

佛教轉化「感應論」的宗教意涵(一)

石田弘

一、前言

「感應」原是中國宗教的詞彙，《春秋繁露》是具體的代表。然而，感應一詞目前已經在佛教中廣泛使用，且為人熟知。以電子檢索佛教典籍，至少能找到四千筆以上的使用記錄。有別於漢朝，今天「感應」幾乎已成爲佛教的用詞和概念。佛教是如何轉化感應論的？它的轉變有何歷史意義？是爲本文的重點。

感應一詞由來已久，最早的文字記載可追溯至戰國晚期，感應的概念也廣泛出現於戰國以後，佛教傳入中國以前的各種文獻，包括《呂氏春秋》、《淮南子》以及廣爲人知的《春秋繁露》。

隨著佛教傳入，六朝時期開始出現「感應錄」或「靈驗錄」的文集，失傳的《列仙傳》據說亦有感應類篇章。六朝後的佛教經典更大量使用感應一詞，也有以感應爲經名者。到了宋朝，這類文集已成爲《太上感應篇

》，是民間的感應理論架構，後來還集結成大部頭的民間經典，即《太上感應彙編》¹。目前華人社會仍有宗教團體推行此書，例如出身台中佛教蓮社的淨空法師即是其中之一。此外，台灣的宗教社群裡，仍不斷的流傳著種種個人感應，成爲口耳相傳的「感應故事」，甚至結集爲善書，或是錄音出版，廣爲流傳。

雖然感應概念的流傳久遠，範圍又廣。「感應」的研究仍以單一文本或傳統爲主要的界限。例如盧布朗(Charles Le Blanc)的《淮南子》研究，是以〈覽冥訓〉的感應概念爲研究主題(一九八五)；朱越利視《太上感應篇》爲道教之作，從政治的角度解釋《太上感應篇》的功能(一九八三)；楊儒賓以《易傳》爲主，從榮格和人類學的理论定義感應，探討它在戰國時期如何從作爲占卜的基本原理，轉爲強調道德意義的詮釋(一九九六)；林淑媛以佛教傳統爲界，視感應爲宗教經驗，有一系列關於感應錄的文學研究(二〇〇一)

；李世偉以台灣佛教之發展為關懷，視感應為神顯（*hierodhany*）的宗教經驗，呈現包括飲水、持咒、夢授等台灣現代版感應內容（二〇〇四）；陳平坤視感應為思維方式，研究《淮南子》和《呂氏春秋》的感應概念（二〇〇六）；近來有釋大參研究隋朝佛教天台宗智顗法師（五三八—五九七）建構的《法華經》觀音感應理論體系（二〇〇七）等等。這些研究使用的原著，由於成於個人，或少數人之手，感應的概念多能以有系統的方式呈現，但是我們卻無法從這些不同的感應論述中，得到感應論發展的全貌。

當然，前述相關研究，也說明感應在中國的不同傳統裡都佔有一席之地。感應在中國宗教可能的歷史圖像究竟為何？中國宗教裡不同傳統的信仰者皆採用感應一詞，這些運用和理解之間是否彼此懸隔？它的定義、類型以及特徵又是什麼？以下擬按歷史發展順序，分別從以下四方面討論以感應為重點的中國宗教典籍：(1)產生感應的條件、預設。(2)感應的主客體關係。(3)感應的意義。最後根據感應在以上三方面之變遷，指出其意義，並予以感應在比較宗教上的詮釋。

二、「感應」詮釋與變遷

(一)「感應」的初步定義

以下先對感應一詞作簡單的討論和定義。簡單來說，感應是主體的有所「感」，引發客體的回「應」，是主客體的往復回應。換言之，感應指的是在特定事件裡，信仰者因為虔敬信仰和實踐，得到神祇、天地、宇宙乃至萬物的回應。感應的潛在邏輯是天地、宇宙或萬物，他們和人類有著密切的關聯，遠超過物質層面的連繫，是一種「一體感」。因此，感應的定義會涉及幾項要素，(1)感應何以能夠出現？尤其是這些回應可能超乎日常經驗。(2)誰導致感應？感應的主體和客體是誰？(3)感應的意義：感應對於人們而言，其重要性或意義是什麼？

上述整理出的條理，是一種分析上的方便，但感應的定義並非真能條理分明。例如於《淮南子》研究裡，盧布朗將感應譯作 *resonance*²，他的定義是混合了感應的所有元素：

宇宙（universe）中的一切事物是彼此相關並相互影響的，它是根據一套既定形式發生的相關聯或影響，因之這些互動似乎是自發的而不是外在的某種媒介（agent）造成的。感

