

《周易》重建與智測現象學

陳 榮 灼

夫物莫不有數也

——秦九韶《數書九章》

《易經》可說是中國哲學中最古老的典籍，然而，有關其意義和分際等問題，迄今仍然模糊不清。長期以來，它被視作占筮之書。即使最近大陸掀起的《周易熱》，亦肇始於人們相信其具有預測之能力。但是，將《易經》只看成是卜占之書便會抹殺了其真正的本質。基本上，作為一部啓思式的典籍，《易經》首先成就了一套宇宙論系統。其實，它的哲學涵義早在先秦時代已被廣泛地討論著，其中特別是陰陽家對之最為重視。《易傳》便是這期討論的一種成果。在往後對《易經》之研究發展中，一般哲學史認為有三大「解釋典範」之存在：(1)漢易；(2)晉易；(3)宋易。與之相比，清代學者在此方面之研究成果幾乎全遭漠視。例如胡煦的《周易函書》罕見有人提及；其次，雖然焦循的《易學三書》曾廣為流傳一時、可是卻很少人認真深入去研究其義理。實際上，學界的成見都以為清代哲學乏善可陳。在這種偏見影響之下，更加少人會去冒逆流重新考察胡煦和焦循關於《周易》之解釋。可以說，一直要等到青年牟宗三的出現，胡、焦二人的卓越成果方再為世人所知！1933年、牟先生以廿四之齡出版了一部名為《從周易方面研究中國之玄學及道德哲學》的著作。❶在這部

早年作品中，牟先生企圖透過懷德海的宇宙論來重建胡煦和焦循的《周易》解釋。這是一個十分富有成果的嘗試！問題是只採用懷德海的自然哲學作為解釋學上之架構、卻存在著未能充分地捕捉到宇宙生成過程與數之密切關連的局限性。而實際上，正是對這一重要關連的強調，構成了牟先生關於胡、焦二人《周易》思想之重建的基本特色。為了補救這一缺陷，在本文中我們將揭示：牟先生這一部重建工作，在本質上是屬於「智測現象學」(mantic-phenomenological)。換言之，借助於奧斯卡·貝克(Oskar Becker)所發展出來的新現象學方向，我們可以找到一個嶄新的進路來證成牟先生之貢獻！

從一歷史的角度來看，在《周易》眾多詮解中，首先能夠正視數之宇宙論涵義者乃係漢易。漢易家十分明顯地將數關連至宇宙秩序：「數者五行佐天地生物成物之次。」^②牟先生解釋道：「簡言之，自然之生成是有秩序的有數學性的，故皆可以數表之；故數不能致生(Generate)萬物，而數由自然生成之次序而引伸出也。」^③準此，數之表象功能是內在於宇宙生化過程而決定的。其中，1, 2, 3, 4, 5 特被稱作「生數」，而6, 7, 8, 9, 10 則稱作「成數」。無疑，漢易對於數的宇宙論涵義之開發仍屬相當粗糙；不過，在後來之晉易和宋易中，這種對數的重視卻幾乎完全消失。基本上，直至胡煦和焦循的工作面世，這種對數之遺忘方被克服！

針對晉易和宋易只滿足於玄思式或重道德的立場，胡煦回到河圖和洛書以求發展出一種數理性解釋。簡言之，胡煦認為河圖、洛書不外是以數的排比來表象宇宙之生成過程。他清楚地指出：「河圖之象，不獨生成合也，而奇偶悉合，洛書之象，不獨生成分也，而奇偶亦分。……無洛書之分，則無以顯河圖之合；無

