

# 論董仲舒的時空知覺及其歷史觀

## ——「氣感」的觀點

林世賢

### 摘要

董仲舒歷史觀中潛藏一個悖論：依據同樣的理據，卻能夠同時推演出意志自由和歷史決定兩種相反的論點。此悖論目前似乎較少學者直接觸及，而本文的核心問題即是欲處理該悖論，並憑藉董仲舒的「氣感」思想嘗試回應這一歷史哲學中的大哉問。另一方面，討論意志自由與歷史決定此一普遍之歷史哲學課題，從「氣感」的視域進行分析有其解釋上的方便，故值得由此深入探究。

筆者首先確定在董仲舒的時空知覺中，天地時空（歲）和人間歷史（世）存在同類互感的關係。接著轉至存有者原具之時空知覺，存有者原具之時空知覺，是存有者能夠思考「歲與世」此一課題的基底、前提，同時也是存有者的先在結構。進一步論證天地氣場和人氣群情彼此間的涵攝作用後，最後推導出歷史決定與自由意志的相待共成。

關鍵詞：自由意志、決定論、身體論、儒家歷史觀、歷史哲學

---

2014/3/23 收稿，2015/3/10 審查通過，2015/5/28 修訂稿收件。

\* 感謝劉又銘、楊儒賓、林啟屏和廖棟樑等諸位先生，及匿名審查人的賜教與鼓勵。

\*\* 林世賢現為國立政治大學中國文學系博士生。

## **Discussions on Dong Zhong-shu's sense of space-time and the historical viewpoint: the sense of Qi**

Lin Shih-Hsien

### Abstract

There is one paradox hidden in Dong Zhong-shu's historical viewpoint: by the same evidence one could simultaneously infer two totally opposite theses called Free will and Determinism. It seems that no scholar has clearly pointed out this paradox up to now. The essay tries to deal with this paradox and responds to the meaningful question in philosophy of history according to the thought of Dong Zhong-shu's "the sense of Qi". Besides, people who discuss the general philosophy-of-history topics of Free will and Determinism probably haven't analyzed in the sight of "the sense of Qi". Therefore, it has to be explored in this essay.

First, the essay establishes that the universe (time) and history of man (era) have mutual perception in Dong Zhong-shu's sense of space-time. The next discussion will focus on the original sense of space-time of beings, which not only makes them think about "time and era" but also becomes their inner structures. The essay will further argue the subsumption between the aura of the universe and public emotions and then finally get the conclusion that Free will and Determinism are correlated with each other.

**Keywords:** Free will, Determinism, Body theory, the historical viewpoint of Confucianism, philosophy of history

---

\* Graduate Student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

## 一、從「元」談起

如所周知，中國的歷史意識（historical consciousness）<sup>1</sup>在很早的時候便已十分發達，而「歷史是由時間的概念以及變遷的概念把現在、過去、未來組合起來而成。這些概念協助人們化解及安頓生活中不斷出現的續斷經驗。」<sup>2</sup>「時間的構想就是歷史意識的基石。」<sup>2</sup>歷史意識的充分發展必得奠基於對時間的體驗，時間經驗是歷史意識的基底；若對時間之流轉、變遷缺乏相當程度的知覺，也就不可能展現出歷史意識。

然在原初且現實的經驗中，時間往往是透過空間的變遷來理解的，「時間與空間緊密地連繫著：空間是在時間中擴展，時間藉空間來呈現。」<sup>3</sup>時間經由空間化，據空間向度的變化，時間方能夠被掌握，此乃「由於空間意識是以視覺表象為基礎的，要比看不見、摸不著的時間抽象更具體一些，所以最初的時間觀念總是同具體的空間表象相連繫的。……時間觀念的發生是外在的直觀的空間表象內化的結果。」<sup>4</sup>空間向度的變化明顯可見，直接透過感官可知覺，頗為具體且幾乎無需抽象思索即可清楚地體驗。

而空間向度的變化，在古人眼中最明顯的莫過於天體運行。關永中便曾說：「時間從大自然的流變中顯現——古人沒有說明時間等於萬物的變動；可是萬物的變動，卻顯現出時間的流轉，人可以用天體的流變、來衡量時間的遷移。天體的運行與時間的遷流，彼此之間是有著密切的關係，

<sup>1</sup> 關於「歷史意識」（historical consciousness）的討論，可參胡昌智 Hu Changzhi：《歷史知識與社會變遷》*Lishi zhishi yu shehui bianqian*（臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，1992年），頁20-34及頁145-233；〔德〕Stefan Jordan 主編，孟鐘捷 Meng Zhongjie 譯：《歷史科學基本概念辭典》*Lishi kexue jiben gainian cidian (Lexikon Geschichtswissenschaft Hundert Grundbegriffe)*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijingdaxue chubanshe]，2012年），頁82-85。

<sup>2</sup> 參〔德〕Jörn Rüsen：〈跨文化比較史學的一些理論趨向〉“kuawenhua bijiao shixue de yixie lilun quxiang”，收於〔德〕Susanne Weigel-Schwiedrzik、〔德〕Axel Schneider 主編：《中國史學史研討會：從比較觀點出發論文集》*Zhongguo shixueshi yantaohui: cong bijiao guandian chufa lunwenji*（新北市[New Taipei]：稻鄉出版社[Daoxiang chubanshe]，1999年），頁158、162。

<sup>3</sup> 參關永中 Guan Yongzhong：《神話與時間》*Shenhua yu shijian*（臺北[Taipei]：臺灣書店[Taiwan shudian]，1997年），頁289。

<sup>4</sup> 參葉舒憲 Ye Shuxian：《中國神話哲學》*Zhongguo shenhua zhexue*（西安[Xian]：陝西人民出版社[Shanxirenmin chubanshe]，2005年），頁219-220。

也顯示出時間有它循環的一面。」<sup>5</sup>質言之，歷史意識乃立基於時間知覺的產生，而時間知覺又多以空間經驗為其依據。在空間經驗中，與時間變遷關聯較深，同時也是影響較為顯著的，則是對天體運行之觀察。

換言之，若缺乏空間意識，時間意識便不太可能產生，但時間知覺同時也能加深對空間變化的體察，故空間經驗和時間知覺其實又可說具有互滲互成的關係。而空間經驗與時間知覺二者間的互滲互成，在很大程度上則有賴於對天體運行之觀察，其中，又以日月運行為主。是以，論者嘗云：「空間秩序的確立有賴於光明取代黑暗的自然條件，有賴於太陽的運動和太陽的發光特徵。時間秩序的確立則首先以晝夜更替為基本尺度，同樣有賴於太陽乃至月亮的出沒規律。」<sup>6</sup>日月大明於上，最能吸引眾人目光，其變遷運行也是最為昭著，故由日月運行體察出時間與空間，可說是極為普遍平實的經驗。前面這段論述用來描摩中國古代的時空經驗及其歷史觀恰好如如相應。如《春秋》雖為經書，但亦蘊含史書性質，其書及其詮釋傳統，傳達出中國古代歷史觀的某些側面，此從司馬遷（145 或 135-86）的〈太史公自序〉便可見一斑；然其書名同時也表露出與時間變化的緊密連結，尤其是天體運行所造成的季節循環。

後一意義，即根據《春秋》推演出一套歷史觀，且將其歷史觀連繫到天體運行乃至天道層面，其間最重要的轉折，殆是以董仲舒（179-104）為樞紐。<sup>7</sup>董仲舒認為《春秋》所載之歷史乃是體天之微，徐復觀（1904-1982）卻判定董仲舒所依據的《公羊傳》原本並無如是意涵，董仲舒其實是藉由兩條線索完成此連結的；其中第一條線索即是「誇大『元』的觀念」。<sup>8</sup>

關於董仲舒所論之「元」，歷來說解分歧，以當代學者為例，便可概分為三說：一是主張「元」即「元氣」，可以徐復觀、金春峰（1935-）為代

<sup>5</sup> 參關永中 Guan Yongzhong：《神話與時間》*Shenhua yu shijian*，頁 279。

<sup>6</sup> 參葉舒憲 Ye Shuxian：《中國神話哲學》*Zhongguo shenhua zhexue*，頁 236。

<sup>7</sup> 董仲舒憑藉《春秋》，特別是《公羊傳》所發展起來的歷史觀，如「張三世」、「通三統」等，相關研究可參陳其泰 Chen Qitai：〈董仲舒的《春秋》公羊學的理论體系〉“Dong Zhongshu de *Chunqiu gongyangxue de lilun tixi*”，《經學今詮續編》*Jingxue jinquan xubian*，《中國哲學》*Zhongguo zhexue* 第 23 期（2001 年 10 月），頁 225-243。關於董仲舒將《春秋》公羊學推演至天道層面，則可參徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史》*Lianghan sixiang shi* 卷 2（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，2000 年），頁 351-359。

<sup>8</sup> 參徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史》*Lianghan sixiang shi* 卷 2，頁 351。

表；<sup>9</sup>一是認為「元」即「天」，蕭公權（1897-1981）即主此說。<sup>10</sup>馮友蘭（1895-1990）則以為上述二說皆有可能，但也均非定論。<sup>11</sup>晚近新說則力辯前二論為非，認為：「元的表層含義是始、本、原，是一個具有普遍意義的抽象觀念，可以泛指不同層級的本原，例如人和萬物的本原（天）、國之元（人君）、治國之元（正名）等；元的深層的含義是正，即始正、本正、元正。因此，元是抽象觀念和法則，而不是一種實體，不是特指天地萬物的本原。」<sup>12</sup>不過，無論前言三說之間存在甚麼樣的差異，有三點共識是確定的，即「元」含有：

