

《管子》〈形勢〉〈宙合〉〈樞言〉〈水地〉 諸篇的黃老思想

陳 鼓 應*

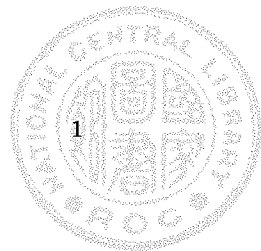
摘 要

稷下道家在學術淵源上屬於戰國道家的黃老一系，這系人物以老子哲學為基礎，發展出一套富有時代精神的治世思想。司馬談〈論六家要旨〉所推崇的道家，即指黃老這一系。論其宗旨，以治身為本而以治世為目的，其治世之方，一是「以虛無為本，以因循為用」，二是「與時遷移，應物變化」，三是君道要在君臣分工——主上無為而臣下有為，四是採各家之長。〈心術〉等四篇內容，正反映了司馬談所論述的道家旨意，而〈形勢〉、〈宙合〉諸篇，亦各有不同程度的體現。

〈形勢〉由地形之勢態喻人主之勢位，提出「主功有素」、「德威並用」等君道思想。〈宙合〉則提出了「君佚臣勞」、「指意要功」等政治觀點，以及「與變隨化」、「絡合天地」的道家宇宙觀命題。〈樞言〉即樞要之言，提出不少重要的論題和觀念，如：強調「氣」、「法」的重要性，提出「陰陽兩生參視」的命題，天地人各有所「使」的分工原則，以及「尚陽」的主張。〈水地〉則是在中國哲學史上首次提出「水為萬物本原」的學說，主在論證水為「萬物之本原」，此外更認為水質會對民性有所影響，故篇末倡說「聖人之治於世也，其樞在水」。將這四篇與戰國黃老重要思想概念作一對比，可證其同屬黃老學派作品。

關鍵詞：黃老思想、管子、形勢、宙合、樞言、水地

* 作者係國立臺灣大學哲學系教授。



一、前言

彙編到《管子》書中的稷下道家作品，約有十餘篇，其中最引人注目的莫過於〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉及〈白心〉四篇——當代學者習稱為《管子》四篇。此外，〈宙合〉、〈樞言〉常被研究黃老的學者討論到，〈水地〉由於提出「水為萬物本原」之故，也常被提及。¹惟〈形勢〉很少被學者計議在內，它可能是《管子》書所收集的稷下道家作品中成書最早的一篇，內容頗具黃老學的特色。因而，筆者在討論《管子》四篇之餘，²亦對〈形勢〉等篇加以探討。

筆者以為《管子》四篇（〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉及〈白心〉）確可視為稷下道家代表作，無論各篇的獨特性或彼此間的聯繫性，都可說是一組相當完善的組合，而且〈四篇〉的整體思想也最切合司馬談〈論六家要旨〉所論述的黃老道家思想特色。而〈形勢〉、〈宙合〉、〈樞言〉及〈水地〉諸篇，則可與〈內業〉等四篇相互彰顯，同時也可從其中窺見老學發展到黃老學的思想線索，故而筆者擬專文介紹，以增進我們對稷下道家思想內涵的認識。下文對〈形勢〉、〈宙合〉、〈樞言〉、〈水地〉各篇中黃老思想的特點，分別加以闡釋。

二、〈形勢〉篇黃老思想的特色

〈形勢〉由地形之勢態喻人主之勢位。本篇主旨在論君道宜如何善用勢位，此外提出「主功有素」、「道定萬物」及「德威並用」等君道思想。茲分述如下：

- 1 《管子》四篇（〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉）被視為稷下道家最重要作品，學界已形成共識，如馮友蘭，《中國哲學史新編》（臺北：藍燈出版社，1991，頁215）論稷下道家黃老學便以四篇為代表，同時也引〈樞言〉、〈宙合〉、〈水地〉文字以申論稷下黃老精氣說。
- 2 筆者曾撰文數篇討論《管子》四篇，拙文〈《管子》四篇的心學和氣論〉、〈《管子》四篇的道論〉，分別刊在《國立臺灣大學哲學論評》，第22期（1999.1），頁173-186及第23期（2000.1），頁1-17。



（一）虎豹託幽——論勢

〈形勢〉開篇便以「蛟龍得水」、「虎豹託幽」，隱喻君道之重勢。接著申言天地四時自然運行有其規律（「常」、「則」），人事亦然。在上者，理民的常則即是抱道執度（所謂「上無事，則民自試；抱蜀（獨）不言，而廟堂既修」）。³

綜觀先秦論「勢」，可分三派：1. 以道攝勢派：〈形勢〉首論「勢」，而繼之以「無事」、「無言」、「無爲」之「道」。無爲之道綱領全篇，統攝勢。2. 以賢攝勢派：《荀子》〈勸學〉：「西方有木焉，名曰射干，莖長四吋，生於高山之上而臨百仞之淵。木莖非能長也，所立者然也」，⁴此論勢；〈疆國〉篇又說「處聖人之勢，得聖人之道，天下莫忿，湯武是也；處聖人之勢，不以聖人之道，厚於有天下之勢，索爲匹夫不可得也，桀紂是也。然則得聖人之勢者，其不如聖人之道遠矣」，⁵此說「聖人之勢」不及「聖人之道」；〈君道〉篇說「明主急得其人，而暗主急得其勢。急得其人，則身佚而國治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人而急得其勢，則身勞而國亂，功廢而名辱，社稷必危」，⁶此論「聖人之道」即尚賢之道。3. 任勢輕賢派：《韓非子》〈難勢〉先引用慎子「飛龍乘雲，騰蛇乘霧，雲罷霧霽，而龍蛇與螾蝮同矣，則失其所乘也。賢人而屈於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也」，然後說「夫賢、勢之不相容亦明矣」、「勢之足用亦明矣」。⁷

由此可見，黃老雖然重勢，卻屬於以道攝勢派，而異於法家之任勢輕賢。

（二）主功有素——無爲而治

3 見鍾肇鵬，《管子簡釋》（濟南：齊魯書社，1997），頁26。本文凡引《管子》，出版資料均與上同，不再另行註明。

4 見梁啟雄，《荀子柬釋》（臺北：臺灣商務印書館，1973），頁3。本文凡引《荀子》，出版資料均與上同，不再另行註明。

5 同註4，頁216。

6 同註4，頁161。

7 見陳奇猷，《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1982），頁886。



〈形勢〉首章便出現許多道家常用語彙，如「無事」、「抱獨」、「不言」、「獨有」。⁸「無為」、「無事」、「不言」，皆老子常用語詞，暗喻人君不以主觀意志行事。〈形勢〉作者則將它引向闡發黃老之君道，並提出「夜行」、「主功有素」等黃老政治哲學的重要概念與命題。

