

# 《管子》四篇承续的《老子》虚静思想

延 珩

(聊城大学 政治与公共管理学院, 山东 聊城 252059)

**[摘 要]** 虚静思想是《老子》中需要凝练的概念,它是《老子》思想中较有特色的内容。《老子》之道的本体状态、观物的态度和思维方式、统治术的指导思想,都与虚静思想直接相关。《老子》的虚静思想在《管子》四篇中得到继承和发展,表现为在政治学方面的运用。首先表现在因应学,它以形名学为起点,总结出一套依“法”自治的无为而治,具有时变的特质。其次表现在统治术,四篇借助身心关系等比喻,继承《老子》无私无欲观点,并对虚静思想进行操作化阐释。再次,表现在为与不为问题的遗留,《老子》的无为而治经过因应和时变的发展,成为《管子》四篇中系统可行的无为而无不为,但同时也加深了“为”与“不为”的矛盾。最后,《管子》四篇剖析了人欲和私心对政治统治的危害,挖掘出《老子》虚静思想的根源,试图建立起一套去私人化的社会管理系统。《管子》四篇丰富了《老子》虚静思想的内涵,并运用到政治学上,促进虚静思想在战国时期新社会背景下的发展。

**[关键词]** 虚静;《老子》;《管子》四篇;无为;统治术

**[中图分类号]** B226.1; B223.1

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2021)01-0036-09

《管子》四篇是指《管子》的《心术上》《心术下》《白心》《内业》四篇文章。郭沫若最初把这四篇文章从《管子》书中分离出来,认为是宋子和尹文子的作品。<sup>[1]421,595</sup>随后相关研究增多。目前学术界基本认同《心术上》《心术下》《白心》《内业》是稷下道家的代表作,它们在行文上具有相关性,在思想内涵上都是对老学的继承,简称《管子》四篇。

虚静思想是《老子》的原创理论,是《老子》学说的核心概念,对后来的道家和道教的各分支都有重要影响。“虚静”的含义、特别是它的政治学含义是什么,因为老子学说玄奥,学术界至今仍有许多不同看法,基本意义仍不清晰。本文致力于理析“虚静”思想最基本的政治学含义,并梳理出《管子》四篇从何种程度上承袭与发展了《老子》的虚静思想。

## 一、《老子》的虚静思想

虚静思想始见于《老子》,但虚静二字没有连用。《老子》第十六章:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各归其根,归根曰静,是谓复命,复命曰常,知常曰明,不知常,妄作,凶。”致虚极,守静笃,是扫除了杂念之后的清明的状态,它是道家观想对象、把握对象的本真状态的方法。虚观和静观的对象是对观者主体的内心的要求,所谓虚,就是心灵虚极;静,指心灵要宁静,安宁,无欲故静。

**[收稿日期]** 2020-10-15

**[基金项目]** 2018年山东省社科规划项目:习近平总书记文化自信思想研究(18DXSXJ02)。

**[作者简介]** 延珩(1985-),女,吉林吉林人,哲学博士,聊城大学政治与公共管理学院讲师,主要研究方向:先秦思想史、朱子学。

虚和静呼唤的都是无欲无求,不被杂念和欲望堵塞。《老子》虚静思想可从本体论、认识论、统治法三个方面去理解:

第一,从本体论上看,宇宙的本始状态,就是虚和静。道是什么样的?无法把握,无法感受。渊兮,湛兮,寂兮,寥兮,似或存,视之不见,听之不闻,搏之不得,迎之不见其首,随之不见其后。(《老子》第四章、第十四章、第二十五章)这说明道是个无限的、无规定性的存在,不可认知,不可致诘。道是无物之象,无状之状,人类感性经验和人类理性思维都不可把握。因此,“道冲”——道是虚的,是“无”。而道显现本体的方式,必须通过与它相对的“有”。“有”作为形下器物的便利的作用,老子从来没有否定过,但是真正存在的作用是通过“无”来体现。“三十辐共一毂,当其无有车之用”(《老子》第十一章),没有三十辐,一定没有车之用;但是,正是“无”(毂中有孔,可装车轴)的存在,使车能够运行起来。无与有既是相对关系也是辩证关系,但是老子的旨归是重“无”的。

“虚”和“静”伴同出现,虚静不可分开。有人认为道是运动不息的,是“动”而非“静”,如“周行而不殆”,“反者道之动”。大道恒动不息,惟动,故能生天地,不能理解本文言道“静”。但是我认为,道的周行而不殆,是它的变现的过程,是道生成万物的过程;然而其本身是不动的,是常寂的。承认“道”虚,就要承认道“静”,因为道的“虚”和“静”并非判然二事,“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常。”(《老子》第十六章)在老子看来,与虚相对立的实有——纷纭万物变化不已,就是与“静”相对立的“动”。动与变化都是表面的,不常的;而这些变化最终要回到“常”——“静”。实即动,虚即静。所以言静,虚即在其中矣。<sup>[2]72</sup>虚静不可分,“‘虚状’的东西,必然也呈现着‘静’定的状态。老子重视‘虚’,也必然重视‘静’”。<sup>[3]37</sup>

