

从“绝地天通”到“感而遂通”：感通观念的起源及嬗变

董春

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

[摘要] “感通”作为中国哲学中的一个重要观念,人们多从《系辞传》中的“感而遂通”一词展开阐述。而这一观念之源头最早可追溯至上古之际,颛顼为扭转“九黎乱德,民神杂糅”之弊而“绝地天通”,至此有了人神之别,由此方有“感通”之需求,这一时期感通的对象及实现依据均依赖于神秘的鬼神。至三代之际,随着人类理性的启蒙,人与神的感通方式和内涵都发生了转变,虽然这一时期“感通”所采用的是祭祀及巫卜等种种手段,但是人之德性的重要作用开始凸显。而到春秋战国之际,“感通”在《易传》中方作为一个哲学观念正式出现,随着后世学者的诠释而被赋予宇宙论、本体论的内涵。

[关键词] 感通 绝地天通 礼乐占卜 感而遂通 周易

DOI:10.13916/j.cnki.issn1671-511x.2024.06.001

在中国哲学中,“感通”是一个重要的哲学观念,如现代新儒家的代表人物唐君毅、牟宗三都将感通视为其哲学理论体系的核心要素。唐君毅认为心灵的感通活动就是生命最真实的存在,人之存在因感通而彰显。牟宗三提出“仁以感通为性,以润物为用”^①,将感通作为无限仁体的基本性质。近些年来,人们又围绕《周易》中的“感而遂通”对“感通”观念进行了新的思考和探索,以咸卦、观卦为契入点,从本体论、认识论、心性论等不同角度深入了对“感通”观念的研究^②,取得了一系列的进展。但同时也存在着进一步思考和提升的空间,那就是“感通”作为一个重要的哲学观念,它是如何产生的?在历史发展的过程中又经历了何种变化?在哲学的语境中我们应该如何理解这一概念?这些都是需要我们进一步解决的问题,故本文试图通过追溯这一观念的起源,梳理其发展之脉络,探索感通观念内涵的变迁,揭示感通观念所独有的思想视野和哲学意蕴。

感通一词从字面意义上来看,所谓感者,“动人心也”^③,通者,“达也”^④,故感通乃是通过人心之动而达到与某人或某物通达的状态。以此观之,感通首先是一个过程,在这个过程中,人通过与某种对象的交流产生了某种感悟,因此才有了人心之动。因此,对“感通”观念的考察,我们首先要确定:第一,谁在感通,即感通的主体为何;第二,要与什么感通,即感通的对象是什么;第三,感通的方式是什么,即通过什么样的方式来实现感通;第四,感通的结果是什么,经由感通最终要达到什么样的目的。在这四个问题当中,第一个问题的答案是显而易见的,感者,动人心的定义就决定了感通的主体是“人”,而对后三个问题的回答,却在不同的历史时期有不同展现形式,也因此,感通观念的内涵也随之发生变化。

一、绝地天通：感通观念的萌芽

在人类理性处于萌芽阶段的原始社会,人们创造了种种神秘的方式与外在自然界进行沟通,而

[基金项目] 国家社会科学基金一般项目“《周易》象思维的历史源流与现代阐释研究”(21BZX077);泰山学者工程专项经费资助项目阶段性成果。

[作者简介] 董春(1985—),男,山西晋中人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心副教授,研究方向:易学哲学。

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,2007年,第30页。

② 当代对《周易》感通观念的研究从多个层次展开,其中有代表性的有:张文智:《感而遂通、化成天下——〈周易〉中的感通思想探微》,《孔子研究》2020年第2期;林孝斌:《〈周易〉观卦中“观”的感通认识论意涵解析》,《周易研究》2020年第5期;蔡祥元:《感通成象与中国古代哲学的认识论根基——兼论中西哲理差异的根源》,《孔子研究》2020年第5期。

③ 许慎撰,陶生魁点校:《说文解字点校本》,北京:中华书局,2020年,第346页。

④ 许慎撰,陶生魁点校:《说文解字点校本》,北京:中华书局,2020年,第57页。

这些原始的手段被称为“巫术”。弗雷泽就认为：“人们较高级的思想运动，就我们所能见到的而言，大体上是由巫术的发展到宗教的，更进再到科学的这几个阶段。”^①中华文明亦不例外，在其诞生之初，人类认为未知的自然界中存在着某种至高无上的神，故创造了种种“巫术”去与这些神灵进行感通。在源远流长的中华文明中，三皇五帝被视为中华文明的发端时期，对于这一时期的描述和记载，历史与神话故事相互杂糅，其中有着大量后人的想象与猜测。但是有一则后世广为流传的故事值得我们注意，那就是《国语·楚语》所记载的“绝地天通”：

昭王问于观射父曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不黜其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”^②

