

忽恍与道纪:《老子》“道有”论新诠^{*}

苏杭

摘要:围绕《老子》“道”的讨论,历来多以“无”为本,而“道之有”则常被并入万物之“有”,或被视为无的附属面向。此种读法虽能说明道的超越性,却难以解释“有名/有欲”“有生于无”等说法中的“有”在道论中的位置。《老子》所谓“一”,正是安顿“道有”的关键概念。其义有二:第一,《老子》第14、21章以“忽恍”摹状“一”,显示道虽非一物,却在若有似无之间呈现可言说、可持守的端绪;第二,“得一”“道生一”等说,则表明“一”亦是万物规定性之总体,具有统摄万有、赋予秩序并促成诸规定相互转化的效验,此即所谓“道纪”与“以阅众甫”。由此可见,“道无”固然于存在的逻辑上为万有奠基,“道有”亦构成道关联万物、开出多元规定性的必要环节。唯有从“一”处重建有无关系,方能较完整地理解《老子》道物之间的内在结构。

关键词:道;一;有无;忽恍;规定性

DOI:10.11714/jssu.sse.202605012

在《老子》道论研究中,“无”长期占据解释的中心位置。常见观点往往将道的世界归于无,将物的世界归于有。由此出发,晚近研究对于“道无”相较于“有”在逻辑上的在先地位,已有充分讨论^①。这一路向固然揭示了老子哲学中超越名言、破除执定的一面,却也容易造成另一重遮蔽:如果“有”只是万物的同义语,那么“天下万物生于有”一句便近于多余;如果“一”只是“道”的别名或生成序列中的虚位,那么“道生一,一生二,二生三,三生万物”所显示的层次差别亦难以成立。这意味着,除“道无”外,我们也须对“有”的一面作更准确和系统的界说。

其实,历来已有不少注家学者将“道”诠释为有与无的统一,王弼对《老子》首章的读解即颇具代表性:

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。微,归终也。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。两者,始与母也。同出者,同出于玄也。异名,所施不可同也。在首则谓之始,在终则谓之母。^②

王弼“始于无而后生”一说虽在有无之间设立了明确的先后分别,但“同出于玄”仍暗示“无”与“有”同属于道,只是所施设者不同。晚近张岱年亦以“有无统一”来解道^③。牟宗三则提出“道的双重性”一

^{*} 收稿日期:2026—02—06

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“道物之间:老子道论的唐代诠释”(23FZX025);2025年教育部哲学社会科学研究重大专项项目“现象学与当代中国哲学的体系建构”(2025JZD063)

作者简介:苏杭,中山大学哲学系(广州510275)。

① 尤其以郑开、李巍的研究最为系统。参见郑开:《试论〈老子〉中“无”的性质与特点》,王博编:《哲学门》总第29辑,北京:北京大学出版社,2014年,第64、72页;李巍:《生成还是指导:老子论“无”的新探究》,《文史哲》2019年第2期。

② 王弼注,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第1—2页。

③ 张岱年:《老子哲学辨微》,《哲学研究》编辑部编:《中国哲学史论文集》第1辑,济南:山东人民出版社,1979年,第14页。

说,认为《老子》首章“常无欲以观其妙,常有欲以观其徼”,前一句言道之无性,后一句言道之有性^①。这些解释已经触及问题的关键,却仍有进一步推进的余地。若只说“道”兼具无、有两面,此种统一仍停留在概括层次,尚未说明“有”如何在道与万物之间发挥作用。

由此看来,真正需要追问的是:“有”如何被安顿在“道”之内?《老子》对“道之有”的直接陈述并不多,但“一”恰在该问题的枢纽位置。按照今本次序,“天下万物生于有,有生于无”处在第40章,“道生一”则见于第42章。若据帛书甲、乙本经文次序,“有生于无”章当在今本第41章之后与第42章之前。高明即认为,今本第40章与41章错简,当依帛书文次为正^②。换言之,若依帛书,“有生于无”与“道生一”两说恰好前后相接。郑良树据此甚至认为两章实为一章^③。当然,章节顺序并不必然构成义理关联,刘笑敢也曾提醒,《老子》章节排列未必具有强暗示意义^④。但两章在帛书中前后而立,又同以“生”字展开诸说的关系,这一文本事实至少提示我们:“一”与“有”之间可能存在更深的义理关联。

相较于“道之有”,“一”在《老子》中出现较多,却长期未得到足够集中的解释。“一”共出现15处,其中多为数词,具有哲学实义者仅数处。历代注家学者大体有四种解法:以一为气;道一等同;一为道之名;一为虚数。诸说共同问题在于,往往先从某种整体义理立场出发,再回头安排“一”的含义。如此一来,“一”在老子哲学中由若有似无之端绪进而展开为万物规定性总体的思想线索,便不易显现出来。

