

生存即感应^(*)

——《周易》感应观及其发展与现代转换

沈顺福

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

(摘要)以《周易》为代表的中国传统生存论将气视为生存的本质,生存即气聚。气聚的生命体生生不息、气化感应。从社会性的角度来看,生存即教化。作为生存的教化,按照荀子的观点,也是一种气化感应。自然的生息与人为的教化最终建立在自然的气化活动中,这便是早期的自然感应论。理学家在自然感应观的基础上,用普遍之道和超越之理所构成的普遍存在规范和改造了自然感应,将自然的感应建立在普遍的道理基础之上,从而形成道理感应论,人的生存也从自然物转身成为超越的道理人,这便是理学的道理感应论。道理感应论注意到了人的社会性或普遍性向度,却忽略了人的个体性。只有自主的个体的参与与主导的气化活动才是真正的超越性感应活动,这便是自主感应论。

(关键词)感应;自然;道;理;自主

DOI: 10.3969/j.issn.1002-1698.2023.06.002

以《周易》为代表的中国传统哲学将人的生存视为一种气质存在。生存即气聚或气在,有气便是生,无气便是亡。这种生存论将人的生存理解为感应,即自然的生生不息便是一种感应。不仅如此,人的生存不仅限于生生不息,还包含着对这样或那样社会因素的影响的接受。这种影响的最突出表现形式便是教化。生存过程也是教化过程。教化,按照荀子的观点,也是一种感应。这样,从自然生存即气质生生,到人文生存即教化两个角度来看,生存即感应,这种感应都是自然的。生命体的延续是自然感应,人伦教化

如乐教等也是一种自然反应。这便是早期儒学的自然感应论。这种自然感应论中的感应活动的合法性需要论证。这便是宋明理学的主要任务:为自然的感应活动提供了存在论的辩护,认为只有蕴含合理的仁气流行感应才是合理的活动、正当的行为。感应获得了超越之理的支持或辩护。天理的加入将早期的自然感应提升为思辨的道理感应,人类的感应活动也因为超越之理的参与而摆脱了其自然性,人类从自然人转身成为区别于一般动物的道理人,这便是道理感应论。道理感应论是理学的贡献,然而理学道理感应论

作者简介:沈顺福,哲学博士,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师。

(*)本文系教育部重点研究基地资助项目“易学视域下的历代中国哲学建构及其转化创新”的阶段性成果。

忽略了感应活动的另一个隐含的要素,即人类的超越性感应活动不仅由普遍的道与理的参与,而且最终发动于行为人自身。这便是感应论的第三种形态即自主感应论。从自主感应论来看,生存即感应,它不仅表现为人类对普遍行为原理的遵循与道德的操守,而且也是个体自由的实现,它是普遍的道理对行为人的召唤,也是自主的我对普遍道理的追求。召唤与追求之间构成了感应。从这个角度来看,生存即感应。

一、感应:生息与人文

感应观念源起于先秦时期,其主要代表便是《周易》。《周易》曰“是故易有太极,是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业。”⁽¹⁾这段话揭示了易学的生存论,即万物的变化首先产生于太极,然后出现两仪、四象和八卦。所谓太极,孔颖达《正义》曰“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初、太一也。”⁽²⁾太极即混沌之气,它指万物形成之前的存在状态。或者说,它以为万物本源于气。所谓两仪,孔颖达曰“又谓混元既分,即有天地,故曰‘太极生两仪’,即《老子》云‘一生二’也。不言天地而言两仪者,指其物体,下与四象相对,故曰两仪,谓两体容仪也。”⁽³⁾两仪即天地。混元之气最先生出天地。天地两仪之后生出四象。《正义》曰“‘两仪生四象’者,谓金木水火,稟天地而有,故云‘两仪生四象’,土则分王四季,又地中之别,故唯云四象也。”⁽⁴⁾四象即金木水火四种质料,加上天地之土,便是五行之质。所谓八卦,孔颖达曰“‘四象生八卦’者,若谓震木、离火、兑金、坎水,各主一时,又巽同震木,乾同兑金,加以坤、艮之土为八卦也。”⁽⁵⁾八卦即《周易》所描述的乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑。通过这八种卦象可以决定万事的吉凶祸福等。简单地说,八卦之象预示了万事与万物。沿着发生的顺序,我们可以得出一个基本结论,即宇宙间的万物的生存本原于气,由气进而分裂出天地,由天地进而分化出四质(加上原有的地即土,形成五质),由天之

元气和五行之质,生成万物,万物的生生以气为本,这便是《周易》的生存论。《周易》曰“故知死生之说,精气为物,游魂为变。”⁽⁶⁾万物之所以能够生生不息,原因在于它们有精气,即精气聚而生物。有精气便为生命、为生物,无之便无神气或神变为鬼,为死物。精气是万物生存的根据或本质,这也是中国古代基本生存论。人是万物之一员,也是物,自然遵循相同的生存原理。《庄子》曰“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。”⁽⁷⁾人的生存也是气的聚集。有气便是生,无气便死。气的存在是人的生死存亡的根本依据。从这个角度来说,人的生存便是气的活动,生存即气动。

从自然生存的角度来看,作为生物体的人的生存属于一种自然的气质感应。它分为异类感应和同类相应。《周易》曰“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与,止而说,男下女,是以亨利贞,取女吉也。天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平;观其所感,而天地万物之情可见矣!”⁽⁸⁾天地感而生万物,男女感而生人。二程曰“阴阳交感,男女配合,天地之常理也。归妹,女归于男也,故云天地之大义也。男在女上阴从阳动,故为女归之象。‘天地不交而万物不兴,归妹,人之终始也。’天地不交,则万物何从而生?女之归男,乃生生相续之道。男女交而后有生息,有生息而后其终不穷。”⁽⁹⁾万物的出生借助于异类感应。异类感应常常带来新生命,属于从无到有的出生。或者说,异类感应是万物产生的机制之一。

