

東海大學政治學系碩士班  
論文發表會論文

論文題目：

《管子》「道」的思想—兼論禮  
與法

發表人：林佩萱

發表日期：二零三年五月九日

發表時間：

地點：

指導教授：郭應哲博士

系主任簽名：\_\_\_\_\_

核准日期： 年 月



# 《管子》「道」的思想——兼論禮與法

林佩萱

(東海大學政治學系碩士班政治理論組研究生)

## 壹、前言

《管子》一書中，交織著許多駁雜的思想，而這些思想都必須要有其應用性，這也是先秦學術的特徵。管仲所處的年代為春秋早期，位於諸子爭名時期之前，爾後才有家派之分，因此，《管子》內容豐富，各家派的許多學說都可以在《管子》裡找到相同或相近的觀點。《管子》四篇在學界被認為內中諸多為道家思想，因此，我們談「道」，基本上都以四篇為主。當然，這也不是說其他篇章並沒有道家思想，而是四篇內蘊涵的最多，最可以這樣判定。

禮與法，在國家社會上是相當重要的一環。周朝成立，周公制「禮」，隨著周室的衰微，禮似乎就沒有這麼重要了。周王東遷，春秋開始，百廢待興，尤其是禮，周王室的衰微，象徵了禮在社會的連結性沒有這麼強了。周公制禮，最主要的目的是透過禮——也就是所謂的「親」——把各諸侯國與周王室，做一個更加緊密的連結，始各諸侯國把周王奉為最高者，但也因為春秋開始，各諸侯國俱想稱霸，那麼管仲是如何將齊桓公推向時代的高峰呢？管仲提出了「尊王攘夷」，朱熹：「匡，正也。尊周室，攘夷狄，皆所以正天下也。」<sup>1</sup>，齊桓公所以可以成為春秋五霸之一，就在於「尊王」，也就是對各諸侯國，提倡復興禮法的重要性。

## 貳、天道

天道觀念始於人類對天的認識，源自於對自然的敬畏，天地四時萬物變化的自然更替，這是以人的力量所無法撼動的，因此進而對天形成一種自然的信仰，認為天是世界上最高的主宰。張岱年：「上古時代所謂天，本有兩重意義，一是指有人格的上帝，一是指與地相對的天空。上古時代的宗教思想以為天是有意志的，是世界的最高主宰。」<sup>2</sup>天被人視為神靈，為眾神之首，而自然界的一切神秘來由，都來自天的意志。

對於天道觀，在老子以前的時代，對天的認識是殷周傳統的天命論。胡適：

<sup>1</sup> (明) 邱浚著、林冠群、周濟夫校點，《大學衍義補》，(北京：京華出版社，1999)，卷 144。引自維基百科，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B0%8A%E7%8E%8B%E6%94%98%E5%A4%B7>，瀏覽日期：2014.4.14。

<sup>2</sup> 張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，(上海：上海古籍出版社，2001)，頁 10。

老子以前的天道觀念，都把天看做一個有意志有知識、能喜能怒、能作威作福的主宰。試看《詩經》中說「有命自天，命自文王」；（大明）又屢說「帝謂文王」，（皇矣）是天有意志「天監在下」，「上帝臨汝」；（大明）「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫」，（皇矣）是天有知識「有皇上帝，伊誰雲憎？」（正月）「敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。」（板）是天能喜怒「昊天不傭，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾」；（節南山）「天降喪亂，降此蠱賊」；（桑柔）「天降喪亂，饑饉薦臻」，（雲漢）是天能作威作福。<sup>3</sup>《中國哲學史大綱》

在殷商之際，出現了作為最高主宰的「天」字。夏殷時期是中國歷史有文字記載可追溯到最早時期，當時的社會對於鬼神是敬仰的、崇拜的、害怕的，但由於出現了「統治者」，也可以說是部落的首領，但這「統治者」是最早的王權確立。夏朝編造出一個受命於天的神話，《尚書·召誥》：「有夏服天命」；《禮記·表記》：「率民以事神，先鬼而後禮」將尊天事神的活動與社會做連結，可以由此看出神與人之間的連結性很強，而且整個社會更以此為主。商朝在夏朝的基礎之下，把天與王權的緊密性結合更深，《詩經·商頌》：「帝立子生商」，把「天」視做為一個至高無上的、主宰一切的上帝，並運用天威強化王權的統治，商朝乃是天命賦予所生的。在商朝的甲骨文上，可以發現許多問上帝的卜辭，在商人的生活中，上帝無所不在也無所不能。周朝代商朝而立時，周王為了鞏固統治地位，也繼承了天的意志所賦予權力的概念及祭祀活動，並透過祭天問卜，將上帝的意志做為行動的依據。<sup>4</sup>在周朝的祭祀用的青銅器上往往都刻有銘文，從銘文可以反映出周人的祭祀性質，《大盂鼎》：「天翼臨子，法保先王」、「畏天威」等，在周朝「天」同樣被視為有意志的最高主宰，而人們卜卦是為了遵從上帝的意志來做為一切行動的考量，換言之，若上帝不同意做某件事，則周人絕對不會去做違背上帝旨意的事情。

周朝，周王可被稱為「天子」，即是天的孩子，代表的是王位的權力來自於「天」，是天的意志賦予王權也是天命所歸，「天」是至高無上的同時也具有神性，人的一切活動都可以透過天的意志所進行。也因為周朝代商朝而立，周王勢必要對天命說有不同的詮釋<sup>5</sup>，對於殷商代表的是「天的意志」之下，上天賦予商王統治權，其統治地位不可動搖；那麼王權不應瓦解，周朝又如何起而代之？周人提出對天命不同的解釋，認為在「人的意志」下，天命是可以被改變的，推翻商紂王的暴

<sup>3</sup>胡適，《中國哲學史大綱》，（台北：台灣商務印書館，2008），頁50。

<sup>4</sup>池萬興，《〈管子〉研究》，博士論文，西北師大中文學系，（2003），頁34。

<sup>5</sup>天命論有兩個發展方向，一種是對天的解釋，一種是對命的解釋。引自張曉華，《〈管子〉天道思想研究》，碩士論文，河南大學哲學系（2011），頁7。

虐無道，因此朝代更替，宣示周王是正當性的，且是有「天命」的統治者，因天命而推翻商朝。此時這兩種狀況對天命不同的解釋，對於處在春秋時期，周王室的衰弱，諸侯國的崛起，天命說顯然不在適合當時對天的看法，因此對「天」有不同的看法與詮釋，進而演變出天道。

從《管子》來看，管仲認識到的「天」已經不復從前，天與地一樣都是自然界的存在，並不具有所謂的至高性與神性，也沒有所謂的天的意志，有的只是萬物變化的自然規則。〈形勢〉篇：「天不變其常，地不易其則，春夏秋冬不更其節，古今一也。」、「日月不明，天不易也。山高而不見，地不易也。」在《管子》看來，天地四時，時序更替的規律，春夏秋冬的起落，從古至今是不會改變的，又在〈白心〉內文裡：「日極則仄，月滿則虧。極之徒仄，滿之徒虧，巨之徒滅孰能已無已乎？夫效天地之紀。」日月起落，月滿盈虧，日月的規律，循環不已，天的規律是不會變的，《管子》在日月起落、四時之序中觀察到了自然有其規律性與重複性，一年又一年的春夏秋冬、一天一天右一天的日出月落，觀察到這些的《管子》已經開始不把「天」視為上帝了。在〈牧民〉篇裡中提到：「凡有地牧民者，務在四時。」、「不務天時，則財不生；不務地利，則倉廩不盈。」在這裡很明白的顯現出，《管子》認為掌握好四時的變化，出產的五穀自然就充盈了起來，在《管子》之前，「天」是掌握四時的人，所謂靠天吃飯就是這個道理，天地變化都由於天的意志所賦予的，因此這些變化都是無常律的，不可探究的，也就是說，《管子》以前的天並沒有人覺得是有規律的，但在《管子》裡，天地四時是有規律性的，也具有重複性的，是可以觀察其變化而掌握的，只要掌握、觀察到這些細微亦或是劇烈的自然變化，那麼根據這些變化適時的因應這些變化，倉廩就會充盈了。顯然，《管子》已經打破了天的神性，因此，天既然作為的是一種自然的天，並且有其規律性，早已不具備神性，所有萬物變化都是自然現象。

在〈宙合〉篇裡提到：「夫天地一險一易，若鼓之有桴，桴桴則擊。言苟有唱之，必有和之，和之不差，因以盡天地之道。」天與地之間有其地勢高低險易的區別，而且就好比有人唱之且有人和之，唱和不差，天地之道就在此顯現出來。天在這裡已經是一種自然的表現了，毫無意志可言，當然也就不會有任何的情感表現。〈牧民〉篇：「如天如地，何私何親？如月如日，唯君之節。」天既然已是自然的天，那麼就沒有親疏之分，《管子》認為所謂的天，只是自然的天，沒有天的意志也不具備人的意志。從〈七法〉篇裡看來：「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。」所謂自然的天是有其規律的，並且是一種客觀的存在，沒有自我意志也就沒有親疏分別，萬物變化、陰雨風晴並不會因為天的意志而轉移，四時更替、萬物生長，周而復始，從古至今，這都是不變的準則。由此可見，《管子》的「天」已經不具備前人所認為的是世界最高主宰與神性，不再是上帝，而是自然的天，天不再具

備自我意志與人的意志，而是做為自然規律的存在，有其規則，並不因任何外力而做出改變，這些對天的觀念在《管子》以前是不存在的。

雖然在春秋時期，天命說與天道並沒有一個明確劃分兩者的界線。<sup>6</sup>但在《管子》中，天的神祕性與意志與神性，都不復存在，有的是自然規律的天，有由自然規律衍伸出來的天道思想。既然是作為一種自然的天，那麼為何說「欲王天下，不可失天之道」呢？〈形勢〉篇：

