

# 《管子·内业》核心段落“神智”辨析与先秦心性论探究

## 《管子·内业》核心段落“神智” 辨析与先秦心性论探究



玄机编辑部

本文深度解读《管子·内业》中“一物能化谓之神，一事能变谓之智”的核心段落，系统梳理先秦时期神、智、精、气、道的哲学范畴，阐明其在心性修养与内圣外王之道中的枢纽地位，力求还原古人原意。

玄机编辑部 · 2026-02-07

管子内业

先秦哲学

神智之辨

心性修养

黄老思想

# 目 录

## 总 序

### 第一章：《管子·内业》之文本溯源与篇章地位

第一节：《管子》一书之渊源与性质

第二节：《内业》篇之主旨与结构

第三节：本段文字之版本与断句

第四节：本段文字在先秦思想史上之地位

### 第二章：“一物能化谓之神，一事能变谓之智”——神与智之辨

第一节：原文疏解

第二节：为什么以“神”与“智”并举？

第三节：先秦诸子论“神”之比较

第四节：先秦诸子论“智”之比较

第五节：“化”与“变”之辨析

第六节：历史案例——管仲之“神”与“智”

### 第三章：“化不易气，变不易智”——守本之道

第一节：原文疏解

第二节：为什么“化”会“易气”？为什么“变”会“易智”？

第三节：“不易”之道——如何在“化”与“变”中保持本源

第四节：“气”概念在先秦精气学说中的核心地位

第五节：对“化不易气，变不易智”之综合理解

### 第四章：“惟执一之君子能为此乎”——执一之道

第一节：原文疏解

第二节：何谓“一”？先秦“一”论之系统梳理

第三节：为什么必须“执一”才能做到“化不易气，变不易智”？

第四节：“执一不失，能君万物”——执一与君物之关系

第五节：历史案例——黄帝之“执一”

第六节：“君子使物，不为物使”——主体性之确立

### 第五章：“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”——由内而外之治道

第一节：原文疏解

第二节：治心、治言、治事——三层工夫的内在逻辑

第三节：为什么"治心"必须"在于中"？

第四节："治言出于口"——言语之道

第五节："治事加于人"——政事之道

第六节："然则天下治矣"——治道之归宿

第六章："一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也"——公义之极致

第一节：原文疏解

第二节：为什么"一言"就能使"天下服"、"天下听"？

第三节：何谓"公"？先秦"公"论之系统梳理

第四节："公"与"一"的内在关联

第五节："一言"之力——历史案例

第六节："公"的现实意义——为什么天下往往不"公"？

第七章："形不正，德不来。中不静，心不治"——形与德、中与心之关系

第一节：原文疏解

第二节：为什么"形不正"则"德不来"？

第三节：为什么"中不静"则"心不治"？

第四节："形不正，德不来。中不静，心不治"——二者之间的对应关系

第八章："正形摄德，天仁地义，则淫然而自至"——正形与摄德

第一节：原文疏解

第二节："天仁地义"之深层含义

第三节："淫然而自至"——德之自来

第四节：先秦修养实践中的"正形"

第九章："神明之极，照乎知万物"至"是谓中得"——中得之道

第一节：原文疏解

第二节："神明之极"——先秦"神明"概念辨析

第三节："照乎知万物"与先秦认知论

第四节："不以物乱官，不以官乱心"——认知秩序之建立

第五节：为什么叫"中得"？

第六节：与先秦诸子认知论之比较

第十章："有神自在身，一往一来，莫之能思"——身中之神

第一节：原文疏解

第二节："身中之神"——先秦"身体内在神性"思想

第三节：为什么"一往一来，莫之能思"？

第四节："失之必乱，得之必治"——神之得失与治乱

第五节：历史案例——"得神"与"失神"

## 第十一章："敬除其舍，精将自来"至"得之而勿舍"——精舍之修养

第一节：原文疏解

第二节："敬除其舍"——"舍"之喻义与"敬"之工夫

第三节："精想思之，宁念治之"——两种修养方法

第四节："严容畏敬，精将至定"——身心并修

第五节："得之而勿舍"——持守之工夫

第六节："耳目不淫，心无他图"——持守之方法

第七节："正心在中，万物得度"——修养之终极效果

第八节：修养工夫之完整步骤

## 第十二章："道满天下，普在民所，民不能知也"至"蟠满九州"——道之遍在

第一节：原文疏解

第二节：为什么"道满天下"而"民不能知"？

第三节："一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州"——道之弘大

第四节：先秦"道遍在"论之系统比较

第五节：由"道遍在"引出的终极追问

第六节：全段总结——一个完整的思想体系

## 第十三章：与先秦诸子之对勘——《内业》篇的思想定位

第一节：与《老子》之对勘

第二节：与《庄子》之对勘

第三节：与儒家之对勘

第四节：与《易传》之对勘

第五节：与《黄帝四经》之对勘

第六节：《内业》篇在先秦思想中的独特地位

## 第十四章：核心概念之深度辨析——精、气、神、道、一、心、形、德

第一节：精

第二节：气

第三节：神

第四节：道

第五节：一

第六节：心

第七节：形

---

第八节：德

---

第十五章：结语——"一"之道的永恒启示

---

第一节：回归"一"——全文之总纲

---

第二节：从"一"到"万"——由内而外之展开

---

第三节：先秦智慧之永恒价值

---

第四节：尚书十六字心传与《内业》之呼应

---

第五节：终论

---

附录：本文所引先秦典籍汇总

---

# 对于"一物能化谓之神……蟠满九州"的解读与探究：《管子·内业》

作者：玄机编辑部

---

## 总序

---

夫天地之间，道无所不在，而人莫能尽知也。先秦诸子百家争鸣，各抒其志，各发其论，而论道之精微、言心之玄奥者，莫过于《管子》之《内业》篇。此篇文字古奥，义理深邃，兼涉心术、精气、神明、治道于一体，上承黄帝、尧舜之遗教，下启百家治心治国之宏论，堪称先秦道论之枢纽，亦为中国古代心性修养学说之滥觞。

本文所探究之段落，出自《管子·内业》篇之核心部分。自"一物能化谓之神"起，至"蟠满九州"止，凡数百言，而其中所涵之义理，则贯通天地人三才，统摄精气神三宝，兼及治心、治言、治事、治天下之大道。其文辞简约而义理弘深，其气象恢宏而指归精微，诚为先秦思想之瑰宝，亦为后世修身治国之圭臬。

今玄机编辑部不揣鄙陋，试从先秦视角与上古视角，对此段文字逐句深研、反复探究，务求发掘其本义、还原其语境、阐明其理路、彰显其价值。全文引据悉本先秦典籍，不涉两汉以后之说，以期最大限度地贴近古人之原意，还先秦思想之本来面目。

文分十二章，凡论道之体用、精气之本原、神智之辨析、执一之工夫、治心之法度、治国之大纲、公义之极致、形德之关系、中得之要旨、精舍之修养、道遍天下之宏论，及与先秦诸子之对勘比较，层层推进，以冀读者能循序渐入，渐得其旨趣。

---

## 第一章：《管子·内业》之文本溯源与篇章地位

### 第一节：《管子》一书之渊源与性质

欲深入解读“一物能化谓之神”至“蟠满九州”这一段文字，首先必须追溯其出处——《管子》一书之渊源与性质。

《管子》一书，旧题管仲所著。管仲，名夷吾，字仲，颍上人也，春秋齐国之政治家。《史记·管晏列传》载：“管仲夷吾者，颍上人也。少时常与鲍叔牙游，鲍叔知其贤。”又载其辅佐齐桓公“九合诸侯，一匡天下”之伟业。然《管子》一书之成书，历来学者多有讨论。

从文本内证来看，《管子》并非一人一时之作，乃管仲学派历代积累、不断增益之结果。其中有些篇章确可追溯至管仲本人之思想，有些则明显带有战国时期稷下学宫学者之笔墨。《汉书·艺文志》将《管子》列于道家类，这一分类本身就颇耐人寻味——管仲以法治齐，功业彪炳，何以其书归于道家？

原因在于：《管子》之思想体系，确有一个以“道”为核心的哲学根基。尤其是《心术上》《心术下》《白心》《内业》四篇，被学者合称为“管子四篇”或“稷下道家之代表作”，其思想渊源极为古老，上承黄老之学，论精气、论道德、论心术、论治国，体系完整而自成一家。

稷下学宫，乃战国时期齐国设于都城临淄稷门之下的学术机构。《史记·田敬仲完世家》载齐宣王时“喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。”稷下之盛，集天下学术之大成，各家思想在此交融碰撞。《管子》中的“管子四篇”，很可能就是稷下学者在管仲思想遗产基础上，融合黄老道家、阴阳五行、精气学说等多种思潮而成的理论结晶。

### 第二节：《内业》篇之主旨与结构

《内业》二字，“内”者，内在也，心中也；“业”者，修行也，功业也。合而言之，“内业”即内在之修行，亦即心性修养之功夫。此篇专论修心养气之术，以精气为本体，以守一为工夫，以治心为枢纽，以治国为归宿，形成了一套完整的“内圣外王”之学。

《内业》篇全文约一千六百余字（依不同版本略有出入），其结构大致可分为以下几个部分：

**其一，论精气之本体。**篇首即言“凡物之精，此则为生”，提出精气是万物生成之本原，人之生命亦由精气之聚散而成。

**其二，论道之体用。**言道之广大无形，“不可止以力，而可安以德”，道虽不可以感官把握，但可以心灵体认。

其三，论心之地位。以心为身之主宰，提出"心以藏心"之说，强调心之虚静为修养之关键。

其四，论修养之工夫。即本文所重点探讨之段落，论执一、正形、中静、敬除、精舍等修养方法。

其五，论治国之归宿。将修心之术推广至治国平天下，提出"道满天下，普在民所"之宏论。

本文所探究之段落"一物能化谓之神……蟠满九州"，正处于《内业》篇之核心位置，承上启下，既是修养工夫论之总结，又是治国大道论之开端，地位极为关键。

### 第三节：本段文字之版本与断句

在展开逐句分析之前，有必要先对本段文字之版本与断句作一讨论。

《管子》一书，历经传抄，文字多有讹误。今所见之《管子》，最早之完整版本当推刘向校定之本。《汉书·艺文志》载："《管子》八十六篇。"刘向《别录》亦有校讎之记载。然刘向所见之《管子》，亦已是经过多次传抄之本，其中不免有脱衍错讹之处。

本段文字中，有几处断句值得注意：

一、"一物能化谓之神，一事能变谓之智"——此二句对仗工整，断句无疑。

二、"化不易气，变不易智"——此句之"易"字，当训为"改变"。"化不易气"者，化育万物而不改变其本有之气也。"变不易智"者，应变万事而不迷失其本有之智也。

三、"惟执一之君子能为此乎"——"乎"字为语气词，表感叹。

四、"执一不失，能君万物"——"君"字用作动词，主宰、统领之意。

五、"神明之极，照乎知万物"——"照乎"一词，或有版本作"照知"。"照乎知万物"，即神明之极致，可以照察而知晓万物。

六、"中义守不忒"——"中义"即中正之义，"忒"为差错之意。或有版本"义"作"意"，"中意守不忒"，即中正之意守持而不差错。

七、"有神自在身，一往一来，莫之能思"——"莫之能思"，即无法以思虑来捉摸。

八、"精想思之，宁念治之"——"精想"即以精诚之心去想，"宁念"即以安宁之念去治理。

九、"一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州"——"蟠"者，盘曲充满也。"蟠满九州"，道之弥满充塞于天下也。

对这些文字的版本异同与断句差异，本文在后续各章之逐句解读中将进一步展开讨论。

## 第四节：本段文字在先秦思想史上之地位

本段文字所论之"神""智""一""精""气""道""心""形""德"等核心概念，几乎涵盖了先秦哲学之所有重要范畴。可以说，这短短数百字的文本，是先秦思想之高度浓缩与精华呈现。

从思想史的角度看，这段文字具有以下几方面的重要意义：

**第一，它是先秦精气学说之系统表述。**先秦精气学说，散见于《老子》《庄子》《易传》《黄帝内经》等典籍中，而《内业》篇则对精气学说作了最为系统、最为完整的表述。本段文字中的"化不易气""精将自来""精想思之"等语，都是精气学说之核心命题。

**第二，它是先秦心性修养学说之枢纽。**儒家言"正心诚意"，道家言"虚心静气"，而《内业》篇则将两者融合为一，提出了"正形摄德""中义守不忒""敬除其舍"等一整套修养工夫论。这套工夫论，既有道家之虚静工夫，又有儒家之敬慎精神，体现了先秦思想之综合性特征。

**第三，它是先秦"内圣外王"之学的经典表述。**本段文字从"治心在于中"讲到"天下治矣"，从"正心在中"讲到"万物得度"，从个人修养讲到天下太平，完整地展现了由内而外、由己及人的治道逻辑。这一逻辑，后来被概括为"内圣外王之道"，而其最早的系统表述，正在于此。

**第四，它是先秦道论之重要环节。**本段文字最后以"道满天下，普在民所，民不能知也"作结，将全部论述归结于"道"。这里的"道"，既是宇宙万物之本原，又是人心修养之归宿，还是治国平天下之大纲，充分体现了先秦道论之博大精深。

---

## 第二章："一物能化谓之神，一事能变谓之智"——神与智之辨

---

### 第一节：原文疏解

"一物能化谓之神，一事能变谓之智。"

此二句为全段之开宗明义。以"神"与"智"两个范畴，统摄以下全部论述。

"一物能化"——"一物"者，任何一物也。"能化"者，能使之化育、变化、转化也。"化"字在先秦文献中，有极为丰富的内涵。《易·系辞上》曰："化而裁之谓之变。"又曰："在天成象，在地成形，变化见矣。"《老子》曰："我无为，而民自化。"化者，不着痕迹之变化也，自然而然之演进也，如四时之推移、万物之生长，虽时刻在变，而不见其变之迹，此之谓"化"。

"谓之神"——"神"字，在先秦语境中，并非后世宗教意义上的"神灵"或"鬼神"，而是指一种超越感官认知的玄妙作用力。《易·系辞上》曰："阴阳不测之谓神。"不测者，非以常理可以测度也。又曰："神也者，妙万物而为言者也。"《荀子·天论》曰："万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其

功，夫是之谓神。"由此可知，先秦所谓"神"，乃指事物变化中那种不可见、不可测、不可言说而又确实存在的玄妙力量。

"一事能变"——"一事"者，任何一事也。"能变"者，能使之变通、应变、变革也。"变"与"化"虽常连用，但在精确的先秦用法中，二者有所区别。《易·系辞下》曰："穷则变，变则通，通则久。"变者，有所施为之改变也，有主体意识参与之变革也。化是自然而然，变是有所作为；化是不着痕迹，变是有迹可循。

"谓之智"——"智"字，先秦文献中或写作"知"。《说文》曰："智，识词也。从白从亏从知。"先秦所谓"智"，非仅指知识之积累，更指认知、判断、应变之能力。《老子》曰："知人者智。"《论语》曰："知者不惑。"《孙子兵法》曰："知己知彼，百战不殆。"智者，于万事万物之中能明察秋毫、因应变化、做出正确判断之能力也。

## 第二节：为什么以"神"与"智"并举？

这里必须深入追问一个关键问题：为什么《内业》篇要以"神"与"智"并举？二者之间是什么关系？

让我们先从先秦文献中寻找"神"与"智"并举的其他案例。

《易·系辞上》曰："夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。"这里的"深""几""神"三者并举，"神"被置于最高层次——不疾而速，不行而至。

《庄子·天下》篇论古之道术，有曰："神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。"此处"神"与"明"并举，"神明"合言，而其源头在于"一"。