通过异类感应,生物出生,然后便是成长。万物成长的机制是同类感应。《周易》揭示了一个自然法则“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也。”⁽¹⁰⁾自然界的同类事物之间可以相互感应。这便是同气相求、同声相应,也是万物成长的普遍现象。荀子也谈到过此类自然现象,荀子曰“君子絜其身而同焉者合矣,善其言而类焉者应矣。故马鸣

而马应之,牛鸣而牛应之,非知也,其执然也。故新浴者振其衣,新沐者弹其冠,人之情也。谁能以己之漙漙,受人之掇掇者哉!”⁽¹¹⁾自然界存在着同类相应的现象,如牛鸣牛应之等。人的人生也是如此。其中,人情活动便是一种自然的感应活动。董仲舒吸收了这些思想,曰“故气同则会,声比则应,其验皦然也。试调琴瑟而错之,鼓其宫,则他宫应之,鼓其商,而他商应之,五音比而自鸣,非有神,其数然也。美事召美类,恶事召恶类,类之相应而起也,如马鸣则马应之,牛鸣则牛应之。帝王之将兴也,其美祥亦先见,其将亡也,妖孽亦先见。”⁽¹²⁾同类能够召唤同类,或者说,类似的东西可以带来类似的结果。这便是传统的善有善报、恶有恶报观念。感应被视为宇宙间最普遍的自然现象。

那么,人为什么会产生此类感应活动呢?原因在于气质之性。孟子主张“由仁义行,非行仁义也”。⁽¹³⁾所谓“由仁义行”即任由仁义之性而行、顺性自然。其中的本源之性乃是一种由浩然之气所构成的气质之体。生存便是存性。存性便是“善养吾浩然之气”。⁽¹⁴⁾性即气质之体。正因为人天生备有气质之体,一旦受到感染,如身居深山中的舜“及其闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也”。⁽¹⁵⁾尧舜等圣贤,一旦受到了外在善气如善言、善行的影响,自然而然地产生感应,如江河之势,滔滔而自然。因于气质之性而发生的行为也是一种感应。孟子曰“仁言不如仁声之入人深也,善政不如善教之得民也。善政,民畏之;善教,民爱之。善政得民财,善教得民心。”⁽¹⁶⁾仁声即产生于仁义之性的心声。仁声是人性的气息,是一种善良气息。通过同类感应的原理,善气自然招来善气即唤起藏于人的身体中的善的气质,从而实现善气满身。善气即浩然之气产生于人性。人性乃是自然感应活动产生的主体。荀子清楚地指出“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。以所欲为可得而求之,情之所必不免也。”⁽¹⁷⁾人的欲(望)便是人的一种情感反应。这种人情反应其实是一种

同类感应,即它是人心针对某种类似的外部对象的一种相应的反应,如饥而欲食、渴而欲饮。这种感应活动产生于自然。荀子曰“生之所以然者谓之性;性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”⁽¹⁸⁾人的喜怒哀乐等情绪活动产生于人性之自然。如果我们将好恶等视为人类生存的基础性原理,这种自然的好恶活动同时也是自然感应,那么,我们便可以得出一个基本结论,即人的自然生存如好恶等基础性自然活动便是一种感应活动,或者说,自然活动的基本机制便是感应。自然的生存即是感应。

人不仅是一个自然生物,而且还是一个社会性存在者。在其生存进程中,人无时无刻不接受外部社会的、他者的影响而改变自己。这些影响通过直接的经验认知与间接的学习而发生。从主动者的角度来说影响是学习,从另一个角度来说,影响便是教化,学习亦是教化。教化是人类社会主动地干涉社会生活的主要方式,也是影响最大的形式。传统儒家将“乐”视为儒家王教的重要手段。孔子曰“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”⁽¹⁹⁾礼乐与刑罚相关联并因此成为王教的重要组成部分。《周易》曰“分刚上而文柔,故小利有攸往。刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”⁽²⁰⁾与自然的天文相比,人类社会以故意的人文来改造人,从而实现天下政平。这种改造方式便是教化“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”⁽²¹⁾圣人以“神道而设教”,即圣人通过神秘之道来教化民众,从而实现对民心的改造与教化。荀子曰“论礼乐,正身行,广教化,美风俗,兼覆而调一之,辟公之事也。”⁽²²⁾礼乐之教的目的便是端正身行,并因此而具有较强的政教功能。

那么,“乐”为什么会有善导人心的政教功能呢?或者说,“乐”如何做到感化人心、引人至

善呢?其秘密便在于二气感应,即用乐中的善气激发人身上的善气。周易曰“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。止而说,男下女,是以‘亨利贞,取女吉’也。天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。”⁽²³⁾男女相感而生人,圣人依靠人心的感应,实现对天下人的感化。“是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”圣人能够通晓或实现天下之志,统一天下民众的志愿。志愿的统一便是感应“志应也。”⁽²⁴⁾通过感应的方式实现对他人志愿的改造。荀子通过解释乐教,详细描述了感应的发生形态“凡奸声感人而逆气应之,逆气成象而乱生焉;正声感人而顺气应之,顺气成象而治生焉。唱和有应,善恶相象,故君子慎其所去就也。……故乐行而志清,礼修而行成,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁,美善相乐。”⁽²⁵⁾美好而合乎道的乐曲之音,浸淫着善良或正气。这些正音或正声能够激发人身上的正气(“顺气”)。激发顺气便是“善民心”:“先王恶其乱也,故制雅颂之声以道之,使其声足以乐而不流,使其文足以辨而不谀,使其曲直繁省廉肉节奏,足以感动人之善心,使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方也。”⁽²⁶⁾圣王制作乐的目的便是为了规范人们的情感,其方法便是用积极的正声来激发善气、感动气质的善心。荀子曰“乐者,圣王之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗。故先王导之以礼乐,而民和睦。……故齐衰之服,哭泣之声,使人之心悲。带甲婴胄,歌于行伍,使人之心伤;姚冶之容,郑卫之音,使人之心淫;绅、端、章甫,舞韶歌武,使人之心庄。”⁽²⁷⁾不同的声音能够激发不同的人身之气,比如淫声会激发人身上的邪恶之气,最终乱德。而圣王所作的乐声自然能够激发人的正气、感动人的善心。这便是动心或心动。心动,与其说是思想的认知与接受,毋宁说是一种气化活动:让沉积的善心或善气获得动力,进而成为人的生存的主导力量。由这种力量所主导而产生的行为自然是道德的行为。

