

# 从解义到解味

## ——兼论宋儒的思想方法

贡华南

**摘要:**汉儒解经重言象而欲寻其原貌,魏晋玄学重经典之义而弃言象。二者皆重经典客观之义,同归于解义。宋儒解经即解味,欲通过经典之味而成就自身精神生命。从“寻孔、颜乐处”始,宋儒自觉发扬滋大解味精神。不重客观之义,而重内在感受,重消化、重体验,从自身生长出富含生命气质的理学,由此确立起解味思想。解味之可能,乃在于扭转佛学空寂一味观念,以天地万物为真实不虚,充满生机,且具有价值意味。新的世界观决定了新的思想方法,感应、格物、玩味、理会构成了解味的不同形态,此亦是宋儒独具一格的思想方法。

**关键词:**解义;解味;宋儒;思想方法

语词、文本都是(意)义与(意)味之统一体。“义”乃客观的、普遍的、公共的义理结构,可呈现于某个共同体,为某个共同体普遍接受,可说是普遍有效,亦可说其有可信性。“味”是文本的整体所散发出来、能够直接打动人者。它不以客观确定的形式存在,或许无章可循,或许似有还无。它在言之中,也在言之外。它“如在”,而仅为某种精神绽开,感之而可遇之,谓之“生成”可也。没有某种精神支撑与聚集,视之不得见,听之不得闻。

“解”是相对于“结”而言。“结”是精心地谋划、掩藏、设置,也就是我们所说的“立言”,或“立象(以尽意)”。按照儒家说法,真正的“言”或出于自己真实的德性(“有德之言”),或出于自己真实的理解(“造道之言”)<sup>①</sup>。所“立”之“言”其实就是自己生命的境界与气象。“象”非心所构想之“像”(心象),而是心所撷取之物象。“象”非有分有定有止之“形”,而是有动有静有形有体幽明有无之统一体。简言之,“言”或“象”是这个有味世界的呈现,也包含着作者对有味世界的期待与价值设想。一方面,呈现有味的世界乃是从有鲜活生命的个体出发;另一方面,对有味世界的期待与价值设想更是从真实的存在涌现。因此,“言”或“象”总是带着鲜活的个性,带着个体生命的气息、气质与气象。

“解”是解其“结”,即解开作者深情厚意所结成的文本,让其意义与意味一并涌现。深入文本,打开文本世界,让里里外外的意味一并透出,这是“解”的一般要求。“解”,一方面要深入文本,探明谋划义理结构,此为“解义”;另一方面,“解”要接近、熟稔作者之生命气息、气质与气象,敞开并领略其

**作者简介:**贡华南,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授(上海 200241)。

**基金项目:**本文系教育部基地重大项目“通过一超过:古今中西之争视域下冯契哲学研究”(16JJD720005)、江苏省“公民道德与社会风尚”协同创新中心、“道德发展智库”的阶段性成果。

<sup>①</sup> “有德之言”、“造道之言”,见程伊川:“言有多端,有有德之言,有造道之言。有德之言说自己事,如圣人言圣人事也。造道之言则知足以知此,如贤人说圣人事也。横渠道尽高,言尽醇,自孟子后儒者,都无他见识。”(程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第196页)

意味,此为“解味”<sup>①</sup>。“解义”为“先”,为基础,为准备;“解味”为“后”,为更高的阶段与归宿。“解味”要“解言”、“解象”,就是解“言”、“象”之“味”。解味者知味、得味,严格说,解味不仅属于“知”,由于自身参与到味的生成,得味者得到享受,生命被感动,进而被涵养。因此,解味更具有“行”的品格。

解义的目标或是文本的原义,或是文本的衍生义,此二者都是文本的客观之义。解味的目标是得文本之“味”,“味”并非纯粹客观的存在,而需要读者亲自到来才显现。学习者之解味不仅需要具有一定的品鉴能力,还需要以自己的精神生命复活经典以及圣贤的生命,并在自己的生命中使经典与圣贤的血脉得以演绎。简单来说,解味的终极目标乃是新的精神生命之成就。得其义者谓知书,得其味者谓知人,谓知音。得其义者下,得其味者上。

## 一、魏晋解义之自觉

秦火一烧,诸子著作皆残缺。汉武倡儒术独尊,寻找、收集、整理先儒著作成为首要任务。儒书经官府颁布、推行,成为价值准则与意识形态,担当起规范民众言行的重任,其实践功能得到不断地发挥。对于学者来说,“照着说”是对待经典唯一正确的态度;对于民众来说,“照着做”是唯一的选项。在此意义上,儒学自发地显示着“生命的学问”之特质。

东汉将孔子神化之后,群经成为只能接受而不能质疑或挑战的对象。“接受”成为对待经典的唯一选择,疏解词义、寻章摘句这些纯粹“接受”的方法成为解读的主导方法。执言、执象,且止于言、象,这样才能确保经典的神圣性。另一方面,汉儒视经典为价值源泉,以经典来治身,以经典主导身心之展开。经典对读者单向的施与和读者对经典纯粹的“接受”,此二者乃汉儒解经的一体两面。

三国尚名法之治,儒家经典失去其神圣性。道家、刑名家著作得到重视,但并没有升格为神圣经典。基于此,学者们对待经典的态度也相应发生了变化。膜拜、敬而受之并视之为价值之源与生命之基的态度与做法让位于理性的辨析、审查与探索,这种变化逐渐形成了一种新的精神方法:解义。

王弼对此有经典的论述:

夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象。象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。犹蹄者在兔,得兔而忘蹄;筌者在鱼,得鱼而忘筌也。然则,言者,象之蹄也;象者,意之筌也。是故,存言者,非得象者也;存象者,非得意者也。象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也;言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。然则,忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也;重画以尽情,而画可忘也。<sup>②</sup>

“言生于象”、“象生于意”之“生”表达出了“意”与“象”、“言”之间的相生关系。当然,“生”并非“创生”或“生育”,而是指“故”或“根据”。作为“故”或“根据”的“生”正是王弼所自觉由“然”升至“所以然”的“体”。如我们所知,王弼严格区分作为“然”的“形”与作为“所以然”的“体”,将之视为两个不同的层面。他主张“不能舍无以为体”<sup>③</sup>，“无”即“道”，而“道之与形反”<sup>④</sup>。故王弼主张“形虽大，不能累其体”<sup>⑤</sup>，而反对“见形而不及道者”<sup>⑥</sup>。因此，他自觉弃“形”而求“体”。在王弼观念中，“言”、“象”属于

