

且不論其 50-60 年代的淵源，大約於 1970 年代中期開始，與快速的經濟發展以及「黨外」主流和之後民進黨的發展約略同步，台灣社會漸漸形成了一種以「真理在握」的自滿感為特色的「知識狀況」與「主體狀況」。這個「自滿」的知識與知識分子群體，在 80 年代中期以後，為以反國民黨為核心訴求的「本土」政治與社會力量的快速發展，提供了非常重要的「道德感情」與修辭論述。在這個島嶼上，這個「自滿的知識分子群體」，經常和一般所謂的「自由主義知識分子群體」高度重疊，但出於以下二原因，我還不打算將這兩個名完全等同。首先，這個群體的成員，一般而言，因其過度自滿、自義，殊少顯現出我們在西方所親身接觸過的那些自由主義者身上所流露出的傾聽、自省與寬容。當然這並不是說不同於西方就是贗品，畢竟，正如人們常說馬克思主義有很多種，那麼自由主義也不應只有一種。其次，本文所企圖面對的是一個可以包括所謂西方左派或「批判知識圈」的更普遍的現代知識狀況與主體狀況問題，而這些問題並非專屬任何特定知識陣營。

這個知識上與道德上的高度自滿，又並非一本於自家的井或泉。它依賴著兩個傾注口。其一是「反國民黨」。而既然國民黨被定位為落後、愚昧、威權、專制、貪腐……，是一切現代進步價值乃至「現代性」的對反，那麼「反國民黨」就「應該是」站上了現代性的優勢位置。又，如果這一傾注口是透過否定的與間接推論的方式來灌注「自滿」的話，那麼另一傾注口則是透過認同的與「直接符應的」(correspondence)方式：既然自由、民主、法治、人權……等（由美國所代表的）「普世價值」是「現代文明」的核心表徵，那麼，凡是文明的現代人，如我等，就當然應該是爭取與捍衛這些價值的主體。從這兩個傾注口，我們看見這個「自滿」的外在、反證，與借來的性格，它無可避免地和一種揮之不去的「自卑」形成一個紐結，從而和，好比，西方世界對其「猶太—基督教—啟蒙」文明傳統的「自滿」，在性質上大有不同，人家的自滿霸氣森森，而我們的「自滿」總是帶著些殖民地仕紳的氣息。

由於國共內戰與全球冷戰所造成的兩岸在 1949 年之後的分斷，以及之後國民黨的長期親美反共政策與教育，以及，從而對日本殖民的解殖的不曾展開，以及黨外/民進黨在選舉政治的格局下將歷史的不幸族群化乃至國族主義化，從而將國民黨定性為「外來政權」，於是「中國」就在這些同心圓脈絡的層層累套之下，變成了一個特殊的「外國」，且成為了國民黨為何「落後」、「野蠻」與「反動」的終極文化與祖譜解釋。這就是為何反國民黨會漸次「升級」到反中甚至反華的歷史大背景。如果說，「如何站在中國人的立場，在中國自身的文明與歷史條件上，進行改革事業？」這樣一個合理的提問，在 50-70 年代之中還有一些老一輩的外省流亡知識分子以及年輕一輩的本省鄉土文學論者以這樣或那樣的形

式提出，那麼在 1980 年代之後，這樣的提問可以說幾乎完全被擠壓到極邊緣地帶。而我之所以認為這個提問「合理」，不僅僅是因為主觀的認同，更是因為任何的改革事業不可能藉由縱的切斷與橫的移植這樣的雙管齊下而獲得成功，而必然是建立在一個既定的歷史與思想基礎之上才有實現可能的。試問：台灣的近現代史和中國的近現代史能夠切割得開嗎？台灣人民能夠和歷史的與現今的中國人切斷得了嗎？否認歷史連續性，而非要頻頻作勢切斷，那不是「抽刀斷水水更流」嗎？

但「抽刀斷水」卻成為了 1980 年代以後台灣的現代化知識分子或自詡的「批判知識界」所共有的知識與「思想」立場，而根本原因即在於他們的一種「自滿」狀態：相信自身所追求的價值的確定性與普世性，以及知識狀況的無問題性。如此一來，在一個弔詭的意義上，知識分子都變成了變裝後的宗教使徒了。由於價值以及依其導向形成的知識的確定性與普世性，任何關於區域的、民族的歷史、文化與思想的知識都成為了，要麼，批判對象，要麼，古玩雅賞——知識分子私生活的裝飾或「涵養」。價值與知識既如此確定，那麼主體狀態當然也就跟著確定：是歷史終結時期的確定價值的載體而已。但如此這般的「主體」縱可以有「學術」，但還可以有「思想」嗎？當然，這樣一種學而不思的「主體」其來有自，並非台灣當代所獨有，而是有其「中國因素」，可以溯源到五四以來的一種主流的近代史觀，把中國近現代史排他地定性為對「挑戰」的被動回應，結果，「現代」意味著接受西方的知識與世界觀，以及和自身傳統的「斷裂」。這個「斷裂」是正當的，因為我要救我，唯一的途徑就是我成為他！但這樣的「我」的代價不只是「成為他者」，還包括了一併失去「學」的能力了，因為他無法站在一種源流互質的主體位置「溫故而知新」，進行能接上地氣的制度創新。

在台灣當代脈絡下，主體想像的虛空化與被動化，以及冷戰時期從美國輸入且至今依然霸權屹立的諸多確定性價值，包括個人、市場、消費、自由、民主、人權、多元、公共……，造成了學術的「外向性」馳騁，以及一體兩面的反身性的闕如，或簡言之——思想的貧困。知識（分子）與歷史的關係、知識（分子）與道德的關係、知識分子與民眾他者的關係，以及知識分子與全球文化霸權的關係……，都被擠壓到邊緣。知識分子的「知識狀況」與「主體狀況」不再成為問題，大家拼命往前做研究寫論文、積點數。知識不再有停下來檢視自身目標與現實關連的問題了，知識分子也不再有了認識自身與朝向何處的問題了，都成為了斷碎現代性的某種符徵。

是在這個重新認識自身、自身知識，與重新認識中國（當然也就包括了重新認識台灣）的問題意識下，我展開了如下這篇關於《傳習錄》的閱讀心得的寫作——雖然讀這本書又並非因為自覺要面對這個問題而開始。開始讀《傳習錄》是在今年（2014）暮春初夏某日，似乎偶然又似乎事所必至地，從書架上拿下了買

了很久很久，書的前幾頁有不知道何時曾潦草劃過三兩行線的台灣商務印書館 1980 年「台六版」、收入王雲五先生所主編的「人人文庫」的那本絕版的黃皮小冊子。封面上除了以上的訊息外，還有一個不知何許人也的「點註者葉鈞」。後來我上網查了，才知道葉鈞其實是葉紹鈞，也就是我們比較熟悉的葉聖陶。原來我手上的這個版本是 1927 年的葉聖陶的校注本。大概因為葉聖陶是「附匪文人」，因此他的書「一定有問題」而合當被禁，而就算是「沒有問題的」(如本書)，也得遮住他的本名。¹

《傳習錄》有三卷，上卷與下卷是王陽明與其弟子的問答或語錄，中卷則是王陽明與朋友論學的書信。此書成於明嘉靖三年（1524 年），彼時王陽明五十三歲；王陽明生於明憲宗成化八年（1472 年）卒於明世宗嘉靖七年（1528 年），得年五十七。1472 年大致是個什麼意思？在歐洲，義大利文藝復興運動正在高峰期，例如所謂的文藝復興三傑都是 15 世紀下半出生的，最年長的達文西比王陽明大 20 歲，其他二位都大致是與王陽明同一代。同一代的還包括德國宗教改革領袖路德，生於 1483 年，而新教革命者喀爾文則晚一些，生於 1509 年。而 16 世紀中期的明代，對包括許蘇民的不少學者而言，也正正面臨著中國自發的資本主義萌芽階段，表現在特別是中國南方的農業市場導向、城鎮化、手工業產業資本、較大型商業都市、跨區域的市場網絡、海外貿易，與合理化稅制……的出現。同時，在思想界也出現了「早期啟蒙思潮」。²許蘇民將「一條鞭法」的確立之年，即萬曆九年（1581 年），視為「中國近代史的開端」，從而將同時期的萬曆思想家李贄視為「早期啟蒙思潮」的代表性人物。李贄常被視為「王學末流」的重要人物，他與王陽明在思想上的淵源問題不在我目前的知識範圍內，但作者的處理方式頗令我困惑。他把陽明思想視為「中世紀異端」，而李贄思想則是接續「從陽明學派分化而出」且「依然帶有中世紀異端性質」的泰州學派，而出現的「早期啟蒙思潮」的體現。許蘇民認為，這樣一個演化路徑是東西方皆然的，而李贄的早期啟蒙思想家位置的確立，更是由於他的「相關論述與康德給“啟蒙”所下的明確的定義，具有驚人的一致性」。³我認為這樣的一種為中國近現代史敘述找到一種「內發原生模式」的努力路徑，所付出的代價是巨大的，以西方為尺度，把不合於這把尺度的思想或歷史要素給歸到「中世紀」或「中世紀異端」這些歷史角落，其結果則將是這個所謂的「內發原生模式」的確立，也不過是，以中國為註腳，再度確立西方現代性的霸權敘事而已，而為「中國」所爭取到的，也不過是向西方現代性系譜委員會提出中國會員年資重估而已。對我而言，陽明思想是屬於中世紀或中世紀異端或「早期啟蒙思潮」，都可能是無謂的學術名詞爭議，如果對它的理解與討論失掉了一個關鍵性判準：它和我們當代的關連何在？這裡

¹ 最近買到的改版後的台灣商務印書館的「一九九四年一月台一版第 12 次印刷」的《傳習錄》。封面上的「點註者」已經正名為「葉紹鈞」了。

² 參見許蘇民〈“內發原生”模式：中國近代史的開端實為明萬曆九年〉，《河北學刊》，2003 年 3 月第 23 卷第二期，第 171-177 頁。

³ 前揭書，第 175 頁。

並不是說世界史範圍內東西方異地產生類似變化是不可能的或沒有知識意義的，而是說，關鍵在於我們如何理解古人是如何面對他們的時變，而他們的應對之道對當今的我們又有何參照意義。這裡沒有排斥西方的意思，但更不敢有排斥自身源流的意思。