二、道与和

教化即感应。作为人文活动的感应不仅是自然的,而且离不开道,即教化乃是一种传授道的活动,或者说,教化的目的便是传授道。教化离不开道。《说文解字》曰“道,所行道也。”⁽²⁸⁾道指道路。道路,对于人类来说,具有特殊的功能和意义。假如我们将人生视作行走的过程,正确的行走离不开正确的道路,生存也离不开道。道指称“正确的生活方式、管理方法、生存的理想方式、宇宙的存在方式等”。⁽²⁹⁾道即正确的行为方式。如孟子曰“逢蒙学射于羿,尽羿之道,思天下惟羿为愈己,于是杀羿。……曰‘小人学射于尹公之他,尹公之他学射于夫子。我不忍以夫子之道反害夫子’。”⁽³⁰⁾道有“羿之道”和“夫子之道”。“羿之道”指射箭的基本方法,“夫子之道”便指仁义之道。大禹治水依靠了“水之道”⁽³¹⁾而治水。这里的“夫子之道”“水之道”等至少包含了三个向度的内涵。第一,它指客观的实在性存在,“水之道”即水流的运行方式,“夫子之道”即正人君子的行为,这里的道不仅是客观的,而且是活动的。第二,当这些客观的活动被经验到、形成了经验存在之后,便产生了道的第二项内涵即道路。道路乃是人们对行走经验的总结。故韩愈说“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道。”⁽³²⁾通过这条路,人们可以通达目的地。道是途径,从人类实践的角度来看,途径表现为方法。由此产生了道的第二个内涵即方法,作为方法的道乃是对具体行为的经验化。当人们将这种经验性存在主观性归纳之后,它便转变为抽象的观念,这便是道的第三项内涵即观念,观念乃是人们对方法的抽象概括。至此,在中国传统哲学中,道至少表现为三种形式:作为行走的道、作为道路的道以及作为观念的道。道的三项内涵,最早出现的主要为第二、三种,即作为道路或方法之道,以及作为观念的道。二者合起来,道不仅指正确的方法,而且有意无意地转向了观念,即道乃指人们关于正确方

法的观念。正确方法的观念,从现实经验来看,乃是制作任何一个物件时必须掌握的知识,这种知识之道先于制作(“形”),这便是“形而上之道”,也是教化活动中道的主要形式,即教化乃是对某种观念的传播或接受。

荀子曰“道也者何也?礼义辞让忠信是也。”⁽³³⁾道即仁义辞让等行为原理。这些行为原理,荀子指出,产生于圣人。荀子曰“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”⁽³⁴⁾人性自然争斗。为了避免争斗与混乱,圣人制定了这种行为原理如礼,这些行为原理便是道。道产生于圣人。故荀子曰“圣人者,人道之极也。”⁽³⁵⁾圣人是人道之根基或来源。这些产生于圣贤的道,从教化的角度来看,主要体现在于经典中,道载于经典。王符曰“是故圣人以其心来造经典,后人以经典往合圣心也,故修经之贤,德近于圣矣。”⁽³⁶⁾经典产生于圣贤之手,体现了圣贤的心声、满载了圣贤的气息。这些经典积聚了圣贤的某种特殊的气质。这种特殊气质,古人称之为“气象”:“仲尼,天地也;颜子,和风庆云也;孟子,泰山岩岩之气象也。观其言,皆可以见之矣。仲尼无迹,颜子微有迹,孟子其迹着。”⁽³⁷⁾孟子之言透漏了某种泰山岩石般的坚硬气质,这便是“圣贤气象”。圣贤气象所凝聚成的经典文本不仅是物理载体,同时还有天理或道理。朱熹曰“不知古人文字之美,词气温和,义理精密如此!秦汉以后无此等语。”⁽³⁸⁾经典的古代文本富含气质,且内含道理或天理。绝对天理才是确保文本成为经典的最终依据。用来教导世人的经典便是内含天理、形式可人的物理实体。

古人通过经典教授的方式来完成教化,气质经典是主要载体。当人们对这些经典进行阅读与理解时,这种由永恒之理与气质之物所形成的经典之物能够对被教化者产生巨大的影响。其影响的方式或机制便是感应。如乐教,二程曰:

“周公作乐章,欲(一作歌)之以感化天下,其后继以文王《诗》者,言古之人有行之者,文王是也。”⁽³⁹⁾作为歌词的《诗》,其主要功能便是以其中的善气感化天下人的气质的善心。正确的行为开始于知“道”。二程曰“故人力行,先须要知。……譬如人欲往京师,必知是出那门,行那路,然后可往。如不知,虽有欲往之心,其将何之?……到底,须是知了方行得。”⁽⁴⁰⁾行为之前必须有所知,否则便是盲行。知即知道,准确地说,知道即行为知道。行为人对道的知乃是二者之间关系方式。这种关系方式表示感应,即作为行为人的我与承载了道的客观物之间的感应。教化即感应。

感应的表现便是和。朱熹曰“今只有义理在,且就义理上讲究。如分别得那是非邪正,到感慨处,必能兴起其善心,惩创其恶志,便是‘兴于诗’之功。涵养德性,无斯须不和不乐,直恁地和平,便是‘成于乐’之功。”⁽⁴¹⁾感动人心即扬善气而抑恶气,其中作为终极性根据的天理是超越的。超越的天理的参与改变了人类行为的性质,即它将人的自然的气化活动转变为内含超越之理的超越性行为。因此,和早期儒家的自然感应论相比,理学所说的感应是超越感应论,这种超越感应论体现出人类生存的超越性。生存不仅是气质感应,而且是内含超越之理的感应,因此是超越性感应,这种超越性感应便是仁。仁即贯通,或者说,仁即和气流行。二程曰“此固是礼乐之大用也,然推本而言,礼只是一个序,乐只是一个和。只此两字,含蓄多少义理。”⁽⁴²⁾礼乐活动的结果便是和气或感应。朱熹曰“礼主于敬,乐主于和,此异用也;皆本之于一心,是自体也。然敬与和,亦只一事。……但敬存于此,则氤氲磅礴,自然而和。”⁽⁴³⁾由和气自然磅礴而发便是乐,乐即和气。朱熹曰“乐者,能动荡人之血气,使人有些小不善之意都着不得,便纯是天理,此所谓‘成于乐’。”⁽⁴⁴⁾乐能够动荡人们身上的善良的血气。激荡血气便是感动人心。“圣人闻《韶》,须是去学,不解得只恁休了;学之亦须数

