



早期道家“一”的概念演变余论

王中江

摘要:一些研究认定《文子》(特别是简本)、《鹖冠子》等为早期道家文本,这为研究早期道家“一”的概念的演变提供了重要的出发点。《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》三个文本中“一”同“道”的概念保持着基本的同一性,都是道家对万物根源是什么的回答。“一”既指万物生成的根源,又指普遍法则和万物统一性的本质,又指最高的统治原理。以“一”这一概念为中心,三个文本分别提出了各自的万物生成模式和普遍法则学说,提出了建立良好社会政治秩序的根本原理。三个文本中对“一”的使用也有所区别。《文子》中更多的是使用“道”,《鹖冠子》中“一”的地位要高于“道”,《吕氏春秋》中对最高统治原理“一”的运用往往是用历史经验来佐证。

关键词:早期道家;一;概念演变

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)01-0013-12

东西方哲学在探寻世界和万物的根源以及普遍性原理时给出的答案多种多样。热衷于寻根探源的道家,不仅将作为“路”的常识性的“道”根源化和普遍化,而且也将作为数字的“一”升格为跟“道”同格的根源性概念和原理。“道”和“一”都是被老子首先哲学化和本根化的。如同“道”这一关键词那样,自从老子创建了“一”这一概念之后,它就处在不断演变和扩展之中,形成了早期道家“一”的概念的复杂谱系。但迄今我们对它的探讨非常有限,远不像对“道”的探讨那样深入。这同它在道家概念丛中的重要性很不匹配。考察“一”这一概念在早期道家文本中的演变过程及其意义的变化,是探讨它的方式之一。笔者曾主要围绕老子“一”的概念和意义及其在之后部分文本(即《凡物流形》《太一生水》《管子》《黄帝四经》《庄子》等)中的演变作了追寻^①,尚未论及《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》等文本中的“一”,这是需要进行补充的。

追寻“一”在《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》这

三个文本中的演变,相应地就需要明确它们的时间坐标,但恰恰在这一点上我们遇到了某种疑难。其中《吕氏春秋》的成书时期不成问题,但不能回避的是,传世的《文子》和《鹖冠子》曾被断定为汉代以后的伪书,不被视为先秦子学经籍。令人鼓舞的是,各种反驳或证伪使这种立场的影响和余波正在缩小。许多对简本和传世本《文子》的研究^②以及对《鹖冠子》的研究^③,使我们能够认定原本的《文子》(简本《文子》同传世本《文子》有一定的统一性)、《鹖冠子》整体上是先秦道家的经典(不排除后来增益的)^④。此外,根据历史上文子为老子弟子的记载,大体上我们可以将《文子》置于《鹖冠子》之前来讨论。

一、“万物之始”和“执一无为”： 《文子》中的“一”

道家的根源性概念就是它名称中的“道”这

收稿日期:2022-11-28

作者简介:王中江,男,北京大学哲学系教授(北京 100871)、教育部长江学者特聘教授,主要从事东周儒家和道家哲学、出土文献和近现代哲学研究。

个字,诸如母、玄牝和谷神等一类用语则是它的隐喻。值得我们关注的是,“一”(或“太一”)也是道家表达根源性的概念。老子创立了“一”并使之在后来的演变中活跃起来,在有的文本中它还处于首要位置,成为道家能够同“道”并列的根源性概念。老子的弟子留下的《文子》这部书,是它演变链条上的重要一环。从简本《文子》入手,结合传世本,我们可以更清楚地了解这一概念的内涵。

汉简本《文子》残损严重,但从它以“一”为“万物之始”和主张“执一无为”来看,“一”被它看作万物的根源和统治原理。“一”的用语在传世本《文子·道德》篇中多次出现,在简本《文子》中也有四处^⑤:第一处是“文子曰:‘执一无为。’”。第二处是“是以圣王执一者,见小也”。第三处是“文子曰:‘一者,万物之始也。’平王曰:‘[何]’”。第四处是“平[王曰:‘王]者几道乎?’文子曰:‘王者[一道]。’”。简本中这几处有关“一”的文本都同传世本《道德》篇有关联。其中第一处、第二处的用法与传世本《道德》篇下面这段话相关联。

文子[平王]问曰:“古之王者,以道莅天下,为之奈何?”老子[文子]曰:“执一无为,因天地与之变化。‘天下大器也,不可执也,不可为也。为者败之,执者失之。’执一者,见小也,见小故能成其大也,无为者,守静也,守静能为天下正。”

参照传世本的这段话,将简本残断的部分编连起来并略加补充,大体上就将简本的这段话复原了出来。

[平王曰:“吾闻古圣立天下,以道立天下,□(奈)何?”]文子曰:“执一无为。”平王曰:“□……”文子曰:“[天]地大器也,不可执,不可为。为者败,执者失。是以圣王执一者,见小也;无为者,[守静也。见小守静天]下正。”平王曰:“见小守静奈何?”文子曰:“□……也。见小故能成其大功,守静[故能……]。”

将复原的简本这段话同传世本比较,我们能够看出它们在文字方面有两个不同:一是传世本有错乱,“无为者,守静也”这句话应在“执

一者,见小也”之后;二是简文不是一个问答而是三个问答。但两者在表达的义理上基本是一致的。将简本第三处有关“一”的文本同传世本相比,两者文字上的差别更大。

君执一即治,无常即乱……一也者,无适[敌]之道也,万物之本也。君数易法,国数易君,人以其位达其好憎。下之任惧不可胜理,故君失一,其乱甚于无君也。君必执一而后能群矣。

但两者在义理上也有一致性。简本第四处有关“一”的文本,与传世本中相关联的是这段话:

文子[平王]问曰:“王道有几?”老子[文子]曰:“一而已矣。”文子[平王]曰:“古有以道王者,有以兵王者,何其[不]一也?”曰:“以道王者,德也;以兵王者,亦德也。”

两者文字有别,义理上大体类似。

通过简本四处有关“一”的文本同传世本《道德》篇四个地方“一”的文本比较可知,简本《文子》中“一”的文本同传世本相关部分,可以说是《文子》一书原有的文本和内容^⑥,因此,我们能够在统一的意义上考察两者所用的“一”的语义。简本和传世本《文子》中的“一”的概念及其义理至少有两个重要方面:第一,它被看成万物的根源;第二,它被看成统治的根本。就第一个方面说,在简文“一者,万物之始也”这句话中,很明显“一”是指万物的开端和源头^⑦。子学所谓物或万物,一般都是指宇宙中存在的一切具体事物。子学家特别是道家对它的一个追问是,万物从哪里来,万物的根源是什么,这同人们追问具体事物之间如何相互作用和相互依存不同,它是一种根源之问,是形而上学之问。简本《文子》以“一”为“万物之始”就是对此追问的一种形而上学的回答。“始”字的本义指事物在时间上的开始,引申为万物的开端、根源和根本。