1. 「初始義」，例：「謂一元者，大始也」（《玉英》）、「元者，始也」（《王道》）。
2. 「本原義」，例：「元，猶原也」（《玉英》）、「元者為萬物之本」（《玉英》）。
3. 「法則義」，例：「以元之深正天之端，以天之端，正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治。五者俱正，而化大行。」（《玉英》）、「元者，始也，言本正也。道，王道也。王者，人之始也。王正則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。」（《王道》）。

董仲舒之「元」論，<sup>13</sup>貫穿天地、政治、人倫以及歷史，可謂遍在天人間的各面向，其所謂的「奉天而法古」，<sup>14</sup>只是一事——法古就是奉天，奉

<sup>9</sup> 參徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史》*Lianghan sixiang shi*，卷2，頁354-355；金春峰 Jin Chunfeng：《漢代思想史》*Handai sixiang shi*（北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehui kexue chubanshe]，2006年），頁124-125。

<sup>10</sup> 參蕭公權 Xiao Gongquan：《中國政治思想史（上冊）》*Zhongguo zhengzhi sixiang shi (Shang ce)*（臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，2004年），頁315。

<sup>11</sup> 參馮友蘭 Feng Youlan：《中國哲學史新編（中卷）》*Zhongguo zhexue shi xinbian (Zhong juan)*（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，2007年），頁62-64。

<sup>12</sup> 參劉國民 Liu Guomin：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》*Dong Zhongshu de jingxue quanshi ji tian de zhexue*（北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehui kexue chubanshe]，2007年），頁263。

<sup>13</sup> 上述「元」論可再證諸《天人三策》，參〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1962年），〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁2502-2503。

<sup>14</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2007年），〈楚莊王第一〉“Chuzhuangwang di yi”，頁14。由於《春秋繁露》在宋代以後出現部分篇章、段落真偽的爭議，尤其是董仲舒是否已將「五行」與陰陽結合論述這點。雖然正反意見都有，但為求謹慎，本文的取

天亦即法古。「元」之法則於天地間顯現，天地運行不外於「元」之法則，皆受「元」之法則範圍；不僅如此，「元」之法則也落實於歷史發展，歷史的發展不是毫無價值意涵，而是充滿道德法則，而且箇中的道德法則與天道相配相當。對此，論者言道：

《春秋》的道理不僅是奉天而立，也是法古的結晶。法古的對象是古代的聖王。因此《春秋經》的道理其實就是「先王之道」。這裡董仲舒訴諸了國人自先秦以來所建立的歷史意識來肯定《春秋經》的價值。但董仲舒的詮釋不止於此。董仲舒認為先王之道之所以可貴另有更深一層的理由在：先王之道是宇宙永恆的常道。……先王之道所以代表宇宙永恆的常道，理由是：先王都是稟受了天命，而後依據大自然的啟示才建立起他們的典章制度。<sup>15</sup>

其間點出三個層次的同一：法天、法古、法聖人（先王）。聖人法古以創設典章制度，其所法者是先王，但先王之道即為天道，而由先王之道積累而成的歷史，同時也是天道之具體化，聖人本身也是天道之代言人。職是，法古即是法聖人（先王）之道，而聖人（先王）又是法天，所以法古也正是法天。法天、法古、法聖人（先王）三事為一。而此表述所隱含的預設是，天地之法則同於聖人（先王）之道，準此，歷史演變並非無端無由，乃是天地法則之具體化，故歷史發展也蘊含天地法則、道德價值。

如是之歷史觀，將歷史發展與道德法則相結合，可推導出二道命題：一是歷史發展有其「必然性」，一是緣於歷史蘊含道德法則，故能「以史為鑑」。就第一道命題，黃俊傑（1946-）申之甚明，其云：

---

材和討論，均不涉及「五行」思想，且盡量擇取不與《漢書·董仲舒傳》所載〈天人三策〉之思想可能相違的段落。至於對《春秋繁露》的考證，可參〔清〕Qing 蘇與 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈附錄二 春秋繁露考證〉“Fuluer Chunqiu fanlou kaozheng”，頁 494-524；戴君仁 Dai Junren：〈董仲舒不說五行考〉“Dong Zhongshu bushuo wuxing kao”，《戴靜山先生全集（二）》*Dai Jingshan xiansheng quanji (2)*（臺北[Taipei]：戴顯至鵬[Daigu zhiyuan]，1980 年），頁 319-334；黃朴民 Huang Pomín：《董仲舒與新儒學》*Dong Zhongshu yu xinruxue*（臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1992 年），頁 59-71；Sarah A. Queen, *From chronicle to canon: The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp.13-112. 其中 Sarah A. Queen 的辨析最為全面與翔實。

<sup>15</sup> 參張端德 Zhang Duansui：《西漢公羊學研究》*Xihan gongyangxue yanjiu*（臺北[Taipei]：文津出版社 [Wenjin chubanshe]，2005 年），頁 286-287。

這種歷史中的「必然性」，用儒家的語彙來說，就是所謂「道」。古代儒家歷史思想中的「道」結合兩種性質於一體；它既是「歷史的必然性」而又是「道德的必然性」，它既是歷史中的永恆原理，又是社會政治的原則。<sup>16</sup>

這種將「價值」(value)與「事實」(fact)相融合的歷史觀，<sup>17</sup>因為道德價值具備一定的法則，有其「必然性」，故歷史發展亦內涵「必然性」，依照其法則朝一定的方向因革損益。可也緣於歷史蘊含道德法則，是以後人能夠藉由體察歷史發展而尋獲道德法則，此即為中國史學論述中常見的「以史為鑑」。「以史為鑑」時常是經由觀察歷史所蘊含的道德法則來褒貶過去人物，褒貶過去人物事實上又是為了褒貶當代人物，甚至期許未來。易言之，褒貶過去與褒貶現在往往是一件事，而其所依據的道德法則，乃自歷史發展提煉而出，其道德法則既適用於過去，也適合於現在和未來。

「以史為鑑」及褒貶人物，前為方法而後為作法，也可說是一體兩面，其中隱含「意志自由」之意義。余英時(1930-)業已指明：「因為褒貶之所以可能，係以人能對其自己之行為負責為前提；而人能對自己之行為負責則顯為人在行動中有意志自由之另一說法。」<sup>18</sup>然而，若進一步深究，可發現其間蘊蓄一聚訟不休之難題！

前論歷史發展內涵道德法則，是以歷史發展有其「必然性」，而且此「必然性」同時也是天道法則。涉此，Benjamin Schwartz (1916-1999)曾道：「中國人則認為自然界與人類這兩個領域中皆有天或道的運作。在戰國時代與漢代初期，相關的宇宙論思想潮流變成主流，認為自然的循環過程與歷史過程有密切關聯的觀念大為強化了歷史過程是決定論式並且非個人的想法。」<sup>19</sup>Benjamin Schwartz 此一判斷的理據和上述由「以史為鑑」推出

<sup>16</sup> 參黃俊傑 Huang Junjie：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉“Zhongguo gudai rujia lishi siwei de fangfa ji qi yunyong”，收於楊儒賓 Yang Rubin、黃俊傑 Huang Junjie 編：《中國古代思維方式探索》Zhongguo gudai siwei fangshi tansuo (臺北[Taipei]：正中書局 Zhengzhong shuju，1996年)，頁28。

<sup>17</sup> 同上註，頁14-15。

<sup>18</sup> 余英時 Yu Yingshi：〈章實齋與柯靈烏的歷史思想——中西歷史哲學的一點比較〉“Zhang Shizhai yu Ke Lingwu de lishi sixiang: zhongxi lishi zhexue de yidian bijiao”，《歷史與思想》Lishi yu sixiang (臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，2003年)，頁186。

<sup>19</sup> 參〔美〕Benjamin Schwartz：〈中國文化之歷史觀：若干比較性的思考〉“Zhongguo wenhua zhi lishiguan: ruogan bijiaoxing de sikao”，收於〔德〕Susanne Weigelin-Schwiedrzik、〔德〕

「意志自由」之理據完全一致，他也是說：「道產生了一種必然性：聖人以其行動作為非個人的歷史過程的媒介，同時因聖人明瞭此歷史過程，故而更必需為其所當為；根本而言，歷史的基本動力原則是道所內含的發展過程。」<sup>20</sup>同樣的理據，卻推導出完全相反且可能彼此衝突的論斷：「意志自由」與「歷史決定」。此間實撐起無可鬆緩之張力，而且這一悖論無疑是亙古難解之大哉問！

這問題是董仲舒學說裡的兩難，也是儒學內恆常之緊張，更是具有普遍性之歷史哲學的謎題。回歸本文提問之起點——董仲舒，依照董仲舒的哲學體系，究竟該如何回應這一問題呢？

## 二、歲與世：天地時空和人間歷史的同類互感

本文欲探究的核心問題：人在歷史洪流中究竟是被決定者，抑或擁有自由意志？而此大哉問牽涉人在歷史中的定位，以及如何作為等相關子命題。其實，人對歷史的思考與人的定位可說是同一件事。因為，「『歷史』這個詞的內涵，從人類學觀點以及從最基本需求的角度而言，它是一個文化為了自己群體未來何去何從而做的回顧及解釋。」<sup>21</sup>群體何去何從屬於人的定向問題，而定向問題即是人該如何作為？該往哪個方向邁進？但在邁出之前總有個起點，而這起點即是定位，意即人在滔滔歷史中的座標。如是表述，似乎透露人擁有自由意志，可自我決定發展方向，然恐未必！也許人的位置早已被決定，業因其座標固定，所以其發展方向也是早有定數。是以問題尚待解決。