《老子》第三十九章曰："昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。""神得一以灵"——神若得一，则灵妙无方。

由此可见，先秦文献中，"神"是一个极为崇高的概念，它代表着超越常规认知的最高能力。而"智"则是人类认知能力的最高表现。"神"偏重于"化"——无形无迹之变化；"智"偏重于"变"——有所作为之应变。

《内业》篇以"神"与"智"并举，正是要指出：在人的修养中，有两种最高能力——一是"神"，即能化育万物而不着痕迹的玄妙力量；二是"智"，即能应变万事而不失其宜的明察能力。前者是体，后者是用；前者是本，后者是末；前者偏于静，后者偏于动。二者合而为一，则无往而不利。

这里还要注意一个深层的哲学问题：为什么说"一物能化"而不说"万物能化"？为什么说"一事能变"而不说"万事能变"？

答案在于"一"字。先秦哲学极重"一"字。《老子》曰："道生一，一生二，二生三，三生万物。""一"是道之初始展开，是万物之根本。"一物能化谓之神"的意思是：即使面对一个事物，也能使之化育变化，

这就叫做"神"。换言之，"神"之为"神"，不在于能化育多少事物，而在于对任何一个事物都能使之化育。这是一种普遍的、无条件的能力。同理，"一事能变谓之智"，不在于能应变多少事，而在于对任何一件事都能应变通达。这是一种普遍的、无条件的判断力。

此即《庄子·天下》所谓"判天地之美，析万物之理"的精神——不是在数量上穷尽万物，而是在质上把握万物变化的根本法则。

### 第三节：先秦诸子论"神"之比较

为了更深入地理解《内业》篇之"神"概念，有必要将其与先秦诸子之"神"论作一比较。

#### （一）《易传》之"神"

《易·系辞上》曰："阴阳不测之谓神。"此定义极为精到。阴阳是天地万物变化之根本法则，而阴阳之交互作用中，有一种不可预测、不可把握的玄妙力量，这就是"神"。

又曰："神也者，妙万物而为言者也。""妙万物"——使万物变化莫测、生机勃勃。"神"不是独立于万物之外的某个实体，而是万物变化之中所体现出来的那种玄妙性质。

又曰："知变化之道者，其知神之所为乎！""知神之所为"——体认"神"的运作方式。这里"知"（智）与"神"的关系就非常明确了：智是认知神的手段，神是智的最高对象。《内业》篇将"神"与"智"并举，正与《易传》之精神相合。

#### （二）《老子》之"神"

《老子》第六章曰："谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。"此处"谷神"二字，争论甚多。"谷"者，虚也，空也。"谷神"者，虚空之中的神妙力量也。这种力量永恒不灭（"不死"），是天地万物生成的根源（"天地根"）。

《老子》第三十九章曰："神得一以灵。"神若得"一"，则灵妙无穷。这里"神"与"一"的关系极为重要——"一"是"神"发挥作用的前提条件。而《内业》篇正是紧接着"一物能化谓之神"之后，就论及"执一"的工夫，二者的逻辑关系完全一致。

#### （三）《庄子》之"神"

《庄子·天地》篇曰："通于天地者，德也；行于万物者，道也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。"又曰："古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。"这里的"万物化"，正与"一物能化谓之神"之"化"字相呼应。

《庄子·养生主》中"庖丁解牛"之寓言，更是对"神"的绝佳诠释。庖丁曰："臣之所好者道也，进乎技矣。"又曰："方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。"庖丁解牛，以"神遇"而非"目视"，正是"一物能化谓之神"的具体体现——面对一头牛（一物），能使之化为分解之状态，而整个过程出于"神"的引导，超越了感官和技术的层面。

#### （四）《荀子》之"神"

《荀子·天论》曰："列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。"

荀子的这个定义，与《内业》篇之"神"概念极为接近。"不见其事而见其功"——事物变化的过程不可见（"不见其事"），但变化的结果却可见（"见其功"），这种不可见的变化力量就是"神"。

这正与"化"字的含义完全吻合：化是不着痕迹的变化，化的过程不可见，但化的结果可见。能使事物发生这种"不见其事而见其功"之化的力量，就是"神"。

### 第四节：先秦诸子论"智"之比较

#### （一）《论语》之"智"

《论语·雍也》曰："知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。"此处"知"即"智"。孔子将"智"与"仁"对举，"智"的特点是"动"和"乐"——善于应变通达，故如水之流动不息。

《论语·为政》曰："知之为知之，不知为不知，是知也。"真正的智慧，包含了对自身认知局限的清醒认识。

《论语·子罕》曰："知者不惑。"不惑，即面对万事万物之变化，能明辨是非、做出正确判断而不迷惑。这正与"一事能变谓之智"相呼应——面对任何一件事，都能应变通达而不迷惑，这就是"智"。

#### （二）《老子》之"智"

《老子》对"智"的态度颇为复杂。一方面，《老子》似乎反对"智"：第十八章曰"智慧出，有大伪"；第十九章曰"绝圣弃智，民利百倍"。但另一方面，《老子》又极为推崇一种更高层次的认知能力：第三十三章曰"知人者智，自知者明"；第四十七章曰"不出户，知天下；不窥牖，见天道"。

由此可见，《老子》所反对的"智"，是世俗之小聪明、机巧之术；而《老子》所推崇的，是超越世俗聪明之上的大智慧——能知人、能自知、能不出户而知天下的明察力。《内业》篇所言之"智"，显然属于后者。

#### （三）《孙子兵法》之"智"

《孙子兵法·计篇》曰："将者，智、信、仁、勇、严也。"将"智"列为将帅五德之首。又曰："知己知彼，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆。"

《孙子兵法·虚实篇》曰："水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。"注意，孙子在这里用了"神"字！"因敌变化而取胜"——根据敌情的变化而灵活应对，这就是"神"。

这一用法，与《内业》篇“一事能变谓之智”极为接近，而且孙子也用“神”字来概括这种最高层次的应变能力，进一步印证了“神”与“智”在先秦思想中的密切关系。

## 第五节：“化”与“变”之辨析

“化”与“变”，在先秦文献中经常连用（“变化”），但二者的含义有微妙而重要的区别。深入辨析这两个概念，有助于理解“一物能化谓之神，一事能变谓之智”的精确含义。

《易·系辞下》曰：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”这里明确区分了“化”与“变”的关系：“化”是自然发生的变化过程，“裁”是人为的裁度取舍，“化而裁之”——在自然变化的基础上加以人为的裁度取舍——这就叫做“变”。

由此可见：

- “化”偏重于自然、无为、不着痕迹。如四时之推移，万物之生长，不见其所以然而然。
- “变”偏重于人为、有为、有所施为。如圣王之制度、将帅之谋略，因应时势而作出改变。

《内业》篇说“一物能化谓之神”——能使事物发生自然而然的变化，这需要“神”的力量；“一事能变谓之智”——能对事态进行有所作为的变革，这需要“智”的能力。“神”与“化”相对应，“智”与“变”相对应。

再进一步追问：为什么“化”要与“物”搭配，而“变”要与“事”搭配？

“物”者，有形之存在也。天地间之万物——山川草木、飞禽走兽、金石器用——皆为“物”。“物”具有客观性、稳定性、具体性。要使一个“物”发生化育变化，需要的是一种超越人为操作的神妙力量——这就是“神”。如春风化雨，使万物萌生，这不是人力所能强为的，是自然之“神”的力量。

“事”者，人所行之也。治国理政、行军打仗、应对进退——皆为“事”。“事”具有主观性、变动性、实践性。要对一件“事”进行灵活应变，需要的是明察事理、因应变化的智慧——这就是“智”。如管仲辅齐桓公称霸，面对复杂的国际形势，每一步都需要精确的判断和灵活的应对，这是“智”的发挥。

“物”配“化”配“神”——客观世界的自然变化，体现的是超越人为的神妙力量。“事”配“变”配“智”——人事世界的灵活应变，体现的是人类认知的最高能力。

这种对仗与搭配，绝非随意，而是反映了先秦思想家对宇宙人生的深刻洞察。

## 第六节：历史案例——管仲之“神”与“智”

既然本段文字出自《管子》，那么我们不妨以管仲本人之事迹来印证“神”与“智”的含义。

### 管仲之“智”——变通应事

《史记·管晏列传》载管仲之言曰：“吾始困时，尝与鲍叔贾，分财利多自与，鲍叔不以我为贪，知我贫也。吾尝为鲍叔谋事而更穷困，鲍叔不以我为愚，知时有利不利也。吾尝三仕三见逐于君，鲍叔不

以我为不肖，知我不遭时也。吾尝三战三走，鲍叔不以我为怯，知我有老母也。公子纠败，召忽死之，吾幽囚受辱，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻功名不显于天下也。”

管仲三仕三见逐、三战三走而不以为辱，正是“一事能变谓之智”的体现。面对困厄之事，管仲能灵活应变——该退则退、该忍则忍、该进则进——不拘泥于一时一事之得失，而着眼于长远之大局。这种应变能力，正是“智”。

### 管仲之“神”——化育齐国

管仲辅佐齐桓公之后，推行了一系列改革。《国语·齐语》载管仲之政：“修旧法，择其善者而业用之。”又载其经济政策：“通货积财，富国强兵。”又载其外交政策：“九合诸侯，一匡天下。”

管仲之治齐，表面上看是一系列具体的政策措施，但其根本效果是一种“化”——使齐国从一个普通的诸侯国，自然而然地发展成为天下霸主。这种“化”不是强行改变，而是顺势而为、因势利导。《论语·宪问》载孔子之言曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”

孔子所赞叹的，正是管仲之“化”的效果——其影响深远而持久，改变了整个天下的格局，使华夏文明得以延续。这种不着痕迹而影响深远的力量，正是“神”。

---

## 第三章：“化不易气，变不易智”——守本之道

---

### 第一节：原文疏解

“化不易气，变不易智。”

此句紧承上文而来，进一步揭示“神”与“智”的运作法则。

“化不易气”——“化”是化育万物的过程，“不易”是不改变，“气”是精气、元气。全句意为：在化育万物的过程中，不改变（丧失）自身的精气。

“变不易智”——“变”是应变万物的过程，“不易”是不改变，“智”是智慧、明察之能。全句意为：在应变万物的过程中，不改变（丧失）自身的智慧。

这两句话，看似简单，实则蕴含着极为深刻的哲学洞见。

### 第二节：为什么“化”会“易气”？为什么“变”会“易智”？

要理解“化不易气，变不易智”的深意，首先要反思一个问题：为什么要特别强调“不易”？这意味着在通常情况下，“化”是会导致“易气”的，“变”是会导致“易智”的。那么，为什么会这样？

### 关于"化"与"易气"的关系:

在先秦精气学说中,"气"是生命之本。《管子·内业》篇前文即言:"凡物之精,此则为生。下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神。藏于胸中,谓之圣人。"精气是万物之生命力,也是人之生命力。

当一个人致力于"化育万物"——无论是治国理政还是教化百姓——他都在向外输出自己的精气和能量。如果不懂得养护,就会导致精气耗散。这就是"化而易气"——化育万物的同时,自身的精气也随之消散了。

《老子》第十二章曰:"五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。"这说的就是"化而易气"的道理——当人过度地与外物交互("化"),就会导致自身感官和精气的耗损。

《庄子·在宥》篇曰:"无问其名,无窥其情,物固自生。……今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也,而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。"庄子所批评的,正是那些不懂得"化不易气"之道理的人——他们试图化育万物,结果反而耗散了自身的精气,不仅没有达到化育的效果,反而造成了更大的混乱。

### 关于"变"与"易智"的关系:

当一个人面对万事万物的变化,不断地做出判断和应对时,他的智力资源也在不断消耗。如果应变过程中随波逐流、迷失方向,就会导致智慧的丧失。这就是"变而易智"——应变万事的同时,自身的智慧也随之迷乱了。

《老子》第四十八章曰:"为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为。"过度追求知识("为学")会导致心智的负累,这就是"变而易智"的一种表现。

《庄子·齐物论》曰:"大知闲闲,小知间间。大言炎炎,小言詹詹。"又曰:"终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!"那些终日忙碌于应变万事的人,如果不懂得守护自身的智慧之源,就会陷入"茶然疲役"的困境——身心俱疲,却不知所归。

## 第三节:"不易"之道——如何在"化"与"变"中保持本源

既然"化"容易导致"易气","变"容易导致"易智",那么如何才能做到"化不易气,变不易智"呢?

《管子·内业》篇给出的答案就在下文——"惟执一之君子能为此乎"。但在进入"执一"之论之前,让我们先从先秦典籍中寻找"不易"之道的线索。

### (一)《老子》的"不易"之道:无为

《老子》第二章曰:"是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫唯弗居,是以不去。"

"万物作焉而不辞"——圣人化育万物，但不拒绝、不占有。"生而不有，为而不恃，功成而弗居"——生养万物而不据为己有，有所作为而不恃其功，功成名就而不自居。正因为"弗居"，所以其德"不去"——永不丧失。

这就是"化不易气"的老子版本：化育万物的关键在于"不有""不恃""弗居"——不在化育过程中执着于成果，就不会导致精气的耗散。

## （二）《易传》的"不易"之道：守中

《易·系辞上》曰："夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。"

"成性存存"——成就本性并保存之。"道义之门"——这是通往道义的门径。在变化无穷的《易》道中，圣人之所以能够应变而不迷失，关键在于"成性存存"——保持自身本性的完整不失。

这就是"变不易智"的《易传》版本：应变万物的关键在于"成性存存"——在变化中保持自身本性（智慧之源）的完整。

## （三）《庄子》的"不易"之道：虚静

《庄子·天道》篇曰："夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至也。……虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。"

又曰："圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。"

庄子认为，圣人之所以能化育万物、应变万事而不丧失自身，关键在于"虚静"。虚则不着物，静则不乱心。虚静之中，精神完整不散，如同静水能明照万物一样，虚静之心能洞察一切而不受干扰。

这就是"化不易气，变不易智"的庄子版本：保持虚静，则精气不散、智慧不乱。

## 第四节："气"概念在先秦精气学说中的核心地位

"化不易气"之"气"，是先秦精气学说之核心概念。欲深入理解此句，必须对先秦"气"论作一系统梳理。

### （一）《管子·内业》之"气"论

《内业》篇前文曰："凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。"

这段文字揭示了"气"的几个重要特性：

- **普遍性**："下生五谷，上为列星"——气无所不在，从地上的庄稼到天上的星辰，无不是气的显现。
- **灵妙性**："流于天地之间，谓之鬼神"——气的运行变化，具有神妙莫测的特质。

- **可修养性**："藏于胸中，谓之圣人"——气可以通过修养而藏于人的身心之中，使人成为圣人。
- **德化性**："不可止以力，而可安以德"——气不能用外力来控制，但可以通过内在的德行来安定。
- **意感性**："不可呼以声，而可迎以意"——气不能用声音来呼唤，但可以通过内在的意念来迎接。

由此可见，"气"在《内业》篇中，既是宇宙之本原，又是生命之本源，还是修养之核心。"化不易气"的意思就是：在化育万物的过程中，不丧失自身这个最根本的生命力。

## （二）《老子》之"气"论

《老子》第四十二章曰："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。"此处"冲气以为和"——万物以冲和之气为其存在的根据。"冲"者，虚也。冲气，即虚空中的调和之气。

《老子》第十章曰："载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？"此处"专气致柔"——专注精气以至于柔和，如同婴儿一般。这正是"化不易气"之修养方法的老子版本——通过"专气致柔"来保持精气的完整不散。

## （三）《庄子》之"气"论

《庄子·知北游》曰："人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。……故曰：通下一气耳。"