① “解味”一词直得于曹雪芹,其在《红楼梦》第一回言:“满纸荒唐言,一把辛酸泪。都云作者痴,谁解其中味?”“辛酸泪”贯穿“满纸”,即使其义不可理喻(荒唐言),但知音会解出其中味——心酸、痴情。在中国思想世界中,“解味”与“味”、“玩味”、“体味”为同义词,文中所涉及诸词皆以“解味”论之。

② 王弼撰,楼宇烈校释:《周易注》,北京:中华书局,2011年,第414—415页。

③ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,北京:中华书局,2008年,第94页。

④ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第197页。

⑤ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第11页。

⑥ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第197页。

作品的“形”，理解了“形”并不意味着能理解其“体”。“意”乃“形而上”，或者说，“意”乃是使“形”成为“形”之“体”。“言”、“象”存“意”，但落于“言”、“象”而存言存象，则不知其所由生。得其所由生之“意”，则得其“所以然”，而不必在意“言”、“象”，此谓“得象忘言”、“得意忘象”。

《老子注》将“然”提升至“所以然”，即是其解经的主要方法与成就。王弼的“得象忘言”、“得意忘象”，反对以“言”、“象”淹没“意”。在他看来，“言”、“象”为“有”，即可见的、公共的“形”，“意”为“无”。但通过“言”、“象”之“有”（“形”）可以通达“意”之“无”（“体”）。“所以然”（作为“体”的“意”）可从对象自身之“然”（作为“形”的“言”、“象”）中推导出来，而无须自身生命参与，故从“然”到“所以然”的思维推进仍然属于“解义”范畴。

解义属于理智之事，能妙解者可谓才高，但不可谓德善。王弼注《老子》、《周易》天才卓出，但恃才傲物而为世人所疾<sup>①</sup>。郭象注《庄子》<sup>②</sup>才赡致高，但为人行薄<sup>③</sup>。这都表明，解义并不必投入整个生命，或者说，解义并没有自觉将所解视为有生命者，进而与之交融混化，以变化、成就自身的完美人格。这与汉儒视儒学经典为价值之源与生命之基形成了鲜明的对照。

## 二、宋儒解味之自觉

宋儒不再停留于“所以然”的追寻，在其解经过程中，已经将“所以然”与“所当然”结合起来。“所当然”是指“所以然”对人的规范作用，也就是我们现在所说的价值意味，故宋儒之“解经”主旨是“解味”。解义大体上是单向的，解味则是双向的互动。程颐直呼《中庸》“其味无穷，极索玩味”<sup>④</sup>。“其味无穷”是说，《中庸》不是僵死的教条，不是与己不相干的外在知识系统，而是对读者有价值有作用者。其有味，故能索读者玩味。《中庸》有味，《孟子》、《论语》更有味，因此，人们更应当以玩味的方式读之。程颢简截了当地称：“读书要玩味。”<sup>⑤</sup>以训诂方式读书，或单以脑袋记诵，书就成为外在于己的对象，作者亦被当作无生命的古人。人以玩味的方式读书，书中之味才能呈现出来。这点明了：解味经典不是单向向人施与，读者亦不是纯然被动地接受。经典与读者之间彼此交融、互相授受：经典不离读者，亦需要读者接受、践行；读者受用经典，亦以生命演绎经典精神，使经典与作者一同复活。

义、味之分自汉末魏晋始。其时，味觉压倒视觉、听觉，确立了中国思想的基本基调<sup>⑥</sup>。绘画之“澄怀味象”，书法之“味书”，诗论之“滋味说”（钟嵘），文论之“味文”，中医药以性味为物之类特征，等等。在味觉思想在各个领域勃兴的同时，佛学以“苦谛”为先也深深打动了中国人的心灵。宋儒在世界观与方法论层面同时超越魏晋与隋唐，一方面将“解义”推进至“解味”；另一方面，以“乐”扭转“苦”，从而自觉完成了中国精神的重建。

朱熹特地将二程读《论语》、《孟子》方法辑出，放在《论语集注》前，自觉将“解味”作为解经的基本方法。我们就以朱熹所辑出的程子材料为主，来考察二程的解经方法：

① “(弼)颇以所长笑人。故时为士君子所疾。……弼为人浅而不识物情。”(何邵：《王弼传》，陈寿：《三国志》卷二十八《魏书·钟会传》附《王弼传》裴注引，北京：中华书局，1982年，第795—796页)

② 郭象注《庄子》的思路用其自己话说即是“要其会归而遗其所寄”(郭象注，成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011年，第2页)，这与王弼“得意忘象”方法大体一致。不同于王弼将“形”（“然”）与“体”（“所以然”）相割裂，郭象认为，每一个“形”（“然”）都内在地有一个“体”（“所以然”），故万物皆可“自化”、“自尔”。

③ 《晋书·郭象传》载：“向秀于旧注外而为解义，妙演奇致，大畅玄风，惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落，然颇有别本迂流。象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。”(房玄龄等撰：《晋书》卷五十《郭象传》，北京：中华书局，1974年，第1397页)

④ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第222页。

⑤ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第140页。

⑥ 关于诸感官之争，及味觉最终占优的历史脉络，请参考贡华南：《中国早期思想史中的感官与认知》，《中国社会科学》2016年第3期。

某自十七八读《论语》，当时已晓文义。读之愈久，但觉意味深长。<sup>①</sup>

通晓文义，为解书第一步，不晓得文义，则势必远离书之意。但知文义不必晓其意，文义并不是儒者读书的终极目的。程颐这里明确地把“得意味”作为其读《论语》的目的。“意味”是指对象对人的精神价值，程颐对此解释道：“读书者，当观圣人所以作经之意，与圣人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者，句句而求之，昼诵而味之，中夜而思之，平其心，易其气，阙其疑，则圣人之意可见矣。”<sup>②</sup>在程颐看来，“意味”即“圣人所以作经之意，与圣人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者”。意味乃圣人有而我无者，不仅如此，此圣人之所有对“我”又是可引导我入圣域者，故对我拥有无限的感召力（意味深长）。所以，意味不是对象自身静态的结构、性质，而是对读者开放，读者与所读之间相遇而感应并涌现者。经典之意味，其自身内在具有一种召唤人的气象；但此召唤人的气象并非现成地摆在目前，它需要读者感而应之才能呈现出来。召唤一相遇一感应，对象授而我受，对象召而我就，我感而对象应，授受、召就、感应非一蹴而就。在程颐的观念中，孔孟著作意味深长，我亦需要昼昼夜夜味之，同时平心易气阙疑，才能得其意味。

