

陸象山是個普遍主義者還是個個別 主義者？^{*}

莊 學 衡^{**}

提 要

在道德倫理學中，普遍主義與個別主義有非此即彼的關係。然而，諸多宋明儒者之思想乃至廣義孟子心學學脈貌似兼有普遍主義與個別主義色彩。本文以陸象山（名九淵，字子靜，1139-1193）為例，探析象山思想的普遍主義與個別主義面向，其對二者之融合及在二者之間的真正歸向，以及其何以回應與二

本文 113.09.15 收稿，114.01.05 審查通過。

^{*} 拙文曾宣讀於「臺大中文系第 59 期《中國文學研究》暨第 49 屆論文發表會」（臺北：臺灣大學中國文學系，2024 年 11 月）。拙文之撰作與修訂，承謝徐乃義教授啟發，蔡振豐教授指教，徐聖心教授平時之指導，又幸蒙論文發表會討論人蘇仁和先生及三位匿名審查人悉心審閱與惠賜卓見，謹致謝忱。另由衷致謝編委會之細心作業。宥於學力，拙文缺憾不足處，猶待日後努力補足。惟一切文責由作者自負。

^{**} 臺灣大學中國文學研究所碩士班三年級。

DOI:10.29419/SICL.202502_(59).0005

者相關的常見問題，希望以此為縮影，來顯露諸多宋明儒者之思想尤其是陸王學派及廣義孟子心學學脈在此議題上的大致方向。

本文首先闡述了象山思想的普遍主義面向，其中講述宇宙間有一客觀、絕對、唯一、恆定不變之理的存在，在人上體現為所有人在所有情境下心中作為純道德目的與標準的先天、先驗道德稟賦。所有人都具有遵不遵循此理的可能性、主動權與選擇權，但不論選擇遵循與否，人都無法逃避遵循它的道德責任與義務，選擇發明四端之心而順之者成善，選擇受私心蒙蔽而逆之者自賊。

其次，本文闡述了象山思想的個別主義面向，其中講述人心中的純粹無缺的先天、先驗道德本能才是唯一值得信賴的絕對道德權威。人唯有選擇自立自主自覺，不受外物所惑，主動地覺知、願意並真誠、自然地發揮自己心中的道德本能，才能夠在所有情境下獲得正確的道德知識、標準與指引，故不該遵循來自心外所歸納或總結出的道德規範或準則。

再次，本文闡述了象山思想如何融合其普遍主義與個別主義面向及其在二者之間的真正歸向。由於象山主張人皆有遵循心中普遍性之理的责任與義務，且不該遵循自心外歸納或總結的道德規範或準則，以前者為本為主，以後者為末為次，其普遍主義思想與個別主義思想成本末而不直接構成矛盾關係，整體思想屬兼容二者之具有個別主義色彩的普遍主義，由此跳脫普遍主義與個別主義之二分而不可兼立的關係，凸顯出道德實踐應該包含且融合兩者的思想洞見。最後，本文從遵循道德原則的動機與代價，以及道德原則的客觀性、合理性、必要性、充分性、涵蓋性、無例外性、清楚性、可行性、義務性、有效性、穩定性、無矛盾性及概括性諸問題面向探討象山思想何以回應普遍主義與個別主義的一些常見問題。

關鍵詞：陸象山、陸九淵、普遍主義、個別主義、宋明理學

Was Lu Xiangshan a Moral Generalist or Moral Particularist?

Chuang Xue-hng^{*}

Abstract

Moral generalism and moral particularism are often understood to be irreconcilable opposites. Interestingly, the thought of numerous Song and Ming dynasty Neo-Confucians, including the Mencian heart-mind school (Mèng Zǐ Xīn Xué 孟子心學), seems to display elements of both. As such, the objective of this study is to take Lu Xiangshan (sobriquet: Lù Xiàng Shān 陸象山, original name: Lù Jiǔ Yuān 陸九淵, 1139-1193) as an example, identify the generalist and particularist aspects of his thought, explore how he reconciles them and his actual understanding of the relationship between them, and understand how his philosophy might respond to various generalist or particularist challenges. This research is undertaken in an attempt to elucidate common approaches to the same issue shared by numerous other Song-Ming Neo-Confucians, especially those belonging to the Lu-Wang (Lù-Wáng Xué Pài 陸王學派) and the Mencian heart-mind school.

^{*} M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, Taiwan University.

The generalist aspect of Lu's thought is focused on the presence of a sole, objective, eternal and ultimate principle in the universe, which presents itself as an innate, *a-priori* moral endowment in every person's heart-mind. As a principle, this inner endowment provides a pure moral basis and objectives, and is applicable to every situation that one finds oneself in. While one has the freedom and ability to choose whether or not to abide by this innate and universal moral principle, one has an inescapable responsibility and obligation to it. Furthermore, people may be deemed moral for abiding by this principle, and immoral for opposing it.

The particularist aspect of Lu's thought describes a perfect, innate and *a-priori* moral instinct as one's sole and ultimate moral authority. Only when one chooses to become independent, autonomous and self-aware, and free of distractions and confusions brought about by phenomena external to the heart-mind does one actively become conscious, willing, sincere and natural in applying one's moral instincts to various situations. It is this which allows people to thereby obtain accurate moral knowledge, direction, and standards. It thus follows that one should not abide by moral principles, rules, and/or standards obtained externally through inference or otherwise.

In uncovering Lu's actual understanding of the relationship between generalism and particularism, since he asserts that on the most fundamental level each person has a moral obligation to abide by innate moral principles above all else, we arrive at the conclusion that particularist aspects of his thought stem from this generalist foundation, and that his thought can thus be described as generalist with a particularist flavor. This demonstrates that

generalism and particularism may not be in direct conflict with one another, challenges the conventional view of them as irreconcilable opposites, and suggests that moral action should not restrict itself to either one and should instead include and unify both aspects.

Finally, we discuss how Lu's thought can address various challenges posed by both generalism and particularism.

Keywords: Lu Xiangshan, Lu Jiuyuan, Moral Generalism, Moral Particularism, Song-Ming Confucianism

陸象山是個普遍主義者還是個個別 主義者？

莊 學 衡

一、引言

普遍主義 (generalism) 與個別主義 (particularism) 在道德倫理學中有非此即彼的關係。普遍主義者所主張的是道德原則的普遍性，認為所有人在不同情境下的道德行為理應遵循道德原則 (moral principles)。相反，個別主義者反對遵循道德原則，認為任何道德行為的正確性或恰當性取決於人在其特殊情境中當下所做出的道德判斷，而不是取決於某種普遍性的道德原則。¹

¹ “everything appears to be……context-dependent. If one wants to know whether some feature is of value here, one cannot get one’s answer by looking to see how it behaves elsewhere.” Jonathan P. Dancy, *Ethics without Principles* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 184. 另見：Michael Ridge & Sean McKeever, “Moral Particularism and Moral Generalism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/moral-particularism-generalism/>>, (Accessed on: 1 May 2024). 2024 年 5 月 1 日檢索。

嚴謹起見，本文必須為普遍主義與個別主義下明確的定義。由於普遍主義與個別主義主要是針對道德原則的存在給予肯定或否定，二者的定義的關鍵在於道德原則如何定義。²

一方面，道德原則可由以下幾個面向分類：一、道德標準：此類道德原則提供道德行為的是非標準，明確告訴我們哪些行為有道德價值，哪些卻無。一個合理的道德標準未必能夠當作個人的道德指引，例如不少功利效益主義理論有助於政治、經濟或社會議題的利弊考量，但無助於促成個人的道德行為；二、道德指引：此類道德原則能夠引導個人的道德行為，但未必是個明確的道德標準，例如「子女要孝敬父母」有引導孝行的作用但沒有規定如何行孝；三、道德指標：此類道德原則兼有前二者的性質，既是道德標準也提供道德指引，例如康德（1724-1804）的定言令式（*categorical imperative*）屬於此類。

另一方面，道德原則也可由以下面向分類：一、純道德性：有些道德原則使用純道德的目的，例如為了公平正義而行；二、純非道德性：有些道德原則使用純非道德的目的，例如功利效益主義的一些分支；三、混合道德性：有些道德原則兼用道德與非道德的目的，或須有一些特定的前提條件才能成立，例如在前提條件不變之下，撒謊是錯誤的，或例如在一些傳統文化中焚屍是不對的，除非此人十惡不赦（道德性考量）或墓地有限（非道德性考量）或屍體有傳染性病毒（二者兼有）。

根據以上兩種面向，一個普遍主義者可支持某組合的道德原則，而相反，一個個別主義者可反對某組合的道德原則。本文為道德原則所下的定義屬於道德指標與純道德性。可以看出，此類道德原則從促成道德性行為的角度看是最嚴格的定義，即其一來必須使用純道德的目的，二來既提供道德標準也提供道德

² 以下兩段部分內容來自：Michael Ridge & Sean McKeever, “Moral Particularism and Moral Generalism.” 該內容由筆者翻譯。

指引，否則就不符合本文所定義的道德原則。此類道德原則有雙重道德性，一方面它幫我們判斷何為道德，告訴我們什麼行為符合道德，另一方面，它決定我們的行為道德性，我們的行為的道德性與否取決於是否遵循它。如此定義下，一個普遍主義者會支持此類道德原則，並主張所有人在不同情境下理應遵循此類道德原則行事，而一個個別主義者不會支持此類道德原則，在不同情境下不主張遵循此類道德原則行事。當然，個別主義者並非主張人無需或不該實踐道德，而是認為人的道德判斷與行為無需或不該根據此類道德原則。

讀者或有疑問，難道一個人不能遵循同一個道德原則而在不同情境下形成不同的道德標準嗎？按本文為道德原則所下的定義，在承認道德原則之純道德性下，道德原則是具有道德標準的功能，因此我們不能在道德原則不變的情況下改變道德標準。例如：如果我們的道德原則是「使他人獲得情緒價值是道德的（道德標準），而其實踐方式之一就是關愛他人（道德指引）」，那麼在不同情境下，我們不能既遵循此道德原則，又形成與「使他人獲得情緒價值是道德的」不同的道德標準。

