



张载哲学思想中的“有无”探析

李文斌

(陕西服装工程学院, 陕西咸阳 712046)

摘要:张载哲学思想中的“有无”具有非常深刻的理论意涵,在其整个思想体系中占有重要的地位。而“有无”具有深刻的哲学意涵最早应当从老子始,老子思想中“有无”所体现出来的宇宙论和本体论的意涵是隐而不彰的,到了庄子那里,“有无”并在即是宇宙万物的本体了,魏晋时期“有无”思想的发展真正达到了最高峰,郭象提出的“独化论”在一定程度上完成了“有无”思想的最终逻辑演化。而张载的“有无”思想就吸收了新道家所发展的“有无”理论,将“有无”转化为“虚气”,在新的理论背景下从而很好地完成了自己的“太虚即气”的宇宙本体论的构建。

关键词: 张载;有无;虚气

中图分类号: B244.4

文献标识码: A

文章编号: 2095-770X(2016)12-0128-04

PDF 获取: <http://sxxqsfxy.ijournal.cn/ch/index.aspx>

doi: 10.11995/j.issn.2095-770X.2016.12.029

The Analysis of the “Presentation and Existence” in the Philosophical Thoughts of Zhang Zai

LI Wen-bin

(Shaanxi Fashion Engineering University, Xiayang 712046, China)

Abstract: The “presentation” and “existence” in Zhang Zai’s philosophy has very profoundly theoretical meaning, and occupies important position in the whole theoretical system. The profoundly philosophical connotation of “presentation” and “existence” has started from Lao Zi. The cosmology and ontology, which was represented in the “presentation” and “existence” in Lao Zi’s thought, was obscure. Till Zhuang Zi, the coexistence of “presentation” and “existence” was the noumenon of all things in cosmos. In Wei and Jin Dynasties, the development of “presentation” and “existence” thought did reach the peak. “Coexistence and Independence”, which was proposed by Guo Xiang, completed the final logical evolution in a certain extent. Zhang Zai’s “presentation” and “existence” thought absorbed Neo Taoism’s “presentation” and “existence” theory, changing the “presentation” and “existence” to “essence” and “virtual gas”, and completing the construction of his cosmology and ontology “essence is virtual gas” under the background of the new theory.

Key words: “presentation” and “existence”; “essence” and “virtual gas”; Zhang Zai

关于张载哲学思想中的有无问题,近年来多有学者在文章中涉及到,首先与本文的研究内容关系最密切的是林乐昌教授的“论张载对道家思想资源的借鉴与融通——以天道论为中心”一文,在文章中林教授详细说明了张载对道家思想的借鉴和吸收,并以此完成了张载思想中的宇宙本体论和生成论的同时并建。其次是丁为祥教授的“张载虚气观解读”一文对虚气关系进行了以溯源式的探问,给作者提供了非常深刻的启示。最后还有一些其他学者所

谈到的张载的太虚与气的关系问题也为作者深入分析有无与虚气之间的关系提供了一些借鉴。但在这些学者的讨论当中,都是侧重于虚气关系的讨论,并没有把有无纳入到虚气当中去,因此本文的重点在于分析张载通过继承新道家的有无思想进而把有无关系转化为虚气关系,从而完成了“太虚即气”的宇宙本体论的建构,并也由此明确了“有无”在张载哲学思想中的重要意义。

