

以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡

陳士誠

南華大學生死學學系副教授

一、問題之先前說明：從經驗性氣質到責任自我而來的誘使因與歸責因之區別

牟宗三在其《從陸象山到劉蕺山》一書中以經驗心理學方式理解陽明雜糅善惡之意，以為心體本體自無不善，但意之有善惡乃因私欲氣質阻隔心體：「心之自體是如此，然其發動不能不受私欲氣質之阻隔或影響因而被歪曲，因此『有善有惡意之動』。其發動即得名曰『意』。故『意』可以說是經驗層上的。」¹在此，說意被私欲氣質影響而被扭曲，是就意發動為惡言，以人之善源自本心故。依其解，私欲屬經驗心理學之事，故此意之發動屬經驗層，人之惡乃藉此經驗層的概念來說明，而非有一先天 (a priori) 的根據。然既深受康德 (I. Kant) 哲學影響，牟宗三所謂經驗，乃謂在時間或空間中可觀察到的現象 (phenomena) 言，因

本文乃在科技部專題計畫「陽明倫理學系統之研究——人之惡及其倫理學問題」(MOST 105-2410-H-343-005) 之支持下完成；然本文中所述之本體工夫論，乃本年度科技部專題計畫「陽明本體工夫與康德倫理學之比較研究——一個奠基在存有學之研究」(MOST 107-2410-H-343-003) 之先行研究，特此致謝。

¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第8冊，頁195。在此，私欲與氣質連說，兩者似同層面的概念；但在陽明，私欲其實不同於氣質。在牟說中，皆指人類學中人之經驗性格，如躁靜等，乃屬存在概念；陽明氣之概念屬此類。然所謂私欲在陽明卻即是私意，指人在倫理中的意欲，如意欲為盜即有盜竊之心，人欲歸屬於心，即謂屬意識層面的意向與思慮。氣質之靜躁，非獨人有，動物亦然，近於本能。直接關涉人之惡者，乃私意，評人為惡乃指責其思慮，氣質本身無何可指責；它相關於惡，乃只是在誘使中的助緣。詳細請參看本文第八節對兩種蔽（物欲之蔽與識蔽）間之分析。

而乃受自然法則影響而無必然確定性與普遍性²。換到倫理學，例如情欲、個人氣質如躁、靜或脾氣等，這些狀況乃隨人偶然而為經驗的，人若受其影響，其行為即不視為普遍的，從而人之意不能從純善來理解。此經驗性理解方式，在討論劉宗周時，牟宗三有更直指特殊的、感性的等之影響，可歸於軀殼起念而說；然此說不意謂軀殼起念即是惡，而是軀殼起念之感性影響，使本心不能作主而說為惡³。惡不是單純的動物之感性欲望，因動物無所謂道德上的過惡。所以牟先生非把感性及動物性視為過惡⁴，因此可說化除惡，體現善，但不能說化除感性或動物性，而只能說轉化⁵。故非謂：氣質之感性是惡的，而是說：它影響心體，使之不能清明作主，偏離真體之天，才是過惡之因。故過惡乃感性、氣質與真體三者相交所成之虛幻物⁶。然此觀點之困難即在於：氣質乃只能誘使人為惡，評人為惡，不是去究責其氣質，而是究責人不去抵抗氣質之影響，因而對惡之評價中，乃指責人接納氣質影響之主意，然它卻屬人之自主性，即人在面臨氣質影響前決定放縱自己。牟宗三認真面對這為惡之自主，乃在其《圓善論》隨康德而來的觀點。也即氣質影響只能在人願意接納它們時才有可能，因而人之氣質感性在這裏最多是誘使人偏離本心，因而只能是誘使因 (cause of seduction)，此與下文歸責因 (cause of imputation) 屬不同層次，前者本身屬存在者狀態，是隨生而有；後者屬意識層面，可對施加自身之影響進行判斷——拒絕之或接受之。造成一決意，若被評為惡，乃是針對此決意，人亦因其決意而承責，從而是一歸責因。

此歸責因與誘使因間區別之先行理解，在於對兩者之概念內涵與角色等說明清楚，尤其是對歸責因概念所蘊涵的自主意識之分析，乃說明儒家，尤其是陽明學倫理學的一個重要關鍵：儒學被近代學者納入到自律倫理學中，此自律概念乃是說明人為何遵從倫理規範之主體性根據，而規範概念本身又必伴隨著因可能違

² 這在時空中可觀察者是由經驗的綜合命題表示，如某人性情是暴躁的，這命題是在觀察中把某人與爆躁性情等相連一起而成，然觀察不能保證性情在下一刻如何，故人與其性情間無確定性。有關這經驗綜合命題之說明，可參看牟宗三譯註：《康德「純粹理性之批判」》，《牟宗三先生全集》，第13冊，頁151。但依本文，私意，在涉及到意識之意向與思慮中，卻非觀察之對象，因而不能由經驗綜合命題表示，而只能藉對倫理概念進行分析而得，依此可取得一概念之確定性。

³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁434。

⁴ 同前註。

⁵ 同前註，頁434-435。

⁶ 同前註，頁434。

反而來的究責，其中又預設了自主為惡以便承其違反之責，從而儒學在自律倫理學下，必須對此歸責因中的自主意識（主意）作出說明。

近代儒者理解人之惡，比較特別的有兩人，他們均有發展性；一是牟宗三，在《圓善論》之前的觀點即以誘使因說明惡之生起，其後透過對康德文本之解釋，才有正面看待這歸責因。另一是唐君毅，亦是有從誘使因說明人之惡，早期則有藉辯證法說明，其重要性在於：其一、善惡不是二元對立，而是辯證發展；其二、人為惡不必以心理上的軟弱為條件。以下先論唐君毅。

二、唐君毅以精神辯證論人之善惡

唐君毅論惡，可從兩方面看，首先是在《中國哲學原教篇》中對劉宗周文本之詮釋所表示者，其次是在《道德自我之建立》以黑格爾之精神辯證建立他本人之獨特理解，以後者在中國哲學界為少有而珍貴者。過，對蕺山只是對本心之偏向、滯住不周流，是「一切惡之原始」⁷。唐氏詮釋蕺山之說，其目的在探研如何在其生起之先而化除此過惡：「化人之過惡之念之起于幾之先。」⁸這實踐目的本屬工夫論，但無礙在其討論中發掘出對過惡之理解，因為在儒家道德哲學，常以實踐上的失誤來說明惡，只是此失誤之解釋，各家不同而有不同的看法。他先設定了本心之周流為其本源處⁹，再從本心滯住不周流之偏，說人之過惡。念乃生起者，使本心滯住不流而說惡¹⁰。因而，在唐氏對蕺山之理解言，本心乃生生不已之周流，自生無所滯。滯，乃出於本心以外者，即生起的念，滯著本心而為惡。這是種對與心體連繫的氣稟作心理描述之說明與《圓善論》前的牟宗三之理解，在本質上無別，也即是不涉及人對惡之自主性。但他早年卻有不同的想法，即以精神辯證說善論惡，其中有兩個新的想法。

在《道德自我之建立》中，唐君毅走黑格爾 (Hegel) 那條精神辯證之路——從反方 (antithesis) 來理解正方 (thesis)，並透過正反之運動發展，達到精神之提升。在善惡之辯證中，唐氏從人之為惡，辯證到人藉為惡以為作善之準備，因

⁷ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，《唐君毅全集》第十七卷（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁481。

⁸ 同前註。

⁹ 同前註，頁480。

¹⁰ 同前註，頁482。

而，惡反而在善中有其根據，為一種典型的德國古典哲學的辯證邏輯。這是一個新的想法，其中所蘊涵的基本概念，用本文之觀點來表示，即是：當評人為惡時，乃是要他改過與行善，而不是漫罵，因而善與惡在批判中總是連結統一在一起，也即在對惡之評價中，也總在與善連結之預設中而可能。但這是對惡之批判的一種在概念上的先驗理解，卻不一定包涵在實際中是否有要人改過的想法。唐君毅卻往這方向探討，變成人為惡只為了隨後的行善作準備，這是一種不易為人所接受的觀點。以下詳論其中看法。動物之欲望有盡而人之貪欲無窮，原因無它，動物滿足了便休息，因無窮貪欲而來的惡，乃人所獨有的。「無盡的貪欲，是人類所獨有的東西，這豈不證明人性之特惡」¹¹。然貪欲之無窮性，唐氏並不從動物性來理解，因為動物性來自本能，本能乃有時而盡者；而此無窮性，乃從人精神對無限性之要求來理解：「祇因為人精神之本質，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。」¹²因而，無窮的貪念乃是由精神對無限之要求，但卻又陷溺於現實對象，把那原本的精神要求，轉到對象之要求上。在進一步分析前，乃需先指出唐氏此推論之謬——就算承認無限性由人之精神而來，但也不必推論到他所說的精神——後文所謂道德人格。例如理性科學中的數學，主張無最大實數，即數 n 總可以再大，即數式 $n+1$ ，此即表實數之量無窮無限。然這不需預設任何道德上追求人格之無限性，故人追求無限性，雖或是理性的，但卻不必與道德精神相關。又如若與美感想像力相關，文學詩意可蘊涵想像的無窮空間而無需人格之支持。唐氏推論雖謬，但他從無限貪欲與精神人格上的無限性尋根，乃顯其辯證思維方式。精神與貪欲，本是正反對立而相衝突，在唐氏所主張的精神發展之辯證過程中，前者在否定中以另一新的方式出現，也即在一念陷溺中，精神無限否定了自己，而在貪欲上執持這無限性。

然這辯證性否定，雖乃一種精神之墮落，但在其中卻也暗示了由貪欲回升到精神之可能性，也即善惡非二元性，乃是一辯證的統一體；此統一體之內容可從何以一念陷溺之回答上尋獲，唐氏追問：「人在此會問：人的精神何以會一念陷溺，而沉墮於現實對象中？如果精神本質是上升的，便不應陷溺沉墮；如果可

