

---

---

# 或極焉生

## ——上博 互先 宇宙化生作用的三個面向

范麗梅

臺灣中央研究院中國文哲研究所

---

---

上博楚簡 互先 在論及宇宙生成的根源與化生的作用時，使用了「互」與「或」兩個重要的術語。其在層層推進的論述中，將宇宙自然的運作與人類社會的秩序加以連貫，因此在理解其所謂「明王、明君、明士」用之不患的具體內涵以前，有必要就「互」與「或」二者的關係作出更加詳細的分析。本文首先針對「互」與「或」作語文方面的初步考釋。其次結合語文考釋的成果，闡發「互」與「或」所表達概念的內涵，並由此連繫「互」、「或」二者在思想發展中的關係。具體而言，「互」可讀作「極」，作為全篇首要闡述的概念，其實具備了宇宙生成的根源意義，其與「或」構成一種化生的關係，亦即描述了如何由根源到出生的此一過程。通過整體宇宙生成的思想架構，以及 互先 全篇思想脈絡的考察，本文指出「或」蘊含了「具有」、「宇域」、「偶或」的三個意義，使其在過程中呈顯出三個面向的作用，完成從「無有」到「有」第一階段的歷程。此三個面向包含從「具有」義表現出萬物的存有；從「宇域」義表現出萬物所在不斷變換的時空場域；從「偶或」義表現出萬物生死明微的循環。

關鍵詞：上博楚簡 互先 宇宙生成 互 或

上博楚簡《互先》所論及宇宙生成的根源與化生的作用，使用了「互」與「或」兩個重要的術語。其在層層推進的論述中，將宇宙自然的運作與人類社會的秩序加以連貫，因此在理解其所謂「明王、明君、明士」用之不患的具體內涵以前，有必要就「互」與「或」二者的關係作出更詳細的分析。唯《互先》本身的論述極其簡要，倘若欲深刻理解其文本所建立的思想架構，則有必要結合其他相關傳世與出土的文獻進行分析，尤其通過這些文獻勾勒出戰國時期的宇宙生成思想，以作為理解《互先》全篇內涵的背景與基礎，否則對於《互先》的研究就僅能流於字面上的梳理而已。

本文首先針對「互」與「或」作語文方面的初步考釋。其次結合語文考釋的成果，闡發「互」與「或」所表達概念的內涵，並由此連繫「互」、「或」二者在思想發展中的關係。具體而言，「互」可讀作「極」，作為全篇首要闡述的概念，其實具備了宇宙生成的根源意義，其與「或」構成一種化生的關係，亦即描述了如何由根源到出生的此一過程。通過整體宇宙生成的思想架構，以及《互先》全篇思想脈絡的考察，本文指出「或」蘊含了「具有」、「宇域」、「偶或」的三個意義，使其在過程中呈顯出三個面向的作用，完成從「無有」到「有」第一階段的歷程。此三個面向包含從「具有」義表現出萬物的存有；從「宇域」義表現出萬物所在不斷變換的時空場域；從「偶或」義表現出萬物生死明微的循環。上文已指出《互先》的論述簡要，必須結合相關文獻進行說明，而針對「或」的三個意義、三種面向，本文首先以「過極失當」、「建當立有」說明「互／極」與「或」之間的關係，以及「或」蘊含的「具有」的意義與作用。其次以「或使則實」、「有名有實，是物之居」、以及「會其有極」，說明「或」蘊含的「宇域」的意義與作用。其三以「冥 曹閭，誰能極之」、「明明閭閭，惟時何為」以及「其明者以為法，而微道是行」，說明「或」蘊含的「偶或」的意義與作用。通過這些文獻的輔助說明，才能夠對《互先》有比較立體的認識。

由於本文乃筆者對於《互先》全篇解讀與研究系列的第一部分，因此這一部分僅針對「互」與「或」的語文考釋、思想闡發，

以及二者的關係等問題作深入的探索，至於文中若涉及其他更複雜的議題，將以「另詳」注明將在解讀研究系列的其他部分進行討論。此外，本文對於「互先」的釋文與句讀，都有不同以往的看法，現將以下涉及討論的部分列出，以供閱讀之便：

「極」先無有，樸靜虛。樸大樸；靜大靜；虛大虛，自厭不自忍。「或」作，有「或」焉有「氣」；有「氣」焉有「有」；有「有」焉有「始」；有「始」焉有「往」者。未有天地，未（1）有作行出生，虛靜為一，若濕濕夢夢，靜同而昧，或明昧，或孳生。「氣」實自生，「極」莫生「氣」，「氣」實自生自作。極氣之（2）生不獨，有與也。或極焉生，或者同焉。昏昏不寧，求其所生。……（3）……生行，濁氣生地，清氣生天，氣信神哉！芸芸相生，信盈天地。……（4）……「有」出於「或」，「性」出於「有」，「意」出於「性」，「言」出於「意」，「名」出於（5）「言」，「事」出於「名」。……（6）……作焉有事，不作無事，舉天之事，自作為事，用以不可更也。……（7）……天下（10）多采物，先者有善，有治無亂，有人焉有不善，亂出於人。先有中焉有外，先有小焉有大，先有柔焉（8）有剛，先有圓焉有方，先有晦焉有明，先有短焉有長。……（9）……若作，用有果與不果，兩者不廢。……（11）……舉天下之作也，無不得其極而果遂，用或（12）得之，用或失之。……（13）

## 一、互、或的語文考釋

「互」，整理者李零根據馬王堆帛書《道原》的「恆先之初」<sup>1</sup>認

1 「先」字確認，參李學勤：《楚簡《恆先》首章釋義》，《中國哲學史》2004年第3期，頁80。

為此字應讀作「恆」，<sup>2</sup> 學者多從之。<sup>3</sup> 然而裘錫圭擴大整理上述相關詞例，認為從楚簡用字習慣和「互先」文義來看，此字應讀作「極」。其指出「道原」「恆先之初」不能證明此字必須讀作「恆」，「道原」也有可能把應讀為「極先」的「互先」，誤讀成「恆先」。<sup>4</sup> 其實學者早已指出「互」在出土文獻中可讀作「互/恆」，又可讀作「亟/極」，熟知的例子如郭店《老子甲》簡 18「道互無名」之「互」讀「恆」，與傳本之「道常無名」同義，意為「恆常」。而郭店《老子甲》簡 24「至虛互」之「互」則讀作「極」，與傳本「致虛極」相同，意為「終極」。<sup>5</sup> 楊秀芳系統的整理《老子》異文中的相關詞例，從語言學的角度檢視「互/恆」與「亟/極」的關係，指出二者在語音、語義上皆具備同屬一個詞族的條件，來自相同的語源，其共同的語義成分都有「由此端窮竟至彼端」<sup>6</sup> 的核心語義，因此「恆」有表示時間的長久；「極」有表示空間的窮盡，二者相似的用法。<sup>7</sup> 如此則「互」所記錄的「恆常」與「終極」義其實都來自同一語源的分化。

- 2 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁 287-288。
- 3 例如李學勤指出本篇與《莊子·天下》所載「建之以常無有」的可能關連，而取「恆常」一義，學者亦多採此義，參李學勤：《楚簡《恆先》首章釋義》，頁 80；王博：《恆先》與老子，《政大中文學報》第 3 期（2005 年 6 月）；丁四新：《有無之辯和氣的思想——楚簡《恆先》首章哲學釋義》，《中國哲學史》2004 年第 3 期，頁 100。
- 4 裘錫圭並言本篇與《周易·繫辭傳》「太極生兩儀」的可能關連，取「終極」一義，學者亦有採此義者，參裘錫圭：《是「恆先」還是「極先」？》，收入國立臺灣大學中國文學系編：《2007 中國簡帛學國際論壇論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2011 年）；龐樸：《恆先》試讀，2004 年 4 月 26 日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018 年 3 月 20 日。網址：<http://58.221.65.222:8086/showarticle.asp?articleid=909>。
- 5 有關郭店楚簡均見荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年）。以下引文不再出注。
- 6 另外，森安太郎曾指出「恆」義指向一種「有界限性的恆久運動」，可與此參看。詳森安太郎著，王孝廉譯：《恆字考》，《黃帝的傳說——中國古代神話研究》（臺北：時報文化，1988 年），頁 266。
- 7 楊秀芳：《從《老子》異文看「恆」與「極」的語言關係》，《中國語言學集刊》第 3 卷第 2 期（2009 年 7 月），頁 14-23。

根據上述學者的成果，可知「互」字在發展過程中與「互／恆」或「亟／極」實具有密切關係。唯重要的還是不同的文本脈絡或思想語境中，其字形背後的詞義所指，到底是「恆常」還是「終極」？甚或是兩種並不背反、可兼融的詞義？例如馬王堆《周易·繫辭傳》「易有大恆」，<sup>8</sup>而傳本《周易·繫辭傳》作「太極」；又如馬王堆《黃老帛書》中「恆」與「極」的概念兼具，各占一定的比重，皆可推知「恆常」與「終極」在表述宇宙生成的語境中，二義其實可以是兼融的，亦即最終極的最初當然很可能就是恆常不變的源初，其差異僅在各別語境可能放大某一面向的意義，若加以分梳，即可見兩種思路的並駕齊驅（詳下）。

至於「互先」的用字，實亦反映了「互／恆」、「亟／極」兼含的情況，在「互先無有」、「互莫生氣」、「互氣之生」、「或互焉生」都寫作「互」，但在「天下之作也無許璽」、「舉天下之作也無不得其惡而果遂」，卻出現與「互」明顯相關卻寫作「止或心」，聲符作「亟」的字。<sup>9</sup>若就全篇分布而言，似乎言及萬物生成、天道的部分都寫作「互」，而言及人事治政、天下的部分則寫作「亟」，此亦符合上引楊秀芳所揭示的「互」源於天體的運行，而「亟」源於人力行天地之道。無論如何，此兼含的情況皆表示「互先」的「互」應包含「恆常」與「終極」二義。

唯目前學術界多取「恆常」一義以論述，因此本文於此著重說明「終極」義，以強調此一思想內涵在上古思想發展中不應被忽略。裘錫圭已舉《說文》指出「極」有終極本原的意義。<sup>10</sup>《說文》：「極，棟也。」又「棟，極也。」徐鍇《繫傳》：「極，屋脊之棟也。」<sup>11</sup>段《注》：「凡至高至遠皆謂之極。」<sup>12</sup>又《尚書·洪範》：「皇建其有極。」

8 張政烺：《馬王堆帛書 周易 經傳校讀》（北京：中華書局，2008年），頁1130。

9 相關字形的討論可參李銳：《恆先》淺釋，2004年4月23日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/admin3/html/lirui002.htm>；裘錫圭：是「恆先」還是「極先」？，頁13-14。

10 裘錫圭：是「恆先」還是「極先」？，頁9。

11 徐鍇：《說文解字繫傳》，收入《四部叢刊》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁112。

12 段玉裁：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁253。

蔡沈《集傳》：「極，猶北極之極，至極之義，標準之名，中立而四方之所取正焉者也。」<sup>13</sup>則「極」有屋脊之義，引伸亦有最高、最遠、最中、最正、最終極、最樞紐、最標準的意涵。另外，「極」又為北極星之名。<sup>14</sup>在先秦文獻中稱作「天極」、「極星」、「北極」、「北辰」等，如《楚辭·天問》：「斡維焉繫，天極焉加。」<sup>15</sup>《周禮·考工記·匠人》：「匠人建國……夜考之極星，以正朝夕。」鄭《注》：「極星，謂北辰。」<sup>16</sup>《呂氏春秋·有始》：「眾星與天俱遊，而極星不移。」<sup>17</sup>高《注》：「極星，辰星也。《語》曰：『譬如北辰，居其所而眾星拱之。』故曰不移。」<sup>18</sup>《讀書雜誌》：「《爾雅》：『北極謂之北辰。』《昭十七年公羊傳》疏引孫炎注曰：『北極，天之中，以正四時，謂之北辰。』《開元占經·石氏中官占》引《黃帝占》注曰：『北極紐星，天之樞也，天運無輟，而極星不移。』案極星即北辰也。（或言北辰，或言北極，或言極星，或言紐星，或言樞星，皆異名而同實。）古者，極星正當不動之處，故曰『居其所而眾星共之。』」<sup>19</sup>說明了北極星異名的情況。互先之「極」，正取其終極的高遠、中正，而有標準不移，眾星所拱，萬物取正而生成之意。

「或」，整理者李零以為「從文義看，似是一種界於純無（道）和實有（氣、有）的「有」（「或」可訓「有」），或潛在的分化趨勢（「或」有或然之義）。」<sup>20</sup>其說可取，唯尚有不足。「或」的語文意思多種，連帶著思想意涵也很豐富，約有三大類，前二即整理者已指出的兩種：第一，「或」本身即有或然不定的意思，如《老子·

