

# 論有無與場

■ 林國雄

『有』與『無』是中華文化重要的思維課題，也是思維源頭。道德經第一章即說『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。』亦即，道無形體，但產生了天地；故『無』，是天地形成的本始，在天地形成之前是什麼都沒有的；『有』，是化生萬物的根源，一有了天地，萬物即開始化生了。道是永遠沒有形體的常無，所以常處於無，可以明白無的道理，為的是觀察宇宙間變化莫測的奧妙境界；天地是永遠有形體的常有，所以常處於有，可以明白有的起源，為的是觀察天地間事物紛紜的開始跡象【慈惠堂】。所以，此處的『無』是宇宙始生之『無』；此處的『有』是萬物始生之『有』。

道德經第二章繼續說『天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。』這是說，天下人都知道美之所以為美，醜的觀念就跟著產生；都知道善之所以為善，不善的觀念也就產生了。整個宇宙是包含善惡與美醜的。沒有『有』就沒有『無』，『有無』是相對待而生的；沒有『難』就沒有『易』，『難易』是相對待而成的；沒有『長』就沒有『短』，『長短』是相對待而明顯的；沒有『高』就沒有『下』，『高下』是相對待而呈現的；沒有『音』就沒有『聲』，『音聲』是相對待而和諧的；沒有『前』就沒有『後』，『前後』是相對待而順隨的【慈惠堂】。因而，此處的『有』是事物續生之『有』；此處的『無』是事物續生之『無』。



道德經第十一章另說『三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。』這是在談論『無』的用處。三十根車輻匯集到一個車轂當中，有了車轂中空的地方，才有車軸的作用；否則車軸便無處安插，車輪也不能轉動了。揉合陶土成為器皿，有了器皿中空的地方，才有器皿盛物的作用；否則器皿便失去了用處，連一點東西也不能容納了。建造房屋開鑿門窗，四壁有了門窗中空的地方，才有房屋可容人進出、讓空氣流通、及採光的作用；否則房屋也就毫無居住用處可言了。如果明白這種道理，就知道器物實體的有，帶給人們條件與便利，但需要器物空處的無，來發揮它的作用；所以真

正最有用的所在，還是在於虛空的『無』【慈惠堂】。此處的『有』仍是事物續生之『有』；此處的『無』乃是事物續生之『無』。

道德經第四十章又說『反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。』這是認為，大道是生天、生地、生人、生物的宇宙本體和根源，而且大道的運行本是反復循環的，通常無所謂正與反的分別，等到有正反相隨時，大道已是又由靜而動了。這是大道的運用如水一樣，全是以柔弱謙下為主導。宇宙萬物也都是由這個大道而生息無已。若往宇宙萬物的第一根源追溯，宇宙萬物的化生是化生於有，天下萬物生於有形體的天地；有最後則是化生於無，有形體的天地則是生於無形的道。因而，從人類認識能力的觀點來看，『無』是道體的最後根源【慈惠堂】。所以，此處的『無』已回歸到宇宙始生之『無』；此處的『有』已回歸到萬物始生之『有』。

易經繫辭上傳亦說『易與天地準，故能彌綸（含蓋，遍知）天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。』韓康伯注認為『幽明者，有形無形之象。』孔穎達疏亦認為『用易道仰觀俯察，知無形之幽，有形之明。』是故幽為無形不可見者，明為有形可見者【呂紹綱，pp288-289】。由此可知，中華文化思維中的『有』與『無』，是以人類認知上的『可見』與『不可見』作為界說，因而所謂的『無』並非絕對的『無』，而是相對的『無』。當然，也只有在此相對的『無』之下，上述有生於無（始生時）及有無相生（續生時）兩者才能有其合理性。易經繫辭上傳再說『故神無方（方所），而易無體（形質）。』這是說，神與易沒有一定的方所、形體，它們無所不在，卻又看不見究竟在哪裡。外加『易與天地準』，『易能彌綸天地之道』，所以易經本質上亦是主張始生時『有』生於『無』，續生時『有（陽）無（陰）相生』。