「主功有素」，⁹是說君主的功業成就在於保持素心素行。「素」，為《老子》所推崇（19章：「見素抱樸」），故而素心即虛心，保持心境之虛，即保持開放的心胸；素行，即是「無為而治」。黃老的無為而治，就是依君道分工原則：人君抱道執度，臣下則分職任能而行事。

（三）以「道定萬物」——論道之用

〈形勢〉除了以老子的「無事」、「不言」而引申出「主功有素」的君道思想外，還吸收了《老子》「戒矜伐」¹⁰及其「施予」¹¹的觀念，從而倡言：「伐矜好專，舉世之禍也」；「能予而無取者，天地之配也」。

萬物本原之「道」，是道家各派所共同推崇的，〈形勢〉亦論及之。其言曰：

道之所言者一也，而用之者異。有聞道而好為家者，一家之人也；有聞道而好為鄉者，一鄉之人也；有聞道而好為國者，一國之人也；有聞道而好為天下者，天下之人也。有聞道而定萬物者，天地之配也。道往者其人莫來，道來者其人莫往。道之所設，身與之化也。持滿者與天，安危者與人。先天之度，雖滿必涸；上下不和，雖安必危。¹²

道體一，而其用多方。在道的體用問題上，此處著重在道之用。道之

8 「抱獨（蜀）」，即《老子》「抱一」。「獨有」概念見於《莊子》〈在宥〉云：「明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！……獨往獨來，是謂獨有。獨有之人是謂至貴。」（見郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961，頁394）本文凡引《莊子》，出版資料均與上同，不再另行註明。

9 「主功有素」之上下文句脈絡原是——「犧牲圭璧，不足以饗鬼神；主功有素，寶幣奚為。」主要是說用牛羊玉璧獻祭，不一定會得到鬼神的庇佑；名主成就事功在於保持空靈的心境，而不在於用玉器錢帛厚祭神靈。故正文中所謂「主功有素」，因之而指涉為「君主的功業成就在於保持素心素行」。

10 《老子》，22、24章（臺北：臺灣中華書局，1996），本文凡引《老子》，出版資料均與上同，不再另行註明。

11 《老子》，77、81章。

12 同註3，頁27。



用，由家而鄉而國而天下的次序，與老子論道的流衍擴散的次序完全一致，¹³而道的施用範圍之大小，黃老作品常有此論，如《黃帝四經》〈道原〉云：「小以成小，大以成大」，¹⁴又如《黃帝四經》〈十大經·前道〉云：「正道不殆，可後可始。乃可小夫，乃可國家。小夫得之以成，國家得之以寧；小國得之以守其野，大國得之兼併天下。」¹⁵

〈形勢〉作者以「道定萬物」為最高層次——即可達於「天地之配」的高度。所謂以「道定萬物」，意為道可使一切物種皆能正定其性。

「道之所設，身與之化」，意為道之所在，讓人們參合於它的運動變化。老子有言：「反者道之動」。道體之動為「周行而不殆」，所謂「身與之化」，即人之自強不息，乃體現道之周行不殆。

再則所謂「持滿者與天，安危者與人」，其意為使完滿保持守定，乃契合天道；使危亡轉為安泰，則需順應民心。黃老論天人關係，倡言天道與人道之相合，其託天道乃在明人事，而論及人事，此處強調上下要「和」。和諧觀念——無論「天和」、「人和」或「心和」，均為道家各派所極度重視。¹⁶

（四）德威並用

〈形勢〉有言：「且懷且威，則君道備矣。」¹⁷

〈形勢〉講威勢，亦宣揚懷德。德威並用，是黃老君道的重要主張，黃老帛書《黃帝四經》屢言之，如〈十大經·果童〉說：「靜作相養，德虐相成」。¹⁸〈十大經·姓爭〉說：「刑德皇皇，日月相望，以明其當。天德皇皇，非刑不行；繆（穆）繆（穆）天刑，非德必傾。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章（彰）。」¹⁹在「刑德相養」之中，黃老又

13 《老子》，54章。

14 見拙著，《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁470。本文凡引《黃帝四經》，出版資料均與上同，不再另行註明。

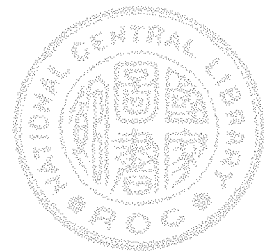
15 同註14，頁378。

16 參看拙文，〈道家的和諧觀〉，刊在陳鼓應主編，《道家文化研究》第15輯（北京：北京三聯書店，1999），頁42-45。

17 同註3，頁28。

18 同註14，頁300。

19 同註14，頁325。



提倡「先德後刑」²⁰（〈十大經·觀〉），這是黃老道家和三晉法家的不同處。

〈形勢〉採格言式體裁，體例與帛書《黃帝四經》〈稱〉相近。篇中章節之間所表述的內容，並無一定聯繫。上文採其要項闡釋之。此外，另有數則警句，簡介如後：

1. 貴重：其言曰：「道之用也，貴其重也。」²¹ 這是暗喻人主行事宜慎重，行為宜厚重。

2. 戒獨：其言曰：「獨王之國，勞而多禍；獨國之君，悲而不威。」²² 所謂「獨王」，是說專斷獨裁的君主；「獨國」，是指孤立的國家。此處告誡主政者不可專斷獨行。

3. 異趣同歸：其言曰：「疑今者察之古，不知來者視之往。萬事之生也，異趣而同歸，古今一也。」²³ 歷史是過去的現在，所以說察古視往可以為現在借鑑，也可為未來參照，這是富有歷史意識的話語，道家多有此論，如《列子》〈說符〉謂：「觀往以知來」；²⁴ 《黃帝四經》〈稱〉曰：「觀前知反」；²⁵ 《周易》〈繫辭〉云：「彰往而察來」，²⁶ 乃同一思路。

本篇開篇說：「天不變其常，地不易其則，古今一也。」本章結語謂：「異趣而同歸，古今一也」。而本章開首曰：「道之所言一也，而用之者異」，此處歸結為「異趣同歸」。「異趣同歸」之說，反映了百家爭鳴而百谷匯江海之旨，這精神為《繫辭傳》所繼承（〈繫辭下〉云：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」）²⁷。

4. 「夜行」、「心行」：「夜行」、「心行」為黃老獨特概念。²⁸ 「夜行」

20 同註14，頁276、282。

21 同註3，頁30。

22 同註21。

23 同註3，頁29。

24 見楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1985），頁240。本文凡引《列子》，出版資料均與上同，不再另行註明。

25 同註14，頁458。

26 見拙著，《周易注譯與研究》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁658。本文凡引《易傳》，出版資料均與上同，不再另行註明。

27 同註26，頁648。

28 本篇「夜行」概念為《鶡冠子》所繼承。今本《鶡冠子》第三篇篇目即為〈夜行〉，篇末云：「聖人貴夜行」。



見於篇首，「心行」見於篇末，其言曰：「召遠者使無爲焉，親近者言無事也，唯夜行者獨有也。」「四方所歸，心行者也。」「夜行」與「心行」同義，²⁹ 默而行道之意。「夜行」或釋「陰行」，這是就道的性狀而說；「心行」則是就道的應用而言。道之行貴在微晦，故微晦而行用道者謂之「夜行」；微晦行道而不著迹，則莫過於心，故又謂之「心行」。

