

# 「類思維」與「感應」之聯繫 ——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察\*

陳秋宏\*\*

## 〔摘要〕

本論文探究從《尚書》到《荀子》中，在各種看似零碎分布的，提及「類」這個詞語的文脈中，探索在該文脈使用「類」這個詞語背後所蘊含的類觀念，掘發其文化脈絡和意義，以見出其如何匯聚成能支撐感應觀的類思維關係網絡，及其如何在文化中發揮影響。從中可見出，戰國後期各種推類思想，對用類方式的自覺，皆與類觀念之運用及其於歷史中逐步發展而積澱成更具文化影響力的類思維有關。透過此探究，可讓我們瞥見《易傳》以來感應思想背後的類思維要素，其文化基源和發展線索，能更清楚地釐清「類思維」和「感應」相聯繫的文化樣貌和思維面向。

關鍵詞：類、類思維、感應、先秦、推類

---

\*本論文為105學年度科技部計劃：「『類思維』的理論型態探析——『類思維』與『感應』之聯繫，以先秦兩漢的文獻為主之探討」的成果，感謝科技部之補助以及《文與哲》兩位匿名審查委員之肯定與修改意見，和邱君奎、劉鐸靖兩位助理協助整理、蒐集資料，謹此致謝。

\*\*國立中山大學中國文學系助理教授

## 一、前言：「類思維」與「類應」，理論探討的意義

「類應」作為理論術語，已有一些研究者加以闡發，其中最具理論視野的是鄭毓瑜的研究。其論述主要有幾個面向：（1）、強調「類物」與「類應」等關於「物」的分類與感應的感知體系之形成，以及此種感知模式如何提供、參與了詩歌興感、抒情的活動。（2）、強調「類應」的物類連結方式，讓「物」的關係網絡得以不斷接合、類推、添加，由此逐漸形成一個與「體氣」、「類應」、「抒情」交通參與的類物類應之意義、感知、認識的模式。此二點都涉及到筆者所說的「類思維」。（3）、探討「聽音達意」、「憑聲傳情」的人與物相互應感的共感連類模式，以及君臣間在此共感情境中而形成的聽說應答的方式，勾勒出連類體驗既受聲教傳統影響，也具現在漢賦連綿重疊之語言音節上。（4）、在替換、比興的傳統中，挖掘出「會聚」、「類推」等屬於另一種組織事物、論說進諫的模式，並上溯至古代天子聽政的「誦詩」模式，而隱然將「賦詩」與「誦詩」分別視為比興替代模式與類推類聚模式之源頭。<sup>1</sup>

可以說，鄭氏對「類應」的研究，緊扣幾個面向而展開：（1）、作為感知模式，「類應」是詩歌興感、抒情活動的感知基礎；（2）、以「類應」串聯起身心內外、思維與文字、感知與意義的架構；（3）、「類應」所蘊含的共感連類模式，既承自聲教傳統，與政治場域之聽說應答方式相關，又體現在漢賦的文學特色上，而呈現出歷史性的影響；（4）、類推類聚模式與比興替代模式的歷史對照，成為鮮明的學術議題。這些不同的面向，都與「類應」的觀念視域密不可分，而「類應」，在鄭先生的界定中，就是一種「引譬連類」的理解框架：「總括自先秦逐步發展而來的一套生活知識或者說是已成共識的理解框架，它跨越不同物類、引生彼此應和，時時牽引著群體或個我的種種身心活動；這個『連類』模式因此不是邏輯論辯的程式，而是理解活動進行的基本框架，憑藉這個框架，觸動或開啟我們的視野，導引眼前與過去的深遠的連結，讓身體與世界對談出整體知覺，同時讓傳譯的語言文字如織錦般煥發顯現，透過這個嫺熟上手的理解框架，我們累積知識，同時也累積身體實踐的體驗……」。<sup>2</sup>從中，我們可以發現，「類應」的理論術語，在鄭毓瑜的詮釋下，提升至與理解框架、認知模式、連類模式有關的

<sup>1</sup> 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經，2012年），第一、四、五章。

<sup>2</sup> 同前注，前言頁14。

一整套具有共識性、應和性、積累性、推類匯聚性、連結性的認知架構和世界觀。橫跨身心內外，且具有歷史和文化的縱深。

然而，面對「類應」這個觀念視域，我們也會衍生出一些疑問？諸如：（1）、如此具有統攝性的觀念視域，其歷史根源為何？（2）、此理論術語的形成和影響，是依附於或憑藉何種文化觀和世界觀，方能達致其既廣又深的滲透性？

鄭毓瑜在描述類應世界觀的形成，引述了《易傳》、《淮南子》、《呂氏春秋》等文獻，而在其探討中又認為連類體驗受聲教傳統的影響。雖然關於樂教與「類應」之探討，在鄭氏的論述中並未構成主線，這給了後繼者繼續挖掘的空間。我們參考《禮記·樂記·樂象》篇，可以有進一步的思考：

凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而淫樂興焉。正聲感人而順氣應之，順氣成象而和樂興焉。**倡和有應，回邪曲直各歸其分。而萬物之理，各以類相動也。**<sup>3</sup>

「萬物之理，各以類相動」，實具一理論概括的自覺，其所涵括的理論，依據原文，可簡稱為「類動」。而如再參照董仲舒《春秋繁露》中的說法：「此言道之亦宜以類相應」或「慶賞罰刑與春夏秋冬，以類相應也」，<sup>4</sup>我們可以說，「以類相動」即「以類相應」，「動」即是「應」，「應」即是「動」。「應」是對其關係之概括，而「動」是對其相應狀態及其效果的動態描述，亦即物物之間透過相應而建立關係，而此種關係的動態展現可稱其為「類動」。「相應」是先決條件，而「相動」是對「相應」的不同描述，強化此種「相應」具有的動態性質。如從理論的概括上，雖取「類動」或「類應」皆可，然而根據〈樂象〉篇此句的前文，多出現「應」字（先「感」後「應」、「倡和有應」），再參酌董仲舒之說，筆者寧取「類應」，作為「萬物之理，各以類相動」的概括術語，而不似王禕研究〈樂記〉時多用「類動」一語。<sup>5</sup>

而〈樂記·樂象〉篇所概括的「萬物之理，各以類相動」的「類應」，看似與《易傳》「各從其類」、「同聲相應」之說相近，看似在觀念視域上受其影響，

<sup>3</sup> [清]孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲，1990年），頁1003。

<sup>4</sup> 分別見〈人副天數〉、〈四時之副〉，[漢]董仲舒，鐘肇鵬主編：《春秋繁露校釋：校補本》（石家莊：河北人民出版社，2005年），頁805、797。

<sup>5</sup> 王禕：《〈禮記·樂記〉研究論稿》（上海：上海人民出版社，2011年），頁330-339。

然而，〈樂象〉篇能歸結出「萬物之理，各以類相動」此一更具理論概括、理論自覺的術語，其論述脈絡自有屬於樂教的思路，試析論如下：

(1)、「萬物之理，各以類相動」的理論，是由「聲 — 氣」相感的音樂體驗而得出的（在此主要是聽聲、聆樂），其「以類相動」的兩端，分別是「聲感人」的體驗和「氣應之」的心理、情緒活動。

(2)、再由「聲感人」和「氣應之」之「聲 — 氣」感應狀態，推演至「氣成象」和「樂興」的音樂產生之成果，這是對「發聲成樂」的理論描述。而「（氣成）象 — 樂」亦是一種感應活動，因為「樂」之「興」也是相應於「氣成象」而生的，同樣有先後關係，不過此側重在「發聲成樂」的一面，與前者「聽聲、聆樂」方向有別。

(3)、「（氣成）象 — 樂」的感應活動，就其本質而言也是「聲 — 氣」關係，只是其方向相反，更精確地說，應為「氣 — 樂（聲）」關係。因此，此與前者串聯起「聲 — 氣 — 象 — 樂」之理論架構，就其結構而言，是兩段方向不同的「聲—氣」所組成，可以說，前後的推演是一種連類關係：相同「聲 — 氣」結構的同類類推。

(4)、故〈樂象〉篇「聲感人 — 氣應之 — 氣成象 — 樂興」之「聲 — 氣 — 象 — 樂」理論架構，就涵蓋「感應」與同類類推關係，亦即兼融了「感應」與類思維，簡而稱之，可稱「類應」。

(5)、如〈樂象〉篇原文僅舉出「正聲感人而順氣應之，順氣成象而和樂興焉」一句，則其「倡和有應」的感應特色較為明顯，而類思維的同類類推關係則隱於其間。然而，〈樂象〉篇此處先舉「姦聲感人」再舉「正聲感人」，則具有從反到正類推的類思維意涵，且與排比式連類的思維習慣，重心置於其後之思維特色相同。這就是將前述的「倡和有應」之感應特色，再透過連類事例的強化，而揭露出類思維的自覺。因此，「萬物之理，各以類相動」的類思維自覺，與「倡和有應」之感應相結合。故「以類相動」既有「類動」，也有「感應」。用一理論術語來涵括，即為「類應」。

故知，從〈樂記·樂象〉篇來看「類應」，「類應」此一術語應有其原先屬於「樂教」的脈絡，和鄭毓瑜之用法，自有廣狹之別。故筆者傾向於將鄭氏之論，視為涵括性、統攝性更廣的「類思維」，而將「類應」視為「類思維」之不同用類方式之中，最具理論概括的術語之一。蓋「類思維」是人類進行思維、思考、描述、推理、論證等種種思維活動中，依賴於對「類」的自覺或不自覺的運用，

而顯現出的思維特徵。「類思維」涵蓋各種不同論述語境下，在話語論述中運用「類」這個字詞所蘊含的「類觀念」，<sup>6</sup>以及不特別突出「類」這個字詞，但其推類運思中蘊含各種用類之法，如類推、類聚、類分、連類、比類等，被自覺地運用於思維中，或不自覺地於思維之運用時蘊含類思維之特色。因而，前述鄭毓瑜所論的與「類應」有關的一套理解框架、認知模式、連類模式，就其實質，是「類思維」在文化中的浸透及其特徵表現，更進而是一種文化模式或觀感框架之整體架構。而「類應」，如參照於〈樂記·樂象〉篇之所論，筆者寧願將其從認知模式的高度中拉下，將其視為在整全的「類思維」的各種用類方式、思維方式中，是最能說明「類思維」與「感應」的文化視域交疊互滲之理論述語，映現出先秦以前「感應」與「類思維」密切聯繫的文化現象和思維現象。由此為基礎，更可逼使我們重新檢視先秦文化中，「類思維」和「感應」之間的聯繫和依存關係。

同時，當我們了解〈樂記·樂象〉篇中的「類應」，是感應和類思維的交會。自然可用同樣的視角，來看待《易傳》中所謂「各從其類」、「同聲相應」之說，因為，那也是一種感應和類思維的交會。〈樂記〉與《易傳》之說，或有其屬於樂教和占卜之不同脈絡，我們如暫不用「誰影響誰」這種去尋找因果關係和傳承關係的視野，看待〈樂記〉與《易傳》之說，而將兩者視為共同秉自一個更廣大、影響力更深遠的文化脈絡和思維基礎。則追溯此種文化脈絡的根源，描繪此種文化脈絡的思維基礎，或有助於我們理解「類應」，理解「類思維」和「感應」之間的聯繫和其文化根源。這也是此論文想探索的面向所在。

## 二、「感應」的文化圖景與「類思維」的聯繫

「感應」作為理論術語，實際上涵蓋牽涉的面向十分廣闊，它既可指向對中國古代，尤其是先秦以前的一種思想觀、世界觀的描述與闡發，強調在「天人關係」中，物物交相感應的共感聯繫和文化圖景。先秦以降，「天人相感」成為中華文化最重要的文化特徵和世界觀。同時也在魏晉以後的民間信仰中，與佛法、

---

<sup>6</sup> 筆者使用「類觀念」而不像有些學者使用「類概念」一詞的緣由，實應和著顏崑陽對於「觀念」(idea)與「概念」(concept)之區辨，蓋「概念」乃抽象化、脫離歷史語境的普遍特徵；而「觀念」則與特定時空，特定歷史語境不可分割，見《詩比興系論》(臺北：聯經，2017年)，頁42-44。

宗教的虔信感應效應相結合，而形成源遠流長的宗教感應之說。而「感應」此一觀念視域的滲透，又不獨古已有之，不獨為中國古文明所關切，它又是西方現當代思想家、科學家理論探究的興趣，或非主流科學的研究現象。

從中國思想來看，「感應」之議題從《易傳》以降，<sup>7</sup>一直到漢代董仲舒《春秋繁露》中的天人思想，<sup>8</sup>再到宋代理學對「天人感應」的挪用，<sup>9</sup>皆可見出「感應」在先秦兩漢所確立的思想命題及理論效力，如何成為中國文化的要素。從宗教領域來看，除了竺道生替「感應」一詞賦予佛法意涵，佛學領域也產生許多探討「感應說」的論述。魏晉以降，感應故事的賡續演變，與庶民百姓的宗教信仰緊密結合，成為中國社會的信仰現象，持續至今。<sup>10</sup>說它新，是因為「感應」是現當代西方思想家、科學家熱衷探究的議題之一，比如榮格（Carl Jung，1875-1961）提出的「共時性」觀念，正是受《易經》「感應」觀影響。榮格的觀念在後繼學者的推闡下，更具影響力。<sup>11</sup>再如 Elizabeth Lloyd Mayer 研究「超感官知覺」(Extraordinary

<sup>7</sup> 關於《易傳》與感應原理之研究，可參考楊儒賓：〈從氣之感通到貞一之道——〈易傳〉對占卜現象的解釋與轉化〉，楊儒賓，黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁135-182。

<sup>8</sup> 董仲舒之前，《呂氏春秋》、《淮南子》皆對「感應」思想有所發揮，見陳平坤：〈《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。

<sup>9</sup> 侯道儒說：「雖然漢代以後天人感應說經過許多演變，並且受到一些思想家如柳宗元的批判，但直到宋代它仍然是儒家天人觀中的主流思想」，見〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤為主軸的討論〉，《清華中文學報》第11期（2014年6月），頁236。

<sup>10</sup> 可參考林淑媛：《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式析論》（臺北：大安出版社，2004年），頁22-27。石田弘認為佛教轉化原有的感應論，有三點，觀音的形象明確、平民大眾為主體、類同一體感不再被討論，見〈佛教轉化「感應論」的宗教意涵〉，《海潮音》94卷第5期（2013年5月），頁32-33。其餘相關研究甚多，不詳舉。

<sup>11</sup> 榮格自述他「共時性」(synchronicity，又譯「同時性」)的觀念受《易經》影響，見榮格悼念德國漢學家、易經譯者衛禮賢（Richard Wilhelm，1873-1930）之文，見鄧小松譯：《金花的秘密——中國生命之書》(The secret of the golden flower: A Chinese book of life)（合肥：黃山書社，2011年），頁88-91；或楊儒賓譯：《黃金之花的秘密——道教內丹學引論》（臺北：商鼎文化，2002年），頁299-301。亦可參考楊儒賓：〈同時性與感通——榮格與《易經》的會面〉，收入於朱曉海主編：《新古典新義》（臺北：學生書局，2001年），頁113-150。西方學者闡發榮格「共時性」(「同時性」)觀念者不乏其人，可見 Joseph Cambray 著，魏宏晉等譯：《共時性：自然與心靈合一的宇宙》(Synchronicity: Nature and

Knowing)，就涵蓋「感應」，不過較偏重於主流科學所不重視的「直覺力」、「心電感應能力」，看似與此論文所談的「感應」有別，但 Mayer 最終探究的，是「事物之間不可分離」、「與外在世界融為一體」、「人與人建立聯繫的能力」等議題，這依然與「感應」觀念視域有關。<sup>12</sup>

