

## 《凡物流形》的“贵君”、“贵心”和“贵一”

2014年03月17日 10:13 来源：原载《清华大学学报》2010年1期 作者：王中江

字号 [a](#) [a](#) [a](#)

[打印](#) [纠错](#) [分享](#) [推荐](#) [浏览量](#)

《凡物流形》提出的百姓惟有重视政治权威君主、君主惟有重视自己的内心、自己的内心惟有重视统一的治道，是一种层层递进的如何统治的政治逻辑。作为统治起点的百姓的“贵君”，意味着百姓对君主政治权威的认同，而不是把君主权威目的化；统治一旦从被统治者应该如何做转变为统治者应该如何做，统治者首先要做的是从自身的精神世界中获得统治的内在驱动力，然后将这种驱动力同客观化的统治原理“一”或“道”紧密地结合起来。从以“一”或“道”作为统治的最高原理和原则来看，《凡物流形》的政治思想属于黄老学的谱系。

### 一、“贵君”：政治的目的与政治权威认同

《凡物流形》[1]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”。“贵”字照《说文》的解释，原指物品价高（《玉篇》释“贵”为“多价”），引申为重、尚、尊等意思。张岱年先生认为，“贵”字引申为指“性质优越的事物”，相当于现在所说的“价值”。[2]在先秦文献中，“贵”字主要有三种用法：一是指物品的价高和贵重；二是指“爵位高”和“尊贵”；三是指“重视”、“崇尚”和“尊重”。《凡物流形》说的百姓之“所贵”的“贵”，用作动词，意思是“推重”或“重视”。“所贵”是名词性词组。“百姓之所贵，唯君”，大意是说百姓所推重的人只是君主。这种说法，乍看上去，有把君主的地位和权威绝对化的倾向。我们如何看待这一点呢？它同已有的政治思维有什么关联呢？

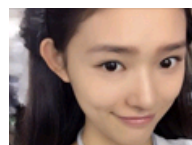
在先秦诸子学的政治思维中，统治者与被统治者的关系，一般是以“圣王”、“君”跟“百姓”和“民”的相对关系来说明的。如何看待并处理两者之间的关系，被认为是建立合理政治生活和秩序的基点。儒家以“百姓”和“民”为政治根本的“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》）的思想，自不待言。[3]《韩诗外传》卷四云：

齐桓公问于管仲曰：“王者何贵？”曰：“贵天。”桓公仰而视天。管仲曰：“所谓天，非苍莽之天也。王者以百姓为天，百姓与之则安，辅之则强，非之则危，倍之则亡。”《诗》曰：“民之无良，相怨一方。”民皆居一方而怨其上，不亡者、未之有也。

按照管仲的看法，统治者要“尊贵”的是“民”，而不是相反“民”要尊贵“君主”。孟子提出的“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）这一著名论断，更将被统治者的“民”看成是尊贵性的存在，反而将爵位和地位最高的统治者视之为轻微性的存在，这是大家都熟知的。在战国时代，随着“士”在社会政治生活中影响的扩大和加深，“士”的自我独立和尊严意识相应地也增强了。儒家的“以德抗势”、“以德抗位”引人注目，甚至出现了像颜闾那样的不屈尊于权势的人物。颜闾的例子非常有象征意义，他在齐宣王及其幕僚面前，直率地提出了士尊贵（“士贵”）、王不尊贵（“王者不贵”）的新价值观，向“王贵”的价值观挑战。颜闾的说法和做法当然引起了齐宣王及其幕僚的强

