《凡物流形》“一”的思想构造及其位置

王中江

(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘要 在诸子学中,如果说不同的核心术语对于不同的学派来说具有标志性或分水岭的意义,那么“一”就是能够把道家更具体地说是黄老学同其他学派划分开的一个标志性概念。《凡物流形》进一步证明了这一点。以《凡物流形》为中心,结合传世文献和出土的《黄帝四经》、《太一生水》等文献来观察,“一”在直观上就显示出了与万物之“多”的对应关系。相对于宇宙中“万物的多”,“一”则是万物的“生成者”和“统一者”;相对于社会中“百姓的多”,“一”则通过“圣人”(“余一人”)这一政治化身来扮演统治和统一的角色。对于统治者来说,“执一”之所以是最有效的治理原理,是因为在万物和百姓之中包含着普遍的统一性。为了能够做到“执一”,统治者首先要建立起政治权威,进一步则是进行精神修炼,把“心灵”专于“一”上面,以此使政治主体达到客观化,使统治具有统一的、稳定的标准和尺度。

关键词 一 多 贵一 构造 黄老学

作者简介 王中江(1957—),男,河南省汝州市人,哲学博士,北京大学哲学系教授、博士生导师,主要从事中国哲学和思想研究。

中图分类号 B21

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2013)10-0040-09

引言:“一”与《凡物流形》及黄老学

在新出土文献中,《凡物流形》是继《黄帝四经·道原》、《太一生水》、《恒先》之后又一篇思想性比较强的重要佚文,无异于一篇形而上学之作,其中“一”这一概念起着枢纽和关键的作用。在这篇佚文中,“道”字包括“天道”在内仅三见,相比之下,“一”字非常显眼,前后凡十九见(其中两例是以合成词“一言”使用)。虽然其中说的“执道”和“执一”,就像在其他文献中所看到的那样,是可以互换使用的近义词,但在《凡物流形》中,“道”已退居到次要的位置上,“一”则是首要的概念。因此,为了充分地把握《凡物流形》的思想形态,对其中所见的“一”这一概念展开专门的研究是非常必要的。^①

在诸子学中,如果说不同的核心术语对于不同的学派来说具有标志性或分水岭的意义,那么“一”就是能够把道家更具体地说是黄老学同其他学派划分开的一个标志性概念。职是之故,要究明《凡物流形》中的“一”,又需要把它放在道家特别是黄

^① 有关《凡物流形》的编联,请参阅《〈上博(七)·凡物流形〉重编释文》(复旦大学出土文献与古文字研究中心网,2008年12月31日)、李锐:《〈凡物流形〉释文新编(稿)》(孔子2000网,2008年12月31日)。笔者在研究的过程中,由于反复查看几支简前后文意的关系,无意中发现“复旦读书会释文”的编联仍有不足,于是搁下思想研究,立即重新编联并撰写出了《〈凡物流形〉编联新见》(简帛研究网,2009年3月3日),后得知顾史考已有略早发表的《上博七〈凡物流形〉简序及韵读小补》(武汉大学简帛网,2009年2月23日)同我相似的编联。

老学的整体中来观察。从传世文献看,这是在《老子》、《庄子》、《管子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《文子》、《鹖冠子》和《淮南子》等著作中经历过的“一”;从新出土文献看,这是在《黄帝四经》(尤其是其中的《十大经·成法》、《道原》两篇)、《太一生水》、《恒先》还有就是这里要讨论的《凡物流形》等古书中展现出的“一”。

从思想形态说,黄老学的“一”既是“道”的代名词,又同“道”并行,并把宇宙、自然和人类高度贯通起来,独自支撑起了形而上学的大厦。人类直观上面对的世界是无限多样的事物,在自然领域中,它表现为无限的物理客体、个体和现象;在社会领域中,它则表现为无数的有意识的个人和无数的事务及活动。人类理性早就在追问造就世界多样性的根源和统一本质。在先秦,黄老学把万物的本原及其统一的本质称之为“道”,也称之为“一”或“太一”。从新出土文献也可以看出,儒家不太关心这方面的追问及其回答。当黄老学用“一”(或“太一”)解释世界万物的本质和统一性时,比之于“道”来,最高的“唯一”的“一”,因其原本的数字之“一”的意义,直观上它就能同自然万物的“多”和人间百姓的“多”以特殊的“数量关系”对应起来;而“一”原本的“数之始”的意义,一转就获得了“万物之始”的内涵。万物的“多”,用天、地、人“三材”的框架说,就是天覆盖的一切,地承载的一切和人参与的一切。在黄老学中,“一”被设定为“唯一”的最高生成者和普遍本性,而与之相对应的宇宙中的具体事物则被看成是“多”。换言之,相对于宇宙中“万物的多”,“一”则是万物的“生成者”和“统一者”;相对于社会中“百姓的多”,“一”则通过“圣人”(“余一人”)