老子经常讨论有与无、动与静,也讨论多与少、先与后、高与下,但这些相对性不是老子的目的,而是老子要超越的。借用佛教的话语,相对性不是老子的“究竟义”,老子追求的是永恒(常)。从这个逻辑出发,道体必然是极尽的而非运动的,是空虚的而非实有的,是寂寥的而非活泼的,是永恒的而非变化的。因此在本体论层面,道体是虚静的。

第二,从认识论来讲,老子的虚静思想是看待所有人、物、事的一种思维方法。虚,就是不要有我见,否则不会呈现客观性和全面性。任何宗教都把至真至美的状态设定为浑然一体、无分不二的状态,因为这种无分不二,是伊甸园里的无智,是初生婴儿的空白,是马丁布伯的人我合一。一旦有了智慧,就有了判分和对象化,这是对大道的戕害。庄子说:“天下多得一察焉以自好”(《庄子·天下篇》),荀子说:“虚一而静,谓之大清明”(《荀子·解蔽篇》)。人为什么达不到大清明,因为“蔽于一曲而暗于大理”(《荀子·解蔽篇》),这都是“不虚”的表现。老子也批评过这种“不虚”的表现,一旦人心不虚,就会越来越背离道。他说:“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑不足以为道。”(《老子》第四十一章)人只有虚静状态下,才能识大体,“万物并作,吾以观复”,这实际上是在虚静状态下,人才能认识到万物从无到有,从动到静,这样反复的过程。“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命”(《老子》第十六章),芸芸众生,经历有、无、动、静等等生命循环之后,回归本根,回归寂静圆明的性体,这就是静。

第三,从统治角度来讲,虚静是统治术的指导思想。《老子》第十六章在致虚守静之后接着讲“归根曰静,是谓复命,复命曰常,知常曰明”。通过“常”“明”“归根”“复命”这些字眼,都是在解释虚静的作用和重要性。有人认为,物壮则老,物极必反,老子学说强调的是变化,到了一定阶段,事物一定向相反的方向转化。这种思想的确是包含在老子学说当中的,但我认为老子学说的最终目的在于常、恒久、不殆,避免从成功转化为失败的统治术,用个时髦的词——成功学。《老子》说“生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫惟弗居,是以不去”(《老子》第二章)。老子绝不反对人要有所成功,无为而无不为,所谓“无不为”正是老子对成功的价值肯定,老子反对的是居功自傲的狂妄之心。《老子》是一门守成的

学问,它的目的是保住成功,避免失败。从这个意义上讲,《老子》是专门讲给统治者、成功者的课程。

那么如何实现常、恒久、不殆?答案是虚静。《老子》五千言,对于“虚”的强调是无处不在的。在自然界和社会生活中,他用风箱(橐籥)和车轮(毂)等器物来揭示虚的作用,并且这种作用是高明而至关重要的。在人类思维领域和日常行为处事方面,他肯定“虚静”的重要性,比如他赞美婴儿和赤子(《老子》第十、二十、五十五章)无知无欲甚至无思想的境界,赤子厚德,无知无欲,是不经过人为改造的自然本初的状态。老子强调“婴儿之未孩”,认为长大一些的小孩都不算真正的无知无欲。他认为在君臣关系处理上要守静,“静为躁君”(《老子》第二十六章),“牝常以静胜牡”(《老子》第六十一章),示弱的一方往往能够后发制人,柔弱胜刚强。在治国养民方面要“虚其心,实其腹,弱其志,强其骨”(《老子》第三章),弱化“心”“志”的作用,敛华就实。

总的来说,虚静思想虽然存在于《老子》中,但它是一个需要凝练的概念。虚静思想的核心是无欲无私、不有不恃、不居不去,目的是无为而无不为。从本体论上来讲,道体的虚静不可分,谈虚则有静。从认识论来讲,虚与静的作用对象都是主体的内心的要求,虚即革除见解、看法;静即心灵宁静,无欲无私。虚和静呼唤的都是无欲无求,不被杂念和欲望堵塞,进而在统治方法上做到后发制人、以柔克刚。《管子》四篇对虚静思想的政治学运用也是多方面的,以下拟从因应时变、统治方法、为与不为三个方面展开讨论。

