臺大文史哲學報　第六十二期
2005 年 5 月　　頁 89～118
臺　灣　大　學　文　學　院

論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線

陳 鼓 應 *

摘　要

本文旨在論證老莊有關道、物關係的哲學論題及其理論思維，乃是中國哲學史上的一條主線。首先闡釋老莊道的義涵，指出作爲萬物根源的道具有如下的幾層義涵：一、道爲無限性之實存體；二、道爲一切存在之大全；三、道爲大化發育流行之過程；四、道爲萬有生命的泉源；五、道爲主體精神所上達之最高境界；六、道蘊含天道與人道。其次分別就老、莊的道物關係議題作出分析。首先，本文指出老子的道、物關係具有如下幾層內容：一、道爲物之本原及存在根據；二、道、物之「有」「無」範疇；三、道器之形上與形下之關係；四、道物之體用問題；五、道物之一多關係；六、道物之動靜性能。老子這幾層道、物關係的議題，成爲歷代中國哲學史上不斷探討的哲學論題。

其次，指出莊子的道、物關係涵蘊有：一、道無終始，物有死生；二、道物無際；三、氣化論等義涵。莊子的道、物關係闡發老子的基本觀點，並有諸多突破性的思想：其一，莊子將道與生命緊密地結合在一起；其二，莊子在道、物之間提出氣的觀點解釋宇宙萬物的生成與聚散。莊子的思想進一步影響了兩漢、魏晉，以至宋明理學道、物關係的理論思維。

本文透過完整地分析老、莊道、物關係後，釐析出老、莊所奠立的道、物關係理論模式，透過魏晉哲學中的有無、本末等關係範疇，延伸爲宋明理學中，理氣關係、道器關係，以及陰陽動靜關係等的理論架構。其在哲學史上的影響至深且巨。

本文 94.2.15 收稿；94.4.20 通過刊登。

*國立臺灣大學哲學系教授。

關鍵詞：老子、莊子、道、物、魏晉玄學、宋明理學

On the Relation Between Tao and Creatures: The Main Thread in Chinese Philosophy

Chen, Guu-ying *

Abstract

This article targets at Lao-tzu's and Chuang-tzu's thoughts on the relation between Tao and creatures, which is the main thread in Chinese philosophy. The argument is divided into two parts: the first analyses Lao-tzu's thoughts on this and the second focuses on Chuang-tzu's.

What is common to Lao-tzu's and Chuang-tzu's thoughts on the contents and meanings of Tao and creatures could be summarized as follows: First, Tao is the origin of life. Second, Tao is real and limitless. Third, Tao is the wholeness of all existence. Fourth, Tao is the power and process of transforming and producing all creatures. Fifth, Tao consists of the way of heaven and that of the human.

Yet more specifically, Lao-tzu's thoughts on the relation between Tao and creatures are concerned with the following issues. First, the occurrence and existence of all creatures according to Tao. Second, the categories of Being and Non-being of Tao and creatures. Third, the relation between Tao and things. Fourth, the substance and function of Tao and creatures. Fifth, the complex relation between the single Tao and various creatures. Sixth, the stillness and movement of Tao and creatures. In contrast, Chuang-tzu thinks that Tao is limitless but creatures have to face the problem of life and death, and there is no distance between Tao and creatures. So Chuang-tzu's thoughts go beyond those of Lao-tzu's in at least two ways. The first is that Chuang-tzu links Tao with life closely, and the second is that he explains the relation between Tao and creatures as the gathering and dispersing of Chi. Chuang-tzu's thoughts

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

influence not only Han Dynasty and Wei-Chin period but also the study of Li in Sung and Ming Dynasty.

In short, Lao-tzu's and Chuang-tzu's thoughts on the relation between Tao and creatures have a great influence on Chinese philosophy.

Keywords: Lao-tzu, Chuang-tzu, Tao, Creatures, Metaphysics in Wei-Chin period, The study of Li in Sung and Ming Dynasty

論道與物關係問題：
中國哲學史上的一條主線*

陳 鼓 應

不道之道，各家所欲言而不能盡的道，國人對之油然而生景仰之心的道，萬事萬物之所不得不由，不得不依，不得不歸的道才是中國思想中最崇高的概念，最基本的原動力。對於這樣的道，我在哲學的立場上，用我這多少年所用的方法去究研它，我不見得能懂，也不見得能說得清楚，但在人事底立場上，我不能獨立于我自己，情感難免以役于這樣的道為安，我底思想也難免以達於這樣的道為得。

—金岳霖《論道》

前言

每個民族都有他特殊的文化型態，哲學脫胎於文化領域，但並非每個民族文化都能產生哲學，而古老中國則無論在文化或哲學都有高度的成就。公元前六世紀，正值春秋末葉，孔子承先啓後地闡發殷周以來的宗法倫理思想，成爲中國文化史上劃時代的人物，同時代的老子，則在哲學理論上有著前所未有的創建，揭開了古典中國「哲學突破」的序幕。

老子之前的思想家，關注的問題多停留在人倫物理的層面上，到老聃的出現，才將思想視野從「物」的世界提昇到「道」的領域——從天地萬物的現象界中進而探討世界的本原、生成的本根以及萬物存在根據等問題，建立了完整的道論哲學，將道與物的關係納入到一個系統性的理論解釋中。

---

*本文為 2004 年 9 月初，應廣州中山大學哲學系及昌盛學術講座之邀所作之講稿，於 2005 年元月初定稿。

在道、物關係中，老子復以作爲生命創造力的道來提昇人類的地位，他說：「域中有四大，而人居其一焉」(〈25 章〉)，遂將人的地位提高到和道、天、地並列。莊子更將人的精神生命提昇到天地的境界，謂：「天地與我並生」(《莊子 • 齊物論》)、「獨與天地精神往來」(〈天下〉)。在先秦諸子人文精神的相互輝映下，儒道兩家從不同角度張揚人爲萬物之首的觀點。如列子說：「天生萬物，唯人爲貴」(《列子 • 天瑞》)，漢代道家淮南王說：「跂行喙息，莫貴於人」(《淮南子 • 天文訓》)，魏晉道家向秀說：「夫人受形於造化，與萬物並存，有生之最靈者也」(〈難養生論〉)。以莊子爲代表的古代道家，一方面致力於擴充人類的生命內涵，另方面不斷地提醒人們要反省人類自我中心的偏見，道家的道論便具有開拓人類思想視野，提昇人類精神意境的積極作用。

老莊有關道、物關係的哲學論題及其理論思維，經歷代哲學家不斷地繼承與補充發展，而成爲中國哲學史上的一條主線[1]。

一、老莊道的義涵

老莊所倡導的「道」的哲學，在不同語境中具有如下多層意涵：

(一) 道為無限性之實存體

人在時空上是有限的存在，而道則是超越時空，具有永恆而普遍性的存在體(如《老子 • 25 章》說：「獨立不改，周行而不殆」，前者說道的永恆性，後者說道的普遍性)，老子以「無」指稱道體，這不僅形容道的無形無狀，也爲描述道的無限性。道、物關係，正如《莊子 • 秋水》所說：「道無終始，物有死生」，有限存在的個體生命如何通向無限性的宇宙生命(「道」)，乃是莊子哲學所提示的重要課題。

(二) 道為一切存在之大全

莊子說：「道通爲一」。「一」即宇宙整體，一切存在之大全。宇宙是個有機的統一體，所謂「道通爲一」，即視宇宙爲無數個體生命關係之反映，而生

1 本文以論述老莊之道物關係為主題，凡論及其相關概念影響所及貫穿於傳統哲學史者，多以宋代理學為下限。另外，對於魏晉隋唐時期佛學的道物關係，由於已受到較多的討論，因此暫不涉及。

命的每個方面在整體宇宙中都是彼此相互依存，相互匯通的。

(三) 道為大化發育流行之過程

老子說：「反者，道之動」(〈40 章〉)，「道之動」意即道體是恆動的。「周行而不殆」(〈25 章〉)，即是進而說道的生生不息。在物的層次上，老子只說到「自化」，莊子則擴及「物化」(〈知北遊〉)。他將道的創造功能稱爲「造化」(〈大宗師〉)，謂：「萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪？」這是以達觀的態度看待宇宙的大化流行。〈齊物論〉篇末說，大道時而化爲莊周，時而化爲蝴蝶，各種情景都是道的造化現象。而個體生命當隨物因變而悠遊一生(「因之以曼衍，所以窮年也。」見〈齊物論〉、〈寓言〉)