图1 “一”与“多”对照表

宇宙	
一	多
太一、道、恒先、恒一、泰初、无、无有、无形、无名、无象、大象、根、本、要、常、宗、主、简、易、齐一、同一、一气、母	有、形、象、有形、有名、有象、物、万、万物、形名、万殊、万异、千生、百物、群生、子、众异、众妙、殊形、殊能、时、古、今、名、性、情、化、变化、有、各异、杂、众末、繁、烦惑、险难
社会	
一	多
大、贵、高、上、圣人、王、君、侯王、孤、寡、不穀、吾、执一、抱一、用一、得一、守一、治一、贵一、复一、抱道、执度、知一、无为、无欲、无事、清、虚、静、因、循、法度、正、公正、专心、一心、一言、一意、希言、寡言、总、不多	小、下、贱、天下、民、万民、万事、百事、百姓、众、众人、群臣、百言、千言、万言、奇、自然、化、自化、自事、自命、自定、自清、正理、自富、自朴、自宾、自生、自均、自均、自壮、自试、自成、自施、自正、自作、自喜、自为

这一政治化身扮演统治和统一的角色。因此,黄老学思索和解决的思想主题可以概括为“一多关系”问题。按照黄老学中“一”与“多”关系的基本思想结构,我们搜集其用例,列出属于“一”的系列的要素和与之相对应的属于“多”的系列的要素(见图1)。

现在笔者就立足于《凡物流形》中“一”的材料,结合黄老学“一”的思想史,从整体到局部、局部到整体这种双向移动的视角,具体探讨一下《凡物流形》中所见的“一”的思想构造,并考察它在黄老学中的位置及其相互关系。

一、作为生成者的“一”与不同的宇宙生成模式

在《凡物流形》中,“一”的第一个构造是,它被设定为宇宙生成的本原和万物的创生者。它是如何做的呢?一般来说,黄老学的这类设定都是在宇宙生成模式中表现出来的。如,在传世文献《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》和《淮南子》中,在新出土简帛文献郭店楚简《太一生水》、上博简《恒先》中,我们都看到了“一”在宇宙生成模式中被设定的情形,《凡物流形》是一个新的例子。只是,黄老学的宇宙生成模式各不相同,分别设定的“一”自然也有差别。《凡物流形》的宇宙生成模式,集中体现在文本中的这段话上:“闻之曰:一生两,两生叁,叁生母,母成结。”《凡物流形》中的“一”,首先就是在“一生两,两生叁,叁生母,母成结”这一生成模式中被设定的。从“一生两”来说,这一生成模式中的“一”,是处在整个生成过程的起点和始初,因此,它是被设定为宇宙的生成者和万物的创生者。从这种意义上说,《凡物流形》中的“一”,同《老子》第四十二章说的“道生一,一生二”中的“一”是不同的。在《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”的模式中,“道”被设定为生成的本原,而“一”则是被道生出的次一级的东西。

与此有所不同,《凡物流形》中的“一”也是“道”,“道”也是“一”,没有其他不同的用法。在黄老学中,“道”与“一”一般是可以互换、互用的形而上学最高概念。在笼统地说明它们的时候,可以说“一”即“道”,“道”即“一”。在有的情况下,“一”被看成是解释“道”的最高谓词,如《黄帝四经·十大经·成法》说:“一者,道之本也。”又如,《韩非子·扬权》以“一”来表示“道”的“独一无二”之意:“道不同于万物,德不同于阴阳,衡不同于轻重,绳不同于出入,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。”但更多的情况是,黄老学是以“一”为“道”,或者以“一”为“道”的“称号”、“名字”,或者把“一”视为“道”本身。前者如《黄帝四经·道原》说的“一者其号也,虚其舍也,无为其素也,和其用也”。又如,《文子·精诚》说:“道无形无声,故圣人强为之形,以一字为名。”这两个例子是以“一”为“道”的“号”和“名”。后者如《太一生水》的“太一”。又如《黄帝四经·道原》中说的“一”:“恒先之初,迥同太虚。虚同为一,恒一而止。”《吕氏春秋·大乐》和《淮南子·诠言训》中所描述的“太一”与此类似:“道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之〔名〕,谓之太一。”“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。”为“一”加上修饰性的词“太”,意在强调它的“至高无上性”。《凡物流形》同《太一生水》、《黄帝四经》、《文子》中的“一”和“太一”是一致的。由于“一”更容易表现宇宙开始的原初“未分化”的“统一状态”,又由于“一”以“唯一”更容易同“万物”之多的数量性对应起来,因此,“一”本身不仅成了“道”的名称,而且又成了“道”本身。在《凡物流形》中,“一”也就是“道”,虽然它主要是用“一”来建立形而上学。把《凡物流形》中“一”和“道”的关系放在生成模式中来看,《凡物流形》直接是以“一”为生成的始点,其他如《文子·九守》说的“浑而为一”、《吕氏春秋》说的“太一出两仪”、《太一生水》说的“太一生水”、《黄帝四经》说的“虚同为一”等,都是以“一”、“太一”为创生的起点。

人类的好奇心之一是根源意识,这种根源意识表现在社会的起源上,就是设想人类的原始状态(或“自然状态”);表现在宇宙的起源上,就是设想宇宙的原始状态。在黄老学中,我们都能看到这两种根源意识。这里我们关心的是黄老学特别是《凡物流形》中说的“一”的状态究竟是什么样的状态。在黄老学中,这种状态在不同文献中有不同的描述。《老子》描述的“道”的原初状态是:“道冲,而用之或不盈。渊兮似万物之宗,湛兮似或存。吾不知谁之子,象帝之先。”(第四章)“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”(第二十一章)《恒先》描述的“原初”的状态是:“恒先无有,朴、静、虚。朴,大朴;静,大静;虚,大虚。”在《凡物流形》的生成模式中,“一”作为生成起点,自然是原初状态。但《凡物流形》对其“原初状态”的“一”没有任何描述,这是可以

