

台港及海外中文报刊资料专辑

474031

片本

17
BTW
1987.1

伦理学 研究

第 1 辑

1987

书目文献出版社

BTW
1987.1

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善保管,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息中心

伦理学研究 (1)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息中心编辑

季啸风 李文博主编

文 文 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 5 印张 128 千字

1987年10月北京第1版 1987年10月北京第1次印刷

印数 1—4,000 册

ISBN 7-5013-0026-7/B·27

(书号 2201·83) 定价 1.40元

[内部发行]

目

次

关于“恶”之解析
康德的道德感情论
康德的人性论
如何加强校园伦理

陈一峰 一
郝芷人 二四
郝芷人 三七
冯沪祥 六〇



關於「惡」之解析

——陽明對「惡如何而有」之反省

陳一峯

現實上，人之意念之發動是有善有惡的。惡念之發動，障礙良知，使人墮落且造作諸惡，是德性工夫所要對治的，德性工夫主要的作用即在於克服、或化除惡念之障礙，而恢復良知之主宰性。如是，當我們在反省道德活動時，如何置定「惡」之分位，即成爲一重要的論題。

勞思光先生曾提出「道德生活中之二元性」、以及「未定項」兩個觀念，這兩個觀念皆涉及「惡之分

位如何置定」之問題，因而，我們將深入反省這兩個觀念在置定「惡之分位」上之義蘊，即，藉著這兩個觀念（尤其是「未定項」這個觀念）作一些純理論性的探究，以釐清「惡」之分位之置定的諸條件。在此，有兩點必須加以說明：一，勞先生將整個宋明儒學大分爲三種理論——「天道觀」、「本性觀」與「心性論」，又分別稱之爲「存有理論」、「形上學」與「主體性理論」，並且批評「天道觀」與「本性

觀」有理論上的困難，而「道德生活中之三元性」及「未定項」，則是勞先生用以批評這兩個理論的主要觀念（註一），因而，在下面的論述中，將無可避免地會使用勞先生所說之「天道」、「本性」等觀念，甚至引用勞先生對它們的批評，然而，這並不表示作者同意其觀點，本文所著重的乃是它們所顯出來的「理論意義」，至於勞先生對宋明儒學之區分及批評是否恰當，則是另一個問題，本文將不會涉及此問題；二，在從事一般性的純理論之探究時，我們將盡量使用一般性的詞語，而避免使用陽明理路中之詞語，其主要原因乃在避免混淆與誤解。而後，再展示陽明對「惡」之解說，並檢討陽明之解說是否違背前述純理論性的探究之結果。

第一節 置定「惡之分位」之條件

「道德實踐」之基本意義乃是：人通過道德覺醒

，而「自主地」遵循自己所給出的道德律，以在此世界中活動，並遵循道德律之要求而在世界中建立「如理」之秩序，即，「遵循道德律」之秩序。

依此，我們可看出，道德實踐實含著兩事：一是「成己」，即，使得我的動念行事皆遵循道德律；一是「成物」，即，努力地世界中化惡成善，以建立一個遵循道德律的世界。此二事只是分別著重於人的活動之兩面而點出其特性，並非可以截然隔絕而不相干。人在世界中活動，其活動亦與世界關連著，我們就其動念處之如理而稱為「成己」，就其發為行動，而關連著世界中之事物以建立如理的秩序，稱為「成物」。

由此可知，人與世界中之事物，在現實上可有兩種「存有狀態」，人表現出來的兩種「存有狀態」是「覺醒」與「昏墮」，所謂「覺醒」是指「自覺地遵循道德律」，可說是「如理」之狀態，「昏墮」則指「不遵循道德律」，可說是「不如理」之狀態；世界

