

《管子》新國家理論的務實思維： 權力集中並尊重社會本體*

郭應哲**

摘 要

本文嘗試指出夏商周至春秋戰國國家結構的演變—即從有國家之雛型至後來的郡縣制，並說明國家的概念業從較鬆散的政治組織，轉為極為強大的集中合法公共權力穿透個人生活的新國家。而《管子》的政治主張「因」，有助於處理、回應個體與國家的緊張態勢。是故，本文先對國家結構的轉變進行說明，接續論及《管子》書的文本屬性、定位與內容陳述。之後，相參於過往對中國早期國家的歷史研究成果並站在「思想史」和「對話」的角度，對《管子》的國家理論作一呈明。同時本文發現，《管子》國家理論奠基於二本一社會與個體端本在民情人性之利害和統治者（君）端則本於「因順」、「因循」的「無為之治」。最後，盼能藉本體論（Ontology）之概念與《管子》進行對話。

關鍵詞：《管子》、國家、權力、社會本體

* DOI:10.6166/TJPS.201806_(76).0002。感謝匿名審查人提出之建議，使本文減少缺失。

** 東海大學政治系副教授，E-mail: yzkuo2@thu.edu.tw。

收稿日期：106 年 10 月 3 日；通過日期：107 年 3 月 14 日

壹、前言

西學東漸以來，迄民國 10、20 年代，以《古史辨》為核心的疑古學術運動，對中國上古史提出嚴厲挑戰，中國上古史幾乎無法就信史上討論（顧頡剛，1987：59-66）。¹ 惟近年學風丕變，不只曾被《古史辨》所攻擊的堯舜禹，即便黃帝，也往往被歷史性的討論。

這當然相當依賴了上世紀以來不斷出土的地下考古資料，以資佐証。特別兩岸古史研究者，大多傾向以新石器時代以降之地下考古資料與上古五帝三代的傳統典籍相互印証，而判斷五帝三代；² 特別是夏朝以來，已然都可以是歷史事實，並且三代的文明具一定共同特徵。³ 就人類學的角度，如何從初民村落演進到國家，自是一個重要的課題。人類天生自然會過著政治社會的生活，古往今來論者甚多，自不待言。而「國家」的形成是極為根本的創制與變革，影響到人類文明生活極鉅，當然極值研究。就中國上古史而言，黃帝當處於新石器時代，五帝迄夏，約略國家的雛形漸成了。待及商至西周，以封建宗法井田制為綱領制度，融政治社會經濟為一爐，⁴ 政治上封建制度，以階層階級分立與合法公共權力為主要特徵—

¹ 《古史辨》自民國 15 年出版第 1 冊始，一共出版 7 冊。由顧頡剛編輯，主要精神是對中國上古史的「偽史」、「偽書」加以辨清，如顧氏有名的「累層造成說」，指出中國古代典籍的謂「古史」，其實都非信史，均屬神話傳說，乃是「偽史」，而又有許多「偽書」，相互為烈。如，大禹是一條大蟲，堯舜亦不可信。《古史辨》之出版，讓這種疑古的治學態度及史觀，釀成一片風潮，形同一個學術運動。

² 所謂「三代」，指夏商周，向為通說；至於「五帝」，則譜系有所不同，今大多以司馬遷《史記·五帝本紀》所列為準，即黃帝—顓頊—帝嚳—堯—舜。

³ 自《古史辨》迄今，特別地下考古資料大量出土，影響了中國古史的研究成果及學風，這方面的討論可參考杜正勝（1992：3-26）。

⁴ 有關夏商周三代社會具共同特徵，張光直曾從青銅器與巫術文明的角度切入討論，而引用嚴一萍的話結尾，嚴一萍云：「綜觀三代文化，固有異同之處，未踰損益相因，尋其本則一脈相承，未嘗有變焉」。張光直肯定「從物質遺跡上看來，三代的文化是相近的，縱然不是同一民族，至少是同一類的民族」。「三代的政府形成與統治力量的來源也是相似的」。當然，張光直並未直接以封建宗法井田制為標的討論，不過，杜正勝卻舉出夏商周（春秋之前）在政治社會經濟上有其共同性，如民族血緣（侯外廬，徐復觀之見），或「城邦」（杜氏之見），而終結於具有一頑強的氏族性（張光直，1993：

也就是國家更加成熟了。不過到了東周春秋戰國之期，國家在中國古代進入一個嶄新的演進期，學術上習稱「由封建到郡縣」時期。⁵ 這個時期逐漸讓古代中國的「國家」轉變成不同性質，並具有極為強大的集中合法公共權力穿透個人生活。我們可以說，春秋戰國乃是另個「新國家」的形成時期。諸子百家所論，無非是因應這個新形勢，環繞這一個新課題。⁶ 新國家即將形成，合法公共權力對個體生命的壓力加大，對初民村落言，對人性渴望言，公平性的企盼越發遙遠。諸子百家大聲獨發，各立新說，總的說，儒家仍以三代以來之封建宗法為基本邏輯，在國家與社會間圖謀調和；法家則高舉歷史進化的現實論，主張徹底倒向國家合法權力；至於道家，則堅持個體最終價值，成為對此一新形勢新國家最激烈的不合作者、批判者；墨家雖然能提出保障一一計利的個體之理論（郭應哲，2010），但其宗教熱誠似的實踐行動，卻壓過了理論建構影響力，以致戰國之後突然失傳。這其中，有一派被視為道家的一支，司馬談所謂「因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要」，而總綰以道家「道論」的黃老家，在建立新國家理論上有所創見，對國家與社會無可如何的必然衝突與終需協調上，多有論述，《管子》是其中巨著。

貳、古代中國「國家」之形成 及「公平」的失落

比較早開始運用西方學者的理論，探討中國古代國家之形成，張光直為其一。張光直運用塞維斯（Elman Service）的四階段說，來研究中國上古國家之演進。所謂四階段是遊團（band）、部落（tribe）與酋邦（chiefdom），

131-133；杜正勝，1992：74）。

⁵ 如錢穆（1980：86）指出：「封建制破棄，郡縣制成立」、「封建制逐步破壞，郡縣制逐步推行，自春秋戰國已然。秦以下，雖封建遺形尚未全絕，然終不能再興。」此可為學界通見之代表。

⁶ 西漢司馬談〈論文六家要旨〉指出，諸子百家（司馬談在學術史上首度分類為六家）的學說，都是為了良好的治理，所謂「務為治者也」。

最後是國家（state）。張光直對照中國華北古代社會演進程序，大略形成了一個看法，有表說明如下：

圖 1 中國上古國家演進圖

文化名稱	新進化論	中國常用分期
舊石器時代	遊 團	原始社會
中石器時代		
仰韶文化	部 落	
龍山文化	酋 邦	
三代（到春秋）	國 家	奴隸社會
晚周、秦、漢		封建社會

資料來源：張光直（1983：59）

在這裡，三代以來（到春秋），均屬於國家。而國家之特徵，張光直（1993：58）依 Service 的界定為：

許多在酋邦裏已有的特徵，在這個階段繼續存在，不同單位的分級關係、限制性的法則、和構成的經濟分工。可是 Service 叫「國家」的，是一種與合法的武力有關的特殊機械作用所團結起來的。它依法律組成；它把它使用武力的方式和條件說明，而依以從法律上對個人之間與社會的法團之間的爭執加以干涉這種方法來阻止武力的其他方式的使用。與國家這一級社會組織相結合的通常有清楚分界的社會階級、以市場為分配系統、和經濟與社會分化的更徹底的方式。

若依此界定，某些特徵是不太出現在中國三代的，如市場為分配系統、經濟與社會的分化更徹底等等，中國夏商周從沒有主導、甚至太具影響力市場的分配系統，而社會（宗法家族）與經濟（井田制）也一直密切相關並非分化；⁷ 然而更複雜的分工、階層、組織等等，以及合法武力機械性

⁷ 依葉世昌（1990：1-11）之見，即便在最支持商業行為，特別商品經濟的《管子》書中，仍然以國家財政來思考商業行為，並沒有太大的肯定市場經濟本身，更惶論西方資本論之後的自由市場了。換言之，商品經濟只是國家權力控制下的輔助統治行為。

的統合，並且強調了法律，這些特徵應是有相當的描述性的。

大陸學者以李學勤（1997：14-15）為代表，在近年來大陸以國家力量刊定中國上古史年代的學術工程上扮演了要角，他們參考了 Service 的學說，以及張光直的分類，卻提出具有自見的三階段說：

大體平等的農耕聚落型態，含有初步分化和不平等的中心聚落型態，以及都邑國家型態。準此，第一階段為 B.C 7100-5000 年河姆渡、裴李崗等文化；第二階段為 B.C 3500-3000 年的仰韶後期、大汶口後期、良渚早期等等；第三階段，也就是國家文明形成和確立期，乃 B.C 3000-2000 年的夏王朝之前的方國崛起時期。大體相當於考古學習慣上所謂龍山時代，和古史傳說中的顓頊、堯、舜、禹時期。

