《学术界》(月刊)
总第281期,2021.10
ACADEMICS
No.10 Oct. 2021

《关尹子》的独特主张及其思想脉络〔*〕

祁志祥

(上海交通大学　人文学院,上海　200240)

〔**摘　要**〕《关尹子》作为唐宋人补撰的先秦子书,虽然带有唐宋人以佛释道的痕迹,但伪而近古,可以作为今人了解春秋道家人物关尹子思想的参考。全书以道家和五行学说为主,兼融儒家,以佛归道,呈现出独特的思想脉络。"道"通过"气"和"五行"化生万物。天地人物,本体曰"道"。"道"寓物中,是一与多、无与有、古与今、上与下、物与我、生与死的浑融统一。"五行之运",产生了人的"精神意魂魄"。精神性的心灵失去虚静的本性,情意应物起舞,就会生识生物。以虚静的心性控制情意活动,就会体认到无识无物的道之真谛。得道圣人修身济世之道,是因应自然、以退为进、不留行迹、无执权变、圣不离俗。

〔**关键词**〕关尹子;本体论;主体论;认识论;人道论

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.10.004

关尹子,名喜,与老子同时,是道家人物的重要代表。"关尹"是"关令尹"的简称。"关令尹"是守关之官的官名。"关令尹喜",简称"尹喜",尊称"关尹子"。《吕氏春秋·审分览·不二》列举春秋战国时期思想界"十豪",关尹子是其中之一,所谓"关尹贵清"。《列子》《庄子》《吕氏春秋》对"关尹"或"关尹子"多有称引。据说关尹子为甘肃天水人,精天文历数,官至周代大夫,后转任函谷关令。其间遇老子,得授《道德经》,后著《关尹子》(又名《关令子》)。关尹子被道教奉为楼观派祖师、文始派祖师,其书《关尹子》也被奉为道教的《文始真经》,在道家影响很大。

《关尹子》早先是实有其书的。西汉后期刘向《列仙传·关令尹》记录:"关令尹喜者,周大夫也。善内学,常服精华,隐德修行,时人莫知。老子亦知其奇,为著书授之。……尹喜亦自著书九篇,号曰《关令子》。"东汉班固《汉书·艺文志》著录《关尹子》九篇,题周尹喜撰。但汉以后亡佚,《隋书·经籍志》、《旧唐书》《新唐书》的《经籍志》皆不著录此书。至南宋孝宗时,徐藏从永嘉孙定家得到《关尹子》,前有刘向校定序,后有葛洪序,此书重见天日,《宋史·艺文志》复见著录。刘向序云:"关尹子名喜,号关尹子,或曰关令子,隐德行,人易之。尝请老子著《道德经》上下篇,列御寇、庄周皆称道家。"所著《关尹子》,在刘向校雠时有九篇本、七篇本两个版本,