必須補充的是，一個常有的誤區是普遍主義主張根據道德原則行事而忽略人的具體情境。這並非如此。人需要在某個具體情境下感知該情境並考量其特殊性，才能決定使用並遵循什麼道德原則行事。人不能在完全脫離其具體情境下憑空決定使用或遵循道德原則，唯有在具體情境下才有使用與遵循道德原則的起因。人如果完全脫離其具體情境，道德原則之使用與遵循就全無原因或施用對象可言。普遍主義與個別主義都同樣承認人必須感知其情境並考量其情境之特殊性，從該具體情境獲取對相關現象的知識，而二者的區別在於人對其具體情境的道德知識、標準與指引是否根據道德原則。普遍主義者主張對道德原則之堅守，認為唯有根據道德原則才能對其具體情境獲得正確的道德知識、標準與指引，人之行為的道德性故亦根據道德原則而來。因此我們可以說，一個普

遍主義者的道德行為是依據具體情境而根據道德原則。相反，個別主義者反對對道德原則的堅守，認為人無需甚至不該根據道德原則而能對其具體情境獲得正確的道德知識、標準與指引，人之行為的道德性故亦非根據道德原則而來。因此我們可以說，一個個別主義者的道德行為是依據具體情境而不根據道德原則。

本文所謂普遍主義是嚴格的普遍主義，即道德原則之遵循普遍於所有人以及所有情境。不同道德原則或適用於不同情境，但是每個人在每個情境下都具備著適用於該情境的道德原則，並能夠且應該遵循它。本文所謂個別主義也是嚴格的個別主義，即所有人在所有情境下不該遵循道德原則。

至此，讀者或另有疑問，一個個別主義者若不根據道德原則，其行為是否全無道德根據？按本文為道德原則所下的定義，一個個別主義者或不同意道德原則之純道德性，或不同意道德原則之道德標準性，或不同意道德原則之道德指引性，而這並不代表他就無法獲得道德知識或無法實踐道德行為，只代表他不認為道德知識與行為應該根據此類道德原則。一個個別主義者也大有其他非原則性的道德根據，例如道德直覺之某類等。³

按本文對普遍主義與個別主義的定義，諸多宋明儒者之思想乃至廣義孟子心學學脈貌似兼有普遍主義與個別主義色彩，⁴ 然而由於普遍主義與個別主義非此即彼，該思想在二者之間的真正歸向是值得探析的。

以陸象山（名九淵，字子靜，1139-1193）為例，在他的文集中，我們發現不少具有普遍主義色彩的言語。例如：「人非木石，安得無心。……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。」

³ 關於「道德直覺」，請參見：Philip Stratton-Lake, "Intuitionism in Ethics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>>, (Accessed on: 1 May 2024). 2024 年 5 月 1 日檢索。

⁴ 感謝匿名審查人提示。

(〈與李宰〉，卷 11，頁 149)；⁵「理乃天下之公理，心乃天下之同心，聖賢之所以為聖賢者，不容私而已。」(〈與唐司法〉，卷 15，頁 196)；「此理塞宇宙，誰能逃之。順之則吉、逆之則凶。」(〈易說〉，卷 21，頁 257)；「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳。人與天地並立而為三極，安得自私而不順此理哉。」(〈與朱濟道〉，卷 11，頁 142)。可見，象山認為宇宙間具有一種無法逃脫、理應被所有人遵循之理。

與此同時，我們在象山的文集中也發現不少具有個別主義色彩的言語。例如：「居象山多告學者云：『汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。』」(〈語錄上〉，卷 34，頁 399)；「人精神在外，至死也勞攘。須收拾作主宰。收得精神在內時，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？」(〈語錄下〉，卷 35，頁 454)；「苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辨之。」(〈語錄上〉，頁 396)；朱晦翁（名熹，字元晦，1130-1200）亦曾引象山語曰：「象山與祖道言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬？硬要將一物去治一物，須要如此做甚？詠歸舞，自是吾子家風。』」⁶。由此我們也可以看出象山認為人無需刻意地針對不同事物來總結出一番規範或準則，心自然能夠明白且依據具體的情境而獲得該有的道德知識並做出該做的道德判斷與回應，生發該生發的惻隱、羞惡、辭遜之心，辨出該辨出的是非對錯，不必接受心的發揮之外的道德標準與指引。

如此觀之，象山思想貌似兼有普遍主義與個別主義的色彩，而許多其他宋明儒者之思想也有類似的現象。然而本文固然無以一一分析諸多思想之普遍主義與個別主義面向並辨析其實屬普遍主義抑或個別主義，況且辨別宋明諸儒之

⁵ 南宋·陸九淵：〈與李宰〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷11，頁149。若無另註明，下文陸象山的所有原文皆引自此書。

⁶ 南宋·朱熹：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷116，頁2798。

思想差異非本文之寫作目的。由於歷來許多學者以為宋明諸儒中陸王學派較為貼近孟子心學，且王陽明（名守仁，字伯安，1472-1529）深受象山影響，對此觀點筆者亦基本同意，故本文僅將以象山思想為例來展開相關問題之討論，希望以此為縮影來顯露諸多宋明儒者之思想尤其是陸王學派及廣義孟子心學學脈在此議題上的大致方向。

截至目前，西方學界已有許多學者以不同倫理框架來詮釋儒學思想，例如普世主義（universalism），德性倫理（virtue ethics），效益主義（consequentialism），角色倫理（role ethics）等，並在其倫理框架中探討儒學思想普遍主義或個別主義的歸向。然而，他們的研究大多數局限於先秦儒學或廣義儒學，除了黃勇針對二程（兄名顥，字伯淳，1032-1085；弟名頤，字正叔，1033-1107）思想的一篇論文之外，⁷ 缺乏針對宋明儒學思想的普遍主義或個別主義歸向的專題書籍或論文，相關內容往往夾雜在其他文章之中，其討論的深度亦難免有限。中文學界也有類似的情況，雖然不少學者為宋明儒學的普遍主義或個別主義思想進行過研究與討論，例如新儒家諸儒，但筆者尚未找到針對單一宋明儒者的普遍主義或個別主義思想的專題書籍或論文。⁸ 這並不代表以上學者在這方面的研究不佳，不少明察秋毫且深入淺出，但倘若讀者想要有針對性地理解宋明儒學的普遍主義或個別主義思想，其在浩瀚書海中難以尋求其所需。在此背景下，本文將以象山為例，希望能夠較為深入地探析象山思想的普遍主義與個別主義面向，其對二者之融合及在二者之間的真正歸向，以及其何以回應與二者相關的常見問題。

⁷ Yong Huang, "Between generalism and particularism: The Cheng brothers' neo-Confucian virtue ethics," in *Virtue Ethics and Confucianism*, ed. Stephen C. Angle & Michael Slote (New York: Routledge, 2013), pp. 162-170.

⁸ 囿於自己的學識與閱歷，筆者對學界現狀只能進行淺薄的概括，其中或有謬誤妄言處，望讀者見諒。

下文分為四節：第二、三節探討的是象山思想的普遍主義和個別主義面向；第四節探討的是象山思想如何融合其普遍主義與個別主義面向及其在二者之間的真正歸向；最後第五節討論的是象山思想何以回應普遍主義與個別主義的常見問題。

二、陸象山思想的普遍主義面向

如引言所述，本文所謂普遍主義的意思是，所有人在所有情境下理應遵循作為純道德目的之道德標準與指引的道德原則來行事。陸象山的不少言語看似滿足這個定義，故可謂有普遍主義的面向。

首先，象山承認一種客觀之理的存在。他說：

此理乃宇宙之所固有。（〈與朱元晦〉，卷 2，頁 28）

此理在宇宙間，固不以人之明不明、行不行而加損。（〈與朱元晦〉，頁 26）

不論人明不明白它的存在或遵不遵循它，理存在於宇宙間，不受人的影響。由此，理並非人心主觀上的創造，而是一種客觀的存在。

此理雖非由人創造，但它與心有密切關係，在人上體現在人心中。象山說：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。（〈語錄上〉，頁 423）

是極是彝，根乎人心，而塞乎天地。（〈雜說〉，卷 22，頁 269）

人是宇宙的一部分，充塞於宇宙之理在人上紮根於人心，體現為心之理。換言之，充塞於宇宙之理雖不由人心創造，但它與人心之理同一。⁹

因此，象山有「心即理」的主張。他說：

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。（〈與李宰〉，頁 149）

歷來許多人詮釋心即理為心等同於理。然而象山明確說「心皆具是理」，即心具有此理的意思，故心包涵但並不同於理。

象山所謂理只是一個理，宇宙間並非存在多種理。他說：

蓋心，一心也。理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。（〈與曾宅之〉，卷 1，頁 4-5）

可見，所謂一心一理，表示理是宇宙萬物變化之唯一根源，故亦是人之一切活動之根本或基礎，是一種唯一、絕對的標準。

從以上「人皆有是心」我們可以看出此理是所有人都具備的。而且，象山也說：

心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此，心之體甚大。（〈語錄下〉，頁 444）

聖人與我同類，此心此理誰能異之。（〈與郭邦逸〉，卷 13，頁 171）

⁹ 「這都是強調內心的道德準則與宇宙普遍之理的同一性，而不是指宇宙之理是人心的產物。」陳來：《宋明理學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011 年），頁 213。

理乃天下之公理，心乃天下之同心，聖賢之所以為聖賢者，不容私而已。
(〈與唐司法〉，頁 196)

此理不由時空之變化而改變，其不僅在時間上恆定不變，也普遍於古今中外的所有人，所有人在所有情境下心中都具有同理。Philip J. Ivanhoe 說：

心是全人類共享的共同稟賦，其所包含的原則貫穿著整個宇宙。故當我的心得其正時，它會顯現出聖人原先發覺出的道理。此共同稟賦使陸象山如其他宋明思想家般相信人都有理解他人的一種超越時空的強大能力。人心不僅讓人與人之間緊密相連，也讓人與宇宙萬物息息相關。¹⁰

象山同心同理之思想的意義在於讓人發覺並承認自己與他人及宇宙萬物之緊密關係，防止人否認自己與他人及宇宙萬物的共通性，也防止人認為自己無以成聖之可能而自暴自棄，為人道德行為的可能性與追求打下理論基礎。