李學勤等人指出，中國上古在這演進過程中，父權家族扮演重要角色，不必是商品經濟。此外，祭祀（按：血緣正當性的認可）與戰爭也扮演要角，古籍所謂「國之大事，在祀與戎」（1997：44-46）是對的。至於都邑國家的形成，關鍵是基於軍事考量的築城過程，必須有「強制性公共權力」（李學勤，1997：86）：

中心聚落的進一步發展，就是城邑的進一步發展，就是城邑即都邑的出現。如果說築城的目的主要出於軍事防禦上的考慮，那麼在築城過程中所顯示的人力、物力之集中和行政控制與組織管理之強有力，也是頗為明顯的。而這種比過去更強的組織機構和帶有某種強制性的公共權力，若與階層和階級的分化相結合，則此時的城邑型態就屬於一種都邑國家型態。

但是，光是分析了城邑的建築並不足以充分說明國家的形成，李學勤（1997：10）等進一步又引用了王震中的看法：「城邑只有同階級階層的分化相結合，才是國家構成的充分條件，才可視為上述地區都是國家形成的標誌」（1994：254-255）。此說再次強調了階級階層，當然，包括其背後的「強制性公權力」在國家形成上的重要地位。

張光直有名的主張是青銅器宗教信仰功能促生了三代國家的形成。它

而封建家法井田制三者合一聯繫，乃向來三代之一貫生活方式，張光直，楊寬等學者均多有論述（張光直，1993；楊寬，1999a：183-208）。

相當大的以精神力量來說明國家公共權力；李學勤等人的城邑造成說，很容易令人聯想到，以外在物質龐大工程的構築，作為國家公共權力集中化的論述。此一立場，被德國裔美國歷史學家魏特夫（Karl Wittfogel）於 1957 年出版的《東方專制主義－對於極權力量的比較研究》（*Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*）中發表，大抵言之如下（Wittfogel K. 著，徐式谷等譯，1989：10）：

這本著作認為東西方社會是兩個完全不同的社會形態，東方社會的形成和發展與治水密不可分。大規模的水利工程的建設和管理必須建立一個遍及全國的組織。「因此，控制這一組織的人總是巧妙的準備形式最高統治權力」，君主專制便由此形成。而中國正是這一特徵的集中反映。

當然，所謂「東方專制主義」若做為西方人瞭解東方文明的一種視角，淵遠流長，並具有「歐洲中心論」傾向，卻未必具客觀科學的內涵。廖學盛（2005：14）認為：

世界上並不存在具有特殊本質的「東方專制主義」。我們這樣說，並不是否認歐洲以外廣大地區眾多國家歷史發展的某一階段的專制主義政權，有過這方面或那方面較突出的特徵。「東方專制主義」這個名詞缺乏科學的內容。專制主義非「東方」所特有，「東方」的專制主義也沒有特異的本質。

當與李學勤等相類如杜正勝，也是以外在物質龐大工程（城邑）的構築來論述中國上古國家形成的肇因，但是他們並不具白人價值偏見。⁸

⁸ 杜正勝為臺灣學者對上古中國國家形成現象用力甚勤者，而他在此議題上有些調和傾向。首先，他強力主張國家的產生是城邑造成，並與戰爭極為密切相關。但似乎也未排斥宗教在夏朝的更早期的影響。見氏著《古代社會與國家》：「夯土城牆乃一系列的複雜工程，包括設計、測量、取土、運土、版築夯實，不但需要相當成熟的行政組織來指揮大批從事築城的人員，也需要積存剩餘糧食以養活不事生產的勞力。可見城牆實標識資源之集中、人力之控制，以及行政組織之複雜化－這些都是國家機構得以運作的必要條件，所以我們認為城牆是檢驗國家之形成與發展的尺度。像王城崗、平糧臺等古城大概反映五帝時期天下萬邦的型態（1992：145）」；「總而言之，整體資源集中在少數人手中，眾人創造的財富大部分用來供養少數統治者。這與新石器時代早期

但不管是何說，對於國家強制性公共權力及階層分化，以及隨之而來的不平等，張光直、李學勤等及杜正勝看法並無根本差別。特別李學勤等指稱，這種「公共權力」乃是強制性的，與氏族民眾對立的（1997：354-356）。

特別，當進入了戰國時期，征戰的需要帶來「新國家」的必要與形塑。依杜正勝在其《編戶齊民》之見，因為必須全國皆兵，所以嚴密戶籍制度產生了，原來居於鄉（都）的「國人」或居於遂（鄙）的「野人」被合稱為「民」，編入了「編戶齊民」，再搭配以地方行政制度嚴密的動員體系。⁹即便仍有家族及井田制度的維繫，卻不免宛成了「原子化」的個人，完全被強制性公共權力滲透、動員。¹⁰特別在該書第 9 章〈戰亂中的編戶齊民〉，描述了戰國「新政府」致使山東齊民「破產」—戰爭與賦役交煎，小農經

普遍匱乏的均等當然很不同。促成這種改變的原因雖然不清楚，戰爭征服可能是一種必要的手段（1992：208）；「儘管文化的表現型式有別，紅山文化和良渚文化透露宗教領導社會的現象則是一致的。這種主導力當然和商周國家機器相當不同，前者『以人事神』，後者『神道設教』。商周國家雖然祭政合一，宗教活動深入政治社會各層面，但本質上宗教脫離不了政治統治工具的性格，夏代國家在從以人事神道設教的轉變過程中，恐怕負擔了關鍵性的歷史任務。中國古代國家之形成，社會從以宗教為主導轉入以軍、政為主導，是一個非常重要的關鍵（1992：155）。」杜氏既以城牆之建築為主要脈落，建立其國家成立的相關主張，卻也不排除宗教因素，此外，他最大力主張的是「戰爭」在國家形成過程中的影響，本文相當程度採用了此看法。

⁹ 以戰爭為核心，而後系統化分析戰國的兵役制度、地方行政、土地制度、法律刑罰等，對編戶齊的組織與動員，是杜正勝在《編戶齊民》乙書中的理論見地。

¹⁰ 我們可以舉楊寬（1999a：177-202）在井田制度上的論述來對照的看。依其考據，中國三代確實存在著農村公社式的井田制度。在經濟面，土地上定期分配的；在社會面，享有相互協作的公共生活，並且集體生產，但是村社隸屬國家後，共同生活、互助的生產被剝奪，人民負擔變重了；「國人」與「野人」的制度則見楊寬（1999a：373-403）。之後，田地私有化了，於是人民都成了「小自耕農」了，完全可以被國家權力穿透並完全動員（楊寬，1999b：155-190）。當然，有關先秦中國土地制度究為何制，在民初以來是廣受討論的。在戰國時期，楊寬《戰國史》論斷乃「小自耕農制」。不過楊振紅（2009：126-163）卻認為，中國古代土地制度與西方的「所有權（通俗所說私有制）」概念，是不完全相容的。楊氏（楊寬，1999b：373-413）主張戰國迄秦漢發展出來的為「爵位名田制」。此一制度很難說是物權上的完全佔有，但是確有戶籍登記（「名田」），並在一定條件下，可以繼承買賣轉讓分割。楊氏在西方物權的概念上辨析的更細，不過如果以研究者自行之語言做為描述，楊寬的「小自耕農制」，所傳達的當時「編戶齊民」可以擁有土地的型態與權利義務之現象等，與楊氏之分析是相差不多的，故本文仍以楊寬之說為依。

濟被破壞，富商與在上位者雙重聚斂等等。若然，已經不只是「不公平」而已（杜正勝，1990：373-413）。

《管子》在這個國家形塑過程，特別是春秋戰國「新國家」（即杜正勝所謂「新政府」）的形成過程中，究竟抱持著什麼立場又提出什麼主張呢？

參、《管子》的成書與家派

有關《管子》乙書，歷來頗多懷疑並非成於管子之手書，然若據以斥之為偽，而摒棄不用，則亦不當。宋葉適（水心）云：「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（戴望，1956：111）。」蓋至少戰國之前，所謂冠名某子的典籍，往往非一人手著，實乃某一學派共同的創作。李學勤（胡家聰，1995：6）論之甚明：

《管子》全書篇章繁多，雖包含有管氏遺說，其不成于一時一手，早有定論。各篇思想固多歧異，然凡言及管仲者，其尊奉之則一。這就和戰國時儒分為八一樣，均系孔門徒裔，而學說內容有若干本質的不同。孟、荀之間的差別，即其顯例。秦以前古籍，稱「某子」者，常是一個學派歷代傳流的作品，《管子》自不例外。這個學派一直延續到西漢，仍有重大影響。

李氏之外，清儒章學誠在《文史通義》中，便有所謂「言公」之說，所謂「古人之言，所以為公也，未嘗矜於文辭而私據為己有也。」（〈言公上〉）近人羅根澤有「戰國前無私家著作」（1997：13-62）之說，乃專就《管子》一書而旁論所及，而余嘉錫（1985：19-20）之綜合性論斷可為代表：¹¹

蓋古人著書，不自署姓名，惟師師相傳，知其學出於某氏，遂書以題之，其或時代過久，或學未名家，則傳者失其姓名矣。即其稱為某氏者，或出自於其人手著，或門弟子始著竹帛，或後師有所附益，但能不失家法，即為某氏之學。古人以學術為公，初非以此爭名；