新闻搜索

### 热图 | 视频



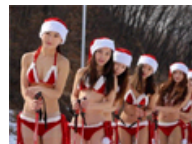
最新星女郎曝光



爸爸去哪儿大电影



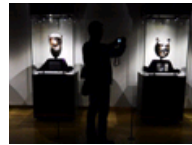
2014最美面孔女星



美女泳装秀身材



自悟雪地刻八骏图



“四大兽首”亮相

### 频道精选

- 《求是》将发表习近平文章：加快建
- 《细讲中国历史丛书》出版 学者再
- [马克思主义月刊]2014年国内政党政
- 独家：中国社会科学网推出社科视频

烈不满。但颜闾的一番论辩说服了宣王，最后宣王向他道歉，并高度礼遇他。[4]按照“民本”、“民贵”和“士贵”的立场和价值观来衡量，说“百姓所尊崇的人只是君主”，即便不能说就是“唯君为上”、“唯君为尊”，但确实是将政治思考的出发点从“百姓”移到了“君主”，把君主对民意的接受和尊重，转变为百姓对政治权威及其意志的认同。

如果政治的目的最终是为了公众的利益，君主接受“民意”和“以民为本”、“以民为贵”具有一定的政治目的性意义，为了实现这一目的而把百姓认同君主的权威、建立政治秩序看做是手段，那么，“民本”和“民贵”就同“贵君”可能不直接发生矛盾。在古代思想中，由“天下非一人之天下，乃天下之天下也”（《六韬》）和“天下为公”（《礼记·礼运》）等说法表现出的“公天下”思想，[5]由“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”（《荀子·大略》）等表现出的民为目的的思想，乃至还有往往被误解为纯粹是为君主专制服务的法家商鞅、韩非子实际上也认为法律最终是为了“爱民”和“利民”。[6]这些政治公共性的立场，能够使“民本”、“民贵”不被狭隘化为政治工具性的意义，也同“君权神圣说”和“王权至上论”迥异。在古代实际政治生活中，虽然手段容易被异化为目的，虽然不被“有效”约束的君主容易滥用公开权力，违背公共性的角色，“公共”的天下有时也会变成黄宗羲所说的“一家”之“私有”，但作为一般性的原则，政治的目的离不开政治的手段。因此，君主体制以及由此而建立的政治秩序、权威，也是需要认同和接受的。在诸子学中，除了个别的“无君论”（无政府主义）外，[7]大都在这种意义上主张“君主”的尊贵和权威。《左传·昭公元年》记载子产的话说：“畏君之威，听其政，尊其贵，事其长，养其亲，五者所以为国也。”这句话强调的是下对上、子对父母的义务，其中的“畏君之威，听其政，尊其贵”，说的是臣民对君主权威、政令和尊贵地位的认同和敬重。儒家一般是通过“礼义”来为君主的地位和权威赋予正当性。《左传·宣公十二年》说：“贵有常尊，贱有等威，礼不逆矣。”在君臣相互尊重的意义上，孟子提倡“贵上尊贤”（同“君为轻”应该不矛盾）：“用下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也。”（《孟子·万章下》）荀子在更广泛的秩序中，认为承认和拥护统治者的“尊贵”地位是合乎正义的：“贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。”（《荀子·大略》）《墨子》的“尚同”，主张天下百姓向上层层认同，最后统一认同到最高的统治者“天子”，这种对政治权威的维护看起来是很绝对的，难免受到批评，但我们不能忘记的是，墨子的“天子”也不是自本自足的，他必须能够体现“天志”才有自己的合法性，而墨子的“天志”也是同民意相一致的。

《凡物流形》没有为“贵君说”提出具体的说明，他只是笼统地提出了“百姓之所贵，唯君”的论断。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”，虽然有把君主的意义绝对化的嫌疑，但实际上并非如此。从它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”“迹之施人”的“惠民”来看，应该说，它同样也是认为，政治是为了公众的利益。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。“和”是相应、响应，即拥护。《大戴礼记·曾子立事》篇说：“人言不信不和。”按照《凡物流形》的说法，君主从事政治，要得到人民的拥护，他就需要考虑如何去事奉百姓，如何去为百姓谋取福利。从这里出发去看“贵君说”，“君”之所以可尊可贵，又是建立在其统治的正当性基础之上。在“百姓之所贵，唯君”这一句之后，《凡物流形》说的是君主如何统治的问题，这能够进一步证明“贵君说”，不是为了君主本身。

