**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：强化还是改造**

**——论王弼与老子在“有”“无”关系上的思想分野**

目 录

[一、 问题的背景 5](#_Toc7502255)

[二、 “凡有皆始于无”与“失无入有”：王弼的两个预设 10](#_Toc7502256)

[三、 “恍惚，无形不系之叹”：王弼解“有”“无”的语词改造 16](#_Toc7502257)

[四、 “皆赖无以为用”：王弼对文本逻辑的整合 19](#_Toc7502258)

[五、 诠释中的改造：视域融合下的王弼注老研究 22](#_Toc7502259)

[参考文献： 24](#_Toc7502260)

强化还是改造

——论王弼与老子在“有”“无”关系上的思想分野

摘 要

在王弼对老子“有”“无”思想的诠释问题上 ，通常的理解是老子思想中的“有”“无”关系包含了“有无相生”和“有生于无”两种情况，而王弼的诠释则是强化了其中“有生于无”的思想，并以此构造他的“无本论”。然而，郭店楚简《老子》的发现，引发了学界对老子“有”“无”思想的新一轮讨论，在此形势之下，王弼如何诠释老子思想中的“有”“无”也就成了一个需要被重新看待的问题。综合王弼《老子注》中有关“有”“无”的诠释来看，他的“无本论”是对老子“有无相生”思想结构的改造性诠释，其实践路径有三：一是通过添加与需诠释文本无依据的逻辑前件，将“无本论”思想嵌入文本结构中，实现了对老子“有无相生”结构的改造；二是通过界定语词意义，强调语词“无”向度的解释空间，改造了老子“有”“无”对等的思想结构；三是通过添字，整合原文的逻辑结构，实现其架构“无本论”的理论目的。但这并不意味着要否定王弼“无本论”的诠释价值，而是应该基于老子思想与王弼注老之间所潜含的思想内生关系的角度，重新看待王弼的诠释行为。

关键字：王弼；老子；有无；简帛；诠释

Abstract

In Wang Bi's interpretation of Laozi's thought of "You" and "Wu", it is generally understood that the relationship between "You" and "Wu" in Laozi's thought includes two situations: “the Interaction of You and Wu” and “You born in Wu”, and that Wang Bi's interpretation strengthens the thought of "You born in Wu" and constructs his theory of "Ontology of Wu". However, the discovery of Laozi in Guodian Chu Bamboo Slips has triggered a new round of discussion on Laozi's thought of "You" and "Wu". Under this situation, how Wang Bi interprets "You" and "Wu" in Laozi's thought has become a problem that needs to be treated anew. According to Wang Bi's interpretation of "You" and "Wu" in *Laozi Zhu*, he mainly realizes the transformative interpretation of Laozi's "You" and "Wu" ideological structure by three ways: first, he embeds the idea of "Ontology of Wu" into the text structure by adding unfounded logical preconditions to the text and transformed the structure of Laozi's "the Interaction of You and Wu". Secondly, by defining the meaning of words, emphasizing the explanatory space of the dimension of "Wu", Laozi's ideological structure of "the Interaction of You and Wu" has been transformed; thirdly, by adding words, the original text has been integrated into the logical structure of "Ontology of Wu" in order to achieve its theoretical purpose of transforming Laozi's "the Interaction of You and Wu" structure. However, this does not mean to deny the value of Wang Bi's "Ontology of Wu", but to re-view Wang Bi's interpretation behavior from the perspective of the endogenous relationship between Laozi's thought and Wang Bi's of interpretation Laozi.

**Keywords**: Wang Bi; Laozi; You and Wu; Bamboosilk; Interpretation

# 问题的背景

“有”“无”关系，是老子道论体系中的一个重要的问题，历来为学者所重视。而分别从“有生于无”（《老子》第四十章）[[1]](#footnote-1)和“有无相生”（《老子》第二章）出发，却有两种不同的诠释路径：前者将“生”理解为“生成”或“本由”，形成一种垂直式的宇宙论或本体论的路径；后者以“有”与“无”对立相生、相互消解为基础，形成一种平行式的路径。

魏晋时期的王弼在面对这两个命题时，对“有生于无”进行了充分详实的诠释，提出了“有之所始，以无为本”的命题，并以其为基点，诠释了《老子》提及“有”“无”，或未提及“有”“无”的其他章节，形成了一套系统的理论体系，现代学者称其为“贵无论”或“无本论”。

但是，与诠释“有生于无”不同，王弼在诠释“有无相生”时，仅以“皆陈自然”，含糊而过。[[2]](#footnote-2)王弼所理解的“自然”，在《老子》第十七章注中又作，“自然，其端兆不可得而见，其意趣不可得而睹也”，可见，王弼试图以其“自然”在认识上无法推敲的特性，取消“有无相生”在意义上的生发。同时在整部注解中，王弼对“有无相生”一义毫不提及，却以“有生于无”一以贯之。但以“有生于无”为基调的诠释路径，在多大程度上符合老子原意呢？老子的“有”“无”又应做何理解呢？

老子对于“有”“无”的论述十分朦胧，甚至就“有”“无”而言，老子本人并未有过多的直接论述，这也给近现代学者分析老子的“有”“无”，带来了一定程度的困难与混乱。

以胡适先生的理解来看，从《老子》原文出发，可以得出两种不同的结论：一是“道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道”；二是“（道）乃是‘有’与‘无’之间的一种情境”。对这两种矛盾的解读，先生并未做出合理的哲学阐述，仅认为这种模糊是因为，“哲学观念初起的年代，名词不完备，故说理不能周密”。[[3]](#footnote-3)

事实上，胡适先生的两种解读，都可从《老子》文本中得到直接确认。先生认为“道”等于“无”，即在“有”“无”中，“无”同于“道”并先于“有”而存在，可归结为“有生于无”；认为“（道）乃是‘有’与‘无’之间的一种情境”，即认为“有”“无”对立，而“道”存乎其中，可归结为“有无相生”。可见，问题回到了如何解释文本中这两处命题的关系。

在郭店楚简出土前，学界主流更为重视“有生于无”的老子的“有”“无”关系，而对“有无相生”则采取忽视的态度。

如冯友兰先生提出“有”“无”在三个维度上的解释，[[4]](#footnote-4)但冯先生走的仍然是王弼的理路：在风格上，强调“有生于无”，而忽视“有无相生”；在理论上，对“无”所言“它既不是宫，也不是商，可是也是宫，也是商”，[[5]](#footnote-5)与王弼《老子指略》中，“故能为品物之宗主，苞通万物，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣”[[6]](#footnote-6)如出一辙。这不禁使人反思，在多大程度上，冯先生受了王弼解老的影响？而王弼注成之“老子”，在多大程度上反映了老子本人的思想？冯先生的哲学史方式，又是否存在着王弼与老子思想分野不清的问题呢？

与冯先生所秉不同，张岱年先生在帛书本《老子》的影响下，认为“道是有与无的统一”。[[7]](#footnote-7)与张先生秉持同样观点，并着力批评“老子贵无论”的詹剑峰先生进一步认为，老子贵无之说，起于魏晋玄谈之风，是王弼对老子思想的误读。这一观点恰是对冯先生哲学史写作中方法论缺陷的自觉，是对老子、王弼二人存在思想分野的洞见。[[8]](#footnote-8)