中之事物的兩種「存有狀態」亦是「如理」與「不如理」，前者指「遵循道德律而活動」，後者則指「不遵循道德律而活動」，故，人與世界中之事物，在現實的「存有狀態」上皆有「如理」或「不如理」之表現。然而，在「價值決斷」上，二者皆「應該如理」，即，皆應該遵循道德律而活動。依此解析，從現實層來看，「道德實踐」含著二義，即，「人有覺醒與昏墮兩種表現，且應該覺醒」，與「世界中之事物有如理與不如理兩種狀態，且應該如理」，綜言之，人與世界中之事物，在「存有狀態」上皆有「如理」與「不如理」兩種表現，而在「價值決斷」上，則皆「應該如理」。

這是任何人在反省「道德實踐」時，絕不能否認的事實，然如何置定之，則須進一步的反省。勞先生提出的「道德生活中之二元性」及「未定項」兩個觀念，即是爲了要置定這個事實，勞先生是在批評「天道觀」及「本性觀」的情況下，引進這一對概念，並

未將它們當作討論的主題，而系統性地解說其涵義，然而，從勞先生的批評中，透露出不少有「理論意義」的觀點，以下即先有條理地整理這些觀點，再作更進一步的反省。

勞先生認爲，「道德生活中之二元性」是討論價值問題時之必要條件，因爲，「倘不建立此種二元性，則惡之可能不能說明，道德生活及一切價值判斷亦將無從安立」（註二）。所謂「二元性」是指「善」與「惡」，而道德生活是一種「去惡成善」之「努力」，若人與世界中之事物只有一種可能性，實則此已是「必然性」，則即無所謂「道德生活」可言，但，人事實上不斷地在從事「去惡成善」之「努力」，因而，「人與世界中之事物只有一種可能性，即，只循著某種必然性而活動」之理論，是無法說明「道德實踐」的，換言之，要說明道德生活（去惡成善之努力），必須建立「善」與「惡」之二元性。其次，關於「未定項」，勞先生說：「將『可實現』與『未實

現「二義」舉時，顯然須預認某一「未定項」，以決定「未實現」之意義」（註三），「可實現」與「未實現」是對某種「有價值的事物」而言的，它是說，這種「有價值的事物」可以實現，但現實上尚未實現，若我們將「有價值的事物」籠統地稱為「理」的話，則它即是說，「理」可以實現，但現實上尚未實現，相對此「理」而言，現實事物之狀態是「不如理」，但它「可以如理」，「理」尚未實現，故事物是「不如理」的，而「理」可以實現，故事物亦「可以如理」，在「未實現」而「可以實現」、「不如理」而「可以如理」之中，含著一「未定項」，這一「未定項」在於「努力與否」，若「努力」，則未實現者可以成為實現者，不如理者可以成為如理者；若「不努力」，則未實現者依然未實現，不如理者依然不如理，但「努力」或「不努力」是不能受任何必然性限制的，否則，「未定項」又將消失，而此種理論亦將無法說明「道德實踐」中之「自覺地努力」。又，此「未定

項」之問題，亦可從「善」與「惡」（或「如理」與「不如理」）這一方面來反省，例如，若在有些領域中「善」根本無法實現（即，「不如理」者根本無法「如理」），則「自覺地努力」對這些領域而言是無用的，此即顯出，「善」與「惡」如何解說，對於「自覺地努力」是否有意義之問題，亦有決定性的影響，以下的論述，將著重於這方面的探究。上述的解析可綜攝於三義，即，「善可以實現」、「惡可能產生」，以及「自覺地努力是有意義的」。這三義必須同時成立，才能圓滿地說明「道德實踐」，其實，若我們細釋其義，即可發現三義原是互相含攝的，茲舉一例說明之：「善可以實現」，「可以實現」表示它在某些領域中「尚未實現」，而有待「自覺地努力」以將之實現，此即肯定「自覺地努力」是有意義的，又，在「善尚未實現」之領域中之事物是「不如理」的，否則，便不能說在那些領域中「善尚未實現」，而不如理的事物即是「惡的」，依此，惡已經產生了