「欲王天下，而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，雖立不安。其道既得，莫知其為之；其功既成，莫知其澤之。藏之無形，天之道也。」

若要得到天下必不能失去天之道，天道是藏之無形的，得到了天道，就好比吃飯喝水一般，是一種很自然的現象，因為道是不可見的，如若沒有得到天道而成功了，但也不會因此安心，其成功之事也不會穩固。天之道也，筆者認為，在這裡表示的也是一種規則，成王敗寇的規則，也就是所謂的民心，民心如若作為一種規則存在也是淺顯易見的，中國經歷不同朝代更替以來，得民心者得天下，失民心者必失去天下。天之道藏之無形，民心又何嘗不是。從〈重令〉篇可以明白的表現出：

「天道之數，人心之變。天道之數，至則反，盛則衰。人心之變，有餘則驕，驕則緩怠。」

與〈形勢解〉篇：

「天之道，滿而不溢，盛而不衰。明主法象天道，故貴而不驕，富而不奢，行理而不惰，故能長守貴富，久有天下而不失也。」

天道是會變化的，滿則溢、盛則衰；同樣的，人心也是一樣，自己富貴了就開始驕傲與奢靡，忘了保持本心而導致違背了天道由盛反衰，天道不是可以一直所能保有的。盛極必反、反極必盛，這是天道的規律，君王若要不失去天下，那麼必須堅守本心，須不驕、不奢、行理不怠，在遵循天道規律之下，不違反天道規則才能繼續的保有天下。因此，〈形勢〉篇：

---

<sup>6</sup> 同上註，頁7。

「其功順天者天助之，其功逆天者天違之；天之所助，雖小必大；天之所違，雖成必敗；順天者有其功，逆天者懷其凶，不可復振也。」

天道，就有如「水能載舟，亦能覆舟」一般，得到了天道所助，就算小事情也是綿遠流長，若是違反了天道，雖然成功了但是一不小心，也就敗亡了。天道無形，卻又無孔不入，滲透日常週遭生活中。君王處理天下事務，首要的就是如何使臣下盡忠不逾矩，這是君與臣的規則，不可越軌，〈君臣上〉篇：

「天有常象，地有常刑，人有常禮。一設而不更，此謂三常。兼而一之，人君之道也；分而職之，人臣之事也。君失其道，無以有其國，臣失其事，無以有其位。」

天有其固定景象、地常有高低起伏的形勢、人有固定禮節，天、地、人都固有其運作的規律，一旦確立了就不會輕易改變。掌握此三者規則並使其合而為一，然後為己用者，這就是人君之道。君王觀其天律、地則、人禮，在規律中尋找自我定位與能為己之用的，遵循天道卻也可為己用，並且管理眾官，人君之道就在於此。所謂人臣之事，各司其職，眾官是分開掌管君王給予的職務。君臣上下若失去了這些道理、規則，也就會讓國家覆滅，覆巢之下起有完卵，臣下自然就會失去了職務，因此君臣不可失去分別。萬物在天地間，各有其規律，各有其職務所在，就好比天的規律、地的規則，這些都是不會改變的，這種規律就是天之道，不管是成大事還是就小事，都必須認識天道並順應天道，如若不順應與不認識其規則，必然會大事不成、小事不就。

天道是飄渺的、是虛幻無形的，人若是能認識天道、順應天道，進而借力使力於天道，人在萬物規律中，就能長守貴富，久有天下。由此可以看出人與天道自然規律的關係，人對於自然規律的認識，進而發展出「人之道」。天道自然，若是違反自然規律，逆天而行，在這自然中的非自然，怎麼可能繼續下去呢。〈形勢解〉篇：

「明主尚不逆天，下不擴地，故天予之時，地生之財。亂主上逆天道，下絕地理，故天不予時，地不生財。」

因此，在天道自然中，人勢必要順應自然規則，若不認識自然規律，無法順應自然規則，以人世界中的陰雨風晴、四時變化很容易就會因此覆滅於自然，而順應自然、並皈依天道而行，就可以暢懷在自然之間，由自然規律底下，人據此演變出的行事準則才可以得到天助，進而王天下。人要順應天道，才能有所作為。〈勢〉篇：

「未得天極，則隱於德。已得天極，則致其力。既成其功，順守其從，人不能代。」

「天地之形，聖人成之。小取者小利，大取者大利。盡行之者有天下。」

未得天道之助，就要反修自身。得到天助，若能因順天道，那麼就可以擁有天下，天道就應乎在此。〈禁藏〉篇：「四時事備，則民功百倍矣。」四時皆備的情況下，則人有百倍之功。一再的強調，人若能順從於天道，依循著天道，甚至化被動為主動的借力使力，那麼得到的效果是巨大的，無往不利。從〈度地〉篇可以看出：「故五害之屬，傷殺之類，禍福同矣，知備此五者，人君天地矣。」管仲認為水災、旱災、風霧電霜的天氣、厲災、蟲害為五害，五害之最當水屬之。若想要除去水患，一味的加高堤防是沒有用的，還必須疏通，但若知道水的規律並且借力使力，可使禍成為福，能利用水把其疏導而通，灌溉田園，那麼水就是好的而不是災害了。但是不代表人想要據此進而掌握自然，並且主宰天地，而是順應自然、認識自然，在自然中依循其規律並使人更容易在自然中生存，如此而已。

《管子》中的天道是無形的、是客觀的、是規律的，至此天道除卻了殷周以來的天命說，《管子》認識到天是自然規律，自然的天並沒有那麼多殷商時期複雜的表現，只是意識到人與自然規律間的關係，〈立政〉篇：「為而無害，成而不議，得而莫之能爭，天道之所期也。」明白清楚的顯示天並不會因人的意志做出任何改變。《管子》中的天道是自然規律的變化，對於天的看法並不以人的意志去做闡述，天是無形且規律的存在，而天之道乃源自於道，是道在天裡所呈現的自然的天，也就是自然規律。天道的彰顯在於順應天道、合乎於天道，人根據此而有所為而有所不為。

那「道」又是什麼呢？〈君臣上〉說：「道也者，萬物之要也。」，根據《道德經·第二十五章》：

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」

在老子看來，天與地已經不再是世界的最高主宰，在天地出現之前，有「道」的存在，道是先天地而生，也是萬物的本源所在，道在天地之上，並且也存在於天地之間。道是超越天地間的存在，對於道的闡述是形而上的，道是千變萬化的存在。《管子》在〈內業〉篇中表述：「凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬



物以成，命之曰道。」道並沒有有一定的形體，是肉眼所不可見的，天地萬物都依賴著道而生存著，依循著道繁衍著，道是為萬物的本源。道在《管子》中看來是與老子的道，多有相同。〈心術上〉：

「道在天地之間，其大無外，其小無內，故曰不遠而難極也。」

「道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫之其極。故曰可以安不可說也」

道就在存在在這天地之間，道的形態可以無限大也可以無限小，萬物都因道而生、因道而成，卻是很難知道、得到道，因為道是無形的、無法感受到的，〈心術上〉：

「虛無無形謂之道」

「大道可安而不可說」

「天之道，虛其無形。虛則不屈，無形則無所位□。無所位□，故偏流萬物而不變。」

〈宙合〉篇：「道也者，通乎無上，詳乎無窮，運乎諸生。」道是虛無飄渺的，道是無形的，道是不可言喻的。道是至高無上的，並且還是虛無無形的，道無窮無盡，萬物都皆因道而生。道是什麼樣的存在？由上述所知，道是萬物的本源，沒有形體的存在，是虛無的。道就只有這樣嗎？筆者認為，道也許是作為一種規則存在，是天地萬物規律的來源，因此，道是不會改變的存在，道以這種不可見的形貌存於天地間，道是無形的，不能聞也不可見，是虛之道，道是萬物之源，虛無無形才可以展現出道的本質所在。〈內業〉篇：「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修身而正形也。」道是抽象的，做為一個抽象性的存在，超越了有形的物體，道的存在是無法言喻的，很難用表象有形物體來形容，但是確實是存在的，存在於天地之間，虛無飄渺無形，要知道「道」是什麼，那就要瞭解自然萬物，道可以存在在人之中，也可以在人之外，也可以存在在萬物之中。道並不是作為一個有形物體的存在，而是作為有形物體賴以生存的虛無之道。道就在天地之間，但是道是虛無的，無法感知的，道存在於人與物的形體之中，我們只能用心體會道。<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>李玫芳，〈《管子》形上思想探究〉，博士論文，輔仁大學哲學系（2004），頁 79。

道既然先天地而生，又為萬物之源，存於天地之間。〈內業〉篇：「冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。」道的虛無使我們不可看見、察覺其形體，不可聽見其聲音，但道作為一種規則，是無處不在，無處不聞。因此，〈心術上〉：「虛之與人也無間，唯聖人得虛道，故曰並處而難得。」；〈心術下〉：「至不至無」虛之道也，道既然是一種虛無的存在，那麼確實是看不到、聽不到、見不到，因其並無形體，但是可以聖人是可以體悟道的，虛無無形的道體現在萬物上。「聖人得虛道，並處而難得」道既然作為這一種存在，那麼聖人得道是極為難得的。聖人之所以可以得到道，就是因為聖人修身也修心，且遵循道的規律，不輕易依外在而改變，身處富貴之中，也不奢華侈糜，更不會因此而驕縱跋扈，所謂道，筆者認為莫過於堅守本心，如此而已，「道雖不遠而難極」不就是因為道雖然存在於人們心中，但人卻無法堅守本心罷了。道無處不在，〈內業〉云：「道滿天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察於天，下極於地，蟠滿九州。」《管子》為道的所在畫出了一個範圍，道的範圍不超過天地，道就在人的周遭，可是人們卻不清楚道是什麼。道的虛無本質，只是形體上的無形，道是與萬物不同，但道充滿在萬物之中，萬物可感受到道，我們可以透過有形的萬物去體會無形的道。〈白心〉篇：「道之大如天，其廣如地，其重如石，其輕如羽，民之所以知者寡，故曰何道之近，而莫之與能服也。棄近而就遠，何以費力也。」道就在人們生活周遭，可以是天，可以是地，也或者是路邊的大石頭，也可以是輕飄飄的羽毛，道可以化作萬物乃因萬物由道而生，但道卻難為人所知，道離人不遠，道無所不在，因此道也可以存在在人的身體、人的心中，若是能由人心去體悟道，那何必去追尋不知道在哪裡的虛無之道呢。由這裏可以看出，道是的確卻在人的周遭，人們心中，若要體悟無形的道，可以由本心開始。