企图调和文本矛盾的陈鼓应先生则认为，“有无相生”的“有”“无”，是现象界中具体的和非具体的存在物，“有生于无”的“有”“无”，则同指形而上学之“道”，“是表面‘道’由无形质落实向有形质的活动过程”。[[9]](#footnote-9)

而随着郭店楚简《老子》的发现，其中王弼本作“天下万物生于有，有生于无”（第四十章）处，楚简本则为“天下之物生于有、生于无”。作为已知最早版本的《老子》，楚简本从文本角度直接否证了，老子思想中存在“有生于无”的向度，“生于有、生于无”反而进一步确证了“有”“无”的对等关系。

但学界对老子“有”“无”关系的争论并未因楚简的发现，而画上休止符。反而以楚简“生于无”处是否存在脱字为基础，展开了对“有”“无”关系的新一轮讨论。要知，早在此简出世前，马叙伦先生就对原本《老子》中是否存在“有生于无”提出了质疑。先生认为第一章与第二章相互照应，已经说明了“有无相生”之理，又何来此“有生于无”，并提出“乃《淮南》语羼入者”的猜测。[[10]](#footnote-10)

但郭店竹简的整理者认为，“简文此句句首脱‘有’字，即上句句末‘又’字脱重文号。可据帛乙本补。”[[11]](#footnote-11)支持这种观点的，有李零[[12]](#footnote-12)、廖名春[[13]](#footnote-13)、魏启鹏[[14]](#footnote-14)、陈锡勇[[15]](#footnote-15)、李若晖[[16]](#footnote-16)、刘笑敢[[17]](#footnote-17)、丁四新[[18]](#footnote-18)等诸位老师，所提论据也各不相同，如魏启鹏老师从同墓其他竹简处着手，又参照《文子》，认为“‘又（有）字下脱重文符号‘=’”；李若晖老师从俞樾处[[19]](#footnote-19)获得启发，认为有无重文符号皆可将该字重读。要之，这一类观点企图维持楚简《老子》，与其他版本《老子》在文字上的一致性，但其论证过程却有“以后证前”之嫌，而缺乏直接的历史证据。

与此相左，认为楚简此处未脱字，且“生于有、生于无”的阐发与“有无相生”义契合，可使《老子》文本更加圆融的学者有陈鼓应[[20]](#footnote-20)、王中江[[21]](#footnote-21)、丁原植[[22]](#footnote-22)、聂中庆[[23]](#footnote-23)等几位老师。其中，陈鼓应老师认为，“从《老子》整体思想来看，当以简本为是……二者原本并无本末先后的问题，但今本‘有生于无’导致了本末先后的判断……许多学者又因为受到王弼解《老》的影响，更增加了诠释的分歧”。王弼解《老》是如何凭借“有生于无”，形成了“有”“无”存在本末先后的判断？又该如何理解这段老学“误读”史？或许我们要从魏晋玄学王弼解《老》处寻求解答。

魏晋玄学界对《老子注》中王弼“有”“无”思想的研究，大体是用以下三种方式进行的：

一是哲学史的写作方式，将《老子注》中王弼的“有”“无”思想，作为“正始玄学”代表人物王弼的思想的一个部分，加以介绍。这种方法始于汤用彤先生。汤先生认为，辅嗣[[24]](#footnote-24)之学“万有群变以无为本。是则万有归于一本……此无对之本体（substance），号曰无，而非谓有无之无”，[[25]](#footnote-25)王弼“无本论”是关于有无本末的本体论问题。在此影响下，康中乾老师总结前人的研究[[26]](#footnote-26)，将王弼的“无”细致化为本体义、生成义、抽象义、功能义、境界义五种。[[27]](#footnote-27)

这种研究方式无意于王弼与老子的思想比较，对“无”论的侧重即是对“有”的忽视，其前提就是承认王弼的注解，是对老子思想中原本就存在“有生于无”思想的强化。强化的结果，表现为王弼“无”范畴的多义性及丰富性，体现为在概念外延上对老子“无”的包含与具体化。

二是以王弼的注解方法为对象的研究，这又可以细分为两个维度。其一，是国内学界在西方诠释学传入的背景下，对中国传统的诠释体系的研究；其二，是西方汉学界因王弼《老子注》存在着老学与魏晋玄学的双重身份[[28]](#footnote-28)而进行的研究。

第一个维度的研究，以刘笑敢老师《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》为代表，书中提出了确定方向性的两个标准，“如果他的哲学体系中的新概念、新命题、新观点是可以从《老子》原有思想推导出来的，就可以说是顺向的，否则就可以说是逆向的。如果他的哲学理论是对老子哲学原有的概念、命题、观点采取了否定或反对的立场，他的诠释就是逆向的；如果不是否定或反对的立场，就可能是异向或顺向的”。[[29]](#footnote-29)根据这两个标准，刘笑敢老师认为，可以很放心地将王弼的《老子注》作为顺向诠释的典型代表。

刘笑敢老师的两个标准，区分出了哲学史上存在的两类“老子”。第一类是作为文本存在的《老子》，而王弼是面向《老子》文本的注家，具体到“有”“无”关系而言，王弼的“无本论”是可以从王弼本《老子》“有生于无”中推导出来的，因此确是一种顺向诠释，是对王弼本《老子》中“有生于无”思想的强化。第二类“老子”是以“老子哲学”的角色出现的，因此不仅是王弼本《老子》，支持架构“老子哲学”的文本应包括历史上出现的各个文本，在这种前提下，就不可认为王弼的《老子注》是顺向诠释的代表。因为郭店简“生于有、生于无”与“有无相生”的呼应对照，否证了“有生于无”是老子的原有思想。就这两个标准而言，作为单独的子命题，其各自内部是满足矛盾律的，但作为一个总命题而言，“老子”语词意义的不统一，使得这一命题本身不满足矛盾律。

第二个维度的研究，以德国瓦格纳教授的著作《王弼<老子注>研究》为代表。其中，瓦格纳教授细致分析了王弼的注释技艺，[[30]](#footnote-30)正如其译者所说，“他向读者呈现了这样一个王弼的形象：在自觉接受文本的内在约束的前提下，在致力于消除文本的多义性的同时，将《老子》本文中所蕴涵的哲学可能性阐发到了一个空前的高度”。[[31]](#footnote-31)

但瓦格纳教授所面对的仅是作为王弼诠释对象的王弼本《老子》，对以多版本架构出的老子哲学并无兴趣，[[32]](#footnote-32)也就无意于在此基础上，展开王弼与老子“有”“无”的思想分野的研究，其所力图展现的王弼形象，也仅仅是一个在文本约束下的阐发强化者的形象。

而通过对楚简《老子》的讨论，在重新定位老子“有”“无”思想结构的新形式下，孕育出了第三种新的研究王弼“有”“无”思想结构的方式。这种方式更为注重王弼思想与老子思想的内生关系，将王弼置于老学发展的洪流当中，将他的哲学思想作为老子哲学的对话者。这种研究，所注重的“老子”是以多版本，尤其是简帛本，构建出的老子的哲学思想，而非是以王弼本《老子》单个文本所体现出的老子形象。具体到“有”“无”关系而言，其自觉区分王弼与老子思想分野的前提下，都力图指明王弼的“无本论”是对老子“有无相生”思想的改造。[[33]](#footnote-33)

