

论王弼对老子自然观的超越

管才君

(扬州大学 文学院,江苏 扬州 225002)

摘要:王弼注《老子》,提出“崇本举末”“以无为为本”,构筑起形而上学的玄学本体论,为赋予“自然”全新意义打下了坚实的理论基础。“无为自然”是王弼提出的新自然观,在他那里,“自然”既体现为顺物之性,又是循事物之客观规律,这是“自然”意义在魏晋时期的新发展,对后世产生了巨大影响。

关键词:玄学;自然;崇本举末;以无为为本;无为自然

中图分类号:B235.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2016)03-0020-07

王弼是正始时期的重要哲学家,他的学说开启了从宇宙生成论向玄学本体论转换的历史先河。自然观是理解王弼玄学思想的关键所在,对此历来有多种解读:容肇祖从自然主义天道论、自然主义政治论、自然主义人生观三个方面入手进行概述,但止于浅层论述^[1]。赵志军认为,王弼的自然既包括形而上的超越内涵,又指称具体事物的自然天性和本能,他看到了王弼自然观的表现情态,却忽视了王弼深刻的哲学基础,无法透彻其自然观的深层意蕴^[2]。章启群对王弼自然观的认识颇为深刻,他从本末有无的玄学本体论出发,论述了老子的自然观念在王弼哲学中的转换进程,但由于过多强调老子“无为”的消极意义而忽视了“无为”在王弼玄学体系中的重要性,致使“无为”与“自然”的关系被彻底割裂,故无法全面揭示王弼自然观的真实面目^{[3]41-42}。以上状况表明,要正确理解王弼的自然观,必须将自然放在王弼的玄学理论体系中详加考察,进而概括总结其合理内核。本文认为,通过注《老子》,王弼提出了“以无为为本”和“无为自然”的概念,“以无为为本”赋予了“无”的形而上学本体意义,突破了老子“有生于无”的理论局限,为“无为自然”说奠定了哲学基础。“无为自然”是王弼提出的新自然观。钱穆指出,王弼“其说以道为自然,以天地为自然,以至理为自然,以物性为自然,此皆《老子》本书所未有也,然则虽谓道家思想之盛言自然,其事确立于王弼,亦不过甚矣”^{[4]434}。老子“道法自然”,自然乃“自己如此”“自然而然”,王弼的“无为自然”说阐发自然的新义,自然既是物之固有本性,又是客观规律性,实现了对老子自然观的理论超越。王弼的新自然观影响到他对名教与自然关系的理解以及他的圣人观,他强调“名教出于自然”,主张“圣人有情”,倡导自然人性论,这些都是重要的历史贡献,但对于其中存在的理论缺陷仍需有清醒认识。

一、以无为为本:从生成论向本体论的哲学转换

论述王弼对老子自然观的超越,首先要从老子的哲学思想说起。老子取消了殷周以来的人格神“天”,建立了超绝时空的形而上学本体“道”,从而荡涤了商周以来的宗教神学观。“道”的一个重要品格就是能够分化、生成为天地万物,这体现了老子的宇宙生成论立场。老子有许多这类表述:

道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗。^{[5]四章,p71}

收稿日期:2016-01-03

作者简介:管才君,扬州大学文学院,博士研究生。

基金项目:江苏省普通高校研究生科研创新计划项目“魏晋自然审美观念研究”(KYLX15_1339),项目负责人:管才君。

大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。^{[5]三十四章，p194}

道生一，一生二，二生三，三生万物。^{[5]四十二章，p225}

为了说明“道”衍生万物的过程，老子设定了“无”与“有”这一对概念，“无，名天地之始，有，名万物之母”^{[5]一章，p53}，“天下万物生于有，有生于无”^{[5]四十章，p217}，“有”“无”是内生于“道”之中的，由于“道”之不可见，所以用“无”来形容它，又由于“道”能化生万物，所以又用“有”来描述它，“老子运用玄览的认识方法，窥见自然之道同有无，贯显微，明始终”^[6]。老子用这一组既相对立又相联系的概念，成功说明了作为形而上的“道”如何向形而下降落从而生成世间万物的过程。

