

• 中国哲学自主知识体系建设 •

## 论中西哲学中的“有”“无”“变易”

吴 晓 明

[摘 要] “有”“无”“变易”的主题，居于中西哲学鼎定其基本建制的关节点上，因此，它们的出现、形成及勾连方式，便尤为切近地反映出中西哲学在基本建制上的分道扬镳与终成定局。中国哲学由于其基本建制而整个地立足于“易道”之上，并通过有 - 无（或乾 - 坤、阴 - 阳）来对“易道”作出阐说和发挥。西方哲学的形而上学建制则意味着“易道”的不可能性——永恒者和变易者属于两个分割 - 对立的世界。“本真的有”属于超感性世界，而“本真的无”属于感性世界。“易道”只有在非形而上学的基本建制中才是可能的。对于易道的解说常有一偏，或偏于无（贵无），或偏于有（崇有），要之任何一偏终不离于易道也。之所以如此，是由于整个中国哲学的基本建制——道器不割、体用不二、本末不遗。正是这一基本建制决定性地标志出中西哲学的根本差别，从而也决定性地标志出中西哲学在有、无主题上的截然不同。

[关键词] 有 无 变易 形而上学 易道

[中图分类号] B0 - 0

在“世界历史”的基本处境中，中国哲学的自我理解就不能不进入西方哲学的区域并与之形成决定性的比照。本文的比照之所以要以“有”“无”“变易”作为论题，是因为该组论题在中西哲学的开端性时刻（所谓“轴心期”）就本质重要地出现了，尽管是以非常不同的方式出现的。因此，深入地考察这组论题，无论对于把握中西哲学之全然不同的开端性决断来说，还是对于理解中西哲学之道分两途的历史性行程来说，都是特别重要的。这种非同寻常的重要性在于：“有”“无”“变易”的主题，恰恰居于中西哲学鼎定其基本建制的关节点上，因此，它们的出现、形成及勾连方式，就尤为切近地反映出中西哲学在基本建制上的分道扬镳与终成定局。如果说，我们在《论中西哲学之根本差别》一著中，是根据哲学的基本建制来分辨两者之决定性差别的，那么，本文所作的探讨就既是由这一根本差别而

来的具体化，又是通过这种具体化来对此形成进一步的检验与论证，也就是说，使已经得到的结论在由之而来的各种专题探讨中经历其不可避免的多方考验。

## 一、从黑格尔的思辨推理看西方哲学的“有”“无”“变异”

“有”“无”“变异”这组术语在西方哲学的开端处和整个发展进程中，曾起到非常关键的作用；而这组术语依范畴性质来定向的关联方式，则在黑格尔那里得到最充分的哲学表达。这不仅是因为“有”“无”“变异”在《逻辑学》中出现在第一组关联概念，而且是因为黑格尔作为西方形而上学的完成者，在将这一哲学—形而上学之完成了的本质和盘托出的同时，也将居于这一本质之中的“有”“无”“变异”的概念及概念关联深刻地道说出来了。这一道说是就西方形而上学历史作出全体通观的思辨总结——在此范围内，这一关于“有”“无”“变异”的道说是具有原则高度的。因此，本文的探讨从黑格尔的相关论述开始是合适的，它可以作为一个基本的理论参照点，为我们的批判性分析提供起始的指引。

在黑格尔的逻辑学体系中，我们所要探讨的那组术语出现为概念（范畴）式的“三一体”，它们是：有（在、存在，Sein）、无（不在、非存在，Nichts）、变异（生成、形成，Werden）。由于它们是通过思辨推理而得到把握的“三一体”，所以这组概念便可以简明地写成：有—无—变异。黑格尔说，逻辑学的开端之所以从“有”或“纯有”开始，是因为最初的开端不能是任何间接性的东西，也不能是得到进一步规定的东西，而“有”恰恰没有任何进一步的规定，或可说是没有任何规定性的规定性。“这里我们所有的无规定性的思想乃是一种直接性，不是经过中介的无规定性；不是一切规定性的扬弃，而是无规定性的直接性，先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性。这就是我们所说的‘有’。”（黑格尔，1980年，第190页）但是这样一来，“有”这个概念便立即向它的对方（对立概念）过渡。“有”的对方，直接地说来就是“无”。由于“有”或“纯有”乃是纯粹的抽象，并且作为这种抽象乃是纯粹的否定、纯粹的无规定性，所以它是一个“不可言说之物”；并且正是在这样的意义上，有即是无。如果说“有”乃是纯粹的无规定性和完全的空，那么，“无”恰恰正是同样的东西——“无、纯无；无是与它自身单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别。”（黑格尔，1966年，第69页）因此，就像在“有”中没有什么可以直观、可以思维的一样，在“无”中也不可能有所直观有所思维——两者是同样的空虚。于是，黑格尔得出了他的著名论断：“纯有与纯无是同一的东西”（同上，第70页）；或者，“有即是无”（黑格尔，1980年，第195页）。

这样的说法，若从知性的或理智的观点来看，简直就是自相矛盾的。然而，对于思辨推理来说，有与无的彼此过渡，却并不停留于两者间的简单同一，而是在彼

此的相互让渡中联接并跃迁至更高的概念（第三范畴），从而扬弃有与无的外在对立而使之成为对立面的统一。这个更高的概念乃是“变易”：“因此‘有’与‘无’的真理就是两者的统一。这种统一就是变易（Das Werden）。”（黑格尔，1980年，第195页）在变易中，有与无都直接消失于它的对方，也就是说，被扬弃为“变易”本身的两个环节了。在这里，真理既不是有，也不是无，而是“无中之有”或“有中之无”，是一方直接消失于另一方之中的运动，即变易。（参见同上）黑格尔举例说，人人都有变易的表象；但若对这个表象加以分析，它就不仅包含“有”的规定，而且同时也包含“无”的规定——这两种相反的规定在变易这一表象中是不可分离的。（同上，第197页）因此，变易不是别的，变易是：有-无。

这是一个深刻的思想。如果说，西方哲学有其决定性的开端，并由此开端而经历其辽远壮阔的发展，那么，在黑格尔看来，这个有与无的统一，作为“最初的真理”，乃是“一次便永远奠定了的”，并因而构成一切后来东西的环节，就像“有-无-变易”在《逻辑学》中构成一切后来范畴之推演的基点一样。在这一开端性的“三一体”中，变易乃是“第一个真正的思想范畴”，因为它是“第一个具体的思想范畴”（同上，第198-199页）；对于“变易”这个具体的思想范畴来说，有与无只是“空虚的抽象”，并且停滞在它们彼此间的外在对立中。

对于本文的主题来说，这是一个特别重要的启示，尽管它还只能充当一个引导研究有以开展的起步之处。在这个起步之处，我们看到，有、无、变易以一种特定的方式——范畴之思辨推理的方式——勾连起来：有即无，有-无即变易。然而，即使撇开思辨推理这种特定的方式（就像黑格尔在谈到变易表象时所说的那样），这里给出的有意义的提示是：真正说来，我们不能离开有来谈论无，也不能离开无来谈论有；我们尤其不能离开变易来谈论有和无。这种初步提示之所以对于我们的研究主题来说可以适用，是因为它作为一种思想史意义上的提示，事实上出自形而上学在西方成为定局之前：对于黑格尔所引证的爱利亚学派以及赫拉克利特来说，这里的有、无、变易恰恰不是依循概念、范畴以及思辨推理来得到思考的。但是，由于黑格尔站在绝对观念论的立场上，所以他能够断言逻辑的理念与历史事物的一致，并声称哲学史就是哲学本身。于是，就像爱利亚学派代表着“有”与“无”的背驰和对立一样，赫拉克利特的学说就相当于“变易”这个阶段的逻辑理念。

