

文艺理论探索

无中生有：道家关于创世与美丑生成机理的 哲学沉思^{*}

刘朝谦 付肖宛

摘 要：无中生有是先秦道家提出的哲学命题，老子和庄子用以阐释宇宙—世界创化的机理和属人的现象世界中体与用的生克关系。就前者而言，老庄强调创化不是以有生有，而是无中生有。作为创世主要力量的“无”是先于时空、超乎时空且在无限维度中无限绵延的神圣力量，它在大道之域中是至高的存在，但其存在的表征却是无形、无色、无声、无味、无名。属人的宇宙—世界以及其中的万物皆以有形、有色、有声、有味、有名为存在的表征，此中一切之有，皆由无创生而成。命名是无中生有地创世的主要方式，这一方式把无中生有从创化论命题变成了语言哲学命题，把语言带到人的存在之维，用语言之光照亮整个宇宙—世界和人类的身心。老庄运用无中生有的机理阐释现象世界中美与丑的二元对立关系，生成了道家美学的本体论，后世文学理论即从语言和美学本体论两个方面把无中生有改造成属己的命题，并以无中生有为文论话语生产与再生产的一种主要路径。

关键词：无中生有 有无相生 虚实相成 宇宙—世界创化
美丑相形

DOI:10.13760/b.cnki.csalt.2024.0084

“无中生有”，是中国古代文艺理论话语生成的一个重要的元命

^{*} 本文为国家社科基金重大项目“东方古代文艺理论重要范畴、话语体系研究与资料整理”（19ZDA289）阶段性成果。

题。无论从其初始意义看,还是从其本质看,这个命题都首先属于中国古代哲学,中国最早的哲人用它来阐释自然宇宙和属人的世界的创化机理,在先秦道家的创化论中,它所标示的是以“无”为特征的大道之域同以“有”为特征的现象世界二者之间的始生关系。中国古代文论话语中的“无中生有”命题主要由三层意思组成:第一,提出了“无”和“有”两个范畴,并对之进行了定义;第二,建构或阐释了“无”和“有”两个范畴在体用两个层面的相生相克关系。第三,“无中生有”命题下延到文艺领域,即成为中国古代文艺理论话语生成的一条主要的路径,“无”和“有”之间种种复杂的关系具体地构成了这一路径的符号和意义生成机理。这个命题在文学理论体系中,同时属于文学本质论、文学创作论、文学意义论等理论形态。

“无中生有”思想最早在先秦哲学家李耳《老子》一书里出现。李耳(约前571—约前471),据司马迁《史记》记载,是先秦时期楚国人:“老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李,名耳,字聃,周守藏之史也。”^① 他是中国道家哲学开创者,《老子》一书的作者。《史记》记载儒家的开创者孔子曾问学于他:“孔子适周,将问礼于老子,老子曰:‘子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。’”^② 可见老子对于儒家来说是对手,又是先进。老子的“无中生有”思想主要针对宇宙—世界之创化机理和创化出来的宇宙—世界之体用关系两个层面的本体论问题产生。《老子》第一章从创化机理角度谈无名与有名的关系:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。此两者,同出而异名,同谓之元。元之又元,众妙之门。”^③ 王弼注:“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,元之又元也。”^④ 老子这段话既说“无中生有”为宇宙—世界创化机理,又说对宇宙—世界以及其中万物的命名乃是“无中生有”地创化宇宙—世界的具体事件。前者是先验的,后者则是历史的。之后的章节则多从现象宇宙—世界之体用关系角度来讲无中生有,以“无”为“体”。“体”即万物万象之本体,即道;“用”即本体或道此在于万物万象之中,从根本上规定和支配万物万象,如《老子》第十一章所言:“三十辐,共一毂。当其无,有车之用;埴埴以为器,当其无,有器之用;凿

① 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,中华书局,1959年,第2139页。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,中华书局,1959年,第2140页。

③ 《二十二子》,上海古籍出版社,1986年,第1页。

④ 《二十二子》,上海古籍出版社,1986年,第1页。

户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”^①“无”让器具实现其功用，功用的成功实现则让人得到便利。显然，在老子眼中，宇宙—世界的创化和已创起的宇宙—世界中，“无中生有”都是机理中的机理、法则中的法则，因此，“无中生有”本质上乃是宇宙—世界所有话语中最为初始，也最为根本的元话语。

在诸子百家中，除了道家提出了“无中生有”的创化论，儒家也有关于无与有关系的本体论表述，儒道两家的表述共同构建了中国古代“无中生有”命题及其所言说之思想的历史。“无中生有”在其后来的历史发展过程中，演化出“有无相生”“虚实相成”“有无共在”“有化为无”和“言有尽而意无穷”等文论命题，这些命题支撑起中国古代文论的本质论、创作论、文本论和意义论，其具体内容则深刻而充分地体现了中国古人在文艺哲学方面的智慧，生成了中国古代文论特殊的思想风貌。

