

# 《管子》四篇中的理智德性与知识论思想

尚建飞

(内蒙古大学哲学学院,呼和浩特,010021)

**摘要:**就其理论意义而言,《管子》四篇的德性理论首先缓解了形上学立场与经验常识之间的对峙状态,也就是说合乎“道”的生活应该直面生理需求和情感体验所带来的挑战。其次,将认知能力确定为“心”所固有的功能、依据“静因之道”论证理智德性,是为了表明人能够以主体性的地位参与、主宰天地万物的演化进程。此外,“静因之道”关注“因”的主张,不仅可以推论出人有能力掌握“道”和天地万物的本性,而且也将日常语言与言说“道”的方式演变为融贯性的话语体系。

**关键词:**《管子》四篇;道;心;理智德性;静因之道

**DOI:** 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.06.013

从其学派属性来说,尽管《管子》四篇依然恪守着先秦道家根据宇宙生成论来探讨人生问题的传统,然而又试图开创出一种有别于老子和庄子的价值理想。导致这一现象的根源就在于,《管子》四篇并没有因袭老子和庄子关于人之“德”或“心”的看法,而是以调节人的生理需求与情感体验作为理解人类特有功能的基本视域。并且,通过沉思运用“心”之功能的必要条件,《管子》四篇不仅将认知能力确定为“心”所固有的功能,而且最终凭借“静因之道”构建起了自己的理智德性和知识论思想体系。

## 一 “德”、“心”与德性

对于《管子》四篇而言,“德”可以被区分为本性和德性两个不同的向度,前者意味着“道”所具有的功能以及具体事物在“道”的作用下所获得的禀赋,后者用来称谓人凭借良好地运用“心”而形成的卓越品质。

在先秦道家的语境当中,“德”的用法并非限定于道德领域,而是首先同形而上的“道”之间存在着必然性的关联。作为道家的开山之作,《老子》通常是将“德”视为“道”与具体事物的本性:“其所谓德,只有二义:即道之本性与人之本性”<sup>①</sup>;具体来讲,《老子》所谓的“德”是指“道”以及由“道”生成的具体事物所固有的优点、特点和功能,其核心的内容就是无私地守护生命。在老子之后,庄子曾就“德”、“道”与人的本性之间的关系展开过系统化的说明:“泰初有无,无有无名。一之所起,有一而未形。物得以生谓之德;未形者有分,且然无间谓之命;留动而生物,物成生理谓之形;形体保神,各有仪则谓之性。性修反德,德至同于初。”<sup>②</sup>无形无象的“道”是生成天地万物的动力因,落实在具体事物身上就被称为“德”。从人类的角度来看,内在于形体之中的“德”不仅被称为“性”或人的本性,而且能够为形体所代表的生理需求制定行为规范。

与老子、庄子相同,《管子》四篇仍然立足于“道”来界定“德”。一方面,“德”展现了“道”的本性:

<sup>①</sup> 高亨:《老子正诂·老子通说》,北京:古籍出版社,1956年,第14页。

<sup>②</sup> 《庄子·天地篇》。

“德者,道之舍,物得以生生,知得以职道之精。”(《心术上》)“德”表明了“道”本身所固有的功能:赋予万物以生命;使人的心智有能力体认“道”的实质。<sup>①</sup>另一方面,“德”揭示出万物的本性源自何处:“故德者,得也。得也者,其谓所以然也。”(《心术上》)《管子》四篇把“德”解释成“得”的用意是说,万物是在“道”的生成过程中获得自己的独特禀赋。值得注意的是,《管子》四篇提出本性意义上的“德”蕴含着两种意思:广义上的“德”是指一切生物拥有保全自身生命的能力;狭义上的“德”则专门用于指称人的心智能力。

