政治科學論叢 / 第 74 期 / 民國 106 年 12 月 / 頁 43-76

《呂氏春秋》和《荀子》「類」與「染」之相應思想*

佐藤將之**

摘　要

本文是筆者對《呂氏春秋》和《荀子》思想的比較研究之一環，對如下三項問題進行探討：(1)《呂》《荀》兩書中的「類」概念，尤其是以「同類相應」呈現的思維方式：(2)《呂氏春秋》「染」概念與《荀子》「漸」概念；以及 (3) 兩書論述中由「同類相應」的思維方式所呈現出的「禍福」觀，以及其在兩書的「天人關係」架構中的特點和思想意義。

經過討論，筆者提出的論點是：第一、《呂》《荀》兩書的「同類相應」思維原來應該獨立於所謂的「感應」思想；第二、《呂》《荀》兩書由於引進「同類相應」的例子來論證他們的主張：善惡問題和禍福問題也應由「同類相應」的原則來發生及展開。不過《呂氏春秋》的重點止於敘述在「同類相應」和善惡或禍福之間的必然；而荀子則動用全部的比喻之用例來極力證實士人要學習和修身的重要。第三、《呂》《荀》兩書一方面都強調人類對善行的主動努力，但某種程度接受自然世界回應人類世界所爲之善惡結果。

總而言之，在《呂》、《荀》兩者的政治哲學中，均以涵蓋全部人類、甚至宇宙的設計和「同類相應」的思維方式爲共同的思想成分，而且這樣的思想特質成爲了有助於建立之後的大一統國家並且能夠治理（超過一國的）全人類的政治理論之思想基礎。

關鍵詞：《荀子》、《呂氏春秋》、同類相應、感應、染、福禍

---

* DOI:10.6166/TJPS.74(43-76)。

**臺灣大學哲學系教授，E-mail: msato@ntu.edu.tw。

收稿日期：106 年 9 月 22 日；通過日期：106 年 12 月 19 日

臺灣大學學術期刊資料庫

序言

《荀子》和《呂氏春秋》是反映戰國時代後期思想之兩部巨大著作，尤其後者以綜合當時戰國諸子思想而著名。兩書均呈現出幾乎綜合所有戰國諸子的思想特質。前者的綜合性讓其哲學內容被以「東亞的亞理斯多德」之名稱來涵蓋其思想特色（Dubs, 1927: xviii；陳大齊，1954：3），而後者的綜合性則是如其在〈序意〉中描述呂不韋所意圖涵蓋的「天地人」——亦即全世界或全宇宙——之事。在釐清此兩部文獻如此的綜合特色時，值得注意的是這個特色是與其作者們要提供近未來統一天下後的理想世界之整體輪廓的目標息息相關。在現存的戰國時代思想文獻中，與比較關注一國的相對富強或安定的《商君書》、《管子》、《韓非子》相比，或者與充滿悖論和託古、甚至純粹依靠想像的方式來談及理想政治和統治者的《老子》和《莊子》相比，在戰國時代結束之前，似乎唯有《呂氏春秋》和《荀子》兩部著作是在當時諸侯國並立而競爭的環境下，實際提供對近未來世界較爲具體、明確、仔細且有系統的理想國家社會之藍圖。由於此兩部文獻的出現，中國思想才終於進入了以近未來天下會統一爲前提之下而綜合過去思想之階段。因此，筆者最近幾年的研究重點在於釐清《呂》《荀》兩書這種「統一前夕的統一思想」之存在對整個中國政治思想上所具有的歷史意義。也就是說，在此意義上，我們可以說《呂》《荀》兩書的政治哲學成爲秦漢帝國成立——尤其是在秦國瓦解後並不再回到戰國時期的分裂狀態——之思想基礎。

不必贅言，歷來個別對《荀子》和《呂氏春秋》思想之研究已是汗牛充棟。然而對於兩者思想的比較研究至今卻仍是寥寥可數。[1] 只有一些學者的確注意過它們之間具有彼此類似的思想成分。譬如，郭沫若早年在「批判」《荀子》或《呂氏春秋》的相關章節中就指出過《呂氏春秋》的中心思想來自於荀子（1950：246）。不可諱言，《荀子》或《呂氏春秋》兩書的思想都可歸源於所謂戰國「諸」子的思想。而且這兩本書不僅可以代表同一

[1] 關於此項問題的仔細評述，請參閱佐藤將之（2013b：61-90）。

臺灣大學學術期刊資料庫

段時期（即戰國晚期）的思想，其成書時期也可能幾乎屬於同時期——公元前 240～230 年代中的二十年間。之所以比較《荀子》和《呂氏春秋》思想特色這樣的主題一直沒有引起學者注意的主要原因，一方面是《荀子》一書通常被看作是代表荀卿個人思想之著作；[2] 而《呂氏春秋》則是從《漢書・藝文志》的分類確立以來，其思想就被歸類爲「雜家」——戰國各家思想之彙集。在如此理解框架下，學者們以「性惡論」或「天人之分」來研究著自己以爲的荀子「本人」的核心特質，而讓《荀子》全書的思想內容貫通起來。相反地，過去討論《呂氏春秋》思想特質的方式則通常是在主要的六家中去找出相對比較優勢的思想成分。如此，在對兩書的思想內容進行評估時，《荀子》被視爲富有獨特思想特色之書；反之《呂氏春秋》則被視爲戰國諸子思想中最爲缺乏獨有思想特色的書。因此，兩者思想的比較作業，最多也只進行了在原來「並沒有固有思想特色」的《呂氏春秋》中找出《荀子》思想成分之作業而已。筆者曾經指出過這樣的理解方式可被稱爲「對《荀》－《呂》思想性格不對稱的理解」。再說，此思維方式傾向於只允許學者由《荀》→《呂》的單方面思想影響來思考此兩書思想之間的異同和可能的關係（佐藤將之，2013a：64）。

相形之下，筆者的假設則是《荀子》思想的主要特質在於戰國諸子思想之綜合，而《呂氏春秋》在其綜合的內容中也具備著某種統合各種思想的原則。事實上，《呂》《荀》兩書都重視「理」概念，而且《呂氏春秋》中的「理」概念還成爲貫通其整體思想的原理（佐藤將之，2013b：177-235）。從觀念史的研究途徑來思考，《呂》《荀》思想之間的類似性應該不只在「理」概念上，而且也在「變化」、「忠」、「誠」等概念的用例中可以觀察出明顯的類似點。[3]

本文接著此問題意識，繼續探討《荀子》和《呂氏春秋》的共同思想成分，以及這些共同思想成分在此兩部文獻的個別政治主張中發揮何種思

---

2 針對過去研究《荀子》思想的這樣問題，筆者已經提供不少討論。這裡只列出其中最近出版者：佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析・前景・構想》（2015：37-59）。

3 筆者過去發表過的文章中指出：《呂》－《荀》所出現的幾種觀念詞的涵義以及用詞上有密切的思想關聯性。其中關於《荀》－《呂》中的「變化」觀、「誠」觀以及「忠」觀，請分別參照佐藤將之（2005a：51-86；2005b：215-244；2010：131-161）。

臺灣大學學術期刊資料庫

想功能。尤其是在其建構治理範圍涵蓋天下和全人類，甚至宇宙的政治理論中的角色。在此說到的「共同思想成分」者，不僅係指兩部書中提倡的具體主張或口號，如「仁義」或「忠孝」等，還包含著支撐這些個別主張的世界觀或思維方式層次的共同點。在本文中筆者將提起探討的是：(1)「類」概念，尤其是以「同類相應」呈現的思維方式：(2)《呂氏春秋》「染」概念與《荀子》「漸」概念；以及 (3) 兩書論述中由「同類相應」的思維方式所呈現的「禍福」觀，以及其在兩書的「天人關係」架構中的特點和思想意義。

經過此探討，筆者欲論證的是：第一、《呂氏春秋》和《荀子》「同類相應」的思維原來應該獨立於所謂的「感應」思想；第二、「同類相應」的思維應該並非《呂氏春秋》的作者或荀子的發明；他們引進此途徑要論證他們的主張：善惡問題和禍福問題也在「同類相應」的原則下發生及展開。不過《呂氏春秋》的重點止於敘述在「同類相應」在善惡或禍福之間也必然如此；而荀子則動用全部的比喻用例來努力論證士人要學習和修身的重要。第三、對《呂》《荀》兩書中「同類相應」思維方式的功能將會引導我們對兩書的「天人關係」觀與之前一般的觀點有不同的認識：一般而言，《呂氏春秋》的「天人關係」特色爲「天人相應」，但是幾乎全部的相關篇章都只強調「人類」單方面的努力。如此，在所謂「天人相應」相關的絕大部分敘述中，人類（由國君本人）在善行的努力之後才會有一些正面的徵兆（或厄兆的消失）。相形之下，對《荀子》「天人關係」的理解迄今一般則以所謂「天人之分」的特色爲主軸。但荀子也接受「天」（自然世界）或多或少會回應人類所爲。簡言之，《呂》《荀》兩書一方面強調人類方面對善行的主動努力，但某種程度也接受自然世界回應人類世界所爲之善惡結果。

