《凡物流形》“一”與“無爲”的思想考

熊奕淞

緒論

楚簡《凡物流形》[[1]](#endnote-0)收錄於《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》。自二〇〇八年公開以來，學界對其文字釋義及簡序等問題進行了廣泛地探討。就簡序問題，目前學者間已大致達成了共識[[2]](#endnote-1)。不過，關於文字釋讀及章句的解釋仍有諸多疑問以待解決。而受限於對其文意的理解，有關該篇思想結構及思想特徵的研究尚未得到深入地展開。

關於《凡物流形》的文本結構，原整理者曹錦炎[[3]](#endnote-2)首先指出該篇是“有層次有結構的長詩”。他將全篇分爲九章，並將與自然規則有關的前四章視爲第一部分，將與人事有關的後五章視爲第二部分。淺野裕一[[4]](#endnote-3)則認爲，上述兩個部分爲“兩種性質不同的文獻，因都涉及草木、禽獸等相關內容，在反復轉抄的過程中產生混亂被連接到了一起”。他進一步將這兩部分分別冠以《問物》和《識一》之名，並認爲《識一》是道家系統的思想文獻，而《問物》則類似《楚辭・天問》。另一方面，曹峰[[5]](#endnote-4)雖亦認爲全篇可分爲兩個部分，但並不主張將這兩個部分視爲不同由來的文獻。他從上半部分“草木奚得而生、禽獸奚得鳴”與下半部分“草木得之以生、禽獸得之以鳴”的對應關係出發，詳細論證了該篇下半部分是爲對上半部分所提問題的回答，並由此認爲從文本結構來看上下兩部分爲一個整體。不過，曹峰同時亦認爲《凡物流形》的“文本是一個松散的結構，是作者出於某種需要，把相關的內容集合到一起”[[6]](#endnote-5)，並沒有對其整體的思想結構進行進一步的討論。本文將在曹峰等學者將《凡物流形》的文本視爲一個整體的基礎上，把主要目光投向該篇後半部分反復出現的“一”這一概念。在對相關各小節進行逐一解析的基礎上，對《凡物流形》全篇的思想內容及思想結構加以整理，並對其中包含的“無爲”思想的特徵及其在思想史上的意義進行探討。

一、形而上學的“一”的思想

《凡物流形》開篇便提出了如下兩個問題。

凡物流形，奚得而成？流形成體，奚得而不死？【簡１】[[7]](#endnote-6)

因涉及萬物形成、生命起源即所謂形而上學的根本問題，這一部分受到了不少學者的關注[[8]](#endnote-7)。然而由於“流形”這一表現較爲難懂，這一涉及“成體”的生成論的具體形式至今未能得到令人滿意的解釋。廖名春[[9]](#endnote-8)指出“流”可釋爲“具”、“生”，進而將“流形”解釋爲“具有形質”。吳國源[[10]](#endnote-9)則引《廣雅・釋詁》“流，化也”把“流”解釋爲“化”即“成”，並將“流形”理解爲“成形”或“化成形”。然而這樣的解釋無法明確“流形”與其後的“成體”之間的區別。[[11]](#endnote-10)從“凡物流形、奚得而成”一句來看，發問者無疑將“流形”→“成”或“成體”視爲某種生成的過程，因此顯然不應將此處的“流形”視爲已經具有形體或已成形的狀態。

“流形”這一表現亦可見於傳世文獻中，以下兩例已多次被學者引用。[[12]](#endnote-11)

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。（《易・乾・彖傳》）

人，水也。男女精氣合而水流形。三月如咀。…五月而成，十月而生。（《管子・水地》）

尤其前一例中出現的“品物流形”與“凡物流形”大致相同[[13]](#endnote-12)。值得注意的是，作爲“品物流形”前提的“雲行雨施”這一表現，提示了“凡物流形”（“品物流形”）與“水”存在一定關係。而後一例則直接將“水”與“流形”結合在了一起，將胎兒成形之前的狀態用“水流形”進行描述。“流形”的精確意涵雖難以確定，然結合上述引文可知，其涉及形體在成形之前的狀態並與“水”有直接的關係。[[14]](#endnote-13)有關《凡物流形》開篇提出的第一個問題中涉及的生成論模式，我們似可理解爲萬物在“成體”之前爲如“水”一般的流動狀態，在得到某種事物的作用之後得以“成體”。而通過對下述同樣涉及生成論部分的探討，我們將得以進一步明確這一生成論的具體形式。

聞之曰：一生兩，兩生參，參生四，四成結。是故有一，天下無不有。無一，天下亦無有。【簡21】

上述引文中釋作“四”的文字字形爲“”。該文字的釋讀存在爭議。原整理者曹錦炎將其隸定爲“弔”並解釋爲“善”。這一解釋現在幾乎已經沒有了支持者。復旦大學讀書會[[15]](#endnote-14)提出該字可隸定爲“女”或“母”。秦樺林[[16]](#endnote-15)支持“母”這一讀法，並認爲該字指“生成萬物的根源”。而沈培[[17]](#endnote-16)則指出該字當爲“四”字之誤，並認爲“一生二，二生三，三生四，四成結”是一個循環往復的概念，至“四”成爲一個終結，然後又從“一”開始循環，就像一年有四時不斷循環往復一樣。李銳[[18]](#endnote-17)及曹峰[[19]](#endnote-18)均支持此觀點。從後文“有一，天下無不有。無一，天下亦無有”中強調“一”於萬物生成之意義來看，將此處由“一”而起的生成序列的末尾的“”字解釋爲“母”並將其視爲萬物生成的根源，顯然與文意相左。筆者亦認爲該字爲“四”字之誤。