"通下一气"——天下万物，本质上都是一气的不同表现。人之生死，不过是气之聚散。如果能做到"化不易气"——在化育万物的过程中不散失自身之气——就能长久保持生命的活力。

《庄子·大宗师》曰："古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。"真人之"息深深""息以踵"，正是精气充盈、气不外散的表现，也正是"化不易气"的具体体现。

## 第五节：对"化不易气，变不易智"之综合理解

综合以上分析，我们可以对"化不易气，变不易智"作出以下综合理解：

**"化不易气"**——圣人化育万物，使万物各得其所、各遂其性，而自身的精气不因此而耗散。这需要一种"无为而化"的境界：不是通过强力干预来改变万物，而是通过虚静无为来引导万物自化。正因为不用力，所以不耗气；正因为不耗气，所以能持久地化育万物。

**"变不易智"**——圣人应变万事，使万事各得其宜、各归其正，而自身的智慧不因此而迷乱。这需要一种"以不变应万变"的智慧：不是在每一件事上都耗费心力去钻营算计，而是把握根本法则（"一"），以此来应对一切变化。正因为有根本法则在，所以无论面对什么变化，都不会迷失方向。

二者合而言之，就是：**在与外部世界的一切互动中，保持内在本源的完整不失。**这正是《内业》篇"内业"二字的核心要义——内在修养的根本目标，就是在纷繁复杂的外部世界中，守住自身的精气和智慧。

## 第四章：“惟执一之君子能为此乎”——执一之道

### 第一节：原文疏解

“惟执一之君子能为此乎！执一不失，能君万物。”

此句承上启下，既是对上文“化不易气，变不易智”的总结——唯有“执一之君子”能做到；又是对下文一系列论述的纲领——“执一不失”是全部修养工夫的核心。

“惟”——唯独，只有。表强调。“执一”——执守“一”。“执”者，持守也，不放松也。“一”者，道之初展也，万物之根本也。“之”——结构助词。“君子”——有德之人。先秦文献中，“君子”一词有多重含义：有时指贵族（与“小人”相对），有时指有德者（与“无德者”相对）。此处当取后者。“能为此”——能做到这一点。“此”指上文所说的“化不易气，变不易智”。“乎”——语气词，表感叹。“执一不失”——执守“一”而不丧失。“能君万物”——能主宰统领万物。“君”用作动词。

### 第二节：何谓“一”？先秦“一”论之系统梳理

“执一”之“一”，是先秦哲学中最为核心、最为深奥的概念之一。欲理解“执一”，必须先明了何谓“一”。

#### （一）《老子》之“一”

《老子》第三十九章曰：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之也：谓天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。”

这段话系统地阐述了“一”的重要性：天、地、神、谷、万物、侯王，无不依赖“一”而存在。“一”是使天清、地宁、神灵、谷盈、万物生、侯王正的根本力量。失去“一”，则天裂、地废、神歇、谷竭、万物灭、侯王蹶。

《老子》第四十二章曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”在宇宙生成的序列中，“一”是道之初始展开，是从无形之“道”向有形之“万物”过渡的第一个环节。“一”既不是完全无形（那是“道”），也不是完全有形（那是“万物”），而是介于二者之间的最初、最根本的存在状态。

《老子》第十章曰：“载营魄抱一，能无离乎？”“抱一”即是“执一”的老子版本——抱持“一”而不使之分离。

《老子》第二十二章曰：“是以圣人抱一为天下式。”圣人以“抱一”为天下之法式——“一”不仅是个人修养的核心，也是治理天下的根本法则。

#### （二）《庄子》之“一”

《庄子·天下》篇曰："神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。"此处明确指出：一切伟大的精神力量（"神""明""圣""王"）都起源于"一"。

《庄子·天地》篇曰："泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。"这里追溯了"一"的起源："泰初"（太初，最早的开始）时，有"无"，这个"无"没有名称。"一"从这个"无"中升起，有了"一"，但尚未成形。这与《老子》"道生一"的说法完全一致。

又曰："物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。"这段话描述了从"一"到万物的完整过程：德→命→形→性→德→初。最终回归"初"——即回归"一"。这正是"执一"的哲学根据：万物由"一"而生，修养的目标就是回归"一"。

### （三）《易传》之"一"

《易·系辞上》曰："天下之动，贞夫一者也。"天下万物的一切运动变化，最终都归结于"一"。"贞夫一"——以"一"为正。

又曰："一阴一阳之谓道。"阴阳的交替运动，就是"道"的表现。而阴阳之所以能够有序地交替运动，就是因为有一个统一的法则（"一"）在其中起作用。

### （四）《黄帝四经》之"一"

《黄帝四经·道原》曰："恒先之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。"这里描述了宇宙最初的状态："恒一而止"——在"一"的状态中保持不变。

《黄帝四经·经法》曰："道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也。法立而弗敢废也。"虽然这里说的是"道"和"法"，但"执道"与"执一"本质上是同一个意思——"一"就是"道"在人心中的具体呈现。

### （五）《管子》其他篇章之"一"

《管子·心术上》曰："心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。"又曰："虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。"此处虽未直言"一"，但"虚其欲""扫除不洁"的修养方法，正是通往"执一"的途径——当心中杂念扫除干净，达到虚静之境时，所余者即为"一"。

《管子·心术下》曰："一气能变曰精。""一气"即是"一"在气论层面的表述。"一气能变"——"一"之气能产生变化，这种变化的精华就是"精"。

综合以上先秦文献的论述，我们可以对"一"作如下概括：

1. "一"是道之初展。道是无形无名的终极本源，"一"是道的第一次显现，是从无到有的第一步。
2. "一"是万物之根本。万物皆由"一"而生，失去"一"则万物毁灭。
3. "一"是认知之极致。"天下之动，贞夫一者也"——一切运动变化的最终归结点就是"一"。能认识到"一"，就是最高的智慧。

4. "一"是修养之核心。"抱一""执一"——持守"一"而不失，是修身养性的根本工夫。
5. "一"是治国之大纲。"圣人抱一为天下式"——以"一"为法则来治理天下。

### 第三节：为什么必须"执一"才能做到"化不易气，变不易智"？

这是一个极为关键的问题。让我们从逻辑上推演：

**前提一：**"化"和"变"是向外发用的过程。化育万物、应变万事，都需要精气和智慧的向外输出。

**前提二：**向外输出必然导致内在的消耗。这是"化而易气""变而易智"的原因。

**前提三：**要避免消耗，必须有一个不竭的内在源泉。

**结论：**"一"就是这个不竭的内在源泉。"执一"就是持守这个源泉，使之不枯竭。

为什么"一"能成为不竭的源泉？因为"一"是道之初展，而道是"无限"的。《老子》第四章曰："道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。"道是虚空的，但其用无穷无尽。"一"作为道的初展，同样具有这种"用之不盈"的特性。

打一个比方：水源之于河流。河流向外奔流，如果没有源头的不断补充，终将枯竭。"一"就是心灵的源头。"执一"就是保持与源头的连接。只要源头不断，河流就可以无穷无尽地奔流而不枯竭。同理，只要"执一不失"，精气和智慧就可以无穷无尽地向外发用而不耗散。

《老子》第五章曰："天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。"天地之间如同风箱，虚空的内部不会枯竭，越是运动就越有气息涌出。这正是"执一"之功效的绝妙比喻——执守"一"（虚空的本源），则精气和智慧越用越多、用之不竭。

**再从反面来说：**如果不"执一"，会怎样？

不执一，则心散。心散，则精气随之散。精气散，则"化而易气"——化育万物而丧失自身的精气。

不执一，则心乱。心乱，则智慧随之乱。智慧乱，则"变而易智"——应变万事而丧失自身的智慧。

《老子》第十二章之名言："五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。"

"为腹不为目"——为内而不为外，守本而不逐末。"去彼取此"——去除外在的纷扰，保持内在的充实。这正是"执一"的另一种表述。

### 第四节："执一不失，能君万物"——执一与君物之关系

"执一不失，能君万物。""君万物"三字，气象极为宏大。

何谓"君万物"？不是控制万物、支配万物，而是主宰万物——使万物各得其所、各遂其性、各归其正。如天地之覆载万物，日月之照临万物，不是控制，而是成就。

为什么"执一"就能"君万物"?

**其一, "一"是万物之根本。** 执守"一", 就是把握了万物的根本法则。把握了根本法则, 就能理解万物、引导万物、成就万物。

《老子》第十六章曰: "万物并作, 吾以观复。夫物芸芸, 各复归其根。归根曰静, 静曰复命, 复命曰常, 知常曰明。"万物虽然纷繁多样, 但最终都要归于其根("一")。知道这个"常"(恒常不变的法则), 就叫做"明"。有了"明", 就能洞察万物的运行规律, 从而"君万物"。

**其二, "一"是无所偏私的。** "一"不是某一物、某一事, 而是万物万事之共同根本。执守"一", 就不会偏向任何一物一事, 而能兼顾万物万事。

《老子》第五章曰: "天地不仁, 以万物为刍狗。圣人不仁, 以百姓为刍狗。"此处"不仁"非不仁慈之意, 而是无所偏私之意。天地和圣人不偏爱任何一物, 而是一视同仁地对待万物。这种无偏私之态度, 正来源于"执一"——"一"是万物之共同本源, 执守"一"则自然对万物一视同仁。

**其三, "一"是寂静不动的。** "一"是道之初展, 尚未分化为二、三、万物, 因此"一"具有寂静、不动、完整的特性。执守"一", 心灵就处于寂静不动的状态。而寂静不动之心, 反而能够洞察一切运动变化。

《老子》第二十六章曰: "重为轻根, 静为躁君。"静是躁的主宰。心灵越是安静, 就越能主宰纷繁的外部世界。这正是"执一不失, 能君万物"的哲学根据。

## 第五节: 历史案例——黄帝之"执一"

先秦文献中, 黄帝常被描述为"执一"之道的典范。

《黄帝四经·十大经》曰: "昔者黄宗质始好信, 作自为象, 方四面, 傅一心。四达自中, 前参后参, 左参右参, 践位履参, 是以能为天下宗。"

"傅一心"——抱持一心。黄帝之所以"能为天下宗", 正在于其"傅一心"——执一不失。

《庄子·天地》篇曰: "黄帝游乎赤水之北, 登乎昆仑之丘而南望, 还归, 遗其玄珠。使知索之而不得, 使离朱索之而不得, 使吃诟索之而不得也。乃使象罔, 象罔得之。黄帝曰: '异哉! 象罔乃可以得之乎?'"

"玄珠"即是"一"(道之精华)的象征。"知"代表智力, "离朱"代表视力, "吃诟"代表言辩力, 三者都找不到"玄珠"。唯有"象罔"——"似有似无"(象征虚静无执之心态)——才能得到"玄珠"。

这个寓言告诉我们: "一"不能通过智力、感官、言辩来获取, 只能通过虚静无执的心态来体认。"执一"之"执", 并非用力抓取, 而是在虚静中自然保持。这正是《内业》篇所说的"执一不失"的真义。

## 第六节：“君子使物，不为物使”——主体性之确立

紧接着“执一不失，能君万物”，《内业》篇又说：“君子使物，不为物使。”

此句虽短，却揭示了一个极为重要的哲学命题——人与物的关系，即主体性的确立。

**何谓“使物”？**“使”者，驱使也，运用也。“使物”——运用万物以服务于自身的目标和价值。

**何谓“为物使”？**“为”者，被也。“为物使”——被万物所驱使，沦为万物的奴仆。

这一命题在先秦文献中有广泛的讨论：

《老子》第四十四章曰：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”过度追逐外在之名利，就是“为物使”；知足知止，以身为本，就是“使物”。

《庄子·山木》篇曰：“物物而不物于物，则胡可得而累邪？”“物物而不物于物”——以物为物（运用万物）而不被万物所物化（奴役），这样怎么会被牵累呢？

《庄子·应帝王》篇曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”游心于淡漠虚空之中，顺应万物之自然而不容纳私心——这正是“使物不为物使”的最高境界。

《荀子·修身》曰：“君子役物，小人役于物。”“役物”即“使物”，“役于物”即“为物使”。荀子以此来区分“君子”与“小人”的根本差别。

《管子·心术上》曰：“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。故曰上离其道，下失其事。”心是身体的主宰，如同君主是国家的主宰。心若偏离了道，则九窍（感官）就会失去正常的功能。“嗜欲充益”——被欲望充满，就是“为物使”的表现。

由此可见，“君子使物，不为物使”不仅是一个修养论的命题，更是一个关于人之主体性的根本命题。先秦思想家普遍认为：人之为人，在于其能够自觉地主宰自身的行为和命运，而不是被外在的事物所牵引和左右。“执一”正是确立这种主体性的核心工夫——当人执守“一”（内在的根本）时，就不会被外物所牵引，从而能够自主地运用万物。

## 第五章：“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”——由内而外之治道

### 第一节：原文疏解

“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。”

此句将“执一”之道具体展开为治心、治言、治事三个层次，并最终归结于“天下治”。

“得一之理”——得到“一”之理。“理”者，道理、法则也。“得一之理”，即理解并把握了“一”的根本法则。

“治心在于中”——“治心”即修治心灵。“在于中”——在于内心之中。“中”字在先秦文献中有两层含义：一是空间意义上的“中间”“内部”；二是价值意义上的“中正”“不偏不倚”。此处兼取两义：修治心灵的工夫，在于使内心保持中正。

“治言出于口”——“治言”即修治言语。“出于口”——从口中说出。言语之“治”，在于其从口中说出时，合于道理、不偏不倚。

“治事加于人”——“治事”即修治事务。“加于人”——施加于人、推行于人。政事之“治”，在于其施行于天下百姓时，合于正道、各得其宜。

“然则天下治矣”——如此，则天下就太平了。

### 第二节：治心、治言、治事——三层工夫的内在逻辑

这三层工夫的排列顺序绝非随意，而是反映了一个严密的逻辑链条：

**第一层：治心在于中。**一切始于内心。心是身体之主宰，也是言行之源头。心若不治，言行必乱。心若中正，言行自然中正。所以治心是最根本的工夫，是一切的起点。

**第二层：治言出于口。**心中有了正确的想法，还要能够恰当地表达出来。“治言”不仅是文辞之美，更是心意之准确传达。言语是心与外部世界之间的桥梁。心正而言不正，则心意无法传达；心正而言亦正，则能够影响他人、教化百姓。

**第三层：治事加于人。**心正、言正之后，还要付诸行动。“治事”是将内心的正道通过具体的政事施行于天下。政事之“治”，在于其合于道理、利于百姓。

这三层工夫，由内而外、由本而末、由近而远，形成了一个完整的“内圣外王”之链条：

内圣（治心→治言）→外王（治事→天下治）

这一逻辑，在先秦文献中有众多的呼应和展开。

### （一）《大学》之“八条目”

《大学》曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

《大学》之“八条目”（格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下），与《内业》篇之“治心→治言→治事→天下治”，在逻辑结构上完全一致——都是由内而外、由近而远的展开。

但二者也有重要的区别：《大学》的起点是“格物致知”——从认识外部事物开始；而《内业》篇的起点是“得一之理”——从把握内在之“一”开始。这反映了儒家与道家在修养入手处的不同：儒家偏重于向外格物致知，然后反求诸己；道家偏重于向内执一守道，然后由己及物。但最终的目标是一致的——天下太平。

### （二）《老子》之“修之于身”

《老子》第五十四章曰：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃馥；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。”

这里的逻辑是：身→家→乡→邦→天下，德之范围逐步扩大。“修之于身”即“治心”，“修之于天下”即“天下治”。其逻辑结构与《内业》篇完全一致。

### （三）《论语》之“正名”

《论语·子路》曰：“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’子路曰：‘有是哉，子之迂也！奚其正？’子曰：‘野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。’”

