

试论黄老政治哲学的“内圣外王之道”^{*}

郑开

(北京大学哲学系,北京 100871)

[摘要] “内圣外王之道”集中体现了道家尤其是黄老政治哲学的根本旨趣,其理论结构包括交互融摄的“主术”和“心术”两个方面。“主术”包括理论原则和具体方法,而君臣关系和圣人何为的理论原则更值得讨论。“心术”的涵义也比较复杂,其中内蕴的心性论因素最耐人寻味也最值得发掘。黄老学派的身国同构理论颇值得注意,因为它反映出政治哲学与心性论之间的理论张力。

[关键词] 内圣外王之道;主术;心术;身国同构

[中图分类号] B223

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2019)02—0025—15

DOI:10.16339/j.cnki.hdxbskb.2019.02.005

On Huang-lao's Political Philosophy “The Way of Internal Sanctity and External Kingliness”

ZHENG Kai

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: “The way of the sage within and the king without” embodies the fundamental purview of Taoism, especially Huang-lao political philosophy. “Master art” includes theoretical principles and specific methods, but the relationship between monarch and minister and the theoretical principles of what a sage is are worth discussing. The meaning of “heart art” is also complicated, among which the inner heart theory is the most intriguing and is worth exploring. The Huang-lao school's isomorphism of body and state is worth noting because it reflects the theoretical tension between political philosophy and the theory of mind and nature.

Key words: internal sanctity and external kingship; the main technique; minds; Body-state isomorphism

宋明诸儒喜欢谈论和研讨“天理”,推崇或标榜“内圣外王之道”,实际上它们均出自《庄子》。《庄子·天下篇》首提“内圣外王之道”,但含义不是特别清楚,正如它同时提到的“古之道术”一样。不过,我们知道,《天下篇》黄老学色彩很浓,也许出乎黄老学者之手亦未可知。更重要的是,如若我们从“内圣外王”的学术视野分析黄老学的思想史料,或者通过黄老学历史文献推敲“内圣外王之道”,就会发现“内圣外王之道”的确内在于黄老学的理论结构之中。^①如果说“帝道”“帝王之德”足以概括黄老政治哲学的

主旨,那么它们关于圣王(例如黄帝君臣)的进一步讨论,沿着内—外、身—国等思想脉络的进一步展开,颇堪玩味。实际上,“内圣外王之道”进一步明确了“帝道”的实质内容,体现了“帝道”的理论特色。^②

《汉志》指出,“道家”(其实就是黄老)的根本宗旨就是“君人南面之术”,即战国秦汉时期讨论热烈的“主术”“君道”;司马谈《论六家要旨》将道家宗旨概括为“无为而无不为”“以虚为本,因循为用”,同时又提到“形神”问题,似乎与《汉志》所论不同。实际上,黄老学术既包括“主术”(政治控驭的原则和方

^{*} [收稿日期] 2018—12—04

[作者简介] 郑开(1965—),男,安徽合肥人,北京大学哲学系教授,博士生导师。研究方向:中国哲学。

^① 冯达文:《〈淮南子〉:道家式的内圣外王论》,《道家文化研究》第30辑,北京:中华书局2016年。

^② 郑开:《黄老的帝道:王霸之外的新思维》,《道家文化研究》第30辑,北京:中华书局2016年。

法)同时亦包括“心术”(理性思考和精神实践的法门)两方面;而两者之间的关系恰好呈现了黄老伦理学—政治哲学的理论结构。应该说,“主术”与“心术”是黄老政治哲学的主要内容与核心特征,更重要的是,“主术”(外)与“心术”(内)并非水米无干的两个东西,而是处于某种相互涉入、相互融摄、相互作用的复杂关系之中。“治国”与“治身”是“主术”与“心术”的另一种说法,而且“身国同构”也是黄老学乃至道家政治哲学的一个重要特点,而且这一特点也为后世道教所继承。^①

从黄老学理论结构上分析,黄老学用以治国、治天下的“主术”或“君道”并不仅仅是某种阴谋或权术,或者某种推崇法治的政治理念而已,而且也不是国家与权力的政治合法性的论证,因为它的理论基础在于玄德与帝道,而“玄德”与“帝道”则固有某种内在的精神向度——即心性论与境界说层面的理论形态和实践方法,由此可见,黄老学的理论术语“心术”含义较广,它不仅仅是用心的方法或思考的技巧,更是理性原则和精神实践方法。另一方面,“心术”与“主术”不可须臾分离,换言之,黄老政治哲学隐含了某种身国同构、政治与心性相互嵌套的复杂理论结构,值得深入研讨。

进而言之,虽然黄老学者没有那么热衷于讨论作为伦理和政治的基础概念——人性,但却并未妨碍他们思考最好的政治(治理)、完美的人性的力度。黄老学中的圣人(最典型类型的就是黄帝君臣)形象能够说明一些问题,而几乎成为黄老学思想定式的“太上,其次”云云,更能说明另外一些问题。简单说,黄老圣人观念兼具政治意义和伦理意义两个层面;这促使我们正视道家政治哲学的思想复杂性与理论特色,毕竟它与西方自古希腊以来的政治哲学相比,具有强烈反差和鲜明特色。

一 主术:无为而无不为的思想逻辑和理论结构

首先,应该明确我们接下来将要讨论的主要问题,因为“主术”既包含理论原则也包含具体方法。

如果说“主术”属于“道术”的话,它既有“道”(抽象原则)的一面,又有“术”(具体方法)的一面。^②既然我们致力于讨论黄老政治哲学,那么探讨的重点就应该是抽象原则,例如君臣关系的抽象原则(君道与臣道),理想的统治者(圣王或帝王)和最好的政治状态(无为而无不为),而不是拘泥于某些细枝末节。^③下面我们主要讨论这几个问题。

(1)我们知道,“玄德”概念乃老子政治哲学的理论基础。^④《老子》所论的“德”可舒可卷,涵盖了《大学》所说的“修齐治平”,其曰:“修之于身其德乃真,修之于家其德乃余,修之于乡其德乃长,修之于邦其德乃丰,修之于天下其德乃普。”(第57章)这段话里显然包含了极其深刻的政治社会和伦理思想,由此出发,《庄子》和黄老学从不同的方向上推进了《老子》的思想。比较起来,《庄子》更偏重于将“道论”予以哲学、形而上学的阐发,黄老学更侧重于抽绎《老子》中的政治哲学思想。《庄子·让王》曰:“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。”几乎视天下、国家如粪土,这一点很不同于黄老学。《管子·牧民》曰:“以家为乡,乡不可为也;以乡为国,国不可为也;以国为天下,天下不可为也。以家为家,以乡为乡,以国为国,以天下为天下。”这里所说的“为”乃是指“治术”。政治哲学乃黄老学的重要特征和主要内容,黄老学派津津乐道的“主术”“君道”“君守”,其实就是《汉志》所说的“君人南面术”。政治学意义上的“君人南面之术”“主术”“君道”是战国末叶迄秦汉时期的“热门话题”。例如《荀子》中有《君道篇》,《韩非子》里有《主道篇》,《淮南子》有《主术篇》,《吕氏春秋》有《君守篇》,《说苑》里面有《君道篇》,《管子》中有《牧民》《形势》《立政》《君臣》等,诸如此类的篇什的主题都是“君人南面之术”,例如“人君之道”或者“人君之操”,都少不了黄老学的思想的渗透与影响。^⑤

宏观地看,黄老思潮的兴盛体现了由德礼而道法的转折过程中的思想萌动与精神创造。具体地说,黄老学亦是道家思想从哲学、形而上学意义上的“道论”推进到政治学意义上的“君人南面之术”的原

① 董恩林:《唐代老学,重玄思辩中的理身理国之道》,北京:中国社会科学出版社2002年。

② 实际上,战国中期以迄秦汉时期的各种著作中的“道”“术”都具有原则和方法两种含义,甚至混而不分。详见柳存仁:《道家与道术,和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年。

③ 黄老文献有不少规定“主术”和“臣守”职分的细枝末节,例如:“人主出声应容,不可不审,凡主有识,言不欲先。人唱我和,人先我随。以其出为入,以其言为名。取其实以责其名,则说者不敢妄言,而人主之所执其要矣。”(《吕氏春秋·审应览》)诸如此类的细枝末节不是我们讨论的重点,毕竟政治哲学不同于政治学。

④ 郑开:《玄德论:老子政治哲学和伦理学的解读》,《商丘师范学院学报》2013年第1期。

⑤ 张舜徽:《周秦道论发微》,北京:中华书局1982年,第203页。

因与结果。我们知道,《庄子》以精神高于物外的姿态睥睨古今,粪土王侯,但《庄子》中的黄老篇什(如《天道》诸篇)已经留意于政治制度(例如《天道》提到的“原省”“因任”“刑名”等),而“详于制度”正是大多数黄老著作的共同特点。也许,“制度设施”(法制)和“立法原则”(道论)之间的关系正是《庄子》后学中的黄老学派所说的“迹”与“所以迹”(“履”)之间的关系:

夫六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉!今子之言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉!(《庄子·天运篇》)

