

陰陽家思維的天人合一

郭梨華

東吳大學哲學系

摘要

依司馬談〈論六家要指〉，陰陽家做為古代學術流派之一，在六家中居首；而從先秦儒、道兩家思想論述中，也可發現具有豐富的陰陽家思維中的古天文元素在其中，且此一思維在漢代學術中也被融入而發展出明堂制，在易學發展中則有節氣說等。這些都說明陰陽家思維深入中國文化與民間思維之核心。

本文旨在論述陰陽家思維的天人合一觀，主要是分就《黃帝四經》、《管子》之〈四時〉、〈勢〉、〈五行〉，以及〈幼官〉、〈幼官圖〉、〈輕重己〉，論述其中所蘊含的陰陽思維以及其天人合一思想，以窺陰陽五行在天人合一思想中的發展。

關鍵詞：黃帝四經、管子、天人合一、陰陽、時

陰陽家思維的天人合一

郭梨華

陰陽家在中國學術思想流派中，從最早論述的司馬談〈論六家要指〉中可知，陰陽家乃六家之首，其說為：「嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。」此闡明陰陽家思想的兩個面向，一為詳載禁忌、吉等有關之日書類，以及與大祥、忌諱等相關典籍；另一類是與序四時之大順有關的典籍，這一類可包含兵書、古天文、諸子中有關陰陽的論述。前者包含特有的一套術類運作於其中，後者則是有關思想的論略，此處所言以後者為主。

有關陰陽家的典籍，據《漢書·藝文志》所載，今大抵皆已佚失。因此，探求陰陽家思維，主要是以諸子中有關陰陽之論述為主，而論其天人合一觀，而非以陰陽家著作為主的論述。這一陰陽家思維的天人合一是就人依循於天地自然之道而言，是以天道至人道，或說人依循於天道之顯示而於人道中展現其所遵循，而其中主要是就陰陽思想與人的關係而論述。此一「天人合一」思維，基本上是結合古天文思想的理解，而具有黃老思想特質的天人合一。這一類思想主要保存在《黃帝四經》、《管子》之〈四時〉〈勢〉，以及〈五行〉、〈幼官〉、〈幼官圖〉等。其中《黃帝四經》應是這些論述之源，是屬於理論建構之基礎。《管子》之〈四時〉、〈勢〉則是承繼《黃帝四經》之論述而開展，且其中也些論述與《黃帝四經》以及《國語·越語》有相近處。至於《管子》之〈五行〉、〈幼官〉、〈幼官圖〉、〈輕重己〉等，則是結合陰陽五行與四時之論述，應是這一系列中較晚的論述，且是立基於前者而有的「術」的開展。

一、《黃帝四經》的陰陽與天人合一思想

《黃帝四經》乃指 1973 年在長沙馬王堆出土的帛書《老子》乙本卷前古佚書，共四篇，這四篇經唐蘭先生考證可能即是《漢書·藝文志》在道家者流中所列之《黃帝四經》，今研究其中其思想，深覺其確實闡揚《老子》，同時又立基陰陽思維，所論確實可為黃老學表徵，是以從之。

《黃帝四經》中有關陰陽的論述，主要表現在《十六經》、《經法》與《稱》，其中藉由《稱》中有關陰陽大義的論述，可知陰陽統括天地，以及自然之四時，同時也含括人文之制中的君臣、兄弟，甚至人之語默等言語之表達方式。在《稱》中雖未多加論述其意義之原理何在，但可視此一表述乃在於說明陰陽之運用於自然與人文，或另個表述

即是自然與人文中之事務，皆以其類被統括為陰陽關係；可謂是另類的天人合一思想表現，亦即此一「天人合一」思想重點並不在於個人之修為，而在於整體之社會制度之呼應於天時，而以此設人文制度與治理人文所形構之政治社會事項。

