

# 王弼贵无论玄学的自然法分析

——兼论自然法与实在法的统属关系

郭冰九<sup>\*</sup>

**[摘要]** 本文主要以哲学史的分析方法,在对“贵无论”玄学历史资料梳理的基础上,用存有论、认识论以及宇宙观与本体论的思维方法,展现贵无论玄学中的天道观;通过分析贵无论玄学所体现的人生哲学、道德哲学、价值哲学,认识其中的人道论;最后使用“综合分析法学的方法”、“系统论的分析方法”和“比较法学的分析方法”,逐一分析贵无论玄学天道观与人道论的关系,并为之添加恰当的自然法内涵。本文将沿着由“以无为本”、“本在无为”到“崇本息末”、“崇本举末”的玄理发展轨迹,研究王弼贵无论玄学思想中自然法、理想法与实在法之间的本体与现象关系。

**[关键词]** 王弼 贵无论玄学 自然法 实在法

**[Abstract]** The purpose of this disquisition is researching the meaning of nature law in Wangbi's idea of metaphysics, so the text mainly used the analytical method of philosophy history (such as ontology, epistemology, cosmology and ontological) to open out Wangbi's idea of metaphysics by reviewing its historical materials, through analyzing the philosophy idea of life, ethical and value comes to be known Wangbi's law idea. Finally, along with the phylogeny of Wangbi's idea of metaphysics, we should use law science method of comprehensive analysis, systematic theory and comparative jurisprudence to research the relation between noumenon and phenomena in natural law and actuality law from Wangbi's idea of metaphysics.

**[Keywords]** Wangbi's idea of metaphysics; natural law; actuality law

魏晋玄学产生于汉魏之际,鼎盛于正始年间,并随晋室南渡一直延续到东晋,历时八十多年,是魏晋时期的重要政治哲学思想。贵无论玄学率先从道家提倡的道法自然、无为而治思想出发,完成了一个崇尚自然本性的社会政治理论体系。这种政治理论是由王弼、何晏以老庄思想为骨架揉和儒家经义,援道释儒,把天地万物存在的本根、依据即所谓的本体论作为探讨的中心问题,通过反复深入的辨析“有与无”、“本与末”、“形与名”、“名教与自然”等几对哲学概念而得出的。它的着眼点是会通,是站在自然本性这个更高的层次上企图把它们统统包容起来,为人们提供一个全面系统的哲学政治理论去观察世界、处理问题,虽然其中直接涉及到法律的内容并不多,但却蕴含着丰富的法哲学思

想。

贵无论玄学热衷讨论的哲学范畴与西方自然法学家对自然法与实在法的关系论证有着惊人的相似。他们都是以形而上学的二元主义模式,对主客观世界进行认识的结果,他们的目的都是追求具有自然本性的完美秩序,并努力使这种机制发挥其自有的平衡和调节作用。并且玄学思潮与西方自然法思想的发展均没有固定的模式、必须服从的教条,基本上都不是受官方行政力量所支持的自上而下的哲学运动,而是由具有高层次理论兴趣的知识分子沿人类思维发展的必然轨迹自由思考所汇聚而成的。共同的认识基础、共同的目的和共同的发展模式必然产生共同或相近的思想,所以,贵无论玄学中应当蕴含着自然法思想。