一、无中生有：通往世界和文学的语言之路

“无中生有”本是道家在先秦时期提出的哲学本体论命题，道家创始人老子提出“无中生有”思想以解释世界创化的根本机理，其所言涉及属于自然的宇宙和属于人类的世界两层内容。

老子的“无中生有”命题直指创化论中“命名”这一事件，老子明确指出“命名”把语言带入宇宙和世界初始的创化过程之中，现身为创化的主要介质和方式。人的世界和自然宇宙创起之后，同样将用以命名的语言作为桥梁，“无中生有”转型为中国古代文论话语从符号到意义生成的一条主要路径。毕竟中国古代文论所言说之文，是以书写的语言为介质的，语言的无与有，必然成为文论之本质论、创作论、意义论所关注的最重要的问题。

在老子的宇宙创化论中，“无中生有”是一个被老子认为实际发生了的宇宙—世界历史过程，由此带出了“无中生有”何以可能，何以必须，以及如何进行的诸般问题。这些问题既构成了创化宇宙之“命名”事件的具体内容，又在“命名”事件中无言地得到解答。

在老子宇宙—世界创化论的语用中，“命名”既是语言的事件，又更本质地是被命名为“有”的那个真正属人的世界得以创化的事件，因此，老子对“命名”的思与言既属于他的哲学本体论，又属于他专有的语言哲学观。后者对语言的哲学沉思涉及语言本身为何，他语用的限度在何处，语言对宇宙—

^① 《二十二子》，上海古籍出版社，1986年，第1—2页。

世界及其中万物的命名对于人类而言意味着什么,语言与意义、事相的指述逻辑如何等诸多语言哲学问题,由于文学作为文论的对象在本质上乃是美的语言之生产与消费、创作与审美,所以,老子的哲学语言观之“无中生有”哲学命题有了向文学领域蔓延,并在文学世界里转型为文论命题的可能。中国历代文学家、文论家在其文学、文论活动中,被老子“无中生有”思想牵引,把这种可能变成了现实。如果我们把语言视为符号的一种特殊形式,则古人在讨论书法、绘画等艺术理论之时,亦往往从老子这里得到所需的艺术哲学启发,从而把“无中生有”成功地变成了中国古代艺术理论的重要命题。“无中生有”从哲学命题流变为文艺理论命题的历史轨迹,使得古代文艺理论中的“无中生有”总是天生带有浓浓的形而上学气息,即使作为文论命题,它也始终保留了其作为哲学命题之时的基本所指,这使得我们对文论命题“无中生有”的讨论不得不从其哲学故土开始。

“无中生有”思想认为,真正属人的世界可以称为“有名”的世界,“有”者,世界从整体到万物皆有形体,有实相,有称名也。“有名”的世界是现象的世界,现象世界指世界作为整体是一个有形有名的,现象世界中的万物以及其中的人类也是有形有名的现象。老子认为现象世界不是先验的,它是在历史中后天创化生成的;它并非起源自另一个同样是“有”的异世界,尽管在它的历史前头确实有一个异世界,但这个异世界乃是让人的世界和人成其所是的大道场域,它的本质特征是“无”。“无”者,没有确定的形体、实相和称名。在这一大道场域中,宇宙—世界创化之后被命名为“人”的这种存在者也尚不存在。《老子》第六章有言:“谷神不死,是谓元牝。元牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”^①王弼注曰:“谷神,谷中央无谷也,无形无影,无逆无违,处卑不动,守静不衰。谷以之成而不见其形,此至物也。处卑而不可得名,故谓天地之根,绵绵若存,用之不勤。门,元牝之所由也,本其所由与极同体,故谓之天地之根也,欲言存邪,则不见其形,欲言亡邪,则万物以其生,故绵绵若存也,无物不成。用而不劳也,故曰用而不勤也。”^②王弼把不死的谷神阐释为无形无影的至高之物,就是说老子把“元牝”(即玄牝)这种雌性的生命力量表述为在大道场域中永存不绝的创化之力,宇宙—世界及其中的万物都是由这一力量创起的,这一力量虽然无形无影、无逆无违,在动与静中始终能本真地存在,但其实是客观存在的至高之物,作为“有”的天地、万物皆因玄牝的作用而得以创化生成。相对于“有”所标示的