同時，象山認為，宇宙客觀之理非由人從學習或經驗獲得而體現於心中。換言之，心中之理有先天、先驗的屬性。他說：

¹⁰ “The heart-mind is ‘shared’ by all human beings in the sense of being a common inheritance, and the principles it contains are the same throughout the universe and across time. One implication of such a view is that when my heart-mind is rightly ordered, it will track and reveal the very same truths that the greatest sages first discovered. Our shared endowment of principles led Lu, like most neo-Confucians, to believe in a remarkably powerful ability to understand others—even people removed from one’s experience by great expanses of space and time. The human heart-mind connects us in a profound and intimate way not only with other human beings but also with all other things in the world.” Philip J. Ivanhoe, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2009), pp. 35-36. 引文由筆者翻譯。

（孟子曰）「我固有之，非由外鑠我也」，愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心。賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。（〈與趙監〉，卷 1，頁 9）

此心此理，我固有之，所謂萬物皆備與我，昔之聖賢先得我心之所同然者耳。（〈與侄孫濬〉，卷 1，頁 13）

心中之理是所有人本來固有的，非自心外、從對外界的經驗中獲得的。宇宙萬物之理無一例外都具備在所有人的心中，故「萬物皆備與我」。Ivanhoe 說：

陸象山相信每個人本來就已經擁有了宇宙的一切法則。道是完整的且存在於每個人的心中。人時刻都掌握著完整之理，其關鍵在人心稟賦之展現……由於自私是人發揮其與生俱來的道德稟賦的主要障礙，是以道德上的失敗是「自我」導致的。我們對道德之不解、不為或懈怠，是因為我們沒有理解、發揮及實現自己的真實本性。我們對自己及世界有了一種扭曲、自私的理解，患有一種複雜、嚴重且惡毒的自欺之病。由此可知象山為何如此強調自己的直覺、知覺與傾向為自我修養的根源與基礎。

11

¹¹ “Lu believed each person already has within all the principles of the universe. The Way (dao) is complete and available within every human heart-mind. Perfect understanding is always at hand and involves the unfolding of an inherent endowment... Since a kind of selfishness is the major impediment to the free functioning of one's innate moral endowment, in a number of senses moral failure is 'self' imposed. We fail to understand, act, and be moral because we fail to understand, act out of, and realize our true nature; we ourselves impose a distorted and excessively self-centered understanding of ourselves upon ourselves and the world around us. We suffer from a complex, severe, and virulent form of self-deception. This cluster of beliefs helps us understand why Lu places such great emphasis on starting and grounding the process of self-cultivation in one's own intuitions, responses, and inclinations.” Ivanhoe, p. 37. 引文由筆者翻譯。

Ivanhoe 也認為象山所謂心中所體現的客觀之理是一種先天、先驗的稟賦，不是由後天的經驗或學習而獲得的。其意義在於讓人掌握實踐道德的主動權，認識到任何道德過錯或失敗咎由自取，自己與生俱來就賦有完整的道德潛能，自己之符合道德與否由己不由命，取決於自己的自由道德意志而不是命運、環境或他人之限制，如此打下人之道德責任與自由道德意志的理論基礎。

在此基礎上，象山說：

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。（〈年譜〉，卷 36，頁 483）

這並非表示宇宙就等同於自己的心、宇宙由心創造出來、自己的心外無宇宙，或者宇宙中只有自己的心才重要。象山解釋此句話為：

宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。（〈年譜〉，頁 483）

由於所有人心中具有充塞宇宙的恆定、普遍之理，遵循自己心中之理就是遵循宇宙之理，如此履行自己分內之事，就是履行宇宙內之事。這顯然是主張遵循自己心中之理是自己分內之事，是自己的道德責任或義務。

此外，此道德責任或義務無法逃脫。

此理塞宇宙，誰能逃之。順之則吉、逆之則凶。（〈易說〉，頁 257）

此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳。人與天地並立而為三極，安得自私而不順此理哉。（〈與朱濟道〉，頁 142）

可見，象山認為人之意志雖可自由選擇順逆此理，但人有義務遵循它，無法逃離這個責任。此理必然運行於宇宙與人心中，遵循它是人必然之道德責任與義務，而且順之者吉，逆之者凶。

然而，「順之則吉、逆之則凶」的說法是否意味著人該為了自己的吉凶禍福而選擇順逆此理？象山是否主張一種功利效益主義的道德根據？其關鍵在於理之具體內容為何，以及所謂吉凶之具體意涵。

象山數次明確地表示理在人心中的體現就是孟子（名軻，372-289 B.C.）所謂四端之心。

四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。（〈與李宰〉，頁 149）

（楊簡）問：「如何是本心？」先生曰：「惻隱，仁之端也，羞惡，義之端也，辭讓，禮之端也，是非，智之端也。此即是本心。」（〈年譜〉，頁 487）

由於人心中之理指的是具有純道德性的四端之心，人雖無法逃避遵循四端之心的責任與義務，但人的道德意志可自由選擇順逆或遵不遵循它，順之則行仁義禮智，逆之則不行。人之行仁義禮智未必能夠帶來任何功利效益，但其符合仁義禮智道德，履行人必然之道德責任與義務。反之，人之不行仁義禮智也未必帶來任何功利效益上的不良後果，但其不符合仁義禮智道德，沒有履行人必然之道德責任與義務。因此，我們不該以功利或效益的眼光解讀「順之則吉、逆之則凶」中的吉凶，而該以順逆四端之必然結果解讀它，即以純道德意義上的善惡來理解吉凶，人之遵循四端之心是為了履行其道德責任與義務的純道德目的。

人時刻選擇遵循四端之心就是象山所主張的功夫。上文數條引文已表示私心、物欲是妨礙遵循四端之心之原因。¹²

¹² 引文包括：「……愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心。賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」（〈與趙監〉，卷 1，頁 9）；「……天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳。人與天地並立而為三極，安得自私而不順此理哉。」（〈與朱濟道〉，卷 11，頁 142）；「……聖賢之所以為聖賢者，不容私而已。」（〈與唐司法〉，卷 15，頁 196）。

更具體而言，關於如何去除妨礙心遵循四端之心，象山說：

又曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」……去之者，去此心也，故曰：「此之謂失其本心。」存之者，存此心也，故曰：「大人者，不失其赤子之心。」……有所蒙蔽，有所移奪，有所陷溺，則此心為之不靈，此理為之不明。……溺於聲色貨利，狃於譎詐姦宄，牯於末節細行，流於高論浮說，其智愚賢不肖，固有間矣，若是心之未得其正，蔽於其私，而使此道之不明不行，則其為病一也。（〈與李宰〉，頁 149-150）

人有四端，而自謂不能者，自賊者也。人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳、放失之耳。古人教人不過存心、養心、求放心。此心之明人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失之耳。苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事？（〈與舒西美〉，卷 5，頁 63-64）

象山強調：人人皆能遵循四端之心，而反之則「自賊」，即戕賊、放失本心，使心與心中之理有所間隔而失其正，所謂「失其本心」。必須注意的是，因為心中之理是先天、先驗、恆定不變的，所以失其本心不代表心失去其中之理，只代表四端之心無法發揮作用，如此則心不靈、理不明。人之所以會選擇自賊，是因為其心溺於聲色名利之欲、陷於詭詐作亂之行、限於支離末節之事、惑於浮誇邪險之說，進而受蔽於由此類心外事物所引發的私心，與四端之心脫節。雖然如此，但人依然無法逃離其道德責任與義務。若選擇履行其道德責任與義務，就應該存心、養心、求放心，防止四端之心須臾之放失，並時刻保養及發揮它，使四端之心同本能般展現於心所應接的所有事物上。

在此，我們也可以看出聲色貨利絕非遵循四端之心的目的，再次證明上文所謂吉凶不該以功利效益理解，而該以仁義禮智之純道德目的理解。而且，引文也再次證明心之範圍比心中四端之理大，其包括人之意志、意念、思慮、知覺，以及七情六慾，故如上文所言，心中有理不代表心等同於理。

最後，我們回到本章的基本問題：象山思想的普遍主義面向為何？他所言的心中之理是否符合本文對道德原則的定義？簡言之，象山思想中確實有一客觀、絕對之理的存在，其在人上體現為所有人在所有情境下心中的先天、先驗道德稟賦。所有人都可自由選擇是否受私心物欲蒙蔽，都掌握著順逆此理的主動權。順之者成善，逆之者自賊，此理以純道德為目的與標準，並以不可逃避的道德責任與義務指引所有人實踐道德。人之道德行為依據其具體情境而根據此客觀、絕對之理。因此，象山思想在這方面確實符合本文為普遍主義所下的定義：所有人在所有情境下理應遵循作為純道德目的之道德標準與指引的道德原則來行事。其普遍主義思想甚至主張所有人在所有情境下適用並理應遵循之理是同一個唯一、絕對、恆定不變之理，比本文在引言中對普遍主義的定義更為嚴格。

三、陸象山思想的個別主義面向

本文所謂個別主義指的是，所有人在所有情境下不該遵循作為純道德目的之道德標準與指引的道德原則來行事，甚至不該遵循任何道德原則來行事。陸象山的不少言語看似也滿足這個定義，故可以說有個別主義的面向。

象山說：

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，故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」此吾之本心也。（〈與曾宅之〉，頁5）

「不慮而知」、「不學而能」意味著人具有超越思慮與學習的一種良知與良能，其非自心外獲得，而是心本來固有的先天、先驗稟賦或本能。而如上節所言，象山認為心唯一、絕對、先天、先驗之根本及稟賦就是具有純道德性的四端之心。因此，我們可以推斷此良知與良能即是四端之心，是一種無需依據思慮或學習的先天、先驗道德本能。

引文中，「萬物皆備於我」的解釋不離開甚至由於心先天、先驗的良知與良能。因此象山繼而說，由於「萬物皆備於我」，故「反身而誠，樂莫大焉」，人應該真誠無誤地發揮自己心中的良知與良能以致於樂。

然而，「萬物皆備於我」與良知、良能之間更確切的關係是什麼？為何人有先天、先驗的良知與良能就「萬物皆備於我」？要回答此問題，就要分析在發揮良知與良能時心與萬物之間的關係。

象山說：

請尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠缺！當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡。（〈語錄下〉，頁 455-456）

人精神在外，至死也勞攘。須收拾作主宰。收得精神在內時，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？（〈語錄下〉，頁 454）

