

# 「心臥則夢，偷則自行」 ——朱子論「惡」的道德心理學

陳志強

臺灣大學哲學系副教授

In all of us, even in good men, there is a lawless, wild-beast nature, which peers out in sleep.

我們之中，縱然好人，都有一個目無法紀的狂野本質，於昏睡中湧現出來。

——Plato, *The Republic*<sup>1</sup>

## 一、前言

在儒學研究中，「惡」的問題向來較少獲得注目。自先秦儒學以降，主流論述大多側重在成德理想的闡發。固然孔子偶有言「過」、孟子亦有「心」的放失等說，旁及「惡」的議題，但討論相對仍算間接和迂迴。雖然荀子性惡說正面探討「惡」的問題，但在儒學發展史中僅屬少數。尙有大量隱而不顯關於「惡」的理論資源，亟待開發。及至宋明儒者提倡「論性不論氣，不備；論氣不論性，

---

本文為科技部年輕學者養成計畫（愛因斯坦培植計畫）「習與性成：清代儒學中『惡』的問題」（計畫編號：109-2636-H-002-005-）的階段成果。受王一奇教授暨系主任邀請，初稿曾於中正大學哲學系學術演講中報告，獲得一次美好的學術交流經驗。又本文的寫作過程承蒙研究助理朱耘廷協助資料搜集與校對修訂、呂政倚博士提供學術意見；至親賴鳳寶、陳樂澄、陳樂淳家中支持，謹此一併致謝。

<sup>1</sup> Plato. *The Republic*, trans. Benjamin Jowett (London and New York: The Colonial Press, 1901), p. 273.

不明」之說<sup>2</sup>，在重視「性」的超越與理想性之餘，同時強調對「氣」的限制義與現實性的注視；是則如何理解與轉化人性現實的一面，益加顯題化而成爲宋明理學一個核心的議題。誠如唐君毅所說：「孟子所謂欲，不過小體之耳目五官之欲，此雖可爲大體之心之害，其害尚淺而易見。宋明儒之言私欲，其義已遠深于此。……吾嘗謂對一切人在道德生活中一切反面之物，如私欲、意見、習氣等之正視，乃宋明儒學之共同精神。」<sup>3</sup>一般來說，宋明理學有「心學」與「理學」兩大陣營之分。「心學」傳統既以人性及心靈內部一切環節盡皆是善，「惡」如何出現向來對研究者來說是一大理論難題。筆者嘗撰《晚明王學原惡論》，試圖釐清陽明「心學」一脈的相關理解<sup>4</sup>。接續過去的研究，本文轉而探討以朱子爲大宗的「理學」傳統：對比之下，朱子在理解「惡」的問題上有什麼獨特創見與理論特色？

本文撰寫的目的，即在於重新闡明朱子惡論的理論定位與價值，進一步開發儒學傳統中「惡」的理論資源。主要論證及內容有三：一、朱子哲學系統龐大，「惡」的議題牽涉一個複雜的觀念叢。梳理相關概念，並給予其相應理論定位，有助於勾勒一幅朱子惡論的整體圖像。二、雖然在理氣二分的概念框架下，「氣」通常被視爲朱子哲學中「惡」的根源；但如同「心學」代表王陽明一樣<sup>5</sup>，朱子其實同樣視「心」爲「惡」之所以滋生的箇中關鍵。而朱子惡論的理論創獲，即在於細緻地從現實層面剖析心靈墮落的心理運作機制。本文將通過道德心理學 (moral psychology) 的角度，對照出朱子哲學此中的洞見。三、在朱子惡論的議題上，李明輝〈朱子論惡之根源〉一文，提出了獨特的見解，亦受到了學界廣泛的討論<sup>6</sup>。其中一個主要的批評，即認爲朱子以「氣」言「心」，未能

<sup>2</sup> [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷6，《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁81。

<sup>3</sup> 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241。

<sup>4</sup> 拙著：《晚明王學原惡論》（臺北：臺大出版中心，2018年）。

<sup>5</sup> 同前註，頁90-91。

<sup>6</sup> 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中國文哲研究所籌備處，1993年），頁553-580。而就筆者所見，相關評論包括：Yong Huang, "[The Problem of Evil in] Neo-Confucianism," in *The History of Evil in the Medieval Age (450-1450)*, ed. Andrew Pinsent, vol. 2, *The History of Evil*, eds. Charles Taliaferro and Chad Meister (New York: Routledge, 2018), pp. 69-73。黃敏浩：〈氣質惡性與根本惡——儒學在現代發展之一例〉，收入景海峰主編：《儒家思想與當代中國文化建設》（北京：

爲「惡」的問題說明絕對的道德責任。筆者將會重新探討道德責任的本質，並分析朱子說「心」如何能夠充當爲「惡」負責的道德主體。本文期望能夠對於朱子惡論的根源與責任問題，給予重新的理論定位。

## 二、朱子惡論的整體圖像

對於朱子哲學中「惡」的理論，學界已經累積了相當豐碩的研究成果。而衆多的研究，涉及了問題不同的側面。梅約翰 (John Makeham) 認爲：「熊十力和朱熹也都同意，罪惡的正因是私欲。」<sup>7</sup> 鄭澤綿指出：「現今廣爲接受的是，對於朱熹和其他理學家來說，惡乃源起於自私。」<sup>8</sup> 許朝陽提到：「朱子常以『蔽隔』解釋惡的由來。」<sup>9</sup> 黃瑩暖說：「〔氣稟私意的夾纏〕容易使人之善念善行駁雜不純、似是而非，甚至衍成不善。」<sup>10</sup> 陳來則說：「朱熹指出，從周敦頤到二程，理學氣質之說所要解決的問題……是著重說明氣質的不善是人的惡的品質的根源。」<sup>11</sup> 也有不少學者認爲「心」是朱子惡論的關鍵概念，如林營明：「惡之形成，即由於人心失去主宰。」<sup>12</sup> 黃瑩暖：「惡之產生：由心失其主所致。」<sup>13</sup> 李明輝：「人心本身並無定向，若無道心之主宰，便可能流於『惡』。」<sup>14</sup> 溫帶維：「當人心無所主宰時，則人的物欲會有過與不及的情

---

人民出版社，2013年），頁483-498。黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》第56期（2016年6月），頁120、132。

<sup>7</sup> 梅約翰 (John Makeham)：〈惡的起源：熊十力與朱熹的比較〉，收入彭國翔編：《人文學衡》第一輯（杭州：浙江大學出版社，2019年），頁251。

<sup>8</sup> “It is now widely accepted that, for Zhu and many other Neo-Confucians, the source of evil lies in selfishness.” Zemian Zheng, “Self-deception, Sincerity (*Cheng*) and Zhu Xi’s Last Word,” *International Philosophical Quarterly* 55.3 (Sep. 2015): 358. 引文係筆者所逡譯，以下譯文皆同。爲方便讀者對照查閱，本文涉及原句引用的地方皆會標明外語原文。

<sup>9</sup> 許朝陽：〈掛搭與相裛：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉，《東華漢學》第19期（2014年6月），頁188。

<sup>10</sup> 黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，頁129。

<sup>11</sup> 陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁198。

<sup>12</sup> 林營明：〈試析論朱子對「惡」的看法〉，《鵝湖月刊》第70期（1981年4月），頁9。

<sup>13</sup> 黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，頁118。

<sup>14</sup> 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，頁574。

況，惡遂由此生。」<sup>15</sup> 吳啓超：「朱子哲學的精采之處，恰恰就立根於『是心不是』一系列反問上：怎能說為惡者不是心？」<sup>16</sup> 劉述先：「心而不宰即可以為惡。」<sup>17</sup> 由此觀之，朱子對「惡」的理解，涉及一個範圍廣博而又錯綜複雜的概念叢 (cluster of concepts)；包括「私欲」、「自私」、「蔽隔」、「夾雜」、「氣質」、「放心」等，都是解釋「惡」的根源的可能觀念。梳理清楚當前研究及相關概念，可以立足前人基礎上突顯本文的貢獻，並釐清相關概念的理論層次與定位。

針對宋明理學中「惡」的根源、「惡」從何來的問題，「氣」、「氣質」、「氣稟」是組具有統攝意義的首要概念。如黃勇、黃敏浩分別說：「……惡從何來？幾無例外，理學家都歸因於『氣』，生氣活力」<sup>18</sup>、「在宋明儒學中，一個主要的看法（或至少是重要的看法之一）是認為人之惡實可以推源於氣質之性」<sup>19</sup>。朱子作為宋明儒者的一員，亦繼承了這條思考線索，在其理氣二分的理論框架下，表面上的確很多類似文字似說「惡」的問題只能歸屬於「氣」的範疇，例如：「既是此理，如何得惡。所謂惡者，却是氣也」<sup>20</sup>、「韓愈說生而便知其惡者，皆是合下稟得這惡氣」<sup>21</sup>。問題是，「氣」如何與「惡」相關？此則必須從「氣」的概念分析說起：

首先，「氣」作為一種物質力量，其凝聚導致萬物的生成（「氣則能醞釀凝聚生物也」<sup>22</sup>）。由於萬物存在各有「形」態，「氣」即指向一種個體性 (individuality) 原則，成就各個個體事物與現象一己的個「性」。而借用莊子的洞見，所謂「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也」（《莊子·齊物論》），當一己個體（「是」）形成，與個體對峙的他者（「彼」）亦隨之生起。於是，「氣」同時構成差別性 (differentiation) 原則：每個個體在特定時空中都獨一無

<sup>15</sup> 溫帶維：〈論朱子宇宙論中惡之可能〉，《哲學與文化》第 26 卷第 7 期（1999 年 7 月），頁 671。

<sup>16</sup> 吳啓超：《朱子的窮理工夫論》（臺北：臺大出版中心，2017 年），頁 270-271。

<sup>17</sup> 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 239。

<sup>18</sup> "... where does this evil come from? Almost without exception, neo-Confucians all appeal to *qi*, the vital force." Huang, "[The Problem of Evil in] Neo-Confucianism," p. 63.

<sup>19</sup> 黃敏浩：〈氣質惡性與根本惡——儒學在現代發展之一例〉，頁 483。

<sup>20</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷 4，見朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 14 冊，頁 193。

<sup>21</sup> 同前註，卷 59，頁 1890。

<sup>22</sup> 同前註，卷 1，頁 116。

二，有別於自身以外的他者。這個道理不難了解，若在特定時空中所謂「兩個存在者」的任何內容完全等同 (identical)，邏輯上便只是「同一存在者」；要說是「兩個存在者」，必須蘊含某種分別 (difference)。天地之間既有「萬」物存在，或多或少總呈現別異的相狀。然而，不要忘記「氣」有「聚」與「散」兩種可能的表現（「夫聚散者，氣也」<sup>23</sup>）。天下間沒有任何一個經驗的個體，能夠永遠都在「聚」的狀態而永恆存在；偶發條件失去後，萬物終歸「散」入太虛。此如張橫渠所說：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」<sup>24</sup> 陰陽循環、變化流行，乃「氣」的根本原理；「氣」「聚」而構成特定有「形」的個體物，只是一個暫時的狀態（「客形」）。朱子亦說：「澤氣升於山，為雲為雨，是山通澤之氣；山之泉脈流於澤，為泉為水，是澤通山之氣。是兩個之氣相通。」<sup>25</sup> 「山」與「澤」初看起來固然是截然不同的二者，但從一個更根本整體的角度來說：「澤」氣有升於山而化作雲雨的時候，降落土地則轉為「山」林一個組成的部分；「山」有儲存水氣而為泉為水的作用，涓流水滴則化為道道不同的川「澤」。是見「山」與「澤」雖有一時的不同，但不失兩者一氣流「通」的本質。從這個角度出發，天地萬物其實構成了一個相連的整體 (continuum)<sup>26</sup>。於此，人上天下地的特殊地位得以彰顯出來，朱子說：「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。」<sup>27</sup> 人不僅只是被動地稟「氣」而來的既成之物，總與他人、他物處於對峙的別異關係；人同時可以是將所稟之「理」主動地落實世間的創造者，在我他之間牽起聯繫，不分彼此，貫「通」並照明對方的存在。是以人得以超出一己的軀殼，繼而由親及疏關切他人的禍福，越過同類，推及更大範圍的天地萬物；甚至由明入幽，再顯祖先、往聖存在的意義。正是通過具體個人的推展，抽象普遍的價值與道理方得落實的可能<sup>28</sup>，孔子所謂「人能弘道」（《論語·衛靈公》）是也。以

<sup>23</sup> 同前註，卷3，頁158。

<sup>24</sup> [宋]張載：〈太和篇〉，《正蒙》，《張載集》（北京：中華書局，2008年），頁7。

<sup>25</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷77，頁2616。

<sup>26</sup> Wei-ming Tu, *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought* (Boston: Cheng & Tsui Company, 1998), p. 25.

<sup>27</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷4，頁185。

<sup>28</sup> 史偉民：〈牟宗三哲學中的具體的普遍〉，《清華學報》第49卷第1期（2019年3月），頁125-149。

此觀之，「氣」所蘊含「個體」與「差異」的面向，可以具有正面的意義<sup>29</sup>。但從另一面看，死物一己自存，未能主動貫通他物；禽獸或有通向他者的本能，如舐犢情深等是，但終歸有其限度（「至於虎狼之仁，豺獺之祭，蜂蟻之義，却只通這些子，譬如一隙之光」<sup>30</sup>）。當人「被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處」，則會淪為禽獸般的舉措，只顧個人或有限群體的利害<sup>31</sup>。在此意義上，「氣」所蘊含的「個體」與「差異」，即分別滑落為一己之「私」(selfishness)與人已「蔽」隔(barrier)。「氣」與「惡」於是關連起來。

其次，順乎「氣」有差異性來說，「氣」即同時指向多樣性(diversity)原則。所謂：「氣裏面動底是陽，靜底是陰。又分做五氣，又散為萬物。」<sup>32</sup>「氣」因為有「陰」、「陽」兩個「不同」的面向，變化周流方始成為可能；變化周流發展下去，則進一步形成「五氣」、「萬物」等「多元」的表現。又朱子說：「理固無不善，纔賦於氣質，便有清濁、偏正、剛柔、緩急之不同。」<sup>33</sup>萬有通過氣質而表現，即呈現出千變萬化的多元面貌。在萬物的範圍來說，人整體氣清表現為人，較濁表現為禽獸，等而下之則成物（「氣有清濁，則人得其清者，禽獸則得其濁者」<sup>34</sup>、「得其清者為人，得其濁者為物」<sup>35</sup>）。在人類的範圍來說，人之所以為人的本質大體為清，如如表現則為聖為賢；氣之濁者，則易

<sup>29</sup> 牟宗三即說：「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……限制也有我們所說的 metaphysical necessity。」牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第29冊，頁10。唐君毅亦有相通主張：「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……天地之盛德，即表現於使此無數特殊之事物之分別成就上。」唐君毅：《文化意識與道德理性》，《唐君毅全集》第二十卷，頁164。

<sup>30</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷4，頁185。

<sup>31</sup> 關於「氣」與「私」的理論關係，唐君毅另有精闢解析：「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。」唐君毅：〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，《唐君毅全集》第十八卷，頁229。

<sup>32</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷3，頁163。

<sup>33</sup> 同前註，卷4，頁200。

<sup>34</sup> 同前註，頁203。

<sup>35</sup> 同前註，卷17，頁575。

淪為愚與不屑（「人大體本清，故異於禽獸；亦有濁者，則去禽獸不遠矣」<sup>36</sup>、「性者萬物之原，而氣稟則有清濁，是以有聖愚之異」<sup>37</sup>）。又對於殊別的個體而言，立身處世的態度不盡相同。以「情」為例，人因應不同接物的處境，而有「喜」、「怒」、「憂」、「樂」等眾多情感生發；基於外誘或自控的影響，種種情感乃有或偏或正的不同表現（「〔喜怒憂樂〕但發而中節，則是；發不中節，則有偏而不得其正矣」<sup>38</sup>）。「氣」的多元表現，亦指向夾雜性原則。朱子明言：「何故君子常少，而小人常多？」乃因小人「他那氣駁雜」、「不純者常多」；駁雜與不純不僅只表現為多元，而更會導致「錯揉萬變，所以不能得他恰好」的偏差結果<sup>39</sup>。情感和思慮作為「氣」的例子，便都會因為駁雜與不純而未能恰好地展現。如對於「當怒底事」，人或會「喜心處之」，導致喜怒混雜（「怒底事也喜了」），未能恰好端正地回應（「不得其正」）<sup>40</sup>。幸災樂禍（當哀而樂）、惱羞成怒（當羞而怒）等，同是日常生活中常有情感夾雜的經驗。而當「心」不著實運用「思」的機能，種種「邪思雜慮」又會油然而生（「若不思，則邪思雜慮便順他做去，却害事」<sup>41</sup>）。是見一方面，萬物與行事的千變萬化，固然可說是天道與道心的廣泛展現；但另一方面，物事的錯揉萬變，卻又使得其變異敗壞成為可能。所謂：「理精一，故純；氣粗，故雜。」<sup>42</sup>通過「氣」這媒介所表現的種種「雜」質，構成了對於「純」粹之「理」的各式干擾。在此意義上，「氣」的概念本質上蘊含著「偏」(bias)與「雜」(impurity)的可能，亦因而與「惡」相關。

