

以「通」為道—— 杜光庭《道德真經廣聖義》之老學詮釋

呂慧鈴*

〔摘要〕

唐代重玄思潮下之老子學，受到佛教性空義理論辯，質難道之「有體（實體性）」或「無體（非實體性）」的問題，使得注釋家重新檢視何謂「道」。唐初成玄英、李榮注《老》乃以「理」為道，偏向道之虛理義、客觀面，中唐玄宗注疏以「導」為道，偏重道之世俗義、主觀面，轉至晚唐杜光庭《道德真經廣聖義》，則以「通」釋道，發展出一種前（超）於主客二分之道，謂為「無體之體」，道體既是體又不是體，準確來說，是一種無有定體的體，云「道者，通也」，即是企欲「通」乎有體與無體之間，遂開展出幾個面向的道之「通」義：（一）根源之通（二）一氣之通（三）中道之通，（四）道路之通（五）應感之通。總上通義，皆可收攝於消極面的「『無滯』之通」與積極面的「『通生』之通」下，由此發展出其特殊型態的存有論之道。

關鍵詞：重玄、通、中道、杜光庭、道德真經廣聖義

* 美國芝加哥大學神學院（University of Chicago, Divinity School）博士後訪問研究員、國立臺灣師範大學國文研究所博士。本文為獲得科技部「補助赴國外從事博士後研究」（核定文號：105-2917-I-564-008）期間撰寫，感謝科技部補助。又，投稿期間，承蒙本刊兩位匿名審查委員惠賜寶貴意見，謹此申謝。

一、前言

何謂「道」，這在古往今來的「注疏家」或「詮釋者」的理解脈絡中，呈現多義性、歧義性，又或具有互義性、共通性，中國哲學各家各派對於《老子》之「道」的詮釋，無非是出於對「存在體驗」或對「存有真實」的一種深切的理解與關注，「道」究竟是一「主觀的存有」或「客觀的存有」？便成為古今論「道」者興致盎然且爭論不休的焦點，有沒有可能容許一種「前」於主客二分之道、或是一種「通」乎主客「之間」的道？便成為晚近「當代道家」學界所關注的重大論題，主要圍繞在「道家式存有論」如何證成的命題上。

本文析理杜光庭《道德真經廣聖義》以「通」釋道之義蘊，發掘其「道者，通也」的道論詮釋，非但在唐代「重玄思潮」下之「古典老學」中具有融通性的地位，同時對於當代學界關注「道家式的存有論」應具有古典文證之參考價值。以通為道，「通」所意謂的「無滯」或「不二」，乃為前（超）於主客二分的一種思考，是杜光庭注《老》至關重要的「思維原則」。不僅如此，通之無滯思維所形成的「通生」命題，凡言「生」必為「通生」的論法，形鑄其老學詮釋成為特殊形態的存有論之「道」，乃從「道（同一）」與「物（差異）」之間互轉的關係下手，方成真道；「通」的形式，正是道之所以為道、與物之所以為物的特殊存有形式。

晚近，海內外道家學界，為了解決道家之「道」的「存有論向度」，為了不限縮於「道」只是境界式、心靈式之道，學者們各自從不盡相同的視域，照見道之存有論（非本體論）向度的可能性：如楊儒賓先生以「本體論氣學」超越「整體論氣學」，¹側重道氣的相即性；²而賴錫三先生則以「同一性的根源一氣」之因緣流變為多音複調的豐饒世界，³認為道是「通」天下一氣的「道氣」，⁴似以「道氣」同為道家式存有論之「道」的內涵；何乏筆先生則自氣本身介乎道／物兩界

¹ 賴錫三：〈《儒門內的莊子》與跨文化台灣莊子學〉，《儒道國際學術研討會——（七）近當代》論文集（105年11月5-6日），頁4。楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁9-10。

² 楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014年9月），頁10註12。

³ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，1998年），頁142-143。

⁴ 同前註，頁161。

的平等辯證性，⁵自此談論多元世界不斷生化的「動力」；鍾振宇先生則從「通氣」的概念說明內聖／外王之不可二分與同時建構的可能性；⁶林明照先生從王船山莊學的角度提出所謂「生」即是一種大化流行。⁷西方漢學家苗建時（James Miller），也從生態美學的視域提出「通」正是身體與環境共有的原則，⁸企圖將世界融入身體、將身體融入世界，發展出一種身體與世界非二分的思考。大陸學者吳根友，更將「通」的概念作為一種「新」形上學預設，⁹藉由清末譚嗣同「仁以通為義（仁通）」的思想指出「通」是一種具有現代價值的形上學概念。以上諸家，都是自「解開」道之「一元性」為起點，試圖在解消「道」「物」之概念性的二分上而究竟圓說兩界甚至創造兩界互動的可能，不論是自「道」之本身指出其「形上的矛盾性」而通說道物，或著眼於「氣」的非實體性而提出道家式存有活動的動力，又或者以「通」為形上學概念，實各有側重與深見，筆者無力解決當代道家式存有論的歧義與諍論。然，筆者身處道家的「經典詮釋」與「當代詮釋」之間，實難自外於古今詮釋之間的相激相盪，倚於「當代道家」巨擘之肩頭，確實提供吾人「反思自身」研究的一個至為珍貴的啟示，今人雖不見古時月，今月卻曾經照古人，藉由唐代杜光庭《道德真經廣聖義》的古典老學詮釋，其以「通」為道，指出了真道介乎「無體」與「有體」之間的特殊存有型態，或乃實體與非實體間的互轉，這都是由於重玄思潮下之老學，受到「佛教反形上學」的論辯激盪，但又同時無法放棄道教企圖穩立世間的要求，因此有機會重新審視「道」之存有問題，使得「道」之詮釋介乎一種「反」形上學又試圖建構一種「新」形上學的交互脈絡間。筆者以為《廣聖義》所代表的經典詮釋，正提供了文獻上可資予今人

⁵ 何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 88 期（2012 年 12 月），頁 73。

⁶ 鍾振宇：〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《道家的氣化現象學》（臺北：中研院文哲所，2016 年），頁 234。

⁷ 林明照：〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 49 期（2015 年 3 月），頁 98。 筆者案：在杜光庭《廣聖義》的思想中，「生」也是一種大化之流行，謂之為「通生」。

⁸ 苗建時（James Miller）著，孫建譯，程相占校：〈生態學、美學與道教修煉〉，《學術研究》2010 年第 4 期，頁 35。詳見其書 N.J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan, *Daoism and ecology: ways within a cosmic landscape* (Distributed by Harvard University Press, c2001).

⁹ 吳根友：〈通之道（引論）：一種新的形上學之思〉，《哲學分析》第 4 卷第 1 期（2013 年 2 月），頁 58。

相互印證或對話的絕佳媒材，不同的時代不同的意識群體，卻可能都曾經循疑過相近乃至於相通的生命議題，至少，對於存在的根源、或者形上學的好奇，即對於「道」之詮釋興致，當難分古今、中外。

無獨有偶地，在「古代道家（教）」中，早先已然觸及了「道」為「實有」或「假有」的問題，南朝佛道論辯，爭議點便在於「道者氣」¹⁰這個命題，佛教質疑以「氣」為道，意謂道是生滅法、非屬常住不變者，是假有。「道」的詮釋問題延續到唐代，御前朝中「佛道論諍」交鋒不斷，佛教挾持著「道」之硬頸，從其「空」之綿裡針，使得當庭高道注疏《老》《莊》不得不將「道」之闡釋「顯題化」，發展出「重玄之道」以相衡於佛教對於道之實體性（有體）或非實體性（無體）的雙刀式論難，¹¹「重玄」的哲思結構，也正是面對「空」，而轉化為一種「非一非異（雙遣二邊）」、「無滯於無滯」的思維型態，易言之，「道」就在「無滯」於一切主客二分之中，試圖超越主客二分、卻又不滯著在超越後的絕對上，故，乃以「無滯」說明天地萬物的存在，是為「通生」之道。杜光庭《道德真經廣聖義》，以「通」釋道，便是一試圖超脫主客（理氣）二分之道的「新」論調。其特點在於特殊的形上學詮釋方式，是一介乎唐代重玄老子學以「理」釋

¹⁰〔梁〕釋僧順：〈答道士假稱張融三破論〉：「論云：道者氣。釋曰：夫道之名以理為用。得其理也，則於道為備。故沙門號曰道人，陽平呼曰道士，釋聖得道之宗，彭聃居道之末。得道宗者不待言道，而道自顯，居道之末者常稱道而道不足。……莊周有云，生者氣也，聚而為生，散而為死。就如子言道若是氣，便當有聚有散，有生有死，則子之道是生滅法，非常住也。嘗聞子道又有合氣之事，願子勿言此真辱矣。莊子又云：道在屎溺，此屎尿之道，得非吾子合氣之道乎？」見〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊（臺北：新文豐，1983年），頁53c。

¹¹〔唐〕道宣：〈上在西京蓬萊宮令僧靈辯與道士對論第六〉：「（僧）靈辯重問道：「向云，道為物祖，能生萬象，以何為體？」（道士）方惠長答：「大道無形。」難：「無形得法，亦可有形是無法，有形不是無，無形不有道。」答：「大道生萬物，萬法即是道，何得言無道？」難：「象若非是道，可使象外別有道。道能生於象，即指象為道。象外即道，無道說誰生？」答：「大道雖無形，無形之道能生於萬法。」難：「子外見有母，知母能生子。象外不見道，誰知汝道生。又前言，道能生萬法，萬法即是道。亦可知母能生子，子應即是母？又前言，道為萬法祖，自違彼經教。老子云，無名天地始，有名萬物母。母祖語雖殊，根本是一義。道既是無名，寧得為物祖？」見《集古今佛道論衡》卷丁，收入《大正新脩大藏經》第52冊，頁393c。此段「佛道論諍」之討論，詳見拙著《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2016年），頁107-108。

道（如成玄英、李榮《老子注》）與以「導（物）」釋道（如唐玄宗《老子注》）之間的融通型態。重玄思潮下的老子之「道」，翻轉南朝以來道教界「道者氣」之論調，面對佛教質疑「氣」屬生滅法的論難，唐代高道轉而以「理」釋道，以理之常住姿態迴諍之，然若滯留在道，乃「但理」而已，又顯得脫離人間世；故中唐玄宗，遂以帝王的視域賦予道之「世俗性」，從而轉向為「道者，導也」的型態，帝王「自虛」而能「導引」凡眾，至此，道之「理」義漸漸往「物（氣）」的方向靠攏，似乎顯得世俗性遮蔽了超越性。轉至晚唐杜光庭，便展現一種企圖融通世俗性與超越性的「新」視域，試圖由「通」之視域融通道物兩界，以弭衡此前仍殘餘常住相與生滅相的以「理」或以「氣」為道，可說發展出了一種道家式的道，巧妙地迴諍了佛教對於道之常住與生滅與否的雙刀式質難。通，既不是純「理」也不是純「氣」；通，是一種「無滯」於道物兩端故能「通生」於道物之間者，即「通」是一種往返運動於道物之間的型態，是為「通生」之道。這使得此前重玄老學家思辨道之為「理」還是為「氣」的問題，在杜氏筆下，可以說他既不願吞沒存有者（氣），也不欲遺忘存有（道或理），因而他以「通」為道的詮釋，也是通過連言「道氣」而具體呈露的。而本文論述重心，不在於「道氣」思想的梳理，此待來文專論，乃優先聚焦於「通」之思維型態的開展。

「通」與「道」的合會，首出於《莊子》「道通為一」這個語詞。通，意謂著通同、同一嗎？如若「道通為一」關鍵字在於「一」，則通字似乎無關緊要，甚至可以略去，¹²然，道通為一是「求同」或「取消差異」的哲學嗎？顯然皆非，因為《莊子·齊物論》云「道之所一者，德不能同也」，¹³與其說「通」力求齊一或齊平物論，不如說「通」是「無二」、¹⁴「無滯」¹⁵或「非分別」，重玄家即言

¹² 商戈令：〈「道通為一」新解〉，《哲學研究》2004年第7期，頁43。

¹³ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），頁852。

¹⁴ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第二章：「理身理國者，能無為任物，一以貫之，臭腐神奇，自然無二矣。」收入《正統道藏》第24冊（臺北市：新文豐，1985年〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂；上海涵芬樓影印本），頁186-2。案：以下引用之杜光庭《道德真經廣聖義》，均據此版本，將不另註出處。

¹⁵ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第二章：「於難無滯，於易無執，即可以語其齊物，通乎中道矣」、「滯之則為執，通之則為道。惟有道者能無滯爾。」第三十四章：「今舉君之德行如大道之無滯，不有其功，不恃其物。」收入《正統道藏》第24冊，頁187-2、頁343-2。

「今以玄道觀之，本來無二」，¹⁶是知萬物能夠通而為一，並非由於物之本質「同一」，而是透過「通」之視域展現「不一之一」，¹⁷即「無滯之一」，《廣聖義》正是由「通」之視域入手詮釋「道」。「通」在杜書中，所涉及的哲學概念，包含開通、感通、流通、通生、道通、通道等等，獨缺「暢通」這一積極主動性的語彙，反而多屬非完全主動、非完全被動的一種由「通」所構成的語詞群，可知其所論之「通」甚為特殊，有待釐清；「通」又帶出道／物之間的「關係性」問題，通彷彿是道／物之間的「中介」，¹⁸「通」如何能夠系聯起道物關係？以上諸問需進一步研討。

目前，學界研究杜光庭《道德真經廣聖義》，對於其以「通」釋道的說明，多半點到即止，研究重點如下：（一）李大華《隋唐道家與道教》：指出以「通」來闡釋「道氣互涉」的關係，具有「重玄」精神，¹⁹此說當理，然未十字打開何以「通」具有重玄精神？以及是怎樣的「通」能夠「通說道氣」？有待進一步透過文證分析。（二）劉固盛《道教老學史》：指出《廣聖義》之道的「第三義」是「通」，²⁰前二義是「理也」、「導也」，此是平面地展示《廣聖義》之「道」所具有的義蘊內涵，但未凸顯與此前重玄老學著作以「理」釋道（成玄英、李榮《老子注》）或以「導」釋道（唐玄宗《御注》、《御疏》），在「詮釋重心」或「詮釋向度」上的側重面之不同。（三）金兌勇《杜光庭〈道德真經廣聖義〉的道教哲學研究》：指出杜書屢言的「通生」，是「通＝道；生＝氣」²¹的結構，這樣的分析有助於理解何以杜書屢屢「道氣連言」，來自於其「通生」之道的特殊結構，有助於理解「通與道」關係密切，然猶待進一步說明何以通、道兩個字面上義異的概念能夠渾然「一義」，經由分析，應可發現在杜《義》中，道＝通＝路（徑），

¹⁶ 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，2008年），頁70。

¹⁷ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第三十九章：「不一而一，故能常一，常一非一，亦非非一。」收入《正統道藏》第24冊，頁368-2。

¹⁸ 以通為中介，「中介」並非一平面義的中間介質存在，而是一超乎道與物之兩個二分概念的中介觀念，「通」之義乃「不」從道物兩端「非此即彼」的關係去看待，而是作為道物之間的玄通「關鍵」，杜光庭就認為「通」的概念是一「玄鍵」，容後文再闡明「通」之概念的特殊中介義涵。

¹⁹ 李大華：《隋唐道家與道教》（廣州：廣東人民出版社，2003年）：「以道通氣，道氣既是虛，又是實，虛實通變無方，圓融不礙，因而『道氣』命題最終亦符合重玄精神。」頁549。

²⁰ 劉固盛：《道教老學史》（湖北：華中師範大學出版社，2008年），頁141。

²¹ 金兌勇：《杜光庭〈道德真經廣聖義〉的道教哲學研究》（成都：巴蜀書社，2005年），頁130。

「道」即是生命「通道」或「過程」之義。總上，「通」義於杜書中，「通」應是道之為道的特殊規定性，以「通」為道，可說是杜光庭總結重玄老子學的一個結穴點，遮詮的一面就是「無滯」或「不二」，表詮的一面即是「通生」，通之本身蘊義豐富，值得探究。

