

宋明儒論人之善惡

——對其存在條件及意識條件之倫理學研究*

陳士誠**

南華大學生死學系

摘 要

勞思光 (1927-2012) 提出決意自主的概念，批判新儒學未能解決人之善惡問題，認為善惡問題須在一主體之抉擇行動中才能被理解。北宋二程（程顥 1032-1085；程頤 1033-1107）只視氣稟為實現道德價值之載體的一個存在條件，當代學者卻將氣稟延伸並詮釋為干擾心體之至惡因。氣稟作為存在條件，只涉及人之實踐行動的難與易，此已為張載 (1020-1078) 所知，張載雖以順或不順性體之意識闡釋人之善惡，但未能揭示出這意識之主體為何。劉宗周 (1578-1645) 對此則有獨到看法：人欲並非人之至惡因，就倫理上而言，人必先自主意於放失其心，而後人欲之角色才能被理解，故此自主意之意識才是惡之根源處，明知何事可為卻偏不為之自欺，它屬於一自我。藉劉宗周的自主意概念，人承責之可能性才能被理解。

關鍵詞：自主意於善惡，氣之影響，自欺，意識

* 本文之完成有賴科技部專題計畫「以倫理決意之意識行動為基礎探究從周敦頤到張載之學」(MOST 108-2410-H-343-005) 之支持，等此致謝。另外，感謝兩位審查人之辛勞，回應其提問使本文得以更完整的方式發表。

** 作者電子郵件信箱：scchen@mail.nhu.edu.tw

一、前言

宋、明儒者如二程（程顥 1032-1085；程頤 1033-1107）以氣稟與心體之關連解釋人在道德實踐上之難易，但在二程之說中，氣稟只是承載心體之存在條件，仍未指出善與惡之本原。在二程之前，張載（1020-1078）即以順與不順其性明善惡之本原，這卻表示出另一可能的理解方式，也即是意識條件。明儒劉宗周（1578-1645）從意識再推進到載妄之官以及自意之自我，這才是惡根之本原處；氣稟影響並非至惡因，因為氣稟之影響就倫理上而言總後於其自意；惡只發生於人在實踐上明知何事不可為卻偏為之，此即是自欺。此表一人自我之自主意識，在其中，承責之可能性才能被理解。此自我概念即是理解人之惡根的最高條件。

以上是本文之哲學及哲學史綱要，下面則從倫理學之問題架構說明本文；這架構乃要揭示兩種理解實踐善惡之方式及其所能解決之問題：

其一，由氣稟、氣質等經驗人類學的性格對人之影響而言，它涉及人之存在條件，如剛柔等，可使人在實踐上或較易或較難展現自己之本心良知，如人好色則較易被誘偏離本心。

其二，對人善惡之倫理價值就其本原的理解方式而言，它涉及評價人之行為的先行預設概念，如若評價人為善，則謂稱歎他意於順符其本心，若評價人為惡則謂責備他意於逆乎其本心；在此，所謂善、惡者，乃是人依倫理價值去評價之謂詞，而此謂詞已預設了決意自主之概念。這善惡之評價涉及決意自主之可能性，它表示人總在或順或逆於本心間展現其本心之倫理價值。而對本心的順或逆關係到倫理上的決意自主，此自主即評價人之善惡的預設概念，透過它，人之善惡可歸屬到他自身，作為善惡之造成者，人才可以承擔起其行為及後果。本心作為根源的善，並不抉擇，這自主概念並非決意自主，而是說明倫理規範及其實現之主體概念，因而，其概念非指可違仁背義之主體，而是被視為一純善的真己自我，即孟子心學傳統中所謂良心或良知最高的道德主體。然決意自主乃一抉擇能力，它作為人順、逆本心的抉擇自我，作為抉擇者即能說明善與惡之展現其中但須承其責之概念。因而，惡行並不是被排除在人之自主意概念外，而是人決意於不依順本心而來的結果。作為承責此惡果之主體言，其決意於不順本心者即是那承責之自我，因為那意於惡是他本人所作出的抉擇，此即表示決意者與承責者間的人格同一。

就當代研究言，以氣稟影響論人之善惡來理解儒家，是大宗；以決意自主論人

之善惡，則隱微。¹ 然事實上，這兩種理解方式並不衝突，因其處理的問題並非在同一層次上。氣稟乃屬經驗人類學概念，人之道德價值總需要於存在上有所依託以實現其自己，它有時會推動人易於實踐，有時則反之；然此存在條件並非意識層面上的事，人在自主意上之努力與故意則提供倫理價值之意識條件，它顯示在一自我概念中或於順其本心或於逆其本心之決意自主上，此自我即表示人自己之主體。

在當代對宋儒天道論等的批判中，勞思光（1927-2012）的詮釋在強大的牟宗三（1909-1995）詮釋前失色。儘管如此，他所提出的決意自主之概念仍有價值，而當代儒學也應認真對待其批判。以下論其決意自主之概念，他稱之為「未定項」或「自由意志」。

二、勞思光論宋明儒之行惡自主及其詮釋之問題

出版晚於《心體與性體（一）》，勞思光在其《新編中國哲學史（三上）·宋明儒學之分派》大力反對牟宗三的宋明儒三系說，其實是批判北宋天道論、本性論等，以為其中隱含之困難乃是無能力於對善惡之說明，而善惡之可能性只能在人決意自主上。勞氏之說可分成兩個方向討論：其一、何以善、惡需在決意自主下才能被說明？其二、他對心性論之詮釋是否含有所謂決意自主之概念？

北宋天道論中，天道即善，當中沒有惡，因而惡須從另一層面說明，此即所謂善惡二元性，若無此，則「『惡』之可能不能說明」，如《禮記》之天理與人欲即是此二元理解方式之代表。然此方式在北宋儒中並未能解決善惡之問題，故勞思光批評道：「……基本問題仍未解決，蓋『天道』倘實際決定萬有，則何以人之情緒獨能悖乎『天道』，仍是一待解決之問題，此處即隱隱通至『自由意志』或『主體自由』等問題。」² 此自由意志即本文所謂決意或抉擇自主，依此，理解人悖逆天道乃只是人面對天道之可能性之一，因在違逆中，順天行善亦是另一可能，在順與逆之間，即存在一或於此或於彼之可能選擇中，此即表其自主；³ 如是，他所謂自由意志乃表人在抉擇於順逆天道間之可能性。

¹ 此所謂大宗以牟宗三之詮釋為代表，他在其《圓善論》似有所轉向，但筆者以為這只是牟氏讀康德時偶得的靈感，並未藉此重新反思儒學文本所蘊涵的其他可能解讀。詳參陳士誠，〈牟宗三先生論道德惡與自由決意〉，《揭諦》，16（嘉義：2009），頁 29-68。

² 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1997），頁 54。

³ 楊祖漢與馮耀明在北宋天道論當代詮釋上有爭論，後者以命定論批判牟宗三天道性命相貫通之詮釋。然命定論批判可以上、下講，上講是勞思光以為天道既決定萬物，而情緒、氣稟等亦屬萬物

三、從抉擇自主之「未定性」到實踐自由之「未定項」

在〈宋明儒學總說〉中，勞思光再次表示人在合天道與逆天道間之抉擇自主，也即在實踐上合與不合天道皆不能被先行決定，人自覺之概念在反問中被揭示：「當存有原則與價值原則合一時〔按：即天道論所言〕……則一切自覺努力是否亦皆已被此原則決定而不能不符合此原則？抑或是自覺努力可能符合亦可能不符合此原則？」⁴ 在這反問中乃暗示不符合原則之可能性，這可能性涉及人之自覺問題；於此，勞氏批判天道論者並未對這可能性有所表示，進而以道家之明與不明說明，這說明很短，也即其所謂「未定性」之概念。⁵

之一，亦即應為天道所決定，因而無法藉情緒或氣稟之概念說明何故人能有違天道，是故主張此處需以自由意志來解決。此即若天道為善，則為其所決定的萬物亦一切皆應命定為善。同前引，頁 54。下講則是馮耀明承黃百家批判明道萬物一體說為「翻孟子案。以蹈生物平等，撞破乾坤」。黃宗羲，《宋元學案》上冊（臺北：世界書局，1961），卷 13，頁 328。明道萬物一體乃謂萬物之性同於人之性，以人能推而物不能來區別人、物，「所以謂萬物一體者……人則能推，物則氣昏」。程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》上冊（北京：中華書局，2004），《河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 33。明道此說亦為馮氏所批判，以為若以物能不能顯道德價值是由於其氣質遮蔽來決定，如是物既然「可以用氣質之限制來說明其良知之不能顯發」，則人又何嘗不可以藉同樣理由，將「其墮落與罪惡歸咎於其材質與氣稟之惡劣不堪，而與所謂良知之自覺、本心之自反實不相干」，而使自由意志變得無意義。馮耀明，〈本質主義與儒家傳統〉，《鵝湖學誌》，16（新北：1996），頁 89。因而，勞思光之批判乃指出在天道論下無行惡之自由，而馮耀明則謂在天道論下人之惡乃由氣稟使然而無道德究責之可言。楊祖漢區分開「實踐的限制」與「實踐之根據」以反駁馮氏，前者是指氣質雖能對人之實踐有所限制，但不能決定人之實踐。楊祖漢，〈儒家形上學與意志自由——與馮耀明先生商榷〉，《鵝湖學誌》，17（新北：1996），頁 199、198。呂政倚整理出馮、楊之爭，指馮氏以為朱子由於主張理管不了氣而使理不能決定人而為規範義，引其言云「規範的作用，而沒有規律的作用，因此，才有意志抉擇的問題」。呂政倚，〈從中韓儒學中的「人性、物性」之辨論當代新儒家的「內在超越」說〉（臺北：國立政治大學哲學研究所博士論文，2017），頁 106、113。在頁 132 後，呂文批判馮氏之北宋儒之理解乃屬康德所指責那種缺乏自由的「斯賓諾薩主義」，進而藉詮釋牟宗三之「先驗觀念論」替陽明草木有良知之說辯護，也即以物自身與現象之區分，使陽明草木皆有良知之說即在先驗觀念論中反駁馮氏之斯賓諾薩式的理解。

⁴ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁 69。

⁵ 勞思光所說的未定性，乃是道德抉擇之概念所預設的自由，此所謂抉擇乃即是意念對理義之或符或逆間的自由選擇，以選擇義理解自由原是西哲對此概念之古義。到十八世紀康德 (I. Kant, 1724-1804) 把這古義先放在一邊，以先驗自由 (transcendentale Freiheit) 揭示超越自然因果系列外所開啟另一系列之原因 (KrV, A 533, B 561)，這是從屬思辯的宇宙論觀點看。但若從實踐觀點看，實踐自由 (praktische Freiheit) 則只能從應然 (sollen) 表示之原因 (KrV, A 547, B 575) 來理解，他以

人假若為道或理所決定，既被決定，則「不能有作任何努力之餘地，如此，則一切價值選擇或價值判斷皆無從說起」，⁶ 決定之對立面即不被決定，即是一種不被先行決定的自主，勞思光以明與不明指出：

道家立論之方式，是給予人之意識活動某種「未定性」；換言之，萬有皆已受「道」之決定，但人之意識則仍可以「明」或「不明」——即與「道」相應或不相應。……此種「未定性」倘說為一種「自由」，則真是笛卡爾所說之「錯誤之自由」，蓋此種「未定性」之主要作用，只在於使人能有錯誤之追求……。⁷

這表示，人既可不受天道決定，也可不受人欲決定，兩者可影響人，但決定者是人本身，此人自己之決定乃須藉抉擇自主之概念才能得到說明。

然而，勞思光把這屬抉擇自主之「未定性」概念與屬於本心自主層面相混淆在一起，把前者暗地裡轉換到作為克己之實踐能力之「未定項」概念上，這克己概念乃表示人之本心自主能力。兩者之區別在於：「未定性」乃只揭示順逆間之可能性，它並不迫使人該如何做，也即是所謂在選擇中不被強迫的自由，此沒有所謂克己問題；但「未定項」則是在實踐努力上要克己從善，此乃屬本心之自主，其中蘊涵一道德之動力概念。為說明道德之理實現自己於世界，勞思光把實踐的動力概念加進「未定項」之討論中，追問：其動力何在？這「未定項」即是道德之理於實現與未實現間所預定者，它可以「決定『未實現』之意義」，⁸ 即謂「未實現」乃需