應在宇宙原理 (cosmological principal) 扮演重要的角色，亦即，它是把宇宙視為一個整體來理解時的理性機制 (Le Blanc 1985)。

這個定義顯然是針對感應的潛在邏輯，距離宗教中感應故事的基本模式，有著一段距離。例如一般民間的感應故事主要發生在人神二者之間，並不一定代表人和宇宙的感應。因此，盧布朗的定義是受到時代和文本限制的。

(二)、最早的感應定義：

感應二字聯用始見於《易傳》的「咸卦」解釋，作「感也，柔上而剛下，二氣感應以相與」。它的意思是，指兩種本質不同的事物，彼此相互作用的現象或原理。楊儒賓認為，根據《易傳》，感應的概念可以前溯到在更早之前已經存在，因為先民雖然不曾言及感應一辭，應不能認為當時沒有這些辭語涉及的事實。簡單來說，概念存在於語言文字之前。而且，感應是支持占卜效驗的根本原理，不用等到《易傳》著作才來定義。³ 楊儒賓援引之《易傳》例證包括：

是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言

，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物。
易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。

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。」

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，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。

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。

楊儒賓認為感應的特徵：(1) 涉及的是內在陰陽二氣流通交感，而非「心中所感」和「外界所應」，感應的概念既超過心靈與物質世界之分，也動搖因果的法則，唯受某些道德和自然法則規範。(2) 在《易傳》中，它不是古代神秘觀念的殘留，而是發揮的更加徹底。(3) 感應在生

命中是有意義的偶合，因為吾人必須以「宇宙人」而非社會人的角度方能理解感應的性質。楊儒賓認為氣的感應能夠與「萬物有靈」相通，也不限於思維方式或感性活動，若從生命形式著眼，則感應的意義是在因果的對舉，也就是榮格的「同時性」，這種同時性在物質世界裡是機率形式的，也就是隨機不定的，但是感應原理在生命裡是必須具有某些特別條件的人士才能發揮作用，也就是必須考量個人的主觀因素，它包括日常意識、無意識。因為斷事的效驗在於「有賴參與者心靈之介入，才能呈現有秩序性之機體感應關聯」（一九九六）。

楊儒賓認為：《易傳》的作者是藉由道德意識理解易經，把具有功利性質的卜筮書，翻轉為道德的開顯，甚至接觸到宇宙萬象存在的根本原理。陳平坤認為：《易經》的作者主張：藉著二氣為基底的感應原則，在窺見萬物的實情之後，人類可以從中體得，或是掌握感應的理則，進而安身立命，成就其德性，也展現妥善的處世態度。

按楊儒賓整理感應的概念，推得感應一詞出現的時間。加上上引《易傳》相關條文，亦能根據三個層面予以歸類分析：

1. 感應的條件或預設有三：首先是同類原則，即「

同聲相應，同氣相求，水流濕，火就燥」，這是感應針對物質世界的觀察基礎，之後則把它推廣為人和自然的道德的法則，但是在《易經》裡，只有聖人與萬物或天地之間才是緊密一體的，所以一般大眾是聖人感應的對象，而非感應的主體。

2. 感應的主客體：主體有聖人之心、君子。客體有人心、人民、臣民、天下、天地等，主客體中不定的是陰陽二氣。二氣可互為主客，需視觀察的起點而定。

3. 感應的意義：用於決斷事情和管理群眾，但是它可以類推到自然世界，使各種事件都成為有意義的徵兆，它像一面鏡子使「君子」反求諸己。因此，感應原則與道德意涵緊密的結合。

整體而言，《易傳》的關懷主體，是君子而非「氣」，「氣」只是立論的基礎。因為斷事的詮釋幾乎以君子的態度為主，這是《易傳》著墨最力之處。詮釋的首要工作是將它轉變為道德價值取向，也就是把感應原本的二氣相感，藉由道德律則應用於人自身。此外，感應有地位階層的限制，感應的主體並非一般大眾，而是君子。君子是少數具備感應的條件的人，大眾無緣於此。

(三)、戰國至漢朝

《易傳》成書的時代之後，從戰國到西漢年間，陳平坤指出這段期間的《禮記·樂記》、《荀子》裡，也能找到感應的論述。《呂氏春秋》的感應論述基礎、前提，和《易傳》大致相同。例如《應同篇》「類固相召，氣同則合，聲比則應。：平地注水，水流溼。均薪施火，火就燥。」。除了「水溼火燥」的例子，幾乎與《易傳》雷同，仍把物理現象的原則推衍成道德原則：

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。：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，故堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非來。《應同篇》

