

## 中國思想史上的兩種本體論思維

劉榮賢\*

### 【提要】

本文主要是以「心」、「物」的相互對應關係來闡釋中國思想史上「體質性」與「理體性」兩種「本體」觀念的發展與演變。先秦時代由於社會物性文明的興盛，刺激了人類的生命觀隨著與無窮的氣化世界融合而擴大，產生了「體質性的本體觀念」來做為生命與宇宙天地合一的解釋基礎。魏晉時代則相反的由於「心力」增強而出現「聖人體無」的觀念，開發出「理體性的本體觀念」。這兩種本體觀念的原型成為中國本體論思維的基礎。本文認為：先秦時代《老子》的本體觀念仍是「體質性本體」的思維，「理體性本體」的觀念開展於魏晉時代的王弼，爾後佛教思想傳入中國又將本體論思想提升到「萬法唯心」、「一真法界」的「唯心本體」，建立了中國本體論思想「由物向心」、「由他向自」的發展脈絡。本文並論述了佛教「空義」與中國兩種本體論之間的會通。另外本文又論述宋明六百年理學中的橫渠、明道、伊川、陽明等人的本體觀念基本上也幾乎是循著上述中國本體思想發展的模式開展，並提出明道「兼陰陽而言的道」為最足以代表中國本體論思想的典型。

關鍵詞：本體論 體質性本體 理體性本體 王弼 空義  
宋明理學 中國思想

---

\*東海大學中國文學系副教授

## 一、先秦「體質性本體觀念」的起源及其內容

中國的「本體」思想與西方有不同之處，就是西方的本體論只研究「存有」的根源，與「宇宙論」有很清楚的分別；中國人的本體觀念與宇宙論則常混而不分。嚴格而言，中國人比較看重宇宙論，原因是中國人最關心的問題是一個龐大的人群社會如何能長治久安，而統御社會的政治作為必須借重於對宇宙流動法則的觀察。然而中國人的生命觀是心物合一的，政治社會的調理與統御常和生命存在的問題無法分別，為了外在環境與內在生命的終極解釋，中國人當然也有其本體論上的思維。只是由於其思想基本上落實於現實世界的治理，因此其「本體論」和「宇宙論」常不嚴格區分。

中國人的「本體」觀念是建立在「心物合一」的思維之上的，原因則和中國人遠古以來的生活環境有關。中國文化產生在北半球幅員遼闊的溫帶地區。中國人長久以來與生存環境之間的互動，以及對環境的生存依賴的穩定感，導致對自然界環境產生的可親意識，使中國人逐漸產生與自然環境打成一片的生命情態。為了解釋「生命」與「環境」，也就是「心」與「物」相與為一體的存在基礎，因此在「生命」與「環境」之間產生了聯結「心」與「物」的「氣化」觀念。「氣」是一種宇宙的「組構原質」，可以同時解釋「正報生命」與「依報環境」中之物的生化存在<sup>①</sup>，可以將「心」與「物」納入同一個宇宙的「存在原質」之中。

這種以「宇宙與生命的基本組構原質」為內容的「氣」觀念於是在先秦時代成為了中國本體思維的基礎。「氣」基本上是一種「體質」觀念，所以我們稱這種本體為「體質性的本體」。這種「體質之體」的觀念在戰國時代逐漸在理論上成熟，成為道家思想中老子與莊子天道觀念的內容，甚至也可以解釋為孔孟「仁義」、「性善」思想的思維基礎<sup>②</sup>。到了《呂氏春秋》的時代被整理成「與元同氣」的觀念<sup>③</sup>，影響了以下漢代數百年的思想。

「體質性的本體」觀念認為宇宙間的萬物都是由基礎的「原質之氣」所「生化」、「聚散」而生<sup>④</sup>，這種所謂「原質之氣」就稱為「元氣」，是宇宙之間「存在

①「正報」與「依報」乃借用佛家語。前者指身心生命，後者指外在環境的器世間。

②孔子的「仁」及孟子的「性善」終究都不能離開生命的「氣質之性」來論。

③語出《呂氏春秋·應同篇》，見《呂氏春秋集釋》（臺北：鼎文書局，1984年10月，頁496）。

④「元氣聚散而生萬物」的觀念在中國很早就有，但正式提出「聚散」的觀念來解釋元氣與萬物之間的關係

」的結構基礎<sup>⑤</sup>。而「陰陽」、「五行」則是「元氣」向「聚」的方向發展的兩個中間階段。到了「成物」的階段，每一個「物」因為「氣」聚合的方式不可能完全一樣，因此被生化出來的個體物其本身的結構也各不相同，這就是「性」，而其特殊而唯一的聚合方式也就稱之為「命」<sup>⑥</sup>。因此「元氣」與「成物」之間只是結構程度在層次上的不同而已，二者基本上是「同質性」的。所謂「同質性」指的是「物」的組構成分其實就是「氣」，「物」如果朝著「散」的方向演變，終究須復歸於元氣，回歸到宇宙最基本的結構原質。

這種體質性的本體觀念成為先秦到兩漢時代中國人解釋宇宙天地「存在」及其「流動」的思想基礎。這種形態的本體觀念之所以產生是因為適應了戰國以迄秦漢之間中國社會的發展，當時物性文明的進展與政治規模的擴大所造成的世界觀與空間觀的擴充，使得中國人急需一種可以在「結構原質」的觀念基礎上統合「內在生命」與「外在世界」為一體的本體觀念，基於「氣化」內容的體質性本體觀念正好適應了這個時代的要求。中國人似乎是先使用「體質」或「結構原質」的觀念來解釋宇宙天地的「一體性」，來為秦漢以下統一的大帝國做天道意義上的解釋<sup>⑦</sup>。漢代四百年來所謂的「氣化的宇宙觀」正是基於體質性本體觀念之下的產物。

先秦時代所謂「體質性的本體觀念」是以「氣化」觀念為主體的，它的深層意義在於表示：不論「心」、「物」都由宇宙間最基本的原質所構成，這種思想的背景來自於戰國時代。由於物質文明與社會政治的快速發展，導致「物性力量」的急速增強<sup>⑧</sup>，因此人類的「心力」相對減弱。當「心力」受到代表環境的「物性力」的壓抑之時，在物極必反的原則之下，「心」會反過來藉由與「物」的合一，以擴展生命範圍的方式來銷解外在物性對它所造成的壓力。然而因為當時「心力」處於一相對弱勢的地位，因此「心」與「物」的合流自然會傾向於以「物」為基礎的