肯定的。

在黄老学中,由“一”展开的生成过程,整体上是“由混到分”、“由简到繁”、“由少到多”的过程,这容易使我们联想到斯宾塞(Spencer)的宇宙进化论。就《凡物流形》以“一”为初始状态和生成起点而设定的创生过程来说,它是非常特别的,但这一生成模式中的宇宙也是一个由“一”到“多”的过程。我们先看一个这个模式本身的特别性。虽然整理者对“闻之曰:一生两,两生叁,叁生母,母成结”这几句话的释文有问题,但他也联想到《凡物流形》中的这几句话同通行本《老子》第四十二章说的“道生一,一生二,二生三,三生万物”这几句话有类似之处,如都是三字一句,另外,主要都是一层生出另一层(X生Y)。确实,在已有的生成模式中,还没有一个模式同《老子》的这一模式如此类似,这是大家从直观上可以看出的。

但《凡物流形》的模式跟《老子》的模式又有很大的差别,除了两者所设定的生成起点和生成者不同外,其他主要是,在《老子》生成模式的末端,是“三生万物”,而《凡物流形》则是“叁生母,母成结”。在其中间阶段,《老子》的“一生二”的“二”和“二生三”的“三”,同《凡物流形》的“两”和“叁”所指是否一样,还不好论定。一般把《老子》生成模式中的“二”和“三”分别解释为分化之后的“阴阳二气”和阴阳相结合而形成的“和气”。这种“和气”最后产生了万物。按《淮南子·天文训》说的,“道(曰规)始于一,一而不生,故分而为阴阳,阴阳相和而万物生。故曰:一生二,二生三,三生万物”,“二”是指“阴阳二气”、“三”是指“和气”。^①在《列子·天瑞》的“太易→太初→太始→太素”(“太易者,未见气也;太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也”)四阶段生成模式中,“一”则是“形变之始”:“一者,形变之始也。清轻者上为天,浊重者下为地,冲和气者为人,故天地含精,万物化生。”

在《凡物流形》中,“气”这个术语只出现一次,即“五气并至”的“气”,问题是“五气”指的是什么。《左传·昭公元年》记载有医和的“六气说”,“六气”即“阴、阳、风、雨、晦、明”。《释名》说:“五行者,五气也。”曹锦炎认为,《凡物流形》的“五气”即“五行之气”。如果真是这样,“五行之气”与一般所说的“阴阳之气”不同。《凡物流形》也有“阴阳”的概念,说

^① 《文子·九守》虽然也有解释,但并没有具体的对应关系。

“阴阳之序，奚得而固”？不管是“气”，还是“阴阳”，《凡物流形》都没有将它们同万物的生成直接联系起来，因此，它说的“两”和“叁”究竟是不是“阴阳二气”和“和气”，还是一个问题。从道家生成论的大传统来说，也许仍可以用不同的“气”来加以解释，即“两”是“一”生出的“阴阳二气”，“叁”是“两”生出的“和气”。

接下来的问题是，“叁”产生出来的“母”和“母”成就的“结”又是什么。“母”是道家宇宙生成论中的一个比喻性用语，它从人类生育之母亲设想宇宙和万物的生育也有其母，即根源。《凡物流形》的“母”处在生成的第三层次上，不是老子所说的“道”为“天地母”的“母”和《太一生水》以“太一”“〔为〕万物母”的“母”，而是产生万物的中间环节，也许可以理解为“天地”。在道家生成模式中，“天地”是生成万物过程中的“有形”之大者，两者有时也被认为是“万物之母”，如《庄子·达生》就有“天地者，万物之父母也”的说法。《凡物流形》没有直接说“天地”是万物之母，但也强调了“天地”的特殊地位。“母”成就的是最后的“结”。在黄老学中，“一”创生过程最后阶段设定的多是产生出“万物”。如《老子》设定的由道开始的创生的最后阶段是“三生万物”；又如，《吕氏春秋·大乐》模式中说的“万物所出，造于太一”：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。……万物所出，造于太一，化于阴阳。”《淮南子》生成模式的最后一个阶段也是产生出“万物”，只是开始阶段不是“一”而是“道”：“道始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”（《天文训》）“道者，一立而万物生矣。”（《原道训》）《凡物流形》没有说“一”最后生出的是“万物”，而是说成“结”。“结”的本义是“缔结”。秦梓林引《鹖冠子·泰录》所说的“故神明锢结其纆，类类生成，用一不穷”，认为“结”有凝聚、聚合意思。^①如果是“凝聚”的意思，那就同“散为多”相反。《凡物流形》生成论第四个阶段的“母成结”的“结”，当是万物的生成，即所说的“品物流形”。“结”有“成”、“完成”的意思。《左传·襄公十二年》说：“使阴里结之。”由“天地之母”成就的“结”，可以解释为万物的产生。