下文即从这一线索出发重释《老子》之“一”。“一”的第一层义,是第14、21章所摹状的“忽恍”。它既非具体物象,又有“无状之状”“无物之象”,因而构成“道有”的基本呈现方式。“一”的第二层义,则可由“得一”“道生一”等说加以说明。“一”是万物规定性之总体,是道统摄万有并使诸规定相互转化的关键环节。由此重释“一”,不仅可以补足以往偏重“道无”的解释格局,也能重新澄明《老子》中“道一物”的内在结构:“物”指有形有名、可落入感官知觉的具体存在者,42章“二”“三”即在此列^⑤。“有”则是万物所以能分判为清浊、美恶的规定性总说,本身不落为某一具体物。物是承载规定者,有是规定性本身,二者层次不同。与之相对,“道之无”则谓道无一切规定,于存在逻辑上为万有奠基。“道无”说明万有何以可能,“道有”则说明道如何进入万物、成就多元。唯有二者并观,老子道论的整全性方能真正显出。

一、忽恍:道有之端绪

纵观《老子》文本,“一”与“忽恍”有义理上的直接关联。不同版本中“忽恍”写法虽异,但诸形大体皆指似有似无、捉摸不定之态^⑥。河上公所谓“若存若亡,不可见之也”^⑦,王弼所谓“无形不系”“深远不可得而见”,皆可说明此义^⑧。具体到经文,“忽恍”主要见于第14、20、21章。第20章摹状婴儿心理,与道论关系较远,暂且不论。

视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。三者不可致诘,故混而为一。一者,其上

① 牟宗三:《牟宗三先生讲演录三:老子》,新北:东方人文学术研究基金会,2019年,第29页。

② 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第29页。本文所引《老子》经文,凡涉义理关联处,以马王堆帛书甲、乙本及北京大学藏西汉竹书《老子》(下文称西汉简)为正,参以傅奕本、河上公本、王弼本,择善而从。校读多从高明《帛书老子校注》之说。

③ 郑良树:《老子论集》,台北:世界书局,1983年,第194—195页。

④ 刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第420—421页。

⑤ “一”作为规定性之全体,已涵二、三于其中。或者说,于“一”之外别无新的存在层级,二、三只是“一”所含规定性的渐次展开。此与第22章“曲则全”诸说亦相贯:单一规定在道中必向其反面展开,“一”正是统摄此正反转化的动态整全。

⑥ 朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局,2018年,第56—57页。

⑦ 河上公:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,1993年,第54页。

⑧ 王弼注,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第52—53页。

不皦,其下不忽。绳绳不可名,复归于无物,是谓无状之状,无物之象,是谓忽恍。迎之不见其首,随之不见其后,执古之道,以御今之有。以知古始,是谓道纪。(14章)

孔德之容,唯道是从。道之物,唯恍唯忽。忽兮恍兮,其中有象;恍兮忽兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。自今及古,其名不去,以阅众甫,吾何以知众甫之然哉,以此。(21章)

有学者发现,第14章中“忽恍”被用来摹状无状、无物;但在第21章中,“恍忽”则被用来形容有物。两说的差别恰在于前后字词有所颠倒。因此王博认为老子的“忽(惚)恍”与“恍忽(惚)”是对两个不同对象的描述:“惚恍”是就“象”而言,强调“无”的方面;“恍惚”则是就“物”而言,强调“有”的方面。如此,“惚兮恍兮”是从无到有,“恍兮惚兮”则是从有到无^①。此说仍有些牵强,一方面,“忽恍/恍惚”作为双声迭字的连绵词,实是以声为主,不仅两字前后互换不影响文义,即使字形变换,亦无区别;另一方面,说第14章中的“忽恍”摹状无状、无物并不恰当,原文是“无状之状,无物之象”,其落脚点是“状”与“象”,此与第21章中的“有象”“有物”及“有精”并无分别。

若一定要强说分别,最多只能说一者“即有而无”,一者“即无而有”。北宋陈景元即云:“欲言有邪,而不见其形,是即有而无也;欲言无邪,而物由之以成,是即无而有也。”^②但即使如此,陈景元亦无意继续在“惚恍”两说的先后顺序上做文章,而是在“惚”与“恍”之间作分别:“恍,似有也,在有非有;惚,似无也,居无非无。”(第21章注)^③如此来看,“忽恍”是被老子用来刻画道介于有无之间的这种“既是又不是”的复杂中间状态。因而,笼统说“忽恍”是老子对“道”的摹状固然不错,但“忽恍”中所展现的意味与“无形无名”等说法有不小差异。最直观的差别是,“忽恍”是《老子》中少数兼具无与有意味的描述词之一。更具体而言,相较于种种无类语词,“忽恍”虽字面意思是“有无之间”,但所谓“之间”乃就“道有”样态来说,意谓此种“有”不似具体实存物,亦非沦于空无,落脚仍在“有”,并不在有无之外别立一档。“无状之状”“无物之象”“其中有精”等皆作如是观。

