

# 陸象山以二心為一之自我論人之善惡

陳士誠\*

## 摘要

本文乃處理象山二心為一之說，以發掘其倫理學意涵及其哲學史根源。二心即是道心與人心；而所謂為一，乃表二心間之統一。依唐君毅之詮釋，視之為同一心之或升或降即表此統一；其次乃依象山文本，筆者視這統一乃表示為決意於或順或逆其本心間的人自我之概念，因而所謂順逆本心即只是人自我之心意識中的兩端緒而已。合此，人自我若順其本心即是其心之上升；反之，若違逆之，則是同一心之下降；在這自我概念下，即能說明人之道德規範與歸責之可能性。此本心與人心之分別，乃是對其概念進行先驗分析而至者，以便能揭示本心概念之特質。但此本心概念並未涵蓋人道德意識之整全，而只這整全中的一部分，因這概念未蘊含犯惡之可能性，所以未能說明犯惡者自身及對其惡之可能歸責。而這人自我之概念所表者乃其心意識之兩端，這才表道德意識之整全：本心是我的本心，我亦是那犯惡者，由是，這自我乃是善惡之可能性之最高主體。以上之分析乃在象山所引用的孟子文本中所建立者，也即是，象山二心為一之說，不論其倫理學意涵抑或其哲學史根源，乃藉孟子學之連結中所達至者。

**關鍵詞：**二心為一、人自我、一心二端、決意、可歸責性

---

\* 陳士誠，南華大學死生學學系副教授。

投稿：108年12月11日；修訂：109年7月5日；接受刊登：109年10月12日。

## Lu Xiang-Shan on Human Good and Evil by the Self of Two Minds in One

Shih-Chen Chen\*

### Abstract

In this paper I discuss Xiangshan's unity of two minds in order to explore its ethical implications and the roots of its philosophical history. The two minds mean Dao mind and human mind, and the so-called one mind is the unity of the two. And this unity in my paper is regarded as the one-mind's rise or fall by the interpretation of Tang Junyi (唐君毅), and as a concept of self to combine two minds in according to Xiangshan's text, the unity is a self who makes a decision for or against his original mind, thus it is two beginnings of the same mind. In a word, the mind rises when the self's decision conforms with his original mind, and the same mind falls when his decision violates it. In according to the concept of self the possibility of human's moral norm and responsibility can be explained. The distinction between the two minds is established by a transcendental analysis of their respective conceptual content, and the point is to reveal the character of original mind. But the concept of original mind doesn't demonstrate the whole but only a part of moral consciousness, because it doesn't imply the possibility of evil and thus fails to explain the concept of evildoer and the

---

\* Associate Professor, Department of Life and Death Studies, Nanhua University.

possible responsibility for his evil. The concept of the self indicates the two beginnings of the human consciousness and as such constitute the whole of moral consciousness: the original mind is mine, and I am also the evildoer, thus the self is nothing but the ultimate subject for the possibility of good and evil. The above analysis is based on the Mencius text quoted by Xiangshan. That is, Xiangshan's two minds in one, in both its ethical implications and philosophical history, is dependent on his interpretation of Mencius text.

**Keywords:** unity of two minds, human self, two beginnings of one mind, decision, responsibility

## 陸象山以二心為一之自我論人之善惡\*

陳士誠

### 壹、前言

二心於象山乃謂道心（本心）與人心；本文二心為一之一，乃謂統一（unity），非謂一樣（the same with）或同一（identity）。有差異然後有統一，在統一中差異才可被理解。所謂二心統一並非一耦合或強合，而是在其一見到另一之整全中被理解者。在此整全中，人心再壞，也見其本心，否則也不能依其本心而評之為惡的，進而後悔與改過；而本心就概念言並不抉擇故不蘊涵任何過惡，但只在這整全中才使其規範性於人中能被設想為有效的。因而，這概念乃只表示本心與意惡之心總是屬於人之自身，而不是本心屬一，意惡心屬另一。正式提出此二心說乃偽《古文尚書·大禹謨》，朱子在其〈中庸章句序〉中引此說後，主張二心只是心之知覺不同，而非有二心：「堯之所以授舜也：『人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中』……蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣。」（《四書章句集註》，頁 14）<sup>1</sup>若以為心有異，則只是形於氣之私或原自

---

\* 本文之撰寫乃在科技部專題計劃（論象山之二心為一及其倫理學問題：MOST 109-2410-H-343-008-MY2）補助下完成，特此致謝。另外，筆者衷心感謝兩位匿名評審人提供寶貴意見，使本文得以更完整表示。

<sup>1</sup> 下文凡關於《四書》皆引自此版本。

性命之正而「所以知覺不同」(《四書章句集註》，頁14)。此即是朱子之二心為一，其差異只是知覺不同，而非有二心有不同知覺。筆者嘗試推衍以明朱子之說：譬如說人知覺到左、右各有一杯子，這不是說有二心分別知覺其一，而是在同一心中知覺此不同的二物。也可進一步說，就只因在同一心中有此二知覺，我們才能說它們各在左右二邊，才能說二杯子各在不同位置，是其差異，但卻只在同屬我之知覺中才能分出其左與右。如是，在性命之正與形氣之私言，就只因同屬一心中有此二知覺，才能說其善與惡，而不是由二心分別各知覺其一的善與另一的惡。象山拒絕二心之說而主二心為一，其基本思路即是此統一之概念：善惡同屬於我，二者皆統一在自我中而使之成為倫理地可理解。象山與朱子之別只在對人本心之理解上，而不在這二心為一上。

然此《古文尚書》雖一偽書，象山所揭示之問題與解答卻富有意義，此非能從這經之真偽所能決定，而是義理問題。此義理之基礎，乃從孟子而來者，此乃因為由二心為一所展開的哲學意涵乃象山藉孟子中人之自我概念所揭示之反思行動，所謂本心之存亡乃在一心之操舍；或謂對惡之理解方面所謂自賊與自棄等是，依象山，所謂由自賊、自棄等乃表在自我意識中的反思行動，在順理義之心外並無有另一逆義理之心，因皆屬我之故，不可在我之中分裂二心為互不相涉故。總只在人自我於順或逆本心中的決意中，才能設想道德理義之有效性與對違逆理義之道德歸責。其理由無它，因為若在分離中，二心各為一物，則本心於義理之要求，對另一心言，只是個無相涉之他者，從而根本不能設想其有效性；而那違逆的心卻也難於被歸責，以他在與本心分離中難說他知善知惡，從而在無是非先行之知下，歸責也根本不可能——人不能以一隱密的規範進行歸責。

唐君毅先生首先注意到朱子與象山皆持此二心為一之說，並藉此開展其辯證發展之觀點。象山研究已少，論其二心為一之研究就更少，此即可知唐先生於此工作之重要性，此對本文之撰寫有引導之功。依唐先生之詮釋，二心為一乃指由心而來的或成德或沉淪，皆是同一心之或升或降。

本文即在唐先生所開啟的詮釋方向，依象山文本所示，藉人自我之反思行動，倫理學地說明其二心為一如何可能，以及此詮釋之說明效力為何——即是，這統一之概念乃是使道德範規與歸責成為可理解之先行條件。

## 貳、象山簡易之兩個可能詮釋方向 ——二心為一抑或一心即理

唐先生見到象山少辯於心性問題，而唯獨於道心、人心二分之問題「則嘗略加辨析也」。(1991：438) 他以一心之升降說明象山人心與道心（或謂本心良知）為一；然若缺此，也即在二心分離下，唐先生以為會產生所謂「使象山之簡易直截之工夫成不可能」。(1991：438) 說一心升降，乃描述性說明；若說二心分離會產生某種倫理學困難，進而以二心為一解決，此表一先驗說明，即藉這統一概念說明此簡易工夫如何可能。簡易乃象山工夫論之核心所在，若此簡易不可能，則可推斷其工夫論以致其心學無法有效解釋人之倫理行動的哲學困難。故為著簡易能被設想為可能，則二心為一乃必要者。唐先生所指此一可能困難乃在：假若人心之人欲與道心之天理隔而為二，則或天理處在此道心中，或人欲處在此心之下，至使此心：

終不得與理為一，乃不免自與理成相對或與欲成相對。此相對之感，即足以致此心之再落於細小。(1991：438)

其論證邏輯可表示如下：若要設想簡易工夫之可能性，則二心分離之說即須被放棄，也即：二心須乃一心。否則在這分離下，心自小即無從解釋人之道德實踐上所預設道德之直接性。例如，人見父母自然知孝行孝，然在這唐先生所言相對之感中，其心落於小而無法知孝即於行孝。但何以能解釋二心分離之理解方式？唐先生即主張心汨於物而為罔念，此即落於一心理狀況為根據：

可限隔宇宙，而自小，以一念汨沒上說。心汨於物，即此文所謂罔念。(1991：439)

所謂落於細小，乃謂人在此分離中意識自己在實踐上有所不足，此乃依於一心理根據而可能，即汨於物而有罔念生故。至於那本心於人，乃與人心分離不相即，由是只是一與己相隔彼岸之他者，於人之道德實踐既有隔，由是無法說明象山倫理學中至關重要的簡易工夫。

然而，關於象山之簡易，牟宗三先生未以二心為一之說來支持，更不會有二心分離會破壞此簡易工夫之說。牟先生見到象山之簡易與孟子之關係，而不由二心關係說。象山讀孟子而自得，牟先生說他「無概念的分解，其分解全在《孟子》」，(2003：1)象山只是指點啟發，以為有六端可說，即：1.辨志；2.先立其大；3.明本心；4.心即理；5.簡易以及6.存養，其中第五點即是簡易。(2003：2-3)他以為簡易雖明文在《易傳》，但精神在孟子之良知良能等。由是，對象山簡易之說明，並不需要二心為一，只需回到孟子本心之概念，由本心之道德意識一根而發即可說明，簡易即隨本心而走，不旁出其外即可。牟先生更藉康德自律之概