用“始”去说明“一”是万物的根本或根源性,在《老子》中就出现了。传世本《老子》第1章的“无,名天地之始”实际上原本是帛本的“无,名万物之始”。这里的“无”是指“道”的“无”,“始”当然也是“道”的“始”。“无,名万物之始”是说“道”作为“无”是万物的终极开端。《老

子》第52章有“天下有始，以为天下母”的说法。“天下”有世界的意义。“天下有始，以为天下母”这是以“母”同“始”对应，是以生育的隐喻表达世界的根源。《老子》第4章以“道”为“渊兮似万物之宗”，第62章以“道”为“万物之奥”，两处所使用的“宗”“奥”，其定语都是“万物”。“宗”“奥”都有主、本原、根本的含义，同“始”的根源义一致，这是以“道”为万物的根源。

《文子》也以“道”为万物的根源，仅以《道原》和《道德》篇中的“道”来看就自不待言。因此，它的“一”和“道”这两个概念完全可以互换、互用。《老子》中有“字之曰道”的说法，《太一生水》中以“道”为“太一”的“字”、以“清昏”为“太一”的名（“道亦其字也，清昏其名”），《文子》以“一”为“道”的“名”：“道无形无声，故圣人强为之形，以一字为名。”（《精诚》）如上所述，传世本《文子》同简本《文子》中“一者，万物之始也”最接近的文本是“一也者，无适（敌）之道也，万物之本也”。多出的“无敌之道”之言强调了“一”具有无限的力量；用的“本”字其义与“始”类似，也是以“一”为万物的根本。

在传世本《文子》中，“一”作为万物根源的意义，《道原》篇中的两个文本和《九守》中的一个文本很有典型性。我们分别来讨论一下。《道原》篇中的一个文本说：

无形者，一之谓也，一者，无心合于天下也。布德不溉，用之不勤，视之不见，听之不闻，无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉，故有生于无，实生于虚……故一之理，施于四海，一之赅，察于天地。^⑧

另一个文本说：“万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。”第一个文本对“一”的根源性言说有三个维度：一是把“一”和“无形”相提并论，认为“无形”的东西就是根本的“一”；二是把“一”描述为超感知性的存在，认为“一”是无声、无色、不可听、不可视的，它创造了有形、五音、五味和五色^⑨；三是把“一”看成对一切事物（从四海到天地等）都普遍有效的根本原理和法则。第二个文本的言说强化了第一个文本里的第三个维度。“一孔”

和“一门”不是某一具体的“孔”和“门”，而是以“一孔”和“一门”为隐喻表达万物都出自一个地方，万物和一切事务都有最高的统领（“总”）和根本（“根”），这就是“一”^⑩。

传世本《文子·九守》篇有关“一”的根源性语义是下面这段话。

天地未形，窈窈冥冥，浑而为一，寂然清澄。重浊为地，精微为天；离而为四时，分而为阴阳，精气为人，粗气为虫；刚柔相成，万物乃生……天地运而相通，万物总而为一，能知一即无一不知也，不能知一即无一能知也。

这段话中“浑而为一”的根源性“一”，揭示了宇宙中的两个根本原理。一是将世界的原初状态看成“浑一”的状态，这个未有天地、幽暗模糊、混沌未分的状态，是简本《老子》所说的“有状混成”的状态。宇宙正是从这种状态中一步步演化出了万物。这说明，“浑一”的“一”具有万物生成总源头的意义。这是道家解释万物起源的一种方式。二是万物都具有“一”的共同本质，认识和掌握了它就掌握了一切；不能掌握它，就不能掌握任何一种东西。这种意义上的“一”也是道家在“一”这一概念上的一个共见，只是这里是从认知层面来说的。

子学的天道观大都同人道观具有内在的统一性，天道的真理、原理、普遍法则和统一本质一般也是人道的真理、原理、普遍性基础和统一根据^⑪。儒家和道家的思维有很多不同，但在这一点上，它们的思维具有共同性。对关注建立天下良好秩序的道家来说，“道”和“一”既是宇宙的根源和原理，也是人世间统治的根本和原理。老子确立的这种思维方式，印记在道家谱系的延长线上。这也是简本《文子》和传世本《文子》的共同之处。在简本《文子》中我们看到，平王向文子咨询过去的圣王如何用“道”治理天下。这是一个站在历史经验角度的提问。按说“用道”就是治理方式。平王可能觉得这样的回答太抽象，他又提出如何“用道”治理。于是文子作出了进一步的解释。简本《文子》（0564号简）记载：“文子曰：‘执一无为。’”这一

回答由两个语词构成:一个语词是“执一”,一个语词是“无为”。两者都是道家政治思维和统治术的关键词。结合传世本,将下面这部分残简连在一起可排列为:

2262曰:“吾闻古圣立天下,以道立天下 0564□何?”文子曰:“执一无为。”平王曰:“□□……”2360文子曰:“0870(天)地大器也,不可执,不可为,为者败(败),执者失。0593是以圣王执一者,见小也。无为者 0775下正。”平王曰:“见小守静奈何?”文子曰:“□□……0908也。见小故能成其大功,守静□□……”^②

在传世本《文子·道德》篇中,我们能够看到平王同文子的完整问答。

文子〔平王〕问曰:“古之王者,以道莅天下,为之奈何?”老子〔文子〕曰:“执一无为,因天地与之变化。‘天下大器也,不可执也,不可为也。为者败之,执者失之。’执一者,见小也,见小故能成其大也,无为者,守静也,守静能为天下正。”

将两者结合起来,文子回答平王如何用“道”和“一”统治共有三层意思:第一,先从整体上解释什么是“执一无为”。强调君王掌握“一”(根本原则)和不干涉,主要是顺应天地的变化,更具体的所指是“不违农时”。在农业社会中,农民按四时节令而活动是农事的根本,治理者顺应农时,不加干涉就是“无为”,就是掌握了治理的根本。第二,文子引用《老子》第29章的话,从反面说明统治者如果采取控制、干涉等有为政治,就一定会陷入困境。第三,分开解释“执一无为”,说君王掌握“一”(“执一”)就是“见小”(老子“见小曰明”的说法)。“小”指事物的细微处。“见小”即能看到事情的细微处,如农时^③。能做到“见小”,就能成就大事,满足人民的生活需要。“无为”指“守静”,即不干涉、不控制,顺应民心民愿,如此天下就能形成良好的秩序(“守静能为天下正”)。

