

doi:10.3969/j.issn.1008-6382.2014.03.003

“格物”初探

——浅析《大学或问》与《大学问》中的“格物”义

王墨书

(四川大学 文学与新闻学院 符号学—传媒学研究所, 四川 成都 610064)

摘要:“格物”还是“格心”,可以说是朱子理学和阳明心学分歧的核心。朱熹解释“格”之义的弊端,在于几乎否定了认识主体面对感知对象之后的主动挑选过程,王阳明则对“格”的意义进行了扩充。朱熹将“格物”之“物”视为“事”,而“格心”“正物”在阳明心学之中是一组近似的概念,都表达着对主体意向行为的自律调整。在符号学看来,“格物穷理”虽然对应了符号接收过程的开始,却可能在中途无法继续进行下去。在王阳明的心学中,“格物”内在包含了“正心诚意”两种有区别的符号化过程,两者共同构成了意义生成的“格物”双向过程。

关键词:格物;《大学》;朱熹;王阳明;理学;心学

中图分类号:H0 **文献标识码:**A **文章编号:**1008-6382(2014)03-0015-06

《大学》原为《礼记》中的一篇。自宋代以来,《大学》与《论语》《孟子》《中庸》并称“四书”,成为儒学的重要经典。“格物”作为著名的《大学》“八条目”之一,是儒家完成其“正心诚意”道德理想的第一步。实际上,对“格物”的不同理解深刻影响了心学与理学对《大学》的阐发。朱熹与王阳明分别作《大学或问》与《大学问》,逐一阐释各自对“三纲领”“八条目”的见解。本文以《大学章句序》《大学古本序》《大学问》《大学或问》为基础,着重探讨王阳明的心学理论较朱熹理学在“格物”义上的开拓之处。

儒家传统理论中的“物”与符号学所探讨的“物”在概念上有所重叠。“物”首先都意指物质世界中的具体事物,这些事物如何与意义发生联系,是符号学探讨的重要内容,而儒家对“格物”的解释也内在包含了

意义生成方式的阐释。

一、“格物”之“格”的内在转向

朱熹的理学思想很多时候被笼统地概括为“存天理,灭人欲”,这样的说法虽有其武断之处,但有助于理解“天理”在朱熹理学中的重要地位。对“天理”的不懈追求是其理学的终极理想。《朱子语类》的首篇对物质世界的形成作出了这样的解释:“有理,便有此气运行,发育万物。”^[1]在“物”之前先有“理”,决定了任何以“物”为对象的认识活动的最终目的都指向“理”。

故而,“格物”之目的在于“致知”“穷理”。“格物”是参悟贯通“天理”的必由之路,“知,犹识也”。知识是对散落在具体事物中的不完整的“天理”的认识,只要孜孜不倦地将知识累加聚集,就有可能无限接近“天理”。“格物”的最终目的虽在形而上,但它作为认识活动的

收稿日期:2014-05-09

基金项目:国家社科基金重大项目“当今中国文化现状与发展的符号学研究”。

作者简介:王墨书,四川大学符号学—传媒学研究所研究人员,主要从事符号学研究。

对象却属于形而下的客观世界。如此一来,贯通上下两个世界的功夫正在一个“格”字上。

朱熹在《大学章句序》^[2]中,给出了对“格物”之“格”的简明释义:“格,至也。”根据其“物”的解释,可知“格”的对象明确被限定为存在于客观世界中的具体事物,“格物”是主体面对客观世界的认识活动。朱熹同时提出了认识过程中的一个重要原则:“格物者,必物物而格之。”“格物”是客观世界经验知识的累积过程。主体一旦开始从事认识活动,就有一个明确的目标存在——“格”尽天下之物。从实际操作的角度来看,这是不可能完成的,但是这个理想的“格物”境界却导致朱熹理学体系中的主体认识活动不可能存在“片面化”的过程^[3]。面对纷繁的世界,主体不可以选择“格”的具体对象,只得将整个物质世界都纳入到自己的认识活动当中。朱熹虽然明白这些从事物中求得的“理”绝非是“道”之全体,但还是人为地设置了一个超越人类认识范围却又实在有着一定边界的宇宙观念,鼓励人们通过“积习”的功夫将具体经验合成,为不断接近“天理”而努力。