總而言之，在《呂》、《荀》兩書的政治哲學中，均以涵蓋全部人類、甚至宇宙的設計和「同類相應」的思維方式爲共同的思想成分，而且這樣的思想特質就成爲了有助於建立之後的大一統國家，並且能治理（超過一國的）全人類的政治理論之思想基礎。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、《呂氏春秋》與《荀子》中以「類」概念來呈現的思維方式

首先，我們看《呂氏春秋》與《荀子》中以「類」概念所呈現的思維方式。通觀先秦西漢的文獻中「類」概念的用法，主要可以分成「種類」（如「同類」、「異類」）和「類似」（如「～之類」）等兩種用法。直到戰國中後期的文獻中開始呼籲在認知過程中明確意識到事物之間「類」的異同之問題，而在此意涵中，「類」字可解釋爲「category」之義。先秦西漢主要文獻中「類」字出現總數如下：

表 1　先秦西漢主要文獻中「類」字出現總數

文　獻	用例總數	備　　考	文　　獻	用例總數	備　　考
《論語》	1	「有教無類」	《商君書》	1	「皆不知類者也」
《孟子》	13		《申子》	0	
《禮記》	16		《愼子》	0	
《周易》	14	用例都在《易傳》中	《公孫龍子》	6	
《荀子》	62		《韓非子》	38	
《墨子》	43	其中 35 例在所謂墨辯四篇中	《鬼谷子》	17	多爲與《荀子》類似的用法
《老子》	0		《呂氏春秋》	42	
《莊子》	16		《韓詩外傳》	18	多爲與《荀子》類似的用法
《列子》	20	其中 4 例爲人名「林類」	《淮南子》	90	
《管子》	10		《春秋繁露》	54	

資料來源：本表以「中國哲學書電子計劃」所提供的電子檔統計，並與「附錄：古典文獻」所列舉的典籍文本對照。

臺灣大學學術期刊資料庫

若從以上整理出的數字可以觀察到，先秦思想的文獻中「類」字多次出現的是《荀子》（62 次）、《墨子》（43 次）、《呂氏春秋》（42 次）以及《韓非子》（38 次）。雖然《墨子》的使用總數位居第二多，但其中的 35 例都集中在〈經上〉〈經下〉〈大取〉以及〈小取〉等所謂「墨辯」4 篇中，而在呈現墨家核心思想所謂的「十論」（現存文本的第 8 篇到第 37 篇）中則只出現 3 次而已。[4] 與「墨辯」4 篇一樣對名實問題進行語言分析的《公孫龍子》中也有探討「類」概念運用問題的 6 條用例。另外，值得注意的情況是，其文獻份量相當龐大的《管子》中，「類」字竟然只有 10 例而已。同樣地，在《莊子》中其用例雖然有 16 條，但是其中 5 例集中在〈齊物論〉「**今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣**」的一句中密集出現。而且另外一例則是在明顯爲莊周後學所撰作的〈天下〉中評論墨家思想功過的部分出現，如此其他用例全部合起來也只有 10 例，與《管子》中的數量差不多。除〈齊物論〉的一句以外，就其份量相比，整本《莊子》對「類」概念的興趣相對地來說並不高。

與此可相比的情況，應該就是在戰國最末年成書（部分內容可能晚及西漢時期）的《荀子》、《呂氏春秋》以及《韓非子》三本文獻中的「類」字用例均相當多，而且其也發揮著相當重要的功能。[5]《韓非子》在「**凡聽之道…明分以辯類**」（〈楊權〉）；「**智不類越，而不智不類其國，不察其類者也**」（〈孤憤〉）；「**此則不知類之患也**」（〈難勢〉）；「**不知事類者也**」（〈顯學〉）等例子中提倡人主按照「類」的標準觀察事物以及現象因果關係的重要。只不過，《韓非子》中並沒有明確提出「同類相應」的思想，而且「類」概念本身也沒有成爲主題。這些情形，可與《荀》、《呂》兩書的論述呈現出不同的思想傾向。總之，之所以《管子》、《莊子》等文獻中「類」字的用例比較少，而《荀子》、《呂氏春秋》以及《韓非子》中大量出現的理由，在於「類」概念在戰國中後期成爲戰國思想家展開認知論的關鍵詞之一，

4 〈非攻上〉和〈非攻下〉的用例視同樣的：「子未察吾言之類」；而〈非儒下〉的用例則爲：「入人之國而與人之賊，非義之類也。」

5 本文從古籍的引文是以「引用書目」中列出的文本爲據。若改動文字則另註明，否則只示文獻篇名。

臺灣大學學術期刊資料庫

而在此思想潮流中，「墨辯」和《公孫龍子》的作者們進行「類」（即正確了解分類世界的方法）的探討。在代表著戰國中期大部分思想的《管子》和《莊子》中，其作者們對「類」分析之興趣並不如「墨辯」四篇和《公孫龍子》那麼高。直到代表戰國後晚期思想的《荀子》、《呂氏春秋》以及《韓非子》思想中，「類」概念已經成爲其認知世界上的重要概念工具。

在如此對戰國時代「類」概念理解的宏觀脈絡上，我們接著看《呂氏春秋》「類」概念的特色，以及其與《荀子》「類」概念的共同思想成分。首先，《呂氏春秋》對「類」概念的重視，除了其多達 42 次的使用總數之外，成爲三篇的篇名這一個事實中也可以看到。其三篇即是〈八覽・恃君覽〉中的〈召類〉、〈六論〉中的〈愛類〉（開春論）和〈別類〉（似順論）。不但如此，位在〈八覽・有始覽〉的〈應同〉之主題在事實上也是「同類相應」，同樣地，〈六論・愼行論〉中〈察傳〉的結論也提及能區分「類非類是」的重要，可見，至少〈八覽〉和〈六論〉的編者（尤其是前者的作者）非常重視「類」概念。

如此可以看到，在整本《呂氏春秋》中，提倡按照「類」的標準來掌握認知世界的主張並不少。譬如，「**瞻肥瘠，察物色，必比類**」（〈十二紀・仲秋紀〉）；「**此言不知鄰類也**」（〈十二紀・仲冬紀・安死〉）；「**……乃不知類矣**」（〈八覽・有始覽・聽言〉）等等。在與《荀子》「類」概念的比較上較爲重要的是以下〈有始〉的一段說明，其全文爲：

> **天地萬物，一人之身也，此之謂大同。眾耳目鼻口也，眾五穀寒暑也，此之謂眾異。則萬物備也。天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類。解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。**

引文說明三件事情：第一、整體世界構成一體（大同），但是由不同的成分構成（眾異）；第二，這樣的情況下「**天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平**」可由「類」的認知方式來理解；[6] 第三、

6 當然就「類」的用法，自然界的「類」和人事上的「類」的用例會有區分，但從思想上意義來說，《呂氏春秋》「類」論建構的意義應該在於由「類」概念的提出，自然和人事兩個領域之間的關係，不再依靠「天」或鬼神等概念或信仰，而是用「類」概念

臺灣大學學術期刊資訊處

聖人具備藉以此「類」的認知方式來理解世界的能力。其實，把世界類別化的思維方式在《易傳》中相當顯著。[7] 在〈繫辭上〉開頭就主張世界、物類以及人事，按照「類」來聚集，即曰：

> **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，物以群分，吉凶生矣。**在天成象，在地成形，變化見矣。

這樣世界、物類和人事之「類」由聖人「設卦」而呈現出來，也就是〈繫辭上〉中另外有提及的：「**聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化**。」值得注意的是，〈繫辭上〉的作者認爲透過世界現象一切的「類聚」的區分不但可以藉此認識世界也得以分節，而且事情發生之間因果連鎖之「吉凶」也由此產生。這一點下文在分析《呂氏春秋》和《荀子》的「同類相應」思想時將會再提。至於《呂氏春秋》的「類」觀與更進一步且具體「卦象」之間的關係，因爲整本《呂氏春秋》中僅提及三條《周易》的經文，且在經文中的「六十四卦」本身認知世界是否按照「類聚」方式來區分其認知世界，難以獲得解答。假設我們考慮到《周易》經文中並沒有「類」字用例之事實，就《周易》中的「經文」和「傳文」之間的關係而言，《易傳》的「理路」可能是由引進「類」的思維方式而發展，由此將原本是「預見」未來的占卜思維轉換成可預見的世界類型（＝「六十四卦」），並放在「類」的因果關係之認知架構中。據此，雖然如上所見《易傳》的「類」和《呂氏春秋》中所看見的「類」觀之間的思想影響關係的具體情形並不清楚，但至少可以說，此兩者的思想都是在戰國後期「類」思想的發展脈絡中所出現。[8]

不過，另一方面，《呂氏春秋》作者對於「類」之分類方式不只是在觀察天地四季的運轉等自然環境的認知行爲中而已，也是針對一位國君實際

作爲思路中的一個環節，而開始能夠探討自然和人事兩種領域之間的關聯，如「人事需要仿效天道」等。

7 通行本《周易》中「類」字的用例有 14 條（〈文言〉2 例〈象傳〉3 例；〈象傳〉3 例；〈繫辭上〉1 例；〈繫辭下〉2 例；〈雜卦〉1 例）；在《周易》經文中則無用例。