作者简介:祁志祥,文学博士,上海交通大学人文学院教授,研究方向:中国思想史、中国美学史。

〔*〕本文系笔者主持的2019年国家社会科学基金后期资助项目"先秦思想史:从'神本'到'人本'"(19FZXB060)阶段性成果。

“除错不可考”,刘向“增阙断续者九篇”。“书篇皆寓名有章,章首皆‘关尹子曰’四字,篇篇叙异,章章义异,其旨同;辞与《老》《列》《庄》异,其归同。浑质崖戾,汪洋大肆,然有式则,使人泠泠轻轻,不使人狂。盖公(汉惠帝时黄老学者)授曹相国参。曹相国薨,书(《关尹子》)葬(陪葬)。至孝武皇帝时,有方士来,以七篇(七篇本《关尹子》)上,上以仙(仙书)处之。淮南王安好道聚书,有此不出。臣向父德(刘向之父刘德)因治淮南事,得之。臣向幼好焉,寂士清人能重爱黄老,清静不可阙,臣向昧死上。”不过,自《关尹子》见书之日起,人们对此书的真伪便产生怀疑。南宋林希逸认为:“盖自秦而下,书多散亡,求而后出。得之有先后,存者有多寡,至校雠而后定。校雠之时,已自错杂。及典午中原之祸,书又散亡。至江南而复出,所以多有伪书杂乎其间,如《关尹子》亦然。好处尽好,杂处尽杂。”一种观点认为,此书为宋人伪作,作伪者就是孙定。南宋陈振孙《直斋书录解解题》卷九说:“案《汉志》有《关尹子》九篇,而《隋》《唐》及《国史志》皆不著录。徐藏子礼得之于永嘉孙定,首载刘向校定序,篇末有葛洪后序。未知孙定从何传授,殆皆依托也。序亦不类(刘)向文。”明代宋濂《诸子辨》亦疑为孙定所为:“书前有刘向序……文既与向不类,事亦无据。疑即定之所为也。间读其书,多法释氏及神仙方伎家,而借吾儒言以文之,如‘变识为智’‘一息得道’‘婴儿蕊女’‘金楼绛宫’‘青蛟白虎’‘宝鼎红炉’[1]、‘诵咒土偶’之类,聃之时无是言也,其为假托,殆无疑者。”近人余嘉锡《四库提要辩证》则认为是宋人伪作。“此书其出最晚,其词甚近,盖为宋之文士所作。与《子华子》等文笔亦不相上下,其非唐以前古书,可望而知之,不必论其用字也。若如宋濂之言,则‘婴儿蕊女’‘金楼绛宫’等字,六朝以下诸道书常有之,可谓《关尹》为六朝书耶?《子华子》之出,尚早于《关尹》,然以朱子攻之甚力,至于此书,乃颇爱其文辞。除《提要》外,如马骕纂《绎史》,不采《子华子》,顾独谓《关尹》虽伪托,而名理殊有可采。张之洞作《书目答问》,以《鬻子》《子华子》《尉缭子》皆伪书不录,而谓《六韬》《关尹》《邓析》《燕丹》伪而近古。以宋人之作与先秦古书并论,且谓之近古,不知其古安在?此非浅学如余者所能解也。”另一种观点认为《关尹子》是唐、五代间方士文人所为。明胡应麟《四部正讹》指出:“藏、定二子……或俱子虚乌有,亦未可知也。篇首刘向《序》称‘浑质涯戾,汪洋大肆,然有式则,使人泠泠轻轻,不使人狂’等语,盖晚唐人学昌黎声口,无论西京,即东汉至开元亦无有也。至篇中字句体法,全仿释典成文。如‘若有人起生死心,厌生亡心’等语,无论《庄》《列》,即《鹖冠》至《亢仓》亦无有也。且《隋志》既不载,新、旧《唐志》亦无闻,而特显于宋,又颇与齐丘《化书》相似。故吾尝疑五代间方士掇拾柱下(即老子)之余文,傅合天竺(佛教)之章旨,以成该书。虽中有绝倒之谈,似非浅近所办,第云关尹(所著),则万无斯理。”认定是五代间方士所造伪书。《四库全书总目》则说:“宋濂疑孙定所为,然定为南宋人,而《墨庄漫录》载黄庭坚诗‘寻师访道鱼千里’句,已称关尹子语,则其书未必出于定,或唐、五代间方士解文章者所为也。”[2]流传至今的《关尹子》,就是这个争议不断、被疑为唐五代或宋人所托的本子。

明清时期,《关尹子》在《子汇子》《道藏》《子书百家》等丛书中一再印行。由于《关尹子》被道教徒奉为《文始真经》,所以《关尹子》通过明代编纂的《道藏》得以保存。《道藏》保存的《关尹子》有三种。一、洞神部本文类“慕”字号《无上妙道文始真经》。二、洞神部玉诀类“维”“贤”字号《文妙真经注》,注者为神峰逍遥子牛道淳。三、洞神部玉诀类《文始真经言外旨》,抱一子陈显微述。三种版本原文均相同,而以牛道淳作注的《文始真经》本通行于世。近人严灵峰主持的《图书目录总集》关于《关尹子》的部分,辑列历代《关尹子》版本最丰,达 42 个。[3]张元济校勘明代以来的各种主要版本,成《文始真经校勘记》于 1934 年出版,为研究和理解今本《关尹

子》提供了缜密的校勘和上佳的注释。朱海雷的《关尹子·慎子今译》依据张元济这本著作的注释,给今人研究《关尹子》提供了便利。

今本《关尹子》不是原本,而是出自后人的整理补充,这是可以确定的。它出于唐五代至北宋时期的可能性最大。这不仅因为今本《关尹子》中杂有不少道教内丹修炼的用语,而且时时可见佛教的非有、非无、非亦有亦无、非非有非无的中观方法论、神不灭论等思想话语的痕迹,而这些都是要到道教内丹派和佛教崇尚中观方法的三论宗、禅宗、天台宗等宗派在唐代充分发展了之后才可以做到。然而我们要指出的是,唐宋托古者不是无中生有、凭空造构,而是依据不少先秦两汉资料加以弥补、演绎而成。今本《关尹子》与《庄子》《列子》《吕氏春秋》等先秦古籍所载的关尹子思想基本上是吻合的,作为研究关尹子的参考依据并无不可。林希逸指出:《关尹子》虽然"杂处尽杂",但"好处尽好"。张之洞《书目问答》肯定:《关尹子》"伪而近古"。这些都说明,今本《关尹子》有可取之处,不可一概否定。要之,只要我们本着不绝对化的参考态度,依据今本《关尹子》来认识了解历史上的那个关尹子的思想风貌,完全是可以的。

《关尹子》一书的结构比较奇特。全书分九篇,分别是一宇、二柱、三级、四符、五鉴、六匕、七釜、八筹、九药。有解释说:"宇者,道也。柱者,建天地也。极者,尊圣人也。符者,精神魂魄也。鉴者,心也。匕者,食也;食者,形也。釜者,化也。筹者,物也。药者,杂治也。"大体揭示了各篇的主题,但各篇所论与这些主题的联系并不十分明晰。总体看来,该书的思想以道家和五行学说为主,兼融儒家,在阐释道家思想时常常借用佛家思想和话头,留下了明显的以佛释道的痕迹,这是我们在阐述时必须提醒人们注意的。