## 二、“贵心”：统治的内在根据

上面谈到，为了实现政治的目的，“百姓”需要认同作为手段的“君主”的权威和意志（“贵君”）。百姓认同君主的权威，君主当然就有责任和义务最大限度地满足百姓的期望。换言之，政治思维一旦从百姓身上转移到君主身上，君主如何进行有效的统治就成为问题的关键。“君人南面之术”或“统治术”，指的就是君主如何统治的方法。按照《淮南子》的概括，子学皆是“起于救世之弊，应时而兴”。其“救世”和“应时”的学说，在很大程度上是教导和规劝统治者如何有效地治理国家和天下。我们通常说的儒家的德治、道家的无为之治、法家的法治等，就是其中几种最显著的统治术。就《凡物流形》本身而论，它提出的统治术非常简略，只是原则性的东西：“君之所贵，唯心；心之所贵，

- 汉代画像艺术展在粤举行 因地取材
- 清官于成龙故居：干部纷纷前来突变
- 专家研讨会聚焦传媒业：移动互联网

## 24小时排行

- 1 弘扬主旋律 传播正能量
- 2 中国社会科学报2014年度对话精彩片
- 3 中国社会科学院发布39项创新工程重
- 4 特别策划：博物学与人类文明
- 5 2015年全国硕士研究生考试拉开大幕
- 6 推进农业现代化 实现可持续发展
- 7 年年岁岁“话”相似 岁岁年年“期
- 8 城市群：21世纪中国发展新的增长极

## 人文社区

- 欢度元旦 喜迎新年：2015，你好！
- 大学生休学创业 看上去很美？
- 北京地铁价格史：从1角到9元
- 盘点老北京人的冬季饮食
- 2014年影响钱袋子的八件大事
- 弹性退休，让政策更有“人性”
- 母爱是一场重复的辜负
- “长假太多”之说必遭民众吐槽
- 王悦之：情深犹自声带啼
- 高速公路，必需品还是奢侈品？

唯一。”这里的看法包括了两层，第一层是“贵心”；第二层是“贵一”。我们先讨论第一层的“贵心”。

一般而言，统治就是履行政治决断的一系列客观上的政治行动。然而，《凡物流形》说的“君之所贵，唯心”，不是教导君主应该做出什么样的政治行为，而是认为君主唯一要关注的首先是自己的“内心”。“心”是指人自身内在的精神活动和意识，是相对于外部客体(被统治者)的主体(统治者)性东西。认为统治者首先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自己的内心呢？《凡物流形》说：“心不胜心，大乱乃作。”按照这个说法，君主如果不能用“心”去约束、控制自己的“心”，就会产生严重的政治后果——“大乱”。《尸子·贵言》说：

然则令于天下而行，禁焉而止者，心也。故曰：心者，身之君也。天子以天下受令于心，心不当则天下祸。

这是《凡物流形》“心不胜心”的一个很好的注脚。“心不胜心”的两个“心”字，意思不同。[8]在东周子学中，“心”主要是在四种意义上被使用的：一是指不同于五官的一种能思虑的器官；二是指人认知性的思维活动和意识；三是指后天合理的、好的或不合理的、不好的意识和意志；[9]四是指先天具有的善良的道德本性。《凡物流形》的第一个“心”字，是指合理的、善良的意识 and 意志；与之不同，第二个“心”字，是指不合理、不善良的意识和意志。分“心”为“二”的做法，即使主张心性善的孟子也有。在孟子看来，心能“放其心”、失其“本心”（这是荀子批评孟子“性善论”的根据之一），也能够“求其放心”、“尽心”。《管子·内业》篇更是对“心”作了明确的区分：“心以藏心，心之中又有心焉。”李锐和曹峰都指出了《凡物流形》的“心”同《管子》四篇之“心”的可比性。[10]“心以藏心，心之中又有心”，陈鼓应解释为心之官的“心”，还蕴藏着更具有根源性的“本心”。他认为，第一个“心”是指官能的“心”；第二个“心”是指根源性的“心”。[11]如果第一个“心”是指心之官的“心”，是心之活动的载体，那么第二个“心”应是指活动之“心”，指“心”之“用”。《管子·心术上》说：

