

# 「本始關係」的遺落與復歸： 《淮南子》感應論略探

李慶豪

國立臺灣大學中國文學系博士候選人

## 提 要

本文跳脫學界梳理《淮南子》感應論時的主要追探向度：「理論之客觀結構為何？」而另自別一角度：「感應論所訴求之現實意義為何？」進行探討。以此為基礎，本文指出《淮南子》感應論之關懷焦點實落在：對「人對於自身與他者間的本始關係的所以遺落與如何回歸」之問題的思索上。據此脈絡，本文故一一針對底下三項課題進行分析：1.《淮南子》所建立之感應宇宙系統與物類本始關係為何。2. 本始關係緣何而被遺落。3. 回復本始關係的具體作法。期藉此以提出別一種解讀《淮南子》感應論之向度。

**關鍵詞：**淮南子 感應 互動 關係

# 「本始關係」的遺落與復歸： 《淮南子》感應論略探

李慶豪

國立臺灣大學中國文學系博士候選人

## 一、前言

萬物之「感應關係」為《淮南子》中的大論題。何謂感應？考《淮南子》所用「感」、「應」二詞，「感」一般意指感知或接收訊息；而「應」指回應或對所接收之訊息做出反饋。<sup>①</sup>這種對感、應二詞的用法，可說是感應的廣義內涵，它揭示出物類間（包括人在內）具有發出與回饋訊息的互動現象；不過此種概念用法對於互動者所據以形成互動的方式暨特徵並未進一步涉及，也就是說，此種廣義之「感應」概念，並未觸及對互動者之互動條件的具體界定，故廣義之感應並非本文所欲著重之課題。本文所論感應，指的是一種特殊之彼我互動模式：互動者具有對彼方之活動變化自然地興發感知及回饋的效應，且這種感知、回饋，可無需藉由外感官（如耳目口鼻）或形式性媒介（如語言符號）來進行訊息傳遞；又，在作用上，它具有跨越物類之別、<sup>②</sup>時間先後、或空間距離等的特性，也就是

---

① 如〈原道〉云：「所謂志弱者，柔蠢安靜，藏於不敢，行於不能，恬然無慮，動不失時，與萬物回周旋轉，不為先唱，感而應之。」又如〈齊俗〉云：「若風之過簫，忽然感之，各以清濁應矣。」分見張雙棣：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，2013年1月），頁79、1155。下文所引《淮南子》版本皆仿此，謹書頁碼，不更加註。

② 此間所謂「物類」，泛指各類存有者，而「類」的劃分依據，要指存有者之物理結構，故「物類之別」，即指不同物理結構之存有者之差別，例言之，如：動物與植物之別、生物與非生物

說，互動之雙方得以泯除彼此在時間、空間、類屬上之差異而進入直接契應狀態中，<sup>③</sup>此種物類互動模式，是為感應的狹義內涵。<sup>④</sup>《淮南子》內具有為數頗豐的狹義感應論討論，雖在用詞上，它多被與廣義之感、應概念混用，然根據內容所論，學者並不難檢別出來。

基本上，《淮南子》之宇宙觀為一「感應的」宇宙系統；亦即《淮南子》視宇宙內之物類，具有不待特意作為而自然連結互動的內在結構，而為自然世界與本初之人文社會所共循。易言之，感應的宇宙系統指示著：在宇宙內部，物類乃以「感應」作為自我與他者間互動的根本模式。並即在該種互動模式中，體現出宇宙間的一本始性之關係（Original relationship）及物類（主要指人這一特殊存者）本身之原初生命情態：太和。<sup>⑤</sup>

---

之別、人與他界存有者之別。然則，《淮南子》中另有其自身對「類」的用法，乃是依據陰陽五行此抽象的、想像的理念框架而對宇宙萬有進行投射劃類，該種「類」乃不同於本文論感應之跨「物類之別」之「類」。為區別此二者，故凡《淮南子》所指者，本文但言「類」；而於吾人所言感應之跨越存有者種類之別之類，則稱「物類」。

- <sup>③</sup> 陳麗桂先生狀此互動狀態作「含帶神秘意味的互動關係」。見陳麗桂：〈《淮南子》與《春秋繁露》中的感應思想〉，收入陳新雄等著：《先秦兩漢論叢》第1輯（臺北：洪葉文化事業公司，1999年），頁155。
- <sup>④</sup> 可附帶一提者，為此狹義「感應」概念與榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）之「同時性」（synchronicity，或譯作共時性）之異同。案榮格之同時性原理指向於有意義之巧合與非因果的聯繫律，它並不涉及訊息傳遞問題；然則《淮南子》的感應論則未必是無因果性的，它能跨越時空阻隔之限制，但並非無時空性，並且，感應互動之雙方存在著訊息的收發（無論是否自覺、是否有意向性）關係。故《淮南子》感應概念與榮格共時性概念乍看若有所類似，然實不當冒然等視，本文不以同時性以說感應。關於共時性原理，可參CG Jung: *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle* (New Jersey: Princeton University Press, 2012.1)；另，相關中文譯介可參（加）莫瑞·史坦（Murray Stein）著，朱侃如譯：《榮格心靈地圖》（新北：立緒文化事業公司，2017年4月），頁255-283；（美）約瑟夫·坎伯瑞（Joseph Cambrey）著，魏宏晉等譯：《共時性：自然與心靈合一的宇宙》（臺北：心靈工坊文化事業公司，2012年6月）。
- <sup>⑤</sup> 〈汜論〉云：「天地之氣，莫大於和。和者，陰陽調，日夜分，而生物。春分而生，秋分而成，生之與成，必得和之精。」（頁1396）此是就宇宙層次而說之太和。〈覽冥〉云：「耳目之察，不足以分物理；心意之論，不足以定是非。故以智為治者，難以持國，唯通于太和而持自然之應者，為能有之。」（頁654）此是就主體層次而說之太和。

然則在展列出感應的宇宙系統的同時，《淮南子》也演示著更深一層的告籲，指著：「人」能向與他者的本始關係而復返，方始得獲再復我／他關係於理想境遇之可能。<sup>⑥</sup>換言之，這顯示《淮南》認為「人」與他者間本初的、直接的感應連結，已被「人」自身所破壞而遺喪，令人所參與其中的世界及人之生命自身進入一我／他隔絕、也自我隔絕的「太和之遺落」<sup>⑦</sup>境遇。那麼，人究竟如何而可復返於本初的太和之域，以回復人與他者間的本始互動、重返於本始關係當中？此可說是《淮南子》感應論的重要課題之一。

當前學界在《淮南子》感應論的研究上業已卓具成色，<sup>⑧</sup>唯根本追探向度多坐

- 
- ⑥ 《淮南子》多寄此旨於論治道境界處，如〈原道〉云：「昔舜耕於歷山，暮年而田者爭處境塿，以封壤肥饒相讓；釣於河濱，暮年而漁者爭處湍瀨，以曲隈深潭相予。當此之時，口不設言，手不指麾，執玄德於心而化馳若神。使舜無其志，雖口辯而戶說之，不能化一人。是故不道之道，莽乎大哉！」（頁66）。又如〈主術〉云：「聖人事省而易治，求寡而易贍；不施而仁，不言而信，不求而得，不為而成；塊然保真，抱德推誠；天下從之，如響之應聲，景之像形，其所修者本也。刑罰不足以移風，殺戮不足以禁奸，唯神化為貴。至精為神。……不言之令，不視之見，此伏羲、神農之所以為師也。」（頁915）。此俱揭示著感應神化作為一最始原的互動模式，乃最屬理想之我他關係模式。
- ⑦ 此間對「遺落」一詞的用法略作說明。人在其生存演歷中走向離本狀態，乃《淮南子》所著重關懷課題，如〈俶真〉云：「繁登降之禮，飾綬冕之服，聚眾不足以極其變，積財不足以贍其費。於是萬民乃始惴離離，各欲行其知偽，以求鑿柄於世而錯擇名利。是故百姓曼衍於淫荒之陂，而失其大宗之本。」（頁225）。又如〈齊俗〉云：「世之明事者，多離道德之本，曰禮義足以治天下，此未可與言術也。」（頁1184）。要者「離本」乃《淮南子》所示人對宗本或居道狀態的丟忘喪；即此，吾人得用「遺忘」一詞來進行指括。然則，「忘」字於《淮南》中多被用指返本之修養工夫，而具高度之正面義；故本文乃另借《莊子·天地》「黃帝遺玄珠」寓言，而取「遺落」一語代指之。
- ⑧ 當前學界對《淮南子》感應論相關研究不在少量，舉其具代表性者，略有胡適：〈陰陽感應的宗教〉，《淮南王書》（長沙：岳麓書社，2011年12月），頁75-85。Charles Le Blanc, *Huainan Tzu, Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-Ying), with a Translation and Analysis of Chapter Six*. Hong Kong university Press, Hong Kong, 1985。溫韜：〈《淮南子》感應觀新探〉，《哲學研究》第12期（1997年），頁41-47。陳麗桂：〈《淮南子》的感應思想〉，收入陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教：第二屆國際國際學術研討會論文集》（廣州：廣東人民出版社，2001年），頁240-254。該文後續擴充為〈《淮南子》與《春秋繁露》中的感應思想〉，收入陳新雄等著：《先秦兩漢論叢》第1輯，頁155-177。陳

落於「理論之客觀結構為何？」相對於此，本文則嘗試自別一角度：「感應論所訴求之現實意義為何？」<sup>9</sup>以進行探討；即此，本文所追探之根本課題故可示為：

