

南 華 大 學

文學系

碩士論文

論《管子》什伍組織



研究生：楊明燕

指導教授：陳章錫 博士

中華民國九十八年六月

南 華 大 學
文 學 系
碩 士 學 位 論 文

論《管子》什伍組織

研究生：楊明燕

經考試合格特此證明

口試委員：劉錦賢

陳政揚
陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：鄭定國

口試日期：中華民國九十八年六月十八日

論《管子》什伍組織

摘要

《管子》為齊國政府與稷下學宮的時代產物；什伍組織為春秋戰國以來各國編制戶籍的單位組織，春秋戰國年間，為了擴增兵源以及增加可利用的人力與物資，各國編制戶籍，以伍什為單位，建立層層的行政單位組織，隸屬於國君的直接管轄之下。本文將《管子》的什伍組織，分為編制與管理兩個方面提出內容與以分析討論，並且從盛行於同一個時空背景下的黃老思想角度，以探討明白其思想內蘊，發現其將天道與民心並舉為施政的兩大準則，以達到什伍組織制度下的天和、人和與心和，以達到其在施政作為上的最高目標。但是，不可否認地，其符合天道與民心的主軸思想，亦是為了更好地維護君主的統治政權。《管子》什伍組織的制度立意雖然良善，但是，我們在其中看不到君權可以因為施政不善而被推翻的概念，是探究此主題的研究上，不能漠視到的制度層面瑕疵之處。

關鍵詞：《管子》、什伍組織、黃老思想、天道、民心

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、動機	1
二、目的	3
第二節 版本源流與版本確定	5
第三節 前人研究成果之回顧	9
第四節 研究方法與章節安排	13
第二章 《管子》書的作者與思想的背景	17
第一節 《管子》書的作者	17
一、非管仲所作	18
(一)、第三人稱的記述方式	18
(二)、無管仲著過書的記載	18
(三)、書中記載了一些管仲死後才出現的人物和事件	19
(四)、書中記載了一些管仲死後才出現的國名與君主	20
(五)、書中記載了一些管仲死後才出現的思想	21
(六)、思想內容和管仲不合	24
(七)、文字雜亂、矛盾	25
二、可能的作者	26
(一)、齊國的史官	29
(二)、管仲門弟子、賓客或子孫	29

(三)、諸子	30
(四)、戰國策士	30
(五)、稷下學宮著作總集	30
第二節 醞釀《管子》書產生的環境	33
一、政治產物	33
二、稷下學宮	35
(一)、成立時間	36
(二)、成立地點	36
(三)、成立目的	36
(四)、成立背景	38
(五)、人才聚集的情形	39
(六)、興衰的情形	40
三、黃老思想	41
(一)、名稱的緣由	42
(二)、產生的原因	46
(三)、產生的地點與時間	48
(四)、思想的性質	50
(五)、思想的發展	53
第三節 《管子》治國的思想特質與《黃老帛書》之聯繫	58
一、《管子》治國的思想特質	58
二、《黃老帛書》治國的思想特質	66
三、《管子》與《黃老帛書》在治國思想之異同	69
結語	77

第三章 「什伍組織」的編制與管理	78
第一節 《管子》「什伍組織」的編制	78
一、社	79
(一)、時間	80
(二)、定義	80
(三)、發展	83
二、參其國	85
(一)、地區	86
(二)、居民	88
三、伍其鄙	93
(一)、地區	94
(二)、居民	97
四、其餘編制	100
第二節 《管子》「什伍組織」的管理	102
一、建立生命共同體	102
(一)、普查人口	102
(二)、管制流動	105
(三)、生活教育	107
(四)、禍福與共	108
二、作內政而寄軍令	109
(一)、全國皆兵	109
(二)、重視戰技	111
(三)、獎勵戰功	114
三、經濟富民	115
(一)、均田制	116

(二)、薄稅斂	118
(三)、保護生產	122
(四)、社會福利	125
四、獎善舉賢	127
(一)、開放參政	128
(二)、考績制度	131
(三)、俸祿制度	132
結語	135

第四章 「什伍組織」思想的呈現 136

第一節 法天地之道以行教化	136
第二節 行封建之制而貴有智	142
一、方式	142
(一)、重賢	142
(二)、貴賤、職爵、貧富有等差	143
二、目的	144
(一)、民歸正道	144
(二)、利國家百姓	145
(三)、定邦、強國與王天下	146
第三節 慈愛大眾，剛柔相濟	150
一、依順天道，長養萬物	150
二、創制規範，導引欲求	153
第四節 以名正形，審名察形	158
第五節 法源於道，刑德相養	167
一、統一的律法	169

二、無私地執行	170
三、以法為名以正形	171
四、德賞為主，刑罰為輔	172
第六節 不主戰，不廢武	176
結語	183
第五章 結論	184
參考書目	190

第一章 緒論

《管子》一書既保留了管仲思想脈絡的中心地位和重要資料，又匯集了不少後期齊國改革中的思想資源和不同學派之間的智慧¹，成為後人了解和研究齊國與管仲，以及後期齊國學術思想的一部重要寶典。尤其在1973年長沙馬王堆漢墓帛書出土以後，《管子》與《黃老帛書》的相互印證與闡發，更引起了學術界的一片熱切討論。但是，關於《管子》治術層面與黃老思想之間的探討，仍然有許多空白的領域尚待吾人加以開發。本文基於此，特別選定《管子》「什伍組織」的人民組織與管理政策²，在與《黃老帛書》相互闡發下，作深入而多面的探討，盼能發揚其內蘊主張。本章節緒論部分擬就研究動機與目的、版本源流與版本確定、前人研究之回顧、以及研究方法與章節安排等方面來加以說明，期使論述更為完備。

第一節 研究動機與目的

一、動機

筆者研究《管子》，其動機有二：

- (一)、實用性與規劃性的寫作性質³：春秋戰國時代，是中華民族在歷史上的各個層面，最為動盪紛亂的時期之一。「周室式微」、「周文疲弊」的情勢

1 郭沫若、聞一多、許維遜著，《管子集校·敘錄》，「《管子》書乃戰國秦漢時代文字之總匯，其中多有關於哲學史、名家者言、陰陽家者言、農家者言、輕重家者言，雜盛於一籃……」

2 《管子·霸形第二十二》記載齊桓公問管仲如何成就霸業？管仲對曰：「齊國百姓，公之本也。」又《管子·霸言第二十三》：「夫霸王之所始也，以人為本。本理則國固；本亂則國危。」又《管子·五輔第十》：「古之聖王，所以取明名廣譽，厚功大業，顯於天下，不忘於後世，非得人者，未之嘗聞。」再再可以顯見《管子》在施政方面，重視對於人民的管理政策，即以地方行政與什伍組織，為其最基層的人民管理與組織政策。故本論文選定此作為研究主題。《管子》原文見尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北，世界書局，1955年，頁139、頁144、頁47。以下有關《管子》引文皆以此本作為出處，除有他引將詳注之。

3 黃漢光，《黃老之學析論》，臺北：鵝湖出版社印行，2000年初版，頁50，「稷下學宮的成立是為田齊君主稱霸稱王服務的。它首先是為國君出謀獻策，提供諮詢的諮詢機構……表現在《管子》之中的，都是和治國有關的問題，其性質在先秦諸子的著作中，和《呂氏春秋》相同。」

下，導致當時整個國家的綱紀蕩然無存，政治制度崩然瓦解，社會道德逐漸淪喪。諸侯之間的爭奪與兼併活動不斷，致使春秋戰國之間的戰事頻仍、民不聊生。但是，也正是由於這種艱難險惡的時代環境衝擊之下，我們的中國才開展出了思想史上最為燦爛耀眼的諸子百家學說。《管子》此書及其博大深厚的思想源頭，即來自於此時環境的孕育影響。但是，《管子》一書有別於其他春秋戰國時期的諸子學說著作，《管子》係田齊變法的時代產物⁴，書中的內容是為了符合當時變法圖霸的現實要求，而由田齊政權扶植成立的稷下學宮內的學者們所完成的著作。它的內容明顯地有著實用性與規劃性色彩，這是個人對於《管子》研究動機之興起緣由。

(二)、漢代政治哲學的思想源頭⁵：《管子》的規劃性色彩與實用性是否真能夠切合實用意義，抑或只是紙上談兵、空泛而不實際呢？我們知道，稷下學宮提供與創造了戰國時代百家爭鳴現象之學術地位，是歷史上毋須懷疑的共識⁶。《管子》書中的部分內容，是稷下學宮裡學者們的思想創作成就，亦是歷史上得到肯定的想法⁷。漢朝初年奉行黃老以治國，達到了七十餘年清靜無為的理想治局，亦是歷史上明白懇切的記載。於是，《管子》書中制度的主張愈符合當時《管子》生成週遭環境之下，盛行於稷下學宮裡的黃老思維，就愈加肯定《管子》典籍與黃老思想，實密不可分之關聯，亦愈加確信

4 胡家聰，《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月1日初版，頁9-14，「《管子》書並非春秋時的管仲遺著，而是作于戰國時的田氏齊國，所以帶著許許多多的戰國印記」又「《管子》『王、霸』說以田齊變法為歷史背景。」

5 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年初版，序言。頁2「從《管子》四篇，也可明白孟子心氣一類哲學議題的由來，以及《荀子》、《大學》、《中庸》部分思想的淵源。四篇的心學、氣論，實為中國古代思想史不可或缺的一環，而其君道思想，如君下無為臣下有為以及君臣分職而治的觀念，成為漢魏政治哲學的主流思想。」

6 《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》白奚，北京，三聯書局出版發行，1998年，新華經銷，頁17，「正值此時出現的稷下學宮為學術思想的繁榮發展提供了難得的機遇和極好的條件。」

7 明代朱長春《管子權》〈序言〉即說道：「故其書（《管子》）雜者，半為稷下大夫坐議泛談，而半乃韓非李斯輩襲商君以黨管氏，遂以借名行者也。」《續修四庫全書》，子部，法家類，〈管子權〉，明朱長春撰，二十四卷，〈管子權·序〉頁9，上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》編纂委員會編。自晚近以來，贊同《管子》書中有稷下學者作品此說法者，有郭沫若、顧頡剛、馮友蘭、張岱年等等，不一而足，逐漸已形成學術界的共識。

黃老此一君人南面之術，影響著田齊政權下的智囊團—稷下學者，以致使由稷下學者完成的部分《管子》內容，呈現著明顯的黃老思想成分，與影響著漢朝初年奉行以來的治國理念，有著相同的思想內蘊。

雖然，戰國時代秦朝採用了商鞅變法，而一統了中國，看來似乎是殘暴少恩的法家思想，取得了施政上的勝利，終結了春秋戰國以來的混亂政局。但是，秦朝的國家壽命為時不長，很快地就在廣大人民殘酷的檢驗之下，讓我們清楚地見到這樣的治理國家策略，並無法長久地維繫一個國家之命脈。反倒是黃老思想與其匯通影響之下的《管子》制度，其精神與內蘊，才是國家得以長治久安之良策。並且依據史實記載，黃老思想確實達到了漢朝初年的河清海晏之太平盛世。

基於以上兩點，個人認為《管子》的治理國家政策極富有研究與實用的價值。故特別選定《管子》認為的治國根本⁸，做為論文的主題與方向。

二、目的

藉由這樣的主題與方向，個人意欲達到下列的研究目的：

- (一) **擴大《管子》的研究領域：**《管子》一書其內容，包羅萬象，涉及政治、經濟、法律等諸多方面，堪稱為中國古代的一部龐大治國寶典。雖然《管子》涉及的層面相當廣泛，表達許多建設與管理一個國家的政策制度，但是，與黃老思想的聯繫，卻是在1973年《黃老帛書》文獻出土之後，才逐漸地被學界所看重。這三十六年來，研究亦偏於與《黃老帛書》形而上思想的聯繫，本文試圖建立《管子》與《黃老帛書》在治術方面的聯繫⁹，擴大《管子》的研究領域是此文研究之目的。

8 《管子·君臣下第三十一》：「是故國之所以為國者，民體以為國。」《管子》認為國家之所以成為國家，就是因為有了人民，人民是國家的根本。《管子·牧民第二》：「政之所興，在順民心；政之所廢，在逆民心。」民心之向背是政治治亂的重要標誌，只有做到順應民心，想辦法兼顧百姓的物質和精神需求，使得百姓心甘情願地去服從君主的統治，這樣君主的統治才能夠得到穩定和鞏固。

9 根據前人研究所得，部份作者為稷下學者的《管子》典籍，為了因應稷下學宮為齊國國君之諮詢

(二)、**提煉出《管子》的經營管理思想**：在《管子》治國之道中，天道與民本思想占有相當重要的地位¹⁰。曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉¹¹中說道：「《管子》在治道上立基於為政者『心』之能力的發展取向，對受治者人性需求和心理趨避法則之認識，以及針對長治久安的政治目標所擬的管理機制之設計。天道統攝一切存在與活動之規律，則治道當本於天道。為政者應認識天道和普遍化的人性才足以安治天下。」天道，即指公正、客觀、無私地兼愛萬事、萬物以及天下百姓的治事準則，引申出先德而後刑、正定名分、君臣分職而治等治國理念¹²。民本思想在中國政治思想史上源遠流長¹³，民本思想之核心，在於十分看中百姓在國家政治生活中的地位，要求統治者充分認識到民心之向背與國家政治的密切關係，在制訂政策和法律及施政等方面要充分考慮民衆的利益。於是，《管子》的民本思想始終圍繞著順民心、應民情而展開，主張統治者在施政過程中一定要順應民心，因此，君主離不開人民。為了達到「順民心」的目的，《管子》提出了愛民、重民、富民、安民等一系列主張。本文即試圖從

系統的性質要求，於《管子》典籍中蘊含以及發表自己對於政事的主張與政策的規劃，使得《管子》成為齊國政權下提供經國之道的重要典籍與依據。而黃老思想在性質上亦是一種政治哲學，屬於一種為君之術，司馬談《論六家要指》：「因者君之綱也，臣並至，使各自明也。」班固《漢書·藝文志》也敘述其是：「君人南面之術也。」《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著 唐顏師古註〈卷六十二〉，頁6，以及〈卷三十〉，頁27。兩者同樣對於政事的治理有其申論與主張，又同樣處於稷下學宮的時空背景之下，關於為政之道、行文旨趣與中心思想，想其必然有相似之處。

- 10 《管子·禁藏第五十三》：「夫為國之本，得天之時而為經，得人之心而為紀。」《管子》認為治理國家的根本，必須努力達到掌握天時的治事準則以及得取民心的治國基礎。天時，即天道。
- 11 曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉《輔仁學誌：人文藝術之部》2008年9月刊，頁83。
- 12 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年初版，頁30。「老子將天道之無為應用於人事，這一思路為《管子》四篇所繼承，如〈心術上〉云：『無為之謂道』；又云：『必知不言、無為之事，然後知道之紀』。」曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》，2008年9月刊，頁92：「兩書（《管子》、《黃帝四經》）皆繼承《老子》法天道以行無為之治的思想，且側重天道在自然運行所蘊含的客觀規律，亦即自然律。同時，兩書皆在本天道立治道的思維方向上，推天道所賦於經驗世界之存在秩序和可徵知的有形特徵，具體地建構出一套套刑名法度。因此，他們在實踐老學中『無為而無不為』之理念時，是設計了依自然法而衍生的刑名法度之人為法做機制。實言之，他們的無為而治之所以可能是因循了一套合理化、客觀化、人性化的法治軌道。兩者皆刑治的同時也兼採德治，使德治與刑治兩資為用，彼此互補而構成了較完備的治道理論。」
- 13 《尚書》即言：「皇祖有訓，再則曰訓，有之國語引，民可近也，而不可上也。」《欽定四庫全書·尚書古文疏證 清閻若璩註〈卷一〉》，頁51。

其「什伍組織」的編制與管理角度切入，予以分析，嘗試建立起《管子》天道與民心並舉的學說之制度層面與思想輪廓，以資後人能夠從中提煉出豁解經營與管理之窘境之深層智慧，乃是此篇論文的寫作目的。所謂「研究就是認識人類社會及其生活的世界，而提出人類社會及世界問題的解決方法，以使人類社會及世界達到真善美的理想境域」¹⁴ 即是此意。

第二節 版本源流與版本確定

自西漢劉向校訂本以來¹⁵，《管子》歷代考訂文字異同、訓釋文字、疏通章句之版本源流演變與發展，如下表¹⁶

年代	作者與書目	類別	備註
唐	魏徵《管子治要》一卷	節選本	雖是節選本，但年代較早，很有校勘價值
	尹知章 ¹⁷ 注《管子》	注本	《管子》加入尹知章注文，卷帙增加為三十卷
	杜佑《管氏指略》二卷	節選本	已亡佚

接下頁...

14 黃奏勝，〈研究方法〉，2002年4月23日在雲科大師生論壇演講稿。

15 《韓非子·五蠹篇》說：「今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之。」《欽定四庫全書·韓非子》戰國韓非著元何彥註〈卷十九〉，頁9。可見至遲在戰國末年，《管子》書已廣泛流傳各地。不過，這一時期《管子》多以單篇形式流傳。西漢末年，劉向依據政府以及民間公私所藏，校訂群書，將《管子》整理編定為八十六篇，這是《管子》最早的定本。今本篇數與之相同，但有十篇已經亡佚，僅存目錄，實存七十六篇。

16 此表依據下列資料整理而來：郭沫若、聞一多、許維遜《管子集校》，東京，東豐，1981年、宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷、徐漢昌〈管子思想之綜合研究〉，國立政治大學中國文學研究所，1987年博士論文、周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29、鞏曰國〈《管子》楊忱本刊刻年代考辨〉，上海：《圖書館雜誌》，2003年第3期，頁73-74、鞏曰國，〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》，2003年第3期，頁11-19。而以最新出版之鞏曰國先生說法為主要參考來源，再酌參其他家說法。

17 現存所能見之版本，注者之名皆題為房玄齡，而非尹知章，蓋為謬誤。晁公武《郡齋讀書誌》，臺北：臺灣商務印書館，1968年，頁11，云：「杜佑管氏指要序云『唐房玄齡注』。其書載管仲將沒對桓公之語，疑後人續之。而注頗淺陋，恐非玄齡，或云尹知章也。」《四庫全書總目》，北京，中華書局，1965年，頁847，解釋云：「殆后人以知章人微，玄齡名重，改題之以炫俗耳。」蒙文通《古史甄微》，成都：巴蜀書社，1999年，頁370，「房玄齡所注《管子》，實為後來尹知章所作，至今猶行於世。」

年代	作者與書目	類別	備註
宋	《管子》尹知章注，自《形勢解》以下十一卷於宋初亡佚 ¹⁸ ，因此，以無注本中《形勢解》至《輕重庚》五卷補替亡佚的部分，並與尚存的尹知章注十九卷合併為二十四卷，此後，《管子》就以二十四卷本的形式固定下來。		
	北宋楊忱本 ¹⁹	刊刻本	亡佚不傳，南宋張嶠更正楊忱本一些訛誤，並寫了一篇《讀管子》附於書後，刊刻印行，為現存《管子》最早的刻本。
	蔡潛道 ²⁰ 墨寶堂刊本	刊刻本	已亡佚
明	劉績《管子補注》 ²²	補注本	現存北京圖書館
		抄本	近人王貢忱手書題記，《北京圖書館古籍善本書目》著錄，頁一二九，現存北京圖書館
		無注白文本	郭沫若曾藏有此書
		安正書堂重刊本	嘉靖或萬曆年間刊刻
		朱東光《中都四子》 ²³ 藍印本	出於劉績《管子補注》本，北京圖書館藏有一部萬曆七年藍印本。

接下頁...

- 18 馬端臨《文獻通考 經籍考》，上海，華東師範大學出版社，1985年，頁915。引《崇文總目》言：「按吳兢《書目》凡三十卷，今存十九卷，自〈形勢篇〉而下十一卷，亡。」
- 19 周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29，認為《管子》北宋楊忱本經過南宋張嶠校正後，亦有明代楊慎的校刻本產生。鞏曰國，〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》，2003年第3期，頁11-19，則未有言及明代楊慎的校刻本。
- 20 周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29，認為蔡潛道本有後來的影鈔本、清許光清刊影鈔本、清顧廣圻手校本、清陳奐手校本。鞏曰國，〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》，2003年第3期，頁11-19，則敘述蔡潛道本的輾轉流傳，未言及版本流變。
- 21 周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29，與宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，在明代版本部分，皆多列崇禎十一年葛鼎《管韓合刻本》。宋海屏先生猶列姚鎮東《管子纂注》，係節選本。
- 22 鞏曰國，〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》，2003年第3期，頁11-19，言及以劉績《管子補注》為版本而衍生者有此四本。周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29，增列清王藝孫跋本，無列安正書堂重刊之版本。宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，無列安正書堂重刊之版本，以及無注白文本。
- 23 宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，

年代	作者與書目	類別	備註
	趙用賢《管韓合刻》 ²⁴	校注本	在北宋楊忱本基礎上詳加校訂，並吸收劉績《管子補注》的成果而成。
	吳勉學《二十子》	白文本	皆以趙用賢《管韓合刻》本為祖本 ²⁵
	張榜《管子纂》	評點本	
	朱長春《管子權》	評點本	
	凌汝亨 ²⁶ 《管子》	朱墨套印本	
	沈鼎新 ²⁷ 《管子》	花齋刻本	
	梅士享《銓敘管子成書》	校注本	
清	《四庫全書》	抄本	劉績《管子補注》抄本，文淵閣《四庫全書》第729冊，臺北：臺灣商務印書館
	《四庫全書》	抄本	趙用賢《管韓合刻》抄本
	姑蘇聚文堂刊《十子全書》	影印本	出自沈鼎新花齋刻本《管子》
	黃丕烈《管子》	影抄本	訂正了南宋張嶠的楊忱本第六卷中的抄補偽刻之頁，重新加以裝訂。歸常熟瞿氏鐵琴銅劍樓收藏，現存北京圖書館。
	戴望《管子校正》	校注本	有疑處注釋，引用他家注校正文字

接下頁...

「查中都集今安徽鳳陽。明初設中立府定為中都。故『中都四子本』又稱『中立本』。」

- 24 宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，「明刻本以此書最精，清人印本多脫胎於此。」
- 25 鞏曰國，〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》，2003年第3期，頁11-19，言及以趙用賢《管韓合刻本》為版本者有此六本。周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29，增列明黃之棠校刊本，無列張榜、凌汝亨、梅士享三人之版本。宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，未言及吳勉學、梅士享二本，其餘四本皆加以敘述。
- 26 宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，「凌汝亨管子刻於明萬曆四十八年，錄趙用賢、朱長春、張榜三人評注。」
- 27 宋海屏〈論管子及其著作版本〉，中華日報，六十三年九月十六日五版，國家圖書館微縮膠卷，「按『花齋』為朱養和讀書之堂名，書首有郭正域、沈鼎新、朱養和序各一篇。可知此本當為朱養和所刻無疑。」周洪才〈《管子》版本考述〉，管子學刊，1990年2期，頁23-29，亦題為朱養和花齋本。

年代	作者與書目	類別	備註
	浙江書局《二十二子》	影印本	出自趙用賢《管韓合刻》，上海：上海古籍出版社1986年有影印本。
	張瑛治城山房書局《管子》	影刻本	此本題為「宋本管子」，即北宋楊忱本，書末在張嶠《讀管子》後，增加了瞿氏書目、黃丕烈跋和戴望跋，後被收入《四部叢刊》初編。
	上海鴻文書局《二十五子匯函》	石印本	皆以趙用賢《管韓合刻》為版本，由於石印本價值低廉，對《管子》的傳播起了積極的作用。
	育文書局《子書二十八種》	石印本	
民國	上海掃葉山房《百子全書》	石印本	
	上海五鳳樓《子書四十八種》	石印本	
	上海隆文書局《子書三十六種》	石印本	
	上海涵芬樓《四部叢刊》本	影印本	借常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本影印，民國十八年二次影印，民國二十五年又有縮印本。
	中華書局《四部備要》	排印本	出自趙用賢《管韓合刻》本，後來又有民國十九年中華書局《袖珍古書讀本》縮印本
	沔陽盧靖《湖北先正遺書》	影印本	為明代朱東光《中都四子》的影印本，後又被影印，收入《叢書集成續編》，《管子》在第七十六冊。
	宋哲元《管子》	影印本	出自凌汝亨朱墨套印本
	台灣中華書局《管子》	影印本	出自朱長春《管子權》、梅士享《銓敘管子成書》
	浙江人民出版社《管子》	影印本	
	齊魯書社《四庫全書存目叢書》	影印本	

總體來說，《管子》一書訛誤甚多²⁸，經過各朝文人學者之增刪減益、校注

28 馮友蘭，《中國哲學史》，第一冊，北京人民出版社，1982年，張岱年序語，頁3。「清代以

刊刻，版本衆多，所以，目前學者們整理寫作之《管子》各家版本的文章，亦皆只能略舉一二之重要版本，無法一一詳述。但是集合各家說法大抵認為趙用賢《管韓合刻》本，為明末以來最通行的本子，影響後世也最大。清代至民國時期的《管子》版本，大多是宋明舊本的翻刻影印本，即多出自於趙用賢《管韓合刻》本。清朝戴望的《管子校正》，即是以趙用賢《管韓合刻》為底本，雜引諸家之說，參以己意而成，被收入《諸子集成》，是民國以來最為通行的版本，學者亦稱允之²⁹。寫作本篇論文，必須鎖定《管子》文本內相關的「什伍組織」內容，進行研究闡發工作。為了閱讀方便，故選擇與近代較為接近，並且累積前人說法與註解，已趨於成熟的《管子校正》為本，且又不至於類似坊間讀本，品質良莠不齊。故本篇論文以臺北，世界書局，民國四十七年出版，尹知章注，戴望校正，《管子校正》此書為版本依歸，以進行研究工作。

第三節 前人研究成果之回顧

關於《管子》書的相關研究，可以分為兩個重要的劃分階段，以西元1973年長沙馬王堆三號漢墓帛書的出土，作為明顯的區隔。西元1973年帛書出土以前，對於《管子》書的研究，主要是考訂文字異同、訓釋文字、疏通章句，為主要的研究趨勢³⁰。

上個世紀以來，學術界相關的田野考古不斷地有新的發現，先後出土了大量竹

前，不為人所重，傳抄訛奪，誤處甚多，號稱難讀。」

29 徐漢昌《管子思想之綜合研究》，國立政治大學/中國文學研究所/76/博士，頁55，：「同治年間，戴望彙集衆說及己見，作管子校正。博采自明劉績、梅士享以下，凡十餘家之說。諸如：丁士涵、王念孫、王引之、王壽同、孫星衍、顧廣圻、俞樾、張文虎、俞正燮、陳奐、洪頤、宋翔鳳、吳志忠、臧庸、馬瑞辰、程瑤田、莊述祖等人，另有日本學者豬飼彥博、安井衡兩家。戴氏匯整之功不小。」

30 鞏曰國，〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》，2003年第3期，頁18，「清朝中期以來，《管子》研究受到學者的關注，出現了一大批研究著作。較為重要的有洪頤《管子義證》、王念孫《管子雜誌》、宋翔鳳《管子識誤》、俞樾《管子平議》、戴望《管子校正》、何如璋《管子析疑》、孫詒讓《管子札迺》、張佩綸《管子學》、章太炎《管子余義》、劉師培《管子斟補》、尹桐陽《管子新釋》、顏昌嶠《管子校釋》、于省吾《管子新證》以及許維遜、聞一多、郭沫若的《管子集校》等。這一時期，日本也出現了一些研究著作，如豬飼彥博《管子補正》、安井衡《管子纂詁》等。這些著作，除了何如璋、安井衡、尹桐陽、顏昌嶠幾家外，多為札記形式，主要是考訂文字異同、訓釋文字、疏通章句。」

簡和帛書，引起了學術界的廣泛關注。出土文獻對《管子》的校釋與思想闡發起了重要的作用。這些出土文獻內容十分豐富，其中有一些與《管子》密切相關。這些竹簡和帛書無疑為校釋《管子》文字與闡揚《管子》思想，提供了寶貴的資料。與《管子》密切相關的出土文獻主要有：銀雀山漢墓竹簡《〈守法〉、〈守令〉等十三篇》³¹、馬王堆漢墓帛書《黃老帛書》³²與《春秋事語》³³等。

一、**校釋《管子》文字方面：**鞏曰國先生即依此些出土文獻，寫作了〈出土文獻與《管子》校釋〉³⁴一文，其在前人的研究基礎上，進一步使《管子》的字句與內容更加完整清晰，《管子》文字的校釋可以說是已經達到研究的頂峰。

二、**闡揚《管子》思想方面：**以馬王堆漢墓帛書的出土影響最為巨大。其將闡揚《管子》思想的研究帶入了另一個里程碑，揭起了一個嶄新待開發的學術殿堂。由於《黃老帛書》成為戰國秦漢之際黃老思想最直接有利的資料與證據，其思想內容已被學界公認是戰國時代黃老思想的典型代表。而《管子》的〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉四篇，與《黃老帛書》的

31 胡家聰，《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月1日初版，頁403，「《管子》書中有兵家著作，如《七法》、《兵法》、《參患》等，亦被學習兵法者傳抄而流行。臨沂銀雀山西漢墓出土一批以兵書為主的竹簡，有《孫子兵法》、《孫臏兵法》，而在《守法、守令》中有一篇題名『王兵』的，竟與《管子》書的《七法》、《參患》、《地圖》等兵家之作的內容相合。」徐漢昌《管子思想之綜合研究》，國立政治大學/中國文學研究所/76/博士，頁43：「竹簡王兵篇與管子參患、七法、地圖等篇文字相合之處頗多。其中參患篇相合之處幾近全篇之半，地圖篇與七法篇選陳之文字則均包括於王兵篇之中。是可見竹簡王兵篇與管子上述三篇關係之密切矣。」

32 丁原明《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社出版，1997年12月第1版，頁67，「《管子》中的黃老作品則引用了不少《黃老帛書》的文句，《黃老帛書》與《管子》相同語有二十三處，居其他古籍引文之冠。」陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995年6月初版，頁30。「《經法》等四篇作者與作為稷下論叢重要代表作的《管子》，在概念、思想以至文句上都有非常多的相同或相似處。它和《管子》應是同類書，似乎出於同一個作者群。」

33 鞏曰國，〈出土文獻與《管子》校釋〉，《管子學刊》，2003年第2期，頁17，「《春秋事語》是一種古佚書，記事年代起訖與《左傳》相近，類似《國語》，側重記言，共16章，其中第七章《齊桓公與蔡夫人乘舟》、第十六章《魯桓公與文姜會齊侯於樂》與《管子·大匡》中相關記載文字接近。」徐漢昌《管子思想之綜合研究》，國立政治大學/中國文學研究所/76/博士，頁43，：「其中春秋事語第十六章，記魯桓公為彭生所殺之事，此章事見於左傳桓公十八年之外，亦見於管子大匡篇，亦可供校勘比對之用。」

34 鞏曰國〈出土文獻與《管子》校釋〉《管子學刊》2003年第2期，頁17-19。

關係密不可分，已被學術界公認為黃老思想的代表作³⁵。於是，關於《管子》此四篇的研究發表，有如雨後春筍般地不斷湧現。光是台灣自八十七學年度起，研究生發表有關《管子》研究的學術論文裡，以《管子四篇》為論文名稱主題的碩博士論文，就有六篇之多³⁶，還不包括部分論文的題目名稱，雖然不以《管子四篇》為名，但是，實際的內容乃是以《管子四篇》為出發點，而去探討《管子》的形而上思想觀念。

自文獻出土來短短的三十六年間，《管子》、黃老思想、稷下學宮成為緊密相聯繫的研究主題，相互闡發之下，海峽兩岸所出版的《管子》相關作品，在質與量方面都愈走向精緻化與紛陳化，使得《管子》研究更加地深入。其中，長久以來定期、定時推動《管子》研究的力量，尤以《管子學刊》居功厥偉。《管子學刊》自1987年創刊至今，致力於《管子》以及整個齊文化的研究和探討，是一本綜合研究齊文化以及中國傳統文化的學術性刊物，其內容、思維與研究方向亦都促使著《管子》研究有著長足的進步³⁷。

專書方面，出版著作亦不少。陳麗桂《戰國時期的黃老思想》³⁸詳於黃老思

35 《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》白奚，北京，三聯書局出版發行，1998年，新華經銷，頁220，「《管子》中的《心術》上下、《內業》、《白心》、《樞言》、《宙合》、《九守》等篇，由於側重於以道家哲學論說法家政治的理論建設工作，並同時注重吸收別家（特別是儒家）的長處，因而在《管子》書中格外引人注目，通常被視為《管子》中的黃老學派的作品。黃老之學是稷下學術的重大貢獻，它產生並成熟於稷下，由《黃帝四經》奠定基礎，由《管子》發揚光大。《管子》這幾篇重要的論文是今存戰國中葉黃老之學成熟時期的主要代表作。」

36 鄭維亮：《聖多瑪斯「獨立自存的存有本身」概念與《管子四篇》「氣」概念比較研究》（臺北：輔仁大學宗教學系研究所博士論文，2007年）。陳秀娃：《稷下《管子》四篇與荀子心論之對比》（臺北：政治大學哲學研究所碩士論文，2005年）。巫夢虹：《《管子》四篇思想研究》（臺北：中央大學中國文學研究所碩士論文，2003年）。張忠宏：《戰國黃老的「天道」與「道」——以《黃帝四經》及《管子四篇》為中心》（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2002年）。陳政揚：《「管子四篇」的黃老思想研究》（嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，1999年）。馬耘：《《管子》〈內業〉等四篇研究》（臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1998年）。

37 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年初版，序言，頁3：「黃老學的研究，在當代學界蓬勃起來，首先我們要感謝山東淄博市《管子學刊》的發行，它對齊學研究起了重要的推動作用。」彭書雄〈百年《管子》研究綜述〉，《文史知識》，2007年5月刊，頁154，「從1987到2006年不到二十年的時間，有關《管子》研究的著作和論文約1100篇，是上個世紀八十六年之和的五倍多，突出的標誌是專門研究管子的刊物《管子學刊》的創辦，使管子研究進入了一個新時代，步入了一個新台階。」

38 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台灣，聯經出版社，1991年。

想的論述，針對《管子》的論述與研究則少見。胡家聰《管子新探》³⁹，全書分為三部分。第一部分《管子分類研究》，第二部分《管子分篇考證》，第三部分《管子成書及流傳》，涉及層面廣泛，採分篇分類方式將《管子》劃分為若干個研究方向，第一部分第五章「《管子》中的道家黃老學說新探」，在胡家聰先生認知裡《管子》書中屬於黃老之學的篇章上，與黃老學說進行綜合研究⁴⁰。陳鼓應《黃帝四經今註今譯》⁴¹則為《黃老帛書》出土後最為詳盡的文字校釋，屬於研究黃老思想者的基本工具書。丁原明《黃老學論綱》⁴²詳論黃老學說的源起、產生條件、內容與特色、以及發展，旁及稷下學宮和《管子》。丁原明先生認為《管子》〈明法〉、〈任法〉、〈法法〉等等篇章，雖然接受了黃老學某些思想觀點影響，但是並未構成完整體系，真正構成黃老學體系的是〈心術〉上下等四篇，故詳於此四篇之論述。白奚《稷下學研究》⁴³的寫作主力，放在稷下學的相關學術探討。《管子》被列為稷下齊地之學的代表作品，故在一個章節裡敘述《管子》成書年代與作者，書中黃老與陰陽五行思想，屬於全面性泛論，並沒有針對《管子》單一主題或者單一篇章加以論述。

陳鼓應先生著作之《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》⁴⁴，明白地列舉《管子》的〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉四篇其中的黃老思維。全書分成三個部分，第二部分《管子》四篇注譯與詮釋是全書的中心部分，其餘兩個部分的文章和解釋都是圍繞著這四篇所做的思想闡發及材料補充。第一部分，將齊國的稷下學宮與春秋戰國以來的黃老思想，以及《管子》書籍的著作背景與寫作時代，作一個完整詳闢而且條目清晰的研究與探討。中心部分特別將《管子四篇》提

39 胡家聰，《管子新探》，北京，中國社會科學出版社，1995年。

40 胡家聰，《管子新探》，北京，中國社會科學出版社，1995年，頁88，「管子學派的道家篇章不只所謂『《管子》四篇』，其屬於黃老之學的計有《形勢》、《宙合》、《樞言》、《心術》上下、《白心》、《內業》、《水地》、《正》、《勢》及《九守》等篇」。

41 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。

42 丁原明，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年。

43 白奚，《稷下學研究中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京，三聯書局出版發行，1998年，新華經銷。

44 陳鼓應，《管子四篇詮釋稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年。

出與以闡揚發揮其思想精義，進入前人所尚未發揮之學術領域，以供後學增長見識以及作為研究之重要依據，故其在近代《管子》的研究領域中之地位不可言喻。但是，《管子》書中有更多的章節，是可以與黃老思想聯繫起來研究的，只是集中思想於發揮《管子四篇》的內容解析，是陳鼓應先生在此書內容上的侷限狹窄之處⁴⁵。

劉蔚華，《管仲與《管子》》⁴⁶，對於黃老學說著墨甚少，詳論稷下學宮以及《管子》的制度重建，內容上提出並與以分析了許多《管子》書內容思想的精闢見解，卻不知將其與黃老思想聯繫起來，面面觀彼此的思想相通處，以相互闡發、互相激盪。例如《管子》的薄稅斂主張，《黃老帛書》中亦有相同的見解⁴⁷。若能夠將兩者列舉出來，相互映照，以資證明《管子》在治術方面，亦與黃老思想有著無法漠視與切割的牽連關係，並且將黃老思想印證於《管子》之書的制度當中，豈不是更能提高與擴展《管子》書之研究價值與研究領域呢？故本文即擬著重在《管子》與《黃老帛書》在「什伍組織」方面的相互闡發，促成其思想與主張的彰顯明朗化。

第四節 研究方法與章節安排

本論文擬由外緣的歷史背景開始，首先將時代背景中會對《管子》成書產生影響的部分，作一概括的分析論述，進而以《管子》「什伍組織」為主要探討範圍，提出組織編制與管理政策，再將《黃老帛書》中有涉及到與本論文相關的研究題材，加以引用互相類比，鎖定為本論文的研究範圍。本論文擬就五個研究方法加以

45 陳鼓應，〈《管子》〈形勢〉〈宙合〉〈樞言〉〈水地〉諸篇的黃老思想〉，《漢學研究》，2002年六月出版，頁1-26，即可以為之明證。相信陳鼓應先生的《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》，只是受限於篇幅內容，無法一一列舉《管子》書中的黃老思維。

46 劉蔚華，《管仲與《管子》》，濟南：山東文藝出版社，2004年10月。

47 《管子·權修第三》：「取于民有度，用之有止。」同《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「苛事，節賦斂，毋奪民時，治之安。」一樣主張有節度地徵取人民的稅收，統治者若窮奢極欲，取于人民無度，用之人民無止，其後果必定是導致民貧國危。《黃老帛書》見陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995年6月初版，頁107。以下有關《黃老帛書》引文皆以此本作為出處，除有他引將詳注之。

論述《管子》的「什伍組織」。

一、**文本分析法：**首先，從基礎的原典文本，先探討研讀相關研究的主題與內容，是作任何研究工作的基本紮根行為。故本篇論文首先採用文本分析法，以臺北，世界書局，民國四十七年出版，尹知章注，戴望校正，《管子校正》此書為《管子》的版本依歸，進而研讀文本內相關的「什伍組織」措施與規劃，提出予以分析討論。又以，臺北：臺灣商務印書館，1995年出版，陳鼓應著，《黃帝四經今註今譯》此書為黃老思想的內容，研讀黃老思維內相關的人民組織與管理政策，以了解兩者在人民的組織與管理上的文本敘述內容，串聯出兩者之關係。

二、**歷史研究法：**《管子》與《黃老帛書》的外緣研究尤不可或缺。因為研讀原典文本之餘，其中內容所蘊含的思想精神，還須仰賴周遭環境的探討，始能益加地彰顯明白。因為任何思想的產生，絕不是憑空而發起的，必定與所處的時代背景、地理環境息息相關、緊密相連。因此，掌握住《管子》、《黃老帛書》成書的春秋戰國時代背景，才能夠切實地了解《管子》、《黃老帛書》書中的思想內蘊。沒有了解《管子》書之產生時代與背景，就無法清楚其書中制度的深層時代意義，更無法清楚其書中制度的立意概念何在。編人民以什伍，即是春秋戰國時代的重要統治手段⁴⁸。什伍組織下的人民擁有土地，乃為破除春秋戰國以來君王對人民的剝削⁴⁹。故在論文中進行《管子》與《黃老帛書》之歷史性外緣研究。

48 楊寬，《古史新探》，（出版項不詳），頁124，「春秋戰國間各國編制戶籍，以伍什為單位。」原始的人群聚落，是依靠著血緣關係而凝聚起來的。政治統御力量必須透過氏族組織，才能夠到達基層的社會與人民。春秋戰國時代以來，列國為了追求政治、經濟、軍事上的強大與雄厚，對於全國人口的直接掌握和運用，成為勢在必行的社會改革與作為。戶籍管理制度，簡而言之即是對於人民的組織政策，是春秋戰國時代以來的統治者們，為了加強封建統治的重要手段。

49 「春秋以來農民對耕地之『私』只限於生產物，和地權無關」，「諸侯或周王卿大夫之土地得自天子，列國卿大夫的采邑得自國君，必要時，天子或國君可以收回，轉賞給別人。」參見杜正勝，《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁164、171。

- 三、**演繹法**：以直接、可靠的《管子》文本第一手資料，演繹分項分析其「什伍組織」的編制、「什伍組織」的管理，以及《管子》在「什伍組織」上呈現出來的思想主張，以凸顯其對於人民的組織與管理政策之思想。
- 四、**比較分析法**：將《黃老帛書》有關的什伍組織之申論，提出以與《管子》的什伍組織制度，相互激盪、互相比較、相互分析，以彰顯明白《管子》書中什伍組織制度的思想層面有何精要之處。期使《管子》的人民組織與管理制度，能夠獲致客觀、系統的評述，突顯《管子》制度層面下治國之道的闡發。
- 五、**歸納法**：以歸納法整理《管子》一書的成書時代與作者的相關問題，推論較為合理可能的答案，並且以《管子》為經，以《黃老帛書》為緯，加以分析、綜合、歸納出其兩者在人民組織與管理思想主張上，相互激盪產生的天道與民心並舉之思想共通處，對《管子》「什伍組織」作一完整的回顧與總結。

論文共分為五章，主要研究步驟是由外緣的歷史背景而進入主題《管子》的思想體系之闡發，再分項演繹《管子》的「什伍組織」編制與管理政策，以期更能夠掌握住《管子》對於人民的組織與管理政策之精神。論文章節安排如下：

第一章 緒論，言明此篇論文的研究動機與目的、版本源流與採用版本、前人研究之回顧、研究方法與章節安排，對本篇論文做一個前文鋪陳、釐清性的敘述。

第二章 採用歷史研究法，探討《管子》書的作者與產生背景，分別從政治產物與思想環境，以進入《管子》書的思想內蘊，了解時代中的黃老思想對於《管子》內容的影響以及《管子》的思想體系。

第三章 採用文本分析法，掇取《管子》書中的「什伍組織」編制與管理內容，逐項演繹，分門別類，予以條列清晰完備，並且放在時代的洪流之中，明瞭與凸

顯《管子》書中關於編輯與管理人民戶籍制度上的時代意義，了解其制度的建構。

第四章 採用比較分析法，掇取《黃老帛書》書中的「什伍組織」編制與管理內容，與《管子》書中的「什伍組織」相互闡發、激盪、比較與分析，得出其精神與主張。

第五章 結論，總結全文，對全篇論文進行一個整體性的回顧。

第二章 《管子》書的作者與思想的背景

研究任何主題，必須先依據文本、研讀文本，再由文本引發探討之主題。故在這個章節裡，我們必須要處理的是《管子》此書的作者與產生的環境，探討在什麼樣的情況下與什麼樣的作者筆中，能夠激盪出《管子》此書博大豐富的思想內涵，造成兼容並蓄的政治哲學。其中，思想的產生，絕非憑空而起，《管子》書所處的時代背景，是孕育出特有思想特徵的重大關鍵。而春秋戰國時代，是中華民族在歷史上的各個層面，最為動盪紛亂的時期之一。「周室式微」、「周文疲弊」的情勢下，導致當時整個國家的綱紀蕩然無存，政治制度崩然瓦解，社會道德逐漸淪喪。諸侯之間的爭奪與兼併活動不斷，致使著春秋戰國之間的戰事頻仍、民不聊生。但是，也正是由於這種艱難險惡的時代環境衝擊之下，我們的中國才開展出了思想史上最為燦爛耀眼的諸子百家學說。本章將以此時期為背景分析，第一節將《管子》書的作者作一探究，再由第二節政治、文學、思想的情況，審看《管子》書的產生環境，以切實掌握《管子》書的生成因素，是我們進一步探討《管子》書中主題的重要磐石，進而在第三節俯瞰《管子》的思想體系與黃老思想有何聯繫之處，以利於《管子》「什伍組織」觀點的切入。

第一節 《管子》書的作者

《韓非子·五蠹篇》說：「今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之。」

¹，〈五蠹篇〉寫成的時間，在於韓非出使秦國以前，乃是戰國時代的產物。故推算而下，秦朝以前《管子》書已廣泛流傳各地。當時並未有人對《管子》書之作者提出疑異，認為既名《管子》自然是管仲的作品。一直到漢代劉向校理《管子》，《史記》、《漢書》、《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》著錄《管

¹ 《欽定四庫全書·韓非子》戰國韓非著 元何玠註〈卷十九〉，頁9。

子》，也都沿襲而下，題為管仲所作。但是，自晉朝開始，有學者發現其中的問題，進而推翻了《管子》為管仲所著的可能性。

一、非管仲所作

歷代文人沒有提出疑問，何以推翻舊有的《管子》為管仲所著的說法？越堅定可信的質疑，越能夠確信《管子》非管仲所著的主張。茲謹列可信的質疑如下：

（一）、第三人稱的記述方式

《管子》書中大多是以第三人稱的記述方式，來論說管仲的思想與制度。如果《管子》是管仲自身所著，第一人稱的寫作立場應該貫穿全書成為基調。但是，我們審視《管子》全書，卻幾乎沒有屬於管仲自述思想的痕跡。豈不令人對於《管子》為管仲所著的說法，產生合理的懷疑？

（二）、無管仲著過書的記載

歷史資料中從來沒有關於管仲著過書的任何記載，考察管仲的生平，他做了四十年宰相，日理萬機，內外政務繁忙，直到老死，根本沒有可能有閒暇的時間，可以寫書著作。況且管仲所處的春秋時代，學在官府，時人根本無私自著書之事。呂思勉先生認為：「先秦諸子，大抵不自著書。今其書之存者，大抵治其學者所為，而其纂輯，則更出於後之人。」²

管仲如果力排流俗地寫作了一本關於自身政治事略的書籍，如此大異於流俗的作為，歷史上絕不可能一無所記。故北宋朱熹說：「管子之書雜。管子以功業著者，恐未必曾著書。」又「管子非仲所著。仲當時任齊國之政，事甚多；稍閑時又有三歸之溺，決不是閑工夫著書底人。著書者是不見用之人也。」³。民國顧頡剛亦說：「管仲本是一個幹實際政治工作的人，哪會有閒工夫去著書，更哪會成為一位大著作家！」又「管仲出於公元前七世紀的初期，那時誰也想不到私人著

2 呂思勉《先秦學術概論·研究先秦諸子之法》，上海：中國大百科全書出版社，1985年6月，頁20。

3 朱熹《朱子語類》，第八冊，卷第一百卅七，頁3252，宋 黎靖德編，王星賢點校，臺北：華世出版社發行，1987年元月台一版。

作流傳這一回事，為什麼他竟大著而特著，有這樣豐富的遺文呢？」⁴

故清章學誠：「春秋之時，管子嘗有書矣。然載一時之典章政教，則猶周公之有官禮也。記管子之言行，則習管氏法者所綴輯，而非管仲所著述也。」⁵，認為熟悉管仲施政制度者，為《管子》可能的作者。

（三）、書中記載了一些管仲死後才出現的人物和事件

《管子》書中論說道理而以人為例，往往超越管仲生處的春秋初年。無論是生在春秋末期著名的美女毛嬙、西施，亦或是楚靈王與秦穆公、還是賢臣百里奚，管仲是皆不可能知道其名而援引入文的。

《管子·小稱第三十二》：

「毛嬙、西施，天下之美人也，盛怨氣於面，不能以為可好。」⁶

《管子·七臣七主第五十二》：

「夫楚王好小腰而美人省食，吳王好劍而國土輕死。」

《管子·小問第五十一》：

「百里奚，秦國之飯牛者也。穆公舉而相之，遂霸諸侯。」

所以，基於《管子》書中記載了一些管仲死後才出現的人物，南宋葉適曰：

「管子非一人之筆，亦非一時之書，莫知誰所為。以其言毛嬙、西施、吳王好劍推之，當是春秋末年。」⁷，推斷《管子》成書於春秋末年。

此外，《管子》書中記載的部分事件，也啓人疑竇、令人懷疑。學者們發現《管子》書中除了人物方面時空錯亂以外，記載的事件也存在著矛盾與衝突之處。

4 顧頡剛〈周公制禮作樂的年代及《周官》一書的出現〉《文史》第六輯。

5 章學誠《文史通義·詩教上》，卷一。引自葉瑛校注《文史通義校注》本，臺北：里仁書局，1984年，頁62。

6 見尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北，世界書局，1955年，頁47。以下有關《管子》引文皆以此本作為出處，除有他引將詳注之。

7 宋 葉適《習學記言》，王雲五主持，卷四十五，頁1。臺北：臺灣商務印書館，四庫全書珍本三集。

舉例而言，《管子》書中不僅僅記載了管仲將歿之時，對桓公交代的話語，甚至連管仲死後之事，包含桓公之死，亦有詳細的記載。

晉代傅玄說：

「管仲之書，過半是後之好事者所加，乃說管仲死後事。其輕重篇尤復鄙俗。」⁸

唐代杜佑《指略》序亦說：

「其書載管仲將沒對桓公之語，疑後人續之。」⁹

民初的胡適承繼著古人的觀點，又加以闡發：

「小稱篇記管仲將死之言，又記桓公之死。……此外如形勢解說『五伯』..皆可見此書為後人偽作。」¹⁰

這樣的情形在《管子》書中屢見不鮮、層出不窮，故明代的張榜、清代的梁章鉅與俞正燮等人，也都曾指出《管子》書中的人物與事件，和管仲生存時代不符合的地方。清末民初，梁啟超更是點出了《管子》書中主要貫串的人物之一齊桓公，在《管子》書中稱謂不合常理的地方：「人死始稱諡，生人不能稱諡，是周初以後的通例。管仲死在齊桓公之前，自然不知齊桓公的諡。但管子說是管仲作的，卻稱齊桓公，不稱齊君、齊侯，誰相信。」¹¹

以此觀點看來，不僅是人物或者事件的敘述，《管子》為管仲所作的說法，都破綻百出，無法說服世人。

（四）、書中記載了一些管仲死後才出現的國名與君主

明末清初顧炎武指出「三晉」、「梁」、「代王」，出現在《管子》書中的謬誤：

8 王應麟《困學紀聞》，卷十引，頁14，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊三編子部。

9 王先謙《校刊衢州本郡齋讀書志》，卷十一引。臺北：廣文書局。

10 胡適《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館發行，王雲五主編，1970年4月台一版，第一篇，頁15。

11 梁啟超《古書真偽及其年代》，卷一，出版年項不詳，頁43至44。

「管子稱三晉之君，其時未有三晉。輕重篇稱魯、梁、齊、趙，其時未有梁。趙稱代王，其時未有代王。」¹²

所謂三晉，就是三家分晉，晉分為三家的意思。司馬光的《資治通鑑》將三家分晉，作為中國歷史上戰國時代的開始（西元前403年），並提到三晉這個術語，使之成為後世對於這一段歷史的統稱。梁國亦稱為魏國，是戰國時期的國家，屬於戰國七雄之一，始於魏文侯於西元前403年，為周威烈王冊封為侯，至於西元前225年，為秦國所滅，為時共一百七十九年。趙代王，名為趙嘉，更是戰國時期趙國最後的一位君主。依據史料的記載，以上的三晉、梁與趙代王，皆絕非生於春秋時期的管仲生前所能夠了解的國際情勢演變。

（五）、書中記載了一些管仲死後才出現的思想

《管子·乘馬第五》：

「無為者帝，為而無以為者王，為而不貴者霸。」¹³

《管子·形勢第二》：

「藏之無形，天之道也。」¹⁴

「順天者明其功，逆天者懷其凶。」¹⁵

《管子·牧民第一》：

「唯有道者，能備患於未形也，故禍不萌。」¹⁶

「下令於流水之原者，令順民心也。」¹⁷

12 顧炎武《原抄本日知錄》，卷二十六，〈傳記不考世代〉，頁735，明倫出版社印行，1970年10月三版。

13 可見《老子》〈第七十二章〉：「是以聖人自知不自見，自愛不自貴。」不以自己為尊貴的思想之影響。《老子》引文，見《新譯老子解義》，吳怡著，臺北：三民書局印行，1996年，頁514。下列有關《老子》引文，皆以此本作為出處，除有他引將詳注之。

14 因襲《老子》〈第十四章〉：「視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一。」的說法，來形容天道。

15 順天道的思想，與《老子》〈第十六章〉：「知常曰明，不知常，妄作凶。」如出一轍。

16 與《老子》〈第六十四章〉：「其脆易泮，其微易散。為之於未有，治之於未亂。」意念相同，皆強調在問題沒有形成前去對付，事情沒有造成動亂前去處理。

17 《老子》〈第四十九章〉：「聖人無常心，以百姓心為心。」同樣以百姓的心為依歸。

《管子》書中諸此等等言論內涵，道家色彩濃厚，且「無為」與「天之道」¹⁸二詞於《老子》書中時常可見。日人谷中信一曾經嘗試將現存的《管子》各篇與《老子》章句逐一比對，認為除了《管子·輕重》各篇屬於經濟學說與《老子》思想較無關聯以外，其餘各篇或多或少都有與《老子》思想相同的句例，他個人統計不下有六十處之多¹⁹。可是老聃生活於春秋末期，《老子》書的傳播乃是在戰國時代²⁰。管仲輔佐齊桓公成就霸業，高舉尊王攘夷的大旗，號召中原各個諸侯國，一同為華夏文化的存續努力，其時是在春秋初期。戰國之時，管仲早已不在人世上，如何能夠吸收道家《老子》的思想，匯入《管子》的書籍當中？

另外，南宋葉適云：

九敗言：「寢兵之說勝，則險阻不守；兼愛之說勝，則士卒不戰。」，按古無寢兵之說，管仲雖能合諸侯稱伯，正以兵勝耳，寢兵在盟宋後也。兼愛先王正道，然因寢兵而兼愛，則佚墮以偷生，此兩語正切當世之病，上以寢兵兼愛文其卑弱，故險阻不守，士卒不戰，而敗亡之形常在目前矣。²¹。

「寢兵」之說，指的是宋鉞的學說；「兼愛」之說，則是春秋末期戰國初期墨子的代表性主張；「全生」之說，係楊朱的思想²²。葉適指出《管子·立政》所批判之思想學說，皆是在戰國時代叱吒風行的諸家學說，春秋初期的管仲實在不可能預作批判、提出見解。

18 《老子》〈第二章〉：「聖人處無為之事，行不言之教。」〈第三章〉：「為無為，則無不治。」〈第九章〉：「功遂，身退，天之道。」〈第七十七章〉：「天之道，其猶張弓歟？」、「天之道，損有餘而補不足。」〈第八十一章〉：「天之道，利而不害。」類此者繁多，茲謹列此。

19 谷中信一〈《老子》與《管子》〉，《管子學刊》，1994年第2期，濟南，頁17至18。

20 王錦民《古學經子》，北京：華夏出版發行，1996新華經銷，頁220。〈老子與老子書〉一文，對汪中所著《老子考異》與各先秦史籍之記載逐一辨析，並就《老子》第六十二章「三公」一詞之時代詳加考訂，進而提出《老子》成書係在春秋末，流傳係在戰國初的論點，此論點已廣為學界所接受並採信。

21 宋 葉適《習學記言》，王雲五主持，卷四十五，頁四，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書珍本三集。

22 《淮南子·汜論》：「全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」《欽定四庫全書·淮南鴻烈解》西漢劉安撰 東漢高誘註〈卷十三〉，頁10。

於是，清末民初梁啓超說：

「管子之中，有批評兼愛、非攻、息兵的話，這分明是戰國初年，墨家興起之後，才會成爲問題。若認管子是管仲作的，則春秋初年，即有人講兼愛非攻等問題，時代豈非紊亂？」²³ 《管子》非管仲所作，否則，就真如梁啓超先生所言，時代出現紊亂了。

於是，我們審視《管子》書中論述的思想，發現其不像是反映春秋初期的觀念和實際的情況，而是更接近於戰國現實的觀念或者更靠後的思想。以《管子》強調法治²⁴ 與禮義²⁵，並以其兼用來管理國家²⁶的觀點來分析，《管子》書應該是產生在儒、法二家思想均已成熟興盛的戰國時代，才有可能。

於是，民初胡適說：「這可見管子書中的法治學說，乃是戰國末年的生產物，決不是管仲時代所能突然發生的。全書的文法筆勢也都不是老子、孔子以前能產生的。即以論法治諸篇看來，如法法篇兩次說：『春秋之記臣有弑其君，子有弑其父者矣。』可見是後人僞作的了」²⁷，《管子》乃戰國末年的產物。

除了強調法治與禮義兼用的觀點，使人質疑《管子》非管仲所著之外，民國以來，郭沫若、顧頡剛、蒙文通、馮友蘭、張岱年等著名學者都曾經指出，《管子》一書的內容充滿「王霸思想」²⁸，又以「帝、王、霸」三者聯提最為常見。

23 梁啓超《古書真偽及其年代》，卷一，頁56，出版年項不詳。

24 《管子·權修第三》敘明以法治國，強調法者的四項重要性：「法者，將立朝廷者也」；「法者，將用民能者也。」；「法者，將用民之致命者也。」《管子·牧民第一》：「明必死之路者，嚴刑罰也；開必得之路者，信慶賞也。」《管子·立政第四》更是系統地論述「布令出憲」的制度，並對敗壞法治的「九敗」提出嚴厲的批判，說明違反法治的諸家學說之弊病。

25 《管子·牧民第一》強調禮義廉恥乃國之四維，「四維不張，國乃滅亡」。《管子·權修第三》就四維作更加深入地闡發，「謹小禮」、「行小義」、「修小廉」、「飾小恥」，強調防微杜漸的「禁奸邪」，以避免「大邪之所生」。

26 《管子·形勢第二》：「君不君則臣不臣；父不父則子不子。上失其位，則下踰其節。上下不和，令乃不行。衣冠不正，則賓者不肅；進退無儀，則政令不行。且懷且威，則君道備矣。」明白指出兼用禮儀教化和厲行法治，為有效維持國君權威地位的方法；《管子·幼官第八》：「身仁行義，服忠用信則王」，再提到「明法審數，立常備能則治」，也是強調法治與禮義並用的觀點。

27 胡適《中國古代哲學史》，第一篇，頁16，臺北：臺灣商務印書館發行，王雲五主編，1970年四月台一版。

28 《管子》一書以「王、霸」或「霸、王」並提論述的有〈樞言〉、〈國蓄〉、〈五輔〉、〈霸言〉等篇；而「帝、王、霸」聯提的則出現在〈乘馬〉、〈幼官〉及〈兵法〉等篇中。此外，尚有〈形勢〉篇所提之「王天下」、〈七法〉篇中「正天下」、〈霸言〉篇之「爭天下」、〈輕重

如《管子·乘馬第五》：

「無爲者帝，爲而無以爲者王，爲而不貴者霸。」

又如《管子·幼官第八》：

「常至命，尊賢授德，則帝。身仁行義，服忠用信，則王。審謀章禮，選士利械，則霸。」

又如《管子·兵法第十七》：

「明一者皇，察道者帝，通德者王，謀得兵勝者霸。」

若將其意涵與齊桓公、管仲「尊王攘夷」的霸業兩相比較，明顯地可以發現彼此之間存在著極大的差異點。桓公霸業的建立，乃是順應著當時宗法制度與列國林立的特殊環境，依照著宗法制度的規定，尊重並且扶持地位、威望均已衰敗的周天子，進而加強中原華夏諸國之之間的團結，同時也有利於抵禦四方強悍的戎狄等蠻族之侵襲，基本上仍是屬於臣下對於君主效忠的形式。《管子》一書的王霸思想，卻展現了稱霸諸侯國，乃至於君臨天下的主張，眼中已無周天子的存在。試問：扞格不入的思想差異，如何說明管仲著成《管子》一書？

（六）、思想内容和管仲不合

北宋朱熹說：

「如弟子職之爲，全似曲禮；它篇有似莊老；又有說得也卑，直是小意智處，不應管子如此之陋。」²⁹

南宋黃震說：

「大抵管子之書，其別有五：心術內業等篇，皆影附道家以爲高；侈靡宙合等篇，皆刻斲隱語以爲怪。管子責實之政，安有虛浮之

甲）篇之「制天下」與〈重令〉篇的「服天下」等，雖然在用語上稍有不同，但藉兵強國富以稱王爭霸，一統天下的意義境界頗為接近。

29 朱熹《朱子語類》，第八冊，卷第一百卅七，頁3252，宋 黎靖德編，王星賢點校，臺北：華世出版社發行，1987年元月台一版。

語？」³⁰

指出《管子》所述的思想與管仲的平生政治作為，似無法予以之連貫。明代宋濂也認為其中有「小智自私而其言至卑汙者」³¹。

（七）、文字雜亂、矛盾

《管子》一書原有三百八十九篇，經過西漢劉向校定整理，刪除重複的部分，重新編次以後，定為八十六篇³²。體制宏大，份量頗鉅，故學者們發現其中不乏有文字雜亂、前後矛盾之處。其中，《管子·三匡》的內容以及記載齊桓公迎接管仲入國謀政的經過，都有前後不一的情況發生。

