

# 王陽明「心外無物」說新詮

馮耀明

香港科技大學人文學部

## 摘 要

王陽明的「心外無物」說是針對朱子的「格物致知」說而起，惟歷來對此說之解釋頗為不一，至今可謂未有善解。以往有不少國內外學者以柏克萊（Berkeley）式的「主觀唯心論」視之，亦有以斯賓諾莎（Spinoza）式的「泛神論」釋之。牟宗三先生則另闢蹊徑，以其修改過的康德（Kant）式的「新體用說」以理解之。最近有不少具有比較視野的學者借用胡塞爾（Husserl）的「意向性理論」來解說心與物之關係，可謂賦有新意。以上四說，我認為「意向性理論」和「泛神論」兩種解釋都較為可取，但卻未盡合適。相對於前者，我認為用普特南（Putnam）的「內在實在論」代之而提出的解釋會更為合適；相對於後者，我認為自己花了一年時間構想的「靈竅說」所提供的解釋更為恰當，它不只比「內在實在論」的解釋更為周延，也可克服「泛神論」解釋的缺點。總的來說，「靈竅說」的新詮除了在理論內部的優異性之外，也有思想外緣的合理性。

本文的目的，主要是對王陽明的「心外無物」說之各種解釋作出疏理，從而論證「靈竅說」這種新詮的優異性和合理性。

**關鍵詞：**心外無物，主觀唯心論，泛神論，新體用說，意向性理論，內在實在論，靈竅說

## （一）前言：「心外無物」說之緣起與詮釋

王陽明「心外無物」說之提出，可以說基本上是針對朱熹的「格物窮理」之說而起的。朱子認為「禪家則但以虛靈不昧者為性，而無以具眾理以下之事」，<sup>(註1)</sup>

1. 《朱子語錄》卷14（中華書局，1986），頁265-266。

「吾儒卻不然，蓋見得無一物不具此理，無一理可違於物。佛說萬理俱空，吾儒說萬理俱實」，<sup>(註2)</sup>故在其「理一分殊」的本體宇宙論架構下提出「格物窮理」的心性工夫論，正是要對治佛氏之「懸空」。陽明雖也嚴儒佛之判，但卻不認同朱子「外心以求理」，認為「於事事物物上求至善，卻是義外也」，根本處是以朱子有「析心與理為二」之誤。<sup>(註3)</sup>與此相反，陽明認為我們若能體悟「心即理」，便能確認天下無心外之理，亦無心外之物或事，甚而以「身心意知物是一件」。<sup>(註4)</sup>

王陽明的「心外無物」說既是針對朱子之說而起，其說似可依此脈絡線索而得確解。惟歷來對此說之解釋頗為不一，至今可謂未有善解。以往有不少國內外學者以柏克萊 (Berkeley) 式的「主觀唯心論」視之，亦有以斯賓諾莎 (Spinoza) 式的「泛神論」釋之。牟宗三先生則另闢蹊徑，以其修改過的康德 (Kant) 式的「新體用說」以理解之。最近有不少具有比較視野的學者借用胡塞爾 (Husserl) 的「意向性理論」來解說心與物之關係，可謂賦有新意。以上四說，我認為「意向性理論」和「泛神論」兩種解釋都較為可取，但卻未盡合適。相對於前者，我認為用普特南 (Putnam) 的「內在實在論」代之而提出的解釋會更為合適；相對於後者，我認為自己花了一年時間構想的「靈竅說」所提供的解釋更為恰當，它不只比「內在實在論」的解釋更為同延，也可克服「泛神論」解釋的缺點。總的來說，「靈竅說」的新詮除了在理論內部的優異性之外，也有思想外緣的合理性。

本文的目的，主要是對王陽明的「心外無物」說之各種解釋作出疏理，從而論證「靈竅說」這種新詮的優異性和合理性。

## (二)「主觀唯心論」的解釋

依據鄧艾民的觀察，把王陽明的思想認同為柏克萊的主觀唯心論，這種見解在中國大陸內比較流行，也為一些西方學者所稱道。例如李約瑟 (Joseph Needham) 在其《中國科學技術史》(Science and Civilization in China) 第二卷中，

2. 同上，卷17，頁380。

3. 《王陽明全集》(上海古籍出版社，1992)，頁2，45。

4. 同上，頁90。

就認為王陽明比柏克萊早二百年提出這種唯心論，並論證二者極為類似。(註5)

把王陽明的思想，特別是他的「心外無物」說，理解為柏克萊式的主觀唯心論，無疑是有文獻上的依據的。例如陽明說：「意之所在為物」和「意在於事親，即事親便是一物」，(註6)似乎與柏克萊的「存在即是被感知」(To be is to be perceived)的說法類似。他說：「若無汝心，便無耳目口鼻」，「若無真己，便無軀殼」等，(註7)亦似以物理的軀體不能獨立於心靈而存在，並無外於心靈或真我之外的客觀實在性。

中國人民大學哲學系諸位先生合編的《中國哲學通史》為這種解釋提供了典型的論據。他們認為依據王陽明的主觀唯心論，「『心』怎樣產生物呢？他說：『凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。』」(〈大學問〉)又說：「『身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。』」(《傳習錄上》)由『心』發生意識活動，意識活動的發生構成『事』，意識表現在那兒便構成了『物』。……人的『心』意識到了那裡，那裡就產生事物，形形色色、各種各類事物便從人『心』中顯現出來了。」(註8)

依照這種解釋，王陽明不只是主觀唯心論者，他也是唯我論者。其論據是：「他[王陽明]說：『位天地育萬物，未有出於吾心之外也。』」(〈紫陽書院集序〉)又說：「我看這個天地中間，甚麼是天地的心。對曰：嘗聞人是天地的心。曰：人又甚麼叫做心。對曰：只是一個靈明。曰：可知充天塞地中間，只有這個靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高；地沒有我的靈明，誰去俯他深；鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥。天地、鬼神、萬物離卻我的靈明，便沒有天地、鬼神、萬物了。」(《傳習錄下》)[這]是說，我心就是天地萬物的主宰。天沒有我心的感知，誰知道它有多高；地沒有我心的感知，誰知它有多深。因此，離開我的心，就沒有天地萬物了。這樣，我心便成為唯一的存在，除了我心以外，世界萬物都是不存在的。」(註9)