如上節所論，歷史意識奠基於時間經驗，而時間經驗又和整體的時空知覺無法分離，且時間與空間的相關論述往往聯袂並現。董仲舒即云：

陽氣始出東北而南行，就其位也；西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也；西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方為位，以北方為休；陰以北方為位，以南方為伏。陽至其

---

Axel Schneider 主編：《中國史學史研討會：從比較觀點出發論文集》*Zhongguo shixueshi yantaohui: cong bijiao guandian chufa lunwen ji*，頁 8。

<sup>20</sup> 同上註，頁 7。

<sup>21</sup> 參〔德〕Jörn Rüsen：〈跨文化比較史學的一些理論趨向〉“*Kuawenhua bijiao shixue de yixie lilun quxiang*”，頁 156。



位而大暑熱。陰至其位而大寒凍。陽至其休而入化於地，陰至其伏而避德於下。是故夏出長於上、冬入化於下者，陽也；夏入守虛地於下，冬出守虛位於上者，陰也。陽出實入實，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。故陰陽終歲各一出。<sup>22</sup>

人類透過觀察天體運行而產生時空意識，且時空經驗是共同搏成，此幾乎是人類的普遍經驗，然對董仲舒而言，時空知覺不只是觀察到天體運行，更體驗到氣的變化流行；眼睛可見的天體運轉僅屬表面現象，深層的因素在於氣之推移與流行。體驗到氣之推移與流行，同時也知覺空間與時間；氣之體察、空間經驗和時間知覺三者，在董氏此番言論中，實是同時升起並完成。

東南西北與夏冬分屬空間和時間的概念，但更有意思的是，陽氣與陰氣的流轉固然讓人產生時空知覺，可對董仲舒而言，其間尚有「位」與「德刑」的問題。「位」所表達出來的不是一種純粹物理化、對象化、客觀化且與價值無涉的空間概念，而是內涵價值義、法則義的空間觀，故「陽以南方為位」、「陰以北方為位」，各自之「位」不能任意替換，若陰陽二氣該屬之「位」可替換，表示箇中無價值義、法則義。由於「位」內涵價值義、法則義，所以當陽氣與陰氣各「至其位」時，便會發揮出各自的屬性與效力，而非不至其位時，也能有效地流行運轉。「德刑」問題同樣也屬道德性的表述，董仲舒從氣之當位運行體察出天「好德不好刑」，表示氣化流行以及時空知覺對他而言不是無意義的，其間肯定充滿豐富的價值意涵、道德法則。

中國古代主流的自然觀，從來都沒有和人文社會斷裂，自然與人文不是分屬相異且無關的範疇，二者間的臍帶關係皎然朗豁。而且，人文社會是在天地自然的含納包容當中，人文與自然的連繫，不是並列、分立而彼此間有所連結的那種關係；準確說來，自然的範圍大於人文，人文擴充、延展後則可及於自然。是以古人常「感到了他自己的世界是被無數可見和不可見的紐帶而與宇宙的普遍秩序緊密連繫著的——他力圖洞察這種神秘

<sup>22</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈陰陽位第四十七〉“yinyangwei disishiqi”，頁 337-338。〈天人三策〉也有類似說法，參〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁 2502。

的連繫。」<sup>23</sup>「宇宙」的詞義在中國古代常和時空之義重疊，彼此可互訓，故對宇宙的感受，在一定程度上即是本文所謂的時空知覺，而董仲舒的時空知覺據上所述，可知乃基於「氣感」而成。

董仲舒經由「氣感」所形成的時空知覺，讓他不僅產生時空意識，更重要的是領會「宇宙的普遍秩序」，他洞察到這一「宇宙的普遍秩序」是天道運行法則，但也可藉此規約、指導人文社會，人文與自然間總存在著某種神秘的連繫。自陰陽之氣的流轉運化中體察出含具價值義、法則義之「位」與「德刑」的觀念，就此時空知覺和思維方式，Claude Larre 有段頗為精彩的解釋：

實際上陰陽之學並不亞於西方形式邏輯的演繹和運算，它證實了經驗的時間觀從中國有了社會生活起，直至今日——一直代表著一種始終不變的對漸進的分析。其方法就是思考在變化過程中活動著的無窮小的力。天和地——一個借助「化」（開始變化），一個借助「變」（實際變化）——共同承擔著種種變化的責任，它們影響著創生於天地間的萬事萬物。……而時間（現實時間），即宇宙「生命本原」的不同層面，實際上是先後承續的時間的定性狀態。因此，人們所需要做的是，通過嚴密觀察自然和歷史的變化，在最早的潛在階段，察覺某一「趨勢」的端倪，因為這種趨勢隨時會在生命本原中產生新的形式，從而通過微妙的變化使自己能夠利用這一趨勢。在這種神秘的偶因論，即感知風氣的方法裡，存在著某種健全的東西。<sup>24</sup>

文中所言的「生命本原」即是「氣」，<sup>25</sup>而時間可被設想為是「氣」的變化流行，這和董仲舒基於「氣感」所形成的時空知覺相允合。氣本具有能量，

<sup>23</sup> 參〔德〕Ernst Cassirer 著，甘陽 Gan Yang 譯：《人論——人類文化哲學導引》*Renlun: renlei wenhua zhexue daoyin (An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture)*（臺北[Taipei]：桂冠圖書 [Guiguan tushu]，2005 年），頁 72。

<sup>24</sup> 參〔法〕Claude Larre：〈中國人思維中的時間經驗知覺和歷史觀〉“Zhongguoren siweizhong de shijian jingyan zhijue he lishiguan”，收於〔法〕Louis Gardet 等著，鄭樂平 Zheng Leping、胡建平 Hu Jianping 譯：《文化與時間》*Wenhua yu shijian*（臺北[Taipei]：淑馨出版社[Shuxin chubanshe]，1992 年），頁 37。

<sup>25</sup> Claude Larre 曾云：「所以時間可以被設想為一種孕育『生命的本原』，即『氣』。」參〔法〕Claude Larre：〈中國人思維中的時間經驗知覺和歷史觀〉“Zhongguoren siweizhong

故氣的剎那變化、運轉可說是一種「無窮小的力」，這「無窮小的力」會推動天地間萬事萬物的變化，影響天地自然與人文社會，「無窮小的力」綿密地積累、推動一切，如同董仲舒所云天體運行乃是氣之運轉、推移所造成，氣的先後承續形成時間，而歷史既為時間遷流的人文向度，當然也是由這「無窮小的力」所推動。<sup>26</sup>在這持續不斷地推動、流轉中，每一剎那的變化皆影響下一階段的運行，因此 Claude Larre 認為觀察最早潛在階段的變化，可察覺其中的「趨勢」，由此端倪、幾兆，進而能夠推知下一階段的氣化運轉。

古人覺察、掌握氣化運轉的趨勢，是為了在天地間安頓自己，讓人事作為能夠與天地運行相諧配合，尋求人文活動和自然時空之變化的同步同調，自然界的時空變化總和人文社會息息相關。緣此，Claude Larre 又言：「按照這一觀點，『時』包含著一種情景，即一種環境複合的觀念，設若順利的話，這種情景會形成做某件事的機遇。作為動詞，『時』指的是使自己適應環境，出現在關鍵時刻，解決特殊的事『態』，以及在適當時機與外界事物保持和諧。」<sup>27</sup>時間觀念尚具有情景或環境的意涵，而人文活動正是在情景或環境當中發生，如是之時間觀念同於前文反覆申言的，時間必然與空間緊密結合且共構成整體知覺，尤其是人文活動所發生的情景或環境，更是如此。

如何在整體時空中合宜且有效地作為，即是需能把握氣化運轉的趨勢，此一趨勢於天道運行層面顯現出來的，正是陰陽二氣各自所屬之「位」；陰陽二氣若能至其位、得其位，天地時序、節氣也就可以正常且合宜地運行並使宇宙和諧。氣化運轉同樣也會影響人文活動所發生的場合、情境，是故人也得掌握宇宙中具有神聖性的活動力，讓自己處於適切之「位」，進而與整體趨勢、時空保持和諧。<sup>28</sup>自然時空與人文局勢皆是氣化運轉、流行而成，亦即受那「無窮小的力」不斷地積累、推動，是以人事作為的準則

---

de shijian jingyan zhijue he lishiguan”，頁 29。而「生命的本原」為「氣」的想法，亦常見於《春秋繁露》，故不贅引。

<sup>26</sup> 〈天人三策〉亦談及天地間、歷史上的「積漸」現象，參〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁 2517。

<sup>27</sup> 參〔法〕Claude Larre：〈中國人思維中的時間經驗知覺和歷史觀〉“Zhongguoren siweizhong de shijian jingyan zhijue he lishiguan”，頁 30。

<sup>28</sup> 同上註，頁 36。

可和天道運行的規律相一致。董仲舒言：「天有四時，王有四政，四政若四時，通類也，天人所同有也。」<sup>29</sup>一方面傳達人文活動得配合天地時序，二方面表示人事準則與天道法則一致，故人文活動也由此可效法自然。但以上二點的預設均為：時、政通類——天之四時乃是陰陽二氣流轉運行所致，人文政事也是天人同有的無窮小之力推移運化所成。因為時、政通類，均是氣化運轉形成，是以人事準則與天道法則一致，準此當然會主張人文活動得效法天道。

