

从皇极到无极

王 博

(北京大学哲学系,北京 100871)

摘 要:中国哲学的突破,乃是对于三代精神传统的反思。《洪范》的皇极观念,以天命、王权和德为中心,为世界确立一个至高无上的标准,纳万物和万民于其中,是古典时代政治思想的集中表达,对后世的儒家传统发生了深远的影响。老子立足于“无”的原则和“自然”的价值,倡导无名、无为、无知和无心等,通过对道和德的重新理解,肯定万物的独立存在,拒绝以一个明确的标准来裁制万物。“无极”便是这个思想世界的一个重要部分。在思想史的意义上,“皇极”和“无极”显然有着先后影响的关系,并成为两种不同精神的象征。从易学中最先发展出来的“太极”观念,与“皇极”有着密切的关系。后世周敦颐《太极图说》中“无极而太极”的表述,引起了影响深远的无极太极之争论。

关键词:皇极;无极;太极;有;无

中图分类号:B 21 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2018)06-0032-10

中国哲学史的起点,从胡适、冯友兰之后,大体被确定在春秋战国时期的老子和孔子。这已经成为现当代哲学史写作的常识(共识)。同时,老子和孔子之前的知识和思想积累已经达到相当丰富的程度,所谓的三代礼乐文明,不仅被考古学所证实,更有大量的经典文献流传至今,向我们展示古代哲人们的思想世界。这些经典文献的主体,无疑是后来被称作“六经”的《诗》《书》《礼》《乐》《周易》和《春秋》。虽然不乏后人在传承和解释过程中的整理及改编,但这些文献在所谓“哲学的突破”之前就已经存在,而且在当时人的生活世界中发挥关键性的影响,却是确凿的事实。《左传·僖公二十七年》所记“说礼乐而敦《诗》《书》。《诗》《书》,义之府也;礼乐,德之则也”,以及《国语·楚语》记载申叔时论傅楚庄王太子之道,提出教之以《春秋》、《诗》、礼乐、故志和训

典等,是明显的例子。孔子自觉地继承三代的文化传统,“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞”,这种继承当然不像该引文所述般的简单,其核心是其中所含蕴的以教化为代表的人文理性,直接的标志则是对于三代文化集大成者的经典的创造性转化。比较而言,老子乃是三代传统的反思者。作为王室的史官,老子对于这个传统相当熟悉,但熟悉不意味着认同,恰恰相反,礼坏乐崩的现实提供了一个最好的“入乎其内,出乎其外”的背景。从史官到隐士,不仅是老子的生活轨迹,更是其思想的轨迹。^①《老子》远远不是一个一般性的思想作品,其深远的意义在于通过对整个三代传统的批判性思考,提出一个不同精神方向的道路。^②这条道路通过学者们已经非常熟悉的一些关键词,如道、德、无、有、无为、自然等集中地体现出来。这些关键词的意义仍然有待于在更宽阔

收稿日期:2018-10-02

作者简介:王博,男,内蒙古赤峰人,北京大学哲学系教授。

基金项目:本文是国家社科基金重大项目《中国解释学史》(编号12&ZD109)和2016年文化名家暨“四个一批”人才自主选题资助项目《形名、混沌和秩序》的阶段性成果。

① 参见王博:《老子思想的史官特色》,台北:台北文津出版公司1993年版。

② 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,专门列“革命家之老子”一节,认为老子的思想,“完全是那个时代的产儿,完全是那个时代的反动”。见《胡适全集》第5卷,合肥:安徽教育出版社2013年版,第237页。

的参照系内——无论是时间还是空间——作进一步的发掘,与此同时,另外一些词汇或概念也许不那么突出,但在历史和思想的双重关照之下,意义却也不能小觑。本文将讨论老子最早提出的“无极”概念,如文章题目所示,所采取的主要方法是与《尚书·洪范》记载的“皇极”,以及《周易·系辞传》的“太极”展开对话,并通过这个对话揭示“无极”的内涵。对话本身不仅会深化对于“无极”的理解,也会深化对“皇极”和“太极”的认识。

一

“无极”始见于《老子》28章,“知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。朴散则为器,圣人用之,则为官长,故大制不割。”关于这个概念和该章的思想意义,后文将有详细的讨论。学术史上,易顺鼎、高亨等曾引用《庄子·天下》说明通行本中包含“无极”的句子为后人窜入之语,张岱年先生以为“易高所考甚是,但帛书《老子》‘道篇’已有‘知其白,守其黑,为天下式;为天下式,恒德不忒;恒德不忒,复归于无极’几句,则汉初传本已有窜改了”。^①北大所藏汉简《老子》,亦有此句,且顺序与帛书本相同,“知其白,守其黑”句在“知其雄,守其雌”及“知其白,守其辱”句后。《庄子·天下》引用老子文字,并不准确和完整,所以不能断定《老子》原文中无此内容。相反,从帛书、汉简和后世的诸多传本来看,“无极”句都包含其中,王弼和河上公都有注释,只不过顺序和帛书即汉简略异,“知其白,守其黑”句被安放在“知其雄,守其雌”句和“知其荣,守其辱”句之间,这样的调整之后,“复归于朴”和“朴散则为器”的衔接更加顺畅。

