

《管子》〈心術上〉中之「虛」

施維禮(Wolfgang Schwabe)

淡江大學多元文化與語言學系 助理教授

摘 要

〈心術上〉是《管子》書中關於統治者修養的文章。本文將試圖分析〈心術上〉中「虛」概念所扮演的角色。異於一般論文，筆者不把〈心術上〉放在所謂〈管子四篇〉裡談論，而是單獨處理〈心術上〉這篇。〈心術上〉主要討論「君」與「民」的關係。「虛」在此扮演一個核心的角色。除了敘述君主的特殊心理狀態之外，「虛」同時形容一種行為方式。並且，「虛」不只是君主必備的統治態度與方法，「天」也具備同樣的性質。如此，「虛」一方面把君主的心理狀態與行為方式連繫起來，另一方面透過「虛」〈心術上〉的作者把人間的統治與整個外界的運行方式做連結。本文分成四個部分：第一討論當代處理〈管子四篇〉的情況，第二簡略介紹〈心術上〉以及〈管子四篇〉的內容，第三討論〈心術上〉中之「虛」，第四討論《荀子》、《莊子》中的「虛」並將兩者與〈心術上〉作一個簡單對比。

關鍵辭：心術上，虛，道家思想，修養論

* 本文於 2008.03.27.，06.03.外審通過刊登。

〈心術上〉是《管子》書中關於統治者修養的文章。本文將試圖分析〈心術上〉中「虛」概念所扮演的角色。異於一般論文，筆者不把〈心術上〉放在所謂〈管子四篇〉裡談論，而是單獨處理〈心術上〉這篇。處理完〈心術上〉中之「虛」後，本文將以對比方式突顯〈心術上〉中「虛」的特殊性。本文分成四個部分：第一討論當代處理〈管子四篇〉的情況，第二簡略介紹〈心術上〉的內容，第三討論〈心術上〉中之「虛」，第四討論《荀子》、《莊子》中的「虛」並將兩者與〈心術上〉作一個簡單對比。

一、當代對於〈心術上〉的理解

中國與西方對〈心術上〉的當代詮釋各有其傳統。在中國，郭沫若於 1944 年所寫的兩篇文章建立了中國對之一般學說所討論的範圍與模式¹。郭沫若的立場很清楚：他將〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉以及〈內業〉放在一起討論。按照郭沫若的說法，這四篇可以獨立於《管子》整本書之外，代表著戰國末期宋鈞、尹文學派的觀點。按郭沫若的區分，此學派屬於道家範圍。郭沫若將「本體的道」訂定為道家學說的特色²，認為四篇中的一些核心概念，如氣、神、心、虛等，不過是「道」的別名³。

後來的中國學者基本上接受郭沫若所設定的討論範圍與論述方法。雖然後來撰述學術史的學者接受郭沫若所設定的討論範圍，但他們並不接受郭沫若的立場。大多數的學者不贊成四篇是宋鈞或尹文學派的產物⁴。在論述方法上，郭沫若所運用「概念等同化」的方法相當流行，介紹管子思想的書籍均運用了這種方法⁵。而用此方法之形上學討論，曾經在中國大陸引起了熱烈爭論⁶。

¹ 見〈宋鈞尹文遺著考〉（收於郭沫若 1982）以及〈稷下黃老學派的批判〉（收於郭沫若 1971）。

² 郭沫若 1982，頁 563。

³ 郭沫若說：「〈內業〉和〈心術上〉是站在道家的立場的，反覆咏嘆著本體的『道』以為其學說的脊幹。這『道』化生萬物抽繹萬理，無處不在，無時不在，無物不有，無方能囿。隨著作者的高興，可以稱之為無，稱之為虛，稱之為稱心，之為稱之氣，為稱之為精，稱之為神。」（郭沫若 1982，頁 563）。

⁴ Röllicke(1996)在他的書裡面關於中國當代的學者對此問題的看法作了總述。

⁵ 胡家聰在他的書裡面直接引用郭沫若的說法（胡家聰 1995，頁 94），陳鼓應也把「精氣」和「道」、「精氣」和「神」等同化（陳鼓應 2003，頁 42，頁 50）。

