



王道的重建：格物致知新说

2002年6月23日 来源:作者授权 作者:陈明

作者其他文章

《原道》与中国文化保守主义
民本政治的新论证——对《…
[作者文集](#)

栏目广告6, 生成文
件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

颜元《习斋录·言行录》称：“格物之格，王门训正，朱门训至，汉儒以来，似皆未稳。元谓当如史书‘手格猛兽’之格”，‘于格杀之’之格，即孔门六艺之教是也。”

或许受明魏校《大学指归》启发，钱穆先生的《大学格物新解》引入同属《礼记》之《乐记》及其所蕴含的思维、意义相与发明，并将格物之“物”亦纳入致思范畴以求究格物致知的底蕴，大大拓展了学人的索解思路。身为文字学家的裘锡圭先生即意识到，“要解决这个问题，不能仅仅依靠训诂学的一般方法”，而必须“以先秦时代认识论的发展过程为背景，对古人关于知与物的关系的思想作比较全面的考察。”

遗憾的是，钱、裘二文对格物的具体诂解，也跟习斋所谓“汉儒以来”及习斋本人一样，带入正经时给人的感觉仍是“似皆未稳”。本文试图把思路进一步放大，从包括有《大学》、《中庸》、《乐记》诸篇在内的《礼记》全书中所反映的春秋战国时期的儒家思想与虞、夏、商、周的礼乐文化传统亦“述”亦“作”的基本关系出发，既充分重视“三王之法”在内容和形式上的特征，又细心体察孔子之道在语境和情怀上的曲折，把《大学》置于传统与现实、现实与理想的紧张关系中作整体上之同情的把握。

因此，本文把《大学》之三纲八目（即朱子所谓正经部分）在意义上处理为“述”与“作”的二层结构：“明明德、亲民、止于至善”是对三代圣王为治之实的概括和总结；“格物、致知、诚意、正心、修身”则是在礼崩乐坏的时代对王道政治理念和策略的阐释与重建。

“孔子曰：唐、虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。”（《孟子·万章上》）虞、夏、商、周政权传承方式不同（这在当代政治观察家眼中常被认为是判定一种政权性质的标志或标准），但孔子却认为“其义一”，意思是它们同属“王道”，因为它们都是礼乐以为治：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”。叶适讲得更具体：“治天下国家，唐虞三代皆一体也；修身以致治，尧舜禹汤文武皆一道也”。（《习学记言序目卷八·礼记》）所谓王道，就是行政权力的建构与运作以社会公益为起点和枢轴；霸道则正相反，其建构与运作以一家一姓的私利为起点和枢轴。由于生产力水平低下，军事手段不足；又由于个人尚未从早期共同体中离析出来，社会以家族、宗族、部族为基本单位，利益尚未分化，所以，族群之间的结构关系或曰秩序，主要是建立在礼让、协商的基础之上；族群之内的结构关系或曰秩序则主要以“亲亲”和“尊尊”为原则，即建立在血缘关系以及内部分工的基础之上。《韩非子·五蠹》和《礼记·昏义》中的有关记叙正好对应于这两层关系或两种秩序：

上古竞于道德。中世逐于智谋。当今争于气力。

男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。

分属政治、家庭、自然三个不同层面的君臣、夫妇、男女诸关系维持着某种连续性的现实根据在于，三种角色的主体之间在血缘和利益上保持着某种连续性或曰共通性。因此，我们可以说当时人与人之间关系

或社会组织的原则呈现为某种复合型态，即政治性利益关系原则与血缘性情感关系原则合而又分，分而又合。至于“国际”关系，“竞于道德”四个字标示了一种自利而利人，利人而自利的理性合作境界。

令人称奇的不是秩序居然就如此地发生，并发展生成出一种王道政治、礼乐文明，而是这种王道政治、礼乐文明居然成为一种传统信念延续下来并持久地释放出影响。人类学家张光直先生论证了中华文明的连续性，并认为这种类型的发展才是“普遍的”、“世界的”。确实，从原始社会的部落城邦，到分封制背景下的诸侯王国，再到统一的帝国时代，中华文明在民族主体和活动区域上表现出十分难得从而备受瞩目的连续性。因此，某种意义上我们可以把虞、夏、商、周经春秋战国到嬴秦王朝的政治演化，理解为社会重心由血缘性情感关系原则主导向政治性利益关系原则主导的运动与变迁。一般相信，这种运动与变迁的根据在于生产力的发展、军事技术的改进和人性中所固有的种种特质。