在朱熹的理论体系中,对“天理”的参悟必须从客观世界出发才具有可行性,想要去认识“天理”,须得从“一物一理”处“一物一格”。做踏实功夫,即使不能“格”尽天下之物,也要在一物之上极穷其理。因此,“格”的其他释义都被朱熹排斥在自己的理论体系之外,《大学或问》相当系统地反驳了将“格”解释为“扞或御”的观点。如果按照“格,御也”的解释,格物就从“至物”的外向性认识活动转为“绝物”的精神活动。朱熹认为:“则是绝父子而后可以知孝慈,离君子而后可以知仁敬也。是安有此理哉。”

由是可知,朱子之“格”不曾离却事物。所谓“天理”外在于主体,直接经验被看成是捕捉意义的唯一途径。“理”和“气”一样都是绝对客观的,且相对容易获得。此观点饱含着亲近客观世界的认识热情,认为单纯依靠主观世界的存养功夫违背了“格物致知,正心诚意”的逻辑顺序,因而不具有实践意义的无本之木、无源之水。

自朱熹所编之《四书》被定为官学,后世之儒生皆是其理论的接收者,其学说莫不以朱熹之《四书集注》

为先文本。虽然王阳明在很大程度上重新回归孟子之学,但在他的心学理论中仍有许多问题与朱熹的学说脉络相通,多数时候显示出一种理论包容性,将朱熹的理学思想再度阐发。

主体在遭遇到感知刺激之后,自然而然会有所反应。在此过程之中,人心对外界刺激的意义解读到底是否具有合法性,是朱熹和王阳明理论分野之处。对心与性、性与理是“一元”还是“二元”认识的不同,导致他们对世界意义建构方式的不同。“吾生也有涯,而知也无涯”的现实让试图“格尽万物”的尝试不得不面临一种筛选压力。同样的,在“格尽一物”的认识探索过程中,穷极意义终点的能力也超出了认识主体的能力范围,进而形成了一种内在矛盾。按照这种认识方式,主体似乎被囚于一个无底幽穴之中,显得无力和无奈。朱熹之“格”的弊端,在于几乎否定了认识主体面对感知对象之后的主动挑选,认为对于符号文本,主体只是在机械地接收和记录“天理”赋予的唯一意义,而不能展开进一步的解释寻到额外的发挥空间。《大学或问》中,朱熹以“一物格而万理皆通,虽颜子亦未至此”之句,表达了对主体解释能力的怀疑态度。但可以说,朱熹所言之“格物”设定了这样一个前提:不论主体是否存在认识的意愿,意义独立于认识主体,自在万物之中。如此一来,意义根本就不需要被解释。

与之相反,王阳明心学理论中的“格”,首先是指主观世界里的精神自省。《大学问》中对“格”之意义作出了如下的阐发:“格者,正也,正其不正以归于正之谓也。正其不正者,去恶之谓也。归于正者,为善之谓也。夫是之谓格。书言‘格于上下’、‘格于文祖’、‘格其非心’,格物之格实兼其义也。”

王阳明认为,“格”兼有两种意义,实际上扩充了“格”的作用和范围。传统解释中,“格”作为认识动作的意义并没有被完全消解,只是“格”的对象,从形而下之“气”构成的物质世界变为一个全新的现象世界。“格物”等同为“正心诚意”,从而完成了一次内转。从符号学的角度来看,王阳明所谓的“格”,无疑是指与意向行为相关的活动。在儒家的文化语境之内,这种意向行为的修正处于某种道德标准的掌控之中,“物”藉此全然成为现象之物。“格”的第一层意义是:

人作为意义活动的主体向外发送意图的准备活动。对于物质世界的感知刺激,心学继承理学沉淀,将自然物纳入到主体的意义活动中,赋予其意义并且对解释意义显示出了极大的宽容态度。“格”在王阳明那里拥有了更多的灵活性,可以在物质世界与现象世界之中游刃有余而互不冲突。

王阳明对“格”意义的扩充,重新回归儒家的“内圣”传统,使朱熹理论体系中形而上、形而下两个泾渭分明的世界在一个“格”字的统摄下,变成无所谓“上一截”“下一截”的浑融状态。意义是内在于主体之中的,依赖主体将其投入到世界万物之中,主体有能力决定意义活动的开始和终止,有能力判定意义深度是否达到了预期的解释目标,因而显得颇有生气。“格”字虽然从外向的观察记录行为,内转为对意向行为的调整,却因为占据意义活动的主体地位而摆脱了沉闷的意味。

二、“格物”之“物”的范畴界定

在朱熹所注的《四书》里,将“格物”之“物”视为“事”的同义反复。《大学》云:“物有本末,事有始终。”朱熹深以为然,事物是在空间与时间中的具体存在,理—气—物之间的天然联系看似暗示了“即物穷理”的可操作性,但朱熹将天性与人心的生硬对立实际上阻断了这种可能。朱熹用二分法把“理”与“气”、“心”与“性”都截然分开,“理”与“性”又作为“心”与“气”的先决条件,分别属于形而上与形而下的两个世界。朱熹的理气二分法是其哲学系统中用以解释世界本源的方式,《朱子语类·卷一》认为“理”与“气”的复杂运化是宇宙间诸事物现象的内在动因。在形而下世界里,万物因气之聚拢而得形,这种对世界的理解方式本身就是一个符号化的过程,认为“天理”将先在的意义灌注到万事万物之中。但这一符号化过程的实施者是抽象的“天理”,而不是作为认识主体的人。

在这里,要说明的一点是,不管是朱熹的理学,还是王阳明的心学,都存在着对道德性命的追求与思考。他们对意义问题的讨论实际上反映在对“止于至善”的追求之中,在对纷繁世界的发现与认识过程中,始终抱有“成圣”的内在道德要求。在这里,可以将这种特殊的儒家意义活动一般化,才方便纳入到符号学的思考之中。

“即物穷理”是认识观察事物以求得天理至善。朱子谓:“格物,适道之始。”这样的说法就把存在于客观世界中的认识活动卷入到存养功夫之中,将认识心修炼为是非心。如果将道德层面的认识能力与辨别能力概括为符号学角度的感知接收和接受、内化问题,那么,朱熹所倡导的修炼方式“积习”,显然在意义的内化与再述上存在弱点。将在物质世界中获得的经验简单累加起来,而拒绝主体对感知进行解释,并不能有效地将知识经验内化,认识主体消极记录下来的既成之理如何触及人之“私心”并将其改造成为“道心”,是缺乏中间环节的。所以,王阳明认为朱熹对“格物”的理解出现了偏差。他发现,从认识心到是非心的突兀跨越是无迹可循的,“纵格得草木来,如何反过来诚得自家意”^[431]。从符号学的角度来理解,作为自然物的草木之类属于无发送符号,其本身没有发送意图,需要在符号化过程中获得意义,而这一意义活动的主体必然是人,人通过解释将意义给予自然之物。但解释意义恰恰是被朱熹所否定的,由人主导的解释意义往往因为沾染了私心私欲而成为“天理”修正的对象。朱熹于每事每物上求“定理”的过程实际上颠倒了“格物致知”与“正心诚意”的逻辑顺序,如无“生知安行”的认识主体,外求的他律标准如何被有效识别和运用就成了一个问题。王阳明发现了朱熹理论中的这一缺失之处并加以完善,因此其心学理论赋予了人作为解释主体的合法性。