在《經法》中，有關天人合一思想主要可從兩方面觀之，一是關於「法」之立與執行，另一方面則是表現在陰陽、刑德之天文與人文的合一。其中前者之論述雖立基於陰陽天道觀，但更近於道家與「法」的結合，是以在此不論；就後者而言，主要是就陰陽與刑德關係論其蘊藏天人合一之思想。《經法》中有關人文應遵循陰陽之變化的典型，在〈四度〉中展現無遺，在該篇中作者首先將人文制度事項的違逆及其禍害指出，這些事項包括君臣、賢不肖、動靜、生殺等事項，並認為在這些事項上，應以「天為之稽」，闡明以天道運行為準則依據，在此前提下論及天道運行中有其變化，其云：

極陽以殺，極陰以生，是謂逆陰陽之命。極陽殺於外，極陰生於內。已逆陰陽，又逆其位，大則國亡，小則身受其殃。□□□□□□□〔故因陽伐死，因陰〕建生。¹當者有〔數〕，極而反，盛而衰：天地之道也，人之理也。逆順同道而異理，審知逆順，是謂道紀。以強下弱，何國不克，以貴下賤，何人不得。以賢下不肖，〔何事〕不〔治〕。

這一段論述，指陳出在春夏秋冬的陰陽四時運行中，蘊含著逆陰陽之命與逆陰陽之位，而這一「逆」若就極陽、極陰而言，乃因其已有陰氣出現、陽氣出現，但「極而反，盛而衰」乃「天地之道」，是以「人之理」也當如是。因此人也應依循此變化，展現「以強下弱」、「以貴下賤」、「以賢下不肖」的態度，以此「逆

位」方式處之。此一論述即是闡明人當如何「因」天之道，再依循天道時，也必須重視天道中陰陽之轉化而在作為中展現在「位」中轉化行事之態度。

《十六經》中有關陰陽之論述甚多，首先在〈觀〉中，確立「陰陽」在宇宙生成中的位置，並以此確立「陰陽」在天道與萬物中的存在及其聯繫。²

陰陽作為由始源而有，並在晦明中為天地萬物生成的質素，可謂聯繫了天地與萬物的重要因子，也可謂是以「陰陽」作為「天道－人道」合一的重要關鍵者。準此，是以陰陽所開展的天地四時之陰陽變化，也與人文中之刑德相連通，這一配置比附並非硬套，而是源自天地四時中所展現的陰陽之氣，與人文中對於德刑意義之使用的聯繫而有之類比。〈觀〉云：

¹ 缺字依據陳鼓應可補為「故因陽伐死，因陰」。參陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1995年，頁165-166，註7。其後若有〔〕皆表補字，並依據陳鼓應補，不再註出。

² 《十六經·觀》：「黃帝曰：群群（混混）〔沌沌，窈窈冥冥〕，為一困。無晦無明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四〔時〕，〔剛柔相成，萬物乃生，德虐之行〕，因為常。」其中有關「萬物乃生」的補字，是陳鼓應依《文子·十守》而補。

是〔故〕羸陰布德，〔重陽長，晝氣開〕民功者，所以食之也；宿陽脩刑，童（重）陰長，夜氣閉地繩（孕）者，〔所〕以繼之也。不靡（糜）不黑（纒），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，而敵者生爭，不讎（戡）不定，凡讎（戡）之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈〔紂〕無匡（枉）。

在這一段論述中，可以得知由於陰陽之氣與四時的聯繫，以及在四時中萬物的生、長、收、藏之情狀的差別，所以陰陽也與德、刑有了人文性聯繫，即春夏乃長養萬物，是生的體現，也是天地之德的展現，秋冬乃物之收成與儲藏的時間，此收成乃刑殺之體現，是以有春夏為德，秋冬為刑之論。此運用於人文社會制度，也闡明制度中德刑並存的必要與必需，而這一類比式的配置，也說明了以陰陽為關鍵，將天與人在生成之聯繫外，增加了人文制度可以依天而行的合理性，及其與天合一之可能，同時也反證了人文制度設置的合法性，此一合法性乃建置於天地自然，是以有其普遍性與必要性。簡言之，德刑之為人文之必須，是如同日月般乃人之存在境域中的必需，且兩者是互相交替共為政，而非以德或刑單行之。