① 《二十二子》,上海古籍出版社,1986年,第1页。

② 《二十二子》,上海古籍出版社,1986年,第1页。

现象世界而言，谷神所在之地就是一个异世界，当现象世界以及其中的人与万物都还没有被创化出来时，谷神所在之地是世界和万物尚未生成的无形无影之地。无形无影，故亦无名。谷神之地要成为“有”之历史开端，“有”所标示的现象世界要历史地从“无”域中生出，老子认为必得经历“命名”这一创世事件。“命名”既是对有形有影的对象的语言指意，又是通过命名让对象的形与影被语言之光照亮，世界以及其中的万物因其形与影被语言之光照亮而从“无”域的无边黑暗中走出来，现身于人的面前。作为宇宙—世界创化的“命名”因此在人类历史上首次点亮的是语言之光，语言先于现象的、形而下的世界步入宇宙—世界，成为人的宇宙—世界最初的建造者。老子在说到语言时苦于语言在他心中的有限与无力，对用语言命名宇宙—世界这一事件表现出勉强和无奈的情绪；老子也因为对语言的有限认知而最终无法像海德格尔那样把语言定义为人存在的家园，他的语言观最终止步于工具论层面。但是，创化即命名的思想仍然让老子把语言之光亮投射到了人类历史的开端之处。

中国原始初民在思考宇宙—世界之源时，喜欢走经验主义之路，他们通常会把世界的创化理解为“以形相生”，其理解事实上成为老子“无中生有”论的思想对手。这方面的典型是盘古开天辟地的神话叙事。这个叙事所说的宇宙有形如蛋，蛋中有神为盘古，盘古有神躯且手执有形的凿子。盘古执凿击破宇宙蛋壳，使天地开辟，再用自己的身躯创化出天地之间的万物。整个创化事件的机理乃是“以形相生”。“以形相生”或曰“以有生有”。其中的“形”是物或生物的形状、身体。形状、身体是实相，可为人的感官所感知，所以，它们是“有”。“以形相生”命题表达的是同“无中生有”对立的世界创化论，这种创化论认为世界是由一种原初的“有”生出次一级的“有”而创化出来的。“以形相生”在本质上是“以有生有”。“以形相生”创化论认为，在一切“有”之中，一定有一个原初的“有”，它的原初性在于它先在于除它之外的一切“有”，在它之前，既没有更早的“有”，也不存在与它有相生关系的“无”，它本身是一种“有”，同时，它让其他的“有”成其为“有”。它是这样的先验存在者，而不是后天的历史建构物，它所生出的次一级的“有”，才是历史的产物。“以形相生”创化论的成立与否，在逻辑上需要解决的难题在于，在宇宙万有里，谁是那个真正的原初之“有”？神话对此可以幻想，但哲学对此却需有坚实的论据。对这一难题的解答引发了人类哲学史上那个著名的争论：在宇宙创化的第一时间，究竟是鸡生蛋，还是蛋生鸡？

对于老子而言，他在乎的从来不是谁是原初之“有”，而是与创化之实现

直接相关的“有”与“无”之关系。他之所以提出“无中生有”创化论，当然是因为发现了主张“以形相生”创化论的一个最大的问题，即没有考虑到创化的本质究竟为何，没有考虑到创化力量和作为创化产物的实相宇宙—世界二者之间所存在的无限与有限的逻辑关系。

“以形相生”把创化理解为有形宇宙—世界初始的生出，且这种生出是此种形体对彼种形体的生出，“生”不是生育，而是使用神圣工具进行神圣劳作的生产。唯其不是生育，创化才有可能此种有形的存在者对彼种有形世界的创化。宇宙—世界创化出来之后，世界中的万物才转而依靠生育性质的“以形相生”机理实现自身的绵延。

按老子的哲思，创化之从无生有，在时间和空间两个维度，即是完成了从无限向有限的历史的和生命的转化。由于“形”总是具体之物，任何存在者一旦拥有形体，其存在就必然被此种形体限定，因为是此形，故不能同时是彼形。此存在者的存在即因此被他所拥有的“形”画定边界，从而成为有限的存在。由于“形”总是具体物事的形态，并以语言命名的方式被固定，所以“形”在本质上让有形物皆属于有限的现象——有限性，即“形”之本质。“以形相生”因此是现象世界里两个有形、有限之物的相生，这种相生在物种史的层面既是初始性的，又是持续性的。

如果人类及其所在宇宙—世界的开启都基于“以形相生”的方式，那么，有限性就必然成为宇宙—世界及其中万物的先验本质，随之而来的无法解答的问题就必然是：如果原初的创化一切的那个“有”本身被有限性规定，它何以能在相生的意义上应对世界中近乎无限的万有？先秦道家对此有着深刻的思考，他们知道“以形相生”创化论根本无力从自己的逻辑泥沼中挣脱出来，所以，他们摒弃“以形相生”，把宇宙万物的创化问题从现象世界中提拎出来，放到“无”也即“非有”的维度来考察，从而提炼出“无中生有”的创世思想，为世界的创生提供了一个新颖的、极具说服力的哲学解释。