如上所述，「惡」的現象引伸而來的常見概念（「私」、「蔽」、「偏」、「雜」），與「氣」概念的內在性質（個體性、差別性、多樣性、夾雜性）關係密切。「惡」出現在「氣」的範圍之內，可說是殆無疑義。然而，必須注意的是，「氣」以及其展現的「情」、「欲」、「私」等概念，亦斷不能說本質即「惡」。以「欲」為例，朱子說：「使飲食之人真個無所失，則口腹之養本

<sup>36</sup> 同前註，卷4，頁203。

<sup>37</sup> 同前註，頁207。

<sup>38</sup> 同前註，卷16，頁534。

<sup>39</sup> 同前註，卷4，頁211。

<sup>40</sup> 「如有一項事可喜，自家正喜，驚見一可怒底事來，是當怒底事，却以這喜心處之，和那怒底事也喜了，便是不得其正。可怒事亦然」。同前註，卷16，頁537。

<sup>41</sup> 同前註，卷59，頁1921。

<sup>42</sup> 同前註，頁1884。

無害」<sup>43</sup>、「人欲也未便是不好。謂之危者，危險，欲墮未墮之間」<sup>44</sup>，明言生理之「欲」就其本質而言並無禍害不好，只是勿忘其易墮的危險。甚至反過來看：「飢而食，渴而飲，『日出而作，日入而息』，其所以飲食作息者，皆道之所在也。」<sup>45</sup> 飲食作息亦可以有「道」寓於其中。此義在朱子研究中近乎常識，如黃瑩暖說：「又依朱子，自然的本能、欲望，天生氣稟的清濁偏全等差異，亦不同於惡。」<sup>46</sup> 唐君毅更指出：「吾人之自求生與延生於後代之事，亦至少可在吾人立於一天之立場以觀時，視為一善之流行之所在者也。」<sup>47</sup> 對於「情」的概念，朱子有曰：「情本自善，其發也未有染污，何嘗不善」<sup>48</sup>、「是人自要為不善耳，非才之不善也。情本不是不好底」<sup>49</sup>、「今乃至於為不善，是非才如此，乃自家使得才如此」<sup>50</sup>，「情」作為「心」應物而發的自然反應，本身並非不好，甚至本善；這裏明言其流為不善，是人「自要為不善」、「自家使得才如此」，更為人一己負擔的道德責任留下了理論空間。甚至是「私」的概念，朱子也說：「〔形氣之私〕亦未能便是不好，但不可一向徇之耳。」<sup>51</sup> 雖然飢飽寒煖之類的欲求乃為一己的滿足，但其本質也未嘗不好；與其歸罪於「私」，倒不如視「徇」私為真正的元兇。由此可見，與「氣」相關的「情」、「欲」、

<sup>43</sup> 同前註，頁 1920。

<sup>44</sup> 同前註，卷 78，頁 2663-2664。謝曉東認為這裏的「人欲」應該改為「人心」，理由是：「人心是危，人欲是惡」，只有「人心」才可以說「也未便是不好」。然而，正如「人心」有與「道心」對反而言的狹義，也有作為「人之心」而言的寬泛意義（如：「人心無不思慮之理」、「仁義根於人心之固有」等）；「人欲」有與「天理」對反的狹義，也可以有像這裏作為「人之欲」而言的寬泛意義。在後一種意義上的「人之欲」相當於「欲」，故亦可以說「也未便是不好」。準此，筆者更同意李明輝的解釋：「我們在此實不宜以辭害義。最合理的解釋或許是：朱子在這兩段引文中所說的『人欲』並非指與『天理』對立的『人欲』，而是意謂人之欲望，因而即是『人心』」，更嘗針對謝曉東的質疑表示：「筆者雖同意他的理由，但認為與其輕率改字，不如將『人欲』解釋為『人之欲』。」謝曉東：〈《朱子語類》中兩條重要語錄辯誤〉，《中國哲學史》2004年第1期，頁 126。李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，《湖南大學學報》（社會科學版），第 22 卷第 1 期（2008 年 7 月），頁 26，尤其注意註五。

<sup>45</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，頁 2024。

<sup>46</sup> 黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，頁 123。

<sup>47</sup> 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 262-263。

<sup>48</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 59，頁 1882。

<sup>49</sup> 同前註，頁 1881。

<sup>50</sup> 同前註。

<sup>51</sup> 同前註，卷 62，頁 2012。

「私」，就其「先天」本質而言同樣無可詬病，從這意義來說甚至本善。弊害之出現，乃氣質「後天」陷落的偏差結果。至於何故陷落，則只能訴諸「失」與「徇」等「自要為不善」的原故，全皆是個人一己選擇，而應該負上根本的責任。

及至就著「氣」的概念本身而言，亦具有「本一善」「末一危」的結構。初看朱子「既是此理，如何得惡？所謂惡者，却是氣也」等話頭，很容易將順之而來「天地之性」與「氣質之性」的人性概念視為對立關係，繼而歸罪於「氣」。然而，朱子一再提醒由始至終只有一種人性；「天地之性」與「氣質之性」的區分，只能說是「同一」種人性的「不同」體段或「兩種」狀態<sup>52</sup>。這樣的文本證據不勝枚舉：「今人却言有本性，又有氣質之性，此大害理」<sup>53</sup>、「氣質之性，便只是天地之性。只是這個天地之性却從那裏過」<sup>54</sup>、「蓋才說性時，便是兼氣稟而言矣」<sup>55</sup>、「今才說性，便須帶着氣質，無能懸空說得性者」<sup>56</sup>、「人生而後，方有這氣稟，有這物欲，方可言性」<sup>57</sup>、「氣稟底性，便是那四端底性，非別有一種性也」<sup>58</sup>、「人性本善而已，才墮入氣質中，便薰染得不好了。」<sup>59</sup>是見總體對朱子來說，人性是「理」與「氣質」兩個方面「假合而後成」的一個整體<sup>60</sup>，「氣稟底性」即是那「天地之性」、「四端底性」。人性不能只提理想的義理一面，而先天地必然涵攝現實的氣質一面。可以說，在朱子哲學系統中，不僅「心」隸屬於「氣」，「性」從一義上亦與「氣」混成。並且如同上文的分析，人性現實氣質一面概念上含有偏失的危險，則當氣質偏失時，連帶人性的整體亦終墮落，如說：「既是氣稟惡，便也牽引得那性不好。蓋性只是搭附在氣稟上，既是氣稟不好，便和那性壞了」<sup>61</sup>、「它原頭處都是善，因氣偏，這性便偏了。然此處亦是性」<sup>62</sup>。甚至乎，雖說原則上「理」無不善，「惡」只能從

<sup>52</sup> 李明輝亦有同樣的觀察。參李明輝：〈朱子論惡之根源〉，頁 559。

<sup>53</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 95，頁 3199。

<sup>54</sup> 同前註，卷 4，頁 197。

<sup>55</sup> 同前註，卷 95，頁 3198。

<sup>56</sup> 同前註，頁 3197。

<sup>57</sup> 同前註。

<sup>58</sup> 同前註，頁 3198。

<sup>59</sup> 同前註，頁 3198-3199。

<sup>60</sup> 同前註，頁 3197。

<sup>61</sup> 同前註，頁 3195。

<sup>62</sup> 同前註，卷 4，頁 201。

「氣」的範圍內說；但因為「氣」的薰染，「理」在現實上表現起來畢竟仍是有所不足<sup>63</sup>，所謂：「但氣稟偏，則理亦欠闕了」<sup>64</sup>、「理只附氣。惟氣有昏濁，理亦隨而間隔」<sup>65</sup>。猶如明珠本質固然明亮，唯落濁水之時，看起來亦難免表現暗淡（「人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見」<sup>66</sup>）。從這一面看，人生而不能擺脫氣質，氣質是人存在的「既予性」(givenness)。此與其說是命定主義，倒不如說人一旦存在於世即有「無所逃於天地之間」的有限性存焉。但緣於氣質蘊含的種種有限性，使人永有偏差的可能，則人性的表現，亦不免原罪般永恆伴隨著下墮之危！由此解讀「理」「氣」的不離義，可以說「理」在現實中的表現永遠難免「氣」的可能干擾<sup>67</sup>。當然，莫要忘記朱子亦畢竟堅守「理」「氣」的不雜義，「理」與「氣」概念上始終存在距離，從其超越性顯現引導現實的功能。朱子即說：「言氣質之稟，雖有善惡之不同，然極本窮源而論之，則性未嘗不善也」<sup>68</sup>、「雖薰染得不好，然本性却依舊在此，全在學者着力」<sup>69</sup>，無論現實上人性受氣質薰染得如何也好，未嘗不善的本性亦由始至終不曾磨滅。理想性亦永遠是人性內在的構成部分（「此明德是天之予我者，莫令污穢，當常常有以明之」<sup>70</sup>），使得「學者着力」致使人性趨向理想化一面亦永遠成為可能。猶如明珠現實上受到濁水薰染，看起來表現暗淡，但著力揩拭濁水，總能回復明珠本來一貫的光明（「去了溷水，則寶珠依舊自明」<sup>71</sup>）。從這一面看，人性的表現，

<sup>63</sup> 許朝陽引用牟宗三的說法，將這種「性」或「理」因「氣」而有扭曲的情況，形象化地描述為「挾天子以令諸侯」：「依朱子『性體情用』、『理在氣中』的說法，性或理因氣質而有扭曲自性的表現，恰與真妄和合之說相近。既然如此，也就不能說理是全然地不活動不作用，至少是『包在氣質中作用』，亦即被動的、不守自性的作用。儘管經過氣質的扭曲，但氣質所『挾天子以令諸侯』者，終究仍是理，因此『不可不謂之性』。」許朝陽：〈掛搭與相裛：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉，頁188。

<sup>64</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷4，頁201。

<sup>65</sup> 同前註，頁197。

<sup>66</sup> 同前註，卷12，頁367。

<sup>67</sup> 相對於本文著眼人性論，溫帶維嘗另從宇宙論的角度說明「惡」的「必然」可能，其曰：「在朱子系統中，惡的可能是在理決定生成變化中必然的，並不是一個錯誤。」是故「朱子系統中惡的可能合乎理的，即純善的天理在宇宙生成變化的過程中就會產生惡的可能。」雖然各有焦點，但與本文理解一致。參溫帶維：〈論朱子宇宙論中惡之可能〉，頁671。

<sup>68</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷95，頁3197。

<sup>69</sup> 同前註，頁3199。

<sup>70</sup> 同前註，卷14，頁439。

<sup>71</sup> 同前註，卷12，頁367。

亦不失神聖而永恆存在一機向上的可能<sup>72</sup>！

根據上文的論述，有充分的理由支持朱子論「惡」乃在「氣」的範圍。由於氣化流行是一個「自然的、無意識、無目的的過程」<sup>73</sup>，人所稟受的氣質生命展現為「清」、「濁」、「厚」、「薄」、「偏」、「正」之異，便看起來是個隨機偶然的結果。也因此之故，氣質極昏者似乎便是天生惡人，理論上對人的道德自主構成困難。陳來即如是批評朱子對「惡」的理解：「力圖從先天的方面尋求問題的解決，這個路線顯然是錯誤的」<sup>74</sup>、「不可能對人的道德本質的形成作出有價值的解說，而且這種學說越細緻也就越荒唐」<sup>75</sup>。然而，上文提到對朱子來說人性是個「理」與「氣」有機組成的整體，於此人永恆保有一個向上一機自由的理論空間（「須是變化而反之。如『人一己百，人十己千』，則『雖愚必明，雖柔必強』」<sup>76</sup>）。人雖在後天總有下墮之危，但下墮傾向 (inclination) 成為現實 (actuality)，始終是人「自要為不善」的結果；於此，人即有不要為不善的某種自由。一方面，朱子有云：「雖是稟得氣清，纔不檢束，便流於慾去。」<sup>77</sup> 另一方面，亦曰：「人雖稟得氣濁，善底只在那裏，有可開通之理。」<sup>78</sup>「檢束」與「開通」尚餘可能，顯示「氣」稟清濁本身，並不充足決定人的善惡；對於「惡」的根源解釋，尚可追蹤至更為根本的觀念。而人性中令得人能夠自由抉擇為善為不善的機能，則捨「心」的概念亦無他矣。本節開首，便已羅列出眾多當前學者的終極結論，乃從「心」的觀念為焦點理解朱子哲學中「惡」的根源；「心」失其主宰（「放心」）乃導致罪惡萌生的濫觴。不容否認，這個學界流行的解讀，具有重要的理論意義並且方向正確。畢竟不通過「心」的觀念言「惡」，防止未生之「惡」出現，為已成之「惡」負責，改正以免未來之「惡」再生等修養工夫都會失去理論基礎，一一落空；而且朱子本來表明：「惡是心所

<sup>72</sup> 許朝陽嘗通過數論派與華嚴宗的對比，闡發「理」與「氣」既是「掛搭」又是「相裛」兩種密不可分的理論型態。許朝陽：〈掛搭與相裛：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉，頁 184-188。

<sup>73</sup> 陳來：《朱子哲學研究》，頁 199。

<sup>74</sup> 同前註，頁 198。

<sup>75</sup> 同前註，頁 200。

<sup>76</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 4，頁 193-194。

<sup>77</sup> 同前註，卷 95，頁 3194。

<sup>78</sup> 同前註，卷 64，頁 2115。

欲爲。」<sup>79</sup>然而，本文認爲這種解讀仍然值得補充，方能更爲完備地刻畫朱子惡論。稍諳儒學發展史者，當知道以「心」的放失言「惡」，乃承襲孟子而來的傳統<sup>80</sup>。固然，朱子論「惡」有繼承這種孟子學風的一面；但僅只這樣一面，卻非朱子惡論的全貌。朱子一再強調：「孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，却似『論性不論氣』，有些不備。却得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了」<sup>81</sup>、「若都把做善，又有此等處，須說到氣稟方得。孟子已見得性善，只就大本處理會，更不思量這下面善惡所由起處，有所謂氣稟各不同」<sup>82</sup>、「孟子說性善，只見得大本處，未說到氣質之性細碎處」<sup>83</sup>，表明不滿孟子僅從「心」之陷溺解釋不善，認爲其未能充分正視關於「氣」的種種曲折。由此觀之，僅只從「放心」言「惡」，未能充分突顯朱子惡論的獨特貢獻；僅只從「氣稟」言「惡」，卻又存在難以解決的理論困難。在「惡」的問題上，泛說「心」與泛說「氣」同樣失諸交臂。唯有結合「心」與「氣」兩個關鍵，扣緊「心」作爲「氣」之靈，「氣」之精爽來說，方能更好地闡明朱子惡論的理論意義。亦唯如此，方可說明「惡」的出現不僅只源於「心」的不在場，「心」的某些內在特性委實擔當了更爲主動的角色。於此乃見本文建基前人成果，而著力進一步深入開拓處。

### 三、偷則自行的心理機制

對於朱子哲學來說，「心」始終是罪惡萌生的濫觴。朱子主張「惡」源出於「心」的相關文字俯拾皆是，例如：「〔所發不善〕固非心之本體，然亦是出於心也」<sup>84</sup>、「又却不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來」<sup>85</sup>、「凡事莫非心之所爲，雖放僻邪侈，亦是此心」<sup>86</sup>、「惡則心所欲」<sup>87</sup>。這種視「心」

