

中国古典建筑思想四论

陈徽 著



中国古典建筑思想四论

陈徽 著

图书在版编目(CIP)数据

中国古典建筑思想四论/陈徽著. —上海:复旦大学出版社, 2012. 8
ISBN 978-7-309-09065-9

I. 中… II. 陈… III. 古典建筑-思想史-研究-中国 IV. TU-092.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 160660 号

中国古典建筑思想四论

陈 徽 著

责任编辑/陈 军

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址: fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

江苏省句容市排印厂

开本 890 × 1240 1/32 印张 6 字数 153 千

2012 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-09065-9/T · 451

定价: 20.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。
版权所有 侵权必究

目 录

第一章 气化感应思想和古典建筑	1
一、气与生活世界	1
二、感应论	8
(一)“感应”之内涵	8
(二)“感应”之形式	12
三、气化感应思想对于古典建筑之影响	17
(一) 阴阳和合与古典建筑之功能	18
(二) 阴阳和合与古典建筑之形式	24
第二章 儒家思想在古典建筑中的落实与展开	32
一、礼乐文明与儒家思想	32
(一) 礼乐的产生和演化	32
(二) 儒家思想及其礼制观念	39
二、古典建筑的伦理与政治功能	47
(一) 古典建筑的伦理功能	47
(二) 古典建筑的政治功能	55
三、明堂考	62
(一) 明堂形制考	62
(二) 明堂功用考	68
四、儒家思想对于古典建筑审美观的影响	79
(一) 尽善尽美的思想与古典建筑审美观	80
(二) 中正和谐的思想与古典建筑审美观	82

第三章 道家思想与士人园林	88
一、道家思想的基本精神：“自然”与“自由”	88
（一）“道法自然”：老子对于道的开拓	88
（二）因自然而“自由”：庄子对于道的体认	93
二、道家思想与士人园林的产生	99
（一）隐逸传统和道家思想	99
（二）道家思想与中国古典园林发展的历史转向	107
第四章 古典建筑风水论	131
一、风水观念的源起	131
（一）早期相地而居的生存实践	131
（二）从择地而眠意识看风水观念的产生	139
二、风水理论的思想基础和主要派别	147
（一）气化感应与风水理论	147
（二）传统风水理论的主要派别	152
三、关于风水的科学性问题的	169
（一）风水的历史影响及其是非之争	169
（二）科学主义及其问题	178
（三）如何看待风水的“科学性”？	184
后记	189

第一章 气化感应思想和古典建筑

西周晚期以来,气化感应思想逐渐流行。它深刻地影响了华夏族群的生命态度、人文品性、各文化形态(古典建筑即为其一)的内涵与表现,成为中国传统思想文化的基础性理论。气化、感应原为两说,后合而为一。为便于解说,今先分而论之。

一、气与生活世界

气的观念产生于何时,已不可考。许慎云:“气,云气也,象形。凡气之属皆从气。”段玉裁亦注云:“气本云气,引申为凡气之称。……象云起之貌。”^①据此,气的观念似乎源于先民对于云气的感悟:云气聚散莫测、变幻无形,决定着天气的风雨晦晴;天气的好坏直接影响到农事,而农业则是华夏先民的存世之本。此外,维系生命存在的呼吸活动及其阖辟之气,可能也启发了先民对于气与生命之间关系的领悟。

目前能够见到的最早的论气之说发生在周宣王时。因“宣王即位,不籍千亩”,虢文公谏曰:

不可。夫民之大事在农……古者,太史顺时觐土,阳瘳愤盈,土气震发,农祥晨正,日月底于天庙,土乃脉发。先时九日,太史告稷曰:“自今至于初吉,阳气俱蒸,土膏其动。弗震弗渝,

① 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社,1988年,第20页。

脉其满眚，谷乃不殖。”稷以告王曰：“史帅阳官以命我司事曰：‘距今九日，土其俱动，王其祗祓，监农不易。’王乃使司徒咸戒公卿、百吏、庶民，司空除坛于籍，命农大夫咸戒农用。”（《国语·周语上》）

