

陽明與蕺山 過惡思想的理論關聯—— 兼論「一滾說」的理論意涵

陳志強

香港中文大學哲學系博士候選人

地址：香港新界沙田香港中文大學馮景禧樓 4 樓

E-mail: keung523@hotmail.com

摘要

長久以來，學界對於儒學中惡的理論注目較少，而僅有的討論亦大多只重點落在明末儒者劉蕺山的《人譜》之中。然而，若學者只注意蕺山這個討論「點」，則或會誤以為蕺山的惡論在儒學傳統中是獨樹一幟的孤例，甚或誤以為儒學過份樂觀地忽視了對於惡的問題的照察。本文撰寫的目的便是從哲學史的向度溯源拉出蕺山惡論的理論「線」索。筆者將會嘗試論證：一、陽明與蕺山共同持守「理」「氣」在「本原」狀態同一是善的觀點，而惡的出現只能訴諸本心的「流失」狀態而言。二、蕺山在「惡的源起」與「治惡工夫」的議題上，皆有

投稿日期：2014. 07. 02；接受刊登日期：2014. 09. 15

責任校對：郭傑成、劉鑑銘

推進陽明之學處。本文希望能夠豐富學界對於蕺山（乃至儒學傳統）惡論的理解，並幫助學界重新思考儒學傳統中的理氣、理欲、善惡關係。

關鍵詞：王陽明、劉蕺山、過、惡、一滾說、《人譜》

陽明與蕺山 過惡思想的理論關聯— 兼論「一滾說」的理論意涵*

壹、前言

晚明儒者劉蕺山在《人譜》中對「過惡」的種類、成因、克治方法都作了系統的論述，¹ 這部文獻無疑為學界探討儒學惡的理論提供了一個很好的切入點。學界對《人譜》乃至蕺山的惡論已論之詳矣，

* 本文的初稿先後在 2013 年深圳大學主辦的「第十屆當代新儒學國際學術會議：儒學的當代發展與未來前瞻」與 2014 年中國文化大學主辦的「第八屆中國文化大學哲學研究所校際研究生論文發表會」中報告，其間曾獲曾春海教授、陳佩君教授及其他與會者惠賜寶貴意見。另外，《國立政治大學哲學學報》編輯委員會及兩位匿名審查人及波士頓大學的南樂山 (Robert C. Neville) 教授與白詩朗 (John H. Berthrong) 教授都提供了不少有助拙文修改的建議。筆者謹此一併向各位前輩學者致謝。又本文為筆者博士論文《晚明儒學中「惡」的理論》成果的一部分，筆者多年承蒙業師鄭宗義教授的鞭策與指導，是尤為感激的。

¹ 嚴格來說，「過」與「惡」在概念上不盡相同。「過」可以指與道德無關的過錯和超過道德標準而釀成的過失。《論語》中論及之「過」（如「改過」、「不貳過」、「見其過而內自訟」等）乃主要針對糾正德性上的過失而言。後來宋明儒者如周濂溪言：「孰無過，焉知其不能改？改，則為君子矣。不改為惡，惡者天惡之。」見周濂溪，《周濂溪集》（北京：中華書局，1985），卷 5，〈通書一·愛敬第十五〉，頁 102。蕺山亦嘗說：「過而不已，卒導於惡。」見劉宗周撰，戴璉璋、吳光等編，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），〈語類十三·學言中〉，頁 501。亦曰：「有心，惡也；無心，過也。」劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十二·學言上〉，頁 438。可知「過」與「惡」是兩個密切相關的概念。可以說，「惡」是由有心犯「過」而不改所積累而成的敗壞結果。在本文中，筆者將以「過惡」連言統一指稱一般涉及道德敗壞的現象。

但大多集中在清理蕺山論惡的內部理論。相對而言，學界鮮有從哲學史發展的角度探討蕺山與前賢在惡的議題上的理論關聯。本文認為，缺乏這種哲學史向度的研究，將不能恰當定位蕺山惡的理論的貢獻，甚至有可能令人誤以為蕺山對惡的討論乃儒學中獨樹一幟的孤例。復次，學界大多注意到蕺山有將「道與器」、「理與氣」、「道心與人心」等對別概念打併為一的「一滾」傾向，復以為這種「一滾說」是蕺山學說的一大理論特色。² 然而，論者對「一滾說」的理論評價卻爭議甚大：有認為「一滾說」是蕺山之學的要義者，甚至以之為蕺山學說的歸宿；³ 亦有以「一滾說」為矯枉過正突兀不穩之論者，乃至以為「一滾說」決不可代表蕺山之學的性格旨歸。⁴ 本文便是針對以上兩個問題立論，筆者將嘗試論證：一、陽明與蕺山之學在惡的議題上有著高度的相關性，蕺山之學對惡的討論基本上是繼承並發展了陽明惡論的成熟表現。二、陽明哲學中本就蘊含性氣一滾的端倪，而對「一滾說」理論意義的釐清將有助學界了解陽明乃至蕺山哲學中的善惡觀念。希望本文的工作可以有助學界重新定位陽明與蕺山學說的理論關係，同時豐富學界對於儒學惡論的理解。

本文的討論將主要分為五部分：除了本節的前言外，筆者將會在第二節扼要清理陽明哲學中討論「惡的出現」的文字。簡言之，陽明

² 本文所謂「一滾說」乃轉手自牟宗三先生的「圓融一滾說」，用以描述蕺山學說中有將種種分別概念混而一之的觀點。見牟宗三，《心體與性體（一）》，頁389-404。學界對此觀點另有其他的表述，如劉述先先生名之曰「內在一元論」、李明輝先生謂之「超越內在一元論」、勞思光先生則謂之「合一觀」。本文採用「一滾說」的表述只因方便故。但無論如何，這裡必須首先澄清的是：蕺山學說的「一滾說」乃將形上形下世界緊吸，並非否定經驗或超越任何一面而言「一滾」。對此內文將有詳述。

³ 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，頁460及472。

⁴ 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》，頁62。

認為：直接根於良知所發的意念乃純善無惡者，只因意念受後天的「習」所影響而有留滯外馳，過惡才會於焉而生。在第三節，筆者將會指出陽明於去惡工夫的討論上有「一滾」的傾向，而這種「一滾」傾向同時可在善惡問題乃至人性論上找到端倪。接著將會討論這種「一滾」傾向在陽明學說中的理論意義。在第四節，筆者將會討論戴山惡論與陽明惡論的理論關係，並將會指出其繼承與發展陽明惡論之處。最後，筆者將會在第五節總結全文。

貳、陽明論惡的出現

學界大多注意到劉戴山的《人譜》與明末清初種種「省過會」及「省過書」的出現，都使得儒家傳統中對「惡」的反省達到了空前的高度。⁵ 然而，晚明儒者種種對惡的反省皆非無中生有，而實可以追溯至明代大儒王陽明的學說之中；可以說，陽明的惡論為晚明儒者對惡的反省提供了非常豐富的理論資源與土壤。在這一節將會嘗試梳理出蘊涵在陽明哲學中有關惡的理論。⁶

首先，陽明明言惡乃出現於心的內部結構中「意」這個環節之上——「意」在陽明惡的理論中具有樞紐的地位。陽明說：

(1) 然心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎？**蓋心之本體本無不正，自其**

⁵ 王汎森：〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，63本3分，1993，頁679-712。

⁶ 這一節的初步構思曾在2013年國立中央大學主辦的「第二屆當代儒學國際學術會議：儒學的全球化與在地化」中報告，謹此感謝大會的邀請及與會者的指教。

意念發動，而後有不正。⁷

對於心學而言，心體本身純善無惡是一個基本的肯定。陽明明確表示心之本體無有不善，為學工夫亦不能在此著力。然而，雖然心之本體自身無有不善，但「心」在現實世界中通過「意」發動，便不免有不正出現的可能。陽明晚年四句教中「無善無惡心之體，有善有惡意之動」⁸ 更充分表明了善惡的萌生乃出現在「意」的環節之上。

那麼何謂「意」？陽明嘗說：「心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動者謂之意。」⁹ 又曰：「理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意。」¹⁰ 可見「意」概念在陽明學說中可以是心、良知、理的其中一種表現。「凡應物起念處，皆謂之意。」¹¹ 是則「意」的活動產生於「心」與「物」交感接應處。事實上，當陽明說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡」¹² 此便充分表明「良知」的表現一方面是是非非之「知」，另一面即是好善惡惡之「意」。進一步說，良知此好善惡惡之「意」的一面，是陽明教法中不可或缺的重要部分。眾所周知，「知行合一」是陽明學說中一個核心的主張，意指良知的發動不僅包含對於道德價值的認知，而同時亦是驅動道德行動的動力來源。此中，良知應物之

⁷ 王陽明撰，吳光、錢明等編，《王陽明全集：新編本（全六冊）》，卷26，〈續一·大學問〉頁1018。

⁸ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁129。

⁹ 王陽明，《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·傳習錄中〉，頁52。

¹⁰ 王陽明，《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·傳習錄中〉，頁83。

¹¹ 王陽明，《王陽明全集》，卷6，〈文錄三·答魏師說〉，頁231。

¹² 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁121。

際而直接產生好善惡惡之「意」，便是能夠驅動道德行為的根源。陽明認為，所謂「聖人之學」無非便是以直接根於良知所發之「意」為依據，進而依之著實行動。他說：

(2) 先生嘗謂：「人但得好善如好好色，惡惡如惡惡臭，便是聖人。」直初時聞之覺甚易，後體驗得來，此個功夫著實是難。如一念雖知好善惡惡，然不知不覺，又夾雜去了。才有夾雜，便不是好善如好好色，惡惡如惡惡臭的心。善能實實的好，是無念不善矣；惡能實實的惡，是無念及惡矣：如何不是聖人？故聖人之學，只是一誠而已。¹³