(四) 道為萬有生命的泉源

《老子 • 51 章》云：「道生之，德畜之」，這是說萬物由道所創生，道創生萬物後，復內蘊於萬物而成爲其本性(「德」)。因著道的創造生命，所以莊子稱它爲「生生者」(〈大宗師〉)，它稱讚大道「覆載天地，刻雕眾形」——各類品物萬種風情，如此神奇地湧現於世，宇宙間宛如無盡藏的藝術寶庫。

(五) 道為主體精神所上達之最高境界

先秦諸子中，以無比開闊宏偉的視野建立其獨特的人生觀者，莫過於莊子。莊子繼老子「玄同」境界之旨意，將形上之道作爲提高人類精神生命及思想生命之最高指標，如莊生齊物云：「天地與我並生，而萬物與我爲一」，天下〉云：「獨與天地精神往來」，此皆意指個體精神生命之層層提昇、無限擴大而臻於「天地境界」。

(六) 道蘊含天道與人道

老莊之道涵攝天人關係，故其道蘊含天道與人道。所謂「天道」即指天文現象運行的自然法則，所謂「人道」即指人間社會遵行的行爲準則，老子將天道與人道盡皆納入他哲學體系的道論中。老子是周室史官，觀測天象爲史官之職責，他從天文現象的觀測中，建立他的天道觀，其要者有二：一爲視天、地、人爲統一之整體；二爲依循著盈虛轉化、循環往復之法則而運行。老子觀察到人間社會的不平不滿——「人之道損不足以奉有餘」(《老子 • 77 章》)，因而他常推天道以明人事，而依託天道之「損有餘而補不足」，以爲人道之效

法。莊子則將天人關係，統而合之，視天地萬物與人類社會爲一統一之整體(如〈德充符〉：「物視其所一」，如〈齊物論〉：「天地一指，萬物一馬」)。其天人合一思想[2]，視宇宙爲一生生不息之大生命，而宇宙整體就是道，道亦即是宇宙大生命所散發的無盡藏的個體。故而老莊之道將天道與人道盡納入其道論之中。

上述道之諸多義涵，(一)(二)兩者就道體而言，(三)(四)兩者就道用而言，最後兩項屬道論中言及天人關係及其所呈現之最高境界。在這道的諸多義涵中，簡言之，道是形而上的終極的實體，也是一個無限流行展示的宇宙歷程。人若能「以道觀之」，則能從道的認識中不斷地把自己修養到大我之境。誠如金岳霖先生所說：「道是哲學中最上的概念或最高的境界。」[3]

二、《老子》的道與物關係

誠如張岱年先生所說：「從戰國前期至清代，『道』都是中國哲學的最高範疇，而『道』這個最高範疇是老子所提出的。」[4]，茲就老子所開創的道，以及道物關係的論題，陳述之：在通行本《老子》第一章和四十章上，老子顯題化地提出了道、物的始源關係，並以「無」「有」來指稱形上道體；在四十二章上，又在道、物的生成關係中，隱含性地提示了一與多、道與氣以及萬物與陰陽關聯等哲學議題。此外，《老》書別章上，在道、物關係的理論架構下，還論及道器、體用、常變、動靜等相關的思想觀念。這些哲學議題和思想觀念形成了中國哲學史上的一條主線，爲歷代哲學家所繼承和發展。茲分項論述如下：

(一) 道為物之本原及存在根據

老子之前，「道」這一觀念有言說、途徑、方法、規準、法則等意義，這些用意也出現在《老子》書上，但將「道」作爲世界本原這一層義涵，卻是老子首次提出的。《老子》首章曰：「道可道，非常道，……無名天地之始，有

2 如〈山木〉謂：「人與天一也」，〈大宗師〉謂：「故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。……天與人不相勝也」

3 參看胡軍，〈金岳霖—當代新道家〉，《道家文化研究》第二十輯，北京：三聯書店，2003，第 194-230 頁。

4 參見《道家文化研究》第一輯，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 82 頁。

名萬物之母。」這裡老子以「道」爲無限性(「無」)的實存體(「有」)，並指稱它是天地萬物的始源。西方第一位哲學家泰利斯 (Thales)宣稱：「水是萬物的本原」，而老子卻提出比水更具普遍性與抽象性的「道」來解釋天地萬物本原的問題，這確實是在理論與思維上的一次巨大躍進[5]。

不僅如此，老子在宇宙論的課題下，還提出萬物生成論的觀點。《老子 • 42 章》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「道生萬物」這由簡趨繁的宇宙演化過程的論述，經戰國、漢代至宋明，無不沿襲老子這一思維模式[6]。老子在哲學史上影響更深遠的，要算他建立了雛形的本體論。在道與物的關係上，老子不僅提出道爲萬物的本原，而且認爲道是天地萬物存在的根據。《老子》說：「道者，萬物之奧[7]」(〈62 章〉)、「淵兮似萬物之宗」(〈4 章〉)，又說：「大道氾兮其可左右，萬物恃之以生而不辭」(〈34 章〉)，這都表明道是萬物的基礎與存在根據。此外，老子還對形上道體之無形無狀及其不可感知性，作了諸多別出心裁的描述。如謂：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」(〈21 章〉)。

在老子的哲學系統裡，他試著解答這三個方面的根本性的問題：一是宇宙和生命起源及演化的問題，這在哲學上稱爲宇宙本原論或生成論；二是天地萬物存在根據的問題，這在哲學上稱爲本體論；三是有關政治、社會與人生的問題，這在哲學上稱爲價值論[8]。老子的道論便環繞著這幾方面的問題作出整體性的思考。

---

5 張岱年先生說：「孔子還未有道體觀念，以道指稱天地萬物的本原，始於老子。……老子提出天地起源的問題，以「道」為天地萬物的本體，這是理論思維的一次巨大躍進。」參見《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社，1992，79-80 頁。

6 舉其要者，如戰國《莊子》中，〈天地〉：「泰初有無」一節、〈田子方〉：「至陰肅肅」一節；如漢代《淮南子》中〈俶真訓〉開篇「有始者」一節、〈天文訓〉開篇「天地未形，馮馮翼翼」一節；又如宋代周敦頤〈太極圖說〉，歷代諸家宇宙演化論，無不依循老子由簡趨繁的思維模式。

7 「奧」，藏，含有庇蔭之意。馬王堆帛書甲、乙本「奧」作「注」，「注」讀為「主」。

8 牟鍾鑒說得好，老子所揭示的「道」，有這三大特徵：首先，從發生論的角度，突出一個「生」字，指出道乃是萬物生命的總源泉。第二，從本體論的角度突出一個「通」字，指出宇宙萬物相聯繫而存在。第三，從價值論的角度突出一個「德」字，指出道兼具真善美的品格，是社會人生的正路。參看牟鍾鑒，〈老子的道論及其現代意義〉，道家文化研究》第六輯，上海古籍出版社，1995。

(二) 道、物之「有」「無」範疇

「有」、無」作爲中國哲學史上的一對範疇，始於《老子》。這一對關係範疇經王弼的倡導，使「有無本末」成爲魏晉玄學思潮的中心議題。而有無之辨的哲學議題，一直到宋明理學與心學各派間猶議論不休。

1.《老子》「有」、無」之兩層義涵

老子的「有」「無」須分道與物兩個層次來說。就道而言，「有」、無」見於通行本《老子》〈第 1 章〉與〈40 章〉；就物而言，有、無則見於〈2 章〉與〈11 章〉。層次之分，是首先要辨明的。如〈1 章〉、2〈章〉都出現「有」「無」概念，但首章有、無乃指稱本體界之形上道體；而〈2 章〉之有、無則就現象界中的一組事物之對待關係而言。

(1) 道層面之有、無

老子認爲形上道體是無形無名的(「大象無形，道隱無名」)，而萬物都由它得以生成。他一方面用「有」來描指稱它的永恆實存性，同時又用「無」來描述它的不可感知性及其無限性。