根据张岱年先生的统计,老子之后,“无极”在《庄子》中出现了四次,分别是《逍遥游》“吾惊

怖其言,犹河汉而无极也”,《大宗师》“孰能登天游雾,挠挑无极,相忘以生,无所终穷?”,《在宥》“入无穷之门,以游无极之野”,以及《刻意》的“无不忘也,无不有也,澹然无极,而众美从之”。《荀子·修身》使用过一次,“将以穷无穷,逐无极与?”这几处“无极”的含义,与“无穷”接近。^②此外,《淮南子》也有“极无极”“精神澹然无极”“游无极之野”“终而复始,转于无极”“运乎无极,翔乎无形”“还反无极”等说法,一般被视为伪书的《列子·汤问》中一段关于“无极”的讨论:

殷汤问于夏革曰:“古初有物乎?”夏革曰:“古初无物,今恶得物?后之人将谓今之无物,可乎?殷汤曰:‘然则物无先后乎?’夏革曰:‘物之终始,初无极已。始或为终,终或为始,恶知其纪?然自物之外,自事之先,朕所不知也。’殷汤曰:‘然则上下八方有极尽乎?’革曰:‘不知也。’汤固问,革曰:‘无则无极,有则有尽。朕何以知之?然无极之外复无极,无尽之中复无尽。无极复无极,无尽复无尽。朕以是知其无极无尽也,而不知其有极有尽也。’汤又问曰:‘四海之外奚有?’革曰:‘犹齐州也。’汤曰:‘汝奚以实之?’革曰:‘朕东行至营,人民犹是也。问营之东,复犹营也。西行至豳,人民犹是也。问豳之西,复犹豳也。朕以是知四海、四荒、四极之不异是也。故大小相含,无穷极也。含万物者,亦犹含天地。含万物也故不穷,含天地也故无极。朕亦焉知天地之表不有大天地者乎?亦吾所不知也。然则天地亦物也。物有不足……’

这里的论述和《庄子·秋水》“夫物,量无穷,时无止,分无常,终始无故……由此观之,又何以知毫末之足以定至细之倪,又何以知天地之足以穷至大之域?”类似。但引人注目的是其中反复出现的“无极”字眼,与“无尽”并称,又进一步引申出“无无极”“无无尽”的说法。这里“无极”的用法,与《庄子》接近。

随着道教的出现,“无极”的概念大量出现于“道经”之中^③,其中更有直接以“无极”命名的文献,如《老君变化无极经》等。此外,佛经也借用

① 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,《张岱年全集》第四卷,石家庄:河北人民出版社2007年版,第501页。

② 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,《张岱年全集》第四卷,第501页。

③ 参见孔令宏:《朱熹陆九渊无极太极之辩与道家道教的关系》,《上饶师范学院学报》2015年第5期。

“无极”的字眼,如《大明度无极经》。儒家对于“无极”概念的接纳,始于周敦颐的《太极图说》,并在儒学内部引起了广泛的讨论。“无极”概念在不同思想传统的使用,显示出其影响力的深化,更有助于其义理内涵的充分展开。无论是“太极图”,还是《太极图说》首句“无极而太极”^①的说法,都体现着周敦颐思想的道家影响。南宋朱震《进周易表》认为周敦颐所论“太极图”得之于陈抟,“陈抟以《先天图》传种放,放传穆修……穆修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颢程颐”。该说影响极大,黄宗炎《易学辨惑》有《太极图说辨》,指出“太极图者,并刃于河上公,传自陈图南,名为无极图,乃方士修炼之术……周茂叔得之更为太极图说,则穷其本而反于老庄”。按陈抟好易老,其易老之学,“最终被归结到内丹道上,概括为《无极图》”^②。根据黄宗炎的叙述,《无极图》共五圈,自下而上,从“玄牝之门”一直到“炼神还虚,复归无极”,代表“逆则成仙”。周敦颐则改造此图为“太极图”,反其道而行之,自上而下,发展出“无极而太极”的万物化生之理,意味“顺则生人”。除了首句“无极而太极”之外,《太极图说》中还有“太极本无极也”“无极之真,二五之精”的表述,可见“无极”乃是周敦颐非常看重的概念。后来,朱熹和陆九渊围绕《太极图说》的“无极”概念进行了反复辩论。陆九渊以为,“‘无极’二字,出于《老子·知其雄章》,吾圣人之书所无有也。《老子》首章言:‘无名天地之始,有名万物之母’而卒同之,此老氏宗旨也。‘无极而太极’,即是此旨。”^③陆九渊并指出周敦颐《通书》不言“无极”,《太极图说》恐非周子所为,或是其学未成时所作,甚至是传他人之文。“周子《通书》与二程言论,绝不见无极二字,以此知三公盖皆知无极之说为非矣。”朱熹则以为周敦颐所用“无极”意义与老庄不同,老庄的“无极”乃无穷之义,周敦颐的“无极”则是对于“理”的说明。其释“无极而太

