

【诸子学研究】

《管子》四篇中“心”的构造理论

叶树勋

【摘要】作为稷下黄老的代表作,《管子》四篇是晚周心学突破的一大成果。学界历来关于四篇心学文献的研究主要围绕“心术”问题展开,这在呈现其价值关切的同时,容易淡化其关于“心”之构造的思想。后者是四篇心学文献所主张之修养工夫的理论基础,对之深入探讨,有助于系统把握其心学之脉络。四篇心学文献的一大特色在于,它们在精气学说的背景下讨论“心”的问题,所谓“气渊”(精气之渊)是它们对“心”之构造的首要定位;此外,它们又提出“心以藏心”的命题,认为气渊之心的背后存在一个治理心之精气的深层主体;在深藏之心的主导下,精气充分发挥灵妙之能,此即所谓“内德”。基于此可知,所谓“心术”,直接来说是指“心”的修养之术,而在根本上它指的是深藏之心对表层之心所含精气的治理之术,此术之宗旨即在于代表“心安”的“内德”之境。比起同时代的其他心学,稷下黄老的理论在显示某些相似性的同时又具有自身的特色,后者与精气学说的背景以及对“心”之构造的独特定位直接相关。

【关键词】《管子》四篇;“心”的构造;气渊;心以藏心;内德

【作者简介】叶树勋,南开大学哲学院副教授。

【原文出处】《天津社会科学》,2023.3.41~50

【基金项目】国家社会科学基金重大项目“黄老道家思想史”(项目号:16ZDA106)、霍英东教育基金会高等院校青年教师基金项目“道家哲学已物伦理问题研究”(项目号:171089)的阶段性成果。

导论:“心”的构造、现象与工夫

《管子》中的《心术上》《心术下》《白心》《内业》四篇是集中论述“心”之问题的一组文献。自从刘节和郭沫若提出此四篇文献是《管子》中相对独立的一组作品以来^①,它们作为一个体系受到越来越多的关注。在作者问题上学界一度有争议,后来随着帛书《黄帝四经》的出土以及黄老学研究的兴起,学者们越发注意到此四篇文献的黄老学性质,目前一般将其归为黄老道家之作^②。

“心”的凸显是晚周哲学突破的一个重要标志。晚周心学以儒道两家为主,就道家方面来看,这一问题在老子思想中已经浮现,后来在庄子思想和黄老学说中变得突出起来。黄老论“心”的代表作即是《管子》四篇。在其他的黄老文献中,“心”的问题虽有出现,但它们不像四篇那样以“心”为主题,对“心”的问题进行深入的探索、展开丰富的论说。

“心”是四篇共同的主题,是四篇成为一个体系的基本依据。四篇关于“心”的学说整体上包含两个方面,一是关于“心”之构造和现象的理论,一是关于“心”之修养工夫(心术)的主张^③。相对来说,作者更关注的是后者,作为篇名的“心术上”“心术下”“白心”“内业”便能直接反映此点^④。四篇的核心问题是以何种“心术”达成“心治”之状,作者对“心”之构造和现象的阐述在很大程度上是服务于其所主张的“心术”的。正因如此,学界历来关于四篇心学的研究主要围绕工夫方面展开。在此视域中四篇关于“心”之构造和现象的理论虽然也被涉及,但其间仍存在一些有待深究的问题^⑤。

尽管作者更关切的是“心术”,但逻辑上来说,“心”的构造和现象学说才是四篇的理论基础。正因作者考虑到“心”是此等构造,包含此等现象,所以才提出相应的“心术”。因此,将关注点转移到“心”

的构造和现象,进而把握其所主张之“心术”,将更有助于系统把握四篇的心学。借用宋明理学中“本体”与“工夫”这一对范畴来讲,我们打算做的是将关注点从“心”之工夫转移到“心”之本体。这不是不管工夫的方面,而是强调以本体之论为基础进而理解工夫之论。并且,此所言本体不是一般所说的形而上的“心”之“体”。我们关注的是四篇关于“心”之构造和现象的思想,某种程度上这是对其所论形而下之“心”的探究。由于四篇在“心”之构造和现象上的思想较为复杂,本文将着重考察其间的构造理论,至于“心”的现象问题则留待他文作进一步探讨。

一、作为“心”论之基底的精气学说

“心”是贯穿四篇的主题,是四篇被视作一个学理体系的核心依据。除此以外,“气”也是四篇共有的话题,它和“心”的主题密切相关。在战国时期,关注“心”“气”之关系者不止四篇,比如著名的心学大家——孟子和庄子——也有此等表现。但相对来说,在四篇之中“心”与“气”的联系更紧密,作者关于“心”之构造、现象及工夫的学说,都是以“气”论为基础的。并且,四篇所论“气”也有别于他家,作者强调的是“气”之“精”者,即所谓“精气”。因此,精气学说也就成了我们理解其“心”论的前提。

四篇在论及“气”之话题时经常用到不同的语词。它既讲“精气”,又讲“灵气”,此外还论及“精”或“气”。这里先要探明诸语词的关系。《内业》有言:“精也者,气之精者也。”“精”是对“精气”的简称,而“精气”指的是“气”之中精粹细微的一类。所谓“灵气”,见于《内业》“灵气在心”一处。不少学者认为它与“精气”同义,陈鼓应认为二者有别,“灵气”是指“精气”在心中已升为智慧者^①。笔者赞同陈鼓应之见。“灵气”是“精气”的一类,它特指那种能够表现出精神活动的精气。如此,可获知诸语词的大概关系:气>精气(精)>灵气。这只是一简略的勾勒,不宜绝对化,比如四篇很多地方所说的“气”其实是在“精气”的意义上进行使用,并且,在论至和精