13 蔡沈：《書經集傳》（臺北：世界書局，1967年），頁75。

14 二者關係，可參考聞一多：《天問釋天》，收入朱自清、郭沫若、葉聖陶編：《聞一多全集（二）——古典新義》（臺北：里仁書局，2002年），頁320-321。

15 洪興祖：《楚辭補注》（臺北：藝文印書館，1986年），頁148。

16 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1997年），頁642。

17 《呂氏春秋·有始》引文根據王念孫校改，詳見王念孫：《讀書雜誌·餘編上》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁1024。

18 王利器：《呂氏春秋注疏》第二冊（成都：巴蜀書社，2002年），頁1268。

19 王念孫：《讀書雜誌·餘編上》，頁1024。

20 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁288。

二十九章》：「故物或行或隨，或獻或吹，或強或羸，或挫或隳。」<sup>21</sup>《莊子·齊物論》：「其或是也？其或非也邪？」成《疏》：「或，不定也。」<sup>22</sup>並且通過或然不定又衍生出對偶、偶然的意思，此「偶」正是在或然不定這種超出一以上的，或成對、或成組的關係中產生的，因為或然不定就會在各種一以上的對偶關係中產生偶然性。上引說明或然不定的強羸、是非等，就都是一種對偶的關係，表達一種偶然的狀態。因此「或」具有「偶或」的意思，而這一層意思是其作為「互先」的重要術語，最具有思想意蘊的部分。第二，「或」可以通假為「有」，具有「有」的意涵，如《詩經·小雅·天保》：「如松柏之茂，無不爾或承。」鄭《箋》：「或之言有也。」<sup>23</sup>第三，「或」的構形「戈」口，乃「國」的初文，也可通假為「域」，具有區域空間的涵義。李學勤舉《淮南子·天文》、《老子·二十五章》以為「或」與其中的「宇」、「域」概念類似，指空間，應讀作「域」，並指出其涉及物質與空間的關係。<sup>24</sup>其說值得深思，且還有進一步完善的需要。主要是《老子·二十五章》提到的「域」，除了空間以外，其實也包含了時間，是一個時空場域的意象（詳下）。「或」既有以上三層涵義，包括偶或義、具有義、宇域義，在簡文中應直接保留作「或」，不應逕讀作只表示空間的「域」，更何況保留作「或」，還能在其全篇找到呼應的脈絡，加深文意的理解，甚至還能更具體的與其他文獻相關思想作對照。

## 二、互、或的思想闡發

### （一）極——宇宙生成的根源

「極先」二字能否連讀成具宇宙根源意義的專詞？學者多據馬王

21 王弼等注：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁25。

22 郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上冊（臺北：萬卷樓圖書，2007年），頁118-119。

23 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏》第二冊，頁331。

24 李學勤：《楚簡〈恆先〉首章釋義》，頁81-82。另外廖名春亦主此說，見廖名春：《上博藏楚竹書〈恆先〉新釋》，《中國哲學史》2004年第3期，頁84。

堆 道原「恆先之初」<sup>25</sup>而連讀，認為指的就是道。裘錫圭比對 互先 與《淮南子·天文》，認為「互先」「自厭不自物，域作」與 天文「太始生虛霽，虛霽生宇宙」完全一致，「互先」與「太始」組詞思路相近，不僅可確定「互」讀作「極」，且「互先」與「太始」命名角度一致，是一回事。此外又認為《莊子·天地》「泰初有无」與「極先無有」義同，而「太始」、「泰/太初」、「極先」都既可指宇宙的本原，也可指宇宙形成前最原始的階段。<sup>26</sup>此研究思路可取，唯仍以「極先」連讀，又以「極莫生氣」的「極」是「極先」的簡稱，等同於「太始」，則可商榷。因為類似的組詞思路文獻習見，似不能僅以 天文 的「太始」作全盤肯定，更何況「太始」乃王引之校改其中的「太昭」與「道」而來，有待進一步確認，就 天文 原來的行文，具根源意義的還是「道」，並沒有所謂的「太始」。此外，所引 天地 的「泰初」，也不是具根源意義的專詞，而只是如裘錫圭所言一種「最原始的階段」而已，真正表達根源意義的是「无」。因此根據「太始」、「泰初」來說明「極先」連讀，恐怕證據並不充分。

王志平曾指出「恆先」連讀無論從語法或語境上說都不妥當，以為應理解成「恆」最先的狀態，以「恆」為主語，「先」為副詞，修飾謂語「無有」。<sup>27</sup>此據語法解釋值得深思，唯仍以 道原 作「恆无之初」，則有待商榷。另外，龐樸也指出「極先」就是指絕對的先，最初的最初，<sup>28</sup>也似將二字分讀。誠如裘錫圭所揭示的組詞思路，「極先無有」或 道原 的「極先之初」，確可輔以《莊子》中類似的句子，包括 天地 的「泰初有无」與 大宗師 的「太極之先」來加以說明。為清眉目，先列如下：

25 有關馬王堆帛書均見馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980年）。以下引文不再出注，唯若有增改處將另作說明。

26 裘錫圭：是「恆先」還是「極先」？，頁7-11。

27 王志平：《恆先》管窺，2004年5月8日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/showarticle.asp?articleid=922>。

28 龐樸：《恆先》試讀。



極先無有 —— 最先無有  
 極先之初 —— 最先之先  
 泰初有无 —— 最先有无  
 太極之先 —— 最最之先

四個句子中，「極」、「泰／太」相當，有極至 —— 最的意思，又「先」、「初」相當，是源初 —— 先的意思，總的來說，「極先」意即「泰初」，也就是「最先」的意思。「極先無有」與「泰初有无」句法一致，前者言「最先」無有，後者言「最先」有无；而「極先之初」與「太極之先」句法一致，前者言最先的先，後者言最最的先。因此就詞性而言，諸詞皆可能作為名詞，或轉為形容詞或副詞，無論是「極先」、「泰初」、「太極」，還是「極先之初」、「太極之先」，各詞都可以有不同的變換組合，「極先」可以是「太極之先」；「泰初」可以是「極先之初」。簡言之，「極先」可以只是一般的敘述句，可以不是一個連讀的專詞。至於不同詞組在該篇中是敘述句，抑或是專詞，則有待文意脈絡確定。

就 道原 而言，「極先之初」描述最先的那個先，其「極先」相當於 天地 「泰初有无」的「泰初」，是一個敘述句，二者分別是對具有根源意義的「道」或「无」所處最先狀態的描述而已，本身並不具根源意義。至於 互先 的「極先無有」，表面看似亦表示最先無有的敘述句，但根據下文「極莫生氣」、「極氣之生」、「或極焉生」，可知「極」不只與「先」合為複詞，還與「氣」合為「極氣」，亦獨立成「極」，而與「氣」、「或」相對，因此其「極先」不應連讀。同時在全篇脈絡中「極」明顯是生成的源頭，具有根源意義，是一個專詞。因此「極先無有」實亦可理解為極「之」先無有，極與先之間可加入「之」來理解，如同「極先之初」或「太極之先」可加入「之」來拉長句式一般，並且「極」既有最的意義，那麼極之「先」也自然有「最先」的意義了，統言之，「極先無有」即指極的最先無有。其實這與 天地 「泰初有无」所言最先有无，正好相對，也暗示了 互先 與一般以「无／無」為根源學說之間的可能差異。

互先 是否異於以「无／無」為根源的學說？首先其強調最先狀態「無有」，此「無有」與「無」是否等同是其中的關鍵。學者多以「極先」為「道」，以「無有」為表示道的「無」，這樣的類比是否忽略了其中的差異？恐怕很可能，因為「無有」與「無」的差別，應結合「極先」之「先」來考量。亦即若以「極先」連讀，作「『極先』無有」的話，那麼僅僅表達了根源的「無有」而已，這誠然與「無」無異，但退一步言，大可逕以「無」或「有無」表達，不必以「無有」。<sup>29</sup> 然而，若以「極先」分讀，作「『極』先無有」——極之最先無有的話，則「先」的使用可突顯相對的「後」，言最先的「無有」其實是為了帶出之後的「有」，如此「無有」與「無」細微的差別可豁然開朗。唐君毅曾指出中國的宇宙思想是「實非實質而含虛、虛非虛幻而含實」，是「無」含「有」、「有」含「無」的。<sup>30</sup> 因此對「無有」與「無」所作細微的鑑別，也僅是揭示二者在「無」與「有」關係中的或有偏重而已。通過「無有」的使用，可以說 互先 更重視「有」，才從「有」的「無」開始說起，這亦可從下文一再強調「或」、「氣」、「有」，甚至是一系列「先有某焉有某」的論述，找到呼應的證據。

另外，再結合「極」字考釋，所具有終極標準、眾星所拱、萬物取正而生成的意涵，更顯見其作為宇宙生成的根源意義，因為在此「極」之先，一切是空無所有的，其地位猶如郭店 太一生水中「太一」的地位，可以說二者在各自脈絡的地位相當。《史記·天官書》：「中宮，天極星，其一明者，太一常居也。」《會注考證》：「柯維騏曰：『天極，一名北極，位在中央，四方所取正，故曰中宮，故曰天極，即孔子所謂北辰，居其所者也。』王元啟曰：『按北

29 有關文獻中以「無有」來描述本體的例子，還可見於馬王堆帛書《道法》、《老子》、《莊子》的《天地》、《應帝王》、《庚桑楚》等、《呂氏春秋·審分》、《淮南子·說山》、《文子》的《精誠》、《九守》、《自然》等，唯必須一一進入其文本脈絡中去理解「無有」的意義，本文限於篇幅，在此不贅。相關資料可參曹峰：《恆先》釋義四題，《上博楚簡思想研究》（臺北：萬卷樓圖書，2006年），頁152-154。

30 唐君毅：《中國哲學中自然宇宙觀之特質》，《中西哲學思想之比較論文集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁99-100。

極五星，所謂天極者第五星，近極而最小者也，今云中宮天極星，乃統指五星言之，故下云其一明者云云。」<sup>31</sup> 由是可知「太一」與「極」皆可能脫胎於星名，與星象的分布有關。<sup>32</sup> 先秦文獻二者亦相提並論，如《楚辭·惜誓》：「攀北極而一息兮……駕太一之象輿。」<sup>33</sup> 套取關係密切的二者進行文學的想像。事實上，上古文獻中太一、天一、三一、太極、天極、北極、太帝、泰皇等用語繁複，重疊糾葛，或為星象名、神祇名、本體名等等不一，其來源、含義、地位，皆在各文本或歷史脈絡中建構而來。<sup>34</sup> 太一生水與《互先》中的「太一」與「極」亦然，唯作為宇宙生成的根源，具有終極標準，眾星所拱，使萬物得以取正而生成的意涵，是很明確的。

《論語·為政》：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」何《注》：「包曰：德者無為，猶北辰之不移，而眾星共之。」<sup>35</sup> 即以「北辰」——也就是上述的極星——譬喻為政之有德者，必須居

31 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，1993年），頁471-472。

32 有關太一生水中「太一」與太一行九宮、北極、北辰等關聯，詳參李學勤：《太一生水的數術解釋》，《道家文化研究》第十七輯《「郭店楚簡」專號》（香港：三聯書店，1999年）；李零：《讀郭店楚簡〈太一生水〉》，見同上書；姚治華：《太一生水與太乙九宮占》，收入龐樸等著：《古墓新知》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年）；艾蘭（Sarah Allan）著，張海晏譯：《附錄：郭店楚墓竹簡〈老子〉與〈太一生水〉》，《水之道與德之端：中國早期哲學思想的本喻》（北京：商務印書館，2010年）；艾蘭：《太一·水·郭店〈老子〉》，收入武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000年）；馮時：《〈太一生水〉思想的數術基礎》，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年）。

33 洪興祖：《楚辭補注》，頁374。

34 相關詞語的分梳，以及在哲學思想、考古天文、宗教崇拜等領域中的種種分合、相對等問題，可參錢寶琮：《太一考》，《燕京學報》第12期（1932年12月）；顧頡剛、楊向奎：《三皇考》，收入呂思勉、童書業編：《古史辨》第七冊（臺北：藍燈文化，1993年），中編；楊寬：《三皇傳說之起源及其演變》，同前書，上編；葛兆光：《眾妙之門——北極與太一、道、太極》，《中國文化》第3期（1990年12月）；李零：《「太一」崇拜的考古研究》、《「三一」考》，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000年）；李建民：《太一新證——以郭店楚簡為線索》，《中國出土資料研究》第3號（1999年3月）；David W. Pankenier, "A Brief History of Beiji 北極 (Northern Culmen), With an Excursus on the Origin of the Character 帝." *Journal of the American Oriental Society* 124, no. 2 (2004). 中譯本見班大為著，徐鳳先譯：《北極簡史：附帝字的起源》，《中國上古史實揭秘：天文考古學研究》（上海：上海古籍出版社，2008年）。