¹¹ 唐君毅：《道德自我之建立》，同前註第一卷，頁 156。

¹² 同前註。

陷溺沉墮，便不能說精神本質是上升的？」¹³此問題之解答，仍還落回精神辯證上，也即人之陷溺，乃是為著上升之準備——人之為惡，乃是為善行之實踐作準備：「然而這問題，有一最深遠的答復。即人精神之沉墮，仍所以為其上升；人之犯罪，仍所以為其實踐善。一切犯罪的人之犯罪，只是他最內在最潛深的自我要實踐善，而又不知如何實踐善者，不得不經過的過程。他們精神之下墮，就是因為他們要由下墮而上升。」¹⁴這也表示，陷溺與上升，並非二元分割；若前者是惡，後者乃善，則善與惡即亦非二元分割，乃統一在一精神之升降運動中。在此理解下，唐氏非但不責惡，惡只是人「不知如何實踐善」而必須經過者，甚至在人之犯惡中看出犯惡者在精神上的豐富性，但卻走了歪路：「一切精神力豐富而尋不出正當的表現之路道的人，便必然會犯罪。……原來他最內在之自我，要求成為一無限的人格，而無一直的上升軌道，所以翻轉而表現為無限的對現實對象之逐取。」¹⁵這是唐氏論惡的另一新觀點。即是人之為惡，不一定是心靈上的軟弱，大惡人如希特勒也愛好音樂，毛澤東也寫得一手好詞。人之為惡，不是緣自如康德所言之軟弱 (*fragilitas*)，反而是精神飽滿卻走上不正當的路¹⁶。唐氏這「不知如何實踐善」乃上文所謂「不知」。他們尋不著正當表現，便犯罪了¹⁷！人之精神原本向上追求一無限人格，但當人未能為此有一助其上升之教法，以致本從向上翻轉之運動，反而向下追求現實對象，也即是上文之貪欲。向上無限，向下亦無限，也就成就了人獨有的無限貪念而為惡。唐氏之說，可以說明善惡之統一，但方向卻是相反，一方面消解了善惡二元，另一方面卻也說明了善惡之對反性，從而在這精神發展之理解下，善惡既統一，亦對反。

就以上所言，唐氏哲學概念建構之成果頗有新意，在中國哲學傳統上說前人未說之詞；但在倫理學上，卻引致困難，即其說乃基於犯惡者在意識之無知，唐

¹³ 同前註，頁 158。

¹⁴ 同前註。

¹⁵ 同前註，頁 158-159。

¹⁶ I. Kant, *Kants Werke*, Band VI (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968), S. 29.

¹⁷ 罪之概念，與過惡之概念其實有差：罪，在最原始意義，是由觸犯了公開的法律而來，如兩河的《漢摩拉比法典》(*Code of Hammurabi*) 乃公開刻在石柱上，使人能在公開性中有所參照；甚至基督教的原罪 (*original sin*)，亦是亞當等違反了上帝說出的禁令，既是說出者，因而也是公開的。而儒家所謂過惡中所預設其違反的規範，並無這公開性，而是基於良知本心的一個內在法庭，也即孟子所云之仁義內在，它並非以說出的方式公開表現，而是在自我反省中被發現者。因而罪與惡所涉及背後規範之公開性與否，即是區別罪與惡概念之依據。

氏於此不言究責，人之爲惡只是在道德上不得其門，把惡視爲方法上、技術上的失誤，從不追問爲惡者之主意，以及承責者之主體性結構——主意於爲惡而爲此承其責，而是在一種黑格爾式辯證精神上之統一上，把善惡差異，消解在一整體論上。

此責任之概念，乃需由心發動之主意上說，也即歸責因。唐氏在《原教篇》中略約提及這心之概念與責任間之關係，他說道：「此宋明儒學所言之心，原是負一切道德責任，而能自改其過惡……。」¹⁸這表示唐氏在這《原教篇》中雖已略意識到心在其中的決定性角色，故續云：「只是此性理，則人亦不能改過，因此改過乃心之事也。」¹⁹但此說並非從爲惡在心之意識上理解，而是同第一節第一段牟宗三以本心明覺爲改過之前提一樣，只謂改過以本心能力爲先行預設，而非說心之意識對其行惡之承責。依此，唐氏言道德責任，與本文所言歸責因之概念，其實並不同。因爲本心概念乃屬從道德義務 (duty) 言倫理學之先驗理解，以說明理義之必然性。在其中，人對倫理上何所應爲，必先有一先行理解，人需先有義務之規範意識，然後在這意識下，要求人做其該爲者，如事親守信等，而本心即是這義務意識之主體。只有在這本心之主體下，人才能設想人違反而來的歸責之可能性；一如人在法律之先行理解下，才能說人違法有罪，而此法律及其立法，一如道德倫理之義務及作爲其主體之可能性條件之本心，乃屬上層結構之概念。因而唐氏固可說，只在本心下，人之道德責任與改過，才有可能。然這本心卻不是行惡者而可被歸責者，不負有承責後果之惡；原因無它，本心純善無惡故，乃善惡之規定者，知善行之，知惡去之，也即是不遊走於善惡間之決意者，故不會歸責到它身上。唐氏此說，乃是從義務理解所涉的道德責任，而非對惡行之承責。然可惜的是，中文責任一詞，包涵有英文 duty 與 responsibility，前者，指人所必須做的道德應然者，孟子稱爲理義，康德稱爲定言令式 (kategorischer Imperativ)，它先於人之倫理行爲而決定人該做何事之必然性；後者，則在理義下，作爲對其倫理行動而來的承責之必然性，即涉本文所謂歸責因，而承責者則是依其自由決意來理解之責任自我。

¹⁸ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，頁 483。

¹⁹ 同前註。

三、牟宗三到責任自我之轉向

在第一節第一段已討論過牟宗三以倫理義務層面的本心明覺之概念來說明責任與後悔之可能性²⁰；此義在上段唐君毅以性、理及心論人在倫理道德之責任完全一致，謂只在克服惡行之本心明覺之前提下，人才能說對此負責與後悔。而此明覺乃本心主體之能力，善惡由其決定，且知之，以至於行為之主體。在此主體能力之明覺下，責任等概念即能被理解，因而即為此等倫理學概念，提供前提條件，其理在於：因為人之倫理責任必假定了克服其惡的能力，若無此能力，則人何來承此責可言？如人若本無語言能力，則責其說話不清，是不能成立的。然而本心概念能說明責任之概念，卻不是承責者。如上所言，因本心純善無惡，而非犯惡者，不是惡的決意者一造成者，而只是咎責與改過的最高條件，而非說明犯惡者作為其行為之造成者之可歸責因。

在康德，這可歸責因在主體上之條件，即是作選擇之自由決意。然牟氏在翻譯康德《實踐理性批判》中，既持本心概念之超越的實踐自由，卻貶視此康德選擇能力之自由，以為它只是氣魄承擔，非真正的道德，所以對「『自願採用的而又是不可更變的』惡原則之後果」之說²¹，即批判這自願採用之自由意志，是一可善可惡的經驗性概念，進而把康德此自由選擇理解為氣所規定的意志，而非「真正道德的自由意志」²²，甚至視為一法律學之概念²³。然當牟宗三以此觀點批判康德時，持第一節中所說的屬存在者氣質氣稟遮蔽人之本性；然到《圓善論》時，牟宗三隨康德論這自由選擇之決意，表示出對這氣質說之重新認識。

氣質、氣稟等，其實屬存在者之因果 (cause of beings) 領域，它涉倫理學之善惡論題時，在因果相關上往前尋因，既是發生者，則因前總還有因，無法確定起於何時，往後溯果，亦不能確定停於何處，而總落於時間長河中，不知從何而來，往何而去。筆者以為這種理解方式是屬一種最後基於虛無的倫理學觀點，因為若貫徹這原則，人之行為永不能確定某一原因作為促使其生起者，從而只是有類於佛學中的無常之說。牟宗三與筆者不同，他在落於時間的因果決定鏈上

²⁰ 牟宗三譯註：《康德的道德哲學》，《牟宗三先生全集》，第15冊，頁361。

²¹ 同前註，頁359。

²² 同前註，頁360。

²³ 同前註。

說，不從虛無說，卻把此氣質說往不可咎責之命定論方向理解²⁴。牟氏在此《圓善論》之〈附錄〉中藉翻譯《純然理性範圍內之宗教》之〈論惡原則與同善原則之皆內處或論人性中之根惡〉，詮釋康德所論人之惡，以佛學之語言表示若以此氣性論惡之說，其起因儼若「無始以來法爾本有」，並謂此乃「推之於長串歷史中」，視為對惡之起源之「放下說」²⁵。在此命定論之放下說中，人之歸責即難於被說明，因而氣質在此不再扮演遮蔽人之本性而至惡之角色，說明惡之歸責，乃在於自由選擇之使用，無此自由使用，無所謂咎責，因為人在這決意之採用格言中，人才能被理解為其行為之「造成者」²⁶。也即是從可歸責性看，人之惡必須歸屬到他自己而停止，因為他自己即是此行為之造成者。而當我們如此歸責時，也必先以他在其中的選擇是自由的為前提，即他可以採取善的動機，亦可以採取惡的動機。惡，總是那行惡者的，而不是他人的，不是屬某存在之物的，惡乃是屬己地相關於人，而不是人做了壞事，卻要他人去負責；從而在這究責概念下，責惡之因總須到他自己為止²⁷。

於此分析唐、牟不同時期之理解，已相當盡到區分誘使因與歸責因之說明。此藉康德哲學之分析所得的歸責因—善惡之造成者，從對格言之自由採納分析出其主體，即自由決意之責任自我。以此為準，牟宗三不認為儒家（以孟子為代表）中有這方面的說明²⁸，陽明文本自亦無此說明，以陽明承孟子說「知是理之靈處。……孩提之童，無不知愛其親」²⁹，固無涉格言之選擇，反而揭示人在知