此外，王陽明認為「若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草

5. 鄧艾民，《朱熹王守仁哲學研究》(華東師範大學出版社，1989)，頁137。

6. 同注3，頁6。

7. 同注3，頁36。

8. 楊憲邦等編，《中國哲學通史》(中國人民大學出版社，1990)，頁223。

9. 同上，頁224。

木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。」<sup>(註 10)</sup>在游南鎮時他說：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」<sup>(註 11)</sup>這些文獻上的證據都被任繼愈解釋爲「這種『良知』成爲天地萬物發生的源泉」，而這種主觀唯心論最終必然導向唯我論。<sup>(註 12)</sup>

我們知道：儒家的理想在於個人的道德實踐以及對現實外在世界的改造。如果王陽明果真是一個主觀唯心論者，甚或是唯我論者，完全否定外在世界的客觀實在性，他又怎配稱得上是儒家的重要人物呢？我想作爲儒家的王陽明是不會接受這種解釋的。況且這些文獻上的依據也是片面的，並不能概括王陽明思想的全貌。全面而觀，我們會發現有大量的證據顯示王陽明是承認外物的客觀存在的。例如他說：「求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？」<sup>(註 13)</sup>陽明此處以孝之理不在親之身而在吾之心，親之存或歿皆不礙此理之內在於吾之心，明顯以親或親之身爲心之外的客觀存在。他反對朱子格物窮理於事事物物之上，也必須以事事物物爲外才有立說的意義。他反對「逐物」，批判「求之於外」，不可能不預設有外物。他說「接物」、「遇事」、「照物」及「感應」等，更不可能在無外物、外事之情況下言之有義。

既然王陽明不可能完全否定外物之客觀存在，即使他的「心外無物」說的「物」概念或另有涵義，他終究不可能被理解爲主觀唯心論者，更不可能是唯我論者。看似主觀唯心論說法的「若無汝心，便無耳目口鼻」，「若無眞己，便無軀殼」，其實是以「心」或「眞己」爲五官四肢作爲功能性的機體之存在的必要條件，而非以五官四肢爲心靈的構造，故下文言「真是有之即生、無之即死」。<sup>(註 14)</sup>陽明雖說「天地、鬼神，萬物離卻我的靈明，便沒有天地、鬼神、萬物了」，但他跟著說「我的靈明離卻天地、鬼神、萬物，亦沒有我的靈明」，<sup>(註 15)</sup>這便不好說是主觀唯心論或唯我論了。陽明雖說「豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲天

10. 同注 3，頁 107。

11. 同注 3，頁 108。

12. 任繼愈主編，《中國哲學史》第三冊（人民出版社，1979），頁 299，302。

13. 同注 3，頁 45。

14. 同注 7。

15. 同注 3，頁 124。

地矣」，但下文他又以「天地萬物與人原是一體」，並言「同此一氣，故能相通」之義，<sup>(註 16)</sup>亦不好說是主觀唯心論或唯我論的。至於游南鎮之說，陽明也只是以「未看花時，此花與汝心同歸於寂」，而非「同歸於無」，顯然沒有否定客觀外在世界之物的獨立存在性。

基於上述各點，我認為以柏克萊式的主觀唯心論或唯我論來解釋王陽明的「心外無物」說並不恰當。

### (三)「意向性理論」的解釋

九零年代初，有若干有比較視野的學者嘗試借用胡塞爾的意向性理論來解釋王陽明的「意」與「物」的相關說法，<sup>(註 17)</sup>其中以張再林的解釋最為具體詳備。依照張再林的引述，「在胡塞爾的意向性學說裡，傳統哲學中的意識與對象的單向的主客關係被表達為意向活動 (noesis) 與意向對象 (noema) 的雙向的交互關係。」他認為「對於胡塞爾來說，認識事物毋寧說是『構成』 (constitute) 事物，而『認識』不過是『行爲』的代稱。」這種現象學的「構成」觀點雖使胡塞爾放棄康德的「物自身」觀念，但他卻並不因此而滑入主觀唯心論而成為柏克萊的同謀和知音。張再林指出，「正如胡塞爾的現象學的懸置並不獨斷地否定世界的存在一樣，胡塞爾的意向性學說也並未專橫地將意向對象宣判為虛無。其所謂的意向性的『構成』是一種所謂的『現象性構成』，『構成』並不意味著從無到有的『創造』，而是意味著從隱向顯的『生成』，即不是對物理實在的構成，而是『使某物顯現』、賦予事物以現實化的意義和形式。……把這種『構成』實際上理解為一種『交互性的構成』，在強調意向對象本身被意向活動構成的同時，亦強調它反過來也構成著意向活動本身。」<sup>(註 18)</sup>

將上述的胡塞爾之說用來解說王陽明的「意」與「物」的關係，張再林說：「正如胡塞爾的意向性學說強調意向對象始終不外在於意向活動，對象總是『意識的對象』那樣，王陽明的『意』的學說亦主張『有是意即有是物，無是意即無是

16. 同注 10。

17. 張再林，《中西哲學比較論》（西北大學出版社，1997），頁 29。

18. 同上，頁 32。

物』。」他進而認為王陽明的某些說法乃是在「意」的統攝下使心與物成為「一氣流通」、「難以間隔」的關連整體；而「良知是造化的精靈」乃是上述胡塞爾式的「構成論」的觀點。(註 19)

驟眼看來，王陽明既說「無心則無身」，也說「無身則無心」；既直接說「無意則無物」，也間接說「無物則無意」；一方面認為「天地、鬼神、萬物離卻我的靈明，便沒有天地、鬼神、萬物了」，另一方面又強調「我的靈明離卻天地、鬼神、萬物，亦沒有我的靈明了」；都似可理解為“noesis”與“noema”之雙向關係。至於他在游南鎮時以「歸寂」與「明白」對比，似亦可被理解為胡塞爾所言的意識之於對象之「激活」、「充實」及「賦予意義」的活動之義。總括而言，王陽明的「心外無物」說若被理解為「意向活動之外無意向對象」，似無不妥，而且明顯地比主觀唯心論的解釋較為優勝。

上述張再林把胡塞爾的“noema”或“noematic Sinn”理解為「意向對象」，基本上是依照 Aron Gurwitsch 等西方學者的解釋。(註 20) 依照 David W. Smith 與 Ronald McIntyre 的看法，「意向對象」(intentional object) 一詞在西方哲學中的用法是歧義的，它至少有三個意思：一指「觀念」、「心象」、「思想」、「命題」及「意義」等，這些都是與心靈相關甚或依賴心靈才能成立的元目，可以叫做「意涵元目」(intensional entities)；另一指意向所及的實際的內在或外在對象，這是可以獨立於心靈而存在的，可以叫做「被意向的對象」(intended object)；最後一種是指使一活動成為意向性活動之相關元目，可以叫做「意向內容」(intentional content)。(註 21) 就此三種用法來說，張再林所謂「意向對象」無疑是指第三種，亦即“noema”或“noematic Sinn”。與 Aron Gurwitsch 的解釋相反，Dagfinn Føllesdal 等西方學者反對這種以意向的意義結構或內容為意向所及之對象的「對象理論」(object-theory)，而採取以意向的意義結構或內容為活動與對象之間的中介的「中介理論」(mediator-theory)。(註 22) 依此，「意向對象」便

19. 同註 17，頁 35-36。

20. Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness* (Duchesne University Press, Pittsburgh, 1964), pp. 164-168, 173-184.