¹¹ 余嘉錫（1974：599-602）另在《四庫提要辨証》中更針對《管子》而單獨辨明此意。有關此方面之討論，另參郭應哲（1996：1-12）。

雇於撰著之人，不加別白也。

在先秦諸子之著作中，羅根澤（1997：424-425）甚為推崇《管子》，其言道：

考漢志，管子八十六篇，今亡者才十篇，在先秦諸子，裒為巨帙，遠非書可及。心術、白心，詮釋道體，老莊之書，未能遠過；法法、明法，就論法理，韓非定法難勢，未敢多讓；牧民、形勢、正世、治國，多政治之言；輕重諸篇又為理財之語；陰陽則有宙合、侈靡、四時、五行；用兵則有七法、兵法、制分；地理則有地員；弟子職言禮；才地言醫；其他諸篇，亦皆率有孤詣。各家學說，保存最夥，詮發甚精，誠戰國秦漢學術之寶藏也。寶藏在前而不知用，不以大可惜哉！

此說足見《管子》之豐富獨特，就春秋戰國時國家發展而論，其主張甚可重視討論之。

首先我們從目錄學角度，對《管子》一書的思想及流派先予以略論。誠如上引羅根澤所言，《管子》內容甚為駁雜，¹² 然則可以成其系統並為一家之說嗎？依目前學界研究，判《管子》為黃老一派著作，當可接受。

所謂「黃老」，乃是以道家之道論為最高型式理論雜揉各家而成。故我們今天以司馬談〈論六家要旨〉中界定「道（德）家」之內容來界定黃老，是極為恰當的。因司馬談本身曾隨黃生學過黃老之學，而以今日對黃老學說的學術研究成果來看，司馬談〈論六家要旨〉所指稱的「道（德）家」，卻與原始道家（特別是《老子》）所展現的思想大有差異。¹³ 司馬談所言之

¹² 持如羅根澤之見者甚多，如郭沫若（1984：18）云：「《管子》書乃戰國、秦、漢時代文字之總匯，其中多有關於哲學史，經濟學說史之資料。道家者言、儒家者言、法家者言、名家者言、陰陽家者言、農家者言、輕重家者言，雜盛於一籃，而文字附舛誤歧出，如不加以整理，則此大批資料聽其做為化石而埋沒，殊為可惜。」又如顧頡剛（胡家聰，1995：426）云：「我很懷疑《管子》書竟是一部「稷下叢書」，所以除了政治經濟說各篇而外，有〈弟子職〉、〈小稱〉等儒家名言，〈七法〉、〈法禁〉等法家名言，〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉等陰陽家言，〈兵法〉、〈制分〉等兵家言，〈地員〉、〈水地〉等農家和醫家言，這就是因為稷下之學的方面本來即很廣泛的緣故。明白了這一點，我們就可以洗出這部書的真正時代和真正價值。」

¹³ 有關黃老學說的界定，參郭應哲（1996：36-39）。

「道（德）家」乃融合各家之說。

《漢書·藝文志》，把《管子》列在「道家」且與「兵陰謀家」互著（也就是同列在道家及兵家），但以道家為偏重。事實上，兵家者也，與法家、道家也極為相關。所以在〈藝文志〉道家之中也列了《太公》、《鶡冠子》、《孫子》等，這些也都被視為兵書。此外劉向《七略》把《管子》列在「法家」；《隋書·經籍志》也把《管子》列在法家，這麼看來，或者道家，或者法家，或者兵家。總之，就知識類型上，這都是黃老的範疇。當然我們更不能忽略有儒家的部分，因黃老有一大支派是特別強調揉合儒家仁義禮樂。蒙文通曾指出，所謂黃老，是「以虛無為本，因循為用，言兼刑名，理歸仁義」（蒙默，2015：73）。此說與司馬談類，卻更突顯儒家仁義的偏重性。

此外，跟《管子》著作性質之雜揉性相似的，如《淮南王書》（今多稱《淮南子》）及《呂氏春秋》，則被〈藝文志〉列在「雜家」。然而徒「雜」可以成家嗎？這是班固〈藝文志〉為人所詬病的（顧實，1970：3-12）。¹⁴而依〈藝文志〉雜家所列所有書目，通盤來看與黃老的知識特性是相符的。所以黃老原本就具雜揉性質。《管子》古稱雜錯難解，如呂思勉即指出「管子一書最為難解，而亦最錯雜」（1968：141-142）。¹⁵

徒「雜」不足以成家，周氏涉筆云（戴望，1956：2）：¹⁶

¹⁴ 以上有關目錄學，以《漢書·藝文志》為主要依據之討論。

¹⁵ 呂思勉此處又說：「此書漢志列道家，隋志列法家。今通觀全書，自以道法家言為最多。然亦多兵家、縱橫家之言，又雜儒家及陰陽家之語。此外又有農家言。輕重諸篇論生計學理，大率重農抑商，蓋亦農家者流也（1968：141-142）」其說與前述羅根澤、郭沫若、顧頡剛等人看法均類同。

¹⁶ 周氏涉筆之論，是傳統學問家的寫意筆法。近人若張固也，則有針對《管子》之所謂具系統邏輯性，有比較分析的說法，他以「多層次」，「多分支」，卻又「多元一體」來說明。張固也云：「我們對於管子學派得出一個初步的總體認識，即它是由齊國尊崇管仲的土著學者所組成，經多層次發展由多分支結合而形成的先秦重要思想流派」（2006：399）；「總之，這是一個以管仲的治國實踐和思想為核心，以法、儒、道染揉的政治經濟學說為主體，由陰陽、兵、農諸家若干論點緣飾而成的多元一體的思想體系。值得注意的是，以上各家作品分散於全書各組，可能正好反映這一學派內部各個小支派思想發展的不團階段。而即使在最晚的《管子解》中，仍然堅持禮法並用的思想本位，這說明管子學派具有始終如一的基本特徵」（2006：400）。請注意他亦強調「禮法合用」乃《管子》首尾一貫之處。

管子一書，雜說所叢，予嘗愛其統理道理名法處過於餘子，然他篇自與道論法，如內業法禁諸篇，又偏駁不相麗，雖然，觀物必於其聚，文子淮南，徒聚眾辭，雖成一家，無所收采，管子聚其意者也，粹羽錯色，純玉閒聲，實有可味者焉。

周氏之意，正在指出《管子》終究於雜揉諸家之外，是有所中心思想的。我們認為，《管子》做為黃老乙派著作，其刑名兵家內容甚多，這是當然。因《史記》中黃老刑名往往並言，而老莊申韓合為一傳，而今之學者也常常以「道法家」名之，蓋道法二家學理相通，而兵家與刑法又是一體兩面。此外，《管子》除了刑名法術兵戰爭伐的「法家」特徵外，都是偏重含攝儒家的封建禮義教化。

在政治思想上蕭公權所見甚佳，蕭公權基本提出四點：(1)所論霸政乃變態之封建政治；(2)每露重視家族宗法之意；(3)不廢人治，且重禮教；(4)尊君而不廢順民之旨。

綜上所論，依目錄學的觀察，《管子》乃是黃老家一派，具雜揉性，但是不失學有所宗；此外，黃老刑名兵謀之外，乃以儒家禮樂制度為偏重（蕭公權，1982：205、277）。

肆、《管子》的新國家理論

杜正勝（1992：129）在探討從村落到國家後指出，原始社會消逝，而原始社會生產力低落，經常遭受飢餓威脅，人民對疾病束手無策，當然不值得我們嚮往。但是，原始社會終究是比較均平的世界。杜氏舉孔子之言曰：

吾聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貪，和無寡，安無傾。（《論語·季氏第十六》）

我們在前文也討論到，以西方人類學家的國家理論，由部落到國家乃是一種演進。既云演進，其中就潛藏一種判斷，亦即國家的形成是正面自無可避免。《荀子》對國家形成的理由如下：¹⁷

¹⁷ 國家形成的相似理由另可參《管子·君臣下》：「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃

人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所管分之樞要也。
(《富國》)

強制性公共權力的形成，階層階級的分立，治人者與治於人者分判。換言之，國家之成立，是人性之必然使成，國家乃為天下之大利。但作為一門古老學問的政治學，「均平」乃為人類集體政治生活最要追求之目標。故《荀子》又說「出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。」(《富國》)回到本文核心《管子》，我們亦得見其載：

道曰，均地分力，使民知時也，民乃知時日之蚤晏，日月之不足，飢寒之至于身也；是故夜寢蚤起，父子兄弟，不忘其功。為而不倦，民不憚勞苦。故不均之為惡也：地利不可竭，民力不可殫。(《乘馬》)

故先王使農士商工四民交能易作，終歲之利，無道相過也。是以民作一而得均。(《治國》)

