中国哲学的“有”“无”范畴及其演变

刘立夫

(中南大学哲学系, 湖南长沙, 410083)

摘要: 中国哲学的“有”“无”范畴随着中国哲学主题的变化而分别被赋予了不同的哲学内涵, 涉及到本原论、本体论、境界论等多方面的内涵。本文根据逻辑与历史相统一的方法, 从本原论、本体论和境界论等中国哲学的三大主题的发展过程阐释了中国哲学“有”、“无”范畴的内涵及其演变。

关键词: 中国哲学; “有”“无”范畴; 内涵

中图分类号: B2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-3104(2004)04-0414-05

“有”与“无”是中国传统哲学中的一对非常重要的范畴。如果说西方哲学中的“有”与“无”主要是一对逻辑学的概念, 比如黑格尔就以“有”和“无”为逻辑起点而建构其本体论的哲学框架, 那么, 在中国哲学中“有”与“无”远远超出了逻辑学的范畴, 它们可以表示逻辑上的肯定和否定, 但主要的不是作为逻辑术语来使用的。它们可以单独作为普遍的哲学范畴使用(如“有”、“无”), 也可以通过增加前缀(如“常有”、“常无”等)、增加后缀(如“有我”、“无我”、“有善”、“无善”等)等形式改变其哲学内涵, 在最广的意义上可以包容或指称一切以“有”、“无”为前缀或后缀的词或词组, 构成了一系列含义广泛、内容多变的哲学概念和范畴。一般而言, 中国传统哲学的发展大致经历了宇宙论、本体论和心性论三个阶段, 而有无范畴也随着中国哲学三个阶段的主题的变化而分别被赋予了不同的哲学内涵, 涉及到本原论、本体论、境界论等多方面的内容。本文依照逻辑与历史相统一的方法, 从本原论、本体论和境界论等中国哲学的三大主题的发展过程来阐释中国哲学“有”、“无”范畴哲学的内涵及其演变。

一、 先秦至汉代本原论中的“有”“无”范畴

“有”与“无”在中国哲学史上最先是一对本原论的范畴。先秦至两汉的道家哲学在探讨关于宇宙的生成和演化问题时常将“无”作为宇宙的本原, 将“有”作为具体的事物。主要有三个方面的涵义:

“有形”与“无形”。老子的“天下万物生于有, 有生于无”指的就是“有形”生于“无形”。天下万物皆有形, 而“道”无形, 道由于无形, 所以“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”, 是“无状之状”、“无象之象”[1](十四章)。庄子也说: “万物有乎生, 而莫见其根; 有乎出, 而莫见其门。”[2](则阳)这里的“万物”就是“有形”, 无根、无门就是“无形”。又说: “天门者, 无有也。万物出乎无有。有不能以有为有, 必出乎无有。”[2](庚桑楚)“天门”就是“道”, 道无形, 故称“无有”, 无有生出“有”。《淮南子》说: “夫无形者, 物之大祖也”[3](原道训), 这与老庄并无不同, 并且对“道”的“无形”作了总结。

“有名”与“无名”, 此义是由第一义引申而来。在先秦至汉代, 道家哲学多认为具体的事物都有形, 有形的东西则可以有名, 故《管子》曰: “物固有形, 形固有名”[4](心术上)。所以, 在本原论哲学中, 有形有名, 谓之有; 无形无名, 谓之无。包括天地在内的具体之物, 可以凭感官感知, 所以是“有形”, 有形当然可以赋予名称; 而“道”不是具体的某物, 不可以感知, 所以是“无形”, 无形当然不可以赋予名称, 即使赋予名称, 也是“强为之名”。

“有限”与“无限”。这一层含义不是哪一派哲学家直接提出来的, 而是指中国传统的宇宙论哲学蕴涵了这一层意思。庄子说: “有先天地生者, 物耶? 物物者非物。物出不得先物也。”[2](知北游)“道”(“无”)产生万物(“有”), 但产生万物的东西一定不是“物”, 即一定不是某种具体的物。那它到底是什么呢?

收稿日期: 2004-04-20

作者简介: 刘立夫(1966-), 男, 湖南东安人, 哲学博士, 中南大学行政管理学院副教授, 主要研究方向: 中国哲学, 传统伦理.

