



臺灣大學學術
期刊資料庫

《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維

陳平坤*

摘 要

《呂氏春秋》與《淮南子》是秦漢時期以道家哲學為主軸的兩部重要典籍。本文扣緊「感應」思維、以及其所涉及的義理問題，嘗試分析與探討呈現在這兩部著作中的感應論述，而希望能對這個議題展開稍進一步的思索。

本文首先解釋「感應」觀念之義涵，接著指出感應思維所關注的哲學問題重點，然後以此理解為背景，開始分析《呂氏春秋》以「類同」為基本規定的「精氣」感應論述，以及探討《淮南子》從氣類相動到天人感通的感應思想，並且重點指出繼承《呂氏春秋》的「用意」、致「誠」等，足以獲致感應最大效果的主體修為之外，而為後者所較詳細強調的「無為」、「虛靜」等功夫涵養。最後，本文則是針對與感應思維有關的「歷時性」(Diachrony)與「同時性」(Synchronicity)二概念，進行初步論究，藉以揭出在感應思維之領域內所可能開發的其他研究課題。

關鍵詞：氣、誠、精氣、感應、無為、虛靜、呂氏春秋、淮南子、
機體哲學

* 陳平坤，臺灣大學哲學系博士候選人。

投稿：94年11月27日；修訂：95年10月13日；接受刊登：95年10月14日。



The Thinking of Resonance (Kan-Ying) in *Lu Shi Chun Qiu* and *Huai-nan Tzu*

Ping – Kun Chen*

Abstract

Based on Taoism, *Lu shi chun qiu* and *Huai-nan tzu* are two classics of the Qin and Han dynasties. This study is centered on the thinking regarding “Resonance” (Kan-Ying) and the philosophical views it involves. The study also analyzes and discusses the statements of resonant thinking in these two literary texts to offer an insight into this issue.

Starting with explaining the concept of “Resonance”, the study then points out the philosophical issues that resonant thinking focuses on. In this context, the study analyses the resonant statement of “Essence-Energy” (Jing-Qi), which is a fundamental principle of “similarity and sameness” in *Lu shi chun qiu*. Then, it discusses the resonant thought of the “joint movement of Energy” and “Communication between humans and the universe” in *Huai-nan tzu*. In addition, it illustrates that the inherited concepts of “single-hearted devotion” and “complete sincerity” can achieve the maximum effect of resonance in *Lu shi chun qiu*, and the idea that the “complete sincerity” emphasizes the ability to exercise “non-action” and to maintain “emptiness-tranquility” in detail.

Finally, the study explores the concepts of “Diachrony” and “Synchronicity” related to resonant thinking so as to develop some other possible issues of philosophical research in the field of resonant thinking.

Keywords: Qi/Energy (氣), Cheng/Sincerity (誠), Jing-Qi/Essence-Energy (精氣), Kan-ying/ Resonance(感應), Wu-wei/non-action(無為),

* Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, National Taiwan University.



Xu-jing/emptiness-tranquility (虛靜), *Huai-nan tzu* (淮南子), *Lu shi chun qiu* (呂氏春秋), Philosophy of Organism/Organicism (機體哲學)



臺灣大學學術
期刊資料庫



臺灣大學學術
期刊資料庫

《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維^{*}

陳平坤

一、前言

人——不，宇宙萬物，看似呈現為一一「個體」(individual)，但卻事實上從來就不曾完全絕對獨立存在，而是在一個稱為宇宙或人生的世界裡，與其他各式各樣的存有者並立、共生。所謂「每一個」存在物，其實在它的背後或在它的周遭，皆有一種「整體」(the whole)以為支持；換言之，從觀念上來說，「個體」，剋實而論，乃是一個預設「整體」的概念¹。並且，與此同時，「個體」與「個體」之間也都有一種相互作用的關係；也就是說，它們實為處在互動狀態中的存有者。這樣彼此作用、具有互動關係的個體，集合成群，便構成一種所謂「有機的整體」——

^{*} 本文在草擬、撰寫與修訂期間，先後受到陳鼓應、佐藤將之等師長的教導和協助，並曾於「第八屆宗教與心靈改革研討會」(高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室合辦，新店：文山教育基金會，2005年11月19-21日)會議上口頭發表，而蒙林明照博士、許洋主老師惠賜改進意見，同時還從兩位審查委員所提建議中獲益；因此，謹於定稿之際，託文數行，用表謝忱。

¹ 事實上，以「整體」眼光去觀察世界的這種思想方法暨態度，單就中國文化傳統來看，或許可以溯至遠古時期的初民社會。不過，在哲學思想的表現方面，則《周易》乃將這樣的眼光確定成一種思想的方法，而體現在它的卦爻結構，以及相關事義的陳述之中。請參見劉長林，《中國系統思維》(北京：中國社會科學出版社，1990)：56-73。



簡稱為「機體」(Organism)；而萬物就在這樣一種活潑潑的「機體」宇宙中存在、以及運化著。

就在面對這種人物乃至萬物彼此互動、相與作用的機體宇宙之際，中國思想傳統裡的哲人，遂提出了一對、或說一個概念，亦即「感」與「應」——「感應」，來傳達他們有關乎這種認識的世界觀。然而，由於個人思考的淺深有別，而論述範圍的廣狹也有不同，因此便也成就了面貌多樣、理趣不等的感應思維。

事實上，中國古人使用「感」、「應」二字、抑或「感應」這個概念，來傳達涉及世界觀問題的特定看法，而有明文可徵者，早已散見於先秦時代的古典文獻——譬如《詩經》、《尚書》、《管子》、《國語》等書物之中²。然而，在中國思想的哲學傳統裡，藉由「感應」這個概念以承載一套宇宙論觀點，卻是到了《周易》的經、傳所錄，才更明顯可見它占據了相當關鍵而重要的理論地位³，而不是僅為泛泛談論的一點思想、抑或某種偶發的想法而已！

《周易·咸卦》的〈彖辭〉有言：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」⁴根據此一說法，《周易》的作者（之一）認為：通過以「二氣」為基底憑藉的「感應」理則，便可觀測得知含括人類在內的「天地萬物之情」⁵；並且，在有以窺見天地萬物的情實之後，

² 請參見余治平，《中國的氣質——發現活的哲學傳統》（北京：中國社會科學出版社，2004）：103-115。

³ 請參見曾春海，〈《易》哲學中的感應與亨通〉，《哲學與文化》第廿九卷第四期（2002）：297。

⁴ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》（臺北：藝文印書館，1997），〈咸卦·彖辭〉：82bc。

⁵ 余治平教授把這裡所說的「情」字，理解為「性情」之「情」，乃指的是像荀子（約 298-238 B.C.）所說「性之好、惡、喜、怒、哀、樂，謂之情」的感性情緒。詳見余治平，《中國的氣質——發現活的哲學傳統》：109、66。然而，《周易·咸卦》裡的「情」字，固然可以包括感性情緒之義；但是，它的主要內涵，應該還是落在意指事物的「情實」或「實際的狀況」之上，而非偏指發乎自然的意念、抑或基於外物刺激所引發的心理反應之類的感性情緒。



人們即可藉由體得或掌握這種「感應」理則，進而一則安立成就自我德性的精神修養和人格境界，另則展現妥善應對人間事務的處世態度。所以在同卦的〈象傳〉中，如此說道：「山上有澤，咸。君子以虛受人。」這也就是提出「虛」之觀念，以作為成德與處世的一項原則，而認許經由從事於「虛」的精神涵養，當足以面對有「感」、有「應」的天地情實，從而在這樣具有活潑生氣的機體宇宙之中⁶，自立、容物以成就自他。

《周易》之後，承續這種「感應」思維的哲學傳統，漢代大儒董仲舒（179—104 B.C.）在他的著作——《春秋繁露》所表現的感應思想⁷，乃著重於就「天」、「人」關係以言說其彼此之間的感應情實：這一類型的「天人感應」學說，固然早已為學者所熟知；不過，漢代之前——姑且不論《禮記·樂記》、《荀子》書內確然可見的「感應」論述⁸——除了

⁶ 傅佩榮先生已曾指出：「陰陽感應的思考模式，使人一方面體認現象與現象之間有一種像機體一樣的（organismic）對等關聯，同時也使人把自然界看成與人互動的整體，亦即人不能自外於自然界，從事任何客觀的、無私趣的研究活動。……」詳見傅佩榮，〈從懷德海哲學看中西科技思想之比較〉，收錄於東海哲研所主編，《中國哲學與懷德海》（臺北：東大圖書公司，1989）：59。此外，當代宣揚「機體主義」或「機體哲學」的哲學家，在西方則有鼎鼎大名的懷德海（A. N. Whitehead）、李約瑟（J. Needham）等人，而他們也都抱有與《周易》所說，萬物整體關聯、感應相與的思想觀點。請參見 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Corrected ed., edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. 1st ed., New York: The Free Press, 1979. 另請參見李約瑟著，《中國之科學與文明（一）》黃文山譯（臺北：臺灣商務印書館，1981）：20-22。並參見程石泉，〈《易經》哲學與懷德海機體主義〉，收錄於東海哲研所主編，《中國哲學與懷德海》：14-16；俞懿嫻，〈懷德海與機體哲學〉，收錄於東海大學哲學系編，《東海大學哲學研究集刊》第七輯（臺中：東海大學哲學系，2000）：166-178。

⁷ 譬如在《春秋繁露》的〈同類相動〉這篇中說：「天將陰雨，人之病故為之先動，是陰相應而起也。天將欲陰雨，又使人欲睡臥者，陰氣也。」而〈天地陰陽〉篇則說：「天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。」詳見清·蘇興，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992）：358-361、465-468。

⁸ 譬如《禮記·樂記》，曾就音樂問題而說：「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲；聲相應，故生變；變成方，謂之音。……樂者，音之所由生也；其本，在人心之感於物也。……六者，非性也，感於物而後動。」詳見清·孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），〈樂記第十九之一〉：976-977。又如《荀子·勸學》，則是就物理現象而表示：「……施薪若一，火就燥也；平地若一，水就濕也。草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。」而著眼於樂音問題，《荀子·樂論》也曾說道：「凡姦聲感人而逆氣應之，……正聲感人而順氣應之，……」詳見清·王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），〈勸

呂不韋(?-235B.C.)集合門客所撰寫的《呂氏春秋》中,可以看見「感應」思想觀點之外,在董仲舒稍前、而由淮南王劉安(約 50 B.C.-50 A.D.)之門客所合作的《淮南子》⁹——譬如說道:「所以言至精之通九天也,至微之淪無形也,純精之入至清也,昭昭之通冥冥也……乃以明物類之感,同氣之應,陰陽之合,形埒之朕,所以令人遠觀博見者也」¹⁰等等,該書中更有許多議及「感應」問題的事例¹¹。

然而,面對體現在《呂氏春秋》與《淮南子》二部典籍裡的感應哲學思想,學者雖然未曾忽視,但卻也較少投以專題式研究的關注眼光——尤其是對《呂氏春秋》¹²。職是之故,本文作者基於對「感應」思維的關懷,乃想就《呂氏春秋》與《淮南子》二書所論及的感應事象暨其理趣,進行一種分別解析、彼此參較的闡述;並且希望立足於此,能夠針對其中所可能含有的哲學涵蘊,展開稍進一步的問題討論。

學篇第一):7;〈樂論篇第二十〉:381。

⁹ 請參見任繼愈主編,《中國哲學發展史(秦漢篇)》(北京:北京人民出版社,1985):245-246。

¹⁰ 詳見何寧,《淮南子集釋》(北京:中華書局,1998),卷二十一〈要略〉:1443-1444。

¹¹ 除了散見於各處的說法之外,《淮南子》的〈覽冥訓〉,正是論及「感應」思想最為集中的一個篇章。而美國學者拉布蘭克(Charles Yvon Le Blanc)針對這篇文章,進行分析、探討,於是便完成乙部以感應思想為主題的博士論文。請參見 Charles Yvon Le Blanc, *The Idea of Resonance (Kan-ying) in the Huai-nan Tzu. With a Translation and Analysis of Huai-nan Tzu Chapter Six*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985。

¹² 根據本文作者所知,排除哲學思想史、以及概論性質的專著內所敘不計,目前針對《呂氏春秋》與《淮南子》二書的研究,除對《淮南子》已有二、三篇專論其感應思想的期刊論文或學位論文之外(詳見本文文末所附「引用書目」中的陳麗桂、Charles Yvon Le Blanc、溫勒等人之論文),針對《呂氏春秋》書內的感應思想問題,而展開專題式研究的論文,毋寧絕無僅有。關於此一領域的書面論文資訊,請參見坂出祥仲編《秦漢思想研究文獻目錄》(大阪:關西大學,1980):1-3、6-7;青山大介,〈呂氏春秋研究文獻目錄〉,《東洋古典學研究》第四集(広島:東洋古典學研究会,1997):26-38;陳麗桂,《兩漢諸子研究論著目錄:1912-1996》(臺北:漢學研究中心,1998):113-145;陳麗桂,《兩漢諸子研究論著目錄:1997-2001》(臺北:漢學研究中心,2003):44-58。



二、「感應」語義之論釋

（一）何謂「感應」

在《周易》中使用「感」、「應」二字，而展開其有關「感應」事理的言論，除了前揭「柔上而剛下，二氣感應以相與……」的〈咸卦·彖辭〉之外，他如〈乾卦·文言〉也說：

同聲相應，同氣相求，水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎，聖人作而萬物睹。……¹³

而〈繫辭傳〉則有如下等等表述：

……「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」子曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎！」¹⁴

……易，無思也，無為也；寂然不動，感而遂通天下之故。……¹⁵

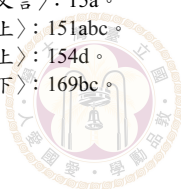
……日往則月來，月往則日來；日月相推而明生焉！寒往則暑來，暑往則寒來；寒暑相推而歲成焉！往者，屈也；來者，信也。屈信相感而利生焉！¹⁶