“绝地天通”的故事除了在《国语》当中之外，在《尚书》《山海经》等文献中亦有记载，相较而言《国语》所载的内容最为详细。这一故事的主人公乃是五帝中的颛顼，他看到“九黎乱德，民神杂糅”所带来的危害，所以通过“绝地天通”去恢复“民神不杂”之状态，也就是要隔绝人神。在这个故事当中有两点对于我们探索“感通”观念的起源有着重要的启示：

首先就是观射父所提出的绝地天通、民神不杂并不意味着隔绝了人与神的交流，恰恰是感通思想的萌芽。楚昭王提出：假若没有绝地天通的话，人与神是否就没有界限而言了？而观射父的回答则体现了当时人们对于人与神关系的普遍看法，在他看来，人与神应当属于不同的世界，而有一类人具有“精爽不携贰”“齐肃衷正”“智能上下比义”“圣能光远宣朗”“明能光照之”“聪能听彻之”等等超越于常人的特点，也因此他能够让神明降于自身，这类人“在男曰覡，在女曰巫”，从而能够沟通人与神。这一点应特别值得我们注意，那就是在九黎乱德之前，无论是覡还是巫，他们并没有打破人与神的界限，人仍然是人，神依旧是神，处在地上的人与处在天上的神各司其职，此之谓民神异业，敬而不渎，巫的主要职责就是负责人神之间的沟通，也就是感通能力只存在于“覡”“巫”身上。但“九黎乱德”之后，人神混杂，人与神就不再需要感通，这也造成了“祸灾荐臻，莫尽其气”的危害。以此观之，在上古之际人们就认识到感通的重要性，“绝地天通”并不是要隔绝天人，而是要恢复之前的民神不杂的状态，使得天人之间的“感通”具有统一性从而更加规范化。

其次就是关于重属神、黎属民中“属”字的解读。在《国语》中的结尾，提出了“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”的说法，即由重属神，由黎属民。但何为“属”，《国语》并无进一步的解释，直到三国之际，韦昭在为《国语》作注时才明确提出了以“会”去解释“属”，这一解法受到了后世学者的认可，并延续至今。徐旭生顺着韦昭的看法，对绝地天通之后的重、黎之职责进行了进一步的梳理和解释：

帝颛顼出来，快刀斩乱麻，使少昊氏的大巫重为南正“司天以属神”，韦昭解“司”为主司，解“属”为“会”，当是。“司天以属神”是说只有他，或者说只有他同帝颛顼才管得天上的事情，把群神的命令会集起来，传达下来，此外无论何巫全不得升天，妄传群神的命令。又使“火正黎司地以属民”，就是说使他管理地上的群巫，使他们好好地给万民治病和祈福。^③

依这种看法，绝地天通不仅隔绝了普通人与上天之沟通交流，而且对巫的职责也进行了进一步

① 弗雷泽：《金枝》（下册），汪培基等译，北京：商务印书馆，2013年，第1098页。

② 徐元诰：《国语集解》（修订本），北京：中华书局，2002年，第512-515页。

③ 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），北京：科学出版社，1960年，第83页。

的明确,只有颛顼和重才有资格与天神沟通和交流,将天神的旨意来传达给人。而黎虽然同为巫,但是他却没有与天神沟通的权力,他只能将颛顼和重所传达的旨意进一步向百姓传达,这就彻底隔绝了普通百姓与神的沟通。正如杨向奎先生所言:“人向天有什么请求向黎去说,黎再通过重向天请求,这样是巫的职责专业化,此后平民再不能直接和上帝交通,王也不兼神的职务了。”^①这一看法在史学界认可者颇多。但亦有学者在考察历史文献中关于重、黎之记载后提出:重、黎分治神、民说在其他文献资料中却找不到任何证据。另一方面“属”字之本义当为连续,因事物相互连续,所以能够会聚,故会乃是属字的引申义而非本义。这样看来,“属神、属民的意义不应是会聚神、会聚民从而对他们进行管理——这一种解释显然把重、黎的职权想象得太大,而是连续神、连续民,从而使他们之间能相互沟通”^②。无论是将属解读为会,还是解读为连续,都反映出“绝地天通”这则故事中所孕育的当时人们对于感通天人的需求。