靜：〈分類與太和——〈覽冥訓〉解讀〉，《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》（昆明：雲南大學出版社，2004年11月），頁286-295。陳平坤：〈《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維〉，《國立臺灣大學哲學論評》第32期（2006年10月），頁167-222。杜綉琳：〈《淮南子》的感應論〉，《文學視野中的《淮南子》研究》（北京：中國社會科學出版社，2010年10月），頁22-49。楊菁：〈《淮南子》氣論及其天人感應思想〉，《彰化師大國文學誌》第30期（2015年6月），頁33-67。除上列專文，另部分思想史著作亦偶或言及，如馮友蘭：〈董仲舒哲學體系的對立面——淮南王劉安的黃老之學·第四節《淮南子》關於天人關係的反目的論的理論〉，《中國哲學史新編》第3冊（臺北：藍燈文化事業公司，1991年12月），頁157-164。金春峰：〈《淮南子》的思想特點及其政治上的消極傾向·二 宇宙圖式及自然論思想〉，《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2012年5月），頁185-190。

<sup>9</sup> 此所謂「現實意義」要指「客觀實踐性」之義，以區別於平鋪的、非立體的理論結構之分析討論；相較之下，前者必須更著重於探問理論的所以提出之因、思索其建立之目的與意義性，而後者則未必有此一步追探。此外可另加說明者為：慣常用法下之「現實意義」，要指「對應一時一地一事而設之論題之意義」，如視《淮南子》之現實意義體現在「回應向西漢初中期帝國由封建走向一統之問題」上，（取此立場之學者頗多，箇中代表尤推徐復觀：〈《淮南子》與劉安的時代〉，《兩漢思想史》第2卷（上海：華東師範大學出版社，2004年2月），頁108-181。）然該種「現實意義」並非本文所欲論。案《淮南子》的確著重現實之用而有崇尚實用價值的一面，如〈要略〉即云：「夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理。」（頁2170）然則，淮南撰者群未始將己所論特限縮為對一時一地一事而設，故同篇又云：「凡屬書者，所以窺道開塞，庶後世使知舉錯取捨之宜適，外與物接而不眩，內有以處神養氣，宴場至和，而已自樂所受乎天地者也。」（頁2193）。成中英先生嘗云：「哲學的基本目的是追求一個普遍性的，以及久遠性的價值觀念……哲學思想，一定是獨立於特定的歷史事件，對普遍真理的探討。而一般思想則是侷限於歷史的環境……研究思想史一定要了解當時的一般社會和歷史背景；了解研究對象的社會背景，及其在歷史環境中的社會地位，然後看個人的思想和他的環境之間的一些因果關係。」見成中英：《中國哲學的現代化與世界化》（臺北：聯經出版事業公司，1985年9月），頁288-289。設使將淮南撰者群的該撰作理念，就成氏之論為標準以作定位，那麼毋寧當指《淮南子》被撰者群所斬向的乃是作為「哲學」旨趣、而非「思想」旨趣的著作；且事實上，亦唯當把《淮南子》置諸哲學旨趣之視域下，其中思想之豐富性與開放性乃能更獲朗現。故總要而言，本文乃不在「就《淮南子》與其成書之時代間之關係」以論其現實意義，而是在「就《淮南子》之作為一實踐哲學之如何說」上而論其現實意義，此當先予說明。附帶言之，即「思想」旨趣以論《淮南子》感應論者，可推溫韜：〈《淮南子》感應觀新探〉，《哲學研究》第12期、陳靜：〈分類與太和——〈覽冥訓〉解讀〉，《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》等二文為代表。

《淮南子》所立感應之宇宙系統之內在結構暨撰者群於此間所訴求之根本目的為何？在討論進程上，計將針對：一、《淮南》所示物類之本始互動之關係，二、人對本始關係的破壞與遺落，及三、重返本始關係的方法，等三者的各為如何？依次梳理，嘗試更立體地揭示《淮南子》所建感應論之意義。

## 二、物類之本始關係與互動模式

### （一）同質與同源：宇宙內的物類關係建構

《淮南子》即「同質」與「同源」二向度，設說萬物所存之宇宙為一大能起感應之場域。同質、同源，所指陳的是物與物之「關係」。所謂同質，指的是萬有皆以氣為質，故彼此間具有形質的相融或共振之可能；<sup>10</sup>所謂同源，指萬有皆同其所出，故彼此間具有一擬血緣之親緣性、羈絆性之存在。<sup>11</sup>本著同質、同源，故《淮南子》揭示物類之存在狀態皆先天的「在關係之中」，亦即萬物並不出離於、也無法出離於與他者的連結以獨立自存。

而就感應活動來說，無論是同質性或是同源性，都僅作為感應所得以形成之「可能性」之保障，但其自身卻不推進感應活動的產生。在《淮南子》，使感應得以生成的動力，一在於「類同」、一在於「情真」。何謂類同？〈覽冥〉云：「陰陽同氣相動」（頁 653）、〈說山〉云：「同氣相動，不可以為遠」（頁 1688）、又云：「日月不應非其氣」（頁 1700）、〈泰族〉云：「以類相從」（頁 2075）、〈要略〉云：「同氣之應」（頁 2173）。要者，《淮南子》視宇宙萬物雖在本質上皆由「氣」所形構，然則在本初一氣生化萬有之初，它須先自別裂作陰陽五行等的殊性之氣，藉殊性之氣的彼此作用而萬有乃得逐漸凝定生成；此殊性之氣，即「類」。換言之，萬有自身在終極質性上雖皆為「氣」，但其中

<sup>10</sup> 如〈本經〉云：「天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘一氣者也。」（頁 833）。

<sup>11</sup> 如〈俶真〉云：「夫天之所覆，地之所載，六合所包，陰陽所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而闋一和也。是故槐榆與橘柚合而為兄弟，有苗與三危通為一家。」（頁 195）。

實又存在有殊性之別，即「類」之別。即此《淮南子》認為，物類間要形成一完整的感應互動，乃須立基在同其殊性之氣或說同其「類」的條件下始能完成；而異其殊性之氣、異「類」之氣屬存有者間，則仍然無法形成完整之感應互動。此理，就〈天文〉所述得窺其大端，云：

道始于虛霏，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。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣為水，水氣之精者為月……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，月死而蠃蠃。 (頁 276-277)

該例以陰陽作為物類的分屬標準，指出「飛行之類」為陽氣之屬，故應於陽之主——「日」，「蟄伏之類」為陰氣之屬，故應於陰之宗——「月」，陽之物以應陽，陰之物以應陰；而異「類」之物則不相感應。即此，吾人不妨將該種以同其殊性之氣、同其「類」為條件的感應模式，稱為「類同」的感應原則。

除類同以外，情真亦被視為是能引發感應互動的關鍵原因。何謂情真？情真指情感如其本然而無所虛矯地發顯而出。對《淮南子》而言，最易出現情真感應之處為具血緣性連結之存有者，故有云：「慈母吟于燕，適子懷于荊」（〈說林〉，頁 1849）、<sup>12</sup>又：「申喜聞乞人之歌而悲，出而視之，其母也」（〈繆稱〉，頁 1090）、又：「三月嬰兒，未知利害也，而慈母之愛諭焉者，情也」（〈繆稱〉，頁 1074）。於此之際，促引感應活動生發的關鍵動力已不再是「類同」，而是「情真」。而《淮南子》所立之萬物同源說（同源性），則進一步以擬血緣關係而將一切存有者俱圈入一相互連結之關係網中，提供了萬有以相互感應之可能。

<sup>12</sup> 原作：「慈母吟于巷，適子懷于荊。」從王念孫校改，張雙棣：《淮南子校釋》，頁 1851。

類同感應，以「殊性之氣」之同、「類」之同來作為是推促感應互動發生的動力，然而在情真感應當中，「類」之同異轉趨次要，而「情」之真偽成為關鍵，《淮南子》認為，當情被如實、真純地發顯出來時，則在萬有同質、同源的條件保障下，同樣將形就我、他感應活動的發生，且於此際，存有者不唯能與同其物類者發生感應，甚則也得以跨越其本身所屬物類之別，而與他類存有者相交感，如〈繆稱〉云：「聖人在上，民遷而化，情以先之也。動于上不應於下者，情與令殊也」（頁1073）、又〈天文〉云：「人主之情，上通于天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。」（頁277）於茲，情真感應成為了類同感應外的另一感應模式，它保證的異類存有者之交感之可能。

總結而論，藉由對萬有同質且同源的預設，《淮南子》基本上串結起宇宙中之萬有，使皆進入於「關係」之中，並即此「關係」作條件以言物類間之感應互動的生成之可能；宇宙緣是而被確立為一大能起感應之場域。而類同原則及情真原則則是感應活動之能生成的重要推進力。

## （二）本始的互動模式暨其特徵：直接、周全、精誠、力

在該種宇宙場域的確立下，吾人可進一步檢視《淮南子》對底下課題之觀點為如何：感應作為一種與他者原初互動之模式，對物類而言，它具有何種意義定位？又，其特徵為何？

據上所示，無論是類同感應或情真感應，感應大抵被《淮南子》看作是宇宙內的本生作用，換言之，它是物類不待作意為之而能自興的與他者之連結；故於此，作為一種互動模式，感應可指為是具本始性的，亦即它是物類間的一種原初性之互動、是物類在與他者互動時的「最屬本初」之形態。

如果說，自然世界之運行即一定程度地為宇宙運行徵象之反映，而揭示了自然物的運作形態，也便同時揭顯了宇宙本然律則的部分相貌，那麼可以說，感應之為物類與他者間的本始互動的該種觀念，《淮南子》即是藉由揭示自然世界內的物類互動現象而加以確立的。