應然說明作為生起事物之能力的自由概念 (KrV, A 533, B 561)，從而在實踐上把這自由概念連繫到人之意志上：「意念獨立於透過感性動因而來的強制 (Nötigung)」(KrV, A 534, B 562)，因而使先驗自由之理解，轉到實踐意義的意志自由之理解上。為證立這實踐自由之概念，康德乃藉對定然令式之程式 (Formeln des kategorischen Imperativs) 說明此強制之合法性，即：1. 普遍性程式 (GMS, IV, S. 421)；2. 目的自身程式 (GMS, IV, S. 429)；3. 揭示意志與法則間之同一性關係之自律 (GMS, IV, S. 440)。然而，人在面對強制之定然令式時總還可以選擇拒絕，為說明此拒絕之可能性，康德在後批判期中於《純然理性範圍內之宗教》主題式地探討那先前為他所暫時放下的選擇自由之古義，藉人在違反令式而來之可究責性以證立此人之自由 (Religion, VI, S. 44)。本文之康德著作引用自 Immanuel Kant, *Kants Werke: Akademie-Textausgabe* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968)。康德著作縮寫如下：KrV=Kritik der reinen Vernunft, GMS=Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 縮寫後羅馬數字為全集之冊數。

⁶ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁 81。

⁷ 同前引。

⁸ 同前引，頁 85。

要人努力實現，既說努力實現，也即是說還未實現，故這未實現者乃人在實踐上之努力當中取得意義。因而，這未定項之說是要解明人之道德實踐努力與其實現間之關係，人在其中努力克己以實現之，當中即有不容己之命令義。勞氏把這「未定項」概念歸於「人之自覺活動上，而視為一意志方向問題」，⁹ 這也表示，道德之理的實現乃依人本心之自主決定而實現，從未實現到其實現，其動力乃在於這自主活動，在於人要實現此理之意願，這意願表示人自主於實現道德價值，從而是一種要求，所以才有上文之「克己」，此謂人自主於除惡以實現價值。

四、由勞思光引申而來的兩種實踐自主及其倫理學問題

依此，勞思光所提出的「未定性」與「未定項」乃表兩種自主概念，以為把前者「收歸」到後者即得到說明：「『未定項』似可得一安頓，因此種『未定性』即可完全收歸意志之『自主性』上講。」¹⁰ 然「未定性」乃指涉犯錯的自由，要在不被強迫的自由上理解人在道德上的善惡。此原表示人若沒有自由而被強迫違逆天道，則人對此違逆也根本無責任可言；若無此自由，人只能被視為產生行為之原因，而不能被視為惡行之承責者，這是決意自主之概念最原初的意思。「未定項」則是指涉最高自由，涉及主體自主決定出善並實行之；然在其概念中並不能分析出上述犯錯的自由，而只表示主體實現道德之自我決定與實現其中的動機，決定自己道德方向之絕對主宰性。若這主宰性亦稱自由，則不是以抉擇之可能性為內容的主宰性，而是他所謂人最高的道德主體性，它決定了善惡，並於為善去惡提供動機。這在他討論王陽明心學時有很清楚的說明：「說『心即理』時，陽明用『理』字，是取『規範義』，非取『規律義』……亦可知『心』指自覺意志能力而言。……人有『應該』或『不應該』之自覺。」心是最高自由之自覺意識，所自覺者即是應該與不應該，也即是一普遍性的要求，它既然決定何事須為，由是即表良知作為人之道德主體乃是「一切價值判斷之根源」；然良知不只是察知善惡，而亦是實現行善與去惡之最高主體，此點勞氏看得清楚，即由良知言意念之發動。¹¹ 因而，這由心性論所表示的最高主體良知，既是價值判斷之源，亦是其實現動力之根，於此即可說克己而善；筆者稱此良知主體性為本心自主。在其概念中，當然不蘊涵為惡之

⁹ 同前引，頁 86。

¹⁰ 同前引。

¹¹ 同前引，頁 412、416、427。

可能，沒有所謂犯錯的自由，沒有或於此或於彼之可能性；它是善之本源處，下文劉宗周所謂即知即行之真己自我。

人有由自己決定價值之自主，亦有對此價值作出選擇之自主，然兩者不易區別，以皆顯人之自由故；勞思光使用自由一詞時，未能區分本心自主與抉擇自主兩概念。發掘宋明儒對本心自主之討論較為容易，因為它須表示在道德價值之純粹意識上；然由於蘊涵違逆本心之可能性，發掘抉擇自主之討論，並不容易。當代有學者把人之惡推到氣稟滾雜於人性之上，把本屬違逆本心之自主性，從中國哲學文本中除去，落在作為存在者之氣稟影響中。勞思光曾作出努力把存在者與為惡之自主作出區別，以下簡述之，作為討論北宋儒之先行準備。

五、勞思光詮釋朱子註解中的抉擇自主

勞思光批判周敦頤從存在理解價值，並嘗試在朱子之詮釋中尋找出路，可見此問題在宋儒之展轉。勞思光指出就算氣被說為秀而靈，仍只是對存在狀態之描述，其所謂五性乃表存在義，其感動所涉也最多是感受事物好與不好，而非倫理價值義。至於善惡之概念，乃需人在選擇與努力中方可說明，否則仍只是些對實然的描述而已，總歸結為一存在到規範之問題：「如何由描述存有及規律之詞語，能轉至規範性之語詞」。¹² 如是，則由《太極圖說》轉到《通書》，其中的關鍵是《通書》似隱含從存在到價值中間的一段，此乃勞氏詮釋朱子註解「幾善惡」而來者，他以為朱子「輕輕加入一『心』字，遂將其預認之觀念點出」：「幾者，動之微，善惡之所由分也。蓋動於人心之微，則天理固當發現，而人欲亦已萌乎其間矣！」¹³ 依筆者之見，這當然是朱子對「誠無為，幾善惡」之擴張性詮釋，以文本原無心一詞，但勞氏認同朱子詮釋，以為其中預設了人心之概念，只是由朱子把它點出：人心在發見天理時，違天理之人欲已萌生。此謂人心不為天理所定然決定，因在心之動時，已有一違反天理之意欲在，由此可說天理於人乃表規範義而非規律義；因而，勞氏斷言：「……但『心』之『動』非必然依理，故此處可以有『不善』或『惡』出現。」勞氏規定為心「兼就依理或不依理二種可能說」，¹⁴ 依此朱子以人心之動說明善惡之可能性；而心，乃由「自主性」或由「自由」之「心」表之，心

¹² 同前引，頁 106。

¹³ 同前引，頁 113。

¹⁴ 同前引，頁 114。

「依本然之理而動，即得正、得和、即成就道德；心若不依理，即反道德而為邪惡」。¹⁵ 勞氏詮釋朱子文本云：「……但『心』則可以是善或不善。朱氏云：『心有善惡，性無不善。』」此有善惡的心本身非「超驗主體，故本身不含規範……心之活動合於理即善，不合於理即惡；故『心有善惡』」。心之善惡乃在於覺理與否：「……即由於人有能覺理之心……『心』就功能說，即當又是能『知覺』理之能力。」心能善能惡，由此區分開性與理，以後者不可以不善言：「不能說『性』或『理』有不善，但『心』則可以是善或不善。」¹⁶ 心雖屬氣，但最秀而靈，此乃在於心能覺理而可善，然又於其中能違逆之而為惡，故可謂心在可善可惡間顯其秀而靈。

由是，勞氏乃從存在義轉向到心之意識義以言人之善惡來理解朱子之心。然勞氏於此到心意識上之轉向，其意義並未如上文〈宋明儒學總說〉中被反省，亦即，他並未揭示以意識言人之善惡在宋明儒中的特有意義，反而在敘述完後，突然把朱子之心為視為「只有經驗義」，¹⁷ 進而再從心發為情於合理與不合理以言善惡，¹⁸ 然若心只有經驗義，則又如何能知覺理義？需知，若說心為秀而靈，又說它知覺理義而有善惡，則應從其〈宋明儒學總說〉中所說的自由意志以詮釋此概念之意涵，由是才能彰顯朱子在詮釋周氏幾善惡而來的心概念以突破天道論之困難。但在其對朱子或陽明之其餘討論中，卻沒有再提及這作為決意主體之自由意志，此概念在〈宋明儒學總說〉所扮演的角色消失了。

對理解人之善惡如何可能一問題，把善惡歸屬到心意識乃至關重要者。朱子由覺理與否以論善惡之說，最早可追溯到張載，在張載與朱子間，宋儒二程並未認真處理這問題，即無所謂決意自主。

六、二程論春意——本心自主之所生

二程以心知天，此知不是能知與所知二分而來的一般理解之知，而是能知與所知為一之知，故云：

¹⁵ 同前引，頁 115。此見周敦頤，《周子通書》（臺北：臺灣中華書局，2016），〈樂上〉，頁 4。

¹⁶ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁 293、294、294、293。

¹⁷ 同前引，頁 293。

¹⁸ 朱子心之概念，雖不是建構道德價值之主體，乃在順逆天理間表現為決意自主，但這不能理解為經驗的。朱子之說極為複雜，筆者將另文說明。

嘗喻以心知天，猶居京師往長安，但知出西門便可到長安。此猶是言作兩處。¹⁹

所指兩處之知，乃是一般的認知之知，其中把能知與所知視作相離之兩事，如知西門可到長安，但與此從西門到長安之路，很顯然是不同者。但以心知天之知，與其中被知之天，不屬此一般能知與所知相離之關係，而是一相即的關係，即知京師即到長安，續云：

若要誠實，只在京師，便是到長安，更不可別求長安。²⁰

但何以如此？明道此說，表示了人之道德乃依其本心實現。儒家論心時，常以此理解心之自主活動，自主之即成之，因而說在京師即是到長安，此即張載所云「知之成之則一也」，²¹ 知之與成之乃一，不假外求。明道藉此心之自主性以論天與性之一本關係，並明確說出這不是一般之知，續云：

只心便是天，盡之便知性，知性便知天（一作性便是天），當處便認取，更不可外求。

「窮理盡性以至於命」，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了。（明）²²

因而，窮理亦納入這心之自主性來理解，此心之窮理乃表心即於理，心與理間元無次序。如是，所謂理，不是義外之理，而是在即於心自主之理，如知天一樣，乃在心中認取，不在外求；以現代哲學語言表示即是：窮理之可能性乃在於心之自主性當中。而此心之自主性，自主之即成之，即可表示由心而來的生，此所謂生，乃由作為道德主體的心而成者，有云：

¹⁹ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 15。本文論二程只為探索張載後北宋儒於相關問題之看法，所以並不特別區分兄弟二人，故本文總以二程稱之，但討論的實際上多以程顥為主。

²⁰ 同前引。

²¹ 張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，2016），《正蒙·中正篇第八》，頁 29。

²² 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 15。

人有壽考者，其氣血脈息自深，便有一般深根固蒂底道理（一作氣象）。……孟子將四端便為四體，仁便是一箇木氣象，惻隱之心便是一箇生物春底氣象，羞惡之心便是一箇秋底氣象，……天地本一物，地亦天也。²³

此段最能表示儒家萬物一體之一本說。這裡乃一原則性表示，可惜用胡宏所言由宰牛見人本心之不忍，由此而具體地見心生天地萬物之意：

以放心求心可乎？曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔。因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之；存而養之，養而充之，以至于大，大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」²⁴

求放心與齊王不忍宰牛分別出自《孟子》〈告子上〉及〈梁惠王上〉，胡宏卻相連起來，由事見心。牛乃天地之一物，心與牛不相隔為二。

若人之道德心與牛被完全分割為兩事，則牛只是被宰制之物，如現代以自然科學觀視生物為一堆生化反應之物，其中根本沒有保育之概念（若有，也是為長久之發展所作之工具性理解）。然在儒家，人不忍宰之即表示人與物間在倫理上連在一起，對其不忍之心乃在利欲間見到，在人之不忍宰牛中即可見人之本心發端在此事，而此事即顯生物春底氣象，此不忍表示人與牛在價值上連繫在一起。如是，心即是屬創生原則，生是倫理價值意義以感受與評價天下之物，而不是勞思光所批判的自然生物間為生存而搏鬥之競爭。²⁵ 此生乃由惻隱之心而來的氣象，即所謂春意：「天無形，地有形（一作體）。」「虛心實腹。」「靜後，見萬物自然皆有春意。」²⁶ 就一本論，性與天亦如是。

此說所依者乃相當於張載以虛生仁理，也即是本文所謂本心自主。此自主乃表道德自由，是作為道德實踐之最高原則：在知仁義當中即已成之行之。然此卻不是決意自主，如上所述，在本心中無惡之可能故。二程論善惡，乃在於此性體與氣稟相混雜之限制而言，下節以此為題，首先要明善惡一體之義何在。

²³ 同前引，卷2下，頁54。

²⁴ 黃宗羲，《宋元學案》中冊，卷42，頁781。

²⁵ 勞思光以它物之死亡乃自己生存之條件，生命與生命之破壞乃相依而行，批判天道論所謂生，並不能作為倫理價值之普遍原則。勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁83。