孔子的“正名”论，逻辑链条是：名正→言顺→事成→礼乐兴→刑罚中→民安。这与《内业》篇的“治心→治言→治事→天下治”有着惊人的相似性。只不过孔子从“名”（概念的正确性）入手，而《内业》篇从“心”（内心的中正）入手。但二者都强调“言”在“心（名）”与“事”之间的桥梁作用。

## 第三节：为什么“治心”必须“在于中”？

“治心在于中”之“中”字，是先秦思想之关键概念。

“中”字在先秦文献中的用法，至少有以下几种：

### （一）空间之“中”——中间、内部

《老子》第五章曰：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”“守中”——守住中间的虚空。此处“中”是空间意义上的中间。

## （二）价值之“中”——中正、不偏

《尚书·大禹谟》曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”此“中”是价值意义上的中正——恰到好处，不偏不倚。

《论语·雍也》曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”“中庸”——不偏不倚，无过无不及。

## （三）状态之“中”——和谐、安定

《管子·心术上》曰：“心之在体，君之位也。”心居于身体之中，如君主居于国家之中。心之“中”，既是位置上的居中，也是状态上的安定中正。

“治心在于中”兼取以上三义：

- 修治心灵的工夫，在于**内心之中**（空间之中）——不向外驰求，而向内省察。
- 修治心灵的目标，在于**心之中正**（价值之中）——使心不偏不倚、不过不及。
- 修治心灵的效果，在于**心之安定**（状态之中）——使心处于和谐安定的状态。

为什么治心必须“在于中”？

因为“一”就在“中”。“一”是万物之根本，根本必在中心而非边缘。如树之根在地中，如国之君在都城之中，心之“一”亦在心之中。要执守“一”，就必须回到内心的最深处——“中”。

《管子·内业》篇前文曰：“心以藏心，心之中又有心。”这个“心中之心”，就是“一”所在之处。“治心在于中”，就是在心的最深处找到并守护那个“一”。

## 第四节：“治言出于口”——言语之道

“治言出于口”看似简单，实则蕴含深意。

先秦思想家对言语极为重视。言语不仅是沟通的工具，更是道之显现、德之外发。

### （一）孔子论言

《论语·学而》曰：“巧言令色，鲜矣仁。”虚伪的言辞会损害仁德。

《论语·卫灵公》曰：“辞达而已矣。”言语之道，在于准确传达心意，不必华丽，但必须真实。

《论语·阳货》曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”天不用言语，但四时运行、万物生长。最高境界的“治言”，是不言而化。但对于人来说，言语是必须的——关键在于言语要合于道理、出于真诚。

### （二）《老子》论言

《老子》第二章曰："是以圣人处无为之事，行不言之教。""不言之教"——不用言语的教化。但"不言"并非沉默不语，而是不以言语为主要手段，以身教代替言教。

《老子》第二十三章曰："希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。"少说话是合乎自然的。疾风不会持续一整天，暴雨不会持续一整天。言语之道，在于简洁有力，而非繁复冗长。

《老子》第八十一章曰："信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。"真实的话不华丽，华丽的话不真实。善于道的人不善辩论，善辩论的人不善于道。

### （三）《管子》论言

《管子·心术上》曰："口之所言出也，辟为匠，匠者知者也。"口中说出的话，就像工匠之技艺。工匠之技出于精湛之知，言语亦出于精深之智。

"治言出于口"的核心要义在于：言语是内心之"一"的外在表达。心中有"一"（中正之理），则言语自然中正；心中无"一"（杂念纷乱），则言语自然乖谬。治言的根本不在于修辞技巧，而在于治心。心治则言自治。

但为什么还要特别提出"治言"？因为即使心正，如果言语表达不当，也会造成误解和混乱。《论语·子路》中孔子的"正名"论已经说明了这一点：名不正则言不顺，言不顺则事不成。言语是心与事之间的桥梁，桥梁出了问题，心之正就无法传达到事之中。

## 第五节："治事加于人"——政事之道

"治事加于人"——将政事施行于天下百姓。

"加于人"之"加"字，不是"强加"之意，而是"施及""推行"之意。如《孟子·梁惠王上》曰："老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。"将自己的善心善行"推及"他人，这就是"加于人"的本义。

先秦诸子论治事之道，各有侧重：

### （一）管仲之治事

《国语·齐语》载管仲之政：分国以为二十一乡，工商之乡六，士乡十五。又创设"叁其国而伍其鄙"之制度，使国人各有定所、各有定业。这些政治措施（"治事"），都是基于对齐国国情的深刻理解（"治心"）和准确表达（"治言"）之上的。

### （二）子产之治事

《左传·襄公三十一年》载子产"不毁乡校"之事。或告子产曰："毁乡校，何如？"子产曰："何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止？然犹防川也：大决所犯，伤人必多，吾不克救也；不如小决使道，不如吾闻而药之也。"

子产之"不毁乡校",正是"治事加于人"的典范——政事要以百姓之意见为参考,使政策合于民情、利于百姓。这才是真正的"治事"。

### (三) 《老子》论治事

《老子》第十七章曰:"太上,不知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。信不足焉,有不信焉。悠兮其贵言。功成事遂,百姓皆谓'我自然'。"

最高境界的治事,是百姓不知道有治理者的存在。功成事遂之后,百姓都说"这是自然而然的事"。这正是"化不易气"在治事层面的体现——治理者化育百姓而不着痕迹,如同自然之运行一般。

## 第六节:"然则天下治矣"——治道之归宿

"然则天下治矣"——如此,则天下太平。

这一结论的逻辑是:

1. 得一之理(把握根本法则) →
2. 治心在于中(内心中正安定) →
3. 治言出于口(言语准确恰当) →
4. 治事加于人(政事合宜利民) →
5. 天下治(天下太平)

这个逻辑链条的核心假设是:天下之治乱,根源在于治理者("执一之君子")内心之治乱。心治则言治,言治则事治,事治则天下治。反之,心乱则言乱,言乱则事乱,事乱则天下乱。

这一假设在先秦思想中有深厚的根基:

《尚书·大禹谟》曰:"人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。"尧、舜、禹之间的心法传承,核心就是治心——"允执厥中",真正执守中正之道。

《论语·颜渊》曰:"政者,正也。子帅以正,孰敢不正?"政治的核心就是"正"——治理者自身先正,则百姓自然跟从。

《老子》第五十七章曰:"以正治国,以奇用兵,以无事取天下。""以正治国"——以中正之道治理国家。"正"的根源在于心之正,心正则政正,政正则国治。

由此可见,《内业》篇"然则天下治矣"的结论,是建立在一个深刻的先秦政治哲学基础之上的——**治国的根本在于治心,治心的根本在于执一。**

## 第六章：“一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也”—— 公义之极致

---

### 第一节：原文疏解

“一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。”

此句紧承上文“天下治矣”，进一步阐明天下之所以治的根本原因——“公”。

“一言得”——一句话说得恰当。“得”者，得当、恰到好处。“而天下服”——天下人都信服。“一言定”——一句话确定下来。“定”者，确定、不可移易。“而天下听”——天下人都听从。“公之谓也”——这就叫做“公”。

### 第二节：为什么“一言”就能使“天下服”、“天下听”？

这是一个需要深入追问的问题。一个人说一句话，怎么可能使整个天下都信服、都听从？这不是夸大其词吗？

答案在于“公”字。

“一言”之所以能使天下服、天下听，不是因为这句话有多么华丽、多么有气势，而是因为这句话合于公理。合于公理的话，就是天下之公言。天下之公言，天下人自然信服、自然听从，因为它说出了每个人内心深处都认同的道理。

这就像《老子》第四十七章所说：“不出户，知天下。”圣人之所以不出门就能知天下，不是因为他有千里眼、顺风耳，而是因为他把握了“一”（道之根本法则），而这个法则是天下万物所共同遵循的。基于这个法则所说的话，自然是天下之公言，天下人自然信服听从。

### 第三节：何谓“公”？先秦“公”论之系统梳理

“公”是先秦政治哲学之核心概念。欲理解“公之谓也”，必须深入探究先秦“公”论。

#### （一）“公”字之本义

“公”字甲骨文作从八从口（一说从八从厶），“八”为分开之象，“口”（或“厶”）为一物之象。“公”之本义，或为“分”——将一个整体分配给众人。由此引申为“公共的”“不私的”“公正的”。

#### （二）《老子》之“公”

《老子》第十六章曰：“知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”

这段话描述了一个由"知常"到"道"的上升链条：知常→容→公→全→天→道→久。"公"在其中处于关键位置——从"容"（包容）到"公"（公正），从"公"到"全"（完满），"公"是由包容通向完满的枢纽。

"知常"——认识恒常不变的法则，即"一"。"容"——有了这种认识，就能包容万物的差异。"公"——能包容万物，就不会偏私，就是"公"。"全"——不偏私，就能兼顾全体。"天"——兼顾全体，就合于天道。"道"——合于天道，就是"道"。

由此可见，在《老子》的体系中，"公"是"知常"（执一）之后自然产生的品质。一个人如果真正把握了"一"（恒常之道），他就会自然地做到"公"——不偏私、不营私、公正无偏。

### （三）《吕氏春秋》之"公"

《吕氏春秋·贵公》曰："昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。平得于公。尝试观于上志：有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。"

此段明确指出：先圣王治天下之道，以"公"为先。"公则天下平"——公正则天下太平。得天下者，无不以"公"；失天下者，无不以"偏"。

又曰："天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类。甘露时雨，不私一物。万民之主，不阿一人。"

"天下非一人之天下，天下之天下也"——这是对"公"之最宏大的表述。天下不是某一个人的天下，而是天下所有人的天下。治理者若能持此"公"心，则天下自然归服。

### （四）《管子》之"公"

《管子·牧民》曰："政之所兴，在顺民心。政之所废，在逆民心。"顺民心即是"公"——以天下之心为心，不以一己之私为私。

《管子·形势》曰："衡石称县，一也。天下一则治，两则乱。"天下统一于"一"（公理）则治，分裂为"两"（私利）则乱。

### （五）《黄帝四经》之"公"

《黄帝四经·经法》曰："公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。"公正则明察，极明察则有功。极正则宁静，极宁静则成圣。"公""明""正""静"——这四个概念形成一个连锁关系，而"公"居于首位。

## 第四节："公"与"一"的内在关联

综合以上论述，我们可以发现"公"与"一"之间有着深刻的内在关联：

**"一"是本体论层面的概念**——万物之根本法则，宇宙之终极本源。**"公"是价值论层面的概念**——治理之根本原则，政治之最高理想。

二者的关系是：执一则自然公，公则自然得一。

为什么执一则自然公？因为“一”是万物之共同根本，执守“一”就意味着不偏向任何一物，而是兼顾万物。这种不偏不倚的态度，在政治领域就表现为“公”。

为什么公则自然得一？因为“公”意味着超越个人的私心私欲，而当私心私欲被超越之后，心灵所剩的就是纯粹的“一”——无偏无私的根本法则。

这就是为什么《内业》篇在论述“执一”之后，紧接着就论及“公”——二者在本质上是同一件事的两个方面。“执一”是内在的修养工夫，“公”是这种工夫在政治领域的外在表现。

## 第五节：“一言”之力——历史案例

先秦文献中，有许多“一言”而天下服的历史案例。

### （一）尧之禅让

《尚书·尧典》载尧曰：“咨！四岳！朕在位七十载，汝能庸命，巽朕位？”又曰：“明明扬侧陋。”最终将天下禅让给舜。尧之“一言”——禅让天下——天下人无不信服。为什么？因为这一决定完全出于“公”心——不以天下为己私，而是选择最贤能之人来治理。

### （二）周公之诰

《尚书·康诰》载周公诫康叔曰：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸，祗祗，威威，显民。”周公之言，垂范千古，天下人听而信服。为什么？因为这些话出于“公”——为天下苍生着想，而非为一家一姓谋利。

### （三）管仲之言

《管子·大匡》载管仲劝齐桓公曰：“君若将欲霸王、举大事乎，则必从其本事矣。”管仲之“一言”——从根本做起——使齐桓公信服而委以重任。这一言之所以“得”（恰当），在于它切中了齐国当时的根本需求，是出于“公”的判断。

## 第六节：“公”的现实意义——为什么天下往往不“公”？

既然“公”是治天下之根本，为什么历史上天下往往不“公”？

《老子》第三章曰：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”

治理者之所以不“公”，往往是因为被“贤”“难得之货”“可欲”等诱惑所干扰。这些诱惑使治理者丧失了“一”（执一不失），从而偏离了“公”。

《管子·牧民》曰：“国有四维。一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。……何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。”礼、义、廉、耻四维，皆以“公”为根基。丧失了“公”，四维皆绝，国家必亡。

《庄子·胠篋》曰：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪？”庄子尖锐地批评了假借仁义之名行私利之实的现象——表面上说的是“公”（仁义），实际上做的是“私”（窃国）。这种“假公济私”，正是天下不治的根源。

因此，“公之谓也”不仅是一个理论命题，更是一个严肃的现实警示：治天下者，务必以“公”为本，不可假“公”之名行“私”之实。

---

## 第七章：“形不正，德不来。中不静，心不治”——形与德、中与心之关系

---

### 第一节：原文疏解

“形不正，德不来。中不静，心不治。”

此二句以否定句式，揭示了形与德、中与心之间的因果关系。

“形不正”——“形”者，身体之形态、姿态。“不正”——不端正、不整肃。“德不来”——“德”者，道之在人身者也。“不来”——不会到来、不会聚集。“中不静”——“中”者，内心之中。“不静”——不宁静、不安定。“心不治”——“心”者，心灵。“不治”——不得修治、不得安宁。

### 第二节：为什么“形不正”则“德不来”？

这是一个极为有趣也极为深刻的问题。“形”是外在的身体形态，“德”是内在的精神品质，二者似乎属于不同的领域。为什么外在的“形”会影响内在的“德”？

#### （一）先秦之“形神一体”观

先秦思想家普遍持“形神一体”的观点，认为身体与精神是不可分割的统一体。

《管子·内业》篇前文曰：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”人的精神来自天，身体来自地，二者结合才成为人。因此，精神（德）与身体（形）是相互依存、相互影响的。

《庄子·知北游》曰：“形若槁骸，心若死灰。”“形”与“心”在庄子这里是并列的——形体如同枯骨，心灵如同死灰，二者同步变化。

《荀子·修身》曰：“治气养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大。”荀子的修身方法，是身心并治的——既治气（身体层面），又养心（精神层面），二者不可偏废。

## （二）"形正"何以能引"德来"？

"形正"——身体端正、姿态整肃。这种外在的端正，为什么能够引致内在的"德"？

原因有三：

**其一，形正则气顺。**先秦精气学说认为，气在身体中的运行与身体的姿态有密切关系。身体端正，则气的运行通畅顺达；身体歪斜，则气的运行受阻滞碍。气顺则精聚，精聚则神明，神明则德至。

《管子·内业》篇曰："是故此气也，不可止以力，而可安以德。""安以德"——用德行来安定精气。反过来，精气的安定也需要身体形态的配合。

**其二，形正则心敬。**身体端正时，心灵自然进入一种恭敬、肃穆的状态。这种心态，有利于精神的集中和纯净。反之，身体散漫，心灵也容易散漫。

《论语·乡党》载孔子之容仪极为详细："朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，誾誾如也。君在，蹞蹞如也，与与如也。""入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。"孔子对自身形态的严格要求，正是"形正则德来"的具体实践。

**其三，形正则德外显。**形态是德的外在表现。一个内心有德的人，其形态自然端正；反之，刻意保持端正的形态，也有助于培养内在的德性。二者是相互促进的关系。

《左传·襄公三十一年》载北宫文子论"威仪"："有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，则而象之，故能守其官职，保族宜家。"威仪（形之正）能使人"畏而爱之""则而象之"，这就是"德来"的表现——通过端正的形态，德性得以外显并影响他人。

