



非存在研究

下

Investigations on Non-Being

高新民 汪 波 / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



非存在研究 下

Investigations on Non-Being

高新民 汪波 / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

非存在研究:全2册/高新民,汪波著. —北京:社会科学文献出版社, 2013. 1

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-5097-3267-0

I. ①非… II. ①高…②汪… III. ①语言哲学-研究
IV. ①H0

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第054362号

· 国家社科基金后期资助项目 ·

非存在研究(上、下册)

著 者 / 高新民 汪 波

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 全球与地区问题出版中心

(010) 59367004

电子信箱 / bianyibu@ssap.cn

项目统筹 / 祝得彬

经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

责任编辑 / 王玉敏 张文静 邓纯仁

责任校对 / 王彩霞 丁爱兵 白桂芹

责任印制 / 岳 阳

印 装 / 北京鹏润伟业印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 71.5

版 次 / 2013年1月第1版

字 数 / 1201千字

印 次 / 2013年1月第1次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-3267-0

定 价 / 398.00元(上、下册)

本书如有破损、缺页、装订错误,请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究

目录

· 上 册 ·

导 言	1
-----------	---

上篇 西方哲学中的“迈农迷津”之穿越

第一章 前迈农主义	33
第一节 最初的惊诧与困惑：人能道说和思考非 存在吗？	33
第二节 柏拉图：有无辩证法及其对先前有无之辩的 扬弃	42
第三节 亚里士多德：古希腊有无之辩的综合	52
第四节 中世纪：非存在研究的语义学和逻辑学维度 ...	67
第五节 常识哲学：里德的非存在论及其新迈农主义 辩护	80
第六节 黑格尔：本体论、逻辑学、认识论统一视野 下的有无辩证法	84
第七节 布伦塔诺：现当代西方非存在研究的源头 活水	96
第二章 迈农的对象理论及其“本体论迷津”	100
第一节 迈农对象理论的动机与逻辑诱因	101
第二节 对象理论的核心范畴和主要原则	104

第三节	对象分类、“目标”及其本体论问题	112
第四节	非存在对象之论证	121
第五节	对象理论的变化、特点与价值	128
第三章	非存在对象的“新大陆”	134
第一节	特瓦尔托维斯基与马里：同门师友的呼应	134
第二节	弗雷格：抽象对象的大发现	138
第三节	胡塞尔：本体论的节俭与膨胀	157
第四节	麦科尔：逻辑学视野下的非存在	167
第四章	主流之声与非存在论的边缘化	172
第一节	罗素的思想变化与非迈农主义	172
第二节	蒯因对迈农的“无礼”批评	188
第三节	希菲尔对“呈现方式”的否定	194
第五章	迈农主义的“非存在论”阐释与本体论转向	198
第一节	劳特利对“本体论迷津”的穿越	199
第二节	普赖斯特对“非存在论”的辩护与完善	213
第三节	乔根森：非实存对象是“超存在”	231
第六章	非存在研究中的实在论倾向	239
第一节	逻辑实在论	239
第二节	概念实在论	243
第三节	模态实在论及其争论	247
第四节	自然实在论	257
第七章	迈农主义的“标准”阐释	260
第一节	帕森斯：迈农主义的发现与发展	260
第二节	迈农主义的“严格理解”	274
第三节	拉帕波特的“改进了的迈农理论”	282

第八章 迈农主义的“非标准”阐释·····	288
第一节 帕斯齐的“非存在对象的属性集合模型”·····	288
第二节 芬德利对迈农主义的现象学解读·····	302
第九章 迈农主义阐释的实存论倾向·····	316
第一节 泽尔塔对象理论的思想渊源和主要目的·····	317
第二节 作为“第三王国”的抽象对象·····	319
第三节 抽象对象的本体论地位问题·····	328
第四节 抽象对象王国巡礼·····	333
第五节 计算（公理）形而上学·····	345
第六节 柏拉图化的自然主义·····	347
第十章 迈农主义与虚构哲学·····	354
第一节 虚构哲学研究的意义、问题和新的走向·····	354
第二节 虚构话语的语义学和语用学·····	360
第三节 虚构对象的本体论地位问题·····	377
第四节 虚构对象的因果作用问题·····	384
第五节 虚构主义·····	386
第十一章 海德格尔的呐喊：为何只有存在存在而无反 倒不在？·····	399
第一节 追问无的必要性·····	399
第二节 “无”的意义展开·····	403
第三节 无的存在与把握·····	413
第十二章 徘徊于存在与非存在之间的“意义”·····	420
第一节 意义怀疑论·····	421
第二节 意义实在论·····	454
第三节 折中主义路线·····	486