---

者，卻晚到宋代的張橫渠。也正是因為張橫渠提出「聚散」的觀念後，「體質性的本體觀念」在理論上才更加清楚地被確定。

⑤ 中國人從來不在這種存在基礎的背後再去追究它所從來的根源，這是中國人對世界存在的基本肯定，一切哲學思想都只能以這個存在為起點向前推演。

⑥ 中國最早對「性」的解釋就是告子所說的「生之謂性」，因此所謂「命」是指天地之所以生成此「性」的方式。戰國後期與秦漢之間的儒家後學為了建立其道德的形上學，將「性」、「命」轉而解釋成「人之所得於天的永恆不變的道德理性」，而成為《中庸》的「天命之謂性」的觀念，其實這並不是中國最早對「性」「命」二字的解釋。

⑦ 《呂氏春秋·應同篇》中所提出的「與元同氣」的觀念正是為秦帝國的統一做天道形上的解釋。

⑧ 所謂「物性力量」是指「物性」在人類行為中所佔的比重增加時所導致的對人類「心靈主宰」的抑制力。

統合。於是做爲「物」的結構基礎的「氣」被發展成爲總括「生命」和「宇宙」的終極原質。《呂氏春秋》中「與元同氣」的觀念正是這種「體質性本體觀念」在先秦時代的發展的最清楚的展現。

人類的「心」具有無限的潛能。當「心力」受到制約時，可以透過與外在物性環境的合一，來解銷「物」對「心」的壓力。這種心物的合一就某種意義來說，可以解釋爲「心」藉著與「物」的合一而「擴充」。此一「生命範圍的擴充」使得「心」的力量因此逐漸增強，而終於造成「心力」反過來企圖控御「物性」的現象。在人類文明的發展史上，「心」與「物」似乎總是呈現著一種在天平桿上相互超越的現象<sup>⑨</sup>。

## 二、魏晉時代王弼在「理體性本體觀念」上的創發

這種心力逐漸强大到反過來足以籠罩物性的時代就是中國思想史上的魏晉時代。魏晉時代的中國社會又經秦漢統一之後數百年的發展，政治結構與物性文明擴大到空前未有的規模。這樣龐大的物性社會在漢代末年帝國的統治力量逐漸衰微之時，在當時的思想界中反而激起了一種以「心力」加以籠罩、統御的思維方向，這就是魏初興起的「貴無」思想<sup>⑩</sup>。王弼不是第一個提出「貴無」觀念的人<sup>⑪</sup>，然王弼以後起之秀，能在魏晉兩百年玄學中執牛耳，原因就在於將老子的「無」推向一個「異質性」的形上本體觀念的發展。

王弼的本體觀念表現在其論「大衍義」之中：

演天地之數，所賴者五十也，其用四十有九，則其一不用也。不用而用之以通，非數而數以之成，斯易之太極也<sup>⑫</sup>。

<sup>⑨</sup> 黃老思想一方面主張因循物性，崇尚自然。一方面又提出所謂「帝王天德」的觀念，主張帝王之德與天地精神相往來，可以化育萬物（見《莊子·刻意篇》），正是認爲人心有主宰物性的力量。

<sup>⑩</sup> 「無」本來是《老子》書中一個代表「本體」的觀念，和代表現象界之「有」的「用」形成一套體用結構。

<sup>⑪</sup> 年紀與社會地位較王弼高出許多的何晏和夏侯玄已有「貴無」的思想。何晏曰：「天地萬物皆以無爲本」，夏侯玄曰：「道本無名，…夫唯無名，故可得適以天下之名名之」。前者見《晉書·王衍傳》（臺北：鼎文書局，1983年7月，頁1236），後者見楊伯峻《列子集釋·仲尼篇》張湛注引（香港：太平書局，1965年10月，頁75）。

<sup>⑫</sup> 《周易·繫辭上傳》第九章「大衍之數五十，其用四十有九」下韓康伯注引王弼曰。見《十三經注疏·周易》，嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本，（臺北：藝文印書館，頁152）。

「大衍義」出於《易·繫辭傳》，它本來是戰國後期與秦漢之間論述以「元氣生萬物」為內容的本體觀念的文字。「一」代表元氣，「四十九」代表萬物，萬物由元氣組構而成，因此「一」與「四十九」本是「同質性」的觀念。但是王弼卻打破此一觀念，將「一」提升為超越代表現象界的「四十九」之上的形上本體。王弼用「不用而用以之通，非數而數以之成」來形容「一」與「四十九」之間的關係<sup>13</sup>，這兩句話正式將中國的本體思想推向另一個新的紀元。

先秦以來的「體質性本體觀念」發展到魏晉之時，何以轉而發展出「理體性的本體觀念」？這種由「同質性」到「異質性」的本體觀念的演變代表了中國人怎樣的思維方向？

上文已述及，戰國時代隨著政治社會的改變，促使陰陽氣化的思想興起之後，「心力」與「物力」隱然形成了相互之間的抗衡。人心感受到來自於物性世界的強大力量，發現到人類的行為中所「牽涉」到的物性知識系統已經愈來愈龐雜。秦漢之後中國進入了前所未有的帝國的大格局政治局面，兩漢四百多年之中儒者將心力完全放在現實的政治上，努力地在龐大的物性世界中尋求中國社會之所以能長治久安的制度。這種在豐富的物性文明社會中極力地尋找使之穩定的方法，可以解釋為正是人類心力與物性力相互對抗及相互增長的歷程。

所謂「心力對物力的對抗」就是尋找足以「掌握」社會流動的政治統御的手段。漢代四百年來的儒士，不論是淮南王劉安的天道觀、董仲舒天人感應式的政治神學，或者是楊雄《法言》中的尊孔思想等，都代表漢人對當時社會掌握與調理的企圖心。漢代人尊孔，正是要藉孔子為典型來「統御」當代的政治。而所謂的「掌握」、「掌控」、「統御」，其目的就是要以「心」對「物」來建立一「主宰」。

因此，我們可以這樣解釋：漢代四百年在思想史上的另一層意義，就是在秦漢之際中國人初次遭遇物性文明急速膨脹，物性力量壓過心靈力量之後，心力反過來藉物性力的擴大而增強，於是反而逐漸形成對物性世界企圖加以主宰的歷程。到了東漢後期，帝國統御力量的衰退，更加刺激這種思想的產生。魏晉時代的「貴無」觀念就是這種時代心靈加之於學術思想之上的表現。

「主宰」意味著「統御」與「掌控」，而掌控須有一「對象」，這個「對象」

---

<sup>13</sup> 「大衍義」主要在解釋《易傳》中的「太極」觀念，在王弼的思想體系中，「道」、「無」與「太極」其實都是同義詞。

其實就是天地流動以及社會演進的「法則性」<sup>⑭</sup>。凡是認為世界可以掌控，或企圖掌控者，大多會承認這個世界的流動是有規則的。然而天地流動何以能有此規則？此天道法則的背後必然有一足以決定此天道法則的「主體」。因此進一步而言，承認宇宙之中存在有「規則性」者，必然較容易傾向於承認其背後的「主體性」<sup>⑮</sup>。