從「不均之為惡」及「是以民作一而得均」的來看，此皆在表明「均平」於治國時之重要性。

基於天地萬物之自然國家終必衍生出現，但物不平均則鳴，這是個兩難。誠如杜正勝（1992：129）指出：

原始社會的均平是自然的、無意識的均平，生產力低落所造成的不得不平。新石器時代晚期社會開始轉化，貧富逐漸懸殊。經過兩千年的城邦時代，這種分化差別得到禮法的肯定；到春秋中期以降，變本加厲，社會唯力、唯利是競，連以前一點基本的穩定也破壞了。貧富差別不僅存在於統治與被統治者之間，被統治者階層內部有田連阡陌者，也有無立錫之人。

杜正勝隨後指出，先秦思想家們在國家形成過程中，是冀望有所作為的。我們似乎不得不面對，戰爭乃是促使春秋戰國時期新國家成立的主要

匹之合。獸處群居，以力相征，於是智者詐愚，彊者凌弱，老幼孤獨，不得其所。故智者假眾力以禁強虐，而暴人止。為民興利除害，正民之德，而民師之」；《商君書·開塞》：「古者民叢生而群處亂，故求有上也。然則天下之樂有上也，將以為治也。今有主而無法，其害與無主同；有法不勝其亂，與無法同」。

推力。戰爭是殘酷的，《孫子兵法》說：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也」（〈計第一〉），在殘酷的現實逼迫下，在存亡之隙，終歸究底有了《商君書》、《韓非子》這樣以絕對的軍事動員為綱領之主張出現。《管子》又是如何設計呢？

我們通覽《管子》，講刑法兵戰為大宗，但追求最後勝利的設計，卻比較複雜。在《管子·牧民第一》，開宗明義，已將其整個理論差不多都交代了：

凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。國多財，則遠者來，地辟舉，則民留處；倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱；上服度，則六親固。四維張，則君令行。故省刑之要，在禁文巧，守國之度，在飾四維，順民之經，在明鬼神，祇山川，敬宗廟，恭祖舊。不務天時，則財不生；不務地利，則倉廩不盈；野蕪曠，則民乃管，上無量，則民乃妄。文巧不禁，則民乃淫，不璋兩原，則刑乃繁。不明鬼神，則陋民不悟；不祇山川，則威令不聞；不敬宗廟，則民乃上校；不恭祖舊，則孝悌不備；四維不張，國乃滅亡。

這裡明白提到了服度，君令與刑（法），古來兵刑合一。要求守國不亡，但是卻不排斥禮樂教化，若孝弟固親，宗廟祖舊，要有四維（禮義廉恥）之教。以上，所謂法教並行。而要盡務地利，以實倉廩，足民衣食，似乎是最殷殷致意的；雖云多財，仍不忘崇本（農）抑末（商），依然提防淫巧（商）。至於敬鬼神山川，此一方面是符合儒家以祭祀為尊卑之教，另一方面與《墨子》之神道設教接近，總之，亦不乏《墨子》之說在其中。¹⁸ 而謹慎尊行天地四時之道，這尤其是陰陽家的主張。特別提到「順民之說」，這是因順民情施政，是脫胎自老莊的「因循自然」而轉化成黃老之關鍵，在整體理論中關係重大。

¹⁸ 此處見參，豬飼彥博云：「明，顯也，謂曲制祭祀之禮，以顯明鬼神之德也。大戴禮曰：帝嚳明鬼神而敬事之」；金廷圭亦云：「禮禮運孔疏『明猶尊也』，尊鬼神以覺愚眾，為先王神道設教之意」；顏昌峴則云：「墨子有明鬼篇，明猶尊也。祇，敬也」（黎翔鳳，2004：7）。然而孔子又云「敬鬼神而遠之」，「祭神如神在」，確有不同，而更深具人文本體思想的發展。這是《管子》所缺。以上所論，足見不論儒墨均有「明鬼神、祇山川」之論。

綜而觀之，確乎是「其爲術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜」（〈論六家要旨〉），黃老道術充分展現。

以上乃〈牧民第一〉所顯現，幾乎已經可以全盤表示《管子》的政治思想，以下再分別就個別主張，以《管子》所載，分別說明。

就兵政農商這些客觀施政而言，〈權脩第三〉亦有相呼應的主張：

萬乘之國，兵不可以無主。土地博大，野不可以無吏。百姓殷眾，官不可以無長。操民之命，朝不可以無政。地博而國貧者，野不辟也。民眾而兵弱者，民無取也。故末產不禁，則野不辟，賞罰不信則民無取。野不辟，民無取，外不可以應敵，內不可以固守。

就刑兵而言，〈立政第四〉、〈七法第六〉、〈樞言第十二〉等篇言之甚多，我們若以法家之「法」、「術」、「勢」而言，均遍舉而賅張。但即便如此，往往以因民（情）而教化，省刑罰之說拈在文首，是有異申韓而推崇儒家者。如〈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，宮垣關閉不可以不修。故大城不完，則亂賊之人謀。郭周外通，則姦遁踰越者作。里域橫通，則攘奪竊盜者不止。閭閻無闔，外內交通，則男女無別。宮垣不備，關閉不固，雖有良貨，不能守也。故形勢不得爲非，則姦邪之人慙愿；禁罰威嚴，則簡慢之人整齊；憲令著明，則蠻夷之人不敢犯；賞慶信必，則有功者勸；教訓習俗者眾，則君民化變而不自知也。是故明君在上位，刑省罰寡，非可刑而不刑，非可罪而不罪也。明君者閉其門，塞其塗，弇其跡，使民毋由接於淫非之地，是以民之道正行善也若性然，故罪罰寡而民以治矣。

陰陽家之說，在〈幼官第八〉、〈幼官圖第九〉¹⁹等均有大量論述。另外從《管子·勢》我們可看到另一要點：

修陰陽之從，而道天地之常。羸羸縮縮，因而爲當。死死生生，因天地之形，天地之形，聖人成之。

¹⁹ 此二篇依郭沫若之見乃多有重複，參黎翔鳳（2004：182）。

聖人之所能成事，乃順陰陽天地之規律。然而，陰陽五行及墨家的敬神明鬼，遠不及刑兵教化，重本招財之要。而這些措施，其所必須然，所可以然的根據，卻在民情人性。依《管子》之見，民情人性，原在利害。如〈權脩第三〉云：「厚愛利足以親之，明智禮足以教之」；故順此而下，如〈幼官第八〉云：「民之所利，立之；所害，除之，則民人從」；又〈牧民第一〉云：

政之所興，在順民心；政之所廢，在逆民心。民惡憂勞，我佚樂之；民惡貧賤，我富貴之；民惡危墜，我存安之；民惡滅絕，我生育之。能佚樂之則民爲之憂勞，能富貴之則民爲之貧賤，能存安之則民爲之危墜，能生育之則民爲之滅絕。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。殺戮眾而心不服，則上位危矣。故從其四欲，則遠者自親；行其四惡，則近者叛之。故知予之爲取者，政之寶也。

總之，順從民之利害趨避之性情施政即然。〈版法第七〉中更細膩地說明要如何細心體貼人民的需求，方能有良好的統治。另外，被視爲《管子》書中最具抽象理論層次的所謂「四篇」中，²⁰ 如〈心術下〉云：「凡民之生

²⁰ 近三十年來，中國古典思想之研究學術社群，因爲 1972 年馬王堆出土了黃老帛書四篇，逐漸清楚掌握了所謂黃老學說，特別它跟原始道家與法家的關係。雖尚不致於說解開了中國學術史一個兩千年來的謎團，但是董理出黃老乙派，進而使先秦諸子之學術內容與相互關係更爲清晰殆無疑義。然在馬王堆帛書出土、被研究解釋之前，前輩學人也頗有觸及，如顧實通過〈藝文志〉多少有所吉光片羽之見，但仍以來臺之戴君仁最成系統，分析亦最深。其實在未有黃老帛書可資運用之下，戴氏已經完全掌握了黃老刑名之學的脈絡，惜學界未克重視廣談。可參見顧實（1970：128-129）及戴君仁（1980：857-861）。但在馬王堆帛書出土前，能夠將道家與「君人南面之術」（亦即今日學術所理解的黃老）比並發明，有系統論述，篇帙最多的，卻是張舜徽。張氏（張舜徽，1983：38-40、44-63）將道家的「清涼散」（牟家三語）性格一轉而成帝王統治謀略術，並以司馬談〈論六家要旨〉所論「道（德）家」（亦即黃老）之學術內容爲正宗，其所討論涉及的典籍即有《老子》、《莊子》、〈論六家要旨〉，且特別將《管子》之〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉四篇單獨拈出論曰：「百家殊業，皆務爲治。故其立言，莫不有專篇以闡明南面之術，故標題各有不同耳。若荀卿書中有〈君道〉篇，韓非有〈主道〉篇，呂覽有〈君守〉篇，淮南有〈主術〉篇，此易明者也。亦有擬諸物象，以明道之體用，而立篇題者」斷曰「百家言主術」所同歸。《管子》四篇在張氏分析之下第一次充分展現了他「知王道之無不貫」的「君人南面之術」（〈藝文志〉語）學術內容。

也，必以正平。所以失之者，必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外敬而內靜者，必反其性。」〈白心〉更簡要拈出「與眾人同道」。