由於「萬物皆備於我」，人本無欠缺，故人若要自立且不被欺瞞，「收拾精神，自作主宰」而「當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡」即可。不難看出，所謂「當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡」，就是在應對萬物時自然發揮四端之心，就是在應對萬物時自然發揮自己的良知與良能。換言之，由於「萬物皆備於我」，人能夠並應該自立，「收拾精神，自作主宰」，發揮其良知與良能。至此我們必須追問「收拾精神，自作主宰」是什麼意思？

象山說：

居象山多告學者云：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠缺，不必他求，在自立而已。」（〈語錄上〉，頁 399）

人先天、先驗的良知與良能如其耳目等感官能夠自然無誤地感知萬物一樣能夠自然對萬物做出正確的道德感知、認識、判斷，以及決定自己對應的道德行為，故「事父自能孝，事兄自能弟」。知孝悌、能孝悌全然發於心具有道德性之良知與良能，心提供知、能孝悌的基礎，具備知、能孝悌的一切條件。在此意義上人本無欠缺，無需向心外索求，自立便足矣。相反，如果「人精神在外」，就「至死也勞攘」，奔波勞碌。因此我們不必把注意力放在心外之物，即刻意地去研究心外的事物（現象）或受其影響。由此可知「收拾精神，自作主宰」的意思是，心把注意力收拾於內，不刻意研究心外事物而受其影響，自己全然由心中先天、先驗的良知與良能作主，由良知與良能的真誠發揮來自然對萬物做出道德感知、認識、判斷以及決定自己的道德行為。如此便自立自主。

作為補充，象山也說：

明得此理，即是主宰，真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。（〈與曾宅之〉，頁 4）

象山與祖道言：「目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬？硬要將一物去治一物，須要如此做甚？咏歸舞，自是吾子家風。」¹³

¹³ 南宋·朱熹：《朱子語類》，卷 116，頁 2798。

「外物」與「邪說」（心外之歪理）能夠惑亂人心，使其失正。我們無需「硬要將一物去治一物」，刻意且費力地去研究外物或受外物之影響，而應該「收拾精神，自作主宰」，如以耳目口鼻等感官來感知萬物般，以心中的良知與良能來對萬物做出正確的道德感知、認識、判斷，以及決定自己對應的道德行為，自立自主，不受外物、邪說欺瞞。

歸根結柢，「萬物皆備於我」與良知、良能的關係可以如此理解：心中有先天、先驗、純粹無缺的良知與良能，良知與良能的真誠發揮自然能夠讓心對萬物做出正確無誤的道德感知、認識、判斷與決定，對萬物正確的道德知識、標準與指引都本於我心而非本於心外之事物，在此意義上「萬物皆備於我」。那麼如上文所述，由於對萬物的正確的道德知識、標準與指引本於人心中的良知與良能，「萬物皆備於我」，人本無欠缺，能夠並應該自立自主。

至此，我們可以看出象山思想個別主義面向的端倪。在所有情境下，對萬物的正確的道德知識、標準與指引不來自研究心外之事物，而來自人心中先天、先驗之道德本能。因此我們行為的道德性不該由心外之事物來決定，而只該由心中的道德本能來決定。換言之，象山不主張遵循由研究心外之事物歸納或總結出的道德規範或準則（即便它們有純道德目的），認為這種道德規範或準則很有可能是勞攘、欺瞞、惑亂自己的邪說，只主張我們遵循自己心中的道德本能。

此處必須澄清的是，人之行為的道德性不該由心外之事物來決定並不代表人忽略其具體情境。如引言所述，人依然通過耳目口鼻等感官來感知萬物，感知其具體情境並考量此情境的特殊性，從其具體情境獲取對該現象的知識。然而，人之行為的道德性不該由此類知識決定而該由心中先天、先驗的道德本能來決定。在具體情境中，心用感官感知並接收對心外現象的知識的同時也發揮其道德本能，依據對現象的知識而根據道德本能來賦予現象應有的道德性。因此，人依據其具體情境而根據其道德本能來獲得道德知識、標準與指引。是故對人而

言，不同情境中的事物或現象的道德性不根據心外之道德規範或準則而根據心中的道德本能。同時，這也再次表明，象山並非認為宇宙萬物由心創造出來、心外無宇宙萬物。

針對心內、心外之分野，Ivanhoe 也說：

道德失敗的根源以及獲得道德知識的唯一真正途徑都在於人心，故其是道德功夫的關鍵。在心外尋找道德知識，根本就是誤解這種知識的性質，並加深一個人的道德錯覺。¹⁴

象山所提倡的唯一功夫就是遵循心中的道德本能來獲得正確道德知識、標準與指引，而道德失敗往往由於心選擇向心外事物、現象或經驗索求，自以為獲得了正確的道德知識、標準或指引，實則受其惑亂、勞攘、或欺瞞而執迷不悟。人選擇是否自立自主、是否發揮與遵循心中的道德本能，掌握著道德的主動權，而其選擇是道德意志之展現。

此外，陳來也認為人選擇是否自立自主，而且其道德主動性之發揮也是一種道德自覺。針對象山與學生的對話：

伯敏云：「非僻未嘗敢為。」先生云：「不過是硬制在這裏，其間有不可硬制者。如此將來亦費力，所以要得知天之予我者。」（〈語錄下〉，頁 440）

陳來說：

¹⁴ “The sources of moral failure as well as the only genuine access to moral knowledge are to be found in each person’s heart-mind; this must be the focus of one’s ethical attention, effort, and activity. To look for moral knowledge ‘outside’ of the heart-mind is fundamentally to misunderstand the nature of such knowledge and to perpetuate and deepen one’s moral delusion.” Ivanhoe, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*, p. 37. 引文由筆者翻譯。

這是說，僅僅克制自己的欲望不去做違反道德的事，只是一種強制，還沒有把道德的行為變為主動的自覺行為，而要由強制變為自覺，就必須首先了解人人具有天賦的本心。在陸九淵看來，道德境界的提高，關鍵在於充分發揮道德主體的能動性。人的道德完善只能是每個人的自我實現，他要求人要在個體心靈中建立起道德的自覺性。¹⁵

由此可見，象山主張的是，與其強制不去做不道德的事，不如先覺知自己心中先天、先驗的道德本能，並展現自己的道德意志，主動地發揮它。這就是說，人若要自立自主，就要先主動覺知並願意發揮自己心中的道德本能，所以伴隨著人之自立自主是人之自覺及自我實現。

因此象山說：

苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辨之。（〈語錄上〉，頁 396）

心若到了自立自主自覺的境界，四端之心就能夠在所有情境下恰當無誤地發揮，自然能夠由自己辨別道德是非，獲得正確的道德知識、標準與指引。

讀者或有疑問，象山所主張的道德本能之自然發揮是否意味著一種自動（即無需主動為之而其自為）或被動（即無法主動為之而其或自為）地發揮？此與其所主張的道德本能之主動發揮是否矛盾？在此「自然」有三重意義：一、道德本能在心中是先天的自然存在；二、道德本能之發揮屬於心之自然活動，即道德本能之發揮不僅不違背心之正常運作而且是心之正常運作方式之一；三、道德本能之發揮對萬物所做出道德感知、認識、判斷與決定該如何就如何，自然如此，既恰當且正確，所謂「當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡。」要知道，自然

¹⁵ 陳來：《宋明理學》，頁 219。

並非自動或被動，自然的三種意義不包含也不意味著自動或被動的意思，因此象山所謂道德本能的自然發揮，並非自動或被動地發揮，而是在主動的發揮之下對萬物做出自然的道德感知、認識、判斷與決定。此外，如上文所述，道德本能是應該被主動覺知與發揮的。人既要「得知天之于我者」也要「反身而誠」，先主動覺知、願意然後真誠無誤地發揮自己心中的道德本能，才能確保我們對萬物做出正確的感知、認識、判斷與決定，而如此發揮便是自然發揮，也便是自立自主自覺之展現。因此，道德本能的主動與自然發揮並不矛盾。

基於以上思想，象山對「外物」及「邪說」能夠勞攘、欺瞞、惑亂自己的批判不難理解。Stephen C. Angle 對此批判進行更詳細的分析，說：

首先，心外的道德標準（如經典）本身只留下聖賢之心的模糊痕跡，並不像自己的心一樣提供純粹道德來源與標準。我們可以把這個問題稱作「渾濁問題」。其次，當自我修養成為一個逐漸拼湊心外知識和價值觀的過程，自己成為與宇宙完全和諧的聖人的可能性就會減少；我們可以把這個問題稱作「零碎問題」。這兩個問題都是過度強調心外之客觀性所帶來的潛在後果。¹⁶

¹⁶ “First, one looks to external standards of value (such as the classics) which themselves are only murky traces of the early sages’ own heart-minds, instead of the pure source and standard that exists within oneself. We can call this the murkiness problem. Second, the possibility that one can become a sage, in complete harmony with the cosmos, is lessened to the extent that self-cultivation becomes a process of gradually trying to piece together ideas and values from outside oneself; we can call this the piecemeal problem. Both of these problems are potential consequences of over-emphasizing the ‘independence from ownership’ dimension of objectivity.” Stephen C. Angle, “Neo-Confucianism as Philosophy,” in *New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World: A Festschrift in Honour of Donald J. Munro*, ed. Yanming An & Brian Bruya (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2019), pp. 58-59. 引文由筆者翻譯。

象山認為從心外的經驗或經典中拼湊道德標準與指引是難以成為聖人的，因為這種功夫既不確切也零碎，所拼湊起來的道德標準與指引既不近乎聖人之心也迂迴不通。是故他說：

六經皆我注腳。（〈語錄上〉，頁 395）

聖人之言自明白，且如「弟子入則孝、出則弟」，是分明說與你入便孝、出便弟，何須得傳注？（〈語錄下〉，頁 441）

即使六經中所記載的先聖之言行可能具有純道德目的之道德標準與指引，但這些記載只透露他們心中道德本能的模糊痕跡，而自己心中先天已經有純粹無缺的道德本能，自己若選擇自立自主自覺，六經之記載至多為自己道德本能之發揮可能有的具體表現而已，故象山說：「六經皆我注腳」。而且象山說連先聖之言也支持他的觀點，入則孝、出則弟簡易明白，無需多餘筆墨，人無需訴諸經典傳注來獲得道德知識。象山顯然在破除經典傳注的權威性，認為人們無需浪費力氣在經典傳注的刻板研讀上，因為自己心中的道德本能才是唯一、絕對的權威。

17

因此，他反對零碎、迂迴的「支離」之學，反而支持確切、根本的「易簡」之學。象山說：

今日向學，而又艱難支離，遲回不進，則是未知其心，未知其戕賊放失，未知所以保養灌溉。（〈與舒西美〉，頁 64）

17 “... Lu Xiangshan’s assertion that ‘The Six Classics are all my footnotes’ ... emphasizing that the classics are not an authority independent of one’s own cultivated ethical judgment, is surely a reaction against overly-wooden approaches to reading that were common in his society.” Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 147.

