董仲舒天人感應思想的後現代詮釋與評價

趙敏亨(凝咸)
天人親和院副研究員、輔大哲學系博士生

摘 要

先秦的儒、道思想是中國文化的象徵，其雖生命觀理路分殊，卻都提出天人合一以及天人合德的思想，致使中國文化在大多數西方人眼中是玄祕性的，認為其非理性觀點多過於理性論證。兩漢時期董仲舒天人感應論更讓中國文化的玄祕性質合理化於廟堂之上，進而對中國文化後世發展產生重大影響。於此，董仲舒在中國思想史的地位呈現兩極化評價。然而，在當代物理學的發現以及後現代心理學的觀點之下，二十世紀中葉以降，過往被視為人類非理性面向的表現已不再僅被視為怪力亂神，其背後潛藏的驚人能量，使得人類意識成為物理學探索的新領域。在這個脈絡底下，做為一個非理性思維不再被視為只是迷信的後現代世界，尤其，當代治中國文化思想的學者，如勞思光、余英時、杜維明等，皆對中國文化的後現代角色投以極大關注之際，加以當代物理學趨勢與後現代心理學的論述不約而同地參考中國智慧傳統的觀點，筆者認為，中國文化在當代世界危機中的角色，已超越勞思光所言，僅止於扮演宗教性的療癒角色而已[1]1。於此，筆者認為，董仲舒天人感應思想有其重新被討論的重要性。本文的視角在董仲舒以天人感應思想實踐其儒家政治理想的辯證，並且試圖從後現代的觀點，透過榮格的共時性理論，一窺天人感應思想的深層結構。

[1]勞思光 (2007)。危機世界新希望世紀一再論當代哲學與文化。香港:中文大學。

董仲舒天人感應思想的後現代詮釋與評價

趙敏亨(凝咸)

壹、董仲舒天人感應思想的辯證觀點

一、天人感應論的緣起

董仲舒天人感應思想源起於中國先秦儒、道的天人合一,「天」成為中國文化之共同「原型」[2]; 「天行健,君之以自強不息」,其基本思想是:人類的生理、倫理、政治等社會現象都是自然的反映。先秦儒家的合天之德(天人合一)觀點乃出於建國之初的憂患意識,即天命乃為一自覺意識之決定,此為日後儒家道德哲學之根據--將對天的敬畏投射在人間的王者身上[3],也是孔子著<<春秋>>的目的。然而史家對於董仲舒所提倡的天人感應論,貶多於褒,董仲舒成為儒學思想史上最受爭議的人物。褒者認為,其因應時代需求所提出的天人感應論,實為一具有創意的儒學應世方案[4];貶者以其為儒學的歧義,失掉儒學的心性哲學本色[5]。

欲對一個人做出客觀評價,必先「聽其言和觀其行」。董仲舒一生清廉自守,以實踐儒家理想為天命,其所處時代正是中國黃老思想最為昌盛時期。汲取陰陽五行等概念,藉由宇宙論來烘托儒學的義理,實為順應時代之舉,目的在勸誡君王以「中道」治國,本無可厚非,然中道難得; 董仲舒欲以春秋為典範,試圖藉由自古以來的天人感應之說,援道入儒,然此舉卻使得儒學在兩漢成為宗教的儒學,此非董仲舒著「春秋繁露」的初衷。天人感應思想引發西漢中後期的各種禪讓、符瑞之說以及讖緯之書的盛行,最終導致東漢時期撥亂反正的懷疑與社會批

[2] Murry Stain(1999). Jung's Map of Soul. Illinois. Open Carus Publishing Company.
[3]參閱勞思光 (1991)。新編中國哲學史,第一卷。台北:三民書局。
[4]華梵大學哲學系杜保瑞先生勞網路論文儒家哲學系列<董仲舒政治哲學與宇宙論進路的儒學建構>。
[5]同 3

判思潮[6]。

董仲舒天人感應思想全表徵在<<春秋繁露>>一書。「繁露」代表聯貫現象，春秋為事情、命名等各種解说[7]。董仲舒以「春秋」為名，其立意顯明; 欲以「春秋」之微言，啟迪王者之良知，進而發揚儒家仁德治世的理想，於此可見董仲舒防患未然之憂患意識。防患未然之憂患意識莫過於《春秋》，所謂「孔子作春秋，而亂臣賊子懼」;「《春秋》的內容多涉及亂臣賊子，全書共記弒君三十三例[8]」。為取得更客觀的資料，以昭公信，《春秋》不僅記亂臣賊子，更述災異。朱熹認為《春秋》並無表示褒貶之義，因其也記錄自然現象[9]。或可說，董仲舒利用春秋之亂臣賊子記事與自然災異記錄，試圖以**人事與天理結合**，伸張儒家入世的理想，儒學從此政治化與宗教化而為一種「儒術[10]」。

二、君權神授的必要性

董仲舒以天人感應方案進行的天命神權變革，並非儒家原始的「天命」意義。董仲舒天人感應的「天」既是形上天也是人格神之義[11]; 是萬有之天，也是授于人類社會最高權力的來源。「受命之君，天意之所予」[12]，君王的天命就是在人間施行天道，因此，自三代以來，君王在人間社會就是「以德配天」的權力代言人。然而，對於一個「馬上得天下」的漢帝國君王，禮法觀念是薄弱的，它需要一段時間的文化薰習才能走向「以德配天」的儒家王道思維。熟稔<<春秋>>的董仲舒深知，一個帝國要長治久安，必定要行「德治」，否則殷鑑不遠，戰亂必

---

[6]參閱陳福濱<<兩漢儒家思想及其內在轉化>>。輔仁大學出版社，1994 年。

[7]引自網路資料:《中興館閣攝書目》。中兴馆阁书目 ：《中兴馆阁书目》是中国南宋国家藏书目录。南宋陈骙等编撰。原书今佚。近人赵士炜于 1932 年成《中兴馆阁书目辑考》4 卷、《续书目辑考》1 卷。有 1933 年《古逸书录丛辑》本和 1978 年台湾成文出版社《书目类编》本。陈騤(1128—1203),字叔进,南宋台州临海(今属浙江)人。

[8]引自維基百科網目:<<春秋>>。「《春秋》的內容多涉及乱臣贼子，全书共记弒君三十三例[12] 」[12]: 參考《春秋大事表・春秋乱贼表》。

[9]引自維基百科網目:<<春秋>>。「《春秋》文字簡略，敘事重結果，不鋪敘過程，故稱之春秋筆法，朱熹認為《春秋》並無表示褒貶之義的所謂書法《朱子五經語類・統論經義》。