若將該字解釋爲“四”，則該部分的生成論很容易能讓人聯想到郭店楚簡《太一生水》上半部的生成論。

太一生水。水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地復相輔也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復相輔也，是以成滄熱。滄熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歳而止。（《太一生水》）[[20]](#endnote-19)

上述生成論中從“太一”到“水”、“天”、“地”的生成方式與“神明”以下的生成方式有著明確的區別。具體而言，“水”由“太一”直接生成，而“天”、“地”之生成均爲“A反輔太一，是以成B”的模式，即由序列中之前的一個要素與“太一”相互作用生成而來。無論“水”還是“天”、“地”的生成都有“太一”的直接參與。與此相對的，“神明”以下的要素均爲“天地復相輔也，是以成神明”的模式，即由序列中之前的一對要素相互作用生成而來。在這種模式中，各要素的生成雖與“太一”不無關係，但均沒有“太一”的直接參與，而是在“天地”生成之後，以“天地”爲依託依次生成而來。我們發現，《太一生水》由“太一”→“水”→“天”→“地”的生成序列與《凡物流形》“一”→“兩”→“參”→“四”的生成論存在對應關係。[[21]](#endnote-20)

此外，在《太一生水》的生成論中，由“太一”直接生成的“水”的地位極其特殊。這種將“水”置於“天”、“地”以及以“天地”爲依託生成而來的包括“萬物”在內的各要素之前的生成論模式與“凡物流形”即萬物成體以前爲如“水”一般流動的狀態亦存在明顯的對應關係。《太一生水》這一將“水”在“太一”的作用下生成“天”、“地”及“天地”以下各要素的生成論，與針對“凡物流形、奚得而成”這一設問，以自“一”而起的生成論進行回答的《凡物流形》生成論的思考模式極爲接近。

在《凡物流形》中“一”不單是生成的起點，還是萬物得以運行的依據。下半部分的“草木得之以生、禽獸得之以鳴【簡13a】”一句當可視爲對上半部分“孰爲天、孰爲地。孰爲雷【簡11】電。孰爲帝。土奚得而平。水奚得而清。草木奚得而生【簡12a】。禽獸奚得而鳴【簡13b】”一句中部分內容的回答。而從文脈來看，這裡的“之”亦當指“一”。

接下來將對與開篇第二個設問即“流形成體、奚得而不死”相關的“至靜”章[[22]](#endnote-21)進行考察。

聞之曰：至靜而智，【簡15】識智而神，識神而同、識同而僉，識僉而困，識困而復。是故陳爲新，人死復爲人，水復【簡24】於天。凡百物不死。如月，出則或入，終則或始，至則或反。識此言，起於一端。【簡25】

該章“凡百物不死”一句中的“不死”這一表現提示了其與開篇“奚得而不死”這一設問的聯繫。已有不少學者指出該章涉及循環往復的觀念。[[23]](#endnote-22)對這種循環往復觀念的具體描述，最直接的即有關月之盈缺的比喻部分及“水復於天”一句中涉及的“水”返歸於“天”的描述。“水”以雨的形式由“天”而降，又以蒸發的方式返於“天”，這一現象古人有可能已從實際的觀察中有所發現，進而將其與循環往復的觀念聯繫在一起。至於“人死復爲人”一句，其具體所指雖難以考證[[24]](#endnote-23)，然而結合前後文亦不難得知其與循環往復相關。除列舉的“人”與“水”之循環往復之外，世間“百物”亦通過循環往復實現自身的永續，此即“百物不死”的含義。

上述“水復於天”、“人死復爲人”等部分中多次出現的“復”字，亦可見於“至靜而智”[[25]](#endnote-24)一句中末尾的“識困而復”[[26]](#endnote-25)處。於《凡物流形》的作者而言，包含循環往復要素的“復”字當爲一種重要的概念。值得一提的是，“人死復爲人”之前的“是故陳爲新”一句，依前後文脈來看當包含了“陳”復爲“新”，即舊事物與新事物間循環往復的含義。然問題在於此處並不見涉及循環往復的“復”字。而其字面意思爲“陳”即是“新”，“陳”與“新”被等號連結在了一起。乍看之下，“復”字似乎是在傳抄過程中被抄寫者遺漏，但筆者以爲原文實際上包含了“陳”與“新”這類相互間可以循環往復的對立事物本身具有同一性的思想。具體而言，“陳”與“新”雖爲對立相反的概念，然而被認爲是“陳”的事物亦可因參照對象不同被視爲“新”的事物，反之亦然。從這個角度來看，對立相反的事物之間存在相互轉換的可能，因而可以認爲兩者本質上是同一種事物。反過來說，正因爲對立事物存在同一性，“新”與“陳”、“陳”與“新”之間的轉換乃至循環往復才可成立。反之，如“陳”與“大”之間不能相互轉換，正是因爲兩者間缺少了這種同一性。事實上，將對立事物的同一性作爲其相互轉換以至循環往復前提的思想亦可見於“識同而僉、識僉而困、識困而復”一句。