在这一主题上，首先值得关注的是爱利亚学派。爱利亚学派是以巴门尼德为中心的。巴门尼德在“有”与“无”的阐发上具有非同寻常的重要性，据说他是两者对立之最坚决也最明确的论说者。（1）在巴门尼德的寓言诗中，女神发挥了两种知识的学说，一种是真理的知识，另一种是意见的知识；而在相关的一个残篇里，这两种知识乃同“有”与“无”本质地勾连起来了。“女神说：听着罢，什么是知识的两条道路。一条路是，只有‘有’存在‘非有’不存在，——这是确证的路径，真理是在这条路上。另一条路是，‘有’不存在，‘有’必然是‘非

有’，——关于这，我对你说，这是完全非理性的道路；因为‘非有’你既不能认识，也不能达到，也不能说出。”（黑格尔，1959 年，第 265 页）这意味着，把“无”当作真的东西，那是错误的道路，而把“有”与“非有”混淆起来，则是盲目的混乱。（2）有与无的对立指示着真知与意见的界限、思想与感官的分立。只有思想才通向作为真理的“有”（存在），而夹杂着感觉和欲望的意见（有与无的混淆）只会使人迷失方向。（3）在如此这般地设定起来的“有”与“无”的对立中，有不仅与无相对立，而且不可避免地拒斥变易或运动——它们总是关涉到无并且与无相纠缠。真理只是有，而有是不变的、自倚的、长住的，所以“产生”是没有的，“死灭”也是不可信的。“与这点相联结，就引起了这样的辩证法，即：变化的东西没有真理；因为当人们把这些规定当做有效准时，他们就会遇着矛盾。”（同上，第 267 页）这种辩证法的完成者是巴门尼德的弟子芝诺，他力图思辨地表明：变化完全不存在，因为只要我们设定了“有”，则变化就是自相矛盾的和不可理解的。在这样的意义上，“塞诺芬尼、巴门尼德、芝诺皆以下面这一原则为根据，无就是无，无完全没有存在，或相同者（如麦里梭）是本质；这就是说，他们肯定对立的宾词中的一个作为本质”。（同上，第 278 页）

如果说，在爱利亚派那里，特别是在巴门尼德那里，我们得到了有与无这两个范畴，那么，在黑格尔看来，这样的有与无只是外在地对立着，还没有把握到两者在对立中的统一。当思辨推理从“有”与“无”的对立进展到它们的统一即“变易”时，这个范畴在哲学史上便通过赫拉克利特体现出来。所以黑格尔认为，赫拉克利特是针对着爱利亚学派进一步说“有与无是同样的”——本质是“变易”。在这样的意义上，有与无都只是没有真理的抽象物，第一个真理只是变易——这是赫拉克利特给出的一个伟大洞见。“当赫拉克利特说‘一切皆在流动’时，他已经道出了变易是万有的基本规定。”（黑格尔，1980 年，第 199 页）所以黑格尔说，赫拉克利特的原理是基本的，“变易”因此出现在《逻辑学》的开端中——紧接在讨论“有”与“无”之后；甚至可以说，“没有一个赫拉克利特的命题，我没有纳入我的逻辑学中”（同上，第 295 页）。

如果说，黑格尔作为西方形而上学的完成者，并因而在他的《逻辑学》中总结了有、无、变易的范畴及其作为“三一体”的思辨勾连，那么，由此得到的关键提示则包括以下两项。第一，黑格尔本人的哲学立脚点乃是“存在”——作为理念的存在，这一点保证了他的哲学全体沉入到形而上学的本质之中并达到它的顶峰。但是，在这一顶峰之上的“存在”（作为“绝对理念”或“绝对精神”），在无限地肯定自身的同时，乃是纯粹的否定性（非存在，无），并因而是作为“变易”本身（运动本身）之“内在不安息”的过程。因此，存在即变化——“黑格尔真正的哲学，《逻辑学》——从哪里开始呢？从‘变化’开始——这才是‘根据’。……变化‘存在着’，通过‘变’而在。”（海德格尔，2018 年，第 10 页）

第二，虽然黑格尔完全站在哲学—形而上学之稳固且完成了的立场上，但他在该主题上所形成的哲学史观照却还在形而上学成为定局之前。因此，一方面，由于黑格尔对于形而上学还是完全非批判的，所以他不仅曲解并夸大了巴门尼德与赫拉克利特的对立，而且粗率地以为，在东方的体系中，“无”（或“空”）是作为“绝对的本原”出现的——如果说这一点对于印度佛教来说还大体不差，那么断言中国哲学“以无为开端”（黑格尔，1966年，第90页）就谬以千里了（后详）。但是另一方面，黑格尔又常能以思辨的方式揭示事物自身及其本质性的那一度，而对于我们的主题来说最关紧要的提示则在于：“变易”乃是“有”与“无”的真理，也就是说，“变易”既是“有”又是“无”，即“有—无”。

## 二、中国哲学：立于“易道”之上的“有”与“无”

前面的探讨为我们进入中国哲学关于“有”“无”“变易”的主题做了某种准备，尽管还只是最为一般也最为初步的准备。这意味着，我们须得决定性地分辨：中国哲学在其开端性的决断中以及在其整体的性质上：（1）是立足于有，还是立足于无；或者，（2）更为关键地说来，是立足于变易并且仅只在变易的基点上来谈论有与无。就前一种情形来说，无论中国哲学是立足于有，还是立足于无（或部分立足于有，部分立足于无），有与无总已先行地处在它们的分离隔绝和外在对立中了；就后一种情形来说，只要中国哲学的真正立足点和出发点是“变易”，那么无论它如何来谈论有与无，也无论它如何来强调有或强调无，有与无总已先行地处在它们的内在统一之中了，也就是说，先行地处在“有—无”之中了。不消说，由“变易”而来的哲学观照在这里是特别重要的，因为它事实上构成我们必须作出决定性分辨的枢机。

在所谓轴心期的“突破”之际，如果说希腊哲学的真正开端是以柏拉图和亚里士多德为决定性标志的，那么中国的开端性哲学家则非老子和孔子莫属。在老、孔的时代以及他们的思想和学说中，“变易”的主题以及“有”与“无”的主题，是本质重要地出现在哲学的视域中了。在历史地流传下来的文献中，似乎老子（以及庄子）对于有、无是多有谈论的，而孔子（及孔门弟子）则几乎不论有、无，但无疑是力主变易的。对于力主变易的根本立场来说，如果要附加有与无的议题，那么，这“变易”便无非意味着“有—无”，就像“变易”这一立场同样可以通过“乾—坤”“阴—阳”来加以道说和发挥一样。人们会问：通过“乾—坤”“阴—阳”来解说和发挥的，难道不是“道”吗？是的，正是如此：这里说的正就是“道”——易道，变易之道。