这一观点的进一步论证,还须结合“忽恍”之为“一”来看。第14章“混而为一”后,帛书本、傅奕本有“一者”二字,想尔本、河上公本、王弼本皆无。高明据帛书甲、乙本认为此二字当补,此说可从^④。在帛书本出土前,傅奕本虽已有“一者”二字,但河上公本、王弼本等通行本均无,因此这一段文字所指的对象究竟是道或一,各家有不同看法。而在此处增加“一者”二字后,现代学者更多认为此章主旨是谈“一”。明确提出这一点的是古棣、周英的《老子通》。该书认为,“一者”意味着“微、希、夷”这三个名字所指皆是一个对象,即“道生一”架构中的“一”^⑤。不过,刘笑敢对此提出质疑,他认为“一者”仍是承接上文“混而为一”之“一”,作为形容词,是形容道浑然不分,性质上无分别^⑥。

平实来说,说“混而为一”之“一”和“微、希、夷”同为摹状“道”的形容词是可以成立的,但将“一者”也看作形容词则稍显牵强。一方面,从文本脉络上看,“一者”当被看成如下诸说的引入语,从此之后,文本开始转入对“一”的探讨;另一方面,更为关键的是,“一者”后一句言“其上不皦,其下不忽”,如果一者即道,“道之下”尚能说通,但当如何解释“道”有其上?

具体来看“其上不皦,其下不忽”句,“皦”取明亮耀眼义,“其上不皦”义犹58章“光而不耀”。“忽”即“昧”,昏暗不明义。依照通常解释,“不皦”与“不忽”皆是形容道,道不明耀炫目,也不黯淡无光。此说在义理上固然可取,但仍无法讲通为何老子以上下相对而言。但如果将“一”视作道与万物之间者,该问题

① 王博:《老子思想的史官特色》,台北:文津出版社,1993年,第162—166页。

②③ 陈景元:《道德真经藏室纂微篇》,北京:华夏出版社,2016年,第55,74页。

④ 高明:《帛书老子校注》,第285页。

⑤ 古棣、周英:《老子通》,长春:吉林人民出版社,1991年,第34页。虽然学界对“一”的理解有异,但严灵峰、吴怡等人皆认为“其”指代“一”。参见严灵峰:《老子章句新编》,香港:文风书局,1944年,第18、139页;吴怡:《新译老子解义》,台北:三民书局,2010年,第95—96页。

⑥ 刘笑敢:《老子古今》,第185页。

便能迎刃而解：“其上不皦”是说在一之上的道抽象不明，因此感官不能认知；“其下不忽”是说在一之下的万物不晦暗，因此可落入感官与知觉范围，为人所清楚观看和认知。如此，“其”指代的就是居于中间的“一”，毕竟说“道”之上还有东西，是不合逻辑的。

以“一/有”区分上下在《老子》中并非孤例，首先，“天下之物生于有，有生于无”。“有”恰处于“无”和“物”之间，这已然暗示一与有属于同层次和同性质的观念。徐复观还进一步在两者之间再作区分：“此元素对上一层次的‘无’而言，则称之为‘有’；对下一层次的‘众’而言，亦即对分化后之‘多’而言，则称之为‘一’。”^①并且，由于有或一都与万物有层次上的差异，故二者亦应被囊括在“道”的范畴内。其次，“一者”也与第42章的“道生一”说呼应，在一之上的道无形无名；一若有似无，介于万有与无之间；其下的二、三指代有名之万物。由此，从“无”到“一/有”再到“万有”的逻辑在三说中皆可成立。

如果前面讨论成立，那么也可顺此推出，“其上不皦，其下不忽”前后诸句皆可被视为对“道之有”的摹状，以“一”为“忽恍”亦当成立。一方面，成玄英疏“绳绳不可名”曰：“绳绳，运动之貌也。”^②“绳绳”是说道之运行无有穷极，亦是摹状“道”在有无之间的活动性无有中断，从“一”到物，从物到“无”的过程连绵相接。但另一方面，固然有此运行机制，道仍非一物，这可从以下两个面向展开论说。