8 下文將探討《呂氏春秋》所引用的《周易》經文在《呂氏春秋》「禍福」論中的思想角色。

臺灣大學學術期刊資料庫

決策時所會使用的理解架構的作用。〈審分覽・審分〉主張，人主在聽政時「察類」的重要，即說：「故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。」與此相關，〈愼行論・察傳〉也提醒讀者在言說中常有「辭多類非而是，多類是而非」的情形，接著主張此區分就是聖人所要審愼的地方。

根據如上的分析所得到見解之理路上，我們再來看《荀子》的「類」概念。[9] 在《荀子》的「類」概念中，與如上所述《呂氏春秋》「類」概念的幾個特色中至少也出現其中三點。第一、《荀子》也認爲「類」就是「聖人」才具備的認知方式。此用例《荀子》中相當豐富。譬如，〈非相〉曰：「聖人者，……以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。」[10]〈非相〉還有一段約：「有聖人之辯者：……成文而類」；〈非十二子〉亦曰：「故多言而類，聖人也」；[11]〈儒效〉曰：「井井兮其有理也，……脩脩兮其用統類之行也……如是，則可謂聖人矣。」

第二、與《呂氏春秋》一樣，對荀子而言，「類」的需要並不僅是在認知或一般說話上而已，也在於國君（荀子思想中此「君」應該係指「天下之君」）在實際聽斷的時候所需要的認知、判斷的方法。〈王制〉主張「王者之人」就是要「聽斷以類」。

第三個共同點在於其「同類相應」的思想中可以觀察到。下面我們將探討《呂氏春秋》與《荀子》兩書中「同類相應」的思想特色。

其實，「同類相應」的思維本身並非只是在《呂氏春秋》與《荀子》兩書中突顯的思維方式；在從戰國[12] 到西漢間不少的文獻中都可以看到的。以下爲筆者所蒐集到的《呂》、《荀》之外的用例（確定爲漢朝之後的文獻

---

9 關於《荀子》「類」概念在《荀子》思想中的思想意義，以及筆者對過去相關研究的看法，請參閱 Sato: (2003: 329-340) 以及佐藤將之（2016：306-312）。因此，下文欲主要關注「類」概念在《荀子》和《呂氏春秋》中的思想功能以及彼此之間的異同。

10 原句爲「古今一度也」，按王念孫刪「度」字。

11 在〈大略〉也有此句。

12 在《墨子》〈經上〉〈經下〉〈大取〉〈小取〉四篇中也有不少「類」字的用例和「類」概念的解釋，但其內容都在就分類認知對象的問題而言，而並不看出「同類相應」的主張或思維。

臺灣大學學術期刊資料庫

中之用例則不列出）：[13]

1. 《周易》〈乾卦・文言〉:「同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥。」
2. 《管子・宙合》:「夫天地一險一易，若鼓之有椁擿，擊則擊」，言苟有唱之，必有和之，和之不差，因以盡天地之道。景不爲曲物直，響不爲惡聲美。是以聖人明乎物之性者必以其類來也。」
3. 《莊子・山木》:「莊周怵然曰：『噫！物固相累，二類相召也。』」
4. 《莊子・漁父》:「客曰：『同類相從，同聲相應，固天之理也。』」
5. 《尸子・仁意》:「平地而注水，水流濕；均薪而施火，火從燥：召之類也。」[14]
6. 《列子・周穆王》:「一體之盈虛消息，皆通於天地，應於物類。」
7. 《文子・上德》:「火上炎，水下流，聖人之道，以類相求。聖人倡陽，天下和同，倡陰，天下溺沉。」[15]
8. 《鶡冠子・泰鴻》:「五范四時，各以類相從，昧元生色，音聲相衡。」
9. 《鶡冠子・泰錄》:「故過人可見，絕人未遠也，神明所以類合者也。故神明錮結。其紘，類類生成，用一不窮，影則隨形，響則應聲。故形聲者天地之師也。」
10. 《鬼谷子・摩篇》:「故物歸類；抱薪趨火，燥者先燃；平地注水，濕者先濡。此物類相應於勢，譬猶是也。」

如上所舉的用例中，可以明確觀察到的一點大概就是戰國中後期的思想家將「火」、「水」以及「聲音」當作引起「同類相應」的元素之情形。因此，光在《呂氏春秋》與《荀子》中有「同類相應」的思想本身，還不能論證「同類相應」的思想是只在此兩書中較爲顯著的思想內容。

不過，在過去對《呂氏春秋》「同類相應」的探討中，幾位學者的確已經注意到此思維在整個《呂氏春秋》思想體系中的重要。然而，其分析通

---

13 關於西漢時期的文獻，《大戴禮記》、《韓詩外傳》、《春秋繁露》、《淮南子》等中也觀察出「同類」或「召類」的不少用例。不過前兩者中的用例也在《荀子》中也看到。

14 接著曰：「是故堯爲善而眾美至焉；桀爲非而眾惡至焉。」在此「同類相應」的引用意圖也完全與《荀子》一樣。請看下文。

15 其實，《文子　上德》中多出現《荀子》中所看到的比喻，如「蚯蚓」、「蘭芷」、「鏌鋣（莫邪）」、「跛鼈（鱉）」、「蛟龍」等，令讀者懷疑作者從《荀子》相關篇章蒐集。

臺灣大學學術期刊資料庫

常以所謂「感應思想」的範疇來出發。也往往同時將之與「感應」思想的代表性著作《易傳》之「感應」思想連在一起來理解其思想特色。[16] 也許就是由於這個原因，徐復觀還加上「天人」一詞來涵蓋此思想特色。[17] 在「天人」和「相應」相結合的分析理路上，淺野裕一也認爲《呂氏春秋》的「天人相關」（按：在日語「相關」係「相應」）思想是爲了對抗當時提倡當時「**著書布天下**」（《史記・呂不韋列傳》）的荀子學派的「天人之分」之主張而提出的。[18] 如此，這樣的探討方向容易引導學者推想「天人感應」的《呂氏春秋》思想與所謂「天人之分」的《荀子》思想差異比較大，甚至淺野裕一認爲，會互爲格格不入。

然而，我們要注意的是，《呂氏春秋》中並沒有出現「感應」或「感通」這樣的詞彙。其實，在整本《呂氏春秋》中「感」字的用例只是 10 例而已，其中除〈季秋紀・精通〉的兩例比較涉及某種程度含有「同理心」或「同情心」的「感應」作用之外，[19] 在《呂氏春秋》中的其他「感」字用例基本上並不含有「同類相應」的意涵。若我們再看其他在《呂氏春秋》中「感」字的用法，〈似順論・有度〉的作者以「物感」看做「**使人不能執一**」的原因，並且造成「悖意」、「繆心」、「累德」以及「塞道」的狀況。但會造成這樣的狀況的總共 24 種原因中，卻沒有提及「類」概念。[20]

---

16 陳平坤（2006：167-222）則完全以《易傳》的感通模式來探討《呂氏春秋》的「感應」思想。

17 徐復觀說在〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉一章的第七節的主題爲「呂氏春秋中的天人思想」（1976：41-54）。並指出：「呂氏春秋則以養生而得到與天地相通的精神境界。」（強調點由徐氏加上）（1976：43）。

18 參見淺野裕一（1990：20-31）。其實值得注意的一點，《呂氏春秋》的「天」概念也含有與《荀子》的「自然天」概念相當接近的部分。譬如，〈大樂〉曰：「陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。」

19 〈精通〉：「故君子誠乎此而諭乎彼，感乎己而發乎人，豈必彊說乎哉？」以及「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。」的兩例。

20 〈有度〉中此一段的全文如下：「先王不能盡知，執一而萬物治。使人不能執一者，物感之也。故曰：通意之悖，解心之繆，去德之累，通道之塞。貴、富、顯、嚴、名、利六者，悖意者也。容、動、色、理、氣、意六者，繆心者也。惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德者也。智、能、去、就、取、舍六者，塞道者也。此四六者不蕩乎胷中則正。正則靜，靜則清明，清明則虛，虛則無爲而無不爲也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

眾所周知，以《易傳》爲主的「感應」意涵，如在「咸卦」附上的〈彖傳〉中提到：「**咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與**」，就是由「陰」（＝「柔」）和「陽」（＝「剛」）彼此對立的要素相結合爲主要思想內容，與「同類相應」的思維方式稍有差異。這樣的情形似乎暗示，〈彖傳〉的「感應」思想可能與〈文言〉和《呂氏春秋》均所呈現的「同類相應」思想屬於不同發展的思想脈絡。

其實，一些學者已經發現過，在中國古代思想中「相應」或「感應」的模式也有幾種。譬如，坂出祥伸將「感應思想」分類爲「同類感應」和「異類感應」兩種（1999：318-319）。陳麗桂也將西漢時期以前的「感應思想」分成「天降禍福」、「氣類相動」以及「精誠感通」的三種（2006：240-254）。不過問題是，坂出祥伸的兩種分類也好，陳麗桂的三種分類也好，他們均從頭就讓「同類相應」（陳麗桂的「氣類相動」）的思維仍屬於「感應思想」框架下的思想特色，而這樣的處理方式會引導學者設想「同類相應」的思維從戰國中期就屬於「感應」思想模式而存在著，忽略他們原來獨自發展的可能性。不過，我們在得出結論之前，先仔細看《呂氏春秋》中的相關用例。