<sup>79</sup> 同前註，卷 26，頁 935。

<sup>80</sup> 拙著：《晚明王學原惡論》，頁 47-48。

<sup>81</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 4，頁 193。

<sup>82</sup> 同前註，卷 59，頁 1887-1888。

<sup>83</sup> 同前註，頁 1891。

<sup>84</sup> 同前註，卷 5，頁 220。

<sup>85</sup> 同前註。

<sup>86</sup> 同前註，卷 13，頁 395。

<sup>87</sup> 同前註，卷 26，頁 935。

爲作「惡」關鍵的想法，可說與陽明心學如出一轍<sup>88</sup>。畢竟從「欲」的強度來說，禽獸比起人過之而無不及，但人卻會幹犯禽獸不如的罪惡，則罪惡產生的關鍵，便只能從「心」的概念索解。衆所週知，孟學傳統從「心」的放失、陷溺言「惡」（「舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉」〔《孟子·告子上》〕）、「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」（《孟子·告子上》）；在這一點上，朱子立場一致：「人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡」<sup>89</sup>、「大意以爲此心無不善，止緣放了」<sup>90</sup>。又孟子有言：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《孟子·告子上》）「耳目之官」是個不「思」之「物」，與外在事「物」交接時容易被牽引歧出；「心之官」雖有「思」的能力，放任不「思」同樣易成流弊。於此朱子的理解相當一致，如：「心雖主於思，又須着思，方得其所思。若不思，則邪思雜慮便順他做去，却害事」<sup>91</sup>、「此一個心，須每日提撕，令常惺覺。頃刻放寬，便隨物流轉，無復收拾」<sup>92</sup>，一再指出「心」一旦「放寬」、「不思」，其運作即會隨「物」流轉，形成邪思雜慮。而朱子有進於孟子者，即在於其對「心」陷溺墮落的機制，具有更爲細緻而又直接的觀察。

「心」之所以與「惡」相關，關鍵在「心」隸屬於「氣」的概念特質。朱子有言「心」乃「氣之靈」<sup>93</sup>、「氣之精爽」<sup>94</sup>，「心比性，則微有跡」<sup>95</sup>，在理氣二分的理論框架下，「心」明確劃入「氣」的範疇<sup>96</sup>。從更細緻的角度來說，雖然「心」終究只有一個（「人心亦只是一個」<sup>97</sup>），卻有「道心」與「人心」兩個表現不同的狀態。所謂「人心」者，即是「心」受限於「氣」而形成的狀

<sup>88</sup> 拙著：《晚明王學原惡論》，頁91。

<sup>89</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷12，頁362。

<sup>90</sup> 同前註，卷59，頁1918。

<sup>91</sup> 同前註，頁1921。

<sup>92</sup> 同前註，卷16，頁524。

<sup>93</sup> 同前註，卷5，頁219。

<sup>94</sup> 同前註。

<sup>95</sup> 同前註，頁221。

<sup>96</sup> 李明輝即指出，朱子將心歸於氣乃學界主流理解。李明輝：〈朱子論惡之根源〉，頁567-568。

<sup>97</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷78，頁2664。

態（「這個畢竟是生於血氣」<sup>98</sup>、「人心者，氣質之心也」<sup>99</sup>、「人心但以形氣所感者而言爾」）<sup>100</sup>。「氣」構成了人不能擺脫的有限性，不僅限制「理」的表現，「心」的運作過程，亦無可避免總有受到干擾的可能。所謂：「……人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心，如飢食渴飲之類」<sup>101</sup>、「人心，堯舜不能無」<sup>102</sup>、「然人莫不有是形，故雖上智不能無人心」<sup>103</sup>。人「心」受「氣」牽連的種種可能，構成了人普遍的存在性，雖聖人亦不能無。聖人一旦放任鬆弛，同樣有一剎下墮的危險。朱子說：「蓋心是個走作底物」<sup>104</sup>、「人心之動，變態不一」<sup>105</sup>，深切警醒世人注目「心」的墮落可能；顏子「心粗」之說，在在說明賢如顏子「然猶有這不善，便是粗」<sup>106</sup>。如黃瑩暖精準的觀察：「氣稟物欲的障蔽是隨真心之萌發而起、而有的，只要有真心的萌發，氣稟物欲必會同時起作用，二者幾乎是同時、同步的。」<sup>107</sup>「心」的運作先天地有被「氣」窒礙的自然傾向(natural inclination)。在這個意義上，人「性」不離「氣」的面向，尙是理學傳統上的流行共識（如伊川所主張）；唯有以「氣」說「心」，才見朱子學說真正別具一格的創見（姑勿論是否別子歧見）。也因此，從「心」的「氣」方面說「惡」，恰好突顯了朱子有別於主流理學傳統的解釋，是之為朱子惡論的特見。牢記朱子從「氣」說「心」的理論特色，以下方能更為精確地、從道德心理學入手，了解朱子惡論的獨特創見。牟宗三嘗以「心理學的心」，形容與定位朱子哲學中「心」的概念<sup>108</sup>。雖然隨之而來是種種嚴厲批評，但根據本文的理解，卻恰好更能突顯朱子論「惡」獨出心裁處。無獨有偶，唐君毅亦曾以朱子之言可以通至「潛意識」的研究，而說：「人之氣質之性之領域，自其恒為人之所

<sup>98</sup> 同前註，頁 2666。

<sup>99</sup> 同前註，頁 2668。

<sup>100</sup> 同前註，卷 140，頁 4340。

<sup>101</sup> 同前註，卷 78，頁 2665。

<sup>102</sup> 同前註，卷 118，頁 3746。

<sup>103</sup> 朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，見朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 29。

<sup>104</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 59，頁 1908。

<sup>105</sup> 同前註，卷 140，頁 4339。

<sup>106</sup> 同前註，卷 98，頁 3324。

<sup>107</sup> 黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，頁 121。

<sup>108</sup> 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990 年），第 3 冊，頁 243。

不自覺而言，亦實即整個屬於潛意識之領域者也。」<sup>109</sup> 同樣提示學人從心理學潛意識的研究進路入手，摸索一條亟待開發的理論線索<sup>110</sup>。從道德心理學對「惡」的觀察來看，研究結果同樣相當一致。例如 Michael Lacey 即指出人之選擇行惡，是一種「意識之外」(outside awareness)的心理方案<sup>111</sup>；甚至強調「惡」的心理不能以「理性」方式說明，蓋其產生從根本而言乃源於「非理性」因素(non-rational factors)之故也<sup>112</sup>。落在上述朱子哲學的概念框架，與其從「道心」（屬「理」之「心」）說「惡」，倒不如從「人心」（屬「氣」之「心」）說「惡」更為貼切。因為缺乏「理」的引導規範，「氣」自身的運作盲目（「論氣不論性，不明」）；「人心」以盲目與非理性的方式運作，即催生出「惡」的可能。單從「心」隸屬「氣」的性質說「惡」，仍是一個寬泛的說法。畢竟「人心」惟「危」，有個不好底根本，但「人心」就其自身而言始終非「惡」<sup>113</sup>。是則作為

<sup>109</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 246。

<sup>110</sup> 現今大多心理學家主張「潛意識」(subconscious)的概念模糊不清，進而避免使用。參考 Charles Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis* (London: Penguin Books, 1995), p. 175。以及 Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time* (New York: W. W. Norton & Company, 2006), p. 453。相對而言，「無意識」(unconscious)是個更被廣泛使用的概念。下文的論述，即採取後者的用法。

<sup>111</sup> Michael Lacey, "The Psychology of Evil: A Contribution from Psychoanalysis," in *The Positive Function of Evil*, ed. Pedro Tabensky (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), p. 123.

<sup>112</sup> Lacey, p. 116.

<sup>113</sup> 關於「人心」的道德意義，學界早已議論紛紛。謝曉東、李明輝、唐君毅引述韓元震等，都指出了朱子對「人心」的解讀經歷了前後期的理論發展，宜作分辨。歸根究底，問題在於：「人心」究竟是「中性」的？本「惡」的？抑或本具「惡的助力」？較少爭議者，大概是朱子未有直接將「人心」等同於「惡」，而有視之為「中性」的意味。例如謝曉東即辨明朱子的學思歷程，指出朱子晚年成熟定論，認為：「人心」即是感覺與需求，同時作為天理與人欲賴以表現的通孔，可善可惡，而不即是「惡」。李明輝看起來也持這種視「人心」為「中性」的立場：「朱子所理解的『人心』是指人的自然欲望。就人的生存必須依賴其自然欲望而言，它們不能說是不善。在一般的情況下，它們在道德上是中性的。」唐君毅亦有類似的說法：「而其中之人心，則克就其本身言，乃雖有危亦可合道，而為可善可惡之中性者也。」然而，正如李明輝指出儒學作為康德眼中的「嚴格主義」，並不存在「非善非惡」或「亦善亦惡」的模糊空間；「人心」若不轉化並聽命於「道心」，以致「恰似無了那人心相似」，則總在不進便退的下墮狀態。唐君毅對此說之明矣：「至克就實際之人心言，如其不覺於理，以聽命於道心，化同於道心，又必以其覺於欲，而歸於單獨發展其欲，以離道違道。故此人心又非真能自持其獨立存在，以自持其為一無善無惡之心者。由此而在實際上之人心，即或向上而聽命或化同於道心，或向下淪為具不善之人欲之心，又終無中立之可能。此即仍通於朱子早年所謂一心操則存其道心，舍則亡其道心，而淪於不善之人欲之心之旨。」又雖然「欲」與「人欲」應該區分，只能從

「氣之靈」的「心」如何滑落入不善的狀態？「惡」之所以形成的箇中機制為何？此則涉及一套「惡」的道德心理學。

「惡」的心理，自有一套運作的機括。朱子說：

「意」、「必」、「固」、「我」，亦自有先後。凡起意作一事，便有必期之望。所期之事或未至，或已過，又執滯而留於心，故有有我之患。意是為惡先鋒，我是為惡成就。<sup>114</sup>

誠如眾多學者認為，「私」是朱子乃至儒家哲學解釋「惡」的終極概念（「我是為惡成就」）<sup>115</sup>；唯這裏朱子更為幽微的洞見，即在其反本溯源，指出「意」在「惡」整個產生的過程中，更為原初（「意是為惡先鋒」）。甚至朱子吸納了孔門「毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語·子罕》）之教，展開一套對於「惡」的心理過程更為豐富而又細緻的描述。由此，「意」、「必」、「固」、「我」四個概念，提供學人了解「惡」的心理一個重要理論框架。

---

後者說「惡」；但「人欲」之所以成「惡」，「人心」畢竟具有關鍵的角色。唐君毅即獨到指出「不善之人欲」只能說「直接依於人心而起」；「然此中人若無人心之知覺，與緣之而起之營為謀慮，只有一如禽獸之求生延生之欲，固無此所謂罪惡。因人之視人如物而玩之，亦正待人之有此人心之知覺營為謀慮等，而後可能。故此人欲之罪惡所根，不可說只在人與禽獸同之食色之欲，而實亦在此人與禽獸異之人心」、「於是此人心，即可以為此人欲所推動、指揮、主宰，以單獨進行發展，而昧其道心，以至全違道心，而有化出無窮之不善人欲之事矣」。據此，雖然「人心」自身不即是「惡」，但不礙其作為最為關鍵的「惡的助力」。尤其扣緊本文論旨，與其說「人欲」，反倒著眼於「人心」，更能彰顯朱子惡論的洞見。本文闡述「心臥則夢，偷則自行」的心理機制，即是「人心」這種「惡的助力」或下墮之危的具體表現。箇中議論，讀者可以進一步參看：謝曉東：〈《朱子語類》中兩條重要語錄辯誤〉，頁126。謝曉東、楊妍：〈朱子哲學中道心人心論與天理人欲論之內在邏輯關係探析〉，《江蘇社會科學》2007年第2期，頁34。李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，頁25-27。唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁262-265。關於「人心」概念的相關澄清，請與本文註一九七對照參看。

<sup>114</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷36，頁1327。

<sup>115</sup> 例如 Kwong-loi Shun, "Zhu Xi's Moral Psychology," in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. John Makeham, vol. 1, *Dao Companions to Chinese Philosophy*, ed. Yong Huang (Dordrecht: Springer, 2010), pp. 183-187。以及 Robert Neville, "A Confucian Construction of a Self-Deceivable Self," in *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry*, eds. Roger T. Ames and Wimal Dissanayake (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 209-211。

### (一) 「意」

「意」之所以是為惡先鋒，關鍵在其潛隱、纏繞的面向。朱子這樣嚴分「志」與「意」兩個概念：

志是公然主張要做底事，意是私地潛行間發處。<sup>116</sup>

志是心之所之，一直去底。意又是志之經營往來底，是那志底脚。凡營為、謀度、往來，皆意也。<sup>117</sup>

「志」乃人所樹立的一個理想方向，如立「志」為善、立「志」為學，皆為設定某種公共價值（「公然主張」），驅動人堅定直前（「一直去底」）。相對而言，「意」則是潛伏心底的私人心理，橫渠所謂「志公而意私」<sup>118</sup>，「意」與私人性在概念上具有內在的連繫，是以理學傳統常將「私」、「意」連言而有「私意」的概念。再者，與「志」驅動人「一直去底」的特性不同，「意」是意識底下「經營往來」的心理活動<sup>119</sup>。從其存續於意識底下並且往來糾纏的性質，乃見其害。朱子嘗肯定乃師李延平的憂慮曰：「人心中大段惡念却易制伏。最是那不大段計利害、乍往乍來底念慮，相續不斷，難為驅除」<sup>120</sup>、「人之念慮，若是於顯然過惡萌動，此却易見易除。却怕於匹似閑底事爆起來，纏繞思念將

<sup>116</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷5，頁232。

<sup>117</sup> 同前註。

<sup>118</sup> 張載：〈中正〉，《正蒙》，頁32。

<sup>119</sup> 審查人一再強調，「意」在朱熹的系統中，除了無意識心理的自動運行之外，也可以指涉有意識與自覺的心理活動。筆者並不完全反對這個主張。畢竟上文提到的「起意作一事」，也可以理解為有意的心理活動。筆者下文即將指出，其實心靈活動不能涇渭分明地區分為純粹的有意識或無意識狀態；反之，心靈活動總是涉及不同程度的有意識與無意識兩種過程。再者，下文亦將指出作為「惡」的濫觴的「自欺」心理，亦不能截然二分僅歸因有意識或無意識其中一邊；「自欺」乃「半知半不知」的心理現象，自然包含有意與無意兩面。只是從本文的觀點看來，相對之下，「意」「潛行間發」、「偷則自行」的隱匿面向，對解釋「惡」的滋生更有關鍵的理論意義。相應來說，去惡工夫的關鍵，則更在於保持心靈惺明醒覺以至避免昏墮。值得注意的是，陳林嘗從考據的角度，指出朱子對《大學章句》〈誠意〉章的詮釋有前後期發展，以致對於為惡是有意抑或無意，有著不同的理解：「具體來說，朱熹此前〔案：晚年修訂〈誠意〉章前〕實認為無人願意為惡，為惡只是由於無知；此後則認為人會有意為惡。在具體工夫上，則由原來僅強調格物窮理轉為既強調格物窮理，又強調慎獨自謙，突出人要在心上做慎獨之功夫。」讀者可以與本文對照參看：陳林：〈朱熹晚年修訂《大學章句》〈誠意〉章的心路歷程及義理探析〉，《國立政治大學哲學學報》第34期（2015年7月），頁159。

<sup>120</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷103，頁3417。

去，不能除，此尤害事」<sup>121</sup>。一再強調，顯現於心靈之前的過惡意念，尤其是易見易除；惟有隱藏纏繞於意識之下的「乍往乍來底念慮」，卻難除而害事。陳立勝嘗指出，意念之發及對其的善惡省察，乃異質層面同時並動的心靈現象，並以後者作為「入聖之機」<sup>122</sup>。雖然王陽明與馮少墟等對此具有更為成熟的理論描述，但當朱子說：「便是物欲昏蔽之極，也無時不醒覺。」<sup>123</sup> 其實業已「觸及」相關見解。唯依本文的焦點，當朱子始終認為「心」是「氣」之靈，從不絕然擺脫「氣」的限制，陳立勝的洞見，正好可以反過來看：即使本「心」正在照明善惡的省察作用當中，「意」念總是潛伏在意識底層蠢蠢欲動。有趣的是，從後來哲學史的發展來看，陽明學其實同樣「觸及」這種反向的見解。王陽明即說：「照心固照也，妄心亦照也」<sup>124</sup>、「妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳」<sup>125</sup>。明言「照心」照明動用時，「妄心」「未嘗不在於其中」拉扯妄動。後來的陽明後學，顯題化地將此現象描述為「攙和」問題<sup>126</sup>。尤其江右學者如羅念菴，更是高度警惕動用中的良知易被薰染汙壞（所謂「良知有蔽」），以致良知全體未能充量的發（「未發」）<sup>127</sup>。除了朱子的文本證據、理學發展史的整體觀外，現代的實證研究不約而同發現如上混雜的心理活動。Elisabeth Norman 即根據大量研究證據指出，在情感 (emotion)、動機 (motivation)、決策 (decision-making)、取態 (attitudes) 等心理現象中，看起來的意識活動背後，其實都有「無意識運作」(unconscious processes) 存焉<sup>128</sup>。自動運行的無意識心理，很大程度滲透於「所有」的日常行為<sup>129</sup>，以致 Nomy Arpaly

<sup>121</sup> 同前註。

<sup>122</sup> 陳立勝：〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——對宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，《哲學研究》2019年第1期，頁82-83。

<sup>123</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷17，頁578。

<sup>124</sup> [明]王守仁撰，吳光等編校：〈答陸原靜書〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷2，頁61。

<sup>125</sup> 同前註，頁65。

<sup>126</sup> 拙著：《晚明王學原惡論》，頁156-157。

<sup>127</sup> 拙作：〈知見空言——羅念菴論修道者之過〉，《漢學研究》第34卷第4期（2016年12月），頁115-119。

<sup>128</sup> Elisabeth Norman, "The Unconscious' in Current Psychology," *European Psychologist* 15.3 (Jan. 2010): 193-195.