《淮南》於論自然世界中物類之感應時，不唯即自然世界中「有知之物」的彼此互感為說，如云：「鷹翔川，魚鱉沈，飛鳥揚，必遠害也。」（〈繆稱〉，



頁 1074)「赤肉縣則烏鵲集，鷹隼鷙則眾鳥散。物之散聚，交感以然。」(《說林》，頁 1849)另也就「有知之物」與「無知之物」之互感為說，如云：「虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬪而日月食，鯨魚死而彗星出。」(《天文》，頁 277)「蛤蟹珠龜，與月盛衰。」(《地形》，頁 471)「月盛衰於上，則羸蛇應於下。」(《說山》，頁 1688)甚且，更即「無知之物」的彼此互感亦加構設，如云：「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。」(《天文》，頁 277)「山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，洿雲波水，各象其形類。」(《覽冥》，頁 653)據此，無論這些感應互動於今而言其所植基之原理各為何等(諸如：生物性直覺、形性相應、物理運動……)，《淮南子》則是將之囊括於「感應」之範圍中，並確立下感應互動的該層意義：它是為宇宙中物類的「本初互動模式」。換言之，物類間最屬本初之互動形態，即感應式之形態，它不待於任何文飾、不具備任何隱匿，直顯其存在特質並亦招引所對之他者的全盤映射其自身。

倘對《淮南子》感應論更予細釋，可以指出，其所揭舉的此本初之互動模式，當至少具有底下四種特徵：

- 其一、它是「獨立的」：它具有不假外緣(即各種形式媒介)之輔助而自主運作之徵性。<sup>13</sup>
- 其二、它是「周全的」：秉承其所具的獨立之特性，故作為一訊息傳遞模式，它不受約制於媒介之有限性下，它一方面如實而周遍地綻現自身、另一方面也如實且周遍地接收來自他者的訊號。<sup>14</sup>
- 其三、它是「精誠的」：秉承其所具的周全的特性，它如實開顯自身對他者的感與應，故它同時顯現作無所欺蔽、精誠信實之特徵；凡感應互動，皆具信

<sup>13</sup> 如《泰族》云：「不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心動化者也。施而仁，言而信，怒而威，是以精誠感之者也。施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌為之者也。」(頁 2112)。

<sup>14</sup> 如《繆稱》云：「忠信形於內，感動應於外，故禹執干戚舞於兩階之間，而三苗服。」(頁 1074)。

實性。<sup>15</sup>

其四、它也是「具力量的」：感應者在全盤朗現其自身時，除綻現出對時、空、物類之限制的跨越外，同時亦將感染而引起所對之他者的同以全盤之自我以進行反饋呼應，故此得說它具足一偉力，而能超越於非感應的、日常感官互動下所形構之互動效應。<sup>16</sup>

此四項特徵，既表徵著感應互動模式的始源性，同時也昭顯該旨：感應互動是各種外緣條件（諸如語言、智變、權設）未始進入、而物我彼此尚未開展出一與道對列之格局時之形態，物類俱如實地顯示其自身、回應於他者，故而，它也是最接近道的、最理想的彼我互動形態。<sup>17</sup>據《淮南子》，宇宙之本然運作，即在物類的始源性互動之中以維繫其自身之平衡運化，此種平衡狀態，是謂太和。<sup>18</sup>

那麼，如果感應作為一種物類互動模式，是最本初的、最接近道的，且維繫了宇宙的太和運化，那麼它在歷史的開展中，它遭遇了何種狀況？何以有此遭遇？又，遭遇之最終結果為何？這當是吾人需進一步追問之問題。

---

<sup>15</sup> 如〈繆稱〉云：「甯戚擊牛角而歌，桓公舉（以）為大（田）；雍門子以哭見孟嘗君（，孟嘗君）涕流沾纓。歌哭，眾人之所能為也，一發聲，入人耳，感人心，精之至者也。故唐虞之法可效也，其諭人心不可及也。」（頁 1116-1117）。

<sup>16</sup> 如〈泰族〉云：「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，海不溶波。」（頁 2075）。

<sup>17</sup> 關於感應與「語言、符號」的關係討論，可參林明照：〈《呂氏春秋》感應論的特質即倫理意義〉，《哲學與文化》第 43 卷第 12 期（2016 年 12 月），頁 81-96。

<sup>18</sup> 杜維明先生曾指中國人之自然觀曰：「包容萬物的，具有非人化的宇宙功能的和諧」，並解釋道：「包容萬物的和諧還意味著宇宙內部的共振支撐著事物的秩序，儘管表面有緊張和衝突，如海面之波浪，其深層結構卻永遠靜謐安詳。『大化』是合作和團結，而不是分歧和紛爭的結果。」此一說法可為感應宇宙系統所最終呈現之太和狀態的一項說明。詳杜維明：〈存有的連續性——中國人的自然觀〉，《世界哲學》第 1 期（2004 年），頁 88。

### 三、本始互動之遺落

#### (一) 遺落之發生處：人

上節指出，《淮南子》視在宇宙之初始狀態中，物類以「感應」作為其與他者互動的本始模式；存有者間憑藉著彼此同源、同氣之關聯，而跨越自我與他者在時、空、物類之阻隔而形成契應連結；感知源自他方之微細意念或內在特質，並覆以相應之回饋。然則，在宇宙間的此種物我一體之連繫性，是否是終始不變的？在宇宙與歷史之演歷過程中，物類互動模式是否亦隨而產生異化？此是待予探問之課題。

據《淮南子》所示，宇宙中之太和一體狀態並非始終未產生波動，它的首度形現變化，肇起於萬物的被創化生成。具言之，萬物即道以流出並凝作可感可驗之個體各秉獨立之形性以自長，此實已為道、物分離之始，亦埋藏下物類彼我區隔之因子。《淮南》云：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異，有鳥有魚有獸，謂之方物。方以類別，物以羣分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分而為萬物，莫能反宗。故動而謂之生，死而謂之窮。皆為物矣。  
(〈詮言〉，頁 1494)

由渾沌而至萬物生成，是宇宙自我運化之不得不然者，而它造成的是太和的首波動蕩：物類之生成，同時亦使宇宙內部隨之形現出「隔而不通」、「莫能反宗」之情況，亦即萬物未生時的原初之渾沌已無法再行復返。此際，渾沌之太和必須於萬有並興之情境中再行自我轉化，以尋就宇宙內部的新平衡。

而即萬有自身來說，「性命不同」、「隔而不通」，乃受生之類自其被生成之當下即遭逢之處境；換言之，生成與限制乃併時發生之事，它無法再歸返於宇宙始源之渾沌，然則，渾沌之一體感卻仍深植於萬有之生命中；而萬有彼此間之

同源與同質，更進一步提供了其得以跨越自我與他者「性命不同」、「隔而不通」之本然限制的可能，故物我之際乃得緣茲而形成一本始性之互動——感應，以回應於內植於自身存在體性中之一體感之召喚。而即在萬物彼此間的感應互動的過程之中，本初太和乃得以在混沌亡、萬物興的宇宙時序發展下，再一次地被開顯出來。

緣著宇宙中之存有者與他者之關係，同時既是受限的（性命不同，隔而不通）、又是入於關係中的（同源、同質而具相互交感之可能），因此，它亦本然隱存著對於他者之互動模式的雙重性，即：「回應宇宙之一體化訴求」，循感應互動以拉近與他者之關係，與「回應自我之個體化訴求」，循非感應互動以疏離與他者之關係。也就是說，存有者在循著宇宙之內在機制而與他者本諸感應之途徑以互動時，它另外地亦可以選擇讓自身背離、遺落其與他者的該種原具的本始性互動；儘管它無論做的是何種選擇，都依仍不可能全然逃脫於與他者間的「關係」捆束。

其中值得注意的是，能夠如此——讓該種隱存之雙重性（感應而進入關係的／棄感應而疏遠關係的）具體顯現並落實下來的，則唯有「人」此一特殊之存有者。具言之，人以其具有反省、思索、創造之能力，故他既能選擇護守該種與他者間的本始性互動模式，但也可以選擇讓自身出離於對他者的感應的互動之中，而創制以別種互動方式來介入自身與他者的關係；對於後者，我們謂之為：對「本始互動」的遺落。<sup>19</sup>而該種對本始互動的遺落，緣其所植基處為「性命不同」、「隔而不通」下的自我對個體化之訴求，因此它同時也將進而帶出對「本始關係」

<sup>19</sup> 《淮南子》常對列人與他者互動之兩種模式：「本始互動／本始互動之遺落」，以彰顯二者特徵與效應之別。如〈覽冥〉載：「昔者，王良、造父之御也，上車攝轡，馬為整齊而斂諧，投足調均，勞逸若一，心怡氣和，體便輕畢，安勞樂進，馳驚若滅，左右若鞭，周旋若環，世皆以為巧，然未見其貴者也。若夫鉗且、大丙之御，除轡銜，去鞭棄策，車莫動而自舉，馬莫使而自走也。日行月動，星耀而玄運，神奔而鬼騰，進退屈伸，不見朕垠，故不招指，不咄叱，過歸雁於碣石，軼鶉雞於姑餘，騁若飛，驚若絕，縱矢躡風，追焱歸忽，朝發樽桑，日入落棠，此假弗用而能以成其用也。非慮思之察，手爪之巧也；嗜欲形於胸中，而精神踰（諭）於六馬，此以弗御御之者也。」（頁 681-682）。此間，王良造父所表徵的，乃遺落本始互動者；而鉗且大丙，則表徵參與入本始互動者。

之遺落，而形成對他者的疏離。

如是地，對於此種現象，吾人可以進一步探問的是：本始互動是緣何因素而被選擇遺落的？

## （二）遺落之原因：對個體性與文明創進的定執

對《淮南子》而言，作為本始互動模式的「感應」之被人遺落，初始並非基於人的刻意選擇。一方面，如上文所示，此間本存在著一先天的阻礙條件：在本初的太和一氣化為後天之物之過程中，氣因進入形質化、固著化之階段，故亦在此際同時埋下了物類遺落他與他者間之本始互動、本始關係的可能因子。

另一方面，後天境遇，則更是迫使物類將此先天之阻礙因子予以顯形化並順執之的關鍵因素。對《淮南子》而言，人對於他與他者的本始互動模式的遺落，便是緣於後天境遇所引出。〈汜論〉云：「民迫其難則求其便，困其患則造其備。人各以其所知去其所害、就其所利。」（頁 1360）具言之，該種遺落乃是在求其適應於人文社會之不已發展中所產生的不得不然之結果。即在此一過程，人顯形化了他對他者之能起感應的先天阻礙條件——自我之個體性（一種自利原則），並加以順執。