35 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏》第八冊，頁16。

其所而使眾星拱之。這與「互先」以「極」作為宇宙根源、標準，萬物皆圍繞而生成、存在、運作的思路一致，因此治政的「明王、明君、明士」也應掌握此一思路，使自身成為類似北極的根源或標準，使大臣人民所拱而生生不息。班大為（David W. Pankenier）曾探索青銅時代古帝王與北極之間所反映的星象與地物可能的對應關係，指出作為天之樞紐的北極，具有獨特和強大的連繫特質，能使得君王獲得宇宙法則的授權。此表現在商王冠以標誌著北極點位置的「帝」的名號，而周王乃至所有的君王稱以「天子」的情況中。<sup>36</sup> 誠然，凡此都揭示出天文與人文相應相通的思考，由天文運行變換的現象，推及地理分野、人事治政等多種應對。

## （二）極、或、氣的化生與作用

「極」最先的狀態雖然是「無有」，但之後列敘「或作，有或焉有氣；有氣焉有有；有有焉有始；有始焉有往者」，則開啟了一系列「或、氣、有、始、往」，以「有」為主的五種狀態。在分析「極」與「或」的關係之前，有必要說明「氣」、「有」、「始」、「往」居間的關係。

「互先」以「樸靜虛」、「自厭不自忍」描述完「極」的最先狀態後，便直接提到「或作」，似乎不以任何詞彙連繫「極」與「或」（雖然描述「極」的「不自忍」已隱含「或作」的開始，另詳），再以下皆以「焉有」來連貫或、氣、有、始、往。一直到下文言「氣」時，才又提到「或極焉生」，<sup>37</sup> 以「焉生」連繫「極」、「或」、「氣」

36 David W. Pankenier, "A Brief History of *Beiji* 北極 (Northern Culmen), With an Excursus on the Origin of the Character *di* 帝," 211, 235. 中譯本見班大為著，徐鳳先譯：《北極簡史：附帝字的起源》，頁 332、356-357。

37 整理者李零斷句以及連下讀作「或，恆焉，生或者同焉」，理解為「或」屬於「恆」，創造「或」的力量也屬於「恆」，但缺乏進一步的論證。（參馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 290。）學者多根據整理者的斷讀，但多未說明對前句的理解。本文以為此句應斷讀作「或極焉生，或者同焉」，「焉生」二字應連讀，具體論證詳下。學者亦有將「焉生」連讀者，如董珊：《楚簡〈恆先〉初探》，2004年5月12日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/admin3/html/dongshan02-2.htm>；李銳：《氣是天生：〈恆先〉獨特的宇宙論》，《簡帛釋證與學術思想研究論集》（臺北：臺灣書房，2008年），頁 45。

三者。「焉」是承接連詞，《經傳釋詞》：「焉，猶於是也，乃也，則也。」<sup>38</sup>「焉有」與「焉生」表達「於是」的關係，二者意義顯然相當。雖然「或極焉生」與「有或焉有氣」等句式不同，後者直述，有「或」於是才有「氣」；前者將賓語前置，「或」、「極」皆是賓語，意指「或」與「極」於是才產生了。「焉生」與「焉有」表達「於是」的句法功能一致，如果「焉有」連繫的是「或」、「氣」等關係的話，那麼「焉生」則是將「或」、「氣」等與「極」連繫起來。

然而此間更重要的是，「或極焉生」是在 互先 言「氣實自生，極莫生氣」的段落中提出的。其承接「氣」的自生，莫生於「極」的立場，指出「氣」自生之後，「或」、「極」於是也產生了，且後文更以「或者同焉」來加強「極」、「或」與「氣」的這一共同性。<sup>39</sup>分析至此，可發現「極」、「或」、「氣」的這種關係，似乎與以篇章結構展現「極」、「或」、「氣」、「有」、「始」、「往」的線性順序很不一致，尤其是「極莫生氣」，直接點明了這一點，而「或極焉生」則是對此的加強說明。如此，到底具有最優先地位的是「極」？是「或」？還是「氣」？「極」既然處於全篇結構的最先位置，何以後文又要說「極莫生氣」、「或極焉生」？不僅在某種程度上否定了「極」的最先地位，同時也指出「或」、「氣」非必然在「極」之後。上述情況，顯示的很可能是「極」、「或」、「氣」之間，非單純先後排列的線性關係。

學者其實已發現這個問題，曹峰指出 互先 既以體現為「恆先無有」的「道」作為生成系列中的本源，而後出現「或」、「氣」等，但後文又說「氣是自生，恆莫生氣」，切斷了「恆」與「氣」

38 王引之：《經傳釋詞》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁21。

39 「或極焉生」亦可理解為疑問句，也就是將「焉」理解為「如何」，提出「氣」自生之後，「或」、「極」又是如何生出的疑問，接下再以「或者同焉」自問自答，表明「或」、「極」的生出，實與「氣」相同。上古文獻中，「焉」表達「如何」或「於是」，皆是為了連繫兩個具因果關係的概念，只是前者以疑問提出果如何生於因，後者則以敘述說明果於是因而生。因此就本篇脈絡而言，無論理解為何者，都指向了「或」、「極」在「氣」的自生之後生出，表達了「或」、「極」與「氣」的共同性。有關「焉」表達「如何」與「於是」的用法，可參楊伯峻、何樂士：《古漢語語法及其發展》（北京：語文出版社，2001年），頁337、801-802。

之間的生成關係，且「或」與「氣」一樣非「恆」所生，這樣的生成理論實在令人費解。其文在董理各家說法後，引《論衡》中言「自生」、「自為」、「自成」、「自化」等多處文句，說明「恆」與「氣」之間仍具有生成關係，只是這種生成關係並非是故意的、有目的地、有意識地。<sup>40</sup> 曹峰的解釋清楚說明了「自」所表現的一種非故意的樣態（有關「自」與故意的相對關係，另詳），唯尚未實質解決「極」、「或」、「氣」之間到底是何種關係的問題。因為這種非故意的自生很可能或更肯定的表示了「極」與「氣」不具線性關係，遑論其孰為先後。

事實上，分析「極」、「或」、「氣」的關係，郭店 太一生水 所述「太一」與「水」可以參看。其謂「太一生水，水反搏太一，是以成天，天反搏太一，是以成地」，其中「太一」生「水」，反搏而成「天」與「地」，與 互先 「極」而「或」而「氣」，又濁氣生「地」，清氣生「天」的敘述模式接近。前已說明「太一」與「極」作為根源的地位相當，但在形成天地以前， 太一生水 以「水」為中介， 互先 則以「或」、「氣」為中介，此間雖比 太一生水 多了「或」，但安排了一個與「水」同樣具有充滿、流動、運行等質性的「氣」作為中介卻是一致的。換句話說， 太一生水 通過「水」的流行盈滿以成天地， 互先 則因著「氣」的流行盈滿以生天地，因此 互先 「極」、「氣」的關係，應可從 太一生水 「太一」、「水」的關係中見出端倪。唯必須說明的是， 互先 所謂「極莫生氣」與 太一生水 所謂「太一生水」看似有字面意義上的一致，亦即 互先 的「極」沒有生「氣」，而 太一生水 的「太一」有生「水」，然而此一問題的討論不能僅以字面意義來理解，而必須進入二者的思想脈絡，甚或是宇宙生成的思想架構中去尋求理解。首先， 太一生水 既說「太一生水」，但又說「水反搏太一」、「太一藏於水」，並且在後文天地、神明、陰陽、四時、滄熱、濕燥、歲的生成系列反序描述中省略「水」這個階段，可見其「太

40 曹峰：從「自生」到「自為」——《恆先》政治哲學探析，《古今論衡》第14期（2006年5月），頁114-120。

一」與「水」不是單純先後排列的線性關係；同理，「互先」既排列出極、或、氣、有、始、往的生成系列，但又說「極莫生氣」與「或極焉生」，以及「極氣」連言，亦顯示了其「極」與「或」、「氣」不是單純先後排列的線性關係。二者如此一致性的情況皆來自於其文本各自的行文脈絡與邏輯結構。因此，不能僅以字面上的「太一生水」與「極莫生氣」來看待二者的關係，這只是二者使用不同的方式來表達一種不具先後排列的線性關係而已。

至於這種不具先後排列的線性關係又是一種甚麼關係呢？龐樸曾經指出「太一」與「水」之間的「這個所謂的『生』，不是派生，而是化生。……而是太一化形為水，絕對物化為相對，抽象固化為具象。所以太一生出水來以後，水既非外在於太一，太一亦不在於水，太一就藏在水中，水就是活生生的太一。」<sup>41</sup> 安樂哲（Roger T. Ames）進一步說明化生（transmutation sensibility）與派生（derivation sensibility）之間的差異，指出「太一」不是獨立於它所創造的世界之外的某種超驗有序的原則或唯一的源頭，相反的，它與世界緊密相連，藏身其中，貫通各處，在萬物生成上具有不可取消的協重性（collaterality）。<sup>42</sup> 上述意見值得重視，「互先」「極」、「氣」、「或」的關係亦然，「極」並非外在於「氣」、「或」，而是化生為「氣」、「或」，三者非單純線性的派生關係，而是三而一的關係。「極莫生氣」與「或極焉生」表達的正是此意，亦即雖然「極」之後有「或」有「氣」，但「氣」又不是「極」所生，且因著「氣」的自生自作，「或」與「極」才得以生、才得以展現（尤其「極」的自厭不自忍更通過「氣」的自生自作、不獨有與表現出來，另詳）。此猶如「太一生水」的「太一」必須通過「水」才得以具現而存在。總的而言，「或」、「氣」皆是協重性本體「極」化生的表現，「極」、

41 龐樸：《一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡《太一生水》》，頁303。又參龐樸：《「太一生水」說》，《中國哲學》第二十一輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁196-197。

42 安樂哲：《「境生」儒家之「和」——中國早期宇宙論中的「協重」（collaterality）思想》，收入安樂哲著，溫海明等譯：《和而不同：中西哲學的會通》（北京：北京大學出版社，2009年），頁19-21。

「或」、「氣」三者的化生關係，與學者認為中國古代宇宙論並不產生於某種獨立、超驗的原理，同時也沒有一種體現形而上學的實在與表象區分的認知一致。<sup>43</sup>

釐清了「極」、「或」、「氣」的化生關係，則其後「有」、「始」、「往」的關係也能進一步確定。互先言「有氣焉有有」、「濁氣生地，清氣生天，氣信神哉！芸芸相生，信盈天地」，可知「有」既包含「天地」，同時也包含盈滿於天地之間，仍然由氣所生的芸芸萬物。互先又言「有有焉有始，有始焉有往」，亦可知有了「天地」之後，便同時牽動著「始」、「往」的產生，「始」，指開始，開始之後便有「往」，即自此以下，「始」為時間之起點，「往」為自此起點以後的時間。<sup>44</sup>因此相對於「始往」表達的時間，「天地」指的是空間。無論是「天地」，或是「始往」，皆是兩兩相對的概念，其與「未有天地」前「虛靜為一」的「極」有本質上的差異，從「氣」到「有（天地）」到「始往」，顯然與從「極」到「或」到「氣」的關係不同，如果再套用上述龐樸所提出的概念，前者是化生關係的話，那麼後者顯然是派生，是一分為二的關係。簡言之，「極」化生為「或」、「氣」，再派生出「有（天地）」、「始往」。

互先一方面列敘「極」、「或」、「氣」、「有」、「始」、「往」的先後關係，另一方面又說「極氣之生」，「氣」直接與「極」相連，跳過「或」；又說「有出於或」，「有」直接出於「或」，跳過「氣」，其實都可看出「或」、「氣」二者相對於根源「極」所具有的對等地位。如果說「有」、「始」、「往」代表的是由「極」派生出的空間、時間、萬物，是一種實體存在的話，那麼作為「極」化生的「或」、「氣」恐怕就是比較趨近於樸靜虛「極」的一種較虛體的存在，然而它又與「極」的絕對樸靜虛不同，可說是一股作用力，此即所謂的「作」、氣的「自作」，以及後文不斷由「作」帶出的「用」，<sup>45</sup>皆

43 相關學者的意見，可參同上注，頁11-13。

44 董珊亦解「始」、「往」為與時間有關的用詞，詳參董珊：《楚簡〈恆先〉初探》。

45 包括「舉天之事，自作為事，用以不可更也」、「若作，用有果與不果」、「舉天下之作也，無不得其極而果遂，用或得之，用或失之」等等。



可看出其強調「作」、「用」的層面，而「或」、「氣」的對等地位也於此展開（有關「作」、「用」的詳細討論，另詳）。當然，「或」、「氣」仍具有相對的差別，基於「氣」可以直接派生出天地、始往、萬物，其作用力還是更加趨向於實的，反觀「或」則表現出更多虛的層面，也就是說「氣」所行是實體性的作用，而「或」則是原則性的。

前已指出「極」的最先狀態固然是「無有」，然而強調的卻是之後的「有」。因此綜合來說，互先所述宇宙的生成應有四個層次：首先是根源「極」的最先無有，其次化生為「或」的或有，是萬物據以生成原則性的作用力，其三化生為「氣」的氣有，是萬物生成實體性的作用，其四具體派生出「有」的實有，包括天地、始往的實體空間與時間，以及存在於此時空中的萬物。換句話說，一個時空中存在的具體物，蘊含了實有、氣有、或有與無有四層意義。