王阳明在《大学问》中虽也将“物”训为“事”,但此“事”非单指朱熹之形而下之器,而是另外拓展出内在于精神世界中的意义范畴。王阳明所谓之“物”可参考《大学问》《传习录》中的几节来理解:

“凡意之所发必有其事,意所在之事谓之物。”^[4113]

“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。”^[438]

“无心外之理,无心外之物。”^[438]

“如吾心发一念孝亲,孝亲便是物。”^[445]

在王阳明的心学理论中,“物”与“心”“意”“念”等意向性活动相关,是“意之所在”的意识对象,其本身就是“意之所发”,生成于意识活动之中,而一切的意识又必须指向“物”这一意向性客体。既然“物”是意识的内容,那么“格物”之“格”的对象就是意识本身。“格物”即

是“正物”，等同于“格君心之非”的意向性活动，是非心取代认识心对意识内容进行道德凝视，进而作出自律的修正。

意义活动是“心”的能力，“心”对事物的评价能力是先于经验的，无差别地存在于每个人之中。如此一来，“心”处于一个更深的层面上主导意识行为，检视意识本身。“格物”“正心”是主体意愿投射进意向性客体的过程，这一过程可以是向外的，亦可以是向内的。外向时，“格物正心”表现出对客体的评价能力，进而可以这样理解——人之本心，对被还原为意识内容的对象具有理解能力。内向时，“格物正心”是生成主体意图并将其编码为一个待发送的符号文本的过程。这种对意识内容的编码与解码的“心之所动”可称之为“意”。在此，“意”不能单单理解为是一种意念或是意识。^①由于“意”和“物”两个概念紧密相联，“意之所在便是物”的论断被不断地强调，“物”在这里是“意”直接作用的对象。于是，“意”是对心之内外的意识对象的一连串反应、解释行为，而不单是指意念、意识。“意”成为人心发送意义、解释意义的一种元语言行为。“意”的编码活动生成意图意义——“物”，等待以合适的符号文本进行表达，同时对被感知到的物质刺激（朱熹理学传统之中的“物”）进行解码，生成解释意义。“意”是人的纯然本心构筑现象世界的具体方式。进一步来看，“意”时时刻刻指向“物”，“物”只有在作为“意”之对象之时才可能具有意义。

而“意”作为“心之动”，又无时无刻同时与“人心”同处一个主体之下，王阳明曾在《传习录·下》中以一段颇有意境的描述来解释主体意向行为对于意义生成的影响：“你未看到此花时，此花与汝同归于寂，你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”^[479]只有在主体意欲视、听、言、动之时，被捕捉到的感知呈现才会被建构成意义。同时，阳明心学并未否认客观世界的存在，“未看花时”只是对象没有参与到此刻主体进行的意向性活动之中，山花所携带之意义并未就此消解，只是与主体“同归于寂”。一旦“花”不在

“心”的感知范围之内，就成为符号学之中的潜在符号。虽然此刻没有被赋予意义，但是一旦成为意识的对象，就可以被解释出无限涵义。从这个意义上看，阳明心学将意义与解释勾连在一起，意义不再独立于主体之外，而是全然依靠主体的意向行为吞吐信息，从而解构意义，故而可以说“心外无物”和“心外无理”。

在王阳明的心学理论体系中，“心”作为“意义器官”对于“物”具有双向的吐纳能力：把感知到的自然存在对象化进而开始意义的解码过程，同时也可以对意义编码生成意图意义，向外传输信息。“格物”之“物”的意义之一，就是“意”编码的结果，是有待发送的意图意义，经过“知行合一”形成具体的符号文本。在一般的符号学讨论中，意图意义无法回溯，只能从符号文本中推断而得，而解释意义则是接收者使用自己元语言解码而成的独特存在。在儒家的道德语境内，纯然本心对意向性客体的意义给予过程要以“止于至善”的诉求为标准元语言，故曰“诚意”。因此，意图意义反而是最重要的部分，体现为要求意图与文本的高度统一。一旦失去了诚信意图的支撑，再完美的符号文本都不具有道德的正确性，从而被取消了表意的合法性和有效性。对发送意图的重视，说明了在心学范畴之中，主体的意愿得到了充分的尊重。只有在主体有意识地发送意义之时，动作、行为、文本才可能成为有意义的符号行为。且看《传习录·上》中的一段：“天地生意，花草一般。何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”

