



## “察一”（“察道”）的工夫与功用

### ——论楚竹书《凡物流形》第二部分文本的哲学思想

丁四新

**摘要：**楚竹书《凡物流形》第二部分文本以“察道”或“察一”为核心概念。“察一”是对“察道”的深化和具体化，“一”与“道”具有相应乃至等同关系，“一”为百物的本体；“察一”、“得一”与“守一”是一个连续的工夫过程，“察一”包括“心能胜心”和“心之所贵唯一”两个层面，并在此突出了“心”的“主宰”和“精一”作用；“修身而治邦家”是“察道”的两种功用，“小彻”、“小成”乃“修身”的两个层次，而“大彻”包括“先知四海”、“谋于千里”和“一焉而为天地稽”三个方面，“大成”指“大之以知天下，小之以治邦”的政治功用。此外，“人白为察”当为在楚地流传很久的一种修心之术，而不必以为稷下学之流裔。

**关键词：**楚竹书；凡物流形；察道；察一；心

楚竹书《凡物流形》是一篇比较重要的出土哲学文献<sup>①</sup>。甫一面世、刊行，立即引起了学界的广泛关注和热烈讨论，迄今为止，各种相关文章已发表100余篇<sup>②</sup>。从总体上看，这些成果绝大多数属于竹简编连、文字释读和文义具体理解方面的，思想方面的研究论文则确实少见。从两种性质的研究成果之关联性及其数量的多少来看，推进乃至重新论述《凡物流形》的哲学思想在目前是十分必要的。

#### 一、道一关系与“有一，天下无不有”的本体说

《凡物流形》第4章至第10章为全篇之第二部分。此部分重在论述“察道”（或“察一”）的工夫及其功用，目的无疑是为了成就圣君的人格，同时也间接地回答了第一部分所追问的问题。“道”是世界的本体，它既是百物流形成体的根源，也是百物赖以如此存在，甚至死而复生的本原。这个本原或本体之“道”，也可以称之为“一”。

“道”字在《凡物流形》中出现2次，“一”字出现19次。毫无疑问，“一”是一个关键词，不过它曾被误释误读，引起了严重的理解问题。该字竹简图版举例如下：



甲 17



甲 21



甲 29



乙 14



乙 15



乙 16

整理者曹锦炎先生原将此字隶作“豸”，以为“豹”字楚文省写，读作“貌”<sup>③</sup>。释文刊出后，其说随即遭到否定。沈培首先将此字读作“一”；随后，复旦大学出土文献与古文字研

① 参见曹锦炎释文注释《凡物流形》，载马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（七）》，上海古籍出版社2008年，第220~300页。竹简甲乙本图版，分别见此书第77~107、111~132页。

② 大量文章或论文实时发表在2008年12月底至2009年上半年这段时间里。参见古文字网（[www.guwenzi.fudan.edu.cn](http://www.guwenzi.fudan.edu.cn)）、简帛网（[www.bsm.org.cn](http://www.bsm.org.cn)）、简帛研究网（[www.jianbo.org](http://www.jianbo.org)）和孔子2000网（[www.confucius2000.com](http://www.confucius2000.com)）、“清华大学简帛研究”网页。其他期刊论文和学位论文参见“中国知网”（[www.cnki.net](http://www.cnki.net)），还有少量文章见于一些专业集刊。