不过，只注意到老子创化论的“无中生有”思想显然并不全面，因为，老子的“无中生有”思想实际上有着两层基本内容：一是“无中生有”，二是“有无相生”。在这两个创化论基本命题中，老子提出了“无”和“有”两个重要的哲学范畴。

“无中生有”思想在《老子》第一章中早早出现，老子用以讨论大道和现象世界之间的本源创化关系，他把大道和现象世界理解为两种时空场域，前者的特征为“无”，后者的特征为“有”，后者由前者生出，是为“无中生有”。在“无中生有”的题域里，老子进而谈到恒常之道和无常之道两种道，谈到无名、有名，无形、有形，创始、相生等更具体而微的题中之义。

老子指出,“无中生有”作为世界的创化机理首先要落实到语言对世界的命名这一事件之上:

道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名,同谓之元,元之又元,众妙之门。^①

“名”,指宇宙—世界整体,以及存在于其中的所有存在者之名称,这样的名称以口头的言语符号或书写的语言符号为能指,以所称呼的存在者之形貌、存在特质为所指,其能指和所指的搭配是相对固定的。或如《周易·系辞上》所说:“辞也者,各指其所之。”^②用言语或语言给予存在者一个供人称呼的名称,即“命名”,命名可以是一种行为,也可以是一个事件,在世界的创化过程中,这两种性质的命名都在场。

对宇宙—世界整体及其中的每一物初始地赋予称名,这样的命名是一种语用行为,同时是人类历史在语言的地平线上启幕的重大事件。命名在老子的哲学话语里是“无中生有”机理在言语介质里的具体显现。由于命名事件的主角是言语,因此,老子所说的“命名”在本质上可被看作语言创化宇宙—世界的重大事件。《周易·系辞下》对命名做了这样的描述:“子曰:‘乾坤,其易之门邪。乾,阳物也,坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰。其称名也,杂而不越。’”^③命名始于称天名地,对天地的命名即是对“易之门”的命名,“易之门”与《老子》第一章所说的“众妙之门”或是同一扇门之不同称名。正是在创世过程中以“命名”方式实现的“无中生有”,让言语与太初之道纠缠,言语在命名事件中既是工具,却更本质地是语言本身,它散发出浓重的语言哲学本体论之形而上气息。哲人面对它时,情不自禁地要感叹“太初有言”。老子的这个哲学语言观虽然视语言为工具,但是,由于语言在神圣的创化过程中作为工具出场,所以语言注定是神圣的,并且正因为语言是创世得以进行的唯一工具,所以即使老子本人不太愿意承认,那直接参与创世命名工程的语言也客观地生成了人类存在的家园性。老子“无中生有”带出的语言哲学为人类在历史之初就铺筑了一条语言之路,这条初始的语言之路在人类后来的历史发展中自然要从哲学蔓延出去,成为后世人类关于语言的一切使用和认知的出发点。尤其是文学语言,必然会返

① 《二十二子》,上海古籍出版社,1986年,第1页。标点采用楼宇烈校释:《王弼集校释》(上),中华书局,1980年,第1页。

② 《周易·系辞上》,阮元校刻,《十三经注疏》,中华书局,1980年,第77页。

③ 《周易·系辞下》,阮元校刻,《十三经注疏》,中华书局,1980年,第89页。

回到老子“无中生有”命题的原初语境中去获得启示与灵感,生成文学自身的语言哲学观、言意论,必然会让古人对文学语言的认知和体验获得存在哲学和存在诗学的视角,最终显现为文学理论意义上的以“无中生有”命题为中心的种种观念。

老子从不及物和及物两个层级讨论了属于“无中生有”题中之义的“太初之言”,他将道的恒常与无常同道之有名与无名直接关联在一起进行讨论,认为语言同恒常之道间是不及物的关系。人们在经验的层面往往将“恒常”理解为存在者之时间性状,指道作为“存在—此在”是一直不变的。但是,老子在此所说的“恒常”其实并不是出自时间经验的那种一直不变;作为先于时间而在之大道之典型属性,“恒常”是居于时间之外的,描绘的是专属于宇宙大道的超验属性,指先验的宇宙—世界之规律、法则在混沌场域中亘古不变的特性。“恒常”在大道之中因此意指的不是时间,而是超时间。大道如此而既在时间之先,又在时间之外,本质上属于性状混沌的“绵延”。大道即因其混沌“恒常”的特性而不能同居于时间框架中的语言达成及物的关系。这决定了大道本身,即那整体为“无”的场域注定永远不能为语言之光所照亮,永远只会在“无名”状态中自在为无尽的黑暗深渊。

然而,此黑暗深渊因为自身之“无名”而恰恰能成为“有名”之始。正如王弼所说:“可道之道,可名之名,指事造形,非其常也。故不可道,不可名也。”^①王弼认为在“有”所标示的时空里也有常在之道,但属于“有”的常道是可以被命名的,它在本质上不同于“无”域中的恒常之道,后者是不可命名的。可用言语说道或命名的现象世界之道为有限所限定,为其自身边界所约束,它不是因为具有无限特性而恒常存在的大道。