二、“一”与万物存在和活动的根据

《凡物流形》中“一”的第二个构造是，它被设定为万物存在、活动的基础和根据。如上所述，黄老学生成论中的“道”、“一”、“太一”、“恒先”，作为万物生成的本原，它们所产生出来的东西是“多”，即自然界的物理客体——“万物”。生成者的“一”与被生成者的“多”，在黄老学中，常常被看成是无形与有形、无象与有象、无名与有名、不可感与可感等关系。在《凡物流形》中，跟“一”相对的“万物”之“多”，是具体的形形色色的各种事物。前后两部分所论及的内容可以概括为能生的“一”与所生的“多”的关系，后一部分的阐述是对前半部分所提整个问题的回答。有关能生的“一”，上面我们已经讨论了，现在我们就来考察《凡物流形》中由“一”生出的“物”和“自然”都是些什么，它又是如何用“一”去解释这些自然及其现象原因的。

《凡物流形》中所说的自然事物的“多”，是在追问“自然”的原因（“为什么”）中表现出来的。它提出了一连串的问题，有四十多个，但都没有“直接”给予回答。追问什么样的“自然”，这本身说明了《凡物流形》的作者对“自然”的观察、兴趣和思考。^②《凡物流形》追问的自然事物之多，在抽象概念上表现为“物”和“百物”。“物”作为自然界中所有东西的统称，《凡物流形》称之为“百物”，古代哲学多称之为“万物”，又称之为“品物”、“庶物”。“物”一般是以“形”和“体”来存在和变化的。在《凡物流形》中，“形”与“体”的所指各有侧重，“形”主要指品物初生的样子；“体”则主要指品物长成的样子：“凡物流形，奚得而成？流形成体，奚得而不死？”“流”的原意是水行进。《凡物流形》的“流形”，是说物的化生和各具形质，同《易·乾·象》说的“品物流形”和《诗经·大雅·行苇》说的“方苞方体”类似。“成体”是说各种形质的成熟。在物、形和体之下，《凡物流形》追问的具体自然之物可分为两方面：一方面是“天地”自然，另一方面是属

^① 参阅秦梓林：《〈凡物流形〉第二十一简试解》，复旦大学古文字网，2009。

^② 原整理者认为，《庄子·天运》篇中有类似于《凡物流形》对自然的追问内容。参阅上博七，第222页。曹峰指出，《逸周书·周祝解》中的一段话同《凡物流形》的上半部分的部分内容类似。参阅曹峰：《从〈逸周书·周祝解〉看〈凡物流形〉的思想结构》，简帛研究网，2009年3月9日。

于天地之中的其他物的“自然”。

如上所述,古代哲学中的“天地”,是万物中最显著和最具有影响力的存在,有时它们也被看成是“生成者”而具有某种根源性的意义。《凡物流形》的“天地”就有这方面的意义:“天地立终立始,天降五度。”天地所确立的“终和始”,应该是指天地间事物的终和始。《凡物流形》又说,“五度”是上天降临下来的,再加上“顺天之道”的说法,可知在《凡物流形》中,“天”比“地”又更有“根本性”。《凡物流形》对“天地”的追问有两个问题,一是天地为什么高远(“天孰高,地孰远”),二是“天地”是谁造就的(“孰为天,孰为地”)。《凡物流形》进一步又追问“是什么(谁)造就了天和地”。由此可知,《凡物流形》在认为天地具有“某种”根本性的同时,又认为还有比天地更根本的、产生天地的“根源者”。《凡物流形》追问的“天地”之中的“自然”,又可分天上的和地上的两类。属于天上的,有日月、雷电、霆、风雨等;属于地上的,有水火、草木、禽兽、土、民人、百姓、鬼神等。除了鬼神,这些都是人们意识中的常识性自然。自然事物是变化的事物,是以不同形态和现象来表现的事物。《凡物流形》对于自然事物、现象和变化原因的追问,有的是单纯的追问,如问草木为什么能生、禽兽为什么能鸣、土为什么能平、水为什么能清等,这些自然现象是人们熟悉的,往往被看成是不言自明的。《凡物流形》上半部分对一些自然事物和现象原因的追问,用我们现在的学术分类,也许是属于物理学的问题。但在古代哲学中,哲学与物理学没有严格的界限。

一般来说,我们对很多自然现象往往只知道它们是什么,而不知道它们为什么是那样。对于古人更是这样,这就是为什么《凡物流形》对各种自然事物和现象充满了好奇和追问的原因。道家哲学对宇宙和自然的解释都是整体性的,它不仅解释了万物的起源,而且解释了万物为什么是那样。《淮南子·诠言训》对万物同出于“太一”并表现为鸟、鱼、兽等不同的自然有一个具体的说明:“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。同出于一,所为各异,有鸟、有鱼、有兽,谓之分物。方以类别,物以群分,性命不同,皆形于有。隔而不通,分而为万物,莫能及宗,故动而谓之生,死而谓之穷。皆为物矣,非不物而物物者也,物物者亡乎万物之中。”《淮南子·诠言训》对自然事物存在和活动根据的解释是整体性的。实际上,这是黄老学形而上学的一个基本向度。黄