南宋葉適：

「所以為管子者，在三匡二卷，雜亂重複。」³³

南宋黃震：

「若其書載鮑叔薦仲，與求仲於魯，及入國謀政，與戈廩鴻飛，四時三弊，臨死戒勿用豎刁易牙開方等說，皆屢載而屢不同。或本文列前而解自為篇，或併篇，或無解。或云：十日齋戒以召仲，觴三行而仲逸出；又云：樂飲數旬而後諫；自相矛盾，若此不一。故曰：龐雜重複，似不出一人之手。」³⁴

又，《管子》書體制宏大，份量頗鉅，書中不難發現與其他文獻的文辭相似之處，而所依據的文獻，又非管仲生前所能閱讀、查閱者，此種情形，豈不更證明

30 宋 黃震《黃氏日抄·談諸子》，卷五十五，頁15，臺北：臺灣商務印書館，王雲五主持，四庫全書珍本二集。

31 宋濂《宋文憲公全集》，冊三，卷三十六，〈諸子辯〉，頁7，四部備要，集部，中華書局據嚴榮校刻足本校刊。

32 漢代劉向所刪編成的八十六篇，迄今篇目仍有八十六篇，但其中十篇有目無文，實存七十六篇，這十篇是〈王言〉、〈謀失〉、〈正言〉、〈言昭〉、〈修身〉、〈問霸〉、〈牧民解〉、〈問乘馬〉、〈輕重丙〉、〈輕重庚〉。

33 宋 葉適《習學記言》，王雲五主持，卷四十五，頁8，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書珍本三集。

34 宋 黃震《黃氏日抄·談諸子》，卷五十五，頁19，臺北：臺灣商務印書館，王雲五主持，四庫全書珍本二集。

《管子》非管仲所作？南宋的葉夢得與清代的姚際恆，分別指出《鬼谷子》、《論語》、《國語》、《春秋》與《管子》文字的雷同處。

南宋葉夢得：

「其間頗多與鬼谷子相亂。」³⁵

清代姚際恆：

其大匡、中匡、小匡諸篇，亦本論語「一匡天下」為辭。又曰：「召忽之死也，賢其生也；管仲之生也，賢其死也。」亦本論語。又「兵車之會六，乘車之會三。」本國語。又言「春秋所以紀成敗」，管未見春秋。³⁶

《鬼谷子》，共有十四篇，為縱橫家之鼻祖。《論語》，為儒家的重要典籍，是孔子弟子與再傳弟子，記錄孔子言行所完成的作品。《國語》，以記載春秋時期的史事為主，是集合各國之「語」而編成的一部書，各篇的寫作時代很不一致，但不會早於戰國中期。《春秋》，相傳由孔子依據魯史加以整理修訂而成，記載自西元前七二二年至西元前四八一年，共二百四十二年間的史事。蓋凡此等書籍，皆非管仲生前所能眼見、所能依據的文獻典籍。

二、可能的作者

《管子》雖非管仲手著，但亦絕非偽書。民國六十一年，山東臨沂銀雀山漢墓出土有《管子·七法篇》的竹簡。據考證，這些竹簡的書寫時代，至遲在漢文帝即位以前，但也有可能早在秦、楚之際。所以，羅福頤在〈臨沂漢簡概述〉一文中肯定地說：「竹簡管子只有關於談兵的七法一篇，可能未錄全書。但十枚簡都很完整，與今本異同字不少，由此也足以證明『管子』的確是漢以前的作品。疑偽之

35 《景印文淵閣四庫全書》史部四三三，目錄類，第六七五冊，宋 王應麟撰〈漢書藝文志考證〉，卷六，頁675-60，臺北：臺灣商務印書館。羅根澤《管子探源》，敘目中說：「鬼谷子晚出，鈔管子，非管子鈔鬼谷子。」臺北市，里仁書局，1981年。

36 清 姚際恆《古今偽書考》，頁57，臺北：華聯出版社印行，1968年5月出版。

說，不攻自破。」³⁷

於是，面對《管子》非管仲所著又非偽書的情況下，清代余嘉錫將《管子》的寫作情形稱之為「依託」的說法，便足資我們加以採信：「父傳之子、師傳之弟，則謂之家法，六藝諸子皆同。故學有家法，稱述師說者，即附之一家之中。……學不足以名家，則言必稱師，述而不作，雖筆之於書，仍為先師之說而已。原不必於一家之中，分別其孰為手撰，孰為記述也。況周秦西漢之書，其先多口耳相傳，至後世始著竹帛。……故有名為某家之學，而其書並非某人自著者，惟其授受不明，學無家法，而妄相附會，稱述古人，則謂之依託。」³⁸

對於余嘉錫的說法，實可謂中允之論。我們相信，管仲雖然未曾著書，但是後人仰慕其才能，跟隨其腳步，附會依託其名號而加以著作，《管子》雖然名為管仲之說，實則發揮一己之見述。故有後來的學者歸類而來所謂的「管仲學派」³⁹、「管子學派」⁴⁰或稱「齊法家」⁴¹之說，皆因此緣由而來。

但是，我們必須了解，當時先秦諸子在競聘其學、爭鳴於世、互較高下的時候，都逕稱其「人」其「名」，而沒有某「家」某「學」之名。戰國時代孟子論闢楊朱、墨翟、許行之時，亦皆只是直接指稱其人與其名而已⁴²；《孟子·盡心篇》

37 《文史集林》，第二輯，羅福頤〈臨沂漢簡概述〉，頁96，臺北：木鐸出版社，1980年10月印行。《文史集林》，第二輯，羅福頤〈臨沂漢簡概述〉，頁96，臺北：木鐸出版社，1980年10月印行。

38 余嘉錫《四庫提要辨證》，卷十一，子部二，法家類，頁514，昆明：雲南人民出版社，2004年11月第一版第一次印刷。

39 有關「管仲學派」的說法，詳見大陸學者余敦康先生所著之《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，一九九八年三月初版，頁41〈論管仲學派〉。以及劉蔚華先生《管仲與《管子》》，濟南：山東文藝出版社，2004年，頁68。

40 張岱年先生於〈齊學的歷史價值〉，《文史知識》，1989年第3期，頁10。言及：「《管子》一書是齊國推崇管仲的學者依託管仲而寫的著作的匯集，可稱為『管子學派』的著作。」

41 胡家聰〈論《管子》書系學派著作〉，《管子學刊》，1997年第3期，頁11。言及：「《管子》全書並非雜亂無緒，而有其主導思想，這主導的思想即是道法家『道、法、儒』融合的思想體系。」又胡家聰，《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月，頁21。言及：「透過現象看本質，全書各篇實以齊法家政治思想為主導。」黃漢光《黃老之學析論》，2000年，臺北：鵝湖出版社，第四章亦討論「齊法家」的幾個問題。白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁219。言及：「《管子》書中的法家思想人們習慣上稱為『齊法家』。」

42 《四書讀本·孟子》，宋朱熹集註，蔣伯潛廣解，啓明書局，頁328。《孟子·盡心篇》曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下，為之。」頁130，《孟子·滕文公篇》曰：「從許子之道，則市賈不貳，國中無偽。」

提到「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」⁴³ 已可謂是儒、墨學術流派之先稱；《荀子·解蔽篇》，也是就其人而論其學術之得失；《荀子·非十二子篇》和《莊子·天下篇》⁴⁴，亦是就思想相近的一些人，綜論其得與失，從未有學派之名稱產生。

直到《韓非子·顯學篇》，才有儒、墨的通稱。當時的儒、墨是顯學流派，二大學派樹立於世，卻分化為諸多的細小支派，儒分為八，墨離為三，韓非稱其為某某氏之儒和某某氏之墨，於〈顯學篇〉中譏笑彼等同尊一祖卻取捨相反。但是，戰國時代對於學術流派的建立，也僅僅限於儒、墨此兩家的通稱。《韓非子》另一〈五蠹篇〉批評縱橫家時，也只是採用「言從者」、「言橫者」、「言談者」等名詞，來指稱後來才有的縱橫家之名。

直到西漢，在司馬談〈論六家要指〉中，才有了陰陽家、儒家、墨家、法家、名家、道家六家學派名稱的出現。之後，劉向、劉歆父子為了編目整理的需要，而有《七略·諸子略》的產生，在司馬談提出的六家以外，另外增列了縱橫家、雜家、農家、小說家，定此為十家；之後的班固《漢書·藝文志》因循之，才正式有了「九流十家」的學派之分。

細覽這些學術分派，我們發現，當這些古代學者的立意考量方向不同之時，某人或者某書的分屬學派類別，便常呈現出不同分列結果的矛盾現象⁴⁵。是故，用後期學派的劃分來為前期的原發性思想以定性的方法，給人以勉強分門別類之感。管仲的時代，在諸子橫議、學術大興之前，他是一個有顯赫事功的政治家。《管子》的產生是不同時代的許多學者，在沒有特定人士的指示下，也沒有特定目的的情形下，陸續雜湊各類材料而成的。當初既非有意為之，最終目的也不在求其能夠

43 同上註，頁361。

44 《荀子·非十二子篇》批評各家，將它囂、魏牟歸為一類；陳仲、史首為一類；墨翟、宋鉞為一類；慎到、田駢為一類；惠施、鄧析為一類；子思、孟軻為一類。《莊子·天下篇》將諸子學說分為「墨翟與禽滑釐」、「宋鉞與尹文」、「彭蒙與田駢、慎到」、「關尹與老聃」、「莊周」、「惠施」等六類，兩書兩文皆以人名為學派的指稱。

45 如宋鉞，《漢書·藝文志》列於小說家，班固卻又自注「其言黃老意」；又如尹文，《漢書·藝文志》列為名家，劉歆《七略·諸子略》卻云：「其學本於黃老」；但兩者在《莊子·天下篇》裡同屬一派；又如田駢、慎到，《漢書·藝文志》分田駢為道家，慎到為法家，《荀子·非十二子篇》、《莊子·天下篇》卻也將其歸屬為同一類。

別立宗派，代表一家之言。故在我們後人的眼光中，又歸類分門出一個「管仲學派」或者「管子學派」，實質上的意義並不大。

故對於《管子》此書的作者，我們不以管仲學派為名，而以開放的態度審視其當時的環境，了解依託管仲而立說的可能作家有：

（一）、齊國的史官

齊國的史官制度，從西周建立以來一直延續到後代，是相當完備健全的。在「學在官府」的政治文化體制下，他們既是上古文化的掌握者，又是闡述與保存現實文明成果的負擔者，私人著書在當時是極為罕見的狀況。而實錄是史官最重要的功能所在。《管子》是一部齊桓公的霸業史，又是一部管仲進行改革的思想史言論集。關於他們言論與實踐的實錄資料，只有政治體制下的史官們才能夠掌握與了解，其餘的人們無法盡知，即使想寫也無從下筆。

而在春秋爭霸的局面之下，史官的職位很不穩定，列國之中有很多的禮官、樂師與史官喪失了原本的地位，古代官方壟斷的文獻，由他們之手擴散流傳到了民間，史學也因此開始走出深宮，流落到鄉野，《左傳·昭公十七年》形容這種現象為「天子失官，學在四夷」⁴⁶，失官指的是官府不再能壟斷學術教育，四夷指的是文化下移流傳於四方，已形成當時的普遍現象。《管子》書中關於管仲言論與實踐的實錄資料，正是在這樣的一個歷史過程中形成和流傳的。

（二）、管仲門弟子、賓客或子孫

當然，貼近管仲與齊桓公身旁，能夠實錄兩人言論與作為的人們，除了史官以外，門弟子、賓客或者子孫也是可能的人選，清代嚴可均認為：「先秦諸子皆門弟子或賓客或子孫撰定，不必手著。」⁴⁷，故《管子》書中記載典章政教、管仲言行等史事的材料，有可能是一些史官們所記錄的齊國政府檔案資料；也有可能是

46 《左傳·昭公十七年》見《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，1997年，頁838。

47 《鐵橋漫稿》楊家駱主編，中國學術名著第六輯，文學名著第六集，第二十五冊，清嚴可均撰《書管子後》，卷八，頁七，心矩齋校本，世界書局印行，1964年2月初版。

管仲與齊桓公的門下弟子、賓客或者子孫之類的人們所為。我們可以看到，《管子》〈牧民〉、〈形勢〉、〈權修〉、〈乘馬〉等篇，記錄了管仲的思想，保存了管仲的遺說。而〈大匡〉、〈中匡〉、〈小匡〉則記載了齊桓公任用管仲的故事，與《國語·齊語》的記載兩相吻合，是《管子》書中關於管仲遺事可靠而切實的記述⁴⁸。

（三）、諸子

北宋蘇轍說：「至戰國之際，諸子著書，因管子之說而益增之。」⁴⁹，《管子》書作者紛雜，名字已不可考，故以諸子來涵蓋其廣泛。整體而言，這些整理編纂《管子》的執筆人，其寫作的態度是對管仲懷著深深的敬意，而以一種信奉者的態度，表述著管仲的思想與制度，並且從正面的角度，來宣揚與發揮管仲的思想主張。

（四）、戰國策士

南宋葉夢得：「管子自序其事，亦泛濫不切。疑皆戰國策士相附益。」⁵⁰懷疑《管子》是戰國時策士彼此附益而成。南宋朱熹亦說：「想只是戰國時人，收拾仲當時行事言語之類著之，并附以他書。」⁵¹，無論是策士或者諸子或者時人，皆代表《管子》書作者的紛雜以及無可確定，但是，可以肯定的是《管子》成書於戰國之時，為大多數學者們的共同見解。

（五）、稷下學宮著作總集

明代朱長春提出《管子》書中，有稷下學士的作品：「大氏周衰道誦，至于雄國而祖霸賤王大甚，天下有口，游談長短之士，都用社稷。管仲為大宗，因自以其說系而附之，以干時王、獵世資。田齊之君，又自以席桓公敬仲祖烈為最勝，誇

48 參見張岱年《中國哲學史史料學》，臺北：崧高書社，1985年6月，頁52。

49 《古史》，王雲五主編，第二冊，卷二十五，宋蘇轍撰〈管晏列傳第二〉，頁三，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書珍本六集。

50 《景印文淵閣四庫全書》史部四三三，目錄類，第六七五冊，宋王應麟撰〈漢書藝文志考證〉，卷六，頁675-61，臺北：臺灣商務印書館。

51 朱熹《朱子語類》，第八冊，卷第一百卅七，頁3252，宋黎靖德編，王星賢點校，臺北：華世出版社發行，1987年元月台一版。

一世而存雄。故其書雜者，半為稷下大夫坐議浮談，而半乃韓非李斯法家輩，襲商君以黨管氏，遂以借名行者也。」⁵²，清姚際恒、梅士享、日人內藤虎次郎、武內義雄也認為，《管子》書中部分篇章是齊國稷下學者所為。此種說法，漸漸地得到晚近更多學者的贊同。但是稷下學宮為時一百五十年，跨越的時間、空間與人物都無可計數，故詳細的推斷與論判，各個學者又有不同的見解。

武內義雄曰：「最早是只能追溯到宣王以前的著述。這部書恐怕是稷下的學問風靡了一時之後，齊人託諸管仲以自重的，仍舊可以看作稷下學士底餘韻。」⁵³認為作者乃是齊國人，屬於稷下學宮之餘韻。近人郭沫若先生則認為，《管子》是戰國時期齊國稷下學宮的著作總集，並且舉出《管子》〈心術上下〉、〈內業〉幾篇，同稷下先生宋鉞、尹文思想相近的文章，並且加以分析⁵⁴

馮友蘭先生說：「從《管子》這部書稱為『管子』這點看，《管子》這部書必定和齊國有關的。而當時能夠寫出這麼多文章的人才聚集組織，只有稷下學宮，因此可以推論，《管子》所收錄的文章都是當時『稷下先生』所寫的。」⁵⁵，認為《管子》，是稷下學宮的論文總集或稱學報。顧頡剛先生則認為「是一部稷下叢書」⁵⁶。

胡家聰先生的看法：「稷下學宮確實存在具有權威性的一個大學派—管子學派，他們推崇管仲又依託管仲而立言以弘揚管仲遺說，陸續撰作了大量的論著，而現有《管子》七十六篇僅僅是餘存，佚失者當不少。」⁵⁷，認為《管子》的作者是稷下學宮裡的管子學派。對於此些說法，近人白奚先生又提出自己獨到的見解：

「《管子》的作者是稷下學宮中推崇管仲的部分佚名齊人學者，因而說它是『稷下

52 《續修四庫全書》，子部，法家類，〈管子權〉，明朱長春撰，二十四卷，〈管子權·序〉頁9，上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》編纂委員會編。

53 武內義雄《中國哲學思想史》，第六章，第六節〈管子之書〉，頁73，行四，臺北：仰哲出版社，1982年9月出版。

54 見郭沫若《十批判書·稷下黃老學派的批判》，北京：東方出版社，1996年，頁166-167。

55 馮友蘭《中國哲學史新編》，北京：人民大學出版社，1995年8月，第一冊，頁103。第二冊，頁197-198。

56 顧頡剛〈周公制禮作樂的年代及《周官》一書的出現〉《文史》第六輯，頁16。

57 胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月，頁21。

先生的論文集』或『著作總集』、『稷下叢書』等恐怕是過於籠統了。」⁵⁸，推翻前人「稷下先生的論文集」、「著作總集」或者「稷下叢書」的說法。

儘管，《管子》各篇在寫作時代、作者與學派屬性的釐定上，直至目前，學者們還有不同的認識，未能取得一致的看法⁵⁹。但是，這些爭議是由於時代久遠，資料流失，而距離春秋戰國時代較近的漢人，較多機會接觸古書，尚猶不能明其梗概，身為今人的我們，只能仰賴不久的將來，又能有新出土的文獻，足以支持論點的產生。幸而，目前學界的學者們，對於《管子》書中收入了稷下學宮論文的認識，基本上是一致而且無疑慮的。

我們綜觀《管子》全書與歷代學者所言，可以下此結論：《管子》實非一人一時所編成。書中記典章政教與管仲言行等史事的材料，大部分應該是門下弟子、賓客或者子孫之類的人所為，也可能有一些齊國的政府檔案資料。其他講思想的文字，可能小部份出自於管仲之口，而為他人所記錄，大部分則是稷下學者，就管仲的言行和思想加以引申和發揮，依託於管仲所言以成書。至於其餘零星的依託者，可能有，但相信並不會太多。至於《管子》依託成書的時代，應該是自春秋以來到戰國時期陸續附入的，而且是許多資料同時流通於世，彼此有同也有異。而這些各類資料的大量集中，可能是在西漢初年廣開獻書之路時。繼而，將中央保存和民間流傳的不同《管子》資料，加以總整理，刪重補闕，編為定本的則是西漢時的劉向。

58 白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁221。

59 梁啟超先生認為除了一小部分是春秋末年傳說外，《管子》書大部分是從戰國到漢初逐漸增益而成，是一種無系統的類書，而且就思想的內涵而言，大部分應是戰國末葉的作品。梁啟超《諸子考釋》，臺北：中華書局，1971年11月，頁84；及《先秦政治思想史》前論第一章，臺北：中華書局，1977年3月，頁18。胡適先生則認為是後人把戰國末年一些法家、儒家、道家的議論，再雜湊了一些紀念管仲的篇章，合併成書。胡適《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1975年3月，頁15。張岱年先生則認為《管子》是戰國時期齊國法家的著作，是當時齊國推崇管仲的法家學者所編寫。張岱年《中國哲學史史料學》，臺北：崧高書社，1985年6月，頁52至57。時人羅根澤先生的《管子探源》，逐篇分析考證了《管子》書中各文依託的時代，與何派學者所為，而依其考證各篇作者，更涵蓋了各家各派，諸如政治思想家、法家、兵家、道家、儒家、陰陽家、醫家、雜家、理財學家等，其時代上自戰國，下至西漢的文景、武昭時期，甚而有漢以後的作品。繼而婁良樂先生著書《管子評議》，認為羅根澤先生的論證不能成立者，佔絕大多數。諸如此類意見上的分歧，學者們各有持說。

第二節 醞釀《管子》書產生的環境

一、政治產物

將《管子》一書中的「王霸思想」意涵，與戰國中期田齊威王、宣王時期的史料相對照，可以看到幾乎是反映了由田齊威王、宣王時期的變法改革爭霸，進而稱王，以至於湣王時稱帝的演進過程⁶⁰。此段演進過程依照史籍記載，可以分為三個階段：

第一階段：田齊威王變法，宣揚繼承齊桓公霸業。

田齊威王在未稱王之前，所鑄造在青銅器上的「陳侯因齊敦」銘文中，述稱：「皇考孝武桓公，恭哉，大謨克成。其唯因齊，揚皇考昭統，高祖黃帝，通嗣桓文，朝問諸侯，合揚厥德。……」⁶¹，說明其欲宣揚父親桓公田午的光輝傳統，追遠繼承黃帝的文治武功，懷近承續齊桓公和晉文公的霸業。據此可知，早在田齊開國第三位君主桓公田午之時⁶²，即意欲創立屬於田齊的霸業版圖，於是，特別重複使用了齊桓公的稱號，更顯示出其對前齊桓公霸業的緬懷與崇敬。

桓公田午之子威王繼位後，更是以宣揚光輝傳統為名，厲行法治，重農開地，富國強兵，厚植經濟與軍事實力，而在桂陵之戰與馬陵之戰中，先後二次大敗魏國，迫使魏國不得不接受相國惠施的建議，與田齊威王會於徐州，尊稱齊國為王，即《史記·六國年表》中所載：「與魏會徐州，諸侯相王。」⁶³，這是與齊桓公、管仲「尊王攘夷」的霸業內涵，極為扞格的兩方主張。春秋時代齊桓公、管仲

60 胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月，頁23。「民國以來，郭沫若、顧頡剛、蒙文通、馮友蘭、張岱年等著名學者都認為，《管子》一書是戰國中期齊威王、宣王時期的產物，書中的內容更符合當時變法圖霸的現實。」「《管子》係田齊變法的時代產物。」

61 此段文字係依據《史記·田敬仲完世家》頁一七零一司馬貞索隱所述，該銘文原作「次月」，乃古文之「齊」字，今據《史記》改，另《金文正續編合訂本》頁二五四，容庚著，民國六十年六月初版，聯貫出版社出版，說法亦是相同，可供參考對照。

62 西元前391年，田和把沉湎於酒色的姜姓齊康公放逐到海島上，自己做了國君，到西元前386年，田和被周王室正式追認為齊侯，這是在體制上齊國由姜齊轉變為田齊的開始。中間經過田剡八年在位，傳位至田午，為第三位田齊政權之國君。

63 《史記會注考證》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁285。

並未意欲自封為王，相反地，還號召諸侯共同擁護周天子共主的地位。將《管子》一書中的「王霸」思想與兩個階段的史料相對照，其反映的爭王稱霸意圖，明顯地與田齊威王時期的歷史背景較相符合。

第二階段：由威王爭霸稱王，到宣王醞釀稱帝，以達到天子之尊。

田齊的君主既以繼承齊桓公的霸業為志向，故我們說，從田午起到威、宣、湣王幾代君王以及宰相鄒忌等人，都應當說是齊桓公事業的當然繼承者，也是頗有作為的管仲思想信奉者。自然地，從田齊桓公便已成立的稷下學宮⁶⁴，相信便會極力地投君主之所好以推崇管仲，並以宏揚管仲遺說為稷下學術之要務，對現實環境的爭霸稱王功業，加以宣揚協助，甚至提出各種制度供田齊君王進行改革運用，其中有許多尊崇管仲的學者，便進一步地整理齊桓公與管仲時的史事、軼聞，歸納相關的政治、軍事與歷史典籍資料，醞釀出《管子》一書的內容篇章。

故胡家聰先生認為：「齊國的封建統治者，以承繼桓公霸業為標榜，稷下之學便以宏揚管仲遺教為職志。管子學派的各種作品，均名之為《管子書》，表示對管仲這位前輩政治家的懷念和崇敬。」⁶⁵

田齊威王稱王之後，威王之子宣王即位，因為懷有一統天下的大志，並未滿足於威王時期屈居於一地的小王角色，加以秦國惠文君以及韓威侯先後稱王，接著魏國公孫衍又發起魏、韓、趙、燕、中山五國相王的行動，其中中山仍為小國，齊國並不願意承認其稱王的地位，意圖廢去其王號，但是，卻由於各國的聯合抵制而反對無效。這樣的國際情勢推波助瀾之下，更促使田齊宣王挾其國富兵強的優勢，積極地醞釀凌駕於各國之小王地位，公然以稱帝的行動。

第三階段：稱帝行動的確切實踐—齊湣王之際。

田齊湣王時，其與秦昭王意欲共同伐趙，並且採取「連橫」的策略，相約共同

64 徐幹《中論·亡國》：「昔齊桓公立稷下之宮，設大夫之號，招致賢人而尊崇之，自孟軻之徒，皆游於齊。」收錄於《百子全書》，臺北：黎明文化事業公司，頁2196。此一說法，多數學者贊同。另有關稷下學宮創立時間的論爭，參考白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁41至44。

65 胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月，頁389。

稱帝，以秦為「西帝」，齊為「東帝」，並立於天下。當時蘇秦於是至齊國遊說潛王，提出了「釋帝則天下愛齊而憎秦。伐趙不如伐桀宋之利」的說法，讓潛王採納其諫言，「於是齊去帝復為王，秦亦去帝位」⁶⁶

去帝之稱號，只是田齊潛王聽從蘇秦的意見，表面上運籌國際關係之策略。實質上，田齊潛王在國內的平時儀節典禮，以及對諸國的迎接禮節上，已經公然地要求比照天子之制度實施，無視於周天子的共主地位。這點可以由後來的五國聯合攻打齊國，田齊潛王倉皇避禍的歷史記載中察知分明。

話說田齊潛王聽取蘇秦的建議起兵襲宋，導致戰國群雄之間形勢驟變，燕昭王趁機號召各國討伐齊國，由燕將樂毅率領燕、趙、魏、韓、秦等五國之師，攻入齊都臨淄，迫使田齊潛王倉皇奔逃。當田齊潛王率眾逃至魯國之時，其臣屬夷維子對魯人無理地要求：「彼吾君者，天子也。天子巡狩，諸侯辟舍，納筦籥，攝衽抱机，視膳於堂下。天子已食，乃退而聽朝也。」⁶⁷，魯人不接受其要求，田齊潛王在不得入於魯的情況下，轉往薛地，假途於鄒，欲入弔當時死去之鄒君，亦復要求：「天子弔，主人必將倍殯棺，設北面於南方，然後天子南面弔也。」⁶⁸。

試想，田齊潛王若是在平時，沒有依照天子的儀節典禮執行與運作，何以在侷促避難逃亡之時，還冥頑不靈地堅持魯人與鄒人應對以天子之禮節？是以，我們將《管子》一書中〈五行〉、〈輕重己〉等篇章，述及「天子」一詞與巡狩、封禪等相關的各項制度，理解為是為了迎合田齊潛王稱帝為天子的需求，所擬定的一套相關制度，就十分吻合了田齊潛王時期政治需求下的歷史背景。故我們認為，《管子》一書乃是桓公田午、田齊威王以至潛王時期，政治時局下的思想產物。

二、稷下學宮

稷下學宮的發展，乃是隨著田齊威、宣二王爭霸的需求而興盛發展的。而《管

66 《史記會注考證·田敬仲完世家》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁722。

67 同前註，頁976。

68 同前註，頁976。

子》是稷下學宮百家爭鳴之下，相互激盪而逐步撰寫的部分創作內容。故學者們對於《管子》書中收入了稷下學宮論文的認識，基本上是一致而且相同的。因此概凡習讀、研究和理解《管子》，就不能不了解稷下學宮的成立背景。

（一）、成立時間

田齊政權為了招賢納士，從田齊桓公起，中經威、宣、湣、襄王，到齊王建共六任君主，創辦了稷下學宮，長達一百五十年之久，約西元前374年到西元前221年⁶⁹。田齊桓公，在位期間（西元前374年—西元前357年）開始建立起舉世聞名的稷下學宮，授與大夫以尊寵稱號和優厚待遇，招納天下賢人學者匯聚於此，不從政而議論國事，開啓了一代百家爭鳴的新風氣，乃是目前學界對於稷下學宮成立的時間，大多數人的共同見解⁷⁰。田齊威王在位三十七年（西元前356年—西元前320年），稷下之學逐漸發展蓬勃起來，可以說是導因於田齊威王所進行的封建改革和爭霸稱雄的政治需要。稷下學宮就在田齊威王和宣王時期，達到了鼎盛，直到齊王建時期，前後存在了將近一個半世紀之久。

（二）、成立地點

學宮的地點，在齊國都城臨淄的稷門⁷¹之下或者之外，故以稷下名之。

（三）、成立目的

學宮，既是田齊政權創辦的一個學術文化研究和交流中心，又是他們培養人才的教育場所，故有人稱它為當時的最高學府⁷²。齊國統治者廣納賢才於稷下，除

69 錢穆〈先秦諸子繫年〉，《錢賓四先生全集》，臺北：錢賓四先生全集編輯委員會，頁621，〈通表〉列田午弑齊君剡自立號桓公，是在西元前375年，開創稷下學宮，亦當在此時期。楊寬《戰國史·戰國大事年表》之記載，西元年374年田午殺死其君田剡，臺北：臺灣商務印書館，1997年頁709。白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁303，「稷下大事年表」列西元前374年。故稷下學宮創立的時間，取西元前374年，而不取西元前375年。

70 有關稷下學宮創立時間的論爭，參考白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁41至44。

71 白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁53。「關於稷門所在位置，一種意見認為是小城的西門，主要以《史記》《別錄》《水經注》等古籍的記載為根據。另一種意見認為是小城的南門，主要以考古資料和地理學等方面的常識常理為依據。《管子學刊》1989年第2期刊載的《稷下學宮遺址新探》一文，認為稷下學宮所在的稷門，既不是小城的西門，也不是小城的南門，而是大城偏北的西門，亦可備一說。」故目前稷下學宮確切的地理位置，眾說不一。

72 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003。頁9。「據史記所載可知，

了營造能夠「致天下之賢才」⁷³的美名以外，也期望各家學者能夠發揮所長，提出富國強兵之策略，成為能夠獻策於君王的智囊組織，在知識上為齊國執政者出謀策劃，以稱霸於各個諸侯國。故稷下學宮的建立，兼具有學術性與政治性的雙重目的。

政治性方面，稷下學者的作為以消極性層面來說，他們在政治上為執政者設計法令制度，並且著書立說，宣揚自己的政治主張。若是齊君面臨到一些重大的問題，就教於稷下學者們，稷下學者則針對問題加以剖析，指陳利弊得失，提供計謀與對策，以供國君們作最後的決斷，即所謂的「備諮詢」功能；積極性的政治作為來論，稷下學者有「不治而議論」⁷⁴的權利，所謂的「不治」，是指稷下學者不擔任具體的行政官職，為自由知識份子的身分，行動自由，不願意繼續留在稷下學宮之時，君主亦會以禮相送而離去；所謂的「議論」⁷⁵，不是指君臣會商討論國事，而是指稷下學者以自由知識份子的身分，本之於稷下學者的個人學養經驗，直接批評政務，糾正國君施政上的失誤或者行為上的偏差，以使國君能夠清楚明白，立即改正。

學術性方面，在田齊政權之下，來到稷下學宮講學和學習的學者很多，並且被譽為稷下先生和稷下學士。稷下先生們擁有優厚的生活待遇，可以專心講學與研究，並且透過講授與教學，宣揚自己的學說。而數百千名由各地而來的稷下學士，則自由地求教於各位稷下先生。這些來稷下講學和學習的學者、賢士，有法家、道家、儒家、陰陽家等不同的學派主張背景，他們之間既互相駁難，又互相吸取對方

稷下學宮於宣王時，相當於現代大學教授的稷下先生，即有七十六位，此外更有多達數百千名學士前來學習，儼然為齊國的最高學府，且其廣納賢才並不限於齊國人士，如環淵為楚人，慎到為趙人。」

73 《史記·孟子荀卿列傳》：「於是齊王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。攬天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。」臺北：天工書局，1985年，頁2347。

74 《史記會注考證·田敬仲完世家》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁720，「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。」

75 白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁40。「這裡的『議論』，其涵義與現代漢語中『商議』、『討論』的意義不同，而是接近于『批評』之義。」

的學術思想，從而促進了文化的交流，為稷下之學的形成和發展，創造了適宜的思想文化環境，這是屬於學術性質的稷下學宮屬性。按照《史記》記載，稷下學宮的學術活動，還包含了稷下先生的「各著書言治亂之事」⁷⁶。由《漢書·藝文志》著錄可知，宋鉞《宋子》十八篇、田駢《田子》二十五篇、環淵《環子》上下篇、接子《接子》二篇、孟軻《孟子》、荀況《荀子》、慎到《慎子》四十二篇、尹文《尹文子》一篇、鄒衍的《鄒子》四十九篇等書，皆大約產生於此時。

於是，在學術活絡以及政治要求的雙重因素之下，稷下學宮裡各派學者紛紛宣說己見、競聘其學，百家爭鳴的局面具體呈現於此。

（四）、成立背景

稷下學宮的創建，雖然在名義上，倡導政治民主與學術自由，但是其真正的意圖，在於求賢納諫與勵精圖治。稷下學宮的興起，反映了新興封建制度對於人才的渴求⁷⁷，以及新興的統治者為了適應新時代治國的需要，所具有的寬廣胸懷和雄才大略的風度。當時天下大勢是戰國七雄並爭的局面，勝則存，敗則亡，列國外形的形勢十分嚴峻。各國之間的兼併戰爭激烈，在各國實力勢均力敵的情勢之下，君王要想稱霸天下，已非僅止於依賴軍事力量的強大，所能夠達成的目標，還必須要輔助有謀略計策的勝出。新興的封建制度，雖然在這七個大國之中，相繼代替了沒落的奴隸制度，但是尚未確立健全起來，列國內部都存在著變法圖強、完善制度的要求。這種內在與外在的動因，迫使掌握了政權而又心中無術的統治者，迫切需要理論的武裝和智力的支持，於是天下處士橫議，遊說與養士之風盛行。

西周以前的社會結構是由宗族制度所形成，「士」處於宗族制度分封之下最低層級的階級成員，接受六藝教育的訓練，必要時也持刀戈以衛社稷。春秋之時，天

76 《史記會注考證·孟子荀卿列傳》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁921，「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉。」

77 白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁39，「稷下學宮中有一批學識淵博、德高望重的著名學者—『先生』，他們每人都有眾多的門人弟子—『學士』，學士學成後經先生推薦就可以踏上仕途，成為齊國的各級官吏。」

子尊嚴蕩然無存，宗法制度也隨之衰落，宗族關係也不再緊密相連，從宗族結構散落下來的士無以維生，只好倚靠其知識技能以謀生，促成了私學教育的興起，而國家的計謀策略就從這些沒落的士身上而來。《論衡·效力》：「六國之時，賢才之臣，入楚楚重，出齊齊輕，為趙趙完，畔魏魏傷。」⁷⁸，從此可見一斑，士之出處與歸屬，在當時已經成為各國之間國力強弱，甚至生死存亡的關鍵所在。

特別是田齊政權十分清楚士在自己奪取姜齊政權的鬥爭之中，所發起的重要作用。稷下學宮變私家養士為國家養士，讓士為剛剛得到的政權體制出力獻策，同時，也可以防止他人重演自己篡齊的故技⁷⁹，豈不是一舉而兩得？

（五）、人才聚集的情形

齊國統治者為了招攬天下賢士，汲取他們高超的社會政治智慧，於是耗費鉅資，在國都的稷門之下興建了一座巍峨的學宮，道路修得很寬廣，屋宇建得軒昂豪華而高貴。來到這裡的天下文學遊說之士，多達千百餘人，當時的文學遊說之士，主要是指研究社會科學的學者，但是也有一些研究自然和農業的學者來此游學，其中最著名的有魯國的孟軻，趙國的荀況、慎到，齊國的淳于髡、鄒衍、彭蒙、尹文、田駢、魯仲達、鄒奭、接子、田巴、王斗，以及宋國的宋鉞、兒說，楚國的環淵、季真等人，都是當時的重要思想家。

而他們大概是在稷下學宮裡，從事學術活動的時間較為長久，所以在歷史資料中，著重提到了他們的名字。其實來到稷下學宮的學者們，遠遠不止於這一些人，例如韓非與李斯都是荀子的學生，而荀子在稷下學宮中三度為祭酒，相當於學術領袖的地位，幾乎大半生都在稷下學宮中度過。因此，我們可以推斷韓非與李斯也曾經在這裡作過稷下學士。再如，在稷下學宮興盛的時期，屈原作為楚國的使臣，兩次來到齊國結好，他作為諸侯賓客之身分，理所當然也會訪問稷下學宮，特別是稷

78 《欽定四庫全書·論衡》東漢 王充撰〈卷十三〉，頁6。

79 白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁23，行六至行十五，引用《左傳》《史記》《韓非子》等古籍原文，述及田氏家族為了取姜齊而代之，如何爭取士的支持。

下學宮之性質有一個重要的職能，就是列國學者期會于此，如同現在的學會⁸⁰那樣，定期進行學術交流而來的學者們也就更多了。

由於諸位稷下學者們來自於不同的地域文化，擁有互異的思維方式，差別的價值觀念，多元的關懷層面，因而形成不同的思想體系、理論主旨、具體主張，稷下學宮已經成為戰國時期學者們的薈萃之地，學術文化交流的中心，舉凡鄒魯地區的儒墨學風，荊楚地區的道家思想，三晉盛行的刑名法術，燕齊流行的五行方術⁸¹，都在此學術舞台上佔有一席之地。而齊國統治者對待從各地而來的稷下學宮之學者，待遇十分優厚，為他們設置了上大夫、列大夫、客卿之號，授予相對應的俸祿，勉勵他們著書立說，講習議論，不任職而論國事，使他們享有充分言論的自由，不僅不會受到當權者的限制與干涉，反而要學者們創立學說大膽放言以干世主，就是要用理論主動地影響當政者。這樣一來，就形成了思想解放、學術自由、百家爭鳴的新局面，譜寫了中國文化學術史上最光輝耀眼的一頁。

（六）、興衰的情形

前文所述稷下學宮之情形，在各個田齊政權的君主時期，是有其各自不同的呈現狀態的。稷下學宮由田齊桓公設立以後，隨著田齊威王在政治上力圖爭霸，而進行變法改革與重用人才，稷下學宮的活動與規模，也逐漸趨於興盛。至田齊宣王、潛王時期，稷下之學達到了興盛的頂峰。宣王在位十九年，懷有一統天下之志向，廣泛招募人才，禮賢下士，使得威王晚期因為齊國王室內鬥，而衰落沉淪的稷下之學，又重新興盛了起來，當時稷下學宮人數衆多，並且有七十六人列為「不治而議論」⁸²的上大夫，而跟隨這些稷下先生學習的學士，亦多達數百千人，宣王也

80 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年。頁10「定期學術研討會：劉向別錄載及「談說之士期會於稷下」可知稷下學宮有定期的學術聚會。而「談說」的內容不外是各家提出自己學說以及彼此間的論辯。」

81 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期 2002年六月，頁118，「大陸學者習慣將中國先秦時期的學術，依文化類型，分為四大區類：鄒魯文化以儒家的孔孟與墨家為主，荊楚文化以道家的老莊為代表，三晉文化以法家的申慎韓為代表，燕齊文化以管晏陰陽家黃老為代表。」

82 《史記會注考證·田敬仲完世家》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁720，「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列

因而獲得「能致天下賢士」⁸³的讚譽，這是稷下學宮的全盛時期，亦是近人白奚先生認為的《管子》書產生的關鍵時刻⁸⁴。

宣王之子湣王繼位以後，奮威、宣二王之餘威，南征北討，大舉西進，諸侯之間幾乎無能與之敵對者。稷下學宮因為國勢強盛，加上湣王好士的緣故，初期仍然興盛蓬勃。但是，湣王後期學宮開始走向下坡，這和湣王好大喜功以及對待稷下先生與各個諸侯國的態度有關。湣王四處征戰，百姓不堪其擾，稷下學士進諫，亦剛復自用，利令智昏，導致最後稷下學宮裡不僅賓客離散，稷下盛況不再⁸⁵，甚至湣王亦終因燕、秦等五國之師的圍攻，而逃亡至莒，身死異地。

雖然，湣王之後的稷下學宮，於襄王時期有所恢復，如荀子即于此時在稷下「最為老師」且「三為祭酒」⁸⁶。但是，規模與影響力已經大不如前。齊王建即位後，荀子以稷下先生的身分進行勸諫，卻遭到讒言詆毀，不得不離開齊國，此時的稷下學宮，已經可謂是名存而實亡了。之後隨著六國亡于秦國，稷下人才亦隨之四散，學術重心漸漸地轉入秦地，秦地成為戰國末年的學術文化中心，《呂氏春秋》的問世，證明了新文化中心的誕生與舊稷下學宮學術文化的終結。稷下學宮由創始至結束，長達一百五十年之久的歷史終於落幕。

三、黃老思想

戰國時期，不同學派之間互相談說、交流互補、百家思想的爭鳴，造成了一支思想的產生，即黃老思想或稱黃老學說。蒙文通先生說到：「百家盛於戰國，但

第，為上大夫，不治而議論。」

83 《史記·孟子荀卿列傳》：「於是齊王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。攬天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。」臺北：天工書局，1985年，頁2347。

84 白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁221。「《管子》是在受到異國學術大批湧入稷下的外來刺激後產生的，這樣的作品只能是稷下學宮鼎盛時期的產物，而不可能是學宮初創時期和衰落時期的產物。」

85 《鹽鐵論·論儒》記述齊閔王：「矜功不休，百姓不堪，諸儒諫不從，各分散。慎到、捷子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。」王利器校注，《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992年，頁149。

86 《史記·孟子荀卿列傳》：「田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。」臺北：天工書局，1985年，頁2348。

後來卻是黃老獨盛，壓倒百家。」⁸⁷。而戰國時期百家爭鳴的地點—稷下學宮中的諸位學士們，為了國君之富國強兵、稱霸天下的雄志野心，著書以刺世，託管仲之名彙編而成《管子》書內容。對於《管子》與兩者之間的聯繫，胡家聰先生說得很透徹：「從稷下『百家爭鳴』的角度看，《管子》是爭鳴中最有代表性的著作。也可以說是百家爭鳴的投影。」⁸⁸，因此，我們可以在《管子》書中，窺得壓倒百家爭鳴之黃老思維，流行於稷下學宮的黃老思想。隨著學術研究腳步的擴展，《管子》的部分篇章，也已經廣受學者們肯定具有黃老學說的氣質韻味，視為稷下黃老學說的代表作品⁸⁹。於是，待我們來掀開黃老思想之面紗，一探黃老學說之內涵，在此基礎上，才能夠更進一步地了解《管子》書中內容的生成背景與深層涵義。

（一）、名稱的緣由

查閱先秦典籍，黃帝和老子都是單獨提到的人名，而把他們集合成為一個名詞、名稱或者說概念，則是出自於漢人之手。漢代的著作《史記》、《漢書》中皆提到「黃老術」「黃老言」「黃老之術」「黃老之言」「黃老道德之術」「黃帝、老子」「黃帝、老子之術」「黃帝、老子之言」等言，似乎將黃老並稱在漢代是習慣而且平常之事。其中，《史記》是黃老一詞最早出現的書籍，在《史記》一書中，它可以單指人名，如《史記·封禪書》：「竇太后治黃、老言，不好儒術。」⁹⁰；亦可以為學說的概括，如《史記·儒林列傳》：「而竇太后又好黃老之術。」⁹¹。對於我們研究的重心《管子》而言，學說之名稱的黃老之辭，才是

87 蒙文通〈略論黃老學〉，《蒙文通文集》第一卷《古學甄微》，巴蜀書社，1987年，頁276。

88 胡家聰《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁36。

89 早在黃老帛書出土以前，南宋黃震認為《管子》一書，當中「心術、內業等篇，皆影附道家以為高。」西元1973年黃老帛書出土，驗證《史記》對黃老思想的定義，更多學者肯定〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉四篇為黃老代表作，包括張舜徽、郭沫若、知水、許抗生、陳麗桂等兩岸學者。胡家聰先生更認為除了此四篇以外，其他包括〈形勢〉、〈宙合〉、〈樞言〉、〈水地〉、〈正〉、〈勢〉，以及〈九守〉等篇亦屬黃老之作。胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年5月，頁88。陳鼓應先生則認為除了此四篇，以及前列胡氏所言數篇以外，尚包括〈四時〉與〈五行〉等篇，皆屬稷下道家黃老之作。陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1996年，頁22。

90 《史記會注考證·封禪書》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁493。

91 《史記會注考證·儒林列傳》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁1254。

我們深究的重點。

黃老作為一個學說名稱，從字面意義上來說，即是傳說中的原始社會部落酋長黃帝與道家的創始人老子之合稱或者說並稱。王充《論衡·自然》對此有明確的說明：「黃者，黃帝也；老者，老子也。」⁹²。而它作為一個學術名稱被提出來，其時間是在西漢初年，並且被兩漢所沿用而下。所以，從文獻記載來看，在先秦時代，黃帝與老子都是單獨提到的人名，在當時並沒有黃老這個名詞或者黃、老之合稱。故我們可以推論：黃帝與道家老子相結合而作為一種學術內容存在，它們開始於先秦時代，並且成為西漢初年提出黃老這個名稱的思想源頭。而其兩者是以何種方式結合在著作內容之中，以致使西漢的學者們構成一個新學術名詞的產生呢？

1. 以道家思想為主軸，依託黃帝以論述思想：

所謂依託黃帝以論述思想，是指某些人物或者著作把他們所遵奉的思想，推原到黃帝的源頭，或者將其掛在黃帝的名下，直接把自己的思想說成是黃帝曰、黃帝云，彷彿所言就是黃帝的旨意。這樣的觀點，起源於論說者為了增加自己理論觀點的說服性，《淮南子·脩務》即言：「世俗之人，多尊古而賤今。故為道者必託之於神農、帝而後能入。」⁹³。舉例來說，《黃老帛書》⁹⁴中的《十大經》，在其十四個節題中有九個節題，記述了黃帝與其臣下的對話，並且藉助於這些對話，來詮釋老子道家的一些思想，另外也記述了黃帝的言論以及活動。這種抬出遠古之人物以茲依託、互相結合的方式，屬於託名於黃帝以推行老子道家思想的一種學術推廣方式，亦是黃老結合之情勢緣由。

2. 以道家思維，改鑄黃帝：

所謂道家言黃帝，是指在一些道家著作中，作者宣傳了許多黃帝言，或者記述

92 東漢王充《論衡·自然》，《四部備要》本，臺北：中華書局，第18卷，頁4-5。

93 《欽定四庫全書·淮南鴻烈解》西漢劉安撰 東漢高誘註〈卷十九〉，頁15。

94 西元1973年長沙馬王堆三號漢墓帛書的出土，其中《經法》《十大經》《稱》《道原》等四篇古佚書，唐蘭、陳鼓應、胡家聰、余明光、白奚、王博諸人認為是《黃帝四經》；亦有學者如裘錫圭、丁原明、蕭蓬父、劉蔚華、苗潤田、陳麗桂等人保守地稱之為《黃老帛書》，在沒有更有力的證據出土前，我們尚且稱其為《黃老帛書》。它們是研究戰國秦漢之際黃老思想最直接有利的資料與證據，其思想內容已是學界公認戰國時代黃老思想的典型代表。

了有關黃帝的許多活動，按照著自己的思想改鑄黃帝的形象，作為道家學派立論的權威支持。這是因為黃帝乃為春秋戰國時期，人們心目中的盛明君主，《國語·魯語》即說到：「黃帝能成命百物，以明民共財。」⁹⁵。於是，《莊子·大宗師》兩次云黃帝，皆是在說明黃帝得道的功夫與歷程；《莊子·胠篋》中的黃帝有著相同於老子理想小國的思想；《莊子·天運》《莊子·知北遊》《莊子·徐無鬼》中的黃帝是自然為宗的帝王、自然無為的體道者與一心治國的君主，皆足以看見賦予在黃帝身上的老子思維；《列子·黃帝》裡，黃帝齋心服形、去情去智、無師長、無嗜欲、無夭傷、無愛憎、無利害，達到「至道」之境界，亦可以為道家與黃帝合流之代表特徵。

上述兩點屬於黃帝與老子結合的方式以及緣由，但是我們知道，不只有道家才託名黃帝以論述學術，單就《漢書·藝文志》歸納假托黃帝之名以為書者，就至少有十二類二十七部典籍⁹⁶，包括涉及陰陽家、小說家、兵家等學派，以及天文、歷譜、五行、雜占、方術、神仙與醫學等各方面的領域⁹⁷。為何《史記》單就改造傳統道家學說演化而來的政治思想，將其稱之為「黃老之術」？我們相信實質內容亦為《史記》將之合流成為一學派名稱的重要根據。

3. 以黃帝為標榜的為政者需求：

以「道」通論一切，並且兼取百家之學，屬於黃帝與老子結合之後，所呈現出來的學術思想內容，即有些著作或者人物，沒有明確地打著黃帝的旗幟而張揚其學說，但是，卻以老子的道作為立論的宗旨，兼取儒、法、陰陽、墨等各家的思想，屬於在依托黃帝以宗老子之風的浸潤之下，所形成的一種君王南面之術。《鶡冠子》、《管子》即屬之此類⁹⁸。

95 《欽定四庫全書·國語》吳韋昭撰〈卷四〉，頁9。

96 十二類二十七部依託黃帝的著作，可參看陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁128。

97 余明光《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年，頁9至12。關於春秋以來流行的黃帝之言，可參看齊思和先生《黃帝之制器故事》一文，載《古史辨》第七冊。

98 丁原明《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年，頁13。

其中，《管子》更是緣於創作時空在田齊政權的統治之下，明顯地是依托於黃帝以宗老子的道理闡發。田齊政權推尊黃帝為自己的遠祖，田齊威王所鑄《陳侯因齊敦》銘文即言明：「皇考孝武桓公，恭哉，大謨克成。其唯因齊，揚皇考昭統，高祖黃帝，邇嗣桓文，朝問諸侯，合揚厥德。……」⁹⁹，依此，學者馮友蘭先生認為，田齊威王希望能夠同時擁有黃帝的養生與齊桓公的霸業¹⁰⁰，故始融合黃帝的概念於對稷下學者們的期盼當中。

除此之外，黃帝是姬姓，田齊本為陳國的貴族，乃是姬姓之後代。齊國原有的姜齊政權，則是炎帝姜姓之後代，古代傳說中黃帝戰勝炎帝而擁有天下。故田齊政權藉著「高祖黃帝」，以黃帝為自己的遠祖來說明：田齊代姜齊政權的舉措，古已有之，並非篡奪他人之國家，為自己的奪取政權，找到合理化的高遠源頭。加上老子同田齊政權相同，也是陳國人，更加有了依附其說的理由。另外，早於戰國前期，已有所謂「五色帝」、「五方帝」的說法流傳於世，黃帝在五行說中，位居中央土的角色地位，亦有強化中央君權的概念，加上黃帝有一統氏族部落的功績傳說，使得標榜於黃帝的學術訴求，體現出田齊政權對於大一統天下的期盼需求。故此等等，使得《管子》在文章中屢次言及黃帝，並且結合老子之道，更有一套將理論學說落實於施政的操縱方法，確實是符合了田齊政權之上層統治者的口味¹⁰¹。

因此，我們可以知道，黃老學術的基本內容是「老」而不是「黃」，是道家思想與其對百家思想的提取¹⁰²。在黃老思想的結構中，黃帝是形式，老子是內容；

99 此段文字係依據《史記·田敬仲完世家》頁一七零一司馬貞索隱所述，該銘文原作「次月」，乃古文之「齊」字，今據《史記》改，另《金文正續編合訂本》頁二五四，容庚著，民國六十年六月初版，聯貫出版社出版，說法亦是相同，可供參考對照。

100 顧頡剛〈周公制禮作樂的年代及《周官》一書的出現〉，《文史》第六輯，頁214。「黃帝是當時傳說中的一個養生成仙的帝王；齊桓、晉文公是春秋時期的兩個執行法家路線成功的霸主。齊威王要把養生和成霸結合起來。……這兩句話雖然不是對『稷下先生』們說的，但他的這個願望，可能為他們指定一個方向，……這就是『黃老之學』的要點」

101 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁117，「稷下學宮遠繼姜齊七百餘年之立國風教、文化傳統與經濟實力等富厚基業，近因政權漂白與領導統御的切身需求，構造了以黃帝為標記，老子學說為主體，陰陽學說為輔助，並兼容儒、墨、名、法的外王大論。」

102 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁16，「假託黃帝立言主要是從黃老思想作品的寫作形式上說；就思想內容而言，對於《老子》『道』的繼承與轉化才是黃老思想的主體。」

黃帝是現象，老子是本質。依附黃帝這樣的形式與現象，是為了符合當時統治者的需要，故兩者互相結合。此種「因道全法」¹⁰³ 屬性之學術，即論斷著作或者人物的言論內容，是否為黃老學派的重要依據。

明白「黃老」名稱中，「黃」乃是形式與現象之後，以屬性來論斷著作或者人物的言論內容，是否為黃老學派之內容，相較之以名稱來決斷，來得較切合學術思想的實質意義。以《黃老帛書》中之〈經法〉、〈稱〉、〈道原〉三篇為例，此三篇中並沒有提到黃帝的名字，我們不能因此說這三篇非黃老思想著作。除此之外，對於黃老思想，《史記》有時也稱之為道家，這兩個漢代新產生的學術名稱，在不同的時空與相異的學者眼中，所代表與反映的內涵，皆呈現出莫大的不同特點¹⁰⁴。《史記》中之道家綜采諸家之善，偏於黃老思想；《漢書》中敘及之道家特點「絕去禮學，兼棄仁義」¹⁰⁵，顯然地並非黃老思想之描述。西漢初年《史記》中的黃老與東漢時期的著作所述黃老，相較之下彼此也有著明顯的改變，《史記》中的黃老，即今日一般所認定的君王南面之術的黃老思想；東漢末期之著作呈現出來的黃老，本質上則已然演變為消極退隱的思想與道教的代名詞。

故今天探討「黃老」思想，必須先拋開先入為主的名稱概念，在內容上作一個劃分與釐清：西漢初年推源至先秦時期，以老子的道為宗旨，兼取百家之學之君人南面之術屬性的思想，才是我們探討的黃老思想重要依據，以此基礎來探討《管子》的內涵，始更具有根據與意義。

（二）、產生的原因

《老子》是不言黃帝的典籍。道家所以在戰國時期託名於黃帝，而成為新的學術流派，與當時興起的「尊古而賤今」的托古之風，有很大的關係。儒家崇拜堯

103 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年9月。頁56。「『因道全法』，意思是從道家立足點出發，『因』老子哲學之『道』，『全』法家政治之『法』，從而把道、法、儒等學說融為一體。」

104 林麗娥著《先秦齊學考》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。頁313。「先秦諸子有一種學說，司馬談稱之為『道家』，班固稱之為『黃老』，近代學者，或稱為『道家黃老學派』，或稱為『道法家』，或稱為『新道家』、『新老學』，或直接稱為『黃老之學』，同指而異名。」

105 《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著 唐顏師古註〈卷三十〉，頁27。

舜；墨家崇拜夏禹；農家效法神農氏；道家所以把黃帝作為依託的偶像，這與黃帝在當時人們心目中的地位極高，有著密切的關係。黃帝是華夏民族的象徵，傳說中的黃帝，對於中央王國的形成，起著奠基的作用。所以戰國時期的人們多把黃帝視作中央王權的象徵，上古時代各個方面的成就，諸如日常生活中的衣食住行、社會生產中的各種器械，科學文化中的音律五聲等，幾乎都出自於黃帝之手，他確實成了華夏民族文明與智慧的象徵。

在這樣一種社會歷史條件之下，道家依託黃帝以推行其學說，既與王權統治和天下統一的大勢相一致，又與社會心理相溝通，自然容易獲得普遍的認同。因為我們知道，在階級社會中，思想文化的性質、狀況如何，歸根究底是受制於該社會的政治經濟發展情況的。這不僅僅因為每一種思想都是歷史的產物，同時還因為思想文化或理論的命運如何，要取決於它是否為該社會所選擇，是否能滿足於社會國家和時代的需要。

戰國封建化改革的成功，既為那個時代的思想文化發展，提供了適宜的環境與條件，又使得春秋以來所興起的各種思想文化和理論，遇到了嚴峻的挑戰。它們要不順時應勢，為新時代、新制度和新事物作出精神心靈上的安頓，關心以及維護產生的新權威感；要不與新時代、新制度和新事物格格不入，偏離現實，使自己的思想理論流於虛空而且玄遠。

而自春秋以來發生的一系列政治改革，其實質，就是如何使王權從宗法關係中分離出來，成為獨立的政治系統；就是如何處理新興的王權政治系統與傳統的宗法社會系統之間的關係問題。而道家追求超凡脫俗、無拘無束的自然生活，以超越的人文精神，拋棄傳統的宗法秩序和新興的王權政治系統，這顯然是與充滿變革氣息的時代精神，互相悖離的分歧主張。這種情況表明，老莊道家必須順時趨世，不斷地調整自身，以適應時代發展的要求，才能夠在新時代、新制度和新事物中，找到自己的表現方式和存在位置。

黃老學說就是從老莊道家裡分化出來的這樣一個學術流派，倘若沒有新興王權統治系統的確立，就不會有像《黃老帛書》那樣發出「唯余一人，兼有天下」¹⁰⁶的尊君鼓動。

（三）、產生的地點與時間

由於黃老學者的著作多已散佚，學術界一向認為，西漢司馬遷屢言黃老乃是其個人的思想偏好，黃老之學，僅僅被定位為西漢初年替文景之治奠下政治基礎的學術思潮，學者們否定漢朝以前也有所謂的黃老思想，一直到西元1973年馬王堆《黃老帛書》的相繼出土，才徹底地改寫了黃老思想的源頭。

新材料的發現，往往會引起某一個學術領域的突破，在馬王堆漢墓帛書出土以前，關於黃老思想的研究是非常薄弱的，蒙文通先生寫於40年代的《略論黃老學》、《楊朱學派考》是少有的專門研究黃老思想的論文。但是，隨著《黃老帛書》的出現，關於先秦時代黃老思想的研究，則引起了眾多國內外學者們的關注，論文以及專著都有如雨後春筍般地大量出現，在近二十年的學界裡，可以稱之為顯學而無愧。

是故，我們可以說，黃老思想一直要到80年代馬王堆帛書等古佚書的問世以後，才更加能夠確定其存在的時間與意義。在長沙馬王堆三號漢墓所出土的隸、篆雙體《老子》附抄古佚書中，篆體《老子》文後附抄古佚書，原有四個部分，都無篇題。帛書整理小組的學者們，命之為《五行》《九主》《明君》與《德聖》，因其殘缺的部分較多，故專門性的研究很少。隸體《老子》文前也有四部分附抄古佚書，各有篇題，依次是《經法》《十大經》《稱》與《道原》。諸人的研究精力，大致集中於此四篇資料較為完整的古佚書，但其研究結論相當不一致。

憑著《黃老帛書》新材料的發現，先秦時期的黃老學術研究，就黃老思想的起

106 陳鼓應《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995年，《十大經·成法第九》，頁347。

源地而言，學者們的結論大致圍繞在齊¹⁰⁷、楚¹⁰⁸之間打轉。但是我們相信，道家思想由老子創立以後，進一步產生的思想發展與擴散，自然不會侷限於一處，無論是齊地或者楚地，都有其發展的璀璨成果，皆有屬於黃老學術思想特徵之作品問世；而橫跨一段時空之下，各地的人物與思想，自然會互相交流與影響，黃老思想起源於某一地的說法，必須仰賴日後更多散佚黃老著作的出土，才能給予更有利的資料證明。目前的我們能加以確信的是，黃老思想乃戰國時期方興未艾、風行不已之學術顯學。

就黃老學說的形成時代而言，諸人所推論的時間點，遠自春秋末期，近至西漢初年，其間相距有兩三百年之遠，衆說紛紜之下，主要有下列幾種說法：戰國中期以前就已經有黃老學說的形成者，陳鼓應、趙吉惠、葛兆光等人如是認為¹⁰⁹；黃老思想乃戰國中期的學說流派，唐蘭、許抗生、劉景泉、劉蔚華、苗潤田、知水、江榮海、莊萬壽、丁原明、白奚等人主張此說¹¹⁰；戰國晚期才醞釀產生黃

107 錢穆〈先秦諸子繫年〉，《錢賓四先生全集》，臺北：錢賓四先生全集編輯委員會，「宋鉞考」說：「余嘗謂黃老起於晚周，興於齊。……若宋子……其殆黃老道德之開先耶！」郭沫若《十批判書·稷下黃老學派的批判》，北京：東方出版社，1996年，頁166-167。「黃老之術，值得我們注意的，事實上是培植於齊，發育於齊，而昌盛於齊的。」胡適《中國思想史長編》，江蘇：華東大學出版社，1996年，頁104。張秉楠〈稷下學宮與百家爭鳴〉《歷史研究》第5期，1990年。劉蔚華、苗潤田《稷下學說》，北京：中國廣播電視出版社，1992年4月，頁360至365。陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1996年7月，頁39至43。胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年9月，頁5至7。白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁96至97。皆主張黃老學術，是在戰國時期齊國文化環境中，所培植起來的思想流派。