以此观之,在上古之际正是因为有天人之别,所以才会有感通的需求,从而孕育出了“感通”思想。也因此,才设置具有“民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之”等特征的“巫”去充当人与神的感通中介。从这里我们可以看出上古之际“感通”观念的特色:首先,就感通主体而言,并不是随便的任何人都能够进行感通活动,而是需要特别的天赋即具有上下比义之智、光远宣朗之能的巫。其次,就感通对象而言,无论是将属理解为会,还是将属理解为连续,都是对巫的职责的一种规定,其最终要实现的就是人与神的沟通。总而言之,巫的职责就是通过种种方式与神进行感通,进而传达神的旨意。最后,就感通方式而言,有学者曾提出中国早期的巫与神沟通的这种方式与西方的萨满有相似之处,如张光直将中华文明称作“萨满性的文明”,认为这种文明具有延续性,保持了民神杂糅的特征^③。陈来亦认为:“在神灵观念上古巫与萨满相近。尤其是,按照《楚语》所说,在绝地天通之前的巫觋是可以通天升天的,因此,绝地天通以前的巫觋是很近于萨满的。”^④但如果仔细比较的话,中国的巫又与西方的萨满有着不同之处。美国的宗教学家米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade)在《萨满教:古老的入迷技术》(Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy)一书中,将Ecstasy即“入迷”(或译为癫狂)作为人与神沟通的重要状态,只有在入迷的状态中,萨满的灵魂才不受肉体的束缚,可以飞升到天界与神沟通交流^⑤。故在西方萨满教相关的研究当中,我们可以发现人们通过各种形式进入这种“入迷”的状态。而致幻剂的使用则是西方人类学家在田野调查中发现的远古时期人类“入迷”的最常见的手段^⑥。在中国相关文献记载中,虽亦有关于祭祀饮酒以及使用大麻的相关记载^⑦,但是无论是从使用的时间上来说,还是从手段上来说似乎并没有确切的证据可以证明在上古时期人们借助专门的致幻剂来达到通神的目的。在“绝地天通”的故事当中,虽然也是让神降于身,但是在“降神”之时,巫不一定需要进入类似于萨满的那种癫狂的状态之中,这个故事更注重巫的能力及诚心,这就意味着中国的巫与西方的萨满走向了两个不同的方向,西方的萨满通过借助各种致幻剂达到那种“入迷”的状态当中,追求与神的直接交流。而中国巫文化的发展却没有依赖致幻剂,而是更强调个体的天赋及诚心,从而发展出另外一种与神明沟通与交流的方式——感通。

二、礼乐占卜:感通观念的发展

三代之际,随着公天下转变为家天下,巫文化产生了“祭祀—礼乐”的新范式,在这种新的巫文化范式当中,感通的内涵及形式得到了极大的丰富。目前为止,关于夏代文献史料不多,从龙山文化遗

① 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》(上册),上海:上海人民出版社,1962年,第163页。

② 许兆昌:《重、黎绝地天通考辨二则》,《吉林大学社会科学学报》2001年第2期。

③ 参见张光直《中国青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第484-496页。

④ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第45页。

⑤ 参见米尔恰·伊利亚德《萨满教:古老的入迷术》,段满福译,北京:社会科学文献出版社,2018年,第31-63页。

⑥ 参见孟慧英《西方现代萨满教简说》,何星亮主编:《宗教信仰与民族文化》第八辑,北京:社会科学文献出版社,2016年。该文对东西方宗教仪式上萨满通过使用致幻剂而达到通神体验进行了详细的论述。

⑦ 参见张光直《中国青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第276-278页。

址所残存的部分卜骨中我们可以发现,这个时期的巫开始借助工具与天地神沟通交流,亦出现了固定的仪式,如扬雄就提出:“昔者妘氏治水土,而巫步多禹。”^①在《洞神八帝元变经·禹步致灵》《抱朴子·内篇·仙药》中亦有“禹步”之记载,“禹步”便是借助固定的仪式进入与天地“感通”的状态当中。至商之际,在相关卜辞中频繁地出现了“巫”^②字,《说文》曰:“巫:祝也。女能事无形,以舞降神者也。象人两袖舞形。与工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之属皆从巫。”^③在这个时期,巫逐渐职业化,伴随着神权与王权逐渐结合,其所感通的对象亦开始发生转变,正如陈梦家所言:“祖先崇拜与天神崇拜的逐渐接近、混合,已为殷以后的中国宗教树立了规范,即祖先崇拜压倒天神崇拜。”^④巫所沟通的对象不再是那个没有喜好、没有情感的“上帝”,而是成为可以与之交流的祖先神。这使得地上的人与天上的神在某种程度上具有了同构性,故在殷商之际,“先民通过祭拜想要达到的主要目的,就是得到用来指导人生的某种显示和指示”^⑤。人通过祭拜而与神灵感通,而这种“感通”的基础在于人与神的血缘关系,巫在这一时期“感通”天人的手段开始转向以“祭祀”为中心。正如陈来所言:“殷商祭祀文化的特质,不仅在于它可以与龙山时代以前的巫觋文化相区别,显示出文化的演进,而且,正是由于巫觋文化发展为祭祀文化,才一方面有了后来由祭祀礼仪衍生出的整个规范体系——礼。”^⑥

