

王陽明「理」的內容 與「心即理」的適用範圍

蔡龍九*

摘要

陽明的「理」概念在他的立教宗旨中明顯偏向「德性方面」，然而他論述「理」的內容時對「非德性方面」亦曾提及，並且欲亦以「心」說之；筆者於本文中除考察他對此兩種方向之「理」的論述內容之外，在個人的分類中，談論出他的「心即理」教法可適用於「德性意義之理」，並且指出陽明若勉強地以「心」談論「非德性意義之理」時所遭受的困難以及不通暢之處。於本文中，筆者除了對陽明的「理」概念內容作出分類及釐清之外，並論述其「心即理」的適用範圍。

關鍵詞：理、心即理、德性方面之理、非德性方面之理

* 蔡龍九，樹人護理專科學校兼任講師。

投稿：99年12月21日；修訂：100年3月5日；接受刊登：100年3月7日。

The Content of Wang Yangming's "Li" and the Proper Application Range of "Xin Ji Li"

Lung-Chiu Tsai*

Abstract

In Wang Yangming's theoretical premises, the concept of "Li" tends to relate to "the moral domain," though its affinity with "the amoral domain" is also suggested. He furthermore expounds this concept of "Li" by the notion of "Xin." In this paper I investigate Wang's twin-track approach upon "Li," and propose that his tenet of "Xin Ji Li" suits a moral conception of "Li." I also point out the predicaments Wang encounters when carrying out a forced application of the notion of "Xin" in expounding an amoral conception of "Li." In addition to my attempts to categorize and elucidate Wang's concept of "Li," the proper application range of "Xin Ji Li" will also be explored.

Keywords: "Li", "Xin Ji Li", the moral domain of Li, the amoral domain of Li

* Adjunct Instructor, Shu-Zen College of Medicine and Management.

王陽明「理」的內容 與「心即理」的適用範圍*

蔡龍九

壹、前言

陽明思想中之「心即理」儼然為其論說代表，對於「理」概念的談論與運用，在陽明思維下有時論及德性之「理」，且此「德性之理」又涉及形上形下層面；有時論及「事物之理」且從「心」上說；有時論及事物之存有狀態、有時論及形上天道、天理……等諸多內容。依筆者淺見，其諸多「理」概念在陽明自身思想體系中雖無大問題，但陽明將「心即理」運用至多面方面講學時，卻無說明清楚該「心即理」的適用範圍；而本文之談論主軸，在於「心即理」是否可以用來詮釋所有之「理」概念？詮釋時，是否有某種困難？

首先，筆者初步探究陽明之「理」概念時，發覺陽明至少將「理」運用在兩個方面、兩個層次上。一層次是形而上，另一是形而下，或有兼論者，然皆屬此兩層次。此兩層次中的「理」內容甚多，難以分

* 本文定稿期間，承蒙審查委員的細心評述並提供寶貴意見與指教，令筆者受益良多，於此由衷致謝。

類一一說明清楚，而且陽明本身也時常混著談。筆者於本文欲將此「兩層次」之「理」取代以「兩個方面」來談，認為可較清楚地理解明陽明論「理」時的面向；即A：「此心收攝下，有德性意義的理」，另一是B：「僅能試著以『心』體驗之，或試著在『心』上說，難以與『德性之理連結』」。¹A、B兩者之內涵於正文中亦有詳述。從層次上來說，陽明談論之「理」有形上形下兩層，從「方面」上來說有上述A與B。A方面筆者從陽明自身的思維系統來考察認為有其合理的述說方式，而後者B的內容則屬陽明較少談論或較不願意談論的「理」。B之內涵可簡說為：純粹形而上、抽象之「理」，或於吾心收攝之下時與「德性」無甚關聯者。且B之內容似無法納入陽明「心即理」的論說，因此陽明的「心即理」的談論範圍多屬「非B」方面；但筆者發現「B方面」之理陽明曾試圖以「心即理」說之，但頂多只能指稱是「從心上去體會」或是說明某種「關係」，若是將「B方面」硬是以「心即理」來用心收攝之則較為不通。

上述的分類架構乃筆者對陽明「理」概念的分構層次與方面，就筆者的探究內容來說，此差別之關鍵乃「有德性意義的理」才是陽明「心即理」的主要意義，至於什麼是陽明認為「有德性意義的理」、而何種方面之「理」對陽明而言卻鮮少述說，以及他將「心即理」運用到何種層次方為妥當，於本文中將一一探究之。筆者認為對陽明之「理」概念清