¹³ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈乾卦·文言〉：15a。

¹⁴ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳上〉：151abc。

¹⁵ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳上〉：154d。

¹⁶ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳下〉：169bc。



……愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。¹⁷

然而，在這些說法裡的所謂「感」、「應」，又到底是什麼意思？而藉由「感應」這個概念，作者又意圖表現怎樣的思維、抑或關注何種哲學議題呢？

漢代文字學家許慎（30—124A.D.），在他所撰著的《說文解字》中，解釋「感」這個字時，說道：「動人心也。從心，咸聲。」¹⁸而說解「應」字，則謂：「當也。從心，雁聲。」¹⁹因此，根據許慎的解釋，「感」字的語源意義，乃是有取於「動人心」這樣的人間情實。所謂「動人心」，則指某事物施加於人們身上，而讓人心發生特定意識狀況的一種實存活動。

「感」字的這種基本含義，顯然容易了解，而可不必費詞細論。但是，許慎解為「當」的「應」字，則又意何所指呢？原來，再查《說文解字》對「當」字的解說，乃是：「田相值也，從田，尚聲。」²⁰而所謂「田相值」，根據清代文字學家段玉裁（1735—1815A.D.）的《說文解字注》，則把它解釋為：「值者，持也。田與田相持也。引申之，凡相持、相抵者，皆曰『當』。」²¹如果使用現代白話來說，義解成「田相值」的「當」字，其實從事態來看，就是指謂「田與田相對峙」的意思²²；或者就價值而論，則是意謂兩塊田地的價值相抵、相等。換言之，「應」字之被解作「當」義，它所意欲表示的，不外就是指兩件事物相對而又可彼此互置的一種關係樣態。

¹⁷ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳下〉：176d。

¹⁸ 詳見東漢·許慎，《說文解字》（北京：中華書局，1963）卷十下，「心」部，222下。

¹⁹ 詳見東漢·許慎，《說文解字》卷十下，「心」部，217上。

²⁰ 詳見東漢·許慎，《說文解字》卷十三下，「田」部，291上。

²¹ 詳見清·段玉裁，《說文解字注》（臺北：世界書局，1980），第十三篇下，12下。

²² 請參見湯可敬，《說文解字今釋》（長沙：岳麓書社，1997）：1988。



奠基在這種字源意義的了解之上，則可以說：「感」、「應」二字——連言之，即為「感應」，如果剋據「人心」立言，事實上就是指謂：這一方有所作用於他而感「動人心」，另一邊也隨起反應而有與之相當的表現；譬如前引《周易·咸卦》的〈彖辭〉所說：「聖人感人心而天下和平」這類的例子。

然而，單就具有生命特質的「人」存有者而言，所謂「心」，固然可以把它視為是「感應」的主體²³；不過，《周易·咸卦》在這裡所說的「感應」，它的重點，卻並不落在人類心靈之上建立，而是更探入比「心」尤為隱微的「氣」之中，而依「氣」這個觀念，來開展它對「感應」現象的觀察暨其問題的思維，以表述與之相關的思想²⁴。所謂「二氣感應以相與」，這一說法所要傳達的思想，正是這一邊（「陰」之氣或「陽」之氣）感動彼方，而另一邊（「陽」之氣或「陰」之氣）也產生與此方作用對當的反應。更重要的，藉由這一看法所要呈現的哲學理趣，乃是萬物彼此滲透、參同——「相與」，從而共構成一個有機整體之所謂「太和」²⁵的世界觀²⁶。

²³ 請參見余治平，《中國的氣質——發現活的哲學傳統》：128。

²⁴ 「咸卦」的卦爻結構，乃是內卦為「艮」、外卦為「兌」。艮卦，取象於「山」；而兌卦，則取象於「澤」。又，〈說卦傳〉表示：「山、澤通氣。」（引見唐·孔穎達，《周易正義》：183c）由此顯示「氣」乃是「山」、「澤」彼此感通相應所憑藉的一種基本質能。而「感應」，則可謂是這種感通相應之互動機制的另類說明罷了！

²⁵ 引見唐·孔穎達，《周易正義》，〈乾卦·彖辭〉：11b。

²⁶ 這種觀點其實反映了中國哲學的一個基本精神，那就是把宇宙萬有了解成一個彼此相關的整體，然後透過方東美先生（1899-1977 A.D.）所謂「機體的程序」，來分別論述形上學的本體論、宇宙論，乃至人生哲學的倫理學、價值論等問題。方東美先生的說法，詳見《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1987）：25、33。



(二)「感應」揭顯萬物的內在連繫

然而，上來求諸字典或辭書所做的「感應」之意義解釋，只是對「感應」的一種初步且表面的理會；事實上，關於「感應」，還有遠比語詞或字源意義更為深層而豐富的哲理涵蘊²⁷。

如前所舉《周易·咸卦》的「感應」論述，雖然主要根據「陰」、「陽」二種屬於「氣」範疇的概念來建立與展開，因而在原則上可以把它歸為所謂「氣類相動」這種類型的感應模式²⁸。但是，正如〈咸卦·象傳〉所言：「君子以虛受人」，抑或像〈繫辭傳〉所示：「言行，君子之所以動天地」、「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」、「情偽相感而利害生焉」；在這些說法裡，不僅也仍含有「精誠感通」的意味，而且尤其主要的是，它們呈現出了「感應」這個概念背後的機體世界觀，以及在這種世界觀下所必須予以正視的萬物相與互動之「關係」(relation)問題。

在《周易》的「太和」世界觀下，包括自然事物、人文現象在內的宇宙萬有，透過彼此作用、相互影響的動態歷程，發生了一定內容的存在連繫與意義關聯，所以「天地感」，得有「萬物化生」，而「聖人感人心」，乃竟可獲致「天下和平」的客觀效果。相反地，如果這個宇宙或這

²⁷ 由於站在討論「存有階層」的意義上，宇宙萬物具有層次不等的階位性，因此，與事物相關的「感應」活動，也就可以相對區分成不同階層的感應表現，譬如：物質層次的感應、精神層次的感應，乃至審美領域的感應；請參見郁沅、倪進，《感應美學》（北京：文化藝術出版社，2001）：34-49。然而，本文在這裡所要討論的感應事理，基本上並不涉入「審美」這個藝術活動領域。

²⁸ 陳麗桂教授在他的大作《〈淮南子〉的感應思想》，收錄於《道家與道教，第二屆國際學術研討會應文集（道家卷）》（廣東：廣東人民出版社，2001）：240-254 乙文中，針對漢代以前的感應理論，已曾做出三種模式的區分，亦即：（1）「天降禍福」、（2）「氣類相動」，與（3）「精誠感通」三類。而《周易》的感應理論，則原則上可以把它判歸為「氣類相動」、抑或是「氣類相應論」這一類型。請參見李九瑞編著，《呂氏春秋思想理論》（台北：中華叢書編審委員會，1971）：70。



個世界裡的事事物物，並不共構成一「保合太和」²⁹的有機整體，那麼，以「二氣感應」所概括出來的萬有之間的互動關係，即不復存在，也不具有任何實質的意義，而整個宇宙或世界，也就將落入所謂「幾乎息矣」³⁰的死寂境地。然而，這樣的死寂狀態，事實上卻明顯與人們所現見、充滿生氣而萬物紛雜間出的宇宙情實，迥然違迕。因此，如果我們承認現前所見的宇宙萬象，確然是真實可信的世界樣態，那麼，勢必得要基於接受這種宇宙生成變化的客觀事實，而同時肯定萬物彼此之間具有相互作用或影響的一定關聯。換言之，我們必須認取類似「感應」這樣的觀念，因為它的哲理涵蘊之一，不外就是指出宇宙得以擁有如此生成變化之現象的道理或根柢所在。

事實上，所謂「屈信相感而利生」、「情偽相感而利害生」之類的說法，如果換個角度來看，則可說是為了顯示宇宙萬有如此生成、這般變化的所以然³¹。而站在人類的立場上，假使能夠明了宇宙萬有所以生化變動的這種運作機制，那麼，自然也就可以藉由掌握如此事理，而用以應變。具體而論，譬如處理倫理學或道德哲學領域的「福」、「德」之關係問題，抑或解答屬於形上學或宇宙論議題的「天」、「人」之關係內涵等。甚至見諸行事，而進一步發揮人類在宇宙之間、在世界內部的積極職能——「贊天地之化育」，還能期望達到所謂「與天地參」的聖人境界³²。

²⁹ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈乾卦·象辭〉：11b。

³⁰ 引見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳上〉：158ab。

³¹ 請參見郁沅、倪進，《感應美學》：31。

³² 請參見宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1987）：32。



三、《呂氏春秋》的氣類感應論

（一）感應範圍之規定——「類同」

與《周易》同樣著眼於機體宇宙中事物彼此之間的存在連繫暨意義關聯³³，《呂氏春秋》的作者群，乃根據「類同」³⁴的角度，進一步指出、以及說明這種萬物彼此「感應」之事理的規律性與穩定性。譬如〈應同〉篇中說：

……類固相召，氣同則合，聲比則應。鼓宮而宮應，鼓角而角動。平地注水，水流溼。均薪施火，火就燥。山雲草莽，水雲魚麗，旱雲燥火，雨雲水波，無不皆類其所生以示人。……³⁵

這裡主張以「氣」這種基本質能³⁶為其存在憑藉的自然物象，它們的出現或產生，乃「無不皆類其所生」。這也就是說：一物與另一物由於內容方面的相同——譬如宮音與宮音、角音與角音，抑或基於某種性質上的

³³ 陳榮捷先生（1901-1994 A.D.）在他所編著的 *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1969.) 乙書中，說道：「……萬物均存在於關係中，所有關係，都依著一個明確的模式進行，依照這個模式，萬物都組織於各種層次中。這宇宙是一套關係的觀念，可遠溯自《易經》，因『易』本身，就僅是關係。……」（詳見該書，pp.636-637）中文譯本，請見陳榮捷著，《中國哲學文獻選編（下）》楊儒賓等譯（臺北：巨流圖書公司，1993）：751，〔編者評述〕。

³⁴ 請參見《墨子·經說上》：「同：二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。」請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》（北京：中華書局，1993），卷之十（上）：480。

³⁵ 引見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984），卷十三，〈應同〉：677-678。引文中的語句，已依陳奇猷的校釋改作。

³⁶ 中國哲學傳統裡的所謂「氣」，與西方哲學的「物質」(matter) 概念，二者之所指，實不能完全等同視之。大體而言，「氣」還更具有現代物理學所說「能」(energy/power) 的特性，譬如非固體性、具穿透性等等；因此，在本文中把它說成是一種基本的「質能」。關於「氣」與「物質」的同異之辨，請參見張立文主編，《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990）：13-17。



類似——譬如水之於溼性、火之於燥性，可以使得它們彼此之間，如同《周易·咸卦》所說：「感應以相與」——相互召引而聚成一類。

由於相信萬物都以「類同」³⁷的規定，運作著彼此「感應以相與」的互動機制，所以面對紛紜複雜的宇宙現象，如果想要明了某一物象是否出現、抑或會否發生變化的箇中情實，便須按照「類同」則「應同」的感應原則，而就同類事物的生成、變化軌跡去探察與尋求。同樣地，即使僅就人事領域來說，設令希望成就大功、美名，抑或只是為了避免招致罪惡、過咎，人們也應當從謹慎抉擇種種功名、罪過所由歸屬的事物性類入手，以便針對內外心行，採取適當的修養或處置方式。所以在〈應同〉篇中又說：

夫覆巢毀卵，則鳳凰不至；剖獸食胎，則麒麟不來；乾澤涸漁，則龜龍不往。物之從同，不可為記。……故曰：同氣賢於同義，同義賢於同力，同力賢於同居，同居賢於同名。帝者同氣，王者同義，霸者同力。勤者同居，則薄矣！亡者同名，則桀矣！其智彌桀者，其所同彌桀；其智彌精者，其所同彌精。故凡用意不可不精。夫精，五帝三王之所以成也。（成齊）類同皆有合，故堯為善而眾善生，桀為非而眾非來。〈商箴〉云：「天降災布祥，並有其職。」以言禍福，人或召之也。……³⁸

這裡不僅指出自然物象具有「同類感應」的情實，並且揭明人我彼此的往來交接，以及人間事行的善惡禍福，也同樣依循「類固相召」的理則，而開展其相互影響的實質運作。就中，所謂「物之從同」，乃是意味一種

³⁷ 引文中「類固相召」的「固」字，許維通先生認為，應當作「同」字。詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》：681。

³⁸ 引見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十三，〈應同〉：677-678。引文中的「成齊」二字，若依陳奇猷之校釋，當刪。



「類」的規定；而物類之所以捨異從同，則是由於它們確實保有一種「感應」關係，因此能夠促使彼此之間或「應」或「合」——所謂「覆巢毀卵，則鳳凰不至……」、「堯為善而眾善生，桀為非而眾非來」，乃至「以言禍福，人或召之」。職是之故，不論在道德自勵上、抑或是在人間行事方面，人們又怎能不留心於種種細行、小事，從而謹為擇類，戒慎恐懼地面對與處理！

事實上，將「類」視為事物彼此感應相召的一項基本規定，不僅在《周易》的〈乾卦·文言〉與〈繫辭傳上〉已經提出³⁹；而且，這種「類同相召」的觀點，在先秦時代也幾乎可說是不分儒道、乃至是為諸子所共同肯定的看法之一⁴⁰。

然而，在這種「類同相召」的感應思維之下，〈應同〉乙篇的作者，卻又同時指出了「類同」之所謂「同」，事實上仍有它在存有階層乃至效力等第上的差異；而因為這樣的階等，與事物的內涵、格局、甚至價值意義為何等等，具有極為密切的連繫，所以對於它們的歸屬問題，還必須仔細加以簡別。譬如前揭引文中所說：「同氣賢於同義，同義賢於同力，……帝者同氣，王者同義，……」乃是專就政治教化層面指出，作為最高階等的政教典範，不是僅要求「同義」而已，並且還更應當達到所謂「同氣」的境界。

³⁹ 正如所謂：「同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎。聖人作，而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也！」抑或所謂：「方以類聚，物以群分，吉凶生矣！」詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈乾卦·文言〉：15a；〈繫辭傳上〉：143d。

⁴⁰ 譬如《墨子》、《荀子》等書中，固然已經有所指揭；而《管子·宙合》說：「景不為曲物直，響不為惡聲美。是以聖人明乎物之性者必以其類來也！」詳見李勉，《管子今註今譯（上冊）》（台北：臺灣商務印書館，1990）：198。《莊子·漁父》表示：「同類相從，同聲相應，固天之理也。」詳見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961）：1027。而《文子·上德》也說：「火上炎，水下流。聖人之道，以類相求。」詳見王利器，《文子疏義》（北京：中華書局，2000）：295。凡此，皆為其例。