对道家来说,“执一”与“执道”是统一的。执道即执一,执一即执道。只是用“一”更能表现统治者之“一”与被治者之“多”的关系。在传

世文本《文子》中,将“执一”与“得一”作为最高的统治原则,有更多的例子。如《自然》篇说:“夫道者……得一之原,以应无方,是谓神明。”《下德》篇说:“故圣王执一,以理物之情性。夫一者,至贵无适于天下。圣王托于无适,故为天下命。”《微明》篇说:“发一号,散无竞,总一管,谓之心。见本而知末,执一而应万,谓之述。”在这些文本中,文子强调“执一”。单是说“执一”仍不容易理解。所以文子就将“执一”同“无为”相提并论。这在传世本《文子》中也有更多的例子。如《下德》篇说:“一者,无为也。百王用之,万世传之,为而不易也。”再如《自然》篇说:“所谓天子者,有天道以立天下也。立天下之道,执一以为保,反本无为。”道家的“无为”指不干涉和控制,它有许多具体的表现,如柔弱、清静、虚静等。如《守弱》篇中的“执一无为”强调的就是柔弱和包容:“圣人以道镇之,执一无为,而不损冲气,见小守柔,退而勿有,法于江海。江海不为,故功名自化,弗强,故能成其王。为天下牝,故能神不死,自爱,故能成其贵。”

文子的“执一无为”又指坚持普遍性、稳定性的统治。对黄老学来说,这是坚持根本的原则,更是坚持普遍统一的制度。根本原则是一贯性的东西,对道家来说这主要是指我们讨论的一、道、德等;普遍性的制度也是一贯性的东西,在黄老学中主要是指法律。黄老学一方面传承了老子的道,另一方面又发展出了法度。在简本《文子》中我们看到,平王问圣王有多少道,文子回答说“一道”。平王进一步追问,过去的统治者有以道王天下的,也有以军事王天下的,为什么他们又有不同。文子回答说:“以道王者,德也;以兵王者,亦德也。”^④“德”是一贯性的“一”。简本《文子》记载:“平王曰:‘为正(政)奈何?’文子曰:‘御之以道,〔养〕之以德,勿视以贤,勿加以力,□以□□……□言。’平王曰:‘御……〔御之以道则民附,养之以德则民服,勿视〕以贤则民自足,毋加以力则民自〔朴〕。’”^⑤“道”和“一”又是普遍性的“天理”。《自然》篇说:“凡事之要,必从一始,时为之纪,自古及今,未尝变易,谓之天理。”《管子》和《黄帝四经》等强

调不同事物的法度和法律制度作为“一”的普遍性和重要性。同样,《文子》也强调具体事物的“法度”作为“一”的普遍性。如《道原》篇说:“圣人一度循轨,不变其故,不易其常,放准循绳,曲因其直,直因其常。”再如《下德》篇说:“夫权衡规矩,一定而不易,常一而不邪,方行而不留。”《自然》篇说:“王道者,‘处无为之事,行不言之教’,清静而不动,一度而不徯,因循任下。”

在传世本《文子》中,“执一无为”的治理,不是空想,它包含圣王们已有的实践和经验。《精诚》篇说历史上的治理虽有不同,但它们有一个共同点,即都是用道、一和德去治理:“三皇五帝三王,殊事而同心,异路而同归。末世之学者,不知道之所体一,德之所总要,取成事之迹,跪坐而言之,虽博学多闻,不免于乱。”《下德》篇还将这种最好的治理归为帝者的治理,这是一个体证太一的治理,其他的王者、霸者和君者的治理都不如帝治:“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时,君者用六律。体太一者,明于天地之情,通于道德之伦,聪明照于日月,精神通于万物,动静调于阴阳,喜怒和于四时,覆露皆道,溥洽而无私,蚬飞蠕动,莫不依德而生,德流方外,名声传乎后世。”^⑧

二、“有一而有气”和“以一度万”: 《鹞冠子》中的“一”

同样被列入道家,更准确地说是黄老学经典的著述《鹞冠子》,对“一”(“太一”“泰一”)表达出的概念和语义令人注目。对东周子学经典如《老子》的年代颇有怀疑的葛瑞汉,曾对《鹞冠子》的可靠性进行求证。他还专门考察了“道”与“一”这两个关键词的关系,认为在公元前200年左右的几十年中,在道家中“一”取代了“道”成为形而上学的中心概念,但这一变化并没有被注意到,尤其是在对《鹞冠子》的完整阐述中^⑨。葛瑞汉首先注意到了《鹞冠子》中“一”这一概念的重要性,戴卡琳对它的考察也是在他研究的基础上进行的。但不能简单地说“一”取代了“道”(比如在《黄帝四经》《文子》和《吕氏春秋》

中等),这也包括《鹞冠子》中“一”与“道”的关系在内^⑩。“一”在《凡物流形》《太一生水》等出土文献中就被重点使用了,两者分别用“一”“太一”而不是用“道”来说明万物的起源和人间秩序的可能性。但整体上,早期道家的“一”与“道”作为形而上学概念,是一而二、二而一的同格、同位概念。《鹞冠子》中“一”的概念的重要性,同《凡物流形》和《太一生水》有类似的情形。《鹞冠子》中“道”的语义同其他文本不同,有同“一”相对的“多”(各种道)的意味。这样的使用在早期道家文本中常常是以“理”(各种理)来表达的。此外,《鹞冠子》对“一”(“泰一”)的使用有使之人格化、神格化的倾向。整体上看,《鹞冠子》对“道”的用法和语义还需要进一步明晰。

我们需要首先关注的是《鹞冠子》中“一”的形而上学和根源性意义。这一层含义集中体现在《环流》篇一段很难解释的话中:“有一而有气,有气而有意,有意而有图,有图而有名,有名而有形,有形而有事,有事而有约。约决而时生,时立而物生。”^⑪这是一个宇宙生成模式。模式的起点就是“一”,终点是“物生”。这说明“一”被赋予了万物的根源性意义。《能天》篇说的“物乎物,芬芬份份,孰不从一出”,也可证明这一点。列奥·施特劳斯(Leo Strauss)说:“哲学对初始事物的寻求不仅假定了初始事物的存在,而且还假定了初始事物是始终如一的,而始终如一、不会损毁的事物比之并非始终如一的事物,是更加真实的存在。这些假定来自这一基本前提:凡事皆有因,或者说‘最初,混沌生成了’(亦即初始事物乃是无中生有的)的说法乃是无稽之谈。”^[1]