¹ 本文刻意區分此兩種方面的「理」，並非「割裂」兩方面之「理」，也不是反對陽明學說中「德性層面」與「非德性層面」的「理」被他使用「心即理」來貫串；而是筆者反思此議題發覺陽明若以「心即理」談論或解釋有關「非德性層面」之理時，是有其難度存在的。而宋明哲學家刻意地將存有關係代入倫理體系，此種說法筆者亦贊成之。本文僅是突顯陽明「心即理」若單純地使用在「德性層面」其功效斐然，然另一層面（非德性之理）則較難清楚解釋；因此筆者的「區分」是方法上、反省上的區分，並非依此來框架陽明論「理」時有此「德性意義」或「非德性意義」之割裂，亦非反對陽明以「心」來涵攝所有之「理」。

處理理解之後，其龐大的「心即理」系統論說內容應可收較清楚的理解效果。

貳、正文

陽明十二歲時即自述其人生旨趣，有云：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳。」²可知其早年即重視讀書與聖賢之德性實踐。後因「格竹」失敗，三十七歲龍場悟道改以新的「格物致知」體會所得的內求模式來解決其思維困境。³之後配合「良知」、「心即理」之說法為其論理核心，於其《全集》中可見陽明扣緊「德性」說「心即理」自不待言，然而針對「心」這一代表主體自我之關鍵時，筆者認為陽明擴大使用此「心」之收攝與能力，不僅在德性方面以「心」貫串，連論及「存有」或「他者」等涉及規律義、自然意義之「理」時亦欲以此「心」作為關鍵；然而此情況下的「心之收攝」顯得與談論「德性方面之理時的『心』」頗有不同。亦即，有關「德性方面」之理，不論涉及何種層次陽明皆可以「心」來主動收攝之，如以「良知」等意義作為發動根源，不但此根源是「理」，發動後的實踐亦是「理」。但另一方面，若論及「存有」或其非扣緊「德性方面之理」時，陽明僅能被动地以「心」來體驗他者，此時之「心」無法作為使他者產生意義之主導，頂多能說「他者在吾心中產生關係的意義」，可說是一種接受性或是體驗關係而已。而上述即前言中 A、B 兩方面之「理」的內容，筆者欲於下文中論述清楚。

² 王陽明(明)。《王陽明全集》〈年譜一〉(上海：上海古籍出版社，1992，第5印刷)，卷33：1221。

³ 王陽明(明)。《王陽明全集》〈年譜一〉，卷33：1228有云：「忽中夜大悟格物致知之旨……。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也……。」於此可知陽明對於「理」的體驗往內心、自性中求，此後則多以「良知」或「心」的論述方式解讀「格物致知」。

一、何謂 A：「此心收攝下，有德性意義之理」

找尋陽明認為之 A、B 方面時，A——「此心收攝下，有德性意義之理」可從他鮮少談論、或是不好談論的內容來反向考察；然而，此考察有或許容易造受誤解，即「不好談論」是否就是他認為的「無德性意義」？事實上，筆者並非依此意思來述說；而是從涉及「不好談論」或「鮮少談論」之「理」來整理出「此方面之理」所涉及的內涵，而此方面內涵之「理」則屬筆者所歸類之 B：「僅能試著以心體驗之，或試著在『心』上說，難以與『德性之理連結』。而此 B 的內容並非德性意義的「心即理」可明確解釋說論證清楚，甚至僅能表達「心與理」的某種「關係」而已。也就是說，筆者是在方法上、反思的角度來談論陽明所論之「所有理」，進而從中分類出 A：「此心收攝下，有德性意義之理」；此外則屬 B 範圍。

再來，稍微解釋陽明「心即理」以及筆者所謂之「以心『收攝』」義。「心即理」簡言之可從兩方面來述說，一是實踐上的「心理合一」來說「心理相即」，例如陽明強調實踐時因為從良知（或心）出發，故發展於各種實踐時便自然得其「理」，依此脈絡說「心理合一」。另一是從根本上說，陽明認為此「心」（或云良知）在根源上乃「性」，而「性」內存於人本身；這樣的「性之存有狀態」本是天理，故根源上亦是「心即性」、「性即理」的關係。綜觀陽明的「心即理」的談論運用至多方面（下可涉及事物之理的談論、上可涉及萬物一體觀），也都不離這種關於「實踐」與「根源」兩方面的「心即理」教法。另外，筆者深入探究陽明論「德性方面之理」時，他必從「心」（或云「良知」、「誠」……等語辭）上說，且涉及本體與工夫，說法與用詞甚多且雜；若論及德性方面之「理」，陽明則將此理納入吾心中表達此「理之意義」，並同時解讀了「心理之關係」；此又有三方面，一是 A1：「『心』收納『此德性方面之理』之後並實踐展現之，此陽明從「心理合一」或是「心即理」、「心外無理」……