《管子》说它是“精”或“精气”:“凡物之精,比则为生”,“其细无内,其大无外”[4](内业)。万物之“精”或“精气”存在于一切空间,但不是具体的物质。《淮南子》说它是“太一”:“洞同天地,混沌为朴,未造而成物,谓之太一。”[3](诠有训)“太一”就是“混沌”,而“混沌”充斥天地之间。实际上,其中的“其细无内,其大无外”、“洞同天地”等观念与古希腊米利都学派的阿那克西曼德的“无限”的观念已经非常接近。古代有些朴素唯物主义者企图从水、火、气或“五行”、“四大”等具体的物质形态中找出万物的本原,用物质自身说明万物的来历,然而,有些哲学家并不以此为满足,他们发现用具体的有限的物质实体作为万物的本原,不能说明各种复杂的、多变的客观物质现象,也就是说,有限的东西不能作为有限的万物的本原,有限的本原是“无限”。亚里士多德对此解释说:“任何东西,如果不是本原,就是来自本原的;然而无限者没有本原,因为说无限者有本原就等于说它有限。它作为本原,是不生不灭的。凡是产生出来的东西,都要达到一个终点,然而终点就是有限。”[5](17)

概括而言,先秦至两汉哲学本原论中的“有”与“无”分别代表了“有形”、“有名”、“有限”与“无形”、“无名”、“无限”等方面的涵义。从思维发展的角度来说,“有形”、“有名”和“无形”、“无名”感性思维的成分比较多,而“有限”、“无限”则理性思维的成分比较多,形和名是直观的和经验的,而有限、无限这样的观念的提出需要理性的抽象。

二、 魏晋玄学本体论中的“有”“无”范畴

魏晋玄学是中国哲学本体论的形成阶段,玄学的“有”“无”之辩着眼于现象背后的宇宙本体,重在探求宇宙万物及社会人生的根据,从而把玄学与先秦、两汉自然哲学着重讨论的宇宙生成问题区别开来。然而,魏晋玄学中的“有”与“无”这两个范畴在不同的哲学家那里具有不同的意义,按照西方哲学的本体论理论,只有以王弼为代表贵无派哲学才具备了本体论的思辨能力,而且也常常将本体论与宇宙论混同;但在以裴頠、郭象为代表的崇有派那里,有无问题仍然是一个宇宙生成论的问题,他们的哲学不具备本体论的特征[6]。具体而言,“有”的涵义在魏晋玄学中比较明确,各派的看法差距不大;但对于“无”的理解,贵无派和崇有派之间就有天壤之别。

魏晋玄学中的“有”,无论是贵无派还是崇有派,都不是抽象的有,而是实际存在的具体事物,包括自然之物和社会之物。王弼通过《老子注》谈有与无,他的“有”与“万物”相当。裴頠提出“理之所体,所谓有也”[7],认为“有”是“理”所赖以表现的客观之物,事物发展的规律(“理”)就是“无”,规律只存在于客观事物之中,规律“生”不出具体的事物。至于郭象的“有”,与王弼的“万有”是同一意义,只是否定“无中生有”,主张“自有”。虽然玄学家们在讨论“有”的时候涉及到“总体的有”和“具体的有”的区别,但这些“有”都没有上升到黑格尔那种空洞的、没有实际内容的“纯有”的高度,都还是“规定了的有”,大体上相当于黑格尔所说的“存在”。

玄学贵无派的最高哲学范畴的“无”,是作为宇宙万物和社会人生的最后依据而提出的。按照贵无论哲学,整体地看,宇宙万有的本体就是“无”;部分地看,宇宙每一领域又以该领域特定的“无”为直接根据。所谓“大音稀声,大象无形”“五物之母,不炎不寒,不柔不刚;五教之母,不皦不昧,不恩不伤”[8](老子指略)“至和之调,五味不形;大成之乐,五声不分;中和备质,五材无名也”[8](老子指略),意思是说,“大音”必须超出宫、商等具体音素的限制,“大象”必须超出温凉等具体条件的限制,只有不宫不商才是大音,不温不凉才是大象,自然万物的本体(“五物之母”)一定不是炎、寒、刚、柔等某一特殊性质所能规定的,而社会制度的本体(“五教之母”)也不会倾向于社会中那一方面的利益,宇宙万物的最后依据,必须是没有任何规定的“无”。玄学贵无派从追求世界的本体出发,由于看到具体的、有规定的东西(“有”)难以成为万物的本体,于是提出一个规定性最少的“无”作为万有存在的共同依据。从这样角度看,“无”与“有”的关系确实类似于“一般”与“个别”或“共相”与“殊相”的关系。然而,陈来先生曾经指出,贵无派的最高范畴的“无”,实际上就是由“无音”、“无声”、“无象”、“无功”、“无名”、“无誉”、“无为”、“无事”等一系列有限的、特殊的“无”中抽象出来的“一般的无”,按照黑格尔的“纯有”、“纯无”以及“规定了的有”、“规定了的无”等逻辑原则,玄学所谓无音、无声、无形、无象、无功、无名、无誉、无为、无事,相对于总体的“无”来说都是获得了一个规定的内容,属于“规定了的无”,而贵无派的“无”正是作为这一切特殊的“无”的进一步抽象。这个被贵无派视为本体的“无”,相当于黑格尔的“纯无”的意义,是一个抽象的、一般的“无”。因此,“无”并不是普遍意义上