道家宇宙生成模式,有的用“生”(如“道生一”,或“所生”“生于”),有的用“有”。“有”的句式,分为两种情形:一种是《语丛一》“有天有命,有地有形”以及《穷达以时》“有天有人”的用法,这里的“有”是逻辑上的并列关系,而不是时间上的先后关系,也不是生和被生的关系。另一种是《恒先》的用法:“有域焉有气,有气焉有有,有有焉有始,有始焉有往者。”这是生成论的用法,《鹞冠子》的用法也是如此。《鹞冠子》中这段

话用的“有A有B……”是时间上的关系,不是逻辑上的关系。用“有”表达的这种生成模式,没有用“生”和被“生”表达的生成色彩浓。这种生成模式中的“有”可以从《太一生水》的“成”(从前者变出、变成后者)的生成模式来理解。《鹞冠子》的“有一而有气”,是从最初的“一”的实在之“有”,变成下一层的实在的“气”。我们看到,《泰录》篇中恰好就有“故天地成于元气”(天地是从元气变成的)的说法。道家的部分生成论模式对宇宙“开端”的状态都有一些描述(如《恒先》等),《环流》篇则有“空之谓一”的说法。这一说法认为宇宙的开端(“空”)是混沌状态(“一”)。“空”指虚、空虚,它被用以指“一”的虚无无形和实在。《能天》篇说的“一在而不可见”对此是一个很好的印证。万物正是从无形、虚和不可见的“一”中衍生出了“气”的实体。

《鹞冠子》的生成论还有一个模式。它出现在《天则》篇中:“人有分于处,处有分于地,地有分于天,天有分于时,时有分于数,数有分于度,度有分于一。”^②简化这一模式,即“人←处←地←天←时←数←度←一”;反过来看,即“一→度→数→时→天→地→处→人”。这是以“人”这一具体事物为终端上溯,一直追溯到终极的开端“一”。这一模式的表达类似于《太一生水》中的一种形式:“岁者,湿燥之所生也;湿燥者,仓然之所生也;仓然者,四时者,阴阳之所生;阴阳者,神明之所生也;神明者,天地之所生也。天地者,大一之所生也。”《太一生水》用的词语是“所生”,《鹞冠子》用的是词语是“分于”。“分”的原义是用刀将东西分成两半,引申为分割、分开。这里的“A分于B”的“分”不能机械地理解A从B分割、分离出来一部分,应该理解为A从B“分化”出来。《泰鸿》篇中就有这种意义上的用法。它说的“浑沌不分,大象不成”这句话中的“分”就是指分化。浑沌即浑然一体的混沌。浑沌在分化中产生出不同的事物,就像老子说的“朴散则为器”那样。宇宙在时间的不断分化中形成的演变论,同柏拉图的具体事物从完美的理念中“分有”“分享”其自身的思想,以及理学中“理一分殊”这一义理具有某种可比性^③。《鹞

冠子》的这一模式,将宇宙分化的终点限于人,这是以独特的人类(《语丛一》说:“天生百物,人为贵。”《说文》说:“人,天地之性最贵者。”)如何诞生而提出的一种宇宙生成论。张金城就是从这一角度来解释这一模式的,他认为人、处、地、天、时、数和度,追溯它们的本源无不出于“一”,而最终又归于“一”^④。

接下来我们需要揭示的是《鹞冠子》中“一”的普遍性和统一性思想。原本数字的“一”不仅被道家塑造成了指称万物所从出的终极性源头(《说文》将“一”注解为“惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物”,就是来源于道家),而且被普遍化为万物的统一性基础和终极根据。老子的“玄同”,庄子的“齐同”,彭蒙和田骈等的“齐万物以为首”(《庄子·天下》),都显示出他们对万物具有统一性、共同性的认定。但万物统一于何处,又为什么能够统一呢?同“道”并行的“一”的概念的诞生及演变,使万物的统一性能够在“一”的直观中,在一与多、一与万、一与众、一与杂的相对、相反和相成关系中被把握。《鹞冠子》一篇的篇名叫“度万”(衡量万物)就是寻找万物统一性尺度的象征性符号。我们能用什么去衡量万物呢?《鹞冠子》明确回答说用“一”(“以一度万”)。对《鹞冠子》来说,一切事物都能够用统一的标准来衡量,哪怕是提问题也需要掌握住“要旨”。“一”就是根本标准,就是要旨。

在《鹞冠子》中,万物的统一性和根本标准也是“道”。《鹞冠子》不像葛瑞汉所说的那样用“一”取代了“道”。事实上,它对道的一部分用法跟它对“一”的用法具有一致性和同一性。如《夜行》篇对“道”有一个描述:“有所以然者,随而不见其后,迎而不见其首。成功遂事,莫知其状。图弗能载,名弗能举,强为之说曰:‘苒乎芒乎,中有象乎,芒乎苒乎,中有物乎,窅乎冥乎,中有精乎?’致信究情,复反无貌。”这一描述很容易被识别出来是谁的手法以及它说的是什么。这一般是道家使用的手法,它描述的对象是道。一方面它以否定的方式说道不是什么(无形、无象),另一方面它以肯定的方式说道是

什么(有物、有精)。很难想象道家会将这些描述用到具体事物上。正如庄子所说,道使一切物成为物,而它本身不是物。正是这样的道才能使一切事物都具有理,同时它自身却不是某一种理。它是万物共同的理,是万物统一性的终极根据和法则。这也是《鹖冠子》的“道”同“一”一致的地方。《天权》篇说:“通而鬲(隔)谓之道……知一而不知道,故未能里(理)也。”^②在此,道是贯通一切事物的实在。这同下文说的“知一”(知其一)而不知普遍统一的道就不能贯通理的思想一致。

《鹖冠子》的“道”确实又有跟“一”不一样的用法,它竟又被用作与“一”相反的“多”。这种用法典型地出现在《环流》篇中:“故同之谓一,异之谓道……贤者万举而一失,不肖者万举而一得,其冀善一也,然则其所以为者不可一也。知一之不可一也,故贵道。空之谓一,无不备之谓道。”这段话里的“一”与“道”的不同用法是三个对比:第一,“一”是“共同”(“同”),道是“不同”(“异”);第二,普遍的“一”不能用单一的东西来体现,它相对于各种“不同的道”;第三,“一”是虚而无形的空,道是指所具备的一切具体的东西。这三者中的“一多”关系,既是同与异的关系,又是一理与众理的关系,还是一体与众体的关系。