108 龍晦〈馬王堆出土《老子》乙本前古佚書探原〉，《考古學報》，北京：科學出版社，1975年第2期，頁23至31。吳光《黃老之學通論》，杭州：浙江人民出版社，1985年，頁133。李學勤《李學勤集·新發現簡帛與秦漢文化史》，黑龍江：黑龍江教育出版社，1989年，頁318。許抗生〈《黃老之學新論》讀後的幾點思考〉，大陸：《中國哲學史》，1993年第5期，頁79-81。王博〈論《黃帝四經》產生的地域〉，《道家文化研究》第3輯，上海：上海古籍出版社，1993年8月，頁223至240。丁原明《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年，頁46至47。皆認為黃老學說產生的地點，源於南方楚越之地。

109 參見陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1996年，頁35。趙吉惠〈關於黃老之學、《黃帝四經》產生時代考證〉，大陸：《哲學文化》，1990年，第12期。葛兆光《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998年，頁200。

110 唐蘭〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》，北京：科學出版社，1975年第1期，頁8至9。許抗生〈略說黃老學派的產生和演變〉，大陸：《文史哲》，1979年，第3期。劉景泉〈黃老之學考述〉，大陸：《南開史學》，1982年，第1期。劉蔚華、苗潤田〈黃老思想源流〉，大陸：《文史哲》，1986年第1期。知水〈論稷下黃老之學產生的歷史條件〉，大陸：《中國哲學史》，1988年第5期。江榮海〈慎到應是黃老思想家—兼論黃老思想與老子〉，大陸：《北京大學學報》（哲學社會科學版），1989年第1期。莊萬壽〈道家流變史論〉，臺北：《台灣師大學報》，1990年第36期。丁原明《黃老學論綱》，濟南：山東大學出

老學說，吳光、黃釗、高祥以及日人金谷治等人論倡此說¹¹¹。這幾種說法各有理據，但大致上仍以主張戰國中晚期的說法，最受大多數學者們的認同。所以我們可下此結論：黃老思想乃戰國道家一系的學術思潮，是一發展于戰國並且興盛于西漢的道家思想流派。

（四）、思想的性質

道家思想誕生於社會大動盪的春秋末期，老子為其創始人。凡信奉道家思想的人，首尊老子為始祖。當早期道家思想發展到戰國中期之時，崇尚黃帝的思想同信奉老子的思想逐漸合流，形成了道家學說的新流派黃老之學。在戰國百家爭鳴的園地裡，黃老學說較之其他各家思想是屬於產生較晚的一個學派，其具有下列的思想性質：

1. 由在野的道家學派轉向在朝的黃老學術：

黃老思想在戰國中後期從誕生到盛行，是道家思想發展的重要階段。老子所闡發的思想極為深邃，為道家的學說奠定了理論的基礎，但是，它基本上是用一種較為冷峻的目光，審視其所處的時代，透發出一種具有歷史宣判意味的社會批判意識，較多地表現出置身事外、同當政者不合作的精神。

道家老子救治社會苦難的原則是自由，要求給予受苦受難者以自救自立的權利。道家主張實行「無為」的「我」，不是指別人，主要是指執政者。只要執政者還自由於民，一切社會苦難都可以依靠人民的自救與自立行為，來加以解決。執政者的無為給民衆帶來的寬鬆自由環境，會造成民衆自正、自化、自富與自治的天下平治局面，呈現了「無為而無不為」的作用。

當戰國中後期，新興的封建統治階級已經成為時代的新主人時，黃老思想便隨著時代的趨勢，應運而生了。它保留了早期道家思想中「天道自然」、「無為而

版社，1997年，頁6。白奚《稷下學研究》，北京：三聯書店，1998年9月，頁92。

111 吳光《黃老之學通論》，浙江：浙江人民出版社，1985年，頁129至131。黃釗〈關於《黃老帛書》之我見〉，濟南：《管子學刊》，1989年第4期。高祥〈戰國末秦漢之際黃老學說探討〉，臺北：《師大國文研究所集刊》，第33號，頁26。金谷治〈法思想在先秦的發展〉，大陸：《中國文化》，第1輯，復旦大學出版社，1984年。

治」、「因應時勢」與辨證法的内容，拋棄了對他們來說已經過時的反權威原則，而取而代之以一種新的權威觀念，以致逐步演變為一種新興統治者樂於接受和運用的君人南面之術。這種權術實質上是階級社會中管理國家的一種巧慧。黃老學說的誕生，完成的第一個過渡，就是道家由反權威主義向新權威主義的轉變，從而實現了由在野的學術向在朝的學術轉變之過程¹¹²。

2. 政治性哲學思想：

黃老思想中的《黃老帛書》是一本有關於政治哲學的古佚書。治身與治國是道家的兩個重要組成部分，是道的邏輯思想延展而出的概念陳述。《老子》主要談治國，兼談治身。黃老思想中的《黃老帛書》僅談治國¹¹³，援法入道，重視倫理教化，吸收文化傳統中的詩、樂部分，關注道與治國、治身怎樣協調一致的問題，使之有利於現實社會的運作。可以說，古代道家的現代化是黃老學說一系加以完成的成果。

《黃老帛書》既是黃老學說的代表作，又是整個戰國黃老學說的奠基性著作，它拉開了原始道家向經世之學發展的序幕，建構起法天道而治國的政治哲學。將「道」理解為客觀世界的規律，依循「道」建構之政治哲學，實際上是道論與政治論的結合，使其成為替封建政治政權服務的學派内容。然而，由於《黃老帛書》是以道統論一切的，故它講法治而沒有把法治推向極端，講刑名而沒有把刑名流變為督責之術，其思想同法家相比，具有溫和的色彩，同道家相比，具有經世的特點。

在中國歷史上，道家參政亦是從黃老學說開始的。司馬談《論六家要指》：「因者君之綱，群臣並至，使各自明也。」¹¹⁴，黃老學說顯然是一種君術，班固

112 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁141，「『因』與『時變』觀念的凸顯與強化，是黃老思想對老子哲學最大的轉化，它使老子哲學變得更加積極而入世。」

113 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁129，「所謂黃老，就内容言，其實原本是老學的外王與術化，術化為領導統御之方。它源生於齊的稷下學宮，其源生本有著明顯的政治目的與背景，其外王質性因此也是先天已然。」

114 《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著 唐顏師古註〈卷六十二〉，頁6。

《漢書·藝文志》也說道家是一種：「君人南面之術。」¹¹⁵，它們所說的道家代表著漢人心目中的道家，亦是指戰國秦漢以來的黃老學術。總的來說，黃老思想揉和了帝王之祖黃帝和隱逸之宗老子，所起的作用，以積極方面居多，其成竹在胸地為社會危機提出了「清靜無為」、「去奢尚儉」、「輕徭薄斂」、「與民生息」等一整套綜合治理的方案，發展了社會與經濟，人民得以休養生息，緩和了社會矛盾，社會得以由動亂轉向安定，從而鞏固了新興封建政權的組織。黃老思想，為後人提供了一種行之有效的社會撥亂反正模式和政治治理思維方式，這是它在歷史上完成的第二個過渡。

3. 兼容並蓄的學派：

黃老學說是一個以兼容並包為特色的新學派。蒙文通先生說：「黃老之學是由各種學派漸趨接近的結果。」¹¹⁶，由於諸子百家皆以同一個時代所提出的問題為思考對象，所談論的不外是以自然社會和人生課題為內容，加之他們又生活在同一個空間範圍內，所以彼此在駁難之中，也會吸取對方有益的思想營養，於是，形成各種學說互滲互補的思想文化格局。而戰國時期的文化背景，通過百家爭鳴所形成的互滲互補的文化格局，正好為原始道家吸取各家所長和調整自身，創造了難得的機遇。而吸取調整則意味著學派生存方式的改變，預示著新學派內容的誕生。黃老思想之所以產生在這一個時期，很大程度上就是得益於百家爭鳴的文化條件。

司馬談的《論六家要指》認為黃老思想是「其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」¹¹⁷，以學者的眼光看來，先秦諸子百家學說都有其優劣長短之處，黃老思想對於他們是吸收其優點與長處，拋棄其缺點與短處。陰陽家「春生夏長、秋收冬藏」的順應道理，對發展農業生產有指導意義；儒家「序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別」，有利於鞏固封建宗法等級的制度；墨家的「強本節用」

115 《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著 唐顏師古註〈卷三十〉，頁27。

116 蒙文通〈略論黃老學〉（遺稿）載於《道家文化研究》第十四輯，北京：三聯書店，1998年，頁223。

117 《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著 唐顏師古註〈卷六十二〉，頁4。

與法家的「正君臣上下之分，不可改矣」，皆不能廢棄；名家「正名實」的觀念，更成為封建君主對官吏「循名責實」的理論根據。

黃老思想並沒有像老莊道家那樣主張絕聖棄智，拋棄世俗社會的仁義禮法等文明成果，而是以開放的心態，以道家之道論為理論基礎，吸取、提煉百家之學說的營養。基本上而言，道家對於社會人文關注不足的缺陷，正是儒、法、墨諸家之所長，它只有充分地吸取這幾家執著現實的人文精神，才能夠切近時代的脈搏，為新興的王權政治政權所接納。

（五）、思想的發展

「黃老學說」的形成和演進分為戰國時期和秦至西漢初兩大階段。前者為黃老學說的形成期，它主要是被當作一種學術派別而被提出來的學術內容；後者則為它的成熟期，為黃老學說與現實封建政治體制密切結合的時期，亦可以稱之為黃老學說的應用時期。此篇論文當中，我們討論的重心，放在影響《管子》成書內容的戰國時期黃老學說，它有兩個發源中心，一是齊國，北方黃老學¹¹⁸；二是楚國，南方黃老學，兩地互有交流，學術成果不侷限於一處，兩處皆形成璀璨輝煌的黃老思想。

1. 北方黃老學：

所謂北方黃老學，是指戰國時期以齊國古都臨淄為中心，所發展起來的黃老道家，並且成為齊學或者說齊國文化的主流。黃老學為何在齊地發展起來呢？

(1).齊國的物資與經濟豐饒

黃老學在齊地的產生和發展，首先是以齊國的物質經濟豐饒為依託的，經濟和貿易往來的繁榮，既提高了齊國的國力，又為思想文化的發展，準備了物質條件，特別是稷下學宮這個龐大的學術文化中心，若沒有雄厚的經濟實力，是養不起如此眾多的學士與先生的。此外，商業的發達，也促進齊國同外界的思想與文化相互交

118 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁118，「黃老是齊學的一支，所謂齊學，指的是源起於先秦時期的齊地，而發展、盛行於戰國兩漢時期，深帶齊國文化風格與特質的學術。」

流，帶來了齊國文化的兼容性和開放性，使得齊國的文化思想較之其他列國遠為活躍。

(2).齊國改革和尊賢的傳統

其次得益於齊國改革和尊賢的傳統。齊國在從奴隸制度往封建制度轉型的過程當中，屬於封建化改革進行得較早的國家之一，像呂尚於初封之時，在齊地因俗簡禮，這實際上是開了齊國改革的先河，讓齊國的統治者擁有開創精神的良好文化傳統¹¹⁹。後來則由管仲、晏嬰一脈而下，完成了從奴隸制度往封建制度的轉型過程。

此外，無論在姜齊執政或者在田齊政權之時，齊國都表現出對於人才需求的重視，並且形成一種尊賢尚功的傳統。早在齊桓公之時，不惜僭天子之禮，以庭燎之百以對待賢士；不惜花費重金，以號召天下賢士；不惜以萬乘之尊，五顧布衣之士小臣稷，其中管仲本人，更是由布衣而上升為卿相，這就是齊國這種國家養士以及尊賢尚功政策施行的結果¹²⁰。

改革為智能之士施展其本領提供了舞台，尊賢尚功為齊國政權招來了一大批能夠出謀獻策的智者，正是在這樣一種氣氛之下，大批優秀人才薈萃於齊地，其中也包括了黃老學說之學者，這也是黃老學在齊地得以傳行的重要原因。

(3).稷下學宮的創立

再次，黃老之學發展於齊地，更與稷下學宮的創立有直接的聯繫。陳鼓應先生甚至認為：「稷下道家則是黃老之學在戰國時期發展最為興盛的階段。」¹²¹，與南方黃老學相比較，稷下黃老學在很大程度上是處於由學術向政術轉化的狀態。其

119 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁119，「作為周代尊尊之封的齊太公，本身以軍師的角色，因賢智與伐紂之軍功受封，性知權變，尚智謀，既無歷史包袱，境內民族與文化原本也多元，諸多因素終於決定了太公治齊因禮簡俗的立國風教，與尊賢尚功的傳統。」

120 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁120，「太公舉賢尚功，真遇通達賢士，則匡君佐政，大展鴻圖，若管仲，若晏嬰，大以榮國濟世，小以規過箴失。」

121 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年。頁6。

所以有這種差異，主要是因為稷下黃老學是在齊國統治者的倡導之下，所發展起來的學術內容，從一開始就具有官學的性質，表現出官方統治術的色彩。它的黃老學得到齊國當權者的鼓勵，其目的就是為了要讓齊國稱帝於天下，建立統一的封建國家，而選擇的一種政治統治術。換言之，稷下學宮替西漢初年的統治者，把黃老學說上升為一種治國的統治術，開了領先的端緒。

故司馬遷在《史記·孟子荀卿列傳》：「慎到，趙人。田駢，接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術。」¹²² 中，提到一群稷下先生都學習黃老道德之術。班固《漢書·藝文志》的〈宋子十八篇〉下，自注也說：「孫卿道宋子，其言黃老意。」¹²³ 若宋鈞果如班固所云為黃老學者，《莊子·天下篇》將尹文列與之同派，則稷下先生中尹文應該也是黃老學者，由此可見黃老之興盛於稷下學宮；稷下學宮亦促成黃老之興盛。

(4).老子龐大的影響力

我們知道黃老思想是原始道家思潮的演變。黃老思想至戰國中期，在齊國的稷下學宮，經由各家學者之著述講學與討論，乃達於極盛。而經由道家思潮演變而來的黃老思想，所以興盛于稷下，一方面是由於春秋末年的老子身處於首都之要，並且擁有史官的地位，且為當時之學界領袖，故其思想至戰國時期流傳廣遠，以至於流傳至齊國稷下學宮，並且結合各家之言論，而發展出新的思想面貌，乃是必然之事。二方面是因為老子為陳國人，或曰楚國苦縣人，二地都北通於齊國，與齊國距離相近，老子理論思想要為齊國人民所熟知、而加以傳頌發展，十分地容易。

(5).屈原、范蠡、環淵的學術交流

南方的學者入齊地，自然也會將南方黃老學說的思想帶入齊國。據《史記·屈原賈生列傳》記載，屈原曾經在稷下學宮發展極盛的時期，兩次出使過齊國，這樣，他就有可能把楚地對於自然界爭論的一些熱門話題，帶到齊國來，並且被稷下

122 《史記會注考證》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁921。

123 《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著 唐顏師古註〈卷三十〉，頁36。

學者所吸收。

又范蠡本來是楚國人，後來進入越國，輔佐越王句踐復國成功，之後棄官在齊國經商致富，名聲很大，他在齊地傳播南方楚越的文化，也是理所當然的事情。早在《黃老帛書》出土以前，北方齊國作品《管子》的部分內容，與出於南方楚國的《國語·越語下》中范蠡之言論，有思想上的聯繫，已為學界所認定。直到《黃老帛書》出土之後，從《黃老帛書》與《國語·越語下》記載的范蠡言論或者觀點互相對照，可以發現重出或者相近的地方，高達十八處之多¹²⁴。三者之間思想的聯繫，始被進一步地發掘出關鍵處。故有學者甚至認為，范蠡乃開後世黃老學之濫觴者¹²⁵。

此外，《史記》所記載的七十六位「稷下先生」中，姓名可考的六位代表人物之一環淵，是稷下道家黃老學派的重要人物。《史記·孟子荀卿列傳》：「環淵，楚人，皆學黃老道德之術。」¹²⁶記載其為楚國人，當他由楚國進入齊地，進入稷下學宮之時，自然也會促使南北兩地的學術交流，使得南方重自然文化的老子思想，與北方重現實實用的文化特質兩相結合，對黃老思想的凝聚與形成，必然有著極大的貢獻。

(6).符合為政者需要

林麗娥先生謂：「陳侯『因齊』即指齊威王『因齊』，此器為其所鑄。其中談到『高祖黃帝，適嗣桓文』，意即說遠要祖述黃帝，近要承繼齊桓、晉文的霸業，此特言『黃帝』，或因田氏乃篡齊而來，為杜絕眾口，提高身價，乃用此表明他自己的田氏一族也是黃帝後裔，顯貴之至，可以永保國家，稱霸諸侯之意。由此

124 唐蘭〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，〈附錄一，〈《老子》乙本卷前古佚書引文表〉〉，《考古學報》，北京：科學出版社，1975年第1期，頁17-27。

125 陳鼓應主編《道家文化研究》第六輯，臺北：文史哲出版社，2000年，頁86。魏啓鵬〈范蠡及其天道觀〉：「范蠡上承老子思想而下開黃老學之先河。」「范蠡學術思想已略具黃學與老學之長，北傳則成為老子與稷下黃老學派的津樑。」胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年9月，頁122-126。將《管子》和《黃老帛書》書中承襲《國語·越語下》的范蠡言論列表對照，而認為：「范蠡道家思想，是從老子學到稷下黃老學的一個中間環節。」

126 《史記會注考證》，瀧川龜太郎著，復文圖書出版社，1991年7月初版，頁921。

可見齊國的出『黃帝』而推廣『黃老學說』，稷下先生承其意，而主張『黃老道德之言』應是有其歷史政治因素的。」¹²⁷，認為田齊政權基於為政者稱霸政權的正統性需求，積極地推廣黃老學說。陳麗桂先生亦認為：「稷下黃老之學一方面圍繞著田齊政權的現實欲求：為高遠來歷而造祖崇『黃』，為原鄉情懷與統御目的而奉『老』，又結合著齊產的陰陽之說，構造了以黃帝為標記，老子學說為主體，陰陽學說為配套的外王大論。」¹²⁸為黃老學說之所以盛於齊國的另一種層面的說法，可資我們加以參考。

而就內容實質上而言，我們綜觀黃老學說，其言及治身與治國，正可以具體作為君道層面的指導。而其無為之治道，結合法家、道家、儒家、陰陽家等百家爭鳴的治國原則，展現出君臣分職而治、主逸而臣勞之具體而明確的治術，正好符合於齊國統治者設立稷下學宮，要求在政治上提供法令制度的需求，相信黃老學說這一學術特點亦是其興盛於齊地的重大原因¹²⁹。

2. 南方黃老學：

就楚國來說，《莊子·天道》諸篇承繼著老子之思想，而形成黃老之學說¹³⁰《鶡冠子》¹³¹等繼而發揮，形成了南方「黃老學說」的系統。

戰國時代南北這兩個「黃老學說」的發展系統，從縱向上來說，都是沿著老子思想所提示的方向，發展出來的學術內容；而從橫向上來看，它們之間通過一些學者人物或者著作的溝通交流，則形成彼此互動互補的流派格局。於是，在相同源頭

127 林麗娥《先秦齊學考》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。頁320。

128 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁154。

129 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁11，「齊王以『有智為寡人用之』（《說苑·尊賢》）的態度對待來自四方的各家學者，重視的是能否為齊王、齊國解決眼前的問題和增加最大的利益，因此稷下學者各展其長。百家爭鳴的結果一方面突顯了各家學說間的差異性；但是，另一方面，齊王的態度也促成了思想的交流與整合。以『道論』為主，兼採陰陽、儒、墨、名、法各家學說之『善』的稷下黃老，就是在這種背景下產生的。」

130 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年，頁299。指出《莊子》中的〈天道〉、〈天地〉、〈天運〉、〈天下〉、〈在宥〉、〈刻意〉、〈繕性〉等七篇皆屬黃老之作。

131 丁原明《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年，頁58。「《鶡冠子》與《黃老帛書》，類似這種相同語，可找出很多，僅據唐蘭關於帛書與其他古籍引文對照表，就有二十三處。這種情況表明，《鶡冠子》應屬於楚道家系統的著作，並與《黃老帛書》一脈相承。」

且相互影響之下，不可避免地其兩者之間擁有共同的學術特點。

這兩個「黃老學說」發展系統的共同特點，在於都以道和治國的問題為探討的中心，其次言及治身的問題；其對待百家之學，也都由道法結合而逐漸拓展到道與仁義禮法的結合。而它們之間的不同點，在於兩者闡發學術的著力點與方向不同，南方「黃老學說」的「道論」多偏重於「道」之規律義的發掘，並且在學派風格上具有以玄思為尚的特點¹³²，而北方「黃老學說」的「道論」則偏重於「道」之實體的建構，將「道」詮釋為「精氣」之說，並且以現實性、實用性為其學派之風格。

故總體來說「黃老學說」可以說是，在戰國中期以來「道」與諸子百家學說互相融合的產物，其面貌紛呈而多異。其後隨著齊國的沒落衰亡，秦國的一統天下，黃老思想亦隨著學者們的遷徙與傳播，而輾轉進入秦地，並且轉移至秦地發展，繼而體現在呂不韋所召集編纂的《呂氏春秋》一書中。因此黃老思想可謂是興盛于戰國稷下，綿延至秦地，並且進一步延續至漢初的思想潮流。

第三節 《管子》治國的思想特質與《黃老帛書》之聯繫

依前一節內容可知，四散傳播的黃老思想，在各地各自發展出其著作成果。各地之間不可避免地會有思想主張上的異同。本篇論文以探討《管子》為主，輔以《黃老帛書》深入其意含，故須要先釐清兩者之間的思想聯繫之處。

一、《管子》治國的思想特質

《管子·形勢第二》指出君主若要使局勢圓滿，保持守定，則必須契合於天道；若要使國家危亡，轉為安泰，則必須順應於民心；失去天道的法度，雖然滿

132 陳鼓應《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年。頁3。「道家思想由老子創立後，進一步有兩條思想發展的路線，其一是莊子學派在心靈境界層面對老子思想的承繼與發揮，其次則是黃老學派側重現實社會層面的關注，而將老子的道論結合形名、法術等內容以展現出新的思想面貌。莊學少談君道，而黃老之學卻集中於論述君道，可以說所關注的正是班固在《漢書·藝文志》中所說：『君王南面之術』。」

盈也必定會走向乾涸；上下如果不能和諧，雖然安定，也必定會遭致危險¹³³。故《管子》要求取法天道與順應民心，造成一種上下和同、和諧輯睦的局面。和諧的意義，大可以至于治國興邦，小可以單指「參其國伍其鄙」制度內的治生興業，患難與共¹³⁴，但是，此皆與人心密切相關。因為，和諧是尊重人、愛護人、調整人際關係與團結上下、凝聚力量的重要因素，所以，重視和諧必定需要先通曉人心。

而《管子》認為人是由上天之精氣與大地之形氣和合而化生的¹³⁵，故天生即自稟賦著天地的平正安寧質性。而上天剛健公正，大地均衡無私，人的心性應當保持著和諧平正的本然狀態¹³⁶。人的心性呈現於本然的理想狀態下，應當以平和中正為主導，此亦即所謂的「和」。為了使人心和諧平正，中正平和，《管子》由天道引申出了義、禮、法、禮樂教化，以使人心和諧。《管子》認為「義」「禮」「法」之類的社會性規範，就如同其他萬物一樣，也是從「道」衍生而來的¹³⁷。從這個意義上來說，「義」「禮」「法」與「道」的關係就是「道」與「德」的關係，「道」與「德」在本質上是同一的，即「德」是「道之舍」；「道」是「所以舍」。但「道」有「道」的存在方式和運行規律，「德」有「德」的具體樣式、性質和作用。《管子》認為將「德」體現在社會領域，首先表現在人際關係上，是對於君臣父子等尊卑關係的定位與確認。由於這種尊卑關係的確認，反映了人與人之

133 《管子·形勢第二》：「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。」

134 《管子·立政第四》：「凡過黨，其在家屬，及于長家。其在長家，及于什伍之長。其在什伍之長，及于游宗。其在游宗，及于里尉。其在里尉，及于州長。其在州長，及于鄉師，其在鄉師，及于士師。三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官，罰有罪不獨及，賞有功不專與。」《管子·立政第四》：「若在長家子弟臣妾屬役賓客，則里尉以譙于游宗，游宗以譙于什伍，什伍以譙于長家，譙敬而勿復。一再則宥，三則不赦。」註曰：「譙，責備也。」

135 《管子·內業第四十九》：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。」

136 《管子·內業第四十九》：「天主正，地主平，人主安靜。」

137 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁15，「如果從先秦諸子的時代共同課題出發，『道』可以說是先秦諸子用以濟天下之溺的最高理想與方法。由於『道』的這種特殊性，所以『道』的意義是無限豐盈的。它可以單獨的指『先王之道』，也可以是具有道家所說的種種性質，而為其學說核心的『道』。上述這種『道』的理想性，使它具有足以包容各家學說的無限性。因此，當齊王需要一種『指約易操』，而且能涵括各家學說中有利王政之思想的治術，『道』概念的無限性與包容性，顯然較仁、義、禮、法要為合適些。此外，『道』的客觀規律性與形上性格，一方面，可以直接與同樣具有秩序性的法、義、禮等概念相互結合，另一方面，可以提供法、義、禮等概念形上的保障。所以可以說，法、義、禮都是『道』具體化後的一個面向。」

間關係的各有所宜，故《管子》將其稱之為「義」。而把這種尊卑貴賤的等級關係，加以制度化以及固定化，並且通過一定的儀節，將它表現出來，得到人們感情上的認同，於是就產生出了「禮」¹³⁸。因此，「義」、「禮」與「道」的關係，是以「德」為中介而衍生出來的社會性概念¹³⁹。故《管子》主張統治者在對於人民的管理與規劃時，必須建立人民慈孝之政權的原因，乃在於意圖建立戶籍組織內的人心和諧平正，國家基盤之穩固如泰山¹⁴⁰。

而「義」和「禮」之總和，《管子》將其稱之為「權」。在「道」的大原則之下，「道」與「法」之間的關係，是由「權」¹⁴¹來加以聯繫的。故對於君主規劃的政令法規，無論是在創制方面或者施行細節，《管子》認為「法」都必須要照顧到人情與適宜¹⁴²。故《管子》主張統治者在施政時，必須要開放言路的原因，與其對於「法」的要求有具體的密切關聯。《管子》認為廣開言路的目的在於察民之好惡，達到開放全民參政的目標，而不是使人民毫無目的地放言，也不是讓人民盲目地為了放言而放言。《管子》設立「噴室之議」的目的¹⁴³，是由於施政改革必定會牽涉到許多人們的利益調整，君主需要經常收集不同的意見，才能夠把政令規劃妥切、事情圓滿辦好。在此原則之下，君主才能夠將眾人之事務，放心地交由律

138 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁89，「『義』是由於身分地位之不同而有與之相應的行為，『禮』則是基於『義』而發的。最重要的是，『禮』是將這種規範化為明確的典章禮法，使之確立下來。……『禮』是『義』的具體表現，是將『義』的行為規範，化為具體的『進退應對』、『登降揖讓』；也是貴賤、賢不肖之所以別也。」

139 《管子·心術上第三十六》：「夫正人無求之也，故能虛無，虛無無形謂之道。化育萬物謂之。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，殺僂禁誅謂之法。」「德者道之舍，物得以生。」「以無為之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間。故言之者不別也。」

140 《管子·君臣上第三十》：「民有善，本於父，薦之於長老，是治本也。」

141 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁88，「『權』和衡、規、矩、准等，都是區隔此物之所以此物，而非彼物的標準。……不論事物之大小、簡繁，都是依循於『道』作為萬事萬物之總原則的特性，而能『權衡』、區隔的。『法』是這些區隔、權衡的具體化、現實化。『道』為權衡、區隔的形上依據，而依據『道』來行使『殺戮禁誅』者，『管子四篇』稱之為『法』。」

142 《管子·心術上第三十六》：「義者謂各處其宜也。」「事督乎法，法出乎權，權出乎道。」

143 《管子·桓公問第五十六》：「名曰噴室之議。人有非上之所過，謂之正士，內於噴室之議，有司執事者咸以厥事奉職而不忘，為此噴室之事也，請以東郭牙為之，此人能以正事爭於君前者也。」

法來加以督察以及管理¹⁴⁴。於是，《管子》論法之公正、公平、客觀與嚴肅性，以法為一切人事事務與行為的準則與依據¹⁴⁵，並且要求人君自身先遵守奉行¹⁴⁶。

而《管子》的法，除了懲惡罰罪之刑罰涵義以外，亦引申出正向價值的禮，即儀節的含意¹⁴⁷。因此，《管子》還特別提出透過詩樂的薰陶，以滋潤人的心靈、提昇人的精神境界，以禮樂教化增進人的文化素養，使人們外敬以守禮，內靜以養心¹⁴⁸。把儒家的詩樂禮以及其所提倡的敬，作為人們修身養性所必備的精神食糧。這就肯定了儒家的仁義說教，對於治國、平天下和人性的修養方面，也是不可或缺的重要元素。所以，《管子》在道的具體施用，重視在政治與社會生活中設置各種法制以及儀節，此亦即說明了《管子》「什伍組織」下各項法制與儀節的設立緣由，《管子》主張法禮兼重，持禮法一元論的立場，主張禮與法皆是治國安民的人為機制，皆源出且統攝於天道¹⁴⁹，上因乎天道天理，下順乎人的情性欲求¹⁵⁰。法與禮是規範群體生活、安定政治社會及經濟秩序，以實現人民共同生活目地之普遍且具持續性效力的依據¹⁵¹。所以，法禮在順乎人情的要求下，獲取民心之與否，很大的成份掌握在於國家君主對於政策的擬定上，《管子》為國家施政政策的規劃與建構，實際上已經決定了國君獲取民心的成敗與否。因此，如何透徹了解人民的心向，在施政上使得人人都具備有追求自身幸福的能力，使得人人都能夠成為自己人生上的「伯樂」，達到國家施政切合於民心與民心積極向上的理想，乃是《管子》建構政治制度的規劃主軸，乃是《管子》之政策，是否符合其對於君

144 《管子·明法解 第六十七》：「以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德。」
《管子·白心第三十八》：「名正法備，則聖人無事。」

145 《管子·禁藏第五十三》：「法者，天下之儀也，所以決嫌疑而明是非也，百姓所懸命也。」
《管子·七法第六》：「尺寸也、繩墨也、規矩也、衡石也、斗斛也、角量也，謂之法。」

146 《管子·法法第十六》說：「明君……置法以自治，立儀以自正。（法）信而不行，不以身先之也。故曰：『禁勝於身，則令行於民矣。』」

147 《管子·禁藏第五十三》：「所謂仁義禮樂皆出於法，此先聖之所以一民者也。」

148 《管子·內業第四十九》：「凡民之生也，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，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定。」

149 《管子·樞言第十二》：「法出于禮，禮出于治，法、禮、道也。」

150 《管子·心術上第三十六》：「禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者。」

151 《管子·心術上第三十六》：「法者，所以同出，不得不然者也，故殺戮禁誅以一之也，故事督乎。」

主施政上之申論主張的基本核心問題。於是，我們以二十世紀最有說服力的人本主義心理學之父馬斯洛（Abraham Harold Maslow 1908-1970）的「需求層次理論」（Need-hierarchy Theory），對比《管子》「什伍組織」中對於人民的組織與管理政策，探討其是否符合人性需求的滿足與否。

人本主義心理學家，將動機視為人性成長發展的基本內在原動力。強調人類的動機，是由多種不同性質的需求所組成，而各種需求之間，又有先後順序與高低層次之分別，低層次需求滿足之後，高層次需求才會從而產生。於是，馬斯洛將人類的各項需求分為兩大類：

（一）、**基本需求**：其性質是由於人們生理上或者心理上的缺失而導致產生的需求，故其又稱之為缺失性需求或者匱乏性需求。其涵蓋有下列幾項需求層面：

1. **生理需求**（Physiological Need）：指人們維持生存以及延續種族的需求，包含生活飲食以及傳宗接代等方面。《管子》的「參其國伍其鄙」制度，安排人民居住於能夠專心謀生、發揮本業之區域，並且從事於能夠展現所長、有所成就的工作，就是希望讓人民專心以謀生、並且獲得富足無虞的生活。此外，治民的政府還必須注意「取于民有度，用之有止。」的原則¹⁵²，抑制在上位者慾望的無止盡擴張，維護人民生存的經濟空間，讓人民的生理需求不虞匱乏。除了基本的維護生理需求以外，《管子》亦積極地面對無法傳宗接代的鰥夫與寡婦們，建立有「合獨」¹⁵³之良策，替其促成彼此之間的姻緣與家庭。故人民生理需求方面的滿足，在《管子》的制度當中是備受肯定的政策。

2. **安全需求**（Safety Need）：指人們希求保護與免於威脅，從而獲得安全感的需求，包含著困難求人幫助、危險求人保護、病痛求人醫治等層

152 《管子·權修第三》：「取于民有度，用之有止。」

153 《管子·入國第五十四》：「所謂『合獨』者，凡國、都，皆有掌媒。丈夫無妻曰鰥，婦人無夫曰寡，取鰥寡而合和之，予田宅而家室之，三年然後事之。此之謂『合獨』」

面。《管子》的「一道路，搏出入」¹⁵⁴ 政策，管制人民隨意流動，消極方面可以預防姦邪之人，混入國內鄉里之中為害人民；積極方面可以遏止人民心生邪念，出入無常，違老治危。如此自然能夠使得國家之內的人民，處於安全的環境之中。外圍的環境受到保護，自身的健康亦需要國家的關照，故《管子》設有「問病」¹⁵⁵ 之官員，以撫卹病痛人民之身體與心靈。並且在人民困難之時，有「振困」與「通窮」¹⁵⁶ 之良策，使人民度過生活之難關。

3. 隸屬與愛的需求 (Belongingness and Love Need)：指人們在心理層面

上，期望被他人所接納、愛護、關注、鼓勵以及支持等心理上的需求。

《管子》鼓勵戶籍組織內的人民「本於父，薦之於長老」¹⁵⁷，希望凝聚鄉里之間，成為一個超越個人利益的情感組織，培養組織之內的長幼之間，團結和睦之關愛風氣，使得戶籍組織內的成員，能夠相敬而相愛，並且秉持著「罰有罪不獨及，賞有功不專與」¹⁵⁸ 的施政措施，形成鄉里間共同爭取榮譽獎賞的心態，使得人與人之間，自然能夠彼此關注、鼓勵與支持，達到國家之內的人民隸屬與愛的心理層面之需求。

4. 自尊需求 (Self-esteem Need)：指人們為了獲取並且維護個人自尊心的一

切需求，稱之為自尊需求。其包含有被人認可、讚許與關愛等方面。

以政府之施政而言，人民感覺是否被政府所認可與尊重，從最基本的反

154 《管子·立政第四》：「築障塞匿，一道路，搏出入，閭閻審，慎筦鍵，筦藏於里尉。置閭有司，以時開閉。」

155 《管子·入國第五十四》：「所謂『問病』者，凡國、都，皆有掌病。士民有病者，掌病以上令問之；九十以上，日一問；八十以上，二日一問；七十以上，三日一問；衆庶五日一問。病甚者，以告上，身問之。掌病行於國中，以問病為事。此之謂『問病』」

156 《管子·入國第五十四》：「所謂『通窮』者，凡國、都，皆有掌窮。若有窮夫婦無居處，窮賓客絕糧食，居其鄉黨以聞者有賞，不以聞者有罰。此之謂『通窮』」又《管子·入國第五十四》：「所謂『振困』者，歲凶，庸人訾厲，多死喪；施刑罰，赦有罪，散倉粟以食之。此之謂『振困』」

157 《管子·君臣上第三十》：「民有善，本於父，薦之於長老，是治本也。」

158 《管子·立政第四》：「凡過黨，其在家屬，及于長家。其在長家，及于什伍之長。其在什伍之長，及于游宗。其在游宗，及于里尉。其在里尉，及于州長。其在州長，及于鄉師，其在鄉師，及于土師。三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官，罰有罪不獨及，賞有功不專與。」

映意見是否被政府聽取與採納，可以看出其細微之端倪，由此以見微而知著。《管子》設立「噴室之議」¹⁵⁹，以供民衆議論政事，國君與執事的官吏藉此以採納其諫言，改善並且施行政府的為政措施，實屬難能可貴之尊重人民的規劃設置。人民好的意見，被認可、採納與尊重；人民好的行為，如孝悌忠信、孝慈仁義，《管子》亦皆加以彰顯其德行、讚許其品格、推舉其地位，以滿足人民自我人格受到尊重的需求¹⁶⁰。

(二)、**成長需求**：依屬性上來說，基本需求中之各項需求，在未能獲得滿足之前，成長需求不會產生，故成長需求屬於較高層次的心理層面之滿足。但是，成長需求對於基本需求而言，具有引導性的作用，具有潛存的影響力量，故其重要性不在基本需求之下，其涵蓋有：

1. **知的需求 (Need to Know)**：指個體對於己身、對於他人、對於事物變化中所無法理解的部分，希望加以理解的需求，如探索、操弄、試驗、閱讀與詢問等。我們可以從《管子》建立「三選」制度¹⁶¹，看出其開放全民有知的需求之明確主張。其廣泛地徵選國家之內優秀的人才以參政，一方面，人民有求取知識，出仕成為官員的制度，表示對於知識的攝取有了解的環境與條件；另一方面，人人皆可以出仕為官，表示對於

159 《管子·桓公問第五十六》：「名曰噴室之議，曰法簡而易行，刑審而不犯，事約而易從，求寡而易足。人有非上之所過，謂之正士，內於噴室之議，有司執事者咸以厥事奉職而不忘，為此噴室之事也，請以東郭牙為之，此人能以正事爭於君前者也。」

160 《管子·山權數第七十五》：「君不高仁，則國不相被；君不高慈孝，則民簡其親而輕過，此亂之至也。則君請以國策十分之一者，樹表置高，鄉之孝子聘之幣，孝子之兄弟衆寡不與師旅之事。」

161 《管子·小匡第二十》：「正月之朝，鄉長復事，公親問焉，曰：『於子之鄉，有居處為義好學，聰明質仁，慈孝於父母，長弟聞於鄉里者，有則以告，有而不以告，謂之蔽賢，其罪五。』有司已於事而竣。公又問焉，曰：『於子之鄉，有拳勇股肱之力，筋骨秀出於衆者，有則以告，有而不以告，謂之蔽才，其罪五。』有司已於事而竣。公又問焉，曰：『於子之鄉，有不慈孝於父母，不長弟於鄉里，驕躁淫暴不用上令者，有則以告，有而不以告，謂之下比，其罪五。』有司已於事而竣。於是乎鄉長退而修德進賢，桓公親見之，遂使役之官。公令官長期而書伐以告，且令選官之賢者而復之，曰：『有人居我官，有功休德，維順端，以待時使，使民恭敬以勸。其稱秉言，則足以補官之不善政。』公宣問其鄉里，而有考驗，乃召而與之坐，省相其質，以參其成功成事，可立而時，設問國家之患而不肉，退而察問其鄉里，以觀其所能，而無大過，登以為上卿之佐，名之曰三選。高子、國子退而修鄉，鄉退而修連，連退而修里，里退而修軌，軌退而修家。是故匹夫有善，故可得而舉也；匹夫有不善，故可得而誅也。」

政府的施政有掌控的途徑與參與的作為。可見《管子》開放全民參政之下，可以肯定的是每個人民知的需求皆有被賦予以及被保障。

2. **美的需求 (Aesthetic Need)**：指人們對於美好事物欣賞的需求，如對於事物期望有秩序、有結構、順乎自然、循乎真理等心理方面的需求。

《管子》在規劃人民的戶籍組織上，建立起結構井然、層層隸屬的行政規劃組織時，以五家為最小單位，「參其國」內規劃其上有軌長、里司、連長、鄉良人；「伍其鄙」內規劃其上有軌長、邑司、卒長、鄉良人，有秩序以及有結構¹⁶²。並且在行政區劃內建立起獨立於君權與官吏的施行法規，以規範其內的人民與官吏，並且有超然的選拔與考績官員的制度，取法天道的無私以及客觀原則，自然能夠符合人民對於美與真理之實現的要求。

3. **自我實現的需求 (Self-actualization Need)**：指人們在精神上臻於真善美合一之至高人生境界的需求，亦即個人所有理想得以全部實現的需求。其具體需求內容因人而異，可以是完成與自己能力相稱的工作，亦可以是發揮自己的能力成為所期望的人物……等等。我們姑且以人生目標中較為浮泛的標準來予以概括：

- (1) **名**：《管子》對於其所著重的施政項目，從來不吝惜給予人民聲名上的獎勵，不吝惜給予人民自我實現上的機會。藉由獎勵，導引著人們在國家施政上之主軸努力發展，從而獲得「名」層面之自我實現。於是，《管子》有為仁義慈孝者，建立華表，高其門閭，舉用為官的政策¹⁶³；有為盡忠殺敵者，聲名榮顯於國內，功績延及於雙

162 《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『制國以為二十一鄉；商工之鄉六，士之鄉十五。公帥十一鄉，高子帥五鄉，國子帥五鄉，參國故為三軍，公立三官之臣。市立三鄉，工立三族，澤立三虞，山立三衡，制五家為軌，軌有長。十軌為里，里有司。四里為連，連有長。十連為鄉，鄉有良人。三鄉一帥。』」又《管子·小匡第二十》：「桓公曰：『五鄙奈何？』管子對曰：『制五家為軌，軌有長。六軌為邑，邑有司。十邑為卒，卒有長。十卒為鄉，鄉有良人。三鄉為屬，屬有帥。五屬一大夫，武政聽屬，文政聽鄉，各保而聽，毋有淫佚者。』」

163 《管子·山權數第七十五》：「君不高仁，則國不相被；君不高慈孝，則民簡其親而輕過，此

親的制度¹⁶⁴，將人民自我實現的「名」與政府施政主力上的需求，兩相結合達到互謀其利的雙重功效。

- (2) 利：《管子》認為凡是人沒有不想要得到利益，而厭惡遭受損害的¹⁶⁵。於是，《管子》肯定人們追求利益的行為，將這種現象看成是很自然的事情，對於為國家盡忠效力的將士們與治績傑出的大臣們，皆主張給予重祿重賞的嘉勉¹⁶⁶。對於精通農事、蓄養六畜、種植林木與培育蔬果的特殊才能之人民，亦賞賜黃金一斤、糧食八石¹⁶⁷，達到民勤於事、國盛於內的雙贏局面。

若一個國家戶籍組織內的每個人民，皆能夠滿足於自身的基本需求，進而達到成長需求中自我實現的要求，則代表這個國家內的每個人民、每戶人家、各項事業，欣欣向榮、蓬勃發展，國家之富強程度自然不言可喻。故我們從《管子》的各項政策主張中，可以發現其規劃政令以符合天道與人心之哲學智慧。

二、《黃老帛書》治國的思想特質

《黃老帛書》認為人們的主體思想和行動，皆要受到客觀規律的制約，人們必須按照著客觀法則來辦事，才能夠論天下而無遺策，達到預期的成效與目的¹⁶⁸。所謂的客觀規律、法則，即是指「道」。「一」是「道」的名號¹⁶⁹；虛無是

亂之至也。則君請以國策十分之一者，樹表置高，鄉之孝子聘之幣，孝子之兄弟眾寡不與師旅之事。」

164 《管子·輕重乙第八十一》：「且使外為名於其內，鄉為功於其親，家為德於其妻子。若此，則士必爭名報德，無北之意矣。」

165 《管子·版法第七》：「凡人者莫不欲利而惡害。」

166 《管子·輕重甲第八十》：「軒冕立於朝，爵祿不隨，臣不為忠；中軍行戰，委予之賞不隨，士不死其列陳。」

167 《管子·山權數第七十五》：「桓公問於管子曰：『請問教數？』管子對曰：『民之能明於農事者，置之黃金一斤，直食八石。民之能蓄育六畜者，置之黃金一斤，直食八石。民之能樹藝者，置之黃金一斤，直食八石。民之能樹瓜瓠葷菜百果使蕃衰者，置之黃金一斤，直食八石。』」

168 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁129，「所謂黃老，就內容言，其實原本是老學的外王與術化，術化為領導統御之方。它源生於齊的稷下學宮，其源生本有著明顯的政治目的與背景，其外王質性因此也是先天已然。」

169 「一」指「道」；「號」，名號、名稱。「一」和「道」一樣，都是哲學的最高範疇。「一」只是「道」的一種變言，並非「道」的具體名稱；因為有形必有名，而「道」是無形的，所以，原則上來講，「道」也沒有名稱。無論是「一」還是「道」，都只是為了稱呼方便而已。

「道」的處所；無為是「道」的根本；和合是「道」的作用¹⁷⁰。黃老思想認為，因為道是無形的、虛無的，所以，「道」是高深莫測而不可探究的。而無為是「道」的根本，意指依照著天道以行事之目的，乃在於可以達到無為而治的理想境界。然而，《黃老帛書》並非認為人們在客觀規律「道」的面前，是消極被動、無所作為的；《黃老帛書》雖然主張無為而治，但是，它所說的「無為」運用到政治上，即要求發揮人們的主觀能動性，以慈惠愛民爭取人心，以無私律法規範百姓，化被動為主動，達到從有為變成無為的目的。《黃老帛書》一方面將老子的自然無為與虛靜柔弱，轉化為靜因的統御原則，去操作刑名之術，去督核臣下¹⁷¹。另一方面，他們又崇奉老子所推崇的「道」，去帶出「法」，作為「法」產生的根源，來保障「法」的天經地義¹⁷²。《黃老帛書》為法取得了較高的合理根源，而法的主要功能在定是非、明曲直¹⁷³。在《黃老帛書》中，道與刑名法因此常相結合。論「道」，常是為了推衍刑名與法¹⁷⁴。兩者結合，以完成領導統御。是故，道之根本「無為」的用意，是替人們如何發揮其能動作用，提供一種有效的策略。人的能動作用是改善人事與天道的矛盾，以轉化關係的重要因素。

《黃老帛書》指出客觀規律「道」與人的能動作用在關係上，有三條原則：一曰因¹⁷⁵，表現於主體的選擇性以及對於客觀法則的利用，將人們的主觀能動性與客觀規律性相統一。聖人因為能夠因順天道，所以始能成就其事功¹⁷⁶；二曰時¹⁷⁷，時是時機、機遇。遵循正常法則的人，必須達到依時而靜的最高境界。須靜而不

170 《黃老帛書·道原》：「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可則（測）也。」

171 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「虛無有，秋毫成之，必有刑名」、「刑名立，則黑白之分已。」

172 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「道生法。」

173 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「法者引得失以繩，而明曲直者也。」

174 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「執道者生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。」

175 《黃老帛書·十大經》〈兵容第八〉：「天地刑之，聖人因而成之。」

176 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁140，「黃老道家不再強調先後問題，而改為在乎『時機』問題。時機未到，當然守柔、守後；時機一到，則當因勢以為」，頁141，「『因』與『時變』觀念的凸顯與強化，是黃老思想對老子哲學最大的轉化，它使老子哲學變得更為積極而入世。」

177 《黃老帛書·十大經》〈觀第二〉：「聖人不朽，時反是守。」

靜，則會導致國家的顛簸與不安定¹⁷⁸，故黃老思想強調正確地把握機遇，才能夠達到利用客觀規律，來為自己服務的目的¹⁷⁹；三曰度，黃老思想認為天道具有明瞭確定、恰當適度、信實有常、至極而反、必然順正等特質，這也同時決定了天地之間的萬事萬物，同樣秉有上述的特性。故事物所具有的恰當與適度的特性，是由天道本身的度數所決定的¹⁸⁰。人之主體能動性必須謹慎地維持事物存在的界限或者事物形質的規定性，若無謹守其恰當性與適度性，將事情做過了頭，就會走向了事情的反面，從而被奇所控制¹⁸¹。故人們在發揮主體能動性時，必須謹守上述的三項原則：因順天道而遵行之、靜候天道而持守之以及掌握行事的適度原則，才能夠改善人事以取法天道，轉化為和合的相互關係。

所以說，和合是客觀規律「道」的具體作用，換言之，聖人若能夠取法於天道，則可以使得天下的萬事與萬物無不聽命，各種人、事、物也都能安其心性、各得其序。因為《黃老帛書》認為「道」化生陰、陽之二氣，又生陰、陽之和氣以生生萬物。具體地來說，即上天依靠著道的力量，使得陰陽各得其位，又使得八政得以建立。所謂的八政是指，四時節候皆有定則，動靜進退各得其序，適度與非適度都有了定位¹⁸²。故我們說和合是人事與天道的和諧狀態，是道的具體作用。而人事涵蓋著君主之治國與人民之治身兩大層面，黃老思想認為道是君主之治國與人民之治身的究竟；君主之治國和人民之治身是道的邏輯之延展。黃老思想關注的議題，就是道與君主之治國、人民之治身怎麼樣協調一致的問題，亦即達到和合的理想境界。這也就是「黃老思想」的理論建構基礎。故總體來論說，黃老思想其中心概念就是圍繞著道與君主之治國、人民之治身而開展，去建立和諧的社會關係的理

178 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「至正者靜。」《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「時靜不靜，國家不定。」

179 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995年6月初版，頁25。「在政治上講時功、重時效及其善於掌握時機，這正是黃老派在現實上取得數百年主導地位的重要因素。」

180 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「明以正者，天之道也；適者，天度也；信者，天之期也；極而反者，天之性也；必者，天之命也；順正者，天之稽也；有常者，天之所以為物命也。」

181 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「變恒過度，以奇相御。」《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「過極失當，變故易常。」

182 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「天定二以建八正，則四時有度，動靜有立（位），而外內有處。」八正即八政，八種政令，即春、夏、秋、冬、外、內、動、靜。

論。

所以，《黃老帛書》認為君主之治理國家，要效法天地的「兼覆載而無所私」。分而言之，「兼覆載」指君主施政慶賞並行、德施廣披；「無所私」指君主施政不苟刑罰、秉公執法，側重於執行法度的公平與公正。君主施政如能德施廣披、慶賞並行，那麼就會得到百姓的愛戴與擁護。君主施政如能發號施令切合於民心、秉公以執法，那麼人民才會自覺地聽從命令。而百姓受賞會愛戴君主卻無需報德，百姓受罰會聽從命令卻不需抱怨，這是因為君主賞罰得當的緣故¹⁸³。故文武共舉、德施廣披與不苟刑罰之間，亦有其得當與否的重要關鍵要求。所謂得當，即指刑與德合理而且合度，具體而言是指作為統治者，應該因順著人民的天性以施政¹⁸⁴。因順人民之天性，尊重人民的天性，不要扭曲異化人民的天性，則施政上必會得宜而有所發展；君主若在施政作為上，人為地去改變破壞人民之天性，違逆了人民之天性以施政，則容易導致民心思反、國家傾覆敗亡。而以人民為根本的管理政策，即重視人心的向背、得人之道、教人之道以及用人之道，體現出君主重視人民、愛惜人民、培育人民、激勵人民的要求。於是，黃老道家在推闡道德的同時，也正式納仁、義、禮諸德於其中¹⁸⁵，以為柔節的內容。將慈惠、仁愛、正勇諸德都被納入雌柔中，成為為政上培育人民以相輔的內容。故《黃老帛書》在總體論述對人民的施政成效上，明顯地帶有儒家民本德惠的觀念，呈現出濃厚的王霸雜治思想。

三、《管子》與《黃老帛書》在治國思想之異同

《管子》書的性質，除了〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉等四篇偏於形而上思想的探究以外，其餘篇章多為形而下體制的建構敘述，但是我們必須了解，《管子》不僅僅是單純建構制度規劃的敘述，更是治民思維與政治意識的

183 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「受賞無德，受罪無怨，當也。」

184 《黃老帛書·稱》：「以人之自為也，不以人之為我也。」

185 《黃老帛書·十大經》〈雌雄節第七〉：「故德積者昌，殃積者亡。」〈順道第十四〉：「安徐正靜，柔節先定。」「體正信以仁，慈惠以愛人，端正勇，弗敢以先人。」

具體呈現。相對地來說，《黃老帛書》的內容，不僅僅限於形而上意識形態的反應，更是建築政治制度與法律主張的具體陳述。兩者互有偏重，《黃老帛書》精於思想闡發，闕於制度規劃；《管子》詳於制度規劃，但思想性不及《黃老帛書》凸出。這與他們的產生背景，有著密切的相關性。《黃老帛書》是民間產物；《管子》是類似官學性質的稷下學宮之產物著作，有著為齊國政權提供政策與諮詢的服務要求。自然在寫作的著力點上，兩者有所不同。但是，我們可以發現在同一個時空背景，甚至可能同一個作者群筆下，兩部著作在對於人民的管理政策上，有著共同的思想基礎。

《管子》與《黃老帛書》相同地仍然把老子的自然無為之天道，作為萬事萬物的根本¹⁸⁶。老子的天道作為宇宙萬物萬事的總根源、總動力，其中含有規律之義，具有客觀性的特點。《管子》與《黃老帛書》皆善於因循老子的自然無為之天道，即因循事物的客觀法則，發展出人事的規範，而使事情獲得成功¹⁸⁷。這是從認識論上強調行事遵從天道法則的主張。從《管子》的「什伍組織」編制制度當中，我們可以看到其遵從天道的法則以兼愛天下。《管子》的「參其國伍其鄙」制度，打破了貴族與庶民的階級劃分，建立士農工商可以相互流通的戶籍編制制度以及居住區域的劃分，即是天覆載而無所私的泯除等差、慈愛大眾之表現。

既然秉持著天道慈愛大眾之法則主張，運用及於四方之各項政策，即注重每個人民齊頭式的出發地位平等，統治者行事，要屏除主觀的成見，以虛心去聽從民

186 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁15，「在儒、墨等思想中，『道』雖然也泛指理想的政治與實踐的原則，但是其思想都並非透過『道』來處理其時代問題。而在道家思想中，『道』不但具有種種性質，例如『道樸』，而且道家思想更以『道』為其思想核心，來處理其時代課題。」

187 陳麗桂〈黃老與齊學（一）—治國〉《中國學術年刊》第二十三期，2002年六月，頁132，「老子學說以道為基礎，由道發論開展起來，老子的『道』，是至上的律則與境界。在黃老之學中，這個『道』卻被請下來，落實到人事界，尤其政治界，成為治事蒞政的方法、要領與訣竅。從現今傳世的黃老相關文獻，若《管子》、馬王堆黃老帛書、《韓非子·解老》、《呂氏春秋》與《淮南子》中的相關理論看來，它們常常由『道』發論，由天道說到治身、治國之道，將它們說成一理相通，用以顯示政道之天經地義、愜理厭心。」曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉《輔仁學誌：人文藝術之部》2008年9月刊，頁92，「《黃帝四經》在『道』與『法』的關係上『道生法』一命題簡扼且深刻有力，勝過《管子》所論的道法關係」又「《黃帝四經》對刑名法度的運作顯然在經驗上及理論架構的形成上，較《管子》豐富而深刻。」

意、順從天道的客觀規律。所以，《管子》以客觀事實為依據，依順於客觀情勢之實，依照著事態變化的趨勢，以為行動的行事原則，而不去做主觀的損益，虛心以無為，此正是所謂的「因」之術，亦正是所謂的「無為」之道。內心的虛靜以及行事上的循理而不妄作，即是「無為」，正符合「因」之意，故「因」正是「無為」的具體涵義¹⁸⁸。此外，《管子》以法治政，對於人民的管理政策，「因」人之長才，以取決其所處的位置，以使人民發揮其最大的能力，以使得國君「無為」而天下大治。故有流通四民職業之制度，故有開放參政的人才選拔制度，故有考核任內官吏的考績制度，故有方便罷免拔擢的俸祿制度，故有全國皆兵、全民授田的齊頭式表現制度。《黃老帛書》其「無為」乃是以審刑名、置法令為前提，認為思想本體要以道為出發，落實到人事政治層面則要以法為依歸，君王執政必要「審其刑名」，如此刑名既立，人人各安其職，各盡所能，君王制立法令而施行天下，自可「無為」而平治天下。孔子的「無為」，則是其理想政治的境界，要達此境界，必得先做好「恭己正南面」的道德修養功夫，要求國君修養道德，涵養恭己居敬的道德功夫，再落實到政治施為上的不煩不擾，此即所謂「為政之德」¹⁸⁹。故孔子的「無為」，乃是要藉由執政者本身道德的實踐，以達到無為而治的境界。可看出孔子本著傳統政治人治的思想，與黃老思想之法治主張明顯地不同。

但是，在德與法的主張上，《管子》、《黃老帛書》和儒家則相同地將德為先，法只是輔德之工具，君主應該以德為本，反對一味地依靠殺戮刑罰來治理百姓¹⁹⁰。《管子》認為以刑服民不是治國之道，不能帶來國家的長治久安，要想成

188 《管子·心術上第三十六》：「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。」

189 《論語·衛靈公第十五》：「子曰：『無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣！』」《論語·為政第二》：「子曰：『為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。』」，《四書讀本》宋朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁234、13。

190 《論語·為政第二》：「子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』」《四書讀本》宋朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁14。《管子·小問第五十一》：「齊桓公曰：『我欲勝民，為之奈何？』管仲對曰：『此非人君之言也。勝民為易。夫勝民之為道，非天下之大道也。』」勝民，就是以力服民，就是用嚴刑重罰的方法制服人民。《黃老帛書·經法》〈論約第八〉：「三時成功，一時刑殺，天地之道也。」曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉《輔仁學誌：人文藝術之部》2008年9月刊，頁93，「可是在懲奸治惡和戰爭克敵上，《黃帝四經》較《管子》強調用刑殺

就天下之大業，還是要靠以德服民。與法家韓非、商鞅以法為本，以刑去刑的主張大相逕庭¹⁹¹。這是因為在刑罰的功能上，韓非看重的是刑罰的威懾力量，主張輕罪重刑，通過恐怖主義的刑罰原則，讓人民感到心驚膽寒。韓非子的主張偏於「堵」；而《管子》之主張偏重於「疏」¹⁹²。而各種法制以及儀節之設施，《管子》主張需要兼顧情與理的平衡¹⁹³。「因人之情」的要求，給予僵固化的禮儀以及法制，注入了嶄新的血液；「緣義之理」的相互補充下，帶給禮儀以及法制平衡發展的推動作用。故《管子》在治國興邦之時，不忘進行對於人民的管理政策，而不專斷獨裁；在治生興業之時，不忘以人民富足為前提，而不橫徵暴賦；在患難與共之時，不忘培養什伍組織裡的生活教化與建立生命共同體的向心力。此皆有別於儒家的純粹民本主義與法家的單一君權主導的傾向，提出君主的施政作為必須合於人情與人心的呼籲。

但是，《管子》推廣下的「禮」，只是完成領導統御心靈的策略，其管理亦著重在對於人民的管理以及組織政策¹⁹⁴。《管子·內業第四十九》在虛靜專一的治心原則下，吸納了儒家詩教、禮教和樂教的學說內容¹⁹⁵，亦只是將「禮」成為涵養人民心靈的方式。《管子·牧民第一》提出「四維」，是用以治民的綱紀¹⁹⁶，

的必要性及正當性。」

- 191 《商君書·賞刑》：「禁奸止過，莫若重刑。」《韓非子·心度》：「治民無常，惟法為治。」
- 192 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁12-13，「在稷下黃老思想中，對仁、義、禮是持正面肯定的態度的，《管子·心術上》說：『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』、《管子·牧民》也稱禮、義、廉、恥為國之四維。稷下黃老除了吸收儒家仁、義、禮的思想外，也吸收了孔子對於『刑』的看法。《論語·為政》說：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』，稷下黃老以為只是使用刑罰強迫人民服從，並不能得人心。然而有別於孔子的是，稷下黃老是從獲取最大政治實效的目的出發，主張輕刑用罰，是以《管子·牧民》說：『故刑罰不足以畏其意，殺戮不足以服其心。故刑罰繁而意不恐，則令不行矣。殺戮衆而心不服，則上位危矣。』」
- 193 《管子·心術上第三十六》：「禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。」《管子·樞言第十二》：「法出於禮，禮出於治，法、禮，道也。」
- 194 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁92，「『管子四篇』與儒家思想的根本不同，『管子四篇』雖受到儒家的影響，將禮、義等範疇視為規範社會秩序的要件，但是，它卻並沒有進一步接受儒家對於道德主體的重視。因此，在『管子四篇』中，價值秩序的根源在於『道』而非『人的良知良能』，故可以視為『攝禮歸道』。」
- 195 《管子·內業第四十九》：「凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒哀樂。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜；內靜外敬，能反其性，性將大定。」
- 196 《管子·牧民第一》：「四維張則君令行。……守國之度在飾四維。……四維不張，國乃滅

非內省自克的律則，其終極目的，乃在於成就完美的領導統御心靈。《管子》並在〈心術上〉中界定了道、德、義、禮、法之內涵。德是道的落實與顯現，故曰舍。義是分寸恰當，安置妥善之稱。禮是內在人情合宜而節制的對外表現。其治心之理，目的也都通向領導統御心靈的培成。《黃老帛書》在推闡道德的同時，也將慈惠、仁愛、正勇諸德都納入雌柔中，成為相輔的施政內容，而非主導的施政趨勢¹⁹⁷。《管子》與《黃老帛書》在政治領域中，皆用無等差的法代替有等差的禮，主張君臣上下貴賤皆從法，法是政治倫理的新規範。這是因為西周時代的禮制—周禮，包含著儀節與法制之禮，是西周貴族社會的組織控制工具，禮以宗族支配政治，把宗族組織與政治組織合而為一，既是親屬倫理的規範，又是政治倫理的規範，到了戰國時期，這樣的禮制已經完全失效，新規範的建立為不得不建構的時代潮流。

儒家實現政治目標的途徑和方法，則是齊之以禮¹⁹⁸。把齊之以禮作為實現仁德的基本手段¹⁹⁹。禮是孔子所主張的人和人關係的秩序模式和行為規範²⁰⁰。每個階級、層級、社會群體和個人，都被規定成有一定的社會位置和行事準則。本著「道之以德，齊之以禮」的精神，孔子對當時的政治現實提出了改革性的治理措施—「正名」²⁰¹。正名的含意，一是要擺正一切社會成員的位置，高低有分，貴賤有別，糾正一切越位失分現象；二是按禮行事，名正言順，無悖於禮。孔子的禮是要在天下範圍內建立一種社會秩序，包括國家秩序、地方秩序、家庭秩序、人倫秩序。將禮確定為一切規範的總稱，既是政治上的制度，亦是社會生活中的行為準