等來述說。」此涵義在陽明的論說中最常出現。另一是 A2：「『心』可以收納此種德性方面之理的行為能力本身就是『理』，而此『理』早已內存在己身，端看有無發顯而已。」此涵義偏向說明「心」本身具有收納或早已內存「理」的這種能力，（例如「『良知』之內存與發用即『理』」等相關談法）。第三是 A3：「對『理』的描述且從心上說，例如『心』應如『天理』那樣的展現、『此心體即天理』等談論。」此方向雖較為抽象，但筆者觀陽明的談論用意仍有著德性方面的考量。因此筆者所謂的「收攝」，從陽明自己的理論上說是以「心」收納「理」且展現「理」或「如理」的「過程」，且陽明認為「這樣的過程本身」亦是「理」，又代表天理的「良知」內存於己身。然而，這樣的「收攝」筆者認為僅在於「德性方面之理」這 A 方面可通順說之。以下先以 A1 之內容為例：

A1-1：吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。⁴

A1-2：天下寧有心外之性？寧有性外之理乎？……理也者，心之條理也。⁵

A1-3：都只在此心，心即理也；此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝……。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理……。⁶

A1-4：如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於

⁴ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄二〉，卷 2：45。

⁵ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈文錄五〉，卷 8：277。

⁶ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：2-3。

視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。⁷

A1-5：「明德、親民，一乎？」曰：「一也。明德者，天命之性，靈昭不昧，而萬理之所從出也。人之於其父也，而莫不知孝焉；於其兄也，而莫不知弟焉；於凡事物之感，莫不有自然之明焉；是其靈昭之在人心，互萬古而無不同，無或昧者也，是故謂之明德。其或蔽焉，物慾也。明之者，去其物慾之蔽，以全其本體之明焉耳，非能有以增益之也。」⁸

A1-6：不可外心求仁，不可外心求義，獨可外心求理乎？⁹

陽明談論「德性方面之理」（即 A 方面）甚多，然上述 6 條引文應可囊括陽明論述 A1 方面之重點，其中充滿德性意義下的「良知即天理」、「心外無物」、「心外無理」、「明明德」、「不可外心求仁、義、理」，皆可「心即理」的涵義下來談。另一方面，涉及 A2 方面的談論例如：

A2-1：良知者，心之本體……。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知本體未嘗不在……。¹⁰

A2-2：良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體，人人之所同具者也……。¹¹

A2-3：心也，性也，命也，一也……。《六經》者非他，吾心之常道也。¹²

⁷ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：頁 6。

⁸ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈文錄四·親民堂記〉，卷 7：250-251。

⁹ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄二〉，卷 2：43。

¹⁰ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄二〉，卷 2：61。

¹¹ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄二〉，卷 2：62-63。

¹² 王陽明（明）。《王陽明全集》〈文錄四·稽山書院尊經閣記〉，卷 7：254。

A2-4：道無方體，不可執著……。如今人只說天，其實何嘗見天？……。若解向裡尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。¹³

A2-5：彼頑空虛靜之徒，正惟不能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遺棄倫理……。心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。¹⁴

上述 A2 方面，則屬陽明論述「心」或「心」內存「本有之理」，當此心之展現這種本來就內化在自身之「理」則屬所謂「即理」。也就是說「心」一方面內存「理」，在此種內存「理」且展現「理」的狀況下說來「心即理」。因此不論陽明用何種語辭來說（例如：心、良知、虛靈明覺），當此心作為主導時，此時心內必存天理。而且不論在形上層面的「根源上心理相即」上來說，或是在形下的實踐層面說「心理合一」，其側重點在於人是否能發顯此本已內存於心之「理」。

另外，宋明儒者對「理」有著某種崇敬之形述，且將「理」或「天理」等視為究極之崇高，此涉及德性義又兼論形上層面；陽明雖然時時「在心上說理」，但也無法避免當此「理」在「心上說時」，反說此「心」應當符合「理」的哪些狀態。因此陽明亦曾用「理」的內容來說明「心與理」的關係，此種內容並非直接在「實踐上」說「心與理」的關係，而是從「心」上論述形上層面之「理」的境界或狀態，亦即「心應該相即於理的何種內容」，類似從「根源上說心理關係」，故陽明亦從「心即理」的概念來貫串，其云：

A3-1：定者心之本體，天理也，動靜所遇之時也。¹⁵

¹³ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：21。

¹⁴ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄二〉，卷 2：47。

¹⁵ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：16。

A3-2 中只是個天理，只是易，隨時變易……須是因時制宜，難預先定一個規矩在……。¹⁶

A3-3：心，無動靜者也。其靜也者，以言其體也；其動也，以言其用也。¹⁷

A3-4：無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善……。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。¹⁸

A3-5：心之體性也，性即理也。窮仁之理，真要仁極仁，窮義之理，真要義極義；仁義只是吾性，故窮理即是盡性。¹⁹

A3-6：知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心，就其稟賦處說，便謂之性。²⁰

上述 A3-1 至 A3-3，陽明即便從「心上說理」，但實質內容則是從「天理」的意涵上來說「心」或「心體」應當如何「如天理一般」，因此不論從「定」還是從「中」或「易」、「動靜」等內涵上來談，都是說明此「心」應如「理」的多種內涵（中、易、動靜……等）來展現。而這樣的論述內容，亦可用「心即理」從根源上說的內涵來解讀，並無勉強之處。而 A3-4 的內容來看，則亦屬從「心」上來展現「理」的描述，其中的「理之靜」可從「心與理相即，故理之靜即心之靜」來詮釋；「動於氣」可從「動於心之意念」來解讀，因此「聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣」等內容皆是在「心上說」；不動於氣即不動於心，無有作好、