味觉活动的特征是自己自觉收平与对象的距离，彼此相即相融。程颐鼓励玩味《论语》，也不断强调读者自觉收平自己与孔子弟子的距离，将自己当作孔门弟子，直接与圣人交接。他说：

但将圣人言语玩味久，则自有所得。当深求于《论语》，将诸弟子问处便作自己问，将圣人答处便作今日耳闻，自然有得。孔、孟复生，不过以此教人耳。若能于《语》、《孟》中深求玩味，将来涵养成甚生气质！<sup>③</sup>

“玩味”之“玩”乃收敛功利实效精神，以无功利、非实用的态度进入与展开。将诸弟子问题当作自己问题，将圣人之答当作是对着自身问题而施与的教导，以此将自己置身《论语》内部，将圣人言语当作生命之营养，这样读书，自己才能真正有所得。其得不仅是指解理智之惑，而且是能够涵养气质，成就更高的生命境界。“玩味”需要自身生命向圣贤敞开，也需要将圣人言语还原成直指生命之药方，此即“切己”。程子反复强调这一点：

凡看《语》、《孟》，且须熟读玩味。须将圣人言语切己，不可只作一场话说。人只看得此二书切己，终身尽多也。<sup>④</sup>

让圣人教导直接入身入心，让自家生命沐浴在其中，得其养料，而不断完善。

玩味的目的既要明义理，又要别是非，也就是要把理涵养于心。“格物亦须积累涵养。如始学《诗》者，其始未必善，到悠久须差精。人则只是旧人，其见则别。”<sup>⑤</sup>玩味、涵养是个展开过程，得味多，理义养人则见识高，气质变化而境界高。人在形体上仍旧，生命却日新，在程子看来，这才是读圣贤书之妙用。所谓“读《论语》，旧时未读是这个人，及读了后又只是这个人，便是不曾读也”<sup>⑥</sup>，读一定要以之作用于自家生命，由此改变自身。视之为与己不相干之事，此为儒者所深戒。

每个人涵养有别，体物有别，在程氏看来，此即造成“意味气象”之别。“所谓‘日月至焉’，与久而不息者，所见规模虽略相似，其意味气象迥别，须心潜默识，玩索久之，庶几自得。学者不学圣人则已，欲学之，须熟玩味圣人之气象，不可只于名上理会。如此，只是讲论文字。”<sup>⑦</sup>“意味气象”乃是圣贤真正生命，呈现于文字、著作，学者的任务就是透过文字、著作，以自身生命契接圣贤生命，以自己的生命感应、迎接经典，经典于是向人敞开，进入学者的真实生命。这种双向感应，彼此相融相即，正是

① 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第261页。

② 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第322页。

③ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第279页。

④ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第285页。

⑤ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第164页。

⑥ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第261页。

⑦ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第158页。

解味之实质。程氏以这种方式接续着儒学命脉,并以味之长短别儒释:“圣人之言依本分,至大至妙事,语之若寻常,此所以味长。释氏之说,才见得些,便惊天动地,言语走作,便是味短。”<sup>①</sup>“味长”故受用长,“味短”即意味着滋养有限。

解味的前提是自身有品味能力、气质、气象,即自身是一个有品味的生命体,能够与圣贤、经典“对味”(如周敦颐“寻孔、颜乐处”,程颢“自十五六时,与弟颐闻汝南周敦颐论学,遂厌科举之习”<sup>②</sup>)。解味指向当下生命与生活,既为当下生命提供营养,也为当下生活提供价值目标。对宋儒来说,这个品味能力、气质、气象即如理而在。通过修行工夫,身心如理,始可“理会”物理,始可理会圣贤之意味(如“孔颜之乐”)。

修行是个过程,解味也是个过程。解味展开为“对味”,进而“玩味”、“得味”。“得味”则得营养,藉此可变化气质,修成更高的品味,进而可获得更多的理味、道味。由此,圣贤通过知音而降临,经典通过人格气象而复活。圣贤与经典一道催生新的生命,此为解味之“济”。

朱熹继承程子读书法,对“解味”作了大量细致的发挥。比如,朱熹说:

《论语》难读。日只可看一二段,不可只道理会文义得了便了。须是子细玩味,以身体之,见前后晦明生熟不同,方是切实。<sup>③</sup>

解味的前提是经典与自身之间距离的消弭,“生”意味着彼此有隔,“熟”则表明彼此无隔。同样,书读得“快”则经典与自身之间来不及接触,或接触不深,这同样无法让自身与经典深度融合。熟读,慢慢玩味,道理自然出,由此经典之意味才能源源不断地涌现。得其意味是首要目标,实现这个目标则需要一些必要的准备。对于读书来说,需要“看”,需要“熟读”。书与人的距离打破,才能得其意味。

宋儒很喜欢用“理会”一词,比如朱熹说:“只有两件事:理会,践行。”<sup>④</sup>就外延说,与践行相对的理会相当于广义的“知”,即与他者交接、融摄,对他者的领悟与通达,将他者体之于身。在此意义上,理会即格物,也就是玩味。朱熹将此作为区别于汉儒的思想方法,详尽阐发并极力推行。他说:

读书,须要切己体验。不可只作文字看,又不可助长。学者当以圣贤之言反求诸身,一一体察。须是晓然无疑,积日既久,当自有见。但恐用意不精,或贪多务广,或得少为足,则无由明耳。读书,不可只专就纸上求理义,须反过来就自家身上推究。秦汉以后无人说到此,亦只是一向去书册上求,不就自家身上理会。自家见未到,圣人先说在那里。自家只借他言语来就身上推究,始得。今人读书,多不就切己上体察,但于纸上看,文义上说得去便了。如此,济得甚事!……因提案上药囊起,曰:“……将已晓得底体在身上,却是自家易晓易做底事。解经已是不得已,若只就注解上说,将来何济!”<sup>⑤</sup>

