

妙语 “联” 珠

魏义霞 著

中国古代哲学研究

哲学是以命

题的形式呈现的，汉语特有的一词

多义使中国哲学的表达充满诗意，不是歧义丛生、

晦涩难懂，而是言简意赅，妙趣横生，令人回味无穷。

一个好的命题不仅集中展示或浓缩了哲学家的深邃哲思和睿

智，而且令人过目不忘、耳熟能详。中国有妙语连珠一词，意谓口

吐莲花，妙语一个接着一个，似连在一起的珠子。本书采撷 21 个妙语，

联结成中国哲学之珠：

有生于无

学而优则仕

以尚贤使能为政

人之有是四端也 犹其有四体也

兼以易别

物物者非物

明于天人之分

夫民之性 恶劳而乐佚

人副天数

万物之生 皆稟元气

妙语 “联” 珠

中国古代哲学研究
魏义霞 著



人
民
出
版
社



责任编辑：杜文丽

封面设计：汪 莹

版式设计：周方亚

图书在版编目（CIP）数据

妙语“联”珠：中国古代哲学研究 / 魏义霞 著 .

—北京：人民出版社，2012.12

ISBN 978-7-01-011235-0

I. ①妙… II. ①魏… III. ①古代哲学—研究—中国 IV. ①B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 227544 号

妙语“联”珠

MIAO YU LIAN ZHU

——中国古代哲学研究

魏义霞 著

人民出版社 出版发行

（100706 北京市东城区隆福寺街 99 号）

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：27.5

字数：430 千字 印数：0,001—3,000 册

ISBN 978-7-01-011235-0 定价：55.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话（010）65250042 65289539

版权所有 · 侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：（010）65250042

自序

中国有妙语连珠一词，意谓口吐莲花，妙语一个接着一个，似连在一起的珠子。在这个成语中，妙语与珠之间的“连”，主要指连续不断之义。严复在翻译《穆勒名学》时，将三段论法（Syllogizing）翻译为“联珠”。逻辑学中的三段论（Syllogism）是一种推理方法，因为由三个直言命题组成，又称直言三段论。构成三段论的三个命题，前两个命题是前提——一个是前提，一个是小前提，后一个命题是结论。三个命题之间具有内在的逻辑关联，由大前提和小前提可以推出结论。严复之所以将三段论翻译为“联珠”，旨在强调三个命题之间不仅仅存在着时间上的前后连续关系——这是妙语连珠之“连”的基本含义；除此之外，还有逻辑上的彼此印证、互为因果——三个命题之间，彼此珠联璧合。“联珠”之“联”具有珠联璧合，彼此印证，联为一体之义——这是妙语连珠之“连”所没有的内涵。

哲学是以命题的形式呈现的，中国哲学也不例外。得天独厚的是，汉语特有的一词多义使其表达充满诗意，不是歧义丛生、晦涩难懂；而是言简意赅，妙趣横生，令人回味无穷。一个好的命题不仅集中展示或浓缩了哲学家的深邃哲思和睿智，而且令人过目不忘、耳熟能详。例如，提起先秦哲学，人们不禁想起“学而优则仕”、“有生于无”，说起中国哲学以及中西哲学的区别，“天人合一”不由脱口而出。除去这些命题，中国哲学无论内容还是表达都将黯然失色，一个又一个的命题成为中国哲学史不

可或缺的亮丽风景。如果说中国哲学是中华民族奉献给全人类的文化瑰宝，那么，命题则是串联起这件瑰宝的一颗颗璀璨绚丽、光彩夺目的明珠。这就是说，以命题为视角切入中国哲学史或展开对中国哲学的研究不仅是可行的，而且是必要的。这种方式本身具有自身的优越性，不仅以更直观、更感性的方式领悟中国哲学的精髓，而且可以使研究深入浅出，充满乐趣。鉴于这种情况，本书以命题为单位或依托，展开对中国古代哲学的梳理和探究，取名《妙语联珠——中国古代哲学研究》。其中，“妙语”指中国古代哲学之命题精彩纷呈，寓意深远，妙不可言；本书各章以一个命题的形式呈现出来，故称“妙语”。“联珠”指本书对各个命题的解读并非各不相涉的，而是相互观照的；由于力图使各个命题呈现为一个整体，共同展示中国古代哲学的风貌和神采，故称“联珠”。