¹⁶ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：19。

¹⁷ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈文錄三·答倫彥式〉，卷 5：182。

¹⁸ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：29。

¹⁹ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：33-34。

²⁰ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：34。

惡亦是在「心上說」，且後文之「自一循天理」亦屬在「心上說」。至於 A3-5、A3-6 則屬陽明從「心」或「良知」等語辭上來說其根源與「性」或「理」的相即關係。

總括來說，筆者列舉陽明「從心上說理」的諸多內容，即便他的論述涉及形上形下、靜態地描述根源上的心理關係，或是動態地從德性實踐上來說「理」，筆者認為這些內涵下的「理」皆可從陽明自身的「心即理」來詮釋之。因此，在 A 方面的「理」，不論陽明以何種語辭或何種層次來說，在他的思維脈絡中不論是「天理」、「良知」或是「心」，都可總攝在陽明的德性義的論述下；此點即唐君毅先生曾論及之：「陽明之通『天理』、『良知』與『心』之語，皆可總攝在陽明所謂『心之本體，即天理也；天理之昭明靈覺，即良知也』一語中。」²¹然而筆者發現上述之言僅可在 A 方面之理下通順說之，某些「理」若是以「心即理」的涵義來收攝或談論時則有些許困難，此即下節論述的 B 方面之「理」。

二、何謂 B：「非德性方面之理」

陽明論學重點多偏向德性方面，因此許多談論皆可以德性義來加以貫串或解讀之，甚至「格物」或是「事物之理」在陽明的談論下總是充滿德性意義，並以「心」或「良知」作為內在主導，此不啻是他的思想主軸之一，且欲以此說法貫穿所有「理」。然而他於「非德性方面之理」（即 B 方面）的談論相對較少，其中亦涉及兩個層次（形上形下兩層次）。然總括來說，理之 A 與 B 兩方面陽明皆曾談論之，只是 A 方面乃陽明論述主軸，但兩方面之「理」是否皆可以「心即理」來通順貫通之？筆者上小節談論的是 A 方面的「心、理」的三種方向（即 A1 至 A3），並認為可用不同層面的德性意義來理解貫通，且以「心即理」來加以理解

²¹ 唐君毅（2004）。《中國哲學原論·原教篇》。臺北：臺灣學生書局：327。

亦無問題。而勞思光先生曾對陽明論此複雜之「理」時提出所謂「價值規範義」的解讀，其云：

陽明說「心即理也」，並非謂事物規律皆先驗地存於心中，而只是斷定價值規範由此心生出。而此種價值規範，就其整全言之，及陽明所謂「天理」；若分化後，則成為孝、忠、信、仁等等德目。總之，說「心即理」時，陽明用「理」字，是取規範義，非取「規律義」……。²²

上述勞先生之談論頗精深，道出陽明「從心上說理」的旨要。而筆者認為，主張以「價值義」、「規範義」為陽明論「理」之內涵，事實上可說是以「德性義」加上「規範義」為「理」之內涵方是陽明的談論重點。因為筆者探究陽明論「心與理」的內涵時，發覺陽明對「價值義」與「規範義」並無嚴格區分。延伸來說，對於某種「理」的談論後取其「規範義」是一回事，是否認定其有「價值」更是另一回事，而這樣的談論是否都能在此「心」上收攝更是另一回事；即使強加收攝之，與「德性意義」是否緊扣？再者，筆者認為陽明談論「理」的少數方面卻有著「非規範義」的關係，而僅能表達「心」與「理」（或「心與他者」）的「關係」而已，甚至也說不上是「價值義」卻仍試著以「心」說之，其解釋的內容筆者認為有其困難之處。因此勞先生在「『心即理』的架構下」談論陽明的「理」時，認為取「規範義」乃陽明之所欲談論者，此是否透露出「心即理的架構」只能在「規範義之理」的範圍下來談？