· 下 册 ·

中篇 东方哲学的有无之辩

第十三章	中国哲学的有无之辩	528
第一节	中国哲学有无之辩的特质	528
第二节	道家：有无之玄 众妙之门	537
第三节	魏晋玄学：“本体论转向”与对有无的玄远 清谈	560
第四节	中国佛教：空解脱门的中国化阐释	594
第五节	儒家：有无之辩“辨正”与总结	617
第十四章	印度古代哲学—宗教的非存在探究	646
第一节	印度古代哲学—宗教的有无之辩的基本 进程和一般特点	646
第二节	正理—胜论派的句义论与非存在论	657
第三节	吠檀多派论境界之无	663
第四节	弥曼差派与瑜伽派的非存在论	669
第五节	数论派对非存在论的否定	672
第六节	耆那教的“或许说”	677
第十五章	佛教有无之辩的解释学问题与早期佛教的 空无论	680
第一节	印度佛教有无之辩的解释学问题	681
第二节	《阿含经》中的空无论	697
第三节	部派佛教的空无论	711
第十六章	大乘空宗的空无辨正	726
第一节	大乘“深义”与大乘体系之组织	726
第二节	佛教“空无”的特殊性与解空的前提条件	730
第三节	真俗二谛语境下的有无之辩	736

第四节	大乘空义的正本清源与“入空义”的门径……	743
第五节	空的唯一性与十八空 ……………	753
第六节	中观空无论的难题、反例及其同化 ……………	759
第十七章	瑜伽行派的“最胜空性胜解” ……………	770
第一节	空有问题的重要性与解空的方法论 ……………	770
第二节	“实有”非有 ……………	777
第三节	相、性、极微、因果与空 ……………	786
第四节	无为法的有无问题 ……………	798
第五节	小结：佛教有无之辩的同异之辩 ……………	807

下篇 非存在的多维审视

第十八章	非存在研究的语言哲学维度 ……………	817
第一节	“正名”及其方法论 ……………	818
第二节	“非存在”与“存在” ……………	824
第三节	存在谓词与中立谓词 ……………	834
第四节	众说纷纭的“非存在” ……………	850
第十九章	非存在与意向性 ……………	858
第一节	“非存在新大陆”的发现及人格化构想 ……………	858
第二节	意向性观念的祛魅 ……………	867
第三节	意向性观念的重构 ……………	873
第四节	意向对象的本体论地位问题 ……………	890
第二十章	非存在与本体论 ……………	907
第一节	非存在与本体论的最高范畴 ……………	907
第二节	“存在”意义之掘进与存在程度、样式的 多样性 ……………	922
第三节	“存在”的范畴与形式本体论 ……………	936

第二十一章 面向非存在的马克思主义哲学	949
第一节 马克思主义是否有自己的本体论?	949
第二节 关于“非存在”的辩证法	957
第三节 存在形式的多样性与范畴体系	967
第四节 “非存在”与认识对象理论	977
第二十二章 “非存在”与科学	988
第一节 科学为何要“乞灵于无”?	989
第二节 “有”生于“无”?	996
第三节 量子世界是否存在?	1003
第四节 “以太”等是“存在”还是“非存在”?	1016
第五节 常见的存在观向何处去?	1029
第二十三章 非存在与人生哲学	1040
第一节 做人、理想人格与“空无”	1040
第二节 “无”与人生境界	1047
第三节 空无、心态与善巧安心	1055
第四节 心理健康、高峰体验与空无智慧	1064
第五节 工夫之无与人生态度	1069
第六节 终极关怀、本体之无与圣人所师	1075
参考文献	1085
术语索引	1103
人名索引	1122