从逻辑论证的层面来讲,《管子》四篇既使用“德”命名“道”与具体事物的本性,同时又借助“道”生成万物的形上学理论解释“德”的具体内涵。并且,《管子》四篇尤其注重依据这种观点来探讨人之“德”或人的本性:“夫道者,所以充形也,而人不能固。其往不复,其来不舍。谋乎莫闻其音,卒乎乃在于心。冥冥乎不见其形,淫淫乎与我俱生。”(《内业》)尽管“道”进入、充满形体是人的生命得以产生的先决条件,然而它却有可能为人的生理需求所遮蔽。实际上,“道”无声无息地进入人的形体之后就聚集成为“心”<sup>②</sup>,不仅有别于形体和生理需求,反而应该被当作形体和生理需求的主宰才会使人的生命得到滋养。<sup>③</sup>

在将“心”确定为人之“德”的同时,《管子》四篇也从双重向度上对“心”的基本特征展开阐释。首先,“心”主导着人的生命:“凡心之刑,自充自盈,自生自成。”(《内业》)积蓄“精气”或“道”、守护人的生命是“心”的运行法则,这表明“心”会把人的生命视为目的本身。<sup>④</sup>其次,“心”可以使人认识生命存在的统一性原理:“气,道乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣。凡心之形,过知失生。”(《内业》)“气”或“道”赋予“心”以理智推论的能力,也就是不仅明白守护生命是人的本性,而且也是其他生物与生俱有的禀赋。所以,人如果把握住了守护生命这一原理,那么就能够构建起价值评判的尺度和理解“心”自身的运行法则。<sup>⑤</sup>

不可否认,《管子》四篇关于“心”的思考有其特定的理论预设,即“心”之功能只有在形体或身体存在的基础上方能得以实现。换句话说,满足形体或身体相应的生理需求成为运用“心”之功能的生存论前提。事实上,《管子》四篇正是从确保人的生理需求开始说明运用“心”之功能的方法:“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。”(《内业》)形体的不端正是指不能以合理的方式满足生理需求,由此会妨碍精气进入人的身体之内。<sup>⑥</sup>而这也意味着身体的各种机能无法发挥其应有的作用,“心”已经失去了主导性的地位。相反,人如果使其形体的端正,即知道满足生理需求只是手段而非目的本身,那么他最终会效法天地、以公正无私的态度来守护生命。随之而来的是,“精气”或“道”将绵绵不断聚集于体内,由此“心”才得以认识生命存在的统一性原理作出正确的判断。<sup>⑦</sup>

《管子》四篇之所以被确定为道家经典文本就在于,它们承接了老子所开创的形上学传统,即确信人之“德”源自于“道”之“德”。但与老子不同的是,《管子》四篇不仅使用“心”来称谓人之“德”,而且对其所具有的功能展开了专题性探讨。奠基在这一立场之上,《管子》四篇最终将德性规定为运用“心”

① 此处的“舍”不是指馆舍,应该被解释为“施用”。陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第148页。

② “卒乎乃在于心”的“卒”与“萃”同义,意思是收聚。陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,第95页。

③ “淫淫”是指“增进克”。详见黎翔凤撰,梁边华整理:《管子校注》(中),北京:中华书局,2004年,第932页。

④ 石一参指出:“刑同型,心之刑,谓心之矩范也。……心者气之主,气者体之充。充则盈,盈则生,生则成,皆一气之所为之,无资乎外也。”详见《管子今注》,第142页。

⑤ 石一参认为这段话的主旨是讲:“人秉天地之气以生,故人之精即天地之精,息息与天地通,而心实司之。……心理既有其自然之理,条理粲然,则触物成知。既有知则自知止于至善。”详见《管子今注》,北京:中国书店,1988年,第145—146页。

⑥ “德不来”所谓的“德”与“精气”同义。详见陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,第106页。