从先秦、汉唐到宋元明清，每个时期的中国哲学都具有时代性，正如每一个命题都具有自己特有的鲜明特色一样。然而，作为中国古代哲学的一部分，不同时期的哲学共同展示了古代哲学一以贯之的共性，这些共性体现了中国古代哲学有别于近代、现代、当代以及其他异质哲学的意蕴内涵、思维方式和价值旨趣，这些是中国古代哲学乃至中华传统文化的基本精神所在。出于上述初衷和思路，《妙语联珠——中国古代哲学研究》遴选了21个命题，期望通过它们还原中国古代哲学的基本面貌，全方位、多维度地展示中国古代哲学的宏观特征和基本内涵。这是我撰写本书的初衷，也是我努力的方向。这一初衷和思考，最直观地通过命题的选择表现出来：第一，在选择命题时关注时代性，时间跨度从先秦、汉唐、宋明理学到明清之际的早期启蒙思潮，横跨整个中国古代哲学。第二，尽力使所选择的个案具有代表性，兼顾不同时期和不同派别，不遗漏著名的哲学家。第三，所选命题涵盖面广，道家、儒家、墨家、法家、玄学、道教、理学和启蒙哲学尽收其中，基本上囊括了中国古代哲学的各种哲学形态和样式；同时，所选命题涵盖了本体哲学、认识哲学、人性哲学、人生哲学、价值哲学、道德哲学和政治哲学等各个领域，以期从不同角度透视、印证中国古代哲学。第四，在构思和写作中，不是将一个个命题孤立地专门予以研究，而是将它们彼此之间串联起来（“联珠”），力图使一个个

“妙语”可以“联珠”。

为了作到这一点,《妙语联珠——中国古代哲学研究》对命题的选择注重时代性、代表性,同时兼顾各个命题之间的全面性;在命题的阐释和解读中,兼顾共时性和历时性,以命题为点,全方位展示中国哲学之面。例如,以庄子的“物物者非物”显示老子与庄子思想的异同,加深对道家哲学的认识;以“人之有是四端也,犹其有四体也”揭示孟子与宋明理学之间的渊源关系,以“学而优则仕”论证儒家的仕途情结与哲学王构想,直观呈现儒家一以贯之的价值追求;以“民胞物与”论证张载对宋明理学的奠基,以“知行合一”探究王守仁与理学知行观的共同本质,从不同角度剖析宋明理学的价值理念和思维方式。再如,以墨子的“兼以易别”辨析儒家之仁与墨家兼爱的异同,进而破解儒、墨两家悬殊的历史命运。至于老子的“有生于无”不仅不限于老子本人和作为道家代表的庄子的思想,而且不限于与道家具具有渊源关系的玄学,而是通过“有生于无”对后世哲学的影响以及在中国古代哲学中的体现,彰显中国哲学的特质,分析中国哲学与西方哲学的差异。

自 序 /1

第一章

“有生于无”——老子之道与中国哲学的特征 /1

- 一、“有生于无”之滥觞 /1
- 二、“有生于无”之续写 /4
- 三、“有生于无”与中国古代哲学的特征 /8
- 四、“有生于无”与中西哲学的差异 /13

第二章

“学而优则仕”——儒家的仕途情结与哲学王构想 /17

- 一、“学而时习之”与学 /17
- 二、“学而时习之”与政 /21
- 三、“学而时习之”与仕 /25
- 四、“学而时习之”与教 /29

第三章

“以尚贤使能为政”——墨子政治哲学研究 /37

- 一、“尚贤使能”与为政之本 /37
- 二、“尚贤使能”与功利旨归 /41
- 三、“以尚贤使能为政”与政治原则和行政措施 /45
- 四、“以尚贤使能为政”与圣贤情结和人治传统 /53