這個決定天地與社會流動法則的「主體性」在魏晉時代就被稱為「無」，王弼所謂「聖人體無」就是指一個君臨天下的帝王如何掌握此世界的主體性來統御此一世界。而「無」既然是此一世界的「主體」，掌握此一「主體」即可以統御天地萬物<sup>⑯</sup>，則此「主體」其本身不能是一「物」，如果其本身也只是一物，則如何能為萬物的本體而貫通萬物？且上文提及，魏晉時代的本體思想基本上是「心力」企圖對「物力」的掌握，「心」與「物」可以合一，然不妨其本質是二元，因此主體與客體也就形成「異質性」的二元結構。

這種異質性的「本體」只是一種設準，它的存在無法在現象世界中加以印證，它不像先秦時代「體質性的本體」觀念，可以在「物」的質料結構中以無盡的分解來思維。這種「本體」之所以成爲一種抽象而形上的觀念，原因是它的發生意義基本上是一種「心力」對物性力的控御。換言之，這種本體觀念是人類心靈力量的一種轉換。在哲學上，這種本體觀念通常是來自於對「存在」的解釋以及對「存在的活動規則」的掌握的企圖；在魏晉時期則是基於對政治統御的需求。

上文論述了魏晉時代基於心物力量的對應而發展出「理體性本體觀念」的歷程。然王弼思想中的本體觀念是否真是與現象界爲二元的「理體性本體」？則需要進一步再加以論證：

王弼固然以「無」的觀念建立了一個超越於現象界之上的「形上本體」，然而我們也必須注意到其本體觀念與《老子》書中的「道」有一極爲重要的不同：那就是王弼的「道」與「萬物」之間並沒有如《老子》書中的「生成義」。王弼在《老子注》中論及「道」之時，都強調「道」是物之所「由」：

---

<sup>⑭</sup>中國人有時即稱之爲「道」。

<sup>⑮</sup>由於「主體性」決定「規則性」。因此在中國思想史上隱然可以看出一個通例：凡是偏向君人南面之術的政治思想，由於企圖掌握世界存在的法則來統御世界，大多承認宇宙有一「主體」，如老子思想及魏晉時代的貴無派思想如王弼等。相反的，如果其思想的目的不在政治統治的企求上，而只是士人處世的懷抱，則通常不重視世界存在的規則性，而同時也否定其背後的主體性，如莊子思想與魏晉時代的崇有派如郭象等。而宋明理學中的「理本論」與「氣本論」正是這兩種不同的思維方向的代表。

<sup>⑯</sup>王弼又用「統之有宗，會之有元」的「通理」觀念來解釋所謂聖人體「無」的內容。

- 欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形。(十四章注)
- 萬物皆由道而生，既生而不知其所由。(三十四章注)
- 混然不可得而知，而萬物由之以成。(二十五章「有物混成，先天地生」注)
- 道者，物之所由也。(五十一章注)

王弼強調「道」是「物」之所「由」，已經悄悄的避開了《老子》書中「有生於無」、「道生萬物」的觀念。「道者，物之所由也」正是「無為有之本」的意義。王弼只說：「無為有之本」<sup>⑭</sup>，而不說：「無能生有」。且描述「道」之時都強調「既生而不知其所由」、「不可得而知」。其十四章注且曰：「欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形」，觀察此處論「道」時，王弼使用「有」、「無」之間的對顯來描述「不可得而知」、「不知其所由」的「本體」，其意義都是指向一個「靜態的」、「理體性的」本體觀念。換言之，王弼所建立的本體觀念是一個萬物流動規則的決定者，但卻不是萬物生化背後的創造者<sup>⑮</sup>。

王弼的本體觀念之所以傾向於「理體義」，原因在於魏晉時代的本體觀念基本上是對兩漢氣化的宇宙觀思潮的反動，魏晉的「玄學」正是要從氣化的宇宙之中抽離出一個「至高無上的本體」，這個「本體」被向上推高一層的結果，於是和現象界的萬物形成了一個二元性的結構。湯用彤先生說：「漢代寓天道於物理，魏晉黜天道而究本體」<sup>⑯</sup>，一個「黜」字道破了王弼本體觀念的本質。王弼這種將中國的本體觀念從「體質義」推向「理體義」的創發，象徵著中國的社會已經走上對其存在世界加以反省的新階段。「理體義的本體觀念」使得中國人在以下的佛教思想發展時期，得以和佛教中的本體觀念相接軌，這對於佛教東傳後能在中國的社會人心生根並且發揚光大，無疑的有相當程度的影響力。

魏晉時代「理體性的本體觀念」產生之後，固然將中國人的哲學思維提升到空前的水準，然而先秦以來基於「陰陽氣化」的傳統的「體質性的本體觀念」並未消失，它依然是中國人在面對宇宙人生之時本體思維的基礎。原因是中國一直是一個

<sup>⑭</sup> 《老子》第四十章王弼注：「天下之物皆以有為生，有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」

<sup>⑮</sup> 這就相當於牟宗三先生所說的「只存有而不活動」的靜涵靜攝系統。

<sup>⑯</sup> 「黜天道而究本體」正是表示王弼的本體觀念是不含有漢代「天道」的氣化內容的純粹本體。見湯用彤〈魏晉玄學流別略論〉，收入《魏晉玄學論稿》，該書又收入《魏晉思想—甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年1月，頁47）。

龐大的社會，物性條件也一直是中國人社會發展與思維的根本。因此這兩種形態的本體觀念也就同時並存在中國魏晉以下的思想史的內容之中。然而也就在中國產生新的本體觀念之時，印度傳入的佛學也開始展現其主軸性的思想體系，也就是「般若空義」的觀念。中國與印度兩種強勢文化在中國的土地上進行了人類文化史上最輝煌的交流。人類文化交流的成敗，以及其交流所可能建立的「深度」，有相當大的比例決定在二者之間的本體觀念是否可以密切相容的因素之上，因此印度佛學與中國學術中的本體思想的比較及其融會內容的闡發，對中國隋唐以下思想史的理解應該是有很大的幫助的<sup>⑳</sup>。

### 三、老子的本體觀念是「體質義」或是「理體義」？

王弼的本體思想以「貴無」為主要內容，而「有」、「無」的觀念則來自《老子》書。因此如果中國思想史上「理體性本體觀念」的創發始於王弼，則先秦時代《老子》思想中的「無」則仍是屬於傳統「體質性本體觀念」的思維。如果《老子》的「無」或「道」已經在建構一個超越於「陰陽氣化」之上的形上本體，則王弼的貴無思想只能視為《老子》思想的引申，且其在中國思想史上的地位與價值也將大幅降低。

