氣才使人活，人無氣即不能活。故〈樞言〉云：「有氣則生，無氣則死，生者以其氣。」雖不能說《管子》即已將此氣了解為凡是有生命者所必需的氧氣，但不可否認它指「血氣」，即〈水地〉篇之氣。

那麼氣的意義如何？《說文》段注言其本義為雲氣，即气。气、氣古今字，气為，為雲氣狀。而《說文》：「氣，饋客之芻米也，从米，气聲。」「精」字，《說文》：「擇米也，从米，青聲。」段注云：「擇米，謂渠擇之米也。《莊子·人間世》『鼓筴播精』」，精即是米之精，人食米之精而有氣力，而後有精神。此精、氣之相通者也。故〈內業〉云：「精也者，氣之精也，氣導乃生。」

〈心術下〉云：「氣者，身之充也。」《孟子》亦云：「氣者，體之充也。」（〈公孫丑上〉）《淮南子》亦云：「氣者，生之充也。」皆以氣為生命身體之活力。然而，氣所具的身體活力是從生理學方面而言之，而心理上心之意識所展現的思惟、推理、記憶的精神活動，則是精氣，《管子》云：「思之思之，……其精氣之極也。一氣能變曰精。」（〈心術下〉）「精也者，氣之精也，氣導（道）乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」「搏氣如神」（〈內業〉），所以精神之產生仍由搏氣而精。

但「精」字亦提升到「凡物之精，此則為生」（〈內業〉），為使生成之根據。但這「精」字並不是指涉萬物共同具有的一種精粹的元質或原素，而是指涉一物之所以生成為此物者皆為此一物所本具的最精純之者，這個「精」字與麤（即粗字）、煩、雜相對。例如《易》之「精氣為物，游魂為變」，〈精神訓〉之「煩氣為蟲，精氣為人」即是。

「精」的意義之後亦發展為精神，《管子》云：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，不和不生。」（〈內業〉）在其中，「精」字已明確地指涉為精神，然而在《管子》中精與神尚且分開地用。《淮南子·精神訓》亦論及「煩氣為蟲，精氣為人；是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門而骨骸反其根，我尚何存。……夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟受於地。故曰：『一生二，二生三，三生萬物，萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。』」《淮南子》之「精神」之

<sup>⑮</sup> 同註<sup>⑧</sup>，趙守正，頁17，註<sup>②</sup>。云：「募原為慕，據郭沫若說改；募選，謂廣求而加以選擇。」

論，顯然是受《管子》之「精」的影響演變而來的。

總而言之，《管子》固非一時一人之作，故各篇所表述之意即有所不同。在〈四時〉氣為天氣之氣，為氣候學之氣，其氣是外在的空氣。而在此四篇裏的氣則是指人身中生理學的血氣、氣力、生命活力，而在心理學則為氣志之氣。這是內在性之氣。而氣在提升上，已由粗糙之氣要深透其精，已要超越其上而為精氣。而在「精」的詮釋亦兵分兩路：一是從物之精、氣之精，這種解釋在後世或導引為精氣論，或有人以為唯物論之解釋；<sup>⑩</sup>另一路線，精則發展為精神之精。不論如何，這些皆是源流於《管子》。

再者，在宇宙論萬物生成的解說方面，《管子·水地》首先提出地為萬物之本原，但地為固體，固然可包括一切礦物，但確難解釋植物何以能生長，這時只好以水為植物有生之本原。但水難以解釋何以動物除了有形、有生之外，尚有活動力，這時則以氣解釋之。但人除了具有形、生、知覺外尚有精神之活動，尚有心之有知覺，有思慮之精神活動，這時《管子》更要抽象到「氣之精」。這種由地—水—氣—精的發展，便是由固體—液體—氣體—精細之元素的發展，不能說不是一步更進一步，一層更上一層的發展。而在這對地、水、氣的思考發展過程中，則是由有形—半透明無固定之形—無形—抽象的發展，亦是由從礦物—植物、動物—人之身體—人之內在，由外在到內在，由物質，到生命之物，到精神，到心的發展；這些亦展顯了各種不同方式的思考樣態的進程，這在哲學上的進步是顯然的，亦是深有意義的。

## 七、理

「理」字在《論語》與《老子》皆未見，而雖然《詩·小雅·信南山》有「我疆我理」，而《毛傳》解釋作「分地理」。《左傳·成公二年》有「先王疆理天下」句，杜注：「理，正也。」皆以理為動詞「治之」之義。孔、老未見有言理，因此孔、老之先的管仲是否有提及「理」字，那就很難確定。不過《管子》書中言及「理字相當多<sup>⑪</sup>，但是《管子》之成書綿長數百年，或及於西漢，所以從「理」的歷史發展看來，〈霸言〉有言及「書同名，車同軌」之事，故而「理」字的出現或在秦朝了。由此似可推論，「理」的理念是管子後學的思想發展了。《管子》言理義，事理、治理比較多，言萬物之理較少。前者《孟子》喜言「理義之悅我心」（〈告子上〉），《荀子》言「治理」（〈君道〉），《莊子》言「果蓏有理」（〈知此遊〉）、「萬物殊理」（〈則陽〉）《易·繫辭上》：「易簡而天下之理得」，「俯以察於地理」。由此推測，《管

<sup>⑩</sup> 參見任繼愈主編：《中國哲學發展史》（北京：北京人民出版社，1983年），〈先秦篇·管子思想〉。

<sup>⑪</sup> 見本文引文。如「夫明為天下之正理」為名詞，「疆而不理」為動詞。

子》言理大約在稷下學派與孟、莊、荀的時代了。

### (一)理之意義

「理」字的意義，《說文》：「理，治玉也，從王里聲。」段注：「是理為剖析也，玉雖至堅，而治之得其鯁理，以成器不難，謂之理。」<sup>⑩</sup>這種解釋是從動詞的治理而言。《管子》常用於政治，則治理，治事則為處理。理於名詞上，《管子》有理則、事理、理義、公理、正理、非理之詞，即是從規律、條理、事理、道德的義理而論述的。