²⁴ 牟宗三：《圓善論》，《牟宗三先生全集》，第22冊，頁66。

²⁵ 同前註，頁74。

²⁶ 同前註。

²⁷ 筆者在拙作〈牟宗三先生論道德惡與自由決意〉（《謁諦》第16期〔2009年2月〕，頁29-67。）中有涉及牟宗三對人之惡的看法，此文可供讀者參考。李瑞全在其〈人性與行為之道德責任——康德孟子之比較〉（《當代新儒學之哲學開拓》〔臺北：文津出版社，1993年〕，頁107-126。）有論及康德與孟子關於責任之問題。其說符合一般對康德之詮釋，即把人之惡落於意識中理解：「有意地採用其他的動機而行動，這就是人的邪惡性。」（頁116-117）然此詮釋觀點，其實早已見於其師牟宗三對相關論題之康德研究上，應注意的是，李文在續取其師的觀點下，把孟子更明確地排除在自由決意之外，他主張孟子「似乎不經人的自由選取」，而在缺自由選取下，依其師之理解，以「義利之辨，人禽之分」（頁123）來說明他所謂的道德責任。筆者不能同意李氏之說，詳細說明見拙作：〈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》第31期（2014年1月），頁141-187。

²⁸ 牟宗三：《圓善論》，頁65-66。

²⁹ 見〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，

愛其親中已有愛之行，也即知乃蘊涵行之態度，不是知之後再決意如何行，此即是陽明之知行合一之說³⁰。知與行本源地為一，乃善之最高根源，只是人把知與行分開為二，而為惡，即是把知行二分之主意，乃是惡，從而是承責者。如是，探討陽明對人之惡的理解，不能從如康德般以格言及其自由採納之自由開始，而是從人對知行之關係上：善為知行合一，惡即為知行為二，因而要說明這二分在主體之可能性基礎何在。此為二，乃基於心之主意之發動，即對是否偏離本心之主意的一種自我決定。人既自主於偏離本心而與之二分，人即需對其主意承責，從而即證人自己即是一責任自我。

要證明此，最重要的工作即要從經驗心理的方式外，即從誘使因外，揭示出一個能說明歸責人之惡之自我概念。經驗心理學所論的誘使因，已佔去學界在這問題上大部分的討論空間，本文以下即藉陽明文本，對此可歸責之自我概念進行分析，首先是發掘人乃自主意於為惡，在好色、好名之心，也即是在私心之意識中，說明人對其惡行之自主意之識蔽，而後有所謂以自蔽、自昧論人如何把良知之知行二分而為惡之說明。

四、惡安從生？——從氣質之蔽到閑思雜慮之私意

惡從何來？生於氣質之蔽，陽明有云：「惡安從生？其生於蔽乎！氣質者，性之所寓也，亦性之所由蔽也。」³¹此謂惡乃來自性為寓於其中的氣質所遮蔽。人性乃一，即為普遍的；氣質乃其特質，即為差異與私人的，故陽明有言：「氣質有清濁厚薄強弱之不同，然其為性則一也。」³²又云「氣質醇厚」³³及「若說氣質，如剛與柔對，如何相近得」³⁴。此氣質之說，即屬上文以存在者因果來說明倫理之域的方式，此氣質於人身上，各有不同，它最多被歸類到所謂誘使因。

2011年），上冊，頁39。本文所引之陽明著作皆出自《王陽明全集》（以下簡稱《全集》）。本文之《傳習錄》之上、中、下皆引自《全集》上冊，惟直接標示為《傳習錄》。

³⁰ 參看拙作：〈知一行合一之哲學史及其倫理學的先驗說明之探究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第54期（2017年10月），頁43-82。

³¹ 王守仁撰，吳光等編校：〈太傳王文恪公傳〉，《全集》，中冊，卷25，頁1042。

³² 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄拾遺》，同前註，下冊，頁1297。

³³ 王守仁撰，吳光等編校：〈海日先生墓誌銘〉，同前註，頁1536。

³⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁140。

陽明以此方式論人之蔽者繁多，不限於存在者之氣質。又如私欲：「性一而已……私欲、客氣，性之蔽也。」³⁵此私欲，在陽明人之惡之說明中當佔有重要角色，否則陽明不會說：「減得一分人欲，便是復得一分天理。」³⁶然私欲在註一中已說明過，並非動物性欲念，後者屬本能，乃領受之存在者，與動物無異，獅子之肆殺乃由其本能之氣質發動，無改或不改之問題。於人，氣質或因遺傳而有，或因社會風氣、教育等建構而來，人不能對此選擇，而只能就實踐上的需要增減之，也即牟宗三所謂轉化之。而私欲，乃表示人之意欲所向，其中有理解與目的，而涉及判斷，乃意識而屬心之概念，但不是本心，而是在各人之差異性中所表示之意向而被理解者。例如某人意欲獲得更大的報酬，這與如前述一般動物肆意奪取獵物有根本不同。前者是此人心之意向，他可依自己觀念改變之；後者乃一本能，沒有故意改變之問題，一切隨自然因果之觸動而生滅。此私人性的概念，若以倫理學觀點說之為惡，乃是人之倫理在相關於差異性而來對本心之遮蔽，而為惡——私人性的意向阻礙了普遍人性。然私欲等如何能遮蔽其先天本性，則須有個說明：因為若非人主意地先接納認受之、縱容之，私欲等不足以決定人；私欲需在人此等縱容之主意下，才有地位；因而私欲須與人心之意識相結合，進而說私欲之心乃人之「閑思雜慮」之根³⁷，龍溪則稱之為「意見」（討論見第八節），此私欲、私意乃是對本體「何思何慮」³⁸之偏來說。在此理解下，所謂蔽乃生自人有主意地以其自己之私見，遮蔽本性而把良知之知行二分。

在此問題上，氣質之影響只屬誘使因；需以私欲之心來理解陽明論人之惡，即回到人對心本體之看法與判斷上，才能明所謂蔽與惡之實義。然此私欲、私見卻由意所發動，因而人之惡其主體之來源乃人之意；故治人之惡，乃在誠其意。工夫在誠意，以惡出於意之故。依此，去人欲乃以去此私意為要，而非要人無欲，此均詳見下文第八節及其後的討論。下文旨在於先說明以私人性對普遍人性間的形式關係，以論人之惡。

³⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁 77。

³⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 32。

³⁷ 同前註，頁 25。

³⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁 65。

五、善惡一物中的統一性關係

性與心在體上有同一的意涵：「性是心之體……盡心即是盡性。」³⁹故私欲遮蔽本性，即是遮蔽本心；性與心皆一，故表示普遍性；然以私欲遮蔽本心本性爲人之惡，乃涵一形式的說明，即是特殊的私欲遮蔽（相違）普遍的本心本性而說人之惡。就陽明言，此心、性或良知等，皆從普遍性上說，這心：「是非之心，人皆有之，不假外求。」⁴⁰良知，乃普及於所有人：「這良知人人皆有，聖人只是保全。」⁴¹因而，良知、心與性等，皆表示及於所有人之普遍性，人性即是普遍人性，本心即是普遍良心——人皆有之；而人之惡既是屬私欲意見對屬普遍的人性之遮蔽，因而人之惡又可形式地表示爲以私人性遮蔽（違反或阻礙）普遍人性。如法理學上，所謂惡，乃謂人以一己之私阻止普遍法律之執行；這種說法在此私人的——普遍的之形式關係上，有其底據。這種關係可就陽明所說的「善惡一物」之說來表示。

首先，善惡不可孤立地從軀殼所起之念而論，軀殼是私人的，因而軀殼說即是把善惡看成一純私人性者，故在薛侃問「天地間何善難培？惡難去？」時，陽明即以「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯」⁴²來批評，因爲這樣即把善與惡看成爲一個可由人隨己任意而定者，因而好像是可由人去選擇何善何惡者，才會有何善難培養，何惡難去除之疑（因爲就陽明之倫理學思想，善只是知行合一之本體義與致知之工夫義，惡只有一種，即把知行二分，心理二節，詳見下文之分析）。薛侃之說，如隨己意看花草之美醜，皆人爲附上去，然花草本身無善惡之分：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣！」⁴³在這隨己意所定之善惡，乃相對而私人的；依陽明，人之善惡，不是隨己任意，從孤立於本體而從私人性而說者，反而必與心之本體相關著，此即善惡一物說：「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，却又有一個惡來相對也。故善惡只是一物。」⁴⁴

³⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁6。

⁴⁰ 同前註，頁31。

⁴¹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁108。

⁴² 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁33。

⁴³ 同前註。

⁴⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁110。

（這裏可比較上文第二節唐君毅主張有一善即有一惡相應之說）。牟宗三即以良知為絕對標準來說：「絕對的純一，故它是判斷底標準。」⁴⁵心之本體，即本文所說之本心，乃至善，此因人皆有之之普遍性所然，亦藉由這普遍性才能說至善；惡不是此至善外的另一物，只是至善之本心乃普遍與定然的善，惡只是人對這定然的善（準則）之偏離過當。因而惡之所生處，即是人偏離本心之定然的善而已。善惡之標準有其定然，隨後的問題只是人要不要偏離而已，以及以何種方式偏離。

六、本心常存乃判定人善惡之條件

此善惡之統一關係，進一步推之，則涉及到本心常存於人，顯於人而無有失之下才能成立。否則若說惡生於本心本性之蔽，而又說本心只偶然見在，偶而不見在，則人便即有藉口推說：我作惡時無感知於本心之定然之善與準則，故我事先既不知於善與準則，又何來事後責我為惡者？這也即上文牟宗三在《從陸象山到劉蕺山》所言本心明覺是人之責任與後悔的先存性條件所言者。陽明即藉本心常照之說，以解決上述之說辭：「于中曰：『只是物欲遮蔽，良心在內，自不會失；如雲自蔽日，日何嘗失了！』先生曰：『于中如此聰明，他人見不及此。』」⁴⁶人不會失去良知，就算良知被蔽，還在那裏，理由無它，因為若人真的失去良知本心，或良知本心偶被遮蔽不顯，則人即無確然憑藉知自己該如何做，做錯了亦無能力改之；如是更難於要求其負起責任⁴⁷。所以陽明亦說：「愚不肖者，雖其蔽昧之極，良知又未嘗不存也。」⁴⁸又說本心在妄心之中，而不是本心之明覺在妄心之外，有隔於妄心而為另一心。「『妄心亦照』者，以其本體

⁴⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 195。

⁴⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 105。

⁴⁷ 陽明也好像有隨俗說人失去良知：「或曰：『人皆有是心，心即理，何以有為善，有為不善？』先生曰：『惡人之心，失其本體。』」（王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 17。）又如心之本體因私欲障礙而失了：「心之本體無所不該，原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體失了……只為私欲窒塞，則淵之本體失了。」（《傳習錄下》，頁 109。）但陽明於此只說失去本體，而非失去良知之知覺，本體指知行合一之體，失去此合一之體，即是視知行為二，而不是沒了良知。