此时，虢文公已用“土气”、“阳气”之说来解释农业生产与时令变化的联系：冬去春来，当阳气见长、土地适宜耕作之时，身为天子的周王应举行祈福消灾之祀（“祓”），并命司掌土地和农事的官员配合阳气之动安排农事。“不然，则脉满气结，更为灾疫，谷乃不殖也。”（韦昭语）^①虢文公之说理明而义精，当非一时兴起之论，应有所授受。在此之前，有关气的观念恐已经历了较长时间的积淀与演绎。又，阴、阳对举，既曰“阳气”，此时也必已有“阴气”之说。

阴（陰）、阳（陽）是内涵相反而又互为依存的一对范畴。其部首“阝”为“阜”之变形，本义为土山。古代山、水常对言，且山之南（坡）、水之北（岸）能为阳光所照，而山之北（坡）、水之南（岸）则不能为阳光所照，故阴、阳之义便因能否为阳光所照而相对待，《说文》云：“阴……山之北，水之南也。”《穀梁传》亦云：“山南为阳，水北为阳。”（《僖公二十八年》）^②进而，阴阳还被用于概括现实中的种种对立与依存，如：天地、日月、山川、水火、寒暑、男女、夫妻、父子、生死、贵贱、尊卑、君臣、利害、治乱、安危等，以致一切诸如热的、明亮的、向上的、刚劲的、向外的、积极的、动的、生长的等事物、性质、作用或过程皆可曰阳，而诸如冷的、阴暗的、向下的、柔软的、向内的、消极的、静的、衰亡的等事物、性质、作用或过程皆可曰阴。阴阳的观念起源甚早，《诗》尝记周人先祖“公刘”（按：后稷曾孙）率领族人相地觅居之事（按：夏太康之世，约公元前1900年前后），曰：“笃公刘！既溥既长。既景乃岗，相其阴阳，观其流泉。”（《大雅·公刘》）诗中的“阴阳”是指山冈的南北坡。此诗虽为后人追记，然其既云相地之事，阴阳观

① 参见韦昭：《国语注》，上海古籍出版社，2008年，第9页。

② 范宁集解、杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，北京大学出版社，1999年，第149页。

念固非作者所能赋,彼时当已流行。又,《易传》论伏羲作八卦云:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《系辞下》)易者,阴阳之事,《庄子》云:“《易》以道阴阳。”(《天下》)且八卦亦以阴阳为本,而成卦象。由是,阴阳观念的产生时间愈加难测矣。

阴阳之说既如此久远,气的观念甫一产生,便自然地融入阴阳的话语系统。从此,天地万物的一切造作与变化皆可从阴阳气化^①的角度进行理解。这种情形应和了周人天帝信仰渐趋式微的历史背景,并进一步动摇了周人的天帝信仰。周人的天帝信仰以天命观为核心,认为王权的取得与保持皆取决于天命,然“天命靡常”(《诗·大雅·文王》),非如殷人所谓恒定^②。夏、殷二代之所以先后倾覆,失去统治的正当性(“早坠厥命”),正是因其“不敬厥德”之故(《尚书·召诰》)。欲“祈天永命”,使国祚绵延,君王便须“疾敬德”,以德配命;“敬德”在于“保民”,“欲王以小民受天永命”(《召诰》),“保民”是“保命”的基本前提。西周中期以后,随着王室的式微与民生的凋敝,周人的天帝信仰开始动摇,疑天之风因之而起,以致有谴天、冒天之言。此状在《诗》之《小雅》中多有记载,如:“昊天不佣,降此鞠凶。昊天不惠,降此大戾。”(《节南山》)“悠悠昊天,曰父母且。无罪无辜,乱如此帑。昊天已威,予慎无罪。昊天大帑,予慎无辜。”(《巧言》)疑天之风的蔓延,为人们从气化感应的角度更“理性地”体察天地万物的存在提供了契机。

从现存的史料看,较明显的论气之说出现在西周晚期。此时,人们已视气的运行变化与世事人生一体相关。上引虢文公之言即为明

① 按:气化即气之运化,同时,气化亦有“化生”(与“形化”相对)之义,如二程云:“万物之始,皆气化;既形,然后以形相禅,有形化;形化长,则气化消。”(程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷五,《二程集》,中华书局,1981年,第79页)