这段话一方面阐明了“六经”(仁礼)只是某种更本质的“道的真理”的“陈迹”而已。“道德”“六经”(仁礼)自然不能够同日而语,因为它们犹如“履”与“迹”,层次不同。值得注意的是,黄老学并没有简单否定儒家所宣扬的“仁礼”,而是企图从“道法体系”的高度统摄之,容与之,以重建天下归一的政治秩序。这就是黄老学得以产生、发展的思想动机。而“主术”恰恰最集中地体现了这种思想动机,因为黄老学所竭力渲染的“主术”“君道”,其最终目的就是趋向那个“理想国”与“哲学王”。“理想国”的制度基础诉诸道、法两个原则;“哲学王”则既是“执一之君子”,又是“听于无声,察于无形”的“圣人”,而且还掌握了“刑德二柄”的“法的精神”。总之,“主术”“君道”的核心其实就是“道一法精神”的“化身”。或者说,黄老政治哲学语境下的君主具体而微地体现了“道一法”的原则,具有那种“通于神明”的超凡魅力(charisma)。

(2)众所周知,春秋中晚期以降王道陵夷、纲常解体,直接反映于君臣关系层面:周天子与诸侯、诸侯与大夫之间的政治等级关系面临深刻的变动和调整。值得注意的是,黄老政治哲学从理论上回应了这种变动、失序和调整,以抽象形式重新思考和规定了统治者(圣人、君人)的权能及君臣关系;当然他们所说的圣人和君臣关系都是从应然(to should be)意义上讲的。

殷商以来“以德配天”的思想传统逐渐酝酿成熟。^①然而,西周以来绵延不绝的“以德配天”的观念又蜕变为“君人配道”的新思潮、新传统,我认为,

这种新思潮、新传统的出现和展开离不开黄老思潮的推波助澜。“君人配道”新原则的核心就是:从“道”“术”两个层面将他们心目中的“哲学王”(“君人”)比拟、匹配于“道”。换言之,《老》《庄》哲学中的抽象的“道德之意”在这里已经具体化、肉身化为“君”的形象了。《庄子·天道》曰:“帝王之德配天地”,可以说道破了其中的“真相”。

什么是最好的政治或治理?古代哲人倾向于诉诸心目中的统治者回答诸如此类的问题。那么,统治者(圣人、君主、王侯)特别是最高统治者又应该具备怎样的德性、能力和精神修为呢?首先,他应该是“执一之君子”,因为“执一”是圣人、君人的应该具有的能力:

圣人执一为天下式。(马王堆帛书《老子》甲乙本、北大汉简本,通行本第22章“执一”作“抱一”)

故圣王执一而勿失,万物之情测矣,四夷九州岛服矣。夫一者至贵,无适(敌)于天下。(《淮南子·齐俗训》)

慕选而不乱,极变而不烦,执一之君子。执一而不失,能君万物。日月之与同光,天地之与同理。圣人裁物,不为物使。(《管子·心术下》)

故圣人执一以静,使名自命,令事自定。(《韩非子·扬权》)

所谓“执一”具有错综复杂的涵义:从政治层面上说,“执一”折射了集权政治和明君独断的政治主张,这当然是针对战国末年天下纷争政治失序状况而提出的救世理论;从实质内容上看,“执一”必须诉诸“道一法”以及其间的张力才能真正把握,黄老帛书《道原》曰:“抱道执度,天下可一也。”可见,黄老政治哲学语境中的“执一”意味着以不变应万变的“道一法”为重要原则。^②这是不是古代的“现代化理念”呢?

其次,圣人或君主具有超出常人的特殊智慧——“独见之明”。黄老学者常把这种“独见之明”比拟于不可思议的“神明”。“神明”的原义就是鬼神,但道家哲学却通过创造性转化赋予了它更加深邃的意义,对道的真理的洞见和体道的精神境界因而借助“通于神明”来表达。^③黄老学派著作中经常能看到这样的论述:

^① 顾立雅(Creel)曾指出“上帝”一词出现较早,与殷人的宗教传统有关,“天”出现较晚,乃周人宗教传统中的语词。(李约瑟:《中国科学技术史》中译本第2卷,第617页引)郭沫若亦云,殷代所称的“帝”“上帝”,“大约在殷周之际又称为‘天’。”(郭沫若,《青铜时代》,《郭沫若全集·历史编》第一卷,北京:人民出版社,1982年,第324页)陈梦家说,殷之“宾帝”发展为周之“配天”观念。(陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:科学出版社,1988年,第573—581页)

^② 例如:《鹖冠子》曰:“守一道制万物者,法也。”(《度万》)“一为之法,以成其业,故莫不道。一之法立,而万物皆来属。”(《环流》)

^③ 郑开:《道家形而上学研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2018年,第199—208,307—311页。

知天之所始,察地之理,圣人弥纶天地之纪,广乎独见,□□独□□□□□□独在。^①《《称》》

申子曰:独视者谓明,独听者谓聪。能独断者,故可以为天下主。《《韩非子·外储说右上》》

必有独闻之听,独见之明,然后能擅道而行矣。《《淮南子·汜论训》》

独见者,见人所不见也;独知者,知人所不知也。见人所不见,谓之明;知人所不知,谓之神。《《淮南子·兵略训》》

黄老学派谈到“君道”时,总是强调“独立不偶”和“独见之知、独闻之听”,用《管子》的话说就是“夫王者有所独明”《《霸言》》。^② 君人之“独立”“独见”“独闻”,其实就是圣人“体道境界”的另一种表述。那么,从另一方面说,君人或圣人之“独见”“独闻”却能够洞见无形之上,无声之中的秘奥,换言之,就是“通天地之精”“通于神明之德”。例如:

故唯圣人能察无形,能听无声。知实之虚,后能大虚。乃通天地之精,通同而无间,周袭而不盈。……明者固能察极,知人之所不能知,服人之所不能服。《《黄老帛书《道原》》》

世人之所职者,精也。去欲则宣,宣则静矣。静则精,精则独立矣。独则明,明则神矣。《《管子·心术上》》

神则以视无不见,以听无不闻也。以为无不成也。《《淮南子·精神训》》

立天下之道,执一以为保,反本无为,虚静无有,忽恍无际,远无所止,视之无形,听之无声,是谓大道之经。《《文子·自然》》

静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神。至神之极,见知不惑。帝王者,执此道也。《《经法·论》》

可见,黄老盛称“明君”“圣王”,良有以也。因为黄老政治哲学所致力于推动的“道—法原则”具体而微地体现于明君与圣王,明君和圣王就是“道—法理念”的肉身化。既然如此,黄老政治哲学语境中的统治者(尤其是最高统治者)就相当于老庄哲学中的“体道者”“得道者”“睹无者”。黄老学以这种理论语言所阐释的统治者,当然仅仅是一种理想而已。儒家政治哲学语境中出现的“圣王”也是如此。

既然能够使“天下归一”的“帝王”“明君”是“道”的化身,那么他们亦自然具有了“道”投射于世间、万物之中属性与权能——这是某种卡里斯玛(charisma)。比如说,“道”苞裹天地,“一”“精”流行于天地之间,覆载万物,难道不是“普天之下,莫非王土”的写照么?黄老帛书《《经法·大分》》说:“王天下者有玄德,有□□独知□□□□王天下而天下莫知其所以。……唯王者能兼覆载天下,物曲成焉。”正表明了黄老政治哲学通过“道论”阐述了它的“王权”理论。再比如说,黄老学标榜的“明君”“明王”“圣人”,“藏形匿影,群下无私”《《邓析·无厚》》“处无为之事,行不言之教”《《老子》第2章》)犹如“道”视之不见(“无形”)、听之不闻(“无声”)、抟之不得(“无朕”)。^③ 值得注意的是,法家据此论证政治上的“独断”(集权专制),进而求售他们的御下治术,例如李斯说:“明君独断,故权不在臣也。然后能灭仁义之涂,掩驰说之口,困烈士之行。塞聪掩明,内独视听,故外不可倾以仁义烈士之行,而内不可以谏说忿争之辩。”《《史记·李斯列传》》)总之,黄老学派和法家都试图在政治上强调君主集权,“独见”“独明”“独断”折射出了这种人文动机和政治诉求。从某种意义上说,黄老学著作中的“君”就是“走下神坛”的“神明”,或者说“窃居神位”的“人”。

从伦理规范层面分析,黄老政治哲学同样拓展了老子的“玄德”概念及其理论。黄老帛书既谈“玄德”,又言“明德”,(例如《《经法·大分》》)似乎是黄老学的“伦理表态”:仁义礼法自有其重建社会政治秩序的价值和作用。黄老伦理学(含政治哲学)几乎全盘继承了老子的“无为”原则(“玄德”的核心),沿袭了老子“柔弱”“处下”“守雌”“不争”“容下”的伦理主张,^④黄老学还反复强调了“柔节”“雌节”“弱节”诸概念:

安徐正静,柔节先定。《《管子·九守》》

故贤者安徐正静,柔节先定。《《管子·势》》

安徐正静,柔节先定。《《黄老帛书《十大经·顺道》》》

守清道,拘雌节,因循而应变,常后而不先。柔弱以静,安徐以定,大坚固而不能与争也。《《文子·

① 按:释文中的通假、异体字已从魏启鹏《笺证》校改,以省眉目。

② 魏启鹏:《马王堆帛书《黄帝书》笺证》,北京:中华书局,2004年,第204—205页。

③ 张舜徽指出,董仲舒深得黄老学的精髓,其曰:“天高其位而下其施,藏其形而见其光。高其位,所以为尊也;下其施,所以为仁也;藏其形,所以为神;见其光,所以为明。”《《春秋繁露·离合根》》“为人君者,其要贵神。神者,不可得而视也,不可得而听也。是故视而不见其形,听而不闻其声。”《《立元神》》“为人君者,居无为之位,行不言之教。寂而无声,静而无形。执一无端,为国源泉。”《《保位权》》都表明了这一点。(张舜徽:《周秦道论发微》,第75页)

④ 《说苑·君道》曰:“大道容众,大德容下,圣人寡为而天下治矣。”

道原》)

是故圣人常守清道而雌节,因循应变,常后不先。柔弱以静,舒安以定。(《淮南子·原道训》)

这些都可以被视为圣王明君固有之德行规范。现在的问题是,无论是“柔节”还是“守雌”,都不能不诉诸“无为”“玄德”,不能不归结为内在精神修养。换言之,黄老政治哲学语境下的“主术”并不能孤立于“心术”,反之亦然。黄老政治哲学之“内圣外王之道”本应是浑沦为一的有机整体。这一点,我们将在后面的“心术”部分进一步讨论。

(3)接下来我们继续讨论黄老政治哲学语境中的那种抽象的君臣关系。《庄子·在宥》曰:

何谓道?有天道,有人道。无为而尊者,天道也;有为而累者,人道也。主者,天道也;臣者,人道也。天道之于人道,相去远矣,不可不察也。

这段话的理论意义在于:君主依据的原则乃是“天道”,不同于臣民的“人道”,这是典型的黄老思想逻辑。《左传》记叙子产言:“天道远人道迩”云云,似乎并没有区分天道、人道之高下的意思。然而,《老子》并举“天道”“人道”的时候,^①显然已经有了褒贬先后高下之意;《易传》《五行篇》也是如此。可见,“主术”“君道”的基础在于“天道”“无为”,相反,“臣道”“臣术”的基础却在于“人道”“有为”,“天人”“君臣”之间截然不同。例如:

无为者帝,为而无为者以王,为而不贵者霸。不自以为所贵,则君道也;贵而不过度,则臣道也。(《管子·乘马》)

《管子·君臣》上下篇不厌其详地讨论了君道与臣道,重在阐明“上下之分不同任”(《君臣上》)的原则,这也是韩非子尤为重视的。^②下面再举几个的例证:

明君无为于上,群臣竦惧乎下。明君之道,使智者尽其虑,而君因以断事,故君不穷于智;贤者敕其材,君因而任之,故君不穷于能;有功则君有其贤,有过则臣任其罪,故君不穷于名。是故不贤而为贤者师,不智而为智者正。臣有其劳,君有其成功,此之谓贤主之经也。……人主之道,静退以为宝。不自操事而知拙与巧,不自计虑而知福与咎。是以不言而善应,不约而善增。言已应则执其契,事已增则操

其符。符契之所合,赏罚之所生也。故群臣陈其言,君以其言授其事,事以责其功。功当其事,事当其言则赏;功不当其事,事不当其言则诛。(《韩非子·主道》)

人主之术,处无为之事,而行不言之教。清静而不动,一度而不摇,因循而任下,责成而不劳。是故心知规而师傅谕导,口能言而行人称辞,足能行而相者先导,耳能听而执正进谏。是故虑无失策,谋无过事,言为文章,行为仪表于天下。进退应时,动静循理,不为丑美好憎,不为赏罚喜怒,名各自名,类各自类,事犹自然,莫出于己。(《淮南子·主术训》)

主道员者,运转而无端,化育如神,虚无因循,常后而不先也;臣道员者,运转而无方,论是而处当,为事先倡,守职分明,以立成功也。是故君臣异道则治,同道则乱。各得其宜,处其当,则上下有以相使也。夫人主之听治也,虚心而弱志,清明而不暗。是故群臣辐凑并进,无愚智贤不肖,莫不尽其能者,则君得所以制臣,臣得所以事君,治国之道明矣。(《淮南子·主术训》)

这几段文字中出现的权术和阴谋,以及它们对人性的理解是光辉还是阴暗,其实都无关宏旨,也不是我们的关切所在。我们更关注这种君臣关系隐含的、更加基础的问题——制度与理念。显然,黄老政治哲学的现实制度之基础在于法理和法制,其核心理念系于道法之间的“无为而无不为”。还有一个问题比较重要,值得讨论,那就是:为什么黄老政治哲学如此强调主术君道,甚至有某种为独裁辩护的嫌疑?我认为,倘若没有统一而集中的政治权柄,很难想象黄老推动的道法体系能够突破德礼体系的惯性阻抗。具有久远文化传统的社会里,“搬动一张桌子也要流血”不仅仅是近代才有的新鲜事。另外的原因也许更为确凿:上行下效、榜样的力量是无穷的亦曾是黄老政治哲学的思想逻辑。《淮南子》既言:“得失之道,权要在主。”又反复强调“上多故则下多诈,上多事则下多态,上烦扰则下不定,上多求则下交争。不直之于本,而事之于末,譬犹扬堞而弭尘,抱薪以救火也。故圣人事省而易治,求寡而易澹,不施而仁,不言而信,不求而得,不为而成。”“人主诚正,则直士任事,而奸人伏匿矣;人主不正,则邪人得志,

^① 例如《老子》第77章:“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道,则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下,唯有道者。是以圣人为而不恃,功成而不处,其不欲见贤。”但是《老子》所说的“圣人之道”却足以比拟“天道”,如第81章曰:“天之道,利而不害;圣人之道,为而不争。”

^② 《韩非子·二柄》:“昔者韩昭侯醉而寝,典冠者见君之寒也,故加衣于君之上,觉寝而说,问左右曰:‘谁加衣者?’左右对曰:‘典冠。’君因乘罪典衣与典冠。其罪典衣,以为失其事也,其罪典冠,以为越其职也。非不恶寒也,以为侵官之害甚于寒。故明主之畜臣,臣不得越官而有功,不得陈言而不当。越官则死,不当则罪,守业其官所言者贞也,则群臣不得朋党相为矣。”

忠者隐蔽矣。夫人主之所以莫抓玉石而抓瓜瓠者，何也？无得于玉石，弗犯也。使人主执正持平，如从绳准高下，则群臣以邪来者，犹以卵投石，以火投水。故灵王好细要，而民有杀食自饥也；越王好勇，而民皆处危争死。由此观之，权势之柄，其以移风易俗矣。尧为匹夫，不能仁化一里，桀在上位，令行禁止。由此观之，贤不足以为治，而势可以易俗明矣。”（《淮南子·主术训》）最为集中反映这种思想逻辑的话出于《韩非子》：

道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于于出入，和不同于燥湿，君不同于群臣。凡此六者，道之出也。道无双，故曰一。是故明君贵独道之容，君臣不同道。（《韩非子·扬权》）

这段话最精炼地概况了黄老和法家理论层面的君臣关系。法家与黄老关系密切，韩非子法家思想的历史背景就是黄老学。

（4）讨论黄老之“主术”，“无为而无不为”和“因循”是无可回避的问题。“无为而无不为”两见于《老子》：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。（第37章）

损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。（第48章）

另外，《老子》第3章“无为，则无不为”也隐含了“无为而无不为”的意思。这句话乃历来学者讨论老子哲学的立足点。然而，通行本“道常无为而无不为”句，马王堆帛书甲乙本皆作“道恒无名”，郭店楚简《老子》甲本作“道恒无为也”。由于帛书两本同时抄错的可能性很小，而且如果对照通行本《老子》第32章“道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾”的话，几乎是若合符节。高明通过帛书甲乙本之全面勘校，断言“《老子》原本只讲‘无为’，或曰‘无为而无以为’，从未讲过‘无为而无不为’。‘无为而无不为’的思想本不出于《老子》，它是出现于战国末年的一种新的观念，可以说是对老子‘无为’思想的改造。”^①我的看法是，既然郭店竹简《老子》作“道恒无为”，马王堆帛书《老子》作“道恒无名”，所以我们仍有比较充分的理由推断传世诸本《老子》“道常无为而无不为”之语的“而无不为”乃是黄老学派“篡改”的结果，尽管北大汉简本仍同于传世诸本。考“无为而无不为”之语，最初见载的传世