⁴⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《書魏師孟卷》，《全集》，上冊，卷 8，頁 312。

明覺之自然者，未嘗不在於其中」⁴⁹。因而在最惡者身上，人還是會說他有良心本體，而且知道應做何事，只是他不肯做，否則也根本不能責之為惡者。是故，不管壞人、好人，其實羞為惡人，因必知何者當為：「良知在人，隨你如何，不能泯滅，雖盜賊亦自知不當為盜，喚他作賊，他還忸怩！」⁵⁰甚至孩童亦必知愛其親：「孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不為私欲遮隔。」⁵¹也即這本心之靈能必可透露些出來，只是一般人未得本心之全體大用，如燈火之暫明暫滅，故或許對某些人來說很弱，但必足以提醒人所當為者，否則根本不能責之。這固是在知善惡與人能被責問之邏輯結構來說，而不是任何人如包括精神病患或植物人皆有良知之顯現。因此結構下，本心必時時發見，否則不能被責，最多只是見不到全體而已，故云：「但常人之心，既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。」⁵²是以本心之被遮蔽阻撓，善惡一物之統一性，以及本心常在，皆是人之能被咎責之先在性條件。

然這私欲如何蔽人之良知?這不能從人之氣質而說，因如上文第一節所言，人之氣質乃落於歷史長河中，因而不能說明一屬己的歸責概念。這概念是基於人對自身的一種看法與態度，也即是意識，這並不是天生而有的氣質所能說明，這是在說明為惡時，人反思自己時把行惡之因，歸責到自己身上的一種倫理態度。陽明認為這態度人被評價之源頭，是人外求而使知行二分而致者，此即增補良知。

七、惡即是增補良知之知行二分

本心之蔽，其所以為惡，乃謂在蔽中把知行二分了；在《傳習錄》中，陽明從一來書者所言，探討人之惡的外求說，此外求說從「氣物」之拘蔽以明人之惡，不過此拘蔽不是針對心本體之知行合一，而是拘蔽致人昏，不能學問思辨以明天下之理而為惡，此似是針對朱子，故陽明批為沿舊說之弊：

來書云：「人之心體本無不明；而氣拘物蔽鮮有不昏，非學問思辨以明天下之理，則善惡之機，真妄之辨，不能自覺；任情恣意，其害有不可勝言

⁴⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁 74。

⁵⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 105。

⁵¹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 39。

⁵² 同前註，頁 26。

者矣。」〔陽明答曰：〕「此段大略似是而非，蓋承沿舊說之弊，不可以不辨也。」⁵³

來書者是以「氣拘物蔽」為由，說人受其影響致昏，不能「學問思辨」，以明天下之理，致使人不能自覺到善惡之機，真妄之辨，而為惡。陽明先不論「氣拘物蔽」，而批判來書者所謂「學問思辨」乃無行之孤知，即此知與行分離：「今吾子特舉學、問、思、辨以窮天下之理，而不及篤行，是專以學、問、思、辨為知，而謂窮理為無行也已。」⁵⁴陽明責來書者把知與行分開，謂其理中無行，把行視為外於理者，不符陽明心外無理，知行合一之說。來書者所謂「學問思辨」，乃是人之所以為學；陽明以為，學，乃必連同實踐其所學，也即是必連同行：「如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學。」⁵⁵即是學孝事親，不是學行禮儀之孤立知識；就像學射箭，亦必「張弓挾矢，引滿中的」；其實如學游泳，不會在岸上拿著書本看，研究理論，而不落水泳之。故「盡天下之學無有不行而可以言學者」⁵⁶。此後陽明續論問、思與辨，亦就知同時即是實踐而說，此即：「心理合一之體，知行并進之功。」把窮理與行分開，是學而不行，把知與行二分，故云：「知行之合一并進而不可以分為兩節事矣。」⁵⁷來書者把知與行分為兩節，——知者不即是行者，以為知是一事，行卻又另一事。但何故知行二分，心理二節？陽明歸因於人把良知視為未足，而向外求之，即增補良知：

夫萬事萬物之理，不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理為二也。⁵⁸

陽明所要針對的是此窮天下之理的「外求」說的觀點與看法，它把知行二分，割裂地理解良知之體，縮限良知在孤立於行的認知上之思慮。陽明續云：

良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之機，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？⁵⁹

⁵³ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁 51。

⁵⁴ 同前註，頁 52。

⁵⁵ 同前註，頁 51。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 同前註，頁 52。

⁵⁸ 同前註。

⁵⁹ 同前註。

要體察善惡之機，真妄之辨者，乃依於在人之本心去求：求知與行合一非二，心與理不可割為二節。反之，若分為二節，即「不知」反求諸其心，而視其心體即是知行相分，心理為二；若捨此說則無法體察善惡之機，真妄之辨；這「不知」，這「以裨補增益」，也是人對其本心良知之蔽，對良知之偏差理解與思慮。若再追問，這蔽之源頭為何？問者以氣物為拘蔽致惡之源，陽明則不反對，（因為氣物之蔽乃指物欲之蔽。欲，乃基於私見、私心、意見與意思，詳見下第八節），因氣拘物蔽而不知致力於心體，故有云：

吾子所謂「氣拘物蔽」者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力於此，而欲以外求，是猶目之不明者，……亦以不能精察天理於此心之良知而已。⁶⁰

但何以物蔽會使人視知行為二？因「物蔽」，乃謂物欲之蔽：「性無不善……但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。」⁶¹而好色、好名之心乃私欲以至其私見、私意之根（見下節），因而在此，陽明乃謂：人因根自其私意之氣物，把原本與行合一之知，從行中拘蔽開，而在良知之行外，以尋天下之理。人之蔽在於人之私意；陽明於此要把人功夫用在致這本體上——致良知，使之無蔽於私意。人之惡，乃出人之私見、私意（如好色之心），乃在於發動的習心之意處，故要用功，即需在此發動處著眼，即誠意：

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。⁶²

意是人心私心（非本心，指天泉證道中的習心）之發動，惡之所出即在私意，無關外在無行之理，故功夫要用在此，即誠意；而意既只是私心之發動，故誠意即正此私心，功夫亦在私心上，故陽明亦謂正心⁶³。去蔽當在心之發動處著手，也

⁶⁰ 同前註，頁 52-53。

⁶¹ 同前註，頁 71。

⁶² 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 135。

⁶³ 蕺山以為，若主張意有善惡，則曰誠意便引至誠惡之意，而有斷然為小人之蔽：「今云：『有善有惡意之動。』善惡雜糅，向何處討歸宿？抑豈《大學》知本之謂乎？如謂誠意，即誠其有善有惡之意，誠其有善，固可斷然為君子；誠其有惡，豈有不斷然為小人？」（〔清〕黃宗義：《明儒學案》〔臺北：世界書局，2012年〕，卷 62〈蕺山學案〉，頁 684。）然依陽明，蕺山所言「斷然為小人」並非誠意者所意，「斷然為小人」只謂不誠意，不肯致知，不願立志！誠意不謂誠惡意而為之，而謂有惡斷然去之，即為善去惡也。「若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落，即為善去惡無非是誠意的事」

即意，意是心之發動處，心之本體是知行合一，但發動卻有善惡，故在發動中，心之發動，因人之私意，有可能把本為合一之知行，分離而異之，視之為二。此即是人之惡，人之惡在於人之意欲。除惡去蔽，當在此處著手，而非外在之理，要誠意正心，不可外求也⁶⁴。故批評來書者「今欲去此之蔽，不知致力於此」。心體無善無惡之至善，因它即是知行合一之體；因而惡不在心體，而在於發動其意之私心上，一念發動即是行：

今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。⁶⁵

惡出於私意、私心；去惡在誠其私意，在正私心、妄心與習心。因惡在心與意念中生，從而是屬己地與人相關，人才能在自身中對治它。惡，非外求在無行之理上，此不屬己，亦非在單純氣質、氣稟，或習慣之上。人對惡有知，此知即由其意所發，這表示即在其中已有行之概念，而非孤知無行之冥想；因惡由意所發，故才能說惡念發時，即知之而遏之：「惡念發，而知之，而遏之。」⁶⁶意念發之為惡（以私意遮蔽本性），人知已有惡念而遏之，即表示知之中已有行在。如在逆親不孝之知中，此知者已做了發出此不孝之意念；是故人才能就意念之行中著力，誠其不正之意以正其心。無行之孤知，在陽明其實就是一般所謂見聞之知，對意念而言乃外在，其中無動機可言，不由意念所發故也。既不由意所發，則陽明之誠意、正心即無需對之著力。倫理道德與知識之不同層次，故謂孔子亦有所不知而入廟需問。人之惡必與人意念之行相關，因為只有惡由這屬內的意念所起，人才能在自己中，有遏止之責處，有下功夫處。就陽明之知行合一說，對惡之克治必在誠意處，此亦即暗示了人之惡乃內於其意念中，故後來陽明直說善惡

（王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁44）。此謂惡出於意，功夫才在這著手。

⁶⁴ 陽明謂功夫在有善惡的意上，龍溪之功夫與其師有別，從心體直貫而下，即謂「若能在先天心體上立根，則意所動自無不善……若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，繞落牽纏，便費斬截，致知功夫轉覺繁難」見〔明〕王畿：《王龍谿先生全集》（臺北：廣文書局，2000年），上冊，卷1〈三山麗澤錄〉，頁111。

⁶⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁109-110。在「一念發動處即是行」中的行，李明輝藉康德自由決意之行動(That)來說明，見李明輝：〈從康德的實踐哲學論陽明的「知行合一」說〉（《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁431-432。林月惠亦藉此自由決意理解羅念菴之欲根，見林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁259-260。

⁶⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁25。

在心，不在物，即是此意；見下節。

然就有善惡而言，心之發動，不是無意識、無思量者，就算發動為惡，此發動乃表示一個倫理上的看法與態度，或龍溪上文所謂「意見」，陽明所謂根於私心之「閑思雜慮」上。因而，人之惡乃在於私意之上，是人有意為之，人之惡即可歸責到其上，以人之惡必在屬己性才有可能，因為惡，總還是某人之惡。

