

經典詮釋與理論轉移 ——中國哲學經典詮釋之三大變例

馮耀明*

大綱

壹、文本詮釋與理論建構

貳、僧肇〈物不遷論〉是否與大乘空教不合？

參、張載是「氣一元論者」還是「理氣二元論者」？

肆、王陽明的「心外無物」說是否繼承孟學真緒？

伍、結 論

*香港科技大學人文學部教授

摘 要

從理論發展的角度看，孔子有一些道德概念可被發展成心性論，但他本人卻沒有成型的心性論。又如孟子有一些有關心性的論旨，但他本人卻沒有成型的「心性與天道相貫通」的形上學。尋求「了義」或「本義」除了掌握經典傳統中的理論基型（包括基本概念與基本論旨）之外，也要確定某一被詮釋的經典所包含的理論或可被理論化的論說是否經過詮釋後滿足一些理性的條件。這些條件包括「內部融貫性」、「架內指涉的相應性」及「完備性」等，其中「內部融貫性」更是掌握「了義」或判別有效詮釋的一個至為重要的必要條件。經由此一判準，我們往往可以判定某一經典被詮釋為包含某一理論之說法是否合理，以及是否有理論（的理性）重建及理論（的典範）轉移的問題。

本文的目的，主要是就中國哲學史上三次經典詮釋的個例，以說明違反「內部融貫性」而產生理論轉移或歧變的問題。本文將分別以僧 的〈物不遷論〉、張載的「理氣論」及王陽明的「心外無物說」為例，說明理論轉移的問題。

壹、文本詮釋與理論建構

在《維摩詰所說經》〈法供養品第十三〉中，作者提出「法養」上的「四依法」，即：「依於義不依語，依於智不依識，依了義經不依不了義經，依於法不依人。」^{註1} 其中「依於智不依識」一項，是指成佛之見與行須依般若智而非分別識，主要涉及佛教在終極關懷上的一個信念，似乎與本文所要討論的詮釋問題並無直接的關係，故可暫置不論。至於其餘三項，我們認為也許可以借用來說明有效詮釋的一些至低限度的要求，而不失啓發之義。對於「依於法不依人」一項，鳩摩羅什認為「法謂經教也」^{註2}，可引伸指佛教的經法或經典。僧肇則認為「法雖由人弘，而人不必要應於法。法有定楷，人無常則，所以行者依法不依人也。」^{註3} 他似乎並非以「法」專指經法或經典，而主要是指經法或經典所表示的經義或佛理。鳩摩羅什以「法有二種：一文字語言，二義法」^{註4}，上述的「經法」或「經典」即是文字語言，而「經義」或「佛理」則是義法。如果我們將「弘法者」的「人」包括經典的作者和詮釋者，而「法」指鳩摩羅什的經教，則「依於法不依人」可被理解為依於經教的文字語言，而不依作者或釋者的主觀心意。亦即當二者有衝突之時，應依客觀的文本而非主觀的意向。對於當代讀者來說，要合理地理解文本之義及在作者與釋者的各種可能述釋之間作出取捨，「依於法不依人」無疑是一個必要的條件。

如果「法」指僧肇的義法，則「依於法不依人」之要求便會轉化為「依於義不依語」之條件。當然，如果意義是不能離開語音及語境而被理解的，此一

註 1 僧肇等：《注維摩詰所說經》（上海古籍出版社，1990），頁 192。

註 2 同註 1，頁 193。

註 3 同註 2。

註 4 同註 2。

說法表面上便不知所云了。所以「依於義不依語」之說法若成立，而「義」並非指「不可說的東西」，此一說法應是指經典及詮釋者的語言之間若有矛盾或混亂之處，須依其中的基本義理作為取捨之根據。由此，亦可轉化為「依了義經不依不了義經」之條件。若此說法不限於經典，而且擴及詮釋的論說，則「了義」乃是這些文本及論說中的基本義理，而「不了義」乃是其中邊緣性的或因緣性的義理。大凡經典傳統之形成，總會有內斂性和外散性這二向的辯證發展，由之乃形成一具有家族相似性的學派。學派中的各支及各人之所以認同於某一經典傳統，往往不在於其中有一不變的、共同的核心義理，甚或是本質主義的道統、心法等，而在於家族相似性中聚斂出一些大部份成員都接受的基本概念及基本論旨，亦即某些理論的基型。可是在另一方面，由於後繼者對一二基本概念及基本論旨之著重點與引伸點在詮釋和說明上有或多或少不同的發揮，便在各種可能的理論建構中形成不盡相同的邊緣性論旨，以及因應不同時代的歷史環境而形成各種因緣性的義理。此即任何經典傳統在發展過程中所顯示的外散性的一面。只有外散性的擴張，某一經典傳統才能推陳出新，有所發展；只有內斂性的回歸，傳統的成員才能繼承血脈，不致流而離本。當某一經典傳統漸趨保守僵化之時，便會有開拓性的人物出來，因應歷史的因緣，吸收外來的養份，大力作外散性的發展。但它在枝葉繁茂的發展之後，一旦出現內部的緊張或分裂，便會有集大成的人物出來，主張經典判析、位階判分的判教，務求內斂性的回歸。所謂「依了義〔經〕不依不了義〔經〕」正是要回歸傳統，尋求本義的一個形式原則。

把此一形式原則轉化為有效詮釋的實用原則，必須定出「了義」或「本義」的實質標準。所謂「理論基型」並不是「理論」，它只有一些大多數家族成員都接受的基本概念及基本論旨，卻未有定型的理論系統。譬如說，孔子有一些道德概念可被發展成心性論，但他本人卻沒有成型的心性論。又如孟子有一些有關心性的論旨，但他本人卻沒有成型的「心性與天道相貫通」的形上學。尋