“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。”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，物过而目不见，声至而耳不闻也。故曰：“上离其道，下失其事。”故曰：心术者，无为而制窍者也。故曰：君。

“心之在体”的“体”，指身体；“心”居于“君”之位，是说“心”居于身体的显要位置。居于“君之位”的“心”，对其他感官的感性活动视听不妄加干涉，视听之官就能守其分。但如果心有不正当的欲望，视听就不能正常发挥自己的作用。《心术上》说的通过心术而形成的“无为而制窍”的“心”，实际上是指具有指导性的“正心”，指心体所藏之“心”。《心术下》又说：“心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。”在《管子》四篇看来，感官和外物能够“乱心”，使心不得安宁。《内业》说的“其所以失之，必以忧乐喜怒欲利”和《心术下》说的“岂无利事哉？我无利心；岂无安处哉？我无安心”，其中的“心”都是不合理的“心”。因此，撇开“心”之官的“心”，作为活动及其结果的“心”，《管子》四篇实际上也是分“心”为二——“善良之心”、“正心”与“不善之心”、“不正之心”。《凡物流形》没有具体说不善之心、不正之心是什么。

在《凡物流形》中，“心不胜心”导致“大乱”。依此推论，“心如能胜心”，即能走向“大治”。但《凡物流形》不是这样推论的，它的推论是：“心如能胜心，是谓少彻。”“心如能胜心”，就是用合理的心去战胜不合理的心，《凡物流形》称之为“少彻”。子夏用喜好道德价值的正义之心，战胜喜好富贵的荣华之心这一故事，能很恰当地说明《凡物流形》的“心胜心”的意思。子夏战胜自我产生的变化是身体上的发福（“肥”），《凡物流形》认为心灵转化达到的境界是“小彻”。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”，曹峰疑不必读为“小”，可直接读为“少”，[12]认为“少彻”的“彻”可解释为通达、彻悟。在《庄子》中，“彻”意为通达、灵通、悟的意思。《外物》篇说：“目彻为明，耳彻为

聪，鼻彻为颤，口彻为甘，心彻为知，知彻为德。”如果将“少”理解为“多少”的“少”，就是说略有通晓，这恐怕不合乎文意。下文还有原整理者读为“小成”的术语。依上例，“小成”的“小”，也当读为“少成”。这两个“少”字意思应当一致，但不必拘泥于“多少”的少。“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，这实际上就是我们后面要谈讨论的对“一”的彻悟。《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。

“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”。《管子·白心》篇说的“白”，作为动词，也是说让心灵达到纯洁和洁白境界，它同《心术上》说的“洁其宫”、“虚其欲”意思一致。《管子》四篇特别注重心对感官的约束和主导作用：

无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。是故意气定，然后反正。（《心术下》）

形不正，德不来；中不静，心不治……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。失之必乱，得之必治。敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之，严容畏敬，精将至定。得之而勿舍，耳目不淫。心无他图，正心在中，万物得度。（《内业》）

对于通过“心”的修炼而达到超越性的境界，《管子·内业》说：“能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。”“心能执静，道将自定。”

现在我们就知道为什么作为统治者的君主首先要关注的是自己的“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。如果好的动机是产生好的效果的前提，那么，君主纯洁和高尚的心志，就会产生出好的政治行动。儒家的政治人格是“内圣外王”，《管子》和《凡物流形》与儒家具有类似的思维方式。在《管子》四篇的作者看来，君主只要“心正”、“心安”、“心治”，国家和天下自然就能安定和太平。

政治统治最终要落实在政治实践上，指导君主政治实践的是政治的根本原理和方法。说一个人心灵纯洁和宁静，不是说他心灵一片空白和无所事事，它只是意味着心灵能够排除不合理的东西对心灵的干扰，而只保持合理的东西。对于统治者来说，原理和原则性的东西就是走向好的统治必须掌握和运用的根本性的东西。在《凡物流形》那里，它不是儒家式的政治性伦理，而是至高无上的统一性的“一”。