的一般或共相, 它只是一个特定的一般, 即无的一般, 而不是人的一般、桌子的一般, 这个一般的“无”显然蕴涵了与玄学思潮的中心观念“无为”的直接关联[9] 。这个分析是非常中肯的。

然而, 在玄学崇有派那里,“无”的本体论意义则遭到了彻底的否定。崇有派的观点是与“以无为本”直接对立的, 他们所反对的就是“无中生有”。裴頠认为王弼的贵无论误解了《老子》的“有生于无”的命题,“有生于无”不等于“本无”。他批评说: “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”[7] 。裴頠心中的“有”就是“有东西”,“无”就是“没有东西”, 没有东西当然产生不出东西, 就好比母亲肚里没有胎儿就生不出孩子一样。裴頠还说, 无的作用是很有限的, 比如一栋房子里的空间就是“无”, 但房子的“空无”只有在“有”了房子的前提下才会有价值; 至于具体的工作更不能从“无为”中得到什么, 比如要想捕鱼, 静卧不动就得不到, 猎取高处的飞鸟, 拱手静坐也打不下来。郭象也说: “无既无矣, 则不能生有”, 有只能“自有”, 即自己存在, 自然如此。郭象承认任何事物都有一个开端, 但这个开端是“一”而不是“无”: “一者有之初, 至妙者也。至妙, 故未有物理之形耳。”[10](庄子注·齐物论) 郭象认为, 即使是“未有物理之形”的事物也是“有”, 是没有形状的“形状”, 但绝不会是空洞无物的“零”, 零是不能创造万物的。

张岱年先生说, 一物之生成, 可谓从无到有, 一物之消亡, 可谓之从有到无; 这所谓的有与无实际上是表示一种“变异关系”[11](79) 。这种“变异关系”也就是宇宙生成论所讨论的问题, 而玄学崇有论所理解的“无”一直在围绕这种“变异关系”在转动。这样的“无”, 说白了, 就是“空”、“零”、“没有”, 是对实际存在的一种否定。在崇有派看来,“道”、“理念”、“共相”、“一般”这种观念性的东西对他们来说只是一种“理”, 这样的理只有在具体的事物中才有意义, 他们并不认为“理”在实际中会存在, 既然在实际中并不存在, 就是“无”, 所以要排除。这大概是崇有论否定“无”的逻辑根据。然而, 崇有派未能体会到, 从道家哲学中发展出来的无, 还有另一种本体性的含义, 那就是超越一切相对的绝对的无, 是无形无名的抽象, 因其没有任何规定性, 所以称为无, 但决不可以等同于“零”。崇有论看到了“有”, 却看不到“无”, 虽然在经验上可以批判贵无论哲学的空洞玄虚, 不切实际, 但贵无派的“无”在大多数场合并不是“无中生有”的意思, 而是“有之所以为有”的意思, 这就使得崇有派的攻击成了无的放矢, 不着边际。

综合而言, 魏晋玄学的“有”就是“万物”或“万有”, 指的是实际存在的具体事物, 相当于黑格尔所谓的“存在”。魏晋玄学的“无”, 在贵无派那里相当于黑格尔的“纯无”、“一般的无”, 而在崇有派那里则指没有实际的物质性内容的“虚无”、“零”, 或者是实际上不存在的“理”。

三、 中国佛教般若学的“有”“无”范畴

中国佛教般若学是接过魏晋玄学的有无之辩而发展起来的。在两晋时代, 中国佛教界出现了所谓的“六家七宗”, 试图用玄学的“有”“无”观念诠释佛教般若学的“空”义, 这种“格义”的方式被后人讥为“六家偏而不即”。在鸠摩罗什准确地翻译了印度佛教的中观哲学后, 其弟子僧肇秉承师说, 用中国哲学的方式重新诠释了大乘佛教般若学的中观理论, 不仅对六家七宗的学说的得失进行了清理, 也将魏晋玄学的“有”“无”范畴推向了一个全新的高度。