在以上一段之中，王阳明已然从伦理判断的高度注意到意向行为对意义生成的重要性。是非善恶的标准全在于主体的意愿之中，观花用草看似是直接经验活动，也无法回避意向的参与，主体对于感知呈现只选取一部分进入自己的意义活动当中，成为典型的“片面化”过程，凡是主体不予解释的部分皆成为“噪音”。朱熹理想之中那些抛开了个别解释的“即物穷理”的状态

^①陈来认为：“阳明哲学中的‘意’，如果笼统地说，主要指意识或意念。”（陈来，《有无之境——王阳明哲学的精神》，人民出版社，1991年。）

在此彻底失灵,认识活动可能从一开始就被主体的意愿预设了结果,这种先于经验的判断在王阳明那里被定义为一种错误。但是,阳明心学之中也只是含混地以“谓之不作者,只是好恶一循于理,不去又着一分意思”来描述一种“善恶未发”公正的判断标准。

意图意义、文本意义和解释意义实际上是无法统一的,但正是其中存在的偏差让这三者的完美对应成了儒家文化中的重要道德理想。“自有内圣”的状态从伦理角度规定了主体意向活动的道德合法性,既然主体对于意义生成起着决定作用,那么只要主体在意义活动中使用的元语言系统符合儒家的道德标准,就可以在主体得到充分尊重的前提下近乎完美地统一了从前对立的“道心”和“人心”。当发送主体用恰当的符号文本表达了诚信意图又被他者完全接收和理解,就达到了王阳明所预想的“格物正心”的最高境界。

相对于朱熹为“格物”提出的“积习”方法,“诚意”则是王学中需要遵守的“格物”原则。当“格物”的实际意义转向“格心”,“诚意”在《大学》“八条目”之中便成为核心。“不诚无物”说明被主体忽视的感知呈现根本就不可能获得任何意义,这是心学范畴中对“物”的独特界定。“格心”“正物”在阳明心学之中是一组近似的概念,都表达着对主体意向行为方向的自律调整。它们首先是意识的活动,而所谓的“诚意”功夫可以这样理解:主体存在发送和解释意义的需求,而后通过“意”,使用一套元语言对意图意义进行加工,对感知呈现进行解释,在现象世界中反复斟酌,最终完成内外两个世界的意义活动。

三、“格物”在意义活动中的地位

从符号学角度解释朱熹的“格物”之说,可以认为物质世界是“理气”运行的结果,先在于物质的是充当“绝对精神”的“天理”。如此的世界观表明,对于朱熹来说,一切存在的根本原因就是“天理”,由“气”凝结有形的事物之中包含的“定理”都是不容许解释、具有神圣性的“天理”的一个组成部分,而世间万物之“定理”的总和就是“天理”本身了。

在符号学范畴中,“物”绝非一个单纯的“物质”概念。但是,由于大部分的符号都具有物质性^[327],朱熹的

“格物”对象恰恰可以相对单纯地理解为“物质”。可以将形而下世界中的“物”看作是携带意义的感知,是“形而上之道”在形而下世界的再现体,世间万物所共同承载的正是—个永恒的、超越的、绝对的意义。这个终极意义本身就是解释世界存在的方式,而自身无需任何理由。按照这样的世界观,“格物穷理”虽然对应了符号接收过程的开始,却在中途无法继续进行。一般来说,完整的符号意指过程需要符号、对象和解释项三个部分^[398]。而从“格物穷理”来看,由于“天理”的神圣性是先天排斥解释的,主体在接收符号文本之后就停留在了“呈位”阶段^{[3]120},而不能展开其表意潜力。“格物穷理”无法完美对应经典的符号过程,而旨在跳过个性化的解释直接发现、认识“天理至善”。单从对行为的规范、引导层面上来看,这更接近于一个信号的发送接收过程,它要求人以行动表达对信号的感知。就存养功夫来看,对解释意义的抗拒态度无法让“格物”这一认识活动有效内化,人始终处于被动的认识地位而不能进行意义活动。