²⁶ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷6，頁84。

七、二程從氣稟論人之善惡

勞思光未能從其善惡二元性進一步揭示其間之統一，王陽明早表示此統一「不是有一個善，却又有一個惡來相對也。故善惡只是一物」，²⁷ 此所謂善惡一物，乃表示惡不是獨立於善的另一物。一般人以為，惡如電影小說般所言有個善人，另有一個與他對抗的惡魔，這是一種善惡二元論。善與惡固在對抗，但不是一種作為互為對等的它者間之相爭，而是在一上下的統一關係中，以善為高者，而惡在其下受規範之統一關係中才能被理解，以陽明的話：「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。」²⁸ 惡是心之本體上的過當，即表示心本體乃判定過當與否之規範原則；此即表示此本體為上為主，才能說人過當與否以定其善惡。因而善惡一體乃表惡不能離善而獨立者。反之則不必然，善可獨立於惡而為其自身，也即人之性善，故胡宏乃稱為「歎美之辭，不與惡對也」，²⁹ 此絕對的善，在心，即是本心自主。而這善惡之統一性概念，二程卻把惡之概念從性與氣混合而說，後來牟宗三以滾雜名之。

在《二程集》中有一段由性統合善惡之說：「人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。」³⁰ 此相對而生之「兩物」乃指善與惡言，意謂性中之善惡非相對而生，並非分離而不統合的兩物。引文前部，先實然地指出人生有氣稟，氣稟亦有理，如剛柔，其中有善有惡。此理不是道德義之天理，也非仁義之理，而是就氣稟言之理，因氣稟作為存在者，自有其特性與差異，後借用《孟子·滕文公上》說此乃事物之實情者：「事有善有惡，皆天理也。天理中物，須有美惡，蓋物之不齊，物之情也。」³¹ 情，即實情，以事物之差異而多樣言，人若利用之即有工具性價值，此工具價值與其目的相較，有合或不合，合之可稱為善（好），不合則稱為惡（不好），然這些屬事物特性之事，亦可虛說為天理。³²

²⁷ 王守仁，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2012），卷3，《語錄三·傳習錄下》，頁110。

²⁸ 同前引。

²⁹ 黃宗羲，《宋元學案》中冊，卷42，頁780。

³⁰ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷1，頁10。

³¹ 同前引，頁17。

³² 此虛說之天理見牟宗三，《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》第6冊（臺北：聯經出版，2003），頁90。

相同的邏輯亦可用於氣稟，它乃是人經驗性格上的心理或生理之狀態，屬存在者之多樣概念，所謂不齊是也。若以善惡二字說其理，則此理並非在道德上涉應然與否者，而只是在其存在所表現的差異性之理而已。既歸屬人之經驗性格，雖稱作善惡，但只謂與其所預設某目的之適合與好壞與否言，如人情感豐厚，用於寫作則易有文采，性格剛強者可從軍。二程以為這性格乃天生者，故云：「有自幼而善，有自幼而惡……是氣稟有然也。」³³ 此善惡乃不涉道德應然與否，所謂有然也，即指氣稟有之所以然之理，謂氣稟或有所以使人合某目的而為善之特性，或使人難於合某目的而為惡之特性。然氣稟與目的之合與否，其價值乃工具性的，非倫理上的善惡。倫理上的善惡乃依於人之本心性體，它作為絕對標準決定了何者可為，何者不可為，此非為某目的而來的合適性，而是天命之理，故下文隨即云：「此理，天命也。順而循之，則道也。」³⁴ 既然區別氣稟是依差異性而來虛說的理，與性體依應然而來實說的天命之理，則二者之關係究是如何，也須處理。氣稟，作為人之存在者，然天命之理若要展示在世，則需承載於作為存在者之氣稟上，而人卻又不可隨氣稟任意妄為，故在《二程集》中即有表示其中的相即不離，有云：

論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明；二之則不是。³⁵

氣稟與性間之關係是承載關係，這乃必須者，因氣稟是其存在者，性須表現其中，兩者相即而不相離。此相即不離，二程直接借用告子「生之謂性」表示：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。」³⁶ 此「生」，乃上節之由道德主體所生之春意，其自主活動落在物上，二程即從兩者之相即不離說此春意與物之關係。故此，這所謂生之謂性，乃在性、心與天為一中理解道德自主之生，而非告子在《孟子》所說之本意。³⁷ 然不只以心、性言生，亦可藉天言生：「天之生物無窮，物

³³ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷1，頁10。

³⁴ 同前引，頁11。

³⁵ 同前引，卷6，頁81。

³⁶ 同前引，卷1，頁10。

³⁷ 在北宋，周濂溪未論及氣質之為性，張載把氣質之性與天地之性對舉，而使儒學研究在概念探討上能成一有意義的論題。張載，《張載集》，《正蒙·誠明篇第六》，頁23。有大陸學者傾向視張載為唯氣論，如陳來視之為「氣一元論的唯物主義哲學」，又如周熾成亦以氣為主，批判張載把事實（氣）與道德價值（清虛）混淆，更以此批判他把價值「曲解自然事實」。陳來，《宋明理學》（臺北：洪葉文化，1994），頁40；周熾成，〈事實與價值的混同——張載哲學新議〉，《孔子研究》，1（濟南：1994），頁61、63。氣之概念有自然存在者之義，但當視為人之氣質而從倫理上被理解時，乃與人之虛心主體相關，不再是只表一單純的自然存在者之義，而能有所謂

之所成却有別」，³⁸ 此生意，可藉天而說：

「生生之謂易」，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。善便有一箇元底意思。「元者善之長」，萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。「成之者性也」，成却待他萬物自成其（一作甚）性須得。³⁹

此即牟宗三所說，此「生」是就「天命生德必帶著氣化以俱赴，因而成個體」。⁴⁰ 只是一生化原則，既可以由心言，亦可以由性與天言；心、性與天皆倫理價值上的生化創造原則，三者為一，乃表以倫理自主之應然觀點理解萬物而創生其價值意義。然此創生必與個體之存在相連，才能有所表現，牟宗三即由此論善惡。

就其道德創生言，性之本身乃不容說，故云「蓋『生之謂性』、『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也」，這是根源的善，五峰謂不與惡對者，也即是判別其它表現在事象中的善惡，既是表現者，則可說「凡人說性，只是說『繼之者善』也，孟子言人性善是也。夫所謂『繼之者善』也者，猶水流而就下也」，⁴¹

變化之可能，即「故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裏」。張載，《張載集》，《經學理窟·義理》，頁 274。在第七節中已表示明道把氣質更定位到與性之必然相連「論性不論氣，不備」，此乃表示氣質之概念成為道德實踐之載體，但無論如何，這氣質即屬生之謂性之概念。程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷 18，頁 207。雖作為實踐之載體卻可以影響人，因而二程亦言「涵養氣質，薰陶德性」。同前引，頁 190。氣質影響到人之實踐，朱子亦承明道之說，視氣質作為性之存在條件，故云：「天命之性，若無氣質，却無安頓處。」黎靖德編，《朱子語類》第 1 冊（北京：中華書局，2007），卷 4，頁 66。雖是性之安頓處，但卻可影響性，有云：「問：『氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？』曰：『……昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞，如在部屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處……。』」同前引，頁 58。朱子卻又在此言變化氣質：「一動一靜，無非存心養性、變化氣質之實事。」朱傑人等主編，《晦庵先生朱文公文集（三）》，《朱子全書》第 22 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 43，〈答李伯諫〉，頁 1959。大致上，宋儒在氣質概念上之理解，不似對性、理之概念有所謂究有活動與不活動義之爭，在內容上或略有差，但並未見到可產生有意義的爭論，以此概念在張載與二程後即已確立，上述大陸學者之唯氣論詮釋，只是未能把氣之為氣質、氣稟融合到心之實踐意識上理解，因而只執於片面而孤離的自然存在義上。

³⁸ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷 6，頁 85。

³⁹ 同前引，卷 2 上，頁 29。

⁴⁰ 牟宗三，《心體與性體（二）》，頁 175。

⁴¹ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷 1，頁 10。

此說以為一般人所說的善，乃是繼那根源的善而來，⁴² 而所謂繼之者善，二程以流水說明此所謂善，乃與惡對之善，非那由春意之生所說的本原之善：

……猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。⁴³

水在流中有汙有不濁，那從源頭至尾者皆清而不汙者，是水，即是那以創生言的根源善，即心、性與天為一的創生性，非人能故意所為者。然流水有流而汙濁者，流之遠近有不同，清濁多少亦有異，但多濁者為水，少濁者亦為水，二者皆水，不可以濁少而不視之為水。這在清濁間的水，即可言人力澄治，故云「如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清」，⁴⁴ 而當人用力使之清，則即知此濁水原本是清：

及其清也，則却只是元初水也。⁴⁵

稱水為濁，乃是先預定了濁水乃水；及濁水變清，仍是那水，此即謂濁水清水乃相即不離。若從倫理上理解，此即表性體承載於氣稟中。於此所說的惡，乃只謂此氣稟有阻礙此人實現其性體，非謂決定人之惡；若為善，則是其間有助益，非謂決定人之善，以氣稟於其中作為差異之存在者只是承載著性體，道德價值於其中被表現，氣稟能使這表現有難易，未謂其能決定之。

八、當代由難易轉到至惡因之過度詮釋

上文已說，氣稟在目的之合與不合上言其好與不好，當氣稟與純善性體相連而說，它仍有合與不合者，也即在人之道德實踐上，氣稟之特性能與性體間有阻與助

⁴² 此說也把孟子之人性善算入這繼之而來的善，雖然這不是正確地理解孟子性善說，但在此只當作理解二程對性體概念之看法，未涉及孟子性善說之原意為何。

⁴³ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷1，頁10-11。

⁴⁴ 同前引，頁11。

⁴⁵ 同前引。

之問題。然若就人能克己而善言，氣稟就算阻撓人之實踐，也不能決定人如何實踐，而只能影響實踐的難易，此點亦早已為張載所知，非始於二程：

天下凡謂之性者，如言金性剛……由蔽有厚薄，故有智愚之別。塞者牢不可開，厚者可以開而開之也難，薄者開之也易，開則達於天道，與聖人一。⁴⁶

筆者亦如是詮釋二程之說：氣稟雖承載性體，然其厚薄只涉實踐之難易，無關善惡之本原。因為道德實踐還需寄於人之身體，其特質自有阻或有助性體展現之實踐。後來朱子亦是以性寄於氣來說「性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成」，⁴⁷此謂性若非寄於氣質，即無所安頓，氣無性，則人無由取得倫理價值性；性與氣之相即謂性在人之氣質上才有具體表現「天命之性，若無氣質，却無安頓處」，又云：「人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同。……若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則為不好底人，何疑！」⁴⁸甚至到陽明亦如此：「惡安從生？其生於蔽乎！氣質者，性之所寓也，亦性之所由蔽也。」⁴⁹此蔽皆只涉實踐上之難易，濁者難，清者易，但此卻非善惡之本原規定。⁵⁰

到近代牟宗三卻過度詮釋此說，由難易轉到把氣稟之影響視為至惡因。他視上文「論性不論氣，不備」之說為法言，以為宋明儒者無人能反對者，評之為「遂成功宋儒既透本原又明限制之完備的人性論」，此氣、性互即之法言，仍非「體用圓融」，而只是兩者「滾在一起之意，說粗一點，是性氣混雜、夾雜在一起，因而不相離也」。⁵¹牟氏此說仍未超出宋明儒者之說，但他進一步把這氣稟與性體間之

⁴⁶ 張載，《張載集》，《性理拾遺》，頁374。

⁴⁷ 黎靖德編，《朱子語類》第1冊，卷4，頁67。

⁴⁸ 同前引，頁66、69。

⁴⁹ 王守仁，《王陽明全集》中冊，卷25，〈太傅王文恪公傳〉，頁1042。

⁵⁰ 除劉宗周外，王陽明亦以人之決意自主論其惡，見陳士誠，〈以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡〉，《中國文哲研究集刊》，52（臺北：2018），頁45-78。孟子在這問題上亦如是觀，以人自主於不思與放失其心論人之惡，見陳士誠，〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉，《國立政治大學哲學學報》，31（臺北：2014），頁141-187。筆者把孟子之相關論題與近代中西哲學作一比較研究，見陳士誠，〈孟子論作惡者——一個倫理學之比較研究〉，《清華學報》，48.4（新竹：2018），頁691-723。由是，筆者在中國哲學史中已發掘出三位以決意自主論人之惡的哲學家。

⁵¹ 牟宗三，《心體與性體（二）》，頁174、175。

滾雜關係視為一至惡因：

性既與氣稟滾在一起，則氣稟之善者（譬如清者厚者），性體自然在此呈現而不失其純。至如氣稟之惡者（譬如濁者薄者），性體不能在此自然呈現而不失其純，則即不免為其所拘蔽、所染汙，因而成為惡的表現。⁵²

他在進一步詮釋劉宗周論惡時，把原本北宋儒只從道德與其載體關係中所表現的道德實踐之難易問題，視之為決定善惡的問題。把這問題透過佛家所謂「同體無明」⁵³來說明，他以為獨體為終極，而妄亦隨之為終極，此義仍只謂性體在表現上需以氣稟為體現道德價值之載體言。氣稟本身「無所謂過惡也」，然後說這本身無惡的多樣性的氣質之偏通過：