<sup>129</sup> Neil Levy, *Consciousness and Moral Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 10.

強調，道德心理學家有欠無意識心理應得的關注<sup>130</sup>。準此，意識應該理解為一系列多維數 (multidimensional)、分程度 (graded) 的心理現象；至於居間中介意識狀態 (intermediate states of conscious awareness) 或邊緣意識 (fringe consciousness) 的存在，更說明意識難作「純粹意識」(purely conscious) 與「純粹無意識」(purely unconscious) 的二元區分<sup>131</sup>。日常行動幾乎都可說是既有意亦無意，要說差異唯有程度上的不同。簡單如日常生活中騎腳踏車，固然並非完全無意識的活動，卻亦難說完全有意為之。一方面，熟練的騎士已經累積了足夠的運動記憶，並不需要煞有介事時刻注意每一細部的手腳協調；另一方面，日常騎腳踏車的過程，畢竟也不可能全無意識。只有明乎心靈這種意識與無意識異層同步的性質，以下方可更好地轉入理解心靈運作的全貌。

## (二) 「必」

所謂「必是期要必行」<sup>132</sup>，「必」的概念說明心靈自有一套勢在必行的運作趨勢。朱子曰：

驗以日用間誠意，十分為善矣。有一分不好底意思潛發以間於其間，此意一發，便由斜徑以長，這個却是實，前面善意却是虛矣。如見孺子入井，救之是好意，其間有些要譽底意思以雜之；如薦好人是善意，有些要人德之之意，隨後生來；治惡人是好意，有些狼疾之意隨後來，前面好意都成虛了。如〈垢卦〉上五爻皆陽，下面只一陰生，五陽便立不住了。《荀子》亦言：「心臥則夢，偷則自行，使之則謀。」見〈解蔽篇〉。彼言「偷」者，便是說那不好底意。若曰「使之則謀」者，則在人使之如何耳。謀善謀惡，都由人，只是那偷底可惡，故須致知，要得早辨而豫戒之耳。<sup>133</sup>

根據朱子觀察，凡救孺子、薦好人、治惡人等道德心理（「好意」），總是難免各種私意（「不好底意」）潛發其間、隨後生來。「不好底意」一旦萌發，甚至會一發不可收拾，滋長氾濫，而淹沒原來的「好意」。這裏朱子發揮荀子鞭闢入裏的洞見：心靈臥倒則進入睡夢狀態，偷惰之下種種潛伏私意即會自動運行

<sup>130</sup> Nomy Arpaly, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 29.

<sup>131</sup> Norman, "The Unconscious' in Current Psychology," p. 199.

<sup>132</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 36，頁 1329。

<sup>133</sup> 同前註，卷 16，頁 519-520。

（「心臥則夢，偷則自行」）<sup>134</sup>。「偷」的概念意指放逸懈怠，也正好活靈活現表示不好意思偷偷地潛發運作（「意是私地潛行間發處」）的隱蔽特性。心靈一旦失神不醒，潛伏私意就會自主活動而昧於道義的規定；心靈失其主宰，未能真知善之可好，惡之可惡，種種感性欲求即便有機可乘，顛覆人生的秩序。正如荀子對「心」的體會可上可下，有所謂「虛」、「壹」、「靜」的清明之時，卻也未嘗沒有「臧」、「兩」、「動」的蔽塞之際；朱子遙契荀子的洞見，同樣觀察到心靈具有清醒與昏睡、知覺義理與昧於義理兩種狀態。「臥」、「夢」與「起」、「醒」相對，與心理學研究發現心靈二元的運作模式 (dual-processing model) 若合符節。Steven Hitlin 便指出，心靈現象包括了意識 (conscious) 及自動 (automatic) 兩個層面<sup>135</sup>。後者心靈的自動模式乃非意識 (nonconscious)、快捷 (fast)、無意 (unintentional)、不受控制 (uncontrollable)、毫不費力 (effortless)，遠於人們意識到之前早已默默啟動<sup>136</sup>。例如看起來自覺救孺子的意識活動，其實很可能已有演化、社會、情緒等無意識力量在底層起作用。朱子即說：「不是知得了容着在這裏，是不奈他何了……蓋偷心是不知不覺自走去底，不由自家使底，倒要自家去捉它。」<sup>137</sup> 弔詭的是，在意識當前，沒有無意識的容身之地。「偷心」正是這樣一種隱沒意識之後，如影隨形，不知不覺的自動過程。並且不由自主，無可奈何，於此乃見防治「偷心」的艱難。尤其值得注意的是，與其說「偷心」萌發於「好意」之「後」，倒不如說潛伏於心靈同步運作之「中」；無意識的自行，可說是意識運作的常行背景。朱子強調：「事雖正而意潛有所係吝，荀子所謂『偷則自行』，佛家所謂『流注不斷』，皆意不誠之本也」<sup>138</sup>、「又有所謂『流注想』，他最怕這個。所以滄山禪師云：『某參禪幾年了，至今不曾斷得這流注想。』此即荀子所謂『偷則自行』之心也」<sup>139</sup>、「伊川云：『人才有形，

<sup>134</sup> 這種儒家的「哲學」理論，恰好與戈雅 (Francisco de Goya) 畫作〈理性沉睡，心魔生焉〉 (*El sueño de la razón produce monstruos*) 的「藝術」靈感互相呼應。Francisco de Goya, *El sueño de la razón produce monstruos*, c. 1799, Museum of Fine Arts Boston, <https://collections.mfa.org/objects/312857> (2022.8.18 上網檢索)。

<sup>135</sup> Steven Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), p. 23.

<sup>136</sup> Hitlin, p. 24, 132.

<sup>137</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 16，頁 527-528。

<sup>138</sup> 同前註，卷 72，頁 2450。

<sup>139</sup> 同前註，卷 16，頁 528-529。

便有彼己，所以難與道合。』釋氏所謂流注想，如水流注下去。才有形，便有此事，這處須用省察」<sup>140</sup>。借用佛家洞見，一再申明「偷心」的自行運作如流水般「流注不斷」；即使佛僧累積長時間參禪經驗，也極難徹底斷絕這般連綿不斷的流注想。甚至乎，人有形軀的存在，即不能遽免經驗意念的流注自行。在這個意義上，無意識心理的流注不斷，可謂亦人存在性的一部分。從演化心理的角度來說，人與世界打交道，每個瞬間都有瞬息萬變的爆炸資訊呈現眼前。人不可能每時每刻，都費勁關注呈現眼前的所有資訊。於是人類心理演化出一套無意識的「自動資訊處理系統」(automatic information processing system)，快速而有效地「營為」、「謀度」，自行處理各種環境刺激<sup>141</sup>。如 John A. Bargh 與 Ezequiel Morsella 的研究指出：「遍及生活世界的無意識程序，是既機警聰明 (smart) 亦且富適應力 (adaptive) 的；自 Dawkins 著述以來，心理學研究證據業已證明這種原理同樣適用於人類。」<sup>142</sup> Neil Levy 將這種系統形容為「行動劇本」(action script)，其作為一種嫻熟與自動 (automatized) 行為的無意識表現，適足以引導外顯行動<sup>143</sup>。甚至有研究指出，對於事物的「觀察」(observation) 本身，便能夠自行啟動 (automatic activation) 一套完整劇本。例如當小孩觀察到實驗者開始拿起食物並有意進食，便會自動觸發自己頰舌骨肌 (mylohyoid muscle) 的活動，驅使張口，從而準備進食<sup>144</sup>。以此觀之，日常生活中單純的接應「外物」，同樣業已足夠啟動「情欲」的自我運行，形成「私意」與「私欲」。以下將更逐步說明，正是這種「偷則自行」的無意識心理機制，提供「惡」之所以出現的關鍵基礎。

### (三) 「固」

「固」乃心理活動滯留的狀態，可說是心靈的殘影。「固」的形成，固然首要出現於事過境遷既成之「後」，如：「『固』，在事後」<sup>145</sup>、「固是既行之後

<sup>140</sup> 同前註，卷 21，頁 721-722。

<sup>141</sup> Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, pp. 23-24.

<sup>142</sup> “Unconscious processes are smart and adaptive throughout the living world, as Dawkins (1976) contended, and the psychological research evidence that has emerged since the time of his writing has confirmed that this principle extends to humans as well.” John A. Bargh and Ezequiel Morsella, “The Unconscious Mind,” *Perspectives on Psychological Science* 3.1 (Jan. 2008): 78.

<sup>143</sup> Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, p. 7.

<sup>144</sup> Levy, p. 75.

<sup>145</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 36，頁 1326。

滯而不化」<sup>146</sup>、「事如何不思？但事過則不留於心可也。明道肚裏有一條梁，不知今人有幾條梁柱在肚裏。佛家有『流注想』。水本流將去，有些滲漏處，便留滯」<sup>147</sup>。人在處事過後不免留有剩餘勢力，乃古人流行的觀察，佛家謂之「業力」，儒者則視為「習氣」。對此唐君毅嘗論之明矣：「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。一事履經重作，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。」<sup>148</sup> 訴諸現代心理學的語言，則可以說：人心具有自動的無意識處理系統 (automatic, unconscious processing system)，能夠助人快速應對與處理外界種種流變。日常生活滲透著種種常規 (routine) 與習慣 (habit)<sup>149</sup>，例如上文騎腳踏車的例子，驅使人在無意識之下仍然能夠落實行動。然則問題是，由無意識心理所驅動的行為，乃機械 (mechanical)、頑固 (inflexible)、刻板 (stereotyped) 的<sup>150</sup>；絀於回應嶄新資訊，並歸向將其扭曲並套入成見<sup>151</sup>。過分憑藉「自爾流行」的習氣處世，妨害人以當有的行動回應每個獨一無二當下的處境<sup>152</sup>。「習」之為「惡」的

<sup>146</sup> 同前註，頁 1329。

<sup>147</sup> 同前註，卷 96，頁 3237。

<sup>148</sup> 唐君毅：《病裏乾坤》，《唐君毅全集》第三卷，頁 32-33。

<sup>149</sup> Charles Camic, "The Matter of Habit," *American Journal of Sociology* 91.5 (Mar. 1986): 1039-1087.

<sup>150</sup> Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, p. 78.

<sup>151</sup> Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, pp. 23-24.

<sup>152</sup> 唐君毅即嘗細緻剖析種種習氣如何障礙智慧的表現。參見唐君毅：《智慧與道德》，《唐君毅全集》第三卷，頁 77-93。

理論溫床，是明清儒者一脈相承的共識<sup>153</sup>。唯當朱子說：「人性皆善，而其類有善惡之殊者，氣習之染也。」<sup>154</sup>則氣習誤人的想法，理論上亦當為朱子首肯。雖說心靈的執滯常見於「過往」養成的習氣，但從時間的維度上看，「未來」與「現在」同樣可以是執滯產生的場所，如曰：

心不可有一物，外面酬酢萬變，都只是隨其分限應去，都不關自家心事。纏係於物，心便為其所動。其所以係於物者有三：或是事未來，而自家先有這個期待底心；或事已應去了，又却長留在胸中不能忘；或正應事之時，意有偏重，便只見那邊重，這都是為物所係縛。既為物所係縛，便是有這個物事，到別事來到面前，應之便差了，這如何會得其正。聖人之心，瑩然虛明，無纖毫形迹。一看事物之來，若小若大，四方八面，莫不隨物隨應，此心元不曾有這個物事。<sup>155</sup>

聖人之「心」具有「瑩然虛明」的特性，沒有纖毫留滯，是則總可以因應每個殊別的事物之來，繼而「隨物隨應」。相較之下，常人之「心」從三個方面執滯於「物」：一、過去。如上對「習氣」的論述，縱然事過境遷，過去行動遺留下來的習氣成見，仍然時會「長留在胸中」，妨礙刻下當有的應變。二、未來。即使事情尚未發生，亦難免對其成敗得失抱有「期待底心」；過分的期待，往往對當下處事構成干擾。三、現在。面對當前的事物，心意容易過分偏重，「只見那邊重」，最終為眼前之「物」束縛而未能據「理」而行。是見無論過去、現在、未來，不同的時間維度都可以淪為僵固死板的心靈枷鎖，束縛因應當下情況當有的思考。這裏朱子的洞察，義理上極富《金剛經》「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」、「應無所住而生其心」<sup>156</sup>的佛法意味。復當注意的是，人心除卻繫於「物」以外，「心」自身的表現其實也難免執滯的可能。朱子言：

<sup>153</sup> 鄭宗義即指出：「明清之際宋明儒道德形上學的轉型……將惡歸罪於經驗意義的『習』。」鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2009年），頁172。另見拙作：〈明清惡論探析：王陽明「習」的概念起源與發展〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第十九輯（上海：上海古籍出版社，2021年），頁21-53。

<sup>154</sup> 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁210。

<sup>155</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷16，頁540。

<sup>156</sup> [姚秦]鳩摩羅什譯，田若志注譯：《金剛經》（鄭州：中州古籍出版社，2007年），頁128、123。

「好樂之類，是合有底，只是不可留滯而不消化。」<sup>157</sup> 指出本來無過的情感，亦切忌「留滯」而不消化。否則憤怒淪為「藏怒」，悲哀轉成「抑鬱」，種種情感一概可以滑落成爲心靈的枷鎖<sup>158</sup>。準此，朱子警告：「況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉！二者相因，反覆深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之靈，其所知者不過情欲利害之私而已。」<sup>159</sup> 人心應接外在的事物，難免備受繫絆而有過差；然則心靈的自身，竟也內含執滯的傾向。氣質有蔽之「心」接乎事「物」無窮之變，兩者相互薰染拖累，進而反覆加深心靈的蔽「固」，終究使人日益昏昧。

#### （四）「我」

「我」在「惡」的心理過程中，位居一個特殊的理論地位。朱子乃言：

須知四者之相生。凡人做事，必先起意，不問理之是非，必期欲事成而已。事既成，是非得失已定，又復執滯不化，是之謂固。三者只成就得一個我。及至我之根源愈大，少間三者又從這裏生出。我生意，意又生必，必又生固，又歸宿於我。正如「元、亨、利、貞」，元了亨，亨了又利，利了又貞，循環不已。<sup>160</sup>

四者始於我，而終於我。人惟有我，故任私意；既任私意，百病俱生。做事未至，而有期必之心；事既過，則有固滯之患。凡若此者，又只是成就一個我耳。<sup>161</sup>

