

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

二 編

林 慶 彰 主編

第 14 冊

王弼與郭象玄學方法之研究

高 齡 芬 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

王弼與郭象玄學方法之研究／高齡芬 著 — 初版 — 台北縣永
和市：花木蘭文化出版社，2008〔民 97〕

序 2+ 目 2+182 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 二編：第 14 冊）

ISBN：978-986-6528-15-6（精裝）

1.（三國）王弼 2.（晉）郭象 3.學術思想 4.玄學

123.12

97016629

ISBN - 978-986-6528-15-6



中國學術思想研究輯刊

二 編 第十四冊

ISBN：978-986-6528-15-6

王弼與郭象玄學方法之研究

作 者 高齡芬

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2008 年 9 月

定 價 二編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

王弼與郭象玄學方法之研究

高齡芬 著

作者簡介

高齡芬，臺灣省臺南縣人，臺灣師範大學國文學士、輔仁大學中文碩士、博士。現任北臺灣科學技術學院通識中心副教授。研究領域以先秦道家、魏晉玄學、周易、理則學為主，著有《王弼老學之研究》。

提 要

本文的寫作目的在於透過王弼與郭象的方法論，以期更深入魏晉玄學的堂奧，故以王弼的《老子注》、《周易注》與郭象的《莊子注》為主要材料，並旁及其他著名的玄學論著，例如：歐陽建的《言盡意論》、韓康伯的《辯謙論》以及何晏的《無名論》等。

文中除了論述王弼與郭象的名理方法之外，更不厭其煩地條分縷析兩家的玄理方法。其中以兩層區分、辯證的統合以及超越的玄冥方法最為卓越。透過這些方法的洗練，魏晉玄學理論之發展脈絡遂大為清晰。

關於王弼的易學方法的論述，本文分為三個綱領：言意之辨、以一統眾、陰陽二分法。王弼以「言意之辨」釐析了周易有關「象」的詮釋功能，又把《易傳》隱含的主爻觀點加以提煉成「以一統眾」的原理，形成易學的主要架構，並順著易學本有的「陰陽二分法」，以演繹整部周易之卦爻變化的條例。成功的建立了有別於漢易的義理易學規模。

最後，大抵得到了兩項結論：其一是魏晉玄學家之所以能擺脫兩漢學風的影響，乃得利於其名理方法之殊勝。其次，王弼與郭象之所以能在魏晉玄學家之中，傲視群賢，獨步一時，乃由於他們不僅名理嫻熟，且能紹續老莊之玄理方法，甚至大有創發。要之，王弼與郭象把老莊方法的精妙發揚光大，故能在玄理上有超凡的建樹，進而奠定了魏晉道家的玄理規模，在中國學術發展史上，實具有繼往開來的意義。

自序

選擇這個題目，主要緣於個人的研究領域是魏晉玄學，而且對於西方邏輯學與先秦名學，一直以來始終抱持著濃厚的興趣。故想到以方法為核心來探討王弼與郭象的玄學，希望能開創出新的視野。

魏晉玄學家著書立說，名理方法是基本功夫，至於玄理方法的運用則更見功力所在，這些皆為王弼與郭象之擅場。在此覺得有必要說明的是，本書屢屢出現的「兩層區分」一辭，大致同於牟先生所謂的「超越的區分」。使用「兩層區分」而不用「超越的區分」，是因為「超越的」一辭不免給人一種形上的聯想，恐因而被理解為僅是形上與形下的區分。當然老子首章開宗明義便說：「道可道，非常道」云云，即是嚴格的區分「常道」與「可道」為形上與形下兩層。只不過，「兩層區分」的用法並非僅限於形上與形下的區分。王弼對於「兩層區分」的觀念很清楚，他說：「復者，反本之謂也，天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。」（〈復卦·象〉下王注）這段話清楚地分析動與靜，語與默並非相對的兩項，其間有著本末體用的「兩層區分」。靜是動的停止狀態，默是語的停止狀態，靜與默是常態，是根本，而動與語則是離了常態的作用表現。動與靜，語與默非僅是狀態不同罷了，而有著異質異層的殊異。