四層意義中，或有之「或」是無有之「極」化生作用的第一層，肩負著一切「有」之所以存在的原則性依據。根據上述「或」字的考釋，知其可通假成「有」、「域」、「或」，記錄詞義包括具有、宇域、偶或三種。此三類意涵，看似無關，然而在作為「極」的化生作用中卻是相互融合的，表現成統合作用中各具意義的三個面向。同時也與「極」蘊含的終極標準、眾星所拱、萬物取正生成等意義相互契合。以下本文結合傳世與出土材料所建立的相關論述，進一步說明這三個面向，尤其重要的是這些意涵同時亦可與互先他處的行文脈絡取得內證，相互呼應。

### （三）面向一：過極失當、建當立有

「極」化生為「或」蘊含第一個面向的作用，是「或」表現出的「具有」義。「極」既是終極標準，為眾星或萬物所拱、所取正，那麼作為其化生的作用，「或」首先展現的就是萬物的「具有」，是萬物存有的原則性根據。「極」與「或」的此一關係，在馬王堆《黃老帛書》中《經法》、《十大經》屢見的「過極失當」，以及《管子·白心》「建當立有」，且緊接著詳細闡述「或」所表現「當」與「有」

的論述中，可以取得完整的連繫，以下將結合這些文獻勾勒出相關的思想架構，以作為理解「或」的基礎，說明「或」所表現出「具有」義的面向。

上述考釋已指出 互先 「極」所具「終極標準」義與《尚書·洪範》記載天所賜禹洪範九疇之五的「建用皇極」一致。洪範以「皇建其有極」說明「皇極」，乃指君王建立一套法則，作為庶民行事作為的標準，使君民「于汝極，錫汝保極」，能無有淫朋比德，而有猷有為有守，強調「極」作為君治民有所「無有」與有所「有」的終極標準。《尚書·君奭》：「前人敷乃心，乃悉命汝，作汝民極。」<sup>46</sup>《毛詩·周頌·思文》：「思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。」<sup>47</sup>所述之「極」亦近是。「極」既為庶民行為的準則，然其來源為何？洪範數言「惟皇作極」、「時人斯其惟皇之極」，是「極」源於「皇」，在上古文獻中，「皇」既意謂皇天，又謂君王，因此可以說「極」乃君王依皇天之意所「建」。楊儒賓曾指出「建木」、「建用皇極」等皆具有通天巨木的意象，其天界之極與人世之極互為原型，並引《朱子語類》「在中，乃至極之所，為四向所標準，故因以為中。如屋極，亦只是在中，為四向所準。如建邦設都以為民極，亦只是中天下而立，為四方所標準」，深究「皇極」與「太極」的意涵。<sup>48</sup>其說已為「極」的基本內涵提供了明確的理解方向，而所謂通天巨木、四方所準的意象，實與北極星直接相關。

此外，李學勤曾指出《莊子·天下》「建之以常無有，主之以太一」的「常無有」即 互先 的「恆先無有」。<sup>49</sup>裘錫圭則以為此句乃是「極無有」之誤。<sup>50</sup>亦以「建」為根源意義的確立。相對於此，《楚帛書·乙篇》亦明確提到「建極」，其謂：「建極屬民，五正乃

46 孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書正義》，收入《十三經注疏》第五冊，頁248。

47 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏》第二冊，頁721。

48 楊儒賓：太極與正直——木的通天象徵，《臺大中文學報》第22期（2005年6月），頁61-75。

49 李學勤：楚簡《恆先》首章釋義，《中國哲學史》2004年第3期，頁80。

50 裘錫圭：說「建之以常无有」，《復旦學報》2009年第1期，頁2-3。

明，其神是享。」<sup>51</sup>其中「極」亦作「互」，饒宗頤指出「恆」之觀念從天道論尤為重要，然而《周易·繫辭傳》「太極」在馬王堆帛書本作「大恆」，則 乙篇 之「建互」可解為 洪範 的「建其有極」。<sup>52</sup>「屬民」據何琳儀考釋，其引《國語·楚語》：「乃命南正重司天以屬神，火正黎司地以屬民。」韋《注》：「屬，會也。」為說，甚是。<sup>53</sup>「建極屬民」實與 洪範 「建用皇極」後並強調「會其有極」的思想若合符節（前者所謂「屬」，實即後者的「會」，詳下）。二者「建極」乃指建立終極的標準，使庶民有依據而有所屬、有所會，馬克（Marc Kalinowski）即指出 乙篇 乃通過四時節律連繫起自然力量 and 人類社會，為人民提供一個按自然節律調節人事的工具，以避免悖逆時令而遭受災禍。<sup>54</sup>因此二者皆強調執政者應建立一套終極標準的法則。

此外，馬王堆《黃老帛書》亦明白提到「建極」。《十大經·觀》行 80-90 記錄黃帝命令力牧「潛行伏匿，周流四國，以觀无恒，善之法則」，力牧「布制建極」後向黃帝提出疑問，即明白提到「建極」。力牧提出「天地已成，而民生，逆順无紀，德虐无刑，靜作无時，先後无命名」，而今欲得其紀、其刑、其時、其命名，以為天下之正，應當如何的問題。黃帝不厭其煩，從「无晦无明，未有陰陽」之最初說起，其中指出：「凡謀之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈〔絀〕<sup>55</sup>无匡。」說明了謀正之標準，在刑德交互配合的使用，如同日與月的交替運行，便是在明確其中的「當」——適當準度下進行的，如此日月盈絀才能無所偏頗。同理，人事之逆順、德虐、靜作、先後等亦然，方能得其紀、其刑、其時、其命名，因此最後總結出「當天時，與之皆斷。當斷不斷，反

51 有關楚帛書均見饒宗頤、曾憲通編訂：《楚帛書》（香港：中華書局，1985年）。以下引文不再出注。

52 饒宗頤：《楚帛書天象再議》，《中國文化》第3期（1990年12月），頁68。

53 何琳儀：《戰國文字通論（訂補）》（南京：江蘇教育出版社，2003年），頁289。

54 馬克：《先秦歲曆文化及其在早期宇宙生成論中的功用》，《文史》2006年第2期，頁18。

55 此據陳鼓應釋文補，詳陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁217。

受其亂」的結論。顯然，「極」作為標準的建立，其實與「當」之與否直接相關，不論是天道，還是人事，皆須與天時配合，與天同道。

「極」與「當」關係密切，在《經法·國次》行 9-12、14 有更完整的論述：

國失其次，則社稷大匡。奪而无予，國不遂亡。不盡天極，衰者復昌。誅禁不當，反受其殃。禁伐當罪當亡，必虛其國。兼之而勿擅，是謂天功。天地无私，四時不息。天地位，聖人故載。過極失〔當〕，天將降殃。人強勝天，慎避勿當。天反勝人，因與俱行。先屈後伸，必盡天極，而毋擅天功。……故唯聖人能盡天極，能用天當。天地之道，不過三功。功成而不止，身危有殃。……五逆皆成，〔亂天之經，逆〕<sup>56</sup>地之綱，變故亂常，擅制更爽，心欲是行，身危有〔殃，是〕謂過極失當。

指出治國與伐國所應掌握的原則或準度，一再強調必須能「當」，能盡「天極」，否則天將降殃、身危有殃、反受其殃，總結出「能盡天極，能用天當」，須依天地之道，完成天功的治國大法。其中「過極失當」，將極、當二字排比成句，尤數見於《黃老帛書》中，陳鼓應指出「極」如同「當」，「天極」即「天當」，指天道所限定的準度。不達到天極、天當，將要受殃。超過天極、天當，也要降殃。只有合極合當，才能無殃。<sup>57</sup>其說誠然，唯「極」、「當」二者關涉密切，亦可由「恆」、「常」關係見出端倪，在古文字書寫語言的體系中，「極」、「恆」二字交涉甚巨，上述考釋即已指出楚簡「互」字可通作「極」，又通作「恆」，另外，「當」、「常」二字又皆從「尚」為聲符，以上情況很可能顯示了「極」、「恆」分化與「當」、「常」

56 此據陳鼓應釋文補，參陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 101。

57 同上注，頁 84-90。

同聲符分化發展的平行關係。<sup>58</sup> 換句話說，由四字兩組分化的詞義似乎暗示了兩種概念在思想發展上並進的可能性，亦即「天當」表達天的終極準度，與「極」義呼應，《黃老帛書》屢見「過極失當」、「天極」，極與當的並舉；而「天常」表述天的恆常不變，與「恆」義呼應，《黃老帛書》屢見「恆常」，恆與常的合為複詞。因此通過「恆」、「常」關係的比較，以及「恆」與「極」、「常」與「當」各具分化關係的說明，「極」、「當」二者的關係實可由此確認。<sup>59</sup>

唯「極／天當」與「恆／天常」二者就天道的運作而言，意涵卻又可以是相通的。陳鼓應即指出「天常」與「天當」二者很接近，皆就「天道」而言，但「常」強調永恆不變，「當」則側重於度和數，有適、度之意。<sup>60</sup> 其說誠然，「極／天當」與「恆／天常」所表達終極標準與恆常不變的兩種概念在《黃老帛書》中的確是並駕齊驅，且又混合兼之的。上引《十大經·觀》行 80 的「周流四國，以觀无恆。」在《十大經·果童》行 99 中有類似的文句：「周流四國，以視貧賤之極。」即可見「恆」與「極」在此語境中密切的用法，終極與恆常二義皆能說明。另外，還有二義兼之或排比的表述，例如「恆度」、「變恆過度」指恆常與準度，勿變其恆常過其準度、「南北有極……進退有常」則是將準度與恆常排比等等，以上例子皆說明了兩種概念既相互區別、有所著重，卻又相輔相成、統合表述的發展歷程。事實上，不僅是《黃老帛書》，上古文獻亦有類似表述，例如《呂氏春秋·仲夏紀·大樂》論述「先王定樂」，從本體「太一」出發，而有「兩儀」、「陰陽」之變化，此上下成章的作用，被論述為「渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，

58 至於四字在古文字發展中具體的混用、分化等使用情況，限於主題與篇幅，在此不贅。

59 類似情況又可見葛瑞漢（Angus C. Graham）所揭示「生：性；成：誠」四字兩組在思想概念發展中所具有的對應分化的關係，同時還說明了字詞變化與思想發展的關係。詳參 Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, IL: Open Court, 1989), 135-136, 400。中譯本見葛瑞漢著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁 159、457。

60 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 67-68。

終則復始，極則復反，莫不咸當」，<sup>61</sup> 很顯然的，前四句描述離合變化是一種天常，而後四句則說明變化中的終始極反的天當，其「常」與「當」排比在同一語境中，若就天道而言，此一恆常與適度，其實亦是相通的，最適度的天道運作當然也是最恆常的。森安太郎考察「恆」字的使用，即指出「以天象恆常的自然法則做為人世生活之標準的思想」是很久遠的。<sup>62</sup> 若回到「互先」萬物生成的根源與極星的密切指涉，艾蘭曾指出「恆」意指恆常持久，可指代恆星，是計算曆法演進時用於靜止定位的星。同時更指出在宇宙論中，大極是宇宙起源的始點，它以北極星作為隱喻之根，大恆作為最偉大的永恆也是這個隱喻之核，於此情況下，「極」、「恆」意義相吻合。<sup>63</sup> 亦可見一斑。

與「互先」關係更深的是《管子·白心》的論述，開篇點出「建當立有」的宗旨，尤其可與上述「建極」連繫，並進一步作為理解「互先」由「極」到「或」所表達「具有」義的重要環節。前已說明「極」、「當」關係密切，表示終極準度，而極、當之「建」，表述的正是一種終極準度的建立。「白心」「建當」之後，即言「立有」，顯然「當」與「有」二者有直接的關係。如果說「極」、「當」意涵相近、地位相當，那麼推論從「當」所到的「有」與從「極」所到的「或」，二者地位亦相當，應不為過，更何況上述考釋已指明「或」本可通作「有」，具備「具有」的意涵。當然論證「互先」的「或」蘊含「具有」的面向，「白心」所提供的訊息遠不止此。

過去學者解釋「建當立有」，或依據王念孫的說法改作「建常立首」，或依據何如璋改作「建常無有」。<sup>64</sup> 以上兩種說法，皆改字為說，所持最關鍵的證據是「白心」下文的「置常立儀」，認為二者句式一致，「建」、「置」二義相當，因此「當」應是「常」之誤。

61 王利器：《呂氏春秋注疏》第一冊，頁497-498。

62 森安太郎著，王孝廉譯：《恆字考》，頁258-259。

63 艾蘭著，張海晏譯：附錄：郭店楚墓竹簡《老子》與《大一生水》，頁213-214、222-223。

64 詳細討論可參張舜徽：《白心篇疏證》，《周秦道論發微》（北京：中華書局，1982年），頁248-249。

然自《黃老帛書》問世以後，其中「當」與「常」二者兼備使用，說明了「建當立有」恐怕並無任何字誤的問題。王博為說明《黃老帛書》與《管子》時代的先後關係，便曾連繫 白心 「建當立有」與《黃老帛書》「當」、「立有命」的使用情況。<sup>65</sup>「建當立有」與「置常立儀」，前者建當，後者置常，「當」、「常」二義比並，的確可以不存在字誤的問題。況且正如上述所考，「極／天當」與「恆／天常」兩種概念在天道運作的描述中，既是分化關係，卻又相通無礙，「置常立儀」表達恆常與儀度的置立，「建當立有」則說明準度與具有的建立，二者並不衝突。