眾所周知，在整本《呂氏春秋》中，如其篇名所示，最爲呈現「同類相應」思想的部分是「八覽」（〈有始覽〉）的〈應同〉（「應同」＝「應同類」）和「六論」（〈恃君〉）的〈召類〉（「召類」＝「召同類」）中的相關論述。我們先看〈應同〉的用例，即曰：

> 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。

〈應同〉的結尾還有如下的論述：

> 成齊類同皆有合，故堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非來。商箴云：「天降災布祥，並有其職」，以言禍福人或召之也。**故國亂非獨亂也，又必召寇。**獨亂未必亡也，召寇則無以存矣。

〈召類〉相關部分的論述是：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 類同相召，氣同則合，聲比則應。故鼓宮而宮應，鼓角而角動；以龍致雨，以形逐影。禍福之所自來，眾人以爲命，焉不知其所由。**故國亂非獨亂，有必召寇**。獨亂未必亡也，召寇則無以存矣。

如上所引述的兩段呈現大概相同的「同類相應」思想，但與〈應同〉一段由此原則導出「五德」和與此相配的「現象」（如「土德」＝「**天先見大螾大螻**」）之間的關係相比，〈召類〉的「同類相應」思想只是爲了導出「**國亂非獨亂，有必召寇**」的主題而已，而其後面四段「本論」均爲軍事論。不但如此，在如上所引述〈應同〉的結論部分中與〈召類〉「**獨亂未必亡也，召寇則無以存矣**」幾乎一樣的一句出現，而且接著說：「**獨亂未必亡也，召寇則無以存矣**」（引文中畫底線部分）。也就是說，作者強調一國的滅亡其實是壞事（內亂外寇）的相應發生。如此，〈應同〉本身在闡述由「同類相應」的觀點來敘述從黃帝時代到周朝的「五德轉移」歷史之同時，也成爲〈召類〉本論部分的導論。在〈應同〉和〈召類〉之間這樣內在邏輯的連續性之存在，讓我們推想，也許此兩篇是由同一作者來撰寫的。總之，〈應同〉、〈召類〉兩篇的作者將「同類相應」與「軍事問題」相搭配的事實也暗示，《呂氏春秋》中的「同類相應」思想，與異類之間感應思想原屬不同的思想脈絡來構想。

接著，我們來看《荀子》中呈現「同類相應」思維的一段。其主要的論述在〈勸學〉中可以觀察，即曰：

> 物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。彊自取柱，柔自取束。邪穢在身，怨之所構。施薪若一，火就燥也，平地若一，水就溼也。草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。[21]

[21] 《大戴禮記・勸學》有同樣的一段，但部分文字不甚同：「物類之起，必有所始；榮辱之來，各象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹；怠教亡身，禍災乃作。彊自取折，柔自取束；邪穢在身，怨之所構。布薪若一，火就燥，平地若一，水就濕，草木疇生，禽獸群居，物各從其類也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

首先，在如上《呂氏春秋》的〈應同〉、〈召類〉以及《荀子》的〈勸學〉之間的引文中，在用詞上最顯眼的共同部分是使用「火就燥」、「水就溼」的比喻。在《荀子》中同樣的話重複出現於〈大略〉中。[22] 不過，同樣的句子在如上所列出的《周易》(「乾卦」〈文言〉)、《尸子》、《文子》、《鬼谷子》中也出現。雖然後三者的用例成書也許晚及西漢時期（因此也有可能淵源於《呂氏春秋》或《荀子》），但也難以想像這是荀子或〈應同〉的作者自己的發明，當屬戰國時期所流傳的俚語之類。

關於與〈應同〉「聲比則應。故鼓宮而宮應，鼓角而角動」相關思想的部分，雖然如上〈勸學〉的引文中並沒有包含「同類聲相應」的主張，但其在〈不苟〉中則有「馬鳴而馬應之，〔牛鳴而牛應之〕，[23] 非知也，其埶然也。」的一句。只是與〈應同〉中的例子爲樂器所發出的聲音相比，荀子的例子表示同類動物之間的鳴聲會互應這樣的事實。關於音樂中的「相響」問題，荀子在〈樂論〉中以「正聲感人而順氣應之」、「唱和有應，善惡相象」等句子，進一步探析音樂的原理性作用。雖然在這其中並沒有使用「類」字，荀子也認爲互爲和諧的聲音之間存在著「應響」作用。

與此相關，《禮記》的〈樂記〉以「感（心）論」或「感（物）論」(「感應」一詞並不出現）的觀點闡述「音樂」在「人心」和「物」之間的「感化」的作用。[24] 不過「類」字的使用上，〈樂記〉即曰：「方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，則禮者天地之別也。」在〈樂記〉思想中「類」概念某種程度含有「禮」或「理」的意涵。

那麼，從比較思想的角度來看，統貫〈應同〉、〈召類〉以及〈勸學〉中如上三段的思維是什麼呢？那應該是「禍福」來臨是以「同類相應」的原理而發生之信念。〈應同〉說：「以言禍福人或召之也」。〈召類〉也說：「禍福之所自來，眾人以爲命，焉不知其所由。」在〈應同〉進一步提出「善惡」相應之觀點：即曰：「故堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非來。」[25] 在荀子思想中，此觀點非常顯著：在〈勸學〉的引文中，由「怠慢忘身，

22 〈大略〉:「均薪施火，火就燥；平地注水，水流濕。夫類之相從也。」

23 諸家據《韓詩外傳・卷一》的類似一段，補「牛鳴而牛應之」一句。

24 〈樂記〉:「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。」

25 與此相關，〈十二紀・仲春紀〉的〈功名〉中也有一段。請看下文。

臺灣大學學術期刊資料庫

禍災乃作」和「邪穢在身，怨之所構」兩句來強調「同類相應」在「善事→召福」和「邪事→惹禍」的因果關係上有所發揮。其實，對荀子而言，與「同類相應」相關的論述之功能大概集中發揮成爲「爲何需要學習」和「修身」的主張之依據，而正如如上引文的篇名就是「勸學」，荀子由各種「同類相應」的比喻來證實「學習」和「修身」（因此，此論述同時也成爲下一篇〈修身〉的「序論」）的需要。

眾所周知，荀子爲此使用的比喻是相當豐富的，如〈勸學〉的：「肉腐出蟲，魚枯生蠹」、「質的張而弓矢至」、「林木茂而斧斤至」、「樹成蔭而眾鳥息」、「醯酸而蚋聚」等。在〈不苟〉也有「馬鳴而馬應之」的比喻而在此前面就說：「君子絜其辯（身）[26] 而同焉者合矣，善其言而類焉者應矣。」其實，第二個例子以下的「質」和「弓矢」、「材木」和「斧斤」等對應關係似乎並非「同類」之物。荀子在這裏要做的思想工夫就是，將「同類相應」的例子和理路應用於一般經驗中「目標－結果」之間因果關係的說明上。而且藉此還要引導出「君子慎其所立」、「君子居必擇鄉，遊必就士」的結論。在〈大略〉中的「火就燥」一句話之前也主張「君人者不可以不慎取臣，匹夫不可不慎取友。」而「慎其所立」、「居必擇鄉」、「慎取友」的理由不外乎爲「所以防邪僻而近中正也。」（〈勸學〉）。

相比而言，《呂氏春秋》的〈應同〉和〈召類〉兩篇的論述中，雖然〈應同〉結論的一段中有「故堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非來」的一句，但〈應同〉的作者尚未從此展開「學習」或「修身」本身重要的論點。而且，在其引導部分所述「無不皆類其所生以示人」，「同類相應」所發生的場所之重點並不在於自己的人格上，而在於外在環境，而如此導出了後面「五德轉移」的敘述。其實，在《呂氏春秋》中，與〈勸學〉「醯酸而蚋聚」或「肉腐出蟲，魚枯生蠹」相似，即並非直接提及「同類相應」的相關比喻用例上，〈十二紀・仲春紀〉的〈功名〉也有一段說：

> 缶醯黃，蚋聚之，有酸，徒水則必不可。以貍致鼠，以冰致蠅，雖工不能。以茹魚去蠅，蠅愈至，不可禁，以致之之道去之也。

[26] 諸家據《韓詩外傳・卷一》將「辯」改爲「身」。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈功名〉的作者用此比喻來主張桀紂因虐政而失去了民眾。這與用一樣的比喻來主張「學習」和「修身」的荀子之主意稍微不一樣，而且似乎比「學習」和「修身」的比喻來說更爲適合。

從如上所述《呂氏春秋》與《荀子》之間「同類相應」相關比喻之比較，我們可以觀察出《呂氏春秋》的作者從「同類相應」或「**缶醢黃，蚋聚之**」等例子傾向於導出「五德轉移」、「內亂外寇」所互應的國家滅亡、暴政失去人民等個別比較能夠聯想出來的主張，而《荀子》則先有士人必需「學習」和「修身」的觀點，而包含「同類相應」能使用的許多種比喻都是爲了證實這一點而引申。從如上的比較分析中可以導出的另一點觀察是，由於《呂》、《荀》兩書引進「同類相應」的例子都是爲了展開進一步的主張，這意味著在《呂》、《荀》兩書思想正在形成的當時，「同類相應」的思維在戰國諸子的思想中應該已經普遍存在，並非是《呂氏春秋》的作者或荀子自己的發明。