《黃帝四經》這一以陰陽為天人合一的關鍵，除了內在生成之建置外，也涉及因人而有之社會制度與政治措施，而人文制度之成就「天人合一」的關鍵就在於「以天為稽」之「因天時」。此一「因」的重要與開展，並非建立在人之心性的培育養成，而在對客觀之自然的仿效、把握，乃至執行。例如《經法·國次》中，就對當時國與國之間的關係作了一陳述，包含奪、誅禁與兼人之國皆有論述，其所論對於春秋末乃至戰國時期，重視強國生存之道的的方式，滅他人之國為生存之道中，有其不同的方式，即仿效自然之道，即以「因」天道的方式展現，所體現的即是「奪而予」、「禁伐當罪當亡，必墟其國，兼之而勿擅」，而在兼人之國時，不得修其國郭、處其廊廟，這些舉措雖然有「墟其國」之作為，但也有其自然的面向，即「予」與「勿擅」的理念，而聖人在因天時而兼人之國時的作為，〈國次〉中也強調：

故聖人之伐也，兼人之國，墮（隳）其城郭，焚其鐘鼓，布其資財，散其子女，裂其地土，以封賢者。是謂天功。功成不廢，後不逢殃。

雖然是「兼人之國」，有其破壞性，但也重視對於資財、子女、土地的分封於賢者。這基本上已是分封的概念，而非獨享專擅。至於國家內政的處理，也是強調「因天時」、「以天為稽」，而有所謂分治與共享的概念，並依天地之無私，提出「兼愛無私，則民親上」（《君正》）的為政理念，從而在「是故天下有事無不自為刑（形）名聲號」的人文存在之必然與事實的狀態下，建構了「名實相應」的人文之制的要求。這些人文建構的目的，即在於呼應於天之道，以此完成所謂之「天人合一」，也因此而有所謂「王術」（《六分》）與「帝王之道」（《論》）的論述，而所謂「王者」即是能「兼覆載天下，物曲成焉者」（《六分》），這即是仿效天道之作為而成。

又例如《十六經》中，除了以陰陽、刑德為天人合一之關鍵外，也以黃宗或說黃帝作為中介與傳達之表徵，闡明其為天與人可合一的中介者，並以黃帝所建置之人文之制，乃因襲於天地自然等日月星辰而建置，〈立命〉云：

吾受命於天，定位於地，成名於人。唯余一人〔德〕乃配天，乃立王、三公，立國置君、三卿。數日、曆月、計歲，以當日月之行。〔吾〕允地廣裕，類天大明。

在這段論述中，可發現所謂的政治制度實則依天地之道而立，而人文之制中的「天時」乃依日月之行而定。這些闡明了人文之設置是依循於天地之道而設。「時」的把握是遵循於天道的必需，此除了〈觀〉中所言：「聖人不巧，時守是反」的「當天時」之外，在〈姓爭〉中也指出「作爭者凶，不爭亦毋以成功。順天者昌，逆天者亡。」闡明「當天時」之把握的重要，這一重要乃依循於天行，而非虛靜之等待，這也是其重視治國之道在刑德相養之故。

總結上述所論，可知《黃帝四經》中所展現的「天人合一」思想，除了在生成中建置陰陽為其內在轉折質素與關鍵外，陰陽也是人文依循於天時的關鍵；另外，《黃帝四經》中最特殊的是建置了「人文之制」是天人合一的體現，以此呼應了《尚書·皋陶謨》中「天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭和衷哉。天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉。」的思想。

二、《管子》中〈四時〉、〈勢〉中的陰陽思想與天人合一

《管子》一書，並非一人一時之作，據胡家聰考證，此書乃出於稷下之學的管子學派。³其中〈四時〉，胡家聰認為係陰陽家之作，託管仲之言，⁴而〈勢〉則是摘抄《國語·越語下》范蠡之言。⁵胡家聰這一論述自有其理據，然若以《管子》乃黃老之作的集結而言也未必不可。⁶在這一前提下，論述《管子》中的陰陽思想就不再以陰陽家作品為限，⁷而可擴及於〈勢〉。

在〈勢〉篇中主要是論述「天時」、「天當」的重要性，所謂「夫靜與作，時以為主人，時以為客，貴得度。」這一論述中，雖然是針對軍事而論，但對於人之作為而言，亦有其啟發；所謂「靜與作」是就戰爭中之靜待與作為而言，兩種做法或為主或為客，