基于这种研究仍有完善和挖掘的空间，本文将以“有”“无”关系为线索，以简帛《老子》为依托，探求老子“有无相生”思想结构的内证，试图论述王弼在其诠释中如何改造老子“有无相生”思想，力图廓清“有”“无”问题上，王弼与老子的思想分野。

#  “凡有皆始于无”与“失无入有”：王弼的两个预设

在老子学界，对通行本《老子》第一章“有名”“无名”，一直存在着两种不同的句读。其一作“无名，天地之始；有名，万物之母”，在这种句读的基础上，所做出的注解大体可以河上公注统而归之。河上公注认为，“无名”谓“道”，“道”为“天地”的本始；“有名”谓“天地”，“天地”生养“万物”，如“母之养子也”。[[34]](#footnote-34)在“无名”（道）→“有名”（天地）→“万物”的解释路径中，“有”“无”之间的关系被理解为，“道”以“无名”生“天地”之“有名”，而“天地”又生“万物”的“有生于无”的过程。

这条路径的进一步强化，产生了自宋代司马光、王安石以来的第二种的句读，其做“无，名天地之始；有，名万物之母”，“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其皦”，更加直观地表现了“有生于无”。但在老学史上，这两种本自同根生的句读，常常为谁更能代表老子原意而攻伐不断。

事实上，考虑简帛可以发现，在“有生于无”的路径上，两种句读都存在问题。对于有宋以来第二种句读，帛书甲、乙本作“恒无欲也”“恒有欲也”，语气助词“也”的出现，否定了“有”“无”处断句的可能，也否定了“无，名天地之始；有，名万物之母”的断句，虽然这种断句更有哲学思辩意味，立意也更为高妙。这似乎是第一种句读的胜利，但简帛文本却进一步导向了对通行本文本的怀疑。

无论是汉简本或是帛书甲、乙本，在“有名”“无名”处，均作“无名，万物之始也；有名，万物之母也”，河上公以“天地”“万物”之差形成的“有生于无”的解释路径，并不符合简帛《老子》的结构，其原意却是“有名”“无名”作为“万物”之“始母”的“有无相生”，而非“有”与“无”存在逻辑、时间上的先后之分。 “因此，本章不是从宇宙生成论的角度讲万物的‘始’与‘母’，而是从认知的角度强调万物之本根乃‘无名’与‘有名’的一体两面”。[[35]](#footnote-35)

河上公通过“无名谓道”“有名谓天地”，生发出的“有生于无”的解释路径，虽因此被推翻，但以“有生于无”为理路，解释《老子》第一章的模式，却在王弼注中以另一种形式生发出来。如果说河上公注有其本《老子》“天地”“万物”之差支持的话，那么根据瓦格纳所重构出的，王弼所实际使用的《老子》来看[[36]](#footnote-36)，其当时所见《老子》即为“无名，万物之始；有名，万物之母”，对此，王弼注为：

凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，【万物】以始以成而不知其所以【然】，玄之又玄也。

分析文本结构可以发现，王弼注相对原文而言，套上了一个逻辑前件，即“凡有始于无”，而这作为原文的“前理解”是无根据的。王弼在这样一个预设下，将原文的内容作为“凡有皆始于无”的逻辑展开。这种添加逻辑前件的改造，不仅为注释《老子》打开了新的空间，可以说“注释已被直接整合进文本了”，“而且，它把自己插入阅读的时间顺序和程序结构中，成为本文的修辞以及读者的解读/构造程序的一个不可分割的部分；它在一个读者总是处于迷失或随意解释的危险的文本中，为他提供桥梁，道路和联接”。[[37]](#footnote-37)

这种以“有生于无”作为预设来诠释文本的行为，在《老子注》中多次出现，如“故常无欲，以观其妙”的注解：

妙者，微之极也。万物始于微而后成，始于无而后生。故常无欲空虚，可以观其始物之妙。

而如果说在第一章中，所表现的是王弼将老子的“有名”“无名”，做出了生成论意义上“有生于无”的改造的话，那么对三十二章的注解，则表现了在价值论上，王弼对老子“有名”“无名”的改造。

在三十二章中，老子言道：

道常无名，朴虽小，天下莫能臣。侯王若守之，万物将自宾。天地相合以将甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆。譬道之在天下，犹川谷之于海。

老子认为侯王若能守“无名”的“道”，那么万物自宾、天地相合、民莫令自均，这是对“无名”在价值上的承认。但老子并不因为“无名”的好，而放弃“有名”，他认为，若“有名”，“亦将知止”，“亦”说明承接的是上文的价值判断；而对“知止可以不殆”中“不殆”的理解，又可与第二十五章描述“道”“周行而不殆，可以为天下母”，和第四十四章“知足不辱，知止不殆，可以长久”相互参验；最后以“譬道之在天下，犹川谷之于海”的比喻，与上文“天地相合以将甘露”形成互文，说明“有名”“无名”在价值上并无高低之分。

但王弼显然不满这种理解，在以“抱朴无为”对“道常无名”做出价值肯定的注解之后，王弼着力批判了“始制有名”，他认为：

始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可以不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰“名亦既有，夫亦将知止”也。遂任名以号物，则失治之母也，故曰“知止所以不殆”也。

王弼力图强化“无名”先于“有名”的时间顺序，在价值上，认为“有名”是“无名”“朴散”之后的堕落，其理路仍是“有生于无”。但具体而言，王弼对核心语词“知止”“不殆”的注解显然不够充分，有强为之说之嫌，对“有”“无”关系在价值论上的改造也显得太过刻意。

不仅“凡有始于无”被王弼引入注文框架，其变体“失无入有”也被王弼多次使用，如对第六十四章的注解：

其安易持，其未兆易谋。

以其安不忘危，持之不忘亡，谋之无功之势，故曰“易”也。

其脆易泮，其微易散。

虽失无入有，以其微脆之故，未足以兴大功，故易也。此四者，皆说慎终也，不可以无之故而不持，不可以微之故而弗散也。无而弗持则生有焉，微而不散则生大焉。故虑终之患如始之祸，则无败事。

为之于未有，

谓其安未兆也。

治之于未乱。

谓【闭】微脆也。

合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。为之败之，执者失之。

当以慎终除微，慎微除乱。而以施为治之，形名执之，反生事原，巧辟滋作，故败失也。

是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之。

不慎终也。[[38]](#footnote-38)

对比简帛，可发现老子行文的一大特色，即主语或主角的缺失与模糊，这也在一定程度上增加了《老子》文本的多义性。可此章原文中老子所言的主语，还是可以合乎情理的推测出来的。

所引《老子》原文可分为两层结构，四句以“其”开头的短语为一层，“为之于未有，治之于未乱”为一层。“其”指称“未有”“未乱”的事态，“安”“未兆”“脆”“微”是对“未有”“未乱”的具体刻画。此章的主角是下文中“是以圣人无为，故无败；无执，故无失”的圣人，圣人“为之”的“之”，即是四“其”指涉的“未有”“未乱”的事态，这种事态使得圣人所为“易持”“易谋”“易泮”“易散”，又使得圣人之所为“无为”“无执”，其实是为之于“未有”“未乱”之时，所以才能“无败”“无失”。这一章体现了老子“无为”的思想核心。

