

前老子时期的“无”及哲学准备

周春兰

(上海师范大学哲学学院, 上海, 200234)

摘要: 考察前老子时期“无”的诞生及发展轨迹, 追寻“无”观念的上古知识和宗教源头, 探寻它在甲骨文中的使用及原始义, 梳理这一语词在前老子时期文献中的衍生义, 并在此基础上分析“无”由日常语词发展为哲学概念的准备过程。通过这些内容的考察, 使我们知道, 老子的“无”并不是“无源之水”, 前老子时期关于“无”的丰富内涵的认识及人类认识、思维的发展为其奠定了坚实的基础, 老子的形上之“无”就是在这一基础上实现的一次质的飞跃。

关键词: 无; 無; 亡; 前老子时期; 老子; 哲学范畴

中图分类号: B223.1

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2011)02-0034-05

“无”是中国哲学的重要范畴之一, 学界前辈也对此做了卓有成效的研究。本文以前老子时期的“无”作为研究的对象, 从“无”观念的上古知识和宗教源头、“无”在甲骨文中的字型字义、前老子时期文献中“无”语词的发展等方面进行考察, 试图勾勒出前老子时期“无”的概貌, 以便为更好的认识形上之“无”提供一点参考。

一、“无”观念的上古知识源头

(一) 观察活动与“无”观念的源头

在人类认识的幼年期, 人们的认识主要是从原始的采集、狩猎中获得, 认识的东西基本上是与生活相关的现存实有的动植物的形象。在大量的观察的基础上, 人们发现动植物各“有”形象(大小、形色等), 各“有”性质(轻重、香臭等)。但这些“有”都是可见可闻、可感知可推论的。与此同时, 人们的认识也从“有”进而认识到“有”的对立面——“没有”。动植物可能“有”这些形象、性质, 也可能“没有”这种形象、性质, 这个“没有”, 就是人们对“無”的最初的体验和认识。此外, 还有人们对“無”在数量方面的认识。比如, 外出采集、狩猎、捕鱼, 可能“有”丰硕的成果, 也可能“没有”所获, “没有”是生活中经常遇到的现实, 而且出现的频率还可能很高。进入农耕时代以后, 随着生产生活实

践的深化, 人们的认识也由近及远, 观察的范围不断扩大, 这主要表现在人们对地理和天象的观察上。如, 青铜铭文中“無疆”一词大量出现, 透露出当时的人们已经对“天地到底有多大”等问题进行了思考并有了自己初步的答案, 那就是无边无际、没有尽头。这是人类认识史上的重大进展, 较之于过去人们简单的认识各种具象的“有”与“没有”, 显然是增添了许多人们的想象与抽象思维。

当人们对现存事物背后的那个“东西”——看似“没有”、现实却“有”的那个“似无实有”的东西而全力关注的时候, 如, 万物的生长死亡由谁主宰? 为何会有地震山洪? 人为何会生老病死? 国家的命数由什么决定? 这就开始把这个“似无实有”的东西当成了认识的客体, 就是“把‘没有’抽象到概念的高度, 也作为认识的‘客体’对待, 达到这个认识水平, 只在具有先进文化的民族才有这种可能。”^{[1](5)}“没有”在未上升到概念时, 只是一次性的客观描述, 人类千百万年早已重复了无数次, 而人们逐渐将“没有”摆在认识客体的位置的时候, 将“没有”逐渐上升到概念的时候, 也就意味着人类的认识水平到了即将实现一个重大的“质的飞跃”的前夜。

(二) 知识活动对“无”观念的意义

原始人的知识活动突出的表现在与生产生活密切相关的工具制作、窖穴和房屋的建造上, 工具的制作、窖穴和房屋的建造, 是人们思维和观念的集中体现。

科学史家萨顿曾指出：“一部科学史，在很大程度上就是一部工具史，这些工具——无论有形或无形——由一系列人物创造出来，以解决他们遇到的某些问题。每种工具或方法仿佛都是人类智慧的结晶。”^{[2](23)}显然，工具就是人们的思维和方法的体现，它对于未来哲学思维和观念的意义，丝毫不亚于其对于科学史的重要意义。