感性之影響，使心體不能清明作主，以致行為乖妄，心術不正，始成為過惡。⁵⁴

牟氏此說即表其理解過惡之關鍵處，其中把實踐上的難易，轉到道德上之至惡因，此即謂心體因氣稟之偏不能清明作主而至惡，此論即是把惡歸屬到無意識的氣稟（存在）與有意識的心體（價值）間之相遇以說明其惡之起因——人不能作主皆因其氣稟之偏。然在北宋儒文本中，氣稟與性體間之關係，原只是從人之氣稟與其心體相遇中說明於存在條件上實踐自身之難易，卻未表示人不作主之至惡因乃是其氣稟之偏。由是，牟氏把北宋儒難易之說轉向到至惡因上，這過度詮釋即遇上倫理學困難：若有意識之心體不能作主，則誰又能作得了主？若作不了主，則人之道德究責如何可能？人有氣稟是事實，若說人與何氣稟相遇，總是偶然，人帶何氣稟相遇其性體，乃是其命，其中仍無故意，故而，就算人因其氣質厚雜而至惡，以此氣質乃先天稟受而得者，仍非倫理上可受責之惡。人若稟有某不善展現其性體之氣質，此不是他作主而至者，道德實踐對他言較難，人卻不會依此存在條件批評其德，反而會視他為值得幫助者。然若他故意為惡，情況會完全不同——他應受究責。惡之

⁵² 同前引，頁 176。

⁵³ 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三先生全集》第 8 冊（臺北：聯經出版，2003），頁 430。

⁵⁴ 同前引，頁 434。

本原規定即是：只有在人自主意於違逆本心、順其氣稟，才能被評為惡的，此人之自主意是批判其惡之屬己根據，即立意於此乃從屬他，亦因此而可受責，對惡之究責到其選擇而止。

所謂本原規定乃說明作為結果之倫理的善惡如何可能之屬己根據，這卻只能在意識層面上的決意才能被揭示，因而這屬己根據乃究責之可能性之意識條件。人只有在意識何者為善惡下仍故意行惡才應得一惡者之名，也即只因其違逆本心之意識才在倫理上應受責備。善惡之存在條件需與意識條件區別開來，張載對此有所討論，但終未能完備其說。

九、張載論順與不順所揭示之意識問題

張載的思想本非勞思光所評的缺乏道德自主之天道論，不能因《正蒙》初以太和之道那種貌似形上學論述的語言便如此評斷，他在〈誠明〉早已云「心能盡性……性不知檢其心」，⁵⁵ 因而性體之可能實踐乃依心，其虛體已合心體而成虛心之概念，藉其虛以生仁理，即所謂：

虛則生仁，仁在理以成之。⁵⁶

道德價值乃根源自此心之虛，從而可知張載並非勞氏所批判的天道論，以下將進一步說明此點。其仁理基於虛，而仁理乃所謂應該不應該，張載稱作「當為不當為」：

心既虛則公平，公平則是非較然易見，當為不當為之事自知。⁵⁷

此自知之是非、當為不當為之理乃應然之理，它依於虛，然虛並非離心而抽象的形上概念，而是心無外之累，故云：

⁵⁵ 張載，《張載集》，《正蒙·誠明篇第六》，頁 22。

⁵⁶ 同前引，《張子語錄·語錄中》，頁 325。

⁵⁷ 同前引，《經學理窟·學大原上》，頁 280。

虛心則無外以為累。⁵⁸

在其中，公平易見，因為所謂虛，只謂無外累之心自身，既無外累，則不受人欲左右而能公平待事，心在這無外累之自身中可說應然之事自知，即謂事之當為不當為，其可能性乃依於此虛心，故它是一應然道德實理之可能性基礎，作為一先驗的道德主體，虛者即是心之實：

太虛者心之實也。⁵⁹

依此而言，理之應然，形上太虛在實踐上皆歸屬到心之概念上。張載之心概念即是勞思光所謂自由之自覺心，本文所謂本心自主，然這自覺心既是仁理之源，亦是實踐的動力，故云：

虛心然後能盡心。⁶⁰

虛心不只是一使應然成為可能的先驗主體，是在虛中而使人能盡心，故亦是實現此理者，是一即理而行動的實踐主體。⁶¹ 然而，這主體可得本心自主之名，但仍非那個能說明善惡如何可能的決意自主，要論張載學中善惡之可能性，乃需詮釋出一能容納錯誤之自由概念。張載雖論及善惡，卻未從主體上說明其可能性奠基在何處，而是透過一個蘊涵善惡二元之行動概念去說明，也即順與不順，反與不反。

若言善惡相對列，乃指性未成者，故云「性未成則善惡混」，⁶² 混，不是雜混，而是決意於性體而表現可能性之謂。善，乃順性言，不善，乃逆性言；人之或善或惡即在其中總有可能：

⁵⁸ 同前引，《張子語錄·語錄中》，頁 325。

⁵⁹ 同前引，頁 324。

⁶⁰ 同前引，頁 325。

⁶¹ 林永勝主張虛心不只是體證後的境界，亦是工夫。林永勝，〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》，28.3（臺北：2010），頁 24-25。林永勝於文中亦論及勞思光批判張載而不批判孟子之問題：「張載的這種思考架構，與孟子其實十分相近，但勞思光肯定孟子卻批判張載，主要的原因即在於受到他所設定之架構的限制。」他批判勞氏把張載學定性為天道論之判教，而未能正視張載「心能盡性」所示的道德本心之學。同前引，頁 8。

⁶² 張載，《張載集》，《正蒙·誠明篇第六》，頁 23。

性於人無不善，繫其善反不善反而已……，命於人無不正，繫其順與不順而已，行險以僥倖，不順命者也。⁶³

這所謂順與不順，若是描述義，則只表示對性體之純善之逆或不逆之狀態，如是的描述乃實然而無涉價值義；然若是動詞義，即是表意於其性體，也即有意順之，即所謂志於仁：

志於仁無惡而已。⁶⁴

或故意逆其性體，即所謂有意於惡：

有心為之，雖善皆意也……。有意在善，且為未盡，況有意於未善耶！⁶⁵

這故意與否，涉及人之善與惡在自主意上的可能性，這表示人可依其本意於順符性體之善而為，但卻故意逆之而不為，此故意逆之在評價中即被責為惡。人之善惡與其所稟受之氣質並非意識關係，此關係只依於其志或放棄，道德與否在於志，不在氣：

萬物皆有理……有志於學者，都更不論氣之美惡，只看志如何。「匹夫不可奪志也」，惟患學者不能堅勇。⁶⁶

人不能堅持而放棄了，即表其惡，這基於人決意之意識，雖氣稟或可助之或可阻之。依人之決意即是評之為善惡之奠基處，也即是涉及人於善惡之抉擇自主問題，人究竟為善或為惡，在於其意思之取決，然這卻以人在其中的決意自主為前提。這即蘊涵一自主於此或於彼之表示，在其中，儘管「性於人無不善」，但在具體事中人能被評之為善，乃繫於人雖有違逆之意但仍堅持依其性體而為，而不是因人有此

⁶³ 同前引，頁 22。

⁶⁴ 同前引，〈中正篇第八〉，頁 26。

⁶⁵ 同前引，頁 28。

⁶⁶ 同前引，《張子語錄·語錄中》，頁 321。此說亦見陽明不以氣稟而以志論人之善惡，如：「夫惡念者，習氣也；善念者，本性也。本性為習氣所汨者，由於志之不立也。」又如：「學之不明，已非一日，……然不能勝其私欲，竟淪陷於習俗，則亦無志而已。」王守仁，《王陽明全集》中冊，卷 26，〈與克彰太叔〉，頁 1083；上冊，卷 4，〈與戴子良〉，頁 180。

性體或本心即自動是善的，而是可以為善。既然說可以為善，便已隱含了可以為惡之可能性。

氣稟在其中仍有重要角色，因為它能推助人更易決意為善，人需要養其氣，而不是暴其氣習慣為惡，但此需在天之參和不偏中，「養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」。⁶⁷ 所謂養，乃是人有意作為存在條件的氣稟之修正與保持，使其更易反本不偏，如此才能盡人之性，而不是無視自己於存在上的限制，空談心性。人之決意是善惡本原，但儒者並不忽視其氣稟之修養，沒有它，人之意識無所依附，張載亦云：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。」⁶⁸ 這即所謂工夫於氣質之性，其中預設了道德意識，它表示人好仁反本的動機「好仁而惡不仁，然後盡仁義之道」。⁶⁹ 沒有這動機，人於其氣稟之倫理判斷也不能成立，因為當說養氣時，早已在這好仁惡不仁之純粹動機中才能在倫理上被理解。

這純粹動機只在好仁惡不仁處，但當這動機要人好仁志仁，表示人即有不好仁而意於惡之可能，所以才需工夫；此即是在性未成之概念上言，說志仁時已蘊涵違仁之可能。此志仁者，乃是上達天理「上達反天理」，同是意欲，既可上達，亦可返向而下達，是此下達之意欲，乃評之為人欲，故續云：「下達徇人欲者與！」⁷⁰ 在決意自主於說明善惡之可能性中，這上、下達之意欲乃必相連而相關者，而人在其中之意欲，乃是揭示出其抉擇行動之本原，即在其意欲或於此或於彼間才能頌之為善或責之為惡。

張載這立志與否、順與不順、反與不反間揭示出人之為善或為惡之奠基處，這表示人在其中乃處於欲仁與意不仁間，這是意識層面上的行動；有行動，即有行動主體，因而有意義地追問其意識行動之主體為何？這當然不是虛心，以虛心，作為本心自主，其中乃無惡之可能。亦不是成心，因在其〈大心〉所示，成心乃偏向於認識主體上，而非意欲於順與不順間的實踐主體，以成就其「德性所知，不萌於見聞」⁷¹ 中把知識從實踐中區別開來之主張。以筆者之見，張載實未能從人在順理與違理間揭示出作出抉擇的實踐主體之概念，而只是指出人在實踐上意欲於善與惡間之行動；未把這意欲歸屬到一主體上，即未能說明此意欲本身在其主體中究竟如

⁶⁷ 張載，《張載集》，《正蒙·誠明篇第六》，頁 23。

⁶⁸ 同前引。

⁶⁹ 同前引，〈中正篇第八〉，頁 30。這欲、志、順、返，或文中之好與惡等，皆表示心思之意向，張載有云：「從心莫如夢。夢見周公，志也；不夢，欲不踰矩也，不願乎外也，順之至也。」同前引，〈三十篇第十一〉，頁 40。

⁷⁰ 同前引，〈誠明篇第六〉，頁 22。

⁷¹ 同前引，〈大心篇第七〉，頁 24。

何可能。⁷²

這實踐主體之建立，乃有待後來劉宗周之努力，它可補張載已經注意到但卻未有意於去建立的意欲於善惡實踐主體之概念。

十、劉宗周以端倪之憂患意識為限制性原則

說明人實踐善惡之本原規定，必須從人之意識以及意識之主體層面入手，劉宗周對此之說明最為完備。依其理解，孟子本心概念的限制，本原上不是出自氣稟，而是出自端倪之意識，在擴充期間，人即有放失本心之可能性。

慎，是懼，出自《中庸》；思，是思則得之之思，出自《孟子》。宗周之慎思，從哲學史角度理解，是連結《中庸》與《孟子》二書所示。⁷³「慎思」一詞原出自《中庸》，所謂「慎思之，明辨之」，本是一不為人特別注意的概念，宗周卻活潑地理解為《孟子》與《中庸》之統一性概念，宗周所謂慎思，乃是對孟子心思之戒慎恐懼，因此而「慎思」不再是與「明辨」同級的明德概念，此既於本心言慎懼，即不必是一隱密之教。⁷⁴ 然就概念言，是揭示本心之限制性，懼放失心官之

⁷² 成心之概念，雖有心之名，但張載所表示其實只是意：「成心者，意之謂與」，理由無它，因為此所謂成心，乃只相應於象而言之主體，它本身即是象，因而不可謂之心：「知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？」同前引，頁 25、24。

⁷³ 黃宗羲極力把宗周學歸到慎獨學，見戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 4 冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），黃宗羲《孟子師說·題辭》，頁 627。到近代，此詮釋方向不衰，如黃敏浩即直說為「旨在抉發其慎獨宗旨」；袁爾鉅主張宗周把氣納入心中而使慎獨成一理氣統一論；東方朔反對理氣論之詮釋，以心性論才是宗周學之核心處；楊祖漢分析牟宗三與唐君毅對宗周之理解相反，唐持顯教說，偏孟子，牟持密教說，偏胡宏；陳佳銘則替牟宗三辯護；鍾彩鈞則傾向牟氏觀點，以為宗周貶《孟子》之心，舉《中庸》之性。黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001），頁 1；袁爾鉅，《戡山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993），頁 103；東方朔，《劉戡山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997），頁 127；楊祖漢，〈唐君毅、牟宗三先生對劉戡山哲學的研究〉，收入鍾彩鈞編，《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁 576；陳佳銘，〈從劉戡山的經典詮釋論其思想型態之歸屬〉，《國立政治大學哲學學報》，28（臺北：2012），頁 181-238；鍾彩鈞，〈劉戡山與黃梨洲的孟子學〉，收入鍾彩鈞編，《劉戡山學術思想論集》，頁 384-386。