念說明象山簡易：首先康德之自律乃謂意志能「為其自己立法，亦某願遵守其自己所立之法而受其決定」，孟子之本心即理即表康德之自律，且真實化呈現，此即象山所謂當惻隱自惻隱——此惻隱之行為「本心自能發之」，此即是所發之實事。就這本心能自發惻隱，即可說「一心無外，一理無外。坦然明白，並無迂曲」，此即象山從孟子心學而來的簡易。（2003：7-9）其中沒有人心之介入，故非如唐先生般以二心為一詮釋。反之，牟先生以為此本心即理之說，若以命題來表示：

是一分析命題，非是綜和命題。它對於意念而言，對於受感性的影響的意志（現實的作意）而言，對於形而下的氣之靈之心而言，自是綜和命題。（2003：9）

於本心之呈現乃直接無曲者，即簡易——當惻隱時即惻隱，此即在命題上表示為心與意識行動間的分析關係。但於人心意念言，在受影響的意志中不再直接，而是迂曲，從而表現在命題上乃是綜和的，此說為牟先生批判康德：「當惻隱不必自會惻隱。」（2003：9）

在唐、牟二先生之詮釋中，後者之說似較符象山之簡易義，以簡易只表本心呈現故，可對本心作概念分析即可揭示其心即理之實義，不涉人心，更不涉本心與人心之統一。象山簡易，就文本言乃來自《易傳》，對所謂「然聖人贊《易》則曰：『……易則易知，簡則易從』」（《陸九淵集·卷一》，頁4）<sup>2</sup>關於易知，象山引孟子語說明：「孟子曰：『夫道若大路然，豈難知哉？』」（《卷一》，頁4）；關於不難知，則引孔子言說明：「夫子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」（《卷一》，頁4），此謂仁不遠人，以人欲之即得之，在其中，人所欲仁德並無曲折，而只就人意欲之即可得之之必然性而言。象山遂成以孔、孟解《易》之詮釋者，

---

<sup>2</sup> 《陸九淵集》以下將僅註明卷數。



把充滿形上意味之經典轉到人之道德自主性說明。由是，象山即可藉此在道德上說人無不知者：

此心之靈苟無壅蔽昧沒，則痛癢無不知者。（《卷十三》，頁 178）

心無壅蔽昧沒，即心自身之靈明呈現，也即心之當體自身，由此而說無不知，此表本心即其理，而非從與人心之統一而說無不知。

如是，象山即有理由引《孟子·離婁上》語「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」（《卷一》，頁 4）道在身旁卻往遠處求？然道德之事乃只要願意即能之，而非一身外事，引《孟子·告子上》徐行說以證之：「夫徐行者，豈人所不能哉？不為耳。」（《卷一》，頁 4）依此，象山簡易之實義，心不為理之奴僕，只表心體自身之主宰性。

上文即建立此心即理在簡易上之詮釋，心即理之說明詳細見本文節六與七。就根源的善來說，單憑本心之概念即足夠說明；但在善與惡之說明上，卻有未足，以本心自身並不抉擇，故在概念上不含惡之可能。在說明善與惡上，唐先生見到二心為一在其中的角色，即從其一心升降之辯證運動來說明人之善惡。

## 參、唐君毅論一心之升降

唐君毅在〈二、象山對一心分天理人欲之反對，及言一心之升降〉中，把屬人在道德負面之惡，藉心理罔念來理解。（1991：437）唐先生所謂自小，乃從「心汨於物」以明罔念。所謂汨，即浮沉，此謂心浮沉於物，而生罔念；所謂汨沒，則謂沉陷其中，即有物欲。此涉物之浮沉說乃暗示了唐先生此所謂升降乃是從一非意識的心理狀態來說明的迷罔，以明人如何在道德高處往下——人因有一念迷罔而自降：

合而觀之，則要不外自此心可限隔宇宙，而自小，以一念汨沒上說。心汨於物，即此文所謂罔念。由此一念之迷罔，而自降落、陷溺、沉霾、汨沒於物，則有物欲之生。(1991：439)

迷罔即心汨於物而來，一種由物之影響而至的非自發、自主的心理狀態；此心理狀態在先，而自降落、陷溺……汨沒於物所生的物欲乃在其後；此與下文象山從愛汨事之主動性有所不同。唐先生以為，此陷物而生迷罔之說並非必由與物接觸而起，亦可汨陷於知見中，即名意見：

若陷落在已成之知見，則應名意見……此心之沉陷限隔於其心之所著，即成物欲意見。(1991：439)

是汨物抑或意見，乃依人著於何處，著於物而沉陷於此，即為物欲；汨於知見，即為意見。唐先生以汨於物與意見以說此心之自小，在象山有文本根據：

心不可汨一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。  
(《卷三十五》，頁 456)

不可汨事是警醒語，人只需自立其本心，即本無事。然感覺上仍會被事物拉牽去，好像人心在胡亂中被事所牽而為被動的。但在人心汨於物前，象山即從人心愛汨事以表明其中之主動性，此謂，非事拉人，而謂人先主動汨於事，所謂「愛去汨著事」：

人心只愛去汨著事，教他棄事時，如鶻孫失了樹，更無住處。(《卷三十五》，頁 454)

愛某事，即乃指人意欲此事，乃一自發、自主之表示。若事物對人之吸引，乃謂人被動地拉扯著往此事物，則是人被它引誘。然人若接受此誘，即表示他是自願的，非被動者。在純然被動之說中，難言人之愛。儒家所常說愛父敬兄，愛一詞即暗示自主、自發義。現在象山說人愛去汨事，乃暗示人自發於此，但這卻又不是本心概念所示之愛與敬，因在此，人愛去汨，亦可不愛，故非表心性之定然如此不可之必然性。但人愛去汨事，仍表人之自主於此，不能說人不愛汨事，則是自主，說愛去汨事，則是不自主。<sup>3</sup>於事言，人心並非被動，而是「愛去汨」，在此自主、自發之主動性中，人即可對其自己「愛去汨」有所承責。

唐先生未能全掌握象山愛汨事之自主，其所謂自主，乃在本心使人從愛汨事中自拔起言，由是即接於象山之本心之自主自明：

自其中拔起，而不自限隔，以見其心之無限隔，而無聲無臭，並知此無限隔之心，即吾人之本心，即能自明、自立、自主之道心。  
(1991：439)

本心乃一自明與自立，可從汨於事中超拔而出的心。心，其升乃謂心從汨於事中超拔，以明其自主；其降乃從一念迷罔而汨於事。既說迷罔，即無所謂自發地汨於事，而是從不自覺為事物牽將去理解；因而，於唐先生，升是自主，降是不自主。其一心升降即謂：同一心，人心依其本心自主而升，但其降卻在迷罔不自覺中。依此，唐先生乃未能把握上文象山言愛汨事之自發與自主義，使人之沉淪落於不自知中理解，無力進行人自主於為惡之倫理學詮釋。

<sup>3</sup> 黃信二以為此處所言乃一文字概念的心，而另一心則為本心，本心包容連帶這文字概念的心之全體，卻又可成為「文字概念的批判者，或是成為對拘泥於文字思想之反省指標。」(2006：56；2009：220-221)

象山所言愛汨於事中乃暗示出一個自我之概念，人於此總意識到本心卻又同時有違逆本心之可能意欲在。只在這自我所示之自主性中，才能揭示一心或升或降所言二心為一之倫理學實義，即在人之自我中非有二心，而是：或決意順本心而為善，成就一道德價值；或決意違本心而為惡，否定了此道德價值，從而受責。此相反的決意皆同屬我，二心皆只是我之心，不管其決意為何，皆只表示我如何在道德價值上地對待自己之態度。

論象山之道德惡根，在唐先生同時代的亦有勞思光先生。

## 肆、勞思光先生依二心分離而來的詮釋

勞思光先生亦主張象山乃承孟子說，本心是指：

價值自覺……此價值自覺作為一切價值標準之根據，故云「心即理」。(1997：382)

此說乃取「超驗意義之自覺能力以講『心』也」。(1997：382)但就其特殊之心意狀態言，卻非指此本心或價值自覺本身，(1997：382)以人除「應為」自覺本身有價值自覺外而亦有昏昧時，此即表其心意之不正，故續云：「價值自覺或明或昧，其昧時，心意狀態遂不得正。」故所謂自覺，乃就心之本身言，其中無雜以人偽，自無昏昧之問題；但就在道德上的不正時，即涉人特殊的心意狀態上昏昧於此自覺；因而，是人昏昧，不是本心昏昧。本心之自覺在其概念上不能言昏昧，因若本心亦昧，由於它是道德價值之源頭，若在此源頭上亦昏昧，則便無從說人知錯及改過，故象山亦云：「心官不可曠職。」(《卷三十五》，頁 435))昏昧不

能從本心言，此則需從另一心說起，勞思光先生（1997：383）遂引象山所謂得失之心乃：

害心之本，非本心也，是所以蔽其本心者也。（《卷一》，頁 11）

進而追問這蔽其本心究是如何可能？勞先生即詮釋象山所謂蔽於物欲與意見，在此兩蔽中，即為「失其本心」。（1997：383-384）

然勞先生所理解象山之蔽，並非象山所謂「自蔽」（詳後節拾壹），以其中勞先生也根本不追問自我在蒙蔽中之角色。故在隨後引用到《卷三十五》中之「自沉埋，自蒙蔽」時，（1997：384）勞先生根本並未注意到需解釋其中之自我在蒙蔽中的角色，故在其所引此「自沉埋，自蒙蔽」時，其實就只是單純地隨文被引用上而已。所言蔽於物欲與意見，非在一自主的自我關係中理解，反而以人之經驗性格強調其主體性之缺如中否定其自主性，既無自主，則再引至價值意識之昏亂：