[10]杜保瑞先生網路論文儒家哲學系列<董仲舒政治哲學與宇宙論進路的儒學建構>。

[11]參閱陳福濱<<兩漢儒家思想及其內在轉化>>。輔仁大學出版社，1994 年。

[12]同上。

將再起，人民又要面臨塗炭的命運。秉持這樣的憂患意識，天人感應思維無疑是董仲舒可採行的最有效方案。

三、人道與天道的相應管道

以人道配天道的道理合理化天人感應論，尚不足取信於人，董仲舒必須回應天與人的感應途徑為何?也必須回答，自然法則現象與規範人類行為的法則何以是一致的質疑。因此，董仲舒藉由「性三品」、「陰陽五行」以及「元與元氣」的論述來辯證他的天人感應思想。以下就此這些觀點做進一步論述。

(一) 君王為聖人之品的「性三品」論

董仲舒的「性三品」論思想來自孔子人性論的觀點，即「聖人之性」、「中民之性」與「斗筲之性」，意即『聖人之性是天生的善，是「不教而善」; 斗筲之性是天生的惡，是「教也不能為善」、、、可教者唯「中民之性」。[13]』勞思光等學者對於董仲舒這一代儒宗，竟無視於孟子之---人為道德主體的性善主張，提出嚴厲批判。本文認為董仲舒的人性論，主要是為君王而寫，其有兩層目的: 一、為鋪陳其「為人者，天也」的觀點; 以人之「貪仁」之性配天之陰陽消長，呼應其天人同類思維 ; 二、鼓勵人君法天之善性，而為名符其實「以德配天」的聖人之性。

勞思光等學者對董仲舒的批判是有道理的。董仲舒一心要以天人感應之論說服人，因此以人性論與宇宙論掛鉤，本為極具創意之構想，然而，董仲舒的「性三品」論只著眼於鼓勵人君法天之善性，忽略了「為人者，天也」的基本立場。董仲舒的天道觀點認同，情與性都是與生俱來的，所謂「若天之有陰陽也，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也」，因此，民因同生於天，聖人與斗筲之必有相同的本質，差異處只於善的多寡，一如陰陽的比例。因此，斗筲之性仍有向善的本質，「不可教」是教化不施之故，非人之不能受教。性三品論確實暴露董仲舒辯證人性論的矛盾，欲意外印證了孟子「性善論」之善，是內鍵的本質。

---

[13]參閱陳福濱<<兩漢儒家思想及其內在轉化>>，p42: 董仲舒將孔子的「唯上智與下愚下移」的思想，解釋為「性三品之論。輔仁大學出版社，1994 年。

以董仲舒的人之賦有情與性，對應天之陰與陽的說法，孟子擴充四端的德性自覺是形而上的超越性本質，董仲舒的人性論傾向於形而下。

(二) 游走理性與非理性之間的天人相應思維

董仲舒天人相應思想是由「為人者天」、「人副天數」、「同類相動」這三種思維架構而來[14]，試圖以此為其自然法則現象與規範人類行為法則的一致性辯證，以達成其以宇宙論托附道德形上思想的佐國計劃。天道何物，仍古今中外大哉問。人與天較，人是短暫的存在，終必一死，最後勢必引發終極價值的需求。人於是對天有諸多想像; 由神話而宗教，各個民族皆然。在科學主義至上的現代人眼中，這些都是人的想像與情感依托的感性面向，是非理性的，即使先秦道家的宇宙人生論也都未賦予宇宙實證論的意義。徐復觀先生認為，董仲舒是中國思想家中，以實證意義說明人道法天道的第一人，其論證出自<<呂氏春秋.十二紀>>，亦即把「陰陽、五行、四時配合成一完整的有機系[15]」，試圖以自然之天的可觀察現象，辯證道德價值的形上意義，以此作為理性辯證的基礎。然而「成也陰陽五行，敗也陰陽五行」; 董仲舒試圖以自然形上論托付道德形上理想的目的，卻讓天人感應理論成為一個用科學和巫術相混合的思想體系，致使其「災異論」招致後世王充、揚雄等人的撻伐，並且成為政爭的工具。然而董仲舒的「災異論」就此蓋棺論定了嗎? 從後現代的觀點而言，似乎言之過早，「災異論」不盡然是一般人所以為的迷信或巫術。筆者將在下一節對這個說法進行討論。

董仲舒的論證系統由元、陰陽、四時、五行之氣架構而成，以此解釋天道運作之理。串連此系統的元素是五行之氣，或可說五行之氣是構成自然之天最基礎的物質。氣的觀點也是中國醫學理論的基石和重要內容; 五行、七情、精氣等理論構成中醫治病的重要參考依據[16]。董仲舒由天生萬物出發，以人為萬物之一，自然也秉氣而生，氣在人內直至死亡。氣也在人之外，為陰陽的形式，形成物質、

[14]參閱 馮達文、郭齊勇著<<新編中國哲學史>>，2005。台北: 洪葉文化
[15]參閱陳福濱著<<兩漢儒家思想及其內在轉化>>。輔仁大學出版社，1994 年。
[16]參閱黃肇基著<<漢代公羊學災異理論研究>> p235，1998。台北: 文津出版社。

四時及日夜交迭現象。這是先秦以來即有的論述，董仲舒並且認為氣出於太極，<<列子. 天瑞>>云:「子列子曰: 昔者聖人因陰陽以統天。夫有形生於無形。則天地安從生。故曰，有太易、有太初，有太素。太易者未見氣也。太始者形之始也。太素者質之始也。[17]」或可說，氣的理論不僅幫助董仲舒架構起天人感應的橋樑，並且以此為天心通人心的合理性辯證。

然而董仲舒不採先秦對「氣」的觀點，而以「元」的概念取而代之，認為「元」才是萬事萬物所從出之處，其隱攝君王在人間的角色，「唯聖人能屬萬物於一，而繫之元也[18]」。以董仲舒的宇宙論觀點而言，孟子的人性論是「元」的概念，超越個別的陰與陽，而為陰陽合一的概念。筆者認為，此超越性在人身上的表現，就是孟子所言的「浩然正氣」。