諸子的思想，最終都是希望能用在人民身上，因此這些思想都是可以活用與應用的。〈心術上〉：「虛無無形謂之道，化育萬物謂之德。」道是萬物的本源，而德是化育萬物最重要的作用。〈心術上〉：

「德者，道之舍，物得以生，知得以職道之精。故德者，得也。得者也，其謂所以然也。以無為之謂道，舍之謂德。故道之與德無間，故言之者不別也。問之理者，謂其所以舍也。」

德為道之舍，因道與德同體，道與德無間，不用特別區別道與德兩者，是因為捨棄掉兩者之間的差異性，雖然捨棄掉其差異，不代表就表示道與德之間毫無差別，道是為體、德是為用，道的體現在萬物就是德，而德造就於人或物，作用在人身上的德就是人性。<sup>8</sup>〈心術上〉：「虛之與人也無間，唯聖人得虛道，故曰並處而難

---

<sup>8</sup>同上註，頁 87。

得。」道體現在人的身上的就是德，聖人感悟到、體悟到德的存在，把德彰顯出來，不泯滅人性，可謂之聖人。〈心術下〉篇：「聖人之道，若存若亡。援而用之，歿世不亡。與時變而不化，應物而不移，日用之而不化。」聖人將道的彰顯就是德，德可以察覺到、可以聽到，並不像道一樣是虛無的。聖人之道不會因外物而轉移，也不會因時間而消散，聖人更會因外物的存在而堅守德。道就算每日有人得道亦不會枯竭，大道無形，修養自身為主要。

道無所不在，無處不得，道體現在人的身上就是德，如若可以把德彰顯出來的就是聖人。但窮極一生，人性有好有壞，要如何約束自己，才能把好的那一面彰顯出來呢？要彰顯德的存在，就要修身與修心，德就可以體現，體悟到德，那麼就體悟到道了。道雖然是無形的，可是卻能體現在萬物上，透過修身與修心，觀察萬物，那麼道自然就在我們心中，可以跟我們並處了。

### 參、 君道之前行：修身與心性

前一節我們提到了天道與道的思想，接著為了將道落實，《管子》還提出了精氣理論，《管子》不僅僅的在氣的生成論上有近一步的發展，並且還將道精氣化，提出了精氣化生物的思想，還將道和精氣落實在心上，發展了以心來理解道和精氣的身體觀與心性論。<sup>9</sup> 因此，道的具體落實表現在身體上與心上。

首先，〈內業〉：「夫道者，所以充形也。」道無處不有、無所不在，因此也充滿在人體之中。而〈心術下〉說：「氣者，身之充也。」李勉注曰，《孟子·公孫丑篇》：「氣，體之充也。」<sup>10</sup>道既然是萬物賴以生存的無形的存在，因此，我們可以認為氣是充滿在人體內之物，並且氣還是道的一部份，道作用在人體上的是氣。陳麗桂云：

「為了強調『道』的流變性與普在性，它們還每每用『氣』去說明『道』，〈內業〉等篇裡的『道』，每每就等於『氣』。」<sup>11</sup>

「『氣』是極其細微的流動性物質，無固定形式，可隨時隨地變化存在。」<sup>12</sup>。《戰國時期的黃老思想》

這裡說明了，道與氣之間的關係。氣是什麼？氣是身體的充形之物，也就是說我

<sup>9</sup>汲廣林，〈《管子》道法思想研究〉，博士論文，復旦大學哲學系，(2011)，頁 38。

<sup>10</sup>李勉，《管子今註今譯·心術下》，(台北：台灣商務印書館，2013)，見註 8，頁 18。

<sup>11</sup>陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，(台北：聯經出版社，1991)，頁 121。

<sup>12</sup> 同上註。

們的身體是由氣所化成的，但道不是萬物以生、萬物以成的無形存在嗎？藉由兩者之間的關係，我們可以認為氣就是道，不過氣是道最為細微的一小部分。再由，〈心術下〉：「一氣能變曰精，一事能變曰智。」與〈內業〉：「精也者，氣之精也。」精是氣中最精細的那一部份，因此，我們可以把精氣看作是同樣的東西。由道最細微細密的那一小部分，把這一部份稱作精氣。精氣是怎麼化做萬物的呢？

「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。」（《管子》〈內業〉）

道化作精氣，並以精氣構成生萬物形體，在地上可謂五穀，在天上是星辰，處於天地之間為鬼神，而在人的胸中是聖人。可知，生物是由精氣所化成其形體。

在《管子》裡，作為萬物本源的還有水，但不是道那種先天的而生的存在，道是宇宙萬物中最高的表現。在〈水地〉篇裡：

「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，地的血氣，如筋脉之流通者也。故曰水具材也。」

地是為萬物生長的本原，但並不是作為道的那種萬物以生、萬物以成的存在，而是作為各種生物生存的地方，也是人的各種不同面貌形成的根本。而水是地的血氣，就像筋脈一般的流通在地面上，水是地不可或缺的，故水美才具備。〈內業〉篇：

「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」

人的生成是由天給予人精氣，地給予人們衣食可以養人的形體，此兩者缺一不可，有天地精氣兩者相輔相成才會形成人，因此才能生存在天地之間，做為一個人的存在。那麼，我們可以這麼說道成萬物是化做精氣，並且由精氣形成人體，這代表了《管子》精氣化為生物的論點所在，精氣論最主要的一環。精氣是萬物賴以生存很重要的東西，〈樞言〉曰：「有氣則生，無氣則死，生者以其氣。」、〈內業〉篇：「精存自生，其外安榮。」天地所給予的精氣要保存在體內，就會自然長生，外表顯得榮茂，生生不息，一旦體內缺少了精氣的存在，那麼就會面臨死亡，精氣是不可或缺的東西。筆者認為道與精氣的關係，就像道與德的關係一樣，精氣與道是本質上是同樣的，但又有其差異性存在，精氣與道是一體兩面的闡述，道是作為萬物本源，再化作天地精氣以形成人體。

精氣怎麼形成人體的呢？人的形體是依靠精氣而產生的，〈水地〉篇：「人，

水也，男女精氣合，而水流形。」此句表示男女為一者為陰，一者為陽，陰陽兩者精氣相互交合，進而有人體產生，也就是胎兒。〈水地〉：

「水者，地的血氣，如筋脉之流通者也。故曰水具材也。何之其然也？曰夫水，淖弱以清，而好洒人之惡，仁也。視之黑而白，精也。」

可以把視其為黑但發揚是白的部分，也就是說抑惡揚善，能做到的這點的就是精氣，在精氣不斷的滋養之下，人們都會是有德者。在天地精氣兩者的作用之下，因而產生人體，《管子》也在人體結構上做一個闡述。

「人，水也，男女精氣合，而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五臟。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五臟已具，而後生肉。脾生膈，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉已具，而後發為九竅。脾發為鼻，肝發為目，腎發為耳，肺發為竅。五月而成，十月而生。生而目視、耳聽、心慮。目之所以視，非特山陵之見也，察於荒忽。耳之所聽，非特雷鼓之聞也，察於淑湫。心之所慮，非特知於麤粗也，察於微眇，故修要之精。是以水集於玉，而九德出焉。凝蹇而為人，而九竅五慮出焉。此乃其精也。麤濁蹇，能存而不能亡也。」（《管子》〈水地〉）

明白的表現出《管子》對於人體的生成的過程，而水凝結為人形，九竅五慮由水而生，此為身之精氣。水為地的血氣，可把其視作為地的精氣，由地的精氣構成人的形體，也進而讓人產生思慮。對於精氣是從何而來的，池萬興闡述：

「精氣又是從何而來的呢？《管子》認為精氣不是來自於自然界之外，它本身就是自然界的一部份。〈內業〉：『凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。』這不但說明了人和萬物皆為精氣所生，而且說明『精』和『形』一樣，都是由天地所生，在天地之間。它是一種物質的客觀存在。」<sup>13</sup>〈《管子》研究〉

因此，可以認為精氣並沒有固定的形體表現，精氣有各種不同的形貌。精氣也可以稱之為靈氣，〈內業〉：「靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外。」，也可以變化作陰陽二氣，〈形勢解〉：「春者，陽氣始上，故萬物生。夏者，陽氣畢上，故萬物長。秋者，陰氣始下，故萬物收。冬者，陰氣畢下，故萬物藏。」，可以稱之為善氣「善氣迎人，親於弟兄」<sup>14</sup>，可以為惡氣「惡氣迎人，害於戎兵」<sup>15</sup>。精

