

一念陷溺

——唐君毅與陽明學者「惡」的理論研究

陳志強

香港中文大學哲學系兼任講師

一、前言

人性非惡？惡自何來？如何去惡？自孟子提出「性善論」，人性善惡一直是儒門極受爭議的課題。當代不乏學者批評儒家的「性善論」過分樂觀，忽視了現實人生中種種罪惡的認識。例如韋政通嘗批評曰：「儒家在道德思想中所表現的，對現實人生的種種罪惡，始終未能一刀切入，有較深刻的剖析。根本的原

本文初稿原為筆者博士論文《晚明王學中「惡」的理論》的部分成果，寫作過程承蒙業師鄭宗義教授，評審委員信廣來教授（前任）、黃勇教授、吳啟超教授、林宏星教授的鞭策與指教，筆者於此深致謝意。本文的完成，乃受惠於若干研究撥款與學術機構的幫助。在美國國務院主辦的富布萊特計劃（Fulbright Program）研究獎助下，筆者有幸在美國波士頓大學神學院擔任訪問學者，從事與博士論文相關的研究。該計劃由美國國務院教育和文化事務局、美國駐香港總領事館、香港政府研究資助局、利希慎基金共同贊助，筆者於此一併致謝。尤其需要感謝的是在波士頓大學神學院訪問時兩位指導老師——「波士頓儒家」南樂山（Robert C. Neville）教授與白詩朗（John H. Berthrong）教授——，教我在一個比較的視野下反思本文處理的問題。筆者亦需要感謝密西根大學李侃如—羅睿馳中國研究中心，在其亞洲圖書館研究旅費資助下，得以使用該校極其豐富的圖書館資源；亦有機會向孟旦（Donald J. Munro）教授討教。另外，哈佛大學燕京圖書館亦提供了本文需要參考的文獻資源，大大提高筆者在異地研究的便利。本文初稿亦曾先後在二〇一五年香港中文大學主辦「國際中國哲學學會第十九屆國際會議：中國哲學與當代世界」與二〇一五年財團法人東方人文學術研究基金會等單位主辦「第十一屆當代新儒學國際學術會議：紀念牟宗三先生逝世二十週年」中宣讀，謹此感謝楊祖漢教授、沈亨民教授、尤惠貞教授及其他與會者惠賜寶貴意見。最後，《中國文哲研究集刊》編輯委員會及兩位匿名審查人提供不少有助拙文修改的建議，筆者亦衷心感謝。

因就是因儒家觀察人生，自始所發現者在性善，而後就順着性善說一條鞭地講下來。」¹殷海光亦言：「儒家所謂『性善』之說，根本是戴起道德有色眼鏡來看『人性』所得到的說法。因為他們惟恐人性不善，所以說人性是善的。因為他們認為必須人性是善的道德才在人性上有根源，所以說性善。這完全是從需要出發而作的一種一廂情願的說法。」²可見在「性善論」的理論背景下如何解釋人生罪惡的現象，是一個儒家亟待澄清的課題。平情而論，「為善」與「去惡」理論上當是聖學工夫的一體兩面。但事實上，儒學傳統對惡的問題的思考，卻始終甚為隱晦。當代新儒者唐君毅對此嘗言：「正統的儒家，則或不認識，或認識不夠深切，或認識夠深切，而為更深之理由，隱而未發者。至少自語言文字之表達上說，正統儒家所說者，是不夠的。現在我們要開拓儒家思想，此一面之思想，亦須加入攝入。」³如是，正視惡的問題的思考，當是開拓儒家思想重要的一環⁴。

誠然，種種與惡相關的問題在先秦儒學中已偶有觸及，例如《論語》中有「過而不改，是謂過矣」（《論語·衛靈公篇》），《孟子》亦有解釋人的暴行是「其所以陷溺其心者然也」（《孟子·告子上》）等說辭，唯這些文字在先秦經典中皆只零星出現。相比之下，宋明儒者對惡的問題有更為直接而深切的討論。唐先生便直言：「孟子所謂欲，不過小體之耳目五官之欲，此雖可為大體之心之害，其害尚淺而易見。宋明儒之言私欲，其義已遠深於此。」⁵亦曰：「依吾之意，則對此種種非道之物，如邪暗之塞、氣質之偏，意見、私欲等之存在，其認識之深切，其對治工夫之鞭辟入裏，正為宋明儒者之進於先秦儒學之最大之一端。」⁶晚明儒者劉戡山在〈人譜〉中對「過惡」的種類、成因、克治方法所作系統的論述，即可說是宋明儒者對惡的反省的思想結晶⁷。唐先生不僅衡定

¹ 韋政通：《儒家與現代化》（臺北：水牛圖書事業公司，1978年），頁3。

² 殷海光：《中國文化的展望》（臺北：桂冠圖書公司，1990年），下冊，頁682。

³ 唐君毅：《人生之體驗續編》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁133。

⁴ 筆者嘗撰文直接反駁論者對孟子性善論的質疑，可參看拙作：〈論孔孟的過惡思想〉，收入郭齊勇、劉樂恆主編：《儒家文化研究》（將出版）。本文則是集中討論唐君毅與宋明儒者對性善論的理論推進。

⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁155。

⁶ 同前註，頁2。

⁷ 〔明〕劉宗周：〈人譜〉，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第2冊，頁1-26。另需澄清的是，嚴格來說「過」與「惡」在概念上不盡相同。「過」可以指與道德無關的過錯和超過道德標準而釀成的過失。《論語》中論及之「過」（如「改過」、「不貳過」、「見其過而內自訟」等）乃主要針對糾正德性上的過失而言。後來宋明儒者如周濂溪言：「孰無過，焉知其不能改？」

對罪惡問題的正視是宋明儒者的共同精神⁸，對惡的問題的反省更是唐先生終其一生反覆思考的課題。唐先生明言罪惡等人生負面的東西是其晚年問學的用心所在，如其謂：「至於最近這十年，則我所能自覺到的思想進步，大皆屬於對人生現實中之負面的東西，如人生之艱難、罪惡、悲劇方面的體驗。以前我所發表之《人生之體驗續編》之文，皆是包含對此之負面的東西之正視的……如果我自己廿餘年在學問上有何進步，亦主要在此一方面。」⁹於罪惡問題上用心不僅是唐先生晚年的自況，事實上，唐先生早年在《道德自我之建立》一書中，便早已對惡的問題有甚為系統的思考¹⁰。按筆者理解，當中最為核心的想法有三：

[1] 一切活動是同一的精神實在之表現，而是可以互相流通、互相促進、互相改變的。……人之無限的精神要求，既可為有限的現實對象所拘繫，則精神之表現，便不得說盡善，惡亦當為精神之一種表現。不過我說明精神之表現根本是善，惡只一種變態之表現。惡為善之反面，然善復求反其反面，故惡只是一種為善所反之負性的存在，惡非真正的精神之表現。由此而歸於性善之結論。在此處我又是取資於王陽明之良知之善善惡惡之說，以完成孟子性善論。¹¹

[2] 人性既善，人精神表現之活動既善，惡又自何來？我在此提出一念之陷溺，以解釋人之所以有惡。此自源於孟子及宋明儒家之說。但為什麼一念之陷溺，即成極大之罪惡，我在此則以無限的精神要求，為有限的現實

改，則為君子矣。不改為惡，惡者天惡之。」〔宋〕周濂溪：《周濂溪集》（北京：中華書局，1985年），卷5〈通書一·愛敬〉，頁102。戴山亦嘗說：「過而不已，卒導於惡。」又曰：「有心，惡也；無心，過也。」劉宗周：《學言上》，《劉宗周全集》，第2冊，頁501、438。可知「過」與「惡」是兩個密切相關的概念。可以說，「惡」是由有心犯「過」而不改所積累而成的敗壞結果。在本文中，筆者將以「過惡」連言統一指稱一般涉及道德敗壞的現象。

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁155。

⁹ 唐君毅：《人生之體驗續編》，頁131-132。另外，唐先生在其晚年鉅著《生命存在與心靈境界》一書中，對惡的問題亦有多且深入的討論。讀者可以參考。

¹⁰ 必先澄清的是，唐先生不只在《道德自我之建立》一書中探討過惡的問題。事實上，在《人生之體驗續編》、《文化意識與道德理性》、《生命存在與心靈境界》、《中國文化之精神價值》、《人類罪惡之根源》等著作中，都可散見唐先生對於與惡相關的議題，已有不同角度與程度的關注。本文的討論以《道德自我之建立》一書中為中心，只因其中的論點——從人性之惡、惡的起源、去惡工夫三者著手探討惡的問題——較具系統故。

¹¹ 唐君毅：《道德自我之建立》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁12-13。

對象所拘繫，以說明之。¹²

[3] 當下一念之自反自覺，即超凡入聖之路。重此當下一念，本是孔孟之教。而在後來之禪宗及明儒陽明學派以下諸子，更特別喜在當下一念上指點。此真中國哲學之骨髓所在。¹³

以上文字可以清楚看到唐先生對「惡在人性中的地位」、「人之所以有惡的解釋」及「如何能改過去惡」此三個問題的基本態度。對應這三個問題，唐先生分別認為：一、惡是人根本善性的變態表現。二、惡的出現源於一念之陷溺。三、當下一念自反是改過去惡的根本工夫。值得注意的是，以上唐先生明言其對惡的思考乃取資於孔孟、宋明儒家、禪宗及明儒陽明學派以下諸子。故通過扣連唐先生與宋明儒者的相關文字作比照¹⁴，兩者的思考當能在古今對話的過程中收到互相發明之效：一方面，理學話語中「善惡只是一物」、「惡亦不可不謂之性」、「善惡皆天理」等關於人性善惡的「奇譎」論述，以及與惡相關的複雜概念叢（如「私」、「滯」、「著」、「蔽」、「偏」、「過」、「惡」、「欲」、「溺」、「習」、「妄」等）的關係，都可望在唐先生的哲學思考下得以釐清。另一方面，考察宋明儒者提供的理論資源，亦可以大大補充與豐富唐先生對人性善惡的論述，並由此幫助了解唐先生作為當代新儒家對儒家人性善惡理論的貢獻¹⁵。如是，本文撰寫的目的便是通過清理與闡釋唐先生乃至宋明儒者的原始文獻，嘗試理清儒學傳統對人性善惡問題的思考。本文亦旨於通過哲學反省的進路，檢討這種人性善惡理論的理論意義。

¹² 同前註，頁 12。

¹³ 同前註，頁 13-14。

¹⁴ 為了論述具有焦點及篇幅所限，本文的討論將主要以唐先生與陽明學者的文字為基礎，其他相關儒者的思考只能旁及本文所謂「陽明學者」包括王陽明、陽明後學及劉蕺山。雖然劉蕺山並非陽明門下弟子，亦嘗質疑詬病陽明之學，但從其始終肯認陽明「心即理」義一點來說，蕺山亦可謂是「廣義的王學者」。具體討論請見鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》增訂本（香港：中文大學出版社，2009 年），頁 41-45。值得一提的是，更準確而言，蕺山哲學的義理性格可謂既歸屬於「心學」亦歸屬於「氣學」。筆者甚至認為，「心學」與某意義上的「氣學」的界線，本來就並非截然涇渭分明。這一點下文將有詳論。

¹⁵ 學界關注到唐先生言惡並對之作直接而顯題化的討論者為數不多。就筆者識見所限，相關的研究屈指可數。讀者可參看鄭宗義：〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉，收入鄭宗義編：《中國哲學研究之新方向》（香港：香港中文大學新亞書院，2014 年），頁 299-305。林如心：《唐君毅的道德惡源論》（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1995 年）。

本文的討論將主要分為四部分：除了本節的前言勘定了本文的問題意識，接著將會在第二節討論善惡在人性中的地位問題，於此唐先生與宋明儒者都認為「惡是人根本善性變態歧出的表現」。在第三節將分析惡之所以出現的過程，唐先生與宋明儒者（尤其陽明學者）共同認為惡的出現源於本心的陷溺與留滯。而心知能力與知識活動在惡出現的過程中，扮演了重要的角色。第四節則會澄清儒門「自反」工夫的實義，並指出當下一念之自覺自反，如何徹上徹下構成改過去惡的根本工夫。最後在第五節總結全文，並指出本文可以進一步研究的方向。

二、惡是善性變態的表現

人性是善是惡早在先秦儒學已是一個極具爭議的課題。荀子著眼於人性中氣質欲望的一面，認為此方面的人性不加節制將會導致暴亂的惡果（「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴」《荀子·性惡篇》）。依此，荀子乃有「性惡」的主張。然對於人與動物無異的身體欲望，孟子則明言其本身（*per se*）無有不善。放縱飲食欲望的人之所以有差失，並不因為飲食欲望本身是惡，而是因為放縱物欲易於使人忽略道德價值的追求。如其謂：「飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」（《孟子·告子上》）只要人們的道德心靈（「四端之心」）能夠作主並引導各種身體欲望的追求（「志壹則動氣」），則其行為便能合乎正軌。現實世界的身體雖自有其自然的機括，但形上的心靈總能因種種價值的追求超越與主宰之。就如一般情況之下，生理機能使人具有餓而求食的傾向；但面對「蹴爾而予之」的嗟來食，即使是社會地位低下的飢餓乞丐亦會因尊嚴的價值而不屑進食（例子見於《孟子·告子上》）。從心靈能主宰與引導身體而言，心靈對比身體宛然有更為超然高卓的地位。孟子便從這內具於人性中的道德心靈理解人性（「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也」《孟子·告子上》），蓋其最能彰顯人之所以為人的特性故也¹⁶。在此意義上，孟子主張「性善」。

¹⁶ 參考牟宗三言孟子之性善：「『性』就是本有之性能，但性善之性卻不是『生之謂性』之性，故其為本有或固有亦不是以『生而有』來規定，乃是就人之為人之實而純義理地或超越地來規定。性善之性字既如此，故落實了就是仁義禮智之心，這是超越的、普遍的道德意義之心，以此意義之心說性，故性是純義理之性，決不是『生之謂性』之自然之質之實然層上的性……」牟宗三：《圓善論》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯合報系文化基金

唐先生的人性論基本上繼承了孟子的性善說，同樣印可心靈對於身體的主宰性。其謂「形上的心之本體，乃將道德自我向上推出去說，以指出其高卓與尊嚴；然後再以之肯定下面之現實世界，並以之主宰現實世界」¹⁷，無非是順乎孟子哲學的說辭。然在此理解之下，心靈與身體很容易被看成是兩種截然不同的存在，身體活動是「形下」者而有其現實的機括，心靈活動則是「形上」者而指向超越價值的追求。唐先生認為這種論述「易引起人一種以形上與形下，心靈與身體物質對峙之情調」¹⁸。唐先生於此更進一步的想法是，心靈與身體不僅可以分別（以彰顯「心之尊」）而言，同時更可以「自始便自形上與形下，心靈與身體之合一上出發」而言¹⁹。在此理解下，現實身體的欲求不僅是形下世界的活動，甚至「一切人類之活動，都是屬於同一的精神實在，只是同一的精神實在表現其自身之體段」²⁰。唐先生這種將一切人類活動都視為精神實在表現的想法，初看甚是晦澀難懂。何以一切人類活動都是精神實在的表現？則當先知道唐先生對所謂「精神活動」的理解：