《老子》書中的「無」字出現不下數十次，然其中最具有本體論意義，最值得注意的是第四十章：

天下萬物生於有，有生於無。

其中最重要者又在「有生於無」一語，此語顯示了「有」與「無」之間的「生成義」。「有生於無」即是「無生有」。既有「生成」之關係，則「有」與「無」之間必然存在著「同質性」。《老子》的「無」如果是一個超越而抽象的形上本體，則其與「有」之間就只能有規定萬物存在法則的「存有義」，而不能有創造生成的「活動義」<sup>㉑</sup>。如果《老子》的「無」不是一個超越而抽象的形上本體，那麼它

---

<sup>⑳</sup>為了顯示中國思想史上由先秦「體質性的本體觀念」到魏晉「理體性的本體觀念」的發展脈絡，在行文上以前兩節接連加以敘述。以下本應接著論述魏晉以下佛教空義與中國兩種本體觀念的關係。然因《老子》書中的「道」與「無」究竟是「體質義」或是「理體義」的本體觀念，直接影響到中國本體論思想發展脈絡的解釋，必須先做一釐清，因此在進入佛教思想的本體觀念之前，先論述《老子》本體觀念的屬性問題。

<sup>㉑</sup>借用车宗三先生在《心體與性體》一書中對「存有」與「活動」的定義。



自然就比較近於基於先秦時代氣化思想之下的「體質性的本體」。「無」是以組構天地萬物的基本原質的「氣」的觀念為基礎而加以思維的，之所以稱之為「無」，是指謂一種對比於「有形有名」的現象界萬物的「無形無名」的原始氣化渾沌的狀態。

《老子》書中除了「無」之外，還有一個「道」的觀念。這兩個觀念同在《老子》書中，而且從義理內容來看都是天道論上最高層次的觀念。《老子》書是長時間累積文本的集體思維，本不是出於一人一時之作，因此才會有同時出現兩個最高觀念的現象。雖然《老子》書在發展歷程中容納了頗為多元化的思維材料，然而既然被收入於一書之中，基本上也必須符合此書在思想上的基本立場。因此「道」與「無」這兩個首出觀念同時被收入《老子》書，顯示出二者在內容意義上必然是可以相容的。因此本文認為：《老子》書中對「道」的論述同樣可以用來解釋「無」。

。《老子》第二十一章：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物，；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。

本章稱「道之為物」，基本上已經將「道」視為一「物」。因此用「恍惚」來形容「道」，稱其中有「象」，有「物」，而且肯定其中有「精」。「象」在《老子》書中是「道」創生之後而尚未落實成「物」之前的階段，而「精」則是微細清通的宇宙原質，這些觀念都在於強調「道」具有氣化生物的內容。「其中有物」並不是指實際上的現象界中的「成物」，而是指謂「道」的窈冥、恍惚之中「實有」氣化生物的「質量」。透過這些對「道」的描述，可以推斷《老子》書所處的先秦時代，中國人的本體觀念仍然尚未脫離以氣化為基礎的思維。

此外《老子》第十四章曰：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚，迎之不見其首，隨之不見其後。

本章提出「視之不見、聽之不聞、搏之不得」的觀念，強調「復歸於無物」的「無狀之狀」，這也同樣是對「道」或「無」的描述。這種描述語都指向一個「微細」、「流動」、「無法以感官接觸」的「狀態」，而不是指向一個「抽象而超越

的形上本體」。對一個超越現象界的抽象的形上本體觀念使用「恍惚」、「窈冥」的描述語，並且強調其無法以感官接觸是沒有意義的。「恍惚」、「窈冥」帶有朝向無限「清通」、「微細」而「流動」的意象，應該是對具有生化萬物功能的宇宙原質之「氣」的描述。爲了指謂其無限的微細清通，故稱之爲「無」。

因此《老子》的「無」當然不是指「空無」，而是創造一切萬物的基礎原質，因此《老子》強調「有生於無」。「無」既能生「有」，表示「無」是另一個層次的「有」。在《老子》書中「道」的創生義不止一次的被表現出來。第四十二章曰：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。

萬物創生根源的「道」與被創生出來的「物」之間有一段綿渺的過程。「一」、「二」、「三」所構成的序列可以被反推成組構成「物」之前的「氣」的無限清通的歷程。由「道」而「一」、「二」、「三」，而至於「物」，由於「生成」關係的聯結，從「道」到「物」基本上都是建立在「負陰而抱陽，沖氣以爲和」的「同質性」之上的。《老子》書此章充分展現出「道」做爲一「體質性的本體」的觀念內容。

此外再就《老子》書首章來看：

道可道非常道，名可名非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。

若就前兩句來看，或許可以解釋爲「可道之道的背後有一個不可道之道」，因而可以將此「不可道之道」指爲「超越的形上本體」。然而如果就「無名天地之始」一句來看，則又不然。此句之關鍵在「始」字，「始」有「時間」義，代表一生化的歷程。這個時間的歷程就將「無」與「天地」聯結成一個「同質性的總和」。「無」是萬物向創生之始無限上推的「氣化的原始渾淪」，故曰：「無，名天地之始」<sup>24</sup>。再就以下兩句觀之，以「無欲」觀「妙」，而以「有欲」觀「徼」。「徼」是邊際之義，指現象界之「物」所展現的個別性與歧異性，此須以現象觀現象，故曰「有欲」。然落實爲現象物之前的原始渾沌之氣化，則具有生化萬物的無窮可能性之潛能，故曰「妙」，因其尚未生成現象界之物，故只能以「無欲」以觀其「

<sup>24</sup>若將此句斷爲「無名，天地之始」，則天地原始渾沌之不可名狀依然是不離體質性的本體觀念。

妙」。既曰「有欲」、「無欲」則此「無」所指謂者應不是抽象超越的形上本體觀念，而是天地原始無限清通的氣化渾淪。因此若以此義反推前二句，則所謂「常道」、「常名」應該也是指謂在「可道之道」、「可名之名」的現象界背後的原始渾淪，以及此氣化之妙的不可名狀。