筆者進一步認為，「非規範義」或「非德性義」的「理」是無法在「心即理」的架構下談論的很清楚。筆者從陽明的思想上考察，發現他並沒

²² 勞思光（1997）。《新編中國哲學史（三上）》。臺北：三民書局：412。

有一個明確談論「心即理」標準或範圍，顯得在某種談論情境之下，其論述的「理」即便在「心」上說有其「價值」，但卻與「德性義」有所距離，甚至只能道出「心」與「理」或「心」與「事物」之「關係」而已。而談論此類型之理多出現於〈傳習錄〉第三卷，或零星於陽明之書信中；針對此種「非德性意義的理」（即 B 方面），陽明亦使用「心」欲貫申之，但其中多有困難之處。黃宗義曾質疑〈傳習後錄〉（即今〈傳習錄〉第三卷）記載陽明之言「失真」，²³今筆者從其內容檢閱之，此所謂「失真」內容應屬以「心」論述抽象層面之理、或涉及存有、宇宙論意味者等「非德性方面之理」。而恰巧這些方向的談論內容筆者認為難以與「心即理」貫申論之，且與〈傳習錄〉前二卷所論之「理」的內容方向較為不相契，無怪乎宗義質疑這些內容「失真」。根據 B 方面論述之種種，筆者於此小節分別列舉相關引文論述如下：

B1：先生游南鎮，一友指巖中花樹問曰：「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。」²⁴

針對上述，牟宗三先生曾談論云：

陽明從良知（明覺）之感應說萬物一體，與明道從仁心之感通萬物一體完全相同，是儒家共同承認的，無人能有議論……。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……。²⁵

²³ 黃宗義（清）。《明儒學案》〈泰州學案四〉（臺北：里仁書局，1987），卷35：816。

²⁴ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄三〉，卷3：107-108。

²⁵ 牟宗三（1993）。《從陸象山到劉蕺山》。臺北：臺灣學生書局：225。

這不是認識論的「存在即被知」，不是柏克萊的獨斷的觀念論……。這是「存在依於心」，但卻不是有限心認知的層次……。²⁶

牟先生認為陽明以「心」論「道德」（即筆者所謂之「德性方面之理」）與「存有」自無問題，筆者認為相當正確。然而本文稍微不同者，在於認為「以『心』論『道德』與『存有』兩方面」以及「『道德』與『存有』兩方面是否都可以『心即理』通順解釋」是不一樣的。筆者同意陽明以「心」論「德性」與「存有」，亦贊成牟先生所說之「儒家共同承認的萬物一體」，這是陽明也無法擺脫儒家所肯定的形上內涵（甚至筆者亦認同此種內涵），但牟先生所談及的內容則又涉及「仁心感通萬物一體」的這種「德性義」。因此細微差別處在於，前述曾以 A 方面之「理」來陳述陽明的談論時，可用「心即理」貫串述說之，而此處之 B 方面（僅涉及存有而非涉及德性方面）若以「心即理」來陳述如何可能？筆者意思是，上述 B1 則表明陽明試圖以「心」談論外物，認為外物之「存有」是在汝心中發生感通方有「意義」或是產生「關係」。然而這種論說，只能說是陽明提高自我主體之「心」對外物的決定義；但決定了什麼？此方面雖論及「存有」，然而如何以「心即理」之涵義貫串？筆者認為，此狀態無法以「心即理」之涵義通順地說之；因筆者分析 B1 之「未看花時，此花與汝心歸於寂……看此花時，花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」發覺陽明只能說出此「花」與「心」透過「觀」時產生某種「關係」或是「聯繫」，而其中涉及「意識」對於外在世界的聯繫。文中所說的「未看花時，此花與汝心歸於寂」乃說「花」未入我們的心或是精神中，故以「歸於寂」來解釋此時人與花的「關係」。而若看花時，此時的「一時明白」則因人的意識上與花聯繫，

²⁶ 牟宗三（1993）。《從陸象山到劉蕺山》：228。

而可以產生許多意義上的判準。然而筆者認為，這樣的說法僅能說明「人與花『關係連結』」這種從意識層面上說的現象而已，與文末的「此花不在你心外」所涉及的「存有層面談論」有著差距。即便替陽明解釋，說此「存有層面的談論」是屬於「意識上的範疇」來談，但這種「關係、連繫下的作用」與「心即理」聯繫亦較不明確，頂多能說外界之感通關係來自於心、人與外界的「關係」可以如此聯繫。因此，筆者認為在 B1 所談論的「存有」層面關係是無法直接以「心即理」的意義來貫通清楚的。

此外，牟先生所說的「存在依於心」在筆者看來，陽明只說出某種「感」，而這種「感通」並非一定談論外物（花）之「存在」是依於心，而是「外物與你有『感通』是因為『心』」。若從常識來判斷，外物之「存在」與否，並非吾心感知其與否；對某物而言，我們「有無感知」或「觀之與否」無法影響某物是否存在的事實。因此，B1 的內容陽明只能解釋出人與物之間的「感通關係」是透過「心」，也只能在這樣的意義下說「不在你的心外」，並非可用此種說法來決定他者之「存有與否」；因此，陽明頂多只能說外物的「『存有狀況』與人的『關係』」是建立在「心」上。