到西周之际,殷商的祭祀文化经由周公“制礼作乐”而发展成为礼乐文化。在这个时期的礼乐文化当中,虽仍以宗教信仰为核心,但同时也将人间秩序的规范作为其重要的内容,故曰:“凡礼之大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼。”(《礼记·丧服四则》)周人在祖先崇拜的基础上将家族之情感和责任融入礼乐文化当中,将文化的重心转移到对整个社会人伦秩序的规范上来。在这套礼乐制度当中,人的地位进一步加强,感通在鬼神信仰的基础上发展出了“人情”也就是人的德性和命运的内涵。故在礼乐文化中,人与神的感通方式和内涵都发生了转变,感通的基础不再单纯地依赖于天赋及血缘,人之德性的重要作用也开始凸显,《尚书》中的“不可不敬德”(《召诰》)、“明德慎罚,不敢侮寡”(《康诰》)正是这一转向的生动体现。故在“祭祀—礼乐”范式中,人们对感通的理解呈现出了一派新气象。首先,在这个时期,普通人不再具有感通的权力,感通的主体逐渐由普通的巫转向为具有政治权力的巫。其次,感通的对象也不再是那个没有情感的至上神,而是与地上的王有血缘关系的祖先神。再次,感通的方式也逐渐固定化、仪式化,无论是表现为祭祀形式的感通还是表现为礼乐制度的感通,均将感通的形式固定化、仪式化,特别是在礼乐文化中,萌发了感通观念的德性内涵。最后,这个时期感通的目的乃是为了满足地上王的需求,或祈求风调雨顺,或进行驱邪、辟邪等。

除了“祭祀—礼乐”这一范式,这个时期巫文化的另一个形式亦值得引起我们注意,那就是巫所特有的卜筮活动。山东、陕西、河南等地的龙山文化遗址出土的卜骨证明了早在公元前 3000 年左右,中国北方的原始人类已经开始有意识地采用工具进行占卜。至殷商之际,占卜活动日益频繁,不仅建立了专门的卜筮机构,而且对卜筮的原则也进行了详细的规定,占卜与占筮成为人们沟通天人的另一重要手段。《左传》曰:“龟,象也;筮,数也。”杨伯峻注曰:“卜用龟,灼以出兆,视兆象而测吉凶,故曰龟象也。筮之用蓍,揲以为卦,由蓍策之数而见祸福,故曰筮数也。”^⑦《礼记·曲礼上》曰:“龟为卜,策为筮。”这表明了人们开始使用固定的工具实现感通的目的。西周克商之后,卜筮方法进一步丰富和完善,在《周礼》当中就有“三兆之法”“三易之法”“三梦之法”等方式去“观国家之吉凶,以诏救政”。除延续了殷商之际的卜法之外,在西周时期产生的以《周易》为代表的筮法亦进一步成

① 扬雄撰,汪荣宝注疏:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第317页。

② 唐兰最先将这个字解读为巫,详见唐兰:《古文字学导论》(增订本),济南:齐鲁书社,1981年,166-167页。

③ 许慎撰,陶生魁点校:《说文解字点校本》,北京:中华书局,2020年,第153页。

④ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:中华书局,1988年,第562页。

⑤ 李章印:《“神”之生存史本义考释》,《周易研究》2024年第3期。

⑥ 陈来:《殷商的祭祀宗教与西周的天命信仰》,《中原文化研究》2014年第2期。

⑦ 杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局,1990年,第365页。

熟,在当时占卜与占筮并用,故有“大事则卜,小事则筮”^①之说。以此观之,在这个时期虽然龟卜与占筮并行,而且龟卜的重要性要远远高于占筮,但是以《周易》为典型的三易之法的出现,意味着中华理性文明迈入了一个新的阶段。

在三代之际的卜筮活动中,感通观念被赋予了更多的内涵。首先,感通的主体逐渐被政治化,而且分工进一步细化。自殷商之际,巫就与政权相结合,到西周之际,这种结合更加紧密,普通人不再具有与神沟通的能力及权力,甚至于有些卜筮手段只被周天子掌握,如《左传·庄公二十二年》所记载的“周史有以《周易》见陈侯者”就证明了这一点。其次,感通对象逐渐多元化、抽象化。在龟卜中我们可以看到所感通的对象不再局限于一种,而是上帝神、四方神、祖先神并存,而到占筮之时,特别是《周易》当中,其所感通的对象逐渐抽象化,被《易传》归纳总结为“天地之道”。再次,感通方式的多元化。在这个时期无论是占卜还是占筮,均通过工具来与天地神灵进行沟通,并据此创造了一系列复杂的符号系统和运算模式,同时将历史的经验掺杂到对现实的判断当中来,这意味着原始的非理性因素在巫卜活动当中影响越来越小,而历史的、现实的因素在占卜活动中的影响日益增大。最后,更注重人之主体性的发挥。从商至周,卜筮活动都作为人与神明沟通的重要方式,从政治的统治者到普通的百姓都遵从卜筮的结果,正如《礼记·表记》所言:“昔三代明王,皆事天地之神明,无非卜筮之用,不敢以其私褻事上帝。是故不犯日月,不违卜筮。”虽然周代沿用了殷商的卜筮方法,但在这个时期人类的理性文明开始觉醒,知识体系逐渐秩序化和规范化,“人”的自觉性开始彰显,周人认识到人在事情发展过程中的重要作用,人对天的“畏”转化为“敬”,“一个敬字,实贯穿于周初人的一切生活之中,这是直承忧患意识的警惕性而来的精神敛抑、集中及对事的谨慎、认真的心理状态”^②。在这种心理状态中,人不再仅仅局限于崇拜外在对象化的神,而是在与天地神灵的沟通过程中取得了一定的自主性,彰显出了人的主体性。

