

從《周易古經》到《莊子·逍遙遊》與〈內篇〉  
三文本的內在理路關聯分析：  
中國哲學的起源與第一個創造轉化的時代：中國哲學的「第一個二百年」

歐 崇 敬\*

摘 要

《周易》就只能說是與《老》、《莊周四文本》同源於中國文明百官史書的一種可能項而已。《周易》的數學結構化，轉向二進位的三次方與四次方或為八的二次方，與及二進位的各種組成形成之陣式與其平方。這當然是數學家的表現。

只是運用這數學結構如何解說世界中的一切可能事件，由九宮數字格的基礎到〈六十四卦〉的系統構成來完成(0 到 9)而到二進位組成的平方(六十四卦)以象徵世界的一切可能性；進而再加上〈六十四卦名〉與卦爻詞之說也就變得僅僅是世界敘述的一種項次而已。

如此，由〔儒、道、墨、法、名、兵〕來說明為中國哲學的第一代起源，則明顯不足，此應再加上數學家，如此《易》乃與七家合為八家，且同源於一共同但取材不同的商周文字，百官史書的內涵之中。各家取所欲發展之材料、內涵再加上結構化的努力，終於有了第一組先秦哲學的文本。

**關鍵詞：**中國哲學、莊子、易經、八卦

---

\*南華大學世界禪學研究中心主任

**An Analysis of inner intension relationship from three  
textures of Zhou Yi, Zhong Zi–Xizo Yao You,  
and Inner Chapter:  
The origin of Chinese Philosophy and the first creative  
translation age : “The first 200 years ”of Chinese Philosophy**

**Ou, Chung – Ching**

**Abstract**

Zhou Yi, like Lao and The Four Textures Of Zhuang Zhou, can just only be said with the same source of every governmental book in the Chinese Civilization. Zhou Yi’ s mathematic structure, turning into the third power and forth power of the big-endian or a quadratic equation of eight, and every type and its square of all kind of formation from the big-endian are surely regarded as the performance of mathematicians.

But how could we explain every possible event in the world only by the means of using this mathematic structure. It can be done from the foundation of nine-place numbers to the systematic composition of sixty-four divinatory symbols to accomplish ” from zero to nine” to the square consist of the big-endian, the names of sixty-four divinatory symbols, in order to symbolize all possibilities in the world. Furthermore, the names of sixty-four divinatory symbols and the saying of divinatory symbols and Yao are only just one kind of items in the world statements.

Thus, to explain the origin of the first generation of Chinese Philosophy by the viewpoint of Confucianism, Taoism, Mohist, Fa, Ming, Bing is obviously inadequate. Mathematicians should be added into this. Then Yi can join the title of English School with the other seven ones, and have the same source of an intension with the common but different references of Shang and Zhou’ s literacy and every governmental book in the Chinese Civilization. Every school choose the stuff and intension with their own developing purpose, and make their efforts to get it be structurized. There is eventually a first set of textures of Pre-Chin Dynasty Philosophy.

**Key Words:** Chinese Philosophy 、 Zhong Zi 、 Zhou Yi 、

## 從《周易古經》到《莊子·逍遙遊》與〈內篇〉 三文本的內在理路關聯分析：

中國哲學的起源與第一個創造轉化的時代：中國哲學的「第一個二百年」

歐 崇 敬

### 壹、前 言

就文字文獻而言，中國哲學觀念最早可追溯的只能到商代中期整個商代所被保存下來的十六萬字的甲骨文，可辨視的僅在二千字以內的單字；雖然我們尚可以上溯到陶文階段，不過那樣的工作對於中國哲學與世界哲學的對話卻沒有助益，但卻在對於哲學人類學在中國人的意識時空觀形構歷程而言則會有些許幫助。就哲學史而言，上溯至商代並加以考察，乃已是中國哲學工作中，文獻可考察的上限。

事實上，商代中國哲學的觀念內涵主要影響表現在於其宗教信仰與祭祀方式及宗族制度與天文地理的博物學知識。其宗教信仰乃是對上帝、自然萬物、祖先的多元信仰，這個內涵其實也是日後道教信仰的主要基礎。殷商文化在春秋戰國時代由楚、陳、宋、齊四地的文化保存得較多，而其發展方向亦較為相似；而在東漢起則完完全全被道教思想所承繼。

商代的上帝僅稱「帝」一字，從文獻上看來是掌管自然界與諸神，而尚未有與後來的天子、天命產生關連。這個觀念則是在西周才建立，從文化的內涵上，商代文化的成就遠高於西周成立之初的成就，西周成立初期能識字的貴族十分稀少；是而，乃只能派遣商代的貴族到各個分封國以為各種職務的史官。而商代知識文化自然地一定程度保存在周王室的史官檔案中。史官文化也就形成周代知識系統的最關鍵根源。

例如：商代的天文學與地理學、博物學的知識，對於西周王室而言就只能繼承，而沒有刪改的必要及能力。天干、地支的使用，以及許多星宿的發現，對於西周而言乃可說就是至少必由商代的基本成就，方可有所承繼與發展。商代與西周之間最大的轉變應該是在社會制度與宗法制度、祭祀習慣及宗教信仰四個方向。商

代的尙鬼，並且貴族皆重視法術的學習，在一年三百六十日中皆有各種不同的祭祀。商代重視骨卜、龜卜，今所見之甲骨文即是其上的卜辭，也就是「占斷」。商代貴族一切的行動則需先占卜；這一項崇尚鬼神的文化與周代的人文精神有很大的不同。是以，周文明與鄒魯文化的儒家思想所共同建構的道德性宗教對於中國文明而言乃是有另一種重大意義存在。

## 壹、中國哲學史可考察觀念的最早可靠時期

殷商繼承制度為兄終弟及，並且在其整個貴族的「子」姓群體中，分為四個組群。依近人張光直的研究：殷商的王位繼承是由貴族之間比試法術，以實力而取得王位。那麼，兄終弟及的意涵其實是：因為同一輩分的堂兄弟或兄弟的法術成就往往較高，所以有「兄終弟及」的現象，等到同輩的成員多半年老或逝去，而下一代又當壯年，則才成為下一輩的承繼或父死子繼；即或為非純粹父子關係，而是伯侄、叔侄關係的繼承。

這種王位的競爭繼承方式當然不會是西周文化所能擁有的，是以一旦周王室取得政權，當必須更改王位的繼承方式：從嫡系血緣關係與父子相承為重點，而不是比試法術的高下。

殷人的「帝」是否一定與祖先神是分離的，在文獻上並不足考。有另一個可能則是，祖先之中曾經有一位即是這個「帝」；而「帝廷」中的各位天神亦是商貴族的過去成員。當然也可能是完全分離的二個系統，或完全重疊的兩個系統；在「帝廷」中的主要神祇則有司〔日、月、風、雨〕等諸神，「帝」能降福禍與世人，並能保障農業生產順利。

關於這方面的問題，近代學者王國維、唐蘭、侯外廬、顧頡剛、呂思勉、陳夢家、李亞農、郭沫若、范文瀾、翦伯贊等人都作過詳細的討論，而台灣中研院學者如：董作賓、傅斯年、張光直等亦有眾多研究成果。張光直在二十世紀八〇年代從考古文物上判定夏商周是三個多元且同時發展，卻又是共同祭祀圈的成員之族群文明成就。三者在一千餘年裡面（自夏初到周）交替了三個政權；而兩次政權交替過程中「符號使用」與「觀念運作」上也就出現了兩次不同的典範轉換或變動。一次是商代甲骨文卜辭所代表的崇尚法術與信仰眾神並重視祭祀、擁有

高度青銅製造技術的典範；另一次是西周由〔宗法制、封建制、昭穆制、禮樂制度、道德性人文宗教〕所建構而成的「儒家之周文式的文化人類學典範」。

我們要問的是：這兩次留下的文字文獻與文明成就，有什麼哲學內涵被後代哲學或文化傳統上繼承了嗎？首先，我們要說，有關天文學及數學的知識、農業知識、博物學的知識、曆法學的知識、祭祀的形式表現基本上都被「史官」傳統中各種不同角色的史官專掌職掌者（如：內史、外史等數十種職稱的史官）所保存了。

在商代已有天干、地支各種曆法相關的高度天文學知識，這其中當然包括了許多對偶性的概念，如〔（上／下）、（黑／白）、（明／暗）等〕。不過陰陽與五行、八卦、六十四卦的正式作為範疇使用應該是要等到東周戰國時代的二百多年文字發展中才有所完成。

就卜辭的各個保留占斷內容而言，乃僅皆有數個字到數十字而未出現如《尚書》所記的數百字以上的文本；這可以說即是商代未見字詞真正被使用在哲學思考上的原因。商代目前可辨視的文字乃以表述現象的名詞及狀態詞、動詞為多；是以，字詞乃為知識及判斷上的記錄所用。各種有關大自然、祭祀、博物及戰爭的記述表現是其大部分的內容。