僧肇在《不真空论》中开宗明义地指出: “夫至虚无生者, 盖是般若玄鉴之妙趣, 有物之宗极也者。”这里的“有物”指一切存在物, 即现象界; “宗极”则含本原、本质、真理最高目的等义, 主要是本体之义。就是说, 作为般若对象的“至虚无生”, 乃是一切现象界的普遍本体,《不真空论》就是要通过论述“至虚无生”同“有物”之间的关系, 来确立般若性空的世界观[12](484) 。在僧肇看来, 世俗之见都认为“有”就是“常有”,“无”就是“常无”, 这不仅违背常识, 也与佛教的“缘起”说不符; 正确的态度应该是, 没有永恒不变的“常有”, 也不存在“寂然不动”的“常无”, 所以万物既不可言“有”, 亦不可言“无”。按照佛教的看法, 万物本是众缘会聚而有, 也因众缘的离散而无, 其起其无, 都如梦如幻, 丝毫无真实性可言。所以, 如果说万物是“有”, 也只能是一种“幻有”; 如果说万物是“无”, 也是一种“偏执”, 这些都没有真正揭示“诸法实相”。正确的的态度应该是“非有非无”、“亦有亦无”、“有无不二”的中道观。僧肇在他的另一篇论文《涅盘无名论》中进一步指出, 执着于讲有无的都是“俗谛”, 而涅槃无名才是“真谛”, 而真谛是不讲有无的。因为“有者有于有, 无者无于有。有无所以称有, 无有所以称无 ……然则有无虽殊, 俱未免于有也。”也就是说, 无论是强调“有”, 还是强调“无”, 实质上都是执着于名称上的“有”, 而涅槃是“不出有

无”、“不在有无”、“不生不灭”的。

由上可知,中国佛教的大乘般若学已经将中国传统哲学的有无范畴作了完全不同的解释:般若学的“有”,既非“有形”之有,亦非“存在”之有,而是“幻有”、“假有”;般若学之“无”,既非“无形”之无,亦非“零”、“纯无”,而是“真空妙有”之义。无论是“有”还是“无”,都不是佛教般若学的核心概念,般若学讲“不真”而“空”,大大地超越了中国传统哲学的有无范畴。实际上,佛教般若学的真正目的不是要为宇宙万有寻找其本原论或本体论的依据,而是为人的精神生命寻找一种理想的境界。从这个意义上说,大乘般若学为中国哲学的境界理论开辟了崭新的天地。

四、中国哲学境界论中的“有”“无”范畴

追求精神境界的超越是中国哲学向来的传统。《大学》中的“慎独”,《中庸》的“未发”、“已发”,《孟子》的“不动心”,等等,都涉及到了精神境界的问题。到了魏晋时代,“有情”“无情”的辩论通过玄学的形式受到广泛的关注。何晏认为“圣人无喜怒哀乐”,而王弼则认为圣人同常人一样有七情六欲,圣人超越常人的地方是他具备极高的精神境界,“应物而无累于物”。后来,郭象说“圣人常游外以冥内,无心以顺有,故虽终日挥形而神气无变,俯仰万机而淡然自若”[10]。这里的“无情”、“无累”、“无心”中的“无”显然已经不是本体论意义的有无之义。冯友兰先生认为,玄学家所谓的“体无”并不是指对本体的把握,而是指一种精神境界,也就是“以无为心”的境界[13](162)。当然,魏晋玄学的有无范畴主要的还是本原论和本体论的问题,对境界论的“有”与“无”还缺乏深入的讨论。宋明理学在扬弃了中国佛教的心性理论以后,“有”与“无”才被真正赋予境界论的意义。

宋明理学的有无范畴有多种表达方式,包括“有我”与“无我”、“有待”与“无待”、“已发”与“未发”、“有心”与“无心”、“有滞”与“无滞”、“有善有恶”与“无善无恶”,等等。其中,以“有我之境”与“无我之境”、“有滞之境”与“无滞之境”最为典型。周敦颐和张载从本体论的高度为儒家的“有”进行新的论证,建立了“有我之境”。二程则吸收了禅宗的心性理论,建立了“无我之境”。大程说:“夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万物而无情。”[14](461)这里的“无心”、“无情”同郭象的“无累”一致。邵雍在《观物篇》中曾解释说,“以我观物”就是“有我之境”,“以物观物”就是“无我之境”,这个说法来源于庄子。比较而言,在理学家那里,“有我”之“有”是心系于“有”,也就是儒家所谓的社会关怀和道德义务;“无我”之“无”是心系于“无”,也就是内心的平静的超越境界。后来的理学家将这种“我”还发展出“小我”和“大我”,但都没有脱离儒家的“圣人境界”和道家的“真人境界”,与佛教“有滞之境”与“无滞之境”有很大的差别。