月方熟。三月,大约只是言其久,不是真个足头九十日,至九十一日便知肉味。想见《韶乐》之美,是能感动人,是能使人视端而行直。”⁽⁴⁵⁾《韶乐》能够感动人心、引人向善。乐教能够扬善气而抑恶气,从而达到改善人的气质的目的,这便是乐教的社会功能。朱熹曰“诗者人心之感物,而形于言之余也。心之所感有邪正。故言之所形有是非。惟圣人在上,则其所感者无不正,而其言皆足以教。其或感之之杂,而所发不能无可择者,则上之人,必思所以自反,而因有以劝惩之。是亦所以为教也。”⁽⁴⁶⁾诗教的方式便是气化感应。王阳明曰“比如在此歌诗,你的心气和平,听者自然悦怿兴起,只此便是元声之始。”⁽⁴⁷⁾《诗》中本有和谐之气。听众听之便会被其所激发,从而让和气满身。这便是同类感应。乐来自于和气、善气。比如“‘韶’之九成,便是舜的一本戏子;‘武’之九变,便是武王的一本戏子。圣人一生实事,俱播在乐中,所以有德者闻之,便知他尽善尽美,与尽美未尽善处。若后世作乐,只是做些词调,于民俗风化绝无关涉,何以化民善俗?今要民俗反朴还淳,取今之戏子,将妖淫词调俱去了,只取忠臣孝子故事,使愚俗百姓人人易晓,无意中感激他良知起来,却于风化有益。”⁽⁴⁸⁾韶乐表达了文王身上的善气,武乐表达了武王身上的善气,这些音乐等艺术可以激发人们身上的良知与善良,达到移风易俗的目的。这种改变终究还是落实于气化之中“古人具中和之体以作乐,我的中和原与天地之气相应,候天地之气,协凤凰之音,不过去验我的气果和否:此是成律已后事,非必待此以成律也。”⁽⁴⁹⁾中和之气和諧于天地之气,实现与天地同流。一旦产生了气质感应,万物一体而贯通,这便是成仁。仁即贯通,成就贯通之仁便是儒家的终极追求。

三、理的出场

感应是一种气质活动,这种气质活动具有自然性。这种自然的气质活动具有一定的不确定性:善气发动来善气,恶气发动岂不是恶气流行?

这便是荀子对孟子思想的质疑。其解决方案便是:我们只能用那些富含正能量的善的气质载体来激发我们的感应。这些气质载体便是圣贤之言或曰经典。我们只能让伟大的经典来激发我们的善心或善气。这个解决方案存在着武断性:圣人之言如何能够成为激发我们的感应的刺激源呢?如果说圣人也是人间的世俗人,圣人的观念从何而来呢?或者说,我们如何确保圣人观念的合法性呢?这是荀子遗留的问题。汉儒董仲舒对此进行了回答,他将圣人与苍天联系起来,以为圣人通天人、知晓天意,圣人的观念产生于天意,圣人所制作的人道效仿了天道,与天道本质上是一致的。如果天道是正确的,那么人道便是正当的。董仲舒将对儒家人道的合法性追问从圣人转移到苍天之上,似乎为儒家人道的合法性找到了依据。人道依据于天道。然而,尽管苍天在中国古代思想中具有主宰者的地位和作用,但是它终究还是一个气质之体。这种气质之体,在董仲舒看来,是两可的,即天不仅有阳气,而且含阴气,是阴阳二气的混合物。董仲舒曰“身之名,取诸天。天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁,身有情欲枢,与天道一也。”⁽⁵⁰⁾天由阴阳两种不同种类的气所构成。天所拥有的阴阳二气,宛如人身体中的贪仁二气,一种为好的气,另一种为坏的气。董仲舒曰“阳者天之德也,阴者天之刑也。迹阴阳终岁之行,以观天之所亲而任。”⁽⁵¹⁾天之阳气为善、能生、成德,阴气为恶、能杀、致刑。成德之气为善气,致刑之气为恶气。天同时具备善气与恶气。那么,这个气质之体如何能够确保自身气质感应活动的合法性呢?这便是古代儒家遗留的理论难题。它只能武断地宣称某种气蕴含着道或符合道。

道即人的行为原理都是某种相对的观念或知识,这些相对的观念需要获得进一步的身份证明。这种身份证明,从哲学的角度来说便是存在论的证明。此道为什么是正确的?它必须获得存在论的证明,即人们在对其进行存在论的追问并找到满意的答案之后,它才具有合法性。这个

存在论的证明,从中国古代哲学的角度来看,便是对天理的追问。理的出场才能为道的存在提供最终的证明,这便是常说的道理。道不仅是观念,而且是合“理”的观念。合理之道合成了道理。朱熹曰“天地间只是这个道理流行周遍。不应说道圣人不言,这道理便不在。这道理自是长在天地间,只借圣人来说一遍过。”⁽⁵²⁾王阳明曰“冬时自然思量父母的寒,便自要求个温的道理。夏时自然思量父母的热,便自要求个清的道理。”⁽⁵³⁾这里的“道理”并非一个词,而是“道”与“理”的合成词。它既有理的内涵,也有道的内涵。