當然，更重要的是 白心 圍繞著「建當立有」所闡述的更多內容，足以直接說明 互先 「極」與「或」的關係，以及「或」的「具有」意義。首先是「原始計實」的說法，其以為「上之隨天，其次隨人。人不倡不和，天不始不隨。故其言也不廢，其事也不隨。原始計實，本其所生」，<sup>66</sup>所溯源的「始」，當指不始不隨的天，人必須隨天，而天必須有始，人方能隨，因此人若取上之隨天，必當原始原天。如果說「原始」的呼籲是對根源的尋求，那麼「計實」則是對萬物落「實」為「有」的確認，此所謂「本其所生」，陳鼓應即指出黃老「建當立有」、「原始計實」是更向社會傾斜而落向「實」「有」處。<sup>67</sup>因此所謂「原始計實」毋寧是「建當立有」的另一面說法。

然而更有趣的是 白心 由此直接開出「或」的討論，此段文字在理解 互先 的「或」有不可估量的價值，不煩贅冗，具引如下：

天或維之，地或載之。天莫之維則天以墜矣，地莫之載則地以沉矣。夫天不墜，地不沉，夫或維而載之也夫。又沉於人，人有治之，辟之若夫鼙鼓之動也。夫不能自搖

65 王博：附錄：馬王堆《老子》乙本卷前古佚書的研究，《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993年），頁305-307。

66 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》中冊（北京：中華書局，2004年），頁788。

67 參陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003年），頁181。

者，夫或搖之。夫「或」者何？若然者也。視則不見，聽則不聞，洒乎天下滿，不見其塞。集於顏色，知於肌膚，責其往來，莫知其時。薄乎其方也，鞞乎其圓也，鞞鞞乎莫得其門。故口為聲也，耳為聽也，目有視也，手有指也，足有履也，事物有所比也。當生者生，當死者死，言有西有東，各死其鄉。<sup>68</sup>

這段文字從天地之可維可載、不墜不沉的探究說起，「天或維之」、「地或載之」、「夫或維而載之也夫」，在一般的敘述句中加入了表達特定意涵的「或」。上古文獻中，「或」由實詞虛化後的用法多樣，既是表示泛指、虛指、分指的代詞，可譯為「有某」，又是表示不定、假設、選擇關係的副詞或連詞，可譯為「或許」。這段文字的「或」顯然肩負了兩種功能，表達出天地維載的過程，蘊含某種具有的、不定的存在。天地之後，又論及人，以類比方式推測人與天地相同，天地能有維、有載，人亦具備「有治」。換句話說，天地人之所以存在，能有維、有載、有治皆指向這一具有的、不定的「或」。然而「或」是甚麼？下文直接自問自答：「夫或者何？若然者也」，指出「或」就是一種「這個樣子」的存在，它以具有的、不定的方式表現出這個樣子。凡是不能自搖自動的萬物，包括天地人，皆由「或」所搖所動，而展現出如今的這個樣子，包括天維地載人治。尹《注》：「必有以而動也。無識之物，皆不能自搖。有時而動，則物搖之也。」<sup>69</sup>指出一定「有以」而使萬物搖動，其說近是（有關「搖」的討論，另詳）。下文又再具體描述「或」的存在，既是不見不聞，但又灑滿不塞，聚集於具有顏色、肌膚的萬物，也讓具有顏色、肌膚的萬物能夠感知。

此一描述已然將「或」的地位視同根源，陳鼓應解「或」為代詞，指有某人、有某物，言人事不能自己主掌，而是有某種東西在

68 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》中冊，頁799-800。

69 同上注，頁799。



支持著它，並具體言這裡的「或」(某物)即指道。<sup>70</sup>初步說明了「或」所具最高的地位，唯就「白心」而言，「或」的這種視同根源的地位，其實是與「建當立有」呼應的。上文曾指出「或」以具有的、不定的方式展現其樣子，其中所謂「具有的」，毫無疑問，與「建當立有」的「有」相應(至於「不定的」，詳下第三個面向)。事實上這段文字的最後，也以大量的「有」來回應視同根源的「或」，敘述口聲、耳聽、目視、手指、足履、事物所比，種種的這些樣子，皆是「為」，皆是「有」才產生的，是來自「或」的「具有的」方式所搖動的。蒙文通以為「白心」闡述「或使」理論，其具體主張就是「宇宙萬象，皆若或使，口為聲，耳為聽，目有視，手有指，足有履，事物有所比，莫非自然而有不得已者存」，<sup>71</sup>突顯這些萬象自然而有不得已者存的存有狀態，所言正是。這段文字敘述「有」之後，末了更直接道出「當生者生，當死者死」，將萬物的生死存滅，訴諸於「當」——一個終極準度的確立。據此更堅實了本文所推論，這段集中論「或」的文字，其實是與「建當立有」呼應的。同時，對於本文論證更重要的是，結合上述已指出「當」與「極」的密切關係，這也說明了「互先」的「或」足以在同一語境下獲得理解，是一蘊含「具有」意義的化生作用。

上述說明「互先」「極」與「或」的關係，所列舉的雖是各種傳世與出土的文獻，然而這些論述，其實也可以在「互先」見到相應的行文：「舉天下之作也，無不得其極而果遂。」意指天下萬物之所作為，沒有不取得其終極準度而實成的。換句話說，天下萬物得其終極準度而能以果遂實成的樣子展現出來，在此所謂的「果」，意指萬物的實有，上文所舉圍繞著「白心」「建當立有」的論述中，有「原始計實」的說法，其所原天之始，計萬物之落實為有，與「互先」得其極而果遂，涵義相當(關於「果」的詳細討論，另詳)。因此這段行文，其實是扣緊上文而言的，其旨在為舉天下之明王、明君、明士，尋求上合天道本體，下治人事的終極準度。《國語·周

70 參陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，頁192-193。

71 蒙文通：《楊朱學派考》，《古學甄微》(成都：巴蜀書社，1987年)，頁257。

語上》記載芮良夫勸厲王莫專利的一席話，提到「夫王人者，將導利而布之上下者也，使神人百物無不得其極，猶日怵惕，懼怨之來也。故頌曰：『思文后稷，克配彼天。立我蒸民，莫匪爾極。』」<sup>72</sup> 李銳已指出「無不得其極」，與「互先」句子相同。<sup>73</sup> 誠然，此兩處的「極」當然皆指終極準度，更具體的說，是建立萬物民人所能取正的標準——民極，因此援引《毛詩·周頌·思文》為證，這些其實都與上文所引的「建用皇極」、「作汝民極」、「建極屬民」、「布制建極」的意旨一致。

#### （四）面向二：或使則實、會其有極

至於「極」化生為「或」蘊含的第二個面向，則是「或」表現的「宇域」義。延續著第一個面向所表現萬物的「具有」，第二個面向即在此基礎上表現萬物所居處的時空場域。如上所言，「極」為眾星或萬物所拱、所取正，相對於「極」，萬物在取正的同一狀態中也就各得其所，獲得各自的時空場域。「或」的此一面向，可以延續第一個面向所揭示《管子·白心》中對於「或」的描述，並結合《莊子·則陽》所載「或使則實」與「有名有實，是物之居」，以及《尚書·洪範》「會其有極，歸其有極」、《論語·為政》「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」等論述，取得堅實的印證。以下亦將結合這些文獻勾勒出相關的思想架構，以作為理解「或」的基礎，說明「或」所表現出「宇域」義的面向。

上述《管子·白心》的「或」，其實可以在《莊子·則陽》中找到類似的論說，那就是接予的「或使」理論。<sup>74</sup> 蒙文通曾指出「白心」對於「則陽」所載接予主張「或使——若或使之然」的理論，

72 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁13-14。

73 李銳：《恆先》淺釋。

74 李銳也指出《莊子·則陽》所載「或使」此一有關宇宙動力的重要命題，在「互先」中也有所反映，呈現了將「自生」和「或使」相融合的趨向，並對「莫為」與「或使」兩命題其後的歷時發展作討論。惜其未與《管子·白心》、馬王堆《黃老帛書》作比較。又，李銳原將「或」讀作「域」，見同上注。後又直接讀作「或」，見李銳：「或使」與「莫為」，《中國哲學史》2009年第4期，頁34-41。

闡其義為備，以為因循之本。<sup>75</sup> 則陽 記載少知與大公調對話，討論當時季真主張的「莫為」與接子主張的「或使」，兩家「孰正於其情，孰 於其理」。雖然大公調認為二說皆「未免於物而終以為過」，而對之施以一系列的詰難，然而卻保留了二說的關鍵主張，那就是「或使則實，莫為則虛。有名有實，是物之居；无名无實，在物之虛」。<sup>76</sup> —「莫為」，—「或使」，前者偏重於虛、無，後者傾向於實、有。然而無論何者，都指向釐清二者作為「物」之所實居或虛處的根源，表明二者在物的「居處」上所具有共同的關懷。

則陽 將「或」的內涵與「有」掛鉤，與上述「或」第一個面向「具有」義的論證一致，更重要的是清楚點出這個「有」是萬物得以居處的時空場域。儘管 互先 的「或」、則陽 的「或使」、白心 的「或」，三者關係深淺還可以進一步比較，然而所言「或」具有萬物居處的涵義，表達萬物據以而有的時空場域等概念，卻是極其明確的。事實上，白心 在「建當立有」的依據下描述「或」之餘，也明確點出「不可常居也，不可廢舍也，隨變斷事也，知時以為度」，<sup>77</sup> 這句話從不可「常居」、「廢舍」等居舍的角度切入，說明萬物萬事隨順變化，而需不停地變換其居舍，換句話說，就是持續不斷地尋求各自的時空場域，把握此一適當的準度，此所以必須「知時以為度」。「度」應即扣緊「建當立有」的「當」——終極準度而言的，上古文獻中「度」多與「宅」相通，而有居處義，知曉時空關係，方能確立其所居的場域，也才能取得適當的準度（有關「度」、「宅」的關係，還牽涉到 互先 另外的主題，另詳）。<sup>78</sup> 因此所建「當」、所以為「度」，都是圍繞著「時」而確立的，其實白心 「建當立有」之後的一段話，已能清楚表達這個意思：「建當立有，以靖為宗，以時為寶，以政為儀，和則能久。非吾儀，雖利

75 蒙文通：《楊朱學派考》，頁256。

76 王叔岷：《莊子校註》中冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年），頁1034。

77 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》中冊，頁789。

78 另外，有關「度」、「宅」相通的例證，可參劉釗：《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2003年），頁142-143。

不為。非吾當，雖利不行。非吾道，雖利不取。」<sup>79</sup>以「靖」、「時」、「政」為宗、為寶、為儀，就在說明所建「當」必須以靖定、知時、持正作為其成立的宗寶或準則，靖定方能見出變化，知時才能作出判斷，持正才曉如何定奪，非此三者的配合，則無法得其儀、其當、其道，雖千萬利亦不行。

因此，「或」作為萬物取得時空場域的依據，其實是取決於萬物的「當」之與否。其「當」當然包括了「當時」與「當位」，也就是時間與空間一整的「當」，《經法·四度》行 35-38 具體說明了君臣、賢不肖之間「位」與「時」的當與不當，以為：「君臣易位謂之逆，賢不肖並立謂之亂，動靜不時謂之逆，生殺不當謂之暴。……君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正，動靜參於天地謂之文。誅時當謂之武。」以為逆亂逆暴等皆源於易位並立、不時不當，而欲達成靜正文武，則在於當位，在於參於天地的當時，凡此都是「周遷動作，天為之稽。天道不遠，入與處，出與反」的作用促成的。換句話說，「當時」、「當位」，都應稽天之周遷為準，天道運行，入處出反，正是一種時空場域的周遷變換，是在位者應隨時應變而取當的。

言及「當時」或「當位」，理應推學者熟知的《周易》或《易傳》，相關討論甚夥，茲不贅。唯必須指出 互先 支持「或」作用的「極」，其「當時」、「當位」還應扣緊其作為北極星的意象而論，極星居其所，而眾星，甚至萬物，便取以確立各自當時、當位的時空場域。聞一多曾指出《周易》乾卦之「乾」與「斡」的關係，是星中的北斗，乾卦 六龍皆謂龍星，其「當春夏之交昏後升於東南，秋冬之交昏後降於西南」。<sup>80</sup> 夏含夷 (Edward L. Shaughnessy) 更在聞一多的基礎上，說明 乾卦 各爻辭之間的相互關係，指出各爻所應處的實際節氣與天文位置，隨時間流逝而規律性的變換方位。且引 彖傳 「大明終始，六位時成，時乘六龍以御天」，說明