抽象概念的使用即使到了然是稀少的，即使是大才華如《莊子·逍遙遊》亦多用敘述烘托的方式，而少用概念化的語詞表述。只有《老子》（以郭店本為例）才有創造性的大量概念化文字使用，而這本著作的確即自戰國初期中即已形成閱讀風潮，並且被作為學者共同研究的重要對象。那麼，如果是《論語》與〈逍遙遊〉都少用概念範疇表述思想。那麼，我們當然不能期待商代、西周甚至是春秋初期與中期這將近一千年的文字用詞會有太多的哲學化用語出現。另一方面，西周最重要的宗教與哲學概念則僅有「德」與「天」；「以德配天」的道德化宗教意識可說是西周宗教上的一個重大改革，在這個思想脈絡裡宗教、政治與道德三者是合一的；而這也是後來春秋中晚期以後魯學：儒墨二家的重要理論依據所在。

另一個重要的哲學概念：「天命」亦在西周時代被提出；由於上帝、至高神到達「天命」代位移轉，是而國際的主導權乃在天命中由夏轉為商、由商轉至周；於是「天」、「天命」就有了抽象層次上的意涵。

## 貳、中國哲學史第一個時期的正式序幕

在陰陽五行的七個概念上，一直到春秋晚期的《論語》一書中，我們都沒有見到，戰國初期的郭店《老子》本中也僅有「陰陽」二詞的分列使用，「五行」理論的出現則應當要放在戰國中期的稷下學派才較為妥當。「天命」與「五行理論」的關係也就不應定位於西周。

另一方面，哲學的首度轉化乃有幾個重要的關鍵作品。

- (1)《周易古經》的〈八卦〉與〈六十四卦〉符號系統及其占斷詞語在春秋晚期到戰國中期的逐步形成。
- (2)《老子》(郭店本)；
- (3)《論語》、《左傳》、《國語》；
- (4)《莊子》之〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉等四篇；此可說是第一階段創造時代的最晚出之文本。
- (5)《墨子》的〈經上、下〉十大論題敘述。

上述各組哲學文本可以看作是中國哲學首度完成的創造轉化於商周文明之表述。而戰國中期及晚期則是第三個哲學的發展時代。也就是中國哲學的第一個時期，第一個二百年。

《周易古經》在一九九五年黃玉順所出版的《易經古歌考釋》已發現六十四卦中都會含有古代民歌的文句。而六十四卦的卦名以文獻的交互比對，一直到西漢初期都尚未被完全地統一或確定(依一九七七年出土的兩漢《周易》本而言)；不過，使用字詞與概念表述於〈六十四卦〉的特質，可確定在春秋中期起已有發展。那麼，「哲學化的創造之時代」，其實(春秋晚期)也就呼之欲出了。接著等待出現的是對於哲學問題具有集中性、凝聚力的天才來提出。這樣的人才由周文明的承繼區域：魯學而轉化出來的是孔子與其《論語》，以及墨翟與其〈經上、下〉二篇和他的十大論題講述。另一者乃是承繼商文明為主體表述的陳國、宋國、楚國所共同形成的南方哲學創造：《老子》及《莊子》之〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉等文本。

孔、墨二家並未繼承《周易古經》而有所發展，反而是以禮學在社會存在的價值理論入手；二者一為重塑周文明；一為批判，並且非儒(墨學派)此證明《周

易古經》的流傳最早應定位在春秋晚期。並且一直到西漢武帝時才有定本。而中國存有學的建構，則有賴老、莊的上述幾個文本之出現，兩者表面上似是完全原創，實則是與《周易古經》所提供的哲學架構與商周百國史書的知識有著密不可分的關係。

關於《老子》與《周易古經》的關係在《道家文化研究》（十二期）中，李中華教授已有論證；關於《莊子》內篇四篇與《周易古經》的關連則在下一節中作進一步的論述。但，我們的意涵不指向《易》為老、莊思想的源頭，而是指《易》的內涵亦是老、莊思想內在的一個部份。

整個中國哲學的基礎形態，其實已然在商文明與周文明二系統中呈現並轉化出來，並且有所融合。例如《周易古經》乃是純屬商周「數字卜」到春秋中期歷經一千左右的周王官史官系統所相承而又逐步創造累積的集體產物；老莊雖繼承了商文明在博物學上的知識，但存有學的基本架構則與《周易古經》息息相關。

《周易古經》由於與史官知識累積有密不可分，是以又必定存在著商文明的基本特質。（如西漢以前不以六爻的劃卦為主要表現，而主要以「七」、「八」二數字組成的六位數字卦體表現即是。）

另一方面代表三晉文化的法家先驅如子產的政治思考也從周王官學中提煉精華，加上戰國國際情勢的紛亂，諸子百家正就由魯文化、齊文化（如管仲、晏嬰的思想發展等）、三晉文化、楚文化以及孔墨老莊所發展完成的戰國初期的文本再創造出百花齊放的戰國百家言。第二個時代的哲學創造轉化乃由此而生；亦即第二個二百年的哲學時代（至秦代）。

例如法家承三晉之法家與綜合儒家而出現各種論述；又如，名家由法家先驅及墨家〈經上、下〉而轉化其「名實」問題的存有學與意識哲學等。值得一提的是關於兵家、農家、數術家、天文家、曆法家、醫藥家等科學與技術的哲學層次思辯在春秋中晚期到戰國之間亦有其發展，如《孫子兵法》、《孫臏兵法》、《周髀算經》、《夏小正》等。不過這幾家的思想所觸及的問題及相關發展已不屬於哲學史的討論範圍。我們僅在後面的章節中介紹兵家相關哲學的發展，其他屬於科學史部分則不多作討論。接著，我們要論證首位莊子的哲學文本，與《周易》的關係，並且說明其應並列為中國哲學史料上的第一代文本。同時，這個工作亦為以

往《莊子》在中國哲學史的地位再翻案的說明。而第三節則論述《周易》基本的形成應定位於春秋中晚期，《易傳》則在戰國初期到西漢初期中不斷地發展、變化。〈八卦〉與〈六十四卦〉未必一定於西周出現，而可能是在春秋中晚期孔子之前才出現。

所謂的「先天八卦」實是春秋中晚期數字卦「七」與「八」的各種「三層性組合關係與九宮數字格相互配合後才出現的」。〈六十四卦〉的數量為六十四的定位亦由春秋時代數術家與數學家互動於史官卜筮活動後才有所定位。《周易古經》實則僅有〈八卦〉與〈六十四卦〉及部分卦名，對於《老》《莊》有所影響，而卦爻辭與《易傳》則不具任何影響力於《老》、《莊》。也就是只存在著數學性與範疇綱領性的影響，甚至《老子》文本亦可能反過來影響了〈六十四卦〉的卦名。我們將在後面再作詳細的討論。

### 參、一個與《老子》、《周易古經》古易並列為最古老的哲學起源之另一哲學文本系列

從〈逍遙遊〉與《周易古經》的相關轉化作用論《莊子·內篇》作為中國哲學史起源第一個時代的最終成就項：「第一個哲學時代、第一個二百年的十多個文本創造」

在此我們由《莊子》〈逍遙遊〉的創造內涵不由《老子》而來，而自於《周易古經》鄰近於〈八卦〉及〈六十四卦〉的共同知識源頭。這個秘密隱含了二千多年；我們由其用詞與內涵將論證其為中國哲學史的另一個源頭。這個源頭在《周易》、《老子》、《論語》、《墨經》之外應同列為第一代哲學源頭文本，亦是最晚出的第一代創造文本；在此文本的時代起，中國哲學才成為百家爭鳴的發展，而〈逍遙遊〉與其他三文本（〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉）也成為開創莊學派及影響稷下道家的重要理論依據之一。其餘的影響則有《老子》、楊朱、文子、范蠡、鬼谷子、子華子、計然、列子等八家，但大多已不見其文本傳世。〈逍遙遊〉的創造內涵不由《老子》而來，而與《周易》的〈八卦〉及〈六十四卦〉相近；這個秘密隱含了二千年。與〈逍遙遊〉同為第一批《莊子》文本的〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉亦與此而互動發展出特殊的首位莊子哲學。在此我們分析若干

段落藉以看出莊子存在著與《周易古經》的一種互動的哲學轉化表現；而《老子》則是運用了「概念式」與對偶性詞語的說明作用了另一種《周易古經》的互動或轉化。如此，乃可說《莊子·內篇》部分文本亦屬於中國哲學史的源頭文本，也就是第一批的中國哲學史料文本（戰國初期之末）。在此，我們對此論點略加說明為：