二、「通」之流變

「通」之觀念，在唐代重玄思潮下的老子學中，唐初是順著「重玄」思潮向來以「虛通」為義理傳統之形態出現，通意謂「虛」，傾向「道之無」作解；而在中晚唐，通與「生」正式結合，成為「通生」之道，準確來說，乃「道者，通也」，「通」訴說了道與物之間玄通的關鍵，以下先看唐代中前期重玄思潮下的老學「通」之觀念流變。

（一）成玄英：至道「虛玄」，「通生」萬物

成玄英《道德經義疏》曰：

道本無名，不可以智知道名，即初章云無名天地始也。取其有通生之德，故字之曰道，即初章云有名萬物母也。（成《疏》·25章）

至道虛玄，通生萬物。上德慈救，畜養群生。故云道生之，德畜之也。（成《疏》·51章）

虛通之妙理，眾生之正性也。（成《疏》·62章）

真實本身無法給予定名，取其有「通生之德」，故勉強給它一個「字」，叫作「道」。古人「名」只能唯一，「字」卻能有數個，在此用「字」稱呼道的通生之德，可見「德」也不能被「定名化」，通生之德象徵「道之有性」。²²云「至道虛玄，通生萬

²² 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：聯經，2003年）：「《道德經》首章說『常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼』。常無句即剛才所說無的境界，『其妙』其指道。心境不單單要處在無的狀態中以觀道的妙，也要常常處在有的狀態中，以觀道的徼向性，反過來說徼向性就是道的有性。《道德經》通過無與有來了解道，這叫做道的雙重性(double character)。道隨時能無，又有徼向性，這就是道性。」頁97-98。

物」，故所謂通生，其實是虛通地生、無滯地生，可知至道兼具「虛玄」與「通生」二義，虛玄指表「道之無」，通生指表「道之有」。由虛玄（道）帶出通生（德）的觀念，由通生之「德」系聯於「物」，可知成玄英已隱然具有「至道『通生』萬物」的思路伏流，「通（生）」似乎意謂道與物之間的「過程」，²³但尚未成為核心觀念，「通生」一詞，全書僅兩見。

其次，以「通」釋道，雖非成《疏》義理重心，但對於「重玄」思潮向來以道之「虛通」為義理傳統，仍有相當的掌握，如南朝重玄學道士陸修靜即是較早以虛通為道者，其云：「虛寂為道體。虛無不通，寂無不應」，²⁴而被唐代成玄英《疏》所繼承下來，最典型的思路即是「道者，虛通之妙理，眾生之正性」（成《疏》·62章）、「道以虛通為義，常以湛寂得名，是所謂無極大道，是眾生之正性也」（成《疏》·1章）。可知，道不但以「虛通之理」為義，「虛通」之道也是眾生的正真之性，在成《疏》的詮釋中，我們可以看到「道之通」與「物之性」的義理連通，可知「通」應是一系聯道與物的「關鍵」；再者，亦時見成《疏》將原先代表至道義蘊的「虛通」一詞，運用於描述「體道者的身心狀態」，如「聖智虛通，明如日月，而韜光匿曜，故若昏也」（成《疏》·20章）、「『根竅』虛通，故能用而無滯」（成《疏》·11章），易言之，體道者之「身心整體」就呈現「虛通無滯」的氣象。以上可知，通所蘊含的「無滯」，似乎是道物系聯或相通的關鍵，然而，何以「無滯」能夠「通生」萬物？無滯代表一種不斷取消限制的無限性？透過無滯開決物際而帶出萬物通生的真相？這在之後杜光庭《廣聖義》的詮釋中，將有更見細緻地闡述。

²³ 筆者在此使用「過程」一詞，來稱述「道」與「德」之間的關係性或系聯性，並非視道與德之間為宇宙論的先後關係，而是一種理論上的先後，且「過程」意指一種生命當下的活動呈顯，具有一種靈通運動的特質，在時間中變化相續，亦可參徐復觀先生之解釋，氏著：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務，1999年）云：「並且他（案：老子）所說的德，如前所述，實際雖流貫於人生整個行程之中；而他所要求的，乃是德最先活動時，分而尚未形成時的德。此時的德，依然是虛，是無。老子稱之為『玄德』、『常德』、『孔德』、『上德』，以別於一般人所說的德。」頁340。

²⁴ 〔唐〕孟安排編：《道教義樞》：「陸（修靜）先生云：虛寂為道體。虛無不通，寂無不應。」收入《正統道藏》第41冊，頁766-2。

(二) 李榮：「通生」著「道」，「畜養」彰「德」

注釋年代稍晚一些的李榮《道德真經注》，「通生」凡四見，云：

遠而言之，聖人欲暢清虛之理，遂以道德為宗，是以此之一章，盛明斯義。雙標道德，故言兩者，混沌理一，所以云同。自靜之動，從體起用，故言出，通生之功著道也，畜養之義彰德也，道德殊號，是曰異名也。（李《注》·1章）

虛中動氣，故曰道生……。故因大道以通之，藉沖氣以和之，所以得生也。至道運而無壅，何適而不能，玄德動而不滯，何事而不可。今約事分用，通生則理歸於道，長畜則義在於德，生畜於物，物各有形，既秀而實曰熟，生畜俱全曰成也。（李《注》·51章）

夫有形者立稱，無象者絕名，約通生而為用，字之曰道；無一法而不包，名之曰大。理本無名，無名而名，謂之強也。（李《注》·25章）

通生由道，成形藉神，若能愛道存神，故云夫唯不厭。除垢止欲，志靜形清，神既附人，道亦愛己，故言是以不厭也。（李《注》·72章）

李榮《注》大體上順著成《疏》透過「通生」的觀念，將「道」與「物」系聯起來。但系聯道物的方式，稍有不同，李《注》並未將「通生」視為「德」之內涵，而是認為：「通生」顯著「道」之義涵，屬於至道之「起始」原則，如「無」名天地之始；「畜養」彰顯「德」之義涵，屬於至道之「終成」原則，如「有」名萬物之母。於此，便見出「通生」一語彙，在兩家之間的詮釋，具有歧義性，若以通生為「起始」原則，則「通生之道」是作為推動生化的一個「依據」或「憑藉」，故云「『因』大道以通之」、或云「通生『由』道」、「『虛』中動氣」，通生與萬物的關係，通生居於「主動詞」地位，此如李《注》這般；然，若以「通生」為「德」、為終成原則，「通生」一語彙成了被動態，乃為萬物存在本然「虛通無滯」之狀態語、描述語，此如成《疏》這般。可見「通生」這一語彙，有時作為道的「主動詞」，有時候作為物的「狀態詞（被動態）」，都可能是把「通生」這一語彙偏滯於以道之「無」作解、或偏滯於以道之「有」作解，事實上，不論成玄英或李榮，似乎都未能完全掌握「通」這個語彙所具有的特殊中介性、非分別性，「通」可以

說是「既無亦有」或者「非有非無」，或許用「中動詞」²⁵稱之更為適切，這在晚唐杜光庭《廣聖義》中稱為「中道」之通，「通」之義，兼含消極面之「無滯」與積極面之「通生」，這在杜《義》有進一步闡發。

（三）唐玄宗：妙本通生

「通生」在唐玄宗《御注》中，僅出現一條，視「通生」為至道之德，²⁶並無新義，不再詳論。比較值得注意的是，玄宗《御疏》點出「通生」乃「萬物之由徑」，《疏》云：

道者，虛極妙本之強名，訓通訓徑，首一字標宗也。可道者，言此妙本通生萬物，是萬物之由徑，可稱為道，故云可道。非常道者，妙本生化，用無定方，強為之名，不可遍舉，故或大、或逝，或遠、或近，是不常於一道也，故云非常道。（《御疏》·1章）²⁷

《御疏》中，明確點出「道」字，義訓為「通」、或「徑」，這是頗為特殊的一種道論詮釋轉向，「道」除了是萬物存在所依，是「虛極妙本」，如前述李榮「通生『由』道」之詮釋，以道為萬物存在之「憑藉」；另在「由」之根據義上，揉進了「徑」與「通」之義，暗示道即是萬物「存有活動歷程」「經由之道路（通路）」。若此，作為萬物存有道路，道是一「妙本」，妙本顯示此道是萬物存有背後之「根據」；同時，「道」又是「動態歷程」的存有「道路」之義，²⁸意謂道是作為存有活動的一種當下描述。如此，具「不變性」的根據義（「由」）與具「動態歷程性」

²⁵ 鍾振宇：〈道家的文法與超文法：以海德格哲學為線索〉：「中動態是對於動作形式的描述，它是介於主動與被動之間的形式，既不是主動，也不是被動。舉例來說，希臘文的「跟隨」（epomai）之動作不是主動，因為是跟隨著某人，有被動的意味；然而，跟隨也不是被動，因為是我在跟隨，而具有主動的意味。因此，跟隨既不是主動也不是被動，而是中動。此外，希臘文的「生成變化」（gignomai，德文為 Entstehen, Werden）也是中動態，因為還不清楚是何物產生變化，也還不曉得會變成何物。」《哲學與文化》第 506 期（2016 年 7 月），頁 85。

²⁶ 〔唐〕唐玄宗：《唐玄宗御註道德真經》第二十五章：「吾見有物生成，隱無名氏，故以通生表其德。字之曰道，以包含目其體，強名曰大。」收入《正統道藏》第 19 冊，頁 603-2。

²⁷ 〔唐〕唐玄宗：《唐玄宗御製道德真經疏》，收入《正統道藏》第 19 冊，頁 639-1。

²⁸ 賴錫三：《當代新道家》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年）：「因此，說道就是道路，乃意味著道本質就是一個存有活動歷程。」頁 57。

的通路義（「徑」或「通」），如何能夠並行不悖？至少在遷變萬化的現象世界之中，我們無法肯認現象等於存有真實，物不即是道，道仍是「妙本」，道物具有「存有論差異」；然而，道物也具有「存有連續性」，故云真實之「道」乃「不常於一道」，道乃流變於「物」之大、逝、遠、反的動態歷程之中而為一種存有活動，循不常為常，故能「常通」（21章），這在杜光庭《道德真經廣聖義》中更明確地採取了「至道通以一氣生化萬物」的詮釋向度，透過「一氣」的媒介說明道物既「非一」也「非異」，試圖「通」說道物關係。此外，玄宗《疏》既以道路（徑）為通，意謂通的概念已然成為一種道與物之間的「通道」或「過程」，而不是如成玄英《疏》般偏滯道之有、或如李榮《注》般偏滯於道之無，乃開始正面地關注道與物之間的關係。

三、「通」之緣起

將「道」與「通」關聯起來，首見於先秦《莊子》「道通為一」之命題，中間經歷王弼《老子注》「甚愛而不與物通」的衍變，而在唐代重玄思潮下的老子《注》《疏》中亦有其發展脈絡，而後才發展成「以通釋道」之義。基於「通」這個觀念與「道」的親緣性，在探究《廣聖義》之「通」之前，吾人不得不試先回顧「通」這個語彙在《莊子》中所涉及的義蘊向度，方能更為貼切地掘發出同為道家老學注釋者以「通」釋道之可能的前見，〈齊物論〉云：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用，而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾已，因是已。²⁹

乍讀之下，「通」在「道通為一」一語中，相對於道或一，似乎是個可有可無的語法虛詞，「通」極易被讀者忽略，時常略過它而直接往萬物與我為「一」的方向理解。實際上，「通」在〈齊物論〉這段文脈或通篇中，乃屬不可或缺的概念，失去了「通」，萬物化約為彼此「同一」的存在，失去了「通」，此句文法結構縮減成

²⁹ [清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁70。

「道為一」、「道是一」的獨斷、單一之道，顯然莊子所論之道不是一種「絕對唯一」；相反為言，莊子豈就同意「相對之道」？答案亦非，因為莊子說「物無成與毀」，可見他對於相對兩端的共存現象也未同然，客觀事物本身無所謂成與毀，皆是人之執定所「分」也所「成」也，故欲人超越成毀之分，放下相對之「分」，而回到以「無分」的超然視域觀看事物，且「無分」並非是「取消差異」，而是「無分而分」，乃云為「通」。即：「通」是一種「不分裂」一切但「通向」一切的超物而即物的特殊視域，故以「用也者，通也」論之，即「通」這個概念一方面通乎「道」，一方面通乎「用（物）」，「通」比較像是一「系聯式動詞」，而非「判斷式動詞」，道不等於「一」，道乃「通」而為「一」，自「通」觀看芸芸萬物，並不存在著「實體差異」，然「不」意謂沒有差異，而是「差異之間」沒有實體性的區分，故「通」是一種肯定物與物「之間」的靈通性開放視域，此可謂「道通」或「通道」。

論述至此，應可推知「通」與「道」之遇合，「通」對於顯明「道」應是有「作用」的，而不是一可有可無的虛詞，也不是一化約式或判斷式的動詞，與其拆解為「道，通為一」，不如說是「道通，為一」，「道」必須透過「通」的視域，才能照見豐饒的萬化乃渾然通一。莊子接著說「通為一，寓諸庸（用）」，即真正的「通」，是「一與用（多）」同時並講的，「一」只是「通」的一個側面，通兼含「通一」與「通用」，此時之「通」，不是「同一的通」，也不是「差異的通」，而是「一與用」互涉互成，此謂「通」也。易言之，吾人恐怕不能由只看重「同一」或只看重「差異」去分析「道」，因為「道」，它是同時考慮同一與差異的「之間（通）」，這在杜光庭以「通」作為至道「深玄關鍵」或「思維原則」就有更為明晰的開展。

（一）通：深玄關鍵

唐代重玄老子學下之「通」概念，自初唐至晚唐，歷經由專注在「道域」的闡釋，重心漸漸移轉到道／物之兩域「不二」或「無滯」的詮釋。在唐代前期成玄英《老子義疏》中，乃將通與「虛」結合，名為「虛通之道」，其次，才是通與「生」的結合，云「通生之道」；轉至中唐《唐玄宗御製道德真經疏》，則進一步訓釋「通」為「徑」，即「萬物之由徑」，道為萬物之由徑，意謂「道」為「萬物生命之道路」；再至晚唐杜光庭《道德真經廣聖義》，則正式而明確地使用並界定「通」概念在他的義釋體系中之定位。

「通」，依字面意義，它既否定「異」、它也不是「同」，用重玄學的語言來說，通就是「非一非異」；「通」，置入道言的視域，它可以是同也可以是異，如《老子》論有無乃「同」出而「異」名者，有無互異且互通，用重玄學的語言來說，通就是「而同而異」。杜光庭《廣聖義》以「通」釋道，可說是用「通」來取代或凝煉「重玄」思想典型的「非一非異，而一而異」³⁰的語言模式，透過「通」以顯明真實本身具有既「無滯（非一非異）」又「通生（亦一亦異）」的兩面性或弔詭性。杜《義》云：

此明大道以虛無為體，自然為性，道為妙用，散而言之即一為三。合而言之，混三為一。通謂之虛無、自然、大道，歸一體耳，非是相生相法之理，互有先後優劣之殊也。非自然無以明道之性，非虛無無以明道之體，非通生無以明道之用。熟詳茲妙，可謂詣於深玄之關鍵也。（杜《義》第 21 章）

首先，杜光庭以「通」義融通虛無、自然、大道，用於說明《老子》真理域之概念群的「共通關鍵」。一方面，將老子真理域展開為體／用／性，云「即一為三」，在此所謂「一」，便是以「通」為至道之核心關鍵，據此「展開」道體、道性、道用，可云為道體虛無、道性自然、道用通生，三者「無分而分」，此乃「分解地」論至道之底蘊。另一方面，自「非分解地」觀道，以道觀道，則是道之體、性、用三者「分而無分」，三義一時俱攝，且攝於「通」義，故云通而為「一體」。總上，通，不但是至道之「思維關鍵」，且指出道具有批判力與創造力，而云「非『通生』無以明『道之用』」，則是顯現「通生」作為道用、道之動態原則，並非道之