<sup>\*</sup> 中国人民大学法学院博士研究生。

## 一、“有始于无”、“以无为本”的先验判断

伯尔曼指出：“自然法代表了人类对行为之合理性的一种祈求，但它同时也是一种主张，认为唯有当行为可以用理性来衡量的时候，才算是合乎法律的。正因为法律是理性行为的产物，法律观念才可以扩充到泛指任何人类行为的规则或准绳。我们也许会发现我们很难接受这么一个观念，甚至连了解都很难。但我们不妨暂且忘掉我们有关实定法的日常经验，暂时不要去管理性一词的模棱含混以及自然法理论家所用到的种种不同意义。须知我们真正所要找寻的乃是有关法律本质的一个明确命题。”<sup>①</sup>这个法律本质是古代自然法中讨论的本体，当然本体不仅是法律的本质，它也同时是人类的本质、社会的本质、宇宙的本质，它不但是人类理性的产物，也是理性本身，而且理所当然的还是人的幸福的产物和源泉。其实，本体论只是一种思维方式而已，它是人类理解现象的一种本能的反映，不诉诸本体观念就无法证明自己主张的终极合理性。本体论以演绎推理为基本方法，演绎推理的成立是以前提正确为必要条件的，而要证明前提正确，又必须证明另一前提的正确，这样就又会陷入循环论，为避免这种难堪，只设定最高本体是先验自在，不证自明的。用唯物主义的观点看，很难确信存在超历史时空的最高本体，人们本体究其实质不过是借用它来表达对现象世界合理性的追求，或者肯定人类自身的具体价值主张而已，而现象本身是具有鲜明的时代性的，人类社会的现象是当时社会生活条件的反映。与此相对应，自然法思想本质是本体论和生成论的结合，也是一种历史范畴，不同时代的自然法概念是不同的，是由当下的物质生活条件和人的思维水平所决定的。贵无论玄学中的自然法本体思想集中体现在“有始于无”和“以无为本”这两个基本的命题中。

王弼的最高哲学范畴是本体的“无”，他试图

从一般和共相的角度来对“无”进行描述：“凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”<sup>②</sup>汤用彤先生指出王弼本体论有四个层次：首先，万有群变由无以成，肯定了无的创生作用；其次，正是因为万有最终归于无，无在万有之中，所以“无”是万有得以存在的根据；第三，无为道之全，超乎言象，无名无形，王弼之“无”并非是有没有的“无”，而是对现象共相高度抽象的概念范畴，其特点是无名无形的。第四，群变原即寂无，不但指出了“无”的本质是寂静无为，而且道出“无”是先验的价值判断。在王弼看来，“无”作为品物之宗主，不具有任何具体性质，正因为这样，它才能“苞通天地，靡使不经”，即主宰天地万物的存在及其有规律的运动变化。<sup>③</sup>汤一介先生也认为：“王弼的‘无’实际上是抽掉一切具体规定性的‘有’，即最抽象的‘一般’。如果说，任何具体的事物都有其具体的规定性，即以某种规定性为‘性’，那么，王弼的‘无’，它不是什么具体的东西，它是无规定性的，即以‘无规定性’为‘性’。无规定性的‘无’是不存在的，但它又是一切存在的根据，是‘纯有’的。”<sup>④</sup>实际上，贵无论的最高范畴“无”就是由无形、无象、无名等特定的有限的无中抽象出来的一般的“无”，这种贯通古今的“无”就是“古之道”的抽象，也就是对“今之有”的再抽象。可见王弼思想中的“无”当有宇宙最高价值的意义。

关于“无”是生发万物的先验存在，王弼是如此表述的：“混然不可得而知，而万物由之以成，故曰‘混成’也。不知其谁之子，故先天地生。”“道取于无物而不由也，是混成之中可言之称最大也。”<sup>⑤</sup>最能表达王弼贵无论玄学中自然法意义的

① [美]伯尔曼：《法律与革命》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社1993年版，第327页。

② 《周易注》。

③ 肖楚父、李锦全主编：《中国哲学史》上卷，第374页。

④ 汤一介：《论魏晋玄学》，载《中国哲学的诠释与发展——张岱年先生九十寿庆纪念论文集》，北京大学出版社1999年5月版。

⑤ 《老子注》二十五章。

是如下两条注文：“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰‘名亦既有，夫亦将知止’也。遂任名以号物，则失治之母也，故‘知止所以不殆’也。”“朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长，以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”<sup>⑥</sup> 这里王弼用自然法的思路直接论述了社会礼仪制度的形成过程，他认为人类由无差别的原始社会进入有等级、有剥削的阶级社会是“道”或“无”朴散的结果，礼仪规章制度的产生也是“道”或“无”朴散的结果，即王弼著名的名教出于自然的法律观念。在王弼看来，不仅仅是作为客体实在的宇宙万物是由“无”产生的，而且规范人类社会关系的礼仪制度、等级制度（即名教）也是由“无”这个本体创生出来的。