求「了義」或「本義」除了掌握經典傳統中的理論基礎（包括基本概念與基本論旨）之外，也要確定某一被詮釋的經典所包含的理論或可被理論化的論說是否經過詮釋後滿足一些理性的條件。這些條件包括「內部融貫性」、「架內指涉的相應性」及「完備性」等，其中「內部融貫性」更是掌握「了義」或判別有效詮釋的一個至為重要的必要條件。經由此一判準，我們往往可以判定某一經典被詮釋為包含某一理論之說法是否合理，以及是否有理論（的理性）重建及理論（的典範）轉移的問題。

本文的目的，主要是就中國哲學史上三次經典詮釋的個例，以說明違反「內部融貫性」而產生理論轉移或歧變的問題。以下，將分別以僧肇的〈物不遷論〉、張載的〈理氣論〉及王陽明的「心外無物說」為例，說明理論轉移的問題。

貳、僧肇〈物不遷論〉是否與大乘空教不合？

鳩摩羅什曾以其弟子僧肇與維摩詰相比，視為「解空第一」。今就《肇論》諸篇立論，亦可見僧肇深契大乘空教。惟其中〈物不遷論〉一篇，後世亦頗有指其滯滯，甚或質疑之者。首先置疑的是清涼澄觀，他在《華嚴經疏鈔》〈菩薩問明品第十〉中指出：「觀肇公意，既以物各性住而為不遷，則濫司小乘，無容從此轉至餘方。」^{註5}及至晚明德清與鎮澄對此論展開論辯，並主之而引發鎮澄以一教主的連場論戰。空印鎮澄認為「肇師不遷之說，宗似而因非，有宗有無因也。」^{註6}因為肇公雖有類似大乘空教諸經論的不遷之說，但理自卻並不一樣。鎮澄認為諸經論「皆言物性空故不遷，非謂有物而不遷也。」更準

註 5 澄觀：《華嚴經疏鈔》（台北：華嚴蓮社，1966），頁 41 及 38。

註 6 《續藏經》第九十七冊（香港影印閣藏經會，1967），頁 365。

確地說，大乘空教是「以諸法性空爲不遷」，而「肇公以物各性住爲不遷」^{註7}。欲維護肇公之說者，或以「性空」解「性住」，或以「法住法位」之「即真」解「性住」，或以「事理無礙」解「性住」，或以「事事無礙」解「性住」等。但肇公原文說「昔物自在昔」，「今物自在今」及「事各性住於一世」等，既就「物」與「事」言，亦以「住」或「在」對「昔」、「今」及「一世」言，很難不被人理解爲一種「剎那滅」之「昔物不化」「異物異世」說，豈非與小乘之說有所混同？

在大乘空教般若系列的經論中，明顯有就法或法性言「不動轉」、「不動搖」或「不遷」之說，隨著龍樹的「中道」及「八不」思想的發展，「不遷」之基本論旨便爲「性空」所規定而有所定型，並爲後世大多數大乘空教支持者所接受。僧肇在其《維摩詰所說經》的注中，大致上也能掌握此一理論脈絡；但在〈物不遷論〉中，他似乎又提出了對「不遷」的另一解釋，並從而發揮了一套與「中道第一義空」有所差異的理論。這裡我們有兩個問題：僧肇在〈物不遷論〉的說法是否與本義及正統理論有所偏離，因而發生理論轉移的問題？如果真是有所偏離，其原因又在那裡呢？

我們認爲鎮澄扣緊「性空」與「性住」之分別而對僧肇「有物而不遷」之說的批評是客觀而中肯的。如果我們細心對〈物不遷論〉作深入的分析，當會發現其中有不少刺謬之處，顯示僧肇對「般若中觀」的理解並不透徹。舉例來說，他的「不來」和「不去」二概念的用法是頗爲混亂的。他針對常人之見說：「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。」由「於向未嘗無，故知物不去」，及「今物自在今，不從昔以至今」，可確定「不去」

註7 同註6。

是「不離去」而「住在」的意思，故是「靜而非動」的或「不遷而非遷」的。但「不來」的意思是什麼呢？如果從「稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今」，「昔物自在昔，不從今以至昔」，及「今而無古，以知不來」，可知「不來」是指「不來至」而「不馳騁」（即「不往來」）。就此而言，「不去」與「不來」由於都表示「不遷」或「不動」之意，二者豈非表示同一事態之二向的描述，一若“go”和“come”？他說「若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？」正是此意。如是「不來」便和「不去」一樣，表示「住在」而「不遷」之義，故皆「靜而非動」，而與「動而非靜，以其不來」之說相悖謬矣！因此，他所理解的人之常情之見的「不來」應是扣緊「動而非靜」說的，亦即「流動」而非「不遷」。因為「聆流動者，而謂今物可至昔」，明顯與「昔物自在昔，不從今以至昔」相反，可見此「今物可至昔」與僧肇的「昔物不至今」不可兩立，但與常人的「昔物不至今」卻可相合。換言之，僧肇的「不來」和「昔物不至今」正好與常人的「不來」和「昔物不至今」相反，前者是「靜而非動」的，後者卻是「動而非靜」的。對僧肇來說，這正是一真一俗之異。俗見以為「少壯同體，百齡一質」，以為流動過程中有一可延續之常體；但僧肇卻認為「既無往返之微朕，有何物而可動乎？」，乃明顯反對有常體之運動。因此，常人所謂「昔物不至今」及「不來」並非「不遷」、「不動」，而是「有往返之微朕」、「有物可動」。依此，僧肇的「昔物不至今」應表示為「昔物自住於昔而不遷至今」，而俗見的「昔物不至今」是「昔物不維持原狀至今」。然而，這果真是般若中觀的真俗之異嗎？