然而，王弼的注解重构了老子的意义，四“其”被解为“此四者，皆说慎终也”，“无败事”的原因则是“虑终之患如始之祸”。“慎终”之言一出，一方面照见了作为儒道汇通的王弼，[[39]](#footnote-39)另一方面也提醒我们去关心王弼如何实现了话题的转换。

为实现从“无为”向“慎终”的话题转换，王弼将四“其”的指涉进行了替换，而这种替换，破坏了原文隐含的链体风格[[40]](#footnote-40)。王弼将第一个“其”指向统治者，而非“未有”“未乱”的事态，更不是原文中所提及的“圣人”，只是一个存于危亡而需要“慎终”的一般统治者，这个统治者只有“安不忘危，持之不忘亡”，才能“无败事”。这里，政治实践的主角从“圣人”变成了一般统治者，政治实践的手段也从“无为”变成了“慎终”。

 对后三个“其”，王弼则对原意有所保留，仍使它们指称“未有”“未乱”的事态，这种“变”与“不变”体现了王弼诠释中的主观性。为了实现向“慎终”之说的完全转化，王弼嵌入了另一个预设——“失无入有”。王弼认为“其”之所以“微”“脆”的原因是“失无入有”，而“微”“脆”则是“失无入有”最初始的样态，所以“谋之”，“易也”，但同时也告诫统治者，“不可以无之故而不持，不可以微之故而弗散也”，因为“无而弗持则生有焉，微而不散则生大焉”。这种以“有生于无”解释“慎终”的原因，从而实现话题转化，不仅使得说理清晰，还可使读者经由王弼所搭建的“桥梁”，以“有”“无”的抽象关系，对原文本进行更加前提性的思考，也标志着王弼在老子政治哲学的领域，以“有生于无”整合文本的成功。

同时，“失无入有”的预设还被王弼用来解释老子的明喻“上善若水”。《老子》第二章：

上善若水。水利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。

虽然帛书甲本“不争”作“有静”，帛书乙本作“有争”，多数学者如刘笑敢、高明老师一方面认为帛书或误，一方面又认为此处本作“有静”（“争”可通“静”），“不争”是后人的修改。[[41]](#footnote-41)对比北大汉简本此处亦作“有争”，笔者认为后一种说法可信。老子认为水“几于道”的原因在于，其“利万物而有静，处众人之所恶”，那么王弼又是如何以“有”“无”注解此喻的呢？

王弼巧妙地以“几”字为着手点，认为老子“水”几于“道”但不等于“道”的比喻，在于“道无水有”，“道”与“水”距离的出现是因为“水”脱离了“无”状态，而成为了“有”。但“道无水有”的注解却引出了一个问题，即王弼是否承认老子的“道”是“无”？对这种说法，刘笑敢老师依“道无水有”的注文认为，“‘无’在王弼哲学中的重要性，还表现在他明确把‘道’和‘无’等同起来……王弼把‘道’等同于‘无’的观点是顺理成章地揭示了老子哲学中本来隐含的思想倾向，这是明显的顺向的发展”。[[42]](#footnote-42) 但“道”等同于“无”是否真的是老子哲学中隐含的思想倾向？王弼“道无”的注解又是否顺理成章呢？

# 三、“恍惚，无形不系之叹”：王弼解“有”“无”的语词改造

观《老子》原文可知，老子并未以“无”描述“道”，而常以“惚”“恍”提及“道”的状态，如第十四章：

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。

第二十一章：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。

对比简帛及其他版本的《老子》，可以发现“惚”“恍”二字有多种写法。“惚”，在汉简本中作“没”；帛书甲乙本作“”“沕”；河上公本作“忽”；傅奕本作“芴”。“恍”，汉简本作“芒”“”；帛书甲乙本作“”“”；河上公本十四章作“恍”，二十一章作“怳”；想尔注本作“慌”；傅奕本作“芒”。

据王博老师考证，“二字的写法虽然不同，但各写法之间之意义则相差无几。《说文》：‘惚’，忘也，从心，勿声；《尔雅·释诂》：忽，尽也，字并作‘惚’；《音辨》：芴，音忽，于无非无曰芴”，“‘恍’，《说文》：望，出亡在外，望其还也，又‘望’，‘月满与日相望，似朝君也’；《广雅·释诂一》：望，视也；《音辩》：于有非有曰芒”。[[43]](#footnote-43)据此，王博老师认为，“惚”大致有暗、尽、忘、无等义，并结合第十章，认为“惚”就是“复归于无物”的中“无物”的状态；“恍”大致有明、有等义，正与“惚”义相反。

由上，我们可以发现老子的“惚”“恍”是两个意义相反相成的词，描述的是“道”从无至有、从有返无的运动状态，是对“反者，道之动”（第四十章）的具体刻画。“道”因为这种运动状态，而“不可致诘”，成为一种“无状之状、无物之象”，实现着“有无相生”的统一。

而王弼对老子的“惚”“恍”，是从复合形容词的角度去理解的。王弼将“惚”“恍”整合成“恍惚”的同时，取消了“道”以“惚”“恍”的状态，呈现“有无相生”运动的诠释可能。王弼无意于作为“有无相生”的“反者，道之动”，这种倾向，体现在第四十章“反者，道之动”的注解上，表现为“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。”“反”，不再是“有无相生”的双向互动，而只是对“为基”“为本”“为用”的“下”“贱”“无”的单向返还，同时“道之动”也朝向“皆知（之）其所无”。

在第二十一章的注解中，王弼将“惚”“恍”二词整合成“恍惚”一词，并有意将其定义为“无形不系之叹”，从而打开了对“道”中之“无”的单向诠释路径，抛弃了老子“道”的“有无相生”之动。而对老子“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”这句明显在“道”之“动”的框架内，解释“道”从“无”之“有”，从“有”之“无”，而“象”“物”生也的命题，王弼并未对其内部结构加以诠释，而是在其上套上了一个逻辑前件：

以无形始物，不系成物，万物以始以成，而不知其所以然，故曰，“恍兮惚兮【其中有物】”、“惚兮恍兮，其中有象也”也。

描述了“道”以一种“恍惚”的“无形”“不系”的状态始成万物，万物不知其所以然，所以才会有“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”。这里，老子的“道”之动的“有无相生”之说，被王弼用一种“道”以“无”的状态，创生万物的生成说所取代。

至此，是否就证明了王弼的“道”即是“无”呢？显然王弼本人并不同意这种说法，或者说并不满足于此。在对第二十五章“域中有四大”的注解中，王弼阐前人之所未发，认为：

四大，道、天、地、王也。凡物有称有名，则非其极也。言道则有所由，有所由，然后谓之为道，然则（是道）【道是】称中之大也，不若无称之大也。无称不可得而名，【故】曰域也，道、天、地、王皆在乎无称之内，故曰，域中有四大者也