從局部來看，「我」是「惡」的心理過程中最後一環。凡人做事，總得啓動生起意念（「意」）、期許事成（「必」）、輾轉留戀（「固」）的心理進程，最後愈加鞏固自我的意識（「我」）。諸如「直升機家長」，對於養育子女之事，總會生起這麼一種意念，期許子女必須成才，繼而在其成長過程中固執己見干預規限，最終成就的卻只是父母一己私意的擴大。是以朱子即說：「『意』、

<sup>157</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷16，頁534。

<sup>158</sup> 朱子於此的理解與陽明學者相當一致，參見拙著：《晚明王學原惡論》，頁124-127。

<sup>159</sup> 朱熹：〈大學或問〉，《四書章句集注》，頁508。

<sup>160</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷36，頁1328。

<sup>161</sup> 同前註。

『必』、『固』、『我』，亦自有先後」，而「『我』是惡底成就處」<sup>162</sup>。唯朱子更進一步的洞見，在其明察「我」的概念委實滲透在整個「惡」的心理生成過程當中。雖然「意」、「必」、「固」三個階段，盡皆指向一己私「我」的成就；但當「我」的根源愈加鞏固，則又會反過來輾轉薰染日常心理的整體發展，「我生意，意又生必，必又生固，又歸宿於我」。最終「意」、「必」、「固」、「我」構成一種「四者相因」、「循環不已」的理論關係，如滾雪球效應，催生自我封閉的惡性循環。「意」、「必」、「固」、「我」之四者「始於『我』，而終於『我』」；「我」並有一種根源的地位，導致「百病俱生」。於此乃見「我」的概念，在整套「惡」的心理機制中擔當了一個重要的角色。

雖說「我」、「私」、「自私」等相關概念，於「惡」的生成上至關重要，但「意不誠」及隨之而來的「自欺」問題，相對而言，在朱子惡論中更為根本。如朱子說：「意未誠，則全體是私意」<sup>163</sup>、「荀子所謂『偷則自行』，佛家所謂『流注不斷』，皆意不誠之本也」，同皆意謂「意未誠」或「意不誠」乃助成私意及心理自動機制失控的概念基礎。又有曰：「意有善惡之殊，意或不誠，則可以為惡」<sup>164</sup>、「若意不誠，便自欺，便是小人」<sup>165</sup>、「意之誠不誠，直是有公私之辨，君子小人之分」<sup>166</sup>，表明意之不誠便成「自欺」，最終導致「惡」或小人的出現。於此鄭澤綿抱持與本文一致的立場：即使學界廣泛認為「自私」乃朱子以至其他理學家眼中「惡」的根源，但在朱子惡論中，「自欺」委實比起「私」的概念更為根本。他說：「我認為朱子理解自私及其他『惡』的徵兆，都是來自一個源頭：由於自欺所造成道德原則的錯誤理解。」<sup>167</sup> 歸根究底，「私」的概念就其自身而言無非指涉個體性，如上文論及，「〔形氣之私〕亦未能便是不好，但不可一向徇之耳」；相對來說，「意之誠不誠」首先是從《大學》而來的工夫概念，以這樣的工夫概念解釋「惡」的根源，理論上更加突顯「惡」的問題乃修養敗壞的自主結果。

<sup>162</sup> 同前註，頁 1327。

<sup>163</sup> 同前註，卷 16，頁 532。

<sup>164</sup> 同前註。

<sup>165</sup> 同前註，頁 531。

<sup>166</sup> 同前註，頁 532。

<sup>167</sup> “I submit that Zhu thinks selfishness (*si* as ‘selfish’) and all other symptoms of evil come from one source: the misconception of moral principles through self-deception.” Zheng, “Self-deception, Sincerity (*Cheng*) and Zhu Xi’s Last Word,” p. 358.

根據朱子界定，「意不誠」或「自欺」指涉的無非是一種表裏不一的心理現象。其曰：「意不誠，如蒸餅外面雖白，裏面却只是粗麵一般」<sup>168</sup>、「所謂自欺者，非爲此人本不欲爲善去惡。但此意隨發，常有一念在內阻隔住，不放教表裏如一，便是自欺。」<sup>169</sup> 即使表面上雖有爲善意思，但心底裏卻潛藏爲善以外的其他考慮。表裏不一，理論上同時內具「夾雜」與「虛偽」的性質，如：「只爲一，便誠；二，便雜。……二者，爲是真底物事，却着些假攙放裏，便成詐僞」<sup>170</sup>、「只是自家知得善好，要爲善，然心中却覺得微有些沒緊要底意思，便是自欺，便是虛僞不實矣。」<sup>171</sup> 這裏借助道德心理學的研究成果，很可以闡明「自欺」與「惡」的理論關係。M. Scott Peck 提供了學界理解「惡」的心理一套傳統圖像，指出：「惡」的要素並不以「心理變態」(psychopath) 爲準，表現於道德能力的闕如；相反，「惡」存乎常人，乃一種企圖逃避良心譴責的心理狀態，「惡人意識到其惡，與此同時拼力設法規避這樣的意識」<sup>172</sup>。在此意義上，「惡人即是『欺詐之人』(the people of the lie)，隨著築起層層疊疊的自欺(self-deception)，自欺欺人。」<sup>173</sup>「自欺」心理（自己欺騙自己）之所以可能，理論上預設了自我分裂爲兩個層面的「功能自我」(functioning selves)<sup>174</sup>：「道德」自我關注是非對錯，遵循普世的道德原則；「現實」自我則謀度生命自利，追隨個體的福祉利益。對於朱子來說，無非「道心」與「人心」之分：「知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」<sup>175</sup> 人在生活實踐中，難免偶爾遭遇義利衝突。當此之際，賢者選擇堅守良心，規範現實利益乃至犧牲自己。反之，常人往往妥協現實利益，放棄聽從良心的聲音。只是縱使捨義取利，內心

<sup>168</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 15，頁 487。

<sup>169</sup> 同前註，卷 16，頁 517。

<sup>170</sup> 同前註，卷 15，頁 487。

<sup>171</sup> 同前註，卷 16，頁 516-517。

<sup>172</sup> "At one and the same time, the evil are aware of their evil and desperately trying to avoid the awareness." M. Scott Peck, *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil* (New York: Touchstone, 1998), p. 76.

<sup>173</sup> "The evil are 'the people of the lie', deceiving others as they also build layer upon layer of self-deception." Peck, p. 66.

<sup>174</sup> Thomas Kubarych, "Self-Deception and Peck's Analysis of Evil," *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12.3 (Jan. 2005): 252.

<sup>175</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 78，頁 2663。

是非的呼聲終究綿綿不斷<sup>176</sup>。面對這種自我的破裂，人的心理自然在意識覺察以外，啟動一種心理自我防衛機制 (defense mechanism)。有別於科學家探尋真相，這種心理更像是一套律師邏輯 (lawyer logic)，自圓其說說服自己「現實」所為其實沒有遠離「道德」原則<sup>177</sup>；幻想「道德」自我與「現實」自我，仍然是一個貫融的整體。納粹德國通常被視為「惡」的極端範例，提供心理學家探索「惡」的現象顯著的研究素材。根據歷史紀實，納粹軍官乃至普通平民其實多少意識到舉措不當，但為了全生避害的現實考慮，不得不想方設法逃避真相的認知。甚至是希特勒自己，亦嘗真的掩蓋雙眼，抗拒親睹其命令的結果<sup>178</sup>。而惡人逃避真相的方法，則涉及一系列道德合理化 (moral rationalization) 的心理機制，包括：重塑舉止 (reconstruing conduct)，將「滅絕」、「殺害」淡寫為「最後方案」、「特別處置」；模糊主體 (obscuring personal agency)，將責任轉移於長官或國家的行徑；漠視惡果 (disregarding negative consequences)，竭力置疑加害的證據甚或屠殺的存在；責難受害 (blaming and dehumanizing victims)，將行為歸咎於非人化的受害對象<sup>179</sup>。不容置疑，「自欺」心理乃「惡」的根本濫觴。自孔子而降，儒門便有正視過犯的理論傳統（「丘也幸，苟有過，人必知之」《論語·述而》），警醒世人文飾過犯（「小人之過也必文」《論語·子張》）、忌憚改正（「過則勿憚改」《論語·學而》），方始釀成真正的過失（「過而不改，是謂過矣」《論語·衛靈公》）。理學傳統一脈相承，周濂溪即謂「不改為惡」<sup>180</sup>，強調掩蓋過失避而不改，乃「惡」之所以形成的關鍵。有趣的是，從心理學的角度來說，「自欺」心理竟爾有效維護身心的健康福祉。正如面對絕症，在「接受」事實之前，人的心理依序啟動一系列「否認」、「憤怒」、「討價」、「沮喪」的

<sup>176</sup> 只是心理學理解為後天社教化結果，儒學傳統則相信是先天「我固有之」。參見 Jo-Ann Tsang, "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior," *Review of General Psychology* 6.1 (Mar. 2002): 34-36。朱子則說：「然而其德本是至明物事，終是遮不得，必有時發見。便教至惡之人，亦時乎有善念之發」（同前註，卷 14，頁 437）、「雖桀紂之為窮凶極惡，也知此事是惡」（同上書，卷 59，頁 1875）。

<sup>177</sup> Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, pp. 26-30.

<sup>178</sup> Kubarych, "Self-Deception and Peck's Analysis of Evil," pp. 250-253.

<sup>179</sup> Tsang, "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior," pp. 39-43.

<sup>180</sup> [宋]周敦頤：《通書》，《周濂溪集》（北京：中華書局，1985年），卷 5，頁 102。

防衛過程<sup>181</sup>；面對良心與現實的衝突，人的心理同樣自然啓動如上的道德合理化心理機制。說到底，避免自我概念的破裂摧毀，可以說是人類一種心理免疫系統 (psychological immune system)，有效促進個體的心理健康 (mental health)<sup>182</sup>，減緩心理痛苦 (mental pain)<sup>183</sup>。在恥感文化中，因為逾越道德界線而自毀輕生的故事比比皆是<sup>184</sup>。Lacewing 即據此說明「惡」的正面功能，並意想不到總結曰：「『惡』對人類而言無可避免是一個永恆的可能。我們的心理結構事實如此：沒有與行惡能力同等基礎的心理運作機制，我們不能生活、工作，乃至體驗快樂其中一個最大的來源——與他人的關愛關係。」<sup>185</sup> 恰好也在這個意義上，朱子亦可以承認：「人心亦不是全不好底。」<sup>186</sup> 甚至：「如單說人心，則都是好。」<sup>187</sup> 只是別要忘記，「自欺」終究是一種欺詐與幻象。「自欺」心理的出現，本來是爲了維繫修復破裂衝突的自我，以致促進心理的快慰，自我感覺良好。然而，「虛偽不實」的畢竟是自己，世界終究還是「真實無妄」。封閉的「自我」遇上真實的「世界」，始終於世不容。事實上，清理猶太人的「最後方案」並非最後，猶太社群至今仍在德國持續增長。事實上，納粹分子的具體責任未能推諉抽象的國家或時代，涉事戰犯還得接受國際軍事法庭審判制裁。事實上，不論如何掩蓋匿藏滔天罪行，屠殺的實況與真相最終仍被公諸於世。事實上，即使大肆抹黑猶太人爲非人動物，不容否認你我普天之下同屬世人。對於朱子來說，唯有仁者方能「不憂」，蓋其從不封限「自我」，而能依「理」回應「他人」、「世界」、「歷史」。所謂：「仁者通體是理，無一點私心。事之來者雖無窮，而此之應者各得其度。所謂建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑，何憂之有？」<sup>188</sup> 也唯有表裏如一真實爲善，方能「自慊」，達致自我心靈無所不足

<sup>181</sup> Kubarych, "Self-Deception and Peck's Analysis of Evil," 255.

<sup>182</sup> Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, p. 134, 137.

<sup>183</sup> Lacewing, "The Psychology of Evil: A Contribution from Psychoanalysis," p. 121.

<sup>184</sup> Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, p. 140.

<sup>185</sup> "[E]vil is inevitably a permanent possibility for human beings. Our psychological structure is such that we could not live or function, nor experience one of our most important sources of joy, our loving relationships with others, without mental operations that equally ground our capacity for evil." Lacewing, "The Psychology of Evil: A Contribution from Psychoanalysis," p. 126.

<sup>186</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 78，頁 2663。

<sup>187</sup> 同前註，卷 62，頁 2012。

<sup>188</sup> 同前註，卷 37，頁 1370。

的真正安樂，此所以說：「人之爲善，須是十分真實爲善，方是自慊。」<sup>189</sup> 反過來說，「自欺，非是心有所慊」<sup>190</sup>、「只今有一豪不快于心，便是自欺也」<sup>191</sup>，「自欺」心理妄圖快慰，現實上卻終究難免虛歉；目標與結果背道而馳，自我的防衛註定徒然。

於是，由此可以將關鍵線索串聯起來：鄭澤綿切中要害的觀察，指出「惡」的來源乃「由於自欺所造成道德原則的錯誤理解 (the misconception of moral principles)」；Thomas Kubarych 不約而同地主張：「『惡』更是一種道德的曲解顛倒 (a perversion of morality)；『惡』源於企圖規避責任與罪疚，而非其缺乏。」<sup>192</sup> 回到朱子的語言，「惡」的底蘊即告水落石出：「善惡皆是理，但善是那順底，惡是反轉來底」<sup>193</sup>、「如單說人心，則都是好。對道心說著，便是勞攘物事，會生病痛底」<sup>194</sup>。單就「道心」來說，固然是義理所在；單就「人心」來說，以其營爲謀度以求有效維繫自我健康一義看來，也都是好。甚至「私」的概念，以其作爲個體性原則亦本來非「惡」；「自私」之所以爲害，必須從「道德」的對照下始見。此所以牟宗三說：「所謂罪惡，純粹是由道德意識中的道德的善映照 (Reflect) 出來的。」<sup>195</sup> Robert Neville 嘗探討儒家視野下的「自欺自我」(self-deceivable self)，認爲：「西方從矛盾驅力的心理動力理論處理心理自欺，儒家傳統則視爲自私問題」、「……並不取決於自我反身的強度，甚或克服以至遏制矛盾」。<sup>196</sup> 但從朱子說：「只此一心，但看天理私欲之消長如何爾」<sup>197</sup>、「人只有個天理人欲，此勝則彼

<sup>189</sup> 同前註，卷 16，頁 518。

<sup>190</sup> 同前註，頁 516。

<sup>191</sup> 同前註，頁 517。

<sup>192</sup> “Evil is rather a perversion of morality; evil comes about in the effort to escape responsibility and guilt, not in the absence of it.” Kubarych, “Self-Deception and Peck’s Analysis of Evil,” p. 248.

<sup>193</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 97，頁 3270-3271。

<sup>194</sup> 同前註，卷 62，頁 2012。

<sup>195</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 69。

<sup>196</sup> “Whereas the West approaches psychological self-deception through the psychodynamic theory of contradictory drives, the Confucian tradition sees it as a problem of selfishness,” “. . . does not depend on intensity of self-reflexivity or on the overcoming and containment of contradictions.” Neville, “A Confucian Construction of a Self-Deceivable Self,” p. 215.