不過，戰國末期著作的《呂氏春秋》，對感應的主客體界定，採用比起「氣」或「心」，更細微的「精」或「精氣」爲關鍵字彙：

人或謂免絲無根。免絲非無根也，其根不屬也，伏苓是。慈石召鐵，或引之也。樹相近而靡，或射之也。聖人南面而立，以愛利民爲心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。夫賊害於人，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。《精通》

陳平坤認爲「類同相召」，也就是同類原則，這是先秦不分儒道乃至諸子共同肯定的看法。此外，《呂氏春秋》認爲形體只是個體存在的人和物，它是感應活動的表面憑藉，實有更精細微的本質介乎之中，這種本質名爲精或精氣（二〇〇六）。

《呂氏春秋》除藉此概念說明事事物物之間的緊密關聯之外，也把互相感應的例子擴大，包括前述交戰雙方的感應例子，也有「人與宇宙」、「自然」、「親子」，如下：（線爲筆者所加）

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；上爲天子而不驕，下爲匹夫而不憎

；此之謂全德之人。〈本生〉

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。

〈勿躬〉

周有申喜者，亡其母，聞乞人歌於門下而悲之，動於顏色，謂門者內乞人之歌者，自覺而問焉，曰：『何故而乞？』與之語，蓋其母也。故父母之於子也，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。神出於忠，而應乎心，兩精相得，豈待言哉？〈精通〉

此外，相較於《易經》，《呂氏春秋》更強調心理的主動層面，而非單純的持守道德。主體以「精」為基礎，能夠藉由「用意」達成「神合太一」的感應的境界：

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，刃若新磨礪，順其理，誠乎牛也。

陳平坤認為此處所謂的「誠」指的是完全投入、神志專一，最後在客觀上達到「誠乎此而論乎彼，感乎己而發乎人」。也就是個人專注狀態下的情志能夠克服時空的限制感動他方的人或事物（二〇〇六）。因此：

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。

亦即，這種誠的程度，若和感動相比，如同聽見哀傷的事，不止是面露哀傷，還要真誠的哭泣；聽聞令人憤慨的事，不只是生氣，更有挺身而出的爭鬥動作。陳平坤認為《呂氏春秋》的「誠」，大致和《中庸》的誠相同，而它掌握的感應思維是用意以致誠，企求和天地鬼神相通，並用於自身的心性修養上（二〇〇六）。

（未完待續）

註：

1. 民國初年學者傅斯年(一八九六—一九五〇)即以《太上感應篇》的教化作用遠勝於儒家經典為由反對讀經。傅斯年,《論學校讀經》,《傅斯年全集》第六冊(臺北:聯經,一九八〇),頁五十一—五十七。

2. 西方最早翻譯感應一詞的是里律各(James Legge),譯為influence and response,由於感應不止包括反身性的動作意涵,也有整個感應事件的情境以及前因後果,此一詞彙翻譯不易,但resonance顯然是幾

位研究者的共識,如柯嘉豪(Kieschnick)於其僧傳研究中也使用resonance。夏夫(Robert Sharf)譯作sympathetic resonance。

3. 這是歷史推論的角度。此外,認為感應代表《易經》基本思想的見解,六朝時由佛教僧侶提出,可見於《世說新語》裡慧遠(三三二—四一六)與殷仲堪(?—三九九)的對答。參考 Sharf, Coming to Terms with Chinese Buddhism. pp. 82-8.

甘肅涇川再發現窖藏 已清理出造像卅餘件

甘肅省涇川縣境內最近又發現一處佛教造像窖藏,此窖藏位於去年發現的窖藏東側,出土的造像大多已經殘損,但仍具考古和研究價值,目前已清理出石刻、泥塑等造像卅餘件。

涇川縣古稱涇州,地處絲綢之路沿線,從北魏至唐末,佛教昌盛。一九六四年,涇川縣農民在平坦整地時,意外發現了大雲寺唐代地宮,打開五重包裹的石函、銅匣、銀槨、金棺和琉璃瓶後,十四粒佛骨舍利驚現於世,轟動了佛教考古界。

去年十二月卅一日,涇川縣城關鎮在組織人員修

路時,在新建的大雲寺博物館東側,意外發現了一處大型佛教造像窖藏,出土了北魏、西魏、北周、隋、唐、宋等各個時期的單體造像、造像塔碑等二百四十餘件。

窖藏不遠處一處疑似地宮出土的銘文磚記載:「大中祥符六年(公元一〇一三年),龍興寺曼殊院僧人雲江、智明同收諸佛舍利約二千餘粒並佛牙佛骨,于本院文殊殿內葬之。」據此,專家推斷,這些造像應該來自於當地的寺院,宋代龍興寺僧人將這些造像集中在一起瘞埋。