一、万物本体与天道特征:"天地人物",合之曰"道"

《史记·老子韩非列传》记载关尹子曾与老子有过交集,受到过老子著作的影响。《庄子·天下》也曾将关尹子与老子并列,指出二人都是古代道家学说的代表人物。《关尹子》绝大部分记载的思想,是道家思想,不过在阐释道家思想时,又融入了五行思想和佛家学说。

老子的道家学说虽以谈论天道为主,但其旨归却在人道。而人道之本,在天道。天道之"道"乃是修身济世的最高准则。《关尹子》指出:"得道之尊者,可以辅世;得道之独者,可以立我。"(《关尹子·釜篇》)[4] 只有"圆尔道,方尔德",才能"平尔行,锐尔事"。尽管"事同于人",但"道独于己"。凡事虽然"成之于天",但同时"作之于人"。人的所作所为的根本依据,就是体悟"道",依此"谋之于事,断之于理"(《关尹子·药篇》)。"得道之清者,物莫能累,身轻矣,可以骑凤鹤;得道之浑者,物莫能溺,身冥矣,可以席蛟鲸。"(《关尹子·釜篇》)然而,人们只看到"道"在事物中的表现,却不认识"道"的本体是怎么回事。"皆知道之事,不知道之道。"(《关尹子·宇篇》)"道"到底是什么呢?

"道"是万物背后的本体。天下万物,异名而同实,即道。"天物怒流,人事错错然,……言之如吹影,思之如镂尘,圣智造迷,鬼神不识。惟不可为,不可致,不可测,不可分,故……合曰道。"(《关尹子·宇篇》)

"道"所以是万物的本体,是因为它是派生万物的宇宙之源。"道"与万物的关系,是由无生有的关系。所以"道"的最根本的特质是空无。"昔之论道者,或曰凝寂,或曰邃深,或曰澄澈,或曰空同,或曰晦冥。"(《关尹子·药篇》)"惟无所得,所以为道。""道终不可得,彼可得者,名德不名道;道终不可行,彼可行者,名行不名道。"(《关尹子·宇篇》)

"道"由无生有的中介是"气"。"以一气生万物,犹弃发可换,所以分形,以一气合万物,犹破唇可补,所以合形。"(《关尹子·匕篇》)"知道无气能运有气者,可以召风雨;知道无形能变有形者,可以易鸟兽。"(《关尹子·釜篇》)"五云之

变,可以卜当年之丰歉;八风之朝,可以卜当时之吉凶。是知休咎灾祥,一气之运耳。”(《关尹子·柱篇》)“生死者,一气聚散尔。”(《关尹子·符篇》)总之,世间万物都是“道”通过元气大化的产物。人的存在也是如此。人“以神存气,以气存形”。没有“气”,人的形体骨骸就不能生存。而人之气,又是通过精神的“神”来吸附、凝聚的。所以人与道的关系是“合形于神,合神于无”的关系。人通过“五物(即五行之物)”来“养形”,维持自己的肉体存在;通过“五味”来“养气”,维持人的精神存在,于是,“天地万物”与“吾之形气”融为一体,“无一物非吾之形”,“无一物非吾之气”(《关尹子·匕篇》)。由道生气、由气生物的过程是自然无意志的:“天无不覆,有生有杀,而天无爱恶;日无不照,有妍有丑,而日无厚薄。”(《关尹子·极篇》)

“道”派生了万物,但并不孤立抽象地存在,而是寄寓、依附于万物之中。“苟离于寓,道亦不立。”“一灼之火能烧万物,物亡而火何存;一息之道能冥万物,物亡而道何在?”(《关尹子·柱篇》)物中含道,但物本身并不等于道。“以道寓物者,是物非道”(《关尹子·极篇》)。“一陶能作万器,终无有一器能作陶者、能害陶者;一道能作万物,终无有一物能作道者、能害道者。”(《关尹子·宇篇》)

“道”由无生有,所以是“无”与“有”、“虚”与“实”的对立统一。“道本至无,以事归道者,得之一息;事本至有,以道运事者,周之百为。”“有即无,无即有。知此道者,可以制鬼神。”“实即虚,虚即实。知此道者,可以入金石。”(《关尹子·极篇》)

道所生物,在时间上无始无终,在空间上无边无际,所以道又是“古”与“今”、“上”与“下”的对立统一。“知道非时之所能拘者,能以一日为百年,能以百年为一日。”“古即今,今即古,知此道者,可以卜龟筮。”“上即下,下即上,知此道者,可以侍星辰。”(《关尹子·釜篇》)

物由道生,本性皆道,万物齐同,所以物我合一、人我合一。“物即我,我即物。”(《关尹子·釜篇》)“不可谓之在我,不可谓之在彼;不可谓之非我,不可谓之非彼。”(《关尹子·鉴篇》)“天地万物,无一物是吾之物。物非我,物不得不应;我非我,我不得不养。虽应物,未尝有物;虽养我,未尝有我。”(《关尹子·药篇》)“人即我,我即人。”“知夫性一者,无人无我。”(《关尹子·釜篇》)