<sup>197</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 13，頁 390。

退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也」<sup>198</sup>、「心一也。操而存則義理明而謂之道心；捨而亡則物欲肆而謂之人心」<sup>199</sup>。可見「道心」與「人心」、「天理」與「人欲」其實亦總處於一種矛盾對立，互為消長，不進便退的理論關係<sup>200</sup>。也恰好必須從這種「理」「欲」的矛盾關係——同時是「自欺」心理的內在結構——切入，方可真正剖開「自私」的深層內蘊。遙契孟子之教：「無以小害大，無以賤害貴。」（《孟子·告子上》）朱子提醒：「形氣非皆不善，只是靠不得。……由道心則形氣善，不由道心，一付於形氣，則為惡。」<sup>201</sup> 堅守「道心」在自我心理的引導地位，則「人心」非「惡」。放縱「人心」「偷則自行」，蓋過「道心」的運作，啟動無意識自動運行的「自欺」心理，繼而蒙蔽對道德與真相的認知；由此自我心理「大」/

<sup>198</sup> 同前註，頁 389。

<sup>199</sup> 朱熹：〈答許順之〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 39，見朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1751-1752。

<sup>200</sup> 審查人主張：「人心道心之間不是矛盾對立的、不進便退、互為消長的關係，而天理人（私）欲才是上述關係」。決審意見亦有類似的見解：「不能有不為善不為惡的中性，是從格準上說，不是就人心上說」。筆者對此表示保留，理由有二：其一、從文本上說，朱子上述文字是強力的文本證據，表明縱使「道心」與「人心」乃一心的兩種狀態而非二心，這兩種狀態仍然可以處於此消彼長的理論關係。其二、從理論上說，正如李明輝指出儒學乃沒有「非善非惡」或「亦善亦惡」模糊空間的「嚴格主義」，人之一心若非知覺義理而聽命「道心」，以致「恰似無了那人心相似」，則只能知覺耳目之欲而為「人心」，以致不免呈不進則退之勢、之危。在此意義上，不僅只人的存在，人的心靈亦同時具有曾國藩所說「不為聖賢，便為禽獸」之義。於此唐君毅立場一致：「由此而實際上之人心，即或向上而聽命或化於道心，或向下淪為具不善之人欲之心，又終無中立之可能。……然此二者，既一善一惡，互相對反，『此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理』（語類十三）。二相對反之心不容並存，則實際上人所有之心，又仍只是一心而已矣。」如是，筆者可以完全同意決審意見所說：「如果在欲求來的時候順著欲求而以滿足為先，甚至為了滿足欲求而不守原則，那就是惡，只要有順著欲求而以欲求為先的想法，就是惡的格準，這裏頭沒有中立的位置」。問題是：「順著欲求而以滿足為先」、「為了滿足欲求而不守原則」、「選擇遵循惡的格準」等現象如何可能？關鍵則只能在於，如同註一一二唐君毅所見，「人心」除了指涉感性欲求之外，更蘊涵知覺營為謀慮等催化罪惡的助力：所謂選擇「惡的格準」的存心，即是「人心」內具的特性。朱子所謂：「知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心」——「人心」不僅只是中性的感性欲求，更是昧於義理而只顧傾注耳目之欲的知覺，在這意義上，筆者始終認為「人心」內涵「惡的助力」。參考李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，頁 25-27。唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 265。關於「人心」概念的相關澄清，請與本文註一一二對照參看。

<sup>201</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，頁 2012。

「小」、「貴」/「賤」優先順序的顛覆錯置<sup>202</sup>，乃見「惡」之所以滋生的根本成因。「意誠」的人，雖亦有「人心」與「氣習」的牽制，但由於常能保持「道心」的警醒，總能對新知保持開放 (liberal) 與敏銳 (responsive)。面對外物，「惟不拒不流，泛應曲當，則善矣」<sup>203</sup>。「自欺」之人，雖不乏「道心」的潛存，但因為容讓「人心」的氾濫，只會愈加築起封閉 (closed) 與僵化 (inflexible) 的心理圍牆。困在自私的自我世界，沉淪罪惡深淵之中萬劫不復。

#### 四、道德責任與去惡工夫

在朱子「惡」論的議題上，李明輝〈朱子論惡之根源〉無疑是經典之作。與本文基本方向一致，李明輝認為朱子乃以「心」解釋道德之「惡」的根源<sup>204</sup>；並且由於「心」本質上隸屬於「氣」，其知覺發用因而受限<sup>205</sup>。雖然朱子主觀上不會接受完全的「氣稟決定論」，但衡諸理論檢討則客觀上不得不接受這樣的結果：

只要朱子將心歸屬於氣，它便只是有限心，而不能超脫於氣稟之決定。因為心之主宰能力繫乎知覺之明，知覺之明又繫乎氣稟之清。在這種情況下，要求一個稟性極昏濁的人發揮其心之主宰能力，無異於緣木求魚，這種要求顯然是不合理的。<sup>206</sup>

事實上，西方學界對於「決定論」(determinism) 與「道德責任」(moral responsibility) 的理論關係，已經累積了豐碩的研究成果。雖然論述背景不盡相同，但絕對能為本文議題提供大量啟發與參考。「決定論」可以簡單表述為：「任何事件都是以前條件及自然法則的必然結果。」<sup>207</sup> 在這種廣泛接納的理論前提下，「道德責

<sup>202</sup> 鄭宗義嘗借用唐君毅的洞見，從「自我的顛倒」解釋罪惡根源。參見鄭宗義：〈惡之形上學——順唐君毅的開拓一解〉，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299-301。

<sup>203</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷95，頁3210。

<sup>204</sup> 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，頁565。

<sup>205</sup> 同前註，頁576。

<sup>206</sup> 同前註，頁577。

<sup>207</sup> "... every event is an inevitable consequence of the prior conditions and the natural laws." Shaun Nichols & Joshua Knobe, "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions," *Noûs* 41.4 (Dec. 2007): 663.

任」的思考可以大致區分為兩大陣營：一、「不相容論」(incompatibilism)，主張若果「決定論」為真，則會排斥自由意志 (free will) 及隨之而來的道德責任。二、「相容論」(compatibilism)，主張即使「決定論」為真，仍然可以容納特定意義的自由概念甚或道德責任。落在本文的脈絡，問題可以表述為：如果包括心靈的萬物盡皆屬「氣」而被其決定，「心」的自由乃至道德責任如何可能？一種富有前景的研究取徑，自然是參考後者「相容論」的立場，論證氣稟決定如何與心靈自由相容；甚至說明離卻心靈自由的概念，道德責任何以仍然可能。唯對本文來說，全面整理「相容論」的可能表達及爭議是個野心過大的計劃；既不可能，亦不必須<sup>208</sup>。以下只會扣緊本文一貫的焦點，從道德心理學的視野思考一種可能的解答方案。

如前所述，朱子視「自欺」——一種無意識自動心理氾濫心靈的心理現象——為「惡」的根源。一種可能的探討策略，自然是直接論證何以無意識心理仍然可被究責。Angela Smith 即指出，雖然普遍認為選擇 (choice) 與自控 (voluntary control) 是道德責任的先決條件，但這種「自決觀點」(volitional view) 其實並不符合常識直覺<sup>209</sup>。例如日常生活中丈夫忘記太太生日，雖非「有意」「忘記」(實踐上也不可能)，但一般仍會認為丈夫有責任記得這樣重要的日子，因而該受責備 (blameworthy)。之所以值得究責，乃因為丈夫理應具有重視太太的判斷，進而「應該」傾向在意對方的個人細節；連生日的重要日子也忘記，反映他未能符合看重太太的價值承諾<sup>210</sup>。除了「忘記」(forgetting) 以外，未及「注意」(noticing)、「忽略」(neglecting) 等日常現象（例如未能注意自己的音樂聲響擾人，與人相處時忽略對方的不快感受等），同樣表明無心之過仍然可被譴責<sup>211</sup>。在此意義上，「道德實踐並非關乎『選擇』(choice) 的活動，而是『評價判斷』(evaluative judgement) 的活動」<sup>212</sup>。人在現實上往往是「棲居

<sup>208</sup> 相關介紹可以參考：Ishtiyaque Haji, "Compatibilist Views of Freedom and Responsibility," in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 202-228。

<sup>209</sup> Angela Smith, "Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life," *Ethics* 115.2 (Jan. 2005): 236-237.

<sup>210</sup> Smith, p. 248.

<sup>211</sup> Smith, pp. 242-246.

<sup>212</sup> "... the kind of activity implied by our moral practices is not the activity of choice, but the activity of evaluative judgment." Smith, p. 237.

者」(inhabiters)，寓居種種碰巧出現(happen)於己的心理狀態；而非「創造者」(producers)，一力營造(make)行事與態度<sup>213</sup>。正如一個從偏差教養中成長的人，從來沒有自主選擇出生家庭甚或教養方式，但只要其成長後出現任何偏差取態，則或多或少仍得為其取態反映的邪惡判斷負上責任。畢竟作為成熟個體，完全可以理性辯護或推翻自己之所是<sup>214</sup>，「按照理性考慮反映與修正評價判斷的能力，已經足以說明人為其取態負責的資格。」<sup>215</sup>在漢語世界中，「父母教養不好非我選擇」從來不是逃遁「沒家教」的託辭。此所以 Smith 說：「當我們讚許或批判某人的態度，似乎我們是在回應關於該種態度的某些內容(content of that attitude)，而不關切其源自以前自主選擇的事實(facts about its origin)。」<sup>216</sup> George Sher 同樣認為縱是無心之過，仍有道德責任可言。他說：「……敗壞人格(bad character)解釋其敗壞(badness)。如此，那唯一俾使我們合理非難其人、感到失望與厭惡的道德淪喪，位於其人格(character)而不是意志(will)。」<sup>217</sup>再以「忘記」(forgetting)為例，試想：一名母親帶著小狗迎接小孩，下車後因為分心處理校務，忘記小狗遺留車上，酷熱之下終致中暑意外<sup>218</sup>。同樣，母親並非有意選擇意外發生，而關心小孩、性急處事、粗心大意等人格的形成亦非完全自主；但畢竟是「她的」人格特質構成疏失的主要成因——而不是車子、小孩、天氣等其他因素——，因此「她」或多或少難辭其咎。Sher 指出，無數欲求(desires)、信念(beliefs)、態度(attitudes)、傾向(dispositions)、特徵(traits)的互動，無意識塑造出人的現況與「人格」；正是這樣的人格與信念系統助成認知失誤，繼而使人犯錯<sup>219</sup>。借用如上視角思考朱子惡論的責任問題，則可以說：

<sup>213</sup> Smith, pp. 251, 264.

<sup>214</sup> Smith, 268.

<sup>215</sup> “. . . the capacity to reflect on and revise their evaluative judgments in light of rational considerations, they alone will qualify as responsible for their attitudes on this account.” Smith, p. 256.

<sup>216</sup> “When we praise or criticize someone for an attitude it seems we are responding to something about the content of that attitude and not to facts about its origin in a person’s prior voluntary choices.” Smith, 251.

<sup>217</sup> “. . . his bad *character* accounts for its badness. In this case, the only moral failing that can justify us in disapproving of the agent, and in being disappointed and disgusted by him, is located in his character rather than his will.” George Sher, “Blame for Traits,” *Noûs* 35.1 (Mar. 2001): 156.

<sup>218</sup> George Sher, “Out of Control,” *Ethics* 116.2 (Jan. 2006): 286-287.

<sup>219</sup> George Sher, *Who Knew? Responsibility without Awareness* (New York: Oxford University

受到先天稟賦決定或後天習俗影響，人性（氣質）與人心（知覺）無疑被動表現出「清」、「濁」、「偏」、「正」、「剛」、「柔」、「緩」、「急」、「強」、「弱」、「精」、「粗」、「淺」、「深」、「厚」、「薄」、「昏」、「明」之異。很多時候，其實是超出了個人能夠控制的範圍。即使如此，只要偏失行為反映其人的評價判斷甚或人格特質，則道德責任仍然可歸屬 (attributable) 於他。畢竟道德責任取決於行事本身是否反映個人的判斷或人格，而不關乎是否自主控制。再者，大多情況下，人的墮落往往由於物欲牽引而備受蒙蔽，如曰：「人心本明，只被物事在上蓋蔽了，不曾得露頭面，故燭理難」<sup>220</sup>、「凡言邪，皆自外至者也」<sup>221</sup>。自孟學以來的理學傳統，大概未有設定「惡心」作為理論根據，驅動人立意、自主、控制、決定作「惡」。又如前所述，孟子以「心」的放失與陷溺解釋不善，朱子亦以「心」的放寬與昏睡說「惡」（「頃刻放寬，便隨物流轉，無復收拾」、「放心，不獨是走作喚做放，才昏睡去也是放。」<sup>222</sup>）如是，從無意識角度解釋道德責任的當代理論，可以是朱子處理相關問題的重要援軍。

當前學界的相關討論，尚有主張必須以自主控制作為道德責任先決條件的理論陣營。例如 Levy 提倡「意識論斷」(consciousness thesis)，主張：「行動者必須意識到某些心理狀態，從而對於行為具有直接的道德責任。」<sup>223</sup> 究竟意識控制是否道德責任的必要條件，爭議方興未艾；本文不必涉足於此，無意在針鋒相對的兩造之間分出高下。只是從理論性格來說，以上從無意識解釋責任問題的進路更是休謨式 (Humean) 的，比較淡化第一身視角及其連繫責任的角色<sup>224</sup>；相對而言，康德式 (Kantian) 進路則更從主體實踐角度，強調意識以至理性的相關理論地位。Christine Korsgaard 即提出道德思考產生於人決定該怎麼辦的主體角度，責任是「被從事的」(something taken)；相反，康德未嘗從「被歸屬的」(something assigned) 客體角度理解責任問題<sup>225</sup>，「康德並不感興趣於讚許與責

Press, 2009), pp. 20-21.

<sup>220</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 12，頁 365。

<sup>221</sup> 同前註，卷 69，頁 2291。

<sup>222</sup> 同前註，卷 59，頁 1911。

<sup>223</sup> "... agents need to be conscious of certain of their mental states in order to be (directly) morally responsible for their actions." Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, p. 34.

<sup>224</sup> Sher, *Who Knew? Responsibility without Awareness*, p. 21.

<sup>225</sup> Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press,

難，也甚少提及」<sup>226</sup>。順乎此，「認為某人負有責任即是視之為『人』——也就是說，作為自由與等同的人，有能力理性與道德地行動。」<sup>227</sup> 李明輝的論證大量援引康德哲學<sup>228</sup>，對道德責任的理解無疑與「意識論斷」更為一致。以下嘗試論證：即使退一步，接受意識控制是道德責任的必要條件，朱子惡論仍然可以給予相應解釋。

Levy 強調，無意識內隱態度 (implicit attitude) 是個過於薄弱 (thin) 的概念，以至難以說明人格或取態與道德責任的關連 (即使相關)<sup>229</sup>。試想同樣是無意識行為，「自動症」(automatism) 與行為的「自動性」(automaticity) 卻有截然不同的性質；概念上應該嚴分。夢遊 (somnambulism) 作為「自動症」的範例，其中一個著名案例為一九八七年 Kenneth Parks 的殺人案件：一個從無暴力歷史，與岳父母關係向來友好的夢遊患者，病發時純熟駕駛二十公里勒暈岳父、殺死岳母；直到遇上警察，才注意到自己狠下毒手<sup>230</sup>。法律上疑犯最終被判無罪，畢竟暴行從頭到尾全無犯罪動機與意識；哲學上亦談不上道德責任，因為患者並不察覺到行為如何與自己的欲望、形象、信念等衝突<sup>231</sup>。相對來說，行為的「自動性」卻不能開脫責任。Levy 認為，自動行為的特點，在於具備一定形式的監察 (monitoring) 能力，敏感於外界的刺激，以至能夠從自動行動「轉換」(switch)、「恢復」(resumption)、「重建」(re-establishment) 對於行為的有意掌控。例如雖則行駛高速公路時，容易進入無完全清醒意識的狀態；但當遇上人多路窄等特殊路況，司機很容易便會回神應變。即使一時忘記太太生日，當被相關資訊暗示提醒 (太太問：「今天是誰生日？」)，為人丈夫者相當容易便會意識並憶起重要資訊。準此，Levy 主張意識到特定資訊繼而得以掌控，乃道德責任

1996), p. 189.

<sup>226</sup> “Kant is not very interested in praise and blame and seldom mentions them.” Korsgaard, p. 189.

<sup>227</sup> “To hold someone responsible is to regard her as a *person* that is to say, as a free and equal person, capable of acting both rationally and morally.” Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 189.

<sup>228</sup> 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，頁 577-579。

<sup>229</sup> Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, pp. 102, 107.

<sup>230</sup> Neil Levy & Tim Bayne, “Doing without Deliberation: Automatism, Automaticity, and Moral Accountability,” *International Review of Psychiatry* 16.3 (Aug. 2004): 209. 另見：Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, pp. 71-72。

<sup>231</sup> Levy & Bayne, 209.