雖然僧肇在其文章中一再強調「即動以求靜」，並以「談真」與「導俗」異唱同致，但他的「靜而非動」的「不遷」說與常人的「動而非靜」的「流動」說，明顯是對同一現象世界的兩種不同的現象分析，而不是就出世間（或超越層面）與世間（或現象層面）之不同而作出區分，對般若中觀之教言，這畢竟仍然是兩種俗見而已，並非真俗之分。究實言之，這不過是有關現象事物的兩

種相異的「個體認同」(personal identity)或「物體認同」的觀點而已。常人認為狀態變化不會影響個體認同，故接受變動中有常體或連續載體之說；僧肇則認為狀態變化可界定事物之不同，故主張以變化未生之刹那存在物異於變動後之另一刹那存在物，其間並無可延續之載體或常體。二說既皆為現象之分析，又怎能以其一附會為般若中觀的超越分析呢？以龍樹的「八不」來說，他是要求我們去除分別識的執著（包括現象分析的概念之執）才能以般若觀諸法實相。實相一相，所謂無相，即是如相。故「八不」乃是說「生、滅、常、斷、一、異、來、去」八定相皆虛妄分別，了不可得。常人以物有來去之轉動相，依般若中觀固是虛妄分別；僧肇以物無來去而事各性住，又何嘗不是虛妄分別的戲論？我們認為僧肇不僅未得中觀之旨，在此更生理論變異的問題。

由大乘空教的「性空」轉變為「性住」，僧肇在〈物不遷論〉中的「昔物不化」的說法是至明顯的標記。他說：「如來功流萬世而常存」，「功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷」，「因不昔滅」及「因不來今」，皆顯示「性住」而「不遷」之義，而非「性空」而「不遷」之旨。他在《維摩詰所說經》的注中，更把此說關連到「業報」的觀念。他說：「若無造、無受者，則不應有為善獲福，為惡致殃也。然眾生心識相傳，美惡由起。報應之道，連環相襲，其猶聲和響順，形直影端，此自然之理，無差毫分，復何假常我而主之哉！」⁸ 為了說明「果報不失」，乃「自然之理」，他更借用道家的「聚散」觀念。他說：「夫萬事萬形，皆四大成。在外則為土木山河；在內則為四支百體。聚而為生，散而為死。生則為內，死則為外。內外雖殊，然其大不異。故以內外四大類明無我也。」⁹ 由於內身外物皆四大之緣聚緣散而成，故其間並無常體之我貫串連續；但無常我並不與有業報之說相違，因為「果報不失」只須倚靠

註 8 同註 1，頁 14。

註 9 同註 1，頁 33。

聚散緣成的自然之理，而不必「假常我而主之」。他說：「萬物紛紜，聚散誰爲？緣合則起，緣散則離。聚散無先期，故法法不相知也。」^{註 10} 又說：「諸法緣生，聚散非己。會而有形，散而無像。法自然耳！」^{註 11} 「聚散誰爲」和「聚散非己」皆表示無常我而主之，故「法法不相知」而各不相遷。但要肯定「報應之定數」^{註 12}，又不可能以四大所緣成的諸法爲無有。爲了保證此「自然之理」，必須肯定有順應此理或此定數之不化之物，此即〈物不遷論〉之以「性住」而非「性空」爲「不遷」之因由也。

其實在佛教思想中，「性空」與「業報」二概念頗有扞格，一直難以調和。由於前者針對常我之見，而後者則要求果報不失，二者似難協合。僧肇爲求協調，故反對有「連續常」以配合「性空」之旨，主張有「刹那住」以保證「業報」之效。但如此一來，「不遷」之論的根據便由「性空」滑轉爲「性住」，與般若中觀的本義相去甚遠。

參、張載是「氣一元論者」還是「理氣二元論者」？

有關張載的宇宙本體論，大陸學者多理解爲「氣本體論」或「氣一元論」，而海外新儒家則多理解爲「理本體論」或「理氣二元論」。二說似皆各有所據，而實未得張載學說之全。對於僧肇〈物不遷論〉的不同理解，主要源於他繼承大乘空教之「性空」說與他爲維護「業報不失」而建立的「性住」說之內在矛盾。對於張載宇宙本體論的不同理解，是否也是由於他的學說內部有不一致的地方呢？

註 10 同註 1，頁 106。

註 11 同註 1，頁 108。

註 12 同註 1，頁 23。

有關「氣一元論」之詮釋，主要有四點論據。第一點論據可以叫做「一氣二態」說。張載說：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」^{註 13} 所謂「太虛無形」，似指氣於未聚散時之本然狀態，即「氣之本體」。聚為有象之物，及散而物化，只是「變化之客形」，已非氣之原初狀態。此一「形聚為物，形潰反原」^{註 14} 之過程，乃是一氣之「幽明」或「隱顯」之變化，而非於氣之外另有實體或事物也。

第二點論據可以稱為「清濁轉化」說。張載云：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」^{註 15} 此「太虛」並非程朱所謂氣以外的天理實體，而是「清通而不可象」之「神」。與「濁」而「礙」之「形」相比，「神」乃是一氣之可相互轉化之另一端而已。