既然物我合一、人我合一,此死而彼生,所以“道”无生无死,亦生亦死。“知夫性一者……无死无生。”(《关尹子·釜篇》)“生死是气之聚散,亦生亦死、无生无死。”“计生死者,或曰死己有,或曰死己无,或曰死己亦有亦无,或曰死己不有不无。”“殊不知我之生死,如马之手,如牛之翼,本无有,复无无。”(《关尹子·符篇》)

“道”也是“动”与“静”、“化”与“不化”的统一。“万物变迁,虽互隐见,气一而已,惟圣人知一而不化。”“圣人任化,所以无化。”“譬如大海,变化亿万蛟鱼,水一而已。我之与物,蓊然蔚然,在大化中,性一而已。”“天下之理,轻者易化,重者难化。譬如风云须臾变灭,金玉之性历久不渝。人之轻明者,能与造化俱化而不留,殆有未尝化者存。”(《关尹子·釜篇》)所以圣人之道,一方面与时俱变,一方面化而不化。“古今之俗不同,东西南北之俗又不同,至于一家一身之善又不同,吾岂执一豫格后世哉。惟随时同俗,先机后事,捐忿塞欲,简物恕人,权其轻重,而为之自然,合神不测,契道无方。”(《关尹子·药篇》)

要之,“道”作为派生天地万物的“天道”或自然本体,实际上是体与用、无与有、古与今、上与下、物与我、生与死乃至一与多、大与小等等对立因素的浑融统一:“古之善揲蓍灼龟者,能于今中示古,古中示今;高中示下,下中示高;小中示大,大中示小;一中示多,多中示一;人中示物,物中示人;我中示彼,彼中示我。”“是道也,其来无今,其往无古;其高无盖,其低无载;其大无外,其小无内;其外无物,其内无人;其近无我,其远无彼。不可析,不可合,不可喻,不可思。惟其浑

沦,所以为道。”(《关尹子·筹篇》)

由“道”派生的这个世界是怎样的呢?《关尹子》将世界万物合起来概括为“道”,分开来概括为“天”“命”“神”“元”:“天物怒流,人事错错然……故曰‘天’、曰‘命’、曰‘神’、曰‘元’。”“无一物非天,无一物非命,无一物非神,无一物非元。”“物既如此,人岂不然。人皆可曰‘天’,人皆可曰‘神’,人皆可致‘命’通‘元’。”“是以善吾道者,即一物中,知‘天’尽‘神’,致‘命’造‘元’。学之,徇异名,析同实。得之,契同实,忘异名。”(《关尹子·宇篇》)但是对于何为“天”“命”“神”“元”,《关尹子》并未给予具体解释。同时,《关尹子》又从五行生物方面将天下万物概括为“天”“地”“人”“物”:“水为精为天,火为神为地,木为魂为人,金为魄为物。”(《关尹子·柱篇》)从物象的分类上看,世界是“天物”和“人事”,或者说“天”“地”“物”与“人”共生共在的混合体。它们在本体上,可以归纳为“天”“命”“神”“元”,而其最后的本体则可归纳为“道”。

二、主体论与认识论:“精神魂魄”与“心性情意”

“道”产生了世界万物。面对客观外物,人类作为认识和反应主体,有什么心理特征呢?《关尹子》在《符篇》和《鉴篇》中对此作出了独特论析。

《符篇》集中分析的是主体的“精神魂魄”心理素质,也兼及“意”。“天地万物,皆吾精、吾神、吾魄、吾魂。”(《关尹子·符篇》)天地万物都是主体“精神魂魄”的认识对象。“道”生万物,不仅经过“气”这个中介,而且经过“五行”这个中介。“水潜,故蕴为五精(心、肺、肝、脾、肾五脏所藏的精气);火飞,故达为五臭;木茂,故华为五色;金坚,故实为五声;土和,故滋为五味。其常五,其变不可计;其物五,其杂不可计。”(《关尹子·筹篇》)水、火、土、木、金五行产生五精、五臭、五色、五声、五味,人的精、神、意、魂、魄也是它的产物。五行的运行规律是“水生木,木生火,火生土,土生金,金生水”,“相攻相克,不可胜数”(《关尹子·筹篇》)。“一者不存,五者皆废。”“圣人假物以游世,五行不得不对。”(《关尹子·符篇》)“五行之运,因精有魂,因魂有神,因神有意,因意有魄,因魄有精,五行回环不已。”“五行互生灭之,其来无首,其往无尾,则吾之精一滴无存亡尔,吾之神一欻无起灭尔。”(《关尹子·符篇》)其中,“水为精为天,火为神为地,木为魂为人,金为魄为物。运而不已者为时,包而有在者为方,惟土(引者按:为意)终始之,有解之者,有示之者。”(《关尹子·柱篇》)在精、神、意、魂、魄五者中,精、神、意为人活着时的心理反应,魂、魄是人死后的心理反应。