亡。」

197 曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉《輔仁學誌：人文藝術之部》2008年9月刊，頁92，「《管子》是在齊魯文化交流下，仍重視禮治，《黃帝四經》的禮治思想不及《管子》濃厚。」

198 《禮記·哀公問》：「為政先禮。禮，其政之本與！」

199 《論語·為政第二》：「子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』」《四書讀本》宋 朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁14。

200 《論語·顏淵第十二》：「君君、臣臣、父父、子子。」《四書讀本》宋 朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁181。

201 《論語·子路第十三》：「必也正名乎……名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」《四書讀本》宋 朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁191。

則。

明顯地我們可以看出，《管子》雖採法、禮並用，但其所言法、禮是適用於不同的範疇。《管子》的禮僅指周禮中的儀節，即社會倫理規範²⁰²，這和儒家同時將禮用於政治以及社會，及法家以法貫穿政治與社會的組織控制方式，是很不相同的。在公共事務為主的政治領域，以具客觀性的法行之，在個人主觀性行為主導的社會領域，則以禮行之。

於是，我們知道《管子》與《黃老帛書》依託天道乃在於明人事；而論及人事，亦重在強調上下心靈與政策上的和合。和諧觀念無論在天和、人和或者心和方面，均為《管子》與《黃老帛書》所重視。所以，《管子》與《黃老帛書》對於人民的管理政策，不是純粹地以君主治國之利益為出發點，而是要達到理想的和諧國家以及社會關係，倡言天道與人事之相合，達到整體社會的和諧穩定。這與戰國時代其它君權至上的主張或者以民為本的思想，相較之下，可以說是更具有啟發性的見解。故君主的施政作為必須「參於天地」又必須「闔於民心」，既要嚴賞罰以立父威，也要薄賦惠愛恤民以行母慈，德惠與法治兼行不廢，威信既立，民心也得。

《管子》與《黃老帛書》認為如此一來取法天道，以實行文武共舉之道，那麼，天下百姓皆會服從而且歸順了²⁰³。天下百姓的服從，即可以達到人事的和合狀態；天下百姓的歸順，即可以達到人心的和合狀態；再加以君主施政取法天道，那麼天和、人和與心和的目的，自然可以順利地達成。

在中國歷史上，《管子》與《黃老帛書》明確地提出了以人心為施政之重要綱領的觀念。在這個淺顯而又深刻的命題裡，《管子》與《黃老帛書》集中概括了它們的精神在改革的內容中，表現出調整上下利益關係的基本思路。故《管子》與《黃老帛書》皆強調國君的職責，在於掌握重大政策而依法行事；各級官吏的本

202 《管子·心術上第三十六》：「禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者。」《管子·大匡第十八》：「土處靜，敬老與貴，交不失禮。」

203 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「文武並行，則天下從矣。」《管子·禁藏第五十三》：「夫為國之本，得天之時而為經，得人之心得為紀。」

分，則在依其職能來分層負責處理政事；君主在主觀層面要克制自己的私慾，對臣民要作到施愛而無私；客觀方面要作到所出號令沒有違法，並且要順應各種客觀情形，顧及不同階層人民的利益和願望，以達到施政合理而且合度，這樣才能夠在施政上取信於人民，獲得各級人民的認同，而達到社會人心與人事和諧之境界。

因為政治是治理眾人的公共事務，而君權至上的政治學家們，卻多以國家的利益為施政之導向，著重在於政治制度之研究與規劃，其在施政規劃上，對於一國之民心的建立與維護，無多大的輔助與益處，反倒是以國家的利益凌駕於人心的取捨之上。而忽略了政治乃是眾人的公共事務之屬性，漠視將重心放在謀求眾人之認同與歸附。而《管子》與《黃老帛書》，在春秋戰國的時代裡，注重切合民心以施政的主張，處處可見於兩者對於君主施政的整體論述當中²⁰⁴。

但是，不可否認地，《管子》「什伍組織」的天道與民心思想是以君主統治為前提的主張，民本的終極目的是為了更好地維護君主的統治。《管子》的民本主張與《孟子》的民本思想，在語言表述上極其相似。如《孟子·離婁篇下》：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」²⁰⁵《管子·形勢解 第六十四》：「蒞民如父母，則民親愛之。」又「蒞民如仇讎，則民疏之」。然而，在《孟子》的思想體系中，人民具有更重要的地位，《孟子·盡心篇下》認為「民為貴，社稷次之，君為輕。」²⁰⁶所以《孟子》民本思想的核心是「民」，《孟子》論君道，強調的是「保民而王」，輕民、賤民、殘民，便無王道可言。對於昏君、暴君，人民可以放逐，可以推翻其統治，《孟子》認為湯伐桀、武王伐紂，不是臣其君，而是誅殺不仁不義的獨夫。與《孟子》相比，《管子》則沒有將民置於比君更加重要的地

204 《管子·禁藏第五十三》：「夫為國之本，得天之時而為經，得人心之而為紀。」《管子·牧民第一》：「政之所行在順民心，政之所廢在逆民心。」《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「參於天地，闔（合）於民心。文武並立，命之曰上同。」《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「號令闔於民心，則民聽令。兼愛無私，則民親上。」

205 《四書讀本》宋朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁187。

206 《四書讀本》宋朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁351。

位。不論就《黃老帛書》還是《管子》而言，基本上都是從虛無的自然天道中提煉出治理之道來的，故曰「道生法」。法與刑名都是道在政治層面的體現。刑名的產生和法一樣，都是源自自然，由道而生。刑名的終極目的仍在維持上尊下卑不可踰越之倫等²⁰⁷，外王的政治功能才是《管子》與《黃老帛書》的終極目的。《管子》「什伍組織」的編制與管理政策，其目的是為了更好地控制和維護民力，發展經濟，使國家強盛，從而更好地維護君主的統治，明顯地帶有君王功利色彩。

但是，儒家對於為政目標的建構，則與《管子》與《黃老帛書》十分地不相同。仁是孔子整個思想體系的核心，也是他治理思想的核心。仁既是治國平天下的總目標，又是全部治理行為的總原則。仁的精神體現於治理，就是要把他的理念，弘揚於天下，希望通過為政者的表率和努力，帶動全社會克己復禮，實現天下大治²⁰⁸。仁畢竟是一個比較抽象的概念，它正像道一樣，無形無臭，難以把握，後人孟子理解孔子的意思，歸納為四個字：「以德行仁」²⁰⁹。仁與德的關係，類似內容和形式的關係，要體現仁需借助德的外殼。故天下歸仁是孔子治理之道的總體目標，其著眼點是天下，落腳點是仁。《管子》的治理目標僅是齊國的强大，即王、霸思想。孔子的治理目標高而遠；《管子》的目標近而實。但是，儒家還是把治理的希望，寄予治理者²¹⁰。和《管子》相同地主張君主制度，治理模式的關鍵和樞紐在於君主。差別在於，《管子》的治理策略有很强的可操作性，孔子的治道方針卻失之過高。但是社會總是要發展的，人類總是嚮往充滿仁愛精神的美好社會，孔子以仁為核心的治理思想，在後世大放異彩，孔子於是被奉為聖之時者了。

所以，現代學者牟宗三先生曾把中國傳統的政治學說的特徵總結為「有治道

207 《黃老帛書·稱》：「臣有兩位者，其國必危。……子有兩位者，其家必亂。」《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「君臣易位謂之逆，賢不肖並位謂之亂。」《管子·乘馬第五》：「無為者帝，為而無以為者王，為而不貴者霸。」

208 《論語·顏淵第十二》：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」《四書讀本》宋 朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁172。

209 語出《孟子·公孫丑上》《四書讀本》宋 朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁74。

210 《論語·顏淵第十二》：「政者，正也。」《論語·子路第十三》：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」《孟子·滕文公下》：「三月無君，則皇皇如也。」《四書讀本》宋 朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁183、194、139。

無政道」²¹¹。所謂「治道」，就是指治國方法的問題，是在承認君主統治的前提下，而提出的治國策略。所謂「政道」，就是關於政權的組成與運作問題，它要解決的是誰統治、怎樣建立政權更替的機制等問題，這就有可能動搖當權君主的統治地位。很顯然地，《管子》的「什伍組織」解決的只是「治道」問題，而不是「政道」問題，這也是中國古代民本思想始終走不出的藩籬。民本思想，充其量只是在君主的統治方法上做一些修修補補，能否實現，完全依賴統治者特別是君主個人的道德自覺。以積極方面來看待，古代思想家們的民本主張，客觀上亦會促使統治者對百姓多一點關心，多一點仁愛，給百姓帶來一些好處，亦有其不可忽視的重要性。

結語

《管子》與田齊政權、稷下學宮、黃老思想，四者在先秦的戰國時期構成了一個緊密的生命共同體。田齊政權創立了稷下學宮；稷下學宮中的百家爭鳴，造成了黃老思想的興盛，興盛的黃老思想在稷下學宮的激盪之下，由稷下學者們完成了《管子》書的部分篇章，以致回過頭來影響田齊政權的執政策略，造成一個循環的思想生命體。《管子》、田齊政權、稷下學宮、黃老思想，此四者缺少其一，即無法完整地呈現各自擁有的真實面貌。將此四者聯繫起來面面觀，我們的主題《管子》「什伍組織」，才能夠清楚地呈現其思想脈絡，以及與黃老思想之間將天道與民心並舉的哲學智慧。但是，不可否認地，其符合天道與民心的主軸思想，亦是為了更好地維護君主的統治政權。

211 牟宗三著《政道與治道》，臺北：台灣學生書局，1996年4月增訂新版五刷，頁1，「政道是相應政權而言，治道是相應治權而言。中國在以前于治道，已進至最高的自覺境界，而政道則始終無辦法。因此，遂有人說，中國在以往只有治道而無政道，亦如只有吏治，而無政治。吏治相應治道而言，政治相應政道而言。」

第三章 「什伍組織」的編制與管理

以批判者狹隘的眼光來看，歷代王朝清查戶數、編輯戶籍的直接目的，片面地認為不外乎是為了徵收軍賦和田賦等國家的需要。但是，我們若能從另一個角度來看編制戶籍的目的，當一個政權較能有效地掌握戶籍制度與管理措施時，人民負擔均等，社會的資源與經濟的負擔均攤而相同，減少人民之間對立衝突與不平等，社會局勢相對地會較為穩定。反之，若在戶籍制度與管理措施方面，政權不伸，豪強世家爭奪人口，強佔土地，壟斷財源，貧戶將慘無立錐之地，困頓流離甚至鋌而走險之下，不僅社會局勢混亂，政權號令亦無法伸張。《管子》的戶籍編制制度，開啓了人民平等的新地位。但是，人民在法律、政治上的身分雖然齊等，社會資源與經濟方面的力量如果不齊等，那麼由於貧富差距和勢力強弱的差別，遂使得原先同列於齊等地位的人民，互相兼併、互相欺壓，都會使得《管子》編制下的齊民，終究走向地位上的不齊等。故戶籍編制制度與其管理措施，不能不說是穩定政治結構下的社會基盤。因此，我們於此章節中對於《管子》「什伍組織」的編制、內容和管理、策略進行全面而深入的總述，以促成其思想的切入與闡發。

第一節 《管子》「什伍組織」的編制

《管子》認為治理國家的根本，必須仰賴法制律令、官吏制度、戶籍編制以及嚴明賞罰等四項為政措施的相互配合，然後才能夠努力達到掌握天時的治事準則以及得取民心的治國基礎¹。其中，十人為什、五人為伍，此為《管子》主張的民間戶籍編制的基層組織。《管子》認為善於治理人民的國君，並非依賴著形式上固有的城牆，來限制役使人民的自由。而是倚靠著基層組織的制度，來輔助與管理人

1 《管子·禁藏第五十三》：「夫為國之本，得天之時而為經，得人心而為紀。法令為維綱，吏為網罟，什伍以為行列，賞誅為文武。」治事之準則而正確不移者，曰常道，曰經。紀為基礎、要訣，治國當以得人心為基礎。

民，始能達到治民的成效。基層什伍組織之下，每個戶籍內的人民皆有其歸屬的單位組織：伍，以及上層的什，以及更高一層的里……類推而上。逃亡的人犯無處可以藏匿；遷移的人民無處可以容納。如此一來，人民沒有流亡的意圖；官吏沒有追捕的煩惱；國君的政令可通達於人民；民心也能夠因為施政的良善，而歸向於國君²。而什伍組織與田結制度是捆綁於一起的配套措施，國君藉由戶籍以及田結制度，掌控著人口的數目與田地的數量。政府將每位人民所擁有的田地分配足夠，人民飲食才可以充足，也才能控制與改善人民貧富不均的情況³。平時，中央政府再透過戶籍制度以及土地登記制度，了解全國各地人口之增減以及財政狀況之好壞，據此以訂定徵調賦役的標準，才不至於在施政上橫徵暴賦、招致天怒而人怨，使得國家之根基，民心離異、崩盤潰解，故其重要性可見一斑。

《管子·牧民第一》說道：

「政之所行在順民心，政之所廢在逆民心。」

首先，有關戶籍的編制，《管子》的敘述有：

一、社

《管子·乘馬第五》：

「方六里，名之曰社，有邑焉，名之曰央，立關市之賦。」

將土地六方里的面積大小，稱之為一「社」，有地方組織於其上，將其稱做「央」之名，亦立有關市的賦稅。而有徵稅的義務，自然就有享受的福利，自然就歸屬於國君統治之下的土地與人民。那麼，就以土地面積六方里為規劃的最小單位，而無其他的規劃要件嗎？

2 《管子·禁藏第五十三》：「夫善牧民者，非以城郭也，輔之以什，司之以伍；伍無非其人，人無非其里，里無非其家。故奔亡者無所匿，遷徙者無所容，不求而約，不召而來，故民無流亡之意，吏無備追之憂。故主政可往於民，民心可繫於主。」

3 《管子·禁藏第五十三》：「戶籍田結者，所以知貧富不訾也。故善者必先知其田，乃知其人。田備然後民可足也。」尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北，世界書局，1955年，頁292。註解：「每戶置籍，每田結其多少，則貧富不依訾限者可知也。」可知田結乃土地登記制度。「田多則人多，田少則人少。」

《管子·版法解 第六十六》稱讚周武王能夠散財與民的文字當中，說到武王伐紂時，乃以「書社」為贈與的單位，獎勵同行的士卒⁴，卻無提及「書社」的大小以及單位劃分。《管子·小稱第三十二》述及管仲死後，易牙、豎刁、堂巫、公子開方四人爭分齊國。其中公子開方，為衛國人，故以七百個「書社」的土地和人民，歸降於衛國⁵。原文的上下文字，亦無詳明「書社」的相關記載。多少數目的人民，組成一個「書社」的單位組織？多少占地面積的土地，規劃為一個「書社」的大小形式？「書社」處於國家的組織編制裡，哪一個層級的民間單位？與面積六方里大小的單一「社」字，是否指稱的是同一個單位組織？它們的劃分依據，究竟為何？又有何關聯？我們配合著其他的史料，來探究明白其存在的型態。

（一）、時間

社與書社，在商、周時代便已經存在。成為政府施政下的正式組織，則在春秋戰國時代。

（二）、定義

社是鄉村基層組織，有時與邑、里、聚字通用。書社的產生則較晚，屬於鄉村基層組織的後來衍生名稱。我國古代村社的大小規模是不一致的，最普遍的大小規模是十家，也還有百家規模的，要說到千家則是極為少數而罕見的家戶型態。而無關乎大小規模，各個村社的單位名稱，在各個地區也是不相同的，有稱邑和里的，有稱社或者書社的，也有稱為鄉的，又有稱為聚的。

1. 邑：

邑，是農夫居住地的通名。大的都市可以稱為邑，小的村社也可以稱為邑，邑所表示的聚落大小甚為懸殊。從殷商到西周，小自農莊聚落，大至天下名都，皆可以稱作「邑」。

4 《管子·版法解 第六十六》：「武王伐紂，士卒往者，人有書社。」

5 《管子·小稱第三十二》：「公子開方以書社七百下衛矣，食將不得矣。」

2. 里：

里，從田從土，指的是農民居住村社的最小單位名稱。而「十室之邑」是先秦時代最普遍的小村社。於是，一里通常是十室之邑，十室之邑有一井之田⁶，因而將一井之田的長度與面積，也稱為里。里，後來演變成為長度和面積的單位。另外，貴族所居住的都邑，亦有稱為「里」的單位名稱。所以，有所謂的「里君」作為地方長官。

3. 社：

依據《說文解字》所敘述的解析⁷，「社」原意所指為土地之神，相傳共工的兒子句龍，即是人們口中的土地之神。先秦時代的人們認為土地原來是社神所擁有，所以，每年的仲春季節都要祭社，即祭拜土地之神，而祭社的目的就是為了感謝神明的賜與，並且祈求地方上的甘雨與豐年。故農民共同居住的地區，各有其地祇，不容許外人侵犯，是一個自給自足的獨立單位，這就是原始的部落型態。後來，「社」慢慢地從每一個原始部落型態所祭拜的土地之神，演變為每一個原始部落型態的單位代名詞。一個「社」，即是一個以地緣關係作為部落型態的單位組織，而部落就是有山川、林木等自然生態的屏障，以與外界區隔分別的獨立區域。一般相較於邑和里來說，「社」的範圍較為廣大。《周禮》講述國家的制度中，即將二十五家的戶數規模，規劃為一個「社」的單位組織。將「社」明顯地由神祇之名，轉化成為地方單位組織之名。而自商朝與周朝以來，由於土地層層的佔有與劃分，從天子、諸侯、卿大夫以至於國人，皆擁有自己的「社」。《尚書·召誥第十八》：「越翼日戊午，乃社于新邑，牛一、羊一、豕一。」⁸，所述即為周朝初

6 《四書讀本》宋朱熹集註 蔣伯潛廣解，臺北：啓明書局，頁119，〈孟子滕文公上〉說：「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私田畝，同養公田，公事畢然後敢治私事」，故說十室之邑有一井之田，一井之田有九夫。《管子·乘馬第五》亦言：「方一里，九夫之田。」

7 《說文解字》：「社，地主也。示土。春秋傳曰，共工之子句龍為社神。周禮二十五家為社，各樹其土所宜木。」見《說文解字注》漢許慎撰 清段玉裁注，臺北：天工書局印行，頁8。

8 《尚書今古文注疏》，孫星衍撰，北京：中華書局，1985初版，頁292。孫疏曰：「戊午月十五日，社者，立社祭后土，以句龍配，郊特牲云，社祭土而主陰氣，是社稷為土神也，春秋左氏昭二十九年傳云，共工氏有子曰句龍，為后土，后土為社，謂句龍生為后土之官，死則配食于社，故鄭注周禮云，共工氏之子曰句龍，食于社是也。」《尚書正義》(漢)孔安國傳，(唐)孔穎達疏，

年營建東都洛邑之後，在「社」舉行的祭祀活動。

4. 書社：

先秦時代的人們在祭祀土地之神時，會將社中的人口登錄下來，以昭告神明，表示鄭重。「書」有「籍」的意思，「書社」的名稱緣由，即來自於此。後來，「書社」就演變成爲基層單位組織的定時戶口登記制度。《荀子·仲尼篇》楊倞注云：「書社，謂以社之戶口，書於版圖。周禮二十五家爲社。」⁹，版指戶籍，以木板爲之；圖指地圖。故將社之戶口，書於版圖，就是指登記戶口的數目，於版圖之上，所以稱爲「書社」，「書社」就是「社」的戶籍登記制度。明白地說，即是寫有戶籍的「社」，即稱「書社」。每家每戶有戶籍，集合衆多家戶的數目，而組織匯集而成的聚落，於是，有了「書社」的稱呼。典籍中「書社」的記載，最早出自於《左傳》。《左傳·哀公十五年》¹⁰記載齊國因爲晉人伐衛的緣故，起兵討伐晉寇氏，卻不幸兵敗，導致割捨「書社五百」給與晉國。時年是在魯定公九年，即西元前五零一年。由此記載可以推算，濟西當時的聚落已有戶籍制度，故以「書社」，即書有戶籍的五百個「社」，給予晉國。此外，稍早的《左傳·昭公二十五年》記載，魯昭公奔齊，「齊侯曰：『自莒疆以西，請致千社，以待君命。』」¹¹推測也是書社的記載。因為我們知道隨著君權的擴張，「社」演變成爲「書社」乃是必然的趨勢，否則沒有登錄戶數的原始部落型態—「社」，如何能夠以待君命、甚至割與他國？由此我們可以判知，「書社」已經逐漸地由民間祭神的手續，浮現而爲國君掌控下的單位組織。

李學勤主編，臺北：臺灣古籍，2001初版，頁236。孔疏曰：「告立社稷之位，用太牢也，共工氏子曰句龍，能平水土，祀以爲社，周祖后稷能殖百穀，祀以爲稷，社稷共牢。」

9 《荀子增註》，久保愛撰，臺北：成文出版社，1980年，頁13。

10 《十三經注疏》，(清)阮元校勘，臺北：宏業書局，頁1035。《左傳·哀公十五年》：「子贛曰：『昔晉人伐衛，齊爲衛故，伐晉寇氏，喪車五百，因與衛地，自濟以西，禚、媚、杏以南，書社五百。』」杜預注：「二十五家爲一社，籍書而致之。」依杜預所註解，五百社即一萬兩千五百戶人家，數目甚鉅。

11 同上，頁894。

（三）、發展

上述邑、里、社、書社，最初皆為原始鄉村組織的單位。春秋時代，經過政權的建立、君權的擴張，它們逐漸有了正式的編制，成為國家組織當中的一個層級組織。

1. 原因：

春秋時代周朝王室的地位衰微、諸侯彼此之間爭雄稱霸，導致國家與國家之間的兼併戰爭頻繁不已。在談不上甚麼存亡繼絕的情況之下，血緣以及宗法關係日益淡薄，取而代之的是功利以及實用主義抬頭。於是，各國為了應付戰亂的局面，謀求自己的地位以及權柄，競相擴軍備戰，著手增闢兵源，組織更多的人力參軍打戰，以求得戰爭的勝利以及自身地位的穩固。而為了便於加緊搜括軍力以及士兵，國君逐漸把從前的鄉村基層組織，納入了國君掌控之下的行政單位組織。於是，邑、里、社、書社的名稱依然存在，但其實質指稱，則因各國的規劃相異而有所不同。但相同的是，納入了國君的統治之下，便成為了國家權柄掌控之下的一份子，便有了出軍征戰的義務產生。《大戴禮記·千乘篇》即記載了講習軍旅爭戰的情事，以教導戶籍內的百姓熟悉軍武的情形¹²。故春秋末期出現的「書社」這個名稱，我們可以說，就是當時的統治階級為了要掌握兵源、擴增兵源這個直接而有利的因素，而登記居住在社裡人民戶口數目的重要標誌。

2. 現象：

於是，各國之間開始整頓行政區域，將零散的農莊，凝聚成為規劃性的單位組織，階層性的地方行政系統，也逐步地由下而上推展開來。因此，有了《管子·小匡第二十》「參其國伍其鄙」的制度產生。「參其國」的規劃，是將五

12 《大戴禮記彙校集注》，黃懷信主撰；孔德立，周海生參撰，西安：三秦出版發行，2005新華經銷，頁392。《大戴禮記·千乘篇》：「（魯哀）公曰：『千乘之國，受命於天子，通其四疆，教其書社。』」，王聘珍謂：教其書社者，《郊特牲》曰「簡其車賦，歷其卒伍，而君親誓社，以習軍旅」也。《大戴禮記今註今譯》，高明註譯，臺北：臺灣商務印書館，1975年，頁314。註曰：「古時二十五家即成立一社，書社是在孩童生齒長牙的時候，在社裡登記上名字，相當今日的戶籍，教其書社，是教在籍的百姓講習軍旅爭戰的事。」

家編制為一單位名稱「軌」；將十個單位「軌」設為一「里」；編制四個單位的「里」為一「連」；將十個單位「連」設為一「鄉」。「伍其鄙」的規劃，則與「參其國」有所區隔與分別。其將五家編制為一單位名稱「軌」；將六個單位「軌」設為一「邑」；編制十個單位的「邑」為一「卒」；將十個單位「卒」設為一「鄉」¹³。「里」從農民居住村社的最小單位名稱，化身而為行政區劃當中，「國」裡面的五十家戶口數區域名稱；「邑」從農夫居住地的聚集部落，化身而為行政區劃當中，「鄙」裡面的三十家戶口數區域代稱。這是中國歷史上開始戶籍登記與編制的重要時期，影響後世甚鉅。當時的魯、齊、衛、吳、越諸國，也先後採用了以二十五家為一社的「書社制度」¹⁴。當時，各國往往以「書社」贈讓他國，或者賞賜臣下。贈、賜的方式，是將人民與土地一起轉移給對方。數目，由十餘社至七百社不等，有時甚至達到千社之多。《戰國策·秦卷第三》：「秦王使公子他之趙，謂趙王曰：『齊與大國救魏而倍約，不可信恃，大國不義，以告敝邑，而賜之二社之地，以奉祭祀。』」¹⁵，敘述的賜予二社，是微小的數目。《荀子·仲尼篇》稱，齊桓公賞賜管仲，「與之書社三百，而富人莫之敢距也」¹⁶，《史記·孔子世家》記載：楚「昭王將以書社地七百里封孔子」¹⁷。《晏子春秋·內篇雜上》：「景公予魯君地，山陰數百社，使晏子致之。」¹⁸，從書社三百到數百社的轉讓以及給予，凡此些在春秋戰國的歷史記錄中，司空見慣、不一而足。

故將《管子》關於「社」的規畫涵義，放在歷史的洪流中審視，我們可以得到

- 13 《管子·小匡第二十》：「制國以為二十一鄉……制五家為軌，軌有長。十軌為里，里有司。四里為連，連有長。十連為鄉，鄉有良人」、「桓公曰：『五鄙奈何？』……制五家為軌，軌有長。六軌為邑，邑有司。十邑為卒，卒有長。十卒為鄉，鄉有良人。」尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北，世界書局，1955年，頁123。
- 14 「春秋中葉，楚吳魏越魯齊等國，均以祭祀土神之『社』為基礎，先後建立『書社』制，此亦是一種戶口編制形式。」宋昌斌，《中國古代戶籍制度史稿》，西安：三秦出版社，1991年1月第1版第1次印刷，頁331。
- 15 《戰國策校注》，吳師道撰，北京：中華，1991初版，頁57。
- 16 同註十，頁13。楊倞注曰：「書社，謂以社之戶口書於版圖。周禮：二十五家為社。」
- 17 《史記會注考證》，文學博士瀧川龜太郎著，高雄復文書局印行，1991年7月初版，頁740。《索隱》稱：「古者二十五家為里，里則各立社。則書社者，書其社之人名於籍，蓋以七百里書社之人封孔子也。」
- 18 《晏子春秋今註今譯》，王更生註譯，臺北：臺灣商務印書館發行，1987年8月初版，頁241。

這樣的了解：《管子》的「社」，是一個以六里見方大小為規劃的地域性範圍，範圍內的人民，由政府來登記當地戶籍的數目，納入政府行政系統下的地方性單位組織之一環，故又可以稱為「書社」，即書有戶籍的社區。社區內的居民以二十五家，為春秋戰國以來的普遍編制現象。故《管子》全書原文並未另外將「社」的居住家戶數目，特別言明或者提出不同的規劃與組織，以此我們認為《管子》對於「社」的家戶數目，與同時期的各國無異且相同，故既然是普遍的通例，不予以特別提出，就顯得十分稀鬆而平常。姑且不論戶籍登記以及編制的動機與目的，是否是為了徵召更多的人力投入戰爭的行列，《管子》規劃以六里見方的面積大小來登記其戶口數目，將「社」歸屬於國家地方組織下的一個地域性基層單位組織，這代表著國家的管理觸角，已經可以延伸到區域內的百姓人民。一個國家能夠有效地掌控國家內的人民，以使權利與義務的責任均等，這在古今中外的歷史潮流中，無論是民主抑或是集權國家，都是可以驗證明白的重要施政措施。

二、參其國

《管子·小匡第二十》提到管仲的另一項地方編制：

「管子對曰：『制國以為二十一鄉；商工之鄉六，士之鄉十五。公帥十一鄉，高子帥五鄉，國子帥五鄉，參國故為三軍，公立三官之臣。市立三鄉，工立三族，澤立三虞，山立三衡，制五家為軌，軌有長。十軌為里，里有司。四里為連，連有長。十連為鄉，鄉有良人。三鄉一帥。』」¹⁹

管仲告訴桓公古代聖王治理他的人民時，首要的施政措施是先將國家區分為兩大區塊：「參其國」以及「伍其鄙」²⁰。其中「參其國」，是指在「國」的範圍

19 此處引文，據韋昭《國語解·齊語》頁222，略作更正。《管子·小匡第二十》原作：「士農之鄉十五」，但是，依《管子》其餘原文可知農實處於鄙野之內，不在都邑之中。《管子·小匡第二十》乃衍「農」字，故更正為「士之鄉十五」。

20 《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『昔者聖王之治其民也，參其國而伍其鄙，定民之居，成民之事，以為民紀。』」

之內，制定有二十一個「鄉」的單位組織，再依照職業來區分「鄉」的組成份子，其中商人與工人組成的「鄉」占有六個；而以士人為主的「鄉」占有十五個，合計共為二十一個「鄉」的單位組織。而一個「鄉」的單位組織到底涵蓋有多少戶籍的數目呢？《管子》制定五戶人家為一軌，軌設有軌長；將十軌規劃為一里，里設有里司；將四里編制為一連，連設有連長；將十連統籌為一鄉，鄉設有良人。由下而上，層層編制與管轄之下，一個「鄉」的單位，大約由二千個家戶數目所組織而成。

將二千個家戶數目，予以戶籍登記以及層層編制之後，《管子》將「參其國」當中的二十一個「鄉」，交由桓公率領十一個「鄉」，其餘的十「鄉」，再交由高子統帥五個「鄉」，國子統帥五個「鄉」。自此，在「國」的範圍之內，人民被區分為三個大單位，故稱為「參其國」的制度。也由於這三個大單位的劃分，使得「國」的範圍內，歸屬劃分有桓公、高子、國子三人所統帥的三支軍隊。其中國氏、高氏是齊國的同姓貴族，是受命於周王的執政大臣，故擁有尊崇的地位，而能與國君共同率領著由二十一個「鄉」所組織而成的三支軍隊。

每一種社會型態都不是純粹憑空自然產生的，都不可避免地牽涉著前一代社會所遺留下來的政治與經濟遺跡。《管子》此項「參其國」的編制，乃是延續自西周時期²¹的「鄉遂制度」而來。故在討論此項《管子》的編制之時，我們必須再費心了解西周時期的「鄉遂制度」，以明白了解《管子》的「參其國」制度承繼與改革的深層涵義。而《管子》的「參其國」組織編制，相當於西周時期「鄉遂制度」中「鄉」的制度。所以，「鄉遂制度」中「鄉」的地方行政制度，是我們接下來所欲探討的重點。

（一）、地區

以地理結構上而言，春秋戰國以來國都、王城和四郊，都屬於「國」的範圍。

21 「鄉遂制度，《周禮》中有比較詳細的敘述。《周禮》雖是春秋、戰國間的著作，其所述制度已非西周時代的本來面目，夾雜有許多拼湊和理想的部分，但是其中鄉遂制度，基本上還保存著西周春秋時代的特點。」參見楊寬，《古史新探》，（出版項不詳），頁135。

在「王城」以外、「四郊」以內、包含「四郊」，分設有稱之為「鄉」的地方行政組織，這就是西周時期「鄉遂制度」中，有關於「鄉」的所處位置之規劃。其中「國都」、「王城」和「四郊」的範圍何在？「王城」以外、「四郊」以內又是指稱何處？與我們的重點《管子》「參其國」組織編制，當中所述二十一鄉所居處的「國」，在地域劃分意義上，有何區別呢？

1. 國都：

最早的「國」，就是單純地指由城牆圍起來的防禦基地。而古代的人民有著王者居於天下之中的觀念，於是，在防禦基地的城牆之中設立「都」，交由一國之君坐鎮據守。故「國都」是王者的居所，是一個國家的統治核心之所在，更可謂是一個國家之樞紐與中心位置。

2. 王城：

由於一個國家圍起了防禦城牆，即圍起了一個國家的統治樞紐，故城牆是國家的象徵，尤其國家之內城更是如此，內城被攻破，無異是亡國的代表，即使一國之君主流亡奔走、保全性命，亦只是有如喪家之犬、仰人鼻息罷了。而內城因為所居者為君王，所以亦被稱為王城。相對於國都而言，王城指稱的範圍更為集中，象徵國家的王城是國內政治、經濟與文化的中心；王城之中有工商業中心，有生產的工廠，有買賣的市集，當然亦有宮室宗廟以及政府機構；基於維護國家生死存亡的需要，它也必定是一國之內的軍事重鎮。所以，國家與王城是一而二、二而一的一體之兩面。

3. 四郊：

由城牆圍起來的防禦基地「國」，除了君王所居之內城以外，尚有稱為「郭」的外城，加以保護君主的安全。即一「國」之中，有內城與外城兩道防禦城牆，以使國家的存亡與君主的安危無虞。而在城郭此道外城之外，有相當距離的周圍地區，「鄉遂制度」中將其列為「郊」或者稱為「四郊」。「郊」是一個分界區塊，

「郊」以內是「國」中，包含著王城與外城；「郊」以外有相當距離的周圍地區、廣大國土，就是後面我們會加以提到的「野」。「郊」之內，扣除國君居處的所在地王城，「鄉遂制度」將其分設有「六鄉」，即六個「鄉」的地方行政組織。明白地說，「鄉」設在王城以外，包含外城，直到外城周圍的相當範圍四郊。而王城、外城和四郊，都是屬於「國」的範圍，故亦可言「鄉」設於「國」之中。

春秋戰國以來，國家層層防治保護的城牆配置是不變的。《管子》的「參其國伍其鄙」與「鄉遂制度」的地方行政制度，同樣是將人民分為兩大區域來居住與編制，學者們認為兩者同樣以「國」為領域名稱，實質指稱的涵義也相同，即以王城為中心，連同外城、四郊在內的範圍，皆是《管子》與「鄉遂制度」總稱的「國」。差別在於西周時期的「鄉遂制度」在於其間，設有「六鄉」，大略約為一萬兩千五百家戶數目²²；《管子》在於其中，設有「二十一鄉」，大略約為四萬兩千家戶數目。以家戶數目而言，《管子》的「國」內規模大於西周時期的「國」內規模，這與當中所居人民的劃分，有很大的關聯，故下文我們將兩者對於「國」內居民所當居者為何人的規劃，加以敘述表達其差異所在。

（二）、居民

西周時期的「鄉遂制度」在「國」之內，分設有「六鄉」，在「鄉」之內的居民，除了王城之內的國君以外，以何種類別的人民編制於「國」內之中呢？接近一國之政治經濟與文化之樞紐；迫近於一國之政府機構與軍事重鎮，分屬於「六鄉」地方行政劃分之一員呢？依「鄉遂制度」的規範之下，「六鄉」內的居民稱為「國人」，具有國家公民的性質，屬於當時各國的統治階層，而當時各國的政治統治階層來源，可分為下面幾項類別：

1. 統治者²³、統治者的部族、統治者的軍隊：

22 《周禮·大司徒》：「令五家為比，使之相保；五比為閭，使之相愛；四閭為族，使之相葬；五族為黨，使之相救；五黨為州，使之相調；五州為鄉，使之相實。」

23 周公東征勝利後，分封諸侯，「對於殷商時代的舊方國，……採取安撫教化為主，軍事鎮壓為輔的政策，重在『保殷民』……對上層反對派人物微子啓，則封於商丘建立宋國，採取以殷

西周初年，周人征服了廣大的地區之後，開始分封建國。而周王室分封的大小諸侯們在建立國家之時，帶領著自己的軍隊以及部族組織，按照著他們原來保留與存在的部族形式，以武裝殖民的方式，強力地進駐分封的所在地，居住於由城牆圍起來的防禦基地「國」之中。故諸侯們的宗族族人以及軍隊成員，被稱之為「國人」；又因為「鄉遂制度」在「國」之內，登記與編制家戶的數目，構成「六鄉」的地方單位組織，而「國人」即為「六鄉」的主要構成來源，故「國人」又可以以「鄉人」來稱呼之。其中，諸侯們按照原來保留與存在的部族組織形式，居住於「國」之中，代表著「六鄉」的劃分形式與「部族組織」的組成方式，有著密不可分的關係。從「六鄉」的鄉黨組織，分為比、閭、族、黨、州、鄉六級來看²⁴，可知「鄉遂制度」對於「六鄉」的居民劃分方式，乃是採取聚族而居的模式來加以規劃，保有氏族組織²⁵的殘餘形式，以血統關係作為劃分的依據以及維繫的樞紐。因為血緣是彼此切不斷的牽連關係，故「國人」與君主的關係利害相牽、禍福與共，「國」中居住統治階層的選擇，自然以血緣為前提，以構成統治者背後強而有力的後盾組織。

2. 殷人：

西周征服殷人定居東方以後，治國人才不可避免地必須選用殷代的舊人員。其原因有二：一方面選用殷代的舊人員，具有安撫殷氏遺民、穩定政局的作用；一方面則來自於現實環境的需求考量。因為相對於周人來說，商族的文化水平較為先

治殷的辦法」、「當時齊國東有紀國、萊、其、莒、夷、過、洲等國，南有豐、譚、鑄、陽、鮮牟、向等小國。這些國家有的是周初分封的同姓功臣；有的是原夏商時代的舊方國因歸順周王室而被續封的。」參見王闓森/唐致卿，《齊國史》，濟南：山東人民出版社，1992年3月第一版，頁17、128。「周初封建分作四個類型：第一型是東征後新建的殖民封國；第二型褒封古聖先王之後；第三型是奉戴周為天下共主而獲得周人承認的傳統古國；第四型是東進征服過程中的功臣。」參見杜正勝，《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁150。西周分封不限於周族，其例不止一隅，故以統治者稱之，較符合實際情況。

24 見於《周禮·大司徒》：「令五家為比，使之相保；五比為閭，使之相愛；四閭為族，使之相葬；五族為黨，使之相救；五黨為州，使之相調；五州為鄉，使之相賓。」

25 「即家族公社，為血緣關係的組織，殘餘即是西周開始發展起來的宗法制度，不過在先秦，宗法只存在於統治階級，平民是沒有宗法的。」參見徐中舒，《先秦史論稿》，成都：巴蜀書社，1992年8月第一版，頁290。

進²⁶，周人在建立分封國家之時，對於施政作為上，不得不倚重殷代舊人員的能力，以幫助政務的推行，故一些大夫和士的官職，周人不可避免地必須選擇兼用殷商的舊方國賢士。於是，從古代金文的記載中我們可以發現，殷代遺民在周人分封建國以後，尚存有參軍以及參政的權利，甚至有的殷代遺民，因為參軍作戰而建立功績，被拔擢提升為周人政權下的士大夫官職。舉例來說，位於今黃縣、煙台的己國，原來只是萊夷的一個分族，是當地最古老的土著部落，分布地區在於渤海海岸直到益都一帶。這個部族在周武王伐紂之時，投降於周人的東征軍，而後被姜姓宗族收養入族，因為有功於周氏王朝的東征活動，也成為姜姓國家的一分子，並被周朝王室賜爵封侯，擁有不同於其餘被統治者殷人的地位，理所當然而居處於歸屬在統治階層的「國」當中。

3. 土著：

對於統治地區眾多的人民、廣大的土地而言，分封進駐各地的諸侯們，畢竟還是少數的外來分子。分封諸侯國在建立國家之時，除了必須安撫殷氏遺民以外，在當地土著部族中選擇優秀的人才來參與政治，或者採用當地原始部族中的上層領導人物，來建立國家管理的秩序，而不以統治征服者的面目與姿態，凌駕在當地土著居民之上的這項政策，能夠幫助於緩和諸侯們在建國初期，所面臨到的階級矛盾與民族衝突。但是，我們必須了解：無論是土著或者是上述的殷人，被拔擢而提升至「國」內統治階層的「六鄉」組織之中，都只是占據著多數人當中的少數分子。統治者與被統治者的關係上，接近政治、經濟與文化樞紐的核心配置上，西周時期的分封諸侯國們，不可避免地仍以血緣與宗族關係為選擇的主軸，以保障自己領導者的安危與地位。

《管子》「參其國」制度中「國」內的居民組成來源，則與「鄉遂制度」下

26 「《論語·先進》：「子曰：『先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』」程頤注：「野人，謂郊外之民」清劉寶楠論語正義：「『先進於禮樂』是先習禮樂而後服官的；因其未服官時，沒有爵祿，而為平民，故曰『野人』。」野人即鄙中所居的商族，文化先進；君子即國中所居的周人，是統治者但文化落後。」參見徐中舒，《先秦史論稿》，成都：巴蜀書社，1992年8月第一版，頁193。

「六鄉」的統治階級大異其趣。前引《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『制國以為二十一鄉；商工之鄉六，士之鄉十五』」當中，明白地標舉出「國」內規劃有二十一個鄉，士、工、商為居住於「國」內、「鄉」內的人民。可以看出《管子》主張以職業來區分人民的戶籍編制與居住所在地，接近一國之樞紐與中心位置的人民，不再以統治者的部族與軍隊為主體，而是以人民經營本職上的方便性為考量。《管子》認為士人居住的地方，一定要屬於空閒安燕的處所；規劃農夫的居住地，則以鄰近農田為考量；給工人居住的地方，一定要靠近官府；規劃商人的住宅區域，則以靠近市井為優先²⁷。如此一來，「國」內是政治、經濟與文化的中心，有生產的工廠，有買賣的市集，規劃士、工、商職業的人民居住於其中，自然是再合適不過的人民居所處理與配置。那麼，既然工匠與商賈的住宅區域要靠近於市場²⁸，市場又應該設置在「國」內的何處，才能夠方便工匠與商賈的運作經濟，以蓬勃國家的發展呢？從小至百乘、千乘之國，大到如萬乘之國，《管子》認為市場都應該設置在一個國家的中心地區，才能夠使得貨物無論要運往東、西、南、北哪個方位，皆能夠四通而八達，以節省運輸成本、搬有以運無²⁹。節省貨物運送的時間以及成本，相對地增加為工、為商所賺取的利潤，人民自然可以富足，國家自然可以勢強。故工匠³⁰與商賈依鄰市場而居，即居於一個國家的中心地區，各適其所、安居樂業，即《管子》所謂的「定民之居³¹」

27 《管子·小匡第二十》：「是故聖王之處士必於閒燕，處農必就田野，處工必就官府，處商必就市井。」

28 《管子·大匡第十八》：「工賈近市。」

29 《管子·揆度第七十八》：「百乘之國，中而立市，東西南北度五十里，一日定慮，二日定載，三日出竟，五日而反，百乘之制，輕重毋過五日。百乘為耕，田萬頃為戶萬戶，為開口十萬人，為分者萬人，為輕車百乘，為馬四百匹。千乘之國，中而立市，東西南北度百五十餘里，二日定慮，三日定載，五日出竟，十日而反。千乘之制，輕重毋過一旬，千乘為耕，田十萬頃為戶十萬戶，為開口百萬人，為當分者十萬人，為輕車千乘，為馬四千匹。萬乘之國，中而立市，東西南北度五百里，三日定慮，五日定載，十日出竟，二十日而反。萬乘之制，輕重毋過二旬，萬乘為耕，田百萬頃為戶百萬戶，為開口千萬人，為當分者百萬人，為輕車萬乘，為馬四萬匹。」

30 「齊國的國都臨淄（今山東省臨淄北）是個重要的冶鐵手工業地點，近年在臨淄故城中發現了冶鐵作坊六處，其中最大一處面積約四十多萬平方米。」楊寬，《戰國史》，臺北：谷風出版社，1986年9月，頁40。

31 《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『昔者聖王之治其民也，參其國而伍其鄙，定民之居，成民之事，以為民紀。』」

那麼，《管子》的戶籍編制與分配之下，原先在西周時期居於「國」內的統治階級，將遷居於何處？《管子》認為居住在「國」內的士人，其進可以為官，其退可以處士。擔任官職的士，自然就屬於統治階級的一分子，為了便於國君隨時諮詢，以及為國君隨時提供諫言，故住宅區的劃分，必須靠近於「國」內的宮廷；而沒有擔任官職的士，住宅區的規劃依然處於「國」內，但其必須靠近鄉里之門，以有空曠的處所以及閑靜的空間，足以提供士人不斷地進德與修業³²。而士與農、工、商之間的職業選擇，是可以相互流通的。舉例來說，《管子》認為以父兄來教導子弟品德與職業，父兄不須嚴厲而能有所成效，那是因為父兄樹立了良好的典範；子弟不須過勞而能成效立見，那是因為有了父兄的穩固根基，所以農民們的子弟往往延續為農人的職業，其秉性敦厚樸質而不邪惡，其中優秀的人才，能夠增進自我而成為士人的，是國家足以信賴的賢才棟樑³³。《管子》肯定人民的資質與秉性，開放統治階層的多項來源性。故《管子》的士，是職業之一項，不是官職的專名，也不是貴族之成員。因為「士」，原來是屬於貴族卿大夫階級當中的最低層級，古代的「士」擁有食田與官職，並且允文允武。在「學在官府」的時代裡，他們有受教育的權利，世世代代依照血緣關係，世襲擔任「士」的官職。《管子》將「士」從貴族階級中保障的一個層級與官職，規劃轉變為「四民」職業當中的一類，其間要達到這樣的社會變遷，是需要社會環境的逐步演變與時代趨勢的多項因素努力之下，才能夠與以達成的；從另一個角度來說，當時的社會變遷、階級流動頻繁，亦是促成《管子》以職業來劃分戶籍編制與居所的時代背景。否則，以西周時期庶民的身分與地位，要受教育而成為允文允武的「士」，在貴族階級制度之下，是不可能達成的艱鉅任務。但是，這樣的階級平等之改變，是以逐步進行的方式，在持續地往前邁進的。

明末清初顧炎武說：「士農工商謂之四民，其說始於管子」³⁴，《管子》在

32 《管子·大匡第十八》：「凡仕者近宮，不仕與耕者近門。」

33 《管子·小匡第二十》：「是故農之子常為農，樸野而不愚，其秀才之能為士者，則足賴也。」

34 顧炎武，《日知錄》，第三冊，卷七〈士何事〉，頁17，臺北：臺北：臺灣商務印書館，民國四

歷史上第一次提出了「四民」的概念。而四民概念的出現，代表著貴族政治開始衰落的具體表現。《管子》以人民的職業，作為戶籍編制的單位與分配居所的基礎，依照著人民的職業為士、農、工、商來說，他們依然是廣大的被統治階層下之人民。士、工、商居住於「國」內，接近一國之樞紐，純粹是以營謀生計的需求為考量。但是，《管子》這樣的戶籍編制與分配，消弭了西周時期「鄉遂制度」下統治階級與被統治階級的居住區隔與分野。因為，西周時期「鄉遂制度」下「六鄉」內的居民，以君主的部族與軍隊為主體，屬於統治階級。而西周時期的統治與被統治階級，是以君主的血緣以及宗法關係為主軸。《管子》這樣的戶籍編制與分配，換言之，即打破了血緣與宗法關係將人民區隔成不同戶籍與居住地的制度，改變了宗族制度下貴族與庶民的居住所在地之差別，非君主的宗族成員亦可以居住於「國」內，接近一國之政治、經濟與文化之樞紐，迫近於一國之政府機構與軍事重鎮。亦打破了血緣與宗法關係將人民區隔成統治階級與被統治階級的制度，改變了宗族制度下貴族階層與庶民階層的參政權利之差別。非君主的宗族成員亦可以為士，士可以選擇出仕，亦可以選擇不仕；農可以為士，自然也可以出仕。「國」內居住的人民，皆是廣大的被統治階級，亦是隨時可以打破身分，晉用為統治階級的儲備官員。於此，貴族政治的衰落，明顯地為選才任能制度所取代。

三、伍其鄙

《管子》除了「參其國」的戶籍編制以及單位組織政策以外，面對「國」以外的廣大國土以及人民，《管子》亦策劃有另一套戶籍編制與管理的措施，即「伍其鄙」的編制。「伍其鄙」施行於「國」以外的區域，面對著「國」以內與「國」以外的居民性質不同，自然編制有不同的管理戶數組織，擁有不同的行政管理單位，形成與「國」內的居民組織明顯的區別。而《管子》的「伍其鄙」編制是如何不同於「參其國」制度，以規劃人民的組織、治理人民的生活呢？《管子》編定五戶人家設置為一個最小單位「軌」，軌裡設有軌長；統合六個軌成立一個單位「邑」，十五年。

邑裡設有邑司；將十邑組織成為一個單位「卒」，卒中設有卒長；聯合十卒規劃成一個單位「鄉」，鄉中設有良人，鄉良人負責統領鄉內的文書與教化工作；規劃三鄉組織成為一個單位「屬」，屬裡設有屬帥，屬帥領有管轄屬內軍事武裝事務的職責；編制五個單位「屬」，設置有一個「大夫」官職，列為五屬單位當中的最高行政長官。政府的各項政令推廣與屬內的人民成效表現，皆由五屬大夫負責推行與呈報，列為其為官政績表現的重要考量依據。但是，《管子》卻主張不賦予其獨攬大權的地位與權柄，在軍事方面，五屬大夫必須聽從屬帥的指揮；在文書教化方面，五屬大夫必須聽從鄉良人的教導，以達到各自保守規定而奉行政令的推行，使得「國」以外無淫佚放蕩之人民³⁵。綜視《管子》「伍其鄙」制度當中，一個「鄉」的單位裡，包含著三千家戶數目；比起「國」內一個單位「鄉」裡，是涵蓋二千家戶數目來說，「國」以外的「鄉」制度規模較為「國」以內的「鄉」制度規模上，龐大而壯盛。這是因為相對於「國」以內來說，《管子》「伍其鄙」制度在「國」以外的「鄙」幅員較為廣大，涵蓋家戶的數目自然亦較多。而「鄉遂制度」中「遂」的地方行政制度，為《管子》「伍其鄙」制度在改革與創新之前的前身。「鄉遂制度」中「遂」的涵蓋地方，與《管子》「伍其鄙」制度的劃分領域，兩者有其密切的關係。故在此章節裡，我們先來探討西周時期「遂」的制度規劃，才能更加明瞭《管子》「伍其鄙」制度的規劃層面與意義。

（一）、地區

西周時期「鄉遂制度」中「遂」的制度，建立在「郊」以外、「野」以內的廣大國土之中，設置有「六遂」的地方行政單位組織。而何謂所謂的「六遂」地方組織？設置的「郊」以外是指何處？建立的「野」以內又是指哪裡？「郊」以外與「野」以內的範圍與分際又何在？其建立「六遂」的範圍與我們的探討重心《管子》「伍其鄙」的設置範圍，又有何關聯之處？

35 《管子·小匡第二十》：「桓公曰：『五鄙奈何？』管子對曰：『制五家為軌，軌有長。六軌為邑，邑有司。十邑為卒，卒有長。十卒為鄉，鄉有良人。三鄉為屬，屬有帥。五屬一大夫，武政聽屬，文政聽鄉，各保而聽，毋有淫佚者。』」

我們知道，由城牆圍起來的防禦基地「國」，除了國君所居之內城以外，尚有稱為「郭」的外城，加以保護國君的安全。而在城郭此道外城之外，有相當距離的周圍地區，即是「郊」或者稱其為「四郊」。「郊」是一個分界區塊，「郊」以內是「國」中，包含著王城與外城；「郊」以外有相當距離的周圍地區、廣大國土，就是我們這裡所提到的「野」。「國」和「野」兩大區域當中，以「郊」為其中的分界線。「郊」以外與「野」以內的涵蓋區域，「鄉遂制度」中存在有都、鄙與六遂的單位形式。

1. 都：

「國」是用城牆圍起來的防禦基地，在「國」中設立「都」，由一國之君主居之於國家的核心位置，謂之為「國都」。而除了「國都」以外的城邑，西周時期皆以「都」來稱呼其名稱。那麼，「都」在屬性上與「國都」有何差異與分別呢？基本上而言，「都」是屬於城邑的性質。邑，是農民聚居的地方，在傳統規模上屬於農村公社³⁶的組織形式。邑的周遭範圍亦建有城郭保護，以備防禦外患的侵襲，故又有城邑之稱。城邑有大小的分別，有十室之城邑，有百室之城邑，規模因組成家戶數目的多少而有所不同。但是，相同的是它們通常隸屬於各個國家的大臣以及卿大夫的權力管轄區域，屬於他們統治領域下的分封采邑，是君王對於宗法血緣關係上的大臣或者宗族成員，進行有功或者安撫等不同動機之下的賞賜工具與單位。故其規模不會太小，屬於一種規模較大的大邑，擁有軍事與政治城鎮上的重要屬性。

2. 鄙：

在「郊」以外、「野」以內，同樣屬於農民聚居的地方，相同築有圍牆保護自身的安全，相對於「都」來說，其規模較小、人民聚集而自保的小邑，稱之為「鄙」，亦可以稱之為「保」。在名義上，其亦是隸屬於統治階級的土地，或者是

³⁶ 「各家進行以農業與手工業（紡織）相結合的勞動生產，因為一夫一妻授田百畝，每家只有一各男勞力，所以每家的男勞力必得和另一家的男勞力合作進行耦耕。即所謂《孟子·滕文公篇》：『鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦』這正是農村公社的現象。」參見徐中舒，《先秦史論稿》，成都：巴蜀書社，1992年8月第一版，頁299。

其分封於下的屬地區域。但是，在規模上以及重要性上，皆不及於都的城邑地位，是屬於較小單位的地方組織。

3. 六遂：

在廣大的「郊」以外、「野」以內之國土區域裡，包含著大臣與卿大夫的分封采邑以及屬地下的「都」和「鄙」，西周時期的「鄉遂制度」將所有的土地與人民，以地域關係以及鄰居關係，替代了傳統的血緣關係，將人民的家戶形式組織為鄰、里、鄣、鄙、縣、遂六級³⁷的「六遂」鄰里組織，設有地方長官於其上，隸屬且聽命於國君的統治之下。所以，「遂」是國君掌控之下沒有血緣關係以構成的行政組織，「鄉遂制度」只是將原始的農民村社組織，予以依照勞動力的多寡來進行編組劃分，把農民村社轉化成為被奴隸的行政小集體，以便於貴族和官吏們的監督與鞭策工作罷了。故「遂」最下層的基層單位「里」之組成形式，是屬於中國早期出現的奴役性質之農村公社組織。而原始的奴役性質之農村公社組織，在西周時期的「鄉遂制度」中，屬於「六遂」之下的基層單位，規劃有「里君」擔任地方行政長官，再一層層編制與組織於其上，設置層層長官於其上統率與監督農民的運作，以保障國家的稅收以及稻米糧食的來源充足且無虞。

《管子》的「參其國伍其鄙」單位組織與西周時期的「鄉遂制度」地方規劃，同樣將人民分為兩大區域來居住與編制，學者們認為兩者對於「國」的實質指稱涵義相同。扣除「參其國」與「鄉」制度的規劃領域，依據史料記載，《管子》的「伍其鄙」制度中，「鄙」的範圍亦相當於「鄉遂制度」中「遂」制度規劃的區域。「郊」以外、「野」以內，指國都與城牆以外的廣大國土領域，是兩者共同的戶籍規劃區域。故不可片面地依照名詞代稱，而將「伍其鄙」歸屬於單指卿大夫的分封采邑，而狹小區劃了「伍其鄙」的組織規模。

37 見於《周禮·遂人》：「遂人掌邦之野。……五家為鄰，五鄰為里，四里為鄣，五鄣為鄙，五鄙為縣，五縣為遂。」

（二）、居民

依照「鄉遂制度」的規劃，何人身處居住於「郊」以外、「野」以內的地區當中呢？何人隸屬於「六遂」的地方行政組織呢？依照上文所述「鄉遂制度」的地區性質，我們大略可以得知其居民以農人為主體，其名稱則因為看待角度的不同而有不同的指稱。「六遂」組織內的居民，因為其平民的身分而被稱為「氓³⁸」；因為其職業的區別而被稱為「甿³⁹」；又因為居處於「郊」以外、「野」以內當中，故被稱為「野民」與「野人」；亦因為屬於「六遂」制度下的居民，故又有「遂人」之稱。雖然稱呼與名稱各異，但是其居民的來源，則相同有來自於下列幾項類別：

1. 被征服的東方原住民族：

周人以蕞爾之小邦，經過牧野一戰，打敗了原先地域廣大的殷商王朝，建立起屬於西周時代的局面與政權。面對於眾多的統治地區人民與廣大的土地面積領域而言，周人以其少數外來者的身分，統治的對象是原來居住在被征服地區的村社共同體，這些共同體，又可以稱為是當地的土著，其是構成西周王朝的大部分百姓來源。

2. 殷商遺民：

統治地區的人民除了當地的土著以外，以殷商遺民為一個龐大的存在個體。殷商遺民中，除了被統治者西周王朝拔擢為部屬的少數個體以外，大部分的商族人民，居處於「郊」以外、「野」以內當中，依照著「鄉遂制度」的規劃，依循勞動力的多寡，被進行編組與劃分，成立奴役性質的農民村社組織，成為被奴隸剝削的小個體，並且在西周貴族和官吏們的監督與鞭策之下，成為一個國家當中農業生產

38 古代稱庶民為「氓」。《詩經·衛風·氓》：「氓之蚩蚩，抱布貿絲。」《鄭玄·箋》：「氓，民也。」《孟子·滕文公上》：「遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而為氓。」

39 舊時指稱農民之詞。《說文解字》：「甿，田民也。」《周禮·地官·遂人》：「凡治野，以下劑致甿，以田里安甿，以樂昏擾甿，以土宜教甿。」《史記·卷六·秦始皇本紀》：「陳涉，甿牖繩樞之子，甿隸之人，而遷徙之徒，才能不及中人。」

的主要擔當者，更成為統治階級下的勞動者、被剝削者與被壓迫者。

這兩項主要的人民組成份子，構成了「鄉遂制度」中「遂」制度下廣大的奴役性質之農民村社組織。其組織的形式是依循著「井田制度⁴⁰」之名義，但是實質內容上卻名實不符、虛有其表，偷天換日而圖利於國君。原始的農民村社組織，在「井田制度」的形式下，農民將集體占有的土地，在村社中將土地分為兩個部分：一部份為公田，由村社裡的成員們集體來耕作。收穫的所得，則用於村社裡的祭祖、聚餐與救濟貧困等公共開支；另一部份則為各自農民的私田，由各家自己耕作，自己收穫，用來維持全家的生活所需。勤勞耕作之農民，甚至可以儲蓄所得而富足小康。這種原始的農民村社組織產生變化，變成統治階級與貴族成員奴役和剝削平民的單位，是在西周初年的時期。

周人在征服各地、建立王朝的過程中，天子把土地連同居民一起分封給諸侯的時候，「井田制度」依然存在，但是其中原來的公田部分，被武裝殖民、進駐分封所在地的諸侯們佔為私有，改稱之為「籍田」。並且自此規定籍田的收入，全部歸入公家所有，將此項規定稱之為「籍法」或者「助法」，以法律來強制農民遵守與奉行。而原來的私田也不再是農民的私有土地了，反倒一概成了周天子個人擁有的土地資產，農夫的土地所有權活生生地被諸侯們與周天子掠奪而一空，成了名副其實的孑然一身。但是，憑藉著「鄉遂制度」中「六遂」的地方戶籍組織與規劃，周天子以及諸侯們把農民束縛在土地上，依照地域以及鄰里關係，依循勞動力的多寡，不完全佔有直接的生產者，而是將他們編制成五戶人家為一個單位「鄰」，五個單位的鄰組織成一個單位「里」，聯合四個單位的里編制成一個單位「鄩」，組織五個單位的鄩成為一個單位「鄙」，將五個單位的鄙統合為一個單位「縣」，將五個單位的縣成立一個最高的行政單位「遂」。就是在這樣的層級規劃之下，由當

40 「在村社中土地分為兩部分：一部份為『公田』，由村社成員集體耕作，……另一部份為『私田』，按土地質量差別平均分配給每個家庭，……按照井田制的規定，每家分配私田一百畝，……這時施行井田制的『里』和『邑』實質上已成為被奴役的單位，從事耕作的庶人實質上已成為集體奴隸。」楊寬，《戰國史》，谷風出版社，1986年9月，頁149。

地土著以及殷商遺民所組成的農民們，在「籍田」上被層層管制與監督，而進行著集體的耕作活動。其性質上是屬於一種無償的勞動，是一種嚴重的經濟剝削。因為，「籍田」上的收穫，依照「井田制度」的辦法，名義上必須為救濟貧困和祭祀祖先之所用。西周王朝卻依照著「籍法」的規定，完全地將其所得，交由諸侯們與君王指派的官吏們，層層掠奪而呈獻於上。在「私田⁴¹」又可以稱之為「份地」的耕種收穫，也還要因應著君王的要求而獻出貢賦。換言之，當地土著以及殷商遺民的勞動所得，必須支付君主的需索無度。身心俱疲下，亦得將殘餘保留下來的耕種所得，窘迫應付養家活口的最低限度，以能夠持續下一次的耕種與勞力活動。

而除了每年徵收標準不一的貢賦之外，極其繁重的勞役以及在野的一切物產，包括鳥獸、草木、玉石等等，提供國君隨時差遣的勞力以及平日賞玩的物件，皆是「遂」制度下當地土著以及殷商遺民必須擔負的無理壓榨。而原先祭社、祭祖等群眾活動的習慣，雖然還保存在農民村社的組織當中，但是其費用已經無法由公田的所得來與以支付，故又加深成為村社成員的另一項沉重負擔。