「感應」有這麼多古今涵括的觀念視域及理論面向，自非本論文之探索所能揭示。因此，面對這個已凝聚無數研究者之各種論述、觀點的詞語，要加以釐清各種二手研究之立論基礎或其論述要旨，無疑是相當困難之事。所幸，本論文之論述，並非聚焦於對「感應」諸說的歷史研究或理論總結，實則著重在「感應」與「類思維」之聯繫。亦即從「類思維」之角度，探究「感應」作為一影響傳統天人思想十分深遠的文化圖景，在思維層次上，其與「類思維」之交會，有何具體特徵？體現出何種思維層次和文化層次的理論意義？因此，這樣的探究，將從與「感應」有關的各種文獻中，抉發有「類觀念」而蘊含「類思維」要素的文脈或段落；或不強調「類觀念」但明顯蘊含各種「類思維」特色的「感應」論述，相互參證，足可作為「類思維」如何與「感應」之說交會、交疊之思考立足點。

我們先從《易經·咸卦·彖》讀起：

咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，是以「亨，利貞，取女，吉」也。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！<sup>13</sup>

此則文獻雖沒有出現與「類」有關的關鍵字，但所有關於「感應」議題的論述，幾乎都會關注、闡發此則文獻，故在此先行討論。比如李健談「感物美學」，認為「『感』是一種心理、生理或物理的感應」，並且形成了精神感應和物質感應兩種基本類型。在論述「感」的源頭時，追溯到《易經·咸卦》。他認為咸卦對男女相互感應之揭露，涉及「感」的原始內涵。並從中論述出此種感應特質所具有的幾

---

*Psyche in an Interconnected Universe*），臺北：心靈工坊，2012 年。

<sup>12</sup> [美] Elizabeth Lloyd Mayer 著，李淑珺譯：《不可思議的直覺力：超感知覺檔案》（Extraordinary Knowing: Science, skepticism, and the inexplicable powers of the human mind）（臺北：心靈工坊，2008 年），頁 355-377。

<sup>13</sup> [周] 至 [戰國] 撰者不詳，[魏] 王弼、[晉] 韓康伯注，[唐] 孔穎達正義：《周易注疏及補正》（臺北：世界書局，1963 年），卷 4，頁 1。

項特徵：(1)、感是無心的，是「自然而然發生的通氣、共鳴和感應」；(2)、「咸」是一種迅速的感應；(3)、「咸」有觸、觸動之意，既有形感（身體接觸），又有心感（心靈感應），這主要取象自〈咸卦〉爻辭「咸其拇」、「咸其腓」等在男女情感交流、身體接觸時的各種意象。除此之外，李健也論述《周易》中的感應，具有交互感應、陰陽感應、同類感應、異類感應等面向。<sup>14</sup>雖然他論述了〈咸卦〉與《易經》感應觀的諸多特色，也觸及到「感應」與「類」的聯繫，但對於「感應」與「類」的闡發，主要揭示出「同聲相應、同氣相求、同類相從」的原則和規律，未再深入探討。這或許也是從《易經》、《易傳》的角度論述「感應」的主要研究趨向，就是著重於闡發「感應」在天人關係中的原理性和各種感應樣貌的多元性和滲透性，及其對文化的影響。即使在討論感應思想的過程中，會提及「類」（主要是同聲相應、同氣相求），然而與「類」有關的討論，多附屬於「感應」之內，在思路上也很難將「類」上升為一種思維現象，而進行與「感應」相參照的探討。

實則，在《易經·咸卦·彖》辭中，除了揭示「咸＝感」的感應原理之外，同時也暗示出類觀念在感應活動中的運用。

(1)、「咸」如果取具體的「咸＝感＝觸」的觸動、接觸之意涵，則所謂的「感應」，是二類事物之間因「觸」而「感」，而建立起「相應」的感應關係。故知，在此種「咸＝感＝觸」的觸動、接觸之感應關係中，已自預設了「二類」事物之關係架構於其間。

(2)、在感應關係所連結的「二類」事物之架構，此二類事物，既可以指「男女」，也可以指「剛柔」，甚至是「二氣」，呈現出從具體到漸趨抽象之事物間，皆可涵括於感應關係架構中。用「二氣感應以相與」來說明感應，別有理論意義。值得注意的是，既然學者們論述中國古代，有所謂的「氣化宇宙論」或「氣一元論」等說，皆強調如《莊子》中所云：「通天下一氣耳」，<sup>15</sup>則萬事萬物皆可謂氣之化成或具現。這可解釋感應關係所連結的「二類」事物，其能感應的基礎：萬事萬物據以感應的「可應性」（具有相應潛能）。在理論上或當時的觀念視域上，因為「萬物＝氣」，因而萬物之間有可以「通氣、共鳴和感應」之可能，這從〈咸卦·彖〉辭中「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平」之描述得到呼應。然而，〈咸卦·彖〉辭在述及「感」的感應特徵（或成立條件）時，卻強調「二

<sup>14</sup> 李健：《魏晉南北朝的感物美學》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁6-11。

<sup>15</sup> 《莊子·知北遊》，〔清〕郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓，1993年），頁733。



氣感應」之「二」，以及「剛柔」、「男女」等二類事物在特定位置（女上男下）之狀態中，才會有所「感」。因而在感應成立的條件中，「二氣」還不能化約為「一氣」，而通常被解釋成「陰陽」，而與「剛柔」、「男女」，在觀念上形成連類的推演關係。

（3）、是故，「剛柔」、「男女」、「陰陽」之「二氣」，已自蘊含「類思維」的觀念，「剛柔」是物質堅硬程度中，對其進行「類分」，而形成「剛 $\longleftrightarrow$ 柔」二端之分野。同樣的，「男女」是人類性別的類分，形成「男 $\longleftrightarrow$ 女」之別；「陰陽」是對氣之特質的概括類分。原先可能借用光影上之對比，將具象之光影推類至抽象之氣，形成「陰 $\longleftrightarrow$ 陽」二氣之分。而〈咸卦·彖〉辭之感應原則，則將此在思維上類分之觀念或現象，再透過「感應」加以串聯。因而「感應」在此類思維之運用上，實扮演著思維「連類」之作用，強調此二類事物透過感應而再生化出新的關係：「天地感而萬物化生」之「化生」。

（4）、除此之外，除了「剛 $\longleftrightarrow$ 柔」等經由感應而將其連類為「剛柔相感」，而在思維上具有「相對相成」之特徵外，「剛、男、陽」、「柔、女、陰」等，又各自構成一可連類衍生之思維結構，因而潛在地帶出下文的「天地」，而形成「剛、男、陽、天」、「柔、女、陰、地」等兩條連類序列。其彼此之間的關係表面上是「剛柔」、「男女」、「陰陽」、「天地」相感應，但又透過連類而串聯在一起，而帶出下文「萬物化生」的感應效應。

（5）、是故「天地感而萬物化生」之感應圖景，是立基於「咸=感」的感應原理，透過「剛柔」、「男女」、「陰陽」等「相對相成」之感應基本要素之結構，以及類思維的推擴，將所有的感應關係串聯起來，而形成的感應命題。然而「聖人感人心而天下和平」之政治效應，為何可接在「天地感而萬物化生」之後？一者是對萬物化生的感應根據之描述，一者是對政化效應之描述，看似分屬於宇宙論與倫理學兩個不同的觀念領域，實則「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平」二句相承，具有思維上連類相及之特色。故「聖人感人心」之感應型態亦是「相對相成」的結構，將「聖人 $\longleftrightarrow$ 人心」之兩端透過感應而連結。於是可將「聖人、人心」之關係，和「天地感而萬物化生」，在思維上兩相對照：「天地感」（「天感地、天地交感」）而「萬物化生」，同樣地，「聖人感人心」而「天下和平」。「天下和平」的人倫理想，同樣是感應效應的產物。於是乎，在思維之連類上，可在前述的「剛、男、陽、天」、「柔、女、陰、地」之序列中，再加入「聖人」、「人心」，而形成「剛、男、陽、天、聖人」、「柔、女、陰、

地、人心」之潛在連類關係。為何「觀其所感」，則「天地萬物之情（實）」可見，因為，「感」除了透過感應的連類關係，強調二類事物可透過感應而再生化出新的關係，甚至萬物之化生，亦是天地陰陽二氣之所致。而為何「天地感而萬物化生」，恐也是取其原型於「男女相感而生子嗣」之基源意象，這也是〈咸卦〉之卦象原意。許多創世神話，都根源自始祖男女之結合，生殖之奧秘，類推於天地創生；或者天地創生之謎題，藉由對男女生殖活動的類推連類，而得到理智上的說解和滿足，這由《易傳·繫辭下》所云：「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生」<sup>16</sup>的前後連類，得到呼應。而這也是〈咸卦〉作為感應理論基源的意義，將男女異性二類之結合，以感應的神祕力量詮釋之。<sup>17</sup>於是乎，在這基源的感應意義中，已自與「類思維」的「類分」（男、女二類是「人類」這個總類的稱呼之下，最簡便的劃分）和「連類」的思維架構密不可分。

〈咸卦〉強調二氣感應以相與，在幾個類分之觀念中，建立起感應連類之思維方式。《周易》中另有一卦，其卦意與〈咸卦〉相去甚遠，甚而相反，那是〈睽卦〉，其《彖》辭曰：

睽，火動而上，澤動而下；二女同居，其志不同行。說而麗乎明，柔進而上行，得中而應乎剛，是以「小事吉」。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！<sup>18</sup>

「睽」者，「違也」，故王弼用「事皆相違，害之道也」<sup>19</sup>來注釋之。然而，「違」強調的是有距離、相分（離）的狀態。〈睽卦〉強調的是「天地」、「男女」、「萬物」之間，有其相違而睽離之處。從思維的角度而論，這是承認事物有其可以獨立看待的一面，「天≠地」、「男≠女」，「萬物中，此物≠彼物」，這也是「類思維」中，

<sup>16</sup> 《周易注疏及補正》，卷 8，頁 12。

<sup>17</sup> 「這種以人自身功能推演天地萬物起源的神話，是極為多見的，最常見的是陰陽交合化生宇宙的神話。……這些，都可看作以自身或自身功能（如男女交合、兩性生殖等）為中心推衍萬物來由的心理習慣」，見鄧啟耀：《中國神話的思維結構》（重慶：重慶出版社，1992 年），頁 125-126。

<sup>18</sup> 《周易注疏及補正》，卷 4，頁 5。

<sup>19</sup> [魏]王弼、[晉]韓康伯：《周易二種·周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 117。

「類分」觀念的顯現。然而，〈睽卦·彖〉卻不僅僅停留在睽違相分的意涵上，反而透過「同」、「通」的觀念，又在相違離之事物中建立起連繫。孔穎達注曰：

以下歷就天地男女萬物，廣明睽義體乖而用合也。天高地卑，其體懸隔，是天地睽也。而生成品物，其事則同也。「男女睽而其志通」者，男外女內，分位有別，是男女睽也。而成家理事，其志則通也。萬物殊形，各自為象，是萬物睽也。而均於生長，其事即類，故曰「天地睽而其事同也。男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！」<sup>20</sup>

所謂「體乖而用合」，是孔穎達為詮釋〈睽卦·彖〉辭中兼容「睽違」與「同、通」此二相反意涵，所作的詮解。「用」，來自於《彖》辭所言的「時用」觀念。「睽之時用」，強調的是要靈活看待「睽」這種「相違睽離」之劃分態度，而不受其侷限。〈睽卦〉的卦象和卦意，與〈咸卦〉相去甚遠，但此種「天地、男女、萬物」有其「睽違相分」之意涵（孔氏所言「體乖」之「乖」），卻證明了〈咸卦〉中提及的「天地、男女、萬物」，在思維上，有其原先可「類分」之處<sup>21</sup>。但〈咸卦〉強調「類分」後，透過「感應」的原則，建立起天地萬物因「咸＝感＝觸」的兼有形觸與心觸（還可加上氣觸），兼有物質感應與精神感應（還可加上氣化感應）所建立起的連類聯繫之關係，此乃《易傳》感應精神的基源特徵。故〈睽卦〉即使以「相違睽離」為其原初意象，但卻不能因為對「類分」之強調而違背整個《易傳》之感應原則，故「時用」觀念的出現，讓〈睽卦〉有了「體乖而用合」之詮釋落差，而這也顯示出，在《易傳》中，雖然於類思維之運用上，承認天地萬物有其可「類分」之處，但其主要趨向，仍然是著重於連類、繫連關係之建立。此點還可由「萬物睽而其事類」之「類」字，得到印證。王弼、孔穎達皆未註解此字，然而我們從「天地睽而其事同也，男女睽而其事通也，萬物睽而其事類也」三句連類的句式來看，「同＝通＝類」，是語意間潛在的呼應。「類」字因而有「通」

<sup>20</sup> 《周易注疏及補正》，卷4，頁5。

<sup>21</sup> 從孔氏詮釋此則所用的「天高地卑，其體懸隔」、「男外女內，分位有別」、「萬物殊形，各自為象」可知。但「男女」相睽違之分，真的只是孔穎達所說的「男外女內」的社會規範？還是有其他類分判準？〈睽卦·彖〉辭之語簡約，我們不得而知。不過此可證明，只要思維上強調其睽違可分，就會去找到根據或理由，而思維上要著重其交互感應，亦會尋其根據。

之意涵，這與〈繫辭下〉所云「以通神明之德，以類萬物之情」之「通＝類」，其句式、語意正可相互印證。

是故，在《易傳》感應之架構和感應所蘊含的思維特徵中，已具有「類思維」之要素，且對「類＝通」之重視高於對「類＝分」之運用。是以《易傳》中有許多文句，明明在講述感應，卻同時提及「類」，此有其內在聯繫，其內在理路和意義，亦可再探究。我們先讀〈乾卦·文言〉：

九五曰：「飛龍在天，利見大人」，何謂也？子曰：「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。」<sup>22</sup>

「同聲相應，同氣相求」二句，幾乎是論述《周易》感應原則最重要，也最常被引述的理論概括之語。「同聲相應」，孔穎達用「彈宮而宮應，彈角而角動是也」來詮釋，而這樂律之感應自為戰國時人的感應觀念之一，《莊子·徐無鬼》亦有此論<sup>23</sup>。此自是事物中，不直接接觸卻能相互感應、互動之最鮮明現象。既難解其原因，但感官又能直接把握，且其隱含著樂教陶養於耳根的文化影響。<sup>24</sup>而「同氣相求」之感應，我們既可以將其視為對「同聲相應」之詮釋，如孔穎達所云：「此二者聲氣相感也」；或是另一個感應原理的揭示，同時也是對其後的各種感應關係的說明。「水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎；聖人作而萬物覩」，這三組感應關係的並列式呈現，有其思維上的意涵，孔穎達云：

「水流濕，火就燥」者，此二者以形象相感，水流於地，先就濕處；火焚其薪，先就燥處。此同氣水火，皆**无識而相感**，先明自然之物，故發初言之也。「雲從龍，風從虎」者，龍是水畜，雲是水氣。故龍吟則景雲出，是「雲從龍」也。虎是威猛之獸，風是震動之氣，此亦是同類相感。故虎嘯則谷風生，是「風從虎」也。此二句明**有識之物感无識**，故以次言之，漸就有識而言也。「聖人作而萬物覩」者，此二句正釋「飛龍在天，利見

<sup>22</sup> 《周易注疏及補正》，卷1，頁4。

<sup>23</sup> 「於是為之調瑟，廢一於堂，廢一於室，鼓宮宮動。鼓角角動，音律同矣。」同注15，頁839。

<sup>24</sup> 亦即一般未受過音樂訓練者，在聽力上並未能聽出此種現象。

大人」之義。「聖人作」則「飛龍在天」也，「萬物覩」則「利見大人」也。陳上數事之名，本明於此，**是有識感有識也**。此亦同類相感，聖人有生養之德，萬物有生養之情，故相感應也。<sup>25</sup>