首先成为问题的，是《老子》书中的有、无，以及有名、无名，有欲、无欲等。问题似乎始于断句，然而却深关义理。《老子》第一章云：（1）道可道，非常

道；名可名，非常名。(2) 无名天地之始，有名万物之母。(3) 故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼。(4) 此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。(参见《老子》第一章) 我们的探讨以通行本为先，各句以数字标记，以便于分析。句(1) 似乎并无太大的问题和争议。句(2) 的争议关键是以“无”“有”断句，还是以“无名”“有名”断句。王弼(以及严遵)等以无名、有名为断，后人多遵循之。至宋代则有王安石等以无、有为断，故此句读作“无，名天地之始，有，名万物之母。”句(3) 的争议焦点是：以“常无”“常有”断句，还是以“常无欲”“常有欲”断句。王弼以“常无欲”“常有欲”为断，后人亦往往遵循之。又有王安石、司马光、苏辙等以“常无”“常有”为断，故此句读作“故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼。”句(2) 句(3) 的不同断句，意义大相径庭，后来的学者或持一种以为据守，或令两种姑息并存。

然而，此间问题的关键乃在句(4)，即“同谓之玄”的“两者”何所指？俞樾(曲园)《诸子平议》说“司马温公、王荆公并于‘无’字‘有’字绝句，亦当从之。下云‘此两者同出而异名，同谓之玄。’正承‘有’‘无’二义而言，若以‘无欲’‘有欲’连读，既‘有欲’矣，岂得谓之‘玄’乎？”(俞樾，第143页) 虽然王樵以为“无欲”“有欲”恐有碍宗旨，而“有名”“无名”似无关文义。但是，若仿照上述俞樾的句式，或问“既‘有名’矣，岂得谓之玄？”又或问“既‘无名’矣，岂得谓之‘异名’？”照此看来，王安石的说法似颇合理：“两者，有无之道，而同出于道也。……世之学者常以无为精，有为粗，不知二者皆出于道，故云‘同谓之玄。’”(王安石，第156页) 不过，这里可先不做定论，且让我们继续探究下去。

若从较古的文献着眼，看来《庄子·天下》就以“常无”“常有”为断了：“古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一。”(《庄子·天下》) 所谓“常无有”，便是“常无”“常有”。易顺鼎《读老札记》、高亨《老子正诂》等持此说，章太炎先生亦持此说“常无有者，常无、常有之简语也。……圣人内契天则，故常无以观其妙。外施于事，故常有以观其徼。建之以常无有，此之谓也。”(章太炎，第201页) 诚然，也有一些学者持不同意见，以为“常无有”之“无有”，唯指“虚无”而已。<sup>①</sup> 此种说法虽颇牵强，却仍属可能。然而，这里有待真正把握的恰恰在于“变易”，在于变易之道的趣舍予夺。若老子的哲学立场不属“易道”或外于“易道”，则建之以“常无有”便可以是“常虚无”；若其立场正就是“易道”，则建之以“常无有”就理应被更恰当地把

<sup>①</sup> “马叙伦《校诂》则据易顺鼎引《庄子·天下篇》‘建之以常无有’，而谓庄子已以‘无’、‘有’为句，故从之。按：此系误解。此处之‘无有’实指虚无，而非以‘无’、‘有’对言。”(杨丙安，第6页)

握为“常无—有”。因为“无—有”者，变易也。“常无—有”者，易道也。反之，处于分割对立中的无与有，无论执无还是执有，总意味着“变易”的停顿终止，“易道”的分崩离析。

老子之道，变异之道也——这应该是没有疑问的。《老子》论道云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。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。”（《老子》第二十五章）又云：“反者道之动，弱者道之用。”（《老子》第四十章）如果说，老子之道乃是变易之道（易道），那么，以“常无—有”来解说老子之道就是恰当的，甚至是不可避免的；只要“易道”是真正的落脚点和出发点，偏于无或偏于有就只是无伤大雅的一偏而已，两者不过是各有一偏地运行于易道的“常川决定”之中。后来的学者如章太炎、康有为、刘师培、马一浮等，多以为老学出于《易》；虽然历史学地说来未必可以断定，但历史性地说来老氏之学无疑是以易道为根基的。

然而，更成问题但未曾被真正澄清的乃是老子的名句“天下之物生于有，有生于无。”（同上）王弼本、河上公本、傅奕本、景龙本、范应元本等皆载如此，所以“有生于无”便似乎成为定谳，而问题只在于如何解释这“有生于无”了。但诸本同样还有的一个名句是“有无相生。”既曰“有无相生”，如何又说“有生于无”？这一明显的两歧不是可以轻易撤销的，只不过近代以来的解释者不是对此熟视无睹或有意规避，就是绕了许多弯子来使两者相安无事，以便确保“有生于无”这一尤属高妙的说法能在现代语境中得到辩护。胡适对此的解释是：“道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道。”（胡适，第41页）冯友兰的说法是：有生于无，故无在先；但此“先”不是时间上的先，而是逻辑上的先。“‘道’是‘无名’，是‘无’，是万物之所从生者。所以在是‘有’之前必须是‘无’，由‘无’生‘有’。这里所说的属于本体论，不属于宇宙发生论。”（冯友兰，第84页）

姑且不论所谓“时间上”和“逻辑上”的分辨、本体论和宇宙论的划界是否适用于老子哲学（乃至整个中国哲学），这里总已先行撇开“有无相生”而以“有生于无”为定论了。但是，1973年出土的马王堆帛书，尤其是1993年出土的郭店楚简，皆载“有无相生”云云，却无从确证“天下之物生于有，有生于无”句，相反倒使之更成问题了。此句帛书甲本、乙本皆有脱漏，而楚简本则为“天下之物生于有，生于亡[无]。”（参见许抗生，第12页；杨丙安，第184-185页）看来这一发现并未惊动大多数的研究者，他们只是立即断言楚简本夺一“有”字（参见武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著，第4页、第12页注116；刘钊，第26页；李零，第5页），但疑窦毕竟再度出现了。陈鼓应说：如果仔细考察或可发现，帛本、今本重出的“有”字可能是后来故意增出的，而原本“有”字不重。“如果是‘天下之物生于有，有生于无’，便是有意将‘有’降格，被‘无’所领属；而实际上老子明言‘有无相生’（二章），二者是并列的。”（陈鼓

应注译，第227页)故“有生于无”的命题，疑为后出。(参见陈鼓应注译，第226页)诚然，这也还只是推测而已，由之而来的一个似乎更公允的结论是“表面上看，或者是帛本、今本抄衍了一个‘有’字，或者是简本于‘有’字下抄夺了一个重文号。”(转引自陈鼓应注译，第227页)

这一结论确实只是“从表面上看”，但是，文献学上的证据也就到此为止了。我们可以期待日后会有新的证据出现，却不能指望数十年或数百年会有充分的出土证据，甚至可以说这样的证据永远都不会是充分的。那么，如何可能超出“从表面上看”而达于事情的真正核心呢？为此就须充分辨明老子之道的基本性质，而这种辨明又必从“变易”入手并以之为决定性的衡准(遗憾的是，我们的学者很少这样做)，而不是停滞在有与无的外在对立中，并慌不择路地匆匆断言老子之说乃是以无为道。如果《老子》果真以无为道，那么，在我们已经解说过的语境中，“有生于无”就将不可避免地导致两方面的重大理论后果：(1)“易道”的终止或瓦解，确切些说，它从根本上来讲的不可能性；(2)从纯无之中引申出或创造出万有，而这样的引申或创造无论如何需要一个上帝，一个思辨的或神学的创世主。