³⁰ 「非一非異」有時又表述為「不一而一」；「而一而異」有時又表述為「常一非一」；另外，「非一非異」其實與「而一而異」乃同一事，只是從遮詮或從表詮來論，下列為唐代重玄老學中典型的「非一非異，而一而異」之慣用的語句：〔唐〕成玄英：《道德真經註疏》第二十一章：「道物不一不異，而異而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物。非物故一不一，而物故不一一也。」見《正統道藏》第 22 冊，頁 220-2。又如：杜光庭《道德真經廣聖義》第三十一章：「故聖人以人事隨其義理立其名號，不一而一故能常一，常一非一，亦非非一」、第二十七章：「道朴一耳，非一而一是謂真一，真一者，杳冥之精，真中之真也。一非多法故云小，以此真一生化萬殊」、第三十一章：「道無不在……非一也而能一」，見《正統道藏》第 24 冊，頁 368-2、335-2、368-2。

附屬義，因為杜光庭有意將「通」作為整個道論體系詮釋的「關鍵」，「通生之用」顯示出至道的敞開性、活動力，他認為「深玄（重玄）之道」的關鍵即在於「通」，此不但繼承唐初成玄英所云之「虛通」之道，更往「通生」之道的方向發展，其視域已然從把握道的「虛通無滯」性，開展為一種「通生動力」而通於物域，「通生」這個概念雖涉及「氣化」的面向，³¹然真正之「通」，既不是靜態的形上之理、亦非單純的形下之氣，乃擺盪於理與氣「之間」，似乎藉此對道之存有論有一種特殊的說明方式，容後再論重玄老子學以「通」釋道所具有的氣化面向。

（二）無體之體

「通」作為深玄之關鍵，乃「通」於道體道用道性而歸為「一體」，從中獲悉，體、用、性乃混三為「一」的關係，但這樣的「通」，為何又足以支撐至道即一而為「三」的結構？可知「通」之義，不只是「一」這個向度，一是無分、三是分，分而無分、無分而分，才是「通」的全幅，此須從「體用」之間「非一非異，而一而異」的深玄關係談起。再者，「通」之觀念的提出，應是對於「至道，以何為『體』」³²這一唐代「佛道論諍的議題」有所回應，一方面反思「有體

³¹ 林永勝：〈二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索〉：「以通言道，是在氣化流行的觀點下，以通來說明道具有『通生萬物』的性質，這裡（案：唐代道書《道教義樞》）點出的是『妙有』之說。」《清華學報》新42卷第2期（2012年6月），頁247。筆者案：誠然，「通」之觀念，在重玄學脈絡下，的確與「氣化」相關，但又不即是氣化，因為凡言「通」，多半「虛通」連言，這是由道的一面言通；若由物的一面言通，則可稱之為「通生」。然，若只論「通」，其實兼攝妙無（理）與妙有（氣）雙面為言的，在杜光庭《廣聖義》中，「通」則意謂「道氣連言」，在道氣的虛實之間，此為通。

³² 〔唐〕道宣：〈上在西京蓬萊宮令僧靈辯與道士對論第六〉：「（高僧）靈辯重問道：『向云，道為物祖，能生萬象，以何為體？』（道士）方惠長答：『大道無形。』難：『無形得有法，亦可有形是無法，有形不是無，無形不有道。』答：『大道生萬物，萬法即是道，何得言無道？』難：『象若非是道，可使象外別有道。道能生於象，即指象為道。象外即道，無道說誰生？』答：『大道雖無形，無形之道能生於萬法。』難：『子外見有母，知母能生子。象外不見道，誰知汝道生。又前言，道能生萬法，萬法即是道。亦可知母能生子，子應即是母？又前言，道為萬法祖，自違彼經教。老子云，無名天地始，有名萬物母。母祖語雖殊，根本是一義。道既是無名，寧得為物祖？』」見《集古今佛道論衡》卷丁，收入《大正新脩大藏經》第52冊，頁393c。案：「至道以何為體」之義理，詳論參見拙著《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》，頁107-108。

無體」的道物「二分」思辨，一方面也批判追尋一種超乎有體無體的「絕對本體」之「一」。「二分」就是求異，「唯一」就是求同，實際上「異」與「同」，都不是「通」之所以為通的真諦，「通」否定「實體差異」，亦否定「實體本體」，而是一種特殊的「無體之體」，杜光庭云：

夫物有體，則能包含於物。故大能容小，外能藏內者，物之常也。今道無體而能包含萬物者，以其無體之體，體大無邊也。以其體大，因體立名，故名曰大。大者，無不包也，無不容也。有形無形，皆在道體之內矣。（杜《義》·25章）

「道」究竟是「無體」或「有體」？「體」字一般指形體，可為人所認識，吾人可說「物有體」，故體大者能容納體小者，此為物之常性。然今云「道無體」故能包含「有體之物」，不是因為道之體大，而乃因道是一種「『無』體之體」，即：道是一種否定本體的「無」，故云「無」體；卻「不」是一種否定有體的「無」，故云無體之「體」。總說「道體」，即是一種「有體無體」俱攝之「體」，故云「有形無形，皆在道體之內矣」，易言之，真正的「道體」，乃即於有體（物）與無體（道）「之間」。再往深處探問，何以不言「有體之體」而云「無體之體」？因「『體』之體」仍然是體，正如大體包小體這般；而「『無體』之體」也仍然是無體，則何謂真正的「體」？那便是「無」掉體之有無與否的追問才能成立真正的體，可謂「無」體之體，易言之，真正的體，是一種「運動（往復）」於有體、無體「之間者」。再者，萬象「運動」皆由道體而然，而，是怎樣的「體」能夠說明有體的「運動」？答案不是有體，也顯然不是無體，因真正的「有體」不會運動改變，真正的「無體」也看不見運動軌跡，即認識論上的有體或無體都不即是「道體」，而究竟是怎樣的有體與無體能「皆在道體之內」？又是怎樣的「道體」能夠容攝有體與無體？《義》曰：

道者德之通，德者道之功。有德故稱道，有道故稱德。德義取有體無為言，道義取無通有為說。《陸先生經》云：虛寂為道體，謂虛無不通，寂無不應也。臧玄靜云：智慧為道體，神通為道用也。又云：道德一體而具二義，一而不一，二而不二，二而不二，由一故二。一而不一，由二故一。〈釋疏題明道德義〉

道義乃「無通有」，德義乃「有體無」，這是將「有體與無體之間」的關係迴環地收攝在「道德論」中。因真正的有體與無體，必須從道德論的形上內在關係去掌握，並非現象語言下孤立的有體或無體，道體之內真正的有體與無體乃彼此互制互函，故引南朝重玄道士臧玄靜之語，論說道德二者相制而相成的關係。道德是一體又不是一體，道德是二義又不是二義，不是一體故有二義，不是二義故為一體，即：道德之間乃「既同一又差異」，也可以說道德之間「非一非異」，這是因為道體所代表的「道」、與一般意義的無體有體所代表的「物」，道物之間本就是「一」也是「二」。「一」，乃因有體「體」無，「二」，乃因無體「通」有，此時之有體不即是物、無體也不即是道，而是一種有體與無體互制互動之間的道體。道體中的有體或無體都面對相反的另一方，因為面對彼此而成就彼此，道體不是有體與無體之「相加」，道體也不是有體與無體之「存亡」，道體是一種有體與無體的「之間」，這可以說道體同時「通」於差異（物）與同一（道）之間，嚴格來說，離道無物、離物無道，故以「道體」這一個兼函「道」與「體」的稱謂取代獨論道（無體）或獨論物（體）的「言說實體」，故云「不可說言有體無體」，至此可論「道體」所指涉者恐怕「既是體，又不是體」，以下看《廣聖義》的分解：

不可說言有體無體，有用無用。蓋是無體為體，體而無體，無用為用，用而無用。……。尋其體也，離空離有，非陰非陽，視聽不得，搏觸莫辯。尋其用也，能權能實，可左可右，以小容大，以大容小。體既無已，故不可思而議之。用又無功，故隨方不示見。（釋疏題明道德義）

道者，虛無之稱也。以虛無而能開通於物，故稱曰道，無不通也，無不由也。若處於有，則為物滯礙，不可常通。道既虛無為體，無則不為滯礙，言萬物皆由之而通，亦況道路以為稱也。寂然無體也，而天覆地載，日照月臨，冬寒夏暑，春生秋殺，萬象運動（有體），皆由道而然，不可謂之無也。及乎窮其動用，考彼生成，豈見其所營為，豈知其所運化？不可謂之有也。乃是無中之有，有中之無，不得指而定名，故謂之為恍惚爾。（杜《義》·21章）

體用者，相資之義也，體無常體，用無常用，無用則體不彰，無體則用不立。或無或有，或實或根，或色或空，或名或象；互為體用，轉以相明，是知體用是相明之義也。體者形也，膚也；用者資也，以也。（杜《義》·1章）

道以虛無為體，萬物由之而通，意謂「道」是萬物生命的道路、通道。然何以虛無之體能與有體萬物系聯？這是因為無體與有體之間存在著「通道」，而這樣一種通道是一種詭譎的「通」，乃無中有有、有中有無，是一恍惚通路，在若有似無「之間」，才能說明萬物皆由道而「通」。是知道體之「體」，是一種恍惚之體，若有似無之體，故所謂「無體之體」，它並非化約地以無為體，而是「無」去「體」之同時仍欲說「體」，即在否定與肯定之間說體，道體「既是體，又不是體」，何得？體如果只是體，就無法通用，用若只是用，便無法體無，體用之間，乃互為體用，體以用彰、用依體立。但這並不是傳統體用關係下之體主導用、用依附體，若是如此，無體之體當順勢有「無體的『用』」，杜氏卻不這麼說，而提「無用之用」。因無用之用，不是基於「體的用」，³³無用是「根源的體用」³⁴之一個側面，嚴論之，「用」不是體的附庸，「體」也不是用的根據，體用「相」資「相」成，體用非上下關係，而是一種「平等的體用」³⁵關係，「互為體用」才是「真正的體用」。即體用不斷地互為體用，故云「體無常體、用無常用」，是可說「體」是體，又不是體，因為體可以用；「用」是用，又不是用，因為用可以是體，體用之間這種循環互轉的關係，總攝為玄道之關鍵——「通」，所啟開的體用「之間」的不斷互轉，使萬

³³ 「體的用」一詞辨析，啟發自鍾振宇〈批判的氣論：莊子氣論之當代開展〉，《道家的氣化現象學》，頁 156。

³⁴ 在此筆者使用「根源的體用」一詞，目的不在於指出一個「超越的體用」，而是指出體用之間的平等辯證性，「互為體用」才是杜光庭所欲示者。

³⁵ 「平等的辯證」主要由何乏筆先生提出，他認為平等辯證法的運行將消解形而上與形而下，並藉此開展出當代民主社會平等的「徹底的」多元性。在此，杜光庭的世界觀當然與何乏筆先生所提不同，無法從實質層面（實有層）肯定「複數」的國體或複數的民「主」政體，卻也開啟了君民平等之「可能性」的特殊形上學基礎（詳論本文「感通義」一節），他認為「君民相須，不可暫失」（46 章，《正統道藏》，頁 409-2）、以及真道乃介乎於「道器兩畔之際」（11 章，《正統道藏》，頁 226-1），正面地指出了形上形下之不可裂概為二；也就是說，杜氏認為「道體」仍須保有，只是「道用」也同等重要，沒有道用遑論體之為體，可見身為人臣的他仍然需要鞏固國體的存在，也無法像當時佛教連世界的成立（體）都不在乎了，因此發展出一種特殊的「無體之體」以迴諍，並透過「道用」來成立真正的體，使國體常「通」或「常續性」地存在才是更為重要的。在此，杜氏之體用，嚴格來說，雖不是真正的民主，卻也是力圖鬆動君權專制，故特言「互為體用」。「平等的辯證」，請參何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 88 期（2012 年 12 月），頁 68。

象運動得以「常通」。

而體用「之間」究竟是怎樣的關係能互須互成？回到前述「道德義」的脈絡，杜氏認為道德關係也就是體用關係，杜《義》云：

道德一體而具二義，一而不一，二而不二，二而不二，由一故二。一而不一，由二故一。……今不異此，但知道德不同不異，而同而異，不異而異。用辯成差，不同而同，體論惟一。不異異者，經云道生之德畜之也。不同同者，《西升經》云：道德混沌，玄妙同也。知不異而異，無所可異；不同而同，無所可同。無所可同，無所不同；無所可異，無所不異也。今更舉七義以通釋。〈釋疏題明道德義〉

道與德，乃「非一非異，亦云而同而異」。道與德，依「用」區分，道德差異；差異是同，由於「體」一，故知表面上「論體是同一」、「論用是差異」。道與德，不異而「異」，乃道生德畜，此即「用辯成差」。道與德，不同而「同」，乃因道德玄同於道體，此即「體論惟一」。回述此段一開始，總說道德，依體用而曰一曰異，有所謬差，因為「真正的差異」，是在同一下顯現的，故云不同而同，無所可同，或云「由一故二」；而「真正的同一」，是在差異中互屬的，故云不異而異，無所可異，或云「由二故一」。是知，差異必為「同一的差異」，同一必為「差異的同一」；「同一」不是平面的相等，同一隨時可以差異，故云無所可異，無所不異也；同樣的，「差異」不是平面的差異，差異隨時可以同一，故云無所可同，無所不同也。論述至此，可知依道德論「體用」，真正的體用或說根源的體用，是一種在「同一與差異之間」而「互轉」的弔詭關係。杜光庭接著說真正的體（妙體）是在「差異」中的，真正的用（妙用）是顯現為「同一」的，《義》曰：

真實凝然之謂體，應變隨機之謂用，杳冥之道，變化生成，不見其迹，故謂之體也，言妙體也。莊子曰其來無迹，其去無涯，無門無旁，四達之皇皇是也。因此妙體，展轉生死，生化之物，任乎自然，有生可見而不為主，故謂之用。此妙用也。莊子曰昭昭生於冥冥，有倫生於無形是也。〈釋御疏序下〉

真實凝然謂之體，應變隨機謂之用，表面上看，「體」以「同一」為意象，「用」

以「差異」為意象。實際上，真正的「體」或云真正的同一，乃展現為變化生成的「差異」，此即「妙」體也，非同一的死體，同時，因不見其迹，故謂之體（同一）也。而真正的「用」或云真正的差異，乃顯現為有生可見而不為主的「同一」，此即「妙」用，非差異的定用，同時，因它輾轉於生死，故謂之用（差異）也。是知，「看似」為同一的體或看似為差異的用，體與用不是「同」也不是「異」，用《廣聖義》自己的語言來說那便是「通」，「通」作為至道之玄鍵樞紐，「通」它不是「同」當然也不是「異」，³⁶而是玄通於同一（體）與差異（用）「之間」，「通」顯示出「互為」體用的玄義，即體用是不斷地互轉，³⁷體用不是「一體」也不是「兩體」，而是一與二（異）「之間」，這個「之間」就是「通」，是一種體用之間互轉的「通」生之道的特殊型態。

總上之論，可知《廣聖義》整個體系思維中心，就是以「通」為道物之間或為體用之間的「玄通關鍵」，以「通」之非同非異的弔詭性思維，即「非一非異」或云「而同而異」，指出道與物「之間的通道」，如前引所云：「萬物皆由之（道）而『通』，亦況『道路』以為稱也」，真正的道，它是玄通的，它是一種存有互動的道路或通路。

四、通之義蘊向度

通，其古文字意義，《說文》云：「通，達也。从辵甬聲」；通謂達，「達」之義，《說文》云為「行不相遇也。……《詩》曰：『挑兮達兮』」，達意謂人在大道上無所遇礙、通行無阻，或往復徘徊相通之義，或許這是杜光庭《廣聖義》

³⁶ 商戈令：〈「道通為一」新解〉：「道通為一的一，固然也包含同的意思，但不是同一，而是同異——萬物皆不同，皆自生自化，此其同也。……但求同並非道通為一的本旨。」《哲學研究》2004年第7期，頁42。筆者案：嚴格來說，「通」不是「求同」也非「求異」，通不是「同異」，因為通不是絕對差異；通當然也不是「同同」，因為通不是絕對相同；正面來說，「通」是一種在同與異之間者，乃在異中見同、同中見異的型態，「異」使得同顯明而具體化、「同」使得異創造而持續化。