在朱子看来,将经典仅仅看作文字,或将经典所载视为外在于自家生命的客观道理,这是秦汉人之歧途。经典记载着圣贤亲身经历之事件,其所阐发的道理亦是圣贤自身的道理。因此,从纸张上的文字回到实实在在的道理,从训诂注解回到在自家身上切要处理会,遂被确立为宋儒独特的思想方法。

自家身上具有道理,圣人所教的道理就内容说与自家身上的道理相一致,但形式上,一道理在外,一道理在内。学与问就是两道理之聚——“会”<sup>⑥</sup>,以己会圣人,以圣人会己,由会而通,以开启自己的真生命。所谓“真生命”是指出乎道理、合乎道理,与道理相通达的生命。“理会”由“切己”工夫

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第153—154页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷四二七《道学传一》,北京:中华书局,1985年,第12712、12716页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第433页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第149页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第181页。

⑥ 用朱熹自己的话说就是:“会,谓理之所聚而不可遗处。”(朱熹撰,廖名春校释:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第231页)

人,逐步“体认省察”,道理为我所受用,最终成为“自家物事”<sup>①</sup>。所谓“自家物事”当然不是说,道理属于个人,而是说,道理成为自己真实的生命。

由粗至精,由小至大,只有通过切入性的味来实现。即玩味文字,玩味所说,玩味接物,这样既可理会其粗,也可理会其精。玩味首先需要领悟圣贤之意味,得其意味同时是一个吸收、消化意味的过程,消化就是将圣贤之意体之于身<sup>②</sup>。

朱子曰:

大凡为学,须是四方八面都理会教通晓,仍更理会向里来。譬如吃果子一般:先去其皮壳,然后食其肉,又更和那中间核子都咬破,始得。若不咬破,又恐里头别有多滋味在。若是不去其皮壳,固不可;若只去其皮壳了,不管里面核子,亦不可,恁地则无缘到得极至处。大学之道,所以在致知、格物。格物,谓于事物之理各极其至,穷到尽头。若是里面核子未破,便是未极其至也。如今人于外面天地造化之理都理会得,而中间核子未破,则所理会得者亦未必皆是,终有未极其至处。<sup>③</sup>

真正的“格”需做到表里精粗无不到,既要去其“皮壳”,也要咬破“核子”。“皮壳”不是与本质相对的“现象”,而是“表”,其自身有其滋味;“核子”不是物之唯一的“本质”,它是“里<sup>④</sup>”,是“精”。较之皮壳,核子“别有多滋味在”,乃是理之极至处。对“核子”,需要“咬破”。“咬破”就是“尽”,就是“切己”之“切”。不过,在朱子看来,“切”字还不够,“尽”才是为学之极至处:

“致知,是推极吾之知识无不切至”,“切”字亦未精,只是一个“尽”字底道理。见得尽,方是真实。如言吃酒解醉,吃饭解饱,毒药解杀人。须是吃酒,方见得解醉人;吃饭,方见得解饱人。不曾吃底,见人说道是解醉解饱,他也道是解醉解饱,只是见得不亲切。<sup>⑤</sup>

“吃”是摄物入己,是己之欲与物之性合,如此方见物之亲切。在朱熹,格物之格首先是“至”<sup>⑥</sup>,但“至”不仅仅是“接”,而且是“尽”<sup>⑦</sup>。“至”、“尽”还比较含混,其实就是“咬破”、“吃”,也就是“内外之理合”。当然,能玩味、得味者自身需要调整精神态度,这样才能保证解味正常展开。朱熹对此也多有交代,他说:

读书,放宽著心,道理自会出来。若忧愁迫切,道理终无缘得出来。<sup>⑧</sup>

大学须自格物入,格物从敬入最好。只敬,便能格物。敬是个莹彻底物事。<sup>⑨</sup>

解味者是个“放宽着心”的人,是以“敬”在世的人,是有理有性有情的人,而不是悬置理性情的纯粹直观者,这是解味者的一般特征。解味的展开,需要主动以宽心、诚敬态度迎接经典,并以此态度融入经典的世界之中。如此方可接受、吸收、消化其中之理味,进而涵养、成就自身精神生命,并最终完成圣贤精神生命之重建。

① “今只是要理会道理。若理会得一分,便有一分受用;理会得二分,便有二分受用。理会得一寸,便是一寸;一尺,便是一尺。渐渐理会的,便多。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第157页)理会即玩味,故有受用。

② 具体说就是存理去欲:“圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。天理明,自不消讲学。人性本明,如宝珠沉溺水中,明不可见;去了溺水,则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了,便是明处。只是这上便紧紧着力主定,一面格物。今日格一物,明日格一物,正如游兵攻围拔守,人欲自消除去。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第207页)格物是为了销铄人欲。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第415页。

④ 朱熹对“里”有细说:“里便是就自家身上至亲至切、至隐至密、贴骨贴肉处。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第323页)“表者,人物之所共由;里者,吾心之所独得。表者,如父慈子孝,虽九夷八蛮,也出这道理不得。里者,乃是至隐至微,至亲至切,切要处。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第325页)

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第391页。

⑥ “格物。格,犹至也,如‘舜格于文祖’之‘格’,是至于文祖处。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第283页)

⑦ “格物者,格,尽也,须是穷尽事物之理。若是穷得三二分,便未是格物。须是穷尽得到十分,方是格物。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第283页)

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第164页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第269页。

### 三、解味何以可能

宋儒解味之所以可能，乃在于新的世界观之确立。具体说，对天地万物的重新理解与规定、与天地万物交往之新态度与新的方式之确立，为解味提供了具体的思想条件与根据。因为解味不仅被理解为通达经典的不二法门，同时也被理解为儒者对待世界万物的基本态度与方式，或者说，乃儒者的存在方式。

周敦颐扭转佛学空寂一味观念，开创了宋儒的精神方向。他认为世界万物真实不虚，且充满生机，具有价值意味。所以，人与物都值得尊重与留恋。宋儒强调理之所当然，其内涵正是万物的价值意味。在新的世界中，重要的不是客观之理（实然与所以然），而是其价值意味（所当然）。新的世界观决定了新的思想方法，他们所提倡的观（邵雍）、感（张载）、格物、玩味、理会，构成了宋儒独具一格的思想方法。从寻孔颜乐处始，不止于客观之意，而重内在感受，重消化、重体验，从自身生长出富含生命气质的理学。