## 二、《管子》四篇因应学对虚静思想的政治学运用

《老子》虚静思想运用到政治上就是无为而治,“为无为,事无事,味无味”(《老子》第六十三章)是无为而治的典型做法,王弼解释说“以无为为居,以不言为教,以恬淡为味,治之极也。”<sup>[4]164</sup>此为“安于无为”。《老子》里有很多无为而治的表达,如:“圣人不仁,以百姓为刍狗。”(《老子》第二十一章)“爱民治国,能无知乎?明白四达,能无为乎?”(《老子》第十章)但问题是:考虑到先秦国际国内政治局势,哪个统治者能够安于无为、敢于无为?《老子》虚静思想以及无为而治的政治主张是不容易实现的,但《管子》四篇继承发展了虚静思想和无为而治,使无为而治有章可循,统治者能安于无为,其途径便是因应学。

因应学是《管子》四篇中比较突出的内容,也称“静因之道”。何为因应?《心术上》有这些解释:

是故有道之君,其处也若无知,其应物也若偶之,静因之道也。

不宜言,应也。应也者,非吾所设,故能无宜也。不顾言,因也。因也者,非吾所顾,故无顾也。不出于口,不见于色,言无形也。四海之人,孰知其则?言深固也。

无为之道,因也。因也者,无益无损也。

其应,非所设也。其动,非所取也。此言因也。因也者,舍己而以物为法者也。舍己而随物,故曰因。

因者,因其能者,言所用也。

由上可知,因应学是在事物发生之前不做任何人为准备与主观选择,舍己而以物为法,无顾无形,非设非取,无损无益,这种不加干涉的结局会指向政治意图的实现,君主采用因应的结果是成功的同时又高深莫测——四海之内,孰知其则。

因应学的特点与《老子》虚静思想有极为密切的联系。虚静思想最大的特征就是主体通过无欲无求达到不居不去、无为而无不为的结果,反映在政治上就是后发制人、以柔克刚。因应学对虚静思想的政治学运用同样如此,用人原则上,君主“因其能者,言所用也”,顺应人才的长处来用人;在行使权力时,做到“其处也若无知,其应物也若偶之”,君主不干涉国家机构的运行,这种论述是对《老子》虚静思想中“无为而无不为”的操作化阐释。

“无为之道,因也。因也者,无益无损也。”《心术上》把“无为的道”理解为“因”,道是无为的,有道

之君就应该“无益无损”；同样，道是无为而无不为之，有道之君以“因应”的方法治国，结果一定指向“无不为”，这就是《管子》四篇的统治术。到此，《老子》的无为而治与《管子》四篇的因应学合二为一，发展成为黄老道家的“君人南面之术”。

因应学的基础是形名学。比如水流因势成形，因应的起点是有个对象来因，这个起点就是形名。为什么说形名学是起点处的问题？因为不论老子还是管子，他们的政治追求都是在伤害自然天性（道）的情况下进行活动，即无为而治。无为而治不要人为的强力改造，靠的是事物自然的规则，天生就有的东西。形名就是天然的，一个名配一个物（形），任何物（形）都有一个特定的名。关于这个自然的规则，《管子》四篇有这样的理解：“凡物载名而来，圣人因而裁之，而天下治，实不伤不乱天下而天下治。”（《心术下》）这是说，圣人顺应天地自然，把物和物本身具有的名规划整理，顺应物与名的协调关系，让这一切自然发生，丝毫不伤害大道给予的和谐，也没有搅乱自然秩序。所以，无为而治是圣人秉承“道”这一根据，通过形名的方式来实施的。这一过程，在马王堆帛书《黄帝四经》中有更为明确的说法：“是故天下有事，无不自为刑名声号矣。形名已立，声号已建，则无所逃匿正矣。”（《经法·道法》）

需要注意的是，“物固有形，形固有名……以其形，因为之名，此因之术也。名者，圣人之所以纪万物也”（《心术上》），由“纪万物”三个字可知，这里的“物”不能仅仅理解为自然界的物，而应该更是人类的社会生活和行为；这里的“名”就不仅仅是名称，而应该是“规则”。规则是根据社会生活的变化而制定的，更进一步讲，名就是一系列由道产生的规则和符号。

“是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。正名自治之，奇身名废。名正法备，则圣人无事。”（《白心》）

这是一条十分重要的推论，说清楚了无为而治的产生过程和具体实施方法：首先有万物就有名，搭配恰当的形名保存下来，不恰当的形名自然消失；接着形名之后就出现法，法的完善是形名恰当带来的；最后，统治者依靠法令系统无为而治。总结这一过程就是：道——物——形名——法。这一系列过程中“圣人无事”，没有任何人为。《管子》的形名学和法令系统是来源于道的，因此是公正无私的。“众物使得生育而各终其性命者也。故或以治乡，或以治国，或以治天下。”（《形势解》）道能够成就万物，它成就的法律可以用来治理天下。