何晏、王弼正是抓住“无”“有”这一组概念，进行创造性重组和阐释，从而突破了老子哲学的局限性。《晋书·王衍传》云：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老、庄，立论以为天地万物皆以无为为本^①。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”^[7]这句话表明，何晏、王弼赖以立论的理论基础和原则是“以无为为本”，这个“无”不仅是天地万物的起源，而且“无往而不存”，具有“开物成务”的实践品格，能够化生阴阳，生成宇宙万物，决定社会上的贤与不肖。可以说，以何晏、王弼为代表的正始玄学，在老子哲学的基础上既有继承又有发展，构建起了全新的玄学本体论。《三国志·魏志》卷九附何晏传云：“晏，何进孙也。母尹氏，为太祖夫人。晏长于宫省，又尚公主，少以才秀知名，好老庄言，作《道德论》及诸文赋著述凡数十篇。”^[8]何晏著述已散佚，张湛注《列子》引其语数条，颇能代表其思想，《列子·天瑞篇》注引何晏《道论》云：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。”^{[9]10}《列子·仲尼篇》注引何晏《无名论》云：“夫道者，惟无所有者也。自天地已来皆有所有矣，然犹谓之道者，以其能复用无所有也。故虽处有名之域，而没其无名之象；由以在阳之远体，而忘其自有阴之远类也。”^{[9]116}何晏所谓“有之为有，恃无为生；事而为事，由无以成”，“夫道者，惟无所有者也”，基本沿袭了老子“有生于无”的哲学思想，并无创新之处。侯外庐说：“这样看来，超乎实在事物的‘无’而复生实在事物的‘有’，其无中生有的唯心主义世界观，毫无‘新’义，不过把老子天道思想的唯心主义因素更绝对化了。”^[10]劳思光说：“观其语旨，不过强调‘道’本身无经验性质，但为经验事物之生成之依据，全是老子之说，无甚发展。”^[11]此外，从玄学角度看，何晏最大的问题是割裂了“本末有无”之间的关系，汤用彤说：“何氏似犹未脱汉代之宇宙论，末有本无分为二截，故动静亦遂对立。王弼主体用一如，故动非对静，而动不可废。”^{[12]83}余敦康也认为，尽管何晏确立了一些本体论哲学的基本观点，对有无关系进行了初步探讨，但当他谈论本体时却遗落了现象，当谈论现象时又丢掉了本体，他对体用关系的认识是模糊、抽象的，未能贯彻到各个具体的领域^[13]。与何晏不同，王弼独拈出“崇本举末”^②：

载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。仁义，母之所生，非可以为母。形器，匠之所成，非可以为匠也。舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。功在为之，岂足处也。^{[14]《老子》三十八章注，p95}

王弼说：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”^{[14]198}《老子》认为人类社会的发展必须顺从客观世界，强调社会观服从世界观，这是其理论的进步一面。王弼认为，老子观点的核心是“崇本息末”，但本末不应两置，人应该掌握和利用“道”，顺应“自然”。他明确提出“崇本举末”，是对老子哲学的超越。《老子》三十八章王弼注：“本在无为，母在无名，弃本舍母，而适其子，功

① 钱穆认为，此处衍一“为”字，参见钱穆《庄老通辨》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第359页。

② “崇本”一说最早见于东汉王符《潜夫论·务本》：“凡为治之大体，莫善于抑末而务本，莫善于离本而饰末”，“故明君莅国，必崇本抑末，以遏乱危之萌。此诚治乱之渐，不可不察也”。王弼的“崇本息末”和“崇本举末”似乎矛盾，并一直被多重理解，对于两者的区别与联系，暴庆刚的《“崇本息末”与“崇本举末”：王弼老学诠释中的矛盾及其解决》（《人文杂志》2011年第6期）有较详细的论述。

虽大焉，必有不济；名虽美焉，伪亦必生。”^{[14]94}“守母以存其子”即是“崇本以举其末”，其以“体”为本，以“用”为末，一方面由“体”以见“用”，另一方面又由“用”以及“体”，本末一致，体用一如。王弼用“举本统末”的方法把两者结合起来，根据“本”“末”这对范畴来探索宇宙的本体，彻底摆脱了宇宙生成论的束缚，这是哲学方法论的重大变革。那王弼眼中的“无”又是什么呢？他说：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，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。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，包通天地，靡使不经也。^{[14]《老子指略》，p195}