21. David Woodruff Smith and Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality* (D. Reidel Publishing Company, 1982), pp. 45-47.

22. Op. cit., pp. 141-145.

不是“noema”或“noematic Sinn”這中介內容，而是實際的會著火被燒的樹、可以飲用的水等事物。本文無意介入此二說之爭論，有關「中介理論」之優勝處亦有不少論著詳為之論，此處不宜多說。(註 23) 此處提及二說之目的，在於論證策略之考慮：我認為不管是採取任何一說，在論證上都不足以支持作為王陽明「心無外物」說之善解。

我們知道，胡塞爾的現象學反思或歸約之提出，主要乃是藉著從真實 (real/reell) 存在中抽離出其理想 (ideal/ ideell) 意義，從而放棄自然的態度 (natural attitude)，以確立其意義學說。相對於意向所及而被懸置的真實對象，在意向結構中的意義內容——“noema”，“noematic Sinn”，或“noematic structure”——乃是抽象的元目，並沒有時空性的結構內容。依此，若以「意向對象」為“noema”或“noematic Sinn”，並用來解說王陽明的「心外無物」說，根本上並不恰合。因為王陽明的「物」或「事」並非抽象的元目，而是實物、實事，即使這種實物、實事是賦予了道德的涵義的。實物有成壞，存歿之變化的具體現象，實事則必須見諸人類的行為實踐之中，這些都是王陽明的道德實踐思想所預設的。例如他說：「意之所用必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物；意用於治民，即治民為一物；意用於讀書，即讀書為一物；意用於聽訟，即聽訟為一物。」(註 24) 就此而言，孝之心意固然可被理解為事親一道德行為之既充份又必要的條件，故下文說「有是意即有是物，無是意即無是物」，肯定此心與此物有雙向的關係；但親沒之後，雖或仍有「孝親之理」在，卻難說仍有「孝親之事」在。換言之，「孝親之事」或「事親」一道德行為作為一實事是以「親在」為必要條件的。「親」此一物不在，「事親」此一事就不成了。只有在「親」在及「事親」之物理行為（如捧茶問暖等）發生的前提下，孝之心意才與事親之道德行為構成雙向的關係。相對於胡塞爾的意向性理論來說，二者可謂頗為異趣。在現象學的括號或懸置 (phenomenological bracketing or epoch) 底下，被意向的對象 (intended object) 是否存在是與意向性無關的，因為意向性是一種內在而非外在

23. 參閱 Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall (ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* (MIT Press, 1982) 所輯 Dagfinn Føllesdal 和 David Woodruff Smith and Ronald McIntyre 的文章；註 21 所引書亦有論析。

24. 同注 3，頁 47。

(如因果)的關係。王陽明明顯地沒有完全放棄自然的態度來表達他的「意」與「物」的關係，他不可能進入胡塞爾的「純粹意識」中去探究一種抽離開現實世界的意義理論。胡塞爾的「意義世界」與王陽明的「道德世界」是絕不相似的。

假若「意向對象」不是“noema”而是實際的對象，即真實世界中的事物，那麼是否可以此作為另一嘗試以解釋王陽明的「心外無物」說呢？我看也不行。因為正如上述所說，實際的對象作為意向所及的對象是否存在是與意向性無關的。胡塞爾認為：「一行為之意向性並非本質上依賴它所涉及的對象之存有地位，或有關那對象的任何經驗事實。例如：幻覺一怪物或幻想一人首馬身之怪獸，與看見一樹木的行為一樣，都是意向性的行為，儘管前二者並非真有其物存在 (Cf. LI, V, § 11, pp. 558-559; Ideen, § 23, pp. 50-51; § 46, p. 108)。因此，一行為之為意向地關連於一特殊對象，並不涵衍該一對象存在。」<sup>(註 25)</sup>與王陽明的實物、實事之理論位置比較，胡塞爾的實物、實事是現象學地被懸置了的，其存在與否與意向性並無關係；但陽明的實物、實事乃是意有所用的必要前提，是不可被括號化的。其實，陽明順伊川言「性即氣」，以氣質為善性之發見條件，是不可缺少的。故說：「依吾良知上說出來，行將去，便自是停當。然良知亦只是這口說，這身行，豈能外得氣，別有個去行去說？」<sup>(註 26)</sup>王陽明說：「搬柴運水，何往而非實學？何事而非天理？」<sup>(註 27)</sup>亦是以事為作為天理之發見流行之條件，不可離卻，以免玩弄光景。此外，陽明以軀體、四肢、言行以及自然物候現象和天地盈虛消息皆為良知、天理之流行、發生之條件，有關文獻之證據可謂彼彼皆是。王陽明是不可能把這些真實世界的事物作為現象學的懸置的，其「心外無物」說實亦不可依此而得善解。

#### (四)「內在實在論」的解釋

胡塞爾的意向性理論牽涉三元的關係：意向活動 (noesis) 藉著意向內容 (noema) 而指向被意向的對象 (intended object)。由於“noema”是非具體的

25. 轉引自注 23 所引第一書中 Ronald McIntyre 之文章 “Intending and Referring”，頁 217。

26. 同注 3，頁 101。

27. 同注 3，頁 166。



理想物，它不可能用來概括王陽明的實物、實事；又由於被意向的對象是現象學地懸置的，它也不適合用來說明陽明的意之所在之物或明覺所感應之物。對陽明來說，意與物的關係，或心靈與世界的關係，毋寧是二元的。就此而言，我認為普特南的「內在實在論」或「實用實在論」似乎更能說明這種二元關係。