79 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》中冊，頁 788。

80 聞一多：《周易義證類纂》，朱自清、郭沫若、葉聖陶編：《聞一多全集（二）——古典新義》，頁 45-48。

早在《易傳》即指出《周易》的此一內涵，而「乾卦」正是以昏時龍體在夜空中的位置，來標識冬春夏秋季候的。<sup>81</sup> 凡此都顯示了「當時」或「當位」應扣緊極星而立論，反映的正是天文運行中，各星體在時間與空間的不同場域。

「或」具有「宇域」義，在「互先」問世之後，已引起學者廣泛注意。尤其在上文的語文考釋已指出《老子·二十五章》描述不知其名，字之曰道、獨立不改，周行不殆的本體時，曾指出包含本體以及與本體共為四大的天、地、王，四者皆在「域中」，學者多引為說明。此章雖然沒有將「域」納入萬物生成的系列階段中，然實已帶出萬物居處周行不殆之時空場域的意象。<sup>82</sup> 除此，學者更重視的是《淮南子·天文》：「道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。」<sup>83</sup> 天文 此段生成的系列非常重要，如果結合「太一生水」「太一生水，水反搏太一，是以成天，天反搏太一，是以成地。……成歲而止」與「互先」「或作，有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者……濁氣生地，清氣生天」的論述來看，可整理如下：

(道) 虛霏 → 宇宙 → 氣 → 天地  
 (太一) → 水 → 天地…… 歲  
 (極) 或 → 氣 → 有(天地) → 始 → 往

學者多以為此間的「或」與「宇宙」相當。李學勤尤其指出表示空間的「或」只相應於上下四方的「宇」，不包括往古來今的「宙」，其說值得深思，也值得商榷。從上述整理，可清楚看出三者的根源(道、太一、極)，皆經過化生為氣或水此一型態的過程，唯「天文

81 夏含夷：《周易乾卦六龍新解》，《文史》第二十四輯（北京：中華書局，1985年），頁9-14。又 Edward L. Shaughnessy, *The Composition of the Zhouyi* (Ann Arbor: UMI, 2003), 266-287。

82 丁原植曾對《老子》的「域」、「國」等的形名思辨觀念作過討論，並指出其與天文的觀測有關，其謂「天體的運行以『天極』為中心而旋轉，人的視野就以人所居之地為中心的環域」。參丁原植：《楚簡《老子》思辨觀念的天文探源》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，頁480-481。

83 何寧：《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，1998年），頁165-166。

與 互先 在此之前，還列出了「虛霽」、「宇宙」與「或」的型態，顯然「或」不僅僅與「宇宙」有關，還跟「虛霽」連繫。「霽」在上古文獻多與「廓」相通，包括訓作空、虛、大、張等等，皆表達開拓出空間的意義。<sup>84</sup>此外，道原 行 169：「一者其號也，虛其舍也，无為其素也，和其用也。」指出以一為號的本體道，其所居舍處，即是「虛」。因此可以推論「虛霽」所表現的亦當包含空間的意象，而 互先 「或」所表述宇域的空間意象，應與此相當。唯 天文 的「虛霽」又生「宇宙」，也就是由空間又產生時間與空間兩重意象，其將時間納入空間去論述，與 太一生水 或 互先 皆有若干不同。

太一生水 直言根源化生為水而成天地，根源與化生之間沒有再羅列任何階段，同時天地之成後不斷的相搏，一直到「成歲而止」。學者已指出 太一生水 的「成歲」與《楚帛書》、月令 在天文數術有所連繫，其「太一藏於水，行於時」的論述，指出了太一所藏所行的空間與時間是一體的運作，可以說是將時間投射於空間，定出萬物據以生成的時空場域。<sup>85</sup>至於 互先 ，前已詳細說明從極化生為或、為氣，派生出天地、始往等實體的空間與時間，則可說「或」是派生出天地、始往的作用，是由空間牽引出時間，亦定出萬物據以生成的時空場域。

以上無論是 天文 、 太一生水 或是 互先 ，其對於萬物據以居處之時空場域的論述其實只存在表述模式上的差異而已，並非本質不同。事實上空間與時間兩種概念本來就不能截然二分，就萬物的存有而言，空間與時間幾乎是同時並存產生的，二者相輔相成，空間的成立依待萬物各取其相對位置而展開，然而在相對位置成立的過程中，時間也同時占據了這整個過程。《鶡冠子·環流》：「斗柄東指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆

84 有關「霽」、「廓」二字的通假關係，以及其所表述的空、虛、大、張等意義，詳朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：藝文印書館，1994年），頁493。

85 有關 太一生水 與《楚帛書》、月令 等天文數術的關係，參李學勤：《太一生水的數術解釋》；鄭剛：《太一生水》·《楚帛書》·《禮記》，《楚簡道家文獻辨證》（汕頭：汕頭大學出版社，2004年）。

秋；斗柄北指，天下皆冬。斗柄運於上，事立於下。斗柄指一方，四塞俱成。」<sup>86</sup> 所述北斗猶如「互先」的極，是北極星，其所指東南西北四方空間的當下，天下便皆處於春夏秋冬四季的時間，闡述得非常清楚。唐君毅亦指出中國哲學中，時間、空間、物質三者不相離，說古今四方，皆以自己為中心。時間與在其中表現的天地萬物為根本上不離，沒有時間順貫其中則不成天地萬物，時間以螺旋循環的方式遞展，表現天地萬物之重復。並舉一年四季的遞換，也置定出日月星辰繞周天三百六十度的空間為例，說明其時間與空間相互說明的情況。<sup>87</sup> 此外，郭齊勇也指出其中的「域」表達的是一個場或場有，不僅是空間，而且是時間。<sup>88</sup> 因此「互先」的「或」不能說僅僅對應於空間的「宇」，實際上是兼攝時與空的場域。

論述至此，可再回到「或」所作用的時空場域中，說明「極」所扮演的角色。「或」既蘊含了「有」，是萬物居處的時空場域，那麼其根源「極」亦立足於此才彰顯其終極標準的意義。事實上，文獻中的「極」本含表示空間的意義，《荀子·儒效》：「故積土而為山，積水而為海，旦暮積謂之歲，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極。」<sup>89</sup> 極與歲相對，表達的正是與時間不同的空間意象，《楚辭·離騷》：「覽相觀於四極兮，周流乎天余乃下。」<sup>90</sup>《十大經·觀》行 80「周流四國」，四國與四極所表述的都是空間意象。

更重要的是「或」所展示的時空場域，更建立在以「極」為中心，萬物拱之的意象上，這與北極星於天文中的地位一致，亦如上舉唐君毅所指出的以自己為中心。《尚書·洪範》在說明「建用皇極」的「無偏無陂」時還有重要的一句話：「會其有極，歸其有極。」所言以「極」為會歸的終極標準。換句話說，就與「互先」言「極」是萬物會歸，取得時空場域的標準一致。同時上引《楚帛書·乙

86 黃懷信：《鶡冠子彙校集注》（北京：中華書局，2004年），頁76。

87 唐君毅：《中國哲學中自然宇宙觀之特質》，頁106-114。

88 郭齊勇：《恆先》——道法家形名思想的佚篇，收入丁四新編：《楚地簡帛思想研究（二）》（武漢：湖北教育出版社，2005年），頁57。

89 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），頁144。

90 洪興祖：《楚辭補注》，頁59。

篇》「建極屬民」，已指出「屬」如同「會」，其與 洪範 皆強調建極之後，能使庶民有依據而有所屬、有所會，亦即皆有所屬所會相對的時空場域。此一論述在文獻中並不陌生，《經法·六分》行 27-28：「凡觀國，有六順：主不失其位則國〔有本。臣〕失其處則下无根，國憂而存。……主得〔位〕臣輻屬者，王。」此所謂「輻屬」者，亦即 乙篇 所言之「屬」，而陳鼓應解釋此則乃群臣歸聚在君主周圍就像車輻聚集在輪心周圍一樣，並以為此如《論語·為政》所說的「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共（拱）之」。<sup>91</sup>其說甚是。此外，《申子·大體》：「是以明君使其臣並進輻湊，莫得專君。」<sup>92</sup>《管子·任法》：「聖君亦明其法而固守之，群臣修通輻湊，以事其主。」<sup>93</sup>《韓非子·難一》：「百官修通，群臣輻湊。」<sup>94</sup>意涵皆同。而更為人熟知的恐怕是《老子·十一章》：

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。<sup>95</sup>

以「無」作為「有」之利用的根源標準，所述輻轂的意象，亦與上同。班大為指出《老子·十一章》這種轂之樞紐以無為用的思想，雖沒有《論語·為政》喻示德的神秘作用所使用隱喻的天文學根源，但是二者各自以無形的天之樞紐作為神秘作用得以運行的最終見解，卻具有共同啟發的源頭，也就是此前二千年，天之樞紐處沒有物理的實體，因此整個運轉的天穹展現神妙作用的中心就是一個「无」。<sup>96</sup>

91 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 137。

92 詳《群書治要》所錄《申子·大體》，魏徵：《群書治要》（南京：江蘇古籍出版社，1988 年），頁 1888。

93 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》中冊，頁 906。

94 王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998 年），頁 353。

95 王弼等注：《老子四種》，頁 9。

96 David W. Pankenier, "A Brief History of *Beiji* 北極 (Northern Culmen), With an Excursus on the Origin of the Character *di* 帝," 220. 中譯見班大為著，徐鳳先譯：北極簡史：附帝字的起源，頁 336-337。



事實上，葛兆光已引《朱子語類》有類似初步的說法：「北辰是那中間無星處，這些子不動，是天之樞紐，北辰無星，緣人要取此為極，不可無箇記認，就其傍取一小星，謂之極星，這是天之樞紐。」其亦指出北極星雖然是天地之「中」不可替代的記認標誌，但古人通過觀測與體驗卻逐漸察覺這個偉大而神秘的「天極」並非一個客觀的實在而是一個虛無的「點」，實際上是一個「無」，儘管它為人類設立了時空，卻在人世的空間與時間秩序之外。<sup>97</sup> 換句話說，是以天之樞紐（或為「无」，或為「北辰」、「北極」）為中心而無實體所建立不斷運作、產生作用的一個時空場域，而「互先」之「無有」與「或」之「有」的內涵與關係，亦源此一共同的啟發。

最後，如果回到「互先」的行文，亦可找到呼應的敘述，其所謂「天下之作也，無許極，無非其所」，其「所」即標示了物之居處，以「極」為終極標準拉開時空場域的話，則天下萬物皆依此獲得其「所」其「居」。《周禮·天官冢宰》：「惟王建國。辨方正位。體國經野。設官分職。以為民極。」鄭《注》：「極，中也。令天下之人各得其中，不失其所。」<sup>98</sup> 說的亦同此意。然而就萬物自身而

97 葛兆光：《眾妙之門——北極與太一、道、太極》，頁47、49-50。

98 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏》第三冊，頁10-11。在此鄭玄以「中」解釋「極」，事實上，「極」與「中」兩個概念關係極深。如果「中」表示的是旗幟，是中心統領、標準的話，其意義就與「極」相當。「極」以天文的極星取意，而「中」以人文的旗幟取意，正是天文與人文交相輝映的思考。因此二者作為中心準度，眾星、眾人或萬物所拱、所取正等的意涵皆可能是相當的。以言「中」最為人熟知的「中庸」而言，其謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」，所言以「中」為天下之大本，亦即以「中」為根源，同時強調中節之和，以達到天地位、萬物育，皆與本篇之「極」強調中心準度，而使萬物無非其所，各取其正而生成的意涵相符。此外，《論語·堯曰》：「咨爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中，四海困窮，天祿永終。」（何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏》第八冊，頁178。）所命舜作為執政者必須執「中」的重要內涵是掌握「天之曆數」，也就是對日月星辰年歲的推定與頒佈，其與本篇之「極」即為天文極星與人文皇極的關連對應亦相符合。當然，「極」與「中」二者在上古文獻中的涵義豐富，概念的發展亦千絲萬縷，還有待更進一步的探索。例如連劭名指出「恆」、「極」義通，《楚帛書·乙篇》的「建恆」即「建極」，此觀念源於古代的「立中」，並舉殷墟卜辭之例說明。詳連劭名：《長沙楚帛書與古代思想》，《江漢考古》2001年第2期，頁53。

言，沒有所謂的極至、停止之處，當然又沒有不是其居所的，也就是無所不在，此與上引「白心」的「不可常居也，不可廢舍也」，可謂如出一轍。安樂哲在補充艾蘭以「太一」為北辰所闡述「居」性格的討論中，曾指出北極星本身並不是不動的，在與其他星的關係中，它是它們運動所相對靜止的固定方位。<sup>99</sup> 事實上也從最根源處說明了這種「無許極」不可常居的觀念。

#### （五）面向三：誰能極之、明法微道

上述「或」的第一個面向與第二個面向表達的是萬物具有的存，以及所居處的時空場域。然而從樸靜虛「極」的無有，到氣信神哉芸芸相生、昏昏不寧求其所生之「氣」的氣有之間，如何能從樸靜虛過渡到昏昏不寧；從全然的無有進展到芸芸的氣有？「或」的第三個面向應是對此的說明，表現出「偶或」的意義。