⑦ 石一参对“神明之极,照乎知万物,中义守不忒。”的解释是:“此所谓诚则明也。心正身修,本德既明,物来顺应,自无差忒。”详见《管子今注》,第147页。

之功能、实现合乎“道”的生活方式而获得诸多卓越的品质。

## 二 静因之道与理智德性

如果说《管子》四篇使用“心”调节生理需求、情感体验揭示出道德德性的基本内涵,那么其对“心”之功能的沉思则为这一实践主张提供了理论依据。对于《管子》四篇而言,虽然调节生理需求、情感体验显现出了“心”的实践功能,但只有认知能力才是“心”所固有的功能。并且,通过探讨“心”的认知能力,《管子》四篇阐释了自身关于理智德性的见解。

按照《管子》四篇的理解,德性并非仅仅注重培养成调节生理需求、情感体验的卓越品质,同时更应该追问使卓越品质得以可能的原因。正是有见于此,《管子》四篇才强调有必要将“心”的功能区分为两个不同的向度:“心无他图,正心在中,万物得度。道满天下,普在民所,民不能知也。一言之解,上察于天,下极于地,蟠满九州。何谓解之?在于心安。”(《内业》)一方面,“心无他图”是指“心”主导着生理需求、情感体验,从而确保后者将“精气”或“道”积蓄于人体之内、有助于守护人的生命。<sup>①</sup>另一方面,在主导着人的生命之外,“心”还有能力把握住天地万物的实质与运行法则。具体来讲,人会自发地或凭借其本能应对天地万物,此外也可以通过认识“精气”或“道”即是生命存在的统一性原理来筹划自己的生活方式。相比之下,后一种生存状态奠定了人的主体性地位,而这恰恰表明人的“心”具有认识“精气”或“道”的能力。<sup>②</sup>

如上所述,《管子》四篇承认运用“心”之功能无法摆脱生理需求、情感体验的干扰:“彼心之情,利安以宁。勿烦勿乱,和乃自成。折折乎如在于侧,忽忽乎如将不得,渺渺乎如穷无极。此稽不远,日用其德。”(《内业》)就其特性而言,只有处于安宁或对生理需求、情感体验加以节制的状态下,“心”才会作出正确的判断。<sup>③</sup>此外,与生理需求、情感体验的彼此交融也使得运用“心”之认知能力表现为多种样式:既有可能不受蒙蔽、明察秋毫,又有可能因为受到情欲的役使而一无所获,甚至是遗忘了人生的目的。因此,经过稽察其在日常生活中所产生的效果,人们自然会把节制情欲当作运用“心”之认知能力的先决条件。

实际上,《管子》四篇在阐释道德德性时就指出,为了达到避免极端的情感体验、节制生理需求的目的,人应该使其“心”尊重生理需求的运行法则或真实状况以及人的生命。换句话说讲,节制情欲的态度已经涉及“心”之认知能力的运用:“世人之所职者情也,去欲则寡,寡则静矣。静则精,精则独立矣。独则明,明则神矣。”(《心术上》)<sup>④</sup>一般人由于为情欲所蒙蔽而无法获得知识,只有像圣人那样消解过度的生理需求和极端的情感体验,使其“心”在不被干扰的情况下保持专一。所谓的“明”、“神”是指,圣人不仅可以“弄明白复杂事物的本质或规律,就能心明眼亮”,而且也将同生成天地万物得的统一性原理保持一致。<sup>⑤</sup>通过说明实现“心”之认知能力的必要条件,《管子》四篇最终把“虚”、“静”、“一”、“因”确定为形成知识的可信赖机制。

在《管子》四篇的话语体系当中,同“心”之认知能力相应的“虚”、“静”、“一”、“因”被归结为“静因之道”,而尹知章的注释也恰恰是用“虚静循理之道”来界定“静因之道”。<sup>⑥</sup>更为重要的是,“静因之道”展现出了“虚”、“静”与“一”、“因”之间存在着因果关系。首先,作为运用“心”之认知能力的逻辑起点,

