

# 浅谈从“道生”论到“独化”论的逻辑发展

刘 磊

(意大利比萨大学国际关系学院)

【内容摘要】文章论述了从原始道教到魏晋玄学,道家思想从“道生”到“贵无”、“独化”的逻辑发展。

【关键词】道家 “道生” “贵无” “独化” 逻辑发展

中图分类号 B95

文献标识码 A

文章编号 :1007-9106(2010)04-0114-03

“道生”、“贵无”、“独化”三个命题,可以说是从原始道家到魏晋玄学演化、发展的标志性阶段或环节,它们之间虽然有《淮南子》、《老子河上公章句》、《老子指归》作过铺垫,但从逻辑上说,这三个标志性的阶段或环节是最根本的。

## 一、“道生”论

丁原明教授曾说原始道家,“不管对道做何种理解,它却是以‘有’、‘无’为范畴而架构起来的。……以有无论道应是原始道家的共同特点,并表明他们的本体论皆属于道一元论。”<sup>[1]</sup>

的确如此,尽管老子的“道”含有多种意义,但从宇宙究竟义上说,“道”作为共时态存在则是有与无的对立统一<sup>[2]</sup>。所谓“道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母”(《老子》第1章),以及“有之以利,无之以用”等,都是说在有形的现象世界的内部或背后,还有一个无形的世界。它既是天地万物统一共存的基础,能滋养万物,为天下母、万物宗,又处于事物的深层之中,对事物的发展有决定意义。但是,在老子看来,“道”作为形而上的宇宙究竟,又具有“周”、“全”、“一”、“大”的特点,其与形下有限事物是相对的。当他追问那个形而上的宇宙究竟时,由于夸大了它与形下层面的有限事物的对立性,故他认为用经验事物或概念范畴是永远描述不了“道”的,最终他离“有”而尚“无”,得出了“天下万物生于有,有生于无”(《老子》第40章)的结论。而这恰恰被后来的诠释者所发挥,王弼正是由此作了极端抽象,而提出了“以无为本”的“贵无”哲学。

庄子作为老子道论的转承者,他总体上并没有突破老子以“有”、“无”论道的模式。但是,由于庄子主要是把老子的“道”内化为一种自然无为的主体精神,加之他比老子较多地引进了“心性学”的思想,所以他的“道”更多地是以“无”表现人的精神演化,表现对形下任何具体事物的超越,表现人要达致的“心境”,并通过这种“心境表现着一个人对于他生活的世界的一种了解以及基于这种了解而产生的心

理感受和生命经验。”<sup>[3]</sup>这样,《庄子·大宗师》中尽管认为道“有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存”,但由于庄子过于强调作为主观精神的“心”来处理人与万物、物我、是非、生死的关系,这在改变了的社会和文化条件下,既可从本体论上得出“自生”论,也可从人生哲学上得出“无心而顺有”的观念,后来的郭象正是沿着这种思维路向而又否定《庄子》思想的原意,提出了“独化论”的哲学。

## 二、“贵无”论

汉魏之际,战乱频仍,伦常败坏、皇权衰微,汉代以天人感应目的论为中心的机械僵化的儒学公信力丧失殆尽,已不足以收束人心。于是社会上出现了价值多元化的局面,人们纷纷寻求精神自足之地。这促使一批有识之士发掘前人的思想以立新说,并试图以这种新说来解释那个时代的思想文化本身,当这个新说能够解释这个世界时,就意味着一种新的思想文化孕育诞生,这就是魏晋玄学的形成和发展,并以王弼、何晏的“贵无论”为揭幕。

王弼发挥了老子“有生于无”的思想,他说:“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。”<sup>[4]</sup>而对“无”的特征,王弼认为它超言绝象,不具有超然层面上的任何属性,却是一切经验事物存在的根据,即“无形无名者,……不温不火,不宫不商,听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝。”<sup>[5]</sup>如前所述,老子的“道”也具有超言绝象的特征。但是,老子强调道的超越性时却夸大了与具体对象的对立,乃至把宇宙本原与本原的派生物绝对对立起来。而王弼却把“无”与“有”的关系视为本末、体用的关系,认为体与用、本与末可以统一起来,这就叫“守母存子”、“崇本举末”或“崇本息末”或“工匠”为本而“形器”为末。与王弼同时的何晏也主张“以无为本”,他用的方法是“辨名析理”。王弼为了论证“贵无”说,也运用了“辨名析理”。但是,这种“辨名析理”的方法,“只能从具体上升到