<sup>13</sup>池萬興，〈《管子》研究〉，博士論文，西北師大中文學系，（2003），頁70。

<sup>14</sup>黎翔鳳，《管子校註·心術下》，（北京：中華書局，2011），頁783。

<sup>15</sup>同上註。

氣是萬物賴以維生、賴以生成的，也是春、夏、秋、冬交替變化的來由，更甚者是人類外顯面貌的原因，〈內業〉：「心氣之形，明於日月，察於父母。」精氣是想遮掩都不掉的，因為精氣是形成人體的因素，但精氣不全然是萬物賴以生成的物質，人的面貌可以說是相由心生，相貌是人善惡的方面的外在表現。精氣的枯榮由心體現，一個人若是精氣若是不留存於心中或是留存在身體裡，那麼身體外在的表現就不會好了，甚至心會為惡起來。

道和精氣的關係，我們在上面有所闡述了，一個人要怎麼產生智慧呢？智慧的高低，在現代社會中很容易就判斷出來，在《管子》看來，智慧也是由精氣所產生的，〈內業〉：「精也者，氣之精也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」與〈心術下〉：「一氣能變曰精，一事能變曰智。」氣與道既為一體兩面，有道則有氣，有氣有道則生，無氣則死，一旦有了生命就會產生思慮，而會思考了則就會出現智慧了，有了智慧那麼「理」就會足夠了，知曉了理，道也就完備了。精氣是人構成智慧的要件，那麼可以這麼說，形與神都是由精氣所築成的。精氣對人代表了一種無限的可能，生與死，善與惡，知與不知，外貌的表現，還有人形體的構成，這一切都要賴以精氣。

我們提到了，人的形體是由精氣所構成的，人的精神也是由精氣所築成的，可以這麼說，精氣是人類生命的來源。在〈內業〉裡提到了：

「精存自身，其外安榮，內藏以為泉源，浩然和平，以為氣淵。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，為之聖人。」

「人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強，乃能戴大圓而屢大方。鑒於大清，視於大明；敬慎無穢忒，日新其德；偏之天下，窮於四極；敬發其充，是謂內得。」

形體是由精氣所構成的，因此精氣是存在於人體中，可以認為是無窮無盡的，因為精氣的存在，人的形體才會穩固，外貌榮盛。而聖人之所以為聖人，是因為聖人把留存在體內的精氣作用發揮出來，並且藏於心中，不使精氣枯竭，這就是所謂的內心圓滿，有所得而成了。如果精氣作用發展到極盛呢？

「搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而之吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之已乎？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，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。」（《管子》〈內業〉）

「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？故曰，思之，思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精氣之極也。」（《管子》〈心術下〉）

精氣聚合到極致，就能卜筮吉凶，這並非鬼神之力，而是精氣在人體內的作用。之前〈內業〉就提到了，精氣聚合會使人肉體繁茂且會生智慧：「氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過之失生。」但智慧太多反而會失去生命，因為慧極必傷，過猶不及，精氣之極到了一個臨界點，反而會傷了自身，智慧會使人損耗自身太多精氣，而這些精氣若不適時的補充，身體就會垮掉，換言之，精氣要在人的體內無窮無盡，要掃除不潔，保持心的虛靜。〈心術上〉篇：

「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。門者，謂耳目也。耳目者，所以聞見也。」

要保持心的虛靜，就好比宮殿要把門開起來一樣，虛心接受各種不同的事物，要把心如宮殿一樣淨空，就要把好惡給去除掉，如何去除呢？把智慧給丟棄，這裡把智慧的丟棄，不是說要無智慧，而是無知便為知，只有無知才可以知道更多事物，而耳目就好比是宮門，過濾分辨認識各種萬物，引進到宮殿來，耳目就是心認識萬物的第一個步驟，也是過濾不好事物的第一道防線。雖然慧極必傷，但《管子》也不是要我們不可以擁有智慧，反而是要我們注重精氣的平衡，精氣只出不進只會傷其自身。精氣化作人體的同時，也成為人心、精神的來源，精氣孕育人體使人產生智慧，而若人心、精神不好，身體必敗壞、枯竭。聖人就是把精氣平衡的相當好，有德並且有智慧，又不因智慧而傷及自身，保持心的虛靜，是身體、心靈、精神都相當完備的代表。除了要保持心的虛靜之外，也要注重口腹之欲，〈內業〉篇云：

「凡食之道，大充，傷而形不減。大攝，骨枯而血涸。充攝之間，此為和成。精之所以舍，而知之所生。飢飽之失度，乃為之圖。飽則疾動，飢則廣思，老則常慮，飽不疾動，氣不通於四末，飢不廣思，飽而不廢。老不常慮，困乃速竭。」

飢餓與飽食要維持平衡，過度的攝取食物是與過度的飢餓都是不好的行為，並且是傷身的，要在這兩者之間，攝取食物有所平衡，而若能在這兩者之間有所平衡，那麼精氣就會留存在身體裡了。《管子》還認為，適當的處於飢餓狀態，也就是說食不能飽，可以廣思，廣思了就會忘記飢餓而能達到心的平靜，老了要常慮，常慮就會忘記身處於老年的狀態，達到心的寧靜，心靈平靜就會精氣充盈，精氣充

盈就會使人長壽，所謂修身而可以長壽。我們可以認為，心靈與身體是相互影響的，身體的狀態會影響到心靈的狀態，兩者若能兼顧，精氣就會充盈飽滿，精氣充盈了就可以達到養身長壽的目的。

對於修心與修身，形神皆備、形神雙修在《管子》裡是相當重要的一環，若顧此失彼，會導致精氣，也就是道的離去。修心遠比修身來的艱難許多，人有七情六欲，要保持心靈的平靜，首要的就是節情節欲，〈內業〉篇：

「四體既正，血氣既靜，一意博心，耳目不淫，雖遠若近。思索生知，慢易生憂。暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。思之而不捨，內困外薄。不蚤為圖，生將巽舍。食莫若無飽，思莫若勿致。節適之齊，彼將自至。」

「平正擅匈，論治在心，此以長壽。忿忿之失度，乃為之圖。節其五欲，去其二凶，不喜不怒，平正擅匈。」

「凡人之生也，必以平正，所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。內靜外敬，能反其性，性將大定。」

「凡人之生也，必以其歡。憂則之紀，怒則失端。憂悲喜怒，道乃無處。愛欲靜之，遇亂正之。勿引勿推，福將自歸。彼道自來，可藉與謀。靜則得之，躁則失之。」

人可以活在這世界上，是因為精氣的存在，也因為精氣的存在，我們有了智慧，人們會思考會憂慮就會有七情六慾，如若能做道節情節欲，精氣就會充盈，而道自然就會來。放任七情六慾，心就不能平靜，則道就不會到來，這是因為七情六欲會使精氣不和，精氣不和會反傷自身。那麼要怎麼節情節欲呢？詩、樂、禮這三者，運用這三者對於人心的調節作用，就會自靜自正，從而能使情欲有所節制，也或者是說能克制情欲，因為這些情欲是不可能會消失的，只能節制它們，讓我們的心可以寧和平靜。〈內業〉篇也說：「節欲之道，萬物不害。」我們如若可以自靜自正，則萬物無害，怎麼說呢？之前我們也提到了，要保持心之靜，就要掃除不潔，而這不潔的地方有著情與欲，而控制了情欲的滋生，我們的心是心平氣和的，萬物的害處就不會因此進到我們心中，從而讓我們精氣枯竭，因此，道就存在我們自己心中。〈白心〉裡也說了：「知周於六合之內者，吾知生之有為阻也。」由上述可以知道，精氣若要保持平和，就不可以過度思慮、縱慾，人的體內精氣才會飽滿，形神就可以穩固。

要達到心之靜，九竅五官是非常重要的，若九竅一直讓惡物進到心中，還談



何心靜，因此，〈心術上〉云：

「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，日不見色，耳不聞聲。故曰上離其道，下失其事。毋代馬走，使盡其力。毋代鳥飛，使弊其羽翼。毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得。道不遠而難極也，與人並處而難得也。」

《管子》〈心術上〉解曰：

「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，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，無為而制竅者也，故曰君。無代馬走，無代鳥飛，此言不奪能能，不與下誠也。毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。位者，謂其所立也。人主者立於陰，陰者靜，故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜能制動矣，故曰靜乃自得。」

心與九竅的關係，就好比君與臣一般，君臣職位分明，君自然就無為了。心在人的身體之內，是為君的位置，人的九竅，分別有各種不同的職務，九竅各司其職，而身體就能良好運作，通行無阻。心若是不想要進入惡物，九竅就會因為心的使然，自然而然的就會過濾惡物，唯心正而已，當心位置擺正了，九竅自然就會仿效，就能維持心之靜，心與九竅是相輔相成的，就端看心如何做。

心靜，精氣就會充盈，這是我們一再強調的，〈內業〉篇云：「凡心之刑，自充自盈，自生自成。」黎翔鳳曰：「刑，法也。謂得安心之法也。充盈，謂完而無虧也。生成，謂每生心必有所成。凡此皆得安心法故也。」<sup>16</sup>心安之法，心自然會自己充盈飽滿、自生自成，這是心的規律。李勉曰：「刑為精字之誤，心中之精氣，可自養而致，故云自充自成。」<sup>17</sup>刑一字無論是做為法或為精氣，皆是認為心自然會充盈，會自生成。不過，心會自動充盈飽滿是有前提的，這個前提就是心之虛靜，上述也有提過了，想要精氣充盈就要修身與修心，修身就是不可以過飽也不可以過於飢餓，飢與飽要維持平衡，修心就是要保持心的虛靜，也就是掃除不潔，而這兩者相輔相成之下，精氣就會無窮無盡，源源不絕，充盈飽滿。因此，不論為法或精，都必須在這個前提之下。

之前，我們也提到了，為什麼會失去精氣，就是因為心不平靜，〈內業〉云：

<sup>16</sup>黎翔鳳，《管子校註》，（北京：中華書局，2011），頁 931。

<sup>17</sup>李勉，《管子今註今譯·內業》，（台北：台灣商務印書館，2013），見註 11，頁 170。

「其之所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去其憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧。勿煩勿亂，和乃自成。」