儒家应该说也是清楚这一切的。但出于司徒之官的这一学派对于“唐虞之隆，殷周之盛”十分了解向往，并相信其在现实中仍然具有重建的理由与根据。“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”。（《论语·雍也》）在由王道到霸道的转折关头，面对“争城以战，杀人盈城；争地以战，杀人盈野”的“气力之争”，孔子及孔门弟子“祖述尧舜，宪章文武”，“思存前圣之业”。他们的这一努力在两个层面展开：周游列国，劝说王侯；开坛设教，著书立说。

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

自天子以至于庶人，壹是，皆以修身为本。

“修身”作为“为政”（“齐家、治国、平天下”）的起点，直接的目的是要获得“明德”，使自己有以明之。“德者，得也”，（《广雅·释诂三》）“天生德于予”，（《论语·述而》）“我固有之也”，（《孟子·告子上》）不是“万物皆备于我”么，又为什么要“修”而后得？

“尧舜之道，孝悌而已矣”。（《孟子·告子上》）德者之得，乃得自图腾，最初应是对某种具有遗传学性质和伦理学性质的神秘物质的描述（当然，二者间的关系尚有待分疏），如mana然。共同的血缘关联，自然产生亲近感，也必然具有利益上的一致性。帝尧“克明峻德”就是循此以行，循此以行即是“亲九族”、“平章百姓”。“圣人能以天下为一家，以中国为一人”，就是孟子所说的“仁者以其所爱及其所不爱”；对于不同的民族，“修其教，不易其俗。齐其政，不易其宜”。（《礼记·王制》）于是，“万邦协和”。

时势造英雄，这种“竞于道德”的格局之形成与维持是有条件的。但儒者的基本倾向是“好善而忘势”，相信“五百年必有王者兴”的孟子认为，三代仁政，系乎君主之人格。“君子之守，修其身而天下平”。“尧、舜，性之也；汤、武，身之也。五霸，假之也”。（《孟子·尽心上》）“性之”，是以仁为性；“身之”，是“利而行仁”；“假之”，则是“强而行仁”。这种名实渐乖的每下愈况，借用冯友兰的天地境界、道德境界和功利境界可以诠释得深刻而尖刻。当然，这正是“得”需要修而后成“德”的根本原因。

“文武之政，布在方策。其人存则政举，其人亡，则政息”。（《礼记·中庸》）所以，“自天子以至于庶人，壹是，皆以修身为本”。作为修身的起点，格物，其旨归在于成就一种德性。“致知在格物”的知，郑注读知，意为“谓知善恶吉凶之所终始也”。比较含糊。相对而言，徐音读智，更合文义。《荀子·正名》曰：“所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智”。郑注知，则与“八条目”的“正心”一语意义重复。“心之官则思”，正相应于“所以知之在人者”。把致知作正心解，又以之与格物相衔，是郑注自迷而又误导后人的病灶之所由起。朱子如是，而将作为求取获得之意的致（《论语·子张》：“君子学以致其道”），释为推致，终至将“致和”解为“（将吾之知）推之而至于尽也”，不知所云。它的直接后果，就是把致知与格物混作一事，最终将其化约为即物穷理：“致知之道，在乎即事观理，以格夫物。格者，极至之谓，言穷之而至其极也”。（《大学章句》）