如前所述，老子之道乃是变易之道。这里更可再引两条云：“譬道之在天下，犹川谷之于江海。”(《老子》第三十章)“大道泛兮，其可左右，万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主。”(《老子》第三十四章)若大道为易道，则必是有-无之道，就像变易者既有又无一样。若断言以无为道，则此道无能“变”矣，因为“变”者非他，有-无而已。故老子所谓“玄之又玄，众妙之门”者，道也，有-无也，易道也。如此，则“有无相生”，其义明矣；楚简本所谓“天下之物生于有，生于亡”，其义亦明矣——天下之物生于“有-无”，生于易道也。另外，“有生于无”在脱开易道的语境中，不能不意味着从纯无(乌有的无)创生出万有，亦即从无中创造整个世界；而这就不能不意味着一个作为绝对主宰的、创世的“上帝”——无论是思辨哲学的上帝，还是教义神学的上帝。如果说，我们在西方《圣经》和思辨哲学中，能够明确地见到这种从无到有的创世或推演(马克思是很恰当地把黑格尔从《逻辑学》向《自然哲学》的过渡称为“思辨创世”的)，那么，如此这般的“上帝”及其创世对于《老子》来说显然是格格不入的——或者毋宁更准确地说，恰好就是它的反面。《老子》称以道莅天下，其鬼不神，则何来神帝、上帝，更何来由之创世？既曰大道“衣养万物而不为主”，则何来至高无上的主宰者？更何来从一无所有中创造出整个世界？我们在这里并非要否定“有生于无”一语在历史学上的可能性，因为只要立足于易道并以之为真正的出发点，那么，在“有”与“无”上的或有一偏以及由之而来的偏仄辞令，就是可以理解的，只要这样的偏仄实际上无伤乎“易道”之宏旨。

事实上，以“易道”为根本的立脚点，不只是老子哲学的特征，而且是——恰恰是——整个中国哲学的本质特征。这一特征之所以是本质的，是因为从根本上

来说，亦即就其基本建制来说，中国哲学在形而上学之外，并且依其本质一向就在形而上学之外。（参见吴晓明，第1-9页）我们将在下面详论此一要点，而这里须立即表明的是：孔子和老子，作为开端性的哲学家，都是以“易道”为本质—根据来展开其全部哲学的，以至于“易道”理应被把握为中国哲学的开端性决断，因而是贯彻在中国哲学的整个历史性行程之中并且是作为“常川决定”来起作用的。“易道”之最经典的表述是：其“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”（《周易·系辞下》）。

《论语》中有一句人们耳熟能详的语录“子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜。”（《论语·子罕》）这说的是什么呢？说的是“变易”。然而，“变易”难道不是仅属于单纯的表象（Schein）或现象（Phaenomen）吗？是的，但它只有在形而上学的基本建制成为定局的地方，也就是说，只有在作为理念的存在与表象被分割开来并且对立起来的地方，在本体与现象被分割开来并且对立起来的地方，才仅只属于表象或现象。如果说，在孔子那里根本就没有如此这般的分割—对立，那么，所谓“逝者如斯”说的就不是仅仅作为表象或现象的变易，而毋宁说是变易之道。所以小程子解“逝者如斯”一语曰“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”（转引自朱熹，1983年，第113-114页）朱熹同样说之云“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。然其可指而易见者，莫如川流，故于此发以示人，欲学者时时省察，而无毫发之间断也。”（朱熹，1983年，第113页）没有比这说得更加清楚明白了：变易者，道体也，道体之本然也；孔子之道，易道也，变易之道也。

所谓易道，若就其性质言，变易之道也；若就其渊源言，亦可说为《易》道也。如果说，老子哲学出于（或合于）《易》，那么，据说孔子更为《易》作大传十篇，以详明其义理。后世归宗孔学之徒，罕言有无（参见《周易·系辞上》）；而擅长老庄一脉者，则善说有无。其实据于易道，老、孔所同；更加广泛地说来，由于老、孔从根本上代表着轴心期突破的开端性决断，所以据守易道可说是整个中国哲学从同的本质—根据。至于论易道而说之于有无，或说之于乾坤，或又更多地说之于阴阳，则属于中国哲学的内部差别。既有差别，诸说便时有论战攻守；既属内部差别，则此说或又泛入彼说，唯不离变易之枢轴，不改易道之宗旨也。张载曰“大易不言有无，言有无，诸子之陋也。”（张载，第48页）而朱熹说《易》，则不避老氏，兼说有无“万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪。絪縕交感，变化不穷。”（朱熹，2009年，第1页）《启蒙·警学篇》云“理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。”（同上，第276页）

先秦说有、无之精能者，莫若《庄子》。《齐物论》云“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”（《庄子·齐物

论》) 这里说的是什么? 说的是: 祛除“始”与“未始”之对待(耦), 特别是祛除“有”与“无”之对待(耦); 而此等对待之祛除, 则入于道而一统于道也。故船山解《庄》曰: 道者, “无耦无名, 滑疑而寓庸者曰是。无往而非是, 无有为彼者也。统天下之有无而曰是, 则彼是莫得其耦矣”(王夫之, 第 22 页)。更重要的是, 此道乃易道也; 亦即是说, 那消除有、无之对待而令其归于一统者, 变易之道也。若非易道, 则有、无之对待不得消除; 若执有、无之对待, 则易道渐灭。《庄子》虽多说有、无, 却一以变易(移、易、化)为归宿。故船山评《则阳》云: 万物“随运而成, 有者非实, 无者非虚。庄生以此见道之大圆, 流通以化成”(同上, 第 230 页)。

由此可见, 在中国哲学的开端性决断以及由之而来的基本定向中, 若不以变易摄有、无, 不以易道为基准, 则有与无的任何一端(及其偏至)就无法得到恰当的理解和真正的把握, 而“有生于无”的突兀说法就会是非常可疑的。无论如何, 日本东京文献学派的津田左右吉曾明确指出“万物自无而生”和“万物自道而生”这两种想法是全然矛盾的。(参见津田左右吉, 第 30-31 页) 而力主变易进化之说的康有为, 开口便说“有无相生”, 非唱老学, 唱《易》道也“开天明道, 则万绪千条皆为有; 还天明德, 则无声无臭皆尽无, 精矣, 深矣!”(谢遐龄编选, 第 236 页)

### 三、形而上学的基本建制: 本真的“有”与本真的“无”

当黑格尔谈到赫拉克利特所谓“一切皆流”“一切皆变”的观点时说“一切有的东西, 在出生中, 本身就有它消逝的种子, 反过来, 死亡也是进入新生的门户: 这种通俗的, 特别是东方的谚语, 在根本上表现了同样的有与无的合一。”(黑格尔, 1966 年, 第 71 页) 就此而言, 黑格尔是正确的和深刻的, 而我们近代以来的学者在涉及中国哲学的有、无观念时, 特别是在探究老、庄哲学以及魏晋玄学的有、无主题时, 却很少使之真正进入到“变易”这一决定性的视域之中, 而一任有与无滞留在抽象的外部对立中; 并且因为这种对立的无法解除, 所以只能就文本给出种种武断的——辩护性的或姑息性的——解释。