依照普特南的看法，傳統上各式各樣的「形上實在論」主要有三個觀點：第一個是認為世界是由獨立於心靈之外的對象所構成的固定整體；第二個是認為世界之所是只有唯一一個真而完整的描述；第三是認為真理包含某種對應關係。普特南反對這些觀點，他認為所謂有關思想（或語言）與世界（或事物）之間的「對應」（correspondence）乃是一個神秘而不可解的概念。如果「對應」在理論說明上是無效的，唯一一個真而完整的描述便不可能得到確定，而且獨立於心靈之外的對象亦無由確立。針對這些形上實在論的錯失，普特南乃提出他的內在實在論。他認為當我們透過思想或語言來組織、選擇、分類或定性世界中的事物時，我們所說及的或思及的並非世界之各個物自身（thing in itself）的部份。我們說及或思及世界中的事物，好比是用餅模（cookie cutter）在原材料上製成各種的餅食。原材料不是我們創造出來的，所以世界在此一意義下是真實的；但由於各種款式的餅食是由不同的餅模製成的，所以所謂世界中的對象並非獨立於心靈而存在的。普特南說：「『對象』並不是獨立於各種概念架構而存在的。當我們引入這個或那個描述架構時，我們將世界切割成各種對象。因為對象和記號一樣都是內在於描述架構的，不可能說誰跟誰應合。」<sup>(註 28)</sup>用 Curtis Brown 的話說，對普特南來說，「世界」似乎是一個「先在的混沌」（a pre-existing 'chaos'），而我們則藉發明的分類來創造各種對象。<sup>(註 29)</sup>普特南無疑不是主觀唯心論者，因為那作為「先在的混沌」之「世界」不是心靈的構造；但他也明顯不是形上實在論者，因為那作為「對象」之「世界」乃是心靈的創造。用他自己的比喻說，那是：「心靈與世界共同地構造心靈與世界。」（The mind and the world jointly make up the mind and the world.）<sup>(註 30)</sup>然而，此說是否可以借用來解說王陽明的「心外無物」

28. Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge University Press, 1981), p. 52.

29. Curtis Brown, "Internal Realism: Transcendental Idealism?" in *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1988), 此處引用其網上版本, p. 3.

30. 同注 28, p.xi。

說呢？

王陽明說「有是意即有是物」，似可以解釋為普特南的「有心靈架構的切割即有切割成的對象」；陽明說的「無是意即無是物」，不也可解釋為普特南的「無心靈架構的切割便無切割成的對象」嗎？對普特南來說，物未被心靈構造之前，所謂物在其中的世界不過是未被區分的 (undifferentiated) 「先在的混沌」而已。對王陽明來說，這豈不正是未看此花時汝心與此花「同歸於寂」的狀態？表面看來，內在實在論的解釋似乎沒有問題。

我們知道：內在實在論是涵蘊概念相對性 (conceptual relativity) 的，而概念相對性是可以使同一原材料被切割成不同的對象的。這裡的問題是：王陽明由「心外無理」，「心外無物」及「心在物為理」所構築成的「心、身、意、知、物只是一件」的相關性的整體，似乎不太可能配合上這種在概念相對性下被理解的分離性的個體。此外，普特南所說的「心靈與世界共同地構造心靈與世界」中之「被構造的世界」雖或可被理解為相當於王陽明的（世界中的）具體實物、實事，但那「被構造的心靈」只能是受文化制約（亦即為已有的心靈架構及其切割的對象所引致）的（心靈架構下的）概念。這樣的「心靈構造物」是文化制約下的產物，而不是王陽明間接表示的「無是物即無是意」這種個別物與個別意之相關性的說法。換言之，對普特南而言，他不可以像王陽明說「無是物即無是意」那樣，說「沒有某切割的對象即沒有某切割的心靈架構」。普特南的「心靈」與「世界」雖有雙向的制約關係，但卻不是就心靈中的個別概念或意向與世界中的個別物或事而言其雙向關係。王陽明的「心外無物」說是就「是意」與「是物」之個別元目言其雙向關係的，與普特南的說法有根本的差異。

一如上述的引文所說，普特南認為「對象與記號一樣都是內在於描述架構的，不可能說誰跟誰應合」，因此他要放棄「對應」這種「中介」(interface) 的概念，而強調內在於描述架構中的對象與記號之關係乃是使用字詞的一種語言遊戲的活動。這種把心靈與世界的關係作「語言上昇」(linguistic ascent) 的說法，與王陽明將心靈與世界「融為一體」的說法，實亦大異其趣。王陽明的「仁者以天地萬物為一體」的「天人一體」式的本體宇宙觀明顯地不能配合上普特南的「以心靈去切割世界」的「內在實在論」。

### (五)「新體用說」的解釋

牟宗三先生對「心外無物」說的解釋是扣緊王陽明的「萬物一體」說而展開的，相對於上述三種解釋，這無疑是牟先生的解釋的優勝之處。不過，他的解釋之背後卻又另有預設，與他家之預設絕不相同。牟先生的解釋一方面是建基在宋明儒學的「體用說」之上，另一方面又藉康德的「物自身」概念而改造此一「體用說」，故我們可稱之為「新體用說」。

牟先生說：「陽明從良知（明覺）之感應說萬物一體，與明道從仁心之感通說萬物一體完全相同，這是儒家所共同承認的，無人能有異議。從明覺感應說物，這個『物』同時是道德實踐的，同時也是存有論的，兩者間並無距離，亦並非兩個路頭。這個物當該不是康德所謂現象，乃是其所謂物自身。從明覺感應說萬物一體，仁心無外，我們不能原則上說仁心之感通或明覺之感應到何處為止，我們不能從原則上給它畫一個界限，其極必是以天地萬物為一體。這個『一體』同時是道德實踐的，同時也是存有論的——圓教下的存有論的。……『感應』或『感通』不是感性中之接受或被影響，亦不是心理學中的刺激與反應。實乃是即寂即感，神感神應之超越的、創生的、如如實現之的感應，這必是康德所說的人類所不能有的『智的直覺』之感應。」<sup>(註 31)</sup>康德不承認人有智的直覺，但牟先生認為中國哲學中儒、道、佛三家所說的「仁心」、「道心」、「般若智心」都是「無限心體」，故皆有其「智的直覺」。依牟先生自己的理論，「儒者所謂體用，所謂即體即用，所謂體用不二等，並不可以康德的現象與物自身之分而視之，蓋此用並非康德所說的現象，倒正是康德所說的『物之在其自己』之用也。」<sup>(註 32)</sup>簡言之，「我們現在所謂體用是就『知體明覺之在其自己』與其所感應的物與事而言。」<sup>(註 33)</sup>依此，良知明覺或知體明覺作為智的直覺是體，而其所感應或感通之物與事則為物自身之物。此明覺之感應是「神感神應」的，「能所合一」的，因而是「一體呈現」