神活动有关的问题时作者所说的“气”或“精气”即相当于“灵气”。

“精气”是四篇“气”论之核心。在简单的意义上,“精气”指的是“气”之中精粹细微的一类。那么,这精粹细微之“气”具体又指什么呢?学界对此有不同理解。第一种观点把它看作构成物质世界的基质。在20世纪六七十年代的中国哲学研究中这种理解比较流行。受“唯物/唯心”二分法的影响,论者一般把“精气”看作物质性存在,并据之认为《管子》具有唯物主义思想。第二种观点认为精气是形神合一的概念。如李存山认为,精气首先指一种精细、纯粹的气,但它进入人体以后便会转化为精神^②。陈丽桂有类似看法,认为在四篇中形体与精神是合一的,精气在这种形神合一的生命之中孕生出智慧^③。除上述两种观点以外,也有学者从神秘主义角度理解。如裘锡圭认为精气和人类学上所说的马那(mana,神秘的力量)相似,稷下道家的精气说不可避免地带有神秘性^④。罗浩(Harold D. Roth)也关注精气论的神秘性,他一方面把精气看作有活力的基质(vital essence),另一方面又强调《内业》篇所讲的与精气有关的修养是一种神秘“修炼”^⑤。笔者赞同第二种见解。“精气”既有物质属性,又有精神属性,作为构造“身”和“心”的共同原质,它是“身”“心”得以贯连为一体的关键。单纯以物质解之,并不符合四篇对“精气”以及“身”“心”的基本定位。此外,四篇某些地方似乎流露出神秘倾向,但整体上来看,这里并不存在典型的神秘主义思想。如果把握到“精气”的形神合一的特性,可知四篇所言的修养工夫并不神秘。另需指出的是,“精气”不仅是构成人之身心的基质,也是生成世间万物的基本元素(后文详论)。所谓“精气”,概括而言,指的是生成和构造世间万物的精粹细微的原质,这一原质带有某种灵妙性,当它成为人的原质时将会表现出精神性活动,此场合中“精气”即成为具有精神功能的“灵气”。

四篇作为一个学理体系,之所以被视作黄老道家之作,一个关键因素在于它继承了老子“道”的思

想。怎么理解“道”和“精气”的关系,也是理解其学说的一个关键。许多学者认为“道”和“精气”均表示万物生成的根源,它们是异名同义的关系。笔者看法不同。虽然二者都指向天地万物的本根,但不意味着其义完全等同。在中国哲学中,“本根”是一个“大观念”,它包含了意义不同的诸种概念^①。“精气”和“道”都指向“本根”,但它们的具体意味不同。前者指万物得以生成与构造的原质,后者指万物得以生成与存在的原理。就两个概念的关联性来看,所谓“道”即是“精气”之“道”——精气在事物中运行的规律和原理。如《内业》篇所说的“夫道者,所以充形也”“心静气理,道乃可止”“灵气在心,一来一逝……心能执静,道将自定”,在此场合中“道”指的是精气在人身上运行的规律。这时候“道”内在于事物的特点得到强调,其超越于事物的意味并不明显。不过,四篇有些地方并不强调“道”和“精气”的关联,“道”保留着老子所论“道”的独立性和超越意味。如《心术上》的“虚无无形谓之道”,《心术下》的“道,其本至也,至本至无”^②。总之,“精气”和“道”是两个意义不同的概念,即便它们属于“本根”这一大观念;“精气”作为万物之原质的意义是比较明确的,而“道”则表现出两种形态,一种是出现在精气论中作为“精气”之原理的“道”,一种是保持独立性和超越意味的“道”。后者体现了稷下黄老对老子思想的继承,前者则属于稷下黄老的独特发展。

二、精气之渊:“心”作为形神的统一体

在四篇的思想中,“心”的构造和精气密切相关。所谓“气渊”(精气之渊),是它对“心”之构造的首要定位。在作者看来,“心”是精气在人体中存聚的中心场所,也是精气得以产生精神作用的灵明之处。作为气渊的“心”不是指纯粹形体意义上的心脏,也不是指纯粹精神意义上的心灵,而是指形体和精神的统一体。这是四篇心学的一大特点,而这一特点在根本上乃是源于作为“心”之基本内容的精气的特征。另外,在作者看来,不仅“心”的构造是以精气为内容,人的身体乃至世间万物皆以

精气为构造的基础,只不过在不同的地方精气的活动方式有所不同。“心”是四篇的主题,作者最关注的自然是精气作为“心”之内容如何表现的问题。在某种意义上,它对世间万物和人之身体的论述,都是为了给“心”的构造问题做铺垫。接下来,我们先考察四篇对万物和人身的论述,进而再看它对“心”的说明。

关于精气作为万物之原质,《内业》篇有如下论述:“凡物之精,此则为生。下生五谷,上为列星;流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。是故民^③(此)^④气,杲乎如登于天,杳乎如入于渊,淖乎如在于海,卒乎如在于己。”“精”是对“精气”的简称。关于“此则为生”的“此”字,研究者解释不一:或认为“此”是“化”之讹^⑤,或认为“此”是“比”之误(“比”指结合)^⑥,此外也有研究者认为“此”字并无错讹,它代指“凡物之精”的“精”^⑦。笔者赞成最后一种观点。《内业》篇皆为韵文,为韵律故作者在措辞上会有一定处理。首句是说,精气是构成天地万物的原质,一切事物皆赖此以生。后文所谓“下生五谷……谓之圣人”,即是对首句的具体解释。

天地万物皆以精气为原质,作为万物之一的人自然也不例外。这在前引文段已有体现。四篇在其他地方也有论述,最典型的是“精舍”之喻:

定心在中,耳目聪明,四枝(肢)坚固,可以为精舍。(《内业》)

有神自在身,一往一来,莫之能思。失之必乱,得之必治。敬除其舍,精将自来。(《内业》)

凡食之道,大充,伤而形不臧;大摄,骨枯而血涸。充摄之间,此谓和成。精之所舍,而知(智)之所生。(《内业》)