## （三）反面案例——"形不正"之害

《左传·成公十三年》载刘康公之言曰："吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。"

"动作礼义威仪之则"——行为举止合于礼义威仪的规范。"能者养之以福"——能做到的人以此培养福运。"不能者败以取祸"——不能做到的人因此招致祸患。

又曰："今成子惰，弃其命矣，其不反乎？"刘康公观察成子的行为举止不够端正（"惰"），就断定他要失败。后来果然如此。这是"形不正，德不来"的历史验证。

## 第三节：为什么"中不静"则"心不治"？

"中不静，心不治"——内心不宁静，则心灵无法得到修治。

为什么"静"是"治心"的前提？

### （一）先秦之"静"论

《老子》第十六章曰："致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。""致虚极，守静笃"——达到虚空的极致，保持宁静的笃定。在万物纷纷扰扰的运作中，以虚静之心来观察其循环往复的规律。

《老子》第二十六章曰："重为轻根，静为躁君。""静是躁的主宰"——宁静可以控制躁动。心灵的宁静，是主宰外在纷扰的根本力量。

《老子》第四十五章曰："躁胜寒，静胜热，清静为天下正。""清静为天下正"——清静宁静是天下之正道。

《庄子·天道》篇曰："夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至也。故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则备矣。虚则静，静则动，动则得矣。"虚→静→动→得。宁静不是目的，而是通向有效行动的前提。

## （二）为什么"中不静"会导致"心不治"？

先秦思想家以"水"来比喻心灵的这个道理。

《庄子·天道》篇曰："水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。"

水若不静（波动翻涌），则无法清晰地映照事物。同理，心若不静（杂念纷扰），则无法清晰地认知自我和外部世界。心不能清晰认知，就无法修治——因为你连问题出在哪里都看不清，怎么修治？

又如《管子·心术上》曰："洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存。纷乎其若乱，静之而自治。"纷乱之中，只要安静下来，就能自然恢复秩序。这正是"中静则心治"的道理。

## （三）"中"与"静"的关系

"中不静"——为什么特别说"中"不静？而不说"心"不静？

因为"中"是比"心"更深层的概念。"心"是心灵整体，包括思虑、情感、意志等各种功能；而"中"是心灵的最内核、最深处——"心中之心"。

《管子·内业》篇曰："心以藏心，心之中又有心。"外层的"心"可能因为各种因素而波动不安，但如果最内层的"中"能保持宁静，则外层的波动也能逐渐平息。反之，如果"中"不静——最内核的宁静被打破了——则整个心灵都将陷入混乱。

这就像一个同心圆结构：最外层是身体（形），中间是心灵（心），最内层是"中"。"中"的宁静是整个结构稳定的基础。"中"静，则心可治；心治，则形可正；形正，则德可来。反之，"中"不静，一切都无从谈起。

## 第四节："形不正，德不来。中不静，心不治"——二者之间的对应关系

让我们仔细分析这两句话的对应关系：

	第一句	第二句
条件	形不正	中不静
结果	德不来	心不治
层面	外在（身→德）	内在（中→心）
方向	由外而内	由内而外

第一句"形不正，德不来"——从外在的"形"说到内在的"德"，方向是由外而内。第二句"中不静，心不治"——从内核的"中"说到外层的"心"，方向是由内而外。

两句合在一起，构成了一个完整的内外交互结构：外在的"形"影响内在的"德"，内在的"中"影响外层的"心"。内外相互影响、相互促进，形成一个动态的修养过程。

这种内外交互的修养观，是先秦思想的一大特色。儒家"文质彬彬"之说（《论语·雍也》："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"），道家"抱朴守素"之说，都体现了这种内外兼修的精神。

## 第八章："正形摄德，天仁地义，则淫然而自至"——正形与摄德

### 第一节：原文疏解

"正形摄德，天仁地义，则淫然而自至。"

此句在上文"形不正，德不来"的否定表述之后，转为正面表述，具体说明如何正形摄德。

"正形"——端正身体之形态。"正"字用作动词。"摄德"——收摄、凝聚德性。"摄"者，收摄也，聚敛也。"天仁地义"——此四字，解释颇有分歧。一种理解是：天之德为仁，地之德为义。另一种理解是：如天之仁厚，如地之正义。"则淫然而自至"——"淫然"者，充沛盈满之貌。"自至"——自然到来。全句意为：如此，则德性如泉水般充沛盈满地自然到来。

### 第二节："天仁地义"之深层含义

"天仁地义"四字，需要放在先秦宇宙观的背景下来理解。

#### （一）天仁

先秦思想中，天的核心属性之一是“仁”——覆育万物、生养万物、不分贵贱。

《易·系辞下》曰：“天地之大德曰生。”天地最大的德行是“生”——生养万物。“生”的本质就是“仁”——不忍万物之不生，故生之。

《老子》第五章曰：“天地不仁，以万物为刍狗。”此处“不仁”非不仁慈，而是无偏私——天地对万物一视同仁，不偏爱、不偏恶。这种无偏私的“不仁”，恰恰是最大的“仁”——因为它不会因为偏爱某物而损害其他。

《管子·心术上》曰：“天之道，虚其无形。虚则不屈，无形则无所位连。无所位连，故遍流万物而不变。”天之道虚其无形，正因为虚其无形，所以能遍及万物而不偏颇。这就是“天仁”——天以其虚其无形之道，平等地覆育万物。

## （二）地义

先秦思想中，地的核心属性之一是“义”——厚载万物、各得其所、秩序分明。

《易·坤卦·彖传》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”坤（地）之德在于“厚载物”——承载万物，使万物各得其生。

“义”字在先秦文献中，核心含义是“宜”——恰当、合宜。《中庸》曰：“义者，宜也。”地之“义”，在于使万物各得其宜——山川有其位，草木有其时，禽兽有其域，各安其分，各得其所。

《管子·牧民》曰：“地者，政之本也。”地是政治的根本。政治之“义”（秩序、分工、各安其位），正取法于地之“义”。

## （三）“天仁地义”在修养中的意义

“正形摄德，天仁地义”——在正形摄德的修养中，要取法天之“仁”和地之“义”。

取法天之“仁”——使自身的精神如天一般覆育万物、无偏无私。在修养层面，这意味着心胸要广大、不执着于一物一事，对万物万事一视同仁。

取法地之“义”——使自身的行为如地一般厚载万物、各安其位。在修养层面，这意味着行为要有秩序、不紊乱，对自身的感官、情感、意志各归其正。

合而言之，“天仁地义”是修养的标准——以天地为法，使自身的精神和行为达到天地那样的境界。

## 第三节：“淫然而自至”——德之自来

“则淫然而自至”——如此，则德性如泉水般充沛盈满地自然到来。

“淫然”——充沛盈满之貌。《说文》曰：“淫，浸淫随理也。”水之渐渐浸润、渐渐充满，谓之“淫”。此处形容德性之来，如水之浸润，自然而然、渐渐充满、不可遏止。

“自至”——自然到来。不是人力强求而来，而是自然而然地来。

为什么说德性是"自至"而非人力所求?

《老子》第三十八章曰："上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；下德为之而有以为。"

"上德不德"——最高的德，不刻意追求德，所以才真正有德。"下德不失德"——低层次的德，刻意追求不失去德，所以反而没有真正的德。

道家认为，德性不是可以通过刻意追求而获得的。越是刻意追求，越是得不到。只有当人放下刻意追求，回归自然本性——正形摄德、天仁地义——德性就会如泉水般自然涌出。

这与《管子·内业》篇前文所说的"精气"之来完全一致："不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。"精气（德性的物质基础）不能用外力来强迫它来，只能用内在的德行来安定它、用内在的意念来迎接它。"正形摄德，天仁地义"正是"安以德""迎以意"的具体方法。做到了这些，精气（德性）就会"淫然而自至"。

#### 第四节：先秦修养实践中的"正形"

先秦文献中，有大量关于"正形"修养实践的记载。

##### （一）孔子之"正形"

《论语·乡党》篇详细记载了孔子在各种场合的容仪举止：

"孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。" "朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，誾誾如也。君在，蹶蹶如也，与与如也。" "入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闾。" "升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶趋进，翼如也。复其位，蹶蹶如也。" "寝不尸，居不客。" "食不语，寝不言。"

孔子的每一个动作、每一种姿态，都经过精心的修养，体现出极高的德性修养。这正是"正形摄德"的儒家实践。

##### （二）庄子之"正形"

庄子虽然似乎不拘小节，但在修养层面上，庄子同样重视身体的调整。

《庄子·大宗师》曰："古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。"

"真人之息以踵"——真人呼吸深长，如同从脚跟吸气。这是一种极为深沉的身体调整方法，通过深长的呼吸来调整身体状态（"正形"），从而达到精神的安宁和德性的充盈。

《庄子·在宥》篇载广成子教黄帝曰："无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。"

"形将自正"——形体将自然端正。广成子认为，当精神达到虚静之境时，形体就会自然端正——这与《内业》篇"正形摄德"的逻辑是一致的：形正与德来是相互促进的。精神虚静则形体自正，形体端正则德性自至。

### （三）养生家之"正形"

先秦养生家对"正形"有着更为具体和系统的实践。

《庄子·刻意》篇曰："吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士、养形之人、彭祖寿考者之所好也。"

"熊经鸟申"——模仿熊攀树、鸟伸展的动作来调整身体。这种"导引"之术，正是"正形"的具体方法。通过特定的身体动作来疏通经脉、调和气血，从而达到养生延寿的效果。

虽然庄子对纯粹的养形之术有所批评（认为其境界不够高），但庄子并不否定"正形"本身的价值。庄子所批评的是只注重"正形"而不注重"摄德"——只做身体锻炼而不做精神修养。《内业》篇"正形摄德"四字，将形与德并举，正是要避免这种偏颇。

---

## 第九章："神明之极，照乎知万物"至"是谓中得"——中得之道

---

### 第一节：原文疏解

"神明之极，照乎知万物，中义守不忒。不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。"

此段论述"中得"之境界，是《内业》篇修养论的核心之一。

"神明之极"——"神明"者，精神之明照也。"极"者，最高境界也。全句意为：精神明照的最高境界。

"照乎知万物"——"照"者，照察也。"乎"为语气词。全句意为：能够照察而认知万物。

"中义守不忒"——"中义"即中正之义理。"守"者，守持也。"不忒"——不差错、不偏失。"忒"字在先秦文献中常见，《诗经·大雅·抑》曰："鬼神实畏，日时无忒。"全句意为：中正之义理守持不变而不差错。

"不以物乱官"——"物"者，外物也。"官"者，感官也——耳目鼻口等。"乱"者，扰乱也。全句意为：不让外物扰乱感官的正常功能。

"不以官乱心"——"官"者，感官也。"心"者，心灵也。全句意为：不让感官的刺激扰乱心灵的宁静。

"是谓中得"——这就叫做"中得"。"中得"者，中正之心得道也，或者说，内心深处的"中"得到了安顿。

## 第二节：“神明之极”——先秦“神明”概念辨析

“神明”是先秦文献中一个极为重要的概念。

### （一）“神明”之“神”

如前文所论，“神”在先秦语境中指超越感官认知的玄妙力量。《易》曰：“阴阳不测之谓神。”

### （二）“神明”之“明”

“明”者，光明也、明察也。《老子》第三十三章曰：“知人者智，自知者明。”“明”高于“智”——“智”是认知他人和外物的能力，“明”是认知自我和本源的能力。

### （三）“神明”合言

“神”与“明”合言为“神明”，指的是一种既超越常规认知（“神”）又能清晰明察（“明”）的精神状态。

《庄子·天下》篇曰：“神何由降？明何由出？”“神”从何处降临？“明”从何处产生？答案是“皆原于一”——都源于“一”。

《管子·心术上》曰：“虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。”“神”如同尊贵的客人，需要干净的住所（虚空的心灵）才会前来居住。

“神明之极”——当“神”与“明”都达到了最高境界，人就能“照乎知万物”——以一种超越常规的方式来照察和认知万物。

## 第三节：“照乎知万物”与先秦认知论

“照乎知万物”——以“照”的方式来认知万物。这里的“照”字极为关键。

“照”不同于“视”、“观”、“察”等认知方式。“视”是用眼睛看，“观”是用心观察，“察”是仔细审视，这些都是主动的、有对象的认知方式。而“照”则不同——“照”如同镜子映照万物，是被动的、无分别的、自然而然的。

《庄子·应帝王》篇曰：“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”“至人之用心若镜”——最高境界的人，用心如同镜子。不去迎接（不主动追求认知对象），不去送走（不主动排斥认知对象），如实地反映（“应”）而不藏匿（“不藏”）。这样就能应对万物而不受损伤。

《庄子·天道》篇曰：“水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。”圣人之心宁静如水、明亮如镜，能够照映天地万物。

“照乎知万物”正是这种“镜照”式认知的表述。在“神明之极”的状态下，心灵如同一面完美的镜子，能够如实地照映万物而不受干扰、不加扭曲。这不是通过逻辑推理或感官经验来认知，而是通过内在“神明”的直觉照察来认知。

这种认知方式在先秦被视为最高层次的认知。《老子》第四十七章曰："不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。"圣人不用出门就能知天下，不用看窗外就能见天道——这不是靠感官和推理，而是靠"照"——靠内在"神明"的直觉照察。

#### 第四节："不以物乱官，不以官乱心"——认知秩序之建立

"不以物乱官，不以官乱心"——这两句话揭示了一个极为重要的认知秩序：

物→官→心

外物通过感官进入心灵。这是一个由外而内的认知链条。

在正常情况下，这个链条应该是有序的：外物→感官（正常感受）→心灵（正确判断）。

但如果链条中的某个环节出了问题，就会导致混乱：

- "以物乱官"——外物扰乱了感官的正常功能。比如，声色犬马的过度刺激，使耳目等感官丧失了正常的感受能力。《老子》第十二章："五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽。"这就是"以物乱官"的具体表现。
- "以官乱心"——感官的刺激扰乱了心灵的宁静。比如，被感官所感受到的声色犬马所吸引，心灵随之躁动不安，丧失了判断力和主体性。《管子·心术上》曰："心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。"当嗜欲充满时，感官的异常反过来扰乱了心灵。

"不以物乱官"的方法是**节制**——节制外物对感官的过度刺激。不让自己长时间暴露在声色犬马之中，保持感官的清明。

"不以官乱心"的方法是**守中**——守住内心的宁静，不让感官的信息轻易地扰乱心灵。即使感官有所感受，心灵也能保持不为所动。

#### 第五节：为什么叫"中得"？

"中得"是本段论述的结论，也是整个修养工夫的核心成就。

"中得"之"中"，既是位置之"中"（内心最深处），也是状态之"中"（中正不偏），还是方法之"中"（不偏不倚、恰到好处）。

"中得"之"得"，是"得道"之"得"——获得了道的体认，达到了道的境界。

"中得"合言，即"在内心之中，得到了道"。

为什么要特别强调"中"？因为"道"不在外部，而在内心之中。向外寻道，永远找不到；向内守中，道就在那里。

《老子》第四十七章已经说过："不出户，知天下。"道不在远处，就在当下的内心之中。

《管子·内业》篇前文曰："是故此气也……杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。"精气看似在天、在渊、在海那样遥远，但实际上就在自己的身心之中（"卒乎如在于己"）。"中得"就是发现了这个一直在自己身心之中的精气（道），并使之安住不失。