可知，王弼的“无”就是这种“无形无名者”，它是“万物之宗也”，不可听之、视之、体之、味之。王弼并不把“无”看成悬空于天地万物之上的一种实体存在，而是一种抽象的形而上的本体，“无”就存在于天地万物之“有”中，“无”与“有”共生共存，不可分离。对于“无”与“有”的关系，他论述道：

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，以始以成而不知其所以然，玄之又玄也。^{[14]《老子》一章注，p1}

凡有之为利，必以无为用；欲之所本，适道而后济。故常有欲，可以观其终物之微也。^{[14]《老子》一章注，p2}

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。^{[14]《老子》四十章注，p110}

夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。^{[14]韩康伯《系辞》注引王弼《大衍传》，p548}

王弼认为，“无”是天地万物赖以存在的一种共同的根本依据，但“无”不是独立自明的，必须存在于“有”之中，借助于“有”才能被认识和了解，“有”即是指可识可见的形象的事物。冯友兰说：“抽象的必须依靠具体的，一般的必须依靠特殊的，才能显现出来。这就是他所说的‘无不可以无明，必因于有’。就是说无不能离开有。但是，他又说：‘将欲全有，必反于无也’，意思就是，如果要对于‘有’有全面的了解，那就要回到‘无’去。”^[15]楼宇烈说：“在王弼看来，所谓‘无’中生‘有’，不是像母生子，此物生彼物那样一种关系。‘无’和‘有’，既不能在时间上分先后，也不能在空间上分彼此。‘无’不是在‘有’之先，与‘有’相对而存在的某种实体，‘有’也不是在‘无’之后，由‘无’分化生出的各个不同的实体。他认为，‘无’和‘有’只是一种本末、体用的关系。”^{[14]4}这就非常准确地概括了王弼与老子哲学的根本不同。王弼的“以无为本”，“无”即是对事物的整体抽象，也是可以为人的经验所能把握的现实存在，“‘无’与‘有’这样一种体用关系说明，认识是一种与经验相关的活动，同时，又必须依靠理性的思维进行抽象把握，而非像《老子》所言，是一种不可言说的神秘的体验”^{[3]50}，王弼强调用抽象思维理解、掌握客观世界，关注现象背后的本质和规律，这就消解了老子言说背后的神秘物质^①，并为“无为自然”这一新自然观的提出打下了坚实的哲学基础。

二、无为自然：自然观的理论创构与内蕴超越

王弼的“以无为本”否定了超自然的客观实体，一切不再受超现实力量的宰制，万物的存在只能依靠自身，构筑起形而上学的玄学本体论。王弼清理了宗教神学目的论的残余——即认为事物的生成与发展都是受超现实的上帝、神灵的支配，他确信，万物都有自己生存的目的、理由和发展规律，这种独立存在性就是“自然”的根本特性。要想理解和把握王弼对老子“自然”的超越，必须先回到《老子》。《老子》一书中有五次提到自然，分别是：

① 老子之“道”并非绝对的抽象本体，而是暗含物质性的存在，因而显得并不纯粹。《老子》二十五章曰：“有物混成先天地生。寂兮寥兮独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大。”老子说“有物混成先天地生”，道虽无体而有物，隐伏在万物之内而成为万物自然之共相，所以称之为“混成”。可见，“道”虽然无形，不可认知，但“其中有象”“其中有物”“其中有精”，是客观存在的“混成之物”。

太上，下知有之；其次，亲而誉之。其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓：我自然。^{[5]十七章，p128}