31. 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北學生書局，1979），頁 225。

32. 同上，頁 244。

33. 牟宗三：《現象與物自身》（台北學生書局，1975），頁 445。

的。(註 34)此「體用不二」，含「無對象義」，故不以物之用為心之體之外的對象。至此，「心外無物」之說可以證成。

然而，王陽明除了說「明覺之感應為物」之外，也說「意之所在為物」。若此「明覺之感應」非為感性之活動，由於「意之所著」明顯是感性之活動，二說是否相容呢？牟先生自有其一番解說。他說：「良知天理決定去事親，同時亦須決定去知親。故云：在致良知而成就『事親』這件行為物中必有一套致良知而成就『知親』這件事（亦是一行為物）為其一副套。『知親』這件行為既在成就知識，故『知親』中的親就是知識中之對象，亦就是『知識物』也。是以副套之致良知的行為皆成就知識或獲取知識之行為。在良知天理決定去成就『知親』這件行為中，良知天心即須同時決定坎陷其自己而為了別心以從事去了別『親』這個『知識物』。就在此副套之致良知行為中，天心即轉化為了別心。既為了別心，必有了別心之所對。故即在此時，心與物為二，且為內外。『知親』這件行為為良知天理之所決，故不能外於良知之天理，故曰心外無物。」(註 35)依上述可知，作為識心而非智心之活動的意與其所著之物自是相對為二，為內外，不可能就此一點言「心外無物」；但若就智心之自我坎陷而開出識心，則識心所對之物雖在識心之外，卻仍為智心之所決，所主宰，故就此一點言，牟先生認為仍可說另一意義的「心外無物」。

我們認為上述的說法雖然善巧，卻仍有一定的困難。首先，我們必須先接受牟先生解釋背後所預設的「一心開二門」及「自我坎陷」說，才能接受其解釋之合理性。此點無疑是「強陽明之所難」，即要先假定陽明之說暗中假定牟先生的預設而不自覺地運用。其次，牟先生的解釋似乎也沒有扣緊陽明之說之文脈，不免是「造論」多於「解釋」。例如，陽明說：「心者身之主也，而心之虛靈明覺即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物……凡意之所用無有無物者，有是意即有是物，無是意即無是物。物非意之用乎？」(註 36)此段文字中至少有三點不合牟先生的解釋：第一，這裡以「知為意之體」，又以「物為意之用」，可見「體用」是就「事體」與其「功能」之相對關係，

34. 同上，頁 439-440。

35. 同注 31，頁 252-253。

36. 同注 24。

並非有關本體的論述，更非牟先生的「新體用」說。第二，陽明說「意用於事親，即事親爲一物」，而不是說「意在於知親，則知親爲一物」，故與牟先生在無執層面上就「感應於親」而言「(行)事親」，在執的層面上就「意在於親」而言「知(事)親」，似不一致。第三，陽明說「其虛靈明覺之良知應感而動謂之意」，即以良知之感應爲意之活動，並非以「明覺之感應」爲無執的一層，而「意之所用」爲執的一層，明顯沒有牟先生的「自我坎陷」的過程。

此外，修改康德的「智的直覺」和「物自身」概念，從而引用來說明陽明及其他中國哲學的問題，實有不少理論上的困難。我在其他論文曾討論過這些困難，此處不贅了。(註37)

## (六)「泛神論」的解釋

和牟先生的「新體用說」的解釋一樣，「泛神論」或「泛靈論」的解釋也可以照顧「萬物一體」之說，但後者卻比前者較少預設性的負擔和困難，也更切合文獻上的證據。以此說來解釋王陽明的「心外無物」說，鄧艾民有十分明晰的論釋。他說：「陸九淵所謂的心只偏重在個人的心，所以他說：『人非木石，安得無心。』(《與李宰書》)而王守仁的良知已偏重指最高的本體，所以他說：『人的良知，就是草木瓦石的良知。』(《傳習錄》下)另一方面，王守仁更全面更透徹地發揮了心物同一的泛神論觀點，從而使他與陸九淵的主觀唯心主義有所不同，……」(註38)王陽明的心並非像陸象山那樣「只偏重在個人的心」，而且爲「最高本體」，也就是指「宇宙心靈」之意。宇宙心靈或宇宙精神無處不在，遍在於天地萬物之中，故可言「草木瓦石也有良知」。其實，王陽明並沒有說過「草木瓦石也有良知」，他只間接承認「草木瓦石也有人的良知」。如此語表示「草木瓦石也有和人的良知一樣的良知」，或「草木瓦石也有和人的良知同一的良知」，此「良知」當可被理解爲一種「宇宙心靈」，因而亦可被理解爲一種有道德涵義的泛神論或泛心論。但此語亦可表示爲「草木瓦石也有人的良知作用於其上」，而「若草木瓦石無人的良

37. 馮耀明，《超越內在的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》(香港中文大學出版社，2003)。

38. 同注5，頁125。

知，不可以爲草木瓦石矣」，便可被理解爲「若草木瓦石無人的良知作用於其上，不可以爲具有道德意義的草木瓦石矣」，這便不必具有泛神論或泛心論的涵義。不過我們認爲前一種解釋是較爲合理的，因爲陽明此處回答其學生朱本思的問題乃是一個類似佛家的「無情有性」的問題。朱本思問：「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」<sup>(註 39)</sup>陽明回答若爲後一種解釋下的回應，便是明顯地不對題，不能回應原問題所涵有的「草木瓦石非有虛靈，如何可能亦有虛靈明覺的良知」之疑惑。因此，陽明的回答只能是前一種解釋下的回應，否則便會是答非所問。

斯賓諾莎的泛神論以上帝(神)無所不在，既爲能生之自然(*natura naturans*) (超越義)，亦爲被生之自然(*natura naturata*) (內在義)。與此比較，王陽明以「心作爲乾坤萬有之基」無疑是一超越的本體，他以「心與物爲一」又似視心爲內在於萬物之中者。依鄧艾民之說，「王守仁將心提高到絕對的地位，同時又認爲心與物，良知與氣都是同一的；天地萬物離卻良知則沒有天地萬物，良知離卻天地萬物也沒有良知；心無體，以天地萬物感應之是非爲體等等；我們說這就是一種唯心主義泛神論。」他並認爲「王守仁的思想更類似於謝林〔Schelling〕的唯心主義泛神論」，「都強調主體的心與客體的物的同一性，精神的良知與自然的天地的同一性，在同一性中級次最高的是自我意識。」<sup>(註 40)</sup>