《经法》中有一句十分关键的话：

“（道）虚无有，秋毫成之，必有形名。形名立，则黑白之分已。”（《经法·道法》）

只要有道，就有万物。“秋毫”意指微小的东西，这个词表示万物逐渐生成，从无到有。一旦有了物，哪怕只是一丁点的秋毫，就必然有它的名，可见形名关系的“先天性”和“自然性”是不容置疑的。形名确立，黑白是非可以判断，这是在说明形名学的作用——它是统治者辨别是非的准绳，这也证明了我在前面的说法：形名不仅是物体的模样和名字，而且是人类的社会生活和与之相对应的规则。形名指代人类的社会生活以及行为规则，逻辑展开到这里，形名学必然会发展为法律。

无为而治，有两方面的含义：一种是权力之间的关系，上级对下级的放任；另一种是权力与民众之间的关系，是政府的无为治民。到此，老子的不易实施的无为而治终于成为《管子》四篇依据法令系统的无为而治，不论是君臣关系还是君民关系，它都能让统治者（圣人）“敢于无为”“安于无为”。统治者运用这一系统，仍需要从内心上葆有虚静之心，学会抽身事外，依据形名之学，因应之道，达到无为而治。这里可以用一段文字表明道、圣人、形名、法的关系：

“故执道者之观于天下也，必审观事之所始起，审其形名。形名已定，逆顺有位，生死有分，存亡兴坏有处，然后参之于天地之道，乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故万物不失理，论天下无遗策。故能立天子、置三公、而天下化之，之谓有道。”（《经法·亡论》）

因应学不仅继承老子虚静思想的特质，还发展出来时变、顺应的特点。因应学主张统治者不应把

主观意志强加于人,不死守章法,灵活机变。“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。”(《心术上》)这讲的是静因之道。“不可常居也,不可废舍也,随变断事也,知时以为度。”《白心》这讲的是时变。概括起来,这些是因应之学,是静观其变的统治术。我们可以发现《管子》四篇非常注重因应和时变,非常强调顺应和自然,可以说因应学是贯穿整个《管子》四篇的哲学思想的,从形名之学到法令系统,再到圣人的无为而治,都是毫不费力,自然而然的。《管子》四篇认为统治者的无为而治,实际上是“道”在支配世界自我运行,“事督乎法,法出乎权,权出乎道”(《心术上》),而统治者只需要“执道”。

### 三、《管子》四篇统治术对虚静思想的运用与深化

《老子》虚静思想在《管子》四篇中进一步向统治术的方向发展,有人说《老子》是一部兵书,不能否认《老子》中的权谋色彩比较重,但是《管子》四篇中的权谋与统治技巧更加深刻化、系统化、可操作化。所谓统治术,就是统治者怎样驭下,《管子》四篇不乏统治术的讨论,作者往往用心与身的关系和心与器官的关系来比喻君臣关系,如:

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;嗜欲充益,目不见色,耳不闻声。故曰上离其道,下失其事。毋代马走,使尽其力;毋代鸟飞,使弊其羽翼;毋先物动,以观其则。动则失位,静乃自得。(《心术上》)

定心在中,耳目聪明,四枝坚固,可以为精舍。(《内业》)

我心治,官乃治;我心安,官乃安。治之者,心也;安之者,心也。(《内业》)

统治者如何运用统治术、怎样处理心身关系?答案是静因之道。《管子》四篇这方面的论述非常多,以《心术下》为例,作者反复阐述了虚静的妙处,心如果能静,道将自定;不仅如此,皮肤、筋骨、五官都可以达到理想状态,能够“能戴大圜而履大方”,“鉴于大清视于大明”,履道而行。意为统治者如果能“执静”,就能让官员也发挥最大的能力;相反,如果心(统治者)不能静,就会有各种情绪出现导致器官(官员)失灵。以上关于心身关系(君臣关系)与静因之道的讨论,是学术界已经形成的共识,但是以静因之道来处理心身关系的问题,其实还有可以继续思考的空间,那就是《管子》四篇关于“欲”和“私”的内容。

“嗜欲充益,目不见色,耳不闻声”,作者所说的“不静”,根源在于有“欲”,一旦心(统治者)有了欲望,五官(官员)就不作为。《心术下》还有一句关键的话:“圣人若天然无私覆也,若地然无私载也,私者乱天下者也”,“私”是天下大乱的罪魁祸首。《管子》四篇的统治术,无论其间有怎样系统的可操作的方法,最终是通向无欲无私。无欲无私是《老子》虚静思想最根源的内容,是《管子》四篇和《老子》神似的,是统治术的要点。