另外，在陽明與弟子談論「去花間草」的內容時，一開始先從「善惡」之判斷談起，而後加上所謂「心循理」的內涵之後，才能與「心即理」的意涵相扣。此部分的內容雖然並非 B 範圍（筆者於之前列舉 A3-4 時曾提及此引文之部分內容），但其內容的反思卻可反證 B 內涵的特性，且與 B1 內容部分相關；其云：

B2：侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便

會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」……曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」²⁷

上述 B2 可明顯看出陽明先以「善惡非在軀殼上而在心上」來說「善惡」，因此即便如「去草」之小動作，亦端看「循理與否」才是。從筆者的區分來說，上述引文應屬 A 範圍，但何以在 B 範圍下談論呢？因為筆者反思一個問題：在此心尚未循理時、尚未去草與否時，吾人此時與「花草」之間的「關係」是什麼？筆者認為，若以陽明的脈絡來說此「關係」即如前述 B1 的內涵：「人與花草的『關係』是在『心』上」。然而，在陽明將「善惡」與「循理」這種「規範層面」或涉及「德性方面」納入此談論時，「人與物」的關係則又可以以「心循理」而延伸至「心即理」的方式談論人與「花草」之間的種種內容了。而針對此談論中的「只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」錢穆先生亦曾云：

若此處理字作公字，氣字改作私字，則可無病……。²⁸

錢先生將文中之「理氣」論為「公私」，頗為正確；因為陽明談論此議題時除了在「心上說」且涉及「善惡層面」的談論，因此可導出「端看此心是否循理」的這種「規範義」甚至是「德性意義」，此種意義即如錢先生所說之「公私」問題，因此此議題轉向德性方面是明顯的。於此可見，B2 的內容中雖然談論 A 範圍的內容，然而 B2 與 B1 配合來反思時，則透露出有著「心即理」涵意的通順談論必定涉入「規範」或是「德性義」

²⁷ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：29。

²⁸ 錢穆（1993）。《中國學術思想史論叢（七）》。臺北：東大書局，三版：頁 82。

等相關層面，單純論述人與物且非涉及「規範」或「德性義」層面時，較難直接以「心即理」作為主軸論說。

若說 B1 乃陽明論述「人與他者存有之關係」，而「人對他者之價值的判準」又如何以心說之（即下文 B3 之內容）？此又稍不同於 B2 之「善惡判準」，下文 B3 的內容亦非涉及德性方面，頂多是在「心上」來成立某種「價值認定」，筆者認為此又與「德性方面」稍有不同，因此筆者將此部分內涵納入 B 範圍來談，而且此種內容以「心即理」來說之亦不甚通暢，有云：

B3：問：「人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體。若於人便異體了。禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？」先生曰：「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。」請問。先生曰：「你看這個天地中間，什麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又什麼教做心？」對曰：「只是一個靈明。」「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，便是天地鬼神的主宰。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，誰去辨他吉兇災祥？天地鬼神萬物離去我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得！」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」²⁹

²⁹ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄三〉，卷3：124。

上述陽明將「靈明」(心)作為主體自我的最高決定，且是決定他者意義或價值的關鍵。「天地」、「鬼神」、「萬物」等「他者」對自身而言，其價值判準在於吾心之「靈明」；也就是說，若離開吾心上談論「天地、鬼神、萬物」則無意義，因為就沒有屬於吾心上的「高深、吉凶災祥」可言。而文末問者雖然提出一個相當好的問題，質疑陽明此種說法「何沒了我的靈明，便俱無了？」但陽明卻回答：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」

此部分至少有兩個疑問，一是問者認為「天地鬼神萬物」之「存在」非依於「人之靈明」，但陽明從「天地、鬼神、萬物」對「某人的意義上」來說是依於「某人之靈明」，因此兩人談論的前提不同。第二是，陽明從「心」或云「人之靈明」來作為「天地、鬼神、萬物」等對象的關鍵時，只能說明「他者與某人『某時』」的「關係或意義」，因此陽明才會回答「死的人……『他的』天地萬物尚在何處？」但陽明至少忽略了一個重點，此乃問者的立場問題。對某人來說有意義的對象如「天地萬物鬼神」可在「心上說」，然則，「天地、鬼神、萬物」不在吾心之靈明上說時，其中的意義或價值真的了無？於此可見，陽明認定所有「理」（不論是德性意義還是非德性意義）或是「對象」只在「心」上說方有意義，因為此時萬物與汝心有所作用或交感，進而對某人來說有方有其意義或價值判準（高、深、吉凶災祥……等）。然則，這樣的論說內容只能說是一種「某時某人的心與他者關係」，雖然陽明將此「關係」的內容用在對他者的「意義或價值決定」，但終究僅是「某時之關係」，並非能夠明確說明他者之意義或價值脫離某人之「心」時便無所謂「意義或價值」。此種論述即是欲以「心」收攝「非德性方面之理」所產生的困難之處，故筆者認為在此範圍內的「理」較難以「心」來作為主導而明確地解讀之。