第四章

“人之有是四端也，犹其有四体也”——孟子与宋明理学 /55

- 一、“仁义礼智根于心” /55
- 二、“尽其心者，知其性也” /60
- 三、“人之有是四端也，犹其有四体也”与宋明理学 /65

第五章

“兼以易别”——儒家之仁与墨家兼爱比较 /77

- 一、爱的交往原则和立论根基 /77
- 二、“爱人”与“兼相爱” /80
- 三、“兼以易别”与儒、墨荣辱悬殊的历史命运 /89

第六章

“物物者非物”——庄子与老子哲学比较 /95

- 一、“物物者”与道之别名 /96
- 二、“物物者非物”与道和万物的关系 /100
- 三、“物物者非物”与人和动物的关系 /104
- 四、“物物者非物”与老庄哲学的异同 /109

第七章

“明于天人之分”——荀子哲学研究 /113

- 一、“明于天人之分” /113
- 二、“人道莫不有辨” /119
- 三、“礼者，人道之极也” /123
- 四、天与人究竟相分还是相合 /129

第八章

“夫民之性，恶劳而乐佚”——韩非人性论辨正 /133

- 一、“夫民之性，恶劳而乐佚”与人性 /133
- 二、“夫民之性，恶劳而乐佚”与法治 /137
- 三、“夫民之性，恶劳而乐佚”与韩非思想的主旨 /142

第九章

“人副天数”——董仲舒哲学研究 /151

- 一、“天者，百神之大君也” /152
- 二、“人副天数” /155
- 三、“同类相动” /160
- 四、“以君随天” /165

第十章	“万物之生，皆禀元气”——王充元气自然论探究 /173
	一、“一天一地，并生万物” /173
	二、“凡人受命，在父母施气之时” /179
	三、“信命者，则可幽居俟时” /185
第十一章	“孰不乐生而畏死”——葛洪道教哲学研究 /193
	一、“孰不乐生而畏死”与长生 /193
	二、“孰不乐生而畏死”与神仙 /199
	三、“孰不乐生而畏死”与道教 /206
第十二章	“神遇为梦”——《列子》梦幻哲学释义 /211
	一、“神遇为梦”与不辨“梦与不梦” /211
	二、梦与人生之“尽幻” /215
	三、梦与价值之“至虚” /219
	四、《列子》之梦释义 /223
第十三章	“民胞物与”——张载对宋明理学的奠基 /233
	一、《西铭》与“民胞物与” /233
	二、“民胞物与”对宋明理学的引领 /237
	三、“民胞物与”与儒家天人合一模式的固定化 /243
第十四章	“安于义命”——二程的命运哲学及其道德旨趣 /249
	一、天命论和命定论 /250
	二、天、理、道、性、心与命为一 /254
	三、“命在义中” /258
	四、“以义安命” /263

第十五章

“理一分殊”——朱熹理学研究 /269

- 一、理之“一”与气之“殊” /270
- 二、天命之“理一”与气禀之“分殊” /274
- 三、“理一分殊”与“穷天理，明人伦” /281
- 四、“理一分殊”的总体思路和基本原则 /285

第十六章

“心即理”——陆九渊哲学的独特性 /291

- 一、“心即理”与“心皆具是理” /291
- 二、“心即理”与“心乃天下之同心” /295
- 三、“心即理”与“自存本心” /298
- 四、“心即理”与陆九渊哲学的独特性 /301

第十七章

“知行合一”——王守仁与宋明理学知行观的共同本质 /307

- 一、“知行合一”的基本内涵 /308
- 二、“知行合一”与以知为本 /314
- 三、知行观与“去人欲，存天理” /320

第十八章

“仁者以天地万物为一体”——宋明理学的仁学新境界 /331

- 一、“仁者以天地万物为一体”的本体背景 /331
- 二、“仁者以天地万物为一体”的伦理支撑 /336
- 三、“仁者以天地万物为一体”的基本内涵 /339
- 四、宋明理学的仁学新境界 /350