《淮南子》認為，人為了順應文明之發展而作出了一定程度之調適，本來無可厚非，但當人逐漸地不已追步於個體性、並依此來建構社會文明，讓社會文明與人之個體性形成一深相固結而又彼此強化之關係，則這最終便將進而導致社會總體與人之自身一併走向感應關係的異化之中；具言之，人的順執其個體性，加速了他與他者的疏離，而本始關係的遺落，乃促使人尋找非感應的、利害的、契約式的對待關係以保障自我之生存，緣是而人乃逐漸沉淪為一個對關係的麻木者。《淮南》云：

古之人，同氣于天地，與一世而優游。當此之時，無慶賞之利、刑罰之威，禮義廉恥不設，毀譽仁鄙不立，而萬民莫相侵欺暴虐，猶在于混冥之中。逮至衰世，人眾財寡，事力勞而養不足，於是忿爭生，是以貴仁。仁鄙不齊，比周朋黨，設詐譖，懷機械巧故之心，而性失矣，是以貴義。陰陽之

情，莫不有血氣之感，男女群居雜處而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相脅，以不得已，則不和，是以貴樂。（〈本經〉，頁 833）

該段文字揭示了人遺落其自身與萬物間之本始關係（「同氣于天地，與一世而優游」）的過程。《淮南子》認為，社會境遇的發生變動，使人在基於生命存續的考量下，被迫走向於對原初之生存模式的改變，以求與當前局勢相適應；<sup>20</sup>而社會走向複雜化所造成的結果則更是：它使人進而選擇以更具效率、更能保守自我生命之存續的方式來處理自身所面對的各種課題，並即此以改變或取代固有之行事傳統。而「與他者如何互動」的問題，即為人在應對境遇遷變時，所遭遇到的各種課題之一。

「感應」作為一本初之互動模式，以其具有隱微無跡、自然發顯、全盤給出而不假修飾的特徵，故被體驗作不再符合社會複雜化後人基於效率與自保原則而需求之互動模式。具言之，社會進展所帶來之我、他關係的複雜化，驅使人開始了對訊息的傳遞與接收模式的自覺講究，他逐漸要求自身介入其間，爭取自我對訊息的主控權。於是，訊息之存在形式及傳遞方法被加以製作發明，逐步地朝向於具體性、高穩定性、可操控性（可受隱蔽、修飾、抑制……）等方向前趨，由茲，更為精緻的訊息形式與傳佈法則被創制出來，並進而取代了原初的不易掌握之本始互動模式。

然則，形式性媒介則同時也帶來了訊息傳遞的雙重問題：其一、它無法周延地傳遞訊息之自身，在言不盡意之情況底下，訊息之真義永在被追索中，此是為

<sup>20</sup> 《淮南子》認為以多數人之情況看，當面臨一特殊境遇的降臨，最終對行為起決定性作用者，多為求存之生物性，而非成仁之道德性。〈齊俗〉云：「江河決沉，一鄉父子兄弟相遺而走，爭升陵阪，上高丘，輕足先升，不能相顧也；世樂志平，見鄰國之人溺，尚猶哀之，又況親戚乎！故身安則思及鄰國，志為之滅；身危則忘親戚，而人不能解也。游者不能拯溺，手足有所急也；灼者不能救火，身體有所痛也。夫民有餘即讓，不足則爭。讓則禮義生，爭則暴亂起。扣門求水，莫弗與者，所饒足也；林中不賣薪，湖上不鬻魚，所有餘也。故物豐則欲省，求澹則爭止。秦王之時，或人殖子，利不足也；劉氏持政，獨夫收孤，財有餘也。故世治則小人守政（正），而利不能誘也；世亂則君子為奸，而法弗能禁也。」（頁 1227）換言之，人之外在逢遇與其內在生物性，乃為左右他之行為之兩大關鍵因素。

形式性媒介的「有限性」。其次、它的可操作性同時為其自身帶來了「能欺蔽」的特質，蓋形式性媒介之被創出，本自始於人對個體性之認取，亦即它是建基於人對己身的「自利」與對他者的「不信」中產出，因此它恆須面臨訊息接收者的或大或小之質疑與揣度，此是為形式性媒介的「虛矯性」。本著形式性媒介的該種特質，人與他者的關係乃逐漸步入由一體密近走向隔絕疏遠；對於文明的開進、形式性訊息的被創出，《淮南子》於是做了如是之哀嘆與批判：

夫至大，天地弗能含也；至微，神明弗能領也。及至建律歷，別五色，異清濁，味甘苦，則樸散而為器矣。立仁義，脩禮樂，則德遷而為偽矣。及偽之生也，飾智以驚愚，設詐以巧上。天下有能持之者，有能治之者也？昔者蒼頡作書而天雨粟，鬼夜哭；伯益作井而龍登玄雲，神棲崑崙；能愈多而德愈薄矣。故周鼎著倕使銜其指，以明大巧之不可為也。（〈本經〉，頁 841）

作者於此揭示的是文明的開創與我、他關係的同時破毀之過程。在適應社會的變遷過程中，語言文字是最先被創制出來的幾種訊息形式之一，而接續著的，各種符號制度，如仁、義、禮、樂，乃至法度律令等，亦隨人世中各種內外境遇之遷變而被予以生產。它們的存在歷程總是如此：當一套形式制度不敷於社會、人心變異下的對便利性、有效性之需索時，則另一套形式制度即繼起以疊加其上，甚或取而代之。它們總是始於利乎用、合乎情，<sup>21</sup>然則又總在一味朝前發展、忘卻向本源處汲取本真性以作為自身延續之資糧的情況下，最終趨於僵固。然而，即在社會的不已變化中，人卻讓自身逐步地適應向經由形式性媒介來進行與他者之互

<sup>21</sup> 如〈齊俗〉云古者之制「制禮足以佐實喻意而已矣……制樂足以合歡宣意而已……葬薶足以收斂蓋藏而已。」（頁 1174）〈主術〉云：「古之為金石管弦者，所以宣樂也；兵革斧鉞者，所以飾怒也；觴酌俎豆酬酢之禮，所以效善也；衰經管屨、辟踊哭泣，所以諭哀也。此皆有充于內而成像於外。」（頁 1091）〈泰族〉云：「民有好色之性，故有大婚之禮；有飲食之性，故有大饗之誼；有喜樂之性，故有鐘鼓箎絃之音；有悲哀之性，故有衰經哭踊之節。故先王之制法也，因民之所好而為之節文者也。」（頁 2094）。

動的形態，而這實始自於人對我、他關係的「性命不同」、「隔而不通」之特性的認取並執定；始自人對自身內在之雙重性的此一抉擇：對自我之「個體性」加以彰顯，而壓抑、隱蔽生命中的另一訴求：對「一體化」之嚮往。於是，人在對形式性媒介的適應及深度倚賴的過程中，同時也帶來了人對自我之個體性予進一步深化，而掩蔽自我之宇宙一體性的呼喚，並進而遺落了自身能與他者間存在者本始性互動的可能、也遺落了我與他的本始關係。<sup>22</sup>〈本經〉所云「蒼頡作書而天雨粟，鬼夜哭；伯益作井而龍登玄雲，神棲昆侖」，正表徵著人經由文明創進而對自我之個體性予以強化，同時卻也帶來了人對於自身與他者的本始關係之破壞的這一現象結果。

那麼，究竟該種對本始關係的破壞所造成的後續效應為何？

### （三）遺落之結果：困厄於備防之中

當形式性媒介被立作了人與他者互動的主要根據時，此同時對其自我與對他者等二面，皆造成重大影響。就「他者」一面而言，是其存在之意義被以一可供宰控之工具對象義而加以理解、呈現；而於該種情況下，他者恆須在抗衡中以為自身爭取其存在之意義，否則則僅能選擇逃離、或繼續接受宰制。<sup>23</sup>而就「自我」一面而言，人於此際必須面對、回應其所自予構制之羅網，進入到我他之間複雜往來之媒介深淵中，不已追索其中所含的訊息真意，並即在此難於抽拔的過程間，

---

<sup>22</sup> 本文該處所語「我與他的本始關係」，在意義指涉上並非馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）的所謂「我一它」概念，反近於馬氏所指「我一你」概念，下文同。關於「我一你」與「我一它」之別，馬丁·布伯云：「原初詞『我一你』中之『我』迥異於原初詞『我一它』中之『我』。原初詞『我一它』之『我』顯現為殊性，自我意識為經驗與利用之主體。原初詞『我一你』之『我』顯現為人格，自我意識為無規定性之主體性。殊性之存在依賴於他區別於其他殊性。人格之存在依賴於他進入與其他人格的關係。前者乃自然分離之精神形式，後者乃自然融合之精神形式。分離的目的是經驗、利用，而經驗與利用之目的是『生存』，此即是說，貫穿人生歷程的『死去』。關係的目的是關係之自性，此即是說，是與『你』相接，因為，由於與每一『你』的相接，我們得以承仰永恒生命的氣息。」（奧）馬丁·布伯著，陳維綱譯：《我與你》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年1月），頁54-55。

<sup>23</sup> 如上引〈本經〉所云。



自身生命逐漸走入枯竭。

針對前面一種狀況——形式性媒介所形構的對他者的宰控效應，《淮南子》嘗假借一段反諷式之歷史傳說予以表明，云：

武王問太公曰：「寡人伐紂天下，是臣殺其主而下伐其上也，吾恐後世之用兵不休，鬪爭不已，為之奈何？」太公曰：「甚善，王之問也。夫未得獸者，唯恐其創之小也；已得之，唯恐傷肉之多也。王若欲久持之，則塞民於兌，道令為無用之事，<sup>24</sup>煩擾之教，彼皆樂其業，佚其情，<sup>25</sup>釋昭昭而道冥冥，<sup>26</sup>於是乃去其瞽而載之木，解其劍而帶之笏。為之三年之喪，令類不蕃。高辭卑讓，使民不爭。酒肉以通之，竽瑟以娛之，鬼神以畏之。繁文滋禮以奔其質，厚葬久喪以亶其家，含珠鱗施綸組以貧其財，深鑿高壟以盡其力。家貧族少，慮患者貧。以此移風，可以持天下弗失。」（〈道應〉，頁 1356）