中篇 东方哲学的有无之辩

这一部分将考察的东方哲学的有无之辩主要指中国和印度哲学中的有无之辩。从比较哲学的角度看，东方哲学中的有无之辩不同于西方的有无之辩的一个明显和重大的差异是：两种有无之辩在各自哲学中的地位是不同的。在西方哲学中，存在本身的问题尽管是形而上学尤其是本体论的重要问题，但无本身及其与有的关系问题，除在某些时间段如古希腊中期、19 世末至 20 世纪初等之外一直被边缘化了，很少成为主流哲学中的话题，甚至许多职业的哲学家还不知道哲学中有这样一个问题，更不用说去关心和研究它。在现代，有少数握有霸权话语的哲学家对此作过费力不小的研究，但主要是否定性的。而在现代以前的东方哲学中就完全不一样了。有学者甚至从比较文化研究的角度强调：东方哲学就是“无”的哲学^①。牟宗三先生也认为，境界形态的形而上学以及由此出发的工夫上的无是任何大教大圣的生命所不可避免的^②。从动机上说，西方哲学对各种非存在问题的探究，主要是出自对有无本身的惊诧感，亦即是源于形而上学的自然倾向，而东方哲学的有无之辩尽管有这方面的动因，但主要的、根本的动机则是从根本上解答人的现实和理想中的终极性问题。由此所决定，东方的非存在论在内容上便有自己的许多鲜明的特点，如格外重视境界之无和工夫之无，当然在探讨这类无的过程中又涉及了本体之无、存在论之无、认识论之无乃至现象学之无。由此所决定，东方的有无之辩尽管少了逻辑学、语言哲学的维度和深度，但有着西方哲学所没有的全面性、广泛性和实用性。

不可忽视的是：东西方的有无之辩仍存在着许多共同之处。如前所

① 柳田圣山：《禅与中国》，三联书店，1988，“绪言”。

② 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1~2页。

述，就有无之辩所涉及的问题来说，东方哲学在探究“存在本身”时，很少涉及系词（“to be”“是”），中国哲学则完全没有这个维度，更没有关注作为系词的“to be”的表述性、述谓性、归属性、等同性、断真性意义，也没有涉及“存在”与“实存”“亚实存”“所与”等的关系问题，但中国哲学（更不用说印度哲学）所关注的“有”或“存在”与西方哲学所关注的系词中的“存在”用法在本质上是一致的，如都有关于“存在本身”的形而上学诧异，如追问究竟什么是存在，判断存在与不存在的标准究竟是什么，都在探讨“存在”的意义、标志、样式、实在性程度问题，都注意到了存在与事实、真、诚等的关系问题。对“非存在”的探讨更是如此，如东方哲学也在自觉把它当对象来认识，也意识到它是比“有”更令人困惑的一个问题。作为中国有无之辩乃至整个中国哲学之开端的《老子》一书明白地表现了这一点。老子惊奇地发现：世界上有一种奇怪的东西，它什么也不是，什么构成、属性都没有，因此不可名（可名的前提条件是有点什么，如某属性等），但若说它是绝对的“没有”也不通。这对象究竟是什么呢？冯友兰先生在概括老子称之为“无”或“道”的缘由和所感觉到的困惑时说：“我们称道为道，不同于称桌子为桌子。我们称桌子为桌子，意思是说，它有某些属性，由于有这些属性，它就能够名为桌子。但是我们称道为道，意思并不是说，它有任何这样有名的属性。”^①老子对“无”的困惑还有很多，如若言其“有”，又看不到、说不出它的有，若言其“无”，又会陷入与事实的深刻矛盾，因为它事实上有许许多多的作用。不仅如此，这种惊诧、困惑产生的根源、过程尽管有一点不同于西方，即东方许多哲人是在特殊的心理操作如在禅定、“涤除玄览”“致虚极”“守静笃”“心斋”等过程中直面到“无”的，但东方的发现也有相似于西方的有无之辩的地方，例如，古印度许多学派在研究“句义”即语词、句子的指称时发现，词语之所以有意义，是因为它们有所指，表示“没有”“否定”“无”等的词也是如此，也应有其指称。包括老子在内的许多中国哲学家也都是从名实关系的角度注意到了“无”这样一个特殊的对象：不承认有这样一个对象，人们用之作出否定的语言便无法予以解释。还有许多哲学家是在追问万有的本原、本体等（如老子通过“观复”，即观万有之循环往复的根源）时发现了“无”。此外，后面