如果王陽明的心是泛神論或泛心論的心，此心無處不在，自可言「萬物一體」，也自可言「心外無物」和「心外無理」。然而，嚴格言之，陽明所謂的心雖不離天地萬物，卻非與天地萬物爲同一。他以心、意、知、物爲一件，乃是一種機體性相連的「一體」義，而非個體性相同的「同一」義。此外，除了上述有關「人的良知就是草木瓦石的良知」一段之外，其他有關心與物或心與身之一體性的說法，都不必作泛神論或泛心論的解釋。所謂「無心則無身，無身則無心」，可以被理解爲「無機能則無機體，無機體則無體能」，一若「無視聽之機能則不能有視聽之官覺，無視聽之官覺亦無視聽之機能」，二者是互相不可離卻的。我們認爲：如果此機體性相連的「一體」義亦可用來合理地解釋上述有關「人的良知就是草木瓦石

39. 同注 10。

40. 同注 5，頁 131。

的良知」，則泛神論或泛心論的解釋便不是對「心外無物」說及「萬物一體」說的最佳解釋。

### (七)「靈竅說」的解釋

王陽明的「萬物一體」說固然與泛神論或泛心論的解釋不悖，但接受泛神論或泛心論的解釋卻要付出一個背離儒學基本精神的代價，即宇宙心靈吞噬了個體心靈的代價，則道德個體的自由意志便難以確立。相對來說，本節提出的「靈竅說」的解釋則或不必付此代價，仍可說明「萬物一體」之義。這裡所謂「靈竅」，乃是我們用來標示王陽明的機體性世界觀的一個概念。在陽明的著作和語錄中，他常稱良知為「虛靈」、「精靈」、「靈明」、「靈能」、「明覺」、「虛靈明覺」、「昭明靈覺」、「天植靈根」、「造化的精靈」、「靈昭不昧處」、「發竅之最精處」、及「圓明竅」等，此「發竅之最精處，是人心一點靈明」，<sup>(註 41)</sup>故可概括為「靈竅」一詞。王門高弟的王龍溪和錢緒山則直接以「靈竅」稱謂良知，龍溪更有「靈氣」、「靈機」、「玄機」、「天根」、「性之靈源」、「人身靈氣」、「一點虛明」、「一點靈機」、「真陽種子」、「第一竅」、「天然之靈竅」、「先天靈竅」及「虛竅靈明之體」等種種稱謂。就個人所知，陽明之前似無儒者以「靈竅」或「發竅」等一系列的詞語來稱謂本心或良知。但在醫書與道教的著作中則不乏類似的詞語出現。醫書常有「發竅」之說，而陽明之前的道教著作雖無直接以「靈竅」立論，卻有類似的概念出現。道教內丹術語中有「玄關」、「玄竅」、「關竅」、「祖竅」、「歸根竅」、「先天道竅」、「虛無一竅」，更有「虛靈一點」、「真知靈知之體」、「靈機」及「真陽種子」。相傳尹真人高弟所著而於萬歷年間初刻的《性命圭旨》則有「靈關」、「靈關一竅」及「靈明一竅」等用語。從這些陽明之前及稍後的天道教內丹著作中有關「玄竅」或「靈竅」的概念群之發展，可知陽明及其高弟所言良知之「發竅」或「靈竅」之說或多或少是淵源於內丹心性之學的。當然，王學與道教內丹心性之學有關「發竅」或「靈竅」之說也許有根本差異之處，例如有關致知成善與返虛成丹之異；

41. 同注 10。

但二說亦不無類似的地方，此即陽明所謂，「不可誣」的「上一截同者」。(註 42)如此假設成立，則或可證陽明受道教之影響並不比佛教的為少也。

我們知道，道教因受《黃帝內經》及醫家之說的影響，肯定天地之大宇宙和人體之小宇宙之間有互相感應及相通的關係。例如白玉蟾的〈陰陽昇降篇〉有云：「人受沖和之氣以生於天地之間，與天地初無二體。天地之氣，一年一周；人生之氣，一日一周。自子至己，陽昇之時，故以子時為日中之冬至，在易為復。自午至亥，陰降之時，故以午時為日中之夏至，在易為姤。陰極陽生，陽極陰生，晝夜往來，亦有天地之昇降。人能效天地萬囊節之用，亘虛湛寂，一氣周流於百骸，開則氣出，闔則氣入，氣出則如地氣之上昇，氣入則如天氣之下降，自可與天地齊其長久。」(註 43)這是以天地與人本一體，即所謂「一點圓明等太虛」，人生以後不識一體之本，「只因念起結成軀」。(註 44)王陽明所謂隨「軀殼起念」、為「私欲間斷」，以致不能「復其天地萬物一體之本然」，(註 45)實亦與此有類似的意思。白玉蟾認為「人之有生，稟大道一元之氣」，而此元氣是可「與天相接」的，(註 46)故可藉煉養以「歸根復命」，與道為一。王陽明雖不必認同此一「逆化」之說，卻並不反對「天地萬物與人原是一體」之原因在一氣之流通，故云：「只為同此一氣，故能相通耳。」(註 47)

大宇宙與小宇宙本為一體而相通，關鍵在於一氣之流通；而二者後來轉變為二體而相隔，原因則在形軀及有我之私之蔽。要使天人復歸相通而為一，必須倚靠一種去蔽的修復工夫；而此工夫之可能則在於人身之內有一開關的通道及發動的機能，以使人所稟之一元之氣可復通於天之太虛。此一開關的通道與發動的機能，道教內丹著作稱之為「玄關」、「玄竅」、「玄關一竅」、「靈關」、「靈明一竅」或「靈關一竅」等。白玉蟾在〈玄關顯秘論〉中認為此歸根復命的「玄關」「乃真一之氣，萬象之先。太虛太無，太空太玄。杳杳冥冥，非尺寸之所可量；浩浩蕩蕩，非涯岸之所可測。其大無外，其小無內。大包天地，小入毫芒。上無復色，

