

老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼本无论对老子道本论的改造

何石彬

一

在今本《老子》中，直接论述有无关系的命题有两个，即第二章的“有无相生”和第四十章的“有生于无”。这两个命题之间显然是存在矛盾的。对此，前辈学者亦曾有所省察和质疑，如马叙伦认为：“‘天下之物生于有，有生于无’，乃《淮南》语孱入者。第二章明言有无之相生，义正与首章‘无名万物之始，有名万物之母’相合，则安得此复言‘天下之物生于有，有生于无’耶？”（马叙伦，第396页）但由于当时还缺乏确凿的史料依据，这种质疑只能是一种推测而已。而郭店楚简《老子》的出土则为这种质疑提供了一个明确的答案。今本《老子》中“天下万物生于有，有生于无”一句，在郭店楚简《老子》中作“天下之勿（物）生于又（有），生于亡（无）”。由此可证明，今本《老子》“有生于无”的“有”字是后来衍入的，古本《老子》中并不存在一个“有生于无”的命题。而“天下之物生于有，生于无”与“有无相生”两个命题显然是可以互相统一的。

在老子的道论体系中，“有”、“无”一对概念的重要性可以说仅次于“道”，而且处于连接形而上“道”与形而下“万物”的关键性位置，因此，对“有”、“无”关系的解读是切入老子道论的一个基本的方法论途径。从“有无相生”或“有生于无”这两个不同的命题出发，可以形成两种截然不同的诠释模式：前者将“有”、“无”作为一对对等的概念，将“有”与“无”的统一性和二者对立面的消解作为理解老子道本体的基本途径；后者则对“有”、“无”作一种阶次性的理解，认为“无”高于“有”，“无”即是“道”，“有”从“本无”的“道”中产生。而《老子》王弼注本作为《老子》传承、诠释的两大系统之一——文人系统的代表，朱谦之将《老子》旧本的流分为两大系统：一是以河上公本为代表的民间系统，文句简古；一是以王弼本为代表的文人系统，文笔晓畅。（参见朱谦之，序文第1页）正是以“有生于无”为基本的方法论命题来诠释老子的道论体系的。郭店楚简《老子》的新发现，无疑为我们更加准确地理解老子道论的本质特征，重新审视王弼与老子的思想分野以及王弼本无论对老子道本论的改造，提供了一个重要契机。

老子学说中“道”与“有”、“无”的关系，学术界历来歧见颇多。胡适根据《老子》中“道生一，一生二，二生三，三生万物”和“天下万物生于有，有生于无”的文句，认为“老子所说的‘无’与‘道’简直是一样的”，“道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道”（胡适，第41页）。但他又根据《老子》第十四章和第二十一章对“道”的描述，认为“老子既说道是‘无’，这里又说道不是‘无’，乃是‘有’与‘无’之间的一种情境，虽然看不见，听不着，摸不到，但不是完全没有形状的”（同上）。这两个结论显然是相互矛盾的，但胡适并未对矛盾产生的原因加以解释。冯友兰认为，一般而言，“天下万物生于有，有生于无”一句可以将《老子》有关宇宙论的各章都贯穿起来，道就是无。但他进而将《老子》“有”、“无”的含义析为三个层次，认为第一层含义是带有原始宗教性的说法，是从实体性的角度（“谷神不死，是谓玄牝”）讲有生于无；第二层含义是从“有”、“无”两个相当高度抽象的概念讲“有生于无”；第三层含义是将“无”理解为“无名”，在这一层面上，“道”与“有”、“无”是“异名同谓”，三者是直接同一的，就不能再说“有生于无”了。（参见冯友兰，1998年，第329-338页）而严灵峰认为，“有”与“道”是同一个事物的两种称谓，“道”即是“有”，“有”即是“道”。但这一结论的前提是把“无”放在“道”之上的更高一个层次，认为“无”在“道”先，“无”就是“道法自然”中的“自然”。（参见朱哲，第68页）这实际上仍是认为“无”高于“有”。张岱年、陈鼓应、詹剑峰诸先生则主张“道统有无”的观点。张岱年认为，“老子的道是有与无的统一”，“道一方面是有，一方面是无”，并把“天下万物生于有，有生于无”解释为“无是道的一个方面”。（张岱年，第341-342页）陈鼓应认为，《老子》中的“无”、“有”都是用来指称“道”的，“是用来表现‘道’一层层地由无形质落实到有形质的一个先后而具有持续性的活动过程”。（陈鼓应，第27-28页）詹剑峰不仅主张“道统有无”，而且着力批驳“老子贵无论”。他认为，在战国时期人们只说“老聘贵柔”，批评老子者亦只说“老子有见于皁，无见于信”，迄至魏晋，大倡玄风，始有老子贵无之说，而这正是源于王弼对老子本意的曲解，老子本身并不贵无（真如、绝对精神之类的东西），而是崇有（客观物质及其成物之理）。（参见詹剑峰，第250-258页）对于詹先生的老子并不存在贵无之说的论断，笔者是赞同的，但他为了弥合“有无相生”和“有生于无”两个命题之间的矛盾，将“天下万物生于有，有生于无”一句中的“有”解释为形式，“无”解释为物质，则显得文本根据不足。