「鄉遂制度」下「鄉」的成員與「遂」的居民，有著天壤之別、迥然不同的遭遇以及生活方式。這在君權導向的時代裡，與國君對其組成份子的態度與政策密切相關。而西周王朝對於鄉人與遂人的作法，明顯地有著分歧上的差異。一個是唇亡齒寒、禍福與共的利益均霑作法；一個是殺雞取卵、貪圖蠅頭小利，而損害長久利益，罔顧民心的作法。面對這樣的情況，《管子》在「參其國伍其鄙」的制度當中，明顯地有著改革的精神與作法。《管子》在人民戶籍編制的依據上，採取以「職業」上的四民分別，來代替「鄉遂制度」下貴族與庶民的階級差別。按照人民的所長，使其擔任其所適當的職位與工作，四民之間可以相互流通，統治與被統治層級並非固定不變，人民的地位在戶籍編制上是劃一而齊等的，泯除了階級奴隸制度下的國、野對立，使士、農、工、商四民各居其職所，各成就其事業。其中《管

41 「農民對耕地之『私』只限於生產物，和地權無關」，「諸侯或周王卿大夫之土地得自天子，列國卿大夫的采邑得自國君，必要時，天子或國君可以收回，轉賞給別人。」參見杜正勝，《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁164、171。

子》在「伍其鄙」制度裡，規劃農人居住於「國」以外的廣大鄙野，遠離一國之樞紐與中心位置。但是，其身分地位並非如西周時期「鄉遂制度」下被剝削的奴隸階級，而是統計戶籍上以職業為編制依據的行政作業，與選擇適合居住靠近於田野的住宅區域的規劃考量。故《管子》在「伍其鄙」制度當中，從「邑」到「屬」分設有五個行政層級，「五屬」直接隸屬於國君的管轄之下，五屬大夫必須定時定期地向國君報告政務的發展與人民的情形，若有瀆職與不稱職之大夫，不僅予以刑罰，甚至處以死刑⁴²。《管子》將「伍其鄙」制度內的治民職責，交由可任免的官吏來代替世卿采邑主，來取代西周時期的世卿世祿制⁴³，並未另外談到諸侯的分封采邑制度以及掌管權柄的劃分，可以想見整個鄙野地區與農人組織，無一人無一處，其不於例外，皆直屬於國君的編制與統轄之下。如此一來，權力集中於國君之手，有利於加強君主的統治權。《管子》替君主出謀獻策之政令規劃，改變了國家社會其下之人民的基礎結構。而戶籍編制後的管理政策之制定，亦取決於《管子》為國君策畫之措施是否完善，否則空有編制之良善，卻無配套措施的維護，一切功效將大打折扣，甚至無疾而終。故在第四章的章節裡，我們進入探討《管子》「什伍組織」的管理政策。

四、其餘編制

關於《管子》「什伍組織」的編制，除了上述所舉的「社」、「參其國」、「伍其鄙」制度以外，《管子·立政第四》亦有相關的戶籍編制之記載：

「分國以為五鄉，鄉之為師，分鄉以為五州，州為之長。分州以為十

42 《管子·小匡第二十》：「正月之朝，五屬大夫復事，公又問焉，曰：『於子之屬，有居處為義、好學、聰明、質仁、慈孝於父母、長弟聞於鄉里者？有則以告，有而不以告，謂之蔽賢，其罪五。』」《管子·立政第四》：「正月之朔，百吏在朝，君乃出令布憲于國，五鄉之師，五屬大夫，皆受憲于太史。大朝之日，五鄉之師，五屬大夫，皆身習憲于君前。太史既布憲，入籍于太府。憲籍分于君前。五鄉之師出朝，遂于鄉官，致鄉屬，及于游宗，皆受憲。憲既布，乃反致令焉，然後敢就舍；憲未布，令未致，不敢就舍。就舍，謂之留令。罪死不赦。」

43 「周天子除了直屬的王畿以外，把土地、人民和統治權力分封給親屬和臣屬，稱為諸侯；諸侯又這樣分賞給親屬和臣屬，稱為卿大夫；……各級奴隸主的爵位權力及其佔有的土地人民和財富，原則上都由嫡長子繼承，……在周王國和各諸侯國裡，世襲的卿大夫便按照聲望和資歷來擔任官職，並享受一定的采邑收入，這就是世卿世祿制度。」參見楊寬，《戰國史》，谷風出版社，1986年9月，頁230。

里，里爲之尉。分里以爲十游，游爲之宗。十家爲什，五家爲伍，什伍皆有長焉。」

雖然，其中仍然不脫離以什、伍爲最小的戶籍組織單位，但是，其上的游宗、里尉、州長、鄉師等編制，不同於《管子》其他文字的記載；且缺乏與以支持的其餘歷史資料；又無《管子》其他的章節文字，能與之相呼應，故略而不加以採用。

又《管子·乘馬第五》分別論及立官的制度：

「方六里，命之曰篳。五篳命之曰部。五部命之曰眾。聚者有市，無市則民乏。五聚命之曰某鄉，四鄉命之曰方，官制也。」

以及地方組織的制度：

「官成而立邑。五家而伍，十家而連，五連而篳。五篳而長，五長而鄉，命之曰某鄉。四鄉命之曰都，邑制也。」

我們回顧在「參其國」以及「伍其鄙」的制度當中，地方組織與地方官吏的設置，兩者相互結合，互為表裡。多少戶籍數目就成立一個地方組織的單位，多少地方組織的單位數目，就配置一個所屬的地方官吏，以之管轄與負責。《管子》「參其國伍其鄙」制度在這方面，規劃密合而且一致。與《管子·乘馬第五》此兩處引文相較之下，不僅互為牴觸、無法並存，甚至亦無資料可以加以共同解釋，為何《管子·乘馬第五》當中的地方官制與地方組織制度，在單位數目的層層規劃上，兩者參差而不齊？憑藉著種種因素之考量，我們選擇《國語·齊語》中亦有述及的「參其國伍其鄙」制度，來加以採用而申述論說。

《管子·乘馬第五》亦列出農業生產的規劃制度：

「邑成而制事，四聚爲一離，五離爲一制，五制爲一田，二田爲一夫，三夫爲一家，事制也。」

我們將其與《管子》的「參其國伍其鄙」制度，放在同一個天秤上衡量與配合

審視其可信度。我們可以知道，「伍其鄙」制度當中，農夫居處於鄙野的範圍之內，此處《管子·乘馬第五》中述及的農業生產編制，就應該是隸屬於鄙野之中的制度規劃。故我們可以將其解釋為《管子》在「伍其鄙」制度的地方編制以外，另外配套加以設置的農業生產規劃制度。

但是，其授田的制度卻又與《管子·禁藏第五十三》所述：

「富民有要，食民有率，率三十畝，而足於卒歲。」

每人三十畝為政府授田之數，兩者制度背道而馳。而學者們多支持三十畝的授田數目，故對於《管子·乘馬第五》所列出的農業生產規劃制度，我們亦加以省略而不予以採用。

我們在面對《管子》書中「什伍組織」的編制時，必須有先備的知識基礎，了解《管子》這本書並非是一時一地一人之著作。故在《管子》書的內容上，難以避免地會有駁雜混亂的情況發生。身為數千年後的我們，應該秉持著以宏觀而慎重的角度，擇其文字，明其條理，發揮其貫申的精神，摒棄其餘駁雜的思想。

第二節 《管子》「什伍組織」的管理

一、建立生命共同體

既然肯定戶籍制度與管理措施，是社會基盤之重要性，《管子》認為就必須運用政府施策使其穩固，否則一傾而天下將為之大亂。但是，「參其國伍其鄙」中的聚落人群，是沒有血緣關係的單位組織。藉著里、邑、鄉等行政戶籍劃分的建構和標誌，以及成員們共同的生產、賦役、社交、祭祀等活動，如何使「參其國伍其鄙」之戶籍單位，凝結成為一緊密的生命共同體呢？

（一）、普查人口

自古以來，人口調查的起源，最初只是計算人口的數目，演變其後，才開始計

算家戶的數目。這是因為自古以來，以血緣關係聚居的部落，他們只需要人口數目的計算，以召集全體部落或者部分壯丁，來共同服務部落的相關事務。逮及農村公社下「井田制度」建立以後，每家每戶配田一百畝，以「戶」為計算單位的事務，才從而產生，並且取代原始人口數目的計算。

直至封建城邦時代，行政上依然沒有人口數目計算的需要，同樣以「戶」為人口調查的計算單位。因為，政府以官屬民，各個衙門都有他們役使的勞力，而其所賦役的對象，就只限於每戶之一家一丁的正夫，其餘子弟並無服役的義務。因此，《國語·周語上第一》：「宣王既喪南國之師，乃料民於大原。」⁴⁴ 記載周宣王敗於姜戎氏之後，意欲整頓軍賦內容，故清查人口數目以之為備，卻遭到當時仲山父的反對。以此我們可以推測：封建城邦時代一直到西周時期的人口記錄方式，皆還只是停留在計算家戶數目的階段，人口數目的計算尚不普及。

而《管子》戶籍編制的建立，因應著時代的改變，乃延伸涵蓋到人民數目的記錄⁴⁵。《管子》認為戶籍的記錄若不能夠明白而確切，姦邪之民則防不勝防，可見《管子》的戶籍記錄內，涵蓋有人民個人的記載。更明白地說，《管子》認為善於管理人民的國君，能夠善用戶籍制度，使得逃亡的人犯無處可藏匿，無故遷徙的人民無處可容納，政府要找人不必搜求即可尋獲，君主要徵人不須召請而能夠自來，這都是行政建立的戶籍制度內，明白清楚地涵蓋人民個人記載的彰顯成效。所以，《管子》戶籍編制的建立下，人民沒有流亡的心意，官吏沒有追捕的煩惱⁴⁶。《管子》將檢校人口、認定身分的工作，列為是一項嚴肅而重要的政務推行工作。

1. 時間：秋季

嚴肅而重要政務的推行，自有其規律性，不可偏廢。秋季，為《管子》普查人口的重要時節。每年秋季歲末的時候，由地方官吏檢閱人民，依照人口以及地域關

44 《國語集解》徐元誥撰北京中華書局出版發行2002年6月初版，頁23。註曰：「料，數也」

45 《管子·七法第六》：「符籍不審則姦民勝。」

46 《管子·禁藏第五十三》：「夫善牧民者，非以城郭也，輔之以什，司之以伍；伍無非其人，人無非其里，里無非其家。故奔亡者無所匿，遷徙者無所容，不求而約，不召而來，故民無流亡之意，吏無備追之憂。」

係，普查每家每戶的人口數目，編定十家一組以及五家一組的單位組織，並分別人口組織內男女性別以及年齡、身長的大小⁴⁷，記錄下來成為戶籍制度裡的詳細內容。《管子》將這樣普查人口的制度，稱之為「書比」、「月程」與「大稽」，猶如《周禮》當中的「登」和「稽」之名，是當時的制度名稱，同樣指地方官吏在記錄人民數目的多少⁴⁸，統計、稽核之後，於秋季提出報告，以奉報於上。

國君則藉此機會整理編制鄉閭的基本組織—「什伍」⁴⁹，並在秋季涼風之下，組織十人為一支隊伍，演習熟悉軍中裝備、戰車兵器與練兵之事。所謂秋氣肅殺，植物凋喪，秋季正是徵召人民以用兵之時。趁此時以訓練人民的戰鬥能力，才能夠使得人民足以保衛四方國土的安寧⁵⁰

2. 項目

戶籍制度的明確建立，需要透過各級地方官吏，每年稽查與更新、登錄戶籍內容的一切記載。《管子》戶籍編制內人民的人口數目、男女性別、年齡大小、身體情況、房舍興衰、六畜繁衍、田畝耕種、家戶數目、職業性質等等，皆是地方官吏普查人口以後，奉報於上的重點項目。於是，人民關於田畝、房宅、兵車、馬車擁有的情形；家家戶戶裡年輕力壯的人數，鰥夫、寡婦、孤兒、疾病的人數，家中收養的人數，借債以求生的人數，依園圃以維生的人數，開墾田地的人數，親自耕種的人數，離家外出的人數，不耕種的人數等等國計民生的細微瑣事，地方官吏於人口普查之時，都必須一一詢問記載，呈報給國君知道⁵¹

47 《管子·度地第五十七》：「常以秋，歲末之時，閱其民，案家人，比地，定什伍、口數，別男女、大小。」「戶籍帳冊中人數及大小，是課役的紀錄。……男子經過「大」的身分便是丁或卒，當服兵役。……其標準有身長和年齡。……古來平民年齡紀錄往往不甚精確，故身長顯然比年齡重要。」《編戶齊民》杜正勝，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁10-18。

48 《管子·乘馬第五》：「命之曰正分，春曰書比，立夏曰月程，秋曰大稽，與民數得亡。」「與」同「舉」，記錄、提舉之意也。

49 《管子·幼官第八》：「九和時節，君服白色，味辛味，聽商聲，治濕氣，用九數。……閒男女之畜，脩鄉閭之什伍。」九和時節，指秋季三個月。

50 《管子·五行第四十一》：「然則涼風至，白露下，天子出令，命左右司馬，衍組甲，厲兵，合什為伍，以修於四境之內。」

51 《管子·問篇第二十四》：「問死事之孤，其未有田宅者有乎？問少壯而未勝甲兵者幾何人？……問獨夫寡婦孤寡疾病者幾何人也？……問鄉之良家其所牧養者幾何人矣。問邑之貧人債而食者幾何家？問理園圃而食者幾何家？人之開田而耕者幾何家？士之身耕者幾何家？……餘子父母存，不養而出離者幾何人？士之有田而不使者幾何人？……士之有田而不耕

基層官員檢閱人民之時，並且將戶籍組織內不合用於勞役者、痼疾不易痊癒者，予以免除勞役的徵召；年老力衰或者年幼力弱者，予以減免半役的寬待；體能強壯的人民，則推舉薦用為將來的戰士人才，以備兵員之數，為國家以效力⁵²。凡此些等等地方官吏皆列冊記載，送國都以存查。政府再據此確定國內人民之服役者、半服役者、免役者以及兵役者的身分，列入戶籍記錄的清冊當中。並以此作為政府徵稅以及考核基層官吏是否勤政愛民的重要指標。

一個國家要存活下來，就必須有人民於其內認真謀生以及提供賦役以效力，否則國家將倚賴憑藉何項因素而存活興盛？而各個政府掌握民力的關鍵，則必須依賴於戶籍制度的建立。故行政工作之人口普查，實乃不可輕忽之事務，為國家得以順利營運之一大重點工作。何況人口普查之餘，地方官吏在鄉里間巡行，查看人民的房室，觀察田畝種植的情況，抽檢六畜的繁衍情況，按著時節全面地修治人民的居家情形以及謀生工具，使人民懷家想室，不忍離開鄉里，這也隸屬於《管子》鄉里官吏的工作項目，也是普查工作進行時的重要職責所在⁵³。故《管子》人口普查工作消極性的功能，可以達到使人民的各項記錄列冊清楚，賦役明白；積極性的功能，可以達成使人民安居樂業，懷家想室，進而保家衛國。

（二）、管制流動

一國之政策推行，若能夠使得人民對於住宅的居住慎重其事，而不隨意地遷移、變更，里邑聚落的成員才有機會能夠彼此相知、相識，進而相親相愛。在此基礎上，「什伍組織」的結構才有機會能夠穩固而堅毅；戶籍制度內的官吏才有機會能夠輕鬆而治理。

《管子》主張在里邑的周圍建築牆垣，以範圍內外，使共同聚落的成員產生認

者幾何人？……外人之來徙而未有田宅者幾何家？……鄉子弟力田為人率者幾何人？……問人之貸粟米，有別券者幾何家？……問兵車之計幾何乘也？牽家馬駕家車者幾何乘。」

52 《管子·度地第五十七》：「常以秋，歲末之時，閱其民，案家人，比地，定什伍、口數，別男女、大小，其不為用者，輒免之。有錮病不可作者，疾之。可省作者，半事之。並行以定甲士，當被兵之數，上其都。」

53 《管子·立政第四》：「行鄉里，視宮室，觀樹藝，簡六畜，以時鈞脩焉，勸勉百姓，使力作毋偷，懷樂家室，重去鄉里，鄉師之事也。」

同的意識，增強成員間對內的認同性與對外的排他性。所以，《管子》認為大城的規模不可以不完備，城郭的周圍不可以與外界隨意地相通，里域的劃分不可以與旁區混淆相連，鄉里的大門不可以不設有門扇，城牆與門扇的關閉不可以不慎重而具有制度以管理。否則作亂殘害的人就會圖謀不軌；搶奪盜竊之輩就無法禁止；外邊的攘奪亂賊之人，便會有機可乘⁵⁴。於是，《管子》認為政府必須審慎地管理里閭的大門，將大門的鎖鑰交由里尉妥善地掌管，並且設置有城牆門扇的管理員按時加以開關管制，而在按時開關以管制之下，里域內的人民自然必須出入有時、固定有序⁵⁵。除此之外，《管子》並且於國家重大的城門關閘，設置有行人之官職，以負責每個通行人民的過關檢查。而過關檢查的必備文件是符傳，符傳⁵⁶猶如今日的護照，以備於過關驗明身分之所用。而每個人民的姓名、膚色、爵位身分，皆詳細記錄於符傳之上，以備於過關檢查之時，交由行人之官職查驗考核。正確無誤之後，行人之官始能放行通關，以免姦邪之人混入國內鄉里之中為害鄉里人民⁵⁷。

所以，若是鄉里內的人民出入毋時、早晚不禁，《管子》自當無法管制外邊姦民的侵入。如此情況下，不僅無法培養「什伍組織」成員對內的認同感，更甚者「什伍組織」內成員的生命財產安全，沒有辦法獲得確實的保障⁵⁸。於是，《管子》將出入行動不守於常道或者不從於父兄者，皆加以罪罰，不加赦免⁵⁹。如此一來，要達到「參其國伍其鄙」之內人與人互相保護；家與家互相親愛；年少時彼

54 《管子·八觀第十三》：「大城不可以不完，郭周不可以外通，里域不可以橫通。閭閻不可以毋闔。宮垣關閉，不可以不備。故大城不完，則亂賊之人謀。郭周外通，則姦遁逾越者作。里域通，則攘奪竊盜者不止，閭閻無闔，外內交通，則男女無別。」

55 《管子·立政第四》：「築障塞匿，一道路，搏出入，閭閻審，慎筦鍵，筦藏於里尉。置閭有司，以時開閉。」

56 「《管子》所敘基本上與近日居延出土的符傳文書符合。」杜正勝，《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁5。

57 《管子·問篇第二十四》：「身外事謹，則聽其名。視其名，視其色，視其事，稽其德，以觀其外，則無敦於權人，以困貌德，國則不惑，行之職也。」

58 《管子·八觀第十三》：「州里不高，閭閻不設，出入毋時，早晏不禁，則攘奪竊盜，攻擊殘賊之民，毋自勝矣。食谷水，巷鑿井，場圃接，樹木茂，宮牆毀壞，門戶不閉，外內交通，則男女之別，毋自正矣。」

59 《管子·大匡第十八》：「（管仲）告晏子曰：『……土出入無常，不敬老，而營富，行此三者，有罪無赦。耕者，出入不應於父兄，用力不農，不事賢，行此三者，有罪無赦。』告國子曰：『工賈，出入不應父兄，承事不敬，而違老治危，行此三者，有罪無赦。』」

此居處；長大時互相交遊；祭祀時互相祝福；死喪時互相體恤的境界⁶⁰，便能夠指日而可待了。

（三）、生活教育

一國之君個人的好惡，領導著一國人民之心向。如果一國之君貪好利益，統治下的人民自然趨利而不卻，凡事以利益為先趨、為前提。那麼，薄待其親而輕易犯過，自然拋家、棄子、叛國之事，無一而不可為；反之，如果一國之君獎好德行，統治下的人民當然投其所好，奉行仁義慈孝而不怠，再加以政令獎賞之配合，「什伍組織」下養成純厚仁德的民風，人與人之間和順、和諧與和睦，人民安居樂業，國家自然就可以治理。

故就《管子》而言，仁義慈孝的具體表現，是鄉里之間長幼秩序井然；仁義慈孝的具體作用，不僅僅止限於能夠維繫與加強個體家庭之間父子的親情倫理。因為《管子》知道，人民孝悌於鄉里，對於鄉里之父老兄弟長輩，自然有份割捨不下的情感。鄉里之間養成人民重情感、戀鄉親的處事態度，自然就能夠形成情感上的「什伍組織」共同體，自然而然地凝聚成為一個超越個人自私利益的情感組織，也就可以作為國家社會當中的穩固而團結的地方組織基石。故《管子》認為人民仁義慈孝之政權，必然穩固如泰山⁶¹。

於是，《管子》主張凡是州里以下孝悌忠信之人民，州長便累計他們的功德，記之於簿冊之上，呈送給鄉長清楚明瞭，鄉長再將他們的功德表揚於士師⁶²，以使其能夠獲得國家的賞賜。於是，接著由國君來表彰這些孝慈仁義的人民，以稅收的十分之一，為其建立華表，高其門閭，彰顯他們美好的品格；並且再報之以聘幣，獎勵鼓舞他們高尚的德行。除此之外，孝子的兄弟，不論數目上的眾與寡，皆

60 《管子·小匡第二十》：「故卒伍之人，人與人相保，家與家相愛，少相居，長相游，祭祀相福，死喪相恤，禍災相憂，居處相樂，行作相和，器泣相哀。」

61 《管子·君臣上第三十》：「民有善，本於父，薦之於長老，是治本也。」

62 《管子·立政第四》：「凡孝悌忠信、賢良雋材，若在長家子弟臣妾屬役賓客，則什伍以復于游宗，游宗以復于里尉，里尉以復于州長，州長以計于鄉師。鄉師以著于士師。」

免除兵役軍旅方面的徵召，以使其能夠善盡孝道之心意⁶³。

此外，《管子》對於政府的統治層級人員選用，還主張廣開賢孝者入仕之門路⁶⁴。士人處身寧靜，敬老尊賢，朋友相交不失禮儀者；農人努力耕種，順從父兄以行孝悌，又侍奉賢人者；工人與商人順從父兄以行孝悌，侍奉長輩，並且供養年老父母，辦理事情謹慎者，凡此些具備德行之四民，經由大夫的推舉，各縣執行上報，管仲便稟告且引薦於桓公，未達一年，桓公便察能審賢而舉用為官⁶⁵；對於沒有將慈孝長悌聞於鄉里之人民，上呈於朝廷之蔽賢的鄉師，《管子》認為必須處以罪罰⁶⁶。由此些政策，皆可以看出《管子》對於人民生活品德之注重與推崇。

（四）、禍福與共

《管子》主張建立「什伍組織」內禍福與共的密切關係，小自個人和家長，大及什伍之長、游宗、里尉、州長、鄉師，以至於士師等層層隸屬的行政系統當中，在上位的長官要為所屬人民的表現，擔負起連帶的責任與分享共同的榮耀，以使得「參其國伍其鄙」內形成休戚與共的緊密生命共同體。

於是，《管子》懲罰有罪之人民時，不僅懲罰其一人而已，主張連帶懲責長官之失職；獎賞有功之人民時，不僅獎賞其一人而已，必須連同長官以受賞，以讚賞其督導有功⁶⁷。家屬有過失，便牽連至家長；家長有功績，便延伸及於什伍之長，以此類推，地方官吏三個月報告一次地方表現，六個月計算一次地方功過，十

63 《管子·山權數第七十五》：「君不高仁，則國不相被；君不高慈孝，則民簡其親而輕過，此亂之至也。則君請以國策十分之一者，樹表置高，鄉之孝子聘之幣，孝子之兄弟眾寡不與師旅之事。」

64 《管子·牧民第一》：「錯國於不傾之地者，授有德也。」

65 《管子·大匡第十八》：「士處靜，敬老與貴，交不失禮，行此三者，為上舉；得二為次；得一，為下。耕者農，農用力，應於父兄，事賢多，行此三者，為上舉；得二，為次；得一，為下。令高子進工賈，應於父兄，事長養老，承事敬，行此三者，為上舉；得二者，為次；得一，為下。令國子以情斷獄。三大夫既已選舉，使縣行之。管仲進而舉言，上而見之於君，以卒年君舉。」

66 《管子·小匡第二十》：「正月之朝，鄉長復事，公親問焉，曰：『於子之鄉，有居處為義好學，聰明質仁，慈孝於父母，長弟聞於鄉里者，有則以告，有而不以告，謂之蔽賢，其罪五。』」

67 《管子·立政第四》：「凡過黨，其在家屬，及于長家。其在長家，及于什伍之長。其在什伍之長，及于游宗。其在游宗，及于里尉。其在里尉，及于州長。其在州長，及于鄉師，其在鄉師，及于士師。三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官，罰有罪不獨及，賞有功不專與。」

二個月公布一次獎懲結果，藉此以使得「參其國伍其鄙」制度內的人民，清楚明白約束彼此行為的權利以及義務。但是里以上的地方官吏，《管子》認為其連帶責任則歸屬於官僚系統的考核制度，由國君來加以查核與執行，與一般人民之制度無關。故若有罪行發生在一家之長或者家長之下的子弟、臣妾、屬役、賓客身上之時，《管子》懲罰有罪之人民的制度，是交由里尉來告誡游宗；游宗再告誡什伍之長；什伍之長再告誡一家之長，層層責備而警戒之下，令其罪行不可再復發，否則積累至第三次時，則必須依法處理而不赦免了⁶⁸。

另外，《管子》向人民徵收的賦役，也是以整個聚落作為徵發的基本單位。一乘之地，方六里，五十四家的家戶數目，必須共同負擔甲冑二十八件，掩護之士二十人，空手之兵士三十人，跟隨著車隊以服役⁶⁹。依此所示，《管子》徵召人民成為甲士徒卒，以從事賦役之時，還必須自備甲冑、車蔽、戈盾，以及戎車馬匹和運輸糧食芻草的牛畜柴車。故大抵聚落人民共同負擔者，包含著兵役和繇役兩方面。故共同負擔生產責任，共同爭取獎賞榮譽的心態下，休戚與共、禍福相關的密切關係，讓聚落的人民自然向心力強，同儕的風氣主導著個人的意識，使得「什伍組織」匯集成為名符其實的生命共同體

二、作內政而寄軍令

（一）、全國皆兵

春秋時代，各級貴族們都擁有以血緣關係的宗族成員和私屬人員為主體所組成的軍隊。不但諸侯國的國君是這樣，卿大夫也是如此。當時各國在對外的軍事作戰當中，是以這種貴族軍隊作為戰爭的骨幹，並且徵發「國」以內的人民，作為車戰的主力，也還強迫所屬的奴隸平民，作為軍隊隨從的徒卒，而徒卒的任務只是在旁

68 《管子·立政第四》：「若在長家子弟臣妾屬役賓客，則里尉以譙于游宗，游宗以譙于什伍，什伍以譙于長家，譙敬而勿復。一再則宥，三則不赦。」註曰：「譙，責備也。」

69 《管子·乘馬第五》：「方六里，為一乘之地也。一乘者，四馬也。一馬，其甲七、其蔽五。四乘，其甲二十有八，其蔽二十，白徒三十人奉車兩，器制也。方六里，一乘之地也。方一里，九夫之田也。」

隨從作戰以及勞動服役罷了。

這樣的軍備制度，基本上是由於在階級制度之下，國君與貴族乃宗法上的密切關係，血緣牽連著彼此的利害、權力與地位的樞紐中心。故並肩以對外作戰之時，自當捍衛彼此而不遺餘力，國君自然放心地將國家的作戰主力交賦予貴族的成員組織。相對地而言，國家所屬的奴隸平民是政權下的被剝削壓榨者。國君若倚仗其為國家之作戰主力，國君不僅必須憂心其作戰不力，甚至擔憂奴隸平民趁其攻防不備之時，拿起武器而推翻其統治者的地位。故奴隸平民在軍事作戰中，國君賦予的任務，只敢也只能是搬運輜重的軍夫，或者是築城壘、飼牛馬等無關緊要的勞動服役工作。

但是，《管子》消弭了國人與奴隸之間的界線，以「參其國伍其鄙」制度重新劃定人民之間的關係分野。於是，「參其國伍其鄙」中，「參其國」分為二十一個鄉，交由桓公、高子、國子統帥三軍，另外，再設置五鄉以崇尚教化；「伍其鄙」分為五個單位屬，建立五屬以厲行武事，可見《管子》國與鄙之內，同樣不廢武事的立場與主張⁷⁰。《管子》制定「參其國」中，「國」內分為二十一個鄉，以此作為軍令實施與發布的依據。由地方長官里司率領五十個人的小戎；由連長率領二百個人的一卒；由鄉良人統帥二千個人的一旅。再由桓公率領其中十一個鄉；高子統帥其中五個鄉；國子統帥其餘的五個鄉，三分「國」內的軍隊組織，所以成為三軍的來源。其中國氏與高氏是齊國的同姓貴族，是受命於周王的執政大臣，故與齊國國君共同率領三軍的軍隊組織⁷¹。《管子》並且在高子、國子、桓公統帥的三軍當中，選擇其中賢能的人民，任命他為里君的官職，使其擔任軍隊長官亦兼民政

70 《管子·小匡第二十》：「初，桓公郊迎管子而問焉，管仲辭讓，然後對以參國伍鄙，立五鄉以崇化，建五屬以厲武，寄兵於政。」

71 《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『制國以為二十一鄉；商工之鄉六，士之鄉十五。公帥五鄉，高子帥五鄉，國子帥五鄉，參國故為三軍，公立三官之臣。市立三鄉，公立三族，澤立三虞，山立三衡，制五家為軌，軌有長。十軌為里，里有司。四里為連，連有長。十連為鄉，鄉有良人。三鄉一帥。』」、「於是乎管子乃制五家為軌，軌之長。十軌有里，里有司。四里為連，連為之長。十連為鄉，鄉有良人：以為軍令。是故五家為軌，五人為伍，軌長率之。十軌為里，故五十人為小戎，里有司率之。四里為連，故二百人為卒，連長率之。十連為鄉，故二千人為旅，鄉良人率之。五鄉一帥，故萬人一軍，五鄉之帥率之。三軍故有中軍之鼓，有高子之鼓，有國子之鼓。」

首長，具有文武的雙重身分與任務。凡是有關於征伐、田獵、巡守和行役等相關的軍事活動，皆藉由里君在日常生活中的訓練與獎勵，讓人民了解與熟悉，落實《管子》「作內政而寓軍令焉」的主張⁷²。

《管子》「伍其鄙」中亦有著結合內政與軍令的精神。其規劃三鄉，組織成為一個單位「屬」，屬裡設有屬帥，屬帥領有管轄屬內軍事武裝事務的職責；編制五個單位「屬」，設置有一個「大夫」官職，列為五屬單位當中的最高行政長官。政府的各項政令推廣與屬內的人民成效表現，皆由五屬大夫負責推行與呈報，但是，在軍事方面，五屬大夫必須聽從屬帥的指揮。於是，三十家之邑也成了軍政合一的編制組織⁷³。

由《管子·小匡第二十》對於戶籍組織編制的所敘原文中，我們可以發現《管子》的「參其國伍其鄙」人民戶籍制度，乃是仿照軍隊的組織形式，一伍一什地進行編組工作。伍與什原是軍隊編組的基層單位，以五家作為最基本的行政單位，是戶籍組織軍事化的特徵。《管子》將人民的戶籍組織，與軍隊的什伍組織相呼應，並且將軍吏與鄉官合而為一。如此的制度下來，全國動員以作戰之時，人人皆編制，全體皆戰兵。而這就是《管子》「寄軍事於內政⁷⁴」的施政主張。故國與鄙之內的軍隊編制形式皆存在；徵兵以訓武的施政皆相同；民政與軍事合一的主張皆確切而明白。《管子》主張全民參軍以捍衛國土的精神，是彰顯而清楚的，也益發確認了《管子》主張全國人民平等而團結和諧的思想精神。

（二）、重視戰技

自古以來，一國之軍隊是不可以廢棄的。即使天下太平，《管子》仍不敢忘記

72 《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『作內政而寓軍令焉。為高子之里，為國子之里，為公里，三分齊國，以為三軍，擇其賢民，使為里君，鄉有行伍、卒長，則其制令，且以田獵因以賞罰，則百姓通於軍事矣。』」

73 《管子·小匡第二十》：「桓公曰：『五鄙奈何？』管子對曰：『制五家為軌，軌有長。六軌為邑，邑有司。十邑為卒，卒有長。十卒為鄉，鄉有良人。三鄉為屬，屬有帥。五屬一大夫，武政聽屬，文政聽鄉，各保而聽，毋有淫佚者。』」

74 《管子·小匡第二十》：「初，桓公郊迎管子而問焉，管仲辭讓，然後對以參國伍鄙，立五鄉以崇化，建五屬以厲武，寄兵於政。」

教民以戰，否則一旦有猝然之戰，將以不教之民而驅之戰，豈不徒然置人民於死地、陷國家於危難之中嗎？況且倘若人民安於太平之樂，酣豢於遊戲酒食之間，其剛心勇氣，消耗鈍耗，痿蹶不振，知安而不知危，能逸而不能勞。屆時，不必待及外敵攻擊，人心已渙散，潰不成軍了。故平時戰技的訓練，乃《管子》保民之大業。

而《管子》認為政府治軍的道理有八項：積聚精財、精良百工、製造銳器、精選將士、政治教育、訓練服習、遍知天下局勢和了解順機應變、以及明於謀畫的道理。國家若能夠著重於此八項治兵的技術，則敵國的軍隊便不能與我們的軍旅相匹敵。政府若能夠聚集精材，考覈工匠，以製造各項軍器，則我們的軍事裝備才能夠補給而不缺，精良而尖銳，以使得國家精選的將士，得以發揮訓練之所長⁷⁵。

故《管子》先用減輕罪犯刑罰的辦法，來增多甲冑兵器等軍事所需的器具數量⁷⁶。犯死罪的人犯，用犀甲和一支戟，來抵其刑責；犯刑法的人民，用脅盾和一支戟，來免其過失。一方面達到施民以恩澤；一方面得以加強國家之武力安全。再加以用優良的青銅⁷⁷和鐵器，來鑄造戈、劍、矛、戟等軍事武備⁷⁸。充足完備以各項軍器裝備之後，《管子》再利用春、秋兩季，分別加以測量與較試，驗其器材是否精良可用。《管子》認為工匠製成之軍器，未經試驗，不能予以使用，更不可以收納入軍庫當中。於是，揀擇其中精良銳利的器具，列為上品，並且收藏入庫，以備軍用，才是《管子》認為精良工事、製造銳器的治兵之道⁷⁹。器械完成

75 《管子·七法第六》：「為兵之數：存乎聚財，而財無敵；存乎論工，而工無敵；存乎制器，而器無敵；存乎選士，而士無敵；存乎政教，而政教無敵；存乎服習，而服習無敵；存乎遍知天下，而遍知天下無敵；存乎明於機數，而明於機數無敵。故兵未出境，而無敵者八。」

76 《管子·中匡第十九》：「於是死罪不殺，刑罪不罰，使以甲兵贖。死罪以犀甲一戟，刑罪以脅盾一戟，過罰以金鈞。無所誦而訟者，成以束矢。」以及《管子·小匡第二十》：「制重罪入以兵甲、犀脅、二戟，輕罪入蘭、盾、革、二戟，小罪入以金均分，宥薄罪入以半鈞，無坐抑獄訟者，正三葉之而不直，則入一束矢以罰之。」

77 「1965年，在長島大竹島發現舟、戈、匕首、魚鉤等銅器。匕首長26.5厘米，匕首把透雕作蟠虺紋，刀鋒銳利。」參見王閣森/唐致卿，《齊國史》，濟南：山東人民出版社，1992年3月第一版，頁428。

78 《管子·小匡第二十》：「美金以鑄戈、劍、矛、戟，試請狗馬；惡金以鑄斤、斧、鉏、夷、鋸、櫛，試諸木土。」

79 《管子·七法第六》：「故聚天下之精財，論百工之銳器，春秋角試，以練精銳為右。成器不課不用，不試不藏。」

以後，於是可以加以訓練戰士的作戰能力。

首先，《管子》教導人民熟習十種作戰的兵器：弓、矢、刀、矛、劍、戟、甲、冑、盾、牌的使用方式與技巧。運用以攻擊與防守的兵器，人民熟悉上手之後，再接著妥善地練習五個方面的作戰攻防之教導：教其眼目，辨別形色之旗幟；教其耳朵，聽從號令之發布；教其足步，掌握進退之合度；教其手法，平衡長短之利器，教其心神，符合賞罰之準度。再謹慎地修飭人民關於軍隊行旅中鼓以前進、金以撤退、旗以偃兵的行兵制度⁸⁰。

而這些對於人民的訓練與教導，《管子》乃是利用春天田獵的機會，整頓軍旅的能力；秋天打獵的時候，訓練士兵的作戰技巧，促使完成寓兵於田、寄軍事於內政的教練主張⁸¹。且將農功當作軍事操練，耕種器具作為攻守戰備的練習器具，人民熟悉農事就等於熟悉攻戰的方法⁸²。器械、軍事訓練既已相繼完成，建立軍中的政教，使長官的管教，嚴謹而無可匹敵，亦不可忽略。《管子》認為軍士有政治教育，使其思想專一不二，忠於國軍將帥，長官始能統御無虞。軍士服從命令，並且時加訓練學習，才能臻於精幹作戰。以期使人民組成之軍士，能夠於夜間作戰之時，聽到彼此的聲音，就能夠行伍不亂；白晝作戰之時，看到彼此的身影，就能夠迅速辨認無誤。甚至達到以歡愛的情誼，使得彼此能夠殉死而不移⁸³。

如此一來，國家興兵就有如飛鳥般敏捷；軍隊行軍就有如雷電般迅疾。國家欲成就功勳，匡正天下⁸⁴，立於天下不敗之地，則有如反掌折枝般地輕而易舉了。是故，《管子·小匡第二十》說到：

80 《管子·幼官第八》：「飾習十器，善習五教，謹修三官。」

81 《管子·小匡第二十》：「春以田，曰蒐，振旅。秋以田，曰獮，治兵。是故卒伍政，定於里；軍旅政，定於郊。」

82 《管子·禁藏第五十三》：「繕農具當器械，耕農當攻戰，推引鈹耨以當劍戟，被蓑以當鎧鏑，蒞笠以當盾櫓。故耕器具則戰器備，農事習則功戰巧矣。」

83 《管子·小匡第二十》：「內教既成，令不得遷徙。故卒伍之人，人與人相保，家與家相愛，少相居，長相游，祭祀相福，死喪相恤，禍災相憂，居處相樂，行作相和，器泣相哀。是故夜戰其聲相聞，足以無亂；晝戰其目相見，足以相識；驩欣足以相死。是故以守則固，以戰則勝。」

84 《管子·七法第六》：「故舉之如飛鳥，動之如雷電，發之如風雨，莫當其前，莫害其後，獨出獨入，莫敢禁圍。」

「君有此教士三萬人，以橫行於天下，誅無道，以定周室，天下大國之君莫之能圍也。」

（三）、獎勵戰功

以人之常情而論，被國家徵召以作戰之人民，對於敵對外患的國家，若非有深如父母之大仇，否則，如何在作戰之時，起身相從、不顧死傷、爭相前進而殺伐不已呢？故《管子》主張國家徵召人民以作戰之時，必須明確地以樹立獎賞為鵠的，激勵人民為整體的國家安全，以出生入死、拋頭顱、灑熱血。否則，人民拋卻個人的自我意識，為了國家的公衆利益，而出生入死、建立戰功，君主卻對其無任何的封爵祿賞，於情於理，又將如何說服征戰人民的心志呢？因此，《管子》尊崇武士的戰功，不僅僅賜與其厚祿，更為其立名建功，並且命令軍中之大將，對於戰功彪炳的武士們，必須以禮來相待⁸⁵。

《管子》記載管仲曾經將全年的稅收金額，在一天之內全數賞給了有心為國家盡忠殺敵的軍士們⁸⁶。只要是能夠攻陷敵陣，擊破敵軍者，管仲便賞賜以百金⁸⁷；只要是能夠短兵相接，劍拔弩張，擒獲敵軍卒長者，管仲便賞賜以百金⁸⁸。只要是能夠依循著旌旗所指的方向，斬下敵軍主將首級者，管仲便賞賜以千金⁸⁹。一個上午的預賞，便將四萬二千金的金，全數給予了有心為國家盡忠殺敵的將士們。另外，《管子》還使為國家效忠盡力的將士們，聲名榮顯於國內，功績延及於雙親，恩德庇蔭於妻兒⁹⁰。其中擔任軍隊長官的人民，軍中大將還必須以禮相對待，以激勵其勇氣，讚賞其戰功。並且賞賜其父母或者妻兒酒與肉，以感謝其子其

85 《管子·輕重甲第八十》：「軒冕立於朝，爵祿不隨，臣不為忠；中軍行戰，委子之賞不隨，士不死其列陳。然則則大臣執於朝，而列陳之士執於賞也。故使父不得子其子，兄不得弟其弟，妻不得有其夫，唯重祿重賞為然耳。故不遠道里而能威絕域之民，不險山川而能服有恃之國，發若雷霆，動若風雨，獨出獨入，莫之能圍。」

86 《管子·輕重乙第八十一》：「管子入復桓公曰：『終歲之租金四萬二千金，請以一朝素賞軍士。』」

87 《管子·輕重乙第八十一》：「管子執枹而揖軍士曰：『誰能陷陳破衆者，賜之百金。』」

88 《管子·輕重乙第八十一》：「管子又曰：『兵接弩張，誰能得卒長者，賜之百金。』」

89 《管子·輕重乙第八十一》：「管子又曰：『聽旌旗之所指，而得執將首者，賜之千金。』」

90 《管子·輕重乙第八十一》：「且使外為名於其內，鄉為功於其親，家為德於其妻子。若此，則士必爭名報德，無北之意矣。」

夫，為國家征戰的辛勞與奉獻⁹¹。

由此我們可以發現，《管子》雖然教民以德化，但是卻不吝惜於賞民以利益。在規劃施政措施時，不否定人性中求取利益的部分，並且肯定社會現實中利益存在的必要性。故《管子》在獎勵戰功的方面，對於徵召以作戰的戰士們，在名聲與利益上，皆給予如此深厚的禮遇，以盼其在作戰之時，起身相從、不顧死傷、爭相前進而殺伐不已。倘若在如此的禮遇之下，將士們還不拼死以護家衛土，那麼其將以何種顏面，返回家鄉去面對妻兒、父母與鄉里父老呢？

三、經濟富民

《管子》認為大凡治理國家的方法，必須先使人民經濟富裕，此可謂是政治見解上的真知灼見⁹²。因為，人民處於富足的環境當中，自然不願意顛沛流離，出外以謀生，「什伍組織」自然便能夠穩如金湯，固若磐石。戶籍制度內的人民數量，固定而不減少，國家的戶賦稅收與人力勞動的資源，自然就能夠穩定而不虞匱乏。如此一來，國家的資源不短缺，財政的收入不缺乏，也就能夠吸引國外的人民紛紛前來歸附，以使得人民的戶賦稅收與勞役工作，增加了平均擔負的對象來源。兩相影響、互為因果之下，人民與政府是兼蒙其利而且高枕無憂。

但是，自從春秋時代以來，隨著商品交換的發展、商業城市的興起和富商大賈的出現，工商業者趁著時機搬有運無、巧取豪奪，以從中贏取巨額的落差利潤。

《管子》擔憂如果農人見利而趨附，捨棄農事之生產工作，田地就會荒涼而蕪雜，糧食便會無從而生產。影響之下，國家若是無糧、導致飢荒，貧困將會接踵而來。是故，《管子》主張國富必須粟多也⁹³，而充足的糧食來自於農業的生產，於是，

《管子》主張重視農業的重要性，規劃且執行妥善的農業政策

91 《管子·輕重乙第八十一》：「百人之長，必為之朝禮。千人之長，必拜而送之，降兩級。其有親戚者，必遺之酒四石、肉四鼎。其無親戚者，必遺其妻子酒三石、肉三鼎。」

92 《管子·治國第四十八》：「凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也，奚以知其然也？民富則安鄉重家。」

93 《管子·治國第四十八》：「昔者七十九代之君，法制不一，號令不同，然俱王天下者，何也？必國富而粟多也。夫富國多粟生於農，故先王貴之。」

(一)、均田制

西周後期，由於廣大奴隸和平民們的反抗鬥爭，貴族們已經無法迫使奴隸和平民們，繼續到公田上去集體耕作，以剝削其勞力所得了。於是，春秋初期，齊國的甫田上，已經呈現出野草叢生，無人耕作的狀態了。這代表著井田制度已經隨著時代的趨勢，逐漸地沒落與瓦解。而井田制度的瓦解與沒落，明顯地表現在當時農田耕作的兩種情形上：一個是上文所述的公田之上，農業生產的運作，逐漸沒落、乏人問津；一個是井田制度以外，人民私自開墾的私田，不斷地增多。

隨著社會生產力的發展與小農經濟型態的成長，井田制度以外開墾的私田，逐漸地不斷增多，土地的所有制，於是悄悄地出現在政府的權力控管之外。面對著這樣的情況，統治者收取不到公田上的勞役地租，人民的私田又逐漸地擴大、無從控管，導致農業耕種的情形，有如脫序的野馬，呈現無政府的狀態。政府為了挽救頹敗的局勢，春秋戰國時代以來，最常見的因應方式，是將土地連同居民、戶口，重新加以調查以及編制，不採行剝奪私田主的土地所有權政策，而是另外承認民衆已經開墾的私田財產，以及變動的田地疆界，具有政府認同上的合法性。統治者只是藉由重新調查與編制，將其納入管理系統之下，開始按照田畝數量以徵取租稅的制度，以取代過往的勞役地租形式，以增加國家稅收的收入來源。

這項政策反映了當時的私田數量，已經為數不少，迫使政府必須公開地承認私田的合法性以及其所有權，再依照著人民各自擁有的田畝數量，以徵取相對的稅收資金。這項改變對於統治者而言，是不得已之下的識時務之政策。其中，首先發難的是周宣王，其廢除籍田的制度，即公田的存在，「不籍千畝」⁹⁴。正式地說明了建立在井田制度基礎上的奴隸剝削制度，已經無法順應時代的趨勢，而維持下去了。

《管子》面對這樣的局勢，自有其主張。首先，《管子》先普查全國的全數資

94 《史記·周本紀》：「宣王不修籍於千畝，號文公諫曰不可，王弗聽。」

源，包括山林河湖、平原曠野、沼澤墳衍，以及耕墾之田地和未耕墾之田地，或者不可耕墾之土地。普查之餘，政府皆加以登記有案並且公平計算，平均分給每一個耕種的人民。如此一來，人民才不會對於政府的施政，產生疑惑與不滿⁹⁵。了解《管子》主張平均授田的事實以後，對於《管子·問篇第二十四》以內，國君所問之人民擁田的情形⁹⁶，就不會感覺到唐突與奇怪了。

於是，《管子》對於本國人民實行平均授田的制度，對於新來的定居者，也不於例外⁹⁷。《管子》所謂「分地若一，彊者能守；分財若一，智者能收。」⁹⁸分地即分田，即指均田制度。《管子》認為政府若能夠平均分配耕地，再授與每一位人民，人民中能力強者，能妥善控制、持守地業；人民中有才智者，能從中獲取利益與附加價值。故政府授田與人民的數量是均同的，但其獲得的利益是因人民而各異的。而政府授與人民的平均田地數量，以每人應該得到多少為適宜的數目呢？三十畝者，《管子》授田之數也⁹⁹。而三十畝的數字，是指三十畝的可耕地數目，而非單指田地的數量，而不顧其性質。因為《管子》按照實際可出產農作物的面積，來折算田畝的數量¹⁰⁰。於是，將無法生產五穀的土地，與沒有樹木的山丘，百畝的數量折算成一畝的可耕地；乾枯的湖泊，百畝的大小折算成一畝的可耕地；沒有草木的土地，百畝的範圍折算成一畝的可耕地。這樣的措施，使得地利與民利均衡，人民自然擁有相同的土地資源與齊等的經濟出發點。

而政府實行全民授田的制度，必須具備有兩個條件：掌握有大量的土地面積；直接統治著全國人民的權力。春秋戰國以來，列國中央政府直轄地擴張的來源，除

95 《管子·小匡第二十》：「陵陸丘井田疇均，則民不惑。」《管子·乘馬第五》：「均地分力，使民知時也。」

96 《管子·問篇第二十四》：「問死事之孤，其未有田宅者有乎？問理園圃而食者幾何家？人之開田而耕者幾何家？土之身耕者幾何家？……」

97 《管子·問篇第二十四》：「外人之來徙而未有田宅者幾何家？」

98 《管子·國蓄第七十三》

99 《管子·禁藏第五十三》：「富民有要，食民有率，率三十畝，而足於卒歲。」

100 《管子·乘馬第五》：「地之不可食者，山之無木者，百而當一。澗澤，百而當一。地之無草木者，百而當一。楚棘雜處，民不得入焉，百而當一。藪，鎌纏得入焉，十而當一。蔓山，其木可以為材，可以為軸，斤斧得入焉，十而當一。汎山，其木可以為棺，可以為車，斤斧得入焉，十而當一。林，其木可以為棺，可以為車，斤斧得入焉，五而當一。流水，網罟得入焉，五而當一。澤，網罟得入焉，五而當一。命之曰地均以實數。」

了併吞弱小的國家以外，便是沒收沉淪封建貴族的采邑。「族亡邑收」¹⁰¹ 是春秋中晚期以後，普遍出現的現象。政府於是能夠掌握較以往更為大量的土地面積，以授與人民。而人民在《管子》「什伍組織」編制下，建立階層性的地方行政系統，亦直接受到國君的統治。於是，一國之內，耕田墾地之數目，國君悉知之掌握之；一家人口之數目，國君悉知之掌握之。《管子》再依此計口以授田，計算人民的生產數量和儲糧所需，人民要達到富足的境界，自然是足夠而且有餘裕的¹⁰²。

而政府的這些制民之產，《管子·重令第十五》謂之「經產」，經，恆常也，是不須要歸還的，是要讓人民長期持有，而且持續經營的¹⁰³。政府分田之後而上得其數，必有簿書登記以無疑，而登記田地權屬的簿書，《管子》稱之為田結。田結即田籍。戶籍制度記載人口，田結制度記錄地目，人口與田地，政府皆有檔案制度可以稽查。所以，在《管子》規劃的授田制度中，耕者對於他的田地，是有名有份的實際擁有者¹⁰⁴。

（二）、薄稅斂

戶籍與田結的簿書，讓政府可以確實地控制土地和人民的情形。人民應盡的國家義務，如征租稅、差繇役、調兵丁等等，政府亦可以直接而準確地向人民以徵收，使其盡粟米、布帛、力役之征。而關於徵收賦斂的主張，《管子》記載管仲回答桓公「應該如何治理國家？」的請教時，管仲提出了七項治理國家的大原則，其中薄征賦稅，真心愛護百姓，即列於其中之一¹⁰⁵。這樣的思想主張，見於《管

101 「《左傳》說晉國舊族如欒、卻、胥、原、狐、續、慶、伯等淪落後，子孫『降在皂隸』，他們的采邑田里自然充公。」「政府充『公』之外，有的貴族還主動繳奉采邑，《左傳》謂之『致邑』『納邑』或『歸邑』。……貴而求貧以免於亡，真是春秋中晚期『亂世』的新局勢。」參見杜正勝，《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁178。

102 《管子·國蓄第七十三》：「君引籌量用，耕田發草，上得其數矣；民人所食，人有若干步畝之數矣；計本量委則足矣。」

103 《管子·重令第十五》：「何謂民之經產？畜長樹蓺，務時殖穀，力農墾草，禁止末事者，民之經產也。」

104 《管子·禁藏第五十三》：「戶籍田結者，所以知貧富不訾也。故善者必先知其田，乃知其人。」

105 《管子·中匡第十九》：「遠舉賢人，慈愛百姓，外存亡國，繼絕世，起諸孤，薄稅斂，輕刑罰，此為國之大禮也。」

子》書中，不止一隅。故《管子·小匡第二十》說到君主對於人民的態度，要關懷與慈愛；對於沒有錢財的貧民，要加以救濟；對於征成繇役，要採取寬緩的途徑；並且對於人民百姓，要抱著尊重不侵犯的意念。如此，國家才會富裕、人民才能安定¹⁰⁶。

所以，《管子》主張政府必須採取固定的稅制。因為，君主臨時向人民徵收的附加稅，是用強行的方法，向人民索取錢財；是用不負責任的態度，面對自己的經營政務之不良，以至於橫徵暴虐；至於平常固定徵收的租稅制度，《管子》認為是經過思慮策劃，可行之長遠，而定下規則，以向人民徵收的。遵循著固定的稅制以收稅，是君王對於人民的資產，秉持著尊重與負責任的態度¹⁰⁷。是故，能夠成就王業與霸業的君主，總是除去強行索取的途徑，而採取思慮策劃的方式，以使天下的人民樂於服從與歸順。故《管子》其固定的稅制規劃有：

1. 人口稅、戶籍稅、田畝稅

《管子》認為，如果一個國家課徵房屋稅，就是變相地要人民毀壞建築；如果一個國家課徵家畜稅，就是禁止人民對於牲畜的飼養與繁殖；如果一個國家課徵田畝稅，就是降低人民關於土地的開墾與耕種的意願；如果一個國家課徵人口稅，就是要斷絕人們的情慾，而減少國內的人口數目；如果一個國家課徵戶籍稅，就是意欲圖利於枝繁葉茂的富家大戶¹⁰⁸。因此，這五種稅收不能同時徵收，「王者」必須對其有所選擇而加以側重。此說明著《管子》寫作之當時，各國徵收賦稅的辦法，是各式各樣而不統一一致的。對於這樣的時代背景，《管子》主張採其項目而有所取捨的立場。

於是，《管子》規劃了按戶徵收的戶籍稅制，《管子》書中將其稱之為「邦布」制度。《管子·山至數第七十六》及《管子·輕重甲第八十》皆言及，每戶每

106 《管子·小匡第二十》：「慈於民，予無財；寬政役，敬百姓，則國富民安矣。」

107 《管子·國蓄第七十三》：「征籍者，所以彊求也；租稅者，所慮而請也。王霸之君，去其所以彊求，廢其所慮而請，故天下樂從也。」

108 《管子·國蓄第七十三》：「夫以室廡籍，謂之毀成；以六畜籍，謂之止生；以田畝籍，謂之禁耕；以正人籍，謂之離情；以正戶籍，謂之養羸。五者不可畢用，故王者篇型而不盡也。」

年要交給國家十個錢，作為戶籍稅收的稅金金額¹⁰⁹。但是，若是君主只是單憑著戶籍作為徵收的單位，那麼，人口衆多之家，將不敢各自立戶成家，而只是圖利於枝繁葉茂的富戶大家。於是，《管子》亦謀劃了按人頭以課稅的人口稅制。每人每月必須徵收三十錢的人口稅金，就是說，一個大國向一百萬人民徵取人口稅，按照每月每人徵收三十錢的數目，來加以計算，一個月下來，就可以徵得三千萬錢的稅收金額。這是一個相當誇大的人口稅的稅收數字¹¹⁰。所以，我們相信《管子》善加規劃，但是「篇型而不盡也」¹¹¹的道理。

再者，《管子》亦依照著田畝的收成情形，來加以課稅，即田畝稅。古代施行的什一之稅，是當時人們認為最好的理想稅制¹¹²。而《管子》徵收田地租稅的辦法，卻有別於什一之稅，而是採取「相壤定籍」的主張¹¹³。就是按照土壤質量的好壞，規定租稅徵收的等級差別，而不以偏蓋全、籠統而劃一。所以，《管子》記載桓公即位十九年之時，徵收田賦的稅收而以糧食來計算，且按照田地高下肥脊等不同的情況，而訂定賦稅的標準。二年徵收一次田賦稅收，收成最好的年歲，收取十分之三；收成中等的年歲，收取十分之二；收成最差的年歲，收取十分之一；飢荒的年歲，則不予以徵收田賦，以使得人民能夠安居而樂業¹¹⁴。除此之外，影響農民的收成最甚者，莫過於遇上水潦或者乾旱，雖然還不至於到達飢荒的年歲，但是，《管子》主張政府都能夠依照著實際的災害狀況，減輕與降低徵收的田畝稅之稅率¹¹⁵。

109 《管子·山至數第七十六》及《管子·輕重甲第八十》：「邦布之籍，終歲，十錢。」

110 《管子·海王第七十二》：「萬乘之國，正人百萬也，月人三十錢之籍，為錢三千萬。」

111 《管子·國蓄第七十三》：「夫以室廡籍，謂之毀成；以六畜籍，謂之止生；以田畝籍，謂之禁耕；以正人籍，謂之離情；以正戶籍，謂之養羸。五者不可畢用，故王者篇型而不盡也。」

112 參見杜正勝，《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，民國七十九年三月初版，頁409。

113 《管子·乘馬第五》：「郡縣上腴之壤守之若干，間壤守之若干，下壤守之若干，故相壤定籍而民不移。」上腴之壤是上等肥沃土壤；間壤是中等土壤；下壤是下等土壤。根據三等土壤來規定三等租稅，就是「相地而衰其政」主張的發展。

114 《管子·大匡第十八》：「桓公踐位十九年，弛關市之征，五十而取其一，賦祿以粟，案田而稅。二歲而稅一，上年什取三，中年什取二，下年什取一，歲飢不稅，歲飢弛而稅。」《管子·問篇第二十四》：「民荒無苛人。」亦提到，人民遭遇飢荒，就不要再徵收苛捐雜稅，以擾亂人民。

115 《管子·乘馬第五》：「一仞見水不大潦，五尺見水不大旱。一仞見水輕征，十分去一，二則去二，三則去三，四則去四，五則去半，比之於山。五尺見水，十分去一，四則去二，三則去三，

此外，中等收成的年稅率，大約必須繳納一斗的糧食收成。但是，基於尊重人民生產情況的立場，《管子》主張黃金、絲絹、布匹、穀物四項物品，人民可以依照著自己的生產狀況，互相通用，作為賦稅的繳納品。絹之輕細疏薄者三十三匹，可以折算成黃金一鎰的價值；沒有絹，可以改採用布來加以代替；細白的布一百匹，相當於黃金一鎰的價值，又相當於一斗的糧食收成。人民皆可以視自己的生產情形，交換代替著使用，以達到《管子》寬緩的稅收途徑主張¹¹⁶。

關於其餘兩項《管子·國蓄第七十三》敘及的房屋稅與家畜稅，我們在《管子》書中找不到相關的記載。可以想見這兩項稅制，在春秋戰國的列國當中，可能存在，所以《管子》加以列出並且發表評論。但是，《管子》並不與之隨風起舞，加以規劃並且採行。因為，我們相信徵收賦稅方面，如果《管子》一味地苛徵賦稅，不加以選擇與偏重，導致對人民暴斂的惡習積重不返，把廣大的人民階層之經濟生產能力壓垮了，恐怕也無法有齊國稱霸諸侯的局面產生。故《管子》在人口稅、戶籍稅、田畝稅這三項稅制中，因時因地以制宜，搭配調和國家與人民的利益之立場，是我們可以在《管子》的稅斂主張中，看到的明確想法。

2. 力役

《管子》主張四民當中，農夫、「不為君臣」之士人、「不為官賈」¹¹⁷之商人以及「不為官工」¹¹⁸之工人等自由職業之人民，必須另外向政府服行力役。彼此之間對於力役的應盡責任，沒有任何的等級分別，此乃之《管子》所謂的「與功而不與分」¹¹⁹的道理。功，就是人民向政府提供的勞役工作；而三日是服行力役

二則去四，尺而見水，比之於澤。」

116 《管子·乘馬第五》：「方六里，一乘之地也。方一里，九夫之田也。黃金一鎰，百乘一宿之盡也，無金則用其絹。季絹三十三制當一鎰，無絹則用其布。荃暴在布百兩當一鎰，一鎰之金，食百乘之一宿，則所布之地，六步一斗，命之曰中歲。」

117 「春秋時，工商皆世襲食於官，為貴族所御用，非民間之自由營業。封建貴族漸漸崩潰，而自由經商者乃漸漸興起。舊貴族沒落，一般的平民自貴族御用工商及貴族私有的井田制下，變成後代農、工、商、兵的自由業。」楊寬，《國史大綱》上冊，頁89-92。

118 《管子·輕重乙第八十一》：「故善者不如與民，量其重，計其贏，民得其七，君得其三，有雜之以輕重，守之以高下。若此，則民疾作而上為虜矣。」說到官營的冶鐵手工業，以抽十分之三的稅讓人民去經營。

119 《管子·乘馬第五》：「距國門以外，窮四竟之內，丈夫二犁，童五尺一犁，以為三日之功。正

的期限；正月是服行力役的時間；從國都到四方之國土以內，是服行力役的範圍。

《管子》乃是採取借民力以盡地利的方式，來開墾耕種國家境內之土地。其中，無法配合服行力役的人民，同樣可以持拿粟米，以替代服行力役的工作。以達到每個人民的負擔是均等的，政府徵召人民以服役的途徑是寬緩的，力役制度是固定規律而不擾民生息的。

我們檢視歷史，不難發現凡是留意於尊重每個人民權益的國家，不一味地苛徵賦役的政府，在政治舞台上都還能佔有一席之地。否則，常常只是淪落成為一個營運不良、苟延度日、萎靡不振，以至於搖搖欲墜的寡頭政治罷了。故《管子》對於薄稅斂的思想，明顯地表現出其主張寬愛人民之原則與導向。