⁷⁴ 牟宗三對宗周學有獨特看法，判斷它為歸顯於密，以心著性之說；其中所謂顯，乃指良知「圓瑩之純動用，而無所謂隱曲者」，然此良知顯教自陽明後即易有誤情識為良知呈現之弊，牟氏把宗周學定位在對治這流弊上：「重新予以調整，直下能堵住那種流弊而已。此更端別起，重開一新學路者，即是『歸顯于密』，即，將心學之顯教歸于慎獨之密教是也」。在「歸顯于密」中即是「『意根最微』之密教」，所謂誠意之誠，「就意之實言，故意根即誠體」，而誠體既表「真實無妄之謂」，則誠意只是意根無自欺之如實表現，牟氏此解其實即表宗周之本體工夫說。但由於視宗周學為隱密之教，牟氏把意根之誠體即從心體之自覺轉到性體之超自覺，但性體不能離心

端倪，此乃道德上的憂患意識。慎之為懼，非情識私意，如人之貪財好名，思亦非閒思雜慮，合二者乃是反思自己本心之工夫。在這原本已有之反思關係中，表示一種踐履之憂患——懼此反思之放失。在此宗周發掘出本心反思自己之限制性：

又云「思則得之」，思即致知之別名，原來即本體即工夫也。又曰「慎思」，懼其放也；又曰「近思」，懼其放而外也。⁷⁵

宗周之慎，乃謂懼，是懼放失其純善無惡之思，放失而外，故需近之。放，乃放心義，出自《孟子》：「人有雞犬放，則知求之，有放心，而不知求。」⁷⁶ 人本有是心，卻放任其走失之謂。宗周依此有孟子求放心之說；放，即是：

程子曰：「心要在腔子裏。」此本《孟子》「求放心」而言。然則人心果有時放外耶？即放外，果在何處？因讀《孟子》上文云：「仁，人心也。」乃知心有仁時，便是放，所謂「曠安宅而不居」也。⁷⁷

心有不仁不是從氣稟說，而是從放心說，此即涉意識而非存在者。本心之思，本是人之安宅，有安宅而不居，卻走到外面去，把本為安宅之心，外放走失，即謂人不求放失之心，反而往外馳求，此謂之放而外。宗周以為，人有五種放失其心之

體，否則「無以體驗體現而體證之者。體證之即所以彰著之。是則心與性之關係乃是一形著之關係，亦是一自覺與超自覺之關係」。牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 365-367。由是，牟氏理解劉宗周誠意之本體工夫，是密教下以心著性而來的意根如實純善表現，既純善則無惡，故亦無除惡可言。此理解即與屬顯教之王陽明所言誠意層次有所不同，陽明之誠意是正心，意有不誠故需誠之，心有不正故需正之，即是從除惡言，所謂除惡，乃謂先有惡而後除之，故在心有不善之發動處言誠意：「然至善者，心之本體也。心之本體，那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。」王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 3，《語錄三·傳習錄下》，頁 135。依此說，雜揉善惡的意，是陽明工夫真著力處（陽明另有本體工夫，在此不表，只依審查人建議略指出二人關於誠意之區別）。誠意也即格物，格物乃除心之非，以存本體善之正：「格物如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正」。同前引，卷 1，〈傳習錄上〉，頁 7。這誠意之意，其實是本體工夫之承受體，乃接受誠之者施於一身之工夫，它本身不是誠者，而是被良知本心所誠者，與本心良知有別的意體。故宗周之誠意是本體工夫之第一義，陽明之誠意則是在其下除惡的第二義。

⁷⁵ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 3 冊上，卷 7，〈復沈石臣〉，頁 426。

⁷⁶ 朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖月刊社，1984），《孟子集注·告子上》，頁 334。

⁷⁷ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 2 冊，卷 10，〈求放心說〉，頁 356。

方式，如思維與卜度等，⁷⁸ 但其中所示，總無因人欲或氣稟而放，因對人欲與氣稟之倫理學理解 (ethical understanding)，乃放其心後之事，亦即，人欲與氣稟之能取得倫理學理解，乃奠基在人放失其心與否之後。

然心之思，既是思則得之之思，就其本性言，其可能性乃在它自身，因而此思基本上是不會失去，若不會失去，則人根本無需懼怕失去此本不會失去者！故宗周亦云：「然獨體〔案：獨體即心體〕至微，安所容慎？」⁷⁹ 有放失之可能，才有所謂慎而懼，若無此可能，則慎思與近思似皆無意義。因而，人放失本心究竟如何可能，以至於人需慎思與近思，乃是先需解決的倫理學問題！本心在概念上乃純善無惡至善之體，它本身具足，所以並非其有所不足或缺陷而致使人有放失之可能。若本心自身有所不足，則人為惡後不能改之，他人亦不能責之，因不能責備一能力本身有所不足而致使其不為者。人之放失其心，只因其本身雖具足，但最初只是個端倪而非完成，問題出在完成的道路上，而非心思自身的概念中，其本心良知時刻為其意識，不曾終斷者。宗周的慎與懼，則是因為本心從端倪到完成之間可能放失。端倪乃本心之未完成，同時也是本心的限制，人之善惡即在其中成為可能。

孟子有本心四端之說，端，乃端倪義，宗周視之為端緒：「又曰：『惻隱之心，仁之端也。』說者以為端緒見外耳。」⁸⁰ 端，是端緒或端倪，非就其本身之概念言，亦非就聖人之境界言，而就本心道德意識之發端處說，因聖人境無端倪可言，有云：「聖人心同太虛，一疵不存，了無端倪可窺……。」⁸¹ 聖人境無端倪，應是宋明儒學共許之義，但此乃就聖果言，若只就心之意識言，既是端倪、端緒，即謂仍未完成，既未完成，故由此端倪進一步發展，此即孟子之擴充說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。」⁸² 本心時刻端現原於自己的仁義之理，只在於人要不要去實現。孟子以牛山之木來比喻，心為仁之端，如樹之苗——「萌櫟之

⁷⁸ 劉宗周以五種方式說人放失其心，即所謂推測卜度等：「或以思維放，或以卜度放，或以安排放，或以知故放，或以虛空放。」既是卜度，則不是定理可知：「此等善惡名目，皆從私意識輾轉卜度，總不是定理」，定理當然由本心負責，在其下，人之行為即有一定之準則可言；人若放失其心，私欲為己只能是輾轉猜度，即無定理而隨人欲之私，恣意衡量，因而同一事，隨所處環境，人有不同意向目的，受囿於此即有不同說法，最後東拉西扯，把任何事件視為服務某目的之技術性手段，說話自難於一貫。戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第2冊，卷10，〈求放心說〉，頁356；第3冊上，卷7，〈答李生明初〉，頁360。相關討論見同前引，第2冊，卷15，〈會錄〉，頁614。

⁷⁹ 同前引，卷1，《人譜·證人要旨》，頁6。

⁸⁰ 同前引，卷14，〈學言下〉，頁550。

⁸¹ 同前引，卷13，〈學言中〉，頁499。

⁸² 朱熹，《四書章句集註》，《孟子集注·公孫丑上》，頁238。

生」，人不珍惜它，時而斧之，端苗根本無法長大，而後以為山中無美才。⁸³ 人本有四端心之能力，不愛護它反而說自己沒有，即後文宗周自欺之說。此心端概念表示人意識到有放失本心之可能而懼而憂之，此即是一種根源的憂患意識，乃是在踐履上的限制性條件。因其初是萌苗，故人需要擴充工夫使之成長；在成大樹前，人既要擴充之，在擴充中卻意識到有放舍之可能，這是人在道德踐履上可進可退、可善可惡之路，端視其意欲如何。宗周承孟子此心思發端說，他雖批判陽明將「意」理解為「心之所發」，但其實他也接受「意為心所發」之義，故云：

今以意為心之所發，亦無不可……。⁸⁴

宗周只是不接受所存與所發間之分離，以為所發者即見其所存，故續云：

言所發而所存在其中，終不可以心為所存，意為所發。⁸⁵

此即不接受心、意分離為存與發之二分。宗周心之發，從內容言，乃直承孟子，皆指心本身發端，發為純粹至善之端緒，故他亦有穀種生意之說：

人心如穀種，滿腔都是生意。⁸⁶

惻隱心是四端心之一，端即發端，於宗周即心所發端之生意，故謂「心如穀種，仁乃其生意」。⁸⁷ 心初現為萌苗，要成美材，則需工夫擴充，所謂存其心，養其性；心不假外求，自我具足，因而完成此心之工夫，也必在此心中求。是故有本體即工夫之說。在孟子，是擴充，在宗周，當知良知之擴充而達天下：

然則良知何知乎？知愛而已矣，知敬而已矣。知皆擴而充之，達之天下而已矣。⁸⁸

⁸³ 同前引，〈告子上〉，頁 330。

⁸⁴ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 2 冊，卷 14，〈學言下〉，頁 522。

⁸⁵ 同前引。

⁸⁶ 同前引，卷 13，〈學言中〉，頁 506。

⁸⁷ 同前引，卷 14，〈學言下〉，頁 553。

⁸⁸ 同前引，卷 10，〈良知說〉，頁 373。

在概念上而言，本心乃具足，所謂謙，就聖果言，乃完備；但若再追問擴充如何可能，則需從人意識到心之有待完成而產生的憂患意識來理解，也即是對心思放失之慎懼，然後才有擴充之說；擴充並非機械式的自我實現，而是在意識到可能放失中步步踐履而行。

十一、放失其心如何可能——良知受欺乃人欲在倫理學上之奠基處

追問何以放失其心，乃是追問：人如何對待本心？這不是追問引起放失之因果性，若如是追問，則原因在時間上總預設另有原因以至於無窮，因而這種落入因果系列的追問方式根本無解。在此，我們乃是追問人在其中的倫理態度，這是從人在其本心之端倪中究竟要操持本心抑或舍放而說者。隨俗之說以為人欲、氣稟或習慣等使人放失，如是只為本心之放失提供一存在之誘因，但這只表示如上文所說的存在條件於人在實踐上的難易，而非對本心放失而為惡在意識上的解釋。此放心說為二程所重視：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反，復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」⁸⁹ 這種對放失本心之看法，只是從放失到收回的實踐上的說明，乃抑惡揚善之說，但未表達出以人自主意於放心論人之惡的意涵。放，乃動詞義，卻不是由人欲或氣稟所驅動而至者，因而是主動義；若從這本心放失之主動義說明人之惡，則表示人乃自主意於為惡，與被人欲、氣稟誘使驅動而生的那種被動而感性的理解方式，完全不同，宗周即能做到這區分。他把人欲脫落到放其心之後，放其心是心動而離自家（即下文自欺之否定），人離自家，便有無所不至者，何況人欲：

……只此心動一下，便是放。所放甚微，而人欲從此而橫流，其究甚大。蓋此心既離自家，便有無所不至者。⁹⁰

宗周不將人欲影響視作放失其心的前提，也不把人欲視為放失其心的原因，人欲橫流乃後於心動之放，此即心離自家，才無所不至，這是良知受欺後之事，故宗周亦云：

⁸⁹ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》，卷1，頁5。

⁹⁰ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第2冊，卷10，〈求放心說〉，頁356-357。

良知中本無人欲，所謂人欲，亦從良知受欺後見之。⁹¹

人欲指私欲，在〈第一義說〉中有七次說「人欲之私」，⁹² 可知人欲乃以私定義之欲，後文所謂私意私識；它表現為倫理行動上的隨意性，即所謂「對妻、子如此說，對外人卻不如此說；對同輩如此說，對僕隸却不如此說」。⁹³ 此隨意性非近乎如動物衝動，或本能之感性慾望之類。宗周把人欲放在良知受欺之後，即人自欺其良知，此表示人偏離良知，乃人在倫理上對本心良知之否定態度，即所謂放失本心，拒絕它即是放掉它，放掉而後才見人欲。然人欲之概念於此並非從時間性解釋，而是從理解方式說明，人欲作為私意私識，乃以拒絕良知為先行理解，然後才有倫理學上的可理解性；也就是說，在此拒絕中，其價值才獲得確立。此說其理甚明：因為人欲之概念，若是生物性的情緒，或人類學上的氣稟或習慣，仍需從倫理上理解，才能與是非、對錯、善惡與究責等概念相關，而此必須在與本心良知之概念之連結下才有可能（見下文「全憑良知判斷」之討論），此相關即是從人或順符本心良知，或否定本心良知而說。良知被否定前需被預設人有良知，人欲才在這預設下從倫理上與良知相關，從而才能被評價，取得價值性而在倫理學上可理解。奠基於此，宗周隨宋明儒所說由氣稟與習染所言之惡，即可被說明。所以，本文非謂宗周不言氣稟與習染之惡，而是此等所謂惡，並非第一序的理解方式，而是說這些氣稟或惡習若能從倫理上評價，乃先驗地預設了人自欺良知而後才有可能。⁹⁴