戰國時代結束進入秦統一的時代，出現了一部統合戰國思想的大著作，是為《呂氏春秋》。此書既然目的在於統合戰國思想以做為統一帝國的學術門面，則對戰國時代老子的天道思想自然不可能不注意。然《呂氏春秋》卻強調「與元同氣」的觀念，而完全沒有「超越而抽象的形上本體」的觀念。到了西漢初期的《淮南子》一書也帶有如《呂氏春秋》一般籠罩天下學術的野心<sup>23</sup>。然《淮南子》繼承《老子》的宇宙生成論，則是建立一「道始於虛無，虛無生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」的天道生成系統，而且以「馮馮翼翼，洞洞灑灑」來形容「天地未形」時的狀態<sup>24</sup>。而《易緯·乾鑿度》也建立「太易」、「太初」、「太始」、「太素」的宇宙生成序列<sup>25</sup>。統觀漢代的天道思想全部都是對「體質性本體」觀念的發揮。如果戰國時代《老子》書中的「無」與「道」已經開發出超越現象界之上的形上本體的思維，則何以在漢代四百年思想史的歷程中全不著痕跡，而必待五百年後魏晉時代的王弼始重新加以發揚？這在思想史發展的脈絡上是無法解釋的。因此本文推斷：《老子》書中的「道」或「無」仍然是屬於先秦時代氣化思想範圍中的「體質性的本體觀念」，中國思想史上超越現象界之上的形上本體觀念的產生仍必須晚至魏晉時代。

#### 四、佛教「空義」與中國兩種本體論的思想關聯

魏晉玄學只流傳了兩百年，進入南北朝之後，玄學已經消失。原因是迄於東晉時代，傳入中國的佛教已經在佛學思想上發展到某一階段，並且開始進入門第士大夫的集團之中參與清談。魏晉的本體論思想歸結到「言意之辨」的問題上，而佛教「般若思想」中「一切法無自性空」的觀念卻將「言」與「意」推向「畢竟空」的

<sup>23</sup> 觀其〈要略訓〉中對天下學術之統合即可知。

<sup>24</sup> 見〈淮南子·天文訓〉。劉文典：《淮南鴻烈集解》（臺北：文史哲出版社，1992年10月，頁79）。

<sup>25</sup> 《乾鑿度》曰：「太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。」。《緯書集成上》（河北：河北人民出版社，1994年12月，頁11）。

境地<sup>26</sup>。「言意之辨」的觀念在佛教空義思想的籠罩之下已失去了其做為時代問題的價值，佛教中的般若思想成為中國當時思想中的一個重要的新潮流。

佛教思想雖然宗派繁多，典籍浩如湮海，然其思想其實不離「般若空性」一義。「空」是「法性」，相當於哲學上所謂的「本體觀念」。「空」建立在「緣起」之上。萬物依緣而起，只是假名安立，根本沒有存在的本質，故是「無」；然而條件具足，且已然生起，故也不能不謂之為「有」。因此「有」不離「無」，「無」即是「有」，所謂「空」其實就是有無不二之如如。

由於「空」不離緣起的現象界，因此在佛學中通常以「世俗諦」與「勝義諦」的「二諦」觀念來加以解釋<sup>27</sup>。生滅的現象緣起稱為「世俗諦」，不生不滅的空性則稱之為「勝義諦」。世俗諦不離勝義諦，緣起現象皆依「空」而成<sup>28</sup>，然而一切緣起現象並非勝義諦空性所生。在佛學中「勝義」與「世俗」形成了一套相當於中國思想中「體用一如」的結構。

「空」既然是「勝義諦」與「世俗諦」的一體為用，其與中國魏晉時代王弼所建立的「理體義的本體」在思想結構的本質上也就可以有相通之處。王弼思想中的「道」是一個「萬物皆由而不知其所由」的本體觀念，然「物」是氣化所生，而不是「道」所生。因此王弼的「道」相當於佛教中的「勝義諦」，而氣化所生的現象界萬物則是「世俗諦」。王弼思想中的「體」、「用」是一如的，佛教中的「真」、「俗」也同樣是不二。魏晉時代王弼將中國的本體觀念推向一個以「體用一如」為基礎的形上理體之時，也正是佛教般若思想開始在中國傳揚的時代，王弼在本體論思想上所建立起來的體用結構對中國人吸收佛教的般若空義，起了決定性的作用。而魏晉玄學之所以能在思想方法上促進佛教般若學在中國的傳播，其最重要的關鍵就是在其所建立的本體思想與佛教空義在體用結構上的契合。

佛教「空」的思想不但可以和「理體性的本體」統合，同時也可以和傳統的「體質性的本體」相通。與「理體性的本體」對應之時，「空」可以被解釋為「形上的理體」，而與「體質性的本體」對應之時，則「空」可以被解釋為「極微」。

---

<sup>26</sup>郭象曰：「求之於言意之表，入乎無言無意之域」（〈莊子·秋水篇注〉注，見郭慶藩《莊子集釋》，頁573）。張湛曰：「窮理體極，故言意兼忘」（《列子·仲尼篇》注，見楊伯峻《列子集釋》，頁78），郭、張二人或許都已受到佛教的影響。

<sup>27</sup>有時又稱「真」、「俗」二諦。

<sup>28</sup>經云：「以有空義故，一切法得成」。

「緣起性空」的觀念基本上來自於佛教，中國人不主張「緣起」，而且肯定萬物「實有」，沒有「萬法虛妄」的觀念。也因為這些差異性，使得儒釋二家在現世倫理的因應上有相當大的歧異。儒家雖不主張「緣起」，但是卻有「變化」的觀念。「變化」與「緣起」在本質上是相通的，同樣都不承認「物」的存在有一個永恆不變的本質。其差別只在於中國人在宇宙生生不息的「變化」的基礎上肯定了一個實有的「氣」的觀念，以「氣」做為天地萬物變化的基本原質。

然而中國人「氣」的觀念是流動的，也就是它是無法以固定的「時空單位」來加以定位的。因此如果以佛教「緣起」的觀念加以分析，中國人「氣化萬物」的觀念其實也是無限條件組構的連鎖。而「緣起」雖然因條件的無限連鎖而解構了「物」存在的本質自性，然其所謂「空」只是指其「無自性」，並不是指其「不存在」，因此所謂「空」其實也仍然不離條件連鎖之間的變化。如果以「析空」的觀念來思維佛教的所謂「緣起」，則萬物在無限的分析之下，也必然趨入於「極微」。「極微」的觀念在佛學中稱為「極微塵」，又稱「鄰虛塵」，所謂「鄰虛」表示它是一種「接近於不存在的存在」，在這種情況之下，任何一物自然都無法建立其所謂「自性」的存在，這其實就是所謂「空」。「空」只是「無自性」，而不是「不存在」，不但不是「不存在」，相反的它是一切「存在」之所以能成立的基礎。因此基於緣起之下的析空所趨入的「鄰虛極微」，事實上也可以解釋為「空」之所以成立的基礎。印度佛學中的般若學者，以「畢竟空」主張一切法無自性，然而卻承認「極微塵」、「無表色」為實有。就是認為「鄰虛極微」正是建立色空不二的「中道空義」的本質。基於以上之論述，可知佛教中基於「緣起性空」也可以推演出「極微」的觀念，這和中國人以無限清通的「元氣」變化生萬物的觀念，雖然在觀念內容上不能說完全一致，但至少在觀念結構上是可以相通的。