（三）、保護生產

西周後期，公田上農業生產的活動，逐漸地趨於沒落。其原因，除了來自於廣大奴隸和平民們的反抗與鬥爭之外，公田上每年只有農夫在其上辛勤地耕種，卻沒有長久經營者在田上付出灌溉與施肥，也是導致公田上的農業活動衰微的一大主因。農田上的灌溉與施肥，需要資金和技術的支援，這不是無償勞役中的奴隸與平民們，所能夠獨力完成的任務。而貴族們卻只知道收取短暫剝削的利益，不了解秉持長久經營的態度，遂使得公田之上地力的消耗，始終無法加以修復與補償，這是公田上的耕種活動與農業收成，不能夠長久地維持下去的原因。而井田制度上的公田尚且如此，更何況是隸屬於農民自行生產與耕種的私田，是更加地難以有恢復地利的灌溉與施肥之機會。

於是，《管子》主張政府必須三年修整一次封溝；五年修整一次洫界；每隔十年，再根據著土壤等條件的變化和人口的增減情形，重新分配一次田地的劃分制度¹²⁰，以使得每個人民的所得田畝，得到均衡完整的調合。凡此些政策，皆被

月，令農始作，服于公田農耕，及雪釋，耕始焉，芸卒焉。士閒見博學意察，而不為君臣者，與功而不與分焉。賈知賈之貴賤，日至於市，而不為官賈者，與功而不與分焉。工治容貌功能，日至於市，而不為官工者，與功而不與分焉。不可使而為工，則視貸離之實而出夫粟。」

120 《管子·乘馬第五》：「三歲脩封，五歲脩界。十歲更制，經正也。」

《管子》列為政府常務性之行政工作。其中，所謂田壤的「封溝」與「洫界」，是指整頓田畝的封疆和水利灌溉的設施。這些是經常性並且必須性的農田設施，《管子》認為不可以不謹慎地加以維護。而平日為了促進人民的農業發展，《管子》主張田畝也必須實施一些經營生產的政策。首先，對於危害人民最烈的水患，政府必須在地方設置有治水的專業官吏，且配置有大夫、大夫佐各一人，統領校長、官佐和服役的徒屬，共同來維護地方的水利環境與資源。平日之時，官吏們必須防患未然、未雨綢繆地儲備防治水害的器具，並且巡視水道、堤川、溝池等地方疏通水量的公共設施，發現該修治補強的地方，就要趕在春耕以前，人民還沒有開始播種之前，修治完成水道和溝渠的作業，以利於民耕的順利進行¹²¹。雖然這些工作，必須耗費國家的人力以及財務的資源。但是，由於農田水利的改善，田畝收成的增加，促使人民的經濟富足安康，「什伍」組織的制度固若磐石，執政者也就能夠相對地從中得取政治上與經濟上的利處。

而危及人民生產農業作物的禍害當中，除了水患的防治以外，乾旱、風霧雹霜、疾疫、蟲傷等四項災害的掌控與遏止，也是《管子》列於政府管理與經營農業生產的重要政策之一。《管子》主張政府的各個部門官吏與「參其國伍其鄙」制度下的里司、伍長等地方長官，必須擔負起教導人民、訓示人民與在人民之前先行示範與表率等三項重要的根盤基礎工作。並且，將地方農業耕種的情形，即時地上報於朝廷，讓在上位者能夠立即地了解全國農業生產的實際情況，以為年終徵收田畝稅的稅率依據，以及考核地方官吏是否勤政愛民的參考資料¹²²。

121 《管子·度地第五十七》：「管仲對曰：『請除五害之說，以水為始。請為置水官，令習水者為吏，大夫、大夫佐各一人，率部校長官佐各財足，乃取水左右各一人，使為都匠水工。令之行水道，城郭、隄川、溝池、官府、寺舍及洲中當繕治者，給卒財足。……與三老、里有司、伍長、行里，因父母案行，閱具備水之器。以冬無事之時，籠、畚、板、築各什六，土車什一，雨傘什二，食器兩具，人有之。錮藏里中，以給喪器。後常令水官吏與都匠因三老、里有司、伍長案行之。常以朔日始出具閱之，取完堅，補弊久，去苦惡。常以冬少事之時，令甲士以更次益薪積之水旁，州大夫將之，唯毋後時。其積薪也，以事之已。其作土也，以事未起，天地和調，日有長久。以此觀之，其利百倍。故常以毋事具器，有事用之，水常可制，而使毋敗，此謂素有備而豫具者也。』」

122 《管子·度地第五十七》：「管仲對曰：『冬作土功，發地藏，則夏多暴雨，秋霖不止。春不收枯骨朽脊，伐枯木而去之，則夏旱至矣。夏有大露原煙，噓下百草，人采食之，傷人，人多疾病而不止，民乃恐殆。君令五官之吏與三老、里有司、伍長行里順之，令之家起火為溫，其田及

除了保護農業生產的運作與經營以外，《管子》亦積極地創造與繁榮農業生產的機會，增加農業生產的多項來源，以利於民生經濟的發展。《管子》認為土地還沒有開墾之前，就還稱不上是自己擁有的土地資產¹²³。所以，國君出令徵招人民以服役，名為發動軍隊，戍守邊區，實則寄託人民以農務，以資生產之進行，幫助人民開墾荒地，增加田畝的數量。此項推行的政策，有十鍾之積粟的人家，可以不必配合而行師以出屯；有百鍾之積粟的人家，亦可以不必配合而行師以出屯。於是，人民盡顯其積粟，以規避行師出屯的服役工作。如此一來，人民有多少積粟，國君藉此機會，盡可知悉，再以平價的金額，收購入人民之積粟，使積粟於國家政府之中。戰爭時，則不虞糧缺；不戰時，則可以將過剩之粟，轉救予貧民之困境¹²⁴。如此一來，荒地既已開墾，國家又得以儲糧，以備戰時以及救濟貧民之所用，始可謂是一舉而兩得。

田畝之外的湖澤、魚梁與山林地區，人民亦會於其中進行林業、漁業、畜牧業以及狩獵業等生產活動，因此，《管子》也規劃實施一些管理的政策，以保護人民經濟的永續發展，維護環境循環與再生的能力，使得人民不可以竭盡環境之地利，致使後續的謀生無所依傍。於是，《管子》主張湖澤、魚梁與山林，必須按時以開放，即使是建築朝廷的宮室，也必須有所節制，不能永無止盡、毫無節制地攫取大地的資源¹²⁵。尤其是春、夏兩季之時，是萬物蓬勃以生長的契機，《管子》禁止任何人民進入山林以伐木，造成無可挽回的環境損失。《管子》的保護生產與營運

宮中皆蓋井，毋令毒下、及食器將飲傷人，有下蟲傷禾稼。凡天菑害之下也，君子謹避之，故不八九死也。大寒大暑，大風大雨，其至不時者，此謂四刑。或遇以死，或遇以生，君子避之，是亦傷人。故吏者所以教順也，三老、里有司、伍長者所以為率也。五者已具，民無願者，願其畢也。故常以冬日順三老、里有司、伍長，以冬賞罰，使各應其賞而服其罰，五者不可害，則君之法犯矣，此示民而易見，故民不比也。』」

123 《管子·權脩第三》：「地之不辟者，非吾地也。」

124 《管子·輕重乙第八十一》：「請以令發師置屯籍農，十鍾之家不行，百鍾之家不行，千鍾之家不行。行者不能百之一，千之十，而禾菑之數皆見於上矣。」《管子·輕重乙第八十一》：「管子曰：『天下有兵，則積藏之粟足以備其糧。天下無兵，則以賜貧賤。』」

125 《管子·八觀第十三》：「山林雖近，草木雖美，宮室必有度，禁發必有時，是何也？曰：大木不可獨伐也，大木不可獨舉也，大木不可獨運也，大木不可加之薄牆之上。故曰：山林雖廣，草木雖美，禁發必有時。」《管子·小匡第二十》：「山澤各以其時至，則民不苟。」《管子·霸形第二十二》：「定令於百吏，使稅者百一鍾，孤幼不刑，澤梁時縱，關譏而不征，市書而不賦。」《管子·八觀第十三》：「江海雖廣，池澤雖博，魚雖多，罔罟必有止。」

經濟，可謂是面面俱到而設想周備。

（四）、社會福利

衆所皆知，春秋時代以來，周天子的威權淪喪，導致天下失序，禮壞樂崩。然而，所謂的「禮壞樂崩」，不是指諸侯們除去「禮」且廢除「樂」。而是指統治階級們在典禮排場上與個人享受上，競相奢靡浮華，僭禮越樂，不顧禮樂之制度。而我們不禁要問：不事生產的統治階級們，物質上奢靡浮華的享受，又是從何途徑而來的呢？當然是厚斂於百姓，暴奪於民食與民財而來。這些坐擁資產而不知治理國家的統治階級們，殊不知，一國之財政稅收來自於人民辛勤的工作，就應當取之於民而用之於民。「什伍組織」下人民安定的生活，才是政治與經濟穩定的滾滾泉源。

所以，《管子》記載管仲執掌齊國政治才四十天，便五次指示推行九項德惠的政令內容¹²⁶。首先，「老老」的政策，是指依照年老的歲數，給予老年人的家人免役並且贈肉的禮遇，讓老年人晚年之時，有人照料並且衣食無虞；終世之時，亦能夠供給有安葬的棺材，以使之安然辭世¹²⁷。所謂「慈幼」，是指依照幼兒的身體狀況以及幼兒的數目，家人可以享有免除征賦、給予保母以及授與糧食等優惠的政策，以使人民能夠好好地培育與照顧國家未來的棟樑與人才¹²⁸。所謂「恤孤」，是指無父母以及親人收養的孤兒，在無法自己謀生的情況下，由政府將其歸屬於父母的同鄉、朋友或者故舊，來加以收養，並且派遣官吏屢次地前往關心孤兒之生活情況。而對於收養者，政府亦給與減輕征賦之優待，以勉勵其盡心照料孤兒的苦心¹²⁹。所謂「養疾」，是讓政府收留身體殘疾之人民，並且供應他們衣服與

126 《管子·入國第五十四》：「入國四旬，五行九惠之教。一曰，老老；二曰，慈幼；三曰，恤孤；四曰，養疾；五曰，合獨；六曰，問病；七曰，通窮；八曰，振困；九曰，接絕。」

127 《管子·入國第五十四》：「所謂『老老』者，凡國、都，皆有掌老。年七十已上，一子無征，三月有饋肉；八十已上，二子無征，月有饋肉；九十已上，盡家無征，日有酒肉。死，上共棺槨，幼子弟：精膳食，問所欲，求所嗜。此之謂『老老』。」

128 《管子·入國第五十四》：「所謂『慈幼』者，凡國、都，皆有掌幼。士民有子，子有幼弱不勝養為累者，有三幼者無婦征，四幼者盡家無征，五幼又予之葆，受二人之食，能事而後止。此之謂『慈幼』」

129 《管子·入國第五十四》：「所謂『恤孤』者，凡國、都，皆有掌孤。士民死，子幼孤，無父母

食物，以使其生活無虞，直到他們死亡為止¹³⁰。所謂「合獨」，是指政府設置官吏與單位，替沒有配偶依靠的鰥夫與寡婦，促成彼此的姻緣，並且給予他們田地與房屋，建立自己的家庭，三年之後才使他們為國服役¹³¹。

所謂「問病」，是指政府在凡是城邑與國都的地方，都會設置有掌管人民疾病事務的官吏。凡是人民有疾病者，掌管人民疾病事務的官吏，就會以君主的旨令，前往病家慰問。從九十歲以上的老人，到一般的生病者，到病情嚴重的病人，依照著患病程度之不同，掌管人民疾病事務的官吏採取有不同的對待方式，以撫卹其身體與心靈的不安與脆弱¹³²。所謂「通窮」，是指鄉里的地方首長，若是能夠及時地把人民的窮困情況，上報於朝廷，君主便給予行政上的獎賞；對於不能夠迅速地回報人民窮困情況的地方首長，君主便會相對地給予行政上的處罰¹³³而《管子》「通窮」的目地，並非只是單純地為了了解人民的窮困情形與懲罰鄉里地方首長的失職，而是要對其採取相對的積極因應措施。對於地方首長上報於朝廷，沒有本錢耕作的人民，政府可以借貸他們耕地與資金¹³⁴。除此之外，連農具、衣服和乾糧，皆可以向政府辦理借貸的手續¹³⁵。而對於擁有精通農事、蓄養六畜、種植林木、培育蔬果的特殊才能之人民，政府除了以黃金一斤、糧食八石的厚祿加以賞賜之外，並且使其不需要參與師旅之事務，以達到教育農業、振興農事的作用。人民勤於農事，自然不會困窮挨餓¹³⁶。

所養，不能自生者，屬之其鄉黨、知識、故人。養一孤者，一子無征；養二孤者，二子無征；養三孤者，盡家無征。掌孤數行問之，必知其食飲飢寒身之賸生而哀憐之。此之謂『恤孤』」

130 《管子·入國第五十四》：「所謂『養疾』者，凡國、都，皆有掌疾。聾、盲、暗、跛躄。偏枯、握遞，不耐自生者，上收而養之疾官，而衣食之，殊身而後止。此之謂『養疾』」

131 《管子·入國第五十四》：「所謂『合獨』者，凡國、都，皆有掌媒。丈夫無妻曰鰥，婦人無夫曰寡，取鰥寡而合和之，予田宅而家室之，三年然後事之。此之謂『合獨』」

132 《管子·入國第五十四》：「所謂『問病』者，凡國、都，皆有掌病。士民有病者，掌病以上令問之；九十以上，日一問；八十以上，二日一問；七十以上，三日一問；衆庶五日一問。病甚者，以告上，身問之。掌病行於國中，以問病為事。此之謂『問病』」

133 《管子·入國第五十四》：「所謂『通窮』者，凡國、都，皆有掌窮。若有窮夫婦無居處，窮賓客絕糧食，居其鄉黨以聞者有賞，不以聞者有罰。此之謂『通窮』」

134 《管子·揆度第七十八》：「管子曰：『民之無本者貸之圃疆。』」

135 《管子·山國軌第七十四》：「春縑衣，夏單衣，捍、籠、纁、箕、勝、籬、屑、糗，無此之家皆假之。械器勝、籬、屑、糗公衣，功已而歸公，衣折券。」

136 《管子·山權數第七十五》：「桓公問於管子曰：『請問教數？』管子對曰：『民之能明於農事者，置之黃金一斤，直食八石。民之能蕃育六畜者，置之黃金一斤，直食八石。民之能樹藝者，

遇到荒年的時節，《管子》主張政府要放寬刑罰，赦免罪人，散發國家的存糧，以救濟百姓，稱之為九項德惠政令中的「振困」政策¹³⁷。而《管子》採取何種途徑，以救濟百姓呢？《管子》在每一州設置有一個倉庫，每一里設置有五個地窖，來儲積國家公共的糧食。凡是無力以納稅的人民，都給予長期的借貸；死而不得安葬的窮人，都給予相對應的安葬費用。使飢餓的人得到飯吃；寒凍的人得到衣穿；死了的人得到安葬；窮苦的人得到救濟¹³⁸。為國事、戰事而死亡的人民，若是沒有後代子孫來加以祭祀，《管子》主張國家就給予他的朋友、故舊一筆資金，由他們來負責加以祭祀，正是所謂的九項德惠政令之「接絕」政策¹³⁹除此之外，若是其父母還建在，朝廷還應當賞賜他們一匹馬所能耕種的田地，以確保其衣食無虞。並且由國家來負責這些子弟戰死殺場的父母之後事喪葬事宜¹⁴⁰。

以上九項德惠的政令，便是《管子》社會福利方面的重要主張，包含著人民一生之生老病死之照料，與結婚、生子、生前與死後的安排，不可不謂其照顧人民之心意十分地設想詳盡啊！

四、獎善舉賢

任何一種合理可行的政治組織，成員的結構分布必定屬於金字塔型，頂頭尖而底層廣。其中頂頭的結構，由何人組織構成？則依照著不同的時空、地點、社會型態而有所不同。周代的各個封建國家，原是周人對東土征服殖民的結果。理論上，凡是征服者以及其後代子孫，都屬於統治階級之當然組成份子¹⁴¹。然而，由於征

置之黃金一斤，直食八石。民之能樹瓜瓠葷菜百果使蕃衰者，置之黃金一斤，直食八石。」

137 《管子·入國第五十四》：「所謂『振困』者，歲凶，庸人訾厲，多死喪；施刑罰，赦有罪，散倉粟以食之。此之謂『振困』」

138 《管子·輕重甲第八十》：「請使州有一掌，里有積五窳。民無以與正籍者，予之長假；死而不葬者，予之長度。飢者得食，寒者得衣，死者得葬，不澹者得振，則天下之歸我者若流水。」

139 《管子·入國第五十四》：「所謂『接絕』者，士民死上事、死戰事，使其知識、故人受資於上而祠之。此之謂『接絕』也。」

140 《管子·揆度第七十八》：「君問其若有子弟師役而死者，父母為獨，上必葬之；衣衾三領，木必三寸，鄉吏視事，葬於公壤。若產而無弟兄，上必賜之匹馬之壤。故親之殺其子以為上用，不苦也。」

141 《左傳·襄公二十六年》載蔡聲子對楚令尹子木談到晉國許多賢大夫是楚人，「雖楚有材，晉實用之」。子木表示懷疑，便問到：「夫（晉）獨無族姻乎？」照子木看來，國家的統治人才豈有不從族姻中選拔的道理。《國語·楚語上》記此事也說：「子木曰：『彼有公族甥舅，若之何其遺之

服者之子孫長期繁衍的結果，導致所謂的統治階級之全部人口數目，膨脹到與金字塔型的政治結構分布，達到互不相容的程度。也就是說，屬於統治階級的人口數目太多，被統治階級下的人民已經無力供養與負擔。於是，西周時期，統治階級的內部結構，自動產生分化。大部分的成員，身分地位下沉，淪落到與被統治者幾無二致的地步。原來的征服者之後裔，只有極少數的份子，能夠繼續保持大宗身分，維持其特權，絕大多數的統治階級繁衍之後代，都淪落為小宗，甚至成為關係極疏遠的族人。

《管子·問篇第二十四》記載君主詢問官吏，在京城因犯罪而被放逐到偏遠地區的人民，是哪些家族的子弟？詢問官吏，鄉中的窮人，又是隸屬於哪些家族的後代？¹⁴² 這些問題，即明白地顯現出西周以來，家族子弟沒落與衰微的情形。而倚乘著時代的趨勢，《管子》將人民重新依照職業而編定戶籍為「參其國伍其鄙」制度，泯除了貴族與平民的分野。重新規劃與建造了金字塔頂端的政治分布結構。

（一）、開放參政

《管子》主張把國家建立在不會傾覆的處所，就必須授權給有才德的賢人¹⁴³，並且讓人民依照著自己的專長，擔任稱職的職務工作¹⁴⁴。由此一來，選賢與能、察能授官，便成為了政府重要的行政工作。於是，《管子》規劃了由地方官吏舉薦賢才的獎勵制度，與地方官吏舉薦賢才的標準，公開地由基層單位來提名賢才的人選，嚴防上書遊說與特權關說的介入。因此，每隔三個月，官吏應該善盡職責地舉薦在父兄面前沒有過失，受到州里讚許的人民，讓國君來任用他們。對於未能善盡舉薦賢才責任的官吏，《管子》則主張廢其官、責其咎，真正作到有善不遺、賢才不失的標準¹⁴⁵。

材也？」晉國自有他的血緣貴族，公族是同姓的父系血統，甥舅是異姓的母系血統婚姻關係。子木這一說法，反映了由父系和母系血緣關係構成的百姓，是楚國和春秋列國的統治支柱。

142 《管子·問篇第二十四》：「問國之棄人，何族之子弟也。問鄉之良家，其所牧養者幾何人矣。問鄉之貧人，何族之別也。問宗子之收昆弟者，以貧從昆弟者，幾何家。」

143 《管子·牧民第一》：「錯國於不傾之地者，授有德也。」

144 《管子·牧民第一》：「使民於不爭之官者，使各為其所長也。」

145 《管子·大匡第十八》：「凡於父兄無過，州里稱之，吏進之，君用之。有善無賞，有過無罰，

而舉薦的賢才經由國君加以任用的制度，《管子》稱之為「三選」。三次的選拔與篩選，即指鄉長、官府之賢者與桓公，這三道嚴格把關與選拔的關卡。正月上朝之時，由鄉長稟報鄉中的事務，並且舉薦鄉中的賢才，而後由桓公親自接見這些賢士，並且任命於官府從事公職工作，由官府中之賢者報告其官績，再由桓公親自考核，與之座談，觀察其資質，考察其能力，善者可以登為上卿之職。

《管子·小匡第二十》：

「正月之朝，鄉長復事，公親問焉，曰：『於子之鄉，有居處為義好學，聰明質仁，慈孝於父母，長弟聞於鄉里者，有則以告，有而不以告，謂之蔽賢，其罪五。』有司已於事而竣。公又問焉，曰：『於子之鄉，有拳勇股肱之力，筋骨秀出於眾者，有則以告，有而不以告，謂之蔽才，其罪五。』有司已於事而竣。公又問焉，曰：『於子之鄉，有不慈孝於父母，不長弟於鄉里，驕躁淫暴不用上令者，有則以告，有而不以告，謂之下比，其罪五。』有司已於事而竣。於是乎鄉長退而修德進賢，桓公親見之，遂使役之官。公令官長期而書伐以告，且令選官之賢者而復之，曰：『有人居我官，有功休德，維順端，以待時使，使民恭敬以勸。其稱秉言，則足以補官之不善政。』

公宣問其鄉里，而有考驗，乃召而與之坐，省相其質，以參其成功成事，可立而時，設問國家之患而不肉，退而察問其鄉里，以觀其所能，而無大過，登以為上卿之佐，名之曰三選。高子、國子退而修鄉，鄉退而修連，連退而修里，里退而修軌，軌退而修家。是故匹夫有善，故可得而舉也；匹夫有不善，故可得而誅也。」

以上屬於「鄉」地方行政單位的人才選拔辦法，下引文為「屬」地方行政單位

吏不進，廢棄。於父兄無過，於州里莫稱，吏進之，君用之。善，為上賞；不善，吏有罰。」
《管子·立政第四》：「三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官，罰有不罪不獨及，賞有功不專與。」

的人才選拔規劃。「伍其鄙」與「參其國」的人才選拔標準，如出一轍，更可以側見「什伍組織」下平民參政機會之均等¹⁴⁶。

《管子·小匡第二十》：

「正月之朝，五屬大夫復事，公又問焉，曰：『於子之屬，有居處爲義、好學、聰明、質仁、慈孝於父母、長弟聞於鄉里者？有則以告，有而不以告，謂之蔽賢，其罪五。』有司已於事而竣。公又問焉，曰：『於子之屬，有拳勇、股肱之力，筋骨秀出於眾者？有則以告，有而不以告，謂之蔽才，其罪五。』有司已於事而竣。公又問焉，曰：『於子之屬，有不慈孝於父母、不長弟於鄉里、驕躁淫暴，不用上令者？有則以告，有而不以告，謂之下比，其罪五。』有司已於事而竣。於是乎五屬大夫退而脩屬，屬退而脩連，連退而脩鄉，鄉退而

146 西周春秋時代，《周禮》制度下國與野的權利義務是不相等的。

	國	野
兵役權利不同	國人即使非授甲成為武士，至少也是徒卒。另有繳納軍賦與貢獻軍需品的義務。	野人只是搬運輜重的軍夫，或者築城壘，或者飼牛馬。
徭役年限不同	國中自七尺以及六十，賈公彥疏：「七尺謂年二十。」	野自六尺以及六十五，賈公彥疏：「六尺謂年十五。」
復除條件不等	國中貴者、賢者、能者、服公事者、老者、疾者皆舍。	老幼始廢籍。
參政權利不平	決定國君的廢立、過問外交和戰事、參議國都的遷徙。	無
禮的薰陶	鄉飲-飲酒的場合多限於春秋的祭酺與祭社，或歲末的大蜡。 鄉射-國人是軍隊的主要組成份子，鄉射禮有考核士卒成績的作用。	連封建最基本的家長制都不存在，何況其他的禮制形式。
賦稅義務	同盡粟米、布帛和力役的義務。	

脩卒，卒退而脩邑，邑退而脩家，是故匹夫有善，可得而舉；匹夫有不善，可得而誅。」

而參與政治的組成份子，《管子》並未限定於擔任官吏職務的人民。只要是國家的一份子，《管子》主張其就可以發表自己對於政事的主張與想法，由國家設立一個機構，名叫噴室之議¹⁴⁷，以供民衆議論政事，國君與執事的官吏採納諫言，調整施政，以達到開放全民參政的理想，上下一心，共同為國，國之不富強者亦難矣。

（二）、考績制度

在行政管理上建立考績制度，是《管子》為了追求為官績效與預防為官不臧的行政措施。國君用以審核下屬的原則有三個：德行必須與他的爵位相稱；功勞必須與他的俸祿相當；才能必須與他的官職相等¹⁴⁸。因此，正月之初，國君耗時五日，來評定爵位的封賞，來考核百官的功績。十二月月底，國君臨朝聽政，亦花費五日，來討論對於失職官吏的刑罰與罪殺之施行與否¹⁴⁹。於是，行政管理上的考績制度，其中最主要的考核工作範圍，便成為決定官吏獎賞或者刑罰的重要關鍵。按照《管子》書中的記載，考核官吏工作的範圍，應該涵蓋了倉庫存糧的多少、人民墾田與賦稅的數目字、戶口記載與登錄的行政工作、以及地方治安情況的維護等等。簡單地來說，即是包含著官吏們對於國君下令執行的所有行政法令之推行情況。

依照著《管子》之制度規劃，每年正月初一，中央的重要官吏和地方的行政首長，都必須在朝廷之上列席，等待著國君頒布的法令工作，國君則藉助百官之工作職掌，頒行法令於全國各地，由百官來加以推廣與執行。並且，由太史記載法令政

147 《管子·桓公問第五十六》：「名曰噴室之議，曰法簡而易行，刑審而不犯，事約而易從，求寡而易足。人有非上之所過，謂之正士，內於噴室之議，有司執事者咸以厥事奉職而不忘，為此噴室之事也，請以東郭牙為之，此人能以正事爭於君前者也。」

148 《管子·立政第四》：「君之所審者三，一曰德必當其位，二曰功必當其祿，三曰能必當其官。」

149 《管子·立政第四》：「孟春之朝，君自聽朝，論爵賞校官，終五日。季冬之夕，君自聽朝，論罰刑殺，亦終五日。」

策內容，於官方的簿籍當中，然後藏之於太府，作為政府重要的施政記錄。另外，再呈上一份政令的記載，送到國君那裡去，供國君可以隨時參閱，掌握法令政策的內容。如此一來，國君便可以操執法令，來責成臣下的推行情況。百官之中，凡是滯留君令者；不聽從君令者；擅自增加法令者；擅自減損法令者，《管子》主張對於其罪行，應當處死而不能赦免¹⁵⁰。其餘善盡職責地推廣與執行國君政令之官吏，則在隔年的正月上朝，到國君那裡去報告推廣行政法令之情形，由國君加以親自考核，或者由丞相協助評斷功績。對於考核的結果，成績不佳之官吏，桓公便可以當場責備：「分封的土地與人民都相同，什麼原因致使你的政績表現得如此差強人意？一次、二次的功績不佳，國家可以寬赦你的失職，若有第三次的情況發生，國家對於你的未達事功之罪責，就不予以赦免了。」¹⁵¹。

《管子》主張對於才能與功績不相稱於職位的官吏，國家予以免職自是難免的相應措施；免職之餘，視官吏失職的輕重情況，《管子》主張還必須施予刑罰或者予以罪殺的懲罰。因為，國家對於直屬官吏的考績制度，採取落實確切的態度。自然能夠驅使高層級的官吏對於下層級官吏的考核，也採取同樣嚴謹的監督態度¹⁵²。五屬大夫退而修屬，屬退而修連，連退而修鄉，鄉退而修卒，卒退而修邑，邑退而修家。政事成功，國家安定，國內治平，百姓親睦，國家自然就可以成就一霸主的地位了。

（三）、俸祿制度

國家對於官吏的任用與聘任方式，《管子》主張必須採用俸祿制度，以代替過去的分封采邑制度。俸祿制度的規劃與實行，與《管子》的開放參政以及考績制

150 《管子·立政第四》：「正月之朔，百吏在朝，君乃出令布憲于國，五鄉之師，五屬大夫，皆受憲于太史。大朝之日，五鄉之師，五屬大夫，皆身習憲于君前。太史既布憲，入籍于太府。憲籍分于君前。五鄉之師出朝，遂于鄉官，致鄉屬，及于游宗，皆受憲。憲既布，乃反致令焉，然後敢就舍；憲未布，令未致，不敢就舍。就舍，謂之留令。罪死不赦。」

151 《管子·小匡第二十》：「正月之朝，五屬大夫復事，公擇其寡功者而譙之曰：『列地分民者若一，何故獨寡功？何以不及人？教訓不善，政事其不治。一再則宥，三則不赦。』」

152 《管子·小匡第二十》：「於是乎五屬大夫退而修屬，屬退而修連，連退而修鄉，鄉退而修卒，卒退而修邑，邑退而修家。是故匹夫有善，可得而舉；匹夫有不善，可得而誅。政成國安，以守則固，以戰則疆。封內治，百姓親，可以出征四方，立一霸王矣。」

度，是息息相關且互為配套措施的。因為，俸祿制度是能夠方便於國君隨時選拔、任免官員的重要配套措施。由於考績制度與開放參政之下，國君對於各級官吏的任用，是採取可以隨時任免，隨時選拔的流動體制。於是，國家若以固定的土地與人民，分封給予聘任的官員與大臣，那是導致日後的免職與換員之不便。《管子》主張必須採行以糧食作為官吏俸祿的制度，而不能再以過往的分封采邑制度，作為官祿的來源，這是確定「用人唯才」之下不可避免的趨勢。從另一各層面來說，「參其國伍其鄙」制度下的人民與土地，已經編屬於國君的直接統治之下，如果再次地退回至西周時代的分封采邑制度，將何以維護《管子》「參其國伍其鄙」制度的完整性？將何以堅持國家之內的所有人民平等的地位？

所以，《管子》主張國家鑑察人民的實際能力之後，才授予人民官職、給予人民俸祿，以及作出相對應的賞賜策略，這才是任用人民的關鍵所在¹⁵³。國君必須縝密地審核下屬的才能與功績，審慎地給予下屬爵位、俸祿與官職，態度秉持公正，不徇私、不姑枉¹⁵⁴。官職、俸祿與爵位，必須相稱於才能與功績。擔任國家之官員，何者賞爵？何者賞祿？《管子》自有其規準與原則。《管子》認為官吏有治績，士卒立功勞，兩者所賞賜者，乃是不同的層面：一者以爵；一者以祿¹⁵⁵。因為政官的人數少，所以貴爵；士卒的人數多，軍旅行伍之間，實無賜爵可言，只能厚祿而已。《管子·輕重甲第八十》：「列陳之士執於賞」，所說的賞賜即是指賞祿，而非賞爵。

因循著《管子》書中的記載，爵位和祿賞乃為殊科無誤，雖不必明確地將其文武分途，但是，前者行於戰士，後者行於賢臣，應無疑義。不過，這只是國君賞賜臣下的方式，劃分的層面受限於人數的衆寡，不得已之下《管子》不同的規劃政

153 《管子·權脩第三》：「故曰：察能授官，班祿賜予，使民之機也。」

154 《管子·立政第四》：「君之所審者三，一曰德必當其位，二曰功必當其祿，三曰能必當其官。」

155 《管子·八觀第十三》：「功多為上，祿賞為下，則積勞之臣不務盡力；治行為上，爵列為下，則豪傑材臣不務竭能。彼積勞之人不務盡力，則兵士不戰矣；豪傑材臣不務竭力，則內治不別矣。」在外，戰功彪炳的士卒功多則賞祿；在內，傑出的材臣治安則列爵。

策。國君賞賜臣下與部屬，以激勵其齊心以為國的動機，實乃一致且相同。《管子》認為對於戰功彪炳的士卒，政府卻無與以賞祿，則會導致國家無死士；對於治績傑出的材臣，政府卻無與以列爵，則會導致國家無良臣¹⁵⁶。因此，若是一個國君沒有為國家犧牲的勇士，卻有著與敵國相通的群臣，皆是國君不能夠論功績與才能，適切地賞賜爵位與厚祿的後果¹⁵⁷。所以，《管子》主張賢才因著才能；鬥士憑著戰功，而理所當然、得其所哉地享有國君的賞賜¹⁵⁸。

當時，由於春秋戰國之間，商業的發展、商業城市的興起，使得貨幣的鑄造普遍流通於市場與國家。這對於經濟的發展，起了促進的作用，並且形成當時新興的交易工具。影響所及之下，國君給予戰士們的俸祿，《管子》亦主張以貨幣來加以支付¹⁵⁹。以貨幣來折抵糧食，發放俸祿，形成政策上的常態¹⁶⁰。但是我們知道，俸祿低微，戰士便不肯效命；貨幣貶值，戰士便會輕視獎賞¹⁶¹。因此，為了保障國君認可的賞賜之重要性與價值性，《管子》書中記載有許多平衡貨幣價值的經濟措施，以保障俸祿的價值。除此之外，《管子》亦主張保障爵位與俸祿的不可取代之優厚待遇。國君必須依照著爵位與俸祿，依此來規定人民服制的等級¹⁶²。衡量著爵位的高低，來制定人民的服裝樣式；計量著俸祿的多少，來規定人民的財物使用量。除此之外，飲食的份量、衣服的形式、房屋的大小、牲畜的數量、舟車的規模以及器物的擺設，其使用的標準，《管子》主張必須都有一定的禁戒。即使是賢良或者貴族，甚至是富有人家，沒有一定的爵位與俸祿，身前與死後的規模，《管子》亦主張其不可以使用相對應數量的財物享受¹⁶³。這就是《管子》彰顯國家賞

156 《管子·八觀第十三》：「豪傑不安其位而積勞之人不懷其祿。豪傑不安其位則良臣不出，積勞之人不懷其祿則兵士不用。」

157 《管子·重令第十五》：「爵人不論能，祿人不論功，則士無行列死節，而群臣必通外。」《管子·問篇第二十四》：「爵授有德則大臣興義，祿予有功則士輕死節。」

158 《管子·法法第十六》：「賢者食於能，鬥士食於功」

159 《管子·山至數第七十六》：「士受資以幣」

160 《管子·山至數第七十六》：「以幣准穀而授祿，故國穀斯在上，穀賈什倍。」

161 《管子·山至數第七十六》：「祿肥則士不死，幣輕則士簡賞。」

162 《管子·法法第十六》：「是故先王制軒冕，所以著貴賤不求其美。設爵祿，所以守其服，不求其觀也。」

163 《管子·立政第四》：「度爵而制服，量祿而用財，飲食有量，衣服有制，宮室有度，六畜人徒有數，舟車陳器有禁，修生則有軒冕服位穀祿田宅之分，死則有棺槨絞衾壙壟之度。雖有賢身貴

賜的好辦法，也是一種鼓勵人民建功立業的策略。於是，《管子》的「俸祿制度」之下，國有賢才良將，且人民歸心於國。

結語

《管子》利用政治力量締造的「參其國伍其鄙」制度，是個士、農、工、商四民平等的社會。藉由《管子》「什伍組織」的編制制度，我們可以看出《管子》對於人民的管理政策與主張，是朝著因應時代的潮流，去建立人人平等而各得其所的地方戶籍制度。理論上，凡是戶籍編制之下的所有人民，皆為國家政治與法律上的合法公民。《管子》便主張人民在權利與義務上，必須平等而均一。於是，《管子》「什伍組織」的管理政策，努力去穩定隨著社會資源與經濟發展，民間力量在「什伍組織」的架構之下，塑造出的不均等的環境。《管子》主張國家必須以其在上位者的力量，去均衡社會與經濟中弱勢的族群，創造出公平利益的社會條件，以穩定「什伍組織」下每一位人民的安身與立命，並且藉著這些政策，達到與國家利益雙贏的局面，這才是《管子》認為一個賢明的政府所應當有的作為。編制戶籍是時代的趨勢，利用戶籍束縛人民的居所與職業，利用戶籍壓榨人民的勞役與經濟，使人民在戶籍編制下層層管轄、無所遁逃，這是利用戶籍制度以行使暴君的行徑。但是，順著時代的趨勢，編制戶籍，重新劃分人民的關係，讓人民選擇適合的職業，替人民規劃發展的居所，安排因應其政績而可以隨時任免的治民官吏，使其在公平均等的關係上，每個人民皆能夠享其權利，亦擔負其義務，這是《管子》「什伍組織」的編制制度，讓我們看到以人民為出發點上立意之美好。

體，毋其爵，不敢服其服。雖有富家多資，毋其祿，不敢用其財。天子服文有章，而夫人不敢以燕以饗廟，將軍大夫以朝，官吏以命，士止于帶緣，散民不敢服雜采，百工商賈不得服長鬕貂，刑餘戮民不敢服纁，不敢畜連乘車。」

第四章 「什伍組織」思想的呈現

在第二章中我們提到，《管子》、田齊政權、稷下學宮、黃老思想，四者密不可分牽連關係。黃老思想是盛行於稷下學宮中的一種政治哲學，是一種為君之術¹。稷下學宮是田齊政權建立下的國君政事諮詢系統。部分作者為稷下學者的《管子》書中，敘及的政策往往是為了田齊政權，提供爭霸稱雄的制度規劃。於是，同樣為政治治術之屬性，同樣與稷下學宮關係密切的黃老思想與《管子》，在對於人民的組織編制與管理政策方面，兩者思想主張的相似度有多少？《管子》規劃的制度裡，含有多少黃老治術的成份？將黃老治術的思想成分，與《管子》的人民組織與管理思想，聯繫起來面面觀，以使得《管子》人民組織與管理制度規劃的思想脈絡，更加地清晰與完整，是我們在這一個章節裡，欲梳理明白的重點探討內容。

第一節 法天地之道以行教化

黃老思想，距離我們現今的時代，已經時空相隔、年代久遠。現在的我們欲了解黃老思想之真義，應該直接就帛書整理小組所整理出來的文字內容，以及根據西漢司馬談的《論六家要指》中的論述，研探其所呈現出來的道法思想體系，以了解黃老思想的思想與精神，才能夠最切合黃老思想的真實面貌。於是，憑藉著上述兩項文字內容之表述，逐一分項了解黃老思想有關「什伍組織」與人民管理之思想的真實精義以後，我們再於其後並列對舉《管子》的相關「什伍組織」與人民管理作法，兩相對照之下，彼此的相似處與差異處，自然能夠清楚地凸顯與呈現。

《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：

1 司馬談《論六家要指》云：「因者君之綱，群臣並至，使各自明也。」班固《漢書·藝文志》也敘述其是：「君人南面之術。」《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著唐顏師古註〈卷六十二〉，頁6，以及〈卷三十〉，頁27。

「一年從其俗，二年用其德，三年而民有得。四年而發號令，五年而以刑正，六年而民畏敬，七年而可以征。一年從其俗，則知民則。二年用其德，民則力。三年無賦斂，則民有得。四年發號令，則民畏敬。五年以刑正，則民不幸。六年民畏敬，則知刑罰。七年而可以征，則勝強敵。俗者，順民心也。德者，愛勉之也。有得者，發禁弛關市之征也。號令者，連爲什伍，選練賢不肖有別也。以刑正者，罪殺不赦也。畏敬者，民不犯刑罰也。可以征者，民死節也。」²

這是《黃老帛書》中首次言及也是唯一言及將人民編制為「什伍組織」的言論，它認為治理人民，第一年應該遵從百姓的風俗習慣，以順應民心，得到人民的擁護。第二年國君即擢用賢德之人民，賞授予官職，這是通過施愛於人民，以激勵其奮勉³。第三年為了使人民有富足的衣食，就要廢除山林川澤的禁忌以及關口市場的徵稅，這是因為古代山林川澤之利益，都歸王室所有，基本上是禁止人民漁獵與樵采的。但是，遭逢荒年之時，國君可以在規定的地域之內，適當地向百姓開放而不徵稅。於是，國家初建三年，《黃老帛書》主張廢除各種賦斂以收邀民心，此即同於《管子·大匡第十八》所言：「桓公踐位十九年，弛關市之征，五十而取一。」⁴的政策。

為國三年之後，國家實力增強，百姓富足，民心親上，《黃老帛書》便主張可以在適當的限度之內，徵收一定的賦稅，以達到「賦斂有度則民富」⁵。這是因為政府有節度地徵收賦稅，可以使國家進行公共事業，設立並且維護人民的公眾利益，間接地亦再促進百姓們的富足。顯而易見，《黃老帛書·經法》〈君正第三〉

2 陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995年6月初版，頁107。以下有關《黃帝四經》引文皆以此本作為出處，除有他引將詳注之。

3 同樣的思想主張，見於《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「男女勸勉，愛也」以及「無母之德，不能盡民之力」。

4 見尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北，世界書局，1955年，頁139。以下有關《管子》引文皆以此本作為出處，除有他引將詳注之。

5 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦斂有度則民富，民富則有恥，有恥則號令成俗而刑罰不犯，號令成俗而刑罰不犯則守固戰勝之道也。」

所言之「發禁弛關市之征」以及〈君正第三〉另一段原文「無賦斂」⁶，在治國的年限上，《黃老帛書》是有不同階段之劃分與安排的。此外，要想在第四年之時，有效地發號施令，使人民聽命，《黃老帛書》認為就要按照緊密的單位形式，即「什伍」，把基層的人民組織起來，並且挑選人才充當地方和軍隊的各級官吏去管理他們，使得賢與不賢的人各有差異，各有其適當的位置。第五年時，國家以法律治理百姓，有功必賞，不能吝嗇；有罪必罰，不可姑息，使人民去除僥倖的心理，自發性地循規而蹈矩。第六年時，因為百姓有了畏敬的心理，便不敢再去觸犯刑罰，民風歸於淳樸敦厚，組織趨於容易治理。到了第七年之時，君主便可以率民出征，並且戰勝強敵了。這是因為君主施政之良善，致使百姓們會出死效力於國家的緣故。這是《黃老帛書》在《經法》〈君正第三〉所規劃的治國七年施政方針。

我們透過以上《黃老帛書》對於人民組織與管理政策思想的分析，可以發現《黃老帛書》是有步驟性地依次推動對人民的組織與管理政策，《管子》的人民組織與管理政策的依序步驟性，則無法於《管子》全書中尋獲此項議題。但是，分項逐條、一一審視每一項政策的內容，我們可以發現《黃老帛書》與《管子》在對於人民組織編制與管理政策方面，實質上的思想與精神相似度十分地高。於是，接下來，筆者將依照《黃老帛書·經法》〈君正第三〉所言之治理人民的優先順序，來一一與《管子》的人民組織與管理政策，作對照與類比之探討，以明瞭與闡發我們的探討重心——《管子》的人民組織與管理政策，呈現出來之思想脈絡。

首先，《黃老帛書》所謂治理人民，第一年必須遵從百姓的風俗習慣，以順應民心，得到人民的擁護，其實質的內涵與做法為何？我們參酌其他《黃老帛書》的相關言論，以深入地明瞭其梗概。

6 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「一年從其俗，則知民則。二年用其德，民則力。三年無賦斂，則民有得。四年發號令，則民畏敬。五年以刑正，則民不幸。六年民畏敬，則知刑罰。七年而可以征，則勝強敵。」主張在第三年時，免去人民的賦稅征斂，與「發禁弛關市之征也」可以互文足義，即三年以後才開始徵收賦斂，這裡所建構的是就一個初建的國家而說的，「三年無賦斂」是國家初建時不得已而行之的一種讓步政策。國家強盛、人民富庶之後，便是「賦斂有度」與「節賦斂」。

《黃老帛書》認為國家治理人民之政策，第一年必須遵從百姓的風俗習慣，以掌握住人民是非善惡、好惡取捨的標準⁷。執政者再依循著民俗之標準，對人民施以教化，並且以隨俗來獲取民心。國君不逾不越的態度，使得彼此相輔而相成，以達成第一年的施政目標。這樣的主張與作法，是因為《黃老帛書》認為國家在治理百姓之時，不要人為強制性地去對人民約束與羈縻，而要因順取法自然規律的德、刑、生、殺原則，去佈賞與施罰，而使民情歸於正道。何謂自然規律的德、刑、生、殺原則呢？在《黃老帛書》中，往往以「天地之道」來指稱表述之。《黃老帛書》認為天地之道，有著影響國君施政成效的舉足輕重地位。得道的聖人在做事之時，總是考慮如何符合天地之道、順應民心和神祇的意願，並且與人民同享利益。因此，施政下的人們，總是仰仗依賴於他們，這是《黃老帛書》認為一個國家施政的道義所在⁸。於是，天道、人理制約著四度，也制約著國家的一切。君主施政若能夠參合於天地，順應於民心，文德與武德并舉，君主就會得到人民的普遍地擁戴⁹。《黃老帛書》將天道與民心並舉，為施政之法的重要性。並且，額外再提出文德與武德的概念，其又是指稱何項施政理念呢？由下述引文，我們可以知道它們是由天地之道，引申發展而來的思想概念。

《黃老帛書·經法》〈論約第八〉：「始於文而卒於武，天地之道也。」此二句是雙關天地之道與人事之道的。就天地之道而言，「文」是指春夏秋三季之生養收穫，即所謂之「三時成功」；「武」是指冬季之凋零肅殺，即所謂之「一時刑殺」。故所謂的天地之道，指的即是春夏秋三季的生長收穫和冬季的枯萎凋謝。三時生養在前，一時肅殺在後，故云「始於文而卒於武」是天地之道也¹⁰。以天地之道來關合到人事方面，即是指人道必須法於天道，故黃老思想以

7 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「一年從其俗，則知民則。」

8 《黃老帛書·十大經》〈前道第十二〉：「聖〔人〕舉事也，闔（合）於天地，順於民，羊（祥）於鬼神，使民同利，萬夫賴之，所胃（謂）義也。」「聖人」，此指得道的賢人，即「古之賢者」。「舉事」，指行事。「祥」，乃順之意。

9 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「參於天地，闔（合）於民心。文武并立，命之曰上同。」

10 《黃老帛書·經法》〈論約第八〉：「三時成功，一時刑殺，天地之道也。」

天道來比附人事，以人事來取法天道，推究引申出文德與武德的政治概念。四時之節序，春夏之長養在先，而秋冬之肅殺在後。人事亦當取法此自然規律，始於德教，而繼之以刑罰。故君主施政開始之時，需要用文德教化來實施政令，遇其頑固不化者，最終再以刑罰武德來矯正之。所以說，政治上的始於生育長養而終於肅殺，即是此意。

這是天地之間的自然規律，運用到人事施政方面的德刑生殺原則，也是《黃老帛書》在施政要義上的主張。《黃老帛書》主張在治理人民之時，首先必須順應民情，施以教化，就如同自然之四時節序之交替更迭而長養萬物，人事上之德賞刑罰也應該相互為用，以此原則來教化衆生，始是施政的要義¹¹。故國君應當因順取法自然規律的生養在前、肅殺在後原則，去佈賞與施罰，以使民情歸於正道，不可以人為強制性地去對人民進行統治手段。

到此一段落，我們可以知道，文德指的是順乎民情的教化，武德指的是最終不得已採用之刑罰。在順任因循天道與民心的原則之下，黃老思想提出文、武，德、刑二節，並且主張先文而後武、先德而後刑，此顯然是對老子道家的一種發展和再造；然而，文、武，德、刑二節又非常確定是以順任因循天道為依據的，是天道的一種取法和再現，具有明確性的價值規範，這又顯別於後世法家的一味任刑任法原則。

因此，刑之與德、誅伐之與文教並用，是《黃老帛書》在治理與伐正國家之時的行事準則。刑與德相互配合使用的道理，依《黃老帛書》所述，是極為簡單顯明的思想，這就如同四季與日月交替運行一樣，懂得了恰當地使用刑、德的道理，那麼執政者的靜退動靜之間，就不會有什麼偏頗了。故《黃老帛書》主張施政第一年先施教化而後刑罰，以期能夠達到《黃老帛書·經法》〈四度第五〉所云：「文則明，武則強。」的理想境界。

11 《黃老帛書·十大經》〈觀第二〉：「不靡不黑，而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑。先德後刑以養生。姓生已定，而適（敵）者生爭，不謀不定。凡謀之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈絀無匡。」

我們可以從黃老思想施政第一年的主張中，看到黃老思想主張國君做事情時的進退動靜，必須以天道作為法則。其主張天道不遠，人事的一切舉措都應當與之協調。人事是天道的映現、是代行天道。這樣的思想概念，可謂是貫串黃老思想的主軸，在之後的篇章中亦會不間斷地浮現此項概念。因此，黃老之學表現出的兩個極端是顯而易見的：一個是推崇天道的至高無上地位；一個是極力地將天道向人事傾斜落實。天道設教的意味，對矯正控制君主的偏執肆行，具有積極性的作用。

人事之理法於天地之道，正是天地之道的具體體現。而《黃老帛書》是如何以天道為度，進行使民情歸於正道的德化呢？其具體措施，《黃老帛書》全書並未申述¹²。

但是，我們在《管子·立政第四》、《管子·山權數第七十五》¹³中，可以看到規劃以施賞為原則來進行教化的具體措施。凡是孝悌忠信之人，州長便累計其功德，記於簿冊之上，呈送予以鄉長，鄉長表揚於士師，再接著由國君公開表彰，以稅收的十分之一，為其建立華表，高其門閭，並且報之以聘幣。除此之外，孝子的兄弟不論眾寡，皆免除其徵召兵役。從這些施政上，我們可以明顯地看到《管子》在人民生活教育方面，呈現出《黃老帛書》在施政上主張的「法天地之道，行教化」的原則。

此外，《管子·大匡第十八》、《管子·小匡第二十》¹⁴還廣開賢孝者入仕

12 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁89-90，「『黃老帛書』中的《經法》、《稱》和《道原》三篇中均未曾提及仁、義、禮，《十六經》中，『仁』出現一次（體正信以仁，慈惠以愛人），『禮』字亦不見，『義』字出現幾次，可是多做『義兵』，而無多大哲學涵義，但是在『管子四篇』中卻將『禮』、『義』當作治國施政的主要範疇之一，筆者以為這是出自於儒家思想的影響而歸之於『道』的結果。」

13 《管子·立政第四》：「凡孝悌忠信、賢良雋材，若在長家子弟臣妾屬役賓客，則什伍以復于游宗，游宗以復于里尉，里尉以復于州長，州長以計于鄉師。鄉師以著于士師。」《管子·山權數第七十五》：「君不高仁，則國不相被；君不高慈孝，則民簡其親而輕過，此亂之至也。則君請以國策十分之一者，樹表置高，鄉之孝子聘之幣，孝子之兄弟眾寡不與師旅之事。」

14 《管子·大匡第十八》：「士處靜，敬老與貴，交不失禮，行此三者，為上舉；得二為次；得一，為下。耕者農，農用力，應於父兄，事賢多，行此三者，為上舉；得二，為次；得一，為下。令高子進工賈，應於父兄，事長養老，承事敬，行此三者，為上舉；得二者，為次；得一，為下。令國子以情斷獄。三大夫既已選舉，使縣行之。管仲進而舉言，上而見之於君，以卒年君舉。」《管子·小匡第二十》：「正月之朝，鄉長復事，公親問焉，曰：『於子之鄉，有居處為義好學，聰明質仁，慈孝於父母，長弟聞於鄉里者，有則以告，有而不以告，謂之蔽賢，其罪五。』」

之路。無論士農工商，經由大夫的推舉，各縣執行上報以後，管仲便稟告且引薦於桓公，未達一年桓公便察能審賢、舉用為官；反之，對於蔽賢的鄉師，則嚴厲地處以罪罰。我們可以看到，《管子》詳述的生活教化執行政策，明顯地以獎善為先，刑罰到最終不得已才予以施行。「參其國伍其鄙」內的人民犯有過失之時，交由里尉來告誡游宗；游宗再告誡什伍之長；什伍之長再告誡一家之長，層層責備而警戒之下，令人民其罪行不可以再復發，否則積累至第三次時，則必須依法處理而不赦免了¹⁵。故在教化人民方面，《黃老帛書》傾向於思想層面；《管子》則詳述於政策執行，但其實質精神「法天地之道，行教化」的思想內涵，則無二異。

第二節 行封建之制而貴有智

《黃老帛書·經法》〈君正第三〉所言之治國順序，主張第二年之時，國君擢用賢德之人民賞授予官職，藉此以施愛於人民，激勵人民奮勉向上。其具體的思想內容，依照《黃老帛書》其餘原文的闡述，可如序表述如下：

一、方式

（一）、重賢

《黃老帛書》認為國家有所謂的三凶：一是指恃勇好戰，專嗜殺伐；二是指倒行逆施，妄殺賢良；三是指無視法紀，隨心所欲，這便是國家的三凶¹⁶。其中，戮賢人是為逆天、違背天道且倒行逆施的做法。君主若行此道則會失去天佑，失去天佑則將會遭到天下人的憎恨。故君主對於賢人的迫害，是足以干犯天道、招致天怒人怨的。

所以，國君的地位能夠達到何種境界，密切取決於以何種態度來對待臣子。

《黃老帛書》認為「帝」是國君地位的最高理想，「王」次之，「霸」再次之，

15 《管子·立政第四》：「若在長家子弟臣妾屬役賓客，則里尉以譙于游宗，游宗以譙于什伍，什伍以譙于長家，譙敬而勿復。一再則宥，三則不赦。」註曰：「譙，責備也。」

16 《黃老帛書·經法》〈亡論第七〉：「三凶：一曰好凶器。二曰行逆德。三曰縱心欲。此謂三凶。」

「危者」與「亡者」則是最次之等級也。做為帝的大臣，名義上是臣子，其實是帝的老師；做為王的大臣，名義上是臣子，其實是王的朋友；做為霸的大臣，名義上是臣子，其實是霸的賓客；瀕危國家君主的大臣，名義上是臣子，其實只是臨時雇員；流亡君主的大臣，名義上是臣子，其實只是僕人罷了¹⁷。另外，再從《十大經》所記載黃帝對於力牧、果童、太山稽諸臣的問答看來，的確是很有以臣為師的味道，而黃老思想是以黃帝為尊的。故從這些地方讓我們清楚明白黃老思想的重賢色彩。

於是，《黃老帛書·經法》〈四度第五〉說到國君治理國家之時，應當達到國君和臣子都能夠各居其位，士人也能夠得其所哉的境界。其中特別提出「士不失其處」一項，顯示出黃老治國對於「士」的特別重視。故在廣大全民中，單獨提示出「士」在君主施政之時，必須注意安措其位，而使其能夠得其所哉的重要性。此處的「士」，明顯地處於「大臣」與「賢能」之間，說明著黃老治國之下，「士」進可以為臣，退可以為賢，有著「兼善天下」與「獨善其身」的雙重屬性與自由參政性。除此之外，《黃老帛書》還提出國君擢用賢能時，應當量才以授官；治理百姓時，應當秉公以辦事，不使賢才遭到埋沒，並且使其才能得到發揮，這是人道所應當遵守的治國法則¹⁸。故對於士的進退之間、安措其位，黃老思想是有其主張與想法的。

（二）、貴賤、職爵、貧富有等差

黃老思想依循著士的能力高低¹⁹、賢能與否²⁰與才德的有無²¹，在職位之

17 《黃老帛書·稱》：「帝者臣，名臣，其實師也；王者臣，名臣，其實友也；霸者臣，名臣也，其實賓也。危者臣，名臣也，其實庸也；亡者臣，名臣也，其實虜也。」

18 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「君臣不失其位，士不失其處，任能毋過其所長，去私而立公，人之稽也。」《管子·大匡第十八》：「凡仕者近宮，不仕與耕者近門。」皆指出士進可以出仕，退可以為賢的主張。

19 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「畜臣之恒道，任能毋過其所長。」說到政府必須量能而授官，選任官吏時，職位的高低要與官吏的能力相符合。能者職位高；拙者職位低，不宜偏差有誤。

20 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「賢不肖當立謂之正。」賢與不賢人各安其位，就叫做貴賤正定。賢者地位尊貴；不賢者地位身處卑賤，是正定之道。

21 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「貴賤之恒立，賢不肖不相放。」指出有才德和無才德的

高低、地位之尊卑，甚至衣服之規格²²的安排上，皆有其主張的分隔與差別之標準。除此之外，士的貧與富之間，《黃老帛書》亦主張使其有等級與差別之存在。因此，黃老思想主張通過施政上的嚴明法度與端正名分，而使人民得到治理並且歸於正道。因為在《黃老帛書》的主張中，名分的確立，關係著貴賤的地位和貧富的等級。貴與賤的等級，因為名份的確立，而得到了正定，貧與富之間，也因此在此規劃下有了等差²³。國家中人民的貴賤、貧富有所區別，賢與不賢人就會因此在社會中分出等級來，即位勢的高下，自然給予人民指標性的努力依據。故作為下屬的臣民，如果工作怠惰而不能給上司帶來很大的利益，那麼也就不要指望上司能夠給予很多的賞賜；相反地，君主對於臣民的施賞如果不夠豐厚，那麼相對地國君從臣民那兒的獲利，亦會相對地稀少²⁴。《黃老帛書》授名定分、權利位勢的思想，於此充分地體現出來。

馮友蘭《中國哲學史》說：「君之勢表現於外者為賞罰。」²⁵，百姓受賞無需報德，受罰不需抱怨，這是因為君主賞罰得當的緣故。黃老思想中人的能力高低與賢能才德，決定了人們之間貴賤、職位、貧富的差別。這在戰國時期諸侯紛爭、列強爭霸的時代，是十分被人們所接受的。故《黃老帛書》中「貴賤」、「貧富」經常與「賢」、「不肖」相提並論，據此可知，黃老思想把賢與貴富、不肖與賤貧視為相互關聯的一件事。因此，貴與富在施政上，是一種德賞，是君主「尚賢」的一種實質具體制度。

二、目的

（一）、民歸正道

《黃老帛書·十大經》〈成法第九〉：「黃帝曰：請問天下猷有一學？力黑

人，皆有他們確定的貴賤位置，不能處於同等的地位。

22 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「衣服不相逾，貴賤等也。」

23 《黃老帛書·十大經》〈果童第四〉：「險若得平，諶若得正，貴賤必諶，貧富又等。」

24 《黃老帛書·稱》：「利不兼，賞不倍。」蓋即《黃老帛書·稱》之「祿薄者，弗與犯難」

25 馮友蘭《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1993年，頁397。

曰：然。昔者皇天使馮下道一言而止。五帝用之，以杙天地，以楛四海，以壞下民，以正一世之士。夫是故彘民皆退，賢人咸起，五邪乃逃，年辯乃止。循名復一，民無亂紀。」²⁶

總體論述了「道」來自於上天，確立了「道」至高無上的地位，並且表明了「一」即「道」的具體作用。我們從「士」的角度，切入來看「道」的具體作用，「道」端正了知識分子，進而使帝王依循著「道」，起用了有德行之人民，破除了歪斜之風氣，帶來了消極的改變：「民無亂紀」，以及積極的影響：使人民歸於正道。故《黃老帛書》認為國君施政第二年，擢用人民中的賢德之人，百姓就會努力爭取向上²⁷，社會自然清明可以治理，這亦可謂是「退彘民，起賢人」的積極作用。

（二）、利國家百姓

起用賢人給予適當的職位，不僅僅對於民風向背有所影響，對於國家施政以及運作上，亦占據著舉足輕重、牽一髮而動全身的核心地位。因為賢與不賢人的職爵貴賤無別，就會引發紛亂。紛亂了賢與不賢人的貴賤位序，就會使其各自迷失了本身的身分與職守。賢與不賢人迷失了各自本身的身分與職守，就會發生僭越侵權之事²⁸。僭越侵權之事一旦發生，國家的長治久安非但不可保，還會導致奸邪便佞之人大起而當道。

所以，《黃老帛書》認為對於像蒙蔽君主、嫉妒賢才、陷害忠良、行為邪佞這一類的人，國君就應該加以貶黜和疏遠；國君對於他們如果不加以貶黜與疏遠，國家就會因此而生出禍患來²⁹。屆時，內憂外患左右夾擊，國家百姓要達到河清海晏的太平景象，實在是緣木求魚的事情。故《黃老帛書》認為臣下貴賤位次混亂，

26 《黃老帛書·十大經》〈成法第九〉

27 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「二年用其德，民則力。」

28 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「賢不肖并立謂之亂。……亂則失職。……失職則侵。」

29 《黃老帛書·稱》：「隱忌妒妹賊妾，如此者，下其等而遠其身；不下其等不遠其身，禍乃將起。」

賢與不賢人並立無別，占據著會造成「危國」³⁰的二次因素之一，在上位者不可以不慎乎！

於是，黃老思想認為得道的賢人，他們應該得到應有的官位，國家君主若能夠任用了他們，對於整個國家乃至於全天下的人民，都是大有利處的。但是，如果得道的賢人，不能夠得到應有的官位，君主不能夠任用他們，那麼對於國家乃至於全天下的人民，都是大為不利的³¹。不僅如此，未起用賢人非但利益不可得，甚至《黃老帛書》更是嚴厲地提醒君主：如不能重視知識份子，尊有道者為師，那麼國家將淪落至為他人所占有了³²！

（三）、定邦、強國與王天下

既然起用賢人大有利處，那麼利益有何之？《黃老帛書》提出君臣位次整肅，則上下安定；賢與不賢人位次正定，則萬事萬物皆可以因此而得到治理³³。而君臣安定、萬事治理之餘，加以君主能夠慈惠以愛下，大臣能夠忠心以事上，則國家安定，國泰而民安³⁴。

除此之外，一個安定的國家萬事治理之餘，也會更好地招徠人才；政令清明以後，也會自然地得到天助。天時人和之下，水到自然渠成，國家理所當然強大而威懾天下³⁵。因此，黃老思想告誡人們，如果不用賢良的輔佐，不聽取開明聰慧者的謀慮，只知道依賴於城池的險固和倚仗兵力的強盛，這便叫做國家的勢單力薄；國家勢單力薄就會很危險，因為防守不會穩固，攻戰不會取勝。故治國應當尊賢而不恃勇；重士而不逞武，才能退而定邦，進而強國³⁶。