董仲舒又云：「有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。」<sup>30</sup>有學者區分中國古代的「時」有三方面的含義：第一，指「天象、氣象和物候等自然環境構成的情境、形勢，用現代物理學的術語來表述，即『場』，所謂『天時』、『四時』是也。」<sup>31</sup>第二，是「更抽象、更一般性的機會、條件，所謂『時機』是也。」<sup>32</sup>第三，則為「宇宙間某種神秘的力量和趨勢，順之者得益，逆之者受損。所謂『時運』是也。」<sup>33</sup>西狩獲麟和受命之符二事在董仲舒的《春秋》學裡，所象徵的意義乃關乎時代的大趨勢，屬於「時」的第三義——「時運」；可這二件具體事件對特定個人而言，也是種「時機」——或表個人大願無法實行，不得「時機」，或暗示個人將領受天命，獲得「時機」；而人文政事在董仲舒眼中，必然是天道流顯，人政與天時通類互應，故尚屬「天時」。易言之，「天時」、「時機」和「時運」，對董仲舒而言，其實是同質同構，屬同一件事情在不同面向的顯現。

前引學者所區分出「時」的三種含義，雖著眼於「時」，然嚴格言之，這三種含義均離不開對空間的感受。如上文所論，代表「天時」的四季與方位連結在一起，尤其是氣的循環；「時機」與「位」的內涵相涉；「時運」其實就是「趨勢」，而「趨勢」亦可以「位」解之。「時」、「位」相涵共涉的理念，普遍見於中國古代，而且對「時」、「位」的理解，也不會僅是物

<sup>29</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈四時之副第五十五〉“Sishi zhi fu di wushiwu”，頁 353。

<sup>30</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈符瑞第十六〉“Furui di shiliu”，頁 157；〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁 2500。

<sup>31</sup> 參吳國盛 Wu Guocheng：《時間的觀念》*Shijian de guannian*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijingdaxue chubanshe]，2009 年），頁 33-34。

<sup>32</sup> 同上註，頁 38。

<sup>33</sup> 同上註，頁 39。

理學式、幾何學式的，其間肯定蘊含豐盈的價值意涵並且與人事消息相通，擁有社會性時空之向度。<sup>34</sup>

天地時空價值化，人文歷史自然化；天地時空的運轉亦即人文歷史的發展，人文歷史的趨勢等同天地時空的變化；天地時空與人文歷史不僅桴鼓相應，具有相同法則，更是同質同構，均為氣化遷流推移所致。人文歷史與天地時空之間的連續性，在董仲舒的時空知覺中表現得十分顯豁，其云：

天出此物者，時則歲美，不時則歲惡。人主出此四者，義則世治，不義則世亂。是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數，以此見人理之副天道也。……寒暑移易其處，謂之敗歲；喜怒移易其處，謂之亂世。……喜怒時而當則歲美，不時而妄則歲惡。天地人主一也。……當暑而寒，當寒而暑，必為惡歲矣。人主當喜而怒，當怒而喜，必為亂世矣。<sup>35</sup>

中國古代的歲時觀念一向和人文活動相連繫。歲時不會只是天地的時間，一定也是人文的時間；歷史同樣亦不會僅屬人文的時間，其與天地歲時的流轉總是互滲共融。<sup>36</sup>董仲舒的時空知覺及其歷史觀，也是這一大傳統中的一員。董氏時空知覺中的兩個層次：天地歲時與人間世局，二者無疑同數通類。儘管天地歲時與人間世局之間的連繫有人主居中斡旋並產生作用，但人主之所以能夠發揮影響力，仍是因為天地歲時和人間世局之間存在同數通類的關係；「天人同類」是董仲舒學說的主旋律，此原則貫穿他的理論體系。

<sup>34</sup> 相關研究可再參林麗真 Lin Lizhen：《義理易學鉤玄》*Yili yixue gouxuan*（臺北[Taipei]：大安出版社[Daan chubanshe]，2004年），頁1-35。跨文化的時空知覺之相呼應可參〔印度〕Bettina Baumer：〈時間的經驗知覺〉“Shijian de jingyan zhijue”；〔俄〕A. J. Gurevich：〈時間：文化史的一個課題〉“Shijian：wenhuashi de yige keti”。以上二文均收於〔法〕Louis Gardet 等著，鄭樂平 Zheng Leping、胡建平 Hu Jianping 譯：《文化與時間》*Wenhua yu shijian*，頁86-94及頁284-306。

<sup>35</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈王道通三第四十四〉“Wangdaotong san di sishisi”，頁330-333。可再參〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁2515-2516。

<sup>36</sup> 關於中國的歲時觀，意者可參劉曉峰 Liu Xiaofeng：《東亞的時間——歲時文化的比較研究》*Dongya de shijian: suishi wenhua de bijiao yanjiu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2007年）。

然如徐復觀的判斷：「董氏言類的重點，不在於『類推』，而在於『類感』」。<sup>37</sup>「類感」的內涵有二，一為「同類」，二為「互感」，置於天地歲時和人間世局的脈絡，可得如下論斷：天地歲時與人間世局「同類」，而天地歲時乃是氣之推移、流行所造成，既然人間世局和天地歲時同類，意謂人間世局也是氣之推移、流行而致，即是那「無窮小的力」所推動；再從另一面觀之，人間世局的演變其實就是人文歷史，而歷史是時間匯聚而成，時間又是氣化所形塑，是故人間世局以及歷史的轉變、發展，仍然無法離開氣化作用。復次，緣於人間世局和天地歲時之深層結構皆為氣化流轉，而氣在董仲舒理論體系裡，乃至中國古代主流的氣論中，具足感通互應之能；職是，同為氣化推移而成的天地歲時與人間世局之間，必定會發生相感互應的情況。據此以論，美歲當然不只是美歲，也反映了治世；無獨有偶，惡歲亦非僅是天地時序異常，通常也代表人文歷史之敗壞。同理，若欲知人間世局之治亂，察天地節氣運行之時或不時，便可瞭然於胸！

上述天地時空與人間歷史相符應的思想，在當代實屬不可思議，主因乃在現代自然觀發生劇烈轉變：自然變成外在於人之自然，自然成為與人所對之客體，人文與自然呈現對立甚或割裂的關係，這是一種物理化、對象化、客體化之自然，不是與人文、意識交滲共融之自然。以現代的自然觀評價上述思想或董仲舒的「天人同類」說，理所當然地會認為是迷信、想像和虛假，現代的自然觀才是進步、理性與真實。不過，值得省思的是，現代的自然觀，事實上是窄化人類的時空知覺，將人類的知覺範圍不斷限縮，在某種意義上，也可說是經驗知覺的退化，而未必是進步。<sup>38</sup>此外，如是之自然觀，仍然是歷史演變及思維轉換所致，<sup>39</sup>不一定較古代的自然觀來得更貼近天人間的實際關係。

<sup>37</sup> 參徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史》*Lianghan sixiangshi*，卷2，頁390。

<sup>38</sup> 有學者便主張若時間只剩下測度的向度，亦即物理化的時間，反而是種退化。參吳國盛 Wu Guocheng：《時間的觀念》*Shijian de guannian*，頁34。

<sup>39</sup> 從觀念史角度探討現代「自然觀」之形成，可參林淑娟 Lin Shujuan：〈新「自然」考〉“Xin‘ziran’kao”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第31期（2009年12月），頁269-310。另可再參吳國盛 Wu Guocheng：《時間的觀念》*Shijian de guannian*，〈第五章 技術時代：測度時間與線性時間觀〉、〈第六章 近代科學與物理時間的測度化〉及〈第七章 物理時間的哲學反思〉。

### 三、水與魚：天地氣場和人氣群情的涵攝作用

思索時空問題，察覺天地時空與人間歷史相符應，並不是先有對天地時空的觀念，以及理解人間歷史是怎麼一回事之後，發現二者同數通類，故再將二者結合起來。對時空與歷史的探索，並由此尋求定位和定向，都是立基於存有者原本已先在於時空與歷史之內，存有者原具之時空知覺作為先在結構，從這一先在結構出發，方能進一步思索時空與歷史等課題。質言之，人所本具之時空知覺是探究時空與歷史課題的前提，若缺乏時空知覺，如何能夠扣問時空以及由時間匯聚而成之歷史？如是思路可謂是現象學的重要貢獻之一。<sup>40</sup>是以論者嘗云：「對現象學而言，有意義的是主觀的方式和內在的方式。直接的時間感知和體驗具有至上的意義，客觀的方式最終依賴於這種直接的感知和體驗。在我們對外界物體進行測量，以標度時間之前，我們實際上已經擁有了之前之後等時間性概念，沒有這些概念，我們對於時間的測量就是不可思議的。」<sup>41</sup>根據陰陽二氣在天地間的流轉運行而體察出其間的法則，並希冀憑藉如是法則指導人間世局，箇中更深一層的理據乃在天地時空與人文歷史的同質同構，所以天道法則可應用於人間世。可是，這一切主張都是奠基在存有者的時空知覺。董仲舒的時空知覺就是經驗到天地時空與人文歷史的同類互感，因此他將此經驗知覺宣之於世、報導出來；對董氏而言，這不只是信念，更是事實。

本文上節討論天地時空和人文歷史之關係，但正如此間所云，對天地時空與人文歷史的探討，必然得要歸結至存有者原初的時空知覺，存有者的時空知覺方是更原初、真實、深層的基點所在。這也意味著存有者與天地時空的關係是我們需要進一步分析的。

董仲舒曰：

人，下長萬物，上參天地。故其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內。物之難知者若神，不可謂不然也。今投地死傷而不騰相助，投淖相動而近，投水相動而愈遠。由此觀之，夫物愈淖而愈易變動搖蕩也。今氣化之淖，非直水也。而人主以眾動之無已時，是故常以治亂之氣，與天地之化相殺而不

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 49-105.