關於該句，秦樺林[[27]](#endnote-26)依《小爾雅》廣言篇“僉，同也”將此處的“僉”字釋爲“同”，並認爲“此處的‘僉’當是比‘同’更進一步的‘虛靜爲一’的境界”。這一解釋頗具啟發，不過從文脈來看，與比“同”更進一步相比，此處的“僉”當指一種表面上（至少就形態而言）雖與“同”有異，但本質上與“同”相同的概念。秦樺林[[28]](#endnote-27)還指出“識僉而困”的“困”爲“窮”、“極”之義。由此“識同而僉、識僉而困、識困而復”一句當可理解爲，在知曉“同”、“僉”具有同一性，即由“同”、“僉”所代表的對立相反事物本質相同之後，則可知曉抵達對立相反關係中的兩種要素其中一方的“極點”則可向與其對立面轉換這一點。知曉了這一點，則可知曉循環往復的“復”。這種對立事物之間至一方之極點則可向其對立面轉換以至循環往復的觀念，於古人而言從四時變化以及月之盈缺等自然現象中並不難總結得出。類似的觀念亦可見於《老子》等文獻，如傳世本《老子》第四十五章[[29]](#endnote-28)“大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮”即視“缺”爲“大成”、“沖”爲“大盈”，提示對立相反事物中處於負面的一方向其對立面轉換之可能。《凡物流形》的“復”的思想，當是在這一觀念的基礎上進一步總結出循環往復的前提爲對立事物的同一性而來的。

回到開篇的“奚得而不死”這一設問。“不死”具體而言指的是“復”即世間萬物的循環往復。而如上所述，涉及對立事物之間相互轉換以致循環往復的“復”這一概念，根本上來源於對立事物的同一性即“同”。而“同”則可進一步聯繫到“一”。即是說，除了作爲萬物生成的根源及萬物得以運行的依據以外，“一”還是萬物循環往復以至“不死”的根據。

後文將進一步指出，本章末句的“識此言，起於一端”的“一端”涉及體認“一”的工夫，此進一步提示了上述內容與“一”的關係。此外，作爲認識“復”的前提的“至靜而智”中的“靜”在《凡物流形》的工夫論中亦與“一”有著密切的關係。以下即將對涉及“一”與“靜”的工夫的“心不勝心”章進行考察。

二、“一”的工夫與“無爲”的思想

有關以下“心不勝心”章，曹峰等學者已指出其涉及“一”的工夫並與《管子》內業篇及心術下篇的思想相關。[[30]](#endnote-29)然而，其文本內容仍有較多難懂之處，筆者將先對其文意進行重新梳理。

聞之曰：心不勝心，大亂乃作。心如能勝心，【簡26】是謂小徹。奚謂小徹？人白爲識。奚以知其白？終身自若，能寡言乎？能一【簡18】乎？夫此之謂少成。曰：百姓之所貴唯君，君之所貴唯心，心之所貴唯一。得而解之，上【簡28】賓於天，下蟠於淵。坐而思之，謀於千里。起而用之，通於四海【簡15】。

此處的“心如能勝心”具體涉及怎樣的“心”之狀態留待之後討論。可以明確的是，其與“心”的內部活動有關，而這種“心”的內部活動的狀態被稱爲“小徹”。因涉及“心”的內部活動，自然難以從外部加以確認，因而作者以自問自答的方式提出“奚謂小徹”的問題後，又以“人白爲識”作答。所謂“人白爲識”，即以其人之“白”這一特徵作爲“小徹”的外部標誌。[[31]](#endnote-30)然而“白”亦爲抽象之概念，故而作者又以“奚以知其白”的設問，導出“終身自若”以下的內容。有關“自若”，參考《鶡冠子・泰鴻》“自若則清，動之則濁”可知，其中包含了“靜”的含義。而以下的“能寡言乎？能一乎？”即是對這種“靜”的狀態的進一步描述。“寡言”作爲一種外在的狀態與“靜”聯繫在一起並不難理解。[[32]](#endnote-31)值得注意的是，與“寡言”並列出現的“一”，依文脈亦與“自若”即“靜”的狀態結合在了一起。這種與“寡言”、“一”相關的“靜”狀態則被稱爲“少成”。與作爲內部活動的“小徹”相對，“少成”當爲對應外部“靜”之狀態的概念。

“一”還出現在了後段“心之所貴唯一”一句中。此處提出“心”貴在實現“一”的狀態。而這種“心一”的狀態，當即指前文“心能勝心”的狀態。與之相對的，“心”爲多端而不“一”的狀態即前文所言之“心不勝心”。“心不勝心”導向“大亂”，反之“心能勝心”當帶來“治”的結果。總結來說，通過使“心”爲“一”的“心一”的工夫，“心”達成“一”的狀態，是爲“小徹”。其外在則表現爲與“靜”相關的“寡言”而“一”的狀態，此是爲“少成”。由此導出“治”的結果。[[33]](#endnote-32)末句“上賓於天，下蟠於淵。坐而思之，謀於千里。起而用之，通於四海”即言通過“心一”的工夫達成“靜”之狀態，從而通曉天地之事並獲得治國之能力。同樣的思考還可見於以下的“識道”章。

聞之曰：識道坐不下席，端一【簡14】圖不與事。之知四海，至聽千里，達見百里。是故聖人處於其所，邦家之【簡16】安危存亡，賊盜之作可先知【簡26】。

上述隸定爲“一”的文字，原文作“”。[[34]](#endnote-33)關於該字的釋讀存在爭議，在此姑且將其視爲與其形近的“（一）”字的誤抄。“識道坐不下席，端一圖不與事”中的“坐不下席”與“圖不與事”所言內容當大致相同，均與“靜”的狀態有關。[[35]](#endnote-34)可推知，二句之前的“識道”與“端”亦當爲相類似的表現。假如將“端”釋作“端一”的話，可結合分別在簡25與簡20兩度出現的“識此言，起於一端”一句中的“一端”對其意涵進行考察。“一端”，當即使“（多）端”合而爲“一”的行爲。具體而言，即“心不勝心”章所涉及的“心勝心”或“心一”之工夫。而“端一”則指使內心之（多）端合而爲“一”之狀態。[[36]](#endnote-35)