在实践上，周敦颐自觉欣赏宇宙万象。比如程颢回忆他：“窗前草不除去，问之，云：‘与自家意思一般。’”<sup>①</sup>可以看出，周敦颐自觉规避佛教“缘起说”（包括业感缘起、赖耶缘起、如来藏缘起、法界缘起等）对宇宙万象的拆除、解构，而将万象（如莲<sup>②</sup>、窗前草等一花一草）视为富有活泼生机之存在。即是说，一花一草与“自家”一样都是独立的、完整的整体，它们独立自足，不可还原，也不必还原。这就在世界观与方法论上自觉扭转了佛学人“无我”，物“无自性”之空寂一味说。这就为宋儒确立了一崭新的思想方法。“寻孔颜乐处”<sup>③</sup>，正是这一思想方法之具体应用。具体说，这个方法就是，在圣贤之言中求得得意，以圣贤精神滋养自己精神，以自身生命演绎儒家精神。同时，以“乐”而非“苦”作为在世之基本态度，也确立了宋儒思想的精神方向与崭新的思想方法，包括以成就精神生命作为经典诠释的指向之道路，同时也用精神生命复活了作为精神生命载体的范畴。

邵雍在《观物内篇》中自觉立足于儒家立场重建“物”，而对“物”的内涵与外延都进行了界定。从外延说，“物”包含“天”、“地”、“人”，以及金木水火土、动植物等一切存在。天有阴阳、四时，一阴一阳交，有天之用。地有刚柔、四维，一刚一柔交，有地之用。天生于动，地生于静，一动一静交，天地之道尽之。寒暑昼夜交，天之变尽之；雨风露雷交，地之化尽之；性情形体交，动植之感尽之；走飞草木交，动植之应尽之。天地万物由此变化无穷，感应不已。人为物之至，圣人人为人之至。天地万物不再被视作随众缘而起之虚幻，正因为其不断变化与感应，故天时地理人情都真实无妄。此变化无穷、感应不已的天地万物乃唯一的天地万物，此天地万物之外、之后不存在其他天地万物。我们能知、能言的就是这个天地万物，谈这个天地万物之外之天地万物者为妄人、妄言、妄知<sup>④</sup>。

邵雍自觉重建“天地万物”，同时从方法层面入手，展开了对儒家思想方法的重塑。佛教有“肉眼”、“天眼”、“慧眼”、“法眼”、“佛眼”之说（《金刚经·一体同观分第十八》），将“观”视作涅槃二法门之一。邵雍基于重建的天地万物，针对佛家之“观”法，力主“观物”说。其所谓“观”不是以“五眼”观，也不是“一心三观”（空观、假观、中观）之“心观”，而是“理观”。他说：“天所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目而观之以心也，非观之以心而观之以理也。”<sup>⑤</sup>邵雍这里区分了几种观物方式：“以目观之”、“以心观之”、“以理观之”。“以目观之”即用眼睛捕捉物体的形状、色彩；“以心观物”即以我

① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第60页。

② 佛教亦推崇“莲”，义有二：出水（出离泥浊而清静）与开敷（能开真理）。周敦颐则取其“出淤泥而不染，濯清涟而不妖”的君子品格。莲“中通外直、不蔓不枝，香远益清”，此品格标识着这个世界的一花一草本身就具有价值，其本身就是目的。因此，可以说，周敦颐对“莲”的欣赏直接针对佛学义，而且扭转了佛学义。其用心实深远可嘉！

③ 程颢尝曰：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”（程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第16页）

④ 以上内容参见邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中华书局，2010年，第1—8页。

⑤ 邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，第49页。

这个特定的、有情有性的存在视角观看事物；“以理观之”即从物之理出发观看事物。“以目观”与“以心观”属于“以我观物”；“以理观”属于“以物观物”。不过，身物一体，因而，邵雍所说的“物”不是独立的实体，所谓“理”也不是物自身所特有的属性、结构或其运动规律，它与人之身相通，因而，它并没有独立自存的特质。在邵雍看来，我亦人，人亦我，我亦物，返回自身，即可知人、知物。因而，邵雍的“以物观物”并不是“客观”（悬置个人情意、信念等存在特征，以纯粹理性观物），甚至也不是“类观”（以人类的立场观物）。“观物”最终都落实到“观身”，“观物”即“反观”。

邵雍肯定只有一个“天地万物”，张载则在《西铭》中自觉构建了一个在中国的“西天世界”，所谓“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处”。这一整套的世界不再是一个才性的世界，而是一个充满温情的家庭。大君是嫡长子，大臣是他的家相。在这个世界中，所有的人，人与人之间，都能感同身受。可以说，张载的《西铭》所构建出来的是伦理化的世界，并以这样一个精神世界来代替魏晋以来传入的佛教化的西天世界。有了这个世界，我们不再向往西方的极乐世界。或者说，在我们的东土就可以实现这样一个理想的极乐世界。这个世界与《礼运》篇构建的“小康”、“大同”有承续的关系，其核心是理、理一分殊<sup>①</sup>。在这个世界中，我们与人打交道是真实的、实在的，与物打交道也是真实的、实在的，我们孝顺父母、过日常生活都可以获得终极的满足。这个世界中的物乃是我们每天都交往的朋友（物与）。

对于思想方法，张载同样复活了汉人自己的精神传统。他首先将“体”、“感”与“闻见”区别开来。“闻”、“见”之展开皆以人与对象之间保持距离为前提，即将“我”与“物”分割为“二”，其所把握的都是“非我”之事物确定的特征。以“我”与“非我”的划分为前提，“闻”把握“非我”之音声，“见”把握“非我”之形色。故“闻见”实质上是对事物的认知性把握。在张载观念中，“体”、“感”不能以“闻见之心”为“心”，也不能以“闻见”为“用”，即将“感”引向认知。“体”、“感”的展开首先应当“视天下无一物非我”<sup>②</sup>，即打开自心，视天地万物为“我”，由此“体”、“感”天下之物。所谓“体物”、“体身”之“体”，是指在物我一体前提下，人将物、身体之于身心。

在张载看来，“感”为“咸”，以“合”为基本特征，此正是解味之本质。他说：

天包载万物于内，所感所性，乾坤、阴阳二端而已，……有无一，内外合，此人心之所自来也。若圣人则不专以闻见为心，故能不专以闻见为用。无所不感者虚也，感即合也，咸也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性，乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。感者性之神，性者感之体。<sup>③</sup>