### 三、“贵一”：政治主体的客观化

根据上面的讨论，君主关注“心”是对“心灵”进行修炼，“终身”保持心灵的纯洁（“白”）。这种纯洁，在《凡物流形》那里具体是指“能寡言”和使自己“专一”（“一吾”）：“能寡言，吾能一吾，夫此之谓少成。” [13]按照《管子》四篇的看法，心灵的纯洁（即心灵的无私念和无纷扰），也是保持“专一”。《管子·内业》和《管子·心术下》分别有“能抟乎，能一乎”和“能专乎，能一乎”的说法。对《凡物流形》中的“能寡言，吾能一吾”的读法，李锐和曹峰读为“能寡言乎，能一乎”，认为《管子》的说法与此是一个很好的对比。[14]不过，根据上下文关系和论述方式，读为“能寡言，吾能一吾”，则更可取。《内业》和《心术下》用的是疑问句，以期望的口气问能否做到，而《凡物流形》用的是陈述句和肯定句，特别是上文一问一答，问和答的关系很清楚。下文“能寡言，吾能一吾，夫此之谓少成”，是肯定性的说做到“能寡言，吾能一吾”，这就是“少成”。但如果读为“能寡言乎？能一乎”，说这就是“少成”，语句不顺。《凡物流形》这段话的内容同《管子·内业》和《心术下》的内容有一定的可比性，是在于两者都主张心灵的“专心”和“专一”。

我们做的事情不同，我们专一的对象也不同。一般作为人生重要目标的“专一”，是指对一项技艺的坚持苦练和对一项事业的不懈追求。金岳霖说：“理性意味着运用充分的工具去达到预期的目的，而避免与此目的无关的其他任何事情。如果一个人是理性的，那

么他就会做某些事情，而不做其他事情。” [15]《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。在《凡物流形》那里，君主唯一要关注的“心”并不是最终性的，“心”本身仍有唯一要关注的东西，这就是“一”。《凡物流形》说：“心之所贵，唯一。”

“一”这个字，原整理者释为“貌”，沈培隶为“鼠”，读为“一”。[16]在《凡物流形》中，“一”既是指万物生成的根源、统一的基础，又是指君主统治的政治原理。君主内心唯一关注“一”，《凡物流形》称之为“执一”和“得一”。“执一”的“执”，原整理者隶为“”，读为“识”。李锐赞成读为“识”，复旦读书会释文疑读为“守”或“执”。这个字多次出现在《凡物流形》中，同“道”和“一”有密切关系，主要用为“一”（有三例）、“道”（有两例）和“得一”（有两例）。我倾向于读为“执”。在郭店竹简本《老子》中，“执”、“守”和“识”三个字写法不同。在《凡物流形》中，“”这个字的写法，同郭店简的“执”字写法也有别。我提出此字应读为“执”，主要是依据道家文本多有“执道”、“执一”的用法，尚未见“识一”的用例。杨泽生将此字隶定为“”，读为“执”，并从文字和思想上进行了具体的论证。[17]在道家哲学中，自从老子将“一”哲学化之后，在庄子之学和黄老学中，“一”都是一个重要的概念，特别是黄老学以“一”为统治的最高原则，认为君主只要能够“执一”、“守一”、“得一”，就能够达到理想的统治。《管子·心术下》说：“募选者，所以等事也；极变者，所以应物也。募选而不乱，极变而不烦。执一之君子，执一而不失，能君万物。”

与此类似，《凡物流形》以“一”为君主统治的最高原则，也认为掌握了这一原则天下就能够得到治理：“得一而图之，如并天下而助之，[18]得一而思之，若并天下而治之。[19]此一以为天地稽。[20]

在《凡物流形》那里，“一”仿佛就是法宝，君主有了“一”，天下一切都可以有；君主能够“执一”，所有的东西都不会丧失。否则，所有的东西都会失去，天下将一无所有：

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。如欲执一，仰而视之，俯而察之。毋远求，度于身稽之。[21]