「形不正，德不來，中不靜，心不治。」

人的六欲會使人喪失心的寧和平靜，但是除去這些六欲，心的寧靜狀態，自然就會產生。外型不端正的人，德就不會養成，心若是不虛靜的人，就是因為沒有把心治理好，精氣無法充盈，也就無法修心正形。心之虛靜是最為重要的，若心不靜，精氣就不會充盈，當然道也就不會留存在我們心中，心之虛靜是心平氣和的狀態，不受外物的干擾。陳麗桂云：

「透過清理物欲，去徹底清除心靈的雜質，留給靈明的智慧一個充裕的空間，這叫做虛，使心復歸平和無牽擾則叫做靜。虛除了指清理物欲之外，也包含著去除主見。換言之，紛雜的物欲和情緒固然是一種心靈雜質，預設的成見或太多的主見也同樣是必須去除的雜質。因為成見太多，智慧一樣沒有空間可以進駐，新來的知識或事物也不免與之發生牴觸，這是《管子》四篇虛的深層含義。所謂靜，除了指沉澱雜念，平和情緒之外，還包括了不急不躁，待機相應，這後一義的靜是以前一義為基礎的積極義。」<sup>18</sup>  
〈戰國時期的黃老思想〉

〈心術上〉：

「虛者，萬物之始也。」

「虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。」

心之虛就是源自於此，心之虛靜能讓各種不同的事物進入，也就能讓心維持靜的狀態，心之虛靜就是掃除不潔且節其欲，在掃除物欲的同時，也表示看待事物就沒有所謂的成見，沒有成見也就不會有自我的見識，從而就表示了何謂虛？虛就是虛懷若谷，無知就是知，當一個人看待事物永遠保持客觀性，那麼就是所謂的智者，聖人總是大智若愚的，他們不會對任何事物有自己的看法，反而是闡述事物本身的價值，不帶有任何的成見，這也就是心之虛，心若能虛，心也就靜了，心之虛靜能讓精氣就留存於人的心中，進而讓精氣充盈飽滿，無窮無盡。心的虛靜，也就是說，是心得道、精氣充盈之法，我們要修心，然後以此養心。而如何

<sup>18</sup>陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，（台北：聯經出版社，1991），頁 133-134。

修心養性？透過樂、禮、詩對人七情六欲的調節，使人心性平和，情感不外放也不隱於內，進而養心，心之虛靜，然後得道。而心性的好壞也會影響人的形體外貌，「脩心而正形」<sup>19</sup>，清楚的表示心氣的重要性，無論是善、惡氣，都會影響外在，而心若虛靜，自然心性平和，透過修心就會使人的形體榮茂，內心外形，形神皆備，自然而然的就得到道了。

《管子》中談的精氣論最主要的目的，是以先修身以養心養性來從而得道，得道者可謂聖人。〈心術下〉云：「心安，是國安也。心治，是國治也。」心，是一個人修身的根本，而這個人若是為國君，心安那麼國家就會安定，國君把心治理好了，那麼國家也就治理的很好。修身養心的道裡看似簡單，但其實施行上是很困難的，現在社會裡，充滿著各種不同的物欲刺激我們的神經，喧囂著錢與權，一道又一道精緻華美的食物擺在我們面前，在這種狀況之下，能夠修身養心者實屬難得，「雖不遠而難極也」，道就存在在我們的身體裡與心中，但我們若不正視，那麼談道，如何能容易得道。

#### 肆、 君道之實踐：靜因之道

靜因之道，其實是一種帝王的統治術。司馬談《論六家要旨》中指出：

「道家，無為，又曰無不為。其實易行，其辭難知。以虛無為本，以因循為用。無成執無常形，故能就萬物之情。不為物先，不為物後，固能為萬物主。有法無法，因時為業。有度無度，因物與合，故曰聖人不朽，時變是守。虛者，道之常也，因者，君之綱也。羣臣竝至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之窾。」<sup>20</sup>《史記》

道家，以虛無為本，因為心的虛無，因此道才可以入心，而以因循為用，因循自然、與時變化，應物變化的情況之下，應物無為又應物無不為，這就是靜因之道。因循自然的道理，是君主御下之術的綱要。因此，〈心術上〉云：「有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。」心中有道的君王，在道的浸淫中，是身處無知的狀態，在無知之下，就可以無為又無不為，這樣也就可以順應萬物自然，這就是所謂的靜因之道。

何為靜之道？靜是指虛靜，也就是心的虛靜，心虛靜可以說是什麼都不知道，也就什麼都不會做，〈心術上〉篇：

<sup>19</sup>黎翔鳳，《管子校註·內業》，（北京：中華書局，2011），頁935。

<sup>20</sup>司馬遷（漢），《史記·二十五史》，（上海：上海書局，1991），詳見〈太史公自序第七十〉。

「人皆欲知，而莫索之其所以知，彼也。其所以知，此也。不脩之此，焉能之彼。脩之此，莫能虛矣。虛者無藏也，故曰去之則奚率求矣。無藏則奚設矣。無求無設則無慮，無慮則反覆虛矣。」

心之虛靜是指心排除自我成見與清除物欲，心中無謀劃就不會有擔憂的情況產生，心境沒有這些東西，自然就空曠了。〈心術上〉云：

「君子恬愉無為，去智與故，言虛素也。」

「自用則不虛，不須則忤於物矣。」

君子是會把心的不潔給掃除，使心為虛靜的狀態，君子的智慧與言談都是從心之虛靜所發出的，這樣能毫無私心與成見的對待萬物，從心之虛靜，然後無為之至。再看，〈心術上〉云：「靜能制動矣」，這裡的靜不單只是指心靜平和排除雜念，而是沒有了這些雜念，行事就不會以自我意見為主，而能吸收各種不同的智慧，在靜的狀態而是可以以靜制動，所謂的以靜制動是說，在靜的狀態之下，而可以掌握動態的事物，有言之「心靜自然涼」，這句話能對此有所解釋，在靜之中，動態的事物對於五官而言，是可以放大被感受的，以靜制動莫過於如此，在這種狀態之下，靜可以掌握動，因此就能有所作為。那麼，無為是什麼道理呢？〈心術上〉篇：

「君子之處也，若無知，言至虛也。其應物也，若偶之，言時適也。若影之象形，響之應聲也。顧物至則應，過則舍矣。舍矣者，言復所於虛也。」

君子之心是無藏的、無設的、恬愉無為，使心返歸於虛靜，而因為心處於虛靜的狀態，才可以順應萬物。也就是說，心在虛靜的狀態之中，看待萬物都不具有成見，就可以貼實萬物的本質，這種狀況，就可以稱之為順應萬物。

什麼是因之道呢？就是應物變化，因循自然也，由於心之虛靜而能誠實的反應事物的面貌。〈心術上〉曰：

「莫人言，至也。不宜言，應也。應也者，非吾所設，故能無宜也。不顧言，因也。因也者，非吾所所顧，故無顧也。」

不言與言，都可以視為應物變化的一種，這不言與言並非出於自我意志的考量，而是應物變化，因順其自然。我們一直談到應物變化、因循自然，這靜因之道的

內涵到底是什麼？就好比山，我們要爬山，不可能從這個山腳直接走到另外一邊的山腳下，而是要因循著山的地勢、走向，有時高有時低，先到這邊的山頭才能往下走到另外一邊的山腳；就好比帆船，帆船要行走，就要看水的流向，不可能逆流而上，而是要順勢而下。靜因之道就是看萬物的勢態，而能順勢而為，要看透萬物就要心虛靜，心虛靜就能因循自然。因循自然，這並非會是出於自我意志，而是照著萬物的規律，萬物規律讓我們走與不走、言與不言，這都是我們因循著規律，做出該有的行為。無為與無不為，這就是靜因之道，若萬物的走向，我們可以為之，那麼就要乘勢而上，若萬物規律，我們不得為之，那麼我們就隨波而去。無為與無不為的精要，就在於此。

做為一位君主，就要參透靜因之道，就可以無為而治。怎樣才可以達到無為而治的目的，〈心術上〉說：

「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，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，無為而制竅者也，故曰君。無代馬走，無代鳥飛，此言不奪能能，不與下誠也。毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。位者，謂其所立也。人主者立於陰，陰者靜，故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜能制動矣，故曰靜乃自得。」

君臣職位必須要分別明確，就好比心與九竅一般，心不能代替五官，而君主就不能代下司職，若不分位明確，就會擾亂君臣之間的關係，如果處於位不分明的狀態，那麼君位就失去了。若君主凡事親力而為，就算百官設立了，這些百官也毫無用處。處於不同位置的人要做不同的事，才能有秩有序，井然有條。君主之位就好比心一樣，是虛靜無為的，臣子就好比九竅一般，是替心過濾任何不潔之處，不讓這些不潔進入心中，做為一位人臣，就要替君主分憂解勞，不讓這些勞心勞力之事，進入君主的手中，君主不需要跟這些臣子一樣，做這些臣子的事。所謂君主之職，就是要保持自我的虛靜，這樣就可以讓百官確實的做好個人的職務，從而達到無為而治，以陰制陽、以靜制動，不焦不躁，君正其位，與臣有別，各司其職，才能把國家治理的好。〈宙合〉篇云：「君臣各能其分，則國寧矣。」君有君之事，臣有臣之事，臣不得逾上，君不得逾下，守好自我本分，做自己份內之事，君正其位，國家就能由上而下，治理的井井有條，可以繁榮起來，國家就會昌盛。

君主無為而治，就是要因循自然，就好比治臣，想要治臣，就要先讓臣擺在他應有的位置，要怎麼知道臣的職務是他的能力所及呢？君主就要用因之術，〈心

術上〉曰：

「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。不言之言，應也。應也者，以其為之人者也。執其名，務其應，所以成之，應之道也。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。」

