

佛教轉化「感應論」的宗教意涵(二)

石田弘

如前之分析，吾人亦可從《呂氏春秋》得出三項感應特徵：

1. 感應之條件或預設：與《易傳》大致相同，唯為求更合理的解釋人與萬物或天地異常緊密的關聯，提出「精」、「氣」的概念。

2. 感應的主客體：主體是人，客體有萬物、鬼神等。新的關係包括人與鬼神、人與天地等。人與「宇宙」、「自然」、「親子」的感應例證皆被納入，當作說明感應的事例。《呂氏春秋》雖然也強調君子或人君，但是相關例證已經開始出現不同地位階層的人物，有普世的傾向。

3. 感應的意義：強調感應的主動性，認為人們能夠藉由致力於「誠」，達到一種類似密契經驗的境界。然而，在類同的概念下，根據「故堯為善而眾善生，桀為非而眾非來。」天地間被人們解讀出的有意義徵兆作為感應，它們並非全然正面積極的，感應猶是世界對人們

展現的公平正義意像，只不過在強調主體的努力下，它的積極樂觀面被突顯了。

《淮南子》成書晚於《呂氏春秋》，由西漢劉安（前一七九年—前一二二年）所著。在感應論述方面，《淮南子》雖沿用「類同」和「氣」的概念，卻更注意在自然世界有系統化或一致性的說明，這自然世界包括物質和動植物，因此陰陽與萬物的對應關係更加細緻，這是《天文訓》的主要內容：

明者，吐氣者也，是故火曰外景；幽者，含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化，是故陽施陰化。天之偏氣，怒者為風；地之含氣，和者為雨。陰陽相薄，感而為雷，激而為霆，亂而為霧。陽氣勝則散而為雨露，陰氣勝則凝而為霜雪。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，月死而蠃蜃騰。火上華，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，麒麟鬥而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，賁星墜而勃海決。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。

盧布朗認為整部《淮南子》皆以感應為中心思想，而〈覽冥訓〉才是將感應的概念深化的主要篇章（Blanc 一九八五）。〈覽冥訓〉原題解作：「覽觀幽冥變化之端，至精感天，通達無限，故曰覽冥」，意即要能達到洞徹宇宙的變化或規律，要以最細微的方式「感」天地，則能進入無限的知識。這裡的感包括主體的被動與主動成分，也就是主體本身的經驗以及因主體的狀態對整個「天地萬物」或者宇宙的影響。此外，〈覽冥訓〉開章即強調感應的達成在於「至精」而非身分位階：

昔者，師曠奏白雪之音，而神物為之下降，風雨暴至，平公癰病，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，位賤尚菴，權輕飛羽，然而專精屬意，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。《覽冥訓》

亦即，像瞎眼的樂師、平民女子，他們地位雖然低下，因為誠所達到的感應一樣無所不至。如同《易傳》、《呂氏春秋》、《淮南子》的〈覽冥訓〉同樣提出「類同相應」的理論基礎：

夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解。故東風至而酒湛溢，蠶珥絲而商弦絕，或感之也。晝隨灰而月運闕，鯨魚死而彗星出，或動之也。故聖人在位，懷道而不言，澤及萬民。君臣乖心，則背譎見於天。神氣相應，徵矣。故山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，湔雲波水，各象其形類，所以感之。夫陽燧取火於日，方諸取露於月，天地之間，巧曆不能舉其數，手徵忽怳，不能覽其光。然以掌握之中，引類於太極之上，而水火可立致者，陰陽同氣相動也。此傳說之所

以騎辰尾也。

此外，不論《易經》、《呂氏春秋》這些感應的共通特徵是與政治、宗教與道德結合，因此在提出類同相應的自然現象作為經驗說明後，《淮南子》緊接著提出「聖人在位，懷道而不言，澤及萬民。君臣乖心，則背謫見於天。神氣相應，徵矣。」強調領導者的德行與國家治亂互相感應的關聯。然而，《淮南子》更把神話加入其中，提示感應原理是「傳說之所以騎辰尾也」的基礎，也就是說像殷商大臣傳說能在死後昇天達於星際成神，也是基於感應的法則。換言之，感應貫穿人們的今生他世。

《淮南子》並未於精或精氣的字彙裡更加著意，而是提出「真人」與「聖人」並列為感應的最終典範。《俶真訓》指出：

古之真人，立於天地之本，中至優游，抱德煬和，而萬物雜累焉，孰肯解構人間之事，以物煩其性命乎！夫道有經紀條貫，得一之道，連千枝萬葉。是故貴有以行令，賤有以忘卑，貧有以樂業，困有以處危。夫大寒至，霜雪降，然後知松柏之茂也。據難履危，利害陳于前，然後知聖人之不失道也。是故