“有滞之境”与“无滞之境”受佛教禅宗的影响最深。王阳明的“四有”、“四无”之说最能说明“有滞之境”与“无滞之境”的真义。根据《传习录》,王阳明有著名的“四句教法”:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”涉及到心学的体、用、工夫等多方面的问题。按照王阳明的解释,人心就其“本然状态”来说,等同于太虚,具有纯粹的无滞性,喜怒哀乐出没其中,而心的“本体”却无七情六欲的一丝牵挂,是“明莹无滞”的“未发之中”。也就是说,人的一切情感、念虑对于心的本体来说都是“异在”的,心之本体听凭情感念虑的往来出没,而它在意向结构上没有任何的“执着”,是“无”。这样的无执、无滞的的心体叫“未发之中”。王阳明也把这样的未发之心称为“良知”。它好比是人心中一个超然的主宰,不滞于喜怒哀乐,又不离于喜怒哀乐,心的这种性质被称为“无”、或“虚”。然而,一旦人心执着某物,或着意于好恶,就会产生忿怒好乐的情感留滞,内心的平静就会被打破,那种“未发之中”就变成了“已发之中”,“无待”就成了“有待”,“无滞”就成了“有滞”。从王阳明所讨论的“有滞之境”与“无滞之境”来看,“无滞”是心体本来的纯净无染的状态,当是一种理想的预设,相当于禅宗的“无念、无相、无住”的清净性体;而“有滞”心体的有染状态,是心体受到外物蒙蔽的发动状态。显然,“有滞之境”与“无滞之境”主要来源于禅宗的心性理论,这里的“无”指的是心体的“无执着”的状态,“有”指的是心灵的“有执着”状态。这种“有”“无”观念虽然在理学家那里一种本体论哲学,但与魏晋玄学的本体论根本不是一回事,也与西方哲学的本体论或存有论(ontology)无丝毫关系。按照中国哲学的说法,这里的“无”是心的“本体”,“有”则是心体的“发用”或“流行”,好比是大海的水与波的关系,水是海水之体,而波是海水之用,“体用一源,显微无间”。这个逻辑源于《大乘

起信论》。

综合而言,中国佛教境界论的“有”与“无”包含了“有我”与“无我”、“有待”与“无待”、“已发”与“未发”、“有心”与“无心”、“有滞”与“无滞”、“有善有恶”与“无善无恶”等涵义。其中,以“有我之境”与“无我之境”、“有滞之境”与“无滞之境”最为典型。“有我”与“无我”源于儒家的“圣人境界”和道家的“真人境界”,“有滞”与“无滞”则源于佛教禅宗的心性理论。

参考文献:

[1] 老子. 老子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
[2] 庄周. 庄子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
[3] 刘安. 淮南子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
[4] 管仲. 管子[M]上海: 上海书店出版社, 1986.
[5] 亚里士多德. 物理学[M]. 西方哲学原著选读(上册)[C]. 北京: 商务印书馆, 2002.
[6] 刘立夫. “有”“无”之辩与魏晋玄学的本体论问题[J]. 船山学刊, 2003, (3): 67-70.
[7] 裴頠. 崇有论[A]. 晋书(卷三十五)[C]. 北京: 中华书局, 1956.
[8] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 中华书局, 1980.
[9] 陈来. 王弼及魏晋玄学的“有”“无”范畴[J]. 哲学研究, 1986, (9): 46-48.
[10] 王先谦. 庄子集解[M]. 北京: 中华书局, 1956.
[11] 张岱年. 中国古典哲学概念范畴要论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987.
[12] 任继愈. 中国佛教史(第二卷)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1985.
[13] 冯友兰. 中国哲学史新编(第4册)[M]. 北京: 人民出版社, 1986.
[14] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.

On being and non-being in Chinese philosophy

LIU Li-fu

(Department of philosophy, Central South University, Changsha 410083, China)

Abstract: Being and non-being as a couple of categories are endued with different meanings in different conditions in ancient Chinese philosophy. This paper explains what are the exact meanings of being and non-being and how the contents of being and non-being change with the development of ancient Chinese philosophy.

Key words: Chinese philosophy; being and non-being; meaning

[编辑: 颜关明]