极”为“无形而有理”,“不言无极,则太极同于一物,而不足为万化根本;不言太极,则无极沦于空寂,而不能为万化根本”。针对陆九渊圣人不言“无极”之说,朱熹说:“以熹观之,伏羲作易,自一画以下。文王演易,自乾元以下,皆未尝言太极也,而孔子言之。孔子赞易,自太极以下,未尝言无极也,而周子言之。夫先圣后圣,岂不同条而共贯哉?若于此有以灼然实见太极之真体,则知不言者不为少,而言之者不为多矣。”^④朱陆围绕无极太极的争论,一方面是基于理学和心学不同的哲学基础,另一方面也涉及到对于儒家和道家思想分歧的理解,其余响持续地贯穿在后来思想发展的历史之中。

二

从以上对“无极”概念的观念史考察,可见这个概念在中国思想史或哲学史有重要的影响。朱陆之争特别突出了“无极”的学派属性及其思想意义,这也使得对“无极”概念的提出背景及其在老子和道家传统中的意义考察更显重要。我们知道,任何一个概念的提出,都有思想的根据,也都有脉络可循。弄清楚其脉络和根据,对于理解这个概念来说,是至关重要的。作为三代传统的批判性思考者,老子无疑自觉地面对着前人创造的思想遗产。这些思想遗产主要体现在所谓的“六经”之中,就“无极”概念而言,对于《尚书·洪范》“皇极”的反思最值得关注。

朱陆关于无极和太极的争论中都提到了《尚书》和《周易》。《尚书·洪范》所记为箕子向武王所陈之“天乃锡禹洪范九畴”,包括五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征和五福六极。根据《尚书孔传》的解释,“洪,大也;范,法也。言天地之大法”。“洪范”之义乃是大法,本于天道,而行于人君。其中位居第五的“皇极”历来受到解释者的重视,该章云:

① 此据延平本。另九江本作“无极而生太极”,国史本作“自无极而为太极”。

② 卢国龙:《陈抟的易老之学及无极图思想探源》,《江西社会科学》1989年第5期。

③ 陆九渊:《与朱元晦书》一,《陆九渊集》卷二,北京:中华书局1980年版,第24页。

④ 朱熹:《答陆子美》一,《朱熹集》卷三十六,成都:四川教育出版社1996年版,第1567页。

五,皇极:皇建其有极,欽时五福,用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极,锡汝保极。凡厥庶民,无有淫朋,人无有比德,惟皇作极。凡厥庶民,有猷有为有守,汝则念之。不协于极,不罹于咎,皇则受之。而康而色,曰予攸好德,汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐茆独而畏高明。人之有能有为,使羞其行,而邦其昌。凡厥正人,既富方谷。汝弗能使有好于而家,时人斯其幸。于其无好德,汝虽锡之福,其作汝用咎。无偏无陂,遵王之义。无好作好,遵王之道。无有作恶,遵王之路。无偏无党,王道荡荡。无反无侧,王道正直。会其有极,归其有极,曰皇极之数言,是彝是训,于帝其训。凡厥庶民,极之数言,是训是行,以近天子之光。曰天子作民父母,以为天下王。

“皇极”二字的训诂和解释,在经学史上基本分为两个传统。以孔安国和孔颖达为代表,以皇为大,以极为中,孔安国注云:“皇,大;极,中也。凡立事,当用大中之道。”孔颖达疏云:“皇,大;极,中也……大中者,人君为民之主,当大自立其‘有中’之道,以施教于民。”此说在汉唐时代极有影响,宋代胡瑗、陆九渊等亦沿袭孔说。但《史记》或引“皇极”作“王极”,《尚书·大传》亦然,曰“王之不极,是谓不建”。此外,《汉书·五行志》引“皇之不极,是谓不建”云:“皇,君也;极,中也;建,立也。”这开启了以“君”释“皇”的解释传统,北宋王安石亦然。朱熹不满意于关于“皇极”的既有解释,作《皇极辨》而提出新说:

《洛书》九数,而五居中。《洪范》九畴,而皇极居五。固自孔氏传训“皇极”为“大中”,而诸儒皆祖其说。余独尝以《经》之文意语脉求之,而有以知其必不然也。盖皇者君之称也,极者至极之义,标准之名,常在物之中央,而四外望之以取正焉者也。故以极为在中之准的则可,而使训极为中则不可。

朱熹之说的要点,在以皇为君,以极为至极,为标准。如此,“皇建其有极”,即是“人君以其一身而

立至极之标准于天下也”。按照朱熹的看法,人君居天下之至中,则必有天下之纯德,而后可以立至极之标准。所谓“顺五行”“敬五事”,是修其身之标准。“厚八政”“协五纪”,是齐其政之标准。《洪范》九畴之中,其他八畴,都以皇极为之主,也都是皇极的展开。根据学者的研究,朱熹的《皇极辨》有其现实的政治意义,此不赘述。^① 由其考证之精审和意义之圆融,后来的学者大都接受了朱熹关于“皇极”的解释。其弟子蔡沈《书集传》释“皇建其有极”云:“皇,君;建,立也;极犹北极之极,至极之义,标准之名,中立而四方所取正焉者也。”即完全以朱熹的说法为根据。