³ 胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁23。

⁴ 胡家聰《管子新探》(1995)，頁307。

⁵ 胡家聰《管子新探》(1995)，頁309-310。

⁶ 參考拙著〈道家思想開展中的關鍵環節－《管子》「心－氣」哲學探究〉，山東《文史哲》2008年第5期，頁61。

⁷ 胡家聰認為《管子》中屬陰陽家著作，包含有〈四時〉、〈五行〉、〈幼官〉、〈輕重己〉。胡家聰《管子新探》(1995)，頁107-121。

要在得時之度，當天時，而這一「度」與「當」，應是基於《經法》與《十六經》中對於「度」的重視而有。此乃因其所論不但是對《國語·越語下》范蠡之言的摘抄，也與《黃帝四經》所論有關。茲將其相關文句對照如下：

《管子·勢》	《黃帝四經》
<p>未得天極，則隱於德。已得天極，則致其力。既成其功，順守其從，人不能代。成功之道，羸縮為寶。毋亡天極，究數而止。事若未成，毋改其形，毋失其始，靜民觀時，待令而起。</p> <p>人先生之，天地刑之，聖人成之，則與天同極。……………</p> <p>故曰：修陰陽之從，而道天地之常。羸羸縮縮，因而為當。死死生生，因天地之形，天地之形，聖人成之。</p> <p>故賢者誠信以仁之，慈惠以愛之，端政象，不敢以先人，中靜不留，裕德無求，形於女色，其所處者，柔安靜樂，行德而不爭，以待天下之潰作也。故賢者安徐正靜，柔節先定，行於不敢，而立於不能，守弱節而堅處之。故不犯天時，不亂民功，秉時養人，先德後刑。</p>	<p>毋先天成，毋非時而祭。先天成則毀，非時而祭則不果。日為明，月為晦，昏而休，明而起。毋失（佚）天極，廢（究）數而止。《稱》</p> <p>兵不刑天，兵不可動。不法地，兵不可措；不法人，兵不可成。參〔於天地，稽之聖人。人自生〕之，天地刑之，聖人因而成之。聖人之功，時為之庸（用），因時乘〔宜〕，〔兵〕必有成功。聖人不達刑，不襦傳（渝轉）。因天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂。《十六經·兵容》</p> <p>力黑曰：大□（庭）之有天下也，安徐正靜，柔節先定。□濕（委燮）恭儉，卑約主柔，常後而不失〈先〉。體正信以仁，慈惠以愛人，端正勇〈象〉，弗敢以先人。中請（靜）不□（流），執一毋求。刑於女節，所生〈主〉乃柔。〔故安靜〕正德，好德不爭。立於不敢，行於不能。戰示不敢，明執（執）不能。守弱節而堅之，胥雄節之窮而因之。若此者其民勞不〔侵〕，几（飢）不飴（怠），死不宛（怨）。《十六經·順道》</p> <p>天因而成之。夫并（秉）時以養民功，先德後刑，順於天。其時羸而事絀，陰節復（復）次，地尤〈无〉（氣）復收。《十六經·觀》</p>

從上述表列可得知〈勢〉尤其與《十六經·順道》中所論，有一大段是相符應的，而這一部分並未出現在《國語·越語下》，但《黃帝四經》與范蠡亦極為相關，除了語

詞外，思想亦有所類似或說相同。在這一理解下，可知這些論述可能與范蠡所承之天道陰陽之學相關，也可見這一類思維在春秋晚期至戰國初期時已開展。

〈勢〉即是在這一理解之前提下，如同《十六經》與《經法》所論，強調「因天時」之重要，同時也強調「當」的重要。因此，論述其天人合一思想，即可由其「因天時」得知，此即：

成功之道，贏縮為寶。毋亡天極，究數而止。事若未成，毋改其形，毋失其始，靜民觀時，待令而起。故曰：修陰陽之從，而道天地之常。贏贏縮縮，因而為當。死死生生，因天地之形，天地之形，聖人成之。小取者小利，大取者大利，盡行之者有天下。