收稿日期:2016-08-17 修回日期:2016-09-25

作者简介:李文斌,男,甘肃天水人,陕西服装工程学院助教,哲学硕士,主要研究方向:中国哲学。

一、道家“有无”思想略论

“有无”具有深刻的哲学意涵当自老子始,在老子的思想体系中,“道”是其核心的概念。在《老子·二十五章》中有对道的一段描述:“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,字之曰道,强为之名曰大。”^{[1]62}道先天地万物而生,为天下母,老子称其为“道”。“道常无名,朴虽小,天下莫能臣。”^{[1]65}而且“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”^{[1]31},所以“道”的特征便是无名、无象、无物,听不见、看不到、摸不着。“道生一,一生二,二生三,三生万物。”^{[1]117}“天下万物生于有,有生于无。”^{[1]110}在这里道化生万物,无化生万物,因此可以看出“无”在这里便是道,用“道”的无名、无象、无物的特征来指称“道”。《老子》首章云:“道可道,非常道;名可名,非常名。无,名天地之始;有,名万物之母。”^{[1]1}这几句话可以看作对前面论述的一个总结,“道”无形无象,化生万物,宇宙生化论的痕迹在这里非常明确,而且除了宇宙生化论的意味,宇宙本体论的意涵在这里也有显现。“道”在这里不是任何一个具体事物,是超越任何具体规定的,因此老子从来不用任何具体的东西来表达“道”,而是从“道”不是什么来表征,即“道”无名,无象、又无物,因此道的形上超越便显现了出来,当然老子并不会刻意地去创建宇宙论、本体论等,他只是要为人寻找一个安身之本而已,因此在老子的思想中宇宙生化论、本体论是浑然为一的,其哲学意涵在老子的话语中也是隐而不彰的。

“无”在这里作为“道”的另一代称,便也有了形上的意味,“有”为万物之母,自然属于形下之器,“无”与“有”所表现的哲学意涵在这里是非常深刻的,到了道家的另一宗师庄子那里,他也谈有无问题,但总体而言还是继承老子的“有无”思想,《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。”^{[2]232}庄子在这里从有物开始,一步步地追寻有物的起始,宇宙万物到底从什么开始,一路追问下去,限入了无限追问,最终也没有一个结论。这是庄子从宇宙生成的路子追问,他亦从宇宙本体论的意义上有过思考,《庄子知北游》曰:“有先天地生者物邪?物物者非物,物出不得先物邪,犹其有物也。犹其有物也,无已。”^{[2]348}天地为物之存在,生物者必不能为物,因此其必是非物,这个非物能够生物,而且也是天地万物存在的根据,这与老子的“道”殊无二义,不过说得更加明晰,并且在此基础上,庄子对“有无”思想有进一步的发展。《庄子·秋水》云:“因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无。知东西之相反而不

可以相无,则功分定矣。”^{[2]473}庄子认为有无是相对待而存在的,如东西一样无东便无西,二者相待而存,有“有”便有“无”,二者相反相成,而且在《庄子·庚桑楚》中有一段话:“有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,乳畜而无见其形,是谓天门。天门者,无有也,万物出乎无有。有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有,圣人藏乎是。”^{[2]510}在此处庄子认为生、死、出、入,入出而不见其形便是天门,天门者,无有也,而万物又出乎无有,可知天门即是宇宙万物的存在根据,这就涉及了宇宙万物的本体问题,这个本体便是天门,是“有无”的统一体,“无有一无有”,“无有”并在即是最高的本体了,这里已有后来郭象“独化论”的影子了。

继庄子以后到了两汉,虽然儒学称尊,但黄老之术自汉开国便被帝王所重用,也没有因此而断绝,其思想也有所传承,汉代严君平作《老子指归》一书,总述老子思想之旨趣,其中自然也谈到了“有无”的问题,书中有云:“虚无无形微寡柔弱,天地之所由兴,而万物所因生也。众人之所恶,而侯王之所以自名也。万物之源泉,成功之本根也。”^{[3]81}严君平在这里继承老子有生于无的思想,认为“无”为天地万物之本根,但也把无视为虚无,认为“道体虚无”,无中生有。两汉以后对“有无”思想的研究当属魏晋玄学为最,汤用彤先生在《魏晋玄学流别略论》一文中认为“夫玄学者,乃本体之学,为本末有无之辨。有无之辨,群义互殊。”^{[4]43}可见“有无”之论便是魏晋玄学之最核心的问题。魏晋玄学之开端是正始玄学,主题就是以何晏、王弼为代表提出的“以无为本”的贵无论,“无”在王弼的思想中是最核心的范畴,康中乾教授将王弼的“无”分为本体义、生成义、抽象义、功能义、境界义五个方面,生成义和抽象义可以看做是“无”的本体义的两重性质规定,同时,这也构成了无本身的基本矛盾。康教授认为正是因为无范畴本身兼有抽象义和生成义这两种异质的涵义,本体之无又要进一步演化,则其演化趋向明显会朝着抽象和具体前进,竹林玄学就是王弼无本论的抽象义的逻辑发展,元康时期裴頠的崇有论便是王弼无本论的生成义的逻辑演化,到了郭象这里,他将王弼的无本论和裴頠的崇有论结合了起来,提出了独化论,独化论在一定程度上完成了玄学本体论的逻辑演进过程。^{[5]387}到了魏晋玄学的尾声张湛在谈有无的问题时,认为“有之为有,恃无以生,言生必由无,而无不生有。此运通之功必赖于无,故生动之称,因事而立耳。”(《列子·天瑞注》)这是说有依无而存在,并不是由无而生,无就是成就有的功能、功用,再到僧肇这里,僧肇在佛教理论的基础上把玄学的“有”与“无”结合了起来,宇宙本体论开始向心性本体论转变。在隋唐,佛教盛行,“有无”问题进一步深入探讨,这些探讨当然都是使人如何进入涅槃之境,主要