第三點論據是張載的「水冰凝釋」之喻。他說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣，則無無。」^{註 16} 如果源自太虛之氣的聚散過程猶如水與冰的凝釋關係，或如海水之凝為冰，浮則瀉的關係，則「一氣二態」或「一物二性」之說當可成立。

第四點論據乃是由張載對佛老三家「有無」之說的批評而顯示出來的。他說：「彼語寂滅者往而不返，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。」^{註 17} 他批評「徇生執有者物而不化」，乃是針對道家及道教的「長生」之說。由於「天行何嘗有息」，由太虛至萬物之氣化的往反過程是不會停息的，且是「不得已而然」的，故張載不可能接受「物而不化」的觀點。至於

註 13 張載：《張載集》（北京：中華書局，1978），《正蒙》〈太和〉，頁 7。

註 14 同注 13，《正蒙》〈乾稱〉，頁 66；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 184。

註 15 同注 13，頁 9。

註 16 同注 13，頁 8；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 200。

註 17 同注 13，頁 7。

佛家言「寂滅」，以一切法皆空，故萬物不遂刻那生滅之幻象，可謂「往而不反」。但張載認為空性並不能作為存在物所以生成的根據，故此是「物與虛不相資」，「形與性不相待」的。為了與佛、道二家之「虛」區別開來，張載強調他的「虛」乃是「至虛之實」，是不離氣化者。由此可見，張載的「太虛」或「虛空」不可能被理解為道家的虛無性的道體，或佛家的虛空性的法性。而唯一有助於析別的合理解釋，便是以「太虛」或「虛空」為「氣之本然的清通狀態」，而不是「氣之外的另一實體」。

雖然上述有利於「氣一元論」的論據似皆可成立，但以「理氣二元論」解釋張載的宇宙本體論，也是言之有據的。其論據亦可分四點來說：第一點是「虛與神之性為氣所同有」之說。張載認為「道」、「理」、「性」、「易」、「虛」及「神」等詞乃是就不同面相來指涉同一內容。這一系列之詞都似有「超越體性」而非「物質屬性」的含義，而不可能只作「氣之本然狀態」來理解。最明顯的證據是張載以「虛與神之性為氣所同有」，則「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所同有，此鬼神所以體物而不可遺也。」¹⁸ 如是，則「虛與神之性」便不可能是「氣」之本身。

要進一步確認「氣所同有」之「性」不是一般「物質屬性」，而是「超越體性」或「形上實體」，可就張載的「神待形然後著」之說得以證明。他說：「凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」¹⁹ 相對於「糟粕」之「物」而言，「神」的存有地位更為重要，其存在更為真實。不過，虛與神是湛一無形、合一不測而莫知其鄉的，所謂「神無方」而「易無體」，故必須體現於一物中，才能得其徵驗。因此張載說：「太虛無體，則無以驗其遷動於外也。」²⁰ 「凡言神，

註 18 同注 13，《正蒙》〈乾稱〉，頁 63；或《張子語錄中》，頁 323。

註 19 同注 15。

註 20 同注 13，《正蒙》〈參兩〉，頁 11。

亦必待形然後著。不得形，神何以見？」^{註 21} 依此，他明顯以無方所、形體限制之神、虛或易等必須藉有方所、形體之物（如星體）以徵驗之、顯現之。如是，「虛與神之性」不可能沒有「超越體性」的含義。

此外，張載也有「神一天下之動」之說，認為虛與神之性不僅是事物背後的德性，更且是一大動力。他說：「天下之動，神鼓之也。」^{註 22} 「惟神為能變化，以其一天下之動也。人能知變化之道，其必知神之為也。」^{註 23} 就是人身之成，也是由於天神之功，故曰：「成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自謂由身發智，貪天功為己力，吾不知其知也。」^{註 24} 此處「因身發智」正表示物質軀體可顯發其內在屬性之智能，而「以性成身」則相反，是表示物質軀體之成須靠其上或其後之動力。張載一方面說「天地以虛為德」，另一方面又說「虛者，天地之祖，天地從虛中來。」^{註 25} 明顯以虛與神既為天地萬物之性，亦為天地萬物之祖。此一「祖」字最堪玩味。其為先在之動力，故不可能為氣之一態而已。

最後的論據是有關虛與神之性為「長在不死」、「無動搖」之說。相對於有形之物因氣之聚散而有成有毀，有生有滅，「道德性命是長在不死之物也。己身則死，此則常在。」^{註 26} 這是因為「天地之道無非以至虛為實。……凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖，故為至實。」^{註 27} 如果張載真的認為氣、物為有聚散、生滅，而虛、神為常在、至實者，則以「理氣二元論」來解釋他的宇宙

註 21 同註 13，《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 208-209。

註 22 同註 13，《正蒙》〈神化〉，頁 16；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 205。

註 23 同註 13，《正蒙》〈神化〉，頁 18；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 197。