因為『有』係其後再以陰陽兩儀為主力，開展成一個開放演化互動卦變的系統，亦即『動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動；一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉；陽變陰合，而生...』【林國雄1993，1994a，1995c】；『有』另又以木火土金水五行為基礎構成一個封序循環生剋穩定的系統，亦即『而生水、火、木、金、土（此為五行始生之序，有別於續生後的相生之序），五氣順布，四時行焉』【林國雄1992a，1994b，1995b】；而且兩儀、五行是動態的、以特性互動生剋運算為主的文字符號邏輯系統（與歐美的、以數量運算為主的數學符號邏輯系統有別），並相輔相成，故形成『有』中完備的被動系統，與『有』中天地人三才的主動系統【林國雄1995a】互為呼應。從而，若回頭往宇宙萬物始生的總源頭追溯，周濂溪的太極圖說才能說『五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也』【周濂溪】。此處相當於『有生於無』之『無』的『無極』一詞，始見於道德經第二十八章『復歸於無極』，相當於『有生於無』之『有』的『太極』一詞，始見於易經繫辭上傳『是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業』。

元代郝經撰太極演，探諸太極之前而演其隱，證之太極之後而演其顯【呂紹綱，p805】，所以，若將宇宙萬物的根源追溯推論至極至，則作為『有』而可以『掌握』之太極，與作為『無』而難以『掌握』之無極，在始生之時應有『有生於無』的先後關係，在續生之後亦應有『有無相生』的互動關係。因而，周濂溪太極圖說在『五行之生也，各一其性』之後，能說『無極之真，二五（兩儀五行）之精，妙合而凝；乾道成男，坤道成女；二氣交感，化生萬物；萬物生生而變化無窮焉』。

邵康節皇極經世觀物外篇也認為『無極之

前，陰合陽（但陽尚未發生作用）也。有象之後，陽分陰也。』不過，周濂溪太極圖說的開端卻為『無極而太極』，此乃是為了兼容始生之時的『有生於無』及續生之後的『有無相生』所採取的字面處理，不用『無極生太極』而用『無極而太極』，俾可兼容兩種涵義。如此，即可將『有生於無』及『有無相生』同時併談於簡短扼要的周濂溪太極圖說之中。

此外，筆者曾指出，近代科學『場』的觀念提出，實是為了滿足人類理解一些因果關係中實在連結性的心理需要。當人類不能肯定並確認空間實在鄰接性及時間實在鄰接性的連結，但多少仍然可以補強時，即假設有個連結場之確實存在。猶如物理學中假設重力場和電磁場的各別存在一樣。【林國雄1992b】。這些場可能是有形的、可見的，例如菜市場、農場、操場、戰場、獵場、養雞場、考場、舞場；這些場也可能是無形的、不可見的，存在於分析者心中有待盤算的，例如道場、名利場、善緣場、惡緣廠、道德場、抽象市場、靜電場、重力場、電磁場、軍事指揮場。尤其後者，特別在科學分析上能補強因果關係鄰接連結性的心理需要。

萬有引力的學說即認為，凡宇宙間之物體皆有相互吸引之力，故地球與其表面上的各種物體亦恆互相吸引。只是地球的質量大，各種物體的質量小，因此各種物體對地球之引力作用不易表現，而地球對各種物體的引力作用則特別顯著，從而發生各種物體常向地球表面墜落之現象。這種重力場是看不見的，但可設定它的存在，並用以理解一些物理現象。既然可以如此，那麼為何不能也假設上述『無』即『無極』的存在呢？

電子理論也認為，構成一切物質之各種原子，由帶陽電與帶陰電的粒子組成，陽粒子名叫質子，陰粒子名叫電子。物質處在平常狀態的時候，各原子中兩種粒子的電量相等，不呈帶電現象。這種陽粒子與陰粒子的帶電現象，通常也是我們所直接看不到的，除非物質荷電

使得用手觸摸可能有觸電的肉體感應，或借助電氣儀表將其偵測出來。所以人類的科學進步，不只在上述的『有』中打轉，也深入到『無』中打轉，更在『有無相生』之中打轉。例如，電磁場的存在，使得任何人在家裡打開電視機，就能看到電視台播出的生動畫面並聽到聲音，這是『有無相生』的典型實例。而且，當因果鏈條確實能把原因和結果合理而實在地聯繫起來的時候，史記留侯世家就能記載『運籌策帷帳之中，決勝於千里之外，子房之功也。』此乃在張良運籌策帷帳之中的原因與千里之外贏得戰爭的結果之間，有著優秀的軍事指揮場存在的緣故。