《莊子》首段：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者、天池也。」<sup>1</sup>

在此六十三字裡，我們看到存在著幾組詞語：

〔方位〕：北<=>南（且由北而南）；<sup>2</sup>

〔專名〕：魚／鯤↑↓鳥／鵬（此處魚、鳥二字原應放在第三類，但因與鯤、鵬對應故置於此）；<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 見王叔岷《莊子校詮》（上冊）P34，（1988，台北，中央研究院史語所版）。關於文本此段本論文之所作精細的分析乃因其喻意上的特出並在整個《莊子》文本中具有總綱性中的引領作用，故作多層次的分析：關於此段的總綱性地位，王邦雄《中國哲學論集》之〈莊子其人其書及其思想〉及〈莊子哲學的生命精神〉二文皆以此段為〈逍遙遊〉的大旨所在，在《中國哲學論集》P68（1984，台北，三民書局版）裡王邦雄認為：「大鵬怒飛這段寓言，是〈逍遙遊〉全篇的意蘊所在。」王邦雄將此段看作是總綱，高柏園在其《莊子內七篇思想研究》，（1992，台北，文津出版社）P39~43中亦持相同看法，但王邦雄以此段為寓言之看法，雖是長久以來的態度，卻有可議之處。因為此段中所蘊含的各種元素（如日、月、水、火等）的對立元關係正是其解構思想的立基所在，本論文在本章中乃首先由此為入切點加以重新分析。

<sup>2</sup> 此處標示出「南與北」的對立元關係，同時也要提出何以《莊子》文本不用東與西，而只用「南與北」：這其中可以被認定有深意而不只是一個巧合之運用的原因是，先秦的知識傳統，在《莊子》內篇文本書寫的時代裡是由周王室史官的傳統中而至春秋時代才在十多個分封國的史官檔案室中加以保留和繼承著的。而依《道家文化研究》（十二期）之趙建偉著〈乾坤道論〉中P67~83，（1998，北京，三聯版）所說古代知識傳承自古易本經到《老子》至《易傳》之間乃是有著一個一脈相承的關係的，那麼我們可以肯定地說這十多處的史官繼承之知識傳播本身有一個共同來源的系統，是以，我們不應簡單地以為《莊子》文本的用字，只是一個隨機地巧合。因為用（南與北），而不用〔東與西〕，正是吻合〈先天八卦〉與〈河圖〉、〈洛書〉中〔乾與坤、一與九、一與四〕三組關鍵性的位置，而古周易文本所代表的知識系統正是這個體系；若依《道家文化研究》十二期李中華之〈老子與周易古經之關係〉中P109（同上出處）所說，《老子》的寫作乃是另一種詮釋《周易古經》的內涵，那麼《莊子》內篇的書寫則一樣可考慮看作是南方道家的對《周易古經》之另一種解說和表現。是以，我們應該慎析「莊子」文本，尤其是〈內篇〉中的難解且多義可能段落中的用字。在此用〔南與北〕，而不用〔東與西〕，正是以《周易古經》這個知識源頭作了一個互動或發展的表現之符號運用。

<sup>3</sup> 為什麼正好是這二個假設的動物和這兩個造字的字形；為什麼正好是一個在天上飛、一個在海裡遊；為什麼正好一個含有雙日（昆），一個含有雙月（朋）呢？雙日意味的太陽，或是〈乾〉，雙月意味著太陰或是〈坤〉，這都使得整個符號指涉的線索趨向於〔南與北〕所意味的線索和知識根源。

〔自然物名〕：天、雲、海、池；<sup>4</sup>

〔動詞〕：有、名、知、化、飛、運、徙；<sup>5</sup>

〔計量詞〕：大、千、里、幾；<sup>6</sup>

假若我們對這其中的詞語間的關係作更精深的分析將發現：在〔方位〕、〔專名〕、〔自然物名〕中皆存在著對偶性、這樣的對偶性顯然是經過精心安排在這麼短的六十三字中的。我們看到的對偶性包括：a〔北／南〕；b〔魚／鳥〕；c〔鯤／鵬〕；d〔比（十）日／朋〕即→〔太陽／太陰〕；e〔天／海〕；f〔雲／池〕等六組。<sup>7</sup>亦即〔雙日／雙月〕亦有此六組對偶性詞語存在其中並且有以下四個且有移動與化成性的動詞→〔化／飛／運／徙〕存在。我們其實已經可以透過這樣的解構方法看到其中存在著一個說明的系統，也就是《莊子》在之中建立的獨特的知識型。

我們再深入地探究〔魚／鳥〕二者運動的地點與方式又成為對偶：〔遊（游）／飛〕、〔海／天〕<sup>8</sup>；這就使得此六十三字形成一個難解的環節。首先，我們都必需同意這樣的結構一次性地共同出現在此六十三字內不是偶然的，而是經過精心安排的。一旦我們有此瞭解，我們便要在解構之後將其復原回塑出其書寫前的認知構造為何。

一個具有〔青天／大海；太陽／太陰；飛翔／穿遊；天雲／天池；北／南〕<sup>9</sup>的構造，且由一個會運動並不斷變化在地球中存於世間的存有者；而存有者則可存在於極南極北之所在，並且其〔形〕皆〔大〕如一國之疆域。顯見，此存有者乃非意欲敘述為生物界之存有者中任何一類者；而是要指明存有者之最高的總體性。〔北／南〕，在此則作為存有域中的空間性位置指標；而〔太陽／太陰〕才

<sup>4</sup> 若以「天」相對於「海」是動物可悠遊的對立元，那麼「雲」就是「天之池」來與「地之池」相對了：這兩個對立元乃又指向〔南與北〕的知識體系之中。

<sup>5</sup> 此七個動詞關鍵在「化、飛、運、徙」四者上，而此四者的共同性都在於使主角的狀態作一個從A到B的改變。

<sup>6</sup> 此處應在加入下一段的「萬」、「三」、「六」、「九」等字號一同看到，而這又關係到《周易本經》的分析架構，此乃可見於《易經》卦爻辭。

<sup>7</sup> 此六組對偶詞組既含在短短的六十三字，並且是在一個獨立完整的段落，顯見這個段落的書寫是被精心安排過的。

<sup>8</sup> 此處是由上六組詞組中再分析出第七組〔遊（游）／飛〕來成為分析的元素

<sup>9</sup> 當我們把已呈現在文本中的對偶性詞組，及隱含在其中的對偶性詞組放在一起時，我們即可以分析出文本可能指向的知識架構。

真的代表存有者<sup>10</sup>。然而，〔太陽／太陰〕之間要透過某種運作性來化成彼此，並且藉由〔天上／池中〕<sup>11</sup>之最大的力量來源〔青天／大海〕，而協助之間的完成，最後達乎對偶性地存在〔雲／池〕，一種「在之中」<sup>12</sup>的落點與起點的對應。

然而我們要注意的是，在本段文字中一開始出現的是〔魚／鯤／太陽／北〕<sup>13</sup>而後才是在「化」<sup>14</sup>的過程中進入；〔鳥／鵬〕，〔太陰／南〕<sup>15</sup>以至「天池」（在此「天池」正由〈八卦〉中的敘述轉向〈六十四卦〉中的「天水」卦中的安排）。這使得我們發現一個較奇妙的事況：假若，「太陽」與極北合一又為何出現伴隨在旁的是在水中遊的魚呢？反之，太陰與極南合一而又為何出現伴隨在旁的是在天上飛翔的鳥呢？

讓我們再一次看原文所鋪陳的構造：（1）北冥（極北）→（空間之極）→（能量形式的極純粹所在）<sup>16</sup>；（2）魚→（水中之類）→（以水之存有者類）；（3）鯤→（水中之專屬存有者）→（其別於魚者以其雙日→太陽）；（4）化→（以太陽之能而可化）<sup>17</sup>；（5）鳥→（天空之存有類者）；（6）怒→（火燃於其中，產生能

<sup>10</sup> 把〔太陽與太陰〕作為存有者是指文本中用〔鯤、鵬〕乃是以二者作為存有者的角色來呈現；此引用《莊子》文本首段。

<sup>11</sup> 〔天上／池中〕指〔雲與池〕及〔天與海〕的共同關係之類別說明。

<sup>12</sup> 「在之中」是借用德哲馬丁·海德格《存在與時間》，（1993，台北，桂冠圖書公司版）中的存有學用語。

<sup>13</sup> 當我們把〔魚、鯤、太陽、北〕四個名詞放在一起觀看時，我們可以很明顯地看出一個與（註15）具有對偶關係的組成，而這個關係並不是一種偶然地形成，而是十分緊密地在首段中呈現著。

<sup>14</sup> 「化」字的使用在此不僅只是一個形容事物轉變的動詞而已；在這裡寓含著物理性的質能互動問題，也就是說「化」是作為一個科學、知識上的暗示用語。也就「解構」之「化」，而不只是敘事結構之「化」而已。

<sup>15</sup> 在此與（註13）相呼應，我們可以由此看到〈逍遙遊〉首段是有意佈局的文字組成敘事，這個敘述充分運用了中國文字的特質；也發揮了述多指的想像寫作手法；同時突破了古代敘事話法表述科學內涵上的困難；而無法運用分析性，後設性語句的時代裡，使用暗號的組織架構是十分具有突破指涉困境之效果的這個寫作方法因此也就可以看作是書寫與表達上的必需，而不是故弄玄虛亦未必是刻意隱密化其表達。