再以老子「為無為，事無事，味無味。」（六十三章）之語為例：「為」與「無為」，「事」與「無事」，「味」與「無味」，若不用「兩層區分」來說明，就成了矛盾語句。其實這即現代語言學所講的「後設語言」（Meta-language）。

「為」、「事」、「味」都是「後設語言」而「無為」、「無事」、「無味」則是一般語言。「後設語言」又稱為「第二序語言」（Second order language），「第一序

語言」是一般的對象語言（Object language），「第二序」或「後設語言」則是超越一般對象語言的更高層且具有優先性（Priority）的語言。

除「兩層區分」之外，本書還有另一個重點——「冥合的方法」，亦即把一切事事物物的分別予以泯沒，而歸向一無分別境界。這可以說是直指玄冥完全超越人之理性思維的範疇，其所達到的其實是人們一無所知一無所得之境。也許有人會懷疑，這能算方法嗎？然而這正是最上乘的玄理方法。

本書的完成，絕對談不上完善，如果還能稱得上差強人意，都要感謝我的指導教授與口試老師的諸多指正。從事研究工作至今已歷二十多年，要感謝的人實在太多了。最後，謹對我的姊姊表達最深最深的感謝。

高齡芬序于台北
民國九十七年九月



目

次

自序

第一章 緒論	1
第二章 王弼的老學方法析論	7
第一節 王弼老學的名理方法	8
一、辨名	11
(一) 辨析名言概念的本質	11
(二) 名與字之辨	12
(三) 名與稱之辨	13
二、定名——概念的定義	15
(一) 表詮	15
(二) 遮詮	16
第二節 王弼老學的辯證方法	18
一、「正言若反」的辯證形式	18
(一) 辯證的詭辭——知解的進路	19
(二) 辯證的過程——實踐的進路	23
二、「崇本息末」的辯證思維	25
(一) 王弼崇本息末方法的建立	26
(二) 崇本息末的政治反思	28
第三節 王弼老學超越的玄理方法	31
一、兩層區分——超越的玄理區分	31
(一)「可道」與「常道」的區分	31
(二)「有」與「無」的區分	32
(三)「本」與「末」的區分	33
二、玄同	35

(一) 形上根源的追溯	36
(二) 主體境界的玄同	38
第三章 王弼的易學方法析論	41
第一節 言意之辨	43
一、盡與不盡的問題——荀粲與歐陽建	43
(一) 荀粲的「言不盡意論」	44
(二) 歐陽建的「言盡意論」	45
二、盡而不盡——王弼的存象與忘象	47
(一) 明 象	47
(二) 存 象	49
(三) 隨義取象	51
(四) 忘 象	53
第二節 以一統眾	54
一、〈明象〉的方法理論	55
二、主 一	57
三、中爻與獨爻	59
第三節 陰陽二分法	62
一、陰陽、剛柔與貴賤	63
二、履中、得位與應拒	66
三、本末、先後與體用	68
第四章 郭象的玄學方法研究(上)	73
第一節 莊子的哲學方法析論	73
一、莊子的名理方法	74
(一) 尋繹名理辨析的極限	74
(二) 玄理與邏輯推理的對峙	76
(三) 名理的層遞方法	80
二、莊子的玄理方法	82
(一) 莊子玄理方法的兩層區分	83
(二) 辯證與詭辭	86
(三) 超 越	89
(四) 冥 契	91
第二節 郭象莊學的名理方法	92
一、名理辨析	93
(一) 名實之辨	93
(二) 名理推論	94
(三) 論題的證成	97
二、語言的兩層區分——寄言出意	105

第五章 郭象的玄學方法研究（下）	111
第一節 郭象莊學分解的玄理方法	111
一、玄理的兩層區分	111
二、辯證的統合	113
（一）兩層區分的辯證統合	113
（二）正反的辯證統合	114
第二節 郭象莊學冥合的玄理方法	116
一、從一體玄冥混同儒聖與至人	117
二、從物的觀點弭平一切差別	120
（一）還原原理	121
（二）齊一原理	123
第六章 結 論	129
參考書目	137
附 錄	153
附錄一：道家思想的境界型態旨趣	151
附錄二：論莊子哲學中「天」的修養論意義	169