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。^{[5]二十三章，p153}

人法地，地法天，天法道，道法自然。^{[5]二十五章，p159}

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。^{[5]五十一章，p254}

学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。^{[5]六十四章，p296}

老子所言“道法自然”，自然是“道”的呈现状态，“道”以此决定了自身的存在和运动，可以说“道”即自然；“百姓皆谓：我自然”“希言自然”论述了政治统治的方法，即政令从简，无为而治，不扰民，当老百姓意识不到政府存在的时候，统治才是成功的；“夫莫之命而常自然”，“以辅万物之自然，而不敢为”，说明“道”是依照万物的本性来生成万物。可见，自然的意义就在于排除外界的干扰、限制和约束，顺应事物的本然状态运行发展。陈鼓应断言，老子“所有关于‘自然’一词的运用，都不是指客观存在的自然界，乃是指一种不加强制力量而顺任自然的状态”^{[5]31}。张岱年说：“所谓自然，皆系自己如尔之意，非一专名，此处当亦同，不得视为一名词。其意谓道更无所取法，道之法是其自己如此。”^[16]熊十力说：“何谓自然？以训诂言之，自者自己，然者如此；自己如此，曰自然。”^[17]由此可知，老子所说的“自然”不是指称“客体”（自然界），而是指称事物的“存在方式”和“状态”，即一般所说的“自己如此”“自然而然”。

老子所言“道”“自然”“无为”三个概念是暗自相通的，老子说“道法自然”“道常无为”，仅是用“自然”“无为”来理解“道”，而“自然”和“无为”两者是什么样的关系，又是如何沟通的，老子没有相关的表述。一般认为，《老子》一书乃政论之文，“无为”主要运用于对政治统治术的表述：

是以圣人处无为之事，行不言之教。^{[5]二章，p60}

为无为，则无不治。^{[5]三章，p67}

爱国治民，能无为乎？^{[5]十章，p93}

上德无为而无以为；下德无为而有以为。^{[5]三十八章，p206}

不言之教，无为之益，天下希及之。^{[5]四十三章，p232}

故圣人云：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”^{[5]五十七章，p275}

是以圣人无为故无败，无执故无失。^{[5]六十四章，p296}

在老子那里，“自然”主要是对“道”的存在情态及天地运行状态的表述，即“自然而然”“本该如此”之意，“无为”则更多地运用于政治统治或圣人之治，两者还没有达到完全的自洽、圆融。王弼则将“自然”与“无为”等同起来，《老子》三十七章云：“道常无为。”王弼注：“顺自然也。”^{[14]91}这里，王弼明确了“无为”与“自然”的关系，提出“无为自然”说，彻底打通了“道”“自然”“无为”三个概念之间的关节。对于老子“悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓：我自然”^{[5]十七章，p128}一句的理解，王弼解释道：“自然，其端兆不可得而见也，其意趣不可得而睹也，无物可以易其言，言必有应，故曰：悠兮其贵言也。居无为之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。”^{[14]41}“自然”即“居无为之事，行不教之言，不以形立物”，“自然无为”是进行社会统治的关键原则。除此之外，王弼还认为天地万物是自然存在的，与人为无关，其曰：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真，有恩有为，则物不具存。物不具存，则不足以备载。”^{[14]《老子》五章注，p13}“天地任自然，无为无造”即指明了“无为自然”。王弼认为，天地万物的存在，必定是自然无为的结果，“万物自相治理”表现了王弼对“无为自然”的信赖与依靠。这样王弼就把老子政治统治术中的“无为”引入到对玄学自然观的本体论讨论中，运用于对世间万物存在特性及规律的认识。对于王弼“无为自然”，可以分成两个层面来理解：

其一，“无为自然”是顺物性之自然。王弼的“无为”排除了外在的目的因，《老子》五章注：“天地不为兽生刍，而兽食刍；不人为生狗，而人食狗。无为于万物而万物各适其所用，则莫不瞻矣。”^{[14]13}