上述考釋指出「或」含有不定、對偶、偶然的意義，這幾項詞義皆來自萬物萬事，具有超過一種以上的選擇性，而產生一以上的對偶或成組義，或一以上的不定義，或一以上的偶然義。此義作為「或」的第三個面向，當然與根源「極」相承又相對，「極」是終極標準，是眾星或萬物所拱唯一的、靜定的根源，化生為作用的「或」，則成為一以上、不固定、不寧靜的，如此才可能再派生出芸芸萬物。上述《管子·白心》、《莊子·則陽》皆言及「或」，各別呈顯了「或」的具有義與宇域義。除此，《論衡·初稟》亦言及「或使」，其舉「吉人舉事，無不利者」的情況為說，與「互先」下文亦言及「利」、「事」的語境一致。以下將結合這些文獻勾勒出相關的思想架構，以作為理解「或」的基礎，說明「或」所表現出「偶或」義的面向。

《論衡·初稟》具體指出：

<sup>99</sup> 安樂哲：「境生」儒家之「和」——中國早期宇宙論中的「協重」(collaterality) 思想，頁21。

人徒不召而至，瑞物不招而來，黯然而合，若或使之。出門聞吉，顧睨見善，自然道也。文王當興，赤雀適來，魚躍鳥飛、武王偶見，非天使雀至、白魚來也，吉物動飛，而聖遇也。白魚入于王舟，王陽曰：「偶適也。」光祿大夫劉琨，前為弘農太守，虎渡河，光武皇帝曰：「偶適自然，非或使之也。」故夫王陽之言「適」，光武之曰「偶」，可謂合於自然也。<sup>100</sup>

這段話與 白心、則陽 所言的「或」稍有不同。「或」依然從「有」的意涵出發，說明不召而至、黯然而合的吉人舉事，看似有某種力量去驅使它，然而這股力量其實是一種自然而然的表現，包括文王當興、武王偶見、魚入舟、虎渡河等等，皆由於「偶適自然」。很顯然，對「或」的理解不強調其具有義或宇域義，而是著重其「偶或」的內涵，甚至還引光武帝的話，表明這種偶或的作用更勝於具有的力量，雖然其偶或的意義依然是由或有的內涵中去提取出來的（至於「或」與「偶」、「適」、「自然」的連繫，還涉及《論衡》他篇相關的論述，同時也與 互先 所述萬物的派生密切相關，另詳）。

基於上述的理解，「或」的此一面向，即可再結合 互先 「未有天地，未有作行出生，虛靜為一，若濕濕夢夢，靜同而昧，或明昧，或孳生」，以及《楚辭·天問》「冥 瞢闇，誰能極之」、「明明闇闇，惟時何為」、《十大經·觀》的「其明者以為法，而微道是行」、「待地氣之發也，乃萌者萌，而孳者孳」等論述，得到說明。

互先 交代「極」、「或」、「氣」、「有」、「始」、「往」的系列之後，又回過頭來說明「未有天地」，也就是在包括天地實有的未有以前，從「極」到「或」、到「氣」的狀態。亦即是「未有作行出生，虛靜為一，若濕濕夢夢，靜同而昧，或明昧，或孳生」，前四句所言的虛靜、濕夢、為一、靜同、暗昧等顯然是對「極」的描述，但後二句則點出了有別於「極」的其他情況，就是相對於「極」的為一、靜同，更尤其是暗昧，而產生了「明」。「明」一旦

100 黃暉：《論衡校釋》第一冊（北京：中華書局，1996年），頁131。

產生，當然就是與「昧」成對偶的，也就開始了一連串的一以上、不靜定，繼而「孳生」出萬物。其中以「或」帶出明昧，帶出孳生，尤其突顯「或」第三個面向的這層意思，其「或」與上引「白心天」「或」維之、地「或」載之的「或」用法相同，皆作為表達或許、不定的連詞或副詞使用，來呼應所要說明的對象「或」。

事實上，「明昧」所帶出一以上、不靜定的對偶關係，與萬物可由此孳生，二者關係的建立，這在《楚辭·天問》中即有類似而清楚的表述。天問 開篇始於對天地萬物根源的追問，尤其篇首說明此根源對應天道的內容，與「互先」以「極」作為根源的天文學背景一致。所言：

圓則九重，孰營度之？惟茲何功？孰初作之？斡維焉繫？天極焉加？八柱何當？東南何虧？九天之際，安放安屬？隅隈多有，誰知其數？天何所沓？十二焉分？日月安屬？列星安陳？<sup>101</sup>

指出九重天圓之需營度，包括斡維之繫、天極之加、八柱之當、東南之虧等天與地，以及其間日月、列星的放排與屬陳。很明顯的，其「天極」與上文所述包括「互先」的「極」等極星有直接的連繫，同時指明天地日月列星皆需屬放，也與所述天地萬物皆需取得其所居處之時空場域的說法相同，可見其與上述文獻思路的一致性。除此，與第三個面向的論證更密切的是如下一段話：

遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥吻闇闔，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？明明闇闔，惟時何為？陰陽三合，何本何化？<sup>102</sup>

101 洪興祖：《楚辭補注》，頁 147-150。

102 同上注，頁 146-147。其中「吻」字據劉盼遂校正，詳劉盼遂：《天問校箋》，《劉盼遂文集》（北京：北京師範大學出版社，2002 年），頁 3。

學者已指出「遂古之初」與「極先之初」句法一致，遂古即極先，也就是最先，詞異而義同。在最先的先、上下未形之時，是「冥吻蒼闇」的一片，於此最初的根源狀態，誰能達其至極呢？天問存疑，而互先則提出了「極」。「冥吻蒼闇」之後，便開始「明明闇闇」，其與互先「靜同而昧」之後即言「或明昧」的敘述一致。「明明闇闇」隱然有光明的出現，「或明昧」則點出由暗昧到光明或然的出現，如同互先整理者所言一股「潛在的分化趨勢」，促使了光明的產生。明明與闇昧的對偶關係產生之後，即可見原來一片「冥吻蒼闇」或「靜同而昧」的狀態已然出現與此不同的其他特性，也就是「明」。此「明」亦意謂著一種「生」的意象，如果說由「極」到「或」是化生的，那麼從「或」所帶出「或明昧」的「明」與「昧」則無疑象徵了派生的開始。因此無論是互先或天問，皆由此繼言「孳生」。天問指出此種乃陰陽三合、本化之間的作用，其實就在鋪陳萬物的生死，後文又言：

出自湯谷，次于蒙汜。自明及晦，所行幾里？夜光何德，死則又育？厥利維何，而顧菟在腹？女岐無合，夫焉取九子？伯強何處？惠氣安在？何闔而晦？何開而明？角宿未旦，曜靈安藏？<sup>103</sup>

無論是在言日光的「自明及晦」，或是月光的「死則又育」，還是談女岐孳育九子，皆是以明闇的對比帶出生死。如此可知互先的「或孳生」應亦循此思路，也就是既有了與「昧」相對的「明」，那麼萬物「孳生」也就有了依據。

此外，「或明昧，或孳生」的論述其實與互先下文「氣信神哉，芸芸相生」呼應，前者言「明」或從「昧」中分化派生出來，繼而或有一切「孳生」的開始；後者則在進入氣有派生天地萬物的具體論述中，緊接著氣有「神」的作用，而言萬物的芸芸相生。在此所言氣的「神」，其實與「明」關係密切，太一生水即有「神明」

103 洪興祖：《楚辭補注》，頁150-152。

一詞，二者在其中作為天地萬物孳生的作用，應具有共同的思想背景（有關「神明」更詳細的討論，另詳）。如果再結合上述「天問言」「明明闇闇」之後，亦緊接著提到陰陽三合的本化生死，可以說「互先」「明」或「神」之後言孳生或相生，其與「陰陽」概念亦應是有所連繫的，因為如果說「明」與「昧」是一組對偶概念的話，那麼「陰陽」就是於此概括性最高的一組概念，更何況「陰陽」二義相對本就源於山之陰暗面與陽明面的表述。葛瑞漢即指出在公元前三世紀最後成型的傳統宇宙論，即是以陰陽二分方式的鎖鏈，將所有二元的對偶作線性排列，而成就一個秩序，並舉稍後的馬王堆稱為例說明。<sup>104</sup>「互先」雖然沒有明白提到「陰陽」，但其「明昧」應是在同一語境下提出的，甚至其後文的「善不善」、「治亂」、「中外」、「小大」、「柔剛」、「圓方」、「晦明」、「短長」二元的對偶系列也是從「明昧」二分方式的鎖鏈中排列出來。其中「晦明」還與「明昧」呼應，只是後者落在作用力的「或有」層次上，而前者則進入具體孳生的萬物「實有」中去說明。

上引安樂哲曾對「化生」與「派生」作詳細討論，其更指出「派生」所表達的分離性和獨立性，是由「化生」過程性和語境性的種種假定限定的，「化生」過程性的持續性停頓在作為獨一無二事件的「派生」的完成上，換句話說，早期中國宇宙論顯然融合了「化生」與「派生」的觀念。<sup>105</sup>因此「互先」所言的「明昧」，以及其後排列的「治亂」、「中外」等等具分離性與獨立性的二元對偶，其派生中其實也含有化生的過程性和語境性，亦即包括「明昧」的種種派生的萬物，也將處於「極」化生為「或」所蘊含具有、宇域、偶或等作用的特質中，不斷的持續孳生（至於具體二元對偶的派生歷程，另詳）。

104 Angus C. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986), 27–28。中譯見葛瑞漢：《陰陽與關聯思維的本質》，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁22–23。

105 安樂哲：「境生」儒家之「和」——中國早期宇宙論中的「協重」（collaterality）思想，頁20。

相對於《互先》，馬王堆《十大經·果童》行 96-97：「夫天有榦，地有恆常。合 常，是以有晦有明，有陰有陽。……陰陽備物，化變乃生。」亦是以晦明、陰陽二元對偶的方式說明萬物的化變而生。葛兆光曾指出文中的「榦」即如《天問》的「斡」，亦即北極，本身無晦明、陰陽，然而正恰恰從那裡起步，混合榦常，天地才「判為兩，分為陰陽。離為四〔時〕」，因此這是化育陰陽、生孕萬物的起點。<sup>106</sup>誠然，《十大經·觀》行 82-85 有更完整的論述：

黃帝曰：群群□□□□□□為一困，无晦无明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽。離為四〔時，□□□□□□德虐之行〕，因以為常，其明者以為法，而微道是行。行法循□，□□牝牡，牝牡相求，會剛與柔。柔剛相成，牝牡若刑。下會於地，上會於天。得天之微，時若〔□者□，而□者□。地因而養之〕；待地氣之發也，乃萌者萌，而孳者孳，天因而成之。弗因則不成，〔弗〕養則不生。夫民之生也，規規生食與繼，不會不繼，无與守地；不食不人，无與守天。是〔故〕羸陰布德，〔重陽長，晝氣開〕民功者，所以食之也；宿陽脩刑，重陰長，夜氣閉地繩者，〔所〕以繼之也。<sup>107</sup>

這段文字對於理解「或明昧，或孳生」至為重要。文中引黃帝之言，亦從萬物以前的根源說起，以為那是「无晦无明，未有陰陽」的，而後再「始判為兩，分為陰陽」，從明晦、陰陽的二元對偶性概念開始說起。有了明晦陰陽的區別，方知以「明」者為法，而行其「微」道，由明微這種對偶性去觸發牝牡、剛柔的形成。而其具體產生萬物，則亦上下會於天地，若能得天之「微」，則地將順因而養，相對的，以地氣的順天時而發動，天亦因而成之，促使萬物的

106 葛兆光：《眾妙之門——北極與太一、道、太極》，頁 50。

107 此段若干釋文據陳鼓應補，詳陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓帛書》，頁 268、272、276。

萌芽與孳生，此一觀點在《國語·周語上》載天子藉田之禮，「順時親土，陽瘳憤盈，土氣震發」、「陽氣俱蒸，土膏其動」<sup>108</sup> 等由陰陽二氣循環，展開生命死而復甦、生而復死的說明，可見一斑。<sup>109</sup>《莊子·田子方》亦指出：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。或為之紀，而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知其所窮。」<sup>110</sup> 指出至陰之晦卻蘊含於天，至陽之明卻發動於地，兩者如此方能交通，促成萬物不息之萌生與歸死。

