

物感与“万物自生听”^{*}

傅修延

摘要：“物感”指万物之间的感应。感应在中国古代文化中常以不限于耳根的“听”来指代，较之于其他感知，“听”可以让万物在更大的空间范围内彼此沟通。人也是万物之一，“人物”一词突出了人的物性，表明我们的古人早就注意到人与物之间的对立统一。物虽然为人所用，但也有衬人、代人、名人、助人乃至强人的功能。古代文论中的物感，指的是人作为万物之一与他物之间的沟通。“听无”为超脱耳根直诉心灵的体验，“大音希声”“渊默而雷声”等均为以静默来震荡人的内心耳鼓。“无听”包括无人之听与无闻之听：前者在古代诗文中常被用来暗示万物的自在自足与自生自灭，不是自然需要人类而是人类需要自然；后者虽为对声音的忽略，但被忽略的声音仍会若有若无地存留在意识中，为需要被关注的声音充当背景。与感应相关的万物互联已成为时下流行话题，自然科学如今尚未强大到能够解释万物之间的一切感应，与感应问题关系紧密的人文学科应当为这一领域的研究奉献出自己的认知与思考。

关键词：物 人物 物感 感应 听

作者傅修延，江西师范大学资深教授（南昌 330027）。

5G 与物联网的时代正在到来。万物互联理念在当下的传播，使汉语中的“物感”一词焕发出新的生机。“物”在汉语中并非只指身外之物。“人物”一词表明，古人早就注意到人与物之间的对立统一，如今的人工智能和人机融合技术也在挑战人与物之间的界限。“物感”指的是万物之间的感应，这种感应古人那里常以不限于耳根的“听”来表示，唐代诗人韦应物《咏声》的第一句便是“万物自生听”。信息时代的今人则从各种传感器那里获得形形色色的信息——迄今为止最了不起的一项成就是通过引力波探测器“听”到宇宙黑洞的“呢喃”。^① 不过，自然科学还没有强大到能够解释万物之间的一切感应，物理学至今尚未弄清量子纠缠的内在机制，

* 本文为国家社会科学基金重大项目“中西叙事传统比较研究”（16ZDA195）阶段性成果。

① 探测宇宙主要依靠电磁望远镜，但这种“眼睛”在不发光的宇宙黑洞面前束手无策。

最近 LIGO 团队发明的引力波探测器，让人类有了倾听太空的“耳朵”。

似此有关学科——尤其是与感应问题关系紧密的人文学科，应当为这一领域的研究奉献出自己的认知与思考。

一、物

物感的核心是物。汉语的铸字、构词及行文之妙，在与物有关的表达上尽显无遗，我们不妨对其作一番递进式的观察。

首先来看“物”字的构形——在“牛+勿”这一对组合中，“勿”为声旁毋庸置疑，牛为偏旁则是一种极有意思的安排。《说文解字》如此释“物”：“万物也。牛为大物。天地之数起于牵牛。故从牛勿声。”^①那么，为什么要说“天地之数起于牵牛”呢？张舜徽在《说文解字约注》中回答：“数犹事也，民以食为重，牛资农耕，事之大者，故引牛而耕，乃天地间万事万物根本。”^②汉民族以农耕立国，“引牛而耕”在悠悠万事中最为重要，就连皇帝也要在“耕礼”上亲自扶犁，“物”的偏旁因此非“牛”莫属。

其次来看“物”的所指。《荀子·正名》曰：“故万物虽众，有时而欲徧举之，故谓之物。物也者，大共名也。”^③这话的意思是，如果把万物中的某个类别当作“共名”，那么“物”便是万物的“大共名”。“大共名”为沿着“共”的方向推演到最后的结果——“推而共之，共则有共，至于无共然后止”。^④由此可知，“物”是外延最大可以囊括万物的总称。“共名”的对立面则是“别名”，荀子把鸟兽当作“大别名”，这样的对举似有不妥，因为“鸟兽”尚未到“无别然后止”的地步。《列子·黄帝》和《庄子·达生》对“物”有更为明确的定义：“凡有貌像（象）声色者，皆物也”。^⑤“貌象声色”诉诸视听，这里的“物”应指能为人直接感知的具体物体，不过在“物”字的实际运用中，国人并未严格遵循这一规定，看不见摸不着的事物也常常用“物”来指代。

再来看与“物”相关的词语搭配。汉字从某种意义上说是一个个内蕴丰富、自成一体的灵动方块，单个汉字在表意上所具备的独立自足性，使物可以自如地与一些汉字组合成词。这些词语中使用频率最高的，是那些被当作认识对象的“共名”，如生物、动物、植物、矿物、景物和事物之类。由于“物”是一个无法再“推而共之”的“大共名”，汉语中的“物”既可指物也可指人——尤其是那些特征突出的

① 许慎撰：《说文解字》，北京：中华书局，1963年，第30页。

② 张舜徽：《说文解字约注》卷3，洛阳：中州画报社，1983年，第16页。

③ 安小兰译注：《荀子》，北京：中华书局，2007年，第247页。

④ 安小兰译注：《荀子》，第247页。

⑤ 景中译注：《列子》，北京：中华书局，2007年，第40页；陈鼓应注译：《庄子今注今译》（中），北京：中华书局，1983年，第468页。

人，如尤物、蠢物、丑物、浊物和绝物^①等。所指的这种游移，对古人的涉物思维产生了很大的影响，他们讨论的主客观范畴如“心/物”“我/物”“人/物”和“神/物”等，彼此间都不存在不可逾越的铜墙铁壁。庄子、程颢和王阳明等人鉴于人与物、心与物、我与物之间的“无差别性”，提出了“万物与我一”“与物同体”和“心外无物”等观点。这些固然是思想的结晶，但“物”本身的复义也从修辞角度助力甚多。语言是思维的工具，应当感谢我们的祖先发明了“物”这个既指代万物又和合万物的“大共名”，它不但为汉语使用者的表达和叙述带来了诸多方便，还生成了一批言简意赅、赋予汉语典雅蕴藉特色的词语。以“物”字开头的有物候、物化、物故、物色、物业、物态、物理、物欲、物质、物力、物用和物议等，以“物”字殿后的有造物、博物、唯物、感物、体物、齐物、应物、方物、容物、信物、宠物、实物和读物等。此外，还有天工开物、厚德载物、民胞物与、格物致知、待人接物、言之有物、物竞天择、物换星移、物极必反、物尽其用、物是人非、物华天宝、物我两忘，等等。汉语中此类表述无比精妙和丰富，限于篇幅这里只能作挂一漏万的列举。

还可以看看古人如何通过物来认识自己栖身的这个世界。这方面最有代表性的自然是千古奇书《山海经》。该文献虽以空间命名，并按“山”“海”“荒”这样的格局展开言说，却不能说是一部单纯的地理之书，因为它所关注的与其说是空间，不如说是分布于空间之物。作者的着眼点在于让人认识那些于人有用或有害的物体，其他功能不明之物统统付之阙如，因此其叙述模式简而言之就是“某处有某山，某山有某物，某物有何用”。全书以山川海荒为经，以东南西北为纬，绘出了一幅以动物（鸟兽虫鱼等）、植物（花草树木等）、矿物（金玉铜铁等）和怪物（形状怪异乃至混淆了人与其他生物界限的生灵）为主要表现对象的世界图景，将世间万物组织成一个相对有序的资源系统。换句话说，《山海经》实际上是“山海之物经”。虽然古人认识水平低下，《山海经》却能够凿破混沌，根据人类自身的需要把万物安放在不同的位置，茫茫宇宙因之显示出清晰的内在秩序，这不能不说是该书的一大贡献。列维-斯特劳斯在《野性的思维》中提到，原住民不但不给无用和无害的植物命名，甚至还嘲笑那些想知道这些植物名称的人。^②《山海经》也是如此，全书仅三万余字，如此有限的篇幅只允许介绍那些与人有利害关系之物，这便是贯穿于全书的实

① “绝物”这一表述在方言与叙事作品中并不罕见，如《老残游记》第十五回：“我想阁下齐东村一案，只有请补翁写封信给宫保，须派白子寿来，方得昭雪；那个绝物也不敢过于倔强。”

② “在植物和动物中，印第安人用名字来称呼的只是那些有用的或有害的东西，其余种种都含混地包括在鸟类、杂草类等等之中。/我还记得马克萨斯群岛的朋友们……对我们1921年探险队中的那位植物学家对他所采集的没有名称的（‘没有用的’）‘野草’发生的（在他们看来完全是愚蠢的）兴趣笑弄不已，不懂他为什么想知道它们的名称。”（列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1987年，第4页）

用主义态度。与《山海经》的功能相似,《左传·宣公三年》提到的夏鼎也是教人识物:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神、奸。”^①这段话中包括了三个“物”字:“远方图物”和“铸鼎象物”是把远方之物画下来再铸在鼎上,“百物而为之备”不是包罗万物,而是择其要者图形绘貌,以便让百姓在进入川泽山林之前,先行认识那些有用和有害之物。^②

二、人物

识物是为了用物。贯穿于《山海经》中的识物、用物意识,与古人的格物、齐物观念一样,都有人不能离物的意涵。或许是由于“物”这个“大共名”可以把人包括在内,汉语中很早就出现了“人物”这一表达方式。该组合最初指人和物,如《庄子·庚桑楚》中的“不以人物利害相撓”,^③但后来“人物”一词的所指逐渐向人倾斜,物在其中主要提示人的物性、实存性或某种实际特质,如出身、地位、财富、声望、才能、品格、风度和外貌等,以下是一些具体例证:

劭与靖俱有高名,好共覈论乡党人物。(《后汉书·许劭传》)^④

贞元中,杨氏、穆氏兄弟,人物气概,不相上下。(《唐国史补》卷中)^⑤

大江东去,浪淘尽,千古风流人物。(苏东坡:《念奴娇·赤壁怀古》)^⑥

放着你这一表人物,怕没有中意的丈夫嫁一个去!(关汉卿:《望江亭》第一折)^⑦

在现代汉语中,尤其是在西方影响挥之不去的文学领域,“人物”成了西语中 character、protagonist 的对应语。character 在西方语境中指的是性格,我们这边也曾有过文章用性格来指代叙事作品中的人物,不过传统的力量毕竟强大,如今这种用法已属罕见。protagonist 则有主要人物或主角之义,我们传统戏曲的角色行当亦有主次之分,如元杂剧中的正末副末和正旦副旦等,今天男主角、女一号、故事主人公之类的称谓,仍为指称那些姓名复杂的虚构人物带来方便,网络上男主角和女主角已进一步简化为男主和女主。前面提到语言是思维的工具,这里要指出语言更是思维的产物。西方人在人物中看到性格和角色,因此他们比较注意人物的性格塑

① 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局,1981年,第669—670页。

② 详见傅修延:《试论〈山海经〉中的“原生态叙事”》,《江西社会科学》2009年第8期。

③ 陈鼓应注译:《庄子今注今译》(下),北京:中华书局,1983年,第599页。

④ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷68,北京:中华书局,1965年,第2235页。

⑤ 李肇、赵璘:《唐国史补》卷中,上海:上海古籍出版社,1957年,第32页。

⑥ 苏轼:《念奴娇·赤壁怀古》,邹同庆、王宗堂:《苏轼词编年校注》,北京:中华书局,2002年,第398页。

⑦ 关汉卿:《望江亭》,臧亚叔编:《元曲选》第4册,北京:中华书局,1958年,第1657页。

造及其在叙事中的功能。汉语中的人物一词不但在字面上维持了“人+物”这样的并列结构，在待人接物、物是人非、人亡物在、睹物思人等词语中，人与物之间的关系呈现得更加密切和平等。如果说“物”字的“牛”旁让人想起汉民族对耕畜的特别依赖，“人物”这一词语中物的在场，则是为了标出^①人与物之间的“无差别性”。渗透在汉语造字铸词中的这种齐物思维，必然也会影响到遣词用语的叙事。中国文学有一个以物见人的叙事传统，这一传统主要表现为讲述人的故事时往往把物也卷入其中——通过描写那些与人相随相伴之物，达到衬人、助人和强人的目的。以物见人虽把读者的目光引向人旁之物，其实际作用仍是对人本身的突出、强调与提升。诸如此类的表达当然也见于其他民族的文学，但其运用都还不是十分普遍和自觉——唯有在中国古代文学中，以物见人才发展为一种见诸小说经典的叙事传统。

《红楼梦》在这方面是最为典型的例子。这部小说原名为《石头记》，该名得之于大荒山下一块因无缘补天而牢骚满腹的石头，自称为“蠢物”的它听见一僧一道议论红尘后心生羡慕，遂被僧人变成美玉带往富贵温柔之乡，与故事主人公一道投胎于贾府王夫人腹中。贾宝玉这个名字当然指的是大观园中的怡红公子，但也时时让人想起他身上那个不可须臾离之的命根子。衔玉而生、因玉而名、佩玉而长的贾宝玉，想当然地以为别人也有同样的人生，于是经常闹出问人“可有玉没有”（即有物没有）的笑话。作为簪缨世族的嫡系传人，贾宝玉本身就自带光环，更何况他身上还有这样一件显示其神奇身份的宝物。故事中的许多安排与设计，都是这样从“人+物”的角度来表现人物，极而言之就是贾宝玉等于贾宝玉本人加通灵宝玉，失去了通灵宝玉的贾宝玉就不再是原来的贾宝玉。为了与贾宝玉的宝玉相配，癞头和尚给了薛宝钗一把金锁，说是等日后有玉的方可结为婚姻，还特意交代在金锁上镌上“不离不弃，芳龄永继”八个字，以便与通灵宝玉上的“莫失莫忘，仙寿恒昌”构成完美的对偶。然而，强拉硬扯的金玉姻缘终究没能到头，从物的角度说这还是因为金锁乃染有铜臭（薛家为金陵首富）的凡物，无法与来自仙界具有灵性的宝玉构成真正的匹配。与拥有金锁、冷香丸的薛宝钗（小说中还有一位腰间挂着金麒麟的史湘云）相比，寄人篱下的林黛玉可谓身无长物，所以她会以辛辣的讽刺来抗衡周遭世界的唯物与拜物。第四十一、四十二回中，她以“牛”和“母蝗虫”这样的字眼形容刘姥姥，如此发言可能有点刻薄，但要看到这是因为她无法忍受后者在富贵权势面前的匍匐仰视。第四十八回中，学诗未久的香菱说自己只爱陆游的“重帘不卷留香久，古砚微凹聚墨多”，林黛玉立即告诫她“断不可看这样的诗”，如此决

① 赵毅衡建议用“标出”代替“标记”，因为汉语中“标记”一词意义过于宽泛，“标出”则“简洁而少歧义，而且有 markedness 的被动意义”。“当对立的两项之间不对称，出现次数较少的一项，就是‘标出项’（the marked），而对立的使用较多的那一项，就是‘非标出项’（the unmarked）。因此，非标出项，就是正常项。关于标出性的研究，就是找出对立二项何者少用的规律。”（赵毅衡：《符号学》，南京：南京大学出版社，2012年，第279页）

然的否定态度也表明她厌恶那种有物无人的诗句。

通灵宝玉之类的宝物，在中国的叙事经典中并非绝无仅有。《西游记》中，孙悟空那根伸缩自如的如意金箍棒，其来历是太上老君在八卦炉中冶炼过的一块神铁，后被大禹借来作为“定江海深浅的一个定子”。与金箍棒相似，猪八戒的九齿钉耙与沙僧的降妖宝杖也来历不凡，师兄弟三人在与对手开打前经常会将自家的兵器夸耀一番。唐僧虽无这样的兵器，但他有如来托观音送来的锦襕袈裟与九环锡杖，第三十二回他穿上袈裟拿着锡杖在街上行走，观者都道是“活罗汉下降，活菩萨临凡”。《水浒传》中梁山好汉个个都是人物，郓城小吏宋江在其中不能算特别出众，但第四十二回中他与九天玄女见面，不仅得知自己是统辖天罡地煞的“星主”，还获赠克敌制胜的三卷天书。《三国演义》作为演史之作，无法像神魔小说那样讲述人物前世今生的故事，但主角刘备被赋予“两耳垂肩，双手过膝，目能自顾其耳”的异相，这种娘胎里带来的肉体特征就功能而言不亚于贾宝玉那块与生俱来的宝玉，它使人物身上散发出一种“天命所归”的气息。^①

宝物与凡物之别在于西方人所说的神圣克里斯玛特质。克里斯玛（Charisma）原系基督教用语，指因神恩庇护而获得的出众禀赋，马克斯·韦伯把这个概念运用到世俗社会中。《论传统》一书的作者爱德华·希尔斯指出，这种特质之所以能“令人敬畏、使人依从”，关键在于它“与‘终极的’‘决定秩序的’超凡力量相关联”。^② 基督教文化中最能体现这种特质的是圣杯与约柜，上述中国宝物也有同样的禀赋，因为它们后面都是决定人间或天上秩序的大人物。这些宝物的用途固然各有不同，但其共同的功能都是见人，更具体地说是衬人、助人和强人——把自己的光辉和力量投射到人物身上，让他们变得更为强大和自信，人物的内涵、身份与价值也因此得到程度不等的彰显。通灵宝玉、金箍棒、三卷天书以及长臂大耳之类的异相，实际上都是为人物作背书，如果没有它们，贾宝玉、孙悟空、宋江和刘备的形象一定会逊色许多。

还要看到的是，物对人的映衬与帮助有时也是因人而异的。《三国演义》中，的卢马在刘备胯下是匹能飞跃檀溪的宝马，但其前任主人张武死于赵云枪下，后任主人庞统被敌人用乱箭射死，刘备原本不信的“的卢妨主”预言在这些地方又成了事实。如此看来人与物之间的关系非常微妙，宝物似乎也有自己的意志与选择，只有

① “在南北朝的许多正史里都讲到帝王，特别是开基立业帝王们的生理特点，比如：《三国志·魏书·明帝纪》裴注引孙盛的说法，说明帝的头发一直垂到地上；《三国志·蜀书·先主纪》说，刘备垂手下膝，能看到自己的耳朵……这些神奇的不正常的生理现象都是受了印度的影响。佛书就说，释迦牟尼有大人物（Mahapurusa）三十二相和八十种好，耳朵大、头发长、垂手过膝、牙齿白都包括在里面。”（季羨林：《佛教与中印文化交流》，南昌：江西人民出版社，1990年，第156页）

② 傅铿：《传统、克里斯玛和理性化·译序》，爱德华·希尔斯：《论传统》，傅铿、吕乐译，上海：上海人民出版社，2014年，第4页。

在那些具有克里斯玛特质的人身边，宝物才会心悦诚服地发挥自己的功能。《西游记》第三回孙悟空一接近“定海神针”，后者便善解人意地按其心思变短变细，这说明宝物也懂得选择自己的主人。

凡物因不具备克里斯玛特质，无法像宝物那样放射光辉，然而在人物的形象生成、性格凸显与特征标出等方面，它们的助力作用仍不可低估。《水浒传》里梁山好汉的兵器没有金箍棒那样的神奇来历，但鲁智深抡动的那根六十斤重水磨禅杖，与其“胖大和尚”的形象颇为契合，李逵手中那两把磨得飞快的板斧，也是火暴脾气与嗜杀天性的外在标志。读过《水浒传》的人，不会忘记那两把板斧不分青红皂白在人群中砍瓜切菜般的挥舞。^①《三国演义》中关于战争场面的记述，同样也让人对关羽的青龙偃月刀、张飞的丈八蛇矛、吕布的方天画戟以及诸葛亮的羽扇纶巾等留下深刻印象。物在这种情况下已经与人紧密贴合，成了人的外延或曰人物形象的有机组成部分。今人只要说起青龙偃月刀和丈八蛇矛，便会不由自主地想到关羽与张飞；看到荧屏上阵前小车推出一位轻摇羽扇之人，便知道出场的是诸葛亮。《山海经》在介绍东南西北的神怪时，经常会说有何蛇虫鸟兽为其仪仗，如“乘两龙”“珥两青蛇”和“践两青蛇”等，这或许是以物见人叙事传统的滥觞。