王弼还从体用关系的角度来说明“无”的本体

作用。他说：“万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其为大矣”，<sup>⑦</sup> “有之所以为利，皆赖无以为用也”。<sup>⑧</sup> 这就是说，“无”是本体，“有”是作为本体的“无”所发挥的作用。本体与作用不能分割，所以有与无便自然而然的联结在一起。“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”，说得正是这个意思。如果顺着这条思路进一步推导，就不难得出“体用一如”或“体用同源”的结论了，但是这样做也就削弱了“无”作为最高范畴的地位。王弼的本体论并非是有与无的完全统一，他要体现出“无”与“有”的统属关系，使“无”成为脱离个别的一般，成为“有”这个概念之上的单个的存在，王弼玄学中其他成对的范畴也是如此——本体高于现象、“无”高于“有”、自然高于名教、自然法高于实在法。

## 二、“道同自然”、“本在无为”的道体领悟

如果认为先验存在的“无”就是王弼所构建的自然法，那么其内涵又是什么，它能为实在法提供怎样的绝对价值呢？王弼曾说：“本在无为，母在无名”，<sup>⑨</sup> 很明显这是王弼为先验存在的“道”或“无”所树立的最高原则。目前，国内许多玄学研究者就认为王弼“无”的内涵就是“无为”或“自然无为”，“无为”思想是玄学“以无为本”思想的真正内容和基础。<sup>⑩</sup> 既然“道”和“无”的内涵都是“无为”，那么“无为”又该怎样解释呢？关于这一点，王弼又引出另一个重要的范畴——“自然”来说明“无为”就是任自然。《老子》第三十七章有“道常无为”一语，王弼的注为“顺自然也”。在《论语释疑》中对尧之德注解时称：“故则天成化，道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罚，善者自功；功成而不立其誉，罚加而不任其

刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名。”这说明“道”与“自然”相一致，“无为”与“顺自然”相一致。

“始制谓朴散始为官长之时也。”<sup>⑪</sup> 则是说本体向现象落实的具体过程，在王弼看来，调整社会关系的礼仪制度都是“朴散”的结果，社会中的官长、等级、尊卑名分，即所谓的名教，是“朴”散的结果。“朴散”一词源于《老子》中的“朴散则为器，圣人用之则为官长”，<sup>⑫</sup> 意思是形而上的道向下落实在形而下的器当中，王弼采用的应为落实之意，而非“消失、散去”的意思。社会制度的产生就是“道”向人类社会落实的结果，这就是“名教”本于“自然”的观点。那么这种朴散是如何发生的呢？王弼认为这是自然而然的，是“人法地，

⑥ 《老子注》三十二章。

⑦ 《老子注》三十八章。

⑧ 《老子注》一〇章。

⑨ 《老子注》三十八章。

⑩ 陈来：《魏晋玄学的“有”“无”范畴新探》，载《哲学研究》1986年第9期。

⑪ 《老子注》三十二章。

⑫ 《老子》第二十八章。

地法天，天法道，道法自然”的结果，在朴散的过程中“道”并没有违背自己自然无为的本性。这里的关键，是“道”生成万物而又无碍于万物。对万物无为，就是让万物按其本性自己成就自己，这就是“自然而然”。自然秩序的奥妙，就是道不干预万物，万物各得其宜，万物自为造化。在人类社会秩序中，有圣人，有百姓。圣人遵循“道”的“无为”，在政治上“为无为”、“事无事”。百姓为万物之一，也以自然而存在，名教本身是能够自我成就、自我实现，以此形成一种自发的政治秩序的。这就是“始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”名教中的礼仪、等级、名分也是出现圣人后自然的产物。“故曰：名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母。故知止所以不殆也。”但是如果人类社会过度注重礼仪、等级、名分，就会破坏名教的“自然”。圣人行无为，百姓则自然。圣人不干涉百姓，就是遵循百姓之自然。反之，“过此以往，将争锥刀之末”即给社会带来争斗。如此论述目的是探求一种内圣外王之道的政治哲学，王弼关于有无关系的一系列的论述，其实都是为了了解这个真正的主题服务的。