张载以“感”作为世界万物基本存在方式，也将“感”作为理解世界万物的基本方式。天地万物皆无须臾之不感，人亦以“感”的方式在世，也以“感”的方式待物。“感”并非人单向的认知，而是人与另一个与己一而异的他人、物之间相互的给予。在这个“合异”过程中，不以有限的闻见之心为心，而以大公无私之“性”为“体”。把“性”确立为“感”之“体”，因为“性”不以“闻见”为用，不以闻见所限，因此能够保证自身之“感”顺畅展开。所“感”者为“对象”，每个“象”自身亦有相互感应激荡之二端，“万象”由此生生不已。通过“感”，张载一方面将天地万物理解与规定为相互感应与激荡者，由此赋予了天地万物以无尽的生机；另一方面，“感”也被理解为人通达天地万物的必要的思想方式。万物自身有无尽的生机，并随时向人敞开，吸引人与之相就，对人而言即有价值意味。人以“体”、“感”等方式迎接、亲近万物，与之相即相融，此即以咸万物、味万物。简言之，“感”即解万物之味。

① “理一分殊”同样是对魏晋玄学的回应。如我们所知，王弼以“一本”息“万殊（理）”，郭象以“万殊（理）”（独化之理）消“一本”，“一本”与“万殊”被不同方式割裂为二。宋儒以“理一分殊”方法将“理”贯彻“一”与“万”，真正实现了“理”之一统。

② 张载著，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第24页。

③ 张载著，章锡琛点校：《张载集》，第63页。



二程师侍茂叔,将其所开创的精神方向光大。明道曰:

吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。<sup>①</sup>

“天理”为二程思想核心,此正是他寻孔颜乐处之所得;天理乃是程氏之生命契接孔颜生命所创生出来的新的精神生命。当然,这不是说,天理乃程氏私家所有,程氏曰:

天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不损。<sup>②</sup>

万物皆只是一个天理,己何与焉?<sup>③</sup>

“不加不损”表明天理的客观性、恒常性,“只有一个天理”表明天理的绝对性。天理恒常与绝对并非意味着它是一个对人人都具有现实性、光辉辉的物事。天理之呈现恰恰需要人去体贴,“自家体贴”标示出了穷理之路径。所谓“体贴”不是客观的认知,不是从无到有之发明,而是修持之于身。

修持于身之可能,乃在于万物皆有理,有理之万物间彼此相互感应。所谓:“天地之间,只有一个感与应而已,更有甚事?”<sup>④</sup>人亦有理,以己之诚敬感万物则己与物之理通,通物理即可得其理。

二程不仅像张载一样谈“感应”,而且将《大学》中的“格物”拎出,加以特别理解与强调。何谓“格物”?程氏以“至”解“格”,认为:“致知在格物”。格,至也,穷理而至于物,则物理尽。”<sup>⑤</sup>格是至,即人至于物。不过,人之至并非带着好奇而至,亦非不带任何成见而直观物理,而是带着“诚意”,带着“理”至于物。所以,程氏格物说不是要做客观的认知。既然物理非一物本身所有,穷究事事物物之理即为多余,只须一事一物上穷尽即可。万物皆是一理,穷得一物一事之理,进而类推,即可格得物理。

物理与人理通,穷物之理也就是穷人之理,穷人之理也就是尽人之性,因为物我之理本一:“物我一理,才明彼即晓此,合内外之道也。”<sup>⑥</sup>物理在外,与人有隔;人理在内,与身同在。因此,格物之理,不若格人自身之理,后者切己,对自身生命尤其重要。

“格物”乃是与“致知”、“诚意”、“正心”为一体的在世方式。用今天的术语说,格物是认识论与伦理学的统一。也就是说,格物既不是纯粹的认知,也非纯粹的伦常,乃是伦理化的认知,或者说是认知化的伦理。格物的这个思想特色是儒家思想的理论自觉,朱熹深明此义,他说:

这个道理,自孔孟既没,便无人理会得。只有韩文公曾说,又只说到正心、诚意,而遗了格物、致知。及至程子,始推广其说,工夫精密,无复遗憾。<sup>⑦</sup>

为了阐发其格物思想,朱熹特地补上了《大学》之“格物致知传”:

所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。<sup>⑧</sup>

在朱熹看来,格物致知正心诚意修身齐家治国平天下才是完整的儒家,孔孟之后,这个传统中断了。到了程子,这个传统才重焕生机。尽管朱熹把“博学,审问,慎思,明辨”,皆纳入格物之属<sup>⑨</sup>,但较之《大学》之其他条目,对格物的关注无疑是其思想之彪炳处。格物的最大特征是对外物的关注,因此

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第424页。

② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第31页。

③ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第30页。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第152页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第21页。

⑥ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第193页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第421页。

⑧ 朱熹:《四书章句集注·大学章句》,北京:中华书局,1983年,第6-7页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第421页。

强调格物的意义在于,将注重人伦日用的儒家之视界拓展至家国天下之外。朱熹补格物传,表明宋儒对认知方法、认知态度之高度自觉。格物保持着对世界的开放姿态,通过格物而致知,使人保持着对世界万物的通达关系。他说:

外物亦是物。格物当从伊川之说,不可易。洒扫应对中,要见得精义入神处,如何分内外!<sup>①</sup>在这里,朱熹将物的最朴实的意义凸显出来,拒绝将外物销融入内,保留住外物,也就保留住了通达万物的路径。不过,通达万物却不是以万物为目的,更不能以万物作为精神归宿。

格物者,如言性,则当推其如何谓之性;如言心,则当推其如何谓之心,只此便是格物。穷理格物,如读经看史,应接事物,理会个是处,皆是格物。只是常教此心存,莫教他闲没勾当处。公且道如今不去学问时,此心顿放那处?格物,须是从切己处理会去。待自家者已定叠,然后渐渐推去,这便是能格物。‘格物’二字最好。物,谓事物也。须穷极事物之理到尽处,便有一个是,一个非,是底便行,非底便不行。凡自家心身上,皆须体验得一个是非。若讲论文字,应接事物,各各体验,渐渐推广,地步自然宽阔。<sup>②</sup>

从对象说,格物之物指“眼前凡所应接者”,不仅包括所应接之物,还包括所应接的事。从内容说,格物之格不仅指察识事物之名,如性、心,更重要的是指,推致“如何谓之”,即推致事物之所以然(如朱熹所常言“天之所以高,地之所以厚,鬼神之所以幽显”等),即事物之理。由此看,格物有其认知面向。