王弼认为之所以包括“道”的“四大”，在“域”中的原因是，“凡物有称有名，则非其极”，而“道”因其有所由而称为“道”，虽然是一“大”，但是已非其极，比不上无称的“大”，而这种无称的“大”因其不可得而名，所以称之为“域”，“四大”皆在无称之内，所以“域中有四大”。

事实上，王弼的这种解释是有矛盾的。从他本身前提“凡物有称有名，则非其极也”出发，而提出“无称之大不可名者曰域”的命题，事实上仍然是以“域”为这种无称赋予称呼，在这种意义上，“域”也非其极，仅是包含了道、天、地、王“四大”的更大而已，本质上并无差别。而王弼又认为“四大”可称“大”的原因，是因为在“无称”之“域”中，“四大”是以这种“无称”之“无”为根据的。“四大”的内在根据是“无称”之“无”，这种抽象的“无”因其“无形无名”得以使“四大”在其内。在这种意义上王弼“无本论”的思想是十分清楚的，但王弼又将这种“无称不可得而名”指称为“域”，这种指称使得王弼“无”概念的成立依据受到了其本人的挑战，“域”并不能指称“无称不可得而名”之“无”，“域中有四大”的结论在这种意义上失去了其“无本论”的依托，而显得强为之说。

虽然，王弼注解有其内在矛盾，但也不难看出王弼对“道”之“有”“无”的态度。王弼对“道”的理解紧扣第二十五章“字之曰道，强为之名曰大”，王弼承认“道”是“可言之称最大”，但“强为之名”的过程，使得“有系则必有分，有分则失其极矣”，遮蔽了“道”本身“吾不知其名”的状态，这种“混成无形，不可得而定”的状态是“道”的本然。为了回复“道”的本然状态，王弼在“域中有四大”的注解处，提出“域”作为“无称”之“无”是“道”的根据。虽然这种折衷的解释是有矛盾的，但不难看出王弼试图构建“道”之为“有”以“无”为本的框架，这种回复“道”的本然状态的企图，从二十五章“道法自然”处亦有所见。

王弼认为“人法地，地法天，天法道，道法自然”中，“法自然者，在方而法方，在圆而法圆”，“道”并非无约束的概念，其自身的“自然”是“道”所“不能违”的对象。而王弼谓 “自然者，无称之言、穷极之词也”，“自然”是一种无法用语言指涉的对象，换言之即是一种纯粹的“无”。因此，刘笑敢老师从“道无水有”处认为，王弼所理解的“道”即是“无”是不准确的，在王弼那里，“无”是“道”之所以存在的内在根据。如果说必须为王弼的“无”找寻一个对象的话，那么“自然”一词是再合适不过的了。

# 四、“皆赖无以为用”：王弼对文本逻辑的整合

如果说以上王弼使用的，界定语词意义，对其他读法的强调性拒绝[[44]](#footnote-44)；以及添加与需诠释文本无依据的逻辑前件，并将老子的哲学命题作为此类前件的自然展开[[45]](#footnote-45)，是魏晋清谈时期“辨名”“析理”[[46]](#footnote-46)的方法，对于建构理论体系的外部运用的话，那么王弼对《老子》第十一章[[47]](#footnote-47)的注解，其从文本内部整合改造老子“有无相生”的行为则有目共睹。

与简帛本相参照，王弼本《老子》第十一章原文，在文字上的出入并不大，惟在“当其无有X之用”的断句上，历代诸有分歧。传统的读法，如王弼本《老子》作“当其无，有X之用”，在这里“无”作为名词而使用，“有”作为动词而使用，强调的是“无”部分的对有所用的决定作用，仍然是一种“有生于无”的逻辑。

另一种读法，来自于清人毕沅所认为的，应该作“当其无有，X之用”，以“无有”连读，其根据在于《考工记》郑玄注中的“利转者，以无有为用也”。 [[48]](#footnote-48)对此种断句之说，马叙伦[[49]](#footnote-49)、高亨[[50]](#footnote-50)、朱谦之[[51]](#footnote-51)等诸位先生持赞成的意见，而且高亨先生在这种断句新说的基础上认为，“当犹在也。无谓轮之空处，有谓轮之实体，言车之用在其空处与实体也”，“有无相生”才会有车之用；蒋锡昌先生则反对此说，认为此处《老子》之“无”同于《考工记》，所指乃是“无空间”，而“有”则非高亨先生所谓的“实体”，仅是在日常语言中作为动词的，“有这么一个东西”的用法。[[52]](#footnote-52)

其实，毕沅“无有”连读，在一定意义并不能很好的与传统的读法区分开。其理由在于，所引证的“利转者，以无有为用也”中的“无有”，在语词上是一种偏正结构，“无”是修饰“有”的，是对“有”的否定，这个语词最终所指涉的是被“无”所否定的“有”，在逻辑本质上与传统读法中的“当其无”中之“无”并无不同，通过“无”对“有”的否定，所肯定的仍然是“无”对“用”的决定作用，有所用还是生于“无”。其次，这种“无有”连读的断句方法，将“无有”作为一个语词置于《老子》五千言中，是无法用它处文本支持的，老子谈“有”“无”，要么是将“有”“无”作为修饰语，而无抽象意义，如“有名”“无名”“有欲”“无欲”“有德”“无德”“有以为”“无以为”，要么在谈及抽象意义的“有”“无”时，如第二章所使用的语词是“有无相生”，“有”“无”是一种并列结构。“无有”的使用在老子的行文风格上，更像是将“无”作为“有”的修饰语，同于“无名”“无欲”“无德”，在这种意义上，“无有”连读的断句方法，无法与传统的读法所区分。

基于以上，似乎毕阮的断句并没有为老子开显出更大的意义空间，但事实上，虽学理依据不够充分，但其启示从“有”处断句之举，却经过学界前辈不断探索，产生了对《老子》十一章新的理解视角。

何石彬老师认为，传统的句读“当其无，有X之用”存在着两个矛盾。第一个矛盾，来自于此章结尾“故有之以为利，无之以为用”，“故”表明这一命题是对这一章思想的总结，而“有之以为利，无之以为用”中“利”“用”相通，暗示我们两个子命题是对等的，“有”“无”间的对等关系与第二章中“有无相生”遥相呼应，若以“当其无，有X之用”句读，则是一种“有生于无”的先后关系，与后文所体现的“有”“无”对等相矛盾，这种矛盾是无法调和的逻辑矛盾。第二个矛盾，是词性和词义的矛盾，“有之以为利，无之以为用”中的“有”“无”，是相对应的一对名词性的抽象概念，相当于第二章“有无相生”与第四十章“有生于无”中的“有”“无”词性，而“当其无，有X之用”中的“有”，却不再是一个与“无”相对称的名词性概念，而是作为表示存在状态的动词出现的，这样就使得在同一段文字中出现了“有”的两种词性和词义的解释，破坏了文本在词性与词义上的统一与连贯。[[53]](#footnote-53)

通过对“当其无，有X之用”的批判，何石彬老师并没有简单肯定“有”“无”连读的断句方法，而是提出了一种新的断句“当其无、有，X之用”，“可见，老子认为‘有’和‘无’是内在于具体事物之中的，是事物基本内涵的两个方面；正是‘有’、‘无’的对立存在，使事物达到了质料与功能的统一，从而赋予事物以完整的意义”，[[54]](#footnote-54)这种断句使全章在词性、词义、逻辑上相连贯，也更好地表达了高亨先生之意。