³⁷ 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998年）：「因而即本體即工夫，即工夫即本體，實體主義與非實體主義可以互轉。這是道家以至整個東方哲學的特色。」頁302。筆者案：因此「體用」在中國哲學的範疇下，其實還是要避免從傳統西方形上學的形上實體概念來理解，而應是一種體用「相資」的模式。

以「通」釋道的表面取義之一，因為他認為「通」是至道之「關鍵」，「關鍵」本就扮演一往來的樞紐或通道。然而「通」，在中國哲學文獻中成為哲學概念，較早則以「感通」一詞的形態出現，如《易傳》云：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」；若在早期道家文獻中，通則屬命題中的語言，如《老子·15章》：「微妙玄通」、《莊子·齊物論》：「道通為一」，不論玄通或道通，「通」概念似乎與「道」脫離不了關係；比較值得注意的是，莊子同時也認為，通是一種「得」，云：「用也者，通也；通也者，得也。適得而幾已，因是已」，在此，以「得」為通，偏向一種朝向物得也的義涵。故，若綜觀《說文》的「徘徊往復之通」、《易傳》「感通之通」、《老子》「玄通之通」、《莊子》「道通」或「通，得也」，可知「通」像是不落在道物二元區分的一種特殊的中介概念，「通」似乎代表一種生命真實情態的靈活圓通性或中介性。

杜光庭指出：「通謂之虛無、自然、大道，歸一體耳……孰詳茲妙，可謂詣於深玄之關鍵也」（杜《義》·25章），即「通」乃是「深玄之關鍵」。而究竟是何種型態的「關鍵」？能夠成為整個注釋體系的核心樞紐。就字面意義來看，「通」，不作為道的屬性或本質，而是一種「關鍵」、「樞紐」、或「核心」，用《莊子》的話來說，即是「道樞」，通作為道之關鍵，是一種深玄的關鍵，用重玄學的語言來說，即是「玄鍵」。既然是關鍵、是樞紐，便意謂著「通」比較像是一「之間」³⁸或「通道」的概念型態，《廣聖義》便同以「通」、「道路」、或「間通之道」這類的語彙來指涉「道」。通作為「玄鍵」，它便不是一單向的鍵，而是具有兩面性或互通性，有如通道同時面對出口與入口，玄通於道／物之間。

杜光庭云「道者，通也」，究竟是怎樣的「通」足以開展「重玄（深玄）之道」？「通」在《廣聖義》中涉及的哲學意涵包含感通、通生、虛通、間通等，這些哲學概念，展示了「通」之義蘊的不同面向，值得注意的是，「通」作為至

³⁸ 朱利安：《間距與之間——論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（臺北：五南圖書出版有限公司，2013年）：「我因為語言的句法而說『之間的本性』，但是之間的本性是沒有任何本性。」頁61。筆者案：平面地來說，通是一種道與物「之間的通道」，但就立體生命來說，這個通道意謂著一種通的循環（詳下文「根源義」一節），在道與物「之間」循環，因為是循環，所以找不到一個特定的定點或本質，然並非連這種循環都否棄掉，則墮入頑空或無自性的世界觀，實際上，以「通」為道稍異於佛教「自性空」之論，它還是具有一種微細的「自性道」立場，只是這個道不是吾人思辨中區分或透過超越想像而造作出的一個獨立不變的超絕實體。

道玄鍵，它所展示的是一種「道物非一非異的重玄思維方式」，而不僅是一種思維方式，還包含著依此思維方式正是「道之存有論」的訴說，故云「而一而異」。杜光庭《廣聖義》無法自外於當時之重玄思潮氛圍，運用重玄思維方法，認為道物之間，乃具有一種「一而不一，不一而一」之玄通而深密的關係，其以「通」為道，可以說是道物「之間」，同時具悖反性之「張力」與「動力」的結穴點，《義》曰：

以一言之為數，以數言之為一，以體言之謂無，而物得間通之道。微妙不測謂之神，變化應機謂之易。總而言之，皆無謂之道。故聖人以人事隨其義理立其名號，不一而一故能常一，常一非一，亦非非一。（杜《義》·39章）

端寂無為者，道之真也。故謂之朴，生成應變者，朴之用也。故謂之道。道、樸，一耳，非一而一是謂真一。真一者，杳冥之精，真中之真也。一非多法，故云小。以此真一，生化萬殊，其大無大，其上無上，孰敢以道為臣乎？（杜《義》·32章）

道與樸，即「道」與「道用」，乃是「不一而一，常一非一」的深玄關係。首先，道與道用，此二乃「道、樸一耳」，意謂道與道用一體，只是此「一」，是「非一」而一，意謂道與道用是「差異的同一」，此謂真一。然而，真一「非同一」，是「同一的差異」，乃以此真一生化萬殊，即真一可以創造為所有差異，故云「常一非一」。又云「其大無大，其上無上」，即真正的「一」包含了所有的異，從這個角度來說，又有哪一個「異」敢以「一」為臣？這點出了道之「同一」的力量似乎仍大於「差異」的力量，但是，道不是差異的統一或差異的總體，云「一非多法，故云小」，道即便是一種同一的力量，也不是平面地加總差異（多法）而成為宇宙間最大的差異，而是在立體生命的差異中呈顯它自身的同一（小），是謂真一。故其實所謂「真一」，不宜說為不變的大實體或大總體，而是「常」一，即於差異變化而不斷生化者故言常一，然常一不即是「一」，云常一非一；而非一也不即是「異」，故云「非」非一，是知，真道就在「一」與「非一」的反覆之間，在同一與差異的往復之間，故云「非一也而能一，周旋反覆，無不能焉」。

總上，可知真道是在「道與道用」之間往復者，在「一」與「異」之間往復者，道與道用不可二分同屬於真一，然，道與道用也存在著差異（非一），即一

道與道用具悖論性，而這種「差異」正是同一性生化動力的內部模態，云「非一」而一，即「差異」蘊函著同一；而「同一」也正是使差異得以可能持續不斷地存在之者，故云「非」非一。由此回觀「真一」，它不是「實體（一）」，也不是「非實體（非一）」，而是介乎實體（一）與非實體（非一）之間互轉的型態，或許用《廣聖義》慣用的「通」概念，更能傳述這樣一種「非一非異，而一而異」之特殊形態的道。以「通」釋道，代表真道不即是「同」也不即是「異」，不由只是同一或只是差異的關係衡定道物兩端，而是在同一與差異「之間」，即：同時否定同異（非一非異），也同時肯定同異（而一而異），云「物得『間通』之道」，「間距」³⁹也是「通道」，代表道物之間是「差異」也是「同一」，「間通」攝「同」與「異」，此方為真道所在，故杜光庭云「通」乃「深玄之關鍵」，寓乎此中。

（一）根源義：「體用相循」之通

《莊子》云：「用也者，通也」，杜光庭則稱「通生之用」，⁴⁰將通與用結合，他也說：「道也者，通也」，可見用、通、道三者名異實同，在文脈中他較少以道體稱道（凡八見），多半從道用（通生之用）去論道（凡三十六見），他似乎重視以「用」論道更甚於以「體」論道，此與其「互為體用」之說如何相容無礙？因真正的道乃是即用即體，在用中體會什麼是體，但問題是，道是怎樣的用？怎樣的通？他說：

道之為通也，無所不通。《西昇經》云：夫道也者，包裹天地，秋毫之細，道亦居之。莊子云：道在稊稗，道在眾物，無不在也。故有形有生者，道皆居之。失道則死矣。（杜《義》·25章）

³⁹ 朱利安：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》：「間距所造成的張力產生——製造（produit）——孕育力，但是差異（我重述它與間距相反），除了下定義之外，什麼也不生產（ne produit rien）」、「差異建立分辨（distinction），間距來自於距離（distance）。」頁 41、33。筆者案：所以說道與物之間，與其說有「差異」，不如說有「間距」，這個間距在《廣聖義》中也稱作「道路」或「通」，但不只是間距，而是一種存有活動的道路、通路。

⁴⁰ [唐]杜光庭《道德真經廣聖義》第二十五章：「通謂之虛無、自然、大道，歸一體耳，非是相生相法之理，互有先後優劣之殊也。非自然無以明道之性，非虛無無以明道之體，非通生無以明道之用。熟詳茲妙，可謂詣於深玄之關鍵也。」收入《正統道藏》第 24 冊，頁 296-2。

道乃無所不通，「通」指出道之「根源周遍性」，遍一切萬物而為道，道就在萬事萬物中，物物皆是道，意謂抽離於萬物的道無法獨存。然，離開於道的物也無法生，而是怎樣的「通」為使物得以可能的真正根源？《義》曰：

雖因用而有分別，在生化終始、倚伏相須，詣理源實，故不可散。言萬形之殊，含妙道也。（〈釋御疏序下〉）

生而不畜，德無以表其功。畜而不生，道無以明其妙。生以從無為始，畜以養有為終。終始循環，惟道為本，故云妙本。道無動用，物無以生。既有稟生，賴乎畜養。是相循之理也。（杜《義》·51章）

萬形萬化皆含妙道，問題是怎樣的「妙道（一）」能夠通向「萬形之殊（多）」？乃因萬形之殊中皆有「生化終始、倚伏相須」之道用運作著，相須相循即是一種「通」的道用模式，類似於莊子所說的「環中」之通。「通」，是一沒有終點起點的「循環」，在這樣的循環之中，俗見中點與點之間的物際被勘破，「物際」成為可以彼此換位的「通」，不斷地「換位相循」，因此「一」便也可以是無窮無盡的「多（生）」了，故云「終而復始，循化無窮」（4章）、「道之妙用，無窮無已」（34章）。而就在不斷「相循」的過程中，即是至道「通生」萬物的動力模態，「通」作為道用，乃修正現象相對差異下物與物間之「不通」：

體用相資，而萬化生矣。若扣之不通，感之不應，寂然無象，不能生成。此雖無為，何益於玄化乎？若復循環不息，動用不休，役役為勞，區區無已，此之有為也，何所寧息乎？當在為而無為以制其動，在無為而為以檢其靜，不離於正道，無滯於回邪，可與言清靜之源矣。（杜《義》·37章）
夫目悅妖麗之色，耳耽鄭衛之聲，口嗜珍鮮之味，則心有滯著不通，而流遁忘返。（杜《義》·12章）

現象差異彼此對立「動用不休」，是一種差異的躁動而一往無返之疏離世界，道「體」的同一性，便顯現在要求差異彼此間創造互「通」的可能性；道體也資藉著「超越的動用（道用）」才能真正地生，這是一種「超越的差異」，透過彼此間要求「通」的同一性同時產生「相循」不已的動力，「通」並不是靜止的求同，而是在同中也不斷地差異。故，萬物必須有「體」的約束，才能避免劣質的異化；也必須有「用」

的相循不已，才能顯現為真正的差異之生生。故道以「體」論，乃以「通」修正「不通」；道以「用」論，乃以「相循之通」開啟「無窮的通生」，因此，真正的通，兼攝「無滯的通體」與「循環的通用」，即「通」兼含「無滯」與「通生」，真正的通同時流向同一（體）與差異（用），故云「體用相資，而萬化生矣」。

然，不說至道「創生」萬物，卻云「通生」萬物，這就意謂著不是由體創生用（物），而是一種以通生物、體用互通、即用即體的模式：

夫名物者以其體，字物者以其德。物生而名立，事之常也。未有無名之物矣。唯大道之用居乎物先，物象未彰，乾坤未闢，而道在其先也。運道之用，施道之功，而後有天地萬物也。以此功深用廣，無形無狀，不可以氏族求，不可以名字得。老君取其通生萬物之美，字之曰道。道者，通生之謂也。……故有形有生者，道皆居之。失道則死矣。（杜《義》·25章）

事物都是先有體才有名，云「物生而名立」，易言之，不可能未有物卻有名，世間未有無名之物。然，唯大道先乎物，因道不是「依體」而立的名，而是因乎「用」而勉強給予的字，所謂「道」，實際上不是作為體的名，而是用之字，因用曰道，足見「用」非係出於道，反而是因用而字之曰道。此謂先用後道嗎？也不能這麼說，因為並不是時間上先有一超越之用而肯定之道，乃是「用中曰道（字）」，用與道是平行的，真正之道，與其說是體不如說是用，這是因為道作為體它不是侷限的定體，而是在「通用」中見，這也是何以《廣聖義》通篇多言「道用」甚於道體之故。另一方面，道用「先」乎物，並非時間上先於物，道用不在時間中待「體」而後有，而是就在每個當下的有形有生之物的存有活動（用）中。物不是物體，而是通生之物，「通」意謂沒有所謂始點或終點，「生」意謂存有活動，時間上不存在任何所謂物體，而是通於每個當下都是一種存有活動（生），這就叫作通生。云道用居乎物象未彰之先，即道用在物化固化為物象物體之前，預先「肯認」每個當下的物化都是一種道用的流通，用中即見道之當體，即用即體，故「物」只是流通的物化而不是物體，「運道之用」即指出每個當下的物都顯現為道用流通的生，始論物之所以為物，此為理論上道（用）優先於物。是知，「通」生之用乃為物之真正的根源，易言之，真正的物不宜被視作物體，而《廣聖義》多半以「用」論道而較少以體論道，不是因為用比「體」重要，而是重視「體與用」必須「平等相資」，真道是一種體用相資的「通生」，而非孤立的「創生」之體。

（二）通氣義：通以一氣

「通」，作為物之真正的根源，顯現為肯定差別、包容異同，然究竟是怎樣的「根源」能與物通？《廣聖義》指出道之通物，乃憑藉「一氣」通生萬物：

道，通也。通以一氣生化萬物，以生物故，故謂萬物之母。母，茂養之稱也。（杜光庭〈釋義疏序下〉）

是其所美者為神奇，所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為無臭腐，故曰通天下之一氣耳，聖人貴一也。此明神奇臭腐，物之偏性，百氏殊學，九流異名，遞執是非，互生臧否。理身理國者，能無為任物，一以貫之，臭腐神奇，自然無二矣。（杜《義》·2章）

故知「一氣」是作為通生萬物的特殊中介，杜光庭將《莊子》道通為一之「一」釋為「一氣」，而這個「一氣」正是萬物真正的根源，但作為根源，並「非」由於它與眾不同獨立唯一，而是因為它與萬物通同，然究竟是怎樣的「通」能夠與差異同然？因這個通即是「差異」的結構性本身，如神奇與臭腐雖為差異，但這樣的互異仍肯認彼此皆「自然」地存在，故云自然「無二」，換言之，自然無二也就是彼此通為一氣。通是「一」，也是「不二」，天地間最大的差異莫過於陰陽二氣，但也在這二氣的彼此形構中透過彼此解構而真正地彼此成立，《義》曰：

老君將欲明沖和道氣，通生萬物，歷敘得一之妙，以明生化之由。道之生化，無終無始，借古昔久遠之義，以為布化之源。所以謂道為一者，萬物之生也，道氣皆降之，氣存則萬物生，氣亡則萬物死。物之稟道所稟不殊，在物皆一，古今雖移，一乃無變。故云不二，是謂之一。道非陰陽也，在陽則陽，在陰則陰，亦由在天則清，在地則寧，所在皆合，道無不在，非陰陽也而能陰能陽，非天地也而能天能地，非一也而能一。周旋反覆，無不能焉。昔既得之，今猶昔也。是知虛心則道合，冥寂則一歸。能冥寂虛心者，是謂抑末歸本矣。……以體言之謂無，而物得間通之道。微妙不測謂之神，變化應機謂之易。總而言之，皆無謂之道。（杜《義》·39章）