這一段論述指出了把握天道之贏宿的重要，一切依歸於陰陽與天地之道，在事未成時，仍保其初衷，等待時機，而此一時機若以今日之理解而言，是包含了事情之小大與準備是否妥當，以及外在客觀情勢等諸多事宜在內。順從於天時並得當，則有利。在此人之與天合一，在於以天時為依歸，同時以能「因」而得「當」為準則。若就人文制度而言，〈勢〉強調「先德後刑」，以及重視文武兼治的思想，此與《十六經》、《經法》雷同，⁸更且重視「義」的思想，這也與《十六經》類。這些都闡明了〈勢〉之陰陽思想與天人合一思想，不脫離於《十六經》與《經法》，而這一思維也與〈宙合〉所言之「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。」思想相類。

至於〈四時〉中的陰陽思想，開宗明義即以「管子曰：令有時」，指出了「時」的重要，並指陳「不知四時，乃失國之基」，闡明了為政之道，在於「時」的把握得當之重要。其理論基礎即在於：

是故陰陽者，天地之大理也；四時者，陰陽之大經也；刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。

這一論述點出了陰陽與刑德、四時的關係，論述了陰陽之於天地，是一原理性的存在，天地既是陰陽之呈現，陰陽也在此域中變化。四時的變化則說明了陰陽在其中的作用，至於刑德與四時的關係，在《十六經·觀》曾說明「春夏為德，秋冬為刑」，在此一基礎上，〈四時〉直接以「刑德者，四時之合也」論述，闡明四時與刑德的關係，並以此將人間禍福也連上關係，即刑德之作為合於時則是福，反之則是禍。這可謂一系列將天地自然陰陽之運行，與人文制度中之刑德作為，賦予禍福之結果論，決定此一結果者在於為政者之施政是否得時。是以在其後，將四時與五方配置，並且分別以日、月、

⁸ 參考拙著《〈黃帝四經〉中的陰陽思想》，發表於由湖南省博物館主辦之「紀念馬王堆漢墓發掘四十周年國際學術研討會」，2014年12月11-14日，地點：長沙。

星、辰、土，以及從事農耕與施政措施所應行之道。茲將其文本中之配置，以圖表顯示如下：

五方	東	南	中央	西	北
	星	日	土	辰	月
四時	春	夏	輔四時	秋	冬
氣	風：生木與骨	陽：生火與氣	入出以風雨，節土以益力，土生皮膚	陰：生金與甲	寒：生水與血
德	喜贏	施舍修樂	和平用均，中正無私	憂哀、靜正、嚴順、居不敢淫佚	淳越、溫恕、周密
事	其事號令，修除神位，謹禱弊梗，宗正陽，治隄防，耕芸樹藝。正津梁，修溝瀆，甃屋行水，解怨赦罪，通四方。然則柔風甘雨乃至，百姓乃壽，百蟲乃蕃，此謂星德。	其事號令，賞賜賦爵，受祿順鄉，謹修神祀，量功賞賢，以動陽氣。九暑乃至，時雨乃降，五穀百果乃登，此謂日德。	春贏育，夏養長，秋聚收，冬閉藏。大寒乃極，國家乃昌，四方乃服，此謂歲德。	其事號令，毋使民淫暴，順旅聚收，量民資以畜聚，賞彼群幹，聚彼群材，百物乃收，使民毋怠。所惡其察，所欲必得，我信則克，此謂辰德。	其事號令，毋使民淫暴，順旅聚收，量民資以畜聚，賞彼群幹，百物乃收，使民毋怠。所惡其察，所欲必得，我信則克，此謂辰德。
執掌	星掌發，發為風	日掌賞，賞為暑		辰掌收，收為陰	月掌罰，罰為寒
發五政之日	甲乙之日	丙丁之日		庚辛之日	壬癸之日