經驗心主事，主體性不能顯，價值意識及判斷自皆昏亂矣。  
（1997：383-384）

此即本心以外的另一心，所謂經驗心，通於上文之得失心，此見勞先生乃以二心說詮釋象山。依象山，蔽乃自蔽，表示人自主意於遮蔽其本心；既為自我遮蔽，人即被理解為遮蔽者自身而因其自主意如此即須承其責——人自主地接受了物欲意見，理在眼前亦視而不見，人使自己蒙蔽了：

理只在眼前，只是被人自蔽了！（《卷三十五》，頁 453）

人之蒙蔽，並非如浮雲般無意蔽日，而只表人對其自己之態度，自蔽即是人對眼前明白不過的本心及其理，視而不見。因而，所謂蒙蔽，須被理解為人有意識於如何對待自己之態度，即表一自我反思之行動。

勞先生未見到象山此說所蘊涵的反思義，甚至以心之經驗性把人在其中的自主性排除掉，由是其詮釋即落入本心與經驗心區別之二心說。然在儒家心學中，人之為惡，不能歸於其氣，而只在於其自主意，必須回到人之決意自主上，才能在價值上理解此行為屬己。此點早已為宋儒所掌握，張載即以志來說明，有云：

有志於學者，都更不論氣之美惡，只看志如何；「匹夫不可奪志也」[按：此語出自《論語·述而》]，惟患學者不能堅勇。（《張載集·張子語錄·語錄中》，頁321）

也即是，人或善或惡，無關其氣，乃只取決於人要使自己成為一善者或為惡者之志。於此，象山有同樣的表示：

大抵學者且當論志，不必遽論所到。……若其所到，則歲月有久近，工力有勤怠緩急，氣稟有厚薄昏明強柔利鈍之殊，特未可遽論也。（《卷六》，頁78-79）

未可遽論，也即氣稟於人善惡之影響，是不能決定人者，此只涉其志之問題。

然在象山，志之概念，並非本心，而表或於此或於彼的決意之堅毅（見節拾參），也即人既可拒絕其影響而志於順從本心，也可違逆而異志於其本心，此皆屬人在其堅毅與否中的決意自主。理解人之惡非能由物欲引誘所至，在其前，須先設想人即有一主自決定是否接受其引誘，以便說明其歸責之可能性。此志，亦可視為欲，但不是無意識之欲，但卻表在其自主性中總可作出相反的決定者。由是，象山不會是一禁欲主義

者，而只是在其自主性中以明人欲之倫理學理解。<sup>4</sup>在此理解下，人之犯惡非能從被動性、感受性的經驗主體來說明，此說只會使人在犯惡後顯得無辜的樣子，從而使倫理批判變得無力。

把犯惡心視為經驗主體，乃是把人心與道心孤離的結果，此即表二心分離。在二心為一中，那不管順從本心或違逆本心之志總是人自己之決意，此決意統一在人自己中成為一整體。在其中，二者並不孤離。此說亦見朱子，唐君毅也以一心升降以明朱子之一體說。

## 伍、論朱子二心為一說——兼論唐君毅之詮釋

與象山同時之朱子，即以操存、舍亡來詮釋二心為一，也即人在道德上之操與舍皆在一心之中，二心為一即表操與舍皆在一心非二：

心，只是一個心，卓錄云：「人心、道心，元來只是一個。」只是分別兩邊說，人心便成一邊，道心便成一邊。（《朱子全書 16·語類 78》，頁 2667）

若道心屬一邊，人心屬另一邊，即是分別說為二心，二心不相連續，各為一物；朱子一心說即反對此：

存者，道心也，亡者，人心也；心一也，非是實有此二心，各為一物不相交涉也，但以存亡而異其名耳。方其亡也，固非心之本

<sup>4</sup> 顧厚順即以禁欲主義批判象山。（2005：47）然象山也要人少欲，以欲乃害人之心者：「夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。故君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡。欲去則心自存矣。」（《卷三十二》，頁 380）然而，人實難於由少欲推論到象山為一禁欲論者，因為就算人能自主於其欲，欲之倫理學理解乃在人對其有自主性，這不表示人可以縱欲，而是在實踐上的難易言，人從開始時即以其本心之自主使欲不能過度，否則人心若總在違反本心之意欲所佔據，人之道德實踐只會越發困難。因而，象山言寡欲乃在決意上的實踐難易言少欲，言人於欲上的自主，乃從欲之倫理學理解上說。

然，亦不可謂別是一個有存亡出入之心，卻待反本還原，別求一個無存亡出入之心來；換卻只是此心，但不存便亡，不亡便存，中間無空隙處。（《朱子全書 22·文集 40》，頁 1837）

操存、舍亡本源自孟子所引孔子語，孟子使同落在一心之中：「孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』，惟心之謂與？」（《孟子·告子上》）操與舍皆心操舍之決意，故云「惟心之謂與」。操，乃謂心存其本心，舍，乃心亡本心，故操舍說乃表心於存亡其本心之二相反的決意行動，即以人之自主說明其本心之存與亡，此自主的心即是其統一。一心之概念乃揭示人既可操亦可舍而使其本心於他言或存或亡之可能性；而不是一心於操，別另有一心於舍，二心互為他者，分離不相涉。若謂二心，只是名目上為二，實質上為一心之操舍，故說操存舍亡間沒空隙處。若謂其亡，非說其本性如此；若謂其反本，非表在自身外別求一個純粹至善的心給人去反。由是朱子以一心說操舍，乃坦然明白——心，不管善惡，皆統一於決意的心。<sup>5</sup>朱子此說，在倫理學上亦明白不過：若心因其善惡之決意互為分離他者，則意善之心根本不能對意惡之心有何倫理上的要求，意惡之心在分離中也根本不能使自己改過。<sup>6</sup>唐君毅先生在此二心說中著力頗深，可作為詮釋象山學之準備。

在論朱子時，唐先生先從概念分析中區別道心與人心，以為「道心於此理有自覺……人心則無此理之自覺」<sup>7</sup>，既在覺理、不覺理上區別道

<sup>5</sup> 廖育正把朱子論惡區分為三大類：一是否定說，以為其學乃不能說明道德責任，此以李明輝教授為代表。另一是肯定說，以李瑞全為代表；最後是中立說，以陳來為代表，主張朱子學也根本沒有道德責任之困難。（2017：114-117、118、121-122）

<sup>6</sup> 曾春海以為朱子主張二心說而為象山所反對。（1988：76）

<sup>7</sup> 見唐君毅（1991：423）。另陳來在《語類 5》見到朱子乃持心有善有惡之主張：「善的意念思慮是心，不善的意念思慮也是心。」（1990：193）此心之善自來於道心，因而此善惡之心乃難於從氣之層次來理解。



心與人心，此即是二心之說，以二者為異質故。<sup>8</sup>此即是一種就概念分析以澄清道心與人心間之別以突顯其特質，此可說明本心之道德規範本身。唐先生在此概念分析外，更進一步嘗試統一此本心與人心，一如對象山依文本中以一整體意識進行詮釋，從人心無理之自覺，進到人心不隔乎理而為可善可惡之中性義來理解：「而其中之人心，則就其本身言，乃雖有危亦可合道，而為可善可惡之中性者也。」（1991：421）所謂中性，並非無善無惡之動物式的自然義，而只是心不隔於理，但也非道心那種純覺自身理義之本心良知，而是在與道心之理義不分離中，即有或意善或意惡之可能。由是，唐先生即主張不能偏二心之任一邊而「首須於此『兩者交界處理會』（《語類七十八》）」，（1991：425）<sup>9</sup>此二者即是理與欲，其交界即意謂人心非只單邊地從「覺於欲」理解，而需要同時與「覺於理」一起理解，以人心乃「不隔乎理」故。反之，道心也不能只單邊地從「覺於理」來理解，因為就人之整全言，道心總「其本雖在形氣中」之故也。此二者交界處即表示人心乃是那既「覺於理」，亦「覺於欲」者。依此，唐先生即從操存、舍亡以明所謂二心者其實只是一心之操舍：

此即通於朱子早年所謂一心操則存其道心，舍則亡其道心，而淪於不義之人欲之心之旨。……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。（1991：425）

一心即謂人之心操持本心則本心存，舍棄本心則本心亡，操舍皆只一心之決意行動，而非在操存之心外另有一舍亡之心，反之亦然。如是，

<sup>8</sup> 李明輝教授在〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉一文中從牟宗三先生處進一步更強化朱子所言之心即是屬氣之心，以為「幾乎已成為台灣學界之共識」（2007：16）；在其大作〈朱子論惡之根源〉中有更清楚的說明。（1992：557-578）

<sup>9</sup> 「兩者交界處理會」出自《朱子全書 16·語類 78》，頁 2670。

這是否表示唐先生未能正視朱子與象山之異？於此，唐先生主張朱陸之異不在這二心為一，而在於對本心概念之理解：朱子

於其所謂道心，又不說為吾人所本有，而只說依於一中性之虛靈明覺心之有道為內容與否，乃或上升以合於道，或下降以陷於物。(1991：440)

依其說，朱子雖言道心與人心為一，但對道心（本心）之理解，非從人所固有來說明，也即本心是於人心為外在他者，而非人發明本心，故只能合於理，而不能與理為一，為一漸教形態。象山則謂心即理，本心