「其應，非所設也。其動，非所取也。此言因也。因也者，捨己而以物違法者也。感而後應，非所設也。緣理而動，非所取也。過在自用，罪在變化。自用則不虛，不虛則忤於物矣。變化則為生，為生則亂矣。故道貴因。因者，因其能者，言所用也。」

萬物本身就有其形態，而按照萬物型態而有他自己的名字，聖人可以知道萬物本身的本質，而且用萬物原本的名字來稱呼，使萬物的形與名，達到名實相符，而不是名實不相符，因順萬物之道就是在於這點。因著萬物自然按實定名，這並非自我成見導致，而是循理而動。無為之道就在於因之術，因循萬物自然，無損無益只是合乎其形而稱呼其名，萬物的名字要合乎其形，使之名實相符，不可名過於實或實過於名，這就是因之術，因循自然而已。因之術就是無為之道，無關於己見，按實而定名，而能名實相符。因循自然者，就是因其所以能而用、言所其能而用。再來看〈心術下〉篇云：「極變者，所以應物也。」，《管子》文中所言，一再的表現出心要虛靜，才可以應物變化，順其自然，不為己變，而為物變，因是被動的，因循萬物是不帶有個人意志，然後可以做到「顧物至則應，過則舍矣」<sup>21</sup>，物來則應之，物去則舍之，不強留也不強去，萬物變化隨心而至。〈心術下〉篇：「聖人裁物，不為物使。」聖人雖應物變化，但是是被動的，並不會被萬物，反客為主，被萬物所奴役。

靜因之道，萬物變化因循自然，為君之道，必須要先修身養心以正道，無為而無不為，君無為而臣有為。靜因之道，要因循自然，則必須要使萬物名實相符，才能真正的應物變化。〈君臣上〉曰：

「名正分明，則民不惑於道。」

〈樞言〉：

「有名則治，無名則亂，治者以其名。」

<sup>21</sup>黎翔鳳，《管子校註·心術上》，（北京：中華書局，2011），頁 776。

「名正則治，名倚則亂，無名則死，故先王貴名。」

想要治理天下，必須使萬物名實相符，名過其實則亂，名正而言順，治理天下者必須予之名實相符，會讓人心服口服。萬物都皆有其實也有其名，若名實不符，因循順應的萬物就是錯誤的萬物，那談何治理天下。〈心術上〉說：

「名者，聖人之所以紀萬物也。」

〈白心〉曰：

「原始計實，本其所生，知其象則所其刑，緣其理則知其情，索其端則知其名。」

要做到名實相符，就必須謹慎的觀察事物的形貌，然後照著萬物本質給予名字，這樣才可以因循萬物，如果不這麼做的話，天下萬物就會亂，一旦亂了，國家也很容易被顛覆了。由上述我們可以知道，名實相符是很重要的，只要名實不符，國家就動亂了，危危可及。所謂的名與實，到底是如何才可以名實相符，〈九守〉篇：

「修名而督實，按實而定名。名實相生，反相為情。名實當則治，不當則亂。名生於實，實生於德，德生於理，理生於智，智生於當。」

依照名稱來查核本質，根據本質而確定名稱，名與實是相生相成的，萬物之生，有其實必有其名、有其名必有其實，因此，名實相符就可以治理，名實不符就會亂，就好比臣子，若臣的才能與官位不相吻合，那麼在他的職務上就治理的不好了。萬物的名稱都是出於萬物的本質，因此名實相符，而其本質是出於德，德可以彰顯其本質，德又出於理，有理者可以走遍天下，無理者寸步難行，因此，理是出於智慧，有智慧的人其言之有理，智慧是出於當，因為不當的舉動不合理，這樣的作為就不會是一個有智慧的人。名實相符是很重要的，因為名實相符者，君主才可以因尋，〈小稱〉篇：

「操名從人，無不強也。操名去人，無不弱也。」

君主要讓人，名符於實，實符合於名，從而設立與其才能相符合的職位，那麼國家就治理的起來，並且為之富強。如果一位君主，把臣與其能，擺在不相符的職位上，那麼國家就會孱弱，因為在他的職位上，臣不能運用去的才能施展抱負，而是感到力不從心，就好比治水，派一個不會治水的臣去治水，水就不會治理的

好了。〈五輔〉篇也提到了：「明王之務，在於強本事，去無用。」一位好的君主，要有去除形實不符臣子的能力，一旦除去了這些無用之人，國家才不會動亂不安。

那君主如何可以使臣子的才能與職位相符呢？〈白心〉云：

「是以聖人治也，靜身以待之，物治而名自治之。正名自治之，奇身名廢，名正法備，則聖人無事。不可常居也，不可廢舍也，隨變斷事也，知時以為度。大者寬，小者局，物所有餘，有所不足。」

因此，君主的御臣之術，在於觀察這些臣子的品貌才能，然後給予之相符的職位，並且查核這些臣子在職位上與其能力是否相符合，若吻合，君主就無事了，只須讓臣下放手去做大展才能，這就是任用賢能而君主少勞無為，無為而治在這裡就顯現出來了。君無為而臣有為，是建立在臣的才能與官位相符合，因此形名之術對君主相當重要。〈心術上〉說到：

「直人之言，不義不顧。不出於口，不見於色，四海之人，又孰之其則？」

《管子》〈心術上〉解曰：

「莫人言，至也。不宜言，應也。應也者，非吾所設，故能無宜也。不顧言，因也。因也者，非吾所顧，故無顧也。不出於口，不見於色，言無形也。四海之人，孰之其則？言深固也。」

君主御下之術除了要使臣職相符以外，還要言既不說出於口，並且喜怒不形於色，高深莫測，但是不流於表象，更不能說出自我成見與想法，這樣就可以以靜制動，深藏不露，臣子就能穩定專注在他的職位之上。〈立政〉篇：

「君之所審者三：一曰德不當其位，二曰功不當其祿，三曰能不當其官。此三本者，治亂之原也。」

君主用人任事所必須謹慎處理的有三點，德與位相當、功勞與受祿要相符合、才能與官位要一致，這三點就是臣下的名與實相符合，而一旦臣子名實吻合，國家就不會亂套了。換言之，沒有能力就不可以坐享更高的官位，沒有相對應的功勞就無法得到更高的俸祿，品德低劣的臣子也就不會被授予更高的地位，古人為官者尤重品德，就好比孝道，一個在家不孝於父母的大臣，可以期待他對君主忠心或者是對國家效忠嗎？筆者想來是不能的，不孝的人，如何可以對忠義，有更深刻的理解。因此，君主要因尋這些臣的名與實，放在相對稱的職位上，簡單的說，



也就是把效能最大化。一位能臣，君主賦予其更高的地位，也就是說使這些臣子們職位與能力相符，那麼君主也要確保臣子們是毫無二心的，因此，就必須強調君與臣之間的分別，〈九守〉篇：

「心不為九竅，九竅治，君不為五官，五官治。為善者，君予之賞，為非者，君予之罰。君因其所以來，因而予之，則不勞矣。聖人因之，故能掌之，因之修理，故能長久。」

君臣有別，這是《管子》一再的強調的，君與臣各司其職，不亂份位，國家就會治理的很順暢，上不失其位，下不失其能。君主若能因循，能順其善惡給予賞罰，就可以掌握民心，故能在位長久。因循之道固然是處於被動的狀態，但因之術卻是可以化被動為主動，臣司其職而君不越權，然後臣可以自我意志去治理事務，大展其能，君主因順而不專權，不必事必躬親，辛勞處之，從而達到君主無為而治。君主要想無為而治，就必須使大臣名實相符，〈名法解〉篇曰：「明主之治也，明於分職而督其成事，勝其任者處官，不勝任者廢免，故羣臣竭能盡力以治其事。」君主務必要查實群臣的能力與職務是否相符，查核屬實而勝任者繼續任免，不能勝任者要剔除他。這樣一來，臣有能者是受讚賞的，那些還未嶄露才能的人，也會因此而受到鼓舞，一位明君是賞罰分明的，不會因為親疏而另待之，這樣有能力的人也不會怕被君主錯待，因此，會竭盡其能的為君主效忠。

明君是如何接事待物的呢？〈九守〉：「安而徐靜，柔節先定，虛心平意以待須。」明君在位，心靜平和、不疾不徐，懷柔而可以使自身虛靜無為，心虛靜就能接受群臣的上諫，爾後就可以安定臣心，因循應變。〈形勢解〉篇曰：

「人主者，溫良寬厚則民愛之，整齊嚴莊則民畏之。故民愛之則親，畏之則用。夫民親而為用，主之所急也。故曰且懷且威，則君道備矣。」

君王要仁厚，但也須有威儀，因此，民愛之且還會畏懼之，這樣子君道就完備了，君主要仁愛但也要有威嚴，如果沒有威嚴，那麼君主發出的命令，人民也不會從之。〈形勢解〉曰：「明主之治天下也，靜其民而不擾，佚其民而不勞。不擾則民自循，不勞則民自試。故曰：上無事而民自試。」一再的強調，君無為而治這個觀點，放任人民自我行事，不做任何干預也不擾民，人民自己會以君主做為行事準則，而自我管理。〈形勢〉篇：

「召遠者使無為焉，親近者言無事焉，唯夜行者獨有也。」

而夜行者為何？〈形勢解〉篇云：

「明主之使遠者來近者親也，為之在心，所謂夜行者，心行也。能心能德，則天下未能予之爭矣。故曰唯夜行者獨有也。」

若要使國家人民增多，君無為而治，則遠方人民自然就到來，要待國家人民使其不勞不擾，人民對國君就親厚起來，這些都是夜行者所能擁有的，夜行者，心清靜毫無雜念，尤為心之虛靜而能應萬物。因此，《管子》認為，君主無為而治，國家就會強盛起來。其實無為而治不代表是君真的無所作為，而是有效的運用群臣與人民，君主旨在擬定國家的方向，要如何做與怎麼做，這就是人民與臣要自己去嘗試的了。無為而無不為，所代表的是因循自然，因此自然要我們有所為，我們就為之，如果自然不能讓我們有所做為，我們也就無為，這個道理就是因循自然規律而已，而不是我們自我意識要無為或者有為。