② 如《尚书》记有“西伯戡黎”之事。面对周人的扩张,殷臣祖伊甚惧,然纣王却不以为意,曰:“呜呼!我生不有命在天?”(《西伯戡黎》)表达了天命凝滞不变的观点。

证。又如幽王二年，周都镐京附近“三川皆震”。对于这种现代观念中的纯自然现象，周大夫伯阳父却将它和周王的政德亏欠乃至周王室的兴衰成败联系起来，遂有了思想史上一段著名的论气之说。其曰：

周将亡矣！夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待？昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡之征也。川竭，山必崩。若国亡，不过十年，数之纪也。夫天之所弃，不过其纪。（《国语·周语上》）

“天地之气”即是阴阳之气。将“天地”与“阴阳”对举，表明伯阳父已将“天”从早先神秘的“天帝”之“天”中剥离出来。在蜕去其神秘性的同时，也赋予它以“理性”的内涵，此“天”已具有后世所谓的自然之天义。相应地，在伯阳父那里，天人关系问题也发生了新的转向，表现出“天人一体”^①的思想端倪。这种“天人一体”已非殷周之际的神人^②一体，它展现了人事与自然的血脉相通性。贯通这种天人关系的正是天地之气或曰阴阳之气。阴阳之气的调和与否同人的行为密切相关：若民^③德有失，将会导致阴阳失序；阴阳失序又会引发相应的自然灾害，以致“民乏财用”，甚乃国亡。

春秋以后，气更是全面地融入生活世界，引导、决定了人们的基本的生命态度与思维方式。其要如下：

首先，气是天地万物的生成、运化之源。关于事物的产生，春秋

① 所谓“天人合一”之说似显支离，二程（疑为明道之语）云：“天人本无二，不必言合。”（程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷六，《二程集》，第81页）

② 此“人”主要指以商王和周王为代表的统治集团。

③ 韦昭云：“言民者，不敢斥王也。”（韦昭：《国语注》，第13页）

时有“六气”之说，秦医和云：“天有六气，降生五味，发为五声，征为五色。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为菑：阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”（《左传·昭公元年》）稍后，子大叔亦曰：“气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之：……民有好恶、喜怒、哀乐，生于六气，是故审则宜类，以制六志。……哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。”（《左传·昭公二十五年》）无论是声色臭味之物，还是喜怒好恶之情，乃至四时五节之序，皆是六气所生。六气调和与否，决定着世事的祸福吉凶。待到战国，气之生物则主要表现为阴阳和合，《易传》云：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”（《系辞下》）《吕氏春秋》亦云：“天地和合，生之大经也。”（《有始》）此说发展至韩非，遂有“气稟”之说：“是以死生气稟焉。”（《韩非子·解老》）“稟”既有“赋予”、“给予”之义（如《广雅》云：“稟，予也。”），亦有“承受”之义（如《尚书·说命》云：“臣下罔收稟命。”），故“气稟论”亦即“稟气说”：就气之凝聚为万物而言曰“气稟”，就万物受气以生而言曰“稟气”。“气稟论”解决了同是源于阴阳之气的天地万物何以存在差异的问题。汉儒王充继而论云：“俱稟元气^①，或独为人，或独为禽兽；并为人，或贵或贱，或贫或富；富或累金，贫或乞食，贵至封侯，贱至奴仆，非天稟施有左右也，人物受性有厚薄也。”^②性者，气之凝聚（按：汉唐以前，性尚无宋儒式的义理与气质之分）。所谓人物之异在于其“受性有厚薄也”，亦即在于“受气”有厚薄也。“气稟论”的真正完善是由宋儒完成的，如张载指出：一方面，阴、阳之气“感而生则聚则有象”，即化生万物，故“万物虽多，其实一物”^③；另一方面，“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊”^④。人们之间之