按老子的说法,可以用言语道说和命名之对象是有形的实相,实相的“形”居于时间和空间两个维度所构成的现象世界里,受时空的作用而迁化无常,它可以和同样具有有限性的语言建立言说和被言说的关系。大道不可被道说和命名,是因为大道具有恒常性,超乎时间,乃是在时间、空间、形式和语言之先,这种先在性让大道从不受时空、形式和语言及其有限性的约束和磨蚀。如此“恒常”乃是关于大道的无限、无形、无边界、无名等特性的总称。

一旦语言试图打破它与大道之间的这种命运般的不及物关系,创世即创化“有名”之世这一伟大工程就宣告开始。语言的尝试被老子表述为他对言说不可说之大道这一悖论的承担。老子在独自领会到大道及其无可称名特性

^① 楼宇烈校释:《王弼集校释》(上),中华书局,1980年,第1页。

之时，原本可以守住自己的领会，默然优游于大道，孤独地幸福。如果老子做了这样的选择，创世的命名事件当然也就无从发生。创世终究得以启动，是因为老子立志要把大道告知人类，用语言命名那不可命名的大道于是成为老子无可逃避的荒诞命运，此命运的荒诞性就在于作为“无”的大道无法在保持自己至全至纯的“无”时，还能向众生自证当下在场。要做到这一点，大道只能借助语言这个有限他者。当道域中的一切都只是无边无际的“无”时，道域即完全逸出人类的感知觉，即它是最高形态的和最完美的世界，也是与人无关的世界。道域要进入人的感知，必须付出惨痛代价：它必须忍受语言对它的注定残缺的言说。言说的残缺来自语言作为一种“有”面对大道之“无”之时力量的不足，或言之有限与道之无限之间的无法对应。老子据此确切地知道，凡用语言可以命名和道说的必然是属于“有”这个世界的“常道”，这种现象世界里的常道是有形、有实相、有名的存在者之道，是在时空尺度之内的。相对于以“无”作为存在之基本性状的大道来说，常道是形而下的、现象层面的小道，是不全不纯的道。老子认为，人类知小道而不知大道乃是一种存在悲剧，所以，为了帮助人类出离不知大道的悲苦，他虽然极为痛苦，但最终还是拿起了不可说“道”的语言，为人类众生言说作为“无”的本真之道。《老子》五千言，无不是以言说道这一行为的写照。在老子对众生言说大道的五千言里，大道至此终于同语言达成了及物言说的关系，“无中生有”的根本要义从此之后具体地显现为属人之世界和人自身的创化过程，即世界从无言走向有言。《世说新语·文学》记载王弼与裴徽之间的对话：“王辅嗣弱冠诣裴徽，徽问曰：‘夫无者，诚万物之所资，圣人莫肯致言，而老子申之无已，何邪？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老、庄未免于有，恒训其所不足。’”^①少年王弼所说者即老庄所言，唯语言的命名能让“无”创化出“有”，用说出“有”的方式，让“无”现身，为人所体认。

从无言走向道说，是老子自己主动决定进入的、无可逃避的命运。就老子最终选择了承担，用“道”这个词语命名原本不能命名的大道本身而言，老子自身即是宇宙—世界创化过程中那初始的命名者，此命名者乃是天、地、人三才结构中的“人”。三才乃是人的世界和人类自身得以生成的最为根本的三种创化力量，其中的人虽然有“人”之名，但其实是指先于人类而存在于混沌之中的先验存在者，是根据“无中生有”的机理和天地一起创化人类的神圣主体，是在人类之先掌握了语言，并最早用命名的方式把宇宙—世界创

^① 余嘉锡：《世说新语笺疏》，中华书局，1983年，第199页。

化出来的至高者，是代表人类把人的尺度用于创世、把宇宙—世界创化为属人的时空的造物主。这样一种至高的存在者虽然有着人的种种形神，但同时还是让世界成为世界、让人类成为人类的神圣尺度。老子作为三才中的“人”来主动承担语言的悖论，把自己造就为创世的命名者，以创化出属人的“有名”世界，从根本上表明老子认为人的宇宙—世界和人类自身的创化本质上是大道的身，在这一意义上，老子实际上指出了宇宙—世界和人类存在的本质。而老子自己则因为主动承担了语言的悖论，而成为成就人类、守望人类的圣人。