远古时期，为了在大自然中求生存的人们，逐渐的学会了对木棒和石块进行加工，出现了人造工具——木器和石器。早期石器的加工非常简单、粗糙，即用天然的砾石进行敲击或碰击，使之破裂出现刃口，一般选取一面有刃一面无刃的作为工具。这便是人们对“有”“无”在工具制作上的最初理解，典型的是旧石器时代的刮削器。随着加工工艺的不断进步，利用钻孔技术钻孔，使石器比较牢固地地捆扎在木柄上，成为木石复合工具。对工具的钻孔，便是人们对“无”的空间作用的认识和应用，人们对“无”的知识逐渐丰富起来。

古人对“无”的空间的理解和运用，在陶器制作、灰坑和窖穴的挖掘、穴居和房屋的建造，甚至是钻孔的饰品中得到了更大的体现。为了方便烧熟食物，为了不用每次喝水都要跑到山脚下的小河边去，人们逐渐制造出可以盛食物或盛水的器物，这就需要造出中间空无的部分。早期陶器的种类主要是炊具、食器和盛储器。随着农业生产的发展，储存农作物的灰坑、窖穴也被大量的建造，这也是古人对空无观念的理解和运用。如在磁山文化的发掘，仅1976~1977年，第一次发掘就清理了120座灰坑，许多用作窖穴的灰坑中有农作物的痕迹。^{[3](17)}另外就是古人对房屋的设计。“上古穴居而野处”(《易·系辞下》)，穴居是人们对“无”的空间观念认识的体现。进入新石器时代，人们开始在较干燥的地区建造房舍。据仰韶文化发掘发现，房子有地穴式、半地穴式和平地起建式三种。在这些房子的设计中，都显露着古人对空间之无的理解。在仰韶文化中晚期的房屋建筑中，开始出现分间和套间房屋。^{[4](42)}这更是古人对无的空间性的进一步认识和熟练应用的体现。

可见，在原始人类的生活中，无论是工具中的钻孔、盛放物品的陶器制作，还是储存粮食的窖穴，甚至人类居住的洞穴和后来建造房屋的设计，都已经有了对空间之无的充分的理解和运用。所以当我们看到“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”(《老子》十一章)的时候，便不由自主的对这种高度概括表示由衷的赞叹。

二、“无”观念的上古宗教源头

(一) 神灵观念及其对“无”的意义

据目前的甲骨文来看，“無”的出现是伴随着“舞”而出现的，卜辞中的或，象人两袖舞形，即跳舞之舞，就是“無”字。舞無为何共用一个字形，可能要从原始人的舞来解释。原始舞蹈渗透在原始生活的各个层面，劳动狩猎要舞，战争祭祀也要舞。但这些舞，都带有一种祈求性质，舞是祈求的表达方式。那么，向谁祈求？或者说，舞给谁看？这得跟原始人对神灵的观念联系起来，他们眼里的神灵，是看不见、摸不着、不知道在哪里的，但又是实存的，是一种“有而似無”的东西。人们起舞，就是事奉这个“有而似無”之“無”。

人类的原始之舞，最初应该是“舞给动物看”的，这跟人类最初依赖采集狩猎为生有关。据目前考古发现，在远古的壁画或岩画中，动物画最多，而人、日月及其它天体的画作较少。如阴山岩画，主要是各种动物：大角鹿、鸵鸟、北山羊、野马、野驴、羚羊、马鹿、驯鹿、野牛等。如何看待这个问题？李申先生指出，“在这些原始人的心目中，动物比其它自然物，比如天体，甚至比人自身，占据着更为重要的地位”，^{[5](6)}“人们最初所敬畏的神，其实就是动物”。^{[5](9)}动物，成为人类最早的图腾崇拜，即把动物当作神。

以原始狩猎为例，人们进山之前要舞，祈求动物之神对自己的保佑，狩猎满载而归且享用猎物之后也要舞，祈求动物之神的原谅及人与动物的和谐相处。人们起舞，就是向这个实存但却神秘不见的动物之神的献媚。凯特林描写过北美野牛舞，“跳这种舞的目的是要迫使野牛‘出现’”；苏兹人的“熊舞”：在狩猎出发前连续跳几天，并对“熊神”唱一首献媚之歌，以赢得它的好感，而“熊神是看不见的，不知住在什么地方”。^{[6](221-222)}歌舞都是希望获得某种成功而企图这种“看不见的，不知住在什么地方”的“无”(神灵)对自己发生好感的献媚。