道是知识、是显现,可以被认知的对象与内容,理则是其背后的、形而上的实体。朱熹曰:“道只是事物当然之理,只是寻个是处。大者易晓。于细微曲折,人须自辨认取。若见得道理分晓,生固好,死亦不妨。”⁽⁵⁴⁾道即事物当然之理,或者说,理之当然者便是道。理是所以然,道是所当然。朱熹曰“所谓道者,只是日用当然之理。事亲必要孝,事君必要忠,以至事兄而弟,与朋友交而信,皆是道也。……道理也是一个有条理底物事,不是囫囵一物,如老庄所谓恍惚者。”⁽⁵⁵⁾道是理的真实显现。我们甚至可以说道即用“道也之道,音导。言诚者物之所以自成,而道者人之所当自行也。诚以心言,本也;道以理言,用也。”⁽⁵⁶⁾理是体,道便是用。道有功用,它是超越之理的呈现,超越者的呈现已经十分接近现实,比如仁义礼等便是人道,这些人道的依据便是理。王阳明曰“《大学》所谓厚薄,是良知上自然的条理,不可逾越,此便谓之义;顺这个条理,便谓之礼;知此条理,便谓之智;终始是这个条理,便谓之信。”⁽⁵⁷⁾礼等是天理的显现。或曰人道是“天理之发见”。⁽⁵⁸⁾人道是显现,天理隐含于其中,作为其最终极的、超越的依据,存在论的证明便是对它的追问。

道是普遍的知识,理则是这个普遍知识的终极性依据。这个终极性天理,在理学家那里,是个非气质之物。这种非气质之物,理学家称之为

形而上者。所谓形而上者,类似于西方哲学所说的超越的实体。所谓超越的实体即它是一个超越于我们的经验的实体。所谓经验主要包括三个方面即时间、空间和理性认知。从时间的角度来看,天理是永恒的实体,非时间所能及。从空间的角度来看,天理是普遍的实体,非经验空间所能限制。因此,从经验的角度来看,永恒而普遍的天理超越于时间和空间,无法被经验所直观,因此,天理是超越的。作为超越的实体,理一定不是气质之物,既然不是气质之物,它便无法感动。天理本身是不能直接感动的。理学家常常说天理或良知发用而流行,仅仅是一种说辞,其真正的意思并非如此。朱熹解释道“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”⁽⁵⁹⁾理借助于气而发用与流行。没有理,气的流行无法得到保障。同样,没有气,理便无法获得现实存在。超越的天理仅仅是一种可能存在,即存身于超越的可能世界。

宋明理学将此追问继续下去,最终找到了终极的、超越的天理。天理才是感应活动的终极性依据,即此类感应活动之所以是正当的,原因在于它内含天理,因而是合“理”的行为。理学家重拾荀子的教化说。与荀子不同的是,在气质感应的背后,理学家加上了一项新内容,即天理。经典中的气质活动是圣贤气象的显现。圣贤举止之中自然或必然内含天理。因此,经典气质活动的背后蕴含着超越的天理。感应不仅是一种自然气质活动,而且内含天理。理学家揭开了仁气背后所隐藏的超越之理。二程曰“大抵人心虚明,善则必先知之,不善必先知之。有所感必有所应,自然之理也。”⁽⁶⁰⁾所感所应之中,不仅是学习者与经典的气质活动,而且内含天理。因此,此时的感应是合“理”的气化活动。二程曰:“或问无妄之道,子曰:因事之当然,顺理而应之。”⁽⁶¹⁾感应不仅是气质活动,而且内含天理。二程曰“且如昔人弹琴,见螳螂捕蝉,而闻者以

为有杀声。杀在心,而人闻其琴而知之,岂非显乎?人有不善,自谓人不知之,然天地之理甚着,不可欺也。……寿夭乃是善恶之气所致。仁则善气也,所感者亦善。善气所生,安得不寿?鄙则恶气也,所感者亦恶。恶气所生,安得不夭?”⁽⁶²⁾善气感发善气、促成善行,其中的依据便是理。气的发动乃是合理的运动或行为。二程曰“言诚通也。至诚感通之理,知道者为能识之。”⁽⁶³⁾心理相遇之后会产生感应。这种感应或感通伴随着鲜明的情绪活动。它并非天理直接与人心的相遇,而是人心与圣贤气象的相遇。在这场相遇中,天理通过或借助于气质的感应而实现了贯通。这种感应,朱熹称之为“玩味”：“看文字,不可恁地看过便道了。须是时复玩味,庶几忽然感悟,到得义理与践履处融会,方是自得。”⁽⁶⁴⁾只有通过不停地“玩味”与思索,才能够实现气质的交融与天理的汇通。儒家称之为“觉”：“以先知觉后知,以先觉觉后觉。知者,知此事也;觉者,觉此理也。”⁽⁶⁵⁾觉便是对理的认知与接受,便是对经典的理解、对圣贤观念即道的接受。这种接受便是一种感应。理解即知道、知道即感应,理解即感应。在这个感应活动中,行为人为人实现了气质与天理的结合。

四、从普遍到个体

理学家的感应是一种超越性活动。它是普遍道理与行为人之关系方式。在这两种关系中,从感应活动来看,行为人是被动的。二程曰“感动也,有感必有应。凡有动皆为感,感则必有应,所应复为感,感复有应,所以不已也。”⁽⁶⁶⁾感应即感与应,有感便有应。从感应活动来看,行为人是被动的,即外物感我,我再作出反应。有感便有应,无感便无应。感应是一种由外在于行为人的普遍道理所主导的活动。朱熹解释曰“‘感应’二字有二义:以感对应而言,则彼感而此应;专于感而言,则感又兼应意,如感恩感德之类。”⁽⁶⁷⁾感应是它来感、我便应。朱熹进一步指出“感,是事来感我;通,是自家受他感处

之意。”⁽⁶⁸⁾外物刺激我,我产生反应。在这种互动活动中,外物为主,而我则是被动者,即只有外来者刺激行为主体之后,使有所感,我才会产生应。因此,在感应过程,行为主体是被动的。这个被动并非说我完全被动,而是在感应进程中,我仅仅是受众或接受者。在感应过程中,理学家认为,普遍道理是主导者,被教化者是被动者。那么,事实是否如此呢?