對陽明而言，良知是凌駕任何經驗與念慮之上的價值標準，能夠定奪一切思維念慮的是非善惡，繼而宛如定盤針般恆常指引著好善惡惡的道德價值。因此，當良知應事接物而發出好善惡惡的意念時，人能依此「一念（之）知好善惡惡」，繼而對此善惡意念分別「善能實實的好」、「惡能實實的惡」，則這便是實踐聖人之學。析論至此，可知直接根於良知而發的意念可以是聖人之學的動力來源，這種理解下的「意」理當是純善無惡的。

如果良知所發之「意」純善無惡，那麼意念何以有不正的可能？以下文字道出了箇中關鍵：

(3) 先生嘗語學者曰：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。些子能得幾多？滿眼便昏天黑地了。」又曰：「這一念不但是私念，便好的念頭，亦著不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」¹⁴

¹³ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁107。

¹⁴ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁135。

(4) 良知上留得些子別念掛帶，便非必為聖人之志矣。¹⁵

(5) 率性之謂道便是道心。但著些人的意思在，便是人心。道心本是無聲無臭，故曰「微」。依著人心行去，便有許多不安穩處，故曰「惟危」。¹⁶

這裡引文 (3) 表明「一念留滯」便足以使人滿眼昏天黑地了。值得注意的是，陽明明言無論是「私念」抑或「好的念頭」，任何意念只要一有留滯，便能構成對人的障蔽。「私念」蒙蔽良知不難理解，何以「好的念頭」亦會構成障蔽？蓋陽明嘗說：「然不知心之本體原無一物，一向著意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。」¹⁷ 又曰：「心這本體即是天理，天理只是一個，更有何可思慮得？……若以私意去安排思索，便是用智自私矣。」¹⁸ 良知原能呈現好善惡惡的大用，為學工夫只當順之而行便是；但若一味「著意」於此，心中掛念著好善惡惡的念頭，則這「有所作好」的念頭亦是於本體上有所增益，而非出於廓然大公之心矣。¹⁹ 引文 (4) 中，陽明指出良知上一旦夾雜些子「別念掛帶」，這便不是聖人之志。如上所述，由於良知自身所發的意念乃純善無惡，則妨礙人投身聖學的意念便只能是有

¹⁵ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁115。

¹⁶ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁112-113。

¹⁷ 王陽明，《王陽明全集》，卷1，〈語錄一·傳習錄上〉，頁37。

¹⁸ 王陽明，《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·傳習錄中〉，頁63-64。

¹⁹ 必須注意的是，雖然陽明明確指出著意為善本身有淪為「用智自私」之病的可能，但其良知教仍然重視著意為善作為初學工夫，如其曰：「雖曰何思何慮，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理。到得天理純全，便是何思何慮矣。」王陽明，《王陽明全集》，卷1，〈語錄一·傳習錄上〉，頁17。亦曰：「初時若不著實用意去好善惡惡，如何能為善去惡？這著實用意便是誠意。」王陽明，《王陽明全集》，卷1，〈語錄一·傳習錄上〉，頁37。是則可見「無心為善」與「有心為善」在不同層面同是陽明之學認可者。

別於良知自身所發之「意」的「別念」。引文 (5) 中，陽明則指明「道心」是率性者；相對而言，率性以外而加點「人的意思」，「道心」便成爲「人心」。需要注意的是，陽明並非說道德實踐中凡有「人的意思」便是惡；換言之，「人心」本身不必是惡。陽明這裡只意指：道德實踐中一旦夾雜「人的意思」，則這其實踐便有「不安穩處」、有淪爲私心的可能傾向，因此依人心而行乃有墮落之「危」。大陸學者錢明嘗精闢地指出，「意」概念在陽明學說中具有「誠意」與「私意」之分的「二重性」。²⁰ 以上三段文字可謂更進一步說明了這兩重「意」概念的理論關係，並提供了解答「意何以有偏」的線索，此即：由良知自身所發的意念乃純善無惡的「誠意」；但當任何意念有所「留滯」、離乎良知自身而掛帶「別念」、在心上加點「人爲」的意思，則意念便會有所偏失而淪爲「私意」。

若復問人何以會夾雜「別念」？意念何以會有「留滯」？陽明之學認爲意念偏失的根源不能歸咎於先天的「性」本身，而只能從後天的「習」中索解。陽明說：

(6) 夫子說「性相近」，即孟子說「性善」，不可專在氣質上說。若說氣質，如剛與柔對，如何相近得？惟性善則同耳。人生初時，善原是同的。但剛的習於善則為剛善，習於惡則為剛惡；柔的習於善則為柔善，習於惡則為柔惡，便日相遠了。²¹

這裡陽明明言：雖然人初生時或已有不同氣質（剛柔不同），但此不礙他們都有相近的善性（「性善則同」）；唯因後天「習」的影響，

²⁰ 錢明：〈儒學「意」範疇與陽明學的「主意」話語〉，《中國哲學史》，2期，2005，頁17。

²¹ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁135。

不同氣質者表現出來的德行才會相距日遠。是以「剛的習於善則為剛善，習於惡則為剛惡；柔的習於善則為柔善，習於惡則為柔惡」。一般而言，所謂「習」首先固然是指「習俗」或外在環境的影響。例如陽明便說：「與不善人居，如入鮑魚之肆，久而不覺其臭，則與之俱化。」²² 就如人「入鮑魚之肆，久而不覺其臭」，人在敗壞的習俗中受人影響，久而久之亦會同流合污同歸墮落。從陽明說：「習俗移人，如油漬面，雖賢者不免，況爾曹初學小子能無溺乎？」²³ 可見無論任何人——不論賢愚——都很容易受「習俗」影響而動搖其德性的表現。一方面，「習」的基本意思固然可指外在的「習俗」環境；另一方面，「習」同樣可以意指人事活動中因慣性遺留下來的「習氣」。人入鮑魚之肆之初或亦深惡其臭，但久而久之亦會因為「習慣」了其中臭味而漸漸不覺其臭。是以陽明明言：「夫惡念者，習氣也；善念者，本性也。」²⁴ 直接根於良知而發的意念乃純善而無惡，因而是本性所表現的「善念」；唯人受「習俗」乃至「習氣」的影響，人的意念才漸次淪為「惡念」。至此可知「習」是使得良知所發的意念夾雜「別念」或有所「留滯」的一大原因——「習俗」使人的意念外馳而夾雜風俗的影響，「習氣」則使人麻木而慢慢養成根深柢固的壞習慣。就如人見老弱婦孺在街上受傷昏倒，往往都會心生惻隱，乃至提供適當的救助。但若一個社會流行著「好人當賊辦」的風俗，那麼即使原來生性溫良之人，久而久之亦會變得麻木不仁。²⁵ 由此觀之，在陽明之學中，

²² 王陽明，《王陽明全集》，卷 8，〈文錄五·書顧維賢卷〉，頁 292。

²³ 王陽明，《王陽明全集》，卷 26，〈續篇一·贛州書示四侄正思等〉，頁 1036。

²⁴ 王陽明，《王陽明全集》，卷 26，〈續篇一·與克彰太叔〉，頁 1032。

²⁵ 中國大陸過往便有不少「樂於助人反倒被指成是肇事者」的案例，如轟動一時的「彭宇案」。參閱：胡明宙，2012，〈見義勇為反被誣陷的背後〉，《教育觀察》，6：46。

「性」是「善」的源頭，人性先天上並沒有惡的根源；所謂「惡」只能從後天之「習」上索解。

參、陽明的去惡工夫及其「一滾」面向

上一節論述了陽明學說中有關「惡如何出現」的理論。簡言之，陽明認為心之本體是純善無惡者，其應物而起而直接表現的意念原亦是好善惡惡之意；唯因後天的「習俗」與「習氣」的影響，良知所發的意念便會夾雜「別念」或有所「留滯」，繼而形成有善有惡的意念。人順乎有善有惡的意念而行動，則行為上自然亦會有失德的表現。接著這一節將會轉過來討論陽明眼中的去惡工夫，筆者將會說明：由於惡的形成主要是源於意念的外馳與留滯，因此「將外馳留滯的意念重新引歸心之本體」便是一切去惡工夫的關鍵原則。

陽明嘗說：

(7) 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。或怠心生，責此志，即不怠；忽心生，責此志，即不忽；燥心生，責此志，即不燥；妒心生，責此志，即不妒；忿心生，責此志，即不忿；貪心生，責此志，即不貪；傲心生，責此志，即不傲；吝心生，責此志，即不吝。蓋無一息而非立志責志之時，無一事而非立志責志之地。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。²⁶

²⁶ 王陽明，《王陽明全集》，卷7，〈文錄四·示弟立志說〉，頁277。

陽明指出，克治任何私欲客氣的工夫關鍵在於「立志責志」。陽明言：「只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚，猶道家所謂結聖胎也。」²⁷ 換言之，「立志」無非便是挺立合乎天理的意念而不致忘失。只要此志此意能夠挺立而念念不忘，則種種私欲便自會消去。進一步，陽明說：「本性為習氣所汨者，由於志之不立也。故凡學者為習所移，氣所勝，則惟務痛懲其志。久則志亦漸立。志立而習氣漸消。」²⁸ 由此觀之，人固然會為「習」所移而生起惡的意念，繼而引伸種種惡的行為；然而，由於人被習氣所汨只因「志之不立」，因此人們便不能將惡的出現純粹歸過於外在習俗的影響。反過來說，由於人完全掌握立志的權柄，而立志是惡念形成與否的關鍵，則雖然惡的形成有著外在環境（「習」）的因素，但人卻仍然需要為惡的出現負起根本的責任。惡念的出現乃由於「志之不立」，則反過來「立志」對於陽明而言便是根本的去惡工夫。由此可見陽明哲學中去惡工夫的一大特色：正如人們不需要特意獨立地踐行某種驅除黑暗的工夫，只「太陽一出，而魍魎潛消」；同理，對於惡念私欲的克治而言，人們亦不需要特意踐行一項外乎良知的工夫。換言之，只要良知立而不忘，惡念私欲便會自然消去。