三、〈宙合〉篇黃老思想的特點

〈宙合〉體裁特殊，爲綱目體。第一部分爲經，提出 14 條綱要；其它則分章作解。〈心術上〉亦分經和解，文體結構和本篇相同。本文將經文和解文合併，闡釋其要義。

(一) 君佚臣勞

〈宙合〉經文文義多隱晦，而解文的闡發則觀念彰顯明確。首章經文：「左操五音，右執五味」。此乃隱喻上下職責之別，解文則明確指稱：「此言君臣之分也」；進而提出「君佚臣勞」的觀念。其言曰：

「君出令佚，故立於左；臣任力勞，故立於右。……君臣各能其分則國寧矣。」³⁰

這裏首次提出黃老政治哲學中一個重要的主張：「君佚臣勞」。

「君出令佚」、「臣任力勞」，黃老強調國君的職責在於掌握重大政策而依法行事，各級官吏則依其職能來分層負責處理政事。這是根據君臣分工原則而提出的。

君主要在掌握政策發出政令。此外，主觀方面，要克制自己的私欲（「無齊（濟）其欲」），不要親近自認爲是的人（「無獨與是」），對臣民要做到「施而無私」。客觀方面，要做到所出令號沒有違法（「出令無妄」），並且要順應各種客觀情況，顧及不同階層人的利益和願望，這樣才能取信於民，獲得各級人等的認同而達到社會人心和諧之境——所謂「不同聲而能調」、「不同物而能和」。若主勞臣逸，上下權職不明，則易導致政局不安，經濟下滑，人心動盪。

29 〈形勢解〉以「能心行德」釋「夜行」。

30 同註 3，頁 97。



(二) 章道以教，明法以期

「懷繩與准鉤，……是唯時德是節。」³¹ 經文以「繩」、「鉤」隱喻法度；解文則顯說制度舉措（「制舉」）。

制度法規需由人來運用，則人的素質有待提高。故而「章道以教，明法以期」，³² 成爲首要任務。

高素質的執法者，此處稱爲「聖人」。解文曰：「天消陽，無計量；地化生，無泮厓。所謂是而無非，非而無是，是非有必交來。……聖人博聞多見，畜道以待物；物至而對形，曲均存矣。……偏環畢善，莫不備得。……成功之術，必有巨獲；必周於德，審於時。時德之遇，事之會也，若合符然。」³³

這裏對執法的主政者提出了幾方面的期許：

一是主政者需體認天地化育之功，以培養化育萬民的心懷（所謂「天消地化」正是老子「道生德畜」精神的引申）。

二是主政者需「博聞多見」，畜養道心以迎接所出事物（「畜道以待物」）。

三是主政者不可混淆是非，要了解「是」的可行性，同時要認識是與非的相對關係。所謂「是非必有交來」，「交來」即是交並而來，這有如老子所說「有無相生」、「高下相傾」，用以說明事物的對待關係。一方面要了解世間常有許多難以察見的因素會突然降臨，同時要認清局部與全體的狀況，並對偏與全的關係審慮周詳以衡量其輕重緩急。

再則主政者「必周於德，審於時」。³⁴ 〈宙合〉強調法度與時德的重要性。解文認爲：成功之道，在於厲行法度，³⁵ 其關鍵則在「時」、「德」。所謂「德」，即指主政者的品德修養與見識。所謂「時」，意指明察時代的動向、客觀情勢以掌握民心背向。

總之，主政者「明法以期」之外，尤要「章道以教」。重教化，是稷下黃

31 同註3，頁98。

32 同註31。

33 同註31。

34 同註31。

35 成功之術，必有巨獲。「巨獲」讀架獲，即法度。



老和齊法家的一個重要的傳統。

(三) 操分葆統

引法入道是稷下黃老在先秦道家陣營中的一個突破性的發展。

自古以來，「法制」也者，常流於統治者以法制人而自身卻超然於法外。政權掌握在誰手上，誰就壟斷了發言權，並制訂法規維護自身而框牢敵對者及範圍民衆。老莊針對這種現況多所抨擊。法律本身不會說話，制訂出來，用以制人或服務於人，全賴掌權者的詮釋。因此法度綱紀建立的同時，亦需重視掌權者的品德修養和素質提升。稷下道家則較著眼於這些方面。

〈宙合〉經文云：「正而（爾）視，定而履，深而迹。」³⁶ 意為端正人的品行、深化人的修養，其語境意義則謂主政者宜公正審察、堅定職守、行事踏實。解文則進一步提出「操分葆統」。所謂「操分」，即是操持名分；「葆統」，即是保持綱紀。〈宙合〉作者強調在上者要能「操分葆統」，世人才能「循理」而進。

(四) 指意要功

「操分葆統」之外，稷下道家提出「指意要功」的觀點。

〈宙合〉經文云：「可淺可深，可浮可沈，可曲可直，可言可默；天不一時，地不利，人不一事。」³⁷ 其意為天地間事，形態各別，內涵不一。人事亦然，故淺深、浮沈、曲直、言默，均當宛轉隨宜。

「天不一時，地不利，人不一事。」這說明世事的多樣性，道家多有此論，³⁸ 而〈宙合〉作者別將「天不一時」、「人不一事」的道理，引申為黃老著名的職能分工的論點，即為政當各司其職，各盡其宜（「各有其司」、「事之不可兼之」）。解文並提出「指意要功」之說，³⁹ 認為主政者行事需抉擇要

36 同註3，頁104。

37 同註36。

38 如《莊子》〈至樂〉云：「聖人不一其能，不同其事」，頁621；《列子》〈天瑞〉謂：「天地無全功，聖人無全能，萬物無全用。故天職生覆，地職行載，聖執教化，物職所宜。」頁9。

39 「指」，應讀稽，稽，計也。「要」，同邀，求取之意。「稽意」即抉擇其要義。「邀功」即求其最佳功效。（據于省吾《管子新證》之說）



義以求取功效。作者並進而論說明察於事者，廣通於道，不拘泥於某一個別之物。而通道的人能照顧到多方面（「殊方」），並廣舉多方的事例，比較它們的功效（「多爲之說，而況其功」）。

（五）易政利民

人治之弊，需尚法以謀救濟。然徒法不足以自行，除提升執法者的素質外，尤需營造一個平和的政治空氣。於此〈宙合〉作者特別提「政易民利」的呼籲。

經文云：「諶充，末衡，易政利民。」⁴⁰此由心中充實，耳目平衡，而言及「易政利民」。

經文由身正而隱喻國治，解文發揮此義，由身體官能之各有所司，突出心的特殊作用。其言曰：「中正者，治之本也。耳司聽，……目司視，……心司慮，……聰明以知則博。」⁴¹這裡說到心和耳目各有所司，認為心具有思考、語言和知識的特殊功能，且為「治之本」。如此，則與〈心術上〉相近，該篇開宗明義地說：「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，……」⁴²〈心術上〉以心與形之不同作用，譬喻君與臣之不同職分，旨意更為明確。