它顯示了各種形式性媒介（如禮樂制度）之被創制的本初宗旨，原是坐落於對個別群體的私我目的而服務；而它的所以生成，更是基於人對自我之個體性之認取，是人依據自利目的而創出。具言之，利益群體在依本於個體性原則的情況下，他們進一步藉由設置各種形式性規範，並賦規範以各種道德價值的美飾，藉之而將其他群體納編其下，使服務於自身的私欲之所需。於茲，形式性媒介成爲了宰控

<sup>24</sup> 「道令為無用之事」原作「道全為無用之事」，俞樾云：「『全』乃『令』字之誤，令，猶使也。道與導同。謂導使為無用之事、煩擾之教也。」說是，今從其說改。見張雙棣：《淮南子校釋》，頁 1357，注 4。

<sup>25</sup> 「佚其情」原作「供其情」，王念孫云：「『供』當為『佚』，『佚』與『逸』同，安也。逸、樂義相近，若云供其情，則與上句不類矣。」說可從，今依其說改。同前註，頁 1357，註 5。

<sup>26</sup> 「昭昭」原無「釋」字，向承周云：「顧廣圻曰：『昭昭上脫一字。』案『昭昭』上脫『釋』字。釋與舍同。道，由也。〈俶真訓〉『釋其昭昭而道其寂寞』，與此意異而語例同，當據補。」說是，今從之補。同前註，頁 1357，註 6。

者、對他者進行控作時之憑依，訊息的真實意義被形式性媒介所遮蔽，而僅呈現作訊息製造者所欲給出的虛幻之象。換言之，對《淮南子》而言，當一個群體注意以形式性媒介來包裝訊息時，則他所追求的，往往已不再是傳達真意、建立良好的關係，而是意在建立自我對他者的宰控權。

故即此看來，就「本始關係」的維繫之角度說，形式性媒介的被製造，本質上已非是對「關係」的維繫，反之，它正好成爲了一「關係」的摧破者，或者更精準地說，它維繫了基於「個體性」而來的我他關係，然而這實是一種對立性關係，但卻破壞我他之間的本始性之連結：「一體化」的太和共融關係。如是，一個弔詭的現象即正呈現在此：形式性媒介的介入我他互動中，本意乃在連結起我與他之間的關係性，然而實際上所造成的，卻是我他之際最屬本初之關係的破毀。故〈齊俗〉云：「夫水積則生相食之魚，土積則生自肉之獸，禮義飾則生僞匿之士。」（頁 1135）又云：「禮義之生，貨財之貴，而詐僞萌興，非譽相紛，怨德並行，於是乃有曾參、孝己之美，而生盜蹠、莊躄之邪。」（頁 1135）皆把形式性媒介所帶來的對「關係」的摧滅作了具體揭示而寄予沉痛控訴。

本始互動模式的被替取，對於我他關係的影響已如前述，那麼這一替取對於人的自我生命又有什麼樣的影響呢？在前一小節中，本文曾指出形式性媒介的被創生，其本身即帶有一雙重問題：「有限性」與「虛矯性」。於該種情況下，無論是訊息之發送者或接收者，因而都同時必須面對該兩種遮蔽的考驗。具言之，他必須一再小心地細劬自身之訊息與形式性媒介之間的連結關係，包括形式性媒介是否能盡可能周延地傳達出訊息之內涵？或形式性媒介是否能有效地掩蔽、甚至改換訊息之內涵？又，面對擺在眼前之形式性媒介，他當如何周延且準確地破譯其中之訊息？當如何防杜自身遭蒙蔽欺詐？處此境遇中，他於是不復能領略融入大化而與萬物爲一的生命情景，他必須時刻抱守形式性媒介以構劃自我訊息之傳佈、同時也參揣來自他者的形式性訊息，讓自身汨沒入以身役物的狀態中，是故《淮南子》云：

其所守者不定，而外淫於世俗之風，所斷者差跌，而內以濁其清明，是故躊躇以終，而不得須臾恬澹矣。（〈倣真〉，頁 212）

又云：

若夫俗世之學也則不然，內愁五藏，外勞耳目，乃始招境振繾物之毫芒，搖消掉捐仁義禮樂，暴行越智於天下，以招號名聲於世。此我所羞而不為也。（〈傲真〉，頁 225）

指出了人在遺落了與他者間的本始連繫後，陷落在由自身所建置的形式性媒介當中，他一方面操掌它，期望藉由它來控作他者；然另一方面他也受它的操掌，他無法不倚靠它來讓自身所認取之個體性獲得進一步的擴張與滿足，同時，他更在他者所倚藉之它當中而受其宰制，於是人在這一大紛擾境遇中，讓自身生命本然的平和清明之心性隨而滅沒，遺落自己原本可以有與世界、與他者的另一層關係——太和；只是，這一「關係」的回歸，他必須先透過放捨對形式性媒介的依賴、放捨對自我之個體性的執著，在經歷「個體性」之死以後，而生命的另一特徵——「宇宙一體性」方能獲得最終開顯。

至此，本文指出，對《淮南子》而言，本始關係乃是宇宙中之物類間所存的本然狀態，人不能使自身真正出離於它，<sup>27</sup>但卻可讓自身遺落掉它，也就是忘卻自己的另一種生命形態：「太和」。然則，正因人對其與他者的這一本始關係乃一遺落之情況，因此，這同時意謂著它是可被憶起、可被復返的。那麼，究竟喚起人對本始關係之記憶的方法為何？在《淮南子》來看，人如何而能重新進入與他者的本始性互動呢？此為我們下一節所需追探之問題。

---

<sup>27</sup> 這顯示在《淮南子》認為人之所行，仍然會為天所感而降示災異祥瑞，如〈本經〉云：「上下離心，氣乃上蒸；君臣不和，五穀不為……是故春肅秋榮，冬雷夏霜，皆賊氣之所生。」（頁 833）。換言之，對《淮南子》而言，人仍不可能使自身抽離於與他者的本始關係中，但他可以選擇對此一關係進行忽略、遺落，讓自身進入到對與他者之本始關係的麻木狀態。所謂麻木狀態，即不讓自身原本所能自發的感應能力維持於敏銳之中，而逐漸淪作為一對他者無感無應、或說麻木於感與應之人。

#### 四、蕘向於本始互動的回歸：由凝集到解釋<sup>28</sup>

上文談到：人緣著對客觀境遇的遭逢，不得已而必須進行自我調適，以求取可在新境遇中安存；然在此過程當中，他同時促引了自我之個體性的覺醒，而在人對之加以認取、並由是而創建了各種的形式性媒介以作為我他互動之憑資後，人對於與他者的本始互動關係，乃開始陷入遺落狀態中。他不再能感知來自他者的種種微細訊息、也不再去回應他者的各種需求；他憑藉他所創制的奠基於個體性自利原則而來的形式性媒介，進行對世界的擘劃與連結，於茲，人將世界納入其宰制範圍中，不過人卻也同時陷落於此由他所構造之世界中，成為受自我之個體性所宰制、也受他者所宰制的存有者，「終身為悲人」（〈本經〉語，頁 804）。

然則，若彼受人遺落的我他本始關係是可再被挽回的，那麼究竟人當如何憶起、如何進入與他者的本始互動中，以回復「關係」呢？此可說即《淮南子》修養論所主要思索之課題。

在《淮南子》，境遇引生人之個體性的甦醒，個體性甦醒促引形式性媒介的被創制，形式性媒介的不已朝前創進帶引人離開他與他者的本始關係，並進而讓人於此中走向生命的凋萎枯竭；故居處人文社會創進下的人，最終總呈現為一生命力凋萎之狀態。

然則，改變此種狀態的方法，是否必須走向破毀文明，以讓社會退回始原世界？對《淮南子》而言，顯然不是。文明的創制是一個既成的現實，它對人類所

---

<sup>28</sup> 此間「解釋」一詞，為對〈覽冥〉所語「解意釋神」的簡稱，為一種工夫修養活動。鍾振宇先生曾將該種工夫活動即名曰「解釋學」，云：「養生或養心是一種將凝結者『解釋』的過程，庖丁『解』牛而達到『縣解』。這是一種不同於 Gadmer 解釋學的遠古『解釋學』工夫。」見鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，《道家的氣化現象學》（新北：中央研究院中國文哲研究所，2016年1月），頁10，注41。

帶來的積極效益是可以肯定的，<sup>29</sup>《淮南子》甚至進而強調，當既存制度不再符合當下社會之需求，則變法易制有其絕對之必要性。<sup>30</sup>那麼，究竟對《淮南子》而言，人與他者的本始互動該如何回復、並達成一與文明並存之理想狀態呢？

如果說，使人最終走入異化的主要原因，在於境遇引動起其個體性的醒覺，然而境遇的發展又是不可遏的，那麼，唯一可行控作的，便將落在人之自我上了；具言之，人之生命中的已臻堅實的「個體性」，正是人所當自予鬆動者。唯有當人願對此作出犧牲，<sup>31</sup>而接受生命內在的宇宙一體性之召喚，而後在迎對文明創進

---

<sup>29</sup> 如〈汜論〉云：「古者民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑蟄蚊虻。聖人乃作，為之築土構木，以為宮室，上棟下宇，以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之。伯余之初作衣也，綫麻索縷，手經指掛，其成猶網羅。後世為之機杼勝複以便其用，而民得以揜形御寒。古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木鈎而樵，抱甕而汲，民勞而利薄。後世為之耒耜耨鉏，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而利多焉。」（頁1360）。