《管子》說「形生理」（〈幼官圖〉）這是從客體物所展現的物之性而後有規則可尋者謂之理。這或即是《莊子·天地》所說的「物得以生謂之德」，「物成生理謂之形，形體保神各有儀則謂之性」。所以《管子》之「形生理」即是有性而德具，德具而形成，形成而後理現。然而《管子·九守》又云：「名生於實，實生於德，德生於理，理生於智，智生於當。」<sup>⑪</sup>乍看之下，兩者之論似乎顛倒，仔細觀之，其實不然，蓋後者所言，是就人之主體所認識的「理」而言。蓋理可分為兩種：一是客觀之理，那是具在於客體物者如花鳥之理在花鳥上，日月轉運之理在日月運行上；另者是我主觀所體認之理，這是經過理智之認識而後才有，如果心之理智所未認識者，於腦海觀念裏不可謂有。如嬰孩對朱熹、王夫之未必認識，故嬰孩未具有朱熹、王夫之之理；而後長成，智性發達，發憤研讀朱、王之書，而後腦海中始有朱、王之理。此理為觀念之有，亦為觀念之理，而非具體有形之理。然而此觀念之理要與客體之性理者相一致，這是「名實當」，則謂之真理，亦謂之是，此則為當。若主體之認知所具之觀念不與客體性理相一致，這便是名實不相合，此則為錯謬，謂之不當。故《管子》此言是對「形生理」之顛倒。從認識過程上言，人必先有智（智慧、智性），有智性認識正確之真理即是當，具有知識即有（真）理，有理則生德，有德即有實，有實即有名。總而言之，「形生理」是指客體物所展現之性理，這稱之為實，而「理生於智」即指主體之智對知識之理的體認，這是觀念之有，也即稱之為「名」，也是名理。這兩者不同而有殊別，但可合為一致。

概言之，客觀之理即是則也，「根天地之氣，寒暑之和，水土之性，人民鳥獸草木之生物，雖不甚多，皆均有焉而未嘗變也，謂之則。」（〈七法〉）而主觀之理即是知

<sup>⑩</sup> 《說文》：「鯁，角中骨也，从角思聲。」《說文釋例》：「牛羊之角也。外骨冒內骨，雖相附麗，不能合一，其內骨名曰鯁。」「鯁理，謂角中骨有文理也。玉，鯁理自外可以知中，義之方也。」

<sup>⑪</sup> 奚謂當？「本乎無妄之治，運乎無方之事，應變不失之謂當。」（〈宙合〉）

識。

## (二)理之特性

至於理之特性上，則理具有「常」與「則」。《管子》說「天覆萬物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也。治之以理，終而復始。」（〈形勢解〉）「天不變其常，地生養萬物，地之則也。治安百姓，主之則也。」（同上）常，為恆也，一也<sup>②</sup>，永守不變也，常數、常則也。「則」則為「有物有則」之則，即是法則也、常法也、準則也、標準也、規則也。

而理為物之「因其固然」<sup>③</sup>之展現者為理。故理之在於物上則依其固然之性，在事上依其固然之序，在倫理上要依其固然之德，在政治上依其固然之正。是故《管子》在理之分類上可分為天理、萬物之理、事理、理義、正理，而《管子》以政治為核心，因此其關懷者首在治理，為政而言，則要注重正理、事理、理義。然而所有以上這些理卻不能背違天理或萬物之性理。換言之，絕對不能違背是非之最高標準的道理——即真理。

然則理之所分類者何謂也？《管子》所說的「根天地之氣，寒暑之和」，即是天之道，也是天理也。「水土之性」即地理也。「人民、鳥獸、草木之物」即萬物之理也。此等皆有不變之則，則為固然之理也。

倫理之「理」是規範社會人際關係各種名分義務之分別，所以《管子》說「別交正分之謂理，順理而不失之謂道，道德定而民有軌矣。」（〈君臣〉）而在規範之時則須按人性之常、人情之好惡而為之節文是謂之禮，而其施捨行為皆恰如其分，正當合宜，即是義。而無論禮或義皆出乎於理。故《管子》曰：「義者，謂各處其宜也；禮者，因人之情、緣義之理而為之節文者也。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。」（〈心術上〉）是故理在倫理上主要在於別交明分而有正確規範之條理者也。

而在事理上，《管子》認為政治之範疇本來就是在處理人事。《管子》說：「治之本二：一曰人，二曰事；人欲必用，事欲必工。人有逆順，事有稱量；人心逆則人不用，事失稱量則事不工；事不工則傷，人不用則怨。」<sup>④</sup>因此要「審察事理，慎觀終始，為必知其所成，成必知其所用，用必知其所利害；為而不知所成，成而不知所用，用而不知所利害謂之妄舉。妄舉者，其事不成，其功不立。」故明君法天道「以行法

<sup>②</sup> 所謂一：「天不變其常，地不易其則，則春夏秋冬夏不更其節，古今一也。」（〈形勢〉）

<sup>③</sup> 見《莊子·養生主》庖丁解牛，因其固然。

<sup>④</sup> 〈立政〉云：「事者，生於慮，成於務，失於傲。不慮則不生，不務則不成，不傲則不失。」

令，以治事理」。（〈版法解〉）

所謂政治，「政者，正也」，故治之必依據於正，是謂正理。<sup>②</sup>《管子》所言，政事必依正理，治理亦必依據正理。是故《管子》曰：「明主之治國也，案其當宜，行其正理，故其當賞者，羣臣不得辭也；其當罰者，羣臣不敢避也。夫賞功誅罪，所以為天下致利除害也。」（〈明法解〉）而「明王為天下正理也，圍暴止貪，存亡定危，繼絕世，此天下之所載也。」（〈霸言〉）是故「人主務學術，務行正理，則化變日進至於大功。」因此明主要「動靜得理義，誅殺當其罪，賞賜當其功。」（〈形勢解〉）

然而，再進一步而言，政治之正理之最高指導原則是在「道」。「道者，扶持眾物使得生育而各終其性命者也，故或以治鄉，或以治國，或以治天下。」「道者，所以變化身而之正理者也。」故人主務必「行天道，出公理」（〈形勢解〉），依乎理義，「論道行理則羣臣服」，則政治可善而百姓可理矣。