最后是关于对自然法本体的体认问题了，王弼有“圣人体无”的思想。<sup>⑬</sup>其实，王弼所言的“体无”就是对自然法本体的认知。本体本身是一种高

度抽象的绝对价值，在中国古代自然法思想中，从夏商周三代的“天帝”到墨子的“天志”、儒家思想的“天命”、道家思想的“道”以及汉儒董仲舒的“天”，一直都是难以言说的抽象范畴。贵无论玄学是援道释儒的学问，虽然以老庄思想为理论基础的王弼依然可以得出，孔子经常谈论“有”，但他是真正体会道了“无”的精髓，而老子虽然不停的说教“无”却仍然“未免于有”，所以老子不及孔子的结论。王弼认为儒家所主张的人的先天本性就是圣人本性，它不偏不倚，无过无不及，纯正自然。《王弼传》说：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故体能冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”可见王弼所强调的“体无”不仅仅是体会客观外物之自然无为，而且强调体会人本性中无适无莫、自然先天的“无”。这样便形成了一个对本体完整的认识论体系，即依靠人的自然本性，先从客观现象出发体会本体的先验存在，再从先验存在出发领会客观现象中的本体，完成了自然法本体“无”及其内涵“无为”在认识论上的两次飞跃。

### 三、“崇本息末”、“崇本举末”的价值实现

任何一种自然法哲学，无论在世界观或方法论方面，都要求解决本体与现象之间的关系问题。如果不能合理的解决这个关键问题，而只是孤悬一个抽象的本体，这种自然法思想必然是空疏贫乏，零碎片断，无法对实在法的构建发挥应有的作用。王弼的自然法思想的主要特征在于运用体用本末的方法来处理有与无、现象与本体的关系，在自然法与实在法之间架设一道桥梁。

王弼认为，社会政治生活中之所以产生动荡冲突的现象，首先是由于规章制度有了毛病。他说：“无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之

所以生也。物有其分，职不相滥，争何由兴？讼之所以起，契之过也。”<sup>⑭</sup>这里王弼承认实在法的存在是一个事实，它体现在国家共同体的生活中。此外王弼认为，整个社会政治系统存在一种自然的和谐，只要把尊卑贵贱的名分确定，关系理顺，处于不同等级的人们都会自满自足，各得其所，并且相互依赖，协同合作，共同创造出一种均衡状态。即令产生某种局部的紊乱现象，也可以由系统得内部机制所固有的调节能力自然的消除，用不着从外部来强加行政干预。他说：“自然之质，各定其分，