「水流濕，火就燥」是生活經驗之概括，在水、火與濕、乾等處建立起的思維聯繫，其感應之特質還有生活經驗的支撐。然而「雲從龍，風從虎」之感應，「雲」與「龍」之間的聯繫，還比「風」與「虎」「同類相感」之聯繫，更有理據，透過「水」這個共有的觀念視域之中介，「雲從龍」的感應關係有理據可支撐。然而孔穎達用「虎是威猛之獸，風是震動之氣」來詮釋「風從虎」的相應關係，在「威猛之獸」與「震動之氣」之間的思維聯繫，不如「水畜」、「水禽」透過「水」之中介而顯穩固<sup>26</sup>。因而「風從虎」之感應依據，究竟是否真是「虎是威猛之獸，風是震動之氣」，頗可質疑，或另有其因。然而，魏晉詩中有「虎嘯谷風起」之句<sup>27</sup>，早已出現於孔氏注之前，可見此種感應之物類聯繫，已成為思維中穩固的連結，進入創作中，而形成詩歌中的思維定勢或體驗定勢，構成特定的意象。<sup>28</sup>雖則其理據不明，但不妨礙此種意象的形成。

而「聖人作而萬物覩」在「聖人有生養之德」與「萬物有生養之情」之間，透過「生養」作為感應之依據，並不比「水流濕，火就燥」的生活經驗或「雲從龍」中「水」之中介，還來得具體明確，但卻不妨礙孔穎達據以作為「聖人作而萬物覩」之依據。故「水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎；聖人作而萬物覩」，這三組感應關係的並列式呈現，在思維上是透過先陳述較有經驗依據的感應事例，再接續恍如格言的連類感應對句「雲從龍，風從虎」，來作為感應之理的印證，並逐步帶到此排比論證的核心：「聖人作而萬物覩」（從孔穎達用此句和「飛

<sup>25</sup> 《周易注疏及補正》，卷1，頁4。

<sup>26</sup> 「威猛」就一定「震動」嗎？其聯繫性較為薄弱。

<sup>27</sup> 曹丕〈十五〉：「雉鳴山雞鳴。虎嘯谷風起」，逄欽立編：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983年），頁392、陸機〈赴洛道中作詩二首之一〉：「虎嘯深谷底。雞鳴高樹巔。哀風中夜流。孤獸更我前」，頁684、鄭豐〈答陸士龍詩四首·蘭林〉：「飛龍蜿蜒。山谷氣翳。猛虎嘯吟。清風高厲」，頁721、楊方〈合歡詩五首之一〉：「虎嘯谷風起。龍躍景雲浮。同聲好相應。同氣自相求」，頁860。有明顯用典者（楊），有借用典故者（鄭），有暗用典故者（曹），有實寫景但又與典故暗合者（陸）。

<sup>28</sup> 「勢」在此強調的是一種心理定向。這是由感應、連類而構成意象的例子。

龍在天，利見大人」之爻辭相比附，自可見出），以強化後者之可信度。從更嚴格的邏輯思維而論，「水流濕，火就燥」之生活體驗，和「聖人作而萬物睹」，自屬不同的領域，無法以彼證此。然而對持感應之說者（〈乾卦·文言〉之作者）及其詮釋者（孔穎達）而言，此種感應之理的貫通性，不言可喻，且都屬於「同類相感」。孔穎達還用後起的分析，分出「无識而相感」、「有識之物感无識」、「有識感有識也」之不同類型，而讓感應之理中的「同類相感」，可涵蓋此三面向，無疑讓其更有理論的滲透力和解釋上的清晰度。<sup>29</sup>此種類推式的排比論證，一方面是「具體性思維」<sup>30</sup>的證明，亦即透過「水流濕，火就燥」之具體經驗之可信，透過類推，而證明「聖人作而萬物睹」同樣也是一種「同類相感」。只是其性質如孔氏所言，略有不同，但卻不妨礙其都為「同類相感」的類推方式所得出的感應之理。然而從感應之理的原則來看，此三組是平行式，地位相同的，共同作為「同氣相求」的例證，亦即持此說者和其詮釋者，都接受此三組是「同氣相求」的三種例證，故推類論證之不那麼切合嚴格的邏輯標準，不妨礙此說成立與否。

從〈乾卦·文言〉來看，「同聲相應，同氣相求」的「同類感應」，亦是《易傳》感應類型之一。李健認為，《周易》最基本的感應原則：陰陽感應，是異類相感，而「同聲相應，同氣相求」則揭示出同類相感。李氏並說「同類之中包含異類」。<sup>31</sup>雖其未明言其根據，但從孔穎達之注，自可見出此「同類相感」中的三組五例，嚴格說來，在其所同之「大類」下，依然可細分為各自的異類，尤其「聖人」與「萬物」在類之屬性上比前幾例相距較遠。故「同類相感」所謂的「同類」，其與「異類相感」所謂的「異類」，彼此之間的界線並未十分清楚，這要看類分的依據何在。比如李健所說「陰陽感應」是異類相感，然而如都將陰陽用「氣」的大類統轄，則陰陽反而是「氣」這一大類之內同類相感，「同類相感」的原則反而比「異類相感」，在理路上的涵括性更為周全。因而《周易》既有異類相感，而同類相感自是理路上之必須，由此可推演出無論同類異類，皆可交相感應

<sup>29</sup> 但不能保證其符合邏輯推演之必然性。實際上，邏輯性之清晰和證明之可環環相扣，並非類推式排比論證所能承擔的。此處並非以邏輯性來否定此論證形式，而只是借用邏輯的觀念，來說明，類推式排比論證自有其論證關切的重點，或其進行類推的思維依據，用邏輯的觀念來嚴格檢視，並不切合此種思維之特色。

<sup>30</sup> 楊儒賓說：「《易傳》作者使用的是具體的思維、形象的思維，具體的思維中潛蓄著極多的可能性，它可供人觸發旁通，引類無窮。」同注7，頁164。

<sup>31</sup> 同注14，頁10。

的物物相感之感應網絡。這也是《周易》的感應哲學，被視為「有機宇宙」、<sup>32</sup>「關聯性宇宙」、<sup>33</sup>「普遍的交互作用之中的動態結構」<sup>34</sup>等說之內在根據。

從〈乾卦·文言〉之分析，已自可證「感應」與「類思維」之聯繫，遠比一般對此文獻的解讀更為緊密。然而，我們還有一句「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也」，未詳加闡發。「本乎天者親上，本乎地者親下」，似乎是解釋「同聲相應，同氣相求」之內在理據，然而所謂「本乎」之本，究竟是本質上的聯繫，還是關係上的聯繫，此二句的意涵卻不甚清楚。一方面，從「同聲相應」之理來看，樂律上的共鳴有其樂理之必然，此種「有本之親」自有其理據；而「同氣相求」，從「水流濕，火就燥」來看，水、火與濕、乾等處之間的聯繫，還有某種近似於物理性的關聯，以及生活體驗上的證明，可為理據，因此其「有本之親」，尚可理解；然而「雲從龍，風從虎」之間的「同類相感」，則更偏向於「關係上的鄰近」，而建立起「有本之親」的聯繫。「聖人作而萬物覩」，其感應關係之內在理據更難明瞭，雖則孔穎達用「聖人有生養之德」與「萬物有生養之情」來詮釋之，也未必真能解釋其感應依據，亦僅是孔氏一說而已。然而，從「本乎天者親上，本乎地者親下」來回推，在「聖人作」與「萬物覩」之間，其「有本之親」之本，則恐更近於「關係上」所建立的聯繫，而不一定是本質上的聯繫。然而，〈乾卦·文言〉在此，用「各從其類」來作出最後的理論概括，表現出一種思維上的傾向，就是以「從類」的關係，來統領起各種感應事例，在此，「關係上的鄰近」之從類原則，無疑比本質上的聯繫，更為重要；或者可以用前者（關係上）涵蓋後者（本質上），亦即「同氣相求」之感應原則，更甚於「同聲相應」。另外，我們如從「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也」

<sup>32</sup> [英]李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）著、陳立夫等譯：《中國之科學與文明》節本第七冊（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁38。

<sup>33</sup> 可參考〈理性、關聯性與過程語言〉、〈漢哲學關聯思維模式〉，收入於[美]安樂哲（Roger T. Ames, 1947-）著，溫海明編：《和而不同：比較哲學與中西會通》（北京：北京大學出版社，2002年），頁51-82、111-147。雖然安樂哲認為「關聯性思維」在漢代宇宙論中「占有最為突出的地位」，但他也承認「盡管古老得多的《易經》裡的思想或許提供了有關關聯性的範例性說明」，前揭書，頁69。更精確地說，《周易》中的感應思想，是安樂哲所說的「關聯性思維」的文化根源之一，而漢代感應宇宙論，則是「關聯性思維」最成熟的展現。又，關於漢學家對「關聯性思維」之研究，可參考該書頁59注1之簡述。

<sup>34</sup> 劉綱紀：《《周易》美學》（武漢：武漢大學出版社，2006年），頁179。

來推斷，此種在「天」、「地」等不同領域內的「各從其類」思維現象，實際上是一種因關係之鄰近，而透過連類而類聚的思維現象，各自因其與「天」或「地」相「親」與否的鄰近關係，而匯聚在「天」、「地」此二類中，這是「各從其類」之思維本意。從理論上而言，戰國以後以「五行」連類類聚而形成的一套類應系統，其思維之基源，實與「本乎天者親上，本乎地者親下」和「各從其類」之類觀念有關。劉長林談感應所說的「境域式規律」，<sup>35</sup>其思維基礎正在於此種「有本之親」和「從類」的不斷拉引、類聚的思維現象。不過劉氏從感應的角度而言，強調其境域的規範性和功能性，而筆者從類思維之角度，著重其匯聚延展、連類擴大的思維特質。

然而，在〈乾卦·文言〉此段話的末尾，我們要追問的是，當「本乎天者親上，本乎地者親下」，已經各自從其類的「天」、「地」二大類之連類網絡，此二大類之間，如何建立聯繫？透過「各從其類」的原則，一直往上推，還是會遇到所各從的類，其原先已類分之狀態。那麼，此各從的類，難道就維持其類分之狀態嗎？從孔穎達的注，我們可以發現對於「類」的觀念，有一個新詮釋。他一方面說「本乎天者親上，本乎地者親下」，是「廣解天地之間共相感應之義」，<sup>36</sup>另一方面又引莊氏所云：「『則各從其類者』，言天地之間，共相感應，各從其氣類。」讓「各從其類」的兩大類，再透過「同氣相求」之原則，建立起連繫，而能達致「天地間共相感應」的感應之理的完滿。因而「類」之觀念，與「氣」結合而形成「氣類」一詞，「氣」改變了「類」類分的屬性。此種詮釋，並非《正義》所創，從筆者前述對〈睽卦〉之討論所見到的「類＝通」之類思維特色來看，莊氏「氣類」一詞，依然切合於《易傳》類思維的思路。<sup>37</sup>「氣類」所揭示的，是「類」與「感應」觀念的結合，「氣」自身為一大類，於其間各種事物自可同類相應，縱或異類之相應，其背後也有氣所貫通的「同氣相求」之感應架構。而「類」因而除了有類分、連類、類聚的意涵之外，也具有「通氣」為類，「類＝通」之思維脈絡。

「類」與「感應」觀念的結合，讓《易傳》的感應觀念，除了共相感應的關聯性特徵之外，也具有「類」的秩序感。用楊儒賓的話來說，就是「有秩序性之

<sup>35</sup> 劉長林：《中國象科學觀——易、道與醫、兵》（增訂本）（北京：學苑出版社，2016年4月），頁397-401。

<sup>36</sup> 此版原文作間不作間，不加改動。

<sup>37</sup> 漢人已用「氣類」一詞，見下文鄭玄注。



機體符應關聯」，他也注意到《易傳》「感應」中的「類」，其詮釋有云：

言其「有秩序性的」，意指此種感應雖神妙無方，然其間卻有理路可循。必須「同聲」的，乃能「相應」；必為「同氣」的，乃能「相求」，一切一切，皆「各從其類」。<sup>38</sup>言其為「機體符應」，意指符象之間雖秩序井然，可作為撐起觀念、理論及一切組織層位的參考架構。然而其對列排比之間，卻有神氣貫乎其中，使在其位的符象，隨時都可導致象之變形，甚或非象，以至於重新定象。此乃就客觀層面而言。然再進一步深論，可發現此種「有秩序性之機體感應關聯」，不能視作純為運行於自然世界中的自然法則，它有賴於參與者心靈之介入，才能使其呈現（能徹底使之呈現者，即為「聖人」「大人」）。<sup>39</sup>

此可見「類」在《易經》「感應」觀所呈顯的「機體符應關聯」的架構中，自有其「有秩序性」的意涵和「理路」之必須。然而「類」之作用絕不僅僅是在「感應」的「機體符應關聯」之架構中，注入「秩序性」的要素而已，在「感應」觀所據以依憑的「同類相應」、「異類相感」、「同聲相應，同氣相求」的觀念視域中，其能達致「天地之間共相感應」之「機體符應關聯」，與類思維有關的類分、連類、類聚，以及通氣為類等思維要素，與「感應」觀之運作實密不可分。此種聯繫，一方面給予「感應」觀一種思維連類的思維支撐，另一方面也形成屬於傳統文化中獨特的「類思維」。而如同楊儒賓論述《易傳》「有秩序性機體符應關聯」之特色時，特別強調「不能視作純為運行於自然世界中的自然法則，它有賴於參與者心靈之介入，才能使其呈現」，尤其「能徹底使之呈現者」，是「聖人」云云。這不僅是能朗現「感應」之重要原則，同時也是「類思維」之重要原則，能「取類」與能「通類」者，非一般人所能，〈繫辭〉中有：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。

<sup>38</sup> 同注 7。頁 180 原注有云：「由『類』的觀念，也可見出《易傳》作者追究變化中，仍須帶有秩序。」

<sup>39</sup> 同前注，頁 166。

引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。

子曰：「知變化之道者，其知神之所為乎？」<sup>40</sup>

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離……神農氏作……耒耨之利，以教天下，蓋取諸益……。

夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名辨物，正言斷辭則備矣！其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。<sup>41</sup>

從中可見，「方以類聚，物以群分」之類聚類分的類思維，看似為對「自然世界中的自然法則」如「天、地」之分；「觀象於天」之「天」與「觀法於地」之「地」等所呈顯的一套業已存在於天地宇宙間的客觀秩序，所蘊含的自然法則之再發現。然而，這些業已存在的自然法則，絕非以其先在的秩序性供人俯仰取法而已，還要在人之仰觀俯察、遠近取類之中，得到天文與人文秩序之間的「引」「伸」、「觸」、「長」等各種「變化之道」之詳盡探索和掌握，而能既上「通」於神明之德，又能通「類」於萬物之情，由之奠定起所有人文秩序之能蘊含「尊卑」、「貴賤」、「動靜」、「剛柔」等各種文明之基礎。在這種對文明發展及文明演進的樸素想像及器物取類卦象的理論建構中，自然會將此種「仰觀俯察、遠近取類」的各種與類思維之運用有關的「引」「伸」、「觸」、「長」的各種「知變化之道＝知類」的能力，既歸於聖人或古者包（伏）犧氏、神農氏等遠古聖王上，又將「八卦」或「易」這種依賴感應連類的卦象符號與取類符應系統之複雜思維產物，追溯至遠古聖王之創制上。而多多少少改寫了《易》的來由以及占卜文化之歷史根源和理論意義（這部分楊儒賓已在其文章中作了詳盡的推源和闡發）。究其實，歷史地考索《易》之占卜背景並非〈繫辭〉作者關切之要點，但透過其對「八卦」創制過程的描述，以及「易」所蘊含的「取類」功能，則在無意間向我們揭示，在想像中的「八卦」創制過程中，無論「近取」、「遠取」等涉及到參照「身」、「物」