那麼，無為而治的君主如何御下，〈明法解〉曰：

「明主操任臣下，使羣臣効其智能，進其長技。故智者効其技，能這効其功，以前言督後世所効，當則賞之，不當者則誅之。張官任吏治民，案法試課成功，守法而法之，身無煩勞而分職。」

天下之大，君王不可能事事皆握在自己手上，此時，道家的無為而治的說法，就顯現出來了，君主因循羣臣的能力而分別任命其職務，使其效力效能，有賞之、有罰之，如此一來，君道就完備了。明君不會事事服其勞，〈君臣上〉曰：

「是故有道之君，上有五官以牧其民，則眾不敢踰軌而行矣。下有五橫以揆其官，則有司不敢離法而使矣。」

君臣職位分明，君上不越軌，臣下不踰矩，治國容易且民心不亂。君主要保持其心之虛，才能與時變化，因循自然。〈宙合〉：

「可淺可深，可沉可浮，可曲可直，可言可默。此言指意要功之位也。天不一時，地不一利，人不一事，是以著業不得不多，人之名位不得不殊。」

君主要選擇治國最有成效的一種方法，而如何選擇呢？就要靜因，進因之道，因循順應萬物自然，同樣的對待臣下也是如此，只要與時變化，因循自然，那麼就可以以最少的力量，做出最大的事情。

《管子》文中，一再的強調，君主要依臣子的能力，來分工，進而治理天下。

然而要怎麼查舉賢能，重用其才呢？〈權脩〉篇：

「人情不二，故民情可得而御也。審其所好惡，則其長短可知也；觀其交游，則其不賢不肖可察也。兩者不失，則民能可得而官也。」

「察能授官，班祿賜予，使民之機也。」

觀察人民或臣下之間的交友情況，鄰里相傳之事，好惡喜怒觀於臉上，觀察與薦舉賢能是非常重要的。〈五輔〉篇：「君擇臣而任官，則事不煩亂。」、「舉賢良，務功勞，布德惠，則賢人進。」、「論賢人，用有能，而民可使治。」君王會選擇具有名實相符、才德兼備的臣子為其效勞，這樣一來，就可以達到君無為而治，少勞事少。任用一位名實相符的大臣，國事就不會雜亂無章，其實在查舉賢能者的方面上，一昧的觀察人民是沒有用的，君主也必須自正，只有為上者身正，處下者也因君主行事，才会有賢人出現。

因此，君主處理每一件事情必須都要有其周密性，〈九守〉篇：

「人主不可以不周，人主不周，則羣臣下亂。寂乎其無端也。外內不通，安之所怨，關閉不開，善否無原。」

〈樞言〉篇：

「先王貴當貴周。周者不出於口，不見于色，一龍一蛇，一日五化之謂周。故先王不以一過二。先王不獨舉，不擅功。先王不約束，不結紐，約束則解，結紐則絕，故親不再約束結紐。先王不貨交、不列地，以為天下。天下不可改也，而可以鞭箠使也。」

這顯示出君主的御下之術，做為一個君王必當是慎密的，以用心周密為要，君主若不周密謹慎，其心被人窺探揣測，這些人臣必定相爭而作亂，並且不獨舉善功讓民心生怨念，進而使得民心向背。一位帝王，其心必然是虛懷若谷，無主觀好惡，因循萬物的自然規律，不以財物做為與臣相交之物，也不會封建各諸侯，更讓人看不透其深淺，也就是說，因為因循萬物，遵循的是自然規律，行事並沒有自己的主觀意見，那麼臣下也就無從判定君主的喜怒之事，這樣才是一位好國君，而因為猜不透君主，群臣必然不以君主好惡為好惡，能放心做事，因此也就不會作亂，一旦這樣就可以讓民心歸順以得天下。

無為而治，因循自然，這就是帝王之道，〈勢〉篇：「無為者帝，莫此之謂矣。」

因此，君主必須修身以正形，〈形勢解〉篇：「為人君而不明君臣之義以正其臣，則臣不於知於為臣之理以事其主矣。故曰君不君，則臣不臣。」為上者若不明白何謂君臣之義，然後以此義待臣，而為下者不明白何謂做臣的道理，因此理侍奉其主，那麼為上者就會失去其位，為下者必然也不在其位，君臣有別在於此，君不君臣不臣，國將亡矣。一再的談到君臣之別的重要性，如果君臣無別，國家行事就沒有準則，一旦失去了準則，這個國家就不存在了，因為無君也無臣。〈君臣上〉篇指出：「為人君者，修官上之道，而不言其中。為人臣者，比官中之事，而不言其外。」做為一國之君，所要具備的能力是統御眾官，而不干預眾官職務之事，做為一國之臣，就是只要處理自我分內之事，而不要干預職責以外的事情。從這裡就可以看出，君與臣的差別，只有正視並且以此為準則，權限分明，當使國家秩序井然。〈宙合〉篇云：「左操五音，右執五味，此言君臣之分也。君出令佚，故立於左；臣任力勞，故立於右。」君臣有別，上下職務分明，行事有所準則之下，君者佚，臣者勞，無為而治就在於此，君無為而臣有為。又〈宙合〉云：「君臣各能其分，則國寧矣。」也再度強調君臣之分的重要性，在其位則服其職，君臣分明則國家治矣，「君失音則風律必流，流則亂敗。臣離味則百姓不養，百姓不養則眾散亡。」<sup>22</sup>這幾句話，大大的顯示君臣有別的重要性，君臣失去上下之分，那麼國家就會敗亡，「故為上者之論其下也，不可失此術也。」<sup>23</sup>君臣上下有別，君主萬不可以失去此道。上述所言，都在強調君臣之別的重要性與實際面，筆者認為，君臣之道是有所分明的，這不是親疏之分，而是行事之分，但君主也不可以親疏差別來任命臣子，若一國行事沒有章法，那麼國將危亂。

君臣之分是君道的首要之言，那麼靜因之道，因循自然，救世軍主處世方針，〈霸言〉曰：

「夫國大而政小者，國從其政。國小而政大者，國益大。大而不為者復小，疆而不理者復寡，貴而無禮者復賤，故觀國者觀君。」

「夫善用國者，因其大國之重，以其勢小之。因疆國之權，以其勢弱之。因重國之形，以其勢輕之。弱國眾，合疆以攻弱，以圖霸。疆國少，合小以攻大，以圖王。疆國眾而言王勢者，愚人之智也。疆國少而施霸道者，敗事之謀也。夫神聖視天下之形，知動靜之時，視先後之稱，知禍福之門。疆國眾，先舉者危，後舉者利。疆國少，先舉者王，後舉者亡。戰國眾，後舉可以霸。戰國少，先舉可以王。」

因勢而為，與時變化，抓住時機而爭取天下，何為靜因之道？虛靜其心，因循自

<sup>22</sup> 黎翔鳳，《管子校註·宙合》，（北京：中華書局，2011），頁211。

<sup>23</sup> 同上註。

然也。如何因循？看其形勢，大國與小國，各有其不同的形勢，若以大國的形勢去治理小國，殺雞焉用牛刀，小國就不會日漸強盛，而是會露出敗落之相。要依其形勢做出相對應的事，而不是不順勢而為，逆向而行。〈白心〉篇云：

「日極則仄，月滿則虧。極之徒仄，滿之徒虧，巨之徒滅孰能已無已乎？夫效天地之紀。」

「強而驕者損其強，弱而驕者亟死亡。強而卑，義信其強。弱而卑，義免於罪。是故驕之餘卑，卑之餘驕。」

日月盈虧的變化，強弱驕卑的轉變，再再的表示物極必反這件事，我們要懂得收斂，就可以維持狀態。換言之，國家處於盛世之時，那麼就要抓準變弱的時機，順勢而下，而不是讓國家一下子由盛世轉為弱勢，突如其來的轉變會使國家滅亡，我們因勢，就是要慢慢的變弱，慢慢的變強，就好比月亮的盈缺，都是一天一天慢慢的轉變的，我們要重視會轉變的這個道理，順應自然，而做出應對。靜因之道，要應物變化而因循自然，要懂得觀察變化，抓住時機，把握規律，趁其勢，慢慢的等待成功的到來，「天地之形，聖人成之。」<sup>24</sup>，我們只要因循萬物的變化，並且做出相對的事情，那麼就沒有什麼事是不可以成功的。

## 伍、君道的禮與法

關於禮與法，筆者認為，禮為社會自我的約束力，法為國家對人民的強制力，缺一不可。禮對於《管子》來說，除了可以化民教民以外，也是一國之君處事的方針，「國之四維，禮義廉恥；四維不彰，國乃滅亡」<sup>25</sup>，從這幾句話就可以看出，禮義對於國家的重要性，如果沒有禮，那麼君王的道就不會刻劃在人民心中。〈五輔〉篇：「上下有義，貴賤有分，長幼有等，貧富有度，凡此八者，禮之經也。」，上下也別，貴賤不逾，長幼有序，貧富有度，「夫人必知禮然後恭敬，恭敬然後尊讓，尊讓然後少長貴賤不相踰越，少長貴賤不相踰越，顧亂不生而患不作。故曰禮不可不謹也。」<sup>26</sup>，這都在強調社會必須具有規範性，社會一旦有其規範，那麼國家就會井然有序，但這也在說明人是有等級之分，階級是不可被踰越的，這並不是說人有三六九等，而是君臣之間、父子之間、兄弟與姊妹之間，要遵循的禮節。〈心術上〉云：「禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者，謂有理也。」禮源自於人的情感，我們尊君、敬父長，這都源自於人的情理，在合情合理之下，我們所做出的舉動。