① “心无他图”的意思是“心不为耳目所役而变迁”。详见石一参:《管子今注》,第148页。

② 从形式上来讲,此处所谓的“心安”是说使“心”保持安定,但其实质则在于说明“心”在从容不迫的情况下运用自身所固有的功能。

③ 此处所谓的“和”不是指“心”的和谐状态或和气,而是与《中庸》之“发而皆中节,谓之和”相一致。

④ 这三句话的原文是:“世人之所职者情也,去欲则宣,宣则静矣。静则精,精则独立矣。独则明,明则神矣。”郭沫若认为,此句中的“职”假为“炽”,“精”当为“情”,“宣”乃“寡”字之误。详见郭沫若、闻一多、许维遹撰:《管子集校》(下),北京:科学出版社,1956年,第641页。

⑤ 详见钟肇鹏、孙开泰、陈升:《管子简释》,济南:齐鲁书社,1997年,第289页。

⑥ 详见黎翔凤撰,梁边华整理:《管子校注》(中),北京:中华书局,2004年,第764页。

“虚”、“静”并不意味着认同禁欲,而是要明确追求情欲的限度:“人之可杀,以其恶死也。其可不利,以其好利也。是以君子不怵乎好,不迫乎恶。恬愉无为,去智与故。”(《心术上》)好生恶死、趋利避害是人的生理本能,所以君子不会反对人们的“好利之情”、“恶死之意”。<sup>①</sup>与常人的不同之处就在于,君子能确保其“心”免受情欲的役使,或者说,拒绝把“心”之认知能力演化为满足情欲的智谋或伪诈。因此,《管子》四篇也将“心”处于本然的状态称之为“虚素”,即摆脱情欲的遮蔽、辨别客观事物的真实状况。<sup>②</sup>其次,处于本然状态的“心”能够映现出客观事物的变化、作出正确的判断:“其应也,非所设也。其动也,非所取也。过在自用,罪在变化。”(《心术上》)从运用“心”之认知能力的实践活动来看,由于消解了事先设定和妄加判断,所以君子的认识同外在情境保持一致。相反,刚愎自用和朝三暮四的人必然会与客观事物相抵牾。

《管子》四篇认为,“静因之道”不仅是运用“心”之认知能力的前提条件,而且也将有助于产生出形名相符的知识。为了说明自己的主张,《管子》四篇以一种类比的方式展开论证:“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。强不能遍立,智不能尽谋。物固有形,形固有名,名当谓之圣人。故必知不言、无为之事,然后知道之纪。”(《心术上》)正像天地因为保持虚静才不会出现差错那样<sup>③</sup>,人如果使其“心”作到虚静,即免受情欲的干扰、可以有效地节制感官机能,那么他就能消解成见和虚妄不实的言论,据此获得超越常人的智慧。尤其是当人身处纷繁复杂的情境时,虚静的“心”可以帮助他找到其中的条理,但由情欲所产生的强力与智谋却无法令其摆脱困境。之所以会导致前一种结果的原因就在于,“心”运用自身的认知能力揭示出具体事物的真实形态,并且制定了专门与之对应的“名”来加以指称。凭借关于“名”的定义,《管子》四篇进一步推论道,掌握了天地万物的“名”所构成的融贯系统就等于是认识“道”本身的运行法则。在此基础上,《管子》四篇确信人“可以为天下始”,也就是参与、主宰天地万物的演化进程。

毋庸置疑,“心”调节生理需求、情感体验以及道德德性成为《管子》四篇说明理智德性的基本视域,其实质则在于强调守护人的生命必须被当作道德实践的终极目的。在此基础上,《管子》四篇提出回应生理需求、情感体验和外在情境不仅不会遮蔽“心”所固有的功能,反而可以澄清“心”本身蕴含着实践与认知双重维度。从《管子》四篇来讲,“心”之认知能力优先于其实践功能的原因就在于,前者能够确保人在天地万物之中的主体性地位。《管子》四篇的这种立场也表明,所谓合乎“道”的生活或以守护人的生命作为终极目的的生活,虽然开始于满足人的生理需求和情感体验,但是只有通过遵循“静因之道”、运用“心”之认知能力才会呈现出自足性的特征。