老学一般是从“道”和“一”为万物的存在和活动寻找根据。如《老子》第三十九章用“一”解释天、地、神、谷和侯王何以是清、宁、灵、生和正:“昔之得一者:天得一以清;地得一以宁;神得一以灵;谷得一以生;侯得一以为天下正。”在黄老学文献中,我们看到不少“得”、“得之”的用语,这是黄老学用来揭示“万物”之所以如此存在和活动的一个基本方式。比较起来,《凡物流形》把“一”作为“万物”的根据有两种方式,一是总体上认为,有“一”就会有天下的一切;没有“一”就没有天下的一切:“是故有一,天下亡不有;亡一,天下亦亡一有。”二是具体认为,草木之生命和禽兽之鸣叫都是从“一”得到的作用:“草木得之以生,禽兽得之以鸣。”这一解释,正好同《凡物流形》上半部分中追问的“草木奚得而生?禽兽奚得而鸣”相对应。由此说来,《凡物流形》对自然现象其他原因的一些追问,都可以用“一”解释,如人的生死循环追问:“流形成体,奚失而死?又得而成,未知左右之情。”

“一”(或“道”)为什么能够成为万物存在、活动的基础和根据,简单说是它的超越本性和无限力量。黄老学常常用无形、无象、无声、无味、不可感、不可触等词汇去描述它,这方面的例子很多,如《老子》第十四章说的“视之不见,名曰夷;听之不闻,名曰希;搏之不得,名曰微。……迎之不见其首,随之不见其后”,《管子·内业》说的“道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也”,等等。《凡物流形》中的“一”,同以上黄老学对“道”和“一”的描述有一个很大的不同,这就是它虽被设定为超越和绝对的存在,但又被看成是人能够直接体验和接触的东西:“是故一,咀之有味,嗅[之有臭],鼓之有声,近之可见,操之可操,握之则失,败之则槁,贼之则灭。”《凡物流形》对于“一”的这种描述非常独特,黄老学大传统一般不这样描述。《凡物流形》以“一”为万物的创生者和万物的本质,而又说它可感知,这也许是以形象的比喻来表示“一”和“道”虽然玄妙但又非常可亲、可近,有点类似于《韩非子·解老》的说法:“道……以为近乎,游于四极;以为远乎,常在吾侧;以为暗乎,其光昭昭;以为明乎,其物冥冥;而功成天地,和化雷霆,宇内之物,恃之以成。”但从理论上说,《凡物流形》的描述方式同黄老学的整体倾向有所不同。黄老学的整体倾向是通过“可感知”的一系列“否定”来说明“一”和“道”。

三、“一”与“圣人”及政治原理

在《凡物流形》中，“一”的第三个构造是，它在“圣王一人”与“百姓之多”（或“一君”与“万民”）的相对关系中被设定为“圣王”要掌握的政治原理——“治道”。《凡物流形》中的“一”，作为生成万物之多的本原、作为万物之多存在和活动的根据是如何被设定的，我们上面已经讨论了。现在我们就来讨论《凡物流形》中的“一”，是如何被设定为“圣人”的政治原理。从黄老学的整体来看，人间的构造、秩序和活动同宇宙的构造、秩序和活动是高度统一和协同的。

黄老学的整体主张是，“君王”是人间社会的“一”，他要去治理无数的百姓之多，他必须掌握的法宝就是“一”。黄老学一般称之为“执一”、“守一”、“得一”、“抱一”。换言之，在黄老学那里，人间社会中的“一”是同“君王”结合在一起的，是专属于君王的“所有”。同样，黄老学中的“道”主要也是政治领袖——“圣人”（或“圣王”、“明王”）而不是一般人所要掌握的原理。黄老学把“道”、“一”特别是“一”看成是“圣人”和“君王”要掌握的政治原理，反过来说，就是要把“圣王”变成“一”的化身。

《凡物流形》中的情况如何呢？在《凡物流形》中，有“执一”、“执道”、“得一”和“有一”、“无一”等说法^①，但谁是这种行为的发出者，文中没有“直接说”。根据文本中的材料来看，掌握和运用“道”、“一”的并不是一般的人，而是指政治人物——“圣人”和“君王”。这些材料有三条，第一条是文中说的“执道，所以修身而治邦家”。这里将“执道”与“治邦家”相提并论。“执道”最终是为了“治邦家”，这说明掌握和运用“道”的是“治邦家”的政治人物。第二条是文中说的“执道，坐不下席”，是同下文的“是故圣人居其所”相呼应的。第三条是文中说的“心之所贵，唯一”指的是“君”。据此三条，可以肯定《凡物流形》的“执一”、“守一”的政治主体，确实是指统治者“一人”的“圣人”或“君王”。

“执一”的是“圣人”，反过来说，“圣人”要“执”的“一”具体又是指什么呢？在黄老学中，圣王所执的“一”，既是彼此一致的一些观念，如“无为”、“清静”、“无欲”、“因循”、“一言”、“一名”、“一心”、“一意”等，又是硬性的统一法律规范或法度。在黄老学的演变中，道家的“一”与法家的“法”结合起来之后，“一”又

成了“法度”的代名词。在《老子》中，我们看不到“抱一”、“执一”同“法”的关系，但在黄老学中，圣人“执一”被具体化为“执一法”。如《黄帝四经·十大经·成法》说：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，循名复一，民无乱纪。”而圣人其他的“执一”，是掌握彼此一致的“无为”、“清静”、“无欲”、“因循”、“一言”、“一名”、“一心”、“一意”等理念。这些“执一”同“执法度”之“一”是不矛盾的。如“执无为”同时也“执法度”。但在《凡物流形》中，“无为”、“清静”、“无欲”、“因循”、“一心”、“一意”等概念都没有出现，也没有谈到“法”。据此可以说，《凡物流形》使用黄老学的政治概念非常少，特别是像“无为”、“虚静”、“无欲”、“法度”等这些重要的概念。虽然如此，我们并不能说它的“一”纯粹是空洞的符号。