<sup>30</sup> 如〈齊俗〉云：「世異即事變，時移則俗易。故聖人論世而立法，隨時而舉事。尚古之王，封於泰山，禪於梁父，七十餘聖，法度不同，非務相反也，時世異也。是故不法其以成之法，而法其所以為法。」（頁1185）〈汜論〉云：「先王之制，不宜則廢之。末世之事，善則著之。是故禮樂未始有常也。故聖人制禮樂而不制于禮樂。治國有常，而利民為本；政教有經，而令行為上。苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。」（頁1370）。

<sup>31</sup> 所謂「犧牲」，乃自「人將自身抽拔出己所業已安然順處之『個體性』之居，不再以之為做為一切思維與活動之根據」處立義；或更簡潔以言，乃自「自我（ego）之喪」處立意。該種「喪我」感，常為釋、道二家論工夫境界時所及，如《莊子·齊物論》語：「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。」見王叔岷：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007年6月），頁40。哲學家同時也是神祕學家的奧修（Osho, 1931-1990）於論禪定境界時，對此喪我感有著更為具象之說明：「當三托歷（筆者按：satori，即三摩地（samadhi），即成道）發生，或是腦袋已經不再運轉的時候……這時你會空無一物，那空無是非常、非常駭人的，好像死亡一樣；你消失無蹤，失去認同，那一剎那令你感到癱瘓。」見：（印）奧修著，陳明堯譯：《奧修談禪》（臺北：生命潛能文化事業公司，2011年6月），頁214。在《淮南子》所示之向本始關係復歸的進行中，喪我感作為特殊之生命景象的示現，同樣也被點出，如〈精神〉云：「審乎無瑕而不與物糅，見事之亂而能守其宗。若然者，（亡）肝膽，遺耳目，心志專於內，通達耦于一；居不知所為，行不知所之，渾然而往，邈然而來；形若槁木，心若死灰。」（頁758）。該種對「自我」作犧牲之思想，不乏學者討論，相關研究可參：（日）大橋良介著，廖欽彬、劉家瑜譯：〈非人類學觀點下的自我與個人〉，收入蔡振豐等編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年12月），頁15-28。

的人文社會時，乃能令本始互動關係在我他之間恆久延續。故在《淮南子》而言，回復「關係」的工作，正當以人之自身為起點。

本此關懷，《淮南子》故藉各種的傳說寓言來說明人得以自麻木中甦醒以進入與他者感應互動之景況，它們具體來說略有三端，分別為：情志凝集、精神凝集、及解意釋神。撰者並即此三端，寄寓下了它對回復本始關係的理念。底下，本文將嘗試透過對這些傳說寓言的分析，以揭顯其中所蘊存的工夫義與價值理念。

### （一）境遇所致之情志凝集下的感應互動

《淮南子》云：

昔者，師曠奏白雪之音，而神物為之下降，風雨暴至。平公癘病，晉國赤地。庶女叫天，雷電下擊，景公臺隕，支體傷折，海水大出。夫瞽師、庶女，位賤尚慕，權輕飛羽，然而專精厲意，委務積神，上通九天，激厲至精。由此觀之，上天之誅也，雖在壙虛幽閒，遼遠隱匿，重襲石室，界障險阻，其無所逃之亦明矣。武王伐紂，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，瞋目而搗之曰：「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，援戈而搗之，日為之反三舍。夫全性保真，不虧其身，遭急迫難，精通於天。若乃未始出其宗者，何為而不成！（〈覽冥〉，頁643）

對《淮南子》而言，人的本始情況是與萬有同在感應互動中的，而人在對文明的重度倚賴下，逐漸遺落了他的這種能力與能量，但每每在一種特殊情況下，人的感應能力會再度被喚起，令他再次返回與他者的神祕互動當中，牽引他者對我的當前狀態產生回應、且循從我的意志而為。而這種特殊情況，即人的情緒、意志的高度凝聚迸顯時。

《淮南子》認為，當人在遭逢特殊之境遇時（「遭急迫難」），在平日裡文明所帶給他的各種的形式性媒介，此際都一概化成為無用之物，它們不再足以負荷或承擔起他此際迸顯的訊息含量，於是，他陷入到一無所依倚的情境之中，人

於此際被迫地回到自身對訊息發送的最本初狀態，逼顯出其本具的感應能力，而即此最原始的能力，他得以將這些豐沛且不已湧動的訊息推佈散出，以令他者也接收到訊息，而全面地進行反饋，由是，乃造成他與他者的再一次感應互動，而他也似乎再度回到了與他者的本始關係之中。

情志凝集，被《淮南子》認為是能夠使人再度開啓他的感應本能的一種方式，不過，它卻不是一種理想的進入與他者之感應互動的方式。首先根本原因之一在於「情志凝集」的活動本身便是逆反於人之自然本性的。《淮南子》視人的本性為平靜寧定狀態，<sup>32</sup>因此真正明曉於道的人，他將知道要著重於養護自身之精神情志，他不會讓自身生命無端陷入紛擾，也不會想藉著進入紛擾來求得什麼特殊目的；相反地，修養身心的方式，則正是要使生命復歸於平寧。<sup>33</sup>且人之所以追求再度進入與他者的本始關係之中，本是要讓自身從生命擾蕩、「不得須與恬澹」（〈俶真〉語）、「終生為悲人」（〈精神〉語）的情況中抽拔而出，故而精神凝集之活動，只是讓生命再次陷落到另一種擾蕩當中，故它不是一種理想方法。

其次另一個更重要原因在於，透過情志凝集而產生的與他者的感應互動，在本質上仍是建基於自我之個體性而起之活動，它雖本著宇宙中的人與他者的同源、同質條件，而能進入到與他者的感應互動中，但這並非是人在自覺到我他一體之理之情況下所作出的抉擇。該種與他者相感應之活動的產生，毋寧是人之個體性在遭逢窘迫之下，不得已而向一體性開啓並取資之結果，而當「遭急迫難」的境遇過後，他將回復到由他的個體性所獨佔的生命狀態中。換言之，由情志凝集所進入的與他者之感應互動，乃根本無能於我他之間的本始關係的被自覺維繫，因此，意欲尋回我他之際之本始關係，途徑尚待另覓。

<sup>32</sup> 如〈原道〉云：「人生而靜，天之性也。」（頁38）〈齊俗〉云：「人之性無邪……人性欲平。」（頁1158）。

<sup>33</sup> 如〈原道〉云「達於道者，反於清靜；究於物者，終於無為。以恬養性，以漠處神，則入于天門。」（頁65）。

## (二) 技藝所致之精神凝集下的感應互動

《淮南子》在否定了藉情志凝集以進入感應之方式後，它透過另一傳說寓言來陳示另一更爲理想的工夫進路。藉由它，人能在無所擾蕩己身之生命的情況底下而進入到與他者的感應互動當中。此間之關鍵，即修養者能不再半被動地爲情志所控作，它反過來自做主宰，對自我之精神進行收攝；當精神臻於凝集，他的生命也將同時歸於平寧，而於此之際，他乃能夠對他者所散發的訊息有更敏銳的感知覺察，並對之進行反應。換言之，人的精神之凝集，同樣能將他帶領到與他者間的感應互動當中。此旨，《淮南子》藉著下述一類故事而表明，云：

昔雍門子以哭見於孟嘗君，已而陳辭通意，撫心發聲。孟嘗君為之增歎歛喞，流涕狼戾不可止。精誠形於內，<sup>34</sup>而外諭哀于人心，此不傳之道。使俗人不得其君形者而效其容，必為人笑。故蒲且子之連鳥於百仞之上，而詹何之驚魚於大淵之中，此皆得清淨之道，太浩之和也。（〈覽冥〉，頁 643-644）

與情志凝集的形成相似地，精神欲進入凝集狀態也每每憑藉著某種外緣條件。在前處，使人之情志進入到凝集狀態的外緣條件主要是「遭急迫難」；而於該處，讓人之精神得以入於凝集狀態的外緣條件則主要是「技藝」，技藝被認爲是可使人之生命進入自我轉化的一大關鍵。

《淮南子》認爲，透過對一項技藝的操掌，將使人在運作的過程中進入到精神的凝集狀態，而在人對技藝的反覆熟習與精神的慣於凝集之間，他將體見大化的極致清淨平寧。此一生命情態具體言之，亦即：當技藝者契入於「我——技藝

<sup>34</sup> 「精誠」二字原作「精神」，然高誘註：「言能以精誠哀悲感傷人心……（下略）。」鄭良樹據云：「此言至誠之感哀人心，然則此『精神』疑當作『精誠』，故高注云『言能以精誠哀悲感傷人心』，字正作『精誠』，可證。」另，于大成云：「《文子·精成篇》襲此文，正作『精誠形乎內，而外諭於人心』。」今從鄭、于之說改。見張雙棣：《淮南子校釋》，頁 652，註 21。



——物」的化一狀態之時，而在其生命中之宇宙一體性，便將在此時被朗現出來。於該段寓言中，雍門子以「歌哭」、<sup>35</sup>蒲且子以「弋射」、<sup>36</sup>詹何以「釣」<sup>37</sup>而各進入於契道之境——「得清境之道，太浩之和」，即展示的是技藝對人的回到我他之間之本始關係的積極作用。而即在技藝者契道之同時，他對於他者所釋放之微細訊息將能敏銳體知，於是他能夠對之採取進一步的回應。即此寓言觀之，雍門子在契入於孟嘗君之生命而感知其憂後，故能藉由一套特殊之設計以誘動其情志；另，蒲且子與詹和亦各在通入與他者的一體化關係中，洞鑒了禽鳥、鱗蟲之性，並進而尋出對牠的弋、釣之理想方法。

