魏晋玄学贵无论关于有无的理论

冯 友 兰

一、玄学的主题

玄学中有三个主要的派别，实际上有两个主要派别，就是“贵无论”和“崇有论”。从字面上就可以看出来，它们的辩论的主题是关于“有”和“无”的问题。“有”和“无”究竟是什么意思，如果不弄清楚，它们的辩论就好似玩弄名词。其实它们所讨论的是共相与殊相、一般和特殊的关系的问题。这是一个古今中外哲学家所共同讨论的问题，是一个真正的哲学问题。

我们走出房门，看见一棵树，我们说：“这是一棵树。”这一句普通的话，代表着人类认识发展过程的一个阶段。人们的感性认识所能认识的只是一个“这”。人们感觉到的“这”多了，他们就发现这许多“这”有一些共同之点，他们就知道这些有共同之点的“这”，是一类的。他们就给这一类的东西一个名字叫“树”，这个“树”并不是许多“这”中的一个，而是树的共相。这样人们的认识就从感性认识上升到理性认识。这是一个飞跃。

感性认识的对象是这棵树，那棵树，这是树的殊相。各个殊相千差万别，有的高，有的低，有的大，有的小，有的黄，有的绿，这些就是殊相的特点。理性认识的对象，是树的共相。理性认识不管那千差万别，只管树那一类的东西的共同点，这就是树的规定性。理性认识把殊相的千差万别都不要了，只要这一类的规定性，这就是抽象。有些人很害怕抽象，其实如果没有抽象，连“这是一棵树”都不能说了。人们只能指着这棵树那棵树说：“这，这，这”。具体的树的性质当然比抽象的树的性质多得多，具体当然比抽象丰富，因为具体包括有千差万别，但是人类的认识，不能停留在那样的具体上。

形式逻辑把人类认识的这个过程用简单的话说出来，用形式逻辑的话说，每一个东西都属于某一类，一类的东西都有一个名。每一个名都有两个方面。一方面是这一类东西的规定性，这就是这个名的内涵。另一方面是这个名所指的那一类具体的个体，这就是这个名的外延。内涵越多，外延就越少；外延越大，内涵就越小。比如树和植物这两个名，植物这个名的外延比树的外延大，因为它还包括草，但是它的内涵就少了，因为其中没有草的规定性。反过来说，树的内涵比植物多，但是它的外延就小了，因为它不包括草。

类有大有小，相对于植物说，树是小的，因为它被包括在植物之中。相对于树说，植物是大类，因为它包括树。大类之上还有大类。例如生物，它又包括了植物，照这样推上去，有一个最大的类，把一切的东西都包括在内。

这个“一切”，中国哲学叫“天地”或“万物”或“天地万物”。不过这些名都是集体名

词。如果用一个类名，那就是“有”。为了区别于这一类名的“有”，中国哲学称天地万物为“群有”或“众有”。“有”是一个最大的类名，它的内涵就很难说了。因为天地万物除了它们都“存在”以外，就没有别的共同性质了。所以这个最高类，就只能称为“有”，这个最高类的规定性，就是“没有规定”。所以“有”这个名的内涵就是没有规定性。实际上没有、也不可能有没有任何规定性的东西。这就是说实际上没有、也不可能有不是任何东西的东西，这样也就是无了。直接了当地说，抽象的有就是无。

从逻辑上说，一个名的外延越大，它的内涵就越少，在理论上说“有”这个名的外延最大，可以说是“至大无外”，它的内涵就越少，少至等于零，既然它的内涵等于零，它的外延也就等于零，这也就是无。《老子》和玄学贵无派把“道”相当于“无”，所以强调“道”是“无名”。《老子》（帛书本）第一章最末一句：“二者同出，异名同谓，玄之又玄，众妙之门。”两者就是有、无。有无是“异名同谓”，这真是有点玄之又玄，玄学的玄字，是由此而来。其实照上边所说的，这并没有什么玄，这是人们生活中的事情所应有的含义，不过人们没有加以分析。这就叫“百姓日用而不知”。

这是一个概括的说明。了解这个说明就可以知道玄学家们并不是随便玩弄有、无这两个名词。不过他们可能没有想得这么清楚，至少是没有说得这么清楚，他们只是用了“辩名析理”的方法，照这个方法，没有规定性就是无名。比如《老子》第一章开宗明义就说：“道，可道非常道。名，可名非常名”，指的就是这个情况。每一个名言，都代表一种规定性，所谓常道常名，没有规定性，所以就不可说不可名。就这一方面说，有就是无了。所以，第一章和末尾就说有、无是“异名同谓”。