與“端一”並列的“識道”這一用語還出現在簡22“識道所以修身而治邦家”一句中。將其與如下部分合而觀之，可知“識道”與“識一”的內容大致相當。

聞之曰：能識一，則百物不失。如不能識一，則【簡22】百物倶失。…得一而【簡23】圖之，如幷天下而取之。得一而思之，若幷天下而治之。【簡17】

無論將“端”釋作“端一”是否得當，我們可以確定的是上，述“識道”章中的“識道”與“識一”均涉及統治者執政方面的利益，兩者當爲同等概念。

值得一提的是，已有不少學者指出，上述“識道”章整體上與傳世本《老子》第四十七章“不出戸知天下，不闚牖見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成”的主旨相似[[37]](#endnote-36)。《老子》是章主要涉及聖人之“無爲”。因此，“識道”章中的“坐不下席”、“圖不與事”等涉及“靜”的表現亦可以與統治者的“無爲”聯係在一起。在《凡物流形》中，這種表現爲“靜”的“無爲”是爲“識道（＝識一）”或“一端”之工夫的結果。而在這種“無爲”的狀態下，統治者可以獲得“之知四海，至聽千里，達見百里”[[38]](#endnote-37)、“處於其所，邦家之安危存亡，賊盜之作可先知”等治國、知天下的利益。如此一來，可以認爲“識道”章與之前的“心不勝心”章均涉及某種“無爲之治”的思想。然而值得注意的是，《凡物流形》全篇並沒有出現“無爲”這一字眼。有關這點涉及的思想史上的意義留待下節討論。在此需要首先明確的一個關鍵問題是，統治者是如何通過“心一”的工夫獲得上述執政方面的利益的。

結合前章有關形而上學“一”的思想的討論，我們不難發現從整體思路來看《凡物流形》實際上是將形而上學的“一”的思想直接導入了人文政治領域。即因爲“一”爲萬物生成、運動的根源，同時又是萬物循環往復以至永續的根據，故統治者通過“心一”的工夫“識一”、“識道”則可獲得“大【簡29】之以知天下、小之以治邦【簡30】”[[39]](#endnote-38)的執政上的利益。由於各部分所涉的“一”的實際內容不盡相同，這種通過“心一”的工夫體認形而上學的“一”進而獲得政治利益的思考模式在邏輯上是否能夠成立，是否具有有足夠的說服力另當別論。但從文本本身來看，這種思考模式確爲《凡物流形》的一大特徵。再來看以下部分。

天地立終立始。天降五度，吾奚【簡3】衡奚縱？五氣並至，吾奚異奚同？五言在人，孰爲之公？九域出謀，孰爲之逢？【簡4】…順天之道、奚以爲首？吾欲得【簡7】百姓之和，吾奚事之？【簡8】

上述涉及的“五度”、“五氣”、“五言”、“（出於九域之）謀”爲天地成立之後由“天”或“人”所衍生出的各種雜多之事物。《凡物流形》的作者表面上對當如何從中作出取捨提出疑問，實際主張的當是擯棄上述在天地生成之後衍生出的繁雜之物[[40]](#endnote-39)，以萬物生成、存續之根源的“一”爲宗，並以此而獲得治理天下之能力。

三、《凡物流形》的思想結構及其“無爲”思想的特徴

通過上述分析，我們可對《凡物流形》思想的主要內容及其思想結構作如下總結。

《凡物流形》將“一”視爲萬物生成的根源，提出了由“一”經“兩”、“參”、“四”至萬物生成的生成論。這種生成論跟《太一生水》中將在“太一”直接作用下生成的“水”、“天”、“地”以及“天地”以下的生成之物作出區分的生成論形式存在對應關係。除作爲萬物生成及存在活動的根據之外，“一”還被視爲萬物循環往復以至永續的根源。《凡物流形》提出世間萬物循環往復（即“復”）之所以能夠成爲可能，是因爲循環往復的極點即相互對立的事物具有同一性，故而得以相互轉換以至循環不止。而這種同一性的根據同樣爲“一”。

以上述形而上學的“一”的思想爲基礎，《凡物流形》進一步展開了其政治思想的建構。統治者通過“心一”或“一端”的工夫“識一”、“識道”，並達成自內而外之“一”而“靜”的狀態。如此則可“無爲”而治國、知天下。而統治者之所以可以獲得如是執政上的利益，根本在於“一”是爲萬物生成、行動以及永續的根源，通過“心一”工夫“識一”、“識道”自可獲得治國、知天下之能力。《凡物流形》全篇各章節看似相互獨立，然而通過對其文本的深入探索可知，其整體理論結構相對完善，並非一個松散的結構。

《凡物流形》後半部在圍繞上述“一”的思想展開的同時也涉及了“道”這一概念。只不過“道”的出現非常有限。且如上節所示，在《凡物流形》中兩次出現的“道”實際上是“一”的另一種說法。此外，《凡物流形》雖然存在某種“無爲”而治的思想，但縱觀其文本，並沒有出現“無爲”這一用語，甚至亦沒有出現具有形而上學意義的“無”這一字眼。與部分傳世本的道家相關文獻不同，《凡物流形》並非通過“道”=“虛”、“無”、“無形”導出“無爲”。且細考《凡物流形》文本，我們會發現其作者似乎刻意迴避了與“無”相關的用語，有意識地避免將“道”與“無”劃等號。筆者以爲，以下對“一”的性質狀態進行描述的部分，作者亦即針對“無”之“道”，有意識地強調了“一”可以用感官感知的特點。