最純粹的精神活動，是純粹的愛。此不是暫時的同情，而是一常存的悱惻之心。富於這種愛的人，時有一種人我精神原相感通之直覺。人的精神與他的精神，在形而上的意義上之一體，恒是直接存於他自覺之後，呈於他自覺之前，成自然的對人之愛。²¹

依唐先生言，純粹的精神活動（精神活動之所以為精神活動）是一種人我精神互相感通的愛，並因這種感通使得人我在形而上的意義成為一體。此義看似玄奧，但事實上不難理解。人們大概都有這樣的經驗：當人面對自己關愛的人受苦，大概都會有「同體痛癢」、「疾痛相感」的悱惻感受。這裏所謂「同體」並非指物質意義上的同體，而是指精神意義上連成一體——在這種悱惻之心下，人我並非互相隔絕的二者，而是連成相感的一體；對方的痛苦不只是「他別人」的事，而宛然是「我自己」受苦一樣。事實上，理學家「仁者，渾然與物同體」²²、「大

會，2003年），第22冊，頁22。

¹⁷ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁11。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 同前註，頁129。

²¹ 同前註，頁125-126。

²² 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年），卷2上，頁16。

人者，以天地萬物爲一體者也」²³等說辭，無非表達這樣的體驗。故唐先生所謂的「精神活動」可說是有取於宋明儒者，以之表達人我精神感通並連爲一體的體驗。唐先生進而獨具慧眼地指出：徘徊不忍固然是最能體現人我一體的精神活動，而「人之任何一種活動，均含一種超物質的現實之精神意義，即飲食、男女、求名、求權之活動亦然」²⁴。唐先生早在《愛情之福音》一書中，便嘗指出男女愛情往低看可以看成是純然盲目的本能衝動，但往高看亦很可以看成是永恆不渝而具有形上、精神、宇宙真實意義的活動²⁵。此義不難理解，大概所有沐浴愛河的男女都能感受到相連一體的精神體驗。順乎此，人之求飲食往低看可以純然看成是血肉之軀的延續，但人的求生斷不是欲求行屍走肉的存在，更是希望延續其精神的生命。在此意義上，人之求飲食亦可以往高看而看成是人與其自己「未來的生命精神」相接觸²⁶。人之求名亦不單是嚮往接觸他人的物質生命，而是嚮往他人的精神生命對我加以肯定，故人之求名亦可以往高看，看成是人與「他人之精神」相接觸²⁷。如是，人同情徘徊的活動固然是精神活動的表現，但人的一切其他看似只含現實意義的活動，亦很可以高看而蘊含精神的意義。只是人愈高層次的活動，則愈能直接體現形而上之人我合一，亦愈是精神的純粹表現；愈低層次的活動，則表現人我一體與純粹精神的程度便愈低，以至最低者是「最私的活動」而只關注一己的私欲²⁸。換言之，人生的求飲食、求健康、求長壽、求男女之欲等看似只具現實意義而較卑下的活動，以至求同情、求真理、求進德等較具精神性而更高級的活動，都可同看成具有超物質的精神意義，其間的不同只能說是「同一」精神活動的「不同」體段²⁹。

²³ [明]王守仁撰，吳光等編校：《大學問》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷26，頁968。

²⁴ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁12。

²⁵ 唐君毅：《愛情之福音》（臺北：正中書局，2003年），頁6-8。

²⁶ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁119。

²⁷ 同前註。

²⁸ 同前註，頁119-120。

²⁹ 審查人指出，唐先生這種「從形下之氣見形上之道」的見解不僅近於陽明學，而且亦近於船山學。筆者同意唐先生的確從「即形器明道」的角度詮釋船山學，如其謂：「（船山）以氣化爲形上、爲體，即形器明道，即事見理，即用見體。」（唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁335-336。）甚至更明言：「船山言氣復重理，其理仍爲氣之主，則近於宋儒，而異於漢儒。」（同上書，頁335）然而，船山學是否真能緊守「道」與「理」的形上超越義，學界中仍有爭論，如鄭師宗義言：「明清之際宋明儒道德形上學的轉型，若綜括而言，可謂表現爲一形上心靈的萎縮；對一切形上本體論說的厭惡……這種強烈厭

「將現實活動往高看並說成是精神表現」與其說是唐先生獨創，不如說是其對宋明儒學圓融面向的繼承。理氣、性氣、善惡的概念對分，固然是宋明儒學一個基本的想法，然將兩者一滾而說，同樣是宋明儒學不可忽視的一面。如北宋的張載雖啓「天地之性」與「氣質之性」的區分³⁰，但衆所周知，他亦有「太虛即氣」的圓融說辭³¹。以至同是北宋的儒者程明道嘗曰：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。」³²明儒王陽明亦有謂：「氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。」³³這些圓融話頭在宋明理學中不勝枚舉³⁴。唯理學家倡言圓融一滾面向最爲突出者，首推明末儒者劉戡山，其子劉洵總結戡山的學問宗旨曰：

先儒言道分析者，至先生悉統而一之。先儒心與性對，先生曰「性者，心之性」；性與情對，先生曰「情者，性之情」；心統性情，先生曰「心之性情」；分人欲爲人心，天理爲道心，先生曰「心只有人心，道心者人心之所以爲心」；分性爲氣質、義理，先生曰「性只有氣質，義理者氣質之所以爲性」；未發爲靜，已發爲動，先生曰「存發只是一機，動靜只是一理」。推之存心、致知、聞見、德性之知，莫不歸之於一。然約言之，則曰心之所以爲心也。³⁵

這些戡山哲學理氣一滾的圓融話頭向來是困擾詮釋者的複雜難題³⁶，現在乃可以通過上述唐先生對「精神」、「物質」關係的分析以疏通之。一般而言，「氣」

惡心性與天理底超越義、形上義、本體義，轉而注重形下的氣質才情與人欲的想法，在明末清初確乎是漸漸形成一迥異於宋明儒道德形上學的新典範……通過船山的例子，我們應該知道明清之際一些人物出入於新舊兩個典範的情況常使得他們的學說理論錯綜糾纏、複雜費解。」鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原》，頁172-175。是則究竟船山學如何理解「形上本體」，以至於其理論性格如何定位？筆者認爲乃是一個仍待討論——然非本文能及——的課題。爲了討論集中和避免旁生枝節，本文乃以陽明及陽明學者的理論爲中心。

³⁰ 「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。」見〔宋〕張載著，章錫深點校：《正蒙·誠明篇》，《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁23。

³¹ 張載著，章錫深點校：《正蒙·太和篇》，頁8。

³² 程顥、程頤：〈端伯傳師說〉，《二程集》，卷1，頁10。

³³ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，《王陽明全集》，卷2，頁61。

³⁴ 楊儒賓便嘗以「先天型的氣論」標示儒學傳統中這類將氣上提到形上層面的理論。楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。

³⁵ 劉宗周：《劉宗周年譜》，《劉宗周全集》，第5冊，頁481。

³⁶ 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁130。

是構成形下世界的物質性存在，「理」則是超越乎現實世界形而上的主宰，兩者看起來分屬兩個截然不同的領域。而一如上述的分析，唐先生獨具慧眼地指出：「此戴山之言之深旨……必須人先高看此所謂情與氣，而不先存輕此情氣之見者，乃能真契入此義。」³⁷換言之，較具現實意義的「情」與「氣」及較具形上意義的「理」並非截然不同者，「情」與「氣」往高看自始便含形上的意義。亦唯由此，對於看起來只具現實意義之「欲」，戴山才可往高看而說：「生機之自然而不容已者，欲也。」³⁸試想，天地萬物的氣化流行在傳統理學家看來是生生不息之仁的表現，那麼人作為天地萬物的一員，從其飲食之「欲」能使人的生命革故更新一面看，「欲」原則上何不可以往高看而看成是生而又生之「理」的表現？戴山哲學中有「元氣」的概念，正是指涉這種往高看並具「理」的超越義之「氣」。在這層面上，所謂「元氣」與「理」所指涉者，可謂是二名而一實。必須注意的是，若果給予唐先生與戴山這種立場最同情強義的理解，則當知道唐先生與戴山是謂情與氣「自始」在本原的層面可以往高看而含有形上天理的意義，而不是說情與氣在現實的表現「始終」必然是理的表現。後一種說法無可避免將墮入戴山自己對陽明後學中流於「情識而肆」者的批評，理非戴山之學所持。誠然，明末清初固然流行一種將「理」滑落而徹底內化於「氣」的思想趨勢，以至不乏王廷相與戴東原等學者秉持「理」只是「氣之條理」的類似話頭³⁹。這種理解下的理氣關係，將不免減煞「理」的超越義，以至有滑落為自然主義式的唯氣

³⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁310。另外，大陸學者李振綱與東方朔亦持同樣的看法。如李振綱謂劉宗周所言之氣：「與其說是一種物質性的實體，不如說是一種精神性的存在。」李振綱：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000年），頁151。東方朔亦謂：「宗周把氣看作是一種超越的東西，氣即性，性即氣，而性即是理，如是，氣與性、理、心乃可在同一層次上。」東方朔：《劉宗周評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁100-101。

³⁸ 劉宗周：〈原旨〉，《劉宗周全集》，第2冊，頁327。

³⁹ 如王廷相言：「所謂理者，以氣自有條理。」〔清〕黃宗義：《明儒學案》（上海：中華書局，1933年），卷50〈諸儒學案〉，頁387。戴東原亦言：「理字偏旁從玉，玉之文理也。蓋氣初生物，順而融之以成質，莫不具有分理，則有條而不紊，是以謂之條理。」〔清〕戴震：《緒言》卷上，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年），第6冊，頁89。值得注意的是，陽明之學亦蘊含著類似的文字：「理者氣之條理，氣者理之運用；無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。」王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁62。可見理氣一滾的圓融說法亦是陽明心學的一個構成面向，問題唯在不同學者主張「理氣一滾」時有否割截理的超越義。筆者認為，陽明學者乃在本原的層面言「理氣一滾」，在流弊的層面則可肯定「氣偏離理」。在此意義上，陽明學者依然可言「超越」與「現實」的對分。詳細的討論請見正文。

論之虞⁴⁰。於此首當強調並需簡別的是，唐先生與戴山這裏將「氣」往高看的想法，乃將本然狀態的「氣」上提而謂其不二於「理」，但從其流弊狀態而言，則「氣」便有偏差而不合於「理」的表現之可能⁴¹。換言之，唐先生與戴山有關元氣的說法，乃自「本原」處言「理氣一元」，在「流弊」的層面則更強調「理氣為二」的面向⁴²。「元氣」之所以同於理，必須從其「元」的層面而說⁴³。

在形上的理氣觀而言，「氣」的原始表現就是「理」，「氣」不合於「理」只能從其流弊歧出的狀態言。順乎此，則在理欲觀的層面上說，「欲」原亦可看成是「理」的表現（生機之自然而不容已者）。亦正因為此，「欲」之成其為私欲，便只能從「理」的偏差狀態上說。必須指出的是，此義基本上是通乎宋明儒者的共識。以下明儒王陽明發揮北宋儒者程明道之言便是明證：

問：「先生嘗謂『善惡只是一物』。善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？」先生曰：「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物。」直因聞先生之

⁴⁰ 鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉戴山到戴東原》，頁 5-6、236-245。

⁴¹ 筆者嘗撰文指出陽明與戴山哲學中同具理氣一滾的圓融面向，並有更深入的討論探討其理論意義。可參看拙作：〈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》第 33 期（2015 年 1 月），頁 149-192。若果筆者的觀察無誤，傳統所謂「心學」學者，事實上都不乏將「氣」往高看而視為最高實有的話頭，則學界所謂「心學」與「氣學」的對分便大有可以商榷的餘地——除非如王廷相與戴東原等以完全抹煞「理」的超越義的方式言「氣本」，否則所謂「氣本」只能收攝為宋明儒學中的圓融面向，不能獨立成為與「心學」或「理學」相對的學說。

⁴² 「理氣一元」（本原層面）與「理氣為二」（流弊層面）同是戴山哲學不能忽視的兩面，過於強調「理氣一元」或「理氣為二」而偏向任何一邊，都有可能淪為過正不穩之辭。過於強調「理氣為二」有使形上之理成抽象掛空之理之虞，過於強調「理氣一元」則會減煞形上世界的超越義而可滾落為徹底的唯氣論。鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉戴山到戴東原》，頁 171。亦見鄭宗義：〈明儒羅整庵的朱子學〉，收入劉國英、張燦輝編：《修遠之路：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集·同寅卷》（香港：中文大學出版社，2009 年），頁 275-276。毋庸置疑，戴山哲學強調理氣悉統而一的面向，在理論表述上往往有反對形上形下概念區分的滯詞。但若不以辭害意並撇開文字表述不盡善處，而對戴山哲學進行最強義同情了解的話，則「理氣一元」與「理氣為二」理論上當是戴山之學在不同層面可以同時肯定的面向。戴山哲學雖有濃厚的圓融傾向，但戴山始終沒有否定理的超越性。如何既倡理氣一滾同時又堅守理對氣具有超越性，是一個複雜的議題，非本文論旨與篇幅所及。此可參看李明輝：〈劉戴山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 1-32。

⁴³ 如林月惠言：「（戴山所言之）『氣』是『上』講，是根源性動力，戴山稱之為『元氣』。」林月惠：〈劉戴山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉，《臺灣哲學研究》第 4 期（2004 年 4 月），頁 104。

說，則知程子所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性」。又曰：「善惡皆天理。謂之惡者本非惡，但於本性上過與不及之間耳。」其說皆無可疑。⁴⁴一般而言，善與惡是人世間兩種絕然對立的力量，何可謂「善惡只是一物」、「惡亦不可不謂之性」、甚至「善惡皆天理」？經過以上的討論，當中意思大概比較容易了解：並不是善惡的出現各有源頭而源自人性不同的兩面，宛如善與天理來源於道德之性，惡與人欲來源於氣質之性；正正是相反之，人通常表現為惡與人欲的活動，其原始莫不可看成是善與天理的表現。借用基督教七宗罪中的「暴食」(gluttony) 為例，如上述戴山之言，飲食之欲原亦是生命革故更新之「理」的表現。只是飲食之欲在現實的實現過程中有所「過與不及」，此「欲」才會淪為人欲的弊病。以此觀之，人欲無非是天理本體偏差的表現，理與欲不能自始視為絕然對立的二者；同理，人心道心亦非自始絕然的對立，人心無非是道心偏失的表現。此所以陽明謂：「『道心』之失其正者即『人心』，初非有二心也。」⁴⁵以至戴山言：「浩然仍只是澄然湛然，此中元不動些子，是以謂之氣即性。」⁴⁶「氣」純然澄湛的狀態即是孟子所謂「浩然之氣」，此「氣」原亦即是「性」的表現。唯其在現實世界表現時便不能不有偶爾的偏差（「惟是氣機乘除之際，有不能無過不及之差者」），則原來澄湛的「浩然之氣」才會有所變化而淪為偏失的「暴氣」。此所以戴山明言「暴氣亦浩然之氣所化」——「暴氣」與「浩然之氣」並不是各有源頭截然不同的二者，歧出的「暴氣」本來就是從元不動些子的「浩然之氣」變化而成。這種嘗被唐先生形容為善惡的「動態觀」的想法⁴⁷。提供了學界思考理氣善惡觀念時一種嶄新的視角：從元始的層面往上說，則不僅是「心」，甚至「氣」與「欲」也無不皆是「天理」的表現；此中「心」是「道心」、「氣」是「元氣」、「欲」是「生機之自然而不容已」之欲，以至一切人性的其他部分亦莫有罪惡。但從流弊、過、不及、有所偏的層面往下說，則亦不僅「氣」淪落為偏失的「暴氣」、「欲」轉為「人欲」，甚至是「心」亦一轉成為「人心」；是則犯過歧出的過程不僅牽涉「氣」與「欲」，甚至「心」