由此可以看到，物在衬人、助人和强人之外，还有名人、识人甚至是代人的功能：苏轼在黄州自号“东坡居士”，后来“东坡”一词成为其代名；《红楼梦》中贾宝玉因玉得名，又因住处而被称为怡红公子，大观园里的女诗人都有这种与居所相关的雅号；《水浒传》中大刀关胜、双鞭呼延灼和没羽箭张清之类译名，更把物突出在人之前；今天的双枪老太婆、草帽姐和大衣哥之类仍在延续这种以物名人的传统。物语在日语中指的是故事，故事中最重要本来是人，人的故事却被冠以物语之名，这个名字显示物总是在与人“抢镜”。^②如果没有特别说明，一般人根本辨别不出传世绘画、木雕、石刻与瓷绘上的故事典故，而有经验的专家往往会通过兵器、工具、服饰与仪仗等进行识读。^③举例来说，如果能看清某个人物手中握的是板斧，那么这个故事有几分可能出自《水浒传》；要是发现人物拿着的东西像是渔网，此人或许就是《桃花源记》中以捕鱼为业的武陵人。《列子·说符》说杨布“衣素衣而出。天雨，解素衣，衣缁衣而返。其狗不知，迎而吠之”，^④这种“只认衣衫不认人”的现象不仅发生在动物身上，人类学家奈吉尔·巴利说自己在喀麦隆多瓦悠人村落作调

① “我却又憎恶张翼德型的不问青红皂白，抡板斧‘排头砍去’的李逵，我因此喜欢张顺的将他诱进水里去，淹得他两眼翻白。”（鲁迅：《集外集·序言》，《鲁迅全集》第7卷，北京：人民文学出版社，2005年，第5页）

② 赵毅衡：《广义叙述学》，成都：四川大学出版社，2013年，第256—257页。

③ 参见倪亦斌：《看图说瓷》，北京：中华书局，2008年。该书主要讨论如何辨识瓷绘上的人物故事，其中特别强调通过工具、器物等进行这种辨识。

④ 景中译注：《列子》，第273页。

查时，也是这样只凭衣服而非面孔来认人，因为当地人基本不换衣服。^①人与物的紧密接触还导致两者之间的互渗。老年人须策杖而行，叶芝在《驶向拜占庭》中把老年人看成“披在一根拐杖上的破衣裳”；苏轼、陆游等则将自己的闲云野鹤之情赋予杖藜，^②这两者分别代表人的物化与物的人化。

三、物感

以上对人物的讨论包含三点认识：一是人类自诩为宇宙精华，却仍是万物之一——所谓“民胞物与”就有这种意思在内；二是物并非完全冥顽不灵，精诚所至金石为开，人与物有时可以像刘备与的卢马那样心意融通合为一体；三是人与物虽为主从关系，但人在许多情况下仍要靠物来将自己标出，物甚至还会反过来制约人甚至是决定人。这三点认识构成讨论物感的基础。

物感与感物似乎是一回事，但仍有必要追究一个问题，即为什么前人最终以物感而非感物来为相关言说命名？笔者认为最根本的原因，在于前者更强调人与物之间的共性，物感指的是人作为物之一种与他物之间的感应；而后者中人与物的关系是不平等的，感物这一表述说的是人在感物——人是感应活动的主体，是被省略的逻辑主语，物则是被感的对象，其本身似乎是没有知觉的。显而易见，指涉“物物相感”的物感，更契合古人对人与物关系的认识。陆机、刘勰与钟嵘对物感的言说，形成了古代文论中影响甚大的物感说，学界对此已有相当充分的研究。但依笔者个人之见，这些研究的侧重点还在感物而非物感，也就是说尚未把外物对人的感召放在首位。众所周知，《礼记·乐记》早就指出了外因的重要作用——“人心之动，物使之然也”，^③钟嵘《诗品序》中的“气之动物，物之感人”^④与刘勰《文心雕龙·物色》中的“物色相召，人谁获安”^⑤等，构成了对戴圣观点的“接着说”。然而，笔者认为这方面最值得注意的，还是陆机《文赋》末尾对“开”“塞”两种境界的描述与感叹：

若夫应感之会，通塞之纪，来不可遏，去不可止，藏若景灭，行犹响起。方天机之骏利，夫何纷而不理。思风发于胸臆，言泉流于唇齿。纷葳蕤以馥馥，唯豪素之所拟。文徽徽以溢目，音泠泠而盈耳。及其六情底滞，志往神留，兀若枯木，豁若涸流；揽营魂以探赜，顿精爽而自求；理翳翳而愈伏，思乙乙其

① 奈吉尔·巴利：《天真的人类学家》，何颖怡译，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第218页。

② 参见沈金浩：《“一枝藤杖平生事”：论宋代文人的杖及其文化蕴涵》，《中国社会科学》2007年第1期。

③ 杨天宇撰：《礼记译注》，上海：上海古籍出版社，2004年，第467页。

④ 钟嵘著，曹旭集注：《诗品集注》（增订本），上海：上海古籍出版社，2011年，第1页。

⑤ 刘勰著，戚良德辑校：《文心雕龙》，上海：上海古籍出版社，2015年，第264页。

若抽。是以或竭情而多悔，或率意而寡尤。虽兹物之在我，非余力之所勦。故时抚空怀而自惋，吾未识夫开塞之所由。^①

这段话的大意是文章虽出自个人笔下，但“来不可遏，去不可止”的文思灵感却非自己所能控制，因此起决定性作用的还是来自外界的刺激。

物感的关键在于感。感应者，感通应合之谓也。汉语中的感字具有强大的组词功能，以感字开头的常用双音节词便有二三十个之多，如感触、感戴、感动、感恩、感愤、感光、感化、感怀、感激、感慨、感喟、感冒、感念、感染、感纫、感伤、感受、感叹、感通、感悟、感想、感谢、感应、感遇、感召和感知等。汉语中有这么多指涉情感波动的字眼，从一个侧面说明我们是一个注重感知和体悟的民族。为此作证的还有文学史上大量以“感遇”“感事”为题的诗作，以及“感时花溅泪，恨别鸟惊心”“感天动地窦娥冤”“大观园月夜感幽魂”之类的涉感表述。国人的善感、易感和敏感，或可从被称为群经之首的《周易》中得到一点解释。《世说新语·文学》有这样一番对答：“殷荆州曾问远公：‘《易》以何为体？’答曰：‘《易》以感为体。’殷曰：‘铜山西崩，灵钟东应，便是《易》耶？’”^②所谓“以感为体”，本文理解为主要聚焦于万物之间的感应。《周易·系辞》第八章有一段由“鸣鹤在阴，其子和之”引发的“子曰”：“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”。^③这番话说的是言出之后必定有应有违，无论近在咫尺还是处在千里之外都有响应。如果说鸣鹤唤子是通过声波，“铜山西崩，灵钟东应”（灵钟感应到铜山的崩塌）则是接收到了人类无法觉察的地震波，古人不可能从科学角度解释这样的应合，但他们通过自己的朦胧体察，认识到万物——不管是有生命的鹤还是无生命的钟，相互之间存在着某种难以言表的联系。此类体察亦见于域外民族，人类学名著《金枝》有一节专门提到世界各地对名字的禁忌，即说出某个名字便会惊动名字的主人，从而引发某种性质严重的后果。^④波德莱尔的《应和》以万物之间的感应为主题，诗中说大自然的庙堂之柱每根都是活物，它们用模糊隐约的语音相互响应，整个宇宙因此成为一座“象征的森林”。^⑤

《周易》中与感对应的是咸卦。其卦象为山（艮）在下而泽（兑）在上，代表着下面的山体承受着上方水泽的滋润，因此咸卦中的咸即感，意为感通应合，卦爻辞

① 陆机：《文赋》，金涛声点校：《陆机集》卷1，北京：中华书局，1982年，第4—5页。

② “孝武皇帝时，未央宫前殿钟无故自鸣，三日三夜不止。”（刘义庆撰，刘孝标注，余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》上卷（下），北京：中华书局，1983年，第240—241页）

③ 陈鼓应、赵建伟注译：《周易今注今译》，北京：商务印书馆，2005年，第607页。

④ J. G. 弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，北京：新世界出版社，2006年，第400—405页。

⑤ “自然是座庙宇，那里活的柱子有时说出了模模糊糊的语音；人从那里过，穿越象征的森林，森林用熟识的目光将他注视。”（波德莱尔：《应和》，《恶之花》，郭宏安译，桂林：广西师范大学出版社，2002年，第207页）

中关于肌肤厮磨乃至牙舌触碰的描述，皆由山水交合这一卦象生发。愚以为咸卦中最重要的是《象传》中的这句话——“山上有泽，咸。君子以虚受人。”^①“以虚受人”意味着敞开与清空自身，这与《庄子·人间世》的“虚而待物”^②及《文子·道德》的“虚心清静”^③有异曲同工之处。禅宗的授徒仪式中，有的禅师会利用杯满无法再注水这一现象，向弟子证明只有虚己才能精进，也就是说弟子如果不清空自身，师父再多的教诲也会“溢出”。法国解构主义亦主张“完全敞开自身以倾听他人的声音”，并因此提出“最大的好客就是倾听”，^④笔者曾将这一说法与济慈的“消极的能力”对举，以说明敞开和清空是感应的前提。^⑤这些其实都是在说“以虚（才能）受人”——山的内部如果不是充满无数细小的空隙，肯定无法顺利地吸收上方水体的滋润。同理，对“物之感人”也应从虚己角度作出阐释，如果不能做到济慈所说的“像花枝那样张开叶片，处于被动与接受的状态”，^⑥肯定也不能进入“神与物游”“流连万象”的迷离恍惚境界。虚怀若谷在当下已成为人际交往中的稀缺品质，每个人都想倾诉而不愿倾听，彼此间的隔阂只会越积越深。