《老子》虚静思想终极意义是无欲无私,首先是无欲,然后是无私。

无欲,就是不为物所奴役。生而不有,为而不恃,长而不宰,成就一事物,却不想占有,这就是无欲。“圣人被褐怀玉”(《老子》第七十章),圣人绝不是披金挂银的,追求金银之人是外物的奴隶,怀揣清明虚静之心才是宝贝。“圣人为腹不为目”(《老子》第十二章),“腹”就是指内在的清明虚静,对道的追求体认;“目”是指感官对外的欲望,在追求外物过程中为物所累。《河上公章句》把这章标题定为“检欲”,信也。“为腹”是以物养己,“为目”是为物所役。从这个意义上说,《老子》哲学是关于内与外、神与形关系的生命哲学。

无私,就是无我,与天地万物同体。《老子》第七章“天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先,外其身而身存,非以其无私邪,故能成其私。”天地是最无私的,所以能长久;而人有私心,就是想要厚己,越有私心就越一无所成。《老子》第十五章讲到古代的高人微妙玄通,深

不可识,列举了几项特点:“涣兮,若冰之将释”,这是一种什么状态?就像冰雪消融一样,渐渐的去掉内心欲望和自私,最后不滞不留。“浑兮,其若浊”,浑,就是水中有他物,这是讲人要能容;若浊,是看起来浊,其实是不浊,虽然与物同处却不为他人所染。《河上公章句》解释“浊”,说这种高人“不昭然”<sup>[5]59</sup>,就是老子所说的“光而不耀”,这种境界就是无我、无私。用大程的话来讲就是“天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万事而无情。”<sup>[6]460</sup>

虚静思想对人的要求,实际上每一点都通往无欲无私;所有祸害,都在有欲、有私、有“我”这个念头。“及吾无身,吾有何患?”(《老子》第十三章)如果把自我意识一点点损去,就没有什么好担心的了。统治者如果能够达到无欲无私,最终将是“不欲以静,天下将自定。”(《老子》第三十七章)总结这条因果线索就是:无欲——虚静——天下自定。

老子认为外物(五色、五音、五味)会通过感官的愉悦而勾起人的欲望,《管子》四篇也要求统治者“虚其欲”,“不以物乱官,不以官乱心”(《内业》)。《管子》四篇对于外物之欲的危害进行了深刻的剖析,反复说到如果心有欲望,就算物体从眼前经过都不会看见,声音响了耳朵都听不到。再深入到认识领域,人都想获得知识,但是不知道从哪里获取,其实求知不该从外求,而是应该从内求。首先要修内心(此),然后才能知外物(彼)。《老子》也说“其出弥远其知弥少”(《老子》第四十七章)。《管子》这段话在最后得出结论:“虚者,无藏也。”(《心术上》)藏,就是私;无藏,就是无私。虚,就是无私。真正无私心,就虚静了。

我们再来看《管子》四篇对虚静的阐述:

天之道虚,地之道静。虚则不屈,静则不变。不变则无过。

天曰虚,地曰静,乃不伐。洁其宫,开其门,去私毋言,神明若存。纷乎其若乱,静之而自治。

(《心术上》)

天地即自然之道,它化育万物而不自夸,因此是虚静的。人学习天地的精神,去除私欲,就会达到“执道”的境界,也就是神明若存。接下来这句话很重要:纷乎其若乱,静之而自治。这是说,看起来仿佛乱纷纷的但其实没有乱,静观万物自会理顺。《管子》四篇的因果线索是:无私——虚静——自治。

到此,《管子》四篇对《老子》虚静思想的继承是一目了然的,二者的思维路数都是相同的——首先要无私无欲,才能达到虚静状态,最后实现无为而治。理解了无欲无私和虚静的关系,我们就能更深刻地理解《老子》的一些比喻。比如,老子赞美水,说它“处众人之所恶,故几于道。”(《老子》第八章)水不占据高位,它永远往低处流,虽然滋润万物,却没有居功的想法,因为水不想要什么,它是无私的。这实际上就是老子所说的“圣人欲不欲,不贵难得之货。学不学,复众人之所过,以辅万物之自然而不敢为。”(《老子》第六十四章)回想老子笔下的婴儿为什么备受推崇?婴儿这个形象在《老子》中含义深刻。婴儿是人之初,是人最原始的状态,未受污染、不经修饰的状态;婴儿身体柔弱,不坚强,不僵硬,柔弱才能胜刚强;婴儿无知、无欲、无私,这就是人类逐渐丢失的纯与真;婴儿只吃母乳,依靠母乳而存活,而道就是人类的母乳。“我独异于人,而贵食母”(《老子》第二十章),所谓“食母”就是依道而存,守住道的精神,按照道来生活,依靠道而存活。