① “元气”即“元初之气”。两汉时，学者喜言宇宙论，于是而有元气说。此说流行直至唐代。宋代以后，诸子又皆言气而罕及“元气”。

② 王充：《论衡》，上海人民出版社，1974年，第16页。

③ 张载：《张载集》，中华书局，1978年，第10页。

④ 同上书，第9页。

所以会存在气质或才智之别，也是缘于各人所“禀”之气存在着全、偏、厚、薄、清、浊、明、昏之异。

气不独是天地万物的产生之源，亦是其存在、变化之本。对此，时贤常以阴阳之气论之。如鲁僖公十六年，有五块陨石坠于宋国，又有六鹤退着飞过宋都。对于这些异象，周内史叔兴释曰：“是阴阳之事，非吉凶所在也。”（《左传·僖公十六年》）又如“（鲁襄公）二十八年春，无冰”（《左传·襄公二十八年》），梓慎认为此是“阴不堪阳”即阴阳失调而阳气过盛所致。后来，《易传》总结道：“故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”（《说卦》）以阴阳之气及其相互作用理解事物的变化，表明随着天帝信仰与鬼神崇拜的逐渐淡化，先贤试图根据世界的本身来理解其存在。

其次，既然皆为一气化生，则天地万物相互感应、一体流通。感应是一个甚为古老的观念，反映了事物之间的相互作用或影响（按：后文将详论）。在气的观念产生之前，感应是神秘的。随着气之说的流行，因为一气流通而万物相感便成了普遍的观念。所谓天地相交、山泽通气、男女相悦、触景生情等，皆属于感应。古人常以感应言政事，以导君行，如前所举虢文公论“籍田”与伯阳父论地震。又如周景王二十三年，单穆公言政事与音乐的关系云：

气在口为言，在目为明。言以信名，明以时动。名以成政，动以殖生。政成生殖，乐之至也。若视听不和，而有震眩，则味入不精，不精则气佚，气佚则不和。于是乎有狂悖之言，有眩惑之明，有转易之名，有过慝之度。出令不信，刑政放纷，动不顺时，民无据依，不知所力，各有离心。（《国语·周语下》）

音乐深刻地关联着现实的伦理政治，系着于天下的治乱成败。是以政平则“乐正”，“政成生殖，乐之至也”。反之，乐正亦有助于政平。若乐有乖离（“视听不和”），则将“气佚”而不和，致使“刑政放纷”。所以，每当天子或诸侯德行有亏时，时贤便常以论气的方式予以诫勉。如鲁宣公尝夏初捕鱼于泗渊，大夫里革断其渔网而弃之于地，批评

道：“古者大寒降，土蜚发，水虞于是乎讲罟罟，取名鱼，登川禽，而尝之寝庙，行诸国，助宣气也。……今鱼方别孕，不叫鱼长，又行网罟，贪无艺也。”（《国语·鲁语上》）人道必须合于天道，顺应万物之化。若此以“助宣气”，方能“助生阜”、“蕃庶物”（同上）也。

复次，以养气为核心的修养论。万物禀气而生，人类亦然。且人虽有形、神之分，实则皆为一气所化。如展禽（柳下惠）云：“若血气坚固，将寿宠得没，虽寿而没，不为无殃。”（《国语·鲁语上》）此是以血气言身体。前引子大叔所谓“民有好恶、喜怒、哀乐，生于六气”之说，则是以六气言精神。不过，对于形、神，人们更喜从阴阳的角度论之，如子产云：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。”（《左传·昭公七年》）形体及其官能^①生于阴气^②，精神则生于阳气（《说文》云：“魂，阳气也。”）。生既源于气，死亦复归于气，故人死为鬼，鬼即归也：“魂气归于天，形魄归于地。”（《礼记·郊特牲》）气既贯通形神（或曰身心），则养身（生）与养神（心）也一体不分，统可曰养气。而且，无论是养身抑或是养神，同时也是道德修养的过程。子产释晋侯生疾之因云：“侨闻之：君子有四时，朝以听政，昼以访问，夕以修令，夜以安身。于是乎节宣其气，勿使有所壅蔽湫底以露其体，兹心不爽，而昏有百度。今无乃壹之，则生疾矣。”（《左传·昭公元年》）“听政”、“访问”、“修令”等不仅仅是政事之行，它们同“夜以安身”一样，还能“节宣”人体之气，避免气的壅塞积滞，故须专心审慎（《说文》云：“壹者，专一也。”）。若上述之行不检，气不通达，将致心神昏昧，滋生体疾。子产此论，实开晚周诸子以养气为核心的修养论之先河。又如《老子》云：“载营魄抱一，能无离