回到《傳習錄》這本書。葉聖陶的〈緒言〉對《傳習錄》及其記錄對象王陽明以及「王學」作了一個簡單的介紹。其中，我印象最深刻的是陽明臨終前弟子問他有何遺言，他微笑說：「此心光明，亦復何言！」。⁴這段臨終記錄我相信是真實的，而我想，一個人能如此地死，他的生一定是不凡的，而他的不凡一定也不只是因為他是個大思想家，而更是因為他是一個成德者。不像多年前，讀了幾頁就放回書架，這回能夠一頁頁讀下去，可能和對陽明這個人的這個感受有關，當然也和我近些年來對先秦儒家經典的持續的零散閱讀有關。

或許正是由於對儒學（更不用特別提宋明儒學）的知識準備少，知識起點低，因此讀來還頗有收穫感，甚至趣味盎然。且因為無知之勇，所以沒有寫作的壓力，在仔細閱讀三遍，並又做了兩萬字的筆記後，寫了現在的這篇文章。在這篇文章裡，我並非有意地，而是實際上也只有此能力，對《傳習錄》進行去歷史脈絡的、甚至是「拿來主義」的閱讀，嘗試以當代台灣的一個知識位置，把《傳習錄》和當代台灣的知識與主體狀況進行關連性閱讀。在閱讀與寫作的時候，經常感受到一個困難，即必須要用現代的觀念來「解釋」、「會通」甚或「比附」古人的概念詞彙。對於這個「翻譯」我別無他法，只有衷心希望沒有「厚誣古人」就可了。當然，除了這個普遍的現代語言困境之外，由於學養的明顯不足，這裡頭一定有不少方家很容易就能指認出的硬傷。對這些一定會有的誤讀誤解，我誠摯抱歉，但不多遺憾——假如它們還算是「創造性誤讀」的話。標題所下的「我們當代」，私意自是包括了中國大陸，但以我對中國大陸的狀況的隔膜無知，畢竟還是不敢如此明白宣稱。

因此，這篇文章不能說是以作為儒學自我改造歷史中的非常重要的一環的「陽明學」為對象的研究，只能說是對《傳習錄》的一點閱讀心得與引申。以下，我將討論的幾個主題分別是：何謂「主體」、成己之學、世俗性與宗教性之外，與超克斷碎的「社會」與「歷史」。期望藉由這些討論，能對「自尊無畏、超克斷碎」——這個我所理解的陽明思想與我們當代的關連——有一個比較清晰的說明。

一、如何稱得上「主體」？

「主體」是一個來自西方哲學的概念，預設了主客的二元對立世界，因此其

⁴ 葉紹鈞，〈緒言〉，《傳習錄》，第七頁，台北：台灣商務印書館。

實並不完全適合此處的討論。但是，我還是暫用，目的是挑戰現代性的一種主流的主體想像。「主體」有很多不同層次，在這裡我將主要就「個人主體」這個層次探討，因為在《傳習錄》裡陽明所念茲在茲的言說對象就是每一個個人。我相信，如果把主體的這個層次說清楚了，它的意義也將傳達到別的層次上。

在西方，啟蒙主體從一種和自然、宗教與傳統的對抗狀態中浮出，展現出一種改變世界的道德企圖。主體的概念於是和除魅、自主、勇敢、對抗、鬥爭、理性、民主、科學、自由、進步……這些理念結合在一起，成為一個難以分割的叢結。這樣的一種「主體觀」，至今仍然穩居霸權位置。在這個主體觀下，「主體」一方面從一種茫昧的「臣民」狀態中被解放了、被給力了，但另一方面「主體」則被定格化、確定化了，它成為了一種無問題的載體或是工具，追求外在世界的「善」或「利」，而這樣一種想像的前提則又是外在世界有其「客觀定理」、「發展規律」或是「普世價值」。我們不妨說，這是一種主客二分下的「主體觀」。

因此，現代主體觀下的主體有一個很奇怪的悖論性質，即是它的主體發動性的缺乏，或主體本身的深層自主性的「取消」；主體即是非主體。主體的內部道德肌理（或用陽明的概念「心」）似乎變成了一個行走者的內部生理系統一樣，是可以存而不論的，只因它太確定了。主體有發動力量，但那像是電池的電一樣，無庸深思。我們的行動或實踐所要達到的是努力符合那已經存在於外在世界的規律或「理」，因此我們要在「行」之前，把「知」搞定。是客觀知識的確定性決定了主體的確定性，也從而造成了「主體道德狀態」的存而不論；在《傳習錄》的語境下，這就是一種被陽明深刻質疑的「心」與「理」的二分狀態。

陽明當然不可能與這樣一種現代主體想像直接對話，但陽明有一種深刻的間接對話，而這是透過他對告子和朱子的批判或質疑而來的。

閱讀《傳習錄》，我們看到告子和朱子，以不同方式，預示了現代性主體觀的某些核心構造。朱子的「格物致知」與「即物窮理」預設了主客二元對立，以及客觀定理的存在。對於這個「客觀定理的存在與追求」，陽明稱之為「義外」。「義外」語出《孟子·告子篇》裡被孟子引述的告子之言：「食、色性也，仁，內也，非外也。義，外也，非內也」。因此，「義外論」之下的「道德主體狀態」，由於一種機械性的、窒息性的內外二分切割，其實不只是「義」被取消了，「仁」也一併取消了，於是真正剩下的只是「食色性也」。「義外」是《傳習錄》的一個核心概念，因為它標誌出一種知識觀、人性觀、社會觀，與政治觀；而我們似乎不難看到它和以肯定並開發身體欲望為基礎的資本主義現代性的某種有趣的親近性。

義理既然是外在於吾心，那麼主體和義理的關係就是主體「襲而取之」。⁵「襲取」也就是「不上心」，只要從一個「概括化的他者」(generalized other) (即「大家」)的視角看到我的行動或實踐「符合」了義理(或「普世價值」或「政治正確」)就足夠了。因此，自由主義者所理解的「道德主體」通常即是襲取普世價值而行的「主體」。當代台灣的「社運」，作為一種現代性內生的一種配套改良制度，其實所要求於參與者的，也是這樣一個實質保守的(因為不要求主體的成長與改變)，對於既存「政治正確」的「義襲而取」。相對於「義襲而取」的是「集義」功夫。集義則是隨時隨地的對自己身心的活潑潑的反省狀態，時時存心，時時追求、時時警惕，尤其是當你孤獨一人之時，尤其是當你暗地一念而生之時。因此「集義」即是在日常時間中不間斷的「慎獨」功夫的累積。

在「義外」以及「義襲而取」之下的「道德主體」，對於陽明而言，其實可能只是一個道德充電人或是道德趕屍，因為它「終日馳求於外，只做得箇『義襲而取』，終身行不著，習不察」。⁶陽明堅拒這樣的一種「終身由之，而不知其道」的「道德主體」——儘管這樣的一種道德主體相信他自己是整天在「行仁義」。

告子在這個意義上，可以說是現代性的「義襲而取」的中國古代代表。但告子既然「食色性也」了，又為何還能「義襲而取」呢？或，我們既然是資本主義消費社會下的欲望融入者，為何我們還能參與公理上的鬥爭呢？我們的心和身不一，要如何面對這個不一呢？告子的解決方式就是「不動心」。而對陽明而言，這個「告子不動心」其實只是「把捉此心」讓它不動而已。如何把捉呢？以我們現代人而言，就是透過普世價值、政治正確、同儕壓力……等外在壓力規則懲戒。陽明認為，如此一來，則是「將他生生不息之根反阻撓了」。相對於這樣的「把捉此心」，孟子的「集義」工夫則是「縱橫自在，活潑潑地；此便是浩然之氣」。⁷這樣的狀態就不是「行仁義」了，而是「由仁義行」。用比較形象的比喻來說，前者是在辛苦地演戲(或「扮演一種大家都稱讚的正義角色」)，而後者則是自在地流泉。陽明思想的這一部份不期然地成為對當代社會學裡正面讚揚人格分裂的多元主義的「角色理論」的嚴肅批判；角色理論恰恰是建立在行為的外在導引與道德主體的空洞化或存而不論。

「內」和「外」的切割與對立，這樣一個告子與朱子共享的一個後設，對於陽明而言，是一切虛假、不誠，乃至虛無的最終源頭。為了要破除這個內外割裂，陽明提出了他的「心即理」。這個看似道學的「命題」，其用意卻是極為具體且現實的。陽明關切的是主體的發動力量何在？我們的行動是要被外在於我們、經由「客觀學術」而得到的各種「理」所導引、被那些以「理」為掩飾的內在私欲所

⁵ 《孟子·公孫丑篇》，見《傳習錄》第65頁。

⁶ 第77頁。「行不著，習不察」語出《孟子盡心篇上》「行之而不著焉，習之而不察焉，終身由之，而不知其道者，眾也。」

⁷ 第232-233頁。

導引，還是被經由「克己」、「格物」（陽明意義上的）、慎獨等「集義」工夫而復原的我們的良知良能所導引呢？對於陽明而言，沒有私欲之障蔽，此心就是天理，而從這個天理之心出發，對父母就是孝，對他人就是仁愛。因此，陽明說，什麼是孝子呢？難道學會了一些話語或儀態就是孝子了嗎？孝子必須是以「深愛做根」，有孝的心，就能明孝的理，而這個「孝」的理，是不假外求的，是原本明澈的內心所當有的。同樣的，有愛國之心，即有愛國之理⁸，有救亡之心，即有救亡之理。陽明說：「不可以外心以求仁，不可以外心以求義，獨可以外心以求理乎？」⁹這意味著吾人要立這個志，才有這個心，然後才能求得關於對象的理。如果社會改革者沒有一個對人民大眾的「深愛做根」，那麼這個改革者的實踐在一個根本的意義上是虛偽的，因為它是勉強的，或最多只是「盡責任」罷了。這樣的主體力量太有限了，因為建立於表演或是「責任」的力量，是遠遠不及於從「誠意」狀態上發出的力量。不誠無物，這也就是何以陽明一再強調《大學》的最重要的精神就在誠意：「《大學》明明德之功只是箇誠意；誠意之功，只是箇格物。」¹⁰甚至，「聖人之學，只是一誠而已」。¹¹