⁶ 可以參考李存山與樂愛國在《管子學刊》裡的精采論戰（見李存山 1989, 1997, 1999 與樂愛國 1996, 1998）。

對於「概念等同化」的方法，筆者對此予以保留。舉例來說：假如「道」與「氣」的意義真是一樣，那麼〈內業〉裡的「氣，道乃生」一句話怎麼解讀？假如「精」與「神」的意義是一樣的，那麼〈心術上〉裡面由「虛」經過「靜」、「精」和「明」到「神」的修養論怎麼理解？由是觀之，「概念等同化」所造成的問題，遠比此方法所提的答案來得更多。再者，文獻本身很難支持這種做法。再以「道」、「氣」兩個概念來說：界定「道」、「氣」為等同概念之前，要先考慮到只有〈內業〉以及〈心術下〉中出現過「氣」的概念，〈心術上〉和〈白心〉裡並未出現半個「氣」字。界定「道」與「氣」為等同的人，對於四篇的統一性必須很有自信才能下這種判斷。但是，光是從概念的運用來說，四篇的統一性就是一個大問題。

關於討論範圍，否定郭沫若〈管子四篇〉乃宋綬之說已影響到學術界討論《管子》的方式。雖然還沒有學者直接挑戰郭沫若說法，但最進十年有不少學者不以四篇的框架分析四篇裡的其中一或兩篇與《管子》書另外篇章的思想⁷。

另一方面，西方關於〈管子四篇〉有自己的學術傳統。早在 1927 年，德國的漢學家 Forke 將〈管子四篇〉看成不同於一般的《管子》書，而是具有道家神秘主義色彩的思想傳統⁸。A. C. Graham 和 Harold Roth 基本上接受這個立場。兩者皆專注於「道」之神秘性與個人修養之間的關係。Graham 以為，統治者經過個人修養之後達到「道」的神秘關係，由此因而獲得統治的特殊能力⁹；Roth 將〈內業〉獨立出來，運用西方神秘主義理論予以判定〈內業〉的特殊性¹⁰。西方這種傳統有一種毛病：亦即學者很少作詳細的義理分析，他們寧可用西方一些現成概念來歸類中國的思想。例如說，Roth 在他厚厚關於〈內業〉的一本書中並不仔細分析「道」在不同的文句脈絡中呈顯出不同的義涵，他只在導論中提出他自己對於「道」的理解，便以這種理解看待〈內業〉¹¹。說穿了，Roth 是以「先入為主」的態度看待原典的。

⁷ 參郭振香 1997，陳世放 1997，龔專永、孫希國 1998，張成水、張振國 2002。

⁸ 見 Forke 1927，頁 242。

⁹ Graham 1989，頁 100。

¹⁰ Roth 1999 (1)，頁 7。

¹¹ Roth 1999 (1)，頁 44. Roth 如此敘述「道」：「Finally a word on the concept of Tao, the 'Way' things are in all early Chinese schools of thought. For Taoists, this way is the ultimate power in the cosmos, paradoxically transcendent yet immanent. As a unitive principle beyond the grasp of any specific thing in the cosmos (and sometimes simply referred to as 'the One' or by such metaphors as the 'unhewn' [*pu*, 樸] and the 'simple' [*su*, 素]) it mysteriously operates within it to facilitate the generation of all phenomena and to serve as the inner guiding force throughout every moment of their lives. Although it is ineffable and so can not be known

二、〈心術上〉以及〈管子四篇〉的大略介紹

如果我們不接受郭沫若的學術史立場，比較難以確定〈管子四篇〉的統一性。從表面看，〈管子四篇〉之間的差異性反而比較明顯。除〈內業〉與〈心術下〉間明顯相似外（〈心術下〉百分之七十的文字出現於〈內業〉中），從文字與概念的運用來看〈心術上〉與〈白心〉間以及兩者與〈內業〉、〈心術下〉的關係，可以看出所謂〈管子四篇〉間有了非常明顯的差異。先從〈內業〉說起。〈內業〉的確多次出現「道」字、也多次出現「氣」字，但是整篇中，「心」字最常使用，且是最核心的概念。關於「氣」的敘述，「精」則為最重要的概念。〈心術上〉也討論「心」的問題，也有一些關於「道」的敘述，但是〈心術上〉不出現「氣」，討論「心」和「道」時，「虛」字成為貫串整篇文章的核心。〈白心〉裡不出現「氣」字，也不出現「心」、「虛」或「神」幾個字。如是觀之，四篇所共用的概念只剩下「道」一個概念。