道體之「無」，蘊含著這幾方面的特點：一是它的無限性；二是它的虛通性；三是它的明覺性，這幾點在莊子哲學思想中尤多發揮。道體之「有」，則蘊含著它的創造性、永續性、充實性——莊子所謂「充實不可以已」，即是說道之爲物，精力瀰滿而不自主的流溢著。道體之「無」「有」，作用於萬物，則如老子所說：「虛而不屈，動而愈出」——萬物在虛空中流動運化；虛靈動蕩，富有生命[9]。

道與物的關係，亦即本體界與現象界的關係。老子認爲道具有無限性、永恆性、普遍性；而物則受時空的限定，故無絕對性，僅有相對性

(2) 物層面之有、無

《老子》書中，關於物層面之有、無概念，組合成兩個重要命題：一是「有生於無」；一是「有無相生」。首先，「有生於無」這一命題[10]原本是就道

9 正如美學家宗白華先生所說：「沒有虛空的存在，萬物就不能生長，就沒有生命的活躍。」參見宗白華，《美學散步》，33-34 頁。這正是老、莊言虛、無的積極意義。

10 「有生於無」的命題，出現在通行本《老子》40 章，整段的文句是：「天下萬物生於有，有生於無」，通行本的論題乃屬道、物的本原或生成關係；新近出土的楚墓簡文《老子》甲本則是：「天下之物生于有、生于無」若「無」「有」皆指稱道

體之生成萬物的過程而立說，但若就物的層面來講，則有這兩方面的意義：(1) 此「無」乃「激於言有者而破除之」[11]，王船山這解釋有破舊立新之意。就經驗世界而言，這猶如尼采《查拉圖斯特拉如是說》中所說的獅子精神，喊出「神聖的否定」，就是對傳統不合理的價值及世俗陳規陋習的否定。(2)「有生於無」即無中生有，落實到現實生活上，則具有開拓性、創造性的積極意義，例如理論觀念的構思，新思維的發明，或事業興辦，所謂白手起家，正是無中生有的創舉。

其次，「有無相生」之命題，則蘊含著任何事物都有其對立面，並非孤立自存，而對立面之間又含有相互依存的關係。這辯証關係形成所謂相反相成的法則。《老子》一書，有與無、動與靜、陰與陽、正與反、損與益、美與醜，……兩兩對立的概念多達八、九十條，而「有無相生」之命題，則成爲老子表達事物相反相成的辯証法思想之一則最具代表性的範例。

道家著作中，屢屢昭示人們天下事物莫不兩兩對待。《莊子•齊物論》所謂：「物無非彼，物無非是，……彼是方生之說也。」，並且提示人們事物對待常又相反而相成。這一辯証思維爲歷代各學派所襲用。如張載謂「物無孤立之理」(《正蒙•動物》)，程顥謂：「無獨必有對」(《遺書》卷十一)，王夫之所謂：「物物相依」(《周易外傳•无妄卦》)，這些都出於上述老子對反思維方式之理路。

2.「有」、「無」問題之歷史發展

老子在道、物關係上使用的「有」、「無」範疇，在哲學史上被許多重要的哲學家作了不同的解讀和發展。首先，莊子學派在「道生萬物」的歷程中，特意突顯道體之「無」[12]，同時並不以老子之「無」爲究極概念，在「有」、「無」之上，還提出「無無」的境界[13]。漢代嚴遵在宇宙演化論上，將老子「道生一」的「道」，稱爲「無無無之無，始未始之始」(《老子指歸》卷二，下引同)，同時將「無有無名」的「道」作爲「萬物所由，性命所以」的最高存在依據，這觀點開啓了王弼本體論的思想。

體，則郭店簡本較接近祖本，以此觀之，通行本之「有」、「無」關係乃邏輯順序，非時間先後。

11 王夫之，《思問錄•內篇》。

12 《莊子・天地》謂：「泰初有『無』，無有無名」此處突出道體之「無——「無有無名」。

13 《莊子・知北遊》：「予能有無矣，而未能無無也」。

王弼注《老》，循通行本「有生於無」之命題，有意識地將老子作爲道體的「有」下降爲萬有(萬物)，同時將無、有兩者的關係，引申爲母和子、本和末、體和用的關係，進一步提出萬有皆「以無爲本」的學說。王弼「以無爲本」的主張，引起了裴頠、郭象爲對立面的一場有無之辯[14]。宋代道學的先驅周敦頤作〈太極圖說〉，其宇宙生成論的思路，仍出於老子「有生於無」之旨，該圖說首段云：「自無極而爲太極。……太極本無極也。」朱熹將《太極圖說》首句改成「無極而太極」，以爲「無極」是形容詞，形容「太極」的無限。然而朱熹的曲義解釋，仍不合周敦頤原意，因《太極圖說》首段最後一句結語是「太極本無極也」——「太極」本於「無極」，這明顯是以「太極」所本的「無極」爲最高的範疇。朱熹校改《圖說》的首句「無極而太極」，意在躲避老子「有生於無」的思路，但仍受到陸九淵的責難，指出「無極」是老子的話，認爲周敦頤這一思想來自老學[15]。

朱陸的爭辯，固出自理學與心學觀點的差異，但其哲學議題仍來自道家老子。自魏晉至宋明[16]，哲學史上有關有、無問題的發展或爭議，可以說常是建立在對老子「有」、無」概念的誤讀之上。

(三) 道器之形上與形下之關係

無形迹之道與有形迹之物，在哲學史上又以道、器或道、事稱之。「道與器成爲一對獨立的概念，始於老子。《繫辭〉的「道」、器」觀念當係來自老子。」[17]《老子》說：「道常無名樸」(〈32 章〉)，「樸散爲器」(〈28 章〉)。通行本《老子》51 章：「道生之，……勢成之」，馬王堆甲、乙本均作「道生之，……器成之」，是則，《老子》「道」「器」，又增一例。老子以「無形」、

14 裴頠著《崇有論》猛烈批評「有生於無」之說，郭象注《莊》，亦反對「有生於無」觀念。

15 例如陸九淵在給朱熹的信中即提到：「希夷之學，老氏之學也。無極二字，出于老子〈知其雄章〉，吾聖人之書所未有也。老子首章言『無名天地之始，有名萬物之母』，而卒同之，此老氏宗旨也。無極而太極，即是此旨。」參見《宋元學案》卷五十八，《辯太極圖說書〉。

16 程頤解《易》，雖對王弼「以無為本」思想頗敏感，但卻承繼了王弼建立在有、無關係上的體用範疇，而提出「體用一源」等命題；另外，程頤雖以「理」為最高範疇來取代王弼易學中的「無」，但是「理」作為萬有的最終本體，仍是依循王弼「以無為本」的理論模式。凡此皆可看出程頤理學受王弼有、無思想影響之處。

17 張岱年，《論老子在哲學史上的地位〉，《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社，1992，81 頁。

「無名」形容道體之超越形、名(《老子•41 章》：「大象無形，道隱無名」)，《易傳•繫辭》作者繼承老子思想脈絡，將「道」、「器」界定爲：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。孔穎達《周易正義》便從老學觀點加以解釋說：「凡有從無而生，形由道而立，是先道而後形，是道在形之上。」這是以「無」來解釋「道」，而以「有」來解釋「器」。

至宋代，在反佛老虛無化的思潮下，老學「有生於無」之說受到諸儒多方的議論，對道器之形上、形下關係則依然循著道家老子的哲學思路提出許多精闢的見解。如張載以氣化爲道[18]，認爲無形之氣即是形而上者。程顥不同意張載以器爲道的觀點，他說：「形而上者謂之道，若如或者以清虛一大爲天道，則乃以器言，而非道也。」(《河南程氏遺書》卷十一)程顥認爲道與器有區別，但又不能相離。他說：「形而上爲道，形而下爲器，須如著此說。器亦道，道亦器[19]。但得道在，不繫今與後，己與人。」(《遺書》卷一)道是不受時空限制的，而且是「亦無始，亦無終，亦無因甚有，亦無因甚無，亦無有處有，亦無無處無。」(《遺書》卷十二)程顥的觀點，實乃莊子思路之變文。我們只要將《莊子》書中〈秋水〉與〈知北遊〉篇章有關道、物觀念的論點作一對比，便可看出莊學在程顥思想中的再現，如莊子說：「道無終始」(〈秋水〉)，程顥也照著說：「道亦無始，亦無終」；莊子說：道「無所不在」(〈知北遊〉，下引同)，道是不離物的(「無乎逃物」)，又說：「物物者與物無際」——道與物無際——由於道體現在萬物之中，故說道與物是沒有界限的，程顥所說「器亦道，道亦器」，便是這層意思。