關於「同義」一句，東漢·高誘（生卒年不詳，活躍於西元三世紀初年）的注解，說為：「同仁義」；而他解釋「同氣」，則表明是「同元氣」⁴¹。就中，「同仁義」的「王道」政治，只是展示人類藉由訴諸道德理性而所能促使人間社會達到的一種良善生活；但是，「同元氣」的「帝道」政教型態，則更凸顯人類其實還更可有其上與天地根源冥合同——所謂「與元同氣」⁴²的生命趨向和精神高度。

在《呂氏春秋》中，雖然不是不可轉用高誘所說「元氣」這一概念⁴³，不過，該書所使用的主要觀念，則毋寧是「精氣」而非「元氣」。譬如〈盡數〉篇中說：

精氣之集也，必有入也。集於羽鳥，與為飛揚；集於走獸，與為流行；集於珠玉，與為精朗；集於樹木，與為茂長；集於聖人，與為寔明。……⁴⁴

又如〈先己〉篇中說：

⁴¹ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十三，〈應同〉：687，註28、註29。

⁴² 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十三，〈應同〉：678。所謂「與元同氣」，乃意在於指出：「天道與所生的物類乃是同具著一個氣的，是一體的。」請參見王範之，《呂氏春秋研究》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1993）：199。

⁴³ 《呂氏春秋》除了引用黃帝所說：「芒芒昧昧，因天之威，與元同氣」（詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十三，〈應同〉：678）的看法之外，在〈大樂〉篇中說：「音樂之所由來者遠矣！生於度量，本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。……道也者，至精也，不可為形、不可為名，彊為之謂之太一。……」（詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷五，〈大樂〉：255-256）而〈勿躬〉篇中則表示：「……是故聖王之德，融乎若月之始出，極燭六合而無所窮屈；昭乎若日之光，變化萬物而無所不行。神合乎太一，生無所屈，而意不可障；精通乎鬼神，深微玄妙，而莫見其形。……」（詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十七，〈勿躬〉：1078）諸如此類，乃是以「太一」為萬物生成的根源或元始，而有「陰」、「陽」二氣之說，於是在此也可轉用「元氣」觀念，來表述它在面對宇宙萬有的基本質能到底為何之問題上的一定看法。此外，關於「太一」作為天地萬物之生成根源的討論，請參見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》（濟南：齊魯書社，1987）：34-35；並參見劉元彥，《雜家帝王學——呂氏春秋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992）：106-108。

⁴⁴ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷三，〈盡數〉：136。



凡事之本，必先治身，耑其大寶。用其新，棄其陳，賡理遂通。精氣日新，邪氣盡去，及其天年。此之謂真人。⁴⁵

他如〈園道〉說：「精氣一上一下，圓周復雜，無所稽留……」而〈達鬱〉篇內則表示：「凡人三百六十節，九竅五藏六府。肌膚欲其比也，血脈欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精氣欲其行也。若此則病無所居而惡無由生矣！病之留、惡之生也，精氣鬱也。」⁴⁶凡此，在在顯示「精氣」這個觀念在《呂氏春秋》之整體思想中的基礎性與重要性。

對於前揭引文中所表說的「同氣賢於同義」一句，或許可以這麼認為：那是由於「氣」遠比「義」來得更為「精」要，所以為了達到「所同彌精」，以招致更好的政教成果，於是聖人乃「用意不可不精」。而透過「精氣」這個觀念，在《呂氏春秋》中，便更開展其所謂與物「（以）精（氣溝）通」的感應思維。

（二）感應的質能憑藉與主體動力——「精氣」與「誠」

《說文解字》解釋「精」字的意義，說道：「擇米也，從米，青聲。」而段玉裁的注解，則表示：「……擇米，謂導擇之米也。……引伸為凡最好之稱（同「稱」）。」⁴⁷據此，「精」字本應是取義於簡擇米穀的良窳狀況，而後留下最好的米。因此，一般便可用它來指謂任何事物項目中「最好的」的部分。

從《呂氏春秋》所謂萬物「化於陰陽」的宇宙氣化論思想來看⁴⁸，「氣」不僅具有「陰」、「陽」二種性質上的區別，事實上也還可有「最好的」

⁴⁵ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷三，〈先己〉：144。

⁴⁶ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷三，〈園道〉：171-172；卷二十，〈達鬱〉：1373。

⁴⁷ 詳見清·段玉裁，《說文解字注》，第七篇上，頁十六上半。

⁴⁸ 請參見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》：35。



與「次之的」——「精」、「粗」之差等的分辨。因此，「精氣」、抑或「精」，乃如《管子·內業》所說，意指「氣之精者」⁴⁹；換言之，即是可以把它稱為「品質最好的氣」。這種「品質最好的氣」，足以作為通貫天人、物我的憑藉或橋梁，乃是因為它內藏極具微妙功能的作用——所謂「神」⁵⁰；一如《管子·心術下》所說：「一氣能變曰『精』」⁵¹，而這種「精」，似乎便含有作為「存有的根據」之意義⁵²。由於「氣之精者」，內含所謂「神」，因而又稱其為「精之神」⁵³，抑或簡名「精神」；而它也就意指「具有微妙功能之最好的氣」。

關於「精神」一詞，《老子》書中曾經分別使用「精」、「神」二字，來表述老子所謂「道」的存在情狀，以及用來形容「道」所擁有的微妙功能；譬如第二十一章所謂：「……道之為物，惟恍惟惚……其中有精；其精甚真，其中有信。」⁵⁴而第六章則說：「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」⁵⁵到了《莊子》，在「外篇」中，則把「精」、「神」二字連用而成「精神」一詞，藉以或者表示人類的心靈官能⁵⁶；譬如〈天道篇〉中說：「……水靜猶明，而況精神。聖人

⁴⁹ 詳見李勉，《管子今註今譯（下冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1990）：777。

⁵⁰ 先秦時代的「神」字，除有意指「天神」之一般意義外，主要還有表謂玄秘微妙之作用或功能的內涵，譬如《老子》、《莊子》書中所說。請參見清·段玉裁，《說文解字注》（臺北：世界書局，1980），第一篇上，頁二上半的「神」字釋義。另請參見徐復觀，《增訂兩漢思想史（卷二）》（臺北：臺灣學生書局，1989）：231-238，對於「精」、「神」之意指的簡要論述。

⁵¹ 詳見李勉，《管子今註今譯（下冊）》：647。

⁵² 請參見陳德和，《〈淮南子〉哲學之研究——以「道」、「氣」、「人」為核心的展開》（台北：中國文化大學·哲學研究所，1997，博士論文）：50-51。

⁵³ 正因如此，「精」字才得以：「一方面代表一種精神上絕對虛寧純淨的狀態，另一方面也同時指稱一種生命氣機高度流行的狀態。」詳見陳麗桂，〈淮南子裏的黃老思想〉，《中國學術年刊》第十四期（1993）：133-134。

⁵⁴ 詳見陳鼓應，《老子今註今釋》（臺北：臺灣商務印書館，1997）：133。

⁵⁵ 詳見陳鼓應，《老子今註今釋》：72。

⁵⁶ 請參見徐復觀，《增訂兩漢思想史（卷二）》：231-232。



之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。」⁵⁷不過，在《莊子》「外篇」中所使用的「精神」這個語詞，固然可以用來指稱「心」(mind)，但卻並不僅限於這種意義，而是還有指謂比「(人)心」更為底層、更為基礎之宇宙論層次的實質內涵；譬如〈知北遊篇〉引用老聃的話說：「汝齊（同「齋」字）戒，疏瀹而心，澡雪而精神，掊擊而知。……精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」⁵⁸在這裡，「精神」此一用語所意指的，當是「精」或「精氣」所擁有的微妙難測之作用或功能，而不必是特指人類的心靈。

事實上，如果就「心」與「精神」之間的關係，而嘗試做出意義較為明確的釐定，則應該說：「心」只是「精神」體現在人類身上，同時依於認識作用而把它官能化的一種表現；然而，所謂「精神」，在其實質內涵上，則未必只能拘限於意指人類的心靈，相反地，還更含有指向越出人心範圍外的某種存在之意義。所以〈天下篇〉中，曾經如此評價莊子：「……獨與天地精神往來而不敖倪於萬物……」⁵⁹而此處正也透露「精神」一詞，本來另有其指向「人心」之上或之外——亦即「天地」這個層次的意義內涵。這一層次的「精神」，根據《莊子·知北遊篇》所說「通天下一氣」⁶⁰的思想，正是意謂「氣之精者」——「精氣」、抑或「精」之微妙作用。因此，如果從這個意義層面著眼，那麼，「精神」即可說是一個寓含「具有微妙功能之最好的氣」的觀念⁶¹。而《呂氏春秋》所說

⁵⁷ 詳見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》卷五中，〈天道第十三〉：457。

⁵⁸ 詳見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》卷七下，〈知北遊第二十二〉：741。又，本文作者謹案：感謝審查委員指出，本段引文中的「齊」字與「瀹」字，在道藏本《南華真經》中，乃分別作「齋」字與「淪」字。

⁵⁹ 詳見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》卷十下，〈天下第三十三〉：1098-1099。

⁶⁰ 詳見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》卷七下，〈知北遊第二十二〉：733。

⁶¹ 事實上，《呂氏春秋》之後的《淮南子》，在以「精神」一詞表謂「心」的內涵時，一樣採取與此類同的理解，所以《淮南子·本經訓》曾說：「精，泄於目，則其視明；在於耳，則其聽聰；留於口，則其言當；集於心，則其慮通。」（詳見何寧，《淮南子集釋》：588-589。）



的「精氣」與「精神」二詞，雖然有時而異，但是卻也有時而同；具體來說便是：「精神」比起「精氣」一詞，乃更能凸顯「精」的能變義、活動義之微妙功能罷了！

依於上來的解釋與辯明，由「氣」所構成的「人」這類存有者，根據「氣」之「精」、「粗」，相對而言，也可分作兩大構成要素——「形體」和「精氣」（或「精神」）⁶²。根據這樣的劃分，「形體」只是作為個體存在的人物，其彼此之間感應活動的表面憑藉⁶³，而「精氣」（或「精神」）才真是它們得以發生這種感應作用的潛層質能。因此，〈精通〉篇中說：

人或謂兔絲無根，兔絲非無根也，其根不屬也，伏苓是。慈石召鐵，或引之也。樹相近而靡，或輒之也。聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。天賊害於人，人亦然。今夫攻者，砥厲五兵，侈衣美食，發且有日矣，所被攻者不樂，非或聞之也，神者先告也。身在乎秦，所親愛在於齊，死而志氣不安，精或往來也。⁶⁴

在這裡即是指出由「氣」所構成的眼、耳、心、口等感覺暨知覺器官，必須「其中有『精』」，方能發揮作用；而如此，也才保有它之所以為感知官能的真正意義。學者對於《淮南子》書中的「精神」與「心」，以及其關係的討論，請參見徐復觀，《增訂兩漢思想史（卷二）》：231-238。

⁶² 正因「形體」與「精神」有別，所以〈盡數〉篇中說：「天生陰陽寒暑燥溼，四時之化，萬物之變，莫不為利，莫不為害。聖人察陰陽之宜，辨萬物之利以便生，故精神安乎形，而年壽得長焉！長也者，非短而續之也，畢其數也。畢數之務，在乎去害。何謂去害？大甘、大酸、大苦、大辛、大鹹，五者充形則生害矣！大喜、大怒、大憂、大恐、大哀，五者接神則生害矣！大寒、大熱、大溼、大風、大霖、大霧，七者動精則生害矣！故凡養生，莫若知本；知本則疾無由至矣！」（詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷三，〈盡數〉：136。）不過，相較於《淮南子》，一如牟鐘鑒教授所說：「關於人體的形神關係，《呂氏春秋》未予重視。」詳見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》，〈序言〉：15。

⁶³ 譬如〈園道〉篇中說：「人之有形體四枝，其能使之也，為其感而必知也；感而不知，則形體四枝不使矣！」詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷三，〈園道〉：172。

⁶⁴ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：507。引文中的「其根不屬也，伏苓是」二句，根據陳奇猷之校釋，當作「其根不屬地，伏苓通之也。」詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：509，註2。



這裡意謂：關於人間事行，未必一定需要通過具體有形的眼見耳聞，而後才能對某種即將到來、抑或是已然發生的情況有所知曉；因為，通過比外在之形體動作更為隱微的「精氣」乃至「精神」的感通相應機能，即可而且更能預見該一情況，是否將會來到、抑或業已存在。

不僅人事如此，人同自然界之物——總括說為「天地」，乃至與居處在另一存在界的「鬼神」，也一樣可以藉由「精氣」或「精神」為媒介，而發生彼此感應道交的情事⁶⁵。譬如〈本生〉篇中說：

萬人操弓共射一招，招無不中。萬物章章，以害一生，生無不傷；以便一生，生無不長。故聖人之制萬物也，以全其天也。天全則神和矣，目明矣，耳聰矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十節皆通利矣。若此人者：不言而信，不謀而當，不慮而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其於物無不受也，無不裹也，若天地然；上為天子而不驕，下為匹夫而不慍；此之謂全德之人。⁶⁶

或者像〈勿躬〉篇中所說：

……是故聖王之德，融乎若月之始出，極燭六合而無所窮屈；昭乎若日之光，變化萬物而無所不行。神合乎太一，生無所屈，而意不可障；精通乎鬼神，深微玄妙，而莫見其形。……⁶⁷

⁶⁵ 徐復觀先生（1903-1982 A.D.）曾經指出：「精」的觀念，到了戰國末期大為流行，而各家使用「精」字，也都有承認透過「精」可與天地人相通感的共同趨向；詳見徐復觀，〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，《新亞書院學術年刊》第十四期（1972）：28。另請參見小野澤精一、福永光司、山井湧編著《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》李慶譯（上海：上海人民出版社，1990）：90-92。

⁶⁶ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷一，〈本生〉：21。

⁶⁷ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十七，〈勿躬〉：1078。



然則，為何聖人得以「精通乎天地，神覆乎宇宙」、抑或能夠「精通乎鬼神」呢？其中原由，一則是由於作為「精氣」或「精神」能夠感應天地鬼神的義理基礎，如果就客觀層面來說，即是預先肯定了宇宙萬物莫非彼我相通而共構成一有機的存在界整體——所謂機體宇宙觀；一如〈精通〉篇中所說：