董仲舒以「元」取代太極的目的是要導出「正」的觀點，也就是從宇宙論的高度來托付政治倫理，除此之外，「元」的觀念無異於太極的理論。天道有春、秋，是為陰陽中和，是天地最美的時節，是董仲舒闡發其天道思想的重要概念;「和」:「和者，天之正也，陰陽之平也。其氣最良，物之所生也。」; 「中」:「中者，天地之太極也，日月之所至而卻也，長短之隆，不得過中。[19]」總之，董仲舒宇宙論的目的著眼在端正君王與治世的考量，因此，上自君王、諸候而至平常百性、男與女等，都要正其名號，如此才能達致天道最完美的狀態---陰陽中和的和諧之境。因此老子的「人法地，地法天，天法道，道法自然」的思維到董仲舒轉化成仁之「天心」的終極真理:「仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也[20]」。

---

[17]參閱陳福濱<<兩漢儒家思想及其內在轉化>>。輔仁大學出版社，1994 年。
[18]同上。
[19]同上。
[20]同上。

貳、天人感應思想與後現代性

勞思光先生在其<<危機世界與新希望世紀—再論當代哲學與文化>>一文指出，現代文化與各大民族的傳統文化並不相容，若要討論中國傳統文化與現代化文化的關係，則可以從反現代化的後現代文化著手。筆者將以後現代科學界對「唯科學主義」的批判，作為對董仲舒天人感應思想的詮釋與評價，並藉此來回應勞思光先生對中國傳統文化在科技文明無所不在的現代化文化中，如何自處的問題。

一、後現代的理性與非理性之爭

培根(Francis Bacon)啟蒙運動前的世界是一個現代化尚未開始的世界，可謂前現代化時期。啟蒙運動之後，新科學方法在歐洲掀起風潮，而後笛卡爾(Rene Descartas)的哲學原理以及牛頓(Issac Newton)自然原理的發現，改變了人類看待自然的眼光，「機械論的概念從此成為現代主義的尚方寶劍，主宰人類看待生命與宇宙的態度，自然科學從此自哲學與神學的領域中獨立出來[21]。」「現代性」(modernity)與「理性」幾乎畫上等號，神話與宗教被認為是迷信的，甚至是無知的根源，人類若想走出迷障，就必須去除無知，信仰科學知識，也就是有效的知識必須訴諸人類的理性，唯有相信理性，人類才能走向幸福之路[22]。言下之意，凡科學所不能驗證出來的事物，都被歸諸於非理性，因此，世界各民族的智慧傳統，都不符現代性的準則，是不可信賴的非理性知識。

然而，第一次世界大戰後，這個理性的神話被人類悲觀、疏離的失序狀態摧毀，歐洲文化呈現一種虛無與價值的崩落，亦如存在主義哲學家對人類精神狀態的描述: 這不是當初理性主義所樂觀預測的;在科學理性的世界圖象裡，人類可以活得更有尊嚴，更快樂。二十世紀初期，牛頓—笛卡爾式的典範不斷遭受現代物理學家的質疑:「當今的物理學界幾乎已達成一致的共識，認知的途徑逐漸指向非機械性的現實，不再視宇宙為一部大機器，而是一個思想，不再視心智現象為

[21]楊洲松 (2000)。後現代知識論與教育，p31。台北: 師大師苑。
[22]同上。

侵犯物質領域的偈發外力、、[23]。」二十世紀 60 年代，「法蘭克福學派」(Frankfurt School)對於啟蒙以來理性的過度發展，提出「批判理論」，要求人類反思理性對人類自身「主體性」的喪失及「意識型態」的宰制[24]。總而言之，後現代性是對孔恩(Kuhn)所標榜的科學一元論方法的不信任。從 Feyerabend 的聲明--科學家的方法論應是多元的，並且應採用科學與神話、傳說等同觀之的作法，引起的廣大迴響[25]。由此，後現代性的主張，開啟了一個不同於啟蒙理性客觀方法的新研究視窗，或可說，後現代是為了平衡現代性唯科學主義對人類意識宰制的反動。

二、科學界對現代文化的提醒

事情的發展總是像鐘擺一樣，從一端擺盪到另一端，儒學在二千年前就已意識到「中庸」的可貴。科學發展的一發不可收拾，已到了引起人類生存危機的境地。科學界包括愛因斯坦本人，早在二十世紀中葉，就對現代科學主義的無限上綱提出警告，以下是不勝枚舉中的例子:

1、「美國科學發展協會」會長 Harrison:「據我的觀察，以往科學界有過度傾銷其科技，而大眾又照單全收的趨勢。科學也有它無法答覆的問題以及未能解決的難題。[26]」

2、愛因斯坦:「科學只能告訴我們事物的本相(what)，卻無法告訴我們它應該是怎樣(what ought to be)。科學以外的各種價值判斷仍有其不可替代的重要性[27]」。

3、原子彈之父 Robert Oppenheimer: 「在不同性質學學科之間，直接採用結構形上式的類比，對研究並沒有多大幫助。聽到偽牛頓派在社會學上的研究至今仍是笑柄，心理學也類似地採用機械論觀念來解釋心理現象。據我所知，當物理學家進入生物學領域，他們對東西初步的認識極其幼稚且死板，只看出東西在物理學家的規定下的運作方式，並非它們的日常運作。每當我聽到物理學家和心理學家

[23]參閱 若水 譯(1992)。超個人心理學，p61。。台北市:桂冠圖書。
[24]參閱 楊洲松 (2000)。後現代知識論與教育，p31。台北: 師大師苑。
[25]同上，p5。
[26]參閱 若水 譯(1992)。超個人心理學，P2。台北市:桂冠圖書。
[27]同上，P2。

都採用同一個『場地(field)』，就感到渾身不自在，尤其當我們備一套譯碼、資料轉換或目標等概念的一門學科，和另一門不具此類概念的學科相互比較時，我們應非常非常小心那硬套式的類比手法。[28]」

4、原子彈之父 Robert Oppenheimer:「、、我們不能以討論機械結構的方式來對待原子，我們仍不能說那裡面的東西就是你眼前所見的，正按某一軌道進行等等。事實上，原子通常都沒有一定的軌跡的，他們平素所接觸的原子內，呈現出截然不同的現象、、、這一現象極不尋常，絕對和牛頓的機械論不可同日而語[29]」