文献可能是《庄子·庚桑楚》和《韩非子》：

故曰：“天地无为也，而无不为也。”（《庄子·至乐》）

故曰：“为道者日损，损之又损之，以至于无为，无为而无不为也。”（《庄子·知北游》）

正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。（《庄子·庚桑楚》）

万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为。（《庄子·则阳》）

上德无为而无不为。（《韩非子·解老篇》引《老子》第38章）

《庄子》引述“无为而无不为”凡四见，不可谓不多，然而它们都出自外、杂篇。由此，我们是否可能大致判断它们较《内篇》晚出？显然，《至乐》引文出于《老子》第37章，《知北游》引自第48章，当然这些引文都是概括大意性质的而不是逐字逐句的“照抄”。耐人寻味的是《则阳篇》在发挥老子思想大意的同时，还几乎糅和了《老子》第37、48两章的内容，值得重视。《韩非·解老》引作“上德无为而无不为”亦非孤例，严遵《指归》、傅奕《道经真经古本》、范应元《道德真经古本集注》皆作“上德无为而无不为”。俞樾认为《韩非子》所据者为古本，今本作“上德无为而无以为”者，乃后人所改，陶方琦、马叙伦、高亨、蒋锡昌、严灵峰等所论略同。^②以上我们简单回顾并梳理了“无为而无不为”思想的文献学研究线索，需要强调的是：文献学研究既是思想史研究的必要基础，但亦有其局限性，比如说我们又怎能否认“无不为”思想内蕴于《老子》呢？倘若我们把注意力转移到《老子》与黄老思想之间张力上，那么包括《庄子》（例如其中的黄老篇什）《吕览》《淮南》诸书中的材料就很值得推敲了：

夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有馀；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。（《庄子·天道》）

正则静，静则清明，清明则虚，虚则无为而无不为也。（《吕氏春秋·有度》）

是故圣人内修其本而不外饰其末，保其精神，偃

① 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第421—425页。

② 郑良树：《竹简帛书论文集》，北京：中华书局，1982年，第6—8页。

其智故,漠然无为而无不为也,澹然无治而无不治也。所谓无为者,不先物为也;所谓无不为者,因物之所为。所谓无治者,不易自然也;所谓无不治者,因物之相然也。《《淮南子·原道训》》

《天道篇》所谓“不臣、不主”“上下不同德”“上必无为而用天下,下必有为为天下用,此不易之道也”其实反映了黄老学者对君臣关系的新思考,与前面讨论的黄老政治哲学语境下的君臣关系合辙,可见兹篇确乎黄老篇什。《有度篇》则显然引述并发挥了《庚桑楚》。值得注意的是,《天道篇》在讨论“无为”、“有为”的时候,其实已经隐含了“无为而无不为”的意思,例如其曰:“上必无为而用天下”。另外,《淮南子·原道训》以“因循”阐释“无为”,值得再三玩味。《淮南子》这种阐释旨趣也许来源于《管子》四篇:

是故有道之君,其处也,若无知,其应物也,若偶之。静因之道也。……无为之道,因也。因也者,无益无损也。以其形因为之名,此因之术也。……因也者,舍己而以物为法者也。感而后应,非所设也,缘理而动,非所取也。过在自用,罪在变化,自用则不虚,不虚则忤于物矣。变化则为生,为生则乱矣。故道贵因,因者,因其能者,言所用也。《《管子·心术上》》

作为“术”,“因”的目标在于“为”,所以《淮南子·原道训》以“无不为”阐释“因”。更重要的是,“因术”还包含这样的意味:诉诸刑名(亦即法的代名词)的制度设施,便可以通过政令通畅,各守其职,达到无所不为、无为而治的治理效果。“无为而无不为”命题因而容纳了积极的甚至最积极的意义。^①“无为”与“因循”相互包含,交相为用,这是黄老政治哲学思考的特点之一。

蒙文通指出,老庄强调“无为”而黄老学偏重“因循”。^②的确,《老子》无“因”字,而黄老著作频繁出现“因”的语词;然而,老子所说的“我无为而民自化”难道没有一点“因循”的影踪?《论六家要旨》将道家宗旨概括为“以虚无为本,以因循为用”,仅仅是分别针对老庄和黄老而言的吗?我的意思是说,其实没有很必要机械地看待老庄与黄老之间的区别,虽然黄老著作的确更多谈论“因”或“因循”。更重要的是,黄老政治哲学将老子政治哲学核心概念——“无为”予以创造性点化,“无为而无不为”命题不是巧妙的点化么?进一步推敲,“无为而无不为”命题其实

容纳和融摄了“无为”与“因循”两个方面。从某种意义上说,黄老学所以能够提出“无为而无不为”,其中的关键之一就是“因循”观念得到了空前的重视。

曰:“因也者,舍己而民以物为法也。”这就是“因之术”与“无为法”相结合的例子。慎到侧身于稷下先生之列,其学术亦属黄老学派;传世的《慎子》论“因循”亦值得注意,其曰:

用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因。《《慎子·因循》》

因也者,君术也;为者,臣道也。《《慎子·任数》》

第一段话所说的意思,大略同于《管子·心术上》“因者,因其能者,言所用也。”换言之,就是“毋代马走,毋代鸟飞。”《《管子·心术上》》这是黄老政治哲学尤为重视的观点。第二段话表明了“因循”属于“主术”。张舜徽指出,《韩非子·主道篇》所说的“因以断事”“因而任之”,“臣有其劳,君有其成功”云云,其本质就是“无为之道”。^③同时,我们还应该看到,黄老强调“因循”,多少平衡了“无为”的消极性,进而有利于重建政治伦理秩序。实际上黄老政治哲学语境中的“因”,内容极丰富。比较而言,老庄更重视“无名”而黄老很少谈论抽象意义的“无名”,却直接取法“物各自名”之刑名理论。耐人寻味的是,“物各自名”的立论基础就是“因循”——“因以为名”。另外,据《吕氏春秋·贵因》所说,大禹治水,“因水之力”;尧之禅让,“因人之心也”;交通往来,“因其械也”。但更重要的意义在于“因时变法”(《吕氏春秋·察今》)。当然,“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。指约而易操,事少而功多”(《论六家要旨》)也体现了黄老学“因”的思想与方法;“因循”既然是“君道”“无为”,那么,“因循”就意味着“主逸臣劳”“臣事君,君无事,”这些都是黄老学派热衷谈论的话题。应该强调的是,黄老学所说的“无为而无不为”的前提就是“名正法备”,倘能如此,即如《慎子·君人》所说:“大君任法而弗躬,则事断于法矣。”黄老政治哲学洞悉了“道”的超然价值及其批判现实的理论力,同时亦以更强的现实感看待名、法、仁、义的客观性和重要性,“因循”作为“主术”的一部分,则是黄老政治哲学阐述“名”“理”“法”“义”等概念及其原则的理

① 池田知久:《道家思想的新研究》,郑州:中州古籍出版社2009年,第534页。

② 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社1987年,第251-252,318页。

③ 张舜徽:《周秦道论发微》,北京:中华书局1982年,第230页。

论基础。这也是黄老迥然不同于老庄的地方。

二 心术:诉诸且围绕心性 论语境中的“神明”展开的阐释

张舜徽指出,周秦诸子的“道论”(“道德之论”)都以“主术”理论为根茎,《管子》四篇亦不能自外;而且,所谓“心术”就是“主术”。^①张氏所论得失参半:他悟出“心术”与“主术”之间的内在联系,当然是了不起的创见;然而他把“心术”直接等同于“主术”则未免囫囵吞枣。我们认为,“心术”(哲学)和“主术”(政治)既有内在的联系,又有深刻的区别。如果说“主术”是黄老学的“外王”之学,那么“心术”就是其“内圣”之学。然而,“心术”与“主术”之间的关系,还不仅仅是表里、内外关系而已;它们分属两个不同层面、不同领域:“主术”的领域是政治学而“心术”的范围在于心性论。^②借用司马谈“道家以虚为本,因循为用”来分析,“心术”属于前者而“主术”属于后者。黄老学的“心术”理论,正与司马谈《论六家要旨》中提到的“精神专一”、“定其形神”传统一脉相承。简言之,“主术”与“心术”之间的关系,犹如鸟之两翼,车之两轮:“心术”是“主术”的内在依据,同时也赋予“主术”以思想深度,使之不同于法家或智术之士的权术阴谋;“主术”则是“心术”的现实感和政治意义,离开“主术”的“心术”将沦于蹈虚之论。正是“主术一心术”两者之间的结构性张力,奠定了黄

老政治哲学“内圣外王之道”的理论基础。

黄老文献中常见“心术”一词,它是不是黄老学的特征语词犹待进一步明确。^③那么,什么是“心术”呢?笼统地说,“心术”是指用心的方法,特别是“使心保持清静虚素的境地的修养方法。”^④确切地说,黄老学的“心术”,作为方法(“术”),是指心性论意义上的方法。《管子》曰:

心术者,无为以制窃者也。(《管子·心术上》)

上文里的“窃”是指“耳目”(感性知觉的终端、门户)，“无为”系指内心的虚静澄明。《心术下》下文还说:“心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也。”张舜徽据此以为“心术者,犹云主术也,君道也。”^⑤其说未审。显然,“以无为制窃”就意味着“以虚无为本”,即通过“心术”——例如“不妄喜怒”“不贪无用”“欲不过节”的方法——克制种种由于诱于外物、流于泛滥的欲望,从而趋近“心乃反济”的目标。可见,《心术上篇》深化了道家哲学的“无为”概念。《管子》四篇(《内业》《白心》和《心术》上下)属于道家文献,而且它们的篇目都涉及到了“心”,说明《管子》四篇的主题乃是“心”。^⑥我以为,《管子》四篇的重要贡献之一,就是建构了卓然独立的心性论形态的哲学理论。蒙文通说:“儒家心性之论,亦以兼取道家而益精。”^⑦洵为精辟不磨之定论。