然而, 思辨推理给出的提示虽说非常重要, 但也就是这些了。我们不能指望黑格尔继续推动中国哲学的自我理解进入到一个更加本质性的领域——这个更加本质性的领域乃是在形而上学之外的领域。黑格尔的思辨确实给予我们重要的启示, 然而, 更须充分意识到的是: 这样的思辨是以完全不同的性质并且是在完全不同的领域中给出并起作用的。能够用来分辨此种完全不同的性质和领域之最为简明的问题意识是: 我们正在谈论的事情是在形而上学之内, 还是在形而上学之外? 正如海德格尔在晚期讨论班所说的那样, “在‘纯存在与纯无因而是一回事’这个黑格尔的

命题中，有与〔海德格尔的〕演讲《形而上学是什么？》同样的词：存在与无。这便提出了这样的问题：在形而上学之内和之外运用相同的名称，这在多大程度上是可能的？”（费迪耶等辑录）

这是一个更为根本的问题，因为它牵扯到中国哲学的“开端之本性”，牵涉到由之而来的中西哲学之根本差别。黑格尔的《逻辑学》是从“有”“无”范畴推论到“变易”范畴，从而给出有—无—变易的逻辑思辨。然而，对于中国哲学来说，无论是变易还是有、无，都根本不是什么范畴，也完全不从属于通过逻辑而来的思辨。因为无论是范畴、逻辑还是由之而来的思辨，都是西方形而上学的历史性后果，都只能在以柏拉图为代表的开端性决断中成为定局。所以巴门尼德和赫拉克利特也还在形而上学之外，并因而被海德格尔称为与哲学家完全不同的“更伟大的思者”。对于中国哲学来说，“变易”根本不是“有”“无”范畴的合题，而毋宁说是原初的、立足于自身之上的“现象”（物自身的“显像”“出神”），并因此要被把握为“易道”。至于易道，以有无说之可也，以乾坤说之可也，以阴阳说之可也，以聚散显微说之亦可也。然而无论何种说法，易道终究是变易之道。

现在要问：易道如何才能成为可能？答：它只有在形而上学之外才是可能的，因为形而上学直接就意味着变异之道在根本上的不可能性。西方哲学的实质是柏拉图主义，即形而上学，而形而上学的基本建制在于：（1）将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来，亦即将形而上的世界和形而下的世界分割开来并且对立起来。（2）认“真理”或“实在”仅仅属于超感性世界，而不属于感性世界。（3）如果说感性世界中的个别事物在某种程度上可说是真的或实在的，那么这只不过是由于感性的事物“分有”了超感性世界的理念。在如此这般的分割—对立中，在由之而来的真与不真、实在与非实在的分别归属中，那起决定性分判作用的衡准恰恰在于：超感性世界中的理念（存在）乃是常住者、不变者、永恒者；而感性世界中的事物（存在者）则是变易者、幻灭者、随即消逝者。因此，在形而上学的基本建制中，如果说“道”作为形而上者属于永恒不变的超感性世界，而“天下之物”作为形而下者属于变动不居因而转瞬即逝的感性世界，那么，形而上学正就是“易道”的反面，是它从根本上来说的不可能性。道属于超感性世界，变易属于感性世界——在这两个世界的分割—对立中谈论“易道”，乃是“定义中的矛盾”，就如同说“圆形的方”或“木制的铁”一样。

那么，“易道”在怎样的哲学基础上才成为可能呢？在形而上学之外才成为可能，而中国哲学自其开端性的决断以来一向就稳固地立足于非形而上学的基本建制之上。“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”（《周易·系辞上》）这意味着，中国哲学完全能够以自身的方式分辨形而上者与形而下者（超感性事物与感性事物），并且能够以自身的方式通达形而上者与形而下者。这里所谓“自身的方式”正就意味着中国哲学立足其上的基本建制，而这一建制恰恰在于“道器不割”，在

于“体用不二”，在于“本末不遗”，在于“大道不离人生日用”。正是由于这一基本建制及其“常川决定”，所以对于整个中国哲学来说，根本就没有被分割开来并且对立起来的两个世界，也没有实在与非实在、真与不真在两个世界中的分别归属；而只有一个整全的世界，一个形而上者与形而下者在其中通同涵泳的世界。若如《庄子》所云，道在稊稗、在瓦砾、在屎溺，每下愈况而无乎逃物，那就根本不可能有分割—对立的两个世界，也就根本不可能有永恒不变者与变易消逝者在两个世界中被隔绝开来并被分派到各自的居所。只有在非形而上学的哲学中，易道才是可能的，或者毋宁说，易道乃是不可避免的。如果说，易道唯在于形而上者与形而下者的通同一体，那么，它就同样还是变易者与不易者的相互归属，因为易道正就是变易—不易也。

因此，当黑格尔用“有”“无”范畴思辨地构造起“变易”范畴时，虽说这一构造道出了某种本质的东西，但却完全局限在形而上学的范围内，并因而是范畴论性质的。然而，更加原初地说来，不是“有”“无”范畴的思辨连缀逻辑地生成“变易”范畴，而是本源的、立足于自身之上的变易—现象（或变易—表象），在它的历史性瓦解过程中才被“分解”（Austrag）为“有”与“无”的碎片，并在形而上学的基本建制中通过两者的自立门户而终成定局。只是在这样一种实情的前提下，由“有”“无”至于“变易”的思辨推理才是可能的，并且才因此而道说出某种本质的东西，尽管这种道说是“抽象的、逻辑的和思辨的”。正如马克思在谈到黑格尔的思辨方法时说“因此，黑格尔陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果，其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体、把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。”（《马克思恩格斯选集》第2卷，第18—19页）牢牢地把握住这一点是至关重要的。因为在“世界历史”的基本处境中，只有当西方形而上学的“自我批判”能够被充分意识到时，对于哲学—形而上学之“他者”（无论是前形而上学的希腊思想，还是在形而上学之外的中国哲学）的“客观的理解”，才成为可能。渊博深刻如黑格尔那样的大哲，之所以在很大程度上曲解早期希腊思想并且无法真正理解中国哲学，不是因为他的孤陋寡闻，而是因为他对形而上学本身还是完全非批判的。

对西方形而上学的历史性发生来说，本源的、立足自身之上的、初始被希腊人名之为“自然”的变易—现象（或变易—表象）的渐次分解便构成它的“前史”。在这一前史中，“变易”“表象”“现象”“自然”等术语完全不同于后来在形而上学中被赋予的意义，因为彼时的“变易”并未同“存在”分割开来，“表象”或“现象”亦未同“存在”对立起来，就像与“自然”同一的“逻各斯”尚未从“自然”中被掏出来而成为与之全然不同的东西一样。海德格尔在《形而上学导论》中详细分析了这一拆解过程，它是以“在”（Sein，存在、有）为中心而开展出来的

四重区分: (1) 在与形成 (Werden, 变易、生成); (2) 在与表象 (Schein, 显像、闪现); (3) 在与思; (4) 在与应当。虽说这四重区分的源头都滥觞于希腊早期的思想进程, 但后两种区分只是在近代才开始获得其“本真形态”。因此, 前两种区分对于希腊形而上学的鼎定成立来说是至为关键的。这两种区分说的是: 在与变易的分离, 在与表象的分离; 合而言之: 在与变易-表象的分离。