42. 同注 3，頁 18。

43. 《宋白真人玉蟾全集》(台北宋白真人玉蟾全集輯印委員會，1976)，頁 104-105。

44. 同上，頁 504。

45. 同注 3，頁 968。

46. 同注 43，頁 105。

47. 同注 10。



下無復淵。一物圓明，千古顯露，不可得而名者。聖人以心契之，不得已而名之曰道。以是知心即是道也。」<sup>(註 48)</sup>此心即是玄關，它可以「會萬化而歸一道」，亦即「一點圓明等太虛」。人能藉煉養而體會得此，便知「心外無別道，道外無別物」。<sup>(註 49)</sup>如果我們將上述這些說法所牽涉的有關精、氣、神的煉養過程略去，這種作為「玄關」、「玄竅」、「靈竅」或「一點圓明」的「即道之心」，不是與王陽明的作為「發竅之最精處」或「圓明竅」的「良知」甚為相似嗎？丹道以此心為萬物一體之機體性的宇宙之機括，故為「造化之根」、「天地造化之橐龠」。而陽明也以良知為「造化的精靈」、「乾坤萬有基」。丹道的「心外無別道，道外無別物」涵蘊「心外無（別）物」，無疑是一種以宇宙為有機整體的觀點，即以有機整體內任何部份都不能離開機體性之機能而獨存。陽明言「心外無物」也是以「萬物一體」的機體性觀點為前提，故當人的精靈游散而與物同歸於寂時，所謂人與物皆為死物，已不是陽明以「生生之仁」來規定的道德性的宇宙機體之成份。李道純的《中和集》以此即心即道之玄關為「中」，而「所謂中者，非中外之中，亦非四維上下之中，不是在中之中。」陽明亦以「未發之中」說心體，以「性無內外」，<sup>(註 50)</sup>並認為「人必要說心有內外，原不曾實見心體。」<sup>(註 51)</sup>張繼先在〈心說〉中認為心為「真君」，「其大無外，則宇宙在其間，而與太虛同體矣。其小無內，則入秋毫之末，而不可以象求矣。」<sup>(註 52)</sup>陽明亦說：「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天之障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？」<sup>(註 53)</sup>王唯一的《道法心傳》說：「夫玄關一竅，內藏天地陰陽，日月星宿，三元八卦，四象五行，二大四氣，七十二候，風雲雷電雨，皆在其中矣。」<sup>(註 54)</sup>陽明亦以良知本體「廓然與太虛而同體」，此「本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾饑氣，何物不有？而

48. 同注 46。

49. 同注 43，頁 415。

50. 同注 3，頁 1173。

51. 同注 3，頁 76。

52. 《三十代天師虛靖真君語錄》卷一〈心說〉，《正統道藏》正一部。

53. 同注 3，頁 106。

54. 《道法心傳》，《正統道藏》正一部「席」字號。

又有何一物得爲太虛之障？人心本體亦復如是。」<sup>(註 55)</sup>陳虛白的《規中指南》以「太虛之中一靈爲造化之主宰」；<sup>(註 56)</sup>而陽明亦以良知爲「造化的精靈」。<sup>(註 57)</sup>上舉種種對比只是其中一隅，實質丹道的「玄竅」與陽明的「靈竅」皆爲人心一點靈明，虛靈不昧，而與太虛同體。二家皆以天地萬物爲一有機整體，皆爲一氣之流通，而只有得天地一點靈光或靈明的人才能逆反或修復一體之本然，以貫通天人。

如果我們試用「磁力現象」來比喻陽明的「一體氣象」，也許可以「磁力」喻「心（能）」或「良知」，以「磁場」喻「太虛」，以「磁性」比喻「性（理）」，以「磁場中的帶磁性之物」爲「物」。依此，「良知即太虛」可表示「磁力不離磁場」，「心、性、天爲一」可表示「磁力、磁性、磁場三者不離」，「心外無物」則可表示「磁力的作用之外無帶磁性之物」。所謂「心無內外」，即以心能之作用不限於己身（小宇宙）與身外（大宇宙），可喻爲「磁力之作用不限於磁石本身，亦及其他鐵物」。如此比喻不誤，陽明的道德化的宇宙機體中的「靈竅」，便可被理解爲人人同具的生生之仁的機能，它是可以用來維繫或修復機體性之一體之本然的關竅。

這種機體性的觀點可以在王陽明年譜中記錄的〈天成篇〉中找到更明顯的描述。其說云：「吾心爲天地萬物之靈者，非吾能靈之也。吾一人之視，其色若是矣，凡天下之有目者，同是明也；一人之聽，其聲若是矣，凡天下之有耳者，同是聽也；一人之嘗，其味若是矣，凡天下之有口者，同是嗜也；一人之思慮，其變化若是矣，凡天下之有心知者，同是神明也。匪徒天下爲然也，凡前乎千百世已上，其耳目同，其口同，其心知同，無弗同也；後乎千百世已下，其耳目同，其口同，其心知同，亦無弗同也。然則明非吾之目也，天視之也；聽非吾之耳，天聽之也；嗜非吾之口，天嘗之也；變化非吾之心知也，天神明之也。故目以天視，則盡乎明矣；耳以天聽，則竭乎聽矣；口以天嘗，則不爽乎嗜矣；思慮以天動，則通乎神明矣。天作之，天成之，不參以人，是之謂天能，是之謂天地萬物之靈。」<sup>(註 58)</sup>

此篇之主旨在說明耳目心知具有客觀性及靈通性，及是發自人心，而復歸根

55. 同注 3，頁 1306。

56. 《規中指南》，《正統道藏》第十冊，頁 44。

57. 同注 3，頁 104。

58. 同注 3，頁 1338。

於天地萬物之機體中的一點靈能。此一靈能可透過人與天地萬物同體之「發竅之最精處」（即所謂「人心一點靈明」）顯發出來，由之而成就的耳目心知之現象，乃可說是「天作之，天成之」的。此篇在年譜上未有明言作者是誰，與年譜引錄文字的一貫做法不同。此篇似隱含道教的思路，錢緒山也許不欲明言其為師作或己作。此篇所言確與陽明的良知與萬物一體之說一致，陽明與其高弟如王龍溪等亦曾一再使用「天成」一概念於各人語錄中。此篇揭示於嘉義堂上，錢緒山作為此一祀先師的書院之主講，亦有可能是承師說以作此文。日本《陽明學大系》輯有是篇，<sup>(註 59)</sup>標示〈錢緒山遺文抄〉。但此文亦有可能是師作而非緒山之作，因為此篇出現於年譜中，年譜為緒山所作，而此篇未標作者名，日人也許就此推斷為緒山之作，故作如是處理。此外，年譜中凡有引錄文字，都注明「洪作」（錢德洪作）或「畿作」（王畿作），何以此篇之作者不予注明呢？也許此篇隱含道教觀點，故緒山不欲明言為師說，此一可能實亦不可排除也。