自从“无名”的大道在老子痛苦的思想挣扎中获得了“道”这个称名。以“无”为性的大道就在中国历史上第一次步入属于人类的世界，并且以语言的形式存在于这个叫“有”的世界，向一般人直观地显现为老子的大道之言。当然，在这个世界的万有之中，大道依然是至高无上的唯一之“有”，在体用关系中作为世界之本体驾驭着万事万物。“无中生有”是创化人世的机理，在其创化出来的世界之“有”中，大道之“无”不仅没有消失，而且留驻在世界之“有”里，与世界之“有”发生另一种意义的“有无相生”关系，即《老子》第二章所说的：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生……音声相和、前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞。生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是为不去。”^①这段话里的“有无相生”不是指大道之“无”创生现象世界之“有”，而是指人类创起之后，在“有名”世界中“有无相生”的关系，例如前引《老子》第十一章所说器物本身和器物之用间“有无相生”的关系。在这一关系中，“无”是居于“有名”世界中的大道之道性，在语言说道的天地里，大道虽然居于万物之中，却依然存在于语言之外，以其“无”的精神对“有名”世界施不言之教，“无”继续生“有”，却对这种创化行为隐而不彰。

老子说，由于世界由正反二极区隔，二极为世界一体之两面，所以人只有知“有”，才能知“无”，现象世界里的“无中生有”虽然从不自我显扬，却依旧能为人所体认。就是说人对“无”虽然不能感性直观，却能从对“有”的感性直观中推演“无”的当下在场。人不是通过“无”的自说自话，不是通过语言对“无”的道说，而是通过“有”“无”二元相分相合、相反相成的逻辑关系来认知“无”的。

老子用于创世命名的语言乃是他的道言，老子的道言乃是哲学揭示宇宙、世界规律和描述有、无二界知识之言。但是，在人类世界里，一方面，哲学

^① 《二十二子》，上海古籍出版社，1986年，第1页。

作为科学之科学，其言论理应向人类精神生活场域散溢和流布；另一方面，人类的语言之途从不专属于哲学，它总体地指向人类作为一个特殊物种的整体生成，就如海德格尔引洪堡的话所说：“人们坚信，与动植物相区别，人乃是会说话的生命体，这话不光是指，人在具有其他能力的同时还有说的能力。这话的意思是，唯语言才使人能够成为那样一个作为人而存在的生命体。作为说话者，人才是人。这是威廉姆·洪堡的说法。”^① 既然语言本身把人说成为“人”，那么人类成就自身的语言之途不仅会生成人类的哲学语言论，也会生成其他性质的语言观。老子的道言即因此而必然地衍生为中国古代美学、文学和艺术理论。对后者而言，老子的道言如父如母，它事实上赋予中国古代的美学、文学和艺术理论在精神和形式上的文化胎记，是中国古代文学哲学的本源。如汉代杂家之书《淮南子》就细致地阐述了老子“无中生有”的思想，将“无中生有”视为宇宙万物生与死的基本法则：“夫无形者物之太祖也，无音者声之大宗也。其子为光，其孙为水，皆生于无形乎！夫光可见而不可握，水可循而不可毁，故有像之类莫尊于水。出生入死，自无蹠有，自有蹠无，而以衰贱矣。”^② 世界万象在“有”“无”二极来往迁化、生死变动，万象之形可为人感知，而万象之本质“无”却超乎感知，唯有作为“有”的伴生物而为人所悟知。《淮南子》认为“无”对于现象世界而言具有超乎一切具体之物的超越性：“所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，员不中规，方不中矩，大浑而为一，叶累而无根。”^③ “无形”先于让世界成其为世界的规矩而在，先于一切万物而在，是混沌性质的唯一之“一”，这种认知源于老子，又比老子说得更为细致具体。可见后世在阅读和领会前人美学、文学和艺术理论之时，总会在不经意之间感觉到老子道言作为初始哲学基因之当下在场。

二、无中生有：文学美学的本质和机理

老子是道家哲学美学的创始人，其美学观是其哲学本体论的有机内容，也是其哲学本体论衍生出来的观念形式。在中国古代文论中，老子的哲学美学观则是文学美学最为重要的思想基座。