要再找出四篇的共同特點，可以發覺四篇都在處理「君」與「民」間的關係，進一步可看出四篇都討論到「名」的問題。因此從概念運用上看，我們並不能事先預設四篇有一共同的作者或屬於同一個學派，我們只能說四篇各自運用了不同的概念、從不同面向討論同一個問題，也就是「君」與「民」的關係。

〈心術上〉主要分成兩個部分：前半段介紹〈心術上〉的思想（經文），後半段給予前半段解釋與說明（解文）。經文、解文各自分成六個片斷。經文首段以「心」與「九竅」間的關係說明統治者要處於「靜」的位子；第二段談「求知」與「處虛」之間的關係；第三段對「道」、「德」、「義」、「禮」和「法」作一簡略的界定；第四段說明「道」的功能，以及在聖人行為上如何成顯；第五段談如何處理自己的心；第六段談統治者處世時對自己的好惡該有的態度。

解文對此六段作解釋，可看出「虛」字在解文中被提到甚高高度。經文中「虛」字只出現了四次，分別在第二、第三和第五段裡面。解文裡「虛」字則出現十六次之多。有趣地是，解文多次用「虛」的概念說明經文的一些核心概念，如「因」或「應」。由是可知，「虛」字是整個解文中主導解釋經文的核心概念。

as an object, the early Taoist sources maintain that it can be merged with, accorded with, or, in other words, directly experienced. Such an experience occurs only after arduous practice referred to, sometimes metaphorically, in the section below, and sometimes involves total self-transcendence.”

三、〈心術上〉中的「虛」

在經文出現四次的「虛」字，一次作動詞，三次爲形容詞。經文的第二段「虛」字出現三次：

道不遠而難極也。與人並處而難得也。虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。人皆欲智，而莫索其所以智乎。智乎智乎，投之海外無自奪。求之者不得處之者，夫正人無求之也，故能虛無。虛無無形謂之道。

這段在討論「道」與人的關係。整段可分成兩部份：第一討論人的欲求與「道」的關係。

道不遠而難極也。與人並處而難得也。虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。

人要得「道」的話，必須「虛其欲」。排除自己欲求之後，人心才能達到「神」的狀態。從論述脈絡可知，「神」的狀態是有益於得「道」的。「虛」在此作動詞用，而描述人對自己欲求的行爲。

第二部分在討論求知與「道」的關係：

人皆欲智，而莫索其所以智乎。智乎智乎，投之海外無自奪。求之者不得處之者。夫正人無求之也，故能虛無。虛無無形謂之道。¹²

要達成「智」的目標，不能用「求」的方法；反而是人要用「虛」的態度才能處於「智」的範圍。「虛」和「無」的狀態成爲「道」的主要特性。「虛」在此當形容詞(或狀態動詞)，一方面敘述人所該採取的態度，另一方面在描述「道」的主要性質。從上下文脈絡來看，可知「道」在此並不描述世界本體之類的，而是直接呼應著上文所提出的「處」於「智」的問題。人如果能讓自己「虛」

¹² 此句同時成爲第三段的開始。但是，因爲「虛無」的重複，可以知道第三段一開頭對於「道」的界定是接著第二段的論述下來的。

和「無」，就處於「智」了；如此態度也就等同於人有「道」。

「虛」在經文的另一次出現在第五段。第五段一開始說：

天曰虛，地曰靜，乃不伐。潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。紛乎其若亂，靜之而自治。

第一句話在標榜「天」之「虛」與「地」之「靜」的特性。「天」是「虛」的，「地」是「靜」的，兩者不侵略別物¹³。接下來，文章作者勸人學習「天」和「地」。效法天地的方法，則是經過對自己之心的一些措施而達成的。如果能排除心中的私意，心就能「虛」；如果能把心中的雜亂活動停下來，心就變成「靜」。「虛」而「靜」的心，則能達成「神」和「明」的效果。

第五段的內容與第二段相近，但第五段出現「天」、「地」，擴大了「虛」字概念所牽涉的局面。「虛」的狀態和「虛」的道不只牽涉處世與治國的問題，同時也涉及天地之間的一切。尤其以「虛」描述「天」是十分獨特的；我們在先秦思想中找不出第二個例子¹⁴。因為缺乏旁證，「虛」在「天」範圍內的意義很難確定。從上面的討論，我們已經可以分辨「虛」的兩種意義：一「虛」是指心態上的某種狀態，二「虛」指對別物的某一種「道」。換句話說，「虛」在「天」的範圍裡，要不與「天」的意志有關，要不就與「天」的行為有關。