这些都是从逻辑和本体论方面讲的。如果从宇宙发生论方面讲，那就是《老子》所说的“天下万物生于有，有生于无”（四十章）。照这个讲法，那就不能说有、无是“异名同谓”了。本体论是对于事物作逻辑的分析，它不讲发生的问题。《老子》没有把宇宙发生论的讲法和本体论的讲法区别清楚，往往混而不分，引起混乱。玄学也有这个缺点。

道家和玄学的贵无论都说“无”就是“道”，它们都强调道是无名。所谓无名就是没有规定性。这是本体论的讲法。如果说道能生天地万物，那就是宇宙发生论的讲法了。上面所说的那一套，就是本体论的讲法。玄学家们也没有讲得这样清楚，他们是围绕着这个问题进行辩论的。我们自己必须先弄清这个问题，才可以看出他们辩论的实质。

二、王弼、何晏的贵无论

王弼、何晏都注《老子》，讲《老子》，把《老子》作为与《周易》、《论语》并重的经典。《三国志》说：“何晏好老庄言。”（《三国志·魏书》卷九《曹爽传》）《晋书》说：“何晏、王弼等祖述老庄，立论以为，天地万物皆以无为（依下句，第二个为字当是衍文）为本。无也者，开物成务，无往不成者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”（《王衍传》）

照这里所说的，何晏、王弼也祖述老庄，这是不确切的。他们二人并不讲《庄子》，嵇康、阮籍才开始讲《庄子》。向秀、郭象更扩大了《庄子》的影响。从此以后人们才把《庄子》和《老子》并称为“老庄”。在此以前，人们只说“黄老”，不说“老庄”。从“黄老”到“老庄”，这是当时思想界的一个不小的变化。

《三国志》和《晋书》把何晏、王弼同“老庄”拉在一起，这是不确切的。但《晋书·王衍传》所说的何晏、王弼那几句话，确是很确切扼要。最后那一句明确地提出“贵无”，尤可见这几句话是“贵无”论的要点。王弼、何晏可能有一些文章，题目就是《贵无论》。在上边的引文下，《王衍传》紧接着说：“衍甚重之。惟裴颜以为非，著论以折之。”裴颜所著的论，题目是《崇有论》。这个题目是针对着《贵无论》说的。

何晏的《道论》说：“有之为有，恃无以生。事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，色形神而章光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之员，员方得形，而此无形，白黑得名，而此无名也。”（《列子·天瑞篇》，张湛注引）

何晏的这段话的头十六个字就是对“无也，开物成务，无往不存者也”那句话的注解。“有之为有，恃无以生”就是“开物”。“事而为事，由无以成”就是“成物”。下边的话虽然相当长，但意思却很简单。意思就是说“无”什么都不是，正因为它什么都不是，所以它才能什么都是。

这个道理，王弼说的更清楚。王弼说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商，听之不可得而闻，视之不可得而彰。体之不可得而知，味之不可得而尝。……故能为品物之宗主。苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也。音而声者，非大音也。然则四象不形，则大象无以畅。五音不声，则大音无以至。四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。”（《老子指略》）

王弼又进一步说明，他所谓道必须是无形无名的。他说：“夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可以论实也。凡名生于形，未有形生于名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。仁不得谓之圣，智不得谓之仁，则各有其实矣”（同上），这个实就是个体。王弼所说的“万物”，包括一切的“实”。王弼认为有万物就必须有一个“万物之宗”。这个万物之宗，既然是万物之宗，它就不能是万物中之一物。如果它仅是万物中之一物，它就不能是万物之宗。“万物之宗”的定义就把它从万物中排斥出去了。它必须是无形，因为“形必有所分”，就是说，形意味着一种范围，有某种形的东西，这种形就把它限制在这种形的范围之内。有了某种一定的形，它就不能有别的形了，这就是对它的限制。有了某一种的形，它就有一定的名，名是因形而起的。所谓“万物之宗”，既然是无形，它当然也是无名。

王弼说：“名必有所分，称必有所由，有分则有不兼，有由则有不尽，不兼则大殊其眞，不尽则不可以名，此可演而明也。”（《老子指略》）意思就是说，形是一种限制，名是由形而起，所以名也是一种限制。受了限制，它是这就不能是那，这就是“不兼”。给事物一个名称，必定有所根据。这个根据，只能说到一个方面，不能包括一切方面，必有不尽之处。所以说“有分则有不兼，有由则有不尽”。王弼说：“此可演而明也。”就是说这个道理，是可用一种演绎推论的方法来说明的，他的演绎推论就是上面所讲的。王弼所用的，就是“辩名析理”的名理方法。