〈宙合〉論「心司慮」時，強調要慎言、重知。「重知」，為黃老派特點，⁴³先秦道家中，老莊較留意它的負面作用，黃老則著重它的正面意義。

再則，〈宙合〉解文謂：「聰明以知則博，博而不愒，所以易政也。政易民利，……政險民害，……」⁴⁴此言主政者要明智，明智才能博採衆議，而廣開言路是創造寬鬆政治環境的重要條件。

（六）與變隨化

道家的政論與人生論，和它的宇宙觀是相應的，〈宙合〉作者提出「與變隨化」、「絡合天地」的命題，正是道家宇宙觀的反映。

40 「諶」，當讀為「中」，謂心。「諶充」，中充，即心實。「末」，謂耳目。「衡」，平正。

41 同註3，頁102。

42 同註3，頁284。

43 重智（「知」）說，另見於〈樞言〉、〈心術上〉等篇。

44 同註41。



〈宙合〉經文云：「不用其區區，鳥飛准繩。」⁴⁵其意為聖人之治，不用區區小術，要有開闊的眼光；鳥的飛行雖有曲折卻無礙大道，可作為人的行為準繩。解文將經文分兩段詮釋。

「不用其區區」，經文原意為主政者當棄小術而因時作為，解文則從「虛」、「與時隨化」及「參於天地」三方面闡發。

解文曰：「『不用其區區』者，虛也，人而無良焉，故曰虛也。」所謂「不用其區區」，原本意涵著主政者不拘限於狹窄的地域觀念，不囿於族群意識，解文則突出「虛」，而以「人而無良」⁴⁶來解釋「虛」，告誡攬權在身的主政者切勿流於妄自尊大，故而此處專就「虛己」而言「虛」。⁴⁷「虛己」之外，要因時，要與時隨化——參與時代的變革，因應事物的發展。

理想的主政者，要在持守「虛」道，因時而「與變隨化」，乃能與天地精神相參配。所謂「聖人參於天地」，此乃以主政者德澤長流而滋潤普施萬物（「德之潤澤均加於萬物」），被讚許為達於天地的境界。

〈宙合〉謂「聖人參於天地」，〈形勢〉嘗言：「必參於天地」、「天地之配」；馬王堆黃老帛書《黃帝四經》亦言：「天下太平，正以明德，參之於天地，而兼覆載而無私也」。⁴⁸黃老這種「參於天地」的精神，為《中庸》所直接繼承。⁴⁹

〈宙合〉經文所謂「鳥飛准繩」，解文以偉大人物行為之義理來闡釋，寫出這一富有哲理的警語，如「苟大意得，不以小缺為傷」、「千里之路，不可扶以繩；萬家之都，不可平以准」；「大人之行，不必以先常」。

先秦諸子，言論多出於救世心懷。戰國中晚期，在現實政治層面上，法家和儒家的對立常出現改革與保守之爭。小儒拘拘，常泥於固常，〈宙合〉此處宣稱：「大人之行，不必以先常」，呈現了黃老與法家人物改革的魄力。

45 同註3，頁95。

46 「無良」，不以己為能，即不自逞其能。

47 「虛己」之義，見於《莊子》〈山木〉，頁667-700。

48 同註14，頁138。

49 《中庸》：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」此處「與天地參」思想，直接源於黃老道家。《中庸》一書，其思想觀念不少承自道家，詳見拙文，〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，刊在陳鼓應主編，《道家文化研究》第10輯（上海：上海古籍出版社，1996），頁7-64。



(七) 合絡天地——宇宙意識

孔子以泰山爲高，莊子眼中則以「大（泰）山爲小」。⁵⁰ 戰國時人的世界眼光，從《莊子》的〈秋水〉和〈天下〉篇所描繪的宇宙之無限性可得知，稷下道家亦然，⁵¹ 其言曰：「『天地，萬物之橐也，宙合有橐天地。』……宙合之意，上通於天之上，下泉於地之下，外出於四海之外，合絡天地，以爲一裏。散之至於無間，……是大之無外，小之無內。……多內（納）則富，時出則當。而聖人之道，富貴以當。……應變不失之謂當。」⁵²

〈宙合〉即合絡宇宙，篇題立意於此。所謂「宙合之意」：「合絡天地，以爲一裏」、「大之無外，小之無內」，弦外之意，主政者當胸懷宇宙而立足中國、放眼世界。「多納」、「時出」等語，乃總結全篇主旨，主政當局宜廣納衆議，以民意爲依歸；政舉發布，當合時宜，如此應時而變，謂之「當」。「當」是黃老道家喜用的一個特殊概念。

四、〈樞言〉篇黃老思想的特點

〈樞言〉即樞要之言，將修身治世之語錄集結成篇。全篇似乎並沒有一個中心主題，但篇中提出不少重要的論題和觀念，茲擇要分述如下：

(一) 氣的重要性

〈樞言〉開篇託言於管子曰：「道之在天者，日也；其在人者，心也。」接著說：「有氣則生，無氣則死，生者以其氣；有名則治，無名則亂，治者以其名。」⁵³

篇首推崇作爲宇宙實體、萬物本原的「道」，在自然界就如太陽之照耀人

50 《莊子》〈齊物論〉，頁43。

51 《莊子》〈秋水〉云：「計四海之在天地之間也，不以壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不以稊米之在大倉乎？」這裏對宇宙的無限性與具體事物的侷限性的描繪，在古代思想史上確是罕見的。〈天下〉篇載惠施言：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」這說法亦屢見於稷下道家作品，如〈內業〉云：「其細無內，其大無外」，〈心術上〉云：「其大無外，其小無內」。

52 同註3，頁106。

53 同註3，頁107。



間，在人身則有如心之主導生命。而生命的維持有賴於「氣」，社會秩序的維護則有賴於「名」，所以說：「生者以其氣」、「治者以其名」。

中國哲學史上，有關古代氣論的討論，學者們總會引述《莊子》外篇〈至樂〉和〈知北遊〉的論點。〈至樂〉載莊子妻死，忘卻死亡之憂，以為生死乃氣的聚散。⁵⁴ 一如〈知北遊〉所說：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」⁵⁵ 〈樞言〉也簡明地說：「有氣則生，無氣則死，生者以其氣。」〈樞言〉此處標出「故曰」，明示引述他人之言，其本於《莊》書不無可能。