，那麼，它「可能產生」自不在話下，因為，「不可能產生」的事物如何會「已經產生」了呢？勞先生所提之「道德生活中之二元性」，涉及「善」與「惡」如何建立之問題，而「未定項」則是如何安立「自覺地努力以去惡成善」之問題。

勞先生在批評「天道觀」與「本性觀」時，分別透露出一個觀點，它們皆具有「理論上的意義」。勞先生批評「天道觀」（或「存有論」）的論點是：

「持『天道觀』以肯定世界時，其說大致先斷定有一形上共同原理，實際運行於萬有中，而為存在界之總方向，即就此方向建立價值觀念。」

但『天道』既實際運行於萬有中，則萬有似即應承受『天道』之決定，何以有不順天道之方向之可能？」（註四）

「依『存有論』立場肯定世界時，其主要特徵在於斷定當前之實際世界即由一最高之理

決定其存有；換言之，此當前世界乃由此『理』而生出，亦循此『理』而演變運行，因之『事』與『理』互不相離。」

由於以世界之生成演變為已受此『理』所決定者，『理』之『實現』似被預認；蓋有此世界時，此『理』即已實現。」（註五）

我們將集中注意於所謂「天道決定萬有」或「最高原理決定實際世界」上，依勞先生之解說，其義乃是「當前世界由此理而生出，亦循此理而演變運行」，那麼，我們是否可以為了安立道德實踐之可能性，而以「天理」與「人欲」之對分來說明人有自覺努力之餘地呢？勞先生認為不可以，因為，「此種說法實是預認人之意識或自覺活動在『世界』之外，與其所立之『天道決定萬有』之觀念有內在衝突」（註六）。依此一正一反之說明，我們可以確定，勞先生所說之「天道決定萬有」實有一極強的意義，即，天道普遍地且必然地決定萬有。「普遍地」言天道無所不在，

遍一切時、遍一切處無不由天道決定，「必然地」言萬有絕無違異天道之可能；前者言決定力之廣含無外，是「量」上、「廣度」上之極致，後者言決定力之

無可違異，是「質」上、「強度」上之極致。本文稱此爲「完全的決定」，在此觀點下，遍宇宙皆是被決定的，沒有任何「未定之事物」，換言之，宇宙只有一種可能，即，依天道而運行，其實此已非「可能」，而是「必然」，即，必然地依天道而運行，沒有其他可能，若如此，則人的一切動念行事亦無非受天道所決定，而在決定中，一切自覺的努力皆不可能，換言之，道德實踐亦不可能。在此，我們可能有另一個想法，即，前述的結果是因爲將「天道」視爲外在而引生的，若我們將「天道」內在化，情況將如何？我們認爲沒有差別，因爲，如果仍是此「完全決定」，則遍宇宙無非是「必然」要發生的事，亦同樣無任何「未定領域」存在，即，人自覺地「努力使某些事發生、某些事不發生」之可能性不存在，如是，道德實踐

還是不可能。換言之，問題不在於「內在」或「外在」，而實在是所謂「完全決定」上。此是「未定項」問題之上限，即，取消任何未定領域。

上述是勞先生批評「天道觀」時，對「未定項」問題所透露出來的一個看法。以下即看勞先生對「本性觀」之批評，在此批評中，亦含藏著一個對「未定項」問題之看法，此是「未定項」問題之下限。勞先生在批評「本性觀」（或稱「形上學」）時說：

「但『氣』之阻碍『理之實現』，又不能視爲一『永恆之限制』。因若說是永恆不改之限制，則同於說『理』之『未實現』處，乃永不能實現者；如此道德實踐之努力遂無著落。」（註七）

首先，所謂「永恆之限制」即是說，有一些「不如理的領域」，不論人如何努力，仍是「理」所絕不能達到的者，此在原則上即已必然地限定，故亦不同於：現在未達到，但可通過人之努力，在一定的過程中逐漸