第一章 緒 論

世稱魏晉玄學爲魏晉新道家，是肯定其學真能紹繼先秦道家思想，牟宗三先生在《才性與玄理》一書中很明確地作這樣的論斷。湯用彤先生在《魏晉玄學論稿》中論述魏晉玄學的流派，也曾稱許魏晉玄學家高妙的思辨力。^{〔註1〕}其實，魏晉玄學的意義還不止如此而已。早在漢初，道家學術就是顯學了。不過漢人的學風偏向質實，對老莊的玄理沒有相應的瞭解，再加上受到陰陽、五行以及讖緯等思想的影響，使他們與老莊的玄義始終是隔了一層。爾後，經過魏晉玄學家一番剖析精微以及細密的詮釋之後，老莊的玄理才再度昭顯於世人之前。而魏晉玄學家之所以能夠繼承先秦道家，建立有別於兩漢黃老的道家體系，其關鍵即在「方法」上。

魏晉玄學的精采，其實不在於著書立說上，而是在名士的玄談過程，以及其生活的實踐層面上。然而，魏晉名士的玄談，雖載之史冊或文籍，卻常是飛鴻踏雪般，美感有餘而條理不足，至於生活的實踐方面，則又往往光怪陸離令人不明所以。故在此還是選擇以專著爲主要材料，希望能在其中尋繹出魏晉玄學的方法理路，並藉以探究其玄理發展的線索。而魏晉玄學家的著作中，自是以王弼《老》、《易》二注以及郭象的《莊子注》最具典範地位。當然，必要時也將引述其他各家相關論述做爲參照。

〔註1〕 湯先生言：「漢代偏重天地運行之物理，魏晉貴談有無之玄致。二者雖均嘗托始於老子，然前者常不免依物象數理之消息盈虛，言天道，合人事；後者建言大道之遠玄無胥，而不執著于實物，凡陰陽五行以及象數之談，遂均廢置不用。因乃進於純玄學之討論。」見《魏晉玄學論稿》，（臺北：里仁書局，1984年），頁48。（以下引用簡稱《玄學論稿》）

若問《易》、《老》、《莊》的思想內涵何以能如此的博大精深，自然必須歸功於其優越的哲學方法。而王弼與郭象的哲學方法，可說完全出於三部經典。故追本溯源，要討論王弼與郭象的玄學方法，確實有必要對三部原典的哲學方法作一番考查。由於，王弼的哲學與《老》、《易》二書，在方法上的運用並不複雜且相當一致，故在討論王弼的哲學方法時可同時解說。至於《莊子》一書中所表現的哲學方法已頗多曲折，加上郭象雖承襲莊子的方法，在運用上卻是變化多端，以至於兩者互相的關聯並不單純。故在討論郭象莊學的方法之前，擬先析論莊子的哲學方法。如此相信可以更清楚地剖析郭象如何汲取莊子的方法，又如何變化運用。

本文以方法（Methods）為題，原應以方法為經，將兩家的方法學內容統合討論。然而各家即令使用同一方法，也每有不同的重心以及表現，故仍可以分開討論。只是，在論述過程中當盡量避免不必要的重複。例如名理辨析一項，擬只在王弼老學一節中深入討論，因為王弼的名學相當可觀，且是其理論重心之一。《周易注》與《莊子注》雖也有所及，不過都不是重點，故不妨略去。

討論方法最基本的就是思想方法，亦即西方人所謂的邏輯學（Logic）。其內容無非在於展現人類理智心的運作常軌，此實為哲學乃至於一切學問的起點，西方人重視邏輯學道理在此。中國傳統的名學雖與西方邏輯學不盡相同，而基本精神卻是一致的。不論是中國的名學或者西方的邏輯學都傾向於客觀精神，因此在知識的領域上甚具積極意義。然而用在重視修養實踐的道家哲學上則未必相應，反倒是玄理方法有其相當的解釋效力。然而玄理方法的非名理特質，也使得魏晉玄學受到許多誤解，甚至有人籠統地將它歸入神祕主義（Mysticism）〔註2〕的範疇。