人活着时,心灵有精、神、意的活动。“夫精水、神火、意土,三者本不交,惟人以根合之。”“精者水……神者火。”“精神,水火也。”“精,在天为寒,在地为水,在人为精。神,在天为热,在地为火,在人为神。”“惟以我之精,合天地万物之精,譬如万水可合为一水;以我之神,合天地万物之神,譬如万火可合为一火。”由于精与水相联系,神与火相联系,所以导致“无人无我”:“水可析可合,精无人也;火因膏因薪,神无我也。”“合乎精,故所见我独,盖精未尝有人;合乎神,故所见人同,盖神未尝有我。”“惟无我无人,无首无尾,所以与天地冥。”(《关尹子·符篇》)“意”是从“精神”到“魂魄”的过渡。“火生土,故神生意;土生金,故意生魄。”“神之所动,不名神,名意;意之所动,不名意,名魄。”按照五行之运的规律,“盖无火(神)则无土(意);无意(土)则无魄(金)矣。”(《关尹子·符篇》)

人死为鬼,魂魄就是鬼的心理特征。“鬼者,人死所变。”“鬼云为魂,鬼白为魄。”(《关尹子·符篇》)《关尹子》还栩栩如生地说:“云者风,风者木;白者气,气者金。风散故轻清,轻清者上天。金坚故重浊,重浊者入地。轻清者,魄从魂升;重浊者,魂从魄降。”“魂魄半之,则在人间:升魂为贵,降魄为贱;灵魂为贤,厉魄为愚;轻魂为明,重魄为暗;扬魂为羽,钝魄为毛;明魂为

神,幽魄为鬼。其形其居,其识其好,皆以五行契之。”“有以仁升者,为木星佐;有以义升者,为金星佐;有以礼升者,为火星佐;有以智升者,为水星佐;有以信升者,为土星佐。”魂魄对应的五行元素是金、木。“魄,在天为燥,在地为金,在人为魄。魂,在天为风,在地为木,在人为魂。”因此,我与物可以融为一体。“以我之魄,合天地万物之魄,譬如金之为物,可合异金而镕之为一金。以我之魂,合天地万物之魂,譬如木之为物,可接异木而生之为一木。”“既能浑天地万物以为魂,斯能浑天地万物以为魄。凡造化所妙皆吾魂,凡造化所有皆吾魄。”(《关尹子·符篇》)

由于精神魂魄与五行相关,处于五行相生的链条中,所以活着的仁德精神与死后的魂魄又存在一定的联系:“精主水,魄主金,金生水,故精者魄藏之。神主火,魂主木,木生火,故神者魂藏之。”“惟水之为物,能藏金而息之,能滋木而荣之,所以(精)析魂魄。惟火之为物,能镕金而销之,能燔木而烧之,所以(神)冥魂魄。”“吸气(魄、金)以养精(水),如金生水;吸风(魂、木)以养神(火),如木生火,所以假外以延精神;漱水以养精,精之所以不穷;摩火以养神,神之所以不穷,所以假内以延精神。”精神魂魄又与儒家仁义礼智的修养有关:“人勤于礼者,神不外驰,可以集神;人勤于智者,精不外移,可以摄精。仁则阳而明,可以轻魂;义则阴而冥,可以御魄。”(《关尹子·符篇》)

《符篇》之后,《鉴篇》集中论述到人的“心性情意”的认识活动,提出了“御物以心”、以“性”制“情”的认识论,对人的“精神”特点及关系作出了进一步的补充分析。

主体对客观外物的认识活动是怎样的呢?如果“心”失去了静止的本“性”,动“情”动“意”动“思”,就会产生虚妄的“识”。“心感物,不生心生情;物交心,不生物生识。”(《关尹子·符篇》)“即吾心中可作万物,盖心有所之,则爱从之,爱从之,则精从之。”“盖心有所结,先凝为水。心慕物涎出,心悲物泪出,心愧物汗出。”(《关尹子·筹篇》)“心忆者犹忘饥,心忿者犹忘寒,心养者犹忘病,心激者犹忘痛。”“好仁者多梦松柏桃李,好义者多梦兵刀金铁,好礼者多梦簠簋笾豆,好智者多梦江湖川泽,好信者多梦山岳原野。”(《关尹子·匕篇》)“人之平日,目忽见非常之物者,皆精有所结而使之然。人之病日,目忽见非常之物者,皆心有所歉而使之然。苟知吾心能于无中示有,则知吾心能于有中示无。”(《关尹子·鉴篇》)由于“象由心变”(《关尹子·釜篇》),所以“物尚非真”。“物尚非真,何况于识!识尚非真,何况于情!”“贤愚真伪者,系我之识。知夫皆识所成,故虽真者,亦伪之。”“而彼妄人,于至无中,执以为有;于至变中,执以为常。”(《关尹子·鉴篇》)这种由“物”交“心”,由“情”生“意”生“思”生“识”乃至生“物”的虚妄过程就这样不停地循环流转。“物来无穷,我心有际,故我之良心受制于情,我之本情受制于物……造化役之,固无休息。”(《关尹子·鉴篇》)要摆脱情意对心的这种奴役,必须认识到情意的虚妄性,以虚静之性控制心,以虚空之心控制物:“情生于心,心生于性。情,波也,心,流也,性,水也。来干我者,如石火顷,以性受之,则心不生物。”“流者舟也,所以流之者是水非舟;运者车也,所以运之者是牛非车;思者心也,所以思之者是意非心。”“意有变,心无变;意有觉,心无觉。惟一(专一、静止)我心,则意者尘往来尔,事者欻起灭尔。吾心有大常者存。”“(若)无一心,五识并驰,心不可一;无虚心,五行皆具,心不可虚;无静心,万化密移,心不可静。”只有致力于专一虚静之心的修养,防止被情感所左右产生虚妄之识,洞悉物本无物的虚空真谛,才是应取的态度和正确的认识。“以能制一情者,可以成德;能忘一情者,可以契道。”“善弓者师弓不师羿……善心者师心不师圣。”“知心无物,则知物无物;知物无物,则知道无物。”“天地虽大,能役有形,而不能役无形;阴阳虽妙,能役有气,而不能役无气。……而我之心无气无形。知夫我之一心无气无形,则天地阴阳不能役之。”(《关尹