格物，郑注：“格，来也。物，犹事也。其知于善深则来善物，其知于恶深则来恶物，言事缘人所好来

也。”此格物致知比较近于“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，但置于全句脉络，此义不伦不类。致知既失解，由此而来的格物自然也只能附会牵强。某种意义上，前揭裘锡圭文之“引入先秦时代认识论的发展过程，对古人关于知与物的关系作全面考察”，就是为了帮郑氏训格为“来”之说补缀疏通。所不同的是，裘氏把郑氏笔下的“物犹事”的“事”重又还原成“物”，他认为此物乃祲祥之类。宋翔凤的《大学古义说》正是如此解读郑氏之说：“是格物者，诚、修、齐、治、平之效验也。”依“德能招致物、能使物来至”的瑞应说，“河出图、洛出书”乃是“受命者”因其天赋异禀所引致，“物格”直接就成为“止于至善”的祥瑞，这岂不是倒始为终？“修身”又还有什么必要还有什么意义？“德能致物”在古代思想意识中确实源远流长，并且也常常与圣王受命及德政感天联系在一起。但那主要是一种说明“皇矣上帝，临下有赫”能够赏善罚恶的天人学说，所关涉的是人的行为与天的相关性。宋翔凤此论若要成立，则必先预设其主词为受命之君或相应身份，并已取得成功的业绩。这显然与“修身”不合，而不适宜套用作对属于修身序列的“致知”“格物”诸概念的解说。

本文认为，作为表述主体和客体某种神秘关系，通过某种神秘的心理过程成就某种“性智”的格物之格，当作感通解。易言之，格物，即是于物上体悟冥会，从特定的物我连接中，由所命自天的在物之性“反求诸己”，形成或强化对在己之性的自觉。其内在目的，可套用上博简《性情论》的话，“所以生德于中者也”；其外在目标，则是用作“亲民、止于至善”的行为之基。这一由感通所致之知，即是孔孟诸儒所念兹在兹的生生不已之德，仁民爱物之心。需要强调的一点是，它的社会内容是人文性的，它的思维形式则带有宗教性。

《字汇·木部》：“格，感通也”。清徐灏《说文解字注笺·木部》：“格，训为至，而感格之义生焉。”《说文》：“格，木长貌。从木，各声”。“木”是有生命的存在，其向阳、向上的特征应是其训升训至之所本，亦是感格一义之所由以出；进一步引伸，则又可得因感而生、因感而至以及因感而通诸项。《汉语大字典》在该义项下引文献二条。《尚书·说命下》：“先王作乐崇德，以格神人”。其中“格于皇天”之格，孔传训“至”，“格于皇天”解为“功至于天”。斟酌文义，当以《汉语大字典》近是。《君奭》有同样的用法：

我闻在昔成汤既受命，时有若伊尹，格于于皇天；在太甲，时则有若保衡；在太戊，时则有若伊陟、臣扈，格于皇天，巫咸×王家；在祖乙，时则有若巫贤；在武丁，时则有若甘盘。

《君奭》是讲“先世有大臣辅政”，使其君“不坠祖业”，以晓谕成王“官之所急，莫急于得人”。从文脉讲主角应为“大臣”。孔传于“格于皇天”仍一如注《说命》，作功劳“至天”解，似可推敲。从文意看，伊尹、伊陟、臣扈、巫咸、巫贤、甘盘等人是“辅政”者，倘他们已是功至于天，则成汤诸王又当如何称颂？较为合理的解释应该是，这几位名臣贤良，具有感格天意之能，因而“率惟兹有陈，保×有殷。故礼陟配天，多历年所”。

“有陈”（上达天听）应该是“格于皇天”的表现；“礼陟配天，多历年所”，则应该是其结果。从句式看，“格于上帝”与“×王家”相对，后者主词为巫咸，则前者主词亦当为伊陟、臣扈之属，而非他们的“功业”。而巫咸、巫贤父子的独特身份，又为我们的推测平添了几分可能。巫，据《国语·楚语》的记载，其特点就是“能上下比义”，沟通“民”与“神”。《史记·殷本纪》有“伊陟赞言于巫咸，巫咸治王家有成”，以及“帝祖乙立，殷复兴，巫贤任职”等记载。王逸《楚辞注》亦谓“（巫）彭、咸，殷贤大夫”。

孔传中还有许多训格为至的地方，虽然曲折可通，但若置换为感通，则更显顺悛，如“其有能格知天命？”（《尚书·大诰》）至于“格人元龟，罔敢知吉”，（《尚书·西伯戡黎》）在孔传里训为“至”时已是作为形容词使用，意为“至道之人”，于词于义都颇嫌滞碍，而以“感格”代之则文从字顺，豁然开朗。“其有能稽谋自天？”（《尚书·召诰》）与“其有能格知天命”句式相同，与“格知”对应的“稽谋”亦为由近义词而组成的复合词，稽者计数，考核；谋者计议、筹策。因此，格知之格，亦当为知的近义词。知者知道、了解，则格者为感而通之，感而悟之，可谓庶几。不仅如此，感格之义本就有宗教思维背景，用作“元龟”的谓词，准确而传神，与卜占之类正复相同。