首先，第14章开端试图通过种种感官活动把握“道”，实际是将道“虚拟/假设”为一物，从而界说道之“有”的一面。但道非一物，在“形象”上不可致诘，以感官察道仅是痴想，所谓“此三者不可致诘”指固然道存在“一/有”的面向，仍不可通过诘问而获取对道的感性或理性认知。“故混而为一”，即强调“道”即使被称为“一”，也是一种混然一体的总体性“东西”。

其次，固然“复归于无物”，但就“道有”的一面来说，无物又有“象”，此之谓“无状之状，无物之象”。前“状”指具体的形状或形态，后“状”则是从更为抽象的情状而言，道固然无“形态”，然仍有“情状”可察，并非绝对的“虚无”。只不过，道之“情状”因其忽恍性而不可思议、不可言说，无物之象亦是同样道理。“象”通作“像”，谓肖像或形像。“无物之像”谓道之像状非如物像那样具像可见，但道之“像”又是存在的，是似无而实有之“意像”。

除第14章外，第21章也对“忽恍”之为“道有”义有所发明：“道之物，惟恍惟忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物……自今及古，其名不去，以阅众甫。”“道之物”，王本原作“道之为物”，西汉简、帛书俱作“道之物”（郭店简无此章），可知“为”字当为后出之衍文。此处“物”不宜径解为具体有形之物，而当取“形色”或“体貌”义。《墨子·非命中》曰：“自古以及今，生民以来者，亦尝见命之物、闻命之声者乎。”^③“命之物”与“命之声”相对，正是命之形色体貌。据此，“道之物”并非将道实体化，亦非言“道之所生之物”，而是老子暂以“体貌”设问，由此转入对道之若有似无状态的摹状。所谓“其中有象”三句，与第14章“无状之状”“无物之象”属同一理路。道非物而有其可言之象，非形而有其可察之状。此所谓“道之物”，正是就“道之有”而言。“其中有物”中的“物”义犹“道之物”之“物”，以往注家学者解“物”，多谓具体事物或有形万物，不知“道之物”之“物”实等同第14章“无状之状，无物之象”中的“状”与“象”。

依以上两章之义，不妨再观《老子》首章对道之有无双重性的呈显。“无名，万物之始”摹状道无；“有名，万物之母也”摹状道有，强调“有”是万物一切规定性的来源。“恒无欲，以观其妙”对应从“一”向上的无欲之观，所观为道之无的一面，正呼应第14章“其上不皦”；“恒有欲，以观其所徼”则对应从“一”向下的有欲之观，所观为万物的指向和归趣。“此两者，同出而异名，同谓之玄”，表明有与无同而异、异而同。孤有孤无皆非玄，唯无而有、有而无，才是对玄义的体贴。明白此点，便知在老子处，道非无，无亦非道，

① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第301—302页。

② 高明：《帛书老子校注》，第286页。

③ 孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第274页。

道必在有无之间呈现。

二、得一:道有之效验与固滞之弊

前一节由“忽恍”释“一”之第一义,“道”虽非物,却以“无状之状”显其端绪。本节转入“得一”,此为“一”由浑而分、散为万物诸规定的效验。两义不能截然二分,“忽恍”状此全体之未分,“得一”状此全体之分化,即分而见浑,由浑而能分,正是“一”作为“道有”的两义。具体到14、21两章,“道有”虽在逻辑上以“无”为依据,但“有”有着为万物赋予秩序和条理,乃至包揽、统摄万有的实际效验,老子将此效验称为“道纪”和“以阅众甫”。不过,两章对道有之能的摹状尚属点到为止,详密讨论当参《老子》第39章:

昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,侯王得一以为正(贞)。其致之:天毋已(无以)清将恐裂,地毋已(无以)宁将恐发,神毋已(无以)灵将恐歇,谷毋已(无以)盈将恐竭,侯王毋已(无以)贵以高将恐蹶。故必贵以贱为本,必高以下为基。是以侯王自谓孤、寡、不穀。此其贱之本邪!非乎?故致数舆无舆。不欲碌碌如玉,珞珞如石。

考虑到“得一”的诸种效验,注家学者往往将“得一”等同为“得道”(苏辙、释德清等)。不过,尹振环对“得一”即“得道”予以批评:“如果‘得一’即得道,为什么不直呼为道,偏要模糊其词转个弯?如果说‘侯王得一’即‘侯王得道’,那么天、地、神、谷那有什么得道不得道的问题呢?”^①此说恰切,按照前节分疏,“一”即使可被说为道,也应指“道有”的一面。可以发现,第39章中的“一”也应作如是解释。但相较于单纯讲与“无”相对的“道有之一”,“得一”还有其自身所特出的意思在。其中,“致之”与“无以”成为读解的关键。