《鹖冠子》中的“一”指万物统一性的根据和根本法则,这从它对“法”的概念的使用中也能看到。《鹖冠子》使用的“法”,大体上有三种意义:一是指宇宙的根本的普遍法则,二是指自然和事物的不同法度,三是指人类的法律、法令。第一种意义上的“法”与“一”的普遍法则义具有同一性。如《度万》篇中说的两句话“散无方化万物者令也,守一道制万物者法也”,就是将法令看成“化万物”“制万物”的根本法则,它们是对一切事物都适用的“无方”和“一道”。再如《环流》篇说:“一为之法,以成其业,故莫不道。一之法立,而万物皆来属。法贵如言,言者万物之宗也。”其中说的“一为之法”和“一之法立”,是将“一”看成“法”,反过来说普遍的“法”也就是“一”。正是这种根本性的“一法”能够规范万

物和统属万物。如《天则》篇说:“惟圣人究道之情,唯道之法,公政以明。”《环流》篇说:“道德之法,万物取业。”

作为指称不同事物的《鹖冠子》的“法”,同黄老学所说的不同事物的度、数、理具有同一性。这种意义上的“法”,《鹖冠子》特别强调的是“天法”。道家思想中的“天”,作为万物之“一”(有形之大者)整体隶属于终极的“道”和“一”,有时似乎它又有代表“道”和“一”的用法及意味(如老子所说域中的“四大”)。从严格的层次上说,“天法”则仍是一种事物的法。如《王铎》中说的“天者诚其日德也,日诚出诚入,南北有极,故莫弗以为政”,又如“天者一法其同也,前后左右,古今自如,故莫弗以为常”,《天权》中说的“取法于天”,《天则》中说的“法章物而不自许者,天之道也”,其中所使用的“法”都是指不同事物的法^③。作为人类制度和规范意义上的法,《鹖冠子》把它看成圣人创立的。如《环流》篇说:“生法者我也,成法者彼也。生法者,日在而不厌者也。生成在己,谓之圣人。”在《鹖冠子·兵政》说的“贤生圣,圣生道,道生法,法生神,神生明”这段话中,圣来源于贤,道来源于圣,法来源于圣人创造的道。因此,这里的“道生法”同《黄帝四经》中说的“道生法”的“道”不同,其所生的法当然也不同。这样,圣人创造的法令制度,在《鹖冠子》中就成了建立良好秩序的普遍法则。这是统治者必然使用的根本标准:“故法者,曲制,官备,主用也。”(《天则》)据此去统治就能够“立表而望者不惑,按法而割者不疑”(《天权》)。否则结果就是:“赏加无功而弗能夺,法废不奉而弗能立。罚行于非其人而弗能绝者,不与其民之故也。”(《天则》)

《鹖冠子》中“一”的根源性和普遍性意义又体现在它被看成统治的根本原理和法则上。道家的统治者圣人、君主一般都被要求学习、掌握和遵循“一”与“道”来统治,这又被看成最好的又是最简易的统治。宇宙中的一与多、一与万的关系,在政治世界中就变成了一君与万民的关系。如《王铎》篇中说的“天度数之而行,在一不少,在万不众,同如林木,积如仓粟,斗石以

陈,升委无失也。列地分民,亦尚一也耳,百父母子,何能增减,殊君异长,又何出入,若能正一,万国同极,德至四海,又奚足闾也”,其中的“在一不少,在万不众”,以“一”作为“少”能够面对以“万”作为“众”的复杂性,强调用“一”统治的简易性;其中的“能正一”,说明做到“正一”的重要性,强调统治结果的最大化。《天权》中说的“要领天下而无疏,则远乎敌国之制,战胜攻取之道,应物而不穷,以一宰万而不总,类类生之”,其中的“要领天下”和“以一宰万”,以“要”对“天下”、以“一”对“万”,强调用“要”、用“一”就能够统领天下、主宰万物。《世兵》中说的“知一不烦,千方万曲,所杂齐同,胜道不一,知者计全”,以“一”对“烦”,以“知者”对“全”,强调掌握“一”、用“大智”就能够“不烦”“计全”。《能天》中说的“故圣人者,取之于执,而弗索于察。执者,其专而在己者也,察者,其散而之物者也……至一易,故定审于人,观变于物”,以“至一”对“一”和“物”,强调统治者用“至一”就能够知晓天下人的愿望、认知一切事物的变化。《王钺》说的“故主无异意,民心不徙,与天合则,万年一范,则近者亲其善,远者慕其德而无已”,以及“天用四时,地用五行,天子执一以居中央,调以五音,正以六律,纪以度数,宰以刑德”,以大尺度时间的“万年”对法则“范”,以“执一”对“五音”“六律”“度数”和“刑德”,强调了“居中央”的天子建立人世间的一切秩序。《天则》篇说的“符节亡此,曷曾可合也,为而无害,成而不败,一人唱而万人和,如体之从心,此政之期也。盖毋锦杠悉动者^⑤,其要在一也”,以“一人”对“万人”,对“车盖”等的连动,对“要”,强调“天子执一”,天下所有的人都会响应,强调就连车辆的奔驰也有一个“一”之“要”。凡此等等,都是认定用“一”去统治就是最好和最有效的统治^⑥。

《鹖冠子》中“一”的根源性和普遍性意义,最后又显示在圣人、君主的符号中。把统治者同“道”和“一”结合在一起,统治者也就被赋予了神圣性。儒家中代表天的主要是天子,道家中代表一、太一和道的主要是圣人。在这种关

系中,天、道都有了被身体化的表现。《老子》中谦卑无为的圣人,在黄老学中和《鹖冠子》中既是圣人,又是君,他们似乎都变成了至高无上的神了。如《道端》所说的“君主”就是如此:“君者,天也。天不开门户,使下相害也,进贤受上赏,则下不相蔽,不待事人贤士显不蔽之功,则任事之人莫不尽忠,乡曲慕义,化坐自端,此其道之所致,德之所成也。本出一人,故谓之天,莫不受命,不可为名,故谓之神。”《能天》中所说的“圣”也是如此:“故圣,道也。”两处的君、圣符号,都已是天和道的化身了。这种化身,在《鹖冠子》中又表现为“泰一”神:“泰一者,执大同之制,调泰鸿之气,正神明之位者也。故九皇受傅,以索其然之所生,傅谓之得天之解,傅谓之得天地之所始,傅谓之道,得道之常,傅谓之圣人,圣人之道与神明相得,故曰道德,邈始穷初,得齐之所出,九皇殊制,而政莫不效焉,故曰泰一。”(《泰鸿》)以圣人、君主为“一”和“太一”的化身,既强调了“一”的根本性和普遍性,又强调了统治者的权威性。但统治者如果只是利用这种逻辑,“假一”之名而没有“行一”之实,那么结果就只能是意识形态的虚假性。