……父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。⁶⁸

這是以父母之於子女為例，而用來顯示物與我、或人與己之間的區別，實際上只不過是「一體」或「同氣」關係底下所呈現出來的一種分異相狀而已。因此，在同篇中，乃更進一步論說：「神出於忠（同「衷」字）而應乎心，兩精相得，豈待言哉！」⁶⁹藉此以表示人與己、或物與我的一出一應，通過「精氣」或「精神」便可彼此有其溝通、合同——「相得」的感應狀態。

然而，除了客觀上肯定人已一體、物我同氣的宇宙情實，以作為感應思維的義理基礎之外，雖說人人皆可與萬物感應相通，但卻並非每個人都能自然地達到與天地、鬼神感通相應的地步，因為「聖人」之所以能夠與「天地」、「鬼神」感應相通，就其作為主體的意義而言，乃須提供一定的主觀能動條件，而後才能成辦。這種屬於主觀層次的動力要素，《呂氏春秋》的作者認為：那就是必須能夠「用意」入「精」，以至上躋於「神合乎太一」那種足以感動一切人物的神聖境界⁷⁰。

⁶⁸ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：508。

⁶⁹ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：508。

⁷⁰ 「太一」與「精（氣）」乃至「道」的這種關係，請參見陳麗桂教授所撰《〈呂氏春秋〉裡的黃老思想》乙文，《中國學術年刊》第十三期（1992）：77-81。



對於這種「用意」精到以至入乎神境的主體修為，《呂氏春秋》另外還使用了一個重要的概念——「誠」，以作為核心觀念，來表述與之相關聯的功夫論觀點⁷¹。譬如〈精通〉篇中說：

養由基射先，中石，矢乃飲羽，誠乎先也。伯樂學相馬，所見無非馬者，誠乎馬也。宋之庖丁好解牛，所見無非死牛者；三年而不見生牛；用刀十九年，刃若新磨研，順其理，誠乎牛也。……⁷²

在此所謂「誠」，顯然是指完全投入、神志專一的意思。而這亦即是表示：如果主體能夠「用意」專一、推致「誠」心而無任何旁騖，那麼，依據通過「精氣」或「精神」可使萬物感應相與的道理，便在客觀上能有：「誠乎此而諭乎彼，感乎己而發乎人」⁷³的效果；恰如〈具備〉篇中所說：

……三月嬰兒，軒冕在前，弗知欲也，斧鉞在後，弗知惡也，慈母之愛諭焉，誠也。故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務莫若誠。聽言哀者，不若見其哭也；聽言怒者，不若見其鬥也。說與治不誠，其動人心不神。⁷⁴

在這裡乃是意謂：唯有致「誠」，才能德合人情而精通於天，於是自然也就足以感動萬物，而無事不應。

⁷¹ 或以為《呂氏春秋》論說「感應」而不及乎「誠」之觀念，然而，根據本文此處所示，則應該說它是一種倉卒之言吧！請參見陳麗桂，〈淮南鴻烈思想研究〉（臺北：國立臺灣師範大學·國文研究所，1983，博士論文）：223。

⁷² 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：507。

⁷³ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：508。

⁷⁴ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十八，〈具備〉：1226。引文中，「乃通於天，水木石之性」二句，按照陳奇猷的校釋，則認為應當作「通於天，水火木石之性」（詳見該書，頁1231，註24）為佳。



不過，提及「誠」這一觀念，每會令人聯想到儒家的典籍——《中庸》；因為，正如眾所周知的，《中庸》所強調提倡的「中庸」德行，可說就是以「誠」為中心所展開的教示⁷⁵。而「誠」之在《中庸》書裡的重要義理涵蘊，則是不僅含有內聖外王之道的內容，尤其具備天人合一之道的面向⁷⁶。雖然「誠」在道家重要典籍：《莊子》的「雜篇」之中，已受到相當的重視，不過，它的意義，主要乃是落在意指精神搏聚充盈的一種生命狀態，譬如〈庚桑楚篇〉所說：「不見其誠已而發，每發而不當」⁷⁷、以及〈漁父篇〉所言：「真者，精誠之至也；不精不誠，不能動人」⁷⁸等等；而且它在《莊子》書中，也並不與「仁」、「義」等人倫道德觀念結合起來，以展開哲理的論述⁷⁹。相反地，《呂氏春秋》所說的「誠」，則更接近《中庸》的觀念⁸⁰；同時書中也曾引用孔子的話說：「誠乎此者刑乎彼」⁸¹。因此，如果說《呂氏春秋》所謂「誠」，乃重點反映了儒家思想的某些精神取向，也許還更為適宜吧⁸²！

然則，這樣的「誠」，乃是通貫天地、人物，既具本體論含義，同時也有功夫論內涵的一種實存生命作用；而透過它所要達到的，即是一般人所熟知的「天人合一」境界。因此，《呂氏春秋》通過此一觀念所掌握的「用意」、致「誠」，以求通乎天地鬼神的感應思維，用在自身的心性

⁷⁵ 請參見宋·朱熹，《四書章句集注》：32-35。此外，討論「誠」字在《中庸》書裡的義理定位問題之文章，請參見吳怡，《中庸誠的哲學》（臺北：東大圖書公司，1990）：48。

⁷⁶ 請參見吳怡，《中庸誠的哲學》，第四章〈誠是天人合一之道〉、第五章〈誠是內聖外王之道〉：50-81。

⁷⁷ 詳見清·郭慶藩，王孝魚點校，《莊子集釋》卷八上，〈庚桑楚第二十三〉：794-795。

⁷⁸ 詳見清·郭慶藩，王孝魚點校，《莊子集釋》卷十上，〈漁父第三十一〉：1031-1032。

⁷⁹ 請參見吳怡，《中庸誠的哲學》：28。

⁸⁰ 請參見沼尻正隆，《呂氏春秋の思想的研究》（東京：汲古書院，1997）：96-101。

⁸¹ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十八，〈具備〉：1226。引文中的「刑」字，義同「形」字；請參見該書，頁1230，註21。

⁸² 請參見吳福相，《呂氏春秋八覽研究》（臺北：文史哲出版社，1984）：71-73。另請參見田鳳台，《呂氏春秋探微》（臺北：臺灣學生書局，1986）：121。



修養之上，便是落實在成就一種向上足以與天地「精神」或「精氣」同遊的道德涵養；而把它施用於社群活動之中，則是希冀完成一種以「外王」為理想的政教事業，亦即期盼能夠如同「月形乎天，而群陰化乎淵」一般，以「聖人形德乎己，而四方咸飭乎仁」⁸³。當然，這是《呂氏春秋》為了建立人間政教的運作原則，而嘗試往外、向上追尋一種穩定客觀的自然法則，然後所找到的形上義理基礎。這種奠基在物、我感應思維之上的「誠意」觀念，肯定以「精氣」或「精神」為憑依的深層聯繫活動，可以不必訴諸粗糙形體所發出的動作、言談，便能達到人已或物我彼此相通互得的效果；而這類看法在該書中，乃毋寧是相當明確且斷然的。正如〈精論〉篇中說道：

聖人相諭不待言，有先言言者也。……口呬不言，以精相告。……
聖人之相知，豈待言哉？⁸⁴

「聖人相諭不待言」，正如海上蜃鳥預知來人心聲，不必經由看見形色、聽聞言音，而只需透過「精氣」或「精神」，就能探得對方內心中更為底層的意向一般。

《呂氏春秋》透過「精氣」概念，來揭明物我或人已感應機制所憑依的基本質能：這樣的意旨，當然極其顯明。而「用意」、致「誠」即可通神合天的非常觀點，則更點出它所展開的氣類感應論述，事實上已經探及了感應如何可能的動力根源問題⁸⁵——即使書中所論，或許還不夠

⁸³ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷九，〈精通〉：507。

⁸⁴ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十八，〈精論〉：1167-1168。

⁸⁵ 藉由「誠」以達到與天地、鬼神感應相通，乃主要出於人的主觀能動力，所以徐復觀先生曾說它是「自覺地天人通感」。不過，徐復觀先生同時還認為：《呂氏春秋》所演繹而給予漢代思想以莫大影響的，乃是以「類」相感通、一種非自覺地天人通感的感應類型。請參見徐復觀，〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，《新亞書院學術年刊》第十四期（1972）：31。



充分⁸⁶。嗣後《淮南子》乙書，同樣依憑「精氣」或「精神」觀念，以進行「類同相召，氣同則合，聲比則應」⁸⁷這類感應思維模式的論述，並且還有更為詳明的義理發揮。

四、《淮南子》的感應思想

承前所述，《呂氏春秋》認為事物「以類相召」、「氣同則合」，因此，只要是就同類事物觀察它們相互作用、彼此影響的感應變化，便可得知將然的情況；抑或「用意」精細入微，就能掌握天地萬物更深、更大、更遠的發展趨勢。而相應於這種思想，同樣是以「道家」學說為中心的《淮南子》⁸⁸，針對作為其主要觀念之一的「感應」，則顯然還有更多、更具系統的論述⁸⁹。

⁸⁶ 雖然余治平教授曾經指出：從《尚書》乃至《春秋繁露》為止的「感應思維」論述，無不呈現出兩個致命的缺點；而其中之一便是：未曾明確解答物物之間到底「如何感」？它是通過什麼機制來完成的？以及這種機制發生的基礎是什麼？它的原理又如何？等等。（詳見余治平，《中國的氣質——發現活的哲學傳統》：114。）但是，事實上，《呂氏春秋》所提出的看法，也絕非對此類問題毫無回應，而是至少做出了一點解釋！

⁸⁷ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷二十，〈召類〉：1360。

⁸⁸ 請參見鄭良樹，《淮南子通論》（台北：海洋詩社，1964）：7；于大成，《理選樓論學稿》（台北：臺灣學生書局，1979）：235；陳麗桂，〈淮南鴻烈思想研究〉：96。不過，這裡所謂「道家」，卻是一個多少已含歧義的語詞；譬如胡適先生（1891-1962 A.D.）曾說：「道家是個雜家」，則「道家」就成為不是純粹無雜的一個概念了！詳見胡適，《中國中古思想史長編》（台北：胡適紀念館，1971）：482。另請參見金谷治，《秦漢思想史研究》（京都：平樂寺書店，1992）：551；澤田多喜男，〈『淮南子』における道家的傾向と儒家的傾向〉，《東海大學紀要（文學部）》第24輯（1975）：9-10。

⁸⁹ 美國學者拉布蘭克（Charles Yvon Le Blanc）已經指出，「感應」思想在《淮南子》中，有更為系統的陳述。而事實上，他的博士論文，正是以《淮南子》第六篇〈覽冥訓〉的翻譯、以及圍繞在「感應」論題主軸之下的分析研究。請參見 Charles Yvon Le Blanc, *The Idea of Resonance (Kan-ying) in the Huai-nan Tzu. With a Translation and Analysis of Huai-nan Tzu Chapter Six*, pp.8-9. 而陳麗桂教授則指出，《淮南子》書裡的諸多「感應」論述，可以說是「敷衍《呂覽》〈召類〉、〈應同〉、〈精論〉、〈精通〉各篇之旨」；詳見陳麗桂，〈淮南鴻烈思想研究〉：223。



（一）從氣類相動到天人感通

在《淮南子》的〈泰族訓〉中，記載了如下的說法：

夫溼之至也，莫見其形而炭已重矣！風之至也，莫見其象而木已動矣！日之行也，不見其移，騏驥倍日而馳，草木為之靡，縣燧未轉，而日在其前。故天之且風，草木未動而鳥已翔矣！其且雨也，陰暄未集而魚已噉矣！以陰陽之氣相動也。故寒暑燥溼，以類相從；聲響疾徐，以音相應也。故《易》曰：「鶴鳴在陰，其子和之。」⁹⁰

這裡意謂：雖然某一事物的具體「形」、「象」，尚未顯現而讓人得以目睹眼見，但是，事實卻已在另一事物上呈露了徵候或朕兆；職是之故，物與物之間應當具有某種存在上的關係、抑或意義上的連繫。然則，那是什麼？而又為什麼會如此呢？

針對這個問題，《淮南子》認為：那是由於萬物彼此之間保有一種「以類相從」的存在連繫；而這樣的存在連繫，則正是透過前述所說「感應」這樣的互動原理或機制，來承載與呈現其具體內涵。至於用以說明同類事物這種「相從」、「相應」關係所憑依的基本質能，《淮南子》在此還是提出「氣」這樣的觀念⁹¹，並且引用《周易》〈中孚卦〉九二爻的爻辭，而具象化地表述那種「氣類相動」的萬物感應模式⁹²。

⁹⁰ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二十，〈泰族訓〉：1373-1374。

⁹¹ 請參見陳麗桂，〈淮南鴻烈思想研究〉：214-215。

⁹² 請參見胡適，《中國中古思想史長編》：471-478。而這種同類事物之間得以具有感應作用的思想，從思想史的角度來看，或許當與所謂「陰陽五行家」的學說，保有較近的承繼關係。不過，由於本文的主旨，並不放在討論這種思想史的問題之上，所以也就不得不擱置如此議題的論究。關於討論這個議題的學界文章，請參見日本學者向井哲夫，《『淮南子』と諸子百家思想》（京都：朋友書店，2002）：31-33。



由於「陰陽同氣相動」⁹³，以致事物能夠「以類相從」，所以《淮南子》的作者，為了顯示萬物彼此共構而成的「感應」關係，乃普遍內在於各個事物之中，於是更列舉了可以徵見的多樣自然現象。譬如集中體現在〈覽冥訓〉裡的感應論述，便如此說道：

……東風至而酒湛溢，蠶叫絲而商弦絕，或感之也。晝隨灰而月運闕，鯨魚死而彗星出，或動之也。……山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，洿雲波水，各像其形，類所以感之。⁹⁴

今夫調弦者，叩宮宮應，彈角角動，此同聲相和者也。⁹⁵

而在〈天文訓〉中也說：

毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。日者，陽之主也，是故春夏則群獸除，日至而麋鹿解。月者，陰之宗也，是以月虛而魚腦減，月死而蠃蛇臄。火上萼，水下流，故鳥飛而高，魚動而下。物類相動，本標相應。故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水。虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬；騏驎鬥而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶叫絲而商弦絕，貫星墜而渤海決。⁹⁶