子·鉴篇》)因此,《关尹子》反对情意应物起舞,要求"圣人御物以心,摄心以性"(《关尹子·匕篇》)。事物缘心之情而生,正如"瓦石之类,置之火即热,置之水即寒,呵之即温,吸之即凉","特因外物有去有来,而彼瓦石实无去来"(《关尹子·柱篇》)。

这里尤其值得注意的是《关尹子》对情的批判态度。"一情冥(无也)为圣人,一情善为贤人,一情恶为小人。一情冥者,自有之无,不可得而示;一情善恶者,自无起有,不可得而秘。"(《关尹子·宇篇》)最高的境界是无情("情冥"),只要有情,哪怕是有善情,也等而下之。心为情所蔽,就会乱象丛生,好比各种各样的鬼所迷住一样。"心蔽吉凶者,灵鬼摄(控制)之;心蔽男女者,淫鬼摄之;心蔽幽忧者,沈鬼摄之;心蔽放逸者,狂鬼摄之;心蔽盟诅者,奇鬼摄之;心蔽药饵者,物鬼摄之。""为鬼所摄者,或解奇事,或解异事,或解瑞事。""惟圣人能神神而不神于神(控制神而不被神所控制),役万物而执其机,可以会之,可以散之,可以御之。日应万物,其心寂然。"(《关尹子·鉴篇》)通过对情感活动的批判,《关尹子》强调心灵在面对外物、认识外物时要"致虚极,守静笃"(老子),保持凝然不动的道体本性,这样就会认识到万物空无的本体属性,与道冥合。

三、圣人之道:因应自然、以退为进、不留行迹、无执权变、圣不离俗

"人之有道者,莫不中道。"(《关尹子·极篇》)通过对世界万物的本体属性和认识主体的精神活动、情感活动、认识活动特点的分析,《关尹子》提出了为修身济世、"立我""辅世"服务的"圣人之道"。这个"圣人之道"以道家为主,儒家为辅,并打着浓厚的佛家烙印。

首先是因应自然之道。因应"天命""人为"使"万物"为我所用,为天下服务。"圣人不以一己治天下,而以天下治天下。……所以尧舜禹汤之治天下,天下皆曰自然。""圣人之道天命,非圣人能自道;圣人之德时符,非圣人能自德;圣人之事人为,非圣人能自事。是以圣人不有道,不有德,不有事。""圣人之治天下,不我贤愚,故因人之贤而贤之,因人之愚而愚之。不我是非,故因事之是而是之,因事之非而非之。""圣人师万物。""圣人师蜂立君臣,师蜘蛛立网罟,师拱鼠制礼,师战蚁置兵。"(《关尹子·极篇》)"天不能冬莲春菊,是以圣人不违时;地不能洛橘汶貉,是以圣人不违俗;圣人不能使手步足握,是以圣人不违我所长;圣人不能使鱼飞鸟驰,是以圣人不违人所长。夫如是者,可动可止,可晦可明,惟不可拘,所以为道。"(《关尹子·药篇》)因应自然是老子道家主张,不过《关尹子》又融进了儒家的礼教尊卑概念和仁义礼智概念:"天下之理,夫者倡,妇者随;牡者驰,牝者逐;雄者鸣,雌者应。""圣人之道,或以仁为仁,或以义为仁,或以礼、以智、以信为仁。仁义礼智信,各兼五者,圣人一之不胶。""圣人知我无我,故同之以仁;知事无我,故权之以义;知心无我,故戒之以礼;知识无我,故照之以智;知言无我,故守之以信。"掌握因应之道,"以此中天下,可以制礼;以此和天下,可以作乐;以此公天下,可以理财;以此周天下,可以御侮;以此因天下,可以立法;以此观天下,可以制器。"(《关尹子·极篇》)"不可非世是己,不可卑人尊己,不可以轻忽道己,不可以讪谤德己,不可以鄙猥才己。"