是故一咀之有味，嗅之有臭，鼓之有聲，近之可見，操之可操。握之則失，敗之則【簡19】槁，賊之則滅。識此言，起於一端【簡20】。

眾所周知，與道家相關的文獻多將“道”描述爲無法用感官感知的存在。如傳世本《老子》第十四章“視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希。搏之不得，名曰微”即涉及“道”的這一特徵。從“道”的“虛”、“無”的特徵出發強調其不可經感官認知頗爲自然。然而從思想結構來看，以“一”爲依據的《凡物流形》的“無爲”思想本沒有必須強調“一”可以通過感官進行感知的必要。《凡物流形》的作者之所以強調這點，當是爲了與先行存在的以“無”爲特徵的“道”思想進行區分，有意識地強調了“一”的這一特徵，以建構一種與之不同的以“一”爲根據的“無爲”的思想。

然而，不同於從“虛無”之“道”的角度主張“無爲”，形而上學的“一”並不能直接與“靜”或“無爲”相連結。因此《凡物流形》只能借由“心一”的工夫導出“靜”的狀態，間接將“一”與“無爲”的政治聯繫在一起。然而，無論是作爲萬物生成根源的“一”，還是作爲循環往復根據的“（同）一”都與“心一”的“一”即“專”不盡相同。[[41]](#endnote-40)《凡物流形》將具有不同意函的“一”統攝在同一個“一”的概念之下構建的理論體系是否具有足夠的說服力是個疑問。且從理論結構來看，與以“心一”的工夫爲媒介間接導出的“無爲”相比，由“道”=“無”直接導出的“無爲”思想顯然要簡單自然得多。隨之而來的疑問是，《凡物流形》的作者爲何要捨近求遠構建一種以“一”爲根據的“無爲”的思想？

必須指出的是，“道”=“無”導出的“無爲”的思想，在強調百姓的“自然”、“自生”的同時[[42]](#endnote-41)，實際上對統治者進行了弱化甚至無化。與此相對的，在強調統治者通過“識一”獲得統治上利益的《凡物流形》的“無爲”的思想中，統治者的權力實際上得到了強化。例如，“一言而和（？）不窮。[[43]](#endnote-42)一言而有衆【簡20】。一言而萬民之利。一言而爲天地旨【簡29】”一句，非但不似《老子》那般否定了統治者的聲教政令，其中出現的“一言”這一用語反而具有某種集權色彩。[[44]](#endnote-43)王中江[[45]](#endnote-44)已指出，與“一”有關的政治思想涉及統治者的“一”與百姓的“多”相對應的模式，包含了與統治者政治權威相關的要素。而從《凡物流形》向統治者權力傾斜的思想傾向來看，與通過“道”=“無”導出的“無爲”思想相比，以“一”爲根據的“無爲”思想於統治者而言似乎更具有吸引力。《凡物流形》強調“一”可以通過五感進行感知的特徵，很可能也是考慮到與無法通過感官認知的“無”相比，“一”更容易把握亦更容易爲統治者所接受。

從思想史發展的角度來看，類似《凡物流形》這類以“一”言“道”的“無爲”的思想，應當是主張“無爲”的思想家爲回應現實的政治狀況對“無爲”思想作出的調整。從發生的順序來看，這種思想當爲“道”=“無”的“無爲”政治思想的發展形式。此外，從《凡物流形》有意排除“虛”、“無”相關的要素，通過“心一”的工夫導出“靜”的“無爲”，並援用形而上學的“一”的思想對相關的政治利益進行主張的內容來看，其實際已提供了一幅較爲完整的“無爲”政治思想的理論形態。可以認爲《凡物流形》的思想是“無爲”政治思想發展史上的重要一環。

尾聲

傳世本《老子》第四十二章有關生成論的“道生一、一生二、二生三、三生萬物”的部分不見於郭店《老子》，且郭店《老子》中不存在與“一”對應的“道”的思想是爲周知的事實。[[46]](#endnote-45)

郭店《老子》是其時僅有的《老子》文本亦或是五千言《老子》的摘抄本的問題，至今仍爲《老子》研究爭論的一大焦點。從郭店《老子》丙本與《太一生水》合抄來看，抄寫者對生成論當有一定的興趣，很難想象其刻意將傳世本第四十二章對應的內容排除在外。即是說，該抄寫者所見的《老子》文本很可能並沒有包含與傳世本第四十二章相對應的內容。

除數字的個數不同之外，傳世本《老子》第四十二章相較於《凡物流形》的“一”的生成論，最顯著的差異在於其將“道”置於“一”之前，即其生成的起點並非“一”。對這一形式最可能的理解爲，“一”以下與“有”對應，而“道”與“無”對應，也就是說其蘊含的實際上是從“無”到“有”的生成論模式。由於《凡物流形》刻意排除了與“無”相關的要素，看起來《凡物流形》的生成論似乎是在傳世本《老子》第四十二章基礎上刪除了與“無”相關的要素後成立的。但由於郭店《老子》及與其合抄的《太一生水》中並不見以“道”爲起點的數字式生成論，“道生一”的生成論更有可能是在以“一”爲起點的生成論成立之後，添加“道”的成分而成立的。[[47]](#endnote-46)也就是說，傳世本《老子》的形成並不排除受到過類似《凡物流形》以“一”爲起點的生成論影響的可能。前文已指出，《凡物流形》的“無爲”的思想是在“道”=“無”的“無爲”思想的基礎上調整發展而來的。如此一來，有關《凡物流形》與《老子》的思想史關係，還需要在明確郭店《老子》與傳世本《老子》之間關係的基礎上作更深入的探討。