“神”指精气。“精”是对“精气”的简称。“舍”指馆舍。“精舍”指精气的馆舍(第三段引文中“精之所舍”的“舍”被用作动词)。这是一种比喻,作者以此表明人的身体是精气存聚和运行的场所。此“舍”包含形体层面的“心”,但又限于此。比如第一段中“精舍”包含“心”以及“耳目”“四枝(肢)”;第二段中“有神自

在身”的“身”指含“心”在内的身体;第三段讲到饮食之道,这也是基于身体而言^⑦。

从“心”作为主题来看,作者关注的焦点是精气作为“心”之内容如何表现的问题,而此中关于万物和人身的论述在很大程度上是为了给这一问题做铺垫。“心”是人体的一部分,但它又是非常特殊的一部分。它是精气存聚于人的中心场所,也是精气得以产生精神作用的灵明之处。人的身体是精气之舍,而其中的“心”则是舍中之舍:“精存自生,其外安荣。内藏以为泉原(源),浩然和平以为气渊。渊之不涸,四体乃固;泉之不竭,九窍遂通。”(《内业》)此处未见“心”之概念,但所谓“气渊”正是对“心”的隐喻。此喻尤能体现“心”作为舍中之舍的角色。“舍”喻比较直观,也更具整体性,而“渊”喻则提示着“心”是“舍”的渊深之处。四篇以“渊”喻“心”可能和老子的“心善渊”之喻(《老子》第八章)有关。所谓“心善渊”,是说“心”能够做到像深渊那样沉静安宁。“渊”在老子的比喻中是指水之渊,而四篇所言“渊”则是指气之渊,这是精气所存聚的渊深场所。

上引文段还用到“泉原(源)”的比喻,这和“气渊”所喻的对象(喻体所指的本体)是不一样的。“气渊”比喻“心”,“泉原(源)”则比喻“心”中所含之精气。不过,此二者的意味又正好相互配合。“气渊”表明“心”是精气存聚的渊深之处,“泉原(源)”则提示出此渊深之处的精气乃是人的精神作用的来源。精气在此处的运行将会表现为人所特有的精神活动。前节曾指出,精气并非纯物质性的存在,它兼有形质和精气的双重属性。之所以具有后一属性,正因它在“心”这一渊深之处能够产生精神上的作用。

《心术下》也用“泉原(源)”比喻精气的这种效能:“凡心之刑(形)^⑧,过知(智)失生(性)^⑨,是故内聚以为原(源)。泉之不竭,表里遂通;泉之不涸,四支(肢)坚固。”此言和上引《内业》之论颇为类似^⑩。“心”中所存之精气是人之精神活动的泉源。“心”能产生精神上的作用,即是源于此中精气的灵妙之能。正所谓“灵气在心,一来一逝;其细无内,其

大无外”(《内业》),精气进入“心”中即为“灵气”,此等“灵气”“一来一逝”(“逝”指来往之往),即表现为人的精神活动。

前面曾引及《内业》篇的“精之所舍,而知(智)之所生”。“精之所舍”是就人身之整体而论,而“知(智)之所生”则将关注点集中在“心”上。“心”作为“气渊”,是智思的生发之处。《心术上》的一处言论也体现了“心”的这种角色:“宫者,谓心也,心也者,智之舍也,故曰‘宫’。”精气充实于人体,但它只在“心”中运行为智思。气渊之“心”即是智思的“宫”“舍”。此“舍”不同于“精舍”之“舍”,它特指“心”这一舍中之舍。

归结前论可知,“气渊”及其相关的“泉原(源)”“智之舍”等比喻,是我们理解四篇所思“心”之构造的关键。“气渊”“智之舍”比喻“心”,“泉原(源)”比喻“心”中所含之精气。精气充实于人身,它是构造人体的基本材料;而“心”则是精气在人这里运行的中心场所,同时也是精气在人这里存聚的渊深之处;精气在此渊深之处的运行将表现为精神性的活动,正因如此,此中之精气即成为人之精神的“泉原(源)”,而“心”也即成为“智之舍”,成为精气运行的灵明之处。

由此亦见,四篇关于万物和人身的论述在很大程度上是为了给“心”的问题做铺垫,但当思路延至此问题时,作者对精气之属性和功能的定位又有别于他对精气在万物和人身的论述。通过“凡物之精,此则为生”之论,作者肯定了天地万物皆由精气所生成、所构造这一情况;通过“精舍”的比喻,作者继续表明人之身体亦由精气所构成这一点;进而他又以“气渊”比喻“心”,凸显“心”作为精气之渊、舍中之舍的角色。精气是生成和构造万物的原质,也是构成人体的基本材料;而当它成为充盈“心”的内容时,其运行即表现为精神性的活动。这是“心”作为舍中之舍的独特之处,也是人之所以为人的独特之处。如果没有“心”,人和其他物将不会出现本质上的区别。

以往研究者往往把四篇之中的“精舍”和“气

渊”视作同义,认为二者都是对“心”的比喻。由上可知,“精舍”和“气渊”是两个密切相关但含义有所不同的比喻。前者喻指人之“身”,此“身”包含形体层面的“心”;后者则喻指人之“心”,此“心”是形质和精神的统一体。“气渊”是“精舍”的一部分,但它又是非常特别的一部分,精气将在此间运行为精神活动。在后一意义上,“气渊”已不是“精舍”所能完全涵盖,它有“溢出”于后者的表现。由此亦见,在四篇思想中“身”与“心”并非二元对立的关系,而是交合存在的关系。关于此间所论情况,可用图1做一呈现:

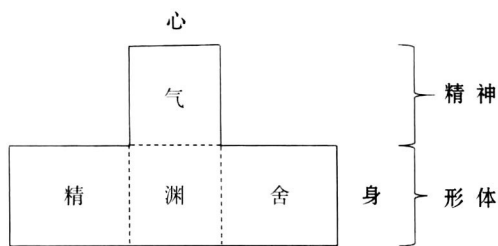


图1 气渊之“心”及其与“身”的关系

要理解这一思想,关键要摆脱身心二元思维的影响,看到四篇对“心”之构造的独特定位。在身心二元思维的影响下,我们会把它所言的“心”理解成与“身”相对的纯粹的精神实体。实际上,四篇所论的“心”是一个形质和精神的统一体,它与“身”不是二元关系,而是交合关系:“心”首先作为“身”之一部分存在,但它又具有超乎“身”的功能。四篇对“心”的这一定位是其精气学说所决定的。“心”作为“气渊”,首先是身体此“精舍”的一个部分,此即决定它具有形质属性;与此同时,它又是身体此“精舍”中十分特别的一处,它是“精舍”的渊深处,精气将在此间运行为精神,人的心识和智思即由此而来,所以它在作为身体之部位的同时又具有超乎身体的功能,表现出精神上的属性。

古人认为人体内的肝脏是思维器官,“心”作为一个词既可指作为人体器官的心脏,也可指此器官所生发的精神活动(心灵)。在诸子心学中所谓“心”

一般是在后一意义上使用的。但四篇所讲的“心”比较特别,它兼含了上述两种意义,指的是形质和精神的统一体。这是四篇心学非常独特的地方,此特点的出现和精气学说的背景紧密相关,“气渊”之喻尤能反映这一情况。

三、“心以藏心”:“心”的两层及其内在关系

考察了四篇关于“心”作为“气渊”的独特定位,本部分接下来探讨“心以藏心”之论及其相关问题。“心以藏心”是四篇当中非常著名的一个命题,是理解其“心”学的又一关键。在前文基础上,我们将会发现此命题的意义不仅在于陈述“心”有两层这一事实,更重要的是,它是为了说明在一般的“心”的背后还存在一个更深层的作为主体以指导前者的“心”。换句话说,作者不仅是要说明“心”之中包藏另一层“心”,他更关心的是另一层“心”对一般之“心”的指导和治理。此即所谓“心术”的要害所在。这里所说的一般的“心”即是前文所论的作为“气渊”的“心”。这意味着,对一般之“心”的治理实质上即是对此中之精气的治理。对于此治理工作之成果,四篇称之为“内德”。它代表着精气在“心”中充分发挥灵妙之能的状态,指示着“心术”的基本方向。

先来看“心以藏心”之论所在的文段:

我心治,官乃治;我心安,官乃安。治之者,心也;安之者,心也。心以藏心,心之中又有心焉。彼心之心,音(意)以先言,音(意)^①然后形,然后言,言然后使,使然后治。不治必乱,乱乃死。(《内业》)

这里明确指出人存在两种“心”。那么这两种“心”具体指什么呢?论者解释不一,总的来看,可归纳为两种视角。一是以形气和精神区分二者。如刘节曾言:心之中又有心,应作如此解,凡是形气的心,是生理的心,心之中的心是指道德的心,其作用是思,是知^②。陈佩君有类似看法,认为这里是说心的两个层次,前者是心之形,即生理的心,后者是心之术,即心的精神活动^③。二是认为两种“心”均谓心灵、心识,

但它们指向心灵的不同层面。如陈鼓应认为“心以藏心”是一个富有深层哲学性的命题,心之官中还蕴藏一颗更具根源性的本心,所谓“彼心之心”命题中第二个心对第一个心来说是心的实体,比官能之心更为根本²⁴。郭梨华认为,这里明确指出心与心中之心之别,前者指向心的浅层活动,后者则指向心的深层活动²⁵。匡钊强调,“心”之所以二分,在于它能否与普遍精神相结合,如未能与之结合则此心停留在感觉层面,如能与之结合则此心便具有更为高级的思知能力²⁶。

笔者认为,用形、神区分二者,或是基于精神层面进行区分,可能都有待商榷。此论的关键在于,作者认为在一般的“心”的背后还藏着一个作为主体以治理前者的“心”,这两种“心”既是深浅不同的关系,也是主体和对象的关系。作为治理之对象的“心”即是前面所说的气渊之“心”,它是形质和精神的统一体;而作为治理之主体的“心”则是气渊之“心”背后所隐藏的深层心识,它是纯精神性的存在,我们可以把它称为深藏之“心”。相比于此,气渊之“心”可谓表层之“心”²⁷,它所具的精神活动即是人的表层心识,这是直接主导身体以开展行动的主体,但与此同时它又得接受深藏之“心”的指导和规范,在这一意义上来说,它又是被治理的对象。

我们结合“心以藏心”的前后文对此命题进行推敲。“我心治,官乃治;我心安,官乃安”是说,我的心得到安治,我的身体便能得到安治(“官”指身体器官)。这是就表层之“心”而言,它是身体的主导者。随后所言的“治之者,心也;安之者,心也”(“之”指代前面所说的“心”),则提示着“心”的背后还存在一个使此“心”得以安治的更深层的“心”。“心”安治了,身体才会安治;而使“心”得到安治的则是另一层次的“心”。正因如此,所以接下来就说到“心以藏心,心之中又有心焉”,这是对前文所说的两层“心”的概括(由此亦知“治之者”“安之者”的“之”不是指代“官”)。可见,“心以藏心”之论不仅要说明“心”之中