<sup>16</sup> 《莊子校註》（上冊）P4，（出處同（註1））陸德明《釋文》：「北冥·本亦作溟，北海也。」郭慶藩云：「慧琳一切經音義三·大乘入楞伽經卷二引司馬云：『冥，謂南北極也，去日月遠，故以溟為名也』」，嵇康所謂「溟漠無崖」此可概括《莊子》，全書之意。我們對這個「極北」之意不應只看作是地理空間上的「極北」，而應該看作是以《周易古經》中，這個知識系統的抽意識上的極北，也就是代表〈乾〉在《周易古經》這個系統中叫「能量形式」之極純粹所在。

<sup>17</sup> 根據（註14）的討論，我們再把「化」字放入，《周易古經》所指涉的系統內，以及吻合〈逍遙遊〉首段的字的敘述指涉；那麼，「化」字應看作是以「雙日→太陽之能」而可化成或轉化。

量運作之啟動與運作)<sup>18</sup>；(7) 海運→(海風動)→(藉風之力，以氣流之形式產生能量運作之啟動與運作)；(8) 南冥→(極南)→(空間之另一極點)→(另一能量形式的極純粹所在)<sup>19</sup>於是，此處準確地使用了八卦的四個主卦：乾、坤、坎、離或者是天、地、水、火四個元素以說明主體藉此四者而完成能量轉化後的「逍遙」。

這是在六十三個字文本敘述中的八個變化的構造，如果我們要找出其中要述說的深度內涵就必需要對此八個歷程內容用以解構地方式來重述說明。這時，我們同要追問另一個問題：本段敘述的背後是否有一個知識敘述的根據？我們相信這是必需具備的；也就是說〈逍遙遊〉的作者可能根據了春秋戰國時代各國史官典藏中所能繼承的某個知識內涵而加以發揮，使得原有知識內涵的意義更加豐富。而且另一個證據是〈天下〉篇<sup>20</sup>不斷根據古之道術而討論或解構各家之知識型，其他間接的證據乃是各篇中不斷引用歷史典故，而可知文本作者乃是有其歷史脈絡之繼承而融合發展並創造其思想；是而即使是嘗試的表述亦有其知識上的承傳所在。

這樣一來，我們很自然地要追溯到商文明與西周文明封存有知識的所在之中，而對上述八個構造最可契合的則是〈八卦→六十四卦〉的系統。

代表太陽、太陰、水、火四者之卦正是〈坎〉、〈離〉二卦<sup>21</sup>，以及〈乾〉、〈坤〉二卦。當由〈坎〉(水)在〈乾〉(雙日)下<sup>22</sup>，化為〈坤〉(雙月)<sup>23</sup>下〈離〉(火)上時，透過氣流的運作達到入乎正南處。最後則形成了極南為存有之處的乾上坎下之狀(天池)<sup>24</sup>。

這樣看來：假若我們回到〈先天八卦〉中可能就可以得到完整的解答了；如是我們可以發現文本作者是運用解構的手法來說明一個超解構的知識型論。也就

<sup>18</sup> 「怒」依(註 14、17)，「化」不只應看其文字表面上的指涉而應開放在這整個被解讀後的古代知識系統背景中加以瞭解。那麼，「怒」應可上以解為火燃燒於存所有者之中，產生能量運作而成為「化」之後的運作效果表現。

<sup>19</sup> 以(註 16)之說明為基礎，我們可以說是相對於北冥的另一個對立性的能量形式純粹所在處。

<sup>20</sup> 見《莊子校註》(下冊)，〈天下篇〉，(出版處同(註 1))。

<sup>21</sup> 至此我們可以看到是〈河圖〉與〈先天八卦〉的關係，並且是四個互為對立元之卦。由 1977 年西漢出土的《易》學文本已可證明。

<sup>22</sup> 在「化」之後乃由〈先天八卦〉轉入〈六十四卦〉的系統，而用以詮釋〈乾〉、〈坤〉二個卦意的哲學內涵。

<sup>23</sup> 同(註 26)。

<sup>24</sup> 此呼應了(註 24)的說明。

是把一個整合的內涵以解構方式反構成的托顯在一個分列元素式的敘事段落裡。

〈八卦〉作為世界事物本質的存在形式，存有者在世界本質中存在，透過個體（存有者）在〈乾〉到〈坎〉轉換間之動能在氣流的運動下使存有者自身再轉化入〈坤〉、〈離〉的存有狀態中；再由〈離〉的動能力量回到最高質能點之中，此時則是要由〈先天八卦〉轉入〈六十四卦〉系統中的〈乾坎〉卦中的<sup>25</sup>；或者我們亦可說是坎「水」與〈乾〉卦位；一個最具有剛健力量、創化力量的存在內涵，而擁有此才能真正地使存在者（逍搖游或逍遙遊）並進一步地象徵「天」的力量照應於水（魂）的內在，亦即存有者（人）的內在質性：魂獲得最純粹剛健的〈乾元〉力量，因而可以成為逍搖或不被搖憾、不動意志、意識至為純粹的宇宙遊了。<sup>26</sup>

如此一來，〈逍遙遊〉的首段已完全由解構的方法得出其內在的涵意而要敘述一個超解構的知識型理論；原來此段中乃以〈先天八卦〉、〈六十四卦〉發展的知識系統進行關係作一個具有歷程性和世界圖式發展性的解構或超解構手法之合一說明。作者意欲要說的不只是此系統要發展的相關歷程而更要說明存有者在其中的存有狀態以彰顯存有之貌，如此才是真正地逍遙，也才具有最高的逍遙存在力量或知識。

當然，如果從解構的立場分析，我們必需說，作者很可能藉此六十三字要作一種多重性地表達。也就是「既此亦彼」<sup>27</sup>的雙重性共時表達。讓文字書寫的可能多重地發展在閱讀者心中；而這是極為可能的。

假想：把〈先天八卦〉、〈六十四卦〉之所本的共同源頭知識系統的書寫參考藍本，加上作者要表達的存有與存有者之意識，配合文字性之組合以交織的構造會是什麼呢？可能是「既此且彼，而既非此且非彼」的狀況。

這樣就使得整個文本活了起來，在二重性的交織下，解釋的多重性、無限性產生了。雖然它總是在二個主要的脈絡中進行者，但在此中的組合卻巧妙地形成

<sup>25</sup> 此處我們確立〈逍遙遊〉所詮述的知識系統與〈先天八卦〉到〈六十四卦〉互動相關，而非〈後天八卦〉。

<sup>26</sup> 見《莊子校註》P3，陸德明《釋文》：「逍亦作消，遙亦作搖；遊亦作游，逍遙遊者，篇名，義取開放不拘，怡適自得。」出處同（註1）。

<sup>27</sup> 「即此亦彼：是指《逍遙遊》首段之既見隱喻的文學性敘述，又具有詮釋《周易》古經知識系統的準確度。

了一種內部性的無限組合關係。

我們很難去確定作者究竟是要說明某一種物理力學與身體的關係，或者要作一種比喻式的托顯；還是一種近於〈先天八卦〉、〈六十四卦〉中源頭知識上的系譜性發展以說明存有的屬性；當然，也就更難以說明是否在此中隱含了某一確定的卦象在遊戲式地隱喻告知世人何謂逍遙的真正解釋意義。

我們所可以作的是，將此六十三字作為一個文本，而使其多樣性的內涵都充分展開，而在這樣的工作首度地進行下，接著要進行第二段的分析就較為有跡可尋了。

顯然第二段是要對第一段有所呼應，在「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上九萬里，去以六月息也。」<sup>28</sup>此二十六字是前六十三字之註腳？而後面自「野馬」到「其視下亦若是則已矣」則準確地說明了存有者和存有的關係。

由此，我們乃將首段及第二主題定位在「存有與存有者」關係的說明而進行解構地閱讀是不成問題的。在「鵬」要徙向：〈南「冥」〉→「天池」<sup>29</sup>屬水之純粹〈乾〉位時，透過〈乾〉位之質→「水」（動）運作的擊動，而此處〔三千、九萬、六月〕<sup>30</sup>則正好代表了少陽、老陽與老陰；如是，此段就可以解釋為：存有者以老陰（身體）之能，在體質中透過本有之力的引動而達到純陽之位獲得絕對的上升動能並除去內在老陰之質。

首段與次段由於其使用的字詞皆十分準確地對準了〈先天八卦〉、〈六十四卦〉以及「陰陽概念」所引用的源頭知識傳統。然而，作者是否只是用一種隱喻的方式要來以此系統作一種存有學的說明是不能確知的（因為從解構的閱讀方法來說可謂為「作者已死」）；然而。我們從文字的解構閱讀卻可以看到其是既內在且又超出於這個傳統的。並且的確是要表現出一種特屬於中國知識傳統的存有學知識型。

<sup>28</sup> 同（註1）；又，郭象關於此段的鵬鯤之變以及三千里、九萬里、六月息的處理態度是：「鵬鯤之實，吾所未詳也，夫莊子大意在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，皆可略之耳。」（郭慶藩輯，《莊子集釋》，P3，1997，台北，華正書局版），筆者認為這個態度是忽略了文本的可能性，並且亦是對先秦中國知識傳統缺乏理解所造成的，因為三、六、九的特定運用配合，水、火、日、月、天、地的關係，絕不僅僅只是一種簡單的巧合，而應是十分工整地經過設計安排的書寫活動；而這正是解構思想在《莊子》文本中之更深沉和值得重塑分析之所在。