其次是以退为进的相反相成之道,包括以下为上,以后为先、以愚为智、以怯为勇、以卑为尊、以小为大。"圣人不先物。""能克己,乃能成己;能胜物,乃能利物;能忘道,乃能有道。""困天下之智者不在智而在愚;穷天下之辩者不在辩而在讷;伏天下之勇者不在勇而在怯。""智之极者,知智果不足以周物,故愚;辨之极者,知辨果不足以喻物,故讷;勇之极者,知勇果不足以胜物,故怯。""少言者,不为人所忌;少行者,不为人所短;少智者,不为人所劳;少能者,不为人所役。""勿以拙陋,曰道之质当乐敏捷;勿以愚暗,曰道之晦当乐轻明;勿以傲易,曰道之高当乐和同;勿

以汗漫,曰道之广当乐要急;勿以幽忧,曰道之寂当乐悦豫。”“勿轻小事,小隙沈舟;勿轻小物,小虫毒身;勿轻小人,小人贼国。能周小事,然后能成大事;能积小物,然后能成大物;能善小人,然后能契大人。”(《关尹子·药篇》)“天下之物,无得以累之,故本之以谦;天下之物,无得以外之,故含之以虚;天下之物,无得以难之,故行之以易。”(《关尹子·极篇》)

再次,不留行迹,超越言行学识。“勿以行观圣人,道无迹;勿以言观圣人,道无言;勿以能观圣人,道无为;勿以貌观圣人,道无形。”(《关尹子·极篇》)“若以言、行、学、识求道,互相展转,无有得时。”“不知吾道无言、无行,而即有言、有行者求道,忽遇异物,横执为道。殊不知舍源求流,无时得源;舍本就末,无时得本。”“(虽)非有道不可言,不可言即道;(虽)非有道不可思,不可思即道。”(《关尹子·宇篇》)“目视雕琢者明愈伤,耳闻交响者聪愈伤,心思元妙者心愈伤。”(《关尹子·鉴篇》)“天下至理,竟非言意。苟知非言非意在彼微言妙意之上,乃契吾说。”“圣人无所见,故能无不见;无所闻,故能无不闻。”“言某事者,甲言利,乙言害,丙言或利或害,丁言俱利俱害,必居一于此矣,喻道者不言。”(《关尹子·药篇》)

第四,“无执”“权变”,即不偏执于一端,“变之以权”。所谓“无执”是佛教大乘空宗般若经翻译到中国后兴起的一个概念,指不偏一端的中观之道,简称“中道”。意指不偏执于一端,无可无不可。在先秦其他古籍中,笔者未发现这个用语。因此笔者认为这是佛教般若经、中观经在唐宋流行后唐宋学者整理假托留下的痕迹。但“无执”的方法论思想却是道家可能有的思想,是物由道生、本性齐同、不应把事物的差别绝对化思想导致的必然结果。所以《关尹子》反复强调“无执一”,不要偏执于一端。“均一物也,众人惑其名,见物不见道;贤人析其理,见道不见物;圣人合其天,不见道不见物。……不执之即道,执之即物。”(《关尹子·筹篇》)“目之所见,不知其几何,或爱金,或爱玉,是执一色为目也;耳之所闻,不知其几何,或爱钟,或爱鼓,是执一声为耳也。惟圣人不慕之,不拒之,不处之。”(《关尹子·药篇》)对于是非、巧拙、胜负、生死也应采取“无执”的态度:“无恃尔所谓利害是非,尔所谓利害是非者,果得利害是非之乎?”(《关尹子·鉴篇》)“两人射相遇,则巧拙见;两人奕相遇,则胜负见;两人道相遇,则无可示。无可示者,无巧无拙,无胜无负。”“若知道之士,不见生,故不见死。”“若有厌生死心,超生死心,止名为妖,不名为道。”(《关尹子·宇篇》)对“心”“物”“道”的态度也是如此:“圣人以知心一、物一、道一(一,指承认各自不同的一);三者又合为一(三者一体,同为道的显现,否定了原来的三者差别);不以一格(阻碍)不一,不以不一害一。”(《关尹子·宇篇》)绝对的肯定不行,绝对的否定也不行,应当采取非此非彼的方法:“万物在天地间,不可执谓之万,不可执谓之五(五行之五),不可执谓之一;不可执谓之非万,不可执谓之非五,不可执谓之非一。或合之,或离之。”(《关尹子·筹篇》)佛教“中道”的“无执”方法,是不断否定、无所停留的方法,即非有、非无、非非有非无。这个痕迹也鲜明体现在《关尹子》的论述中。“蜘蛆食蛇,蛇食蛙,蛙食蜘蛆,互相食也。圣人之言亦然。言有无之弊,又言非有非无之弊,又言去非有非无之弊。言之如引锯然,惟善圣者不留一言。”(《关尹子·极篇》)由于不执一端,变化无常,所以“无执”的方法又是流动变化的方法:“圣人之道,本无首,末无尾,所以应物不穷。”(《关尹子·宇篇》)“天下之理,是或化为非,非或化为是,恩或化为仇,仇或化为恩,是以圣人居常虑变。”(《关尹子·釜篇》)“天下之物,无得以窒之,故变之以权。”“云之卷舒,禽之飞翔,皆在虚空中,所以变化不穷,圣人之道则然。”(《关尹子·极篇》)《关尹子》强调的“无执”方法,既是道家的“齐物”思想推导出来的必然结果,又掺和了佛家的“无我”思想。“无我”是佛教缘起论世界观的一个基本思想。“诸法无我”