前述「通以一氣生化萬物」，可知「一氣」乃是一種「根源的通」，而根源的通也

正是通過「一氣」具體展現生化萬物的根源結構。陰陽二氣向來是中國哲學傳統生化萬物的基本結構，陰陽是天地間最大的差異之兩極，但我們卻無法說「道」就是陰與陽的兩極存在，因為道始終是「一」，但這個一又展現為陰陽氣化之「二」。究極地說，「孤」陰「孤」陽不能生化（杜《義》·42章），所以自身的「一」勢必通向或保有對反的他者，方能不斷具有創化的力量，故云「『非一』也而能一」；然，一若滯著在通向另一，這個「一」顯然就會失去它自身的生命力，故云「『不二』是謂之一」，方能保有自身。總的來說，「根源的一氣」，不是「二氣」也不是「一氣」，正面來說是一種「根源的『通』氣」，⁴¹氣是一種「通」的循環型態，展開來說，「氣」一方面通於同一（道），一方面通於差異（物），是知作為天地萬物之根源的一氣或通氣，就在同一與差異之間「周旋反覆」。而以「通」為生，也就是表現存有活動不限於只在差異或只在下之片面「偏滯的不通」，是一種前述非一非異（而一而異）之「通」。故道以「一氣」生化萬物，這個「一氣」並「非」訴說道之固存不變的本體性然後作為萬化變化的根據，而是指出一種「通」的循環往復，云「以體言之謂無，而物得間通之道」。再扣回前述的「無體之體」，不執定於以同一性為體，無定體，故為「無體」，也是一氣之「氣」；因無定體故容許差異，容許差異即是「肯定」世間的存續性，是為一氣之「一」，不似佛教完全否定一切作為「體」的存在的可能性，因此仍具有「體」的意味。總說，即是「無體之體」，一種不執定於體的體，這也才是物之存有的真正形式，具有存有的連續性（通）與存有的差異性（間），此謂物得「間通」之道。⁴²

以「通」為道，又以「一氣」作為道通生萬物的媒介，可知杜光庭深化並展開莊子「道通為一」的命題，認為「道」所以是「一」，是以「通」的形式存在的，葉海煙先生便指出通是一種「歷程」：

「道」所以能為「一」，乃是「通」的歷程所致，而「通」必預設「歷程」——亦即以死生為命，以夜旦為常，以「人之有所不得與」為物人情，其間

⁴¹ 「根源的通氣」，此處「根源」並非指不變的根據，而是描述氣之作為「非」形下的存有，而是一種在形上一氣與形下二氣之間辯證者。

⁴² 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第三十九章：「以一言之為數，以數言之謂一。以體言之謂無，而物得間通之道。」收入《正統道藏》第24冊，頁368-2。筆者案：在此，將「通」視為存有之「連續性」，是權說，相對於「間」所代表的差異性而言，「間」近於莊子「物際」的概念，「通」則是一種勝義的「物化流形」。

原不離陰陽之說，雖於此似不必突出陰陽，但在陰陽的對象思考之後，莊子所以能大舉進行自我反思（包括對語言邏輯的嚴厲批判），多少是由於莊子並未忽略以「陰陽」形構並解構「物」（或「萬物」）的真實意義。⁴³

道之「一」，並不由於它是時間上固定存在的一點，也不由於它脫離時間而獨立存在，一是「通」，「通」意謂道之「一」是同時形構又解構的「歷程」，與其說是歷程，猶有時間先後的意味，或許可以說是不斷地「循環反覆」⁴⁴的「中間過程」，⁴⁵「道之一」，不是時間內實體的個一、或時間外不變的同一，不如說它是一種在差異與同一之間的「存有流通」，不具有先後的歷程性但具有「通生的過程性」，此乃依「通」而言道之所以為「一」。

（三）中道義：「流形」之通

前已明「一氣」作為至道通生萬物的媒介，「一氣」表面上作為溝通道／物的中介，它暗示一種生命存在的當下性或過程性，這在《廣聖義》中是透過介乎道器之間的「流形」之觀念來表述：

形而下者，道之用，稟質流形，故處乎下也。……道在形之上，形在道之下，故自形而上者謂之道，自形而下者謂之器。形雖處道器兩畔之際，形在器上，不在道也。既有形質可為器用，故云形而下者謂之器。（杜《義》·11章）

非無非有，為恍惚焉。恍惚者，非有非無之謂也。《易》乾卦象曰：雲行雨施，品物流形。言品類之物，流布成形也。（杜《義》·14章）

⁴³ 葉海煙：〈莊子哲學的陰陽概念〉，《宗教哲學》第3卷第3期（1997年7月），頁97。

⁴⁴ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第二章：「夫難因於易，非易無以知其難，易因於難，非難無以彰其易。循環倚伏，遞為之用。審而明之，於難無滯，於易無執，即可以語其齊物，通乎中道矣」、第七十九章「惟陶以無為，率以虛寂，飲以淳和之氣，混其冲漠之心，與道相冥，反覆為一者，可無餘怨之弊，洞合重玄之趣爾。」收入《正統道藏》第24冊，頁187-2、520-2。

⁴⁵ 在此，「中間」並不是混漫道與物的界線，也非在道與物之間有一個中間性的介質，而是一種立體生命反覆循環的「之間」或「過程」，即「不偏滯」於道或物，始論真實之所以為真實。

上述字面上談論形上／形下的分別，實則杜氏是希望「開決」形上／形下兩界二分之斷裂性，故借用《易》傳「流形」一語彙反思一般常識認知以有形／無形而裂槪形上／形下，「形」指可見或固定化的形質概念，而杜氏所欲反省者，正是吾人以形塑或者形質去理解有形萬物，只是落在表象，實則萬物本身不能以固定不變之生命輪廓或範圍（形）來認識，「物」的存有真相乃屬「品類之物」，即萬物乃在大化品物之「流形」下而存在。「流」「形」方是物之真相，流形除了意謂「流布成形」，「流」作為「形」之狀語，帶出了一種道之「一氣流通」變化而為物之真相的存有活動描述，「流形」⁴⁶不能直接與「物之形」等同，因為生命乃是在「非有非無之間的流通（形）」，若生命有所侷滯，則生命終究屬於「形下器物」，顯然杜光庭所欲陳述者並非「形物」，而是「流形之物」，以一種「流形之物」的視域說明真正的「形」乃處於「道器兩畔之際」，真正的形就在有形與無形之間，顯示出道器「之間」非有非無、不即不離的深密關係，而此等「流」形概念也正是由道之「通」義所攝者，「流」即是「通」，流動性、流通性即是道在用中的形態，故云「萬化流通皆稟道用」（11章）。

正因「形」表面上是道物之間的中介，意謂著道／物仍然有別，然只在理論

⁴⁶ 「流形」此一語彙啟發於鍾振宇先生〈莊子的氣化現象學〉一文，在此，筆者試從三個維度接續闡明：（1）首先，在出土文獻戰國道家古佚書《凡物流形》中有所闡發，「形」與「體」嚴格來說非完全相等的概念，根據王中江《〈凡物流形〉的宇宙觀、自然觀和政治哲學》研究指出：「『形』主要指品物初生的樣子，『體』則主要指品物長成的樣子。」《哲學研究》2009年第9期，頁51。（2）然而，若加上了「流」字，則流形與流體則名異實同，都意謂萬物作為一種流形成體之「存有的過程」，丁四新〈論上帛楚竹書《凡物流形》的哲學思想〉即指出：「人既然是流形成體的一個結果，那麼他同時也就具備了形體變化只是一個過程的特性。這也即是說，在人的形體產生的同時即開始了其死亡的歷程。」《北大中文文化研究》第2輯（2012年），頁135。換言之，杜光庭《廣聖義》以「流形」一語彙形容萬物存在的狀態，並「不能偏滯」於單方面的「流」或單方面的「形」概念，而是一種既有形體又不斷改變形體的存有形態，無怪乎杜光庭會以「無體之體（前已論）」來稱謂萬物存在的真相，真正的存有是一種「有無之間」的「流形」者。（3）流形，不意謂物是「虛無流」（語出牟宗三《理則學》），虛無流比較接近於佛教對於存在的看法，杜光庭《廣聖義》站在道家道教的視域，仍然試圖穩住世間萬法，因此從變動的層面成立不變者，變與不變是萬物存有真相的兩面性，比較特別的是，道家眼光下的道之「體性」，並沒有實指的內涵，而是「大道以虛無為體，自然為性」，因此嚴格來說，「道體」不是實體、也不是非實體，而是流體流形。牟宗三：《理則學》（臺北：正中書局，2004年），頁88。

上有所區分，而非本質上道物二概，《義》曰：

無者道之本，有者道之末，因本而生末，故天地萬物形焉。形而相生，是生於有矣。考其所以，察其所由，皆資道而生，是萬有生於妙無矣。（杜《義》·40章）

道以生育，動植成形，故能於無狀之中成其形狀，無物之中作其物象。謂其無也，則狀象資生；謂其有也，則杳冥難暗。非無非有，為恍惚焉。恍惚者，非有非無之謂也。（杜《義》·14章）

自上而下，謂之降，妙本之道，出乎虛無，虛無之體，清淨在上，欲生化物，運道神功，於妙無之中而生妙有，妙有融化，自上而下降，於人間兆見物象，妙無為本，妙有為迹，本則澹然長存，迹乃資生運用。由是言之，一切物象皆由道生，一切形類皆道之子矣。……物是妙無之本象，為妙有之迹。既從本而降迹，則是道生萬法。循迹歸本，則萬法復宗於道。言自妙有卻歸妙無，無始無終。常生常化矣。（杜《義》·21章）

道與物，粗看是不可見者與可見者，表象上是無形者與有形者，但「真正」的有形者或說「真正」的無形者，其實存在於彼此的相制相成中。有形者乃「形形相生」，⁴⁷是一種暫存的有；而暫存的有之所以算是有，因它本身是以看似無（妙無）的形態存在。它存在（妙有）但不是一直都以同樣的形式存在（妙無），是知，「有形」不代表真正地存在，「無形」也不代表不存在，真正的存在是有無之「同時俱足」，是為「妙」，介乎有與無之間，在有形與無形「之間」。回觀上段論述，真正的「形」，就是一種道之妙有與妙無相互辯證的特殊存有形態；云「道生萬法」、「一切形類皆道之子矣」，意謂形類皆由道所生，形類與道具有存有論差異，但形類與道也具有存有連續性（子），因為道就在形形相生中顯現。故「真正的形」是一種不同於形物的「流形」，是一在可見的物象與不可見的道「之間」者，似有若無之間叫作「形」，流形意謂流動的形體，有別於現象孤立分割的形物，故方能說「無始無終」、「常生常化」，這也才是上段「『形』處於道器兩畔『之際』」的真諦，「真正的道」也就共屬於無形（道）與有形（器）之間的「流形」，流形乃弔詭地具有

⁴⁷ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》第二章：「形形相生，天地萬物皆形而相生者也。」收入《正統道藏》第24冊，頁382-1。

一種特殊形態的存有論，實際上也正是所謂非有非無之「恍惚者」，恍惚有形又恍惚無形，正面來說，存有的本質，包含可見者與不可見者。

一般使用「道」、「物」的概念分別時，並不能真正洞見何謂真正的道或真正的物，道與物實際上是一種妙無與妙有，「妙」，意謂「道」不是真正地無、「物」也不是真正地有，而是無中是有、有中是無，這樣的弔詭性，杜光庭嘗試透過「本迹」收攝「道物」，《義》曰：

本迹者，相生之義也。有本則迹生，因迹以見本，無本則迹不可顯，無迹則本不可求，迹隨事而立以為本迹。（杜《義》·1章）

表面看來，不可見是可見（迹）的「本」，但這個「本」不是不變的本體，是隨時要求「融化」為「形迹」的本，故云「無狀之中成其形狀，無物之中作其物象」（14章）。然，有形物象並非無形的派生，「無迹則本不可求」、「物是妙無之本象」（21章），沒有迹，本不可求，故「物（迹）」不是本的附生，是「本象」，根源的象讓本得以可求，此為因迹見本、用中求體，乃差異中的同一。然，也非沒有本卻有象，云「無本則迹不可顯」、「循迹歸本」（21章），沒有本則迹無法持續不斷地顯現，種種迹都是一種循本運動的表現，此為同一中的差異。是知，「本」「迹」乃相制相成，澹然長存之本與資生運用之迹，正因彼此相反，「本」看似是同一、「迹」看似是差異，相反故能「相生」，不存在無本之迹、也不存在無迹之本，論本迹，彼此互屬相生，故云「迹隨事而立以為本迹」，真正的迹是在具體物事中同時俱足「本」「迹」者。故知道與物，以本迹相生來闡釋，乃喻說道物「相生」，此非混漫道物，而是「混通」道物，道與物之間具有一種微妙的「玄通」關係，故真正的「至道」，即是在有（迹）無（本）之間者，云「道之至也，微妙玄通，不可以有推，不可以無喻。」（21章）。

本與迹，即道與器，在認識論層面是「未顯現」與「顯現」的區分，故謂之「形」而上、「形」而下，「形」表面上作為道器的中介，乃具有深刻的義涵，寓乎道器「之間」微妙玄通的深密關係，《義》曰：

形而上者道之本，清虛無為，故處乎上也。形而下者道之用，稟質流形，故處乎下也。顯道之用，以形於物，物稟有質故謂之器。器者，有形之類也。（杜《義》·11章）

《易》曰：形而上者謂之道，推而行之謂之通是也。……形而上者謂之道，形而下者謂之器。道惟無，非是可見可博之質，乃是虛寂之妙本也。器涉有，乃是可知可稱之用，非是質礙之常形也。（杜《義》·28章）

必在乎反視內明，含光中朗，然後見非色之色，睹無形之形也。夫道惟大象，寂寥無形，能成生眾形，彫刻萬象，萬象生化，在大象之中矣。唯得道者，能窺其形兆焉。（杜《義》·41章）

粗看，道是無形、器是有形，二者以具體「形質」之有無區分，根據是否為可見可博之質而有所別異，「器」相對於道，乃顯道之用，所以器與用是同質的概念，而道與體則為一類。然，前已論明體用並非先後關係，而是同時地相反相成，因此相對於道，「器用」表面上可見出形質，實際上真正的「器」乃「非是質礙之常形」，即器是以不存在固定形式的形態存在著，乃介於有形而非常形（無形）之間，既有形卻又無定形。另一方面，「道」雖無形，看不見不代表不存在，它是默默地作用著的，只是道用需透過器而看見，所以道雖無形卻存在於有形之中。因此，不論道或器，都是在有形（顯現）與無形（未顯現）之間，二者分而無分，所以說「形」之有無，不代表存在或不存在，「形」是通於道器「兩畔」者，「真正的存有」是在顯現（有形）與未顯現（無形）之間，在實在（實體）與非實在（非實體）之間。由此可知，杜光庭企欲通過「形」這個概念去形塑「存有」的兩面性，即真正的存有是「道器兩畔」者，所以在文字脈絡中「器（形）」字的真諦是一種「劣義的器（形物）」與「勝義的器（非常形）」之間的融通，真正的器是在有形之中仍可以不斷地生化為種種形器者，故前述曰為「流形」，《義》曰：

聖人法道之用，制以為器，畫卦觀象以制文字，制木為舟，刻木為楫，斷木為杵，掘地為臼，弦木為弧，剡木為矢，制以宮室，結為網罟，服牛乘馬，負重致遠，鑄金為兵，揭竿為旗，斲木為耜，揉木為耒。一事以上，以利天下。此皆分道之用以為器物爾。皆《易·繫》所稱，此乃道是無體之名，形是有質之用。（杜《義》·11章）