“灵魂不灭的观念确立以后，世界化成了双重世界：灵的世界和肉的世界。上帝永存的观念随着灵魂不灭的观念发生出来。幽明两界好象只隔着一层纸，宇宙是鬼和人共有的。”^{[7](60)}而舞蹈，作为沟通人与天地鬼神、祖先灵物的重要方式，则毫无愧色的充当了灵与肉的媒介，充当着沟通幽明两界的工具，成为事奉万物神灵的一种手段。这个神灵无形、无象、无声，人们视之不见，更不知其所居，但它的存在又是确定

无疑,它不受时空之所限,无处不在、无时不有,人们通过舞蹈使人神沟通,即以舞来事奉这个“似無实有”的东西。这样的“無”不仅不是没有,而简直就成了主宰一切的大有。为此我们不难理解,为什么《说文》把“無”训为“丰”,与通常所认为的“無”意正好相反,这正是“無”之为“無”的神秘与深刻之处。

(二) 巫者“以舞事無”

随着人类社会的发展,事“無”(事奉神灵)的职责逐渐落到了一部分人的头上,这就是巫。巫者采用何种工具或手段“事無”(通神)?据张光直先生的归纳,主要有山、树、鸟、动物、占卜、仪式和法器、酒和药物、饮食乐舞等。^{[8](52-65)}而在这些工具或手段里,舞应该是巫者的必备技能,无论是借助哪种器物、使用哪种手段,舞都会必不可少的参与其中,舞成为巫术活动中最基本的仪法。可是,巫者何须起舞?这应该是延续了远古时期人们在狩猎、劳动中起舞的风俗——为了取悦万物的神灵。在他们看来,鬼神也同人一样,具有吃穿、喜怒哀乐的情欲,因此每逢请神必须上供以满足鬼神的食欲,跳舞则是取悦于神,讨鬼神的喜欢。正如王逸《楚辞章句·九歌序》云:“昔楚南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祀。其祀必作歌乐鼓舞以乐诸神。”

《说文》释巫,也是与無、舞、神联系在一起:“巫,祝也。女能事無形以降神者也。”把巫解释为甩着两袖而舞的形象,他们通过跳舞沟通神灵。杨向奎先生说:“巫当然不仅是女人,而舞的确是巫的专长,在甲骨文中‘無’(舞)字本来就是巫,也是一种舞蹈的姿态。”^{[9](163)}巫、舞之间的密切关系,在古代文献中也有记载,如《尚书·伊训》曰:“歌有恒舞于宫,酣歌于室,时谓巫风。”疏:“巫以歌舞事神,故歌舞为巫觋之风俗也。”郑玄《诗谱》:“古代之巫,实以歌舞为职。”一语道破了巫与舞蹈的关系。事实上,巫、舞、無三者的密切联系,在《桓子孟姜壶》的大段铭文中就已露玄机:铭文中同时提到了“大巫”、“宴舞”和“万年無疆”,其中,巫、舞、無三个字,都作,这就是说,無、巫、舞三字是共用一个字形的。庞朴先生据此认为:“巫”以“舞”事“無”,巫是主体,無是对象,舞是连结主体与对象的手段,巫、無、舞,是一件事情的三个方面。^{[10](66-67)}

《老子》讲“有生于无”,也颇有神秘之感,不免让人推测其与古之巫舞事無之“無”联系起来。日本学者井筒俊彦氏的“道家起于神巫”之说认为,《老子》极言之“无”,实起于巫舞,其论据虽过于简略,但结论确有几分道理。^{[11](26)}闻一多先生对此也有个猜测,“我常怀疑这哲学或玄学的道家思想必有一个前身,而这

个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教,或具体一点讲,一种巫教。”^{[12](143)}这些推测是有一定道理的,“无”哲学范畴的诞生,应该或多或少的受到“巫者以舞事無”的启发。