《管子》四篇对人的欲望和其危害阐发得淋漓尽致。欲望有很多种,感官的欲望是最浅显的;深一点的是名利;更深的是对“知”的渴望;最深刻的是自满心和成功之后的得意。人对美味华服、声色犬马的追求,是感官欲望,它的危害是使心不静,从而导致器官失灵。人对于名利的追求会导致失败,“卧名利者写生危”(《白心》),作者用了一个很生动的词“卧”,“卧”就是霸占、守护,好像躺在名利上面时刻看管,以防他人夺走。栖息在名利之上就是将生命置于危难之地,而真正的能人是无名的。人对于知识的渴望,也是一种对外的欲望,忽视对内的自省,因此《管子》四篇作者不断地反问:“能专乎?能一乎?能毋卜筮而知凶吉乎?能止乎?能已乎?能毋问于人而自得之于已乎?”(《心术下》)作者对

自满心的批评也是十分生动的,他用月盈则亏来比喻人功成名就之后的倾塌(功成者隳,名成者亏),老子说持而盈之,不如其已;管子说持而满之,乃其殆也。已经持有权力,还要增加权力,还洋洋自得,这种欲壑难填的人必然失败。虚静呼唤的是无欲,达到“我无利心”(《心术下》);呼唤的是无我,达到“己无己”(《白心》)。《管子》四篇对人欲和私心的讨论十分深刻,它把《老子》的遮遮掩掩去掉,说了一句直白的话:“去欲则宣,宣则静矣。”(《心术上》)宣就是通透,没有欲的人是内外打通的,才能达到虚静。

私欲对于国家运作有危害,《心术下》说“无以物乱官,毋以官乱心”,物就是七情六欲,官就是五官等职能部门。物欲贪贿就会使官员堕落,想要的东西太多就会扰乱政治运作。张舜徽引用《淮南子》中的“好憎繁多,祸乃相随”与这句话相互发明,说的也是私欲和政治统治的关系。<sup>[7]</sup>无欲无私的思想对于《管子》四篇的统治术而言意义深刻,《管子》四篇的统治术从几个不同的角度来解释怎样做到无欲无私,怎样在政治统治中做到虚静。《管子》四篇认为“心”(统治者)必须要“精”,“形不正者德不来,中不精者心不治”(《心术下》),精就是专一,不要四处找寻。找寻什么?名利和知识。人类对于知识的渴望实际上也是一种欲望,因为知识会干扰内心的“精”;不仅如此,《管子》四篇也认为知识在政治运作上并无益处。作者说“智不能尽谋”,统治者凭借一人的智慧谋划天下事,不如依靠百官的智慧来统筹规划。因此“有道之君,其处也若无知”,这才是静因之道。《心术下》有言:“人皆欲智,而莫索其所以智”,和《老子》一样,《管子》四篇也认为智慧不应向外求,“智慧”是内心的虚静,体现在政治上就是因应和时变,是“舍己而以物为法”。《心术上》说“去私毋言,神明若存”,没有外求的知识和自我意识,神明才会出现,随后才能达到政治上的“纷乎其若乱,静之而自治”。总之,无私无欲的目的是政治上的自治,这种自治就是因应和时变的政治主张。

#### 四、“为”与“不为”之间的遗留

《老子》虚静思想指导下的政治是无为而无不为,也是所有道家学派的政治追求。虚静思想是一种对人类生活的启示,一边揭示人类是如何蝇营狗苟、偏离大道,一边又示意人们应怎样抛弃与道相悖的行为,过一种与道相近的生活。

但是老子的“示意”是和道一样“模糊”的,他那种“为无为,事无事,味无味”(《老子》第六十三章)在现实生活中难以实施。道不能够被言说清楚,老子勉强言其崖略,因此道是高明的。道“惟恍惟惚”,无法用语言来描述,老子不得不说是恍惚的,因为在道的面前,语言无能、无力、无处规定道。道的含混模糊与不可知,意味着世界法则的模糊和不可知,那么人类模式、规则、惯例、法律等等一切“有为”,都与道偏离了,人类走在“文明”和“有为”这条路上只会与真智慧南辕北辙,这是在嘲讽人类的自大狂妄。老子赞美虚静的内心,他用“婴儿”“赤子”来比喻生命在起点处的状态,而且只有这种未被任何惯常思维方式和普遍社会原则所影响的原始状态,才能调动起大自然赋予人类的无限可能性,开发出超出人类极限的“不可思议之事”。如“爱民治国,能无知乎”(《老子》第十章);“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有”(《老子》第十九章);“俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。”(《老子》第二十章)这些看起来本身就是不可思议的事,实际上就是在挑战成为思维定势的“所思”和“所议”。