就“在与变易(形成)”的区分来说, 两者之间一开始还只是一般的区分, 这个阶段是以巴门尼德和赫拉克利特为代表的。在与变易的一般区别只是在特定的转折点上才成为真正的分割与对立。在哪个转折点上呢? 在形而上学的决定性开端上; 此后, 在与变易便实质性地分道扬镳, 并依形而上学的基本建制取得它们各自的归属。就“在与表象”的区分来说, 同样经历了一个由一般区分到正面对立的转折, 而这一转折也是以形而上学的基本建制作为决定性依据的。只是这一建制才使两者在真与不真、现实与不现实之间取得分别归属: 当现实或真被指派给“在”(理念)时, “表象”便被归入不现实或不真之列了, 也就是说, 成为“假象”。

不仅如此。这里阐述的两种区分实际上是联系在一起并且本质相关的。“此一划分与前一划分同样古老, 两套划分(在与形成, 在与表象)之同样原始就点出一种更深的联系, 此一联系直到今天犹未大白于天下。”(海德格尔, 1996年, 第99页) 这种更深联系是: 在与表象的区分, 就像在与变易的区分一样, 在本质上出自并且也施行于同一的源泉; 而在其隐蔽的同一源泉中, 区分乃至对立的两者曾是原初关联者并因而互相归属。这意味着: 本源的、立足于自身之上的变易-表象在形而上学的建制中解体了, 先前作为本质的原初关联或相互归属破裂了, 确切些说, 被“分解”(Austrag)了。这样一来, 那从中被掏出来的“在”, 作为精纯自足的“在”, 作为理念, 便属于超感性世界; 而那已被掏走了“在”的变易-表象, 作为剩余物, 作为被淘洗下来的残渣, 便属于感性世界。

海德格尔就此写道“然而只消在之本质是基于这个是什么(理念)中, 这个是什么作为在者的这个在也就是在者身上的最在者的了。这个最在者的就这样在它那方面是本真的在者, ὄντως ὄν。成为ιδέα的这个在现在就被提升到本真的在者处, 而这个在者本身, 这个原先起着作用者, 却下降到柏拉图所谓μὴ ὄν处。这个μὴ ὄν其实就是不应有而且其实也不在, 因为它在现实过程中总是丑化理念……。”(同上, 第184页) 这个说法清晰地指证了形而上学之基本建制的本质来历与历史性后果: (1) 超感性世界的理念乃是“在”(存在), 即真正的“有”。(2) 感性世界的整体乃是“不在”(非存在), 即真正的“无”——“不应有”“其实不在”“本是不在”, 亦即实质上的“无”。(3) “本真的在者”和“本真的不在者”以某种方式姑息性地关联起来: 前者是作为真实世界的原型, 后者是作为虚假世界的摹本; 两者的联系是: 模仿出来者“本是不在”而只是“分有在”。于是, 在本真的“有”与本真的“无”之间, 似乎有一个中间的灰色地带, 一个亦真亦幻的阴影领域。

在这一主题上，真正意识到理念论的建制所导致的分割—对立及其内在矛盾的中国学者，非章太炎先生莫属。“如柏拉图可谓善说伊跌耶[理念之音译]矣，然其谓一切个体之存在，非即伊跌耶，亦非离伊跌耶。伊跌耶是有，而非此则为非有[无]，彼个体者，则兼有与非有。夫有与非有之不可得兼，犹水火相灭，青与非青之不相容也。……若云此实有者，本在非有以外，则此非有亦在实有以外。既有非有，可与实有对立，则虽暂名为非有，而终不得不认其为有，其名与实，适相反矣。”（姜义华编，第161页）这样一种有与无之决定性分割—对立的姑息性调停，在西方的哲学中通过“分有”的方式来解决，而在其宗教中则通过基督的降临来实现。如果说，我们在基督教那里可以清晰地见到形而上学的基本建制，那么，这一建制就意味着在尘世和天上之间“划出裂缝”，而基督教的教义就是“移居在此裂缝中同时把尘世者说成是造物并把上天者说成是造物主”（海德格尔，1996年，第107页）。

由此可见，无论对于哲学还是对于宗教来说，在形而上学的基本建制中，都意味着“自然”作为原初之变易—现象的决定性解体，从而意味着真正的“有”和实质上的“无”在两个世界中的分别配置。作为西方形而上学的完成者，黑格尔虽然能够在《逻辑学》中从有、无的范畴构造起变易的范畴，并使整个范畴体系流动起来，但正像绝对精神真正说来乃是“上帝”一样，从逻辑学向自然哲学的过渡乃是实质上的“思辨创世”。这意味着：如果说感性世界的事物乃是变易的，那么，这种变易的本质性则居住在超感性世界中，居住在“逻辑学的天国”中。天国归根到底乃是真正的“有”，而实质上被归于“无”的尘世事物只是在天国的照耀下呈现为万有——作为天国的阴影领域。虽然黑格尔已经走到了形而上学最遥远的边缘，却从未超出形而上学，从未使作为感性事物的“无”实质地进入到真正的哲学之中。所以海德格尔对形而上学基本前提的决定性追问是：“究竟为什么在者在而无反倒不在？”（参见同上，第3、19、21、43页）

#### 四、作为“易道”之一偏的“贵无”与“崇有”

在中国哲学中，从来就没有任何形式的造物主以及由之而来的创世说——无论是神学的创世还是思辨的创世。这恰恰是因为中国哲学在形而上学之外，并且依其本质一向就在形而上学之外。作为中国哲学之决定性的和一以贯之的立足点，“易道”意味着在形而上者（道）与形而下者（器）的有意义的分辨中，绝不许将二者分割开来，尤不许把它们对立起来，而是使之在道器不割、体用不二、本末不遗的基本建制中得到把握与阐说。也正因为如此，所以在中国哲学的开端性决断中，立足于自身之上的变易—现象的解体才不曾发生，而其中的原初关联和相互归属才被保全下来并得以恒久地守护。易道乃是本源的有—无（“有无相生”），正像它也可以通过阴—阳（“一阴一阳之谓道”）或乾—坤（“乾坤成列而易立乎其中矣”）来加以规

定和解说一样。(参见《周易·系辞上》)解说易道常有一偏:此一偏或偏于“无”,则彼一偏或偏于“有”(就阴阳乾坤来说亦是如此),要之任何一偏终不离于易道也。

除开先秦的大哲外,善说有、无者以魏晋玄学为最。玄学家以论辩有、无,探究本、末为能事,正如汤用彤先生所说“玄学者有无之学,亦即本末之学,亦即后人谓为体用之学也。”(汤用彤,第196页)此间学者,有“贵无”一派,如王弼、何晏、嵇康、阮籍、张湛等;有“崇有”一派,如裴頠、乐广、向秀、郭象等。两派对峙,时相驳难,贵无崇有交替代兴,有无之争最趋热烈,俾使有无之学达于鼎盛。因此,若能精审地分析魏晋时期的有无之学,并深入地观察其间的有无之争,那么,中国哲学所谓有无观念的性质与意义,就会从根本上愈加分明起来。