<sup>29</sup> 此處是指（註2）所引用文本的三千里、九萬里、六月息之計量單位；在此，本論文特以標示並提出討論與先秦的知識構造加以結合觀看，作後設地反省。

<sup>30</sup> 同（註1）。

而這其中最重要的表現即是：無確定的主體，或者即可說是「無主體論」；整個敘述表現出一種「相對性」和「互滲性」以及「相互借力性」。這就使得其說明為一種「共在」且可穿梭其網的逍遙，一旦深明其中之理即可以在整個存有界中穿梭至極限之處，如是也就可以使得「構造性」的主宰不再生效。而成為解構的存有知識型。

然而，這個解構的可能在《莊子》哲學而言卻必需是深明陰陽屬性之科學知識與存有者之關係的。若可知此。則亦能突破有限與無限的對立如：「天之蒼蒼其正色邪？其遠而無所至邪？」<sup>31</sup>無限在空間上的感受對〈逍遙遊〉文本而言。乃是因為對有限的不確定掌握。一旦能掌握則整個有限存有界中則形成一體。而不是真的無所至。所以才說「其視下也，亦若是則已矣」<sup>32</sup>。

次段的第二部分裡，又繼續對「水」、「風」和「九萬」與存有及存有者的關係詳加說明。這一部分的說明是有一種因果性的說明語句，如此就使得首段的意義越發地明確：「水之積也不厚↓其負大舟也無力；覆杯水於坳堂之上↓則芥為之舟；置杯焉則膠↓水淺而舟大也。風之積也不厚↓其負大翼也無力。故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。」<sup>33</sup>此處闡述一個原理：存有者與存有的關係是必需在一個相對性的存在基礎中才可以達到一種結構性的組成關係的；至於解構於時空構造的存有狀態則需要匯集其最高度的力量來加以完成。

至此，〈逍遙遊〉的主構敘述完成，第三段僅是以反例說明：不知此最高度

<sup>31</sup> 同（註1）。

<sup>32</sup> 同（註1）；這段具有物理性的因果關係，引用時已用（→）號標出，這個標示是為了突顯關於水、風和力之間在運動主角的關係，絕不只是單純的寓意上說明，而且自首段的六十三字至此皆在作一個連續性的方法性陳述之書寫，但我們可以看到如唐君毅先生《中國哲學原論》（原道篇卷一）P.351中有一個一般性的代表態度乃為：「莊子逍遙遊由魚之大至數千里，其化為鵬之背數千里者說來，則兼大魚大鳥之遊之飛，以說化，其後文又言上古之大椿，以八千歲為春，八千歲為秋，則是以大春大秋說椿之大年；而言小年之春秋不及大年之春秋，以喻小知之不及大知。莊子固來嘗此大魚之化大鵬為逍遙，因其必待風之積，以負大翼，而未能無所待也。然莊子亦未嘗非意在舉此大魚大鵬大椿，以使人知有大物有大年，以曲小知而至於大知，」（1986，台北學生書局版）這個態度仍然是將文本的書寫作為隱喻來看待而已，而未深入其中的規律去發現文本的可能所在。

<sup>33</sup> 同（註1）；此處本論文之所以稱此句為結語式的語句，乃是由文本之文脈的架構來論定的，而此句的特別標示在此，亦在將其提出把《莊子》文本對「知」的重視性相以標示，《莊子》文本是極重視「知」之討論，而不是余英時在〈反智論〉一文中所認定的反智傾向的中國傳統。（見1984，台北，時報文化《歷史與思想》一書）

存有方式者之構造性地存有者乃極為無知。

所以在第四段就直接用結語式的語句敘述了，「小知不及大知、小年不及大年」<sup>34</sup>而第五段則又藉對話說明「存有者與空間性」的關係，這段對話的重點是：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」<sup>35</sup>而後作者又重述了首段的大意。我們可以看出作者在第五段的對話中又第三次地舉例說明存有方式與大小知的差別。其後乃以宋榮子，列子及乘天地之正三者為例，如此完成一個完整的敘述。此處的乘天地之正，乃是以天地（乾坤）二卦為軸心，稱之為「正」，而其餘「六卦」之能量變化，則在文本表述為「六氣之辯」。如是，〈逍遙遊〉文本確運用了〈八卦〉理論，而〈乾〉、〈坤〉二卦之原理為軸；為能量轉化的主要運用，使存有者的存有彰顯達到逍遙。莊周運用八元素，而又超越八卦，可見其與八卦的知識源頭共同，而非直接承於先天八卦。

這就使得整篇〈逍遙遊〉的敘述托顯出一種主題意識，這個主題意識主要是由首段的六十三字表現出來了，能對此六十三字作解構地閱讀也就能全面地解讀〈逍遙遊〉成為是將八元素作為大知內涵的主體，但在莊子處，則將其轉化為另一個敘述構造，來重構八元素的哲學可能，這種表述與《老子》概念式、對偶舉例法完全不同，並且兩者全然沒有概念上的使用繼承關係；是以可以說〈逍遙遊〉所代表的「莊子」學派及〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉與《老子》都是第一批的中國哲學創造轉化而僅直接承繼八元素的知識源頭之第一度哲學轉化呈現。（關於其餘三篇與《易》鄰近關係，請參見《莊子》章）

關於首段的六十三字的解構的書寫特質已十分明確，在此尚可再從另一角度入切，在同為鄰近於〈八卦〉、〈六十四卦〉之理論作為參考，但卻可使文本的解說與解構性產生不同的意境。這個再解讀的意涵乃可充分顯現解構與差異的哲學內涵方法表現。在整個結構中「北」冥與「南」冥互對而皆稱大不知幾千里也。而「北」當屬「水」之魚，魚名為「鯤」，「鯤」則變為「魚」+「二日」，亦即「北」+「水」+「二日」；此則表示為〈八卦〉之北方屬「水」之乾卦，乾卦象天，天為太陽之意，太陽又為重日↓二日之意；故首段的「北冥+魚+鯤」

<sup>34</sup> 陸德明《釋文》：「小智，音智，本亦作智。下大知同。」《廣弘明集》釋法淋之〈廣析疑論〉：「小智不及大智」，《呂氏春秋》〈別類篇〉：「小智非大智之類也」，《淮南子》〈說山篇〉「知並作智」（出處同（註1），p12、13），我們看到《莊子》〈逍遙遊〉是要托顯一個「反構成」式的知識系統，是從解構入手而達到超解構的《周易》古經說明與哲學化表現。

<sup>35</sup> 同註，P17

即在說明《乾》卦作用之大，大不知幾千里也的作用。而「南」冥↓鳥↓鵬，能以海運而涉之，南冥且又名「天」+「池」。南方屬火，「鳥」喻為「火」，飛於空中自行燃燒，是有言「怒而飛」，即暗喻怒火而鳥飛之意。而「鵬」乃「二個月」+「鳥」之意，「二個月」為太陰的暗喻，亦即喻為「地」，而「地」即〈坤〉卦之表。

〈逍遙遊〉首段字是說明〈八卦〉、〈六十四卦〉中〈乾〉、〈坤〉二卦之作用，而連接〈乾〉〈坤〉二卦者乃「其翼若垂天之雲」及「海運將徙於南冥」二句。此二句表為由〈乾〉至〈坤〉卦的發展，要使〈乾〉〈坤〉合一於「人」之自身，使「變化」而「合一」則應是以此二句為關鍵、為方法。其法為以「水」相送，意即以〈乾〉之力量為主，而將〈坤〉卦之力量含融其中，而〈乾〉上、〈坤〉下使南冥為天池即為〈泰〉卦。以〈泰〉為「完成式」<sup>36</sup>，亦即〈應帝王〉篇所要敘述之主題，可入於「非人」之境<sup>37</sup>；可稱為其德甚真的「真人」<sup>38</sup>，這才是擁有「真知」<sup>39</sup>而可「逍遙」地「遊」<sup>40</sup>於天地的「大宗師」<sup>41</sup>。

至此，其哲學的之意義已十分明顯，我們再看其第二段的說明：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。野馬也、塵埃也；生物之以息相吹也。天之蒼蒼其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣」。<sup>42</sup>

〈逍遙遊〉篇的第二段承接第一段的內涵，〈泰〉卦，作為「真知」與「真人」的逍遙遊於天地之間；接著說明其〈泰〉卦中之者。「水」與「北」者擊「三千里」，則是「少陽」是乃用「千」為單位者代表「少」而非「太」之單位<sup>43</sup>。直到

<sup>36</sup> 以〈泰〉為「天池，南冥者」之解，乃呼應〈應帝王〉篇之首段，此乃更充分顯式《莊子》〈內篇〉文本是有計畫地安排書寫，並以隱喻的記號指涉法來運用中國文字以詮釋《周易古經》這個知識對應本文符號系統。