还“藏”“有”另一“心”,同时也要指出另一“心”对表层之“心”的指导和治理,这正是“治之者,心也;安之者,心也”一句的要义所在。

后面还讲到“彼心之心,音(意)以先言,音(意)然后形,形然后言,言然后使,使然后治”,这是对深藏之“心”治理表层之“心”的进一步论说。先看“音(意)然后形,形然后言,言然后使,使然后治”,这里很清楚地展现出“意—形—言—使—治”的逻辑链条²⁸。而前面所言的“彼心之心,音(意)以先言”中,“彼心之心”是指深层之“心”,“意”则是表层之“心”的内容。这句话是说深层之“心”使人“音(意)以先言”,即指导人们在言语之前将事情考虑清楚。从“意—形—言—使—治”的逻辑链条来看,“意”不仅“先”于“言”,也是“先”于“形”的。大概是因为“言”(言辞政令)是为政者和民众发生联系的关键,故而以此为代表来体现“意”的先行性。“意”也即表层之“心”的意识是行动和言语的主体,但与此同时它又是被“彼心之心”所规范的对象。“意”的所在是表层之“心”,而指导“音(意)以先言”的则是深层之“心”。这种指导正是前文所说“治之者,心也;安之者,心也”的表现。引文最后说“不治必乱,乱乃死”(此“治”谓深心治理表心),即是对这种指导的再一次强调。

前面围绕“心以藏心”命题及其前后文进行解释,我们进一步看看四篇他处的相关言论:

执一不失,能君万物。君子使物,不为物使。得一之理,治心在于中,治言出于口,治事加于人,然则天下治矣。《(内业)》

圣人裁物,不为物使。心安,是国安也;心治,是国治也。治也者,心也;安也者,心也。治心在中,治言出于口,治事加于民,故功作而民从,则百姓治矣。《(心术下)》

可以看到,这两处言论与前引文段正可相互呼应。第一段所谓的“治心”,即是指得到安治的“心”,它相当于前引文段中“我心治”“我心安”的“心”。从“治

心”到“治言”“治事”“天下治”的次第则类似于前段的“意”“言”“形”“使”“治”诸环节(“治事”类似于“形”,“加于人”则有“使”的意味)。这里也强调“治心”对于“天下”得治的重要性,但它没有讲到背后的主导“心”之治理的深藏之“心”。这一点在第二段则有体现,并且第二段更加鲜明地指出了“治心”对于“天下”得治的根本意义。所谓“心安,是国安也;心治,是国治也”,是对“治心”之政治意义的高度概括,集中体现了黄老学的由内圣而外王的基本理路^②。而所谓“治也者,心也;安也者,心也”,则类似于前引文段的“治之者,心也;安之者,心也”,这是对背后主导之“心”的揭示。表层之“心”是言语、行动的主体,而背后又存在一个指导其修养的更高级的主体。在此等深藏之“心”的指导下,表层之“心”得以安治,因而其“言”其“事”也就得以安治,最终也就达成了“天下治”的效果。

归结前论可知,“心以藏心”命题的意义不仅在于陈述“心”包含两层这一情况,更重要的是,它是指出了一般的“心”的背后还存在一个作为主体以指导“心”之治理的深层心识。“心以藏心”不仅是说一“心”包藏另一“心”,同时也是说一“心”治理另一“心”。我们在理解时往往更关注前一种意义,实际上后一种意义更为关键。后一种意义提示着,“心术”演练的背后还存在一个负责指导此等演练的深层主体。所谓“心术”,直接来说是指表层之“心”的各种修养之术,而在根本上它指的是深藏之“心”对前者的指导之术。

对“心”的探索是诸子时期思想界的一大要事。在当时认识到“心”有二重性的不只稷下黄老。比如作为心学大家的庄子,其思想中即存在对“心”的两个层次的区分。他没有像稷下黄老那样,直接说到“心”有两层,但所谓“心斋”“游心”以及“成心”“机心”,实暗含着对“心”的某种区分。而在上博楚简《凡物流形》中,则有明确的“心”含两层之论:

心不胜心,大乱乃作;心如能胜心,是谓少^③彻。奚谓少彻?人白为执^④。奚以知其白?终身自若。

此处强调一“心”对另一“心”的克服(“胜”谓克服)。“心如能胜心”的效果即是“少彻”,这是指“心”的务本执要的透彻之状。后面还讲到“心”之“白”,这和《管子》四篇的“白心”之“白”、《庄子·人间世》的“虚室生白”之“白”意义接近。作者在此后还讲到:“百姓之所贵,唯君;君之所贵,唯心;心之所贵,唯一。”这也表现出从治心到治国的理路。

《庄子》和《凡物流形》里两个层次的“心”均就心灵、心识而言,在四篇思想中深层之“心”固然纯为心识,但表层之“心”乃是形神的统一体。出现此等差异的根本原因在于四篇论“心”乃依托于精气学说^⑤。此外,在两层“心”的关系上,《管子》四篇与《庄子》《凡物流形》也存在一定差异。后两者关注的是一“心”对另一“心”的超越与克服,而四篇则强调深藏之“心”对表层之“心”的治理。庄子所言“成心”“机心”是负面的存在,《凡物流形》中有待被“胜”之“心”亦是负面的存在,但在四篇思想里有待被治理的气渊之“心”却是中性的存在,它的表现取决于深层之“心”对它的规范。总之,在“心”的二重性问题上,《凡物流形》和《庄子》显得比较接近,而《管子》四篇则表现出与二者有所不同的特质^⑥。

四、“内德”之境:精气在“心”的灵明状态

前面曾指出,表层之“心”即是作为气渊的“心”。那么,深藏之“心”对它的治理实质上就是对其间精气的治理。对此,作者曾有如下言论:

有神自在身,一往一来,莫之能思。失之必乱,得之必治。敬除其舍,精将自来。精想思之,宁念治之,严容畏敬,精将至定。得之而勿舍,耳目不淫,心无他图。正心在中,万物得度。《(内业)》

“精想思之,宁念治之”一句甚是关键,此间隐含着一

个思索、治理精气的主体(“之”指代精气)。在它的治理下人常保精气不失,从而“耳目不淫,心无他图”。这里存在两个层次的“心”:一个是“得”精气的场所,即“心无他图”的“心”;一个是在背后“思之”“治之”的深层心识。结合“心以藏心”之论来看,此处从“精想思之”到“心无他图”之言正可体现“治之”“安之”的意思;并且这里还反映出,所谓“治之”“安之”,直接来说是治理表层之“心”,实际上是治理此中的精气。后面还说“正心在中,万物得度”,“正心”即是“心无他图”之“心”,此“心”是表层之“心”,它是直接指导言语和行动的主体;人若能端正此“心”,万物将各得其宜。