贵无一派,以何晏、王弼为始端,又以王弼为骨干。何晏之说所见不多,大致与王弼无异。《世说新语》云“何平叔注《老子》,始成,诣王辅嗣。见王注精奇,乃神伏曰‘若斯人,可与论天人之际矣。’因以所著为《道》《德》二论。《魏氏春秋》曰:‘弼论道约美不如晏,自然出拔过之。’”(《世说新语·文学第四》)王弼贵无之说,得而见之者多矣。《老子道德经注》云“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,〔万物〕以使以成而不知其所以然,玄之又玄也。”(王弼,第1页)其《老子指略》云“夫物之所以生,功之所以成,必生乎无形,由乎无名。无形无名者,万物之宗也。”(同上,第195页)又云“老子之书其几乎。可一言以蔽之。噫!崇本息末而已矣。观其所由,寻其所归,言不远宗,事不失主。”(同上,第198页)王氏贵无之旨,大略如此,后来申说者甚蕃,虽推阐愈远,大抵不离此旨也。

贵无之说既成,一时流风所被,唱之者纷纭。于是崇有之说乃起,以为抗衡。《晋诸公赞》曰“頠〔裴頠〕疾世俗尚虚无之理,故著《崇有》二论以折之。才博喻广,学者不能究。”(《世说新语·文学第四》)俊逸之士两相观照,以为裴之崇有说与王之贵无说,正可匹敌,旗鼓相当。《崇有论》评老氏曰“观老子之书虽博有所经,而云‘有生于无’,以虚为主,偏立一家之辞,岂有以而然哉!”(《晋书·列传第五》)于是,乃申崇有之旨云“夫至无者无以能生,故始生者自生也。自生而必体有,则有遗而生亏矣。生以有为已分,则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有,非无用之所能全也;理既有之众,非无为之所能循也。……由此而观,济有者皆有也,虚无奚益于已有之群生哉!”(同上)

贵无、崇有之分野,于此甚明。贵无之旨曰“本无”,即以无为本;崇有之旨曰“体有”,即以有为体。此种对待,虽或确凿不移,但进而追究审查之,却可见说“本无”者,贵无而不离于有;唱“体有”者,崇有而不离于无。“王辅嗣弱冠诣裴徽,徽问曰‘夫无者,诚万物之所资,圣人莫肯致言,而老子申之无已,何邪?’弼曰‘圣人体无,无又不可以训,故言必及有;老庄未免于有,恒训其所不足。’”(《世说新语·文学第四》)又,《老子道德经注》云“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。”（王弼，第20页）同样，裴颀说老氏意欲挽世道之浇漓，所以著贵无之文，以便“收流遁于既过，反澄正于胸怀。宜其以无为辞，而旨在全有”（《晋书·列传第五》）。若老、庄亦“未免于有”或“旨在全有”，则贵无者非弃绝有，正如崇有者不拒斥无一样。只不过王弼以为“有皆始于无”，而裴颀主张“无乃有之所遗者”。因此，贵无崇有，虽各得一偏，却皆立于有—无之上。有—无者谓何？易也，变易也，易道也。实际上，玄学家皆精于《易》。“王弼注《易》摈落象数而专敷玄旨。其推陈出新，最可于其大衍义见之。”（汤用彤，第52页）而裴颀亦立于《易》而评老氏曰：“老子既著五千之文，表摭秽杂之弊，甄举静一之义，有以令人释然自夷，合于《易》之损、谦、艮、节之旨。而静一守本无，虚无之谓也；损艮之属，盖君子之一道，非《易》之所以为体守本无也。”（《晋书·列传第五》）

由于玄学家从未真正割裂有、无之相属，故皆主“变易”也。张湛贵无，称群有以至虚为宗，万品以终灭为验——此等说法，一望便知其归于变易也。“是以圣人知生不长存，死不永灭，一气之变，所适万形。万形万化，而不化者存归于不化，故谓之机。机者，群有之始，动之所宗，故出无入有，散有反无，靡不由之也。”（转引自汤用彤，第129页）所谓出无入有，所谓散有反无，无非“变易”也。同样，向（秀）郭（象）虽力主崇有，却仍调和有无；所谓“独化于玄冥之境”，乃令有、无终归于变易也。于是注《庄子》云“夫无力之力，莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新，负山岳以舍故。故不暂停，忽已涉新，则天地万物无时而不移也。”（《南华真经注疏》，第179页）由此可见，玄学家有贵无者，有崇有者，两者各得一偏而入于变易之域也；变易者非他，有与无之相属也，而绝非有无之分割—对立也。这当然不意味着贵无、崇有的分立就会变得毫无意义：此一偏与彼一偏，内在差别也；就像一偏乃有特长乃有发明一样，差别的内在发生正是推动思想的力量。

然而一偏者至于末流，则泛滥乎极端，而又转令其复归于“常川决定”也。末流者竟说有无，“然滞有者全系于形用，贵无者专守于寂寥。徒锐偏解，莫诣正理”（《文心雕龙·论说》）。于是乎有无之争，极尽乎发越之能事，而终以僧肇为归墟。其《肇论》云“经曰：真谛何耶？涅槃道是；俗谛何耶？有无法是。何则？有者，有于无；无者，无于有。有无所所以称有，无有所以称无。然则有生于无，无生于有，离有无无，离无无有。”（《涅槃无名论·超境第五》）又进而言之曰“然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真。即真则有无齐观，齐观则彼己莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。同我则非复有无，异我则乖于会通，所以不出不在，而道存乎其间矣。”（《涅槃无名论·妙有第七》）由此可见，僧肇挫贵无崇有一偏之锐，使有无等量奇观于即真妙悟。诚如汤用彤先生所概括的那样：肇公承魏晋玄谈极盛之后，契神于有无之间，游心于动静之极；对于贵无论之著无，示之以万法非无，对于崇有论之著有，昭之以万法非有；不以真而逆俗，不顺俗而违真，

“故能深识诸法非有非无，乃顺第一真谛，而游于中道矣”（汤用彤，第49页）。

僧肇以有无说俗谛，又以俗谛即之以真谛，是以有无说玄道也。实际上，贵无崇有的玄学家同其如此，一以有无论道也。既曰论道，则中国哲学在说之以有无的同时，必说之以本末，又说之以体用，此魏晋玄学之所以为有无之学、为本末之学、为体用之学也。贵无者标榜“本无”，本无者，以无为本也；而“以无为本”必申之以“以有为末”。崇有者号称“体有”，体有者，以有为体也；而“以有为体”必申之以“以无为用”。然而，中国哲学的基本建制恰恰在于本末不遗，在于体用不二。是故贵无崇有虽取向上有轻重偏仄，却仍必居于有无不割之域也。守此域则立于易道之上，毁此域则易道坍塌——这正是我们把握中国哲学有无之说的根本，所谓“要从根本求生死”也。如果说，传统的注疏者或阐释者因了种种情形而不免于枝节上的牵强附会，那么，近代以来的不少学者在已能同西方而上学形成真正比照的态势下，反而在解释的大端上陷入到一种无根状态。正是这种无根状态，使得有、无主题上的纷乱纠缠不已，而尤以无尺度地唱“无”者为多——既无尺度，益显高明。殊不知“本无”者，本无未有也；殊不知本末不遗、体用不二，则本无未有终归于易道也。