即連於其中之道之理而說，故此一本心，亦即道心，而為人所本有。(1991：440)

本心為人所本有，不是一外在之他者，因而此理於人言可「即俱時而見，則為一頓教」。(1991：440) 故朱陸之異，朱子之本心非本有而於人心言即為一孤離他者，人心於此只能決意於往自身以外的道心合而不能如象山般可在決意中言心理相即。

象山言心即理，在本心之層面上，心與理乃相即不離，心為人所本有，因而其理並非一外於人心之他者。本心及其理固有於人，由是於人心言，其上升即是回到其自己的本心而已，而不是回到一離人之道心也。依此，儘管朱子在二心為一中與象山有著相同理解，但在本心上，二者有其異。然由於所謂二心為一乃即是一心二端，故對本心之端緒乃必須從人自身之固有上理解；本心與其理之關係，乃是一無差異的即相關係——同是人之自我，如此才能說明人心在決意中順逆其本心乃是一自我之行動，而不是隨他者走而失卻判斷是非對錯之立法自主性。

在二心為一中，人可決意於順隨本心或違逆之，然此決意乃不涉那無關承責的菜市場買賣式的選擇，而只涉可歸責之決意。這因決意而來的可歸責既涉順逆本心，則先須說明這本心概念之實義，否則如朱子般，雖能說及二心為一，但其本心未能即理而使其與人心在道德本源上為相異他者。要揭示象山本心概念乃須說明其心即理之概念，即本文所謂本心之立法自主。在這立法自主之概念中乃表示人可決定其所遵從之理為何，也即是，道德價值由人決定，而不是反過來由價值決定人，而使人成為單純實現價值之工具。這是以下兩節之工作。

## 陸、重組象山依孟子學所論之立法自主——心即理

此所言立法自主 (legislative autonomy) 既從本心言，亦從其理義言；前者乃謂以本心之主體概念對其理義規範有主宰力，即本心非理義之奴僕；後者乃謂理義對本心之主體有其規範力，即理義非可有可無的建議。合此二者，即是一立法自主之概念。此概念可由反問即揭示其實義：其心為何不能決定自己所依之規範？其解答即是：人若承認自己非能從奴僕理解，則自必同時承認對理義有主宰力，此主宰力之出處則稱本心。又可反問：理義為何不能規範本心？其解答即是：人若承認不可恣意於理義，則也必同時承認應受其規範，而受規範者則稱理義。因此，本心之立法自主乃表此義：此心決定理義卻又受其決定的理義所規範。象山立法自主之概念乃由詮釋孟子文本而來者，以下即依象山文本重組之，緊要處是孟子所建立性體之概念，它乃表示此心、理間之本源關係。

孟子說「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》），此謂君子所稱性者，其概念只不過意指仁義之道德規範乃根源自心。由是，性，

乃一指涉此心與理義間之關係概念，非指謂某一存在者之概念。故性體非存在義，乃關係義，此關係為象山所領受，故直表為：

故仁義者，人之本心也。（《卷一》，頁9）

本心是人於仁義規範之純粹意識，只從人對道德價值上的純善態度而言，故無與惡對。心意識自當可自主宰於此，而非單向地為仁義所決定，否則，仁義乃在心之上，而不能如象山所說仁義即於本心，而只能說心隨仁義走。<sup>10</sup>象山總強調心之普遍性，此謂有名的心即理之普遍性論斷：

人皆有是心，心皆具是理，心即理也。（《卷十一》，頁149）

此心即理之普遍性論斷中，「人皆有是心」，且「心皆具是理」，即表此心只以此理義為其所依者，而不依於如人欲或習俗之外在他者，由是此理乃是惟一決定心之依據，而非某種可有可無之建議，由是理非心之恣意。故合此頁9與頁149兩文本之詮釋，本心於理義有主宰力，而理義於心有規範力，由是即證立此所謂本心之立法自主之概念。<sup>11</sup>象山進而說固有：

故正理在人心，乃所謂固有。（《卷十一》，頁150）

---

<sup>10</sup> 這是否意味著人可隨意更換規範，如人雖責他人說謊，但若到替自己之謊言辯護時，則更換另一標準以規避究責？然此規避之可能性並不從本心概念處來理解，因為本心之概念只於說明理義之規範在主體中如何可能，而人要規避時也早已預設了此理義。故象山才能說「道理無奇特，乃人心所固有，天下所共由，豈難知哉？」（《卷十四》，頁184）既說共由，焉有恣意更換的問題？由是，那狡詐地為謊言之辯護者乃以本心之理義為先行條件，也即是個體的人在普遍的本心理義下有意違背之而故意扭曲理由使人信服。因而，這涉及的乃是順從本心中的決意問題，而這裡卻是要分析本心概念所蘊涵的性體概念。

<sup>11</sup> 心即理乃象山以倫理價值為核心之本心之學，此學本身不能直接應用到自然；在此，林繼平以為是此學之缺點，以為在心即理下「側重在個人的心地上用工夫，對客觀事物的探討和認知，不得不相應地減輕其比重。」（1983：247）

此固有說乃源自「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」。(《孟子·告子上》)只不過孟子在此把理之主體換成人自我而非象山之心；此無差，以這本心只表人自我最高的道德意識故。本心固有理，理無其他源頭，此即表示心理間之自我的必然關係，此即謂本心在其性體之本源的揭示。然以上皆象山之論斷，他如何證成此由性體概念所表示絕對普遍性中的心理之自我關係？此概念之說明乃在孟子學之預設下進行，因而要揭示其說在論證上的邏輯結構，乃不免與孟子相關，因而在重組象山說中有必要進入孟子當時之問題架構；此即涉及到孟子與告子之爭，重組之論證結構可表示如下：此表示立法自主之性體概念乃必然的，否則即陷入告子環境相對說與天生說之困難。

告子之人性二說乃由兩個「或曰」所表示，此二說才引起孟子認真對待，以本心之普遍性反駁，與之前的如湍水說不可等價，只要稍加演繹，即可表示為一具說服力的倫理學觀點：

或曰：「性，可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴」。或曰：「有性善，有性不善，是故以堯為君，而有象，以瞽瞍為父，而有舜，以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。今曰性善，然則彼皆非與？」(《孟子·告子上》)

在第一個「或曰」中表示人之性乃隨環境而為或好善或為好惡，因而無固定人性，此可謂環境相對說，此表人性是可隨環境而變者。在第二個「或曰」中表示人之天生人性，乃或善或惡者，不從其父輩之善惡而有改變，此可謂人性天生說；此表人性不可變，而且這不可變乃在人性分類中表示，堯乃性善，象乃性惡。在此二說中，人性之可變與不可變似已窮盡一切可能，但其實不然：因為在天生人性之不可變中，乃是一相

對性的分類，而非一真正的如孟子的不變的普遍人性論。告子二說乃奠基在一人有善惡的行為現象上，見人有善有惡，即把其善惡推到相對環境或天性上，然卻未見人本身對善惡有任何角色：善惡之因乃在行動者本人之外，或因環境而為善惡，或因天性而為善惡，反而與此行動者自身無關。依此二說，善惡之因總不是行動者自身之決定；若然，則此行動者也根本不能視作為對其善惡行為之承責者。此承責者之概念乃須在人自身之理解中成立，這自身之概念乃透過一先驗分析才能被揭示，而把在現象描述中相關於善惡的如環境與天性等視作為背景因素。這先驗分析即是：當設想人能承責，即必須同時設想人對理義有主宰性，否則人與理義之關係總只是被決定，而無涉理義之決定，此即無異理義之奴僕，如是無法說明理義對人之規範及因違反而來受責之正當性。孟子與象山之普遍人性論則從人自身立言，其所能解決之問題即是這正當性問題——他既是規範之主宰者亦是其遵循者，既非其奴僕，在規範前亦不恣意：規範須由人所主宰，人服從之即有正當性，並以必然性表示：人須服從；若違反，須受責，因為理義由他自身所決定故。這即是立法自主之概念，它表示人作為立法者乃是理解使其遵守與承責之正當性之先行條件。

於告子人性二說之攻擊，孟子則回之以本心之普遍的道德能力反駁：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之……」（《孟子·告子上》），惻隱之心乃人可以為善之能力，所謂善，即指這能力，而且是充足能力，人之不善不能怪罪於它，反而因人放失它而為惡。以下在象山言說中重構這本心之道德的普遍能力如何反駁告子人性二說。實質上，象山文本並未有表示如孟子反駁告子二說，以其當時近似所謂道統之復興運動，重在藉孟子所見以揭

示本心性體之本源的道德價值。然象山心即理之普遍性體之概念實可反駁告子之說，並在其中以證立其所見者。<sup>12</sup>

## 柒、以心即理反駁告子人性分類說以證立性體之普遍性

如上所述，象山心即理即表普遍的心與其理間之關係「人皆有是心，心皆具是理，心即理也」。然依此普遍性概念即可證立人之可歸責性，理由可從其否定之歸謬來說明：因就本心之道德能力言，假若不是普遍的，而是視如人身體之特徵般，有人強壯有人較弱，這是事實問題；若人之道德能力從強弱來理解，則這理解乃是對道德價值之最大傷害，因為它從不平等性來理解人：若某甲自以為道德能力較高成一倫理權威，則能力較低者某乙必須在倫理上聽令於他；然實質上若此某乙在倫理上犯錯，則承責者仍是他而非甲，因為在歸責之概念中早已假定了某乙有如某甲般能力辯別是非，二人在其中並無差異。從性體之視角去看人，人悉皆平等，這是倫理價值上的觀點。從本源看根本就不可以分割人在不同類上，如告子謂堯性善與象性惡，此分類中，瞽瞍與象原初即無善性，其性既惡，而無人能要一其性本身即為惡者承責。由是，倫理上承責概念之可能性乃只在道德平等觀點中視人有充足可為善之能力才成立。在此道德能力平等之概念下，告子之人性二說必須被揚棄。以下進一步說明象山之普遍的道德概念。象山有云：