道、器之分是道家道、物關係之另一種表述。宋儒有關道、器思想觀念的論述，雖遠勝先秦哲人，但基本上是依循著老莊的理路：即形上之「道」乃超形象、超時空的存在，而器物則屬有限性的存在體。道物關係下的道器議題，宋明理學家和心學家雖然在區分形上與形下和不分形上與形下的觀點，各呈己說，但其哲學議題及理論思維均沿襲老莊而非出自孔孟[20]。

---

18 《正蒙•太和》：「由氣化，有道之名」。

19 「『頃著如此說』者，言只可如此說耳，實在『器亦道，道亦器』也。後來心學一派，即不為形上形之分，與理學一派大異。」見馮友蘭《中國哲學史新編》，第五冊，人民出版社，1988，106 頁。

20 中國哲學史上，道物關係下的道器議題，到王夫之才有著嶄新的見解。他一反眾說，主張器先道後，在《周易外傳》中，他說：「據器而道存，離器而道毀。」(卷二)，「天下惟器而已矣。道者器之道。……無其器則無其道，……未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，……故無其器則無其道。」(卷五)王夫之認為事物的原理

總之，就形上與形的關係而言，有兩條主要的發展系脈值得我們留意：其一是從老子到王弼；另一條則是從莊子到成玄英。前一條系脈區分了形上與形下，但二者並非割裂的兩橛。老子的道是超越形象的存在，而物是現象界的有限存在，二者以「德」作爲中介，使得形上與形下之間密切聯繫[21]。至王弼提出「無、有」、「一、多」、體、用」等關係範疇，讓本體與現象、形上與形下之間有了明確的劃分。不過王弼以本體爲現象的本根，二者是不可分離的關係；後一條系脈則自始即強調了道、物之間互相含攝的關係，著重呈現形上與形下之間的一體性。莊子提出「道通爲一」、道無所不在」、物物者與物無際」等重要命題，將道物之間視爲相互含攝的整體，至成玄英提出「道不離物」、物不離道」等命題，重申了莊子形上與形下一體互攝的形上思維。這兩條系脈，交匯出中國哲學雖區分形上與形下，但是卻強調二者相互含攝、一體貫通的關係，爲宋明至當代哲學的形上體系奠定了主要的思考模式。中國傳統哲學這樣的形上思想和西方哲學形上與形下二元對立的思想是截然不同的。當代中國當代大哲如方東美、金岳霖、馮友蘭、熊十力等人，即是站在中國哲學形上與形下一體貫通的基礎上，對於西方哲學形上與形下二元對立的思想作出批判，並嘗試作出解決[22]。

(四) 道物之體用問題

在老子哲學中，體用問題乃屬於隱含性的思想觀念，直到王弼才予以顯題化。《老子》書中，不少地方已散發出隱含性的體用觀念。如〈40 章〉謂：「反者道之動，弱者道之用」這是說道體是恆動的，但其所顯現的作用則是柔

就存在於事物之中，道是不能離開事物而獨立存在的。王夫之還認為形上形下之分「初無定界」，不過是「擬議」之詞(同上)。船山的觀點，似乎認為形上之道乃虛擬之詞，屬預設性的概念，猶如郭象之取消形上之道，而任「物各自造」，如是，船山的道器論乃偏重於物的層面，其論述確給人耳目一新，然此一哲學議題則仍出自道家。

21 《易傳•繫辭》提出「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，透過「道」、器」範疇，將老子道、物之間的形上與形下關係，予以明顯的劃分。參見拙著《易傳與道家思想》，台北：商務印書館，1994.09。

22 如葉海煙言：「自希臘哲學建立『本體論』(Ontology)以來，西方哲學便一直在二分的思考模式中不斷尋求吾人心靈與精神的終極意義。方東美對此頗有個人之慧解與警覺，因此，他認為老子所謂之『有』與『無』並不是二分對立而相乖違的概念。」參見〈方東美的新道家哲學〉，道家文化研究》第二十輯，北京：三聯書局，2003.09。另外，關於金岳霖、馮友蘭等人對於西方二元對立思維的批判與解決，請參見《道家文化研究》第二十輯胡軍等人之論文。

韌的。《4 章〉云：「道沖，而用之或不盈」這是說道體是虛通的，而其作用卻不窮竭。《6 章〉云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」這也是形容道體之虛狀，但又孕育萬物，生生不息，其作用是無窮盡的。《45 章〉云：「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮」這也是說道的體用問題。我們再從《老子・11 章》來看：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。……」這是講現象界的事物具有「無」、有」、虛實之一體兩面，彼此可發揮相互利用的功能。凡此，老子學說已注意到由體見用的方面。

司馬談〈論六家要指〉總攬道家學說，謂「其術以虛無爲本，以因循爲用」。這裡主要是講黃老道家以虛無之道體爲本，以順應民情、因循客觀情勢爲用。後人所使用的「體用」概念，可能由「本用」觀念衍化而來[23]。

老子有關體用的隱含性思想觀念，到了王弼則予以顯題化。老子在描述道體之實存性與無限性時，使用了「有」、無」這一對範疇，而王弼在注《老》時則巧妙地將「無」、有」一對概念，轉化成爲道與物的代名詞。同時，王弼將「無」和「有」關係解釋爲本和末、體和用的關係。王弼在建構其本體論的體系中，認爲有限性的存在體(「有」)當以無限性的道爲依歸而提出「以無爲本」(〈42 章注〉)、「以無爲體」(〈38 章注〉)的主張，同時，王弼又一再強調「以無爲用」(〈38 章注〉)，意即以無限性的道(「無」)透過萬有(「有」)而彰顯其作用。這觀點在其《老子指略》說得很明白：「四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至」

道物之體用思想，至唐宋經佛、儒各派之競相使用而愈加廣泛，其中程頤「體用一源」的觀點，尤爲人所熟知，其〈易傳序〉云：「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間。」程頤以深微的理爲體，以顯著的象爲用。這和老子至王弼以深微的道爲體，以呈形的物象爲用，基本思路仍是脈絡一貫的。

（五）道物之一多關係

老子論及道與物的生成關係時說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」這裡《老子》論述「道生萬物」由簡趨繁的過程中隱含著哲學史上「一」與「多」關係的論題。道爲獨立無偶的實存體，故老莊均以「一」來稱

23 參見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1989，60 頁。

道之數，而以眾多之物號爲「萬物」[24]。故道與物關係，以數稱之，即一與多關係。

老子所揭示的一多關係，在中國哲學史上成爲討論部分與整體、共相與殊相、統一性與多樣性的關係之論題。而老子有關一多關係的論點，可以說是隱含性的議題，到戰國黃老學派，則成爲顯明性的學說被彰顯出來。茲舉帛書《黃帝四經》、《鶡冠子》及《淮南子》各典籍爲證，以見黃老道家在治道上的運用。如《黃帝四經》強調「握一以知多」、「握少以知多」[25]；《鶡冠子》亦強調「以一倡萬」、「以一度萬」[26]。《黃帝四經》爲戰國中期之作[27]，《鶡冠子》則爲戰國晚期之作，要在皆從治道立場提倡以簡御繁之道。這一思路，由漢代《淮南子》學派發揚而一直延續至魏晉王弼。司馬談〈論六家要指〉論各家之「務爲治者」，文中特地將儒道兩家的治術做了一個鮮明的對比：他一面批評儒者治道的缺失，在於「主倡而臣和，主先而臣隨，如此則主勞而臣逸」，同時讚賞黃老道家之治道採各家之長，「與時遷移，應物變化」，「指約而易操，事少而功多」。戰國黃老倡導「主道約」[28]，及至漢代《淮南子》學派有著更爲精闢的論述。如〈主術訓〉云：「君人者，無爲而有守也，……所守甚約，所制甚廣。是故十圍之木，持千鈞之屋；五吋之鍵，制開闔之門。豈其材之巨小足哉？所居要也。」君主居要守約，以執本繫末，如〈精神訓〉曰：「譬猶本與末也，從本引之，千葉萬枝莫不隨也。……故曰：『一生二，二生