王弼之为玄学渊藪、贵无重镇，无疑也。然王弼贵无，双脚立足于“体用一如”之上。此尤见之于王氏释大衍义。深谙玄学的汤用彤先生释之曰：太极者（不用之一），固即有物之极（四十有九）；也就是说，未有之极，即本无即太极也。（参见同上，第58页）因此，“体用不可划为二截，有之于无，动之于静，故非对立者也”。（汤用彤，第57页）不仅如此，“体用一如”实乃整个玄学的立足之基，所以汤先生又说，若以为魏晋玄学皆尚虚无，“实属误会”；两派差别固然分明，但有其同“虽向郭与王何，一为崇有，一为贵无，其实甚接近，都以‘体用如一’论之。”（同上，第196页）<sup>①</sup>前者“寓本于末”（用外无体），后者“折末归本”（体外无用）。（参见同上，第141页）照此看来，贵无崇有之同，在于体用不二，在于本末不遗也。既主体用不二、本末不遗，则两派皆立于易道之上，而又分镳于易道之一偏也。宜乎僧肇以为贵无崇有者虽各有所见，而未尝见于全真；唯深识至极者体用一如、真俗不乖、空有不外，方能“穷神知化，而见全牛矣”（汤用彤，第48页）。

大体说来，中国哲学的有无之争、有无之学，在魏晋玄学中可谓至矣，在僧肇学说中可谓尽矣。在此之外或之后，虽或有旁出之奇思，不群之妙想，盖不能出贵无崇有之两端，不能出合两端之中道，尤不能离体用不二、本末不遗之枢轴也。总而言之，凡中国哲学家之说有无，不论何种情形，不论何种说法，亦不论何种偏向，终归于有—无之道，也就是说，终归于易道也。之所以终归于易道，是因为整个中国哲学的基本建制以及由之而来的“常川决定”——道器不割，体用不二，本末不遗。正是这一基本建制，决定性地标志出中西哲学的根本差别，从而也决定

<sup>①</sup> 又说“二方立意相同，而推论则大异。”（汤用彤，第43页）

性地标志出中西哲学在有无主题上的截然不同。

由之而来的基本结论是：中国哲学关于有无的全部论说，都立足于易道之上；而所谓易道，只有在形而上学之外才是可能的。因此，就像形而上学意味着易道的不可能性一样，全体立足于易道之上的中国哲学则意味着它成为任何一种形而上学的不可能性。

### 参考文献

- 古籍 《晋书》《老子》《论语》《涅槃无名论》《世说新语》《文心雕龙》《周易》《庄子》等。
- 陈鼓应注译，2003 年 《老子今注今译》（修订版），北京：商务印书馆。
- 费迪耶等辑录，2001 年 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘摘译，载《哲学译丛》第 3 期。
- 冯友兰，1996 年 《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社。
- 海德格尔，1996 年 《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆。
- 2018 年 《黑格尔》，赵卫国译，南京：南京大学出版。
- 黑格尔，1959 年 《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆。
- 1966 年 《逻辑学》上卷，杨一之译，北京：商务印书馆。
- 1980 年 《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆。
- 胡适，1997 年 《中国哲学史大纲》，上海：上海古籍出版社。
- 姜义华编，2015 年 《中国近代思想家文库·章太炎卷》，北京：中国人民大学出版社。
- 津田左右吉，2015 年 《儒道两家关系论》，李继煌译，太原：山西人民出版社。
- 李零，2007 年 《郭店楚简校读记：增订本》，北京：中国人民大学出版社。
- 刘钊，2005 年 《郭店楚简校释》，福州：福建人民出版社。
- 《马克思恩格斯选集》，1995 年，北京：人民出版社。
- 《南华真经注疏》（第 2 版），2023 年，郭象注，成玄英疏，曹础基、黄兰发点校，北京：中华书局。
- 汤用彤，2015 年 《魏晋玄学论稿》（增订本），上海：上海人民出版社。
- 王安石，2016 年 《熙宁奏封日录 老子注 楞严经解》，上海：复旦大学出版社。
- 王弼，1980 年 《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局。
- 王夫之，1964 年 《庄子解》，王孝鱼点校，北京：中华书局。
- 吴晓明，2024 年 《论中西哲学之根本差别》，北京：商务印书馆。
- 武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著，2011 年 《楚地出土战国简册合集（一）：郭店楚墓竹书》，北京：文物出版社。
- 谢遐龄编选，1997 年 《变法以致升平——康有为文选》，上海：上海远东出版社。
- 许抗生，1982 年 《帛书老子注译与研究》，杭州：浙江人民出版社。
- 杨丙安，2014 年 《老子古本合校》，杨雯整理，北京：中华书局。
- 俞樾，1954 年 《诸子平议》，北京：中华书局。
- 章太炎，1995 年 《国学讲演录》，上海：华东师范大学出版社。
- 张载，1978 年 《张载集》，北京：中华书局。
- 朱熹，1983 年 《四书章句集注》，北京：中华书局。
- 2009 年 《周易本义》，廖名春点校，北京：中华书局。

（作者单位：复旦大学哲学学院）

责任编辑：黄慧珍

## ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

### On “Being” “Non-Being” and “Becoming” in Chinese Philosophy and Western Philosophy

Wu Xiaoming

The themes of “Being” “Non-Being” and “Becoming” lie at the pivotal points where Chinese philosophy and Western philosophy established their fundamental frameworks. Therefore, their emergence, formations, and interconnections profoundly reflect how Chinese philosophy and Western philosophy diverged and became self-modeled into distinct systems in their own basic dimensions. Rooted in its foundational structure, Chinese philosophy as a whole stands on the “Way of Change” (*Yi Dao*), which is expounded through the dialectic of Being–Non-Being (or *Qian–Kun*, *Yin–Yang*). By contrast, the metaphysical framework of Western philosophy renders the “Way of Change” impossible—eternal entities and changing entities respectively belong to two separate and mutually opposing worlds. “Authentic Being” inhabits the supersensible realm, while “Authentic Non-Being” is confined to the sensible world. The “Way of Change” is only possible within a non-metaphysical constitutional framework. The fundamental constitution of Chinese philosophy—where the Way (*Dao*) and concrete things (*Qi*) are inseparable, substance (*Ti*) and function (*Yong*) are unified, and roots (*Ben*) and branches (*Mo*) are interdependent—determines this coherence. It is precisely this constitutional structure that fundamentally distinguishes Chinese philosophy from Western philosophy, thereby defining their diametrically opposed approaches to the themes of Being and Non-Being.

### The Unity of the People’s Will and the People’s Intelligence: The Republican Dilemma of Young Marx and Its Resolution

Fang Bo

During the *Rheinische Zeitung* period, Marx, from a radical republican standpoint, uncompromisingly demanded a rational politics grounded in universal democracy, and accordingly called for the unity of the people’s will and intelligence in the political process. However, when faced with the question of how such a unity might be achieved under actual political conditions, he could neither accept the premodern solutions offered by Aristotle and Rousseau, nor endorse Hegel’s non-democratic alternative. At the same time, he lacked a viable practical proposal to overcome the persistent division of humanity caused by material life. As a result, he could only abstractly envision a true political life capable of transcending and regulating the material sphere. This impasse reveals not only a fundamental trilemma at the heart of modern republicanism, but also foreshadows Marx’s