<sup>40</sup> 〈繫辭上〉，《周易注疏及補正》，卷7，頁1、頁6。

<sup>41</sup> 〈繫辭下〉，《周易注疏及補正》，卷8，頁10、頁12-13。

之「取」，還是「取諸離」等涉及到觀念性的「取」，對類之「取」（這當然包含前述的「引」「伸」「觸」「長」以及各種類思維的運用）的一種理論上的自覺，構成詮釋「易」之所從來的重要觀念視域之一。至此，我們亦會明白，在《易傳》中，無論是說解卦爻辭的過程，還是闡發八卦根源或闡述易之功能的文句中，對類思維的掌握，已有一定程度的自覺，因此「感應」與類思維的聯繫，於文化基源中，其潛在的緊密性實難以忽略。

而《易傳》將「取類」視為古聖王仰觀俯察的能力，又將「易」之卦象的符應關聯性，其「微顯闡幽」之奧秘，用「取類」：「其稱名也小，其取類也大」之類思維詮釋之。此種重視「類」的態度，並非《易傳》所獨有，在《荀子》中，也不斷強調對「類」的認識與運用，是界定聖人的標誌之一，如「聖人者……以類度類」、「成文而類，居錯（舉措）遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也」（〈非相〉，181、193）、「多言而類，聖人也」（〈非十二子〉，216、〈大略〉，1100）、「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也：是聖人之知也」（〈性惡〉，955）。<sup>42</sup>此外，在《荀子》中，君子、大儒，也皆以「能類」許之，如「君子……知則明通而類」（〈不苟〉，91）、<sup>43</sup>「彼大儒者……其言有類」（〈儒效〉，310）。《荀子》同樣也使用《易傳》「水流濕，火就燥」的經驗事例，來說明「物各從其類」（〈勸學〉，15）、「類之相從也，如此之著」（〈大略〉，1091）。然而《荀子》與《易傳》對此事例之詮釋，和《易傳》之「感應」觀有所不同。我們不能因為「物各從其類」之說相同，就說誰影響誰。或許更應思考，這有「類思維」於文化脈絡中的潛在影響，此脈絡有著類思維自身的發展，在《易傳》成書之前，亦有其文化軌跡可探尋。以下，就論析從各別的「類」關鍵字所蘊含的類觀念，如何逐漸匯聚、發展的文化脈絡，以見其類思維之自覺如何浸透於文化中的軌跡。

### 三、從「類觀念」到「類思維」

「類思維」，一般被視作有關分類、連類、類推的思維方式。照理說，只要

<sup>42</sup> 〔戰國〕荀況等，王天海校釋：《荀子校釋》修訂本（上海：上海古籍出版社，2016年）。

論文中凡引《荀子》，皆出此本，僅標頁數及篇名，不另作注。

<sup>43</sup> 從「明通而類」一語見之，「通」與「類」在思維上必有聯繫。

有文明，人類有認知能力，便有面對雜多物象而進行分類，以便於運用、理解、溝通之需求，自此衍生出各種「類觀念」之運用，而交織成可清晰辨認的「類思維」。這自是不分中、西，人類因其思維的近似性，而產生的近似思維傾向。<sup>44</sup>然而，如從字源上，追究「類」這個字與之結合的觀念，在不同文脈、語境中，探究其根源和歷史遷變，或也會發現屬於中國傳統文化對「類觀念」的獨特視域，其有不同於一般所理解的「類思維」之不同文化意涵。如此，自有助於我們思考先秦以前「類思維」觀念視域的組成及其特殊性。

### （一）從「類于上帝」到「永錫爾類」

「類」，許慎歸入「犬部」，《說文解字·犬部·類》有云：「類：種類相似，唯犬為甚。从犬類聲。」段注「類，本謂犬相似，引伸假借為凡相似之稱」。<sup>45</sup>字書從「犬相似」詮釋「類」字，蓋舉自然事物中易接觸者為例，說明「類＝似」的一般用法：犬雖種屬不同，但其形多相近，人難以別之。故借之以說明「類＝似」之用法，但此種說法未免是從字形進行類推而得出的詮釋，亦無以解釋為何其字形中有「米」符，且其他生物亦有形多相近，人難判別之處，為何僅強調「犬相似」？不過「種類」一詞，的確可見出因種屬相近而類似的意涵。《說文》中的「種」字，其釋義偏向於「種植」之「種」，種屬之意涵不甚明顯。不過《說文》「雉」字：「有十四種：盧諸雉，鷓雉，卜雉，鷺雉……伊雉而南曰翬……」。和「羌」字，將四方蠻夷分為六種，<sup>46</sup>此「種」字，已具有類分的意涵。分「十四種」雉，除了以顏色為種屬之別，也有各地不同稱呼而造成的一物多名，被含括於其中；而中原境外之蠻夷分為六種，多是從方位和其名稱所從之偏旁，<sup>47</sup>進行區分，也不涉及種屬之判斷。故知，從種屬的觀念來看這些類分，其具體運用也往往超越較狹義的種屬之類，這也可從側面見出古人「類」觀念的一個特色：不講

<sup>44</sup> 譚戒甫有云：「字內事物，散見紛呈，吾人苟能一一納諸類中，必有倫脊可尋，統系可得。譬之人然，有紅白黃黑之分，古今東西之別，智愚強弱之判，老少妍醜之殊，時境色性，屈指難窮；然類之觀念，永在恒存，決不因之有所消滅。」《墨辯發微》（北京中華書局，2014年），頁198。

<sup>45</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化，1984年），頁481。

<sup>46</sup> 同前注，頁324、143、148。

<sup>47</sup> 「南方蠻聞从虫，北方狄从犬，東方貉从豸，西方羌从羊，此六種也。西南僂人、僂僂，从人。」

究細分的精確性，而容納許多判別、連類的標準。然而，「類＝種」，依然無法說解為何「類」觀念中，具有遠古伏羲氏「取類」、荀子聖人觀中「統類」的崇高性？因此，我們需要更往前追溯，《尚書·虞書·舜典》有云：

正月上日，受終于文祖。在璿璣玉衡，以齊七政。肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于羣神。<sup>48</sup>

孔安國注：「肆，遂也。類調攝位事類。遂以攝告天及五帝」，故「類」為祭天之祭名。在先秦古籍中，不只出現一次。孔穎達正義有云：

「類」，謂攝位事類，既知攝當天心，遂以攝位事類告天帝也。此「類」與下「禋」、「望」相次，當為祭名。《詩》云：「是類是禋」、《周禮·肆師》云：「類造上帝」，〈王制〉云：「天子將出類乎上帝」，所言「類」者，皆是祭天之事，言以事類而祭也。《周禮·小宗伯》云：「天地之大災，類社稷，則為位。」是類之為祭，所及者廣。而傳云「類謂攝位事類」者，以攝位而告祭，故類為祭名。<sup>49</sup>

孔穎達所舉諸例，分別是《詩經·大雅·皇矣》、《周禮·春官宗伯·肆師》、《禮記·王制》、《周禮·春官宗伯·小宗伯》。根據《尚書·舜典》二孔注，「類祭」為舜繼堯位，以攝位而告祭於天。所謂「事類」，諸家說解不詳，從其祭儀之性質推測，或指舜透過此祭天之儀式，向天帝昭告，宣稱其能得當此位，因其攝位所行之事，皆能「類」合於此職位之軌範。<sup>50</sup>不過，這是從蘊含人文禮儀之角度所作的詮釋，如從原始巫文化流風影響的宗教祭儀來推測，或許「類」之為祭，是向天傳達人間聖王繼位時，有足以和上帝相「類」的宗教威權和世俗威權之確立，透過「類」此特定名稱之祭儀，來宣告其合法性，及政權神授的神聖性，而有溝通天人的意義。余英時曾分析「絕地天通」的神話，認為當時天地之間的溝通，需依靠巫術，且是由：

<sup>48</sup> 〔春秋〕撰者不詳，〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書注疏及補正》（臺北：世界書局，1963年），卷3，頁12。

<sup>49</sup> 同前注，卷3，頁13。

<sup>50</sup> 此種詮釋，下文有其他「類」之用法可為參證。

「普世人王」親自以「群巫之長」的身分承擔起與「帝」或「天」溝通的任務。<sup>51</sup>

舜的時代，正在余氏所論顓頊之後，則「類祭」溝通天人的巫文化特徵，亦不能排除。無論如何，「類祭」透過祭天帝的儀式，溝通了天人之間，與祭儀禮制一同流傳。也讓後世「類」這個觀念所蘊含的神聖性，有了更有文化脈絡和文化傳承的依據。此種「類＝類祭」的古義，多保留於與禮制之傳述有關的《周禮》、《禮記》中。《周禮·大祝》：「掌六祈以同鬼神示，一曰類，二曰造，三曰禴，四曰禋，五曰攻，六曰說」，「類」位居六種祭鬼神祭儀之首；〈小宗伯〉：「小宗伯之職，掌建國之神位，右社稷，左宗廟。兆五帝于四郊，四望、四類，亦如之。」鄭玄注：「四類，日、月、星、辰，運行無常，以氣類為之位」。<sup>52</sup>此處的「類」，成為祭祀的對象。和《尚書·舜典》「類祭」專祭上帝不同，此處的「四類」，成為和「四郊，四望」相連類的祭儀之一部分，且再一次，我們看到「氣類」這個組合詞。但在《周禮·春官宗伯·大祝》有云：「國有大故、天災，彌祀社稷，禱祠。大師，宜于社，造于祖，設軍社，類上帝，國將有事于四望，及軍歸獻于社，則前祝」，<sup>53</sup>則此「類上帝」之類祭，被用於「王出六軍，親行征伐」的場合，置之於祭社、祭祖等祭之後。《禮記·王制》有云：「天子將出，類乎上帝，宜乎社，造乎禩……天子將出征，類乎上帝，宜乎社，造乎禩，禡於所征之地。」根據孔注，前者為天子「巡守」之禮，後者為「出征」之禮，皆有「類祭」，但與〈大祝〉不同，此則置之於首。《正義》且云：「天道懸遠，以事類告之」；<sup>54</sup>並非師祭皆稱類者。……但類者，以事類告天，若以攝位事類告天，亦謂之為類。若以巡守事類告天，亦謂之為類。」《正義》在此要釐清的是，有作為師祭（出征）的類祭，有作為巡守的類祭，但都是以事類告天。相較於《尚書·舜典》「類于上帝」，《禮記》等「類

<sup>51</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經，2014年），頁76-80。頁28亦云：「『余一人』通過巫的祭祀方式以壟斷與『天』或『帝』的交通，早在三代之前便已開始了」。

<sup>52</sup> 〔戰國〕撰者不詳，〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏及補正》（臺北：世界書局，1963年），卷25，頁13、卷19，頁13。


<sup>53</sup> 《周禮注疏及補正》，卷25，頁16。

<sup>54</sup> 〔戰國〕撰者不詳，〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏及補正》（臺北：世界書局，1963年），卷12，頁9。

祭」之範圍擴大，已不限於祭天。而且《正義》在此引《古尚書》說：「非時祭天謂之類」，又引許慎之說：「《周禮》郊天，無言類者，知類非常祭」，來提出「類」祭並非固定祭天之祭儀的說法。又云：「然《今尚書》及《古尚書》二說，其文雖異，其意同也。以事類告祭，則是非常，故孔注《尚書》亦云：『以攝位事類告天。』鄭又以類雖非常祭，亦比類正禮而為之。故《小宗伯》注云『類者，依其正禮而為之』是也。」<sup>55</sup>故「類祭」在這些註解家的詮釋下，被定調為即使相應於特定的政治需求，而非時向上帝告祭，但亦須依於正禮。故《康熙字典·示部·十九·禴》，總結舊說，有云：

按《周禮·小宗伯》：「凡天地之大裁，類社稷宗廟，則為位。」《鄭註》：「禴祈禮輕，類者依其正禮而為之」。則知凡言類者，皆謂依事類而為之，如郊祀為祭天之常祭，今非常祭，而亦依郊祀為之，則曰類，非有專稱，故許慎釋之「以事類祭天神」也。本作類。

《康熙字典·示部·十五·類》：「《正字通》禴本字」。<sup>56</sup>又，《說文解字·示部》「禴：以事類祭天神。从示類聲」。<sup>57</sup>從《康熙字典》之詮釋來看，則已將「類」視為「非有專稱」的「非常祭」，與《尚書》中「偏于羣神」的祭祀之首：「類祭」，有著宗教神性消褪的差異。這顯現出注疏家對《尚書》中「類祭」的原初使用場合以及其祭儀意涵，或未能準確把握，而已有時代的差異；或者亦可說，類祭在歷史的演變中，逐漸擴大其可施用的場合，而有時代之異。

《康熙字典》中的「類」字，卻比「類」和「禴」，更切合祭儀祭神的情境。「類」字，左旁「米」、「示」會意結合，象徵以「米」（祭品）祀「示」（神祇），而右側「頁」旁，甲骨文之「頁」像人（大頭）跪坐之形，合此三意，更能彰顯「類」作為「類」之本字，其為特定祭儀以祭神之原初情境，比許慎「種類相似，唯犬為甚」之說更佳。雖然鄭玄注云：「類、宜、造，皆祭名，其禮亡」<sup>58</sup>，不過《周禮·春官宗伯·詛祝》還有專門負責此祭儀所需祝號的人員：

<sup>55</sup> 此諸多引文皆自《禮記注疏及補正》，卷12，頁10。

<sup>56</sup> 李學勤主編：《中華漢語工具書書庫·康熙字典》（合肥：安徽教育出版社，2002年）第八冊，頁277、276。

<sup>57</sup> 《說文解字注》，頁4。

<sup>58</sup> 《禮記注疏及補正》，卷12，頁9。

「詛祝：掌盟、詛、**類**、造、攻、說、禴、禴之祝號。」<sup>59</sup>因此，無論「類祭」還保留著原始巫文化宗教祭儀溝通天人之效應，還是在歷史的演變中，做為一種儀節上的「非常祭」，以相應於天子政治禮儀之所需。「類祭」作為祭天之祭儀，是可以確定的。而與「類祭」相結合的祭儀神聖屬性，也會在文化的積澱中，滲入運用「類」這個詞語的觀念視域中，是以典籍中少用「類」、「禴」，而多用「類」，多少可見，前者之觀念與後者融合之軌跡。以下僅舉數例說明之。

(1)、「類」的反面是「不類」，先秦典籍中，如《尚書》、《左傳》皆出現「不類」，其意涵可再探究。《左傳·僖公十年》面對太子申生「將以晉畀秦」之說，狐突對以「神不歆非類，民不祀非族。」<sup>60</sup>而《尚書·商書·說命上》有云：「王庸作書以誥曰：『以台正于四方，惟恐德**弗類**，茲故弗言。恭默思道，夢帝賚予良弼，其代予言。』」《尚書·商書·太甲中》也云：「王拜手稽首曰：『予小子不明于德，自底**不類**。欲敗度，縱敗禮，以速戾于厥躬。』」<sup>61</sup>《左傳·僖公十年》中的「非類」，指向的是「宗族族類」的觀念，楊伯峻注云：「上句就神言之，非其族之祀，神不受；此句就人言之，非其類之鬼，人不祭」。<sup>62</sup>「神不歆非類」，指的是神不接受非其族類之祭祀，也蘊含著神不庇佑非其族類者之祭。就此點而論「神不歆非類」中的「神」，比前述「肆類于上帝」之「上帝」，更接近於宗族社會中的同宗神（神＝祖宗），範圍比「肆類于上帝」之「上帝」較狹窄，此種「諸侯受命，各有常祀」的祭祀，《左傳》中稱之為「命祀」。<sup>63</sup>此「類」與宗族之聯繫，可由《左傳·僖公二十四年》：「召穆公思周德之**不類**，故糾合宗族于成周而作詩」<sup>64</sup>之語得到呼應。而舜「肆類于上帝」，較不強調「類＝族類」的血緣凝聚面向，即使蘊含著巫文化的影響，但其祭儀儀節化的特徵較