将格物作“于物上感而通之”解，关键的是要看将其置于“欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物”的原著脉络中，是否逻辑上更加严密，文意上更加圆通？此前的“王门训正，朱门训至”，以及习斋的训“击打”等等，逻辑上就颇掉格，至于意义，则多属他们自己心底的“块垒”。

只要不是把六经视为师心自用的注脚，“八条目”的文脉不难把握。“心未正当正，意未诚当诚，知未至当致”，但必须指出，这里不只是一个先后顺序，也是一个关系链条，因为有某种特定政治目标需要实现，“身修”乃是以某种“性智”的确立为标志的。因此，正心、诚意诸环节并不能按照一般的主、客二分的认知模式去理解，毋宁说在这个正、诚、致、格的链条中主客间的同一性乃是被预先设定了的，即以天为包装的某些特定的情感、观念与价值。因此，客体的客观规定性被忽略、歪曲或消解，而主体的主观能动性也被限制或规定。它主要导向特定的目标，因而必然设定特定的“对象”，并对认知结构及认知诸环节进行设计诱导。这一特征，比照荀子和孟子的所谓认识论思想可以看得很清楚。跟孟子一样，荀子也以心为认知器官，但他关注的是作为硬件（“所以知之”）的方面：“心未尝不藏也，然而有所谓虚；未尝不两也，然而有所谓一；未尝不动也，然而有所谓静。”（《荀子·解蔽》）凡此种种，都是要保证对客体的镜子般的映照，以求“万物莫形而不见”。而他所谓的认知对象，从所举例子看则均系牛、羊、筷子、树之类的自然之物。可以说虚壹而静，是“工欲善其事，必先利其器”。

跟荀子不同，孟子更关注的是作为“软件”（“知有所合”）的方面：“心之官则思。思则得之，不思则不得。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。”（《孟子·告子上》）“大者”即礼义，被孟子以天的名义置于主体内部，并被规定为“心”（所以立也）的首要对象。因此，认识主要地便成为一种自我去蔽显性的存在性体验或追寻棗尽心：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”显然，《大学》的思路近于孟子而异于荀子。“正心”、“诚意”正好补充了孟子的认识论中没有对认知过程作出交待的缺环：与“虚壹而静”的“先利其器”的方法不同，“正心”“诚意”这些心理或意志的“调适”，不是为了去更好地认识客体，而是导向行为，自觉坚定地展开某种活动棗齐家、治国、平天下。因为“正心”、“诚意”的标准，正是由“格物”而获致的“性智”：“物格而后知致，知致而后意诚，意诚而后心正”。事实上，孟子、《大学》所关心的本来就不是如何获得关于对象的知识，而是如何通过“外物”的“暗示”“启发”，确立某种指导行为的价值观与意志力。如此，“格物”，不仅在逻辑上与“致知、诚意、正心”一脉相引，文义上亦与“明明德、亲民、止于至善”遥相呼应。

由此可知，《大学》所讨论的既不是抽象的认识论问题，也不是什么“为学次第”的问题，而是关于王道政治之重建的某种系统理论。其关键处格物致知，因为是要确立某种价值理念，而这种价值理念原本就是主体的某种属性（社会的某种需要），所以，在这个过程中应予特别关注的不是特定主体与客体之间的认知关系，而是当时历史情境中社会存在（人）所具有的价值取向、自然存在（物）所被赋予的文化色彩这样一种意义结构。正是由于这样一种源自上古的意义结构在历史上长期占主导地位，到春秋战国时期仍然具有广泛的影响作用（虽然制度层面已是礼崩乐坏，但观念人心与社会结构层面它依然保有顽强的支撑。否则就无所谓儒学或儒家了），格物成就出其所谓之那种“性智”才具有可能性，这种“性智”与所谓王道事业联系在一起也才具有某种现实性。从认识层面讲，它有点神秘主义；从实践层面讲，它有点理性主义；从社会层面讲，它有点理想主义。而这一切，正体现了仁的特征。

