

“無”的思想之展開

——從老子到王弼

[日]金谷治

內容提要 本文是想要追究從老子到王弼為止的“無”的思想之深化過程，特別重點是其實踐觀念的性格。首先《老子》書中的“無”，雖有與“道”同義之說，筆者認為，“無”字的含義幾乎完全是對“有”之單純否定，它只是“道”的形容詞而已。可是“無為”、“無知”等詞匯，並不僅止於單是行為否定。“無”對“有”作單純否定時，它同時也與“有”合而為一，包含了“有”。就是“無”的思想之萌芽。《莊子》有“無用之用”，《老子》也有“有之以為利，無之以為用”，只是並沒有其論理。莊子反而闡明“有用是因無用而才成立”之論理，而且呈現“無”的性格是無規定性、無限定性。在何晏思想中，“無”的概念已清楚地建立，與“道”的概念等而視之。最後，王弼解決了何晏留下來的問題。王弼解釋“復歸”為通過日常的實踐，復歸到橫於“有”世界的根底之“無”世界。因此，沈潛到現象的深處，到達“無”的深淵，不受現象諸相拘束，完成主體的理想狀態。“無”的超越性在此已明顯，“道”與“無”結合一起，才始有“道”。“無”到此大致已有形而上學的意味，成為了王弼的哲學之中心位置。

本文是想要追究從“老子”到王弼為止的“無”的思想之深化過

程，特別重點是其實踐觀念的性格。早有學者指出，在《老子》中的“無”，已是具有深厚哲理的完成體。假使依據此說，我們也不能否定，《老子》的“無”到王弼時，其哲理已經更加深化，且達到一個頂點。筆者認為王弼融合老、莊，完成了“無”的思想，本文即是想闡明此見解。

關於《老子》的“無”，有極端對立的兩種解釋。

其一是為一般所茫然附從的見解，它解釋“無”就是老子所主張的根本理念——“道”，它生成萬物，賦予各種意義的存在，乃至形式概念。就是一種深刻的解釋，其根據是《老子》書中提到的“天下萬物生於有，有生於無”（四十章）、“有之以為利，無之以為用”（十一章）。

可是，對上述解釋持反對者認為《老子》的“無”，僅僅是對“有”持否定意味之樸素概念，無須再特別提出“無”的思想等云云。其根據是，《老子》書中的“無”，此一字的用例，在形式論理上，其意義幾乎完全是對“有”之單純否定。

現在，我們就來檢討《老子》書中的“無”這一字的表現方式。如同在“無狀之狀，無物之象”（十四章）、“無知無欲”（三章）等例所顯示的，其大部份關於甚麼行爲、功用、存在等概念，都持否定的意味。“無”這一字的單獨使用，除了上述所言及的第四十章與第十一章外，就只有第二章的“有無相生，難易相成……”。在一百一回用例中，“無”這一字的單獨使用，僅有這三處而已。因此，《老子》並沒有特別具有“無”的思想這一種見解，我想應該是正確的。

但是，反過來一想，“無”這一字雖然僅有三處被單獨使用。在這裏，作為對諸多“有”的否定之“無”，其本身還是被認為它顯示了一個獨立的意味地存在。特別是第四十章的“天下萬物生於有，有生於無”中的“無”，它表示了它是“有”的根本，且通過“有”成為天下萬物的根本。因此，就有“道生一，一生二，二生三，三生萬物”（四十二章），或是“無名天地之始，有名萬物之母”（一章），再將上述與

“道常無名”(三十二章)一比較,就推論出“道→一、二、三→萬物”是“無名(天地之始)→有名(萬物之母)→萬物”,且進一步會再被思索成“無→有→萬物”的圖式。第四十章之所言,也許就是表示了“無”是佔據了“道”的位置。