综上所述,在三代之际,中国哲学中的感通观念,一方面依托于“祭祀—礼乐”制度,将祖先神作为沟通对象,以血缘关系作为联系的纽带,来实现人与神的沟通,并且逐渐开始重视人类德性的作用,另一方面依托于“卜筮”活动,创造出了一套系统的占卜与占筮系统,开始借助工具与方法与天地、神明进行感通,特别是在《周易》当中开始将取象思维理性化、筮法过程数学化,这意味着感通活动不再是一种神秘的活动,人类理性开始参与其中,人的作用日益凸显。与此同时,感通的目的也由自下而上的诉求,即通过感通来操纵自然,开始转向自上而下的告诫,即通过卜筮手段来预测吉凶。

三、感而遂通:感通观念的成熟

春秋战国之际,三代确立起的礼乐传统已经被破坏殆尽,先秦诸子面临礼崩乐坏的社会形势,开始对礼乐文化进行反思。与此同时,神话迷信之宗教信仰逐渐走向没落,人们开始试图依靠人类理性去寻求出路。“在这一思想分裂的时代,人类才真的开始不完全依赖幻想的神明和自在的真理,而运用自己的理性。”^③中华文明在这一时期实现了自己的“轴心突破”,产生了儒、道、墨、名、法、阴阳等内容各异的思想,这些思想之间的冲突与融合促进了中华文明的向前发展。在这个时期,先秦诸子通过对礼乐制度的反思,或建立以仁为核心的新礼乐制度,或以“非乐”“节用”为核心试图取消礼之繁琐,或以形而上的“道”去消解形而下之礼,这将三代之际礼乐制度的主要目的由“事神致福”转向了“人”的发现。在这个时期,无论是儒家、道家还是墨家都开始重视作为个体的人,故春秋之际天人的“感通”不再局限于君主,任何个体都可以与天地相感通。这种文化氛围中,虽然个体取得了与天地感通的自由,但同时也被赋予了相应的责任。人的主体意识的这种觉醒,使得先秦诸子开始认识到人与这个世界的区别与不同,试图从人的存在当中寻求能够与天地相参之因素。这种转变的实

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第1745页。

② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第20页。

③ 葛兆光:《中国思想史》(第一卷),上海:复旦大学出版社,1998年,第148页。

质在于:作为独立个体的人,如何能够与天地万物形成一种有效的沟通和交流,从而一方面既能将自身融入天地宇宙的生化流行当中,另一方面能让这套原则能够被人们所认可,让其成为一套行之有效的原则。在儒家这里,孔子以仁解礼,提出了“人而不仁,如礼何”(《论语·八佾》)、“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)的观念,赋予了三代之际沟通天人的“礼”以“仁”的内涵,这就将贯通天人的根本从外在的天转移到人自身当中。这一独特精神世界的发现,为中国传统文化的发展开辟了一条崭新的道路。但与此同时,道家的老子认为人类理性文明的发展乃是对自然状态的一种倒退,故曰:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼,夫礼者,忠信之薄而乱之首也。”(《老子》)老子认为人类必须回到最初的自然本真之状态当中,亦即回到道的领域当中。

在老子、孔子之后产生的《易传》,立足于《周易》古经本意,通过吸收儒道思想,在卜筮的基础之上又赋予了感通以新的意蕴。之后,人们对感通观念的解释和理解便围绕《周易》特别是《系辞传》中的“寂然不动,感而遂通”而展开。因《周易》本为卜筮之用,故有学者将“寂然不动,感而遂通”视为一占筮的过程,强调“感通”观念的占筮内涵。如朱熹认为:“易,指蓍卦。无思无为,言其无心也。寂然者,感之体。感通者,寂之用。人心之妙,其动静亦如此。”^①胡煦亦认为:“此尚占之事。蓍卦本无心情,故曰无思无为,无思无为则寂然不动矣。感者,人问卜筮。通天下之故者,知吉凶祸福也。寂,体也。感,用也。蓍之至神如此,非圣人至神之道,其孰能与于此,故以卜筮者尚其占也。”^②何为占筮过程中的“寂然不动”者呢?在朱熹、胡煦看来,占筮所用的蓍草以及得出的卦象乃是静默无语、无思无为的,故此无思无为之蓍卦乃是“寂然不动”者,而人在进行卜筮时,会有所思所想,这个所思所想的过程便为“感”,而感是要试图通过卜筮这一活动,来达到与天地相感通,从而实现知吉凶祸福而趋吉避凶的目标。在占筮活动过程当中,人借助“有灵”之蓍草及一套模拟天地运行的筮法,超越了自身存在的局限,达到与天地交流的目的,甚至能“感而遂通天下”,这种感通的基础在于人与万物甚至天地之间都具有同构性,这种感通乃是一种生命的互相见证。