在此所說「陰」、「陽」二氣，由於彼此在性質上有不同的規定，所以根據這樣的分類標準，「陰」、「陽」乃得以分門別為二類。二氣既然已經別為異類，那麼，屬於「陰類」的事物，便跟從陰主出現；而歸為「陽

⁹³ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：456。

⁹⁴ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：450-453。

⁹⁵ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：464。

⁹⁶ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷三，〈天文訓〉：171-177。



類」的事物，也就追隨陽主產生。這樣「以類相從」的宇宙萬物⁹⁷，並非靜止不動的存有者，而是「物類相動，本標相應」——在動態中實存的物體。因此，不僅自然界的物象之間能夠感應相與，並且人世間的事行也是如此這般「類同相召」，而能因感應而聚合。譬如〈主術訓〉中說：

夫水濁則魚噉，政苛則民亂。……是以上多故，則下多詐；上多事，則下多態；上煩擾則下不定；上多求，則下交爭。……冬日之陽，夏日之陰，萬物歸之，而莫使之然。……故齊莊公好勇，不使鬥爭，而國家多難，其漸至于崔杼之亂。頃襄好色，不使風議，而民多昏亂，其積至昭奇之難。故至精之所動，若春氣之生，秋氣之殺也，雖馳傳驚置，不若此其亟。故君人者，其猶射者乎！於此豪末，於彼尋常矣，故慎所以感之也。夫榮啟期一彈而孔子三日樂，感于和；鄒忌一微而威王終夕悲，感于憂。動諸琴瑟，形諸音聲，而能使人為之哀樂。縣法設賞，而不能移風易俗者，其誠心弗施也。⁹⁸

這裡指出：不但樂音感動人心，有著「以類相從」的規律；而且政教施作，也還是在「類同相召」之列。就中，引文另還強調「至精」、「誠心」之感動於人物，乃遠比飛騎傳書更為迅速，所以藉此勸誡為人君主的上位者，必須慎行他的任何作為。

隨順「感應」原理於萬物之間普遍存在的這種信念，自然也會肯定人世與上天彼此「有以相通」。所以〈泰族訓〉中說道：

⁹⁷ 李增教授指出這種「以類相從」的所謂「類」，它的定義，其實並不嚴謹，而或許只是「兩物在某一現象中有所雷同者而已」。詳見李增，〈《淮南子》〉（臺北：東大圖書公司，1992）：18。

⁹⁸ 詳見何寧，〈《淮南子集釋》卷九，〈主術訓〉：612-618。



天之與人有以相通也，故國危亡而天文變，世禍亂而虹蜺見。萬物有以相連，精稜有以相蕩。……⁹⁹

這是認為「天」、「人」並非全然隔絕的兩類存在物，而是恰如同類事物有所「相連」¹⁰⁰，亦即可以憑藉「精氣」相互推動、激蕩一般¹⁰¹，它們彼此之間也有確定意義的存在連繫。然而，眼前所見似乎是截然異類的「天」與「人」，卻實際上有以相通：這樣的說法，又是否與所謂「以類相從」的基本論斷有所違反呢？

事實上，所謂「天」、「人」之間的區分，不過是針對就總體存在而言的「宇宙」和「人生」，這兩種大、小領域有別的一種概括表示。而進行這種判別，乃表現出人類對於一切現象——不論是就群體、抑或是就個體所展開的一種「分類」(classify)、「判別」(distinguish)之理性思辯活動；但是，它所依據的標準，卻又不是固定不變的唯一。舉例來說，即使以「陰」、「陽」兩類性質的差異作為判準，然而，同一個人也可能由於兼具「陰」、「陽」二性，而被歸為不同的「二類」。譬如：以男人為「陽」，而以女人為「陰」；同時，以個性剛烈屬「陽」，而性情柔順則歸「陰」。於是一個性情柔順的男人，不也可以因為兼具「陰」、「陽」二性，而一時被分判為屬於不同的「二類」¹⁰²？

⁹⁹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二十，〈泰族訓〉：1375。

¹⁰⁰ 「相連」的「連」字，楊樹達認為是「運」字之誤。如果確實如此，那麼，「相連」既作「相運」，則便可理解為相互推動的意思。請參見張雙棣，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997）：2039，註16。

¹⁰¹ 請參見溫韜，〈《淮南子》感應觀新探〉，《哲學研究》第十二期（1997）：42。

¹⁰² 關於這種分類標準的相對性，李增教授在他的研究論文中，也已經有所說明，茲不再贅述。詳見李增，《淮南子哲學思想研究》（臺北：洪葉文化事業公司，1997）：073-074。此外，「同類」固然可以相召而合聚，但是，「異類」的事物，緣於「氣」為其本質的一致性，則又可藉由「氣」的能化性，而提供它們彼此得以感應的一項基石！請參見趙雅博，《秦漢思想批判史（上冊）》（臺北：文景書局，2001）：20。



基於這樣的理解，「天」、「人」固然「好像」是異類的兩種存在¹⁰³，但是，設若進一步能夠發現二者「有以同」的某項標準，那麼，還是可以適用於「以類相從」的感應規定，而肯定他們彼此之間的互動「相通」。然則，值此之際，如此意義的歸類標準，又究竟是什麼呢？事實上，這一標準與《呂氏春秋》所說仍然大致相同，那就是「天」、「人」二者「同氣」，擁有屬於同一本質的存有內涵，所以其彼此之間還是能夠「有以相通」。

不過，「天」、「人」固然因為「同氣」而得以彼此感應、相互溝通，但是，假使更準確地說，它們之間的存在連繫，依舊還是應當說得藉由「精氣」或「精神」這種「氣之精者」，才能更為真實有效地搭建起來。這就如同〈覽冥訓〉中所說：

昔者，師曠奏白雪之音，而神物為之下降，……庶女叫天，雷電下擊……然而專精厲意，委務積神，上通九天，激厲至精。……武王代紂，渡于孟津，陽侯之波，逆流而擊，疾風晦冥，人馬不相見。於是武王左操黃鉞，右秉白旄，瞋目而撫之曰：「余任，天下誰敢害吾意者！」於是風濟而波罷。魯陽公與韓構難，戰酣日暮，援戈而撫之，日為之反三舍。夫全性保真，不虧其身，遭急迫難，精通于天。若乃未始出其宗，何為不成！¹⁰⁴

「專精厲意，委務積神」，可以「上通九天，激厲至精」，感得種種天象、物變來作印證：這當然是循著「感應」原理而「精通于天」的結果。不

¹⁰³ 在這個時候，尤其應該釐清事物是否「同類」，與事物是否「相似」，二者之間是有所差別的。前者，依於更底層的理據；而後者，可以只是根據事物表象上的某種一致性而已！同樣的，事物是否「異類」，也不能僅僅依靠表象上的觀察所得，來進行直覺式的判斷。請參見村田浩，〈『淮南子』の類〉，《中國思想史研究》第十七号（1994）：30-31。

¹⁰⁴ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：443-447。



過，就主體層面來看，卻還是得涵養自身心神而達到「精之至」的人，才能具體成就這樣的非凡境界。譬如〈繆稱訓〉中舉例說道：

……身曲而景直者，未之聞也。說之所不至者，容貌至焉；容貌之所不至者，感或至焉。感乎心，明乎智，發而形成。精之至也，可以形勢接而不可以昭認。戎翟之馬，皆可以馳驅，或近或遠，唯造父能盡其力；三苗之民，皆可使忠信，或賢或不肖，唯唐虞能齊其美，必有不傳者。……¹⁰⁵

這種藉由「專精」、「積神」而達到足以深深感動天地人物的「精之至」，實際上即是意指一種「心志完全集中於一點，而無半絲半毫雜念夾雜在裏面的精神狀態」¹⁰⁶；而它正如同《呂氏春秋》中所說，乃是經由「用意」、致「誠」所可以獲得的最大效果。

（二）「精通于天」的主體修為

誠如〈主術訓〉中所說：「至精為神。」¹⁰⁷因而雖然某種事物是否發生、某個人物能否有所感應，基於「以類相從」的原則，也許可以經由「類推」(Analogy)這樣的理性思維方式而獲知或預見；不過，《淮南子》的作者，卻又認為就中所依據的「氣類相動」這個感應原理，更深刻來說，則是極為微妙、非常奧祕，而非凡常知見所能意料、想像——正如〈覽冥訓〉中所說：「物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解。」¹⁰⁸

¹⁰⁵ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷十，〈繆稱訓〉：713。就中，「感或至焉」一句的「感或」二字，當作「感忽」；而它的意指，乃是用以表示「精誠之動人者也」。

¹⁰⁶ 引見徐復觀，《增訂兩漢思想史（卷二）》：234。

¹⁰⁷ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷九，〈主術訓〉：614。

¹⁰⁸ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：450。



然而，「物類之相應」的深層感應原理，固然不是訴諸一般人心的論知、辯解活動所能構及，以致顯現出似乎有點「無形而神祕」的性徵¹⁰⁹；但是，這並不代表《淮南子》就會因此認為：人無法通過特定程序的功夫修為，來操作那樣潛藏在萬物之中的實存功能，抑或體見該一道理的底蘊，而達到與之自然冥合，乃至能夠順勢駕御感應原理的種種具體發用。這一特定的修鍊之道，在《淮南子》書中，不僅落實在「專精厲意，委務積神」，亦即具備「誠」或「精誠」的心神搏聚功夫之上；而且還更強調排除人為智巧的有意介入，亦即必須「無為」、「虛靜」，才能讓所做功夫的效果達到極至。

關於「誠」或「精誠」這一功夫面向，《淮南子》與《呂氏春秋》的觀點約略相同，不過，在表述上則更為詳細。譬如〈泰族訓〉中說：

……高宗諒闇，三年不言，四海之內寂然無聲；一言，聲然大動天下。是以天心喆嗟者也。故一動其本而百枝皆應，若春雨之灌萬物也，渾然而流，沛然而施，無地而不澍，無物而不生。故聖人者，懷天心，聲然能動化天下者也。故精誠感於內，形氣動於天，則景星見，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不容波。……¹¹⁰

這裡指出：「懷天心」的「聖人」，也就是能夠「精誠感於內，形氣動於天」的有道之士¹¹¹。因此，〈泰族訓〉中接著說道：

¹⁰⁹ 請參見溫韜，〈《淮南子》感應觀新探〉，《哲學研究》第十二期（1997）：41。

¹¹⁰ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二十，〈泰族訓〉：1374-1375。

¹¹¹ 或以為透過「誠」字，《淮南子》遂將道家的「道」觀念，同陰陽五行家的「（精）氣」連結起來了。請參見 Charles Yvon Le Blanc, *The Idea of Resonance (Kan-ying) in the Huai-nan Tzu. With a Translation and Analysis of Huai-nan Tzu Chapter Six*, p.115.



故聖人養心莫善於誠，至誠而能動化矣！¹¹²

這種透過「至（同「致」）誠」功夫所實現的感應效果，不僅可以抵達「精通于天」的境界，同時也能在人生界內發揮感化其他人事的重要影響。譬如所謂：

……賞善罰暴者，政令也，其所以能行者，精誠也。……據道以被民而民弗從者，誠心無施也。¹¹³

根據這一信念，《淮南子》的作者肯定：唯有透過「精誠」上達而躋於「以從天地之固然」¹¹⁴的境地，方才可能真正感動他人之心，以致促使他們回應自己的意志努力，而樂意配合自己的政教措施——這同時也就是所謂上符於「天心」的人事作為。

至於在「無為」、「虛靜」這一功夫面向上，《淮南子》固然可說一方面「繼承和豐富了《呂氏春秋》的『因而不為』的思想」¹¹⁵，但是，作為《淮南子》的「鎖鑰觀念」（之一）的「無為」，毋寧含有更多層面的意義¹¹⁶；而就中與作為感應活動之主體修養最具直接關聯的義涵，則應當說是落在與所謂「公道」¹¹⁷、「尊重自然規律」¹¹⁸思想，保有一定內在

¹¹² 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二十，〈泰族訓〉：1382。

¹¹³ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二十，〈泰族訓〉：1384。

¹¹⁴ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：485。

¹¹⁵ 請參見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》：190。然而，《呂氏春秋》所謂「無為」，「主要是對君主而言的」；請參見熊鐵基，〈論《呂氏春秋》的中心思想〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》第十四輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998）：337。

¹¹⁶ 詳見李增，《淮南子哲學思想研究》：300-346。並請參見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》：190-191；王煜，〈評介拉布蘭克博士「淮南子的感應觀」〉，《中華文化復興月刊》第十三卷第十一期（1980）：75-76；陳麗桂，〈淮南子的無為論〉，《國文學報》第十七期（1988）：93-121。

¹¹⁷ 請參見王煜，〈評介拉布蘭克博士「淮南子的感應觀」〉，《中華文化復興月刊》第十三卷第十一期（1980）：75。

¹¹⁸ 請參見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》：190。



連繫的「智故消滅」¹¹⁹、「志氣虛靜恬愉」¹²⁰這類功夫論的觀點之上。然則，「智故」又是意指什麼呢？

在〈原道訓〉中說：

夫鏡水之與形接也，不設智故而方圓曲直弗能逃也。¹²¹

據此，所謂「智故」，從形式上來說，也就是含有「非自然」的意思¹²²。而這種「非自然」，則是與人類的主觀作為直接相關。譬如〈原道訓〉又說：

所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與襍糅者也。所謂人者，偶差智故，曲巧詐偽，所以俯仰於世人而與俗交者也。……¹²³

換言之，「智故」乃是「人為」的一種產物。這種人為產物的內容，事實上就是一種「機械之巧」¹²⁴、「機械巧故之心」¹²⁵。它與發乎自然的「天機」¹²⁶不同，乃源出於個人的私心偽詐、尋伺計較，而適足以斷喪自我的真樸、消耗內在的精神，因此必須予以棄置，然後才能「保其精神」¹²⁷，以至「能登假於道」¹²⁸。

¹¹⁹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：485。

¹²⁰ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷七，〈精神訓〉：513。

¹²¹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：23。

¹²² 相反地，「自然」，則是與「機械」、「智巧」、乃至發乎人為造作的「仁義」等詞相對見義的一個觀念；請參見本田濟，《東洋思想研究》（東京：創文社，1987）：177。此外，有關《淮南子》的「自然」觀念，另可參見日本學者田中麻紗已在他所撰寫的〈『淮南子』の「自然」について——前漢道家思想の一面〉，《集刊東洋學》第36期（1976）：59-74 乙文中的概要討論。