可是,上述雖這麼說,卻不能因而據此就立即斷言“無”即是“道”。所謂“道常無名”,在這裏的“道”,它並沒有具有清楚的形狀,也並不想冠以任何名稱,在第一章裏和“有名”相對的“無名”,雖然佔據了“道”的位置,不過在此它只是被單純的視為是“道”的形容詞而已。《莊子·則陽》篇(九章)有提到“道不可有,有(又)不可無”,在漢代的《淮南子·說山篇》(一節)裏,關於所謂的無形、無聲等幽冥也言及“所以喻道而非道也”。這裏所謂的無名或無為等詞匯所表現的“無”的意思,有必要加以考察一番。

無為、無事、無名、無知、無欲等詞匯,分別在《老子》中頻頻出現,特別是“無為”就曾出現過十二次。這表示了這些詞匯在《老子》裏面,都是概念清晰的特殊用語。“無”在這種場合裏,形式上,確實是單純的否定意思。可是,實際上,其詞匯的含意,並不僅止於單是行為的否定,或是不想冠以任何名稱,它同時也含有更為特殊的內涵。

關於無為,我們如果稍作思考的話,就會了解如同“為無為”(三章、六十三章)所指出的那樣,無為本身還是一種行為、功用。而這種行為、功用是“有無相生,難易相成……”,在揭示現實的相對性後,並接受此一現實,且又說“是以聖人處無為之事……”(二章),它思索著如何超越現實世界裏的常識性之世俗對立。而且,又如同“無為之益”(四十三章)或“為無為,則無不治”(三章)等所言,它也帶來現實世界裏的效果。因此,其極致就是“無為而無不為”(三十七章、四十八章)。也就是說,它所表現的,即是一種所謂因為無為所以萬事才行得通的反面表現方式。

眾所皆知,《老子》中的反面表現方式甚多。與“無為而無不

爲”相類似的表現，就有“非以其無私耶，故能成其私”(七章)、“聖人以其終不自爲大，故能成其大”(三十四章)等顯著的例子。於此，當我們思索這些反面的表現方式是在怎樣的思考基礎上成立時，我們可以參考與此有關連的“貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀”(三十九章)等說法。總之，舉出所謂貴賤、高下、強弱、雌雄等對立概念，而意圖顛倒常識以收到現實的效果。而且，最重要的是，它一方面說高貴是下賤的基本，但它絕不是要放棄高貴這種東西。換言之，它重視相對立的兩極，而採取常識上世人所不採取的立場。然而，它卻同時也包容攝取了常識性的立場，而成爲更爲優越的立場。先前提到的《老子》反面表現方式的結構，在此應該更爲清楚了。所謂因爲“無私”所以才能夠完成“私”，而“無私”的內容，並不是單純文字字面上的意思，應當將其視爲含有成就“私”的功用，故才能成其私。同樣的，“無爲而無不爲”也可以解釋爲成就萬事的功用，也一起包含在“無爲”之中，“無爲”才因此成爲優越之物。

從以上所述，我們當能了解無爲的內涵也絕不是其文字字面上的單純意思。換言之，無爲與有爲並非處於世俗對立的場合中。而所謂無爲包含攝取了有爲的論理，其實也可以照樣適用在無名與無知無欲的場合。《老子》中“無”的意思必須從這裏思考。“無”對“有”作單純否定時，它同時也與“有”合而爲一，包含了“有”。因此，所謂的“有生於無”也才有可能。

可是，無爲這個概念，它企圖超越現實世界中的常識性世俗對立。而它確實是超出常識的立場，也超越了世俗的立場。但是，其關心到底還是現實的，因爲它把現實世界中的效果作爲最先關心的目標，所以當然並沒有說是要超越於形而上學的世界。此概念照樣也能夠推及到“無”的場合吧！“無”雖然包容攝取了“有”，因而超越了世俗的有無之對立，但還沒有能夠達到完全否定現實存在的形式概念之地步。也就是說，必須將它隸屬於廣泛意思的“有”的思