註 24 同註 13，《正蒙》〈大心〉，頁 25。

註 25 同註 13，《張子語錄中》，頁 324。

註 26 同註 13，《經學理窟》〈義理〉，頁 273。

註 27 同註 25，頁 325。

本體論，亦是相當合理的。

二程雖盛讚〈西銘〉，但對《正蒙》其餘各篇卻甚不以爲然。例如他們說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清、虛、一、大爲天道，則乃以器言，而非道也。」^{註 28}「〔橫渠〕立清、虛、一、大爲萬物之原，恐未安。須兼清濁乃可言神。道體物不遺，不應有方所。」^{註 29}牟宗三先生對二程的批評並不認同，他說：「橫渠誠有滯辭，然其實意卻並不是以太虛神體爲器（氣），爲形而下者。直謂其「以器言」，非是。又據橫渠『兼體不累以存神』之義說，橫渠正是「兼清濁虛實」以言神者，神並非是單獨屬於清也，亦非是以神爲清氣之質性，以氣說神也。明道於此，未能盡其實。此種誤會亦由於橫渠簡別不精而然。」^{註 30}從「道則兼體而無累」言，道或（虛與神之）性當不限於陽之清，而亦兼陰之濁，牟先生對二程的反駁似不無道理。但張載既以「太虛爲清，清則無礙，無礙故神；反清爲濁，濁則礙，礙則形。」^{註 31}，又認爲「凡氣清則通，昏則塞，清極則神。」^{註 32}，似乎又不太可能不把虛而神之性歸屬於清而絕於濁。依此，清、濁既就氣言，清虛之神亦當就氣言，因而是形而下者。我們認爲牟先生對二程的反駁並非沒有道理，不過二程對張載學說之批評也不是無的放矢的。

我們認爲張載學說之所以會引起極不相同的詮釋，主要不在於他有滯辭，而在於他爲了滿足宇宙論與本體論不同的要求而不自覺地產生理論的內在矛盾。他使用「虛」一詞於各章節中表面上並無歧義，但爲了要遷就「虛」概念

註 28 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981）第一冊，《二程全書·遺書第十一·明道先生語一》，頁 118。

註 29 同註 28，第四冊，《二程全集·二程粹言卷之一·論道篇》，頁 1374。

註 30 牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1968），第一冊，頁 419。

註 31 同註 15。

註 32 同註 13，《正蒙》〈太和〉，頁 9；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 201。

在「氣化」與「體性」上扮演二種不同的角色，互相刺謬的說法便由是而生。例如他對「湛一」或「湛然」之表述便有不協之處。他一方面說：「氣本之虛，則湛一無形，感而生則聚而有象。」^{註 33} 明顯以湛一之虛本身為無形無象者；可是在另一方面又說：「苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。然則象若非氣，指何為象？時若非象，指何為時？」^{註 34} 及「若以耳目所及求理，則安得盡！如言寂然、湛然，亦須有此象。有氣方有象，雖未形，不害象在其中。」^{註 35} 則又似以寂然、湛然之虛為有象有氣者。視湛一之虛為無形無象，自可與「超越體性」之說相配合；但若視之為有象有氣，便明顯與超越或形上的解釋背道而馳。

其次，張載對於「寂然之靜」與「湛然之虛」的說法也有混淆不清之處。例如他一方面說：太虛之「至靜無感，性之淵源」^{註 36}；另一方面又說：「無所不感者，虛也。」^{註 37} 再者，依他的「一物兩體」說，虛實、清濁、動靜及聚散等皆為氣之二端或兩體；可是在另一方面，他卻認為「至虛之實，實而不固；至靜之動，動而不窮。實而不固，則一而散；動而不窮，故往且來。」^{註 38}「靜者善之本，虛者靜之本。靜猶對動，虛則至一。」^{註 39} 及「天行何嘗有息？正以靜，有何期程？此動是靜中之動，靜中之動，動而不窮，又有甚首尾起滅？自有天地以來以迄於今，蓋為靜而動。」^{註 40} 此又似在二端或兩體之外或之上，另立一「至虛」、「至靜」或「至一」之體或本，以為天行、物化之

註 33 同註 13，《正蒙》〈太和〉，頁 10。

註 34 同註 13，《正蒙》〈神化〉，頁 16；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 219。

註 35 同註 13，《橫渠易說》〈繫辭下〉，頁 231。

註 36 同註 17。

註 37 同註 13，《正蒙》〈乾稱〉，頁 63。

註 38 同註 37，頁 64。

註 39 同註 27。

註 40 同註 13，《橫渠易說》〈上經·復〉，頁 113。

所依之體性或動力。依氣之二端或兩體之說，虛與實對，靜與動反，二端相仇而不相容，只能一陰一陽地起伏往反，必須在一有「首尾起滅」的「期程」中發生。亦即必須肯定有生滅相、時空相，才能說明二端在氣化或物化過程中之辯證的相續關係和作用。然而，若依其「至虛」、「至靜」或「至一」之說，上述的對待關係便一概消失了。「至虛」或「至靜」之體貫徹在一切事件、活動之中，但卻不必有「首尾起滅」的「期程」。這種「虛」、「靜」無疑有「超越實體」或「形上本體」的含義，明顯與二端或兩體之中的「虛」、「靜」不同。但是，張載既以此至虛、至靜之太虛為氣化或物化之出入、往反過程中的起點和終點，並據之以評定佛家「往而不反」和道家「物而不化」二說之不當，則此至虛、至靜之太虛又似乎不太可能不是二端或兩體中之「一」，而另有超越體性之含義也。

最後，張載的「一物兩體」與「形而上」的說法也是大有問題的。他一方面說：「一物兩體，氣也。」^{註 41}及「氣能一有無」^{註 42}；另一方面又說：「一物而兩體，其太極之謂與！」^{註 43}及「有無虛實通為一物者，性也。」^{註 44}這似乎混淆了形而下的氣與形而上的太極之分際。無怪乎他有時會說：「陰陽，氣也，而謂之天。」^{註 45}及在「陰陽者，天之氣也」下自注云：「亦可謂道」等，這不是把形而下的氣與形而上的天或道攪混了嗎？事實上，張載所謂「形而上」者也不一定程朱的「超越體性」涵義，而只就「無形跡」者言。例如他說：「運於無形之謂道，形而下者不足以言之。」^{註 46}「形而上者是無形體