⁴⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁 97。

⁴⁵ 同前註，頁 7。

⁴⁶ 劉宗周：〈證學雜解〉，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 315。

⁴⁷ 如其謂：「此所謂善惡皆天理等言，皆非依於一靜態的觀善惡為二理二性而說，而正是意在動態的觀此善惡二者之實原於一本。因一切惡，初只是過不及，即皆可由人之返於中正以得化除者。既可化除，則終不離乎一本，而皆可說為天理或性之一階段之表現。」唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（北京：中國社會科學出版社，2005 年），頁 226。

及人性之中的其他面向於此亦有一齊皆壞的可能（亦唯有在此意義上，「心」成爲罪惡幫兇之義方始可能，下文將有詳論）。換句話說，一般從靜態橫面的視角而言，善與惡是兩種分屬截然不同領域的力量；現在從一個動態縱向的視角而言，則可說善與惡是「同一」天理與人性在「不同」階段層面（本然—變態、元始—流弊、中正—偏失）的表現。

將唐先生與宋明儒者這種圓融一滾的「奇譎」想法理順之後，以下便可以作一些後設的檢討，並指出這種想法在人性善惡議題上的重要理論意義。若「惡和人欲」與「善和天理」被過分想成是絕然對立的二者，則兩者的存在與產生便很容易會被想成是各有源頭。例如「善」是來源於人性中道德的一面，又或「善」是人類中善人生命的表現；相對地，「惡」則是來源於人性中氣質的一面⁴⁸，又或「惡」是人類中惡人生命的表現。在這種善惡二元對立的架構下，一方面，「惡」的出現往往被撥入人性中氣質的一面來理解，如是人性中自然欲求的一面很容易便被低看，以至演變成對於情欲的過分否定。例如中國傳統中，性與男女之欲便很容易被想成是邪惡污穢的追求。若從一個比較的視域來看，不同思想傳統中過分強調「心靈一身體」二分的理論往往很容易引向貶抑情欲的理論結果。例如基督教中奧古斯丁 (St. Augustine) 便說：「我還不能一心享受天主，我被你的美好所吸引，可是我自身的重累很快又拖我下墜，我便於呻吟中墮落了：這重累即是我肉體的沾染。但對於你，我總記住著，我已絕不懷疑我應該歸向於你，可惜我還不能做到和你契合，『這個腐朽的軀殼重重壓著靈魂，這一所由泥土搏成的居室壓制著泛濫的思想』。」⁴⁹具有苦行傳統的耆那教中亦有長苦行尼捷 (Nigaṇṭha Dīgha Tapassī) 嘗曰：「我尊師尼捷親子，爲我等輩施設三罰，令不行惡業，不作惡業。云何爲三？身罰、口罰及意罰也。……此三罰如是相似，我尊師尼捷親子，施設身罰爲最重，令不行惡業，不作惡業，口罰不然，意罰最

⁴⁸ 例如黃敏浩便嘗依朱子的文字而說：「天地之性墮於氣質之中而爲氣質之性，遂成惡之根源。」以至以爲：「在宋明儒學中，一個主要的看法（或至少是重要的看法之一）是認爲人之惡實可以推源於氣質之性。」黃敏浩：〈氣質惡性與根本惡——儒學在現代發展之一例〉，二〇一三年一月十八—二十日深圳大學「儒家思想與當代中國文化建設國際學術研討會」發表之論文，頁 16、1。甚至陽明心學的研究者，亦有將惡的出現推源於「氣質之性」的想法，如王鵬謂：「（陽明）繼承了自張載、二程到朱子以『氣質之性』言惡的一貫做法。」王鵬：〈論陽明的「善惡只是一物」〉，《理論界》2008 年第 4 期，頁 112。

⁴⁹ 奧古斯丁著，周士良譯：《懺悔錄》（北京：商務印書館，1963 年），頁 130。

下，不及身罰極大甚重。」⁵⁰直以為身體比起言語和心意更為罪惡。由此觀之，在理氣或理欲問題上過分強調其「一元」面向（特別指將「理」拉落於「氣」而言一元），固然容易使人聯想起情欲解放的縱慾主義⁵¹。但若另走極端過分強調理氣理欲「二元」的面向，則在理論上又易於引向貶抑情欲的禁慾主義。另一方面，或有主張「有性善，有性不善」（《孟子·告子上》）的想法般，人的或善或惡是源於人天生命定「類的不同」，則人的為非作歹便只能解釋為其天生的生性殘暴，是其生性如此。如是，人的犯惡便只能推諉到「命」的領域，「性不善」的惡人理論上永不能轉化自己以成為「性善」的善人。稍諳孟子哲學者，當知這與孟子「聖人與我同類者」（《孟子·告子上》），以至成德的追求是人「求在我者也」（《孟子·盡心上》）等想法對頭衝突。現在儒家的「圓融說」，首先徹底澄清了情欲自身的無缺。人一切的欲求（包括看似卑下的飲食與男女之欲）自其原始看來，皆是何罪之有？相反，人即便是最卑下的欲求亦很可以高看，將其看成為具有形上真實的意義。正如飲食之欲可以是人生命革故更新的表現，男女情欲亦不必是人生卑賤的追求，而可以是永恆不渝的形上真實。食色之「欲」往下看可以只是關顧私己的「人欲」，往上看同樣亦可以轉化為「天理」的表現。儒家圓融的想法如此將理欲扣緊，故唐先生才說：「唯由此而後，低的活動可以含高級活動之意義，低級活動可轉化為高級活動……唯由此，我們才可以最偉大的動機與理想，去做最平凡的日常生活的事。」⁵²其次更重要的是，「圓融說」表明了現實上的善人與惡人並沒有不能逾越的界線。善人與惡人原則上都是同類的存有，都是「與聖人同類者」。是則人的為非作歹不能純說是其生性使然（程子所謂「謂之惡者本非惡」），斷不能推諉到「命」的領域。相反，所謂惡人自始亦完全稟賦善人踐行道德的資具，世間再惡的人原則上都能轉化善化自己的生命。此即戴山謂：「人雖犯極惡大罪，其良心仍是不泯，

⁵⁰ 〔東晉〕僧伽提婆譯，中國佛教文化研究所點校：《中阿含經》（北京：宗教文化出版社，1999年），中冊，卷32〈優婆離經〉，頁555。

⁵¹ 例如葛榮晉便認為晚明的氣學思潮肯定了「人欲」的合理性，與宋明儒學「存天理、滅人欲」的思想相對立。葛榮晉：〈晚明王學的分化與氣學的發展〉，收入宗志昱編：《明代思想與中國文化》（合肥：安徽人民出版社，1994年），頁131。李明輝嘗撰文梳理並反駁大陸學者這種「情欲解放」的論述。參看李明輝：〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉，頁17-22。

⁵² 唐君毅：《道德自我之建立》，頁129。

依然與聖人一樣。」⁵³由於善人惡人原則上是同一類別的存有，不僅所謂惡人能立志修德以轉化自己成為善人，相反所謂善人若不戒懼的話，其生命亦很可以淪落為惡。類比而言，人一般很自然會將「天使」與「魔鬼」想成兩種截然不同的存有，前者具有上帝般的神聖性，後者則純然是邪惡的化身。在這種觀點下，「天使」與「魔鬼」各有自己的存有性格，兩種存有的界線儼然不能逾越。但事實上，「天使」與「魔鬼」自始即是同一的存有，作為撒旦的魔鬼「路西法」(Lucifer)原亦是由天堂中地位最高的天使墮落而成。故趨向黑暗的「昏星」自始便是邁向光明的「晨星」；墮落的「魔鬼」原是上帝最寵愛的「天使」；所謂「惡人」的人性原則上亦與天下間一切「善人」絲毫不異⁵⁴。正如「黑」與「白」獨立地看固然是兩種截然對立的色彩，但從另一面言則「黑」與「白」無非只是「同一」色彩光譜的「兩端」；「善」(理)與「惡」(欲)獨立地看無可否認亦是截然對立的力量，但從另一義說則兩者無非是「同一」人性與精神活動的「兩端」。如是，唐先生這種「惡是人根本善性變態表現」的想法，大大廓清了人性與善惡的關係——人性無論精神一面或物質一面自始都可往高看，並看成是善的表現；惡的出現不能訴諸人性中氣質一面甚或人生性使然，只能看成是人原來善性「變態」、「過與不及」、「淪落」的表現。唐先生此義不僅取資於孟子的性善論，甚至更可謂將孟子的性善論在理論上推至極致的最強義。

從上文的討論，可知「理」與「欲」同是人性當中不能抹煞的兩面。孟子的「性善論」側重於人性當中「理」的一面，並由此界定人之所以為人之性。當代新儒家唐君毅與宋明儒者的貢獻，則在於將孟子的性善論發揮至其理論高峰，指出：「欲」自其本然尚未歧出的狀態而言，原來亦是「理」的表現；「欲」之所以淪為人欲私欲，只能從「理」的偏差上說。如是，「惡與人欲」只是「善與天理」的變態表現。善與惡的出現並不是在人性中各有源頭，惡並不源於人性中的感官欲望，亦不源於人有本性邪惡的類型。世間任何人只要善養其固有的善性，他都可以免於為惡而成為善人；相反，世間任何人只要不謹慎戒懼，他都可以淪落為作惡多端的惡人。

⁵³ 劉宗周：〈人譜〉，頁17。

⁵⁴ 心理學家菲利普·津巴多(Philip Zimbardo)在其代表著作《路西法效應：好人是如何變成惡魔的》中，嘗以社會科學的角度分析平常不過的「好人」如何在特定情境下淪為殺人如麻的「惡魔」，其研究甚具參考價值。菲利普·津巴多(Philip Zimbardo)著，孫佩姣等譯：《路西法效應：好人是如何變成惡魔的》(臺北：商周出版，2008年)。

三、一念陷溺作為惡的來源

從孟子點出「氣」能「反動其心」一義，便知「氣」往往會擾亂和障蔽本心的發用。在此意義上，「氣」彷彿就是造成惡出現的來源。問題是，「氣」如何（特別在什麼意義上）是本心的障蔽？唐先生曾經這樣說：

氣原是一無形而又能凝聚以表現為形者。當其表現為形質時，即可謂之為氣之特殊化或個體化。當其特殊化個體化時，他即與其他個體之人物相對，因相對遂互為礙。人之一切罪惡，皆不外由人之自私執我，與其他人或萬物互相對峙阻礙而生。⁵⁵

「氣」是構成形下世界的物質，當其表現為人的形質生命，則成為一個個特殊的個體。從《傳習錄》中「人之心體本無不明，而氣拘物蔽鮮有不昏」的說法⁵⁶，可知「氣」對「心」的拘限往往是在「物」欲之蔽中表現。此義不難理解：由於特殊個體的物欲滿足都具有「私人性」——「我的」饑餓本身只會驅使我滿足自己的飲食之欲，不可能驅使我滿足他人的飲食之欲——則純然個體物欲的追求，自然指向人我通感的阻隔。順乎此，人的「物欲」往往最直接地與「私」的概念連言，如儒學傳統不乏「私欲」的說法。進一步說，不僅個人的物欲追求，殊別個體的意念同樣會構成本心的昏蔽。是故陽明說：「在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理。」⁵⁷可見常人著眼於自己殊別的個體生命，往往會犯下「私欲」與「私意」的弊病。又從王陽明言：「夫聖人之心，以天地萬物為一體，其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。」⁵⁸可知人本然具有如聖人般能將天地萬物視為一體的心念，唯

⁵⁵ 唐君毅：〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），第18冊，頁229。

⁵⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁45。值得一提的是，黃勇教授與筆者討論本文時，便根據類似的文字指出「氣質」與「環境」在惡的生成過程中擔當了一定的地位。筆者並不反對黃教授的觀察，「氣質」與「環境」不能否認往往影響著人們的性格與行為；然而，筆者認為「立志與否」——一個人能自主的元素——始終是決定人或善或惡的根本元素。詳細的討論請見下文。亦見拙作：〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉，頁159-160。

⁵⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁6。

⁵⁸ 同前註，頁54。

因私己物欲的阻隔人才會與他人互相對峙。由此看來，「氣」與個體性儼然是惡之所以出現的元兇。然而，「氣」雖與個體性有限制本心發用的一面，但弔詭的是，自另一面言則「氣」與個體性卻同是「理」之所以能夠表現的必然媒介。唐先生說：

吾人必須肯定任何人之人格皆為一特殊之個體，其成就皆有一特殊之歷程。亦如宇宙間任何事物之成就，皆有一特殊之歷程。自然之宇宙為無數特殊事物之集合體。天地之盛德，即表現於使此無數特殊之事物之分別成就上。……吾人欲使人之人格依一特殊之歷程而成就，則吾人須肯定人之身體之特殊性。……自精神眼光觀之，則此身體亦是實現吾人之精神理想於吾人之行為，而表現吾人之精神活動於客觀世界及他人之精神之一媒介，亦即成就吾人之文化生活道德生活之一資具。⁵⁹

我在此是以道德價值，隸屬於形上自我。我所謂形上自我，亦實即是中國哲人所謂本心本性。故我所謂道德價值表現於現實自我限制之超越之際，實乃中國哲人所謂反身而誠，盡心知性之注解。⁶⁰

這兩段文字清楚表明了道德價值之所以能夠表現，必須以現實自我及身體之特殊性為媒介。一方面，道德心理與道德行為固必須通過「氣」來表現，如陽明言「惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣」⁶¹，甚至順乎惻隱而來的道德行動同樣不能離乎身體運動的助成。另一方面，道德價值的構成亦往往是表現於現實自我被超越「之際」，德性與道德人格的成就，只能從每個個體各自氣質之變化、己私之克去了解。「普遍」天理之所以能夠彰顯（「知天」），必須通過「個體」心性的充盡與彰顯（「盡心知性」）了解。這在唐先生而言，無非是儒者言「盡心知性」、「反身而誠」之注解。牟宗三更嘗精闢發明此義，指出離開於「氣」，「理」只是一個「抽象的空概念」；「真理必須要通過這（「感性」）限制來表現，沒有限制就沒有真理的表現」⁶²。以至直言人的精神生活「通過一個通孔來表現」是一個形而上的必然 (metaphysical necessity)⁶³。明乎此，當更清楚何以唐先生謂：「吾人必須肯定任何人之人格皆為一特殊之個體，其成就皆有一特