③ 曹锦炎释文注释：《凡物流形》，第256页。

究中心研究生读书会(邬可晶执笔,下简称“复旦读书会”)将其隶作“𠂔”,亦读作“一”<sup>①</sup>。这个意见很快得到了学界的广泛认同。这个字的释出,对于《凡物流形》思想的理解而言非常重要。一般说来,在道家文本中,“道”无疑是一个最高范畴。然而在本篇竹简中“道”字只出现了2次,“一”字却高达19例。个中原因,可能与本篇竹书主要从方法论(或工夫论)的角度来讲本体之体认及其功效密切相关。区别道物通常有两个视角:从形上形下的角度来看,无、有分别属于道、物的特性;从数量的角度来看,“一”为本体之“道”的相应规定<sup>②</sup>。“一”与“多”(从“二”、“三”,乃至于“百”)相对,正是“一”将“道体”自身与“杂多”之“百物”区别开来。因此,“一”在很大程度上可以指称“道”,与“道”相应。这篇简文最为突出的一个地方乃正在于以“一”论“道”,这在全文的思想理解上占有非常重要的地位。需要指出的是,“一”毕竟本是一个数词,不能完全将其等同于本体之“道”自身。例如,简文“察此焉,起于一端”、“无一,天下亦无一有”和“一焉而终不穷,一焉而有众”,其中的“一”即不可换做“道”字。

关于百物的本体及其生成过程,《凡物流形》第8章有明确的论述(引文从宽式)<sup>③</sup>:

闻之曰:一生两,两生三,三生女(如),女(如)成结。是故有一,天下无不有;无一,天下亦无一有。无【目】而知名,无耳而闻声。艸木得之以生,禽兽得之以鸣,远之弋(戴)天,近之矢(施)人。是故察道,所以修身而治邦家。

“女”字,原整理者曹锦炎释作“吊”,沈培释作“四”<sup>④</sup>,均误。复旦读书会释作“女”,读作“母”<sup>⑤</sup>。今按,释作“女”字是,然而“女”非“母”字之讹混。《老子》“母”字出现多次<sup>⑥</sup>,其义与简文均不相应。况且从简文来看,“三生母,母成结”,实不成义。这里,笔者认为,“女”当读作“如”。《说文·女部》:“如,从随也。”“结”谓“结聚”、“凝结”。从“如”到“结”,其生成次序明确。弼本《老子》四十二章:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”简文“闻之曰”所言“一生两,两生三,三生如,如成结”四句,与《老子》四十二章相应。据《老子》及西汉文献,竹简“两”字当指阴阳,“三”字当指“阴阳之和”。而从流形成体的生成过程来看,“三”(“和”)是一个必要的环节,因为阴阳二气相交并达到冲和的状态,乃是“形”生的前提条件。这种“冲和”的状态如果能够继续下去,那么进一步即是结聚成物。在作者看来,“一”正是流形成体的起点和本原,百物的生成有赖于“一”的推展,所以说“有一,天下无不有;无一,天下亦无一有”。“一”是世界的本体。“一”的功用无远弗届,“远之戴天,近之施人”:草木得一而生长,禽兽得一而鸣叫;人得一,即使无目而可以知名,无耳而可以闻声。正因为如此,所以为道者首先应当“察道”。不仅如此,“察道,所以修身而治邦家”,对于圣君的“修身”及“治邦家”都至为关键。

## 二、“察一”的工夫:“心能胜心”与“心之所贵唯一”

“道”(或“一”)是百物生成的本原和本体,是一切事物生成及存在的“第一因”和“第一原理”。从工夫论或方法论的角度来看,《凡物流形》最为重视“察一”或“察道”的观念。

首先,我们来看竹简“察”字的释读问题。“察”字,全篇一共出现13次(包括一例脱文)。其图版举例如下:



甲 14



甲 20



甲 24



乙 10



乙 15



乙 17

这个字在本篇中无疑是一个关键词。关于它的隶写及释读,学者们或有争议,或暗昧不明。原整理

①《凡物流形》的“一”字,最先由沈培认出。此前,刘洪涛已将上博简《柬大王泊旱》篇第5简的“一”认出,并隶作“𠂔”。参见沈培《略说〈上博(七)〉新见的“一”字》,古文字网,2008-12-31;复旦读书会:《上博(七)·〈凡物流形〉释文重编》,古文字网,2008-12-31;刘洪涛:《读〈上海博物馆藏战国竹书(四)〉札记》,简帛网,2006-11-08。