万物“无为”而能“各适其所”，都有其存在的充足理由律。他相信，万物顺其物性而自然生发，是自在自足的，不需要以“他者”为目的，他说：

顺物之性，不别不析，故无瑕疵可得其门也。^{[14]《老子》二十七章注，p71}

因物之性，令其自戮，不假刑为大，以除将物也，故曰微明也。^{[14]《老子》三十六章注，p89}

唯因物之性，不假刑以理物，器不可睹，而物各得其所，则国之利器也。^{[14]《老子》三十六章注，p89}

大夷之道，因物之性，不执乎以割物，其平不见，乃更反若颡也。^{[14]《老子》四十一章注，p112}

静则全物之真，躁则犯物之性，故惟清静，乃得如上诸大也。^{[14]《老子》四十五章注，p123}

明物之性，因之而已，故虽不为，而使之成矣。^{[14]《老子》四十七章注，p126}

王弼强调物性自然，他又将这种自然之物性称之为“常性”，《老子》二十九章注：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。物有常性，而造为之，故必败也。物有往来，而执之，故必失矣。”^{[14]77}王弼把“常”看作物之本体，《老子》十六章云：“知常曰明。”王弼注曰：“常之为物，不偏不彰，无皦昧之状，温凉之象。”楼宇烈释：“‘常’是无，是包通万有而没有任何具体事物那种偏于一方之属性。”^{[14]38}“常”包通万物、公正无私、无形无名，是永恒不变的本体，王弼所言“物有常性”，即指称物自身先天具有的不证自明的性命之常，又“万物以自然为性”，自然就是万物的“常性”，不可“造为之”，绝对不能够违背先天之物性行事。因此，王弼反对违背物性的做法，认为这将导致伤害自然无为之道，王弼在这方面的表述很多，具体如：

专，任也。致，极也。言任自然之气，致至柔之和，能若婴儿之无所欲乎，则物全而性得矣。^{[14]《老子》十章注，p23}

夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以顺性命，反以伤自然，故曰聋、盲、爽、狂也。^{[14]《老子》十二章注，p28}

因物自然，不设不施，故不用关键、绳约，而不可开解也。此五者，皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。^{[14]《老子》二十七章注，p71}

在以上论述中，王弼认为，任自然则“物全而性得矣”，“不以顺性命”则伤自然，“因物自然”乃是“因物之性”。在王弼那里，道、自然、无为三者紧密联系，《老子》二十五章注：“道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”^{[14]65}道性自然，顺自然之性则无所违。《老子》十章注：“言至明四达，无迷无惑，能无以为乎，则物化矣。所谓道常无为，侯王若能守，则万物自化。”^{[14]23}“万物自化”即顺其物性自然地生成发展，道无为而能化生万物。这几句话清晰地说明了王弼的观点：道顺应自然，就能得其性；自然即是物之本性，故顺自然亦顺物性；道常无为，若能守无为之道，万物亦能顺其性。由此可知，王弼把道、自然、无为等概念有机联系起来，他的“无为自然”即肯定了物的自足常性，体现为顺物性之自然。

其二，“无为自然”是循客观规律之自然。王弼《老子》五章注曰：“天地之中，荡然任自然，故不可得而穷，犹若橐籥也。”^{[14]14}天地万物既是自然无为的，那是否就意味着放任自流、毫无约束，事物的发展没有内在的规律性呢？对此，王弼持否定态度，他说：

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。^{[14]《周易·明象注》，p591}

王弼认为，万物的发展自有其“理”，这个“理”就是规律性^①。王弼认为“物无妄然，必由其理”，天地之间存在着一种可以被认知的必然规律，而正是由于这种秩序和规律性的统领，万物才会“繁而不乱，众而不惑”。王弼注《周易》反复提及“理”，乾卦注：“夫识物之动，则其所以然之理皆可知也。”^{[14]216}坤卦注：“夫体无刚健，而能极物之情，通理者也。”^{[14]228}豫卦注：“明祸福之所生，故不苟说；辩必然之理，故不改其操。”^{[14]229}在王弼眼中，万物有“理”，“理”可明物之所以然，“能极物之情”，乃是“必然之理”，故万物虽芜杂纷繁，仍“统之有宗，会之有元”。王弼所言之“理”又表述为自然，

① 《老子》一书无“理”字，王弼注《老子》《周易》，首倡以“理”字解天地自然之变化，影响到后来的郭象，甚至宋儒理学，这是对中国思想史的重要贡献。关于王弼“理”字的使用，钱穆曾有过详细的梳理与论述，详见其《王弼郭象注易老庄用理字条录》一文，参见《庄老通辨》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第379-418页。