24 《莊子•則陽》云：「今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。」

25 「握少以知多」，見〈道原〉篇；「握一以知多」，見〈成法〉篇。〈成法〉還說：「一者，道其本也，……一以趨化，少以知多。……夫百言有本，千言有要，萬言有總。萬物之多，皆閱一孔。」

26 「以一倡萬」，見〈天則〉篇；「以一度萬」，見〈度萬〉篇，並云：「守一道制萬物」。

27 參看陳鼓應，〈關於帛書《黃帝四經》成書年代等問題研究〉，收在《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995 年初版。

28 黃老提倡「主道約」，這是老子「無為」觀念的引申，這命題明確提出，見於戰國晚其著作《呂氏春秋》。《呂氏春秋》繼承稷下黃老道家主張國君不專權，不越俎代庖，強調君主「執其要」（〈察賢〉）履行君臣職能分工，如謂：「大聖無事而千官盡能。」（〈君守〉）有關君上無為而臣下有為的觀點，見於《呂》書〈圜道〉、〈分職〉、〈處方〉、〈審分〉等篇。戰國黃老道家治道的學說，請參見拙著，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，台北：三民書局，2003 年出版、拙文〈從《呂氏春秋》到《淮南子》論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《臺大文史哲學報》，第 52 期，2000 年出版。

三，三生萬物』」在一多關係的論題上，秦漢道家除了運用到治道之外，還擴及到思想文化主張讓百家爭鳴而臻至殊途同歸的開放政策上，如《淮南子•齊俗訓》說：「所爲者各異，而所達者一，……故百家之言，指奏相反，其合道一體也。」〈泰族訓〉再度主張：「天不一時，地不一利，人不一事，是以諸業不得不多端，趨行不得不多方。五行異氣而皆適調，六藝異科而皆同道。」這觀點和日後董仲舒向漢武帝建議「罷黜百家，獨尊儒術」兩者形成鮮明的對比[29]。

《淮南子》「萬殊爲一」（〈本經〉)的主張，上承莊子「萬竅怒號」而「道通爲一[30]」的開放胸襟，下啓王弼由「以寡統眾」（《老子•11 章注》)之治道層面，朝向「萬物萬形，以一爲主」（《老子•42 章注》)之哲學本體論詮釋方向發展。

要言之，哲學史上的一多問題，先秦老學著重在道物的生成論題上，而魏晉玄學家王弼則在「以無爲本」、「以一爲主」的思想主導下，一多的議題逐漸轉向本體論的方向，這一方向開啓了宋代理學家的哲學思維，如周敦頤的「一實萬分」、程朱的「理一分殊」或朱熹的「一源萬別」，在理論思維上莫不依循著王弼本體論的思路。

(六) 道物之動靜性能

老子的動靜觀，含蓋甚廣。後代哲學凡言及本根論或生成論有關動靜之議題，多淵源於老子；歷代有關認識論或政治、人生修養層面之動靜觀念，亦多溯源於老子。

老子常以動、靜對言。《老子•40 章》云：「反者道之動」(郭店本作：「返也者，道動也」，故而通行本「反」即「返」。)「反」(「返」)與〈16 章〉「復」、〈25 章〉「周行」同義。這裡說道體是恆動的，依循著循環往復的法則運行著。〈25 章〉的說法相同，謂道「周行而不殆」，又說：「字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」「逝」，指道的流行不息；「遠」，形容其無窮的歷程；「反」，乃返回本根，終而復始，再始更新。道之動依循著循環往復的法則，這是動中含蘊著靜的平衡。老子又用「常」的概念來表達道及事物在變動中的穩定性[31]。萬物的運行及其歸趨，老子亦以動、靜對言。如

29 《漢書•董仲舒傳》：「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」

30 見《莊子•齊物論》。

31 《老子》書中，「常」的概念見於〈1 章〉、〈16 章〉、〈55 章〉。

《老子 • 16 章》云：「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。」「萬物並作」、夫物云云」是寫萬物之動態；「觀復」、知常」是寫主體靜觀以察照萬物之回歸道體之根本。故而此處動靜對言，乃寫主體之靜觀以認知客體之真相。

動靜相養是老子應用到人生修養上的一項重要的提示。如〈15 章〉描述體道之士的靜定心境與精神活動時說：「孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生。」誠然，生命活動的過程中，動極思靜以保持心境的清明，靜極而動以恢復生命的活力。據說當代德國哲學家海德格就請人書寫了這對饒有意趣的句子掛在書房裡。

關於動，老子說了這樣精闢的話，如謂：「動善時」(〈8 章〉)、「虛而不竭，動而愈出」(〈5 章〉)。但他有關主靜的觀念，對後人影響更爲深遠。如謂：「重爲輕根，靜爲躁君」(〈26 章〉)、「不欲以靜，天下將自正」(〈37 章〉)、「清靜爲天下正」(〈45 章〉)。《老子》書言「靜」10 見，從語脈來看，政治術語多於心境的描述。但發展到稷下黃老和莊子學派，則正、靜、定成爲戰國道家心境修養的重要概念。

老子的動靜觀，經戰國黃老與莊子學派都有著重大的發展。稷下黃老將老子的虛靜說運用到養生和治國之術結合，提出以靜制動，以虛待實之說；在認識論上則提出「靜因之道」的原則[32]。所謂「靜」，指排除認識主體心中的偏見和妄想，不要對認識對象作出先入爲主的臆斷。所謂「因」，是要依據客觀情態去認識事物的真相，不作主觀預設，以客觀爲準則[33]。荀子「虛壹而靜」的認識論觀點，便直接來自稷下道家。

老子的動靜觀對莊子學派的影響也是多方面的。這裡只就哲學史及易學哲學史的角度做兩個方面的申說。一是論其變動觀的特點；二是論其動靜與陰陽結合之論點。

1.變動觀的特點

《莊子》由《老子》「道之動」而擴及宇宙大化之流行。〈大宗師〉云：「萬化而未始有極」；〈秋水〉云：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移」認爲萬物都在無休止地運動變化之中。變動觀是莊子宇宙論的一大

32 《管子 • 心術上》言：「有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也」。

33 《管子 • 心術上》言：「因也者，舍己以物為法」、其應也，非所設也」。

特點。變動、變化、變通的觀念貫穿著《莊子》全書，《周易》亦然，傳統千百年學界均視《易》、《老》、《莊》「三玄」爲古典哲學之首要典籍，變化觀便是三玄在思想上內在聯繫的首要一環。《史記•太史公自序》云：「《易》以道化」，認爲《易》乃言變論化之書，而「化」字《易經》卦、爻辭均不得一見，諸子著作自《莊子》始暢言「化」[34]。《易傳》言「化」本於莊子[35]，「變化」之外，《易傳》亦言「變通」，其變通說與莊子有密切聯繫。莊子亦言「通」，〈齊物論〉以「道通爲一」爲齊物之最高精神，〈大宗師〉以「同於大通」爲「坐忘」之最高境界。莊子還使用「消息盈虛，終則有始」(〈秋水〉)、「與時消息」(〈盜跖〉)等命題以表達天道運行之規律(「天行」)，這些獨特的語詞，均一一出現在《易傳》[36]，而《彖傳》論述天地萬物之變動承襲莊子之自然觀，尤爲明顯。

2. 動靜與陰陽結合之論點

莊子學派將動靜和陰陽觀念相結合，爲古代哲學開闢了一條新的思路。《莊子•天道》曰：「靜而與陰同德，動而與陽同波」。這是中國哲學史上首次提到陰陽的動靜性能，周敦頤太極動靜說即源於此。周敦頤的太極圖及其中的「無極」觀念來自道教已確定無疑[37]，按清代黃宗炎已作出考證，指出「太極圖」是從道教來的[38]。而〈太極圖說〉的宇宙生成論則來自道家，如謂：「太極動而生陽，……靜而生陰。」所謂「太極動」，即老子「道之動」之變文；「動而生陽，靜而生陰」，即本於莊子陽動陰靜之說。曾受業於周敦頤的程頤，其「動靜無端，陰陽無始」說，亦本於莊子。程頤說：「動靜無端，陰陽無始，非知道者，孰能識之[39]」，此處「知道者」的「道」，指大化流行之過程，乃屬老莊之道而非孔孟之道，程頤之意是說，認識道之無盡發育流行過程，便能了解「動靜無端，陰陽無始」的道理。程頤這學說與儒學傳統無關，儒者所推崇的四書，「陰陽」概念未得一見，宋儒論及陰陽動靜，其議題本於