想之中。簡而言之，應當將“老子”視為“無”的思想之萌芽。它是包含著“有”的一種卓越論理。可是，關於“無”本身的思索，終究是不了了之，依然還是樸素的思想。

我們先撇開《老子》，讀讀《莊子》，在《莊子》也提到無為與無知無欲，而且將恬淡、寂寞、虛無、無為當做是理想狀態。可是，作為“無”的思想，在《莊子》首先必須注意的是，所謂的“無用之用”。這在《老子》也有提到——“有之以為利，無之以為用”(十一章)，只是《老子》並沒有闡明其論理。換言之，它並沒有指明關於“無”的思索。反而《莊子》說了種種的寓言，從那裏能夠理解其清楚的論理。在此，我就介紹它的一、二則寓言。

在《逍遙遊》的結尾處，有關大瓠和大樹的寓言極為有名。惠子說大瓠、大樹太大了，沒有利用的方法，而諷刺了莊子議論的放縱。對此，莊子出人意外的表示了其利用方法——大瓠照其原樣作為樽，漂浮在廣闊的水面上，不是很好嗎？大樹種植在一望無際的原野上，悠悠自適，不是很好嗎？說是有沒有利用的場所、方法，會有什麼痛苦嗎？類似這樣的寓言，也散見其他各篇。例如彎彎曲曲滿是獅子的大木，或是下顎下垂肩膀上吊的殘廢人，它想表達的是，因為這些都是無用，所以才不會受到來自外來的傷害(《人間世》四、五章)，無用反而勝過有用。換言之，它企圖倒轉世俗的價值觀。站在常識的立場來看，也許是無用的東西，事實上，它反而具備有極為驚人的功用。於此，斷定有用或無用，只不過是微不足道的自作聰明而已。但是，在這裏它還不是所謂“有用是因無用而才成立”之論理。在《外物》中，可以看到這個論理。

在《外物》(七章)中，惠子又向莊子指責說：“你的論說沒有用。”莊子回答說：“因為知道無用，所以才能談用。大地極為廣大，人站立之處(人之所用)也只不過是腳之大。可是，如果向四周圍深深的往下挖，只留下腳型之大的話，那你還能站立嗎(人尚有用乎)？”惠子說：“不能站立(無用)。”莊子又說：“那你看，無用的功用

之大(無用之爲用)應該很清楚了吧!”同樣的敘述在漢代的《淮南子》中,也曾這麼說“足之所及處甚小,所不及處甚大,故能步行。智之所明處甚窄,所不明處甚廣,故能明晰”(《說林》二節)。

關於“有之以爲利,無之以爲用”的論理,於此應該是很清楚了。而在這種場合裏,足之所及處與所不及處、知識之所明處與所不明處,大致應將它平列區別。然而,它卻呈現了一個明白的事實,即所謂不及、不明,其無用之處,勿寧是作爲根本,大大的擺在我們面前,此無用支撐著有用,且包容著它。無用爲什麼具有這麼大的功用呢?根據前面的譬喻,我們可以思考到“無”的性格是具有無規定性、無限定性。足之所及處,如果被限定只留下那麼一點點,步行當然困難。唯有廣大的大地,茫茫的無規定之中,才能自由的步行。踏出一步,因而劃分“有”的世界,這也是唯有在無規定的自由之中,才能夠產生的。

《莊子·至樂》篇“有至樂無有哉”,作了一個問題提起,即所謂至上之樂到底有沒有?之後,它一一舉出一般世俗的樂,說明這些結果只不過是痛苦的種子而已。最後,作成一個結論“至樂無樂”。意即特定的樂是產生痛苦的原因,同時也是阻擋世俗的樂的原因。《莊子》指出真正至上的樂是無限定的,並不能規定它。例如“忘適之適”(《達生》十二章)、“遊無窮”(《逍遙遊》一章及其他)、“遊於無有”(《應帝王》四章)即是表示這種想法。《莊子》又說“視有者,昔之君子。視無者,天地之友”(《在宥》七章),指出“無”一方面雖然和“有”對立,其實,它內部包容了“有”,並支撐著“有”,因爲它內涵有無限定的自由度,所以才更被當做是高價之物。