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社，2010，第81页。

我们将看到：东方的有无之辩中的其他许多问题，以及研究它们所用的方法、程序等也有一些与西方的有无之辩的相近之处。总之，有根据说，东西方的有无之辩有大致相同的主张和方法论程序，所得出的结论也有部分趋同之处。

第十三章 中国哲学的有无之辩

中国哲学在进行自己的有无之辩时无疑形成了自己各式各样的非存在论，如本无论、贵无论、不真空论等。它们除了具有西方和印度非存在论的一般特点之外，还有自己既有别于西方迈农主义又不同于印度空无论的独特之处。别的不说，单就基本概念来说，中国哲学所穷究的非存在主要是本体之无、境界之无和工夫之无。这些无超越于自然主义的存在论之无。尤其是境界之无等，由于没法从时空上定位，因此根据自然主义本体论的承诺标准，这类无是无所谓在与不在、有与非有的。但若以现象学的本体论承诺标准为参照系，则它们无疑有现象学意义上的本体论地位，因为它们是如此明显的现象学事实，是如此真实的呈现或显现，当然是意向性中的高阶显现。

第一节 中国哲学有无之辩的特质

关于中国哲学关注的无及其特点，许多大家都作了大量的阐述。如冯友兰先生在分析魏晋玄学“体无”说的特点时指出：这里的“体无”不是本体之无，而是一种精神境界，即“以无为心”的境界。不仅如此，有的玄学家如郭象还试图破除本体的无，而专释、专弘境界的无^①。牟宗三先生通过对道家贵无学说的分析得出了大致相同的结论，指出：道家以无为为核心的形而上学是一种境界形态的形而上学，其目的是通过获得无的智慧而进入一种人生境界^②。再就王阳明哲学来说，他的“‘无善无恶之心体’，乃至王龙溪之言四句，皆不允接触‘无心为道’之理境，即自主观工夫上言无之理境”。基于广泛的研究，牟先生得出了这样的一般性结论，即追求工夫上的“无”是任何大教大圣的生命所不可避免的^③。陈来先生的概括更为具体和细致，指出：有的学派有贵有的特点，各学派在关注无

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第4册，人民出版社，1986，第162页。

② 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1~2页。

③ 牟宗三：《才性与玄理》，学生书局，1985，第1~2页。

时，可能“有本体的无、工夫的无、境界的无等不同用法和意义”，在特定意义上，关注工夫之无、境界之无仍是中国哲学的一大主题。他说：“在中国文化中，儒家一般被思考为有的哲学，以与贵无的佛道相对待。不过，如果就境界而不是存有的意义而言，这种说法对早期儒家也许不无道理，但对绵延近八百年的宋明儒学，问题就远不那么简单。理学对佛教挑战的回应，不仅表现在对‘有’的本体论的论证（如气本论、理本论），也更在于对人生境界与修养工夫上‘无’的吸收，后者始终是贯穿理学史的一大主题。”^①

不可否认，学界对中国的有无之辩的特点是有不同看法的。在本书“导言”中，我们已涉及这个问题。总的来看，分歧集中在两大方面。第一，中国的有无之辩除了热衷于从价值哲学、人生哲学、政治哲学等非形而上学的层面研究非存在或无、集中讨论境界之无、工夫之无外，还有没有西式本体论（或严格讲存在论）的维度或视角？如果说它也涉及本体之无、存在论上的无，这种无该作何理解？与西方哲学家所讨论的那些无是什么关系？第二，如果说中国哲学关注的无主要是境界之无、工夫之无，那么又该怎样予以理解？与同为东方哲学的印度哲学所谈的同类的无是何关系？有何特点？

从上篇的考察，我们不难看出：西方哲学的有无之辩是纯本体论的，尤其是严格意义上的存在论的，即主要集中在有、无本身的意义、标准等问题之上。正如列维纳斯所说，他们研究存在旨在弄清：“当存在（être）的事件，一般的存在（être），脱离支配它的‘存在者’（étant）时，它是什么？它的普遍性意味着什么？”^②