《凡物流形》的“一”具体是指“一言”和“寡言”。“一言”当然也是黄老学的政治概念之一。孔子说的“一言”，意思是“一句话”，如“一言以蔽之”、“一言兴邦”（《论语·子路》）等。“一言”不多，但重要的“一言”就有根本性。老子主张无为的政治，相应地要求“行不言之教”，认为“多言数穷”和“希言自然”，他虽然没有使用“一言”，但同“一言”之旨相合。在《黄帝四经》和《管子》中，明显有以“一言”为“一”的用法：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，循名复一，民无乱纪。”（《十大经·成法》）“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。一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。”（《管子·内业》）在《凡物流形》中，我们也看到了以“一言”和“寡言”为“一”的用法：“闻之曰：一言而终不穷，一言而有众，一言而万民之利，一言而为天地稽。”“能寡言，吾能一吾，夫此之谓小成。”比较一下，前者同《管子》说的“一言得而天下服，一言定而天下听”类似；后者同《黄帝四经·名刑》说的“能一乎？能止乎？能毋有己，能自择而尊理乎”也有可比性。

“执一”的圣人“一人”相对的是“多”，这里的“多”在《凡物流形》中也有专门的所指，这就是“百姓”、“众”或者是“万民”。如其中说的“一言而万民

^① 谷中信一为嘉南药理科技大学通识教育中心举办的“2010年经典教学与简帛学术研讨会”（5月）提供的《楚地出土文献所见“执一”思想——以上博简（七）〈凡物流形〉为中心》，对道家和《凡物流形》“执一”的用法，作了富有启发的讨论。

之利”，“一言”是属于“君王的”，由此而带来的“之利”则是属于“万民的”；其中说的“百姓之所贵，唯君”，很明显，“多”的“百姓”相对的是“一君”。《凡物流形》还有“能执一，则百物不失”的说法，这里的“多”又变成了跟百姓之多有关的“百物”之多。此外，《凡物流形》中的“多”，还被说成是“众”、“天下”和“天地”。百姓、万民的“多”，首先是数量上的“多”。黄老学用来规定自然领域中“多”的词汇，在一定程度上也可以用来规定“百姓”和“万民”的“多”，特别是其中的万物、百物、殊形、殊能、时、古今、情、变化都是如此。指称“百姓”的“多”，还有“天下”、“百事”、“万言”等。在这一方面，《凡物流形》用到的词汇更少，只有“天地”、“百物”、“天下”、“邦家”、“四海”、“千里”等，这些都是指要治理的“百姓”的“多”。

统治者面对的从来就是无数人的无数行为。在黄老学看来，相对于百姓的“多”，君王只能用“一”来治理，因为只有“一”才能够将复杂政治经验世界的一切都纳入到秩序之中而无所遗漏。至此，“一”的政治原理，完整地说就是“以一治多”的原理，这是贯穿在黄老学政治思想中的“一贯之道”。这就是为什么司马谈把道家的思想概括为“指约而易操，事少而功多”、为什么《汉书·艺文志》说道家“知乘要执本”。《黄帝四经·十大经·成法》的用例很典型：“夫唯一不失，一以趋化，少以知多。……彼必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而持民之所宜。抱凡守一，与天地同极，乃可知天地之祸福。”在《凡物流形》中，我们看到的说法是：“是故有一，天下无不有；无一，天下亦无一有。闻之曰：能执一，则百物不失；如不能执一，则百物具失。”这一说法显然也属于“以一治多”的原理。

为什么黄老学热衷于“以一知多”、“以一治多”的政治原理，简单地说是因为他们相信“一”对“天下”和“百姓”是普遍适用的。黄老学声称，圣王只要拥有了普遍的“一”，他足不出户，就能够贯通天地，就能够决断千里之外、四海之中的一切事务。《黄帝四经·十大经·成法》以黄帝和力黑对话的口吻，对此有一个具体的说明：

昔天地既成，正若有名，合若有形，〔乃〕以守一名。上揜之天，下施之四海。吾闻天下成法，故曰不多，一言而止（已），循名复一，民无乱纪。……昔者皇天使凤下道一言而止（已）。五帝用之，以杌天地，〔以〕揶四海，以怀下民，以正

一世之士。……〔凡有〕所失，莫能守一。一之解，察于天地；一之理，施于四海。

《凡物流形》相信“道”和“一”是“普遍的”，它的说法，同以上的说法非常类似，其中一个说法是：“〔一〕得而解之，上宾于天，下播于渊。坐而思之，谋于千里；起而用之，陈于四海。”另一个说法是：“得一〔而〕图之，如并天下而助之，得一而思之，若并天下而治之。守一以为天地稽。”基于“一”的普遍适用性，黄老学进而认为圣人掌握了“一”，他就会具有超凡的认知力和洞察力。这方面的用法，《凡物流形》有三个例子，第一个例子是：“无〔目〕而知名，无耳而闻声。”第二个例子是：“闻之曰：执道，坐不下席。端冕，箸不与事，之〔先〕知四海，至听千里，达见百里。是故圣人处于其所，邦家之危安存亡，贼盗之作，可之〔先〕知。”第三个例子是：“握之不盈握，敷之无所容，大之以知天下，小之以治邦。”圣人之所以能够不出门就能知、听、观遥远之处，是因为他掌握的“道”是普遍的。