<sup>⑬</sup> 《三国志·魏书·钟会传》，注引何晏《王弼传》。

<sup>⑭</sup> 《周易注·讼卦》。

短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉？”<sup>⑩</sup>“夫燕雀有匹，鸠鸽有仇；寒乡之民，必之研裘。自然已足，益之则忧。故续鳧之足，何异截鹤之胫？”<sup>⑪</sup>王弼从本体价值出发，推定还有一个自然无为的自然法秩序的存在，那么这两种秩序之间的必然会发生关系，而对其性质的认识也就成了王弼分析本末范畴的一项不可避免的任务了。我们通常是在这样一种双重意义上感受实在法的存在：法律规则的规范效力的意义和关于人们对包括法律规则在内的概念和意志的价值性的意义，也就是具有因果特性的功能的意义。如果推定自然法秩序的效力，那么，实在法体系就失去了其独立的价值性意义，实在法的规范效力就不能当作一个具有应当意义的体系，而仅仅被当作是一个经验的事实。王弼认为：“夫以明察物，物亦竟以其明避之；以不信求物，物亦竟以其不信应之。夫天下之心不必同，其所应不敢异，则莫肯用其情矣。甚矣！害之大也，莫大于用其明矣。夫任智则人与之讼，任力则人与之争。智不出于人而立乎讼地，则穷矣；力不出于人而立乎争地，则危矣。未有能使人无用其智力于己者也，如此则己以一敌人，而人以千万敌己也。若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下。”<sup>⑫</sup>由于这一理由，王弼当有法律虚无倾向，他否认实在法的基础规范效力，所以理论上的法律虚无主义者总是崇尚自然法精神的，而自然法理论总是或多或少带有法律虚无主义的立场，认为实在法对人类关系的实在调整仅仅是各种权力关系，而这些关系在自在自为的自然秩序中只是一种虚构，只是一种借以实现绝对价值的手段。

持一般自然法观念的王弼认为，绝对价值本身须为最有效力的体系可以直接规范社会生活，而强制性规范只是在处理实际事件这种意义上存在着，强制性规范在实质上和实际事件中都不能完全取代绝对价值的作用，即：它们可能出于一种一致或不一致的关系中。“夫进物之速者，义不若利；存物

之终者，利不及义。故‘靡不有初，鲜克有终’。夫可与存义者，其唯知终者乎。”<sup>⑬</sup>王弼的义利之辨就是这种观念的写照。

但是，当合理的规章制度业已建立时，能否消除动荡冲突以保持长治久安，就决定于政治手段是否得当了。王弼指出，政治手段不同，效果将会截然相反。他说：“善治政者，无形、无名、无事、无政可举，闷闷然，卒至于大治。故曰‘其政闷闷’也。其民无所争竞，宽大淳淳，故曰‘其民淳淳’也。立刑名，明赏罚，以检奸伪，故曰‘其政察察’也。殊类分析，民怀争竞，故曰‘其民缺缺’。”<sup>⑭</sup>为什么此时无为能实现大治而有为反而引起冲突呢？王弼认为，这是因为整个社会政治系统存在一种自然的和谐，只要把尊卑贵贱的名分确定，关系理顺，处于不同等级的人们都会自满自足，各得其所，并且相互依赖，协同合作，共同创造出一种均衡状态。即令产生某种局部的紊乱现象，也可以由系统得内部机制所固有的调节能力自然的消除，用不着从外部来强加行政干预。王弼认为，有为之所以引起冲突，是因为这种政治手段采取一系列人为的强制破坏了自然法秩序的和谐。王弼并不反对尊卑贵贱的名分等级制度，只是主张把其中的统治与服从的关系维持在一定的限度之内。如果过分强调权力，把权力之间的对抗和争夺看作社会政治生活的核心，行术用明以察奸伪，严刑峻法镇压异己，其结果必然是激发整个社会的冲突意识，促使千万人与己为敌，从根本上破坏了自然的和谐和系统的稳定。他说：“为节过苦，则物所不能堪也；物不能堪，则不可复正也。”“过节之中，以至亢极，苦节者也。以斯施人，物所不堪，正之凶也。”<sup>⑮</sup>王弼就是在这种意义上讲到自然法和实在法关系的，一直把先验的“无”、“无为”的自然法秩序当作一种具有规范效力的价值体系。而人的实际的、内在或外在的行动，他们创造或执行、发布或服从实在法规范，只有违反自然秩序时才受到