笔者承认，中国的有无之辩的确没有涉及卡恩等所强调的、由巴门尼德和柏拉图等所关注的“存在”，即集“to be”的表述性或述谓性、定义性、存在性、断真性和等同性意义于一体并混沌未分的“存在”。另外，由于中国古代系词不发达，加之中文的“存在”“在”“有”等词与系词不像西方那样有词源上的派生关系，因此没有像西方那样的、在“存在本身”之上的刨根究底。对“无”或“非存在”的探讨也是如此。但若据此断言中国有无之辩没有本体论的维度，只有价值论的视角，没有涉及本

① 陈来：《有无之境》，北京大学出版社，2006，第4页。

② 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴惠民译，江苏教育出版社，2006，第3页。

体论或严格存在论意义上的有和无，那显然是不符合事实的。即使如本书导言那样理解本体论，即把它当做由存在论和狭义的本体论（ousiology）两部分构成的广义本体论，也有根据说，中国的有无之辩与西方的有无之辩有相近之处，例如，有的论者的探讨同时有价值论和本体论两个视角，有的只有其中一个。更重要的是，如我们后面将看到的，中国的有无之辩也有从纯存在论视角切入的，如北宋的张载和明清之际的王夫之就是如此，至少做过这方面的工作。当然，中国哲学的有无之辩更多是从狭义本体论或如张岱年等先生所说的“本根论”的角度展开研究的，关心的的确是名副其实的“本体”或本根或本原。即便如此，这也与西方早期自然哲学家以及亚里士多德的有无之辩有相同之处。中国哲人由此角度所作的研究主要是围绕这样一些问题展开的：（1）宇宙万物有没有本或本原或根本？如果有，它是什么？（2）世界上除“有”或“存在”之外，还有没有“非有”或“非存在”或“无”？如果有，它们的存在地位该如何揭示和界定？如何看待它们的作用？哪一个更根本？（3）世界万物的本根是有，还是无，还是有无之统一？（4）有无的相待问题，即两者是否是相互依赖的？等等。

在中国，开启哲学的“有无”玄远清谈及论战的人无疑是老子。他在《道德经》或《老子》一书中第一次从形而上学的层面使用有无概念，即把它们的抽象程度提高到了即使用今天的眼光来看仍是高不可及的位置。庄子继承和发展了老子的有无之论，如继续思考有无关系，不仅如此，还在《庄子·齐物论》中对有无孰先孰后、开始怎样开始等问题作了真正的刨根究底式的追问，同时还提出了“无有”这样的新范畴，如说“万物出乎无有”^①。在他看来，无即无有，即天门，无有即有无的统一。庄子说：“有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无见其形，是谓天门。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。圣人居乎是。”^②有即万有或万物，都有生、死、出、入的变化。而它们变化时，是无形无象的，即出于无有，入于无有。由于出和入都无形象，因此此出处入处就是天道的门。而天门即无有。万物不能来自于

① 《庄子·庚桑楚》。本部分出自《庄子》的引文主要源自曹础基的《庄子浅注》（中华书局，2000），注释多有借鉴，也参阅过其他版本，如张震点校的《老子·庄子·列子》（岳麓书社，1989）等。

② 《庄子·庚桑楚》。

有，只能来自于无有。这里的“一”是动词，指“统一”，意即无有是有无的统一，圣人就安心于此无有之上，或以之为寄托。

正像事物的大小具有相对性一样，一事物相对于小的事物即为大，相对于大的事物即为小，例如，天地相对于宇宙来说即像“细米”一样小，而“毫末”相对于更小的东西来说即像“丘山”一样大。“以功观之”，即从功力、效用上看，“因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无”^①。意思是万物由于有某种作用都可以说是有，而由于没有某种性质、特征则可以说其是无。有无还像东西一样，“知东西之相反而不能相互，则功分定矣”。简言之，有无是相反相成的。