<sup>59</sup> 《周禮注疏及補正》，卷 26，頁 19。

<sup>60</sup> 《左傳·僖公三十一年》，亦有甯武子所說的：「鬼神非其族類，不歆其祀。」之語，〔春秋〕左丘明等，〔日〕竹添光鴻箋：《左傳會箋》（臺北：天工書局，1998 年），頁 380、537。

<sup>61</sup> 《尚書注疏及補正》，卷 10，頁 25、卷 8，頁 18。

<sup>62</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》修訂本（臺北：洪葉文化，2007 年），頁 334。

<sup>63</sup> 同注 60，頁 537。

<sup>64</sup> 同前注，頁 463。此種與「宗族」相聯繫的「類」之意涵，還有《左傳·定公四年》「輯其分族，將其類醜」之說，《會箋》：「僖十年『神不歆非類』，成四年『非我族類其心必異』，是類醜之謂也。此三句以宗族類分之，說其本宗支派及葭蓍瓜葛之屬也。」，頁 1789。



為鮮明。「類祭」為祭告上天的祭儀，無論蘊含巫文化的宗教性質，還是已經人文儀節化了，其特點是王（天子）都必須身居其位：「攝位」，而向上帝告祭。如此，反向而言，則隱含著凡身居王位者，若其德無法配位，或其行事不合度，無法得稱王位者，則有「弗類」、「不類」之評判。是以前述《尚書》中兩則記載，其「弗類」、「不類」之說，都強調的是「德」、「弗類」、「不類」，其政治的意涵更甚於「神不歆非類」中的宗族義涵。從原始氏族文化的發展來看，宗族血緣的重要性可能大於政治儀節的規範性，但是，也不排除在歷史的根源中，兩者有著一體兩面之聯繫。因而這些文獻各有側重。雖則註解都用「類＝善」的意涵直接替換，來闡發文意，但卻未說明其緣由。我們從前述的文獻所蘊含的訊息加以推測，或可找到不同的思考點。

同樣的，以下的兩則文獻，亦有助於此議題的思考。《尚書·周書·泰誓上》有云：「予小子夙夜祗懼，受命文考，類于上帝，宜于冢土，以爾有眾，底天之罰。」將「類于上帝」與「底天之罰」，同時出現於一句話的前後文脈中。而讓「底天之罰」與「弗類」、「不類」之聯繫，在思維上更有可能出現。「類」之觀念視域，與「上帝」（天）和「王」（天子）之聯繫，亦見《尚書·周書·泰誓下》，其文有云：「時厥明，王乃大巡六師，明誓眾士。王曰：『嗚呼！我西土君子，天有顯道，厥類惟彰。』」其注曰：「言天有明道，其義類惟明，言王所宜法則」。<sup>65</sup>用「義類」來註解「類」，且將「義類」歸於天，是王向天所取法之內容。這一方面顯露出聖王法天之思想，和「類于上帝」之宗教祭儀若合符節。另一方面，亦可見出，「類」之觀念視域，有其位於「天」與「王」之間的內在聯繫。此種思維特色，也都呈顯在「類于上帝」以及「弗類」、「不類」之觀念中：既然「義類」歸於天，為王所取法，則王也秉義類，如王之行事不合天道、不合義，則也可稱「弗類」、「不類」，故下文才「述商王違天之事，言其罪宜誅也」。此周武王伐殷，透過〈泰誓〉之宣告，暗中將天之義類從商王轉移到周，也深具政治意涵。「王秉義類」之說，《詩經·大雅·蕩》即提及，其文曰：「文王曰：『咨！咨女殷商。而秉義類，彊禦多懟。』」此詩歷代註解多依《詩序》，認為是召穆公傷周厲王無道而作此詩，「託為文王歎商」（嚴粲《詩緝》）。<sup>66</sup>而

<sup>65</sup> 《尚書注疏及補正》，卷 11，頁 2、3。

<sup>66</sup> 余培林：《詩經正詁》下冊（臺北：三民書局，1995 年），頁 431。

關於「秉義類」其意，舊注多用「汝秉執政事之臣，宜用善人」<sup>67</sup>來詮釋，不過余培林認為「三章述寇攘之臣入內主事，已成氣候，王秉義類，反遭排斥」，<sup>68</sup>則此「秉義類」反近似筆者所論，指天子承天之義類而來。舊注多用「類＝善」注之，則已失去「類」在「天」與「王」之間的思維背景。故知，「不類」或指「神不歆非類」、「周德之不類」的宗族義涵；或指德恐「弗類」、「不類」的政治意涵，然而，「類」都蘊含有在「天」與「王」之間建立聯繫的思維背景。

(2)、前述的「類于上帝」的「類」和「弗類」、「不類」，原先都蘊含有「天」與「王」之間有所聯繫的思維背景。但隨著歷史的演變，此種聯繫逐漸淡化，「類」與「不類」更著重於政治場域中的特定意涵，且不限於「王」（天子）。《詩經·大雅·皇矣》有云：「維此王季，帝度其心，貺其德音。其德克明，克明克類，克長克君」，箋云：「德正應和曰貺，照臨四方曰明。類，善也。勤施无私曰類，教誨不倦曰長，賞慶刑威曰君」，杜預云：「施而無私，物得其所，无失類也」。<sup>69</sup>余培林曰：「四章述文王有明、類、長、君之德，故人民皆順、比也」。<sup>70</sup>鄭玄注「勤施无私曰類」還可見出「類」與王之德的聯繫，然而，杜預注已將其轉化成政教化民的意涵了，「無失類」是民不失類，是施政後的成效（及其想像），與「文王之德」自身的性質略有差距。從中亦可見出，「類」成為君王之德的一部分，其宗教性更為淡化，但〈皇矣〉所述還是指文王。而《禮記·曲禮下》：「言謚曰類。」《正義》曰：「而曰類者，王肅云：『請謚於天子，必以其實為謚，類於平生之行也。』」何胤云：『類其德而稱之，如經天緯地曰文也。』」<sup>71</sup>此可見原先被用來描述「天子」之德「類」或「不類」之觀念，逐漸擴散至貴族亦可以「類」的觀念來定「謚」，見其德是否合於其行。同樣的，「不

<sup>67</sup> [周]撰者不詳，[漢]毛萇傳、[漢]鄭玄箋，[漢]孔穎達疏：《毛詩注疏及補正》（臺北：世界書局，1963年），卷18之1，頁21。

<sup>68</sup> 余培林：《詩經正詁》下冊，頁431。嚴粲之說亦見此頁所引。此「義類」，我們或可詮釋為：「天」與「王」因其權力授予的象徵關係，而締結的契約。「王」作為「天」之人間代言，須符合某些「類」合於「天」之宗教權威和（近似於）道德標準。能符合則稱「義類」（但真能符合還是形式上之符合，另當別論）；王如違背，則稱為「弗類」、「不類」。

<sup>69</sup> 《毛詩注疏及補正》，卷16之4，頁29。

<sup>70</sup> 《詩經正詁》，頁356。

<sup>71</sup> 《禮記注疏及補正》，卷5，頁29。

類」的觀念其指涉也不限於天子，《左傳·文公元年》記載秦、晉殽山之戰，秦軍覆亡，左右怪罪於百里孟明。秦穆公引周芮良夫之詩來罪己，其詩曰：「大風有隧，貪人敗類……」，秦穆公並於其後云：「孤實貪以禍夫子」。按此詩見於《詩經·大雅·柔桑》，根據《詩序》，是芮良夫諫周厲王之作，<sup>72</sup>則「貪夫」雖看似泛指，實暗諷厲王，則此「敗類」就其原意還是指向周天子。不過秦穆公引此詩自咎，將自己對號入座，就其身分而言，並非天子而是諸侯，則「敗類」雖則不一定需解釋成如舊注所言「敗其朝廷等類」之意，但「貪人」則泛指「居上位」者，則「類」也從原先指向天子，後轉而泛指上位者，從中亦可見出時代的轉變。

(3)、《詩經·大雅·既醉》有云：「威儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類。其類維何？室家之壺。君子萬年，永錫祚胤。」此詩詩旨，范家相《詩瀋》曰：「此正是王與群臣宴畢，飲燕于寢，而群臣頌君之詞」。<sup>73</sup>則此「君子」仍指周王。而「永錫爾類」，余培林曰：「言天賜汝之善亦永久不替也」，承自毛《傳》「天長賜汝王以善道矣」。則此「類」，依此解則歸於周王。然而毛《傳》於此之前，有言「能以孝道轉相教化」，故孔穎達發揮之，其言曰：「則知『永錫爾類』為長與爾之族類，調轉相教導也。各欲其類，則可以徧及天下，故云『謂廣之教導天下』」。則此「類」，轉而有因其族類而類推之義。對於「其類維何？室家之壺」，孔穎達引申鄭說，曰：「言羣臣以孝行與其族類者，維云何乎？使在室家之內，皆自先相致恩親，乃後及於天下。使皆室家相親，是謂與族類也。」<sup>74</sup>《左傳·隱公元年》，作者引《詩經》此語評論史事，有言：「君子曰：『穎考叔，純孝也，愛其母，施及莊公。《詩》曰：『孝子不匱，永錫爾類』，其是之謂乎！』」如依此詮釋，則「類」也有類推之義（施及），這也是舊注多採行的思路。在此，在註解家的詮釋中，「類＝善」，如前述文獻中的注法，但其已不限於君王自身，而有孝行之善在其族類推擴，而遍及天下的意涵。而此族類，已不限於宗族意涵的族類，而更具人倫推擴之意涵。此種推類的意涵，從《左傳·襄公三年》「夫唯善，故能舉其類」<sup>75</sup>之說來看，亦可見出其已不限於「居上位」者。

<sup>72</sup> 《詩經正詁》，頁 454。

<sup>73</sup> 《詩經正詁》，頁 388 引。

<sup>74</sup> 《毛詩注疏及補正》，卷 17 之 1，頁 9。

<sup>75</sup> 以上分見《左傳會箋》，頁 25-26、970。

綜上所述，從「類于上帝」的「類」到「永錫爾類」的「類」，戰國以前在使用「類」這個詞語的「類觀念」用法中，實則已具備「類思維」之特性。「類于上帝」是透過「類祭」而溝通天人，在聖王告祭天帝取得政權合法性的同時，也宣告著聖王是上帝在人間的代言人，天所秉有的義類，王須則之、法之。這反映了聖王是溝通天人的關鍵。從「類思維」來看，「類于上帝」的「類祭」，在思維上將「聖王」與「上帝」（天）聯繫在一起，同時又將「聖王之位」與「類祭」所蘊含的祭儀之特定「職位」相聯繫，將「上帝」（天）所蘊含的宗教神權之神祕特質，與「聖王」所應具備、能稱於其職位的能力（德）相聯繫。於是當天子不夠資格擔當此職位及其所蘊含的象徵地位時，「失類」、「弗類」之評判，在思維上指向的是天與人之聯繫的斷裂，此自然會構成政權維繫之緊張，同時也造成天子自身的恐懼：不合「德類」。此時秉自宗教神權的文化觀，能不能「類」合於天，成為其關切的議題。此種由王或者以「群巫之長」主持天人之間的交通，余英時界定為「集體方式的『天人合一』」。<sup>76</sup>如或說「天人合一」與「感應」議題相關，則這也是透過「聖王」與「上帝」（天）相感應，但其由「聖王」承擔了集體的感應關係。如此體現在與此情境有關的「類于上帝」的「類」，則此「類祭」所蘊含的「感應」功能，透過「類」這個觀念從聖王「類祭」的溝通天人關係，建立起「聖王」與「上帝」（天）聯繫在一起的思維連類架構：對「類」與「非類」之觀念，都不離此天人架構。「聖王」成為集體感應觀念的承擔者和發動者，這也是《易傳》中的「感應」，重視聖人、追述八卦之創制，重視伏羲氏取類天地而化成人文，以及《荀子》中強調聖人「統類」等觀念的文化根源之一。在「類于上帝」的架構中，「感應」與「類」同樣密不可分。

而在早期「類觀念」的發展中，「類＝族類」的宗族義涵也有所發展，在歷史的發展中，注入了「永錫爾類」的推類相及，施及天下的思維特色。而這是從人倫的角度發揮「感應」推及之效的思維根源，「類」之感應性質，不再由聖王壟斷其集體性，而逐漸由宗族群體承擔。<sup>77</sup>從中亦可見出，戰國以降「感應」觀中的「集體感應」以及「人倫感應」之面向，<sup>78</sup>已孕育於早期「類觀念」之使用中。

<sup>76</sup> 同注 51，頁 183。

<sup>77</sup> 余英時曰：「所以我稱這種交通為集體方式的『天人合一』，即由地上的『余一人』代表人民的集體與『天』合一。軸心突破以後，『人』立即由集體本位變成個人本位。」，同注 51，頁 183-184。此處「立即」之論斷，失之直率。

<sup>78</sup> 從歷史發展的角度而論，這比一般學者所論「物質感應」、「精神感應」等，更切合文化

雖則早期「類觀念」之運用，還未涉及到「類思維」的多種面向，也未具備理論自覺。然而，探究此種「類觀念」的不同用法，還是有助於我們了解「類思維」的歷史脈絡，及其與「感應」之聯繫。

而對於「類觀念」文化根源之追溯，還有學者結合《山海經·南山經》：「有獸焉，其狀如狸而有髦，其名曰類」<sup>79</sup>之記載，從遠古圖騰制的背景加以推論，將「類祭」的「類」視為是祭祀各氏族祖先神的族祭，而將「類祭」、「族類」之意涵結合在一起，並據以解釋「類＝善」是來自於「非我族類」族類觀的引申。<sup>80</sup>如從原始氏族的文化背景來看，此說有其可能，因為「類祭」、「族類」二說，一著眼於宗教祭祀和政權來源，一從氏族血緣著眼，如往前追溯，可能是一體之兩面，甚或是氏族同族血緣觀的影響更大。原始氏族的血緣關係或許在遠古時代有很深厚的凝聚力，然而進入禮樂時代後，「類祭」的政化影響亦不容忽視。「類祭」佔據公領域的政治場域，其對體制的浸透和所暗示的天人關係，對文化的影響恐比「族類」的人倫感應更具基源的影響力。且用「非我族類」的族類觀來解釋「類＝善」、「不類＝不善」，也忽略了在「類祭」背景中「類＝善」的政治意涵。而用犬或獸的圖騰來解釋「類」的根源，亦無法解釋為何者遠古的某單一圖騰，能與聖王結合，而發揮如此深遠的文化影響。故此說有其簡便明瞭之處，但筆者還是更重視「類祭」的基源意義，但也認為「族類」的文化意涵亦有其基源影響。