30 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「主暴則生殺不當，臣亂則賢不肖并立，此謂危國。」

31 《黃老帛書·十大經》〈前道第十二〉：「聖〔人〕……身載於前，主上用之，長利國家社稷，世利萬夫百生（姓）。若身載於後，主上不用之，則不利國家社稷、萬夫百姓。王公而不知之，乃國家之不幸也。」

32 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「如此而有不能重士而師有道，則國人之國矣。」

33 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「靜則安，正則治。」

34 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「主惠臣忠者，其國安。」《黃老帛書·十大經》〈順道第十四〉：「慈惠以愛人」。

35 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「治則得人，明則得天，強則威行。參於天地，合於民心。文武并立，命之曰上同。」

36 《黃老帛書·稱》：「不用輔佐之助，不聽聖慧之慮，而恃（恃）其城郭之固，古（怙）其勇力

故稱王天下的人，看輕一城一地的得失，而重視士人的歸附，以使得國家穩固而自身安逸；看輕財利而尊重知識，以使得功業成就而財富孳生；卑屈己身而尊重有道之人，以使得自身顯赫而令行天下³⁷。由此看來，國君若是重財而貴身，是小謀短見；國君若能重士、貴有知並且就有道，方是國家的大謀、是王天下的長遠之計。

我們知道，西周時期是奴隸社會的鼎盛時期，《黃老帛書》的重賢、貴有智思想，明顯地有著為封建制度的誕生開闢道路的氣息，它所呈現的思想是朝著奴隸制度向封建制度的方向而進行變革。《管子》亦有著相同的傾向，其打破貴族政治的領導地位頂端結構，主張把國家建立在不會傾覆的處所，就必須授權給有才德的賢人³⁸，並且讓人民依照自己的專長，擔任稱職的職務工作³⁹。將「鄉遂制度」下，國人與野人的區隔，以流動的士農工商職業區別，來加以取代，建立了人人平等的新局面。

五屬大夫每年正月參加朝會，主要做兩件事，一是向桓公報告所屬政事，二是向桓公舉薦本屬的賢能人才。地方官吏如果嫉賢妒能，壓制賢能不報，發現後一律治以蔽賢蔽明之罪。打破了以往貴族壟斷政事的世卿世祿制，基層湧現出來的人才⁴⁰都能通過屬大夫選拔上報、朝中長官考評、桓公親自策問的「三選」制度，達到有善不遺、賢才不失⁴¹的具體成效。《管子》並且反對任人唯親的血緣宗法制度，其告誡桓公不要給那些善於拉關係、搞黨派、營謀私利之徒，獲得任用的機會，並且嚴格防止上書遊說與特權關說的介入，使無功無能之人莫敢索官。

之禦，是胃（謂）身薄；身薄則貸（殆），以守不固，以單（戰）不克。」

37 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「王天下者，輕縣國而重士，故國重而身安；賤財而貴有知，故功得而財生；賤身而貴有道，故身貴而令行。」

38 《管子·牧民第一》：「錯國於不傾之地者，授有德也。」

39 《管子·牧民第一》：「使民於不爭之官者，使各為其所長也。」

40 《管子》所述之「伍其鄙」基層組織與「參其國」基層組織，是以職業取代階級為劃分區域的標準，職業之間又可以相互流通，代表著貴族政治開始衰落的表現。而「伍其鄙」的選拔標準，又與「參其國」組織如出一轍，更可以顯見《管子》平民參政機會之均等。

41 《管子·大匡第十八》：「凡於父兄無過，州里稱之，吏進之，君用之。有善無賞，有過無罰，吏不進，廢棄。於父兄無過，於州里莫稱，吏進之，君用之。善，為上賞；不善，吏有罰。」
《管子·立政第四》：「三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官，罰有不罪不獨及，賞有功不專與。」

上述的賢才選拔制度，尚不能穩固用人唯才的封建制度關係。《管子》封建制度的建立，賢與不賢者的鑑別，是延續至任用為官之後的俸祿與考績制度的實施，此乃是穩固用人唯才，並且順應人的長處，以發揮最大效用的完整策略。

俸祿制度取代了西周時代的分封采邑制度，是為了更方便於國君隨時選拔、任免官員的重要制度。因為，替政權服務的官吏們，擁有的不再是割據一方的土地和人民，而只是官職、俸祿與爵位，此皆可以隨時由國君賜予與收回，故賢才因著才能、鬥士憑著戰功，而享有國君的賞賜，穿著制定的服式，享有財物的使用量⁴²。身前與死後，飲食、房屋、牲畜、舟車、器物等皆有一定的依循規模體制⁴³，這是國君彰顯賞賜與重視賢才的好辦法⁴⁴。

但此些等等皆須仰賴考績制度的落實，在行政管理上建立考績制度，是《管子》為了追求為官績效與預防為官不臧的行政措施。因此，正月之初，國君耗時五日，來評定爵位的封賞，考核百官。十二月月底，國君臨朝聽政，亦花費五日，來討論面對失職官吏，刑罰與罪殺的施行⁴⁵。高級官吏對於下級官吏的考核，也採取同樣的辦法⁴⁶，以達到政成國安、封內治、百姓親、王天下以稱帝⁴⁷的目標。

十分明顯地，我們可以窺見《黃老帛書》與《管子》在封建制度上，對於打破

42 《管子·法法第十六》：「賢者食於能，鬥士食於功」，《管子·權脩第三》：「故曰：察能授官，班祿賜予，使民之機也。」同樣的思想見於《黃老帛書·稱》：「不受祿者，天子弗臣也；祿泊（薄）者，弗與犯難。」沒有享受朝廷俸祿的，天子就不要把人家當作臣僕來驅使，如果提供的俸祿本就不多，那麼天子也不要強求人家與己共患難。

43 《管子·法法第十六》：「是故先王制軒冕，所以著貴賤不求其美。設爵祿，所以守其服，不求其觀也。」《管子·立政第四》：「度爵而制服，量祿而用財，飲食有量，衣服有制，宮室有度，六畜人徒有數，舟車陳器有禁，修生則有軒冕服位穀祿田宅之分，死則有棺槨絞衾壙壟之度。雖有賢身貴體，毋其爵，不敢服其服。雖有富家多資，毋其祿，不敢用其財。天子服文有章，而夫人不敢以燕以饗廟，將軍大夫以朝，官吏以命，士止于帶緣，散民不敢服雜采，百工商賈不得服長鬃貂，刑餘戮民不敢服綰，不敢畜連乘車。」

44 《管子·重令第十五》：「爵人不論能，祿人不論功，則士無行列死節，而群臣必通外。」《管子·問篇第二十四》：「爵授有德則大臣興義，祿予有功則士輕死節。」《管子·八觀第十三》：「豪傑不安其位而積勞之人不懷其祿。豪傑不安其位則良臣不出，積勞之人不懷其祿則兵士不用。」

45 《管子·立政第四》：「孟春之朝，君自聽朝，論爵賞校官，終五日。季冬之夕，君自聽朝，論罰刑殺，亦終五日。」

46 《管子·小匡第二十》：「於是乎五屬大夫退而修屬，屬退而修連，連退而修鄉，鄉退而修卒，卒退而修邑，邑退而修家。是故匹夫有善，可得而舉；匹夫有不善，可得而誅。政成國安，以守則固，以戰則疆。封內治，百姓親，可以出征四方，立一霸王矣。」

47 《管子·幼官第八》：「常至命，尊賢授德，則帝。」

階級壟斷政權，重視賢才主政，有著相同的理念堅持。但是，在原始道家中，老子抑或莊子都將天道作為評判世俗的價值信念來加以看待，而天道的最大特點就是自然性。當原始道家把人作為自然萬物之一份子來看待時，就意味著人不需要社會政治倫理規範等，來確立人的社會歸屬和地位。所以原始道家不僅僅認為現實的王權政治系統，是與自然無為的天道相背離的，更認為倘若世人執著於王權政治系統，就勢必導致於人人傾軋政權、爭名奪利，這樣只會使得人們離天道越來越遙遠。

而綜覽《黃老帛書》全書，其論及「因」字達二十三次之多，主要涵義在於「順任自然」。《管子·心術上第三十六》亦提出：「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。」這是指人們在面對外界事物的時候，以事物客觀之形而稱呼其名，而事物之名不得脫離其客觀之形，聖人據此以督言正名，綱紀天下，其最主要的原則便是因時應物、不假妄意。故《黃老帛書》與《管子》「因」之術的原則，就是舍己而以物為法的引申。主張對於世間萬物，人們應該泯除私見而以客觀事物為依據的準則，並且推廣應用及於王權政治系統，導引君主應當順任人物的長處，來發揮人才的最大效用，以達到王霸的政治目標⁴⁸。

故與原始道家相比較，《黃老帛書》對於社會性價值方面，做出了正面性的調整，並對儒法諸家思想所內涵的社會性價值，盡量地加以吸收。從人的自然性出發，肯定了現實的王權政治系統存在的必要性。故司馬談的《論六家要指》認為黃老思想歸根結抵都是面向現實，為了「有以治天下」這個目標而孕生的，所以黃老思想是積極入世的正向思想。它把道家的價值取向從玄虛拉向了現實，表現出一種執著現實的人文精神，正是在這種意義上，我們發現《管子》的「官授有德，察能授官」制度，與《黃老帛書》有著相同的精神思想，它們有別於原始的道家思想，它們是伴隨著封建制度的產生和發展，而興起的一種政治主張新思潮。

48 曾春海〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉《輔仁學誌：人文藝術之部》2008年9月刊，頁93：「兩書最大的治道差異在於《黃帝四經》主張王霸並行的帝王之道，這是《管子》所未逮之處。」

第三節 慈愛大眾，剛柔相濟

《黃老帛書·經法》〈君正第三〉主張君主為政三年之時，應該透過廢除各種賦斂稅收，以使得人民有富足的衣食、安定的生活。為國三年之後，再透過有節度地徵取各項稅收，以維護並促進人民的富裕與安定之生活。可見經濟力的提升⁴⁹，是黃老思想在治國方略上的第三件施行要務。

黃老思想認為人生而有四害，即生害、動害、事害與言害，此四種禍害存在於人的周遭環境當中。其中生害指的是人一降生便有患害隨之，這是因為人的原性當中，存在著欲望和不知滿足⁵⁰，慾深谿壑的態度將人們推向了危難之中，而人們卻不自知。故《黃老帛書》藉由通過對於患害的申論，論證了人事取法於天道的重要性。

黃老思想認為人和萬物，都是在天道的制約之下生活和發展的，但是黃老思想肯定人們必須擁有自己的生存條件，並且認為人們只有在滿足了衣食之需的情況下，才能有所生存和發展。因此為了滿足人們的衣食之需，就必須一方面依賴天道，以長養萬物；一方面創制各種規範，以導引人們的欲求，防止生害的產生。故《黃老帛書》依此提出了相關的法術思想。

一、依順天道，長養萬物

黃老思想對於經濟力的提昇，首先強調重農尚本的觀念。黃老思想認為人類生存的根本，在於土地的利用，這是因為土地生長著人類賴以維生的農作物。而使用土地的根本在於因地制宜，即恰當地種植適宜於該地生長的農作物。適宜於生長農作物的關鍵，還在於能夠準確地掌握耕種的時間和季節。準確地掌握農時的關鍵，還在於了解如何役使百姓的方法。而役使百姓的關鍵，首重在於使人民各自盡其

49 《黃老帛書·十大經》〈順道第十四〉：「不廣（曠）其衆。」「曠」，空乏窮困之意。黃老思想主張不應當使百姓窮困空乏。

50 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「生有害，曰欲，曰不知足。」

力、勞其事，故役使人民必須適宜、適度且適時。

統而言之，國君若能了解土地適宜於種植甚麼，並根據時令來種植五穀，且配合以適度地使用民力，就能夠有效地創造國家整體的財富⁵¹。接下來再徵以適度的賦斂，則人民富足安樂而無虞。所謂如何適宜、適時且適度地使用民力，黃老思想主張必須法天地之道以施治，即依賴天道以長養萬物。

《黃老帛書·經法》〈道法第一〉指出，天地之恆常，是四時晦明生殺輻剛；萬民之恆事，是男農女工；貴賤之恆位，是賢與不肖各守其職；畜臣之恆道，是任能毋過其所長；使民之恆度，是要去私而立公。從民事到政治，都要取法自然之道，使其各居其位，各盡其職。這段話中的男農女工與去私立公的原則，透露著黃老思想依賴天道，落實產生長養萬物的制度發展⁵²。

使民即役使人民，引申指統治人民的固定法度。黃老思想認為統治人民必須取法天道的兼覆載而無所私，主張君主應該去私門而行公道、立公義。君主若能夠去私門，才能夠無私情、無私心⁵³；君主若能夠行公道、立公義，才能夠慈愛大眾⁵⁴。君主如果沒有像父母一樣的威嚴慈愛，就不能使子民有效地為之效力。若君主具備了待民如子的德性，便是德如天地一樣地廣大。所謂天地兼覆載而無所私，父母愛子女而無所求，黃老思想主張以此標準來要求君主的農事施政⁵⁵。故黃老思想使

51 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦斂有度則民富。」其中「賦斂有度」的思想，同於《管子·中匡第十九》：「遠舉賢人，慈愛百姓，外存亡國，繼絕世，起諸孤，薄稅斂，輕刑罰，此為國之大禮也。」中「薄稅斂」的主張。

52 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆立（位），畜臣有恆道，使民有恆度。」

53 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「使民之恆度，去私而立公。」《黃老帛書·十大經》〈觀第二〉：「夫是故使民毋人執。」統治人民不要人為地偏執一己之私。

54 《黃老帛書·十大經》〈觀第二〉：「優未愛民，與天同道。聖人正以待（待）之，靜以須人。」優厚愛民就如同天地一樣德施廣博，廣施德澤於天地萬物構成的主體「人」，即「優未愛民」、「靜以須人」之意。

55 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「無父之行，不得子之用；無母之德，不能盡民之力。父母之行備，則天地之德也。三者備，則事得矣。能收天下豪桀票雄，則守禦之備具矣。審於行文武之道，則天下賓矣。號令闡於民心，則民聽令。兼愛無私，則民親上。」另父德、母德當有所區別，父嚴母慈，則父德指刑罰，母德指慶賞，父母之行備，蓋為賞罰相濟、慈嚴並施。《黃老帛書·十大經》〈立命第一〉借黃帝之口說：「吾畏天愛地親民，……吾愛民而民不亡」《黃老帛書·十大經》〈果童第四〉：「夫民仰天而生，符地而食。以天為父，以地為母。」

用民力的方式，偏向於溫和以及人道主義，並且要求摒除君主的私心，側重於人際關係的調節，意欲達到慈愛大眾的境界。

所以，黃老思想中君主重農尚本的措施，乃是以仁德來保民、愛民和養民。君主於務耕農桑時，不從刑虐死殺的角度去審度問題；獎勸農事時，以養護為要務；百姓耕稼時，不要使其過度地使用土地，以致於勞傷地力，致使土地荒蕪，側重於有「節」和有「度」地使用地力與民力⁵⁶。另外，君主若能夠去苛事，省去繁瑣的政事則容易推行政務；節賦斂，有節度地徵收賦斂則人民富足；毋奪時，不要侵占百姓的農時則財富滋生，國家的政治局勢才能因此而安定穩定⁵⁷。

所謂不要侵占百姓的農時，是指國君應該正確地處理務農耕與興繇役的關係，尊重自然的規律。配合農閑的季節，教人民服役；農忙的季節，則使人民專心務農，此即所謂的不要侵占百姓的農時。國君若不取法此天道規則，違反人民服役與務農的時節規律，即違反正常的天道與天時⁵⁸，黃老思想就稱之做為「逆」，亦稱為「絕理」⁵⁹，也稱作「動靜不時」。黃老思想認為國君違反這個規律，如此動靜違逆時令，就會失去上天的保佑。國君失去天佑，則國家必會有饑饉與凶荒⁶⁰。使人民按時播種，按時收穫，不在農忙時節興繇役、起兵戎。這樣的話，農作物才能正常地生長與成熟，人民也才會不斷地繁衍與庶足⁶¹。故黃老思想主張君主

56 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「毋陰竊，毋土敞。」「陰竊者土地芒，土敞者天加之以兵，」勸農而有刑虐之意，則必導致土地荒蕪；過度使用地力，稼作無收，國力積弱，則必有外兵侵侮。《黃老帛書·十大經》〈觀第二〉：「夫是故使民毋人執，舉事毋陽察，力地毋陰敞。陰敞者土荒，陽察者奪光，人執者從兵。」《黃老帛書·十大經》〈果童第四〉：「地俗育德以靜。」《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「地之本在宜……力之用有節。」皆呼應「毋陰竊，毋土敞」。

57 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「苛事，節賦斂，毋奪民時，治之安。」

58 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「動靜不時，種樹失地之宜，則天地之道逆矣。」「動」，謂征集民力從事繇役征戰；「靜」，謂使民從事農耕，安心生產；「不時」，不合時宜，違背天時農令。使人民從戎征戰或務農生產違背天時農令，又不能因地制宜種植農作物，這便是違逆自然規律。

59 《黃老帛書·經法》〈亡論第七〉：「夏起大土功，命曰絕理。」夏季是農忙季節，卻廣徵繇役大興土木，故曰「絕理」。

60 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「動靜不時謂之逆。」「逆則失天。」「失天則飢。」《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「動靜參於天地謂之文。」耕戰參合於天時地利就稱作文。

61 《黃老帛書·十大經》〈觀第二〉：「毋亂民功，毋逆天時。然則五穀溜孰（熟），民乃蕃茲（滋）」

做一切事情的進退動靜，包括人類賴以維生的農事規則，都必須以天道作為法則。順應天時，以助民事。天道不遠，人事的一切舉措都應與之協調。人事是天道的映現、是代行天道的法則，明顯地為黃老思想的重要主張⁶²。

因此，黃老思想主張保證農業生產的正常運行，並且認為各行各業的人民，如果不能夠專心於各自的本職工作，就是違逆了社會的自然規律⁶³。司馬談〈論六家要指〉盛讚黃老思想的各種長處，其中一項便是讚賞「道家使人精神專一」⁶⁴。而使精神得以專一的方法，在於虛靜與正定，明白地說即是指專一於事、用心於物的行事態度。凡事若能夠專一心志，投注精神於一事一物上，積厚之功日久以後，必定能夠熟而生巧，以達到出神入化與寓新意於變化之中的美妙境界。於是，君主在面對農事施政上，主張不奪農時以使人民靜定其心、專一其意，投注於學藝與工作事業上，那麼農事與工作，自然可以有所成就與發展，進而建功與樹業。

因此，在取法天道的原則之下，統治者與人民是雙贏的局面。統治者只有愛惜民力與民財，不失天時與地利以發展生產，才能夠為了整體國家的經濟以及日後的對外進行統一戰爭和對內的實行法治政策，提供雄厚的物質基礎。

二、創制規範，導引欲求

在第一節法天地之道、行教化的章節中，我們指出在文、武與德、刑的關係上，黃老思想主張在對待百姓的政策中，按照春夏德養在前、秋冬刑殺在後的自然規律，應該以文與德為先，最終再繼之以武與刑來導正偏頗的部分，故武與刑的具體表現為政府的法令政策或者人倫規範，即要求把整體的價值信念從關心人類的自然生存，移向關心人類的整體社會生存；從對個體生命意義的執著，移向對於現實社會有所擔待；從追求個體精神的自由，而落實到社會層面的物質性事業，進而肯定社會性規範、秩序與價值的合理性和合法性。於是，君主取法天地之道，制定各

62 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「周遷動作，天為之稽。天道不遠，入與處，出與反。」

63 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「臣不親其主，下不親其上，百族不親其事，則內理逆矣。」
「百族」，各種各樣人，各種行業的人。「親」，專意、專心。

64 《欽定四庫全書·前漢書》東漢班固著唐顏師古註〈卷六十二〉，頁4。

項政策律令，以使全體的人民得以安身立命。

君主所制定的政策律令，黃老思想認為在取法天道之餘，還必須尊重農事、順應四時、處外內之化、應動靜之變。因為，如果不取法於天道，就會失去天助神佑；不尊重於地道⁶⁵，就會失去人民生存的根本；違逆於四時節候，以致於乖舛農時，就會導致人民有所不滿怨恨；不能夠區分事物是處於適度之內還是處於適度之外；不能夠順應消息盈虛進退與出入的變化，若是君主所制定的政令，關於此些方面的注重，皆有所失誤、無法達到，那麼所制定的律令便與天地之道相乖舛了⁶⁶。如此一來，君主所制定的政令，無論在朝抑或在野，實施方面都會遇到困難與阻礙了。

關於取法天道、尊重農事、順應四時此三方面的涵義，在前一個段落依賴天道、長養萬物的部分，我們已經有所提及。但是，何謂處外內之化、應動靜之變，即區分事物是處於適度之內還是處於適度之外；順應消息之盈虛進退與出入的變化呢？

黃老思想認為萬事、萬物的發展變化，都存在著一個自然的「度」⁶⁷，人們的行動如果符合這個「度」，就是符合了「天道」⁶⁸、符合了「天當」。而「當」就是適度，就是能夠得其中和之道，得其形名相符，得其賞罰得體，得其取予合宜，得其上下內外皆順服的標準⁶⁹。以此客觀標準，來巧驗天下事以及政策法令的制定，而不以人們的個人意識為轉移，所制定的政策法令，自然就可以妥帖穩

65 《黃老帛書·十大經》〈三禁第十〉：「爽事，地禁之。……。地之禁，不墮高，不曾下；毋服川，毋逆土；毋逆土功，毋壅民明。」違背務農事、起繇役的規律，為地道所禁。下文「墮高」「曾下」「服川」「逆土」「逆土功」等皆謂爽事也。此一「禁」，乃就君主而言，「君」似乎代表著「人道」。

66 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命也。不天天則失其神。不重地則失其根。不順四時之度而民疾。不處外內之位，不應動靜之化，則事窘於內而舉窘於外。八正皆失，與天地離。」

67 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁14，「墨家從功利主義出發，強調『國家百姓之利』，主張強本節用，重視增加生產。稷下黃老吸收這種思想，重視『強本節用』。一方面，強調滿足人民生活基本需求的重要；一方面，對於一切飲食享樂都主張有所節制。」

68 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「適者，天度也。」事物所具有的恰當適度的特性，是由天道本身的度數決定的。

69 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「內外皆順，命曰天當。」

適，否則，君主制法施策如果過極失當，上天就會降下災殃與禍事⁷⁰。於是，區分事物的適度範圍以及應付事物變化的具體方法，就在於掌握萬事、萬物的平衡和適度。若輕重寬嚴不與其相當，即為失道之法⁷¹，國君就應當有所修正，創制合宜之法律，以規範導引人民的私人欲求，轉而向社會整體的發展來加以努力。

君主制定合宜之法律後，即可以用法律與法度來稱量、審定萬事、萬物的是與非，並且參照著「天道」，即自然與社會發展的必然規律，來有效地考核與驗證⁷²天下之事務，包括著人民的功績表現與社會的倫常秩序了。如果事物驗證後的結果與道的具體特質都能夠相合，這便稱做合理。合道得理，即是順。而假如事物驗證後的結果與道的具體特質都不能夠相合，這便稱做失理。失道無理，便是逆。逆和順這兩種不同的稱呼，是由它們各自的性質決定的，獲得了這一點認識後，存亡興壞的道理我們就可以理解並且加以把握了⁷³。因為，逆與順決定著事務的存亡興壞，故考核驗證之後，國君對於人民與社會的獎賞與刑罰，自然也就可以符合人心，並且不偏不倚了。

《管子》同黃老思想一樣注重經濟力的提昇，《管子》認為貧窮的百姓謀生尚且困窘，根本無暇顧及自身品格的修養，以及維護做人應該有的尊嚴。故《管子》認為人民富足之後，始能了解政教以及廉恥的概念⁷⁴。百姓富足於衣食，自然不願意變更生活環境；人民廉恥觀念的形成，自然使得百姓習慣於服從政令，並且不願意觸犯刑罰。百姓習慣於聽從政令，又不願意觸犯刑罰，這便是《管子》認為退而守國能牢、進而伐國能勝的原理所在⁷⁵。

70 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「過極失當，天將降殃。」

71 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「應化之道，平衡而止。輕重不稱，是胃失道。」

72 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「稱以權衡，參以天當，天下有事，必有巧驗。」權衡作名詞用，指法律與法度。

73 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「物各合於道者，胃（謂）之理。理之所在，胃（謂）之順。物有不合於道者，胃（謂）之失理。失理之所在，胃（謂）之逆。逆順各自命也，則存亡興壞可知也。」

74 《管子·牧民第一》：「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」同於《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「民富則有恥，有恥則號令成俗而刑罰不犯，號令成俗而刑罰不犯，則守固戰勝之道也。」

75 《管子·治國第四十八》：「民富則安鄉重家；安鄉重家，則敬上畏罪；敬上畏罪，則易治也。」

那麼，如何提昇人民的自然生存條件呢？《管子》同黃老思想一樣，主張取法天道之原則，關愛人民之農事工作，藉此以長養萬物，生生不息⁷⁶。因此，《管子》主張循道以定策，政策的制定，需要依據客觀的規律即天道，來加以擬定。

《管子》對於農業生產的許多政策如時作，規定春季十日不害耕事，夏季十日不害耘事，秋季十日不害刈收，冬季二十日不害除田⁷⁷，就是依據這一個客觀規律性的認識，來加以制定出來的。

《管子》並且本著天道兼覆載而無所私的原則，關愛進而獎勵人民的農事工作。我們從《管子·小匡第二十》《管子·乘馬第五》《管子·禁藏第五十三》的記載中，皆可以看到《管子》平均授予每一位人民均分的田地之事實⁷⁸。我們從《管子·山權數第七十五》的記載中，亦可以看到《管子》所制定的關於大農業的全面而具體的獎勵政策。《管子》獎勵的範圍包括種植業、畜牧業、林業、園藝、醫藥、時令、蠶桑七個方面。只要貢獻突出，不管人民從事的是哪一種行業，獎勵皆齊平，《管子》都給予同等的重獎⁷⁹。幫助與鼓勵每個人民，提升自己的經濟生活條件

在天道與人事的關係上，亦可以應用於農業和生態保護上。《管子》主張人們對於自然的作為，必須和上天取得和諧與平衡⁸⁰，必須能夠得其中和之道，取其

76 《管子》的哲學思想是十分重視天道的。在《管子·形勢第二》篇中記載了對天道的認識：「天不變其常，地不易其則，春秋冬夏，不更其節。」這是對自然規律的肯定。於是，《管子》十分強調做任何具體工作，都要遵循自然和社會的規律。《管子·禁藏第五十三》：「夫為國之本，得天之時而為經，得人心而為紀。」《管子·五行第四十一》中亦闡發了「人與天調，然後天地之美生」的思想，《管子》所說的順道或者守常、守則、循規、人與天調等等，都是以天道為原則，將按照規律以辦事、統一人和客觀的世界，作為管理活動的重要指導思想原則。

77 《管子·山國軌第七十四》：「春十日，不害耕事。夏十日，不害芸事。秋十日，不害斂實。冬二十日，不害除田。此之謂時作。」這樣就保證了時作的不受禍害。

78 《管子·小匡第二十》：「陵陸丘井田疇均，則民不惑。」《管子·乘馬第五》：「均地分力，使民知時也。」《管子·禁藏第五十三》：「富民有要，食民有率，率三十畝，而足於卒歲。」

79 《管子·山權數第七十五》：「桓公問於管子曰：『請問教數？』管子對曰：『民之能明於農事者，置之黃金一斤，直食八石。民之能蕃育六畜者，置之黃金一斤，直食八石。民之能樹藝者，置之黃金一斤，直食八石。民之能樹瓜瓠葷菜百果使蕃衰者，置之黃金一斤，直食八石。』」

80 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁102，「《管子》將四時之序與人事之理結合，主張人君聖王治國施政皆應該因於『時』。……以『適合時宜』為聖人之行為動機的原則。此一原則不僅落實在農業社會注重天時上，……同時，它與陰陽刑德的思想結合後，更化身為賞罰刑殺的原則。」

適度之則，而不讓人們的慾望與貪婪氾濫成災，無限制地攫取大自然的資源。但是，《管子》同樣認為人的本性中存在著慾望。《管子》對於人之本性的看法，在《管子·版法第七》中有這樣的概括：「凡人者莫不欲利而惡害。」，意思是說：凡是人沒有不想要得到利益，而厭惡受害的。於是，《管子》將這種現象看成是很自然的事情。人要生存，從物質利益上來說，都必然要追求利益，避免遭受損害。趨利避害是維持生命的自然需要。故制定人倫規範以及具體政策，乃是為政的必要性。秉持著「剛柔相濟」，即「剛不足以，柔不足恃」⁸¹的道理，《管子》認為國家沒有了盜賊，奸詐虛偽之心不生，人民無邪念，這是由於百姓衣食富足，並且刑罰律令得到了堅決地執行的原因所致。故規範人民言行的刑罰律令之制定與實施，在《管子》書中時所見聞。

因此，《管子》「澤立三虞，山立三衡」⁸²，以專門管理山林水澤的事務，並且十分重視保護山林水澤的環境，注重生態平衡的觀念。於是，《管子》規定山林之禁忌，主張砍伐樹木要有時，並且立訂水產之禁忌，規定漁網孔眼的大小，避免竭澤而漁，並且利用河邊灘壤栽種桑麻等等⁸³。此外，《管子》「三歲脩封，五歲脩界」⁸⁴，重視整頓田畝的封疆和水利灌溉的設施，反對破壞環境循環往復的能力，反映出一種限制人民欲求，以與天地共生的保護生態觀念。

總體來說，《管子》與黃老思想都帶有著「以人為本」的管理思維，表現出對人民的尊重與維護，使得民本主義的思想，在戰國時期得到了提昇與增華。因為這樣的思維主張，使得《管子》與黃老思想並沒有用純法制的形式，來加強對人民的統治，而是提出教化與法制並用的觀點，用發展生產來滿足人的物質需要；用教化

81 《黃老帛書·十大經》〈三禁第十〉：「人道剛柔，剛不足以，柔不足恃（恃）。」

82 《管子·小匡第二十》：「市立三鄉，公立三族，澤立三虞，山立三衡，制五家為軌，軌有長。」

83 《管子·八觀第十三》：「山林雖近，草木雖美，宮室必有度，禁發必有時，是何也？曰：大木不可獨伐也，大木不可獨舉也，大木不可獨運也，大木不可加之薄牆之上。故曰：山林雖廣，草木雖美，禁發必有時。」《管子·小匡第二十》：「山澤各以其時至，則民不苟。」《管子·霸形第二十二》：「定令於百吏，使稅者百一鍾，孤幼不刑，澤梁時縱，關譏而不征，市書而不賦。」《管子·八觀第十三》：「江海雖廣，池澤雖博，魚雖多，罔罟必有止。」

84 《管子·乘馬第五》：「三歲脩封，五歲脩界。十歲更制，經正也。」

來引導人的精神需要，用法令來節制人為了私利而危害社會的行為。人的社會行為需要教化和法制兩種規範來加以制衡，只用儒家的教化，或者只用法家的高壓，或者只用老莊的放任，都不足以形成高度的社會文明。故《管子》與黃老思想是統治策略中最重視得取民心的思想主張，而得取民心的基本途徑，即是創造必要條件以讓人民安居樂業，這亦是國家富強的基礎和前提所在。

第四節 以名正形，審名察形

《黃老帛書》認為第四年國君就要按照緊密的單位形式即「什伍」，把基層的人民組織起來，並且，挑選人才充當地方和軍隊的各級官吏去管理他們。可見規劃基層人民組織的結構劃分，是黃老思想在行教化、重賢士與提昇經濟力之後，對於國家的根基—人民，所進行之生活秩序的規劃。

《黃老帛書》主張人們的主體意識，一旦達到了「虛無有」的境界，依靠著天道，就會發現任何細微事物的出現，都必然要伴隨著「形」與「名」⁸⁵。在《黃老帛書》的諸多文字當中，「刑名」與「形名」，指稱的乃是同一個概念。「形」指的是客觀事物的形體狀態；「名」指的是事物的名稱概念，黃老思想認為事物標誌的「形」和事物稱謂的「名」，兩者必須相當，即「形名」相符。所以，昔日在天地已經形成之時，萬物都是通過「名分」來正定其「形質」，使其「形名」相符、「形名」相合，這種以「名分」來正定其「形質」，使「形名」相合、「形名」相符的原則，黃老思想就稱之為執守大道。以一句話來概括天下萬物的這種以名正形的法則，便是：循求事物的名形而總歸於大道⁸⁶。這種大道，黃老思想認為其博大精深，上可以浸入於天，下可以延及於四海，有時又以「天道」來稱呼之。故「形名」的建立是根源於天道的，論天道的目的可以達其以名正形，進而正

85 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「虛無有，秋毫成之，必有刑名。」

86 《黃老帛書·十大經》〈成法第九〉：「昔天地既成，正若有名，合若有刑，乃以守一名。上淦之天，下施之四海。吾聞天下成法，故曰不多，一言而止。循名復一，民無亂紀。」本段為治理天下的「成法」作界定。「成法」即「守一」，「一」謂「道」。

定分名，使其形名相稱。而黃老思想認為天下萬事萬物的「形」和「名」觀念一旦確立，那麼是非黑白的分界，也就隨之而確定了⁸⁷。這樣的話，天下的百姓就有了遵循的條理與秩序，也就無法違法而亂紀了。

所以，《黃老帛書》認為天道與治道是相通的，最理想的治道是取法於井然的天道，最理想的人君，是懂得從天道的秩序中，去提煉不相干越的政治原則。因此，《黃老帛書》藉由「以名正形」與「形名相符」的原則，主張在人民與政治上架構起一套職責分明的政治原則⁸⁸。如此一來，治道既然根源於天道，違逆治道的作為便是干犯天道，人君的一切統御術就顯得理所而當然了。於是，《黃老帛書》在施政第四年時，將人民依照五人一組、十人一隊，劃分其各自的名分之後，接著挑選人才，給予適當的名分，充當地方和軍隊的官吏去管理他們。所謂的管理，即是指依照著人民各自的名分，派遣官吏來正定人民各自所應當呈現的形質，使人民的組織能夠達其名形相符、名分正定。於是，在各項法令制度都已經設立，人民的劃分、名位與名分，以及官吏的官職、爵號都已經建置妥切之後，天下人民百姓以及其萬事萬物，就都得以在得道的聖人之掌握中了⁸⁹。所以，黃老思想指出，執道者不但能夠體悟自然萬物運行的規律，即天道運行的規則，還能夠了解君道和臣道所應當存在的分界⁹⁰。主臣當位，稱為順，其國安；主臣不當位，稱為逆，其國亂。君臣各守其職，則國家昌盛霸業。故天下之事，皆可以在形名確立、名形相符的情況下，自然而然地得到治理。

於此，我們看到了《黃老帛書》將形名的思想與政治法律的理論相連繫，開啓

87 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「刑名立，則黑白之分已。」

88 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁100，「因此聖人（國君）必須依循於『道』，從『物』-『形』-『名』之間得知『物』的本然之性，並且依照『物』的本然之性來安置事物，這樣才能使世界有秩序的運行並且使『物』發揮最大的效能，這也說明了為何通過『忠實的反應事物之本然之性』的『靜因之道』，便能達到『君逸臣勞』、『人君無為而臣下適才適性無不為』的治術。從上述兩點，一方面可以發現『管子四篇』從『道』與『物』之『實然之性』以至於『世界秩序』的世界觀，另一方面也可以為『靜因之道』作補充性的說明。」

89 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「是故天下有事，無不自為刑名聲號矣。刑名已立，聲號已建，則無所逃匿正矣。」「聲號」，聲名稱號，即是就法令制度、爵號、官職、名分、名位而言。

90 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「故唯執道者能上明於天之反，而中達君臣之半。」

了「形名法術」之學的先河⁹¹。《黃老帛書》認為透過以名正形的手法，去排定人民組織的條理和秩序，讓每一位人民在各自分配的「什伍組織」內，在各自掌握的「名分」下，擁有了自己的「位」，確定了自己的「分」，讓不必要的紛爭自然地消失，君主的干預，也就自然顯得多餘而且浪費了。君主只需要在各種政令都已經頒布發行了以後，分別讓不同的職官去職掌落實，依照著人民的「名分」去落實要求其相對應的「形質」，君主手裡只須掌握著國家的大法，等待著嚴懲不法之徒就可以了⁹²。在這樣的理論下，形名的思想和無為的政治理論結合了起來。形名成了無為的重要內容。這與所謂「君無為，臣有為」的說法確實有很大的關聯。

所以，《伊尹·九主》在談到人君的最高典範「法君」時說：「法君者，法天地之則者。」，能法天道以為治道的君主，就是最標準的人君。「天地之則」就是天道，就是天地分四時以覆生萬物，生物而不私其物的一種道數、律則。「法天地之則」的核心內容，就是要取法天地四時那種各明其分、各司其職的律則。人君的治道若能夠取法於天道井然的律則，上下臣民各明自己的分，各守自己的職，君主只需要監臨而不需要躬親其事，一切事情分悉委與職臣，政治上必能收到良好的施政成效，這就叫做明分⁹³。國君明其分才能無所為。

故黃老思想心目中最執簡御繁的無為治術，首先是要先達到萬事萬物的名形相稱，名位相當，即稱做「正靜」的層次。「靜」即「不爭」、「自定」，謂人民與萬事名形相符、名位相當以後，人民便能夠寧心安靜以聽上；人民寧心安靜以聽上以後，萬事萬物即可以不爭而自定。故所謂的正靜，指的便是講求形名法術，修好形名法術，便可以以不變應萬變，君主無為而人民安寧自治，這也叫做「順」的功夫。那便是按照著人們各自的名分，來確定他們適當的職分，人民就不會再相爭

91 《黃老帛書·經法》〈名理第九〉：「是非之分，以法斷之。」

92 《黃老帛書·十大經》〈五正第三〉：「五正既布，以司五明。左右執規，以寺逆兵。」

93 《伊尹·九主》：「主法天，佐法地，輔臣法四時，民法萬物，此胃（謂）法則。天復（覆）地載，生長收藏（藏），分四時，故曰事分在職臣，……有民、主分；以職並聽有職，主分也，聽不敬，誘……分（也），（此）之胃（謂）明分。分名既定，法君之佐主聲。胃（謂）天之命四則，四則當，（天）綸乃得。」

了；根據著事物各自的名稱，而給予正確的界定，一切也就都安然而靜定了。於是，國家就能夠達到「治」的目的。此外，達到國家「治」的境界，還必須要仰賴君主「虛」的修為，即無欲、無為的個人修養作為⁹⁴。因為作為一個君主，若能真正做到了毫無貪欲的心性，才能夠幫助百姓安身立命；若能真正做到了無為的胸襟，才能夠促使萬物各安其性⁹⁵。在名形相符之下，君主便可以抱道而執度，便可以弗務且弗索，握少以知多，執簡而馭繁⁹⁶。《黃老帛書》認為這不但是人君至高而無形的統御術，也同時是人君最需要自我加强的地方。因為形名是至虛至靜的無為之術，上妄為妄作則下紛爭生，下不安寧心性則刑罰起，故君主以無為馭下，百姓安靜以聽上，二者結合，「道」才能夠得其所哉。故《黃老帛書》云「虛」與「靜」兩者相養而相成，「虛」與「靜」若能夠並存而且結合，「道」始能夠獲得正位。具體地說，「道」的特質即是「虛」與「靜」的完美整合。而順隨天道的國家才能興昌，違逆天道的國家就會敗亡⁹⁷。於是，君主掌握了「道」就可以治理國家、使國家昌盛、進而統一天下。故只有真正地做到臣民名位相當，名形相符，人君才能夠虛靜以治，才能夠上合於天道，才能夠一統於天下，故稱之這是黃老學家心目中最執簡御繁的無為治術⁹⁸。

而決定國家治平抑或混亂的名形關係，《黃老帛書》認為有三種：一是形名正定、名形相副，則法度就能夠得以建立，並且國家得以安定；二是形名不正、名形

94 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁98，「透過內靜外敬的治心功夫，便是為了使人君與無形無狀的道契合為一。在此治心功夫中，人君必須時時『虛欲去智』，保持『心』的虛靈、潔淨狀態，如此才能使周流萬物的『精氣/道』留處於『心』中。正因為人君保持在與道契合的狀態中，所以國君施政治國，統馭群臣都是依循於『道』，而不是個人的喜惡成見。因此可以扼要的說，『管子四篇』將國君的主動性放在透過內靜外敬的治心功夫，而能『執道要』上。」

95 《黃老帛書·道原》：「上虛下靜而道得其正。信能無欲，可為民命；上信無事，則萬物周扁：分之以其分，而萬民不爭；授之以其名，而萬物自定。」「上」指君主；「下」指百姓。「虛」即「無欲」、「無事」，君主無欲、無為以禦下，即可以審分正名。

96 《黃老帛書·道原》：「好亞（惡），……上虛下靜而道得其正，……分之以其分而萬民不爭，授之以其名而萬物自定……廣大，弗務及也；深微，弗索得也。握少以知多，……操正以政（正）畸（奇）……抱道執度，天下可一也。」

97 《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「順天者昌，逆天者亡。」

98 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉說：「君臣易立（位）胃（謂）之逆，賢不宵（肖）並立胃（謂）之亂……君臣當立（位）胃（謂）之靜，賢不宵（肖）當立（位）胃（謂）之正。」

不副，則法度閒置荒廢，並且國家混亂無章；三是無視形名、名形掃地，則國家形勢雖強，也終究會走向滅亡。君主若能夠了解以上三種形名關係，也就具備了應付一切施政的手段⁹⁹。故一個高明的人君之治理天下，首先要講求形名，使名形相符，名正法備，再依此循名以究實，便可以持簡以馭繁，不治而自治；反之，若一味地剛愎自用，不循名責實，則是所謂的強主，終必亡其事功。故《黃老帛書》云人君若想持政而立功，不可不察此三名，可見名與形的切合與否，緊密地關係著人事的成敗與禍福。故要達到無為的境界，絕非能夠只是單單地依賴以名正形的功夫，即可以輕易地達到主上無為而臣下有為的理想狀態。而形名的概念，也並非只是涵蓋著以名正形的部分，還必須囊括後續的審名察形與循名責實的功夫。

故云以名正形以及之後的審名察形、循名責實，是人君最重要的正靜功夫，也是《黃老帛書》無為而治的主要內容。於是，黃老思想從政治和法律的意義上去講求形名關係的落實，主張「循名責實」，根據人臣的言行（形）給予一定的官位（名），而後「審名察形」，考核其言行是否符合於其職位。故形名在君臣關係上，名指的是臣下的官吏名稱以及其所應盡的職責，形指的是臣下按照其職責所應當做出的治績表現。君主通過以名正形，以便於循名責實，按照官吏的名稱去考核和監督他們的治績，確實做到以名制形與審名察形的功夫。因為，臣子的名聲與功績若不相符，名聲超過了實際，這就是棄失了天道，國家最終必有禍患產生，故君主審名察形與循名責實的功夫，在於使臣子的名聲與功績相符，國家與人民才能長存而久安¹⁰⁰。經由審名察形與循名責實的功夫，臣子的名分得到了正定，眾臣皆能夠形名相符而且名位正定。這就代表著管理人民的百官，勤於政事且盡忠職守，君主只需要再藉由這些治績優良的官吏們之管理，按照什伍組織下人民各自的名分，去考核監督人民各自所應當呈現的形質作為，人民與萬事就會因此而有條有

99 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「三名：一曰正名立而偃，二曰倚名法（廢）而亂，三曰強主滅而無名。三名察則事有應矣。」

100 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「名功相抱，是故長久。名功不相抱，名進實退，是謂失道，其卒必有身咎。」

理，否則就會紛亂無序。因此，正定了名分則萬事可成；不正定名分，事情就不會步上軌道、終至於成功¹⁰¹。所以，《黃老帛書》認為「正名」是「道」的核心內容。掌握了「天道」，自然可以握少以知多；自然可以通過以名正形與審名察形的無為手段，達到萬民不爭、萬物自定的無不為目的；從而復歸到「恒無之初，迴同太虛」¹⁰²的真正無為之最高理想境界。這即是「天道」的功用所在。故君主應該參照天地的法則，上順天道，下中地理，再驗證於人事，中合於人心，嚴明法度、端正名分，藉以達到施政平正的途徑。不嚴明法度，則人民不得治理，通過嚴明法度，才能使人民得到治理；不伐平、不端正名分的關係，則貴賤尊卑不得其正，通過審名察形、端正名分，才能使官吏各盡其責、人民盡歸於道¹⁰³。故嚴明法度、端正名分是法、是名，屬於施政的綱領，是達到天道的必要途徑。

敘述至此，我們對於施政上形與名的關係，有了基本的認識：所謂的名稱，是根據人民與官吏的具體性質，來加以界定的；而人民與官吏也在名稱的規範之下，得到了名分的正定；並且在名稱的規範之下，盡其所能地表現出相對應的形質作為。因此，在名與形相副的情況下，人民與官吏能夠得其所哉而且安身立命、安居樂業。故一個國家若名形相副則局勢安定；名形不相應則會出現紛爭。君主懂得了名與形的關係，就可以掌握萬事萬物的虛實真偽了。如此一來，國家就會昌盛，敵國就會滅亡¹⁰⁴。故執名符以司考核，這是君主的職責以及應當的作為¹⁰⁵。君主不但必須循規天道以生法、執掌律法，還需要講究各種馭下之術，君主馭臣無術，臣下結幫營私，黨派紛爭，則國家必有內外相攻之患¹⁰⁶。臣下的職分就是要安安分分規規矩矩地盡心職守，既不寅攀權貴，以為進階；也不可以植黨營私，心圖非

101 《黃老帛書·十大經》〈前道第十二〉：「名正者治，名奇者亂。正名不奇，奇名不立。」

102 《黃老帛書·道原》：「恒無之初，迴同太虛。」

103 《黃老帛書·十大經》〈果童第四〉：「不險則不可平，不諶則不可正。觀天於上，視地於下，而稽之男女。……險若得平，諶若得正，貴賤必諶，貧富又等。」「地俗德以靜，而天正名以作。」

104 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「名實相應則定，名實不相應則靜。勿（物）自正也，名自命也，事自定也。三名察則盡知請（情）偽而不惑矣。有國將昌，當罪先亡。」

105 《伊尹·九主》：「名命者符節也，法君之所以強也。」

106 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「黨別者外內相攻。」

分¹⁰⁷。臣下如不安於職分，分黨而相爭，就是大干天道，最後必然主輕臣重、以致國家傾覆破滅。一個國家若能清楚劃分主道、臣道具體職分的區別，君主理政秉法執度，大臣行事遵循事理，則國家昌盛稱霸天下¹⁰⁸。故《黃老帛書》主張以名正形與審名察形，便能無為、無事而應萬方¹⁰⁹。

《管子》的戶籍制度與管理政策，同樣表現出以名正形、審名察形與君臣分職而治的政治主張，以求穩固國家社會之基盤——什伍組織。《管子》的以名正形與審名察形制度，從人民到官吏，皆安排妥當其名與形的關係。「參其國伍其鄙」當中，人民依循著職業分工上，士農工商不同的職業名稱，各有其不同的居住上的行政區域之劃分¹¹⁰，以及社會分工的形質要求¹¹¹。故每年秋季普查人口之後，依循著人民職業上的名分，要求其居住在劃分區域的形質表現，《管子》主張管制人民遷徙流動至遠離職業所在地的區域，維護區域與人民的形名相符，避免流亡與不法之徒危害鄉里。再交由各級官吏來以名正形，依照著人民職業上的不同名稱，《管子》要求其有不同的形質表現，建立禍福與共的以名正形之策略；再依照著全體人民身為基層組織下的一份子，《管子》亦有其整體的形質要求，以擔負起社會責任中的一個環節¹¹²。整體來說，人民的名稱即要求有人民的形質；個別而言，名稱是農即要求有農的形質；名稱是工即要求有工的形質，依此類推，有其定制，構思

107 《伊尹·九主》：「佐者扁（遍）職，有分守也。……佐主之明，并列百官之職者也。……不出汙（其）身，晝夕不離汙（其）職，……賤不事貴，袁（遠）不事近，……法君之佐何道別主之臣以為汙（其）黨；空主之廷，朝之汙（其）門？」，《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「毋黨別。」馭臣不使其結黨營私，拉幫結派。

108 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「主執度，臣循理者，其國霸昌。」「度」就自然而講，指的是時、數、當；就人事而言，則指法度。在「天當」「法度」範圍內的全部「有為」，都可以稱作「不妄為」或「無為」，如此可以看出黃老主張君臣皆有所作為。

109 《黃老帛書·十大經》〈名刑第十五〉：「欲知得失，請必審名察刑（形），刑（形）恆自定，是我俞（愈）靜，事恆自（施），是我為。靜翳不動，來自至，去自往，……萬物群至，我不能應。我不臧（藏）故，不挾陳，鄉（向）者已去，至者乃新，新故不蓼，我有所周。」

110 《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『士農工商四民者，國之石民也，不可使雜處，雜處則其言嘍，其事亂。是故聖王之處士必於閒燕，處農必就田野，處工必就官府，處商必就市井。』」

111 《管子·大匡第十八》：「（管仲）告晏子曰：『……土出入無常，不敬老，而營富，行此三者，有罪無赦。耕者，出入不應於父兄，用力不農，不事賢，行此三者，有罪無赦。』告國子曰：『工賈，出入不應父兄，承事不敬，而違老治危，行此三者，有罪無赦。』」

112 《管子·乘馬第五》：「方六里，為一乘之地也。一乘者，四馬也。一馬，其甲七、其蔽五。四乘，其甲二十有八，其蔽二十，白徒三十人奉車兩，器制也。方六里，一乘之地也。方一里，九夫之田也。」

完善，地方官吏則肩負著審其名察其形的職責¹¹³，這是隸屬於人民層面的端正名分。而依循著不同層級的官吏名稱以及其所應盡的職責，《管子》亦有其選拔與考核的制度。由君主至五屬大夫層層擢升或者罷黜、獎勵或者定罪，皆有定制。要求各級官吏的職能確立，不容其怠慢於政事，這是屬於官吏層面的端正名分¹¹⁴。

《管子》闡揚形名的目的，亦在於守道要，《管子·形勢第二》即申言天地四時自然運行有其規律，人事方面亦是如此。在上位者，理民的常則是抱道以執度，而繼之以無事、無言、無為之道，其中無為之道綱領《管子·形勢第二》全篇，統攝勢，也是要實現君逸臣勞的理想治國境界¹¹⁵，使君主的統治得以進入垂拱無為的理想狀態，以形名法術和君臣分治為條件，進而達到君道無為的意向。於是，《管子·心術》四篇把君臣關係比作心靈與九竅的關係，它認為君主役使臣下，臣下替君主辦事，就如同形體受到心靈的指揮一樣，他們也各有其職能和職責，是不能互相代替的。因此只要君主做到了像心靈控制著形體那樣地去控制臣下，也就達到了「君無為而臣有為」的目標¹¹⁶。而要達到這樣的目的，就必須把內在的虛靜轉化為外在的動實。為此它提出了以靜制動、以陰制陽、以虛制實、以名制形的操作機制¹¹⁷。君主居陰處靜並非是無所作為，而是要冷靜地觀察臣下的行動，並監督臣下是否按照著自己的意志去辦事。虛是《管子》要求君主破除主觀的好惡，也包括必須效法無形的天道，用深藏不露的辦法去對待臣下，《管子·形勢第二》首

113 《管子·小匡第二十》：「正月之朝，五屬大夫復事，公擇其寡功者而譙之曰：『列地分民者若一，何故獨寡功？何以不及人？教訓不善，政事其不治。一再則宥，三則不赦。』」

114 《管子·立政第四》：「正月之朔，百吏在朝，君乃出令布憲于國，五鄉之師，五屬大夫，皆受憲于太史。大朝之日，五鄉之師，五屬大夫，皆身習憲于君前。太史既布憲，入籍于太府。憲籍分于君前。五鄉之師出朝，遂于鄉官，致鄉屬，及于游宗，皆受憲。憲既布，乃反致令焉，然後敢就舍；憲未布，令未致，不敢就舍。就舍，謂之留令。罪死不赦。」《管子·小匡第二十》：「於是乎五屬大夫退而修屬，屬退而修連，連退而修鄉，鄉退而修卒，卒退而修邑，邑退而修家。是故匹夫有善，可得而舉；匹夫有不善，可得而誅。政成國安，以守則固，以戰則彊。封內治，百姓親，可以出征四方，立一霸王矣。」

115 《管子·宙合第十一》：「君臣各能其分」、「君佚臣勞」

116 《管子·心術上第三十六》：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。」「心術者，無為而制竅者也，故曰君。」

117 《管子·心術上第三十六》：「動則失位，靜乃自得。」「故能虛無，虛無無形謂之道。」「陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得。」「姑形以形，以形務名，督言正名。」

章即是出現了許多道家的常用語彙，如無事、抱獨、不言、獨有、無為¹¹⁸，來暗喻人君不應當以主觀意志來行事，並提出夜行、主功有素¹¹⁹等黃老思想政治哲學的重要概念與命題，來指導君主處事應當有的作為。如此一來，君主就可以用名去統治形了，故掌握了道，形名的觀念就可確立，形名觀念確立，天下即可以治理。此不變的公式，為《管子》與《黃老帛書》共通的思想。

統觀《管子》與《黃老帛書》，我們發現在以名正形與審名察形的這個部分，兩者共通的思想，有下列這幾項重要的特點：

《管子》與《黃老帛書》皆能夠與時而遷移，應物以變化，掌握了時代的脈動，推動社會的變革。對於西周以來，實施了數百年而早已經弊端叢生的禮制，進行合理地改造，以順應民情。春秋戰國時代，諸侯爭霸導致禮崩樂壞，周初宗法封建所賴以維繫的禮制，早已經弊端叢生，名存實亡。因而老孔盡皆屬意於聖人之治，而並未著眼於當前客觀制度的重建。當時的齊國政權屬於首屈一指之大國，戰國中期崛起於齊國的稷下學宮，更是掌握了鴻圖大展的大好時機，稷下人物莫不躍躍欲試，投身於體制的改革，以推動一統之大業。於是，《管子》與《黃老帛書》在人民組織與管理政策的問題上，皆提出了「君道無為」的理論，既可以在既定的社會背景下，用以加強君主的權力，即替君主的法令找到了高遠的出處源頭—「天道」；也可以在改變了的背景下，用以束縛統治者的手腳，即主張君主行事必須法於天道而非個人的獨裁統治，以求限制君權的膨脹。

同時，《管子》與《黃老帛書》亦繼承了管仲以來齊國優良的法制傳統，治定法律以使得君臣上下，循名責實、名形相符地各依其職、各盡所能。進而發展出「主上無為而臣下有為」的治國理論，即是君主只需要掌握住國家重大的政策，而

118 《管子·形勢第二》：「上無事，則民自試。抱蜀不言，而廟堂既修。」「召遠者使無為焉，親近者言無事焉，唯夜行者獨有也。」

119 《管子·形勢第二》：「主功有素，竇幣奚為？」，「主功有素」是說君主的功業成就，在於保持素心素行。「素」為《老子》所推崇，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，黃老思想的無為而治，就是依君道臣道的分工原則，人君抱道執度，臣下則分職任能而行事。

將執行落實的工作委下以能。這裡的「無為」是指君主必須因時因地和因循事情的發展法則而為，以限制君權過於膨脹；所謂的「無不為」是指通過遵循和利用客觀法則，即「天道」，加強君主權力的正統性，達到有所作為的目標。因此，無為是手段，有為是目的，它們是互相促進、互相補充和互為條件的關係。把它們運用到國家治理上，即君主行事循乎形名關係、依乎法令制度，則是統治者宜屏除主觀成見而以客觀情狀為規準；把它們應用於處理君臣關係上，則將無為導向君與臣之間的職能分工原則上，認為君主主要掌握處事的法則與審名察形的功夫，不要踰越權柄去越俎代庖，讓各級官吏分層任事、盡忠職守，以此將無為引進了形名法治的思想，即「君道無為，而臣道有為」的治國理論，強調了無為的應用性、實效性和主體的自為性，使以名正形與審名察形的制度，成為了一種能動的有為之學。

《管子》與《黃老帛書》以內心的虛靜以及行事上的循理而不妄作，來詮釋老子的天道，這不僅突出了天道的本體論地位，也強調了天道具有客觀性的意義，更說明了它們所提出的「以名正形，審名察形」政治理論，不僅是能動的有為之學，亦是一種守道的客觀之學。

第五節 法源於道，刑德相養

我們在前文說過，《黃老帛書》認為人生而有四害，即是生害、動害、事害與言害。其中動害是指人生而好妄動，具體表現為人們總是不能夠相時而動，甚至會有逆時而動的作為發生，而黃老思想認為妄動之下必有患害產生¹²⁰，人們的作為應當順時而動，須動則動，須靜則靜，動靜合於時，並且「參於天地」以為準則¹²¹。故在治理國家的第五年時，《黃老帛書》將施政的重心放在以法律來治理百姓，對於人民的所作所為，有功必賞，有罪必罰，兼行並舉，堅決果斷，以使得

120 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「生必動，動有害，曰不時，曰時而□」，《黃老帛書·十大經》〈五政第三〉：「反義逆時，其視蚩尤。」《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「動靜不時，謂之逆。」

121 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「動靜參於天地，謂之文。」

國家內的人民沒有苟且僥倖的心態，動靜皆合於時並且參合於天地。

《黃老帛書》認為最善於治理國家的理想境界，是國內不設有任何的刑罰，在施政上努力爭取做到以天道教化來轉移人心，使人民遷之向善；其次的治理國家境界才是正定法度，爭取做到面對人民百姓的所作所為時，能夠以法度來公正地審明其是非曲直，無所偏頗¹²²；再其次的治理國家層次，是在沒有法律的公平審理之下，君主參與天下的競爭和處理國內的獄訟時，態度和行動都能夠堅決果斷，以解救天下的災患、止息國內的禍亂；最次之的治理國家層次，是在沒有法律的公平審理之下，國家已經面臨到競爭與斷案的關卡時刻，君主卻還不能夠堅決果斷地面對災患與禍亂，以解救天下蒼生百姓於危難之中，故列為最次之的治國等級¹²³。於此，我們看到了《黃老帛書》評論治國層次的四個境界是：太上無刑—其次正法—再次鬥果訟果—最下不鬥不訟又不果。雖然，不設刑罰是《黃老帛書》治國的理想境界。但是，黃老思想卻也明白地指出人生而好妄動，必須藉由外在的約束力，以達到動靜合於時的目標，故黃老思想的治國途徑，是藉由「正法」以達到「化民」的效用，即黃老思想治國的三部曲是逆推上去的，即：鬥果訟果—正法—無刑；也即透過「有為」意欲達到「無為」的境界。

既然《黃老帛書》認為人民的動靜作為，必須合於時並且參合於天地，故其以天道來論衡法律，並且以天道作為法律的本體論根據。主張法律是從天道的客觀性特點中，所引申出來的一個社會性範疇¹²⁴。從天道的本體論高度，對於法律產生的必然性與合理性，予以充分地肯定和接納。而「天道」在《黃老帛書》中代表的是客觀規律。那麼，人們應該如何建立起社會性規範，以遵循以及取法天道的客觀

122 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「法者，引得失以繩，而明曲直者也。」

123 《黃老帛書·稱》：「善為國者，大（太）上無刑，其[次正法]，[其]下鬥果訟果，大（太）下不鬥不訟有（又）不果。……[夫]太上爭於[化]，其次爭於明，其下救患禍。」「太上」，指最理想、最高的境界。無刑，謂遵天刑、天稽也。「太上無刑」，意在「爭於化」；「化」，謂轉移人心使遷於善。「其次正法」，其次是正定法律，意在「爭於明」；「明」，謂審明曲直。「其下鬥果訟果」，意在「救患禍」也。「鬥果」，是為了解救天下的災患。「訟果」，是為止息國內的禍亂。

124 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「道生法。」

性規律呢？通觀《黃老帛書》四篇，其宗旨就是將環周往復、交替不已的天道，作為人道、人倫和人群社會秩序中的本體論根據，教導人們從天道的盈縮、正反與動靜變化的過程中，去領悟治國治民、一統天下和為人處世所應當遵循的原則和範式。故《黃老帛書》從天道的規律中，進而產生了法律的標準。而正因為法律源自於天道的客觀本性，故而法律就成為了判定萬事萬物得失曲直的度量與天秤。明白地說，即《黃老帛書》認為源於天道的法律，是治理國家最公正公平的法則。既然如此，那麼法律建立的原則與範式究竟為何？

一、統一的律法

在《黃老帛書》等四篇帛書裡，很強調法律公正無私的觀念。黃老思想認為法律的孕生，就是在國家社會要求公正無私地處理人民與萬事萬物的情況下，而相應產生的¹²⁵。法律的設立，就是為了使事物的分寸與斤兩，公平客觀而且輕易地被大眾審視分辨出來¹²⁶。故法律具有整體性的特點，其體現在國家治理方面，就是要求封建統治者根據客觀形式的發展變化，而制定統一的法令標準，沒有特權、沒有偏頗。因此君主們應該取法於天道，慎重地制定施行的統一律法，使老百姓知道如何去依其秩序與條理來行事¹²⁷。而為了維護法律的公正無私性，《黃老帛書》強調法律一旦成立，執法者與立法者本身也要納入它的制約範圍內，而不可以輕易地廢立或者侵犯法律的主體性。法令尊嚴的建立，就從立法者本身的遵奉以及循守開始奠定根基¹²⁸。故《黃老帛書》主張法令的尊嚴高過於執法者的地位，這一點和商鞅、韓非這一派的法家論調是十分不相同的。商鞅與韓非等人的理論中，立定法律的君主是不需要被納入法令管制系統當中的。但是，《黃老帛書》建構的律法制度是由天道衍生而來的，一方面有了高遠的出處源頭，自然在尊嚴與地位方面，