老子说：“大音希声，大象无形。”（四十一章）可是这个无形、无象，就是“大象”。譬如一个声音，如果他是这种声音，他就不能是那种声音，所以“大音”必须是“希声”，就是说没有声音。正因为如此，所以他才有可能是这种声音，也可以是那种声音。

王弼又认为，如果“万物之宗”仅仅是无形无名，还不足以表示其为“万物之宗”。“万物之宗”之所以为“万物之宗”，正是因为有万物。如果根本上没有万物，万物之宗就不成其为“万物之宗”了。反过来当然也可以说，正是有万物的存在，所以推演出来“万物之宗”，如果根本没有万物，那也无从推演出来“万物之宗”。所以“万物之宗”必须表现为万物。王弼认为，“万物之宗”的“大象”必须通过有形、有象的东西，才能显现出来。大音的声音，必须通过某种声音，才能表现出来。然而“大象”虽然必须通过某种象才能表现出来，但它自己不把它自己限于某种象，所以它还是“大象”。“大音”虽然必须通过某种声音才能把它自己表现出来。但是它却不把它自己限制于某种声音，所以它还是“大音”。一个人所接触的，实际上总是有形的东西。但是他若是能够在接触有形的东西的时候，不专注意于某种形，他就是在有形的东西中看见无形的“大象”了。好比一个听音乐的人，虽然他所听的总是某种声音，但是他若能够不专于某种声音，那就是超过某种声音的限制而听见“大音”了。

王弼所讲的“大象”、“大音”，显然就是象的一般和音的一般。“大象”和特殊形的关系，“大音”和特殊声的关系，显然就是一般和个别的关系，共相和殊相的关系。“大象”可以成为众形之宗，“大音”可以成为众声之宗。道是万物之宗，可以称为“大有”。可是，“大有”和“大象”、“大音”有所不同，因为“大象”、“大音”有规定性，而“大有”不可能有规定性。套用《老子》的话说，就是“大有”无有。从众有（万物）到“大有”，从“大有”到无有，这是个认识过程。贵无派的玄学家虽然没有讲得那样清楚，但能够知道“大有”就是无，这就很不容易了。他们的错误，在于把这个认识过程弄颠倒了，把认识上的一个最后的观点当成宇宙发生的最高实体，这是由于他们没有划清本体论与宇宙形成论的界限。《老子》在这一点上也没有分别清楚。所以它一方面说，有无“异名同谓”（第一章，据帛书本）；一方面又说“天地万物生于有，有生于无”（四十章）。

三、王弼、何晏关于“无名”的辩论

在这里，有一个很微妙的问题。既然说道是无名，这个无名岂不就是它的名吗？说它是无名，就是把它变成有名了。为了解答这个问题，何晏作了一篇《无名论》说：“谓无名为道，无誉为大，则夫无名者可以言有名矣，无誉者可以言有誉矣。然与夫可誉可名者，岂同用哉？”（《列子·仲尼篇》，张湛注引）意思是说，在表面上看，说到无名无誉就是说它是有名有誉。但是，这个无名无誉和原来的无名无誉作用不同。怎么样不同，何晏回答说：“此比于无所有，故皆有所有矣。而于有所有之中，当与无所有相从，而与夫有所有者不同。”（同上）何晏在这里创造了两个新名词“有所有”和“无所有”。“有所有”指个体事物所有的那些性质；“无所有”指个别事物所没有的那些性质。何晏用这两个名词表明个别和一般的区别。说“道”是无名，似乎是说“道”也是有所有，但是，这个有所有和个体事物的有所有不是一类的东西。这个有所有和无所有是一类的。照何晏说，凡是同类的东西，无论相隔得多么远，还是互相呼应的。不同的东西无论相隔得多么近，还是互相排斥的。他举例说，阴中有阳，阳中有阴，阴阳各自寻找它们的同类。譬如，夏天是阳，但是夏天的一早一晚还是和冬天的阴相呼应；冬天是阴，但冬天的正午还是和夏天的阳相呼应。他说：“夫道者，惟无所有者也。自天地以来，皆有所有矣，然犹谓之道者，以其能复用无所有也。故虽处有名之