（二）陰陽兩生參視

道家的萬物生成論是以陰陽為基本範疇，〈樞言〉提出了「陰陽兩生參視」的重要命題。其言曰：「凡萬物陰陽兩生而參視，先王用其參而慎所入所出。以卑為卑，卑不可得；以尊為尊，尊不可得；桀紂是也。先王之所以所重也。」⁵⁶

這是對《老子》42章萬物生成論的概括。「陰陽兩生」，即老子所謂「萬物負陰而抱陽」；「參視」，即是說萬物稟陰陽而生。⁵⁷ 惟〈樞言〉此處並非意在探討萬物生成。而在強調考察事物的對待關係，故下文云：「先王用其參而慎所入所出」。「參」同「三」，「出入」，指相互對待的兩個方面。其上下文義是談萬物發生，乃遵循著由陰陽這兩個相互對待的因素相生而成的第三個事物的序列，所以先王根據這合成的第三個事物的內在性質，去慎重觀察其中所包含的相互對待的兩個方面。

（三）天地人各有所「使」

先秦道家常論及天地人關係，黃老道家的特點是在他們的整體性中強調其各有所司，這是由於主張職能分工的緣故。如〈樞言〉說：「天以時使，

54 見《莊子》〈至樂〉：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。」頁615。

55 《莊子》〈知北遊〉，頁733。

56 同註3，頁109。

57 「參」即「三」，「視」，為活。故「陰陽兩生而參視」，其意為陰陽兩者相合，繼而形成第三種新生事物。



地以材使，人以德使，鬼神以祥使。」⁵⁸天、地、人、鬼神並列，屢見於黃老文獻，影響到〈象傳〉。如黃老帛書〈十大經·前道〉云：「聖人舉事也，合於天地，順於民，祥於鬼神」；⁵⁹〈十大經·行守〉云：「天有恒幹，地有恒常，與民共事，與神同光。」⁶⁰〈象傳·謙辭〉亦以四道並陳：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」⁶¹

(四) 尚陽說

先秦儒家罕見「陰陽」，《論》、《孟》未及一見，《老子》貴柔，可說尚陰；尚陽之說，則見於黃老作品。如《文子》〈上德〉曰：「陽滅陰，萬物肥，陰滅陽，萬物衰；故王公尚陽道則萬物昌，尚陰道則天下亡」，⁶²此說或本於〈樞言〉，其言曰：「先王用一陰二陽者，霸；盡以陽者，王；以一陽二陰者，削；盡以陰者，亡。」⁶³這是古代尚陽說的一則珍貴的文獻。由尚陽而尚剛，亦可由此看出〈象傳〉思想觀念發展的線索。

(五) 人之心悍，故爲之法

諸子起於禮崩樂壞的時代，百家對禮法之治則各抒己見，老莊常從治者用之以箝制人心的立場發表議論，道家的黃老一系列則多從政治功能與社會作用角度加以倡導。〈心術上〉解文有一段論及禮法與道的關係，曰：「禮者，因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。……事督乎法，法出乎權，權出乎道。」⁶⁴〈樞言〉也有一段類似的說法，其言曰：

人故相憎也，人之心悍，故爲之法。法出乎禮，禮出乎治。治、禮，道也。萬物待治，禮而後定。⁶⁵

兩者對比，都認爲禮、法出於道，這是稷下道家在「道」的前提下引進禮法以治世的共同主張。〈心術上〉著重說禮之因順人情的重要性，並兼顧

58 同註3，頁112。

59 同註14，頁374。

60 同註14，頁384。

61 同註26，頁149。

62 見《文子》（臺北：臺灣中華書局，1978），頁42。

63 同註3，頁112。

64 同註3，頁290。

65 同註3，頁109。



情與理的平衡。禮和法的關係，似乎平行對待。而〈樞言〉則明確說「法出於禮」，並對法的設施，乃因人心本「悍」而相生憎惡，故需立法以制之，這說法一方面論及法律制定的緣由，另一方面探及人心本質的問題。所謂「人故相憎」、「人之心悍」，此說或為荀子性惡論之所本。

五、〈水地〉篇黃老思想的特點

〈水地〉在中國哲學史上首次提出「水為萬物本原」的學說，這學說的問世雖晚於希臘第一位哲學家泰勒斯，但泰勒斯僅遺留片語隻字，而〈水地〉則有著周詳的論述。

由於 1998 年湖北郭店竹簡〈太一生水〉的公布，〈水地〉更受到學者的討論。〈太一生水〉古佚書的問世，使學界關注到古代道家的宇宙生成論及本原說，除了尚氣這一系統外，還有尚水說這一系向來被忽視。〈水地〉尚水外，還論及稷下道家另一重要的「精氣」概念。

尚水說可源於老子，《老子》貴柔，以為水性柔能勝剛（見 78 章），「以其善下」，故能納眾（見 66 章），並盛讚「水善利萬物而不爭；處眾人之所惡，故幾於道」（見 8 章）。《老子》以道為萬物本原，〈水地〉乃以「幾於道」的水，為萬物本原，可見〈水地〉與老子哲學思想有密切聯繫。

（一）水者地之血氣

〈水地〉開篇論水和地的重要性，謂「地」為各種動植物生命畜養的苑囿（「諸生之根苑」），「水」則是大地的血脈（「水者，地之血氣」），接著申述水性材美具備（「水具材」），具有仁、義、精、正、卑下等美德。⁶⁶

〈水地〉作者盛讚水對萬物的功用；指出萬物取度於水，眾生取足於水，各物得水而豐華茂盛、文理彰著。

（二）男女精氣合而水流形

66 馮友蘭說：「〈水地〉篇和《老子》不是說水也有道德的屬性，他們只是說，水有這些屬性，人的道德屬性可以為法。」見《中國哲學史新編》第 2 冊（北京：北京人民出版社，1984），頁 202。



〈水地〉提出一則「精氣合而水流形」的說法，其言曰：「人，水也。男女精氣合，而水流形。」⁶⁷

所謂「男女精氣合，而水流形」，這是說男女合精而稟賦生命，生命則於水中流動成形。這裏，再度強調水在作為萬物之靈的人生命中之重要性。

稷下道家在中國哲學史上以其提出精氣說而受到學者的注意。若〈水地〉成書早於〈內業〉，則「精氣」概念為古代文獻中之首出者。而「男女精氣合」的命題，則屬於道家萬物化生論的範圍。⁶⁸

（三）水者萬物之本原

篇首說：「地者萬物之本原，諸生之根菴也」，⁶⁹而通篇則論證水為「萬物之本原也，諸生之宗室也」。⁷⁰由於地是現象界中承載萬物最巨大形體，地之所以能成為各種生物植根的園地，歸根結底，有賴於水的滋養。水在大地就如血液在人體中流動，它「集於天地而藏於萬物」，成為從自然界到生命世界不可或缺的基質。