## 八、道

《管子》中的「道」論或是管學後期的思想。蓋《管子》非一時一人之作，其時期或從春秋延綿到西漢。而《管子》在道論的哲學化上，是在《老子》之前或之後？則難以考證。但很明顯的，在《管子》裏「道」的發展，早期的「經」當中，如〈牧民〉、〈形勢〉、〈權修〉、〈立政〉、〈七法〉、〈版法〉等卻不含哲學性、形上學意義的「道」。而在「解」的篇章，例如〈形勢解〉、〈版法解〉、〈明法解〉卻有之。顯然，在思想發展秩序上，「經」在前，「解」在後。故春秋管仲時代尚未有道論，而《管子》後學之道論在戰國即有之。另外所謂〈心術上下〉、〈內業〉、〈白心〉四篇有很豐富的道論，但這種道德偏重在「主觀之道」。這些或是戰國稷下學派所作。另在〈宙合〉中的宇宙論，也是道論的重要部分。

在釐清道在《管子》思想發展後，再論《管子》道的意義。《管子》的道之意義上，「經」上的道字，僅有學說、「說話」或天「道」規律的意義，少有哲學意涵。《管子》後學則因篇章之作者之不同，在重要的涵義上可分為客觀之道與主觀之道。下面分別論述之。

所謂客觀之道，即是宇宙中的天地萬物、芸芸諸生中的本原。換言之，何所根？何所本？何以成？何以變？何能統一？又何所始？何所終？其所處範圍何所包括？萬物何所生？何所創造？其所追求究竟者即在尋找「本根」，亦所謂之道歟。

《管子》後學，經過了地、水、氣、理，天道之變，四時之運後，也就要追尋這些

<sup>②</sup> 正理亦謂之政理。「正也者，一所以正定萬物之命也。」（〈法法〉）

問題。當然在後學時代，最完善的學說當是《老子》的「道」論。但《管子》後學的「道」論是受了《老子》的影響呢？或是《老子》的作者從《管子》後學之說提煉出精華？這點就難以確定了。撇開這些糾纏不清的問題，再回到《管子》後學追尋宇宙天地萬物的本根的學說，即是客觀的道。

### (一)道之存有與本根

夫天地總先存有於吾人之先，而後萬物與吾人亦存在其中，並繼續延續於吾人之後。其所以存有之者，與使之如此之者，其為有「以之」者歟？《管子》云：

天或維之，地或載之。天莫之維，則天以墜矣；地莫之載，則地以沈矣。夫天不墜，地不沈，夫或維而載之也夫。又況於人，人有治之，辟之若夫蠶鼓之動也夫。不能自搖者，夫或搖之。夫或者何，若然者也。視則不見，聽則不聞，灑乎天下滿，不見其塞，集於顏色，知於肌膚，責其往來，莫知其時，薄乎其方也，轉乎其圓也，轉轉乎莫得其門。（〈白心〉）

這種使天地「以之」維與載之者，即最終之本，在於無使其「以之」者。譬若萬物不能自動，如蠶鼓不能自播而鳴，必有擊之者使之鳴，萬物之動不能自搖，必有搖動之者，此動之者必為自動而非被動之者。故云：「夫物莫虛至，必有以也。」（〈形勢解〉）此等「有以」與「使之」搖動之者即視而不見，聽而不聞，不能以感官感覺到，然而卻是「有」之，其「有」充滿天地，暢「通」無隔，「無形無牴（位）牴（姓）」<sup>④</sup>即是自本自根之道也。

再從「生」方面，《管子》認為「道生天地，德出賢人，道生德，德生正，正生事。是以聖王治天下，窮則反，終則始。」（〈四時〉）道不僅生天地，且是聖賢成德的根據，由此成就道德，而為治人處事的正當標準。是以「道者，成（誠也）人之生（姓）也，非在人也。……道也者，萬物之要也，為人君者執要而待之。」（〈君臣〉）道為成人之「姓」（或作「生」或作「性」）。即成就人之生命或性命，此人之本性，由道自然而成，非由人為而矯揉櫟括。是故《管子》又云：「道者，扶持眾物使得生育而各終其性命者也。」（〈形勢解〉）是故「萬物崇一，陰陽同度曰道。」（〈正第〉）

總而言之，「凡道無根、無莖、無葉、無榮；萬物以生，萬物以成，命之曰道。」（〈內業〉）凡天地萬物皆有所從生，此所從生者則為道，而生生者不生，此不生者即為根，而為自根。天地萬物之成皆有所以，而此「所以」者卻「無所以」，此為自本。

<sup>④</sup> 原文為「位」、「姓」，改為牴牴。道為獨一，故無其他者與之匹敵，故無所牴牴。無形，即無所阻，故暢通無所牴牴。

故道為自本自根而為天地萬物之本根。凡天地萬物皆有形色聲貌之顯發，而道卻為無形、無色、無狀、無狀之本體。凡萬物皆有生、有死、有成、有毀，顯其葉、莖、花、果之榮枯，而道卻無生、無死、無成、無毀，「古今一也」，恆常而不變，自古以固然，此則為道也。

## (二)客觀、主觀之道

尤其特別要注意的，是《管子》不僅注重到客觀之道，這客觀的道是天地萬物的本根，是道體，是「實」有。而主觀的道，是指人在腦海裏對於客觀之道的體認，那是通過感覺經驗而抽象成觀念，這古人稱之為「名」，這種主觀的體認道不是實體之實有，而是抽象之有，是抽象的名。這客觀的道顯現在宇宙萬物，而主觀的道則在人之心。《管子》曰：「道之在天者，日也；其在人者，心也。」（〈樞言〉）尹注云：「日者，萬物以煦，萬象由之以顯，功莫大焉，故謂之道也。」換言之，使天地萬物之所以顯然處，即是道也，此即客觀之道。而主觀之道，即是吾人對於客觀之道所了解於心者，也即是道也。然而吾人之心所了解之道非實體物而是抽象之名，因而「夫道者，虛設；其人在則通，其人亡則塞也。」（〈君臣上〉）換言之，道之在主體的心中（在腦海裏，在人的知識裏）純粹是抽象之名（觀念），非實體有，故是虛設。因各個人之聰明才智不同，對於道之理解亦因之有異。客觀的道是一，是大全，是整體，是至大無外，無所不包的。而各個人隨著其才質根器、環境、機會、學習之種種差異，所理解的主觀之道亦因之紛紜雜陳，廣狹、深淺、內涵大小也因之差別。因此，通者體會深，用之廣；塞者理會淺，因而應用固陋。所以《管子》曰：「道之所言者一也，而用之者異。」（〈形勢〉）「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，冥冥乎不見其形，涇涇與我俱生，不見其形，不聞其聲而序其成謂之道。凡道無所善，心安愛，心靜氣理，道乃可止。」（〈內業〉）換言之，主觀之道，仍是個人對道之體認，而隨個人根器之差別而不同。而客觀之道之無窮無涯，猶如綿延不絕的長河、浩瀚的汪洋，主觀之道則隨各人的才質根器之大小，所體會所得之道亦因之有異，猶如大象、牛、羊、老鼠飲河，各隨其肚量，「道者內充於身也」，所充亦有大小之別而已。