以下，續論戰國後「類思維」的理論自覺。

## （二）從各種「類觀念」發展到「類思維」之理論自覺

戰國以後，對「類觀念」的運用更為多元，出現了一些與特定動詞結合的字詞，如取類、比類、推類、通類等，對「類」的認識更具自覺。同時諸子於論辯

---

情境之實況。畢竟所謂「物質」、「精神」之分，更受現代二分思維影響。

<sup>79</sup> 〔戰國〕撰者不詳，黃正謙譯注：《山海經》（香港：中華書局，2014年），頁49。

<sup>80</sup> 陳孟麟：〈從類概念的發生發展看中國古代邏輯思想的萌芽和邏輯科學的建立——兼與吳建國同志商榷〉，《中國社會科學》1985年第4期（1985年4月），頁119-122。「類＝獸名」一說，還是有獨特的文化意義，或許是許慎從「犬」旁解釋「類」的潛在文化依據，然而「其狀如狸而有髦」，指的是有垂髮的貓，而非犬屬，且《山海經》及《列子》中談到此獸皆強調其「自為牝牡」、「自孕而生」，但許慎及段玉裁未強調此點。《列子·天瑞》之文見楊伯峻集釋：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年），頁16。

中廣用譬喻以說理，並在與論敵辯說的過程中，對「類觀念」更有自覺，對於類在論辯說理中的功能，對於知類能力的重視，皆有助於串聯個別的「類觀念」，而交錯組構出文化層次上「類思維」之自覺。這其中以荀子對「統類」之重視，並標舉出「倫類」說，是前此未出現的「類觀念」，其諸多類觀念背後，已可見出某種文化類思維之形成；而墨家《墨辯》屬於名家對辯說之理的邏輯分析和自覺運用，在類觀念上也最具特色。但由於本論文之論述重心，不在辨析各家「類觀念」之得失，而是從中見出從「類觀念」如何組構成浸透於文化中的「類思維」，而與「感應」觀之發展有所聯繫的文化脈絡。諸子各家論述之譬類觀自有些專門著作從邏輯性、學術思想之角度進行述論，此處不贅。<sup>81</sup>以下分述取類、比類、推類等之意涵。

《易傳》中的「取類」觀，從歷史的發展上看，「取」和「類」有著思維上的聯繫。《左傳·桓公六年》：「公問名於申繻。對曰：『名有五：有信，有義，有象，有假，有類。以名生為信，以德命為義，以類命為象，取於物為假，取於父為類。』」<sup>82</sup>從取名所依循的五項原則來看，「類」之觀念，既有「象」的形象相近性，也來自於血緣上的相似性。「取」反映的思維特徵，就在於從一群雜多事物中，根據某些原則，摘選出有本質聯繫或近似聯繫之事物，將其各自建立聯繫。這五種命名原則，皆可稱之為「取」，比如「以生名為信」是「取於生名為信」<sup>83</sup>之省略。其中「以生名為信，以德命為義」其所取之根據較近於本質聯繫，而「以類命為象，取於物為假，取於父為類」則多依憑於近似的關聯，這從「信，義，象，假，類」這些字詞自身的區隔亦可見出。這依然呼應前述筆者所論，先秦時代「類思維」中，在類似的原則下，本質之聯繫和形似之聯繫，並未區辨，反而更著重的是「類」的會通性。

《荀子》中的「取」，有兩個面向，其一，是〈勸學〉篇中「強自取柱，柔自取束」，而這是和下文「施薪若一，火就燥也；平地若一，水就溼也。草木疇生，禽獸群居，物各從其類也」（15）的「從類」觀相聯繫的。此種「取」，毋

<sup>81</sup> 可參考黃朝陽：《中國古代的類比——先秦諸子譬論》，北京：社會科學文獻出版社，2006年、張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》，北京：人民出版社，2011年。

<sup>82</sup> 同注60，頁152。

<sup>83</sup> 註解認為「名生」作「生名」較佳。亦可見《論衡·詰術篇》：「以生名為信，若魯公子友生，文在其手曰『友』也；以德名為義，若文王為昌，武王為發也。」〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁1033-1034。

寧更強調由「強」而招致「柱」（拄）、<sup>84</sup>由「弱」而招致「束」的一種內在必然性，隨著時間之發展而招致的結果。因而從類思維之角度而言，此「各從其類」的排比論述，無疑比《易傳》之說更為嚴謹。另一面向的「取」，是〈大略〉篇所云：「君人者不可以不慎取臣，匹夫不可以不慎取友。友者，所以相有也。道不同，何以相有也？均薪施火，火就燥；平地注水，水流溼。夫類之相從也，如此之著也，以友觀人，焉所疑？取友善人，不可不慎，是德之基也。」（1091）這種「取」，和前者不同，強調的是從一群「臣」、「友」間加以擇取。然而荀子同樣用「從類」的原則，強調「取」背後「善」、「德」相從的重要性，這不是內在必然性的聯繫，而是透過「從類」之原則，而強化「取友」之取的人倫意義。至於《韓非子》中，已將「取類」連結成詞，〈飾邪〉篇有云：「故人臣稱伊尹、管仲之功，則背法飾智有資；稱比干、子胥之忠而見殺，則疾爭強諫有辭。夫上稱賢明，下稱暴亂，不可以取類」。<sup>85</sup>此「取類」意近於「取法」，意謂人臣所稱自相矛盾，不可以取法。然而從類思維之角度論之，稱人臣此類矛盾之說，於為政上不可以取之，亦通。至於《墨辯》中「大取」、「小取」之「取」，則是名辯意義上的限定用法，其與「類思維」之密切聯繫，自不待言。但其已為該學派之特殊用法，雖映照出類思維發展的特定文化現象，顯露出推類思考漸趨嚴密的名辯特色，但不一定於文化產生深遠的影響，故此不贅述。

「取類」之觀念，除了《易傳》加以闡發，《文心雕龍》論「比興」及創作之需有所強調外，<sup>86</sup>漢代以後大多將其歸於聖人，如《漢書·刑法志》有「聖人取類以正名」<sup>87</sup>之說，又三國杜瓊有云：「魏，闕名也，當塗而高，聖人取類而言耳。」<sup>88</sup>

<sup>84</sup> 王天海取劉師培、鍾泰之說，「強則可取以拄物」（16）。

<sup>85</sup> 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注：《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁363。

<sup>86</sup> 〈比興〉：「觀夫興之託喻，婉而成章，稱名也小，取類也大」、「夫比之為義，取類不常」；〈鎔裁〉：「舉正於中，則酌事以取類」，〔南朝齊〕劉勰著，詹鎰義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁1344、1362、1182。不過同一個詞語在不同的論述文脈中自有不同的類觀念語境，劉勰的「取類」觀與比興有關，但又不限於比興，其與前代的類思維自有聯繫，但又有其批評論述中的獨特意義。此自可另撰文論述，此處不贅。又，匿名審查者建議可再梳理「興」與「類思維」與「感應」之聯繫，由於此議題相當重要，但置之此文之脈絡中恐有失焦之虞，故暫不加論，亦可另撰文討論。

<sup>87</sup> 〔漢〕班固撰：《漢書》（臺北：鼎文書局，1977年），卷23，頁1079。

<sup>88</sup> 〔晉〕陳壽撰：《三國志》（臺北：鼎文書局，1980年），頁1022。

等，此可說是「類祭」的類觀念中，「類」與聖王相聯繫的思維現象之隔代遺存，然而此說「取類」之類思維特質已扁平化了。而荀子「取」與「從類」觀相聯繫的類思維意義，就在於荀子在諸多從類之事例前，加上「物類之起，必有所始；榮辱之來，必象其德」之理論原則。此原則結合了「物類」與「象德」在思維上的聯繫，「必」象其德之「必」不可忽視，這代表了「物類」與其在思維上能「取」、「各從其類」的「德」之間，從思維上必能找到其聯繫（象、像）。此種「取」，和《易傳》「取諸」、「取類」之用法，在思維上是有其聯繫的。而且荀子「必象其德」之說，和《易傳·繫辭》「易者，象也，象也者，像也」兼融「形象」、「仿像」之意涵，也是近似的。梁啟雄詮釋《荀子·勸學篇》此句，正援引〈繫辭〉之說<sup>89</sup>，可證此內在聯繫。孔《疏》云：「調卦為萬物象者，法象萬物，猶若乾卦之象，法像於天也」。<sup>90</sup>「物類」之有其形象，如天是一象，乾卦法天，其所法者，有所象之德；對乾卦有各種解釋，其解釋也涉及到與「榮辱」有關的各種生活情境或道德意涵。從類思維的角度言之，荀子之說與《易傳》之說，皆涉及到在物類（象）與其所取之事類、義項，或所象之德，在兩者之間建立聯繫的連類關係（像、取）：「乾」——「像」或「取」——「天」；「強」——「像」或「取」——「柱」，只是《易傳》所述較荀子更具類思維之理論自覺，更具理論體系。

「比類」，較早的意涵，使用在政治領域，如《國語·周語下》：「其後伯禹念前之非度，釐改制量，象物天地，比類百則，儀之于民，而度之于群生」，<sup>91</sup>「比類」是對政事之各種儀則規範的釐定和劃分。另外，在祭祀前比較祭品的準備工作，也有「比類」的觀念。《禮記·月令》：「是月也，乃命宰祝，循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色。必比類，量小大，視長短，皆中度」，孔疏：「已行故事曰比，品物相隨曰類。」<sup>92</sup>「比類」則指向對犧牲的毛色、重量權衡比較後再歸類的意涵。其後則引伸至對抽象觀念的排比歸類，如《荀子·非相》：「……禹跳、湯偏，堯、舜參牟子。從者將論志意，比類文學邪？直將差長短，辨美惡，而相欺傲邪？」（169）王天海注：「排比歸類」，指的是將其文章比類於其志意，勝過比附於容貌。《禮記·樂記》「君子反情以和其志，比類

<sup>89</sup> 《荀子校釋》，頁15。

<sup>90</sup> 《周易注疏及補正》，卷8，頁11。

<sup>91</sup> 〔春秋〕左丘明，〔吳〕韋昭注：《國語》（上海，上海古籍出版社，2015年），頁66。

<sup>92</sup> 《禮記注疏及補正》，卷16，頁18。



以成其行」，亦如此，《正義》曰：「調比擬善類以成己身之美行」。<sup>93</sup>意謂：所聽之樂為正樂，比類於情性之善。然而「比類」作為成詞，在先秦使用不廣。

「推類」，作為一連結成詞的觀念，始自《荀子》，〈臣道〉有云：「上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如景，應卒遇變，齊給如響，推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。」（568）對臣所應具有的「推類」以應萬方的能力，其實也跟荀子對聖人「統類」之重視有關，說詳下。而〈正名〉所云：「正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖。」（904）則偏重於名辯上對「推類」的重視。實則「推」字往往蘊含「推類」的思維，<sup>94</sup>只是不在「類觀念」上點明「類」之關係，典籍中或多稱「推之」。<sup>95</sup>然而在儒家文獻中，「推」多指向道德心之推擴，像荀子對推類的重視，有其名辯上的要求，則非儒家孔孟舊說之旨。儒家「推」擴的仁心，實與「恕」之精神相表裡。譚戒甫注釋《墨辯》「恕」：「恕也者以其知論物而其知之也著，若明」之說，論述儒、墨觀點之異，有云：

事物有不能接知者，故恕尚焉。恕者推概比度之義。章炳麟云：「心能推度曰恕。故夫聞一以知十，舉一隅而以三隅反者，恕之事也。守恕者善比類。荀卿蓋云『坐於室而見四海；處於今而論久遠；疏觀萬物而知其情。』參稽治亂而通其度』：此謂用恕者矣。」……名家言恕即推類（Inference by Analogy），為求知方法之一種。儒家不然，言恕每並言忠；則為人生哲學之一條件而已。忠為體而恕為用；苟忠不立，則恕將漫無裁制。故曾參以孔子「一貫之道」為忠恕；孔子答子貢「可以終身行之」之一言，亦以「己所不欲、勿施於人」為恕；而中庸謂「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」：均以「己」為權衡，以比量事物。他如《大戴禮·小辨》篇，

<sup>93</sup> 《禮記注疏及補正》，卷38，頁8。

<sup>94</sup> 《孟子·梁惠王》「故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣」，〔戰國〕孟軻等，〔清〕焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁87。又此章中如「老吾老以及人之老」、「舉斯心加諸彼」等，皆有道德心類推之意涵。《禮記·祭義》：「曾子曰：『夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。』」，《禮記注疏及補正》，卷48，頁23。

<sup>95</sup> 《荀子·富國》：「故自天子通於庶人，事無大小多少，由是推之」（427）。此種用法漢以後較常見。

「內恕外度曰知外」。《管子·版法解》：「度恕者度之於己也。」《尸子·恕》篇：「恕者以身為度者也。」《離騷》云：「羌內恕己以量人兮」。王逸注：「以心揆心為恕。量，度也。」《賈子·道術篇》「以己量人謂之恕。」《聲類》云：「以心度物曰恕」。朱熹注《論語》云：「盡己之謂忠，推己及人之謂恕。」其所以為推者，皆不外乎以身、以心、以內、以己為比勘，即所謂忠之用也。<sup>96</sup>

故儒家重視「推」、「恕」，皆以「忠」之道德心，從「以身、以心、以內、以己」的自我道德心之覺醒及立身行事，而推擴衡度事理，建立起道德心與世界的聯繫。「恕」之重要性還高於「推」。然而從思維之角度來看，「恕」之仁心推擴，在思維上還是兼及「己」與他人（「他類」，可再類推）之結構，故與「恕」相關的動詞如「施」、「揆」、「度」、「量」、「推」等，都蘊含類推之意。然而儒家並非沒有如墨辯「恕也者以其知論物而其知之也著，若明」的思辨層次上的「恕」，不過在《荀子》中，多稱「類」或「推」，亦有稱「度」者，如章太炎所舉「心能推度曰恕」、「守恕者善比類」之說，「推度」、「比類」皆荀子之所擅。在儒門中，孟子雖善於取譬論說，然而真正在類思維上有所自覺者，則推荀子。周志煌有云：「也正因為荀子重視萬事萬物之分類判別，藉由『類』的清楚掌握與分析，能將各種事物之類屬作一妥善之歸納與安頓，並連結成一縝密而又有序的關係網絡（relationships networks）。」<sup>97</sup>此種類思維之自覺，自是孟子所難及。

前述章太炎所舉《荀子》之說，其中的動詞「見」、「論」、「知」、「通」等，皆有類推之意涵。如〈大略〉篇所言：

有法者以法行，無法者以類舉。以其本知其末，以其左知其右，凡百事異理而相守也。慶賞刑罰，通類而後應；政教習俗，相順而後行。（1063）

「類舉」，舊注多用「類＝例」釋之，然而此處荀子所重視者，依然是能類推的能力。故下文中的兩個「知」字以及「通類而後應」之說，皆與前文呼應，強調的

<sup>96</sup> 同注 44，頁 82-83。

<sup>97</sup> 周志煌：《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》（臺北：洪葉出版社，2013 年）頁 72。

是禮法之規範有其侷限，一旦無法則可遵循時，為政者應善用推類之能力：「以其本知其末，以其左知其右」，從已有的法度推類應用至未有禮法法度可堪遵循之事。如此面對各種慶賞刑罰之事，皆能「通類而後應」，亦即能推類會通各種案例，而能應變無窮。故此「通類」，既不是熊公哲所說的「合符禮法」(1066)，而是掌握禮法之精神後能再類推；此「應」，也不是楊倞所說的「百姓應之」(1065)，而是能運用推類之法者，遂能應事而變。實際上，楊倞已在注語提及此意：「謂雖禮法所未該，以其等倫比類而通之」(42)，正切合「無法者以類舉」之文意。然而這是楊倞對〈勸學〉篇「倫類不通」之注。

《荀子》一書中的「類」字，多蘊含有此種「類推事理」之能力，有時楊倞注還能注出此意，不過今人王天海在校釋時，有少數校釋能掌握此意涵，但多數多將「類」解為：「類＝事理」，如「倫類不通」之注，或「其言有類」之注。或「類＝有條理」，簡化了「類＝類推」之意涵。然而，這是《荀子》最看重的類觀念：