從經文的初步分析，我們已經大略可知「虛」在〈心術上〉所扮演的角色：「虛」的概念所運用的範圍包含主導外界的「天」、主導人間的「君」以及主導身體的「心」。「虛」又牽涉狀態和行為。「欲」和「私」與「虛」是對立的，「神」、「智」、「明」為「虛」的良好結果。

在解文裡，我們可以更清楚看到「虛」的意義與作用。從形式上說，「虛」在解文裡出現 12 次。除第一段和第四段外，「虛」字出現在每一段落中。在此，先分析第二段裡的「虛」。從第二段的敘述中，可以理解「虛」對於統治者的重要性。此外，筆者將以第四、第五和第六段中的話說明並補充君主用「虛」的意義。最後，可以從第三段理解「虛」在天範圍內的作用。

¹³ 「伐」或釋為貸(過) (參《管子集解》，頁 637)。

¹⁴ 林義正在分析「虛」的概念之演變時，提到幾個有關天地之盈虛的例子。「虛」的這種實用與「虛」在此的意義不同 (林義正 1991，頁 591)。

道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰：「不遠而難極也。」虛之與人也無間。唯聖人得虛道，故曰：「並處而難得。」

世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。人皆欲知而莫索之，其所以知彼也，其所以知此也。不修之此，焉能知彼，修之此，莫能虛矣。虛者無藏也。故曰去知則奚率求矣，無藏則奚設矣，無求無設則無慮。無慮則反覆虛矣。

解文把經文的每一句話分開解釋。其先解釋「道」的特殊性質，之後說明「欲」與「神」的對立，最後說明求知與「虛」的對立。解文對經文第一句話的解釋，乃是針對經文所提倡的「道」加以說明的。有趣地是，「道」之「並處而難得」的性質，解文用「虛」的概念來說明。從此可以看出，解文一方面在提高「虛」的重要性，另一方面用「虛」貫串經文所提出的觀點。

接下來，解文敘述人心從「虛欲」¹⁵ 到「神」的轉換過程。慾望之排除成為「神」狀態的第一條件。對於「虛」在人間裡的作用，第三段解釋最重要。在求知與「虛」的對立下，解文說明「虛」的主要意義和功能；「無藏」。除了用「無藏」界定「虛」之外，解文延著經文將「虛」與「知」的對立加以說明。要達到「虛」的狀態，必須「去知」。如同「無藏」一樣，「去知」的敘述是從反面說明「虛」的。接下來，對於「無藏」和「去知」的說明同樣用反面的形式。「無求」、「無設」和「無慮」，為「無藏」和「去知」所引發出來的結果。

從上下文看「無藏」、「去知」、「無求」、「無設」和「無慮」的界定，都要放在對「心」不同狀態之敘述的範圍裡討論。「知」和「慮」明顯為「心」的活動。因此，相關的「藏」、「求」和「設」應放在同一範圍討論。用「藏」，在「心」的範圍裡，應該牽涉「心」所能「藏」的內容，以及為「心」所「藏」的意見、欲求、記憶等。雖然人心在人與外界不斷互動下難以避免會產生新內容，但解文作者認為，人心要保持一種「無藏」的狀態。這應該是說，所產生的新內容不可停留在心裡面。如此，解文作者希冀達成「無設」的效果。若所藏的內容為心與外界接觸的結果，「設」便應該牽涉「心」與外界互動時所保持的立場。「無藏」的狀態，主要是為了避免「心」接觸外界時以心中內容先

¹⁵ 解文用「去欲」說明「虛欲」。兩者之間的差異在此不多討論。

設定某一種立場而面對外在世界的。故「無藏」和「無設」涉及「心」的內容。

在這段話裡，另外出現的「去知」和「無求」牽涉到「心」的活動：人如果取消「心」中「知」的活動，「心」對外界也就不會產生「求」的活動。人取消「心」的活動以及內容之後，便完全取消了「心」對於外界可能會產生的影響。但是，為什麼人一定要取消「心」對外界的影響？為了解答這個問題，我們要先看解文裡的另一些段落。我們從心不影響外界對人處世帶來的好處看解文對「虛」的另外說明。