達到。其實是「根本不能達到」，如此，對此「根本不能達到」之領域，「道德實踐之努力」遂無著落。

綜上所述，從「如理」或「不如理」這一方面來反省，我們得到兩個結論，即，「人與世界中之事物不能爲理所完全決定」（即，如理的狀態不能是普遍且必然的），與「不能有永恆之限制」（即，不如理的狀態不能是必然的）。勞先生對這個問題的論述大體如上。

接著，我們離開「天道」與「理氣」等觀念，而從「存有狀態」上作更一般性的反省。前面已經指出，「存有狀態」有「如理」與「不如理」兩種表現，然這只是就其現實上的表現而言，尚未揭示其根底上的義蘊，所謂「根底上的義蘊」，是指表現出來的「存有狀態」是否有「轉變之可能」而言，例如，「如理」有轉變爲「不如理」之可能、或沒有轉變爲「不如理」之可能。將「存有狀態」關連著其「根底上的義蘊」而加以解析，可得下列四個「陳述」：

- 甲、如理，具無轉變爲不如理之可能；
- 乙、如理，且有轉變爲不如理之可能；
- 丙、不如理，且有轉變爲如理之可能；
- 丁、不如理，且無轉變爲如理之可能；

每一個陳述的前半指「存有狀態」，後半則指該「存有狀態」之「根底上的義蘊」。這四個「陳述」不一定都能用來解說「道德實踐」，以下即依據「自覺地努力是有意義的」一義，來檢查這四個「陳述」。若「如理，且無轉變爲不如理之可能」（「甲」句），則「自覺地努力」即成爲無意義的，因爲，「如理，且無不如理之可能」意謂此「如理」必然能保持其「如理」之狀態，此含著一「必然性」，此種「保持其自己之必然性」，使得「自覺地努力」成爲無意義的。此通於「最高原理決定實際世界」中之「完全決定」一義，勞先生的說法尙含有實質的內容，如「最高原理」與「實際世界」，而此處則更一般性地直接就「如理狀態必然地保持其自己」一義來加以反省。此是

「未定項」問題之上限。其次，若「不如理，且無轉變爲如理之可能」（「丁」句），則「自覺地努力」亦成爲無意義的，因爲，「丁」句含著「不如理狀態必然地保持其自己」之「必然性」，此通於「永恆限制」一義，而這裡的反省亦是更一般性的。此是「未定項」問題之下限。最後，「乙」與「丙」兩句由於皆有「轉變的可能性」，因而，皆能滿足「自覺地努力是有意義的」一義之要求，然兩句所肯定之「自覺地努力」却稍有不同，「乙」句所言者爲「自覺地努力以保持如理之狀態，使其不退轉」，「丙」句所言者則爲「自覺地努力，以使不如理之狀態轉變爲如理之狀態」，若回過頭來檢視「甲」、「丁」兩句，即可發現，「甲」句所否定的是前一種「自覺地努力」，即，自覺地保持如理狀態，使其不退轉之努力，而「丁」句所否定的則是後者，即，自覺地將不如理之狀態轉變爲如理狀態之努力。經過以上的反省，我們發現，「乙」與「丙」兩句陳述皆可用以解說「道

德實踐」，然而，由此又引生出一個問題，即，從原則上來說，是否僅須其中之一即足以解說「道德實踐」，或者，必須肯定二者，方足以充分解說「道德實踐」。關於這個問題，可以這樣考慮：肯定「乙」，再檢討「丙」是否必須；肯定「丙」，再檢討「乙」是否必須。若肯定了「乙」，而「丙」不是必須的，則「乙」可獨立自足地解說「道德實踐」；若肯定了「乙」，且「丙」是必須的，則「乙」即不能獨立地解說「道德實踐」，而必須以「丙」輔助之；先肯定「丙」之情況亦同；若「乙」與「丙」皆可「獨立自足」，則任取其一即足以解說「道德實踐」；若二者皆不能「獨立自足」，則原則上必須肯定二者方足以解說「道德實踐」。先肯定「乙」，即「如理，且有轉變爲不如理之可能」，那麼，原則上「不如理」之狀態是可能出現的，換言之，原則上我們必須考慮「不如理」之狀態是否有轉變之可能，也就是說，我們必須在「丙」與「丁」中作一抉擇，在此，我們只