〈水地〉作者從金石、鳥獸到人類，論證了水的「無不滿，無不居」。金石中以玉為例，玉之所以為人所貴，由於它具有九種高貴的品質，而「九德」的形成，都離不開水份。動植物亦然，「集於草木，根得其度，華得其度」，「鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂」。⁷¹至於人類，乃因男女精氣交合，也是由水流布而形成胚胎，發為九竅。總之，「萬物莫不以生」，而萬物之充滿生機，保持常態，正是由於水適度地內含於其中的緣故（「萬物莫不盡其幾，反其常者，水之內度適也」）。

（四）水質與民性

〈水地〉篇末出現一段有關水質形成民性的論述：

夫齊之水，適躁而復，故其民貪戾而好勇；楚之水，淖弱而清，故其民清果而敢；

67 同註3，頁312。

68 如《列子》〈天瑞〉：「天地含精，萬物化生。」（頁8）道家精氣化生萬物說，為《易傳》所本，如《繫辭》云：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」（頁649）

69 同註3，頁310。

70 同註3，頁314。

71 同註3，頁311。



越之水，濁重而洳，故其民愚疾而垢；秦之水，汙澁而穢，淤滯而雜，故其民貪戾，罔而好事；（齊）晉之水，枯旱而運（渾），淤滯而雜，故其民諂諛葆詐，巧佞而好利；燕之水，萃下而弱，沈滯而雜，故其民愚戇而好貞，輕疾而易死；宋之水，輕勁而清，故其民簡易而好正。⁷²

這段文字，十分特殊，為古代文獻中首次看到地區水質與民性關係的論述。這段論述，不僅反映了〈水地〉作者對各國地區的水質影響民風作了一番客觀的考察，另方面也透露了作者對各地區民性民情的論斷有著主觀的評價。從這段水質與民性的論述與評價中，透露了兩個重要的訊息，一是從各種民性的評價中，可以窺見〈水地〉作者的籍屬問題；二是從論述中所羅列的各諸侯國中，可以判斷作品成書的時代。

〈水地〉論述中列舉了七個諸侯國，即齊、楚、越、秦、晉、燕、宋。從這東周諸國並列中，顯示出作品產生於戰國時代。春秋時期的魯、衛、陳、蔡，都已退出歷史的舞臺；吳越稱雄的年代亦已成過去，可見〈水地〉不可能成於春秋末期，它應出現於戰國七雄並起的年代。惟舊本文中有多處傳抄時衍誤，如「齊之水」文後復出現「齊晉之水」，「齊晉」之「齊」顯是衍文，黃釗教授曾有專文考訂，指出「齊晉之『齊』乃『參』（即『叁』字之誤），因『參』，古寫作『叁』，『齊』，古寫作『叁』，兩字僅一筆之差，形極相似，故誤。」⁷³ 黃文考證〈水地〉可能成文於公元前 376 年至公元前 355 年之間，時當戰國中期。

〈水地〉主旨在於論證水為「萬物之本原」，而作者仍不忘其治世之意，故文末倡說「水一則人心正，水清則民心易」，結語則諄諄告誡世人：「聖人之治於世也，其樞在水。」⁷⁴ 這正昭示黃老治世的心懷！

六、〈形勢〉諸篇與老學思想的淵源

稷下道家在學術淵源上屬於戰國道家的黃老一系，這一系人物以老子哲學為基礎，發展出一套富有時代精神的治世思想。司馬談〈論六家要旨〉所

72 同註 3，頁 315。

73 見黃釗，〈《管子》〈水地〉篇考論〉，刊在陳鼓應主編，〈道家文化研究〉第 2 輯（上海：上海古籍出版社，1992），頁 336-346。

74 同註 72。



推崇的道家，主要指黃老這一系。論其宗旨，以治身爲本而以治世爲目的，其治世之方，一是「以虛無爲本，以因循爲用」，二是「與時遷移，應物變化」，三是君道要在君臣分工——主上無爲而臣下有爲，四是採各家之長。〈心術〉等四篇內容，正反映了〈論六家要旨〉所論述的道家旨意，而〈形勢〉、〈宙合〉諸篇，也有著個別部分不同程度的體現。

〈形勢〉諸篇的黃老思想，已分篇闡述如上。這裏再從道家內部流派上作兩個方面的思想聯繫：一是從〈形勢〉諸篇與老學的淵源上，看老學發展到黃老之學的思想線索；二是以〈心術〉等篇爲參照點，對比其共通性。先說前者：

（一）論道

老子首創萬物本原的道，爲戰國道家各派所共同推崇，〈形勢〉諸篇也不例外。

〈形勢〉云：「道之所言者一也，而用之者異」，⁷⁵ 道體爲一而所用不同——聞道有用之於家，有用之於鄉，有用之於國，有用之於爲天下。〈形勢〉並從無爲、自然、無形之觀點以言用道，謂：「其道既得，莫知爲之；其功既成，莫知其澤之；藏之無形，天之道也。」⁷⁶ 此論道之用，均與老義相和。

〈宙合〉謂：「道也者，通乎無上，詳乎無窮，運乎諸生。」⁷⁷ 所謂道上通無限，廣及無窮，即是《老子》「道大」的表述；⁷⁸ 老子言道意在施用，⁷⁹ 〈宙合〉所謂「運乎諸生」，以及〈樞言〉所謂：「愛之、利之、益之、安之，四者道之所出」，⁸⁰ 〈水地〉所謂：「卑也者，道之室」，⁸¹ 無不著眼於道之用。

（二）戒矜伐

75 同註3，頁29。

76 同註75。

77 同註3，頁104。

78 《老子》25章：「大曰逝，逝曰遠，……故道大，……」。

79 見《老子》第4章「道沖而用之或不盈」；第6章「縣縣若存，用之不動」。

80 同註3，頁107。

81 同註3，頁310。



老子以「謙下」、「取後」之風傳世，⁸² 其著書屢在告誡人君勿自矜自伐，⁸³ 黃老學者做了廣泛的發揮。如〈形勢〉謂：「伐矜好專，舉世之禍也」。⁸⁴ 〈宙合〉謂：「以琅湯（浪蕩）凌轢人，人之敗也常自此」。⁸⁵ 「故盛必失而雄必敗」。⁸⁶ 〈水地〉謂：「人皆赴高，己獨處下，卑也」。⁸⁷ 〈樞言〉謂：「帝王者，審先所後，先民與地，則得矣，先貴與驕，則失矣。」⁸⁸ 這正合《老子》「富貴而驕，自遺其咎」之警惕，凡此皆可見黃老繼承老子之遺教而諄諄告誡人主驕矜必失的道理。