為了明白「虛」在處世方面的作用，我們先看第六段對「虛」的說明，然後再看第四段中的一段話。第六段的最後幾句話為：

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

這段話較詳細地描述了「君子」與外界接觸的方式。整段話中，「虛」為核心概念。「君子」還沒接觸外界時，處於「虛」的狀態；接觸時，他用「偶」的方式面對外物；處理完後，又回到「虛」的狀態。解文對經文所運用「偶」物的方式多加以解釋。其以「影」和「形」、「響」和「聲」之間的關係，說明「君子」「偶」物的方式。「影」和「形」之間的關係有兩個特點，「影」完全符合「形」，以及「形」消失了後「影」也同時消失。如此「應物」有什麼用？此要看解文對「應」的解釋。第六段中有這麼一段話：

「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。

「應」在這一段中為「因」的一部分。「因」的方法有兩個面向：一方面「因」是在時間上的妥當配合，這就是前一段話所表現的意義，人不要先於物作認定或作出行動；另一方面「因」也有其積極一面，人要「緣理而動」。緣何理呢？緣物之理。因此，人面對外物時，不只不要事先對物有所猜想或行為，當面對物時，他一樣要用物的「理」作為他行為的標準。

至次為止，我們已經理解了人所該有的行為方式以及其與「虛」的關聯；

「因」和「應」均成爲一種與物的特殊關係，但是這種關係的意義何在？第五段裡〈心術上〉的作者給予一個明確的答案：

「不言」之言，應也。應也者，以其為之人者也。執其名，務其應，所以成，之應之道也。「無為」之道，因也。因也者，無益無損也。以其形，因為之名，此因之術也。名者，聖人之所以紀萬物也。

解文解釋「不言」和「無為」時，運用「因」和「應」兩個概念。更重要地是，在說明中作者都用「名」說明人如何用「因」和「應」實現「不言之言」和「無為之道」。由於「不言」的說明文字解讀比較困難，讓我們先看對「無為」的解釋。作者先用「因」說明「無為」，接下來對「因」的第一個解釋符合我們之前的理解。「因」表示人面對物沒有「益」或「損」，也就是說，人不要參雜他自己的意見而完全按照物本身之「理」看物。除此之外，作者在此更具體的說到「因」的內容。人要「以其形因為之名」。由此，終於得以看出「因」的意義與作用。人用「因」的方式是爲了正確名命目標，而名命才是統治最重要的工具。聖人用「名」才有辦法統治（紀）萬物。

總之，「虛」的心理狀態是爲了保證君主名命時完全按照物之理來作判斷的。爲了保證名命的正確性，君主的心裡面不能有任何內容。對於「虛」在統治方法的這一面有了理解之後，便可以試圖理解「虛」在「天」範圍內的作用。解文的第三段一開頭對於「天」有這麼一種解釋：

天之道，虛其無形。虛則不屈，無形則無所位遘。無所位遘，故徧流萬物而不變。

這段，作者先用「無形」形容「虛」¹⁶，之後分開說明「虛」和「無形」在外界裡所達成的效果：「天」的做法（道）因爲是「虛」，他在外界可以完全展現他的作用（「不屈」），「虛」之做法「無形」的特質便能保證天不是按照一種固定的立場（位）來面對物，因此不會碰到任何阻礙（遘）。天的這種作爲，便能保證它能普遍推動（流）萬物而自己不受影響。

¹⁶ 對這個修飾法，參王引之，《經傳釋詞》，頁114。

解文對天道這種敘述根本是描述統治方法的理想狀態。從此可知為何作者也用「虛」來形容「天」。解文作者把「虛」的範圍從人的心理狀態擴大到天所擁有的性質，就是為了給予君王統治合理性一個較深的理論基礎。按照解文作者之意，「虛」不只是人間秩序的先決條件，同時也是外在世界秩序的原因。

總而言之，在處理一個個別之物時，「虛」成為正確判斷的先決條件。「虛」因此成為正確統治方法的核心性質。「虛」又為天（或天道）的主要性質，因此「虛」不只是一種聰明的統治方法，同時為外界順利運行的主要原因。「虛」不只互應著人間特殊的相處情況，而根本為一切關係中之運行原則。