有取「丙」才能說明「道德實踐」中之「自覺地努力」，依此，肯定了「乙」，則「丙」是必須的，換言之，「乙」不能獨立自足地解說「道德實踐」，先肯定「丙」，即「不如理，且有轉變為如理之可能」，那麼，原則上即可能出現「如理」之狀態，如是，我們必得在「甲」與「乙」二者中作一抉擇，依上面的解析，「甲」不能接受，只有取「乙」才能符合「自覺地努力」一義之要求，依此，肯定了「丙」，則「乙」是必須的，換言之，「丙」亦不能獨立自足地解說「道德實踐」，依此，「乙」與「丙」必須互相輔助，才足以充分解說「道德實踐」，換言之，原則上我們必須同時肯定「乙」與「丙」，才能充分且恰當地解說「道德實踐」，亦即，同時肯定「如理，且有轉變為不如理之可能」與「不如理，且有轉變為如理之可能」，以及與之相應的兩種「自覺地努力」，即，「自覺地努力以保持如理之狀態，使其不退轉」與「自覺地努力，以使不如理之狀態轉變為如理之狀態」。

進一步探究這些論點之義蘊，將可掘發不少在解說「道德實踐」上有意義之論點。然限於篇幅，在此我們只能就著與「惡之分位如何置定」有關的論點略加引申，以作為下一節展示陽明論「惡」之理論基礎。在引申之前，須對「將不如理者轉變為如理者」一義作進一步的分析，通常「某物是不如理的」，乃意謂此物中有某些「不如理的成分」，而不是說該物之所有成分皆不如理，因而，「將不如理者轉變為如理者」應含有二義，即，「化除此物中不如理的成分」與「由於不如理的成分已化除，此物遂成如理者」。依此，「作為一整全體之具體的事物」與其中「不如理的成分」在引申時，須分別加以考慮。先考慮「作為一整全體之具體的事物」，依「丙」句——不如理，且有轉變為如理之可能，此「具體的事物」不可能必然不如理，因為，若此「具體的事物」必然不如理，即沒有轉變為如理之可能，則依道德實踐之要求，唯有將之去除，即，令其在現實世界中消失，然而，天

地生物恐不會如此（此義可有其形而上的理據，在此不能詳說），因而「具體的事物不可能必然不如理」，又，此處乃是從「具體的事物」之體性、或本性上建立此義，這並不與「在現實上對某些罪大惡極之人處以極刑」一義相違，因為，後者乃嚴重破壞人間秩序所應得之懲罰。其次，「具體的事物」之「不如理的成分」，應符合下述兩個條件：一、化除此「不如理的成分」對道德實踐不能產生負面的影響。此義可用一例加以說明，例如，若某學說認為人之「身體」是惡的，因而主張人應當儘量抑制、甚至去掉它，但是，人一切現實的活動皆須依靠「身體」，道德實踐之具體地落實與完成，亦須憑藉「身體」才可能，如是，主張「人之身體是惡的」之學說，顯然不能充分地解說道德實踐，因為，它無法說明道德實踐為什麼要具體地落實到現實世界；二、此「不如理的成分」，不能是「具體的事物」在體性上所本有的，因為

，若「不如理的成分」是「具體的事物」在體性上所本有的，則依「道德實踐」之要求，只有兩種可能，一是令此「具體的事物」在現實世界消失，一是化除其「不如理的成分」，但這兩種可能皆無法相應「道德實踐」之要求（理由見前），因而，「不如理的成分」不能是「具體的事物」在體性上所本有的。綜上所述，在解說「惡之分位」時，至少須符合三個條件，否則即不能恰當地說明「道德實踐」：一、「作為一整全體之具體的事物」不能必然是惡的；二、化除「惡」不能對道德實踐產生負面的影響；三、「惡」不能是「作為一整全體之具體的事物」在體性上所本有的。