第十九章

“未尝离行以为知”——王夫之的知行观及其启蒙意义 /357

- 一、“知行终始不相离” /357
- 二、“未尝离行以为知” /360
- 三、王夫之知行观的启蒙意义 /366

第二十章	“以实药其空”——颜元哲学一以贯之的宗旨 /375
	一、“以实药其空”的理论初衷 /375
	二、“以实药其空”的哲学论证 /381
	三、“以实药其空”的操作落实 /387
	四、“以实药其空”的价值追求 /395
第二十一章	“理者存乎欲者也”——戴震对“以理杀人”的解构 /401
	一、“理者存乎欲者也”的提出背景 /401
	二、“理者存乎欲者也”的哲学支撑 /404
	三、“理者存乎欲者也”的基本内容 /407
	四、“理者存乎欲者也”的具体论证 /415
	五、“理者存乎欲者也”的启蒙意义 /419
	参考文献 /423
	后 记 /425

第一章

“有生于无”

——老子之道与中国哲学的特征

“有生于无”语出《老子》第四十章，是老子哲学的核心命题，并对中国哲学产生了巨大影响。从分析“有生于无”入手，追溯中国古代哲学本体论的演变过程，不仅可以直观感受老子哲学对中国哲学的影响，而且有助于理解中国哲学在本体建构上有别于西方哲学的基本特征。

一、“有生于无”之滥觞

“有生于无”作为一个哲学命题，始于春秋时期的老子。作为道家学派的创始人，老子在哲学上把道说成是宇宙的最高本体，建构了“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子·第四十二章》）的宇宙生成模式。在他看来，道之所以能够产生宇宙万殊，成为世界万物的总根源，是因为道的无为。道无为，所以才能无不为。对于这个作为宇宙本体的“无为而

无不为”之道，老子描述说：“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，是谓恍惚。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是为道纪。”（《老子·第十五章》）这表明，道看不见、听不到、摸不着，不明不暗，无前无后，是一种空无一物的“无状之状，无物之象”。正因为道没有（无）声音、颜色等规定性，“无”便成了道的代名词。这样一来，断言天下万物生于道，也就等于说天下万物生于“无”，这是两个等价命题。于是，《老子》中便出现了如下命题：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子·第四十章》）很显然，在这里，“有”指有形的天地万物，“无”指无形、无象、无状、无声的道。与有规定性的具体事物相比，道没有任何规定性，所以它就是“无”。由此可见，在老子哲学中，“无”不是不存在，而是道的本体特征和存在状态，是用以描述和说明道的，旨在突出道与万物的区别。在有别于万物的意义上，道、“无”可以通用，没有太大的区别。在老子那里，把道诠释为“无”，除了表示道的无形、无象之外，还包括了道的无名。在许多地方，“无名”也是道的称号。如：“无名天地之始，有名万物之母。”（《老子·第一章》）

通过上面的介绍可以看出，在其首创者——老子那里，“有生于无”的确切含义是：天地万物产生于道；与有形有象、有声有名的具体事物相比，道则是一种无形无象、无声无名的存在。从这个意义上说，世界万物产生于道，也可以表述为产生于“无”，这便是“有生于无”。在这里，作为宇宙本体的仍然是道，而“无”只不过是用来说明、描绘道的特点和存在状态的另一种说法或代称而已，与大、门、玄、母和天地根一样可以视为道的别名。所不同的是，宣称“有生于无”，言外之意是，有形的万物产生于无形无象的道。在这里，“有生于无”不仅没有因为断言有从无中而来消解了道的权威，恰好相反，这一命题本身即解答了道何以成为宇宙的最高本体。

到了老子的后学庄子那里，“有生于无”仍是其本体论的核心命题。在对宇宙之始的探索中，庄子热衷于“有始”、“无始”的追问。在他看

来，“日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。”（《庄子·德充符》）既然天地之间的事物日夜都在变化，人们不能窥见到它们的开始，那么，对于天地之始这类的问题就只好撇开实证沿着逻辑推演的思路来寻找答案了。进而言之，宇宙究竟始于何时、以何为始呢？庄子写道：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。”（《庄子·齐物论》）如果说有开端，有开端之前存在着一个没有开端的阶段；没有开端之前又有一个没有没有开端的阶段……如果说有，有之前存在着没有有有，没有开始有有之前又存在着一个没有没有开始有有……依此类推，以至无穷。面对这个无限的链条，究竟应该以哪一点为始呢？在此，庄子把人对宇宙的探索分为三个层次，认为追溯到了“未始有物”的阶段才算是达到了对宇宙的终极把握：“有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！”（《庄子·齐物论》）基于这种认识，他得出了有出于无有的“无中生有”的结论。于是，庄子一再强调：