⁵⁹ 唐君毅：《文化意識與道德理性》（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁86-87。

⁶⁰ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁8。

⁶¹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁61。

⁶² 牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》，第29冊，頁9-10。

⁶³ 同前註，頁9。

殊之歷程……天地之盛德，即表現於使此無數特殊之事物之分別成就上。」⁶⁴由此可見，「氣」與個體性雖一方面限制「理」的表現，但另一方面卻同是「理」之所以能夠表現的必然載體⁶⁵。現在問題是，理論上應該如何解釋「氣」這正反兩面的作用？「氣」如何是「理」的載體，又在什麼意義上成為「理」的限制？若讀者猶記得上一節的討論，當知道氣質與欲望的本身及其本原狀態是無缺的，「氣」自「元」始狀態而言可以往高看成是「理」的表現，其對「理」的限制只能從其流弊與歧出的狀態來說。此義雖在蕺山之學最能發明清楚，但事實上理學家如王陽明者亦不乏這樣的面向。於此而言，「氣」與物欲自身自然不能說是「惡的來源」。如是，接下來需要探究者便不在「氣」自身是否惡，而當在「氣」如何轉變成惡。換言之，本然是「理」之表現的「氣」，如何會歧出而淪落為「理」的限制？其流弊、歧出、變態的個中機制為何？

一般而言，「氣」與「心」是相對的概念；惡的出現既不能歸因於「氣」自身，很自然地便會反過來被歸因於與「氣」相對的「心」之上。上文曾經引述耆那教學者在「身」、「口」、「意」三者中，以「身」為惡業生起的源頭；相對於此，佛陀以為「意」才是產生惡業最根本的元素，其曰：「此三業如是相似，我施設意業為最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也。」⁶⁶優婆離居士甚至直言：「若思者有大罪，若無思者無大罪也。」⁶⁷此皆明謂「心」與心意活動是造成罪惡與惡業的關鍵。順乎佛學中的這些文字，林建德在〈佛教「意業為重」之分析與探究〉一文中，便清楚指出：「佛典均強調心念在業造作的關鍵性，因意念之發動才有身口之造作，業的核心是意念心思，意是構成業造作的骨幹或主體。」⁶⁸值得注意的是類似的想法，在理學傳統中亦不勝枚舉。如王

⁶⁴ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁 86。

⁶⁵ 此義牟宗三先生論之甚明：「因此理學家也很看重這個氣，氣雖然是形而下的，它阻礙、限制我們，但同時你要表現那個理也不能離開氣。離開氣，理就沒表現。所以氣這個成分有它正反兩面的作用。我們這個身體當然是個限制，討厭的時候你當然也可以自殺，把它毀掉。但是它也有它的作用，就是『道』、『真理』必須通過這生命來表現。這是人的悲劇性，人的悲壯性就在這個地方。道必須通過它來表現，它是個通孔。」牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 10。

⁶⁶ 僧伽提婆譯，中國佛教研究所點校：《中阿含經》，卷 32〈優婆離經〉，頁 556。

⁶⁷ 同前註，頁 559。

⁶⁸ 林建德：〈佛教「意業為重」之分析與探究〉，《臺大文史哲學報》第 80 期（2014 年 5 月），頁 153。

龍溪言：「過者，聖賢所不免，但辨有心無心，從一念取證。」⁶⁹劉戡山亦言：「有心，惡也；無心，過也。」⁷⁰指出偶爾的犯「過」是聖賢亦難免之事，但若是「有心」參與其中，則過犯便會釀成嚴重得多之「惡」。是以呼應於林建德所言，鄭宗義亦嘗依唐先生的文字而指出：「自我的顛倒之所以能造成人的高級罪惡，人之主體自己的某些特性赫然竟是幫兇。」⁷¹雖然細緻的異同分合仍待進一步的探討，但儒佛在惡的生成的議題上，兩者的基本立場是一致的——在惡（「氣」從表現「理」轉為限制「理」）的生成過程中，「心」與心念活動扮演了重要的角色。

緊接而來的問題固然是：在心學傳統中，「心」便是「理」⁷²，兩者同然是純善無惡者；那麼，純善無惡的「心」如何會造成惡的出現？「心」內部的哪些特性是罪惡的幫兇？與上文對「性」及「氣」的分析一致，理學家認為「心」的自身與本原狀態純然是善，惡的出現原則上只能從「心」的流蔽、變態、歧出狀態上談起。如王陽明言：「七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著；七情有着，俱謂之欲，俱為良知之蔽。」⁷³七情的自然流行本來就是良知應物而有的大用，但七情一旦有所「著」，則俱會淪落為「欲」，並成為良知之「蔽」。例如喪親孝子的哀情本來是天理的表現，但一有所「著」（如「欲一哭便死」）⁷⁴，此情便會成為「過情」⁷⁵。此所以陽明謂：「父之愛子，自是至情。然天理亦自有個中和處，過即是私意。」⁷⁶明顯地，並不是「心」的自身有弊，而是「心」的有所「著」，此「著」才是造成「欲」、「蔽」、「過」、「私」的源頭。同理，陽明弟子王龍溪言：「所欲不必聲利富貴，只心有所向便是欲。」⁷⁷「蓋自然之所為，未嘗有欲也。着虛之見，本非

⁶⁹ [明]王畿撰，吳震編校：〈與徐龍震〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷12，頁313。

⁷⁰ 劉宗周：〈學言上〉，頁438。

⁷¹ 鄭宗義：〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉，頁300。

⁷² 如王陽明言「心即理」、「良知即是天理」。見王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁2、72。

⁷³ 同前註，頁111。

⁷⁴ 同前註，頁17。

⁷⁵ 「哀亦有和焉，發於至誠，而無所乖戾之謂也。夫過情，非和也。」王守仁撰，吳光等編校：〈與許台仲書〉，同前註，頁1012。

⁷⁶ 同前註，頁17。

⁷⁷ 王畿撰，吳震編校：〈書進修會籍〉，《王畿集》，卷2，頁49。

是學，在佛老亦謂之外道，只此著便是欲」⁷⁸、「慾不止於淫邪，凡染溺弊累，念中轉轉貪戀，不肯捨卻，皆慾也」⁷⁹。同是指出並非「心」的自身有病，而是「心」歧出而離開其自身（「心有所向」）的狀態才會造成「欲」的出現。此所以唐先生嘗言：「惡之流行，雖泛濫無際，而其根則只是一心之外向之擬議。」⁸⁰龍溪甚至清楚點明，不僅常人較易理解的「聲利富貴」與「淫邪」是「欲」，只當「心」有所「向」，有所「溺」，心念有所「轉」，以至一切貪戀不肯捨卻而有所「著」，凡此「心」的流弊、變態、歧出狀態同樣皆可說是「欲」。及至晚明的劉戡山則進一步說：「愚謂言語既到快意時，自當繼以忍默；意氣既到發揚時，自當繼以收斂；憤怒嗜欲既到沸騰時，自當繼以消化。此正一氣之自通自復，分明喜怒哀樂相為循環之妙，有不待品節限制而然。即其間非無過不及之差，而性體原自周流不害其為中和之德。」⁸¹意思是：言語、意氣、憤怒嗜欲的活動在現實表現時，總不免偶有偏差的狀況；戡山獨具慧眼地將「氣」與「性體」的概念扣連起來，指出「氣」與「性體」本來就具有「自通自復」與「周流循環」的自我復原機制。以嗜欲為例，人們大概都有以下的經驗：常人面對特定的美食總會有嗜吃的欲望，並在進食的過程中獲得快樂之感。然而，食欲與快樂之感不會無窮增長。隨著所吃愈多，所得之樂大概便會愈加減少，以至到了一定程度更會苦樂逆轉，對原來所好的食物產生厭惡之感。此戡山謂之：「憤怒嗜欲既到沸騰時，自當繼以消化。」唐先生亦明言：「人之苦樂，隨貪欲進展，而反比例的增減。所以人必不免會在一次阻礙上，感到由貪欲以求樂之虛幻而厭倦，這可說是宇宙之一神聖律 (divine law)。」⁸²在戡山之學中，不僅欲望的進展依循此自通自復的「神聖律」，春夏秋冬四時之氣、喜怒哀樂真實無妄之心，以至人仁義禮智之性，無不都是周流循環者⁸³。由於「心」本然具有

⁷⁸ 王畿撰，吳震編校：〈與陽和張子問答〉，同前註，卷5，頁125。

⁷⁹ 王畿撰，吳震編校：〈留都會紀〉，同前註，卷4，頁97。

⁸⁰ 唐君毅：〈泛論陽明學之分疏〉，《哲學論集》，頁203。

⁸¹ 劉宗周：〈學言中〉，《劉宗周全集》，第2冊，頁487-488。

⁸² 唐君毅：《道德自我之建立》，頁134。

⁸³ 「一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而於時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而於時為夏。自其肅然而斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而於時為秋。自其寂然而止也謂之哀，於所性為智，於心為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間，而發之即謂之太和元氣。是以謂之中，謂之和，於所性為信，

如上氣化周流的特性，唐先生特別將戴山言「心」形容為「心之流行的存在」。就如四時之「氣」的留滯偏向（試想像持續不斷的嚴冬）會構成災變，「心」與「情」的留滯偏向同樣會構成過惡的出現。此所以唐先生明言：「此當知過惡之念之起，其原始之一點，只在此心之偏向而滯住，以更不周流。此偏向，是過。一切惡之原始，只是過而不改，更自順其過、護其過、以自欺，遂至於惡積而不可掩，罪大而不可改。然自一切惡之原始處言，則初只是此心之有所偏向而滯住。」⁸⁴由此觀之，對於陽明、龍溪、戴山等陽明學者而言，雖謂「心」在惡的生成上擔當著重要的角色，但必先強調者則是惡的生成只能從「心」的染溺和偏滯等流弊狀態中理解⁸⁵。

落在理學傳統的脈絡中，「心」的染溺偏滯是惡之出現的起源。與此一致，唐先生乃以「一念之陷溺」解釋惡的產生。唐先生明言：

人種之罪惡可以齊天，可用一切善為工具，以暢遂其惡，然而其產生之最原始之一點，只是一念之陷溺，由此陷溺而成無盡之貪欲。我們所需要的只是解釋此一念之陷溺。……我們說，人之可以由一念陷溺而成無盡之貪欲，只因為人精神之本質，是要求無限。人精神所要求的無限，本是超越現實對象之無限，然而他一念陷溺於現實的對象，便好似為現實對象所拘繫，他便會去要求現實對象之無限，這是人類無盡貪欲的泉源。⁸⁶

此中可見，「一念陷溺」是一切罪惡產生的原點，這說法對於解釋惡的出現最為關鍵。這裏首當解釋的是，唐先生何以不言本心之陷溺，而特別使用「一念」之陷溺？從陽明學者「今心為念」的說法⁸⁷，當知道「念」是一個時間性概念，用

於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。」劉宗周：〈學言中〉，頁 488-489。戴山哲學內部相關的進一步討論請見拙作：〈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 182-185。

⁸⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 311-312。

⁸⁵ 應當指出的是，以「偏滯」言惡的來源並非陽明學者獨創，早在北宋的張載便以「作用上的偏滯」解釋惡出現的原由。如林永勝言：「何以作用上的偏滯與欲求的產生會被視為惡？因為張載的思考架構不但以『湛一』為氣之本，而且此種湛一還是由陰陽（或乾坤）兩個對立的概念所合成的，如前引的『其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義』，因此張載極為強調的『兼體無累』之說，正是其盡性而天工夫的關鍵，而偏滯於一隅、甚至為物欲所惑，則是忘其所本，遂被張載視之為惡。」參閱林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾點思考〉，《漢學研究》第 28 卷第 3 期（2010 年 9 月），頁 6-7。

⁸⁶ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 133。

⁸⁷ 王畿撰，吳震編校：〈念堂說〉，《王畿集》，卷 17，頁 501。及劉宗周：〈治念說〉，

以強調心念活動的「當下性」與「即時性」。事實上，從陽明「良知無前後，只知得見在的幾」⁸⁸、「只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益？徒放心耳」⁸⁹、「聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者」⁹⁰等語，便知良知的運作必須從當下應物之炯炯中表現⁹¹。無論留滯於過去，抑或預想於未來，皆非良知自體的表現。如上文所論，心學學者認為心念一旦「留滯」，便會導致過惡的產生。順乎此，便當知道哪怕是細微刹那的一念，便已造成留滯的濫觴。從戴山言：「今心為念，蓋心之餘氣也。餘氣也者，動氣也。動而遠乎天，故念起念滅，為厥心病。」⁹²便知若當下本心的表現有一毫刹那的剩餘留滯（即使只是一念間），這留滯的內容便會輾轉構成障蔽本心的弊病。事實上，陽明便嘗以「習」的概念，形容滯著的意念為惡念：「夫惡念者，習氣也。」⁹³試想，當人見到紋身、染髮、臉孔嚇人的人，很容易會將之聯想為危險的黑道勢力。這種「習」慣性的認「識」（「識」的概念將在下文詳論）與思維，有時可以便利人們對可能的危險提高警惕。但反過來，這樣的「僵固印象」(stereotype)亦很可以不知不覺間淪為忽略個體特殊性的偏見⁹⁴。於此，唐先生有以下極為明白的文字，解說了滯著的意念與「習氣」

《劉宗周全集》，第2冊，頁371。

⁸⁸ 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁109。

⁸⁹ 同前註，頁24。

⁹⁰ 同前註，頁12。

⁹¹ 唐先生便當指出「良知之應物現形，乃當下之機」，唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁214。另外，在〈行於當下之「知」：以《論語》為例〉一文中，賴蘊慧(Karyn L. Lai)指出《論語》中「知」的概念業已蘊含「當下性」(in the moment)和「處境性」(situationality)的面向，並將儒家哲學中的「知」形容為「行於當下之『知』」(“knowing to act in the moment”)。她說：「處境性是當下之『知』的一個核心特點。『知』不僅強調即時性與當下性，而且同時強調每一個行為皆座落於特殊的處境之上。」(The aspect of *situationality* is a central feature of knowing-to that is captured by the phrase ‘in the moment’. While timeliness is sometimes critical in knowing-to, it is not the only focus of the phrase ‘in the moment’. The phrase also emphasises [the specificity of] each situation as the locus of action.) Karyn L. Lai, “Knowing to Act in the Moment: Examples from Confucius’ *Analec*ts,” *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East* 22.4 (Nov. 2012): 354. 這裏非謂抽象歸納活動是聖學所排斥者，而是一切抽象歸納都得收回良知在每一個特殊處境應物時當下的應用。

⁹² 劉宗周：〈學言中〉，頁491。

⁹³ 王守仁撰，吳光等編校：〈家書墨跡四首·與克彰太叔〉，《王陽明全集》，卷26，頁983。

⁹⁴ 賴蘊慧便認為儒家哲學提倡人必須在具體處境的脈絡中行動，並反對過分的普遍

如何會造成生命中的弊病：

大率吾人之生活，隨時間而流轉，每作一事，即留存一以後在同類之情境下再作之趨向。此即昔賢如劉蕺山所謂心之餘氣，是為習氣。一事屢經重作，則習氣愈增。如人心能自作主宰，凡事之作，皆依理為權衡，以定是否當重作，則由習氣所成之習慣，亦可省吾人之重作時所用之生命力量，而未始無用。然當人一念不能依理，以自作主宰時，則習氣自爾流行，而人乃有一純依習慣之行爲，吾人雖明知其不當有，而若不能不有者。當人在閒居靜處之時，則此習氣之流行，即化為無端而起之聯想的意念之相續不斷，而此聯想的意念中，則恒夾雜欲念，與之俱行。此諸聯想、意念、欲念，相續不斷，因其所根，在過去之習氣，恒不能化為現在當有之具體之行爲，以通于客觀之世界，以有其價值與意義，故純為一妄念而浪費吾人之生命力者。此習氣妄念有種種，亦有種種不同之方向，如東西南北之無定。又時或互相衝突，即又為分裂吾人之生命力，以使其難歸統一，以成一和諧貫通之生命者。⁹⁵

解釋了「一念」的涵義後，接著便可以分析「陷溺」的意涵。唐先生嘗指出，儒學（尤其孟學）傳統所言的「心」具備無限性、超越性、涵蓋性、主宰性等形式的性質⁹⁶。當「心」的這些特性陷溺於現實有限的對象，則「心」便會被現實對象牽引而有所歧出。如對於一隻獅子而言，在其滿足了當下生物本能的食欲後，牠便大概會停止捕獵。對於一隻松鼠而言，即使牠會貯藏食物以過寒冬，其所貯藏的食物大概都是足夠過冬而止。但對於人而言，則往往會超越乎生物本能現實「當下」的欲求，將現實之物「數目觀念化」而變為可以換取「將來」欲求可

化 (generalisation)、抽象化 (abstraction)、系統歸類 (systematic categorisation)。Lai, "Knowing to Act in the Moment: Examples from Confucius' *Analects*," p. 361.