陽明身處宋明學界推崇《四書》的學風之下，其學說的表述亦不免受此影響。是以陽明亦不免俗順著《中庸》和《大學》的概念框架演繹其去惡工夫。陽明說：

(8) 必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未萌之先，而克於方萌之際不能也。防於未萌之先，而克於方

²⁷ 王陽明，《王陽明全集》，卷1，〈語錄一·傳習錄上〉，頁12。

²⁸ 王陽明，《王陽明全集》，卷26，〈續篇一·與克彰太叔〉，頁1032。

萌之際，此正《中庸》「戒慎恐懼」、《大學》「致知格物」之功，捨此之外，無別功矣。²⁹

作聖之功必然包含著「無一毫人欲之私」的治惡工夫，陽明認為這項工夫可以包含「防於未萌之先」與「克於方萌之際」兩面，而這兩面分別對應著《中庸》「戒慎恐懼」及《大學》「致知格物」的工夫。驟眼看來，「防於未萌之先」與「克於方萌之際」很容易被想成兩種截然不同的去惡工夫。然事實上，兩種工夫無非只是「將外馳留滯的意念重新引歸心之本體」這同一個原則的兩種表述。首先，陽明有言：「君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄而失其本體之正耳。」³⁰ 換言之，《中庸》所言「戒慎恐懼」工夫的旨歸乃在於保任昭明靈覺的良知，使得表現天理的意念常能自存。只要人能真實踐行這種戒懼工夫，則其意念便不會為外在環境所影響而有所昏昧放逸。是則可見「戒慎恐懼」工夫的意義只是保任心之自體而不讓其放失。其次，陽明又言：「所謂人雖不知，而已所獨知者，此正是吾心良知處。然知得善，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻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。……然亦不是懸空的致知，致知在實事上格。如意在於為善，便就這件事上去為；意在於去惡，便就這件事上去不為。」³¹ 此處陽明認為良知能夠凌駕所有意念行為之上而知其是善是惡，此「良知」是人所「獨知」者。所謂的「致知」工夫就是推致這己所獨知、知善知惡的良知到一切行為之上，而使得一切行動「依這個良知便做去」。由於良知的推致不是懸空知善知惡的「認知」，而必須是落實在事上

²⁹ 王陽明，《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·傳習錄中〉，頁72。

³⁰ 王陽明，《王陽明全集》，卷5，〈文錄二·答舒國用〉，頁203。

³¹ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁131。

踐行為善去惡的「行為」，故「致知」工夫邏輯上便蘊涵著「格物」工夫也。由此觀之，《大學》所言「致知格物」工夫的要旨乃在於規範吾人一切的意念行為，使之依乎良知（而不是別的意念）而去做。可見《中庸》「戒慎恐懼」與《大學》「致知格物」的工夫、「防於未萌之先」與「克於方萌之際」的工夫，乃至所有去惡工夫事實上都以「將外馳留滯的意念重新引歸心之主宰」為根本的原則。

析論至此，可知陽明學說中反覆申論的去惡工夫，由始至終都指向「以良知所發的意念主宰行為而使之不致歧出」為原則：正如光明初升就是黑暗消去，保任良知防其放失同時就是克治私欲防其夾雜，是以為善工夫同時亦即是去惡工夫。一般來說，一套學說的「工夫論」往往與其「人性論」是密不可分的。對應著陽明為善去惡工夫上的「一元論」主張，其人性論亦蘊涵著一種「一元論」的傾向。下面筆者將會進而指出：在一種特定的意義下，陽明認為人的善與惡、天理與人欲、性與氣無非都是同一種「性」不同狀態的表現。茲引錄相關文字如下：

(9) 氣即是性，人生而靜以上不容說，才說氣即是性，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善，是從本原上說。然性善之端須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱羞惡辭讓是非即是氣。程子謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」，亦是為學者各認一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。³²

(10) 問：「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」先生曰：「性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發

³² 王陽明，《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·傳習錄中〉，頁66。

用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是一個性，但所見有淺深爾。……孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。」³³

(11) 問：「先生嘗謂『善惡只是一物』。善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？」先生曰：「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物。」直因聞先生之說，則知程子所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性」。又曰：「善惡皆天理。謂之惡者本非惡，但於本性上過與不及之間耳。」其說皆無可疑。³⁴

(12) 問有所忿懣一條。先生曰：「忿懣幾件，人心怎能無得？只是不可有耳！凡人忿懣著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懣，便不得其正也。如今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬥，其不是的，我心亦怒。然雖怒，卻此心廓然，不曾動此子氣。如今怒人，亦得如此，方才是正。」³⁵

一般而言，當孟子以善說性並以之與禽獸區別開來，人們很容易就會想及人有兩種不同層面的性。如牟宗三先生解釋孟子哲學時便說：「依

³³ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁126。

³⁴ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁106-107。

³⁵ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁108。

孟子，性有兩層意義的性。」³⁶ 其謂一種是價值方面的善性，另一種是感性方面的動物之性。而要使人能在價值上與禽獸區別開來，則只有以前者確立人性。後來的理學家基本上亦是順乎這種思路而有「義理之性」與「氣質之性」的區分。這種理解下，人們很容易會將兩種層面的性只視為對立關係，兩者此消彼長，而相應的為學工夫便如「天人交戰」——以人的價值善性為標準，克制種種氣稟感性的欲望。雖然氣稟可以反制天理，但引文 (9) 中程子之言便明確指出氣同樣可以是理之所以能夠表現的載體。程子所謂性與氣必須兼備之說，充分說明兩者的密切關係：論性不論氣，則理離開氣之載體便有抽象掛空之嫌，故有所不備；而論氣不論性，則氣離開理的指引便有昏蔽的可能，故有所不明。因此理學家主張理氣「不離不雜」之說，申明理與氣雖不能互相化約 (irreducible) ——蓋理是形上純善無惡者，氣是形下有善有惡材質者——³⁷ 但亦不能互相分離 (inseparable)。³⁸ 對於理氣「不離不雜」的這種觀點，陽明並不直以之為謬，而認為能夠補救學者之偏（「學者各認一邊，只得如此說」）。然而，陽明對理氣的關係有進一步更為圓融的看法。陽明認為，天理所表現的性原是「人生而靜以上不容說」的奧密，其在人分上表現端倪時，便不得不「在氣上始見得」。因此，陽明認為「氣」在本原處言本來就是「性」之端倪的表現（「惻隱羞惡辭讓是非即是氣」）。又陽明嘗言：「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精。」³⁹ 可見良知本身不單是「理」的表現，從其流行作用而言同

³⁶ 牟宗三：《圓善論》，頁 150-151。

³⁷ 例如牟宗三先生便以「材質的」(material)、「形而下」等說法描述「氣」概念。參閱牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 471 及 454。

³⁸ 關於理氣不離不雜的說法請參閱牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 486-516。

³⁹ 王陽明，《王陽明全集》，卷 2，〈語錄二·傳習錄中〉，頁 68。

時便當是「氣」的表現。是故陽明便說「若見得自性明白時」（亦即能於本原處說性），則性與氣原無可分也。這裡圓融的表述並不意指「純善無惡之理」與「中性材質之氣」不離不雜，而毋寧是說：在性之「本原處」而言，性即是氣、氣即是性，「理」無非便是「氣」化流行無有偏滯的表現。⁴⁰ 在引文(10)中，陽明亦明確指出，孟子與荀子並不是著眼於「兩種不同的性」——並不是孟子著眼仁義禮智之性，荀子言感性方面的動物之性。學者所謂不同的性只是所見深淺的不同，而歸根究底「只是一個性」。分別只在孟子從「源頭上」說性，而荀子則在「流弊處」說性而已。既然性在本原上是善的，那麼何以有惡的出現？引文(11)便說惡只是至善的心之本體在表現時「過當些子」，進而有「過與不及」之差。由此可見，惡並不附屬於仁義禮智之性以外的另一種性（例如動物性之性），而無非只是本原善性的偏失。「善惡只是一物」與「善惡皆天理」兩句，更明確表示惡是從人的善性墮落而成；不過是從性的「流弊處」說來而已。引文(12)更明白的說：不僅僅「惻隱羞惡辭讓是非之情」是良知的表現，即便是「凡忿懣等」之情，只要是「物來順應，不要著一分意思」，則同樣亦是良知泛應事物的表現。可見「情」（乃至「氣」）在「本原上」都是廓然心體的呈現，只因其「著意」、「過當」才會淪為種種的流弊。從以上四段文字可見，陽明認為只有一個性，「性」落在人身上，其本原的表現同時是「道德之理」，同時亦是「情感之氣」；但當此本原的善性因為後天的原因（特別指「習」）影響而有所偏失，才會淪為惡的流弊。需要強調的是，這樣理解下的理氣關係不必與宋儒「理先氣後」的想法衝突。陽明哲學中，在本原的層面理氣一滾而同在正位，此表現為四端的合理之氣可說是成德工夫的根據而為「先」；在