⁹¹ 同前引，〈尋樂說〉，頁 339。

⁹² 同前引，〈第一義說〉，頁 354-356。

⁹³ 同前引，卷 15，〈會錄〉，頁 614。

⁹⁴ 劉宗周有從習言人之惡：「故性無不善，而心則可以為善，可以為不善。即心亦本無不善，而習則有善有不善。」惡因習而有，此說為黃宗義所承。這雖亦以心理起源為理解方式，與北宋從氣稟之偏言善惡屬同類，但已承繼陽明從習氣與習俗之說。然此說若能在價值上以倫理方式被理解，則需以人放失其心，自欺良知為前提。若人之惡乃依習（氣、俗）得而來，善又何嘗不能？若如是，宗周便不能說：「自此人皆知吾之心即聖人之心、吾心之知即聖人之無不知……。」若善惡乃習得而來，聖人所習得的善惡，不必與他人之心一樣，宗周亦不能說自己的心如聖人的無不知，因學習無涯故。又若習是論惡之本，則根本不能指殺人一事本身為惡，因各地所習不同，此地殺人為惡，它地卻不必如此。如是，若藉習為惡之說以理解宗周學，則先有倫理相對主義之病，後亦難與其心學相合，若以為能合，只是未能明人自主於其惡在倫理上的必然性而已。黃宗義在質疑張載變化氣質之說中推到習得，惡非因稟受而來的氣質，而是人乃習得而有，批判由氣質之不善返還一理義之善，乃謂人有二性，二之不謂性，故評曰「二之，果可為性否？」戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 3 冊上，卷 7，〈答王右仲州刺〉，頁 390；第 3 冊下，卷 11，〈重刻王陽明先生傳習錄序〉，頁 727；第 4 冊，黃宗義《孟子師說》，卷 3，頁 661；卷 6，頁 731。

否定良知，宗周乃以「欺」言，所謂「良知受欺」；而所謂欺，即是欠：

欺之為言欠也，所自者欠也。⁹⁵

又云：

欺與謙對，言虧欠也。⁹⁶

謙指良知本自具足而自至，所謂思之即得之，本是無所虧，無所欠，但這是從其本然的自我呈露言。然若就其擴充言，則良知之實現仍需人之決斷而致之，這也即宗周所言在義利中之判斷：

義利一關，正是良知當判斷處。於此判斷得分明，便是致知工夫。⁹⁷

人在這義利間之判斷中或實現本心良知，或放失之，這即表示有義利間之抉擇——或擇義處之或擇不義去之，續云：

然信子所言，則將擇富貴之義者而處之，將擇不義之貧賤而去之乎？⁹⁸

擇，乃抉擇義，其倫理學理解即可推衍義與不義間乃在人之抉擇中成立；但在此宗周乃欲表示義不義無定衡，不能說貧即義而富即不義，其中則只在良知之安不安上而後能定之：「非道之富貴則不處，至非道之貧賤又不去，可見道義總無定衡，全憑良知判斷。良知安處便是義，不安處便是不義。」可知在道義無定中，只能以良知言義，甚至直言「必去富貴處貧賤者，只為利之溺人，莫甚於富貴」，⁹⁹ 所以並非貧即義，富即惡——去義之富貴者仍只是溺於私利而已。故宗周在此即謂人需在這義不義中依本心良知判斷去抉擇。人依順本心良知抉擇而行，即是體現良知而為一善者；然人何以會違反良知而抉擇於其不安處而為一惡人？此在於其自欺良

⁹⁵ 同前引，第2冊，卷14，〈學言下〉，頁535。

⁹⁶ 同前引，卷8，〈證學雜解〉，頁306。

⁹⁷ 同前引，卷10，〈尋樂說〉，頁340。

⁹⁸ 同前引。

⁹⁹ 同前引。

知，然既說人欲乃良知受欺後見之，而欺即虧與欠，是故需說明虧與欠是何義，以至人欲在其後才取得一倫理學之可理解性？

欺，是人之自欺，因只有人自己才能欺其良知，只有人能自欺其良知而為惡。自欺良知即是一種人對待自己之態度，人之放失本心乃謂人以這欺騙的態度對待自己，只如此，人才能從倫理上說明人之意欲偏離良知之可能性——人在此自欺之態度中把本是知行合一之體分割開來。

十二、知、行二分即人之惡根——良知受欺中之自我關係

自棄與自欺乃是一種倫理上對本心之態度，自棄，見聖人不可為而為之，但覺甚難而不願為，甘做第二等人；自欺，見聖人為仁義之必然，覺被壓迫而不願為，仍作第二等人：

纔見聖人為不可為，姑做第二等人，便是自棄。纔說聖人為必可為，仍做第二等人，便是自欺。¹⁰⁰

自棄與自欺，皆在知良知下所言，前者太難，後者不易，皆甘作不願行良知之知的第二等人。誠意與自欺本皆是《大學》之概念，在〈學言中〉即有由誠意到無自欺之說：「誠意乃所以無（新本作毋）意也，毋意者，毋自欺也。」¹⁰¹ 誠意之意是指本心良知之存主，無意之意是指無人欲之私意；要誠意則不能以人欲私意為指導，故曰無意（私）。而若以無自欺說誠意，則欺由虧與欠言，自欺即是人在知行之體的本心良知中，知而不行，也即上引文說聖人必可為卻自甘做第二等人；以本心之普遍層面言之，即是知本心之道德能力，卻偏不為，即人雖知之，卻也缺行——不願行。此即表示，人之惡乃在於人自主意於知而不行，明知故犯。

自欺乃是在人與其本心之自我關係中說明人以何種態度放失其心，此自我關係即是人對其即知即行之本心中，否定其行，而不是否定其知。孟子亦有此自我否定說，稱之為「自暴」、「自棄」與「自賊」，在〈離婁上〉有云：「言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」¹⁰² 本心是道德能力，在〈告子

¹⁰⁰ 同前引，卷 12，〈學言上〉，頁 451。

¹⁰¹ 同前引，卷 13，〈學言中〉，頁 499。

¹⁰² 朱熹，《四書章句集註》，《孟子集注·離婁上》，頁 281。

上〉以「可以為善」之能，以明本心：「乃若其情，則可以為善也。」¹⁰³ 人有充足能力為善，此即本心之能，能行善，人還在決意層面上有願為不願為之問題。孟子在〈告子下〉即以徐行之德說願為不願為，說不能，其實只是不願為：「夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。」¹⁰⁴ 故對本心之否定，其實是不願為。不能（不願為）居仁由義，乃謂人不願實現本心，自棄本心之能力。此亦見〈公孫丑上〉：「有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。」¹⁰⁵ 人之自賊，乃謂人對自己四端本心之道德能力之質疑，即是說，本是能，卻謂己不能者，不能者乃只謂不願之意。

儒家心學對良知之知，並無異議，孩提之童皆知愛其親，乃是心學共許之義，故宗周在〈重刻王陽明先生傳習錄序〉中即以從孟子聖人與我同類之說，再進一步從心之無不知以述王陽明之良知教：「自此人皆知吾之心即聖人之心、吾心之知即聖人之無不知……。」¹⁰⁶ 何以本心乃無不知？此從知善知惡言，若本心有所不知，則人在過惡中即有藉口不知而卸責。在此意義下，人之過惡，其問題非出在無知，而出在願行與不願行之上。

自欺是知而不願行。然何以「知」必然涵「行」？知，就心學倫理學言，本心良知並非一認識事物之能力，如見白玉即以白的閏石稱之；告子即持此理解方式論義外，以為其人見年長者即知敬（長）之，孟子即以何不敬年長之馬反駁？可知心學中德性之知，非事實認知。告子以外在的年長與否說敬，近似於所謂倫理自然主義 (ethical naturalism)，此把倫理的應然 (ought to be) 轉到實然 (to be) 上理解。然在這實然之知中並不能蘊涵我們該做些什麼之要求；在此意義下，我們認知一事，並不涵蘊我們該作何事。但德性之知卻不同，依孟子心學倫理學，知一事即涵蘊行此事，如人呼曰有孺子入井，此語非只報告此事，而亦是要你去幫忙救之，這是一種近代後設倫理學 (metaethics) 所說的價值語言 (value language)。後設倫理學未藉由這些價值性語句中尋找在人之主體根據，孟子早深入從本心良知發掘其根源，回顧第六節張載所言「知之成之則一也」，而宗周相應亦揭示此說：「即知即行，是謂真知」，¹⁰⁷ 此亦只表知與行合一之說，此知行合一說可謂儒學一脈之相

¹⁰³ 同前引，〈告子上〉，頁 328。

¹⁰⁴ 同前引，〈告子下〉，頁 339。

¹⁰⁵ 同前引，〈公孫丑上〉，頁 238。

¹⁰⁶ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》，第 3 冊下，卷 11，〈重刻王陽明先生傳習錄序〉，頁 727。

¹⁰⁷ 同前引，第 2 冊，卷 1，《人譜·改過說三》，頁 23。

許。因而，自欺良知乃是在決意上破壞了本心之知行，把行從知上分離——知而不願為。因而可以說，知行合一乃表人之自我同一，知行二分即人之自我否定，人之行惡乃是在即知即行中在決意上之自我否定。知而不行之自欺良知亦是人能在倫理上被責咎之先在性條件，若沒有這知與行在人之中的自我同一，則人之倫理責咎亦是不可能者。理由無它，依以上之說，若我為惡，則暗示了我知該作何事但卻不願為之（自欺），這該作何事乃表示良知之知，其中也表示知者（應然之要求）與行者（被要求者）間之同一，只是人在決意中不願行而破壞了它；亦即，評人為惡，乃謂他雖在良知本體上即知即行，但在決意上卻雖知不行。

然這評價乃是一究責，在其中即預設了一承責者，他是作為不願行良知之知者。此即揭示一自我之概念，不是他人而是行為者之自我承擔責任，因為不願行良知之知者，不是他人，而是人自己。人之自我乃責任之承擔者，宗周從生滅妄念之統一性意識所說的載妄之官以明之，此乃自意積成之自我，以明人之過惡的最高的可能性條件，此乃孟子與陽明亦未曾論及者。

十三、妄念屬己——載妄之官作為道德意識之統一

在自欺之概念中，乃表現為人與其良知之自我關係，這關係由兩層自我表示，下層是自意、私意積成之自我，上層是即知即行之真己自我；自欺即是下層自我對上層自我之否定。真己自我是指主宰之本心良知，人採這自我否定之自欺態度對待良知，然後可自倫理上理解所謂人欲與妄念；宗周這人欲妄念皆可匯聚到這私意自我，它們也只是這私自我的意識行動。從這自我言，妄念等即統一其中而不分崩，由此而在倫理上使之成為可理解，從而完成對人之惡在意識主體性上之先驗說明。以下先說「欲」。

人欲之概念究竟為何物？宗周說減人欲即增天理，「減一分人欲便增一分天理」，¹⁰⁸ 因而天理人欲是互相抵消者；然所謂欲，依宗周，乃從有所向而說，可對照無所向的太極「《心齋》云：『凡有所向，便是欲；有所見，便是妄。』既無所向，又無所見，便是無極而太極。無極而太極，即自家真底蘊處」，¹⁰⁹ 這無所向無所見之底蘊，也即是良知心官，故云：「心官之無起無不起者，太極本然之妙

¹⁰⁸ 同前引，第3冊上，卷8，〈答祝開美五〉，頁579。

¹⁰⁹ 同前引，第2冊，卷10，〈求放心說〉，頁357。

也。」¹¹⁰ 欲是有所向者，其有所見者在無所見之對照下，即是妄見，可名之曰人欲。所以，人欲者，乃相即於道德本心，而不是孤離本心那種心理或生理的情緒性的經驗概念，因為在有所見與無所見之對照下，人欲之概念早已相關於本心中而從倫理上被理解了。所謂「纔著人力，便落他家，一屬他家，便無歸宿」，¹¹¹ 亦可如是解。這有向有見之欲，乃指人之私欲為己。但人之自己亦可從良知之作主者理解之，這即是「真己」：