先看“其致之”,此说处在全章前后两层之间,或启上,或启下,故有两解。一解以“推”训“致”。苏辙云:“致之言极也。”^②高亨曰:“致犹推也,推而言之如下文也。”^③如此,“致”取“推而言之、推而极之”义,意在启下,其下诸说是讲若万物无从得一所引发的不良后果。二解以“得”训“致”,意在总结以上诸句。如王弼云:“各以其一,致此清、宁、灵、盈、生、贞。”^④顾欢曰:“致,得也。通结前六事,咸得一道也。”^⑤万物得一即有如此效验。因“致”在此说中仅有综上之能,与下文无涉,故对于前后文的关系,持此解的诸家又有不同说法。多数注家仍认为后说顺接前文^⑥,但有注家则认为,经由“其致之”的总结,后说是在讲“得一”的另一层意思,文义已发生偏转。

再看“无以”,因多数注家学者认为前后文义并无变化,故“无以”多被解为不依靠、不凭借、不能保持。以“天无以清将恐裂”为例,吕惠卿云:“故一者,天之所以清……使天无以清则裂。”^⑦天如不能保持清明,恐怕就要崩裂。但也有注家认为此章前后文义有所偏转,最典型即王弼和河上公。王弼曰:“用一以致清耳,非用清以清也。守一则清不失,用清则恐裂也。故为功之母不可舍也。是以皆无用其功,恐丧其本也。”^⑧河上公曰:“言天当有阴阳弛张、昼夜更用,不可但欲清明无已时,将恐分裂不为天。”^⑨两说虽立论有别,但与前论差别则同:吕惠卿、苏辙是将从“一”中得到的“清、宁、灵、盈、生、贞”视作万物之

① 尹振环:《帛书老子与老子术》,贵阳:贵州人民出版社,2000年,第127页。

② 苏辙:《道德真经注》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第49页。

③ 高亨:《老子正诂》,北京:清华大学出版社,2011年,第65页。

④ 王弼注,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第106页。

⑤ 顾欢:《道德真经注疏》,南京:凤凰出版社,2016年,第46页。

⑥ 吴澄:《道德真经吴澄注》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第59页。

⑦ 吕惠卿:《老子吕惠卿注》,上海:华东师范大学出版社,2015年,第45页。

⑧ 王弼注,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第106页。

⑨ 河上公:《老子道德经河上公章句》,第155页。

本。若失其本，将造成严重后果。但王弼、河上公认为，若想真达致其本，则不能执于诸规定。仍以天清为例，河上公的意思是，天有清浊昼夜之分，不能只执着于清明，而忽略了阴夜之时。王弼则说，若执着于用清而忽视其本（在王弼看来是一），不但清难以保全，一亦将分裂。

辨析此章前后文义是否有偏转，不仅在于把握此章微言，更在于理解“一”。具体分析须从“无以”入手，虽传世本皆写作“无以”，但西汉简、帛书皆作“毋已”，故应以古本为正。《说文》云：“毋，止之也。”“毋已”，即不停、不止。高明训“毋已”为“无节制”，亦可通^①。若细查河上公“不可但欲清明无已时”说，似正是以“无已”解“毋已”。也许正是如此，河上公对“其致之”的解读与诸家皆不同：“致，诫也。谓下六事也。”^②训“致”为“诫”，也即解为“需要警戒的是”。“警戒”义的提出意味着，在河上公看来，清、正等固定品质并不应被视为诸物的本质。王弼进一步将暂寓于某一具体品质之中称为“居成”：“物皆各得此一以成，既成而舍一以居成，居成则失其母，故皆裂、发、歇、竭、灭蹶也。”^③如果事物从“一”中得到了确定的规定性，并引以为得，就会试图舍弃“一”，进而维持自身处在单一状态中，如此的结果只能是自取灭亡。

依两人思路，又可反观“得一”：若“得一”即“得道”，为何天地与侯王体道之后，仍有不节制的忧患？问题是出在“一”自身，还是其所引出的诸种品质上？似可从两点展开讨论：

首先，基于老子哲学所呈显的基本运作机制，物的任何一个固有品质或状态都不应看成是其本质或依据。《老子》第2章云：“天下皆知美之为美，恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，先后相随。”美恶、有无、难易等品质都是相随相因而生的。又如第29章云：“物或行或随，或热或吹，或强或羸，或培或隤。”物本身始终处于状态的不断更迭中，将任何一确定状态视为物所固有之规定，恐皆沦为虚妄。顺此，由“一”所得的种种状态或规定性，亦仅是事物的一面。若无节制地执于“清”这一具体状态，反而会导致“天”的碎裂灭亡。