註 41 同註 13，頁 10。

註 42 同註 21，頁 207。

註 43 同註 13，《正蒙》〈大易〉，頁 48；或《橫渠易說》〈說卦〉，頁 234。

註 44 同註 37。

註 45 同註 43，頁 48。

註 46 同註 42。

者，故形而上者謂之道也；形而下者是有形體者，故形而下者謂之器。無形跡者即道也，如大德敦化也；有形跡者即器也，見於事實即禮義是也。」^{註 47} 可見他是以「無形跡」來界定「形而上」的。但是，由於「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之有？方其散也，安得遽謂之無？」^{註 48} 可知「無形」只是「氣不聚」以至「離明不得施」的後果，並非預設一「體物而不遺」之「超越體性」也。張載又認為「形而上者，得意斯得名，得名斯得象；不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言亡矣。」^{註 49} 「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。」^{註 50} 及「形而上者，得辭斯得象，但於不形中得以措辭者，已是得象可狀也。」^{註 51} 既然可狀之象皆屬氣，而寂然、漠然之虛雖未形，「不害象在其中」，那豈非以形而上者為氣？即使這種屬氣之「形而上者」是至為清通、虛靈的，對程朱理學而言，仍不免是形而下者。

張載的思想之混漫其實可以從上述引過的一段話充份反映出來。他說：「天地以虛為德，至善者虛也。虛者天地之祖，天地從虛中來。」這段話表面看似無人問題，其實卻觸犯了大多數宋明理學家都染上的一個共同毛病，此即宇宙論（宇宙生化論或宇宙本根論）與本體論（存有論或形上學）混和為一的病痛。這裡所謂「德（性）」乃是本體論上所指的「體物而不遺」的「超越體性」，而「（始）祖」則是宇宙論上所指的「聚散往反」的「生化本源」。前者之「超越性」是超越時空的，後者之「根源性」則是落在時空的「首尾起滅」的「期程」之中的。二者可謂南轅北轍，又怎可混而合之呢？張載為針對佛道二家蹈空游

註 47 同注 46。

註 48 同注 13，頁 8；或《橫渠易說》〈繫辭上〉，頁 182。

註 49 同注 13，《正蒙》〈神化〉，頁 15。

註 50 同注 18。

註 51 同注 35。

虛之論，故乃強調實然的氣化層面之真實性以對治之，遂不免有「自然主義」及「氣一元論」之傾向。然而，當時二程提出的批評不可能對他「無影響」。伊川雖否認呂大臨所謂張載「盡其學而學焉」之說，但張載似亦不可避免地在其「實然氣化理論」與二程的「超然天理之說」之間有所調停，從而又加添了一點「超越主義」及「理氣二元論」的色彩。其實，宇宙論與本體論之混漫，其來有自，並非張載獨有的問題。至少從《老子》和《易傳》開始，便已啓此混漫之風，以後遍及宋明儒學之中。張載的「太虛」雖被程朱斥為形而下者，但程朱自家所謂形而上的「天理」又何嘗不被他們理解為生兩儀四象的太極，亦為生化過程之始點？程朱之於張載，是五十步與百步之間矣！

肆、王陽明的「心外無物」說是否繼承孟學真緒？

朱熹主張「格物致知」，王陽明認為這是「外心以求理」，「於事物物上求至善，卻是義外也。」⁵² 陽明認為朱熹之說是「析心與理為二」；反之，若能體悟「心即理」，則能確認天下無心外之理，亦無心外之物或事也。有關「心外無物」之說，更有被理解為繼承孟子「萬物皆備於我」一說之真緒。⁵³ 然而，欲要確定這種詮釋是否正確，必先對陽明「心外無物」之種種解釋加以筑蒸。

王陽明「心外無物」之說歷來有多種解釋，我們認為較合理的至少有以下幾個可能的解釋。第一種可能的解釋是柏克萊（Berkeley）式的「主觀唯心論」

註 52 王陽明：《王陽明全集》（北京：紅旗出版社，1996），第一冊，《傳習錄上》，頁4。

註 53 孟子「備物」（盡心上）或「繫物」（盡心上）之說似不宜作形上化的解讀。《易繫辭上》言「備物致用」，《左傳定公四年》言「備物典策」，《國語楚語下》言「求備物」，以至《郭河楚簡》中《語叢》言「備之謂聖」，「物不備不成仁」等，皆不必作形上化的解讀。

的解釋。例如王陽明說：「意之所在為物」或「意在於事親，即事親便是一物」^{註 54}，似乎與柏克萊的「存在即是感知」的說法類同。他說：「若無汝心，便無耳目口鼻」，「若無真己，便無軀殼」^{註 55}等，亦似以物理的軀體為依心靈而立（mind-dependent）者，並無客觀的實在性。

如果王陽明是這種主觀唯心論者，以一切事物皆為各人心靈作用之構造，勢必和柏克萊一樣，會引至獨我論的絕路。如是，道德實踐及改造現實世界的儒家理想便成虛幻之物了。因此，王陽明是不可能接受這種解釋的。另一種可能的解釋，亦是近來學術界較為重視的解釋，是用胡塞爾（Husserl）的「意向性理論」來說明。最明顯的例子是當王陽明游南鎮時，「一友指岩中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？』」先生曰：「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。」^{註 56}王陽明說「同歸於寂」，而非「同歸於無」，顯然沒有否定客觀世界之物的獨立存在性。此處所謂「明白」與「歸寂」相對，似表示心靈能起作用與不起作用之狀態。因此，「無心外之物」在這裡似可被解釋為「無意向性以外的意向對象」。又如王陽明說：「天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了」，因為「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」^{註 57}這裡的說法是涉及「他的天地萬物」，而不是「天地萬物」本身，似乎是指他的意向所及之「意義世界」，而非獨立存在的客觀世界。換言之，王陽明所謂「心外無物」，很可能是強調「沒有人的道德意向之心靈作用，便沒有人所建構的道德意義的生活世界」。