通过感应或教化而传播的普遍道理本身并非直接出场:它借助于某种物理载体而出场。这种物理载体便是经典,如书籍、音乐和礼仪等可以感知的存在而在场。我们以书籍为例,书籍能够主导感应活动吗?《庄子》曰“世之所贵道者书也,书不过语,语有贵也。语之所贵者意也,意有所随。意之所随者,不可以言传也,而世因贵言传书。世虽贵之哉,犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者,形与色也;听而可闻者,名与声也。”⁽⁶⁹⁾书籍记载了作者之意与语。从书与意来看,这是两个不同的存在体。尽管二者之间存在着关联,但是,从知识论的角度来看,本意与语言之间相距万里。故,《庄子》曰“以臣之事观之,斫轮徐则甘而不固,疾则苦而不入。不徐不疾,得之于手,而应之于心。口不能言,有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子。臣之子亦不能受之于臣。是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也,死矣。然则君之所读者,古人之糟魄已夫!”⁽⁷⁰⁾书籍仅仅是糟粕而已,无法真实地再现作者本意。且不论本意的性质,仅仅从书籍来看,它是一种经验性存在,具有相对性。对于有知识的人来说,书籍有意义、有价值,但是对于一头猪来说,书籍远不如一块地瓜实惠。只有相对于有知识的人来说,书才能获得存在意义,否则便是虚无。也就是说,单独的书籍、音乐、礼仪等,如果没有读者、听众或观众,便毫无意义。单独的经典是虚无,作为虚无的经典显然无法承担发动者的重任。

在感应活动中,只有行为人才是真正的发动者和主导者。自主的自我才是感应或生存的决

定者。从知识论的角度来看,无论是作为普遍观念的道,还是作为超越实体的理,皆是普遍存在。如道有“羿之道”⁽⁷¹⁾和“夫子之道”。⁽⁷²⁾“羿之道”指射箭的基本方法,“夫子之道”便指仁义之道。作为规则的道是人们合理行为的公共原理,在时间和空间上具有一定的普遍性。或者说,它不是特定的行为原理、规范或方法,而是公共的行为原理。荀子曰“道也者,治之经理也。”⁽⁷³⁾道是纲领性原理,是普遍原理。普遍之道,韩愈曰“道与德为虚位。”⁽⁷⁴⁾道是“虚位”,所谓虚位,乃指某种无任何具体指称对象的抽象概念。哲学上常常将此类概念叫做通名。道是通名,也是“公道”。⁽⁷⁵⁾公道便是普遍有效的行为原理,是公共之道,具有公共性。朱熹曰“此意思才无私意间隔,便自见得人与己一,物与己一,公道自流行。”⁽⁷⁶⁾物与自己之性相统一便是公道流行。儒家的仁义等“道,天下之公道也”。⁽⁷⁷⁾

通名是对某种抽象存在的描述,比如马、人等概念是通名,其指称对象便是客观的马、人等抽象存在。这种抽象存在乃是某类普遍性存在,西方哲学称之为普遍实体(universal),中国哲学称之为性或理。在物为性,在事为理。性或理的出现乃是为了普遍之道的存在论证,即通过普遍之理在场的证明公共之道的合法性:此道乃是合“理”的原理。二程曰“观此,则天地万物之情理可见矣。天地常久之道,天下常久之理,非知道者孰能识之?”⁽⁷⁸⁾圣人之道之所以永恒的原因在于其背后的天理。公共之道依赖于普遍而绝对的天理。朱熹曰“道者,事物当然之理。”⁽⁷⁹⁾道是理之当然,理是道之所以然。朱熹曰“看来‘道’字,只是晓得那而已。大而天地事物之理,以至古今治乱兴亡事变,圣贤之典策,一事一物之理,皆晓得所以然,谓之道。”⁽⁸⁰⁾“道”字意味着知晓,即作为概念的道表达了某种认识,它是对古今兴亡演变规律的描述。在这些规律的背后则是盛衰兴亡的所以然之理。绝对天理确保了公道的合法性:这是符合事实本身的法则。绝对天理为公共的人伦之道的合法性提供

了存在论的证明。

尽管客观之理为普遍之道提供了存在论的证明,证明其是合理的存在,但是这绝不意味着它能够真正转变为客观的事实或事情。普遍之道仅仅是一种普遍观念。普遍观念,从发生学的角度来看,乃是一种经历了若干过程的产物:正确的行走能够通达某个目的地,人们进而将这一行走进行对象化或经验化,从而形成道路:由此可以通达某处的途径。途径进而可以被延伸为方式,即经此途径或方法可以达到目的。在此基础上,人们对其进一步抽象或普遍化:将所有的、能够通达目的地的途径或方法都叫做道。道不再是某种具体的行走或路径,而是某类公共的方法。与具体的事情即行走对比来看,道已经被形式化与普遍化,即人们对具体事情进行了形式化与普遍化而形成道。事情是具体的,道却是普遍而抽象的。抽象而普遍之道绝不同于具体之事。相对于具体之事,依赖于形式化与普遍化而产生的道缺乏了具体事情的基本性质。具体的事情是正在发生的事情,生机勃勃。相对而言,形式化、普遍化之道缺乏了生机。形式之道是死的,具体之事是活的。因此,无论是道本身,还是记载了道的经典,都是僵死的存在。没有读者听众,经典并不存在,同时,其所承载的道,如果没有读者,也不存在。形式化、普遍化之道,如果不经历某种特殊的转变过程,它在如不在。离开了特殊而具体的事情,普遍之道无法存在。普遍之道必须通过一种特殊的机制才能将自己转换为具体的事情并借此而存在。没有具体事情的普遍之道以及超越之理,都是僵死的存在,并非生机勃勃的事情。僵死的道与理,本身没有生机,没有动力,也就无法主导生存本身。