近年来,道家心性论引发了越来越多的兴趣和关注,其理论上的一般特征已得到了清晰阐释,毋庸

① 张舜徽:《周秦道论发微》,第203页。

② 朱伯崑分析指出,先秦黄老之学分为两种倾向:一是刑名法术之学,例如《管子》四篇中的《心术上》《白心》《淮南子·主术训》以及《吕氏春秋》中的《贵因》《察今》《任数》所阐发的治国之术和静因之道;一是黄老养生学传统,例如《管子》四篇中的《心术下》《内业》《淮南子·精神训》、《吕氏春秋》中的《达郁》《尽数》。前者属于“外王”之学,后者归于“内圣”之学。(《朱伯崑论著》,第434—439页)

③ 例如:《庄子·天道》曰“须精神之运,心术之动,然后从之者可也。”这里所说的“心术之动”和“精神之运”没有什么区别。《管子》除了四篇以外,亦出现了“心术”字样,例如《七法》:“实也、诚也、厚也、施也、度也、怒也,谓之心术。”《荀子·非相》曰:“形相虽恶而心术善,无害为君子也。”已接近今语“心术”的含义。《荀子·解蔽》曰:“凡万物异则莫不相为蔽,此心术之公患也。”“圣人知心术之患,见蔽塞之祸,故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今,兼陈万物而中县衡焉。”按即用心的方法,或思想方法。《文子》亦反复提到了“心术”一词(例如《九守》《符言》),略同《韩诗外传》:“原天命,治心术,理好恶,适性情,而治道毕矣。原天命则不惑祸福,不惑祸福则动静循理矣。治心术则不妄喜怒。不妄喜怒则赏罚不阿矣。理好恶则不贪无用。不贪无用则不以物害性矣。适性情则欲不过节,欲不过节则养性知足矣。四者不求于外,不假于人,反诸己而存矣。”(卷二)《淮南子》曰:“彻于心术之论,则嗜欲好憎外矣!是故无所喜而无所怒,无所乐而无所苦,万物玄同也。无非无是,化育玄耀,生而如死。”(《原道训》)“理性情,治心术,养以和,持以适,乐道而忘贱,安德而忘贫。性有不欲,无欲而不得;心有不乐,无乐而不为。益无情者不以累德,而便性者不以滑和。”(《精神训》)“原天命,治心术,理好憎,适性情,则治道通矣。原天命,则不惑祸福;治心术,则不妄喜怒;理好憎,则不贪无用;适性情,则欲不过节。不惑祸福,则动静循理;不妄喜怒,则赏罚不阿;不贪无用,则不以欲用害性;欲不过节,则养性知足。凡此四者,弗求于外,弗假于人,反己而得矣。”(《诠言训》)“原心术,理性情,以馆清平之灵,澄澈神明之精,以与天和相婴薄,所以览五帝三王,怀天气,抱天心,执中含和,德形于内,以善凝天地,发起阴阳,序四时,正流方,绥之斯宁,推之斯行,乃以陶冶万物,游化群生,唱而和,动而随,四海之内,一心同归。”(《要略》)此外,《礼记·乐记》也提到了“心术”:“夫民有血气心知之性,而无哀乐喜怒之常,应感起物而动,然后心术形焉。”从某种意义上说,《荀子》常说的“治气养心之术”颇近于《管子》的“心术”。关于的早期思想史料中反复出现的“心术”,池田知久曾做过比较详细的梳理和分析,可以参考。

④ 朱伯崑:《朱伯崑论著》,沈阳出版社,1998年,第423页。

⑤ 张舜徽:《周秦道论发微》,北京:中华书局1982年,第203页。

⑥ 按:“内业”的“内”,也称为“中”,包括身心两个方面,所谓“内业”指的就是身心的修养;至于“白心”,有的学者认为“白”就是“表白”的意思(郭沫若、金德建),有的学者以为“白心”即“心无他图”之义(朱伯崑),有的学者认为它就是《庄子》所说的“纯白之心”或“虚室生白”的意思(李存山),郭、金之说误甚,朱、李的解释则近之。“白心”就是去欲洗心,使内心不为淫欲所伤、不为机心所羁的意思。

⑦ 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社1987年,第256页。

赘言。^①因此,我们在这里重点讨论镶嵌于黄老“心术”理论的“神明”,并试图通过对神明问题的梳理和分析,揭示其心性论理论之特征。

葛瑞汉(A. C. Graham)教授的名著《关于道的诤辩》(Disputers of The Tao: Philosophical Argument in Ancient China)的细致分析和深邃洞见颇富启发性。比如说,他对把中国哲学文献中的“鬼”“神”转译为 Gods, Ghosts, 感到很不满意,因为他注意到“神”这个词的哲学意味包含了某人或某物发出来的神秘力量与灵性,倾向于用作状态动词而不是名词,而这种意义上的“神”在英语中的对应的词应该是 daimonic。^②这个译法是否确当,我想还可以继续讨论,不过他认为“鬼神”“神明”诸语词不能简单地译作 Gods, Ghosts 或 Demons 的看法却值得注意。老子说:“其鬼不神”,(第60章)其中的“神”不能简单解释为鬼神,实际上其确切含义是指鬼神起作用(如作祟)的能力。《周易·系辞》:“阴阳不测之谓神”,“神也者,妙万物而为言也。”以及《荀子·天论》:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事,而见其功,夫是之谓神。”这几句话中的“神”指宇宙过程的神妙莫测,仿佛“鬼使神差”,出乎人的感知与意料之外。这说明哲学文献中的“神”(如“鬼神”“神明”等)包含了深邃而丰富的意涵,而不能归结为一般意义上的神明(鬼神);换言之,作为诸子哲学概念的“神明”,既是哲学思维“理性祛魅”的结果之一,同时又是源远流长的宗教传统下鬼神观念的踵事增华,这一点在道家哲学中得到了集中体现。也可以说,道家哲学中的“神明”语词,已经过某种点铁成金的创造性转化,遂能成为重要的哲学概念。^③

我们不妨从稷下道家开始进行讨论。《管子》曰:

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。《管子·内业》

这段话中的“精”,就是“精气”,即精微、纯粹的气。^④道家哲学(尤其是黄老学派)特别重视“气”的

概念,他们以此解释万物之所然与所以然:万物由之凝聚而成形,并因之消散而灭尽。显然,《内业》内蕴了这样的思想,并且进一步发展了。如果我们推敲一下引文中的“精”(即“精气”),就会发现它居然可以表现为“鬼神”,而且还竟然是圣人之为圣人的根据——“藏之胸中,谓之圣人。”这样一种“精气”的概念当然比古希腊语中的 pneuma(风、空气、气息)更丰富也更复杂,因为“精气”概念中还渗透了很明显的精神因素,乃最纯粹与最具活力的“能”与“力”:既可以表现为循环的空气或风,也可以表现为人的生命过程中的气息,甚至还可以体现为鬼神与圣人的魅力。^⑤而这种独具特色的“精气”概念与理论,又为道家心性论的理论建构埋下了伏笔。

问题在于,怎样像“圣人”那样,使“精气”“藏于胸中”呢?《管子》曰:

精存自生,其外安荣。内藏以泉原,浩然和平。以为气渊。渊之不涸,四体乃固。泉之不竭,九窍遂通。《管子·内业》

抟气如神,万物备存。《管子·内业》

定心在中,耳目聪明,四枝坚固,可以为精舍。精也者,气之精者也。《管子·内业》

郭沫若认为,《管子》四篇所谓“精”乃“道的别名”。^⑥细审《管子》诸篇“精”的含义,不难发现它超越了物质与精神的两分法,比较复杂。《内业》所说的“精舍”是一种比喻,其实它就是指映现“道”的“心”,^⑦还可以“集于颜色,知于肌肤”(《管子·白心》)体现着人的生命状态和精神状态。“精气”对于人的生命过程具有重要意义,这也是《内业篇》包含了不少黄老养生内容的原因。然而值得注意的是,“精气”固存于内、“神明”因而降临的同时,《内业》还提到了“九窍遂通”。而“九窍遂通”不仅意味着身体健康,还意味着开启了通常被种种贪欲和成见遮蔽的感官知觉,从而焕发出彻晓一切的精神直觉。这就涉及到了道家的心性理论。可见,老庄道家所谓“道”,在黄老学那里,已经部分地置换为“精”“神”概念,从某种意义上说,黄老学中的“道”已然“精”“神”化了。这里所说的“精”“神”概念,殊不同于现代汉

① 郑开:《道家形而上学研究》(宗教文化出版社2003年)《道家心性论研究》(《哲学研究》2003年第8期)《道家心性论及其现代意义》(载《道家文化研究》第24辑,三联书店2008年);罗安宪:《虚静与逍遥:道家心性论研究》(人民出版社2005年)等。