能戴大員者履大方，鏡太清者視大明，立太平者處大堂，能游冥冥者與日月同光。是故以道為竿，以德為綸，禮樂為鈞，仁義為餌，投之於江，浮之於海，萬物紛紛，孰非其有！

盧布朗認為真人是《淮南子》的兩大主要元素之一，《淮南子》的理路並非是任意的融合 (syncretize)，而是有「條理的融合」(synthesis)。⁴ 此結構中另一項主要元素是新的宇宙論，在聖人或真人方面，他們要「清靜無為」才能達成感應，新的宇宙論則是把道教和陰陽五行結合成為幾種基本觀念，把感應從幾種形式、結構與氣的範疇作有條理的結合。最後他為《淮南子》的感應提出定義：

是一種力量，這力量是事物以帶來和諧的方式去影響和被影響「彼此」。此一力量是基於太初一體那種事物的親密和吸力，只是世界一旦開始，這力量就四散了。經由真人的感應則是再創此種原初的一體。感應以動力或動態形式表示，它是宇宙、社會和心理整合成的完整循環 (Le Blanc 一九八五)。

易言之，感應在《淮南子》裡已被賦與積極正面的意義

，它是真人或聖人爲了維持宇宙整體和諧的實踐。換言之，《淮南子》與《易傳》的預設主體雷同，他們是政教合一的領導者，只是在感應的意義裡，《淮南子》沿續《呂氏春秋》強調心理或精神的取向，而非《易傳》的道德層面。

若以感應的預設看來，《淮南子》和《呂氏春秋》或《易傳》等內容無殊差異，但是主客觀元素則有逐漸轉變的傾向，這種轉變是取證於君子位階以外的人物其感應案例。至於感應的意義，主動積極的層面逐漸被強化，雖然《淮南子》強調真人的「清淨無爲」乃是感應的極致，然而《淮南子》的著作本身即存在著悖論，如同《老子》以著書的「有爲」來論述「無爲」，而比起《老子》數千字，《淮南子》的篇幅顯然更長。此外，感應的徵象也不再經由卜筮達成和藉《易經》的詮釋爲中介，人們可根據他們的思想、情感達成感應天地的目的，並提出自己的解釋。

在儒家的《孝經》裡，我們更能見到離開「氣」、「精氣」等複雜架構的論述以及卜筮的程序，提出藉由道德達成感應的看法。〈孝經·感應〉章是儒家經典裡唯一以感應命名的篇章，內容如下：

子曰：昔者明王·事父孝·故事天明·事母

孝·故事地察·長幼順·故上下治·天地明察·神明彰矣·故雖天子必有尊也·言有父也·必有先也·言有兄也·宗廟致敬·不忘親也·脩身慎行·恐辱先也·宗廟致敬·鬼神著矣·孝悌之至·通於神明·光于四海·無所不通·詩云·自西自東·自南自北·無思不服·

從中可知感應在儒家的發展完全以道德取向爲主，它與孔子揭示的道德倫理條目「孝」結合。《孝經》不談理論基礎，直指人們能夠以孝達成感應，因此「孝悌之至·通於神明·光于四海·無所不通」，也就是當孝的實踐到達極致之時，天地、鬼神無所不至，空間也不能限制感應的範圍。因此，《孝經》顯然把孝與感應結合視爲信仰教條強調實踐成果，不像《淮南子》或《呂氏春秋》於基本的原理提出更有系統而一致的解釋。

大多數人往往注意到漢儒董仲舒的「天人感應」論述，以爲《春秋繁露》乃是漢朝的感應說之代表，實則「天人感應」之說始出於宋代⁵，若從經典的流傳程度來理解漢朝儒家的「感應」說，應以《孝經》影響爲大，《孝經》乃是漢朝的流行用書，流行和受重視的程度甚至引發是否成爲「經」的問題。⁶