由此可見，佛教思想傳入中國之後，之所以能和中國學術文化融通成為不可分割的一部份，其原因主要就是來自於做為思想結構最底層的本體觀念之間的深密契合。而佛教華嚴宗哲學中「一真法界」的觀念在中國原有的「體質性」與「理體性」兩種本體觀念之上再發展出「萬法唯心所現」的「唯心本體」的觀念。隋唐佛教在此一方面的進一步創發為中國的本體論思想史增加了更豐富的思想內容。

## 五、六百年宋明理學中兩種本體觀念的融通與演變

經過了魏晉南北朝以迄隋唐時代近七百年的發展，佛教思想籠罩了整個中國的

思想界，佛教的發展時期正巧是中國在政治上較為紛亂的時代。五代結束之後，中國進入了一個相對上政治統一的局面，中國士人於是開始了社會的重新改造。宋代理學是北宋初期社會改造運動中興起的一支思想，嚴格而言，它也是北宋儒者政教改革的一部份；只是理學家的學術方向主要在排擊佛教，而為中國讀書人建立以傳統儒家思想為基礎的安身立命的人生觀。佛教主張緣起性空，以一切法為虛妄，因此理學家強調宇宙人生之「實存」，以「實存」來建立宇宙人生相貫通的大格局生命觀。這些觀念就表現在理學家的本體論思想之上。

北宋理學的開端以周張二人為代表，基本上都是以「天道氣化之誠」來建立安頓生命的本體觀念。周濂溪思想中的「無極」、「太極」，以及橫渠思想中的「太虛」等觀念，都不外是以無限清通的氣化來建立宇宙與生命的「實有」。橫渠的「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾」之觀念，在以氣化之實存來建立「本體」的思維方向上尤其具有代表性<sup>⑨</sup>。

橫渠之所以以代表宇宙無限清通之氣的「太虛」來建立其本體觀念，主要就是欲以天地氣化的「實有」來對抗佛老思想中的「空」、「無」，因此橫渠採用了先秦傳統的「元氣生萬物」的「體質性的本體觀念」來建構其實存的宇宙天地以做為生命存在的基礎。橫渠理學的意義就是在於建立一個「實存的宇宙天地」來安頓中國士人的人生。

橫渠以外在的氣化世界為主體來建立其體質性的本體觀念，明道則稍為做了一些修正：

繫辭曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，又曰：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，又曰：「一陰一陽之謂道」。陰陽亦形而下者也，而曰「道」者，惟此語截得上下最分明。元來只是此「道」，要在人默而識之也<sup>⑩</sup>。

此處所謂「道」就是明道的本體觀念，明道明白指出「陰陽」是形而下者，已經顯示出其本體觀念與橫渠立基於「太虛氣化」者有所不同<sup>⑪</sup>。然而明道既說「陰

---

<sup>⑨</sup>朱子將濂溪的「無極」以及橫渠的「太虛」都解釋成「理」，歸之於一個「靜態的理世界」，這是朱子對北宋諸子理學思想的統合，未必是濂溪、橫渠本體論思想的真相。

<sup>⑩</sup>見《河南程氏遺書》卷十一，收入《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月，頁118）。

<sup>⑪</sup>橫渠以「太虛之氣」為聚散生萬物的本體，並沒有以「氣」為形下之觀念。

陽亦形而下者」，卻又不敢將「陰陽」排除在「道」的內容之外，只強調「元來只是此道」。明道似乎想在陰陽之上建立一個「道」的本體，但這個「本體」卻又不能離開「氣化」來加以思維。由此可見，明道的「本體」事實上仍然是以橫渠的「體質性的本體」為基礎的。和橫渠不同者，只是明道在陰陽氣化的體質之體之上又轉出一個「道」的觀念，可見明道的本體思維已經有由「氣化」轉向「生命主體」的傾向。明道的本體觀念不敢離氣化而言，伊川則完全脫離形下的陰陽而建立其本體觀念。伊川曰：

- 一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽道也<sup>⑫</sup>。
- 離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是密也<sup>⑬</sup>。

伊川建立了一個「靜態的形上的理世界」，這個本體觀念完全為後來的朱子所繼承。伊川之所以超越陰陽來建立其本體觀念，固然是受當時禪宗「作用是性」觀念的影響，然而也顯示出伊川在其理學思想體系中企圖建立一個足以籠罩宇宙天地的生命主體。一個超越於氣化現象界之上的「理世界」規定了一切氣化世界流動的軌則，代表的是人的內在生命的自主性在形上世界的反映。它是「心」對「物」在某一個意義上的籠罩。

如果就橫渠、明道、伊川三人加以觀察，可以看出北宋理學發展的初期，在本體觀念上已經有相當程度的演變。上文提及，橫渠以「太虛氣化」建立其理學思想中的「體質性的本體觀念」，其意義一方面是藉「氣化之實」強調宇宙人生的「實有」，而另一方面的重點則是將人的生命境界「擴大」到與天地為一<sup>⑭</sup>。由於較傾向於宇宙天道方面的體系建構，因此橫渠將其所謂「本體」立基在「氣化」的思維上，以「太虛氣化」在宇宙天地間的無窮來顯現生命的無盡。

明道的本體觀念已經不完全以「氣化」為本質，而是以「氣化」為基礎來建立其做為生命主體的「道」。因此明道的本體觀念不完全是「體質性的本體觀念」，但也不是伊川的「理體性的本體觀念」。這表示明道的本體觀念在建立生命的主體

<sup>⑫</sup> 《河南程氏遺書》卷三，《二程集》，頁67。

<sup>⑬</sup> 《河南程氏遺書》卷十五，《二程集》，頁162。

<sup>⑭</sup> 《西銘》首稱「乾稱父，坤稱母，子茲渺焉，乃渾然中處」，又稱「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，就是此義。

性之時，仍然注意到外在客觀物性存在的意義，而同時也承認在「本體」之中所含有的「變化」的本質。因此明道的本體思維背後所涵攝的「心」、「物」關係是比較平衡的。

相對於明道，伊川的本體觀念則已經完全去除外在客觀物性存在的意義，而展現出「心」對「物」的控制意義<sup>⑮</sup>。伊川「性即理也」的觀念就是將代表生命主體的「性」反射成一個宇宙天地客觀之「理」。認為宇宙天地之間存在著一個超越於物性活動之上的「絕對理性」，這個永恆不變的「理性」是形下氣化世界活動的指導。朱子承繼了伊川「靜態的理世界」的本體觀念，以「理一分殊」的架構建立了一套生命與學術的龐大體系，這代表伊川與朱子的生命世界中「心」對「物」有一定的籠罩力。