更有進者，由於資訊的可儲存性與資訊網路的日趨普及性，在時間以及空間方面，人類也不能不接受『由原因至結果的遠距離勝任及長時間勝任』的可能性，業已日趨擴大。在自然界中，若無須任何媒介，而可以直接對遠處空間的事物發生作用；這樣的事雖然無法證明為不可能，但人類也不得不假設有重力場與電磁場的存在。電磁場的存在，使得任何人在家裡打開電視機，就能看到電視台播出的生動畫面並聽到聲音，而且只要電視機與天線不故障，亦均屢試不爽。

論語顏淵亦曾指出『君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。』仿照上述自然因果關係的推論，君子之德是原因，並自然形成一個廣佈的道德場（風），於是眾多的小老百姓也就受到潛移默化（結果）了。沒有原因的事象，科學如何能去解釋？即使哲學，又如何能去解釋？科學並不使用，而且一向不使用類似舊約創世紀『無中生有』的上帝創造（非創化）概念作為原因。至於哲學，除了西方神學之外，通常不使用無中生有的創造觀念作為原因。因此，凡是沒有因果連結事項，除了可用場的概念予已補足外，其因果之連結別無他途。因果關係的有無，因果原理的適用與否，通常也就代表著人類科學知識的存亡，許多中外學者均這麼說。不過，因果關係及因果原理並不

排斥『有無相生』，也不排斥『有生於無』。

中華文化的推衍發展，過去有糟粕的成分，也有優秀的成分。優秀的成份，例如易經、道德經、及周濂溪太極圖說的整體思維能力，應予整理發揚。中華文化的思維以『有無相生』及『有生於無』為其最基本的展開處，有

別於歐美文化只以存有（being）為其最基本的展開處。因而中華文化應有包容歐美文化及其科學文明之能力。這種中華文化優秀成分的發揚及應用，更是今後大家同需戮力以赴者。

### 參考文獻

1. 呂紹綱（1992），周易詞典，吉林大學出版社，1-1393頁，民國八十一年四月。
2. 林國雄（1992a），『當前國家建設經費籌措概論，兼論五行思想、目標唯一性、及目的多元性』，第一次兩岸學術文化交流研討會論文集，中華弘儒暨中華老莊學會，台北，308-322頁，民國八十一年一月。
3. 林國雄（1992b），『論因果與機率，並歸結至陰陽思想之知識化生理論』，第九屆國際易學大會，夏威夷，1-53頁，民國八十一年八月。
4. 林國雄（1993），『新儒學經濟思想的開拓』，第八屆國際中國哲學會，北京，民國八十二年八月。後收入中華易學，14卷9期至15卷1期連載，台北，民國八十二年十一月至八十三年三月；大易集要，山東齊魯書社，218-240頁，民國八十三年三月；文化與傳播，第二輯，上海文化出版社，66-107頁，民國八十三年十月。
5. 林國雄（1994a），『預期效用的概念演化與計數屬性，新儒學經濟思想及因緣和合



合攝於交大管研所教授休息室  
林國雄教授與邱思昱學長

論之運用』，1994年國際老子學術研討會，河南鹿邑，31-60頁，民國八十三年五月。後收入社會科學戰線，1994年4期，吉林長春，民國八十三年七月。

6. 林國雄（1994b），『春秋繁露中的五行思想』，首屆國際董仲舒學術思想研討會，河北景縣，27-52頁，民國八十三年九月。
7. 林國雄（1995a），『新儒學經濟思想的三才詮釋』，第九屆國際中國哲學會，波士頓，1-23頁，民國八十四年八月；1995年世界太極年會，比利時布魯塞爾及魯汶，民國八十四年八月。
8. 林國雄（1995b），『新儒學經濟思想的五行解說—以製造業為例』，第十二屆國際易學大會，新加坡，262-302頁，民國八十四年十一月；1995海峽兩岸管理科學研討會，上海，1-36頁，民國八十四年十一月。
9. 林國雄（1995c），『新儒學經濟思想的四象解析—以機械業為例』，交通大學管理科學研究所，1-21頁，民國八十四年十一月。
10. 周濂溪（1989），『太極圖說』，西王金母與漢武帝之研究，慈惠堂恭輯，208-209頁，民國七十八年七月。
11. 慈惠堂（1994），『道德真經及其聖義』，道德真經及諸聖意，中華老莊學會與慈惠堂恭輯，1-78頁，民國八十三年五月。