“心”得到安治,实质上即是此中精气得到安治。精气在“心”中得到安治,从而充分发挥其灵妙之能,此等状态即是所谓“内德”:

敬慎无忒,日新其德;遍知天下,穷于四极。敬发其充,是谓内得(德)^③;然而不反(返),此生之忒。(《内业》)

“敬慎无忒,日新其德”是说以恭敬而谨慎的态度,不断完善“心”中精气的效能(“其”指精气)。这正是所谓“精想思之,宁念治之”的表现。如此便能做到“遍知天下,穷于四极”(遍知天下、洞察一切)。以敬慎的态度让“心”中精气的效能充分发挥出来,此即所谓“内德”。“内德”指“内心”之“德”,更具体来说,是指“心”中之精气充分发挥其效能的一种状态。这是“心”的应有之境,若不能返归此境,那将是生命的“过错”。

“内德”之言还见于以下文段:

形不正,德不来;中不静,心不治。正形摄德,天仁地义则淫然而自至。神明之极,照乎知万物,中义守不忒。不以物乱官,不以官乱心,是谓中得(德)。(《内业》)

形不正者德不来,中不精者心不治。正形饰(饬)^④德,万物毕得。翼然自来,神莫知其极。昭知天下,通于四极。是故曰:无以物乱官,毋

以官乱心,此之谓内德。(《心术下》)

这两段话意思相近。《心术下》言“内德”,《内业》称为“中得(德)”。“内”与“中”皆就“心”而言。《内业》的“神明之极”以及《心术下》的“神莫知其极”以及“翼然自来”,均是对精气在“心”之状态的描述。形体是精气之舍,是精气在人这里存聚和运行的大场所,因而要充分发挥精气之效能,则首先应当从身体做起。所谓“正形摄德”“形不正,德不来”,正是对身体这一“精舍”之意义的强调。

就“德”的归属来看,它首先归于精气,亦即,它指精气之“德”——精气在“心”中运行的效能。进一步来看,此“德”亦属于“心”,“心”之“德”正是通过精气之“德”得以存在。前面所见几处“德”中,有些侧重于精气之“德”,如“日新其德”“形不正,德不来”“正形摄德”;有些则侧重于“心”之“德”,如“内德”“中得(德)”。“心”之“德”和精气之“德”实为一事,作者在不同地方强调其不同的方面而已。精气在“心”得到安治,充分发挥其灵妙之能,此即精气之“德”,亦是“心”之“德”,人的德性正是以精气之效能为基础。

四篇之所以被视作一个相对独立的学理体系,基本依据即在于它们拥有“心”这一共同主题。并且,在心学的两个方面中四篇更关切的是工夫的方面。对此笔者并没有质疑,通过以上讨论笔者尝试进一步指出的是:“心术”操练的背后还存在一个负责指导此等操练的深层主体,所谓“心术”,直接来说是指“心”的各种修养之术,而在根本上它指的是深藏之“心”对于此“心”的治理之术;此“心”以精气为其内容,而深藏之“心”对它的治理实质上就是对此中精气的治理,所谓“心术”,进一步来说,即是指治理“心”中精气的方法;治理“心”中精气的方向和目标即在于所谓“内德”,这代表着“心治”“心安”的状态,亦即精气在“心”中充分发挥其灵妙之能的状态。在前节图示的基础上,结合此间所论,可用图2对四篇之心学做进一步呈现:

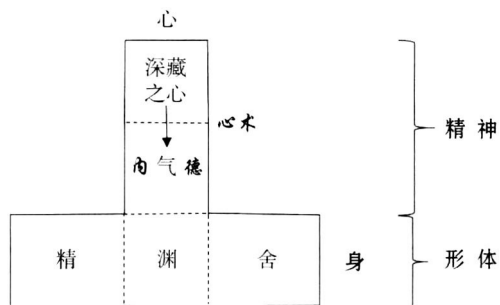


图2 “心以藏心”及“内德”之境

四篇关注的操练“心术”之人是治国理民的为政者,其“心”安治是国家得以安治的基础。所谓“治心在于中,治言出于口,治事加于人,然则天下治矣”,集中体现了从心治到国治的因果逻辑。在此意义上,可以将四篇的思想主旨概括为“治气以成德,成德以治国”。“治气”是“心术”的本质,“成德”是“心术”的旨向,而“治国”则是最终的目标所在^⑤。在治气成德过程中,“心”的不同层次扮演着不同的角色。表层之“心”是精气存聚的场所,它是直接从事修养、主导身体以开展行动的主体;而背后所藏的“心”则是指导这一修养事业、治理其中之精气的深层主体。

表层之“心”由精气所构造,其活动受深藏之“心”指导,那么此深藏之“心”又从何而来呢?作者对此并无明确交代。就四篇整体来看,作者应是预设了此等心识的存在。此等心识不以精气为前提,否则“精想思之,宁念治之”“治之”“安之”的主体便无法出现。《内业》:“思之思之,又重思之。思之而不通,鬼神将通之,非鬼神之力也,精气之极也。”这似乎是说“精气之极”(精气的最灵妙之能)是深藏之“心”的来源。但这里同样预设了“思之思之,又重思之”的深层主体^⑥。另外,“心”较之身体其他部位的独特之处在于,它是精气存聚的渊深之处,也是精气运行的灵明之地,精气正是在此间运行为精神性的活动。为什么精气能在此间运行为精神,并且只在此间运行为精神呢?问题的答案可能就在于它背后的深藏之“心”。当然,