原子彈之父 Robert Oppenheimer 的 3 與 4 的發言顯然是針對二十世紀美國行為心理學---欲以機械論原理所發展出來的「刺激—反應理論」來解釋人類心理發展的情形---的批判。Robert Oppenheimer 認為，這樣的解釋太過簡化，人類心理發展的情形遠比此複雜許多。諾貝爾物理學家 Wigner 對物理學有這樣的說法:「若不涉入意識範疇，我們根本無法貫徹(量子學)的定律。」Henry Margenau 與心理學家 Lawrence LeShan 在合著的一本書中對現代物理學也有相同的看法:

> （電子），並非一般的客體，完全是另一種存在、、、擅於界定、描述可見、可觸的經驗界理性體系，根本無法處理像我們的內在經驗這類資料、、、現代物理學與社會科學等使我們不得不面對一個事實；如果我們想使自己的成果合乎科學要求，我們對現實界運作的方式不能只具有一套原則的看法，我們必須接受幾種不同的現實存在。[30]」

上述的言論表達出現代化科學主義所主張的是可觀察的、可測量計算的、限定的、可預測控制的科學法則，而後現代觀點卻認為，科學法則並不是解釋人類行為背後的動機以及可預測性的唯一方法。如果科學法則是評估人類價值的最終手段，則人類歷史所遺留的各種文化現象，都將成為空洞的廢墟。因此，唯有在

[28]同上 P63，pp133。
[29]同上，P63 pp131-132。
[30]參閱 若水 譯(1992)。超個人心理學，P2。台北市:桂冠圖書。

後現代的視角下，各個智慧傳統才有立足點。心性哲學和心理學都是對人性的探索與預測，一如古代的神話與預言，它們是人類與大自然在彼此最親密的時代所開發出來的智慧，現代化的科學主義絕不能以機械論的尚方寶劍，二分式的一刀劈開現代人與古人智慧的連結。後現代主義即試圖要彌補這個被機械論的尚方寶劍劈開的缺口，此即筆者認為，董仲舒天人感應思想有其重新被討論的緣由。

二十世紀初，由於受科學主義至上觀念的影響，心理學走向自然科學取向，凡不能用科學方式呈現測量結果的心理學，都被美國行為心理學為首的現代心理學摒棄於心理學大門[31]，認為那些不過是心靈哲學，不是真正的心理學。直到當代新物理的新發展出現，將「意識」納入新物理學觀點之後，以智慧傳統為研究取向的榮格分析式心理與超個人靈性心理學，再度進到心理學的大門，並成為二十世紀後期的心理學顯學。榮格一生分析過八萬多個夢[32]，在精神分析學領域無人能出其右，此為筆者認為，榮格共時性理最能反應出天人感應思想的西方觀點。以下為筆者所整理的相關資料，希望能有效反應董仲舒天人感應論的後現代性意義。

三、董仲舒天人感應思想與榮格共時性理論

榮格（C.G.Jung 1875~1961）的心靈哲學深受中國古代哲學思想所啟發，<<易經>>與<<金華宗旨>>對其獨創的個體化理論和共時性理論產生的關鍵性的影響[33]。「陰陽消長」與「中」、「和」的概念是榮格的心靈哲學的核心概念，與董仲舒天人感應思想有諸多會通之處，皆源於<<易經>>的陰陽觀，尤其是“感而遂通天下”與共時性原則不謀而合。職是，筆者欲以榮格共時性理論來探討，董仲舒天人感應思想中，陰陽消長與中和概念的當代意涵。

(一)共時性

[31]同上，p65。

[32]參閱 龔卓軍譯 <<人及其象徵>>(1999)。台北: 立緒。

[33]參閱論賴錫三著《太乙金華宗旨》的心性、身體、魂魄觀——內丹學的「氣、光」身心修証。與冥契體驗——＊成大中文學報 第二十一期，2008 年 7 月 頁 101-144。

用通俗的語言來說,「共時性」就像心電感應或心有靈犀的現象;兩個沒有因果關係的心靈意象與客觀事件在相同的時間內發生，例如易經占卜和某些夢境成真、靈感的獲得等事實[34]。容格本人也歷經神祕現象的造訪，因此他認為宗教的神祕現象並非全然是機率使然，如同他對靈媒表妹通靈的恍惚狀態抱持嚴謹的態度一樣，他的一生不斷嘗試要證明「**所有的存在物背後，有一種隱密的秩序與統一性存在。**[35]」容格晚年(1952 年)與諾貝爾物理學獎得主 Wplfgang Pauli 聯合出版的<<自然與心靈的詮釋>>一書即已表明，**心靈母體的內部與外在世界之間存在著密切的互動與映射關係**，並且試圖結合心理學、物理學與形上學的理論，將本我、原型與同時性理論統合起來，宗教自此可與科學掛鉤。

榮格的共時性理論奠基於其靈媒表妹的事蹟、榮格個人的神祕事件，以及從夢的解析中所發生之時間巧合的事實。這些因果推理無法解釋的現象，讓榮格相信，宇宙間存有超越或然率規模的模式存在。當代的物理學實驗結果也證實了榮格的觀點:事件的發生「**沒有能量的傳遞; 所有的只是思想與事件在時間上的巧合**，它「**存在於物理世界的連續體上，是物理世界的深層領域，它與心靈一樣神祕並具有靈性**[36]」。榮格認為共時性的本質不屬於純粹心靈，而是如原型般的類心靈，它「**存在於意識與無意識的邊陲之間。這個領域介於個人與非個人的無意識內容之間，以及情結與原型及本能混合的領域之間**[37]」。

---

[34]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。35、同 34。
[35]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[36] Murry Stain(1999). Jung's Map of Soul， p202. Illinois. Open Carus Publishing Company.
[37]同上，p220 。物理世界存在著一個肉眼看不見的深層領域，具有覺察能力，榮格稱其為「類心靈」。它出現在人的意識不能覺察或掌握的時候，例如夢中、危險時刻的直覺反應以及占卜時的專注時刻等。因此「類心靈」出現在理性無法運作的時刻，也就是，它不存在個人理性的意識領域層面，而是在個人潛意識(情結及本能)與非個人的集體潛意識層(原型)裡。「類心靈」雖有像人類心靈一樣的覺察力，但卻存在人類心靈以外的物理世界，這個說法對一般人而言，是不可思議的現象，但當代物理學卻不得不面對這樣的事實。