### 三 先秦道家知识论视域中的“静因之道”

作为《管子》四篇思考理智德性的理论依据,“静因之道”与老子、庄子推崇“虚静”之间具有诸多相似性。其与后者的不同之处就在于突破了仅凭人的内在品质来确证真信念的德性知识论立场,<sup>④</sup>同时也为道家知识论图景提供了一种新的理论视域。

在整体上,承认“心”具有认识“道”和天地万物之本原、本性的能力是先秦道家哲学思想的基本信念。不过,先秦道家确证这一基本信念的路径却存在着分歧。例如,老子认为:“常无欲,以观其妙;常

① 详见黎翔凤撰,梁边华整理:《管子校注》(中),北京:中华书局,2004年,第764页。

② 郭沫若指出“虚素”的“素”与“洁”同义。详见郭沫若、闻一多、许维遹撰:《管子集校》(下),北京:科学出版社,1956年,第649页。

③ 俞樾指出,此处之“伐”乃“贷”字之误,与“忒”同义。详见郭沫若、闻一多、许维遹撰:《管子集校》(下),第637页。

④ 德性知识论(virtue epistemology)的基本特征是:“首先,就像伦理学的德行论用道德主体的规范性质来理解行为的规范性一样,德性知识论试图用认知主体的规范性质来理解信念的规范性。因此,如同伦理学的德行论是以道德个体为根据,而不是以行为为根据一样,德性知识论也以认识主体为根据,而不是以信念为根据。其次,借用伦理学的‘理智德性’来为主体的认识活动定位,将主体的认识能力界定为这种‘理智德性’,即一种获取真理、避免错误的能力。德性知识论的这些基本特征,集中反映在他们对知识的界定上:‘知识是产生于认知德性的真信念。’”(陈嘉明:《德性知识论》,《东南学术》2003年第1期,第116页。)

有欲,以观其微。”<sup>①</sup>也就是说,如果人可以使自己内心保持虚静,即不受自我中心之成见和情感欲望的遮蔽,那么他就会领会到“无形无名”的“道”生成天地万物的奇妙景象。与反观内心相对应的是,人也可以根据直观轮毂、陶器、房屋以及山谷等具体事物的中空部分以认识“道”的功用。<sup>②</sup>因此,所谓的“观”即是指人拥有凭借直观意象以认识“道”或天地万物之本原和本性的理智能力。<sup>③</sup>与老子相比,庄子更倾向于从个体存在的向度来揭示“心”之认知能力:“物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡谲怪,道通为一。”<sup>④</sup>由于每一个“物”皆从“道”获得了独特的规定性,所以明白个体存在的差异性其原因正是“心”之认知能力的根本内涵。<sup>⑤</sup>如果说老子、庄子的观点表达了某种消极立场,那么《管子》四篇的“静因之道”则注重“心”之认知能力的积极向度:“德成而智出,万物果得。”(《内业》)调节情欲会使“心”拥有智慧,据此就可以在掌握“道”和天地万物之本原、本性的基础上采取正确的行动。<sup>⑥</sup>

与探讨“心”之认知能力相平行的是,先秦道家创造出了言说“道”的独特话语体系和真理观念。老子指出,“心”对于“道”和天地万物之本原、本性的认识方式有别于经验直观:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名,天地始;有名,万物母。”<sup>⑦</sup>经验直观的对象是有形象、变化着的具体事物,而同经验直观相应的知识可以通过日常语言来加以表述。然而,作为始终贯穿于天地万物之生成过程中的统一性原理,“道”的真实内涵却与综合“无名”与“有名”或兼顾生成天地万物之根源与目的言说方式之间存在着必然性的关联。在此,老子确立起了道家界定真理问题的经典范式,即某种有别于日常语言、可以表达“道”恒常生成天地万物的语言是真理得以可能的必要条件。