⁴⁰ 在後來戴山哲學的用語中，此本原層面之氣以其是從「本原處」而言，是謂「元氣」，而以其是不偏不倚合乎中道而言之氣，則是謂「中氣」。下文將有詳述。

流弊的層面則心與氣有所歧出 (deviation) 而淪為「人心」與「人欲」，而以其是從心性的正位所偏差的狀態而後成故為「後」。聖學工夫乃無非旨於本乎合理之氣，以使其偏差狀態重回正位矣。再者，這種性氣圓融的論述亦不必否定理氣「不離不雜」的想法。⁴¹ 「無性氣可分」固然強調理氣的不離，起著重要的提醒作用指明理不是抽象掛空者，而必然表現於氣。但此說亦不能否定性理作為道德標準的超越性，不能謂所有氣的存在就是理的表现，否則乃會導致「凡存在皆合理」的理論後果。因此，這裡必須強調「無性氣可分」這種圓融的說法只能在一種特定的意義下說：在本原層面，心與氣在其正位而是理的表现（氣即合理之氣、理即具現於氣之理，而兩者二名而一實），在此層面方可言「無性氣可分」。而在流弊的層面，心與氣有所歧出而不再合理，則兩者便墮落為「人心」與「人欲」。

陽明這種人性本原上「無性氣可分」的說法有一些重要的理論意涵：一、在性之「源頭」上氣本來就是天理的表现，兩者在本原上同樣是純善無惡的。只因性與氣的表现有所過當，兩者才有所偏差而淪為私欲的「流弊」。因此，惡的出現絕不能歸咎於「氣質」本身。由於惡的出現在人性中無根（不根於「善性」亦不根於「氣質」本身），並且惡只能從性的「流弊」處說來，因此不能如張灝教授說人性中種種黑暗勢力是「根深柢固」「與始俱來」者。⁴² 在日常生活中，人們大概都會遇到犯過者將過失的出現推諉於其氣質、脾性、性格，而謂自己一再犯過是「本性如此」，藉詞進一步安於自己的「本性」而不

⁴¹ 這點感謝鄭師宗義先生的提醒。

⁴² 張灝教授原來的說法如下：「所謂幽暗意識是發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視與省悟：因為這些黑暗勢力根深柢固，這個世界才有缺陷，才不能完滿，而人的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。」見張灝：《幽暗意識與民主傳統》，頁4。

願改過。陽明之學（事實上亦是儒學傳統）於此的洞見是：人性在本原上同一是善的，惡的出現在先天的人性中並沒有根據。是則當人干犯過惡後，斷不能推諉犯過是其人性的本然傾向。反過來說，正由於人性在本原上同一是善的，則所有犯過者便同有改過遷善的充足根據。換言之，過惡的出現並不能訴諸任何人的本性內具缺憾，而只能訴諸當事人是否立志以消除習氣的影響。如上文所引，「本性為習氣所汨者」，只能是「由於志之不立也」；過惡在人性中並沒有根據。

二、在工夫問題上，由於天理與欲求不是對峙關係，而是正偏關係；則為學工夫亦不是天人交戰，而無非是讓流失的意念重回本心之初。是以如上文所言，陽明並不特別主張一種銷欲工夫，而只主張立志責志——只要將現實中為習氣所移的意念行為重新引回本心的正軌，則任何意念行動的發用便都是天理的表現。三、陽明嘗說：「『弘毅』之說極是。但云『既不可以棄去，又不可以減輕；既不可以住歇，又不可以不至』，則是猶有不得已之意也。不得已之意與自有不能已者，尚隔一層。程子云：『知之而至，則循理為樂，不循理為不樂。』自有不能已者，循理為樂者也。……心體本自弘毅，不弘者蔽之也，不毅者累之也。故燭理明則私慾自不能蔽累；私慾不能蔽累，則自無不弘毅矣。」⁴³ 由此可見，若人性中天理與欲求是對峙關係，為學工夫旨於以抽象義理「不得已」的強制性抑制自然欲望，則這種為學的過程仍然與聖學「尚隔一層」。反之，循乎天理的心體本自悅樂，根於它所直接發動的意念欲求本亦無有蔽累，則回歸心體本原的工夫過程本身便具有「樂」的意味。工夫過程的「樂」使得道德實踐不單是「不得已」，而更是「不能已」；而以其具有「樂」為動力故，則道德實踐便自能「弘毅」矣。陽明嘗有詩曰：「莫謂天機非嗜欲，須知萬物

⁴³ 王陽明，《王陽明全集》，卷4，〈文錄一·答王虎谷〉，頁160-161。

是吾身。」⁴⁴ 此處「嗜欲」之所以亦能是「天機」的表現，蓋其是從「性」的「本原」處說起。「嗜欲」之所以是惡並不因為「嗜欲」或「氣質」本身是惡，而只能從其偏離心體而成的「流弊」處說來。若所嗜之欲能回到心體的本原並以之為根據，則「嗜欲」無非亦是「天機」的表現矣。

從上可見，陽明哲學中實已蘊含著一種性氣一滾的圓融話頭。然而，畢竟心與氣歧出而偏離於理往往是人的常態，而「去人欲」與「消滅貨色名利之心」等論述更在《傳習錄》中俯拾皆是。陽明更嘗嚴正提倡掃除人欲的工夫曰：「**這是我醫人的方子，真是去得人病根。更有大本事人，過了十數年，亦還用得著。**」⁴⁵ 可見基於接引不同根器學者的考慮——無論是初學者抑或更有大本事人——，陽明始終屬意本乎良知對治人欲的工夫教法，此亦陽明晚年以「致良知」為「真聖門正法眼藏」⁴⁶ 的根本原因。因此之故，陽明哲學中性氣一滾的圓融面向相較後來戴山之學而言，畢竟尚是隱而未發者。⁴⁷

肆、戴山的繼承與發展

上文的討論說明了陽明學說中本就蘊涵了不少過惡議題相關的理論資源，這些資源為晚明儒者的惡論提供了豐富的理論土壤。扼要

⁴⁴ 王陽明，《王陽明全集》，卷20，〈外集二·碧霞池夜坐〉，頁822。

⁴⁵ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁119。

⁴⁶ 王陽明，《王陽明全集》，卷33，〈年譜二·自正德己卯在江西至正德辛巳歸越〉，頁1287。

⁴⁷ 這裡的釐清得感謝鄭師宗義先生及匿名審查人的提醒。

而言，陽明認為在「本原」處言，理、性、氣只是一物；人原初應事接物而有的「好善惡惡之意」、「四端之氣」、乃至「忿懣等種種之情」都是良知廓然應物的表現。只因人本原的善性為後天的「習」所影響，才會「過與不及」進而流為種種的惡。故為學工夫無非便是「將外馳留滯的意念重新引歸心之本原」。在這一節，筆者將會指出陽明這種對惡的討論與晚明儒者劉戡山的相關論述具有高度的相關性，並將會討論戴山惡論對於陽明惡論的繼承與發展之處。

經過上文不嫌費辭的文本清理工作，筆者說明了陽明言惡乃出現在「意」或「意念」的環節之上。相對而言，戴山嚴分「意」「念」之辨，直以為「意」是心體的本質內容（「意則心之所以為心也」），⁴⁸而恆常地具有好善惡惡的定向（「意無所為善惡，但好善惡惡而已」）。⁴⁹在此意義上，「意」概念不可能是惡出現的來源。「意」既不是惡出現的來源，則剩下來很自然會推想惡乃出現於起滅無常的「念」的環節之上。事實上，學界中不乏學者以為「念」的出現乃惡的根源，而治惡的方法相應地便是防止「念」的出現。如東方朔（林宏星）先生言：「治念的方法即是不允許念的產生，念的產生即是病痛，即須加以治理。」⁵⁰黃敏浩先生亦有言：「念是心之呈現所積累而成的餘氣，它是僵化、破裂了的心，使心成為一生滅不繼的意識之流。此是心之病，也就是惡的根源。」⁵¹衡之戴山的文字本身，亦有類似的話頭，似謂「念」的出現乃病痛之源，如其謂：「今心為念，蓋心之餘氣也。

⁴⁸ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十二·學言上〉，頁 457。

⁴⁹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十二·學言上〉，頁 459。

⁵⁰ 東方朔，《劉戡山哲學研究》，頁 243。

⁵¹ 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，頁 162。

餘氣也者，動氣也。動而遠乎天，故念起念滅，為厥心病。」⁵² 然事實上，蕺山並不直以為「念」的本身是病痛之源，亦不以為克治過惡之道在於禁絕「念」的產生。蕺山明言：「（念）不可屏也。當是事，有是心，而念隨焉，即思之警發地也。與時而舉，即與時而化矣，故曰：今心為念。又轉一念焉，轉轉不已，今是而昨非矣。」⁵³ 此言當「心」應「事」接物時，其當下感應便會隨之生起相應的「念」。但世間事物隨時而變，相應地「心」理當因應當下的處境而作出泛應曲當的不同表現，而隨「心」而發之「念」亦當「與時而舉，即與時而化」。只要「念」是「今心」當下應「事」接物的直接表現，則隨「心」而發的「念」原亦是「思之警發地」，而實無可詬病也。唯當念頭不即於當下之心而發，反而轉念他想（「轉一念焉」）；又或時過境遷但念頭仍有所留滯（「心之餘氣」），則這些念頭才會成為敗壞本心發用的毛病（「為厥心病」）。例如助人一念其初原是惻隱之心的表現，但此念轉念他想則可以流為邀功自恃；憤怒一念其初原來亦可以是義憤的表現，但此念有所留滯則亦可以流為遷怒藏怒。由此觀之，在蕺山眼中「念」當下原初的狀態原來就是本心表現，惡的出現需從轉念、念之留滯而言。⁵⁴ 以下蕺山所言更是明證：

(13) 「吾人只率初念去，便是孟子所以言本心也。初念如此，當轉念時復轉一念，仍與初念合，是非之心仍在也。若轉轉

⁵² 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十三·學言中〉，頁 491。

⁵³ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁 371-372。

⁵⁴ 此義唐君毅先生言之甚明：「此當知過惡之念之起，其原始之一點，只在此心之偏向而滯住，以更不周流。此偏向，是過。一切惡之原始，只是過而不改，更自順其過、護其過、以自欺、遂至於惡積而不可掩，罪大而不可改。然自一切惡之原始處言，則初只是此心之有所偏向而滯住。」唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 311-312。