泰初有无，无有无名。（《庄子·天地》）

天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。（《庄子·庚桑楚》）

至此，庄子循着自己的思路，得出了与老子相似的“有生于无”的结论。庄子所谓的“有生于无”是说，存在者之前要有一个不存在的阶段，“有”都是从没有，存在都是从不存在那里演化来的。在这里，无不再意指无形的道，道也不再是有别于具体事物的无形无象的本体。确切地说，庄子所讲的道就是指万物从无到有、从不存在到存在的生死流变过程。与此相联系，庄子用“造化者”、“物物者”等概念称谓道，突出道与万物的联系，以此区别于老子旨在展示道与万物区别的“无”之称谓。

“有生于无”作为老子哲学的核心命题突出了老子哲学的特征，也呈现了老子与庄子哲学的区别和联系。在中国哲学后续的发展中，“有生于无”成为一以贯之的思维方式和价值旨趣。

二、“有生于无”之续写

“有生于无”浓缩了老子以道为本的哲学，正如《老子》一书以诗的形式表达出来，言简意赅，耐人寻味一样，“有生于无”具有广阔的诠释空间。在这方面，庄子与老子对这一命题的不同解读便是明证。不仅如此，“有生于无”对中国秦后哲学产生了巨大影响，魏晋玄学和宋明理学都是对“有生于无”的续写。

1. 魏晋玄学对“有生于无”的津津乐道

魏晋时期的玄学家都对“有生于无”津津乐道，并且凭着对宇宙本体的执著展开了最具哲学情趣的有无之辨，赋予了“有生于无”全新的蕴涵。王弼、郭象和张湛便是其中的代表。

王弼指出，万物从产生到长成都有一定的本体依托，而这个本体依托就是道：“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，则莫不由乎道也。”（《老子注·第五十一章》）那么，这个万物必由之道究竟是什么？他的回答是：“无之称也……况之曰道，寂然无体，不可为象。”（《大衍义》）这表明，如果说老子训道为无的话，那么，王弼则是训无为道。因此，在王弼那里，万物之所由是“无”，道只是用以况无之“寂然无体，不可为象”的。换言之，如果说老子之本体是道的话，那么，王弼则用无取代了道的位置，以此强调道是无形无象的本体，以别于有形有象的具体事物。不仅如此，为了进一步拉开本体与万物之间的距离，王弼干脆直接断言无即宇宙本体，提出了“以无为本”的口号。按照他的说法，正因为无没有任何规定性，是绝对的抽象，所以，无才有最大限度的超越性和自由度，可以随物而变、运用自如。这用王弼自己的话说就是：“（不炎）不寒，不温不凉，故能包统万物，无所犯伤。”（《老子注·第三十五章》）从这个意义上说，“有生于无”与“以无为本”是一个意思。在王弼对“有生于无”的论述中，侧重的是世界的现象与本体的关系。在他看来，作为现象的有好比是金、木、水、火四象和宫、商、角、徵、羽五音，作为本体的无就是所谓的“大象”和“大音”。四象和五音只有紧紧

把握“大象”和“大音”，才能充分发挥自己的作用，无往而不通。这就是说，“有生于无”是说，作为现象层面的有受制于作为本体的无，在有与无的关系中，作为本体的无永远是第一性的存在，有的存在以及作用的发挥依赖于、取决于无。在这个意义上，王弼呼吁“崇本息末”，所崇之本就是无。