进一步的问题是，“一”为什么是普遍适用的，“一”的普遍性来自哪里？这取决于“一”（或“道”）的本性以及它同万物的关系。在黄老学中，“一”创生“多”的“万物”，就是让“万物”分别获得其“得”（或“德”）。从万物各有“一”的共同之“德”来说，万物得到的都是“一”。“一”对于万物之所以是普遍适用的，就是因“一”的统一性实际上内在于“万物”之中。反过来说，就是“万物”中有共同性和一致性。《庄子·天下》篇认为彭蒙、田骈、慎到的思想倾向是“齐万物以为首”，《吕氏春秋·不二》概括田骈的思想是“贵齐”。“齐万物”即“一同”万物，说的是万物具有“统一性”，可以被“整齐划一”。万物都按照自己的性情和能力而活动的这种“统一”即是“一”^①，其中最重要的就是人的“趋利避害”的共同“人情”，如《管子·形势》说：“民之情，莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。”《慎子·内篇》用更一般的“自为”概念揭示说：“人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用。是故先王不受禄者不臣，不厚禄者不与入。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此之谓因。”

由于每一个人具有的这种“性情”是其他人都具

^① 《淮南子·齐俗训》的“齐民之俗”（即“民情”）和“齐万物”，可以说是对彭蒙、田骈和慎到“齐万物”思想的发挥。

有的,是天下人都具有的,因此认识了一个人的性情,就等于说是认识了天下人的共同性情。于是,在黄老学中就产生了这样一种逻辑,即从“多”中的“一个”个体去推知天下所有的个体、从自身和近处的事物去推知他者和远处事物的逻辑。《淮南子·主术训》说:“而君人者不下庙堂之上,而知四海之外者,因物以识物,因人以知人也。故积力之所举,则无不胜也;众智之所为,则无不成也。”这样的逻辑,在《凡物流形》中,我们也可以看到:“如欲执一,仰而视之,俯而察之。毋远求,度于身稽之。”“毋远求,度于身稽之”,就是首先从“自身”来寻找尺度,知道了自身的尺度,也就知道了他者乃至天下的尺度。由此,“一与多”的逻辑就变成了“万物之一”与“万物之多”的逻辑。

四、“一”与“心灵”修炼及“贵一”

《凡物流形》中“一”的第四个构造是,它被设定为圣王修炼“心灵”的目标和“专一”的对象。在这种意义上说,圣王如何通过“一”去建立社会政治秩序,就变成了圣王修炼心灵“专一”并把“一”内化到“心灵”中的问题。《凡物流形》有一引人注目的说法:“百姓之所贵,唯君;君之所贵,唯心;心之所贵,唯一。”《凡物流形》的“百姓之所贵,唯君”这种说法,不见于其他已知文献。这个说法的意思是,“百姓”所推重的只是“君主”,我们简称为“贵君说”。仅就这个论断以及它使用的“唯”字来看,它使百姓所尊贵的对象限于“君主”,有把君主的意义绝对化的嫌疑,但实际上并非如此。从《凡物流形》在其他地方所说的君主“一言而万民之利”的“利民”和君主以“一”“迩之施人”的“惠民”来看,应该说,它没有把“君王”目的化,君王从事政治是为了公众的利益。为此,君主及其权威是需要的,“贵君”当在这种意义上理解。在《凡物流形》中,我们还看到这样的说法:“吾欲得百姓之和,吾奚事之?”这里的“吾”字,同《老子》中的一些用法相同,是以统治者“圣王”和“君王”的角度而自称的“吾”。《凡物流形》的作者是以“治者”的立场自设问题,说我要得到百姓的拥护,我首先应该去事奉百姓。但为了真正能够做到事奉百姓,君主该如何去做?《凡物流形》提出的主张是“贵心”。

认为统治者首先且唯一要关注的是统治者自身的主体,这又将统治的中心从外在的客观行为转移到了内在主体上。就此而言,统治者如何统治的问

题,《凡物流形》的第一个回答是关注自己的内心。为什么作为政治人格的君主首先要关注的是自己的内心呢?《凡物流形》的回答是:“心不胜心,大乱乃作。”这句话中的第一个“心”字,是指理性的、合理的意识和意志;与之不同,第二个“心”字,是指非理性、不合理的意识和意志。《管子·心术上》说的通过心术而形成的“无为而制窍”的“心”,是指具有指导性的“正心”。但感官和外物能够“乱心”,使心不得安宁,如《管子·内业》篇说的“其所以失之,必以忧乐喜怒欲利”的“心”则是指不合理的“心”。