⁹⁵ 唐君毅：〈病裡乾坤——京都醫院默想錄（三）〉，《鵝湖月刊》第13期（1976年7月），頁27。

⁹⁶ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁108。鄭師宗義及黃穎瑜分別有專文分析「心」的這些形式特性。尤其鄭文根據唐先生的文字，對「心」的種種形式特性如何陷溺於現實的對象，更有極為詳細的說明及引申。鄭宗義：〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉，頁301-307及黃穎瑜：〈唐君毅文化哲學中的「理性」概念——兼論其哲學中的「證立」問題〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第十一輯（桂林：廣西師範大學出版社，2014年），頁237-254。另外，唐先生嘗說：「只有此人心之底層之權力意志之無限制發展才是一切人類的萬惡之本。」唐君毅：〈人類罪惡之根源〉，《鵝湖月刊》第34期（1978年4月），頁16。這裏所謂「權力意志」，無非是「心」主宰性一面的表現。讀者可進一步參看上述鄭文的引申討論。

能滿足的貨幣⁹⁷；唯利是圖的商人甚至會不惜一切，將「有限」的物欲追求轉化為貨幣數字的「無窮」增長。值得注意的是，「心」陷溺於現實對象的弊病與前文「私」的概念密切相關。蓋「心」之陷溺而撲著於現實的對象，往往是指向一己之私的滿足——追求貨幣數字的無窮增長斷不會是追求他人或社會的無窮增長，而總是追求自己財產的無窮增長。是則「心」陷溺於現實對象，往往具現為人之私欲的暢遂。對此唐先生說：「自廣泛意義言，人之惡情私欲，乃吾人所絕不能免者。其所以不能免，在吾人既原有自然生命之欲望，而心覺之初表現，即在自然生命與物感通之際。則此心覺之表現其無限性、普遍性，必首即表現於將此當下之自然欲望，普遍化、無限化。此心覺在此亦宛若為自然欲望所吸注，而向之旋繞，以陷於此中『我與物之勾結環連』中，並轉而曳引此自然欲望以前進。」⁹⁸可見不僅如孟子言不思的「耳目之官」會「物交物，則引之而已矣」（《孟子·告子上》）；當超越的「心」無限普遍的特性陷溺於現實的對象，「心」同樣會為現實之物牽引而有所歧出，進而助長「私」欲的弊病。換句話說，貪欲的形成不純粹是「耳目之官」的迷亂，「心」更是助成貪欲的幫兇。當知道，唯有人才具有超越現實的無限心靈；亦唯因此超越無限的心靈，人類無盡貪欲的形成方始成為可能。唯由此，唐先生乃說：「一切潛藏的精神力愈豐富的人，愈易縱欲而犯罪。」⁹⁹又由於「心」本來具有超越性主宰性，當其陷溺於現實之物而反被主宰時（用孟子的話便是「志壹則動氣，氣壹則動志」），便恍然是上下價值的顛倒。是故唐先生亦嘗以「顛倒」形容本心「陷溺」的現象：「一念沉淪，順此有限者之牽連，遂欲化此有限者成無限，往而不返，即成顛倒。」¹⁰⁰進一步說，唐先生亦將「陷溺」與「黏滯」的概念扣連起來，指出不僅「心」陷溺於其「外」部現實之物會使之歧出，「心」黏滯於其「內」部的意念內容亦同樣會造成流弊。他說：「我們之常有陷溺之念，卻可自我們之常不免黏滯見之。一切黏滯即陷溺。而一切游思雜念，我們明知其不必發生，而竟不免於發生，皆由我們之黏滯於我們昔之所習。一切匆遽、浮動、迫不及待，皆由於我們黏滯於未來之所求。一切疏忽、蔽塞、癡迷，皆由我們黏滯於現在之所務。」

⁹⁷ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁 70-75。

⁹⁸ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁 121。

⁹⁹ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 135。

¹⁰⁰ 唐君毅：《人生之體驗續編》，頁 161。

我們不能物來順應，意念純一，都由於我們有所黏滯。」¹⁰¹換言之，「心」一旦「黏滯」於其過去、現在、未來任何時間維度的一點意念中，不能物來順應泛應曲當地表現，則這「黏滯」亦會構成「心」的流弊。從以上的種種討論，可知「心」的陷溺與偏滯同是唐先生與陽明學者眼中惡之出現的根本解釋。

耐人尋味的是，唐先生與陽明學者不約而同地認為「心」的陷溺與偏滯，竟是由於「心」內部「知」的功能（宋明儒者亦名之曰「識心」）的誤用。熟知宋明儒學者，當知「用智」尤其是賢者易犯的毛病。如宋陸象山曾說：「愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」¹⁰²晚明的王龍溪以至劉蕺山亦分別說「卑者溺於嗜欲，高者梏於意見」¹⁰³、「智只是故之一端，而孟子特指以證性。此一點是非之心，尤容易起風波，少錯針鋒，無所不至，故孟子指出鑿字。凡叛道之人都是聰明漢」¹⁰⁴。此等文字在在指出，對比常人常犯蔽於物欲的毛病，聰明賢智之士更會犯下蔽於意見固結之私的弊病。例如王陽明便指出其時不少賢者學者自矜其智，以至犯下議論好勝、自足自是、標立門戶、非毀別人的弊病；陽明明言「其為罪大矣」¹⁰⁵。籠統的心知能力不僅助成了賢智之士「用智」的弊病，唐先生更進一步指出心知能力亦可表現為「抽象理性活動」，而隱藏於常人「縱欲」的過程之中。此則唐先生有進於宋明儒者的獨到發明處。唐先生說：

（縱欲及壓抑他人之意識）源於吾人之有一「足欲之物」之觀念，或「欲足之樂」之觀念，導引吾人心意傾注於一類物之追求，與一類活動之發展。而此一類物、一類活動之觀念，正為一概念，亦即依吾人抽象理性活動所成者。如吾人無此抽象理性活動，以形成一類物或一類活動之概念，引導吾人心意，偏向一方盡量追求發展，而限制此心於此一類物之追求此一類活動之繼續中，則一往縱欲，亦將不可能。自然欲望之滿足，亦即有其自然之限度。¹⁰⁶

這裏唐先生指出的是，心知功能不僅助成了賢者「用智」之病，在常人「縱欲」的過程中心知能力亦扮演了一定的角色。再以上文人類與其他動物的欲求為例：

¹⁰¹ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁143。

¹⁰² 〔宋〕陸象山：〈與趙監〉，《陸象山全集》（臺北：世界書局，1962年），卷1，頁6。

¹⁰³ 王畿撰，吳震編校：〈南遊會紀〉，《王畿集》，卷7，頁153。

¹⁰⁴ 劉宗周：〈學言下〉，《劉宗周全集》，第2冊，頁550。

¹⁰⁵ 王守仁撰，吳光等編校：〈書石川卷〉，《王陽明全集》，卷8，頁269。

¹⁰⁶ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁112-113。

一般動物的生理機能只會欲求當下現實的滿足，正如一隻當下感到饑餓的獅子只會隨之捕捉實在的獵物以果其腹。即使在人而言，自然欲望的滿足亦有自然的限度，哪怕是天下間最美味的食物亦會「多吃壞肚皮」。然人具有「抽象理性」的能力，能抽離「有形」的實物而傾注於「抽象」的貨幣概念，亦能暫時耽擱「當下」的欲求，以設想滿足「將來」更大的可能欲求。正由於這種「抽象理性」的能力，人才會異乎其他只追求當下滿足的動物，亦會超出自然生命「有限」的欲求，繼而傾注於貪戀貨幣數字的「無窮」增長。「抽象理性」（以至心知能力）的錯誤運用，不僅能解釋「私欲」的產生，同樣能應用於「私意」的說明：唯有人方能抽離現實當下的反應，將情緒與意念留 (trap) 住，「念中轉轉」而「積怨」，甚至處心積累圖謀倍加的報復。人類運用心知能力設置與構想刑罰的制度，本來可以是源於對公義伸張的訴求；但只要摻雜了私的念頭（例如以之為排除異己的手段），則利用巧智設計的種種酷刑，便會造成莫大的罪惡（試想紅色高棉在集中營對異己的刑罰）。又懲罰罪犯的法治觀念本亦是公義的維護，但若刑法的構想摻雜了特定的宗教觀念，則又可會導致過分無度的濫刑（例如伊斯蘭教法主張對偷竊者處斬手之刑便備受爭議）。雖對罪犯施加「五刑五用」本來是「天理自然當如此」，但刑法的實施往往會摻雜人為造作的思想意念，以至淪為「與則便是私意」¹⁰⁷。尤其甚者，政治與宗教的理念思想，原亦是人類對理想社會與超越世界的訴求，但歷史上不知多少人恰好死於這些理念思想的錯誤運用。凡此種種，都使得人往往犯下禽獸尚且不會做到的罪過，以至淪落得禽獸亦不如。是以唐先生鄭重表示：「人有思想，是人的尊嚴的根源，但同時亦是人之存在中有虛妄或虛幻成分的根源。」¹⁰⁸由於心知與思想的誤用偏離了良知原來的真實之用，此所以其病可謂是與「真」相對的「妄」之弊病¹⁰⁹。

誠然，「知」素來是儒者眼中助成仁德的法門，如孔子便言：「知者利仁。」（《論語·里仁篇》）可知心知功能造成過惡尚是一種較為籠統的說法，怎樣的「知」（及其如何）構成流弊，仍需更為細緻的簡別。從陽明後學錢德洪與王一庵分別說：「只為吾人自有知識，便功利嗜好，技能聞見，一切意必固

¹⁰⁷ 如程顥、程頤曰：「萬物皆只是一箇天理，已何與焉？至如言『天討有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！』此都只是天理自然當如此。人幾時與？與則便是私意。」程顥、程頤：《二程集》，卷2上，頁30。

¹⁰⁸ 唐君毅：《人生之體驗續編》，頁109。

¹⁰⁹ 「妄者，真之似者也。」劉宗周：《證學雜解》，《劉宗周全集》，第2冊，頁306。

我，自作知見，自作憧擾，失卻至善本體，始不得止」¹¹⁰及「蓋人有知識，則必添卻安排擺佈，用智自私，不能行其所無事矣」¹¹¹。這裏驟看似乎人有「知識」是本心放失的可能原因。然則何謂「知識」？所謂的「知識」如何會造成流弊？陽明學者以下話語提供了線索：

德性之知求諸己，所謂良知也；聞見之知緣於外，所謂知識也。¹¹²

禪家謂之石火之間，即乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心是也。知識則火從石出後，至於延燒燎原，此良知與知識之辨也。¹¹³

知無起滅，識有能所；知無方體，識有區別。¹¹⁴

知從性生，識從習起，知渾識別，知化識留。¹¹⁵

首先，「知識」是與「良知」對揚的概念¹¹⁶。在陽明之學中，「吾心之良知，即所謂天理也」，是故「心」對於德性的認知無非只是求諸其自身之內。相對而言，「知識」的形成有待聞見，需要著於事物之上對之探究，是則「知識」的獲得原則上必定是緣於外者。「知識」是「心」離開自身向外探求的活動，這特性便有指向「心有所向」的流弊之虞。其次，「良知」之知在石火乍見，不待思慮之時便會呈現，但知識的探求本質上必然是「火從石出後，至於延燒燎原」——天下間哪一種科學知識的獲得不是通過從簡到繁、思前想後、覆去翻來的思考過程？唯「知識」的這種特性，便易引向「念中轉轉」有所黏滯的情形。第三，「良知」與「知識」可換以另一組概念描述——「良知」相當於「知」，「知識」則相當於「識」。在這種劃分下，「知」是渾然一體、同體痛癢、疾痛相感的體驗，在這種體驗下人我差別之義自然不顯。「識」則具有能所區別相，例如當人建立對男性的認識時，便當同時了解其與女性的區別。但「識」這種區別的活動，往往會導致過分強調特殊性與個體性的後果：當人過分強調男性女

¹¹⁰ 黃宗義：《明儒學案》，卷11〈浙中王門學案〉，頁82。

¹¹¹ 同前註，卷32〈泰州學案〉，頁252。

¹¹² 王畿撰，吳震編校：〈水西同志會籍〉，《王畿集》，卷2，頁36。

¹¹³ 〔明〕查鐸：《水西會語》（北京：中華書局，1985年），頁3。

¹¹⁴ 王畿撰，吳震編校：〈金波晤言〉，《王畿集》，卷3，頁65。

¹¹⁵ 黃宗義：《明儒學案》，卷35〈泰州學案〉，頁281。

¹¹⁶ 彭國翔嘗撰文清理中晚明陽明學中的「知識之辨」。彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005年），頁50-69、361-378。本文這裏更著重從義理的角度探討知識與過惡的關係。這裏「識」（或「知識」、「識知」）的概念，乃受佛家唯識之說啟發者，唯儒佛「識」的概念在理論上有何異同分合，則超出了本文的範圍，只能有待另文再議。

性、黑人白人、同性戀異性戀等識別，復再傾注於自己所屬的群體自利而排他，從「自利」一面看便構成了一己「私」欲的弊害，從「排他」一面看則更會釀成歧視 (discrimination) 的流弊。第四，「知」者樂水，其表現當如流水般泛應曲當地對應各個當下的處境，無有一毫的留滯。如陽明言：「良知之體皦如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染。……明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心處。妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是無所住處。」¹¹⁷相對而言，「識」的建立本質上卻必然是留滯於一事、一物、一境的過程。例如人的飲食之事雖然果腹便止，但人總可以「停留」在這現象上反覆鑽研（「習」具反覆義，故亦言「識從習起」），甚至通過抽象的概念、數字、符號建構種種相關的生理與醫學知識。正由於人的心靈能夠駐足「停留」於種種人事活動與自然世界的事象之上（而不是一過便忘），科學知識的建立方始成為可能。然亦恰恰緣此「留滯」的特性，使得「識」的活動容易指向「心」的留染與滯著。凡此皆見「知識」（或更狹義之「識」）活動的種種特性，如何容易引向「心」有所向、有所「轉」、有所黏滯、以至成其為「私」的弊病。是故唐先生說：「夫識亦心之用。然心之識物也，則其用通物，而對物有所執持。此執持，即心之用之滯於物，心之陷溺於物。此即衆欲之所始，乃宋明理學家之所恆言。」¹¹⁸於此必加注意的是，與上文「性」、「氣」、「心」自身無缺的分析一致，「識」與「知識」及至種種思慮活動的自身亦不可視為罪過。對此陽明表明：「夫抵學問功夫只要主意頭腦是當，若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。」¹¹⁹龍溪亦謂：「識根於知，知為之主，則識為默識，非識神之恍惚矣。」¹²⁰「變識為知，識乃知之用；認識為知，識乃知之賊」¹²¹，是則若果以良知為主運用知識，則「心」識物通物的作用便沒有弊病；若果離開良知的主宰，則「識」以至其留滯的特性才會引申種種使「心」歧出的弊病。換言之，離乎良「知」的主宰與根據，「識」的活動才會淪落而造成惡的出現。從戴山言：「凡過生於誤，然所以造是誤者，必過也。惡生於過，然所以造是過者，亦誤而已。」¹²²更可明過惡的出現不能歸因知識活動自身，只能源自知識功