如同深藏之“心”从何而来的问题一样,作者对此亦无直接说明。

结语

比起同时代的其他心学,四篇心学的一大特色即在于以“精气”论“心”。作者以“气渊”之隐喻表达了关于“心”之内容的理解。此“心”非谓纯粹的精神实体,而是指形质和精神的统一体;“心”与“身”并非二元对立的关系,而是表现为交合存在的关系。此外,作者又提出“心以藏心”之论,这既是为了陈述“心”包含两层这一情况,也是为了说明气渊之“心”的背后还存在一个治理“心”之精气的深层主体。进而,作者以“内德”的概念表征治理精气之效果。在深藏之“心”的主导之下,精气在“心”中充分发挥灵妙之效能,此即代表“心安”的“内德”之境。由此可知,所谓“心术”直接来说是指“心”的修养之术,而在根本上它指的是深藏之“心”对气渊之“心”的治理之术。作为“心安”的境地,“内德”的意义不限于个体修养。四篇所关注的操练“心术”之人是治国理民的为政者,“内德”是确保其政治行为拥有正当性的前提。这是黄老学中从内圣到外王之理路的集中体现。

“心”的构造和现象与修养工夫是四篇心学中相辅相成的两个方面。作者着重关切的是修养工夫,那些关于“心”之构造和现象的论说,在很大程度上是服务于其所主张之修养工夫的。但在理解的立场上我们反而更需要重视那些关于构造和现象的思想,这是四篇心学的基础,是我们把握其所主张的修养工夫的前提,而在以往研究中这一方面恰恰是容易被淡化的。本文着重探讨了其间关于“心”之构造的理论,并以此对所谓“心术”给出一定解释,至于其中有关“心”之现象(欲、情、智、故诸种心灵活动)的学说,笔者将在他处展开讨论。通过对现象问题的考察,我们对其所言修养工夫可以获得更深入的理解,而在整体上对稷下黄老之心学也可以获得更系统的把握。

注释:

①刘节:《管子中所见之宋钐一派学说》,载刘节《古史考存》,人民出版社1958年版,第238~258页;郭沫若:《宋钐尹文遗著考》,载《郭沫若全集·历史编》第一卷,人民出版社1982年版,第547~572页。

②因《管子》为稷下学宫的作品汇编,故此四篇文献的作者又被称为稷下黄老道家。稷下学宫与田齐政权相始终,故知此四篇当为战国中后期的作品。以下为便利计,也将《管子》四篇简称为“四篇”。文中对《管子》四篇的引用以黎翔凤《管子校注》(中华书局2004年版)为据,如据他本,将随文说明。

③这种分析源自匡钊的研究。其论指出,在道家谱系中可以从两个方面来考虑心观念的理论表现,其一关乎不同的道家哲人们如何看待心的构成,其二则关乎他们围绕心建立起来的修养技术(匡钊:《先秦道家的心论与心术》,中国社会科学出版社2021年版,第14页)。笔者认为在其论的前一方面还需补充“心”的现象一项,或者说“心”的构成方面宜进一步区分为“心”的构造和现象。“心”的构造和现象是两个密切相关但又相对有别的论题。前者关乎“心”的本质及其构成内容,后者则指向“心”的活动表现。在四篇的学说中,诸如“心以藏心”之论、“气渊”(精气之渊)之隐喻以及“内德”观念等,体现着作者关于“心”之构造的看法;而其间出现的“欲”“情”“智”“故”等话题,则反映着作者对于“心”之现象的观察。

④“心术”指“心”的修养之术,“内业”指内心的修养事业,“白心”指洁白其“心”。关于“心术”之义,学界有不同理解。此词亦见于《庄子·天道》:“此五末者,须精神之运,心术之动,然后从之者也。”成玄英疏曰:“术,能也。心之所能,谓之心术也。”(郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2013年版,第421页)针对四篇所言“心术”,不乏论者以成玄英疏为据,将其解作心之功能。也有学者提出不同看法,如陈丽桂解为治心之术(陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,台北,联经出版事业公司,1991年,第117页),匡钊解为精神修炼的技术(匡钊:《先秦道家的心论与心术》,第62页)。笔者认为,就《心术上》的“心术者,无为而制窍者也”这句来看,前解不无道理;但就四篇的整体思想来看,则后解为宜。

⑤在既有研究者中,匡钊比较重视其中的“心”之构造理论。他用“心论”和“心术”概括四篇心学文献的两个方面,对

二者都展开了一定探讨(匡钊:《先秦道家的心论与心术》,第49~82页)。笔者认为,有必要对其中的“心”之构造和现象理论给予更多关注,将研究的重点转移到此论域上。

⑥陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,商务印书馆2006年版,第129页。

⑦李存山:《〈内业〉等四篇的精气思想探微》,《管子学刊》1989年第2期。

⑧陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,第123~125页。

⑨裘锡圭:《稷下道家精气说的研究》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑,上海古籍出版社1992年版,第167页。

⑩罗浩:《原道:〈内业〉与道家神秘主义的基础》,严明等译,学苑出版社2009年版,第55、103~112页。

⑪艾德勒(Mortimer J. Adler)认为哲学上存在一些具有普遍意义而可涵括诸种概念的“大观念”(great ideas),如真、善、美、自由、平等、公正即是这样的“大观念”(艾德勒:《哲学是每个人的事——六大观念》,郗庆华、薛笈译,北方文艺出版社2014年版,第10~13页)。本文借鉴艾德勒此论,以说明“本根”可涵括诸种概念的特征。张岱年在探讨古代中国的本根论时,考察了道论、太极阴阳论、气论、理气论、唯心论等几种理论(张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第6~91页)。可见“本根”可涵括“道”“太极”“气”“理”“心”诸概念。张岱年曾对古代中国的概念范畴做不同层次的划分,其中的“最高范畴”包括“天”“道”“气”“太极”等(张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,载《张岱年全集》第四卷,河北人民出版社1996年版,第463页),此“最高范畴”相当于作为大观念的“本根”。