今世論學者，本末先後，一時顛倒錯亂，曾不知詳細處未可遽責於人，如非禮勿視、聽、言、動，顏子已知「道」，夫子乃語之以此，今先以此責人，正是躐等。（〈語錄上〉，頁 398）

先王之時，庠序之教，抑申斯義以致其知，使不失其本心而已。（〈貴溪重修縣學記〉，卷 19，頁 237）

今之論學者只務添人底，自家只是減他底，此所以不同。（〈語錄上〉，頁 401）

象山認為，今之學艱難支離，迂迴不通，顛倒錯亂，本末倒置，實則已經「戕賊放失，未知所以保養灌溉」，即專注並遵循心外之事物而放棄以道德本能為中心，沒有充分發揮自己心中的道德本能。先聖之教也就是不失其本心而已，而今之學者投身於先聖所遺留的經典傳注，尋行數墨，卻不知其真正宗旨。因此他說今之學只「添人底」，繁瑣支離，甚至阻礙人效法先聖，而自己之學「減他底」，根本精簡，直接領會先聖之宗旨，即人無需求諸讀書以成聖，只需訴諸心之道德本能。這也說明，即使目不識丁，人只要選擇自立自主自覺就有成聖的可能。這種思想無疑提供給非知識分子的普通民眾完善自己之道德的可能性，給他們一條獲得道德知識、標準與指引，實現自我之直接通道。對此，Ivanhoe 說：

簡言之，象山認為晦翁對道之闡述的複雜性、揣測性及理智化的程度過高，很有可能將人們引入歧途。從象山的角度來看，晦翁的學說鼓勵人們懷疑內心自發的直覺和傾向，而從心外尋找道德知識，從經典既定的道德準則及傳統既定的規範與習俗中尋找並建立道德標準。相比之下，象山的主張如禪宗般是更迫切、更直接地關注內心，不尋行數墨。人雖

須保持警惕，防止私心的侵入，但最關鍵的是真誠相信內心光明的指引。
在不同情境下遵從內心是唯一之道，心之自然發揮外無道可言。¹⁸

朱晦翁之道與學包括在象山所批判的今之學內。晦翁主張遵循從研究經典準則、傳統規範等心外事物來獲得道德標準與指引。而在象山看來，即使經典準則、傳統規範等心外事物中可能有純道德目的之道德標準與指引，但晦翁之學渾濁模糊、支離零碎，容易使人誤入歧途，心之道德本能才是在所有情境下獲得道德知識、標準與指引唯一值得信賴的絕對權威。正是在這個意義上，象山認為心外的道德標準、指引、「外物」及「邪說」都能勞攘、欺瞞、惑亂自己。而且如 Angle 所言，我們可以看出研讀經典等支離之學的問題在於過度強調心外之客觀性，意圖從心外的經典傳注或傳統習俗中尋找某種客觀道德規範或準則。Angle 補充：

心以真誠發揮所獲得的訊息是針對具體的情境而清晰精確，既不渾濁也不零碎。這讓我們看到陸象山的最後一個面向，即他是個高度個別主義

¹⁸ “Roughly put, Jiuyuan thought Zhu presented an excessively complex, highly speculative, and overintellectualized account of the Way, which threatened to lead people astray. From Lu’s point of view, Zhu’s teachings urge people to look outside the heart-mind for moral knowledge and to distrust their spontaneous intuitions and inclinations in favor of an established and codified moral standard found in the classics and traditional norms and practices. In contrast, and like many Chan Buddhists, Lu advocated more direct and immediate attention to the heart-mind, a way ‘not residing in words or letters.’ While one must be vigilant and on guard against the intrusion of self-centered thoughts, the greatest imperative is to look toward and trust in the heart-mind as one’s true light and guide. The Way is found by heeding one’s heart-mind as it leads one through the unique and ever-changing situations and events of daily life: there is no Way apart from the unencumbered activity of the heart-mind.” Ivanhoe, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*, p. 42. 引文由筆者翻譯。

者。雖然象山沒有完全否定經典文獻與師教的價值，但他強調，任何以書面形式把理具體化的嘗試是無法靈活地應對新的情境。¹⁹

故象山說：

然往哲之言，因時乘理，其指不一。（〈學說〉，卷 21，頁 263）

先哲所言的道理、道德規範或準則因時制宜，只針對他們當時的情境而不適用於新的情境。人唯有選擇自立自主自覺而不盲從先哲之言，才能在所有情境中獲得正確的道德知識、標準與指引。

由此象山思想的個別主義面向清晰可見。象山認為心中的道德本能才是唯一值得信賴的絕對道德權威。在所有情境下，正確的道德知識、標準與指引本於人人心中先天、先驗、純粹無缺的道德本能（良知與良能或四端之心），而非本於從研究心外現象或事物，如經典傳注、傳統習俗等，所歸納、總結出的規範或準則。人唯有選擇自立自主自覺，選擇不受外物所惑，主動地覺知、願意並真誠、自然地發揮自己心中的道德本能，才能夠在所有情境下獲得正確的道德知識、標準與指引。如果我們把來自心外所歸納或總結出的道德規範或準則理解為道德原則，那麼即便這些道德原則具有純道德目的之道德標準與指引的性質，象山認為不同情境中的事物、現象及自己行為的道德性都根據心中的道德本能而非根據此類道德原則，所有人在所有情境下不該遵循道德原則來行事。

¹⁹ “Far from any murkiness or disunity, the impartial deliverances of one’s own heart-mind are perfectly concrete and clear, shaped precisely to deal with the particular nuances of whatever situation one is encountering. This brings us to one final feature of Lu’s view: namely, it is highly particularist. While Lu does not entirely reject the value of texts and teachers, he emphasizes that any past attempt to crystalize Pattern in writing refers to that particular situation and cannot be inflexibly applied to any new situation.” Angle, “Neo-Confucianism as Philosophy,” in *New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World: A Festschrift in Honour of Donald J. Munro*, ed. Yanming An & Brian Bruya, p. 59. 引文由筆者翻譯。

四、陸象山如何融合其普遍主義與個別主義思想

不難看出，貫穿陸象山普遍主義與個別主義面向的思想的就是先天、先驗、恆定不變且作為道德的唯一權威或根據的四端之心。從普遍主義的視角看，四端之心即是理。從個別主義的視角看，四端之心即是良知與良能或道德本能。然而，如引言所述，普遍主義與個別主義有非此即彼的關係，普遍主義主張所有人在所有情境下應該遵循道德原則，而個別主義主張所有人在所有情境下不該遵循道德原則。那麼象山思想在二者之間的真正歸向為何？這個問題的關鍵顯然在於道德原則如何定義，而本文至此所使用的定義仍然不夠精確以釐清象山思想在二者之間的真正歸向。

我們對道德原則需要進一步從兩個角度分析：一、作為道德標準與指引，道德原則是否必須有具體的形式與內容？必須具體說明在遇到某種現象的情境下應有的道德判斷為此是彼非，應有的道德行為為行此而不行彼，有如果如何那麼如何之形式與內容，例如遇到他人在考試的時候作弊，舉報他的行為是正確的，掩護他的行為是錯誤的，我們應該實踐的道德行為就是舉報而非掩護他；二、道德原則的本源為何？其是否必須有先驗性或經驗性？由於普遍主義與個別主義都承認人普通感知現象或經驗之必要，例如耳目口鼻之感知，此處先驗、經驗的區分並非圍繞著對情境之現象的普通感知經驗上談，而是圍繞著對情境之現象的道德知識、標準與指引上談，即現象之道德知識、標準與指引是本於先驗的道德存在還是自經驗所獲得的道德標準與指引。若道德原則必須是先驗的，那麼人根據其道德本能（例如先天道德理性、四端之心等）來自我立法就是在樹立道德原則，例如根據人先天的惻隱之心，決定自己無論如何都不會傷害他人。若道德原則是自經驗所獲得的道德標準與指引，那麼道德原則必基於歸納或總

結經驗而成，例如根據不同情況之觀察或不同文章中之記載而歸納或總結出某種道德標準與指引。

以上討論看似只是一個道德原則如何定義的問題，我們選擇道德原則的某種定義即可得知象山思想在普遍主義與個別主義之間的真正歸向，但其實則可以進一步把象山思想中的不同的層次區分開來，從而提供給我們象山如何融合其普遍主義與個別主義思想的線索。

至於具體如何釐清象山思想的不同層次，黃慧英的一篇關於儒家倫理學是普世主義還是個別主義的論文值得參考。

黃慧英在論文中為儒家倫理建構了一個理論框架，為人的道德性做出不同層次的區分。最根本且必要的第一層，是作為超越具體現象而能對具體現象做出道德判斷與指引的仁，是道德判斷與指引絕對、唯一的權威。仁在第一層並非一種德行，而是一種讓人有惻隱、是非之道德情感與判斷的道德官能，同時也是既具有普世性與公正性的道德原則。第二層是第一層之仁的具體體現，其中包括道德規範（*moral rules*）。人在遵循道德規範時應該時刻根據第一層之仁，如此則讓道德規範在基於第一層之仁的超越性與惻隱、是非之道德特質上兼有成就個人的自主性（*autonomy*）以及人與人之間相互性（*reciprocity*）。道德規範雖有應然性，但無強迫性，其難免有不適用於具體情境而僵化或過度形式化的風險。人對僵化的道德規範的盲從是一種道德之缺失，甚至是對人之自主性的一種壓迫。在此情境下，人必須根據能夠超越現象而做出正確道德判斷與指引的第一層之仁來自我立法，為自己樹立正確的道德判斷與指引，超越並化解僵化或過度形式化的道德規範。黃慧英認為在儒家倫理學中，人人皆有超越現象、自我立法之能力與責任，但這並非表示儒家倫理是相對主義的，因為第一層之仁是所有人所有情境下絕對、唯一的道德根據。可見，人對道德規範之遵循不應

該只是一種循規蹈矩、形式主義式的表現，而應該是根據第一層之仁的自主自覺的抉擇，每個人的行為之道德性必須由人自己來決定。²⁰

黃慧英給普世性道德原則的定義是：「一定程度的普世性絕對不是普世主義者的目標。一個普世的原則是無論時空如何變化都始終有效的原則。」²¹ 她為第一層之普世性道德原則進行詳細探討，舉出 Richard. M. Hare 所提出的普世主義與個別主義兼顧的理論：普世主義意味著所有人在相同情境下做出相同的道德判斷與行為，但由於世上無完全相同的人或情境，故 Hare 的理論認為普世主義不能要求人做出一模一樣的判斷與行為，而應該採用一種「設身處地」的測驗，即要求人想像自己若在他人的處境下（有他人之性情、考量、角色及與別人的關係）會對自己做出一種判斷與行為，那麼我應該對他做出該判斷與行為，而該判斷與行為具有普世性。²² 可以看出，「設身處地」的測驗有具體的形式但沒有具體的內容，沒有說明人在何種情境下必須有某種具體的判斷與行為。然而，黃慧英卻總結儒家倫理在第一層是普世主義的，因為第一層之仁雖沒有具體的形式意義，但其對所有人的道德要求就是在所有情境下設身處地地體會別人，

²⁰ Wai-Ying Wong, "Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic?" *Journal of Chinese Philosophy* 25.3 (1998): 362-365.