<sup>24</sup>黎翔鳳，《管子校註·勢》，（北京：中華書局，2011），頁 886。

<sup>25</sup>黎翔鳳，《管子校註·牧民》，（北京：中華書局，2011），頁 3-11。

<sup>26</sup>黎翔鳳，《管子校註·五輔》，（北京：中華書局，2011），頁 198。

這樣的禮對人來說是一種道德，道德讓我們有所為有所不為，也是一種價值觀。〈君臣下〉：

「君人者制仁，臣人者守信，此言上下之禮也。君之在國都也，若心之在身體也。道德定於上，則百姓化於下矣。戒心形於內，則容貌動於外矣。正也者，所以明其德。」

禮教化百姓，使得君的地位是不可撼動的。《管子》的禮，是從心開始，然後有道德，作出的行為就是禮。對於國君來說，禮不只是臣與人民的行為，對於國君自己來說，禮也是在約束國君行為。〈中匡〉：「遠舉賢人，慈愛百姓，繼絕世，起諸孤，薄稅斂，輕刑罰，此為國之大禮也。」國君以禮教化百姓，那麼也必須以身作則，為下者才會仿效。何謂國禮？君主必須任用賢人，對待百姓以仁，延續斷絕的朝代，扶起諸侯的孤子，徵收的稅賦要少，刑罰要減輕，這就是治國的禮節。禮作為道德標準，禮的意義是由人作出的行為舉止看出，國君所行的禮是對於整個國家而言，小至對百姓每個人，大至對於外，因此，國君所行的禮是大禮。〈法禁〉篇：「詭俗異禮，大言法行，難其所為而高自錯者，聖王之禁也。」禮是發乎於情的，國君應該要禁止那些不合乎於理的禮。

周公制禮，其主要目的在於使禮成為人民一切的行為準則，可以說當時禮與法是一致的，但由於周王室的衰微，禮已不是人民奉公守法的標準，因此出現了法。《管子》中的法，並單純不以法為治國的主要標準，也就是說法要合情合理，才可以使君主的法令，在國內暢通無阻。〈明法〉篇：

「是故先王之治國也，不淫意於法之外，不為惠於法之內也。動無非法者，所以禁過而外私也。威不兩錯，政不二門。以法治國，則舉錯而已。是故有法度之制者，不可巧以詐偽。有權衡之稱者，不可欺以輕重。有尋丈之數者，不可差以長短。」

先王治國，不會讓法為己用，換言之，先王立法並不以自我意志來立為法，先王的主觀意志不是法的標準。臣不可代君出政令，君主的權力不可外分於臣，要權力集中，才會有威勢，統一群臣的人只有君主一人。先王以法來治國，國家就有了準則，而依照準則而行，國家才會是有秩序的。先王治國尚且如此，法只是做為治國的一種手段。

再看，道與禮法之間的關係，〈心術上〉篇云：

「故禮者也，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。固殺僂禁誅以一之也。故事督乎法，法出乎權，權出乎道。」

禮法皆出於道，有禮則有法，蓋出於同源。在《管子》中，禮法不是對立的，雖有所區別，但是相輔相成。一來禮作為社會道德價值觀，二來法是國家對人民的約束力與控制力，禮讓人民尊敬與親愛君王，法使君王具有威勢，兩者之間缺一不可。《管子》中的君主並不是嚴刑峻法的代表，而是仁愛之中帶有原則的，不因仁就可以讓人民為所欲為，也不因法讓君主橫行於世。

## 陸、 小結

《管子》的道，禮與法皆出於道，道是萬物賴以生存，前面提到了，道存在於萬物之中，人彰顯出來的道就是德，因此人天生有一種自我準則，在此種準則之下，社會依此而有默契的對待彼此的標準就是禮，而法令雖說是出於君王的手筆，但也依照道，不違反道的情況下所制訂頒布的。因此，道可以說是我們生活時時刻刻都觸及的到，但許多人卻不知道道的存在。我們要修心養性以正道，把道留存在我們心中，依道做為自身的行事標準，天下之大，何處不可以以道行之。





## 參考書目

### 一、 書籍

- 李勉，2013，《管子今註今譯》。台北：台灣商務印書館。
- 黎翔鳳，2011，《管子校註》。北京：中華書局。
- 司馬遷（漢），1991，《史記》，二十五史。上海：上海書局。
- 班固撰、顧實講疏，（漢），2009，《漢書藝文志講疏》。上海：上海古籍出版社。
- 徐漢昌，1990，《管子思想研究》。台北：台灣學生書局。
- 宇野精一主編、林茂松譯，1977，《中國思想之研究》。台北：幼獅文化事業公司。
- 嵇哲，1966，《先秦諸子學》。香港：乾齋書屋。
- 胡適，2008，《中國哲學史大綱》。台北：台灣商務印書館。
- 昌彼得，1973，《中國目錄學講義》。台北：文史哲出版社。
- 陳鼓應，1993，《道家文化研究》，第三輯。上海：上海古籍出版社。
- 錢穆，1978，《黃帝》。台北：東大圖書有限公司。
- 錢穆，1988，《論語新解》。台北：東大圖書有限公司。
- 張素貞，1985，《韓非子思想體系》。台北：黎明文化事業公司。
- 謝雲飛，1983，《管子析論》。台北：台灣學生書局。
- 羅根澤，1981，《管子探源》。台北：里仁書局。
- 姚蒸民，1984，《法家哲學》。台北：姚蒸民。
- 楊寬，1997，《戰國史》。台北：台灣商務印書館。
- 陳麗桂，1997，《秦漢時期的黃老思想》。台北：文津出版社。
- 錢遜，1993，《先秦儒學》。台北：洪葉文化。
- 陳鼓應，1995，《黃帝四經今註今譯》。台北：台灣商務印書館。
- 婁良樂撰，年不詳，《管子評議》。台北：文史哲出版社。
- 戴君仁，1970，《梅園論學集》。台北：中華書局。
- 胡適，1971，《中國中古思想史長編》。台北：胡適紀念館印行。
- 熊鐵基，2001，《秦漢新道家》。上海：上海人民出版社。
- 陳麗桂，1991，《戰國時期的黃老思想》。台北：聯經出版社。
- 王曉波，2007，《道與法：法家思想和黃老哲學解析》。台北：台大出版社。
- 梁啟超，1957，《管子傳》。台北：中華書局。
- 梁啟超，1957，《諸子考釋》。台北：中華書局。
- 梁啟超，2012，《梁啟超論諸子百家》。北京：商務印書館。

### 二、 期刊

- 趙清文，2004，〈論《管子》的「以人為本」思想〉。《管子學刊》，第4期，頁10-14。
- 張連偉，2001，〈《管子》與《荀子》思想之比較〉。《管子學刊》，第4期，頁11-16。
- 鞏曰國，2002，〈《管子》版本述略〉。《管子學刊》，第3期，頁11-19。
- 王京龍，2003，〈《管子》之法與中國古代國家管理思想〉。《東岳論叢》，第24卷，第3期，頁125-127。
- 張固也，2006，〈《管子》「道法家」三篇說質疑〉。《社會科學戰線》，第5期，頁143-147。
- 尹清忠、張杰，2009，〈《管子》的德法並重思想：一個比較的視角〉。《山東大學學報哲學社會科學版》，第6期，頁81-87。
- 池萬興，2007，〈論《管子》的民本思想及其治國實踐〉。《管子學刊》，第3期，頁5-9。
- 張連偉，2006，〈論《管子》的禮與法〉。《重慶社會科學》，第9期，頁29-34。
- 張越，2006，〈論《管子》的富民思想〉。《管子學刊》，第1期，頁9-12。
- 張連偉，2006，〈論《管子》的仁義思想〉。《管子學刊》，第2期，頁5-7。
- 李哲，2009，〈論《管子》的德法並重的治世思想〉。《管子學刊》，2009年4期，頁10-13。
- 楊柳，2009，〈略論《管子》的法的價值思想〉。《管子學刊》，第2期，頁13-16。
- 楊柳，2008，〈試論《管子》對法的淵源的探索〉。《管子學刊》，第1期，頁13-16。
- 王強，1999，〈《管子》法治思想析論〉。《管子學刊》，1999年第3期，頁30-34。
- 瓦水乾，2008，〈《管子》法思想中的民本理念〉。《管子學刊》，2008年1期，頁22-25。
- 張成水、張振國，2002，〈《管子》德治思想論析〉。《管子學刊》，第4期，頁14-18。
- 陳政揚，1999，〈稷下黃老思想初探〉。《鵝湖月刊》，第250卷，第10期，頁24-37。

### 三、 論文

- 郭應哲，1996，〈戰國至漢初黃老學說的政治思想〉，博士論文，台灣大學政治學系。
- 池萬興，2003，〈《管子》研究〉。博士論文，西北師大中文學系。
- 尹清忠，2009，〈《管子》研究〉。博士論文，曲阜師大中文學系。
- 郭麗，2006，〈《管子》文獻學研究〉。博士論文，浙江大學中文學系。
- 張曉華，2011，〈《管子》天道思想研究〉，碩士論文，河南大學哲學系。
- 張軍，2012，〈《管子》中所見政治思想新論〉，博士論文，西北大學中國思想文化研究所。
- 劉澈，2012，〈管子政治哲學思想研究〉，碩士論文，中南民族大學哲學系。
- 汲廣林，2011，〈《管子》道法思想研究〉，博士論文，復旦大學哲學系。
- 李玫芳，2004，〈《管子》形上思想探究〉，博士論文，輔仁大學哲學系。