註 54 同註 52，頁 8。

註 55 同註 52，頁 37-38。

註 56 同註 52，《傳習錄下》，頁 112。

註 57 同註 56，頁 128-129。

這種意向性的解釋其實也大有問題，因為由意向至其所涉之物之間的關係是單向的，而不是雙向的。一般而言，沒有意向活動固然便沒有涉及某物之指向；但沒有某物卻仍可有此指向之意向活動。例如想及某人必涉及某人，但某人不存在卻不妨礙人們去想及他。王陽明的心與物之關係無疑是雙向的，他不只說「無心則無身」，也說「無身則無心」；他不只說「無意則無物」，也說「無物則無意」。他一方面認為「天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了」，另一方面也強調「我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明了」^{註 58}。後來他答羅整菴時以「明覺之感應為物」代替「意之所在為物」，更顯示感應所及之外物不是主觀的構造。此外，由於胡塞爾的意向性理論是要打破自然主義和心理主義所假定的「內在」與「外在」之分，認為意向對象等同於外在對象，因此和一般的意向性理論並不相同，也與王陽明同時譏認有「歸寂之物」（他的天地萬物）與「歸無之物」（客觀存在的天地萬物）之三元性不相同。由於王陽明所言的心與物的關係不是單向的，而且他的物也有上述二義，其說法似與胡塞爾及一般的意向性理論不同，反而有點像普特南（H. Putnam）所說的「內在實在論」或「實用實在論」的說法，認為世界（物）是由我（心）與世界共同構成的，王陽明更進一步認為我也是由我與世界共同構成的。因為我們既找不到離開心靈概念的世界，也找不到離開客觀世界的心靈，否則便是「所與的神話」（the myth of “the given”）。心與物二者仍是互相倚賴而又不可互相化約的，「心外無物」與「物外無心」之雙向說法亦頗與此相若。

意向性的解釋和內在實在論的解釋雖看似有理，其實與王陽明的「萬物一體」說距離甚遠，因此都不是「心外無物」的善解。王陽明認為「道無天人之別」，以「天地感而萬物化生，實理流行也。聖人感人心而天下和平，至誠發

註 58 同註 57。

見也。發所謂貞也。」^{註 59}，以「良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形。日月風雪山川民物，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，何嘗有一物超於良知之外，能作得障礙？」^{註 60} 這都表示良知或天道之發用流行並不受人物之隔所障礙，此「無外」、「無對」之「一體」正是由於有一良知或天道貫注其間，好比人之一身，是「精神流貫，志氣通達」的，是「元氣充周，血脈條暢」的。^{註 61} 人只要經由良知明覺之「感應之機」上看，便可見這是「一氣流通」的。王陽明在這裡無疑是把宇宙萬物視為一有機整體，並以一無所不在的精神力量來說明其間的機體性的連繫。

這種機體性的說法可以在王陽明年譜附錄中的〈天成篇〉中找到更明顯的證據。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，同是聰也；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；聰非吾之耳，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，則竭乎聽乎；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。」^{註 62} 由此可知，王陽明不只反對獨我論及主觀

註 59 同註 52，第三冊，頁 1070。

註 60 同註 56，頁 111；另第四冊，頁 1640 有類似的話。

註 61 同註 52，《傳習錄中》，頁 58，及第四冊，頁 1637。

註 62 同註 52，第四冊，頁 1678-1679。此篇未明言作者是誰，與年譜上的一貫做法不同。此篇隱含佛、道三家思路，錢德洪似不欲明言師作。且是篇的確與王陽明的

唯心論，更以耳目心知之客觀性及靈通性發自人心，而復歸根於天地萬物之機體中的一種靈能。此一靈能可透過人與天地萬物同體之「發竅最精處」（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，乃是「天作之，天成之」的。依此，我們認為在王陽明的萬物一體論背後，實隱然有一「泛心論」（pan-psychism）的基礎，而非主觀唯心論、意向性理論或內在實在論的解釋所能配合。

說王陽明的「心外無物」說背後有「泛心論」的含義，我們還有一個更重要的論據。昔日陽明弟子中有道教背景的朱本思問：「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」陽明的回答是：「人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。」⁶³ 此一說法不是和斯賓諾莎（Spinoza）一樣，他以上帝遍在於萬物，陽明以良知遍在於萬物，同屬「泛心論」或「泛神論」嗎？當然，也許有人會作出不同的解讀，認為「人的良知就是草木瓦石的良知」並非指「同一大心」，而是用作「人的良知就是（作用於）草木瓦石的良知」之縮寫，故草木瓦石本身並無良知。同樣的，當陽明說「若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣」，也可解作「若草木瓦石無人的良知（作用於其上），不可以為（具有道德意義的）草木瓦石矣」之省略。依此，「泛心論」的解讀似乎便可被消除了！其實這只是似是而非之論，因為當朱本思問「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」時，明顯是以「人有虛靈」而「草木瓦石無虛靈」對比為說，並以虛靈之有無來判定人有良知而草木瓦石則無。因此，如果王陽明不是故意要逃避學生的問題，當他回應說「人的