"中得"还有一层深意：通过"不以物乱官，不以官乱心"的修养，建立了正确的认知秩序，使物→官→心的链条有序运作，不发生混乱。这样，外物的信息能够正确地通过感官传达到心灵，心灵能够正确地判断和回应。整个身心系统达到了和谐有序的状态——这就是"中得"。

## 第六节：与先秦诸子认知论之比较

"不以物乱官，不以官乱心"的认知秩序论，在先秦诸子中有广泛的讨论和回应。

### （一）荀子之认知论

《荀子·解蔽》曰："凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。治则复经，两疑则惑矣。天下无二道，圣人无两心。"

又曰："人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。……故心未尝不动也，然而有所谓静：不以梦剧乱知谓之静。"

荀子提出的"虚壹而静"之说，与《内业》篇的"中得"之论极为接近：

- "虚"——不让已有的知识偏见蒙蔽新的认知，对应于"不以物乱官"。
- "壹"——集中注意力于一个对象，不分散，对应于"执一"。
- "静"——不让梦境和杂念扰乱认知，对应于"不以官乱心"。

### （二）《老子》之认知论

《老子》第十章曰："载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？""涤除玄览"——洗涤净除心灵的镜面。"能无疵乎"——能没有瑕疵吗？

这里的"涤除玄览"，正对应于"不以物乱官，不以官乱心"——将心灵镜面上的尘垢（物之乱官、官之乱心的痕迹）清洗干净，使之恢复清明。

### （三）孔子之认知论

《论语·卫灵公》曰："子曰：'吾尝终日不食，终夜不寝，以思。无益，不如学也。'"孔子发现，纯粹的思虑（"以思"）不如学习有效。这说明孔子认识到"以官（思维之官）乱心"的危险——过度思虑反而无益。

《论语·为政》曰："学而不思则罔，思而不学则殆。"学而不思，则被外物信息淹没而迷惘（"以物乱官"）；思而不学，则闭门造车而危殆（"以官乱心"）。学与思的平衡，正对应于物→官→心链条的有

序运作。

---

## 第十章：“有神自在身，一往一来，莫之能思”——身中之神

---

### 第一节：原文疏解

“有神自在身，一往一来，莫之能思。失之必乱，得之必治。”

此段论述“身中之神”——一种存在于人体之中的、不可思议的神妙力量。

“有神自在身”——有“神”自然存在于身体之中。“自”者，自然也，本来也。“一往一来”——时而离去，时而归来。“一……一……”为先秦常见句式，表交替反复。“莫之能思”——无法以思虑来捉摸。“莫之能”即“莫能之”的倒装。“失之必乱”——失去它则必然混乱。“得之必治”——得到它则必然安治。

### 第二节：“身中之神”——先秦“身体内在神性”思想

“有神自在身”这一命题，在先秦思想中具有极为重要的地位。它宣告了一个核心信念：**人的身体之中，本来就蕴含着“神”的力量。**

这不是说有一个外在的“神灵”进入了人的身体，而是说人的生命本身就具有“神”的属性——那种超越感官认知的、不可思议的、化育万物的神妙力量。

#### （一）《管子·内业》之“身中之神”

《内业》篇前文已有相关论述：“凡物之精，此则为生。……藏于胸中，谓之圣人。”精气藏于人的胸中，就成为圣人。这个“藏于胸中”的精气，就是“有神自在身”之“神”的另一种表述。

又曰：“是故此气也，不可止以力，而可安以德。”精气（神）不能用力来控制，只能用德来安定。这与“一往一来，莫之能思”相呼应——神的来去不受人的主观意志控制，不能用思虑来捉摸。

#### （二）《老子》之“身中之神”

《老子》第六章曰：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”“谷神”——虚空之中的神妙力量——永恒不灭。“绵绵若存”——似有似无，若存若亡。这种状态，正与“一往一来，莫之能思”相吻合——它不是确定地在“或”不在”，而是在有无之间游动。

《老子》第十章曰：“载营魄抱一，能无离乎？”魂魄与身体合一而不分离——这正是“有神自在身”的另一种表述。如果魂魄（“神”）离开了身体，人就会混乱甚至死亡（“失之必乱”）；如果魂魄（“神”）安住于身体之中，人就会安宁有序（“得之必治”）。

### （三）《庄子》之"身中之神"

《庄子·在宥》篇载广成子曰："无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。""抱神以静"——抱持身中之"神"以保持宁静。这里的"神"正是"有神自在身"之"神"。

《庄子·刻意》篇曰："纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。"养"神"之道，在于纯粹、静一、淡泊、无为。这些都是使身中之"神"安住不去的方法。

### 第三节：为什么"一往一来，莫之能思"？

"一往一来"——神的来去不定。"莫之能思"——无法以思虑来捉摸。

为什么身中之"神"会"一往一来"？为什么无法以思虑来捉摸？

关于"一往一来"：

身中之"神"并不是一个固定的实体，而是一种流动的精微状态。它的来去取决于身心的状态：当身心处于虚静和谐的状态时，"神"就会聚集安住（"来"）；当身心处于躁动混乱的状态时，"神"就会散去离开（"往"）。

《管子·心术上》曰："虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。"虚空了欲望，"神"就会来居住。清扫了污垢，"神"就会留下来。反之，如果欲望充满、污垢不除，"神"就会离去。

"神"的来去，不取决于人的主观愿望，而取决于身心的客观状态。你想让"神"来，它不一定来；你不想让"神"走，它不一定走。这就是"一往一来"的本质——"神"的来去有其自身的规律，不受人的主观意志控制。

关于"莫之能思"：

"思"是人的理性认知能力——概念思维、逻辑推理、分析判断等。"神"是超越理性的存在，因此不能用理性来捉摸。

《易·系辞上》曰："阴阳不测之谓神。"不测——不能用常规方法来测度。"思"是常规方法之一，自然也不能用来测度"神"。

《庄子·知北游》曰："道不可闻，闻而非也。道不可见，见而非也。道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。"道（神）不可以通过感官和思维来把握——听到的不是它，看到的不是它，说出的不是它，想到的也不是它。

"莫之能思"并不意味着"神"完全不可认知。它只是说"思"（理性思维）不是认知"神"的正确方式。认知"神"需要一种超越理性思维的方式——《庄子》所说的"以神遇而不以目视"，《内业》篇所说的"照乎知万物"，都是这种超越理性的认知方式。

## 第四节：“失之必乱，得之必治”——神之得失与治乱

“失之必乱，得之必治”——这两句话将“身中之神”与人生的治乱直接联系起来。

“失之”——失去身中之“神”。“必乱”——必然陷入混乱。“得之”——得到（保持）身中之“神”。“必治”——必然安治有序。

这里的“治”与“乱”，既指个人身心的治乱，也指国家天下的治乱。因为如前文所论，个人的身心状态与国家的治理状态是相互对应的——“治心在于中……然则天下治矣”。

### 为什么“失神”必然导致混乱？

因为“神”是身心秩序的根本保障。如前所论，“神”是那种超越感官和理性的、化育万物的神妙力量。在人体之中，“神”是精气的最精微部分，是心灵主宰力的来源。

失去了“神”，就好像一个国家失去了君主——各部门各行其是、互相冲突，整个系统陷入无序状态。《管子·心术上》曰：“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。”心（“神”之居所）处于道，则九窍（感官）各司其职。心失道（“失神”），则九窍混乱。

### 为什么“得神”必然导致安治？

因为“神”的本性就是秩序、和谐、化育。“神”安住于身中，自然使身心的各个部分达到和谐有序的状态——感官各司其职、情感各得其宜、思维清晰明敏、行为合理恰当。

这就是“得之必治”的道理——不需要额外的努力和操作，只要“神”在，一切就自然有序。如同太阳升起，万物自然明亮；“神”安住身中，身心自然安治。

## 第五节：历史案例——“得神”与“失神”

### （一）黄帝之“得神”

《庄子·在宥》篇载：“黄帝立为天子十九年，令行天下。闻广成子在于空同之上，故往见之。”黄帝问广成子如何治理天下和养生。广成子教他“抱神以静”——抱持身中之“神”以保持宁静。

黄帝听从了广成子的教导，“退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之。”黄帝退居静修三月后，再次拜访广成子。广成子说：“至矣哉，汝之问也！来，吾语汝至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。”

这个故事说明：即使是已经治理天下十九年的黄帝，也需要通过“抱神以静”的修养来保持身中之“神”。“神”不是一劳永逸地获得的，而是需要持续修养才能保持的。

### （二）桀纣之“失神”

《尚书·泰誓》载周武王伐纣之辞曰：“今商王受，弗敬上天，降灾下民。沉湎冒色，敢行暴虐。罪人以族，官人以世。惟宫室、台榭、陂池、侈服，以残害于尔万姓。”

商纣王"沉湎冒色"——沉溺于酒色。这是典型的"以物乱官，以官乱心"——被外物（酒色）扰乱了感官，感官又扰乱了心灵。心灵被扰乱，"神"自然离去。"神"离去后，"失之必乱"——纣王的行为越来越暴虐荒唐，最终导致商朝灭亡。

### （三）管仲之"得神与失神"

管仲早年三仕三逐，可谓困厄之极。但他始终保持着内心的清明和判断力，这正是"神"未失的表现。后来辅佐齐桓公，功业彪炳，更是"得神"之表现——身中之"神"充沛安定，故能化育齐国、应变万事。

然而管仲晚年，齐桓公问他谁可以接替他为相，管仲答曰："知臣莫如君。"齐桓公提出几个人选，管仲一一否决，但最终未能为齐国选定合适的继承人。管仲死后，齐桓公任用易牙、竖刁等佞臣，最终齐桓公饿死于宫中，五公子争立，齐国大乱。这是"失神"后"必乱"的历史验证——管仲之"神"不可传递给他人，管仲一死，齐国就失去了那个维持秩序的核心力量。

---

## 第十一章："敬除其舍，精将自来"至"得之而勿舍"——精舍之修养

---

### 第一节：原文疏解

"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。"

此段是《内业》篇修养工夫论之核心段落，详细描述了修养精气的具体方法和步骤。

#### 逐句疏解：

"敬除其舍"——"敬"者，恭敬也、谨慎也。"除"者，清除也、打扫也。"其舍"——它（精气）的住所，即身心。全句意为：恭敬地清扫身心这个"住所"，为精气的到来做好准备。

"精将自来"——"精"者，精气也。"将自来"——将会自然到来。全句意为：精气将会自然地来到这个已经清扫干净的"住所"。

"精想思之"——"精想"即精诚地想念。"思之"即思虑之、想念之。全句意为：以精诚之心去想念精气。

"宁念治之"——"宁念"即安宁之念。"治之"即修治之、安定之。全句意为：以安宁之念来修治精气。

"严容畏敬"——"严容"即容貌严肃。"畏敬"即敬畏、恭敬。全句意为：保持严肃恭敬的容态。

"精将至定"——"精将至定"即精气将达到安定的状态。

"得之而勿舍"——"得之"即得到精气。"勿舍"即不要放弃、不要让它离去。

"耳目不淫"——"耳目"即感官。"不淫"——不过度、不放纵。全句意为：感官不放纵、不过度使用。

"心无他图"——心中没有别的图谋。心专一不二。

"正心在中"——正确的心安住于内心之中。或：端正之心处于中正之位。

"万物得度"——万物各得其度。"度"者，法度也、分寸也。全句意为：万物各得其应有的法度和分寸。

## 第二节："敬除其舍"——"舍"之喻义与"敬"之工夫

"敬除其舍"是本段的起始语，也是整个修养过程的第一步。

### (一) "舍"之喻义

"舍"是"住所"的意思。将身心比喻为精气的"住所"，这一比喻极为精妙。

为什么用"住所"来比喻身心？因为精气与身心的关系，就像客人与住所的关系：

- **客人需要干净的住所。** 精气需要清静的身心。如果身心充满杂念欲望（住所肮脏杂乱），精气就不会来（客人不愿住进脏乱的房间）。
- **客人可以来，也可以走。** 精气可以聚集，也可以散去。如果身心保持清静（住所干净整洁），精气就会持续安住；如果身心变得杂乱（住所变脏），精气就会离去。
- **主人要恭敬地对待客人。** 修养者要恭敬地对待精气。"敬"字就体现了这种恭敬态度——不是随意对待，而是以恭敬谨慎的态度来清扫身心、迎接精气。

《管子·心术上》有完全相同的比喻："虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。"虚空了欲望（清扫了住所），"神"就会来居住（精气就会来安住）。

### (二) "敬"之工夫

"敬"字在先秦修养论中极为重要。

《论语·子路》曰："居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。"孔子将"敬"列为三项基本修养之一。

《论语·季氏》曰："君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。""畏"与"敬"相通——敬畏是修养的基础态度。

《易·坤卦·文言》曰："敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。"以"敬"来端正内心，以"义"来规范外行。"敬"是内在修养之核心。

《管子·内业》篇此处的"敬"，与儒家之"敬"有异曲同工之妙——都是指一种恭敬谨慎、专注不苟的精神态度。但《内业》篇之"敬"有其独特之处：它不仅是对外在事物（如天命、大人、圣言）的敬畏，更

是对内在精气的恭敬——以恭敬之心来对待自身生命中那个最珍贵的东西（精气、“神”）。

### （三）“除”之工夫

“除”——清除。清除什么？清除身心中的杂质——多余的欲望、纷乱的思虑、错误的观念等等。

《老子》第十章曰：“涤除玄览，能无疵乎？”“涤除”——洗涤清除。“玄览”——深层的认知镜面。将认知镜面上的尘垢洗涤干净，使之无瑕疵。

《庄子·人间世》曰：“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

“心斋”——心灵的斋戒。如同身体的斋戒需要清洁饮食、沐浴更衣，心灵的斋戒也需要清除杂念、虚空心灵。庄子的“心斋”，正是《内业》篇“敬除其舍”的庄子版本。

## 第三节：“精想思之，宁念治之”——两种修养方法

“精想思之”与“宁念治之”是两种互补的修养方法。

### （一）“精想思之”——积极的方法

“精想”即精诚地想念。这是一种积极的、主动的修养方法——以精诚之心去想念精气（道），引导心灵向精气（道）靠近。

这类似于儒家的“诚意”工夫。《大学》曰：“所谓诚其意者，毋自欺也。”“诚意”——以真诚之心面对自己的内心，不自欺欺人。

也类似于《老子》的“可迎以意”——以意念来迎接精气的到来。

### （二）“宁念治之”——消极的方法

“宁念”即安宁之念。这是一种消极的、被动的修养方法——不是积极地去追求精气，而是让念头安宁下来，精气自然会来。

这类似于道家的“无为”工夫。《老子》第四十八章曰：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”减损杂念，直至无为，则一切自然成就。

### （三）二者之互补

“精想思之”是用功的阶段——通过精诚的想念来引导心灵方向。“宁念治之”是定功的阶段——通过安宁的念头来安定心灵状态。

先是有所用功（“精想”），然后进入安定（“宁念”）。这是一个从动到静、从有为到无为的修养过程。

#### 第四节：“严容畏敬，精将至定”——身心并修

“严容畏敬”——容貌严肃，心怀敬畏。

这里再次出现了“正形摄德”的主题——通过调整外在的容态（“严容”）来影响内在的精神（“畏敬”）。

“严容”——面容严肃。不是故作严肃，而是内心恭敬的自然外显。

“畏敬”——敬畏。心中怀着恭敬和敬畏。

“精将至定”——精气将达到安定的状态。

为什么“严容畏敬”能使精气安定？

因为“严容”使身体形态端正（“正形”），“畏敬”使内心态度恭敬（“摄德”）。身心同时处于端正恭敬的状态时，精气就会因为这种和谐有序的环境而安住下来。

这就像一个安静整洁的房间会让人自然安定下来一样，端正恭敬的身心状态会让精气自然安定下来。

#### 第五节：“得之而勿舍”——持守之工夫

“得之而勿舍”——得到精气之后，不要放弃它、不要让它离去。

这句话看似简单，实则极为重要。因为修养的最大难题不是“得”，而是“守”。

《老子》第九章曰：“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天道也。”得到之后如何守持，才是真正的考验。