但无论是“当其无有，X之用”抑或是“当其无、有，X之用”，这两种不同却相似的断句，常常遭受一些支持“当其无，有X之用”的学者，如刘笑敢老师的批判，“按毕沅的读法则句子无谓语动词，不完整”[[55]](#footnote-55)。之所以会产生这样的反对意见，是因为多数学者仍然认为，这一章中，老子所要表述的是“无”之用的思想。这种预设可追溯至河上公本将此章题为“无用”，顾名思义，河上公就认为此章的核心讲的是“无之用”。[[56]](#footnote-56)事实上，以这种预设去解读《老子》文本是不可取的，若此章讲的是“无之用”，那如何解释“有之利”呢？而所谓脱去谓词“有”，使得句式不完整的说法，若引证简帛则会发现，汉简本、帛书甲乙本在“X之用”后均有“也”助判断，“X之用也”自成一体，所以此章的核心并不是“无用”，而是“X之用”，老子是利用“有无相生”的道理去解释“X之用”的原因。

王弼或许早已发现以“当其无，有X之用”句读此章，所造成的前后文的矛盾，但他仍一往如前，暴力将此章整合为“有生于无”逻辑结构。王弼首先肯定“无”的决定作用，认为“木、埴、壁所以成三者，而皆以无用也”。如果说这样理解尚有其句读依据可言，那么王弼还认为“无能受物之故，故能以寡统众也”，正如其在《周易略例·明彖》中所表述的“夫众不能治众，治众者至寡也”，“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也”。[[57]](#footnote-57)并进一步将“有之以为利，无之以为用”，这样“有”“无”对等的命题，认为是在以寡统众的预设下“言无”，“有”“无”的对等关系也变成了“有之以为利，皆赖无以为用”。仅一“赖”字，便使得老子原意中“有无相生”的对等关系，变成了“有生于无”“有赖与无”的从属关系；使得此章中明显地以“有无相生”解释“X之用”为核心，变成了以“无用”为核心解释“有X之用”，而在话语转变中起整合原文逻辑结构的“赖”，确是毫无文本依据的，是王弼妄加之语。

# 五、诠释中的改造：视域融合下的王弼注老研究

无论是第一章中，王弼将“有名”“无名”，诠释为“凡有生于无”的生成论命题；还是第十四、二十一章中，将“道”的“惚”“恍”，诠释为“道”以“无形不系”始生万物的命题；抑或是第十一章中，将“有”“无”之为“利”“用”以解释“X之用也”，诠释为“有之以为利，皆赖无以为用”的“无用”命题。三者本质上都表现了王弼将老子“有无相生”的思想结构，改造为“有生于无”的思想结构，并通过“无”去架构“道”被“强为之名”前的本然状态，企图通过整合老子的“道”论，实现其“以无为本”的理论目的。

但需要说明的是，本文的目的既非简单地证明，王弼的改造曲解了老子的思想，也非通过对简帛的讨论，否定王弼本《老子》的文本价值或思想价值，而是从历史的、语言的角度，反思传统哲学史研究下，王弼与老子思想分野不清的问题；反思近现代研究中，将王弼所诠释的老子形象，简单地与先秦老子重合的现象；反思在“有”“无”问题上，被忽视的王弼诠释中的创造性因素，或将王弼的“有”“无”仅认为是老子“有”“无”思想的发微。

理解王弼《老子注》中的思想，需要认识到王弼与《老子》的相遇，并不是在一种静态的、非时间的范畴中进行的，就其诠释行为本身而言，原本就是历史的。王弼的诠释不是在历史和时间之外，仍能产生意义的孤立实体，而是在遭遇世界的过程中[[58]](#footnote-58)，与顺应历史上延传下来的思想[[59]](#footnote-59)下形成的。这意味着，他始终将其置身于对传统的理解和观察世界的方式中。王弼依据其当下，来理解他所要言说的文本，换言之，他的诠释包含着对其当下的应用，他必须要清楚的说出，他需要诠释的文本在其当下的意义，非如此，他的诠释就是无生命力的。如是，诠释便要求作为诠释者的王弼，跨越他的视域和古老文本视域间的历史间距，其诠释行为的本质就是沟通历史间距。

这种沟通历史间距的行为，又是语言性的，作为诠释者的王弼，与被诠释者的老子间的关系，是一种苏格拉底对话的关系，是作为诠释者的王弼质询老子，并在提问、回答间，辨证地推进着所要言说的主题。企图理解两位思想家的对话，不能仅仅停留于王弼语言使用技巧的巧妙，不能仅仅将王弼视为一位巧匠去雕琢他的《老子注》。虽然本文在分析上界定了王弼使用的多种技巧，但那仅是为爬上在高处对话的两位思想家的“梯子”，当籍由语言的分析而介入对话后，撤去“梯子”又有何坏处。

王弼的诠释，是同老子的一次历史的对话。他的诠释行为，绝不是一种蛮横的抓取、一种对于文本的“掠夺”，而是一种友好的结合，这种结合的核心便是视域的融合。作为诠释者的王弼视域中的某些因素，被文本所否定，其他则得到了证明；通过文本所表现的老子视域中的某些因素，被弱化取消，而另一些则被强化改造。在这种意义上，王弼的诠释是一种对文本意义的新的开拓，作为被诠释的《老子》，其意义总是不整全和明确的，它的意义是始终在过去和现在的诠释中发生着的。而在新近发现的简帛《老子》的基础上，重新审视老子的思想，厘清在历史中的、对话中的王弼与老子的思想分野，对于理解道家哲学及其发展历程，具有重要的学术意义。

# 参考文献：

**古籍（含出土文献）：**

1. 【魏】王弼.《老子道德经注》.楼宇烈 校释.北京：中华书局.2011
2. 河上公.《老子道德经河上公章句》.王卡 点校.北京：中华书局.1993
3. 【魏】王弼.《周易注校释》.楼宇烈 校释.北京：中华书局.2012
4. 【晋】郭象 注；【唐】成玄英 疏.《庄子注疏》.曹础基 黄兰发 整理.北京：中华 书局.2011
5. 荆门市博物馆.《郭店楚墓竹简》.北京：文物出版社.1998
6. 北京大学出土文献研究所.北京大学藏西汉竹书.北京：上海古籍出版社.2012