由此觀之，「虛」在〈心術上〉的解文裡面有兩種特質。第一牽涉〈心術上〉對「虛」意義內容的界定，第二涉及「虛」所牽涉的範圍。從內涵言，〈心術上〉對「虛」之界定表現出〈心術上〉作者對經驗的特殊理解。按其對「虛」的界定，人不能用事先所獲得的經驗判定新的經驗。經驗一成為心的內容後，對之後的判斷有負面影響。唯一避免舊的經歷對於新的經驗之扭曲的方法，即是避免經驗之累積。說穿了，一個心「反覆虛」的人是沒有經驗可言的，他只對暫時印象作出「名」、「實」的對照。

這種判斷的可能性依賴著世界本身的構造。只有在一個「天」本身也是「虛」的世界裡面，心「反覆虛」的國君才可能運用這種統治方式治國。從這個角度看，〈心術上〉中的政治與修養理論仍然靠著作者對於「天」的理解。他對「虛」的特殊理解，互應著他對於「天」的特殊認定。

四、〈心術上〉中之「虛」與《莊子》和《荀子》的「虛」

為了更清楚呈顯〈心術上〉對「虛」字的特殊理解，可以和《莊子》、《荀子》運用「虛」的方式作一比較。以下，筆者只用每一本書中的一段話作簡單的對照。由此可以看到各自特殊的哲學觀點。

《莊子》〈應帝王〉的倒數第二段裡面出現「虛」。在用詞與意義方面跟〈心術上〉相當接近：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而游無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

如同〈心術上〉，《莊子》的作者在此勸人不要把外物當做自己心裡面的內容。人只要對外物作出妥當的反應而不要「藏」物在心裡。與〈心術上〉對「虛」認定的差異，可以從最後一句看出來。心保持「虛」的功效為「能勝物而不傷」。在此，「勝」並不等於〈心術上〉裡面的「治」。對於「勝」的理解要看下文。在人與物的互動間，人「勝」物可以保證人心不被物「傷」。因此，「勝」在此涉及人的情感面，而和君、民間的政治關係無關。《莊子》的作者在此並不關心君主對事物的正確判斷，而是關心人面對外物時不要在情感上受挫折。人在《莊子》的理解中對外界根本是無可奈何的，因此只好在他自己能控制的內心保持一種對外無所要求的心態，這就是「虛」在此段的涵義。〈應帝王〉所談的「虛」在勸人對於外界不要有所期待，〈心術上〉所談的「虛」在勸人對於外界不要有任何的立場。

在《荀子》的〈解蔽〉篇裡，「虛」為「知道」的方法之一：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。

按照《荀子》的說法，人之心要保持「虛壹而靜」的狀態，才能正確的理解「道」。

《荀子》談到「虛」時，也是在敘述一種特殊的心理狀態。《荀子》認定心隨時有一定內容，其內容為過去所經歷的記憶（志）。故「虛」的心理狀態，不是說心中是完全空的，而是在「虛」的心理狀態中，「心」裡面過去經驗的記憶不會影響對新事物的理解。

《荀子》這種理解，否認了〈心術上〉所談的「虛」的可能性。按照《荀子》的理解，一種完全空的心是不可能存在的。過去經驗在心中一定會留下痕跡，問題只不過在於人會不會受過去經驗的負面影響。從這個部分可以看到，《荀子》對於經驗的理解與〈心術上〉完全不同。〈心術上〉只要求人保持「虛」的狀態而直接去名命物，在《荀子》的理論裡，人心還要做一些統合工作，才能保證正確的理解與行為。而且，〈心術上〉所理解的對象為「物」，《荀子》所理解的對象為「道」。

綜觀《荀子》整個學說，他對於經驗的不同認定是可以理解的。「道」在《荀子》裡為過去聖人所遺留的完美社會制度。因此，人類的過去經驗在《荀子》學說中為《荀子》之「道」的基礎。過去經驗在《荀子》裡不只在技術上不能忘記，從道德的角度看也不應該忘記。重點在於如何調和過去的累積與新接受的經驗。從一個比較大的範圍看，《荀子》對「虛」的解釋在試圖解決個人侷限的經驗與傳統所留下的生活方式之間如何調整。人面對這個比較全面的生活方式，不應該因為自己侷限性而誤解傳統的意義。

參考書目

一、西文(依字母順序排列)