对于老子而言，以“无”作为现身情态的大道不仅是宇宙一世界的本源，

① 海德格尔：《语言》，孙周兴编选，《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年，第981页。

② 何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998年，第57页。

③ 何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998年，第58页。

也是美的本体。“大音希声，大象无形，道隐无名”^①，其中“大音”是大道之音，它是“有名”世界之有声音成其所是的根本原因。“大音”的“大”，同于“大道”之“大”，现象世界中一切相对于“小”的“大”，都被它规定。它是绝对的“大”，而不是相对的“大”。由这样的“大”限定的乐之声音，是大道的声音形式，它在大道之域中的形态，乃是“希声”。“希声”者，无声也。老子在这里的意思是说先于属人的宇宙—世界而在的道域里是有声音存在的，道域里的声音并不存在于声音和听者这样的主客关系之中，声音自在，却不因人而在，因为在创世事件发生之前，道域里本就没有人。创世发生之后，人作为现象世界的声音的听者出现了，自此才有了因人而在的声音。但是，人能听到现象世界里作为“有”的声音，却依然听不到恒在之道的声音，对于人而言，由“无”来标示的道域里的声音乃是无声之声，也即老子所说的“希声”。人听音乐的耳朵是由音乐之声生产出来的，人的音乐作为有限的声音所生产出来的人耳听声的能力也是有限的，这样的耳朵当然听不到大道之声。大道之声是道的无限性质的声音形式，它先于时空，超出时空，所以不可能成为人的有限之耳倾听的对象。依同样的道理，人的有限的视知觉也无法感知显现大道无限性的图像。“大象”之形在道域中是存在的，但是，对于人的眼睛而言，它却无法被感知，因而“无形”。《老子》第二十三章：“希言自然。”王弼注曰：“听之不闻曰希。”^②此处的“无声”不是指没有声音，而是说大道之域中存在的声音永远外在于人的感知，因为人的感知由“有名”世界的有限性规定，人类文化生产出来的有限之耳抵达不了“希声”之境。

《淮南子》对老子的这一思想做了重述和阐释：“是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身，无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚。”^③汉代人把老子的道域无声和有名世界的五音，道域无形、无色和有名世界的有形、五色依相生的关系对应起来，强调后者虽不同于前者，却是由前者生成的，汉代人将其表述为“有生于无”“实出于虚”。

老子所说的“大音”“大象”容易让后人联想到五音、五色，从而把“大音”“大象”之说引申为后世的音乐理论和绘画、书法理论，引申为文学的意象理论。如果说老子讲的“大音希声”主要被听觉艺术理论引为自己的重要命题，那么“大象无形”就主要被视觉艺术理论引用为自己的重要命题。这

① 《二十二子》，上海古籍出版社，1986年，第5页。

② 《二十二子》，上海古籍出版社，1986年，第3页。

③ 何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998年，第59页。

两个术语又被古代文学理论引用为重要的命题。从文艺美学的角度看,“大音希声”和“大象无形”事实上说出了一种美学本体论思想,“大音”“大象”在老子的哲学美学话语中是作为审美本体存在的审美对象,它们自身恒常地美,先于现象之美而美,且让现象之美成其为美。《淮南子》将之释为:

天下为之圈,则名实同居。音之数不过五,而五音之变不可胜听也;味之和不过五,而五味之化不可胜尝也;色之数不过五,而五色之变不可胜观也。故音者,宫立而五音形矣;味者,甘立而五味亭矣;色者,白立而五色成矣;道者,一立而万物生矣。是故一之理,施四海;一之解,际天地。^①

大道之声作为“无名”的声音,可以涵纳所有被称名限定的有声之音,让一切声音以命名的方式被创化出来。在这一意义上,隐于无名的“大音希声”实际地成为一切具体的有所称名之声音的形上本源或本体,音乐作为具体化的声音,是一切有所称名之声音的一种,它必然地要以大道之声作为自己的本源。

当“有名”的世界被创化出来后,“希声”之“大音”依然存在于一切“有名”的声音所在之处,作为这些声音的本体隐匿地在场,从根本上规定着这些得到称名的声音。也就是说,对于现象世界的乐声而言,“大音”既是其本源,又是其本体。“希声”乃是道性之“无”,现象世界的乐声属于“有”,由前者生出,其过程乃是乐声的“无中生有”。作为视觉艺术审美对象的形象,也是依照这样的机理,从无名、无形的“大象”那里生出,作为有名、有形的艺术形式现身于人类世界之中。

老子虽然具体说的是音乐之声、艺术之象,但实际上是以“大音希声”“大象无形”这两个具体的案例来言说“有名”世界中美的本体论原理。“大音希声”“大象无形”对“有名”世界中一切的美而言是最为根本的原理,也就是说,是现象世界的自然美、艺术美、文学美等种种美之共通的基本原理。这个原理就是,在“有名”世界一切文学、艺术的称名、外在形式之上,更根本地存在着无名、无形却当下在场的、具有形上本质特征的文艺精神,此种文艺精神乃是宇宙—世界之道的道性,因而在本质上乃是绝对的,同文学艺术之有限并不是同一物。“有名”世界之文学、艺术从能指到所指都根本地来自并受制于无名、无形的道,一切文艺活动即从道那里不间断地得到自身存在的意义与力量源泉。