的關鍵因素<sup>232</sup>；正由於無意識自動行為仍有這種意識與掌控的心理空間，因而仍然需要為所作所為負責。回到朱子惡論的脈絡，「自欺」同樣可以理解為這種具有恢復掌控可能的心理現象。謹記「道心」與「人心」的區分，不過是知覺「義理」與「耳目之欲」之別。無可否認，人有被「耳目之欲」牽引，容讓「人心」潛伏自行以致蓋過「道心」的時候；但如陳立勝指出，朱子有「皎如明月的『心之靈』無時無處不『醒覺』說」<sup>233</sup>，能夠據此恢復心靈的自我意識。弔詭的固然是，「自欺」心理概念上蘊含一種認知兩難：同一個人竟然同時擔當了「騙子」(liar)與「被騙者」(the deceived)的衝突角色，以致其同時擁有「知道」/「不知」、「主動」/「被動」、「自控」/「失控」兩種看起來矛盾卻又共存的性質。然則於此根本的關節點，朱子相信：「自欺是個半知半不知底人。知道善我所當為，卻又不十分去為善；知道惡不可作，却又是自家所愛，舍他不得，這便是自欺。不知不識，只喚做不知不識，却不喚做『自欺』」<sup>234</sup>、「若論自欺細處：且如為善，自家也知得是合當為，也勉強去做，只是心裏又有些便不消如此做也不妨底意思；如不為不善，心裏也知得不當為而不為，雖是不為，然心中也又有些便為也不妨底意思……便是自欺，便是意不實矣」<sup>235</sup>。「自欺」從來不是不知不識的心理現象，「不知不識，只喚做不知不識，却不喚做『自欺』」；正是「知道」善我所當為，「知道」惡不可作，卻又如此為，如此作。「容讓」「心中也又有些便為也不妨底意思」，「自欺」的弊害方始萌生。「半知半不知」正好揭示同樣一個心靈同時具有「知」與「不知」兩個方面：雖然「道心」無時無處不「醒覺」，但其難免偶有放寬昏睡的狀態，容讓「人心」偷則自行。但也弔詭地，雖在「人心」失控以致肆虐的關頭，「道心」始終無時無處不「醒覺」；恰好是「道心」這種自我恢復的理論可能，使得「自欺」之人罪責難逃。猶如Kubarych提到：「自欺」之「惡」並不源於責任與內疚的「缺乏」，而在於對其逃避的「努力」(effort to escape)<sup>236</sup>；「努力」者，即涵「自主」義。如是，Levy的理論開拓了一條理解朱子惡論道德責任的可能路徑：即使預設自控

<sup>232</sup> Levy & Bayne, 213-214. 另見：Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, pp. 34-37。

<sup>233</sup> 陳立勝：〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——對宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，頁82。

<sup>234</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷16，頁516。

<sup>235</sup> 同前註，卷18，頁636。

<sup>236</sup> Kubarych, "Self-Deception and Peck's Analysis of Evil," p. 248.

能力是道德責任的先決條件，常人仍然有從「自動」折回「掌握」的心理機能。這種日常心理機能的作用是如此容易重新得到 (easy to retrieve)<sup>237</sup>，以致無需太多論證形上心靈存在的理論負擔；即使朱子理解的「心」分屬「氣」的心理層面，仍然可以對道德責任作出一定的說明。

以下轉入去「惡」工夫的探討，以結束本文。如上所述，朱子說「心」總是不離「道心」與「人心」的二重結構。正如人性非有二元，「氣質之性」無非是「天地之性」薰染的結果；人心亦非兩個，「道心」與「人心」始終是一切心靈不容偏廢的兩個狀態。所謂：「人心，堯舜不能無；道心，桀紂不能無。」<sup>238</sup>從「人心」一面，見人難免不進則退的下墜之危；從「道心」一面，則見心靈亦永有一機向上的充沛力量。無怪乎唐君毅指出：「由朱子之說，人之不善之人欲與道心，此二者，同依於一虛靈知覺而有，故不善之人欲可化之理，即在此人欲之自身之中；然後去不善成善，乃有一真實之必然可能之依據。」<sup>239</sup>至於人性與人心實況為何，則端看乎每個個人自己的工夫修為。朱子相信工夫實踐先於心性玄想，從其「《論語》不說心，只說實事。節錄作：『只就事實上說。』《孟子》說心，後來遂有求心之病」<sup>240</sup>、「性不是卓然一物可見者。只是窮理、格物，性自在其中，不須求，故聖人罕言性」<sup>241</sup>等語可證。唐君毅乃言：「性之是否由心而呈現，亦將依心之氣之昏明而定，亦即待於所以致其明，而去其昏之一涵養工夫之有無深淺而定」<sup>242</sup>。如是，人性善惡從無死板的界線，而更好理解為動態 (dynamic) 的觀念。也只有在此理論基礎上，只要肯落實用功，惡人亦自有可變可移之理，所謂：「蓋人之有惡，我不是惡其人，但是惡其惡耳。到他既改其惡，便自無可惡者」<sup>243</sup>、「然人性本善，雖至惡之人，一日而能從善，則為一日之善人，夫豈有終不可移之理」<sup>244</sup>。縱說氣稟規限是人性與心靈永難擺脫的有限性，但只要「志」於義理——一種自主持恆的覺察努力——，偶爾過犯對於整全人格來說，也只是白地上出黑花：「大抵人須先要趨向是。若趨向正底

<sup>237</sup> Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, p. 34.

<sup>238</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 118，頁 3746。

<sup>239</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 267。

<sup>240</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 19，頁 646。

<sup>241</sup> 同前註，卷 5，頁 217。

<sup>242</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 378。

<sup>243</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 29，頁 1060。

<sup>244</sup> 同前註，卷 47，頁 1625。

人，雖有病痛，也是白地上出黑花。此特其氣稟之偏，未能盡勝耳，要之白地多也。……既志於義理，自是無惡；雖有未善處，只是過耳，非惡也。」<sup>245</sup> 只是別要忘記，對於：「『雖愚必明』，又是如何？」朱子總是答曰：「那個是做甚次第工夫。」<sup>246</sup> 又再三強調：「須是看人功夫多少如何。若功夫未到，則氣質之性不得不重。若功夫至，則氣質豈得不聽命於義理」<sup>247</sup>、「今只理會下手做工夫處，莫問他氣稟與習」<sup>248</sup>。唯必須承認，朱子並沒有針對「惡」的問題，另外專門設計一套獨立的去「惡」工夫；畢竟成德工夫涉及的「轉化」過程 (transformation)，概念上就涉及「理想」/「為善」與「現實」/「去惡」兩面。說穿了，朱子的去「惡」工夫無非仍是耳熟能詳的「居敬」、「窮理」，以至「誠意」。不過根據本文的論述脈絡，扣緊「惡」的問題，演繹一次如何去「惡」，不失仍是這個議題中應有之義。

對於朱子來說，人性與其動用本無不善，「惡」在理論上是個後出的概念。如曰：「『人生而靜，天之性』，未嘗不善；『感物而動，性之欲』，此亦未是不善。至於『物至知知，然後好惡形焉；好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣』，方是惡。故聖賢說得『惡』字煞遲。」<sup>249</sup>「惡」只容身「好惡無節於內」、「知誘於外，不能反躬」的兩大空間，是曰：「『物之感人無窮，而人之好惡無節』，此說得工夫極密，兩邊都有些罪過。」<sup>250</sup> 朱子分別以 (1)「居敬」、(2)「窮理」，以至 (3)「誠意」，針對此等內外的罪過說明相應的對應之道。以下分別闡述：

(1)「居敬」：上文指出，當心靈放寬昏睡，容讓其「人心」一面盲目自行，種種閒思雜慮隨即油然而生。相應的解決之道，自然是保持心靈中「道心」一面的清醒主宰。故曰：「學者工夫只在喚醒上」<sup>251</sup>、「故心常惺惺，自無客慮」<sup>252</sup>。道德心理學主張從「自動」折回「掌握」的心理機能，乃易於恢復 (easy to retrieve) 的過程；不約而同地，朱子同樣認為恢復清醒是個「不待宛轉

<sup>245</sup> 同前註，卷 120，頁 3790。

<sup>246</sup> 同前註，卷 47，頁 1624-1625。

<sup>247</sup> 同前註，卷 4，頁 204。

<sup>248</sup> 同前註，卷 120，頁 3759。

<sup>249</sup> 同前註，卷 87，頁 2972。

<sup>250</sup> 同前註，頁 2973。

<sup>251</sup> 同前註，卷 12，頁 360。

<sup>252</sup> 同前註，卷 12，頁 359。

尋求」的工夫過程。朱子即說：「惟是心纔求則便在，未有求而不可得者」<sup>253</sup>、「即求者便是賢心也。知求則心在矣。今以已在之心。復求心，即是有兩心矣。雖曰譬之雞犬，雞犬却須尋求乃得。此心不待宛轉尋求，即覺其失。覺處即心，何更求爲」<sup>254</sup>、「心只是一個心，非是以一個心治一個心。所謂存，所謂收，只是喚醒」<sup>255</sup>。但凡心靈「知求」與「覺察」，心靈便能「存」、便能「收」、便能「在」。非以一心求復一心之義，更闡明心靈恢復常惺惺是個自我喚醒的自發過程。對此陳立勝說之明矣！他說：「朱子點出了這樣一個心靈生活的實事：心是『主宰心』（主體之心）、是『我思』，不是客體心、不是『所思』。這個主體心永遠無法被客體化，一旦它成爲反觀的對象（客體），那它便不復是主體心。此即意味著我們原則上不能以對象化的方式把握到我們心靈本身。……知其心不在，則其心已在了，再談尋求放心，則有『二心』之嫌疑了。」<sup>256</sup>又結合朱子說：「心乃生之道」<sup>257</sup>、「心體無窮，前做不好，便換了後面一截，生出來便是良心善性」<sup>258</sup>，可見心靈具有自我重生 (self-create)——從「不好」（昏睡）重造「良心」（覺醒）——的機能。只是必須注意，「心」的「自生」義無非指向本然光明的復還，而絕非無中生有的建構。Kathie Jenni 在探討「分心之惡」(vices of inattention) 時，便指出改善之道在於「培養」(cultivate) 恰當的專心習慣；並且援引 Herbert Fingarette 對亞洲傳統的推崇，肯定靜觀實踐 (meditative practice) 有利培養察識的修養價值<sup>259</sup>。正如朱子所說：「不如程子整齊嚴肅之說爲好。蓋人能如此，其心即在此，便惺惺。未有外面整齊嚴肅，而內不惺惺者。」<sup>260</sup>「居敬」乃如此一套同時著重內外交養、身心修煉的喚醒工夫。所謂「敬勝百邪」<sup>261</sup>，通過持敬進而重回意識的主導，委實是一切去「惡」工夫的關鍵。

<sup>253</sup> 同前註，卷 59，頁 1911。

<sup>254</sup> 同前註，頁 1912。

<sup>255</sup> 同前註，卷 12，頁 360。

<sup>256</sup> 陳立勝：〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——對宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，頁 75。

<sup>257</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 95，頁 3208。

<sup>258</sup> 同前註，卷 119，頁 3762。

<sup>259</sup> Kathie Jenni, "Vices of Inattention," *The Journal of Applied Philosophy* 20.3 (Nov. 2003): 290-291.

<sup>260</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 17，頁 572。

<sup>261</sup> 同前註，卷 12，頁 371。

(2)「窮理」：在概念上，「窮理」與「居敬」分別著眼事物的「應接」與心靈的「自守」；但在實踐上，「窮理」與「居敬」卻是密不可分，同一修養活動一體的兩面。朱子提醒：「也不由你存。此心紛擾，看着甚方法，也不能得他住。這須是見得，須是知得天下之理，都着一豪私意不得方是，所謂『知止而後有定』也。不然，只見得他如生龍活虎相似，更把捉不得」<sup>262</sup>、「敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。……須敬義夾持，循環無端，則內外透徹」<sup>263</sup>。「居敬」工夫的旨趣，固然在於保持心靈惺惺常在；但人不可能死守真空的自我世界，而總有與人與物互動的時候，當此應接事物之際，便見「窮理」工夫的作用意義。必須注意，朱子乃至整個儒家傳統，大概從未抱持惡物離世的主張。需加慎防者，從來只是「逐物」而非「事物」本身；反過來說，交接事物時能以恰當的方式應對，甚至即是「善」的實踐。此即朱子詮釋明道〈定性書〉所謂：「言不惡事物，亦不逐事物。今人惡則全絕之，逐則又爲物引將去。惟不拒不流，泛應曲當，則善矣。」<sup>264</sup>如是，「死敬」死守心靈的工夫尤有不足（「苟只靜時能定，則動時恐却被物誘去矣」<sup>265</sup>），「居敬」本質上必然蘊涵明察事物的「活敬」，以致能讓心靈的清醒貫徹動靜。強調此義的文字不勝枚舉，諸如：「須是窮理而後求得放心，不是求放心而後窮理」<sup>266</sup>、「吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理」<sup>267</sup>；以至「不能存得心，不能窮得理；不能窮得理，不能盡得心」<sup>268</sup>一語，更表明「窮理」與「居敬」缺一不可的共構關係。在此意義上，方能了解何以朱子賦予「窮理」工夫同等根本的角色。其曰：「謀善謀惡，都由人，只是那偷底可惡，故須致知，要得早辨而豫戒之耳」<sup>269</sup>、「原其所以自欺，又是知不至，不曾見得道理精至處，所以向來說『表裏精粗』字」<sup>270</sup>；並且肯定「其病

<sup>262</sup> 同前註，卷 95，頁 3210。

<sup>263</sup> 同前註，卷 12，頁 378。

<sup>264</sup> 同前註，卷 95，頁 3210。

<sup>265</sup> 同前註。

<sup>266</sup> 同前註，卷 59，頁 1915。此爲門人鄭可學之語，唯朱子亦肯定其說。

<sup>267</sup> 同前註，卷 17，頁 573。

<sup>268</sup> 同前註，卷 9，頁 306。

<sup>269</sup> 同前註，卷 16，頁 520。

<sup>270</sup> 同前註，頁 523。

源只是欠了格物工夫」<sup>271</sup>。這些話頭，一律指向「自欺」源自於工夫上未能「格物」與「致知」<sup>272</sup>。上文提過，心靈本具「道心」的形態，內涵知覺道理的理论可能（「人心至靈，均具萬理，是以無所往而不知」<sup>273</sup>）。「思」或「思量」即如此一種更強調認知意義的去「惡」工夫，助人意識到墮落，同時驅動人遠離罪過。朱子即主張，「窮理」工夫不僅用於泛應「外」在的事物，而同樣意在辨明「內」心的善惡，所謂：「如今人所以苟且者，只為見理不明，故苟且之心多。若是見得道理熟，自然有所分別，而不肯為惡矣」<sup>274</sup>、「只去臨時思量那個是人心，那個是道心。便顏子也只是使得人心聽命於道心後，不被人心勝了道心」<sup>275</sup>、「心則無求而不得，纔思便在這裏，更不離步。……如桀、紂、盜跖，他自向那邊去，不肯思。他若纔會思，便又在這裏」<sup>276</sup>。朱子相信，通過心靈思量的作用，察識並判別「道心」與「人心」的區分，能夠有效促使心靈復歸主宰的地位。用道德心理學的语言來說，「積極催逼自我批判評鑑」(actively pressing for self-critical evaluation) 乃防治自我保衛能力的預防措施；反覆自我逼問各種身心作為，有助擦亮對抗自欺與偏見的清明目光<sup>277</sup>。

(3)「誠意」：充分落實「居敬」與「窮理」，適足以大幅降低「自欺」的弊害。唯朱子提醒「誠意」仍是去「惡」歷程不容忽視的最後一關：「過此關，方得道理牢固……蓋到物格、知至後，已是意誠八九分了。只是更就上面省察，如用兵禦寇，寇雖已盡翦除了，猶恐林谷草莽間有小小隱伏者，或能間出為害，更當搜過始得」<sup>278</sup>、「若能誠意，則是透得此關；透此關後，滔滔然自在去為君子。不然，則崎嶇反側，不免為小人之歸也」<sup>279</sup>、「一念纔放下，便是失其正。自古無放心底聖賢，然一念之微，所當深謹，纔說知至後不用誠意，便不是」<sup>280</sup>。諸如此類的話語，都一再提醒即使做盡「致知」、「格物」、「窮理」

<sup>271</sup> 同前註，頁 516。

<sup>272</sup> 「致知」、「格物」、「窮理」乃朱子同一套代表性工夫的一體三面，本文姑且互換使用。三者更細緻的理论關係可見：吳啓超：《朱子的窮理工夫論》，頁 34-42。

<sup>273</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 24，頁 845。

<sup>274</sup> 同前註，卷 56，頁 1810。

<sup>275</sup> 同前註，卷 31，頁 1131。

<sup>276</sup> 同前註，卷 119，頁 3761-3762。

<sup>277</sup> Jenni, "Vices of Inattention," pp. 291-292.