<sup>41</sup> 參吳國盛 Wu Guocheng：《時間的觀念》*Shijian de guannian*，頁 196。

治也。世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起。世亂而民乖，志僻而氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。是故治世之德，潤草木，澤流四海，功過神明。亂世之所起亦博。若是，皆因天地之化，以成敗物，乘陰陽之資，以任其所為，故為惡愆人力而功傷，名自過也。天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也。然則人之居天地之間，其猶魚之離水，一也。其無間若氣而淖於水。水之比於氣也，若泥之比於水也。是天地之間，若虛而實，人常漸是澹澹之中，而以治亂之氣，與之流通相殺也。故人氣調和，而天地之化美，殺於惡而味敗，此易之物也。推物之類，以易見難者，其情可得。治亂之氣，邪正之風，是殺天地之化者也。生於化而反殺化，與運連也。<sup>42</sup>

以下分點詮解這段引文：

- (一) 水魚之喻：董仲舒論天地與人的關係，乃是取水和魚為喻；人處於天地之中如同魚活在水裡。董氏此喻乃為以易明難、藉顯推隱，並指出天人關係的真實情況。而「水魚之喻」也和前述中國古代常見的對天地自然與人文社會的關係相呼應：人文社會（魚）不在天地自然（水）之外，而是寓居其中，天地自然（水）包含人文社會（魚），範圍較人文社會廣大。魚若離開水則亡，由此隱喻而觀，人若脫離自然，其後果大概也可預見。
- (二) 水氣互喻：天地之氣如水般，水充滿魚生存的場所，氣也是充滿天地之間，亦即人所存在之時空。天地之氣與人的關係隱微難明，但水和魚的關係則朗然可觀，其實「天地之氣一人」與「水一魚」二者的情況雷同，故可由顯見隱、以易知難。
- (三) 氣之作用：水及其清濁等狀態會浸潤、影響魚的生長活動，天地之氣也會感動、作用於人；反之，人事作為也會藉由氣影響、左右天地之氣的流行變化。天人各自之氣會相互流通、循環以致作用彼此，類似魚之活動會擾動水波，水質亦會影響魚之生存。

<sup>42</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈天地陰陽第八十一〉“Tiandi yinyang di bashiyi”，頁 466-467。此段可和〈天人三策〉的「氣氣」說互詮，參〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁 2507、2512。



- (四) 治亂之氣：董仲舒此番言談措意於申明人世治亂與天地美歲、惡歲的相應關係。董氏認為天災地變之起因，是人主乃至庶民百姓的心志及其作為偏險悖亂，猶如投水投淖引起淖、水之搖蕩相動，惡心惡行引起惡氣災變。當然，若果人主及黎民蒼生心志行為皆向善，自然感得天地化生精純之氣，讓萬物美好地生長、活動。
- (五) 澹澹默化：眾人志氣之平正或僻逆會慢慢地形成一股氣場，這股氣場一方面會反過來在眾人無知無覺中遷化人氣群情，使之更趨平正或僻逆；一方面也會影響天地之氣的運行，天地之氣的運行又會逐漸地匯聚成更廣大的氣場，而這更廣大的氣場之影響力將會擴及天地間所有層面，進而無形中造成許多或好或壞之變化。
- (六) 氣運相連：人氣群情初始的變化雖然隱微難察，可這些變化會逐步累積、漸次形塑，亦即前文述及的無窮小之力，雖剎那變化，但最終卻會成就美歲治世或導致惡歲亂世這般大局勢。職是，整體歷史局勢、群體運命是由治亂之氣所造成，其始雖微，其終卻巨，當巨大氣場形成，顯現出來的景象便會是眾人清楚地可感可知，而非像開始時那般隱微莫測。

董仲舒的時空知覺藉由「氣感」經驗到天地氣場與人氣群情之間的互動作用、涵攝關係；人氣群情不會只是社會意義而已，人氣群情更直接在天地自然的場域中發生作用，不能僅將人氣群情置放於人文社會的脈絡上理解，如果只是這樣詮解人氣群情的作用及其意義，肯定是不足、單一且平面的，尚須將人氣群情的作用及其意義，多向度地展開，尤其是延展至天地自然這一更廣大的脈絡。欲完整且真切地洞悉人氣群情之作用及其意義，透過天地氣場之變化、美惡，其實是更能夠破譯箇中諸多的訊息、意義。

當我們從「氣感」的角度詮釋董仲舒的時空知覺，得能輕易見出個體從來不是只具有個體性的意義，個體總和全體存在很深的關聯。宋灝（Mathias Obert）有段討論頗能與此交相輝映，其云：

「身體」並不意味著某種事物，反而是貫穿「自我」與世界、通聯意識內外而開闢人之經驗場域的一個基本現象關聯。「身體」未必只是處於一定的方位而可看可觸、憑藉個別形狀享用獨立存在之「物質」，它與存有論上的「物體」、「形體」、「軀幹」等觀念有所不同。根據哲學人類學和現象學「身體」現象表示一個「絕對

在此」(absolutes Hier)，而前提必須有一個生活「自我」(Selbst)之存在。就現象學而言，在時空下呈現一事物 (Gegenstand) 的同時，根據此種理解一個「身體」是涵蓋著「主客體」、「能所」的一體兩面，是將生存者、知覺者、能看能觸者本身以及所看所觸之對象融成一現象關聯之一種「作用」。「身體」是動態的，它表示人生上展開著「獻身於世界而存有」(Sein-zur-Welt/etre au monde) 這種生態的主體。再來，「身體」等於人對自己發生「自我」知覺 (Selbstwahrnehmung) 的「所在」(Ort)。不過「身體」這個「所在」不等同一個「方位」，當成現象關聯理解的「身體」超越其處時空下一定方位之「物體」面向，它等於是一個作用：世界是「就此」被展開的，時間是「自此」開始的。<sup>43</sup>

「身體」在董仲舒哲學乃至中國古代的身體論述，較適切的理解方式即是「氣」此一向度的展開；對中國古代身體論的理解，若缺少「氣」的參與，無疑是既不透徹又不完整，而且這一缺乏是核心的、關鍵的缺漏，不是外緣的、次要的遺漏而已。<sup>44</sup>

董仲舒言：「內動於心志，外見於事情」<sup>45</sup>和「故君子道至，氣則華而上。凡氣從心。心，氣之君也，何為而氣不隨也。」<sup>46</sup>心志會帶動氣的流行，而心志雖蘊藏於內，但經由氣之流行體現，會表露於外在的面容以至事情，心往氣隨表示心氣同步同流，氣能體現於外也就可將心志狀態朗顯於外，心志不僅藏於外，同時也會顯於外。如是之內、外區分，嚴格言之，不過是權表，實際上，心氣雖具有個體性意義，然另一方面又和群體世界相待互滲、共時涵攝、彼此作用，心氣的流動、作用範圍很難斷然劃分內、外。若從心氣或氣感的角度詮釋上引宋灝之語，將會相當容易理解。

<sup>43</sup> 參〔德〕宋灝 Mathias Obert：〈意義、時間與自我——從哲學詮釋學的角度看唐代華嚴宗思想〉“Yiyi, shijian yu ziwo: cong zhexue quanshixue de jiaodu kan Tangdai huayan zong sixiang”，《東吳哲學學報》*Dongwu zhexue xuebao* 第19期（2009年2月），頁6-7。

<sup>44</sup> 參楊儒賓 Yang Rubin 主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》*Xhongguo gudai sixiang zhong de qilun ji shentiguan*（臺北[Taipei]：巨流圖書[Juliu tushui]，1993年）。

<sup>45</sup> 參〔清〕Qing 蘇與 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈二端第十五〉“Erduan di shiwu”，頁156。

<sup>46</sup> 同上註，〈循天之道第七十七〉“Xuntian zhi dao di qishiqi”，頁448。

心氣貫通自我與世界，存有者的時空知覺也是對世界的經驗，其間透過氣感相連繫並完成，而此連繫是現象學式、原初、基本且屬先在結構的關聯。存有者的時空知覺，奠基於自身與世界相互連結的氣感經驗，故存有者對世界的時空知覺，亦是對自身心氣的知覺；同理，對自身存在的理解與感受，尤其是氣感式的知覺，同時也是對天地時空的經驗。個體的存在總是和群體相互作用，更進一步地與天地時空涵攝基本的連結。天地時空之運行由此也不會是與存有者無關的、對象化的、僅具物理化的、幾何學式的意義，而是必然與存有者的心氣及其作為內涵基礎且無法破除的先在關聯。存有者的意義及其時空知覺，包含對自身變化與天地流轉之經驗、理解乃至詮釋，均立基在這一原始的氣感連結。