¹²³ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：41。

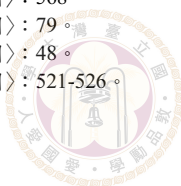
¹²⁴ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷七，〈精神訓〉：521。

¹²⁵ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷八，〈本經訓〉：568。

¹²⁶ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：79。

¹²⁷ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：48。

¹²⁸ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷七，〈精神訓〉：521-526。



「棄知（同「智」）故」¹²⁹，主要是為了讓「精神反於至真」而成就一種「真人」的生命境界¹³⁰。而「真人」，則是「未始分于太一者也」¹³¹。所謂「太一」，通過《呂氏春秋》的類似說法，可以上溯至《莊子》書中的「太一」、甚至《老子》所說的「道」¹³²，亦即是意指不與物類「隔而不通」的宇宙根源¹³³；而這當然也是「道」落實在萬物生成或根源問題上的另一種表述¹³⁴。因此，只要受到「智故」等個人為造作所拘限的「精神」或「精氣」，復返於至樸純真的「太一」，自然也就可以與萬物感應而無所隔礙了。然而，除了在心知層面必須摒棄「智故」之外，如果想要有效通過感應理則，以上通四達於天地萬物，卻仍然還有另一個修鍊的重點，而這也是《淮南子》書中所著意展開論述的項目。這個修鍊的重點，也就是「虛靜」。

「虛靜」，乃是「無為」思想的另一面向¹³⁵；而它在道家哲學傳統裡的觀念來源，當然還可追溯到《老子》乙書¹³⁶。然則，《淮南子》通過「虛靜」觀念所期望復返的實質內涵，乃是與「天」同「性」的「人之性」。

¹²⁹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷七，〈精神訓〉：544。

¹³⁰ 就中，「精神」一詞，或作「精氣」；詳見何寧，《淮南子集釋》卷八，〈本經訓〉：588-589。

¹³¹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷十四，〈詮言訓〉：992。

¹³² 請參見沼尻正隆，《呂氏春秋の思想的研究》：191-194。

¹³³ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷十四，〈詮言訓〉：991-992。

¹³⁴ 請參見李增，《淮南子哲學思想研究》：053-058。在這種作為宇宙萬物之根源的意義下，「太一」不僅與「道」同義，並且也跟所謂「元氣」概念，具有同一所指；請參見平岡禎吉，《淮南子に現れた氣の研究》（東京：理想社，1968）：56-67。而「太一」的這種用法，主要便是落在宇宙生成論之意義上而被提出的；請參見小野澤精一、福永光司、山井湧編著，李慶譯，《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》：129。不過，學者另外也已指出：當「道」與「氣」合論時，「氣」不一定就是氣化宇宙論意義下的那種形而下之氣；因此，《淮南子》提及「道」或「精氣」生成萬物的相關說法時，未必一定就是意味著宇宙論意義下的氣化萬物。事實上，這裡顯示出「生」這個字詞的歧義性，以及反映了宇宙存有論、宇宙根源論，以及宇宙生成論之間的某種觀念糾結。請參見陳德和，《〈淮南子〉哲學之研究——以「道」、「氣」、「人」為核心的展開》：51-53。

¹³⁵ 請參見徐復觀，《增訂兩漢思想史（卷二）》：228。

¹³⁶ 《老子》第十六章說：「致虛極也，守靜篤也，萬物並作，吾以觀其復也。……」詳見劉德漢，《淮南子與老子參證》（臺北：樂學書局，2001）：339。



而它在功夫修為層次上的操作要領，則又與摒除個人嗜欲的作為保有密切關聯。譬如在〈俶真訓〉中說：

水之性真清而土汨之，人性安靜而嗜欲亂之。夫人之所受於天者，耳目之於聲色也，口鼻之於芳臭也，肌膚之於寒燠，其情一也。或通於神明，或不免於痴狂者，何也？其所為制者異也。¹³⁷

這裡指出：「人性安靜」，但是由於受到「嗜欲亂之」，所以不能常保處於「安靜」的本然狀態。然而，人性的本然狀態之所以被視為「安靜」，則基於人性的本然狀態，實際上就是「天之性」；換言之，它是與天性的實質內容——「道」一致的原初所賦¹³⁸。不過，因為人心在與外物相對時，生起了種種情感、欲望、偏好，以致終於不知「反己」¹³⁹，所以才會減卻「天理」而遠離於「安靜」的人性¹⁴⁰。然則，只要「能反諸性」¹⁴¹而不「縱欲而失性」¹⁴²，也就可以「返性於初而游心於虛」¹⁴³，以成為「聖人」抑或「真人」¹⁴⁴。

¹³⁷ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二，〈俶真訓〉：143。

¹³⁸ 這種人性觀與《呂氏春秋》對於人性的看法，基本上可說是一致的。關於《呂氏春秋》書內的人性觀，請參見傅武光教授所著〈呂氏春秋之人性論〉，《教學與研究》第五期（1983）：97-107 乙文的論說。而在（天）「道」為至善的理解之下，由「天」（道）所生的人類，它的所謂「（本）性」，自然也為善的。所謂「安靜」、「清淨」、「恬愉」之類的說法，事實上也不過是用以表述「善的」的各種具體面貌而已！請參見趙雅博，《秦漢思想批判史（上冊）》：472-473。

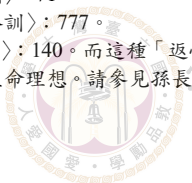
¹³⁹ 事實上，由於外物引誘而導致內心生發種種的情緒：這種內、外相應的情況，應該說是一體兩面的表現，而都是擾動清靜本性的原因之一。另請參見陳麗桂，〈淮南子論修養〉，《國立中央圖書館館刊》新二十卷第一期（1987）：47-49。

¹⁴⁰ 譬如所謂：「人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也。知與物接而好憎生焉，好憎成形而知誘於外，不能反己，而天理滅矣。故達於道者，不以人易天，外與物化而內不失其情。至無而供其求，時聘而要其宿。……」詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：24-25。

¹⁴¹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：71。

¹⁴² 詳見何寧，《淮南子集釋》卷十一，〈齊俗訓〉：777。

¹⁴³ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二，〈俶真訓〉：140。而這種「返性於初而游心於虛」的主張，正是為了實現人之與自然萬物為一體的生命理想。請參見孫長祥，《〈淮南子〉中的自然思想



這樣的「聖人」或「真人」，乃像〈精神訓〉中所說：

……性合于道也。故有而若無，實而若虛，處其一，不知其二，治其內，不識其外，明白太素，無為復樸，體本抱神，以游于天地之樊，芒然仿佯于塵垢之外，而消搖于無事之業，浩浩蕩蕩乎，機械之巧，弗載于心。……正肝膽，遺耳目，心志專于內，通達耦于一。……感而應，迫而動，不得已而往，如光之耀，如景之放，以道為紃，有待而然。抱其太清之本而無所容與，而物無能營，廓倘而虛，清靖而無〔思慮〕¹⁴⁵。

這種「返於性」而「合于道」的功夫修為，就是落實在對治一己的情意、嗜欲之上；因為，一如〈原道訓〉中所說：

夫喜怒者，道之邪也；憂悲者，德之失也；好憎者，心之過也；嗜欲者，性之累也。……故心不憂樂，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜欲不載，虛之至也；無所好憎，平之至也；不與物散，粹之至。能此五者，則通於神明。……¹⁴⁶

「神明之事，不可以智巧為也，不可以筋力致也」¹⁴⁷，而「能此五者」，卻可以「通於神明」：那是由於「道德上通」¹⁴⁸的結果。職是之故，據此

與環保理念》，《哲學與文化》第二十五卷第九期（1998）：834。

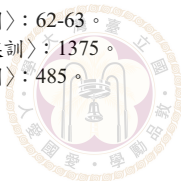
¹⁴⁴ 關於《淮南子》書中的理想人物，除「真人」、「聖人」之用語外，還有所謂「至人」、「達人」，乃至「大人」、「聖王」之類的稱呼；而其中以「聖人」這一用語，出現的次數最多。請參見陳麗桂，〈淮南子的道論〉，收錄於《第四屆國際易學大會·第一次世界道學會議後論文集》（台北：中華民國老莊學會，1988）：72。

¹⁴⁵ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷七，〈精神訓〉：521-523。就中，「清靖而無思慮」一句的「思慮」二字，當刪；請參見該書，頁523。

¹⁴⁶ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：62-63。

¹⁴⁷ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷二十，〈泰族訓〉：1375。

¹⁴⁸ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷六，〈覽冥訓〉：485。



而返本於「渾沌」的「太一」，才足以感動一切人物與己相應，而在事行上能夠「漠然無為而無不為也」，或是在政教方面達到「澹然無治也而無不治也」¹⁴⁹。

五、感應思維所涵蘊的「同時性」觀念

就表現為「氣類相動」這種類型的感應思維來說，《呂氏春秋》與《淮南子》的諸多論點，或許大致雷同¹⁵⁰。具體說來，它們都認為物我、人己、乃至天人之間，莫不存在著某種非個人主觀智巧所能探測、掌握，而且是由可見形象呈顯之前的「精氣」這種基本質能所支撐起來的內在互動機制。對於這種連繫萬物的內在互動機制，它們使用「感應」這個觀念來展開論述；而萬物彼此發生「感應」的一項基本規定，則是所謂「類同」。這也就是說：「類同」的雙方、抑或多樣的事物之間，可以相互召引、彼此推動。因此，就人事運作層面來說，人們可以基於這種感應的基本理則，而施展其「類推」(Analogy)的理性思維活動，來觀察某類事物，以了知或預見該類事物是否出現，並且也可藉由某一特定事物，來感召同類的其他事物來應。不過，對於所謂「異類」的事物，難道它們彼此就毫無感應上的可能嗎？檢諸《呂氏春秋》與《淮南子》二書裡的說法，似乎還未曾針對這種情況，展開正面的論述。然則，據理而談，說為「異類」的事物，真的不具備相互感召而彼此有所呼應的任何基礎嗎？

¹⁴⁹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷一，〈原道訓〉：48。另請參見鄭良樹，《淮南子通論》：71-73。

¹⁵⁰ 如果《淮南子》真如學者所說，是以《呂氏春秋》為「藍本」所寫成的一部著作，那麼，它們之間具有相當高度的雷同性，自然也就不難理解了。請參見牟鐘鑒，〈《淮南子》對《呂氏春秋》的繼承與發揮〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》第十四輯（1998）：352。



（一）「類同」感應與「異類」感應

事實上，一如本文「前言」中所引，《周易·咸卦》的〈彖辭〉說：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」在這裡，《周易》經傳不過表示：「二氣感應以相與」而已。

然而，在〈咸卦·彖辭〉的「二氣感應」說法裡，所謂「二氣」，如果順著句前「柔上而剛下」的表述，則可說它是意指性質「剛」、「柔」有別的兩類「氣」；而當它落實在人類身上時，實際上可以認為就是指向了「男」、「女」兩種性別。因此，如果就「男」、「女」二性，而把它們分別成兩大種類，那麼，所謂「二氣感應」，正可說是用以表示「男（剛）」、「女（柔）」兩類氣性之間的感應現象。當然，對於「二氣感應」之說，假使再用《周易》書內更為抽象的其他觀念，來闡釋它的內涵時，那麼，它其實也就是意謂著「陽」、「陰」二氣彼此之間的感應作用。職是之故，解釋萬物之間的「感應」關係，剋實而論，也並不必然需要預設「類同」才能成立；而是彼此「異類」的事物，仍然可以有所「感應」¹⁵¹。這所以唐、宋時期的儒者，譬如孔穎達（574—648A.D.）、張載（1020—1077A.D.）等人，承繼《周易》的「二氣感應」思維，乃更進一步指出：宇宙萬有之間，確然還可發現「異類」彼此感應的事理¹⁵²。

¹⁵¹ 這種「異類」事物間的感應之所以可能，就《呂氏春秋》乃至《淮南子》來看，應該是因為表現上似乎不同的物類，也仍然還具有共同的基本質能——所謂「精氣」。請參見劉元彥，《雜家帝王學——呂氏春秋》：114。

¹⁵² 孔穎達在《周易正義》中說：「……其造化之性，陶甄之器，非唯同類相感，亦有異類相感者。若磁石引針，琥珀拾芥……其類繁多，難一言之。」（詳見該書，頁15b）而張載在《橫渠易說》裡也提出事物實有「以異相應」的情況：「如男女是也，二女同居則無感。」又，張載在解釋《周易·咸卦》的文義時，還曾指出事物彼此感應相與之道，不可一概而論：或有「以同而感」者，但是，也有「以異而應」者。張載如此說道：「感之道不一，或以同而感，聖人感人心以道，是以同也；或以異而應，男女是也，二女同居則無感。或以相悅而感，或以相畏而感，……」詳見《張子全書》（臺北：臺灣中華書局，1988），卷十，《易



誠如前節中業已論陳的觀點：「類」之為言，原是方便人們進行認識、區別，而建構出來的一個概念。就實而論，單單面對某個事物，而就想指認它到底應該屬於哪個類別，終究是無法做出絕對固著之判定的。譬如：「人」這一類，根據它與其他「動物」有所不同的內涵——「理性」、抑或「仁」、「義」等等，固然可以因此自別成類；不過，「人」連同其他「動物」，則更有它們異於所謂「植物」的內涵或性質——「情意」、「運動」等等，那麼，難道不是又可以據此認為「人」與「動物」共成一類，而與「植物」別類？在具有這樣的認識之背景下，倘若定要採取二中擇一的方式，而逼問某人——譬如張三，究竟屬於「人」這一類，抑或是歸諸「動物」這一類？值此之際，似乎只好採取宋代大文豪蘇東坡（1036—1101A.D.）所說：「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡」¹⁵³的認識論立場，採取雖然消極、但卻也是相當如實地說道：應當依據特定的觀察角度，視情況給予相對意義的判別，而不能做出某種絕對不可移易的固定論斷¹⁵⁴。