②中国古人的数量观念为:起于一,而成于十。“一”为数之始,“十”为数之成。许慎《说文》以“一”字起编,卷一《一部》云:“一,惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物。”卷三《十部》:“十,数之具也。”“具”,备也。

③本文凡征引《凡物流形》文本,已综合了大量学者的研究成果。由于这些成果非常繁多和琐碎,故无法一一具体指明。请径直参见相关网站及刊物的文章。特此说明。

④曹锦炎释文注释:《凡物流形》,第260~261页;沈培:《略说〈上博(七)〉新见的“一”字》,古文字网,2008-12-31。

⑤复旦读书会:《上博(七)·〈凡物流形〉释文重编》,古文字网,2008-12-31。

⑥弼本《老子》第1章:“无名天地之始,有名万物之母。”第20章:“我独异于人,而贵食母。”第25章:“周行而不殆,可以为天下母。”第52章:“天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子,既知其子,复守其母,没身不殆。”第59章:“有国之母,可以长久。”

者曹锦炎先生隶作“戡”，以为“识”字异体<sup>①</sup>。复旦读书会从之，不过疑其当读作“守”或“执”<sup>②</sup>。何有祖则说此字写法与楚简“察”字（见郭店简《尊德义》第8、17号简）写法很接近，当释为“察”<sup>③</sup>。徐在国释作“戡”，疑“督”字异体，亦读为“察”<sup>④</sup>。一时意见纷纭，莫衷一是。不过，学者们很快达成了比较一致的意见，这个字被隶定为“戡”；至于它应当读作何字，学界当时仍有争议，现在看来，这个字读作“察”最为可靠。“戡”从戡省声，戡为从组月部字，察为初组月部字，从初同声系，故二字相通。此字还出现在第五章“人白为戡”句尾，与“彻”（月部）字为韵。由此可知，该字读作“察”是非常合理的。若此字读作“执”（缉部）、“守”（幽部）或“识”（职部），则与“彻”字均不押韵。沈培最先意识到了这一点，从而很快肯定了何有祖的读法<sup>⑤</sup>。据此，也可知那些以“执一”、“执道”等来概括竹简思想的所谓论说，即从根本上落空了。

《尔雅·释诂下》：“察，审也。”《说文·宀部》：“察，覆也。”“覆”谓“周审”。竹简“察”字，即“明察”、“明知”、“详知”之义。另外，简文第5章有“人白为察”一句，“白”与“察”二字之义正相应。《管子·兵法》：“明一者皇，察道者帝，通德者王。”《大戴礼记·子张问入官》：“察一而关于多。”其“察”字用法与《凡物流形》正同。简文的“察”字，有作动词和名词两种用法。

为什么要“察道”？因为“道”是形体世界（百物）的终极本原和存在根据，而“察道”是圣君“所以修身而治邦家”（简文第8章）的前提条件。竹简第4章对此也有论述：

闻之曰：察道，坐不下席；端（端）冕（冕）<sup>⑥</sup>，箸不与事<sup>⑦</sup>；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，可先知。

这里，简文从圣人的角度更为细腻地叙述了“察道”的政治功效，只有“察道”，才有可能达到无为而治和先知万事的治理境界。

其次，“察一”、“得一”和“守一”呈现为一个连续的工夫层次，但竹简无疑最为重视“察一”的工夫。无论是从本体论还是从方法论的角度来看，“一”都可以指称“道”，因此“察道”可以转化为“察一”的问题。这也即是说，能察一即可以察道，并进而得一和守一。第7章简文认为，智困、陈新、人之生死相复，乃至百物的循环均“起于一端”。第9章亦有“起于一端”的说法，不过，此章着重讨论了“察一”、“得一”和“守一”的工夫层次问题。第9章云：