将普遍而僵死的道与理从寂静而消极存在中拯救出来的正是具体的人心及其活动。没有人心的活动,道理什么都不是。准确地说,如果没有我们的人心所主导的经验活动,普遍之道与形而上之理只能寄身于普遍世界。人心才是将普遍存在转变为具体事情的主导者。这个具体

的、主动的人心是自主的个体心灵。自主的心灵才是主导人类生存进程中的感应活动的真正主人。我将经典激活、让经典中的道理通过气质活动激发我身上的相应气质,从而达到变化气质、洗心革面的目的。动力的人心能够赋予普遍道理生机与活力。与此同时,作为观念的道及其背后的理是复数。《孟子》曰“孔子曰‘道二:仁与不仁而已矣。’”⁽⁸¹⁾仁者有仁道,不仁者也有自己之道。儒者以仁义为道,墨家以兼爱为道,道家以无为为道,佛教以虚空为道等,甚至是无德之人也有自己的道,即盗亦有道。即便是仁义之道也可以进一步分化为忠之道和孝之道等。道及其背后的理是复数。这些复数的道理,在某个具体行动中,只有一个能够幸运地从法则(rule)转变为准则(maxim),成为指导行为人的某个具体行为的原理。这种幸运机制便需要主体的选择,即自主的个体选择一种自己认可的原理来成为自己的行为准则。“遵循人们都愿意将其当作普遍法则的对象的准则而行动。这便是绝对命令的公式,也是道德的原理。”⁽⁸²⁾这个定言命令的发布者是为行为人的自由意志。它体现了行为人的自主性。因此,只有自主的人心才能将普遍之道及其背后的超越之理转化为具体的事实即行为或实践。没有自主的人心,没有生命力的道或理在如不在。

在感应活动中,普遍的道与理,借助于物理的经典而在。但是它们都缺乏生机与活力。只有自主的人心才能将这些无生机的存在转变为有活力的事实即具体的行为。传统理学重理而轻心,进而重道理而轻自我。它虽然也承认感应发生于作为读者或接收者的行为人与蕴含了道理的经典之间,承认感应是二者之间的关系,但是,对于感应活动的行为主体认知有误。不是蕴含道理的经典主动发生感应,而是自主的我让它产生感应。我在这个进程中掌握了主导权与决定权。这样,人的生存的主导权也由外在的道理转交给个体自身。自由的个体才是人的生存的主宰者。

五、结语:感应论的三种形态

生存即感应。人的生存大体上分为两个向度,即自然的生存和道德的生存。自然的生存所呈现出的感应是自然感应。它最早可能产生于《周易》。它揭示了自然界的生存现象或规律。《周易》曰“九二,鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之。”⁽⁸³⁾鸟鸣鸟应之,是同类感应。自然界万物生存或行动的主要机制便是感应。不仅自然发生的气质活动属于感应,即便是人为的教化等活动也属于自然感应。《周易》曰“君子居其室,出其言善,则千里之外应之,况其迩者乎?居其室,出其言不善,则千里之外违之,况其迩者乎?……言行,君子之所以动天地也,可不慎乎!”⁽⁸⁴⁾圣人通过言说变化民众的气质,以达到改造民众心灵的目的,圣人以言感动人们的善心,这便是常说的感化,感化也是一种感应。通过感应或感化来改变人们的心灵,这便是作为教化的感应。从先秦到魏晋时期的感应,无论是自然界的感应,还是人类之间的人文教化,本质上都是一种自然感应。这便是中国传统感应观的第一种形态即自然感应观。生存即感应,它首先体现于生命体的延续和人为的教化,生命体的延续以及人类的人文教化等都是一种自然发生的感应活动。

自然感应以自然而然为感应发生的基本特征,牛鸣牛应之、马鸣马应之是自然而然地发生的现象。人类的人文教化,在荀子等框架下,也是一种自然发生的感应活动:用包含圣贤气质的经典来激发教化对象身上的善良气质,从而实现感动其善心、变化其气质,最终实现正气满身的结果,一旦一个人浑身充满了正气,它的行为自然是正当的,这便是荀子等人本论传统所揭示的生存原理。这种生存原理具有独断性,即承认某些伟大经典的存在。伟大经典的确立便需要辩护,荀子认为圣贤制作的经典是伟大的经典,董仲舒进而指出:圣贤能够通过会意天意而制作经典。最终,圣贤创作的经典来源于苍天。自然的

苍天,至少在董仲舒看来,不仅有阳气、善气,而且有阴气、恶气。阳气充斥的经典自然能够成为教导民众的经典。可是,谁能够排除恶气呢?自然发生的苍天也有恶气,也能够或可能激发人体中的恶气、从而引人向善。自然感应论无法回答这个问题,即在自然发生的感应中,可能会出现善气、正气,也可能出现恶气并因此将人带坏。自然感应论无法作出保障,或者说,自然感应论无法确保气的正当性或合理性。这便是早期自然感应论的局限。

在佛教哲学的影响下,中国传统哲学从早期的自然生存论转变为思辨生存论,其代表便是宋明理学。感应论也从早期的自然感应论转变为思辨的道理感应论。理学家的思辨的道理感应论,不仅坚持早期自然感应论的气质属性,即将生存建立在气质变化基础之上,生存首先是生生不息、气化流行,生存即气动。与此同时,理学家为了确保气质活动的正当性与合理性,为气质活动确立了一个标准,这个标准便是超越之理或性。在理学家看来,只有符合理的气质活动才是合理的、正当的。普遍而超越之理的出场确保了气质的感应活动的正当性。在理学家们看来,由圣贤等创作的经典不只是物理载体,而且蕴含着圣贤“气象”。正是这些圣贤气象蕴含了圣贤的正气。经典的阅读与教化不仅是断文识字等知识性活动,而且是一种气质交流。通过这种气质交流,圣贤气质可以激发读者身体中的善良之气,从而达到变化气质的教化目的。圣贤气质之所以是合理的,原因在于圣贤是超越性存在。所谓超越性存在,即合理的存在。圣人与理为一。二程曰“圣人与理为一,故无过,无不及,中而已矣。其他皆以心处这个道理,故贤者常失之过,不肖者常失之不及。”⁽⁸⁵⁾圣人与理为一。它并非说圣人能够与天理相同,而是说,圣人之行符合天理。圣人循理而为“圣人于天下事,自不合与,只顺得(一作佗)。天理,茂对时,育万物。”⁽⁸⁶⁾圣人顺从天理而行。顺理而行便是与天理为一。朱熹曰“人之有形有色,无不各有自然