我们现在检讨以上的两个解释传统,虽然有明显的差异,但其中相同的部分不容忽略。如都以人君为立极的主体,即便以“皇“为”大“,孔颖达也明确地指出“人君为民之主,当大自立其‘有中’之道,以施教于民”,不过朱熹更突出“人君以其一身之极而立至极之标准于天下”。也都认为“极”象征着秩序,朱熹以“极”“至极”和“标准”,固然是此义。孔安国和孔颖达以“大中之道”来解释“皇极”,也不离此主题。我们知道,尚“中”的观念,源远流长,《论语·尧曰》以“允执其中”为尧舜禹相传之法,其后儒家更有《中庸》的制作。从“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之‘和’”来看,“中”代表的乃是礼乐之原,秩序之根本。朱熹引程子之言“不偏谓之中”,可知“中”即是道之象征。但这里显然存在着一个不容忽略的问题,那就是孔安国和孔颖达等为什么宁可选择看起来“不辞”的注释^②,仍坚持以“大”来解释“皇”,其中是否有独特的用心?如果沿着这个方向思考,那么这种解释也许重在突显人间秩序的天道根源。《洪范》本身一再强调九畴来源于天,孔颖达注释也一再突出天道和天意,一曰“武王

① 吴震:《宋代政治思想史上的“皇极”解释——以朱熹皇极辨为中心》,《复旦学报(社会科学版)》2012年第6期。

② 朱熹云:“今人将皇极字作大中解了,都不是。皇建其有极,不成是大建其有中? 时人斯其惟皇之极,不成是时人斯其惟大之中? 皇,须是君;极,须是人君建一个表仪于上。”见《朱子语类》卷79,北京:中华书局1994年版,第2046页。皮锡瑞云:“盖王之不极、皇之不极必训为君而后可通,若训为大之不中,则不辞甚矣”。见《今文尚书考证》卷11,北京:中华书局1989年版,第244页。

伐殷,既胜,杀受,立其子武庚为殷后,以箕子归镐京,访以天道,箕子为陈天地之大法,叙述其事,作《洪范》”,再曰“武王访问于箕子,即陈其问辞,王乃言曰:‘呜呼!箕子,此上天不言而默定下民,佑助谐合其安居,使有常生之资。我不知此天之定民常道所以次叙’,问天意何由也。”又曰“箕子乃言,答王曰:‘我闻在昔,鲧障塞洪水,治水失道,是乃乱陈其五行而逆天道也。天帝乃动其威怒,不与鲧大法九类,天之常道所以败也……天乃赐禹大法九类,天之常道得其次叙。’”以上所引孔说,无不强调九畴乃天地之大法。在这个脉络之下探求孔安国和孔颖达等的用心,也许是在肯定人君地位和作用的前提之下,说明天或天道才是“极”的真正来源。换言之,由于“天不言”的特点,人君是“极”的制作主体,但真正的主体乃是天。这也许正是不把“皇极”之“皇”解释为人君的主要考虑。

我们再回到《尚书》,作为一部主要以“典”“谟”“诰”“誓”等为主的政治性文献,被荀子概括为“《书》者,政事之纪也”。所谓“政事之纪”,即政事之纲领或法则,《洪范》无疑是其典型的代表,所以历来受到特殊的重视。具体到“皇极”,其意义主要应在“政事之纪”的向度上来理解,乃是“彝伦攸叙”的关键。要理解“皇极”的意义,首先是分析皇极章的内容,其次则是联系《洪范》全篇。就《洪范》全篇而言,最关心的是宇宙和政治秩序的建立。从地之五行、人之五事八政到天之五纪,以及天地人之间的感应之理,该篇建立起一个天地人不同又相关的整体秩序图景。这个秩序图景通过“皇极”的观念集中体现出来,而整个的枢纽则是禹和武王所代表的人主。在天命和受命的意识形态之下,王或天子乃是天和人之间的纽带,处在天地人一体世界之中心。因此,天的秩序只能通过王表现于现实的世界。“皇建其有极”,就是天子依据天的意志建立起一个贯通宇宙的人间法则,又称王道。皇极章特别强调这个法则乃是对于臣和庶民的规范,一切皆以王道即“极”是

会是归。仔细分析皇极章的内容,可以发现如下的几个主要特点:一是对于王权在现实世界中至高无上地位的确认。“惟皇作极”“天子作民父母,以为天下王”,庶民“无有淫朋”,人臣“无有比德”,皆以王道为依归。^①二是以王道为依归的具体表现就是“会其有极,归其有极”。皇极章非常重视“极”即标准和秩序。王依据天意建立起“极”以规范人臣和庶民,同时也规范自己。此“极”又称“王道”,具有荡荡、正直等特点。王作为“民之主”,应以身作则,施教于民。人臣和庶民都应去除个人之好恶,遵守王之义、王之道、王之路。三是对于德的重视。鼓励好德,并主张德福的一致性。对臣子和庶民而言,德包括有能有为有守等,王德则表现为对于人民的教化和清晰的分辨能力,有德者录用之,无德者清退之。