三、“无”的原始义考察

(一) “亡”的原始义考察

“有”“无”现象的观察与体验,逐渐在人们脑海中形成关于“有”“无”的观念,这种观念不断的得到反复、强化,形成一种模式在头脑中固定下来。随着文字符号的出现,人们逐渐的将种种观察和体验到的“有”“无”现象以文字符号的方式表现出来。我们今天看到的甲骨卜辞的象形文字符号:和 (后隶定为亡字),就是“有”“无”观念取得的文字符号的表达方式。人们把表示有,而用的半边即、表示无,以此符号形象地表达出“有”“无”区别和联系。

值得注意的是,甲骨文、的出现,很多时候都是与这个文字符号对应出现的。据甲骨文专家们的考释,为“有”,、为“亡”,两者的字形也告诉我们:的缺失或不全,就是“亡”,于是造字者用它的左半边或右半边来表示,这也蕴含着“有”“亡”的一种原始的对立。在卜辞中,我们可以看到许多、与对举的情况:在卜辞中,我们可以看到许多、与对举的情况:贞虎、贞其虎;贞祸、贞祸,等等。除此以外,卜辞中也有表达否定意思的“亡”的单独用法:事、灾。这些由“亡”字组成的合文,虽未与“有”对应出现,但其表达“有”之否定的意思,也是很显然的。

(二) “無”的原始义考察

“無”为何意?我们查阅《甲骨文字诂林》,发现“亡”“無”两字是放在同一个字条的。有的文字学家把这两字看作是同义可以互训的,如罗振玉释亡,無说。但就亡、無二字的原始义来说,应该还是有所区别有所侧重的。亡,其原始义就是有的缺失或不全。而“無”呢,虽古无正字,搭挂在“舞”“巫”字,但其原始义也由此而生。笔者以为,《说文》中無被隶定的三个字,是有根据的,突出了無之本义,即“丰”、“亡”、“舞”。对于这个问题的解释,需要从上节提到的“无”观念的上古宗教源头说起。

前文我们提到,人们起舞,是要事奉那个“無”。这个“無”具有三个特征,一是看不见、摸不着、甚至不知道在哪里,即“無”之“亡”义;二是这个看不见摸不着的“無”是肯定存在的,人们坚信它不但实存,并

且还无处不在，有时还能发挥巨大威力并通过一定的方式降临人间，这就是“無”的“丰”“大”义，这在表面上看来似乎与“亡”义刚好相反，以至于段注认为此释有声无义殊为乖谬；三是通向“無”的渠道是“舞”，只有在“舞”中才能领悟到这个深刻的“無”，于是最初的“無”干脆用“舞”来指代亦不会产生误解。

可见，“無”的原始义要比“亡”丰富的多，并且还带有一定的神秘色彩。如果说，“亡”是古人经过大量的经验观察的结果，较为感性直观，那么，“無”则在涵盖“亡”意思的基础上，还带来更多的抽象与神秘成分，这是“亡”、“無”原始义上的主要不同。

(三) “亡”的原始义逐渐让位于“無”

由上可知，“亡”“無”在原始含义上是有些差异的，但是，随着社会历史的发展，“亡”的原始含义让位于“無”，最终由“無”来表达本来用“亡”来表达的意思。但是，这个转变首先经历了一个漫长的“亡”“無”通用不分的过程。早在金文中，就有了“亡”“無”通用的现象：無疆、亡疆。此后，便开始了“亡”“無”通用的漫长的历史时期，甚至有时“亡”“無”同时使用。例如：“予美亡此。”笺：“亡，無也。”（《诗·唐风·葛生》）“君亡之不恤，而群臣是忧，惠之至也。”（《左传·僖公十五年》）“我独亡……君子何患乎無兄弟也。”（《论语·颜渊》）

