



王道的重建：格物致知义解(陈明)

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

作者：陈明

有馀殃”，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”，他认为此物乃祯祥之类。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“德者能招致物、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义项。《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，则更显顺惬，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，逻辑上就颇捍格，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——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——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。

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)