不已，必至遂其私而後已，便不可救藥。」⁵⁵

(14) 「獨體本無動靜，而動念其端倪也。動而生陽，七情著焉。念如其初，則情返乎性。動無不善，動亦靜也。轉一念而不善隨之，動而動矣。」⁵⁶

引文 (13) 明言「念」的原初狀態（所謂「初念」）便是本心，只當「念」轉而他想、轉轉不已，則「念」才會淪落為不可救藥的私念。復次，引文 (14) 指出「念」是「獨體」之所以表現的端倪，而「念」的進一步表現則外顯為「情」。值得注意的是，這段文字表明只要「念」的表現居於原初狀態，則「情」的活動亦是「動無不善」、亦是吾人本性的表現。⁵⁷ 只當「念」有所轉，原初「動亦靜也」之「情」才會轉而為「動而動矣」之情。對應著〈證人要旨〉第二項「動而無動」的論述，〈紀過格〉第二項便標明「動而有動」之「隱過」具體所指便是七情之病，此即：「溢喜」、「遷怒」、「傷哀」、「多懼」、「溺愛」、「作惡」、「縱欲」是也。換言之，在蕺山眼中「念」與「情」當下原初的狀態皆是與「性」相合，只當「念」有所轉，「念」才會轉為私念，繼之依「念」表現的「情」亦隨而流為「動而有動」之情。⁵⁸

⁵⁵ 黃宗義撰，《明儒學案》，卷 62，〈蕺山學案〉，頁 498。

⁵⁶ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類一·人譜〉，頁 6。

⁵⁷ 唐君毅先生嘗提出「純氣」、「純情」的概念，以標示蕺山之學中的「氣」與「情」必須高看，參閱唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 311。本文認為此所謂高看之「純氣」、「純情」，相當於「氣」與「情」的原初狀態。

⁵⁸ 臺灣學者林月惠便嘗以「心」的「異化」描述「性情」變為「情欲」的過程。見林月惠：〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，25，頁 177-218。

事實上，蕺山這種強調「良知當下性」的想法並非獨樹一幟，而實可溯源於陽明及後來學者的想法之中。陽明素言：「**良知即是易，其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。此知如何捉摸得？**」⁵⁹ 又曰：「**只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益？徒放心耳！**」⁶⁰ 可知陽明之學原已強調良知必須因應見（現）在變動不居的處境而作出泛應曲當的表現；一旦良知「思」的運用有所執滯，不論是留滯於過去抑或空想於未來，良知亦會於焉放失。後來王龍溪亦言：「**人惟一心，心惟一念，念者心之用。念有二義：今心為念，是為見在心，所謂正念也；二心為念，是為將迎心，所謂邪念也。**」⁶¹ 這裡更是表明當下現在之「念」（「今心」）無非亦是「心」之用，此「念」是「見在心」當下應物的表現而可謂之「正念」；唯當心離開其自身必須於當下表現的特性（「二心」）而有所將迎，則原初之念才會轉為「邪念」。由此可見，明代儒者自陽明、龍溪、乃至明末的蕺山同皆不以「念」的出現本身為惡。

順乎儒家「惡乃無根」的傳統，蕺山之學更進一步強調惡不僅不植根於本心、不植根於氣質，甚至亦不植根於心內部結構中的任何一個環節，其曰：

(15) 生氣宅於虛，故靈，而心其統也，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，慮也。慮之盡，覺也。思而有見焉，識也。注識而流，想也。因感而動，念也。動之微而有主者，意也，心官之真宅也。主而

⁵⁹ 王陽明，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁137。

⁶⁰ 王陽明，《王陽明全集》，卷1，〈語錄一·傳習錄上〉，頁26。

⁶¹ 王龍溪撰，吳光編，《王畿集》，卷17，〈念堂說〉，頁501。

不遷，志也。生機之自然而不容已者，欲也。欲而縱，過也；甚焉，惡也。」⁶²

這裡明顯可見「心」及其內部結構中的「心」、「思」、「慮」、「覺」、「識」、「想」、「念」、「意」、「志」、甚至「欲」之本身（*per se*）皆無所謂過惡。一般而言，人們往往從「人欲」、「私欲」等欲求的偏失狀態理解「欲」的概念。這裡蕺山便明確指出，「欲」之自身無非便是「生機之自然而不容已」的表現，本身稱不得過惡（甚至從本原處言是「理」的表現）。反過來，過與惡只能從「欲」不同程度的放縱與流失而言。同樣，「念」之本身無非是因感而動者，只要念動順乎「意」的主宰，則「念」的本身亦不可言過惡。蕺山明謂：「念之有依著處便是惡念」，⁶³ 可見唯有「念」離開「心」虛靈不昧的作用而有所「轉」、有所「著」、有所「滯」，則「念」才會流為「惡念」。⁶⁴

澄清了「念」在什麼意義上方會流而為惡之後，以下方可更恰當地探索蕺山眼中的惡之來源。眾所周知，《人譜》是蕺山臨終之前仍著力一再修訂的典籍，更囑咐其子劉洵曰：「做人之方盡於《人譜》，

⁶² 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類九·原旨〉，頁327。

⁶³ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十二·學言上〉，頁428。

⁶⁴ 值得一提的是，唐君毅先生同以為人性的種種面向原來都是莫有罪惡的，惡的出現只能從一念之陷溺說起。如其謂：「我們冥目反省我們的心，它是清明、是廣大，也莫有罪惡。我們低頭看看我們的身，它是勻稱潔淨，也莫有罪惡。再看我們原始的衣食之欲性愛之欲，它們只求有限的滿足，原始的求名求權之欲，只是求人贊成我之活動，而且最初只是求少數特定的人能贊成我的活動，它們也不含罪惡。為什麼人有罪惡？罪惡自何來？我們說：罪惡自人心之一念陷溺而來。」唐君毅：《道德自我之建立》，頁132。至於唐先生與劉蕺山乃至宋明儒者善惡觀的異同分合，則需另文處理。

汝作家訓守之可也。」⁶⁵ 可見《人譜》無疑是蕺山思想的定論。而其中〈紀過格〉對過惡的系統區分與深刻討論，則可說是儒家傳統中極為少見的。〈紀過格〉將人的過惡分為六大類，分別是「微過」、「隱過」、「顯過」、「大過」、「叢過」、「成過」。由於蕺山認為「工夫喫緊，總在微處得力」⁶⁶，因此蕺山對過惡的討論亦是從隱微的「微過」入手。蕺山於「微過」一項曰：

(16) 妄，獨而離其天者是。以上一過，實函後來種種諸過，而藏在未起念以前，彷彿不可名狀，故曰微。原從無過中看出過來者。妄字最難解，直是無病痛可指。如人元氣偶虛耳，然百邪從此易入。人犯此者，便一生受虧，無藥可療，最可畏也。程子曰：「無妄之謂誠。」誠尚在無妄之後，誠與偽對，妄乃生偽也。妄無面目，只一點浮氣所中，如履霜之象，微乎微乎！妄根所中曰「惑」，為利、為名，為生死，其粗者，為酒、色、財、氣。⁶⁷

值得注意的是，蕺山這裡明確認為作為「微過」的「妄」「藏在未起念以前，彷彿不可名狀」，但卻又「實函後來種種諸過」，乃至「百邪從此易入」。由此可見，「妄」比起「念」的出現更為原初——「妄」才是蕺山眼中真正引申出種種諸過的惡之根源！然則何謂「妄」？以下是蕺山對「妄」最為直接的界說：

(17) 妄者，真之似者也。古人惡似而非，似者，非之微者也。「道心惟微」，妄即依焉。依真而立，即托真而行。

⁶⁵ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈附錄·劉宗周年譜〉，頁 544。

⁶⁶ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類一·人譜〉，頁 20。

⁶⁷ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類一·人譜〉，頁 11-12。

官骸性命之地猶是人也，而生意有弗貫焉者，是人非人間，不可方物，強名之曰妄。有妄心，斯有妄形，因有妄解識、妄名理、妄言說、妄事功，以此造成妄世界，一切妄也，則亦謂之妄人已矣。妄者亡也，故曰「罔之生也幸而免」。一生一死，真妄乃見，是故君子欲辨之早也。一念未起之先，生死關頭，最為吃緊。於此合下清楚，則一真既立，群妄皆消。即妄求真，無妄非真。以心還心，以聰明還耳目，以恭重還四體，以道德性命還其固然，以上天下地、往古來今還宇宙，而吾乃儼然人還其人，自此一了百當，日用間更有何事？通身仍得個靜氣而已。⁶⁸

蕺山明確指出「妄」是「真之似者」也，是一種「生死關頭，最為吃緊」的根本毛病。當中微義是：若人真有聖人之志，固然「起腳便是長安道，不患不到京師」；⁶⁹ 即使不能一蹴而就立登聖域，亦總算處身於聖人之道。即使是庸人之才，無有志於成聖的立腳處，但總算「其立心制行雖不免猶有鄉人之累，而已浸遠於惡矣」。⁷⁰ 即使只為平凡不過的愚夫愚婦，亦得免於淪為大奸大惡之徒。問題是，若人有為學之志，但卻「誤認」任何似是而非（「真之似者」）者為良知的表現，則此良知的誤用反倒誤人一生。蕺山嘗言：「知見湊泊者，妄也……做好人之失也，庸人無是也。」⁷¹ 又曰：「智只是故之一端，而孟子特指以證性。蓋此是非之心，尤容易起風波，少錯針鋒，無所不至，故孟子指出鑿字。凡叛道之人都是聰明漢。」⁷² 可見「好人」與「聰