八、由物欲之蔽到識蔽

人之惡，乃基於人主意於二分知行而遮蔽本體，這是陽明論惡之基本態度；本節則從最原初的物欲之蔽到更為複雜的識蔽，分析陽明提點一和尚即可見，遮蔽人之本心的可以是一些帶著理想面貌，有結構嚴謹的教理思想，而不一定是氣稟與情欲等，此即暗示，所謂識蔽是經思慮而有，而非無意識者。然此識蔽與從一般好色、好名之心而來的遮蔽一樣。在主體方面，其根乃源自人依己私心，主意於此，縱容之而不讓良知之知行合一之體為其行動之原則。遮蔽本心者可以是簡單的物欲之蔽，先以此為題，再進到因思慮而至的識蔽。

上文說「氣拘物蔽」，而物蔽乃物欲之蔽，「天下之人心，……特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，甚有視其父子兄弟如仇讎者」⁶⁷。此物欲之蔽，大者以小，在人之私心下，把道德秩序顛倒了。本來依人之本心良知，見父孝之而為知行合一之體，即知孝而已有孝之之心意，現在卻視父，雖知己該孝之，但卻仇之，雖知孝卻已拒絕了行孝之心意，也即把心意之行，與其知，相分離了，也即知而不行。依上節陽明之見，「物蔽」乃物欲之蔽，而欲乃以私心為底據，其實就是私見、私意。以「意見」解「欲」，可見之龍溪。龍溪以為人欲之蔽有兩義，一是意見，另一是嗜欲：「人之欲大約有二：高者蔽於意見，卑者蔽於嗜欲，皆心之累也。」⁶⁸意見者，當然不是一般的情欲，而是在人之私心對某些特定對象之好，如好色、好名，進而好於教理，由此而有所謂閑思雜慮。也即人在良知之照下仍故意為之，而非好像人欲、情緒那種屬無意識的本能狀態，或在習慣中冥行，說的好像人之惡是在蒙昧無知中產生。試看陽明答陸澄把好色等歸於私心之概念。由這好色之心言私欲，即可見人對好

⁶⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，頁 1430。

⁶⁸ 同前註，頁 1476。

色之意識，並非對好色之無自主性的情欲：

〔陸〕澄曰：「好色、好利、好名等心，固是私欲。如閑思雜慮，如何亦謂之私欲？」先生曰：「畢竟從好色、好利、好名等根上起，自尋其根便見。如汝心中，決知是無有做劫盜的思慮，何也？以汝元無是心也。汝若於貨色名利等心，一切皆如不做劫盜之心一般，都消滅了，光光只是心之本體，看有甚閑思慮？」⁶⁹

陸澄以好色、好名之心問其師，陽明亦以心回應之，可知此等概念，並非情欲本能，而是如去劫盜之私心。說之為心，即是歸屬於意識領域，乃是一人之意想與意向，此自是私意，在根中，即生閑思雜慮，如同龍溪所謂意見，皆是私見、私識。此思慮之根源乃在私欲中，陸澄之問，其實暗指出了思慮與私欲有同處，陽明順其問而說私欲是此思慮的根，乃謂人有意於美名，則更複雜的各種思慮隨之而起，是故私欲是根，而思慮則把這根續擴大，故云「自尋其根便見」。私心，並非情欲之本能，而是好色、好名之意欲連同思慮而有意於背離其良知所要者。陽明所常說存天理去人欲，所要去者，乃此私心之意，而非要人無欲。去除私心，即不為由其指向而外於良知之物欲纏繞；私心意於本心良知外的名色，著意於把應物與名色之好，攬在自己身上，認同它們在自己身上所產生之感覺。這私心，乃執意於對天理所思慮之偏。

人對天理並非無所思慮，而只思只慮天理，即謂「何思何慮」。「《繫》言『何思何慮』，是言所思所慮只是一個天理，更無別思別慮耳，非謂無思無慮也」⁷⁰。人思慮天理只是復其本來體用，而非私意安排思索，否則就不是廓然大公，故陽明續云：「天理原自寂然不動，原自感而遂通，學者用功雖千思萬慮，只是要復他本來體用而已，不是以私意去安排思索出來。故明道云：『君子之學莫若廓然而大公，物來而順應。』」⁷¹故人若一心只思慮於天理，即「何思何慮」；然人不一定如此，乃以其私意安排思索出來，即所謂人心人偽「雜以人偽，謂之人心」⁷²。

此有偏之私意，把人之本體看偏了，把本是合一的知行，分為二。知行之為一，就是無私意隔斷的本體，故云：「知行如何分得開？此便是知行的本體，

⁶⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁25。

⁷⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁65。

⁷¹ 同前註，頁65-66。

⁷² 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁8。

不曾有私意隔斷的。」⁷³私意即是閑思雜慮之根，只是在其中，把知行之本體分了，把私己之意欲於物，纏繞在自己身上；因而不是無意識的情欲遮蔽人而使人知行二分，而是人自己依己意二分知行；這是有意識地主動把知行二分，而情欲之影響，乃在這二分知行爲之後來者。閑思雜慮固亦是一種知，但不是良知之知，對普遍良知而言，乃是私見之知，陽明云：「某嘗說知是行的主意，行是知的功夫。」⁷⁴知在陽明即是一種主意，不過這裏只說良知之知；若推此說法，所謂人有惡念，則謂有主意於行惡，有主意於偏離良知之體，乃是一種有意識於偏離者。故在意之發動處說知行，是謂：有主意，有意欲於做某事，故陽明亦說：「欲行之心即是意，即是行之始矣！」⁷⁵故有惡念，乃謂人有主意於此，進而需有所思慮以實現此主意，是一種屬己的私主意。物欲遮蔽人之本心、本性，乃謂人先在私心己意上把良知之知行本體二分了。故人之惡可謂私意偏離本體之過：「然天理亦自有個中和處，過即是私意。」⁷⁶因而陽明雖常說私欲等遮蔽本心而爲惡，然其根乃是指私意，把本來合一之體，二分知行。

關於此說，陽明有更爲複雜詳盡之說明，本心之蔽不必只落於俗人著意的名、色上，反而在有心爲道之人，此蔽則落於其所著意於其上之理，如佛理。以下即從陽明如何批判著於佛理之識蔽，首先是善惡在心不在物，即在意識上，不在意識之對象上：

「草既非惡，即草不宜去矣！」〔陽明〕曰：「如此却是佛、老意見！草若有礙，何妨汝去？」……曰：「去草如何是一循於理，不着意思？」〔陽明〕曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心，循理便是善，動氣便是惡。」⁷⁷

依陽明說，善惡在心，不在物，故人之惡乃在人之心（發動之意），而此心乃在意見思量之私見當中。佛、老因著了「意思」，不循理，然後才有動氣而爲惡，不是說動氣是惡，動氣乃後於「意思」；然此「意思」，當謂「佛、老意見」，此意見即是：以爲草非惡而不去之，而陽明則謂這不循理；若循理，草有礙，

⁷³ 同前註，頁 4。

⁷⁴ 同前註，頁 5。

⁷⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁 47。

⁷⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 19。

⁷⁷ 同前註，頁 33-34。

則去之。現草有妨礙不去之，心體有所蔽（貽累），皆因「著了一分意思」而為惡，然後有動氣處。所謂動氣處，即是：「喜怒哀樂，發皆中節之謂和。……動氣，非和也。」⁷⁸故動氣乃涉不致中和不致知，而有所偏，而這偏，乃源自有意在其中：「動氣，非和也；有意必於其間，非和也。」⁷⁹此意當指私意、私慮，有私意而氣動，不是氣動而後有私意，這私意當指閑思雜慮，把知行二分，不致知。故陽明所說蔽，乃因私意而來不循理之蔽，即筆者稱為「識蔽」者，而非抽離意見之無意識的情欲本能之蔽，龍溪所謂「意見」者，佛、老所著的「意思」即是⁸⁰。例如當侍奉父母卻以佛家空理為循辭，棄之不顧；這以空理為由，似無私，其實是著了私見，只是成就其私心意見而已，故陽明評之道：「又問：『釋氏於世間一切情欲之私都不染着，似無私心，但外棄人倫，却似未當理。』〔陽明〕曰：『亦只是一統事，都只是成就他一個私己的心。』」⁸¹依其師生對話，釋氏已斷情欲之私，雖無情欲可著，但卻還會未當理，故當理不當理，與有無情欲，有無氣質習性，其實無必然關係；故陽明所謂人之惡，雖與氣質引誘相關，但最根源處乃自己私心意欲與思慮之蔽上；故釋氏持空理不染著情欲，如侍親上只管自己，但卻著於對教理之思慮上，陽明亦據此不侍親之私心，評說此不著情之惡：人以其識見，主意與思慮，選擇了本心以外之理，堅持其教理拒絕本心呈現已知之理，故又批評道：「佛氏着在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。」⁸²所以人之為惡，反而總能說出一堆道理，此表示，人偏離本心為惡，乃在於主意於識見思量上的偏執，而非著於物欲，更非情欲氣稟之影響。

在此識蔽之意義下，人之信仰釋氏之說，不能說因人之氣稟（氣質情欲）之偏所然，而是人對其說，有所主意、有意識思量，而致者。即以對此空理之說，思量過後，持之。以此為不侍親之托辭，遮蔽對本心之知，而為惡。龍溪所謂高者蔽於意見，即是此類。所以陽明說「著在無善無惡上」，其實不是一般所謂

⁷⁸ 王守仁撰，吳光等編校：〈與許台仲書〉，《全集》，中冊，卷27，頁1114。

⁷⁹ 同前註。

⁸⁰ 陽明亦說欲之蔽：「七情有着，俱謂之欲，俱為良知之蔽。」（王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁126。）但欲何以蔽之？其實也只意謂以自己私意僭替良知，而作為本能，情欲自己不會遮蔽良知即人自己決意於甘受其蔽，故徐階說道：「其大要以謂人心虛靈莫不有知，唯不以私欲蔽塞其虛靈者，則不假外索。」（〔明〕徐階：〈王文成公全書序〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，卷41，頁1736。）人之蔽於私欲，乃人「以」私欲蔽塞本心之靈，私欲乃在人之縱容下蔽昧自己。