感应尤其是天人感应，在古代中国多被卷入讖纬与灾祥之说。王充《论衡》为此专设《感虚篇》，以十五个具体事例来说明精诚不能感动天地。其中最有力的是驳斥曾母“搯其左臂，曾子左臂立痛”一节：“如曾母臂痛，曾子臂亦辄痛，曾母病乎，曾子亦病？曾母死，曾子辄死乎？攷事，曾母先死，曾子不死矣。”^⑦不过，王充的重点还在批判一些传说的虚妄，因为紧接着他又说“此精气能小相动，不能大相感也”，这表明即便唯物如王充，也没有完全否定感应的存在。至于万物之间的感应究竟因何发生，古往今来的哲人有过各种各样的解释，本文愿意用传统的话语方式给出回答：物性使然。物性包括自性与他性（这里仅仅借用这对佛学用语的字面意义），感应之所以发生，是自性与他性共同作用的结果。不妨以大家都熟悉的中国文化象征——瓷器为例，其自性无疑为过了火的泥土，他性则为稻性，亦即植物性或曰“含水的生命体”。笔者对此曾有专文分析，其中提到人们只把瓷当成被火烧硬了的脆性物质，很少关注其内在的柔韧与润泽，然而正是这种内在的“柔”与“润”，构成了瓷与生命物质之间的潜在联系，使瓷具备了超越金银等

① 陈鼓应、赵建伟注译：《周易今注今译》，第289页。

② 陈鼓应注译：《庄子今注今译》（上），北京：中华书局，1983年，第117页。

③ 王利器撰：《文子疏义》卷5，北京：中华书局，第218页。

④ 耿幼壮：《倾听——后形而上学时代的感知范式》，北京：北京大学出版社，2013年，第46页。

⑤ 傅修延：《论聆察》，《文艺理论研究》2016年第2期。

⑥ 约翰·济慈：《一八一八年二月十九日致J. H. 雷诺兹》，《济慈书信集》，傅修延译，北京：东方出版社，第93页。

⑦ 王充：《论衡》第5卷，上海：上海古籍出版社，1990年，第56页。

贵重物质的可能；^①瓷器的他性除了稻性外还有玉性——早期瓷器脱胎于陶，摹仿的对象却是玉，瓷器在我们这个用玉大国的制作史，可以说是一个对玉器不断模仿与超越的过程；然而“如玉”“类玉”还不是瓷的终极目标，“瓷所努力表现之物，与其说是玉，不如说是人，更具体地说就是人之体肤，这是一种兼具生命内蕴与玉之品质的审美对象”。^②从一定意义上说，在对瓷玉之类器物的喜爱后面，隐藏着人类对自己的喜爱，当古人使用“冻玉”“凝脂”之类的譬喻时，他们想到的可能还有人体，这些意象成了沟通此类器物与人类之间的桥梁。^③

用物性来解释人与万物之间的感通应合，不言而喻仍是因为人也是物。“人，物也；物，亦物也”，^④王充的这一名言为物感说提供了重要的理论前提。如果人不是万物当中的一种，或者说如果人和其他物只是有“别”而无“共”，那么感应便没有生发的可能。上文提到瓷、稻、玉、人之间的勾连，以及深入骨子里的相通相似，让我们看到自性和他性乃是万物互联的纽带。我们的古人一贯重视万物之间的应合，这一传统弥足珍贵，在万物互联成为时代强音的当下尤其值得弘扬光大。张载有“民吾同胞，物吾与也”之语，^⑤后来这句话被简缩成“民胞物与”，这样的表述在缺乏齐物思维的民族那里是无法想象的。互联导致互释，如果只就瓷说瓷，撇开意义之网上与瓷关系很近的那些事物，无视它们之间毗邻、互渗、隐喻和模仿的历史，那么瓷之所以为瓷的真谛也就无从揭示。前面还提到物对人的标出，这种标出建立在物与人感通应合的基础之上，因而也可看成一种诠释。仍以前面提到的人物为例，李逵手中的两把板斧，诠释了主人的脾气与性格，挥动它们的虽然是李逵，但作为近身搏杀的利器，它们应合或者说在某种程度上助长了主人快意屠戮的本能。定海神针成为孙悟空手中的金箍棒后，其可大可小的特性亦应合了主人的善变本领，《西游记》第七十四回中，孙悟空宣布要把它变成四十丈长、八丈粗的一根巨棒：“往山南一滚，滚杀五千；山北一滚，滚杀五千；从东往西一滚，只怕四五万（小妖）研做肉泥烂酱！”不难看出，是金箍棒这件超级武器塑造了一个视生命如草芥的孙悟空——工具虽然为人所造，但它也会反过来左右人，因此人们会说拿锤子的人倾向

① 笔者对瓷的稻性有过专门讨论，详见傅修延：《中国叙事学》，北京：北京大学出版社，2015年，第115—123页。

② “对瓷所作的诸多形容，如温、润、白、青、嫩、滑、细、腻之类，皆可对应于入浴后的美女身体，这些字眼散发出生命体的质感气息。古代凡是与人体（不光指女性）有关的一切，几乎都可以加上‘玉’字为前缀，如玉人、玉颜、玉容、玉手、玉指、玉齿、玉腿、玉肌、玉体等等。”（傅修延：《中国叙事学》，第129—130页）

③ “白居易《长恨歌》‘温泉水滑洗凝脂’之句中，水之滑与肤之腻被相提并论；苏东坡《洞仙歌》‘冰肌玉骨，自清凉无汗’之句中，光滑无汗的人体与清凉宜人的冰玉悄然换位，在读者想象中实现美妙的融合。”（傅修延：《中国叙事学》，第130—131页）

④ 王充：《论衡》第20卷《论死》，上海：上海古籍出版社，1990年，第199页。

⑤ 张载著，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第62页。

于把一切都看成钉子。^①以物释人与以物代人，在国人的生肖文化中表现得最为突出。社交场合中，为了便于辨识和区分，属相往往被用来作为粘贴在个人身上的标签。^②十二生肖中的鼠猪蛇鸡之类，与万物的灵长之间本有不可逾越的物种鸿沟，但是有了生辰属相这座桥梁，我们常常会在下意识中纡尊降贵，把自己的性格乃至命运与这些动物挂起钩来。

四、“万物自生听”

本节标题如前所述出自韦应物的《咏声》，该诗全文为：“万物自生听，太空恒寂寥。还从静中起，却向静中消。”^③据统计，与夜相关的韦诗有近百首，夜间是耳朵独擅胜场之时，黑暗中长时间的聆听催生了这一意味深长的锦句。前文提到波德莱尔《应和》中大自然的庙堂之柱每根都在相互响应，该诗的主旨其实就是“万物自生听”。本节的讨论因此从感与听的关系说起。

（一）感与听

如果说感应代表感通与应合，那么汉语中的听就是感应一词在特定情况下的缩写。前面的引述用“铜山西崩，灵钟东应”来说明《周易》“以感为体”，山崩引起钟鸣，透露出两者之间的感应通过声音来表达。《世说新语》还提到“陆平原河桥败，为卢志所谗，被诛。临刑叹曰：欲闻华亭鹤唳，可复得乎”，^④这也显示那时的人把听当作至可珍惜的人生体验。^⑤《周易》除了前引“鸣鹤在阴”外，还有“震来

① “温斯顿·邱吉尔说过：‘我们建造高楼，其后高楼塑造我们。’（引自 *Schools*, 1960, 第 76 页）为了解释麦克卢汉的研究方法，麦克卢汉在福德汉姆大学的同事约翰·卡尔金（John Culkin, 1967）把这一陈述概括为‘我们塑造工具，其后工具塑造我们’（第 52 页）。”（兰斯·斯特拉特：《麦克卢汉与媒介生态学》，胡菊兰译，开封：河南大学出版社，2016 年，第 32—33 页）“我设想，假如你所有的唯一工具是锤子，那就会诱使你每一件东西都作为钉子来对待。”（A. H. 马斯洛：《科学心理学》，林方译，昆明：云南人民出版社，1988 年，第 13 页）

② 国人宴席上经常可听到诸如此类的劝酒词：“今天在座的有五条龙三只鸡两匹马，属龙的先喝一杯！”

③ 韦应物：《咏声》，《全唐诗》卷 193，北京：中华书局，1960 年，第 1986 页。

④ 刘义庆撰，刘孝标注，余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》下卷（下），北京：中华书局，1983 年，第 897 页。

⑤ 晋平公对耳根享受的追求在这方面开了先例。《韩非子·十过》提到他以“寡人老矣，所好者音也”为由，请师旷演奏清角之音，结果风雨大作，“晋国大旱，赤地三年，平公之身遂癯病。”但后来国人似乎更在意舌根上的享受：金圣叹临刑前说“花生米与豆干同嚼，大有核桃之滋味”；瞿秋白《多余的话》也有“中国的豆腐也是很好吃的东西，世界第一”之语。

兢兢，笑言哑哑”（《震》）、“翰音登于天”（《中孚》）、“飞鸟遗之音”（《小过》）和“重门击柝，以待暴客”（《系辞下》）等表述，^① 这些可说是中国文化中第一批载于典籍的听觉意象。《诗经·小雅·伐木》中的“嚶其鸣矣，求其友声”，^② 以及古人常用的“剑鸣匣中，期之以声”典故，^③ 把听与感应之间的联系表现得更为清楚。