圣人只说“格物”二字,便是要人就事物上理会。且自一念之微,以至事事物物,若静若动,凡居处饮食言语,无不是事,无不各有个天理人欲。<sup>③</sup>

不过,格物之认知非纯粹求知,物理之中有“是”有“非”。“是非”指事物对人的意味,也指人的相应态度,包括“所当然”(“应该”与“不应该”)。人对事物的态度是了便是“天理”,不是便是“人欲”。“人欲”即是从一己之私欲出发,使事物屈从于自己的私欲,而不是依照其理展开。“以诚格物”即是天理,也就是以诚待物,以其理待之,使事物各得其当。

他内外未尝不合。自家知得物之理如此,则因其理之自然而应之,便见合内外之理。目前事事物物,皆有至理。如一草一木,一禽一兽,皆有理。草木春生秋杀,好生恶死。‘仲夏斩阳木,仲冬斩阴木’,皆是顺阴阳道理。……非其时不伐一木,不杀一兽,……此便是合内外之理。<sup>④</sup>所格为“春生秋杀,好生恶死”、“阴阳道理”、“万物均气同体”等对象,相应地,人因理而应之,顺理而为。所格虽在外,人之顺应间已将之笼罩涵摄,即由人之内而合其外,此即“合内外之理”。以“合内外”为基本特征,“格物”之“格”与“感通”之“感”显然同义。基于此,朱熹一再使用“感格”一词:“然人死虽终归于散,然亦未便散尽,故祭祀有感格之理。先祖世次远者,气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙,必竟只是一气,所以有感通之理。”<sup>⑤</sup>“感格”指的是祭祀中祭祀者对待先祖的方式。感格即感通,祭祀者以诚敬感格<sup>⑥</sup>,即以诚敬与先祖相互感应。

对于人来说,内外合的最大困难是“如何合”问题。识阴阳而与其时固好,但在实际生活中,利用而非欣赏、观看决定了人必须掌握对于万物的实践性操作性知识。朱子说:

一身之中是仁义礼智,恻隐羞恶,辞逊是非,与夫耳目手足视听言动,皆所当理会。至若万物之荣悴与夫动植小大,这底是可以如何使,那底是可以如何用,车之可以行陆,舟之可以行水,

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第407页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第284页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第287页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第296页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第37页。

⑥ “能尽其诚敬,便有感格,亦缘是理常只在这里也。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第46页)

皆所当理会。<sup>①</sup>

掌握了“如何使”、“如何用”，才能够真正做到“合内外”。“如何使”、“如何用”其实就是万物对于人的意味，关注万物“如何使”、“如何用”即是关注万物对于人的意味，而不是物自身独立自存的客观属性。

以万物为精神归宿即宋儒所说的“外驰”，朱熹对“外驰”之病颇有警觉，为此，他甚至严格规定了“内外”的比例：

内事外事，皆是自己合当理会底，但须是六七分去里面理会，三四分去外面理会方可。若是工夫中半时，已自不可。况在外工夫多，在内工夫少耶！此尤不可也。<sup>②</sup>

对外的工夫不能过半，过半则为“非”。这种观念看似僵化，但较之对外物的漠视，已经难能可贵<sup>③</sup>。当然，我们应当注意的是，对外物的理会，所谓格物，所追求及所得者并非是关于外物自身的属性、结构等客观性质，而是对人有意味者。所得是对人有意味者，故物理与人心之理非二理，而是一理，朱熹说：

格物、致知，彼我相对而言耳。格物所以致知。于这一物上穷得一分之理，即我之知亦知得一分；于物之理穷二分，即我之知亦知得二分；于物之理穷得愈多，则我之知愈广。其实只是一理，“才明彼，即晓此”。<sup>④</sup>

物之理即我之理，我之理即我的当行之则。尽得物理，又可得当行之则。因此，格物追寻的不是关于外在世界的客观知识，不是“外驰”，而是“己事”，故可说是修养方法。但这又不仅仅是修养方法，同时也是对外在世界的一种态度与知见，即将外在事物与自身看作息息相关者：

而今只且就事物上格去。如读书，便就文字上格；听人说话，便就说话上格；接物，便就接物上格。精粗大小，都要格它。久后会通，粗底便是精，小底便是大，这便是理之一本处。而今只管要从发见处理会。且如见赤子入井，便有怵惕、恻隐之心，这个便是发了，更如何理会。若须待它自然发了，方理会它，一年都能理会得多少！圣贤不是教人去黑淬淬里守著。而今且大著心胸，大开著门，端身正坐以观事物之来，便格它。<sup>⑤</sup>

格物既是一种修养方法，也是一种认知方法。格物者以敬为精神准备，而不是悬置格物者，所格者不是无主体之知，而是有主体，有我之知。对于儒者来说，以诚敬在世，以诚敬格物乃是其基本追求与内在要求。读书是格物，接物是格物，做事是格物，穷理也是格物。敞开心胸，有物来便格，一切皆是格物。我们当然也可以说，接物、处事、穷理、格物皆是玩味、解味。换言之，格物亦是解味万物的方式。

宋儒从反对、超越佛学“空寂一味”始，重建生机盎然的万物（周敦颐、邵雍），进而将物理解与规定为与人亲善者（如张载之“物与”）、内含价值意味者（程朱之“物理”皆包含“所当然”）。与此相应，以诚、敬方式感、格、味、理会成为与万物交接的基本方式，也构成了人在世的基本方式。不妨说，解味乃人的基本存在方式，以解味方式对待经典不过是其存在方式的具体展开<sup>⑥</sup>。

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第394—395页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第406页。

③ 历史地看，王弼通过言意之辨，扭转了汉儒钻进旧纸堆的精神趋向，而注目“意”——意义。但王弼区分了“然”与“所以然”，将万物视为“然”，而贬抑了万物之实际存在。宋儒重建有价值意味的万物，朱熹的格物说正是此思潮的重要推进者。

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第399页。

⑤ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第286页。

⑥ 陆九渊说：“君子之道，淡而不厌。……有滋味便是欲。”（陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第460页）以解味方式展开自身，内含着对解味的约束、规范，比如，私人性味觉被控制，通过涵养、变化气质，以敬在世。以敬取物，对物之意味的择取，并以之成就自身，这构成了儒家式味觉思想的基本特征。