\* 作者简介:刘磊,意大利比萨大学国际学院博士。

抽象的过程中起作用,而无法实现从抽象回复到具体”<sup>[6](P16)</sup>。故王弼的方法论思想主要不在于“辨名析理”,“而在于运用体用本末的方法来处理有与无、现象与本体的关系,在抽象与具体之间架设了一道桥梁”<sup>[6](P117)</sup>,为其统一名教与自然的关系奠定了哲学基础。

然而,王弼的抽象向具体的飞跃是不具有逻辑的自洽性的,因为他的本体之“无”也是排斥任何规定性的,是说不清道不明的,这就使人很容易产生歧义。并且,将“无”定义为虚无,也很容易从中推出贵无贱有来,这必然要冲击名教。这种理论势必要引起坚持“名教”的裴頠的强烈不满,他说:“贱有则必外形,外形则必遗制,遗制则必忽防,忽防则必忘礼。礼制弗存,则无以为政矣。”(《崇有论》)裴頠从维护名教出发,反对王弼等的“贵无”而主张“崇有”。他说:“观老子之书,虽博有所经,而多云‘有生于无’,以虚为主,偏立一家之辞,岂有以而然哉!”<sup>[7](P1045)</sup>又说:“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。生以有为己分,则虚无是有之所谓遗者也。”<sup>[7](P1046)</sup>裴頠否定“有生于无”,认为“无”不过是存在的一种变态。故而,他抛弃了“无”范畴,直接把“有”确立为本体。但是“如果以有为本体,那么什么是现象呢?如果有既是本体又是现象,那么二者之间的对立统一关系又如何通过这个孤立无偶的有来展开呢?”<sup>[6](P226-227)</sup>这些问题裴頠都没有给出回答,所以他只是进行了一次不成功的尝试。唯有到了郭象这里,才真正提出了一种另外形态的本体论,即将本体导入了存在之中。

### 三、“独化”论

如前所述,老庄道家在强调“道”的超越意义时,都有过分凸显“无”的倾向。然而,从总体上说,老庄道家都是偏重于以“有”、“无”来论“道”的。老子认为“有”、“无”“此两者同出而异名,同谓之玄”(《老子》第1章),就是把“有”、“无”视作“道”的两个密不可分的方面。同样,即使庄子引进了心性学,他把“道”视为心灵之境,那也是要人以“无心”、“真心开”来对待物欲、名利、是非等“有”的问题。但是,自王弼歧出老子的“道”之后,沿着裴頠的“崇有”“有自生”说,郭象为了进一步论证名教与自然的关系,却使“有”的内涵发生了根本的变化,他认为《庄子》书中的“有”,就是存在的意思。然而,他所说的存在不同于老子、庄子处在于,他还赋予了“有”形而上的属性。其一,郭象所说的“有”是无待于它物的孤立的存在。即“万物各反所宗于体中而不待乎外,外无所谢而内无所矜。”(《庄子·齐物论注》,下面凡引郭象《庄子注》,只注篇名)这就割裂了事物之间固有的联系。其二,作为宇宙整体的“有”超越了时空的囿限。在《知北游注》中说:“非唯无不得化而为有也,有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物,虽千变万化,而不得一为无也。不得一为无,故自古无未有之时而常存也。”这就是说,存在与非存在的鸿沟,不仅仅体现于“无”不能化为“有”这一单向度,还体现在“有”虽变动不居,但不可变为“无”,“有”始终是一个永恒的存在。其三,不仅宇宙是“常存”的,而且每一个具体的存在物也是永恒的。如《田子方注》中说:“夫有不得变而为无,故一受成形,则化尽无期也。”这里的“无期”即指“有”的存在的永恒性。但郭象认为,这个永恒存在的“有”却不是造物主,

