



王道的重建：格物致知义解(陈明)

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

作者：陈明

，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与被物B之间的意义连接在古先人处原本是写实，就像取象而占时由被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代思维模式是相同的。

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论印象的话，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，垂千百馀年。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

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)