李道純的《中和集》有一很好的譬喻，他說：「傀儡比此一身，絲線比玄關，弄傀儡底人比主人公。一身手足舉動，非手足動，是玄關使動；雖是玄關動，卻是主人公使教玄關動。」<sup>(註 60)</sup>這「主人公」為何？正是與人人同具之「玄關」相即的「本來真性」，<sup>(註 61)</sup>也就是即「心」之「道」。這種身體活動、玄關、本來真性之三元關係，在王陽明的機體性的宇宙觀中便轉為視聽言動、心、真己（作為性之生理的仁體）之三元關係。故陽明可說：「這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，便只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。」<sup>(註 62)</sup>沒有這個真己為軀殼的主宰，那便是死物，便不是「精神流貫，志氣通達」的，「元氣充周，血脈條暢」<sup>(註 63)</sup>的生命機體，亦不是與天地萬物為一體的感應機體。就生理或真性對於宇宙萬物之作言，那是「天之所敍」，直接言是「天未有為也」；就大人之心或玄竅對宇宙萬物之主宰言，那是「自我立之」，間接言是「天已有為也」。此天無為而人有為之間的關係，又可說是「暗符」、「默契」或「吻合」的。

59. 此乃陳來及彭國翔二教授賜告者，謹此致謝。

60. 《中和集》卷二第十一，《正統道藏》第七冊，頁 201。

61. 同上，卷三第三，頁 206。

62. 同注 7。

63. 同注 3，頁 55。

此即陽明所謂「裁成輔相」之義也。<sup>(註 64)</sup>此義即為「自然天成」與「自立人爲」之一致。白玉蟾說：「天地本未嘗乾坤，而萬物自乾坤耳」，「大造無爲」而「風自鳴，籟自動」，正因為「天地本無心」。<sup>(註 65)</sup>王陽明亦認同「天地本無心」，但「以人爲心」，故天成而不爲，而人宰則有爲。天成與人宰本對立，若爲一致，便須有人心之靈竅來調和貫通，也才可以避免泛神論所面對的「氣質命定論」的挑戰。<sup>(註 66)</sup>

「泛神論」的解釋雖不一定錯，但「靈竅」說的解釋似乎更爲周延，更符合思想史發展之脈絡。此即本文之歸結也。<sup>(註 67)</sup>

(編輯部按：本文實際出版日期為 2003 年 10 月)

64. 同注 3，頁 844。

65. 同注 43，頁 415，419。

66. 有關「氣質命定論」的挑戰，可參閱注 37。

67. 對於兩位匿名評審人的意見，謹此致謝。有關若干疑問，敬答如下：

第一位評審人提及陽明言「真己」與耳目口鼻四肢的「軀殼的己」之間的問題。我認爲所謂「真己」是「心」，「軀殼的己」則是一種「外物」。所謂「真己何曾離着軀殼」，乃是表示「心外無物」之一例。陽明言軀殼之所以能「視聽言動」及「非禮勿視聽言動」，都「須由汝心」，正是要表示在「生生之仁」所貫徹的道德化的機體性宇宙中，此「生生之性」須通過人心這「靈竅」才能貫通至萬事萬物，從而使各物成爲這道德性機體中的有機組件（所謂「物各付物」）。故此，人的軀體之活動若非由心而發，那軀體便是缺乏此生生機能的死體，而萬物亦不復「一體之仁」的狀態矣。

第二位評審人提及王龍溪的「四無說」，認爲從有善有惡的「物」進至無善無惡的「無物之物」乃涉及兩重身分之物，如同牟宗三先生之說。牟先生的說法之困難第五節已論及，此處不贅了。我認爲「四無」是就本體本源說，在本源上萬物本已在一體之仁中無分隔，我的目視不過是「天視」，你的耳聽不過是「天聽」，物便是「無善無惡之物」，皆爲「天成」機體之組件。「四有」是就時時爲「私欲間斷」而在人物分隔的狀態下求爲善去惡，以復一體之仁。「有善有惡之物」是可爲「私欲間斷」之物，「無善無惡之物」是不爲「私欲間斷」之物。二者爲同一物，前者尚未能在太虛中完全恢復其生生之機能，而後者則在太虛中活潑潑地展示一體之仁。這並不是康德的「現象」與「物自身」的關係也。

第二位評審人提及「靈竅說」雖來自道教，但懷疑這是否與陽明以「一體之仁」爲根據來說的「心外無物」之義相應。我認爲我們在這裡必須非常小心，不要被已有的或正統的解釋左右我們的新想法。文獻上的證據明顯表示陽明之說並非純粹的孔子的德教或純粹的孟子的道德工夫境界說，而是深受二氏影響的道德化的機體哲學，內中雖含有先秦儒家的道德教義，背後卻以一套道德化的本體宇宙論來證成。故其所謂「一體之仁」，已非純粹孔孟「仁化天下」或「道濟天下」的道德實踐之思，而是一種以人心之「靈竅」貫通宇宙萬物的道德性的機體世界觀。以陽明解孔孟固然很有問題，以孔孟解陽明則恐怕問題更爲嚴重矣。

## A New Interpretation of Wang Yang-ming's Thesis of "No Wu (Thing) outside Hsin (Mind)"

Yiu-ming Fung

Division of Humanities

Hong Kong University of Science and Technology

### ABSTRACT

In contrast to Chu Hsi's theory of ke-wu (the investigation of things), Wang Yang-ming claims that there is no wu (thing/act) outside hsin (mind/heart). Although the contrast is obvious, a reasonable and acceptable interpretation of Wang Yang-ming's thesis in this regard has yet to appear. Some previous interpretations based on Berkeley's subjective idealism, Spinoza's pantheism, Husserl's theory of intentionality, Mou Tsung-san's theory of ti and yung (substance and functioning), Putnam's internal realism, respectively, are discussed in this article. After a serious consideration of the strength and the weakness of these interpretations, I elaborate a new interpretation called "the theory of ling-qiao" (Intelligent hollow) which is more comprehensive and cogent. Under this interpretation, we can also explain the fact that the main idea of Wang Yang-ming's thesis is borrowed from religious Taoism.

**Key words:** No wu outside hsin, subjective idealism, pantheism, new theory of ti and yung, theory of intentionality, internal realism, theory of ling-qiao