而所有理論之建構，其最高層級的治道之術，都是「因」，也就是無爲而治，於〈乘馬第五〉、〈宙合第十一〉等篇所在多見。我們仍然舉言簡意賅，抽象涵攝性功能大的「四篇」來說明。無爲而治有統治者功夫境界之處，如〈內業〉就有相當周全的描述：

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂、樂、喜、怒、欲、利。能去憂、樂、喜、怒、欲、利、心乃反濟。彼心之情，利安以寧。勿煩勿亂，和乃自成。折折乎如在於側，忽忽乎如將不得，渺渺乎如窮無極。此稽不遠，日用其德。

依此工夫，則有境界如「不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道」；推而行政，乃可「破道不遠，民謀以產。彼道不離，民因以知。」

先秦諸子之政治最高境界均是「無爲而治」。在黃老道家，有個可以說是總綰各概念的名詞—「因」。〈心術上〉曰：「無爲之道，因也。因也者，無益無損也。以其形因爲之名，此用之術也。」有形名法術的因，禮樂教化的因，有天地四時的因，終歸於「民人操，百姓治，道其本至也。」（〈心術下〉）

然張氏終受限於未見之新材料，未參與新的黃老研究，將其研究界定爲道家「道論」的真義，卻未能將其所論「道論」與「黃老」符應起來討論。當然，此不及疵。《管子》四篇在張氏之後，更廣被獨立提出研究，以爲判《管子》爲黃老一派的主要依據之一。陳鼓應（2006：2）有一段對《管子》四篇的學術源流與價值的說明，可爲代表：「事實上，我們只要從《管子》四篇，便可明白司馬談〈論六家要旨〉所說的道家，原來就是黃老道家；從《管子》四篇，便可明白作爲先秦時代總結的《呂氏春秋》巨著中何以黃老成其主體思想；從《管子》四篇，也可明白孟子心氣一類哲學議題的由來，以及《管子》、《大學》、《中庸》部分思想的淵源。四篇的心學、氣論，實爲中國古代思想史不可或缺的一環，而其君道思想，如君上無爲臣下有爲以及君臣分職而治的觀念，成爲漢魏政治學的主流思想。四篇的重要性可想而知，可惜學界長期忽視稷下道家在思想史上的地位。」

伍、權力與社會之間——一個嘗試性的比較討論

國家的形成，制度性公共權力的集中、加大，似乎是不可避免，而《管子》在此課題上，似乎呈現了除理論建構的必須外，更多是歷史事實上的必然。既然國家與權力的存在不可免，²¹ 那麼如何照顧個體需求即為問題之所在。我們前文特別提到國家公共權力產生的不公平，但個體需求當遠過於此。

《管子》的新國家理論在加大中央集權，服務國家動員之外，也大大保留「社會」的地位。只是，不同於西方「社會契約論」的理性邏輯之必然，²² 若吾人可說《管子》中存在一種對社會的關注且能將其拉至本體論的層次來談，這個社會本體，則是來自於歷史事實；換言之，它來自「歷史的本體論」。或許「歷史本體論」的思考方式，可做為論述政治學的另種向度。²³

²¹ 當然，中國道家與西方「無政府主義」(Anarchism)要另外討論。道家的主張，特別原始道家《老子》，當然不認為統治權力是自然的，恰相反，人性自然在生活於上古天真之世，無異麋鹿魚鳥。而「無政府主義」的看法，我們可以簡單的說，是最純粹的個人主義 (purest expression of individualism)，唯有妨礙了人類的發展，「政府」必須部份或乾脆全部取消 (Baradat, 2006: 131)。

²² 近代 17 世紀所發展出來的「社會契約論」，乃訴諸於個體之間形成的社會契約，自由意志用以保障自由權利。如果就盧梭的看法，這個被個體契約形塑成的社會，具有其「本體論」地位，也就是大家熟知的「公共 (全) 意志 (General will)」；一個自由契約形成的社會本體可以凌駕國家權力之上，不管是市場式的，如霍布斯 (Hobbes) 或洛克 (Locke) 所言；抑或具形上學精神的，如盧梭所言。這在西方傳統民主政治理論的發展上值得注意。

²³ 使用「歷史本體論」乃採李澤厚的看法。李氏在以中國古代思想為主的討論中指出「經驗變先驗，歷史建理性，心理成本體」(2002: 6)，我們嘗試援引此概念，但這不是說本文欲用李澤厚的整個理論作為解讀《管子》之依據。本體論 (Ontology) 又稱存有學。存有學的翻譯更清楚，「存有學顧名思義是關於存有的學問，其內容與亞里斯多德的「首要哲學」吻合，後人稱之為純粹或普通形上學。事實上存有學是形上學的第一部門，即討論存有物之為存有物的學問，並討論本質地直接屬於存有物的一切；討論最高根源或神之存有的學問則與之相對峙 (Verlog Herder K.G. 著，項退結譯，1976: 256)。」我們在此處討論的界定上，不妨也以李澤厚為依：Ontology 是討論 Being，不能只是文本或語言，必須是真正的「最終所指」。李氏云：「本來，本體論 (Ontology)

《管子》在尊重社會本體的立論上，主要是相當大程度接納了周朝封建宗法井田制，也就是所謂的「禮樂」。而「禮樂」，乃保有在人類生活經驗，也就是歷史的生命之中。準此乃是「經驗成先驗，歷史建理性」。「禮樂」展現於又來自於歷史經驗之中，乃駸駸然具有本體論地位，賦予了「社會」可以相對（雖未必如西方之民主理論的凌駕）並且與國家權力對話。²⁴

一詞搬用於中國，未必恰當，它的『存在論』、『是論』不同譯名便顯出這一點。因為他們探究的是一切實在萬物的最終本質、本性或『最終實在』（The Being of beings）或如蒯因（Quine）所說，『本體論』就是問“What is there?”（有什麼？）從而出現了各種設定：上帝、理性、絕對精神、物質世界等等。而在中國『不即不離』，即現象與本體既不同又分離的傳統中從根本上便很難提出這個『最終實在』的『本體』。因之，我所謂的『歷史本體論』便只是為了強調以人與自然（外在自然與內在自然）的歷史總體形成來作為一切現象包括『我活著』這一體已現象的最後實在。所以，所謂『歷史本體』或『人類歷史本體』並不是某種抽象物體，不是理式、觀念、絕對精神、意識形態等等，它只是每個活生生的人（個體）的日常生活本身」（李厚澤，2002：13-14）。有關中國文明之中原本沒有兩方嚴格意含的形上學或本體論，在「科學（Science）」上的討論尤可見。陳方正（2009：11）曾指出，西方現代科學的產生，固然是在 16、17 世紀一系列天文學物理學重大突破使然，但是古希臘的傳統是不可或缺的，這個傳統，一言蔽之，即「自然世界研究的數學化」（按：所謂「數學化（Mathematicization）」，實在就是自然法、理性的一體兩面）。余英時在評論陳方正的說法即指出，正因如此，中國文明只有「算術」，那是基於實際需要而發展。也所以，中國文明並沒有西方現代意涵下的「科學」。牟宗三（1995：15）在綜論中國哲學的特殊性問題時，針對同一問題有簡要的點撥：「這就不同於希臘那些自然哲學家，他們的對象是自然，是以自然界作為主要課題。因此就決定後來的西方哲學家有 Cosmology，有 Ontology，合起來就是亞里斯多德所說的 Metaphysics。這個 Metaphysics 就是後來康德所說的 Theoretical metaphysics。希臘就是成這一套。中國人就不是這樣，中國人首先重德，德性這個觀念首先出現的，首出庶物。這個拿康德的話來講，就是實踐理性有優先性，有優越性，優先優於 Theoretical reason。」事實上中西有路線的不同。李澤厚主張「西體中用」，故仍以形上學、本體論之概念來架構，但我們姑且使用其語言，用意在全球化的溝通方便。但李澤厚對中國知識的了解是可靠的。其實，如果跳脫的說，中國古來以二元相對互動，本未表裏來說「體」「用」，也是常見的。華嚴宗哲學的「體」、「相」、「用」之說那就更燦然大備了。做為一種分析思維方式的方便，使用「本體論」這個名詞，我們願意嘗試。

²⁴ 劉志偉在研究明朝賦役制度時，曾以「對話」來說明國家與社會的關係：「在建立起里甲制度的時候，一方面需要重組地方社會組織，另一方面也需要與既有的地方組織取得妥協，這是一個國家政府與地方之間的對話過程」（2010：7）。我們認為，古代中國的國家權力在治理上當不是一種抽象絕對的鐵板一塊，應該是與整體社會有諸多溝通互動且移動調整的餘地。此類研究彌來較多，舉劉氏為例。

這是中國在面臨戰爭的歷史條件下，歷經春秋戰國，迄秦終底大成，所發展出的君主集權制度的真相之一。

為什麼說「禮樂」在中國古代文明具有本體論地位？在形上學層次，中國古代文明既乏「自然法中心主義」的「理性」，又沒有基督教信仰的上帝，那麼中國古代文明那一個 Being，終極的價值，現象界之來源是什麼？往往就是祖宗家法的損益了。古來，而也越來越被當前學者接受的說法，「周公制禮作樂」就是損益堯舜禹湯之後著於典籍的歷史本體，是其寄附之所在，產生之來源。《左傳·昭公二十六年》有一段齊景公跟晏嬰的對話，我們可以資討論：²⁵