34 《老子》言「化」僅三見，為政治術語，《莊子》言「化」多達 75 次，並創「造化」、「物化」等特殊概念。

35 如《乾•彖》云：「乾道變化」、《咸•彖》云：「天地感而萬物化生」、《繫辭》云：「窮神知化」等。

36 如見於〈剝卦〉、〈蠱卦〉、〈豐卦〉等《彖辭》中。

37 參見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，55 頁。

38 參見《宋元學案》卷十二，〈濂溪學案〉。

39 參見《經說》卷一，《二程集》，1029 頁。

莊子，程頤此處連命題中重要術語如「無端」、無始」，亦襲用《莊子》[40]。朱熹言及陰陽動靜，較前人尤爲細緻，但其哲學議題及內涵，仍沿襲老莊思想之脈絡[41]。

總之，老子的動靜觀在多方面一直延續到宋明以後的哲學思路。如：(一)老子動靜相養的觀念，和其有無相生、虛實相涵的哲理，留給後世諸多啓迪。程頤所謂「動靜相因[42]」，這命題即蓋括老子動靜相養的觀點而來。(二) 老子謂「道之動」及莊子強調萬物之「無動而不變」，老莊這一變動觀，經程頤到王夫之，都突顯了事物能動性的一面。如周敦頤謂「太極動」，與老子「道之動」同義；程頤謂「動之端乃天地之心」，這與老莊思路同一脈絡；而王夫之謂「天地之化日新」(《思問錄•外篇》)及其以動爲本，以靜爲相對的觀點，亦與莊子相合。(三) 老子的靜觀影響尤爲深遠，如王弼注《周易》，宣揚動本於靜[43]，又如周敦頤〈太極圖說〉之主靜的修養論。宋明心學一派，尤重靜中涵養，如陸九淵強調「靜坐澄心」，胡居仁稱「靜中有物」，陳白沙主靜坐見心之本體。心學派由向學到人格氣象，或循莊禪之理路，或見老聃之投影。

---

40 先秦諸子中，唯獨莊子學派論述道及自然循環過程時喜用「無端」、無始」等術語。其言「無端」，如〈在宥〉：「以遊無端」、達生〉：「藏乎無端之際」、田子方〉謂陰陽「始終相反乎無端」。其言「無始」，如〈秋水〉：「道無終始」、在宥〉：「與日無始」、〈山木〉：「無始而非卒」、知北遊〉：「無古無今，無始無終」、則陽〉：「與物無始無終」、則陽〉：「莫知其所始」。

41 老子曾就道、物層次言有、無，亦隱含性地涉及道、物之動靜，然道、物間層次之分則不明確。及至周敦頤始提出「物」、神」之區別而言動靜，其言曰：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」（《通書・動靜第十六》）周敦頤的「物」與「神」之別，其實就是老莊的「道」與「物」之分，周子說得不清楚的地方，朱熹接著說：「『神』者即此『理』也。」並明確以「道」「器」、形而上」「形而下」之區別與聯繫而言動靜陰陽關係。其言：「『動而無靜，靜而無動，物也』，此言形而下之器也。形而下者，則不能通，故方其動時，則無了那靜；方其靜時，則無了那動。如水只是水，火只是火。就人而言，語則不默，默則不語。以物言之，飛則不植，植則不飛是也。『動而無動，靜而無靜，非不動不靜』，此言形而上之理也。理則神而莫測：方其動時，未嘗不靜，故曰無動；方其靜時，未嘗不動，故曰無靜。靜中有動；靜而能動，動而能靜。陽中有陰，陰中有陽，錯綜無窮是也。」（《朱子語類・卷五》，35頁）朱熹藉周敦頤的動靜觀，將老子道、物之動靜說，作了明確的層次之分。他不僅清晰地道出形而上之動靜與形而下之動靜的區別，而且還指出由於道的同通性（「理則神」）以致蘊涵著「靜中有動，動中有靜」、陽中有陰，陰中有陽」的錯綜關係。朱熹將動靜區別出道、器或形而上、形而下二層次，仍是承老子道、物的關係而來。

42 參見《二程集》，1029頁。

43 見《復卦》注。

三、莊子的道與物關係

莊子至少在三個方面深化發展了老子的道、物關係。其一，老子「玄之又玄」的道，是爲域中之一，仍是處於空間之中，莊子則將道往無限的時空延伸；其二，老子的道是「獨立而不改」(〈25 章〉)，莊子則將道與生命作更緊密的結合。道落實到人心，並且「唯道集虛」(〈人間世〉)，透過「心齋」之虛，使得道體現出精神境界的意涵；其三，莊子透過道—氣—物的關係，提出「物化」與「安化」的觀念。前者意指個體生命在宇宙大生命中的轉化；後者則觸及死生問題，而宣暢死生乃氣之聚散，人應安於氣化。以下，即就莊子思想中的道物關係，逐次展開申論。

(一) 道無終始，物有死生

莊子道、物關係所涉及的議題，主要乃是宇宙生命與個人生命的關係問題。莊子說：「道無終始，物有死生」(〈秋水〉)，道是超越時空的無限性存在，而物，則是有限性的存有者。相對於道的無限，個人生命需要面對生之負累、境遇之坎坷、意見之紛爭、衰老之病痛，甚而死亡之怖懼等有限性的課題。而面對人的有限性，莊子正是試圖從道的無限性來加以超越及轉化。這可以從兩個方面來談：

1. 由道的普遍觀點來超越主觀成見

首先，莊子由道的無限，來超越人心的主觀識見，讓個人從「是其所非而非其所是」(〈齊物論〉)的意見對立中超越出來，以獲得整體生命的觀照。莊子云：「莛與楹，厲與西施，恢詭憰怪，道通爲一。」(〈齊物論〉)；又云：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍」(〈秋水〉)。萬物自身各有其存在樣態，所謂美醜、是非、善惡、貴賤的區分，乃是人的主觀區判強加在事物身上。也正是這自我中心的主觀區判，讓個人生命拘泥在有限的視域中，而無法遍觀整體生命之真實。如果能超越成心的拘執，透過道的無限視域來俯瞰萬物，則萬物紛呈的多樣性便能全體包容，個人生命也就能從一偏之見的執泥中超越出來。

2. 由道的無盡大化來面對死生問題

其次，生命的有限性帶給人最大的難題，便是必須面對死生問題，而面對

死亡，更多地是哀傷與悲懼。莊子說：「人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。……已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。」(〈知北遊〉)「白駒之過郤」將人生命之短暫生動地比喻出來，在生與死的轉瞬之間，在挽不住生命消逝的無奈與無力之下，萬物總難免悲傷與不捨。這正是莊子對於「物有死生」之人生實存境遇，作最赤裸的展現。

然而，死亡作爲個人的生命極限，其意義並非消極的。莊子是試圖在一個「齊一」的脈絡下來處理生與死的問題。莊子認爲生死存亡是一個整體，也就是說，是一個必然的流轉過程。這個過程，正隸屬於道所具現的無盡大化。

莊子希望洞視道無盡流行的大化，來安頓生命的有限。首先，安順死生的必然流轉。莊子說：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」(〈德充符〉)，死生流轉如日夜更替，四時代序，人應順應而不爲之憂懼於心，也即是「死生無變於己」(〈齊物論〉)之意；其次，進而忘懷死生問題。莊子言真人乃：「不知說生，不知惡死」(〈大宗師〉)，言孟孫氏善處喪爲：「不知所以生，不知所以死」(〈大宗師〉)，皆曉諭人要安順於死生之遷變。

究竟而言，莊子思索死生問題，不獨在面對死亡。生死存亡是一個整體，無法割裂，在洞視道的大化流行後，生死之間也就一體安順。因此，莊子說：「善吾生者，乃所以善吾死也」(〈大宗師〉)。

(二) 道物無際

老子言道，強調了道「獨立而不改，周行而不殆」(〈25 章〉)，道的超越性，並非全然割裂了道與物的聯繫，道在創生萬物後，隨之內在爲萬物之「德」，也即萬物的本性。因此，透過「德」的中介，超越的道實則也內在於物之中。