格物所由以发生展开的这个意义结构，其内容上是社会诸利益关系、思维模式的综合，功能上则是连接个体与社会、历史与未来的中枢。对“格物致知”为何必要？如何可能？过程怎样？目的又是什么？等等这些问题的讨论，都与其密切相关。

格物的必要性首先来自儒家学派对整个社会组织结构由王道型向霸道型转变这一历史事实的否定性价值评价。儒家并不反对统一。“天下乌乎定？定乎一。”但是，孟子认为，唯有“不嗜杀一人者能一之”。（《孟子·梁惠王上》）《大学》据称出自曾子门下，“曾子、子思同道”，故其与孟子应亦相去不远。孟子明言：“在我者皆古之制也”。其实这也是孔子的立场：“如有用我者，吾其为东周乎！”（《论语·阳货》）“信而好古”的后面实际是对社会弱势群体的同情，对社会根本利益的关切，以及对重建秩序和谐的期盼。但是，或许因为古先王的人格魅力过于迷人，先秦儒者对人性充满信心，在“争于气力”的当今之世，仍然相信“人存政举”，因此，呼唤“豪杰之士”行王道成为他们孜孜以求的行动方案。

前文已述及古先王的礼乐为治是与人类文明特定的时代及时代条件关联在一起的。法家对这一切的解释思路十分理性。但是，儒家则与之相反，它秉承主流的意识形态，在天人合一和内圣外王的架构中将其表述为“圣人天德”的发显。郭店简《成之闻之》载：“圣人天德，曷？言慎求之于己，而可以至顺天常矣”。所谓天德，最好的诠释就是《孟子·尽心上》“尧、舜，性之也”的“性之”二字，也就是《孟子·离娄下》的“由仁义行，非行仁义”。如果说一般人还有一个“从其大体为大人，从其小体为小人”的选择问题的话，“性之”、“由仁义行”的圣人则“含德之厚，比若赤子”，所适自无往而非道。

郭店简《语丛》云：“人之道也，或由中出，或由外入”。《中庸》又谓：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。”“由仁义行”，是“由中出”、“自诚明”；这是圣人，因为他是“性之”。一般人，“行仁

义”，则是“由外入”、“自明诚”；需要“教”，需要“格物致知”。“自天子以至于庶人，壹是，皆以修身为本”，此之谓也。论者谓“入之是普通人的修养方式”，“他们需要修习圣人制作的道德规范，由外向内追寻，方可成道”。笔者以为这里有几点值得推敲。“入之”翻译为“由外向内追寻”大致是不错的，但把“由外向内追寻”释为“学习圣人制作的道德规范”则未必尽然；再就是把“成道”作为追寻的终极目标，似乎有把修身的意义局限于心性论的格局之嫌。实际上从《大学》看，“身修”是齐家、治国、平天下的枢轴。成己还只是独善其身，成物才是兼善天下。

“外入”一词，颇可用以讨论如何以“外物”为中介或机缘，将“天命之性”“取出”或“发掘”“强化”的问题。郭店简《性自命出》云：

凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀悲之气，性也。见于外，则物取之也。

凡性为主，物取之也。金石之有声，弗叩不鸣；人虽有性，心弗取不出。

从该简中天、性诸概念的含意看，《性自命出》与《中庸》、《大学》及《孟子》在学派或曰知识谱系上应该有所不同。《中庸》是“天命之谓性”，这与《性自命出》的以“喜怒哀悲之气”为性是旨趣迥异的。但是，在较为抽象的意义上，双方有一个共同之处，即物与性具有某种特殊关系，即“感”，“凡动性者，物也”，颇值得关注。

如果说仁者与物同体是天人合一的存在论表述，那么，物负载有天地之德的神秘信息可以“教人”，则是天人合一的认识论意义。顾炎武《日知录·致知条》说：“惟君子为能体天下之物”。“体天下之物”，可以从两个方向理解，即德性之显发与德性之形成。在《继之者善也，成之者性也条》中，亭林先生写道：“天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也；地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教也。”所教者何？天地之心也（最好的表述见董仲舒的《春秋繁露》）。“天生神物，圣人则之”。