因为具体的存在物在其没有产生之前自然无法产生其他存在,而“有”既然是一个永恒的存在,自然不需它物产生。

郭象不仅改变了《庄子》中“有”的原义,而且也接续裴頠的口号,极力否定“无”的哲学意义,反对“无”能生“有”,例如,他将《庄子·大宗师》“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”注为:“无也,岂能生神哉?不神鬼帝而鬼帝自神,斯乃不神之神也;不生天地而天地自生,斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神,而不神则神矣,功何足有,事何足恃哉!”(《大宗师注》)又说:“言道之无所不在也,故在高为无高,在深为无深,在久为无久,在老为无老,无所不在,而所在皆无也。且上下无不格者,不得以高卑称也;外内无不至者,不得以表里名也;与化俱移者,不得言久也;终始常无者,不可谓老也。”(《大宗师注》)在这里,郭象所以否认道具有化生万物的作用,原因就在于“道”是“无”。他认为,正因为“道”是“无所不在的”,所以“所在皆无”,也就是说,“道”不具有上下、高卑、表里、内外等具体规定性,所以道不是实体。这样,他便以道的周遍性消解了“道体”自身的存在。而在《人间世注》中,郭象进一步指出:“言必有其具,乃能其事。今无至虚之宅,无由有化物之实也。”这就更加彻底地将“无”定义为虚无,也就是“不存在”。这种意义上的“无”,当然也就不能成为造物主。

通读郭象《庄子注》,不难看出它有一个根本的出发点,它把庄子的“道”看作造物主,反过来又否定这个造物主的存在,并进而干脆抛却这个谁也说不清、道不明的“无”,而仅以那个兼具形而上、形而下双重属性,兼摄“有限”与“无限”的“有”作为世界的真实,用“独化”取代“有生于无”这个命题。《在宥注》说:“夫庄老之所以屡称无者,何哉?明生物者无物而物自生耳”。由此,郭象将“道”消融在物中,提出了“道不逃物”的思想,他说:“物所由而行,故假名之曰道。”(《则阳注》)这样一来,庄子的那个超然物外的精神性实体在这里摇身一变而成为万物生成、发展的内在根据。据此,郭象认为,万物的生成是“不知其所以然而然”的。他说:“夫死者已自死而生者已自生,圆者已自圆而方者已自方,未有为为其根者,故莫知”(《知北游注》);“然则凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也”(《大宗师注》)。

郭象的“独化”论与海德格尔所倡导的“面向事情本身”的哲学具有相似性。探索现象背后的统一性问题是人类理性发展使然,从古希腊的泰勒斯开始,西方哲学一直在寻找以什么东西来作为“始基”即本体、本原,开始时多以“水”、“火”、“土”、“气”等有形有象的具体物质为本体,后经过巴门尼德的“存在论”的过渡,终由柏拉图提出“理念”这一范畴,奠定了整个西方本体之学的基础,此种理论倾向至黑格尔的《逻辑学》达至顶峰。然而,无论是“理念”还是“绝对精神”,它们都是一种抽象的纯形式,亦即海德格尔所说的“无根的本体论”,这种抽象的纯形式如何可以超越自身而成为现实诸物的根据呢?故而,海德格尔主张不要抽象地研究“存在”而是要研究具体物象,最后他找到了“无”,并说:“‘无’既不是一个对象,也根本不是一个(下转第118页)”

必然既具有相一致、相互协调之处,同时,多年的政治纷争,也必然导致政策上体现出诸多的差异,在民族政策上也不例外。

从相同之处来看,无论是中国共产党还是中国国民党,都认识到了抗日战争是一场包含了全体少数民族在内的全民族反抗侵略的民族解放战争。因而都提出了一系列旨在动员全民族力量投身伟大抗战的理论和措施。这些理论和措施得以执行保证了抗战时期全民族的空前团结,其结果是没有出现国民政府整体对日的投降的灾难性后果。

但从更宽泛的角度来看,两党的民族政策更多的表现出差异性,这也在很大程度上决定了抗战胜利后最终是中国共产党,而不是中国国民党左右了中国政局的发展,并夺取全国的政权。

第一,共产党的民族理论更趋具体化。1938年9月29日到11月6日,中共中央召开了扩大的六届六中全会,毛泽东在会上作了报告,对解决中国民族问题的基本方针和政策作了详细论述。纠正了当时一部分人中存在的大汉族主义思想,提倡汉人用平等态度和各族接触,禁止任何对他们带侮辱性与轻视性的言语、文字与行动。