此外，《凡物流形》中存在的各式各樣的“一”的思想，如作爲萬物生成起點、萬物運行依據的“一”、涉及萬物循環往復以至永續根據的同一性的“一”以及“心一”的工夫論中出現的專一的“一”等。這些原本含義不盡相同的“一”的思想，在《凡物流形》中均被統攝在了同一種“一”的概念之下。其文本呈現出一種匯聚各種“一”的思想的特徵。前文已指出，作爲萬物生成起點的“一”與楚簡《太一生水》相關。至於“心一”的工夫論，學者已指出了其與《管子》內業、心術下篇思想的關係。[[48]](#endnote-47)此外，楚簡《恆先》“天道既載，唯一以猶一，唯復以猶復”一文中，似乎涉及了《凡物流形》中與循環往復的“復”相關的“一”的思想。這些文獻與《凡物流形》的“一”的思想的思想史關係，同樣是今後研究中不可回避的問題。

（本文原以日文發表於日本中國出土資料學會編：《中國出土資料研究》第24號（2020年7月），頁112-130。原標題爲〈『凡物流形』における“一”の思想―“無爲”の根據として―〉。本次翻譯成中文，作者對部分內容進行了修改。）

作者：熊奕淞

日本廣島大學文學博士（研究領域：先秦兩漢思想史）

電子郵件：yuuekishou@163.com。

1. 曹錦炎，《凡物流形》，馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁221-284。 [↑](#endnote-ref-0)
2. 有關簡序問題，如今大多數學者都讚成顧史考《上博七〈凡物流形〉簡序及韻讀小補》，（簡帛網，2009年2月）以及王中江《〈凡物流形〉編聯新見》（簡帛網，2009年3月）的意見，即依甲本1至11→12a→13b→14→16→26→18→28→15→24→25→21→13a→12b→22→23→17→19→20→29→3的順序排列。筆者亦大體上支持這一觀點，唯對“21→13a”的接續持保留意見。從這兩簡前後文意並無太大關係來看，在簡21之後補上“目”字並將其與簡13a連接在一起較爲勉強，該部分不排除缺簡的可能。 [↑](#endnote-ref-1)
3. 註1曹錦炎釋文，頁221-284。 [↑](#endnote-ref-2)
4. 淺野裕一，《上博楚簡〈凡物流形〉の全體構成》，《中國研究集刊》第48號（2009年6月），頁31-68。 [↑](#endnote-ref-3)
5. 曹峰，《〈凡物流形〉的文本結構與思想特徵》，曹峰《近年出土黃老思想文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁356-376。 [↑](#endnote-ref-4)
6. 註5曹峰論文，頁374-375。 [↑](#endnote-ref-5)
7. 本文所引《凡物流形》文本爲作者綜合以往諸學者意見整理而來的版本。引文中假借字均統一爲通行文字。文中簡號則以甲本爲準。 [↑](#endnote-ref-6)
8. 顧史考《上博七〈凡物流形〉上半篇試解》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2009年5月）指出“本篇開宗明義便問及形而上學最根本的一個問題，即天下萬物究竟是何以成其形體的？萬物既已成其形體、既已得到生命，又何以不立卽消失、解體或死去？”。 [↑](#endnote-ref-7)
9. 廖名春《〈凡物流形〉校讀零劄（一）》（孔子2000網，2008年12月）。 [↑](#endnote-ref-8)
10. 吳國源《〈上博（七）凡物流形〉零釋》（孔子2000網，2009年1月）。 [↑](#endnote-ref-9)
11. 季旭昇《上博七芻議三：凡物流形》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2009年1月）認爲“‘流形’與‘成體’有別，‘流形’即‘成’，‘形’爲形式義、材質義，屬外在；‘成體’即‘生’，爲實質義、生命義，屬內在”。然而，從“體”這一用字亦涉及外在之形體來看，將“成體”賦予內在的實質、生命的“生”這層意涵並依此將其與“流形”進行區別顯然有些勉強。此外，郭靜云《〈上博七？物流形〉篇名考》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2010年2月）認爲“流形”即“流布成形”，將“流”解釋爲“氣流”的狀態，並將“形”解釋爲“形成”。 [↑](#endnote-ref-10)
12. 原整理者指出了上述部分與《易・乾・彖傳》的關係。註9廖名春論文指出了其與《管子・水地》的關係。 [↑](#endnote-ref-11)
13. 註11季旭昇論文指出“凡”與“品”音義俱近，凡（奉紐侵部）、品（滂紐侵部）音近可通。其義，“凡”有最括、總舉之意；“品”有眾庶、眾物之意，實亦相近。 [↑](#endnote-ref-12)
14. 此外《淮南子・繆稱》“金錫不消釋，則不流刑”一文涉及金屬融化，此處的“流”顯然爲“流動”之義。馬王堆帛書《十問》第87號簡“夫臥、使食靡消、散藥以流刑者也。辟臥於食、如火於金。故一昔不臥、百日不復、食不化”中的“流刑”亦很可能指如液體般流動的狀態。原整理者亦引《説文解字》“流，水行也”指出“流”指“水或其他液體移動”。 [↑](#endnote-ref-13)
15. 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會《〈上博（七）•凡物流形〉重編釋文》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2008年12月）。 [↑](#endnote-ref-14)