人有视听触味嗅等多种感觉，为什么感应独要和听觉相联系？这或许是因为较之于其他感知，听觉可以让万物在更大的空间范围内彼此沟通。对人类沟通方式有专门研究的迈克尔·托马塞洛把听觉模式的优势归纳为“远可闻”“暗可听”“解放手”“解放眼”“听者众”和“声可控”等六条，^④ 其中“远可闻”和“暗可听”指的是远距离和黑暗中的声音传递。打更值夜者多用响器发出提醒，古代小说中常见的“鸣金收兵”之“金”，指的是传声很远的钲（一种钟类器物）。与耳力不济的现代人相比，古人的听觉神经显然要发达得多：王勃《滕王阁诗序》中的“渔舟唱晚，响穷彭蠡之滨；雁阵惊寒，声断衡阳之浦”，^⑤ 营造了一个至为广大的听觉空间；李白《题峰顶寺》中的“夜宿峰顶寺，举手扪星辰。不敢高声语，恐惊天上人”，^⑥ 更把听觉沟通的范围扩大到天上人间。李贺《天上谣》中的“天河夜转漂回星，银浦流云学水声”，^⑦ 显示的也是某种匪夷所思的“遥感”能力。

由此必须指出，汉语中的听，或者说中国文化中的听，在很多情况下并非只与耳朵有关，而是诉诸人体所有感官的全身心感应。《庄子·人间世》借仲尼之言，告诫人们不能停留于“听之以耳”，而要做到“听之以心”和“听之以气”，^⑧ 所谓“心斋”指的是像睁不开眼睛的胎儿一样用整个身体去感受外部信号的刺激，《文子·道德》中甚至还提到“神听”与“气听”，^⑨ 这些都是无法用西方认知话语加以

① 陈鼓应、赵建伟注译：《周易今注今译》，第455、545、554、650页。

② 周振甫译注：《诗经译注》，北京：中华书局，2002年，第237页。

③ “感激念知己，匣中孤剑鸣。”（钱起：《适楚次徐城》，《全唐诗》卷238，第2657页）；“双剑将离别，先在匣中鸣。”（鲍照：《赠故人马子乔六首》，鲍照著，钱仲联校：《鲍参军集注》，上海：上海古籍出版社，1980年，第282页）

④ “声音模式之所以优越，是因为，它让人可以在较远的距离沟通；它让人在浓密的森林里也能沟通；它让手可以空下来，于是人类可以一边沟通一边做事情；它通过听觉渠道沟通，让眼睛可以四处搜寻掠食者和其他重要讯息，诸如此类。”（迈克尔·托马塞洛：《人类沟通的起源》，蔡雅菁译，北京：商务印书馆，2012年，第162页）

⑤ 王勃：《滕王阁诗序》，《王子安集》卷5，上海：上海古籍出版社，1992年，第35页。

⑥ 李白著，王琦注：《李太白全集》卷30，北京：中华书局，1977年，第1416页。

⑦ 李贺：《天上谣》，《全唐诗》卷390，第4399页。

⑧ 陈鼓应注译：《庄子今注今译》（上），第117页。

⑨ “回曰：敢问心斋？仲尼曰：若一志；无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气；听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也，唯道集虚，虚者，心斋也。”（《庄子·人间世》）按，“心止于符”让人想到海德格尔所说的“应合”（Entsprechen）。

又，《文子·道德》亦有“上学以神听，中学以心听，下学以耳听”的说法。

描述的感官反应。不妨仔细端详一下听的繁体“聽”，这个字除“耳”旁外尚有“目”有“心”，这说明造字者从一开始就把听当作一种全方位的感应能力。汉字中“聽”与“德”的右旁完全相同，这一点也发人深思，因为“德”除了是“道德”之“德”外，在古代亦有感通应合之义。《左传》记载王孙满用“在德不在鼎”来回应前来问鼎的楚子，其言下之意是周天子乃德配天地、神明护佑之人，不是谁都可以拥有这套“用能协于上下，以承天休”的青铜礼器。^① 汉语中带有感应甚至是遥感、遥测意味的涉“听”表述甚多：《周礼·大师》记载“大师执同律，以听军声而诏吉凶”，^② 这是通过“听”来探测军队的士气；《论语·为政》有“六十而耳顺”之语（郑玄释“耳顺”为“耳闻其言，而知其微旨”），也就是说“闻声知情”在古代被认为是圣人（“圣者，声也”）的一种独特能力；^③ 此外，在武林高手过招时，双方往往会先以手掌触碰对方身体，这一举动被称为“听力”；玩过麻将的人则都知道什么是“听牌”——等待和牌者此时眼观六路耳听八方，处于极度敏感的听候状态。有了这些认知，我们会进一步理解为什么过去会有“听戏”“听香”“听山”“听风”之类表述，这些“听”代表着更为全面而又细微的感知。传统医学与相术推崇的“听声”——所谓“上医听声，中医察色，下医诊脉”和“上相听声，中相察色，下相看骨”，也有同样的意涵在内。

与“聽”相关的汉字还有“廳”（简体为“厅”）。“廳”有官厅即官府所在之处的义项，把“聽”放在代表屋宇的“广”之下，意思是为官作宰需要倾听民间疾苦之声。此字透露古人以“听政”“听事”来指代政务行为的良苦用心——“听”在这里仍然是一种诉诸多个感官的全身心感应，以“听”来为这种行为命名，为的是强调从事行政事务需要全神贯注明察秋毫，^④ 一如耳朵捕捉纷至沓来、一掠而过的声音信息。即便是所谓“垂帘听政”，相信珠帘后面的人也不会让耳朵之外的感官都闲着。笔者过去好奇听政者如何根据自己的“听”来决断事务，因为久居深宫者多不谙世事，“圣明天子”不可能真的比别人更为圣明，那么他们凭什么来甄别廷议中的各种意见，是什么让他们最终决定听信张三而否定李四？后来读到《史记·太史公

① “在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。”（《左传·宣公三年》，杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本），第669—671页）

② “《兵书》曰：王者行师出军之日，授将弓矢，士卒振旅将张弓大呼，大师吹律合音，商则胜，军士强；角则军扰多变，失士心；宫则军和，士卒同心；徵则将急数怒，军士劳；羽则兵弱，少威明。”（郑玄注，贾公彦疏，彭林整理：《周礼注疏》中册，上海：上海古籍出版社，2010年，第883页）

③ “圣者，声也，言闻声知情。”（许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第592页）

④ 西方的“听证”（hearing）迟至20世纪才进入行政领域，实行听证的目的在于使行政机关避免专断，保护当事人的权益并提高行政效能。

自序》，笔者感到其中一段话隐藏着对这个问题的回答：“群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声谓之窾。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。”^①挑西瓜的人会拍打瓜身并以耳凑近细听，这是通过声响来感知其内在情况，听政的情况与其类似，司马迁认为胸有成竹者发出的是“实中其声”的“端言”，腹内空空者发出的则是“实不中其声”的“窾言”。^②这种方法不能说全无道理，西方社会常用的测谎仪实际上就是根据回答者的生理反应来作判断。^③如此看来，听政之“听”与前述诸“听”没有本质区别，此类不限于耳根的感应均以“闻声知情”为指归。

（二）“听无”

“听无”即听于无声之境。白居易《琵琶行》的“此时无声胜有声”就是对无声之境的倾听。无声不等于无听，《咏声》以“太空恒寂寥”承接首句“万物自生听”，意在表达宇宙虽然空旷寂寞，却有以“听”相互联络的万物存在。仔细琢磨这句诗还可悟出，弥漫太空的既为无穷无尽的寂寥，那么万物所生之“听”就不是普通的耳根之听，无声的世界必定催生出更为细微灵敏的感应方式。

“听无”是古代文化中一个耐人寻味的微妙概念，究竟何谓“听无”，不妨先来看一个较为浅显的例子。李斗《扬州画舫录》有一节对艺人说书的生动描摹：

吴天绪效张翼德据水断桥，先作欲叱咤之状。众倾耳听之，则唯张口努目，以手作势，不出一声，而满室中如雷霆喧于耳矣。谓其人曰：桓侯之声，诘吾辈所能效？状其意使声不出于吾口而出于各人之心，斯可肖也。^④

说书人本来要靠发声来吸引听众，但吴天绪知道自己没有张飞那样的大嗓门，遂调整策略用无声的“张口努目”来模拟其“叱咤之状”，这一举动激发了听众的听觉想象力，让他们感到“满室中如雷霆喧于耳矣”。说书和听书是相互适应的双向互动，

① 司马迁：《史记》卷130，北京：中华书局，1982年，第3292页。

② “窾”本义为空隙或洞穴，“窾坎镗鞳者，魏庄子之歌钟也。”（苏轼：《石钟山记》，王水照选注：《苏轼选集》，上海：上海古籍出版社，2014年，第390页）东坡此文聚焦“窾坎镗鞳”的中空之音，或许寄托了他对官场上窾言的反感。

③ “一般情况下，如果对自己所说的话缺乏把握，说话人发出的声音是会略微偏离常轨的。人的呼吸、脉搏、血压和口腔湿润度都会影响到声音，它们平日只受植物神经系统支配，意识通常对其鞭长莫及，西方国家使用较多的测谎仪便是利用这一原理来工作。当然区分‘窾言’和‘端言’并不那么容易，要不然中国历史上不会出现那么多次奸佞当道——就像现在有些惯犯能够骗过测谎仪一样，一些大奸大猾也能用貌似‘端言’的‘窾言’来欺骗人主。”（傅修延：《“你”听到了什么——〈国王在听〉的听觉书写与“语音独一性”的启示》，《天津社会科学》2017年第4期）