齊侯與晏子坐于路寢。公歎曰：「美哉室，其誰有此乎？」晏子曰：「敢問何謂也？」公曰：「吾以為在德。」對曰：「如君之言，其陳氏乎！陳氏雖無大德，而有施於民。豆區釜鍾之數，其取之公也薄，其施之民也厚。公厚斂焉，陳氏厚施焉，民歸之矣。詩曰：『雖無德與女，式歌且舞。』陳氏之施，民歌舞之矣。後世若少情，陳氏而不亡，則國其國也已。」公曰：「善哉，是可若何？」對曰：「唯禮可以已之。在禮，家施不及國，民不遷，農不移，工賈不變，士不濫，官不滔，大夫不收公利。」公曰：「善哉，我不能矣。吾今而後知禮之可以為國也。」對曰：「禮之可以為國也久矣，與天地並。君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。君令而不違，臣共而不貳；父慈而教，子孝而箴；兄愛而友，弟敬而順；夫和而義，妻柔而正；姑慈而從，婦聽而婉：禮之善物也。」公曰：「善哉，寡人今而後聞此禮之上也。」對曰：「先王所稟於天地以為其民也，是以先王上之。」

晏嬰在此對田（陳）氏將要取代齊，向齊景公提出警告與勸誡，晏嬰不惟全面說明了禮樂的制度面功能，所謂「在禮，家施不及國，大夫不收公利」等等，更明快指出「禮之可以為國者久矣，與天地並」，「先王稟於天地，以其為民也」。學界通說，周朝乃因有「德」而得「天命」，代商紂而有天下，並得天命以傳世代。晏嬰所指，「禮」雖是形式的外表，已可成

²⁵ 吳龍輝（1995：16-17）在此討論禮樂可以取代「德」的實際地位，與本文著眼不同，但本文受此啟發。

為精神德目的「德」之一體兩面。「禮」可代「德」而奄有天命，以李澤厚的語言，「禮」來自歷史居然等同於「德」了，至此已經有「理性」之質。西方的語言，這「理性」是具本體論地位的；「禮」來自經驗，卻也駭然有「先驗」形上學的地位。回到《管子》本身，以禮樂作為本體之說可參《管子·法禁》：

聖王之身，治世之時，德行必有所是，道義必有所明。故士莫敢詭俗異禮，以自見於國；莫敢布惠緩行，修上下之交，以和親於民；故莫敢超等踰官，漁利蘇功，以取順其君。聖王之治民也，進則使無由得其所利，退則使無由避其所害，必使反乎安其位，樂其群，務其職，榮其名，而後止矣。故踰其官而離其群者，必使有害；不能其事而失其職者，必使有恥。是故聖王之教民也，以仁錯之，以恥使之，修其能，致其所，成而止。故曰：「絕而定，靜而治，安而尊，舉錯而不變者，聖王之道也。」

此言雖未如《左傳·昭公二十六年》直言「禮」之作用，然細究我們可發現，「德行必有所是，道義必有所明」亦在於禮樂，故接續而言「士莫敢詭俗異禮」；易言之，禮之本不能輕率更動。雖然此言似以德為基礎，但使德能普遍化之依據仍在禮樂。總之，「歷史的本體論」表現的固然是古代中國人的思維方式，而一旦落實到周文明，其具有的禮樂制度，雖視之只是社會制度，則亦然具有本體地位。《管子》尊重禮樂，其實是隱然舉出一個「社會本體」以資相對於國家。

同樣的，《管子》這個建構也不是成於邏輯的系統性思考，而是另一種理解宇宙的思維方式，據「務實」的思維態度以形成。我們前文論述了《管子》是黃老家，雜揉了百家之學，其兼儒墨名法道（德）陰陽，以致班固莫名所以，把相同一類著作，就乾脆弄了一個宛如「剩餘範疇」的「雜家」來容納。其看似雜湊拼貼，卻非漫無章法，它容或無法絕對滿足系統性、邏輯一貫的需求，但其架構方法，卻也有根有源，我們可以李維史特勞斯對印地安文明的研究來幫助理解（郭應哲，1996：89 之註 2）：

在初民社會的思維方式，是透過具體的事物思考，故乃是零散的；依特定實際情形的需要，把外在世界的知識收納在一起，好像一個「修補匠（Bri-coleur）」所收集準備的工具箱。因此他不關心這些

知識是否具有邏輯性與系統性，只要有用就收在一起，而後依據面臨的實際問題，再由工具中取出有用的工具（即知識），重新排列組合以爲應對。總之，這種知識的建立是實際、零碎而以不斷排列組合來應付具體事務的。

這種思維方式有別於西方現代科學之以抽象概念而從事邏輯演繹性的思考，因西方式思考講究的是邏輯上的必然性與協調性。我們認爲，黃老思想似乎具有「修補匠」的傾向，不過它也具相當系統性，並不能被李維史特勞斯分析的二種思維之其一種完全規範。

然而，由歷史本體尋繹社會本體是否足夠？同樣由周公禮樂制度找基礎之理論的儒家，《荀子》一派是相當類同《管子》的，以其聖王禮義統類架構的「禮義」，基本上就是歷史社會本體。此外，（子）思孟（子）一派，卻另有來源，在不乏歷史本體之外，它另外有一個人性來源。我們前文曾經提到，中國沒有古希臘絕對理性與基督教的上帝，那麼倫理規範何所出？孔子立了一個「仁」，以爲思孟之續。「仁」，就是人性，道德價值的來源。彌來「新儒學」，若牟宗三等，以康德的理論來分析儒家此理，假借康德的語言，而歸於「先驗（Transzendental）」的「道德命令（Categorical Imperative）」；所謂「實踐理性（Practical Reason）」，則爲儒家道德理論的核心。但是儒家的起源是不是可相當取諸西方語言的「理性」？這是尚待討論的。²⁶ 不過李澤厚所講的「經驗變先驗」、「心理成本體」，倒是另一解釋途徑，本文認爲可以資取。因爲儒家倫理道德系統的核心「孝」，其始是一種悱惻之情，即

²⁶ 黃進興曾批判性的討論了以康德（Immanuel Kant）之「道德自主性（Moral Autonomy）」討論甚至據以理解中國思想的限制。黃氏首先指出「首先，儒家倫理基本上是以『道德情感』爲出發點，孟子的『四端說』把此一特色表現得最清楚。他認爲「人皆有不忍人之心」，而已「乍見孺子入於井」生動地描述了「慌惕惻隱之心」的產生，據孟子說這種感情之產生「非所以內交於孺子之父母」、「非所以要譽於鄉黨朋友」、「非惡其聲而然」，因此可以肯定爲「道德情感」；更重要的孟子認爲人之所以爲人就是因爲具有這種感情，而此一感情實爲道德的基礎或開端。」而認爲「由此視之，儒家的倫理學說與康德的「道德自主」說不無歧義。與其說儒家道德哲學與康德哲學相通，毋寧說與康德所反對的赫京生、休謨諸人的學說較爲類似，後者咸認眞人類具有內在的『道德感』（moral sense）以作爲倫理判斷的依據」（1994：3-30）。本文於此雖引黃氏之說，但實際上牟宗三及其門生對康德的道德情感論實有另外的批評與理論上的轉化，然此非本文所關注核心，故暫予存而不論。

相當感性的情感。但是「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」也就「經驗變先驗」、「心理成本體」了。準此，儒家這個感官情感的仁心，必須要有一個超越，成為性善，成為具本體論地位（Ontological status），方才可完備整個政治理論。也因此，人性論的性善成為不可或缺。相形之下，《管子》在採納禮樂制度之下，人性論的善的來源有所闕失，如此，如歷史禮樂的社會本體，效力不夠，甚至可能被「工具化」。如果祖宗家法被政治權力操縱了，社會本體就殊少奧援足資對抗。另林義正對《管子》之人性論如此描述（1990：92）：²⁷

因此，歸結起來，《商君書》的人性論，乃即「情」、「欲」、「計」、「慮」、「自爲」、「勇力」以言人性。若以《管子》之人性論而言，僅觸及下層之「好利惡害」之人性罷了，唯一值得注意的是，已隱含自爲自利的因素。雖然，其人性論依然不是性惡論，僅是對人性作一種實然的描述而已，不涉及善惡的道德判斷。

這恰恰說明了《管子》人性論欠缺形上學基礎，其普遍性、客觀有效性就有了問題。²⁸ 但就《管子》觀察，中國在君主集權制的衍生過程中，一個社會本體的尊重與制衡是被充分考量的。並且，它在思維方式及社會本體之樹立上，亦相當具特色。