總而言之，《管子》證明道之存有是從天地萬物之生而推知有其「所以生之」之原始創生者，從天地萬物「以之」成，而推論其「有以」之者之賦與萬物性理之者。從天地萬物之動，推論其「使之」動之第一主動者。雖然《管子》有論及地、水、陰陽、五行、氣、精氣，但似乎僅把這些當做萬物之基本質素，而尚未與道結合成為道之「太質」，而且亦未見將這些質素（地、水、氣、理、……）統一融合於道的系統。換言

之，《管子》尚未將質素貫通為一。

### (三)道之性能

以上是從本根方面論述「道」，再就道所展現的性能為無限、自然、虛（無）而無形、無為，無端無終，與涵涉宙合。這些皆是描述道體的附屬性之狀態，而不是指涉道的本體。

首先，《管子》說「虛無（或說為而）<sup>②⑤</sup>無形謂之道，化育萬物謂之德。」（〈心術上〉）此言道之無形，不顯其具體之有，故以之視而不見、觸而不得而不可把握，故其顯在虛無，無形可現，無狀可觀。然而非「至無」而仍然為「有」，是「有以」、「由之」、「使之」之本根，而萬物得之以生、以顯、以成、以毀，於化育上則假借萬物而顯，促成萬物之性理而顯現所見、可知、可觸，此即為德。此為客觀之道之屬性也。然而〈心術上〉、〈心術下〉之解云：「天之道，虛其無形，虛則不屈，無形則無所抵（位）牾（尅），無所抵牾（位尅），故徧流萬物而不變。」此「解」則從《老子》「虛而不屈，動而愈出」<sup>②⑥</sup>解釋道之動或道之變化，其變化無形體，無形體則不受障而能徧流了。

再者，虛無（或而）無形之謂道，從主觀人心之體認而言之，〈心術上〉「經」言，虛無，虛即是心之「虛其欲」，則「神將入舍」；無則是「掃除不潔」，則「神乃留處」。以此強調排除不當之物欲與污垢之欲求而歸於恬愉清淨，以使「虛室生白，吉祥止止」。<sup>②⑦</sup>心能虛靜，真理自生，此即道也。若為「無形」，心所體認到之真理者為名（觀念），名為抽象之有而為無形。〈心術下〉之「虛」為「無藏也」，「無藏」則是心之「無求、無設」，無求是無欲求、去知覺，無設即是無預設、無主見、無偏見，其心之至虛即是「無慮」。這比《六祖壇經》的無念、無相、無信更絕透了。這種心的至虛無形相，即能為道之所舍，即成「德」了。這樣的一種虛無無形則是「在心」之道的狀態了。

《管子》之「虛」乃是心之主體排除不道德之不潔者、主觀之偏見、情緒之妄作、欲望之過縱、不為好惡左右，而效法天地之虛靜。故云：「天之道虛，地之道靜，虛則不屈，靜則不變，不變則無過，故曰不伐。潔其宮，闕其門，宮者謂心也。心也者，智之舍也，故曰宮潔之者，去好過也。……虛者，萬物之始也。……人迫於惡則失其所

<sup>②⑤</sup> 同註⑧，下冊，頁3，註①。云：「原文『虛無無形』，據王念孫說，改無為而」，即「虛而無形」。

<sup>②⑥</sup> 《老子·五章》。

<sup>②⑦</sup> 《莊子·人間世》。

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：君子恬愉無為，去智與故，言虛素也。」（〈心術上〉）

《管子》中的無為，其涵有哲理者，皆集中在〈心術上〉。云：「無為之謂道，舍之之謂德。」以此觀之，所謂「無為」並非無為（不作為），而是「為」無為。此句或可句讀為「無為，之謂道。」或「無，為之，謂道。」即道之作為以「無形」為之。下言云：「道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得然，莫知為極。故曰：可以安而不可說也，莫人言至也；不宜言，應也。」從此考察，道實在是「有為」，其為在「動」，在「施」，這即是為。然其「為」則不見其形，不見其德，故曰無為。而道之「為」，「以無」，無之者，虛無也。即上言「天之道虛，其無形。虛則不屈（尹注：「屈，竭也。」）」。虛無非絕對之空無，僅是無具體之形色聲貌可見，故「視之不見，聽之不聞」，以視聽不能見、不能聞而以為「無為」也。而無為僅是道體作「為」之顯性，非道之本體。

而又另一方面，道之在心也。則是主觀之道。主觀所了解者即是道之名（道之觀念）。然而，前言所提，道之了解卻因人人之智愚才質根器之差，因而所了解道的內涵（內包）與範圍（外延）也不同。人心要了解客觀之道，要自己的體認與客觀之道相符合一致以得真理之道。據《管子·心術上》所述，首先要捨棄受欲望之好惡之干擾，要去掉自己的成見或偏見，虛心待之，虛室才能生白，才能見真理之道，故人心認識道之前要「恬愉無為，去智（小智）與故」（即智詐奸巧、偏見固執）。故要「去欲則宣，宣則靜矣。」「去欲」與「靜」皆是無為，反之，無論「要『不要』」，或「不要『要』」，要無為，不要有為，皆是有為。只要在心之「無求無設則無慮」，心至「無慮」，坐忘即為至虛，雖非至虛，因尚有「心」在，則「幾乎」可謂之「無為」。