近代的學術流風，實證主義（Realism）大行其道，只要稍有違反實證精神，便會引起撻伐。在學術界講究有一分證據說一分話，不可無的放矢妄發議論固然沒錯，不過並非不合實證主義的論述都是妄論。先秦道家乃至於魏晉玄學所提出的「玄理」論題，明顯地與實證精神大有隔閡。然而其所論「玄」義是取其深遠不易明瞭，並非神祕主義的同義詞；雖是人類感官經驗所達不

〔註2〕這裡用「神祕主義」一詞是指相信有某些違反物理世界規律的事件或認知存在，例如宗教的神祕感應之說，屬於個人獨特的經驗，沒有普遍性可言，故其中不討論真假只要相信。

到的，卻是可以透過理智心的觀照而得，〔註3〕其中有很多值得討論的論題。當然，神秘主義也是一種「玄」，而那通常是指某些個人的神秘經驗，例如宗教的感應故事之類，並非任何人都可能擁有的經驗，不能談普遍性。而玄學之所以長久的被誤為神秘主義，一方面就是因為其論題往往玄遠了無邊際，而且魏晉學者又多少有點脫離現實的傾向，故也易誤導世人的認知。實則，玄學所論雖遠在天際，卻未始不是在為世道人心找尋目標。王弼在《老子指略》中曾總論老子哲學的要義曰：「論太始之原以明自然之性，取天地之外以明形骸之內。」然而，當時卻有許多人把道家的玄理曲解為必須遠離世務，以至出現種種的流弊。〔註4〕

中國名學大盛於戰國末，其興起的因緣主要是當時倫理綱常崩潰，各家學者正致力於思索如何重建社會秩序與政治制度的對策，故「名實之辨」的方法便應運而生。公孫龍與荀子在這方面都有建樹。不過，由於秦漢以降，名學的發展始終停留在明倫正俗的實用層次，名家純粹的名理之學並未得到充份的發展，與西方邏輯學相較實略嫌不足。故有關名理的方法還是用西方邏輯學（傳統邏輯 Traditional logic）的格式。

西方傳統邏輯的主要成就，是將人類思維理路的形態，用三段論（Syllogism）具體的呈現出來，藉以分辨語意的正確或誤謬。它是建立在二值系統上，必須遵循三大思想律——同一律（Law of identity）、矛盾律（Law of contradiction）、排中律（Law of excluded middle）。邏輯方法實為最基本的方法，即使中國玄學家乃至於西方神學研究者都不能完全不用它，算是一切哲學方法的基礎，毋庸在此贅述。

除邏輯外，更令人感興趣的是玄理方法。論及玄理方法，首先接觸到一個問題，即「玄理方法」與「名理方法」的不同。其實，廣義的說，凡言說理論皆不出名理範圍，不過雖然同樣透過名言，而兩者所表現的格局卻是相去不可以道里計的。「名理方法」必須遵循「邏輯法則」以及「名言概念」的

〔註3〕所謂「觀照」是指一種人類特有的智覺能力，有別於任何知識方法。知識方法是由經驗實證或邏輯推理而得到知識。與其討論「觀照」與知識認知的關聯，還不如把「觀照」當作一種修養工夫。例如道家真人，即透過觀照的工夫化掉理智心之分別執著，而證成天地萬物一體無別的境界。

〔註4〕魏晉人崇尚玄學，有祖尚浮虛的傾向，故晉人范寧與明末的顧炎武都以為兩晉之淪亡，主要的原因便是士族階級崇尚玄學，使士大夫階級全耽溺清談而不切實際，以至於遭受國破家亡的噩運。甚至有「王何之罪，深於桀紂。」的說法。

用法，而「玄理方法」則正是要突破邏輯法則與名言概念的常規，前者持「分別說」展現萬物的各各殊相，後者則持「非分別說」以呈顯萬物一體的真理。而此所謂「分別說」與「非分別說」即名理與玄理的分野。玄理方法，又有辯證的玄理與冥合的玄理兩類，這在東方乃至於道家的思想中，均有卓越的表現；試分別論述之。