以往学界对《老子》中“道”和“有”、“无”关系的争论，基本上集中在对“有”、“无”两个范畴的关系（“有无相生”还是“有生于无”）与地位（有无对等还是有先于无、有高于无）的理解上，并进而直接影响到对老子道本体的性质、内涵以及老子本体论结构的解读。而分歧产生的原因，则多与今本《老子》“有生于无”这一命题的存在有关。郭店楚简《老子》出土后，绝大部分研究者均认为《老子》第四十章的文本应以郭店楚简为是，今本“有生于无”的“有”字是后来增出的，但关于这一文本差异与老子道论体系的关系的探讨至今尚未充分展开，仍有不少研究者将“有生于无”作为重要的文本依据来解读老子的道论。实际上，如果抛开今本《老子》“有生于无”文句的先入之见的话，可以发现，在《老子》中是很难找到有高于无、有先于无思想的其他文本依据的；相反地，老子倒是经常有无并称、有无对举。

二

要在新的文本发现的基础上对《老子》中“道”与“有”、“无”的关系进行更为清晰的梳理，有必要对老子道论的基本层次进行比较合理的分疏。以往学界多是根据老子对道本体的描述本身来分析老子之“道”的含义的，本文则试图从“道”与主体的关系来分析老子道论的基本层次。这样做的理由是：老子道论是在天人合一的基本思维模式下展开的，老子的“道”并不是一个与主体隔绝无关的纯客观概念，其内涵处处体现在道本体与“道”的体认主体、运用主体、言说主体的相互关联之中。笔者认为，根据主体与道本体的关系，可以将老子的道论解析为以下三个基本层面：

其一，与体认主体相关联的“道”。在体认道的层面上，“道”处于最为核心的本体状态，体认主体通过“涤除玄览”的超越经验、概念的直观方式达到与“道”的完全同一，而此时“道”与“有”、“无”也处于直接同一的混沌状态。老子在描述自己对道的体验时，用“夷”、“希”、“微”、“恍惚”、“窈”、“冥”等大量语汇描述了道的浑沌状态。所谓“混而为一”，则正说明了道本体的整体性、不可分性和非对象性存在。道本体是没有任何性状和形式的，所以老子说它“复归于无物”。而就体认主体而言，对道本体的感受又是极其真实的，所以老子说其中“有象”、“有物”、“有精”、“有信”，“其精甚真”。而“无状之状”、“无物之象”，则集中表述了道本体有、无浑然同一的特征。上述这两段文字，可以说表达了老子对道本体最为直接和深层的体验。据此也可以说明，“道即是无”的说法显然是不符合老子本义的：首先，老子虽然讲“道”“复归于无物”，是“无状之状”、“无物之象”，但这是为了说明道本体非实体、无性状、无形式的特征，这种带有

强烈主观体验色彩的描述性语言是不能等同于具有高度抽象性的“无”这一概念的，而且老子为了说明道本体客观存在的真实性与体认主体主观感知的真实性，连用了“有象”、“有物”、“有精”、“有信”四个“有”字来形容道本体，“道就是无”的说法则很难与这些表述达成一致。其次，老子显然认为道本体的存在方式是浑沌的、整体性的、非对象性的，因而用与“有”相对待的“无”的概念来指称“道”是不准确的，而那种将《老子》中的“无”析为与“有”相对待的具体之“无”和与“道”相同一的形上之“无”的做法，在很大程度上是为了求得老子道论与今本《老子》“天下万物生于有，有生于无”命题之间的统一，这在新的文本依据下是没有必要的。