两汉之际,董仲舒为了适应统治者的需求,将阴阳灾异之说引入经学诠释当中,之后阴阳灾异说成为诠释儒学经典的重要理论。至汉昭帝时期,天人感应之说深入人心,阴阳五行、天人感应、符命灾异已经成为解读儒家经典的基本范式,这种诠释范式使得经学拥有了压倒性的话语权,成为解决现实问题的重要依据。而汉代易学在这一范式的影响下也开始将五行灾异说引入到易学诠释中,孟喜便是这种解易范式的首创者和倡导者,他的这种诠释方式被焦延寿、京房继承并进一步发展,逐步形成了一套融阴阳灾异、四时五行为一体的“卦气”之说。《周易》之功用如京房所言:“故易所以断天下之理,定之以人伦而明王道……六爻,上下天地,阴阳运转。有无之象,配乎人事。八卦,仰观俯察在乎人,隐显灾祥在乎天,考天时察人事在乎卦。”^③“卦气说”遂逐渐成为两汉解易之基本范式。这一理论体系将阴阳视为人与天地万物的基本要素,日月之流行促进了天地阴阳二气的变化,阴阳的交感变化就成为天人感应的基础。这一时期的“感通”观念就立足于阴阳之消息,通过人之阴阳与自然之阴阳的感通,打通了天地人之间的界限,建构了一个人处于天地之中的动态流转的感通理论。

至魏晋之际,王弼通过注解《老子》,体悟到在万物生化背后蕴含着一个其所以生、所以成的本源,这个本源在《老子》中是宇宙论意义上的、生成性的本源,而王弼在老子的“有生于无”之思想的基础上更进一步,提出这个“无”乃是一个形而上的、超越了有的、本体论意义上的本源,故曰:“将欲全有,必反于无也。”^④这个无就其体言之,它是无形的,就其用而言之,它又存在于万物化生、流转妙用的整个过程当中,无处不在。在这种本体论的指导下,王弼在注《复》卦之时,提出“天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无是其本矣”^⑤之说,将此“寂然至无”视为“夫物之所以生,功之

① 朱熹:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第238页。

② 胡煦:《周易函书》,北京:中华书局,2008年,第776页。

③ 郭彧编:《京氏易源流》,北京:华夏出版社,2007年,第38-39页。

④ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第110页。

⑤ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第337页。

所以成”^①的根本所在。故曰:

物无妄然,必由其理。统之有宗,会之有元,故繁而不乱,众而不惑……故自统而寻之,物虽众,则知可以执一御也;由本以观之,义虽博,则知可以一名举也。^②

在王弼看来,虽然世间万物形态各异,但其所蕴含的生化之理却是相通的,故只要了悟这一生化之理,由本观之,则万物之变化流行则不言而自明。在王弼的理论体系当中“寂然不动”者就是这个“寂然至无”,这个“寂然至无”乃是万物存在的根据,它不具有任何属性,高于万物但又不脱离于物。在他看来圣人作《周易》的最终目的就是要展现此理,人们通过对这个“寂然至无”的体悟就能实现与天地万物的“感通”。为何能实现这种感通呢?王弼在注《咸·彖传》时提出:

天地万物之情,见于所感也。凡感之为道,不能感非类者也,故引取女以明同类之义也。同类而不相感应,以其各亢所处也。故女虽应男之物,必下之而后取女乃吉也。^③

王弼认为“感通”的实现有赖于天地万物的同质性,即都具有阴阳之理。如非同质者则不能感通,故咸卦以人事之娶女为例,认为人之感通亦是如此。但现实之中常有同类而不能相感通者,不是二者不具备感通的性质,而是因为其主观意愿造成了其不可感通性。韩康伯在王弼之基础上进一步提出:

至精者,无筹策而不可乱;至变者,体一而无不周;至神者,寂然而无不应。斯盖功用之母,象数所由立,故曰非至精、至变、至神,则不得与于斯也。^④

韩康伯认为《系辞传》中阐明的易之道即为万用之母,它融至精、至变、至神之特征为一体,领悟此道者,做事不需过分谋划计算便能井井有条,能在事物之变化当中抓住其根本,则虽不动亦能够顺应万物。故曰:“天下之动,必归乎一。思以求朋,未能一也。一以感物,不思而至。”^⑤孔颖达在此基础上提出:“既无思无为,故寂然不动;有感必应,万事皆通,是‘感而遂通天下之故’也。”^⑥此道此理,乃无思无为者,故能寂然不动,而其同时又存于万物之中,故在万物之中感而能应。三人之说一脉相承,均注重此道此理存于万物之中,强调此理乃是人与万物能够感通之原因,但对于感通的方式却未曾详说。

至两宋之际,理学逐渐取代了玄学,在这个时期理学家们面对佛、老的挑战,均选择了从易学中汲取资源建构儒学之形上学、本体论。这一时期的易学发展便围绕儒家形上学、本体论的建构而展开。北宋诸子从《周易》出发,为儒家的道德性命之学找到了一个形上存在的依据,将儒家的仁上升到天理的高度。二程通过对王弼易学的继承和发展所建构的“理本论”最具代表性,在二程看来,王弼虽然找对了注易的方法,但是在注易的核心思想上却有所欠缺,王弼对《周易》形上之道的理解落入了老庄之窠臼,这就遮蔽了易学中的儒家义理精蕴。故二程以其自家体贴出来的天理替代了王弼之道,在他们看来天理乃是儒家价值原则的根本,它能够贯通天人,乃是自然界以及人类世界的共同的本源。因此,在《程氏易传》中,我们可以看到程颐力图克服王弼的体用分离之缺陷,以“体用一源,显微无间”的理论体系完成儒家形上学的建构,故其“感通”观念乃是围绕儒家的价值观念而展开的:

“寂然不动,感而遂通”者,天理具备,元无欠少,不为尧存,不为桀亡。父子君臣,常理不易,何曾动来?因不动,故言“寂然”;虽不动,感便通,感非自外也。^⑦

在程颐的理论体系当中,天理乃是一完满的恒久存在的整体,不会因为人事之变迁而改变,因其长存而不易,故曰“寂然”,而此寂然不动之体,却不是外在于人的一个形上实体,而是存在于人生社

① 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第195页。

② 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第591页。

③ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第374页。

④ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第550页。

⑤ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第561页。

⑥ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《宋本周易注疏》,北京:中华书局,2018年,第416页。

⑦ 程颐、程颢:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第43页。

会的生化流行当中,人人皆禀赋的理,故能自感而通。这个感通不依赖于任何外在的力量,而是依赖自感而通,故曰:“感便通,感非自外也。”故在二程看来,人与天地之感通最重要的内容便是“内感”,即向内的感通,“不是外面将一件物来感于此也”^①。而这种“感通”最主要的乃是凸显心的作用,让心回归道,故曰:

“喜怒哀乐之未发谓之中。”中也者,言寂然不动者也。故曰“天下之大本”。“发而皆中节谓之和。”和也者,言感而遂通者也,故曰“天下之达道”。^②

在二程之理学体系当中,心与理融而为一,人与万物同体,故只有完全摆脱了主观之欲望、偏见,真正地将自己的本心与自然宇宙之本性合一,方能真正地做到“寂然不动,感而遂通天下之故”。这为我们揭示了易道之体从不刻意造作,而是透过阴阳的自然交感而去化生万物,这个过程乃一自然而然的过程,而万物因其禀赋阴阳之性而能够感而遂通。因此,以阴阳交感变化为基础的卦象体系为我们所展现的乃是天地万物、人生社会之共通之理,人经由自身所特有的感通之能力而能够达到“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”(《文言传》)的圣人之境。

四、结语

在中国哲学的发展过程中,因上古之际的“绝地天通”而产生了“感通”观念,随着历史的发展,“感通”逐渐成为人与鬼神、天地沟通的重要一环。中国文化中的“感通”与西方文化的“入迷”不同,它没有将天地视为外在于人的对象去观察、认知,而是试图通过感通让人融入天地运行变化当中。人不是天地之从属,其最终的目的也不是要征服自然,而是在与天地融为一体的过程中彰显自身的主体性。在“感通”观念的发展过程中,人们一方面注重寻求人与天地万物之所以感通的根据,另一方面将提升人之内在德性作为能够与天地感通的重要一环。以此观之,在中国哲学的论域中,感通的主体是人,感通的方式从巫卜、祭祀、卜筮而逐渐转向性命工夫论,而感通的对象先后经历了鬼神、祖先神、神秘的天、义理之天、道德之天等,但无论是哪一个,都不是与人对立的、毫无关系的对象性的“存在”,而是有人参与其中的、以天人合一为基础的道体之大化流行。

(责任编辑 卢 虎)

