



王道的重建：格物致知义解(陈明)

(2006-2-20 17:48:28)

作者：陈明

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”，“性弗取弗出”，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

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)