五政	一政曰論幼孤，舍有罪；二政曰賦爵列，授祿位；三政曰凍解修溝瀆，復亡人；四政曰端險阻，修封疆，正千伯；五政曰無殺麇夭，毋蹇華絕芋。五政苟時，春雨乃來。	一政曰求有功、發勞力者而舉之。二政曰開久墳，發故屋，辟故窳，以假貸。三政曰令禁扇去笠，毋扱免，除急漏田廬。四政曰求有德、賜布施於民者而賞之。五政曰令禁置設禽獸，毋殺飛鳥。五政苟時，夏雨乃至也。		一政曰禁博塞，圍小辯，鬥譚踈(郭沫若：當讀為「釋忌鬥」，謂因小忌而至於鬥者，排解之)。二政曰毋見五兵之刃。三政曰慎旅農，趣聚收。四政曰補缺塞坼。五政曰修牆垣，周門閭，五政苟時，五穀皆入。	一政曰論孤獨，恤長老。二政曰善順陰，修神祀，賦爵祿，授備位。三政曰效會計，毋發山川之藏。四政曰捕姦遁、得盜賊者有賞。五政曰禁遷徙、止流民、圍分異。五政苟時，冬事不過，所求必得，所惡必伏。
----	--	--	--	---	---

從上述的配置圖表可知，作者嘗試以春夏秋冬之意象，詮解執政者發號施令所應為之政令措施，並以此表達唯有如此才是因天時而為，反之，則逆天時。從這一配置圖表中，可以發現五方與五行的配置並未完全成熟，應屬於始發期，尤其是為了應合五方，而在「中央」的一些項目的論述上，並未有完整配置，此誠如胡家聰所言「顯然是生造湊數」。⁹另外從〈四時〉中也可得知已運用了天干日，並以此顯示其天人合一思想在社會制度措施上的應合。五方與四時之配置的問題，在後來之〈玄宮〉中雖有四時之說，但不再以五方與四時相配置，而是先論「中」，以明人主之制，然後以四方與四時之對應，輔以每 12 節氣，共 72 日為一季。〈五行〉則是拋開四時之論述，以日至後之甲、丙、戊、庚、壬之子日起每 72 日與五行配置。這些都可視為《呂氏春秋》之十二紀與《禮記·月令》之雛形演變。

⁹胡家聰《管子新探》(1995)，頁 109。

三、《管子》中〈五行〉、〈玄宮〉、〈輕重己〉的陰陽思想與天人合一

《管子》中有關陰陽思想的，除了上述兩篇，還包括〈五行〉、〈幼官〉或應為〈玄宮〉，以及〈玄宮圖〉、〈輕重己〉。其中〈五行〉無疑與五行相關，一般皆納入與陰陽家相關之著作。〈幼官〉改稱〈玄宮〉，主要是依據郭沫若在聞一多的基礎上所改，並以此為《呂氏春秋》十二紀之雛形。¹⁰〈輕重己〉學者已指出此篇與曆法有關，因此也列入陰陽五行之論述中，¹¹此篇基本上是以日至日為始而論述，每 92 日為日至，配以四時，而有四時之政。茲分就〈玄宮〉、〈輕重己〉、〈五行〉分說如下：

〈玄宮〉中有關五方與四時之配置上的難題，是以先獨立出中央，論述君服之色為黃，並以《尚書·洪範》中五行與五味之配置納入，即以「稼穡作甘」為此時節之「味」為甘味，此一配置除了與為政者重視農稼有關，也呼應中央「土」的五行說，聲則為「宮」，此乃屬五音中之第一音，氣則為「和」，相應的也有其一套為政之措施於此一方位與時節，即「五和時節」。至於四方與四時的配置，依文本可圖列於下：

	中	東	南	西	北
四時	五和時節	春	夏	秋	冬
君服	黃	青	赤	白	黑
味	甘	酸	苦	辛	鹹
聲	宮	角	羽	商	徵
氣	治和氣	治燥氣	治陽氣	治濕氣	治陰氣
數	五	八	七	九	六
藏與行	藏溫濡，行 啟養	藏不忍，行 啟養	藏薄純，行 篤厚	藏恭敬，行 博銳	藏慈厚，行 薄純

上述圖示，並未將符應於時節而頒布或應為之施政列入，但於此也可見作者雖未明言水火木金土之五行，但實則隱含有五行概念於其中。在這一論述中可見已將五味、五色、五聲，與五方、五行等相配置，這一配置主要在於「君」之為，因此是針對政令符應於時節而論，同時也對為君者之藏與行有所規範。在每一季中各有 72 日，但其文本