② 葛瑞汉:《论道者:中国古代的哲学论辩》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第101页。

③ 郑开:《道家心性论视野中的“神明”》,《神明文化研究》第2辑,首尔:神明文化研究所2011年。

④ 《管子·内业》曰:“精也者,气之精者也。”

⑤ 《管子·内业》甚至还有直接把“精”视为“神”而莫分彼此的说法,例如:“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。”

⑥ 郭沫若:《青铜时代·宋尹遗著考》,《郭沫若全集》历史编第1卷,北京:人民出版社1982年。

⑦ 《文子·符言》曰:“心之治乱在于道德,得道则心治,失道则心乱。”

语里的“精神”，今语“精神”比较笼统，但道家特别是黄老学所说的“精”“神”，就是指心身之间复杂的交涉关系尤其是指身心一如的精神境界，而不仅仅是“心思”之“官司”。徐梵澄推敲“精”“神”语词的古意，认为它们意味着某种“宇宙知觉性”“生命力的表现”。^①或许，黄老文献中出现的“精”“神”概念，比较接近坎农(Walter B. Cannon)所说的“躯体的智慧”(Wisdom of Body)吧!^②因此，我认为，黄老道家的心性论，可以称为某种形态的“精神哲学”。

稷下道家正是从“心”与“九窍”(感官)的相互关系入手分析“心”的概念的。《管子·心术上》曰：

心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理；嗜欲充盈，目不见色，耳不闻声。

耳目者，视听之官也，心而无与于视听之事，则官得守其分矣。夫心有欲者，物过而不见，声至而耳不闻也。

显然这段话很强调“心”对于“九窍”(感官)的控驭作用。可是，如何使“心”祛除充满于自身之中的嗜欲，以及此起彼伏的“思潮”和绵绵无尽的“意识之流”呢？黄老道家所说的“心术”，正是这种克制嗜欲、自控感官的方法，“心术”的根本原则就是“无为而制窍者也。”(《心术上》下文)犹如“解铃还需系铃人”，“心”的问题仍需诉诸“心”，这就是《管子·内业》为什么要说“治心在于中”“定心在中”的缘故。为了深入探究“无为制窍”的理论问题，道家发展出了一种比较系统的、关于心灵结构的理论。我们知道，老子有“无心”“浑其心”之说，《老子》第49章说明“无心”“浑心”与“心”既有区别又有联系。庄子则提出了“常心”概念，以区别于“机心”“成心”概念。《庄子·德充符》：“以其知，得其心；以其心，得其常心。”这足以说明道家(老庄与黄老)曾在哲学上把心划分为两个层次：浅表的心和深层的心。前者指思虑、谋划、言辩等一般意义上的理性功能，体现为逐于万物而不反的特点；后者则意味着凝寂恬静、精神专一。简单地说，心的两个层次或双重结构，恰好对应于“心”“神”。《管子》明确提出了“心以藏心，心之中又有心”的观点：

心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。(《管子·心术下》)

我心治官，乃治我心，安官乃安。治之者心也。

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言。意然后形，形然后言，言然后使，使然后治。(《管子·内业》)

故曰有中中有中，^③孰能得夫中之衷乎？(《管子·白心》)

这样一种“心中之心”或“心内所藏的心”，究竟有怎样的深刻意味呢？实际上，道家把它视作“道”“精气”或“神明”栖居的“馆舍”。道家心性论的根本宗旨就是阐明“道”不在于“心”亦不外于“心”，而在“心中之心”。就是说“得道”“体道”必须诉诸心的澄明。通过对“心”的概念的深入分析，揭示“心中之心”，使之成为“道舍”，可以说是黄老思想的一个重要特点。因此，所谓对道的证悟与把握，或者说“得道”与“体道”，问题的关键就转化为如何“神明”进入“道舍”。关于这一问题，《庄子》《管子》诸书不惮词费地加以了充分阐述：

若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符，气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。……绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阕者，虚室生白。吉祥止止，夫且不止，是谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍。(《庄子·人间世》)

若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。(《庄子·知北游》)

通于一而万事毕，无心得而鬼神服。……夫王德之人，素逝而耻通于事，立之本原而知通于神。……视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能万物焉；神之又神而能精焉。(《庄子·天地》)

虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。(《管子·心术上》)

敬除其舍，精将自来。……抟气如神，万物备存。能抟乎，能一乎，能无卜筮而知吉凶乎？能止乎，能已乎，能勿求诸人而得之己乎，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。(《管子·内业》)

专于意，一于心，耳目端，知远之证(近)，能专乎，能一乎，能毋卜筮而知吉凶乎？能止乎，能已乎，

① 徐梵澄：《老子臆解》，北京：中华书局1988年，第13—14、68—69页；《陆王学述》，上海：远东出版社，1994年，第47、86—91、12—13页。

② 坎农(Walter B. Cannon)：《躯体的智慧》(范岱年、魏有仁译)，北京：商务印书馆，1982年。

③ 按：“有中中有中”，王念孙读为：“又中又有中”，并引刘绩说，认为此即“心之中又有心”之意。(《读书杂志》)

能毋问于人而自得之于己乎?故曰:思之,思之,思之不得,鬼神教之;非鬼神之力也,其精气之极也。(《管子·心术下》)

显而易见,上述引文的“鬼神入舍”就是“出神”或“入神”的精神状态,就是古代典籍中屡见不鲜的“通于神明”“通于神明之德”的另一种表述。“神明”话语出现于道家心性论语境之中,意味深长。可以认为,道家哲人点化了神明话语的内涵,更使之脱胎于古代宗教传统,进而成为提示和阐明道家精神境界的概念。而我们知道,道家所讲论的“道”,终究不能归于静观默照的沉思与玄想,而必须诉诸实践,这也许就是道家启用并且点化了神明话语的内在原因。可见,道家思想的创造性亦体现于对传统思想的重新诠释。

上面几则文献都出现了“神明”或“鬼神”的字眼,联系上述引文的上下文来看,其中包含了丰富的心性思想。现在从以下几个方面予以进一步分析:

(1)道家特别重视“心”,重视对“心”的概念的阐发,《庄子》针对儒家思想的偏颇——“中国之君子,明乎礼交而陋于知人心。”(《庄子·田子方》)从《管子》四篇的思想内容上推敲,稷下道家思想的核心实则是心,因为它们的篇目(如内业、白心、心术)都涉及到了心的概念,篇中的论述也反复提到了“心”。^①这也可以是对老子思想的进一步发展。《管子》四篇比较系统地讨论了心的特性、心性关系、心的修养等方面的内容,尤其强调了“心”与“道”之间的联系,如《内业》所说:“(精或者道)卒乎乃在于心”“心静气理,道乃可止。”这种观点与《管子·枢言》指出的“心”是“道”在人的具体体现,比较吻合。^②

(2)如何能使道驻于心中,或者说,“神将来舍”的前提条件是什么?是最值得注意的问题。上引《庄子·知北游》“若正汝形,一汝视,天和将至;摄汝知,一汝度,神将来舍”数语,为《淮南子》《文子》所重视,《淮南子·道应训》曰:“正女形,壹女视,天和将至。摄女知,正女度,神将来舍。德将来附若美,而道将为女居。”可见,“正形”“一视”和“摄知”(精神专一),再加上前面提到的“静”“知止”和“感通”,乃是“神将入舍”的前提条件。《心术上》“虚其欲,神将入舍;扫除不洁,神乃留处”两语又表明了“去欲”相当于“馆舍辟除”,《心术下》的“解”的部分更详细地讨论了这一问题:

去欲则宣(尹注:通也),宣则静矣。静则精,静

则独立矣。独则明,明则神矣。神者,至贵也。故馆不辟除,则贵人不舍焉。故曰:不洁则神不处。

洁其宫,开其门,去私勿言,神明若存。

宫者,心也。心也者,智之舍也,故曰宫。门者,谓耳目也。耳目者,所以闻见也。

这里“舍”“宫”喻“心”,旧注也将其解释主“心”(尹知章《注》);“门”喻“耳目”。在古人看来,耳目等“空窍”乃是“神明之户牖”。如果说《管子》四篇的主题却是通过“心术”控驭感官,而“心术”的重要内容又是反求诸己,而由“虚静”“抟一”而达乎“神将来舍”的精神境界。可见,“心术”的重要内容就是“治心”,因为“心”是“智之舍”,所以说“心”也是“知”或“智”留止的居所,如果“心”的中间充斥着外物的幻象和各种私心杂念的话,又怎能跃入“神明若存”的精神状态呢?就好像只有打扫干净了的“馆”才能邀请“贵人”(神)来居,也只有打扫干净了的“馆”和“宫”才称得上是“神(明)之舍”。可见,《管子》四篇所说的“道舍”“精舍”,以及《庄子》所说的“心斋”,其实就是“神明”栖居的地方。《淮南子》既有“精通于灵府”的说法,《原道训》也有“托其神于灵府”的说法。《傲真训》“灵府”与“精舍”“道舍”“心斋”“德舍”(《韩非子·解老》)一样,都是内化于心的深层结构的“神明”出入的地方,虽然这些说法只是比喻,却新人耳目,更重要的是它们是道家心性论的“眼目”。关于这一点《老子河上公章句》的阐述比较透彻:

人能除情欲,节滋味,清五藏,则神明居之也。

(第5章注)

治身者当除情去欲,使五藏空虚,神乃居之。

(第11章注)

人所以生者,以有精神。托空虚,喜清静,饮食不节,忽道念色,邪僻满腹,为伐本厌神也,……洗心濯垢,恬泊无欲,则精神居之而不厌也。(第72章注)

总的来说,河上《章句》延续了《管子》四篇的思想,因为两者比较接近,同时,东汉纬书和早期《道经》——如《太平经》《黄庭经》等——里面的“身神”观念似乎又与河上章句乃至《管子》四篇一脉相承。可见,“神明”语词或概念经历了一个历史流行而日益丰富复杂的过程。

(3)从“知识论”角度来看,交织、纠缠于心性论语境中的知识论内容,具有鲜明的特色。《庄子·人

^① 《内业篇》中的“心”字出现了30多次,相当于“气”、“精”和“道”出现次数的总和。

^② 陈鼓应:《〈管子〉四篇的心学与气论》,载氏著《管子四篇诠释》,北京:商务印书馆,2006年,第41—51页。

间世》“惟道集虚，虚者心斋”一语，既然表明了“心斋”是一种实践知识（虽然它不同于普通意义上的“斋”），“虚室生白”的“白”应即《庄子·天地篇》中的“纯白”，亦即“空明之心”。《人间世》“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符”数语，表明了道家对于“知识问题”的一般看法：在道家看来，感觉心知都牵于外物，都不免于自身的局限性，比如说“离朱之明”和“师旷之聪”，终究都将止步于“视之不见”“听之不闻”。这就是“听之于聪也殆”“听止于耳”的道理。饶有兴味的是，庄子在否弃了“耳目”（“听止于耳”）和“心”（“心止于符”）之后，进一步提出了“听之以气”的说法。简单地说，“听之以气”就是《管子·内业》所说的“抟气如神”“精存自生”“精将自来”，本质上乃是一种超知觉、超心思的内在体验。值得注意的是，“知止”观念贯穿于上述引文中，《人间世》“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍”两语表明，“道的知识”（注意加了引号），或者说对道的把握和体认，具有那种超越于理性认识的超常特点，如“耳视而目听”。（《列子·仲尼篇》）

《管子》和马王堆出土的文献《黄帝四经》都谈到了“神明之极，照知万物”的问题，例如：

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。中守不忒，不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。有神自在身，一往一来，莫之能思。（《管子·内业》）

慧生正，正生静，静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。至神之极，见知不惑。（《经法·论》）

总之，上述思想可以归结为“静因之道”。曾在稷下“三为祭酒”的荀子亦深受稷下学术的影响，他对“心”的概念的分析，以及将“何以知道？”问题诉诸“虚一而静”的方法，都显示出了这一影响。（《荀子·解蔽》）韩非子《扬权》曰：“去善去恶，虚心以为道舍，”足以与《庄子》、《管子》四篇和《黄帝四经》的思想相互印证，他的《解老》《喻老》两篇文献援引黄老思想注释《老子》，更充分阐述了“无为”在于“神静”的道理。

通过以上的讨论，道家心性论所讨论的“心”主要意涵就是无为抱一、清静神明。现在我们再次回到《管子·内业》，推敲下面两段饱含诗意的话：

忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇乱正之。勿引勿推，祸将自归。彼道自来，可籍与谋。静则得之，躁之失之。灵气在心，一来一逝，其细无内，其大

无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。

定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，过则失生。（《管子·内业》）

“精气”即“灵气”，都是“道”的代名词。无欲、无思、无知、无情（如喜怒）而正静，“道”或者“鬼神”将不期然而入于心中之心。很显然，道家心性论视野中的“神明”已经剥离了宗教降神的眩惑世人的一面，却将它的精神内核注入到了更深邃、更复杂的道的理论之中。所谓“神明若存”“神将来舍”只是借助于古代宗教传统内的神明观念的语言形式，而其中的内涵已然不同。前引《内业》既曰：“（精）藏之胸中，谓之圣人。”那么，这里所说的“圣人”就是“体道”的人，圣人于内心深处“神明若存”。《淮南子》曰：“通于神明者，得其内者也。”（《原道训》）“今夫道者，藏精于内，栖神于心。”（《泰族训》）黄老著作《鶡冠子》亦曰：“圣人之道与神明相得，故曰道德。”（《泰鸿》）“道乎道乎，与神明相得乎？”（《兵政》）道家哲学特别是心性理论中的“神明”话语其实就是对圣人精神境界的描述。冯友兰先生曾说，道不仅仅是意味着客观的真理，同时意味着主观的境界。正是在这种意义上，我们可以说，道家所推崇、追求的“道”，其实就是一种诉诸内在体验的精神境界，这难道不是庄子“有真人然后有真知”的真正含义么？《黄帝四经》和《淮南子》诸书阐述了“道”与“神明”的同一性问题：

道者，神明之原也。神明者，处于度内而见之于度外也。处于度之内者，不言而信，见于度外者，言而不可易也，处于度之内者，静而不可移也。见于度之外者，动而不可化也。动而（上二字疑衍）静而不移，动而不化，故曰神。神明者，见知之稽也。有物始□，建于地洫于天，莫见其形，大盈冬（应为“终”）天地之间而莫知其名。（《经法·名理》）

所谓道者，体圆而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明，变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明。（《淮南子·兵略训》）

若神明，四通并流，无所不及，上际于天，下蟠于地，化育万物而不可为象，俛仰之间而托四海之外。（《淮南子·道应训》）

夫道者，……变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明。（《文子·自然》）

由此可见，“神明”指“道”的神妙作用，而且它几乎就是“道”的代名词，可见“神明”的意识、知觉状态

意味着物我两忘、主客混冥的精神境界。^①《管子·内业》曰:“心静气理,道乃可止。”正是前面反复提到的“扫除不洁,神将入舍”的另一种说法。

总而言之,“神明”一词包含了丰富的文化意涵,由原初的鬼神引伸出了哲学意义:既可以描述自然宇宙过程的神妙不测,又提示了超乎一般知识(感性和理性知识)之上理性直觉(觉解和证悟),还用以表示“道高物外”的精神境界,同时也显示了作为自由实践的艺术的本质。而这种哲学意义又反过来深刻地影响了道教理论的形成及其特征。由此可见,“神明”观念及其文化意涵十分重要,甚至可以说它在某种意义上代表中国的文化基层和根本特征,所以值得深入而彻底的研究探讨。

三 身一国:治身与治国的同构关系

前面我们分析了黄老学政治理论所包含的“心术之论”,揭示了它的的复杂性:一方面浸淫于古代宗教的降神传统,另一方面又予以了创造性的转化,深化发展了诉诸直觉、证悟与体验的“人生亲证”(personal knowledge),因而具有强烈的“实践智慧”意味。这就是为什么黄老政治哲学必然内蕴了“心术”——某种心性论——的原因。这一点,《庄子》“天字”诸篇什和《管子》四篇以来的黄老学文献都有比较充分的体现,据此我们足以概括和把握黄老政治哲学镶嵌于道家心性论之理论特色。接下来我们希望进一步推进相关讨论。

老庄似乎对治国、国柄等政治权力不屑一顾,“治大国若烹小鲜”就是老子的名言,传统释义多依据《韩非子解老篇》“烹小鲜而数挠之则贼其泽,治大国而数变法则民苦之”进行解释,但亦径解为治国之事不过小菜一碟易如反掌,亦未尝不可;庄子也说:“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。”(《庄子·让王》)^②这句话的前面有“故曰”两字,表明其来有自,《老子》第54章曰:“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。”也许就是《庄子》所本显然,老庄更重视身(内)而不是国(外),这恰恰是理解老庄治国平天下之政治哲学的重要基础,《文子》《淮南子》等黄老篇什同样强调了“精神内守形骸而不外越”的看法。老庄显然把圣人之道、帝王之功视为“道的真理”(包括对生命本身的

重视)的“余事”:微不足道的细枝末节(相对于“根本”而言),等而下之的尘垢秕糠。为什么这么说呢?我想,从内外角度进行分析也更能说明问题。所谓“内”,确切地说,就是指“一身之内”——即内在的精神生命;所谓“外”其实只针对身外之“物”(包括天下邦国和仁义礼乐)而发,这其中隐含“治身”与“治国”的深刻区别,当然“治身”乃“治国”的前提。然而黄老学却努力使两者更紧密地联系在一起。

现在不妨再回顾一下司马谈《论六家要旨》阐述道家(黄老)精神宗旨的两段话:

道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成孰,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。有法无法,因时为业;有度无度,因物与合。故曰“圣人不朽,时变是守。虚者道之常也,因者君之纲”也。群臣并至,使各自明也。其实中其声者谓之端,实不中其声者谓之黷。黷言不听,奸乃不生,贤不肖自分,白黑乃形。在所欲用耳,何事不成。乃合大道,混混冥冥。光耀天下,复反无名。

凡人所生者神也,所托者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神[形],而曰“我有以治天下”,何由哉?