《洪范》的背景,乃是针对殷周鼎革之际不确定的形势,提出一个“相协厥居”的政治秩序。皇极章的几个特点,如果扩大到整个的《洪范》中,体现得更加明显和具体。如对于王权的强调,三德章更明确地指出“惟辟作福,惟辟作威,惟辟玉食。臣无有作福、作威、玉食。臣之有作福、作威、玉食,其害于尔家,凶于尔国。人用侧颇僻,民用僭忒”。这里的辟、人、民,大体相当于稽疑章的天子、卿士和庶民,代表着一种非常清晰的权力等级。天子在这个权力等级中位居最高处,在这个意义上,天子本身就相当于“极”。我们知道,“极”的本义是“栋”,乃房屋之最高处,也处在最中间的位置,这正是权力之屋中天子的位置。相应地,只有天子具有“作”的权力。其次,皇极章所说之极,就是标准和秩序,或《洪范》篇首提到的“彝伦”。对于标准和秩序的重视,几乎体现在所有的章节之中。五行有五行之秩序,如水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡;五事有五事之秩序,貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿等。八政体现的是政事的秩序,五纪则是天时的秩序。其论庶征,区分休征和咎征,所谓休征是“曰时五者来备,各以其叙,庶草蕃庑”,咎

① 参见丁四新:《论〈尚书·洪范〉的政治哲学及其在汉宋的诠释》,《广西大学学报》2015年第2期。及丁四新:《再论〈尚书·洪范〉的政治哲学——以五行畴和皇极畴为中心》,《中山大学学报》2017年第2期。

征则体现为不时,如一极备,一极无。在庶征和五事之间,还存在着明确的对应关系。另外,无论是龟卜还是占筮,都有清晰的规则确定吉凶。总之,从天地万物到人,都被纳入天子所作的明确的秩序之中。再次,《洪范》专门列出三德一章,以正直、刚克和柔克为三德,适用于不同的情形。所述虽然没有“周公之书”具体,但仍然可见对于德之认识的深化。最后还应提到的,在皇极章中提到的“是彝是训,于帝其训”,所显示出的秩序与天(帝)之间的关系,如前所述,是《洪范》的重要内容。人主能否和天之间建立起密切的关系,决定了天是否赐予其大法,而这又成为在人间成败的关键。

对于秩序的关注和追求,是人类的永恒冲动。无论在《尚书》还是其他几部经典,秩序都是最重要的主题。《尧典》《舜典》和《禹贡》等《尚书》开始的几篇,从大的方面来说,正是有关天空、人间和大地秩序发现的叙述。尧确立了天空的法则,舜实践了人间的伦理,禹则通过“平水土、奠山川”恢复了大地的秩序。《洪范》的“皇极”观念,如篇中所叙述的,是夏殷两代以政治秩序为中心的宇宙思考的总结。而其意义,则在后来的历史展开中以更丰富的方式呈现出来。周公的“制礼作乐”,无疑是“皇建其有极”事业的继续。在这个过程中,一系列新的术语开始出现,如天道、人道、则、式、纲、法、度等,同时作为“极”之具体内容的礼乐等开始占据思想世界的中心位置。但“极”字仍然保持着活力,《尚书·君奭》记载周公对召公之语:“前人敷乃心,乃悉命汝,作汝民极”,孔颖达云:“前人文武布其乃心为法度,乃悉以命汝矣,为汝民立中正之道矣。”此“民极”显然承前“皇极”而来。此外,《周礼·天官·冢宰》也有“民极”的说法,“惟王建国,辨方正位,体国经野,

设官分职,以为民极”,郑玄注云:“极,中也。令天下之人,各得其中,不失其所。”贾公彦疏特引《洪范》之文,以为参证。又《周颂·思文》“思文后稷,克配彼天。立我烝民,莫匪尔极。不识不知,顺帝之则”,毛传云:“极,中也。”与“皇极”同一用法。如果联系后文的“不识不知,顺帝之则”,“极”也就是所谓“帝之则”。

“皇极”和“民极”,是一体之两面。皇极重在皇建其有极,民极突出此极为民之所遵循。周敦颐《太极图说》“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉”,所谓“人极”,通“皇极”和“民极”而言。“皇极”和“民极”之后,最值得注意者,是“太极”概念的提出。众所周知,“太极”见于《周易·系辞传》:“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦。”^①关于其意义,朱伯崑先生以为应该在筮法语境中进行理解,“《系辞》说的太极,指大衍之数或奇偶两画未分的状态,乃卦象的根源,故称为太极”。^②朱先生关于《易传》,有“两套语言”的说法:“《易传》中有两套语言,一是关于占筮的语言,一是哲学语言。有些辞句只是解释筮法,有些辞句是作者用来论述自己的哲学观点,有些辞句二者兼而有之。”^③“易有太极”句,除了是占筮的语言之外,还是不是哲学语言,仍然有讨论的空间。^④从易学史和哲学史来看,对于“太极”的解释,无论是“元气”“道”或“理”,都更关注其本原的意义。《系辞传》本身,也是一篇哲理性突出的文字。具体到“太极”,如果从“皇极”和“民极”的角度来看,应该有着前后影响的关系。郑玄解释“太极”说:“极中之道,淳和未分之气也。”以气来解释太极,是汉代流行的说法。但“极中之道”,却不免让我们想起“皇极”。这当然不是把“太极”等同于“皇极”,只是说“太极”观念的提出,或受到此前已有的“皇极”之启示,并且具有