闻之曰：能察一，则百物不失；如不能察一，则百物俱失。如欲察一，仰而视之，倕（倕）而癸（揆）之<sup>⑧</sup>；毋远求度，于身稽之。得一〔而〕图之，如并天下而狙之；得一而思之，若并天下而治之；肘（守）一以为天地稽<sup>⑨</sup>。是故一，咀之有味，嗅【之有嗅】，鼓之有声，近之可见，操之可操；掾（掾）之则失<sup>⑩</sup>，败之则槁，贼之则灭。察此焉，起于一端。

在这段文字中，最引人瞩目的地方是同时出现了“察一”、“得一”和“守一”的概念。非常清楚，三者在工夫论上呈现出递进的关系。“察一”既是起点和“得一”、“守一”的前提条件，同时也是简文的论述重

① 曹锦炎释文注释：《凡物流形》，第250页。

② 复旦读书会：《〈上博（七）·凡物流形〉重编释文》，古文字网，2008-12-31。

③ 何有祖：《〈凡物流形〉札记》，简帛网，2009-01-01。

④ 徐在国：《谈上博七〈凡物流形〉中的“督”字》，古文字网，2009-01-06。此外，还有一些学者对此字作了探讨，今不一一具列。

⑤ “水土”（沈培网名）在《〈上博（七）·凡物流形〉重编释文》（载古文字网）一文后的跟帖（2009年1月1日发帖）中说：“何有祖先生释出原整理者释为‘识’的字为‘察’，应该是正确的，此字与彻还押韵。由此也可以知道简18的两个‘白’字应当就是‘明白’的‘白’，其义与前面‘通彻’的‘彻’相关。”郭可晶随后肯定了何、沈的意见，承认他们当初“在《重编释文》中为此字括注‘守’或‘执’是错误的”。杨泽生显然没有意识到此一点，后来还发表文章长篇累牍地论证“戡”应读为“执”。参见郭可晶：《谈〈上博七·凡物流形〉甲乙本编连及相关问题》，古文字网，2009-01-07；杨泽生：《说〈凡物流形〉从“少”的两个字》，简帛网，2009-03-07。

⑥ 李锐读为“端冕”，今从之。参见李锐：《〈凡物流形〉释文新编（稿）》，孔子2000网、“清华大学简帛研究”网页，2008年12月31日。

⑦ 《集韵·御韵》：“箸，立也。”《国语·周语上》：“大夫士日恪位箸以儆其官。”韦昭《注》：“中廷之左右曰位，门屏之间曰箸。”

⑧ “而”上一字，陈伟、凡国栋认为右上部从勺，应读为“伏”或“俯”。刘信芳认为右上部从宀，下从土，读为“俯”。刘洪涛认为此字为“府”字异体。“而”下一字，刘刚释为“癸”，读“揆”。今按，前一字当从刘信芳说，后一字当从刘刚说。参见陈伟：《读〈凡物流形〉小札》，简帛网，2009-01-02；凡国栋：《上博七〈凡物流形〉甲7号简从“付”之字小识》，简帛网 2009-04-21；刘信芳：《试说竹书〈凡物流形〉“俯而寻之”》，古文字网，2010-02-23；刘洪涛：《上博楚简释读札记》，简帛网，2010-11-01；刘刚：《读简杂记·上博七》，古文字网，2009-01-05。

⑨ “肘”字，从郭可晶释文，读作“守”。参见复旦读书会：《〈上博（七）·凡物流形〉补释二则》，2009年4月11日。

⑩ 此处，“掾”当读为“掾”，不读作“握”。《集韵·屋韵》：“掾，振也。”又《送韵》：“掾，摇也。”《周礼·夏官·大司马》：“三鼓振铎。”若本“掾”字读作“握”，则“握之则失”与下文“掾（握）之不盈掾（握）”相龃龉。