⑩ 《周易注·损卦》。

⑪ 《老子注》第二十章。

⑫ 《老子注》四十九章。

⑬ 《周易注·乾卦》。

⑭ 《老子注》第五十八章。

⑮ 《周易注·节卦》。

强制。仅作为事实方面而论的实在法，符合自然法秩序时，那么，它就像那种实际行动一样是正确的。当实在法符合自然法，它就是适当的实在法；和自然法矛盾时，它就是不正当、需要变革的实在法。因为在这里，实在法仅是实现自然法秩序的中介，从自然法看来它仅仅是一个事实而不是一批有价值的规范，所以，从自然法观念的立场来看，实在法规范因为与自然法价值的协调获得效力，是实在法存在的基础。

贵无论玄学是有无本末之说，讲的是体用之别。王弼主张有体才能有用，说用不能离开体，也就是用不与体相对立，用统属于体当中，用就是体，体外无用。为什么人们因时制宜运用各种有为的策略手段建立了合理的实在法制度之后应“还反无为”，王弼论证说，这是因为从本体论的角度看，从世界统一性的原理来看，一切实在法制度都是“以无为本”的。这种论证看来显得十分牵强，而且在历史上引起了一系列的误解，实际上，王弼的论证自有一条清晰的脉络，由于王弼把整个的自然和社会都看成是一个有机的和谐的自组织系统，为了论证这种整体观的合理性，在当时的历史条件下，可能最合适的命题莫过于“以无为本”了。沿着这一思路进一步考察就表明，自然法秩序所构建的绝对价值“无为”在其适用于具体社会生活条件时，必然要使之成为实在的，因为抽象的“无为”只有通过人的行为才能成为具体的规范。换句话说，人一定要知道规范其行为的实在法中蕴含了那些由自组织系统自身所规则的决定性事实。还有，他也必须知道，绝对价值“无为”赋予他行为以什么后果，在这种情况下“无为”体现的正当或正确是什么。最后，他还必须在善意的激发下根据对“无为”的理解来作出决定，即创造出一个符合自然法秩序的“无为而治”的实在法规范。如果人们丢掉“无为”这样一个价值判断的话，他就只能考虑到眼前的条件事实方面或者仅注意到行为给自身带来的不利，这将阻止无为而治的实现。显然，在理想上不依人的活动和意愿为转移的“自然无为”，为了实行其目的，最后就会要求以人的行为为中介。因而，自然法秩序的实现就有赖于人们的知识

和意志，通过人的作为将抽象的“无为”落实为一种具体的社会形态，这就是王弼所说的“反本”。当然，鉴于人的知识和意愿的限制，“无为而治”的这样一种实现，到底能实现到何种程度，则是另一个问题。

当自然法秩序和实在法制度被认为是在“无为而治”的最终理想方面趋向一致的两种价值体系时，它们的关系也就可以理想与现实两种不同的体系上来讨论了。因为“无为而治”的理想只有在超越于“刚健有为”之上才有意义，才可以成为对现实有指导作用的价值体系的，这就是“以无为本”的自然法或者理想法。在这一意义上，理想对现实的关系和自然秩序对实在法的关系，有为与无为的关系，或天道与人道的关系和体用、知行关系，是一样的。根据认识论和本体论来建立两种秩序之间的关系，最终就导致这两种秩序在价值体系上的统属关系，也就是说，导致形而上的“无”向形而下的“有”发生朴散与落实。这往往是在没有充分的自觉下，人类对认识对象内同一性的自发追求。“顺自然而行，不造不始，故物得至，而无辙迹也。”<sup>④</sup>“圣人达自然之至，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。”<sup>⑤</sup>对本体“无”的逻辑必然性的考察导致对“无为”的价值具有极端意义的结论。如果确定了“无为”的绝对价值，就可以推定存在一个具有同一价值的实在法律秩序，这种理想的现实秩序是“顺自然”的，对自然法秩序而言是“因”而不是“为”。王弼从形而上的自然法角度，认为作为自然法本体的“无”是最高的，而作为实在法秩序的“有”是派生的，因而必须引用一个终极的价值体系“无为”作为根据才能被承认。同样的，从形而下的实在法角度来看，就它符合其纯粹规范性而论就不能没有确定的价值取向，所以王弼认为自然法和实在法作为实现“无为而治”的价值体系并存在逻辑上是成立的，因为实在法是为实现自然法而发挥作用的，如果实在法制度和自然法的“无为”原则相矛盾，那么前一制度就一定被认为是非恰当的，甚至是必须变革的。“凡不合然后乃变生，变之所生，生于不合者也。故取不合之象以