有时候人们对一些问题不理不睬、不管不顾,持着“等等再说”的态度放任一段时间,反而让问题自然化解了,这构成了人类记忆中很特别的一类经验。这是否接近了《管子》四篇的因应学呢?现在还不能这样说,这是一种模糊的、非系统的经验,像是老子的“恍惚”“柔弱”“我独昏昏”,是不作为、顺其自然、任其发展的处世态度,是“难得糊涂”——尽管这种态度在世人看来就是消极怠工。然而“虚静”在某种意义上就是无为,能够调动起暗中潜藏的条件和资源。实际上我们记忆中的那一类“暗知识”,就是时变,放任一段时间其实是等待原来不具备的条件慢慢的成熟了,使当时的棘手问题变成了

现在的轻而易举,水到渠成。

时变是因应学的一个特质,《管子》一书把这个特质凸显出来,强调事物的变化会导致条件的变化,这种变化作用很大,能让曾经不合法的变成合法的,《白心篇》举了一个例子:“子而代其父曰义也,臣而代其君曰篡也。篡何能歌?武王是也。”时变能让好事变成坏事,《韩非子》也记载了一件事:“文王行仁义而王天下,偃王行仁义而丧其国,是仁义用于古,不用于今也。故曰:世异则事异。”(《韩非子·五蠹》)不排除韩非子这样说是为了反对儒家的仁义说教,但是徐偃王行仁义却落得兵败而逃,这件事在当时是具有强大说服力的。司马谈的《论六家要旨》中,时变的作用更加强大,甚至能让“法”变成“非法”,法度是存是废,标准是因应和时变,他说:“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。”<sup>[8]759</sup>时变和因应学发展到这,已经完成了。老子对他理想中的君主要求很高,要慈爱、节俭、无私,不居功、不张扬、不好战、不自恃、不扰民,既要引领人民走近大道,又尽量不让群众知道有君主这个人存在;管子理想的君主是个圣人,秉承静因之道,以形名之学和因应之术统治天下;韩非子不要求君主有才智,法可以代替他管理一切;司马谈的理想君主已经不需要依照名正法备来无为而治,他只需要时变。

上文已说《管子》的法具有“道”这一正当性来源。因应和时变在“道——形名——法”过程中起到什么作用呢?没有起到任何作用。因应和时变只是圣人依法无为而治的时候需要掌握的技巧。但是到了司马谈,因应和时变参与到法的创生过程中,“因”的作用大大加深了。而因应和时变又是对统治者的要求,是人为而非自然,所以这里就又回到最初的矛盾:自然与人为的矛盾,实际上就是“为”与“不为”的矛盾。而这个矛盾在老子学说里就存在:从人民角度来讲,既需要一个圣人的引领来走近大道,又要抛弃权威(绝圣);从统治者角度来讲,统治者既要揭示社会中的种种丑恶狡诈,又不能干涉群众的生活(太上不知有之)。“无为而无不为”是《老子》的一句宣言,但是“为”还是“不为”?这个矛盾没有随着稷下道家、道法家或者黄老道家的发展而得到解决。

虚静可以指导人扮演政治生活中的恰当角色,也可以指导人回到安静泰然的内心,我们可以从虚静思想里看到一个深藏不露的统治者,也可以看到一个超然世外的高人。两种截然相反的人格,竟然能够在同一思想学说里并存,这是《老子》的神奇,也是《老子》的矛盾。《管子》四篇以心身关系来比喻君臣关系,它的统治术和修养功夫论是同一套理论,治国就是治心,做好一个执道而为的君主首先要做好一个履道而行的人。从这个意义上讲,“为”和“不为”的矛盾又化解了,因为老子推崇的政治角色和普通百姓都具有同样的特质,那就是处下,不争,柔弱,润物无声,少私寡欲,归结起来又指向了虚静。

## 五、小 结

《老子》虚静思想在《管子》四篇的发展主要是从政治学角度来讲的。第一个发展是《管子》四篇的形名学,形名学解释了法律的来源;第二个发展是《管子》四篇对无欲无私的侧重。我们要思考这样一个问题:《管子》四篇由形名学发展出法,形名学要求循名责实,礼也讲求正名,为什么没有发展出礼?《管子》四篇的作者把依法而治作为老子无为而治的答案,但是老子的理想国是小国寡民,结绳记事,他对“礼”都是深刻批评的,更不可能认可法律,他只说“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《老子》第二十五章)法是规定性的条文,是一个严密的控制系统,依法而治绝对不是老子能够认同的无为而治,管子为何“援法入道”?