<sup>278</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 16，頁 521。

<sup>279</sup> 同前註，卷 15，頁 481。

<sup>280</sup> 同前註，頁 486。

工夫，只要仍欠「誠意」一項，頑固自行的「自欺」心理終歸難免捲土重來。也在這個意義上，朱子畢竟仍說：「誠意是善惡關。誠得來是善，誠不得只是惡。」<sup>281</sup>「居敬」、「窮理」、「誠意」始終是三位一體的整體配套，缺一不可。至於「誠意」工夫的實義，朱子亦說之明矣：「致知，知之始；誠意，行之始」<sup>282</sup>、「若不辨別得時，更固守個甚麼？若辨別得了又不固守，則不長遠」<sup>283</sup>、「顏子『有不善未嘗不知』，便是知之至；『知之未嘗復行』，便是意之實」<sup>284</sup>——無非是知覺到善惡之別後，落實於行動實踐中堅持固守。

準此，朱子在道德責任問題上的理論特點，亦昭然若揭。其曰：「若論本然之性，只一（未）〔味〕是善，安得惡來？人自去壞了，便是惡。」<sup>285</sup>指明人的本性是善，「惡」是「人自去壞了」的自主結果。是「好」是「壞」的現實分野，存乎每一個人自己的工夫修為。也因如此，無論賢愚都得對自己的態度行為，承擔根本的道德責任。

## 五、總結

置身於科學時代的洪流，哲學思考難以固步自封囿於純粹理論的玄想。如Levy呼籲：我們無需將哲學問題拱手讓予科學家，但卻不容忽視科學發現關於人類真相的證據<sup>286</sup>。道德哲學與實證研究理當相輔相成，合則雙美，離則兩傷。這些跨領域的探索努力，也造就當前道德心理學 (Moral Psychology) 與神經倫理學 (Neuroethics) 等蓬勃發展。建基勞思光所說，現在中國哲學要開展為「在世界中的中國哲學」 (Chinese philosophy in the world)，則不僅可向西方哲學取經，而更可受惠於實證科學的研究成果。本文即是這種願景之下一次草創嘗試。

「惡」的問題是個普世的哲學議題。古今中外的學者，都可以從不同角度切入進而提供多元的洞見。本文借助道德心理學的研究成果，抉發朱子惡論的理論特色：雖然朱子惡論牽涉一個龐大的觀念叢，種種線索始終結穴於「心」與

<sup>281</sup> 同前註，頁 480。

<sup>282</sup> 同前註，頁 488。

<sup>283</sup> 同前註，卷 78，頁 2664。

<sup>284</sup> 同前註，卷 16，頁 517。

<sup>285</sup> 同前註，卷 101，頁 3395。

<sup>286</sup> Levy, *Consciousness and Moral Responsibility*, p. 135.

「氣」錯綜複雜的理論關係。如同同一人性蘊涵「天地之性」與「氣質之性」的兩種地位，同一心靈亦內具「道心」與「人心」兩種狀態。「人心」是「心」受限於「氣」而形成的狀態，本質上潛伏心底而有盲目自行的理論特色。通過無意識自動運作心理防衛機制的說明，有助彰顯「人心」危害修養的內在驅力。誠然，「人心」本身可以是維繫心理健康的心理機制，本質為「危」而不必是「惡」；「惡」的構成只能索解於「人心」與「道心」衝突之際。正是「道心」放寬昏睡，苟且容讓「人心」潛伏自行，在「人心」蓋過「道心」這種「半知半不知」的「自欺」狀況，方始醞釀成爲罪惡的溫床。無庸置疑，朱子言「惡」，與「心」受限於「氣」的理論特質密不可分。源於「氣」作爲被動有限的範疇，李明輝順理成章質疑朱子說「惡」未能安頓道德責任的問題。必須承認，大概朱子的進德體驗，並未從一開始有感於上帝般全無規限的絕對自由；朱子在道德奮鬥的路途上，首出的體驗更是種種氣稟的阻力，以致理論陳構上根本著重對治氣稟的下學工夫。卻反過來，恰好成就了朱子哲學一種謙卑的理論性格，念茲在茲描述心靈種種受限於先天後天因素的現實情況，再由此思考轉化應對的工夫。在這樣的理解下，要說明朱子對道德責任的處理，自然可以從「心」的概念入手；如一些學者的努力，將朱子對「心」的理解往心學靠攏<sup>287</sup>，理論上即可以作爲絕對自由乃至道德責任的基礎。唯本文另闢蹊徑，在預認朱子畢竟以「心」爲「氣」之靈的傳統理解下，提供另外一種探討道德責任的可能取徑<sup>288</sup>。參考當前學界的意識研究，由於道德責任只需設定一種「較低」的理論要求——只需日常意義的心理覺察，無需形上意義的無限心靈——，即使如朱子主張心靈只有這樣

<sup>287</sup> 例如錢穆與金春峰即相信：「朱子之學徹頭徹尾乃一項圓密宏大之心學。」錢穆：〈朱子論心與理〉，《朱子新學案》（臺北：聯經出版事業公司，1995年），第2冊，頁95。金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，1998年），頁18。

<sup>288</sup> 雖然本文第二節嘗說：「未嘗不善的本性亦由始至終不曾磨滅。理想性亦永遠是人性內在的構成部分」，但並不等於直接肯定朱子也有「無限心」的想法。關鍵是：本文一貫堅守朱子視「心」爲「氣」之靈、精爽等流行解讀。尤其「心比性，則微有跡」等語，在在表明「心」與「性」始終尚隔一層。然則雖然「心」並不直接等同於「性」與「理」，卻不妨礙「心」與「理」具有某種密切的親和關係。例如在肯定「心」屬「氣」的前提下，吳啓超仍然可以主張：「心以『表現理』爲其『預設功能』」、「在知覺活動中，心與理（這裏具體落實爲智之理）親和到一個地步，有如形影不離」。在這個意義上，「心」不等同「性」，但作爲理想性的「性」與「理」，卻仍然可以視爲人性內在的構成部分。至於獨立地看朱子有沒有「無限心」的概念，本文態度開放。但因對於本文非關宏旨，故此處只能存而不論。參見吳啓超：《朱子的窮理工夫論》，頁247、258。

的相對自由，亦適足以在理論上承擔作「惡」的道德責任。

誠如 Alfred Mele 指出，發現偏見信念的機制與根源本身，便能夠促成公正的信念態度；Jonathan Baron 所見略同：「若人知道自己思考笨拙，便不會盡信思考的結果。……更廣泛地使人意識到自己思考的愚笨，思維就再也不會淪為自欺的便利手段。」<sup>289</sup> 受限於種種先天後天的因素，心靈無可避免永有錯誤的危險。只是接受並意識到自己永有犯錯的可能，這種肯認自身缺陷的態度本身，恰好可以促使心靈常惺惺警惕危墮，從而釋放自由的力量。「若知放心，則心不放矣」<sup>290</sup>——，朱子治「惡」的灼見，莫過於此。

---

<sup>289</sup> “If people *know* that their thinking is poor, they will not believe its results……to make recognition of poor thinking more widespread, so that it will no longer be such a handy means of self-deception.” Alfred Mele, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 97.

<sup>290</sup> 朱子表明原句「若知放心而求之，則心不放矣」之中，「而求之」三字可以刪去：「若知放心而求之，則心不放矣。知之則心已在此，但不要又放了可也。然思之，尚多了『而求之』三字。」黎靖德編：《朱子語類》，卷 59，頁 1912-1913。

# 「心臥則夢，偷則自行」

## ——朱子論「惡」的道德心理學

陳志強

學界對於朱子說「惡」，業已累積豐富的研究成果；本文嘗試推進現有理解，重新探索與定位朱子惡論中「惡」的根源與責任問題。全文主要論證有三：一、朱子惡論牽涉一個龐大而複雜的觀念叢，種種線索結穴於屬「氣」之「心」作為作「惡」的關鍵。二、雖然「人心」無意識自動運行的心理機制，本來具有促進心理健康的作用；但其盲目運作以致掩蓋「道心」，即會導致「自欺」的問題。通過當前道德心理學與意識哲學的研究成果，有助闡明「自欺」何以是「惡」的根源。三、朱子以「氣」言「心」，難免遭受未能說明道德責任的理論質疑。同樣建基科學證據，有助說明無意識心理何以仍然可被究責；甚至「自欺」可被理解為自主心理，以致需要直接為其導致之「惡」承擔道德責任。期望本文能從比較哲學、跨領域研究的視野啟發新見，從而進一步闡明朱子惡論的獨特貢獻。

關鍵詞：朱子 惡 自欺 無意識 道德心理學 道德責任

## The Sleeping Heart/Mind and Its Automatic Operation: Zhu Xi on the Moral Psychology of Evil

CHAN Chi-keung

This paper extends the considerable scholarship on the concept of evil in Zhu Xi's philosophy to explore and revisit the origin of evil and the issue of moral responsibility therein. There are three main arguments: 1) Zhu Xi's theory of evil consists of a bundle of concepts, in which all evidence points towards the materialistic heart/mind as the crucial element of doing evil. 2) Although the unconscious, automatic psychological mechanism of the human-heart/mind (*ren xin*) may facilitate one's mental health, its blind operation renders it prone to overwhelm the Dao-heart/mind (*dao xin*), ultimately leading to self-deception. Currently, major developments in contemporary moral psychology and the philosophy of consciousness provide accessible clarifications for the relationship between self-deception and evil. 3) Since Zhu Xi interprets heart-mind under the domain of material forces, his own explanation of moral responsibility has been severely challenged. The emergence of new scientific evidence helps us better understand the culpability of unconscious psychological functions. As a result, self-deception could also be comprehended as a volitional act in order for an individual to be morally responsible for its vices. Navigating through this comparative and interdisciplinary perspective is vital to the effort to further clarify and provide contemporary relevance to the unique contribution of Zhu Xi's theory of evil.

**Keywords:** Zhu Xi evil self-deception unconscious moral psychology  
moral responsibility

## 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，1992年。
- 史偉民：〈牟宗三哲學中的具體的普遍〉，《清華學報》第49卷第1期，2019年3月，頁125-149。
- 朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000年。
- \_\_\_\_\_：《四書章句集注》，收入朱傑人等：《朱子全書》第6冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體》，臺北：正中書局，1990年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第二十九冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 吳啟超：《朱子的窮理工夫論》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》，臺北：中國文哲研究所籌備處，1993，頁553-580。
- \_\_\_\_\_：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（下）〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第22卷第1期，2008年1月，頁19-27。
- 周敦頤：《通書》，《周濂溪集》，北京：中華書局，1985年。
- 林營明：〈試析論朱子對「惡」的看法〉，《鵝湖月刊》第70期，1981年4月，頁7-10。
- 金春峰：《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，1998年。
- 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。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論 原道篇》，《唐君毅全集》第十四—十六卷，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- \_\_\_\_\_：《文化意識與道德理性》，《唐君毅全集》第二十卷，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- \_\_\_\_\_：《哲學論集》，《唐君毅全集》第十八卷，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- \_\_\_\_\_：《病裏乾坤》，《唐君毅全集》第十三卷，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- \_\_\_\_\_：《智慧與道德》，《唐君毅全集》第十三卷，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 張載：《張載集》，北京：中華書局，2008年。
- 梅約翰(John Makeham)：〈惡的起源：熊十力與朱熹的比較〉，收入彭國翔編：《人文學衡》第一輯，杭州：浙江大學出版社，2019年。
- 許朝陽：〈掛搭與相衰：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉，《東華漢學》第19期，2014年6月，頁157-193。
- 陳立勝：〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——對宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，《哲學研究》第1期，2019年3月，頁73-84。

- 陳志強：〈知見空言——羅念菴論修道者之過〉，《漢學研究》第34卷第4期，2016年12月，頁99-130。
- \_\_\_\_\_：《晚明王學原惡論》，臺北：臺大出版中心，2018年。
- \_\_\_\_\_：〈明清惡論探析：王陽明「習」的概念起源與發展〉，《中國哲學與文化》第十九輯，上海：上海古籍出版社，2021年。
- 陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 陳林：〈朱熹晚年修訂《大學章句》〈誠意〉章的心路歷程及義理探析〉，《國立政治大學哲學學報》第34期，2015年7月，頁113-164。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 黃敏浩：〈氣質惡性與根本惡——儒學在現代發展之一例〉，收入景海峰主編：《儒家思想與當代中國文化建設》，北京：人民出版社，2013年。
- 黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年，6月，頁113-139。
- 溫帶維：〈論朱子宇宙論中惡之可能〉，《哲學與文化》第26卷第7期，1999年7月，頁665-672。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》，香港：香港中文大學出版社，2009年。
- \_\_\_\_\_：〈惡之形上學——順唐君毅的開拓一解〉，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。
- 黎靖德編：《朱子語類》，朱傑人等主編：《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 錢穆：《朱子新學案》，臺北：聯經出版事業公司，1995年。
- 謝曉東：〈《朱子語類》中兩條重要語錄辯誤〉，《中國哲學史》2004年第1期，頁125-128。
- Arpaly, Nomy. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bargh, John and Ezequiel Morsella. "The Unconscious Mind." *Perspectives on Psychological Science* 3.1 (Jan. 2008): 73-79.
- Camic, Charles. "The Matter of Habit." *American Journal of Sociology* 91.5 (Mar. 1986): 1039-1087.
- Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.
- Haji, Ishtiyaque. "Compatibilist Views of Freedom and Responsibility." In *The Oxford Handbook of Free Will*. Edited by Robert Kane. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hitlin, Steven. *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Huang, Yong. "[The Problem of Evil in] Neo-Confucianism." In *The History of Evil in the Medieval Age (450-1450)*. Edited by Andrew Pinsent. Vol. 2, *The History of Evil*, edited by Charles Taliaferro and Chad Meister. New York: Routledge, 2018.
- Jenni, Kathie. "Vices of Inattention." *The Journal of Applied Philosophy* 20.3 (Nov. 2003): 279-295.

- Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kubarych, Thomas. "Self-Deception and Peck's Analysis of Evil." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12.3 (Jan. 2005): 247-255.
- Lacewing, Michael. "The Psychology of Evil: A Contribution from Psychoanalysis." In *The Positive Function of Evil*. Edited by Pedro Tabensky. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009.
- Levy, Neil. *Consciousness and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Levy, Neil & Tim Bayne. "Doing without Deliberation: Automatism, Automaticity, and Moral Accountability." *International Review of Psychiatry* 16.3 (Aug. 2004): 209-215.
- Mele, Alfred. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Neville, Robert. "A Confucian Construction of a Self-Deceivable Self." In *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry*. Edited by Roger T. Ames and Wimal Dissanayake. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Nichols, Shaun & Joshua Knobe. "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions." *Noûs* 41.4 (Dec. 2007): 663-685.
- Norman, Elisabeth. "'The Unconscious' in Current Psychology." *European Psychologist* 15.3 (Jan. 2010): 193-201.
- Peck, M. Scott. *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil*. New York: Touchstone, 1998.
- Plato. *The Republic*. Translated by Benjamin Jowett. London and New York: The Colonial Press, 1901.
- Rycroft, Charles. *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*. London: Penguin Books, 1995.
- Sher, George. "Blame for Traits." *Noûs* 35.1 (Mar. 2001): 146-161.
- \_\_\_\_\_. "Out of Control." *Ethics* 116.2 (Jan. 2006): 285-301.
- \_\_\_\_\_. *Who Knew? Responsibility without Awareness*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Shun, Kwong-loi. "Zhu Xi's Moral Psychology." In *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Edited by John Makeham. Vol. 1, *Dao Companions to Chinese Philosophy*, edited by Yong Huang. Dordrecht: Springer, 2010.
- Smith, Angela. "Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life." *Ethics* 115.2 (Jan. 2005): 236-271.
- Tsang, Jo-Ann. "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior." *Review of General Psychology* 6.1 (Mar. 2002): 25-50.
- Tu, Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Boston: Cheng & Tsui Company, 1998.
- Zheng, Zemian. "Self-deception, Sincerity (*Cheng*), and Zhu Xi's Last Word." *International Philosophical Quarterly* 55.3 (Sep. 2015): 219-236.