① 《说文》云：“魄，阴神也。”孔颖达疏子产此说时亦云：“人之生也，始变化为形，形之灵者名之曰魄也。”（杜预注、孔颖达疏：《春秋左传正义》，北京大学出版社，1999年，第1248页）故魄既指形体，又谓形体的功能，即“形之灵”，如耳聪目明、思虑敏捷、记忆力强固等。

② 子产虽未明言阴气生魄，然若参其“既生魄，阳曰魂”之言则明矣。又，从孔颖达“既生魄矣，魄内自有阳气。气之神者，名之曰魂”（杜预注、孔颖达疏：《春秋左传正义》，第1248页）之疏亦可知。

乎？专气致柔，能婴儿乎？”（《十章》）修道即在于养气，养气则在于魂魄无离、阴阳一体^①。

战国以后，精气说流行。精气乃气之所化（《管子·心术下》云：“一气能变曰精。”），是气之精者（《管子·内业》又云：“精也者，气之精者也。”），《大戴礼记》云：“阳之精气曰神，阴之精气曰灵；神灵者，品物之本也。”（《曾子天圆》）故诸子论养气，更重在言涵养精气。如《庄子》云：“弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。……精而又精，反以相天。”（《达生》）《管子》亦曰：“精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，疾然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂通。”（《内业》）

二、感应论

近代科学精神输入中土以前，感应论是华夏族群理解世界存在的基本依据。它起源甚早，神秘色彩亦曾很浓。随着气的观念的流行，感应论也逐渐淡化其神秘性，并获得了新的意蕴和表现形式。从此，传统思想文化的一切要素几乎皆被纳入气化感应的理解与造作之域。

（一）“感应”之内涵

《说文》云：“感，动人心也。”如是，“感”似乎仅仅意味着人心之被“触动”或“激动”。这种理解大大狭隘了“感”的丰富意蕴，也大大狭隘了“感”的表现形式。“感”之作为“动”，不仅可对人言，亦可用于神鬼，乃至山川草木之属。“应”有两声，匹配之两义：其去声之义为

① 朱谦之释云：“魄，形体也，与魂不同，故《礼运》有‘体魄’，《郊特牲》有‘形魄’。又魂为阳为气，魄为阴为形。……营魄即阴魄。……‘载营魄抱一’，是以阴魄守阳魂也。抱如鸡抱卵，一者，气也，魂也，抱一则以血肉之躯，守气而不使散洩，如是则形与灵合，魄与魂合抱神以静，故曰：‘能无离乎？’”（朱谦之：《老子校释》，中华书局，1984年，第38—39页）

“应和”、“应答”，如“龟往离散以应我”（《国语·晋语上》）、“齐王不应”（《战国策·齐策》）；其平声之义则如《说文》或《尔雅》所云：“应，当也。”段玉裁注曰：“当，田相值也。引申为凡相对之称。凡言语应对之字即用此。”^①感应之“应”首取去声之音与“应答”之义，故感应者，感而有应也，即物因触动而有所反应也；然“应”既亦可训“当”（适宜、相称），则感应亦含有应答适当之义，应答适当者，即为和合。

在传统的思想视野里，无论是神与人、人与人之间，还是人与物、物与物之间，皆会发生感应。事物之间的感应究竟是如何展开的？先贤之论皆大而化之，语义浑沦。其中，伊川之说殊为可贵，其曰：“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。”^②感应展现了事物之间往而反复、循环反馈的相互作用，具有直接性与互动性。其具体表现视感应所处的特定情境而定，如渗透、交合、融汇、推进、转化、牵制、贬抑、退却等。