¹¹⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁 70。

¹¹⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 275。

¹¹⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁 71。

¹²⁰ 王畿撰，吳震編校：《意識解》，《王畿集》，卷 8，頁 192。

¹²¹ 王畿撰，吳震編校：《金波語言》，頁 65。

¹²² 劉宗周：《學言中》，頁 501。

能的「誤用」也。

「心」之執滯的對象不僅可以落於「心」以外的外物，即使是「心」之自身竟亦可以是執滯的對象。以理學家的話語來說，不僅聞見之知（亦即「知」「識」對分之下的「識」）有導致本心陷溺的可能；當德性之知（亦即「良知」）表現為「反觀」或「反省」（注意此與「自反」或「自覺」是不同的概念，下詳）活動時，竟也不免會伴隨著可能的罪過。唐先生說：

我們並不必陷溺於聲色貨利貪名貪權之欲時，才是罪惡，我們陷溺於我們之任何活動，均是罪惡，而我們之任何活動，我們都可陷溺於其中。此乃因我們之任何活動，我們都可對之加以反省。而任何活動，當我對之加以反省時，都可把它固定化、符號化，成一現實的對象；而我們將它固定化、符號化，成一現實的對象以後，我們又可對它再加以把握，使隸屬於我，執著之為我所有而生一種有所占獲的意思。而當我們把一對象隸屬於我，生一種占獲的意思時，同時我即隸屬於對象，為對象所占獲，而我之精神即為對象所限制、所拘繫而陷溺其中。¹²³

這裏唐先生明言，只當人反省其任何活動，都可將之固定化、符號化，使之隸屬於我而生佔獲之意；一旦生起任何佔獲之意，此即是我執與心之陷溺的源頭。唐先生曾舉以下的例子發明此義¹²⁴：即使是向他人他物表現最高尚最純粹之愛的活動，但只當人對此愛的活動一加反觀——想著是「我」表現了這高尚的愛，是「我」實現了宇宙之一功德，是「我」增進了一偉大的人格——，這任何一絲一毫對我自己之可能矜許，便是我執墮落的濫觴。陽明便嘗有「好惡一循於理，不去又着一分意思」¹²⁵及「從軀殼起念，便會錯」¹²⁶等話頭，警戒為學者不能生起任何「私意作好作惡」¹²⁷。此處毋庸多贅者，則是強調工夫上「無」的面向更是龍溪之學的勝場¹²⁸。

進一步，反省活動不僅會使常人在行善過程中，易起作好作惡自矜之病端，修道者通過反觀的方式做工夫時，往往亦有一機墮落的可能。一般而言，「逆乎向外的追逐並轉而反觀內在的良知」是心學傳統最為根本的工夫主張。這種工

¹²³ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 140-141。

¹²⁴ 同前註，頁 142-143。

¹²⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁 29。

¹²⁶ 同前註。

¹²⁷ 同前註。

¹²⁸ 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 170-227。

夫一方面包含省悟感性物欲之雜是墮落與陷溺，另一方面亦包含在省悟的同時肯認、操存、自覺本心之自己¹²⁹。依此，靜坐固然是最容易使人聯想起的反觀方式。如《傳習錄》中便有「反觀內省以爲務」的說法¹³⁰，旨於通過靜坐的實踐讓自己自現實紛紜的感性世界中暫時退隱，轉而靜養超越的心體。熟知宋明儒學者，當知過分強調靜境的反照而遺落現實世界中的應事接物，往往會造成工夫上的流弊。如陽明言「謂反觀內省爲求之於內，是以己性爲有內也，是有我也，自私者也」¹³¹、「若離了事物爲學，卻是著空」¹³²、「若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時功夫，亦差似收斂，而實放溺也」¹³³、以至謂「只爲後來做功夫的分了內外，失其本體了」¹³⁴。可知不僅是常人的縱欲，修道者通過靜坐一往反觀本心的過程中，同可犯下自私（「有我」）、滯著（「著空」）、陷溺（「放溺」）、偏向（「分了內外」）的弊病。更爲微妙的是，不單單是退聽靜坐，凡是反觀原則上都具有「從現實抽離而逆知本心」的形式特性；恰恰是反觀的這種形式特性，使得本心往往有被固定化的可能。茲看唐先生對陽明後學羅近溪一段文字的注解（請留意引文中括號內唐先生的案語）：

人生天地間，原是一個靈氣，萬感萬應，而莫究根源；渾渾淪淪，而初無名色。只一心字，亦是強立，後人不省，緣此起個念頭，就會生做見識。（見識者，欲自握持其心之明也。）因識露個光景，便謂吾心實有（實有言固定化也）如是本體，實有如是朗然，實有如是澄湛，實有如是自在寬舒；不知此段光景原從妄起，必隨妄滅；（妄起者，言其由自私自窒其明而生，明滯，則明亦將息，故將由妄滅）及來應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心。此心盡在爲他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以爲純一不已，望顯發靈通，以爲宇太天光，用力愈勞，而違心愈遠矣。¹³⁵

如上所述，凡反觀工夫本來就是「從現實抽離而逆知本心」的活動。從現實世界的抽離雖能免去感性紛紜之雜，但同時卻亦令得本心自然應物之用有所暫息。更

¹²⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》，第8冊，頁137。

¹³⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁76。

¹³¹ 同前註。

¹³² 同前註，頁95。

¹³³ 同前註，頁92。

¹³⁴ 同前註。

¹³⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁279。

甚的是，對本心內容的認取——無論是肯認其為朗照、澄湛、自在寬舒者——，凡起此等的「念頭」與「見識」不免都會將本心對象化和固定化。就如人在鏡前，鏡前所立者才是活生生具有生命的真己，鏡中「影像」再神似亦無非只是鏡花水月。同理，在反觀工夫過程中所肯認的本心，雖在感性之雜的對比下是何其高明光大，但卻始終是暫離現實所悟得的「光景」；「光景」與其所本現實世界應事接物萬感萬應的本心真體，始終猶隔一層。因此，若在反觀過程中把捉本心愈勞，愈是孜孜以求勉力用心於想像追求本心的光景形色，則反倒會違心愈遠。由於反觀活動分了能所內外，並隔絕了本心本然具有的通物之用，唐先生甚至謂其有指向自私的可能：「靈明之反緣倒攝逆握其自身，以成一片光景，而流連其中，其動機恒不免於自私。其自私所能私得者，固亦惟是人心自然之明，相繼生生於我者。」¹³⁶由此可見，有所執滯不僅是常人常犯的毛病，即使在修道者與學道之士的反觀過程中亦是難免的罪過¹³⁷。順乎此，唐先生復說：「因我們在現實世界中，故我們不能希望立於無過之地，須知我們時時都在犯罪，都可犯罪。此乃因我們對我們任何活動，都可由反省以固定化之，而視為一現實的對象，而自己陷溺其中，此即成罪惡。」¹³⁸人生在現實世界中不能脫離其個體特殊性，但個體特殊性往往有滑落為私的可能。人生在世亦不能不思想，但思想亦往往伴隨著陷溺於固定對象的可能罪過。龍溪說之明矣：「色心與性命同來，所以甚難。」¹³⁹無論聖凡、賢與不肖、學者與小人，任何人時時刻刻都可犯罪；世間一切善都伴隨著可能之惡，神與魔永恆是如影隨形，於此乃見人生之艱難與悲壯！

四、當下一念自反的去惡工夫

解釋了一念陷溺如何造成過惡的出現之後，去惡工夫的基本內涵便變得順理成章：

我們說一念陷溺，即通於一切罪惡；反面即是說，只要我們一念不陷溺，

¹³⁶ 同前註。

¹³⁷ 同前註，頁 278、279。

¹³⁸ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 13。

¹³⁹ [明]羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《冬遊記》，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 3，頁 57。

即通於一切之善。¹⁴⁰

從上文所論，惡出現的起點在於心念的偏向與陷溺，陷溺的對象可以是物欲、情意，以至心念自身的影子。但無論陷溺者何？心知功能與知識活動的誤用，始終是其最大的幫兇。故要一念不陷溺，首要者固然便是「知見」、「擬議」的剝落——一方面止息「心」向外的知識逐取，另一方面同時停止種種流於卜度議論的活動。唐先生曾謂這亦龍溪、近溪之學用心所在：「禪宗與龍溪、近溪應機立言有一同處，即均是要人剝落向外之知見，以為自證之資。蓋一切凡情私欲，一切彌天之大惡，均緣於向外逐取，此乃儒佛之所同。而向物逐取，則始於知見之向外用。知見之向外用最初之表現，唯是一擬議。」¹⁴¹是則以下當可通過龍溪之學的文字，說明所謂「不陷溺」的涵義：

或叩顏子屢空之旨。先生曰：「此是減擔法。人心無一物，原是空空之體。形生以後，被種種世情牽引填塞，始不能空。吾人欲復此空空之體，更無巧法，只在一念知處用力。」¹⁴²

後世不知養蒙之法，憂其蒙昧無聞，強之以知識，益之以技能，鑿開混沌之竅，外誘日滋，純氣日漓，而去聖日遠，所謂非徒無益，而反害之也。吾人欲覓聖功，會須復還蒙體，種種知識技能外誘，盡行屏絕，從混沌立根，不為七竅之所鑿。¹⁴³

且道孩提精神曾有著到也無？鳶之飛、魚之躍曾有管帶也無？驪龍護珠，終有珠在，以手持物，終日握固，會有放時，不捉執而自固，乃忘於手者也，惟無可忘而忘，故不待存而存，此可以自悟矣！¹⁴⁴

以上三段文字都在在表示執滯著意於種種世情、知識、技能，都會使本心原初的狀態（「空空之體」、「蒙體」、「孩提精神」）有所淪落。按照前文的討論，當可知道「知識」或「識」的活動，本質上便有容易指向心念偏滯的特性。若學者欲以知識思慮的方式尋求本然的良知，往往即會引向良知的歧出。此龍溪所謂「擬議即乖，趨向轉背」¹⁴⁵、「纔涉安排，便落意態；纔泥見解，便著情識」是

¹⁴⁰ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁144。

¹⁴¹ 唐君毅：〈泛論陽明學之分疏〉，頁203。

¹⁴² 王畿撰，吳震編校：〈九龍紀誨〉，《王畿集》，卷3，頁57。

¹⁴³ 王畿撰，吳震編校：〈東遊會語〉，同前註，卷4，頁87。

¹⁴⁴ 王畿撰，吳震編校：〈答羅念庵〉，同前註，卷10，頁234。

¹⁴⁵ 王畿撰，吳震編校：〈留都會紀〉，頁90。

也¹⁴⁶。針對如是的可能弊病，相應之道固然便是空掉、減去、忘卻種種後天的世情與知識。這樣的說法很容易使人聯想起否定知識是龍溪以至心學的理論傾向。於此需要再強調者，則在心學從無一往否定知識活動之意。借用勞思光極為清晰的簡別：「淺喻之，一道德行為即一如理之行為。就根源義講，無論作此行為之人具有之知識是否正確，此行為之道德性視其意志狀態而定；換言之即『發心動念』處之公私決定道德性。但就此行為能否如理完成講，因離開知識則行為即無內容，知識愈缺乏，行為之完成亦愈不可能。故在『完成義』下，知識亦提供道德行為之內容。」¹⁴⁷可知雖則如理之心要能夠在現實世界中落實完成，決不可能缺乏知識的助成；但從根源來說，心之如理、發動、識取卻是絕不取決於後天的知識。從龍溪「齊王見堂下之牛而齧腴，凡人見入井之孺子而怵惕，行道乞人見呼蹴之食而不屑不受。真機神應，人力不得而與，豈待平時多學而始能」¹⁴⁸？便知本心的表現是「真機神應」，不待人為學慮知識而有。事實上，此義亦非龍溪獨創，無非是《孟子》「不學不慮」、「大人不失其赤子之心」、《詩經》「不識不知，順帝之則」、《周易》「何思何慮」、「無思無為」等語之注腳。明乎此，便知對於良知與天理的落實與完成而言，思慮知識是不可或缺。但對於尋求良知與天理的目的與根源而言，採用知識、擬議、安排、見解的方式，只會愈加陷溺，所謂「非徒無益，而反害之也」。反之，根本求道的方式，只在剝落一切知識擬議的可能陷溺，繼而復還人本然內具不識不知的本體。所謂剝落知識擬議亦非一無念慮，無非是使一切的思慮收攝於本體自然之用。此從龍溪「夫何思何慮，非不思不慮也。所思所慮一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉」一語可證¹⁴⁹。

進一步，唐先生曾說：「惡之流行，雖泛濫無際，而其根則只是一心之外向之擬議。若能將此外向之擬議打掉之而折轉之，便是絕萬惡之根以反證自心之道，為最簡易直截之修行止至善之方。」¹⁵⁰可知「打掉外向之擬議」與「折轉之以反證自心」是絕萬惡之道的一體兩面，免除心念的逐外正是助成心念復反之資。順乎此，「一念不陷溺」的去惡工夫，另一面便蘊涵「一念之自反」義也：

¹⁴⁶ 王畿撰，吳震編校：《與殷秋溟》，同前註，卷12，頁308。

¹⁴⁷ 勞思光：《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社，2001年），頁87。

¹⁴⁸ 王畿撰，吳震編校：《留都會紀》，頁93。

¹⁴⁹ 王畿撰，吳震編校：《答南明汪子問》，同前註，卷3，頁66。

¹⁵⁰ 唐君毅：《泛論陽明學之分疏》，頁203。

當下的不陷溺的心境，則是一念自反，即能具備的。因為我們才覺有陷溺，知病便是藥，我們的心便已不陷溺。我們覺有陷溺而拔出，即不陷溺。這是我們當下可以求得的。我們亦可說，我們之不陷溺的心，原即我們之從事一切現實活動的心之「本體」。我們只怕不自反；才自反，它便在。而一念之超拔，即通於一切的善。所以我們雖隨時有犯罪之可能，有犯罪之事實，而去罪之可能，亦永遠在眼前，湔洗一切罪之力量，亦永遠在眼前。¹⁵¹

苦惡錯中之罪惡與錯誤，都是當下可去的。因為錯誤於被知時即銷毀，惡於被知時，我們即有惡惡之意，惡惡時我們即已在去惡。即此當下去惡一念，等流下去，惡即可去盡。而使此當下一念等流下去，當下的我，永遠是能自作主宰的。¹⁵²