存有者與天地時空之間這一氣感式的先在結構，必定含具一體化之可能，以及存有者心氣與其作為，和天地時空之間的共時涵攝、彼此作用。天地時空的變化也必定與存有者的心氣及其作為連結在一起，而且天地時空所顯現出來的景象及其意義，皆得和存有者相關聯，方能破譯箇中的意義。因為存有者的時空知覺，正與對自身心氣的經驗一致，是故對天地時空的知覺、意義理解，自然能夠從存有者的心氣變化和可能之意義中獲得。無獨有偶，存有者的心氣變化及其意義，同樣也可以在天地時空的變化中尋求。而且，不只是可以這麼做，且是必須這麼做，意即存有者的心氣變化不會僅具有人文社會脈絡下的意義，其深層意義得放在天地氣場中來詮釋，方可使其內蘊盡出，餘蘊皆該。

人氣群情之作用及其意義，和天地氣場的變化與其景象，彼此若合符節且涵攝作用，二端之意義、起因和結果，均相待共成，故董仲舒方道：

喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天，而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。人無春氣，何以博愛而容眾？人無秋氣，何以立嚴而成功？人無夏氣，何以盛養而樂生？人無冬氣，何以哀死而恤喪？天無喜氣，亦何以暖而春生育？天無怒氣，亦何以清而秋殺就？天無樂氣，亦何以疏陽而夏養長？天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏？故曰：天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬夏之氣者，合類之謂也。<sup>47</sup>

<sup>47</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》Chunqiu fanlou

字面意所欲傳達的「天人同類」思想朗然顯豁，論者亦多，而由「同類」加上氣化作用則能推出「互感」之義。但依憑「同類互感」及「喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天，而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。」「天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬夏之氣者」等句可再深究的是，天人間的涵攝共成。

誠如徐復觀所言，董仲舒的天人關係論，天人是平等的，彼此影響、互相決定，然他又認為「由人決定天的意義更重」。<sup>48</sup>可是若從「氣感」的角度論之，氣並非僅在人這一邊，氣同時也在天那一端；精確地說，氣乃是充塞於天地間，遍布每一處且貫穿萬物之內外，人身內有氣，身外亦有氣，而且天地萬物均是氣化而成，包括人在內。如果自發生學的視角以觀，氣在根源上並不是由現實存有者首發，且氣於天地間流行時，便已含具價值義和法則義，在董仲舒的相關論述中，他並非以為天道之價值義、法則義是由人所賦予，而是天道內涵本具，董氏僅是憑其時空知覺將其價值義、法則義掘發出來。是以欲論斷「由人決定天的意義更重」恐怕不太容易。

不過可以確定的是，天地氣場所流顯之價值及其意義，非只在天地氣場呈顯，同時也於人氣群情中體現；具有人氣群情意義的喜怒哀樂之行，亦可於天地氣場中有所體驗、察覺。職是之故，天地氣場所呈現的景象及其意義，必與人氣群情相結合方能完整透顯並理解其所以然；人氣群情和天地氣場乃是共時涵攝、彼此作用，人氣群情的深層意義同樣得與天地氣場之情狀相參才可獲得臻定。天地之氣的運行有時、不時的問題，人氣群情的作為亦復如是，類似觀點實遍見董氏言談。

#### 四、命所從來：歷史決定和自由意志的相待共成

徐復觀所謂的天人平等，意義乃在天人互相影響、互相決定，而非指自然與人文屬分立、並列的關係。畢竟魚始終悠游於水中，不是離水生存；人若與天地之氣斷離連繫，生機也將隨之喪失。藉由「氣感」所表述的天人同類、天人感應，本文前面已指出，其間必然蘊含天人一體化之可能，而這種天人平等乃至天人一體化，直接在空間感可有所覺知：個體性總和群體性甚至全體性交滲共融，人文與自然相互涵攝。但亦如 Ernst Cassirer

yizheng, 〈天辨在人第四十六〉“Tianbian zairen di sishiliu”, 頁 335-336。

<sup>48</sup> 參徐復觀 Xu Fuguan: 《兩漢思想史》Lianghan sixiang shi, 卷 2, 頁 397。

(1874-1945)所指出的：「如果我們從空間轉到時間，仍然可以發現同樣的原則——生命的一體性和不間斷的統一性的原則。這個原則不僅適用於同時性秩序，而且也適用於連續性秩序。」<sup>49</sup>董仲舒的時空知覺是相待共成的，所以「一體化原則」既表現於空間知覺，也在時間經驗中顯露。

「一體化原則」在空間向度上的意思較為清楚明白，也容易體知，然於時間向度上該如何理解？其意涵所指為何？似乎需要較多的說明。A. J. Gurevich 有番言談頗能協助我們解釋時間向度上所呈顯的「一體化原則」，其言：

所有的時間樣式，過去、現在和未來，在「同時的」意義上，可以說處於同一平面。針對這種「空間化」現象，我們認為：時間必須按照同空間一樣的方式來加以理解，現在是與過去和未來的時間統一體分不開的。古代人認為過去和環繞著他延展的現在是互相混合、互相說明的。過去從未終止其存在，它與現在具有同樣的現實性。……但未來同樣也介入於現在之中：人們可以觀察未來，並對未來施加某種神奇的影響；……在某種意義上，命運是不可改變的，因為將要發生的已是一種事實。……由於對時間持著這種觀念，因而在過去、現在和將來之間並不存在清楚的分界線。<sup>50</sup>

時間的「一體化」和時間「空間化」密不可分，空間中的各處所經由氣感可產生連繫，甚至是「同時」作用彼此、相互影響；同理，時間基本三態過去、現在與未來，也是互相混合、互相說明，而此意味著即是彼此作用、相互影響，「無窮小的力」堆疊、積聚而使過去從未完全過去，仍然透過氣

<sup>49</sup> 參〔德〕Ernst Cassirer 著，甘陽 Gan Yang 譯：《人論——人類文化哲學導引》*Renlun: renlei wenhua zhexue daoyin (An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture)*，頁 124。

<sup>50</sup> 參〔俄〕A. J. Gurevich：〈時間：文化史的一個課題〉“Shijian: wenhuashi de yige keti”，頁 287。時間的「一體化原則」與時間的「可逆性」有可相互發明處，意者可再參〔羅馬尼亞〕Mircea Eliade 著，楊儒賓 Yang Rubin 譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》*Yuzhou yu lishi: yongheng huigui de shenhua (Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition)*（臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，2000 年）。然神話時間觀與儒家時間觀之「可逆性」又略有差異，相關研究請參黃俊傑 Huang Junjie：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉“Zhongguo gudai rujia lishi siwei de fangfa ji qiyunong”，頁 3-14。

場之形成而作用於現在，現在也是憑藉氣場之匯聚決定未來之氣場。天地間過去、現在與未來的氣場相續相生，或較隱微難察，可如上節所論，存有者對天地氣場的感受和對自身心氣的知覺相涉互涵。儘管存有者的時間體知多乃及於當下而無三態之別，然因存有者之意識起分別而生三態，故也由是具有三態之感，知覺內在心氣相續不斷、相疊而生。既然存有者知覺到心氣的遷流有過去、現在與未來，且是彼此相續相生，所以在天地氣場與自身心氣相符應的狀況底下，天地氣場當然也被感受到有過去、現在和未來三態，且還是彼此相續，不斷疊加、作用。時間三態起於當下，當下分為三態，過去、現在與未來故屬「一體」。

浩浩歷史乃時間之流的人文向度之開展，而時間之流的人文向度與自然向度交滲共融，此乃前文反覆申說者。天地氣場內各處所、各部分往往互相牽絆，由此決定彼，諸彼又決定此，在空間上彼此決定，於時間上亦然，不斷積累、持續作用下去，一方面凝聚成廣大無邊之天地氣場，一方面則造成歷史演變之大趨勢。董仲舒云：

禹水湯旱，非常經也，適遭世氣之變，而陰陽失平。堯視民如子，民視堯如父母。《尚書》曰：「二十有八載，放勳乃殂落，百姓如喪考妣。四海之內，閔密八音三年。」三年陽氣厭於陰，陰氣大興，此禹所以有水名也。桀，天下之殘賊也；湯，天下之盛德也。天下除殘賊而得盛德大善者再，是重陽也，故湯有旱之名。皆適遭之變，非禹湯之過。毋以適遭之變疑平生之常，則所守不失，則正道益明。<sup>51</sup>

此段文旨在說明即使聖王明主在位，亦可能遭逢天災地變，然其天災地變不能歸咎於人主失德無行，而可能是其來有自。董氏的天人感應說，基調是人主及黎民若整體志氣向惡，將遭罹天災地變，惡歲必至；反之，若整體志氣向善，也會感得天地祥和，美歲將臨。基調之外尚有變奏：如果有德者在位，但卻遭逢天災地變，該如何解釋？是人主失德無行嗎？或有其他緣故？

<sup>51</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈暖燠常多第五十二〉“Nuanyuchangduo di wushier”，頁 348-349。

董仲舒這段言論，即是釐清此問題，補充說明天人感應可能之變奏。原來「禹水湯旱，非常經也」，禹水湯旱不屬於天人感應的基調，而是變奏。禹在位天下卻慘遭洪水氾濫，原因並非禹失德無行，乃是之前堯崩殂時，百姓過度哀傷，哀傷之情屬陰氣，過度哀傷則會積聚太多陰氣，陰氣大盛而勝於陽氣，影響天地氣場。然此天地氣場自開始匯聚乃至形成，也是在時間之流中，雖不見得立即顯現其結果，但這「無窮小的力」會決定歷史走向，使歷史趨勢往一定方向發展。歷史趨勢早已決定，當天地氣場整體形成時，結果自然顯現出來，即是至禹時天地氣場和人氣群情之陰氣太盛而招致洪水氾濫，因水亦屬陰氣。