是心性问题的,在这里不作过多论述。以上便是张载以前“有无”思想的一个大概梳理,作这样一个源流性的梳理对我们理解张载的“有无”思想是有很大帮助的,下面将具体的分析张载哲学中的“有无”思想。

二、有无与虚气

关于张载哲学中的“有无”问题,我们并不能像上述梳理一样对“有无”本身加以追述,需要我们联系张载哲学的核心概念“虚气”来理解其“有无”。《正蒙·太和篇》云:“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二,顾聚散,出入,形不形,能推本所从来,则深于《易》者也。”^{[6]3}这句话中说知虚空即气则有无通一无二,形不形能推其本所从来,且能深于《易》,也就是说能深于《易》,则可明虚空即气、有无通一并推究形不形之本所从来,如何深于《易》呢?我们来看《正蒙·太和篇》首章所述:

“太和所谓道,中含浮沉、升降、动静、相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简,其究也广大坚固。起知于易者乾乎,效法于简者坤乎。散殊而可象为气,清通而不可象为神。不如野马、絪縕,不足谓之太和。语道者知此,谓之知道;学易者见此,谓之见易。不如是,虽周公才美,其智不足称也已。”

此章总述太和之道,太和涵有浮沉、升降、动静、相感之性,又是絪縕、相荡、胜负、屈伸之始,从这两句来看,太和或许是说太和之气,也正是因为如此,人们传统的看法就是将太和当作气化来理解,这样理解从这两句本身来说也许并不算错,然而却没有注意下面的两句,从行文来看,下句中的“其”就是指上句中的太和,以此观下面的几句,意思就是说太和是几微易简与广大坚固、散殊而可象为气和清通而不可象为神的统一,如果说将太和理解气,说其广大坚固,并且是气与神的统一就不可理解了。广大坚固可借张载另一句话来理解,“金铁有时而腐,山岳有时而摧,凡有形之物易坏,惟太虚无动摇,”^(《张载集》325页)这句话说太虚超越有形,为形而上,因此不腐不坏,永恒存在,以此看广大坚固则是指太虚而言,从广大坚固说太虚如果不明显可看下句,说太和是气与神的统一,此处之气,则不必解,关键在于神,张载说:“神者,太虚妙应之目,天地法相,皆神化之糟粕尔,”^(《正蒙·太和篇》)因此从这句可看出神是指太虚之神妙不测,天地万物皆是神化之糟粕,形下之物对形而上而言自然为糟粕,此是突出太虚之形而上,并以神来代指太虚,因此这里所说之太和指的就是太虚与气的统一,即前面所说形不形之统一。虚空即气,则有无通一无二,《正蒙·乾称篇》云:“凡可状,皆有也,凡有,皆象也,”因此有指的便是气,“有无虚实通为一物,性也”,“所谓性即天道也”,“运于无形之为道,形而下者不足以言之”^(《正蒙·神化篇》),虚气