<sup>37</sup> 「非人」一概念見於〈應帝王〉篇首段。

<sup>38</sup> 這裡的「真人」是取自〈大宗師〉篇，此處意指「非人」之意才是《莊子》文本要說的「真人」。

<sup>39</sup> 「真知」取自〈大宗師〉篇之席語；若依本章所述則「真人」之「真知」乃是指《周易古經》所可以涵指的哲學性內涵之知，而小知則是技術性、片面化的工具之知。

<sup>40</sup> 「遊」在此即承本段之解讀乃是「大知、真知」後的精神境界、無所限制、無所依之「遊」了。

<sup>41</sup> 〈逍遙遊〉與諸篇有關的討論可見《莊學新探》P156~220，陳品卿著，（1997，台北，文史哲出版社二版）。

<sup>42</sup> 同（註1），P6。

<sup>43</sup> 在此，我們把「三、九」與「少、太（老）」對照觀之，陽之極為九，陰之極為六，放六月為太陰或老陰，九萬里為極陽之指，故為太陽或老陽。

搏扶搖而上「九萬里」的太陽之地〈乾〉，才用「太」之單位。其最後一句要「去以六月之息者」<sup>44</sup>則是指去除〈坤〉卦的純陰之氣，故少陽加上太陽則是要達到純陽，或稱九陽，也就是近於六爻純陽之「天行健，君子以自強不息」<sup>45</sup>的卦象。成為近於〈六十四〉卦的〈乾〉卦，意即是創造萬物的根源。是則，〈逍遙遊〉乃先以八元素而再返于創發萬物的系統之中。

在〈乾卦〉式的比喻裡，既是為萬事萬物的創造根源，當然也是任何一種「野馬」或者「塵埃」或所有事物的根源。萬物正是以乾元式的創造力相吹息〈生物之以息相吹〉。而這又代表「天」之正色，其廣大浩瀚就如同本段的最後二句為「其遠而無所至極邪？其視下也亦若是則已矣」，至此，〈逍遙遊〉篇的超解構哲理意涵乃全盤在客觀面托出了，可以看到第三段的接續敘述為：

「且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也，風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。」

既已進入乾元式的創造之基礎，要成為一切萬物生成的力量；所以要作一種生成基礎的相對性說明，而有「水積厚」對「大舟」，或者「杯水」對「芥舟」，若無法依此原理而行動則必受困而成為「杯膠」和「水淺舟大」的狀態。這裡說明生物的生成原理與創造原理之關係。所以說「風厚」才能「負大翼」；「風不厚」則「不可負大翼」。而能具備能創化原理的基本，其實即是保聚性原理，是而最後乃曰「圖南」（以此保聚）。

接著〈逍遙遊〉篇的作者用「蟬」與「學鳩」的對話來暗喻「小知者」的淺見，而對顯出「大知者」應如〈逍遙遊〉前三段的敘述方可謂之「大」之「真知」。果然，在第五段的一開始就說明了：「小知不及大知，小年不及大年」的結語。我們可以把整個第五段都看作同一性質的各種暗喻。其主題主要是在指涉關於「時間」與「空間」的「小知」與「大知」的不同觀點與視野。文本特別要托顯時間性中的大小，而在第六段中立即進入空間之大小的說明。是乃有〔湯〕與〔棘〕的對話，並以「上下四方有極乎」與「無極之外復無極也」為對顯，並且再一次地引用第一段為「大」之喻以對比「斥鴳」之「小」。並在第六段文末

<sup>44</sup> 「六月」之「息」，則指卸除極陰之氣的作用力量而達到純陽剛之內涵。

<sup>45</sup> 見《周易古經》〈乾〉卦。

說「此大小之辯也」。

至是「大知」與「小知」的主構在世界的生存者而言如何逍遙已十分明白。《莊子》作者乃在第七段中要把這個原理放入「歷史」與「社會」二個面向中作一種「歷史存有學」和「社會存有學」的知識性說明。

〈逍遙遊〉篇作者先用「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」作一種小知者的比喻，又把宋榮子作為第二個層次的「略大於小知者」的心知者，我們可以看到在此宋榮子都只是小知者中之較大者。這就又暗示大知者乃承繼一古老的原理內涵者。

〈逍遙遊〉第六段將首段的六十三字作出新的發展，並且把這個發展轉向一種「人與知」的關係說明，同時又說了三個層次的「人之知」之內涵來彰顯「大知」，也同時在「大知」中劃分了三個層次的存有者↓人的境界，亦為之定命為：至人、神人、聖人以繼承「易」內涵的不同層次或對古代科學知識典範不同層次的繼承。

我們可以看到〈逍遙遊〉的文本表現，其實並不是以哲學範疇敘述鋪陳來作為哲學性的說明，反而是以敘述性的語句形成一個三、四千字的哲學思想之烘托式說。特別是全文未用「道」字，而「德」字亦僅二見（「德合一君」句及「之人也，之德也」二句）這樣的寫作方式即與《老子》五千言中以明顯地範疇化語句敘述有極大的差異。

在〈逍遙遊〉文本中較具有突出的哲學概念性質的字詞則僅有「無」一詞而已；「德」字作為存有者內在性之意涵，只是作為一種標示性的提出，而未對此內在性直接用「德」字來加以延展說明，這是與《老子》有著極大差異的。是以〈逍遙遊〉的寫作或可謂之其知識的來源與《老子》文本無直接關係。因其未以《老子》哲學中最主要的概念「道」與「德」作任何表現。「無」字在〈逍遙遊〉中全文二十二見，是文本中出現最多的一個與哲學問題相關之字詞，但此二十二處僅有三處類於《老子》的「有生於無」之「無」的用法。顯然要把《老子》作為〈逍遙遊〉的思想源頭是很難有充足根據的。甚至我們應該明確地說《老子》當不是〈逍遙遊〉的思想源頭。這個源頭在本章前二節的分析裡可以看出應是《周易古經》之知識源頭，在此我們要更進一步地說明《周易古經》所根據的知識源

頭與〈逍遙遊〉篇的關係以及其與其他篇章的關係。

事實上，這個源頭與《莊子》本文之關連並不僅止於在〈逍遙遊〉一段而已。我們分別可在〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉四篇中找到二十個例證；此源頭乃是在《莊子》文本中具有提供哲學問題性的前導地位，〈逍遙遊〉乃由此具有哲學表現的一個確定性的知識關係源頭。

具體的表現在〈逍遙遊〉的首段及次段；以及〈齊物論〉篇則表現在對「至人」內涵敘述之段落中，此段文本與《周易古經》的關係亦將在第三章中加以分析。是以，界定《周易古經》之知識源頭作為一個啟動性的地位於《莊子》文本之〈逍遙遊〉及〈齊物論〉的關鍵段落是較為適合的。

事實上在一九八八年上海古籍出版社出版的鍾泰著作《莊子發微》裡之頁五到頁十四之間對〈逍遙遊〉的解釋就是以《周易古經》來解〈逍遙遊〉前二段文本即是重要的當代解莊文獻。以《周易古經》解莊的重要古典文獻則可見方以智所著的《藥地炮莊》（見廣文書局版頁一五三至一六三）（上冊）之中。除鍾泰與方以智二部解莊之書，其餘注莊二百餘家的流傳文獻中乃皆如同郭象、成玄英之注莊，解莊是具有關鍵性的創造說明者。只是二者未將其解說的基礎放在哲學問題與知識傳統、知識源頭上加以說明；本文則在知識源頭關係上加以分析。最重要的是要說明〈逍遙遊〉運用了《周易古經》作出解構式的反構成托顯表現。實際上，《周易》並未直接影響莊周創作，影響的是其知識源頭。

〈逍遙遊〉及〈齊物論〉、〈應帝王〉的幾個與此源頭相關的段落都可以說使用了這種反構成托顯法。在此，援引使用《周易》古經，並使用反構成托顯法，其敘述手法即可說是反結構式或非結構式的手法，並且其使用符號的方式即可謂是解構式的敘述方式；而其所要到達的則是「無何有之鄉」的超解構之境。事實上，這個解構與超解構內涵由〈逍遙遊〉篇的表現而言正可說是此知識源頭本身所潛藏的，只是在〈逍遙遊〉篇中被獨特地以反構成托顯法表達出來。是而，解構與超解構之內涵在〈逍遙遊〉篇來說是與此源頭之間存在一種界限難分的呈現方式。我們可以說，達到至人之境即是超解構內涵的具體表現，「至人無己」並且是「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」，亦是「大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚」等一個已超乎解構之境。而此處準備地運用了（水、火、山、澤、風、雷）六項八卦的其他六卦的全幅原素：至人以