另一例則是商湯，同樣史稱聖王明君，何以其時天下罹患旱災？湯旱原因同於禹水。夏桀為天下殘賊，殘賊者必多聚陰氣，湯弔民伐罪，拯救蒼生於水火之中，後終於憑其盛德革命成功。可天地間總是陰陽之氣交替循環，至陰之氣得至陽之氣剋之，方能轉為中庸平和，但當至陽之氣滅除至陰之氣時，天下無甚陰氣，湯本身之盛德陽氣，加上天下又是陽氣流行，無陰加上重陽，是以造成旱災。從董仲舒對這兩件史事的解釋，便可得知其歷史觀：過去不會已經過去，先前的氣場會影響甚至決定現在，乃至未來的氣場，而整體氣場之間的變化、走向就是歷史的趨勢、發展。還可注意的是，即使是聖王明君，亦是在此天地氣場所形塑的歷史大勢之中，聖王明君也無法完全干預歷史大勢；天地氣場與人氣群情的涵攝作用，有其定理定數，聖王明君仍處在其間且無法完全改變。

事實上，在董仲舒的歷史觀中，不僅天人感應的變奏是如此，基調亦不例外，且是常態。如所眾知，董氏的天人感應說，正是極力倡導天地氣場與人氣群情之間必有所連繫、呼應，且多為正面相關。天地氣場和人氣群情若皆合時運行，將會帶動歷史大勢往美歲治世發展；如果天地氣場與人氣群情流轉不時，也就意謂歷史大勢肯定朝惡歲亂世前進。過去「無窮小的力」形塑成現在之局勢，此刻志氣之剎那變化，將決定未來時勢的大趨向；未來於現在已然決定，現在則是過去所造就。這是時間的「一體化原則」：過去、現在和未來相互決定、彼此作用。Ernst Cassirer 嘗言：

有機物絕不定位於一個單一的瞬間。在它的生命中，時間的三種樣態——過去、現在、未來——形成了一個不能被分割成若干個別要素的整體。萊布尼茲說過：「現在包含著過去，而又充滿了

未來。」我們不能在描述一個有機物的瞬間狀態時，不把這個有機物的整個歷史考慮進去，不把這種狀態與其未來狀態相關聯。<sup>52</sup>

看待個體生命不能只從當下瞬間理解，其現在之狀態，肯定前有所承，由過去種種內因外緣相聚合而成；而定位現在又不能僅以當下為視域，得包含進未來的樣態，才能完整地定位當下。對於個體生命已然如此，歷史乃群體生命之大勢，涵蓋群體生命之過去、現在和未來，以及有關之意義，又怎麼能夠孤立看待、單一詮釋？群體當下之命運，無疑也是過去所致；群體未來之趨勢，同樣早已於現在奠定方向。

大自歷史局勢，小至個人命運，皆於過去已經決定，故董仲舒明宣：「人始生有大命，是其體也。」<sup>53</sup>不過，早已決定的另番表述，即是其來有自、必有所由，是以董氏又道：「美惡皆有從來，以為命，莫知其處所。」<sup>54</sup>現在之命的美惡，均是有所從來，只是多數的現實生命莫知其處所，不明瞭今日所受乃過去所做，今日所做即未來所受。董仲舒云：

今平地注水，去燥就溼，均薪施火，去濕就燥。百物去其所與異，而從其所與同，故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。……美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也。……陽陰之氣，因可以類相益損也。天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。……非獨陰陽之氣可以類進退也，雖不祥禍福所從生，亦由是也。無非己先起之，而物以類應之而動者也。故聰明聖神，內視反聽，言為明聖，內視反聽，故獨明聖者知其本心皆在此耳。故琴瑟報彈其宮，他宮自鳴而應之，此物之以類動者也。其動以聲而無形，人不見其動之形，則謂之自鳴也。又相動無形，則謂之自然，其實非自然也，有使之然者矣。物固有實使之，其使之無形。<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 參〔德〕Ernst Cassirer 著，甘陽 Gan Yang 譯：《人論——人類文化哲學導引》*Renlun: renlei wenhua zhaxue daoyin (An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture)*，頁 73-74。

<sup>53</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈重政第十三〉“Zhongzheng di shisan”，頁 149。

<sup>54</sup> 同上註，〈同類相動第五十七〉“Tonglei xiangdong di wushiqi”，頁 359。

<sup>55</sup> 同上註，頁 358-361。



眾人謂之自然者，只是因為眾人不明白「類感」之理，而「類感」之內在運作是「氣感」，氣無形無相，故其作用也是無形無相，而眾人僅著重於眼見為憑，所以萬物之間的「氣感」便無法徹知。業因此故，眾人以為命乃自然者，但實情卻是有使之然者。

這使之然者，透過同類氣感完成，如今日之美事，是因為過去美行同類氣感所獲得；未來之惡事，則是緣於今日之惡行同類氣感所決定。「同類氣感」對董仲舒而言，乃不移之真理、確實之真相；他羅列許多具體事例，皆為證成「同類氣感」之理。如平地注水，為何水會去燥就溼？均薪施火，為何火會去濕就燥？此乃再平實不過的日常經驗，而其理據正在於「同類氣感」。董氏透過種種尋常經驗闡釋「同類氣感」之理，以及證明確有其理，而董氏所謂的「有使之然者」，正是受此命者自身。自己所以受此命、得此運，緣於自己心行氣類感召而來；自己為美事則召美類，行惡事則感惡類。在空間上有「一體化原則」，時間上也有「一體化原則」，「同類氣感」則揭示了「一體化原則」的某一側面。

依照「同類氣感」，己命所從來，「無非己先起之，而物以類應之而動者也」，均是自己先有所起，故有所感應。董氏所謂的「有使之然者」，既指「一體化原則」或云「同類氣感」，同樣也可指自己——自己使之然也！準此，也不妨說是「自然」：一是「自己使之然」，一是「同類氣感」乃是自然而然，無外力干預的自然之理。

每位存有者的時空知覺或命運不會完全相同，個人命運又是個人的時空氣場逐步匯流而成，兩者絕難斷然切割，個人的時空氣場之意義、治亂以至命運、所受之美惡等，乃是個人所賦予、造成的。緣於個人的志氣能夠影響個人氣場，並賦予意義、價值，由此理路可說人是有自由意志的。<sup>56</sup>個人的志氣會影響乃至決定周遭的氣場及其命運，所以不會是一完全的被決定者，存有者擁有自由意志，只是絕大多數的現實生命，無法常惺惺，隨時保持自覺與自決，因此也往往隨波逐流且不明命所從來。

<sup>56</sup> 主體能夠賦予存在空間意義和價值，表露出主體擁有自由意志。類似的思考理路亦見於潘朝陽 Pan Chaoyang: (現象學地理學: 存在空間的一個詮釋) "Xianxiangxue dilixue: cunzai kongjian de yige quanshi", 《心靈·空間·環境——人文主義的地理思想》Xinling, kongjian, huanjing: renwen zhuyi de dili sixiang (臺北[Taipei]: 五南圖書[Wunan tushu], 2005年), 頁 71-74。

個體如此，群體亦復如是，而且個人尚不能完全違背或扭轉群體情態、趨勢，這道理從董仲舒論「樂」即可見一斑。董氏說：

樂者，盈於內而動發於外者也。應其治時，制禮作樂以成之。成者，本末質文皆以具矣。是故作樂者必反天下之所始樂於己以為本。舜時，民樂其昭堯之業也，故《韶》。「韶」者，昭也。禹之時，民樂其三聖相繼，故《夏》。「夏」者，大也。湯之時，民樂其救之於患害也，故《護》。「護」者，救也。文王之時，民樂其興師征伐也，故《武》。「武」者，伐也。四者，天下同樂之，一也，其所同樂之端不可一也。作樂之法，必反本之所樂。所樂不同事，樂安得不世異？是故舜作《韶》而禹作《夏》，湯作《護》而文王作《武》。四樂殊名，則各順其民始樂於己也。見其效矣。<sup>57</sup>

董仲舒固然在多處提及人主對於世間的治亂負有很大的責任，但當群體情態已成，即便高居人主，影響力遠較庶民為大為廣，仍有辦法完全扭轉歷史大勢嗎？抑或應是在美歲治世時，是時勢造英雄，英雄造時勢；於惡歲亂世時，縱使聖人在位，亦難以回天？

根據董氏論「樂」這一段，可知聖人制禮作樂，仍得依順當時的民心群情，還有當時政權轉移的方式，也是依據民心群情來決定。聖人作為，乃是「應時」而為，非「反時」而作，其「時」正是民心群情；歷史時勢、群體命運、眾生情態，三者實為一也！群體志氣決定歷史大勢，歷史大勢又決定眾生命運，此乃時間向度的「一體化原則」。即使聖人在位也得順應民心群情，並非是違反眾生情態，更不可能完全扭轉歷史時勢。緣此，回答上述問題：美歲治世之成就，肯定是人主與黎民蒼生合力成就，對人主而言，是時勢造英雄，英雄造時勢；同理，惡歲亂世也是人主和黎民蒼生共同導致，只是人主擁有較多資源、較大影響力，所需擔負的責任無疑多些。不過，若世局惡化，歷史大勢明顯歸趨惡歲亂世，縱使聖人在位，恐怕也無力回天！說得更透徹些，值此時局，聖人幾無在位的機緣；因為惡歲亂世甚難類感聖人在位。董仲舒極力尊崇的孔子（551-479），即是最佳