是形下形上的统一,气为有,则此不形之虚自然便指的是无,因此可以看出张载是将有无关系纳入了虚气关系当中,把有无混一转化为了太虚即气,以此来解形上形下之关联问题。关于这个问题可以说一直是所有哲学发展中的最核心问题,从有形上形下之分开始,人们便一直在思考,哲学发展史上也出现了许多对于这个问题的思考,张载对此也有自己的认识,张载在《横渠易说》中有这样的话,“凡不形以上者,皆谓之道,惟是有无相接与形不形处之为难。须知气从此者,盖为气能一有无,无则气自然生,气之生即是道,是易。”^(《张载集》207页)从这里看出张载对于有无相接与形不形如何处之也是颇为为难的,他认为有无一于气,气能够将有无统一于自身,无则气自然生,此处之“无”即是指太虚,而气之生即是自然而然的,也就是太虚与气之相处是自然而然的,“太虚者,自然之道”^(《张载集》325页)这样就解决了有无相接,太虚与气如何处之的问题。这里的解决方法其实在魏晋玄学那里早有论述,玄学家郭象提出的独化论便是,独化将“有无”之自然相接所蕴含的哲学意义深刻地揭示了出来,郭象在《庄子·齐物论注》当中说道:“无既无矣,则不能生有,有之未生,有不能为生。然则生生者谁哉?确然而自生耳,自生耳,非我生也,我即不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。”在这里郭象认真追问了万物的根据是什么,在他看来,“无”就是没有,是虚无,怎么能生有呢,而“有”也不能成为万物以生的根据,因为这样就陷入了无限死循环,最后必然不能追求出一个结果,既然“无”和“有”都不行,那么什么才可以呢,顺着这个思路,郭象提出了物之自然生,这个自然就是郭象之“独化”,“独化”中便含了“有无”的有机统一,因为顺着郭象的思路有不能作万物生成的根据,无也不行,有是存在,无是非存在,下来便只能讲有无有机的统一起来作万物生成的根据,这是一种自然的逻辑理路,因此独化的深层次涵义即是有无性,有不能离无,无不能离有,有无混一,这也正是张载哲学中有无虚气的关系,太虚即气,就是太虚与气不相离而相即,“虚气相即”而万物也由之以生,自此张载所说之有无自然相接也就明确了。因此从以上看张载哲学中的“有无”就指的是其核心范畴“虚气”,但张载却是很少说“有无”,而常论“虚气”,这与整个张载思想的形成背景有关,张载的学说是为反对佛老而言,其目的是要为儒家造道,一扫秦汉以来儒学之颓风,因此要在理论上有所针对,要与佛老抗衡,则必要为儒家建立一个本体理论,秦汉儒学主流为经学,没有明确的本体之论,道家提倡有生于无,两汉道家多谈宇宙生化,亦无本体之说。到了魏晋,本末有无之辨才开始成为整个思想界之重心,本体之说大盛,佛道俱谈有无,因此在张载思考其学时一方面为了不陷入“有生于无”的有无空谈,另一方面又引入“虚气”,以

太虚为本体,太虚下贯于气化生万物,使得其宇宙论与本体论同时并建,从而在根本上既能与佛老抗衡,而又不至于空谈“有无”,所以张载少谈“有无”,佛老多谈“有无”,因此不可避免地张载又要谈到有无,从而有针对性地反佛批老。

三、从有无看张载反佛批老

从张载的全部思想来看,张载反佛老的倾向是非常明显的,他说:“释氏之言性不识易,识易然后尽性,盖易有则有无动静可以兼而不偏举也。”(《横渠易说·系辞上》)张载自己是以《易》为宗的,认为释氏不识《易》,则有无偏执,正如前面所论不深《易》则不识有无、形不形通一无二,在此基础上,张载在《正蒙·太和篇》中对佛老作了批判:

“若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,人老氏“有生于无”自然之论,不识所谓有无混一之常;若谓万象为太虚中所见之物,则物与虚不相资,形自形,性自性,形性、天人不相待而有,陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明,正由懵者略知体虚空为性,不知本天道为用,反以人见之小因缘天地。明有不尽,则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要,遂躐等妄意而然。不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩,遂使儒、佛、老、庄混然一涂。语天道性命者,不罔于恍惚梦幻,则定以“有生于无”,为穷高极微之论。入德之途,不知择术而求,多见其蔽于彼而陷于淫矣。”