（《易传·系辞上》物之能格乃是以人与物同本于天，具有某种“前定和谐”为前提的；物之必格乃为解蔽去伪，以形成对在己之性的自觉，“顺而成之”。它与圣人“则物”的区别在于，“则物”乃是“则物而行”，行，已属于或近于“成物”；格物却只是“则物以定性”，属于或近于“成己”。因为“圣人天德”，而凡人则尚须“修身”。郭店简《尊德义》说，“善取，人能从之，上也”，颇可用作格物之注脚。

“成物”是王道，“成己”是“成物”的基础或前提。在天之道，在人之性，在物之理，三者异名而同指。当“哲人其萎”，“性之”的圣王不再，王道的大业只能由凡人承担，而“人心有伪”，“性弗取出”，于是，修身就成为“齐家、治国、平天下”的起点与支撑。格物，也就因而成为修身的当务之急。

因此，完全可以把物格所致之“知”与“万邦协和”的“至善”视为道、性、理的“隐”与“显”的关系。这种内在的贯通在《中庸》及其它许多的儒家尤其是所谓思孟学派的著作中有充分的阐释。这个儒家，乃至中国文化中主流性的意义结构，颇可说明格物在理论上如何可能。

“凡感之为道，不能感非类”。那么，“人物既生，共相感应”（《周易正义·咸卦》）的基础是什么呢？曰天，天人合一。中国人的世界观是发生论的，天乃群物之祖：“有天地然后有万物；有万物然后有夫妇；有夫妇然后有父子；有父子然后有君臣。”（《易传·序卦》）儒家的“太极”、道家的“道”是某种比天地更根本更抽象的存在，但其属性上作为包括人在内的万物之本体则是共同的。正因此，在直接沟通天人的巫覡从历史舞台淡出后，天人之间的可通性并未被否决，而是被抽象继承下来。观念层面，由命定论到命正论的转换就是一个经典性例证。而人格方面，绝地天通之后，虽然与天沟通的权力某种意义上可以说被垄断，但有德之人仍然能够“与万物相感”。“同类相从，同声相应，固天之理也”。（《庄子·渔父》）从《礼记·乐记》里我们不仅可以找到这种思维模式的完整记录，同时还可以看到，这种思维模式已被先王自觉地用作为治之方：

凡音之起，由人心生也；

民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常。应感起物而动，然后心术形焉。

“音”，因负载有“心”的信息而形成所谓“心术”，并因这些信息的性质而被命名为所谓“奸声”、“正声”。这种“正声”、“奸声”形成以后，又能反作用于内蕴喜怒哀悲之性的“心”，按照“万物之

理各以类相动”的规律，具体情况就是“奸声感逆气”、“正声感顺气”，所谓“倡和有应，回邪曲直各归其分”。所以，“先王本之情性，稽之度数，制之礼义”，总之，就是要“反情以和其志，比类以成其行，奸声乱色不留聪明，淫乐慝礼不接心术”。

因为“慎所以感之者”，如果说气上认性的《乐记》之所述更多的是偏于如何防止“奸声”感“逆气”以成恶的话，那么，以天之所命为性的思孟一派儒者的格物致知则更多地是寄望于“以智亲智，以仁亲仁，以义亲义，以德亲德”而成善。郑注“其知于善深则来善物，其知于恶深则恶物，言事缘人所好来”一词，以此为背景，删去后半截，或可解可通。

所待致之知的性质，决定了格物作为一个“认知”过程虽然形式上主观相须，交互作用，但重心却在主体一方，并最终归结为“功夫论”。因为其本质上不过是一种自我认识，或理念的自我深化，既以自我的认知机能为基础，更以自我的先验意识为前提。作为一种人格修炼（所谓先立乎其大者），毋宁说乃是该先验意识经心之官而由“自发”、“自在”向“自觉”、“自为”的彰显提升。道理很简单，那样一种“性智”至少在一般之物身上并不存在，它有待于特定的认知结构去“发现”，而“发现”的前提，则是主体已知道什么是自己所要寻找求证的。