#### 四、余论：格物与解味

“格物”如何理解？20世纪以来，随着对西方知识体系的接受，国人对于格物越来越陌生，对其理解也越来越困难。尝试理解格物者不乏其人，却由于各自立场的差异，对格物的理解呈现言人人殊之态。冯友兰将格物解为“修养方法”，贺麟将格物解为“直觉”，牟宗三将格物解为泛认知主义方法，张立文将格物解为体知，等等。显而易见，现代哲学对格物的解释正逐渐接近格物的实质。

首先意识到格物问题的是冯友兰。他认为朱子的“格物”不是求知识之科学：

朱子所说格物，实为修养方法，其目的在于明吾心之全体大用。即陆王一派之道学家批评朱子此说，亦视之为一修养方法而批评之。若以此为朱子之科学精神，以为此乃专为求知识者，则诬朱子矣。<sup>①</sup>

将格物区别于近代以来的科学知识体系，这是非常准确的判断。类似的表达不绝如缕，如劳思光说：

“格物”仍非求取经验知识之意，且‘格物’之目的并非求对经验世界作客观了解，与经验科学之为求知而求知实不相同。是以，无论赞成或反对朱氏之学说，凡认为朱氏之“格物”为近于科学研究者，皆属大谬。<sup>②</sup>

格物不同于科学知识经验，将之归结为“修养方法”，我们承认其有高妙之处。但衡之当代知识架构，“修养”乃是与“知识”分属不同领域与途径者。将格物与知识相对，给人一种格物远知识的暗示，而这并非格物的实义。

以科学方法解释格物不合适，以修养方法装之亦不合适。于是，贺麟用了另一个充满张力的概念——直觉——解释朱熹的“格物”，但至此问题很难说已经解决。他说：

依我的说法，朱子的格物，既非探求自然知识的科学方法（如实验方法、数学方法等），亦非与主静主敬同其作用的修养方法，而乃寻求哲学或性理学知识的直觉方法，虽非科学方法，但并不违反科学违反理智，且有时科学家亦偶尔一用直觉方法，而用直觉方法的哲学家，偶尔亦可发现自然的科学知识。朱子之所以能根据他的格物穷理的直觉方法以建立他的理学系统，并附带于考据之学有贡献，且获得一些零碎的天文、地理、律历方法的知识——对与不对，姑不具论——即是这个原因。又直觉方法虽与涵养用敬有别，不是纯修养的方法，但因与直觉既是用理智的同情以体察事物理会事物的格物方法，故不是与情志、人格或修养毫不相干。直觉的格物法可以使人得到一种精神的真理，足以感动人的情志的真理，换言之，直觉法是可以使人得到宋儒所谓“德性之知”或今人所谓“价值的知识”或“规范的知识”的方法。而且只有直觉方法可达到“众物之表里精粗无不到”，而“吾心之全体大用无不明”的最高境界。盖只有直觉方法方能深入其里，探究其精，而纵观其全体大用。而科学方法则只求认识表面的、粗的、部分的方面并没有认识形而上的、里面的、精的、全体大用之职志也。<sup>③</sup>

以直觉解格物的积极意义在于，它指示了在科学方法（如实验方法、数学方法等）之外，还有其他认知方法，甚至是更高级的获取知识的方法。同样，以直觉解格物的问题在于，直觉仍然是一个含混的概念。因为，我们通过直觉这个词所了解的信息实在有限，且往往与神秘混杂。以直觉解格物，较之将格物比拟于科学认知，更接近格物之实质。不过，以直觉说格物往往将其导向理性的反面，甚而混淆了格物之本质。格物本身乃是理性之运作，只不过，此理性乃是可深入其里、探究其精的味觉思想成就之理性，而非视觉思想成就之理性。阴阳消息、刚柔摩荡、升降沉浮、幽明之故、氤氲生机，此是格物之架构，也是格物之内容，其核心是性与天道相互授受、相互成就。

① 冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第269页。

② 劳思光：《新编中国哲学史》第三册（上），桂林：广西师范大学出版社，2005年，第234页。

③ 贺麟：《近代唯心论简释》，上海：上海人民出版社，2009年，第84页。

牟宗三立足于“道德的形上学”，分判宋明儒为三系，将朱熹斥为宋儒之“别子”，并认定朱熹之格物为“泛认知主义”。他说：

把仁体、性体俱视为存在之然之所以然而由格物之就“存在之然”以推证而平置之，此已是泛认知主义矣，然此犹是格物之实义，犹是就“存在之然”说，而今复进而说“推究如何谓之性”亦是格物，混虚实而为一，此则真成泛滥之泛认知主义矣。<sup>①</sup>

“泛认知主义”所批评的是，格物所提供的“只是理”，也就是说，“理”与“心”为二，或者说，理乃是外在于心者，因此并不能成就自律道德。从对牟宗三所谓心体的开显说，格物或许并不能胜其任。但就现实的道德修养说，格物对所以然与所当然的共同追寻亦将对道德有所成。在此意义上，以“泛认知主义”批评朱熹的格物并不中肯。

张立文将朱熹的格物放在“从物到理的认知过程”之中考察，并以“体知”来概括格物<sup>②</sup>。诚然，“体知”较之“直觉”更突出了格物之“认知”的维度，而且更贴近中国哲学。但格物所包含的丰富的存在论意蕴，比如，作为在世方式与自我成就的方式，这在“体知”中并没有得到相应的承载。由此看，体知与直觉一样失之笼统。较之直觉、体知这些范畴，“解味”无疑能够真正承载格物所蕴含的丰富意蕴<sup>③</sup>。

[责任编辑 邹晓东]

① 牟宗三：《心体与性体》下册，上海：上海古籍出版社，1999年，第350页。

② 参见张立文：《朱熹思想研究》第九章，北京：中国社会科学出版社，2001年。

③ 王阳明主“心外无物”，格物即格心，故其训“格”为“正”。“天下之物本无可格者。其格物之功，只在身心上做。”（王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第120页）心不可看，但仍可“味”。颜元云：“‘格’即手格猛兽之格，手格杀之之格。”（颜元著，王星贤、张芥尘、郭征点校：《颜元集》，北京：中华书局，1987年，第159页）以“手格猛兽”训“格”，强调的是整个人的投入，而不是人的悬置。在此意义上，对格物的训解并未逸出味觉思想。