《十大經·觀》接著更具體言萬物中的人民，如何由此得飲食與繼育而綿延後代，就在守天與地。具體操作是「贏陰布德」與「宿陽脩刑」，前者盈滿於陰而促使陽的長成，後者蓄積於陽而促使陰的長成，即是在陰陽對偶的依存相生中取得協調一致，方能掌握晝夜之氣，開民功、閉地孕，使萬物能食能繼而不斷孳育。因此，《十大經·觀》所開展明晦、陰陽二元對偶性概念，到萬物由此不斷贏宿孳生，也展現了具分離性與獨立性的萬物派生亦處於化生的過程性和語境性中，此安樂哲所謂「化生」與「派生」觀念的融合，其更舉「祖先／後裔」的譜系來理解，認為「祖先為後代所取代卻也同時為其所延生」。<sup>111</sup>《楚帛書·甲篇》述及太一伏羲娶女媧、生四子、成天地、步為歲等等，亦以祖先後裔的生殖繁衍隱喻描繪宇宙化生、萬物派生而成時空等一體生成的歷程。尤其女媧與「化」關係密切，袁珂說明《楚辭·天問》王《注》「傳言女媧人頭蛇身，一日七十化」中「化」的意涵，連繫《說文》「媧，古之神聖女，化萬物者也」與《淮南子·說林》「此女媧所以七十化也」中的「化」，

108 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，頁 16-17。

109 相關議題的深入討論，可參楊儒賓：吐生與厚德——土的原型象徵，《中國文哲研究集刊》第 20 期（2002 年 3 月），頁 384-394。

110 王叔岷：《莊子校註》中冊，頁 777。

111 安樂哲：「境生」儒家之「和」——中國早期宇宙論中的「協重」(collaterality) 思想，頁 20。



以為乃指「化育」、「化生」、「孕育」的意思。<sup>112</sup> 由此可見其間「化生」與「派生」融合的關係。馬克亦指出作為天地配偶神伏羲女媧的後代，四子以季節神的形象出現，依長幼順序來和以顏色象徵的季節次序加以對應，這也標誌著把家族的世系融入宇宙論背景之中。<sup>113</sup> 同時，此亦與上引《天問》論述遂古之初的宇宙生成而言及女岐孳育九子的記載若合符節。

綜上所述，可知《互先》「或」的第三個面向實含有一種藉對偶性、偶然性而產生的偶或不定，此不靜定的作用，是促使萬物交通運作，進而孳育的基礎。此所以方能產生氣的芸芸相生、昏昏不寧，進而生成萬物實有。「或明昧，或孳生」即指出了這一點，同時其下文還有呼應：「舉天下之作也，無不得其極而果遂，用或得之，用或失之。」言天下之作——萬事萬物，皆能得到終極標準的根源「極」，能得其所應至止之所，而終實成，然卻依然在「或」的作用下，即第三個面向的偶或不定，而表現出或得或失，得失為一組對偶的作用樣態。

總的而言，此一結合語文與思想的闡述，將能使《互先》更準確的納入現有思想史發展的架構中，不僅理解該文本，同時也能與涉及相關論述的郭店《太一生水》、子彈庫《楚帛書》、馬王堆《黃老帛書》、《尚書·洪範》、《管子·白心》、《莊子·則陽》、《論語·為政》、《楚辭·天問》、《論衡·初稟》、《老子》、《淮南子》、《易傳》等相類概念取得繫連，從而勾勒出戰國時期宇宙生成思想整體論述的背景。如此不僅能確立《互先》在思想史發展中的史料價值，同時也對於戰國思想中宇宙、政治等思想有更深入的理解。

112 袁珂：《古神話選釋》（臺北：大安出版社，1992年），頁19。此外，相關女媧與生殖之間的關係，可參楊儒賓：《吐生與厚德——土的原型象徵》，頁395-404。

113 馬克：《先秦歲曆文化及其在早期宇宙生成論中的功用》，頁15-16。

## 引用書目

Allan, Sarah 艾蘭：太一·水·郭店《老子》，收入武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年，頁524-532。

著，張海晏譯：附錄：郭店楚墓竹簡《老子》與《大一生水》，《水之道與德之端：中國早期哲學思想的本喻》，北京：商務印書館，2010年，頁173-230。

Ames, Roger T. 安樂哲：「境生」儒家之「和」——中國早期宇宙論中的「協重」(collaterality)思想，收入安樂哲著，溫海明等譯：《和而不同：中西哲學的會通》，北京：北京大學出版社，2009年，頁11-38。

蔡沈：《書經集傳》，臺北：世界書局，1967年。

曹峰：《恆先》釋義四題，〈《上博楚簡思想研究》〉，臺北：萬卷樓圖書，2006年，頁149-172。

：從「自生」到「自為」——《恆先》政治哲學探析，〈《古今論衡》第14期(2006年5月)〉，頁113-128。

陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。

：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003年。

丁四新：有無之辯和氣的思想——楚簡《恆先》首章哲學釋義，〈《中國哲學史》2004年第3期〉，頁100-105。

董珊：楚簡《恆先》初探，2004年5月12日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/admin3/html/dongshan02-1.htm>。

段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，2000年。

馮時：《太一生水》思想的數術基礎，〈《中國古代的天文與人文》〉，北京：中國社會科學出版社，2006年，頁227-232。

葛兆光：眾妙之門——北極與太一、道、太極，〈《中國文化》第3期（1990年12月）〉，頁46-65。

Graham, Angus C. 葛瑞漢. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. 中譯本見葛瑞漢：陰陽與關聯思維的本質，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998年，頁1-7。

. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court, 1989. 中譯本見葛瑞漢著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

顧頡剛、楊向奎：三皇考，收入呂思勉、童書業編：《古史辨》第七冊，臺北：藍燈文化，1993年，頁20-274。

郭齊勇：《恆先》——道法家形名思想的佚篇，收入丁四新編：《楚地簡帛思想研究（二）》，武漢：湖北教育出版社，2005年，頁52-63。

郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書，2007年。

何琳儀：《戰國文字通論（訂補）》，南京：江蘇教育出版社，2003年。

何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。

何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏》第八冊，臺北：藝文印書館，1997年。

洪興祖：《楚辭補注》，臺北：藝文印書館，1986年。

黃懷信：《鶡冠子彙校集注》，北京：中華書局，2004年。

黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，1996年。

饒宗頤：楚帛書天象再議，〈《中國文化》第3期（1990年12月）〉，頁66-73。

、曾憲通編訂：《楚帛書》，香港：中華書局，1985年。

荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

Kalinowski, Marc 馬克：先秦歲曆文化及其在早期宇宙生成論中的功用，〈《文史》2006年第2期〉，頁5-22。

- 孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書正義》，收入《十三經注疏》第五冊，臺北：藝文印書館，1997年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 李建民：太一新證——以郭店楚簡為線索，《中國出土資料研究》第3號（1999年3月），頁46-62。
- 李零：讀郭店楚簡《太一生水》，《道家文化研究》第十七輯《「郭店楚簡」專號》，北京：三聯書店，1999年，頁316-331。  
：「太一」崇拜的考古研究、「三一」考，《中國方術續考》，北京：東方出版社，2000年，頁207-238、239-252。
- 李銳：《恆先》淺釋，2004年4月23日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/admin3/html/lirui002.htm>。  
：氣是自生：《恆先》獨特的宇宙論，《簡帛釋證與學術思想研究論集》，臺北：臺灣書房出版有限公司，2008年，頁45-56。  
：「或使」與「莫為」，《中國哲學史》2009年第4期，頁34-41。
- 李學勤：太一生水的數術解釋，《道家文化研究》第十七輯《「郭店楚簡」專號》，北京：三聯書店，1999年，頁297-300。  
：楚簡《恆先》首章釋義，《中國哲學史》2004年第3期，頁80-82。
- 連劭名：長沙楚帛書與古代思想，《江漢考古》2001年第2期，頁51-54。
- 廖名春：上博藏楚竹書《恆先》新釋，《中國哲學史》2004年第3期，頁83-92。
- 劉盼遂：天問校箋，《劉盼遂文集》，北京：北京師範大學出版社，2002年，頁3-15。
- 劉釗：《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2003年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。

馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，北京：文物出版社，1980年。

毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏》第二冊，臺北：藝文印書館，1997年。

蒙文通：楊朱學派考，《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年，頁243-268。

Mori, Yasutarō 森安太郎著，王孝廉譯：恒字考，《黃帝的傳說——中國古代神話研究》，臺北：時報文化，1988年，頁260-265。

龐樸：一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡《太一生水》，《道家文化研究》第十七輯《「郭店楚簡」專號》，北京：三聯書店，1999年，頁301-305。

：「太一生水」說，《中國哲學》第二十一輯，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年，頁189-197。

：《恆先》試讀，2004年4月26日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/showarticle.asp?articleid=909>。

Pankenier, David W. 班大為. "A Brief History of *Beiji* 北極 (Northern Culmen), With an Excursus on the Origin of the Character *di* 帝." *Journal of the American Oriental Society* 124, no. 2 (2004): 211-236. 中譯本見班大為著，徐鳳先譯：北極簡史：附帝字的起源，《中國上古史實揭秘：天文考古學研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，頁328-359。

錢寶琮：太一考，《燕京學報》第12期（1932年12月），頁2449-2478。

裘錫圭：說「建之以常无有」，《復旦學報》2009年第1期，頁1-3、11。

：是「恆先」還是「極先」？，收入國立臺灣大學中國文學系編：《2007中國簡帛學國際論壇論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2011年，頁1-16。

- Shaughnessy, Edward L. 夏含夷：周易乾卦六龍新解，《文史》第二十四輯，北京：中華書局，1985年，頁9-14。  
 . *The Composition of the Zhouyi*. Ann Arbor: UMI, 2003.
- Takigawa, Kametarō 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書，1993年。
- 唐君毅：中國哲學中自然宇宙觀之特質，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁95-127。
- 王弼等注：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 王博：附錄：馬王堆《老子》乙本卷前古佚書的研究，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年，頁292-334。  
 ：《恆先》與老子，《政大中文學報》第3期（2005年6月），頁33-50。
- 王利器：《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002年。
- 王念孫：《讀書雜誌》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王叔岷：《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年。
- 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1997年。
- 王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年。
- 王引之：《經傳釋詞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王志平：《恆先》管窺，2004年5月8日。下載自「簡帛研究」網站，檢視日期：2018年3月20日。網址：<http://58.221.65.222:8086/showarticle.asp?articleid=922>。
- 魏徵：《群書治要》，南京：江蘇古籍出版社，1988年。
- 聞一多：天問釋天，收入朱自清、郭沫若、葉聖陶編：《聞一多全集（二）——古典新義》，臺北：里仁書局，2002年，頁313-338。
- 徐鍇：《說文解字繫傳》，收入《四部叢刊》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。

- 楊伯峻、何樂士：《古漢語語法及其發展》，北京：語文出版社，2001年。
- 楊寬：三皇傳說之起源及其演變，收入呂思勉、童書業編：《古史辨》第七冊，臺北：藍燈文化，1993年，頁175-188。
- 楊儒賓：吐生與厚德——土的原型象徵，《中國文哲研究集刊》第20期（2002年3月），頁383-446。
- ：太極與正直——木的通天象徵，《臺大中文學報》第22期（2005年6月），頁59-97。
- 楊秀芳：從《老子》異文看「恆」與「極」的語言關係，《中國語言學集刊》第3卷第2期（2009年7月），頁1-28。
- 姚治華：《太一生水》與太乙九宮占，收入龐樸等著：《古墓新知》，臺北：臺灣古籍出版社，2002年，頁47-67。
- 袁珂：《古神話選釋》，臺北：大安出版社，1992年。
- 張舜徽：白心篇疏證，《周秦道論發微》，北京：中華書局，1982年，頁248-277。
- 張政烺：《馬王堆帛書 周易 經傳校讀》，北京：中華書局，2008年。
- 鄭剛：《太一生水》·《楚帛書》·《禮記》，《楚簡道家文獻辨證》，汕頭：汕頭大學出版社，2004年，頁39-54。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏》第三冊，臺北：藝文印書館，1997年。
- 朱駿聲：《說文通訓定聲》，臺北：藝文印書館，1994年。

## Three Aspects of Cosmology According to the Shanghai Museum Manuscript “Heng xian”

PHAM Lee Moi

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taiwan

When identifying the origin and transformative effects of the cosmos, the Shanghai Museum manuscript “Heng xian” employs two keywords, *ji* 亁 and *huo* 或. In its subsequent discussion, the text draws a connection between the operations of the cosmos and human society. Thus, to understand what the text means by the “enlightened king” (*mingwang* 明王), “enlightened ruler” (*mingjun* 明君), and “enlightened scholar” (*mingshi* 明士) and the notion that they do not cause any disturbance in their actions, it is necessary to grasp the full implications of the terms *ji* and *huo*. This is what this study sets out to do, first to give a philological analysis of the words *ji* and *huo*, then to explain the philosophical concepts denoted by these terms, and in this way to reconstruct the relation between the two in the context of intellectual development. In particular, *ji* has the meaning of the origin of the cosmos, and it forms an integral relation with *huo* in describing the process from origin to birth. By working out the structure of this conception, and by reading the “Heng xian” as a whole, the study points out that the term *huo* has the triple meaning of “to have,” “domain,” and “or,” and all three meanings are at play in the process described in the text. The first meaning is exhibited as the myriad things come into existence; the second refers to the constantly changing time and space where the myriad things undergo transformation; and the last represents the cycles in which the myriad things come alive or become dead, brighten or dim.

**Keywords:** Shanghai Museum manuscripts, “Heng xian,” cosmology, *ji* 亁, *huo* 或