（二）榮格心理學的關鍵概念與中國的陰陽理論

「意識」是榮格心理學探索的主題，他們是**意識與無意識、心靈與非心靈、心與物、情結與原型及本能、個體化。**由於這些概念連結董仲舒天人感應論，筆者有必要分述，以做進一步的說明:

(一) 意識與無意識

意識與潛意識源自於弗洛伊德精神分析學，而榮格將潛意識又分為「個人潛意識」與「集體潛意識」，後者是榮格心理學研究的創舉，榮格由此建立自己的心理學語彙，開展出全然不同於弗洛伊德心理學的心靈哲學;自我(ego)、陰影、阿尼瑪(anima)、阿尼姆斯(animus)以及本我(自性)等語彙，是榮格構築他自己的心理學理論系統的最重要概念。

本文認為，意識與潛意識可比之為董仲舒的陽面(人可以覺知的意識狀態)以及陰面(意識無法覺察的潛意識層面)，而「中」與「和」的是為潛意識與意識兩個領域相互滲透的概念，本文據此為詮釋董仲舒天人感應思想的現代意義。

下文筆者以相對性組合簡化與本文相關的論述:

1、意識與自我

意識的位置在心靈的表層，是一種清醒時的狀態，亦即它是個體理性判斷的來源，其相對狀態即為死亡狀態。感官是意識的窗口，所有進入窗口之物即成為意識的底景或對象，它開始於嬰兒第一眼納入眼簾的景物。其內容由意象、記憶與思想構成，但**這些都不是意識本身**，這些內容可以與意識脫離。能將意識內容自意識場域脫離的人，自古以來，皆為聖賢人物。[38]3

榮格指出，「聖賢人物」的人格型塑可以不受感官影響，亦即他們擁有非凡的自覺性，或可說，這是成聖成賢的特質，亦即董仲疏「性三品」論的聖人之性。

[38]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。

自我: 是意識的中心，它反映出心靈被掌握的程度，其為主導個體意志、欲望、反省和行動的中心。它在幼兒能夠表達自己的情緒時即已存在。它與它的存在場域—意識—皆是由個人成長與教育的文化背景逐漸形塑而來，因此它的自由是有限的;受控於成長與文化的制約[39]。

榮格這部分的說法與孔子人性論「習相近」的看法一致，而非董仲疏所主張「天地之所生謂之性情」的性善情惡論。

2、潛意識

位於意識層底下是心靈不能覺察的一面，所有意識之外的心靈內容都歸於潛意識層，意識內容與之相比猶如冰山一角。潛意識內有個人潛意識與集體潛意識，潛意識內充滿各式各樣的**情結**，這些內容物會對意識造成干擾，影響我們的判斷與決定，榮格稱此內容為個人潛意識，榮格稱此力量為「 里比多(libido)」。里比多是心靈能量的泉源，是啟動自我意識進而採取行動的生命力量，是心靈的動態特徵，是古今中外思想家們所討論，有關人性的性善、性惡問題的根源[40]。

精神分析學認為，性善與性惡的根源來自於里比多(性驅力/性能量)以及「情結」的作用。弗洛伊德以里比多來定義靈魂的昇華或壓抑，換言之，里比多是中性的，是人類能量的來源，它的表現方式稱為「情結」，個體通常不能覺察(潛意識的內容之一)。「昇華」是性驅力(里比多)推動個體從事各種文明的創造能量，是「情結」正面能量的展現; 壓抑則引發精神官能疾病，是情結負面能量的作用，情況輕微者會以無力感、焦慮等狀態干擾自我意識，而嚴重的情況，則「可能讓個體陷入一種相當失常的混亂狀態[41]。簡而言之，自我意識是個體用來處理外在環境所帶來的危機、誘惑、威脅和挫折，而情結因為來自「自我」所無法監控的潛意識領域，是個體內在的衝擊，他們造成自我做出脫序的非理性行為，甚至到失序的地步。上文指出，個人潛意識(陰面)內的**情結**，構成潛意識的內容，是引發情緒的來源，

[39]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[40]同上。
[41]同上。

它對意識造成干擾，令當事人做出可能混然不知的行為。對於情結所帶來的情緒或行為表現，中國思想家們多以為這是「情」的顯露。此也可推至荀子所言的性惡論，因其來自陽面的「自我」所無法監控的「陰面」領域。

里比多包括兩部分:**生的意志與死的意志**。前者象徵**創生的意志**，後者為「犧牲的意志」，他們是人類繁衍與文明推進的本能與力量，是人類發展良知、道德與文化的推動力，是內在的自然，不需要藉由外在的威脅誘導而產生。為了適應各種生存的挑戰，「個體的創發本能勢必被激發;狩獵行動的原始意義—獲得獵物與配偶—通過人類意識與文化的演進後，已轉化成儀式性的活動，換句話說，「**性本能衍生出來的活動，已經從性的領域分離出來，以至於它們與性不再有任何關係**[42]。」

里比多既是情結受作用而產生的能量，並以生的意志與死的意志表現出來，如此則孔孟的行仁道、董仲舒的「治其志而歸之仁」可類比里比多的一種意志行為的展現。

3、原型

榮格發現，人心有普遍的結構存在，它深埋在個人的潛意識之下，他稱之為集體潛意識，亦即個體之所以會對某些事物的記憶產生壓抑的現象，並非全然來自個體的成長經驗，有些是「**個人人格中與生俱來且受制於氣質的因素、、、他們是遺傳而非習得，只要生而為人，便人人本具**[43]。」榮格認為這個部分來自集體潛意識內的「原型」，它的內容「**綜合了普遍存在的模式與力量**」，榮格分別稱此模式與力量為「原型」與「本能」，是生而為人都有的相同結構，亦即共同的人性，人人如此，並沒有特殊之處。形成個體特色是人格其它部分造成的。榮格強烈表示，「所有的神話、

[42]朱侃如譯（1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[43]同上。

宗教和主義的基本內容，都是原型的[44]」，換句語說，他們都是世世代代人們內在的共同想法。

「原形」是榮格心理分析非常重要的概念，它在潛意識裡(陰面)，是風俗、民族性等心理的「共相」，好比「天人合一」、「敬天」、「祭祖」等是中國人的文化等。三綱五常，中國儒家倫理認定的倫理關係，到了董仲舒以天道理論將其成為維持大一統的基石，這樣的中國「原型」一直持續至今。