老子的“道”虽然能被体认主体在“虚极静笃”的状态下进行直观的体认，但其本身并不是一种悬隔于万物之上的孤立存在物，而是内在于万物之中，并表现为万物最基本的运动规律。因此，道本体的体认主体同时也是“道”的运化规律的认知主体。老子将自然界运动、变化的总规律概括为“反者道之动”。这一命题有两方面的含义：事物向相反的方向运动发展；同时，事物的运动发展总要返回到原来的始基状态（参见陈鼓应，第28页）。对于这两方面而言，“有”、“无”范畴的地位都是极为重要的。首先，就事物的对立统一、相反相成而言，“有”与“无”是老子从纷纭繁复的现象界抽象、提升出来的一对最基本的概念，“有”、“无”之间的相反相成、相互转化集中体现了万物运动变化的基本法则，本体之“道”就是通过“有”、“无”的相互生成、相互转化而获得了一种生生不息的无限生命力。因此，《老子》第二章在列举各种相反相成的现象时，将“有无相生”放在首位。《老子》第十一章说：“三十辐共一毂，当其无，有，车之用。埴埴以为器，当其无，有，器之用。凿户牖以为室，当其无，有，室之用。故有之以利，无之以以为用。”这段文字一般皆标点为：“三十辐共一毂，当其无，有车之用，埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以利，无之以以为用。”如果以这样的句读理解的话，老子这段文字就有强调“无”的作用比“有”更为重要的意思。但依照这样的标点方法，“故有之以利，无之以以为用”一句中的“有”与“无”是相对应的一对名词性的抽象概念；而“有器之用”、“有室之用”两句中的“有”字就不再是一个与“无”对称的名词性概念，而是作为表示存在状态的动词出现的。这样，就在同一段文字中对“有”字作了两种词性和词义的解读，破坏了文本在词性和词义上的统一性和贯通性。再者，从“有之以利”、“无之以以为用”这两个命题来看，其中“利”与“用”词义相通，这显然是两个对等的命题，而且与第二章“有无相生”的表述遥相呼应，很难说老子对哪一方面更为偏重。故此笔者认为，本文的标点方法或许更贴近老子本义。可见，老子认为“有”和“无”是内在于具体事物之中的，是事物基本内涵的两个方面；正是“有”、“无”的对立存在，使事物达到了质料与功能的统一，从而赋予事物以完整的意义。其次，就事物复归于“道”的运动过程而言，“有”、“无”正是连接形而上之“道”与形而下之万物的必需环节，道本体通过“有”、“无”的分化而产生万物，而现象界的万物也通过“有”、“无”对立面的消解与混同为一而复归于道，所以老子说“无，名天地之始；有，名万物之母”（《老子》第一章），二者“同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”（《老子》第一章）。因此，对于体道主体来说，对“有”、“无”的把握与提升也是透过纷繁复杂的事物表象而体察其总体运化规律、进而达到与道合一境界的关键环节，所以说“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼”（同上）。

其二，与运用主体相关联的“道”。老子体认道本体、把握“道”的运化规律的根本目的，是为人生提供一种终极关怀，为人的生活实践提供价值座标和理论依据。因此，在人生哲学的层面，老子道论的核心问题表现为道本体与其运用者、实践者的关系，正如有学者所指出的，老子的人生论主张往往是从其本体论直接推演出来的（参见朱晓鹏，第274页），如老子将无知无欲的“婴儿”状态作为人生的理想境界，是因为道本体的存在方式就是浑沌无象的；主张守柔守弱，是基于道本体“反者道之动”的基本运动规律；主张清静无为，也是基于同样的规律，因为“为者败之，执者失之”（《老子》第十九章），只有通过“无为”才能达到“无不为”的目的。

其三，与言说主体相关联的“道”。由于老子对道本体的体认是通过一种超越了经验与逻辑的直观方式获得的，因此，当他试图对道本体的本质和存在方式进行言说时，就会发现道本体和语言之间存在着难以逾越的鸿沟。老子说：“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。”（《老子》第二十五章）在他看来，即便赋予先于天地、混沌无名名的本体存在一个“道”的称谓，也是不得已而为之。为了避免人们对“道”这一“无名之名”的理解有所偏执，老子反复强调“道常无名”，“道隐无名”，道为“无名之朴”。正如有学者所分析的，老子采用是一种否定的形上学方法：对于“道”这个最高本体，只能说它“不是什么”，却不能肯定它“是什么”（参见朱晓鹏，第95页）冯友兰也曾将这种形上学方法称为“负的方法”（参见冯友兰，1985年，第392-395页）。笔者认为，从更准确的意义说，“否定的形上学方法”或“负的方法”适用且仅适用于对老子“道”的言说方式的概括，而并不是老子“体道”的最根本方式。通过不断的“道不是什么”的否定性规定，固然可以使人无限地接近于“道”，从而获得一种对道本体的近似的、模糊的认识；但这种方法毕竟仍是经验的和逻辑的，它并不能使人直接进入“道”本身；它与老子“虚极静笃”、“涤除玄览”的与“道”玄同为一的直观体道方式之间是存在本质区别的。