④ 李斗著，汪北平、涂雨公点校：《扬州画舫录》卷11，北京，中华书局，1960年，第258页。

或许只有习惯了这种诱导的听众，才有可能真正实现“于无声处听惊雷”。以静默来震荡人的内心耳鼓，《庄子·在宥》的“渊默而雷声”^①已开先河，其义为深渊般的静默中潜伏着雷霆万钧之声。《道德经》第四十一章有“大音希声”之说，“希声”在第十四章有解释——“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希”，^②似此“大音希声”可理解为“大音”非肉耳所能与闻，“渊默而雷声”为此提供了形象的例证。学界对“大音希声”有过许多解释，但如一味拘泥于耳根之听而不从全身心的感应出发，这一判断中的修辞矛盾就永远得不到合理解释。

古代与“大音希声”相似的表述甚多，典籍上的相关记载不胜枚举。较具代表性的有《庄子·天地》的“视乎冥冥！听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉”，^③《淮南子·说林训》的“至乐不笑，至音不叫”，^④扬雄《解难》的“大味必淡，大音必希”^⑤以及《大戴礼记·主言第三十九》的“至乐无声”。^⑥唐人高郢和杨发分别著有《无声乐赋》和《大音希声赋》，前者云“乐而无声，和之至”，^⑦后者称“大道冲漠，至音希微；叩于寂而音远，求于躁而道违”。^⑧赋者铺也，这两篇赋文均可视为对“大音希声”的铺陈性解释。就像吴天绪以“张口努目”模拟张飞的怒吼一样，过去文人经常以不发声的抚琴动作来传达其心中的“大音”，此即李白《赠临洛县令皓弟》所说的“大音自成曲，但奏无弦琴”。^⑨抚弄无弦之琴，无疑会对约定俗成的听觉习惯构成严重挑战，首开其端的是不为五斗米折腰的陶潜，南朝梁萧统《陶渊明传》如此记载：“渊明不解音律，而蓄无弦琴一张，每酒适辄抚弄，以寄其意。”^⑩唐人聂夷中《题贾氏林泉》记录了类似情景：“有琴不张弦，众星列梧桐，须知淡泊听，声在无声中。”^⑪“大音”既然是无形无声，为什么又要用无弦琴来做道具呢？这只能解释为通过视觉形象来诱发听者的自然感应，所以吴天绪要做出“张口努目”的表情。一切想象均须有所依凭，如果没有一张可以发声的琴和如此这般的抚琴动作，包括抚琴者自己的“听无”效果一定会逊色许多。

无的对立面是有，较之于“听有”，“听无”显然更得高人雅士青睐，原因在于

① 陈鼓应注译：《庄子今注今译》（下），1983年，第599页。

② 王聘珍撰：《大戴礼记解诂》卷1，北京：中华书局，1983年，第7页。

③ 陈鼓应注译：《庄子今注今译》（中），第300页。

④ 刘安著，许慎注，陈广忠校：《淮南子》卷17，上海：上海古籍出版社，2016年，第416页。

⑤ 扬雄著，张震泽校注：《扬雄集校注》，上海：上海古籍出版社，1993年，第201页。

⑥ 杨天宇撰：《礼记译注》，第467页。

⑦ 高郢：《无声乐赋》，李昉等编：《文苑英华》卷76，北京：中华书局，1966年，第343页。

⑧ 高郢：《无声乐赋》，李昉等编：《文苑英华》卷90，第411页。

⑨ 李白：《赠临洛县令皓弟》，《全唐诗》卷168，第1738页。

⑩ 萧统：《陶渊明传》，吴泽顺编注：《陶渊明集》，长沙：岳麓出版社，1996年，第117页。

⑪ 聂夷中：《题贾氏林泉》，《全唐诗》卷636，第7299页。

它是一种超脱耳根直诉灵魂的感觉体验。济慈《希腊古瓮颂》有一段对“听有”和“听无”的比较：“听见的乐声虽好，但若听不见/却更美；所以，吹吧，柔情的风笛；/不是奏给耳朵听，而是更甜，/它给灵魂奏出无声的乐曲。”^① 济慈在西方有“不懂希腊文的希腊人”之称，^② 这首诗让我们觉得他还是不懂中文的中国人，因为他和我们的古人一样认识到“听无”是一种灵魂之听，诗中的“听”与庄子、文子所说的“心听”“神听”并无二致。济慈还说听不见的乐音“更美”，这帮助我们理解古人所说的“大音”乃是至大至美之音。正是在该诗的结尾，济慈说出了他那句脍炙人口的名言——“美即是真，真即是美”，他的意思是听不见的乐音不等于不存在，“想象力以为是美而攫取的一定也是真的”。^③ 笔者对济慈此论曾有详细评述，^④ 此处不赘，但这里不能不提到与其相关的一则希腊神话：塞浦路斯国王皮格马利翁爱上了自己用象牙雕刻出的少女，这一看似无望的爱情最后竟使雕像获得了生命。这个故事似在告诉人们，情感的专注能化美成真，人和物之间的强烈感应甚至能融化两者之间的界限。

卡夫卡也有作品涉及“听无”。荷马史诗中有个众所周知的情节，这就是俄底修斯在海上漂流时为避免塞壬歌声带来的伤害，特意以蜡堵住双耳，并把自己绑在桅杆上以免轻举妄动。但在《塞壬的沉默》一文中，卡夫卡说这些女妖“有比歌声更为可怕的武器，这就是她们的沉默。这虽然没有发生过，但也许可以想象得到，有人在她们的歌声面前逃脱了，而在她们的沉默面前却绝对逃不脱。”^⑤ 按照这样的逻辑，俄底修斯无论如何防范也难逃女妖的魔掌——即便是把耳朵堵住，塞壬仍有可能通过沉默来加害。在这篇文章的结尾，卡夫卡为俄底修斯的逃脱提供了一个匪夷所思的版本：“此外，在这里还有一点补充，也流传下来了。有人说，奥德修斯（即俄底修斯）如此狡猾，就像一只狐狸，甚至命运女神都不能看透他的心。虽然这并非人类理智所能理解，也许他确实注意到了塞壬们的沉默，只是在一定程度上用上述那件假想事情作为盾牌来对付她们和诸神而已。”^⑥ 说得更明白一些，女妖因为看

① 约翰·济慈：《希腊古瓮颂》，《济慈诗选》，查良铮译，北京：人民文学出版社，1958年，第75—76页。

② “尽管晦涩，他却曾力图描绘出/希腊的神祇，设想他们在如今/该讲些什么，虽然他不懂希腊文。”（拜伦：《唐璜》（下），查良铮译，王佐良注，北京：人民文学出版社，1980年，第730页）拜伦此语微含讥讽，但后人因此称济慈为“不懂希腊文的希腊人”。

③ 约翰·济慈：《一八一七年十一月二十二日致本杰明·贝莱》，《济慈书信集》，傅修延译，北京：东方出版社，2002年，第51页。

④ 笔者对济慈此言曾有详论，参见傅修延：《济慈诗歌与诗论的现代价值》，北京：北京大学出版社，2014年，第62—78页。

⑤ 卡夫卡：《塞壬们的沉默》，余匡复编：《卡夫卡荒诞小说》，上海：上海文艺出版社，2012年，第188页。

⑥ 卡夫卡：《塞壬们的沉默》，余匡复编：《卡夫卡荒诞小说》，第190页。

到俄底修斯以蜡堵耳并把自己绑住，便用上了沉默这件“更为可怕的武器”，她们想当然地以为俄底修斯不会“发现”她们的假唱，然而她们没有想到他的心并没有被堵住。感应到塞壬的沉默之后，俄底修斯故意在脸上做出种种为歌声所惑的表情，以此作为对女妖的讥弄和回击，被看破底牌的塞壬至此只有让他离开。俄底修斯没有像以前从这里经过的水手那样变成塞壬岛上的白骨，全仗着他有一双能辨识鬼蜮伎俩的内耳——卡夫卡对这个故事的诠释突出了感官之争，胜出一方凭的是自己更高一筹的感应能力。

“听无”这一概念还让人深思：为什么哲人与艺术家几乎全都对其情有独钟，为什么无声之境会受到人们如此推崇？这个问题仍须从感觉角度作出回答。对外部世界的认知始于感觉，对周遭事物的把握固然主要来自于看，但生活经验告诉我们，听到往往先于看到，而且耳朵的触角还可以伸得更远——据说玄女为黄帝制作的夔牛皮鼓可以“连震三千八百里”。不过通常情况下耳朵只能听到近处的动静，远方的世界因为听不到而显得寂静无声，我们或许就是因为这个原因而认同韦应物的“太空恒寂寥”。韦应物的另一首诗《听嘉陵江水声寄深上人》则进一步涉及声音何来：“水性自云静，石中本无声。如何两相激，雷转空山惊？”^① 对此问的回答见其《咏声》诗的后两句——“还从静中起，却向静中消”，即无声乃有声之源。用乔姆斯基的转换生成理论来说，一切动态的表层结构皆由静态的深层结构所决定。^② 不排除某些人的“听无”是故作高深，但深层的东西像万事万物的缘由一样总是对人更有吸引力。随着耳边这个世界变得越来越浮躁喧嚣，人们越来越憧憬只属于往昔和远方的宁静，寂寥之中仿佛隐藏着宇宙与艺术的真谛，无声似乎与某种决定秩序的终极力量存在联系。毛姆小说《月亮和六便士》写主人公（原型为印象派大师保罗·高更）在与世隔绝的塔希提岛上寻找到了自身灵魂的安顿，大彻大悟的艺术家在这里割断自己与世俗世界的一切联系，挥笔创造出系列堪称“神品”的画作。小说结尾描述了入夜后万籁俱寂的塔希提岛，^③ 作者把无声境界放在作品的结尾部分，