貳、《呂氏春秋》「染」論與《荀子》的「漸」概念

雖然《呂氏春秋》對「同類相應」比喻之使用上，其「學習」和「修身」的意涵並沒有像荀子那麼明顯。然而，這一點並不一定代表《呂氏春秋》並不重視「學習」和「修身」。《呂氏春秋》〈十二紀・孟夏紀〉中也有〈勸學〉一篇，〈八覽・孝行覽〉的〈愼人〉也稱：「**湯武修身積善爲義，以憂苦於民**」，其作者（們）十分理解學習和修身的重要。

除此之外，就與「同類相應」思維相關的概念來說，《呂》《荀》都重視把一個東西放在某種液體後其顏色改變甚至會變質的物理現象。《呂氏春秋》將之稱謂「染」，而《荀子》則爲「漸」。[27]《呂氏春秋》「十二紀」的〈仲春紀〉中有〈當染〉一篇。與此篇宗旨大概相同的篇章則是以〈所染〉之篇名收於現本《墨子》中。由於《呂氏春秋》的成書年代和其文獻性格，

27 《論衡》〈率性〉中有「漸染」一詞，而在該篇論述中「漸」與「染」兩字的意思完全可以互通。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈當染〉的撰寫乍看下被當作是從墨家引進的論述（也就是說從〈所染〉抄下來的）來看待。

不過，我們也不難發現〈所染〉的撰作本身並不會早於戰國晚期：因爲文中出現宋國末代國君的康王（生年未詳－前 286）之名。宋國被齊國滅亡的當時，荀子應該已屬青年時期。[28] 不過，下文我們暫時離開〈所染〉和〈當染〉之間文獻成立問題，[29] 讓我們專注《呂氏春秋》〈當染〉論述上的思想特色。

若我們通觀整篇〈當染〉的論述，雖然〈當染〉從以墨子爲發言者的「**墨子見染素絲者**」的一句開始論述，但其宗旨在於主張受賢人薰陶的重要，而顯然並不是某種學派學說本身的讚揚。尤其其在後面論述中，將孔墨並舉，而且孔門的例子甚至排在墨家例子的前面。可見作者藉由綜合孔、墨兩家的論述格局來努力提升其說服力的層次。

關於〈當染〉的內容中，其作者提倡兩點：第一點是由於「染」的好壞，其國家的安危和一個人的榮辱必然會被決定。第二點，其國家和士人之所以要「染」（成好）的理由。〈當染〉的作者在此提出「行理」的重要。其實，「理」概念在〈所染〉的相關部分也有出現，算是具有相當重要的價值。在國家層次之「染」，作者即說：「**凡君之所以安者，何也？以其行理也，行理性於染當**。」在士人的層次，〈所染〉也說：「**其友皆好仁義，淖謹畏令，則家日益，身日安，名日榮，處官得其理矣**。」耐人尋味的，在國家層次也好在個人層次也好，〈所染〉的作者主張「染當」的結果就能達

---

28 關於荀子的生平相關的考證，請參閱 Sato (2003: 39-62)；以及佐藤將之（2016：46-69）。經過此番考證，荀子的生沒年大概推測爲公元前 316 年至 235 年左右。

29 關於此兩篇可能的成篇情況，值得注意的是其開頭一句。《墨子》的〈所染〉說：「子墨子言：見染絲者而歎曰……」；而《呂氏春秋》〈當染〉的開頭則說：「墨子見染素絲者而歎曰……」。而且《墨子》〈所染〉的開頭中，本文已經有「嘆曰」，而其前面還加上「子墨子言」，而成爲「言……而嘆曰……」的句型。在此「說」意義的動詞重複使用。這一句子與《呂氏春秋》〈當染〉的開頭：「墨子見染素絲者而歎曰……」的「見……而嘆曰……」的句型比較顯然較爲不自然。因此，這樣的情形很有可能現本《墨子》的作者引進此故事後才加上「子墨子曰」所致。雖然誰抄誰的問題比較難以解答，但就算〈所染〉的成篇比較早，由於如上所述此段文字含有宋康王的故事，在現本中所看到的整體論述應該還是直到戰國後期才完成，而且從開頭不自然的句型來看此段編入現本《墨子》的時期也應該很晚。

臺灣大學學術期刊資料庫

成「理」的境界。

相形之下，《呂氏春秋》〈當染〉還進一步強調「理」概念的重要：在「行理生於當染」一句之前，還加上「非爲君而因安也，以爲行理也」一句，在後面也說：「所染不當，理奚由至？」，前後一貫關注「理」的重要。也就是說，對〈當染〉的作者而言，國君的任務就是爲了「行理」。而與此「行理」相比，「染」的重要僅爲達成「理」的工具性價值而已。顯然，在〈所染〉和〈當染〉兩篇提及「理」概念的事實意味著此兩篇的原型論述形成時，「理」概念應該已爲其主要價值。但〈當染〉中的「非爲君而因安也，以爲行理也」一句話也清楚地去試圖說服讀者：國主不要因爲是君主而安穩，而是因爲實踐「理」（的理想）才能安穩。[30] 雖然〈所染〉和〈當染〉之間，哪一方抄哪一方的問題筆者不敢斷言，比較合理的推測應該爲，「墨子嘆染絲」的故事在戰國中期應該已經流傳，而墨家在引進之際把原來「墨子見」的部分改爲「子墨子言……見……嘆曰」；而《呂氏春秋》的作者則把「墨子嘆曰」的故事作爲導言，同時加上孔子以來儒家顯榮的弟子們，並且由「理」論來將整段論述宗旨以「爲了實現『理』之德」的方向調整其內容。

接著我們來看《荀子》的相關論述。首先，整本《荀子》書中其實「染」字並沒有出現，但與此聯想的話語在〈勸學〉中有三例。第一個例子是「君子曰：學不可以已。青，取之於藍，而青於藍。」雖然這一句話的主題並非「染」的過程本身，但這一段就構成「藍→青（顏料）→染布」和「人→君子（道德模範）→教化人民」的比喻結構相似。接著，第二段的「干、越、夷、貊之子，生而同聲，長而異俗」一句也闡述環境的重要。不但如此，在下一段也有「蘭槐之根是爲芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也」一句。與此段話同主旨的一段在〈大略〉中也有載錄，不過是以正面的例子（沾在甜酒的蘭根會增值）來主張環境（尤其是國君的左右人）的重要。[31] 無論是「青取之於藍」、「生而同聲，長而

[30] 《呂氏春秋》的「作者」對「理」的這樣深刻認同其實統貫於整體「十二紀」之論述。關於這點，請參閱佐藤將之（2013a：195-205）。

[31] 「蘭芷稾本，漸於蜜醴，一佩易之。正君漸於香酒，可讒而得也。君子之所漸，不可不慎也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

異俗」、或「漸蘭槐之根」的例子，其主題就是「學習」和「修身」的重要。而且，荀子重視修身主體自己修身的意志和良好環境的選擇。譬如，開頭話：「青取之於藍」的比喻中，染爲「青色」是要向「藍」「取」的。再者，在如上「漸染」爲主題的幾段之總結說：「故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」在這裡含有「學習和修身是士人自己要選擇的」這樣的主張。

其實，在「所以防邪僻而近中正也。」一句話後接下來的一段，是由「物類之起，必有所始」一句開始，而其後幾段則是用「同類相應」相關的比喻再度來提倡「學習」和「修身」的重要。如此，從結構來看，整個〈勸學〉一篇的前一半論述由「漸染」和「同類相應」等當時膾炙人口的各種不同比喻構成。從內容來看其宗旨在於提倡「學習」和「修身」的重要，而且強調世人自己要開始學習和修身的意志及對於環境的選擇。總之，雖然《呂氏春秋》有關「同類相應」和「染」概念的論述也有強調「善」的價值中含有對「學習」和「修身」的一些需求，但其主要是在整體論述環境或「相應」作用本身的重要，或者是「理」狀態的達成。相形之下，《荀子》雖也是基於「同類相應」和「漸染」思維的各種比喻，但其宗旨集中於訴說士人要有「學習」和「修身」的意志之重要。

參、《荀子》與《呂氏春秋》的「禍福」論

接下來，根據上面所述，我們試圖闡述此兩種思維對《呂》－《荀》兩書共同發揮的思想特色。在《呂》、《荀》兩書「同類相應」相關論述中，其相應的現象不只是「善－善」或「惡－惡」的現象或價值而已，而且《呂》－《荀》兩書都主張「禍福」之間因果關係也在「同類相類」的格局上顯現。譬如，〈應同〉指出：「成齊類同皆有合，故堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非來。」之後，還說：「商箴云：『天降災布祥，並有其職。』，以言禍福人或召之也。」同樣地，《荀子》在〈勸學〉中的「榮辱之來，必象其德」的後面也由「言有招禍也，行有招辱也。」接上，也表現出與如上〈召類〉引文同樣的思想。倘若我們注意此兩部書針對「福禍」原因之說明，此兩部書似乎都主張人事的成敗就是由人本身的善惡作爲來決定。