從上文所論，惡出現的起點在一念之偏向與陷溺。反過來，去惡工夫的重點，固然便在自覺從向外陷溺的流弊逆反回良知自身也。唐先生明言：「當下一念之自反自覺，即超凡入聖之路。」¹⁵³毋庸置疑，這種去惡工夫的理解繼承了陽明哲學「心即理」與「知行合一」的基本想法：之所以能說對病之「知」與「覺」便是藥，只能本乎陽明「心即理」的基本肯定；換言之，心的當下之「知」與「覺」便是超越的主宰，便是魂兮歸來的消息，便是去惡治病的根本工夫與靈藥，斷不能從本心之「知」與「覺」繞出去，向外另找對治過惡的藥方。再者，對惡之「知」即有去惡之「意」的想法，無非亦是本乎陽明「知行合一」之教，肯定良知之知與自覺本身（陽明所謂「知行的本體」）便有為善去惡的充足動力。尤其重要的是，「一念」與「自反」是這種去惡工夫最為根本的兩個面向：針對「一念」留滯而成的習氣，故需強調保持當下「一念」的常惺惺與周流靈動；針對心

¹⁵¹ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 145。

¹⁵² 同前註，頁 109-110。

¹⁵³ 同前註，頁 13-14。這裏的自反自覺乃通乎儒學傳統中「逆覺」、「覺悟」、「頓悟」、「大悟」等諸概念。學界對「悟」的意涵已累積了非常豐富的分析與討論：牟宗三：《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》，第 6 冊，頁 253-254 及 492-501。牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 136-142。楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年），頁 167-222。林月惠：〈論聶雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗——一種「現象學的描述」之理解〉，《鵝湖月刊》第 260 期（1997 年 2 月），頁 28-36。林永勝：〈反工夫的工夫論——以禪宗與陽明學為中心〉，《臺大佛學研究》第 24 期（2012 年 12 月），頁 123-154。

念「陷溺」滯著於現實之物的現象，則需強調心念從感性之逐中「自反」而自識其良知之明。「一念」與「自反」同是陽明之學首肯者，其謂「一念改過，當時即得本心」¹⁵⁴及「凶人之爲不善，至於隕身亡家而不悟者，由其不能自反也」¹⁵⁵。明言「改過」與「去不善」的根本關鍵，無非在「一念」之「自反」。然由於教學的需要，陽明的致良知教，並沒有傾側於「一念反觀以識本體」的一面，乃終是強調「致良知」與「識本體」交轉並進的圓教¹⁵⁶。陽明之學雖亦涵有「一念反觀以識本體」的一面，但真正發明此義者乃在陽明後學中。從唐先生指出龍溪、近溪之學重「指點一人之當下一念現前之良知靈明，自證其良知靈明」¹⁵⁷，以及江右以至蕺山之傳「根本無自當下一念，日用尋常之視聽言動中，當機指點之法門」¹⁵⁸等語，當可知道唐先生言「當下一念自反自覺」的去惡工夫，在義理上當更接近陽明後學中龍溪、近溪一脈。以下便通過龍溪、近溪之學的文字，點明唐先生心目中去惡工夫的含義。

首先，一念之覺與自反是龍溪之學尤爲強調的根本工夫。他說：

吾人此生幹當，無巧說，無多術，只從一念入微處討生死，全體精神，打併歸一，看他起處，看他落處，精專凝定，不復知有其他。此念綿密，道力勝於業力，習氣自無從而入，雜念自無從而生。此是端本澄源第一義，所謂宗旨要也。若持念不堅，散緩浮動，道力爲業力所勝，強勉支持，雜念遣而愈增，習氣廓而愈擾，所謂泥裏洗土塊，更無有清脫時也。然道力、業力本無定在，相勝之機，存乎一念，覺與不覺耳。不覺則非昏即散，纔覺則我大而物小，內重而外輕。此持衡之勢也。¹⁵⁹

熟知龍溪之學者，當知「一念自反，即得本心」是龍溪在教學過程中一再強調的

¹⁵⁴ 王守仁撰，吳光等編校：〈寄諸弟〉，《王陽明全集》，卷4，頁172。

¹⁵⁵ 王守仁撰，吳光等編校：〈諭俗四條〉，同前註，卷24，頁917。

¹⁵⁶ 參考唐先生說：「原陽明之學，以致良知爲教，良知是本體，即本體以顯工夫，即致良知。致良知而本體日顯，故工夫即所以顯本體，此爲陽明之圓教。故依陽明之義，致良知之工夫，是一種工夫。而識得本體，亦即是工夫。在陽明通常教人，皆取致良知以顯本體之一途。而罕教人直接承當，當下湊泊此本體者。故其集中多專以『去人欲』、『存天理』、『集義』、『必有事焉』、『事上磨練』爲言。」「說由識以致可也，說由致以識亦可也。蓋由識而益能致，由致而益能識，實交轉並進，如環無端也。」唐君毅：〈泛論陽明學之分疏〉，頁194-196。

¹⁵⁷ 同前註，頁202。

¹⁵⁸ 同前註，頁205。

¹⁵⁹ 王畿撰，吳震編校：〈答李漸庵〉，《王畿集》，卷11，頁271。

話頭¹⁶⁰。龍溪這裏便明言「一念入微處」是聖學工夫第一義的宗要：只要提起此念，習氣雜念則無從而起；若是持念不堅，則習氣雜念便會愈來愈增。何以一念的提起便能去惡？當知這裏所謂「一念」，絕非憧憧往來、生滅不斷，雜以感性之念，而當從提起來從本心當下的發用理解。如龍溪曾說：「念有二義：今心爲念，是爲見在心，所謂正念也；二心爲念，是爲將迎心，所謂邪念也。」¹⁶¹又曰：「今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，乃其最初無欲一念，所謂元也。轉念則爲納交要譽、惡其聲而然，流於欲矣。元者始也，亨通、利遂、貞正皆本於最初一念，統天也。」¹⁶²明將「原初」、「當下」的「一念」，理解爲本心的發用。龍溪認爲本心當下一念之自覺，本來便具有去惡的功用。亦即所謂「雖有欲念，一覺便化，不致爲累」¹⁶³、「纔動即覺，纔覺即化」¹⁶⁴。對此唐先生解釋曰：「吾人只須真自信得及，此一節之知即全體之知。多一念自信，即多去一障礙，多去一蔽，自信愈深愈真切，則去障礙與蔽之功愈深，愈真切。念念自信得及，則人欲無安頓處而淨盡，而天理流行。於是不須說去人欲，而去人欲之功夫自在。不須說邪思枉念惡念之消除，而一切邪思枉念惡念已自無滋生處。」¹⁶⁵何以故？試以紛擾人心的閒思雜慮爲例：當人自覺思慮紛擾時，若再孜孜以求雜慮的消除，此強求消欲之念往往更會加劇心念的紛擾。反之，不去強求雜念的消去，只專心致志念念要存天理，則閒思雜慮反會在無形間自然散去。此義雖是龍溪勝場，但事實上陽明之學亦早已蘊含：「欲求寧靜欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病，是以念愈生而愈不寧靜。……只是一念良知，徹頭徹尾，無始無終，即是前念不滅，後念不生。」¹⁶⁶「責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。」¹⁶⁷由此可見，一「念」的自覺便即指向「心」之本體的復還，進而便能發揮最爲根本的去惡功用。以龍溪的話語來說，此去惡的方式無非亦「即本體便是工夫」之法門¹⁶⁸。若從一個比較的觀點看來，

¹⁶⁰ 王畿撰，吳震編校：〈致知議辯〉、〈華陽明倫堂會語〉、〈孟子告子之學〉，同前註，卷6，頁134；卷7，頁162；卷8，頁190。

¹⁶¹ 王畿撰，吳震編校：〈念堂說〉，頁501。

¹⁶² 王畿撰，吳震編校：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，同前註，卷5，頁112。

¹⁶³ 王畿撰，吳震編校：〈松原晤語〉，同前註，卷2，頁43。

¹⁶⁴ 王畿撰，吳震編校：〈水西同志會籍〉，頁36。

¹⁶⁵ 唐君毅：〈泛論陽明學之分疏〉，頁200。

¹⁶⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁67。

¹⁶⁷ 王守仁撰，吳光等編校：〈示弟立志說〉，同前註，卷7，頁260。

¹⁶⁸ 王畿撰，吳震編校：〈天泉證道紀〉，《王畿集》，卷1，頁2。

此決定人生墮落（陷溺）或超拔（自反）的「一念」，形式上亦即通乎佛家天台宗「一念無明法性心」的概念¹⁶⁹。牟先生嘗解釋曰：「一念執，法性即無明，則十界皆染，雖佛亦地獄也。一念不執，則無明即法性，十界皆淨，雖地獄、餓鬼亦佛也。」¹⁷⁰人生境界的高低升降——是住於無明而陷地獄，抑或證得法性而成佛——，無非存乎當前「一念」之間的「執」與「不執」是也。又牟先生復言：「若迷，則雖佛法界亦迷，迷而為眾生；若悟，則雖地獄亦悟，悟而成佛。」¹⁷¹則「一念」的「執」與「不執」，便即同時是更顯工夫義的「迷」與「悟」。是則「覺悟」而從迷執中超升，永遠是當前可作的工夫。落在王學傳統中，「覺悟」工夫同樣亦是泰州、近溪之學之所重，甚至直以之為儒門自孔孟以降的工夫宗旨：「《語》、《孟》具在，如曰『苟志於仁矣，無惡也』，又曰『我欲仁，斯仁至矣』，又曰『凡有四端於我者，知皆擴而充之，若火之始燃，泉之始達，苟能充之，足以保四海』，看他受用，渾是白日青天，又何等方便也。……當其覺時，即迷心為覺，則當其迷時，亦即覺心為迷也。夫除覺之外，更無所謂迷，而除迷之外，亦更無所謂覺也。」¹⁷²明謂當下轉迷為覺的覺悟，便是「撥雲霧見青天」的契機。申論至此，當知「一念」之自反與覺悟永遠是當前可作的工夫，此龍溪、近溪之學的教學宗旨，亦即儒門最為根本的去惡法門也。

最後尤需討論的是，前文提及一念的反觀、反省，有將本心固定化而淪為「光景」的可能弊病。現在唐先生及陽明學者強調「當下一念之自反自覺」，這項工夫本身豈不又恰好使人重落窠臼？如是又如何能為根本的去惡工夫？當知道，雖然龍溪言一念自反而得之良知，具有消除知解欲念的功能，「然近溪於此靈明，則亦嘗自加參究，而誤入歧途」¹⁷³。是則如下必須要進一步坐實所謂「自反自覺」做為去惡工夫的確切涵義。唐先生這樣說：

（原來反觀之本質，即是自覺作用，因此處所重在所覺對象一面，故名反觀，乃所以別於對反觀之自覺一名。）所以當此反觀真為我們所自覺時，則此反觀，常正是表現為反乎我們之陷溺之念之另一種活動（亦即此反觀

¹⁶⁹ 這點補充受益於《中國文哲研究集刊》決審意見的提醒，特此感謝。

¹⁷⁰ 牟宗三：《佛性與般若（下）》，《牟宗三先生全集》，第4冊，1217。

¹⁷¹ 同前註，頁701。

¹⁷² 〔明〕羅汝芳撰，方祖猷等編校：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），上冊，卷1，頁137-138。

¹⁷³ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁251。

爲一獨立之自覺作用，故我們能自覺此自覺作用）。¹⁷⁴

我們從來不曾說，「自覺」是以「一自己」爲對象。因爲你並不能真想像一自己，而以之爲所對或對象。所謂自己原只是一與「所對」相對之「能」，所謂自覺，只是對此「能」本身之自覺。對此「能」本身之自覺，即不斷有新能，以此新能，貫徹於舊能，而不感隔閡之存在。此新能與舊能，乃非二非一。所謂自覺超越限制者，不外新能不停滯於舊能，舊能過渡到新能，而舊能復投映於新能。所以真正的自覺，真正的超越自己之限制，並非真以一自己，爲所對之對象。¹⁷⁵

此可明見「反觀」（通「反省」）與「自覺」（通「自反」）兩組概念的異同分合：「反觀」的本質，本來亦是「自覺」作用。蓋從一義看，兩者同是心思止乎向外逐取，轉而迴向自身之內的活動。然而，所不同者則在「反觀」活動「重在所覺對象一面」，於此能所對峙的面向更顯。而恰好是「反觀」活動這種能所對峙的特性，容易指向心之自身的對象化與固定化。相對而言，所謂「自覺」只是心之「能」的面向自身不斷的彰顯，在此意義上，唐先生亦嘗謂心之本體是一「純粹之能覺」¹⁷⁶。在「真正的自覺」與「純粹之能覺」的表現中，「以一自己爲所對對象」之義則較爲不顯。這裏的區分雖然甚爲抽象難懂，卻很可以有助於解釋「自覺」或「覺」的工夫真正的意涵：

怎樣才不生陷溺之念？不生佔獲的意思，不將現實的對象隸屬之於我；心常清明的涵蓋於身體與物之上，即不生陷溺之念。於發生任何活動時，但覺此活動通過我心而發出表現，但反觀此活動之表現發出，而不加任何把握的意思，即是不陷溺之念。忘物我之對峙，而只順乎理以活動，即不生陷溺之念。不陷溺，即忘物我之對峙；忘物我之對峙，則我之活動均依理而行，故又名之曰天理流行、依乎天機而動。¹⁷⁷

唐先生所謂「當下一念之自反自覺」，其徹底根本的意思爲：人在每一個當下的處境，但覺天理通過我心而流行，雖反觀而又不加任何把握的意思。試舉一例：當人乍見孕婦進入地鐵車廂時，良知的發用當下便會指引人起來讓座。此當下的讓座無非只是依乎良知自然而然的發用，而又由於良知便是天理之所在，則依

¹⁷⁴ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 142。

¹⁷⁵ 同前註，頁 45。

¹⁷⁶ 同前註，頁 19。

¹⁷⁷ 同前註，頁 144-145。

乎良知自身自然之用，無非亦只一循於理依理而行（而不是依「我」而行）的活動。如是，在讓座的過程中，人由始至終只當有讓座是「理所當然」的覺知（所謂「理通過於我而流行」）；一切離乎此而想及「我」者都是歧出的念頭。如讓座之前置定「讓座能夠成就自我品德」的預想、讓座之後留有「我剛成就了好人好事」的回顧，凡此任何離乎當下處境思前想後的「反觀」念頭，都有墮落為私的可能。陽明所謂：「過去未來事，思之何益？徒放心耳！」¹⁷⁸試再想像進一步戲劇化的情節：讓座以後，靜立之時，人看見另一乘客遺留了錢包而即「理所當然」地拾起歸還。此中過程的每一時段，同樣不需（亦不應）有「能」、「所」對峙的反觀活動，蓋其往往易有進一步造成自我把捉之弊也。是則讓座固然是良知以「動」、「感」、「顯」方式表現其「能」，靜立之時良知事實上亦不失其以「靜」、「寂」、「隱」的方式在保存其「能」，及至在路不拾遺的處境中良知又以「動」、「感」、「顯」的方式重新發動其「能」。在這一連串事件中，人都不需作「能」、「所」對峙的反觀想像，不需勉力思索，亦不需先有重複長期的預備；只當如上文所言，直任良知常惺惺活潑潑的特性，其「能」便能動而愈出，不斷有其新能，以至新能常能貫徹於舊能。「自覺」工夫無非是能→能→能……這樣一個相續不斷的過程。是則可見所謂「真正的自覺」與「純粹之能覺」，無非只是直任良知（同時即是天理）之自己不斷彰顯其自身的活動。對比一般勉力、人爲、積習、漸修的修行方式，這種工夫更強調自然、無爲、當下、直悟的面向。與其以私意苦苦思索安排，倒不如直任良知之「能」（亦即天理）在每一個日用尋常當下應物的處境中自然展現。這種在《易·繫辭傳》謂之「何思何慮」的表現，與其說是修養完成後的效驗結果，倒不如理解爲成德過程中的用功所在地。陽明、龍溪、蕺山都曾經不約而同地通過伊川之言，指出「何思何慮」「正是工夫」、「卻好用功」、「正好用功夫也」¹⁷⁹，由於這種工夫沒有一般意義下的工夫相，故亦可謂「無工夫之工夫」¹⁸⁰。以近溪之言來說：「工夫難得湊泊，即以不屑湊泊爲工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸爲胸次。解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋縱橫任我，豈不一大快事也耶？」¹⁸¹