① 韦应物：《听嘉陵江水声寄深上人》，《全唐诗》卷187，第1902页。

② 列维·斯特劳斯在神话研究中使用了深层结构一词，经典叙事学在此基础上吸收乔姆斯基的语言学理论，认为表层叙述结构是由深层叙述结构转换生成，即故事世界的种种矛盾冲突，均来自潜藏在深层的二元对立及其相互激荡。深层结构似可如此界定：“它本身不是叙事，却是叙事的信息基础；它是共时平面静态的，却是故事动力的源泉；它本来无喜无悲，却是故事悲喜剧色彩的配方；它简单得无以复加，却能衍生出丰富的思想内容。它像是火山深处的地层结构，能够解释火山为什么喷发，然而又不直接参与地底下岩浆的运动。”（傅修延：《中国叙事学》，第166页）

③ “我无法向你描写夜是多么寂静。在我们包莫图斯的岛上，夜晚从来没有这里这么悄无声息……但是这里却一点儿声音也没有，空气里充满了夜间开放的白花的香气。这里的夜这么美，你的灵魂好像都无法忍受肉体的桎梏了。你感觉到你的灵魂随时都可能飘升到缥缈的空际，死神的面貌就像你亲爱的朋友那样熟悉。”（威廉·萨默赛特·毛姆：

显然是觉得绝世之作只能在真正寂静的地方诞生。宋代诗僧止翁的诗句——“月作金徽风作弦，清音不在指端传。有时弹罢无生曲，露滴松梢鹤未眠”，^①向人们展示的也是这样一种境界。看来，只有那些最伟大的哲人与艺术家才会在这样的地方找到感觉。

（三）“无听”

“听无”富于哲学和艺术情趣，比较容易理解，“无听”的所指则较为复杂微妙，以下将其分为两类：无人之听与无闻之听。

先来看无人之听。古人笔下的大自然千姿百态，钱锺书从中拈出一种容易被混淆的“自行其素”意境：“尚有一意境，近似而易乱者。水声山色，鸟语花香，胥出乎本然，自行其素，既无与人事，亦不求人知。”^②《管锥编》列举的例子包括杜甫的“古墙犹竹色，虚阁自松声”和“映阶碧草自春色，隔叶黄鹂空好音”，以及陆游的“一千五百年间事，只有滩声似旧时”，李华的“芳树无人花自落，春山一路鸟空啼”和彭兆荪的“我似流莺随意啜，花前不管有人听”等。^③书中对这一意境的讨论长达数页，引用的诗句多为视听并举，但“鸟空啼”“空好音”比起“花自落”“自春色”来，似乎更能凸显大自然“无与人事，亦不求人知”的高冷姿态。在生态文明曙光初现的当下，许多人已经认识到以人类为中心的文学书写难以为继，人类再伟大也只是地球上的一个物种，没有这个物种地球照样转动。就此意义而言，我们的古人可谓早具先见之明，上引诗句中的松涛、鸟鸣与滩声，都不是从属人类世界的声响，亦非为摇动文人墨客的心旌而发。由此我们看到了另一种物感，一种把人从物这一共名中剔除出去的物感。“无听”在这里不光指无人之听，更有无人耳甚至无须有人的意蕴在内——万物自在自足自生自灭，不是自然需要人类而是人类需要自然。这种性质的物感，似乎更契合“万物自生听”的本意：万物之间自有种种感应发生。诗人挥笔写下这一诗句，乃是为了抒发对这种无人之听的感慨。

讨论无人之听，让我们把目光投向了一个与人无涉的世界。以物为中心的叙事在中外文学中不胜枚举，然而许多作品还是把物放在人的世界当中，而《红楼梦》却为无缘补天之石设计了一个人迹罕至的大荒世界。那一僧一道固然来过这里，但“空空大士”与“渺渺真人”这样的名字显示了他们的子虚乌有。如果说“还从静中起，却向静中消”道出无声为有声之源，那么大荒世界就是红尘世界中一切事物与行动的起源与归宿，比如那块石头就在经魔历劫之后自动回归原处。前文提到动态

《月亮和六便士》，傅惟慈译，上海：上海译文出版社，2011年，第235—236页）

① 饶延年、岳仁堂整理：《无弦琴》，北京大学古文献研究所编：《全宋诗》卷2664，北京：北京大学出版社，1999年，第31278页。

② 钱锺书：《管锥编》第4册，北京：中华书局，1979年，第1350页。

③ 钱锺书：《管锥编》第4册，第1347—1352页。

的表层结构为静态的深层结构所决定，大荒山无稽崖在某种意义上就是这个深层结构，这两个名字也暗喻无中可以生有。本着这一认识重新审视古人的自然书写，可以发现一些触动人心的名句——较直露的有杜甫的“江头宫殿锁千门，细柳新蒲为谁绿”^①和崔护的“人面不知何处去，桃花依旧笑春风”；^②较含蓄的有张九龄的“草木有本心，何求美人折”^③和汤显祖的“似这般都付与断井颓垣”，^④都有拿恒久的风物景观来与无常的世事人情相对照的意味。^⑤

或许是由于物界与人世的这种反差，中国古代山水画中几乎看不到人，即便有人也会处理得很小。不仅如此，许多作品让人想起曹雪芹笔下了无生气的大荒山青埂峰——画面上怪石嶙峋草木稀疏，生命在那里不是已经结束便是尚未开始。朱良志用“无生感”形容这类画作的美学追求：

中国艺术的寂寞境界追求的就是“无生感”，是一个表面看来几乎没有任何生命感的世界，水也不流，花也不开，是为了让人从色相的执着中跳脱开去，让水更潺湲，花更绚烂。就像《楞严经》的一首偈语所说的：“声无亦无灭，声有亦非生。生灭二缘离，是则常真实。”^⑥

“常真实”一语显示艺术家们希望反映更高的真实，如果水在流花在开，那么终会有水枯花谢的一天，因此还是停留在水不流花不开的境界为好。声起声落无关生灭，也是说听得到和听不到都无关紧要，人耳所能察知的均为幻相，只有摒弃声响与生灭的联系才能领悟真正的真实。日本的绘画与园林有一类名为枯山水，其中一般不用开花植物，山用石块来代表，水则用砂石或沙子表面的纹路来体现——旨在引发冥想的这种抽象化造型，与中国艺术追求的“无生感”可谓异曲同工。海德格尔把“孤寂”当成世间一切喧嚣言说的源头，^⑦这一认识也有助于认识无声之境中蕴藏的

① 杜甫：《哀江南》，《全唐诗》卷216，第2268页。

② 崔护：《题都城南庄》，《全唐诗》卷368，第4148页。

③ 张九龄：《感遇十二首》，《全唐诗》卷47，第571页。

④ 汤显祖：《牡丹亭》，《汤显祖全集》（三），徐朔方笺校，北京：北京古籍出版社，1999年，第2096页。

⑤ 参考孟繁：《本事诗·事感第二》中的一则叙事：“天宝末，玄宗尝乘月登勤政殿，命梨园弟子歌数阙。有唱李峤诗者云：‘富贵荣华能几时，山川满目泪沾衣。不见只今汾水上，惟有年年秋雁飞。’时上春秋已高，问是谁诗，或对曰李峤，因凄然泣下，不终曲而起，曰：‘李峤真才子也。’又明年，幸蜀，登白卫岭，览眺久之，又歌是词，复言‘李峤真才子’，不胜感叹。时高力士在侧，亦挥涕久之。”（孟繁等撰，李学颖标点：《本事诗 续本事诗 本事词》，上海：上海古籍出版社，1991年，第14—15页）

⑥ 朱良志：《水不流花不开的寂寞》，《艺术百家》2009年第5期。

⑦ 海德格尔的“孤寂”，指的是一种至高无上、独一无二的寂静状态，只有“伟大的灵魂”能抵达此处。参见海德格尔：《诗歌中的语言——对特拉克尔的诗的一个探讨》，《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1997年，第24—72页。

巨大能量。

再来看无闻之听。无闻之听即听而不闻，如果说视而不见是“无视”，那么听而不闻就是“无听”。因为种种原因，现实生活中我们常常会对一些人和物采取“无视”态度，即便这些对象就在眼前；同理，我们往往也会有意无意地忽略掉一些近在耳边的声音。不过，如果说“无视”某人是由于眼里只有别人，那么“无听”某些声音也是因为注意力不在彼处。这里有一点需要注意，有时候被忽略的声音并非如想象的那样完全是干扰，它们可以构成某种背景，其作用犹如古希腊哲学家们讨论过的以太——包容万物的虚空并非绝对空虚，以太的“透明”而又非完全“透明”的性质，使得物体可以在其中显露出自己的存在。还可用阅读纸质文本来形容，人们一般只注意纸上的文字，纸张的颜色质地均不在其观照之中，但若没有这些作陪衬，纸上承载的文字又不可能清晰地呈现出来。从这种意义上说，被忽略的声音其实并没有完全被忽略，它们若有若无地停留在意识当中，为需要被关注的声音充当背景。试读托尔斯泰短篇小说《突袭》中的一段：

远处胡狼时而象悲哭，时而象朗笑的凄切的嗥叫，蟋蟀、青蛙、鹤鹑响亮而单调的鸣唱，一种越来越近的叫我怎么也找不出原因来的喧嚣声，以及一切猜不着、识不透、依稀可闻的大自然夜间活动的声音，这些声音融成一片美妙的乐声，形成我们所称的夜的宁静。^①

这段文字告诉我们深夜的旷野里并不是鸦雀无声，无数细微的声息融成一片“依稀可闻”的宁静，一旦有什么大的行动发生，其声音会被这片宁静烘托得更为突出。引文中的“我”感兴趣的显然不是胡狼、蟋蟀和青蛙等发出的响动，他的耳朵在等待着某种东西来打破这片宁静。

如此，我们遇到了不同于以上所述的另一种听。听一般来说是专注的，但也有不那么专注的听，沈从文《边城》中，女主人公翠翠就处在一种似听非听、对背景声听而不闻的神思恍惚状态。^② 这位湘西女孩生长在山间水边，虫嚶鸟鸣对她来说就像是城里人耳边的车流声，作者刻意点出这些熟悉的声音并未让其分心，反而帮助她进入更深的思索。作者知道不能把少女的情窦初开讲述得太具体，于是就用山