陽明思想裡的「誠意」、「格物」都是各個人要面對的立命大功夫，它固然不是集體主義的道德，但更非個人主義的道德或私德。陽明所專注的是各個人的主體精神狀態（例如，慎獨），但他的道德目標恰恰是個人主義下的「自我」的超克，打破一己之私的藩籬，發揚每個人內心中與他人萬物和合的端緒。而這其實正是我國儒家的偉大傳統。陽明說：「良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。」¹²相對而言，現代性的個人主體則是建立在屬於個人的「權利」、「欲望」、「利益」，以及人不知則慍的「承認」之上。而所謂的「團結」則是這些小私的規模集合而已，有明確的邊界，鮮明的對抗性（或「以恨做根」），以及謀略與操作。在這樣的集體主體或是個人主體的想像中，是沒有任何空間留給一種具有沛然的一內外、合知行的發動力的道德主體的。傅科的「規訓」圖景是否襯托在這個背景上更能凸顯現代性的巨大整編與綏靖力量呢？前面說過，現代性的道德主體是一個「非主體」。這徵候地顯現在“agency”這個用來指涉「能動性」的概念，竟然和「代理」是同一個字；而 actor 既是行動者，也是照著劇本演出的演員。在當代的社運風景中，「主體」是爭取「我要的」，「思想」是表達「我要的即是我應得的」，而「行動」即是這樣的主體和思想的機械性展開。在這個最根本的意義上，被美國社會學傳統所建立的「社會運動」論述，是現代性的補充與強化，而非它的挑展與質疑。

二、成己之學——學如何成為真正的「主體」

⁸ 第 7 頁。

⁹ 第 109 頁。

¹⁰ 第 15 頁。

¹¹ 第 209 頁。

¹² 第 16 頁。

王陽明並不是一個西方意義下的哲學家。甚至，對他而言，哲學作為一種專業的知識是有問題的，因為它把真理與成德與經世給切割開來了。因此，《傳習錄》的關於「主體」的討論，其關切並非本體論或知識論上的「主體」，而是專注於日常倫理與實踐。因此，如何才稱得上是「主體」，端視每個人如何在人倫日用之間，養成能為自己安身立命的人格與精神；這才真正是「主體」的確證。用陽明的話，就是每個人都要成就「自家心體」。這是最要緊之事，因為如果沒有這個「自家心體」，那麼你就算是學得了很多關於外在世界的知識（所謂「名物度數」），那也是和自己沒有血肉內在關係的「裝綴」而已，時變一來，這些預先積累的「知識」也就派不上用場了。在這裡，王陽明也不是完全否定有一種關於制度現實的知識的價值，但關鍵在於「知所先後」。¹³以同樣的理路，雖然是在不同的分析層次，錢穆先生也認為五四以來「全面西化」的根本問題，其實並不在西學好或壞的問題，而是在中國這個文明體要如何存續「自家心體」的問題。他說，今日中國人以及中國的自救之道，「既要廣收新世界知識」也要對中國之所以為中國的「根本基礎，及其特有個性，反身求之，有一番自我認識。然後能因病求藥，對症下方」，而如果迷失了自我，「豈有不得其體乃能見其病，而有海外異方可資救治之理」。¹⁴

因此，從《傳習錄》的視角看出，「學」並不是現代性所視為當然的面向他者、面向世界、面向專業分工的知識追求。這樣的「學」，所忘卻或懸置的恰恰是本當作為「學」的源頭根本的「主體」。於是知識分子都在著書立說寫論文，都在開發自己在學術世界裡的一方「屬於自己開拓出來的」天地，以此作為學術成就的表徵。但陽明則會認為，這些「開展」或「研究」往往是沒有「源頭」的，雖大雖多，又何干？他曾如此說：「與其為數頃無源之塘水，不若為數尺有源之井水，生意不窮」。¹⁵一滴有源頭的小水滴（或幾尺小井）勝過無源頭的創作累積、知識圈地，以及所謂的「作者之作」（authorship），僅僅因為它和那「大於自身的」結合起來了。在《傳習錄》裡，「源」指涉的主要是一個人的靈明內心，這個心如果茫昧堵塞，那又如何能稱得上知學能學呢？但我們也可以把陽明的個體化關切上升到一個大群的層次，把個人的良知之源推及到超越自身的「歷史源頭」上；「學」要與我們自身的歷史源頭連上。這麼說來，「無源之塘水」雖是他對那種不務學之本源，「徒務外知」的「後儒」的批判，但又何嘗不是對五百年後第三世界在西方學術分工之下的知識現狀的批判呢？常常聽人說，當代世界是一個地球村，我們和美國人、德國人、法國人、日本人的心智感情距離要比我們和我們的古人的距離還要來得近。或許吧。但是陽明能讓我們敏感到這樣的一種理解的重要誤區：洋人也許是距離我們比較近的「塘水」，而古人雖遠，卻是我們的源

¹³ 第 56 頁。

¹⁴ 錢穆，〈序二〉，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，台北：聯經，1979，第 3 頁。

¹⁵ 《傳習錄》第 56 頁。

頭。陽明思想也讓我們得以用一種更積極的觀點體會孔子的「述而不作」。述是繼往開來，作是自作自（享）受。說到底，這是兩種文明想像，而非僅僅是孔子的個人立場。

「成就自家心體」，因此恰恰是當下的、堵塞的、私欲的「自我」狀態的超越。「學」從而就是「致良知」，把自己原先本應極廣闊、極包容的心靈狀態給找回來。從而，「致良知」不是，如朱子所理解的格物致知，是一個知識外求的結果，而是，如孟子所言，「收其放心而矣」，或陽明自己的話「復其本然而已」¹⁶。要「復」這個本來就應當澄明通達的心，所要下的工夫就是孟子所謂的「集義」，或是陽明所謂的「格物」。「格物」不是朱子所謂的窮究萬物之理。陽明曾經認真地按照朱子所規定的求知之路走過，不眠不休地對著竹子要格出它的道理，但「格」了七天就「勞思成疾」，不得不放棄這個成聖之路了。¹⁷對陽明而言，「格」就是「正」的意思，而「物」則是「事」的意思，「格物」就是在我們所從事的事情上「格不正以歸於正」。¹⁸什麼是「不正」呢？不正就是主體失去了廓然大公的思維與判斷力的狀態，他被他自己的私欲、偏見或意見，所影響覆蓋了。用孔子的話，也就是一個人在一種「意、必、固、我」的狀態中而不得自由。因此，「格物」是「大學之道」的核心工夫，透過它，吾人才可以免於良知被私欲遮蔽，進入到虛偽乃至虛無的人生狀態。因此，陽明指出「格物」是達到「誠意」的「實下手處」的工夫——而這是每個人都能做到的工夫，「人皆可以為堯舜，正在此也」。¹⁹「堯舜」不過是我們日常生活中的「事上磨練」可以達到的一個境界。對於「事上磨練」這一個核心工夫，《傳習錄》給了一個很好的說明例子。

有一屬官因聽講先生之學，曰：「此學甚好，只是簿書訟獄繁難，不得為學。」

先生聞之，曰：「我何嘗教爾離了簿書訟獄懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上為學，才是真格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀起箇怒心；不可因他言語圓轉，生箇喜心；不可惡其囑託，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之：這許多意思皆私，只爾自知，須精細省察克治，唯恐此心有一毫偏倚，杜人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物為學，卻是著空。」²⁰

這是一段精彩的對話，非常具體鮮明地說明了陽明學首先是一個成德之學（也就是學做人），而成德之道則是在再具體不過的日常生活的「事上磨練」（實

¹⁶ 第 67 頁。

¹⁷ 第 263 頁。

¹⁸ 第 262 頁。

¹⁹ 第 262 頁。

²⁰ 第 203 頁。

踐之學)，在這個日常工夫上，我們一步步接近「存天理、去人欲」。在這裡，我們看到了陽明學與朱子學之間所存在的一般謂之「尊德性」與「道問學」的儒學內部差異。但在循著這個主要討論路徑繼續往前之前，我想從另一角度來理解這段對話。我的主旨是：陽明的這個「事上磨練」不正是恰恰符合了一種最激進的「知識客觀性」想像嗎？在主流社會科學裡，「客觀性」的基礎或保證，是當代學術社群對知識取得過程中的各個環節所下的各種規範的集結。但這其實是「主觀性」的，因為它只是特定時空中的學術社群所共同暫時遵守的一個「範式」而已，而這個範式本身更是權力佈局與鬥爭的結果。在這個脈絡下，所謂一個學術研究者遵守客觀性原則，其實所遵守的不外乎是這個學術社群的大主觀性而已。而且，如果「客觀性」是一種外在於研究者的程序方法，那就恰恰是陽明（跟隨孟子）所嚴厲批評的「義外」，也就是說，那個「義」（「程序正義」、「方法正義」，或「客觀性」）並不是從探知者的道德自覺要求發出的，而是「外在的」。反而，我們從上引對話不難領悟到：「客觀性」其實是「內在的」，是主體道德自覺「毋意毋必毋固毋我」的自在展現。這樣一來，我們似乎又看到了朱子與陽明對「格物致知」的兩種不同解釋之間的隱性聯繫，以及「尊德性」和「道問學」之間的調和可能。但這有點離題了。

回到主要的討論路徑上來。什麼是「人欲」？在應弟子問時，陽明有時說得很直接淺白，說有三種基本的「私欲」：好色、好利、好名。他甚至認為很多其他的「私欲」（包括「閒思雜慮」）也是從這三條主根上衍生出來的。陽明質問：如果我們把我們的好色好利好名的心「都消滅了，光光只是心之本體，看有甚閒思慮？」²¹對陽明而言，「私欲」正是把我們每個人圈禁在一個極小的自我的硬殼，是它阻礙了我們回歸到「以天地萬物為一體」的大本大原的大路上——這個大路正是陽明所理解的「聖人之道」或「聖人之學」。而那個鼓吹小我、物欲，與功利的學問，正是「霸者之學」；是「霸術」的知識共謀。陽明在《傳習錄》裡〈答顧東橋書〉裡的最後部份，也就是經常被學者稱為「拔本塞源論」的那部分，正是生在中晚明的王陽明，針對他那時的「早期現代性」所發出的大反省大批判，而反省批判的核心就在於重新規定「學」；要學什麼？如何學？