① 《庄子·大宗师》论道,有“在太极之先而不为高”句,朱伯崑先生以为应在《系辞传》之先,张岱年先生则以为在《系辞传》之后,“这是说道在太极之先,比太极更根本。这是企图用‘道’来压倒儒家的‘太极’。这是儒道两家竞胜的表现”。《张岱年全集》第四卷,第501页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷,北京:昆仑出版社2005年版,第58页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷,第61页。

④ 朱先生说:“《系辞》说:‘易有太极,是生两仪’,其本义是讲撰著或画卦的过程,讲的是筮法问题。可是后来被许多易学家和哲学家解释为讲宇宙形成的过程,将其哲理化。这两种倾向,都有片面性。”同上注。

某种意义上的关联。《系辞传》中还有“三极”的说法,“六爻之动,三极之道也”。三极指天地人三才,如此而言,三极之道的整体被称为“太极”,也是合乎逻辑的推断。此外,“易有太极”句中提到的“两仪”和“四象”,单纯就“仪”和“象”的字义看,都有法式和标准的意思。《大雅·文王》“仪型文王,万邦作孚”和《尚书·尧典》“象以典刑”是读者熟知的,《国语·齐语》也有“设象以为民纪,式权以相应”的文字,《管子·七法》以“象”与“法”“则”等列为“七法”之一。由“仪”“象”倒推“太极”,其与“皇极”或“民极”的关系更加显豁。值得注意的是,王弼《周易注》关于太极的解释,以为“夫有必始于无,故太极生两仪也。太极者,无称之称,不可得而名,取有之所极,况之太极者也”,视太极为无,具有强烈的道家倾向,是前述朱陆之争的重要背景。

三

经过前面两部分的叙述,现在来讨论“无极”的意义,无疑有了更深厚的基础。不过,任何关于“无极”概念的充分理解,都必须将之置于整体的老子哲学的框架之中。本文无意系统地阐述老子的思想,但对于核心主旨的叙述是必要的。简而言之,老子针对三代精神传统的反思,令其提出了一种新的关于道和德的理解。这种理解的核心是通过“天下万物生于有,有生于无”的说法,把以政治为中心的世界奠基在“无”的原则之上,并与一切“有”的原则相对立。“有”的原则视“有名”“有为”为天经地义的真理,主要表现为对于仁义价值和礼乐秩序的推崇,同时也包括对于一切以形名为中心的秩序如法的推崇。如果说继承了三代传统的儒家还把仁义价值和礼乐秩序的根据归之于天道,那么法家则直接地把价值和秩序的源头安排给现实的权力,“君生法”是最明显的证明。^①以儒家看法家,是以德服人的王道和以力

服人的霸道之分别,^②但在老子的视野中,不过都是“有”的原则的不同表现。其共同点在于,通过确立一个基于某种确定价值的形名秩序,或者说普遍标准,将万物和百姓纳入其中,来实现对于世界的控制。老子“无”的原则的核心,一方面在于通过“无名,万物之始”的宣示,确立“无名”的根本地位,同时给“有名”确立了一个界限,^③揭示世界和形名之间的真正关系;另一方面则体现为本原之道和政治世界的君主之无为,主张权力的自我节制,并给世界留下自主的空间。与“无”的原则相呼应的,则是以肯定万物“独立”存在之合法性的“自然”价值之突显。

“自然”的观念,也是由老子最早提出。25章“道法自然”,其意义应如57章“万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”所说,体现“生而不有,为而不恃,长而不宰”的玄德,不对万物施加教令,不把持不主宰万物而顺应和守护万物之“自”。王弼注“道法自然”云:“法自然者,在方而法方,在圆而法圆。”而非先立一个“方”或者“圆”的标准,再将万物纳入其中。肯定万物之自然,必然要求本原之“无”的特点,同时要求道或者现实世界的权力之无为。由此出发,老子系统反思了包含在三代精神传统中的“德”的观念,提出了一个新的关于“德”的理解。《老子》38章的意义是众所周知的,该章在目前发现的早期传本中都位居整部书的开端。^④38章阐述了一篇系统的“德”论,并具有明确的针对性:

上德不德,是以有德。下德不失德,是以无德。上德无为而无以为,下德有为而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。前识者,道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚不居其

① 《管子·任法》云:“有生法,有守法,有法于法。夫生法者,君也;守法者,臣也;法于法者,民也。”《韩非子》有“法自君出”(《问辩》)、“君之立法”(《饰邪》)、“圣王之立法也”(《守道》)等说法。

② 《孟子·公孙丑上》:“以力服人者,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。”

③ 《老子》34章:“始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。”