16. 秦樺林《〈凡物流形〉第二十一簡試解》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2009年1月）。 [↑](#endnote-ref-15)
17. 沈培先在論文《略説〈上博（七）〉新見的“一”字》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2008年12月）中將是字解釋爲“四”，其後又在註16秦樺林論文的評論區說明了理由。 [↑](#endnote-ref-16)
18. 李銳《〈凡物流形〉釋文新編》（孔子2000網，2008年12月）。 [↑](#endnote-ref-17)
19. 曹峰《〈凡物流形〉“四成結”試解》，曹峰《近年出土黃老思想文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁348-355。 [↑](#endnote-ref-18)
20. 釋文引自武漢大學簡帛研究中心・荊門市博物館編著《楚地出土戰國簡册合集（一） 郭店楚墓竹書》（文物出版社，2011年）。 [↑](#endnote-ref-19)
21. 《太一生水》的生成序列最後以“成歳而止”作結，著眼點在於時間及年歳的生成。雖未直接涉及萬物生成，然而若考慮萬物亦由“天地”生成而來，則上述“太一”至“天地”的生成論亦當能適用於萬物的生成。此外，同樣涉及數字式的生成序列的文獻，如傳世本《老子》第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的“道”→“一”→“二”→“三”→“萬物”以及《易・繫辭上》“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”的“太極”→“兩儀”→“四象”→“八卦”均無法完全與《太一生水》的生成序列相對應。 [↑](#endnote-ref-20)
22. 以下爲方便行文，將各章除“聞之曰”以外的最初幾個文字作爲章的標題。 [↑](#endnote-ref-21)
23. 顧史考《上博七〈凡物流形〉下半篇試解》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2009年7月）指出“本章蓋言天地萬物之周而復始、新陳代謝、生死循環不斷之理，亦即下章‘不死’之謂”。 [↑](#endnote-ref-22)
24. 最淺顯的理解當爲作爲個體的人雖死，然其子孫後代的出生使人作爲整體得以存續。不過結合“如月，出則或入，終則或始，至則或反”一文來看，此處似指更具抽象意義的由生至死、由死至生的循環往復。 [↑](#endnote-ref-23)
25. 此處釋爲“靜”的字，有“情”（原整理者），“精”（註18李銳論文）、“靜”（廖名春《〈凡物流形〉校讀零劄（二）》（孔子2000網，2008年12月））等多種解釋。筆者將其解釋爲“靜”的主要理由爲，《凡物流形》中“靜”與“無爲”以及“一”等要素直接相關。此外，“靜”與“同”在道家相關文獻中常同時出現，如《文子・自然》“靜則同，虛則通，至德無爲，萬物皆容”，又如楚簡《恆先》“虛靜爲一，若寂寂夢夢靜同”。 [↑](#endnote-ref-24)
26. 有關將該句最初的文字解釋爲“識”字，詳見註30。 [↑](#endnote-ref-25)
27. 秦樺林《楚簡〈凡物流形〉札記二則》（簡帛網，2009年1月）。 [↑](#endnote-ref-26)
28. 註27秦樺林論文。 [↑](#endnote-ref-27)
29. 傳世本《老子》文本均引自樓宇烈《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年）。 [↑](#endnote-ref-28)
30. 註18李銳論文指出“心不勝心”章與《管子》内業篇、心術下篇可能存在關聯。曹峰進一步利用内業篇“我心治，官乃治。我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，音以先言，音然後形，形然後言，言然後使，使然後治。不治必亂，亂乃死”對該章內容進行了詳細考察。見曹峰《〈凡物流形〉“心不勝心”章疏證》，曹峰《近年出土黃老思想文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁328-340。筆者雖亦認爲兩種文獻存在諸多相似之處，然由於内業篇相關部分亦較爲難懂，其其具體思想內容亦未必與《凡物流形》完全一致，故不主張將對內業篇內容的解釋直接運用到《凡物流形》中。 [↑](#endnote-ref-29)
31. 關於此處的“識”字，目前已存在“識”（原整理者）、“得”（註25廖名春論文）、“守”（復旦大學讀書會）、“執”（復旦大學讀書會）、“察”（何有祖〈《凡物流形》札記〉（簡帛網，2009年1月）等多種解釋。該字在《凡物流形》全篇共出現13次，置於“道”或“一”之前時，作“識”、“執”、“察”解對文意的理解影響不大。雖然在其他道家相關文獻中確實多見“執道”、“執一”等，但單就此部分而言作“人白爲執”，並如註30曹峰論文般解釋爲“因爲人能執持白心”，從文脈來看太過勉強。至於釋爲“察”，雖能與前句的“小徹”押韻（見丁四新《“察一”（“察道”）的工夫與功用――論楚竹書〈凡物流形〉第二部分文本的哲學思想》，《武漢大學學報人文科學版》第66卷（2013年1月），頁19-24。註5引沈培説），然而從文脈來看，是句顯然描述的是對應“小徹”的外部狀態，因此當作“識”，讀zhì最爲合理。其他部分該字亦由此統一作“識”解。 [↑](#endnote-ref-30)