这种通用的现象应该在竹简《老子》誊抄的年代发生了变化：在郭店楚简《老子》里，“亡”字共使用21次，皆用于简甲本和简乙本中，“無”字共使用5次，其中简丙本出现4次，简甲本出现1次。聂中庆先生推论说：“亡”字只用于甲本和乙本，丙本只用“無”而不用“亡”，这种现象的存在绝不是偶然的，通过对“亡”、“無”二字词义演变的分析和考察，可以发现，楚简《老子》甲、乙、丙本的形成，存在着历时性差异，丙本所形成的年代要比简甲、乙本晚，而甲本中的一个“無”字，只是个别语言现象或者这一段落形成的时间要晚。^[13]而笔者想说的是，在《老子》诞生的年代，“亡”“無”通用不分，这并不影响其哲学含义的表达（而非有的学者所说，“亡”没有哲学义，“無”有哲学义）。而在人们用竹简誊抄《老子》的时候，“亡”字逐渐被新含义“逃亡”等词所专门使用，而此前与“無”通用的那个“亡”字及其内涵，就逐步让位于“無”来专门表达了，所以抄写者有意在“亡”“無”的区别上下功夫，将以前习惯写的“亡”字，逐步改成“無”了。

四、“无”语词的发展

在前老子时期的文献中，“無”的使用已经是司空

见惯了，因为随着“亡”新含义的出现，其原始含义逐渐被“無”所取代，“亡”不再用来表示“無”，而由“無”自身来表示，“無”的大量使用就非常平常了。另外，奇字“无”出现后，大有与“無”并驾齐驱之势，几乎都成了日常用词。在此，有必要对“無”在其原始义的基础上增加了哪些内涵、“无”“無”的关系作一番考察。

前老子时期，“無”已经有多种用法：① 表达否定之意的“不”。如，“初九，无妄往，吉。”（《易·无妄》）高亨注：無乱往，即当往则往，不当往则不往也。② 表示禁止之意的“不要”，如“無荒弃朕命”（《尚书·蔡仲之命》）。③ 用作代词，相当于“没有哪个”。如“無草不死，無木不萎”（《诗经·谷风之什·谷风》）。④ 用作连词。一是表条件关系，相当于无论、不论。如“宥过無大，刑故無小”（《尚书·大禹谟》）；二是表假设关系，相当于即使。如《左传·僖公二十二年》：邾人以须句故出师，公卑邾，不设备而御之。臧文仲曰：“国無小，不可易也。”“国無小”，意为“即使是小国”。⑤ 用作助词，用于句首。杨树达《词诠》（卷八）中对此亦有说明：“無，语首助词，無义。”如“无念尔祖，聿修厥德。”毛传：“無念、念也”（《诗·大雅·文王》），《左传》中亦有这种用法，如“若寡人得没于地，天其以礼悔祸于许？無宁兹许公复奉其社稷。唯我郑国之有请谒焉，如旧昏媾，”“無宁，宁也。无为发语词，无义，不可作否定词看。”^{[14](75)}（《左传·隐公十一年》）

从另一个角度来看，“無”的使用不再仅仅停留在对现象的描述，而是在政治思想、文化生活以及自然界等领域也广泛使用。如，在政治思想领域的使用：“乱罚無罪，杀無辜”（《尚书·无逸》），“無偏無党，王道荡荡”（《尚书·洪范》），“郑庄公……既無德政，又無威刑”（《左传·隐公十一年》）。在文化生活领域的使用：“無食桑葚……無与士耽”（《诗·卫风·氓》），“無逾我里，無折我树杞；無逾我墙，無折我树桑”（《诗·郑风·将仲子》）。用在自然界领域的，如“無草不死，無无木不萎”（《诗·谷风之什·谷风》），等等。

更为重要的是，奇字“无”的大量出现，并与“無”基本上是通用不分的。“无”与“無”关系又是如何？张岱年先生说“无無两种写法的演变关系如何，尚难详考”。愚以为，“无”“無”二者并非写法上的演变，而是含义上实现了合流，最后由无来通行表达它们的含义。奇字“无”原作，《说文》曰：“通于元者，虚无道也。”谓“无”由“元”的一撇上通而造成，“元”即开始，开始再往前，就是“无”了。又曰：“天屈西北”，谓“天”的西北一角弯曲即“无”，含有“无”具有仅次于天的意思。此外亦有“人屈膝向天祈祷”的说法。此“无”似人们事