河圖之合，則無以顯洛書之分。」^④並進一步宣稱：「玩河圖者，須向合處留神，其以在內為生數者，謂其中包羅含蓄，不可限量，從此無窮作用，隨所成就者，皆由此生，故以成數附於其外。外則事體既成，可見之象也；然必附於生數而兩不相離。明事物所成，其始必各函有生機，保合太和正由此出也。夫成似非先天所有，而河圖有之，明能成之理，即具生理中。……乃生數各隨成數而附之者，謂無一事之成，不即此生機而具，即天向一中造化，萬物各具一太極之象。總以見能成之妙即能生之理所由該，能生之機即能成之用所由著。」^⑤正如牟先生所說，這裡胡煦明顯地強調宇宙過程中「生」與「成」之互相依附：「生成互相依附，成顯生，生該成。生成合聚，即為先天。合聚(Togetherness)即「一」(One)之謂。生成散處，即為後天。散處(disjunctive diversity)即「多」之謂。多與一的觀念由此顯。多是生成的「分歧」；一是生成的「契合」。」^⑥

在《自然之概念》中，懷德海嘗宣稱：「沒有離開空間的時間，也沒有離開時間的空間，更沒有離開自然事件之變遷的空間和時間。」^⑦這種「整體論」的立場同樣存在於胡煦對《周易》之解釋中。依胡氏，時空是構成一個不可分離的整體；因而「須知時位皆無截然可分之界。」^⑧不過，當他進一步宣稱「須知二三四五兼有時位；故但紀之以數。蓋數固既可徵時亦可徵位也」之時，^⑨胡煦便超出了懷德海的立場。實質上，正如牟先生所指出，胡氏於此主張：「數之可徵時者言其自然之變遷也；數之可徵位者，言其變遷之自有步驟也。」^⑩

此外，胡煦對洛書之解釋清楚地展示出：數目十在宇宙生成過程中佔有中心的位置。從表面上看，於圖中並無十之出現，但胡氏認為這並非表示十之不存在；相反，十這種不可見性意謂著

十之無處不在：「河圖五十居中，洛書獨缺十數，非缺也。明十爲成數之總，今已散處四方，故對待取之，合成四『十』，以見其各有所成耳。」¹¹牟先生指出：依胡氏之解釋，「河圖中之不散性從積極方面表其『有』，表其『作用』；洛書中之散從消極方面表現其『有』，表其『作用』。但從『成』上看，則洛書中之『十』又是積極的了。」¹²一言以蔽之，河圖與洛書分別表象了自然過程的綜合和分化。這意謂《周易》之根本立場在於主張數可以表象宇宙之生成。

依胡煦的「體卦說」，每一爻就是一個數，而每一卦也就是一個數。關於這點，牟先生嘗作出以下之說明：「因爲爻根本即是動，每一動即成一個體，體卦是它的區場，故爻成即卦成也即是數成。如是所謂數，根本即是一個有主宰有區場的一個統一體（Unity）。換言之，也即是一個有始有終的原子統一體。每一統一體，每一個原子體，從特殊的事實看是物事是實體，由之而抽成一個公共的符號看，則便是一個數。故數雖可以物事解析，但不要認爲即是物事本身。」¹³另一方面，對於胡煦來說，數之宇宙論作用並非毫無限制。他亦清楚地宣稱：「初在理氣相接之始，非數之所能始也。」¹⁴言下之意，數雖然具有宇宙論涵義，但並不能因此而將之視作形上學之實體。當然，這卻不妨礙「生數」仍可表象「乾陽」之動，以及「成數」表象「坤陰」之貞定。實際上，正是建基於宇宙生成此種數學之可表象性，胡煦堅持自然是理解的！

* * *

衆所週知，「旁通」、「時行」、「相錯」係焦循易學中三個基本原則。這三者其實都是建基於焦循關於「比例」之思想上。焦循明言：「夫九數之要，不外齊同比例。以此之盈，補彼之

腦，數之齊同如是，易之齊同亦如是。以此推之得此數，以彼推之亦得此數。數之比例如是，易之比例亦如是。」¹⁵牟先生進一步解釋道：「比例即是數學上之比例，也即是類推之謂。以此而比他，則可以擴展其範圍也。焦氏之比例即以數學上之比例及六書上之假借爲基礎而成者也。藉此比例則可以把全經鉤貫起來。」¹⁶而焦循《周易》解中的獨特貢獻，正是在於他能夠透過「比例」來披露數之宇宙論功能。因此，在《易學三書》中，焦循嘗夫子自道：「極奇零隱曲之數，一比例之，無弗顯豁可見。因悟聖人作易，所倚之數，正與此同。」¹⁷言下之意，易之道與數之理是同一的！因此之故，在焦循眼中，數學原理是通往宇宙變易原理的踏腳石。