点。竹简“察道”、“察一”出现的次数最多,“得一”次之,“守一”则仅有1例。将“察一”作为工夫论的重点,是本文的一个显著特色,与全篇重视“察”的观念也非常一致。正是在“察一”或“察道”的基础上,第5章还提出了“人白为察”的境界说。这一点,笔者认为,与《管子·内业》《心术下》将“扫除不洁”、“执一”二者并重的修养论有较大的区别<sup>①</sup>。“执一”即是“守一”之义。《广韵·缉韵》:“执,守也。”《内业》亦出现“守一”一次。《心术》《内业》等将人们的欲望、情感及不当的思虑、知识等看作“不洁之物”,认为它们妨碍了“神明”的降临,所以要“扫除不洁,神乃留处”,这就好像宫馆如果不打扫干净,那么贵人就不会在此留宿一样<sup>②</sup>。可以看出,竹书《凡物流形》与《心术》《内业》的起譬不同,其具体的修养方法亦有异。

“是故一,咀之有味”以下数句,兼本体与工夫而言之。“咀之有味,嗅之有嗅,鼓之有声,近之可见,操之可操”,可以看作此“一”的妙用。这个“一”的妙用,也同时是“察一”、“得一”、“守一”之妙用。“搯之则失,败之则槁,贼之则灭”,如果不能“守一”,作者认为,则“道”尽失,“一”尽灭矣。

再次,竹简“心能胜心”与“心之所贵唯一”的工夫。据“闻之曰”,“察一”的重要性来自于前人的教诲,所谓“能察一,则百物不失;如不能察一,则百物俱失”。这里,“一”与“百”相对,“一”是把握“百”的关键,“百”是由“一”生展出来的。因此,对于人们理解和把握这个杂多的百物世界来说,“察一”是一个必要且重要的工夫论步骤。如何“察一”?在第9章简文中,作者给出了两条方法或法则。其一云“仰而视之,俯而揆之”。而圣人之所以仰视、所俯揆者为何?从全篇来看,天地之间、百物之中,凡流形成体者皆是也。其二云“毋远求度,于身稽之”。“度”为揆度、忖度。这一条似乎与前一条之意相反,其实我们应当辩证地看待这二者的关系,并将它们紧密地结合起来。实际上,在这两条如何察一的具体规则中,即呈现出了百物与身心之间的统一性问题:我们既要仰视俯揆外在事物的多样性,同时也应当反求,于己身稽考之。因为从认识论的角度来说,人们对于世界本体的把握,与其对于自身的把握密切相关。

如何“察一”?更进一步,这要求察道者的身心及心自身(特别是后者)都应当达到“一”的状态。顺便指出,“察一”与“心之所贵唯一”之二“一”字含义不同,前者为本体论意义上的“一”,后者为工夫论意义上的“一”。《凡物流形》第五、六两章云:

闻之曰:心不胜心,大乱乃作;心如能胜心,是谓小彻。(五章)

【闻之】曰:百姓之所贵唯君,君之所贵唯心,心之所贵唯一。(六章)

既然“察道”、“察一”的主体是“我”,那么“我”对于自身之统一性的把握即深刻地关系到“我”对于世界之统一性(“一”或“道”)的把握。如何把握自身的统一性,达到“一”的状态?这是第五、六两章所要回答的问题。竹简第6章指出,在国家统治之统一性的完成中,君心自身的统一最为重要。而“闻之曰”将统治目的的实现依旧放在传统的君民关系中来论述,同样认为其关键在于“君”的一端。进一步,在君主个人的身心关系中,作者认为“所贵唯心”。所谓“贵心”,并不在于各种本能和自然欲望的满足,而在于“心”达到其自身的内在统一,竹简所谓“心之所贵唯一”是也。君主由此真正把握统治之“道”,来实现自己对于百姓的统治目的。这里,有三重关系的统一被作者暗中所肯定,它们分别为君民、(君主的)身心和(君主之)心自身的统一。在第一重关系中,从统治目的的获得来看,“民”是极其消极、被动的一环,政治实践的开展和目的的实现几乎被归约为“君”的一方。这是一种权威主义的哲学观念。当然,在这个观念里,君主的政治责任也随同绝对的权力一起被加重到无以复加的地步。在第二重关系中,身代表感官欲望的方面,但没有自主性和主宰性,它们的发用被看作是自发的和被动的,缺乏自身的意志性;而与身相对之心,则是一个有意志的能动者及认识的本源,具有自主性和主宰性,担负着维持身心平衡及和谐发展的重任,正是在此一意义上,所以说“君之所贵唯心”。在第三重关系中,“心”作为一个内涵在不断交互作用的综合主体,其自身统一性的获得即成为其“察道”、“得道”,乃至“上宾于天,下蟠于渊”的前提条件。第五、六章的重心正在于对第三重关系的论述上。