莊子繼承了老子道的獨立無待及超越性，其言道爲：「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」(〈大宗師〉)道是獨立自存且創生天地萬物的最高實體。不過，莊子闡述道的獨立、超越性，是在強調道作爲萬物的本原以及存在依據。至於解釋萬物的存在樣態、變化動力、生命質性，甚而價值依據等議題上，莊子更強調了道在萬物的普遍化與內在化，而提出了道物無際、道無所不在等命題。莊子作這樣的解釋，稀釋了老子道作爲

域中四大的至上性格，透過道的內在化，回歸物的自身層面，展現萬物無拘束的生命力量與存在價值。

道的內在化，老子是以「德」爲中介，但是「德」只是道的延伸，萬物的活動，人事的作爲終究要以道的律則爲依準。老子的道對於物來說，雖然不是主宰性的，但終究仍是至上性的；莊子道的內在化則透過一個自存的體系——「氣」來達成，莊子說：「陰陽者，氣之大者也，道者爲之公。」(〈則陽〉)道對於萬物的創生、推動、畜養等，已內在爲氣自身聚散、運動的力量，尤其是陰陽二氣的性能。而氣的活動便影響及構成了萬物的生命樣態及存亡歷程。因此，莊子的道透過氣，其對萬物的影響，已展現爲氣對萬物的影響。莊子不需要再保留道的至上性格，來作爲萬物依循的規準。消解了道的至上性，莊子展現了道物不離，道無所不在的觀點。他說：「物物者與物無際」(〈知北遊〉)，所謂「物物者非物」(〈知北遊〉)，「物物者」即是「道」，道既然透過氣而內化爲萬物自身的生命內蘊，則道物之間的分際便取消了。莊子另言道乃：「無所不在」(〈知北遊〉)，且「無乎逃物」(〈同上〉)，以及「夫道，覆載萬物者也」(〈天地〉)同樣闡明了道物無際，道遍在於天地萬物的觀點。

莊子道物無際、道無所不在之說，成爲中國古典哲學道物關係的一條主線。例如漢代《淮南子•要略》言：「言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化游息。」強調道事並重、道事不離的觀點，這也即是莊子道物不離的思路；另外，唐代成玄英亦言：「道不離物，物不離道，道外無物，物外無道」(《道德經義疏•21 章》)即直承莊子道物無際的論點；又言：「至德之人，即事即理，即道即物，用即道物，體即物道」既將理、事關係與道、物關係對言；又引入體、用範疇，以道、物之間互爲體用的關係來說明道物之不離。至宋代理學，二程續闡發莊子道物不離、道無所不在之論。其言：「道之外無物，物之外無道。是天地之間，無適而非道也」(《二程遺書》)所謂道外無物，也即道物不離；而「天地之間，無適而非道」雖在呼應其「天理」遍在之論，然而描摹道乃「無所不在」的思維，亦明顯承自莊子的道物關係。除二程理學，宋代心學派亦藉莊子道物不離的模式以發論。如陸九淵言：「道外無事，事外無道」，道事不離之說，如《淮南子•要略》中的道事觀，亦是莊子道物不離之說的一脈思路。

總言之，道物不離的關係，一方面是莊子以道的內在化來消解老子道的至上性，由此，萬物的自性及多樣面貌，得以在一個開放的無限可能中展現。這也可以說是莊子存有論層面的道物關係，延伸至價值論上的特殊意義；其次，

道物不離也意味著，有限性的物與無限性的道之間是一個整全。這如同瞬間消滅的海浪與遼闊恆久的大海，是一個整體一般。這樣的道物關係落實在個人生命而言，則揭示了個體有限生命參與宇宙無限生命的可能。

(三) 氣化論

莊子道物關係的另一層重要意涵，則爲其氣化論思想。莊子的氣化論含蘊了兩個主要範疇，一是「一氣」範疇；另一則是「陰陽」範疇。對莊子而言，這兩個範疇都具有生命之源的意義。

1. 「一氣」範疇的意義

「一氣」概念出現在《莊子》的〈大宗師〉與〈知北遊〉二篇。首先，〈大宗師〉中，莊子藉由孔子之口，論及孟子反、子琴張二人遊乎方外之境乃：「彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。」；另外〈知北遊〉中則提到：「通天下一氣耳」。

莊子所謂的的「一氣」，至少有以下幾層意義：其一，莊子之前，氣只是一個普通概念，意指自然界流動的細微存在體，莊子始提出「一氣」概念作爲萬物生成的最初基始。莊子的「一氣」，相當於漢人所習稱的「元氣」。其二，〈大宗師〉將「造物者」與「一氣」並提，謂：「與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。」「造物者」即指創生化育萬物的道，此處莊子將「一氣」與道並列，隱含著將道具象化爲「一氣」的傾向。其三，莊子將「一氣」和人的死生聯繫在一起，這是很特別的提法。《知北遊〉對〈大宗師〉這一思想有如此精闢的發揮：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。……故萬物一也，是其所美者爲神奇，……臭腐復化爲神奇，……。」從〈大宗師〉到〈知北遊〉此處，莊子主要在談安化——談個體生命的存亡在宇宙生命大化流行的情狀，曉諭人們從宇宙大化的高度，來對死亡持有達觀的態度。其四、《知北遊〉提出「通天下一氣耳」的重要命題，認爲人的死生乃一氣之聚散，這是古代最早的氣一元論。

漢以後，元氣思想盛行，「元氣」概念或乃「一氣」之轉化。而莊子「一氣」思想，至北宋爲張載所發揚，張載認爲宇宙就是太虛一氣的運動[44]。「一氣」流行說也爲朱熹所繼承，如朱子說：「天下只是一氣流行，萬物自生自

44 《橫渠易說》謂：「一物兩體，氣也。」「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」這是說一氣分為二(陰陽兩氣)就形成運動。

長，自形自色」(《語類．卷四十五》)，又言：「陰陽雖是兩個字，然卻是一氣之消息，一進一退，一消一長。進處便是陽，退處便是陰；長處便是陽，消處便是陰。只是一氣之消長，作出古今天地間無限事來。」(〈卷七十四〉)。「一氣」成爲朱熹以氣來解釋天地萬物生滅變化時的重要範疇。清代黃宗羲說：「通天地，亙古今無非一氣而已。」(〈太極圖講義〉)，哲學家王船山亦說：「天人之蘊，一氣而已」(《讀四書大全說》卷十)，可見莊子「一氣」概念成爲後世哲學的重要範疇。

2. 陰陽的哲學意涵

〈大宗師〉主旨在談安化——即在宇宙大化流行中，個體生命如何安於變化。所謂「安化」，即安於氣化，因而在〈大宗師〉中接連提到了三個有關氣的重要概念，即：「一氣」、氣母」、陰陽」。氣母」與「一氣」兩個特別的概念詞異而義同，但「氣母」未被後人所習用，而「一氣」則成爲普遍性的範疇。至於「陰陽」概念，西周末年周太史伯陽父已使用，以陰陽爲天地之氣來解釋地震發生的原因[45]，陰陽還未成爲一對哲學範疇。至老子，以陰陽來表現天地萬物皆內涵兩兩對立、轉化的特性與力量[46]，陰陽始提升爲一對哲學範疇。

老子雖首次賦予陰陽以哲學意涵，但在整體思想體系中，卻不如莊子之重視陰陽範疇。莊子將陰陽提升到十分重要的地位，其義涵有以下幾個方面：

(1) 陰陽乃人生命之源

莊子賦予陰陽的另一個重要義涵，是作爲個體生命的源頭。〈大宗師〉云：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母」陰陽二氣是人生命的源頭，也因此，一旦人自身的陰陽二氣失去了和諧，則病痛、死亡便隨之而來。莊子所謂「陰陽之患」(〈人間世〉)、「陰陽之氣有沴」(〈大宗師〉)，以及「人大喜邪？毗於陽；大怒邪？毗於陰」(〈在宥〉)等說法，都在闡明陰陽二氣對個體生命的影響。

〈大宗師〉還涉及造化生氣的哲學議題。莊子說：「以天地爲大爐，以造化爲大冶」，造化即是道的創生化育萬物，而這造化，正是透過陰陽二氣的聚

45 《國語．周語上》記載：「幽王二年，西周三川皆震．伯陽父曰：『周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也．陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。』」