125 《黃老帛書·稱》：「使民之道，去私而立公。」

126 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「法者，引得失以繩，而明曲直者也。」

127 《黃老帛書·十大經》〈成法第九〉：「循名復一，民無亂紀。」這裡的「一」即本體論上的「道」。《黃老帛書·十大經》〈成法第九〉：「一者，道其本也。……一之解，察于天地。一之理，施於四海。」《黃老帛書·十大經》〈三禁第十〉：「是故王公慎令，民知所由。」

128 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「道生法。……執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。」

凌駕於君主之上，提昇了法律本身的尊嚴與地位；另一方面也由於上述原因的根基，使得法律有了更自然而客觀的準據依靠，不致於使其淪為任何人的特權或者工具，自然地也就囊括了對於君主的法律約束力，於是，也就更加地足以擔負起政治施行上的重要功能。

二、無私地執行

執法者必須唯公無私地執行律法制度。因為創制法度，不能變化不一；依法辦事，必須公正無私，賞罰分明，這樣才能夠取信於人民，使人民動靜合宜，這是《黃老帛書》認為天下治理的道理所在¹²⁹。《黃老帛書》認為天道是兼覆載而無所私的¹³⁰，因此，作為效法天道而治的統治者，在執法過程中，只有剔除個人私心的干預，才能發揮出法令度量的作用與功能¹³¹。因為，法律是統一而且公正無私的，但是執法者本身的素養，牽涉影響著法律所呈現出來的效能與風貌。故《黃老帛書》認為既然法度是至為公正無私的，以法度來治理國家，就不允許以個人之私意而任意妄為。落實至具體的施政要求上，即要求君主執政處事上必須信明其賞罰，公平而無私心。

故聖人所示範於天下百姓的表率，是行事變通而不固執；功成而不居；順時而動、不妄作為；處事公平正直、且不以私意¹³²。其中，「處事公平正直、且不以私意」的基本含意，是指聖人將天道的無所不包、天地的無所不覆、無所不載，落實至人事作為上，表現出聖人的心胸能夠如天地一般地廣闊，能夠包容與關愛一切萬事萬物，以構成聖人取法於天道而呈現出「四無」特徵中之「無私」的概念，故其是構成取法天道的行事準則之主要成分。而相對應地來說，執政者心靈公正坦

129 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「法度者，正之至也。而以法度治者，不可亂也。而生法度者，不可亂也。精公無私而賞罰信，所以治也。」

130 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「天地無私，四時不息。」

131 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「兼愛無私，則民親上。」「精公無私而賞罰信，所以治也。」

132 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。」

蕩，處事公平無私，才能夠認識和了解事物運動與變化的規律¹³³。進而效法天地的「兼覆載而無所私」，表現出執政者的執度公平與心靈的公正坦蕩，並且以此來獲得天道¹³⁴，致使天下安定寧和。

《黃老帛書》主張人世規律是不允許棄法度而用一己之私的，所以，「福」乃生於行事合於道法；「禍」乃出於行事以個人愛惡為念。天道的循環運行，有德必有刑，故以法律來治理百姓，有功必有賞，有罪必有罰。如果偏執於一己之私，取予不當，就會受到天刑的懲罰，自取禍殃，導致禍患¹³⁵。故即使是高居在上位的統治者，也應當正確地對待「法律」（大我）與「個人」（小我）之間的關係。至於說到足以稱霸天下之君王，則因為他們能夠效法天道的覆載天下與公平無私，以治理人事與萬物，所以能夠促使天下人民與萬物各得其宜，繼而在各得其宜的情況下，人民與萬物得以通過各種方式，得到成就與發展¹³⁶。故《黃老帛書》認為君主執度公正以明其德，同時再效法天道的公平與無私，這樣就可以稱王天下而所向披靡了¹³⁷。

三、以法為名以正形

《黃老帛書》強調君主必須堅持形名相符的執法原則。對於人民與事物必須堅持以名正形的辦法，從概念或者名稱上，把人民與萬事萬物所應當呈現出來的形質表現，給予肯定確立下來，使其形名相合、形名相符¹³⁸。可見，形即是事物本身的表現狀態，名則是反映該事物屬性的名稱或者概念。而以名正形作為一種方法論運用到政治法律領域，即要求執法者按照形名相符的原則，以法令度量的名去稽核

133 《黃老帛書·經法》〈道法第一〉：「公者明，至明者有功」、「無私者智」。

134 《黃老帛書·經法》〈名理第九〉：「故唯執道者能虛靜公正」

135 《黃老帛書·稱》：「天有環刑，反受其央（殃）。世恒不可擇（釋）法而用我，用我不可，是以生禍。」

136 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「夫言霸王，其無私也，唯王者能兼覆載天下，物曲成焉。」

137 《黃老帛書·經法》〈六分第四〉：「天下太平，正以明德，參之於天地，而兼覆載而無私也，故王天下」

138 《黃老帛書·十大經》〈前道第十二〉：「正名不奇，奇名不立。」《黃老帛書·十大經》〈成法第九〉：「昔天地既成，正若有名，合若有刑（形），乃以守一名。」

人民與事物的是非曲直，也就是以律法標準為尺度，去規範主體的行為和裁定其是非功過的天秤準範。因為，《黃老帛書》認為法律是最標準允當的名，以法律之名來決斷事物的形，就不會混淆了是非功過的界線；加以順時而應變，就能夠掃滅腐朽而培植新生了¹³⁹。如此一來，也就更加增強了黃老思想形名相符制度的有為能動性。

四、德賞為主，刑罰為輔

由於《黃老帛書》以環周往復的天道觀念，作為其法治主張的理論支持。故它並沒有像後期法家韓非等人那樣地把律法推向了極端，也沒有像李斯等人那樣地濫用刑罰，而是一再地強調：執法者必須嚴格地按照法律條文以行事¹⁴⁰，並且不可以違背內外皆順，毋失天極的衡度與道理¹⁴¹，並且提示人們「過極失當，天將降殃」¹⁴²的警訊。而要達到這樣的中庸之道、輕重合度，《黃老帛書》從天道環周不已的觀念出發，認為君主要處理好一年四季中所遇到的政治經濟問題，就必須根據天道的陰陽與動靜等運行規律，去調節各種社會的矛盾關係。從天道的陰陽與動靜的原則，《黃老帛書》把宇宙間的萬事萬物區分為陰與陽兩大類，即天為陽地為陰；春為陽秋為陰；夏為陽冬為陰；白晝為陽夜晚為陰¹⁴³。並且將陰陽體現在社會政治層面，即君為陽臣為陰；夫為陽妻為陰；男為陽女為陰……等等。在《黃老帛書》看來，陽的屬性是德；陰的屬性是刑。陰陽與刑德既是支配宇宙萬物發展變化的基本原理，又是調節各種社會政治問題的基本手段。這樣一來，《黃老帛書》便從宇宙觀過渡到政治論，從而建立起陰陽刑德的政治哲學。

《黃老帛書》所說的刑，即是刑罰。它作為治國平天下的一種手段，也包含著武力的概念來立說的¹⁴⁴。但是，黃老思想反對無故挑起戰端，主張對於天道使其

139 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「專則不失諱非之分，變則伐死養生。」

140 《黃老帛書·道原》：「操正以正名。」

141 《黃老帛書·經法》〈四度第五〉：「內外皆順，命曰天當。」《黃老帛書·道原》：「毋失天極，究數而止。」

142 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「過極失當，天將降殃。」

143 《黃老帛書·稱》：「凡論必以陰陽大義，天陽地陰。春陽秋陰。夏陽冬陰。旦陽夜陰。」

144 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「因天之殺也以伐死，謂之武。」

滅亡的國家，我們始乃順應天意去討伐兼併它。故國君運用刑罰的目的，對外，可以達到以武力來統治天下，伐正敵對的部落與違逆天道的國家¹⁴⁵；對內，可以作到取法於天道，受自然規律的支配，使逆與順各有相應的分際，以貫徹法治的效用¹⁴⁶。另外，《黃老帛書》所說的德，即是獎賞，泛指採取比較緩和的統治方法，又可以稱作文¹⁴⁷。國君運用德賞的方面，對內，其涵蓋心靈與物質兩大層面。量能而授官，拔擢優秀人才充當官吏，是對於人民心靈層面的肯定；食乃是人類維持其生存和發展的基本條件，於是，乃有以獎賞的手段來滿足人們食的需要。無違農時、節斂有度、減輕賦稅負擔，是黃老思想對於人民物質領域的德賞。對外，保護順應天道以及天道使其存活之國家，則隸屬於外交政策上的德賜。

天德平正，但沒有刑罰的配合，是無法實行的；天刑威嚴，但沒有德賞作為依託，也終究導致傾毀。將天道理論落實至人事層面來概括表述，即如果人們與國家的所作所為能夠「靜作得時」，那麼「天地與之」，人們與國家將會受到「天德」的佑助；如果人們與國家的所作所為「靜作失時」，那麼「天地奪之」，人們與國家就將遭遇到「天刑」的懲罰¹⁴⁸。取予、與奪與德刑，是天道周而復始的循環運行，即「天有環刑」、「天稽環周」¹⁴⁹的含義，是天道與人事交替循環運行的規則，缺一而不可。故刑罰與德賞相輔而相成，萬事萬物的逆與順也便因此而正定。

故人道的規律是剛柔相濟，不能只採用剛，也不可只依賴柔¹⁵⁰。賞罰威惠交替變化著使用，才能夠興善而除惡¹⁵¹。因此，君主賞罰律令必須正而有信，即必須實行公正的律度，如此才能夠取信於天下，執法才會有威嚴，自然才可以達到除

145 《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「姓生以定，敵者生爭，不謀不定。凡謀之極，在刑與德。」

146 《黃老帛書·十大經》〈正亂第五〉：「天地立名，萬物自生，以隨天刑。天刑不償，逆順有類。」

147 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「因天之生也以養生，謂之文。」

148 《黃老帛書·十大經》〈果童第四〉：「靜作相養，德虐相成。」

149 《黃老帛書·稱》：「天有環刑，反受其殃（殃）。世恒不可擇（釋）法而用我，用我不可，是以生禍」、《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「可作不作，天稽環周，人反為之客。」

150 《黃老帛書·十大經》〈三禁第十〉：「人道剛柔，剛不足以，柔不足寺（恃）。」

151 《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「化則能明德徐（除）害。」

惡的目標；君主愛護衆生必須懂得施加恩惠，即必須取法獎勵的原則，如此才能夠樹立典範，激勵民心，自然才可以達到興善的效用¹⁵²。而在興善與除惡，德賞與刑罰的關係上，《黃老帛書》認為刑罰屬於陰的範疇，因此具有微晦的特質；德賞屬於陽的範疇，因此具有明彰的特質。所以，君主秉執法度以德賞要彰明，施行道術以刑罰要隱晦¹⁵³。刑罰與德賞在施政作為上，必須取法天道春夏在前，秋冬在後之原則，以德賞為主、以刑罰為輔，兼行並舉，配合恰當。如果配合失當，君主暴虐無常、刑賞無度，上天則會反過來降下災殃於國家社稷。

《黃老帛書》在第五年對於人民之施政主軸，到於此端敘述，已經讓我們透徹明白地了解黃老思想對於以法律來治理人民的原則與範式。接下來，我們再來審視《管子》在對人民執行法律的概念上，是否與《黃老帛書》的理念一致。

《管子》重視賢才，但是，卻沒有陷入西周以來的人格政治，即人治。這是因為《管子》將德法並用，作為治國之策略和成事的手段。它一方面宣揚人以德使、德以合人這些體現德治精神的管理思想¹⁵⁴，強調法度與時德的重要性。成功之道在於厲行法度，但其關鍵則在於時德之掌握¹⁵⁵。所謂德，意指執政者的品德修養與見識；所謂時，意指執政者能夠明察時代的動向以及客觀的情勢，以掌握民心的向背。法律本身不會說話，制定出來用以制約人民或者服務人民，悉全仰賴執政者的詮釋與運用。因此，法度綱紀建立的同時，亦需重視執政者的品德修養和素質提昇。執政者有德，才不致於暴虐無度，才會施加恩惠於人民，《管子·入國第五十四》便記錄了九項德惠的施政律令¹⁵⁶。君主有恩於人民，那麼人民即使是捨命，

152 《黃老帛書·十大經》〈順道第十四〉：「體正信以仁，茲（慈）惠以愛人。」「體」古通「履」，實行。

153 《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「刑德皇皇，日月相望，以明其當。望失其當，環視其央。天德皇皇，非刑不行；繆繆天刑，非德必頃。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章。其明者以為法，而微道是行。」

154 《管子·樞言第十二》：「天以時使，地以材使，人以德使，鬼神以祥使，禽獸以力使。」《管子·樞言第十二》：「先王事以合交，德以合人，二者不合，則無成矣，無親矣。」

155 《管子·宙合第十一》：「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，故曰是唯時德之節。」

156 《管子·入國第五十四》：「入國四旬，五行九惠之教。一曰，老老；二曰，慈幼；三曰，恤孤；四曰，養疾；五曰，合獨；六曰，問病；七曰，通窮；八曰，振困；九曰，接絕。」

也會效忠於君主，如此便能夠掌握了民心的向背。故任何的執政者理應皆要注重對於人民恩德的賜與，《國語》〈齊語〉即記載了管仲對齊桓公說，對人民不僅僅要行律法以樹立威嚴，也要懷恩德以施加恩惠¹⁵⁷，如此才能夠恰如其分地管理人民。所以，在《管子》採取的各種管理措施中，威勢與懷德之法兼備，賞罰分明佔據著核心的地位¹⁵⁸。

另一方面《管子》又強調法治的精神，認為法律是人們行動的準則。法律的作用，表現在於統一人們的行動和思想，達到正定形質表現的效果。《管子》在推行法治中，形成與規劃了一整套的法治體系，內容包括田土法制¹⁵⁹、財稅法制¹⁶⁰、軍事法制¹⁶¹、人才法制¹⁶²、行政管理法制¹⁶³、等社會生活的各個涵蓋層面，要求從君主到庶民的所作所為都要合于法度¹⁶⁴，建立起律法至高無上且無私無我的尊崇地位。《管子》認為如果君主的行為不合於法度，法令就不會被臣下與人民所遵行奉守，一切的事業與政策也就不能順利地依法推展，影響所及，君主無論推行什麼事情，皆無法獲得成效。因此，對於違背政令法規並且造成危害法律尊嚴的行

157 《國語》〈齊語卷六〉：「勸之以賞賜，糾之以刑罰。」

158 《管子·形勢第二》：「且懷且威，則君道備矣。」在「刑德相養」當中，講威勢亦宣揚懷德，德威並用。

159 《管子·國蓄第七十三》：「分地若一，彊者能守；分財若一，智者能收。」《管子·禁藏第五十三》：「富民有要，食民有率，率三十畝，而足於卒歲。」

160 《管子·山至數第七十六》及《管子·輕重甲第八十》：「邦布之籍，終歲，十錢。」《管子·乘馬第五》：「郡縣上腴之壤守之若干，間壤守之若干，下壤守之若干，故相壤定籍而民不移。」《管子·乘馬第五》：「一切見水不大潦，五尺見水不大旱。一切見水輕征，十分去一，二則去二，三則去三，四則去四，五則去半，比之於山。五尺見水，十分去一，四則去二，三則去三，二則去四，尺而見水，比之於澤。」

161 《管子·七法第六》：「為兵之數：存乎聚財，而財無敵；存乎論工，而工無敵；存乎制器，而器無敵；存乎選士，而士無敵；存乎政教，而政教無敵；存乎服習，而服習無敵；存乎遍知天下，而遍知天下無敵；存乎明於機數，而明於機數無敵。故兵未出境，而無敵者八。」《管子·小匡第二十》：「春以田，曰蒐，振旅。秋以田，曰獮，治兵。是故卒伍政，定於里；軍旅政，定於郊。」《管子·禁藏第五十三》：「繕農具當器械，耕農當攻戰，推引鈔耨以當劍戟，被蓑以當鎧鏑，蒞笠以當盾櫓。故耕器具則戰器備，農事習則功戰巧矣。」

162 《管子·大匡第十八》：「凡於父兄無過，州里稱之，吏進之，君用之。有善無賞，有過無罰，吏不進，廢棄。於父兄無過，於州里莫稱，吏進之，君用之。善，為上賞；不善，吏有罰。」《管子·立政第四》：「三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官，罰有不罪不獨及，賞有功不專與。」

163 《管子·立政第四》：「正月之朔，百吏在朝，君乃出令布憲于國，五鄉之師，五屬大夫，皆受憲于太史。大朝之日，五鄉之師，五屬大夫，皆身習憲于君前。太史既布憲，入籍于太府。憲籍分于君前。五鄉之師出朝，遂于鄉官，致鄉屬，及于游宗，皆受憲。憲既布，乃反致令焉，然後敢就舍；憲未布，令未致，不敢就舍。就舍，謂之留令。罪死不赦。」

164 《管子·任法第四十五》：「聖君亦明其法而固守之。」

為，無論是君主或者人民，都要與以嚴懲，統一於法令尊嚴與地位之下，不能有所例外。

年老一輩的稷下先生彭蒙曾經指出聖人之治¹⁶⁵ 與律法之治的最大不同處，在於：前者之治國是出於己；後者之管理是出於理。即使聖人之治再好，也會流於獨治，於是，彭蒙強調了律法之治的重要性。這條思路明確地表現在《黃老帛書》與《管子》對人民管理思想的主張當中，《黃老帛書》與《管子》在以法制與仁德對待人民的關係上，認為法律是根本的統治手段，不能廢止，於是兩者皆主張創制統一而無私的律法；但是，也不忽視儒家所提倡的仁德教化，在治國當中所發揮的作用，於是皆主張對於人民要不忘給予慈愛以及關懷¹⁶⁶。以法治規範人民與萬事萬物的秩序，以仁德慈愛導引人們往善的方向發展，兩者兼行並舉，德為主、刑為輔，以期能夠達到天下大治、太上無刑的局面。

第六節 不主戰，不廢武

《黃老帛書》認為君主若能夠依循著以上五項對於人民的管理原則，順應民情、施以教化；注重賢德、推崇有智；關愛提升人民的整體生活經濟；嚴密地正定戶籍管理制度和官吏選任制度；規劃統一而無私的法制律令、並且賞罰嚴明，依序加以推行來治理人民，到了第六年時，百姓便會有了畏敬的心理，便不敢再去觸犯刑罰，達到設有律法卻毋須刑罰的境界。推究而言，人民畏的心理，是來自於片刻產生的邪惡念頭；人民敬的心理，是來自於君主施政的賞罰得當合宜，並且政令切合於民心。故人民不得不敬上，也不得不畏上。故《黃老帛書》〈君正第三〉所述君主對於人民的管理政策中，第六年是結果與成效的驗收，而無闡明或者提出後續

165 陳政揚〈「管子四篇」的黃老思想探究〉，南華大學/哲學研究所/2000年/碩士論文，頁83，「黃老思想企圖透過治心功夫契合於形上的『道』，找到某種『指約易操』的治國準則之結果。因此，當儒者透過道德主體的自覺，存養擴充自己的良知良能，進而推仁心以為仁政，使國君為天下儀表之時；黃老之學卻是將主導的地位放在國君如何能與『道』契合上。」

166 關於《黃老帛書》、《管子》與儒學，在德與法的關係主張上，可見前文第二章第三節頁71的討論。

五年之後的人民管理政策或者原則。

而黃老思想認為君主在施行五項對人民的政策後，對內，可以達到太上無刑與無為和合¹⁶⁷的境界；對外，到了第七年時，君主便可以率民出征，並且戰勝強敵了。整體治國的步驟，表現出先鞏固內部，而後再團結以對外的思想。但是，在團結對外以出征的原則上，黃老思想並不好爭鬥。因為出兵征伐，必然會引發兩國之間的相殘與相傷，是不值得鼓勵的作為。一國之君如果恃勇好戰、專嗜殺伐、兵戰力爭、窮兵黷武，《黃老帛書》謂之為「好凶器」。此種作為是違天，是逆法，是違背天道而倒行逆施，是造成國家三凶¹⁶⁸的重要因素。故《黃老帛書》主張不好征伐是不願意國家人民冒然涉險，違背天道以造成國家與人民的災難。那麼，黃老思想提出在第七年時，便可以率民出征並且戰勝強敵，是在甚麼樣的情況、甚麼樣的原因下，黃老思想主張國家在施政作為上，必須挺身以出征呢？

一、出征的原因

處在戰國時代那種紛爭分裂的局面裡，黃老思想認為國家該出征的時候，就要勇敢出征，才是順應天道的作為；雖言妄肆爭鬥者，必有凶殃；然而，一味地不出征的情況下，國家也無任何的成功可言¹⁶⁹。因為，國家該出兵討伐時，卻僅守一隅、按兵不動，國家與部落間的爭端就不會平息¹⁷⁰，如此一來，反而是違逆天道而行，只會替國家與百姓招取來禍殃。《黃老帛書》認為蓄兵而征戰的國家，皆有自己不同的用兵原則。歸納起來有三類：有為謀取利益而征戰的；有為逞泄憤怒而征戰的；有為捍衛道義而征戰的¹⁷¹。前兩項出征的緣由，是《黃老帛書》認為不

167 《黃老帛書·稱》：「善為國者，大（太）上無刑……[夫]太上爭於[化]」，「太上」，指最理想、最高的境界。無刑，謂遵天刑、天稽也。「太上無刑」，意在「爭於化」；「化」，謂轉移人心使遷於善。《黃老帛書·道原》：「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可則（測）也。」

168 《黃老帛書·經法》〈亡論第七〉：「三凶：一曰好凶器。二曰行逆德。三曰縱心欲。此謂三凶。」

169 《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「作爭者凶，不爭亦無以成功。」

170 《黃老帛書·十大經》〈姓爭第六〉：「姓生以定，敵者生爭，不謀不定。凡謀之極，在刑與德。」

171 《黃老帛書·十大經》〈本伐第十一〉：「諸庫藏兵之國，皆有兵道。世兵道三：有為利者，有為義者，有行忿者。」

妥適的用兵原則。《黃老帛書》認為為了討伐他國的叛亂和禁止君主的暴行而出兵征伐，這才是用兵之術；這才是為了正義而戰；這才能使得國家與人民理所應當也必定會獻身以征戰¹⁷²。故國家若能夠順應天時以出征，是順天以刑殺，是循理依道而行動，是討伐與兼併違逆天道的國家¹⁷³。《黃老帛書》因此也主張用兵，並且談論兵道。認為興兵征伐，必須師出有名¹⁷⁴；對於用兵的態度，採取小心審慎的態度，主張戰爭的手段，是在不得已的情況下才使用的。戰爭必須順應天道、正定名分而不瀆不濫¹⁷⁵。

二、出征的策略

既然《黃老帛書》的用兵之道，乃是出於不得已的情況。那麼，出於不得已的謹慎用兵態度，就能夠使得用兵的各個方面，規劃完善，面面俱到，戰事自然容易成功，而不會有困窮的時候。因此，用兵的具體策略，應該通過退卻讓步的態度，來面對戰事的發生，並且選擇以更好的情勢來進攻奪取¹⁷⁶。所謂更好的情勢，是指國君出兵作戰之時，必須依順著天時、地利與人道。國君若不懂得天時，就不可以興兵以征伐；國君若不懂得地利，就不能指揮而作戰；國君若不了解人事，就無法取得戰功。因此國君必須考察天時與地利，並且取法於聖人之道，才能夠興兵而作戰。如果國君拒絕因順天道、地道與人道，而冒然地依己之意以出征，則不會建立起所謂的戰功¹⁷⁷。

（一）、天時

在敵對的國家尚處於強盛的狀態時，《黃老帛書》主張要謹慎地避開它；而當

172 《黃老帛書·十大經》〈本伐第十一〉：「所謂為義者，伐亂禁暴，起賢廢不肖，所謂義也。義者，衆之所死也。」

173 《黃老帛書·經法》〈君正第三〉：「因天之殺也以伐死，謂之武。」《黃老帛書·經法》〈論第六〉：「逆之所在，謂之死國，死國伐之。」

174 《黃老帛書·稱》：「提正名以伐。」

175 《黃老帛書·稱》：「不執偃兵，不執用兵，兵者不得已而行。」

176 《黃老帛書·十大經》〈本伐第十一〉：「道之行也，由不得已。由不得已，則無窮。故者，拓者〔也〕。」《說文》：「拓，拾也。陳宋語。從手石聲。或從庶聲。」《方言一》：「撫，取也。」「予者，取者也」，即《老子》〈三十六章〉：「將欲取之，必固予之。」之意。

177 《黃老帛書·十大經》〈兵容第八〉：「兵不刑天，兵不可動；不法地，兵不可措；刑法不人，兵不可成。……三遂絕從，兵無成功。三遂絕從，兵有成功。」

敵對的國家由強盛轉為弱勢時，《黃老帛書》主張應該趁時機去征討它，這便是黃老思想先屈而後伸的道理，也是來自於參合天道所決定的作戰方針¹⁷⁸。而聖人之所以能夠出征成功，就是因為把握了上天的時宜，並且為之己用。客觀地因順天時而主動地把握時宜，準確、迅速、果決地抓住作戰的時機，作戰自然地就能夠成功。而關鍵的因素則在於，出征要順應天時，當機立斷；該果斷征伐的時候，君主卻猶豫不決，臨事不斷，反而會自取其災禍¹⁷⁹。

所以，《黃老帛書》認為雖然戰功是人為所創造的，但是，它卻是由天地所主宰掌控著。聖人因為能夠因順著天道，所以才能夠成就其戰功¹⁸⁰。而由於戰功是受到天道的指導，為冥冥天道所促成的功績，故國君兼併了其他國家，一切的功德，國君都不能獨自占有¹⁸¹，必須有奪而有予。天道決定著奪取和給予的道理，國君若是攻奪他國之地而不分封給賢者，便不能真正地滅亡其國，並長久地占有它¹⁸²。取予之道，是天道所注重的。國君若是取予得法，就可以被尊為聖王；國君若是取予失當，就會淪落至流徙四方、身死國亡的下場¹⁸³。

（二）、人道

《黃老帛書》認為作為聖人，他們能夠恰當地掌握軍紀的刑法，而且處事果決，不背信棄義¹⁸⁴。並且通過對於軍隊的刑罰立禁，以禁止軍隊作惡；與通過對於軍隊的慶賞獎勵，來促使軍隊建立戰功，即為所謂的禁始之道。做到了禁使之道，掌握天時、揮師以出征，軍隊就可以暢行而無阻了¹⁸⁵。於是，在率人民出征的主張上，黃老思想同樣反映出它那恩威並用、剛柔相濟的原則。從第一年的因

178 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「人強勝天，慎避勿當。天反勝人，因與俱行。先屈後伸，必盡天極。」

179 《黃老帛書·十大經》〈兵容第八〉：「聖人之功，時為之雍，因時乘宜，兵必有成功。……因天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂。」

180 《黃老帛書·十大經》〈兵容第八〉：「參於天地，稽之聖人，天地刑之，聖人因而成之。」

181 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「而毋擅天功。……兼之而勿擅，是謂天功。」

182 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「奪而無予，國不遂亡。」「奪」指兼人之國；「予」指裂其地土，以封賢者。

183 《黃老帛書·稱》：「取予當，立為（聖）王；取予不當，流之死亡」

184 《黃老帛書·十大經》〈兵容第八〉：「聖人不達刑，不禡傳。」

185 《黃老帛書·十大經》〈本伐第十一〉：「禁者，使者也。是以方行不留。」

民、順民、惠民等人民政策開始，建立起君臣彼此之間的和諧與信任關係，逐漸地在第七年之時，才導入軍隊出征等刑法號令，使人民無不聽命，完全符合了黃老思想先德後刑的原則。

而興兵征伐之後，國君必須掌握功成而止的原則，不可濫刑殺戮¹⁸⁶。但是，誅伐征討敵國之時，也不可以從護生存養對方的角度，去審度問題。若在誅伐征討敵國之時，不盡天極而懷著存養之心，則上天會反過來奪取其聲名¹⁸⁷。因為黃老思想認為伐亂禁暴他國之時，若未能達到天道所限定的準度，經過征伐而本已衰落的國家，會重新再振興起來，反而會替自己與國家人民招惹來禍患，故在誅禁理當治罪、理當滅亡的國家之時，國君必須一鼓作氣以征伐，使其成為廢墟之地¹⁸⁸。

由此可知，《黃老帛書》是以誅禁為手段，寢兵為目的，來進行作戰策略的。誅禁是動、是武、是有為的行動；寢兵是靜、是文、是無為的目的。以有為的行動來實現無為的目的，是《黃老帛書》貫串的思想主旨。而以有為作為手段，以寢兵的無為思想，作為作戰的最終目的以及最高宗旨，使得《黃老帛書》的思想明顯地區別於「兵戰力爭」的後世法家思想。

對於用兵與軍事想法，《管子》同黃老思想一樣不主戰，而主張交好四鄰的原則，對於諸侯各國採取「致之以利，結之以信，示之以武」¹⁸⁹的策略。就是既要顧及鄰國的利益，又要以信義作為交好四鄰的基礎，只有在必要之時，才情非不得已地訴諸於軍事武力。《管子·小匡第二十》記載了這種將利益與信義，放在施行武力之前提的策略，使得桓公在列國之間的威望迅速地提高。雖然與《黃老帛書》相同不主戰，但是《管子》同黃老思想一樣主張不廢武。而《管子》的軍事改革，實行軍政合一的體制，採取內緊外鬆、寓兵于民的策略，具有悄然崛起的特點。

186 《黃老帛書·稱》：「提正名以伐，得所欲而止。」

187 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「毋陽竊。……陽竊者天奪其光。」

188 《黃老帛書·經法》〈國次第二〉：「不盡天極，衰者復昌。誅禁不當，反受其殃。禁伐當罪當亡，必墟其國。」「誅禁」指伐亂禁暴

189 《管子·小匡第二十》：「故鈞之以愛，致之以利，結之以信，示之以武，是故天下小國諸侯，既服桓公，莫之敢倍而歸之，喜其愛而貪其利，信其仁而畏其武。」

西周的軍隊組成方式，主要是由貴族成員所領兵，而讓國人充當軍士，奴隸則作為兵卒使用。一般來說，諸侯國的軍隊人數都比較少，以兵車計算其規模，小者百乘；大者不過千乘。這樣的軍隊規模應付小衝突尚可，抵禦外族大規模的入侵，或者進行大國之間的爭霸，就無法適應新潮代的需求了。故春秋初期，大國爭霸的態勢已經逐漸形成，導致諸侯大國之間，如果再固守原始的軍事體制，已經無法適應新形勢的需要。於是，《管子》擴大兵源、全民皆兵，光是國都居民中，就可以建立起三萬人的常備軍；鄙野五屬五十縣，約四十五萬家，又可以再往上累積軍士的人數。這樣一來，就使得齊國在遇到緊急情況時，舉國出兵即可以達到衆多人數的雄壯軍隊。這在諸國的爭霸中，顯然是一支不可小覷的軍事力量。

在擴大兵源、全民皆兵的情況下，《管子·版法解第六十六》稱讚周武王能夠散財與人民的文字當中，說到武王伐紂之時，乃以「書社」為贈與的單位，獎勵同行的士卒¹⁹⁰。又《管子·輕重乙第八十一》記載管仲曾經將全年的稅收金額，在一天之內全數賞給了有心為國家盡忠殺敵的軍士們¹⁹¹。可以看出《管子》注重對於每個人民的取予之道，國君行軍作戰，若不能重視對於戰士們之獎賞，則戰士們不願意為國家戰死沙場；國君行軍作戰，若能夠重祿重賞於戰士，則國家出征就有如風馳電掣而所向披靡了¹⁹²。於是，在《管子》的軍事主張下，亦可以看出全民平等、兼愛百姓的人道立場。

《管子》認為如果擺開陣勢、大張旗鼓地訓練士兵，各個大國也會擴軍備戰，小國之間也要加強守備。於是，《管子》主張把擴軍和練兵的事務，潛藏到平時的政令當中，看來是整頓國內的行政區劃，實際上起到擴軍的作用。平日的練兵活動，也是利用春秋兩季的田獵活動，來私下地進行訓練¹⁹³。而為了提高軍隊的戰

190 《管子·版法解第六十六》：「武王伐紂，士卒往者，人有書社。」

191 《管子·輕重乙第八十一》：「管子入復桓公曰：『終歲之租金四萬二千金，請以一朝素賞軍士。』」

192 《管子·輕重甲第八十》：「中軍行戰，委予之賞不隨，士不死其列陳。……故不遠道里而能威絕域之民，不險山川而能服有恃之國，發若雷霆，動若風雨，獨出獨入，莫之能圍。」

193 《管子·五行第四十一》：「然則涼風至，白露下，天子出令，命左右司馬，衍組甲，厲兵，合什為伍，以修於四境之內。」《管子·小匡第二十》：「春以田，曰蒐，振旅。秋以田，曰獮，

鬥力，《管子》亦十分重視軍隊思想素質的培養和教化。寓兵於民的政策當中，什伍組織即構成軍事組織的最小單位；在什伍組織內，進行敬義孝慈悌友一類的道德教育，亦間接地增進與增強軍事內部的思想凝聚力¹⁹⁴。使得齊國的軍隊組織不但兵源廣，而且士氣高，有德性，把練兵習武和內修品德，充分地結合於什伍組織的日常活動當中。

這些隱蔽練兵與軍中教育的政策與主張，與《管子》認為的八項治軍道理有密切的關係。隱藏自己的軍事實力，示敵以弱而不招搖，非得在作戰時機，不加以外露，即是掌握局勢以順機應變的重要軍事態度，亦即是八項治軍道理其中的遍知天下局勢和了解順機應變、以及明於謀畫的道理¹⁹⁵。

對於武器，《管子》除了國家直接製造和在民間廣泛徵集以外，不足的武器部分，《管子》通過法制改革來加以解決。《管子》以減輕犯人的罪過作為出發點，讓他們根據自己罪行的大小，用兵器來贖罪。判重罪的死刑犯人，用一襲犀牛皮甲和一支長戟贖罪；觸犯刑法的輕罪犯人，則獻出脅盾和一支戟以為罪刑的替代¹⁹⁶。如此一來，既解決了軍隊武器裝備的問題，又表現出《管子》意在減輕罪罰的仁愛與人道精神。

雖然，原始的老子道家主張雌柔哲學而反對相爭相鬥。因此，要人們學習水之不爭，並且反對用兵打戰，視兵為不祥之器，認為其容易導致災禍、招惹殃事。故即使是國家打了勝仗，也要以喪禮來面對之。但是，以春秋初年來說，大小諸侯國見於史書的有一百七十多個國家。然而，能夠參加諸侯會盟與征伐而有事蹟可考的國家，直到春秋後期，已經只剩下齊、魯、晉、宋、鄭、楚、秦、蔡、衛、陳、

治兵。是故卒伍政，定於里；軍旅政，定於郊。」

194 《管子·小匡第二十》：「故卒伍之人，人與人相保，家與家相愛，少相居，長相游，祭祀相福，死喪相恤，禍災相憂，居處相樂，行作相和，器泣相哀。」

195 《管子·七法第六》：「為兵之數：存乎聚財，而財無敵；存乎論工，而工無敵；存乎制器，而器無敵；存乎選士，而士無敵；存乎政教，而政教無敵；存乎服習，而服習無敵；存乎遍知天下，而遍知天下無敵；存乎明於機數，而明於機數無敵。故兵未出境，而無敵者八。」

196 《管子·中匡第十九》：「於是死罪不殺，刑罪不罰，使以甲兵贖。死罪以犀甲一戟，刑罪以脅盾一戟，過罰以金鈞。無所誣而訟者，成以束矢。」

吳、越、杞、許、曹等十幾個大些規模的封國了，其餘的封國大都已經淪為附國、或者已經被兼併消滅了。根據歷史記載，單說齊國就先後吞併了三十五個小國家。

所以說，若是《管子》與《黃老帛書》還延續著原始老子道家的主張，則必定不合於時宜，還遑論《黃老帛書》與《管子》的寫作年代，是處於更為兵荒馬亂、更為詭譎多變的戰國時期，君主若是不爭、不戰、不訓民以武，反而是將人民置於危難流離之困境，將國家處於奔車朽索之險境。故《管子》與《黃老帛書》皆站在刑德並用、王霸雜治的基礎上，不反對相爭，而且大談兵道。其中《黃老帛書·十大經》裡不僅塑造了一個以武力殲滅強敵，兼併天下的一統帝王—黃帝，而且詳載了他殲敵的經過¹⁹⁷。在〈姓爭〉、〈五正〉、〈兵容〉的各個章節裡也都極力地敘述相爭的必要性與其要領。在用兵打戰的態度上，《管子》與《黃老帛書》同樣不主戰，但是亦不廢武。

結語

我們發現單就《管子》「什伍組織」的制度層面敘述，無法深入地明瞭其精神與內蘊。但是，若配合著《黃老帛書》對待人民的管理思想，並列對照著來看，可以發現他們有著相同的作法主張，共同的理念堅持。在取法天道與順應民心的大原則之下，重視教化、主張重賢、慈愛大眾、德為主而刑為輔、無私統一的律法、名形相符的君王治道，是他們相同的治民思想內蘊。

197 《黃老帛書·十大經》〈五正第三〉：「黃帝於是出其鏑鉞，奮其戎兵，身提鼓鞀，以遇之蚩尤，因而擒之。」《黃老帛書·十大經》〈正亂第五〉：「於是出其鏑鉞，奮其戎兵。黃帝身遇之蚩尤，因而擒之。」

第五章 結論

本論文以《管子》為研究對象，從「什伍組織」的編制著手研究，深入探討《管子》「什伍組織」的組成方式、管理制度和呈現之思想，再從《黃老帛書》的視角延伸探索「什伍組織」的天道與民心並舉的哲學智慧，彰顯《管子》「什伍組織」的現代意義與學術價值，希望能將《管子》「什伍組織」作通盤且深入的研究，意圖架構起《管子》「什伍組織」之學術性以及實用性的貢獻。惟研讀之後亦對於《管子》「什伍組織」產生些許質疑，但是相信《管子》「什伍組織」雖然有小瑕疵，卻仍然是瑕不掩瑜的施政方針。以下茲將研究內容整理歸納，作一總結性的重點回顧，以期能提供後人研究之參考方向。

基於《管子》書中第三人稱的記述方式、歷史無管仲著過書的記載、《管子》書中記載了一些管仲死後才出現的人物和事件、國名與君主、思想，以及《管子》思想內容和管仲不合、文字雜亂、矛盾，依據的文字乃管仲死後才出現的作品，等等因素讓我們清楚地知道《管子》非管仲所作。《管子》雖非管仲手著，但亦絕非偽書。清代余嘉錫將《管子》的寫作情形稱之為「依託」，即後人仰慕其才能，跟隨其腳步，附會依託其名號而加以著作。依託管仲而立說的可能作家有齊國的史官、門弟子、賓客或者子孫、諸子、戰國策士，或者為稷下學宮的著作總集。目前學界的學者們，對於《管子》書中收入了稷下學宮論文的認識，基本上是一致而且無疑慮的。

而稷下學宮的發展，乃是隨著田齊威、宣二王爭霸的需求而興盛發展的。將《管子》一書中的「王霸思想」意涵，與戰國中期田齊威王、宣王時期的史料相對照，可以看到幾乎是反映了由田齊威王、宣王時期的變法改革爭霸，進而稱王，以至於湣王時稱帝的演進過程。所以我們認為《管子》一書乃是桓公田午、田齊威王以至湣王時期，政治時局下的思想產物。《管子》是稷下學宮百家爭鳴之下，相

互激盪而逐步撰寫的部分創作內容。胡家聰先生說得很透徹：「從稷下『百家爭鳴』的角度看，《管子》是爭鳴中最有代表性的著作。也可以說是百家爭鳴的投影。」¹，因此，我們可以在《管子》書中，窺得壓倒百家爭鳴之黃老思維，流行於稷下學宮的黃老思想。其共同的政治性哲學思想與在朝的學術主張讓我們可以窺見兩者同樣將天道與民心並舉，以之作為法律規劃與政府治民的思想基礎。

《管子》與《黃老帛書》皆善於因循老子的自然無為之天道，即因循事物的客觀法則，發展出人事的規範，而使事情獲得成功。他們認為人們的主體思想和行動，皆要受到客觀規律的制約，人們必須按照著客觀法則來辦事，才能夠論天下而無遺策，達到預期的成效與目的。所謂的客觀規律、法則，即是指「道」。無為是「道」的根本；和合是「道」的作用。無為是「道」的根本，意指依照著天道以行事之目的，乃在於可以達到無為而治的理想境界。它所說的「無為」運用到政治上，即要求發揮人們的主觀能動性，以慈惠愛民爭取人心，以無私律法規範百姓，化被動為主動，達到從有為變成無為的目的，從而引伸出符合民心在施政上的重要性，故主張君王施政遵從天道的法則以兼愛天下、泯除等差、注重每個人民齊頭式的出發地位平等、效法天地的「兼覆載而無所私」。分而言之，「兼覆載」指君主施政慶賞並行、德施廣披；「無所私」指君主施政不苟刑罰、秉公執法，側重於執行法度的公平與公正。取法天道與順應民心，造成一種上下和同、和諧輯睦的局面。所以說，和合是人事與天道的和諧狀態，是道的具體作用。

《管子》認為善於治理人民的國君，並非依賴著形式上固有的城牆，來限制役使人民的自由。而是倚靠著基層組織的制度，來輔助與管理人民，始能達到治民的成效。所以，《管子·小匡第二十》：「管子對曰：『昔者聖王之治其民也，參其國而伍其鄙，定民之居，成民之事，以為民紀。』」。《管子》的「參其國伍其鄙」制度與西周「鄉遂制度」的地方行政制度，同樣是將人民分為兩大區域來居住與編制，兩者同樣以「國」為領域名稱，實質指稱亦以王城為中心，連同外城、

1 胡家聰《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁36。

四郊在內的範圍，皆是《管子》與「鄉遂制度」總稱的「國」。「鄙」的範圍亦相當於「鄉遂制度」中「遂」制度規劃的區域，「郊」以外、「野」以內，指國都與城牆以外的廣大國土領域，是兩者共同的戶籍規劃區域。但是，《管子》將「鄉遂制度」內的居民做了變革，接近一國之樞紐與中心位置的人民，不再以統治者的部族與軍隊為主體，而是以人民經營本職上的方便性為考量。「國」內是政治、經濟與文化的中心，有生產的工廠，有買賣的市集，規劃士、工、商職業的人民居住於其中，自然是再合適不過的人民居所處理與配置。農人居住於「國」以外的廣大鄙野，遠離一國之樞紐與中心位置，亦是選擇適合居住靠近於田野的住宅區域的規劃考量。

《管子》這樣的戶籍編制與分配，將「士」從貴族階級中保障的一個層級與官職，規劃轉變為「四民」職業當中的一類，消弭了西周時期「鄉遂制度」下統治階級與被統治階級的居住區隔與分野。國家之內居住的所有人民，皆是廣大的被統治階級，亦是隨時可以打破身分，晉用為統治階級的儲備官員。「伍其鄙」與「參其國」的人才選拔標準，如出一轍，可以側見「什伍組織」下平民參政機會之均等。除此之外，《管子》主張對於才能與功績不相稱於職位的官吏，國家予以免職自是難免的相應措施；免職之餘，視官吏失職的輕重情況，《管子》主張還必須施予刑罰或者予以罪殺的懲罰。俸祿制度是能夠方便於國君隨時選拔、任免官員的重要配套措施，亦是《管子》彰顯國家賞賜的好辦法，也是一種鼓勵人民建功立業的策略。於是，《管子》的「俸祿制度」之下，國有賢才良將，且人民歸心於國。貴族政治明顯地衰亡沒落。

「參其國伍其鄙」中的聚落人群，是沒有血緣關係的單位組織。《管子》藉由地方官吏的秋季普查人口、定期管制流動、日常生活教育，以養成「什伍組織」下純厚仁德的民風，無奸逆邪盜之民。再藉由共同負擔生產責任，共同爭取獎賞榮譽的心態下，休戚與共、禍福相關的密切關係，讓聚落的人民自然向心力強，同儕的

風氣主導著個人的意識，使得「什伍組織」匯集成為名符其實的生命共同體。人與人之間和順、和諧與和睦，人民得以安居樂業。德化之餘，《管子》亦主張全民參軍以捍衛國土，也益發確認了《管子》主張全國人民平等而團結和諧的思想精神。而對於人民的軍事訓練與教導，《管子》乃是利用春天田獵的機會，整頓軍旅的能力；秋天打獵的時候，訓練士兵的作戰技巧，促使完成寓兵於田、寄軍事於內政的教練主張。且將農功當作軍事操練，耕種器具作為攻守戰備的練習器具，人民熟悉農事就等於熟悉攻戰的方法，以達到不擾民生息的目的。《管子》雖然教民以德化，但是卻不吝惜於賞民以利益。在規劃獎勵戰功的施政措施時，不否定人性中求取利益的部分，並且肯定社會現實中利益存在的必要性。

於是，《管子》亦建立起一套經濟富民的思想主張。國家內的每個人民擁有相同的土地資源，齊等的經濟出發點，地利與民利均衡發展。此外，君主對於人民的態度，要關懷與慈愛；對於沒有錢財的貧民，要加以救濟；對於征戍繇役，要採取寬緩的途徑；並且對於人民百姓，要抱著尊重不侵犯的意念。於是，《管子》的賦稅制度是輕薄寬緩的。並且保護農業生產的運作與經營，積極地創造與繁榮農業生產的機會，增加農業生產的多項來源，以利於民生經濟的發展。且建立起社會福利方面的重要主張，包含著人民一生之生老病死之照料，與結婚、生子、生前與死後的安排等九項德惠的政令。

這些《管子》相關的人民組織與管理辦法，透露出《管子》主張為政之道應當取法天道與順應民心的要求。四時節序，春夏之長養在先，而秋冬之肅殺在後。人事亦當取法此自然規律，始於德教，而繼之以刑罰。在治理百姓時，不要人為強制性地去對人民約束羈縻，而要因順取法自然規律的德、刑、生、殺原則，去佈賞施罰而使民情歸於正道，故《管子》詳述的生活教化執行政策，明顯地以獎善為先，刑罰到最終不得已才予以施行。《管子·心術上第三十六》亦提出：「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。」順任自

然之道、因時應物、不假妄意，推廣應用及於王權政治系統，導引著君主應當順任人物的長處，來發揮人才的最大效用。進而使帝王依循著「道」，起用了有德行之人民，破除了歪斜之風氣，帶來了消極的改變，民無亂紀，以及積極的影響，使人民歸於正道。這是因為擢用人民中的賢德之人，百姓就會努力爭取向上，社會自然清明可以治理，亦是另一層面的德賞原則。

此外，《管子》取法天道的兼覆載而無所私之原則，主張君主應該去私門而行公道、立公義。所謂天地兼覆載，父母愛子女而無所求，以此標準來要求君主的施政作為。若君主具備了待民如子的德性，便是德如天地一樣地廣大。所謂無所私，即要求摒除君主的私心，意欲達到慈愛大眾的境界。所以，一方面依賴天道，以長養萬物，推而言之，即順應天時，關愛保護，以助民事，創造必要條件以讓人民安居樂業；一方面創制各種規範，導引人們的欲求，推而言之，即用教化引導人們的精神，用法令來節制人們的私利橫行。法律的孕生，就是在國家社會要求公正無私地處理人民與萬事萬物的情況下，而相應產生的。即從天道的秩序中，去提煉法令的原則，主張在人民與政治上架構起一套職責分明的政治原則，以其名來正其形，以其名來審其形。既可以在既定的社會背景下，用以加強君主的權力，即替君主的法令找到了高遠的出處源頭—「天道」；也可以在改變的背景下，用以束縛統治者的手腳，即主張君主行事必須法於天道而非個人的獨裁統治，以求限制君權的膨脹。

年老一輩的稷下先生彭蒙曾經強調了律法之治的重要性，指出即使是聖人之治再好，也會流於獨治。但是，律法之治若無法建立起君權可以加以更替的概念，那麼，建立起來的律法內容，亦端賴於統治者的道德修為，是否能夠貫徹執行，則又是另一個問題的產生。《管子》「什伍組織」的制度立意雖然良善，但是我們在其中看不到君權可以因為施政不善而被推翻的概念，是其在建立制度上的瑕疵之處。故在我們所處的時代與國家裡，以選舉制度來決定政權輪替的方式已經成為規律的

律法規範，可以補足《管子》「什伍組織」的缺失，當然就可以將其與天道與民心並舉的優點加以借鏡發揮光大，以資國家社會的穩定與發展。以上即為筆者在寫作《管子》「什伍組織」此篇論文之意欲建立起的學術性貢獻與實用性價值。侷限於個人的學識淺薄，工作之餘進行研究工作的時間有限，論文粗淺不完善之處，還望前賢學者不吝給予指教。

參考書目

一、原典注釋本

1. (唐) 尹知章注 (清) 戴望校正：《管子校正》，臺北：世界書局，1958年
2. 《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965年
3. 晁公武：《郡齋讀書誌》，臺北：台灣商務印書館，1968年
4. (清) 姚際恆：《古今偽書考》，臺北：華聯出版社，1968年5月
5. 石一參撰：《管子今註》，臺北：臺灣商務印書館，1970年
6. 高明註譯：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975年
7. 久保愛撰：《荀子增註》，臺北：成文出版社，1977年
8. 孫星衍撰：《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，1985年
9. (宋) 朱熹著 黎靖德編 王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年1月
10. 王更生註譯：《晏子春秋今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1987年8月
11. 李勉註譯：《管子今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1988年7月
12. (宋) 朱熹集註：《四書集註》，臺北：學海出版社，1989年
13. 吳師道撰：《戰國策校注》，北京：中華書局，1991年
14. 瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，高雄：復文書局，1991年7月
15. 湯孝純注譯：《新譯管子讀本》，臺北：三民書局，1995年
16. 吳怡著：《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1996年
17. 《百子全書》，臺北：黎明文化事業公司，1996年
18. 《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997年
19. (漢) 孔安國傳 (唐) 孔穎達疏 李學勤主編：《尚書正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年
20. 徐元誥撰：《國語集解》，北京：中華書局，2002年6月
21. 王冬珍等校注：《新編管子》，臺北：國立編譯館，2002年

22. 黃懷信主撰 孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社發行，2005年
23. (宋) 朱熹集註 蔣伯潛廣解：《四書讀本》，臺北：啓明書局
24. (漢) 許慎撰 清 段玉裁注：《說文解字注》，臺北：天工書局
25. (清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：宏業書局
26. 王雲五主編：《四庫全書珍本》，臺北：台灣商務印書館
27. 《四庫叢刊》，臺北：台灣商務印書館
28. 《四部備要本》，臺北：中華書局
29. 《景印文淵閣四庫全書》，臺北：台灣商務印書館
30. 《續修四庫全書》，編纂委員會編《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社

二、專書

1. 楊家駱主編：《鐵橋漫稿》，臺北：世界書局，1964年2月
2. 顧頡剛、羅根澤、呂思勉、童書業著：《古史辨》，臺北：明倫出版社，1970年
3. 胡適：《中國古代哲學史》，臺北：台灣商務印書館，王雲五主編，1970年4月
4. 顧炎武：《原抄本日知錄》，臺北：明倫出版社，1970年10月
5. 梁啟超：《諸子考釋》，臺北：中華書局，1971年11月
6. 婁良樂：《管子評議》，臺北：文史哲出版社 1973年
7. 梁啟超：《古書真偽及其年代》，臺北：中華書局，1973年
8. 梁啟超：《先秦政治思想史》，臺北：中華書局，1977年3月
9. 宋海屏：《文史論叢》，臺北：新文豐出版公司 1978年
10. 梁方仲：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，上海：人民出版社，1980年8月
11. 《文史集林》，臺北：木鐸出版社，1980年10月
12. 郭沫若、聞一多、許維遜著：《管子集校》，東京：東豐 1981年
13. 羅根澤：《管子探源》，臺北：里仁書局，1981年
14. 馮友蘭：《中國哲學史》，北京：人民出版社，1982年
15. 武內義雄：《中國哲學思想史》，臺北：仰哲出版社，1982年9月

16. 《文史通義》，章學誠著 葉瑛校注：《文史通義校注》本，臺北：里仁書局，1984年
17. 馬端臨：《文獻通考經籍考》，上海：華東師範大學出版社，1985年
18. 吳光：《黃老之學通論》，杭州：浙江人民出版社，1985年
19. 戴東雄：《管子的法律思想》，中華文化復興運動推行委員會主編 中央文物供應社發行，1985年5月
20. 呂思勉：《先秦學術概論》，上海：中國大百科全書出版社，1985年6月
21. 張岱年：《中國哲學史史料學》，臺北：崧高書社，1985年6月
22. 楊寬：《戰國史》，臺北：谷風出版社，1986年9月
23. 余明光：《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年
24. 李學勤：《李學勤集·新發現簡帛與秦漢文化史》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1989年
25. 杜正勝：《編戶齊民》，臺北：聯經出版社，1990年3月
26. 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版社，1991年
27. 林麗娥：《先秦齊學考》，臺北：臺灣商務印書館，1991年
28. 陳鼓應主編：《道家文化研究》，上海：上海古籍出版社，1992年
29. 王利器校注：《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992年
30. 王闓森 唐致卿：《齊國史》，濟南：山東人民出版社，1992年3月
31. 劉蔚華、苗潤田：《稷下學史》，北京：中國廣播電視出版社，1992年4月
32. 徐中舒：《先秦史論稿》，成都：巴蜀書社，1992年8月
33. 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年
34. 陳鼓應註譯：《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995年
35. 胡家聰：《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年
36. 郭沫若：《十批判書》，北京：東方出版社，1996年
37. 王錦民：《古學經子》，北京：華夏出版社，1996年
38. 胡適：《中國思想史長編》，江蘇：華東大學出版社，1996年
39. 牟宗三：《政道與治道》，臺北：台灣學生書局，1996年4月

40. 劉蔚華、苗潤田著：《齊國學術思想史》，濟南：齊魯書社，1997年
41. 丁原明：《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年12月
42. 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版發行，1998年
43. 白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書局出版發行，1998年
44. 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998年
45. 余敦康：《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998年3月
46. 蒙文通：《古史甄微》，成都：巴蜀書社，1999年
47. 黃漢光：《黃老之學析論》，臺北：鵝湖出版社，2000年
48. 朱伯崑：《燕園耕耘錄：朱伯崑學術論集》，臺北：臺灣學生書局，2001年
49. 陳鼓應：《管子四篇詮釋 稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年2月
50. 劉蔚華：《管仲與《管子》》，濟南：山東文藝出版社，2004年10月
51. 余嘉錫：《四庫提要辨證》，昆明：雲南人民出版社，2004年11月
52. 楊寬：《古史新探》，出版相項不詳
53. 王先謙：《校刊衢州本郡齋讀書志》，臺北：廣文書局
54. 錢賓四先生全集編輯委員會：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社

三、期刊論文

1. 唐蘭：〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》第1期，北京：科學出版社，1975年，頁8-9
2. 龍晦：〈馬王堆出土《老子》乙本前古佚書探原〉，《考古學報》第2期，北京：科學出版社，1975年，頁23-31
3. 許抗生：〈略說黃老學派的產生和演變〉，《文史哲》第3期，1979年，頁10-17
4. 劉景泉：〈黃老之學考述〉，《南開史學》第1期，1982年，頁13-17
5. 徐漢昌：〈談管子書的作者與分部〉，《中華文化復興月刊》第18卷，第7期，1985年7月，頁18-21
6. 劉蔚華、苗潤田：〈黃老思想源流〉，《文史哲》第1期，1986年，頁5-7

7. 知水：〈論稷下黃老之學產生的歷史條件〉，《中國哲學史》第5期，1988年，頁21-23
8. 徐漢昌：〈從「管子學刊」的出版談大陸的管子研究〉，《國文天地》，1988年9月，頁96-97
9. 江榮海：〈慎到應是黃老思想家—兼論黃老思想與老子〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）第1期，1989年，頁7-8
10. 張岱年：〈齊學的歷史價值〉，《文史知識》第3期，1989年，頁10-15
11. 黃釗：〈關於《黃老帛書》之我見〉，《管子學刊》第4期，1989年，頁11-14
12. 周洪才：〈《管子》版本考述〉，《管子學刊》第2期，1990年，頁23-29
13. 張秉楠：〈稷下學宮與百家爭鳴〉，《歷史研究》第5期，1990年，頁22-24
14. 莊萬壽：〈道家流變史論〉，《台灣師大學報》第36期，1990年，頁4-6
15. 許抗生：〈《黃老之學新論》讀後的幾點思考〉，《中國哲學史》第5期，1993年，頁79-81
16. 谷中信一：〈《老子》與《管子》〉，《管子學刊》第2期，1994年，頁17-18
17. 李匡夫：〈齊、魯二子「治道」比較-「論語」、「管子」治理思想研究〉，《孔孟月刊》，1996年8月，頁14-24
18. 胡家聰：〈論《管子》書系學派著作〉，《管子學刊》第3期，1997年，頁11-18
19. 蘇哲仁：〈政府能力的建立：「管子」的組織行為觀〉，《中國行政評論》，1997年3月刊，頁87-110
20. 陳麗桂：〈圖強稱霸的寶典-管子〉，《國文天地》第14卷，1999年3月，頁10-12
21. 王爾敏：〈先秦貴因思想〉，《歷史學報》第27卷，1999年6月，頁1-16
22. 吳文雄：〈從「潛御群臣」到「陰謀不祥」-論「韓非子」與「黃老帛書」之御臣術〉，《育達學報》第13卷，1999年12月，頁8-18
23. 崔瑞明：〈老莊政治思想演展探微〉，《Proceedings of the National Science Council (Part C : Humanities and Social Sciences)》第10卷，2000年1月，頁1-34
24. 李嘉瑜：〈論「管子」的組織控制〉，《鵝湖》第26卷，2000年7月，頁42-50

25. 林文華：〈先秦諸子「無為」思想之探究〉，《美和技術學院學報》第18卷，2000年8月，頁14-28
26. 林俊宏：〈黃帝四經的政治思想〉，《政治科學論叢》第13卷，2000年12月，頁27-59
27. 陳麗桂：〈黃老與齊學 (1)-治國〉，《中國學術年刊》第23卷，2002年6月，頁117-155
28. 陳鼓應：〈《管子》〈形勢〉〈宙合〉〈樞言〉〈水地〉諸篇的黃老思想〉，《漢學研究》，2002年6月，頁1-26
29. 鞏曰國：〈《管子》版本述略〉，《管子學刊》第3期，2002年，頁11-19
30. 鞏曰國：〈出土文獻與《管子》校釋〉，《管子學刊》第2期，2003年，頁17-19
31. 鞏曰國：〈《管子》楊忱本刊刻年代考辨〉，《圖書館雜誌》第3期，2003年，頁73-74
32. 張代春：〈《管子》與儒、道學說會通之研究〉，《醒吾學報》，2003年6月，頁463-483
33. 李宜學：〈論「管子」兵論之戰略思想〉，《語文學報》第10卷，2003年12月，頁205-218
34. 曾春海：〈《管子》四篇與《韓非子》的道法論及對比研究〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》，2004年7月，頁211-227
35. 廖蒼洲：〈「管子」書內容研析(1)〉，《修平人文社會學報》，2004年9月，頁1-22
36. 楊永林：〈《管子》民本思想述評〉，《管子學刊》第2期，2006年，頁8-11
37. 廖蒼洲：〈「管子」書內容研析(2)〉，《修平人文社會學報》，2006年3月，頁1-24
38. 王瑞芳：〈《管子》的社會穩定思想及其對封建和諧社會的啓示〉，《管子學刊》第1期，2007年，頁5-9
39. 傅肖岩，樂克林：〈試論管仲相齊改革發展措施的當代指導意義〉，《管子學刊》第4期，2007年，頁22-23
40. 彭書雄：〈百年《管子》研究綜述〉，《文史知識》，2007年5月，頁153-159
41. 曾春海：〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》，2008年9月，頁65-98
42. 顧頡剛：〈周公制禮作樂的年代及《周官》一書的出現〉，《文史》第6輯

43. 高祥：〈戰國末秦漢之際黃老學說探討〉，《師大國文研究所集刊》第33號，頁26
44. 宋海屏：〈論管子及其著作版本〉，中華日報，1974年9月16日五版，國家圖書館微縮膠卷

四、學位論文

1. 徐漢昌：《管子思想之綜合研究》，國立政治大學/中國文學研究所/1987/博士論文，指導教授：高明、呂凱 博士
2. 陳伯适：《韓非之學歸本於黃老析探》，國立政治大學/中國文學系/1999/碩士論文，指導教授：呂凱 博士
3. 陳政揚：《「管子四篇」的黃老思想探究》，南華大學/哲學研究所/2000/碩士論文，指導教授：陳德和 博士
4. 連金峰：《《管子》思想初探》，輔仁大學/中文系/2001/碩士論文，指導教授：王初慶 博士
5. 張忠宏：《戰國黃老的「天道」與「道」——以《黃帝四經》及《管子四篇》為中心》，國立臺灣大學/哲學研究所/2002/博士論文，指導教授：陳鼓應、傅佩榮 博士
6. 陳建義：《先秦法家重農輕商思想研究》，國立中山大學/中國語文學系研究所/2002/碩士論文，指導教授：徐漢昌 博士
7. 巫夢虹：《《管子》四篇思想研究》，國立中央大學/中國文學研究所/2003/碩士論文，指導教授：王邦雄 博士
8. 李玫芳：《《管子》形上思想探究——以「道」「氣」「心」為主軸的構建》，輔仁大學/哲學研究所/2003/博士論文 指導教授：李振英 博士
9. 蔡宜靜：《秦漢戶政制度研究》，國立臺灣師範大學/歷史學系/2004/博士論文，指導教授：管東貴 博士
10. 陳秀娃：《稷下《管子》四篇與荀子心論之對比》，國立政治大學/哲學研究所/2005/碩士論文，指導教授：曾春海 博士