聖人何以不可欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。（〈非相〉，181）

「以己度」讓人想到前述諸多文獻的「恕」，然而，道德心推擴的意涵已非核心，更重要的是一種以類推揣度古今事理的認知能力或觀照能力，將推類與人倫之秩序在理論上融而為一，此即周志煌所言的「在這種『度』的推類之中，透過類的連屬建立各種事物之關係網絡，且能從中釐出秩序，建立法則理序（倫類）」。<sup>98</sup>「類不悖」即前引〈正名〉篇「推類而不悖」，荀子認為一旦掌握此種能力，則對事理之判斷「雖久同理」，而能「不惑」。此種在認知應事上能依據「類推」之原則，加以靈活思考而應變的思維能力，荀子認為其是聖人、大儒、君子、王者、聖臣言行間所必備的能力，更為施政之必須。〈非相〉有云：「成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也」，〈儒效〉云：「大儒……其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當」、「倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所擬作，張法而度之，則庵然若合符節——是大儒者也」

<sup>98</sup> 同前注，頁 75。

(315)、〈不苟〉：「君子……知則明通而類」、〈王制〉：「王者之人，飾動以禮義，聽斷以類，<sup>99</sup>明振毫末，舉措應變而不窮矣，夫是之謂有原。是王者之人也。」(365)而這種推類能力的具體內容，《荀子》中也有部分舉例，如：

故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：「以近知遠，以一知萬，以微知明。」此之謂也。（〈非相〉，175）

無論是「數」、「審」，還是「故曰」中的三個「知」，都蘊含類推的思維要素。意謂透過已知的經驗、法則，或離自己比較近的時代、事例，來作為推斷未知之事的依據或基礎，如此方能應變不窮，而不被有限的經驗所侷限。而荀子為何重視此種「能類」的思維能力，關鍵可能在於荀子「法後王」之主張中，還包含著對「法先王」之重視。〈儒效〉：「法後王，一制度，隆禮義而殺《詩》、《書》，其言行已有大法矣，然而明不能齊；法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也……是雅儒也者」(314)。然而其後對「法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬；苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；倚物怪變……是大儒者也」之論述，相當耐人尋味，因為學界一般都將「法後王」視為荀子主要的政治思想，然而〈儒效〉篇中，「法後王」時代的「雅儒」，還比不上「法先王」時代的「大儒」，該如何解釋？廖名春論述荀子「法後王」諸說，總結有云：「主觀上的法古，客觀上的重今，這是荀子『法後王』說所具有的雙重意義……以『法後王』說濟『法先王』說之窮」<sup>100</sup>周志煌也說「荀子提倡的『法後王』並不礙於孔孟所云的『法先王』」。<sup>101</sup>故知，荀子雖主張「法後王」，但他也深知，在「法後王」禮義大法已有準則的時代中，如在上位者或人臣，未能類推應變，「誅賞而不類，則下疑、俗險，而百姓不一」(〈富國〉，451)，國家必亂。既然「能類」是聖王或「法先王」時代大儒的應變能力，以類之為類推，足以應付未嘗聞、未嘗知的各種情況，則在「法後王」的時代中，對「舉統類而應之」之強調，則可「以淺持博，以古持今，以一持萬」（「持」字亦蘊含推類思維），借用「法先王」

<sup>99</sup> 安積信曰：「謂聽斷之法，雖舊典所未有，而能以類通之，以權其宜」。此說比王天海「聽斷以類，猶言以事理處決政事。類，即事理也」更佳，《荀子校釋》，頁366。

<sup>100</sup> 廖名春：〈荀子「法後王」說考辨〉，《管子學刊》1995年第4期（1995年4月），頁22。

<sup>101</sup> 同注96，頁76。

時代（周道）大儒之善推類能力，而濟「法後王」時代之不足。如此既可見荀子「法先王」、「法後王」之說不可分割，同時亦可知「類」觀念在荀子思想中的重要性。而廖名春也提到，荀子「類不悖，雖久同理」之認識，與「古今一也」之結論密切相關，《荀子》中亦多處出現「古今一也」之論述。筆者前文所引〈非相〉「聖人……以類度類」之一段引文，正可見出荀子推類思維之有效性，是建立在古今歷史發展的連續性和可類比、可借鑑之思維基礎上。

不僅如此，與典章制度有關的規範及名號，亦須透過「從類」的原則，加以管理：「凡爵列、官職、賞慶、刑罰，皆報也，以類相從者也。」（〈正論〉，714）。就算法後王，禮義大法皆有準則，禮亦須與時俱進，這時，「類」也是調節禮的原則之一：「若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比純備，足以為萬世則，則是禮也。非順孰修為之君子，莫之能知也。」（〈禮論〉，780）能不能「知類」、用「統類」，<sup>102</sup>是君子與小人、俗夫之區別：「其行也悖，其舉事多悔，是小人之知也。齊給便敏而無類（不善用譬類、類推），<sup>103</sup>雜能旁魄而無用，析速粹孰而不急，不恤是非，不論曲直，以期勝人為意：是役夫之知也。」（〈性惡〉，955）。而為何重視由君子、大儒之能「類」者治理人民，因為「法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失其人則亡」（〈君道〉，526），推類之運用得宜，需要思想清晰，善用譬類類推，能通類者（得其人），「言以類使」（〈子道〉，1126），而又「以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。」（〈王制〉，374），此不獨治理人民所需，面對論敵，亦能舉統類而應之，「是故邪說不能亂，百家無所竄」（〈正名〉，905）。荀子類思維之豐富性和價值，正如周志煌所說：「荀子學說中涉及『統類』『倫類』等觀念的論述，實際上「類」已包含了邏輯學、認識論、知識論，乃至倫理、道德哲學方面的意義」。<sup>104</sup>荀子之說，在類思維發展中的重要意義，就在於透過類推，串連起古今視域，串聯起類推法則與政治的

<sup>102</sup> 〈非十二子〉篇「齊言行，壹統類」楊倞注云：「統，謂綱紀。類，謂比類。大謂之統，分別謂之類。」（213）楊倞於注文中大都用「統類＝綱紀」注之，但此注較能點出「統」與「類」之別，「類」是相應於各種情境而用的類推、比類、觸類旁通之思維方式，而「統」則是強調「類」之有「統」，更有條理、綱紀。

<sup>103</sup> 注家多用「類＝善」、「類＝條理」、「類＝禮法」釋之，皆隔一層，見頁959。此指俗夫口才敏捷，雖能廣知，但其所言之推類皆不合理，只以勝人為目的，而無益於政事。

<sup>104</sup> 同注96，頁74。

密切聯繫，而對漢人產生影響。<sup>105</sup>

是故，在《荀子》的論述中，「能類」、「知類」、「舉統類而應之」、「通倫類」，對於「類」之重視和理論自覺，乃儒門之最。這一方面是荀子個人對認知的重視，另一方面也是相應於《墨辯》對譬類論證的論述所作出的回應，顯現出此種時代氛圍中，重視且自覺地論述「類」之傾向。此種傾向，已能見出將之前個別的「類觀念」，串聯起而成交互呼應的「類思維」之時代趨勢。從思維的角度而言，《易傳》中與感應有關的類思維要素，從《尚書》中的「類于上帝」到《荀子》，在時代的發展中，已都完備。無論是取類的觀念、從類的觀念，還是類與通的聯繫、類與應的聯繫，還是知類的能力，甚至以「恕」之仁心推擴，所串連起來的由己及於他人的推類結構，亦可說是「類＝宗族」觀念的重新闡發，此皆是《易傳》感應觀在理論上進行論述時，潛在地援引的思維框架和類思維要素。到了《呂氏春秋》，我們更可見出，原先在《易傳》中從「同聲相應，同氣相求」而推出的感應從類思想，在《呂氏春秋》中，「類」反而成為最核心的觀念：

**類固相召，氣同則合，聲比則應。**鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流溼。均薪施火，火就燥。山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，雨雲水波，無不皆類其所生以示人。故以龍致雨，以形逐影。師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，眾人以為命，安知其所。<sup>106</sup>

「類固相召」，陳奇猷認為作「固」作「同」皆可通，不一定須改為「同」。實則「同」之意涵已見於「類」中，作「固」更可強調同類相召有其必然性的認知態度。此則文獻，擴寫了《易傳》中從類相感應的意涵，「類」彷彿是感應的徵兆或「象」，由自然示之於人面前，可以察知。「無不皆類其所生以示人」，「皆」或作

<sup>105</sup> 可參考周志煌前揭書第五章，尤其頁169所云：「因此，『天人相應』與『天人相分』兩個背反的思想，卻巧妙的在『類』的知識及『推類』的認識建立上，找到其綰合之處。」

<sup>106</sup> 〈應同〉篇原作〈名類〉，自可見出其與類思維之聯繫，見〔戰國〕呂不韋等，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年4月），頁683。《呂氏春秋》中還有〈召類〉、〈愛類〉、〈別類〉諸篇，陳奇猷將其歸於兵陰陽家、陰陽家、惠施流派、方技家等，或有其學派劃分之考量及判准。然而如前文所論，〈樂記〉、《荀子》、《易傳》皆有類思想，其他先秦文獻亦多類觀念，自可見類思想滲透諸子各派，不專為某家所有。

「比」，或能更凸顯比類物象而預示吉凶之意涵。《淮南子》作「各象其形類，所以感之」，此種意涵更為明顯。另外，《呂氏春秋·應同》篇還強調眾人不知觀察類，而判斷禍福：「禍福之所自來，眾人以為命，安知其所」，這也可見知類的能力非一般人所能，和荀子對聖王、大儒、君子知類能力之強調、《易傳》將取類歸於遠古聖王，其性質亦十分接近。就是認為此種特定的類思維能力，是認識世界的特殊眼光，只是荀子更強調統類之應在「法後王」禮制中的政治意涵，《易傳》強調取類與《易》之符號對應系統的理論聯繫，而〈應同〉篇則將其視為吉凶禍福之預示。故到了戰國末期，自可見出類思維的深化、擴散，對推類、取類的重視，且浸透於不同的學派中。

到了漢代，《淮南子》中，「感應」中「感」的層次，從「咸=感=觸」的觸動、接觸的關係式思維，發展到更強調主體精神因感而形哀的內外關係：

昔雍門子以哭見於孟嘗君，已而陳辭通意，撫心發聲。孟嘗君為之增歎歔，流涕狼戾不可止。精神形於內，而外諭哀於人心，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。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，蠶叫絲而商弦絕，或感之也。畫隨灰而月運闕，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，洿雲波水，**各象其形類，所以感之。**<sup>107</sup>

在此段論述中，依然交融著如現代學者所說的「精神感應」、「物質感應」，以及筆者所言的「氣化感應」，且往往不作細分，融混於論述中。但是筆者前文在討論先秦文獻時所說的「集體感應」以及「人倫感應」面向，卻顯然被「雍門子以哭見於孟嘗君」的個體情動相感之事例所淡化，此亦顯現出感應觀的歷史演變。而類思維亦有其發展，除了「物類之相應」納入雍門子與孟嘗君「聲情」相感，而在承繼樂教傳統之時，更凸顯出屬於個體情感交流、聲情相感的面向之外，也在類思維中，更強調「形類」屬於「形象」「象」的一面，讓「類」、「象」、「感」（應）

<sup>107</sup> 《淮南子·覽冥》篇，〔漢〕劉安等編，劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），頁194-196。

等重要的文化基源要素，在理論視域中，更自覺地交融互滲。

#### 四、結語：重探「類思維」在文化中的影響

〈樂記〉「萬物之理，各以類相動」的類應觀，是感應與類思維交疊的理論總結。從文化探源的角度論析之，感應觀與類思維各有其文化脈絡和理論視域，各有其理論預設和立足基礎。感應觀本自測知吉凶禍福之占卜，以利人事之應對、安排，處理的是天人關係，人我關係、物我關係。透過感應縮合各種分立的關係，串聯成一個物物交相感應的世界。而類思維本身是人類類分、歸類、連類的思維能力之一，但在中國傳統文化的特殊語境中，類思維之發展一開始就與「類于上帝」，溝通天人的祭祀「類祭」等特定的「類觀念」密不可分。故即使類思維蘊含類分的思維性質，但與「類祭」相結合的類觀念，則更強調天人之間的連類關係，以及類祭所蘊含的神聖性。並在歷史發展中，形成類與特定政治職位相聯繫的合於類與不合於類之間的對應關係和評判標準，而讓類觀念滲透入政治場域中，這是位與德能不能合類的政治思考，同時也承自類與天人聯繫的思維架構。並於文化的發展中，和推類的類觀念交融。除此之外，「族類」的類觀念，原先立足於同種同宗為一群體類屬之觀念，但在歷史之發展中，與推類的、連類相及之人倫類觀念融合。體現在道德心的推擴上如「恕」，類的類推逐漸形成向外擴散，連類擴充之特點，串聯起各種關係網絡。此種思維特徵和傾向，也與感應繫連各種分立關係之思維特質相近似。而荀子「統類」的類觀念，繫連「古今一也」的古今類推之理，含括各種施政類推、取類的政治意涵，及對「從類」、「象德」的思考，則讓類思維之思維特性，跨越了族類平列的擴充性，而注入歷史前後引申的類推性，<sup>108</sup>並強化了「從類」、「象德」的人倫性，這都讓與類思維有關的「類推」、「從類」思考，得到深化，也體現出戰國以降，更朝向自覺運用、思考各種類思維形式，且滲透於各種領域、議題之時代趨勢。這些都對《易傳》中感應觀所蘊含的類思維要素，產生或淺或深的影響。

從類思維的角度看感應，感應中繫連各類關係的連類思維，與類思維之運用

<sup>108</sup> 周志煌有云：「這樣的關係網絡不僅是現在同時空所見一切事物的連結，也包含了過去與現在異時空之事物連結。可以說，過去與現在歷史經驗的對應、取擷與更易，無不是建立在這種對於『類』的知識掌握與『推類』的思考判斷上。」同注 96，頁 75。



密不可分，其中，尤以「同類」、「從類」、「類應」之理論術語最為鮮明，此種特質，從〈睽卦〉「體乖而義合」之特質正可彰顯。但是類思維中還有屬於類思維自身關切的推類、舉類、譬類等議題，被更自覺地運用於諸子論辯中的思維依據，主要體現在《墨辯》的類取思想、荀子的名類思想、韓非子的政治舉類、推類思想等面向，<sup>109</sup>顯現出諸子學術分化，論辯針鋒相對之文化語境中，激化了「類」的自覺與思考。此種類思維之特質，顯現出專門化的發展（尤以《墨辯》為然），此和感應觀較無重疊，限於主題之設定，不予詳論。而從感應的角度看類思維，無論是「同類」、「從類」、「類應」之術語，皆是最適合說明感應之理的類思維面向，是以，隨著時代的發展，從《呂氏春秋》、《淮南子》到《春秋繁露》，類的觀念視域與感應觀之結合愈形密切。此自有類思維與感應觀在文化脈絡中，以及在思維方式中有所聯繫之內在理路。

本論文追蹤了幾個特定的類觀念，可見其如何匯聚成能支撐感應觀的類思維關係網絡，以及如何構成文化思維的一部分。論文的探索，僅呈顯了從《尚書》到《荀子》中，在各種看似零碎分布的，提及「類」這個詞語的文脈中，探索在該文脈使用「類」這個詞語背後所蘊含的類觀念，其文化背景和意義。從而可見戰國後期的各種類推思想，對用類方式的自覺，皆與類觀念之運用及其於歷史中逐步發展而積澱成型的面向有關，如此已自能讓我們瞥見感應思想背後的類思維要素，其文化基源和發展線索。此研究在無意中應和著周志煌所說「前人談漢代哲學，多只談及『氣化宇宙論』，談『天人相應』以及『氣的感通』。但『相應、感通』的前置思維是什麼？如果沒有建立起對於經驗界與超驗界有關『類』的知識，再由這些知識進行『推類』的認識，則相應、感通也無由建立起。」<sup>110</sup>的確，從筆者之探索，更可確定先秦之前類思維文化視域之發展和成型，構成感應觀之思維基礎，對感應觀有著深刻的影響。