⁸¹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁30。

⁸² 同前註，頁33。

爲情緒左右之動氣，動氣乃指此在意識思量後所發生者。試看陽明對某和尚之開示：

有禪僧坐關三年，不語不視，先生喝之曰：「這和尚終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看甚麼！」僧驚起，即開視對語。先生問其家。對曰：「有母在。」曰：「起念否？」對曰：「不能不起。」先生即指愛親本性諭之，僧涕泣謝。明日問之，僧已去矣。⁸³

陽明之說，並非庸俗意見上儒佛在價值習慣之爭，非韓愈之闢佛可比，而是持佛教教理以遮蔽本心本性之呈現而說；此非干擾人之宗教生活，而是在提點宗教生活不能與普遍人性相違之大原則。和尚憶念其母，也即良知之發用，其實已知良知之知，但因意之發用中，主意於其教理，偏離良知，拒不見其母；經陽明點醒，和尚不再讓其所持之教理阻礙良知之知，並知而致之，往見其母。然此事中，和尚不是因氣質所阻而遮蔽本心，亦非習慣，如無意識之冥行，而是他對其所持教理，有其自己的主意見解，以此解遮蔽其本心本性者，就是這見解之所持。因而和尚是有意地爲之，知孝卻托辭其所持之佛理而不爲，雖已知而不行。

氣質本身等屬經驗心理學之特殊性範疇之概念，人之惡不可能歸責到其上，作爲誘使因，人在道德實踐上可以轉化之使之不逆忤人之良知，但它本身無助於說明人惡之本源——人知行二分之惡，是人之不肯致知而來，因而人之惡的屬己的歸責因即得到說明。

九、惡在於不肯存、不肯去

陽明所說之「不肯」，乃表人自主意於違良知，也即有意識地否定良知，除這「不肯」外，還有如「不立志」與「自欺」等。隨這人自主意於惡，即可進一步分析出能把對此惡之責，歸屬到一承擔此責之自我上，也即爲責任之概念尋出一主體之根據。以下分節言之如下：一般傳統所理解的儒學，當論及人之自主性時皆只涉及孟子良知、良能以論人之善，在陽明順孟子而來的心即理與知行合一；然人之爲惡，又何嘗不是以人之自主意爲之，這自主意，乃人拒絕良知天理，此拒絕乃以表示爲「不肯」——不肯存天理，不肯去人欲：「今人於已知之

⁸³ 王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，卷34，頁1351-1352。

天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能盡知。」⁸⁴陽明這裏是說由不肯存，不肯去，以明惡之發端處——人之不肯，惡之發端處，一切惡乃源自對人已知之天理（良知）不肯存，對已知之人欲不肯去：天理既不肯存，人欲即不肯去；反之亦然，不行去之，即不肯存之。為何是「已知」，因孩提之童無不愛其親，故人皆已知何者當為，何者不可為，良知為此知善惡之先天上的根據，否則不在此應然之必知已知下，人之道德評價也根本不可能，亦不能承擔倫理道德之責任與改過。如是，人之惡乃源於：人知之，但不願行之，知而不願致知，偏離本心，遮蔽本性，也即是把知行二分，心理二節。

由這人之不肯存與不肯去即可說明人在倫理自主決意，善惡皆由私己意之拒絕良知而來，在這決意中，人即是自己之決定者，人既決定自己，就算與氣質相關也只從引誘而說，但在歸責上，不能諉責給其氣質，以其影響力施於人乃是由本人放縱使然，而放縱乃其自主的一個表現方式。在此理解下，人之自主決意，不只在其意於致知，亦在其不致知、不肯存與不肯去，也即偏離良知，把知行二分，乃是由人所決意，此決意匯聚在人之自己，人作了個主意，也即一自我之概念⁸⁵。人已知良知之知，故不怕人不知，只怕人不肯致知，故陽明續云：

是非之心，知也，人皆有之。子無患其無知，惟患不肯知耳。⁸⁶

那和尚為其教理所蔽，非不知孝之理，而是不肯行之，陽明只點醒之，不是告知他原不知之事；然良知總已在那裏，和尚其實隱約知之，只是不肯行，因而拒絕行其所知之理，這是他自己的決定主意，自埋倒了，而至使其良知之知變得模糊；但經陽明一問，即說對其母之思念，「不能不起」，陽明即解之為「愛親本性」，其思念乃由本心之性所發動故也，發動致生於其念而知之。人必知良知之知，但仍為惡，為惡非感性影響所能說明，而只能由其不致知說明，這則是人之另一患所由來，陽明接著說：

⁸⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁23。

⁸⁵ 就表面來說，在論及自願與自主的問題上，楊國榮好像與筆者所言頗近；但細察其內容，其所謂自願自主，乃指致良知而言，謂：「不發違心之論，不做違心之事」見楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》（臺北：五南圖書公司，1997年），頁59，因而在其詮釋下，只自願是從良知說，不從自願違良知而為惡說，只有自主於良知，沒有自主違反良知。然與筆者所言自主決意不同：人之違良知與為惡，亦乃人自主自願之方式，否則人不能被咎責。

⁸⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《書朱守諧卷》，《全集》，上冊，卷8，頁308。

無患其知之未至，惟患不致其知耳。⁸⁷

又云：

能處正是良知，眾人不能，只是個不致知。⁸⁸

良知是良能，即人之根源之道德能力，但人推說自己不能，非真不能，而是人自己不致知。致知，即致良知，良知是人心之絕對主宰義；不致知即是其否定，此亦是人自己之決定，意謂不肯不願依良知而行。人自己不願意，在人之外再無理由可言；人之肯與不肯之心，這即是人在善惡之發動處。因而人之善惡乃基於其依與不依良知而行，故有云：

然知得善，却不依這個良知便去做；知得不善，却不依這個良知便不去做；則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能擴充到底，則善雖知好，不能著實好了；惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠？故致知者，意識之本也。⁸⁹

這是理解良知遮蔽的關鍵性的說明：人知善，因人有知善惡之良知，但卻不依之而做，即是良知之遮蔽；人亦知惡，卻不依良知不去行，也是其遮蔽。人之不依良知，中間再無理由，最高理由就是他自己不肯依，不願依，在自己良知本體有私意之閑思雜慮，而遮蔽其本有之良知本體。這是人之惡的終極理由，不假外求，只依於人之願意不願意，肯與不肯之自主決意。人要誠意，乃誠實面對他的不肯不願之意。陽明又云：

心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳。⁹⁰

這裏亦是說，人之蔽，乃因人「不知存」，故才有放良知；這裏「不知存」之「知」，乃知行合一中之意：「不知存」，即不去行，不肯存，「不知察」，即不去察，不願察；故後文說「放」良知之說。良知之蔽，乃因人「不知存」「不知察」，自放其自己之良知；人即是其善行惡行之造成者，在於其自主意之決定所然者。

⁸⁷ 同前註。

⁸⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁124。

⁸⁹ 同前註，頁135-136。

⁹⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁69。

十、痛懲其志中的責任自我

有別於著力在夾雜善惡的意上除人欲之工夫（這屬於否定性的），立志於陽明，乃一積極工夫，它著力於良知即本體之實踐工夫。立志之說，並非一般言那種預設目的之鼓勵性勵志之說，而是源自知行合一那種即知即行的本體即工夫的方法學。本性究為習氣所蔽與否，乃依於人自己要不要立志。而所謂立志，其實即是致良知，在閩東與歐陽南野之對話有云：「〔南野：〕『然立志，其本也；志不立始異矣，所謂性近習遠者也，子又何疑乎？』……〔閩東〕因責此志之未立也。是故立志無他焉，致良知焉已矣。」⁹¹歐陽南野見到人之有異，是因人不立志，閩東即知立志即致良知，此實亦陽明立志之說：「問立志。先生曰：『只念念要存天理，即是立志。』」⁹²立志，即致良知，致天理，以知行合一為志；不立志，則知行為異；不立志，即是不肯存天理，而「心之本體即是天理」⁹³，故不立志即不肯不願致良知本心。

人不肯致知，才因其習而相遠；此不肯致知，不肯存天理，乃指人立私己意於不存天理與不致知。因而人心為習氣所移所勝，看似被動，實質乃在於人先不立志之故。「本性為習所勝，氣所汨者，志不立也」⁹⁴。也即因人自主私己意地不致良知，不存天理之決意，乃是人為氣所勝之條件，習氣之勝於人，乃人有意識地自主於讓此經驗心理學元素——習氣之心理狀態，在人之心靈上佔有地位，故云：「夫學，莫先於立志。志之不立，……世之所以因循苟且，隨俗習非，而

⁹¹ 〔明〕閩東：〈重刻陽明先生文集序〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，卷41，頁1767。

⁹² 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁13。

⁹³ 同前註，頁30。

⁹⁴ 王守仁撰，吳光等編校：〈與克彰太叔〉，《全集》，中冊，卷26，頁1084。陳志強把人之惡從內在的心理氣質轉到外在的客觀事件，即習俗，以明陽明論惡之觀點。習俗乃是後天的：「所謂『惡』只能從後天之『習』上索解。」見陳志強：〈論陽明戡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158-159。他意識到若純用這種外在而經驗方式對人之惡進行說明，似謬過於習俗，在倫理學有其困難，故隨後略以不立志作補充，也即「人被習氣所汨只因『志之不立』」（頁160），同頁又承認「惡念的出現乃由於『志之不立』」，但此說只在人立志之「權柄」而說，如在第一節牟宗三以本心明覺說明改過與後悔，或如上文楊國榮般，仍非從不立志之自主而說，非從自願為惡而言。

卒歸於污下者，凡以志之弗立也。」⁹⁵在另處又云：人之私欲有機可乘，其實是人不立志之後果。不立志，而至使就算有好善之本性，而敗於其私欲，淪陷於習俗：「學之不明，已非一日，皆由有志者少。好德，民之秉彝，可謂盡無其人乎？然不能勝其私欲，竟淪陷於習俗，則亦無志而已。」⁹⁶因而氣質、習氣與習俗等之為惡，乃在人之不立志下，其影響於人，才能倫理地被理解；不立志為先，才有所謂淪於習氣、習俗等，它們均倫理地後於此不立志之主意。