在众多的思想家中，郭象对“有生于无”的玄解可谓别具一格、与众不同。郭象虽然神化道的高深玄妙、永恒广大，却断言道与无一样不能生物。同样，天地虽然包罗万象，但天地与有一样，也不能生物。基于这种认识，郭象指出，“有生于无”并不是说存在者产生于非存在，而是说“生物者无物而物者自生。物自生者，非为生也，又有何物？故归于无。”（《庄子注·在宥注》）在郭象看来，“有生于无”的“无”既不是指无形无象的道（像老子那样），也不是指“无有”（如庄子所言），其真正含义是没有（本体）。与此相关，“有生于无”是说万物无故而生，“独化”而来，没有本体和本原。

继郭象之后，张湛也试图沿着玄学的思路悟解“有生于无”，强调不能把“以无为本”理解为“无能生有”。在他看来，虽然有以无作为生存的依凭，但有不是从无中生出的。“有生于无”的提出旨在排除万有共同的本原，洞彻万物自生“独化”，因而不知其所由生、不知其所由化。于是，张湛写道：“有何由而生？忽尔自生；忽尔自生，而不知其所以生；不知其所以生，生则本同于无。本同于无，而非无也。”（《列子注·天瑞注》）张湛将“有生于无”理解为无本体，与郭象极为相似；所不同的是，他对无本体的诠释杂糅了佛教的思想要素。

2. 宋明理学对“有生于无”的另类表达

宋明理学分为三个主要流派，即张载、王夫之等人的气本论，二程、朱熹倡导的理本论和陆九渊、王守仁尊崇的心本论。无论是宋明理学中的哪一派，其哲学都与有无之辨结下了不解之缘。这种殊途同归的景观恰恰说明了这样一个事实：“有生于无”已经作为一种文化惯式积淀在宋明理学的思维方式之中，左右着这一时期哲学的整体走向和逻辑脉络。作为宋明哲学的三个分支，气学、理学和心学代表了三种不同的思维模式和哲学

形态：一种把具有物质实体性的气说成是宇宙的最高本体，另一种则视空阔洁净、先于天地的理为宇宙的最终本原，还有一种尊奉心之良知为世界本体。对世界本体的这三种解答，无论是对于本体的存在状态还是对于本体派生万物的过程都强调作为本体的无之特征，故而依稀可见“有生于无”的痕迹。

首先，从张载到王夫之，气学的共同主张是有形之万物源于无形之“太虚”（虚空）。从气学的主要代表人物来看，从北宋的张载到明清之际的王夫之在阐明气的存在状态和气生万物的过程时，都遵循着隐形之气化而有形，有形之万物源于无形之气的思想。具体地说，张载哲学的核心命题是“虚空即气”（太虚即气），通过对这一命题的阐释，张载力图证明“象在气中”的有形之气，其本然状态和存在的基本形式就是“太虚”。王夫之气本论的核心命题则是“太虚，一实也”。众所周知，气本论区别于理本论和心本论的独特之处就在于它把气说成是宇宙的最高本体，而气则带有凝聚、运动等属性，因而具有一定的实体性和可视性。套用中国古代哲学的话语结构，气应属于“有”的范畴。正如张载所言：“有此气则有此象”，而凡是有形象的东西都可以“接于目而后知之”（《横渠易说·系辞下》）。与张载相似，为了说明气以及由气构成的世界万物的客观实在性，王夫之引用了“诚”和“实有”等范畴。对于“实有”，他解释说：“实有者，天下之共有也，有目所共见，有耳所共闻也。”（《尚书引义·说命上》）比张载还要彻底，王夫之把气说成是有目共睹、有耳共闻的实实在在的存在。然而，面对这个带有实体性和可视性的气，无论是张载还是王夫之都试图把之非实体化。在此，张载力图说明有形可见的只是气的暂时状态，只有无形无象的“太虚”才是气的本然状态。“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。”（《正蒙·太和》）这就是说，万物产生于气，也就表明万物来源于“湛一”的“太虚”。按照张载的说法，无形的“太虚”本体和其派生的有形的万物之间只是一种幽明关系，并非是有无关系。因为“太虚”也是一种“有”，无形的“太虚”和有形的万物在本质上是一样的——都是气的一种存在状态。然而，我们还是不难看出，如果循着有无之辨的思路，从有形和无形的角度诠释“有”