其次，在正反两面的规定性之中，老子往往倾向于强调事物柔下的一面。在第39章中，老子以“贵以贱为本，高以下为基”说此，而传统所推崇的价值或规定性，在老子看来存在诸多弊端。这一点可从“谷得一以盈”之“盈”和“侯王得一以为正”之“正”看出。先来看“正”（贞）。“正”表一般准则之义，亦可引申为端正、平正，是对侯王修身所达境界的摹状；侯王若能“得一”，则必端正不邪。依字面意思，这是一颇正面的描述。但历来让学者头痛的是，此说在后文所对应的是“侯王毋以贵高将恐蹶”。前文曰正，并未言及“贵”与“高”，两说似不相干。故有注家学者为解此惑，认为“贵”当为“贞”^④。先不说这一增减字的做法是否恰当，即使成立，后面“贵以贱为本，高以下为基”的说法又无本可依。这意味着，“正”与“贵高”恐无隔阂，恰相反，贵与高即是由不节制之“正”所引出的。

若再深谈一步，“正”与老子所谓“无为”仍有一间之隔。第57章曰：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”此处“正”虽有治国之效，却仍与“奇”同属有为。真正高一层的政治原则，是下文所谓“无事”。由此反观第39章，“侯王得一以为正”固然是正面摹状，但一旦执正为本，便会引出贵、高之弊。所谓“侯王毋以贵高将恐蹶”，正是警戒“正”向单一规定的固执转化。再来看“盈”，“盈”虽是“谷得一”的正面效验，但在《老子》中，其可取处恰不在充满，而在“不盈”或“大盈若冲”。第4章曰“道冲而用之又不可盈”，第15章又曰“保此道者不欲盈”，王弼释为“盈必溢也”^⑤。可见，盈若成为被持守的极端状态，便会走向枯竭，唯有以“冲”涵摄“盈”，方能有无穷之用。第45章所谓“大盈若冲，其用不穷”，正在此义上说明老子所许之“盈”并非填满一切的实有，而是能虚、能和、能不穷的“冲”。

综上，无论侯王之正，还是山谷之盈，皆只是得一所得的一端规定。第39章所列清、宁、灵、盈、正诸

① 高明：《帛书老子校注》，第13页。

② 河上公：《老子道德经河上公章句》，第155页。

③⑤ 王弼注，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第105—106，34页。

④ 姚鼐、奚侗、马其昶：《老子注三种》，合肥：黄山书社，1994年，108页。

说,在常人眼中固属正面品质,但老子更看重的是使这些品质不凝滞为一端的柔下之道。第8章所谓“水善利万物而又静,处众人之所恶,故几于道”即已显示出,近道者不在执守物的正面品质,而在以谦下容纳万物之变。当然,以“谦下”为本不意味着老子完全偏向谦下的一面,老子实是反对把任何规定固化为物之本质。唯有以“道无”的姿态不毁万物,万物不同的规定性才得以成立。

三、道纪:“一”与规定性之全体

上一节从“得一”入手,已初步揭示“道有”既是万物所以能有规定的根据,诸规定又不可被执定为某一端。顺此再看,第14章末尾“道纪”与第21章“以阅众甫”,直接摹状“一”作为规定性全体在万物中发生效验的方式。

在第14章中,老子从“道”包揽万有的层面,总结道有与道无:一方面,我们无法追溯道之始端,故曰“迎之而不见其首”,但道中之物无穷,故又说“随而不见其后”,强调道涵盖天下、包摄万物的无限性;但另一方面,我们虽不知“道”之首尾终始,但仍能持守、因循自古而来之道,以治理今日事端,如此就可谓把握了“道纪”。“道纪”历来有两解:一谓道之总纲,亦即道理。河上公曰:“是谓知道纲纪也。”^①若如此,“道纪”是指在“道”运行中有纲纪可见,亦有法理可循、规矩可守。二谓“道之端绪”。扬雄《方言》云:“继、末、纪,绪也。南楚皆曰继,或曰端,或曰纪,或曰末,皆楚转语也。”^②“道纪”即指“无”当中显现的开端。在此两解基础上,还有更进一步的解释,即直截“以道为纲纪”。熊十力云:“道纪者,纪者纲纪,言道之流行于日用间,所以纲纪万事者也。即道即纪,故曰‘道纪’。”^③若依此解,“纪”或当解为“总纲”“总要”。但无论何解为是,“道纪”皆指向“道有”:若道仅是纯粹的“无”,如何可说有其纲纪、端绪和总要?