君主如何“执一”，《凡物流形》提出两点：一是“俯察和仰视”；二是不舍近求远，以自身为量度。仰视和俯察一般是通过地对天地的观察和认识，以掌握天地万物的本性。从自身来衡量，意为以己心度天下人之心。君主为了“执一”，他就要掌握天地万物的本性和人心的共同趋向。在老子看来，一个高明的人，不走出自己的家门，就能够知道天下之事；不窥察窗户，就可以认识天道。《老子》第四十七章说：“是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”尸子认为这是反求于己以求于天下。《尸子·处道》说：“仲尼：得之身者得之民，失之身者失之民。不出于户而知天下，不下其堂而治四方，知反之于己者也。以是观之，治己则治人矣。”在《凡物流形》那里，圣人反求于己，是为了“执一”、“执道”。只要“执一”和“执道”，他就会有非常高明的智慧：

闻之曰：执道，坐不下席。端冕，箸不与事，[22]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。

之不盈，[23]敷之无所容，[24]大之以知天下，小之以治邦。

上文“箸不与事”之“箸”，原整理者读为“书”，并从上句，复旦读书会读为“书”从下句。读为“书”，意思令人费解。“箸不与事”承上文“端冕”。作为统治者形象的“端冕”，同所说的“垂拱”、“恭(拱)己正南面”类似，是“清静无为”之意，[25]亦当从这个角度来释读“箸”字。读为“图”，意思虽同所说的“坐而思之，谋于千里；起而用之，(陈)于四海”一致，也同文中的“得一而图之”相应，但此一“图”字写作“”。曹峰读“箸”，通“伫”，意思是“久立不动”。[26]但“久立不动”，同上文所说的“坐不下席”、“端冕”形象相左。古人是席地而坐，帝王召见臣僚也是如此，“久立”与此不符，恐非文意。“箸”通“著”，有“显明”、“显著”之意。“箸不与事”，也许是说君主地位虽显赫，但他不谋划具体事宜。究竟如何，尚待进一步讨论。

在《凡物流形》看来，圣人掌握了“道”，不出门就能够知、听、观遥远之处，这同它所说的“执一”和“得一”达到的境界是一致的：

一得而解之，上宾于天，[27]下播于渊。[28]坐而思之，谋于千里；起而用之，陈于四海。

无目而知名，无耳而闻声。

认为“一”具有贯通天地的普遍性，君主只要“执一”、“得一”，就会有超越的境界，这在黄老学中是一般性看法。照《黄帝四经·经法》的说法，“一”可以“上揜之天，下施之四海”、“一之解，察于天地；一之理，施于四海”。天地、四海是万物中之巨大者，“一”既然对它们都普遍有效，对于其他众物自然就更不用说了。与《经法》类似的说法，也见之《管子·心术上》：“是故圣人一言解之。上察于天，下察于地。”《淮南子·原道训》的说法，更是同《经法》如出一辙：“是故一之理，施四海；一之解，察天地。”

在《凡物流形》中，“一”被看成是生成万物的根源和万物统一性的根据，但除此之外，“一”作为“治道”为什么也是普遍有效的，它没有直接说明。按照黄老学的看法，“一”相对的是“多”，“一”是“多”的统一，“多”统一于“一”。统治与被统治者的关系也是“一”与“多”的关系。在黄老学中，这个能够统一“多”的“一”，具体是指“法律”规范。统治者“执一”、“守一”说到底就是执守既普遍又统一的“法律”尺度。在《凡物流形》中，“一”还是非常抽象的，它还没有将之具体化为普遍、统一的“法律”。从《凡物流形》强调“执一”、“得一”、“执道”来说，它同黄老学是非常类似的；但从它还没有将“一”同法律规范联系起来上说，它同已知的黄老学又有区别。由此来判断，《凡物流形》这一作品本身及其政治思想也许是处在黄老学发展的早期阶段。