除此之外，同類相應之思想，滲入文化中，可能比此論文之論述更深入，更有許多隱脈得以探掘，比如吳光明認為在論證過程中「相似者互相感應，字聲、字形類似者其意義亦類似。因此，甚至字、句實際的發音，也與其意義有本質上

<sup>109</sup> 《韓非子·內儲說上·七術》：「是以明主推積鐵之類，而察一市之患」，〈難勢〉篇中說的「不知類之患」，都是指在政治舉措上不善於推類、不察事類之患，同注 84，頁 562、942。

<sup>110</sup> 同注 96，頁 169。

的關聯，也是論證過程的一主要成分。」<sup>111</sup>此中自可見出同類相應的潛在文化影響，實不容忽視。因此，對於類思維之文化影響及其研究，依然有其可深究之處。而前提是避免把與「類」或「類觀念」有關的論述，視為典籍中零碎分布的材料，而忽略其特有的思維意義。

最後，關於本論文所提及的各種「類」關鍵字或「類觀念」之相關論述，由於跨越宗教祭祀、禮制與文化、社會關係、感應取類的天人關係、譬論論辯的理性推理、樂教聲情相感的感性層次等不同面向，涉及到「類＝類祭」、「類＝族類」、「類＝人倫類推」、「類＝通」、「類＝統類」、「類＝類應」甚或是「類＝種類」等不同用法。有必要用一個更簡易的後設批判性的詮釋，來作一梳理，以更見其這些觀念其歷史脈絡因承轉變或各自演變的現象。<sup>112</sup>雖然要細部呈顯出這些不同觀念視域如何交疊或各自衍生的歷史現象，並非此文的目標，且限於篇幅，無法再詳談，不過或可藉此再申述筆者如何從這種文化的、基源的視角看待「類思維」的想法。如前所述，類思維本身是人類類分、歸類、連類的思維能力，中、西皆如此，但在中國傳統文化的特殊語境中，類思維之發展有其獨特的文化意義。本論文將其追溯至「類＝類祭」所具有的宗教祭儀，在歷史的演變中，如何影響戰國以後《易傳》的聖王取類觀以及荀子的「統類」、「推類」觀，並體現於類思維與感應相聯繫的文化脈絡，呈顯出「類＝通」重於「類＝分」的思維特色。這是有別於西方所說作為邏輯能力之一的「類比推理」，而具有傳統中國特色的類思維。如定錨於此文化脈絡之基礎上，方能妥善解釋或安置其他更接近於西方「類比推理」之說的歷史位置。但也由於類思維具有中、西皆同然的人類思維能力之共性，因此，也有學者將「類比推理」之說，推擴至神話而有所論述<sup>113</sup>，或從文化人類學的角度對「類」字作了人類學的詮釋<sup>114</sup>，這都有助於我們對類思

<sup>111</sup> 吳光明：〈古代儒家思維模式——試論中國文化詮釋學的觀點〉，《中國古代思維方式探索》，頁73。

<sup>112</sup> 此點感謝審查者特為拈出。

<sup>113</sup> 可參考鄧啟耀《中國神話的思維結構》，第七、十、十一章。

<sup>114</sup> 盛成（1899-1996）從文化人類學的角度研究「類」與禡貉（Mana）的關係，從《山海經》：「有獸焉……其名曰類」談起，談到南洋的食夢之獸，而對「類＝善＝禡貉＝禡儼＝……」、「醜＝蘇摩＝……」之說作了人類學式的詮釋。見盛成：〈論真善美〉，《盛成文集·學術卷》（合肥：安徽文藝出版社，1999年），頁124-133。此說相當有趣，對類的推源近於陳孟麟之說，但有人類學的諸多佐證，其優點是思路開闊，甚有啟發，缺點

維的文化基源及其重要性再作評估。同樣的，對於先秦諸子在設譬論辯運用類比推理之法，許多學者論述頗豐，但或用西方邏輯學的嚴謹推論對這些譬論之不合邏輯處加以批判，或者在中西對比之餘還能照應到先秦論辯思想的文化背景和歷史現象。<sup>115</sup>筆者十分認同高晨陽所說：「在中國哲學中，最常見、最普遍的思維形式是類比推理」，也承認如其所說類比推理有「臆測、附會的特徵」，<sup>116</sup>同時也認為在西方邏輯學較不受重視的類比，其在中國文化的重要影響可能具有深遠的意義（更不用說是類思維了）。<sup>117</sup>但筆者認為，在思想領域或中國哲學領域所體現的類比推理，容或是中、西皆同然的人類思維能力於東方學術之展現，但傳統文化語境中的「類」，浸透於文化思維中的「類思維」，其真正的文化脈絡及其影響，恐非「類比推理」的概念所能涵括；或類比推理之說，僅能凸顯出類思維中較有明顯理據或推理性的一面，於諸子論辯中較然可見。然而一來如未對根植於傳統文化情境中的類觀念和類思維做出適切的追溯和釐清，很容易被強調邏輯推論的西方類比推理之說，掩蓋了傳統「類思維」的原貌或全貌；二來「類思維」之影響又不局限於「類比推理」，不局限於諸子學說中的用思方式，這是一個浸透於文化中的深遠觀念視域，宗教祭祀、政治禮制、社會人倫、文化情境、樂教、諸子學說，甚或是先秦以後逐漸分化的文學、批評觀，以及前述鄭毓瑜所論述的作為感知模式、類應世界的「引譬連類」，皆可見出「類思維」的影響。此影響既根植於人類類分、連類的基本思維能力上，也受傳統文化語境對「類」的特殊限定和文化觀影響。從現代學術區辨的研究視角而論，這些不同領域皆可再作深入探究，但前提是如何照應到更具基源的文化背景，而避免過於孤立的個別闡釋。

則是比附甚多。此則文獻感謝審查者不吝提供，不敢掠美。

<sup>115</sup> 前者可舉黃朝陽《中國古代的類比——先秦諸子譬論》為例，後者可參考張曉芒《先秦諸子的論辯思想與方法》。

<sup>116</sup> 高晨陽：《中國傳統思維方式研究》（北京：科學出版社，2012年1月），頁164、166。

<sup>117</sup> 「類比推理在西方邏輯學中屬於歸納推理的特殊一類，在西方傳統邏輯學中一直受到冷落，原因可能在於西方邏輯學中的演繹邏輯和歸納邏輯等，自亞里士多德和培根使它們形成體系後，長期以來占壓倒優勢，而類比推理只處於附帶談及的地位。但在人類認識的原始階段，類比推理曾起很大作用；在中國傳統思維發展的漫長歷史時期，類比推理或類比邏輯也可能是意義重大，歷時久遠的一種獨特的邏輯思維方式」，同注 112，頁164。

因此，本論文從以「類」為關鍵字的「類觀念」入手，對此一複雜現象做了初步勾勒，將「類」所具有的神聖性追溯到「類祭」。實際上，根據鄧啟耀對神話思維的研究，典籍中用類的思維現象還可往上追溯至神話時代，但是「類祭」是文獻中最早用「類」這個關鍵字而傳達出類思維與感應密切聯繫的宗教祭祀背景，其對禮制的影響，對後繼「類觀念」神聖屬性的浸染，皆有其文化基源之重要性。筆者也承認《左傳》中「非我族類」的宗族血緣之「族類觀」，可能也可上溯至巫文化的氏族社會，「類祭」溝通天人與「族類」凝聚宗族的獨特意義，或許也是「集體感應」和「人倫感應」各自的根源。而在更久遠的神話「渾沌」的時代中，兩者或許是一體之兩面。從「類祭」、「族類」，發展到《荀子》中對聖人「統類」、「度類」之重視，對「推類」、「從類」、「類舉」、「通類」等的強調，以及《易傳》對聖王取類之重視，和各種映現出類觀念的詞語如「觸類」、「從類」、「類＝通」等，以及先秦文獻中所出現的「取類」、「比類」、「推類」等論述，皆可見出，從這些散見於典籍中的類觀念，如何逐步匯聚成更具理論自覺更具滲透力和可援引性的類思維術語。同時亦可見出，這是隨著時代演進而漸趨自覺的類思維，一方面朝著更接近西方「類比推理」邏輯思考的方式邁進，故而有《墨辯》對類的重視，迴出於時代之上；而荀子為相應於《墨辯》之說，亦會在對認知心之重視下掘發類思維，而與孔孟學說有異。然而源自「類祭」、「族類」基源意涵的類思維文化性格，其所蘊含的「集體感應」和「人倫感應」的思維要素和文化框架，亦會對《墨辯》此種深研於名辯推理的思路有所遏制；而荀子即使重視「統類」、「度類」、「推類」，對類有更為名辯式的強調，但亦會受孔孟所承自的人倫恕推精神之影響，因而呈顯出既有「邏輯學、認識論、知識論」的一面；又有「倫理、道德哲學方面的意義」。另外，在時代的演變中，除了朝向類比推理發展外，另一面又朝向重溯或重現或擴大闡揚「集體感應」和「人倫感應」的類思維面向發展（雖則其功能、意涵和核心觀念可能已與之前不同），如漢代董仲舒的天人感應思想。因而此種類思維的分化和增生遞衍，既受人類共有的思維能力影響，但又深受文化基源的潛在或顯在制約，而顯現出時而分立，時而潛脈互通，時而交錯複生的複雜現象。同樣談「推類」或「知」是否「能類」，荀子與韓非在政治意涵、人倫意蘊間即有別；同樣用「取」字，韓非的「取類」就與《易傳》中的「取類」，有著政治場域與卦象系統之間論述脈絡之別，但這些不同語境的類觀念，也有其體現在類思維底層思維基礎上的潛在聯繫，更不用說不出現類關鍵字但仍體現出類思維特色的許多動詞，也具有探

究的價值。仔細辨析這些不同類觀念之交互關係、差異，或釐訂其切合於該時代語境的具體意涵，則非本文力所能逮，當俟其後。

## 徵引書目

- 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏及補正》，臺北：世界書局，1963年。
- 毛萇傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏及補正》，臺北：世界書局，1963年。
- 王弼、韓康伯：《周易二種·周易王韓注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《周易注疏及補正》，臺北：世界書局，1963年。
- 王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 王禕：《禮記樂記研究論稿》，上海：上海人民出版社，2011年。
- 左丘明等，韋昭注：《國語》，上海，上海古籍出版社，2015年。
- 左丘明等，竹添光鴻箋：《左傳會箋》，臺北：天工書局，1998年。
- 左丘明等，楊伯峻注：《春秋左傳注》修訂本，臺北：洪葉文化，2007年。
- 石田弘：〈佛教轉化「感應論」的宗教意涵〉，《海潮音》94卷第5期，2013年5月，頁28-33。
- 呂不韋等，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 余培林：《詩經正詁》，臺北：三民書局，1995年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經，2014年。
- 李健：《魏晉南北朝的感物美學》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 李學勤主編：《中華漢語工具書書庫·康熙字典》，合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 吳光明：〈古代儒家思維模式——試論中國文化詮釋學的觀點〉，《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年，頁35-84。
- 孟軻等，焦循正義：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 周志煌：《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》，臺北：洪葉出版社，2013年3月。
- 林淑媛：《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式析論》，臺北：大安出版社，2004年。
- 侯道儒：〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤為主軸的討論〉，《清華中文學報》第11期，2014年6月，頁213-260。
- 荀子等，王天海校釋：《荀子校釋》修訂本，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1977年。
- 孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲，1990年。

- 高晨陽：《中國傳統思維方式研究》，北京：科學出版社，2012年1月。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化，1984年。
- 郭慶藩編：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓，1993年。
- 陳壽撰：《三國志》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 陳孟麟：〈從類概念的發生發展看中國古代邏輯思想的萌芽和邏輯科學的建立——兼與吳建國同志商榷〉，《中國社會科學》1985年第4期，1985年4月，頁119-122。
- 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。
- 張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》，北京：人民出版社，2011年。
- 黃朝陽：《中國古代的類比——先秦諸子譬論》，北京：社會科學文獻出版社，2006年。
- 黃正謙譯注：《山海經》，香港：中華書局，2014年。
- 盛成：〈論真善美〉，許宗元編：《盛成文集·學術卷》，合肥：安徽文藝出版社，1999年，頁123-135。
- 遼欽立編：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年。
- 董仲舒，鐘肇鵬主編：《春秋繁露校釋：校補本》，石家莊：河北人民出版社，2005年。
- 楊伯峻集釋：《列子集釋》，北京：中華書局，1979年。
- 楊儒賓：〈從氣之感通到貞一之道——〈易傳〉對占卜現象的解釋與轉化〉，楊儒賓，黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年，頁135-182。
- ：〈同時性與感通——榮格與《易經》的會面〉，收入於朱曉海主編：《新古典新義》，臺北：學生書局，2001年，頁113-150。
- 廖名春：〈荀子「法後王」說考辨〉，《管子學刊》1995年第04期，1995年4月，頁18-22。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏及補正》，臺北：世界書局，1963年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏及補正》，臺北：世界書局，1963年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經，2012年。
- 劉安等編，劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 劉勰著，詹鍇義證：《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1989年。

劉綱紀：《《周易》美學》，武漢：武漢大學出版社，2006 年。

劉長林：《中國象科學觀——易、道與醫、兵》（增訂本），北京：學苑出版社，2016 年 4 月。

鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，重慶：重慶出版社，1992 年。

韓非著，陳奇猷校注：《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

顏崑陽：《詩比興系論》，臺北：聯經，2017 年。

譚戒甫：《墨辯發微》，北京：中華書局，2014 年。

李約瑟（Joseph Needham）著、陳立夫等譯：《中國之科學與文明》節本第七冊，臺北：臺灣商務印書館，1978 年。

安樂哲（Roger T. Ames）著，溫海明編：《和而不同：比較哲學與中西會通》，北京：北京大學出版社，2002 年。

衛禮賢（Richard Wilhelm）、榮格（Carl Jung）著，鄧小松譯：《金花的秘密——中國生命之書》（*The secret of the golden flower: A Chinese book of life*），合肥：黃山書社，2011 年。

\_\_\_\_\_，楊儒賓譯：《黃金之花的秘密——道教內丹學引論》，臺北：商鼎文化，2002 年。

Joseph Cambray 著，魏宏晉等譯：《共時性：自然與心靈合一的宇宙》（*Synchronicity: Nature and Psyche in an Interconnected Universe*），臺北：心靈工坊，2012 年。

Elizabeth Lloyd Mayer 著，李淑珺譯：《不可思議的直覺力：超感知覺檔案》（*Extraordinary Knowing: Science, skepticism, and the inexplicable powers of the human mind*），臺北：心靈工坊，2008 年。



# The cultural research on the connection between the categorical thought and resonance in the period of pre-Qin and Han Dynasties by means of the key word “Lei”.

Chen, Chiu- Hung \*

## [Abstract]

This doctoral thesis studied the cultural context and significance of the different context and usages in the key word “Lei” among the pre-Qin documents from *Shangshu* to *Xunzi*. We could observe the development process that how the individual Lei concept converge the more widely penetration and influences the ways of Lei thinking. Lei thinking possessed the characteristics of Chinese culture which contained the thought of categorization and correspondence. Through the excavation of this paper, we could further aware the hidden elements and mutual penetration of the connection between the categorical thought and resonance in the period of pre-Qin and Han Dynasties. And we could also understand the implication between Lei thinking and resonance behind the thought of resonance in the *Yi-Zhuans*.

**Keywords:** lei ( the way to categorize ) , the thought of categorization and correspondence , resonance , pre-Qin, inference by analogy

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