純理論的探究至此為止，以下即進一步展示陽明如何置定「惡」之分位，並檢查它是否符合上述的三個條件。

註解：

- 一、詳見勞思光先生「中國哲學史、三上」 台北 三民書局 七十年二月初版 頁五十一至六十，頁七十六至九十。
- 二、同右 頁五十四。
- 三、同右 頁八十五。
- 四、以上兩段文字見同右 頁五十三至五十四。
- 五、以上兩段文字見同右 頁八十。
- 六、同右 頁八十二。

第二節 惡一緣「人之現實的

形氣（身）而有

「有善有惡意之動」，惡是意念發動而有的，換言之，陽明是落在「意念層」而言惡的，陽明當然亦承認不「循理」的行為表現是惡的，然而，行為表現上的惡，基本上只是「意念層」的惡之具體的表現，

故它只是導生的，是第二義的，因而陽明言惡，大體上都是指「意念層」的惡。

本心運用、主宰身，而在現實世界中活動，當其感應到事物物，即應物而起意念，意念之起有兩種可能，一是由自家的主宰（本心）發動的，此是善的意念；二，不是依自家的主宰而發動的，此是惡的意念。「惡的意念」可說是在本心之主宰性被隔斷的情況下所發出的意念，此隔斷本心之事物可稱之為私欲（或人欲），如是，「惡的意念」可說是為了滿足私欲而發出的意念，此即陽明言「私欲之蔽」與「被私欲隔斷」之意（註一）。此處之問題即在於：最根源處「之私欲」指什麼？它們如何而有？

為了深入探究「私欲」如何而有之問題，我們有必要先了解陽明所說的「私」、「欲」以及「惡」等觀念之意義，唯有如此，方能循著陽明的理路了解、並回答「惡如何而有」之問題。陽明曾明確地說出「私」、「欲」與「惡」之意義，他說：

「無私心即是當理，未當理便是私心。」（「王陽明傳習錄」卷上 頁十九）

「理無動者也，動即爲欲，循理，雖酬酢萬變，而未嘗動也，從欲，則雖槁心一念，而未嘗靜也。」（同上，卷中 頁十八 答陸原靜書）

「至善者，心之本體，本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，却又有一個惡來相對也，故善惡只是一物。」（同上 卷下

頁六）

首先，「當」（去聲）是「得當」、「恰當」或「中」（去聲）之意，依此，「當理」應解爲「於理上得當」或「中理」，引申之即是「遵循理」之意；而「未當理」乃是一未於理上得當，即「不遵循理」或「違理」之意，因而，「未當理便是私心」應解爲：於理上未得當處，即是私心之作用。其次，依上下文觀之，「理」之「無動」乃是理「不失其自性」與「

不失其主宰性」之意，相對而言，則所謂「動」應即是「失其自性」與「失其主宰性」之意，依此，「動即是私」乃意謂「在本心失其自性、失其主宰性之情況下發出者，即是欲」。又，陽明在他處曾說：「心之本體原是不動的，只爲所行有不合義，便動了……所行無不是義，此心自然無可動處」（註二），句中之「所行無不是義」與「所行有不合義」，可以補充「不失其主宰性」與「失其主宰性」，亦可看出「欲」與「私」之關係；「不失其自性」與「所行無不是義」實爲一事，就本心能發用貫徹到行事，而言「不失其主宰性」，既是由本心所發，則事事皆得其宜，故曰「所行無不是義」，亦即事事「於理上得當」；而「失其主宰性」與「所行有不合於義」亦同爲一事，本心「失其主宰性」，其發用爲「欲」所隔斷，換言之，「所行」皆從「欲」而發，從「欲」而發者，其根已壞，故「不合於義」，亦即「於理上不得當」或「違理」；依此，從本心而發者，於理上得當，