从表面上看,这两段话似乎是水米无干的两码事。而且从内容和宗旨上分析,这段话与老庄哲学似乎也有点儿驴头不对马嘴。实际上,这两段话分别谈论了两个问题——治国和治身,它恰是黄老学实践智慧运用的范围,也是黄老政治哲学所涵盖的主要内容。司马谈《论六家要旨》为什么不惮其烦地阐述“定其形神”的问题呢?因为“定其形神”涉及身心关系,乃黄老学“心术”理论不可或缺的部分,此外,形神关系也是思考政治问题如君臣关系的理论方法。《管子·心术上》开篇即言:

心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也。心年其道,九窍循理。

接着,又进一步点出了问题的结论:

心术者,无为而制窍者也。故曰君。

《心术上》文本脉络不怎么连贯,但总的意思比较清楚,其特点就是把治身与治国匹配进来,形成某种理论上的同构关系,以表明身与国、主术与心术之

^① 郑开:《道家形而上学研究》(增订版),第192—193页。

^② 《吕氏春秋·贵生》引之,并评论说:“由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生之道也。”

间的同构关系。《黄帝内经·灵兰秘典论》曰：“心者，君主之官也，神明出焉。”《黄帝内经》作为方技著作，其理论说显然与黄老学的“心术”传统一脉相承，毕竟《黄帝内经》也是“黄帝书”。道教思想传统中“治身犹治国”的说法，也许滥觞于此。^①下面我们主要讨论黄老学中的身国同构关系，当然它涉入较深的精神、魂魄等比较复杂的问题，于此不能详论。^②

黄老学派的理论知识与实践智能往往交融、胶着在一起，不分彼此。比如说，“抱一”这一重要观念就包含了几个层面的意思：老子说“抱一以为天下式”既可以从治国又能够从治身角度予以阐释与理解。而庄子说“其动也天，其静也地，一心定而王天下”的时候，同时指出“；其魄不崇，其魂不疲，一心定而万服物。”（《天道篇》）显然，老庄和黄老所阐论的“一”，兼具治国、治身和治心几个层面的含义。这是一个很重要的特点。再比如说，从表面上看，黄老形名之学只关涉到比较“实”（例如物理学和现实政治制度之设计）的方面，似乎与心性哲学了不相涉。其实不然。《庄子·养生主》曰：“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”这段话表明了“刑名法术之学”和治身之间的内在关联，这一内在关系还见诸《管子》四篇中的《白心》《内业》，例如《白心篇》曰：“为善乎毋提提，为不善乎将陷于刑。”陈鼓应指出，《养生主》中两句话即《白心篇》二句所本，确为精辟的高见。^③总而言之，理论知识与实践智能之间并没有一条划然的鸿沟，实际上我们应该从相互融洽、相互补充的角度理解它们之间的关系。

黄老学派特别关注的“治国”与“治身”问题，内容丰富，尤其值得玩味的是，老子哲学中虽然隐含了道家心性论的端倪，可是黄老学派却极力推进并且深化了这些心性论端倪，这一趋势，我们可以在《管子》、《庄子》中的黄老篇什、《文子》、《鹖冠子》诸书得到明确的证明，因为它们都不约而同地采用了神明语词阐明心性论问题，从而趋向于精神哲学。

东汉迄至汉末的黄老学的“实践智慧”包括两个主要层面的内容：首先是延续了之前黄老学传统中的“主术之论”；其次是东汉黄老尤其强调的“治身之道”。例如《章句·安民第三》释“圣人（之）治”时，说

“圣人治国与治身也”，两者同时并举。显然，它们分别对应于《河上公章句》所说的“经术政教之道”和“自然长生之道”。《河上公章句》认为老子所说的“道”包含了两个层面的涵义：一是“经术政教之道”；一是“自然长生之道”。前者即治国经世的原则，后者乃怡养身心的方法。至于它们二者之间的关系，《章句》明确表示，“自然长生之道”比“经术政教之道”更为重要，因为“经术政教”虽然属于“道的范畴”而“自然长生”则属更进一境的“常道”。（《体道章》释“道可道，非常道”）《章句》重点阐释了“自然长生之道”，其曰：“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”这种阐释趣向颇堪玩味。这里提到的“神”（养神之神）值得注意，因为它每每被当作是“道”的同义语。这一点是《章句》（以及黄老学派）略不同于老庄道家的地方。《河上公章句》曰：

治身者爱气则身全，治国者爱民则国安。

治身者呼吸精气，无令耳闻；治国者布施德，无令下知也。（能为第十）

治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之也。治国者寡能，摠众弱共扶强也。（无用第十一）

圣人守大道，则天下万民移心归往之也。治身则天降神明，往来于己也。万民归往而不伤害，则国家安宁而致太平矣。治身不害神明，则安身而大寿也。用道治国则国安民昌，治身则寿命延长，无有尽时也。（仁德第三十五）

法道无为，治身则有益精神，治国则有益万民，不劳烦也。（遍用第四十三）

治身者神不劳，治国者民不烦，故可长久。（立戒第四十四）

治国者当爱惜民财，不为奢泰；治身者当爱惜精气，不为放逸。（守道第五十九）

治国烦则下乱，治身烦则精散。（居位第六十）

治身治国安静者易守持也。（守微第六十四）

治国者刑罚酷深，民不聊生，故不畏死也。治身者嗜欲伤神，贪财杀身，民不知畏之也。（制惑第七十四）

由此可见，“治国”“治身”乃《章句》最为关注的两个方面。虽然如此，《章句》的主旨仍在“治身”，“治国”层面的讨论不过是延续了以前的黄老学的固

① 《文苑英华》（卷八四八）引隋薛道衡《老氏碑》：“用之治身则神清志静；用之治国则反朴还淳。”转引自陈垣编纂：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第42页。

② 郑开：《黄帝学之生命—精神哲学》，《云南大学学报》（社科）2015年第4期。

③ 陈鼓应：《先秦道家研究的新方向》，载《黄帝四经今注今译》，北京：商务印书馆，2007年，第12—13页。

有主题而已。其根本宗旨包括两个并行不悖的方面,正如薛道衡《老氏碑》所说:“用之治身,则神清志静;用之治国,则反朴还淳。”(《文苑英华》卷八百四十八)推崇道教的唐玄宗曾认为,道家诸书词高旨远,“可以理国,可以治身。”(《策道德经及文列庄子问》,《全唐文》卷四)

然而,黄老学把治国与治身相提并论或者说治国与治身同构的思维模式却成为了重要的思想遗产为后世的道教所继承。^①“国犹身也”几乎成了道教徒的口头禅。唐景云二年,高道司马承祯策对睿宗召曰:“国犹身也。老子曰:游心于澹,合气于漠,顺物自然而无私焉,而天下治。”^②司马承祯引“老子曰”乃《庄子·应帝王》:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”其语略异。宋真宗召对张无梦,张无梦曰:“国犹身也。心无为则气和,气和则万宝结。有为则气乱,气乱则英华散。”^③由此可见,“治身理国之道”乃是道教理论的两个主要方面。这两个方面或部分,自然是源于老庄道家和黄老学的理论探讨。在前面我们已经比较充分地阐明了黄老学中的“主术”乃是基于“心术”的政治理论。我们于唐宋高道的议论中,亦可见出“治国”与“治身”之间的内在关联仍在于“治心”,换言之,“心术”乃是身与国之间的中介与纽带。至游子曾慥着《道枢》,采录张无梦(鸿蒙子)之说较备,与前引略有

不同,然而却更突出了心性论的意味与意义:

鸿蒙子曰:国犹心也,心无为则气和,气和则万宝结矣。心有为则气乱,气乱则英华散矣。游玄牝之门、访赤水之珠者,心放旷天倪,囚千邪,剪万异,归乎抱朴守静。静之复静,以至于一。一者道之用也。道者一之体也。一之于道,盖自然而然者焉。是以至神无方,至道无体,无为而无不为,斯合于理矣。(《道枢》卷13录《鸿蒙篇》)

《道枢》所载的《虚白问篇》也出现了相似的论调:

《老子内丹经》曰:一身之设,一国之象也。圣人以身为国,以心为君,以精气为民。民安则国斯泰矣。民散则国斯虚矣。(《道枢》卷六)

总之,历史地看,以治身为基础的治国,或者说以心术为基础的主术,不仅是黄老政治哲学思考的特点,而且为日后的道教基本教义所继承,其中的宗旨“国犹身也”或“国犹心也”表明了身、心和国之间的关系,即:治国以治身以治心为基础,而“心无为”则是它的实质内容。黄老政治哲学所关注的治心、治身和治国通过心性理论和实践智慧的纽带衔接起来,比较宽泛意义上的、具有深刻实践智慧意味的内圣外王之道(以主术和心术为核心)当中融合并整合内向的心性理论和外向政治、社会以及伦理学说,^④可谓深邃丰富。

① 道教所谓“道”,既包括“理国之道”,也包括“理身之道”。(杜光庭:《道德真经广圣义》卷五)

② 陈国符:《道藏源流考》,第54页引。

③ 蒙文通:《古学甄微》,第374页引。

④ 郑开:《道家形而上学研究》(增订版),第267—270页。