臺灣大學學術期刊資料庫

若是如此，這是與徐復觀和淺野裕一所觀察的《呂氏春秋》「天人相應」的思想特色（在禍福的發動上「天」比「人」發揮較爲重要的角色）會有所衝突。假如，我們先不要急著判斷《呂氏春秋》和《荀子》的「同類相應」個別代表互爲衝突的所謂「天人相應」（《呂氏春秋》）和「天人之分」（《荀子》）的思想特質；而是按照文本的內容來確認，《呂》、《荀》其實都對自然界的災異現象和統治者面對這種災異的態度觀點相當一致的這一點。如此看來，異於徐復觀和淺野裕一所觀察，《呂氏春秋》的「天人相應」思想其實並沒有忽略人類的自主性；而在《荀子》的「天人之分」中其實也不排除某種程度「天」的一些回應。

由於行文的方便，我們先看《荀子》。〈天論〉中著名的一段曰：「星隊木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也！是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。」對荀子而言，自然世界的各種異象屬由「傴巫跛擊」來「知其吉凶妖祥」（〈王制〉）的領域。也就是說，藉由他們的幫助讓國君了解這些自然現象所呈現的意涵（「吉祥」或「凶妖」），以當作對自己施政的警覺。因此，國君將「天旱而雩，卜筮然後決大事」的行爲「非以爲得求也，以文之也」（〈天論〉）。國君不可誤以爲「雩」的儀式就是會下雨的原因。「天旱」本身是屬於「天」的作爲，而對「天」何時要下雨，國君也控制不了。因此，國君以人類自己努力的積蓄食物來備災。按荀子之意，人類總是能夠克服大自然環境所產生的災難。反之，人類社會眞正難以克服的災難竟是人類社會內部所造成的危亂，而統治者需要警覺的就是後者，荀子並且將之稱爲「人祆」。荀子曰：

> 物之已至者，人祆則可畏也：楛耕傷稼，耘耨失歲，政險失民；田歲稼惡，糴貴民飢，道路有死人：夫是之謂人祆。政令不明，舉錯不時，本事不理：夫是之謂人祆。禮義不脩，內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，寇難並至：夫是之謂人祆。祆是生於亂。〔……〕則牛馬相生，六畜作祆。夫是之謂人祆。

因此，如上〈天論〉的引文中荀子主張「勉力不時，則牛馬相生」，也就是說，若一個國家社會或其國君無法達成「君臣之義，父子之親，夫婦之別」（〈天論〉）的倫理秩序時，因此就會產生自然界的怪異象。換言

臺灣大學學術期刊資料庫

之，自然界的失序反而是人類失倫或陷亂的反應。在這裡，荀子的「同類相應」思維方式就由「人類」→「自然界」的方向發揮推理功能。

值得注意的是，除了荀子的「人祆」就是在人間所發生的事情（妨礙農事、不當政令、以及瓦解人倫社會的秩序）這一點之外，荀子還主張，把人間所發生的一切失序歸於一個社會無法實現「禮義」之故，並且在此結論說：「祆是生於亂。」「祆」就是由「亂」產生，而眾所周知，如〈禮論〉所論：荀子最警惕的就是人類社會中會「亂」的發生，而「禮之所起」就是先王惡「亂」之緣故。

那麼，對荀子而言，「妖（祆、訞）」和「禮」（或「禮義」）有何種關係呢？〈非十二子〉中荀子說，在遇到國君、長輩或晚輩以及朋友或鄉里的人之際，需要遵守「不以驕人」、「必讓」、「修禮節辭讓之義」、「無與人爭」等行爲規範——也就是「禮」的規範，否則「而不服者，則可謂訞怪狡猾之人矣」。在這裡對這樣的人「刑及之而宜」。〈大略〉亦說明「妖」的內容，其云：

> 口能言之，身能行之，國寶也。口不能言，身能行之，國器也。口能言之，身不能行，國用也。口言善，身行惡，國妖也。治國者敬其寶，愛其器，任其用，除其妖。

在如上〈非十二子〉、〈王制〉、〈天論〉、〈大略〉的例子中，荀子的主張是人間的「吉凶禍福」主要淵源於人類本身的行爲之中，因而人類最需要警惕的就是人類本身所產生的「妖（祆、訞）」，也就是「威脅人民生存環境」以及「人倫社會制度的瓦解」。

一般而言，《荀子》有關「妖」（〈非十二子〉的「祆」以及〈天論〉的「祆」）的論述內容和思想意義在《荀子》思想的解釋中通常被列爲是其「天人之分」的重要內涵。不過如上所述，在荀子的思想中「天」的領域和「人」的領域並不是彼此完全分開的；它們之間保持著某種程度的相應關係。荀子根據「同類相應」的理路主張人類社會的失序會影響自然社會的「失序」，只是荀子認爲此相應關係通常是由人類對自然界的方向所發動的。由是觀之，假如荀子的「天」概念大概可解釋爲自然世界的話，荀子所謂的「天人之分」相關的內容實爲「天應人」或「人天相應」的思維莫屬。

臺灣大學學術期刊資料庫

接著，我們來看《呂氏春秋》思想中的禍福觀和天人關係。首先，雖然《呂氏春秋》中並不出現「天人之分」這樣的口號，但在「妖」概念的使用上與荀子所要主張的思想卻相當一致，而且如此用例並非僅有一例。首先我們來看〈十二紀・季夏紀〉的〈制樂〉的例子：

> 欲觀至樂，必於至治。其治厚者其樂治厚，其治薄者其樂治薄，亂世則慢以樂矣。今室閉户牖，動天地，一室也。故成湯之時，有穀生於庭，昏而生，比旦而大拱，其吏請卜其故。湯退卜者曰：「吾聞祥者福之先者也，見祥而爲不善，則福不至；妖者禍之先者也，見妖而爲善，則禍不至。」於是早朝晏退，問疾弔喪，務鎮撫百姓，三日而穀亡。故禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，聖人所獨見，眾人焉知其極。

乍看之下，由於此篇的名稱〈制樂〉以及其開頭「**必於至治**」來看，此篇的主題應該是音樂對國家治理的功能，但如上引文，其實其主題就是「治」論——與音樂無關。此篇敘述商湯王的王宮產生出奇怪的穀物，而湯讓卜者退下而說：「**見妖而爲善則禍不至。**」，並且立刻「**問疾弔喪，務鎮撫百姓**」。雖然此段的文字並無明述「禍福」的主題是否與「天」相關，但至少可以觀察出其中與如上荀子主張類似的「爲善→福」和「爲不善→禍」的「天應人」思維之存在。

其次，我們來看〈明理〉的例子。此篇也是在〈季夏紀〉中的最後一篇，也算是《呂氏春秋》與音樂論相關的一系列論述中接著〈制樂〉而總結整體論述的一篇。與〈制樂〉的內容一樣，其實際內容就是國家治亂狀態的敘述。在其中從「**其雲狀……**」的一段開始列出許多天象的異狀和動物生殖的異常之狀況，並且稱之謂「妖孽」。並一邊引用子華子的「**夫亂世之民，長短頡牾，百疾，民多疾癘，道多褓繈，盲禿傴尪，萬怪皆生**」一句，然後作者總結說，處在亂世之國君無法享受音樂。然而要注意的是，在其超過四百字而對「亂世」較長的描述之前的一段中，〈明理〉的作者也敘述產生如此天變地異的原因。〈明理〉曰：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 凡生非一氣之化也，長非一物之任也，成非一形之功也。故眾正之所積，其福無不及也；眾邪之所積，其禍無不逮也。其風雨則不適，其甘雨則不降，其霜雪則不時，寒暑則不當，陰陽失次，四時易節，人民淫燦不固，禽獸胎消不殖，草木庳小不滋，五穀萎敗不成，其以爲樂也，若之何哉？故至亂之化，君臣相賊，長少相殺，父子相忍，弟兄相誣，知交相倒，夫妻相冒，日以相危，失人之紀，心若禽獸，長邪苟利，不知義理。

在引文前面的主題是「眾正之所積，其福無不及也；眾邪之所積，其禍無不逮也。」

〈明理〉的作者說明自然界所發生的「邪」的情況，顯然〈明理〉的重點就是在於人間的「正不正」，而此「眾邪之所積」是「至亂之化」，具體而言就是「君臣相賊，長少相殺，父子相忍，弟兄相誣，知交相倒，夫妻相冒，日以相危，失人之紀，心若禽獸，長邪苟利，不知義理」的狀況。在此人間「至亂之化」的描述後，〈明理〉的作者開始列舉各種「妖孽」叢生的情形。此論述結構與上引〈制樂〉的立場吻合。

在「八覽」中，載錄與「妖」相關的兩段故事。第一個故事在〈愼大覽〉〈愼大〉中「武王勝殷，入殷」之際的言行之描述。周武王向兩個俘虜問商國有沒有「妖」的問題，這當然也暗示說，商國的滅亡是否由「妖」所引起的，而第一個俘虜的回答是天地異象的「妖」之存在。而第二個俘虜竟回答這樣的「妖」並不是商朝滅亡的重點，並且說：「吾國之妖，甚大者，子不聽父，弟不聽兄，君令不行，此妖之大者也。」於是武王「避席再拜之。」此思想立場與荀子在〈非十二子〉中列舉不遵守「禮」規範之「訑怪狡猾之人」相吻合。

第三個例子在〈先識覽〉的〈先識〉篇中。晉太史屠黍觀察晉公之爲人驕傲且「無德義」，所以帶著「其圖法歸周」。到了周廷，周威公便問屠黍晉國的狀況。屠黍的回答是晉國會滅亡。其理由是：