④ 见马王堆帛书甲乙本和北大汉简本、严遵《老子指归》本等,此外,《韩非子·解老》也始于此章。

薄,处其实不居其华,故去彼取此。

上德和下德的区分,其核心在无的原则和有的原则之间的差异。上德的特征是无为而无以为,下德与之相反,是有为而有以为。构成顺承三代传统的儒家思想基础的仁义礼等,都被视为“有为”的范畴。^①所谓有为,是以一个明确而清晰的标准来评判万物,并以之为政治的基本原则,《老子》第2章所谓“天下皆知美之为美”“皆知善之为善”,58章所谓“其政察察”,皆属此类。而其后果则是“斯恶矣”“斯不善矣”,或者“其民缺缺”,即38章所谓“无德”。以“礼”为例,当这个以正名为中心的秩序加之于世界而无法得到世界的认同时,就会导致忠信的缺乏和大伪的出现,^②冲突和混乱在所难免。这显然是对于春秋时期“礼坏乐崩”现实的直接思考。无的发现,以及无的原则和有的原则的提出,是这种思考的哲学表达。无的原则的核心,首先是否定以某一个标准来衡量和规范万物,无论这个标准是以美还是善的名义出现,譬如表现为仁义礼的价值和秩序,这是老子“绝仁弃义”的根本理由。在他看来,当我们把某一个标准确立为最高原则的时候,通过善和不善、美和丑等区分和命名,对于万物的伤害就成为不可避免之事。老子强调“方而不割”“大方无隅”,其用心即在此。“正复为奇”“善复为妖”,根据也在于此。^③其次是肯定万物自身的存在及其合理性,通过“自然”以及大量由“自”构成的词汇,如“自化”“自正”“自朴”等,老子倾向于从万物自身来寻找其存在和变化之合理性的根据。老子的理想,在于对每一个事物的肯定,《庄子·天下》概括为“常宽容于物,而不削于人”。27章“是以圣人常善救人,而无弃人;常善救物,而无弃物”,49章“善者吾善之,不善者吾亦善之,德

善;信者吾信之,不信者吾亦信之,德信”,表达的都是这种肯定。相比起标准来,老子更关心的是万物的存在本身。换言之,万物本身比标准更加重要。因此,无的原则不是要否定万物,恰恰相反,正是为了肯定万物。如王弼所说:“将欲全有,必反于无。”第三,在此基础上,一个新的关于“德”的理解就呼之欲出。如学者普遍注意到的,“德”至少从周初以来,已经成为一个核心的观念,是天和人之间的桥梁,礼乐是德的秩序形态。^④老子对“德”的理解,集中表现在“玄德”概念的提出,与从《尚书》到儒家的“明德”传统相对立。^⑤玄德体现为“生而不有,为而不恃,长而不宰”,是“无为”精神的具体表达。“不有”“不恃”“不宰”,也就是38章所说“上德不德”之“不德”,人君只有“不德”,才能“有德”,得到万物之归附。^⑥反之,“有”“恃”和“宰”是“不失德”,结果是“无德”。更进一步的,“上德”或“玄德”体现于心,则是“无心”。体现为知识的状态,则是“无知”。体现于治,则是“无为之事”和“不言之教”。

通过以上关于老子哲学框架的叙述,我们可以更好地梳理28章“无极”句和“无极”的意义。如前所引,“无极”句全文作“知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极”。“知其白,守其黑”与“知其雄,守其雌”“知其荣,守其辱”并列,突显出白黑、雄雌、荣辱两种态度的对立。这种叙述方式很自觉地设立了一个反思的对象,并提出与之不同的方案。这是老子常用的一种叙述策略,如在他章可见的刚柔、有名无名、有欲无欲、察察闷闷、自见不自见、自视不自视、自伐不自伐、自矜不自矜,以及有为无为等,而最后都可以归为有和无。雄、白和荣代表着常见却也是值得深思的态度,属于前述“有”的原则。

① 我们可以注意到“有为”在《尚书·洪范》皇极章中被作为一个重要价值肯定下来。

② 《老子》18章“大道废,有仁义。智慧出,有大伪”。去伪存真,一直是老子及道家传统的重要关注。王弼注释《老子》,屡次提到“真”的价值,主张“全物之真”,而“至真之极,不可得名”。

③ 这里所谓“方”或者“正”,都有明显的标准之义。

④ 如郑开的有关讨论,见《德礼之间——前诸子时期的思想史》,北京:三联书店2009年版。

⑤ 郑开曾经专门讨论“明德”和“玄德”的区别,见《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》2013年第1期。

⑥ 《老子》32章“万物将自宾”,34章“万物归焉而不为主”。

王弼注只涉及到了雄雌,其云:“雄,先之属;雌,后之属也”。对于白黑的理解,仿照王弼注,我们可以说:“白,明、昭昭之属;黑,玄、闷闷之属也。”正如否定雄而主张雌一样,老子拒绝白而肯定黑。所谓白,是清楚明白的标准,如天下皆之善之为善等,表现出来则是所谓的“知”或“前识”,应用于政治是“以智治国”。黑则指没有清楚区分的混沌,类似的说法可见用来形容道的“混成”或“混而为一”,以及形容圣人之治的“为天下浑其心”等,出现于多处的“朴”或“素朴”也属于此类。