天地大化，陰陽大鈞，吹萬流形，不見其用，人君端拱，垂教萬方，各盡其能，萬物各施其用。（杜《義》·45章）

道是「無體」，聖人法「道」之用，意謂聖人效法無體的精神而制出各式各樣的器

物，比如同樣是「木」，它可以被發掘而制成各式各樣的器用，可知「木」無定體，用無定用，此謂「體無常體，用無常用」(1章)，這就是從聖人的大制大割之中，了解世間種種器都是「分道之用」而以為「器物」爾，代表真器「無實體而有用途」，故云「道是無體之名，形是有質之用」。「器」雖涉乎有形，但不即是形物，乃是「可知可稱之用」(前已引)，代表器是一種可道之道，在此，以「可道」指稱器是極為殊勝的，「可知可稱」並非指出器的負面形象，反而指出器之作為種種可能性的存在，這就是所謂的「可道」，⁴⁸各種稱謂下的器，都意謂著道的各種可能性，云「可道二字，是有生有化，道之用也」(1章)，故可說生生化化的種種可道者都是吹萬之「流形」。換言之，「形而下」者並不是相對於形而上者的負面存在，它雖有器化定形化的過程，但也正因形下是一種諸形諸器共屬的具體世界，反而能倒映或顯現道本具的差異性、豐富性與創造力，正如聖人效法「道用」制器，可知器從出於「用」而非體，這代表嚴格來說體不作為用的根源，形上不是形下的根源，而是「體用相資，而萬化生矣」(37章)，體用平等互動，因為器與道二者地位相當，反而能在相互角力之中產生源源不絕的「通生」動力，云「形而上者謂之道，推而行之謂之通是也。」(41章)，因此真正的道乃「通貫」⁴⁹形上形下，用形的概念來比喻「道」之存有，就是一種流形或流體，無怪乎杜光庭《廣聖義》屢屢以「通」為道，因為他真正想表述的不是一種以形而分的二元世界，而是一種形上與形下往復之間的「通道」或「中道」，是一中間性⁵⁰的存有型

⁴⁸ 「可道」，在此被唐代重玄老學家(包含杜光庭)轉譯為具勝義的有生有化的道用，如李榮《道德真經注》第一章云「以理可名，稱之可道」、《唐玄宗御製道德真經疏》第一章云「可道者……是萬物由徑，可稱為道，故云可道」。以是知，「道」與「可道」乃一體兩面，而非形上與形下之裂為兩極；若從道之語言存有論而言，「可道」代表一種道的活動性、創造力，表現在具體器物中，呈現為豐富多元的世界，無怪乎王慶節先生認為：「這又從另一角度說明道之展現首先是『可道』。」參氏著《親臨存在與存在的親臨一試論海德格爾思想道路的出發點》，《解釋學、海德格爾與儒道今釋》(北京：中國人民大學出版社，2004年)，頁104。

⁴⁹ 林俊宏：〈杜光庭的「經國理身」思想—以《道德真經廣聖義》為核心〉：「杜光庭特別強調透過『通』來接續《老子》中的『生』(化生)的概念，這個概念的開展，具有貫穿形上與形下雙向的意含。」《政治科學論叢》35期(2008年3月)，頁130。筆者案：杜光庭以「通」為道，的確是期待通貫形上形下，但是「通」之義本身具有兩面性，一方面融通道物界線，一方面也具有批判或修正偏滯之物的貫通創造力，誠如筆者前所論，以無滯為通體，以通生為通用，「通」同時具備勝義(通生)與劣義(無滯)。

⁵⁰ 所謂中間性的存有型態，嚴格來說，並不意謂「形」是作為形上形下之間的介質或中介，而

態，此為以「形」過渡道器之間深密關係的真義所在。

「形」無法真正地二分道（本）與器（迹），因為相對兩端皆不可偏滯而「通」乎中道，《義》曰：

滯之則為執，通之則為道。惟有道者能無滯爾。（杜《義》·2章）夫難因於易，非易無以知其難，易因於難，非難無以彰其易。循環倚伏，遞為之用。審而明之，於難無滯，於易無執，即可以語其齊物，通乎中道矣。……夫中道者，非陰非陽，無偏名也。處天地之間，傲然自放，所遇而安，了無功名而反乎道本。（杜《義》·2章）

初則妙本降生，自無而顯有。次復攝迹還本，自有而歸無。明此二句強為終始，恐世人迷惑，言道不復存，執有則必無，執無則必有，兩邊為滯，不悟中道之門。故示之曰其中有精，甚真甚信。則明妙道常在，不始不終。了悟玄言，即契中道矣。（杜《義》·21章）

中道之「中」，十分耐人尋味，指出相對概念雖在認識論上互異，然在存有論層面卻不是「非此即彼」，⁵¹而是「之間」，這就是所謂的中道之「中」，兩邊之間倚伏循環、相因相成，云難與易「循環倚伏，遞為之用」、或云「中道者，非陰非陽，處天地之間……而反乎道本」，故所謂「至道」，不能說是器也不能說是道，而是一「中道」，以「無滯」於任何相對概念兩邊故能在兩端之間反覆⁵²而俱足「通生」動力。是知，不偏滯於相對，在相對「之間」就能夠循環相生，如云「妙道常在，不始不終」，生化的本質不是由始至終的兩端先後發生而是一種終始循環的「通」

是意謂就在道物之間的這種恍惚朦朧的中間地帶，吾人方能窺見生命的全幅。

⁵¹ 在此之「中」道，化用自佛學名相但並非佛學式「徹底的」雙邊否定，中道即是空，卻是在否定中寓含肯定、在肯定中寓含否定，如云「非有非無」又云「亦有亦無」這般，或許可以用翻譯學上的「朦朧區域」或「中間地帶」來稱述，蔡新樂《翻譯與漢語：解構主義視角下的譯學研究》（中央編譯出版社，2006年）云：「我們分析翻譯本身的那種『居間』的存在方式。這意味著如錢鍾書所描述的那樣，翻譯只是橫穿兩種文化（或多種）文化之間的某種『朦朧區域』或『中間地帶』。也就是說翻譯既不在『彼此』的選擇之內，就不應歸入『非此即彼』的思維模式。」頁9。

⁵² 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第三十九章：「道無不在，非陰陽也而能陰能陽，非天地也而能天能地，非一也而能一。周旋反覆，無不能焉。」收入《正統道藏》第24冊，頁368-2。

生或「無滯」地生，即不斷地進行有無換位（不滯）或終始換位，云「通乎中道」，可知真正的「通」就是描述一種「中之反覆」，而真正的道就是不滯之道、中道、通生之道，關此，筆者以為法國朱利安與大陸姜丹丹有頗為精闢的觀點，其云：

真正的「中」，智慧的「中」是變化的，可以從一個極點到另一個極點，不斷地與遇到的具體情況相吻合……；吻合的「中」也永遠不會停止，不會僵化，不會固定（因為現實不會停止運動），從某種意義來說，吻合的「中」永遠是新的，而不是一成不變的真理。⁵³

「中」對應的不是靜態的、固定的、整合的狀態，而是促成不同極之間的平衡與自由穿梭，是帶向「生成變化」而具有「充盈的活力」的一種別樣的部署。由此出發，朱利安所重構的「間距」的思維的核心之一在於，不僅僅尊重多樣性的共存，也注重在其「之間」的吸引力而可能造成新的思想的「生產力」。⁵⁴

誠然，《廣聖義》所論的「中道」，就是這樣一種不滯於兩極且在兩極之間反覆的通道或中道，「不滯的中道」即是通生萬物的動力，不滯的話，兩極關係就不是你死我活、非此即彼，而是「之間」，之間即是「中道」、是「通」，所謂「通乎中道」正喻表了這種之間互動的生化活力，無怪乎杜光庭以物得「間通之道」（39章）來指表「物」之得其自己的存有模態，即是在物際「間距」中看見生命的「通道」，間距也是通道。其次，「中」與「通」其實同樣的概念，喻表至道環視兩極進而兩極互動，或可以《莊子》環中、環通來比喻，中道就是一種「通道」，而這個通道不是「靜態地關聯」、不是「平面地中間」，而是立體生命的環中之喻，是萬物存有活動道路，生命的本質就像通道，故杜光庭除了以「通」為道，也以「道路」之義喻說至道，說詳下節。

（四）連續義：「道路」之通

「通」作為中道，訴說了通之「無滯」於兩邊，乃為具特殊性的萬物生化動

⁵³ 于連著，閻素偉譯：《聖人無意——或哲學的他者》(Un sage est sans idée) (北京：商務印書館，2006年)，頁103-104。

⁵⁴ 姜丹丹：〈另一種主體性、「間」的哲學與轉化的效能：從朱利安論《莊子》到文化交通〉，《中國文哲研究通訊》第25卷第1期（2015年3月），頁66。

力模態，這樣的一種「中道之通」，亦是萬物生命之存有活動「道路」或「通路」，《義》曰：

道者，虛無之稱也。以虛無而能開通於物，故稱曰道，無不通也，無不由也。若處於有，則為物滯礙，不可常通。道既虛無為體，無則不為滯礙，言萬物皆由之而通，亦況道路以為稱也。寂然無體也，而天覆地載，日照月臨，冬寒夏暑，春生秋殺，萬象運動，皆由道而然，不可謂之無也。及乎窮其動用，考彼生成，豈見其所營為，豈知其所運化？不可謂之有也。乃是無中之有，有中之無，不得指而定名，故謂之為恍惚爾。（杜《義》·21章）

道作為萬物存有「道路」，實際上是一永恆與變化的雙邊表達，故謂為「通」之道，通乎有無「之間」。有代表運動變化，無代表寂然之體，真正的道是同時「通」乎變與不變，故不可謂之「有」不可謂之「無」；表詮之，真正的道是一種生命通道、道路，意謂生命的本質就是一種存有活動的通路，是一有與無之間，乃介乎實體與非實體之間往返的存有運動，《義》云：

散為萬物，不拘一方，故用無定方也。但宗一道，故明萬物皆資道化，故不在遍舉。高而無上，無不包容，大也。高而無上，不滯於上，大而無外，不滯於外，逝也。逝，往也。窮於無窮，無所不通，遠也。虛心守一，道復歸之，返也。返，還也。此引《道經》第二十五有物混成章，以證此義。以此推之，不常厥所，是謂非常道也。（杜《義》·1章）

道，既是「常道（一道）」，又是「非常道」，既是實體又不是實體，因為真道是一「大、逝、遠、返」的存有活動歷程。大，顯示道作為「一道」在空間上無所不包，萬物皆資一道而化；大者必不滯於大而能「逝」，即不斷地在時間中往前；逝者也沒有時間上的盡頭，而是不斷地遠離而窮於無窮，故逝曰「遠」；遠者非一往不返，乃是隨時遠離卻隨時回歸，是一遠離即回歸的「往返運動」，⁵⁵故云「道復

⁵⁵ 廖欽彬：〈跨文化視域下的「之間」哲學：朱利安與日本哲學〉，《中國文哲研究通訊》第24卷第4期（2014年12月），頁235。

歸之，返也」。由上，可知「一道」就在「大逝遠返的過程」中，所以說「一道」同時是「不常厥（其）所非常道」，存有本身就是一在實體性與非實體性之間互轉的特殊運動模態，無怪乎《廣聖義》屢屢以「通」釋道，存有的通道實際上呈現為一種在兩端之間「無滯」的往復運動，故云「滯之則為執，通之則為道」（2章），是知無滯便能具有「通」生萬物的動力。

再者，「通」作為存有活動的道路，落實在人之具體生命內聖層面，乃以「身體」象徵存有活動的「通道」，《義》曰：

無欲者神合於虛，氣合於無，無所不達，無所不通，與天地同功，乃合乎大通，可謂觀其妙矣。（杜《義》·1章）

夫玄，天也。於人為鼻。牝，地也，於人為口。元和之氣，慧照之神，在人身中出入，鼻口呼吸相應，以養於身。故云谷神也。……天地任氣自然，故長存也。人鼻口呼吸，當綿綿微妙，若可存，復若無有，不當煩急勞倦也。（杜《義》·6章）

人之身也，外資百體之設，內仗五氣之和，如輻之轉而成於人。既為身矣，能虛心體道，則元和潛運，而致長生矣。此明有無利用，互得相資也。（杜《義》·11章）

鼻口呼吸相應即是相「通」，鼻象徵天，口象徵地，鼻口兩端透過呼吸相通，氣息在人身中鼻口兩端「之間」出入，象徵「身體」在天地之間有如一「造化往來通道」，在氣息的若有似無「之間」顯現造化力的綿綿若存，在此，乃是透過呼吸地一吐一納行於身體「之間」，來比況存有的活力本身就介於「有無之間」。⁵⁶換言之，身體與造化之道具有存有連續性，身體是造化的「通道」，而這樣一種通道，當然不僅是平面的媒介義，而呈現一種「似有若無」的「立體」生命活動，「通」於有無之間。進一步需問，「通」於造化力自身的具體媒介為何，即是在這一呼一吸之間，用《廣聖義》自己的語言來說，身體通於造化的媒介即是「一氣」，在此其實也是「通天下一氣也」（2章）、「通以一氣生化萬物」（《釋御疏序下》）的思維變形，

⁵⁶ 朱利安：《間距與之間——論中國與歐洲思想之間的哲學策略》：「就如老子說的：『其由橐籥乎？』『虛而不屈，動而愈出』（《老子》第五章）呼吸行於『之間』，如人體裡面的氣囊；是呼吸使我們活著。」頁63。

身體作為「氣息通道」，象徵「道」本身即是萬物之間以息相吹的「通道」，可知道與物之間具有存有連續性。依此回觀，道之所以為「道路」的義涵，可知存在的本質是有如氣息往來的通道，道之所以為萬物存在的道路，是因為道即是萬物存有活動歷程，⁵⁷「一氣」顯示道與萬物具體相「通」的存有連續性。然，「一氣」作為道物的連續性乃「非平面的連續」，⁵⁸一氣之「一」，顯示要求個體與造化一體連續；但連續中仍然具有隨時出入的差異創造力，是為一氣之「氣」。故實際上，「一氣」乃同時「通」於個體又通於造化，而人身作為「通道」，正象徵了人之存有本質就在個體與造化「之間」，云「萬物皆由之而通，亦況道路以為稱也」（21章），故知，一氣、道路、或通，其實是同類的家族概念，差別在於，「通」指出存有活動既要求同一又要求差異的特殊模態，「一氣」指出存有活動的媒介，「道路」則指出「身體」作為存有活動顯現的具象通道。

內聖之「通」，以「氣」為媒介，外王之通亦同然，乃在「通氣」中，具體轉化為一種「通變」的政治存有論，⁵⁹《義》曰：

天地任氣自然，故常存也。人鼻口呼吸，當綿綿微妙，若可存復若無有，不當煩急勞倦也。理國之道，政令所行，亦當寬以濟猛，猛以濟寬。所以

⁵⁷ 賴錫三：《當代新道家》，頁 58-60。

⁵⁸ 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉：「『氣』的概念，宋代以後就成為了整個中國傳統思想的基礎理論。而在我看來，它有一大缺陷。『氣』被看成是一切現象的本原，客觀與主觀的都不例外，這就意味著一切現象之間具有一種根本的連續性。」《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期（2012 年 9 月），頁 13。筆者案：畢來德認為「氣」概念，代表現象與本原之間具有一種「根本的連續性」、甚至是一種「貧瘠的綜合」，在此筆者認為與其說氣是一種根本的連續不如說氣是一種「立體生命的連通」，「單論『氣』」雖然會予人一種差異之總體的印象，實際上真正的生命就是一種看似同一又看似差異的氣息之「若」有「若」無，重點不在於是用連續性還是差異性來指稱存有的本真，而是存有的差異性或存有的連續性本來就不能視為一種根本的個體或總體，若要說連續性，那便是差異中的連續，若要說差異性，那便是連續中的差異。

⁵⁹ 吳俊業：〈道德形上學的理念與證成〉：「政治形上學思想或許會顯示，存有也會在萬物非感通一體中，在『萬物多體』之差別中完成。」見周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年），頁 149。筆者案：《廣聖義》的「通變」哲學，就是要求在考慮差異（萬民）的基礎中完成，但也不僅是接納差異，同時也要求同一，否則君主政體便蕩然無存。

政寬則民怠，令猛則民殘。能以清寧之道以理天下人，無動用勤勞之事，則下民親附，祚曆延長，綿綿長存若瓜瓞葛藟之長永也。（杜《義》·9章）

猶復如冬涉川履冰為懼，畏鄰表戒，若客無為，通變從民，屈伸不滯而冰釋，含容若谷，懷抱樸素。以訓人政昏昏而外濁，心明明而內照，無滿溢驕盈之變，守弊薄不新之規，祚必延洪，人其清泰。淳古之跡，復何遠哉？（杜《義》·15章）