⑫“至本至无”在黎翔凤《管子校注》作“至不至无”,此从张舜徽之说。参见张舜徽《周秦道论发微》,中华书局1982年版,第242页。

⑬丁士涵曰:“‘民’乃‘此’字误,‘气’即精气也,下文云‘是故此气也’是其证。”参见黎翔凤《管子校注》(中),第932页。此从丁说。

⑭参见杜国庠《先秦诸子思想概要》,生活·读书·新知三联书店1955年版,第28页;李存山《〈内业〉等四篇的精气思想探微》,《管子学刊》1989年第2期;胡家聪《管子新探》,中国社会科学出版社2003年版,第97页。

⑮参见石一参《管子今论》,中国书店1988年版,第141页;郭沫若《管子集校》(三),载《郭沫若全集·历史编》第七卷,人民出版社1984年版,第121页;赵守正《管子通解》下册,北

京经济学院出版社1989年版,第121页。

⑩参见黎翔凤《管子校注》(中),第931~932页;张舜徽《周秦道论发微》,第278页;陈鼓应《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,第90页;张秉楠辑注《稷下钩沉》,上海古籍出版社1991年版,第37页;乐爱国《〈管子〉的精气说辨正》,《管子学刊》1996年第1期。

⑪第三段引文是说:吃得太饱会损伤身体,如果饥饿则会使筋骨枯损、血液凝结;只有饥饱适度才能保证身体处于健康的状态,这样精气才会入舍于此,而智慧也将由此而生。

⑫“刑”通“形”。陈鼓应解“形”为实体,以“心之形”为心之实体(陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,第93、182页)。匡钊解“心之形”为心之表现(匡钊:《先秦道家的心论与心术》,第61页)。笔者赞同后解。此语亦见于《内业》:“凡心之形,过知(智)失生(性)”“凡心之刑(形),自充自盈,自生自成”。

⑬“失生”在《管子校注》中作“先王”,此从郭沫若《管子集校》(二)(载《郭沫若全集·历史编》第六卷,人民出版社1984年版,第440页)。《内业》有“凡心之形,过知(智)失生(性)”,《心术下》所见“先王”应是“失生”之讹。

⑭《心术下》与《内业》内容上多有重复,一般认为前者是后者的别本。此两篇内容重复之处的文字存在一定差异,正可两相结合进行理解。

⑮王念孙认为此两处“音”当读为“意”,参见郭沫若《管子集校》(三),载《郭沫若全集·历史编》第七卷,第132页。此处可从王说。“音(意)以先言,音(意)然后形”在《心术下》作“意以先言,意然后刑(形)”。

⑯刘节:《古史考存》,第255~258页。

⑰陈佩君:《先秦道家的心术与主术——以〈老子〉、〈庄子〉、〈管子〉四篇为核心》,博士学位论文,台北,台湾大学哲学研究所,2008年,第197页。

⑱陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,第113页。陈鼓应所言官能之心或亦带有生理之心的意思,但他所强调者仍在于精神上的两层之分。

⑲郭梨华:《道家思想展开中的关键环节——〈管子〉“心气”哲学探究》,《文史哲》2008年第5期。

⑳匡钊:《先秦道家的心论与心术》,第58页。

㉑前面曾指出,“心”作为“气渊”是精气存聚的渊深场所。这是基于身体之为“精舍”而言,意味着“心”是“精舍”的深层之处。此处言气渊之“心”是表层之“心”,这是相比于另

一层“心”而言。

㉒“意”指意识。“形”谓形迹,即行动表现。“言”指言语。结合后文来看,“形”与“言”具体指政治的行为和言令。“使”指治理民众。“治”谓民众得到安治。此所谓“治”不同于“治之者,心也”和“不治必乱”的“治”,后两句的“治”指深藏之“心”对表层之“心”的治理。另外,“心”如何安治的问题和治国理民的问题是密切相关的,所以这里会出现与治国有关的言论。

㉓“治心”之所以具有政治性,直接来说是因为作者所关注的对象是治国理民的为政者。

㉔“少”字,整理者读为“小”,参见马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(七),上海古籍出版社2008年版,第256~257页。王中江主张读为本字,并指出“少”是指务本执要,“少彻”可说是“本彻”,即根本上的通晓(王中江:《〈凡物流形〉的宇宙观、自然观和政治哲学——围绕“一”而展开的探究并兼及学派归属》,《哲学研究》2009年第6期)。笔者赞同王解。又,“彻”之义类似于《庄子·大宗师》的“朝彻”之“彻”。

㉕此字写作“𢇛”,整理者释为“识”,参见马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(七),第256页。后来学者多释其为“执”。

㉖《庄子》和《凡物流形》都有关于“气”的思想(《凡物流形》有“五气并至”之言),但其间“心”和“气”的关联性不如四篇那么强,且所论“气”之性质也不同于四篇所言“精气”。

㉗王中江曾结合出土文献对先秦时期“心”之二重性的思想做专门探讨(王中江:《“心灵”概念图像的多样性:出土文献中的“心”之诸说》,《哲学研究》2019年第12期)。在其论基础上,本文尝试进一步呈现《管子》四篇在此问题上的理论特质。

㉘学界不乏将“内得(德)”看作主谓结构(内有所得)的观点。此处的“得”当是通“德”。《心术下》有“内德”之言,正可结合理解。

㉙“饰”通“饬”,指整饬。“饰(饬)德”是说整饬精气之效能,义与《内业》“摄德”相通。

㉚曹峰曾指出,黄老学的一个基本特征是从养身到治国,黄老道家谈养生是为了谈治国(曹峰:《近年出土黄老思想文献研究》,中国社会科学出版社2015年版,第3~4页)。此特征在《管子》四篇有非常典型的表现。

㉛和前面所引诸论有所不同的是,这里讲到了“思之而不通”时精气的某种特异表现。然而,即便它具有类似于“鬼神之力”的灵妙之能,在根本上它仍然是被“思”的对象。