与此相应,第21章亦以“自今及古,其名不去,以阅众甫”说明道的实在效验。诸家多训“不去”为常存^④。若道在“无”的意义上本无名,所谓“其名不去”便只能从“一/有”的一面理解:“道之无”无名,“道之有”则可有强名。至于“以阅众甫”之“阅”,王本作“阅”,帛书作“顺”,汉简作“说”,诸本虽异,经陈徽考察,仍可归于“阅”字一系^⑤。“阅”兼有条理、总揽、经历诸义,“甫”又可通“父”,训为始。合而言之,“以阅众甫”即是说道经历于万物之间,统摄万物,并为万物赋予秩序条理。这里,“赋予”一说当作一层分殊:“一”所赋者,乃“规定”万有形式与秩序的可能性,至于天之清、地之宁等具体内容,则系于万物各自的分位,非“一”怀藏诸种品质而散之于物。如此解释的原因是,前述“一”本恍惚浑然未分,很难说其中已有清、宁的分别可供万物捡取。天得之以清、地得之以宁,同出于“一”而所成各异,正可见所成之别出于受者。王弼云“物各得此一以成”,“各”字即点出此意。问题正在于,若道只是无规定的“无”,便难以说其能条理众始。第21章以“吾何以知众甫之然哉?以此”收束,正表明众甫之所以如此,根源在“道有”。由此看,第21章所谓“恍惚”,并非单纯指向虚无,而是从“道之物”推进到“以阅众甫”,呈现道在万物中发生效验的一面。

由此再回到“得一”问题,围绕“得一”诸品质所展开的讨论,将一与无的紧张关系凸显无疑:若一即无,得道之人亦应得“道之全体”,不必拘泥于一端。但若一非无,一在老子的道物关系当中又如何安立?若结合前节讨论,问题更显复杂:忽恍之“一”如果是对“道有”一面的摹状,“有”又奠基于“无”,为何“得一”却走向了无的反面?就此问题,我们不妨再回看第42章:

道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。人之所恶,唯孤、寡、不穀,

① 河上公:《老子道德经河上公章句》,第54页。

② 华学诚:《扬雄方言校释汇证》,北京:中华书局,2006年,第702页。

③ 熊十力:《十力语要》,上海:上海书店出版社,2007年,第137页。

④ 吴澄:《道德真经吴澄注》,第28页。

⑤ 陈徽:《老子新校释译:以新近出土诸简、帛本为基础》,上海:上海古籍出版社,2017年,第136页。

而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教，亦我而教人。故强梁者不得其死。吾将以为教父。

对此章，注家学者或训“一”为“气”，或以“一”为道之名。前者有“冲气以为和”为据，后者由王弼玄理说所主^①。两说各有思想性，但于文义皆有未安：若一即浑沦之气，道与一的关系难以说明；若一为道之名，又多依托庄文，内证不足。帛书甲、乙本出土后，“天下之物生于有，有生于无”与“道生一”前后相连，由此可以进一步追问：42章之“一”是否即前章之“有”，“道”是否即前章之“无”？前节梳理第14章时已证此说有理，此处还须从义理上申言。

世界由一体趋于分化，由单一走向杂多的过程，可分为三个逻辑环节：无、有和万物。“无”的作用在于存在的逻辑上奠定品物的各种规定性，“有”则能为万物赋予秩序条理，乃至包揽、统摄万有。《老子》第43章，曾以至柔与至坚为例，对无与有的关系有一界说：“天下之至柔，驰骋于天下之至坚。无有入于无间。”“无间”即无空隙。物若有“间”，便能容纳他物，因此无间是对实存物的摹状；而能入无间者，显非任何实存物。故“无有”即“无实存”。何谓“无实存”？仅说为“无形无名”仍不彻底。这里，不妨借用西学“规定性”这一术语来解：无有即无一切规定性，因其无一切规定性，则能入于一切有规定性的具体物之中。再依此说看“有”，万物各有其品性和规定，皆可说为有，但若单言一“有”，实是总说一切规定性。王弼“将欲全有，必反于无也”一语，正可解此：“全”乃保全、成全之谓，“全有”即保全此总说之“有”，而保全之道却须返于“无”^②。具体言之，物之为物，皆有其“有”的一面，所谓雌雄黑白，所谓美恶难易，皆可看作物之有的不同呈现样态。此总说之“有”，也即“一”，是诸规定所以成立的根据，所谓“道纪”和“阅众甫”正是对“一/有”此效验的界说。

这里，我们不妨再引入第22章“执一”之说：

曲则全，枉则正，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人执一以为天下牧。不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲全者，几语邪？诚全归之也。

前节曾言，老子在正反两面的规定性中更倾向柔下。第22章并非止于称许曲、枉、洼、敝、少诸德，而是说明柔下状态必能引出与之相反的规定。这尤其体现在“曲则全”等说当中的“则”字上，“则”表示前说彰显的柔弱状态必然会导致后说的状态。圣人所“执”之“一”，因而是正反两方得以相互转化的全体。所谓“曲则全”“枉则正”，正显示“一”具有动态整全性。单一规定在道的运行中并不自足，而总要向其相反面展开。道之一面之所以具有“万物之母”的养育之功，正体现在逻辑层面对物之状态转换的奠基上。