“无极”句中的“为天下式”的说法值得特别留意。某种意义上说,“为天下式”乃是本句问题意识的落脚处,关联着老子哲学关心的主要问题。河上公注“为天下式”为“为天下法式”。“式”字《诗经》常见,用法不一,但法式的意义非常突出。以《大雅·下武》为例,“王配于京,世德作求。永言配命,成王之孚。成王之孚,下土之式。永言孝思,孝思维则”。毛注:“式,法也。”与后文“则”字相应。《洪范》所理解的“天下式”是“白”的“皇极”,老子则以为是“黑”的“无极”。如果说“皇极”是确立一个标准,那么“无极”正是对任何标准的否定,是无的原则在政治领域的体现。这正是前述的“玄德”,即“无极”句中的常德。“知其白,守其黑”,是玄德的要求,“常德不忒”也就是自然之事。不可忽略的是,《老子》65章也提到了“式”和玄德:

古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓玄德。玄德深矣远矣,与物反矣。然后乃至大顺。

河上公注“式”为“治身治国之法式”,与前注28章类同。这里区分了两种治国的方式,一是以智治国,一是不以智治国,前者是明民、是国之贼,后者是愚之、是国之福。这种区分,显然与28章的白和黑,以及明德和玄德的分别同一理路。

讨论至此,“无极”的意义已经相当清楚。不过,为了论说的严谨,我们还可以分析一下《老子》中另外几处“极”字的用法,以便让读者了解“无极”不是一个偶然出现的概念。一处是见于58章的“孰知其极”:

其政闷闷,其民淳淳。其政察察,其民缺缺。祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。孰知其极?其无正。正复为奇,善复为妖。人之迷,其日固久!是以圣人方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀。

如前所述,闷闷和察察的两种政治,对应的正是玄德和明德,或皇极与无极。老子通过指出祸福、正奇、善妖的转化与相通,提出“孰知其极”的问题。王弼注云:“言谁知善治之极乎?唯无可正举,无可形名,闷闷然而天下大化,是其极也。”即便以“正”的名义出现的“极”如“皇极”,也难免陷入“正复为奇,善复为妖”的现实困境。因此,圣人对于“方”“廉”“直”“光”等以“不割”“不刿”“不肆”“不耀”来限制之。考虑到《洪范》皇极章及三德章对于“正直”的推崇,这里的说法或有明显的针对性。而“方而不割”之“方”,只能是41章“大方无隅”之“大方”。另一处和“极”有关的文字是59章:

治人事天莫若嗇。夫唯嗇,是以早服。早服谓之重积德;重积德则无不克;无不克则莫知其极;莫知其极,可以有国;有国之母,可以长久;是谓深根固抵,长生久视之道。

仍然是和德相关。“嗇”与“三宝”之“俭”同义,代表着无为的节制精神。按照老子的思想脉络,莫知其极,应该被理解为不知其有极,义同无极。如此方可以有国,可以长久。此外,68章还有“是谓配天,古之极”之语,与14章“执古之道,以御今之有。能知古始,是谓道纪”对读,则所谓“古之极”,即是以“无极”为内容的古之道。

上述的讨论,以“皇极”和“无极”为中心,在一个长时段的思想史中,寻求老子思想的发生脉络和精神特质,并旁涉到道家 and 儒家的根本区分。“无极”概念的提出,乃是作为“皇极”的反对之物,代表着一种崭新的思考方向。从这个意义上来说,陆九渊围绕“无极”概念对于朱熹的质疑,切中肯綮。“无极”对于以形名为中心的标准或秩序的反思,具有深刻的意义,在思想史上产生了重要的影响。老子所发现的无的原则,与以儒家及法家等代表的有的原则,处在一种长期的对话关系之中,丰富了中国哲学的面貌,共同推动了中国理论思维的发展和政治思想的进步。

From Supreme Ultimate to No-Ultimate

Wang Bo

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: The breakthrough of Chinese philosophy was a reflection of the spiritual tradition of the Xia (夏), Shang (商) and Zhou (周) Dynasties (三代). Centered on heavenly mandate (天命), regalia (王权), and virtue (德), the concept of “supreme ultimate” (皇极) in *The Fundamental Law of Ruling* (《洪范》) set up the highest criterion for the world that encompasses both myriad things and numerous people. Also, it was a concentrated expression of the classical political thought, thus exerting a profound influence on the later Confucian tradition. Meanwhile, based on the principle of “freedom from” (无) and the value of nature (自然), Laozi (老子) advocated freedom from vanity (无名), freedom from doing anything without careful thinking (无为), freedom from the lack of true knowledge (无知), freedom from selfish motive (无心) and so on. Upon a reexamination of Dao (道) and virtue, Laozi affirmed the independent existence of the myriad things and disapproved of judging them from one specific criterion. The concept of “no-ultimate” (无极) was a key component of the above-mentioned world of thought. Moreover, from the perspective of the intellectual history, “supreme ultimate” evidently had an effect on the concept of “no-ultimate”, and they each symbolized a distinct principle. “Great ultimate” (太极) which appeared in the study of the *Book of Changes* (《易经》) was closely related to “supreme ultimate”. Later, the expression “no-ultimate or great ultimate” (无极而太极) in *The Explanation of the Diagram of Great Ultimate* (《太极图说》) written by Zhou Dunyi (周敦颐), sparked the far-reaching debate between “no-ultimate” and “great ultimate”.

Key words: supreme ultimate (皇极), no-ultimate (无极), great ultimate (太极), possession of (有), freedom from (无)

(责任编辑 刘曙光)