5、阿尼瑪與阿尼姆斯/人格面具

阿尼瑪意指對女性人物的意象，它存在男性的心裡;而阿尼姆斯為對男性的意象，存在女性的心裡。阿尼瑪理論的產生來自榮格本人的內在經驗，發生時間在他與弗洛伊德絕交的那段歲月。此時是他人生中最強烈的內省與失意的時期。那時他對自己進行了剖析。他把自己的夢記錄或畫下來，藉以了解他自己的思維與幻想。阿尼瑪的發現即是他在沉思的某個瞬間聽到的女性聲音對他說「它是藝術。」榮格對此女性聲音是他自己的內化人物，是他自己無意識與思想的代言人，是他自己主觀人格的呈現，亦即是他心中的阿尼瑪的顯現，是心靈的原型人物。他們是個體靈魂的特色，不受各種外在客觀條件的影響，是由原型衍生出來的產物[45]。亦即，阿尼瑪與阿尼姆斯的形成是在心靈之外的超個人精神形態與力量的領域中，因此它超越人類的知覺範圍，個體無從觀察，只能隱約地感知到它的存在。

就阿尼瑪與阿尼姆斯是人格面具補充的一種心靈結構而言，其意味個體本具二元合一的內在發展需求，然而這樣的需求一直被**社會集體意識**所制約，迫使個體必須載上人格面具以符合社會集體意識的標準，而這個內在需求唯當在個體遭逢「意義危機」時才顯露。大多數的現代人仍然活在一個內在世界受控於阿尼瑪或阿尼姆斯的原型狀態中，亦即，個體的人格面具底下還有一個「我」，就是他/

[44]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[45]同上。

她心中的阿尼瑪或阿尼姆斯，榮格稱為「異已」[46]，簡而言之，它是人格面具的互補。

榮格指出，以中國的「陰」、「陽」來表達人格面具與阿尼瑪或阿尼姆斯的互補關係更為恰當;一個人的人格面具是「陰」，則他/她內在的阿尼瑪或阿尼姆斯即為「陽」，反之亦然。唯有阿尼瑪或阿尼姆斯的意識被**自我意識**補捉到時，個體才能啟動心理發展的潛能。

在阿尼瑪與阿尼姆斯是人格面具補充的論述上，榮格已然表示，個體的人格要有良好的發展，其原則是阿尼瑪與阿尼姆斯意象的「中和」，或可說，是董仲舒所強調的「陰陽合和」的概念。很可惜，董仲舒只在天道與政治上強調這個概念，而沒有將它用在性別平等上。

6、個體化

「個體化」是榮格所提出，有關人格轉化的概念。人格是個體內、外在所呈現出的一種持久性與統整性的行為模式[47]，例如「人格高尚」或「人格卑劣」等形容詞含有對一個人總體行為的評價。然而，人格並非一成不變。當個體遭遇事業變故、失戀、離婚、喪偶、喪親等人生的重大事件，或因年華老去而活在死亡威脅的焦慮中，為求心理上的平衡，個體被迫必須重新調整原來人格的統一性，以發展出適應改變的新人生觀點，當此之際，個體即展開個體化的歷程[48]。在發展出適應改變的新人生觀點之前，個體勢將面臨前所未有的失落，因為我們的自我與外在環境產生衝突，而卻無法改變現狀。當個體感受到意志受到侷限時，意識產生變化，有些人會因此引發意識的某種專注能量，而激發出更多的潛能;而有人卻因此引發情緒性的問題。而意識產生變化的事實並不是自由意志下的選擇，榮格指出，它來自人的內在—潛意識。潛意識內充滿各式各樣的**情結**，它的內容對

[46]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[47]參閱張春興<<心理學原理>>，2002。台北: 東華書局。
[48]參閱朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。

意識造成干擾，然而也唯有此時，個體才有機會聽到來「自內在的聲音」，轉化才有可能[49]。

轉化需要智慧，宗教無疑是激起人類生命中最深的精神力量，它藉由神話和儀式等多種象徵，提供使人「心靈平靜」的技術與方法，滿足人類為了追求生命意義而渴求靈性(生命意義或價值的渴求)的天性。靈性學習道路不是直線前進而是迂迴轉折的，它是要用一生的時間來追尋。羅布.普瑞斯[50]表示，「個體化」是當生命尋求自我(ego)的特異性時，意識擴展的歷程。此歷程是一種心靈的運動，是人的「意識」與「無意識」試圖整合的狀態，它的驅力來自深植於本性當中的意識的核心，榮格學者稱此核心為「自性(Self)[51]」。

<<太乙金華宗旨>>一書給了榮格對人類內在世界假設的關鍵印證，榮格因此確認「煉金術」要煉的是性靈之丹、內在之丹，最後煉出的「黃金」即為人的自性[52]，榮格心靈哲學稱其為「本我(Self)」類似佛、禪、道所指的「自性」。「本我」唯當在個體唯面臨困境之際，才會被覺察，個體此時才有動機去追求[53]。「自性」之所以不容易被察覺，是因為它深埋在人的**意識底層下的潛意識之中**。當「本我(自性)」由**潛意識層**浮現至意識層的心靈表面時，即為個體一生經驗的總合，榮格稱此為個體化，亦即人格中的意識與無意識獲得統合，它是個人達到較高的心理統合狀態。然而，個人要如何達到較高的心理統合狀態? 大多數人終其一生未必能活出「自性」，以至暮年即至，個體內在依舊是「分裂的、未整合的、多重人格的、但是在社會與集體層面，仍然被認為過著成功的生活。[54]」榮格指出，個體化的開始未必保證最後能成功;個體要在內在層次上(潛意識)與自我意識達到深層的統合，是極不容易之事。此所以在生命盡頭時，有人可以泰然處之，而有

[49]參閱朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[50]同上。
[51]參閱廖世德 (譯)。榮格與密宗的 29 個「覺」-佛法和心理學在個體化歷程中的交叉點。台北: 人本自然。
[52]參閱論賴錫三著《太乙金華宗旨》的心性、身體、魂魄觀——內丹學的「氣、光」身心修証與冥契體驗——＊成大中文學報 第二十一期，2008 年 7 月 頁 101-144。
[53]參閱吳菲菲 譯 (2015)。靈性之旅：追尋失落的靈魂。台北:心靈工坊。
[54]朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。