就 B1 來說，陽明以「心」論「存有」略顯勉強之處，上述 B3 更透露出陽明頂多只能論述「心」與「他者」「某時之關係」；甚者，陽明曾云：

B4：良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。³⁰

B5：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。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾：只為同此一氣，故能相通耳。³¹

上述 B4 與 B5 的內容中將「良知」視為最高本體，從「生天生地」、「成鬼成帝」乃至論述「人的良知，就是草木的良知」等等……。而此種已將「良知」的德性義跨越至存有層面論述，卻頗為玄妙難解。若從之前 B3 的內涵下來談，將「心」作為人與萬物感通或連結關係的關鍵亦可，然這樣的談論已有些許不頗，因為陽明在 B3 的談論中表達出他者對我們的意義或價值判準只在於吾心（靈明），而此處 B4 又將他者之「生」建立在「良知」上，B5 則將「物我」之「同」的內容完全建立在「良知」上，更為抽象難解了，且有周子之「太極義」與朱子之「理氣說」、「統體是一太極、一物各具一太極」³²等韻味，甚至難免被批評猶如佛家論

³⁰ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄三〉，卷 3：104。

³¹ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄三〉，卷 3：107。

³² 朱熹（宋）。《朱子語類》〈周子之書·通書〉（台北：文津出版社，1986），卷 94：2409。

「佛性」。然則筆者探究陽明論學時，其對此種「理」的談論似乎鮮少興趣，至少在他的教學要旨中並非關切此種方面之「理」，故「心即理」之意涵是否適用於此範圍陽明亦未曾明確解釋；然則，陽明卻如此的使用了。在他建構「心即理」或「良知」作為核心思想欲論述一切時，似乎忽略某種「理」本身就難以說明清處，若加上「良知」或欲以「心來收攝」、「心即理」等意義來貫申之，筆者認為又更加勉強了。

筆者再延伸觀察，若有某種「理」介於 A、B 之間者（筆者下文中以 AB 表示），則端看陽明談論的方向是否往 A 方面偏，若有，以「心說之」或「以心收攝」的論述模式則能顯得通順許多，而德性意義下的「心即理」的內涵就可部分地運用在該內容中；如：

AB-1：大人者，以天地萬物為一體者也……。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也……。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也；孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也……。³³

AB-2：澄問：「有人夜怕鬼者，奈何？」先生曰：「只是平時不能集義，而心有所慊，故怕。若素行合於神明，何怕之有？」子莘曰：「正直之鬼，不須怕；恐邪鬼不管人善惡，故未免怕。」先生曰：「豈有邪鬼能迷正人乎？只此一怕，即是心邪，故有迷之者，非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷；好貨，即是貨鬼迷；怒所不當怒，是怒鬼迷；懼所不當懼，是懼鬼迷也。」³⁴

³³ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈續編一·大學問〉，卷 26：968。

³⁴ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄一〉，卷 1：16。

AB-3：為善之人，非獨其宗族親戚愛之，朋友鄉黨敬之，雖鬼神亦陰相之。為惡之人，非獨其宗族親戚惡之，朋友鄉黨怨之，雖鬼神亦陰殛之。³⁵

上述之談論原屬 AB 之間者，且看陽明以何種方向談論則決定偏向 A 或偏向 B。AB-1 乃論述「萬物同體」；筆者之前談論 B 範圍時，亦曾論述僅涉及「存有」與「萬物一體」且非德性義範圍下，其中的「理」概念無法以「心即理」貫串或以「心」來收攝之。而此處之 AB-1 則加入了「仁」之德性義概念，似明道之「仁者渾然與物同體」的德性義觀照，故偏向 A 方面，可從「心」之相關內容來收攝之而無問題。至於 AB-2 原屬弟子詢問何以懼鬼，然陽明則往「德性方面」（是否集義）上談時，則「心」又可位於談論之主導樞紐，此種主導作用乃依心「集義」而自然無懼，因此德性方面的意涵濃厚。當此種德性方面的意涵位於主導時，面臨的問題即便是「鬼神」這種對象之談論，陽明則因「此心集義」而自然合理故無懼來回答之。而 AB-3 則更明顯地以「德性」意義（為善）為主導時，涉及抽象或難言之層面者除了無所畏懼，甚至「雖鬼神亦陰相之」。

就上述諸論，筆者欲說明 B 方面之理的談論若無涉入德性方面者，則難以以「心即理」的相關涵義貫串，而有些「理」的內容論述乃因「德性義」的涉入而可用「心即理」通順貫串之；如上述之 AB1 至 AB3。於此舉出陽明純粹論述 B 內容的理概念作為 B 方面論述之總結：