惡念乃習氣，習氣之為惡，乃源自人不立志。陽明即從「志之不立」說本性為習所染，而不是隨俗地說人因習氣致惡：「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。」⁹⁷人之為習氣所染，乃由人自己做成之結果，即由不立志所生，故習氣、習俗於人之惡的說明，只能是誘使因；不立志是這誘使因之前提條件，在其下，人為惡之可能性基礎即被說明⁹⁸。故而「克己」，是克這個不立志的「己」。不立志，然後才能倫理地說人為氣所染。若說人之惡乃人因其氣昏，則人之氣昏，乃需以不立志為條件：人不立志而使氣有機可乘；人要為其不立志負責，才有痛懲其志之說。氣之影響人，乃由立志不立志來決定，陽明即以此邏輯說道：「命不續，則人死；志不立，則氣昏。」⁹⁹人之志乃是習氣勝負的關鍵，理由無它，因為人才是自己行為之決定者，氣昏乃由其不立志而致，故倫理上出問題，則被咎責者是人之志（下文「痛懲其志」），才到人之習氣等。

立志乃優先於人之為惡，因為人之為惡只是其否定。上文之「反身克己」，乃針對人「志之不立」，不立志，不致知，即為惡；要歸責人之惡，則要責其志，而不是責其氣與物，故陽明隨即有懲志之說：「痛懲其志，使習氣消而本性復，學問之功也。」¹⁰⁰志不立，不致知，而使私欲有機可乘，本性隨之而蔽。不立志，乃蔽之因；蔽，乃不立志之果。要消除此蔽，而有痛懲人之不立志，故陽明有責志之說：

⁹⁵ 王守仁撰，吳光等編校：〈示弟立志說〉，《全集》，上冊，卷7，頁289。

⁹⁶ 王守仁撰，吳光等編校：〈與戴子良〉，同前註，卷4，頁180。

⁹⁷ 王守仁撰，吳光等編校：〈與克彰太叔〉，頁1083。

⁹⁸ 陳來批陽明於人之惡問題上「未得真正解決」（陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》〔北京：北京大學出版社，2013年〕，頁75）。在這四百餘頁的著作中，對惡概念探討只二頁（頁74-75。），卻反譏陽明！

⁹⁹ 王守仁撰，吳光等編校：〈示弟立志說〉，頁290。

¹⁰⁰ 王守仁撰，吳光等編校：〈與克彰太叔〉，頁1084。

故凡一毫私欲之萌，只責此志不立，即私欲便退；聽一毫客氣之動，只責此志不立，即客氣便消除……故責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。¹⁰¹

立志者，乃人所立也，不立志者，亦人之私見，故不立也；故責志，即責備人之不立志，責其私意，把閑思雜慮去掉，私欲客氣便不再佔有主導地位。故在此責志說中，即含有對責備承擔者之自我概念，因只有人自己才能承擔；陽明所說之責，乃責人之志，而非責其氣稟，以其無法形成一自我之概念，人才能是承擔被責者。不立志，不致知，乃表人以己意否定良知之知，不是反過來，氣稟氣質為因，以致不立志——氣稟屬存有者之特質，只能在人之意識後被決定為善為惡，而不能先於意識，反而只在其下才能倫理地被理解：其為惡乃因人自己不立志而放縱氣質私欲，才佔據倫理之主導地位。也即是說，人之自主意於為惡，乃是其惡在歸責之所以可能之最高條件，因為任何歸責只能給他，亦必須停止於他。

痛懲其志之說，也即表示陽明指涉到一個可以被歸責之自我，此自我因其不立志而被責咎。須知惡總還是某人的惡；歸責，總只能是對某人之責備。因而一個可歸責之自我概念必須建立，從而使其善惡皆可歸責其上，而讓責備之判斷有其對象，而使歸責成為可理解。以下即以蔽與昧之屬己性以說明這自我之概念。

十一、蔽與昧之屬己性與自蔽自昧中的責任自我之概念

陽明以蔽論惡，但此蔽非如浮雲蔽日般，無意識飄來，而是人之自蔽，昧亦是自昧；因而蔽與昧皆因人自己之主意如此而造成者。此下即論蔽與昧之屬己性。私欲，或理（上文所謂佛理）之於人，不是如物理之因果性關係，有什麼因，便有什麼果，不可操持；反而人是其私欲之主人，人對其私欲，可有意見，可接納、可拒絕。因而人對物之欲，若其為惡，乃基於人把它納入到自己以主導，認同它為原則，貶視天理，遮蔽良知之知。因而人欲若有倫理價值（不管善惡），乃在於它因人之認同而屬於人；故它基於人主意之自我當中。又由於單從氣稟概念根本也不能形成一個自我概念，反而是它從屬於人之自我，因而氣質之偏總還是人使之為偏。若人有味於良知，乃人之自昧，非情欲或物欲使其然者：

意念之發，吾心之良知既知其為善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去

¹⁰¹ 王守仁撰，吳光等編校：〈示弟立志說〉，頁 290。

之，則是以善爲惡，而自昧其知善之良知矣。意念之所發，吾之良知既知其爲不善矣，使其不能誠有以惡之，而復蹈而爲之，則是以惡爲善，而自昧其知惡之良知矣。¹⁰²

人之違善，乃因人已知善下不誠好此善，反而背去之，此是其主意於背離，故爲自昧之，氣質爲次。此主意之背離，乃人意念之發爲不誠良知，後有習性。氣質、習性之影響，乃因人在意於不誠後，才有其角色。因而所謂惡者也，乃主意於不誠而復背去之之昧。

良知原本能於行，若竟視爲不能，此即良知本心之根本蔽，此蔽之爲根本，乃謂源自人自己之自蔽。人是否背棄良知所知之善，或隨順其所知之惡，乃在人是否能誠有以好之，或惡之：這必總是人自己來決定；若以惡爲善，當然是人之自昧。人之惡乃人之自昧，不是教養他的人昧之，不是其鄰人昧之，更非因感性氣質、情欲與習俗而昧之，乃他自己昧於知善惡之良知。人之自昧，乃謂，無關乎他者也，乃完全是屬己的決定。這以善爲惡，以惡爲善，乃是把道德秩序倒置了，該是自己的本心良知爲主，卻以自己的私意爲先，但這卻總還是自己之決定，陽明稱之爲自蔽自昧之愚不肖者：

自然而致之者，聖人也；勉然而致之者，賢人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。¹⁰³

自然而致，聖者；勉而致之，賢者；不肯致知者，愚不肖者。自蔽自昧皆從這不肯致知而說，而非從天份之差異說。然這自蔽自昧，乃有一更深的根源，即表示人貶視良知而自謂不能。人自欺良知有不盡處，自騙本心有不能處，即謂自欺其心。陽明謂：「吾心有不盡焉，是謂自欺其心。」¹⁰⁴又云：「人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了。」¹⁰⁵這自欺與不信自己本心（心中聖人）而自埋倒，乃是自蔽自昧爲惡之最根源處，因爲這本源自孟子所揭示之道德能力，現在卻視之有不盡，而爲一無能力者，是對良知本心最根本的否定。因而蔽與昧，皆可歸結到決意者之自我否定自己與聖人一樣的能力；人不肯、不願致其自己之良知，人自欺其心，不是迫於他人之暴力，不是爲感性欲望所持，乃是其自埋倒了。陽明學中，本心之道德能力是其最上位概念，在第三節已述及本心明覺乃一

¹⁰² 王守仁撰，吳光等編校：〈大學問〉，《全集》，中冊，卷 26，頁 1070。

¹⁰³ 王守仁撰，吳光等編校：〈書魏師孟卷〉，頁 312。

¹⁰⁴ 王守仁撰，吳光等編校：〈題夢槎奇遊詩卷〉，《全集》，中冊，卷 24，頁 1018。

¹⁰⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 105。

切道德判斷之基礎。若人把本屬自己的能力否定掉了，這是自欺，貶視自己道德價值之最根源處。此自欺與自貶乃是真正意義的根本惡¹⁰⁶。

不同於牟宗三借康德之說，以善惡格言之自由採納論人之惡，陽明把人之惡歸屬到此自欺自貶之根本惡上，但形式上，其原理皆一：即歸屬到人之自我上，差別只在於不同哲學文化中語言脈絡不盡相同，但其義一也。人自己貶抑本心能力，因而自己把本心遮蔽了，人自貶之自我即是惡的造成者，惡即可歸責到此自貶之人上，自貶、自欺之自我，即是惡之歸責因。人作為歸責因，在視良知為無能之貶抑中，氣質之角色，作為誘使因之角色，才能有影響力，因若人從根源即知行合一，則氣質乃可轉化而為道德之助力，何懼氣質之蔽？

最後，這人之自我若關連到心意之概念，而心意各有兩層意思，需要說明，整個論證才能完整——意有兩義，心亦有兩義，意有明覺義，相應心有本心義；意夾有善惡義，相應心亦有好色之心，有習心與妄心義。

十二、心、意之兩義

劉宗周批判王陽明把意字認壞¹⁰⁷，皆因陽明從心發動為善、惡，來理解其意，既有善惡，此意不即是無善無惡心之體，而善惡雜糅者：「今云『有善有惡意之動』，善惡雜糅，向何處討歸宿？」¹⁰⁸ 戡山所云無善無惡的意，其歸宿，應是本心知行合一之體；然善惡雜糅之意，其歸宿依陽明對四有句之說明，應為習心，而非其本體義。然陽明所謂發動之說有歧義，除了戡山所批判發動夾雜有善惡外，陽明心之發動最根源義乃在其萌芽，此處不涉善念惡念，「此獨知處便是誠的萌芽，此處不論善念惡念，更無虛假」¹⁰⁹。在此萌芽中，不論善惡，意謂此

¹⁰⁶ 此自欺之概念其實源自孟子，有謂「自賊」（〈公孫丑〉）、「自暴」與「自棄」（〈離婁〉），孟子乃藉如此之自我否定以論人之惡，此與陽明所謂自欺一般，乃屬由人之決意以明能承責於其惡之自我概念——責任自我。詳細討論見拙作：〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉。陽明若在此有進於孟子者，乃在上文所謂識蔽，即那種從識見、理解或詮釋而來對本心之自蔽，乃為孟子所缺者。另外，在該文，筆者還未到區分誘使因與歸責因之程度，若缺此，在修養中去除氣質之蔽，乃無法被說明者。