陸、結論

在《史記·魯世家》中，有一段略具文學性的描述，頗說明了齊國強大的源由：

²⁷ 不過，要分辨《管子》的人性論其要點乃在被治者，乃以道家爲據，即去利無我少欲之後，得其自然清靜可以爲聖王，此說特別見諸管子四篇。

²⁸ 牟宗三談到這個相關問題云：「所以仁這個觀念提出來，就使禮樂真實化，使它有生命，有客觀的有效性（Objective validity）」（1995：61）。牟氏並進一步主張，這樣禮樂就（可以朝正面）去損益了。《管子》既缺此人性論，那麼禮樂就不能被保證良善（對於人民而言），《管子》再如何強調孝弟親親尊尊都會面臨挑戰。

周公卒，子伯禽固已前受封，是為魯公。魯公伯禽之初受封之魯，三年而後報政周公。周公曰：「何遲也？」伯禽曰：「變其俗，革其禮，喪三年然後除之，故遲。」公亦封於齊，五月而報政周公。周公曰：「何疾也？」曰：「吾簡其君臣禮，從其俗為也。」及後聞伯禽報政遲，乃歎曰：「嗚呼，魯後世其北面事齊矣！夫政不簡不易，民不有近；平易近民，民必歸之。」

依司馬遷記載，齊國原是東夷邊陲之地，卻終於強盛。而魯國雖然完備了西周的禮樂制度，卻不免終是小國，臣服於齊。其中差異，在於魯國墨守成規，而齊國卻自開國者姜太公一始，即十分善於因應時空而權變制宜。墨守成規，以致強欲帶這一套禮樂成規去魯國，勢必要先破除魯國在特定時空背景下，既成的制度風俗民情等等。但是齊因姜太公深富謀略，司馬遷另也指出，他是後世陰謀的祖師爺，能通權達變因地制宜。在〈齊世家〉也記載：「太公至國脩政，因其俗，簡其禮，通商工之業，便魚鹽之利，而人民多歸齊，齊為大國。」

〈齊世家〉與〈魯世家〉的記載正好相互呼應，齊國的強大，就在一個「因」字。「因」，固是源於老莊思想，充分被兵家之陰謀所淋漓盡致的運用，也是黃老學家「君人南面之術」的最核心的施政指導綱領，《管子》亦不脫此。²⁹ 而由魯、齊二世家的記載看，此「因」重點在掌握時空變易，特別掌握民心民情民俗，以之為依歸，並據之以聚民。吾人觀之《管子》，亦是如是。

原來齊國的管仲學派是有其學術上一派相承的傳統的。從司馬遷的記載即可看出，³⁰ 相對於學派文獻的《管子》，當可以是學派思想來源之一的、

²⁹ 明薛蕙云：「管子曰，其應非所設也，其動非所取也，此言因也；因也者，舍己而以物為法者也，感而後應，非所設也，緣理而動，非所取也。呂氏春秋曰，因者，君術也，為者，臣道也，為則擾矣，因則靜矣，因冬為寒，因夏為暑，君何事哉，故曰：君無道知無為而賢於有知有為，則得知矣。太史公曰：道家以虛無為本，以因循為用，虛者道之常也，因者，君知綱也。按，此並古之至人之遺言。三子者去古未遠，故能傳到之耳。朱子曰，道家之說，最要這因，萬件事只因來做」（薛蕙，1966：38）。另參郭應哲（1991：129-133）。

³⁰ 王興業（1990：111-120）尚從周齊文化融合與發展的角度來說明管子的思想，可以參考。但王氏卻把《管子》逕指為管子個人思想，當然是值得討論的。

歷史上的管子，其變法圖強，亦每受中國歷來奮發圖強的知識份子推崇。³¹但在「變」，在當然是依據戰爭存亡現實而務實的籌謀之變之處，《管子》卻承續了也是文化長流中的另一種「不變」的原素：歷史本體論所保蘊的社會本體亦即西周承續堯舜禹湯而創立的禮樂制度。吾人今日觀之，這個變與不變，似乎也對人類政治生活、知識上，所謂「權力與社會」的不變課題，提出一個中國古典式的解答。

中國文明的本體論，並非自然法中心主義的絕對理性、上帝，所可以說明、理解；它卻以人文為依歸，李澤厚的所謂「歷史本體論」，就強調「宗廟」「祖廟」（《管子·牧民第一》）的中國古文明，是可以提供我們繼續思考的。不論如何，可以對政治獨斷權力的制衡，並且可以具本體論位階及意義的某些結構，在中國古典的國家理論之中，看來也不太缺乏，至少《管子》乙書提供了一個見解。

參考書目

一、中文部分

Karl Wittfogel K. 著，徐式谷、鄒如山譯，1989，《東方專制主義－對於極權力量的比較研究》，北京：中國社會科學。譯自 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. 1957. Karl Wittfogel. Xu, Shi-gu & Zou, Ru-shan, trans. 1989. *Dongfang zhuanzhi zhuyi - dui yu jiquan lilian de bijiao yanjiu* [*Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*]. Beijing: Social Sciences in China Press. Translated from *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press. 1957.

Verlog Herder K. G. 著，項退結譯，1976，《西洋哲學辭典》，臺北：國立編譯館。譯自 *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, etc.: Herder. 1967. eds. Verlog Herder K. G. Xiang, Tui-Jie, trans. 1976. *Xi yang zhe xue ci dian* [*The Dictionary of Western Philosophy*]. Taipei: National Translation and Compilation Center. Translated from *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, etc.: Herder. 1967.

³¹ 此中以張佩綸（176：2743-2754）最為有趣。張氏乃李鴻章快婿，同光中興時期清流首領之一，卻在中法戰爭（光緒十年）兵敗馬尾，孤騎潛返被謫，身敗名裂，乃有所潛心研究《管子》，手寫蟻行蠅楷之《管子》達72篇，處處可見孤憤之情。

- 王震中，1994，《中國文明起源的比較研究》，陝西：陝西人民。Wang, Zhen-zhong. 1994. *Zhongguo wending qiyuan de bijiao yanjiu* [The Origins of Chinese Civilization: A Comparative Study]. Shanxi: Shanxi Renmin publishing house.
- 王興業，1990，〈論管仲對周齊文化的融合與發展〉，管子學刊編輯部（編），《管子與齊文化》，北京：北京經濟學院，頁 111-120。Wang, Xing-ye. 1990. “Lun guan zhong dui zhou qi wen hua de rong he yu fa zhan” [The Significance of GuanZhong in Harmonizing and Developing Zhou and Qi Cultures]. In *Guanzi yu qi wenhua* [Guanzi and the Culture of Qi], eds. Guanzi Journal Editorial Department. Beijing: Beijing Jingji Xueyuan publishing, 111-120.
- 牟宗三，1995，《中國哲學十九講》，臺北：學生。Mou, Zong-san. 1995. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* [Nineteen Lectures on Chinese Philosophy]. Taipei: Student Book.
- 余嘉錫，1974，《四庫提要辨証》，香港：中華書局香港分局。Yu, Jia-xi. 1974. *Siku tiyao biazheng* [An Investigation of Abstracts from the Four Depositories]. Hong Kong: Chung Hwa Book.
- 余嘉錫，1985，《古書通例》，上海：上海古籍。Yu, Jia-xi. 1985. *Gushu tongli* [General Rules of Ancient Books]. Shanghai: Shanghai Guji publishing house.
- 吳龍輝，1995，《原始儒家考述》，臺北：文津。Wu, Long-hui. 1995. *Yuanshi rujia kaoshu* [An Examination of Primitive Confucianism]. Taipei: Wenchin publishing house.
- 呂思勉，1968，《經子解題》，臺北：台灣商務。Lu, Si-mian. 1968. *Jingzi jieti* [Jingzi Problem Solving]. Taipei: The Commercial Press (Taiwan).
- 李學勤（主編），1997，《中國古代文明與國家形成研究》，昆明：雲南人民。Li, Xue-qin. ed. 1997. *Zhongguo gudai wenming yu guojia xingcheng yanjiu* [A Study of Ancient Chinese Civilization and the Formation of the State]. Kunming: Yunnan Renmin publishing house.
- 李澤厚，2002，《歷史本體論》，香港：商務印書館。Li, Ze-hou. 2002. *Lishi bentilun* [Historical Ontology]. Hong Kong: The Commercial Press.
- 杜正勝，1990，《編戶齊民》，臺北：聯經。Du, Zheng-sheng. 1990. *Bianhu qimin* [Compiling Household and Registration of Classless People]. Taipei: Linking Publishing.