老氏主张“有生于无”,不识有无混一之常,张载认为道家“有生于无”是体用殊绝,其错识在于以为虚能生气,然而虚是无穷,是形上之本体,气为形下之器,体不可生用,即无不能生有,因为张载是从体用不二来看待有无的,因此无作为本体是下贯到有当中去的,无有不相离,即是太虚即气,若说以无生有,则成了以虚生气,从而割裂有无、虚气,体用二分,这正是张载反对道家有生于无之论的关键。

对于释氏其“以山河大地为见病之说”亦属于体用殊绝,张载言释氏“谓万象为太虚中所见之物,则物与虚不相资。”即物与虚相分离,虚是虚,物是物,二者割裂,也就是张载所说的形自形,性自性,形性、天人不相待而有。在张载看来,佛家之追求“无”,又“有”则以为幻化,指出佛教“以人见之小因缘天地,明有不尽,则诬世界乾坤为幻化”,“彼异学则尽归之空虚”(182页),对现实世界不重视这是张载极不满意的,他在《横渠易说·系辞上》中有这样一段话:“释氏语真际,乃知道者所谓诚也,天德也。其语到实际,则以人生为幻妄,以有为疣赘,以世界为阴浊,遂厌而不有,遗而弗存。就使得之,乃诚而恶明者也。”站在儒家立场上,他要追求的就是天人合一,而释氏语真际则便以人生为幻妄,以有为疣赘,只知求诚

(此诚代指形而上),而不求明(此明则指有形万物),使得天人两分,这让立志要为儒学造道,并解决秦汉以来儒家知人而不知天的张载不得不进行反对,其重无轻有也是张载虚气观所不能认同的,即从“太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚,”(《正蒙·太和篇》)而反对佛老“直语太虚”,这是张载以“太虚即气”为思想核心的应有反应。

张载“反佛批老”是有着一个核心的总原则的,在《正蒙·范育序》中云:

浮屠以心为法,以空为真,故《正蒙》辟之以天理之大,又曰:“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二。”老子以无为道,故《正蒙》辟之曰:“不有两则无一。”至于谈死生之际,曰“轮转不息,能脱是者则无生灭”,或曰“久生不死”,故《正蒙》辟之曰:“太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。”夫为是言者,岂得已哉!

可以看出这个总原则就是“太虚即气”,有无通一无二,正是循着这个总原则,张载以之批佛老,“然则有皆性也,是岂无对。庄老浮屠为此说久矣,果畅真理乎”,庄老浮屠认为有无无对,浮屠重无轻有,往而不返,庄老则徇生执有,物而不化,对待有无皆有偏执,二者虽不同,“以言乎失道则均矣”,因此从有无看张载批释老则释老二氏之偏显见矣。

综上所述,张载关于有无的思想也是其整个哲学思想中非常重要的一部分,其“有无”之意与玄学家郭象“独化”之论有相合之处,但又有所转变,相合之处在于二者都认为有无混一无二,不可分开,转变在于张载将“有无”纳入“虚气”关系中,虚空即气,则有无通一无二,将有无本末之辨向体用不二转变,这是与整个中国哲学的发展相合的,而且其重有无统一,以之批老释也表现出与释老不同的关怀现实的入世精神。

[参考文献]

- [1] 王弼注,楼宇烈校释.老子道德经注校释[M].北京:中华书局,2008.
- [2] 王先谦,刘武撰,沈啸寰点校.庄子集解·庄子集解内篇补正[M].北京:中华书局,1987.
- [3] 严遵著,王德译注.老子指归[M].北京:商务印书馆,2004.
- [4] 汤用彤.魏晋玄学论稿.[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [5] 康中乾.有无之辩:魏晋玄学本体思想再解读[M].北京:人民出版社,2003.
- [6] 张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.

[学术编辑 黄彦震]

[责任编辑 李兆平]