除“无名”之外，老子还用“无形”、“无状”、“无象”、“无为”、“不言”、“不争”、“不仁”、“不德”等大量带有“无”或“无”字的语汇对道本体进行了描述。但如果仔细分析，就会发现这些命题与后世对老子本体论“道即是无”的概括之间是存在本质差别的。首先，老子上述命题中的“无”字均是作为判断词出现的，仅具有否定定义，这些命题的意义在于说明道本体的无规定性和不可直接言说性，老子并没有赋予“无”字以本体义；这与“道即是无”这一命题中“无”字的抽象概念义、本体义有着根本区别。其次，从命题的基本结构来看，老子所提出的都是“A不是B”或“A没有B”的否定式命题；而“道即是无”则是一个“A是B”的肯定式命题，这就把“无”概念化、对象化了。用“道即是无”来概括老子的本体论，毋宁说是后世由于肯定性思维的惯性影响，对老子的否定性论道方式的一种偏离或改造。

综上所述，在剔除了今本《老子》中由于后来衍字而形成的“有生于无”的命题之后，可以发现，“有”与“无”在老子的道论中原本是一对相互平等的概念，它们或是以直接同一性的形态内在于道本体，或是以对立统一的形式存在于“道”的运动规律之中。老子并未赋予“无”以先于“有”或高于“有”的意义，更没有赋予其本体论的意义。

三

在对《老子》文本进行诠释和阐发的过程中，王弼同时肩负着经典诠释与创造性转化的双重使命。而对于作为哲学家的王弼来说，后者显然是更为重要的。他正是通过对《老子》中相关命题的诠释性改造，大大凸显了“无”的意义与地位，使之成为一个具有完整的形上学本体意蕴的范畴，从而完成了从老子“道本论”向玄学“本无论”的转化。

在面临《老子》文本中“有无相生”和“有生于无”两个不同的命题时，王弼选择了“有生于无”作为统摄老子有无思想的核心命题。他在《老子》第一章注中即云“凡有皆始于无”（《王弼集校释》，第1页），而对于《老子》第二章“有无相生”的命题，王弼仅说：“此六者（按：指“有无”、“难易”、“长短”、“高下”、“音声”、“前后”），皆陈自然，不可偏举之名数也。”（同上，第6页）他将“生”字的生成义解释为对待义，这就使“有无相生”成为一个仅仅表述现象界事物正反面相对待而存在的形而上的命题。

王弼进而用形名学的方法论证了“有”、“无”与“道”的关系：凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，以始以成而不知其所以，玄之又玄也。（同上，第12页）王弼将“无”规定为“未形无名”，将“有”等同于“有形有名”的具体事物，并且说“道以无形无名始成万物”，也就是说，“无”是形而上“道”产生有形有名的万物的内在根据。这样，“无”就具有了先于“有”而且抽象程度高于“有”的形上学内涵。

然而，在《老子》文本中，“天下万物生于有，有生于无”毕竟是一个叙述现象界产生过程的、带有宇宙生成论意味的命题。王弼的阐释如果仅停留在这个层面的话，还不足以使“无”具有完整的本体论意义。因此，他进而对这一命题进行了本体论的改造：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”（同上，第110页）“无”不仅是“有”之所“始”，而且是“有”之所“本”，也就是说，“无”不仅是宇宙万有产生的始基，而且是其得以产生的内在本体论依据。

对于《老子》中“道生一，一生二，二生三，三生万物”这一具有宇宙生成论色彩的命题，王弼也对其进行了本体论和概念论的诠释：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯，过此以往，非道之流。”（同上）

他将《老子》原文中的“生”字转换为“由”字，一字之别，含义已大不相同：“生”是产生、生成义，“由”则为根据、依据义（参见康中乾，第172页）。这样，他就把“万物何以产生”这一宇宙生成论问题，转化为“万物如何获得统一性”这一宇宙本体论问题了。他在肯定了“无”是万物获得统一性的内在根据（“由无乃一”）之后，又引入“谓”、“言”的概念，将由一到多的发展过程推演为一个概念的能指和所指之间的抽象的逻辑衍生过程。这样，“无”就成为了一个超越于有形世界之上的、具有纯粹的形上学意义的抽象本体。