> 臣比在晉也，不敢直言。示晉公以天妖，日月星辰之行多以不當，曰：「是何能爲？」又示以人事多不義，百姓皆鬱怨，曰：「是何能傷？」又示以鄰國不服，賢良不舉，曰：「是何能害？」如是，是不知所以亡也，故臣曰：「晉先亡也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

在引文中，屠黍因爲不敢直言所以「示以天妖」，但晉國滅亡的重點應該在於「**人事多不義，百姓皆鬱怨**」和「**鄰國不服，賢良不舉**」兩個原因。

最後，同樣在〈制樂〉中，雖然「妖」字並不出現，[32] 但其主題與如上周武王和晉太史屠黍所觀察的一樣。在宋景公之時熒星入於心界，針對此不祥的天象子韋回答：這是天罰，必須將未來可能發生的禍運轉移到宰相、民眾、或歲月的秩序。然而宋景公不肯將自己可能遭到的禍運轉給別人和歲月，於是子韋北面載拜恭賀景公說：「**君有至德之言三，天必三賞君。今夕熒惑其徙三舍，君延年二十一歲！**」其實，此故事在漢代的文獻，如《新序》、《淮南子》、《春秋繁露》、《論衡》、《風俗通義》等中出現多次，都強調國君在面對天地異常時要努力積德善政。雖然此故事本身應該不是《呂氏春秋》作者自己的發明，但從其與其他故事的論旨相一致的情況來看，《呂氏春秋》的作者在「天人之間」的「禍福問題」議題上其編輯意圖十分明確就是：要強調人類要先努力於人事。與此同樣的思想脈絡，在「六論」〈開春論〉的〈察賢〉也主張，防止「**疾病妖厲**」的關鍵是在於禮聘賢人，如「**魏文侯師卜子夏，友田子方，禮段干木**」。（同樣主題在〈召類〉中也出現，請看下文）

在此我們先總結之前的討論，稍微看《呂氏春秋》引述《周易》的情形。在整本《呂氏春秋》中有三篇引述「易曰」的文字是如下：

32 《論衡・變虛》描述同樣的故事時，即說：「使景公有失誤之行，以致惡政。惡政發，則妖異見，熒之守心，桑穀之生朝」，其中就使用「妖」字。其實，「宋景公之時熒星入於心界」的故事在漢代以後的文獻多次出現，都強調國君在面對天地異常時要努力積德善政。

臺灣大學學術期刊資料庫

表 2 《呂氏春秋》對《周易》(經文)的引述

	《呂氏》篇章	引 文	卦 名	《周易》原文	引 述 者
(1)[33]	〈有始覽・務本〉	《易》曰:「復自道,何其咎,吉」	〈小畜〉初九	復自道,何其咎,吉。	作者
(2)	〈慎大覽・慎大〉	故《易》曰:「愬愬履虎尾,終吉」。	〈履〉九四	履虎尾,愬愬,終吉。	作者
(3)	〈恃君覽・召類〉	《易》曰:「渙其群,元吉。」	〈渙〉六四	渙其群,元吉。渙有丘,匪夷所思。	史默(趙貴族)向趙簡子的話

資料來源:同表 1

按理,我們想到《呂氏春秋》引述《周易》的「經文」的情況時,因爲經文就是構成著占卜的爻辭,我們會想像《呂氏春秋》的引述功能也應該或多或少與某種命運論相關。然而《呂氏春秋》中引述《周易》「經文」的三段論述竟然與占卜或命運論完全無關。作者(們)藉此要不斷的強調統治階層(從國君到士人階級)在人事方面努力。在此思想立場上,〈務本〉的作者強調士人從政要奉獻公事,而不要貪自利。在〈愼大〉中,如上所述,商國俘虜回答「妖」的甚大者就是「子不聽父,弟不聽兄,君令不行」同樣地,〈召類〉的例子中,奉承趙簡子之命,探見衛國情形的史默觀察到衛廷賢人濟濟,因此趙國不可攻打。在此三段故事中《周易》經文只發揮加強道德意涵:「公」、「人倫」以及「尚賢」的重要。尤其〈召類〉的作者把《周易》經文的整個內容改成「渙者,賢也;群者,眾也」來解釋。這與現本〈說卦〉和〈雜卦〉之「渙:離也」的「定義」,或卦形(䷺「風水渙」=水上颳風,撥起水面之貌)的意涵相當不同。[34] 由是觀之,在《呂氏春秋》(不過都在「八覽」部分)中三段引述《周易》經文的用例全部都是引述來強調人間的倫理規範或其實踐之重要。

33 《荀子・大略》也引述此句。

34 〈說卦〉:「渙者,離也」;〈雜卦〉:「渙,離也」

臺灣大學學術期刊資料庫

如上文所述，在過去研究中《呂氏春秋》的「同類相應」思想通常在「天人」關係中被提出來探討。在這樣的格局中，徐復觀認爲，《呂氏春秋》的理論目標爲「天地相通的精神境界」（1976：43）。淺野裕一則主張，《呂氏春秋》的月令思想「**非以由天的災殃爲媒介的強烈天人相應思想莫屬**」(1990：26)。然而，從本文如上探討的觀察來看，淺野比較忽略在《呂氏春秋》「月令」思想中所謂「災殃」並非由「天」的意志所造成，而應由與當季不合的政策造成陰陽不順的狀態之實際現象。同樣地，徐復觀指出：「**可以稱爲『精』的東西，可以與天地之精相通感**。」他認爲在「天」和「人」之間要看出某種聯繫（1976：44）。其實，徐復觀在與此相關的論述中提及的「天」主要是徐氏對〈孟春紀〉〈本生〉的「**故聖人之制萬物也，以全其天也。天全則神和矣**。」的詮釋。[35] 不過，此「天」概念主要係生命的自然傾向，而與「天地」的「天」是兩種「天」，不能彼此混合在一起的。雖然〈本生〉稱：「**精通乎天地，神覆乎宇宙；其於物無不受也，無不裹也**」，《呂氏春秋》的作者並沒有論及「天地之精」是針對人類的言行以及社會上的事件來直接做出回應。而且，在〈本生〉中上文所引的句子後面，作者就說「**上爲天子而不驕，下爲匹夫而不憊**」。也就是說，人類只保持「精氣」恐怕還不夠，《呂氏春秋》的作者要求每一個人將此成分在具體的行爲或心理狀態中發揮。由此觀之，正如陳麗桂的研究正確地界定，《呂氏春秋》所闡述的「精誠感通」基本上應該限制於「人」和「人」之間；其作者並沒有意圖讓由「天」和「人」之間「感通」起來（1992：14-16）。

關於這一點，傅武光的研究則指出，《呂氏春秋》的「禨祥思想」其實並不迷信，並且試圖說明這樣一種矛盾情況的思想理由。傅武光認爲，《呂氏春秋》一方面採取騶衍的「陰陽消息」、「五德終始」以及「禨祥度制」相關理論，但關於「禨祥度制」，騶衍的主意是藉此恐惕人主之心而不敢不尚德，《呂氏春秋》的作者深明其旨，但又恐其附會太過而不見信，因此給它加上合理的理論基礎（1989：183-186；1993：407-408、411）。筆者認爲傅武光的觀察甚是。

---

[35] 徐復觀說：「既能由養生以全其天，則人可以與天地相通。」（強調點由徐氏加）（1976：43）。

臺灣大學學術期刊資料庫

在此根據本文的分析筆者所要補充的是如下兩點：第一、《呂氏春秋》的作者對騶衍「禨祥思想」的（傅武光所說的）如此合理化之作業，是以提倡「理」概念的標準來觀察各種天地人的現象所達成。在此，對《呂氏春秋》的作者而言，統治者的重要任務並非觀察「禨祥」本身，而是現象變化推移的原則。《呂氏春秋》的作者將之稱爲「知化」。[36] 第二、如此《呂氏春秋》對合理推理的追求是與荀子思想同步進行的。總之，對「理」和「知化」的重視就是《呂氏春秋》反對迷信的理論基礎，並且或多或少在荀子思想中也觀察出的思想特質。由於筆者已在過去發表的拙作中詳論過荀子的「變化觀」與「理」概念，本文在此將不再贅述。

結 語

司馬談、司馬遷父子以來的「六家」理解框架，從此導出的「《呂氏春秋》＝雜家」的理解模式，尤其使得學者難以脫離要把《呂氏春秋》放在哪一家的研究途徑。相當遺憾地，由於這樣對《呂氏春秋》思想研究的「大前提」之存在，歷來學者對要研究《呂氏春秋》固有思想之意願也降低。職是之故，本文的目標則在於：透過離開「六家」理解框架，同時與跟《呂氏春秋》同樣屬於「綜合思想家」之荀子的思想進行比較，而藉此試圖呈現《呂氏春秋》在思維方式層次之一種統合性特質。爲此，本文探討了在此兩書中某種程度上的思想整合性之「類」和「染」（《荀子》的「漸」）概念，以及由此概念闡述的「同類相應」和「善惡禍福」相關問題的論述。經過本文的探討，筆者得到的若干心得大概可以歸納於如下三點：