早先，因气论尚未流行，先民对于世事万物的认识还很朴素，加上统治的需要，感应之说便颇具神秘性。比如：关于神、人之间的感应，周人述其始祖后稷之诞生云：“厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆。攸介攸止，载震载夙。载生载育，时维后稷。”（《诗·大雅·生民》）《尔雅》云：“履帝武敏。武，迹也。敏，拇也。”（《释训》）“武敏”者，郭璞谓“拇迹大指处”^③。对于此诗，郑玄释云：“祀郊禘之时，时则有大神之迹，姜嫄履之，足不能满，履其拇指之处，心体歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。于是遂有身，而肃戒不复御，后则生子而养之，名曰弃。舜臣尧而举之，是为后稷。”^④可见，后稷的诞生经历了两个阶段：其一，姜嫄虔诚地祭祀天帝，祈求生育男子；其二，姜嫄踩了天帝“遗”（按：遗有赐、赠之

① 段玉裁：《说文解字注》，第502页。

② 程颐：《周易程氏传》，《二程集》，第858页。

③ 郭璞注、邢昺疏：《尔雅注疏》，北京大学出版社，1999年，第111页。

④ 毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏：《毛诗正义》，北京大学出版社，1999年，第1056页。

义)留在”大地上的脚印的大拇指处^①,遂有身孕,生下后稷。这两个阶段蕴含了一对互为因果的感应过程,即:先是姜嫄的虔诚之心“感动”了天帝,后者便在大地上“显现”自己的大脚印,以“回应”姜嫄;随后,姜嫄踩了天帝大脚印的大拇指处,“感”而有孕,生下后稷。周人此说当然属于虚构,是出于尊祖而神化其祖先血统的需要。这种神化并非仅限于凝聚族人、增强自我荣誉感的意义,而更具有维护统治、聚拢天下之功。作为小邦,周尝臣服于大殷,其文明程度亦不若后者。后殷纣无道,武王翦商而有天下。为使天下归心,周人除了要宣扬“天命靡常”(《诗·大雅·文王》),强调自己是因德受命和革殷之命的正当性,还需通过尊祖以引出自己血统之高贵,如此方利于服摄万民特别是殷民^②。此类神话在史书中屡屡出现:人们总是将某些大人物特别是始祖或开国之君的出身渲染得神乎其神,以强化自己的政治统治与文化垄断地位。如关于殷人始祖契之诞生,《史记》云:“殷契,母曰简狄……为帝誉次妃。三人行浴,见玄鸟(按:古时,‘玄鸟’乃太阳的象征,且殷人有崇拜日神之俗)堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。”(《殷本纪》)又如《汉书》述刘邦之生曰:“高祖,沛县邑中阳里人也,姓刘氏。母媪尝息大泽之陂,梦与神遇,是时雷电晦冥,父太公往视,则见交龙于上。已而有娠,遂产高祖。”(《高帝纪》)在汉代的“纬书”中,三皇五帝几乎皆是神感而生。

感应(感生为感应之一)观念可谓渊源甚深,是上古以来巫史传统之遗存。据《国语·楚语下》记载,楚昭王尝问及“绝地天通”之事,观射父答道:古代司民与司神之官不相混杂,各司其事。其中,后者执掌与神“沟通”之职。若“沟通”良好,神将降福祛灾,惠及下民。此即为神人之感,感通的方式以巫术礼仪为主。后来,“九黎乱德,民神

① 之所以如此,是因为天帝的脚印太大,姜嫄“足不能满”,故履其大拇指之迹。

② 《生民》之诗必出于武王定周之后。若出于此前,因其僭越之意甚昭必不为殷人所容。又,孔颖达亦云:“作《生民》诗者,言尊祖也。……以后稷生于姜嫄而来,其文王受命,武王除乱,以定天下之功,其兆本起由于后稷。及周公、成王致太平、制礼,以王功起于后稷,故推举之以配天,谓配夏正郊于天焉。”(毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏:《毛诗正义》,第1055页)若是,则《生民》当兴于周公摄政之时。