良知一體說一致，陽明與王龍溪等在語錄中亦會一再使用「天成」概念，此皆不可忽之證據也。

註 63 同註 56。

良知就是草木瓦石的良知」時，他理應是針對朱本思的質疑而重申人與草木瓦石俱有良知之旨。依此，此句中前後兩個「的」字（「人的」和「草木瓦石的」）在語法上應該是一致的，都是表示「佔有格的」（possessive），而不是將後一「的」字用作「修飾性的」（predicative）詞尾。

除了「泛心論」或「泛靈論」這種解釋可與「萬物一體」說相容之外，第五種可能的解釋「靈竅說」也是與之相容的。王陽明是第一位宋明儒家用「靈竅」或「發竅」來說明良知之太虛之貫通性（其後為王龍溪、錢德洪等追隨此用語），以使天地萬物皆在良知之發用流行中通為一體。如是，天心便非遍在於萬物，而毋寧是以人心為發用流行之通道，亦即「靈竅」或「發竅」。如果說「草木瓦石也有良知」這種「泛心論」是受到佛家的「無情有性」式的命題影響，「靈竅說」無疑是來自道教「靈關一竅」之說的誘導。至少自宋代開始，已有白玉蟾等人的「心外無別道，道外無別物」之說，宋元之際的《中和集》，以及明代的《性命宗旨》和《性命圭旨》皆有以「中」、「心」或「一」為「靈關一竅」或「玄關一竅」，為「天之太虛」與「人之太虛」相貫通之「靈樞」。此說無疑是王陽明的「靈竅說」之先導，而與其「良知之自然條理」一說所隱含的「人理天地」之旨協合無間。

綜上所言，對於「心外無物」一說，雖然「泛心論」的解釋比諸其他三種解釋較為合理，卻不免使王陽明之說背離孟子儒學之本義，亦使其內部理論產生不一致的毛病。孟學的良知之教是嚴人禽之辨，強調本心之自作主宰；但王學的良知之教則以人與萬物俱有良知，人物之別便無本質判分的依據，而只有程度之異。更嚴重的問題是，王陽明雖也強調自作主宰，但良知既為共有，主宰之力能否發出，亦即「能推不能推」的問題，便只好靠氣質之是否清通了。至此，王陽明的「泛心論」推至極致，便會引出「氣質命定論」的問題來，從而使儒學本義中所一再強調的道德努力及責任變為虛說。至於「靈竅說」雖可

判人禽之別，卻仍未能去除天道透過靈竅而發用流行於天地萬物而引致個人自由意志成爲「虛君」之惡果，亦即仍未能擺脫「氣質命定論」之困境。總結來說，王學之誤走，主要是由於陽明在出入佛老二十餘年之後，自覺或不自覺地將孔孟的道德倫理之教形上學化，本體宇宙論化，把道德規距的良知膨脹爲「乾坤萬有基」之宇宙大心，或畸變而爲天心下貫的「靈竅」，因而使孔孟有力、有體的個人本心變成無力、無體的遍在幽靈或虛靈通道，可謂盡失孔孟之精神，全悖儒學之大義。孟子言「萬物皆備於我」之「備物」，也許和《易傳》〈繫辭〉之「備物致用」之「備物」，《莊子》〈天地〉之「萬物之應備」之「物備」，意思接近。《郭店楚簡》中思孟學派的文章也有「備萬物」之說，此皆平實易解，而不必過推之爲「天地萬物一體」之玄義也。王學之根本處非孟學，也許是由於此一過推之故。

伍、結 論

此上三例，旨在說明由經典詮釋可引至理論滑轉之問題。僧肇爲保「業報不失」之說，不意竟將大乘空教之「性空不遷」滑轉爲「性住不遷」，淪於現象之分析，而失卻超越之視野。張載爲拒佛老「虛空」之說，乃強調由太虛至萬物的「聚散往反」之生化行程；但其後爲與二程的超越本體之說調和，又不免陷入宇宙生化論與本體存有論不能兩合之混漫的困境之中。王陽明雖欲繼承孟學之真緒，可惜他因早年吸入佛老的「一體論」與「機體論」的思考模式，從而使孟子之良知泛靈化或虛靈化，甚且陷入「氣質命定論」的絕路之中。綜合三例言之，可見理論變易之原因主要在於理論重點之偏向或實際需要之影響，往往使持論者難以合理而客觀地依循經典之本義而發揮，慢慢發展至流而離本，甚至出現內部矛盾的問題來。

Canonical Interpretation and Theoretical Shift -----Three Anomalies of Canonical Interpretation in Chinese Philosophy

Yiu-ming Fung *

Abstract

From a perspective of theoretical development, Confucius did not have a well-established theory of mind and nature, though some of his ideas of morality could be developed into such a theory. Based on the same kind of observations, we can say that Mencius did not have a well-established theory of moral metaphysics, though some of his ideas could be elaborated for such a theory. In order to search for the original meaning of a traditional classic, in addition to the investigation and understanding of the basic ideas of the text, some criteria of interpretation, such as inner coherence, referential correspondence, and comprehensiveness, have to be observed. Through the criterion of inner coherence we can decide which interpretation is more reasonable and know whether there is a problem of theoretical reconstruction and shift in some cases.

Through the principle of inner coherence this article aims at

*Professor, Division of Humanities, Hong Kong University of Science & Technology

investigating three anomalous cases of interpretation in Chinese philosophy. We conclude that there is a theoretical shift in Seng Chao's theory of "immutability of things", Chang Tsai's theory of "Li and Chi", and Wang Yang Ming's idea of "nothing external to the mind".