①《管子·内业》:“化不易气,变不易智,惟执一之君子能为此乎!执一不失,能君万物。”同书《心术下》:“慕选而不乱,极变而不烦,执一之君子。执一而不失,能君万物。”

②《管子·心术上》:“虚其欲,神将入舍。扫除不洁,神乃留处。……洁其宫,开其门,去私毋言,神明若存。……神者至贵也,故馆不辟除,则贵人不舍焉,故曰不洁则神不处。”《内业》:“敬除其舍,精将自来。”

竹简第5章说“心不能胜心，大乱乃作”，此心从意识功能来看可以作出“能胜之心”与“被胜之心”的区分。这个区分代表了思想的深入。“胜”者，克制、制服之义。而“乱”者，以“多”为前提。“大乱”与下文“小彻”对言，可知此“乱”是从心理状态，而不是从政治后果来说的<sup>①</sup>。“心乱”与“心治”相对。不过，“能胜之心”为何物，而“被胜之心”又指什么？竹简在此并没有作出具体的交代。

最后，我们来看《凡物流形》与《管子·内业》《心术》《荀子·解蔽》的关系。《管子·内业》《心术》与竹简《凡物流形》大抵作于同一时期。《心术》《内业》二篇均认为人的心君包涵着各种欲望、好恶、情感，以及各种念想和知识，如果心不能作自身的主宰并统一它们，那么彼此就会争斗或纠结在一起，出现混乱的状态，从而断绝了“道”降临心中的可能性。这二篇传世文献都主张对感官欲望进行疏导（“开门”），对心中的欲望和情感则主张洁除之（“洁宫”）。显然，在作者看来，藏于心中的各种欲望及情感属于消极因素，应当加以否定。同时，“洁宫”为“精气”的来至创造了条件。当通过修养使心充满精气的时候，也即是“神将来舍”的时刻。而如何“洁宫”、“致精”？《心术》《内业》认为其基本原理即是“虚静”<sup>②</sup>。荀子的思想无疑受到了稷下道家的影响，《解蔽》篇所引《道经》（包含“道心一人心”之说）疑本为稷下道家著作<sup>③</sup>。在“虚静”之原理的基础上，荀子进一步提出了“虚一而静”的观点，并作了深入阐发。《解蔽》所谓心具有自主和主宰的特性，这是当时的通识。不过，荀子在文中特别强调了心从杂博无禁通向精一不贰的认知状态，这是心自身修养的一种结果。综合《管子·内业》《心术》和《荀子·解蔽》来看，竹简《凡物流形》所谓“能胜之心”和“被胜之心”的区分，都是指此心的两种作用。“能胜之心”根源于心的自主和主宰本性，是天生即禀受在内的，而“被胜之心”则是后天生起的，其具体内容如果从《内业》《心术》来看，则指欲望、情感、思虑等心理活动，并具有恶的意味；如果从《解蔽》篇来看，则主要指认知的博杂。竹简“被胜之心”的具体内容虽然不能准确指出，但是应当与它们具有较大的重合性。另外，“虚静”是《解蔽》和《心术》《内业》共有的心术原理，而《凡物流形》中心对自身的克制或克服（“心不能胜心”、“心如能胜心”）突显了心自身的主体性和能动性，这与“虚静”的概念不同。