然而伊川與朱子的「靜態的理世界」雖然是形下物性世界流動「法則」的規定者，但卻不是氣化活動「方向」的主宰者。因此朱子雖主張「理先氣後」，但也同時主張「氣強理弱」。這代表「心」只能消極的決定氣化流動的「形式」，而不能積極決定氣化流動的內容。因此伊川與朱子的本體思想只能顯示「心」對「物」某一個程度的「籠罩」意義，而尚無法表現絕對的主宰義。在中國思想史上展現出絕對主宰義的本體觀念者是明代的陽明。

理學演進到明代之時，王陽明的良知學將「本體觀念」又發展到另一個高峰。陽明的本體論體系基本上是將中國人原本「天人關係」的順序顛倒過來，前人以「天」為本體，此「天」可以是創造天地萬物的「體質之氣」，可以是包含生命與陰陽氣化的「道」，也可以是代表天地萬物活動原則的「理」，陽明則以「人」之「吾心」為「本體」。陽明以「良知」為宇宙生命的「本體」，且此一「本體」有創生萬物的功能：

良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對<sup>⑯</sup>。

這是論述陽明本體思想最重要的一條語錄。「良知」可以生天生地，成鬼成帝，此語為古人所絕不道。陽明已經將宇宙創生的本體置於吾人之一心：

<sup>⑮</sup> 伊川的本體觀念是靜態的理世界，不具有創生的意義，而且只能做為形下物性世界活動的指導原則。

<sup>⑯</sup> 《傳習錄》卷下，門人錢德洪錄。(臺北：正中書局，1979年10月，頁87)。



問：名物度數，亦須先講求否？先生曰：人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可。苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干。

陽明以「良知之心」為生天生地之主體，此「本體」既能生萬物，則必然不是「靜態之理體」，其與萬物必然同基於氣化之體質：

- 良知亦只是這口說，這身行，豈能外得氣，別有個去行去說。故曰：論性不論氣不備，論氣不論性不明。氣亦性也，性亦氣也<sup>37</sup>。
- 天地鬼神萬物離卻我的靈明便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得<sup>38</sup>？

「靈明」指的就是「良知」，良知與天地「一氣流通」。若就此義觀之，則陽明以「良知」為「本體」的思維基本上仍然不離於「體質性本體」的基礎。

當然陽明的「良知」不止是「生天生地，成鬼成帝」的創生義；陽明在論述其「良知」義之時，特別強調「良知」是一個「自然的靈明」。「靈明」就有「理」的意涵在。陽明更直接以「是非」來解釋「良知」：

良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變<sup>39</sup>。

「是非」、「好惡」就是「理」，也就是宇宙間萬事萬變的原則。事物之萬變不能違背吾心的一點靈明，吾心之靈明即是萬事萬變之原則所依。因此陽明的「良知」也具有「理體性本體」的意涵，它規定了形下世界物性流動的法則。當然陽明的「良知本體」不是與萬物為二元的「靜態的本體」。

如果再以上文所述「心物關係」的觀點來看，則陽明的「良知」學較之伊川以「性理」為形上本體的「理體性的本體觀念」，展現了更強烈的「心」對「物」的控御傾向。伊川只建立一個「形上理體」來規定所有現象界物性的活動規則，陽明則進一步以「良知」為天地萬物的創造根源，同時「良知」又是氣化世界活動的發

<sup>37</sup> 《傳習錄》卷下，門人黃修易錄，頁84。

<sup>38</sup> 《傳習錄》卷下，門人黃以方錄，頁104。

<sup>39</sup> 《傳習錄》卷下，門人錢德洪錄，頁92。

動者。陽明已經建立一個「既存有又活動」的本體觀念<sup>⑩</sup>。陽明的良知學充分顯現出中國社會發展到明代之時，物性文明的發展反而激發了人類「心力」之增強，開展出對「物性世界」絕對掌握的生命情態。

若就橫渠、明道、伊川及陽明的本體觀念來看：由橫渠的「太虛氣化」到明道兼陰陽而言的「道」、再到伊川的「形上理體」，最後到陽明生天生地的「良知」，宋明理學中「本體觀念」的發展基本上是依著「由物向心」、「由他向自」的脈絡而演進的，這六百年中本體論思維的演變儼然就是先秦以至唐代一千五百年間中國本體論思想發展的縮影。由先秦的「體質性本體」到魏晉時代的「理體性本體」觀念，再到隋唐時代由華嚴宗哲學所展現出來的「萬法唯心」、「一真法界」的絕對唯心本體，基本上也是循著「由物向心」、「由他向自」的方向發展，與宋明六百年理學中本體觀念的發展模式有相當程度的對應關係<sup>⑪</sup>。

## 六、結語——兼論牟宗三先生的本體思想

上來所述，顯示了兩種本體論思想的原型及其融合在中國思想史上的演變意義。人類的本體思維與其生活環境及生命情態息息相關，中國人的世界觀是現實的，也是經驗主義的。現實主義的世界觀起因於社會的龐大。社會龐大使得中國人關心的問題永遠是現實社會的永續發展，而同時也因為社會規模的巨大使得「客觀物性」永遠成為思考政治問題時無法忽略的因素，因此以「陰陽氣化」為基礎的「體質性的本體觀念」一直是中國人本體觀念的底層。在「體質性本體」的思維下，中國人希望藉著太虛一氣將生命體融入廣大的宇宙天地之中。

然而也正是因為中國的社會規模龐大，需要加以調理與統御，因此中國人更需要擴張其生命力來掌握此一大社會，這種生命中對外在物性世界掌握的「心力」於是昇華而成為做為形下現象界物性活動之指導原則的「理體性本體」的思維。在中國思想史上肯定一個永恆不變的形上理體，其背後的意義就是代表「心」對「物」的籠罩與統御。

---

<sup>⑩</sup>借用车宗三先生語。

<sup>⑪</sup>中國禪宗史上「禪觀」的內容，在魏晉時代以「般若空性」為主，發展到南北朝道生時代之後，因《涅槃經》的傳入，禪觀的內容改以「佛性」為主，而後至唐代六祖慧能之時又轉而為「自性」。由「空性」、「佛性」而「自性」似乎也是依「由物向心」、「由他向自」的方向發展，與中國本體論思想的演變歷程有異曲同工之妙。