- Ames, Roger. 1994. *The Art of Rulership*. New York: State University of New York Press.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1964.
- Creel, Herrlee G. 1970. *What is Taosim and other Studies on Chinese Cultural History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Forke, Alfred. 1927. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg.
- Fung Yu-Lan (Feng Youlan). 1952. *A History of Chinese Philosophy. Vol. I*. Tr. by Derek Bodde. Princeton: Princeton University Press.
- Graham, A.C. 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court.
- Graziani, Romain. 2001. "Book Review: Roth, Harold D. *Original Tao: Inward Training and the Foundation of Taoist Mysticism*". *T'oung Pao* 87, S. 195-213.
- Graziani, Romain. 2003. "Energie vitale, puissance spirituelle et pouvoir politique: genese de la souverainite dans le discours politique en Chine ancienne". *Cahiers du Centre Marcel Granet, Press Universitaires de France*, No.1, S. 26-48.
- Hennis, Wilhelm. 1977. *Politik und praktische Philosophie*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Knoblock, John. 1988 *Xunzi: A Translation and Study of his complete Works*. vol. 1. Stanford: Stanford University Press.
- Kohn, Livia. 1992. *The Taoist Experience. An Anthology*. New York: State University of New York Press.
- van der Loon, Piet. 1952. "On the Transmission of the *Kuan-tzu*". *T'oung Pao* II. 41, S. 357-393.
- Mair, Victor H. 1983. *Experimental Essays on Chuangtzu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Makeham, John. 1994. *Name and Actuality in Early Chinese Thought*. New York: State University of New York Press.
- Osamu, Kanaya. 1991. "Taoist Thought in the *Kuan-tzu*". In: Koichi Shinohara (ed.). *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-Hua*. Oakville: Mosaic Press.
- Oshima, Harold H. 1983. "A Metaphorical Analysis of the Concept of Mind in the *Chuang-tzu*". In: Victor H. Mair. *Experimental Essays on Chuangtzu*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 63-84.
- Rickett, W. Allyn. 1965. *Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Rickett, W. Allyn. 1985. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Vol. I. Princeton: Princeton University Press.
- Rickett, W. Allyn. 1987. "Kuan-tzu and the Newly Discovered Texts on Bamboo and Silk". In: Charles Le Blanc and Susan Bladder. *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honor of Derek Bodde*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Rickett, W. Allyn. 1998. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Vol. II. Princeton: Princeton University Press.

- Röllicke, Hermann-Josef. 1996. *Selbsterweisung: der Ursprung des Ziran- Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jhs. v. Chr.* Frankfurt: Peter Lang.
- Roth, Harold D. 1992. *The Textual History of the Huai-nan Tzu*. Ann Arbor: Monographs of the Association for Asian Studies.
- Roth, Harold D. 1994. "Redaction Criticism and the Early History of Taoism". *Early China* 19, S. 1-46.
- Roth, Harold D. 1997. "Evidence for Stages of Meditation in Early Taoism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60:2: 295-314.
- Roth, Harold D. 1999 (1). *Original Tao: Inward Training and the Foundation of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press.
- Roth, Harold D. 1999 (2). "The *Laozi* in the Context of Early Daoist Mystical Practice". In: Csikszentmihalyi, Mark und Ivanhoe, Philip J. (ed.). *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. New York: State University of New York Press.
- Tucker, John A. 2001. "Review of: *Original Tao: Inward Training and the Foundation of Taoist Mysticism*". *Philosophy East and West* 51, S. 305-311.
- Zenker, Ernst V. 1941. "Kuan-tse. Das Leben und Wirken eines altchinesischen Staatsmannes". In: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse* 219.5. Wien.

二、中文(依姓氏筆畫排列)