是原始佛教“三法印”之一。“我”指永恒的自我本体,或者叫物自体。佛教认为世间万物因缘而生,没有自体,所以“无我”。不仅客观的“法”(物)“无我”,而且主体的“人”也“无我”。大乘唯识宗认为万物皆由心识所生,识有境无,外物缘心而空。这在《关尹子》中也留下了鲜明痕迹。“是非好丑,成败盈虚,造物者运矣,皆因私识执之而有,于是以无遣之犹存,以非有非无遣之犹存。”(《关尹子·鉴篇》)“有人问于我曰:尔何族、何氏、何名、何字、何食、何衣、何友、何仆、何琴、何书、何古、何今?我时默然,不对一字。或人扣之不已,我不得已而应之曰:‘尚自不见我,将何为我所?’”“枯龟无我,能见大知;磁石无我,能见大力;钟鼓无我,能见大音;舟车无我,能见远行。故我一身,虽有智有力,有行有音,未尝有我。”“虽有知有为,不害其为无我。”(《关尹子·匕篇》)由于“执之皆事,不执之皆道”,所以得道之人均以“无执”为特点:“闻道之后,有所为、有所执者,所以之人;无所为、无所执者,所以之天。为者必败,执者必失。”(《关尹子·宇篇》)同时,“无执”,也成为关尹子对学道之士的忠告和要求:“学道之士,遇微言妙行,慎勿执之,是可为而不可执。若执之者,则腹心之疾,无药可疗。”(《关尹子·药篇》)

第五,体不离用、道不离器,圣俗合一。“知物之伪者,不必去物。譬如见土牛木马,虽情存牛马之名,而心忘牛马之实。”(《关尹子·筹篇》)“圣人曰道,观天地人物皆吾道,倡和之,始终之,青黄之,卵翼之……殊不知圣人鄙杂厕别分居,所以为人,不以此为己。”“圣人之于众人,饮食衣服同也,屋宇舟车同也,富贵贫贱同也。众人每同圣人,圣人每同众人。彼仰其高侈其大者,其然乎,其不然乎?”“鱼欲异群鱼,舍水跃岸即死;虎欲异群虎,舍山入市即擒。圣人不异众人,特物不能拘尔。”“圣人以有言有为有思者,所以同乎人;未尝言未尝为未尝思者,所以异乎人。”“所谓圣人之道者,胡然孑孑尔,胡然彻彻尔,胡然堂堂尔,胡然臧臧尔。惟其能遍偶万物,而无一物能偶之,故能贵万物。”“若龙若蛟,若蛇若龟,若鱼若蛤,龙皆能之。蛟,蛟而已,不能为龙,亦不能为蛇为龟为鱼为蛤。圣人龙之,贤人蛟之。”(《关尹子·极篇》)“利害心愈明,则亲不睦;贤愚心愈明,则友不交;是非心愈明,则事不成;好丑心愈明,则物不契。是以圣人浑之。”“行虽至卓,不离高下;言虽至公,不离是非;能虽至神,不离巧拙;貌虽至殊,不离妍丑。圣人假此,以示天下;天下冥此,乃见圣人。”“贤人趋上而不见下,众人趋下而不见上,圣人通乎上下,惟其宜之。岂曰离贤人众人,别有圣人也哉。”(《关尹子·极篇》)

综上所述,《关尹子》作为唐宋人补撰的先秦子书,虽然带有唐宋人以佛释道的痕迹,但可以作为今人了解春秋道家人物关尹子思想的参考。全书以道家和五行学说为主,兼融儒家,以佛归道,呈现出独特的思想主张和逻辑脉络。“道”通过“气”和“五行”化生万物。天地人物,本体曰“道”。“道”寓物中,是一与多、无与有、古与今、上与下、物与我、生与死的浑融统一。“五行之运”,产生了人的“精神意魂魄”。精神性的心灵失去虚静的本性,情意应物起舞,就会生识生物。以虚静的心性控制情意活动,就会体认到无识无物的道之真谛。圣人之道,即因应自然、以退为进、不留行迹、无执权变、圣不离俗。它是修身济世的至上之道。

注释:

〔1〕“婴儿蕊女”“金楼绛宫”“青蛟白虎”“宝鼎红炉”,参见《关尹子·筹篇》。朱海雷的《关尹子·慎子今译》中“蕊女”作“药女”,朱海雷:《关尹子·慎子今译》,杭州:浙江大学出版社,2012 年。

〔2〕参见蒋伯潜:《诸子通考·关尹子考》,上海:上海古籍出版社,2013 年。

〔3〕朱海雷:《今本〈关尹子〉书目简介》,《关尹子·慎子今译》,杭州:浙江大学出版社,2012 年,第 141 – 143 页。

〔4〕朱海雷:《关尹子·慎子今译》,杭州:浙江大学出版社,2012 年。

〔责任编辑:汪家耀〕