三、“造于太一”和“王者执一”： 《吕氏春秋》中的“一”

类似于主编角色的吕不韦同他的门客们共同编写的《吕氏春秋》,同《淮南子》这部书一样被《汉书·艺文志》列为杂家^⑦。实际上,这两本书都有它们的中心,它们是融合了子学不同学派而又以道家、黄老学为中心的著作。因此,两者可以称得上是综合性或百科全书性的哲学著作,其中“一”又是两者共有的关键词^⑧。单从《吕氏春秋》中的《不二》和《执一》这两篇的篇名就能看出它对“一”是多么关注。《吕氏春秋》中“一”的概念和语义,主要有两方面:一是被用来解释世界和万物起源的终极根源;二是被用作建立良好人间秩序的普遍原理和根本法则。

《吕氏春秋》中根源意义上的“一”也是“太一”和“道”,三者是同格、同位的概念。在“一”

前面加一个修饰性的“太”字,只是为了表示“一”的至高无上性,就像“道”前面加一个“大”字那样。但不加修饰语的“一”和“道”,同样也是至高无上的。“太一”的概念出现在《吕氏春秋·大乐》篇。这一篇的主旨是讨论音乐的根源,对音乐提出了形而上学和本体论的解释。在儒家中,为音乐提出形而上学解释的是《礼记·乐记》,它将音乐看成源于天地的和谐(“天地之和”)。受此影响,《大乐》篇提出类似的说法:“凡乐,天地之和,阴阳之调也。”但《大乐》篇没有停留在这种说法上,它使之同道家的本根论融合起来,引用“太一”和“道”的概念,认为音乐根源于“太一”“道”：“音乐之所由来者远矣,生于度量,本于太一。”

作为天地和谐秩序的音乐只是万物之一。《大乐》没有局限于只是为音乐寻找最高的根据,它进一步探寻世界和万物的起源和根据,认为不仅音乐源于“太一”,而且天地和万物都源于“太一”。《大乐》篇中有两段话是有关宇宙生成论的。其中一段说:“太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。日月星辰,或疾或徐,日月不同,以尽其行。四时代兴,或暑或寒,或短或长,或柔或刚。”这一段话表达的宇宙生成论不完整。它的描述是,“太一”产生了天地(“两仪”),两仪产生了阴阳,阴阳的变化和相互作用产生出了乐章或有花纹的东西。它没有说到万物的生成(“章”就像音乐那样只是万物之一)。接下来它将问题转到了天地,日月星辰,四时的变化、循环及其秩序上了。

《大乐》的另一段话说:“万物所出,造于太一,化于阴阳,萌芽始震,凝濇以形。形体有处,莫不有声。声出于和,和出于适。先王定乐,由此而生。天下太平,万物安宁,皆化其上,乐乃可成。”这一段话描述的宇宙生成图景,是先用一句话来概括:“万物”由“太一”所创造,由阴阳所化育(“万物所出,造于太一,化于阴阳”)。然后描述了从“太一”到万物的演变过程,先是经过萌生出的炽热状态的翻动,再经过冷却和凝

聚,最后变成了一切有形的具体事物(“萌芽始震,凝濇以形”)。在道家宇宙生成论中,这是一个简化版的宇宙生成模式^②。《黄帝内经·道原》把“一”看成“道”的称号,与此类似,《吕氏春秋》以“太一”为“道之名”,说:“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状。有知不见之见、不闻之闻,无状之状者,则几于知之矣。道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之名,谓之太一。”但在《吕氏春秋》中,“一”不只是道之名,它还是与“道”并行的表达万物根源性的符号,这一点同样明显。如《圜道》说:“以言说一,一不欲留,留运为败,圜道也,一也齐(疑为“者”)至贵,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗。”

在《吕氏春秋》中,我们再次看到“一”“太一”以及“道”,三者同样被作为人间秩序的基础。这样的思维贯穿在这部书中,并涉及一系列概念。整体上说明这部书主旨的《序意》说:“爰有大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母。盖闻古之清世,是法天地……上揆之天,下验之地,中审之人……天曰顺,顺维生;地曰固,固维宁;人曰信,信维听。三者咸当,无为而行。”《大乐》将根源于“太一”又经过先王确定的统一和谐的音乐同良好的治理和秩序统一起来:“天下太平,万物安宁。皆化其上,乐乃可成。”这也反映了《大乐》对世界秩序的整体思维和它为什么以“一”为建立良好秩序的最高真理。

故一也者制令,两也者从听。先圣择两法一,是以知万物之情。故能以一听政者,乐君臣,和远近,说黔首,合宗亲;能以一治其身者,免于灾,终其寿,全其天;能以一治其国者,奸邪去,贤者至,成大化;能以一治天下者,寒暑适,风雨时,为圣人。故知一则明,明两则狂。

这里的“一”被解释为“道”或君王^③，“两”被解释为万物、臣僚。但同一个地方一个词不能有两个意思,哪怕这两个意思有联系。结合下文,其中的“法一,是以知万物之情”和“以一治”中的“一”,就是指根本的、普遍的、统一性法则;“两”是指多,包括了百姓等。据此,不管是一个人用

之于修身,还是诸侯用之于治国,天子用之于治天下,“一”都是普遍适用的。

《大乐》篇将“一”作为治理的普遍原则不是孤立的。从上述《不二》篇和《执一》篇的标题就可以看出,两篇的治道都立足于“一”^⑧。《不二》篇开头就提出警告,统治者治国如果没有根本原则,而是去听从人们的各种议论,国家就会陷入危险之中。相对于有着无数不同性情和差异的个人之“多”,圣王只是“少”和“一”。他如何用他的“少”和“一”去统治无数的个人呢?道家和黄老学的一个共同思维是,如果要以一治多,以寡治众,那就必须有一个适用于无数人的普遍有效的根本原则,他们认为这就是“一”。如同老子、孔子等人的哲学都有其根本的理念和智慧那样,一个国家的统治者同样应该掌握根本和统一的原则:

有金鼓所以一耳也;同法令所以一心也;智者不得巧,愚者不得拙,所以一众也;勇者不得先,惧者不得后,所以一力也。故一则治,异则乱;一则安,异则危。夫能齐万不同,愚智工拙,皆尽力竭能,如出乎一穴者,其唯圣人矣乎!无术之智,不教之能,而恃强速贯习,不足以成也。(《不二》)

持守“不二”,就是“守一”和“执一”。《吕氏春秋·执一》篇对此深信不疑:

王者执一,而为万物正。军必有将,所以一之也;国必有君,所以一之也;天下必有天子,所以一之也;天子必执一,所以持之也。一则治,两则乱。今御驷马者,使四人,人操一策,则不可以出于门闾者,不一也。

从圣王、天子到君主,从军队将领御马,都需要掌握普遍有效的“一”,只有它能够统一万物。按照《论人》篇的说法,君王如果能够“执一”,他就神通广大,他的德能就可比天地日月的境界。

知神之谓得一,凡彼万形,得一后成。故知一,则应物变化,阔大渊深,不可测也。德行昭美,比于日月,不可息也。豪士时之,远方来宾,不可塞也。意气宣通,无所束缚,

不可收也……故知知一,则若天地然,则何事之不胜,何物之不应?譬之若御者,反诸己,则车轻马利,致远复食而不倦。

《为欲》篇对“执一”重要性的肯定也无以复加:“执一者至贵也。至贵者无敌。”如果只是说到“执一”或者“执道”而不进一步说明其具体所指,那是很难掌握和运用的。《执一》篇对“一”的具体所指没有更多的说明。但在《吕氏春秋》其他篇目中,我们就能看到“执一”“执道”的一些具体所指,可以归纳如下:第一,“执一”就是遵循天地的根本法则(“法天地”),这是上述《序意》中我们已经看到的。第二,“执一”是遵循朴、理和数。如《论人》篇说:“故知知一,则复归于朴,举错以数,取与遵理,不可惑也。”第三,“执一”就是审名分。如《审分》篇说:“有道之主,其所以使群臣者亦有譬。其譬何如?正名审分,是治之譬已。故按其实而审其名,以求其情;听其言而察其类,无使放悖。夫名多不当其实、而事多不当其用者,故人主不可以不审名分也。”第四,“执一”就是“执法”。黄老学对老子治道的最重要发展是将法与道结合起来,将道和一的普遍性和统一性变成了法的普遍性和统一性。在《吕氏春秋·不二》篇中,“一”被具体为普遍的“法令”,它适用于所有的人。天下治不治,就取决于统治者是不是坚持法令之“一”去统治:“故一则治,异则乱;一则安,异则危。”第五,“执一”就是指所掌握纲纪合乎百姓的利害倾向:“用民有纪有纲,一引其纪,万目皆起,一引其纲,万目皆张。为民纪纲者何也?欲也恶也。何欲何恶?欲荣利,恶辱害。辱害所以为罚充也,荣利所以为赏实也。赏罚皆有充实,则民无不用矣。”(《用民》)第六,“执一”就是崇尚孝的价值。《孝行》篇主张务本,其所说的“本”则是孝:“务本莫贵于孝……夫孝,三皇五帝之本务,而万事之纪也……夫执一术而百善至、百邪去、天下从者,其惟孝也。故论人必先以所亲而后及所疏,必先以所重而后及所轻。”这显然是吸取了儒家的伦理价值。第七,“执一”是君主只任用人而不自为事,是让百官尽职尽责。《知度》篇说:“明君者,非遍见万物也,明于人主之

所执也。有术之主者,非一自行之也,知百官之要也。知百官之要,故事省而国治也。明于人主之所执,故权专而奸止。”君主如果“好暴示能,以好唱自奋,人臣以不争持位,以听从取容”(《任数》),结果就如《任数》篇所说:“代有司为有司也,是臣得后随以进其业[也]。”

结 语

通过对《文子》《鹖冠子》和《吕氏春秋》这三个早期道家文本中“一”的概念的演变和语义的考察,我们可以明确几点:第一,这三个文本中的“一”的概念同“道”的概念保持着基本的同一性,两者整体上是同格、同位的概念。只是,在《鹖冠子》中,“一”的概念所处的位置比“道”的概念更显赫(以至于葛瑞汉说其“道”被“一”取代了)。第二,这三个文本中的“一”的概念,整体上都看成宇宙的终极性根源,世界上所有事物都被看成源于“一”和出于“一”(物、人、音乐等)。第三,这三个文本都以“一”为开端提出了各具特色的宇宙生成论,描述了宇宙的演化、分化和生成过程。第四,这三个文本都将“一”看成万物统一性的本质和普遍法则,万物都被看成相对于“一”的“多”和“众”(各种不同的度、数和理等)。第五,这三个文本都将“一”看成统治的最高原理,看成建立良好社会政治秩序的普遍有效法则。

注释

①王中江:《早期道家“一”的思想的展开及其形态》,《哲学研究》2017年第7期。此前围绕《凡物流形》中的“一”,笔者发表了《〈凡物流形〉“一”的思想构造及其位置》,《学术月刊》2013年第10期。②丁原植:《〈文子〉资料探索》,万卷楼图书有限公司1999年版;李定生、徐慧君:《〈文子〉校释》,上海古籍出版社2004年版;陈丽桂:《从出土竹简〈文子〉看古、今本〈文子〉与〈淮南子〉之间的先后关系及几个思想论题》,《哲学与文化》1996年第8期,第1871-1884页;葛刚岩:《由出土竹简〈文子〉看今本〈文子〉的成书祖本》,《古籍整理研究学刊》2004年第1期,第1-18页;白奚:《〈文子〉的成书年代问题——由“太一”概念引发的思考》,《社会科学》2018年