以上是感應在戰國（前四五三—前二二一）時期到漢朝（前二〇二—二一〇）之間約七百年如何被定義或詮釋的演變。感應在這段前後約數百年間不變的核心包括它的預設乃是人和萬物之間有著緊密一體的關係，必須指出的一點是感應一詞雖然是這些文獻論述的重點，但是感應只有在《春秋繁露》、《易經》、《孝經》裡被連用，《呂氏春秋》《淮南子》並未直接的論述「感應」，而是它們對其概念作有系統的論述，感應要等到公元六世紀的智顗法師的著述裡才被視為一種概念或範疇。然而，它是經由長時期的鋪陳而成，根據《孝經》從漢至六朝時期約有百家的註釋的情形，〈孝經感應〉章「孝悌之至，無所不通」的想法可能早已深入人心。換言之，以《易經》、《孝經》等是漢朝官方或民間的重要經典作為指標，加上它源自先秦的歷史，還有如《呂氏春秋》、《淮南子》等對感應的論述，感應的概念於漢朝應是非常普遍的，甚至可能早已是文化圈內的基本態度和預設。因此，吾人有理由推測在佛教傳入中國時，華人會以感應的概念來理解佛教。此外，後來道教的感應則集中以氣的感應為其論述基礎，散見於《參同契》、《雲笈七籤》等，道教並未出現像《呂氏春秋》、《淮南子》這類大部著作闡述道教本身的感應觀。

（四）、佛教的影響

佛教最早把正式感應納入體系論述者為智顗（五三八—五九七），這可能也是唯一的一次，與前述的《淮南子》等之感應論述相隔有近七百年的時間。推斷應是感應乃中國原有之概念，於佛教初傳之時與其觀點對應有其疑義。或是大眾雖然廣泛的運用感應的概念，但是僧侶們並未感到必須取得「感應」的詮釋權。幾項史料可為佐證：（1）在慧遠（三三四—四一六）和鳩摩羅什（公元三四四—四一三年）的問答裡，慧遠曾以「法身感應」之說與鳩摩羅什的「般若」往返辯論，這段記錄被寫入羅什的相關記載中。⁷ 因此，佛教傳入中國時，對於感應的理解和態度分歧且未有共識。此外，根據慧遠結集中國最早的佛教實踐社群，更能證明感應乃是華人以理解佛教的普遍態度，這種態度或預設並無社會階層之分。（2）感應錄的出現：南朝宋的傅亮（三七四—四二六）依據東晉謝敷所著之觀世音應驗傳，撰《光世音應驗記》；宋張演（五世紀前半）撰《續光世音應驗記》；齊之陸杲（四五九—五三二）撰《觀世音應驗記》。中國佛教發展歷程中，呈現宗教經驗的感應故事可能早於有系統的感應論述。

佛教對原有的感應論轉化有三項要點：一、觀音的

形象使客體變得明確，不再是原有的天地、宇宙、神明、鬼等，或是在《易經》時期被君子感應的平民，甚至佛教先前的「法身」。二、在主體方面，不再只是聖人、真人或是統治者那種既與天地，又與人民之間多重的感應，而是一般平民大眾。三、感應理論或原則的改變：原有的類同，一體感不再被討論，甚至是完全捨棄。這種改變有一部分是因為實踐方式造成的，因為觀音感應的實踐方式是「千處祈求千處應」，人們只要口誦心念觀音之名即可。

(未完待續)

註：

4. 在原文中，盧布朗作 syncretism 和 synthesis。由於這兩個詞皆可譯為「融合」或「綜攝」，甚至在中國宗教裡也被視同於「會通」，為突顯作者用詞的差異，採取較複雜的譯法。
5. 出自《宋史》，卷四百二十四，有「洪範天人感應之理，及古今遇災修省之實辭益忠懇」。
6. 關於漢朝《論語》和《孝經》因為受到重視引發的討論，參見蔡彥仁(Yen-Zen Tsai), Ching and Chuan: Toward Defining the Confucian Scriptures in Han China(206 BCE–220 CE), (Harvard Doctorial

Thesis:1992).

7. 《大正藏》第四十五冊，《鳩摩羅什法師大義》。黃啓江認為慧遠著有〈三報論〉將中國的積善之家必有餘慶，積惡之家必有餘殃的感應論，與佛教的因果論結合，這代表佛教將感應之說與因果報應結合。參見黃啓江，〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》二〇〇三：十六（台北：法鼓），頁二三三—二六一。筆者對此論點持保留的態度，根據本文中前述《淮南子》、《呂氏春秋》、《孝經》等之變化，加上六朝時期感應錄的流行，感應指涉的應該較傾向積極正面的「神蹟」。
8. 相關研究可參見林淑媛的一系列研究。

會性法師MP3免費結緣

1. 大方廣佛華嚴經（華語）一套四十五片（附經文）。
2. 限臺灣地區出家眾索請（庫存不多）。
3. 請付回郵一百元，寄至：新北市中和區中山路二段三二七巷十五號六樓。
4. 慧霖文化有限公司（〇一〇）二二四五—〇三二八。