(三)「無事」、「不言」之引申

〈形勢〉諸篇，除了共同發揚老子之道及戒驕矜之說外，我們還可看到各篇對老義有不同的引述。如〈形勢〉援老子「不言」、「無事」之旨意，以引申其君上無為而臣下有為的主張。《老子》的警句：「五色令人目盲，五音令人耳聾，……馳騁畋獵令人心發狂。」⁸⁹ 〈宙合〉用以警惕君主勿貪取耽樂，其言曰：「上之亡其國也，常邇其樂，立優美，而外淫於馳騁畋獵，內縱於美好音聲。」⁹⁰ 〈樞言〉多處闡釋老義，如謂：「為善者，非善也。善無以為也。」⁹¹ 這是援用老子無心而為之意。⁹² 又如：「貴之所以能成其貴者，以其貴而事賤也。」這是《老子》「貴以賤為本」⁹³ 之義。再如〈樞言〉有句著名的哲學命題：「凡萬物陰陽兩生而參視」，這是對《老子》萬物生成論的總結。⁹⁴ 〈水地〉則全篇在讚揚水性，與老子思想尤有密切關係。篇中「廉而不劌」之語正引自《老子》(58章)。

82 見《莊子》〈天下〉，頁1065。

83 《老子》24章：「自伐者無功，自矜者不長」。

84 同註3，頁27。

85 同註3，頁99。

86 同註3，頁104。

87 同註3，頁310。

88 同註3，頁107。

89 《老子》12章。

90 同註3，頁104。

91 同註3，頁108。

92 《老子》38章：「上德無為而無以為」。下篇，頁1。

93 《老子》39章。

94 《老子》42章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽。」



略言之，稷下黃老在道論方面，較少關注生成論問題，而著意於道用之闡發（如道之無爲、謙下的作用），這可說是從老學到黃老越發向社會傾斜的一個總趨勢。

七、〈心術〉四篇與〈形勢〉諸篇之對比

〈心術〉四篇從內在思想的聯繫性看，可視爲一個整體的組合。相較之下，〈形勢〉各篇則爲獨自撰作的個別單元。然從這些個別單元之中也顯現出不同的黃老學者在一些觀念上的互通性。

（一）氣與精氣

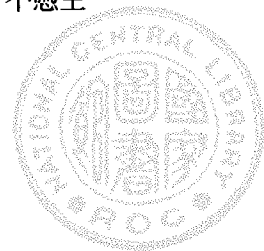
〈內業〉主旨在論氣、心，並提出「精氣」爲生命本原之說。〈樞言〉開篇便說心、氣的重要性。〈水地〉則提出「精氣合」而稟賦生命之說。

（二）君道無爲

〈心術上〉藉「心術」而引申「主術」；由心與九竅之各具功能，而推衍君與臣之各有分職。人君「處道」、「循理」，行「無爲」之事，不干涉臣下（「毋代鳥飛」、「不奪能」），任百官充分發揮自己的才能。〈宙合〉也提出「君臣各能其分」。總之，主逸臣勞是黃老的共同主張，〈形勢〉所謂：「主功有素」，〈宙合〉所謂「君佚臣勞」，和〈心術上〉「無爲而治竅」的君道思想，正相一致。

（三）虛

老子言「虛」，乃形容心境或喻開闊的空間。〈心術上〉屢言「虛」，含意較廣，除老義外，還延伸到認識論上，討論到主體（「此」）如何才能確切地認識客體（「彼」），最重要的莫過於排除主觀的成見而不預設立場（「無藏則奚設矣」），所謂：「虛者，身藏也」，意即不懷藏心機成見，就是「虛」。〈宙合〉云：「『不用其區區』者，虛也；人而無良焉，故曰虛也。」其意爲君主不自用，即是「虛」。〈宙合〉言虛，意在暗喻人君心胸要開闊，不憑主觀意圖行事，其義與〈心術上〉相通。



(四) 時變

老子便已說過：行動要掌握時機，⁹⁵ 黃老因之，強調掌握時代的脈動，推動社會以變革——所謂：「時變是守」。⁹⁶「時變」的觀念，屢見於黃老作品，如〈內業〉有言：「聖人與時變而不化，從物而不移」；⁹⁷〈白心〉更標示：「以時為寶」、⁹⁸「隨變斷事，知時以為變」。⁹⁹所謂「與時遷移，應物變化」，乃為司馬談盛讚道家之長的一個重要原因。主時變的觀點，〈宙合〉也特別重視，它主張：「因時」、「審於時」，又倡言「與變隨化」。

〈宙合〉提出「因時」的同時，又提到：「時則動，不時則靜」之說。時與動靜結合的觀點，也屢見於帛書《黃帝四經》，¹⁰⁰ 黃老這動靜適時的觀念，還直接影響到《易傳》。¹⁰¹

〈宙合〉論「時」，和「德」相連繫，正如〈樞言〉將「時」和「義」相提並論，這很值得注意。〈宙合〉經文提出：「時德之節」的說法，解文做了這樣的引申：「成功之術，必有巨獲；必周於德，審於時。時德之過，事之會也，若合符然。」這裏談到成功的方法，一定要有法度，¹⁰² 同時要審時修德。「審時」要重視法度和修德，這也反映了黃老道家的時代特色。在那禮崩樂壞的年代，法治的興建成為當務之急，黃老的涵容性，使道家學派能應合時代需要而採各家之長以治世。名法、德智的提倡，也可看出黃老道家採眾說之長的一面。

(五) 禮法出於道

禮、法和道的關係，黃老的著作中有大同小異的說法。帛書《黃帝四經》

95 《老子》8章：「動善時」。

96 「時變是守」為司馬談《論六家要旨》引述道家的觀點：「故曰：『聖人不巧，時變是守。』」所引的話出自馬王堆帛書《黃帝四經》〈十大經·觀〉：「聖人不巧，時反是守」，頁300。

97 同註3，頁361。

98 同註3，頁301。

99 同註3，頁302。

100 如《黃帝四經》〈經法·四度〉，頁153；《黃帝四經》〈十大經·觀〉，頁236。

101 《象傳》釋「艮」卦謂：「時止則止，時行則行，動靜不失其時」，這觀點屢見於帛書《黃帝四經》及後下道家作品中。

102 「巨獲」，讀為「渠獲」，意指法度。



宣稱「道生法」而未及言禮，〈心術上〉言禮，強調禮需「因人之情」，並謂「事督乎法，法出乎權，權出乎道」，而禮、法關係未及明言。〈樞言〉則明確說：「法出於禮」，並謂「禮出於治。治、禮，道也。」¹⁰³可見禮、法生於道為黃老學派的共同主張。也就是在「道」的大前提下，引進禮、法思想觀念。

（六）正名

形上之「道」，非具象之物，故老子以「無名」稱之。但落實到政治社會層面，不可無「名」。〈心術上〉說：「物固有形，形固有名」。¹⁰⁴這話常被學者引用。〈心術上〉還說：「名不得過實，實不得延名」，認為：「名當謂之聖人」。¹⁰⁵所謂「名當」，即是名實要相符。〈心術下〉也說：「凡物載名而來，聖人因而財（裁）之而天下治」，¹⁰⁶並提出「名實不傷」的呼籲。名實之不相應，已成為人間社會的普遍現象，〈宙合〉作者已感嘆「名實相怨久矣」！名與實「不可兩守」時，主張去名取實。這和《莊子》〈逍遙遊〉所說：「吾將為名乎？名者實之賓也」，¹⁰⁷取實之意相同。