²¹ "A certain degree of universality surely is not what a universalist aims at. A universal principle is the one, which is constantly valid regardless of any spatial-temporal changes." Wai-Ying Wong, "Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic?", *Journal of Chinese Philosophy* 25.3 (1998): 367.

²² 同前註，頁 369。另見："It follows from universalizability that if I now say that I ought to do a certain thing to a certain person, I am committed to the view that the very same thing ought to be done to me, were I in exactly his situation, including having the same personal characteristics and in particular the same motivational states." Richard M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 108. 其實，「設身處地」的測驗是「己所不欲，勿施於人」的加強版，加上了「己所欲，施於人」，同時也加上了「設身處地」的條件而鬆動判斷與行為相互性的必要性（自己與對方無需做出一模一樣的判斷與行為）。故 Hare 實際上提倡的是「設身處地」地「己所（不）欲，（勿）施於人」。另外，Hare 在他書中第 108-116 頁對此定義可能遇到的問題及自己的回應進行詳細討論，本文在此不贅述。

其已近於 Hare 對普世性道德判斷與行為之定義。由此可見，第一層之道德根據的普世性不要求具體的形式或內容。至於第二層的道德規範，她說如果第二層的道德規範可以通過「設身處地」的測驗，即以第一層之仁為根據，它也可以既是相互性的也是普世性的。然而道德規範一旦失去第一層之仁的支持，它就已經僵化或過度形式化，無法通過「設身處地」的測驗而失去其普世性，人就未必應該遵循它。²³ 下文將顯示，這個結論與象山如何融合其普遍主義與個別主義思想有相似之處。

誠然，本文的重點不在評價黃慧英為儒家倫理所建構的整個理論框架，只打算參照她的理論框架來釐清象山思想的不同層次。必須注意的是，象山思想與黃慧英的理論框架不盡相同。最重要的一點就是，黃慧英第一層之仁是具有惻隱、是非之道德情感與判斷的道德官能，而象山則把四端之心都歸結為絕對、唯一的道德本能。此外，黃慧英與 Hare 給普世主義的定義，與本文給普遍主義有所不同。雖然如此，但我們還是可以在黃慧英的理論框架與象山思想之間看到相似之處，例如黃慧英的第一層之仁和象山的四端之心，從功能上言都是作為先驗超越具體現象而能對具體現象做出正確道德判斷與指引的絕對、唯一道德權威。而且，普遍主義與普世主義雖有不同，但二者都主張道德原則之遵循普遍於所有人及所有情境。

因此在參照黃慧英的理論框架下，我們可以釐清象山思想的不同層次為：一、人心中的純道德目的與標準的四端之心是第一層的道德原則與權威，而自心外歸納或總結的道德規範與準則以及自己在不同情境下具體表現出的道德行為屬於第二層；二、第一層是先天、先驗、超越、客觀、恆定、無私（公正）、絕對且唯一的主體層，而第二層是後天、經驗、現象、多元、多變的作用層或客體層；三、由於心的範圍大於四端之心，心的活動範圍跨越第一、二層，既能感

²³ Wai-Ying Wong, "Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic?", pp. 370-371.

知現象也能超越現象；四、第一層的道德原則無需具體形式與內容，²⁴ 但必須是心超越現象來做出正確道德判斷與指引的根據。第二層的道德規範與準則則至少需要具體內容，需要表明具體情境中的判斷或行為；五、由於第一層是主體層、第二層是作用層，故第二層的規範與準則之道德性由第一層的道德原則決定，其應該但未必根據第一層的道德原則，若不根據第一層的道德原則，第二層的道德規範與準則就已經不適用於具體情境而僵化或過度形式化，第二層的行為就失去其道德性。

有了以上的框架後，我們就可以從象山的功夫論，即人如何實踐道德，看出其如何融合普遍主義與個別主義及其思想在二者之間的真正歸向：普遍主義與個別主義是否直接構成矛盾關係，所有人在所有情境下到底該不該遵循道德原則？

如前兩節所述，象山之功夫論的基本意思是所有人在所有情境下都應該主動地覺知、願意並真誠、自然地發揮並遵循自己心中的四端之心，選擇自立自主自覺，且不受外物所惑、私心蒙蔽，不該遵循來自心外所歸納或總結出的道德規範或準則。

象山總結以上功夫，說：

近有議吾者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆。」吾聞之曰：「誠然。」（〈語錄上〉，頁 400）

²⁴ 道德原則沒有具體形式與內容並不代表其沒有判斷具體內容的能力。第一層的四端之心符合 Dancy 所謂「普遍主義式直覺」（*generalist intuitionism*）的定義，即一種判斷出不同情境中哪些道德特徵（*moral features*）值得考量的能力。參見：Jonathan P. Dancy, “Intuitionism in Meta-epistemology” *Philosophical Studies* 42 (1982): 395-408.

象山的唯一功夫可以用「先立乎其大者」概括。其所謂大小之分可按「尊德性」與「道問學」來區分。「先立乎其大者」，就是先由尊德性而自立後才關心道問學之事。換言之，尊德性優先於道問學，二者有本末關係。Ivanhoe 說：

這描述了晦翁修身或學問的首要路徑：道問學。相較之下，陸象山及其兄長則主張尊德性為修身之道。在他們看來，修身的首要任務是覺知並充分發揮心的作用，「斯人千古不磨心」、「易簡工夫終久大」，心是的正確道德知識的真正、恆久之源泉。若將精神集中在源頭，自己所做的一切都受其源源不斷的影響。與此形成鮮明對比則是「支離事業竟浮沉」。若如晦翁功夫般在心外尋求道德知識——在書籍、禮儀及他人之指引中——那麼自己只會積累一些缺乏整體性或連貫性、支離破碎的訊息。此類知識並沒有能力引導與推動人尊道而行，最終只會耗盡人的精力、資源和精神。遵循這種方法不會讓人獲得更深刻的道德知識或實踐正確的行為。

25

²⁵ “This describes Zhu’s primary path for self-cultivation or learning: pursuing inquiry and study (daowenxue 道問學). In contrast, Jiuyuan and his brother advocated honoring the virtuous nature (zundexing 尊德性) as the proper way to cultivate the self. In their view, the first and greatest imperatives in the task of self-cultivation are gaining an awareness of and fully engaging the heart-mind, the font of ethical wisdom ‘never effaced throughout the ages.’ (斯人千古不磨心) Only such ‘easy and simple spiritual practice in the end proves great and long lasting.’ (易簡工夫終久大) This is because the only genuine source for gaining and sustaining true understanding is the heart-mind. If one directs one’s attention at the source, the results will flow forth and inform all that one does. In stark and utter contrast, ‘fragmented and disconnected endeavors leave one drifting and bobbing aimlessly.’ (支離事業竟浮沉) If one follows Zhu and looks for understanding ‘outside’ the heart-mind—in books, rituals, and the advice of others—one simply will accumulate discrete bits of information that lack any overall coherence or sense. Such knowledge does not have the power to orient and move one toward the Way and in the end will only exhaust one’s energy, resources, and spirit. Such an approach will yield neither deeper understanding nor proper

Ivanhoe 所用的「源泉」比喻呼應象山此則語錄：

涓涓之流，積成江河。泉源方動，雖只有涓涓之微，去江、河尚遠，卻有成江，河之理。若能混混不舍晝夜，如今雖未盈科，將來自盈科，如今雖未放乎四海，將來自放乎四海。如今雖未會其有極，歸其有極，將來自會其有極，歸其有極。然學者不能自信，見夫標末之盛者，便自荒忙，舍其涓涓而趨之，卻自壞了。曾不知我之涓涓雖微，卻是真，彼之標末雖多，卻是偽，恰似檐水來相似，其涸可立而待也。（〈語錄上〉，頁398）

Ivanhoe 的說法與本文第三節中對象山如何看待晦翁之道與學或今之學的描述相似。今之學或道問學「添人底」，選擇不發揮及遵循心中作為「源泉」的先天、先驗、恆常的四端之心，而遵循從心外經驗或現象歸納或總結出道德知識、標準或指引，其雖有具體內容，但如此捨棄「源泉」「便自荒忙」、「卻是偽」，艱難支離，渾濁模糊，迂迴不通，顛倒錯亂，本末倒置，無源之水雖似盛多卻無法積而成流。象山之學或尊德性則「減他底」，只選擇發揮與遵循心中的「涓涓」的「源泉」，選擇自立自主自覺，其雖無具體形式與內容，雖「微小」，但其「卻是真」，根本、易簡且明白，是有源之水，且其取之不盡，用之不竭，在不斷盈積下水到渠成、沛然成流。由此可見，尊德性即是發揮四端之心，遵循第一層的道德原則，而道問學則是遵循自心外經驗或現象歸納或總結出的第二層的道德規範或準則。