然而，《呂氏春秋》與《淮南子》所取「類固相召，氣同則合」這一類型的感應思維模式，則又實際上是通過「天地之和合，陰陽之陶化萬物，皆乘一氣者也」¹⁵⁵的角度，亦即是經由宇宙萬有同為「一氣」之所生、之所化的觀點切入，然後所建立起來的一種義理論定¹⁵⁶；因此，二

說中·咸》。

¹⁵³ 引見蘇軾，〈前赤壁賦〉；謝冰瑩等註譯，《古文觀止》（臺北：三民書局，1984）：655。

¹⁵⁴ 事實上，唐代儒者孔穎達在《周易正義》中所舉的「異類感應」之例，誠如日本學者坂出祥伸所指出的，它們在秦漢三國時代的文獻中，反而是被視為「同類感應」的例子；詳見坂出祥伸，《中國思想研究（醫藥養生·科學思想篇）》（大坂：關西大學出版部，1999）：326。由此不也可以讓人了解：所謂「分類」，由於標準有所不同，便往往可能人各異見。

¹⁵⁵ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷八，〈本經訓〉：565。引文中的「一氣」，原作「人氣」。莊遠吉表示：「『乘人氣』本作『乘一氣』，唯《藏》本作『人』。」何寧校釋本句，認為「人氣」當作「一氣」才是。

¹⁵⁶ 請參見陳麗桂，〈《淮南子》的感應思想〉，收錄於《道家與道教·第二屆國際學術研討會應文集（道家卷）》：250-251。



書對於「類同相召」的認定，究實而言，正是以「氣同則合」這種宇宙論觀點為它的理論根柢。雖然《呂氏春秋》與《淮南子》也有「陰」、「陽」二氣異質異性的基本認識，但卻毋寧側重於擱置「陰」、「陽」之間的性質差異，而更強調一一事物類別之間的某種內部「同一性」(Identity)這個面向。不過，這又是基於什麼理由或原因呢？

論究其箇中原由，如果單由檢視它們的形上理論基礎這個角度切入，或許可以認為：那是由於二書更加重視作為宇宙萬物之本源的「同一性」問題，以致提出「精氣」這一觀念作為解答；同時導向強調主體「精神」狀態的專誠、虛靜，即可進修、達到所謂「與元同氣」的真人境界這一教學目的。當然，假使改從社會政治層面著眼，也許還可認為：那是為了因應當時宗尚「存異求同」的時代思潮，所以想借標舉「無為」、「致虛」能夠實現「同於天心」的政教理想，而容納眾異，以治群學於一鑪。職是之故，《呂氏春秋》與《淮南子》的作者群，於是便能「把聖人的以德化民和物類相動看成同一道理」¹⁵⁷，從而在該書中展開諸如：有道有德的人，如果精誠、無為，即可動應天心、感化民人的各種講論。據此，也可為混合陰陽家觀念的秦漢道家理想¹⁵⁸，尋獲一種形上學宇宙論意義的理論基礎¹⁵⁹，並且提出與之相應的具體操作原則。

(二) 感應作用的「歷時性」與「同時性」

《呂氏春秋》與《淮南子》著重「類推」運作的「同一性」原則，而這種思維路向，透過掌握事物門類的「同一性」、以及與它相關聯的「規

¹⁵⁷ 請參見陳麗桂，〈《淮南子》的感應思想〉，收錄於《道家與道教·第二屆國際學術研討會應文集（道家卷）》：251。

¹⁵⁸ 關於《呂氏春秋》書中所含的陰陽家思想成素，請參見傅武光教授所撰〈呂氏春秋與陰陽家〉，《教學與研究》第十一期（1989）：159-187 乙文中的討論。

¹⁵⁹ 另參見 Charles Yvon Le Blanc, *The Idea of Resonance (Kan-ying) in the Huai-nan Tzu. With a Translation and Analysis of Huai-nan Tzu Chapter Six*, p.197.



律性」(regularity)，乃可給予事物彼此感應的前後因果關係 (causal relation) 以一種「歷時性」(Diachrony) 的合理說明。譬如所謂：「……師之所處，必生棘楚」¹⁶⁰；「積陽熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣為水，水氣之精者為月。……夏日至則陰乘陽，是以萬物就而死；冬日至則陽乘陰，是以萬物仰而生。晝者陽之生，夜者陰之分；是以陽氣勝則日修而夜短，陽氣勝則日短而夜修」¹⁶¹等等。然而，藉由作為提供感應原理之質能基礎的「精氣」或「精神」觀念，又同時顯示二書得以將散殊的萬象，統宗會歸於「太一」或「道」¹⁶²，以解釋它們之間一體相關的有機連繫，則應該說那是由於該種思維中，預認了一個基本的觀念；這個觀念，也就是所謂的「同時性」(Synchronicity)。

「同時性」，乃相對於「歷時性」這一觀念而建立。「歷時性」的最一般解釋，乃是說：事件具有一個發展的過程，因此得以在時間座標軸上，呈現出前後定點的差異；譬如：從童顏垂髻，長大，而到了鷄皮鶴髮的年紀。至於「同時性」觀念，如果根據瑞士心理學家榮格(C. G. Jung, 1875—1961A.D.) 的用法，乃是意指：與觀察者的心境相互符應，同時又是客觀存在的事件，而雖然它尚未進入觀察者的知覺範圍之內，但是觀察者卻又可適時預先參與，並在事後予以驗證的一種非前後因果關係性¹⁶³。不過，它並不相等於意指兩個（以上）事件的空間位置不同、但

¹⁶⁰ 詳見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷十三，〈應同〉：678。

¹⁶¹ 詳見何寧，《淮南子集釋》卷三，〈天文訓〉：166-238。

¹⁶² 在對「道」的描述中，《淮南子》表現出所謂「形象思維」的成素，因此也使得它所論述的「道」，比起《老子》、《莊子》所說的「道」，較容易為人所把捉；詳見陳麗桂，〈淮南子的道論〉，收錄於《第四屆國際易學大會·第一次世界道學會議會後論文集》：54；朱書萱，〈淮南子「道」之形象思維〉，收錄於《中國學術年刊》第十九期（1998）：182。不過，對於無形的「道」，給予具體形象化的比況、說明，卻同時也可能導致「道」被人給予「有形化」或「物化」地加以理解、掌握之弊病；請參見趙雅博，《秦漢思想批判史（上冊）》：441。

¹⁶³ 請參見榮格著，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》楊儒賓譯（台北：商鼎文化出版社，1993）：250-258。榮格的「同時性」概念，乃是透過反省「因果性」(causality) 問題而相對建立起來的。關於它的意義，日本學者湯淺泰雄已經略有指明；詳見湯淺泰雄，《共時性の



發生時間卻一樣的情況。換言之，它不是指「在同樣時間內的」（synchronous）兩物一起存在的意思。後者，乃是一般物理學上所說的「同時性」¹⁶⁴。

「同時性」作為一個概念，更早在德國哲學家康德（I. Kant, 1724—1804A.D.）的認識論中便已被議及。在康德學說中的所謂「同時」，乃是為了說明雜多經驗內容在人類知覺認識活動中，如何得以被認作「共同存在」（coexistence）的一個觀念。不過，本文這裡所說的「同時性」，並不僅是作為統攝雜多知覺表象，以便讓它們「共在」於心靈中的一種理論之設定。因為，透過這個概念所要指出的，乃是經驗世界的統一性；同時，其中也更具有暗示宇宙萬物彼此保持著某種交互作用的意義¹⁶⁵。換言之，透過「同時性」概念，可以讓宇宙是箇統一且有機的整體，而其中萬物都有彼此影響的存在連繫暨意義關聯之內涵，獲得一定具體的解明¹⁶⁶。就中國哲學傳統而言，自《周易》以下，《呂氏春秋》與《淮南子》之以「（精）氣」為基本質能，而藉由「感應」思維以表述它們所要傳達的哲學觀點，其實可說正是這種萬物一體共在、彼此有機連繫的「同

宇宙觀：時間・生命・自然》（京都：人文書院，1995）：178-179。

¹⁶⁴ 請參見翁昌黎，〈論康德的「同時性」概念與相對論的「同時性」概念〉，《鵝湖月刊》第十六卷第四期（1990）：48。

¹⁶⁵ 請參見翁昌黎，〈論康德的「同時性」概念與相對論的「同時性」概念〉，《鵝湖月刊》第十六卷第四期（1990）：50-51。

¹⁶⁶ 關於「同時性」（Synchronicity），德國哲學家高達美（H. -G. Gadamer, 1900-2002 A.D.）在論及藝術經驗之問題時，也曾使用過類似的概念，來闡述他的美學思想。不過，高達美所使用的「同時性」（Simultaneity）概念，與這裡所說的「同時性」（Synchronicity）有別，而反倒是類似於一般物理學所說的「同時性」。至於與這裡所說「同時性」概念稍為接近的一個概念，高達美則另外用了名為「共時性」（Contemporaneity）的這個語詞。由於「共時性」意謂一個事物「與某物共在」，而且是指「與它相通感應，接納它、讓它充滿我的意識，與之合一和瞭解它」；因此，可以認為它是近似於本文這裡所說的「同時性」概念。然而，畢竟高達美是就美感經驗在意識中如何呈現的統一性問題，來建立他的「共時性」概念，所以確切來說也仍然與這裡所說的「同時性」有所不同。關於高達美的「同時性」（Simultaneity）與「共時性」（Contemporaneity）二詞之意義，請參見陳榮華，〈海德格與高達美的時間概念〉，《國立臺灣大學哲學論評》第二十八期（2004）：24-29。



時性」(動態的存有)關係內涵。所以榮格曾經說過：「『同時性』可說是從符應、感通與和諧等荒廢的概念中，脫胎而成的現代詞語。」不過，「它並非奠基於哲學的設準上面，而是根據實在的經驗與實驗而來。」¹⁶⁷

就在這種萬物一體、有機連繫的感應思維之下，姑且不論二書中所舉的事例是虛、是實，《呂氏春秋》與《淮南子》之所以認為透過「精誠」的功夫修為，能夠直通於宇宙萬物的本源，並且依此感動天地人物，而召引同類事物來投予與之對當相應的表現：種種類似的說法，純就理論建構的一致性來看，則毋寧還是相當合理、合法，而且是可為人所理解的一種思想表述。在那樣崇尚「自然」的時代¹⁶⁸，基於這樣的機體宇宙論信念所提出的哲學觀點，即使我們從後見之明的立場出發，似乎也不宜只是對它施予當今科學知識業已發達之後的過分檢視，抑或甚至獨斷地把它一概視為迷信、某種神祕主義的論調¹⁶⁹。

六、結語

人生天地之間，面對品類繁多的事事物物，油然而生發對於它們之間、以及它們與自我之間到底具有何種義涵的連繫：這種「關係」之意識，應該可以說是極其自然的一種心靈現象。因為，不僅在人與人之間的往來互動，可以引發這種「關係」之意識；同樣地，人類身為宇宙之一員，

¹⁶⁷ 請參見榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》：265。而日本學者湯淺泰雄也指出榮格的「共時性」概念，可說是基於《周易》思想而提出；詳見湯淺泰雄，《共時性的宇宙觀：時間・生命・自然》：198。

¹⁶⁸ 嗣後漢代大儒董仲舒的天人感應思想，則不同於此，而是更轉以「道德目的論」為基礎，來展開其對感應事理的講述。請參見金春峰，《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997）：223-224、163-172。

¹⁶⁹ 請參見牟鐘鑒，《呂氏春秋與淮南子思想研究》：48、189。而從政治上來說，趙雅博教授已經指出，天人感應思想的提出，實際上富有倫理社會教育的意義，而不能把它只看成是一種迷信；詳見趙雅博，《秦漢思想批判史（上冊）》：28。



既然是與其他品類的存有者，乃至於同那微渺而不可聞見的「神（靈）」或「天（帝）」共在，則不論是經由主觀的運思、抑或是受動於客觀的自然情實，所謂「關係」這樣的意識，難免不從心底升起。

由於「關係」之意識，人們感到自己作為一名現實存在的存有者，與其他同樣實存的物類之間，好像有種無可脫離的存在連繫暨意義關聯，所以自己的任何作為，不僅可能影響及於他物，而其他事物的變動，也彷彿同時早已把自己含攝在內，以致使得自己對於它們的運作活動，也不能不有所反應。這種意識在《周易》書中，透過概念式的抽象、簡化程序之後，利用「陰」、「陽」（二氣）二字，來展開其相關事理的論述；而其所謂「二氣感應以相與」，即是明白指出了人物與人物之間，那種相互作用、交替決定的存在暨意義之連繫。而在該書中另外所說：「一陰一陽之謂道」¹⁷⁰，也仍然寓有指出萬物處於這種感應相通之動態歷程的哲理意味¹⁷¹。

而如果認為物類之間的「感應」，乃是內在於宇宙本身的一種存有暨活動原理，並且肯定它確是一項「事實」（fact）的話，那麼，要求認識與掌握這樣的「事實」，從而希望在消極方面為自己找到能夠妥善應對其他事物的一道路徑，乃至更積極地利用它來成就一番事業：這樣簡單平易的一種想法，又有誰能說它們不是合理而自然的事呢？

是以《周易·繫辭傳上》說道：「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性也。」¹⁷²在此所謂「繼」、所謂「成」，除了內涵人性論的意義之外，還可說正是為了指明：從事物彼此之間能夠有所「感應」這項事實，可以體悟到如何調整、規定人已或物我之適當關係的生活道理。進而探索

¹⁷⁰ 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳上〉：148abc。

¹⁷¹ 請參見曾春海，〈《易》哲學中的感應與亨通〉，《哲學與文化》第廿九卷第四期（2002）：301。

¹⁷² 詳見唐·孔穎達，《周易正義》，〈繫辭傳上〉：148abc。



這項事實本身的內在結構，而尋得某些運作的原理或規律，則正如前來所述，在《周易》書中所提出的，便是「同聲相應，同氣相求」這類的看法。

「同聲相應，同氣相求」這種觀點，的確應當把它看成是古人觀察宇宙萬象而概括所得的一種「常識」¹⁷³。但是，正如《周易·繫辭傳上》所說：「方以類聚，物以群分，……」的道理，透過「群」、「類」等概念，同時也就把宇宙萬有之間的感應現象，做出了一種具有「規律性」的意義歸納，而又已經超出所謂「常識」這一概念的意涵了。而在本文所論議題的經典依據：《呂氏春秋》和《淮南子》二書之中，所謂「類固相召」、「氣同則合」的講究，大體而言，乃不外是與前揭〈乾卦·文言〉主要觀點相同的一種分別表述。然而，對於這個問題，在視宇宙萬有為「一（元）氣」之所化的學說系統下¹⁷⁴，該二書所展開的相關論述，透過「精氣」甚或「精神」等概念，乃更強調物類之間這種互動關係的「非理智」性格，以及藉由此一感應事理所予以呈顯的宇宙內在機制；並且，也還更進一步提出了以「精誠」、「虛靜」為核心的功夫論觀念。然則，猶可進問的是：凡此論述，確實都是二書之中所含有的道家思想成素、抑或道家義理特點所決定的嗎？