「學」的首務在於「成德」。²²但這個「成」卻是建立在「毀」（或是「減」）的工夫上。成德是要讓蔽錮的自我釋放出來，重新和天理結合。但天理是什麼呢？天理不是外在的、高渺的律法定理，而是一種解除私欲窒礙之後的澄明、流暢、廓然大公且生生不息的狀態。講到底，天理就是最大的公理，雖然這個公不是現代意義下的「公」（不論是現代國家的理念、具有民主與科學意義的非強制性對話領域，或規模意義上的「人眾則公」）。天理不是某種恆在於吾人之外的、對吾人具有強制性的定理或價值，而是展現於正在立志、存心、格物的主體的時時刻

²¹ 第 58 頁。

²² 第 131 頁。

刻上。當主體在他生活中所遭遇的每一件事上都能戒慎警懼於立志存心格物時，他就正是在「隨處體認天理」。反言之，天理亦只展現於追求它的人，也就是時時刻刻格物致知的人身上，所謂操存捨亡。這讓我聯想到，孔子為何會說「我欲仁，仁斯至矣」，以及他為何會讚賞顏回能夠「三月不違仁」，而且這位「不違仁」的顏先生的生命狀態又是那麼充實光輝快樂。對陽明而言，「隨處體認天理」的戒懼之心，正是「天機不息處」，正是讓主體「活潑潑」的，而「一息便是死」；私的狀態其實也就是一種死的狀態。²³陽明學固然是一個求大我求大生求活潑的學問。

陽明說「本體已復，[人心]便是天淵了」。²⁴人心本來就可以是極廣大極高明，是可以通天的——如果我們把那窒塞自封的「私」、「我」與「功利」掃除廓清，而後回復到我們的心之本體的話。因此，對陽明而言，首要的、核心的、真正的「學」，不是我們熟知的「增加」之學，而是「減削」之學，不是「加法」而是「減法」。陽明於是在儒學傳統裡比較「孔子」與「後儒」，說「聖人只是要刪去繁文，後儒卻只要添上」。永無止境地向外學習並累積知識，正是造成主體迷失的「繁文之亂」。²⁵老子說：「為學日益，為道日損」，陽明則更是把為學和為道的對立取消，為學即是為道，即是日損。事實上，這個道理並不高遠，以我們的現代經驗也不難理解，似乎也只有一個努力消除自己私心偏見的「我」，才能真正「為學」，而這樣的「學」才能讓我大於我。陽明說：「大凡看人言語，若先有箇意見，便有過當處。『為富不仁』之言，孟子有取於陽虎，此便見聖賢大公之心。」²⁶陽明的這一論點對於當代知識界應有一種切膚之感，因為包括我自身在內的知識界經常陷在一種「先有箇意見」上頭，而成為了某種黨派性或政治正確性的囚徒。如何跳脫這個限制，就不得不慎重思考陽明所提出的「知所先後」的「學」。於是，我們看到了作為一個獄官和作為一個狹義的學者，位置不同、文化不同，但在「格物致知」上，所面對的問題其實是一樣的。此外，陽明更指出「聖人」能回復到「人心就是天淵」，也不是因為「聖人」獨佔了某種道路，而是任何人在任何一個崗位與行事上，從他的特定的所在進行格物致知，只要誠意且恆常，都會達到良知的本體，都可以從不同位置上「見天」。他說：「一節之知，即全體之知，全體之知即一節之知，總是一箇本體。」²⁷這即是陽明在「學」這個問題上，所提出的一條平等原則。

和宋儒並無二致，陽明思想的核心旨趣也在「存天理去人欲」。²⁸陽明曾說他

²³ 《傳習錄》第 194 頁。

²⁴ 第 205 頁。

²⁵ 第 20-22 頁。

²⁶ 第 93 頁。

²⁷ 第 206 頁。

²⁸ 第 61 頁。

和朱子的用心並沒有不同，但在關鍵的「入門下手處」有所不同而已。²⁹這個入門下手處，在朱子是一個主客二元對立世界下的格物致知，而陽明的「格物致知」則是破內外合知行，在日常生活的踐履上「去人欲存天理」。表面上，這容易讓人產生某種「禁欲主義」的感覺，更何況陽明又不時用「掃除廓清」、「纖根不留」、「戒慎警懼」這些詞語。但另一方面，我們也看到他又經常用「活潑潑」、「生意不息」這些字詞，來呈現「致良知」的某種風景，又何況從《傳習錄》的對話裡，我們看到了陽明先生的溫潤通闊開朗，又絕非一個禁欲主義者的氣象。這要如何理解呢？沒錯，陽明所面對的正是一個商業、市場、都市生活，以及欲望感覺繁榮流動的明中葉，他直接面對的正是這個新興的「人欲」問題。但陽明並不是採用一種類似早期新教徒的「禁欲主義」來面對「現代性」——這裡還是有一個中西之別。下面我想從《傳習錄》裡的兩處，即「蕭惠問」與〈訓蒙大意〉，展開討論。

蕭惠向陽明訴苦，意思是他知道良知之學很好，但奈何「己私難克」；他總是無法克服他的軀殼（即耳目口鼻四肢）的聲色味樂的欲望。陽明建議他：「將汝己私來替汝克……人須有為己之心，方能克己，能克己方能成己」。³⁰蕭惠不懂，於是陽明反問他，你真的是為了你的軀殼嗎？其實你連你的軀殼也不曾為。於是陽明用老子的話「美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂」，來說明這些聲色味樂的追求，其實恰恰好是對於耳目口鼻四肢的閉塞禁錮。正因為我們任由這些欲望對我們的驅馳，我們的「主體」已經不能向這些欲望發出「勿」的命令了，而終究任由這些有限的欲望把我們的自我給做小了，因為我們最後只能、只會如此聲、色、味、樂。但如果我們的心沒有被這些私欲給閉塞，而是在一個明澈通達的狀態中的話，那麼我們的耳目口鼻四肢可以聽聞感受的就會是無窮的天地萬物他人。那樣一種和天地萬物一體的「仁」的感受，又當是何其樂哉！而那才真是為了我們的軀殼呢！反過來說，這些私欲反而是讓我們的軀殼麻木不仁，要依賴更大的更升級的刺激才能讓它短暫「覺醒」。我們被它所執，但我們還拿它當寶，供奉之、灌溉之，陽明說，這無異是「認賊作子」。所以，根本的問題是我們能否發揮那個「為己之心」，讓我們的心靈狀態得到那樣的培養。對陽明而言，「己」不是一個給定之物，而是一個變化生成的對象。「成己」因此，既有完成自己，也有變成自己的看似雙重但其實合一的意涵，而不論是完成自己或是變成自己，都與現代性「對微小差異的自戀」無關，而是和無窮的天地萬物他人的一體感的培養。

透過陽明的答蕭惠問，我大概理解了儒家所謂的「克己復禮，天下歸仁」並非一個禁欲主義的，而是一個活潑生機的主張。「存天理去人欲」，是要透過克己、克私，但這並非自我否定，或「此世的禁欲主義」。喀爾文新教革命要求信徒「存

²⁹ 第 71 頁。

³⁰ 第 94-96 頁。

上帝去人欲」，但基督新教最後，誠然不預期地，成就了個人主義/利己主義的資本主義，但這個不預期之中也有其必然之處，因為神人對立、天人對立的立場很容易轉軌到主體對客體（勞動與自然）的宰制與剝奪。在陽明學，似乎不存在這樣的轉軌便利性。我們之後還會回到這個所謂的「宗教」問題上。

〈訓蒙大意〉這篇陽明關於孩童教育該當如何進行的一篇文獻，則更具體地說明了陽明思想的非禁欲主義甚或反禁欲主義的特質。在首先點出了教育的目標是成德之後，陽明的整個討論就環繞在教育方式的問題。在這篇文獻裡，我們瞭解到王陽明是他那個時代的「體制化教育」的異議者，因為他尖銳明確地表達了他對八股記誦之學，以及禮教的「拘檢」、「檢束」教育的質疑。對幼童的教育不能透過強制或禁欲，而是要透過「誘」、「導」、「諷」（委婉勸諫），透過唱詩歌、透過如體操舞蹈般的「習禮」，使學童在一種遊戲的、喜悅的心情中釋放、表達與學習。陽明認為，建立在權威的檢束之教，恰足以得其反，使童子學會了詐欺作偽，違背了那原本立意崇高的教育目標，而適得其反——「驅之於惡而求其善也」。³¹陽明的教育方法，用他自己的話其實就是「栽培涵養」³²，意即在一個寬鬆的規矩中自我養成。這已經不是規訓（禁欲）或是自由（開放）這樣的現代二分法所能適當定位的。

因此，把陽明思想視為一種面對明代中葉以後的「早期現代性」情境，特別是新興的情欲主體，而產生的一種禁欲主義，是一個誤解。禁欲主義常常把自身當作一種「手段」以達到外在於它的某種目的，例如，喀爾文信徒透過禁欲刻苦，以及講求方法的勞動，找到他能上天堂的一種幽微的、間接的救贖「符徵」；又例如，古今學子對青春期的壓抑以及刻苦的學習所欲達到的「顏如玉、黃金屋」。相對而言，陽明思想裡的「克己」並沒有一個外在於這個「己」的目標（不論是上帝還是凱撒還是財貨），而是自身的充實與光輝。「克己」與「成己」是一體之兩面。而每個「己」都因其天賦才性不一，而有不同的克己成己的工夫。所以，人要善學，老師也要善教。善教也者，就是「因材施教」，不能用一個模子來鑄造所有人。如果說現代學校是罐頭工廠，那麼陽明或是先秦儒家的學校則是一個大花園，老師則是一個老圃而已，他所做的是，不是把玫瑰教成茉莉，而是各適其性，「栽培涵養」罷了。

宋儒的教學，或許是太過於壓抑人的秉氣性分進行「存天理去人欲」，把每個學生從童蒙起就規訓檢束地要像個聖賢樣子——當然是按照他們所能想像得到的「聖人氣象」。而做如此要求的老師，則常被帶有譏諷意味地稱作「道學先生」。針對的其實就是宋儒的這種習氣，王陽明對「網縛苦楚」是非常反對的，在《傳習錄》裡，我們不只一次看到陽明先生對這般「道學模樣」的不滿。有一

³¹ 第 189 頁。

³² 第 187 頁。

回，大熱天，陽明用扇，弟子不敢用，陽明要他們也用扇，弟子說不敢，陽明就說：「聖人之學不是這等網縛苦楚的。不是妝做道學的模樣。」³³陽明進一步以《論語》裡孔子的「吾與點」那一章，來說明孔子這一偉大教育者和宋儒的不同：