「無」爲「己」的全幅結合，是以可和天地、乾坤之正而使六元素的組成不能傷其本質。

這對比神人雖可「旬五日而後反」的只是超乎聖人無名的境地來說，神人仍是有待在於有的，是未達超解構之境的；而只是表現出對世俗存有狀態的解構而已。這一點聖人無名，神人無功及文本對聖人，神人的相關敘述都指向神人、聖人是未達超解構的無待之境，而只是超乎常人的超一般性感官知覺的解構之境，亦是有待之境，這亦是〈應帝王〉篇要用壺子的無限性來對比神巫有限性之所由。壺子體現至人的內涵是無待，而神巫雖超乎一般人的感官知覺體驗，卻是有待的。至於「聖人無名」之境則可說只能從符號世界來體現解構的內涵，而未能由感官知覺的超越於一般性知覺構造之解構方法來加以解構。神人的有待〔在於有，或有之在（待）〕，當然不如至人的無待〔在於無，或無之在（待）〕；至於聖人只是知道「無」的名相，當然就是三個層次的境界了。

而存有者的內在性「德」真正體現，則在〈逍遙遊〉篇這三個層次：「至人無己、神人無功、聖人無名」被展開爲一種：「超解構：解構一切感官知覺及符號的結構性↓單純地符號性解構」三種層次上的說明。

對此三種層次在〈逍遙遊〉篇中是十分清晰地分別呈現著的，在〈內篇〉中亦依此而表現三種層次的內涵敘述。至於〈外雜篇〉中則未必遵守〈內篇〉的三層次之說。這可說是學派互動後的必然現象，〈外雜篇〉部分或吸收《老子》或吸收稷下學說，成爲戰國中期的新莊子學派內涵。在〈內篇〉之〈大宗師〉篇的「真人」之論，根本上乃正是指「至人」的內在性，換言之。「至人」之內在性或至人的「德」才是「真」之「德」質。而神人、聖人、天人皆未至於此。而這正是莊子將《周易》獨特地位轉化爲「人論」的存有學表現成就所在。

所以〈天下〉篇才會說「不離於真，謂之至人」，有一個很明確的證據說明，至人、神人、聖人三者是指不同境界層次的內在性之存有者；即是：無論是〈逍遙遊〉或〈天下〉篇都將之三者如以區分，並且對其內在性加以定義，若非不同層次之指涉則實不需於每篇僅三、四千字的篇幅中運用不同專有名詞加以指明並加以定義。

《莊子》諸篇文風自〈逍遙遊〉篇起即明顯地著重存有者內在性的各種特殊可能向度之解構或超解構的說明；是以，《周易古經》之源頭作爲知識對話上的

文本也就表現在此處。我們看到〈逍遙遊〉的鵬鯤互變論及〈齊物論〉的至人內涵之敘述或是三籟論〈應帝王〉的首段與此源頭的關係即皆以此表現。

但我們卻可以發現當此等詞語被作為正面使用時，則「人論」上由〈逍遙遊〉展開的解構或超解構特質乃被加以繼承。是而，以《周易古經》為知識對話文本而開設的「人論」或說存有者內在性討論乃成為《莊子》文本一個極重要的討論主題。這可以說是對《周易古經》在《老子》以外的另一個新面向的轉化對話。並且同為第一批出現的中國哲學文本。關於〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉與《周易》之源頭的關連則可參見「莊子」章節之論證。而《莊子》此四篇文本乃與《論語》、《老子》、《文子》古本、范蠡思想、《墨子》、《孫子》共同形成一個中國哲學史的源頭投落。這個時代前後約一百五十年左右；是自春秋晚期到戰國初期之間。也就是介於孔子到惠施、公孫龍之間的時代：孟子與稷下諸子則可說基本上開創了第二個時期的中國哲學史：戰國中期；荀子與《呂氏春秋》學派則可定位第二時期。而在此，〈八卦〉與〈六十四卦〉代表著春秋早熟的數學二進位觀念的創作，而《老子》與《莊子·內篇》四篇則代表春秋戰國初期，道家人物早熟的存有論完備呈現；這一個在數學、物理學另一個在存有學理論、哲學上的早熟共同建構了中國文明的早熟成就。這也使後來二千年的中國哲學發展學者難以突破此二方向的成就。中國要突破這個成就其實則要到近代數學的高等微積分、拓樸學、非歐幾何，物理學的相對論、量子力學、混沌理論、複雜理論、超弦理論以及哲學的現象學、結構主義、解構主義等方法出現後，才有全面反省與後設地分析，及超越和重新創造、原創、建構新哲學、新存有學、新科學知識的能力。

## 肆、中國哲學史的第一階段定位

中國哲學的起源與第一個哲學發展階段：從春秋中晚期方成形的〈八卦〉、〈六十四卦〉數字符號系統到戰國初期的莊周四篇文本〔約二百年左右的時間〕

中國哲學的第一個階段應界定在由《老子》、《論語》、《墨經》起的春秋晚期到莊周四篇（〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉）惠施〈歷事十例〉及《公孫龍子》為第一期最後的界線。實際上，屬於這個階段的哲學文本總數量保

存並不足十種；包括方出土的《黃帝四經》、古本《文子》、《孫子》、《孫臏》及上海出土的古《易》本。再加上相關的《國語》、《左傳》、《穀梁傳》、《公羊傳》、《司馬法》亦僅十五種之列。

事實上，前述文本的發源乃應定位在商周到春秋時代的整個社會制度與博物學知識，是以才是司馬談父子對先秦諸子的定位。如果僅將《易》作為唯一的哲學起源所在，是違反歷史事實的，例如：儒、墨二家就起源於不同的史書內涵並由中國文字語言之特質及社會制度的內涵而有所反省與重構。而惠施、公孫龍則由文字符號與數學、物理或意識內涵間作出哲學性的後設省思。《老子》更總結了一切〔人文、社會、軍事、自然〕的內涵，提出綜合性的後設語言敘述。《莊子·內篇四文本》更明顯地根據不同的史書而有哲學性的重構。即是我們可以找到《老》、《莊》中與《易》多處相關的內涵，我們其實只證明了《易》與《老子》、《莊》之間具有共同的知識基礎，而不可說，是《老》、《莊》源於《易》。

換言之，我們可以說的是：此三者皆根據於一個極早的哲學可能提供內涵出處。再加上一九七七年出土的阜陽西漢《易》學版本，其中陰尚僅用「八」的數字代表「陰爻」而「七」代表「陽爻」；此中且有三千餘字不同於《今本周易》，僅一千一百一十字相同。也就是《易》乃是另有一組學者或多組學者形成一或多個論述傳統在發展著。

據此版本，我們乃可發現，〈先天八卦〉的出現乃因九宮數字格或〈洛書〉的出現而加以制定。也就是〈六十四卦〉與〈八卦〉的形成極可能晚至春秋初中期才完成編制，而其根據則根源於商代的數學卦或數卦。〈六十四卦〉名，一直到了西漢初年卻仍有所差別於今本，但卻在春秋晚期《左傳》中已有十五種卦名的使用，且可確認已有六爻結構的存在；當然我們可說春秋晚期應已有〈六十四卦〉的編制。但八卦與六十四卦應未直接影響第一位莊子創作四文本，影響的是這個共同的知識源頭。

不過，有〈六十四卦〉的編制並不代表已有〈先天八卦〉的編制，雖然，我們已可由「莊周」四文本中看到其使用〈八卦〉的四主卦與八元素之觀念，但此組文卻是戰國初期末的作品；難道，不存在著另一種可能：〈先天八卦〉中的八主卦被得出，乃是由另一套博物學觀念而整理出來。

《易》的承傳在戰國時代確與儒道二家人物相關，但未流傳於〔名、墨、法、兵、農、縱橫〕等家的早期作品中，甚至在〔黃老、道〕家的許多早期作品亦未必有《易》的閱讀。在戰國初期並未如《老子》那般流傳廣闊，甚至此時代仍處在編列為哲學性文本的過程中，也就是方處於由卜筮著作走向哲學作品的階段。

《易》的哲學化過程實明顯地有賴於《老子》、《文子》、黃老學派的思想來加以系統化。嚴格地說，春秋晚期的《易》只能確認已具備〈六十四卦〉符號系統及占斷文字，並曾備用了古代民歌作為解說各卦內涵之用。要說《易》是中國哲學的根據，還不如說《易》與《老》、《莊》有共同的中國文明內涵根源。

而中國文明的根源內涵可能未必重疊，未必交集，或僅局部交集地表現於〔儒、墨、道、法、名、兵〕家中，而各種兩兩組合之間可能有若干完全不交集的項次。

於是，我們要尋找一個適切的中國哲學起源階段就不能只定位在《易》、《老》、《論語》、《尚書》；而應該定位以《公孫龍子》，「莊周四文本」為底線時代。如此方可以表現出一個屬於影響中國文明自發性的可能性文本形態。

在戰國晚期這個第二階段的哲學時期裡：〔陰陽、五行、數術、小說〕等家乃由第一階段的可能性中再延伸發展出來。

也就是說，第一個時期的哲學文本應來源於商周到春秋中期複雜且多元的文化內涵，以及中國文字意象中的可能性之中。並且這十五個文本內涵也形成了日後中國哲學的主要結構，一直到西元四〇〇年般若思想與隋唐大乘佛學興起後，才加入印度的思辨架構。