在這裏,值得注意的是所謂“昔之君子”,大概指的是“儒家之徒”。蓋儒家之主張乃是明確的規範主義,但它也尊重清楚載有禮的形式,即使是精神主義色彩極濃的孟子,也是一樣。儒家的教義乃是確定社會體制,並遵從其秩序。這可以說是“視有者”吧!道家的“無”的尊重,即是與儒家的教義相對抗。它否認儒家所定的社會

體制，企圖超越它，在天地自然中，無規定、無限定的自由世界裏遨遊。

當然，那樣的世界，是並不能與“有”平列，單純“無”的世界。道家所尊重的“道”，就是前面《莊子》中所陳述的那樣，既不是“有”，也不是“無”。但是，關於“無”的思索，在《莊子》中已更進一步。“無”如果是因為其無規定、無限定的性格，因而被尊重的話，那麼相對於“有”，特別被區別、被執著的“無”，當然不值得議論了。在《知北遊》(十章)中，可以讀到名叫光曜的人物對名叫“無有”的人物，所說意義深長的話語：“予能有無矣，而未能無無也。及為無有矣，何從至此哉。”於此，可以得到一個圖式，即有無→無無→無有。又《淮南子》說山篇(一節)也提到“道何以為體。曰，以無有為體。”現在，我們可以說關於“無”的思索，已深入“道”的立場，更接近了道家的中心課題。雖然如此，但是將“道”當做“無”，把二者置於相關關係，並更進一步深入思索，則是魏晉的老莊思想了。

和王弼同時代的何晏(? ~249)，曾這麼說：“所謂道是一無所有的東西，也就是無。從天地以下有實體的東西，也就是有。無卻將它名之曰道。這是因為天地以下的有，利用了無的功用的原故。”(“然猶謂之道者，以其能復用無所有也。”——“無名論”)。

此外，續成王弼“易注”的晉人韓康伯也說：“道者何，無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道，寂然無體，不可為象。必有之用極，而無之功顯。(有的功用置於極限，無的功用才能清楚)……”(《繫辭傳》上)。

將“無”和道家最高概念的“道”等而視之，在魏晉時代變得相當普遍。在《老子》裏“道”被形容成是“無”的東西，而在這裏，所謂“無”的概念已清楚的建立，這才能夠被當做是“道”。而又如同何晏在前面引用文中所說的“天地以下的有，利用了無的功用。”除此，他還說：“有之為有，恃無以生。事而為事，由無以成。”(“道論”)，更進一步跨越了先前的無用之用的論理，直截了當的指示了橫於有

的根源之無的功用。

在何晏的思想中，作為理想人的聖人，需要是一方面站在“無”的立場，且能同時成功的進入“有”的世界的人物（無名論）。可是，這對一般凡人而言，實在是太難了。根據他的《論語注》所言“不虛心，不能知道”（《先進》篇）。換句話說，“道”是透過虛心，而能夠認識的。此外，他又說：“道不可體，故志（慕）之而已”（《述而》篇）。道即是“無”，於此，其超越的性格更為明白了。但是，另一方面，這也反而使其思想的實踐性格變得含糊不明確了。何晏的思想發展，也就到此停住了。

而王弼解決了何晏留下來的問題。他利用了《老子》中所能見到的復歸概念和反的概念。他解釋《老子》第四十章的“反者道之動。……天下萬物生於有，有生於無”，為“有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。……天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。”

《老子》的復歸思想，在第十六章裏有述及“萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根”。對此及相關連的第四十章，有各種不同的解釋。極端的說法是將其視為主張倒回到古代社會，而比較有力的見解則將其視為存在論的解釋，當做“道”的比喻——是所謂植物生長、枯死的循環性生命活動。在論理上而言，王弼的注釋也是其中的一說，此外，還有各種各樣的說法。像這樣的容許有各種不同的見解，其含糊不明確也於此可見。王弼解決了這個問題，將其解釋為通過日常的實踐，復歸到橫於“有”的世界的根底之“無”的世界。

王弼在《易注》中，又對復卦的“復其見天地之心乎”，作了以下的解釋“復者反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。……若其以有為心，則異類未獲具存矣。”