① 列夫·托尔斯泰：《袭击》，《列夫·托尔斯泰文集》第2卷，潘安荣等译，北京：人民文学出版社，1986年，第17页。

② “翠翠坐到船头，有点不好意思，低下头去剥豌豆，耳中听着远处竹篁里的黄鸟叫。翠翠想：‘日子长咧，爷爷的话也长了。’翠翠心轻轻的跳着。”“翠翠呢，正从山中黄鸟、杜鹃叫声里，以及山谷中伐竹人唿唿一下一下的砍伐竹子声音里，想到许多事情”“草丛里绿色蚱蜢各处飞着，翅膀搏动空气时嗡嗡作声。枝头新蝉声音虽不成腔，却已渐渐洪大。两山深翠逼入的竹篁中，有黄鸟与竹雀、杜鹃交递鸣叫。翠翠感觉着，望着，听着，同时也思索着”。（沈从文：《边城》，《沈从文小说选》第2集，北京：人民文学出版社，1982年，第254—255页）

间的响动来做暗示与掩护。王国维《人间词话删稿》说“一切景语，皆情语也”，^①这一观点在《边城》中得到了最好的证明。

以上论及无闻之听只是对某些声音的忽略，“无闻”最终还是为了“有闻”——人们常常需要透过背景上的声音去听自己想听的东西。那么翠翠真正关注的是什么呢？小说结尾那“繁密如落雨”般的虫声，以及“喀喀喀喀噓！”啾着喉咙的草莺，为祖父讲述翠翠父母对歌的故事提供了最为恰当的声音背景。^②翠翠在这过程中忍不住问祖父“后来怎么样”，祖父给出的则是令《边城》读者回味无穷的“神回复”——“后来的事长得很，最重要的事情，就是这种歌唱出了你。”^③

无闻之听既是一种状态，也可以说是一种不可多得的自控能力，因为有些喧闹不是想摆脱就能摆脱，相信受过噪音折磨的人都会同意这个意见。《楞严经》的《观世音菩萨耳根圆通章》中有第一人称的自述，说的就是修持时如何不为外在的音声所惑，达到“寂灭现前，忽然超越”的境界。在佛教的中国化过程中，修行者的事迹往往被赋予浓厚的本土色彩，其中观世音的传说最为典型。信众把海上的普陀山说成她的道场，其得道经历也被说成是与南海潮音有关：潮音有起有落，依修音声法门的观世音专注于向内倾听自性，最终内外音尘都归于寂灭，进入“闻所闻尽”的清静自在状态。所谓耳根圆通的“神通”，首先就体现为屏蔽外部干扰的自控能力。“无闻”是通向“有闻”的桥梁，“观世音”（Avalokitesvara）^④这个名字不是说观照世间所有的音声，而是要透过尘世喧嚣感应到人间疾苦之声。《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》说痛苦中人只要念其佛号，“内观自在，外观世音”的菩萨就会循声前来救苦。观世音在佛教世界中的地位并非至高无上，在民间信仰中却是最受欢迎的人物，这就是感应的力量——旧时民众信赖的是愿意并且能够听见自己呼声的人，不管这样的人是天上的神明还是地上的人君。

结 语

以上讨论了许多可名之为听的感应方式，既有世俗的也有宗教的，既关乎人也关乎物，关乎人与物以及万物之间的感应。其中还包括对感应的感应——不光感应

① 王国维撰，黄霖等导读：《人间词话·附二》，上海：上海古籍出版社，1998年，第34页。

② 沈从文：《边城》，《沈从文小说选》第2集，第263页。

③ 沈从文：《边城》，《沈从文小说选》第2集，第264页。

④ 观世音是鸠摩罗什译《观世音菩萨普门品》时所用的译名，之前曾译为光世音，第二十五品（观世音菩萨普门品）译作观世音，意思是察觉世间声音的人。这样翻译是因为观世音菩萨观照世间的音声，依修音声法门而成道的缘故。这译名是以循声救苦，度脱众生为目的。到唐代，因为避李世民讳，略称为观音。玄奘法师在《大唐西域记》中译为“观自在”或“观世自在”。

到对象的感应，同时也感应到对象的无感应；甚至包括若有若无的感应以及富有穿透力的感应——当注意力处于被适度抑制的似听非听状态时，一些无关紧要的信息可能会被自动过滤或忽略。这些都显示出感应方式的丰富多样和微妙复杂，同时也在证明人文角度的感应研究不可或缺。

与感应相关的万物互联已成为时下流行话题，物联网概念在互联网普及之后横空出世，是因为计算机本身不能感知外部世界，需要有传感装置来为其输送可供处理的信息数据。如果说工业革命发明了为人类效力的机器，那么信息革命便是让机器长出感觉器官与大脑，这场革命的关键在于给监测对象安装上智能传感器——由于电子芯片日益便宜和微型化，科学家宣布将来可以给每个物体甚至每粒沙子分配一个芯片，如此天文数字级的信息流非人脑所能处理，于是就有了充当机器大脑的人工智能，这就是信息时代的“万物自生听”！

物联网以物为名，实际上还是为人服务的信息采集网络，其功能在于帮助人更好地了解 and 融入周遭世界——不管是物的世界还是人的世界。生命的一个基本特征是能够感知外部变化，然后作出内部调整以适应这种变化。我们在大自然中看到，运动中的鱼群、鸟群甚至蚊蚋之群都会以极快的速度变换阵形，这些群体中的个体能在瞬间调整彼此的距离，靠的肯定不是大脑而是感应。人类的生存策略是进化出容量足够大的聪明大脑，这一策略固然使自己成为万物之灵，但在此过程中也付出了视听触味嗅等感知能力退化的沉重代价。从这个角度看，物联网的兴起可以说是对感官钝化的一种补偿。然而，人类毕竟不能只靠传感器生存，我们应当正视这一问题并尽可能地实现“复敏”——为此必须抛弃高高在上的人类中心主义，像我们的古人那样首先把自己当成万物中的一员。

〔责任编辑：赵培杰〕

ABSTRACTS

- (1) **A Marvelous Society: The Historical Development and Evolutionary Scenarios of Modern Chinese Society** *Xiang Jiuyu* • 4 •

Internal clues that realize different social scenarios are embedded in the historical development of modern Chinese society. The complete establishment of a moderately prosperous society in all respects marks the thoroughgoing elimination of absolute poverty, a great historic leap in the spiritual realm, the new creation of institutional civilization, and the orderly operation of social organisms. Following a well-off society, the marvelous society, which lays the foundation for a happy life, has become a social landscape choice for the continuation of modern Chinese history. The substantial improvement of the social productivity level, the historical transformation of the main social contradictions, the establishment of socialist core values, and the improvement and development of the socialist system have laid a foundation for the formation of a better society in terms of materials, contradictions, values, and systems. On this basis, the ideal vision of a marvelous society is a social picture of the reflection, sublation and transcendence of “modernity,” one that is deeply related to “the real happiness of the people,” and that pursues a “free personality” under existing conditions. These three pictures will realize the inner harmony between instrumental rationality (object) and value rationality (subject) in the process of social development. Based on the dual variations of self-confidence in the road and national rejuvenation, the better society is endowed with the profound connotation of the times and profound historical meaning. It is committed to creating a new type of civilization and laying a new social foundation for the free and all-round development of human beings in the sense of the “individual” and for common prosperity in the sense of “community.”

- (2) **The Sense of Things and “The Natural Sound of the Myriad Things”**

Fu Xiuyan • 26 •

The “sense of things” refers to the interaction between all things. In ancient Chinese culture, the aesthetic sense is often referred to as “hearing,” in a way that is not limited to the aural sense. Compared with the other senses, the sense of hearing allows the myriad things to communicate with each other across a larger space. Man

is one of these things. The word *renwu* (literally “man/thing,”) highlights the physical aspect of a human being, indicating that our ancestors had long noticed the unity of opposites between human beings and things. Although things are used by people, they also have the functions of setting someone off, representing someone and naming, helping and even strengthening human beings. The sense of things in ancient literary theory refers to the communication between man, as one of the myriad things, and the others. “Hearing nothingness” is the experience of transcending the ear and directly reaching the heart. The propositions that “the greatest sound is inaudible” and that “a deadly silence resounds like thunder” all suggest how silence hits the drum of the soul. The phrase “no hearing” covers both hearing with no listener and listening without hearing. The former is often used in ancient poetry and essays to express the idea that all things are self-sufficient and self-contained, and that rather than nature needing human beings, human beings need nature; the latter overlooks the sound or voice, but that overlooked sound or voice remains half-heard in the consciousness, serving as a background for those voices that need attention. The sensing of all things related to this aesthetic perception has become a popular topic nowadays. Natural science is not powerful enough to explain the resonance of the myriad things; the humanistic disciplines closely related to such resonance should contribute their own cognition and thinking to research in this field.

(3) The Mutual Philosophical Interpretation of Artificial Intelligence and Epistemology: From Cognitive Classification to Evolutionary Logic

Xiao Feng • 49 •

The unique internal relationship between artificial intelligence (AI) and epistemology enables the two to have an interactive philosophical interpretation. On the one hand, the epistemological interpretation of AI includes revealing its epistemological foundation, especially the epistemological views of different AI programs or paradigms (symbolism, connectionism and behaviorism), together with different relationships featuring shared principles and structures as well as parallels and sympathies built up through the conduct of intelligent (cognitive) simulation. On the other, it provides epistemological interpretations from the perspective of AI, including cognitive classification (inferential cognition, learning cognition, behavioral cognition and instinctive cognition) based on an AI paradigm, thereby revealing the multiple relationships among these classifications. On this basis, a dynamic interactive interpretation between AI and epistemology can be carried out that reveals the degree of difficulty of their reciprocal relationships, thus providing a well-grounded prediction of AI developmental trends, helping to confront the complementarity between human intelligence and AI, further promoting the