46 老子云：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」(〈42 章〉)。

散使然。莊子造化生氣之說直接影響了宋明理學的氣論。例如張載強調人的生死即是氣的聚散，氣聚成物，物斃氣散[47]。這觀點直接繼承莊子[48]。而張載「形聚爲物，形潰反原」的說法，爲程頤所反對，程頤說：「天地間如洪鑪，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復載？天地造化，又焉用此既散之氣？其造化者自是生氣。」(《二程遺書》卷十五)。莊子雖未明白論及程頤所說的天地生氣說，但是程頤以造化、氣化之說解釋萬物生成，正承莊子思想而來，其「天地如洪鑪」之說，便直接引用自〈大宗師〉。

(2) 陰陽交相作用構作宇宙間一切現象之起伏消長

《莊子》言氣，由生命現象擴及到萬物的起伏消長。如〈田子方〉對老子〈42 章〉萬物生成論作出更清楚的解說[49]，而〈則陽〉則從自然界的「相蓋相治」到人事界的「禍福相生」，認爲都是陰陽兩種勢力相互推盪所形成。

莊子學派對陰陽概念之擴大化解釋的傾向，經易學家的推波助瀾，在古代思想史上更加發揮了無比的影響力。可以說，「陰陽」概念成爲古典哲學一對極其重要的關係範疇，乃始於莊子學派的倡導，宋儒致力推崇的《四書》未見「陰陽」一詞，而戰國道家學派無不將「陰陽」學說納入爲其宇宙論不可或缺的一環。《易傳》的自然哲學仍是在老、莊思想直接影響下興起的。諸子罕言《易》，偶而引用卦爻辭以助己說，對《易》的要義亦少論及，僅《莊子》一語中的。〈天下〉篇述及「易以道陰陽」，莊子學派以「陰陽」爲《易》的核心思想之說，朱熹大爲稱讚，並且接受此說而言：「且如易，只是一箇陰陽之理而已」(《語類．卷九》)。

莊子氣論及陰陽說不僅對《易傳》產生直接影響，而且在哲學史上也起了深遠的作用。例如在宋明理學中，朱熹即言：「天下萬物萬事自古及今，只是箇陰陽消息屈伸。」(《語類．卷三》)將天地萬物的盈虛消長歸爲陰陽二氣的作用，正是莊子的思路。

(3) 陰陽動靜之論

莊子陰陽範疇另一個重要的論點，是提出陰陽動靜之說。《莊子》一書中，〈天道〉與〈刻意〉二篇都提到：「靜而與陰同德，動而與陽同波」，陰氣

47 例如《正蒙•太和》云：「聚亦吾體，散亦吾體」、「其聚其散，變化之客形爾」。

48 《莊子•知北遊》云：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」

49 〈田子方〉云：「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。」

屬靜而陽氣屬動，明白地將陰陽二氣與動靜性能連結起來。莊子這陰靜陽動之說，是哲學史上關於陰陽動靜關係的最早立論，並影響了後世關於陰陽動靜的論點。例如宋明理學中，周敦頤〈太極圖說〉說到：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動」，其中，「動而生陽」、「靜而生陰」的說法，即是莊子「陽動陰靜」說的發揮。其後，朱熹亦言：「未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理」(《語類•卷二》)；又言：「太極只是一箇氣，迤邐分做兩箇：氣裏面動底是陽，靜底是陰。又分做五氣，又散爲萬物。」(《語類・卷三》)朱熹陰靜陽動的說法，最早可上溯至莊子。

結論

老子之前的思想家，大多關注在物的層次，而老子以更開闊的視野，從宇宙的規模思考人的存在，並建立道論作爲天地萬物生成的根源及存在依據。透過道、物關係，老子爲萬物存在、人間社會建構一理論說明的基礎。道、物關係成爲涉及形上與形下、本體與現象以及體、用關係等的重要哲學議題。老子的道、物關係經莊子氣化論，至宋明理學理氣論的進一步發揮，貫穿了整個中國哲學的發展。

本文論述老子在物的層面上建立道的理論架構，他在道、物的理論架構中，首創中國古代哲學本原論、生成論，並建立雛形的本體論。無疑地，老子建構的形而上學，投影於整個中國哲學史。魏晉的王弼，以「有」「無」問題爲主題而重構老學，老子的有無問題，基本上是從天地萬物之起源或生成的角度而立論，王弼則將老子描述道體之「無」、「有」轉化而爲本體與現象之關係，並以「無」作爲「有」的存在根據，從而提出「以無爲本」、「以無爲體」的主張[50]，認爲在雜亂紛紜的現象背後，有一個共同的本體。

王弼在道、物關係中，強調「無」以統攝「有」——統宗會元之理以統攝殊散之物[51]，亦即以無形、無名、無限性之道來統攝天地萬物，這一思維模式爲宋代理學家本體論之建構所依循，而王弼在道、物關係中所論述的理一與分

50 「以無為本」的命題，見於王弼《老子注•40 章》，「以無為體」的命題，見於《老子注•38 章》。

51 《周易略例•明象》云：「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。」

殊的關係、體和用的關係，也都直接爲程朱理學所沿襲。

在道、物關係中，莊子繼承老子的思路，並提出了「理」和「氣」兩個重要的範疇作爲補充：道生成萬物，莊子遂以氣來說明萬物的生死聚散；道落實於物，莊子遂以「理」來說明萬物的存在樣態及其運行法則[52]。

在莊子哲學中，「理」和「氣」尚未形成一對關係範疇，道與氣的關係則是忽隱忽現地聯繫著[53]，值得注意的是，莊子論述道、氣時，莫不與生命密切地相關著。要之，莊子以氣爲生命現象，以道爲生命境界。莊子的道氣觀在古代哲學史上有深遠的影響。例如：一、宋代道學的理氣說，其理論結構與思想概念，多淵源於莊子的道氣觀。二、張載至王夫之的氣本論，乃莊子氣論的繼承與發展。三、宋明道學史的道論及其理本論中的理先氣後說或形上、形下層次之分，亦皆沿襲老、莊道、物關係而立論。莊子常就生命境界而言「道」，而莊子哲學精神所呈現的天人之境或「天地境界」，亦常爲後代哲人所仿效。如程顥所謂「渾然與物同體」（《遺書》卷二上），張載所謂「大其心則能體天下之物」（《正蒙•大心》）均屬莊子式的精神境界。甚至張載與程顥在描繪莊子式的精神境界時，還不自禁地襲用《莊子》書中的名詞或概念，如《正蒙•乾稱》云：「有無一，內外合」、「均死生，一天人」。程顥在其著名的短文〈識仁篇〉和〈定性書〉中，更是頻頻使用《莊子》的語詞。如謂：「心普萬物而無心。……情順萬物而無情」、「無將迎，無內外」、「內外之兩忘」等話語，此中之「無情」說，來自《莊子•應帝王》；「兩忘」說，來自〈大宗師〉；「無將迎」語句，引自〈應帝王〉。當然，程顥等宋儒也有在莊子精神境界的基礎上更上一層樓之處。哲學史上我們常可談到「青出於藍而更勝於藍」的情況。

老莊所創建的道論，爲歷代哲學家所繼承，如宋明道學之「道」，其內涵非孔孟之道，乃屬老莊之道。精神境界多體現莊子式的意境，而理學派的理論建構（如本體論之理論建構），其本體思想則沿襲老和莊。

52 參見拙作，〈「理」範疇理論模式的道家詮釋，《臺大文史哲學報》，第六十期，2004.05

53 如《莊子•則陽》云：「陰陽者，氣之大者也；道者為之公」。

引用書目

一、古籍文獻

《國語》

《莊子》

《管子》

《漢書》

《周易略例》

《宋元學案》

《正蒙》

《二程集》

《思問錄•內篇》

《周易外傳》

《朱子語類》

二、近人專著

陳鼓應主編，《道家文化研究》第一輯，北京：三聯書店，1992。

陳鼓應主編，《道家文化研究》第六輯，北京：三聯書店，1995。

陳鼓應主編，《道家文化研究》第二十輯，北京：三聯書店，2003。

陳鼓應，《易傳與道家思想》，台北：商務印書館，1994.09。

陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995 年初版。

陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，台北：三民書局，2003 年出版。

陳鼓應，〈從《呂氏春秋》到《淮南子》論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《臺大文史哲學報》，第 52 期，2000 年出版。

宗白華，《美學散步》。

馮友蘭，《中國哲學史新編》，第五冊，北京：人民出版社，1988。

張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1989。