我們在擁有了五個易學版本後，基本上，哲學界已失去了舊時代「周文王劃六十四卦，或伏羲劃八卦」的認定。取而代之的是，「數字卜」是《易》的起源，而八卦確與九宮數字格相關，並且成立於之後。如此，八卦的形成乃確與古代數學家相關。而六十四卦這種由（二）→（四）→（八）→（六十四）的發展確認也就更像是數學家與卜筮家之間的合作成就了。

數學家如何與博物學的知識內涵形成一種系統性架構也就成為《易》的形成原由及過程。運用〔天、地、水、火、風、雷、山、澤〕作為主要八元素意象為解釋卦之內涵的內容，很可能是春秋時期某一派或由某一位史官將整個博物學結構所化成。這個結構化的發展，對於卜筮與解卦有十分方便的效果，但卻也削弱

了商周的博物學知識。如同係用「七、八」的陰陽爻二字來形成《周易》的基礎，自然也就弱化了運用（〇到九）的商代數字卜之《易》或說是「龜藏易」。

「數字卜」一直到了只用（七、八）並轉化為（陰、陽二爻）就已是簡化的卜筮方法，且亦是單純結構化的內涵。於是，《周易》就只能說是與《老》、《莊周四文本》同源於中國文明百官史書的一種可能項而已。《周易》的數學結構化，轉向二進位的三次方與四次方或為八的二次方，與及二進位的各種組成形成之陣式與其平方。這當然是數學家的表現。

只是運用這數學結構如何解說世界中的一切可能事件，由九宮數字格的基礎到〈六十四卦〉的系統構成來完成（〇到九）而到二進位組成的平方〈六十四卦〉以象徵世界的一切可能性；進而再加上〈六十四卦名〉與卦爻詞之說也就變得僅僅是世界敘述的一種項次而已。

如此，由「儒、道、墨、法、名、兵」來說明為中國哲學的第一代起源，則明顯不足，此應再加上數學家，如此《易》乃與七家合為八家，且同源於一共同但取材不同的商周文字，百官史書的內涵之中。各家取所欲發展之材料、內涵再加上結構化的努力，終於有了第一組先秦哲學的文本。

## 伍、從〈含山出土五千年前原始洛書〉到《夏小正》十月曆及早期五行的方位理論等天文學觀念作為中國哲學史之源頭之一項的討論：並論子彈庫《楚帛書》的天文學哲學觀念

早期的「五行」本謂五種季節、節氣而早於「四時」的使用；古代存在著一種以五時、五季配合陰陽屬性而成為十月曆的曆法，這種曆法即是之「太陽曆」。至今尚存的《夏小正》以及彝族所保留的太陽曆即是春秋時代以前所存皆為十月曆。而五行作為五種物質則是戰國到漢代才完成體系性發展之內涵。

五行的觀念到了《左傳》與《洪範》中已轉為「五材」，也就是到了春秋時代之間可能已成為物質性的分類使用，並且在周到春秋時代之間可能已有兩種使用的重疊性發展；但是真的具有哲學意涵則是要到了戰國時代的稷下學派才有所完成；即使「五行」在殷商時代已出現，但仍是天文家上的使用，殷商只將一年

分爲二個季節，而五行則各是一個半年中的五個月；如果《易傳·繫辭》的（一到十）即使代表十個節氣，二季中的各五個太陽月，這個理論也就由天文學而轉化入哲學史之中了。

在《夏小正》、《禮記·月令》、《管子·五行》、《管子·幼官》、《管子·幼官圖》、《易傳·繫辭》中的保留，一直到漢初於最近出土上的《馬王堆帛書「五星占」》等文獻就展現了這個天文學傳統而影響於哲學思想的痕跡。乃至在漢代的《淮南子·天文訓·時則訓》、《春秋繁露·治水五行》、《史記·天官書》、《漢書·律曆志》、《白虎通·五行》等內涵裡都一再地承繼這個天文學傳統。如此，中國哲學史的發展也就必定要考慮由夏商代到漢代的一千八百年天文學觀念之發展脈絡。

十月曆爲夏代農事曆書的具體表現在《夏小正》這個曆法又與信仰虎之圖騰的西羌族群有必然的關連，早期的〈八卦〉圖若有可能早出，則確定應在這個以「伏羲」爲名的族群部落之曆法而轉化出來，也才有後來的「夏之連山易」、「商之龜藏易」、「周易」等由農事曆法而改造的「數」與「卦」法的不同排序。

但到了春秋時代天文學與數學家的系統完成結合後，〈先天八卦〉與〈六十四卦〉的符號系統正式定位化。至於今本《周易》與漢代所傳的〈八卦〉、〈六十四卦〉圖何時才確立也就變得不是那麼需要去找尋確定的時代了，而必然是位處於西周到春秋之間的連繫發展的變形延伸關係中了。

另一方面，由於安徽含山大汶口文化的五千年前〈洛書〉早期玉片圖形的出土，乃提供了最早的九宮圖與八卦方位（但不等同於八卦）的起源證據；此處證明，古代中國的天文曆法之長期發展乃確有其事。而天文學、曆法也就成爲占卜以外的另一個重要的哲學思想源頭了。這個源頭到了周代具體被史官繼承，即使到了漢代《史記》、《漢書》的司馬遷，班固的史家傳統中仍然保存。

天文學與哲學的關係在春秋晚期到漢代的七百年中是未曾中斷的。在二十世紀三〇年代出土的子彈庫《楚帛書》及九百五十三字中則與代表「齊月令」的《管子·五行》及「周月令」的《禮記·月令》及代表「夏代月令」的《夏小正》並列爲最重要的古代天文曆法作品；依文字來看此九百五十三分爲〈天地刑德〉、〈八行〉、〈十二月令〉的〔甲、乙、丙〕三篇乃屬於戰國初期以前的文字。

其中（乙）篇的「五木」亦即早期的「五行」、「五時」並與十月曆相關；同

時亦代表了由十月曆轉向十二月曆的重要痕跡。此文本運用了與《國語·楚語》相近的神話與傳說敘述手法來進行：「五木」，「青木、赤木、黃木、白木、黑木」也就成為支柱天的五個柱子；如此，此文本可能保留了西周晚期到春秋早期的內涵，早期的宗教觀念與天文觀也由此帛書提供了一個明確的內容。同時，《楚帛書》亦說明了南方民族或說楚民族、南蠻族群有獨特的曆法發展；亦即由十月太陽曆合曆的農民曆之研究發展。

其中之十二月名、圖象、圖騰、與楚國十二大姓等明確地為十二生肖的基礎形貌提供了一原始基礎。《楚帛書》記錄了伏羲娶女媧為妻的故事，及四個兒子長成後均為節氣天文的研究，並探尋天地創化的神秘，而後才出現夏禹、殷契的天文曆法創造時代。如此，伏羲可能又與南方民族及西羌民族有共同的關連，或說即是西南民族的曆法創造者，這個時代依《楚帛書》所記，乃距夏代的出現並不久遠，至多不應早於一千五百年；尤其是「重黎絕地天通」的傳說與《左傳》、《國語》所記相同，又與《山海經》、《史記》相合，足見這個西南民族的天文學傳統的確存在。

依照《楚帛書》的記載帝 創了十二曆，並且是因為十月曆使百神不能正確掌握風雨之時間性；那麼，「射十月」的神話，及「絕地天通」的神話也就成為一個標準「天文學時代的轉換」之隱喻式說明了。

十月曆與十二月曆的代換可能即代表了二個族群興替的時代，亦即可能代表東夷取代西羌的時代。這個時代應在於夏代形成前後不久的時間。中國哲學觀念的另一個起源也就在此顯明了。

第一個「十月曆」的產生可以說明是黑陶時代中，某一個部落因此領導了各部落；這是中國文明確立的開始標記，亦即傳說的伏羲、女媧、黃帝的時代。而第二個文明的關鍵時期則是十二月曆的發明，另一個部落集團因此取得了領導地位，就可能是促使夏代城邦可由東夷族群被建構的真正原因。

加上大汶口的五千年前原始洛書玉片，古代天文學傳統到漢代之間的三千年裡，中國天文學觀念史構成了為一個在黃河中下游與長江中下游地區連繫移轉的發展圖像。加上商代的占卜：數字卜、龜卜、甲骨卜、古代哲學觀念的源頭也就不再如過去那般地神秘了。

## 陸、結語

當中國文字走向概念化，文字句法成熟至可表達對存有界的敘述結構之際，春秋晚期到戰國初期諸子言論也就必然要因應天文傳統與社會制度、器物製造、倫理秩序而出現了。因此，哲學由天文學取材並且獨立，像〔計然、范蠡、子華子、鬼谷子、老子〕等人物則可說是處於二者綜合交替時代的人物了。中國哲學的第一個時代亦即因此產生。

如此我們可說，天文學作為哲學觀念取材的對象在戰國二百多年到兩漢三國的四百年多年共七百年左右的時間裡則是一直被許多哲學家所繼承的傳統。