“依理者即谓顺自然，所谓‘物无妄然，必由其理’也”^{[12]67}，王弼相信，万物并非没有规律可循，自然就是万物的规律。他进一步论述道：

夫燕有匹，鸠鸽有仇；寒乡之民，必知旃裘。自然已足，益之则忧。故续凫之足，何异截鹤之胫。^{[14]《老子》二十章注，p47}

自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉？^{[14]《周易》损卦注，p421}

居中得正，极于地质。任其自然，而物自生；不假修营，而功自成，故不习焉，而无不^{[14]《周易》坤卦注，p227}利。

老子具有朴素的辩证法思想，“反者道之动；弱者道之用”^{[5]四十章，p217}，“有无相生，难易相成，长短相盈，高下相倾，音声相和，前后相随”^{[5]二章，p60}，这些对立面相互矛盾统一，也就表征为某种法则与规律，但由于老子之“道”具有不可言说的神秘色彩，只能靠人的主观体验来认识，致使这种规律性并不明显。与老子不同，王弼通过沟通自然与事物的规律性，明确了“自然”的必然因素，“自然已足，益之则忧”，自然本身不假外求，可以自己证实自己的存在，其所形成的规律不可任意改造，否则必然导致失败之绝境。王弼论自然的规律性，在注《周易》时有充分体现，“自然之质，各定其分”，“任其自然而物自生”，都指明了自然的必然性和规律性。汤用彤说：“自然一语本有多义。王（弼）主万象之本体贞一，故天地之运行虽繁，而有宗统。‘物无妄然，必由其理。故繁而不乱，众而不惑。’（《易略例·明彖》）故自然者，乃无妄然也。”^{[12]53}所谓“宗统”，即统一的原则性，自然并非“妄然”，而是遵循事物内在的必然性规律行事。楼宇烈说：“在一定意义上讲，王弼所谓的自然无为，也就是‘必然’。”^{[14]10}王弼的“无为自然”不是什么都不做，而是顺应客观规律去了解自然、把握自然，“自然”由老子用来形容本该如此的一种状态，衍化为一种客观存在的必然性、规律性，其意义发生了巨大的变化。

三、余 论

王弼的“以无为本”取形而上学立场，使“无”成为抽象的本体。他提出“崇本举末”“即体即用”，既抓住了本体，也没有忽视现象，这就超越了老子的“有生于无”，更扫除了两汉以来的讖纬象数之学。汤用彤对王弼的理论成就给予了高度评价，在对比了王弼与阮籍、嵇康的主要观点后，他说：“阮氏以万有变化为一气之盛衰，以人身为阴阳之精气。《达庄论》则仍主元气说（嵇康亦然……）。实未脱离汉儒之通义。其扫尽宇宙构成之旧说，而纯用体用一如之新论者，固不得不首称王弼也。”^{[12]70}王弼一反老子宇宙生成论，建构起玄学本体论，并在此基础上独创“无为自然”新说，主张顺应物性自然，遵循客观规律，即肯定没有任何高于万物本身自生自存的目的。由此，万物各自生，此便是道，便是自然，这是对老子自然观的理论突破。

王弼的新自然观，提供理解“名教”与“自然”关系的全新思路。王弼认为，自然为本，名教为末，“名教本于自然”，“在王弼看来，名教与自然是一无二致的，实行老庄主张的‘无为而治’正是为了维护封建名教秩序的稳定与和谐”^[18]，《老子》二十八章：“朴散则为器，圣人用之则为官长。”王弼注曰：“朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长。以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”^{[14]75}“朴”是“道”的本真自然之态，真朴之道散而为器，即分化为道德人伦和世间万物。如果说道法自然，物性自然，圣人治世亦自然，“圣人因其分散，故为之立官长”，圣人依自然之道而化生出官长制度。王弼的《论语释疑》多次用自然来说明儒家的观点，孔子云：“孝悌也者，其为仁之本也。”王弼释：“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。”^{[14]621}孔子云：“巍巍乎唯天为大，唯尧则之。”王弼释：“故则天成化，道同自然，不私其子而君其臣。”^{[14]626}自然可以会通儒道，名教与自然也并不矛盾，道家理论也可以成为维护儒家伦理制度的工具。

王弼的新自然观张扬了自然人性。“无为自然”强调“合理”“必然”，物性自然天成、不可移除，人性亦如此。从这点出发，王弼反对何晏“圣人无喜怒哀乐”的观点，提出“圣人有情”。在回答荀融难其《大衍义》时，王弼曰：“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在。然