義理所在，人心同然。（《卷二十》，頁 255）

<sup>12</sup> 在關於孟子與告子之辯可參陳士誠（2017）。在象山文本中批判告子之杞柳喻、湍水喻、生之謂性與仁內義外說（《卷三十四》，頁 426）、不動心（《卷三十五》，頁 443），此中的詳細討論見劉錦賢（2016：44-47）。但關於由兩個「或曰」所表示的環境相對說與人性天生說，象山無認真對待。本文在此主張：象山心即理之說可以對治告子此二說所衍生之困難，乃是在哲學義理上言，非就歷史文本言。

此義理即孟子所言理義，乃表示普遍的道德規範，之所以為普遍的，此謂人心同然者；此同然者非類於耳目於人般的存在於此，而是以規範方式表現，因而有其命令之必然性，即人在面對它時乃無可推責，故云：

吾人所安者義理，義理所在，雖刀鋸鼎鑊，有所不避。（《卷七》，頁 90）

義理者，並非些如或買菜或買肉的建議，或與行動無關的知識，如颱風來時會下雨，而是切身相關者，它表示為人雖遇刀鋸而不可規避之命令；此謂若規避其當有之責即應道德地被批判，由是義理者即表規範之命令性。

此即在善惡之上的最原初的價值規範性，而非一般所謂善惡，因為後者乃依之於其目的能否達成而有價值，此只表其工具性而已。此善、惡作為工具性價值，皆可害心，故云：

惡能害心，善亦能害心。（《卷三五》，頁 456）

工具性的善、惡，人願之，但不必能之，而道德的善、惡，則人願之即能之，也即人能主宰於此者：

此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。（《卷一》，頁 4）

所謂理者，乃天所與我者，非謂天是授命者，我是受命者，此其實只謂非外鑠，故他處援引孟子語云：

「此天之所與我者」，「我固有之，非由外鑠我也」。（《卷一》，頁 5）



此天所與者乃是我固有之，故天所與我與我固有，於象山乃同意語，皆謂理義非由外鑠而只在於人自身中有其根源，故象山云，明得此理即是主宰，以理義皆我固有，人才能有主宰可言。當然，反之亦可，我能主宰，皆因我固有之；若外鑠，則非人力必可及，即難言固有，難說主宰。心意識才能說主宰，故若規範之可能性不在於此心意識中，則心意識不能主宰之，此即為心外之理所決定，此乃使心成為客體，非主體，即是主客倒置，故續云：

所病於吾友者，正謂此理不明，內無所主。一向縈絆於浮論虛說，終日只依藉外說以為主，天之所與我者反為客。主客倒置，迷而不反，惑而不解。（《卷一》，頁4）

象山反對外鑠說，以期在心意識中尋得人自身之自主性，以此來說明道德規範在主體中的奠基處。象山在此「天之所與我」中論述此道德自主，在孟子亦如是：「心之官則思，思則得之」（《孟子·告子上》）「天之所與」即表人固有之，其實是一種主體性表示：它揭示人在其中之道德自主，把理義規範之可能性收攝到道德自我之本心中，乃表示其中所得即因由自我而來者，故在自我中求之即可得之。假若天在外，則無理由說思則得之，因為人又何以得知此外己之天其所與我者究為何物？

於象山，天所予我者，不是別的什麼，乃由思而得之者：

此天之所以予我者，非由外鑠我也。思則得之，得此者也。（《卷一》，頁1）

思而得者即是義理，心思義理，即得義理，此即由性體概念所揭示的心理間之自主性，此即表筆者所謂立法自主。由天而來，不表示外鑠，如西方宗教之神所授的誡律，而是只表超個人之先天義理所在；由本心之

思而得，由是即一種自主之表現。所以天一詞好像表現為外在，但於象山，乃表由心而外發者，而不是孤離於心者，故反對外鑠說後隨即引孟子語云：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」天與萬物皆為我所備，此即表心與義理之絕對普遍性，故進而即可說心與宇宙同一之絕對普遍性：

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。（《卷二十二》，頁 273）

此普遍的自我乃表示此聖人心同此心同此理，此理義之於我非謂私己的我，而是：

此理充塞宇宙，……誠知此理，當無彼己之私（《卷十一》，頁 147）

若一私己的自我要知一事，必須慮而學之，所謂見聞之知，只要對象有變則此知亦隨時可改。但這普遍的自我乃不慮而知且不學而能，且不能隨意者，象山即綜合孟子言此自我：

孟子曰：「所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。」  
「此天之所與我者」，「我固有之，非由外鑠我也。」（《卷一》，頁 5）

這每句話皆出自《孟子》一書，但卻是散列各處，象山引而合之，可知並非隨意者，而是象山化為己意而有所指：此即由我固有而非外鑠以說不慮之知與不學之能。就此不慮而知，不學而能來說，即謂人可自主於此，人不限於其慮與學，而在於人自身而來對道德價值之決定能力。

由是人即在道德規範上能自主宰，而不為規範所奴役。此即是道德自我之先驗性格：他能自我決定，象山即舉耳目之例子說明之：

見得明時，何持之有？人之於耳，要聽即聽，不要聽則否。於目亦然。何獨於心而不由我乎？（《卷三十五》，頁 439）

人能自主於規範，在此自主性中，人當自為地遵行之，由是，象山從《大學》中惡惡與好好中說性體所表示者：

如惡惡臭，如好好色，乃是性所好惡，非出於勉強也。（《卷三十四》，頁 418）

因而，人於規範之自主性當中，亦蘊涵著人所自主於規範之願意，也即其性之好惡，好好色與惡惡臭，皆非勉強能說明。此表示：人自主於規範，亦謂樂於實現此規範。<sup>13</sup>此即是完整的立法自主之表示：在性體中揭示心與理之自我關係——心決定義理，義理規範於心而為心所願者。藉此即可說明道德規範與歸責如何可能，並且足以反駁告子人性二說。

心即理之概念乃表示人即能知善，且行善去惡。人在理解此概念時必須揚棄掉惡之任何可能，以其概念乃是一純然至善者，可且樂於實現之，因而不能由抉擇來理解它。然而，在人探討可歸責之意識中，其可能的惡不單止不應被揚棄，反而必須承認從屬於人自己，以便藉由此承認，才能理解人對此歸責之可能性：他者不能為我自己的行為承責。此時，人之惡並未非被排除到人之外，而是須視為自我作出違逆其本心決意行動之結果，即是，在抉擇中被理解。從對其惡之歸責意識以說明人

<sup>13</sup> 評審人建議本文進一步解釋本心、人心與人自我三個概念。筆者略說明如下：本心乃取孟子義，即與理為一之心體，作為道德最高的實踐主體；亦取陽明義，即乃知行合一之本體。評審人不解何以筆者主張此「本心概念未涵蓋人之道德意識」？筆者說明如下：因為，本心並不抉擇於違反其良知，因而，本心之概念並未涵蓋人在道德上的抉擇行動；有抉擇，即有可能選擇惡，而本心並不擇惡；由是，當抉擇乃意謂道德意識中之行動，筆者即在此意義下說本心並不涵蓋「人道德意識之整全」。關於人心，乃意雖謂一可被影響的心，但卻是一個可作出抉擇的心。而所謂人自我即是：不管人心之抉擇為何，它總在本心之下，或作出違逆或作出順合本心之決意，因而人自我即表示人心與本心間之統一。

之惡，乃必須探究與本心之相關性，因為只在與本心之連結中，人才能被判定為惡。這連結乃在於人之自主意於違逆其固有的本心，如是人才可能被評價為惡——他違反了自己決定的道德價值。從而，人之惡必定在一如此之自我反思中才能被理解。

以下即是分析人與其本心在此相關性下之整全的主體性結構，也即揭示作出或善或惡的決意之統一性。此統一性不是別的，乃只是人之自己。人自己決非他人，也非他物如環境、天性、氣稟或感性等，而是在其中，人作出或善或惡的決意之自我。就算決意為惡，也是我的決意；而此決意乃與本心必然連結在一起，因為本心乃必表示為我的，而所謂惡者，乃只是對我的本心之違逆，因而，惡，總是人之惡，而決非他者之惡。若不在這統一性中，本心於我是異己他者，我沒有必然理由服從，若違反亦無理由去歸責我。因而這表示，這統一性之人自我概念即是使規範與歸責成為倫理地可理解的先驗條件。

這自我概念乃反思性的，善惡匯聚其中。以下乃集中在其文本中發掘出這自我反思之概念。

## 捌、象山反對二心分離之說明

象山反對道心與人心分離為二之文獻主要在《語錄》，其論證有說服力者，但亦有無力者，在無力處只能理解為其立場之表達。以下說明他未能妥當論證之部分。他反對心二分離說，不接受天人相異，以為此二心說由《禮記·樂記》作者承老子視人之靜為人之天性，而把人之動排除在外，把人之天性孤離為動與靜：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不

同矣。此其原蓋出於老氏。〈樂記〉曰：「人生而靜，天之性也……」，天理人欲之言蓋出於此。〈樂記〉之言亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？（《卷三十四》，頁 395）