¹⁰ 郭沫若《郭沫若全集－歷史編》，北京：人民出版社，1984年，頁188-190。

¹¹ 胡家聰《管子新探》(1995)，頁107。

中所列僅有四時之 24 節氣，並未列圖方中之節氣，是以在為政依乎時節中，在一年中缺乏了屬於中央之節氣論述，以致在配置上出現了問題。

〈輕重己〉則是以日至為準則，由冬日至始，數 46 日為春始，數 92 日為春至，依此而數，而有春夏秋冬之令，此一方式雖避免了五行、五方之配置，調整為依乎四時、四方，但卻也忽略了當一年成為 368 天時，是無法真正呼應曆法中二分二至日的準確。茲依文本圖示如下：

	冬日至	春日至	夏日至	秋日至
始數 46 日	春始 天子東出其國 46 里而壇 服青而纁青 號曰祭日 春令	夏始 天子服黃而靜 處 發號出令 夏禁	秋始 天子祀於太祖	冬始 天子服黑纁黑 而靜處 發號出令 冬禁
始數 92 日	春至 東出其國 92 里而壇 號曰祭星 春令	夏至 天子祀於太宗	秋至 天子祀於太毳 西出其國 38 里而壇 服白而纁白	天子北出 92 里而壇 天子服黑而纁 黑 號曰祭繇

至於〈五行〉的論述，基本上排除了四時的問題，而改以天干中之甲子、丙子、戊子、庚子、壬子等為準則，每子之間隔為 72 日，五個 72 日分配以五行。〈五行〉中對於以「五」為主的論述，其理據在於：

昔黃帝以其緩急，作五聲以政五鍾。令其五鍾一曰青鍾大音，二曰赤鍾重心，三曰黃鍾灑光，四曰景鍾昧其明，五曰黑鍾隱其常。五聲既調，然後作立五行以正天時，五官以正人位；人與天調，然後天地之美生。

這一段論述了黃帝依「氣」之緩急創立了五聲，且依此而至五鍾，各有其名稱與顏色，此皆以「五」為主，而五行則是可呼應天時的，此處隱約可見有〈玄宮〉中論述的影子，但有為避免〈玄宮〉之四時配置的難題，因此以〈玄宮〉中之數「五」為基，以此開展五行與天時的聯繫，天時因此也以依「五」而分立，如此則顯示了人依循天，與天調的合一思想。另外，〈五行〉也結合〈輕重己〉中對於日至的重視，其論述時是以冬日至為準則，所見之第一個甲子日「木行御」始，72 日畢；此時接下來即是丙子日，

是「火行御」，依次是戊子土行御，庚子金行御，壬子水行御。〈五行〉之優點是避免了四時與五行、五方的配置之難題，同時以日至日的第一個甲子日起算，可謂是想與曆法之分至日有所聯繫，避免一年 360 天所引致的難題，但對於節氣卻未見有所安置，也是其缺憾。

總結〈玄宮〉、〈輕重己〉、〈五行〉中有關天時之把握的配置論，除了可見其想以此體現「因天時」以及人文政治舉措之應天時的論述外，也可發現這三篇是立基於陰陽刑德論以及五行說的盛行，欲以「術」的方式論述以形成制度。

四、結 論

經由上述有關《黃帝四經》，以及《管子》中有關陰陽家思維的論述中，可約略窺見這之間似乎存在著一發展理路，這一發展似乎可以《十六經》、《經法》為理論基礎之建構與開始，這一開始既與道家所開展之宇宙生成論述有關，也與古天文學中的陰陽論述有關，即以「陰陽」立論其在宇宙生成的關鍵位置，進而開展其天道與天時之聯繫，而天時之「因」則在於「度」之把握。《管子》中之〈勢〉、〈四時〉則是對於「度」的開展論述，而〈玄宮〉、〈輕重己〉、〈五行〉則是在「度」的把握之前提下，開展不同視域與主軸的分類法，是一種「術」的體現，但其中也都對於時政有所論述，以避免其純粹落入數術之禁忌中。