B6：太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而從生

³⁵ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈外集六·論俗四條〉，卷 24：917。

陰也。若果靜而後生陰，動而後生陰，則是陰陽動靜截然各自為一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而為陰陽；動靜一理也，一理隱顯而為動靜。春夏可以為陽為動，而未嘗無陰與靜也；秋冬可以為陰為靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽、謂之動也；春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰、謂之靜也。自元會運世歲月日時，以至刻杪忽微，莫不皆然，所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者默而識之，非可以言語窮也。³⁶

上述，陽明單純論述「太極」、「陰陽」與「生生」之理，其中涉及「妙用」、「動靜」、「氣」、「隱顯」等形述狀態之語。然這些談論內容純屬形上層面，且單純地談論其中運行內涵而非強加以「心」收攝時，則顯得如同朱子、周子論述宇宙生成一般。而這種 B 方面之理雖然不似陽明學說之韻味，然則，若硬是以「心即理」之概念強加收攝，筆者則認為大可不必，因陽明的「心即理」論說在 A 方面使用可收其學說特色，若 B 方面的內容，則應屬於傳統儒者形上旨趣的內涵，也非陽明「心即理」可通順說之者。關於此點，牟先生曾云：

象山與陽明只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤，故對於客觀地自「於穆不已」之體言道體性者無甚興趣，對於客觀面根據「於穆不已」之體而有本體宇宙論的展示者無多大興趣。³⁷

筆者認同牟先生之看法，陽明雖偶論及 B 方面之理且涉及宇宙論或存有論，然則其教學旨趣顯然非在此處，故其「心即理」的適用範圍在

³⁶ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈語錄二〉，卷 2：64。

³⁷ 牟宗三（2008）。《心體與性體（一）》。臺北：正中書局：47。

筆者的考察下則認為僅能適用在他的立教重點，即 A 方面的「理」概念中。

叁、總結陽明「理」概念及其「心即理」的運用

陽明立教關切所論之「理」，事實上乃論「心所能收攝者」，本文認為在 A 方面（德性方面之理）可通順說之。亦即「事物之理」與「天理」等概念，在陽明的立教特色下「這些層面的理」都賦於了德性意義之解讀過程，並且是在「心上說」。然而陽明對 B 方面（非德性方面之理）較少談論，亦非其立教宗旨，此 B 方面筆者認為若強加以「心」收攝之將產生些許問題，至少在正文敘述中可看出許多內容是不通暢的。例如論及「存有」之理而非涉入德性義時，其實僅能說出人與他者是在「心」上產生某種「關係」，無法以「心即理」的意涵來收攝或明確地說明他者之存有。相關文中筆者又說明陽明談及「物之存有」或「價值判準」等「非德性意義之理」，欲以「心」作為主導來含攝時，曾產生一些難以解釋清楚的狀況。

另外，就「心即理」的意義上來談時，「即」的意義：不能馬上說是「心是理」，卻有時候可說是「心是理」，甚至是「心理合一」的。因為陽明的「心」在「某意義」之下與「理」貫通或「相即」，不論是實踐還是根源上皆可，此即限定在「德性意義」下的相即方可說「心是理」（例如良知的發用）。因此，不論是「心即理」還是「心理合一」，在陽明的立教宗旨下的主要含義是：「德性意義下心與理合而不分，不論是根源還是實踐時。而此心之根源是天理，天理的展現又在此心的發用上，且這樣的『根源與展現關係』亦是『理』」。因此，可發覺陽明此方向的內容總是充滿德性意義的內涵。

因此總括陽明的「理」時，筆者在方法上將其分為「德性意義」與「非德性意義」，主要是因為陽明兩者皆曾談論，但適用於「心即理」的談論者筆者認為僅有在「德性意義」方面較為通暢。因此在陽明的立教重點中，他所關切的「德性意義之理」與他的「心即理」相交配合論說自無問題；而「非德性意義之理」於本文的考察之下，筆者認為較不適用於陽明的「心即理」教法。

參考文獻

- 王陽明（2006）。《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社。
- 朱熹（2000）。《朱子文集》。臺北：德富文教基金會。
- （1986）。《朱子語類》。臺北：文津出版社。
- 牟宗三（1993）。《從陸象山到劉蕺山》。臺北：臺灣學生書局。
- （2008）。《心體與性體（一）》。臺北：正中書局。
- （2008）。《心體與性體（二）》。臺北：正中書局。
- （2008）。《心體與性體（三）》。臺北：正中書局。
- （2003）。《宋明哲學的問題與發展》。臺北：聯經出版社。
- 徐復觀（1975）。《中國思想史論集》。台北：台灣學生書局。
- 唐君毅（1975）。《中國哲學原論·原教篇》。香港：新亞研究所。
- （1991）。《中國哲學原論·原性篇》。臺北：臺灣學生書局。
- 黃宗羲（1987）。《明儒學案》。臺北：里仁出版社。
- 勞思光（1997）。《新編中國哲學史（三上）》。臺北：三民書局。
- 錢穆（1993）。《中國學術思想史論叢（七）》。臺北：東大書局。