聖人何等寬洪包含氣象。且為師者問志於羣弟子，三子皆整頓以對，至於曾點，飄飄然不看那三子在眼，自去鼓起瑟來，何等狂態；及至言志，又不對師之問目，都是狂言。設在伊川，或斥罵起來了。聖人乃復稱許他，何等氣象。聖人教人，不是箇束縛他通做一般，只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他，人之才氣如何同得。³⁴

這裡所涉及的不只是教與學而已，而是關於「權威」與「平等」與「個性」這些重要問題。從一個比較「社會學」的感知角度，陽明思想裡最激進的姿態或許就在於它對包括聖人與經書在內的外在權威的質疑。聖賢之書，是學習的終極對象嗎？老師（甚或「萬世師表」）能教給我們的又在哪裡呢？韓愈詩句：「曾經聖人手，議論安敢到」，似乎是千百年來中國知識分子的基本態度，把六經當作真理本身，所謂「道在六經」。這樣一種傳統的末流於是就變成了「口耳記誦之學」，把「多聞多見」、「多學而識」錯誤地當作「學」的充分條件。³⁵陽明反對這種傳統，一來固然是因為他把這些聞見之知都當作「知之次也」，而「主」則是成德而已，另一方面則是因為陽明認為聖賢之書也不過是聖賢對於他們所理解的真理的一個「不過示人以形狀大略」的「寫真傳神」罷了，用意絕不是讓人得言忘意，更何況聖人的「精神意氣，言笑動止固有所不能傳也」。因此，吾人作為學習者，對於聖賢書（或是任何真理宣稱）只能把它當作「提示」或「建議」，而相信某個真理宣稱的「老師」或權威，也只能扮演一種「提示」或「建議」（即〈蒙學大意〉裡的「誘、導、諷」）的角色。關鍵的學習時空與工夫是每個人在其各自的日常生活中的「事上磨練」。也就是在人事紛紜中，求得不自欺的心安，唯有心安，而後理得。「心安理得」如今是中文世界裡一個熟爛的成語套話，讓我們常常忽略了「心安」與「理得」之間的先後關係。

於是，陽明思想在倫理學上的重要落腳所在，就是如今被稱為「反身性」的「反求諸己」或「得之於心」。陽明說，「子夏篤信聖人，曾子反求諸己，篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於舊聞，不求是當」。³⁶王陽明把「信」放在次要位置，突出「反求諸己」，是否有可能是清末康梁章乃至五四對儒學的改造/重構甚或否定的某種源頭，以我對思想史的無知，不敢判斷，但是王陽明思想中的確有某種對於從元代以來，在官方支持下成為體制之學的理學（特別是朱子學）的權威的挑戰。王陽明的位置，有點類似他在歐亞大陸另一端

³³ 第 225 頁。

³⁴ 第 225 頁。

³⁵ 第 124-125 頁。

³⁶ 第 13 頁。

的同代人馬丁路德在宗教改革中對體制化教會的批判質疑，是要打破那以朱子為代表的某種真理中介，讓每個人重新和「真理」產生直接的關連。但和路德以及特別是喀爾文的不同在於，王陽明並沒有因此將「真理」回歸給先秦的聖人孔孟，而是把認識「真理」的能力下放回歸給每個人。每個人都可以成為聖人。可以看出，陽明在進行一場非常艱苦的鬥爭，一方面他要和朱子學進行「下手處」的寸土不讓的鬥爭，但另一方面，他又不能在方法論上依賴孔子的權威，因為那就造成他自身體系的瓦解，豈止，他還必須偶而越過紅線，指出就算是孔聖人，吾人也要有「不敢以為是」的設想³⁷。陽明在面對何以他認為朱子對《大學》的刪定是誤刪，而古本的未刪本才是正確的質疑之時，展現的就是這樣的一種「反求諸己」。他說：

失在於過信孔子則有之，非故去朱子之分章而削其傳也。夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎？

38

繼而又提出「公道」、「公學」：

夫道，天下之公道也，學，天下之公學也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，雖異於己，乃益於己也；言之而非，雖同於己，適損於己也。³⁹

五百年後的吾人，應要同情理解王陽明在他當時所進行的思想運動的嚴酷政治性，更應要反身而思我們今日對現代性知識霸權的信仰與依附。比起古人來，我們差遠了！學術鬥爭就是政治鬥爭，這一點陽明看得很清楚，因為他透過孟子的批評楊墨之言，間接地指出體制化的朱子學的後果將是「以學術殺天下後世」。⁴⁰他的弟子錢德洪在《傳習錄》中卷的〈前言〉裡，說他老師「平生冒天下之非詆，推陷萬死，一生遑遑然不忘講學……」，⁴¹應非誇張之語。

王陽明的「學」論，因此包含了一種無與倫比的自尊、自信與自立的勇者精神。連在「學術」上苛論王陽明「單說成義」⁴²的章太炎，都不得不承認「王學」的優異之處在「自尊無畏」⁴³或是「敢直其身，敢行其意」⁴⁴，從而，甚至連它的缺點都有一定的正向之處：「及其失也，或不免偏於我見。然所謂我見者，是自

³⁷ 第 167 頁。

³⁸ 第 166-167 頁。

³⁹ 第 171 頁。

⁴⁰ 第 170 頁。

⁴¹ 第 104 頁。

⁴² 章炳麟著，徐復注，〈王學第十〉，《廬書詳注》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

⁴³ 章太炎，〈答鐵錚〉收於《章太炎卷》，石家莊：河北教育出版社，1996，第 625 頁。

⁴⁴ 章太炎，〈議王〉收於《章太炎卷》，石家莊：河北教育出版社，1996，第 244 頁。

信而非利己，猶有厚自尊貴之風，尼采所謂超人，庶幾相近。」⁴⁵讀《傳習錄》的確讓我們處處感受到這樣一種無所依賴、豎立主體的「自尊無畏」精神——就算是聖人的話語也必須通過我們內心的是非閘門，那麼，還需要說「君權」嗎？到現在，我們還是可以常常在這裡或那裡看到好比「中國文化的真理標準是君權」之類的隨口評論。

陽明思想中這種「自尊無畏」精神，或他所自況的「狂者胸次」⁴⁶，所反映的或許是一種無依無靠的世界的來臨吧。在這樣的一個世界裡，沒有任何的「確定性」是可以作為真理的最後保證，除了我們每個人透過我們不滯塞的良知所為的判斷——「爾那一點良知，是爾自家底準則」⁴⁷。在這個意義上，陽明先生和我們共同面臨一個無物可依、無理可執的「現代情境」。陽明因此亟力反抗一個謂之「執」的概念；我們沒有任何的定理（或公理或普世價值）可以作為我們的專執。就算是理學家的「中庸之道」也執不得，因為「中只是天理，只是易，隨時變異，如何執得？」。陽明質疑那些「預先定一箇規矩在」的知識/宗教習性，而講究「因時制宜」。⁴⁸關於這一點，我們之後還會繼續討論。此處要指出的是，陽明思想既不提供理論或價值的庇護所，也不建立系統理論的安居大廈。若此，陽明思想的真精神也將會質疑後世所謂的「新儒學」的根據西方哲學的條條框框重新系統化儒學的企圖。這些，對陽明而言，都是「執一」。我認為這樣一種在思想世界中無所執的精神，是陽明思想的另一和我們的當代有深刻關連之所在。

三、信而不仰：「世俗性」與「宗教性」的二分之外

從王陽明身上以及他的身邊，我們很容易察覺到一種和宗教家、宗教團體或宗教精神類似的氣質氛圍。陽明在貶謫中「居夷三年」，像宗教家般地，突然悟出了「致良知」，此後，他的行為就如教主或使徒般堅毅有恆地宣揚他的所知所信，而圍繞在他身旁的弟子群也像是一個「宗教社群」，終日「歌聲相和，互為問答」。⁴⁹陽明死後，門人也在他的重要行跡所至建立祠堂。這些都讓我們產生了一種王陽明或陽明學和宗教的親近感。

但是，仔細閱讀《傳習錄》，上述的宗教氣息似乎只是個「類似」。用不完全妥當的「道德」與「宗教」這兩個概念來說明的話，陽明思想更是一種成就主體的人格德行的成德之學，而非宗教信仰——這一點我們在前面的討論應該是比較清楚的了。如果說，所謂宗教信仰，定然預設了一個高於、外於此身此世的信仰

⁴⁵ 章太炎，〈答鐵錚〉，第 631 頁。

⁴⁶ 王陽明在平定了寧王宸濠的南昌之亂後，與弟子自述其心境之轉變：「我在南都之前，尚有些鄉愿的意思在；我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏；我今纔做得箇狂者的胸次，使天下人都說我行不揜言也罷。」。《傳習錄》第 254 頁。

⁴⁷ 第 197 頁。

⁴⁸ 第 49-50 頁。

⁴⁹ 引自葉紹鈞（葉聖陶），〈緒言〉，《傳習錄》。台北：台灣商務印書館，1980，第 7 頁。

標的，從而對此身與此世有一種看輕或否定程度不等的態度的話，那麼整本《傳習錄》裡和這樣一種「宗教精神」最接近的，或許是這一段師弟對談。陽明應某弟子問《論語·衛靈公篇》裡的「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁」這一章時，他的回答是：「只為世上人都把生命身子看得來太重，不問當死不當死，定要婉轉委屈保全，以此把天理卻丟去了……若違了天理，便與禽獸無異，便偷生在世上百千年，也不過做了千百年的禽獸。學者要於此等處看得明白」。⁵⁰

這樣一種了然生死的無畏精神的確可說是頗具宗教精神，而且相信也在中國的近現代革命歷程中對為革命事業犧牲奉獻的志士仁人有一定的激勵影響。⁵¹魯迅關於「蟲豸」的說法，其實未嘗不可以說是「禽獸」的另一種表達。在一個宗教精神一向不怎麼發達的古老文明裡，陽明學說可以說是和「宗教精神」算是很接近的了。但是，在以下的討論裡，我要嘗試說明的是：以展現於《傳習錄》的陽明思想而言，它和我們一般所理解的「宗教精神」之間，是有重要不同的。希望透過這個說明，也能反過來指出西方的宗教精神和現代性之間的深刻連續性。