第一、《荀子》和《呂氏春秋》，與戰國時代其他文獻相比均使用很多「類」概念，而且都在「同類相應」的思維中發揮重要的思想作用：《呂氏春秋》的作者由「同類相應」的思維進一步推論在人事中會發生的「福」應「善」、「禍」應「惡（邪、妖、姦）」的因果準則，而《荀子》將「同類

[36] 〈樂成〉、〈驕恣〉以及〈知化〉中，作者提倡人主要有此種能力。關於此主張在戰國時代變化觀演變中的思想角色、以及其與《荀子》「變化觀」的關係，請參閱佐藤將之（2010：35-60）。

臺灣大學學術期刊資料庫

相應」的比喻，與「漸」和「染」的比喻一起，全部都用來要證實「學習」和「修身」的重要。

第二、過去的研究常常將《呂氏春秋》的「同類相應」之思維視爲「（天人）感應」思想的一部分。然而，《呂氏春秋》並不闡述「天人」之間「感應」；而是基於「同類相應」的思維，「天」針對人間的「善惡」會做出一些回應。但相關論述的重點並非在於自然界怪異現象的解讀本身；而是無論如何，人類社會都要力務行善的層面。由是觀之，雖然《呂氏春秋》所論述的範圍涵蓋著天地和宇宙，因而容易令人推想此主導思想爲所謂「天人合一」，但其作者實際上的目標實是限制於人類社會的秩序和福利，而在此論述的大格局中與《荀子》思想的理論架構是相當一致的。

第三、荀子的「天人關係」論是否能夠單單以「天人之分」的名稱界定其主要涵義似乎也需要修正。不加說明，荀子力倡人類自己努力行善治世的重要。然而如上《呂氏春秋》的「天人關係」觀一樣，荀子思想中的「天」也某種程度上會回應人類所爲的「善惡」。

總之，就當時歷史的思想意義而言，《呂》、《荀》兩書中「同類相應」思維應該有助於將「人」視爲均屬於「同類」的生物，並且彼此能夠「相應」的整體。而在這樣人觀中的「人類」，就算住在不同的地區、講不同的語言，其人和人之間的基本屬性（至少出生時）還是一樣的。如此，《呂》、《荀》兩者政治理論的視野也均從以特定地區的一國爲單位而擴大及以涵蓋全部人類的「世界」。因此，由《呂》、《荀》所提供的整體人類的國家社會之藍圖，促進了統一天下，[37] 並且也應該幫助了漢朝在重新統一中原後再繼續維持四百多年的「大一統」國家型態。在此意義上，《呂氏春秋》和《荀子》兩部文獻正是漢朝整體國家社會的原型之兩張設計圖。

[37] 筆者曾論述過荀子對近未來由秦國的統一天下頗爲悲觀。請參閱 Sato (2003: 270-273) 以及佐藤將之（2016：258-261）。反之由於荀子向李斯授予「帝王之術」（《史記・李斯列傳》），而李斯相秦王政方能加速了其統一過程。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

佐藤將之，2005a，〈中国古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《國立政治大學中文學報》，3: 51-86。

佐藤將之，2005b，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》爲中心〉，《清華學報》，35-2: 215-244。

佐藤將之，2010，《中國古代「忠」論研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

佐藤將之，2013a，《荀子禮治思想之淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

佐藤將之，2013b，〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》－《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》，17: 61-90。

佐藤將之，2015，《荀學與荀子思想研究：評析・前景・構想》，臺北：萬卷樓圖書公司。

佐藤將之，2016，《參於天地之治：荀子禮治政治思想之起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

徐復觀，1976，《兩漢思想史（卷 2）》，臺北：學生書局。

郭沫若，1950，〈荀子的批判〉，《十批判書》，上海：羣益出版社。

陳大齊，1954，《荀子學說》，臺北：中央文物供應社。

陳平坤，2006，〈《呂氏春秋》和《淮南子》的感應思想〉，《國立臺灣大學哲學論評》，32: 167-222。

陳麗桂，1992，〈《呂氏春秋》裡的黃老思想〉，《中國學術年刊》，13: 14-16。

陳麗桂，2006，〈《淮南子》的感應思想〉，陳鼓應、馮達文（編），《道家與道教：第二屆國際學術研討會論文集（道家卷）》，廣州：廣東人民出版社，240-254。

傅武光，1989，〈呂氏春秋與陰陽家〉，《教學與研究》，11: 183-186。

傅武光，1993，《呂氏春秋與諸子與關係》，臺北：東吳大學。

二、日文部分

坂出祥伸，1999，〈「氣」の感應と修煉——同類相感を中心に〉，坂出祥伸（編），《中國思想研究：醫藥思想・科學思想篇》，大阪：關西大學出版部，318-319。

淺野裕一，1990，〈『呂氏春秋』天人相關思想（上）——編輯意圖探求の一

臺灣大學學術期刊資料庫

環として〉，《呂氏春秋研究》，4: 20-31。

三、英文部分

Dubs, Homer H. 1927. *Hsüntze: The Moulder of Ancient Confucianism*. London: Probsthain.

Sato, Masayuki. 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers.

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄
古籍文獻

《管子》，1982，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《商君書》，1970，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《呂氏春秋》，1979，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《尸子》，1968，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《鶡冠子》，1975，《四部叢刊》，臺北：臺灣商務印書館。

【漢】王充，1981，《論衡》，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

【漢】鄭玄（箋），1966，《毛詩鄭箋》，《四部備要・經部》，臺北：臺灣中華書局。

【漢】鄭玄（注），1913，《禮記》，《漢文大系》，卷 17，東京：冨山房。

【魏】王弼（注），1913，《周易》，《漢文大系》，卷 16，東京：冨山房。

【明】焦竑（撰）、服部宇之吉（校訂），1913，《老子翼・莊子翼》，《漢文大系》，卷 9，東京：冨山房。

【清】阮元（撰），1965，《禮記正義》，《四部備要・經部》，臺北：臺灣中華書局。

【清】劉寶楠（撰），1978，《論語正義》，《四部備要・經部》，臺北：臺灣中華書局。

【清】焦循（撰），1966，《孟子正義》，《四部備要・經部》，臺北：臺灣中華書局。

【清】孫詒讓（撰）、戶崎允明（考）、小柳司氣太（校訂），1913，《墨子閒詁》，《漢文大系》，卷 14，東京：冨山房。

【清】王先謙（撰）、久保愛（增）、豬飼彥博（補），1912，《增補・荀子集解》，《漢文大系》，卷 15，東京：冨山房。

【日】太田方（撰）、服部宇之吉（校訂），1911，《韓非子翼毳》，《漢文大系》，卷 8，東京：冨山房。

許維遹（校釋），1935，《呂氏春秋集釋》，北平：國立清華大學。

許維遹（校釋），1980，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局。

栗山圭介（註解），1991，《大戴禮記》，《新釋漢文大系》，卷 113，東京：明治書院。

臺灣大學學術期刊資料庫

Correlative Thinking Represented by the Terms "*Lei*" (類) and "*Ran*" (染) Found in the *Xunzi* and the *Lüshi Chunqiu*[*]

Masayuki Sato[**]

Abstract

This article is a part of the author's comparative study of the political philosophies found in the books *Xunzi* and the *Lüshi chunqiu* (*LSCQ*), which is also known as *Mr. Lü's Spring and Autumn Annals*. The author assumes that there are some key ideas that facilitated the common socio-political discourse during the unification of the Chinese world. This article focuses upon three of these ideas: (1) the way of argumentation known as "correlative thinking"; (2) the concepts of "*lei*" (類) which means "kind" or "category", "*ran*" (染) which means "to dye", and "*jian*" (漸) which means "to soak"; and (3) the idea that "the same kinds of creatures/things/phenomena attract each other", and "the happenings of auspicious and inauspicious events" from the perspective of a correlative relationship between the heavenly and human spheres.

From the basis of comparative conceptual analysis, this article aims to persuade readers with regard to the following three points. Firstly, in many past studies, the correlative thinking in the *Xunzi* and *LSCQ* was previously understood as a kind of mutual affection, or "*ganying*" (感應). However, from the perspective of correlative thinking, the term "*gan*" (感), meaning "sense" or "to feel", is not used in these two texts. Secondly, these books explain the reason why there is retribution for good and bad deeds, as well as the sources

* DOI:10.6166/TJPS.74(43-76)

** Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.
E-mail: msato@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

of good and bad luck via the principle: "the same kinds of creatures/things/ phenomena attract each other." While there was no further development of this argument in the *LSCQ*, the *Xunzi* explained that self-cultivation is imperative for living a better life in a world determined by such a principle. Thirdly, although the *Xunzi* and the *LSCQ* both admit that there are situations in which individuals are prone to be affected by this principle of attraction, these two books also suppose that it is nevertheless human effort that decides whether a course of events will turn out to be good or bad.

In sum, the way of thinking characterized with the principle "the same kinds of creatures/ things/phenomena attract each other" permeates the worldview found within both of these books, and this became the foundation for the idea that human beings are all the same. It is this element that had facilitated the discourse for the construction of a "world-wide empire" which would theoretically embrace all of humankind.

Keywords: Xunzi, the Lüshi Chunqiu (Mr. Lü's Spring and Autumn Annals), Correlative Thinking, Lei (類) "Kind" or "Category", Ran (染) "to dye", Fortune and Disaster

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