焦循認爲《周易》的整個意涵，只能通過卦、爻之變動來顯示。事實上，每一卦象都可以看成是由其他卦象之爻變換所得之結果。儘管這些變換十分錯綜複雜，然而其結果卻是相同的。通過這種程序，在卦象之間就可以建立出不同的比例關係。值得指出的是：焦循所說的比例是指向「齊同性」（congruence）之概念。這裡使人回憶起懷德海之名言：「這是人類經驗中最突出的事實：於面對無數不能辨別的競爭者中，所有人竟在沒有任何特定的理由的情況中，均能一致地集中注意於只有一種齊同關係上。」¹⁸從一數學的觀點來看，《易經》中的六十四卦不外就是六十四個「等價類」（equivalent classes）。每一個這樣的等價類，相對於那些與之成比例的其他卦象中之爻的可能變換而言，乃係齊同的，懷德海還曾宣稱：「自然中的萬物都只能作爲自然的構成素而存在。在區別過程中所呈現的整體，早已於感性覺識之中被設定爲對於所區別之部分而言乃係必需的。一個孤立的事件並非一個事件，理由是每一個事件都不外是一比之較大的整體中

之因子，而且於其中具有重要的位置。」¹⁹這一論點十分有助於我們對焦循的比例思想之了解。首先，比例關係的存在，顯示了一卦象是如何地可通及其他所有的卦象。換言之，比例使得全體卦象彼此之間的溝通成爲可能。實質上，通過比例，所有卦象共同構成了一個有機的整體，因此，每一個卦象都只能是此一整體的一非孤立性因子。而由於沒有任何一爻或卦是靜態的，所以這一整體在本質上乃係動態的。其次，《周易》的卦象系統並非一毫無意義的遊戲。當焦循強調「易」之意義只能通過爻和卦的變動來顯示時，其言下之意是在於肯定「變易」的本質可藉爻和卦的相互變通得以全幅披露。而實際上，每一爻表象了一自然的構成素，每一卦則表象了一事件，至於卦象之間的比例關係便即表象了宇宙生成過程的變遷。正如牟先生所指出：焦循易學的貢獻在於「以數學之法求出卦爻記號之形成及藉之以表示一切之生成變易也。」²⁰

焦循對於「齊同性」的重視也表現於他對《繫辭傳》〈大衍〉一章的著名解釋中。《繫辭傳》云：「大衍之數五十其用四十有九。」在其解釋中，焦循首先強調：「生數能變，成數已定，不能變也。是天地之數衍一三四而得六七八九。故相傳，此爲『五』、『十』不用者此也。非不用大衍之數『五十』也。」²¹然則，大衍之數既爲50，其用爲何就變成49呢？早在漢易中，鄭玄便嘗說：「五十之數不可以爲七八九六也。」雖然鄭氏之言爲歷來所接受，但是卻沒有證明爲何用49就可得出七、八、九、六。這直至宋代李泰伯方作出理性的說明。儘管焦循贊同李氏之說明，不過他本人亦提出了另一種證明。簡言之，正如牟先生所指出，焦循對於必得用49之緣由如下：「(i)爲何必用49呢？分掛揲劫只48數而已。用49爲何？曰49者，其微妙即在掛一也。(ii)