32. 有關“寡言”與“靜”的關係，還可參考《春秋繁露・保位權》“爲人君者居無爲之位，行不言之敎。寂而無聲，靜而無形，執一無端，爲國源泉”。 [↑](#endnote-ref-31)
33. 值得注意的是，“一”與“靜”本身很難直接劃等號連結。此處作者通過“心一”的工夫將“心”之“靜”與“一”結合，間接將兩者聯繫在了一起。 [↑](#endnote-ref-32)
34. 原整理者將該字隸定爲“”，讀作“端文”。註18李銳論文認爲“文”與“免”相通讀作“端冕”。有關“冕”這一讀法，鄔可晶《談〈上博（七）‧凡物流形〉甲乙本編聯及相關問題》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2009年1月）以不符合楚簡書寫習慣爲由予以否定。註23顧史考論文在主張簡14與簡16相接續的同時，意識到“識道”與“端”爲對應概念，並試圖將“端文”、“端冕”朝與“識道”意思相近的方向解釋。然而以上釋字顯然都難以與“識道”相對應。 [↑](#endnote-ref-33)
35. 有關“坐不下席”，原整理者已指出可參考《文子・精誠》“聖人不降席而匡天下”。“圖不與事”即雖有所圖然不參與具體之事。註24顧史考論文已指出兩句意思相近，均與“無爲”之治有關。 [↑](#endnote-ref-34)
36. 關於“一端”與“端一”可參考《管子・白心》“將欲服之、必一其端、而固其所守”。“一端”與“一其端”均有使（多）“端”合而爲“一”之義。而“端一”當指作爲“一端”之結果的狀態。註5曹峰論文認爲《管子・心術下》的“一於心，耳目端”與“一端”之義相當，然而該篇的“端”爲“端正”之義，以之解釋“一端”或《白心》篇的“必一其端”均不通。此外，雖然文字稍有不同《春秋繁露・保位權》的“執一無端”一文，即通過執一消除“（多）端”之狀態，在大意上與此部分相通。 [↑](#endnote-ref-35)
37. 曹峰《〈凡物流形〉兩處編聯的文獻驗證》，曹峰《近年出土黃老思想文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁321。 [↑](#endnote-ref-36)
38. 關於“之知四海”的“之”有“先”字之誤的說法（註16復旦大學讀書會論文），但從文脈來看“之”字顯然與後文的“至”、“達”對應，三者均有“往”、“到”之義。 [↑](#endnote-ref-37)
39. 從“大之以知天下，小之以治邦”以“知天下”爲“大”，以“治邦”爲“小”以及“遠之施【簡13a】天，近之施人【簡12b】”以“施天”爲“遠”，以“施人”爲“近”可知，《凡物流形》包含了與知天下自然之事相比治國更爲簡單，能知天下自然之事自可治國之觀念。 [↑](#endnote-ref-38)
40. 註9廖名春論文認爲此處的“五”與“九”均爲虚數，爲“多”之義。 [↑](#endnote-ref-39)
41. “至靜”章以“靜”爲認識“復”的前提，此當爲作者有意將作爲“復”的根源的“一”與“靜”結合在了一起。然而，單憑該章內容並無法明確作爲“復”之根源的“一”是如何與“靜”相結合的。此外，現存的《凡物流形》文本沒有生成論的“一”與“靜”結合相關的內容。 [↑](#endnote-ref-40)
42. 池田知久認爲，在《老子》及其他道家系文獻中“存在因‘道’、‘聖人’的‘無爲’而來的‘萬物’‘百姓’的‘自行’運動變化，即‘主體→客體、原因→結果’的思考模式”。見池田知久，《〈老子〉における主體の“無爲”と客體の“自然”》，《道家思想の新研究——〈莊子〉を中心に》（東京：汲古書院，2009年），頁625-631。 [↑](#endnote-ref-41)
43. 關於甲本簡20“”字及乙本簡14“”字，原整理者隸定爲“禾”。宋華強《〈上博（七）・凡物流形〉散札》（簡帛網，2009年1月）讚同原整理者意見讀作“和”。此外，註15復旦大學讀書會論文認爲該字爲“夂”的錯字，讀作“終”。禤健聰《上博（七）零劄三則》（簡帛網，2009年1月）隸定爲“”，讀作“藜”。蘇建洲《〈凡物流形〉“一言而力不窮”》（復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2009年1月）隸定爲“力”。此字存疑待考，姑且依文脈作“和”字解。 [↑](#endnote-ref-42)
44. 此外，“百姓之所貴唯君【簡28】”這一說法亦包含了某種肯定集權政治的傾向。 [↑](#endnote-ref-43)
45. 王中江《〈凡物流形〉“一”的思想構造及其位置》，《學術月刊》第45巻（2013年10月），頁40-48。 [↑](#endnote-ref-44)
46. 可參考谷中信一《郭店楚簡〈老子〉考》，谷中信一《〈老子〉經典化過程の研究》（東京：汲古書院，2015年），頁11-12。 [↑](#endnote-ref-45)
47. 此外，《淮南子》中《天文》篇“道曰規，道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰：‘一生二，二生三，三生萬物’”及《精神》篇“夫精神者，所受於天也。而形體者，所稟於地也。故曰：‘一生二、二生三、三生萬物。萬物背陰而抱陽、沖氣以爲和’”中亦引用了數字式的生成論。尤其《精神》篇明顯引自與傳世本《老子》第四十二章相當的文獻。然而《淮南子》的引文均以“一生二”爲始，並不存在“道生一”的部分。《淮南子》上述兩篇的作者在引用該部分時故意刪除“道生一”的部分可能性不大。該作者所見《老子》的數字式生成論原本當沒有“道生一”的部分。 [↑](#endnote-ref-46)
48. 參考註30。 [↑](#endnote-ref-47)