^① 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第154页。

^② 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第319页。

ABSTRACTS

(1) Nature, types and characteristics of the heart: an interpretation in the Chinese philosophy*LI Cheng-gui* · 5 ·

In the Chinese philosophy, discussions about the heart are in-depth and comprehensive. Regarding the nature of the heart, its representations are threefold: the heart of goodness, the heart of evil and the heart embracing both goodness and evil. Concerning the types of the heart, Chinese philosophy mainly defines four types: cognitive heart, emotional heart, thinking heart and volitional heart. As for the characteristics of the heart, Chinese philosophy primarily focuses on four manifestations: formless and odorless, traceless and shadowless, unpredictable, and perceptible in emptiness and clarity. Notably, these discussions fully reveal the spirit of Chinese philosophy. Judgments about the goodness of heart aim to promote goodness, while those about the evil of the heart seek to eliminate wickedness, thus reflecting ethical concern. The definition of heart types demonstrates the quest for the essence and nature of the heart and its level, embodying a spirit of scientific inquiry. The explanation of the characteristics of the heart not only points the way for the heart to move from evil to good but also demonstrates the people-centered value orientation of the heart. This is because an unobstructed and harmonious heart implies the resonance with the aspirations of the people by elevating and enriching people's lives.

(2) Confucian, Buddhist and Taoist dimensions in Wang Chuanshan's aesthetics of poetry*SHANG Rong* · 16 ·

With its philosophical foundation of "qi (vital energy) - cheng (sincerity) - shiyou (substantial) existence," Chuanshan's aesthetics of poetry encompasses three dimensions of Confucianism, Buddhism and Taoism which constitute its aesthetic basis, intuition and realm. In the Confucian dimension, Chuanshan inherited the traditional Confucian idea of Xing Guan Qun Yuan which he further developed as the theory of Shi Dao Xing Qing. In the Buddhist dimension, Chuanshan incorporated the concept of Buddhist supramundane cognition into poetic theory, thereby forming the unique theory of poetic supramundane cognition. Regarding the Taoist dimension, Chuanshan drew from Laozi's doctrine of "the great music is sought after in its absence of sound," further generalizing it as "its meaning pervades every unspoken word." Chuanshan's poetry aesthetics represents the pinnacle of classical Chinese poetry. The three dimensions of Confucianism, Buddhism and Taoism have important enlightening implications for the development of contemporary literature and art.

(3) From Jue Di Tian Tong to Gan Er Sui Tong: origin and evolution of Gantong*DONG Chun* · 25 ·

The common interpretation of Gantong (spirit communication), an important concept in the Chinese philosophy, starts from "Gan Er Sui Tong" (perception leading to openness) in the Xici commentary of the Book of Changes. The origin of this concept can actually be traced back to the ancient times when Zhuanxu quelled the unrest of the Nine Li tribes and initiated the "Jue Di Tian Tong" (separation of Heaven and Earth) which gave rise to the distinction between humans and gods and thus the need for spirit communication. During this period, the objects and realization of Gantong relied on mysterious spirits and gods. By the time of the Three Dynasties, with the enlightenment of human reason, the way and the connotation of communication between humans and supernatural beings underwent a transformation. Despite the dependence on sacrifices and divination, human virtue began to emerge. During the Spring and Autumn Period and the Warring States Period, Gantong formally appeared as a philosophical concept in Yi Zhuan (Commentary on the Book of Changes), and was later endowed with implications of cosmology and ontology through the interpretations of later scholars.

(4) Context-dependent ethical universalism*FAN Zhi-jun* · 33 ·

Ethical particularists, represented by MacIntyre and Dancy, are critical of the universalistic morality based on Kantian ethics. They argue that this type of morality formalizes ethical principles and decontextualizes universal principles, leading to insensitivity of ethical judgments to specific contexts. Contemporary Kantians respond by establishing a universalistic morality that depends on and is sensitive to specific contexts through reducing the abstraction of universal principles and introducing rules of ethical sensitivity. This response has flaws, but nevertheless, if we differentiate moral laws and laws of virtue, and prescriptive judgments and reflective judgments of practice, we can consider Kant's universal principles as laws of virtue and moral judgments as reflective judgments of practice, and then contemplate a universalistic ethics that is Kantian-style, context-dependent and sensitive.

(5) Innate approaches to bias and conflict management in AI development and their knowledge representation*XU Jin, WANG Jue* 43 · ·

The development of AI technology shows the characteristic oligopoly dominance and hierarchical differentiation. Differences in the geographical, cultural and educational backgrounds of developers, as well as the social, cultural and political attributes of training data, are exacerbating knowledge and ethical monopolies, thus amplifying cultural biases and value conflicts. To combat this, it requires the synchronous linkages between ethics and technology and their collaborative development. The innate approach to ethical governance has philosophical and technological theoretical foundations. First,