### 【注释】

[1]《凡物流形》有两个本子(不同书手所抄)，整理者名为甲本和乙本。甲本比较完整，共30支简，计合文、重文，不计缺文，共846字；乙本残缺较多，现存21支简，计合文、重文，共601字。原释文见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书(七)》，上海：上海古籍出版社，2008年，第219—300页；以下简称“上博七释文”。另有复旦大学出土文献与古文字研究中心研究生读书会的《〈上博(七)·凡物流形〉重编释文》，复旦大学古文字网，2008年12月31日，鄒可晶执笔，以下简称“复旦读书会释文”，李锐的《〈凡物流形〉释文新编(稿)》，孔子2000网，2008年12月31日。

[2]参见张岱年：《中国古典哲学的价值观》，见张岱年：《文化与哲学》，北京：教育科学出版社，1988年，第182页。

[3]有关中国的“民本”思想，参见金耀基：《中国民本思想史》，北京：法律出版社，2008年，第23—97页。

[4]参见《齐宣王见颜斮》，见刘向集录的《战国策》卷四上，上海：上海古籍出版社，1985年，第407页。

[5]《吕氏春秋·贵公》亦说：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”

[6]如《商君书·更法》说：“法者，所以爱民也，礼者，所以便事也。是以圣人苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼。”《韩非子·心度》也说：“圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。”《黄帝四经》表现出的“爱民说”，见之于《黄帝四经·十六经·立命》：“吾畏天爱地亲民。”也见之于《十六经·观》：“优未爱民，与天同道。”

[7]参见王中江：《视域变化中的中国人文与思想世界》，郑州：中州古籍出版社，2005年，第223—224页。

[8]相比之下，《五行》篇“经”和“说”的“心”，只是指能对其他感官起主导作用(“君”)的道德之“心”。

[9]刘节区分“心”为形气、生理之心与形上和道德之心。参见刘节：《〈管子〉中所见之宋钐一派学说》，见曾宪礼编：《刘节文集》，广州：中山大学出版社，2004年，第207页。

[10]参见李锐：《〈凡物流形〉释读札记》，孔子2000网，2008年12月31日；曹峰：《〈凡物流形〉的“少彻”和“少成”——“心不胜心”章疏证》，简帛研究网，2009年1月9日。

[11]参见陈鼓应：《管子四篇注释——稷下道家代表作解析》，北京：商务印书馆，2006年，第113页。

[12]参见曹峰：《〈凡物流形〉的“少彻”和“少成”——“心不胜心”章疏证》，简帛研究网，2009年1月9日。

[13]这段文字中的“能寡言，吾能一”（第18简），原整理者释文为“能顾言，吾能貌”，并同第19简连接“之，故……”但实际上当接第28简，其释文亦非“呜乎！此之谓小成？”参见上博七释文，第256、270页。

[14]参见李锐：《〈凡物流形〉释读札记》，孔子2000网，2008年12月31日；曹峰：《〈凡物流形〉的“少彻”和“少成”——“心不胜心”章疏证》，简帛研究网，2009年1月9日。

[15]金岳霖：《道、自然与人》，北京：三联书店，2005年，第121页。

[16]参见沈培：《略说〈上博（七）〉新见的“一”字》，复旦大学古文字网，2008年12月31日。

[17]笔者在《〈凡物流形〉编联新知》（简帛研究网，2009年3月4日）的“释文”中读为“执”，没有具体说明。参见杨泽生：《说〈凡物流形〉从“少”的两个字》，武汉大学简帛网，2009年3月7日。

[18]“助”原整理者读为“担”，训为“取”（参见上博七释文，第255页），复旦读书会因之（参见复旦读书会释文）。李锐读为“助”（参见李锐：《〈凡物流形〉释文新编（稿）》，孔子2000网，2008年12月31日），今从之。

[19]“治”，原整理者读为“诀”，通“决”，决断、判断（参见上博七释文，第256页）。复旦读书会读为“治”，见复旦读书会释文，今从之。

[20]“稽”原整理者读为“旨”，解为主张、用意（参见上博七释文，第256页）；复旦读书会亦读为“旨”（参见复旦读书会释文）。李锐读为“稽”（参见李锐的《〈凡物流形〉释文新编（稿）》，孔子2000网，2008年12月31日），今从之。“稽”意思为汇合、汇总。《韩非子·解老》说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也……道尽稽万物之理。”