另者，〈心術上〉尚提到「無為之道，因也；因也者，無益無損也，以其形，因為之名，此因之術也。」這是人在應用刑名（形名）時，要注意到主觀所認識的名，所具有的名（觀念）要符應外在的「實」，即事實。無過與不及。或另一方面，人在應用「名」（如法律條文）到「實」（如法律案件）審理以及賞罰之宣判時要相符應，不增不減，毋過與不及。所以說：「固也者，舍己而以物為法者也。」要合乎客觀性。這是「因之」之「無為」，這些皆合於道也。

總而言之，道之無為非絕對之無為也，乃是「若亡而存」（〈兵法〉）之為者也。

道所展顯性狀上則是「無端無窮、無始無卒（終）」。《幼官》云：「始乎無端，道也；卒乎無窮，德也。道不可量，德不可數。」道之體是「自古以固存」，「綿延常在」。是故永恆之物者，則無所謂始，無所謂終。「無根無莖，無葉無榮」則不見其端，不見其生。道是「生生者，不生」，變化之者而自身不變。不生不死，無成無毀，

故不見其端緒，不言其終始，此則為常，此則為永恆。

至於在道與宇宙之關係方面，《管子》云：「宙合」之為言，即宇宙也。《尸子》云：「天地四方曰宇，往古來今曰宙。」《莊子·庚桑楚》：「有實而無乎處者宇也，有長而無本剽者宙也。」《淮南子·齊俗訓》：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。」由此觀之，〈宙合〉之「合」是指六合，六合即東西南北天地之四方上下為「宇」。「宙」是時間，「合」是空間。宙合是指空間之擴延與時間之綿延。〈宙合〉云：「天地，萬物之橐也，宙合有橐天地。天地苴（包裹、包藏）萬物，故曰萬物之橐。宙合之意，上通于天之上，下泉于地之下，外出於四海之外，合絡天地，以為一裹。散之至于無間（閑），不可名而出（山）<sup>②</sup>。」換言之，道之在宇宙之間，又超越宇宙之外，在時間與空間之中，又超出其外，汎濫普徧於宇宙萬物之內。此至大無外，至小無內，此其道之無限，其普徧而「通乎無上，詳乎無窮，運乎諸生」。（〈宙合〉）

#### （四）道與德

《管子》之論德有其兩面，一者為本體論上之德，二者為倫理學上之德。在此論其一而略省其二，倫理上之道德另文言之。而其本體論之德則集中於〈心術上〉其云：

虛無無形謂之道，化育萬物謂之德。……天之道虛其無形，虛則不屈。……德者，道之舍，物得以生，生知得以識（職）道之精。故德者，得也。得也者，其謂所以然也，以無為之謂道，舍之之謂德。故道與德無間，故言之者不別也。

所謂道之虛無，即是從一物而言之，道是潛能的授予者，道可施予萬物有各種完美的潛能，由其為潛能，潛能是可以有而尚未有，「尚未有」即是虛無。而潛能之實現必於物，物得以生成而有紋路可尋，可以謂之理也。而物之發展由潛能變為現實，即物之得道而成其某物。道必要落實於物，此則謂之德。故德以形物之實而顯現，故云：「舍之之謂德。」此德為道之所舍於物而使物具其性理，而使成於某類之物者，如天得之以清，地得之以寧，谷得之以盈，物之得道所授之清、寧、盈而成天、地、谷，此者謂物德，物之性理展現於外，謂之外德。

然則物之受道成德為被動性，而人有自由意志者，有主動性的行為，人可以主動修道而成其德性，人可由智性理解道理得其當而成德。《管子》云：「名生於實，實生於德，德生於理，理生於智，智生於當，此謂內德。」內德即人主動修養而成之德性。此人格德性與物之德之差別。

<sup>②</sup> 同註<sup>⑧</sup>，上冊，〈宙合〉，頁152，註<sup>③</sup>。云：原文為山，「據安井衡說校改」。

## 九、天、地、人三才

《管子》認為「凡道無根、無莖、無葉、無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。」（〈內業〉）所以「道生天地，德出賢人，道生德，德生正，正生事。」（同上）而「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。」（同上）由此可見道落實到宇宙萬物中，即是分類為天道、地道、人事。這天、地、人稱之為三才，而三才是由道而生，又合為一體。這三才所表現的屬性，抽象為道德項目，其云：

天主正，地主平，人主安靜。（〈內業〉）

而天、地、人三才是產生具體現象者：

春秋冬夏，天之時也。山陵川谷，地之枝也。喜怒取予，人之謀也。是故聖人與時變而不化，從物而不移，能正能靜，然後能定。（〈內業〉）

從以上論述可以看出，道是生天生地，借「天出其精，地出其形」，藉天地而生人。道為天、地、人之本根，也是天、地、人之「一」。<sup>29</sup>但道顯然是「虛無無形」，其視而不見，聽而不聞。換言之，其不可見，其不可聞；可見與可聞是落實在天、地、人所展現的具體事物。其落實在天、地、人者有其道（即有其理則者），又稱之曰天道、地道、人道。三者從縱而言，則是來自於道；從橫面而言，人如何通過「法天合德」而道通為一？這是《管子》與《易傳》、《黃老》、《淮南子》所思考的。而這種天道、地道、人道的思想模式也在春秋、戰國、秦漢相當流行。如《老子》的「人法地，地法天，天法道，道法自然」<sup>30</sup>雖然不能十分確定即是其思潮源流的本根，但此卻可視之為這種思潮的思想架構。除了《老子》外，《易·繫辭傳》、《帛書黃老》的《經法》、《春秋繁露》、《禮記》皆納入這種思潮之內。

然則吾人可以看出，這種天道、地道、人道的思潮的著力點也是踏實在具體的事物上：即是天空中的日月星辰與氣候，地上的山川萬物，人的本身與社會，而後則以此感覺得到的實在經驗基礎，抽象而上，提煉出一些原理原則的理念。換言之，即是「天之，地之，人之」（〈九守〉）作為政治的最高指導原則。這是《管子》與《帛書黃帝四經》所努力從事的。然則要了解這個問題，則就先要透闡天道、地道、人道的意義。