象山謂不可孤離地理解天性，此天性當非上文由心即理揭示之性體，以性體乃藉心即理之關係以表人純善無惡之本源處者。此天性既言動與靜，則與二心為一相關，而非對應純善本心言，以下文言人之善惡故。二者雖異，象山主張不碍其一，由是有一心之說，即道心與人心本一，故云：

《書》云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言則曰惟危；自道而言，則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？（《卷三十四》，頁 395-396）

象山主張，心一也，並無二心；不能說人心為人欲，道心為天理。然此主張在隨後的論述並未得到有力支持，也即未能提供二心為一之堅實的倫理學基礎，因他只以人與道兩層分言：由人言危，以罔念作狂故；由道言微，以無聲無臭故，在此說明中，象山卻未提供二者之連結統一處何在，未說明二者為一究如何可能；然若未提供二者之連結統一處，此分層說反而只是落實了此二心間之分離而已。

要解決這分離問題，需在二者之一中找到另一，也即，在人心中心見本心，在本心中見人心，這只能從人自我之統一性中發現。象山之反對可表的更細微。在《禮記》之說中，這對立者即是動與靜，但在這天性中也只有靜，要感物才動，而非動靜皆可被設想其中，因而，此說乃把其一孤離另一，遂使雙方成為一互為孤離的他者：

天理人欲之分論極有病。自《禮記》有此言，而後人襲之。《記》曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」若是，則動亦是，靜亦是，豈有天理物欲之分？若不是，則靜亦不是，豈有動靜之間哉？（《卷三十五》，頁 475）

另處又云：

心正則靜亦正，動亦正；心不正則雖靜亦不正矣！若動靜異心，是有二心也。（《卷四》，頁 57）

象山於這兩文本反對在人之層面上把某對立者孤離於另一之外，其方法是人不能排斥對立者在人之外，從而說明兩對立者可共在人之中。如若所生之靜能視為天性，即可推論：動亦可以是其天性，反之亦然，故動與靜皆可言性。如善與惡，若說人為善，也總可以設想其惡，反之亦然，由是善與惡在其中可共在。象山反對分離說，主張人在善與惡中有其統一，這當然非從本心即理之性體言，故在反對此二心分離中，象山續批《禮記·樂記》，以人有善惡故，以致於不能以此善歸一邊，惡歸另一邊，這是一極為重要的文獻以揭示二心為一之可能性基礎：

……誤解了《書》，謂：「人心，人偽也；道心，天理也」，非是。人心，只是說大凡人之心。惟微，是精微，纔粗便不精微，謂人慾天理，非是。人亦有善有惡，天亦有善有惡，（日月蝕、惡星之類）。豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人。此說出於《樂記》，此說不是聖人之言。（《卷三十五》，頁 462-463）

此誤解乃是把人偽之心與天理之心分離為二，反對此分離，象山乃主張不能把善歸一邊而惡歸另一，此乃是一孤離式的想法，為象山所不能同

意者。此已表示，善惡乃只能從人心道心間之一統一性觀點來理解，此統一在自我中可能，象山有云：

道心之微，無聲無臭，其得其失，莫不自我。（《卷三十二》，頁378）

道心雖微，但仍有得失，可知就此而言，象山並非在本心當體自身之概念上言者，以這概念中無得與失，只表心即理之性體義故，即非從上兩節之立法自主層面而論，而是從一「自我」言，此自我即是統一其得與失者。也即是，作為一整體，其得與失皆我之得失，而非能轉移到他者，而只能在一自我之中統一此得與失。此自我之概念即表統一二心之處：二心皆我的心，故就自我言，其中只有一心，沒有二心——一心可有不同的端緒。

## 玖、人之自我即是二心之統一處

此二心為一之說乃揭示出一自我之概念，本心是我的良心，違逆它的心，亦是我的；順逆本心者非他者之決定，而總仍是人自我之所決定者，也即是其心決意如此，不可推給他者。象山此自我之概念乃來自於孟子：

暴謂自暴。棄謂自棄。侮謂自侮。反謂自反。得謂自得。「禍福無不自己求之者」，聖賢道一箇「自」字煞好。（《卷三十四》，頁427）

自一詞，於理解這文本，乃處於關鍵，此表人之自我。暴、棄與反等，皆由暴者、棄者與反者自己而來，而非受他者之決定而來，故云自暴、

自棄與自反，非由他者如氣稟引誘而致。此表人道德沉淪乃因己意而成，此即暗示一人為惡之自主性。<sup>14</sup>詮釋這象山文本，一方面可說明其持二心為一之理義奠基所在，另一方面卻也揭示其哲學史詮釋之根源處：孟子。自暴、自棄、自侮與自得皆出自〈離婁上〉、自反則出自〈公孫丑上〉，筆者稱為五自；還有上文的自蔽，下文還有自賊與自欺，故共八自。在此五自中，暴、棄與侮皆道德地負面的，卻源於人之自我，故皆以自一詞表之；而五自中之反，即謂自反，出自「自反而縮，雖千萬人吾往矣」（《孟子·公孫丑上》）此反即所謂反思，就人自身言，自反即是自我反思。五自中之得，即謂自得，得者，得於道，所謂「君子深造之以道，欲其自得之也」（《孟子·離婁下》），因而，此為得之道，非一外物，而是因己而得者，故云：「所謂自得者，得其道也。」（《卷十二》，頁 157）別處亦有所謂：

誠能於此深切著明，則自成自道，自求多福者，權在我矣！（《卷十二》，頁 158）

然而，所謂五自中的自暴、自棄與自侮所表示人之自主於為惡，乃與五自中的自反與自得，皆源於自我，但方向不同：後者乃表本心之立法自主，即人在操存本心之自主；前者則是在人舍亡本心之自主，即是一意惡之自主。兩自主之方向不同，但皆表現在人之決意上，乃人自身在道德意識上的一端緒。本心或人心，就各自分別言，皆非此意識之

<sup>14</sup> 筆者在兩篇涉及孟子及陽明道德決意之論文中即詳細分析人因其決意自主而為惡，讀者可參考之。然在這兩篇論文中提及二心為一之必要性，但由於先秦孟子時仍未把二心之統一視作重要問題，這問題在這兩論文中也只是在討論到道德決意時所必然衍生者，而非孟子文本中表現為一顯要問題，故在研究孟子之論文中乃依此演繹思路來詮釋，參陳士誠（2014：174；2018：70-71）。肖會舜以為此自暴與自棄等乃象山人為惡乃「缺乏主體性意識」。（2006：194）肖氏看不出象山以人違逆本心所言的自暴與自棄等乃是一種自主性之表示，以為人之道德自主只有從本心言，由是無法理解象山何以堅持二心為一之說。



全部，因人自我在意識上總可有另一可能端緒，甚至，一端之可能性乃是理解另一端之先行條件，以二者不可孤離故。五自所表者，乃蘊涵著道德之貴、賤與善、惡，它們乃只心意識之一端緒，或於順本心之自反與自得，而為貴與善者；或逆於此而為自暴、自棄與自侮，而為賤與惡者；但總歸於人自我之心意識。這或表貴賤與或表善惡之五自，皆揭示出統一於人之自我而相互不斷離，其整體結構即表道心與人心為一，此亦可表示道心與人心皆表為我心之端緒，而非互為孤離的他者。此統一乃表人在其中的自主性，即象山所謂權，這即使其探索進入倫理學理解。象山在上文說「自求多福者，權在我矣」，當然亦可說：禍孽亦權在我者，由是才又於這源於孟子之「五自」總結為「禍福無不自己求之者」，此語乃出自孟子詮釋《詩·文王》與《書·太甲》之總結，此見《孟子·公孫丑上》：

今國家閒暇，及是時，般樂怠教，是自求禍也。禍福無不自己求之者。《詩》云：「永言配命，自求多福。」，《太甲》曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可活。」，此之謂也。」

此詩出自《詩·文王》，其中說自求福，《太甲》乃《書·太甲》，其中說自作孽，孟子於此乃相連在一起即謂禍與福皆自求。

接上文福之自求權在我，在此自亦可說，禍孽自造權亦在我，我既可自求而有福，亦是可自作而成禍害之造成者，我同時是可能的禍福之主。故象山之言源自詮釋孟子，孟子之言又源自詮釋《詩·文王》與《書·太甲》，此皆以自我為統一禍福善惡者，此亦可明象山在五自中何以強調自一詞：倫理貴賤與善惡皆源自於人之自己，此取決於人如何決意，此即謂權在我。

## 拾、象山論承責禍福之人自我

疑者或謂：禍福還不是善惡，孟子、象山心學乃偏重善惡之動機意識言，而禍福卻涉從行事結果之好壞言；動機意識與行事結果分屬不同層次，似不可混在一起。然而，把作為結果的行事同亦歸屬到人自己，此即表示人對其意識之動機及其結果，皆須有所承責而已。由此動機而來的結果，人不只要承受，而且必須承責其中。人若貪食而必須承受肥胖的結果，此即關涉事實間之因果，可稱為自然因果。若人因貪財而傷害他人之權利者也必須承受因之而來的懲罰，此即謂法理因果；道德問題上亦如此，它不屬自然因果，而是法理上的，此法理不是法律的，而是道德規範的。孟子與象山所言之禍福即表示一道德規範在法理上的承責概念：不管行事之好壞與禍福如何，在法理上皆由行事者自身承責，此即揭示作為行事者的人自身即是承責那善惡動機與由此而來的禍福結果之統一者。