事实上，作为在这一过程中所格之对象的物具体何所指，也是颇值得稍加探究的。《说文》：“物，万物也。”《荀子·正名》：“物也者，大共名也。”在这个“大共名”下，可分为：一、自然之物，即山川草木，鸟兽虫鱼；二、郑注“格物”之“物，犹事也”（整个《礼记注》，几乎均取此义）。三、志意情感，即所谓“心术”。我认为，在《大学》的文脉和思孟学派的著述中，训物为事并不十分有助于理解把握其思路（同时，我赞成新康德主义哲学家李卡尔特的观点：事件之所以有意义，就是因为有志意情感在），故本文只取一、三义。相应地，本文称以自然之物为所格对象的格物为格物之第一义，称以志意情感为所格对象的格物为格物的第二义。

应该说在上古以来所形成的文化氛围或背景中，呈现在古人视域里的万物并无所谓纯粹的自然属性可言。除开某些猛兽与食物被理性定义，其它的一切或者被赋予神性，作为吉凶祸福的昭示者，或者被赋予德性，成为善恶美丑的象征。如果说《易经》中的各种占卜记录可以证明前者，那么《诗经》中的众多诗篇则可以证明后者。取象曰比，取义曰兴。章学诚早已指出《易经》的取象与《诗经》的取义在思维模式上相通。确实，借描写他物以表达诗人情怀的所谓兴，此物A与彼物B之间的意义连接在古先人处原本是写实，就像取象而占时由彼物推出此物的悔吝吉凶一样。后来，比与兴虽然均渐渐成为纯粹的“修辞手法”，但其审美价值的实现，也仍然有赖于民族的或人类的文化心理之结构积淀。或许基于文艺学的立场，论者往往只注意到这一思维模式中“主观思想感情客观化、物象化”的一面，实际这种思维还有更为重要的另一面，即客观物象的主观化，情感化、道德化。如果说宗教性的《易经》偏于取象，文学性的《诗经》偏于取义，那么，《大学》的格物则同时倒映有取象与取义的影子，因为其所依托的以比兴为特征的古思维模式是相同的。

如：《大雅·旱麓》的“鸢飞戾天，鱼跃于渊”句，传称是歌颂“大王、王季德教明察，万物得所”的。“笺云：鸢，鸱之类，鸟之贪恶者也。飞而至天，喻恶人远去，不为民害也。鱼跳跃于渊中，喻民喜得所。”

又如：“美宣王”的《小雅·鸿雁》的“鸿雁于飞，肃肃其羽”句，传云“鸿雁知避阴阳寒暑。笺云：兴者，喻民知去无道，就有道。”

孔子论《大雅·蒸民》“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”云：“为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。”（《孟子·告子上》）《毛诗正义》补充说：“物者，身外之物，有象于己。则者，己之所有，法象外物。”《正义》此语，虽是论诗，移之于格物，亦无不可。因为它说明了格物在思维模式上的之所本，之所以然。

“古之学者，比物丑类。”（《礼记·学记》）由此我们可以获得对孔子“诗可以兴”一语更深层的理解，即不只是兴发抒泄莫名情愫，同时也可以陶冶融铸理想人格。“能近取譬”之所以能成为“仁之方。”（《论语·雍也》）就是由于在特定的思维背景和社会情境即特定的意义结构中，几乎所有物象都可堪比取，都可以“格”出某种人性化的象征或隐喻，如孔子对“岁寒，松之后凋”的领悟。《中庸》对“鸢飞戾天，鱼跃于渊”的理解，充分印证了毛亨传诗标兴不过是因循了中国文化的内在传统：“言其上下察也”。上下察的结果则是“知善恶，亲民众”。这就是格物的例证。

如果说所格之物为自然之物时，由于主体和客体间性分上的同一性尚分别被包含在“己身”与“外物”内，因而格物还给人以某种认识印象的话，当所格之物为“志意情感”的时候，格物的功夫论实质或特征就展现无遗了。由于目标是修身，时代在变化（自然之物自身的属性日趋凸显，其象征性品格则日趋弱化。是亦解咒），这就决定了它必然逐渐成为格物的主要内容或方面。就像《周易》的取象观念、《诗经》的比兴手法可以帮助理解格物的第一义，《孟子》及其它文献如郭店简《尊德义》中的许多思想都可以帮助理解格物的第二义。可以说，格物重心由第一义向第二义的过渡是社会演进的结果，其所蕴含的思维形式上的变化，反映了理论的深化成熟。由前引《礼记·乐记》“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉”可知，所谓心术乃是指主体由内而发的“志意情感”。《乐记》的作者认为，为政者需防止“心术”与“淫乐慝礼”相接，以致性蔽德丧。郭店简《性自命出》称，“凡道，心术为主”。但格“心术”并不是“正心诚意”，因为“正心诚意”是在形成对仁的自觉之后，为“齐家、治国、平天下”的行动做心理和意志上的准备，而是调动“自发”“自在”的知善恶之心（如仁妻爱子之习），对“志意情感”进行体认，以达成对仁的自觉。陆象山的两段话正与此相发明：