### （一）天 道

在《管子》，天道的意義，可說是天之道。但其立論所根據的「體」，卻是「天之」，「天之」之天即指天空的日月星辰之象，也即是馮友蘭所稱的自然之天，不是商

<sup>29</sup> 這「一」，也可說是太乙，即是有統一、整體、至高無上的一。

<sup>30</sup> 《老子·二十五章》。

與西周所崇拜的神格之天，也不是後來董仲舒以天為最高根源與神格之天。這「天」僅是自然界之天，僅是以道家形態將其「道」化而已。所以其體在自然之天，而其所展現的性徵即是「天之所覆」（〈形勢解〉），即是指我們頭上所覆蓋的蒼蒼者天。而這蒼天能有寒暑暖冷之變與刮風下雨電雷之象，這即有氣候上春夏秋冬天之時也。〈內業〉之四時代御，這即是「天時」的意義。<sup>①</sup>這即是「天覆萬物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也。」（〈形勢解〉）而其所展現的天象，則「天曰虛」（〈心術上〉），而天時所展現的寒暑風雨之性，其所根據則在「氣」，因而天之質為陽氣，這是滲入陰陽的思潮的，「故通乎陽氣所以事天也」（〈五行〉）。而氣有變化，最明顯的即是「春夏生長，秋冬收藏，四時之節也」。（〈形勢解〉）其變化為「天之道滿而不溢，盛而不衰」（〈形勢解〉），而這變化脈動是有規律性的即是「天有常象」（〈君臣上〉），有「天道之數」（〈重令〉），其數有度，「天不為一物枉其時，隨變作事，知時以為度」（〈白心〉）。人事政治要依據天之變化常則之度數而為之。而天的功能，首先在「天生之」（〈五行〉），天出其精與地相配而生人，故「以天為父，以地為母」（〈五行〉），這比〈易傳〉所言天生、地養，天施、地受以造萬物之論更加精細。而「天予之時」（〈形勢解〉），「天覆萬物而制之」（同上），是故人之行為政治，「舉大事用天道」（〈霸言〉）。而天之德所展現則是「天主正」（〈內業〉），「天公平而無私，故美惡莫不覆，……而不伐其公，不私其利」，「天之裁大，故能兼覆萬物」。（〈形勢解〉）是故真理正理、公平、兼容是天之所以為德也。「正者，事之根也」<sup>②</sup>，公平、公道為正義之表現，為社會所需，兼容為政治包容，能容乃大。以上是天道之意義，是故人法天道以治之。

## （二）地 道

有關地道，《管子》以為：地者，土也，地道之體為土，有土也斯有地。地之特徵為「有常形」（〈君臣上〉），地之具體物之所現者即為「山陵、川谷，地之枝也」（〈內業〉），即是具有長寬高之擴延性，亦具有形色聲貌之物形。地為其形之最大者，為至廣、至平，而能「載之」（〈白心〉），地擔受萬物之支持者也，萬物皆以地為基礎。地之裁大，故能兼載萬物（〈形勢解〉），凡「地之所載」（〈侈靡〉）之萬物，亦為「地之所刑（形）」（〈五行〉）。在生成人方面，「地出其形」（〈內業〉）與「天出其精」合乎而成人。故萬物「以地為母，以天為父」，地載萬物而養之

<sup>①</sup> 「天時」是指春夏秋冬的氣候變化。見〈五輔〉：「天時不祥，則有水旱。」〈宙合〉：「天不一時。」尹注：「春夏秋冬各有一時。」

<sup>②</sup> 《黃帝四經·經法》。

（〈五行〉），故「地生養萬物，地之則也」。地之生物「以厚民養」（〈形勢解〉）。地能生養萬物以供人之生活所需之物，則為「地生之財」（〈形勢解〉），故謂之「地利」（〈侈靡〉）。地利之大者，一要大，「地大國富」（〈重令〉）；二要在「地宜」（〈五輔〉），地宜在於「人聚之壤，地之美也」（〈侈靡〉），「地道不宜，則有飢饉」（〈宙合〉）。故「地之本在宜，……知地宜，順時而樹，節民力以使，則財生」<sup>③</sup>。地之生財，載萬物，生養萬物，「地公平而無私，故小大莫不載，……以厚民養」（〈形勢解〉）。兼載則「無親」（〈版法解〉），無親則無私，無私則公平，故「地主平」（〈內業〉）。地安固，故「地曰靜」。（〈心術上〉）是故地之德為安固而靜，無親不私，公平公道。地生養萬物之利是為人主政治所關心者。此為地道歟！

### （三）人 道

在人方面，《管子》認為「道生天地」（〈四時〉），天地生萬物，有天地而後有男女，有男女而後有父子，有父子而有家，有家而後有國，有國而後有君主羣臣。人之始生，是「天出其精，地出其形，合此以為人，和乃生，不和不生。」（〈內業〉）人的最大本質即是由形（身體）神（心，精神）合和乃成為人。人為「有氣有生有知且有義」（《荀子·王制》），且有辨、有羣、有分。《管子》以為人有心，心能為五官之主，能思慮，思慮生知，可以知道，故能效法天地，故為萬物最貴。萬物之中，唯有人能知天、順天或者逆天。此即「喜怒取予，人之謀也。」（〈內業〉）「人制取予」《黃帝四經·稱》取予之權即是肯定人有自由、自主、「治之」（〈白心〉）之能力。人是故有此能力，因而人助天地處理萬物，成就物事，故「天生之，地形之，聖人成之」（〈五行〉），「治之」（〈白心〉）。

人之所為曰「事」；事者，人之謀也；心之思索，思索生知，知以辨事理物。故人能「開乎萬物，以總一統」（〈五行〉），人之異於禽獸者，在於人之有心之有知，手之能巧，能「勸之以耕織」（〈形勢解〉），人是能工作的動物，是以異於禽獸者也。

人又是能羣，是社會動物。社會之首要為政治，政治之首為君主。《荀子》云「人能羣」。「羣」字為君與羊，象君能領導、指揮、控制羣民之權者也。故人君法天合德以「天維」、「地載」，以「治之」（〈白心〉），「成之」（〈五行〉）。