用49，一，一數之，二，二數之，三，三數之，四，四數之，皆奇一之數。即皆餘一之謂。」²²十分明顯，於此焦循指向了這一推衍中所包含的四個「同餘式」(congruence)。實際上，只有借助於此一奇數1作爲同餘之數方可以從49推出7，8，9，6。另一方面，之所以要捨棄50不用，理由就在於由它無法得出任何同餘之數！很清楚，在此一說明中，「齊同性」一概念扮演著十分關鍵性的角色。無可置疑，對於《易經》來說，這一從生數1，2，3，4到成數6，7，8，9的推衍至居重要。因而焦循強調：「其用以1，2，3，4之生數，其得以6，7，8，9之成數。易取生生，故用生數也。以生爲始，以成爲終也。必得以奇一爲樞，乃得6，7，8，9之數，故50不可用而用49，而此49即50所約而得之；故49乃50之用數，50乃55數之衍數，衍而用之乃成變化而行鬼神。」²³牟先生在總結焦循整個說明時遂指出：「50不用有二義：(a)只用1，2，3，4之生數及6，7，8，9之成數，5與10不用也。此種不用之50當寫爲5與10或五、十。(b)因50不能奇一故用49，此種不用之50即是一個整數。……由1，2，3，4求6，7，8，9其間之過程，奇一掛一即顯示出。由1，2，3，4到6，7，8，9即是由生到成。生成不息即是終則有始。奇一掛一，一方面可以造成曆法之閏，一方面也即表象生成之繼續。……所以由1，2，3，4之生到6，7，8，9之成即表象中國的全部學問及全幅思想之特性。」²⁴焦循《周易》詮解思想之重要性明矣！

*

*

*

在全面評價胡煦和焦循兩人的易學思想時，牟先生一方面指出：「胡氏的生成哲學可以引出『數』之構成理論。自然之生成之有數學性於此顯，而自然數之形成亦於此顯。」²⁵另一方面他

推許焦循能夠闡明「全部《周易》即是數學之推衍，而此數學之推演也即是表象具體世界之大衍也。或者可以說《周易》一書即是藉著數學的推演為符號而表象具體世界之變化也。」²⁶言下之意，焦氏之本質貢獻在於能「抉發《周易》中的數學成分及其在《周易》中之位置。」²⁷無疑，胡、焦二人的易學思想之間亦有一些差異存在，但是他們卻一致地強調具體世界具有數學性、因而可以用數來加以表象。可以說，青年牟宗三的最大貢獻，在於他能重新發掘出這兩位易學家關於《周易》之數理解釋。不過，可惜的是：牟先生並沒有將胡、焦兩人關於數之宇宙論涵義的理論關連到畢達哥拉斯主義。相反，他卻孜孜於區別兩者：「此種思想與希臘早期哲學家畢達哥拉斯所謂『數』意義並不相同。在中國只認『數』為記號，在畢氏則為本體上的實在。」²⁸因而，牟先生只滿足於採用懷德海的宇宙論為其闡釋胡、焦二氏易學思想的理論架構。無可置疑，在胡、焦兩人與懷氏之間存有若干顯著的相似之處。採取懷氏之思想亦有助於開展《周易》自然哲學之物理內容；可是，單憑懷氏的宇宙論卻無法足以闡明數之宇宙論涵義——儘管懷氏本人嘗明言其哲學立場是屬於「人類的宇宙論玄測，一種在柏拉圖之前且會對之有所啟發的畢達哥拉斯學派中方首度獲得科學上之重要性的玄測。」²⁹而事實上，牟先生後來也修正其早年之論點，公開承認「羲和之學」為「中國之畢達哥拉斯傳統」。³⁰至於牟先生早年之所以要把胡煦和焦循之學與畢氏學派區分開來，其徵結在於他對畢氏思想之錯誤形象。可以推測：青年牟宗三對於畢達哥拉斯學派之認識源自亞里士多德的《形而上學》。然而，正如奧斯卡·貝克之探究所顯示：亞里士多德之有關記載並不忠實。依貝克、畢氏學派之本來立場是主張「萬物的本質可以回溯至『數』——於數上可規定之定律。」³¹

這即是說：「『數』所意謂者至多好像一決定的、於算術上可描述的結構，它在萬物中潛隱著且確定其各各之本質。」³²

此外，由於菲洛勞斯（Philolaus）的殘稿之發現，今天我們對於畢達哥拉斯主義可有一較充分之了解。實際上，值得指出的是：在《周易》與菲洛勞斯的《論宇宙》³³之間存在著一些相當本質性的相似點。