杂糅，不可方物”。人人皆可祭祀，家家均设巫史，以致民心殆惰，罔复敬神。民既如此，神亦“狎民则”，而不降福，故灾难频仍。灾难频仍，下民因是而无丰物祭献于神，则神又不得其享。如此恶性循环，神、人皆无生气，生道穷蹙。直到颡项为帝，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无享侵渎，是谓绝地天通”。至夏、商、周时，二氏仍世代负有厘定天、地、神、人之序的职责。周宣王时，作为二氏之后的程伯休父方才失去世职，而改任司马。表面上，“绝地天通”是对神、人关系的一种梳理，实则是重新规范了现实的伦理政治秩序：自此以后，普通臣民再无资格与天神进行直接的“沟通”，只有以帝、王为核心的少数统治者才具有此资格与能力。王权因而得彰，且王者的神圣地位亦得确立。

西周晚期以后，随着气与阴阳五行思想的交融，感应的观念也发生了重要变化：不仅先前浓厚的神秘色彩逐渐淡化，气化感应也成为世界普遍联系的象征。

首先，气化论为感应观念的祛魅性演绎奠定了思想基础。在气的观念产生之前，事物之间的感应是神秘的。随着气的观念的流行，人们“发现”：天地万物皆是禀气而生，“死”后又皆复归于一气，世界不过是一气流通而已。《庄子》总结道：“人（引按：此仅举人为例，实则是涵天地万物以为言）之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物为一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰通天下一气耳。”（《知北游》）朱子亦曰：“天地山川之属，分明是一气流通。”^①“通天下一气”之说解释了为何“天人一体”，以及为何天地万物之间会发生感应：既然天地万物一气流通，故一虫一鱼、一草一木，乃至一土一石，其于人皆非毫无关系的隔膜之物，而是息息相关的。这种观念表现在建筑上，便主张人与建筑及其所处环境之间的和谐统一。

其次，阴阳和合是世界生生不息之源。阴阳和合既是最平常的

① 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局，1994年，第46页。

感应现象,又是最主要的创生力量,《易传》云:“天地氤氲,万物化醇。男女构精,万物化生。”(《系辞下》)“天地感,而万物化生。”(《彖传·咸》)天地万物皆因气化而生,皆有其阴阳之性,任何事物之间的感应皆为二气感应的具体表现(至于和合与否,则当别论)。阴阳和合之所以化育流行,在于唯有如此气之运行方才条畅通达;若阴阳不调,气之壅塞凝滞,将会导致种种灾异(如前引伯阳父所论之地震)。故阴阳之气“感”则“通”(“亨”),“通”则生生之道行。伊川云:“凡君臣上下,以至万物,皆有相感之道。物之相感,则有亨通之理。君臣能相感,则君臣之道通;上下能相感,则上下之志通;以至父子、夫妇、亲戚、朋友,皆情意相感,则和顺而亨通。事物皆然,故咸有亨之理也。”^①

感应论具有重要的思想史意义,它表明:任何事物既不是、也不能孤独存在,它必然且已经与他物发生了各种感应。感应非但不是对它的束缚,反而是其生命与活力之源。世界之所以化生不已,就是源于事物之间的相互感应。感应论将天地万物贯通为一体,试图从世界的本身来解释其存在,没有引入神学或宗教的观念。这一特点深刻地影响了传统思想文化的内涵与表现。

(二)“感应”之形式

感应的形式极其复杂。古人就此亦有梳理,予以归类,如《易传》有“同类相感”之说:“子曰:‘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。’”(《文言·乾》)以此为基础,孔颖达还补以“异类相感”^②之说,并将“同类相感”进一步细化为“无识而相感者”(如“水

① 程颐:《周易程氏传》,《二程集》,第854—855页。

② 对于“异类相感”,孔氏云:“其造化之性,陶甄之器,非为同类相感,亦有异类相感者。若磁石引针,琥珀拾芥,蚕吐丝而商弦绝,铜山崩而洛钟应,其类烦多,难一一言也。皆冥理自然,不知其所以然也。”(王弼注、孔颖达疏:《周易正义》,北京大学出版社,1999年,第18页)