域，而没（当作不没）其无名之象，由以在阳之远体，而忘（当作不忘）其自有阴之远类也。”（同上）意思就是，从有天地以来，所有的万物都是“有所有”，但还说万物和道有关系，就是因为“无所有”还在发挥作用。他说：“夫惟无名”故可得遍以天下之名名之。然岂其名也哉？唯此足喻终莫悟，是观泰山崇嵽，而谓元气不浩芒者也。”（同上）意思就是说，道本来是无名，因为它无名，所以可用遍天下之名名之。虽然可以用遍天下之名名之，但那些名都不是它的名。

何晏的这个意思，王弼也有。《老子》第一章“玄之又玄”，王弼注说：“玄者，冥也，默然无有也。始，母之所出也，不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同谓之玄者，取于不可得而谓之然也。不可得而谓之然，则不可定乎一玄而已。定乎一玄，则是名，失之远矣。故曰玄之又玄也。”（这段注的原文，抄写颠倒错误，几不可读。兹参考陶鸿庆校改写。）

王弼的意思是说，《老子》不说同名曰玄，而说同谓之玄，这是有讲究的。他把“此两者”解释为“始”和“母”，“始”和“母”，“有”和“无”，意思是一样的。玄的意思是“默然无有”。既然“默然无有”所以不可得而名。既然不可得而名，那就是无名。可是说它是无名，那它就是有名了。为了避免这个矛盾，所以《老子》不说“同名曰玄”而说“同谓之玄”。这是表示不得已谓之。照王弼的说法，有两层的玄，一玄，二玄。原来的“默然无有”是一玄，这是本来的无名。说它是无名而又知道无名不是它的名，这是二玄。一玄加二玄就是“玄之又玄”。如果认为无名就是本来无名的名，那就是“定乎一玄，失之远矣”。

用何晏的名词说，一玄是“无所有”，二玄是经过“有所有”而又知道它是“无所有”。王弼和何晏都没有见过帛书本《老子》。如果他们见过帛书本，他们就知道《老子》本来就是说“异名同谓”。对于这四个字的了解可以深，也可以浅。浅的了解就是一玄，深的了解就是二玄。帛书本也说“玄之又玄”。如果照王弼的解释，那就必做深的了解不可了。

照上边所讲的，王弼、何晏也认为，“有”不能离开“无”，“无”也不能离开“有”。王弼在讲“大音”、“大象”的时候也承认“大音”固然不是宫商角徵羽中的任何一种声，但如果没有任何一种声，“大音”也就没有了。“大象”固然不是长短方圆中的任何一种形，但如果没有任何一种形，“大象”也就没有了。何晏也说阴中有阳，阳中有阴。如果玄学顺着这个方向发展下去，那就可以得到“一般寓于特殊之中”的结论。这是关于一般和特殊关系问题的正确解决。

可是玄学没有顺着这个方向发展。在玄学中本体论的方法和宇宙形成论的方法混乱了，玄学家们也讲“有生于无”的问题，纠缠在一个“生”字上。张湛所编辑的《列子》和他的《列子注》就是一个明显的例子。

本体论和宇宙形成论所用的方法不同，所要解决的问题也不同。本体论的方法是对于宇宙事物做逻辑的分析，看他们是怎样构成的。宇宙形成论的方法是对于宇宙事物做具体的观察，看它们是怎样发生的，本体论不讲宇宙事物是怎样发生的，宇宙形成论把主要问题纠缠在一个“生”字上，这就纠缠不清了。

四、王弼对于一般和特殊的关系的几种说法

因为纠缠不清，王弼对于一般和特殊的关系有几种不同的说法。

王弼有的时候说，这是一种母、子关系。他说：“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，亭之，毒之，为其母也。”（《老子》一章注）就是说，在还没有万物的时候，万物开始于道。万物已经有了以后，道还经常保护、养育它们，如同一个母亲，在她的子女生出后，她还是经常关心她的子女。

王弼又用本、末的关系说明道和万物、无和有的关系。他说：“母，本也；子，末也。”（《老子》五十二章注）这两种说法是不一致的。母和子的关系，与本和末的关系，还不一样。母和子虽然心心相关，但在子生出以后，母、子毕竟是两个身体。一棵树的根是本，它的枝叶是末。根和枝叶虽然有所不同，但毕竟是一棵树的两个部份。