- 杜正勝，1992，《古代社會與國家》，臺北：允晨。Du, Zheng-sheng. 1992. *Gudai shehui yu guojia* [Ancient Society and State]. Taipei: Yunchen Culture.
- 林義正，1990，〈先秦法家人性論之研究〉，臺大哲學系（編），《中國人性論》，臺北：東大，頁 75-104。Lin, Yi-zheng. 1990. "Xian qin fa jia ren xing lun zhi yan jiu" [The Theory of Human Nature of Pre-Qin Legalism]. In *Zhongguo renxing lun* [The Theory of Human Nature in China], eds. Department of Philosophy, National Taiwan University. Taipei: Dongda publishing, 75-104.
- 胡家聰，1995，《管子新探》，北京：中國社會科學。Hu, Jia-cong. 1995. *Guanzi xintan* [The New Discovery of Guanzi]. Beijing: Social Sciences in China Press.
- 張 固，2006，《管子研究》，濟南：齊魯書局。Zhang, Gu. 2006. *Guanzi yanjiu* [The Study of Guanzi]. Jinan: Qilu Book.
- 張光直，1983，《中國青銅時代》，臺北：聯經。Zhang, Guang-zhi. 1983. *Zhongguo qingtong shidai* [The Chinese Bronze Age]. Taipei: Linking Publishing.
- 張光直，1993，《考古學專題六講》，臺北：稻鄉。Zhang, Guang-zhi. 1993. *Kaogu xue zhuanli liujiang* [Six Lectures on Special Topics of Archaeology]. Taipei: Daw Xiang Publishing.
- 張佩綸，1976，《管子學》，臺北：商務。Zhang, Pei-lun. 1976. *Guanzi xue* [The Theory of Guanzi]. Taipei: The Commercial Press.
- 張舜徽，1983，《周秦道論發微》，臺北：木鐸。Zhang, Shun-hui. 1983. *Zhou qin daolun fawei* [An Elaboration of the Theory of Dao in the Zhou and Qin Dynasties]. Taipei: Muduo publishing house.
- 郭沫若，1984，《郭沫若全集（歷史編第五卷）》，北京：人民。Guo, Mo-ruo. 1984. *Guo mo ruo quanji (lishi pian di wu juan)* [The Collected Works of Guo, Mo-Ruo (Volume 5 of the History Compelition)]. Beijing: Renmin publishing house.
- 郭應哲，1991，《莊子明王之政治思想》，臺北：臺灣大學政治研究所碩士論文。Kuo, Ying-zhe. 1991. *Zhuangzi mingwang ahi zhengzhi sixiang* [The Political Thought of Intelligent King in Zhuangzi]. Master's thesis, Department of Political Science, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.
- 郭應哲，1996，《戰國至漢初黃老學說的政治思想》，臺北：臺灣大學政治研

究所博士論文。Kuo, Ying-zhe. 1991. *Zhanguo zhi hanchu huang-lao xueshuo de zhengzhi sixiang* [Political Thought of Huang-Lao Theory From Warring States To Primeval Han]. Doctoral dissertation, Department of Political Science, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

郭應哲，2010，〈《墨子》以恩惠實利普及庶民的政治思想〉，「能知的公民？民主的理想與實際學術研討會」論文（11 月 7 日），高雄：中國政治學會。
Kuo, Ying-zhe. 2010. “Mozi yi enhui shili puji shumin de zhengzhi sixiang [Political Thought in Mozi about Disseminating Grace and Utility to the Common People].” Paper presented at the Meetings of Chinese Association of Political Science, November 7, Kaohsiung: Chinese Association of Political Science.

陳方正，2009，《繼承與叛逆－現代科學為何出現於西方》，北京：三聯書店。
Chen, Fang-zheng. 2009. *Jicheng yu panni — xiandai kexue wei he chuxian yu xifang* [Inheritance and Rebellion — Why did the Modern Sciences Emerge in the West?]. Beijing: Joint Publishing.

陳鼓應，2006，《管子四篇詮釋－稷下道家代表作解析》，北京：商務印書館。
Chen, Gu-ying. 2006. *Guanzi si pian quan shi — jixia daoia daibiaozuo jixi* [Interpretation of the Four Chapters of Guanzi — the explanation of the An Analysis of the Magnum Opus of the Taoism School in Jixia]. Beijing: The Commercial Press.

黃進興，1994，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨。
Huang, Jin-xing. 1994. *You ru shengyu: quanli, xinyang yu zhengdangxing* [Penetrating into the Sacred: Power, Faith and Legitimacy]. Taipei: Yunchen Culture.

楊 寬，1999a，《西周史》，上海：上海人民。
Yang, Kuan. 1999a. *Xi Zhou Shi* [The History of Western Zhou]. Shanghai: Shanghai Renmin publishing.

楊 寬，1999b，《戰國史》，臺北：台灣商務。
Yang, Kuan. 1999b. *Zhanquo shi* [The History of the Warring States]. Taipei: The Commercial Press.

楊振紅，2009，《出土簡牘與秦漢社會》，桂林：廣西師範大學。
Yang, Zhen-hong. 2009. *Chutu jiandu yu qin han shehui* [Excavated Manuscripts and Society during the Qin and Han Dynasties]. Guilin: Guangxi Normal University publishing.

葉世昌，1990，《中國古代經濟管理思想》，上海：人民。
Ye, Shi-Chang. 1990.

zhong guo gu dai jing ji guan li si xiang [Economic Management Thought of Ancient China]. Shanghai: Shanghai Renmin publishing.

廖學盛，2005，《廖學盛文集》，上海：上海辭書。Liao, Xue-sheng. 2005. *Liao xue sheng wenji* [The Anthology of Liao Xue-Sheng]. Shanghai: Shanghai Cishu publishing.

蒙默（編），2015，《蒙文通全集（二）》，成都：巴蜀書局。Meng, Mo. ed. 2015. *Meng wen tong quanji (er)* [The Collected Works of Meng Wen-Tong (Volume Two)]. Chengdu: Bashu Book.

劉志偉，2010，《在國家與社會之間：明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》，北京：中國人民大學。Liu, Zhi-wei. 2010. *Zai guojia yu shehui zhijian: mingqing quangdong diqu lijia fuyi zhidu yu xiangcun shehui* [Between the State and the Society: the Institution of Tax-and-Military Service and Rural Society in Guangdong during the Ming and Qing Dynasties]. Beijing: Renmin University of China.

黎翔鳳，2004，《管子校注》，北京：中華書局。Li, Xiang-feng. 2004. *Guanzi jiaozhu* [The Collated and Annotated Guanzi]. Beijing: Chung Hwa Book.

蕭公權，1982，《中國政治思想史（上）》，臺北：聯經。Xiao, Gong-quan. 1982. *Zhongguo zhengzhi sixiang shi (shang)* [The History of Chinese Political Thought (Volume One)]. Taipei: Linking Publishing.

錢穆，1980，《國史大綱（修訂本，上冊）》，臺北：商務。Qian, Mu. 1980. *Guoshi dagang (xiudingben, shang)* [An Outline of National History (The Revised Edition, Volume One)]. Taipei: The Commercial Press.

戴君仁，1980，《戴靜山先生全集（二）》，臺北：戴顧志鵬印行。Dai, Jun-ren. 1980. *Dai jing shan xian sheng quan ji (er)* [The Collected Works of Dai Jing-Shan]. Taipei: Dai Gu Zhi publishing.

戴望（校），1956，《管子》，臺北：商務。Dai, Wang. proofreader. 1956. *Guanzi*. [Guanzi]. Taipei: The Commercial Press.

薛蕙，1966，《老子集解》，臺北：商務。Xue, Hui. 1966. *Laozi jijie* [The Annotation of Laozi]. Taipei: The Commercial Press.

羅根澤，1977，《諸子考索》，九龍：學林書局。Luo, Gen-ze. 1977. *Zhuzi kaosuo* [The Study of Pre-Qin Philosophers]. Kowloon: Sharing Book.

顧 實，1970，《漢書藝文志講疏》，臺北：廣文。Gu, Shi. 1970. *Hanshu yiwen zhi jiangshu* [A Commentary on Hanshuyiwenzhi]. Taipei: Kwang Wen Book.

顧頡剛，1987，《古史辨(第一冊)》，臺北：藍燈。Gu, Jie-gang. 1987. *Gushi bian (di yi ce)* [An Analysis of Ancient History (Volume One)]. Taipei: Random House.

二、西文部分

Baradat, L. P. 2006. *Political Ideologies*. Pearson: Prentice Hall.

The New Theory of State of *Guanzi*: The Social Ontology of Power Concentration*

*Ying-zhe Kuo***

Abstract

This essay focuses on state transformation from the Three Dynasties Period to the period of Spring and Autumn and the Warring States. Namely, as the state had transitioned from its embryonic form to the Junxian (郡縣) system, its conceptualization varied from that of a loose organization to a powerful apparatus in which its centralized, legitimized and widespread power was able to interfere the private lives of its subjects. This essay argues that by looking at concepts originating from Yin (因), *Guanzi* (管子) had addressed the growing tension between the individual and the state. This paper first elaborates on the structural transformation of the state, then on the characteristics, the nature, and the content of the book. This paper demonstrates the state theory in *Guanzi*, which benefited from the extent findings of the Chinese early state in the field of history and from the perspectives of “intellectual history” and “dialogue”. There are two premises: one on the social or individual, the other on the ruler. The former focuses on the interests concerned in human nature, and the latter focuses on the concepts of Yīnshùn (因順), Yīnxún (因循) and Wúwéi zhī zhì (無爲之治). Finally, this paper illuminates the concept of ontology found in *Guanzi*.

Keywords: *Guanzi*, States, Power, Social Ontology

* DOI:10.6166/TJPS.201806_(76).0002

** Associate Professor, Department/Graduate Institute of Political Science, Tunghai University.
E-mail: yzkuo2@thu.edu.tw.