第二,中共提出了新形势下新的民族观。1939年12月毛泽东在《中国革命和中国共产党》一文中总结到:(1)中国是一个多民族的,拥有广大人口的国家。(2)各少数民族有悠久的历史,虽则发展程度不同,但都对祖国的发展做出了贡献。(3)中华各民族都有反抗外来侵略和压迫的光荣历史传统,他们赞成平等的联合,不赞成互相压迫。这些重大理论的提出,极大丰富了中共在抗战时期对民族问题重要性的认识。

第三,设立专门民族机构。六届六中全会以后,1939年初成立了中共西北工作委员会,十分注重少数民族工作,用马列主义的民族理论作指导,系统研究少数民族问题,开展民族工作。1940年4月,西北工作委员会拟订了《关于回回民族问题的提纲》,7月拟定了《关于抗战中蒙古民族问题

提纲》。用马列主义立场观点方法,全面系统地对两个民族历史、中共对其政策、现存各种矛盾进行研究,提出抗战中对两个民族的政策原则及具体措施。这两个文件成为中共指导民族工作的纲领性文件。1941年5月1日,陕甘宁边区政府颁布了《陕甘宁边区施政纲领》,其中规定:“依据民族平等原则,实行蒙回民族与汉族在政治、经济、文化上的平等权利,建立蒙回民族的自治区”<sup>[2](P678)]</sup>。这一原则的提出,及其后在边区政府管辖范围内建立“回民自治区”、“蒙民自治区”的实践,为中共最终用民族区域自治的形式解决中国民族问题做出了有益尝试,积累了经验。在此基础上,1945年4月23日到6月11日召开的党的七大上,毛泽东作了《论联合政府》的政治报告。提出中共在民族问题上的具体纲领,即“改善国内少数民族的待遇,允许各少数民族有民族自治的权利”<sup>[2](P742)]</sup>,全面阐述了中共民族政策的主张,其核心是把马克思主义的民族理论与中国民族问题实际情况相结合,找到了有中国特色的解决民族问题的正确道路。其核心内容可以概括为:民族平等、团结、自治、发展。平等是根本原则和总政策;自治是基本形式和基本政策;共同发展是根本宗旨和现实目标。

从以上诸方面可以看出,国民党的民族政策与中共相比,内容不具体,可操作性不强,狭隘、片面,无系统的理论阐释和现实的具体事件。反之,中共的民族政策理论阐释完备,有具体实践,将政策的原则性和实践的灵活性有机结合,突出了中国特色,从此侧面也可以看出,中国共产党能够最终战胜中国国民党,掌握全国政权决非是偶然,而是历史的必然结局。

参考文献:

- [1]中央档案馆.中共中央文件选集(11卷)[M].
- [2]中共中央统战部.民族问题文献汇编[M].北京:中央党校出版社,1991.
- [3]毛泽东选集(第三卷)[M].人民出版社.

(上接第115页)存在者。‘无’既不自行出现,也不依傍着它仿佛附着于其上的那个存在者出现。‘无’是使存在者作为存在者对人的此在启示出来所以可能的力量。‘无’并不是在有存在者之后才提供出来的相对概念,而是原始地属于本质本身。在存在者的存在中‘无’之‘不’就发生作用。”<sup>[8]</sup>这也就是说,“无”是存在者的自我敞开、自我显现的性质与能力。这一过程对于我们了解郭象“独化”论的哲学意义,具有非常大的启导作用。

参考文献:

- [1]丁原明.从原始道家到黄老学的逻辑发展[J].山东大学学报(哲社版),1996(3):37-38.
- [2]丁原明.黄老学论纲[M].济南:山东大学出版社,1997:

29.

- [3]王博.序言哲学[M].北京:北京大学出版社,2004:24.
- [4][魏]王弼著.楼宇烈校释.老子道德经注[A].王弼集校释[M].中华书局,1999:10.
- [5][魏]王弼著.楼宇烈校释.老子指略[A].王弼集校释[M].中华书局,1999:195.
- [6]任继愈主编.中国哲学发展史(魏晋南北朝卷)[M].北京:人民出版社,1988:16.
- [7][唐]房玄龄等.晋书(卷三十五,列传第五)[M].中华书局,1974:1045.
- [8][德]海德格尔.形而上学是什么[A].孙周兴.海德格尔选集[M].上海:三联书店,1996:146.