象山強調辨別「標末」，即所謂「辨志」或「義利之辨」。

action.” Ivanhoe, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*, p. 39. 引文由筆者翻譯。

傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：「陸先生教人何先？」對曰：「辨志。」復問曰：「何辨？」對曰：「義利之辨。」若子淵之對，可謂切要。（〈語錄上〉，頁 398）

在象山思想中，「辨志」體現出人心之道德意志、主動權與選擇權。陳來說：

志是指意識的動機，是一個主觀性的範疇，從心學的立場上看，行為是否具有道德價值，直接取決於行為由以發生的動機，即意識所依據的原則。所謂辨志就是要分辨意識活動的動機是以什麼原則來決定的……陸九淵認為，評價某人是道德的人（君子）還是不道德的人（小人），顯然不能僅僅依據某人行為上是否合於準則的要求，而必須考察其內在的動機。從道德原則出發，為了道德原則的行為，才具有道德的性質。在這個意義上，所謂義利之辨，「義」即道德動機，「利」即利己動機。²⁶

不難看出，陳來所謂「意識所依據的原則」就是第一層的道德原則，而其所謂「準則」就是第二層的道德規範或準則。那麼，人之道德性是根據第一層的道德原則而非根據第二層的道德規範或準則，心主動遵循第一層的道德原則就有道德性，否則缺道德性，即上文所謂「順之者成善，逆之者自賊」。如第二節所述，選擇受私心蒙蔽是使心與四端之心脫節的原因。心的動機若非以第一層的道德原則為根據，其就選擇不義，反而選擇利，有私心私利而缺乏道德性。相反，心若選擇自立自主自覺，主動超越現象而根據第一層的道德原則來做出正確道德判斷與指引，不受外物所惑、私心蒙蔽，其即選擇義而非利，無私而道德。「先立乎其大者」所強調的也就是第一層的道德原則的優先性，心應選擇以此為本為主，以第二層的道德規範、準則或行為為末為次。是故，人在義利之間雖有自

²⁶ 陳來：《宋明理學》，頁 225-226。

由選擇權，選擇是否受外物所惑、私心蒙蔽，選擇是否遵循第一層的道德原則，但如第二節所言，人都無法逃避遵循第一層的道德原則的道德責任與義務。

可是，如此理解的話是否意味著我們就應該完全摒棄第二層的道德規範與準則？這也不盡然，象山的立場並非這麼絕對，認為在一些情況下我們依然可以參考第二層的道德規範或準則。

陳來說：

當然，陸九淵也不絕對反對讀聖人之書，但他強調，如果不在主體方面發明本心以確立選擇取捨的標準，而去徒然泛觀，那就無法對紛然複雜、真偽相混、精粗並淆的內容進行揀擇，其結果正足以蔽害本心。²⁷

因此我們可以總結：所有人在所有情境下都應該「先立乎其大者」，主動尊德性，遵循第一層的道德原則。而且所有人在所有情境下都不該道問學，不該遵循第二層的道德規範或準則。唯有在遵循第一層的道德原則的前提下，我們無需但依然可以參考第二層的道德規範或準則，因為這依然以第一層的道德原則為根據，依然「在主體方面發明本心以確立選擇取捨的標準」，心未受私心蒙蔽，心依然遵循四端之心，而其所參考的第二層的道德規範或準則之道德性由第一層的道德原則來決定，即 Ivanhoe 所謂「若將精神集中在源頭，自己所做的一切都受其源源不斷的影響」。象山認為我們不該做的是，在參考第二層的道德規範或準則時，選擇受私心蒙蔽，心與四端之心脫節，不再遵循第一層的道德原則，違背了第一層的道德原則的普遍性，甚至選擇遵循第二層的道德規範或準則，但第二層的道德規範或準則已然不以第一層的道德原則為根據，其道德性不由第一層的道德原則決定，故已不適用於具體情境而僵化或過度形式化，自己由於道問學諸病而面臨被惑亂、勞攘、或欺瞞的風險。

²⁷ 同前註，頁 217。

在此重述，本文所謂普遍主義指的是所有人在所有情境下理應遵循作為純道德目的之道德標準與指引的道德原則來行事，所謂個別主義指的是所有人在所有情境下不該遵循道德原則來行事。從第一層來看，象山思想是普遍主義的；從第二層來看，象山思想是個別主義的。在遵循第一層的道德原則的前提下我們雖然可參考第二層的道德規範或準則，但這依然是在遵循第一層的道德原則而不遵循第二層的道德規範或準則，故在此種情況下其思想在第二層只能說有非個別主義色彩。從整體來看，由於象山主張依據第二層的具體情境（現象）而根據第一層的道德原則，以第一層為本為主，以第二層為末為次，且遵循第一層的道德原則之道德責任與義務時刻都在，故象山思想可謂是有個別主義色彩的普遍主義，此乃其在普遍主義與個別主義之間的真正歸向。誠然，普遍主義與個別主義非此即彼，在正常情況下二者必直接構成矛盾關係，象山思想卻能如此兼容第一層之普遍主義與第二層之個別主義，分層而使普遍主義與個別主義不直接構成矛盾關係，反而以第一層之普遍主義成就第二層之個別主義，以第二層之個別主義實現第一層之普遍主義，源清流潔，本盛末榮，跳脫普遍主義與個別主義之二分而不可兼立的關係，凸顯出道德實踐應該包含且融合兩者的思想洞見。²⁸ 最後，如引言所述，此類思想絕非象山獨有，諸多宋明儒者之思想乃至廣義孟子心學中皆有之，然其具體普遍主義與個別主義面向、對二者之融合及在二者之間的真正歸向是否與象山思想盡同有待分析與商榷。

五、陸象山思想何以回應普遍主義與個別主義的常見問題

最後，本文將簡略探討陸象山思想何以回應普遍主義與個別主義的常見問題。本文所謂「常見問題」主要局限在個別主義和普遍主義在實際操作上經常面

²⁸ 感謝匿名審查人提示。

臨的問題，而不詳細展開由形上、認知、語言等哲學所產生的若干哲學問題。在此範圍內，普遍主義者和個別主義者對道德原則的支持或反對，可從不同面向而論，尤其從遵循道德原則的動機（遵循道德原則的自覺性、意願與誠意為何）與代價（遵不遵循道德原則的代價為何），以及道德原則的客觀性（道德原則是否客觀存在）、合理性（道德原則是否合乎理性判斷）、必要性（在實際情況下如果沒有道德原則道德行為可否實現）、充分性（在實際情況下有限（一個或數個）的道德原則的存在以促成道德行為是否充分）、涵蓋性（道德原則能否涵蓋一切道德領域）、無例外性（道德原則在一定情況下可否有例外）、清楚性（道德原則在實際情況下的指引是否足夠清楚）、可行性（遵循道德原則在實際情況當下可否實踐）、義務性（遵循道德原則是否出於義務或對彼此的責任）、有效性（道德原則在實際情況下能否促成道德行為及其效率為何）、穩定性（道德原則能否在相似的實際情況下提供相似的道德判斷或指引）、無矛盾性（不同道德原則之間可否產生矛盾）與概括性（道德原則的生成是否依據適當的概括）。若要對遵不遵循道德原則的代價進行補充，遵循道德原則往往以僵化為代價，即容易對實際情況的扭曲及缺乏應變能力，而不遵循道德原則往往以縱情或習慣為代價，即依七情六慾或習慣行事，或容易流入因缺乏道德原則為根據而導致非形式謬誤（informal fallacy）。²⁹

大體上，一個普遍主義者更傾向於肯定以上條件，或肯定普遍主義才能符合以上條件而個別主義者不能；一個個別主義者則更傾向於否定以上條件，

²⁹ 此段部分內容來自：Michael Ridge & Sean McKeever, "Moral Particularism and Moral Generalism." 內容由筆者翻譯。眾多非形式謬誤（informal fallacy）包括片面辯護（special pleading）、特殊主義（exceptionalism）、雙重標準（double standards）、相對主義（relativist or subjectivist fallacy）、尋找藉口（excuse giving）、得寸進尺、五十步笑百步（suppressed correlative）、神秘主義（appeal to magical or divine qualities or magical thinking）、折衷主義（argument to moderation）、模糊主義（appeal to vagueness or ambiguity）、紅鯊魚謬誤（red herring fallacy）等。

或肯定個別主義才能符合以上條件而普遍主義不能。然而，這當然取決於道德原則如何定義，且並不代表普遍主義者或個別主義者會在以上各面向上全盤肯定或否定道德原則。換言之，普遍主義者或個別主義者雖然往往從以上各面向對彼此進行批判，但個別思想家對每個面向的判斷與取捨未必相同。例如：如果我們另定義道德原則的道德性為混合道德性而非純道德性，那麼遵循道德原則的動機未必純真，普遍主義者未必能說遵循普遍的道德原則才能有純真的動機。又例如：如果我們另定義道德原則為道德標準而已，那麼普遍主義者未必能說普遍的道德原則能夠有效地促成道德行為。雖然普遍主義者或個別主義者未必在以上各面向上全盤肯定或否定道德原則，但無論道德原則如何定義，普遍主義與個別主義非此即彼，如若二者在以上道德原則的某面向達到一致的意見，那麼該面向並非道德原則之關鍵，並非二者之交鋒處。

在此，本文將簡略探討象山思想何以回應普遍主義與個別主義以上的不同面向的常見問題。由於以上不同面向的問題圍繞著道德原則，且象山所主張的是所有人在所有情境下理應遵循作為純道德目的之道德標準與指引的第一層的道德原則（四端之心），而絕不遵循且無需參考第二層的道德規範或準則，故本文在此的探討把道德原則基本限縮在第一層的道德原則上。

關於遵循第一層的道德原則的動機，象山認為所有人在所有情境下都應該主動地覺知、願意並真誠、自然地遵循自己心中第一層的道德原則，選擇自立自主自覺，主動超越現象而根據第一層的道德原則來做出正確道德判斷與指引，不受外物所惑、私心蒙蔽。而且，人之遵循人之遵循第一層的道德原則是為了履行其道德責任與義務的純道德目的，故遵循第一層的道德原則有道德性。因此我們可以說，象山認為遵循第一層的道德原則是必須具備自覺性、意願與誠意，是純真的，而反之則已然選擇自賊，不以第一層的道德原則為根據，選擇不遵循第一層的道德原則，沒有履行道德責任與義務，故缺乏道德性或非純真。