孩提之童，无不知爱其亲。及其长也，无不知敬其兄。先王之时，庠序之教，抑伸斯义以致其知，使不失其本心而已。（《象山全集》卷十九）

古之欲明明德于天下者，在致其知，致知在格物。古之学者为己，所以自昭其德。（《象山全集》卷三十五）

《孟子·告子上》：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求则得之，舍则失之。”这是另一种意义上的“自反”。所以，《中庸》说“性之德也，合内外之道也”。郭店简《尊德义》中的一段语，颇可以作为这自昭其德的、合内外之道的格物形式之例证和阐释：

察诸出，所以知己。知己所以知人；知人所以知命。知命而后知道，知道而后知行。由礼知乐，由乐知哀。有知己而知命者，无知命而不知己者。有知礼而不知乐者，无知乐而不知礼者。善取，人能从之，上也。

对出自于身的志意情感进行体察的目的是为了了解自己，了解自己的自性，仁、义、礼、智等乃是人的共同本质，也是天道本体。所谓仁的自觉，在这里就是从天道本体的高度理解礼乐文化，建构自己的人格目标和实施规划。这点，在《孟子·尽心上》中有相似然而却更富理论性思辩性的表述：

尽其心者，知其性。知其性，则知天矣。

存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。

“心之官则思”，则“尽心”的努力仍由“心”来发动实施。以心尽心，则“性”逻辑先在且内置于心。如果说格物之第一义是“由B及A”，格物之第二义就是“由a及A”，即“以仁亲仁，以义亲义，以智亲智，以德亲德。”前一仁、义、智、德是自发的朴素的，后一个，则是积渐成顿，豁然开朗，所谓知天是也；知天，则其大者立矣。“外敬而内静者，必反其性”。（《管子·心术上》）“仁远乎哉？我欲仁斯仁至矣。”（《论语·述而》）它的反面，则是“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者。”（《孟子·尽心上》）

“诚者天之道也。思诚者，仁之道也”。（《孟子·离娄上》）诚者，成也，化育万物，各正性命；此天之德也。思诚者，成己以成物，此人之义也。知天之仁，知己之性，意味着孝悌至仁的升华，意味着“以其所爱及其所不爱”的生命格局之扩大，意味着“以中国为一入”的王道政治实现的希望。《中庸》有云：“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”郑注：“尽性者，谓顺理之使不失其所也。助天地之化生，谓圣人受命在王位致太平”。“致太平”就是《尚书·尧典》所记录的帝尧“克明峻德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”。也就是《大学》开篇所归纳的王道三纲领：“明明德、亲民、止于至善”。

由古圣王所谓性之的自发性伦理政治，到通过格物而自觉开创的人文政治，王道由此获得了新的政治史和思想史的意义。

四书五经是儒学最基本最重要的典籍。但作为四书之首的《大学》，人们对其关键词格物致知的释读却聚

讼纷纭，垂千百余年。遗憾的是，它们并不构成所谓因“视域融合”而形成的阐释学繁荣，而更近于盲人摸象，自话自说。对儒门来说，这实在让人觉着多少有些尴尬。本文从时代的递嬗、儒家的立场、宗教的背景、人格的建构诸方面对《大学》进行宏观把握，给出自己对“格物致和”的论说，从学术史角度，是试图通过厘定“八条目”与“三纲领”的关系，印证“孔子之道”与“三王之法”的精神连接；从思想史角度，则是希望扭转宋儒以来的心性学诠释进路，从“述”与“作”的苦心孤诣中寻绎先贤所以立言之意，作为今天继承和发展的支撑。

文章添加：[系统管理员](#) 最后编辑：[系统管理员](#)

点击数:3353 本周点击数:13 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号