不論是陽明的「禽獸」或是魯迅的「蟲豸」談法，所在意的是如何回復到一種合情合理安身立命的人的生活。因此，「死」是對這樣一種「禽獸的存在」或「蟲豸的存在」的一個否定，而肯定的則是生。我們不能僅僅是為了存在，而活在死上頭。但這樣一種對於人生意義感的追尋，並不意味著預設人生之外的「神」、「彼岸」、「天國」，或是「烏托邦」。「神」、「彼岸」、「天國」或「烏托邦」，是在我們現世的人生之中，或，在我們每個人的內心之中。因此，對中國人而言，「聖人」這樣一種天地之間最高的成德者，並不是神，還是人。而且更重要的是，「聖人」並不外在於我們，本身就是內在於我們自身當中的。這其實是先秦儒的傳統，顏淵就曾說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是。」⁵²這是一種拒絕「神聖與世俗」二元對立的一種激進態度，並且試圖建立起一種人對於自身可以成德成善的信念。王陽明把這個信念建立在「良知」上。他說：

爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得，爾只不要欺他。實實落落依著他做去，善便存，惡便去，他這裡何等穩當快樂。此便是「格物」的真訣，「致知」的實功。若不靠著這些真機，如何去格物？⁵³

每個人都有良知嗎？如何得見？陽明斬釘截鐵地回答：「良知在人，隨你如何不

⁵⁰ 《傳習錄》第 223 頁。

⁵¹ 關於近代救亡志士梁啟超與章太炎和陽明學之間的深刻關係，請參考江湄，《創造傳統——晚清民初中國學術思想史典範的確立》，台北：人間出版社，2014，特別是第三章，第七章。

⁵² 《孟子·滕文公章句上》

⁵³ 《傳習錄》第 197-8 頁。

能泯滅，雖盜賊亦自知不當為盜，喚他做賊，他還忸怩」。⁵⁴陽明喜用「明」或「光」來比喻良知，聖人自然是青天白日，但就算是我們一般愚人，也像是在「昏黑夜裡，亦影影見得黑白，就是日之餘光未盡處。困學功夫，亦只從這點明處精察去耳。」⁵⁵所謂聖人與一般人的差別不是絕對的天差地別，而是「分數」上的差別，聖人「生而知之」的分數比較多，因此學的分數就比較少，而一般人則因障蔽多，學的分數就比較多，所謂「困而學之」。⁵⁶但反過來說，即便是聖人也是要力學，而即便是「愚夫愚婦」也有生知。因此，陽明說「人胸中各有箇聖人，只自信不及，都自埋倒了……爾胸中原是聖人」。⁵⁷「爾胸中原是聖人」如此的勇氣、如此的自信，實在偉大。在中世紀基督教、文藝復興，或是宗教改革的傳統下，西方人的最大勇氣曾經達到過「爾胸中原是上帝」嗎？而現代性的最大勇氣則是走上否定與虛無的道路，否定上帝，或上帝已死而已，但經常又旋即立起「上帝」的觀念替代物，某種終極的真理模式，例如「科學」。

嚴格說來，「立志作聖人」，在陽明思想的脈絡下，是有語病的，如果意思是把「聖人」理解為一個外在的模範或是偶像或是目標，如孔、孟。對陽明而言，立志作聖人，是立志把存於自身的聖人之心給找回來，「復性」，或「收其放心」而已。所以，真正不崇拜「偶像」、不求於外的，是陽明思想的特質。

「良知」這個概念的確是包含了「信」，似乎這是陽明思想可以同於宗教的部分。但相較於宗教信仰（例如基督教）一般預設了一個高於、外於此身此世的信仰標的，陽明思想中對「良知」的「信」，就沒有這樣的預設，僅僅因為「良知」是在我們每個人之中的，「信」因此只能是自信。陽明三番兩次地檢討了一種謂之「希高慕外」的心智狀態。「希高慕外」是一種失去本源，向外尋索追求的精神狀態，包含極廣，從一個國家、一個文明面對存亡危機時，以他者為高、外之標竿，從而要「成為他者」，到一個社會的「發展」只知道追求像帝國霸主一樣的富強，到一個時代的學術狀態只能將「學問」變成自利的階梯手段，到一群人或一個人把救贖自身的可能寄託於天堂或烏托邦……。在很多情境中，「希高慕外」是有志之士在面對特定時勢時，訴諸思想或哲學的「創新」，以面對時弊。陽明思想本身在一個客觀的歷史意義上正是如此，但弔詭地是，陽明思想卻又內在地反對這樣的一種「進取思路」，因為不管動機是多麼的良善、進取，但終究還是一個陽明謂之「用智自私」的無本之學。對陽明而言，關鍵在「復」而不在「創」——復其心體之同然，他說：「學者用功，雖千思萬慮，只是要復他本來體用而已，不是以私意安排思索出來」。⁵⁸離開了本源，或本源已經被拔、被塞之時，這樣的一種「求新」也只是「希高慕外」。「希高慕外」其來久矣。對陽

⁵⁴ 第 199 頁。

⁵⁵ 第 242 頁。

⁵⁶ 第 205 頁。

⁵⁷ 第 198 頁。

⁵⁸ 第 137 頁。

明而言，當教與學都不再以「三代之學」為學時，也就是當大本被拔，大源被塞之時，就已經出現了這樣的一種充斥著功利之心的希高慕外了。

啟蒙以來把「進步」想像為一道單向的和水平面形成類似 45 度角的無窮盡的斜上直線，其實並不是中國傳統的，當然也非陽明的關於歷史運動的思維圖像，那個圖像我也不會描述，但理想的標的肯定不是被想像成外在於我們，並和我們形成一個直線關係的某一被羨慕或嫉妒的「高點」。作為現代人的我們，很容易就能感受到陽明所批評的「希高慕外」恰恰是啟蒙現代性的一道核心眼神，二分內外，無盡逐物，追求「進步」，而自身的內在於是似乎也就只剩下了能便利外求的與「進步」的「理性」了。陽明思想是對這種啟蒙主體的向外向高的現代性凝視的質疑，而將視線永恆導回於人們本有的心、性與天理，而能夠導回的保證恰恰就在於我們的良知。良知存在於所有人之中，包括那被啟蒙理性、民主與科學視為解放對象的「愚夫愚婦」。陽明在此提出了他頗具「民粹」意味的一句箴言：「與愚夫、愚婦同的，是謂同德；與愚夫、愚婦異的，是謂異端。」⁵⁹也就是在這個脈絡下，我們才能理解「滿街人都是聖人」⁶⁰這句一直被訕笑的話的其中並非頹唐無稽之意。「滿街人都是聖人」當作一個出發點，是一個狂悖，但當作一個學習的成就，則是可佩的，因為這顯示了主體已經克服了「希高慕外」的不自立不自信的狀態了。我們一般比較容易體會出陽明學的某種陽性思考的遒勁之風，一種自信自立自強不息的勇者氣象，但在這裡我們又依稀感受到一種「陽明學」的陰性氣象；拒絕「希高慕外」，難道不是拒絕陽具崇拜、拒絕進步迷思、拒絕高低之判下的以自為高嗎？在《傳習錄》下卷裡有這麼一段饒有興味的師弟對話，頗能彰顯我所謂的「陰性氣象」。王的弟子錢德洪說，而今呀，要看出一個人的人品高下是最容易的了。陽明聽了，問何以見得，德洪回答：「先生譬如泰山在前，有不知仰者，須是無目人。」聽了這個，陽明說：「泰山不如平地大，平地有何可見？」《傳習錄》的記錄者說：「先生一言翦裁，剖破終年為外好高之病，在座者莫不悚懼」。⁶¹

信既然是信自己、信愚夫愚婦所本有的良知良能，那麼，陽明思想中的「信」就不需「仰」了，而不可名之為「信仰」。更何況「信」還不是成德的關鍵所在，最關鍵的還是以人倫日用中「隨事隨物」的「事上磨練」為核心的「學」。⁶²而什麼是「事」？陽明認為就是「視聽言動以至富貴貧賤患難死生」這些「人情事變」。⁶³就在這一點上，陽明與佛老分途，而所有指責陽明思想「主靜」、「返於內」或定位陽明思想為「心學」的，都可能失之千里的謬誤。陽明說：「只說『明明德』而不說『親民』，便似老、佛。」因此，陽明學對於佛家的批評是：佛家雖

⁵⁹ 第 232 頁。

⁶⁰ 第 255 頁。

⁶¹ 第 256 頁。

⁶² 第 32、116 頁。

⁶³ 第 39 頁。

然看來去人欲，但是「外棄人倫」，則還是「成就他一箇私己的心」。⁶⁴而這個批評對於喀爾文新教徒也是適用的。

孔子說他十有五而志於學。這個「立志」，在王陽明看來，和「存信」一樣，都是與「希高慕外」無關的。今人立志皆是向外、向高處立，但陽明說「只念念要存天理，即是立志。」⁶⁵又說，「善念發而知之，而充之，惡念發而知之，而遏之，知與充與遏者，志也，天聰明也。聖人只有此，學者當存此。」⁶⁶因此，「志」就是「志於學」，「學」就是「只存得此心常見在」，而所依靠的就是「知、充、遏」的功夫。又由於「志於學」不是追求無窮盡的外在（「格盡天下事物之理」），因此才可能有一個「止於至善」的止。「『知止』者，知至善只在吾心，原不在外也，而後志定」。⁶⁷所以，「止於至善」，無關於天堂無關於烏托邦，不過是「復其本然而已」。⁶⁸因此，對於人因資質的不同而有的聖賢庸之分（一種被現代性平等觀所遮掩的「命」），陽明承認作為起始點的命（即學習位置），但否認達到終點的命（即學習結果）——人人皆可成為堯舜，人人皆可以知天，因為「天」只能「向裏尋求」。⁶⁹「宗教性」存在於「世俗性」之中，或在「世俗性」之中，自有「宗教性」。正由於在日常中自有超越，在庸常中自有崇高，在下學中自有上達，⁷⁰因此《傳習錄》看不到類似「天堂」與「地獄」這樣的對立，以及其他類似的二元對立定勢。揣摩《傳習錄》裡王陽明的思想方式，常會覺得我們思維中的某種慣性或定勢的二元對立，例如聖與俗、心與理、人與天、人與物、主與客、陰與陽、正與反、內與外、公與私、高與低、上與下、動與靜……，等後設性範疇，在陽明思想裡，都遠遠不是在一種簡單的對立狀態之中。我們不妨就「良知」進行討論。根據王陽明，良知最高、最終極，它沒有另一起源，如用西方神學的說法，良知的位置一如上帝，可說是終極推動者（prime mover）。但王陽明給良知建立這個位置，並非出於宇宙論或發生學的關心，而是出於倫理學的關心，因為如果良知「亦有起處，則是有時而不在也」，那它就不是心之常在、心之本體了，那我們就必須要努力向外求，才能成一己之德。良知並非有時在有時不在，好像有一另外高於它的起處，它一直都在，只是被我們「放之」、「蔽之」而已，而要回復它的功夫則只是「存之」、「察之」而已。這樣說來，陽明思想中關於「良知」的位置的理解就存在了一個悖論。「良知與我」的關係，不是上帝與我的關係，不是牧羊人與羊的關係，因為良知雖然最高，但也只有「我」能「復」這個良知，因此這麼說來，又是我最高了，但這個最高的我恰恰又正是我的否定或取消，是我讓我與天理同一（所謂循理或遵道）的展現。那這樣的一個努力合乎天理的我，隨時反映著「天理」，因此是在一種「恆照」的狀態。那麼，像一面明鏡般的恆