之理,所谓天性也。践,如践言之践。盖众人有是形,而不能尽其理,故无以践其形;惟圣人有是形,而又能尽其理,然后可以践其形而无歉也。”⁽⁸⁷⁾圣人之心所引发的气质活动无不合理。这便是“一”：“圣人与理为一,是恰好。其他以心处这理,却是未熟,要将此心处理。可学。”⁽⁸⁸⁾一即统一或一致。圣人之行为与天理相一致。王阳明用足金为喻,曰“圣人之所以为圣,只是其心纯乎天理,而无人欲之杂。犹精金之所以为精,但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣,金到足色方是精。然圣人之才力,亦是大小不同,犹金之分两有轻重。”⁽⁸⁹⁾圣人如精金或纯金,纯洁而无杂质。历史上的圣人,虽然不同,但是都有一个共性,那就是他们都有一个精金之身。圣人气质清纯或纯净。圣人不仅拥有清纯气质之身,而且必然与理合一。圣人与理的一致性确保了圣人制作的经典以及经典中的道理的合理性与正当性。如果说道是正确的行为原理,那么,理便是这一行为原理之所以成立的客观依据。超越之理的出场为经验的普遍之道提供了存在论的证明:这是合理的行为原理。

宋明理学的道理感应论解决了早期自然感应论的难题,即只有符合理的气质活动才是正当的。但是,它依然遗留了一个被掩盖的难题:复数的行为原理如何转变为单个的行为准则?这便需要行为人的主动选择,即只有自主的行为人、在自身的理性指导下的行为才能够从众多的行为原理中选定一个,然后将这个行为原理转变为自己的某个行为的行为准则。准则的确立不仅需要理性或理智,而且需要自主的个体的自由选择。只有自主性的个体才能作出如此抉择。传统理学家的道理感应论仅仅强调说:任何的行为都必须符合道理,感应活动也必须符合道理,却忽略了道理的复数情形,忽略了如何从客观的道德原理转变为主观的道德准则。这便是感应论的第三种形态即自主感应论。严格说来,自主感应论和道理感应论并不能分开。自主感应论不仅坚持气化流行的自然感应观,而且离不开道

理感应论。它是对道理感应论的深化,即只有自主的自我所参与或发动的感应活动才是符合道理的反应活动。自然感应论揭示了人类生存的基本面向,即生存是一种气质活动与气质感应。理学则进一步用普遍之道与超越之理规范了感应活动性质,使之成为正当的、能够维护整体秩序的感应活动。但是它忽略了道理感应活动的深层次的基础,即只有自主的自我参与,符合道理的反应活动才能最终完成,这便是自主感应论。在自主感应论体系中,人的生存是符合道德的存在,同时也是自由的存在,是普遍道德与个体自由的完美结合。在自主的个体参与的反应活动中,生存不仅是对普遍道理的追求,而且是普遍道理对个体的召唤。个体的追求与普遍的召唤合起来形成了一种感应。正是从这个意义上说,生存即感应。

注释:

- (1) [2] [3] [4] [5] [6] [20] [21] [23] [83] [84] [唐]孔颖达《周易正义》,《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第82、82、82、82、77、37、36、46、71、79页。
- (7) [69] [70] [清]王先谦《庄子集解》,《诸子集成》(3),上海:上海书店,1986年,第138、87、87页。
- (8) [10] [24] [宋]朱熹《周易本义》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店,1988年,第29、3、8页。
- (9) [37] [39] [40] [42] [60] [61] [62] [63] [65] [66] [78] [85] [86]《二程集》,北京:中华书局,2004年,第978-979、76、311、187、225、227-228、1221、224、1011、1180、858、862、307、80页。
- (11) [17] [18] [22] [25] [26] [27] [33] [34] [35] [73] [75] [清]王先谦《荀子集解》,《诸子集成》(2),上海:上海书店,1986年,第28、284-285、274、108、254、252、253-254、199、

231、237、281、157页。

(12) [50] [51] [汉]董仲舒《春秋繁露义证》,苏舆撰、钟哲点校,北京:中华书局,2015年,第351-352、288、333页。

(13) [14] [15] [16] [30] [31] [71] [72] [81]杨伯峻《孟子译注》,北京:中华书局,2008年,第147、46、239、238、149-150、228、149-150、149-150、123页。

(19)杨伯峻《论语译注》,北京:中华书局,2006年,第150页。

(28) [汉]许慎《说文解字》,天津:天津市古籍书店,1991年,第42页。

(29) Herbert Fingarette, *Confucius—the Secular as Sacred*, Harper & Row Publishers, 1972 p. 19.

(32)《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第13页。

(36) [汉]王符《潜夫论笺校正》,汪继培笺、彭铎校正,北京:中华书局,1985年,第17页。

(38) [41] [43] [44] [45] [52] [54] [55] [59] [64] [67] [68] [76] [80] [88]《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2103、932、519、931、878、156、660、863、1、2631、2438、1815、111、2218、145页。

(46) [宋]朱熹《诗经集传》,《四书五经》(中),天津:天津市古籍书店,1988年,第1页。

(47) [48] [49] [53] [57] [58] [77] [89]《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第113、113、113-114、3、108、118-119、78、27页。

(56) [宋]朱熹《中庸章句》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店,1988年,第12页。

(74)《原道》,《韩昌黎集·卷十一·杂著》,上海:商务印书馆,1933年。

(79) [宋]朱熹《论语集注》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店,1988年,第14页。

(82) *Kants Werke*, Band IV, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911 p. 447.

(87) [宋]朱熹《孟子集注》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店,1988年,第108页。

(责任编辑:汪家耀)