就心之或貴善或賤惡乃表示在同一意識之高低兩端，均屬人之心，並非貴善歸屬本心道心，賤惡則歸屬另一心。然此動機乃會在行事上產生結果，也即所謂或禍或福：

此心若正，無不是福；此心若邪，無不是禍。世俗不曉，只將目前富貴為福，目前患難為禍。（《卷二十三》，頁 284）

就統一言，即是自我之概念；就或順或逆本心理義之意識言，則是心之高低兩端，然此意識作為動機乃在行事上造成結果之因，其中即有禍與福可言。一般人以富貴為福，患難為禍，此說未從與人心之正邪相連來理解，象山則以為禍福作為人之行事結果言，乃以心之正邪動機為因：心正，無不是福，心邪，無不是禍。孟子有云「仁則榮，不仁則辱」（《公

孫丑上》)，即是此意。象山在此順孟子以人心之正邪論其禍福，心之善惡匯聚到人自己，作為心決意行動之結果，其行事之禍福亦共屬於人自己，而且乃表一承責之概念，從而有自害其身之說，是故續云：

不知富貴之人，若其心邪，其事惡，是逆天地，……忝辱父祖，自害其身。（《卷二十三》，頁 284）

禍與福並非人單純在心理上樂與不樂，或存在如財富上的滿足或缺乏，而是與人之正邪善惡有因果之相關性，心乃其行事之動機主體，其中或邪或正則決定了其作為結果之行事或禍或福。人有違逆其本心之動機，其心即邪，其事即惡，就其行事之結果言，乃是自害其身。此說即表示人自身即是其動機因與由此而來的行事果之禍福之承責者，亦可稱為歸責因，它作為一法理之概念，規定了承責者即是人之自我。此即表示作為結果之禍福乃即統一於人，否則享福者與承禍者分屬不同，則不能說「自害其身」，從而不能說改過等，因為若禍福間乃斷離者，承受禍者不能以其心之正自求福以銷去其禍。若要以求福以銷禍，即必須在禍福同屬一人之前提下才有可能，故象山在此有自求多福之說：

知天災有可銷去之理，則無疑於天人之際，而知所以自求多福矣！（《卷二十三》，頁 277）

天災有銷去之理，禍，乃人之自害者，其銷去之理則在禍福自求中，人乃因其心之邪正所致禍福之造成者。由是，此銷禍之理也只能回到人對本心之善以致由此而致之福上，而此即依於人在自身之自反與自得上，進而再至於人自身自求多福上。由是，禍福乃同屬於人之自己，而非互為孤離之他者。

## 拾壹、象山論二心互不孤離

人於本心不可自欺自瞞，但卻又可自欺自瞞以自絕滅其本心，人乃在於此可與不可之間：

靜時回思，亦有不可自欺自瞞者，若於此時，更復自欺自瞞，是直欲自絕滅其本心也。（《卷二十三》，頁 284-285）

「不可自欺自瞞者」，乃謂人本心所發理義之必然規範，要人為善去惡，此表本心在立法上的斷然；「更復自欺自瞞」，即是人雖在斷然中卻仍自主決意於違逆本心而欺與瞞，故云自欺自瞞。此自瞞即是自欺，相類但不屬上文五自之一。孟子有所謂「吾身不能居仁由義，謂之自棄也」，但卻無自欺之說。朱子釋自欺頗為精彩，自欺者，其實即是欲為善但卻不肯：「人固有終身為善而自欺者，不特外面有，心中欲為善，而常有個不肯底意思，便是自欺也。」（《朱子全書 14》，頁 518）人心有良知所要求之意欲者，即心中欲為善者，但自己不肯不願為。此即表示在人中雖有良知之要求，人卻在其中不肯為之，因而乃表現為一似矛盾之衝突中。象山在此亦表此義，所謂靜時回思，相當於孟子所言夜氣，此時良心自現，要人做當為之事，復在此時人卻有自欺自瞞而不欲為之：

自欺是欺其心，慎獨即不自欺……自欺不可謂無人知。（《卷三十四》，頁 418）

自欺仍有人知，此人即是他自己，以欺者非他人，而只是他自己故；所欺者是其良知，故知者亦是他自己。此即表自欺之自我反思關係。人有良心而知善惡，由是人必然知何事當為，何事不可為，故云自欺者乃即

是他自欺其心。良心總要人做為當為之事，人亦總知之，故自欺也即上文所言人要「自絕滅其本心」。

如是，人之良心乃總在人之意識中呈現著，但卻不必然處於完全主導的地位，以人有不願為之可能意欲在，此即是本心與人心為一，連續不間斷之關係。本心與人之統一關係，乃是二者不孤離。良心在人，雖有陷溺，卻也未泯盡亡：

良心之在人，雖或有所陷溺，亦未始泯然而盡亡也。（《卷三十二》，頁 377）

此即謂人在陷溺中總仍見良知。而同一人，其之所以陷溺，不在氣稟，亦不因其經驗的心或汨於物而陷溺，乃只因其自絕與自棄而不求在其中的良心，故續云：

下愚不肖之人所以自絕於仁人君子之域者，亦特其自棄而不之求耳。（《卷三十二》，頁 377）

陷溺不是由物欲引起，而只因人之自棄而不願求之，並非他者之因素，而是人自主意於放掉本心之謂。所謂「不之求」，即謂人不求早已陷溺其中的本心。而本心求則得，舍則失，不求，即是放掉了本心，而為惡者。故人之為惡，乃是自為自決者。惡乃自棄不求，則銷去此自棄不求，亦唯有在人心同然中，反求深思。人之患不在其經驗心或氣稟影響，而患人不反求深思，故云：

患人之不能反求深思耳。（《卷二十》，頁 255）

不求則惡，對此不求，則唯有反求深思，也即是回到其自身之良知良能中。

因而，人即在此不求即惡，反求即善之間；不求，即揭示人心之不肯為也，反求，即揭示其本心之願為不勉強也。不求與反求，即揭示人心與本心間之不相孤離，也即是二心為一者。求與不求，皆人自己之求與不求，故二者必統一於人自己，求與不求，思與不思，皆只這人反思自己之意識行動而已，因而也即是一自我意識。人之惡乃人自身所造成者，其歸責若要落實到人身上，必須在氣稟遮蔽或感性影響外，從人對其自身所持的自主態度上理解。此即是一種人對自身之反省，在其中，可以順自己固有的良知所知而走，此決意即是一善者；反之他可以違逆於此，而為惡者。然良知之理總在眼前，人又何故視而不見？若說是遮蔽，也只能是一自我遮蔽：

理只在眼前，只是被人自蔽了！（《卷三十五》，頁 453）

蔽是自蔽，既說自蔽，則人總已見良知之理義在，只是在對其態度上故意忽視之。由是，在其自蔽中也總與其本心良知連結在一起。此連結也是在此自蔽之概念進行先驗分析即可知之。

## 拾貳、人自我之一心二端

上文節九中，象山云「……則自成自道，自求多福者，權在我矣！」（《卷十二》，頁 158）自成自道乃出自《中庸》「誠者，自成也，而道，自道也」，權在我，即表我於此有立法自主；因此，自成自道之自，乃指人自己，人有道之主宰權。孟子把本心之思與此《中庸》之誠體天道相連結而有「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」。（《孟子·離婁上》）此亦表人於思誠之立法自主，在其中，孟子亦隨之以不思相連結以表示一比立法自主更整全的道德意識，因為其中包含對思之否定，也即是不

思，有云：「思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。」（《孟子·告子上》）在這更整全的道德意識中，隨了立法自主，亦有拒絕本心之「不思」，此乃表人在決意上的自主，決意於違反本心之思，只要不思，則本心之道價值即不為人所得，也即是意惡之人。得與失，完全取決於人之思與不思之決意，此決意即是道德實踐上順逆本心間之自主性。

所謂權，也即可做或不做乃由人決定，也即是一自主於此而非受他者之決定如此：如我有權決定事親而留在家鄉不遠遊，人若事後要究責，必只針對此出於他自身之決定，而非能針對他人或其氣稟。此自主性須落在思與不思之連結中被理解，而不是單邊地從思上言，否則即是一純然心即理之立法自主性之概念，而忽略了人亦有不思之權。此思與不思之連結，乃表示就算人不思，違逆本心而有失，其實乃表示在與本心相連結下，人放掉了它，故孟子有所謂「放失其心」之說（《孟子·告子上》）。放掉，乃人自己放掉，非出自他者，因而乃是一自主之活動。於此，人不思而放掉本心，乃是在人意識到本心中卻自主意地違逆它，但如此即表示人未曾斷離本心，因為其失只由其自己之不思而放掉所致者，故總在連結本心之前提下，才有放掉不放掉之問題。也即說，若說人不思而放掉本心，本心早已在了，才有所謂放掉。況且只要人思之，即得之，因而人與本心間根本不曾斷離，以若說思與不思之心斷離為二，則人在斷離中根本再難說思則得之。由是，思與不思間總不斷離，就算歸責人為惡，其實早已在接續到本心之思中才可評說他為惡——人之為惡反而證實此相連，否則若人為惡即謂他斷離了本心，如謂其惡是經驗心失去自主而有，則在此斷離之前提上，就連批判他為惡也不可能。此乃表示決意於順逆本心之意識乃蘊涵在一自我之整體中，既在整體，即無所謂二分與斷離。在二心不斷離中，人之為惡乃在這整體中被理解，即謂自棄、自賊其本心四端，人在其中自我否定了人皆可為堯舜的道德能力：

故孟子曰：「人皆可以為堯舜。」病其自暴自棄，則為之發四端，曰：「人之有是而自謂不能者，自賊者也。」（《卷一》，頁2）

象山在上文五自、自欺與自瞞之外，又另加一自賊，故共八自；自賊亦出自孟子，亦只表一在自我反思中否定本心之義。在此，孟子於其中本心四端以明人皆可為堯舜，這即是人之道德能力；象山引孟子語，謂人有此能力卻自謂不能，即是人之自我否定，此即是自賊。此自我否定乃自我指涉自身，人把其本有的能力給自我否定掉了。四端屬本心，被否定的即是此心之端，而惡即由此端之放失與被否定而來，故云：