⁶⁴ 第 69 頁。

⁶⁵ 第 28 頁。

⁶⁶ 第 57 頁。

⁶⁷ 第 66 頁。

⁶⁸ 第 67 頁。

⁶⁹ 第 55 頁。

⁷⁰ 第 32 頁。

照，到底是動還是靜呢？陽明說，那種氣象是「動而未嘗動也」，或「動中有靜，靜中有動」，⁷¹而所謂的「思想」，也就是「良知發用」之思，而非「用智自私」之思。⁷²

於是，把陽明思想定位為「尊德性」（相對於「道問學」），或「心學」（相對於「理學」），或如章太炎將「王學」理解為受禪宗影響而來的「單說成義」，我認為都有過度簡化的問題，主要原因就在於陽明思想所賴以建立的這些「元」，本身並不是那麼分析性、直線性或實證性的，都帶有某種和合性、曲線性與悖論性質。這個問題很有趣，但我也只能暫時討論至此。

四、超克斷碎的「社會」與「歷史」

在《傳習錄》裡，「聖人」是一個重要能指，所指多端，包括我們之前討論過的「學習」以及「宗教」，以及現在要討論的「平等」。對我而言，「聖人」這個概念指涉了一種中國人心目中最根本的平等——「人皆可以為堯舜」。相對而言，「上帝」則是無可超越的「不平等」。在不存在西方一神教上帝概念的中國儒教傳統下的陽明思想裡，「我」在追求「良知」的過程中，過往的聖人也最多只能是一個參照，而不能是真理的無問題再現，甚至不能是中介，因為「學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也」。⁷³

但是，問題出現了。「人皆可以為堯舜」是一個偉大理想，但是，每個人的才性秉賦不一樣，在世界中的位置也不一樣，堯舜孔子這樣的「聖王」，如何真的是每個人都能企盼達到的目標？針對這個真實的疑問，王陽明提出了他著名的「精金分兩說」。他說，聖人之所以為聖人，就像精金之為精金一般，精金的定義只在足色，而不在分兩。聖人也是一樣，其定義在於其心純然天理而無一絲人欲之雜。誠然，聖人也有「才力」大小的差異——「堯、舜猶萬鎰，文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷伊尹猶四五千鎰」，但他們在「足色」上則是完全相同的，因此「所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也」。⁷⁴這個以諸聖為例的「精金分兩說」的真正意義恰恰是打破「希高慕外」，而是強調我們一般人縱然「下愚」，也不妨礙我們可以達到「一兩之金」的聖人。⁷⁵因此，王陽明所真正要強調的不是那少數因秉賦繼承位置（「才力」）而成其偉大的「聖人」（或聖王），而是強調「聖人」是一個和「努力成就」（「足色」）結合的概念，而這個「足色」的達成，又是可以「用力於日可見之地」的。沒有這樣的理解，就會對陽明產生一種誤解，認為陽明是在給諸聖安排一個高低多寡的「層級」，進

⁷¹ 第 145-147 頁。

⁷² 第 160-161 頁。

⁷³ 第 167 頁。

⁷⁴ 第 72 頁。

⁷⁵ 第 73 頁。

而計較，好比孔子為何才九千鎰之類的。這是不理解陽明所在意的正是對層級的打破，以及對於一兩之金甚或一錢之金的「人皆可以為聖人」信念的建立。⁷⁶但這也不應讓我們產生一種因為「民粹」或「民主」的現代價值習性，就太快地說陽明取消了大小多寡，提出了一種「民粹平等觀」。並非如此，陽明是承認人的秉賦的差異的，有些人秉賦具足，可以幹這個或那個大事，他就去幹，值得尊重，但不值得羨慕嫉妒，因為我自己有我自己的秉賦所要求於我的一樣重要的任務。

因此，陽明的「精金分兩說」所昭示的一種平等觀，可以用他的這十六個字完整展現其精神：「大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。」⁷⁷這樣的一種平等觀的道德意涵，和現代性平等觀的道德意涵是對立的，因為後者（例如，功利主義）是盡力向日常生活欲求中的「公分母平民」拉平，而前者則是一種把所有人都包括進來的「向上」驅力。但這樣的一種向上驅力，也不會造就尼采的那種超人貴族，因為這樣的一種向上道德驅力，並沒有貴族平民之分可言，因為「人人自有，箇箇圓成」。我不免滑稽地想，若是依照陽明對於聖人的理解，「滿街都是聖人」並不會是什麼災難異象，但「滿街都是查拉圖司特拉」就會是一個恐怖災難了。

陽明並不講求「絕對的」平等，他是承認有不平等，展現在先天的分兩（才力）與成色（氣質清濁粹駁）上頭，那不是個人可以決定的。陽明認為，「性一而已」，但這是就性的本體而言，如就性的氣質而言，則「質有清濁」⁷⁸。在「性一而已」的前提下，陽明提出了一種「分數」上的差異，聖、賢與庸這三種人不同在於：聖人也許是「生知」的分數多，而庸常之人則是「學知」的分數多。⁷⁹但不論是「生知」多還是「學知」多，目標都是「以成德為務」，「以復其心體之同然」。⁸⁰因為這個由聖賢庸所構成的「共同體」，有一個深切的道德學習目標，要成就的最終理想是「萬物一體之仁」，或「共安天下之民」，因此這個社會裡的分工就沒有階級性，因為「用之者」和「效用者」（即，效力於用之者的人）都有共同的道德目標。同理，這個分工也沒有強制性。人們「各勤其業，以相生相養，而無有希高慕外之心」。⁸¹正由於這個道德共同體之感，人們於是不會產生在現代性裡超強的「羨慕」或是「嫉妒」心理；⁸²別人把一件工作做得好，就像是自己把它做得好是一樣地高興。會這樣，是因為在那樣的一個社會裡

心學純明，而有以全其萬物一體之仁，故其精神流貫，志氣通達，而無有乎

⁷⁶ 第 82 頁。

⁷⁷ 第 82 頁。

⁷⁸ 第 154 頁。

⁷⁹ 第 205 頁。

⁸⁰ 第 130 頁。

⁸¹ 第 131 頁。

⁸² Daniel Bell 就曾指出「布爾喬亞社會是羨慕的制度化」。Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1978, New York: Basic Books, p. 22.

人己之分，物我之間；譬之一人之身，目視，耳聽，手持，足行，以濟一身之用，目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉，足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢，是以痒癢呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。⁸³

在個人主義的知識霸權下，現代知識分子很容易以這樣的說法是落伍的「社會有機體論」，予以逕行否定。但是陽明思想與各式各樣現代思想中的「社會有機體論」有一根本差異，就是陽明並不是「實證地」構思「分工」與「團結」。陽明的「才」是一個和「分工」頗近似的概念，但現代性裡的「分工」為的是追求專業化與效率，而其代價則是人性的斷片化，或借用韋柏以一種肯定的態度對歌德的詮釋：專業化分工意味著人與「他的整全的、美麗的人性的時代的告別」。⁸⁴對陽明而言，「才」意味著分工，但更意味了分工的超越；「分工」意味著「器用」，但「才」則是「器用」的超越。「才」是每個人生就的性向，所謂天生我才，一個人要「隨才成就」，因為「才」正是他所最能為、最樂為的。⁸⁵陽明認為，恰恰是每一個人在他的才分上發展時隨時隨事不忘「格物致知」，那麼他從任一個才的方向走到深處，都可以接上浩瀚淵深自由曠達的天理。但如果一個人僅僅是在他的崗位上從事分工勞動，那麼只有讓他的人性的可能日趨閉塞乾涸。在這種情境下，一個人因為喪失了操之於己的內在可能，於是只能「希高慕外」，和他人競爭資源權勢利得了。於是，在《傳習錄》裡，王陽明接著他對於「不器之才」的說明之後，緊接著把「不器」擴大解釋，說「素富貴行乎富貴，素患難行乎患難」也都是「不器」。⁸⁶也就是說，一個人不應該因為他的外在階級位置而動搖、改變了他對於自己主體位置的堅持，而有這個堅持，不用說，當然是因為主體所最重視的是如何在此時此地讓良知發用，去塞去滯，打通自身與天理，成就「萬物一體之仁」。也正是在這個前後文的脈絡下，我們可以更深入地理解緊接著的下面一段，也是我之前在不同脈絡下引用過的：「與其為數頃無源之塘水，不若為數尺有源之井水，生意不窮」。⁸⁷前者可以是意味著「分工」之下的人生，就算大，雖大何為，就算多，雖多何為？陽明思想應該是在中晚明的「早期現代性」中，因為見證了這樣一種銘刻於「早期現代性」之內的史無前例的高度競爭流動、羨慕嫉妒、刻薄殘忍，與「任氣奔放」，而進行的一個在中國思想源流內部的探索思考吧。陽明所設想的是一個「新的」人生與社會秩序，讓每個人都能「從容自在，所謂天君泰然，百體從令」，而非一被迫分工與聲色貨利的「忙」的世界。⁸⁸ 值得一提的是，陽明並沒有以一種道學家的姿態，教條地譴責「聲色貨利」為惡，而是說「主體」不能為其所累，要能夠站在它前頭「格物致知」，把主體立

⁸³ 第 131-132 頁。

⁸⁴ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958. pp. 180-181.