是爲義，從「欲」而發者，於理上不得當，是爲私，故，此「私」可稱爲「私欲」。最後，「至善者，心之本體」，本心原自全體瑩澈，然「才過當些子」，本心之明即被遮蔽了，陽明認爲如此「便是惡了」，本心之明既被遮蔽，則其「主宰性」即無法發用、貫徹，此即是本心「失其主宰性」之意。綜上所述，所謂「私」、「欲」與「惡」皆相通，乃是障礙、隔斷本心（良知天理），使其明覺之主宰性不得發用、貫徹於種種活動（主要指意念活動與行爲活動）之中，而此諸活動由於本心之明覺主宰爲「欲」所隔斷，故只能是從「欲」所發者，其「不當於理」是很明顯的。

解明了「私欲」與「惡」之意義，我們即進一步追問：「欲」如何而有？此亦同於問：本心之主宰性之發用，爲何會被隔斷、障礙？

關於「私欲障礙本心，使其失去應有之主宰性，並使意念活動變壞」，即，前所言「未當理」、「動

「與「才過當些子」一義，陽明有一具體而親切的描述曰：「偏倚」、「偏着」以及「過與不及」（註三），此諸詞語皆具體易解。良知天理原本停停當當，由之而有的意念活動，亦因而恰如其宜、不可移易，此皆可狀之曰「中」、「正」，然而，當私欲雜入其中，良知天理失其正位，即，失其主宰性，意念活動亦因而不得其宜，二者皆如失其「中」而有所偏倚、偏着。又，此諸詞語雖具體易解，但不可粗解之，即認爲只有表現出不當的行爲才謂之有所偏倚、偏着，而應從根源處了解，即，幽微處之一念不正，即障礙本心，而有所偏倚、偏着。

然而，偏倚、偏着如何而有、緣何而生呢？陽明之回答是：動於氣。本心與意念爲「氣」所動，故不得其正，而有所偏倚、偏着。關於此，陽明曾說：

「（侃）曰：然則善惡全不在物。（陽明）

曰：只在汝心，循理便是善，動氣便是惡。

」（「王陽明傳習錄」 卷上 頁二十二）

此處「動氣」應爲「動於氣」或「爲氣所動」之意，

心之本體「爲氣所動」，而失其主宰人之活動之正位、有所偏倚。此處問題在於：「氣」是指什麼？陽明

言「氣」的地方不少，若全舉出來而加以系統性的整理，將太龐大，非本文所能容納，故下面只舉出相關者，以解說「動於氣」或「爲氣所動」中「氣」之所指：

「無善無惡理之靜，有善有惡氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」（同上）

卷上 頁二十一

這段文字的前兩句，與「四句教」前兩句幾乎一樣，「四句教」之前兩句是「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動」（註四），在陽明的理路中，「理之靜」大體上相當於「心之體」，而「氣」應即相當於「意」，又，陽明言善惡大體皆落在意念層，亦可爲「有善有惡氣之動」中「氣」解釋爲「意」之佐證。依此，所謂「動於氣」或「爲氣所動」，應即是「動

於意」或「爲意所動」（註五）。

然而，所謂「動於氣」或「動於意」之實質意義是什麼呢？陽明說：

「若着了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」（同上 卷上 頁二十二）

「着」之意義深微難言，如膠着然，纔些微黏滯不去，即是「着」。如是，「着一分意思」乃意謂「多了一分意思，而黏着於某物」。又，此所謂「意思」通常是指某種「意念」，從根源處看，是指一些細微、幽隱而不易察覺的「意念」，而「黏着」與「膠着」，則表示一種深微的「執着」，依此，「着一分意思」乃是：對某個已呈現之事物，再起一細微的意念，而執定之。如此，則心體即爲此念所隔斷，而不能直發無曲，此即「心體便有貽累」之意；心體被隔，則此念即起而代之，如是，便會有許多「動氣處」，人之活動遂有偏倚不正，此偏倚不正處即是惡。關於「動於意」（即「着了一分意思」，亦可簡稱爲「着意