当然，有之所成仍须在无的运作中呈现。“明、彰、功、长”皆由“不自见”“不自是”“不自伐”“不自矜”而来，说明一切规定性的成就都不能离开谦下与无为。但这并不意味着“一/有”可以被抹去。道并不直接生二生万，仍须经由“一”而成就万物。第39章所列清、宁、灵、盈、正，皆是得一的效验。陈丽桂所谓道须透过“一”执行有形世界的一切运作，虽出于万物化生论语境，仍能提示在老子的世界架构中确实存在着“一”的运作机制^③。由此可见，“一”给予世界稳定、统一和可名言的面貌，我们不妨称其为“日常机制”。只不过，老子认为日常机制只是世界真相的局部，其局限并不在“一”自身，弊之所生，乃在万物既得清、宁、灵诸效验后，复执此一端效验为本质而固守之。一旦如此固守，便反造成整全性的缺失。王弼对此早有提醒：“言之者失其常，名之者离其真。”^④给万物赋予“名言”的做法固然给予我们一种稳定与统

① 吴澄：《道德真经吴澄注》，第54页。

② 王弼注，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第110页。

③ 陈丽桂：《道的异称及其义涵衍化》，北京大学出土文献研究所编：《古简新知：西汉竹书〈老子〉与道家思想研究》，上海：上海古籍出版社，2017年，第327页。

④ 王弼注，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第196页。

一的表象,但其实质不过是真常的失落罢了。

总结以上,“一”固然是规定性之全体,但只是道之一端。有仍要生于无,一仍要生于道。执着于某一固有品质,恰恰意味着对“无”的遗忘。在上博楚简《凡物流形》中,“一”被视为万物本原^①,对此老子恐难接受,因为“一”自身即有封闭的危险。人们试图在万物中寻找某种本质规定,乃是出于统一性的期待。但在老子看来,万物之“一”并不落实为某一具体规定,而是指向多元规定之间的共成关系。老子强调“有”,正是为了要与万物及其各个层面的规定性产生关联。牟宗三以“多元”或“多相”解“有”,正在此处显示出解释力^②。在此意义上,我们不妨说老子亦言“得无”^③。从字面上看此说颇为奇怪,毕竟“无”既无规定性,本不可作一物而“得”。所谓“得无”或可诠释为不使任何单一规定固化的“不执”姿态:“得一”以成就规定性的世界全体,处之以“无”则免其凝滞,二者正是同一个说法的两面:无须于“一”外别求一“无”,只在“得一”之中不执而已。在这个意义上,我们确实可以将无说为“一元”或“一相”(牟宗三语),《般若经》所谓“实相一相,相无相,无相如相”^④,正因其无相,方可说一相。

Obscurity and the Thread of Dao: A New Interpretation of the “Being of Dao” in the *Laozi*

Su Hang

Abstract: Scholarly discussions of the Dao in the *Laozi* have long prioritized Non-being 无 as its foundation, while the “Being of Dao” 道有 is often subsumed under the being of myriad things or treated merely as a derivative dimension of Non-being. Though this reading accounts for the transcendence of Dao, it struggles to situate the notion of “Being” in the Daoist ontology as seen in passages such as “having names/having desires” and “Being arises from Non-being”. The concept of the One 一 serves as the pivotal notion that accommodates the “Being of Dao”. It carries two layers of meaning. First, Chapters 14 and 21 of the *Laozi* depict the One through the imagery of obscurity (hu-huang, 惚恍), revealing that though Dao is not a discrete entity, it manifests articulate and maintainable traces amid a state between being and non-being. Second, formulations including “attaining the One” and “Dao generates the One” demonstrate that the One constitutes the totality of determinations for all things. It unifies manifold beings, endows them with order, and enables the mutual transformation of all determinations — this is what the text calls “the thread of Dao” (dao-ji, 道纪) and “observing all primal beginnings” 以阅众甫. Accordingly, while Non-being of Dao logically grounds all existents, the Being of Dao acts as an indispensable medium through which Dao connects to myriad things and unfolds diverse determinations. Only by reconstructing the relationship between Being and Non-being via the One can we fully grasp the immanent structure linking Dao and all things in the *Laozi*.

Keywords: Dao; the One; Being and Non-being; obscurity; determinacy

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

① 参见王中江:《〈凡物流形〉“一”的思想构造及其位置》,《学术月刊》2013年第10期。

②④ 牟宗三:《牟宗三先生讲演录三:老子》,第91,91页。

③ 感谢评审专家对此点的提示。