在《淮南子》，人以技藝而致精神凝集，並即此而進入與他者的感應互動之方法，因為這乃是實踐者自主地覺知並探取自身生命中的另一特性：宇宙一體性，故相較於情志凝集之被動地、偶發性地開出我、他之本始互動而言，顯然是更為理想的。然則，此仍不是《淮南子》所肯定的回到「關係」中的理想途徑，關鍵在於：它仍是立基在個體性而產出的一種與他者的互動。它的運作過程實際呈現為：在實踐過程中，人讓其個體性讓出部分空間以接納一體性成為自身生命之主宰，然則，即在他契接、感知到他者之後，他讓其個體性又再度起現以排抑掉一體性對生命的掌控權。換言之，在此間自我之一體性僅成為了被操縱的工具，它被用以滿足個體性進一步對他者的宰控欲望。也就是說，在這一與他者間的感應互動過程中，人雖然自主覺知了自身生命中的宇宙一體性，明瞭到他與萬有間存在著一體連繫關係，但他卻選擇不將該種宇宙一體性認取作自我生命之主宰，而仍是任個體性繼續主導著自身，由它來保證自我對他者的控作，甚至也由它來控作自我生命中的宇宙一體性，因為這有利於我對他者的宰制。

換言之，儘管依倚著技藝，人的確容易即此而契入於宇宙一體性之中，以體見「清淨之道，太浩之和」、體見我他之際的本始關係，但它卻不保證技藝操作

<sup>35</sup> 根據高誘注，雍門子「名周，善彈琴，又善哭。……哭，猶歌也。」見張雙棣：《淮南子校釋》，頁 651。

<sup>36</sup> 高誘注：「蒲且子，楚人善弋射者。」同前註，頁 653。

<sup>37</sup> 〈說山〉云：「詹公之釣，千歲之鯉不能避。」高誘注：「詹公，詹何也，古得道善釣者。有精之術，故得千歲之鯉也。」同前註，頁 1665。

者可安守於「關係」之中；且正與此相悖地，技藝本身即預藏的一「我→技藝→他者」的關係，即我藉由技藝而作用向他者，故而它先天性的便存藏著一「向外宰控」之因子，於此，由技藝而來的回歸本始關係的途徑，同樣不是一條理想之途徑，儘管技藝能引領技藝執行者暫時地的回到與他者的本始互動之中。

如果，由上述的兩種回返我他之本始互動的取徑，都不能夠真正使人入居並安駐於我他之本始關係中，那麼，《淮南子》所認肯的進入與萬有的本始互動的途徑為何呢？

### （三）解意釋神下的感應互動

根據前文所析，《淮南子》認為經由境遇所激起的情志凝集、與藉著技藝以達到的精神凝集，都可將人帶往與他者的本始互動之中、與他者產生直接的感應連動；不過，這兩種途徑都無法讓人真正安居於與他者的本始關係中，其間根本的原因在於，它們都僅是人在活動過程中由於「個體性之暫時隱退」而出現之短暫現象，具言之，人於此間根本未對自我生命中的宇宙一體性進行真正地肯定與認取，因此，它們不唯無法保障人對本始關係的維護，甚且更將反過來對本始互動進行利用，以破毀與他者間的本始關係。因此，欲使此本始關係真正得到恢復，關鍵問題即在如何解、釋自我對個體性的執定；蓋唯有在個體性不再成為人之生命的主導，我他之際的本始互動才屬真正落實，而本始關係方能復全。故《淮南子》云：

夫全性保真，不虧其身，遭急迫難，精通於天。若乃未始出其宗者，何為而不成！夫死生同域，不可脅凌；勇武一人，為三軍雄。彼直求名耳，而能自要者尚猶若此，又況夫宮天地、懷萬物，而友造化，含至和，直偶於人形，觀九鑿，一知之所不知，<sup>38</sup>而心未嘗死者乎！（〈覽冥〉，頁 643）

<sup>38</sup> 「觀九鑿，一知之所不知」，原作「觀九鑿一，知之所不知」，蔣禮鴻云：「此當讀『觀九鑿』句，『一知之所不知』句。此云直偶於人形，即《莊子·德充符》之『寓六骸』；觀九鑿，即《莊子》之『象耳目』。觀者，形觀，九鑿即九竅，〈精神篇〉所謂『人亦四支五藏九

所謂「未始出其宗」，即「未始分於太一」<sup>39</sup>、即「通於太和」<sup>40</sup>，這被《淮南子》認為是進入本始互動的最理想途徑，它是人將其生命投返入「性命不同，皆形於有。隔而不通，分而為萬物，莫能反宗」（〈詮言〉）之意識誕出前的、與他者一體感通下之生命狀態。也就是說，他之生命只純是宇宙一體性的開顯朗現，而個體性於此際則已然凋萎。因此，他與他者的關係乃保留在本初的一體化當中，雖因「直偶于人形」，他與他者有了形軀之隔，然卻無實際之疏離；他如鏡之照以感應於物，故無所傷於物<sup>41</sup>。換言之，由個體性自利原則而來的對他者的宰制意識，不復流動於我他之互動關係中；而我他之際，乃真正歸返於本始關係。

那麼，該種「未始出其宗」的生命狀態要如何而能歸返呢？《淮南子》提出之實踐工夫云：「消知能，脩太常，隳肢體，絀聰明，大通混冥，解意釋神，漠然若無魂魄，使萬物各復歸其根。」（〈覽冥〉，頁 720-721）也就是藉由讓自身從對形式性媒介的過度倚靠中抽拔而出，<sup>42</sup>並更進一步地，亦抽拔出對於嗜欲、智識、乃至個體性等之定執，而讓由個體性所形構的此一意識進入消亡狀態，由是，而受文明創進過程所遮障的宇宙一體性，乃能夠自遺落中再被尋回，而接掌對生命的主導權。《淮南子》狀述此際的生命狀態云：「安則止，激則行；通體于天地，同精于陰陽，一和于四時，明照于日月，與造化者相雌雄。」（〈本經〉，頁 815）又云：「以死生為一化，以萬物為一方，同精於太清之本，而游於忽區之旁，有精而不使，有神而不行，契大渾之樸而立至清之中。」（〈精神〉，頁 758）凡此，俱揭示了人在認取了宇宙一體性後，生命所展現的敞亮狀態。

具言之，對《淮南子》而言，最為理想的進入與他者的本始互動的方式不是別的，而僅是讓生命得以回返於本初狀態——「太和」之中。《淮南子》認為，

---

竅三百六十節』是也。觀九鑽者，言以九竅為形觀耳。」所釋較高誘注「觀九天之變，鑽龜占兆，所不知事亦云然也」為得之，今從其說斷句。見張雙棣：《淮南子校釋》，頁 650-651，註 17。

<sup>39</sup> 〈詮言〉云：「真人者，未始分於太一者也。」（頁 1494）。

<sup>40</sup> 〈覽冥〉云：「通於太和者，昏若純醉而甘臥以游其中，而不知其所由至也。」（頁 668）。

<sup>41</sup> 〈覽冥〉云：「聖（人）若鏡，不將不迎，應而不藏，故萬化而無傷。」（頁 668）。

<sup>42</sup> 張雙棣云：「脩太常，即毀棄禮儀之義。」氏著：《淮南子校釋》，頁 722，註 6。

人在藉由對其自身之個體性的不已剝除，他將再度憶起自身原是一「同氣於天地」者、是與萬物「同出一父母而閱一和」者，並進而喚起生命中深層的「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一」（〈詮言〉，頁 1494）的無有萬物時的始原記憶，而此際，則正是其生命中宇宙一體性的全盤朗現之時，個體性在此間隱遁消失。

要者，對《淮南子》而言，能真正領人進入與他者的本始互動、開顯本始關係的方式，是人願意真正讓自身走入他最深層的畏懼中，作出自我犧牲，讓自己割離他已然習慣的形式性媒介、乃至於割離他對自我的認知——個體性，於此，他乃能重新結構性地改變我他關係，並將自身從已然凋萎的狀態中拔脫回來。正緣「解意釋神」所表徵的，是自我對生命作出的一重大決斷，故而它乃不同於境遇所致之情志凝集對「關係」的短暫復歸，也相異於技藝所致的精神凝集對「關係」的攝受利用，它把自身投入回太初無物，而真正的我他之際的本始關係，因獲真正朗現。

然則當需指出的是，對《淮南子》而言，強調投向太初，只表徵著此一意義：人有必要「憶起」（藉由解意釋神之功夫）他尚具另一生命形態、尚有別一與他者的關係模式；當人能真正對本真自我有所醒覺、有所認取，那麼此間之太和一體性將帶領他進入更為豐富的生命場境中，使他不致空竭己身生命力、也損害他者之生存。然則，要求人將自身投入於太初之無以開顯出生命中的宇宙一體性，卻不意謂著人不再需要文明或相關之形式性媒介、甚至不再需要形軀、意識、自我等等。換言之，在《淮南子》看來，儘管太和之境是人最為原初而理想的生命理境，但人總也要能自覺地由太和之境中出離，以返還到當前已定的現實境況當中，面對與他有別的他者、接手既立的文明成果。故總要地說，《淮南子》所追求的，毋寧是人能自由地出入於太和一體性及他之個體性間而無所偏滯。蓋遺落了太和一體性，固然將導致生命的陷入凋萎，但迷入太和一體性中往而不返，同樣將導致文明性的遺落，而此將是另一重災患。<sup>49</sup>然《淮南子》所以尤為深切且頻

<sup>49</sup> 該種兼包本末、理事並重的思考，實《淮南子》之思想特徵，如〈要略〉論對道事之處理原則時云：「言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化遊息。」（頁 2170）

繁地申說感應互動之旨，則毋寧是務在使人的久浸於個體性之存在狀態獲得鬆動：蓋唯有當人能再次省覺了自身內在的太和一體性、而深加浸潤，他方能獲得改變對待他者的態度之可能。即此，或可指出，《淮南子》所以不煩於託借往史傳說、異文俗論，乃至構作寓言，以陳示感應之旨，其所訴求的現實意義，即落在我他關係的重新復全、復現本始太和於當前之文明情境中。