^① 何宁:《淮南子集释》,中华书局,1998年,第59—60页。

“无中生有”作为属人世界的创化完成之后，在被创起的现象世界中，美不仅依然从根本上继续由作为“无”的美本身规定，而且美之生成有了一种新的机理，老子将这种机理称为“有无相生”。老子认为，在创化阶段，创化依“无中生有”的机理单向进行，“无”可以生“有”，“有”不能生“无”。“有名”世界创化出来之后，“有”与“无”的相生就变为双向行为，作为现象的“有”既可以依“无中生有”的机理产生，也可以依“有无相生”的机理把“无”显现出来。不过，应特别注意的是，“有无相生”所说的“无”，既可以是先于有名世界的大道之“无”，又可以是万有世界中的某个当下。某个“有”以隐匿的即“无”的方式在场，相对于在场的确定的“有”而言，隐匿者是一种看不见的“有”。“有无相生”的“生”，则指“无”借助“有”将自身显现出来，“生”即显现，而非创化。准此，则所谓“天下皆知美之为美，斯恶已”，是说当美在当下作为一种确定的、可以感知到的“有”在场时，丑也作为尚未为人知觉到的隐匿的“有”在场。如此存在的丑是让美成其为美的“无”，所以，当人们感知到美这种“有”时，就必然地知道丑作为隐匿的“有”是怎样一种存在物。

总之，老子在此所谈的美丑，无非是把丑理解为美的场域之中的“无”。美在自己存在的场域里，是在场的“有”，在这个场域中，丑并未以“有”的形式在场，而只是以无形式、无称名的质态隐匿地在场，因为：丑和美是世界一体之两面，彼此是对方存在的根据。所以，当人们知道美之时，也就知道了丑，两者之间是典型的“有无相生”关系。

把老子的“大音希声”“有无相生”两个命题放到文论场域，即成为古代文论家对文学本质论的言说。

文学在上古时期乃是口头的，口头文学诉诸听觉，文学之美丑、情感之悲欣、意境之浓淡作为言语声腔韵调中的“无”，皆在“有形”言语中显现，从而构成文学听众倾听文本时以声音形式“无中生有”的文学意义。后世书写以供默读的文学不同于口头文学的地方在于前者诉诸视觉，这意味着文学本质论所涉及的“大音希声”一定要在语言观上显现出来。庄子把老子所说的“无中生有”和“有无相生”命题用到语言的世界，提出以语言为地基的哲学美学观。庄子说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”^①三句话里的“不言”“不议”“不说”，是“大音希声”的状态。天地大美、四时明法、万物成理在于语言之外，唯其如此，天地大美才是有名世界之美本身，它虽然在言语之外，却让言语之中的美成其为美。如此，庄

^① 《庄子·知北游》，郭庆藩辑，《庄子集释》，中华书局，1981年，第735页。

子的美学观成为语言美学观，能直接作为中国古代文学美学本体论的重要内容。

对于中国古代文论和艺术理论而言，老子的大道之言虽然在大道论的语境里乃是对大道的“极不地道”的言说，然而，在语言的世界里，它却成了真理之言，由其所昭示的真理让古代中国的文艺理论得以筑造起文学语言和艺术符号的存在家园，在这一存在家园里，我们至今能看到文学艺术通往诗化哲学之路，也能看到在文艺天地里哲学之诗摇曳的身影。老庄的道言在此从本体论的高度把文艺同哲学关联到一起，为道家哲学命题“无中生有”在后来转型为文论和艺术理论命题在逻辑层面铺平了道路。

总之，当老子“无中生有”“有无相生”两个命题成为语言哲学命题之时，其所提出的根本问题是：语言本身为何？语言有何功用？语言的力量有限还是无限？这些问题亦正是文学理论所极为关注并力求解决的问题。老子开创的道家思想后来成为中国古代社会思想文化三大支柱之一，加上古代中国文史哲不分家，所以老子的哲学语言观在后世可以自由跨界，成为中国古代跨思想言论的主要基石，不仅影响到后世中国哲学言论的建构，而且对古代中国几乎所有性质的言论都有重大而深远的影响。在这样的历史里，建基于文学语言的中国古代文论自然会把老子“无中生有”等哲学命题拿过来作为自己的重要命题，主要是想以此为文学审美语言提供神圣依据，为其建构合法性与正当性。具体地说，就是要追问文学创作在创造一个文本世界之时，其审美之言是否起了作用，起了多大的作用，所起的作用是正面的还是负面的，在文学语境中是工具还是人存在的家园，文学语言的极限是否是文本世界的边界等诸多问题。在古人的文论话语中，“无中生有”主要指向文学语境中的言、象、意三者，即文学表象与文学意义、文学形式和文学内容之间的诸种关系。

作者简介：

刘朝谦，二级教授，博士生导师，现任职于四川师范大学艺术研究院。四川省第十三届学术带头人，中国赋学会副会长，中国古代文学理论学会理事，四川省文学理论学会常务理事，四川师范大学国学研究所所长，成都城市管理美学研究院特约研究员，南京理工大学浦江学院特聘教授。

付肖宛，四川师范大学文学院博士研究生。