《论语·卫灵公》曰：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”孔子论治国，从“知”到“仁”到“庄”到“礼”，步步深入。其中“仁能守之”——得到之后能以仁守之——正是“得之而勿舍”的儒家版本。

“得之而勿舍”的方法是什么？就是下文所说的“耳目不淫，心无他图”。

#### 第六节：“耳目不淫，心无他图”——持守之方法

“耳目不淫”——感官不放纵。不让耳目等感官被外物过度刺激。

“心无他图”——心中没有别的图谋。心专一于道，不分心旁骛。

这两条方法对应于前文“不以物乱官，不以官乱心”：

- “耳目不淫”→“不以物乱官”——控制外物对感官的刺激，使感官不被扰乱。
- “心无他图”→“不以官乱心”——保持心灵的专一，不让感官的刺激扰乱心灵。

《老子》第十二章曰：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”

“为腹不为目”——满足基本的生命需求（“腹”），不追求感官的享乐（“目”）。这正是“耳目不淫”的老子版本。

《论语·颜渊》曰：“子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”孔子以“礼”来规范感官活动——不合礼的不看、不听、不说、不做。这是“耳目不淫”的儒家版本。

## 第七节：“正心在中，万物得度”——修养之终极效果

“正心在中”——端正之心安住于内心之中。

“万物得度”——万物各得其应有的法度和分寸。

这两句话揭示了修养的终极效果：当个人的修养达到“正心在中”的境界时，不仅个人身心安治，而且能够使万物各得其度——整个世界都因此而变得有序。

为什么个人的“正心在中”能导致“万物得度”？

其一，“心”与“物”不是截然分开的。先秦思想认为，人心与天地万物是一体的。《庄子·齐物论》曰：“天地与我并生，而万物与我为一。”人心之正，即天地之正；人心之治，即万物之治。

其二，治理者之“正心”影响天下之秩序。如果这段话是针对治理者而言的，那么“正心在中”的治理者，其政治决策必然合于公道、利于万民，从而使天下万物各得其度。

其三，修养到极致的人，其精气和德性自然弥散于天地之间，影响万物。这是精气学说的独特观点：修养极高之人，其精气不局限于个人身体之内，而是与天地万物之精气相通。“正心在中”的人，其精气的正面影响会自然地弥散于周围环境，使万物受益。

## 第八节：修养工夫之完整步骤

综合本段论述，我们可以归纳出《内业》篇所描述的修养工夫之完整步骤：

1. 敬除其舍——清扫身心，去除杂念欲望。（准备阶段）
2. 精将自来——精气自然来到清净的身心之中。（初步感应）
3. 精想思之——以精诚之心想念精气。（用功阶段）
4. 宁念治之——以安宁之念安定精气。（定功阶段）
5. 严容畏敬——保持严肃恭敬的容态。（身心并修）
6. 精将至定——精气达到安定状态。（深层安定）
7. 得之而勿舍——守持精气不放松。（持守阶段）

8. 耳目不淫，心无他图——控制感官，专一其心。（持守方法）
9. 正心在中——端正之心安住于内心之中。（最终成就）
10. 万物得度——万物各得其度。（终极效果）

这十个步骤，从准备到成就，从个人到天下，形成了一个完整的修养体系。其逻辑清晰、层次分明、方法具体，堪称先秦修养论之典范。

---

## 第十二章：“道满天下，普在民所，民不能知也”至“蟠满九州”——道之遍在

---

### 第一节：原文疏解

“道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。”

此段为全文之总结，将全部论述归结于“道”之遍在。

“道满天下”——道充满了天下。“满”者，充满也。“普在民所”——普遍地存在于百姓之中。“普”者，普遍也。“民所”——百姓所在之处。“民不能知也”——百姓不能认识到它。“一言之解”——“一言”即以上所说的这一整套道理。“解”者，解说也、阐释也。或训为“解悟”。“上察于天”——向上可以察知天道。“下极于地”——向下可以穷极地理。“蟠满九州”——弥满充塞于天下。“蟠”者，盘曲充满也。“九州”者，天下也。

### 第二节：为什么“道满天下”而“民不能知”？

这是一个极为深刻的哲学问题，也是先秦道论的核心命题之一。

道无所不在，为什么人们感知不到？

#### （一）道之“无形”

《老子》第十四章曰：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”

道看不见、听不到、摸不着。它没有形状、没有声音、没有质地。它“无状之状，无物之象”——没有形状却又有形状，没有形象却又有形象。这种“惚恍”的存在方式，使得普通人的感官完全无法捕捉到它。

#### （二）道之“日用而不知”

《易·系辞上》曰："一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。"

"百姓日用而不知"——百姓每天都在使用道（道在他们的生活中无处不在），但他们不知道自己在使用道。

这就像鱼不知道水的存在一样。《庄子·大宗师》曰："鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。"鱼在水中，水对鱼来说太自然了，以至于鱼意识不到水的存在。同理，人在道中，道对人来说太自然了，以至于人意识不到道的存在。

### （三）道之"隐于无名"

《庄子·齐物论》曰："道隐于小成，言隐于荣华。"道被小的成就遮蔽了——人们满足于日常的小成就，不去追问更根本的道理。言论被华丽的辞藻遮蔽了——人们被华丽的言辞吸引，不去深究其背后的真理。

人之所以"不能知"道，不是因为道隐藏了自己，而是因为人被自己的认知局限所遮蔽。就像阳光普照大地，盲人看不见阳光，不是阳光的问题，而是盲人的问题。

### （四）《管子·内业》之"民不能知"

回到《内业》篇的语境，"民不能知"还有一层特殊的含义：普通百姓没有经过修养工夫的训练，不知道如何"执一""正形""敬除""守中"，因此无法认识到道的存在。

但这并不意味着道对他们不起作用。"道满天下，普在民所"——道无时无刻不在百姓身边、不在百姓生活之中。百姓虽然不知道，但他们的生命、生活、生计，无不依赖于道的运作。

这就引出了一个重要的政治哲学命题：**既然百姓不能自知道，谁来引导他们？**答案就是"执一之君子"——掌握了"执一"之道的治理者。治理者的责任，不仅是自身修养，更是通过治心、治言、治事，将道的秩序和力量传达给百姓，使百姓虽然不知道，但能够生活在道的秩序之中，享受道的恩泽。

《老子》第十七章所描述的最高境界的治理就是这样："太上，不知有之。……功成事遂，百姓皆谓'我自然'。"百姓不知道有治理者的存在（"不知有之"），但他们的生活自然而然地井井有条（"功成事遂"）。他们以为这一切都是自然的（"我自然"），实际上这是治理者之道的运作。

## 第三节："一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州"——道之弘大

"一言之解"——这一整套道理。

为什么用"一言"？因为全部道理归结于"一"——"执一"。"一言"即是关于"一"的言说。

"上察于天"——向上可以察知天道。天道即阴阳、四时、日月星辰之运行规律。掌握了"一"之理，就能理解天道的运作。

"下极于地"——向下可以穷极地理。地理即山川、河流、土壤、物产之分布规律。掌握了"一"之理，就能理解地理的布局。

"蟠满九州"——弥满充塞于天下。"九州"是先秦时期对中国疆域的概称。《尚书·禹贡》将天下分为九州：冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍。"蟠满九州"即道弥满于天下之每一个角落。

为什么"一言之解"能够"上察于天，下极于地，蟠满九州"？

因为"一"是天地万物之共同根本。天之清、地之宁、万物之生，无不本于"一"（如《老子》第三十九章所述）。掌握了"一"，就掌握了天地万物的根本法则，自然能够"上察于天，下极于地，蟠满九州"。

这与《老子》第四十七章的精神完全一致："不出户，知天下；不窥牖，见天道。"不需要走遍天下、观察每一个事物，只要掌握了"一"（道之根本），就能知天下、见天道。

#### 第四节：先秦"道遍在"论之系统比较

"道满天下，普在民所"的"道遍在"论，在先秦文献中有广泛的表述。

##### （一）《老子》之"道遍在"论

《老子》第四章曰："道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。"道虚空而不尽，深远如万物之本源。

《老子》第二十五章曰："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。"道"周行而不殆"——周流运行于天地之间而不停息。

《老子》第三十四章曰："大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不名有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名于大。以其终不自为大，故能成其大。"道"泛兮"——泛滥、弥满。可左可右——无所不在。

##### （二）《庄子》之"道遍在"论

《庄子·知北游》中有一段极为著名的对话：

"东郭子问于庄子曰：'所谓道，恶乎在？'庄子曰：'无所不在。'东郭子曰：'期而后可。'庄子曰：'在蝼蚁。'曰：'何其下邪？'曰：'在稊稗。'曰：'何其愈下邪？'曰：'在瓦甃。'曰：'何其愈甚邪？'曰：'在屎溺。'东郭子不应。庄子曰：'夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。'"

庄子说道无所不在——在蝼蚁中、在稊草中、在瓦砾中、甚至在屎尿中。"周、遍、咸三者，异名同实"——周遍无处不在，三个词说的是同一个意思。

这正是"道满天下，普在民所"的庄子版本——道不仅在高雅的地方，也在低下的地方；不仅在圣人身边，也在百姓之中；不仅在宫廷庙堂，也在田间地头。

### （三）《易传》之"道遍在"论

《易·系辞上》曰："一阴一阳之谓道。"阴阳无所不在——天地之间，何处没有阴阳？因此，道也无所不在。

《易·系辞下》曰："《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。"道贯通天、地、人三才——从天道到地道到人道，无不是道的表现。

### （四）《黄帝四经》之"道遍在"论

《黄帝四经·道原》曰："恒先之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。"又曰："一者，道其本也。"道以"一"为本，"一"充满太虚——道遍在于宇宙之初。

综合以上比较可以看出，"道遍在"是先秦道论的共识。《管子·内业》篇的"道满天下，普在民所"，与《老子》《庄子》《易传》《黄帝四经》的相关论述完全一致，共同构成了先秦"道遍在"论的宏大图景。

## 第五节：由"道遍在"引出的终极追问

"道满天下，普在民所，民不能知也。"这一命题引出了一个终极追问：

**如果道无处不在，为什么世界上还有混乱和苦难？**

先秦思想家对这个问题有不同的回答：

**《老子》的回答：**因为人们背离了道。《老子》第五十三章曰："大道甚夷，而人好径。"大道非常平坦，但人们偏偏喜欢走捷径。人之所以陷入混乱和苦难，不是因为道不存在或道有缺陷，而是因为人们不愿走道的正路，而偏要走旁门歪路。

**《庄子》的回答：**因为人们用人为主的标准替代了自然的秩序。《庄子·骈拇》曰："自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。"从三代以后，天下人都用外物来改变自己的本性。本性被改变，道就被遮蔽了。

**《内业》篇的回答：**因为"民不能知"——百姓不知道道的存在，不知道如何"执一""守中""正形""敬除"，因此无法主动地与道相合。但道依然在——"道满天下，普在民所"——只要有"执一之君子"来引导，百姓就能重新与道相合，天下就能重归太平。

这个回答体现了《管子》思想的独特之处：既承认道的普遍性（道遍在），又承认人的局限性（民不能知），同时指出解决之道——通过"执一之君子"的修养和治理，架起道与民之间的桥梁。

## 第六节：全段总结——一个完整的思想体系

至此，我们已经逐句解读了从“一物能化谓之神”到“蟠满九州”的全部文字。让我们做一个总体回顾：

**第一部分（神智论）：**“一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智。惟执一之君子能为此乎！”——提出“神”与“智”两种最高能力，指出“执一”是发挥这两种能力而不丧失本源的关键。

**第二部分（治道论）：**“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。”——由执一展开为治心、治言、治事三层工夫，最终通向天下太平。

**第三部分（公义论）：**“一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。”——点明天下太平的根本原因是“公”——无偏无私。

**第四部分（形德论）：**“形不正，德不来。中不静，心不治。正形摄德，天仁地义，则淫然而自至。”——论述形与德、中与心的关系，指出正形摄德、取法天地的修养方法。

**第五部分（神明论）：**“神明之极，照乎知万物，中义守不忒。不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。”——论述“中得”之境界，强调认知秩序的正确建立。

**第六部分（身神论）：**“有神自在身，一往一来，莫之能思。失之必乱，得之必治。”——论述身中之“神”的存在及其得失与治乱的关系。

**第七部分（精舍论）：**“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。”——详述修养精气的具体步骤和方法。

**第八部分（道遍论）：**“道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。”——以道之遍在作为全文总结，既开张格局，又回扣主题。

这八个部分，层层递进、环环相扣，构成了一个完整的思想体系：

- **本体论：**道→一→精气→神
- **修养论：**执一→正形→敬除→守中→中得
- **认知论：**神明之照→不以物乱官、官乱心
- **政治论：**治心→治言→治事→天下治
- **价值论：**公→万物得度
- **宇宙论：**道满天下→蟠满九州

这个体系之完整、逻辑之严密、视野之宏大，在先秦文献中是罕见的，充分体现了《管子·内业》篇作为先秦思想瑰宝的崇高地位。

## 第十三章：与先秦诸子之对勘——《内业》篇的思想定位

### 第一节：与《老子》之对勘

《内业》篇与《老子》的关系最为密切。二者在核心概念、思维方式、修养方法上有大量的相似之处，同时也有重要的差异。

相似之处：

1. **道论相通。**二者都以“道”为最高范畴，认为道是宇宙万物的本原和法则。
2. **一论相通。**二者都重视“一”的概念，将“执一”（抱一）作为修养之核心工夫。
3. **虚静相通。**二者都强调虚静无为的修养方法——虚空心灵、宁静心志。
4. **公论相通。**二者都以“公”为政治之最高理想——无偏无私、以天下为公。

差异之处：

1. **《老子》更强调“无为”，《内业》更强调“执一”。**虽然二者的修养方法相似，但侧重点不同。《老子》更多地从“无为”“不争”“无欲”等否定性概念入手，《内业》则更多地从“执一”“正形”“敬除”等肯定性概念入手。
2. **《老子》的修养更偏于消极被动，《内业》的修养更偏于积极主动。**《老子》说“为道日损”——不断地减损；《内业》说“精想思之”——积极地想念。《老子》偏向于去除，《内业》偏向于培养。
3. **《内业》有更具体的修养步骤。**《老子》的修养论较为概括抽象，《内业》则给出了从“敬除其舍”到“正心在中”的详细步骤。
4. **《内业》的精气论更为发达。**《老子》虽然提到“冲气以为和”“专气致柔”，但没有像《内业》那样对精气的性质、来去、修养方法作出系统论述。

总的来说，《内业》篇可以看作是《老子》思想在修养实践层面的具体展开和深化。《老子》提供了理论框架，《内业》则提供了操作指南。

### 第二节：与《庄子》之对勘

《内业》篇与《庄子》的关系也很密切，但差异比与《老子》的差异更大。

相似之处：

1. **“神”论相通。**二者都重视“神”的概念，都将“神”理解为超越感官认知的玄妙力量。
2. **虚静论相通。**二者都强调虚静修养——“心斋”“坐忘”与“敬除其舍”异名而同实。
3. **镜照论相通。**庄子的“至人用心若镜”与《内业》的“照乎知万物”如出一辙。