### 三、修养境界与政治功用：从“小彻”、“小成”到“一焉而为天地稽”、“大之以知天下，小之以治邦”

《凡物流形》认为“察道”是“修身而治邦家”的依据；反之，可以说“修养”和“治邦家”是“察道”的两种功用。关于修身的境界，竹简第5章叙述了“小彻”和“小成”两个层次。第5章曰：“奚谓小彻？人白为察。奚以知其白？终身自若。”何谓“小彻”？竹简说“人白为察”。“白”就是“心能胜心”之后所达到的一种修养状态。上博楚竹书《彭祖》第6号简曰“远虑用素，心白身泽（悻）”<sup>④</sup>，与本章简文相应。所谓“白”，指心之“素白”。“终身自若”，与《彭祖》“身悻”意同。在传世文献中，“白心”见于《管子》篇名及《庄子·天下》篇。不过，前者含义不清，后者之“白”乃“显白”、“显露”义，与本篇竹简不类。《庄子》至少有两篇文章的“白”字，很可能与竹简用法相同。《人间世》篇曰：“瞻彼阙者，虚室生白，吉祥止止。”<sup>⑤</sup>陆德明《释文》引司马彪《注》：“室比喻心，心能空虚则纯白独生也。”<sup>⑥</sup>司马《注》与《人间世》上下文合，当是。

①竹简“大乱乃作”，王中江认为是从“政治后果”而言的，并引《尸子·贵言》为证。《贵言》云：“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。”参见王中江：《〈凡物流形〉的“贵君”、“贵心”和“贵一”》，载《清华大学学报（哲社版）》2010年第1期，第85页。

②例如，《管子·心术上》：“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。……虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。……世人之所职者精也，去欲则宣，宣则静矣，静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣。神者至贵也，故馆不辟除，则贵人不舍焉，故曰不洁则神不处。……天之道虚，地之道静，虚则不屈，静则不变，不变则无过，故曰不伐。洁其宫，阙其门，宫者，谓心也。心也者，智之舍也。故曰宫，洁之者，去好过也。门者，谓耳目也，耳目者，所以闻见也。”同书《内业》：“凡心之刑，自充自盈，自生自成；其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。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。”

③《荀子·解蔽》：“昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。处一危之，其荣满侧。养一之微，荣矣而未知。故《道经》曰：‘人心之危，道心之微。’危微之几，惟君子而后能知之。”

④沈培培说，“泽”读为“悻”。今按，《彭祖》“泽”字，陈伟武、周凤五此前已读为“悻”。参见《〈上博（七）·凡物流形〉重编释文》后“水土”（沈培培名）的跟帖（古文字网，2009-01-01）；陈伟武：《读上博藏简第三册零札》，载《华学》第七辑，中山大学出版社2004年，第177页；周凤五：《上海博物馆楚竹书〈彭祖〉重探》，载《南山论学集——钱存训先生九五生日纪念》，北京图书馆出版社2006年，第13页。