君在統治人羣，要有「法制、度量，王者之典器也」（〈侈靡〉）；在社會共同規範，要「有常禮」（〈君臣上〉）。人君之職在治民，在守國；守國要「人眾兵強」，並且要根據「天道之數」以治之，以「地大國富」為資本者也。（〈重令〉、〈形勢

<sup>③</sup> 同註<sup>②</sup>。

解)而在政策法令推行上「賞賜刑罰，主之節也」，要法「四時之節」。(〈形勢解〉)經濟上之生產要順四時之節，「上度之天祥，下度地之宜」(〈五輔〉)，並且要辨於「地利」(〈侈靡〉、〈輕重乙〉)。據「地生之財」之數，由地之所利而決定「施爵祿」(〈霸言〉)，「通侈靡而士可職」(〈侈靡〉)。根據地利，市集而「辟方都之道」(〈輕重乙〉)，以此為人主所據法天道、相地利而為者也。是故「主牧萬民，治天下，莅百官，主之常也；治之以法，終則有始，治安百姓，主之則也」(〈形勢解〉)。

是故人主在其人格上要有德，其德即蘊於內在心境上，先要恬愉清靜，虛而無為。「人主安靜」(〈內業〉)，由此虛靜而能明察燭萬民之事，能「公平而無私，故賢不肖莫不用」(〈形勢解〉)，能法天之兼覆、地之兼載，故其裁大，能容物多，而眾人得比焉。「主有天道以禦其民，則民心一而奉其上」(〈形勢解〉)，故以是人主「順之」(〈五輔〉)，以「法天合德」而道通為一者也。

## 十、法天合德

在《管子》中，天道、地道、人道如何合德？這因《管子》各篇非一人一時之作，因而各篇所關懷的重點也不一樣，但有一個共同的原理在，即是在其天人合一的理論體系是採取天道、地道、人道之者相配合或相調和之道，即如三足共持一鼎，天地人協和相配共成一德，三者缺一不可。這與《莊子》之天人相斥；《荀子》以天地為之道與人相制，欲以以人制天；董仲舒去其地道，僅言天為至高唯一而以人與天一致，而言天人合一者不同。所以《管子》的天地人合一之論是有其特色的。以下敘述先就各篇形下具體事象，而後再以抽象的形上分析。

《管子》天地人合一的基本成分實如〈九守〉：「一曰天之，二曰地之，三曰人之，四曰上下左右前後。」這上下左右即言是配合或調和之關係。基本上要「上度之天祥，下度之地宜，中度之人順」(〈五輔〉)，以人事之配合天時、地宜。不過在配合時亦要顧及三者在各項之內亦有不同的因素，這就是「天不一時，地不一利，人不一事。……歲有春秋冬夏，月有上下中旬，日有朝暮，夜有昏晨，日月星辰序各有其司，故曰：天不一時。山陵、岑巖、淵泉、閼流、泉踰瀆而不盡，薄承瀆而不滿，高下肥磽，物各有所宜，故曰：地不一利。鄉有俗，國有法，食飲不同味，衣服異采，世用器械，規矩繩準、稱量、數度，品有所成，故曰：人不一事。此各事之儀，其詳不可盡也。」(〈宙合〉)

### (一)天人合一內涵

〈宙合〉提到「道也者，通乎無上，詳乎無窮，運乎諸生。」尹注：「諸物由道生。」故〈四時〉云：「道生天地，德出賢人。」〈五行〉云：「以天為父，以地為母，以開乎萬物，以總一統。」「天生之，地刑（形）之，聖人成之。」而天地之生，形萬物，隱約地提到由陽氣、陰氣構成，云：「故通乎陽氣所以事天也，經緯日月用之於民；通乎陰氣所以事地，經緯星曆以視其離；通若道，然後有行。」以道生天地，天地生萬物，聖人成之以相配合以統一於道。

在天、地、人相合中，「聖人成之」，聖人有其重要的地位，一方面在這過程要被動地「順」天之祥，地之宜，這是要配合天地客觀的條件。另一方卻要積極主動地「成之」。成之者雖在人，人有小人、大人，但《管子》卻僅限於「聖人」。何以不能以愚人、笨人、痴呆之人，或壞人、惡人，而要以聖人，何則？蓋聖人也者是能「究天人之際，通古今之變」者也。「聖」字為耳、口、王也。王者，往也，往來不窮也曰通。王者，通天地人曰王。耳通王，口通王。耳為入，口為出。知識入乎耳，出乎口，皆可通達無阻者，換言之，徹底了悟真理，或得真、善、美之全者，且能應用自如出入通乎道之者為聖人。然而聖人非天也，即是通過法天合德修養而成者也。效法其虛靜，〈心術上〉云：「天曰虛，地曰靜。」〈內業〉云：「天主正，地主平，人主安靜。春秋冬夏，天之時也；山陵川谷，地之材（枝）也；喜怒取予，人之謀也。是故聖人與時變而不化，從物而不移，能正、能靜，然後能定；定心在中，耳目聰明，四肢（枝）堅固，可以為精舍。」故「心靜氣理，道乃可止，……修心靜意（音），道乃可得。」由此可見，聖人在心意上法天地之虛靜，正平而修養得道，得道喜怒哀樂取予得當而恬愉清靜，由此修養而後能得真知，由真知而能成就萬事萬物。此以聖人合天之意，而未得真理者之愚痴者不能與焉。此與老莊所無知無欲者之為得道者有異也。

在政治上，〈白心〉言：「天或維之，地或載之，人有治之。」主張天維、地載、人治。但這「人治之」主要則是在政治上的治理，人是政治上的領導的人主。在法家的思想中，人的政治的主要核心是君主，而維繫其存在之者則是法制、政策、政令，而受其擁戴者為君主，載之者則是人民百姓。這種思想在〈形勢解〉表現最為徹底。

〈形勢解〉言人主是與天道、地道配合的人道之中有權力者，其職責在於牧養、保護萬民，治理天下。他有權行賞罰、勸百姓耕稼。處理天下事務以順天地之則。其言云：

天覆萬物而制之，地載萬物而養之，人主天下之有威者也。天覆萬物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也；治之以理，終而復始。主牧萬民，治天下，莅百