名實相怨，政局動盪不安，官分職守相侵越，因而「正名」為當務之急。〈樞言〉說：「名正則治，名倚則亂」；〈白心〉也說：「正名自治，奇名自費」。〈白心〉還進一步提出「名正法備」之說，認為如果形名確定法度具備，聖人就可以安閑無事了。〈樞言〉則強調「貴名」，認為「有名則治，無名則亂」，政治社會秩序中有賴名分的維繫以發揮各自職分的功能，這有如生命的維繫有賴於氣一樣的重要。

（七）德盛義尊

黃老之君道，講禮、法是就制度層面，重品德則屬君主修身方面。黃老提倡為政者的品德修養，如〈內業〉云：「德成而智出」、「正形攝德」，又說：「天仁地義」。稷下道家主德智相養，仁義之行亦屬「德」的範疇。諸德

103 同註3，頁109。

104 同註3，頁286。

105 同註3，頁292。

106 同註3，頁296。

107 同註8，頁24。



中，黃老尤重義，如〈宙合〉謂：「義立之謂賢」；〈樞言〉強調「德盛義尊」，該篇討論「時」，復突出「義」，謂「既時且義，故能得天與人」。〈心術上〉亦屢言「義」，以為「君臣父子人間之事謂之義」，可見黃老之重義是由於義為人際關係間最合宜且合理的行為規準（如〈心術上〉解文所指：「義者，謂各處其宜也。……故禮出乎義，義出乎理。」）。¹⁰⁸此外，黃老還「貴誠信」，〈樞言〉曰：「誠信者，天下之結也。」這話到今天還富有新義，因為當今政治人物背信者比比皆是。

（八）重智

論者多誤以為老莊反智，其實不然。老莊所反者，乃是統治者運用智巧以欺民、盜民。《老子》說：「知人者智，自知者明」，¹⁰⁹可見老子肯定「明」、「智」，而稷下道家尤為重智。〈內業〉提出「德成智出」與「思索生知」兩個重要命題，並宣揚心志專一，認為專一心力於事物上則熟能生巧，其技其藝可達於出神入化之境，此謂「神」、「智」（「一物能化謂之神，一事能變謂之智」）。〈心術上〉亦崇智，認為智得以體認道的精蘊（「知（智）得以職（識）道之精」），並讚語曰：「人皆欲智，……智乎，智乎，投之海外無自奪。」重智言論，也見於〈宙合〉、〈樞言〉，如〈宙合〉說：「言得謂之知，聰明以知則博」。〈樞言〉說：「多安少欲，智也」，並崇尚「聖智」及「仁智」。¹¹⁰

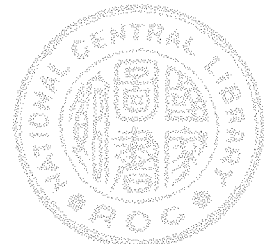
（九）貴當

「當」為黃老道家特殊語詞，〈白心〉開篇首句便說：「建當立有」。王念孫改「當」為「常」，學者多從之，馬王堆黃老帛書出土，「當」字屢見於帛書《黃帝四經》，始知「當」為黃老習用詞字。「當」有「常」義，但非字之誤，「建當立有」，猶建道立德。「當」亦有適、度之意。〈樞言〉曰：「先王貴當、貴周」。〈宙合〉曰：「多內則富，時出則富。而聖人之道，富貴以當。奚謂當？……應變不失之謂當。」是則「當」有適、度、舉措得當

108 同註3，頁290。

109 《老子》33章。

110 〈樞言〉：「既智且仁，是謂成人」。



之意。

上文將〈心術〉四篇與〈宙合〉等篇之黃老重要思想概念上做一對比，可證其同屬黃老學派作品。

八、結 語

稷下黃老在治身與治國的問題上，其特點是顯而易見的：治身方面，提倡養氣及精氣在生命中的重要作用；治國方面，強調君臣分職，而其援禮、法以入道，則為黃老道家應合時代需求的一個新趨勢。

本文要在論證〈形勢〉諸篇同屬稷下黃老作品，但各篇的獨特性也是我們所要強調的，如前文所述，〈形勢〉篇要在論勢，並提出「主功有素」及「夜行」、「心行」等特殊概念；〈宙合〉要在論主政者勿拘泥於區區小術，要有宇宙般廣闊的胸懷，並提出「主逸臣勞」、「彰道以教」、「易政利民」等政治主張；〈樞言〉要在論氣和名的重要性，並提出「尚陽說」等觀點；〈水地〉要在論水為萬物之本原等等。



The Huang-Lao Daoist Thought in the “Xingshi,” “Zhouhe,” “Shuyan” and “Shuidi” Chapters of *Guanzi*

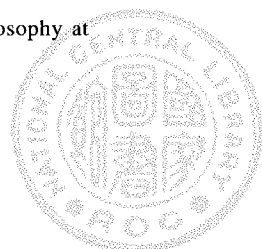
Guu-ying Chen*

Abstract

Jixia Daoism 稷下道家 belongs to the Huang-Lao 黃老 Daoism of the Warring States period and uses Laozi's 老子 philosophy to formulate a school of political thought abundant with the spirit of that time. The Daoist thought espoused in Sima Tan's 司馬談 “Lun liujia yaozhi” 論六家要旨 is that of Huang-Lao Daoism. The school's main objective was governance of the world, with self-discipline as a core value. Besides the content of “Xinshu” 心術 and other three chapters that reflect clearly Daoist thought, the “Xingshi” 形勢 and other chapters in the title also show such philosophy to varying extents.

“Xingshi” likens men's power and status to that of topological characteristics and expressed various ideas on leadership. “Zhouhe” 宙合 discusses various political concepts and Daoist theses on the universe. “Shuyan” 樞言, “central remarks,” contains many key topics and concepts, such as the importance of *qi* 氣 (energy) and *fa* 法 (order); the co-existence of *yin* 陰 and *yang* 陽; the roles of Heaven, Earth and man; and the advocacy of *shangyang* 尙陽. The concept of “water as the origin of all things” 水爲萬物本原 was men-

* Guu-ying Chen is a professor in the Department and Graduate Institute of Philosophy at National Taiwan University.



tioned for the first time ever in Chinese philosophy in his chapter “Shuidi” 水地. Moreover, this chapter reveals that the nature of water affects that of man. Thus, the end of the chapter states “Saints govern the world, with water as its center” 聖人之治於世也, 其樞在水. The comparison of these four chapters with the major concepts of Huang-Lao thought proves that this work should be regarded as one belonging to the Huang-Lao school of thought.

Keywords: Daoism, Guanzi 管子, “Xingshi” 形勢, “Zhouhe” 宙合, “Shuyan” 樞言, “Shuidi” 水地