一、辯證的玄理方法

道家的玄理中處處可見辯證的詭辭（Dialectical paradox），使得道家的語言蒙上一層詭異的色彩。先不談辯證的詭辭有異於一般邏輯語言，更重要的是其形式已顛覆了思想邏輯的律則。若以魏晉玄學的熱門課題，有、無的關聯為例，郭象說：「無既無矣，則不能生有」，而裴頠認為「濟有者皆有也」，強調「無」與「有」不可混淆。郭象與裴頠的這項論點是屬於邏輯思維，有是有，無是無，涇渭分明，是直線的靜態思維模式。至於玄理中所言，「無能濟有」、「有生於無」等論題，是屬於環形的動態思維模式。老子說「有無相生」，莊子主張「死生為一」，均是藉由玄理觀照呈顯一邏輯方法所不能到的圓融理境。由於這些詭辭的形式與辯證法正——反——合的形式有雷同之處，故論者多用「辯證」一詞為說，雖談不上百分之百切合，卻很有啟發性。

二、冥合的玄理方法

除了辯證的玄理方法之外，最值得討論的當屬冥合的玄理方法，這無疑是更具解釋性的玄理方法。比如大多宗教的經典都不乏一些不可思議的命題（Propositions）或論述，而任何哲學系統一旦進入最高層次的論述時，則往往完全不可以邏輯論之。例如，儒家講「民胞物與」，〔註5〕莊子曰：「天地與我並生，萬物與我為一。」佛法中的「怨親平等」，〔註6〕這一類的論述都有賴此一玄學方法的洗鍊以示其實質內涵。其實，此一方法的關鍵無他，就是「無分別」罷了！而其中又可分幾種類型。首先，由認知心的齊平進入無分別之域，這是依客觀事物各有獨立本質的觀點，以消解人認知心的分別；此在認知層中

〔註5〕《詩經》：「豈伊異人，昆弟甥舅。」便是回溯久遠的血緣關聯，而把各同姓乃至於異姓的諸侯國結合起來，雖屬於政治口號，卻也是頗有道理的。張載《西銘》：「乾稱父，坤稱母。」是把天地當作萬物的父母，則天地間無異是一個大家庭，由此推出「民吾同胞，物吾與也。」的結論。

〔註6〕佛教有「怨親平等」之說，其意是要以平等心待人接物，即使對怨敵也要視若親人一般。

即可完成。其次，主體境界的混同無別，是指人可透過主體的修養，以達到人我無別的境界；這點則必須從認知層走到實踐層才可達成。其三，根源上的歸一，是從宇宙萬物的根源於一而言萬物一體無別。以下分別說明之。

（一）齊平認知心的分別

認知心的主要特質便是分別，有分別方可成就知識。然而取消認知的分別使一切歸於齊平，即成就了一體無別的觀照，莊子〈齊物論〉對此有酣暢淋漓的表述。其中「彼是方生」之說，旨在取消人心中特有的是非、善惡的差別判斷，以及客觀事物的差別相，前者是價值上的，後者是知識論（Epistemology）上的。人的價值取捨本是主觀心理的執著，然而事物的差別相乃是人認識經驗世界的主要依據，自然有其客觀意義。只不過，倘若能超越經驗認知，則事物的差別相也將泯化為一體。莊子的「齊物論」，即藉著破除認知心的是非執著，齊平萬物的價值，而達到一無分別的境界；這是超越於經驗世界之上，透過觀照而得的玄同境界。此外還有不離經驗界，透過對現象界的消解而得一齊平境界，如原始佛教由緣起法看一切法無自性，而以此證空，故萬法皆空則認知心的分別也失去其意義。

（二）主體境界上的混同

人間世之所以會複雜紛亂，並不在於物理世界的林林總總，而大多是由於人的分別心沒有恰當的安立所致。人的分別心可成就知識，卻也可以形成偏執而阻礙人我的溝通。致使人與人之間，常是樊籬重重爾虞我詐的。耶穌基督提倡博愛，是用愛弭平人我的對立。大乘佛教講「無緣大慈」、「同體大悲」，是以慈悲心溝通人我的隔閡。儒家的仁愛，以「推己及人」證得愛心的普遍性，孟子從「惻隱之心」說萬物的感通無隔，激發「民胞物與」的情懷。老子的「和光同塵」，自是藉由一番致虛守靜，損之又損的主體修養工夫而得的玄同境界。莊子證成「天地萬物一體」，亦是透過修養工夫使人上契「天的境界」，而達到一完全無對待矛盾，「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」人我融洽一體無隔的理境。王弼的「在方法方，在圓法圓。」以及《金剛經》的「無我相、人相、壽者相、眾生相。」的一體玄同、主客雙泯之境，也都是主體境界的混同工夫。