庄子虽然接受了老子围绕语言来思考真理的观念,但他更为关注的是如何消解来自于相对主义的挑战:“道隐于小成,言隐于荣华。故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是,则莫若以明。”<sup>⑧</sup>由于许多人认为自己的言论是与“道”相符合,所以才会出现诸如儒墨的争辩。事实上,对于“道”的言说不应该被视为是达成个人或某个学派实用目的的利器,相反却是为了领会言说者自身的相对性。看似吊诡的背后隐藏着庄子关于相对主义的深刻反省:只有自知其视域具有相对性的人才不会突破相对主义所带来的困境。或者说,悬置是非之争、确认言说者自身的相对性成为言说“道”之超越性的基本视域。<sup>⑨</sup>

从逻辑论证的角度来看,老子、庄子似乎并没有充分考虑“心”与关于“道”的言说之间的因果关系,而《管子》四篇的“静因之道”恰恰可以弥补这一理论缺陷。首先,《管子》四篇指出,运用“心”之认知能力、语言和“精气”或“道”之间所具有的必然性关联:“彼心之心,意以先言。意然后形,形然后言,言然后使,使然后治。不治必乱,乱乃死。精存自生,其外安荣。”(《内业》)在有效调节生理需求、情感体验的过程中,“心”之认知能力体现为能够形成恰当的意念,并且经由语言传达而对个体的行为与政治实践产生积极影响。就其自身而言,所谓恰当的意念以及与之相应的语言有其特定的内涵,即“心”之认

①⑦ 《老子·第一章》。

② 释德清指出:“老子谓,我寻常日用安心于无,要以观其道之妙处。我寻常日用安心于有,要以观其道之微处。”[明]释德清撰,黄曙辉点校:《道德经解》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第33—34页。

③ 关于老子意象思维的表现形式及其实质,详见高秀昌:《〈老子〉“知常”“同道”的认识论思想》,《中州学刊》1996年第1期,第78页。

④⑧ 《庄子·齐物论》。

⑤ 释德清的解释切中“道通为一”的宗旨:“言莛、楹之长短,厉、施之美恶,恢、诡、谲、怪之变状,以人情视之,其实不得其一样,难其无是非。若从道眼观之,则了无长短、美恶之相,一际平等。此言非悟大道,决不能齐天下之物论也。”[明]释德清撰,黄曙辉点校:《庄子内篇注》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第36页。

⑥ 此句的意思应该是:“德成,智自生也。以智安物,物皆得宜。”详见黎翔凤撰,梁边华整理:《管子校注》(中),北京:中华书局,2004年,第931页。

⑨ 释德清指出,所谓“欲是其所非而非其所是,则莫若以明”的意思是说:“言儒墨二家互相是非,皆未明大道,但各执我见耳,未必为真是也。苟欲是其所非,而非其所是,莫若明乎大道,则了无是非之辩矣。”[明]释德清撰,黄曙辉点校:《庄子内篇注》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第32页。

知能力主导人的生命会促使“精气”或“道”积聚于人体之内、令人的生命充满蓬勃的生机。<sup>①</sup>其次,作为沟通“心”之认知能力与“精气”或“道”的桥梁,语言本身也无需被分割成两个迥然不同的领域:“因也者,无益无损也。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》)“心”之所以可能拥有知识的原因就在于,它摆脱了情感上的偏好、根据具体事物的真实形态展开命名。而且,立足于命名具体事物所取得的语言,“心”将会进而推论出生成天地万物的统一性原理即是“精气”或“道”。因此,同老子、庄子相比较而言,《管子》四篇不仅否认指称具体事物的日常语言与言说“道”的方式之间存在着张力,同时又把二者看成是一个融贯性的话语体系。