在王弼的本体论体系中，“无”的意义与地位获得了极大的提升，而与此同时，“道”的地位则有所下降：夫“道”也者，取乎万物之所由也；“玄”也者，取乎幽冥之所出也；“深”也者，取乎探臣责而不可究也，“大”也者，取乎弥纶而不可及也；“微”也者，取乎幽微而不可睹也；“远”也者，取乎绵邈而不可及也。然则道、玄、深、大、微、远之言，各有其义，未尽其极也。（《王弼集校释》，第196页）他认为，“道”与“玄”、“深”、“大”、“微”、“远”是同一层面的概念，它们都是对宇宙本体的一种近似的或模糊的指称；这些指称虽然都各自描绘了宇宙本体的某一方面，但都不能揭示出宇宙本体的终极意义与全部特征。而在他看来，“无”则是对宇宙本体最本质、最准确的规定和称谓：“道者，无之称也”——“道”不过是从“万物之所由”的角度，对“无”这一本体的某一方面特征的概括而已。

王弼不仅确立了“无”的形上学本体地位，而且将其贯彻于现象界和人生哲学领域。老子是从道本体的混沌性质及其运化规律推演出无为、无知无欲、守弱守柔等人生论原则的，而王弼则从“以无为本”推演出“以无为用”的命题。在他看来，“无”作为无形无名的形上学本体，是内在于万事万物之中的，它是事物得以存在并实现自身价值的终极依据。因此，天地与圣王都是通过发挥其内在本体——“无”的作用来实现其价值的：“何以得德？由乎道也。何以尽德？以无为用。以无为用，则莫不载也。故物，无焉，则无物不经；有焉，则不足以免其生。是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。……是以上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。”（《王弼集校释》，第93页）

在这里，“无”不仅是天地万物存在、运化的形上学依据，而且成为人生实践的根本原则。这样，王弼就完成了对老子由“道”及“德”的思想体系的改造历程，建构起了以“无”贯通体用的完整的思想体系。

当然，本文的目的并不是要证明王弼曲解了老子的思想，或否定王弼本《老子》的文本价值和思想价值。《老子》作为中国哲学的原典之一，毕竟主要是以今本所载的命题形式参与到中国古代哲学的实际发展历程之中的；而王弼以“六经注我”的方式，通过对《老子》文本的创造性诠释来创立自己的思想体系，自然亦无可厚非。而且，正是王弼本《老子》中“有生于无”这一命题的存在，为王弼改造老子思想、创立玄学体系提供了关键的文本基础和理论契机。但值得注意的是，王弼的《老子注》始终是以双重身份存在于学术史之中的：它既是王弼本人思想的代表性文本，同时也是解读老子思想的重要文本。它作为《老子》诠释史中较早的、具有代表性的系统注释，迄今仍在很大程度上影响着人们对老子思想的理解。因此，在郭店楚简《老子》新的文本发现的基础上，重新审视老子的道本体思想，厘清王弼与老子的思想分野，对于更准确地理解老子的思想特质，对于认识道家哲学的发展历程及其在不同历史阶段的基本特征，具有重要的学术意义。对于这些问题，本文仅是作了一些尝试性的探讨，是否妥当，还请学界方家予以批评、指正。

参考文献

- 陈鼓应，2003年：《老子今注今译》，商务印书馆。
冯友兰，1985年：《中国哲学简史》，北京大学出版社。
1998年：《中国哲学史新编》，人民出版社。
古籍：《老子》，《王弼集校释》。
胡适，1997年：《中国哲学史大纲》，上海古籍出版社。
康中乾，2003年：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社。
马叙伦，1974年：《老子校诂》，中华书局。
彭浩，2000年：《郭店楚简〈老子〉校读》，湖北人民出版社。
詹剑峰，1982年：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社。
张岱年，1981年：《中国哲学发微》，山西人民出版社。
朱谦之，1984年：《老子校释》，中华书局。
朱晓鹏，1999年：《智者的沉思——老子哲学思想研究》，杭州大学出版社。
朱哲，2000年：《先秦道家哲学研究》，上海人民出版社。
（作者单位：南京大学哲学系，河北省社会科学院）
责任编辑：华敏

[回主页](#)