“格物”二字在王阳明心学中兼有双重意涵,“格”可以自由出入道器之间,有时作为对携带意义感知的接收,有时是元语言机制的内在自律修正;“物”可以是由意识生发而出的意图意义,有时是经过对象化的自然存在。王阳明心学对现象世界重视的同时,也没有削弱理学传统“未曾离却事物”的朴素追求,肯定了物质世界的存在,却从“心”上说去。王阳明心学对“格物”的重新界定消弭了私心与天理曾经的隔膜,以“先验自我”替代“绝对精神”,形成物质世界意义的发生方式,构筑了一个与主体永远发生着活泼意义关系的独特范畴,用“格物正心”完成“内圣之学”。

见孺子入井而生恻隐之心,是孟子开拓出的儒家内在道德自律传统,人性本善驱使下的意图与行为都在这种道德自律性的统辖之内。在王阳明的心学体系中,对外部世界的判断标准,就是内在于人心的本然良知。从求“天理”到求“放心”,从心所欲任意而为仍能符合“止于至善”的道德准绳,这种修为本身就是对能力元语言提出的极高要求。人善意的表达关乎这种能力元语言是否恰当地对发送意图进行了表达,从而保证“知行合一”之处意义与符号文本的有机结合,要求“符

号接收者和这个发送者,必然共享一个世界……”。^①所有意义都是解释意义,对同一事物使用不同的元语言就可以产生不同的理解。面对开放的意义系统,主体将解释停留在何种层面之上,是其能力元语言作用的结果。一方面,将本然良知不断纯化成为更充分的符号主体,以便对特定的意义活动解释出更深层次的意义;另一方面,也有可能把更加丰富的内涵灌注到一草一木等自然之物上。此时,“格物”的过程就是以纯然本心拥抱世界、润泽万物。

在心学范畴中,“物”自身具有的弹性意义,使其可以同时出现在意义活动中接收与发送的两端而互不矛盾。人首先把握住了意义行为的主动性,积极地向外拓展表意活动。与此同时,作为接收者,人也从未丧失对意识对象的积极选择,从而牢牢占据着意义活动的主体地位。主体先要通过“格物”获得意向行为的明确方向性,完成解释行为的内在元语言系统设置,以形成独立的现象世界,其后方能开始对物质世界的探索。意向性活动可以取代认识活动成为生命展开的第一步,感知、认识世界的过程皆为人心所动,这个人心不再是得

天理而后生之心,而是可以自我修正的本然良知。

可以说,“格”是主体凝神于对象的动作,这一刻主体有意识地将焦点落在某思、某物之上,将其从嘈杂的环境中剥离,用“心之所动”锁定意识对象。“格物”内在包含了“正心诚意”两种有区别的符号过程,“正心”是开始对感知呈现进行片面化筛选的行为;“诚意”是主体能力元语言的运作过程,两者共同构成了意义生成的“格物”双向过程。

参考文献:

- [1]朱熹.朱子语类:卷一[M].北京:中华书局,1986.
- [2]朱熹.四书集注[M].北京:中华书局,1983.
- [3]赵毅衡.符号学[M].南京:南京大学出版社,2012.
- [4]王守仁.王阳明全集[M].吴光,等编.上海:上海古籍出版社,2012.

(责任编辑 周 骥)

^①见董明来《在现象学视域内对符号真值的分析——与赵毅衡老师商榷》一文,载于《符号与传媒》2012年秋季号第五辑,第25页。