人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳，放失之耳。……苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端。（《卷五》，頁64）

本心之端緒即顯人之善，四端是也；人若戕賊放失，即截斷了此端緒之善，此即否定了本心。或說，此否定乃表示人對本心在價值上的態度，從而在否定中即已開顯了此一端緒，也即是，在人為惡之評價中即已開顯了人之善端。此與本心之斷處即是另一價值態度之接續：人放失其心，即人在態度上否定本心而在其中即是決意於另一價值意向。然而，在否定了本心之善而決意於惡中，此否定只能在開顯其善端中才有可能，並依此善端之否定才能評之為惡，並在此評價中能設想其改過之可能。象山即謂人要防閑於此放失之端，乃因要遷善改過，即需從放失處著手，故續云人於此放失端處要：「日夕保養灌溉，使之暢茂條達。」（《卷五》，頁64）由是，惡乃與善為一體者——放失本心端緒即惡，然已先行設定了此本心之端緒，然後才有所謂放失；放失端緒與此端緒之先行設定，乃必表示為一整體，此二端緒總相連而生，此即是思與不思間連說之要旨所在。



## 拾參、異端與異志

本心放失，非謂與本心斷絕，反而是在放失或蒙蔽中仍乃保持此本心端緒，故云：

義理所在，人心同然，縱有蒙蔽移奪，豈能終泯？（《卷二十》，頁 255）

此謂人心雖或蒙蔽移奪而不能終泯，也即在蒙蔽中本心仍在，泯而不滅絕；故所謂放失本心而蒙蔽、而移奪，乃謂人雖主意於違逆本心，其良心萌苗總仍在其中。由是，良知之見在乃是人放失良知之前提條件，而放失後心所同然總仍在其中，故不論放失前或放失後，本心總仍在，放失前，本心警惕之，放失後，本心歸責之。由此而說，本心（善）與其放失（惡），二者決非互不相涉之他者，而是一整全之體。

在孟子，四端是指仁義禮智之理乃本心之發端（〈公孫丑上〉），象山在心即理中更清楚表示為四端即心：「四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」（《卷十一》，頁 149）所謂端，或本文所謂端緒，不是理性，而直接表之為心，故亦云「良知之端，形於愛敬」（《卷十九》，頁 238）良知乃以敬愛為一端，其否定則為其異端，象山有所謂異端與異志：

道之異端，人之異志。（《卷四》，頁 55）

此異端乃是由人於否定本心之決意而來，此決意者之心志，即是其異志。談象山之志，多言辨志，乃意於立乎其大者之堅毅的決意。但若只如是理解而把象山之志限定在本心，則是未足，因象山亦謂意於違反本心之

志，即所謂異志。<sup>15</sup>常指孔子所謂十五有志於學；然此所謂學，於象山，非見聞之知識，而是人於道上堅定與否的決心，故云「志於學矣，不為富貴貧賤患難動心，不為異端邪說搖奪，是下工夫」（《卷三十四》，頁430），由是象山進而說志於道：「有志於道者，當造次必於是，顛沛必於是。」（《卷三十五》，頁474）。此志是人之心志，而非就先驗分析人之純然的道德意識而來的本心概念，即非一純然從心即理言的立法主體，因而，既可志於道，亦可志於聲色利達：

志於聲色利達者，固是小；勦摸人言語的，與他一般是小。（《卷三十五》，頁452）

人志於此，即是其異志，異者，即異於本心之謂；即人放失其本該指向道之心志，其心志即指向道以外者，此即異於本心之志而為異志，此表人心志於人偏離本心。

聲色利達故非道，即是異端，這是具體地說的異端；但異端作為一涉價值之概念，象山非具體地說，不是一般宋明儒所說具體地說佛老為異端之類，而是就異道所言者。道是本心之端，異於本心之道，即是異端：

所謂道外無事，事外無道。捨此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形跡，別有行業，別有事功，則與道不相干，則是異端，

<sup>15</sup> 徐復觀論象山即把志等同於本心，他先把志視為內在的動機，然後使之區別外在的如時文、意見這些「環繞著書本子說道理；這些道理，都是從外面，從半途摭拾得來，和各人內在的志，隔著有很大的距離……追到一個人決定行為的志的地方」；其所謂辨志，乃把那些外在的時文意見，一起戳穿以「露出一個赤裸裸的人，使是非善惡，無所遁形，因而迫人不能不在這種根源究竟之地，作一真正抉擇，以決定各人做人的大方向。」（1991：233）徐氏把志視為本心，如一般人把象山之心視為本心。對部分象山文本言，此詮釋亦合理；但就志之概念言，象山之志，不能等同本心，以人有異志故，有云：「雖日聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣！」（《卷二十三》，頁276）因而象山之志，其概念乃表本心與人心之二心為一，而非本心。

則是利欲為之陷溺，為之窠臼。說即是邪說，見即是邪見。（《卷三十五》，頁474）

此道，即是上文「所謂自得者，得其道也」之道。（《卷十二》，頁157）道乃從人之本心自主來理解；因而，異於道，即是異於本心，而本心是四端本心，乃謂本心在根源上的道德價值意識之端緒，異於此端緒，即是異端，故續云：

思則得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也……同此之謂同德，異此之謂異端。（《卷一》，頁1）

在此，異端非具體地指佛老，而是指人否定其本心自主之另一端緒。孟子時也無反對老莊，亦無佛學，故異端所斥者，非既有的思維或想法，而是對由本心自主所建立的道德意識之否定：也即是在違逆本心中決意之端緒。這異端者，當乃由異志而來，人所志外於本心之道者，即為異端，所異者即是對道所顯示之本心端緒之偏離或否定。現在，當人否定了本心自主之道，是謂異志，此異志決意其中者，即是異端。

異端乃出自異志，同一志，卻可志於本心之端。因而，異端與本心之端，皆由其心志之決意所表現，兩者乃統一在同一心志中。由是，所謂志，其本源乃表人自身之決意，但卻涉及到此決意之堅毅，此屬於人自身之意識活動，此意識之統一者即是人自己，善惡皆屬人，亦只有人能決定自己的善惡。

## 拾肆、結語

依象山反對一心為二之說明，即可揭示出人之善惡一體，並把二者歸屬到人之自我中。其中之一心二端乃是此自我在意識上的主體結構，藉此先驗地說人之善惡如何在這自我中成為可能，以說明人對違逆本心而來的可歸責性。本心概念固可在先驗分析中從人之惡中抽離，從而彰顯人性善之本源，但卻非道德意識之整全，以人在承責中即可意識到其自主為惡之可能性。從而儒學需以一整體方式處理人在意識中之善惡。象山即在這整體道德意識中論說道心與人心必在一自我中為一，從而可說明象山何故必須處理這二心之問題：因為只在其中，人之道德善惡，才能被說明，以及其中的規範與歸責之概念，才能被證立。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 張載（宋）。《張載集》（北京：中華，2016）。
- 朱熹（宋）。《四書章句集註》（台北：鵝湖，1984）。
- 朱熹（宋）。《朱子全書》（上海：上海古籍，2002）。
- 陸九淵（宋）。《陸九淵集》（北京：中華，1980）。

### 二、現代研究

- 牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集》第8集。臺北：聯經。
- 李明輝（1992）。〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，《中國文哲研究集刊》，2：325-352。DOI: 10.6351/BICLP.199203.0325
- （2007a）。〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》，387：11-21。DOI: 10.29652/LM.200709.0004；388，11-16。DOI: 10.29652/LM.200710.0003
- 肖會舜（2006）。〈從道德修養思想論陸九淵的倫理主體意識〉，鄭曉江（編），《六經注我》，188-196。北京：社會科學。
- 林繼平（1983）。《陸象山研究》（初版）。台北：臺灣商務印書館。
- 唐君毅（1991）。《唐君毅全集》第13集。臺北：臺灣學生書局。
- 徐復觀（1991）。〈象山思想的結構——辨志，義利之辨，復其本心〉，錢穆等（編），《中國哲學思想論集：宋明篇》，233-245。臺北市：水牛圖書。

- 陳士誠 (2014)。〈從決意、道德秩序與心、理關係論《孟子》倫理學論證之問題〉，《國立政治大學哲學學報》，31：141-187。DOI: 10.30393/TNCUP.2014.01\_(31).0005
- (2017)。〈《孟子》之本心倫理學之研究——從規範之法理根據看〉，《東吳哲學學報》，35：71-100。
- (2018)。〈孟子論作惡者——一個倫理學之比較研究〉，《清華學報》，48，4：691-723。DOI: 10.6503/THJCS.201812\_48(4).0003
- 陳來 (1990)。《朱熹哲學研究》。台北：文津。
- 勞思光 (1997)。《新編中國哲學史 (三上)》。台北：三民。
- 曾春海 (1988)。《陸象山》。台北：東大。
- 黃信二 (2006)。〈論陸象山心學之方法〉，《鵝湖月刊》，32，4：55-63。DOI: 10.29652/LM.200610.0008
- (2009)。《陸象山哲學研究》。臺北市：秀威資訊科技。
- 廖育正 (2017)。〈朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》，53：109-143。DOI: 10.6276/NTUPR.2017.03.(53).04
- 劉錦賢 (2016)。〈朱子批象山為告子之衡定〉，《嘉大中文學報》，11：29-68。
- 顧厚順 (2005)。〈淺析陸象山的人性論〉，《東華理工學院學報 (社會科學版)》，24，1：45-47。