關於遵不遵循第一層的道德原則的代價，象山認為遵循第一層的道德原則既避免僵化、某種程度上超越七情六慾或習慣行事、也避免流入非形式謬誤的處境，一舉避免遵循與不遵循道德原則二者的常見代價。第一層的道德原則沒有具體形式與內容，故不會陷入僵化或過度形式化的困境，但其依然是提供正確的道德判斷與指引的道德原則，故避免流入非形式謬誤的處境。而且由於具有具體形式與內容的第二層的道德規範或準則之道德性由第一層的道德原則決定，其若僵化或過度形式化，象山不主張參考第二層的道德規範或準則而遵循第一層的道德原則，防止自己遵循僵化或過度形式化的道德原則行事。同時，象山主張主動超越外物現象及隨之而產生的私心物欲，只根據第一層的道德原則來做出正確道德判斷與指引，只根據心中先天、先驗、無私的四端之心，因此某種程度上可謂超越七情六慾或習慣行事。

關於第一層的道德原則的客觀性，象山認為第一層的道德原則是紮根、體現於人心中的宇宙間客觀之理，其非人主觀之創造，其存在也不賴於人對它之認知或遵循。正由於人心中第一層的道德原則是宇宙間客觀之理，在這個意義上，其具有合理性。然而，此合理性未必指的是一種邏輯理性，第一層的道德原則也沒有具體的形式與內容，而是一種在所有情境下恰當無誤地辨別道德是非，讓自己獲得正確的道德知識、標準與指引的道德理性，因此我們可以說宇宙間客觀之理在人上體現為一種道德理性。

由於象山認為唯一、絕對且恆定的第一層的道德原則是普遍的，且由於第一層是主體層，第二層的行為之道德性由第一層的道德原則決定，所有人在所有情境下唯有且只需根據第一層的道德原則才能夠促成正確的道德行為，所謂「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆」、「本無欠闕，不必他求」，而如果不根據第一層的道德原則，任何行為就失去其道德性，因此我們可以說第一層的道德原則具有必要性、充分性、涵蓋性與無例外性。

關於第一層的道德原則的清楚性，其雖無具體形式與內容，但象山認為在所有情境下其所提供的道德知識、標準與指引清楚明白，第一層的道德原則「不以人之明不明」而「自明」。第一層的道德原則若有所「不明」，其即是由於心選擇自賊，讓私心物欲蒙蔽它，才使「此心為之不靈，此理為之不明」。然而，這裡所謂「不明」是心選擇不遵循第一層的道德原則而使其不被發明，不展現於心所應接的事物上，而並非第一層的道德原則本身其所提供的道德知識、標準與指引不清楚明白。不論心選擇真誠與否、選擇遵循第一層的道德原則與否，心中的第一層的道德原則在所有情境下所提供的道德知識、標準與指引依舊既自然也清楚明白。此即是「不以人之明不明」而「自明」、「此心之明人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失之耳」的意思。也正因如此，象山不主張過度支離複雜而主張易簡明白的功夫。

關於第一層的道德原則的可行性，由於「所不慮而知者，其良知也。所不學而能者，其良能也」，所有人心中先天就具備無需經過思慮與學習的良知與良能，他們在所有情境下都有完善自己之道德、都有成聖的可能性，都可以選擇自己是否要遵循心中第一層的道德原則。人自己掌握著自立自主自覺及實踐道德的可能性、主動權與選擇權，由己不由命，第一層的道德原則所提供的道德知識、標準與指引定然可以實踐，唯恐自己不真誠或不願意如此而已。這就是說，第一層的道德原則具有可行性，所有人在所有情境下都可以遵循第一層的道德原則來實踐道德，其關鍵在於自己是否志於義而非志於利、是否選擇自賊。然而，不論人選擇遵循與否，人都無法逃避遵循第一層的道德原則的道德責任與義務，故其有義務性。

關於第一層的道德原則的有效性，象山一方面不以功利效益主義理解第一層的道德原則，另一方面也沒有為其促成道德行為的效率做出明確判斷。然而，我們從良知與良能的性質能夠看出所有人自然皆知正確的道德知識與標準且能

實踐其道德指引。因此，第一層的道德原則在促成道德行為是有效的，只是其相較之下的效率不得而知。或有讀者認為，如果我們以道問學為比較對象，象山所提倡的遵循第一層的道德原則的尊德性功夫更為有效，因為道問學「添人底」，「便自荒忙」，艱難支離，渾濁模糊，迂迴不通，顛倒錯亂，本末倒置，而尊德性「減他底」，根本易簡且明白。但要知道，雖然象山表面上說道問學之效率不如尊德性，但他其實根本不主張道問學，因為道問學非以第一層的道德原則是唯一的道德根據，因此其根本不足以作為一個有效的參照點來凸顯第一層的道德原則促成道德行為的效率。我們甚至可以說，由於尊德性是象山的唯一功夫，其缺乏任何參照點來評估其效率之高低。

關於第一層的道德原則的穩定性，我們若依據象山所謂「當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡」，「當」、「即」二字一來提示我們，心依據具體情境中所感知到的現象且根據四端之心就會獲得恰當無誤的道德知識、標準與指引，二來也告訴我們四端之心的指示當如何即如何，毫無差錯，其發揮是一種穩定的反應。換言之，第一層的道德原則在具體情境下定會做出正確無誤的道德判斷與指引，第一層的道德原則在相似的實際情況下將提供相似的道德判斷或指引，故而具有穩定性。

關於第一層的道德原則的無矛盾性，第一層的道德原則是唯一的道德原則，即使以四端之心視之，惻隱、辭讓、羞惡、是非之心之間不會產生矛盾，因為四端之心在產生矛盾的情況下自然能夠在矛盾中釐清、辨別出道德是非，所謂「是非在前，自能辨之」。因此，第一層的道德原則具有無矛盾性。最後，由於第一層的道德原則非由概括經驗而樹立的，我們不宜評斷其是否有概括性。

以上即是象山思想何以回應普遍主義與個別主義的一些常見問題。其他宋明儒者之思想乃至廣義孟子心學能否對以上問題有類似的回應，取決於其普遍主義與個別主義面向，其對二者之融合及在二者之間的真正歸向，而如前節所

言，此有待分析與商榷。而且我們必須承認，象山思想是否真正解決這些問題及其解決它們的程度取決於提問或質疑者的立場，本文不宜對普遍主義與個別主義之間整個光譜對以上的不同問題面向的所有立場一概而論，只強調象山思想未必能夠完全解決較為強硬的提問者之挑戰。

六、結論

在道德倫理學中，普遍主義與個別主義有非此即彼的關係。然而，諸多宋明儒者之思想乃至廣義孟子心學學脈貌似兼有普遍主義與個別主義色彩。本文以陸象山為例，探析象山思想的普遍主義與個別主義面向，其對二者之融合及在二者之間的真正歸向，以及其何以回應與二者相關的常見問題，希望以此為縮影來顯露諸多宋明儒者之思想尤其是陸王學派及廣義孟子心學學脈在此議題上的大致方向。

首先，本文闡述了象山思想的普遍主義面向，其中講述宇宙間有一客觀、絕對、唯一、恆定不變之理的存在，在人上體現為所有人在所有情境下心中作為純道德目的與標準的先天、先驗道德稟賦（四端之心）。所有人都具有遵不遵循此理的可能性、主動權與選擇權，但不論選擇遵循與否，人都無法逃避遵循它的道德責任與義務，選擇發明四端之心而順之者成善，選擇受私心蒙蔽而逆之者自賊。

其次，本文闡述了象山思想的個別主義面向，其中講述人心中的純粹無缺的先天、先驗道德本能（四端之心）才是唯一值得信賴的絕對道德權威。人唯有選擇自立自主自覺，不受外物所惑，主動地覺知、願意並真誠、自然地發揮自己心中的道德本能，才能夠在所有情境下獲得正確的道德知識、標準與指引，故不該遵循來自心外所歸納或總結出的道德規範或準則。

再次，本文闡述了象山思想如何融合其普遍主義與個別主義面向及其在二者之間的真正歸向。由於象山主張人皆有遵循心中普遍性之理的責任與義務，且不該遵循自心外歸納或總結的道德規範或準則，以前者為本為主，以後者為末為次，其普遍主義思想與個別主義思想成本末而不直接構成矛盾關係，整體思想屬兼容二者之具有個別主義色彩的普遍主義，由此跳脫普遍主義與個別主義之二分而不可兼立的關係，凸顯出道德實踐應該包含且融合兩者的思想洞見。

最後，本文從遵循道德原則的動機與代價，以及道德原則的客觀性、合理性、必要性、充分性、涵蓋性、無例外性、清楚性、可行性、義務性、有效性、穩定性、無矛盾性及概括性諸問題面向探討象山思想何以回應普遍主義與個別主義的一些常見問題。

徵 引 書 目

一、傳統文獻

南宋·朱熹：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。

南宋·陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。

二、近人論著

（一）專書

陳來：《宋明理學》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年。

Angle, Stephen C.. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Angle, Stephen C.. “Neo-Confucianism as Philosophy,” in *New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World: A Festschrift in Honour of Donald J. Munro*, ed. An, Yanming & Bruya, Brian. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2019.

Dancy, Jonathan P.. *Ethics without Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hare, Richard M.. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Huang, Yong. "Between generalism and particularism: The Cheng brothers' neo-Confucian virtue ethics," in *Virtue Ethics and Confucianism*, ed. Angle, Stephen C. & Slote, Michael. New York: Routledge, 2013. DOI10.4324/9780203522653-25

Ivanhoe, Philip J.. *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.

（二）期刊論文

Dancy, Jonathan P.. "Intuitionism in Meta-epistemology." *Philosophical Studies* 42 (1982): 395-408.

Wong, Wai-Ying. "Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic?" *Journal of Chinese Philosophy* 25.3 (1998): 361-374.

（三）網路資源

Ridge, Michael & McKeever, Sean. "Moral Particularism and Moral Generalism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), ed. Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri. URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/moral-particularism-generalism/>>. Accessed on: 1 May 2024. 2024 年 5 月 1 日檢索。

Stratton-Lake, Philip. "Intuitionism in Ethics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Zalta, Edward N.. URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>>.

ato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>. Accessed on:

1 May 2024. 2024 年 5 月 1 日檢索。