**著作：**

1. 胡适.《中国哲学史大纲》.北京：中华书局.2015
2. 冯友兰.《中国哲学史新编》.北京：人民出版社.2007
3. 张岱年.《中国哲学发微》.太原:山西人民出版社.1981
4. 詹剑峰.《老子其人其书及其道论》.武汉：华中师范大学出版社.2006
5. 陈鼓应.《老子今注今译及评价》.台北:台湾商务印书馆.1978
6. 马叙伦.《老子校诂》.北京：中华书局.1974
7. 李零.《郭店楚简校读记》（增订本）.北京：北京大学出版社.2002
8. 魏启鹏.《楚简<老子>柬释》.台湾：万卷楼图书有限公司.1999
9. 陈锡勇.《郭店楚简老子论证》.台湾：里仁书局.2005.
10. 李若晖.《郭店老子偶札》.《郭店楚简国际学术研讨会论文集》.武汉：湖北人民出版社.2000
11. 陈鼓应.《中国哲学创始者——老子新论》.北京：中华书局.2015
12. 廖名春.《郭店楚简老子校释》.北京：清华大学出版社.2003
13. 丁四新.《郭店楚竹书<老子>校注》.武汉：武汉大学出版社.2010
14. 俞樾等.《古书释义举例五种》，北京：中华书局，1956
15. 王中江.《初读郭店竹简<老子>》.《郭店楚简研究》（《中国哲学》第20辑）.沈阳：辽宁教育出版社.1999
16. 丁原植.《郭店楚简<老子>释析与研究》（增修版）.台湾：万卷楼图书有限公司.1999
17. 聂中庆.《郭店楚简<老子>研究》.北京：中华书局.2004
18. 汤用彤.《魏晋玄学论稿》（增订本）.上海:上海人民出版社.2015
19. 康中乾.《有无之辩——魏晋玄学本体思想再解读》.北京：人民出版社.2003
20. 【德】瓦格纳著.《王弼<老子注>研究》. 杨立华译.南京：江苏人民出版社.2008
21. 蒋丽梅.《王弼<老子注>研究》.北京：中国社会科学出版社.2012
22. 刘季冬.《儒道会通——王弼<老子注>之思想架构》.北京：人民出版社.2014
23. 刘笑敢.《老子古今——五种对勘与析评引论》（修订版）.北京：中国社会科学出 版社.2009
24. 刘笑敢.《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》.北京：商务印书馆.2009
25. 毕阮.《老子道德经考异》.严灵峰.《无求备斋老子集成续编·第五函》.台湾：台湾艺文印书馆，1970
26. 高亨.《高亨著作集林·第五卷》.北京：清华大学出版社.2004
27. 朱谦之.《老子校释》.北京：中华书局.2000
28. 蒋锡昌.《老子校诂》.《民国丛书·第五编·05005》.上海：上海书店.1996
29. 【德】伽达默尔.《诠释学Ⅰ、Ⅱ：真理与方法》（修订译本）.洪汉鼎译.北京：商务印书馆.2011