<sup>57</sup> 參〔清〕Qing 蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，〈楚莊王第一〉“Chuzhuangwang di yi”，頁 20-22。類似思想亦見於〈天人三策〉，參〔漢〕Han 班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，〈董仲舒傳第二十六〉“Dong Zhongshu chuan di ershiliu”，頁 2508-2509。

例證。此外，還有一種情況：若時值惡歲亂世，卻出現有德者在位，如商湯、周文等，那便是善惡交替、治亂循環之際，準以「同類氣感」之理，美歲治世亦不遠矣！

## 五、結論

研究董仲舒的歷史觀或其天人關係者頗眾，然討論重點似乎較少直接針對董仲舒歷史觀中潛藏的這道悖論：依據同樣理據，卻能夠同時推演出意志自由和歷史決定兩種相反的論點。<sup>58</sup>另討論意志自由與歷史決定此一普遍之歷史哲學課題，從「氣感」的視域進行分析，或能提供和西方論述相對話的可能性，且在說明人（意志）與歲一世（歷史）之關係上，「氣感」確有其具體性和相當強度的解釋效力，是以本文嘗試透過「氣感」之觀點，回應意志自由或歷史決定此大哉問。

筆者首先確定在董仲舒的時空知覺中，天地時空（歲）和人間歷史（世）存在同類互感的關係。但若欲究「意志自由」此課題，必得轉至存有者本身，因為所謂「意志自由」與否，正是在處理存有者的問題。所以本文從「歲與世」的層次，深入到存有者原具之時空知覺，存有者原具之時空知覺，是存有者能夠思考「歲與世」此一課題的基底、前提，同時也是存有

<sup>58</sup> 論董仲舒歷史觀者，多著眼其「三世說」。而在董氏的天論和天人學說方面，研究成果豐碩，但多數非聚焦「意志自由與歷史決定」此課題，或說本文不太像是純粹討論天人關係，與過去探討董氏天人學說的重點有別；中國大陸雖曾有「機械論的宇宙觀」與「目的論的宇宙觀」之爭，看似與本文所論相類，然當時爭論的實質問題乃董仲舒究竟是唯心論者抑或唯物論者，與本文的核心問題差異頗大。關於這場辯論，可參〔日〕田中麻紗巳 Masami Tanaka：《兩漢思想の研究》*Ryōkan shisō no kenkyū*（東京[Tokyo]：研文出版[Kenbun shuppan]，1986年），頁11-14。至於近年來東亞地區董仲舒研究之回顧，可參王啟發 Wang Qifa：〈近十年來中國大陸兩漢儒學研究的基本走向和最新進展〉“Jinshinianlai zhongguodalū lianghan ruxue yanjiu de jiben zouxiang he zuixin jinzhan”；〔日〕渡邊義浩 Watanabe Yoshiro：〈日本における「儒教の国教化」をめぐる研究について〉“Nihon ni okeru ‘jūkyō no kokkyōka’ wo meguru kenkyū ni tsuite”；辛賢 Xin Xian：〈韓国における近十年間の兩漢研究〉“Kankoku ni okeru kinjūnenken no ryōkan kenkyū”。以上三文均收於〔日〕渡邊義浩 Watanabe Yoshihiro 編：《兩漢の儒教と政治権力》*Ryōkan no jūkyō to seiji kenryoku*（東京[Tokyo]：汲古書院[Kyūkosho-in]，2005年），頁219-233、頁253-286及頁287-302。又最近對董仲舒天人學說較新的研究成果，有馮樹勳 Feng Shuxun：《陰陽五行的階位秩序——董仲舒的儒學思想》*Yinyang wuxing de jiewei zhixu: Dong Zhongshu de ruxue sixiang*（新竹[Xinzhu]：國立清華大學出版社[Guoli qinghuadaxue chubanshe]，2011年），頁101-137。

者的先在結構。而存有者的時空知覺，直接關涉天地之氣和人氣的關係，亦即天地氣場與人氣群情之間的連續性，董仲舒則是使用了「水與魚」這一生動的隱喻。

進一步論證天地氣場和人氣群情彼此間的涵攝作用後，則可由此推導出歷史決定與自由意志的相待共成。自由意志體現在人氣群情的變化，而人氣群情和天地氣場之間存在涵攝作用，故自由意志也會影響、形塑天地氣場。同時，天地氣場與人間歷史有符應關係，因此天地氣場也會決定人間歷史。職是之故，本文方斷言：群體志氣決定歷史大勢，歷史大勢又決定眾生命運；意即歷史決定與自由意志的相待共成。

可是如上之討論仍不夠細緻，尚得處理個體之自由意志及其命運，和個體之自由意志與歷史大勢、群體命運之關係，方較充足。涉此，本文乃藉「同類氣感」和董仲舒論「樂」分析這幾道命題。從中可知個體之自由意志及其命運，也是相待而成。而個體和群體之間則稍微複雜，然主要的幾種關係大抵如第四節所論。

最後，以 Ernst Cassirer 的一段言談作為結束：「如果為了反對這種決定論而否認歷史的因果性，那恰恰是錯誤的。因為因果性是一種適合於人類知識的全部領域的一般範疇，它並不局限於某一特殊的領域，並不局限於物質現象的世界。自由和因果性不應當被看成是不同的或對立的形而上學力量，它們只是不同的判斷樣式。」<sup>59</sup>孔子深知道之將行與廢，乃命也，其間有歷史決定之必然，但孔子依舊展露其「知其不可而為之」的精神，以自身證立自由意志之真實。

【責任編校：林雅雯、李宛芝】

## 主要參考書目

### 專著

〔漢〕班固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Han shu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1962 年。

<sup>59</sup> 參〔德〕Ernst Cassirer 著，甘陽 Gan Yang 譯：《人論——人類文化哲學導引》*Renlun: renlei wenhua zhexue daoyin (An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture)*，頁 280。

- 〔清〕蘇輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlou yizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2007 年。
- 余英時 Yu Yingshi：《歷史與思想》*Lishi yu sixiang*，臺北 Taipei：聯經出版社 Lianjing chubanshe，2003 年。
- 吳國盛 Wu Guocheng：《時間的觀念》*Shijian de guannian*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijingdaxue chubanshe，2009 年。
- 金春峰 Jin Chunfeng：《漢代思想史》*Handai sixiang shi*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2006 年。
- 胡昌智 Hu Changzhi：《歷史知識與社會變遷》*Lishi zhishi yu shehui bianqian*，臺北 Taipei：聯經出版社 Lianjing chubanshe，1992 年。
- 徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史（卷 2）》*Lianghan sixiang shi(2)*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2000 年。
- 張端穗 Zhang Duansui：《西漢公羊學研究》*Xihan gongyangxue yanjiu*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，2005 年。
- 馮友蘭 Feng Youlan：《中國哲學史新編》*Zhongguo zhexueshi xinbian*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2007 年。
- 楊儒賓 Yang Rubin、黃俊傑 Huang Junjie 編：《中國古代思維方式探索》*Zhongguo gudai siwei fangshi tansuo*，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1996 年。
- 葉舒憲 Ye Shuxian：《中國神話哲學》*Zhongguo shenhua zhexue*，西安 Xian：陝西人民出版社 Shanxi renmin chubanshe，2005 年。
- 劉國民 Liu Guomin：《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》*Dong Zhongshu de jingxue quanshi ji tian de zhexue*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2007 年。
- 蕭公權 Xiao Gongquan：《中國政治思想史》*Zhongguo zhengzhi sixiangshi*，臺北 Taipei：聯經出版社 Lianjing chubanshe，2004 年。
- 關永中 Guan Yongzhong：《神話與時間》*Shenhua yu shijian*，臺北 Taipei：臺灣書店 Taiwan shudian，1997 年。
- 〔日〕田中麻紗已 Masami Tanaka：《兩漢思想の研究》*Ryoukan shisou no kenkyuu*，東京 Tokyo：研文出版 Yanwen chuban，1986 年。
- 〔日〕渡邊義浩 Watanabe Yoshihiro 編：《兩漢の儒教と政治権力》*Ryoukan no jukyuu to seiji kenryoku*，東京 Tokyo：汲古書院 Kyukoshoin，2005 年。

〔法〕Louis Gardet 等著，鄭樂平 Zheng Leping、胡建平 Hu Jianping 譯：《文化與時間》*Wenhua yu shijian*，臺北 Taipei：淑馨出版社 Shuxin chubanshe，1992 年。

〔德〕Ernst Cassirer 著，甘陽 Gan Yang 譯：《人論——人類文化哲學導引》*Renlun: renlei wenhua zhexue daoyin (An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture)*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，2005 年。

〔德〕Susanne Weigelin-Schwiedrzik、〔德〕Axel Schneider 主編：《中國史學史研討會：從比較觀點出發論文集》*Zhongguo shixueshi yantaohui: cong bijiao guandian chufa lunwenji*，臺北 Taipei：稻鄉出版社 Daoxiang chubanshe，1999 年。

Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996.

Sarah A. Queen, *From chronicle to canon: The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, New York: Cambridge University Press, 1996.

#### 期刊論文

〔德〕宋灝 Mathias Obert：〈意義、時間與自我——從哲學詮釋學的角度看唐代華嚴宗思想〉“Yiyi, shijian yu ziwo: cong zhexue quanshixue de jiaodu kan Tangdai huayan zong sixiang”，《東吳哲學學報》*Dongwu zhexue xuebao* 第 19 期，2009 年 2 月。