## 五、結語

本文由感、應的概念界定說起，把感應定義為是一「可無需藉由經驗感官或形式性媒介來進行訊息傳遞，且在作用上具有跨越物類之別、時間先後、或空間距離等的互動模式」。其次，透過對《淮南子》的分析，我們將其所言之感應論界定為是一討論「物類彼此間之本始互動」的理論。在《淮南子》，「本始互動」一方面反映了「本始關係」的存在，且同時它也反過來衡固了「本始關係」（即：我／他對立兩分之意識尚未誕出下的物類互動之關係）。本始互動體現了獨立、

---

〈汜論〉論道事關係時云：「聖人所由曰道，所為曰事。道猶金石，一調不更；事猶琴瑟，每終改調。」（頁1379）〈脩務〉辨無為為有為內涵時云：「所謂無為者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立（功），……若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之有為。若夫水之用舟，沙之用肆，泥之用輻，山之用纂，夏瀆而冬陂，因高為田，因下為池，此非吾所謂為之。」（頁1993）同樣地，面對人之生存活動，《淮南子》儘管十分崇尚建基在太和一體性上之我他關係暨其社會形態，如撰者群褒美上古之世云：「古之人，有處混冥之中，神氣不蕩于外，萬物恬漠以愉靜，攬槍衡杓之氣，莫不彌靡，而不能為害。當此之時，萬民猖狂，不知東西，含哺而游，鼓腹而熙，交被天和，食于地德，不以曲故是非相尤，茫茫沈沈，是謂大治。」（〈傲真〉，頁165）然其卻也未即滯守於該一渾沌太和之境中，而是稱：「聖人事窮而更為，法弊而改制，非樂變古易常也，將以救敗扶衰，黜淫濟非，以調天地之氣，順萬物之宜也。」（〈泰族〉，頁2102）。正顯《淮南子》對本始關係之落實的思考，同樣抱持崇本而不去末、遵道而不遺事的理念。此或可用〈齊俗〉的一段簡短文字以為論旨，云：「夫聖人之斷削物也，剖之判之，離之散之，已淫已失，復揆以一。既出其根，復歸其門，已雕已琢，還反於樸。合而為道德，離而為儀表，其轉入玄冥，其散應無形。禮儀節行，又何以窮至治之本哉？」（頁1179）顯見本末道事之際，始終不被《淮南子》視為零和遊戲，而被認作當比行併濟之存在。

周全、精誠與備具力量之特性，而由它的存在所形構出的本始關係，乃總呈作一太和之狀態。

然則，因著人的介入，而宇宙太和乃逐漸被破毀。此間之歷程，具言之，即：境遇逼顯出人的個體性、個體性創制了文明、文明使人以形式性媒介取代了他與他者的本始互動，而本始互動的被割捨，則最終地確立了人對他與他者間的本始關係之遺落。於是，在人的世界中，他所經歷的僅是他與他者的疏離、鬥爭，以及其自身之生命力的逐漸耗竭。

《淮南子》之感應論，除了在揭顯此段人於追步文明創進過程中的對太和之遺落暨其所遭遇之困境外，並且也意在指示人如何透過具體功夫——「解意釋神」——以回復他與他者的本始互動，並最終地達於一種能自在出處於本始關係中之可能。換言之，《淮南子》感應論所表徵的，是對人之回歸本始關係的關懷與期許：冀人以其最本初的、真實無蔽的、亦即精誠的宇宙一體性，來作為其與他者接觸的依據。即此，本文認為，《淮南子》的感應之說之意義，與其被指為是訴求向一神秘交流的回歸，毋寧說是訴求向本心真性的復返；又或者說，那種看似具有神秘特性的現象，實僅是在本真之性的朗現下所形現的人與他者互動的自然之情狀罷了。此種對於本始關係之回歸的殷切企望，吾人不妨擷取〈繆稱〉一段饒富意味的感應說作結：

說之所不至者，容貌至焉；容貌之所不至者，感忽至焉。感乎心，明乎智，發而成形，精之至也，可以形勢接，而不可以照認。（頁 1066）

文末，且更針對《淮南子》感應論與道家思想之關係附書數語。探論至此，吾人當業能徹見《淮南子》感應論之根本訴求——復返由太和一體性所遍潤之本始關係——於精神宗旨上實屬典型之道家思想；比方如：返諸渾沌太和，追企萬物一體、於物無傷之理境，此正乃老、莊，尤其莊子思想之宗本；而棄知去欲、解意釋神的修養功夫，同樣為老、莊之所主。然則總體來說，同在處理反諸太和之課題，《淮南》與老莊確也非略無殊異，一大差別點即正在：無論老子或莊子，實皆未著重即物類感應的客觀之宇宙視域來彰明此種向本始關係復歸之歷程，而著

重就個別主體的主觀之體證視域來說明物我同體的理境之可證。倘以哲學的觀點看，《淮南子》取一感應的宇宙系統來立作證說道家復返太和理境之憑藉，事實上未必要較老、莊的純自主觀體證面而說來得更要高明；相反，其間所將遭遇之經驗與邏輯上之困境恐要較後者多出甚多。然則，《淮南》如此設論卻非毫無意義，它承繼著《呂氏春秋》之「運用由戰國中晚期以來勃興的氣化論與陰陽五行之宇宙觀、且融貫入從商周之時即有之天人感應的信仰傳統」之方式，而重新以道家思想居中策導，實際上為先秦老、莊之學的適應向西漢語境給予了重要助益；而另一方面，其所架設之物類通感的世界圖景，亦使人在獲得心靈與認知層面上的信仰法依後，益展堅定自身朝復歸太和一體之境進趨之志之可能；即此而論，《淮南子》感應論在變建道家之學以適應向當時代之處境上，誠深具價值。至若就細部結構說，《淮南子》在其感應論中又頗綜攝了陰陽、儒家及數術等學，故倘細釋其一一之論，猶多可發見與老莊異趣之處；唯此等面向，一則為字數所限、一則亦別出於本文核心論題，故當俟另文探討，此不更贅。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

王叔岷校註：《莊子校註》（北京：中華書局，2007年6月）。

張雙棣校釋：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，2013年1月）。

### 二、近人論著

#### （一）專著

成中英：《中國哲學的現代化與世界化》（臺北：聯經出版事業公司，1985年9月）。

杜綉琳：《文學視野中的《淮南子》研究》（北京：中國社會科學出版社，2010年10月）。

金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2012年5月）。

胡適：《淮南王書》（長沙：岳麓書社，2011年12月）。

徐復觀：《兩漢思想史》（上海：華東師範大學出版社，2004年2月）。

陳靜：《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》（昆明：雲南大學出版社，2004

年 11 月)。

馮友蘭：《中國哲學史新編》第 3 冊（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991 年 12 月）。

鍾振宇：《道家的氣化現象學》（新北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年 1 月）。

（加）莫瑞·史坦（Murray Stein）著，朱侃如譯：《榮格心靈地圖》（新北：立緒文化事業公司，2017 年 4 月）。

（印）奧修（Osho）著，陳明堯譯：《奧修談禪》（臺北：生命潛能文化事業公司，2011 年 6 月）。

（美）約瑟夫·坎伯瑞（Joseph Cambrey）著，魏宏晉等譯：《共時性：自然與心靈合一的宇宙》（臺北：心靈工坊文化事業公司，2012 年 6 月）。

（奧）馬丁·布伯（Martin Buber）著，陳維綱譯：《我與你》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002 年 1 月）。

CG Jung, Synchronicity: An Acausal Connecting Principle, (New Jersey: Princeton University Press, 2012).

Charles Le Blanc, Huai-nan Tzu, Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-Ying), with a Translation and Analysis of Chapter Six. (Hong Kong university Press, Hong Kong, 1985).

## （二）期刊論文

杜維明：〈存有的連續性——中國人的自然觀〉，《世界哲學》第 1 期（2004 年），頁 86-91。

林明照：〈《呂氏春秋》感應論的特質即倫理意義〉，《哲學與文化》第 43 卷第 12 期（2016 年 12 月），頁 81-96。

陳平坤：〈《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 167-222。

楊菁：〈《淮南子》氣論及其天人感應思想〉，《彰化師大國文學誌》第 30 期（2015 年 6 月），頁 33-67。

溫韜：〈《淮南子》感應觀新探〉，《哲學研究》第 12 期（1997 年），頁 41-47。



(二) 論文集論文

- (日) 大橋良介著，廖欽彬、劉家瑜譯：〈非人類學觀點下的自我與個人〉，收入蔡振豐等編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年12月），頁15-28。
- 陳麗桂：〈《淮南子》的感應思想〉，收入陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教：第二屆國際學術研討會論文集》（廣州：廣東人民出版社，2001年），頁240-254。
- 陳麗桂：〈《淮南子》與《春秋繁露》中的感應思想〉，收入陳新雄等著：《先秦兩漢論叢》第1輯（臺北：洪葉文化事業有限公司，1999年），頁155-177。

**The Lost and Comeback of  
“the Initial Relationship”:  
A Preliminary Investigation of the Idea of Resonance  
in “*Huainanzi*”**

*Li, Qing-Hao*

Doctoral Candidate, Department of Chinese Literature,  
National Taiwan University

**Abstract**

Instead of taking the main academic approach to discussing the “objective structure of the theory” in *Huainanzi*, this paper deals with the idea of perceiving and response in *Huainanzi* from another perspective, “What is the realistic significance of the idea of perceiving and response?” On such basis, this paper argues that the main focus of *Huainanzi* lies in the question of “how the initial relationship between oneself and with one another is lost or retrieved.” In such contexts, the paper analyzes the following three themes: 1. What are the cosmic resonance system and initial relationship of objects portrayed in *Huainanzi*? 2. Why is the initial relationship lost? 3. What are some practical ways to bring the initial relationship back? The paper aims to interpret the idea of perceiving and response in *Huainanzi* by employing a different approach.

**Keywords:** *Huainanzi*, Resonance, Interactive, Relationship