在先秦道家知识论的演进历程当中,《管子》四篇的“静因之道”扮演着非常独特的角色。一方面,“静因之道”拓展了老子、庄子的理智德性观念。按照老子的观点,人的“心”处于“虚”、“静”状态就足以确保获取关于“道”的知识:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。”<sup>②</sup>通过消解来自我中心的狭隘视域和情欲的遮蔽,“心”就会凭借直观意象,即知道天地万物是由于不断回归其本原或本性的过程中才得以生生不息。随后,庄子使用“心斋”对老子的上述主张做出了更为极端的表达:“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。”<sup>③</sup>如果终止关于对象事物的感官认知和概念界定,也就是使其达到“虚”或摆脱对象事物的干扰,那么“心”就可以直接把握住“道”的实质。<sup>④</sup>

在形式上,《管子》四篇的“静因之道”也是把“虚”、“静”当作思考“道”的起点,然而除此之外又增添了“因”的向度:“因也者,舍己而以物为法者也。”(《心术上》)消解了自我中心的狭隘视域和情欲的遮蔽之后,“心”并非是以审视天地万物之整体运作或直接与之合而为一的方式来认识“道”,而是将焦点投向实存的具体事物。并且,所谓的“因”即是经由认识实存的具体事物以达到把握住“道”的目的。或者说,“虚”、“静”是认识“道”的开始,但只有借助“因”才能确保“心”获取关于“道”的知识。

另一方面,《管子》四篇的“静因之道”有利于道家之道摆脱神秘主义的嫌疑。本杰明·史华慈(Benjamin I. Schwartz)曾指出,神秘主义是《老子》、《庄子》两部经典的共同成分。<sup>⑤</sup>它们因为确信“道”有别于任何可命名的事物,是无法预先决定的和无法命名的对象,所以选择母亲的喻象以及欣赏世界自身无限多样化的变化形态作为认识“道”的途径。显而易见的是,本杰明·史华慈(Benjamin I. Schwartz)的看法确实展现了老子、庄子质疑日常语言或常识概念的立场,但他同时忽略了二者奠基在宇宙生成论之上言说“道”所取得的成果。换句话来讲,《老子》、《庄子》两部经典中“道”绝不是无法用语言加以表述,而是只有依据宇宙生成论相一致的本体论语言才能解释得清楚。在言说“道”的问题上,《管子》四篇的“静因之道”与老子、庄子的区别就在于,它肯定日常语言本身就是言说“道”的构成性要素,即对于具体事物的命名应当被视为把握“道”的有效方法。

就其理论意义而言,《管子》四篇的德性理论首先缓解了形上学立场与经验常识之间的对峙状态,也就是说合乎“道”的生活应该直面生理需求和情感体验所带来的挑战。其次,将认知能力确定为“心”所固有的功能、依据“静因之道”论证理智德性是为了表明,人能够以主体性的地位参与、主宰天地万物的演化进程。此外,“静因之道”关注“因”的主张,不仅可以推论出人有能力掌握“道”和天地万物之本原、本性,而且又消解了日常语言与言说“道”的方式之间的对峙。

(责任编辑 付长珍)

① 石一参对“言然后使,使然后治。不治必乱,乱乃死”的解释是:“治身治人一也。天君泰然,则施于身者言必由衷,四体不言而喻;施于事者令出惟行,四海之民皆归心焉。故治乱生死之故咸因之。”详见《管子今注》,北京:中国书店,1988年,第149页。

② 《老子·第十六章》。

③ 《庄子·人间世》。

④ 钟泰认为,“‘符’,徵也。……徵知近乎今所云概念。”“‘气’者人之精明,亦即明白之天知也。……心耳皆各止于其所而后气得以致其虚,故继之曰:‘气也者,虚而待物者也。’……无我无物,所谓虚也。……心与气,析之则有二名,合之则仍只一物也。”详见钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,1988年,第84—85页。

⑤ 详见[美]本杰明·史华兹著,程钢译:《古代中国的思想世界》,南京:江苏人民出版社,2007年,第196页。