只此方寸之中作得主者是，此所謂真己也。¹¹²

上文即知即行之「真知」也即是這作主之「真己」之知，這真己也即是本心良知，以即知即行故，也即本文所謂本心自主。以下說妄念。

念並非即是惡的，因從本原上說，意根發端之道德意識，人最初之念皆善，但不能即此念而行，轉到本心以外者，不善即隨之：

念如其初，則情返乎性。動無不善，動亦靜也。轉一念而不善隨之，動而動矣。¹¹³

這初念乃指由本心良知而說的最根源的意，它超越相對的善惡而為絕對的善，故又云：

吾人只率初念去便是，此孟子所言「本心」是也。¹¹⁴

但若心動不已則不善隨之，這非初念，而是總轉轉其間之私念，故云：

……當其轉念時，復轉一念，仍與初念合矣。若轉轉不已，必遂其私而已。¹¹⁵

¹¹⁰ 同前引，第3冊上，卷7，〈答文燈巖司理〉，頁424。

¹¹¹ 同前引，第2冊，卷10，〈求放心說〉，頁356。

¹¹² 同前引，卷6，《聖學喫緊三關·敬肆關》，頁232。

¹¹³ 同前引，卷1，《人譜·證人要旨》，頁6。

¹¹⁴ 同前引，卷15，〈會錄〉，頁636。

¹¹⁵ 同前引。

不已，即不停止，念從其初轉出；而所謂初，並非時間性的，而只是倫理價值之本原處，即上文「返乎性」之性體。念從性體轉出，即謂轉出到本心性體外以為依著，其念遂私，宗周所謂「……則念之有依著處，即為惡念」。¹¹⁶ 依本文，念由良知轉出為惡，此轉出並非描述一機械活動義，如人見葉子從樹枝飄下，而是帶意識的倫理規範義者，是人故意如此，此即人之自欺，有主意於舍離良知之行而為惡，因而這不是心理、心緒或情慾狀態之無自覺的意識流。¹¹⁷ 此舍離良知之念亦稱之曰「妄」，妄就字分解言即是亡，故謂「妄者，亡也」，¹¹⁸ 其所亡者即本心，孟子亦引孔子語「操則存，舍則亡」，意是心之存主，人舍離之即亡：人有本心卻舍亡之，是為亡心，即謂妄。故所謂「獨而離其天者是」，¹¹⁹ 也即上文所謂「放失其心」。此「離其天者」，其實即所謂「出位之思」，¹²⁰ 以及「覺離本位」之說。¹²¹ 獨體之概念本指心體，然這所謂「獨而離其天者」之獨，不是這作為心體之獨，乃指帶念的人心偏離於其本心（天）之所指，與本心有差異而有著，即謂念。

此離天之妄念，其概念結構極似心體獨體者，相似處有二，一曰微，二曰不間斷，此二者表意識之特性。以下先論微：

妄者，真之似者也。古人惡似而非。似者，非之微者也。¹²²

¹¹⁶ 同前引，卷 12，〈學言上〉，頁 428。

¹¹⁷ 念著於心外才是妄念，故非謂念必即妄念；心與意亦如是觀，心有「妄心」，意有私意。同前引，卷 8，《證學雜解》，頁 306；陳志強，〈陽明與戴山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉，《國立政治大學哲學學報》，33（臺北：2015），頁 173。陳氏乃從欲與念之放縱與離開心之虛靈不昧的作用而來，因而有「著」、「滯」等而為惡念。這種觀點，亦見諸其他論者，如陳立勝乃從屬存在之私欲上言對良知之過與不及。陳立勝，《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 95-96。

¹¹⁸ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 2 冊，卷 8，〈證學雜解〉，頁 306。

¹¹⁹ 同前引，卷 1，《人譜·記過格》，頁 11。

¹²⁰ 同前引，第 1 冊，《論語學案三·憲問第十四》，頁 551。

¹²¹ 同前引，第 2 冊，卷 8，〈證學雜解〉，頁 311。所謂思之位，乃指心之職司、職能；出位而離其職，則是念：「問：『人有出位之思否？』曰：孟子曰：『思則得之，不思則不得也。』出位，非思也，念也。炯然有覺者思之體，倏然無根者念之動。」同前引，第 1 冊，《論語學案三·憲問第十四》，頁 551。宗周在出位之思外，又有「覺離本位」之說，在〈證學雜解〉中有云：「覺離本位，情識熾然，聰明乘之……理識之病，深則鑿，淺則浮」之說。同前引，第 2 冊，卷 8，〈證學雜解〉，頁 311。此情識與聰明而來的理識之病，最原初處乃緣於覺離其自己之本位。位，依上文，當是思之職能義，故出位與離位，其義一也。

¹²² 同前引，頁 306。

此「非之微者」之非，乃指妄念否定自家心體，作為意識，當由微始，一如本心之端倪，皆是微，從其皆微而說真之似者。既微即隱而難見，故說無病痛，自是難解也：

「妄」字最難解，直是無病痛可指……只一點浮氣所中，如履霜之象，微乎微乎。¹²³

因而，所謂妄，即是對本心舍亡之否定意識，此意識微而又微，隱藏於日常之閒居生活而來，人習於此而不知其病：

日用之間，漫無事事……一朝患作，追尋所自，多坐前日無事甲裏。如前日妄起一念，此一念便下種子，……推此以往，不可勝數。故君子不以閒居而肆惡，不以造次而違仁。¹²⁴

宗周注意到妄念在日常生活世界如何發生，因而，所謂妄念乃先是人閒居時在細事上放失不注重，只是它最初只日常閒事而非重大事件，微而不為人所重視。雖微，仍是妄，只是妄之端倪，此妄念之意識微乎微乎，如一種子未成大樹，是日後在重大事故中肆惡違仁之種子，即是一種微意識。¹²⁵

妄念之為微意識乃依於獨體，故云：

道心惟微，妄即依焉，依真而立，即托真而行。¹²⁶

此依真而立，托真而行，非二程所謂清濁皆水，以此托真乃從意識言，非從性體承載於氣稟之存在者言。惡不是孤離於心體獨體之他者。道心乃意識，故有強弱，妄心亦意識，故有微有不微，如是道心與妄心乃相似者。「道心惟微」雖出自偽《古

¹²³ 同前引，卷1，《人譜·記過格》，頁11。

¹²⁴ 同前引，卷12，〈學言上〉，頁431-432。

¹²⁵ 妄之似真乃在於兩者在意識結構上之相似性——皆微。宗周於此乃謂不管本心與妄心，皆從意識入，由意識入者皆由微而顯者，既是意識，亦可由微而著：「人心自妄根受病以來，自微而著。」同前引，卷8，〈證學雜解〉，頁306。陳志強引唐君毅之說以「心知能力」、「思想」來說「虛妄錯誤的可能」，又以龍溪之「誤認」與「意見」等說這真之似者為「良知的毛病」。陳志強，〈陽明與戴山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉，頁177。

¹²⁶ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第2冊，卷8，〈證學雜解〉，頁306。

文尚書》，清前儒家不重考證而至誤，並不影響其中之義理：妄念乃依道心之微，理由無它，人自欺良知之妄念即需依附在這本心獨體之微上，因為其妄為舍亡本心故，故在亡中已預設這本心。¹²⁷ 故當道心顯得微時，乃表人心偏離其的意識更強，反之亦然。

念之妄雖微，仍為一肆惡違仁之意識，宗周分析此意識，注意到人在意識上是一段段相互不統一的；人之違仁意識，於一動之微上，其中即是時而念於此，時而識於彼，乃是一段隔一段的。然而，此意識之概念需要連結在自我之統一中才能說明這一段一段的意識於我之意義為何，否則即分崩而不可解，人亦難於對治。念依字之分解，是「今」與「心」：

今心為念，蓋心之餘氣也。

所謂今，乃當下之意，惡在此當下之動念中。念既動，亦有前念與後念之連結問題。今心，乃當下的念，念有動，即有起滅，即當下續有當下，後來的當下起，而之前的當下滅，故說今心之念，即是起滅的念，有云：

故念起念滅，為厥心病。

厥為停頓意，在於某時刻阻其本心而為某私見所動，也即是，動而不能守著道德本心而「遠乎天」：

餘氣也者，動氣也，動而遠乎天。¹²⁸

所謂今心是人在某時刻念於舍離天（良知）而著於其私己意欲，¹²⁹ 此念即謂向於

¹²⁷ 衷爾鉅以為宗周主張沒離道心之人心，人心是道心之依據，卻又說「人心是人肉體的感覺和要求，按這感覺和要求做得適當就是道心」，如是，把宗周之倫理學思想貶抑到一經驗感覺論當中。衷爾鉅，《戴山學派哲學思想》，頁 168。

¹²⁸ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 2 冊，卷 13，〈學言上〉，頁 491。

¹²⁹ 在《人譜·改過說一》中宗周說氣機乘除中即有過，而妄乘過而為厥心病：「惟是氣機乘除之際，有不能無過不及之差者……過也而妄乘之，為厥心病矣。」同前引，卷 1，頁 20。氣機乘除，乃指上文由心動而說之餘氣，即念，念由動說，此相呼應本文第五節朱子解釋《通書》時所謂：「幾者，動之微，善惡之所由分也。蓋動於人心之微，則天理固當發現，而人欲亦已萌乎其間矣！」此皆由心動之念而說人之過惡，其中心動，或宗周之氣機乘除與心餘氣之動，並非一機械式的活動義，而是指妄念意識之微動。要揭示人之妄念如何離其天，其實乃需透過分析人之意

肆惡違仁之意欲。然此起彼滅的妄念需在一統一性自我中才能被理解，若它時而念於此，時而念於彼，而相互分割而無統一性，則難說此念究竟誰屬；若不屬於任何人，人即不能對之作道德性之評價，從而也根本不能有善惡可言，因善惡只是對某人順逆本心的評價與批判，故若不屬此人，也根本無法評其善惡。因而，人之善惡的可理解性是基於此念之屬己性上，而屬己之己，乃一統一念之自我，只在其下，由念而來的善與惡概念才是可理解。此自我可以藉人格分裂之精神病來說明，在分裂下，就算殺了人，也因其殺人之時刻，與其受審之時刻間，其意識分屬不同人格，後一時刻之人格與殺人時刻之人格不相合，由是在這人格不統一中，定罪要素根本不存在。在倫理上亦同，要責人之惡乃以這統一性自我為先行理解，如甲時刻我有不事父之妄念而為惡，乙時刻卻沒有，則何故乙時的我需承擔甲時刻之妄念而受責？因而對人在倫理上的評價，需預設甲與乙之念同屬於一自我，這即暗示一統一性自我之概念，只在其中，倫理之評價才有可能。對這統一性概念，可從宗周載妄之官與自意所積之自我來說。

在〈證學雜解〉中說到載妄之官：「識者，載妄之官。」¹³⁰ 此官之意涵乃隨《孟子》心官之思，「官」，乃是指職司之功能義，下文〈學言中〉即說「一息不思，則官失其職」。¹³¹ 因而識之職能，乃載妄。因為所謂妄，乃在起滅上說，此起彼滅不是機械活動，乃人之意識流，故它需一職事者，也即承載妄念者，一切妄念之意識流皆為其所承，此可說是統一其妄念之自我意識。此承載妄念之職事者，作為載妄之官即得一識者之名，是從一統一性自我之主體概念以明妄識之奠基處何在。此謂統一性自我乃是妄念之載基者，在其中，妄念沒有崩解成絕流斷港而無所歸屬，人才能說這妄念是我的，依此，人才不能推責推諉，如《孟子·梁惠王上》把殺人之過罪推到兵也，歲也，而非我也。若推到人自我以外，則究責之說無從說起，以兵、歲此等外在之物與責任相關，卻非承責者，因能承擔責任者也只有人，而人乃以自我之身分出現，才能說承責。這意識即是人之能受倫理責備之可能性條件，受責者必須從一自我來理解，從而人方可依本心良知對其批評與轉化等。¹³²

識結構才有可能。何俊主張氣機乘除只能「構成為一種機會，真正的禍首是『妄』」。何俊，〈劉宗周的改過思想〉，收入鍾彩鈞編，《劉戡山學術思想論集》，頁 127-153。

¹³⁰ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第 2 冊，卷 8，〈證學雜解〉，頁 311。

¹³¹ 同前引，卷 13，〈學言中〉，頁 492。

¹³² 李明輝把宗周「理識」一說連繫到佛家之術語，並解釋為因觀念起而有別於情識之執著，進而說理識近於覺而為妄根，而「想」乃緣自於識，把妄根推至隱微地，即識心，又把理性根源與經驗根源區分，前者是說明人之倫理責任之可能性，不涉時間上的根源，後者則反之，但只能說明惡之情狀。李明輝，〈劉戡山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編，《劉戡山學術思想論集》，頁 121-123。

此統一概念，宗周以一自意之自我表示：

自意而積成為我，纔說得私意。¹³³

自意即是我的之意，所有意皆屬我，積於我而才可稱之為私的——我的意；即各私己的意念在一自我中統一，才能說各私意是我的，而非他者。

私意即是我的私意，沒有這自我之概念，則念如浮於空中的游離，沒有屬己性而難言其中的道德價值，更無從在此價值上說改過與對治：只有是我的，才能說我改之。私意即是我的私意，由其而來之惡，自當由我承擔且改之。此自意之自我，其職能即是載妄之官，此官乃表示一對妄念之連續統一，使之各意念不相分離。妄念之統一意識乃與本心之意識相即，故說妄心依真而行，托真而立；二者相似，不只於心官與妄心之微上言，既為意識，亦可以從其連續不間斷言它們之相似者。心官不間斷，也即獨體惺惺無須臾間：