战国后期出现的墨子不仅提出了“无”的种类问题，而且还引出了新的争论。他认为，有两种意义的“无”：一是相对于有而言的无。例如，先有而后消灭了，此即“有有而无”，又如，鸟被生下来即为有，但它必然死，此死即鸟的无。二是绝对的“无”，即“不必待有”的“无”。例如，“天陷”绝对是无。《墨经·经下》云：“无，若无焉，则有之而后无。无天陷，则无之而无。”后来的注释家对这里的“焉”有不同的看法，有的认为它指“鸟”，有的认为它指“马”。对“天陷”的天也有不同的看法。不管怎么看，可以肯定的是，墨子看到了有两种“无”，即“有之而无”和“无之而无”。

两汉时期，尽管儒学占绝对统治地位，但学者对有无的探究并未中断，尤其是道家更是殚精竭虑。例如，严遵所著的《老子指归》对道家有无之论作了创发性的解释，认为道在产生万物的过程中都是虚无或无为。换言之，这种无为的过程不仅体现在道生一之中，而且还体现在一生二、二生三中。他说：“道以虚之虚，故能生”，“一以虚，故能生二”，“二以无之无，故能生三”，“三以无，故能生万物”^②。

魏晋玄学的有无之辩抛弃了老庄有无之辩可为宗教利用的成分，把它推向了纯哲学的轨道。有鉴于此，有论者认为，魏晋的“无”的哲学是真正的“无”的形而上学，而老子只是一个萌芽。金谷治说：“应当将‘老子’视为‘无’的思想之萌芽。”在中国真正开启“无”哲学并建构以

① 《庄子·秋水》。

② 《老子指归》卷二。

“无”为中心的形而上学的人，则是王弼^①。最明显的是，王弼一生致力于穷究本体。他所谓体，不是一个东西，不是有指称的一切名称能名的。但一切有名之物、一切时空等差别皆在本体之内，皆因本体而有。他不问世界是 what, or what is made of (什么, 或由什么构成)。如果问后面的问题, 追问具体的“是这个”“是那个”, 根据亚里士多德的看法, 即陷入了科学或宇宙论。王弼的本体论关心的是存在本身, 即作为存在的存在 (being qua being), 因此有西方形而上学的意义。就玄学的“有”来说, 学界对之有不同的理解。一是认为, 它指无数个别的、有自己独立品格的、自生、自化、自造、自建、自宰的具体事物。这是一般的理解。另一理解认为, 它表面上讲的是感性的具体, 其实像王弼的“无”一样, 也是抽象的、虚构的。汤一介先生在评述郭象时说: 他“把一个个的事物绝对化、神秘化, 而使之更加远离了现实, 使之成为一个个不可认识的、无法理解的存在 (自在之物), 失去了现实性的抽象的存在”。把“本来带有唯物主义因素的裴頠的‘崇有论’转化为唯心主义的‘崇有论’”^②。

隋唐时代, 儒道二家的学者仍在继续他们的有无之辩。例如, 刘禹锡对作为“道”或“无”之根本特点或判据的“无形”作了前无古人的阐释。一方面, “无形”或“空者”不是指绝对的无物, 而只是指它具有的东西“希微”, 不能为眼所见、为智而视。有之所以为有, 是因为它们有可为眼目所看见的“形之粗”, 无之所以为人所知, 是因为“以智而视, 得形之微者也”。因此“所谓无形, 盖无常形尔”。此无常形的表现是: 一方面, 相对于“形之粗”来说, 它“形之希微”罢了。另一方面, “无”尽管有产生万物的作用, 但它不是绝对的从“无”中的“创造”“杜撰”, 因为“为用者恒资乎有, 必依于物而后形焉”^③。隋唐有无之辩的显著特点在于: 佛教带着它特有的资源和谈空说玄的优势走进来了, 使这一时期的有无之辩有浓重的佛教色彩。

宋明理学的重心转向了对“理”“心”的探究, 其实并未完全否弃对有无的思索。当然他们的有无之辩只是作为他们理学和心学的附庸而存在

① 金谷治:《“无”的思想之展开》,载《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社,1992,第95页;王中江:《“无”的领域及中西形而上学的一个向度》,《孔子研究》2005年第1期,第56页。

② 汤一介:《郭象与魏晋玄学》(增订本),北京大学出版社,2000,第65页。

③ 刘禹锡:《天论中》。