⑤又见《淮南子·俶真》篇。

⑥郭庆藩：《庄子集释》上册，王孝鱼点校，中华书局2004年，第151页。

《天地》篇曰:“机心存于胸中则纯白不备,纯白不备则神生不定,神生不定者,道之所不载也。”二篇的“白”字,都是指心在经过了自我澄汰和空虚化的修养实践之后而复归其本然的素朴状态。对庄子学派而言,心灵所澄汰和空虚化的对象十分广泛,例如智欲、情感、社会规范及庸俗、浅陋的生命观。另外,帛书《二三子》多次使用了“精白”一语,其中一处文本曰:“(孔子曰)‘不获汙(其)身’者,精白〔敬官〕也。敬官任事,身□□者,鲜矣!汙(其)占曰:能精能白,必为上客。能白能精,必为古世。以精白长众者,难得也。故曰:‘〔行〕汙(其)庭,不见汙(其)人。’”<sup>①</sup>“官”为“心”之喻。帛书认为应当以“精白”为要旨来敬事心官。“精白”乃精纯、素朴之义,这可能会合了竹简与《管子·心术》《内业》的思想因素。回过头来看竹简的“白”字内涵,笔者认为,当与《人间世》《天地》《二三子》及竹书《彭祖》一致,亦指心灵通过修养而克制了欲望、情感及不当之知识等的扰乱,从而复返其初的素朴状态。曹峰说:“‘人白’应该就是人通过‘洁官’、‘虚欲’以洁白其心,属于一种养心之术。”<sup>②</sup>这是可信的,不过他将其放在稷下学的传统中来作肯定,则未必是也。综合出土材料即传世文献来看,这种修心之术,其实也早已在楚地流传,形成了一种悠久的传统。

相对于“小彻”,“小成”在修养上更进一层。竹简第5章曰:“能寡言乎,能一乎,夫此之谓小成。”所谓“小成”,不仅仅是一种通过“心能胜心”的修炼方法而达到心灵的“小彻”境地,而且应当在面向“道”上有具体的成就。作者认为“小成”包括“能寡言”和“能一”两个方面。“能寡言”的意思容易理解,从圣君的人格修养目的来看,“言”主要指“言命”。能少发命令,这是人君心灵通彻而近于“道”的表现。所谓“能一”之“一”,从全文来看,当指身心的专一和凝聚状态。这种状态为“道”最终降临心中创造了心理和生理的主体性条件。

荀子不满足于“小彻”的说法,在《解蔽》篇中提出了“大清明”的概念。笔者认为,《凡物流形》在“小彻”、“小成”的基础上也应当有“大彻”、“大成”的概念。所谓“大彻”、“大成”,《凡物流形》曰:

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,可先知。

#### (四章)

得而解之,上宾于天,下蟠于渊。坐而思之,谋于千里;起而用之,陈于四海。(六章)

得一〔而〕图之,如并天下而扭之;得一而思之,若并天下而治之;守一以为天地稽。(九章)

闻之曰:一焉而终不穷,一焉而有众,一焉而万民之利,一焉而为天地稽。握之不盈握,敷之无所容。大之以知天下,小之以治邦。(十章)

上引4段简文,都是在“得一”的基础上来论述“修身”和“治邦家”的功效的。相对于“小彻”来说,有“先知四海”、“谋于千里”等“大彻”的妙用。从人格形态来看,可以如神如龙,“上宾于天,下蟠于渊”,乃至“一焉而为天地稽”。帛书《经法·道法》:“无私者知(智),至知(智)者为天下稽。”“稽”即“法式”、“准则”之义。这种达到“一”而可以为天地万物之“法式”的境界,即是《凡物流形》所设想的最高境界。在这个“一”的“大成”境界中,“吾”与“道”已经达到了完全的合一,“一”中即内在地融贯着本体(“道”)。当然,“一”的“大成”含义,不仅体现在单纯的“修身”上,还体现在“成物”的政治功效方面。简言之,“得一”的政治功效就是“大之以知天下,小之以治邦”。当然,如果我们将圣君的成就看作“修身”的一个必要目的,那么“修身”的人格成就也是“得一”的一个政治功效。因为在实行权威或精英统治的政治体制中,“圣君”既是百姓所推重的人格绝对者,也是其统治真正取得成功的关键。

●作者简介:丁四新,武汉大学哲学学院、国学院教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

●基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(12JJD750003);国家社会科学基金重大招标项目(11&ZD086)

●责任编辑:涂文廷

①引文参见《马王堆汉墓帛书〈易传〉释文·二三子》,载丁四新:《楚竹书与汉帛书〈周易〉校注》,上海古籍出版社2011年,第512页。

②曹峰:《〈凡物流形〉的“少彻”和“少成”——“心不胜心”章疏证》,简帛研究网,2011-03-09。