獨體惺惺，本無須臾之間，吾亦與之為無間而已。¹³⁴

惺，是醒之意，乃謂：

醒醒了了，即未發時不昏昧，已發時不放縱耳。¹³⁵

心以覺言，在心體上既說醒亦說覺：「心只是一箇心，嘗惺而嘗覺，不可以動靜言。」¹³⁶ 此謂在心之惺覺上不可以動、靜分言；若分言，惺覺之體即斷裂而不一貫：

「幾者動之微」，不是前此有箇靜地，後此又有箇動之著在，而幾則界乎動靜之間。審如此三截看，則一心之中隨處是絕流斷港，安得打合一貫？¹³⁷

¹³³ 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第2冊，卷13，〈學言中〉，頁499。

¹³⁴ 同前引，卷10，〈中庸首章說〉，頁351。

¹³⁵ 同前引，卷6，《聖學喫緊三關·敬肆關》，頁243。

¹³⁶ 同前引，第3冊上，卷7，〈答葉潤山四〉，頁441。

¹³⁷ 同前引，第2冊，卷14，〈學言下〉，頁527。

人若把動、靜分言，即把獨體分割為動與靜，或先或後之排列組合，「幾」（生機，或獨體之微動處）則在此分割言中不相貫連；若如是，到處都是「絕流斷港」，獨體之醒與覺即為此前後所分割，崩解折離。又何以獨體不能分割而需一貫？理由是：人之行善或去惡乃須在這獨體醒覺之連續統一上才能被理解。上文從道德意識說本心之端倪，此意識之端倪自不能中斷，因為中斷之說若成立，則再無任何道德判斷、行善或去惡之可能。就算獨體或時而醒，或時而昏沉，在須臾之間，非無間地醒與覺，即成所謂獨體絕流斷港；然在某斷裂之中，人即可藉口說行惡時，其獨體未醒，其本心未覺，故既不知善，亦不知惡；若如是，人難於行善去惡，在其惡行上亦難言咎責，故需肯斷：

心體嘗寂，而流行之機無一刻間斷，與天運一般。¹³⁸

獨體即是動靜中的統一體，它常醒常覺，無須臾間，此在倫理學上有其必然性；此即宗周所言「心之官則思，一息不思，則官失其職」，以及「其嘗醒而不昧者，思也，心之官也」。¹³⁹

並非說這載妄之官即是一本性為惡的主體，而是說在這主體概念下，倫理概念如道德究責等才能被理解。然人能被評價為惡，正因人與其本心良知之真己相即，也即善惡一體。在意識之說明中，人之惡乃在於人之真己自我雖不間斷地提領道德價值，但自意積成之妄心自我亦不間斷地就著意於偏離其真己，不間斷地自欺以遮蔽其本心。人之善與惡乃在於此妄心自我與真己自我之相即中，它表一自我意識，在其中，人固因其妄心相即於真己自我而可自欺為惡，此即妄心之端緒意識，在同一意識中，因彼此相即，妄心才可從自欺其心回到其初念，改過成為一善人，此即本心之端緒意識之再表現。

十四、結語

勞思光對人之善惡問題，雖提出決意自主之概念以作為批判當代詮釋北宋儒之根據，但他本身未能反省此概念在宋明儒之地位，以致人之善惡問題在他的中國哲

¹³⁸ 同前引，卷15，〈會錄〉，頁612。

¹³⁹ 同前引，卷9，《原旨·原心》，頁327。

學史詮釋中仍是懸擱著，使他對牟宗三三系說之批判成為可有可無的反對。依本文，宋儒惟張載以順與不順之說能揭示這倫理上的意識行動，但終未從這行動再推衍出其決意主體；其他儒者如二程等只能從作為存在條件之氣稟說明人實踐善惡中所涉的難易，然此卻非從倫理上理解此問題之本原處。這從張載說「不論氣之美惡，只看志如何」，以及劉宗周所云「所謂人欲，亦從良知受欺後見之」即可知，本原理解人之為善惡乃在人對本心之態度如何，也只能在人自欺良知才能給出人欲之道德價值。此說之完成有賴劉宗周對人自欺良知與載妄之官的意識分析，此意識乃在於一縱貫地統合人之念，使人之念聚而為人之自我，劉宗周的概念能證立人對其故意偏離本心與否而承責之奠基處，這承責之自我概念乃是說明人之善惡如何可能之最高條件。

（責任校對：劉思妤、廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 王守仁 Wang Shouren, 《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2012。
- 朱 熹 Zhu Xi, 《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*, 臺北 Taipei: 鵝湖月刊社 Ehu yuekanshe, 1984。
- 朱傑人 Zhu Jieren 等主編, 《晦庵先生朱文公文集(三)》*Hui'an xiansheng Zhuwengong wenji (san)*, 《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 22 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2002。
- 周敦頤 Zhou Dunyi, 《周子通書》*Zhouzi tongshu*, 臺北 Taipei: 臺灣中華書局 Taiwan zhonghua shuju, 2016。
- 張 載 Zhang Zai 著, 章錫琛 Zhang Xichen 點校, 《張載集》*Zhang Zai ji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2016。
- 程 顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著, 王孝魚 Wang Xiaoyu 點校, 《二程集》*Er Cheng ji* 上冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2004。
- 黃宗羲 Huang Zongxi, 《宋元學案》*Song Yuan xue'an*, 臺北 Taipei: 世界書局 Shijie shuju, 1961。
- 黎靖德 Li Jingde 編, 《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 1 冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2007。
- 戴璉璋 Tai Lian-chang、吳光 Wu Guang 主編, 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubichu, 1997。

二、近人論著

- 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體(二)》*Xinti yu xingti (er)*, 《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 6 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- , 《從陸象山到劉戡山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*, 《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 8 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- 何 俊 He Jun, 〈劉宗周的改過思想〉“Liu Zongzhou de gaiguo sixiang”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編, 《劉戡山學術思想論集》*Liu Jishan xueshu sixiang*

- lunji*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu，1998，頁 127-153。
- 李明輝 Lee Ming-huei，〈劉戡山論惡之根源〉“Liu Jishan lun e zhi genyuan”，收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編，《劉戡山學術思想論集》*Liu Jishan xueshu sixiang lunji*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu，1998，頁 93-126。
- 呂政倚 Lu Cheng-i，〈從中韓儒學中的「人性、物性」之辨論當代新儒家的「內在超越」說〉*Cong Zhong Han Ruxue zhong de “renxing, wuxing” zhi bian lun dangdai Xinrujia de “neizai chaoyue” shuo*，臺北 Taipei：國立政治大學哲學研究所博士論文 Guoli zhengzhi daxue zhexue yanjiusuo boshi lunwen，2017。
- 東方朔 Dongfang Shuo，〈劉戡山哲學研究〉*Liu Jishan zhexue yanjiu*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，1997。
- 林永勝 Lin Yung-sheng，〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉“E zhi lai yuan, getihua yu xiashou gongfu: youguan Zhang Zai bianhua qizhi shuo de jige sikao”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu*，28.3，臺北 Taipei：2010，頁 1-34。doi: 10.6770/CS.201009.0001
- 周熾成 Zhou Chicheng，〈事實與價值的混同——張載哲學新議〉“Shishi yu jiazhi de huntong: Zhang Zai zhexue xinyi”，《孔子研究》*Kongzi yanjiu*，1，濟南 Jinan：1994，頁 60-64。
- 衷爾鉅 Zhong Erju，〈戡山學派哲學思想〉*Jishan xuepai zhexue sixiang*，濟南 Jinan：山東教育出版社 Shandong jiaoyu chubanshe，1993。
- 陳來 Chen Lai，〈宋明理學〉*Song Ming Lixue*，臺北 Taipei：洪葉文化 Hongye wenhua，1994。
- 陳士誠 Chen Shih-chen，〈牟宗三先生論道德惡與自由決意〉“Mou Zongsan xiansheng lun daode e yu ziyou jueyi”，《揭諦》*Jiedi*，16，嘉義 Chiayi：2009，頁 29-68。
- ，〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉“Cong jueyi, daode zhixu yu xin, li guanxi lun Mengzi lunlixue lunzheng zhi wenti”，《國立政治大學哲學學報》*Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao*，31，臺北 Taipei：2014，頁 141-187。
- ，〈以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡〉“Yi Yangming zi bi qi xin zhi ziwo gainian lun ren zhi e”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*，52，臺北 Taipei：2018，頁 45-78。
- ，〈孟子論作惡者——一個倫理學之比較研究〉“Mengzi lun zuo'ezhe: yi ge lunlixue zhi bijiao yanjiu”，《清華學報》*Qinghua xuebao*，48.4，新竹 Hsinchu：

2018, 頁 691-723。doi: 10.6503/THJCS.201812_48(4).0003

陳立勝 Chen Li-sheng, 《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》*Wang Yangming "wanwu yi ti" lun: cong "shen-ti" de lichang kan*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005。

陳志強 Chan Chi-keung, 〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉“Yangming yu Jishan guo'e sixiang de lilun guanlian: jian lun 'yigun shuo' de lilun yihan”, 《國立政治大學哲學學報》*Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao*, 33, 臺北 Taipei: 2015, 頁 149-192。

陳佳銘 Chen Chia-ming, 〈從劉蕺山的經典詮釋論其思想型態之歸屬〉“Cong Liu Jishan de jingdian quanshi lun qi sixiang xingtai zhi guishu”, 《國立政治大學哲學學報》*Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao*, 28, 臺北 Taipei: 2012, 頁 181-238。

黃敏浩 Simon Man-ho Wong, 《劉宗周及其慎獨哲學》*Liu Zongzhou ji qi shendu zhexue*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2001。

勞思光 Lao Sze-kwang, 《新編中國哲學史（三上）》*Xinbian Zhongguo zhexueshi (san shang)*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1997。

馮耀明 Fung Yiu-ming, 〈本質主義與儒家傳統〉“Benzhi zhuyi yu Rujia chuantong”, 《鵝湖學誌》*Ehu xuezhì*, 16, 新北 New Taipei: 1996, 頁 53-99。doi: 10.29653/LS.199606.0002

楊祖漢 Yang Cho-hon, 〈儒家形上學與意志自由——與馮耀明先生商榷〉“Rujia xingshangxue yu yizhi ziyou: yu Feng Yaoming xiansheng shangque”, 《鵝湖學誌》*Ehu xuezhì*, 17, 新北 New Taipei: 1996, 頁 177-202。doi: 10.29653/LS.199612.0007

——, 〈唐君毅、牟宗三先生對劉蕺山哲學的研究〉“Tang Junyi, Mou Zongsan xiansheng dui Liu Jishan zhexue de yanjiu”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編, 《劉蕺山學術思想論集》*Liu Jishan xueshu sixiang lunji*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubweichu, 1998, 頁 573-579。

鍾彩鈞 Chung Tsai-chun, 〈劉蕺山與黃梨洲的孟子學〉“Liu Jishan yu Huang Lizhou de Mengzixue”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編, 《劉蕺山學術思想論集》*Liu Jishan xueshu sixiang lunji*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubweichu, 1998, 頁 367-408。

Kant, Immanuel. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Neo-Confucianism on the Human Good and Evil: An Ethical Study on Conditions of Their Existence and of Consciousness

Chen Shih-chen

Department of Life and Death
Nanhua University
scchen@mail.nhu.edu.tw

ABSTRACT

Lao Sze-kwang 勞思光 referenced the autonomy of decision-making to criticize Neo-Confucian thought, arguing that Neo-Confucians failed to provide a solution to the problem of good and evil because they maintained that it could only be understood via a subject's decision to act. In the Northern Song dynasty, the Cheng brothers (Er Cheng 二程) conceived of the material nature (*qibing* 氣稟) as an existential condition for the realization of moral values; however, several of their contemporaries interpreted it as the source of mental agitation and evil. As Zhang Zai 張載 pointed out, the Cheng brothers' position only concerned the difficulty or ease of human moral practice. Although Zhang explained human evil as deriving from the decision to either follow or contravene the consciousness of the nature, he failed to reveal the subject of this consciousness. The Ming dynasty thinker Liu Zongzhou 劉宗周 offered a unique perspective on this issue, arguing that human desire was not the cause of evil because human desire always stood ethically behind the decision to give up one's original mind. For Liu, the root of evil was nothing but the consciousness of this self-decision. The decision to do evil meant that a human being was aware of what should and could be done, but willingly refused to do it. This resulted in self-deception, which belongs to the ego, and it is only through this concept that the possibility of human responsibility can be understood.

Key words: the intention to do good or evil, the influence of *qi*, self-deception, consciousness

(收稿日期：2019. 3. 28；修正稿日期：2019. 8. 4；通過刊登日期：2019. 11. 25)