首先，「和諧」同是《周易》和畢氏學派的中心概念。《周易》中「保合太和」一概念甚至可以通過下列菲洛勞斯的斷片來表達：「和諧是眾多聚合（元素）之『統一』、且是相剋（元素）的相生。」³⁴

其次，《周易》和畢氏學派同樣主張：「我們必須按照存在於『十』之中的動力來研究數之活動及本質。」³⁵正如胡煦所說：「今觀河圖不過自一至十之數耳。」³⁶牟先生更進一步強調：「十為成數之終，在河圖中，十終而歸于中以為終而有始之機。然在分散之洛書中，體為一定，形為已成。不自其循環不息處看，而自其完成一定處看；不自其終而有始處看，而只注目于其成終之處；故十之核心在此可散也。……故每一個體皆以『十』標誌之。」³⁷

此外，牟先生將整個《周易》思想定性為一「生成觀的中立一元論」。《周易》之「元一」思想不禁使人聯想到菲洛勞斯以下之言：「一是萬物之始。」³⁸

還有，《周易》式美學與畢氏學說均堅信數與音樂之間有一種非常密切的關聯。在闡明此一律與數的聯絡上，牟先生引述了朱載堉的著名論點：「夫河圖洛書者律曆之本源，數學之鼻祖也……《易》曰：河出圖洛出書，聖人則之。所謂則之者，卦叙疇兩事而已，至於律曆……」

起數。」³⁹牟先生並進一步補充道：「河圖洛書即是以數表象萬物生成的圖象。而律呂本源即起於河洛。」⁴⁰而朱載堉之名句：「夫音生於數者也。數真則音無不合矣。」⁴¹遂成《周易》式音樂美學之圭臬。另一方面，畢達哥拉斯亦嘗明言：「在音調長度之間是存在著一相當確定的整數關係。」⁴²，而且，無論是《周易》式美學抑或畢氏學說，均認為這些數值關係乃至音樂本身都是與「天體音樂」（「天籟」）有所關聯的！

最後，畢氏學派明顯地宣稱：「自然本身要求一種神的理智而非人的理智。」⁴³這一主張可以幫助我們了解因何《周易》中聖人的圖像是一種神而明之的人物。胡煦便嘗恰當地指出：「緣聖人畫圖作易，無非發明天地間化育之所自起，與化育流行之妙耳。」⁴⁴

* * *

在現象學運動中，貝克最重要的貢獻是上承以「和諧」和「比例」為核心的畢達哥拉斯之傳統而提出了「智測現象學」（mantic phenomenology）。在開展其「智測現象學」上，貝克將之對比於海德格的「解釋現象學」。相應於「了解」是「解釋現象學」之核心概念，「神思」（manteia）是「智測現象學」的基本觀念。從「解釋現象學」之角度來看，人首先是一「顯有者」（Dasein）；但由「智測現象學」之觀點省察，則人首先是一「顯性者」（Dawesen）。海德格所強調者是「存有」（Sein）與「存有物」（Seiende）之間的「存有論差異」（Ontological difference），然而貝克所集中者卻是「本質」（Wesen）與「具質者」（Wesende）之間的「超存有論不二」（parontological sameness）。其實，早在狄里達（Derrida）之前，貝克已提出「解釋學之局限性」的論點。不過，其理由卻是：

「無機自然顯示自身為不可詮解、因而是『非歷史性』的。」⁴⁵貝克又明言：「在詮闡性的『解釋學』程序不能派上用場之處，便正是數學性思維模式的用武之地。」⁴⁶基本上，這兩類型的現象學各有其有效的分際；一方面，「解釋現象學」是內在於「歷史性」之向度，另一方面，「智測現象學」的分位則是在「永恆」之域。因此，儘管兩者有本質上之差別，貝克仍然宣稱：「數學性思維與解釋性思維之間享有一種獨特的互補關係。」⁴⁷一言以蔽之，「智測現象學」的本質特色表現於其聲稱：「我們只能透過數學來確認自然之光。」⁴⁸