¹⁰⁷ 見〔明〕劉宗周著，戴璉璋、吳光主編：〈良知說〉，《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373。

¹⁰⁸ 黃宗義：《明儒學案》，頁684。

¹⁰⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁39。

萌芽乃無善無惡，也即是心之體，其實也即是實理之妙用流行，萌動之幾。「誠是實理，只是一個良知；實理之妙用流行就是神，其萌動處就是幾」¹¹⁰。在此義下，發動乃謂心之萌芽與萌動，此意自當發動為無善惡之絕對的善意之體，故陽明當然可以說為發動之明覺。「以其主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知……」¹¹¹。因而，意即有兩義，一則蕺山所批判的發動為善惡之雜糅處，即習心；另則是明覺之萌動，即本心。

發動必有其發動者，意之發動者即心；一如畫圖，需要畫師，此即一自我概念，其意識即是心。由於意所發動之善惡都歸責到它，因而人即可就此歸責而對之進行是非善惡之評價，因而這是在倫理實踐上的歸責因。是以在天泉證道中何以須由善惡之意回溯到心，因為在心之概念（儘管是習心）下，意之善惡才可匯聚到一主體之自我概念，使善惡不散裂，而是統一在一決意自我中，然後它才可成為可歸責者。在天泉證道中，意既有善惡，則其所指涉的心之自我，自當不能是無善惡之本心，而某主體之自我，陽明稱為習心，因本心無善惡，其發動之意亦無善惡故。因而本心與習心分為兩層次，則二者不相混¹¹²。此動而為善惡之習心與人心概念相通¹¹³。把善惡歸之於心，此見在上文第八節陽明云：「『然則善惡全不在物？』，〔陽明〕曰：『只在汝心……。』」¹¹⁴此所謂善惡在心之心，即以人心言，而非本心。善惡乃心之所出，故《全集》中李春芳有不仁乃生於人

¹¹⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁124。

¹¹¹ 王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，卷34，頁1405。

¹¹² 陽明在四有無之爭中主張由有善有惡的意，反推到習心。謂：「人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。……其次不免有習心在，本體受蔽……。」（王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁133）但依上文之討論，心之為習氣所移，乃在其自主決意下才有可能，因而這由有善惡的意反推而來的習心，乃以其自主決意為條件。此觀點發展到劉宗周，李明輝在解其惡之根源時亦指出：「因為妄是心病，其形成只能由心來負責。」見李明輝：〈劉蕺山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁118。在另頁亦云：「雖曰妄起於念，然念非過惡之真正根源，其真正根源仍在於心。」（頁124）

¹¹³ 然習心一詞在《全集》只出現數次，且集中在《傳習錄》有關天泉證道之師生對答上，之後鮮有再出現。在《年譜》中記錄同一事上，不見習心一詞，而是以「習俗所染」取代之：「人心自有知識以來，已為習俗所染，今不教他在良知上實用為善去惡功夫……。」（王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，卷35，頁1443。）。然沒有使用此詞，不表示沒有這概念。既使用上習心一詞，正反映出作為發動為善惡之意，需歸責到發動主體之心。依此而言，天泉證道中習心一詞是乃學生撰寫《傳習錄》順陽明與德洪等回應龍溪之疑時，依心一意間的概念關係所帶上者。

¹¹⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁34。

心之說：

故誠而自慊，則好人所好，惡人所惡而爲仁。不誠而自欺，則好人所惡，惡人所好而爲不仁。苟爲不仁，生於其心，害於其事。¹¹⁵

李春芳之說源自《孟子·公孫丑上》「生於其心，害於其事」，亦合陽明之善惡在心不在物之意；況陽明亦有格心之非：「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。」¹¹⁶心發動上可有不正，否則即無所謂「去其心之不正」。心之不正既從其發動上言，故用功之著力處即在正心。「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」¹¹⁷，故惡之源乃來自人心之發動，故陽明除惡即需要正心、誠意，決不在別處。這人心在人之思慮中爲善爲惡，因人對其要做什麼，總有思慮主意，若立志於致知，則其心一；若不立志，不致知，思慮閑雜，以爲本心有所不能，其心也二，故陽明有所謂「其心一」、「其心二」之說：

故立志者，爲學之心也；爲學者，立志之事也。譬之弈焉，弈者，其事也；專心致志者，其心一也；以爲鴻鵠將至者，其心二也。¹¹⁸

立志，是致良知；不止立志，還「專心致志」，其心無雜念，則心只一心，即直指心之本體義，此時，知即是行，心意合一，心無善無惡，其意亦無；此無善惡之意即無有蕺山所謂善惡雜糅而偏離本心之病，無所歸宿之困。然若不立志，不肯致知而把知行二分，即人心之自我貶視本心能力，以爲知行本體之外者爲目標，如氣物或無行之知，則以自己思慮意見，「以爲鴻鵠將至」，知是一心，行是另一心，其心爲二；把行從本體分離，訴諸於本體以外者。同一心，可因其立志不立志，或爲一，或爲二；專心不專心，或爲一，或爲二。爲二時，一心是本心，另一心即爲人把自己從本心分離，而才有我知之卻不行之知行二分，此即爲惡也。

¹¹⁵ [明]李春芳：〈重修陽明王先生祠記〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《全集》，下冊，卷39，頁1644。

¹¹⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁7。

¹¹⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁135。

¹¹⁸ 王守仁撰，吳光等編校：〈書朱守諧卷〉，頁307。

十三、全文之回顧

本文透過對牟宗三之分析，區別了誘使因與歸責因，並指出牟氏藉由分析康德哲學所作出對人之惡的說明，是先在追問責任概念之可能性條件，此即人在自由選擇格律下所預設的自由決意，從而證成一責任自我之概念。在重構陽明之論證中，在哲學傳統用語之差異，陽明學中未見康德所謂格律之自由選擇以及自由決意之詞，但人之惡是在好色心之主意上成立，從而所展開的論證乃是：澄清氣稟、氣質之誘使因角色，先從人之自主意於為惡，從而揭示此自主性之主體，乃人作為私意、私欲之人自己，他因貶視自己良知之能力，以其私意之欲，代替本心良知，顛倒了道德秩序而為惡。從而人之惡在倫理上之解釋即是：人私意於二分知行以遮蔽本心，此乃一屬己性行動，依此人即是一可歸責之自我，只在其中，對其倫理上之歸責才成為可理解。

以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡

陳士誠

陽明以爲人之惡最本原處在於人自蔽其心，即謂：惡是有意爲之，本文即對此進行倫理學之先驗分析。首先，需區別開屬心理上氣質扭曲本心之誘使因，它可說明人被誘使而生惡行，與屬道德意識的歸責因之概念，它可以說明人因自主而能承責其惡行之主體基礎。依此以詮釋陽明論人之惡，乃是藉其所言自蔽其心之主意，以揭示所謂歸責因乃在一意識層面之自我概念中被理解，從而人能承其責。自蔽不限於人類學的氣質，亦在於自蔽於理而有識蔽；自蔽之所以涉人之惡而不是道德中立的心理事件，乃因它涉否認本心之主意，以至於它須倫理地被理解——被評爲惡。然自蔽乃表人之自欺，即是，本心乃實現善之能力，現在人只因無意、不肯於此，而藉口無能而不爲。然而，人亦因其無意與不肯而受責，人才能倫理地被理解爲一可承責者。

關鍵詞：自蔽 主意 自欺 責任自我

On Human Evil: Wang Yangming's Concept of Ego as Self-Occlusion of the Original Mind

CHEN Shih-chen

Human evil, according to Wang Yangming, primarily originates in self-occlusion of one's moral mind. That means it is deliberately performed; thus this paper intends to carry out a transcendental ethical analysis of this self-occlusion. It is necessary first to distinguish the concept of seduction from the concept of imputation: the former indicates how the occurrence of evil can become understandable, and the latter how the concept of responsibility can become possible. The interpretation of Yangming's ethical understanding of evil, therefore, is dependent upon revealing a cause of the imputation belonging to moral consciousness of the self-concept in order to explain the possibility for the concept of responsibility by the intention of the self-occlusion of the original mind. Self-occlusion belongs not only to human physical temperaments, but also to something reasonable, so that it may be characterized as obscuration of knowledge. The reason self-occlusion related to evil is not an ethically neutral mental state is that it is an intention to deny its moral mind so that it is certainly understood ethically and is evaluated as evil. Self-occlusion means a self-deception, which indicates that the mind is essentially an ability for good, but now is negated by the excuse of inability to carry it out, but which is really due to one's unwillingness to carry out such an intention. A human, however, can be evaluated as evil and responsible only because of his lack of awareness and unwillingness; ethically, he can be seen as bearing responsibility.

Keywords: self-occlusion intention self-deception responsible ego

徵引書目

- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- _____：《傳習錄》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 王畿：《王龍谿先生全集》，臺北：廣文書局，2000年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- _____：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第8冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- _____譯註：《康德「純粹理性之批判」》，《牟宗三先生全集》第13冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- _____譯註：《康德的道德哲學》，《牟宗三先生全集》第15冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 李明輝：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁415-440。
- _____：〈劉蕺山論惡之根源〉，鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年。
- 李瑞全：〈人性與行為之道德責任——康德孟子之比較〉，《當代新儒學之哲學開拓》，臺北：文津出版社，1993年。
- 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 唐君毅：《道德自我之建立》，《唐君毅全集》第1卷，臺北，臺灣學生書局，1991年。
- _____《中國哲學原論原教篇》，《唐君毅全集》第17卷，臺北，臺灣學生書局，1991年。
- 陳士誠：〈牟宗三先生論道德惡與自由決意〉，《謁語》第16期，2009年2月，頁26-67。
- _____：〈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》第31期，2014年1月，頁141-187。
- _____：〈知一行合一之哲學史及其倫理學的先驗說明之探究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第54期，2017年10月，頁43-82。
- 陳志強：〈論陽明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。
- 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：世界書局，2012年。
- 楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》，臺北：五南圖書公司，1997年。
- 劉宗周著，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。
- Kant, Immanuel. *Kants Werke*. Band VI. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968.