遇之不能无乐,丧之不能无哀。又常狹斯人,以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。”^{[14]640}王弼认为,圣人比一般人高明的地方在于“夫明足以寻极幽微”,但圣人“不能去自然之性”,故“不能无哀乐以应物”。王弼论“圣人有情”,承认圣人与常人一样,是一种自然存在物,具有与生俱来的自然人性,他把自然与人性联系起来,认可了情感存在的合理性。为此,王弼提出“性其情”,《论语释疑》云:“不性其情,焉能久行其正,此是情之正也。若心好流荡失真,此是情之邪也。若以情近性,故云性其情。”^{[14]631}《周易》乾卦注:“不性其情,何能久行其正?是故始而亨者,必乾元也;利而正者,必性情也。”^{[14]217}贺昌群说:“王弼所谓‘性其情’者,即以情从理,以理化情,而后知天理即存于人欲之中,天理人欲之不可分,亦犹性情之不可分。”^[19]王弼的“性其情”,实际肯定了人的情感、欲望等自然本性,这对于魏晋时期自然人性论思潮的兴盛起了重要的推动作用。

王弼之学是不彻底的,理论上还存在一些缺陷。王弼提出体用一如,说明他已经觉察到抽象与具体、“本”与“末”、“无”与“有”之间的矛盾统一关系。王弼最大的问题是对体用关系的认识不够彻底,他将老子的“无”进行高度的抽象化和普遍化,赋予其形而上学意义,成为“万物之宗”的本体,“无”为了成为万物之源的本体,必须是抽象的,但“无”又必须化生成万物,成为现实存在之“有”,又必须是具体的,这是一对矛盾,王弼虽觉察到但无法解决这一矛盾。此外,在理论表述过程中,王弼过于强调抽象之“无”的统治性地位,他沿着“无”的抽象义发展,走上了一条单纯形而上的思辨之旅,而实质上削弱了具体之“有”的重要性。郭象“崇有”,他将本体下降至现象界,提出“独化”一说,很好地解决了抽象与具体之间的矛盾。对于“独化”的理解,钱穆说:“就字义言,独即自也,化即然也。自然之体,惟是独化。”^{[4]438}从这个角度看,“独化”即“自然”也。郭象甚重“自然”,据统计,在其《庄子注》中,出现有关“自然”的注释条目多达一百余处。郭象的“独化自然”说,主张万物以自然生,畅发自然之义,并以之解决万物生成、宇宙创始的根本问题,构建了一个圆融无碍的哲学体系,从而将魏晋的自然观推向极致,此是后话。

参考文献:

- [1] 容肇祖. 魏晋的自然主义[M]. 北京:东方出版社,1996:18-25.
- [2] 赵志军. 作为中国古代审美范畴的自然[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006:131.
- [3] 章启群. 论魏晋的自然观[M]. 合肥:安徽教育出版社,2013.
- [4] 钱穆. 庄老通辨[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [5] 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 修订增补本. 北京:中华书局,2009.
- [6] 詹剑峰. 老子其人其书及其道论[M]. 武汉:湖北人民出版社,1982:279.
- [7] 房玄龄. 晋书[M]. 北京:中华书局,1974:1236.
- [8] 陈寿. 三国志[M]. 北京:中华书局,1961:292.
- [9] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京:中华书局,2012.
- [10] 侯外庐. 中国思想通史[M]. 北京:人民出版社,1957:107.
- [11] 劳思光. 新编中国哲学史:第2卷[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:135.
- [12] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
- [13] 余敦康. 何晏王弼玄学新探[M]. 北京:方志出版社,2007:94.
- [14] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京:中华书局,1980.
- [15] 冯友兰. 中国哲学史新编:中卷[M]. 北京:人民出版社,1998:434.
- [16] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京:中国社会科学出版社,1982:18.
- [17] 熊十力. 原儒[M]. 上海:上海书店,2009:179-180.
- [18] 蔡锺翔. 美在自然[M]. 南昌:百花洲文艺出版社,2001:20.
- [19] 贺昌群. 魏晋清谈思想初论[M]. 北京:商务印书馆,2000:80.