- 王引之 《經傳釋詞》(臺北:漢精出版社)
- 王先謙 《荀子集解》(北京:中華書局,2000)
- 王叔岷 《莊子校詮》(臺北:中央研究院歷史語言研究所專刊,1994)
- 玉 香 〈《管子》養生思想論略〉;刊《管子學刊》,1994.03,頁 24-29
- 石一參 《管子今詮》(長沙:商務出版社,1938)
- 白 溪 《稷下學研究:中國古代思想自由與百家爭鳴》(北京:三聯書局,1998)
- 李存山 〈再談「內業」等四篇的寫作時間〉;刊《中國哲學史》,1999.02,頁 116-123
- 〈再談「內業」篇的精氣與形體〉;刊《管子學刊》,1999.01,頁 9-15。
- 〈關於「內業」等四篇精氣思想的幾個問題〉;刊《管子學刊》,1997.03,頁 39-46。
- 〈「內業」等四篇的精氣思想探微〉;刊《管子學刊》1988.02,頁 3-9。
- 〈「內業」等四篇的寫作時間和作者〉;刊《管子學刊》,1987.01,頁 31-37。
- 李冬生 〈略論《管子》認識論的主客體思想〉;刊《長白學刊》,1994.02,頁 13-15
- 安井衡 《管子纂詁》(臺北:新文豐出版社,1976)
- 吳 光 《黃老之學通論》(杭州:浙江人民出版社,1985)
- 林義正 〈中活哲學中「虛」概念的演變及體系〉;刊《哲學與文化》,18卷7期,1991,頁 590-601
- 胡家聰 《管子新探》(北京:中國社會科學出版社,1995)
- 陳世放 〈《管子》人性論思想初探〉;刊《社會科學期刊》1997.4,頁 9-14
- 陳鼓應 《管子四篇詮釋》(臺北:三民書局,2003)
- 張成水、張振國 〈《管子》德治思想論析〉;刊《管子學刊》,2002.04,頁 14-18
- 張岱年 〈「心術」等篇非宋尹著作考〉;刊《道家文化研究》,1992.02,頁 355-365
- 張連偉 〈《管子》與《荀子》的思想比較〉;刊《管子學刊》,2001.04,頁 11-16
- 張舜徽 《周秦道論發微》(臺北:木鐸出版社,1988)
- 郭沫若 《十批判書》(北京:東方出版社,1996)
- 《管子集解》(臺北:龍門出版社,1973)
- 〈宋鉶尹文遺著考〉;收於《郭沫若全集·歷史篇》(北京:人民出版社,1982),第一卷,頁 547-572
- 郭振香 〈試論《管子》哲學和治國安民的務實精神〉;刊《管子學刊》,1997.04,頁 5-10。
- 郭慶藩 《莊子集釋》(臺北:華正書局,1994)
- 徐漢昌 《管子思想研究》(臺北:學生書局,1990)
- 趙守正 《管子注釋》(桂林:廣西人民出版社,1987)
- 樂愛國 〈《管子》〈內業〉精氣說的再探討〉;刊《管子學刊》,1998.02,頁 59-61
- 〈《管子》的精氣說辨正〉;刊《管子學刊》,1996.01,頁 3-6
- 劉 節 〈《管子》中所見之宋鉶一派學說〉;收於《古史考存》(北京:人民出版社,1956),頁 238-258
- 襲專永、孫希國 〈《管子》的君臣觀初探〉;刊《管子學刊》,1998.01,頁 5-9
- 顏昌峯 《管子校釋》(長沙:嶽麓出版社,1996)。

The Concept of Emptiness in the Chapter “Techniques of the Heart Part I” (*xinshu shang*) in the *Guanzi*

Wolfgang Schwabe

Assistant Professor, Department of Multicultural and Linguistic Studies,
Tamkang University

Abstract

“The Techniques of the Heart Part I” (*xinshu shang*) is a chapter in the *Guanzi* that is concerned with the relation between rulership and self-cultivation. This paper discusses the role of the concept of emptiness (*xu*) in this chapter. In the chapter the concept of emptiness is used in different contexts. It is not only an inner mental state of the ruler, but at the same time is used to describe a certain way of governing. Moreover the concept of emptiness is not only used to describe the ruler, but also heaven. Thus the concept of emptiness on the one hand relates the attitude of the ruler to his actions, on the other hand it relates the rule among men to the state of the world as epitomized by heaven. The paper is divided in four parts: The first part summarizes the discussion surrounding the “The Techniques of the Heart Part I” (*xinshu shang*) and the so-called “Four *Guanzi* Chapters”. In the second part the contents of the so-called “Four *Guanzi* Chapters” and its relation to the chapter “The Techniques of the Heart Part I” (*xinshu shang*) is discussed. The third part gives an in depth analysis of the concept of emptiness in the chapter “The Techniques of the Heart Part I” (*xinshu shang*). In the fourth part a comparison is made between the concept of emptiness in this chapter and the *Xunzi* and *Zhuangzi*.

Keywords: Techniques of the Heart, Emptiness, Daoist Thought, Self-Cultivation