<sup>④</sup> 《老子注》第二十七章。

<sup>⑤</sup> 《老子注》第二十九章。

为革也。”<sup>④</sup>“刚柔分而不乱，刚得中而为制，主节之义也。节之大者，莫若刚柔分，男女别也。”“为节之初，将整离散而立制度者也。故明于通塞，虑于险伪，不出户庭，缜密不失，然后事济而无咎也。”<sup>⑤</sup>在变革旧制度、创立新制度的过程中，要求发挥高度的主观能动性。“在革之始，革道未成，固夫常中，未能应变者也。此可以守成，不可以有为也。”“改命创制，变道已成。功成则事损，事损则无为。”<sup>⑥</sup>至于变革成功，则归于无为。正是这两种秩序间存在矛盾的可能性才不得不有名教与自然之分，实在法和自然法之分。

最后，王弼认为在实在法和自然法之间不仅有可能而且还有一种必然的趋势使其合一，那就是实在法应当尽可能的减少强制性，使自然秩序自发的发生作用。如果那些单容许人们主张自然秩序的效力的推定可以成立的话，那么，实在法在自然法一旁，不仅从形式逻辑角度来看是不可能的，而且从实质的目的论角度来看，也是多余的。因为，如果在一个自然秩序中能发现一种绝对价值，就不需要有一个人类的、专断的强制规范来调整人类的实际行为。“过节之中，以至亢极，苦节者也。以斯施人，物所不堪，正之凶也。”<sup>⑦</sup>规定任何强制行为来实现这样一种自然秩序，不仅是多此一举，而且可以被认为是实在有害的并且恰好容易产生一些邪恶。自然秩序对众人都是一目了然的而且还是和善意的众人所想的事情相协调的。但从目的论角度来看，实在法存在也不是多余的，“刚柔分而不乱，

刚得中而为制，主节之义也。节之大者，莫若刚柔分，男女别也。”“为节之初，将整离散而立制度者也。故明于通塞，虑于险伪，不出户庭，缜密不失，然后事济而无咎也。”<sup>⑧</sup>唯一理由就是通过适度的强制防止和清除有碍自然秩序发生效力的邪恶。

从以上分析可以得出，王弼用“崇本息末”、“崇本举末”的方法论述了本体“无”的价值实现过程，从而也明确了其自然法和实在法之间的统属关系。上面已经指出，通过形而上得绝对价值向形而下的社会规范落实，两种体系就能理想的合在一起，而这样构造最完美的状态便是彻底消除社会规范的强制性，使自然秩序直接发挥效力。王弼特别采取的基本步骤就是“崇本息末”与“崇本举末”，将“无为而治”建立于自然秩序的“无为”之下。人类在社会现实中体验到的自然秩序要实现其绝对价值，就必须使其回复到现实的社会规范中，这是王弼自然法思想的一个主要之点，是正确把握其自然法观念的根本要点，而这一要点也体现在所有自然法思想中。即完美的社会制度体现自然秩序的绝对价值是指，首先由人类共同感知自然秩序中的绝对价值为必然性的存在，在最高权威制造实在法时应该与其相一致，实在法在发挥作用时能体现出自然法的价值。“无为而治”在终极意义上解决了社会制度存在的合理性，这就是贵无论哲学的功能。自然法观念如此便转化为一种实在法的意识形态。

(责任编辑：原法)

④ 《周易注·鼎卦》。

⑤ 《周易注·节卦》。

⑥ 《周易注·革卦》。

⑦ 《周易注·节卦》。

⑧ 《周易注·节卦》。