* * *

在肯定數之宇宙論作用和強調「和諧」與「比例」上，《周易》思想可歸類於「智測現象學」。這種定位方式有助於將《周易》思想帶回至「超歷史性」之向度。在中國哲學史中，《周易》思想是唯一主張將「自然」視作為一數學地可確定的「構造」之哲學。實際上，胡煦和焦循的主要貢獻便是在於他們能夠重申《周易》中的數學成分及其宇宙論涵義。其中，焦循更難能可貴地提出了失傳已久的算法。亦只有在青年牟宗三的努力之下，這兩位思想家的理論之深刻性才再為世所知！現在，我們將《周易》思想關連至畢達哥拉斯學說的做法，可以進一步顯示：通過「智測現象學」可以發現兩者「在今日並沒有變得陳舊或已被擯出局」，相反，它們仍然「具有現實的當代意義」。⁴⁹由此可見，將《周易》之「智測現象學」性格揭露出來，不僅可把它帶回至其本來之分位，而且亦可證成牟先生對胡煦和焦循易學思想之重新發現的工作。

另一方面，貝克的「智測現象學」迄今仍不大為人所知，這與海德格的「解釋現象學」之廣泛流行可說大相逕庭。「智測現

象學」這種吃不開的命運或會使人對其可行性有所置疑。有人甚至會認為「智測現象學」和「解釋現象學」之間是一種水火不相容的關係，或者甚至極端到只滿足於相信海德格的「解釋現象學」比貝克的「智測現象學」來得重要。現在我們將牟先生對《周易》之重建與貝克之「智測現象學」相提並論，這一做法應可有助於對上述局面之釐清。首先，在拙著《海德格與中國哲學》中，我們曾具體地展示了海德格與道家哲學之間的本質相儷之處。¹⁰¹而在傳統中國哲學之發展中，作為儒家經典的《周易》與作為道家經典的《老子》並行於世而不悖；而且，由於傳統中國哲學之主流在儒家，是以《周易》所享有之地位較《老子》為崇高。立足於傳統中國哲學發展之經驗上，我們對《周易》之「智測現象學」性格的揭示，亦當可展現：「智測現象學」與「解釋現象學」兩者之間並非一種「零和遊戲」的關係！而《周易》在中國傳統哲學中之尊崇地位亦可顯示出「智測現象學」之強度。

* * *

「當代新儒家」可說是肇始於熊十力先生；而眾所週知，熊先生的傳世之作《新唯識論》便是要重返《周易》宇宙論的根本儒家立場！雖然牟先生後來轉向以康德哲學作為重建儒家之架構，因而使得《周易》的自然哲學失去其應有之立足點，以致整個當代新儒家之發展主流遂走上了一條費希特式的「主觀觀念論」之途。可是，如果我們仍然確認《周易》的自然哲學乃儒家之核心思想，並且堅信「象數之學，儒者當知」（梅文鼎之家語）；那末，從牟先生這部青年時代作品中，便可找到一個理性地重建《周易》的堅定出發點！而且，如上所述，在往此一方向重建儒家之自然哲學上，更可以與西方的「智測現象學」掛鉤。這一方面可使《周易》之宇宙論洗脫其迷信神秘色彩，並彰顯出其在當

代之相干性；另一方面，當代新儒家若能重建出一套富有現實意義的自然哲學，那麼，儒家長期以來所遭人非議之「反智」垢病，亦可有一得以沖擦的機會。實際上，作為西方近代科學奠基人物如哥白尼，刻卜勒，伽里略，牛頓和萊布尼茲等，都是奉行畢達哥拉斯主義的自然觀為其指導思想。一種通經「智測現象學」之重建《周易》方式，當有助於近代科學在中國土壤上之植根和發展！其實，與西方近代科學伊始同期的明末大儒王船山亦早已洞悉：「期必然以符自然，則存乎數！」（《周易外傳》〈說卦篇〉）