（三）根源上的歸一

宇宙論追溯起源，往往會陷入無窮後退的理論困境。倘若從歸於一的方向討論，則可避免這樣的難題。絕大多數的哲學或宗教均循此。老子曰：

致虛極，守靜篤，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，不知常，妄作，凶。（十
六章）

這是以道心觀照萬物，照見萬物均歸根復命，以此歸結出「常」的道理。莊子曰：「通天下一氣耳」，從物質根源的一體，論天地萬物的一體。張載〈西銘〉將天地解為父母，彷彿宇宙全體為一宗法社會，以此推致民胞物與的胸懷，墨子的政治理論由〈天志〉講到〈兼愛〉，亦有異曲同工之妙。佛教講六道輪迴，以眾生互為怨親輪轉不息的觀點，而證得怨親平等；這些都無非從根源上的歸一所達到的境界。

總結而言，前述玄學方法的三種類型，各有不同的理論目標。首先，齊平認知心的分別，是為了破除人的偏見；再者，把主體境界提昇到天的混同境界，是為了要躋於人我無別，主客雙泯之境；至於根源的歸一，則著重在達到一體圓融無礙的理境。總之，玄理方法與邏輯方法的不同是異質性的。邏輯是思考形式的展現，玄理則必須關乎存在的真實內容。而道家玄理的最終目的，就在於呈顯一體圓融無礙無別的宇宙觀。〔註7〕

〔註7〕此所謂一體圓融的宇宙觀所觀照的，當是指精神價值意義的宇宙，而非漢代氣化宇宙論所指向的客觀現實世界。當然，精神價值的建立，亦將有助於客觀現實世界的正面發展。

第二章 王弼的老學方法析論

治《老子》實爲不易。首先，其篇幅甚簡，而義理卻包羅至廣，舉凡天地萬物乃至於自然或人文均有所及。再者，其義理誠然「微妙玄通，深不可識」，始終蒙著一層神秘的面紗，實非一般道理可說得通的。此外，《老子》一書諸多正言若反的文字，尤其容易引起誤解。

職是之故，從先秦到兩漢，雖老學一直受到重視，然而，除《莊子·內篇》以外，少有相應的理論闡發，不是見之弗逮，便是失之穿鑿。把老子虛靜無爲的人生智慧，全都曲解了。兩漢時代，老學更與盛極一時的陰陽家及法家的理論合流，終於形成了「黃老」學術。影響所及，老子的玄義在漢代可以說幾乎全部隱沒。故雖言漢人崇尚《老子》，而他們所理解的老子其實就是「黃老」。因此他們的老學便逕往「君王南面之術」，以及世俗權謀技術上發展。世人譏誚兩漢道家的駁雜不純，也不是沒有道理的。

到了魏晉，由於何、王的理論開拓，老學更受到空前的重視。透過《世說新語》特寫式的描述文字，可以想見當年的王弼，甫登上玄學界的舞台，不可一世的飛揚姿態。連位居顯要的學界領袖何晏，看了他的《老子注》之後都驚嘆不已大呼後生可畏。在魏晉玄學中，能跳脫兩漢「氣化宇宙論」框架〔註1〕的論題，旗幟最爲鮮明影響最爲深遠者，莫過於何、王的「以無爲本」

〔註1〕一般多籠統的以「宇宙論」與「本體論」分割兩漢與魏晉的學術風格，有時又更進一步以所謂的「氣化宇宙論」概括兩漢學術。而何謂「氣化宇宙論」呢？宇宙論主要是在探討萬有的起源，其中必然接觸到形質的層面。由於兩漢學術籠罩在陰陽五行的思潮之中，故其宇宙論的論述是以陰陽氣化爲基調，因此稱氣化的宇宙論。他們以陰、陽二氣和合解釋萬有的起源，和西方從地、水、火、風四大物質論宇宙的緣起，似乎大異其趣。看起來，中國的