王弼还用“体”和“用”的关系，说明道和万物，无和有的关系。他说：“夫大之极也，其唯道乎？自此已往，岂足尊哉？故虽德盛业大，富（而）有万物，犹后得其德。（德）虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。……以无为用，德（得）其母，故能已不劳焉而物无不理。下此已往。则失用之母。”（《老子》三十八章注）“体”、“用”是中国哲学史中的一对范畴。王弼可以说是首先讲到这对范畴的。照以后中国哲学史中所讲的，“体”是事物的本质，“用”是这个本质所发生的作用。比如说，一个电灯泡，有它一定的结构，这就是他的“体”。它有这种结构，他就能发光，这就是它的用。王弼在这里说“不能舍无以为体”，那就是说，道是体，万物是道的体所发生的作用。这就是说，无是体，有是用。照王弼的唯心主义的体系看，他本来应该是这样说的。照字面上看，他说：“以无为用”。又说：“言无者，有之所以为利，皆赖无以为用也。”（《老子》十一章注）“有”和“无”究竟哪个是体，哪个是用，有点分别不清。但是他说：“以无为用，得其母”，“失用之母”，他认为“无”是“用”之母。这样说，就是认为“无”是“体”“有”是用。

严格地说，体和用的关系，同母和子，本和末的关系又有不同。母和子还是两个身体。一棵树的根和它的枝叶，毕竟还是两部份。“体”和“用”不是一个东西的两部份，而是一个东西的两个方面。有什么样的体，就必然要发生什么样的作用；有什么样的作用，就说明必然有什么样的体。

王弼、何晏这里所讨论的，牵涉到哲学中的一个中心问题，物质和精神，究竟哪个是第一性的，哪个是第二性的。中国哲学史中的“体”和“用”这一对范畴，就是用以说明第一性和第二性的问题。说哪个是体，哪个是用，就是说，哪个是第一性的，哪个是第二性的。辩证唯物主义所阐明的物质与精神的关系，用中国哲学史中的话讲，就是，物质是体，精神是用。本和末也是中国哲学史的一对范畴，是说明“派生”的关系，说哪一个东西是本，哪一个东西是末，就是说，后者是从前者派生出来的。王弼所说的母和子的比喻，也是说明“派生”的关系。

五、王弼在《周易略例》中论“一”“和”“多”的问题

关于一般和特殊的问题，王弼在《周易略例》中讲得比较清楚。王弼认为，《周易》的六十四卦，每一卦都代表一类事物，每一类事物都有这一类事物的规定性。《周易》的每一卦都有一个《彖辞》。王弼说：“夫彖者，何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。”“一卦之体”就是那一卦所代表的那一类事物。“其所由之主”就是那一类事物的规定性。例如，方的东西是一类，这一类东西的规定性就是“方”。这个“方”并不是方的东西中的某一个方的东西，而是所有方的东西所由来的“主”。这个“方”是个抽象的方，是方的一般，那

些具体的方都是这个“方”的具体的例子，用《周易》的话说都是它的“象”。

王弼接着说：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。”（《周易略例·明象》）就是说一般是一，特殊是多，一般是不变动的，特殊是变动的，一能统多，静能制动。在西方哲学史中，这个一和多，变和不变，动和静的问题，是从古希腊以来就讨论的问题。在中国哲学史中，王弼把它明确起来。

王弼下面接着说：“物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”就是说某一类东西之所以为某一类的东西，并不是出于偶然，也不是由于人们的随意安排，而是由于客观的理，这个理就是一般。如方的一般，就是方之所以为方之理。这个理就是几何学所讲的方的定义，这个定义就是方的一类东西的标准。人们根据这个标准制造出方的东西，也根据这个标准批评已有的方的东西，说这个方的东西很方，那个方的东西不很方，或者很不方。这就叫“统之有宗，会之有元”。有了这个标准，所以能在众多的方的东西之中“繁而不乱，众而不惑”。

王弼总括说：“故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以规之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也。据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。故举卦之名，义有主矣。观其彖辞，则思过半矣。”就是说，如果懂得了一般就可以了解特殊，控制特殊。好比天文虽然复杂，但是有了天文学的仪器，也是可以观测的。社会上的现象，虽然混乱，但是如果抓住几个关键，也是可以控制的。《周易》中每一卦的彖辞，讲的就是这种关键性的东西，对于人可以有望远镜和显微镜的作用。《周易》的彖辞未必有这么大的作用，但是王弼在这里所说的关于一般和特殊的理论是相当简明扼要的，特别是“物无妄然，必有其理”，把一般说成是理，这在中国哲学史中是很有影响的。