**论文：**

1. 何石彬.《老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼本无论对老子道本论的改造》.载《中国哲学史》2005年第7期
2. 张占军.《道本体与无本体:老子与王弼之思想分野析论》.载《河北学刊》2016年第5期
3. 王博.《老子哲学中“道”和“有”、“无”的关系试探》.载《哲学研究》1991年第8期
4. 林丽真：《欧美“魏晋玄学”研究概况暨主要学术论著评介》，载《哲学与文化》，2003年第4期
5. 林光华.《<庄子> :从“道”到“无”的过渡》.载《哲学研究》2010年第2期
6. 康中乾.《魏晋玄学关于宇宙本体思想的逻辑演进》.载《哲学研究》2011年第5期
1. 本文所用王弼《老子注》，乃楼宇烈校释本。王弼《老子注》自成书以来，迄今已逾1700多年，作为《老子》的诸多注本之一，自流传伊始，王弼注便获得了极高的评价。但在1700多年的历史中，王弼注的流传十分曲折，在皇权与宗教权威的影响下，至宋一代，王弼《老子注》已成难求之书，且少有善本。及清一代，对王弼本的整理与校对，才使其貌再呈于世，但已非其真。今人楼宇烈《老子道德经注》，乃以浙江书局所刻张之象本为底本，此本已据清武英殿本做了部分校订，亦非张本原本，又校以道藏本、道藏集注本、古逸丛书本、武英殿本，辅之以历代古籍中所引王弼《老子注》的内容而成。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 【魏】王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注》，北京：中华书局，2011年，第7页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：中华书局，2015年，第46-48页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 第一种从原始宗教的角度进行理解（谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根），《老子》所言之“牝”，即指女性生殖器，天地万物都是从这“玄牝”中生出来的；又有一个中间空虚的东西，可以生出无穷无尽的东西来（天地之间，其由橐龠乎。虚而不屈，动而愈出），中间的空虚是“无”，无穷无尽的东西是“有”；第二种从抽象概念的层次讲“有”“无”，即是“有生于无”；第三种说法，把“无”理解为无名，道即是无名，是“万不象”，是无象之象，就是“大象”，它虽是无象，却能生万象，这就是天地万物的根源。（参见冯友兰：《中国哲学史新编》，北京：人民出版社，2007年，第237-238页） [↑](#footnote-ref-4)
5. 冯友兰：《中国哲学史新编》，第238页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 【魏】王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注》，第202页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 张岱年：《中国哲学史发微》，太原:山西人民出版社，1981年，第341-342页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，武汉：华中师范大学出版社，2006年，第163-168页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 陈鼓应：《老子今注今译及评价》，台北:台湾商务印书馆，1978年，第153-154页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 马叙伦：《老子校诂》，北京：中华书局，1974年,第396页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第117页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：北京大学出版社，2002年，第4页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 廖名春：《郭店楚简老子校释》，北京：清华大学出版社，2002年，第357页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 魏启鹏：《楚简<老子>柬释》，台湾：万卷楼图书有限公司，1999年，第36页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 陈锡勇：《郭店楚简老子论证》，台湾：里仁书局，2005年，第202页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 李若晖：《郭店老子偶札》，载《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第520-521页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》（修订版），北京：中国社会科学出版社，2009年，第446-447页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 丁四新：《郭店楚竹<老子>校注》，武汉：武汉大学出版社，2010年，第248-249页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 俞樾认为，“古书遇重字，多省不写，但于本字下作二画识之；抑或不作二画，但就本字重读之者”。（参见俞樾等著：《古书释义举例五种》，北京：中华书局，1956年，第19页） [↑](#footnote-ref-19)
20. 陈鼓应：《中国哲学的创始者——老子新论》，北京：中华书局，2015年，第88-90页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 王中江：《初读郭店竹简<老子>》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第20辑），沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第114页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 丁原植：《郭店楚简<老子>释析与研究》（增修版），台湾：万卷楼图书有限公司，1999年，第232页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 聂中庆：《郭店楚简<老子>研究》，北京：中华书局，2004年，第245-246页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 王弼，字辅嗣。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 汤用彤：《魏晋玄学论稿（增订本）》，上海:上海人民出版社，2015年，第41页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 康中乾老师将王弼“无”论的研究分为以下几种：一是以汤一介、肖萐父、李锦全诸位先生为代表，认为王弼的“无”是抽象的一般；二是以许抗生、朱伯崑、冯友兰等诸位先生为代表，认为王弼的“无”是一种共相；三是以侯外庐先生为早期代表，认为王弼的“无”是万物的“本始”或生成者，这一观点被金春峰、王葆玹、王晓毅所发展，认为魏晋本体论思想仍然未脱汉代生成论的藩篱；四是以陈来先生为代表，认为王弼的“无”相当于黑格尔哲学中的“纯无”；五是以王晓毅、楼宇烈先生为代表，认为王弼的“无”指的是某种作用方式、原理或者原则，其内容指“自然无为”。（康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体论思想再解读》，北京：人民出版社，2003年，第161-167页。） [↑](#footnote-ref-26)
27. 康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体论思想再解读》，第169-203页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 台湾学者林丽真认为，“欧美汉学界对中国思想史方面的研究兴趣，首推老子哲学，次及儒释道三教异同问题。由于玄学概以《易》《老》《庄》三玄之学为主，而魏晋南北朝的变动期文化又较为多姿多彩，故三教异同之争所触及的‘宗教’‘哲学’‘政治’三者之间的错综性课题，便相当引起西方汉学界的探讨兴趣”。（林丽真：《欧美“魏晋玄学”研究概况暨主要学术论著评介》，载《哲学与文化》，2003年第4期） [↑](#footnote-ref-28)
29. 刘笑敢：《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》，北京：商务印书馆，2009年，第148页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 瓦格纳教授将王弼的注释技艺分为以下七种：（1）注释与文本相结合；（2）对其他读法的强调性拒绝；（3）解释暗喻、明喻、比喻和象征；（4）主语的插入；（5）通过对等关系界定词汇；（6）翻译文本；（7）合并词汇与结构。（参见瓦格纳著，：《王弼<老子注>研究》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，2008年，第233-267页） [↑](#footnote-ref-30)
31. 【德】瓦格纳：《王弼<老子注>研究》，杨立华译，第1页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 瓦格纳教授虽然也利用了多版本《老子》，但其目的是为了重构王弼当时所用的《老子》本，而不在于老子哲学本身。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼无本论对老子道本论的改造》，载《中国哲学史》2005年第7期；张占军：《道本体与无本体:老子与王弼之思想分野析论》，载《河北学刊》2016年第5期。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 河上公：《老子道德经河上公章句》，王卡点校，北京：中华书局，1993年，第1-2页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》（修订版），第122页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 瓦格纳教授认为：“注释中引用的《老子》文本与刊印在注释之上的《老子》文本之间却有着显著的冲突”，并举了一例，《老子》王弼通行本：无名天地之始；弼注：道以无形无名始成万物；王弼注（21.7注）：以无名阅万物之始。“通行本的‘天地’一词既没有出现在对这一段本身的注释中，也没有出现在第21章注对此段的指涉中。两条注释都暗示‘万物’才是《老子》王弼本的读法”。除此之外，瓦格纳教授还指出，王弼《老子注》中的用词共有79处与通行本王弼《老子》不同，而除一处外，所有《注》暗示的读法都可以在郭店和马王堆抄本、《淮南子》、《文子》、《战国策》、有断代的抄本中找到。（《王弼<老子注>研究》，第276-278页）通过瓦格纳教授的研究，我们可以提出一个合乎情理的猜测，即王弼所见《老子》已包含了其当时所能见到的所有版本，也包含郭店简版本的“生于有、生于无”，但因此义与王弼之旨太过疏离，故王弼弃而专用帛书版本《老子》“有生于无”，且后世因王弼注文之高妙，遂引王弼本《老子》为通行本，郭店《老子》则渐渐淡出历史舞台，直到1993年郭店楚墓被发掘。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 【德】瓦格纳：《王弼<老子注>研究》，杨立华译，第238页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 仿宋体字为《老子》原文，楷体字为王弼注文。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 刘季冬老师认为，“王弼用以调和儒道的哲学思想体系是‘以无为本’为其思想核心，再通过宇宙本体论意义上‘有’‘无’范畴作为社会政治伦理思想的基地”。（参见刘季冬：《儒道会通——王弼<老子注>之思想建构》，北京：人民出版社，2014年，第187页） [↑](#footnote-ref-39)
40. “链体风格”是对“Interlocking Parallel Style”的翻译，是西方汉学界研究中国古典文献的一种的视角。“链体”与“骈体”有相同之处，但“骈体”只强调对偶句间横向的对称关系，“链体”除此外，更加要求关键词汇或思想要素的纵向连续性。（参见瓦格纳：《王弼<老子注>研究》，第47-108页） [↑](#footnote-ref-40)
41. 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》（修订版），第176页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 刘笑敢：《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》，第150-151页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 王博：《老子哲学中“道”和“有”、“无”的关系试探》，载《哲学研究》1991年第8期。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 如在二十一章注中，王弼将“惚”“恍”整合为“无形不系之叹”的“恍惚”。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 如在第一章中对于“有名，天地之始；有名，万物之母”的注解，以及第二十一章中对于“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”的注解。 [↑](#footnote-ref-45)
46. “辨名析理”一词出自郭象《庄子注》：“吾意亦谓，无经国体致，真所谓无用之谈也。然膏梁之子，均之戏豫，或倦与典言，而能辩名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博弈者！”。（【晋】郭象注；【唐】成玄英疏，《庄子注疏》，曹础基 黄兰发 整理，北京：中华书局，2011年，第575页。） [↑](#footnote-ref-46)
47. 王弼本《老子》十一章作，“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用”。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 原文作“案《考工记》‘利转者，以无有为用也’”，其实所引应为郑玄注。（毕阮：《老子道德经考异》，严灵峰《无求备斋老子集成续编·第五函》，台湾：台湾艺文印书馆，1970年，第8页。） [↑](#footnote-ref-48)
49. 马叙伦,：《老子校诂》，1974年,第152-155页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 高亨：《高亨著作集林·第五卷》，北京：清华大学出版社，2004年，第61-62页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，2000年，第43页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 蒋锡昌：《老子校诂》，《民国丛书·第五编·05005》，上海：上海书店，1996年，第63-64页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼无本论对老子道本论的改造》，载《中国哲学史》2005年第7期。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼无本论对老子道本论的改造》，载《中国哲学史》2005年第7期。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》（修订版），第195页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 河上公：《老子道德经河上公章句》，王卡点校，第41-45页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 【魏】王弼，楼宇烈校释：《周易注校释》，北京：中华书局，2012年，第269页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 康中乾老师认为，“玄学作为一种不同于汉代经学的新的思想潮流，兴起于三国魏的正始初年。它之所以能在这个时候的曹魏地区产生，综合讲，原因有五: 其一，经学的繁琐形式及其衰落; 其二，汉魏时期的社会政治任务和曹魏政权的政治需求; 其三，道家思想的长期存在和发展的影响; 其四，汉魏时期的人物品评制度和风气的助推作用; 其五，汉魏之际曹魏一批富有创造精神的年少思想家的作为。”（参见康中乾：《魏晋玄学关于宇宙本体思想的逻辑演进》，载《哲学研究》2011年第5期） [↑](#footnote-ref-58)
59. 王弼出身山阳王氏之后，与荆州学派联系密切，拥有当时丰富的学术资源；另一方面王弼虽仅对“三玄”中《老子》《周易》做注，但却不可忽视王弼与庄学精神的关系（参见蒋丽梅：《王弼<老子注>研究》第四章《王弼之庄学精神》），王弼对《老子》四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物”的注解，就是以《庄子·齐物论》中的理论进行解释的（参见林光华：《<庄子> :从“道”到“无”的过渡》，载《哲学研究》2010年第2期）。 [↑](#footnote-ref-59)