與此關係很深的是《老子》三十八章注“天地雖廣，以無爲心。……故日以復而視，則天地之心見。……故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。……萬物雖貴，以無爲用。不能舍無以爲體也。……”

“無”的思想之實踐性格，在這些言詞中經常表現出來。現象界具有各種各樣的差別變化。雖然這並不是表示現象界具有臨時的存在性或虛偽性，不過它之所以有各種各樣的差別變化，乃是因爲其具有貫通這些根底的普遍性的“無”。因此，爲了在不受現象諸相拘束的自由立場上，完成主體的理想狀態，有必要返回到“無”的立場。沈潛到現象的深處，到達“無”的深淵，從這裏洞察現象的真的意思。這是由王弼最初被清楚表達的論理。

“無”的超越性在此已不能被否定，如果再參照前面陳述過的動靜語默相對之處，那麼應大致可了解其含意。因爲它並不是對立世界中的“無”，所以才有必要返回到“無”的立場。“無”在此已經具有了賦予萬象存在的窮極原因之性格。“清不能爲清，盈不能爲盈。皆有其母以存其形。”（《老子》三十九章注）“用夫無名，故名以篤焉。用夫無形，故形以成焉。”（《老子》三十八章注）萬物無法將“無”排於外，而能成其形。就王弼而言，他的最大重要性是，他將“無”的論理更進一步往前推，且將它推進了形而上學的思考領域裏。

王弼對《老子》四十二章的“道生一，一生二，二生三，三生萬物。……”又作了以下的注。“萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可無言。已謂之一，豈得無言乎。有言有一，非二如何。有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯。過此以往，[從有之有]，非道之流。”

這個解釋是將《老子》的存在論本文，轉爲認識論的論理問題。在這裏，它又表示萬物乃爲萬形，它根據“無”而生成一，把“無”當做是絕對統一原理的形式概念。道家傳統的“道”到此，勿寧已是從

屬於“無”的下位。“道以無形無名，始成萬物。”(一章注)王弼於此已很清楚地表示了這個意思。此外，王弼又更進一步明確地說“凡物有稱有名，則非其極也。言道則有所由。有所由，然後謂之爲道。然則道是稱中之大也，不若無稱之大也。”(《老子》二十五章注)在王弼的思想，“道”必須與“無”結合一起，才始有“道”。我們可以說，“無”到此大致已賦予形而上學的意思，且被當做是最高的形式概念，它成爲了王弼的哲學之中心位置。

到底爲什麼道家思想中，那麼尊崇“無”呢？雖然這包含有很複雜的問題，但就像我在前面所列舉的那樣，相對於“視有者”，將自己規定爲“視無者”，這就提供了一個很大的啓示。也就是說，這一派人的思考是認爲超出感覺的微妙存在，比本來是由現實的眼看得見、現實的耳聽得見的現象，來得更爲優越。世界活動現象的本質是虛靜的。“無”本來就是這樣的相對於“有”，而被尊崇。在這裏，並沒有考慮到要完全否定“有”。只是爲了方便說明，“無”的優越性，採取了“無”包含攝取了“有”，且支撐了“有”的論理。就是自然的想法。於是，“無”的無規定性、無限定性，使得可以用來反抗社會形式體制的自由概念，也能自覺的理解了。

但是，因爲“無”並沒有完全否定“有”，與“有”之間的關係，經常是以混雜的狀態，留下一大堆問題。“無”的存在性完全被否定，而且成爲絕對的形而上學之形式概念時，此問題始獲解決，王弼的思考已大致接近這個層次。賦予現象界萬物存在意義的窮極原因，統一其雜多的差別相，將其當做普遍原理，至此，“無”也才能明確其窮極之根元性。

作者簡介 金谷治，1920年生於日本三重縣。東北大學畢業。文學博士。曾任東北大學、追手門學院大學教授。現爲兩大學名譽教授。著有《秦漢思想史研究》、《管子之研究》等。