人驚恐萬狀。

從榮格的角度而言，本我位於潛意識的中心，是整個心靈之終極權威與最高價值，是亞里斯多德的「至善」、奧古斯丁的「神的肖象」，換句話說，本我是與生俱來和自發的。在<<基督教時代>>一書中，榮格對本我有這樣的詮釋[55]:

本我、、、完全落在個人領域之外，如果顯現的話，也只會以宗教的神話意象出現，它的象徵從最高的到最低的都有、、、任何想要成就這番困難的事業，也就是不僅智識上了解它，並要依據它的情感價值來了解，那麼就必須掌握阿尼瑪、阿尼姆斯的問題，以便打開通往更高統合—對立合體—的道路。這是達到全體不可或缺的必要前提。

由是，個體要與「自性」相逢，必先整合心靈中的各種對立面，化解各個對立面的衝突，亦即「人格面具與陰影」、「阿尼瑪與阿尼姆斯」這些對立面衝突的統合。而「全體」即是個體化歷程的目標，是「自性」本身，換言之，個體化即為一種意識與潛意識的統合運動。當二者合體時，即意味個體的心靈進入全體的視域，情緒不再掙扎於意識與潛意識的拉扯中，相互傾軋，榮格認為，此時是個體的「真正人格」誕生。

上文充分表達了陰陽和合的概念，董仲舒的「正」、「和」、「中」理論與榮格對自性的解讀有異曲同工之妙，這是榮格的原創?，抑或是參考了中國易經與黃帝內經的觀點? 榮格本人不諱言，他的心理學創見相當程度地受了易經與黃帝內經的影響以及他本人的神祕經驗所致。無論如何，從他一生中曾經分析過 8 萬個夢的經驗，中國易經與黃帝內經的觀點透過榮格而能有更多元的印證，也間接證明中國古人對宇宙的直觀想像，有其深刻的生命領悟。

---

[55]同上。

7、共時性發生的時機

在本我的研究中，榮格又發現一個介於心靈與非心靈之間的轉接點。這些發現促使榮格相信，**原型本身的類似心靈本質，不完全受到心靈的疆界所限，可以游移於心靈與非心靈之間，它打破主客二分的絕對性，是內外世界的橋樑**。榮格以數學的思考為例，來說明同時性如何在心與物之間運作的可能性。數學是純粹的心靈產物，不可能出現在世界中，「**然而人們可以安然地在他們的研究中，推展出將正確預測及掌握物理客體與事件的方程式來。**[56]」這個現象促發榮格深入探討數字的心理意義，並且以心理學的角度，「**把數字界定為意識覺察到的秩序原型**[57]。」這樣的思維在古代即開始，例如畢達哥拉斯的思想與中國易經的概念等[58]。然而榮格必須說明造成秩序原型的原因是什麼，如此才能證明其所「**指涉的秩序原型不僅是心靈的，也是世界的**。」Murray Stein 表示，榮格的思維已進入當代科學的世界觀，不再只是宗教或神話意義探討的範圍[59]。

為了以當代科學的角度來說明共時性、時空與因果關係，榮格主張「『心靈與客觀事件之間有意義的巧合』必須加以考量[60]」，並指出巧合的發生通常在個體的「意識層級比較弱之時如做夢或沉思時[61]」，亦即此時是共時性現象出現較頻繁的當下，並且是個體的精神狀態較為低落之時，此時**意識察覺力較低**。Murray Stein 指出，由共時性發生的時空來說，潛意識比意識更具能量;潛意識中的情結與原型一旦被啟動，「**進入較為激動的狀態，即能跨越門檻進入潛意識，此時心靈物質有可**

[56]參閱 朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。
[57]同上。
[58]同上。
[59] Murry Stain(1999). Jung's Map of Soul， p202. Illinois. Open Carus Publishing Company
[60]同上，p219。
[61]同上，p218。

能與心靈外的客觀資料產生對應關係[62]。」如此也相對說明，何以靈感的產生或神祕現象都來自心的清靜時刻或耗弱狀態。

本文認為，上文的共時性論述相當程度地支持了董仲舒的天人感應思想。當國家的領導者產生情緒問題，或意氣用事、道德操守敗壞而招致民怨時，此時的集體意識如果高漲到一定程度時，就可能產生作用。不僅是<<春秋>>，各國的歷史事件與近世紀的世界大戰，或許都是共時性(天人感應)的作用。一些無法解釋的神祕現象(密契經驗)或高峰經驗的出現，常是在當事人的失意、出神或重病時，或是修行人在修煉過程常能有異於常人的表現等行為，或許都跟共時性理論有關，同理可推至天人感應效應。

參、董仲舒天人感應的後現代評價

理解榮格心理學理論之後，我們對董仲舒天人感應思想應會有另一種解讀。中國傳統智慧向來被多數西方人認為是宗教性的，儒家思想就在「人的宗教」一書中被歸類為「儒教[63]」，或許正是「天人合一」這樣的思想所致。但是一般老百姓並不見得認識何謂「天人合一」的精神，但它卻表現在中國人敬天習俗的日用生活中，然而，五四之後的中國人大多跟著西方的眼光了解中國。從現代化的角度看中國[64]，廟宇的信徒、不可置信的道教現象等等，中國人多半是「落伍」的時候居多。反觀西方，到教堂禮拜、祈求來自上帝的祝福、敬拜、學習與神溝通等，被不少國人認為是現代化的信仰行為。

這現象在人類進入全面的電腦化時代後，又有了變化。1980 年後，台灣與歐美國家興起的東方熱，如禪宗、密宗、印度瑜珈和標榜身心靈整合學習的課程，更受到高階管理者的青睞，甚至將靈性學習導入管理學的領域，也因此帶動素食

[62]同上。
[63]參閱 劉安雲 譯(2008)。人的宗教。台北:立緒。
[64]參閱 余英時<<從價值系統看中國文化的現代意義—中國文化與現代生活總論>>，1992。台北:時報文化。

養生觀念的流行、各式各樣宗教團體領袖所到之處引發的狂熱追逐與崇拜現象，讓台灣的社會活動瀰漫著一股靈性嚮往與宗教氣息。根據 2007 年行政院衛生署資料統計，精神疾病例如睡眠障礙，倦怠，疲勞，幻覺等等，求診率攀升至第 3 名，僅次於感冒等呼吸道感染以及牙齒相關之疾病。身心科(求助心理醫生)在坊間開起診所已非新鮮事，況且經常門庭若市，與寺廟裡的信眾，熱中與法師預約時間諮詢的情形並無二致;一個訴苦，一個傾聽，不同的是，診所開藥方，而法師開示。