⁶⁸ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類八·證學雜解〉，頁306。

⁶⁹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁355。

⁷⁰ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁341。

⁷¹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁341。

⁷² 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十四·學言下〉，頁550。

明漢」雖然質美，但往往反倒容易干犯「妄」的毛病。誠然，儒家之教自孔孟始便主張仁智並重，如孔子素言「知者利人」，以「知」為助成仁德的重要法門；孟子更謂「智」是本心其中一端，直以為是非之心乃本心其中一面的表現。雖然「智」在成德歷程中不可或缺，但蕺山於此獨具慧眼地指出「智」的作用「尤容易起風波」，甚至可以使人離經判道無所不至。蓋蕺山言：「夫心，覺而已矣。覺動而識起，緣物乃見。物交物，則引之而已矣。覺離本位，情識熾然，聰明乘之，變幻百出。其最近而似焉者為理識。理識之病，深則鑿，淺則浮，詭則異，僻則邪，偏則倚，支則雜。六者皆賊道之媒，而妄之著焉者也。妄非真也，識非覺也。」⁷³ 意謂心本是天理昭明靈覺的表現，其對自身的覺知便是對於天理的覺知，是以心覺活動原是「本覺之覺，無所緣而覺」。⁷⁴ 但當心應事接物時，心知的作用便有緣物而在交引過程中被引離本位的可能。由此觀之，不單人的耳目之官會被外物牽引，當心「覺」轉為「識」時，心識活動同樣可以被外物牽引。當心知功能被外物牽引，則心便有誤認其自身以外者為理的可能；如是，本心患上「理識之病」繼而淪為「妄心」。人依「妄心」立身處世，則「妄形」、「妄解識」、「妄言說」等弊病依次而生，其人最終亦會淪為「妄人」也。正因為「誤認良知」是使人離經判道無所不至的「賊道之媒」，此所以蕺山斷言：「凡過生於誤，然所以造是誤者，必過也。惡生於過，然後造是過者，亦誤而已。」⁷⁵ 蕺山更進一步的洞見，在

⁷³ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類八·證學雜解〉，頁 311。

⁷⁴ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類八·證學雜解〉，頁 312。

⁷⁵ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十三·學言中〉，頁 501。又鄭宗義先生嘗撰文〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉，指出人主體自己往往會錯誤地發生作用而成為罪惡的幫凶。詳見鄭宗義，〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉，收入鄭宗義編，《中國哲學研究之新方向》，頁 299-305。蕺山言「妄」的毛病正是本心誤用的結果（如「以想為思」、「以念為慮」等），故本文認為蕺山之說在理論上可說是唐先生的思考的先導。

於其指出「妄」的毛病乃「原從無過中看出過來者」。蓋「獨體」之自身固然是「一真無妄」⁷⁶之地，但在此「無過」中的「獨體」之側卻往往有「妄」與「誤」的可能毛病相隨。這裡可借唐君毅先生一段說話說明箇中道理：「人與其活動之所以不能說一存在即為真實存在，是因人之存在與其活動之內部，可涵有虛妄或虛幻之成份。此最直接的理由，是人思想。人有思想，是人的尊嚴的根原，但同時亦是人之存在中有虛妄或虛幻成份的根原。大家都知道，人因有思想，故可瞭解自然界與人類社會中的真理。但是亦因人有思想，於是人有思想之錯誤。人有思想之錯誤時，人可以把花視為草，鳥視為獸，這即是把存在的視為不存在，不存在的視為存在。」⁷⁷ 這裡唐先生鞭辟入裡地指出，人的思想固然是尊嚴的根源，但人的思想正正同時亦是「虛妄」與「錯誤」之所以可能的來源。換句話說，心知功能固然是助成仁德的一大法門（所謂「知者利仁」）；然而反過來，亦正正因為吾人的心知能力，人才有虛妄錯誤的可能。於此，牟宗三先生嘗以佛家的「同體無明」比配戴山的「微過」，⁷⁸ 此真可謂「真知灼見」矣！

事實上，陽明學者亦已關注到良知的發用往往易有虛妄的成分，如王龍溪便嘗訓誡唐荆川有「誤認」「意見」、「典要」、「擬議安排」、「氣魄」等「真之似者」為真良知的毛病，繼而指出良知的發用往往「未免攙和」。⁷⁹ 而戴山於此更進一步的洞見，則在於其著眼心內部的隱微之地深入剖析「妄」的出現。他說：「自心學不明，學

⁷⁶ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類一·人譜〉，頁6。

⁷⁷ 唐君毅：《人生之體驗續篇》，頁114。

⁷⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁532。

⁷⁹ 王龍溪，《王畿集》，卷1，〈維揚晤語〉，頁7。

者往往以想為思，因以念為意。」⁸⁰ 直謂朱子陽明對心內部結構的把握「非認賊作子，即認子作賊。」⁸¹ 王學學者甚至「以識為知」，乃至引申種種猖狂蕩越的弊病。如：「念近意，識近知。以識為知，賴王門而判定；以念為意，錮日甚焉。」⁸² 如是，戴山認為學者常將「注識而流」之「想」誤認為「常醒不昧」之「思」，亦常把「因感而動」之「念」誤認為「動而有主」之「意」，此是戴山眼中的學者大病。相應地，針對微過（「妄」）的工夫無非便是將心乃至天地萬物皆一一還其真實本來面目，此即上引所言：「以心還心，以聰明還耳目，以恭重還四體，以道德性命還其固然，以上天下地、往古來今還宇宙，而吾乃儼然人還其人。」只有人時刻廓清「心」「常醒而不昧」的本來面目，不「誤認」混雜「物」、「識」、「想」、「念」者為本心的表現，人才能成就其人。

析論至此，現在可以稍為總結戴山如何繼承與發展了陽明的惡論。陽明固然認為惡乃出現在人心「意念」的環節之上，但經過第一節的清理之後，可知陽明亦以好善惡惡之「意」為本心原初的特質；陽明乃從「留滯」、「外馳」、「人為」等意念的偏向上解釋惡的出現。在此意義上，戴山與陽明對惡的出現的理解是一脈相承的。如戴山謂：「意本是善的，但不誠，則流失之病有無所不至者，然其初意原不如是。」⁸³ 亦謂：「夫人也而乃禽、乃獸，抑豈天地之初乎？流失之勢積漸然也。」⁸⁴ 陽明與戴山皆以「心」乃至「意」與「念」的

⁸⁰ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類九·原旨〉，頁328。

⁸¹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十三·學言中〉，頁496。

⁸² 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十四·學言下〉，頁532。

⁸³ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十四·學言下〉，頁526。

⁸⁴ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類八·證學雜解〉，頁317。

「原初」狀態為善，而同樣從其「流失」狀態思考惡之所由生。問題是，陽明的惡論在表述上未有將「原初」狀態與「流失」狀態的意念區分清楚，乃至啓戴山認為陽明「將意字認壞」⁸⁵之疑竇。在理論上說，心學傳統素言惡乃無根，自不許人性乃至心內部任何一個環節的本身內具惡的元素。而陽明「意念發動而後有不正」、「有善有惡意之動」等論述，或易使人誤會人心中「意念」的環節內具缺憾或惡的成份。於此，戴山一方面指出「妄」的毛病比起「惡念」的出現更為原初，指明「不可名狀」、「無病痛可指」、「無面目」、「不可方物」的「妄」的毛病方是惡的來源；另一方面又廓清了人性乃至「心」內部任何一個環節（包括「意」與「念」）之自身皆非過惡之源。如此一來，戴山之學在堅守儒學「惡乃無根」的傳統上，可謂比陽明之學更為徹底，亦明確掃清了一切以為惡在人性人心中有根的疑竇。⁸⁶在此意義上，戴山可說大大推進了前賢對惡的討論。

下面轉過來討論戴山之學的治惡工夫以結束本文。從上文的討論，可知本心的心知作用應事接物時常有異化與流失的可能。按陽明之教，人固然可以本乎四句教中「知善知惡是良知」，以作「為善去惡是格物」的工夫，以超臨閒思雜慮之上的良知格正有善有惡的意念。然在戴山眼中，良知通過心知作用呈顯大用的過程中，卻往往易有混雜歧出的意念而產生「未免攙和」的流蔽。如其曰：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之

⁸⁵ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁373。

⁸⁶ 臺灣學者李明輝嘗指出：「暗無積極的特性，而是明之反面。同樣的，妄亦無積極的特性，而是真之反面。」參李明輝，〈劉戴山論惡之根源〉，收於鍾彩鈞主編，《劉戴山學術思想論集》，頁118。此與本文「妄無根源」的說法可謂互補：蓋光源所照便是明，離開光源便是暗，並沒有所謂「暗的根源」發出黑暗。同理，本心自身便是真，本心的活動離開其自身而有所外馳留滯便成妄，而人性中並沒有所謂「妄的根源」引發虛妄。

以玄虛，而夷良於賊。亦用智者之過也。」⁸⁷「智」的能力雖能助成仁德，但亦同時可能引發虛妄的出現。可見從哲學史的角度來看，蕺山這種對心識及思慮作用高度警惕的心態，可說是針對陽明學者「用智」的流弊而來。其針對上引王學之可能弊病續說：「故學以誠意為極則，而不慮之良於此起照，後覺之任，其在斯乎？」⁸⁸他處亦有言：「天下何思何慮！天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮！無知之知，不慮而知。無能之能，不學而能。是之謂無善之善。君子存之，善莫積焉。小人去之，過莫加焉。……君子存之，即存此何思何慮之心。」⁸⁹此見鑑於對心知作用的高度警惕，對比陽明「致良知」的工夫而言，蕺山寧可更為強調一種隱微的「何思何慮」工夫；在推致「知善知惡」的良知之先，更強調「無知之知，不慮而知」之心的保存。於此乃見蕺山從陽明致良知的「顯教」轉向慎獨工夫的「密教」之用心矣。⁹⁰平情而論，陽明之學固然沒有忽略「無心為善」的面向，畢竟嚴灘問答之中陽明便有「無心俱是實，有心俱是幻」的提醒。只是為了接引初學學者的教學需要，對比之下致良知教才更為強調本乎良知著意作為善去惡的工夫。事實上，陽明的「顯教」與蕺山的「密教」同是聖學應有之文章，其間的轉向無非是側重點之不同而已。