“無”之“無”，是掌控一切的大有而非空无，是“元”的再往前，地位仅次于“天”。可见，“无”“無”二字意思相当，于是就有了我们今天看到的“无”、“無”、“毋”在银雀山汉墓竹简中的混用，及“无”在马王堆汉墓帛书中风行一时。经过今古文的争论，大概到汉灵帝熹平四年时正式规范经书文字，即《熹平石经》的书刻以后，奇字“无”仅保留在《周易》经传中，而其它的“亡”、“無”“无”等都一律由“無”作为通行文字来表达。

由于奇字“无”本身内涵的“怪异”，使“无”（“無”）由一个日常范畴上升为一个哲学范畴做好了重要的基础。当然，前老子时期的“無”还没能成为一个哲学范畴，但已经展现出了一个由对现象的简单描述向政治思想、文化生活等领域的发展和演进的历史画卷，尤其是“无”“無”的通用，且“无”的“元之前”“次于天”的地位，暗示着“无”（“無”）距离形上含义发生的一步之遥。我们知道，对于天地万物从何而来的思考，一般的人们总是沉醉于去追问礼乐之道或天命鬼神等，这都是“有”，当时的哲学家们基本上也都停留在此，但“有”何以有、“有”如何有？这应当是继续向前追问的问题，《老子》所做的工作就是在此基础上的向前一跃：“天下万物生于有，有生于无”（《老子·四十章》），就是超越人们仅囿于“有”的思维局限而进行的进一步思考：“有”又从何而来？

《老子》为何将世间万有的源头追寻至“无”，这并不奇怪，随着天命鬼神信仰的失坠，人们对天、神、上帝等神秘的主宰力量发生了质疑和固有信念的动摇，世界的起因到哪寻找？人们尝试着从“万有”中选择一种（如“气”）或几种（如“五行”）来说明世界的起源和构成，但又始终觉得不够周全。《老子》另辟蹊径，试图从超越一切现存之物来寻找其源头，这源头不同

于任何形态、任何形形色色的“有”，而是“无”。这个“无”不是空无、纯无，它也是一种存在，即“无”在，只不过这个“无”以无状无物、无质无名等方式“在”，而与一切现象界、经验界的“存在”具有本质的区别。这与西方传统形而上学及先秦其他诸子追问“诸存在”之“存在”却把“存在”想象成一种（几种）“物”，有着根本的不同，这不能不说这具有革命性的突破的意义。

参考文献：

- [1] 任继愈. 老子绎读[M]. 北京: 北京图书馆出版社, 2006.
- [2] 乔治·萨顿. 科学的生命[M]. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [3] 中华文明史(史前)[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 1989.
- [4] 张之恒. 中国新石器时代考古[M]. 南京: 南京大学出版社, 2004.
- [5] 李申. 中国古代哲学和自然科学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989.
- [6] 列维·布留尔. 原始思维[M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [7] 郭沫若. 中国古代社会研究[C]//郭沫若全集·历史编·第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [8] 张光直. 青铜时代·二集[M]. 北京: 三联书店, 1990.
- [9] 杨向奎. 中国古代社会与古代思想研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 1962.
- [10] 庞朴. 说“無”[C]//深圳大学国学研究所. 中国文化与中国哲学. 北京: 东方出版社, 1986.
- [11] 朱哲. 先秦道家哲学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [12] 闻一多. 神话与诗·道教的精神[C]//闻一多全集·第一卷[M]. 北京: 三联书店, 1982.
- [13] 聂中庆. 从楚简老子中亡、無和道的使用推断楚简老子的文本构成[J]. 山东大学学报(哲学社会科学版), 2004, (1): 104-111.
- [14] 杨伯峻. 春秋左传注(修订本)[M]. 北京: 中华书局, 1990.

The original and derived meanings of the emptiness and the preparation of philosophy in the pre-Laozi period

ZHOU Chunlan

(Philosophy College, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

Abstract: This paper surveys the origin and development of the “emptiness”, searches for the concept of the ancient source of knowledge and religion, and its original and derived meanings in the pre-Laozi period, and analyses the process of the “emptiness” which developed from an everyday word into a philosophical concept. Through the above analysis, we expound the rich comprehension and recognition of “emptiness” in the pre-Laozi period. The philosophical concept of “emptiness” is in essential leap from this basis.

Key Words: emptiness; none; escape; Pre-Laozi age; source; preparation of philosophy

[编辑: 颜关明]