第8期,第105-110页等。③有关这一问题,参阅A.C. Graham, “A Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho-Kuan-Tzu,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52, no.3 (1989): 497-532;戴卡琳:《解读〈鹖冠子〉——从论辩学的角度》,辽宁教育出版社2000年版;孙福喜:《〈鹖冠子〉研究》,陕西人民出版社2002年版;黄怀信:《鹖冠子汇校集注》,中华书局2004年版;林冬子:《〈鹖冠子〉研究》,宁夏人民出版社2016年版;杜晓:《道法为民:〈鹖冠子〉研究》,中国社会科学出版社2021年版等。④这就肯定了《淮南子》同《文子》相同的部分不是后者抄录了前者,而是恰恰相反。这跟《淮南子》这部著作的集体编写特点也相吻合。基于此,《文子》中有关“一”的文本出现在《淮南子》中,我们就将它作为《文子》中的“一”来考察。⑤非常值得注意的是,在传世本中,出现平王问和文子答的地方,都只出现在《道德》《微明》《上仁》和《上义》这四篇中,其他篇中则没有。从这一事实和现象来看,简本《文子》首先同传世本的这四篇存在着高度的契合关系。⑥简本《文子》中有关“一”这几处的文本,其中三处是平王与文子的问答内容。⑦传世本《文子·九守》有一个宇宙生成模式:“一→天地→四时→阴阳→人虫→刚柔→万物。”“一”是生成万物的开端。⑧“嘏”字《淮南子·原道》和《黄帝四经·成法》皆作“解”,高诱释为“达”。“察”《淮南子·原道》作“际”。⑨老子认为一和道无形、无象,传世本《文子》对“一”的这两个维度的描述受到了老子的影响。⑩传世本《文子》中的“一”又叫“太一”。如《自然》篇说:“天气为魂,地气为魄,反之玄妙,各处其宅,守之勿失,上通太一,太一之精,通合于天。”⑪这种思维方式被看成“自然”与“制作”的连续性思维,这是一种有机主义、整体主义的思维。参阅丸山真男著,王中江译:《日本政治思想史研究》(修订译本),生活·读书·新知三联书店2022年版。⑫有关这段话的复原编连,参阅张固也:《竹简〈文子〉复原及其意义》,《国学学刊》2020年第3期,第127-129页。⑬李定生等解释“见小”,说是指“道的作用”。参考李定生、徐慧君:《〈文子〉校释》,上海古籍出版社2004年版,第200页。⑭简本有关这部分内容大体对应传世本《道德》篇中这段话:“文子[平王]问曰:‘王道有几?’老子[文子]曰:‘一而已矣。’文子[平王]曰:‘古有以道王者,有以兵王者,何其[不]一也?’曰:‘以道王者,德也;以兵王者,亦德也。’”⑮结合传世本,简本相关内容可以如此编连。⑯有关太一与帝者的关系,参阅白奚:《〈文子〉的成书年代问题——由“太一”概念引发的思考》,《社会科学》2018年第8期,第105-110页。⑰A.C. Graham, “The Way

and the One in Ho-Kuan-Tzu,” *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, by Lenk Hans and Paul Gregor (State University of New York Press, 1993), pp31-44. ⑬在《鹞冠子》中，“天”的概念也非常重要，单是其中三篇的篇名（“天则”“天权”“能天”）都有“天”字。其中一篇的篇名叫“道端”。⑭这一模式难以解释的是“一→气→意→图→名→形→事→约→时→物”中的“意”“图”“名”“事”等用语，具有很强的“人格化”色彩。戴卡琳认为“君主”的意志和意识参与到了万物生成的过程中。按照这个模式，终点中的“时立而物生”的“物”即万物，人是其中之一。因此，在万物产生之前的各个阶段，“人”都不可能参与其中。万物生成过程中的意、图、名、事都只能从生命化及其活动的意义上来理解，就像《语丛》中说的“凡物由望生”那样，从“一”衍生出了有机物、生命和意识等。其后出现的“形”“约”“时”和“物”等似乎又强调这些阶段上事物的“自然性”。有关它们的注解和解释，参阅黄怀信：《鹞冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第71-72页。⑮这个模式中的处、地、天、时、数、度等概念，同上述第一个模式中重合的概念有天、地、时。处即处所，它同“所”一样是一个空间概念。“时”即四时、节令等。“数”“度”即事物的各种量度。⑯理学“理一分殊”中的“分”先是指“分位”之“分”，后演变出“分成”“分化”之“分”。⑰张金城：《鹞冠子笺疏》，台湾师范大学《国文研究所集刊》1975年总第19期，第663页。⑱“而”字当作“无”，或“其”，其义皆可通。⑲天法也来源于“一”之法。如《天则》篇说：“天之不违，以不离一，天若离一，反还为物。”⑳“此”音

误，实为“齿”字。“盖”，车盖。“毋”通“贯”。“锦”，彩帛。“盖毋锦杠悉动”，是说车盖贯上锦帛都振动有一个共同的动因。参阅黄怀信：《鹞冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第52页。㉑对“法”作为统一性统治重要性的强调，有《学问》篇说的“法令者主道治乱国之命也”和《泰鸿》篇说的“法者，天地之正器也，用法不正，玄德不成”等。㉒这两部书内容的广博性，部分原因同它们分别由许多人一起来完成有关，更主要的原因同主编的意图和目标有关，即希望为统一的天下和国家提供一种全面的知识体系和世界观。这可以从《吕氏春秋》的《序意》中找到根据。《淮南子》具有类似的情形。因此，两书的内容广博不是无意识的结果，而是有意为之。《汉书·艺文志》没有在它们的广博性中发现它们的中心，从而赋予了它们“杂家”之名。㉓《淮南子》中“一”的文本，有一部分来自《文子》。㉔宇宙有了具体的事物，它的存在处就是声音的出处。㉕陈奇猷：《吕氏春秋校释》，学林出版社1984年版，第264页。㉖此外《圜道》篇亦说：“以言说一，一不欲留，留运为败，圜道也，一也齐至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。圣王法之，以令其性，以定其正，以出号令。令出于主口，官职受而行之，日夜不休，宣通下究，谶于民心，遂于四方，还周复归，至于主所，圜道也。”

参考文献

- [1] 施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 彭刚, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2003: 90.

Comments on Evolution about the One in Early Taoism

Wang Zhongjiang

Abstract: Some studies have identified *Wenzi* (especially bamboo text) and *Heguanzi* as early Taoist texts, which provides an important starting point for the study of the evolution of the concept of the One of early Taoism. The concept of the One and the Way in the three texts of *Wenzi*, *Heguanzi* and *Lüshi Chunqiu* maintains a basic identification, which is the Taoist answer to what is the root of all things. The One not only refers to the origin of all things, but also refers to the universal law and the essence of the unity of all things, and also refers to the highest governing principle. Centered on the concept of the One, these three texts respectively put forward their own generation model of all things and universal law theory, and put forward the fundamental principle of establishing a good social and political order. The use of the One in the three texts is also different. In *Wenzi*, the Way is used more often. The position of the One in *Heguanzi* is higher than that of the Way. The application of the One in *Lüshi Chunqiu* is often supported by historical experience.

Key words: early Taoism; the One; concept evolution

[责任编辑/晓 东]