二千年前的西漢中期與今日的台灣何異? 科技化的現代社會裡，宗教現象不減反增，此不啻為一弔詭現象:物質化的現代理性社會與宗教的非理性現象共存的時代; 一個不斷追求物欲滿足卻又積極尋求內在安頓的現代人寫照。這個現象背後存在著一個千古不變的事實: 人的存在不是二元分立的，而是合一的---理性與非理性的結合;靈與肉的合一; 身與心的同時安頓。

董仲舒天人感應思想最被詬病之處，在於其儒學與災異論同時並論。儒學的核心價值是道德自覺的內在超越性追求，而災異論卻是一種投機、甚或威嚇的外求作為。以先秦儒家的道德光譜而言，董仲舒天人感應思想可謂是儒學發展的一種歧出現象。從樂觀的面向看，董仲舒天人感應思想打破了高居殿堂的士大夫理性自覺性格的堅持，而向著陰陽五行等流行於庶民間的思想敞開。然而以「心性論中心之哲學」的觀點而論，則純粹的理性自覺性格已然向現實妥協。

在先秦時代，儒、道思想是涇滑分明的兩種生命觀，他們的合流可謂從董仲舒的天人感應思想開始。以純粹「理性」角度著眼，董仲舒天人感應思想是神祕的，是宗教性，而就後現代的「非理性」觀點而言，董仲舒天人感應思想可謂劃時代的; 以非理性的「災異論」包裝儒學的理性層面; 並且，從當代量子物理學的發現與榮格共時性理論發展出來的現代心理學新趨勢而言，天人感應思想充分顯示，自先秦以來中國人直觀宇宙的智慧，已不約而同指向大自然是一心物合一有機體的認識，亦即這個萬有的宇宙不是純然的物質，也非純然的心靈，它是心物合一的感應場域。

董仲舒提出回返先秦以儒學為治國之本的方案，雖使儒家思想成為「獨尊」之學，但至此天人合一之內在超越意涵，也由純然價值取向的憂患意識走向宇宙論觀點，儒學此後演化成為儒術之學。然而，以現代物理學的觀點，此憂患意識決非只是董仲舒個人特有的愛國情操使然，更可說，是董仲舒相信人類集體意識是有能量的，這個萬有的宇宙會對這股能量作出反應，身為一國之最高統治者，負萬民所托，豈能不戒慎? 董仲舒對儒學的改造，雖說讓儒學的道德形上學本色「變調」，但其轉向宇宙論觀點，並非只是時代需求所致，而是一種天人感通，以類萬物的人之常情，畢竟，孔孟理想中的國家一如柏拉圖的「理想國」，可思而不可得，「哲學家皇帝」只留存在遠古的時代。

當然，在比對榮格的原形概念時，可以發現董仲舒企圖透過「天理」的概念來解釋人事，有三綱五常等人倫規範的產生，而蘊育出中華民族溫、良、恭、儉、讓的民族性格。其本立意甚好，但卻衍生出箝制式的人道問題。再者，董仲舒的「陰陽合和」只用在天道與人性上，對於現代人所重視的性別平等觀念，基於君王等於父權的象徵，董仲舒相對犧牲了女性的人權。就歷史的進展，犧牲女性人權的事實是大多數今日民主國家所經歷的過程。反觀榮格，他藉由中國「陰陽合和」之理，來助其推演出超越人類性別原型的刻板印象、民族文化以及宗教間的對立，張顯其心理學的基本立場—人的一生應是一個體化發展的歷程，要活出此一境界，則所有的對立面必當「合一」，如此方能進入超越、消融的視域，此無異於中國人「天人合一」之境。

參考文獻

中文書目

余英時<<從價值系統看中國文化的現代意義—中國文化與現代生活總論>>，1992。台北:時報文化。

張春興<<心理學原理>>，2002。台北: 東華書局

勞思光 (2007)。危機世界新希望世紀—再論當代哲學與文化。香港:中文大學。

陳福濱<<兩漢儒家思想及其內在轉化>>。輔仁大學出版社，1994 年。

馮達文、郭齊勇著<<新編中國哲學史>>，2005。台北: 洪葉文化

黃肇基著<<漢代公羊學災異理論研究>> p235，1998。台北: 文津出版社

楊洲松 (2000)。後現代知識論與教育，p31。台北: 師大師苑。

譯書

朱侃如譯 (1999):榮格心靈地圖。台北市:立緒文化。

吳菲菲 譯 (2015)。靈性之旅：追尋失落的靈魂。台北:心靈工坊

若水 譯(1992)。超個人心理學，P2。台北市:桂冠圖書

廖世德 (譯)。榮格與密宗的 29 個「覺」-佛法和心理學在個體化歷程中的交叉點。台北: 人本自然。

劉安雲 譯(2008)。人的宗教。台北:立緒。

龔卓軍譯 <<人及其象徵>>(1999)。台北: 立緒。

期刊論文

賴錫三 發表於 成大中文學報 第二十一期，2008 年 7 月 頁 101-144:《太乙金華宗旨》的心性、身體、魂魄觀——內丹學的「氣、光」身心修証與冥契體驗——＊

網路資料

(註 4)、《中興館閣攝書目》。中兴馆阁书目 ：《中兴馆阁书目》是中国南宋国家藏书目录。南宋陈骙等编撰。原书今佚。近人赵士炜于 1932 年成《中兴馆阁书目辑考》4 卷、《续书目辑考》1 卷。有 1933 年《古逸书录丛辑》本和 1978 年台湾成文出版社《书目类编》本。陈騤(1128—1203),字叔进,南宋台州临海(今属浙

江)人

(註 7)、華梵大學哲學系杜保瑞先生勞網路論文儒家哲學系列<董仲舒政治哲學與宇宙論進路的儒學建構>。

(註 8)、引自維基百科網目:<<春秋>>。「《春秋》的內容多涉及乱臣贼子，全书共记弒君三十三例[12] 」[12]: 參考《春秋大事表・春秋乱贼表》

(註 9) 引自維基百科網目:<<春秋>>。「《春秋》文字簡略，敘事重結果，不鋪敘過程，故稱之春秋筆法」

西文書目

參閱 榮格學者:Murry Stain(1999). Jung's Map of Soul. Illinois. Open Carus Publishing Company.