如是蕺山點明了在意念未起之先（不論是惡念抑或善念），便已有更見原初的聖學工夫存焉。具體而言，蕺山乃以「獨體」的保任言之。其曰：「獨體惺惺，本無須臾之間，吾亦與之為無間而已。惟其

⁸⁷ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類八·證學雜解〉，頁325。

⁸⁸ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類八·證學雜解〉，頁325。

⁸⁹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類一·人譜〉，頁4-5。

⁹⁰ 牟宗三先生便嘗以「歸顯於密」形容蕺山之學的特色。參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁451-458。

本是惺惺也，故一念未起之中，耳目有所不及加，而天下之可睹可聞者即於此而在。」⁹¹ 又戴山說：「天下未有大本之不立而可從事於道者，工夫用到無可著力處，方是真工夫，故曰：勿忘勿助，未嘗致纖毫之力。此非真用力於獨體者，固不足以知之也。」⁹² 可知，人在「一念未起之中」便可作「用力於獨體」的「慎獨」工夫；而在戴山而言，此無可著力、無工夫相之工夫方是真工夫也。戴山明言「獨體」只是「道」惺惺無間的表現，而所謂真工夫原則上便只是還其「獨體」本是惺惺的狀態。然則何謂「獨體」？且看以下文字：

(18) 中庸言喜怒哀樂，專指四德言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其中所謂中，即信之德也。一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而其時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而其時為夏。自其肅然而斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而其時為秋。自其寂然而止也謂之哀，於所性為智於心，為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間而發之，即謂之太和元氣。是以謂之中，謂之和，於所性為信，於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。故自喜怒哀樂之存諸中言謂之中，不必其未發之前別有氣象也。即天道之元亨利貞，運於於穆者是也。自喜怒哀樂之發於外言謂之和，不必其已發之時又有氣象也。即天道之元亨利

⁹¹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁 351。

⁹² 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十·說〉，頁 354。

貞，呈於化育者是也。惟存發總是一機，故中和渾是一性。如內有陽舒之心為喜為樂，外即有陽舒之色動作態度無不陽舒者。內有陰慘之心為怒為哀，外即有陰慘之色動作態度，無不陰慘者。推之一動一靜，一語一默，莫不皆然。此獨體之妙，所以即隱即見即微即顯，而慎獨之學，即中和即位育，此千聖學脈也。自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。⁹³

(19) 即如今日驟遇期喪，自是本心迫切處，因此發個哀感心，不肯放過，即與之制服制禮，何等心安理得？奚必更在此外求道乎？由此而推則所謂三年之喪、期功之制、祭祀之禮、家庭拜跪，亦皆以是心裁之而沛然矣。心所安處即是禮所中處。⁹⁴

(20) 「陽明子曰：『語言正到快意時，便翕然能止截得。意氣正到發揚時，便肅然能收斂得。嗜欲正到沸騰時，便廓然能消化得。此非天下之大勇不能。然見得良知親切，工夫亦自不難。』」愚謂言語既到快意時，自當繼以忍默；意氣既到發揚時，自當繼以收斂；憤怒嗜欲既到沸騰時，自當繼以消化。此正一氣之自通自復，分明喜怒哀樂相為循環之妙，有不待品節限制而然。即其間非無過不及之差，而性體原自周流不害其為中和之德。⁹⁵

引文 (18) 言「獨體」即是「太和元氣」，其表現的四時之氣一方面循環不窮「運於於穆」，另一方面亦具有「呈於化育」的生化之妙。

⁹³ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十三·學言中〉，頁 488-490。

⁹⁴ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈文編七·書（論學）〉，頁 441-442。

⁹⁵ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十三·學言中〉，頁 487-488。

在這段文字中，戴山以人之「喜怒哀樂之氣」統合「四端之心」、「仁義禮智之理」，甚至天之「春夏秋冬四季」。這種將不同層次的概念一滾而說的表述，造成了研究者理解上的極大困難。⁹⁶ 然事實上，戴山這種「理氣一滾」的說法在理論上有其重要的考慮：戴山認為，「四時之氣」的運行原非一往無前，而是宛如依於圓環的中心（「中氣」）而周流循環；這種四氣依中而循環的過程乃「太和元氣」的表現，在戴山眼中亦正正是中和之德的表現。在天道的運行而言，若四時滯於一偏（例如嚴冬），則萬物便不能生長化育；必待春夏秋冬四季周流循環，萬物才能生生不已地運化。同理，於人道而言，任何一種情一往無前的留滯本身就會變成「過」，必待其周流循環才能如「理」。例如仁人孝子對於至親的離世固然會生起至哀之情，此哀情原來亦是本心智德的表現；但當人執滯於哀情「悲」而成「傷」，心生憂鬱甚至萌起求死之念，則此留滯的哀情便成為了「過情」。⁹⁷ 「人能知哀樂相生之故者，可以語道矣。」⁹⁸ 是則人能慢慢了解到「生死有時、聚散有時」的道理，繼而於哀慟的盡頭轉化出內心的安樂，此才是合乎「道」的表現。此所以引文 (19) 便指出，人情原有哀樂相生之理，而種種喪禮儀式的設置無非便是順乎此哀樂相生之理，幫助仁人孝子文飾剪裁其「哀感心」，繼而使其漸能「心安理得」。在引文 (20) 中，針對人的情感行動偶有過當不正之時，陽明之教更為著重學者本乎良知用功於「止截」、「收斂」、「消化」種種偏差的意氣與欲望。相對而言，戴山更著重在本體的層面各種人情本來就具有「自通自復」

⁹⁶ 李明輝：《四端與七情·關於道德情感的比較哲學探討》，頁 130。

⁹⁷ 香港撒瑪利亞防止自殺會便嘗有相關的專題，其指出：面對親人的離世，留者往往會因於哀傷的情感繼而出現自殺的危機，因此求助者應學懂「善別」。參閱：香港撒瑪利亞防止自殺會：《香港撒瑪利亞防止自殺會會訊》，第 48 期。

⁹⁸ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十二·學言上〉，頁 465。

的修復機能；雖其發動偶有「過不及之差」，但一定時間的洗禮後自能周流循環，從偏差回歸心的中和之德。由此可見，哀樂相生乃至喜怒哀樂四情周流相生的過程本身，正正就是「道」與「理」的表現，而此亦是戴山抱持「盈天地間一氣也。氣即理也，天得之以為天，地得之為地，人物得之為人物，一也。」⁹⁹ 這種「理氣一滾」的獨特說法的箇中關鍵。值得注意的是，「元氣」之「元」在字源上原來就有「原始」、「開始」的意思，¹⁰⁰ 因此「氣即理也」的「元氣」亦得從「氣」的「本原」狀態索解。「氣」的「本原」狀態即「理」，這一點與上文所論「意」、「念」、「情」在「本原」狀態上與「性」相合同是戴山學說中貫融一致的想法。而相應於此，聖學工夫便無需刻意人為「用力」，而無非只是保任本體這種「自通自復」的修復機能。箇中道理不難理解，當人受某種外在刺激往往便會情感沸騰勃然盛怒，這一時的「火遮眼」很容易使人行差踏錯。但在「怒氣」過後，人心本來就會慢慢復歸心平氣和的本然狀態，乃至較能稱理地行動。在戴山眼中，這一種人心復歸平靜的過程並非有待工夫刻意為之的結果，而無非只是性體自身「自通自復」的機能。

從上可見，戴山以理氣一滾（從「氣」的周流循環言「理」）的立場界定本體，而其工夫論亦有相應的主張：戴山並不主張以純善無惡之「理」對治紛紜雜亂之「氣」，而更主張保任「理」「氣」混一的本體而不致讓其流失。戴山曰：「中為天下之大本，慎獨工夫，全用之以立大本，而天下之達道行焉。然解者必以慎獨為致知工夫，不知發處又如何用功？率性之謂道，道又如何用功？若此處稍著一分意思，便全屬人偽，非徒無益，而又害之矣。小人閒居為不善，正犯此

⁹⁹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十三·學言中〉，頁480。

¹⁰⁰ 許慎，《說文解字（一）》，卷一上，〈一部〉，頁1。

病症來。」¹⁰¹ 此中可見獨體之中氣本自周流，無容任何人的安排；所謂「慎獨」工夫無非只是保任此獨體中氣之周流，直是「何思何慮」、「無可著力」的真工夫也。反之，若於獨體「稍著一分意思」，即使是「著力」於某種聖學工夫，這種著意也有淪為「人偽」的可能。析論至此，若果讀者細心的話，當可注意到蕺山這種對於中氣的討論與陽明之學實有千絲萬縷的關係：蕺山認為作為宇宙及道德創造根源的獨體既是氣亦是理，這種說法與陽明「（良知）以其流行而言謂之氣」及從性的本原上說「原無性氣之可分也」（請見引文 10 及其相關討論），兩種說法幾乎是如出一轍——皆以理氣的「本原」狀態混一是純善無惡。在此意義上，所謂「理氣一滾」的說法可說是陽明蕺山的共法。然而，陽明曰：「本體上如何用功？**必就他發處，才著得力。致和便是致中。**」¹⁰² 其工夫論論述更為著重在心的發動上作工夫；質言之，陽明著重於意念發動的偏差處，本乎知善知惡的良知以作制止格正的工夫。相較而言，基於對妄識與思慮活動的高度警惕，乃至慎防「著力用功」本身亦可淪為人偽，蕺山之教則更著重從「在心的發動上作工夫」推高一層，進而主張「在性上作何思何慮工夫」。在這意義上，這種歸於密教的工夫論述，則是比起陽明之學更為隱密者矣。