首先需要考虑的是社会政治形态,由贵族政治变为集权政治。春秋是贵族政治,贵族政治的一个特点就是君子在地方上发挥作用,感化一方民众,“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”(《论语·颜渊》),因此选拔官员要考察德行,看他的言谈举止是否有君子之风。春秋时期的礼十分重要,礼代表的是教养,是君子气象,从饮食、祭祀、外交等等各个方面多管齐下,规范整个社会。但是春秋之后



贵族政治瓦解,取而代之的是战国的集权政治,官僚的职能划分愈加明显,各国都在网罗各种技术型人才,需要的是有一技之长的人。浑然一体的君子气度是无用的,集权政治需要的是专职人员——借用老子的话:朴散为器。这种情况下,春秋崇尚的君子之风就被抛弃了,礼不再作为选拔人才的标准。

另外,乱世中法律比礼制显效快。实际上从春秋中后期开始,诗书礼乐这些传统而古老的说教渐渐的不起作用了,人类的“乱”和社会的“变”迫使这个时代有思想的人去寻找更为有效的方法,试图抬出一套比礼更有力量的说法来。比如孟子提出性善论就不同于礼乐教养,他认为仁义礼智都是人固有的,规范是源于内心的,没有不向善的人,就像没有不往低处流的水。这种思想是从人的内心出发来规范社会,它很有鼓动性,能够调动起人们从善的积极性,但是显然孟子的学说并没有被统治者普遍接受。与性善论相比,法律的力量就更为强大了,以国家强制力来规范社会,其效果立竿见影。战国是法治思想大放异彩的时代,荀子入秦,看到秦国的群众、官员各司其职,社会井然有序,感慨就算是古代先王最好的政治也不过如此。各国纷纷变法,不变法的国家往往被强国吞并,可以说这是一个生死存亡的关头,诗书礼乐这样朴素的道理在统治者心里已经失去说服力了,后来出现的孟子性善论也没有立刻改善一国的政治,只有法律对乱世具有显著的疗效。

最重要的是,法治代替礼制、代替人治,是社会管理去私人化的趋势。如果我们再深入思考《管子》四篇对虚静思想的发展——形名学、因应学、去私去欲,就会发现作者实际上是要建立一套“去私人化”的社会管理制度。形名学发展出法律,因应学要求统治者因循顺应,批评统治者私欲就是在否定人治,这些都旨在减少管理者个人意志在制度运作过程当中的影响,这就是在呼应战国社会的政治变革。《老子》的“虚静”在认识论上要求人们去除我见,以呈现事物的全面性和客观性;落实在政治统治上要守静自持,不先物动,以确保恒常、不殆,所以虚静思想本身就包含了“去私人化管理”的种子。这种先天优越条件加上整个社会对制度改革的迫切要求,这颗种子就立即生根发芽了。

《管子》四篇诞生于战国激烈的历史洪流中,它的思想绝不能躲开社会巨变带来的影响,因此《管子》四篇从法律角度来解释无为而治就很容易理解了,实际上战国的黄老派文献如《尹文子》《皇帝四经》《慎子》等都具有援法入道的共性。黄老道家的共性是援法入道,法家的共性是依法治国,包括荀子也认为对不善之人施用刑法,这三者是合拍的。同样,黄老道家批评人的私心和欲望,荀子说人好贪利、爱争夺,法家更是深刻剖析人性的阴暗。战国的学者批评人类的阴暗面,推崇法律制度,这是一个因果关系,反映了一个建立新社会制度的历史过程。《管子》四篇对《老子》的虚静思想的政治学应用,就是这一历史过程的缩影。

## [参 考 文 献]

- [1] 郭沫若. 宋钎尹文遗著考,稷下黄老学派的批判[M]//中国古代社会研究. 郑州:河北教育出版社,2004.
- [2] 古棣. 老子校诂[M]. 长春:吉林人民出版社,1999.
- [3] 陈鼓应. 管子四篇诠释[M]. 北京:商务印书馆,2006.
- [4] 王弼注,楼宇烈校释. 老子道德经注校释[M]. 北京:中华书局,2008.
- [5] 王卡点校. 老子道德经河上公章句[M]. 北京:中华书局,1997.
- [6] 程颢,程颐. 答横渠张子厚先生书[M]//二程集. 王孝鱼点校. 北京:中华书局,1981.
- [7] 张舜徽. 张舜徽集[M]. 武汉:华中师范大学出版社,2005.
- [8] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,2006.
- [9] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京:中华书局,2004.
- [10] 颜世安. 论老子的道体本无思想[J]. 江苏社会科学,1997,(2).

(责任编辑:谢光前)

(下转第53页)