¹⁷⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄》，頁 24。

¹⁷⁹ 同前註，頁 58。王畿撰，吳震編校：《答南明汪子問》，頁 66。劉宗周：《治念說》，頁 372。

¹⁸⁰ 林永勝嘗撰文非常詳盡地分析這種工夫的意涵。林永勝：〈反工夫的工夫論——以禪宗與陽明學爲中心〉，頁 123-154。

¹⁸¹ 黃宗義：《明儒學案》，卷 34〈泰州學案〉，頁 257。

唐先生嘗言：「你要知道，一切性格、習慣的勢力，一切環境的勢力，凡已表現者皆在過去，都屬你過去的宇宙。他們全部勢力之交點，在你的當下，然而未來，永遠是空著的。未來尙未來，過去已過去，當下的你便是絕對自由的。對於你未來的行爲，你明明正在考慮各種可能的方式，明明尙未決定，而待你去決定，你不是絕對自由的嗎？」¹⁸²毋庸置疑，人的何所似，總不免受性格、習慣、環境的因素影響；然唐先生提醒讀者，這都屬於「過去」的宇宙。自我的「未來」卻永遠開放著，總是向人呈現著無窮的可能性。種種「未來」潛在的可能 (potentiality) 中何者最終成爲現實 (actuality)，取決的便是每一個人「當下」的決定。當下的一念，是使人沉淪萬惡的起點；當下的一念，亦正好是驅除萬惡的轉機。此決定聖凡的一念，即可透露出人的絕對自由：世界事情的變化很多時是有「命」存焉，往往不是人力可預。但人生的陷溺與超拔，以至人格的高低升降，則從根本而言是人當下可以自作主宰者，乃由人之自己是否「用工夫」所決定。如上所論，針對情意知識的「陷溺」，「不陷溺」與「剝落」即是相應的工夫；針對心念「向外」的逐取，「自反」與「直悟」則如太陽般乃是驅散魍魎的良方；至於針對修道過程中，反觀活動引致本心固定化爲「光景」的可能弊病，則需辨清「自覺」與「能覺」自始便無把捉固定本心的餘地。將以上三層意思視爲有機的整體，便可理解心學傳統徹上徹下使人超凡入聖的去惡工夫矣。最後以唐先生一段說話概括：「由我們隨時都有罪可犯，有通一切善之路可走，於是我們可真了解道德生活是莫有放假一語，而知在當下之視聽言動，飲食起居上隨處用功，使不生陷溺之念。」¹⁸³無論看似卑下的飲食之欲，以至看來高尚的反省工夫，一切人生的活動隨時伴隨著可能的罪過；然而，針對每一個可能墮落的層面，人又可隨處用功不生陷溺。人時時都可犯罪，於此乃見人生莫大的悲壯；但人隨時用功、隨時改過去惡、隨時立地便是超凡入聖，此則又是人生莫大的安慰！

五、總結

關於罪惡之種種傳統上是儒學隱而未發的議題，希望通過本文清理唐君毅與

¹⁸² 唐君毅：《道德自我之建立》，頁 17。

¹⁸³ 同前註，頁 145。

陽明學者的文字，能夠闡明儒學（尤其心學傳統）在「惡在人性中的地位」、「人之所以有惡的解釋」及「如何能改過去惡」此三個問題上的基本態度。總而言之，唐先生與陽明學者認為所謂「善」（「理」）和「惡」（「欲」）並不在人性中各有源頭；反之，「惡與人欲」無非只是「善與天理」的變態表現。希望這部分的工作可以幫助學界釐清人性、善惡、理欲、理氣（以至「元氣」和「氣學」）的意義。再者，本文釐清了「心」與心「念」活動在惡的生成過程中扮演了重要的角色，指出一念之陷溺是惡的出現最為根本的源頭。尤其心內部的心知、知識、反省活動，往往更是使得本心陷溺、偏向、墮落的幫兇。希望這項工作有助廓清儒學傳統中與過惡議題相關——包括「私」、「滯」、「著」、「蔽」、「偏」、「過」、「惡」、「欲」、「溺」、「習」、「妄」等——的複雜概念叢，繼而給予學界對於儒學「惡」的理論一個系統的了解。最後，對應於聖凡不同的種種可能弊病，本文亦分析了當下一念之自覺自反如何在不同層面上是改過去惡的根本工夫。

由於篇幅及論旨所限，本文的討論只能集中在心學傳統中「惡」的理論。唯本文對人性善惡、惡的來源、去惡工夫三個核心問題的討論，都分別可以進一步做為跨宗教傳統比較的基礎，例如：一、儒學傳統中「善固性也，惡亦不可不謂之性」的說法，與佛學「性具善惡」、「貪欲即是道」等想法，大有可以對話的空間。儒家從本原的層面言善，以墮落的層面言惡，這與耶教言人的始祖從伊甸園墮落後才有原罪的想法可資比擬。儒家嚮往本原（「本心」、「初念」、「元氣」）的想法，與老子推許「復歸其根」亦有其相通之處。二、儒學以為心知功能與知識活動，總是伴隨一機墮落的可能，這在耶教、道教、佛教傳統中都可找到相似的想法：耶教認為人的原罪源於亞當和夏娃吃過知識樹上的果子，進而具有如上帝般能夠知道善惡的能力。另外，老子有「絕聖棄智」、「知者不言，言者不知」的說法；莊子亦有「知也者，爭之器也」、「夫大道不稱，大辯不言」等說法。無論老、莊，都對知識與語言活動保有高度的警惕。葉海煙便說：「莊子論惡基本上是在認知與語言交互運作的生活場域中進行的。」¹⁸⁴對於佛家而言，如羅光所說：「普通認識過程中的分別識，為認識的最基本作用；但是佛學最不看重分別識，而以為無明愚昧的根源，務必要剷除。」¹⁸⁵「罪惡」(moral

¹⁸⁴ 葉海煙：〈莊子論惡與痛苦〉，《鵝湖月刊》第285期（1999年3月），頁2。

¹⁸⁵ 羅光：〈佛學的認識論〉，《哲學與文化》第25卷第5期（1998年5月），頁403。

evil) 與「知識」(knowledge) 以至語言 (language) 關係的問題，當可在跨宗教比較中進一步互相發明。三、陽明學者以自反直悟的方式了解根本的去惡工夫，這本來更明顯是禪家所長，兩者之間有何異同？道家無爲自然的觀念，又在什麼意義上塑造了理學家言「無工夫的工夫」？以上種種牽涉到宗教對話的議題，都值得進一步的探索與研究。唯由於本文撰寫的目的已然達到，此等問題則有待另文再議了。

一念陷溺

——唐君毅與陽明學者「惡」的理論研究

陳志強

人性非惡？惡自何來？如何去惡？當代新儒者唐君毅認為，傳統上儒學對惡的問題缺乏足夠的論述；然而，惡的議題在儒學思想的發展中卻理當得到開拓。由於唐先生的相關思考主要取資於宋明儒者（尤其陽明學者）的理論資源，本文將通過扣連兩者的文字，嘗試發明儒學傳統中「惡」的理論。本文的討論主要將會集中於以下三點：一、惡是人根本善性的變態表現。期望相關討論能夠豐富學界對人性、善惡、理欲、理氣（以至「元氣」和「氣學」）的了解。二、惡的出現源於一念之陷溺。筆者將清理心學傳統中與過惡議題相關（包括「私」、「滯」、「著」、「蔽」、「偏」、「過」、「惡」、「欲」、「溺」、「習」、「妄」等）複雜概念叢的內在連繫，從而嘗試系統地剖析「惡」的生成過程。當中的討論尤其將牽涉到「知識」與「罪惡」錯綜複雜的關係。三、當下一念自反是改過去惡的根本工夫。期望相關討論有助於澄清儒門「自反」工夫的實義，並指出當下一念之自覺自反如何徹上徹下構成改過去惡的根本工夫。通過以上三點討論，本文當有助於豐富學界對儒學傳統中「惡」之理論的了解。

關鍵詞：唐君毅 王陽明 陽明學者 人性論 元氣 惡

The Trapped Mind ——A Study of Tang Junyi and Wang Yangming Scholars' Theory of Evil

CHAN Chi Keung

Is human nature evil? Where does evil come from? How can we get rid of evil? Contemporary New Confucian Tang Junyi (1909-1978) thinks that the question of evil does not receive enough attention in Confucian tradition, yet is worth further exploration. Tang's ideas on the question of evil are grounded in the theories of scholars following Wang Yangming. This paper aims to elucidate their ideas in order to articulate a theory of evil in Confucianism. The three main ideas in this paper are: 1. Evil is the perverted manifestation of the goodness of human nature. By this discussion, the meaning of human nature, good and evil, *li-yu*, *li-qi* (especially *yuanqi* or primordial vital energy) will be revisited. 2. The emergence of evil is caused by the trapping of the mind. The inner connection of the cluster of concepts that are related to the question of evil, namely, *si*, *zhi*, *zhuo*, *bi*, *pian*, *guo*, *e*, *yu*, *ni*, *xi*, and *wang* will be clarified. The relationship between “knowledge” and “moral evil” will also be further discussed. 3. “Self-enlightenment in the moment” is the fundamental way to get rid of evil. I will explain, at different levels, how self-enlightenment in the moment could be the fundamental way to get rid of evil. By way of these three ideas, this paper aims to enrich our understanding of the theory of evil in Confucianism.

Keywords: Tang Junyi Wang Yangming theory of human nature
yuanqi (primordial vital energy) *e* (evil)

徵引書目

- 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- ：《傳習錄》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王畿撰，吳震編校：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 王鵬：〈論陽明的「善惡只是一物」〉，《理論界》2008年第4期，頁111-112。
- 牟宗三：《圓善論》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。
- ：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。
- ：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。
- ：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。
- ：《佛性與般若》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。
- 李明輝：〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第19卷第2期，2001年12月，頁1-32。
- ：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，上海：華東師範大學出版社，2008年。
- 李振綱：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，北京：人民出版社，2000年。
- 周濂溪：《周濂溪集》，北京：中華書局，1985年。
- 東方朔：《劉宗周評傳》，南京：南京大學出版社，1998年。
- 林月惠：〈劉蕺山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉，《臺灣哲學研究》第4期，2004年4月，頁87-149。
- ：〈論聶雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗——一種「現象學的描述」之理解〉，《鵝湖月刊》第260期，1997年2月，頁28-36。
- 林如心：《唐君毅的道德惡源論》，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1995年。
- 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點思考〉，《漢學研究》第28卷第3期，2010年9月，頁1-34。
- ：〈反工夫的工夫論——以禪宗與陽明學為中心〉，《臺大佛學研究》第24期，2012年12月，頁123-154。
- 林建德：〈佛教「意業為重」之分析與探究〉，《臺大文史哲學報》第80期，2014年5月，頁145-178。
- 查鐸：《水西會語》，北京：中華書局，1985年。
- 韋政通：《儒家與現代化》，臺北：水牛圖書事業公司，1978年。
- 唐君毅：《人生之體驗續編》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- ：《中國文化之精神價值》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- ：《中國哲學原論·原教篇》，北京：中國社會科學出版社，2001年。

- _____：《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- _____：《道德自我之建立》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- _____：《愛情之福音》，臺北：正中書局，2003年。
- _____：《哲學論集》，《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- _____：《文化意識與道德理性》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- _____：〈人類罪惡之根源〉，《鵝湖月刊》第34期，1978年4月，頁15-18。
- _____：〈病裡乾坤——京都醫院默想錄（三）〉，《鵝湖月刊》第13期，1976年7月，頁26-29。
- 殷海光：《中國文化的展望》，臺北：桂冠圖書公司，1990年。
- 張載著，章錫深點校：《正蒙》，《張載集》，北京：中華書局，2006年。
- 陳志強：〈陽明與蕺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》第33期，2015年1月，頁149-192。
- _____：〈論孔孟的過惡思想〉，郭齊勇，劉樂恆主編：《儒家文化研究》（將出版）。
- 陸象山：《陸象山全集》，臺北：世界書局，1962年。
- 勞思光：《哲學問題源流論》，香港：中文大學出版社，2001年。
- 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2005年。
- 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 菲利浦·津巴多(Philip Zimbardo)著，孫佩紋等譯：《路西法效應：好人是如何變成惡魔的》，臺北：商周出版，2008年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，上海：中華書局，1933年。
- 黃敏浩：〈氣質惡性與根本惡——儒學在現代發展之一例〉，深圳大學主辦：「儒家思想與當代中國文化建設國際學術研討會」，深圳：2013年1月18-20日。
- 黃穎瑜：〈唐君毅文化哲學中的「理性」概念——兼論其哲學中的「證立」問題〉，鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第11輯，桂林：廣西師範大學出版社，2014年。
- 奧古斯丁著，周士良譯：《懺悔錄》，北京：商務印書館，1963年。
- 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007年6月，頁247-281。
- _____：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，劉述先主編：《中國思潮與外來文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- 葉海煙：〈莊子論惡與痛苦〉，《鵝湖月刊》第285期，1999年3月，頁1-8。
- 葛榮晉：〈晚明王學的分化與氣學的發展〉，宗志罡編：《明代思想與中國文化》，合肥：安徽人民出版社，1994年。
- 僧伽提婆譯，中國佛教文化研究所點校：《中阿含經》，北京：宗教文化出版社，1999年。
- 劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》增訂本，香港：中文大學出版社，2009年。

——：〈明儒羅整庵的朱子學〉，劉國英、張燦輝編：《修遠之路：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集·同寅卷》，香港：中文大學出版社，2009年。

——：〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉，鄭宗義編：《中國哲學研究之新方向》，香港：香港中文大學新亞書院，2014年。

戴震：《緒言》，《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995年。

羅光：〈佛學的認識論〉，《哲學與文化》第25卷第5期，1998年5月，頁402-405。

羅汝芳撰，方祖猷等編校：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

Lai, Karyn L. "Knowing to Act in the Moment: Examples from Confucius' *Analects*." *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East* 22.4 (Nov. 2012): 347-364.