註 釋：

- ① 在再版時，該書更名為：《周易的自然哲學與道德函義》（台北：1988）。本文中所有引文均以此一版本為準。
- ② 《月令注》，轉引自牟宗三，前揭書，頁47。
- ③ 牟宗三，前揭書，頁48。
- ④ 《周易函書》〈約存〉卷首上原圖約，今轉引自牟宗三，前揭書，頁189。
- ⑤ 轉引自牟宗三、前揭書，頁189。
- ⑥ 同上頁。
- ⑦ Whitehead, A. N., *Concept of Nature*. Cambridge: 1920, p. 142.
- ⑧ 轉引自牟宗三，前揭書，頁203。
- ⑨ 同上頁。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同上，頁197。

- ⑫同上，頁199。牟先生並進而指出：「故每一個體，皆以『十』標誌之。」（前指書，頁198）。
- ⑬同上，頁228-229。
- ⑭同上，頁223。但牟先生在詮解胡氏此語時宣稱：「故數不能全副表象了世界，止能於分化的有限範圍中施效。這是確定了數的範圍。胡氏的分化之可以數計即指空間而言，他的初上之不可以數計即指生生不息的時流而言。」（前揭書，頁234）這一解說似有不諦之處。因為依胡氏，「數亦可徵時」。（參見揭書，頁203）又值得補充的是：從《樂記》之「樂著大始」之立場，或可借助音樂來補足原來胡氏所指出數之局限！
- ⑮牟先生只滿足於將焦循之「比例」理解為「相錯」之「附屬原則」（前揭書，頁266），此恐有不忠實之失！因為焦循明言：「事有萬端，道原一貫，義在變通，而辭為比例。以此求易，庶乎近焉。」（見前揭書，頁276）。
- ⑯牟宗三，前揭書，頁275-276。
- ⑰同上，頁276。
- ⑱Whitehead, op. cit. p.123。
- ⑲Ibid, pp.142-143。
- ⑳牟宗三，前揭書，頁354。
- ㉑同上頁。
- ㉒同上，頁358。
- ㉓同上，頁368。
- ㉔同上，頁368-369。
- ㉕同上，頁353。
- ㉖同上，頁354。
- ㉗同上，頁353。

- ㉘同上頁。
- ㉙Whitehead, Process and Reality. Corrected Edition. New York: 1978, p.71.
- ㉚牟宗三，《五十自述》，台北：1989，頁50。
- ㉛Cf. Oskar Becker, Groesse und Grenze der mathematischen Denkweise. Freiburg, 1959, p.5ff.
- ㉜Ibid, p.14.
- ㉝Freeman, K., Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers. Oxford: 1962. P.75.
- ㉞Ibid.
- ㉟《周易的自然哲學與道德函義》，頁171。
- ㊱同上，頁197-198。
- ㊲同上，頁226。
- ㊳Freeman, op. cit, p.74.
- ㊴原文見《樂律全書》〈律學新說〉序，今轉引自牟宗三，前揭書，頁382。
- ㊵牟宗三，前揭書，同上頁。
- ㊶同上頁。
- ㊷Oskar Becker, Dasein und Dawesen. Pfullingen, 1963, p.130.
- ㊸請參考拙文：〈建築與／或音樂——關於嘉達馬與貝克之論爭〉（於1992年9月在馬德里所舉行之第十二屆世界美學會議宣讀）
- ㊹Dasein und Dawesen, p.x.
- ㊺《周易的自然哲學與道德函義》，頁263。
- ㊻請參考：Otto Poeggeler, *"Hermeneutische und mantische*

Phaenomenologie," reprinted in Poeggeler (ed.), Heidegger.
Cologne, 1969, pp.321-357.

④⑦ Groesse und Grenze der mathematischen Denkweise, pp.
168-169.

④⑧ Ibid, p.169.

④⑨ Dasein und Dawesen, p.140.

⑤⑩ Chan Wing-Cheuk, Heidegger and Chinese Philosophy.
Taipei, 1986.