官，主之常也；治之以法，終而復始。……天不變其常，地生養萬物，地之則也。治安百姓，主之則也。

換言之，天有常理，地有常則，人主法之以立法，以法而治萬民。而在心態上要公平無私，採納真理。其云：「天公平而無私，故美惡莫不覆，地公平而無私，故小大莫不載；無弁之言公平而無私，故賢不肖莫不用。……而不伐其公，不私其利」，人主之則也。

再者，人主要寬宏大量，兼蓄容眾，在法天之兼覆，「天之裁大，故能兼覆萬物；地之裁大，故能兼載萬物；人主之裁大，能容物多，而眾人得比焉」。

而人主欲保護安定其民，則要法天保其盛滿而不衰，要效法「天之道滿而不溢，地大國富，民眾兵強，主有天道以禦其民，則民心一而奉上」。

而欲富國強兵，則在經濟上要配合天地之道以發展之：「天地之道，教民以時，以厚民養，勸之以耕織」；行天道，出公理，「明主上不逆天，下不墮地」；天予之時，而在市集上，要如〈輕重乙〉所言：「善因天時，辯於地利而辟方都之道也。」

在法方面，〈版法〉言：「版法者，法天地之位，象四時之行以治天下。……法天合德，象地無親，日月之明，……聖人法之以燭萬民，故能審察。」而在執法上，〈形勢解〉言四時為天之節，而「賞賜刑罰，主之節也」。

由此可見，在政治上、國防上、經濟上、法律上，《管子》全面以法天地之道而配合之，以成其霸政。

## (二) 天地人合德之原理

以上所述是天道、地道、人道在形而下具體事象於人生與政治上和合的敘述。而在此則要根據上節所例舉的《管子》思考其形而上的抽象原理。

在《管子》中，可以看出其天地人合一的理論最高的根據是「道」，三者由道而生，由道而統一，由道而通，由道而和。而其三者之合一是以「和合」與「配合」而融貫為一（前文已說明）。三者有生、質、動、時空、數、理、狀態、條件與用上，從三者各種不同的特質相和合而成。條陳如下：

1. 在生上：天出「精」，地以「形」，和合成人。這原理為後來《淮南子》、太史公形神合而成人的理論所採納。
2. 在質上：天以陽氣、地以陰氣和合生成萬物。這為《莊子》所繼承。<sup>④</sup>
3. 在動上：天生，地刑（形成也，動詞），人成。這在《易·繫辭》乾施、坤受、天

<sup>④</sup> 《莊子·田子方》：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和，而物生焉。」此可見《管子》與《莊子》在這思想仍有交互影響；兩者孰先孰後，難以確定。

生、地養、聖人成之。

- 4.在時空上：天時、地利、人和。這在兵家應用之。
- 5.在數上：天以數（有規律之數），地以大，人以眾。
- 6.在理上：天以象，地以理，人以禮，這三者皆表現其「常」，要有規則化。
- 7.在狀態上：天以虛、正，地以靜、平，人以恬愉清靜。
- 8.在條件上：天以制（控制），地以養，人主以權（威）。
- 9.在用上：天以用，地以養，人以立（立政出令）。

這些原理天地人配合而為統一於道，是為道通為一者也。

## 十一、結 論

在探討過《管子》形上學的思想過程中，我們發現中國古代形上學的發展是從感官感覺的直接對象，與原始社會生活方式有關的《易經》八個具體事物，天、地、山、水、澤、雷、火、風取之而後付與卦名。之後《尚書》的五行，不僅質素數目減少，且是有新發現的「金」並抽象出其主要性質，這是人類思想更進一步。再來就《易傳》的宇宙，由八卦歸納化約到天地，以後以乾坤二卦代表，更後則以陰陽。這可看出人類的思考是由具體到抽象。之後更進到太極的一元論。這更高峯了。

《管子》在這方面的發展則是繼承一元論的論述。其先是從〈水地〉先以地，而後以水；在〈四時〉、〈五行〉則以氣；而在其他篇章進而到理。這是從感官感覺得到的具體物—固體—液體—氣體的進程，到事物所具的性理。或許《管子》學派受到《老子》的道之影響，就接受了高度抽象的道作為其系統的最高點。而在下降到天地萬物層面則分別為天道、地道、人道王者合和以成萬物，更取而為其政治理論基礎。其進步是一層又一層的深入，又是一步又一步的上升。人們發現到中國形上學的發展規律，是由多到一、由具體到抽象、由物象到理則、由外在到內在、由實（事物）到名（觀念）的進展。

雖然，這種發展在《管子》是可以蠡測出來的，但因《管子》非一時一人之作，從時代而言，則從管仲或可延到西漢。在作者上則含有儒、法、道、墨、陰陽、兵、名、縱橫、農、小說家。是本典型的「雜家」著作，所以在各篇章風格或不盡相同，有「經」、有「解」。各篇思想或各自表述，或同一命題中的主詞或有衝突（例如水或地為萬物之本原之命題），但不必視之為相互矛盾的理論。而或以人類文化的歷史發展觀來看或許比較妥當。所以本文並不把各種命題當成「矛盾」看，而是把它當成歷史發展過程進化的現象加以敘述罷了。這樣或比較容易處理《管子》龐雜的思想，整理出一條理論來。

（本文作者現任政治大學哲學系教授）

## 參考資料

1. 《管子》，《四部備要》，子部，中華書局據明吳郡趙氏本校刊，臺北：臺灣中華書局。
2. 《管子》，臺北：臺灣商務印書館。
3. 《先秦齊學考》，林麗娥，臺北：臺灣商務印書館，民國 81 年。
4. 《管子思想研究》，徐漢昌，臺北：臺灣學生書局，民國 79 年。
5. 《管子述評》，湯孝純，臺北：東大圖書公司，民國 84 年。
6. 《管子通解》，趙守正，北京：北京經濟學院出版社，1989 年 8 月第一版。
7. 《管子新探》，胡家聰，北京：中國社會科學出版社，1995 年。
8. 《管子學刊》，1987-1995 年，淄博市：淄博市社會科學聯合會，山東省。
9. 《齊文化大觀》，李新泰主編，北京：中共中央黨校出版社。