伍、總結

通過本文的清理，筆者嘗試論證了陽明與蕺山之學在惡的議題上的理論關係：陽明與蕺山之學同有打破形上形下之分的「一滾」傾向，

¹⁰¹ 劉宗周，《劉宗周全集》，〈語類十四·學言下〉，頁 538。

¹⁰² 王陽明，《王陽明全集》，卷 39，〈補錄一·24 條〉，頁 1552。

而對這一滾傾向的釐清將有助闡明兩者的善惡理論。陽明與蕺山共同認為，在「本原」的層面而言，心、理、氣、意、情都同一是善，任何一個環節之自身不能被描述為惡的根源；惡的出現只能從意念的「流弊」狀態（意念的留滯、外馳、轉念）而言。而在理論表述上，蕺山將惡的根源從陽明的「意念」更為確定地轉向為「妄」的毛病，這是儒學惡論的一大推進，由此大大廓清了儒學惡乃無根的傳統。在治惡的工夫上，陽明與蕺山同樣主張將留滯外馳的意念引歸本心的主宰為根本原則。但對比之下，陽明更為強調思慮天理向前擴充的「顯教」工夫；而基於對於本心思慮作用的警惕，蕺山則更為強調無所思慮而返歸意根獨體的「密教」工夫。

本文希望可以通過清理陽明與蕺山惡論間的理論脈絡，澄清蕺山種種對惡的討論乃是可以溯源於前賢的思想結晶，而絕非儒學中的孤論。希望本文的工作可以豐富學界對於儒學中惡的理論的理解。進一步，學界中不乏學者以「心學」及「氣學」分別標宗陽明及蕺山的理論系譜。¹⁰³ 而通過梳理蕺山乃至陽明之學中的「一滾」傾向，本文嘗試論證了陽明與蕺山共同認為在人性的「本原」處「理」「氣」是同一的。希望這項工作可以幫助學界重新思考儒學傳統中的理氣、理欲、善惡關係，乃至檢討所謂「心學」與「氣學」的理論關係。唯這些工作則需待識者進一步研究矣。

¹⁰³ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，頁 135。

參考文獻

古籍：

王陽明 WANG Yangming；吳光、錢明等編 WU Guang, QIAN Mong Eds.，2010，《王陽明全集：新編本》*Wangyangming quanji : Xinbianben*，杭州 [Hangzhou]：浙江古籍出版社 [Zhejiang Ancient Books Publishing House]。

王龍溪 WANG Longxi；吳光編 WU Guang ed.，2001，《王畿集》*Wangji ji*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing House]。

周濂溪 ZHOU Lianxi，1985，《周濂溪集》*Zhoulianxi ji*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

劉宗周 LIU Zongzhou；戴璉璋、吳光等編 TAI Lianchang, WU Guang Eds.，1997，《劉宗周全集》*Liuzongzhou quanji*，臺北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office]。

近人論著：

王汎森 WANG Fansen，1993，〈明末清初的人譜與省過會〉*Mingmoqichu de renpu yu shengguohui*，《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*，Vol. 63 no.3 : 679-712。

- 牟宗三 MOU Tsungshan, 1975, 《心體與性體(一)》 *Xinti yu xingti I*, 臺北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。
- , 1975, 《心體與性體(三)》 *Xinti yu xingti III*, 臺北 [Taipei]: 正中書局[Cheng Chung book Co., Ltd.]。
- , 1984, 《從陸象山到劉戡山》 *Cong luxianhshan dao liujishan*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。
- , 1985, 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。
- 李明輝 LI Minghui, 1998, 〈劉戡山論惡之根源〉 *Liujishan lune zhi denyang*, 收於《劉戡山學術思想論集》 *Liujishan xueshousixiang luoji*, 鍾彩鈞主編 Chung Tsaichun ed., 93-126, 臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處[Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office]。
- , 2008, 《四端與七情·關於道德情感的比較哲學探討》 *Sidian yu qiqing · quanyu daodeqinggan de bijiao zhhexuetantao*, 上海 [Shanghai]: 華東師範大學出版社 [East China Normal University Press.]。
- 林月惠 LIN Yuehhui, 〈從宋明理學的「性情論」考察劉戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉 *Cong songmilixue de 'xingqinglin' kaocha liujishan dui "zhongyong" 'xinuaile' de xuanshi*, 《中國文哲研究集刊》 *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 25, 臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica], 2004, 頁 177-218。
- 東方朔 Dongfang Shuo, 1997, 《劉戡山哲學研究》 *Liujishan zhexue yanjiu*, 上海 [Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai People's

Publishing House]。

胡明宙 HU mingzhou, 2012, 〈見義勇爲反被誣陷的背後〉 Jianyi yongwei fanbei wuxian de behou, 《教育觀察》 *Jiaoyuguancha*, 桂林 [Guilin], Vol. 6: 46。

香港撒瑪利亞防止自殺會 The Samaritan Befrienders Hong Kong, 2005 《香港撒瑪利亞防止自殺會會訊》 *Xinaggang samaliya fangzhi zishahui huixuan*, 香港 [Hongkong]: 香港撒瑪利亞防止自殺會 [The Samaritan Befrienders Hong Kong], 第 48 期 Vol. 48。

許慎 XU Shen, 1985, 《說文解字 (一)》 *Shuowen jiezi I*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。

唐君毅 TANG Junyi, 1996, 《人生之體驗續篇》 *Rensheng zhi tiyan xupian*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。

——, 2001, 《中國哲學原論·原教篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuanxing*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [China Social Sciences Press.]。

——, 2005, 《道德自我之建立》 *Daode ziwo zhi jianli*, 桂林 [Guilin]: 廣西師範大學出版社 [Guangxi Normal University Press.]。

張灝 ZHANG Hao, 1989, 《幽暗意識與民主傳統》 *Youanyishi yu minzhuchuantong*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking publishing]。

陳榮灼 CHAN Wingcheuk, 2009, 〈論唐君毅與牟宗三對劉戡山之解釋〉 Lun tangjunyi yu moutsungsan dui liujishan zhijieshi, 《鵝湖學誌》 *Legein Semi-Annual Journal*, 臺北 [Taipei]: 鵝湖月刊社 [Legein Society] 43: 71-94。

黃敏浩 HUANG Minhao, 2001, 《劉宗周及其慎獨哲學》 *Liuzongzhou jiqi shendu zhexue*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student book

Co., Ltd.]。

勞思光 LAO Siguang, 1984, 《新編中國哲學史(三下)》 *Xinbian zhongguozhexueshi III b*, 臺北 [Taipei]: 三民書局 [San Min Book Co., Ltd.]。

馮友蘭 FENG Youlan, 1991, 《中國哲學史新編》 *zhongguozhexueshi xinbian*, 臺北 [Taipei]: 藍燈文化事業公司 [Landengyunhua shi yegongsi]。

楊儒賓 YANG Rurbin, 2003, 《儒家身體觀》 *Rujia shentiguan*, 臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office]。

鄭宗義 CHENG Chungyi, 2000, 《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》 *Mingjingruxue zhuanxingtanxi : cong liujishan dao daidongyuan*, 香港 [Hongkong]: 中文大學出版社 [The Chinese University Press.]。

——, 2014, 〈惡之形上學——順唐君毅的開拓進一解〉 *E zhi xingshangxie – shun tangjunyi de kaituojinyijie*, 載入《中國哲學研究之新方向》 *zhongguo zhexue zhi xinfangxiang*, 鄭宗義編 Cheng Chungyi Eds., 277-307, 香港 [Hongkong]: 香港中文大學新亞書院 [New Asia College, The Chinese University of Hong Kong]。

錢明 QIAN Ming, 2005 〈儒學「意」範疇與陽明學的「主意」話語〉 *ruxue 'yi' fanchou yu yangmingxue de 'zhu yi' huayu*, 《中國哲學史》 *zhongguo zhexueshi*, 北京 [Beijing], Vol. 2: 11-18。

The Interconnectedness between
Wang Yangming and Liu Jishan's
Theory of Evil——With a Dissussion on
the Theoretical Implication of “Unified
theory”

Chan Chi-Keung

Ph. D. Candidate, Department of Philosophy, The Chinese University of
Hong Kong

Address: 4/F, Fung King Hey Building, The Chinese University of Hong
Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong.

E-mail: keung523@hotmail.com

Abstract

The theory of evil in Confucian tradition is rarely discussed in the past. Among the rare discussion, *Renpu* (Schemata of Humanity) by Late Ming scholar Liu Jishan could be regarded as the main focal point. In this case, some may misunderstand that theory of evil by Liu is an exceptional example in Confucianism, even misunderstand that the problem of evil is over-optimistically neglected by Confucian thinkers. The primary

purposes of this paper are to point out: First, both Wang Yangming and Liu Jishan hold the standpoint that *li* and *qi* are good in its origin, and the occurrence of evil could only be attributed to its corruptive outflow. Second, regarding the issue of “the origin of evil” and “the method of conquering evil”, Liu has carried forward the discussion by Wang. By so doing, the aims of this paper are to enrich our understanding of the theory of evil in Liu Jishan’s (even Confucian) philosophy, also to help us reconsidering the relationship between *li-qi*, *li-yu*, *shan-e*.

**Keywords: Wang Yangming, Liu Jishan, Guo, E,
Unified theory, Renqu (Schemata of Humanity)**