《周易》六十四卦的首两卦是乾坤。王弼认为，乾所代表的是天这一类的东西，其规定性是“健”。坤所代表的是地这一类的东西，其规定性是“顺”。《周易》乾坤二卦的彖辞中，没有这样明确地说，王弼的注明确地这样说了。他认为，“健”、“顺”这两个一般是乾坤两卦所代表的东西的所由之主。天是健的，但是健的不一定是天，也可以是马或别的东西。地是顺的，但是顺的不一定是地，也可以是牛或别的东西。王弼说：“是故触类可为其象，含义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？”（《周易略例·明象》）这样一讲就把《周易》讲活了。王弼把《周易》恢复到宇宙代数学的地位，代数学讲的是一些公式，公式中没有任何数目字，而任何数目字都可代入其中。自从《易系辞》出来以后，汉朝的人大概都不懂得《周易》是宇宙代数学。他们都是用《周易》的公式讲某一种自然或社会现象。例如“卦气”就是利用《周易》的公式讲气象学。这样一讲就把《周易》讲成气象学，把《周易》讲死了。王弼紧接着批判说：“而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。”（《周易略例·明象》）王弼把汉朝的死《周易》又讲活了，这是王弼在易学中的一次大革命。

在《周易略例》中，王弼用了许多名词，看起来很复杂，其实所讲的只是一个问题，一般和特殊的问题。一般，就其在客观世界中的地位说叫“理”，就其在卦里的关系说叫“义”，就其在人的认识中的地位说叫“意”（概念），就其对于名的关系说，是一个名的内涵。就

一个类的名字说，一般，是它的内涵，特殊，是它的外延。它的内涵也就是理。所以说玄学讲“辩名析理”。

特别值得指出的是，王弼认为一般是特殊的“所由之主”。他不说一般是特殊所由以生之主。这说明他没有纠缠在生字上。用上边所举的比喻说，方的一般是特殊的方的东西的标准，是方之所以为方者，这就是说方的一般是特殊的方的东西的“所由之主”。如果说方的一般是特殊的方的东西所由以生之主，那就是另外一回事了。由此可见，王弼说，道是万物“所由之宗”。这个“宗”也是“主”的意思，不是祖宗之宗。

《周易系辞》：“大衍之数五十，其用四十有九。”王弼解释说：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”（韩康伯注引）

《系辞》说“大衍”，王弼说：“演天地之数”。可见王弼认为“衍”“演”两个字的意思是相同的。王弼的《周易大演论》应该就是发挥《系辞》这一段的，可惜已佚了。韩康伯在《系辞》注中把王弼那一卷书的意思简明扼要地总括为上边所引的那一段话，称为王弼大衍义。这个义很重要，因为它概括了王弼对于一般和特殊的关系的理论。《系辞》的这一段，本来是讲筮法的，王弼借用它讲“数”。他把五十做为所有的数的代表。在这许多数之中，有一个数不用，“不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也”。这个一“非数”，就是说它不是和其余四十九个具体的数并列的，所以不用。虽然如此，其余四十九个具体的数都要靠它才能成为数，这就是数之所以为数者，数之理，这就是数的“极”。在这里“极”是标准的意思，数之理就是数的标准。

“四十有九，数之极也”，在这里“极”是极限的意思。统共五十个数，去其一，四十九就是极限。“夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”那个“非数”的“一”实际上是没有的，所以也就是无。它要成为有，必须依靠具体的数目。可是这个数之理就是数“所由之宗”。所以在讲到数的极限的时候，必须把它讲出来。

王弼实际上是认为不仅作为道的那个无是无，凡是可为一类东西的所由之宗，都是无。譬如“大音”、“大象”都是无。总而言之，凡是抽象的都是无，具体的才是有。抽象的必须依靠具体的，一般的必须依靠特殊的，才能显现出来。这就是他所说的“无不可以无明，必因于有”。这是说无不能离开有。

但是，他又说：“将欲全有，必反于无也。”（《老子》四十章注）意思就是说，如果要对于“有”有全面的了解，那就要回到无去。例如：如果要对方的东西有全面的了解，那就要充分了解方之所以为方的方之理。

回到一般和特殊的关系上，王弼认为一般是特殊的“所由之宗”，或“所由之主”，可见他并不认为母子关系的那种比喻是恰当的。他用这种关系比喻是他的思想中宇宙形成论的影响。但他毕竟认为一般是特殊的“所由之宗”，可见他认为一般是第一性的，特殊是第二性的。这就是贵无论之所以为贵无论，也就是贵无论之所以为唯心主义。