在《凡物流形》中,“心不胜心”导致的是“大乱”。依此推论,“心如能胜心”,即能走向“大治”。但《凡物流形》没有这样说,它把以一种心战胜另一种心称之为“少彻”。“心如能胜心,是谓少彻。”它进一步追问和解释说:“奚谓少彻?人白为识。奚以知其白,终身自若。”“少”原整理者读为“小”,其实可直接读为“少”。“少”有“要”的意思,《荀子·修身》说:“少而理日治。”据此,“少彻”就可解释为“要彻”,即对根本、简要的彻悟,这个根本就是“一”。《尸子·分》说:“明王之治民也,事少而功立,身逸而国治,言寡而令行。事少而功多,守要也;身逸而国治,用贤也;言寡而令行,正名也。”在《管子》看来,圣王统治所需要的好的心灵状态是“专一”状态。《凡物流形》提出的说法是“终身自若”。“彻悟”的直接境界是保持“心灵的纯洁”,《凡物流形》称之为“白”。但这种纯洁不是一时性的,而是要“终身自若”。现在我们知道了为什么道家会有“使人精神专一”(《史记·论六家要旨》)的作用,为什么在道家那里作为统治者的君主首先要关注自己的“内心”了。《管子》四篇、《凡物流形》都是把宁静和纯洁的心境看成是政治的出发点,如《内业》说:“气意得而天下服,心意定而天下听。”

说一个人心灵纯洁和宁静,不是说他心灵一片空白和无所用心,它只是意味着心灵能够排除不合理的东西对它的干扰和影响,而只保持合理的东西,类似于荀子说的“虚一而静”。《凡物流形》和《管子》四篇“专注”、“专心”的对象,不是技艺,也不是一项一般性的具体事业。在《管子》四篇那里,君主专注的是“道”和“一”。君主保持纯洁的心灵,同时就是让“道”和“一”与自己合而为一。确实,在《凡物流形》那里,“心”唯一要关注的对象也是“一”。《凡物流形》说:“心之所贵,唯一。”这个“一”就是上面讨论的作为最高政治原理的“一”,是在黄老学中说法有

别但旨趣一致的“一”，是“法律”的“一”，具体到《凡物流形》就是“一言”的“一”。这同《凡物流形》说的“能寡言，吾能一吾，夫此之谓少成”是一致的。《凡物流形》说的“能寡言，吾能一吾”，是建立在内心专一之上的对“一”的专注，即“贵一”。所贵的“一”具体是指“寡言”和“一言”。

心灵“贵一”是把“心灵”固定在“一”上面，这就把政治主体——圣王客观化了，从而使得圣王的统治具有“统一”的、稳定的客观标准和尺度。《管子》和《凡物流形》注重“心”的“专一”状态，广义上说这仍然是政治之“心术”。只是，黄老学的这种“心术”是修炼心灵专注于“一”，把“心灵”固定在客观性的“一”上，通过“一”把圣王的心灵“客观化”，从而把统治引向实际上的客观性。

结 语

以上是笔者在黄老学“一”的思想史整体视野之下对《凡物流形》“一”的思想构造展开的探讨。在这篇只有八百多字的佚文中，我们看到了《凡物流形》把宇宙、自然和社会贯通起来的“一”这一中心概念究竟是一个什么样的基本构造和形态，也看到了这一构造如何既处在黄老学“一”的思想史脉络和义理之中，又如何表现出自身的特色和个性。不同形态的形而上学，一般都尝试用最高的概念（预设）和根本的原理去解释世界及其现象。黄老学作为一种形

而上学，它的基本思想形态是用“一”（或者“道”、“太一”）这一最高的概念和原理去解释和把握世界。由于“一”原本具有数字之始的意义，当黄老学把它作为世界“惟一”的本原时，类似于数之始的“一”对于其他“所有的数”的关系，“本原之一”同“世界之多”或“万物之多”的关系，就变成了形式上直观、实质上又极其抽象的绝对的“一”同无限的“多”相对的“一多关系”。“一多关系”既是黄老学把握整个世界的方式，又是把握世界的产物。

笔者曾以“一”这一概念为主要根据判断《凡物流形》这篇佚文为黄老学文献。通过以上四个方面对《凡物流形》“一”的思想构造的层层探讨，我们就在更具体的意义上求证了为什么用“一”就能判断《凡物流形》是黄老学文献。无疑，《凡物流形》既没有提到老子，也没有依托黄帝。如果以言必称“黄老”作为判断黄老学形式上的标准，那么《凡物流形》同这一标准显然是不合的。但如果我们把思想的实质作为判断黄老学的根本标准，那么《凡物流形》同这一标准则是高度吻合的。黄老学的实质意义是以老子道家哲学为基础，主要融合法家思想，又吸取了儒家、名家和阴阳家思想的一个非常复杂的思想形态，正如《论六家要旨》说的“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”那样。

（责任编辑：盛丹艳）

The Structure and Position of the Thought of “One” in *Fan Wu Liu Xing*

Wang Zhongjiang

ASSTRACT: According to some unearthed literatures as *Huang Di Si Jing* (《黄帝四经》), *Tai Yi Sheng Shui* (《太一生水》) or *Fan Wu Liu Xing* (《凡物流形》), the “One” has been proved that, just as the “Dao”, is the symbolizing concept of the theory of the Daoist and of the Emperor Huang and Lao Zi. In this paper, we will do some investigations for rendering the structure of the thought of “One” in *Fan Wu Liu Xing* under the perspective of cosmology, ontology, political thinking or spirit exercising. And further, we’ll locate the position of the thought of “One” in the theory of the Emperor Huang and Lao Zi by comparing *Fan Wu Liu Xing* with *Huang Di Si Jing*, *Tai Yi Sheng Shui* and other extant literatures.

Key words: One, multiplicity, value One, structure, the theory of the Emperor Huang and Lao Zi