《老子》書中說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」¹⁷⁵「感應」，毋寧便是作為宇宙根元的所謂「太一」——「道」本身的一種「自然」之表現¹⁷⁶。而《呂氏春秋》與《淮南子》認為：藉以達到與物感通、

¹⁷³ 請參見蔡壁名，〈感應與道德——從判比儒、道與「易傳」的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，《國立編譯館館刊》第二十六卷第二期（1997）：21。

¹⁷⁴ 比起《呂氏春秋》偶一引用「元氣」之概念，《淮南子》乃正式把「元氣」概念引入它的宇宙論思想的系統表述之中。請參見陳鼓應，〈從《呂氏春秋》到《淮南子》論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第五十二期（2000）：38-40。

¹⁷⁵ 引見陳鼓應，《老子今註今釋》：413。

¹⁷⁶ 「太一」與「道」的關係，誠如趙中偉教授所指出的，都是用以表示最高本體，而在不同論



化及他人的「精誠」力量，絕非「智巧」所能獲致，而是得「專一」、「虛靜」才能擁有。這些說法，除了合乎《老子》要求以所謂「無為」達到「無不為」的思想之外¹⁷⁷，它們同《莊子》書內，在氣化宇宙論之下所說的「其用心不勞，其應物無方」¹⁷⁸，強調「心齋」以致「虛」¹⁷⁹，乃至抵於「彼是莫得其偶」而「得其環中，以應無窮」……等觀點¹⁸⁰，當然任誰也都難以否定它們之間的一脈相承處。然而，它們與子思、孟子所謂「誠」，與《荀子》書內所謂「虛壹而靜，謂之大清明」¹⁸¹的思想，又難道沒有先後繼嗣的關係嗎¹⁸²？此外，如果談及書中透過「感應」思維以講論政教措施這一面向，則它們的精神意向，又更為貼近總合諸子思想的「黃老學派」觀點¹⁸³，固不待多言¹⁸⁴。不過，對於如許思想史問

迹脈絡之下所呈現出來的一種異稱罷了！請參見趙中偉，《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》（台北：洪業文化事業公司，2004）：105-110。而「感應」理則，不過就是作為整全體的宇宙萬物，依於「道」或「太一」所自然具有的一種互動關係之表示。請參見平岡禎吉，《淮南子に現われた氣の研究》：84。、

¹⁷⁷ 引見陳鼓應，《老子今註今釋》：422。

¹⁷⁸ 引見錢穆，《莊子纂箋》（台北：東大圖書公司，1989），〈知北遊〉：175。

¹⁷⁹ 引見錢穆，《莊子纂箋》，〈人間世〉：30。

¹⁸⁰ 引見錢穆，《莊子纂箋》，〈齊物論〉：13。

¹⁸¹ 詳見清·王先謙《荀子集解》卷第十五，〈解蔽篇第二十一〉：397。

¹⁸² 日本學者赤塚忠（1913-1983 A.D.）曾經順著《史記》的說法，而肯定《呂氏春秋》受到荀子思想的影響；詳見赤塚忠，〈呂氏春秋的思想史的意義〉，《日本中國學會報》第八集（東京：日本中國學會，1956）：10、14。而牟鐘鑒教授則認為《淮南子》書中的儒家思想成素，比起《呂氏春秋》來得更大、更突出；詳見牟鐘鑒，〈《淮南子》對《呂氏春秋》的繼承與發揮〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》第十四輯（1998）：346。而這或許應該說是《淮南子》仍以「經緯人事」為其主要目的之一所導致的結果吧！請參見陳麗桂，〈淮南鴻烈思想研究〉：211-212。

¹⁸³ 關於黃老學派的思想特質，請參見陳麗桂教授所撰〈《呂氏春秋》裡的黃老思想〉乙文，頁75-77之簡要說明。

¹⁸⁴ 蒙文通先生（1894-1968 A.D.）曾說：「黃老一派的名稱，本出於漢代，是把稷下先生中的一批思想接近的學者，統稱之為黃老。《呂覽》是雜家，是黃老一派。《淮南》也是雜家，是黃老一派。兩者就有些不同。……」詳見蒙文通，〈略論黃老學派〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》第十四輯（1998）：242。另請參見陳鼓應，〈從《呂氏春秋》到《淮南子》論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第五十二期（2000）：50、57、82-86。但是，此中單就《呂氏春秋》而言，熊鐵基教授則另持異見，而認為該書不應歸為



題的釐定，由於還得具備對二書展開更有系統的全面論究這項專業功課，所以當然已經遠超出本文作者的學力，而須有俟於高明先進了！

「雜家」，卻是所謂（相對於老莊）的「新道家」之作品；詳見熊鐵基，〈論《呂氏春秋》的中心思想〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》第十四輯（1998）：337。不過，就《淮南子》來說，也有學者認為《淮南子》：「全書思想屬道家」；或者認為《淮南子》：「不當列為黃老道家」而應名為「雜家道家」，乃至可以稱之為「淮南道家」。請參見鄭良樹，〈《淮南子通論》〉：20；陳德和，〈試論《淮南子》道家思想的類屬——以徐復觀之觀點為中心的展開〉，《鵝湖月刊》第二十二卷第七期（1997）：32；陳德和，〈淮南道家與黃老道家的對比性考察——《淮南子》性格的再標定〉，《鵝湖月刊》第二十五卷第二期（1999）：24。



引用書目

一、中文部分

(一) 傳統文獻(含當代註譯)

- 東漢·許慎《說文解字》，北京：中華書局 1963。
- 唐·孔穎達《周易正義》，台北：藝文印書館 1997。
- 宋·張載《張子全書》，台北：臺灣中華書局 1988。
- 宋·朱熹《四書章句集注》，台北：大安出版社 1987。
- 清·郭慶藩撰，王孝魚點校《莊子集釋》，北京：中華書局 1961。
- 清·王先謙《荀子集解》，北京：中華書局 1988。
- 清·孫希旦《禮記集解》，北京：中華書局 1989。
- 清·蘇輿《春秋繁露義證》，北京：中華書局 1992。
- 清·段玉裁《說文解字注》，台北：世界書局 1980。
- 王利器《文子疏義》，北京：中華書局 2000。
- 李 勉《管子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館 1990。
- 何 寧《淮南子集釋》，北京：中華書局 1998。
- 吳毓江撰，孫啓治點校《墨子校注》，北京：中華書局 1993。
- 張雙棣《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社 1997。
- 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社 1984。
- 陳鼓應《老子今註今釋》，台北：臺灣商務印書館 1997。
- 陳鼓應《老子今註今釋》，台北：臺灣商務印書館 1997。
- 陳麗桂《新編淮南子》，台北：國立編譯館 2002。
- 湯可敬《說文解字今釋》，長沙：岳麓書社 1997。
- 錢 穆《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司 1989。



（二）近人專著

于大成《理選樓論學稿》，台北：臺灣學生書局 1979。

方東美《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司 1987。

任繼愈主編《中國哲學發展史（秦漢篇）》，北京：北京人民出版社，1985。

王範之《呂氏春秋研究》，呼和浩特：內蒙古大學出版社 1993。

田鳳台《呂氏春秋探微》，台北：臺灣學生書局 1986。

李九瑞編著《呂氏春秋思想理論》，台北：中華叢書編審委員會 1971。

李約瑟著《中國之科學與文明》黃文山譯，台北：臺灣商務印書館 1981。

李 增《淮南子》，台北：東大圖書公司 1992。

——《淮南子哲學思想研究》，台北：洪葉文化事業公司 1997。

胡 適《中國中古思想史長編》，台北：胡適紀念館 1971。

牟鐘鑒《呂氏春秋與淮南子思想研究》，濟南：齊魯書社 1987。

余治平《中國的氣質——發現活的哲學傳統》，北京：中國社會科學出版社 2004。

吳 怡《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司 1990。

吳福相《呂氏春秋八覽研究》，台北：文史哲出版社 1984。

金春峰《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社 1997。

徐復觀《增訂兩漢思想史》，台北：臺灣學生書局 1989。

郁沅、倪進《感應美學》，北京：文化藝術出版社 2001。

張立文主編《氣》，北京：中國人民大學出版社 1990。

陳榮捷著《中國哲學文獻選編》楊儒賓等譯，台北：巨流圖書公司 1993。

陳麗桂《兩漢諸子研究論著目錄：1912-1996》，台北：漢學研究中心 1998。

——《兩漢諸子研究論著目錄：1997-2001》，台北：漢學研究中心 2003。

趙中偉《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》，台北：洪葉文化事業公司 2004。



臺灣大學學術
期刊資料庫

趙雅博《秦漢思想批判史》，台北：文景書局 2001。

鄭良樹《淮南子斟理》，台北：嘉新水泥公司文化基金會 1969。

榮 格著《東洋冥想的心理學——從易經到禪》楊儒賓譯，台北：商鼎文化出版社 1993。

劉元彥《雜家帝王學——呂氏春秋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店 1992。

劉長林《中國系統思維》，北京：中國社會科學出版社 1990。

劉德漢《淮南子與老子參證》，台北：樂學書局 2001。

謝冰瑩等註譯《古文觀止》，台北：三民書局 1984。

（三）近人論文

王 煜〈評介拉布蘭克博士「淮南子的感應觀」〉，《中華文化復興月刊》第十三卷第十一期（1980）：75-79。

牟鐘鑒〈《淮南子》對《呂氏春秋》的繼承與發揮〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第十四輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998）：338-352。

朱書萱〈淮南子「道」之形象思維〉，《中國學術年刊》第十九期（1998）：177-195。

程石泉〈《易經》哲學與懷德海機體主義〉，東海哲研所主編《中國哲學與懷德海》（台北：東大圖書公司，1989）：1-20。

俞懿嫻〈懷德海與機體哲學〉，東海大學哲學系編《東海大學哲學研究集刊》第七輯（2000）：149-178。

徐復觀〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，《新亞書院學術年刊》第十四期（1972）：1-53。

孫長祥〈《淮南子》中的自然思想與環保理念〉，《哲學與文化》第二十五卷第九期（1998）：824-835。



臺灣大學學術
期刊資料庫

陳鼓應〈從《呂氏春秋》到《淮南子》論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第五十二期（2000）：39-91。

陳德和〈《淮南子》哲學之研究——以「道」、「氣」、「人」為核心的展開〉，台北：中國文化大學·哲學研究所，1997，博士論文。

——〈試論《淮南子》道家思想的類屬——以徐復觀之觀點為中心的展開〉，《鵝湖月刊》第二十二卷第七期（1997）：26-33。

——〈淮南道家與黃老道家的對比性考察——《淮南子》性格的再標定〉，《鵝湖月刊》第二十五卷第二期（1999）：16-27。

陳榮華，〈海德格與高達美的時間概念〉，《國立臺灣大學哲學論評》第二十八期（2004）：1-38。

陳麗桂，〈淮南鴻烈思想研究〉，台北：國立臺灣師範大學·國文研究所，1983，博士論文。

——〈淮南子論修養〉，《國立中央圖書館館刊》新二十卷第一期（1987）：45-64。

——〈淮南子的道論〉，《第四屆國際易學大會·第一次世界道學會議會後論文集》（台北：中華民國老莊學會，1988）：50-73。

——〈淮南子的無為論〉，《國文學報》第十七期（1988）：93-121。

——〈《呂氏春秋》裡的黃老思想〉，《中國學術年刊》第十三期（1992）：75-112。

——〈淮南子裏的黃老思想〉，《中國學術年刊》第十四期（1993）：113-160。

——〈《淮南子》的感應思想〉，《道家與道教·第二屆國際學術研討會應文集（道家卷）》（廣東：廣東人民出版社，2001）：240-254。

曾春海〈《易》哲學中的感應與亨通〉，《哲學與文化》第廿九卷第四期（2002）：297-305。

傅武光〈呂氏春秋之人性論〉，《教學與研究》第五期（1983）：97-107。



- 〈呂氏春秋與陰陽家〉，《教學與研究》第十一期（1989）：159-187。
- 傅佩榮〈從懷德海哲學看中西科技思想之比較〉，東海哲研所主編《中國哲學與懷德海》（台北：東大圖書公司，1989）：55-76。
- 溫 韜〈《淮南子》感應觀新探〉，《哲學研究》第十二期（1997）：41-47。
- 翁昌黎〈論康德的「同時性」概念與相對論的「同時性」概念〉，《鵝湖月刊》第十六卷第四期（1990）：48-52。
- 蔡璧名〈感應與道德——從判比儒、道與「易傳」的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，《國立編譯館館刊》第二十六卷第二期（1997）：1-25。
- 蒙文通〈略論黃老學派〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第十四輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998）：232-261。
- 熊鐵基〈論《呂氏春秋》的中心思想〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第十四輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998）：315-337。

二、外文部分

（一）近人專著

- 【日】小野沢精一、福永光司、山井湧編著《氣の思想——中国における自然觀と人間觀の展開》，東京：財団法人東京大学出版會 1988。
- 【日】平岡禎吉《淮南子に現われた氣の研究》，東京：理想社 1968。
- 【日】本田濟《東洋思想研究》，東京：創文社 1987。
- 【日】有馬卓也《淮南子の政治思想》，東京：汲古書院 1998。
- 【日】向井哲夫《『淮南子』と諸子百家思想》，京都：朋友書店 2002。
- 【日】坂出祥伸編《秦漢思想研究文獻目錄》，大阪：關西大學 1980。
- 【日】——《中國思想研究（醫藥養生・科學思想篇）》，大坂：關西大學出版部 1999。
- 【日】金谷治《秦漢思想史研究》，京都：平樂寺書店 1992。