[21]《管子·内业》说的“道”，与《凡物流形》所说的“一”的作用异名同谓：“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也；所以修心而正形也；人之所失以死，所得以生也；事之所失以败，所得以成也。”参见赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年，第77页。

[22]参见上博七，第253—254页，见复旦读书会释文。

[23]原整理者隶为“掾”，读为“录”（参见上博七，第271页），李锐读为“摠”（参见李锐的《〈凡物流形〉释文新编（稿）》，孔子2000网，2008年12月31日）。此字，当有“注入”的意思，与“盈”相应。究竟如何读，待考。

[24]“敷”，原整理者解释为“分别”、“区分”（参见上博七，第271页）。当解释为“布陈”。“容”，原整理者读为“均”，解为均允、公平（参见同上），复旦读书会疑读为“容”（参见复旦读书会释文）。“容”意为“容纳”，读为“容”，于义为长。

[25]参见王中江：《老子治道历史渊源一个探寻——以“垂拱之治”与“无为而治”的关联为中心》，《中国哲学史》2002年第3期，第87—95页。

[26]参见曹峰：《释〈凡物流形〉中的“箬不与事”》，简帛研究网，2009年5月19日。

[27]“宾”原整理者读为“视”，参见上博七，第251—252页；复旦读书会读为“宾”，参见复旦读书会释文。

[28]“下”，原整理者从上句，复旦读书会从下句。“播”，原整理者读为“审”，解为“详究”、“知悉”。参见上博七，第251—252页。复旦读书会读为“播”，参见复旦读书会释文，可从。“渊”，原整理者读为“国”，参见同上；复旦读书会读为“渊”，参见同上，可从。

分享到：

转载请注明来源：[中国社会科学网](#)

（责编：李秀伟）

## 相关文章

## 我的留言

[进入讨论区](#) [关注社科网官方微博](#) [视频](#) [图片](#)

用户昵称： (您填写的昵称将出现在评论列表中)  匿名



6776

发表评论

所有评论仅代表网友意见

20人参与 0评论

最新发表的评论0条，总共0条

[查看全部评论](#)

## 今日热点

- 推进国家治理体系和治理能力现代化
- 易宪容：市场狂飙突进最大动能在于惊人的赚钱效应
- 安国俊：存款保险制度推出正当其时
- “全面深化改革与推进依法治国”座谈会在京召开
- 治理学术期刊乱象必须强化惩治
- 中国社会科学院工业经济研究所创新工程项目“产业转移与区域协调发展”到四川调

## 中国搜索云推荐

- |   |  |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• 习近平：明年是全面深化改革的关键之</li> <li>• 提振当代中国的精气神</li> <li>• “依法治国”方略的由来与发展</li> <li>• 用法治体系全面巩固中国特色社会主义</li> <li>• 大学生涵养社会主义核心价值观的十大</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• 新形势下军队政治工作秉纲执本的战略</li> <li>• 正确认识党的领导和社会主义法治的关</li> <li>• 充分发挥法治文化对依法治国的促进作</li> <li>• 2015，让梦想引领新的抵达</li> <li>• 生态文明建设走向制度化、常态化</li> </ul> |
|---|--|

[回到频道首页](#)

[中国社会科学院概况](#) | [中国社会科学杂志社简介](#) | [关于我们](#) | [法律顾问](#) | [广告服务](#) | [网站声明](#) | [联系我们](#) | [旧版入口](#)

电话：010-84177688, 84177875 业务推广：84177878 E-mail：[zgshkxw\\_cssn@163.com](mailto:zgshkxw_cssn@163.com) 京ICP备11013869号



中国社会科学网版权所有，未经书面授权禁止使用

Copyright © 2011-2014 by www.cssn.cn. all rights reserved