差异之处：

1. 庄子更偏于个人精神自由，《内业》更偏于治国平天下。庄子的修养目标是"逍遥游"——超越一切束缚，达到绝对的精神自由；《内业》的修养目标是"天下治"——通过个人修养来实现天下太平。
2. 庄子有更强的批判精神，《内业》更为建设性。庄子对仁义礼法持批判态度，认为它们是"化"的障碍；《内业》则将修养与治国结合，不排斥政治秩序。
3. 庄子的"忘"与《内业》的"执"。庄子强调"忘"——"坐忘""心斋"——忘记一切，回归虚空；《内业》强调"执"——"执一不失"——持守根本，不放松。二者的修养路径有明显的不同。

### 第三节：与儒家之对勘

《内业》篇与儒家（尤其是孔子、《大学》《中庸》）的关系颇为微妙。

相似之处：

1. "正心"论相通。《内业》的"治心在于中""正心在中"与《大学》的"正心"完全一致。
2. 内圣外王之逻辑相通。《内业》的"治心→治言→治事→天下治"与《大学》的"格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下"在逻辑结构上高度一致。
3. "敬"之工夫相通。《内业》的"敬除其舍""严容畏敬"与儒家的"敬以直内"异曲同工。
4. 形德并重相通。《内业》的"正形摄德"与孔子对威仪容态的重视一脉相承。

差异之处：

1. 本体论不同。儒家以"仁"为核心，《内业》以"道""精气"为核心。
2. 修养入手不同。儒家从人伦关系入手（仁义礼智信），《内业》从精气修养入手（执一、守中、正形）。
3. 目标不尽相同。儒家追求的是仁德的完成、人伦的和谐；《内业》追求的是精气的充盈、神明的达至。
4. 方法不尽相同。儒家重视学习、思考、践行（"学而时习之""吾日三省吾身"）；《内业》重视虚静、守一、正形（"敬除其舍""耳目不淫"）。

然而，这些差异并不妨碍二者在更高层面上的会通。先秦思想的一大特点就是：各家各派虽然入手处不同、侧重点不同，但最终目标是一致的——都是为了实现人的完善和社会的和谐。

### 第四节：与《易传》之对勘

《内业》篇与《易传》的关系也值得关注。

相似之处：

1. **"神"论相通。**《易传》"阴阳不测之谓神""神也者妙万物而为言者也"与《内业》"一物能化谓之神"完全一致。
2. **"一"论相通。**《易传》"天下之动，贞夫一者也"与《内业》"执一不失，能君万物"精神相合。
3. **变通论相通。**《易传》"穷则变，变则通，通则久"与《内业》"一事能变谓之智"同出一源。

差异之处：

1. 《易传》以阴阳为核心框架，《内业》以精气为核心框架。虽然二者相通，但具体的思维范式有所不同。
2. 《易传》更重视象数推演，《内业》更重视身心修养。《易传》通过卦象的变化来把握宇宙规律，《内业》通过身心的修炼来体认宇宙规律。

## 第五节：与《黄帝四经》之对勘

《内业》篇与《黄帝四经》同属黄老学派，关系最为密切。

相似之处：

1. **道法论相通。**二者都以"道"为最高范畴，将修养与治国结合。
2. **执一论相通。**《黄帝四经》"恒一而止"与《内业》"执一不失"完全一致。
3. **公义论相通。**《黄帝四经》"公者明，至明者有功"与《内业》"公之谓也"精神相合。
4. **形名论相通。**二者都重视形与名、形与德的关系。

差异之处：

《黄帝四经》更侧重于政治法律层面的论述（"道生法""法者引得失以绳"），《内业》更侧重于个人修养层面的论述（"敬除其舍""正心在中"）。二者可以看作是黄老学派的两翼——一翼侧重外王之术（《黄帝四经》），一翼侧重内圣之学（《内业》）。

## 第六节：《内业》篇在先秦思想中的独特地位

综合以上对勘分析，我们可以清楚地看到《内业》篇在先秦思想中的独特地位：

它是先秦思想的一个交汇点。

- 它吸收了《老子》的道论和无为论；
- 它吸收了《易传》的神论和变通论；
- 它吸收了儒家的正心论和内圣外王论；
- 它吸收了黄老学派的执一论和公义论；
- 它在精气学说方面有独到的发展；

- 它在修养方法论方面有系统的创新。

它是先秦修养论的集大成者。

从"执一"到"正形"到"敬除"到"守中"到"中得",《内业》篇构建了先秦最为完整的修养工夫论体系。这个体系既有理论的高度(道论、精气论),又有实践的指导(具体的修养步骤),既涵盖个人修养,又通向治国平天下,堪称先秦修养论之集大成。

它是先秦"内圣外王"之学的经典表述。

从"治心在于中"到"天下治矣",从"正心在中"到"万物得度",从个人修养到天下太平,《内业》篇完整地展现了"内圣外王"的逻辑链条。虽然"内圣外王"一词出自《庄子·天下》篇,但其最为系统的理论表述,实在《内业》篇中。

---

## 第十四章：核心概念之深度辨析——精、气、神、道、一、心、形、德

---

### 第一节：精

"精"在本段文字中多次出现："精将自来""精想思之""精将至定"。

《管子·内业》篇前文对"精"有详细论述："凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。"精是万物生命力之精华。

"精"与"气"的关系：精是气之精华、气之最纯粹部分。《管子·心术下》曰："一气能变曰精。"精是"一气"(统一的气)发生变化时所产生的精华。

"精"与"神"的关系：精是神之物质基础。精充则神旺，精衰则神弱。《内业》篇的修养方法，首先是"敬除其舍"以迎接精的到来，然后通过"严容畏敬"使精安定，最终达到"神明之极"——精充而神明。

先秦文献中，精、气、神三者常合论：

《庄子·刻意》篇曰："纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。"又曰："纯素之道，惟神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。"

"纯素之道，惟神是守"——纯朴之道，关键在于守住"神"。"一之精通，合于天伦"——"一"之精华贯通全身，就合于天的规律。这里精、神、一三者融为一体。

## 第二节：气

"气"在"化不易气"中出现。

先秦之"气"概念，范围极广。从最广义上说，气是构成宇宙万物的基本质料；从狭义上说，气是人体内部的生命能量。

《庄子·知北游》曰："人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。"气之聚散决定生死。

《管子·内业》篇对气的描述："是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。"气像登天那样明亮，像入渊那样幽深，像在海中那样浩瀚，但实际上就在自己身中。

"化不易气"——化育万物而不改变（丧失）自身之气。这里的"气"指修养者自身的生命能量。修养的关键在于：在与外部世界互动的过程中，保持自身气的完整不散。

## 第三节：神

"神"在本段中频繁出现："一物能化谓之神""有神自在身""神明之极"。

如前文详细分析的，先秦之"神"不是宗教意义上的神灵，而是指超越感官认知的玄妙力量。在人身中，"神"是精气的最高表现、心灵的最深层功能。

"神"的特征：

- 不可测："阴阳不测之谓神"（《易传》）。
- 能化："一物能化谓之神"（《内业》）。
- 自在身："有神自在身"（《内业》）。
- 一往一来："一往一来，莫之能思"（《内业》）。
- 与精气相关：精充则神旺，精衰则神弱。

## 第四节：道

"道"在本段最后出现："道满天下，普在民所。"

"道"是先秦哲学之最高范畴。在《内业》篇的体系中，道是精气之源、万物之本、修养之归宿、治国之大纲。

道→一→精→气→神→万物——这是一个由本到末的展开序列。万物→神→气→精→一→道——这是一个由末到本的回归序列。

修养的过程就是回归的过程：从万物的纷扰中回归于神的安宁，从神的安宁中回归于气的充盈，从气的充盈中回归于精的纯粹，从精的纯粹中回归于一的执守，从一的执守中回归于道的体认。

## 第五节：一

"一"在本段中反复出现："执一之君子""执一不失""得一之理""一言得""一言定""一言之解"。

如前文详细分析的，"一"是道之初展、万物之根本、修养之核心、治国之大纲。

"一"的多重含义：

- **本体论之"一"**：道之初展，宇宙之原初状态。
- **修养论之"一"**：执守的对象，心灵之核心。
- **认知论之"一"**：万物之共同法则，认知之终极目标。
- **政治论之"一"**：统一的法则，天下一统之基础。
- **言论论之"一"**："一言"——简洁有力的核心表述。

## 第六节：心

"心"在本段中多次出现："治心在于中""心不治""不以官乱心""心无他图""正心在中"。

先秦之"心"，不仅是情感之器，更是认知之器、意志之器、道德之器。《管子·心术上》曰："心之在体，君之位也。"心是身体的主宰。

《内业》篇之"心"，特别强调其"中"——心之最深处、最内核。"心以藏心，心之中又有心"——外层之心可能受到干扰，但最内层之心（"中"）如果保持宁静，则整个心灵系统就能保持安定。

## 第七节：形

"形"在本段中出现："形不正，德不来""正形摄德"。

"形"即身体之形态。先秦思想家重视形与神的统一，认为形态的端正有助于精神的安定。

"形"在修养中的作用：

- **正形→气顺**：身体端正则气的运行通畅。
- **正形→心敬**：身体端正则心灵自然恭敬。
- **正形→德显**：身体端正则德性得以外显。

## 第八节：德

"德"在本段中出现："形不正，德不来""正形摄德"。

"德"在先秦文献中，有两层基本含义：

一是"得"义——得道之人所具有的品质。《管子·心术上》曰："德者，道之舍。"德是道的寓所——道寓于德中。

二是"能"义——万物各自具有的本性和能力。《庄子·天地》曰："物得以生，谓之德。"万物因得道而生，这个"得"就是"德"。

"形不正，德不来"之"德"，兼取两义：一是道之寓所（如果身心不正，道就无处寄寓）；二是本性之能（如果形态不正，本有的德性能力就无法发挥）。

---

## 第十五章：结语——"一"之道的永恒启示

---

### 第一节：回归"一"——全文之总纲

纵观本段文字，从"一物能化谓之神"到"蟠满九州"，贯穿其中的核心概念就是"一"。

- "一物"——一个事物
- "一事"——一件事
- "执一"——执守一
- "得一"——得到一
- "一言"——一句话
- "一往一来"——一来一去
- "一言之解"——关于一的解说

"一"出现得如此频繁，绝非偶然。它是整段文字的"魂"——所有的论述都围绕"一"而展开，所有的修养都指向"一"而收摄。

"执一"是工夫之核心。"得一"是认知之目标。"守一"是持续之方法。"一"是万物之根本，也是修养之归宿。

回归"一"，就是回归道的本源。从分裂纷扰的万物之中，回归于统一和谐的"一"；从躁动不安的心灵之中，回归于宁静安定的"一"；从偏私狭隘的个人之中，回归于公正无偏的"一"。

### 第二节：从"一"到"万"——由内而外之展开

"一"不是封闭的、孤立的。"一"之所以为"一"，正因为它是万物之根本——它在万物之中，万物在它之中。

"执一不失，能君万物"——执守"一"而不失，就能主宰万物。这不是用"一"来压制万物，而是用"一"来成就万物。就像太阳之"一"照临万物，使万物各得其光；执一之君子治理天下，使万物各得其度。

从"一"到"万"的展开过程是：一→治心→治言→治事→天下治→万物得度→道满天下→蟠满九州

这是一个由内而外、由近而远、由小而大的展开过程。起点是"一"（最小的，最内在的），终点是"蟠满九州"（最大的，最外在的）。由"一"点而弥满于天下——这正是"一"之力量的伟大之处。

### 第三节：先秦智慧之永恒价值

"一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智。惟执一之君子能为此乎！"

这段文字，虽然成于两千多年前，但其蕴含的智慧具有超越时空的永恒价值：

**关于"神"与"智"的启示：** 真正的能力不在于能操控多少事物，而在于面对任何一个事物都能使之化育变化（"神"），面对任何一件事都能灵活应变（"智"）。

**关于"不易"的启示：** 在与外部世界的一切互动中，保持内在本源的完整不失——不因化育万物而耗散精气（"化不易气"），不因应变万事而迷失智慧（"变不易智"）。

**关于"执一"的启示：** 在纷繁复杂的世界中，把握那个最根本的东西——"一"。有了"一"，就有了主心骨，就能"君万物"而不"为物使"。

**关于"公"的启示：** 超越个人的偏私，以天下为公——"一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。"

**关于修养的启示：** 修养不是玄虚空谈，而是有具体步骤的实践——"敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之。严容畏敬，精将至定。"

**关于道的启示：** 道不在远处，就在当下，就在身边——"道满天下，普在民所。"只是人们不知道而已（"民不能知也"）。修养的目的，就是打开那扇认知之门，使道不再隐蔽，使生命与道合一。

### 第四节：尚书十六字心传与《内业》之呼应

最后，让我们回到中国思想史上最为人知的修心箴言——《尚书·大禹谟》的"十六字心传"：

"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"

这十六个字，与《内业》篇之精神高度吻合：

- "人心惟危"——人心容易偏离正道，故需修养。→ "形不正，德不来。中不静，心不治。"
- "道心惟微"——道心精微难察，需要用心体认。→ "道满天下，普在民所，民不能知也。"
- "惟精惟一"——修养之要在于精和一。→ "精将自来""执一不失"。
- "允执厥中"——真正执守中正之道。→ "治心在于中""正心在中"。

从上古尧舜禹之心法，到春秋管仲之治术，到战国稷下学者之道论，“惟精惟一，允执厥中”的精神一脉相承。《管子·内业》篇，正是这一精神传统的重要环节和杰出代表。

## 第五节：终论

天地悠悠，大道恒在。精气流行，神明不息。执一守中，化变无穷。道满天下，蟠满九州。

“一物能化谓之神，一事能变谓之智”——这是对人之最高能力的赞颂。

“化不易气，变不易智”——这是对修养根本法则的揭示。

“惟执一之君子能为此乎”——这是对修养主体的期许。

“道满天下，普在民所，民不能知也”——这是对道之遍在而人之有限的感叹。

“一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州”——这是对“一”之力量的最终宣告。

先秦圣贤之智慧，凝聚于《管子·内业》之中，如同深山中的宝藏，等待后人的发掘。本文不揣鄙陋，试为发掘之一助。所论或有未当，所解或有未尽，但愿能为读者打开一扇通向先秦智慧殿堂的门户。

道不远人，人自远道。执一守中，道在其中。

---

## 附录：本文所引先秦典籍汇总

一、《管子》（含《内业》《心术上》《心术下》《白心》《牧民》《形势》《大匡》诸篇）二、《老子》（《道德经》）三、《庄子》（含《齐物论》《养生主》《人间世》《大宗师》《应帝王》《天地》《天道》《天下》《在宥》《刻意》《骈拇》《胠箝》《知北游》《山木》诸篇）四、《论语》（含《学而》《为政》《雍也》《述而》《子罕》《乡党》《颜渊》《子路》《宪问》《卫灵公》《季氏》《阳货》诸篇）五、《易经》及《易传》（含《系辞上》《系辞下》《坤卦·文言》《坤卦·彖传》诸篇）六、《尚书》（含《尧典》《大禹谟》《泰誓》《康诰》诸篇）七、《荀子》（含《天论》《修身》《解蔽》诸篇）八、《孙子兵法》（含《计篇》《虚实篇》）九、《左传》（含《襄公三十一年》《成公十三年》诸年）十、《国语》（含《齐语》）十一、《黄帝四经》（含《经法》《十大经》《道原》诸篇）十二、《大学》十三、《中庸》十四、《诗经》十五、《孟子》十六、《吕氏春秋》（含《贵公》篇）十七、《史记》（含《管晏列传》《田敬仲完世家》诸篇）十八、《汉书·艺文志》

---

(全文终)

玄机编辑部 撰

---

原文链接: <https://profound.fate-craft.com/blog/guanzi-neiye-shen-zhi-xuan-ji>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com