豈若宇內不擾，諸侯咸賓，君民協和，上下相保。（杜《義》·46章）

「民」猶如君王身中之「氣」，⁶⁰天地任氣自然故常存，君王若能效仿天地任氣自然，同前述，將能體證到身中之氣綿綿若存、似有若無；同樣地，君王理民亦如同調理身中之氣，應時寬時猛、寬猛並濟，可以說不論內聖理身或外王理國，要點皆在於不能偏執於相對任何一端（不論「有／無」、「寬／猛」、或「君／民」），相對兩端反而彼此可以「相濟」，即是前述無滯而能「相通」的道理，不滯就具有一種「通」的動力，故聖君的個人生命與政治生命都是靠「不滯之通」，⁶¹而能夠綿綿不絕地始終具有活力而獲得延續。落實來談，在政治具體操作上，即是「不偏滯」於君王這一端，而同時考慮百姓那一端，故云「通變從民」、「上下相保」，民與君在傳統君主集權體制中雖無法如現今民主政體能夠真正地相互換位或階層流動，但是為政者施政當以任民、從民的方式，才能當長久的君，也就是說，君之所以為君，必須透過「通」鬆動傳統君與民的上下關係，解消同一性專制暴力的「缺乏變通」，從一種可變或「通變」的換位思考來施政，相對的兩端不是一種

⁶⁰ 〔唐〕杜光庭《道德真經廣聖義》第三章：「夫一人之身，一國之象也。胸腹之位，猶宮室也。四肢之別，猶郊境也。骨節之分，猶百官也。神，猶君也。血，猶臣也。氣，猶民也。知理身則知理國矣。愛其民，所以安國也。吝其氣，所以全身也。民散則國亡，氣竭則身死。亡者不可存，死者不可生。」收入《正統道藏》第24冊，頁197-1。

⁶¹ 鍾振宇：〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉：「國君的外王必須用此精華之氣治國，進而達到宇宙之氣暢通的狀態。若是國君無法順應宇宙之氣，使氣暢通流行於世界，則會形成『氣塞』的各種災難。」收入氏著《道家的氣化現象學》，頁145。筆者案：杜光庭所論之「通」，嚴格來說，不是「不通」的相反，因此他全書並未使用過「暢通」一詞，「氣暢」與「氣塞」似乎仍有「對立相」，對《廣聖義》來說，描述「通」最合洽的語詞是「無滯」或「不偏滯」，「無滯」便同時包含勝義的「通生萬物」（《釋疏題明道德義》）與劣義的「開通於物」（21章）之雙重義蘊。

你死我活的「偏滯」關係，正因「相對」反而能夠彼此「通」力合作，所求的是一種「君民協和」的「共通存有」。⁶²在此，論「通變之道」或「通氣之道」，仍然肯認「道」作為安立世間存在的必要性，只是這樣的道本身並非固存不可變者，然也非如當時佛教論不斷遷變而「性空」者，國家或政體仍然必須存在，同一性需要被修正但無法被取消，乃改循一種從民、通民的政體，即國祚或君位的常續性，必須將「民」也一體考慮進來，可以說杜氏的政治存有論乃建立在以「通變」為核心，是轉化傳統君主政體下的一種新的思維，以政「通」人和為政治存有論的優位原則，人民對於政體的成立，不只是一種消極的依附，而也是一種「國本」，故云「君猶舟也，人猶水也。……舟水相須，不可暫失，故理國之本，養人為先」（35章），在此，君民是「平等的」相須關係，人民之所以為先或本，那是由於多數帝王只以自我為中心，失去民心或失去諸侯，「國」的存在等同被架空，無怪乎《廣聖義》認為「民散則國亡」、「愛其民，所以安國也」（3章）。君王之理身，必須同時考慮整體存在界，不因小我而忽視整體，云其「不以徇私逐欲，成此『大私』也」（9章），以其「無私」反而能成就「私之最大」，即理身與理國（民）「一體」而論，「大」私已然超越公、私兩端之對立分別了，大私即是大公，正面來說，「大」就是「通」乎公私，以公私一體連續為論，在此之「存有連續性」需要重新被修正，是要求君朝向「民」的連續，是要求道「通」向「氣」的連續，而不只是停留在君（道）這一方自以為是的「根本連續性」⁶³中。

⁶² 〔唐〕杜光庭《道德真經廣聖義》第九章：「理身則德充人服……其私大矣，亦由其不以徇私逐欲，成此『大私』也。」收入《正統道藏》第24冊，頁209-1。筆者案：大私，以「大」作為私的前導語言，乃勘破人我之間存有的界線，由「私」轉化為一種「共通」存有。

⁶³ 前已註，畢來德認為「氣」不適合作為《莊子》形上學的概念，認為「氣」是一種「根本的（劣義）連續性」。筆者則認為所謂「根本的連續性」反而指的是「道」概念，「氣」概念在中國文獻中反而是代表差異或者變化的那一方，而真正的連續性是必須在差異中才能具體化的，正如：不論《莊子》或《廣聖義》言通以「一氣」，其目的也不是追求一種不變的「一」，而是必須容納氣的「異」。然，異之中也仍存著彼此融「通」的一，正如杜光庭所認為的政治存有論，是必須以身中之「氣」所象徵的廣土萬「民」為「國本」，「氣」反而成了君主應該順從的對象，而不是在民之中要求同一之氣，然「氣」也必須與「道」一同並觀或並存，否則「國」之不存，民將覆焉？因此《廣聖義》中屢屢以「道氣連言」為道。

(五) 感通義：「應感」之通

通，並非「不通」的對立面，也非刻意「求通」；「通」可說是一「中動詞」，⁶⁴名為感通或感應，它不是全然主動、亦非全然被動，而是一種在主、被動之間的形態，《義》曰：

大道圓通，物感則應，由謙和柔順可以致之。（杜《義》·23章）

圓通澄寂，不始不終，聖人以通生之用可彰，尋迹而本可悟。故以通生之德，強名為道也。（杜《義》·1章）

聖人圓通智慧，因物為心，……稱物平施，已見上解也。（杜《義》·77章）

無為之聖，內明之智，應物周遍，隨時感通。（杜《義》·19章）

以上說明了兩界存有之溝通的可能即是透過「感通」或「感應」，「通」是一種「應」，「應」不是一種主動的、理所應然的感應，而是所謂「物感則應」，⁶⁵即「道」對於「物」不是完全主動的生化，⁶⁶而是在有「物感」之機緣下而「通生」應化。《廣聖義》中「以『通』論生」，意謂「道」對於物，非道主動式生化，而「物」之於道，也非被動式地生化，他不欲將「生」視為能生／所生的兩極斷裂，「生」是一種「一時間的感通或感應」，故云應物周遍隨「時」感通。基本上，重玄家認為道

⁶⁴ 鍾振宇：〈道家的文法與超文法：以海德格哲學為線索〉，頁 85。

⁶⁵ 「物感則應」，這在重玄家當中，多半是這樣的路數，如《唐玄宗御注道德真經》第八章「物感而應，不失其時，亦如水之春泮冬凝矣」、第二十一章「杳冥之精，本無假雜，物感則應，應用不差。故云有信。」收入《正統道藏》第 19 冊，頁 592-1、第二十八章「物感斯應，如谷報聲。虛受不窮，常德圓足。則復歸於道矣。」收入《正統道藏》第 19 冊，頁 606-1；《唐玄宗御製道德真經疏》第八章「至人之心，喻彼虛谷。方之鏡象，物感斯應。如彼水性，春泮冬凝，與時消息，故云動善時。」收入《正統道藏》第 19 冊，頁 647-1。

⁶⁶ 李大華等著：《隋唐道家與道教》（廣東：人民出版社，2003 年）：「『道應物感』的這兩個基本特徵，充分反映出『道』與『物』之間是相互依存的關係，『物』對『道』之間是相互依存的互動關係，『物』對『道』並不是完全被動地化生，而是『感』動『道』發生『應用』而化生。『道』對『物』也不是完全主動的化生，而是在有『物』感之『緣』的前提下才能化生。」頁 355。

以「通物」⁶⁷為義，「道」不是一超「絕」的形上實體，其體虛無，⁶⁸故能「非分別地」通物，此謂「圓通」，⁶⁹以「圓」狀謂感通或感應，就代表道物不是主／被動二分式地通，實際上，是一種「物我兼忘」的感通，云：「夫其道也，極虛通之妙致……縱之於己則物我兼忘，蕩之於懷則有無雙絕」（〈釋疏題明道德義〉），是知，乃是在「雙遣主客」中寓乎「通」義，正如唐君毅先生所言：「道家言感通，是一種物我兩忘」，⁷⁰故云圓通乃不始不終、稱物平施，真正的通是「不滯」於兩端且兩端「平等」的，兼忘開啟了道物之間「通」的可能，表面上似乎是消極地開啟，但實際上，正是因為這種「兼忘」的道物之間的特殊關係，真正的存有才得以顯現，《義》曰：

虛無不能生物，明物得虛無微妙之氣而能自生，是自得也。任其自得，故謂之德也。（〈釋御疏序下〉）

道物之間真正的關係是，是「道任之」與「物自得」，換言之，關於「生」，道無主導的實權、物自然地存在，真實就存在於「道物之間」，道不是本體、然物也非

⁶⁷〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義·釋疏題明道德義》：「道者，通物以無為義。」收入《正統道藏》第24冊，頁173-2。

⁶⁸〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第三十九章：「以體言之謂無，而物得間通之道。」收入《正統道藏》第24冊，頁368-2。

⁶⁹「圓通」此一語彙，在唐代也不在少見，以「通」為道，這不但是唐代重玄老學的特質之一，在唐代著名道書中，也見及相近的詮釋，如張果《道體論》云：「道者，妙極之環中，圓通物化。因『通』立稱，故名為道。」收入《正統道藏》第38冊，頁599-2；道教類書《道教義樞》〈道性義〉篇云：「道性者，理存真極，義實圓通，雖復冥寂一源，而亦備周萬物……道性眾生，皆與自然同也。」收入《正統道藏》第41冊，頁809-1。可知「圓通」，涉及了說明「物化」之勝義的存有論層面，隨存有活動當下而感通之，圓通甚至應用於說明「眾生道性」思想的根據，看來「非分別的通」是一種道物之間系聯起的玄通關鍵。

⁷⁰唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1953年）：「西方心理學家，所謂人心對環境之適應或反應，在中國哲人相近之一名為與物之『感應』或『感通』。……中國儒家之言感通，則所以顯性情。道家言感通，則歸於物我兩忘。」頁93。筆者案：儒家肯定性情之感通，以言人之存有基礎，感通像是性情的附屬義，重視「感」更甚於通；道家雖未具體指陳人性感通之內容，卻反而真正地把握住「感通」的最高哲學性，以前（超）於主客二分為真正的存有狀態，重視「通」更甚於感，因此所謂「生」，乃是「通生」之謂也，而較不從以「感」為生下手。

「自己生自己」的這種「自性實體」，而是就在造化之「虛無微妙之氣」的流行中得到自身存在的意義，其實「虛無微妙之氣」就是杜光庭屢屢稱述的「道氣」，⁷¹他認為真正的道或物，就是一種「道氣」連言的存有，故道不是相對於物的道，氣也不是相對於道的氣，真實是一種「通」乎道氣之間的特殊存有，嚴格來說，大道不以「生」為首出之義，而是以「通生」為首義。

承前，「氣」與「道」並存連言，可知「氣」概念的本質，不必限於只是形下、差異或多元的代稱，氣其實「可上可下」，⁷²嚴格來說，氣不能直接判為形而上或形而下，正如君王如果將身中之氣所象徵的「民」直接驅逐為形下者，則何需不厭勞煩地指出民是國本，而民若直接判為形而上者，則國君可以不存在。「氣」，根據上述內聖的體驗來說，是在一「有無之間」綿綿若存者；又如理國者效法天地間之「氣」的自然，在施政上「寬以濟猛，猛以濟寬」才是自然的為政之道，總此可知，氣的本質其實是一種兩端「之間」的恍惚存在，可以包含向上通於道（同一）、向下通於物（差異），嚴論之，真正的「氣」不在上也不在下，而是一種「通」的中間性存有，或可云為「通氣」，⁷³只是，這樣一種「通」氣是要求「同時」通貫同一與差異的。「氣（民）」概念，在現代民主政治中，

⁷¹ 拙著《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》，頁 150-162。在此限於篇幅，關於杜光庭特有的以「道氣」為道之思想，待來文再論。

⁷² 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》第十三章：「性命非汝有，天地之委順也。言天地結氣而生，氣上氣下曰順爾。」收入《正統道藏》第 24 冊，頁 234-2。

⁷³ 鍾振宇：〈批判的氣論—莊子氣論之當代開展〉：「通氣是內聖外王的共同基礎……實則內聖與外王具有不同的原理，內聖強調人的單一性（性、本質），外王（如政治）強調人的多元性。這兩者的原則不同，也許能通過通氣加以調解。這是開展氣論的現代詮釋而對於內聖外王問題的當代回應，也是呼應晚清譚嗣同等以氣論回應外王問題的進路，對於中國現代化的問題，此方面的疏通至關重要。在莊子處，通氣主要是作為內聖面為主的『通天地一氣』而展現」、「國君的外王必須用此精華之氣治國，進而達到宇宙之氣暢通的狀態。若是國君無法順應宇宙之氣，使氣暢通流行於世界，則會形成『氣塞』的各種災難」，收入氏著《道家的氣化現象學》，頁 140、145。筆者案：鍾振宇先生以「通氣」概念作為《莊子》調解內聖、外王的共同基礎，極具創造力與啟發性，用杜光庭《廣聖義》自己的語言來說，那便是內聖與外王具有一種「微妙『玄通』」的關係，因此，可以留意的是，君王不論內聖理身或外王理國皆需順著宇宙之氣以避免萬物萬民存在之否塞不通。然而，就《廣聖義》而言，「氣」的本質就像體內之氣是一種似有若無、在「(暢)通」與「不通」之間者，治國不會一味地從「氣」也不會一味地從「道」，而是一種「道氣並觀」的型態（《廣聖義》中屢屢以「道氣」連言為道），故真正的氣或道，是一種兩端玄通的型態，可以稱作「通道」或「通氣」。

它可以是象徵一種多元聲音的「差異存在」或政治上的「複數主體」、「多元主體」的可能性；⁷⁴然，杜光庭從「通氣」或「通變」的概念，由「氣的感通」去建立君主政治的常續性，目的也不在於直接建構改朝換代的多元理想國，實際上，除非顛覆「國家」的存在、或成立一國不只一君，否則氣（民）所代表的「差異」還是得在同一中被考量。落實在具體政治的君民關係來看，杜光庭廣「聖義」之作，是給國君的諫言，警示片刻暫失人民或諸侯，王位乃隨時岌岌可危。如若說杜光庭真得要提出一種反君的無政府世界觀，那便是以修道成仙而趨的「宗教理想國」，正如其道士身份所言者，理國之道仍屬於「中乘之道」，⁷⁵真正的「大乘之道」是共階重玄之道。然也正因其尋思「通氣」或「通變」，由「氣的感通」去建立君主政體的常續性，所謂「寬猛互濟」，也可能是保持一種與民「若即若離」的「偽」通關係，此中不免有權術的意味。但若從「通」的勝義來看，施政的原則，以氣（差異）作為至道（同一）不可分割的部分，也指出了一種「批判」同一性政體宰制的霸「道」，要求在同時考慮百姓（氣）存在的「真正空間」中來施政，如寬猛互濟、道氣連言，乃為重新反省施政舉措過於「偏執」的狀態，且理想中的「王道」，本來就是一種君民互通的政治氛圍，國家的成立，須「通」觀君與民，便能真正常續。

五、結語：回顧與展望

以「通」釋道，不僅是杜光庭注釋《老子》的「思維原則」，也是他建立一種「重玄」思潮下的特殊形態存有論之「道」的關鍵。首先，唐代重玄思潮下的老莊注釋者，面對佛教反形上學、反實體論的質難，重新反思道之「有體」或「無體」的問題，形成一種「通」乎實體與非實體之間的至道，道是一種「無體之體」，道既是體、又不是體，不執定於體的體，乃道之為道。準確來說，通，不是「同」也不是「異」，即存有的本質，不是同一（道）也不是差異（物），而是一種無體（道）與有體（物）之間的互轉或互通關係，「通」之義兼涉「無滯」與「通