然而如果就兩千多年的中國思想史來看，「體質性的本體」固然一直是中國人本體思想的底層，但是卻和「理體性本體」一樣，都不是最具代表性的本體思想。「體質性本體」以「氣化」為基礎，「理體性本體」則以「理性」為基礎。而事實上中國人的本體思維是傾向於「心」與「物」調和的，因此中國人的本體觀念是以陰陽氣化為基礎而企圖籠罩宇宙天地的生命體現。如果就此一觀點來看，則宋代程明道兼「陰陽」而言的「道」可以說是宋明理學甚至是中國思想史上最具代表性的本體思想。明道的本體思想以形下現象界的氣化活動為基礎，因此其「本體」不是純粹靜態的形上理體，而是創生萬物生生不息的根源。因此明道主張「器亦道，道亦器」<sup>⑫</sup>，在明道的觀念中形上之「道」與形下之「氣」並不是二元的，「道」的創生義就是以「氣化」為內容的。明道的本體觀念不完全偏向「體質性的氣化」，也不偏向一個「靜態的形上理體」，而是以生命統合「心」、「物」為一<sup>⑬</sup>。

近世牟宗三先生著書立說，建立其本體論的體系<sup>⑭</sup>。牟先生的「本體」觀念具有「創生萬物」以及「做為形下現象界物性活動的指導原則」等兩種功能，前者稱之為「活動」，後者稱之為「存有」，因此牟先生的本體觀念是「既存有又活動」的。若就此而言，則牟先生的本體思維其實和中國思想史上大部份的本體論結構是一樣的。這種本體觀念有一個必然的思維方向：就是既然有「創生萬物」的功能，則其所謂的「本體」不能離開「氣化的體質」來思維；換言之：此一「本體」與「物性世界」不能是「二元的」。如果「本體」與「物性世界」為二元，則此「本體」必須脫去其「創生」之功能而成為一「靜態的理世界」。

然而牟先生的「本體」正是與形下物性世界為二元的，這與其「本體」同時具有「存有」與「活動」兩種功能的觀念是衝突的。原因在於中國人的世界觀念有一通則：「有只能生於有」，「無不能生有」<sup>⑮</sup>。因此「本體」如果與現象界為「二元」，則此「本體」即與現象界為「異質」，相對於現象界的「活動」，則「本體」必須轉成一靜態的「存有」。

牟宗三先生這種以「本體」為「既存有又活動」，但卻又和形下的現象界為二

<sup>⑫</sup>《河南程氏遺書》卷一，見《二程集》，頁4。

<sup>⑬</sup>牟宗三先生分宋明理學為三大系，其中明道系統上有周濂溪、張橫渠，下有胡五峰、劉蕺山，為理學三大系統中的主流，正是因為其本體思維最能契合中國人「心物合一」的社會意識與生命情態。

<sup>⑭</sup>此一體系在其宋明理學巨著《心體與性體》之中表現得更為清楚。

<sup>⑮</sup>此「無」與《老子》四十章「有生於無」之「無」意義不同。

元的思維，和中國思想史上傳統的兩種本體論觀念的典型都是不一樣的，基本上，牟先生已經有進一步的創發。牟先生所建立的本體論體系，本文認為其實相當於西方「上帝」的觀念。上帝是萬物活動法則的規定者，同時是宇宙天地萬物的創造者，但是上帝與其所創造的人與物基本上是二元的<sup>46</sup>。

牟先生在本體論上的思維方向自然是受到其時代的影響。民國初年的學者在中國社會與文化極度衰微的情況下，面臨西方強勢的文明，當然亟思在中國舊有的學術文化之中尋求一套足以因應西方文化，同時提振民族自信心的本體論哲學體系。儒家思想一直是中國學術文化的主軸，而宋明理學又是儒家孔孟思想最佳的詮釋者，這也就是近代如牟宗三先生之新儒家學者之所以大多致力於宋明理學，企圖以「程朱」來解釋中國儒家「孔孟」思想文化的原因。而牟先生之所以以「陰陽氣化」為形下，與其建立起來的「既存有又活動的本體」形成二元世界，將此一「本體」向上推高一層，其目的就是在凸顯此一中國儒家思想文化中代表最高創造意義的「道體」觀念的「永恆的價值」，來做為復興中國文化的標的，而同時涵攝西方的文化與科學。由於要強調其所提煉出來的中國數千年學術文化的「永恆價值」，因此也忽略了中國思想史中「史」的本質，也就是中國思想一向以形下的現象界為依歸，且依現實政治社會的演進而不斷變化的歷程及其意義。中國人「道」的觀念之所以不離於形下的物性世界來思維，正是在本質上認為「道」其實是隨著現實世界不斷地變化的。然而牟先生追求的正是「不變」的本體，因此必須從現實多變的世界中「抽離」出一個永恆的道體。

近代新儒家的歷史與文化的使命感是悲壯的，為了中國「歷久」而可以「彌新」的文化價值，建立了一個「超越現實流動世界之上的本體觀念」，在中國進入二十世紀而西方與東方文化交會的時代中，來做為中國文化永恆價值的終極根據。做為近代新儒家殿軍人物的牟宗三先生在中國本體論思想史上的創發，或許可以解釋為中國思想在現代世界中對西方文化與思想的因應。

---

<sup>46</sup>人可以領受神的恩典，上帝也可以長在我心，然而「人」終究不能成為「上帝」，因為上帝是「唯一的真神」。

## Two Types of Metaphysics in the History of Chinese Thoughts

Liu, Jung-hsien\*

### Abstract

This article discusses two types of metaphysics, basing on the distinction between mind and matter, in the history of Chinese thoughts. In Pre-Ch'in period (先秦時代), technology development made the booming of such a metaphysics that used the concept of *chi* (氣) to explain the mental and physical world. This "ether-metaphysics" (體質性本體論), to which category Lao Zi and Zhuang Zi can be subsumed, had dominated the Pre-Ch'in and Han Dynasties and continued to influence the Chinese thought in the following five hundred years.

Because the contemporary practical philosophical concern about how a leader could control the world had become urgent in the Wei Dynasty, the "ether-metaphysics" had somehow been influenced and shifted to the opposite direction. This new metaphysical thinking emphasized on mind instead of previous physical *chi*. It can be called "form-metaphysics" (理體性的本體論). Wang Bi (王弼) was the important founder of this thinking.

Ever since then, the above-mentioned two types of metaphysics had become the foundation of all the metaphysics in Chinese thoughts. *Kong* (空), the metaphysical thinking from Buddhism which was introduced into China a little

---

\*An associate professor of Chinese at Tunghai University

earlier than the age of Wang Bi, was just the combination of these two metaphysical thinking. So was the metaphysical thinking of Wang Yangming (王陽明) in the Ming Dynasty.

**Keywords :** Metaphysics, ether-metaphysics, form-metaphysics, Wang Bi, Kong