⁷⁴ 鍾振宇：〈批判的氣論—莊子氣論之當代開展〉，《道家的氣化現象學》，頁 160。

⁷⁵ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義·釋御疏序下》：「實者，真諦、玄微，所謂妙本之道也，大乘之趣也。權者，因事制宜，隨俗立教，謂中乘之道以誘開悟，亦猶理國理身之旨。先資權教，後入大道。」收入《正統道藏》第 24 冊，頁 165-2。

生」，真正的存有是一種「不滯」於道物兩邊而能在道物兩邊的互動中產生源源不絕的「通生」活力，嚴格來說，存有是一種「流形」，「生」是一種「通生」。

《廣聖義》以「通」為道，企欲在此前成玄英以「理」為道與唐玄宗以「導（氣）」為道的超越性與世俗性之間取得融通，試圖通乎道與氣或通乎形上與形下。「通」之義涵包含幾個向度：（一）根源之通：指出「通」修正「不通」，而「無滯之通」開啟萬化「無窮的通生」動力；（二）一氣之通：指出「至道」是在同一（道）與差異（氣）之間的存有流通者；（三）中道之通：存有本身就是一種流形、流通的存在，真正的道是「通乎道器之兩畔者」，道器的「間距」正是生命存有的「通道」；（四）道路之通：指出道即是一種萬物的存有道路、存有歷程、或立體生命的通道；（五）應感之通：「通」觀君民關係，以國君身中之「氣」比喻萬民，從理身猶同「通氣」的思維，以「氣之感通」從而論述在政治上「通變」從民，建立君主政體常通常續的模態不在於主控或主動地宰制，而是放下主動轉化為「隨時感通」的應物，「通」形成一種介乎主、被動之間的「無滯」政體，在包容「差異」中創造國體的「常續」性。

從「通」概念之哲學地位來說，通不即是「同」也不即是「異」，而是一種介乎同一與差異的「之間」或「中間」，用《廣聖義》自己的語言來說，名詞義就是一種生命存有的「通道、道路」，動詞義即是一種在消極的無滯與積極的通生之間的「中動態」語詞，此正點出「道家哲學」的特殊性，正如鄭宗義先生所言，儒家乃為同一性的「實有」而奮鬥，佛教為非同一性的「非實有」而奮鬥，⁷⁶道家則為「中間」⁷⁷而奮鬥，這個「中間」，《廣聖義》名為「無體之體」，從思維上來說就是「通」，由「通」所開展的道之特殊存有論，也體現了一種介乎實體與非實體之間的道，牟宗三先生早先便有所預見道家哲學的特殊性，指出：「道家則處於實有與非實有之間」，⁷⁸若再進一步描述這種「之間」的存有活動力，吳汝鈞先生有一段精闢的闡發：「實體主義與非實體主義可以互轉。這是道家以至整個東方哲學的特色」，⁷⁹「互轉」意謂「體」嚴格來說不是實體也不是非實體，

⁷⁶ 牟宗三：《四因說演講錄》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁129。

⁷⁷ 鄭宗義（香港中文大學教授）曾於學術研討會道出此段話，發人深省，估計應是承牟宗三先生的思路，惜無會議論文，歉難明引。

⁷⁸ 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁6。

⁷⁹ 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，頁302。

而是一種體用的互轉，重玄家謂其為「體用無恆」（成玄英《莊子疏》）、⁸⁰「無體之體」（杜光庭《廣聖義》）、或者以「通」為道，基本上都述說了一種「道體既是體，又不是體」的特殊存有論模態，在無體與有體之間、在道與氣之間，真正的道是為「通」之道。

以「通」作為哲學概念乃至於新形上學預設，在目前海內外學界漸露頭角，作為他日研究的發展，現有的新研究取向仍值得注意，首先，如台灣學者黃冠閔先生，論述儒家道德「感通」涉及一種宇宙論的創造，在感通「無間」的要求下，產生一種取消限制的無限性，此與杜光庭《老子》注中的「無間之道」義近，同樣都具有「無際」或取消限制的向度。差異在於前者以「感」為首出，是由內向外的動態推擴，⁸¹無間是（仁）感的呈現，無間傾向「不容已」之義；後者則以「通」為首出，是內外平行的互轉，無間即是通，無間傾向「無滯」與「通生」之義。即《廣聖義》之「無間」除了取消限制，同時重視一種與生的「共在」或共鳴，故云為「通」生，一種是「感生」、一種是「通生」，一為傾向直線式地生、另一則傾向迴環反覆地生。

再如大陸學者吳根友先生，也對於「通」這樣一種「非二分式」的概念，在中國傳統詮釋中有一些研究，他將「通」的概念作為一種「新形上學預設」，認為是晚清面對西方文化，中國學者譚嗣同建立「仁以通為義（仁通）」⁸²的一種具有現代價值的形上學概念，如其云：「亦惟通，而仁之量乃可完。由是自利利他，而永以貞固。」（《仁學》），⁸³即譚氏認為「通」是完成仁之內聖與外王事業的根據，這是自道家《莊子》論「通」以來罕見地將「通」與「仁」概念作結合者，譚氏是晚清儒者，特意將「通」釋「仁」，來自於清末西學東漸經濟、政治、文化的衝擊，故力諫中國政體能夠同時照應到開放開通的層面。對比於晚唐杜光庭

⁸⁰ [晉]郭象注，[唐]成玄英疏：《南華真經注疏》：「前從有無之迹入非非有無之本，今從非非有無之體出有無之用。而言俄者，明即體即用，俄爾之間，蓋非賒遠也。夫玄道窈冥，真宗微妙。故俄而用，則非有無而有無，用而體，則有無非有無也。是以有無不定，體用無恆，誰能決定無耶？誰能決定有耶？此又就有無之用明非有非無之體者也。」頁42。

⁸¹ 黃冠閔：〈牟宗三的感通論：一個概念脈絡的梳理〉，《中國文哲研究通訊》第75期（2009年9月），頁73。

⁸² 吳根友：〈通之道引論——一種新的形上學之思〉，頁62。

⁸³ [清]譚嗣同：《仁學》，《中國基本古籍庫》（北京：愛如生數字化技術研究中心，2006年），日本國聞報社本，總60，頁4。

《廣聖義》，即廣布唐玄宗之義，亦是為帝王為政體服務，差異在於杜氏並未以「仁」釋《老》，反而是以「通」闡釋重玄之道的內聖與外王面向，他認為理身／理國乃「不二」，其基礎即在於「通」，聖人之心若能通物之心，即能內聖與外王為一事，故在政治層面強調聖人「感通」，而感通的基礎便是「物感則道應」，聖人以一開通、開放的心，反而能招徠眾民，此是以「通」為政治的最高指導原則。在此，與譚嗣同「仁通」之學有同有異，同處，在於二者皆認為內聖往外王皆須仰賴為政者「開通」的心胸；異處，在於譚氏仍然以「仁」作為人性的基礎，而杜氏以「通」釋道，則或多或少給予「人性」本質一種開放的詮釋之可能，不預設人性的固定本質，反而開啟了通乎眾人的道路，此是緊密地以內聖／外王「不二」的「重玄」視域觀看，而非只是以「外王事業」為目標而說「開通」而已，原則上來說，「儒學義之感通」強調一種「悱惻的動力」；而「道家式的感通」，則著重「物我兩忘（通）」，以「無滯」而通於他者，儒、道詮釋者，對於「通」義的掌握視角上仍有細微的差異，故其建立外王的模式，也具有感化人心或感通人心的差異，至少就杜光庭《廣聖義》來說，他雖然也希望能夠成立一種外王之學，但是他也明白政體的存在並不具有絕對的永恆性，端賴君主想要成立的是「國家」或者是一種「宗教的理想國」，身為君王能做的是，透過「通道」修正萬物之不通，透過「通氣」開出政體的常通性、常續性。

除了東亞學界，當代北美學界加拿大·皇后大學教授 James Miller（苗建時），便認為中國傳統文獻《莊子》中「通」的觀念，是發展「深層生態學」的一個關鍵思維，因為他從反省傳統西方形上學自笛卡爾以來的心物二元論出發，認為道家（教）之「道」，應當基於「通」的視域將世界融入身體、將身體融入世界的雙向互通、不二的過程。故他從「身體體知」世界出發，作為生命世界的存在基石，他承繼梅洛龐帝身體現象學傳統而來，但進一步反省梅洛龐帝沒有發展出「內在身體」的觀念，引介道教上清派的修煉經典與當代美國知名哲學教授舒斯特曼的身體美學，說明訓練「內在身體」體驗世界的方法，認為道家（教）之道，是一種「此處」優先於「彼處」的體知世界的方式，試圖消融身體與世界之間經驗上的界限，他體驗世界的方法不是追求另一個世界，而是與道相「通」。⁸⁴這樣的一種重視「此處」當下的哲學進路，反轉傳統西方形上學重視形上而忽略現實生活的弊病，將身體與世界的關係開通，企欲建立一種融合體驗的生態美學，這對

⁸⁴ 苗建時（James Miller）：〈生態學、美學與道教修煉〉，頁 32。

於吾人日後思考「通」之作為道家生態美學的思維結構有所啟迪，但一切思維的原則仍然不脫「通」之作為「非一非異」的道物關係模式。由上，筆者認為「通」之作為哲學概念或特殊的形上學開展，應有一段可再發展的空間，盼來文再究。

徵引書目

- 丁四新〈論上帛楚竹書《凡物流形》的哲學思想〉，《北大中文文化研究》第 2 輯，2012 年，頁 135。
- 于連（朱利安）著，閻素偉譯：《聖人無意—或哲學的他者》（Un sage est sans idée），北京：商務印書館，2006 年。
- 王中江〈《凡物流形》的宇宙觀、自然觀和政治哲學〉，《哲學研究》2009 年第 9 期，頁 51。
- 王慶節：〈親臨存在與存在的親臨—試論海德格爾思想道路的出發點〉，《解釋學、海德格爾與儒道今釋》，北京：中國人民大學出版社，2004 年，頁 104。
- 成玄英：《道德真經註疏》，收入《正統道藏》第 22 冊，台北：新文豐，1988 年。
- 朱利安：《間距與之間——論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，臺北：五南圖書出版社，2013 年 9 月。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：聯經，2003 年。
- _____：《四因說演講錄》，臺北：聯經出版公司，2003 年。
- _____：《佛性與般若》臺北：臺灣學生書局，2004 年。
- _____：《理則學》，臺北：正中書局，2004 年。
- 何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 88 期，2012 年 12 月，頁 73。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998 年。
- 吳俊業：〈道德形上學的理念與證成〉，收入周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年。
- 吳根友：〈通之道（引論）：一種新的形上學之思〉，《哲學分析》第 4 卷第 1 期，2013 年，頁 58。
- 呂慧鈴：《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2016 年。
- 李大華：《隋唐道家與道教》，廣州：廣東人民出版社，2003 年。
- 杜光庭：《道德真經廣聖義》，收入《正統道藏》第 24 冊，台北：新文豐，1988 年。
- 孟安排編：《道教義樞》，收入《正統道藏》第 41 冊，台北：新文豐，1988 年。

- 林永勝：〈二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》第 42 卷第 2 期，2012 年 6 月，頁 247。
- 林明照：〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 49 期，2015 年 3 月，頁 98。
- 林俊宏：〈杜光庭的「經國理身」思想—以《道德真經廣聖義》為核心〉，《政治科學論叢》35 期，2008 年 3 月，頁 130。
- 金兌勇：《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》，成都：巴蜀書社，2005 年。
- 姜丹丹：〈另一種主體性、「問」的哲學與轉化的效能：從朱利安論《莊子》到文化交通〉，《中國文哲研究通訊》第 25 卷第 1 期，2015 年 3 月，頁 66。
- 苗建時（James Miller）：〈生態學、美學與道教修煉〉，《學術研究》2010 年第 4 期，頁 32。
- 唐玄宗：《唐玄宗御註道德真經》，收入《正統道藏》第 19 冊，台北：新文豐，1988 年。
- 唐玄宗：《唐玄宗御製道德真經疏》，收入《正統道藏》第 19 冊，台北：新文豐，1988 年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1953 年。
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務，1999 年。
- 商戈令：〈「道通為一」新解〉，《哲學研究》2004 年第 7 期，頁 43。
- 張 果：《道體論》，收入《正統道藏》第 38 冊，台北：新文豐，1988 年。
- 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 13。
- 郭象注，成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，2008 年。
- 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京市：中華書局，1995 年。
- 黃冠閔〈牟宗三的感通論：一個概念脈絡的梳理〉，《中國文哲研究通訊》第 75 期（2009 年 9 月），頁 73。
- 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 3 卷第 2 期，2006 年 12 月，頁 9-10。
- _____：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第 45 期，2014 年 9 月，頁 10。
- 葉海煙：〈莊子哲學的陰陽概念〉，《宗教哲學》第 3 卷第 3 期，1997 年 7 月，頁 97。

道宣：《集古今佛道論衡》卷丁，《大正新脩大藏經》藏第 52 冊，臺北：新文豐，1983 年。

僧祐：《弘明集》，《大正新脩大藏經》第 52 冊，臺北：新文豐，1983 年。

廖欽彬：〈跨文化視域下的「之間」哲學：朱利安與日本哲學〉，《中國文哲研究通訊》第 24 卷第 4 期，2014 年 12 月，頁 235。

劉固盛：《道教老學史》，湖北：華中師範大學出版社，2008 年。

蔡新樂：《翻譯與漢語：解構主義視角下的譯學研究》，中央編譯出版社，2006 年。

賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，1998 年。

_____：〈《儒門內的莊子》與跨文化台灣莊子學〉，《儒道國際學術研討會——（七）近當代》論文集（105 年 11 月 5-6 日）。

_____：《當代新道家》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年。

鍾振宇：〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《道家的氣化現象學》，臺北市：中研院文哲所，2016 年。

_____：〈道家「自然」的文法與超文法：以海德格哲學為線索〉，《哲學與文化》506 期，2016 年 7 月，頁 83-106。

譚嗣同：《仁學》，《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心，2006 年，日本國聞報社本，總 60，頁 4。

Tao as "openness (*Tong*) ": the interpretation on Laozi of Du Guangting's "*Daode zhenjing guangshengyi*"

Lu, Hui-Ling*

[Abstract]

The debate during the Tang Dynasty on the issue of of the Dao's "entity (substance) " and "non-entity (non-substance) " was profoundly influenced by Buddhist theories regarding emptiness, and forced annotators of the text "*Laozi*" to re-examine the concept of the Dao. Cheng Xuanying (成玄英) and Li Rong (李榮) mainly equated the concept of principle (*Li* 理) with that of the Dao, with a tendency towards articulating the Dao's relationship to *Li* as well as its objective dimensions. During the middle Tang, Tang Xuanzong's (唐玄宗) commentary on the Laozi highlighted the notion of the Dao as a guide, emphasizing its secular meaning as well as its subjective dimensions. In the late Tang, Du Guangting's (杜光庭) 's *Daode zhenjing guangshengyi* (道德真經廣聖義) " interpreted the Dao as "openness (*Tong* 通)", creating an understanding of the Dao that was not constrained within the objective-subjective binary presented by the previous two commentaries. This new interpretation took the Dao to be an entity without substance (無體之體), which means an entity that does not have a fixed form. The *Daode zhenjing guangshengyi* thus argued that "Dao is *Tong*." That is to indicate an "openness(*Tong* 通)" between entity and non-entity, involving several meanings regarding the Dao: A) the root of *Tong*; B) oneness of *Qi* (氣) of the *Tong*; C) the middle way of the *Tong*; D) the road/way of *Tong*; E) induction of *Tong*. Above all, the meaning of *Tong* could be summed up in

* Post-Doctoral Visiting Scholar at the Divinity School, University of Chicago. PhD, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

its negative sense as an "unobstructed *Tong*" and in a positive sense as an "openness in becoming of *Tong*." In this way, a particularly notable ontology of the Dao was developed.

Keywords : Twofold-Mystery (*Chongxuan Xue*), *Tong* (openness) , middle way, *Du Guangting*, *Daode zhenjing guangshengyi*, *Dao*