⁸⁵ 第 56 頁。

⁸⁶ 第 56 頁。

⁸⁷ 第 56 頁。

⁸⁸ 第 79-80 頁。

得。如果有了這樣一個致得良知的主體，則「聲色貨利之交，無非天則流行矣。」⁸⁹就此而言，陽明和馬克思對「主體」與物質生產力的看法並沒有矛盾，而所謂「天則流行」對於馬克思而言，或許也應是共產主義時期的「各盡所能各取所需」。但馬克思在邏輯上依賴了革命與結構的轉變這些前提來「解釋」主體的變化，而王陽明則是不依賴這些前提，直指每個人在日常生活中的自我改造與主體確立。這當然也是馬克思在著名的《費爾巴哈論綱》中所指出的但卻不曾深入處理的有關「革命實踐」或「誰來教育教育者」的問題。⁹⁰

回到分工。這種現代的分工體制，當然可以有它的正當化設計，而最主流的設計當然是所謂「團結」的概念，也就是分工雖有不公、強迫、與異化等問題，但是在現代民族國家體系內，一個國家必須是一個「道德」團結體，以耳目手足之用而團結於領導神經中樞之下——這是極右民族主義式或法西斯式的對現代分工的「克服」。這樣的一種克服是一種災難，不必深論。另有一種「自由主義」式的對現代分工的診斷，認為應該以現代的自由主義以及公民權利為基礎，對因「不正常分工」而來的失序進行道德整合。⁹¹但這樣的整合或團結，有兩個可能的問題，首先，仍然預設了「民族國家體系」，從而這裡的「道德團結體」仍然具有高度的軍事/民族國家與商業/資本主義的與他者的對抗性，而「公民」可以是在民族國家的總體戰爭以及資本主義的跨國剝削下的一種更有效的優勢支配國家的內部整合機制。其次，自由主義的公民整合所經常賴以為基礎的是個人權利意識，基本上是負面的與消極的，所謂「免於…的自由」，這是資本主義世俗化下的個人主義道德想像，允許在構建秩序的同時，正當化主體對於他人痛苦的麻木，從而任何積極的、正面的關於另類「一體」的想像，則在這種話語體系中立即被打壓為「集體主義」或「極權主義」。

陽明思想中的「天地萬物一體之仁」的「一體感」，則有超克這兩個限制的重大潛力。這個「一體」比「團結」的境界要高得多；團結有嚴格的邊界，預設對抗，經常是以爭集體之私（包含著「我」的「我們」）為團結的動能。而「天地萬物一體之仁」的「一體」，則是一個不同的概念，這個「一體」預設了「我」的某種取消：不是要設定一個「我」來感受這個一體，而是要去除這個「我」才能感受這個一體。因此陽明說：「目無體，以萬物之色為體……心無體，以天地萬物感應之是非為體」；⁹²又說：「仁者以萬物為體；不能一體，只是己私未忘。全得仁體，則天下皆歸於吾仁」。⁹³陽明認為，一個人不能道德成長，不能成就自身，關鍵的病根就在「己私未忘」或其病徵——「傲」。今天以自由主義、普世

⁸⁹ 第 268-269 頁。

⁹⁰ Karl Marx, theses on Feurbach, in Karl Marx and Frederick Engles, 1970, *The German Ideology*, New York: Int'l Publishers Co. pp. 121-123.

⁹¹ Emile Durkheim, 1957, *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.

⁹² 第 236 頁。

⁹³ 第 ? 頁。

價值為說法的國家或文明，其最大的矛盾即是一方面陳述人的、社會的、政治的「普世性」，但另一方面則充滿了以我為尊的特殊主義的傲慢。受陽明學影響甚大的清代思想家章學誠曾說：「人各有我，唯不容我其我也。」⁹⁴ 但今日的霸權思維從民族國家到個人主義，皆是「我其我也」。中國今日的大國崛起，要真正繼續做到不稱霸，可能還得更有意識地從中國思想內部找資源。

那麼，陽明接續儒家大傳統所申論的「去己之私，以成其天地萬物一體之仁」，是否預設了一種公與私的對立，乃至去私存公呢？但問題如此提出，其實並不準確，而且是被西方所設定的問題，因為公私二元對立向來不是中國人的典型思維方式。在中國思想傳統中最接近這種西方思維的大概就是墨子，特別是他的兼愛概念。在《傳習錄》裡，陽明就指出了「兼愛」與「仁」這兩個差之毫釐失之千里的概念的差別所在。墨氏的「兼愛」，根據王陽明，並不講求一個「漸」，以及正因為這個「漸」而必然預設的「發端處」(或「根」)。「漸」也就是「漸次」、「差等」、「條理」或「厚薄」。陽明說：「墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便沒了發端處」。發端處，以植物比喻，就是根，沒有根，就不會抽芽，「便不是生生不息，安得謂之仁。」⁹⁵從植物比喻拉回社會情境，陽明所在意的是家庭內的情感關係，認為這是根，要從這種很具體很真實的愛的經驗為根，這個愛才能漸次拓展及於他人、到社會、到天地萬物，才能「生生不息」——「仁民愛物皆從此出」。⁹⁶墨子的兼愛說，正因為沒有「根」、沒有「漸」，無從「生生不息」，且一定是不合道理的，因為「惟是道理，自有厚薄」。⁹⁷王陽明的「根」與「漸」的概念，其中自然蘊含了「天地萬物一體」的高遠的道德抱負，但吾人用力之所在並不在時刻對高、對遠的念茲在茲，而是對存在於卑、邇的人倫日用用力實踐。「平天下」(或國際主義吧)，說到底，是從「格物」這個根上成長而來的。因此，所謂的「天下為公」這樣一個大公，和「格物致知」這樣一個看來私密的(「慎獨」)狀態，以及介乎其間的(誠正修齊治)是一個不能也不應分割斷裂的環狀連續體。「平天下」需要的既是一種仁(民)愛(物)的心腸，那麼陽明的提問很簡單但也極尖銳：這個仁、愛何從出？擺在今天的脈絡下，陽明關於「公與私」的討論，所帶給我們的思想衝擊應該是：如何重新思索這個一直被強調「公共」或「市民社會」的現代思想所邊緣化的「家」這個概念。我們總是太習慣把「公德」和「私德」區分開來，而忽視或否定了兩者之間的連續或一體。陳映真的一篇關於台灣 70 年代工會抗爭的小說，慎重而曲折地處理了這個問題，因為他需要回答他自己的提問：這個素樸而稚氣的主人公女工小文，是如何從一個沈浸在她自己的稚嫩的感受的文藝女青年，一變而成為一個在「為他人而努力」之中感受到生命意義的成熟運動者？陳映真提供的解釋是有趣的。小文並不困難地加入工會這個「大家庭」，正是立基於她對家的意象一直是支持、包容、

⁹⁴ 引自汪暉，《現代中國思想的興起》，上卷，第一部，2004，北京：三聯，第 466 頁。

⁹⁵ 第 68-69 頁。

⁹⁶ 第 235 頁。

⁹⁷ 第 235 頁。

無私與正直的。她把她從家裡獲得的愛，以及感受過的愛，以及她對家人所給予的愛，推及他人。⁹⁸用孟子的話，小文「善推而已」。那我們今日的公共生活、公共抗爭，到底其後所依據的是誠實的愛，還是詭詐的恨與妒？我們要如何推呢？要如何建立本源？如何涵養栽培那個「根」呢？

西方的 60 年代以來也有「克服公私二分」的批判思潮與反抗運動，主要形成於女性主義運動。著名的口號，「個人的即是政治的」，即表徵了那重要超克布爾喬亞公私二分、政治與非政治的二分世界。這和陽明思想或是儒家的《大學》思想可以有一些形似，因為儒家也是透過格致誠正修齊治平的一體性來超越「政治」或「為政」的狹隘性並克服一個斷碎的世界。但是，也僅僅是這一點形似而已，因為當代西方批判思潮中的「克服公私二分」，是要藉由打破這個大二分，進行更斷碎的、更「多元」的「分別」與「差異」政治；它是斷碎的強化鞏固而非超克。在這個批判思潮與運動裡，誠實、愛、或信，或其他人倫道德價值被質疑甚或虛無化，從而價值的座落點還是回到了「個人」。於是，所謂的個人培力 (self-empowerment) 成為了當代資本主義下個人主義體制被進一步深化的弔詭路徑。⁹⁹

順道指出：近人費孝通先生的著名概念「差序格局」與陽明的「根與漸」則又是差之毫釐，失之千里。費孝通可以同於陽明的是對這個「漸」（或「推」）的強調，把「關係」帶入了中國社會學的研究視野，看到（鄉土）中國人以自我為中心，測度與他人關係之遠近厚薄，以作為日常進退取與之依據。相對於西方人「團體格局」裡「公」與「私」的明確化、固定化，中國人「差序格局」裡的「公」與「私」則被相對化，視情境而定。¹⁰⁰在一個不同的問題脈絡與評價態度下，陽明也說，「是道理自有厚薄……至親與路人同是愛的，如簞食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得；這是道理合該如此。」¹⁰¹可以說，王陽明與費孝通都掌握住了中國思想中的一種拒絕「拘得死格」¹⁰²、僵守定理，而有一種相對主義的意味。但費孝通與王陽明不同之處則是在於「根」上頭。費孝通的「鄉土中國」世界可說一個以自我為中心的相對主義世界，並沒有一個「根」、或「中心」或「一」的關懷視野。對費孝通而言，「厚薄遠近」是一個僅僅能夠自私自利的「主體」，所進行的必然區分，從而鄉土中國在理論邏

⁹⁸ 陳映真，〈雲〉，《陳映真小說集 4：萬商帝君》，台北：洪範，2001；趙剛，《求索：陳映真的文學之路》，台北：台社/聯經，2011，第 183-190 頁。

⁹⁹ 有些西方女性主義者，例如 Nancy Fraser，也看到了這個問題，但好比她的批判也還是在西方的新左內部的理路繞圈子，僅能從分配正義上說這些搞「個人即政治」的認同政治的女性主義忘掉了「麵包與奶油」或是失去了「政治經濟學批判」的視野。見 Nancy Fraser, *How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it*, *The Guardian*, Monday 14 October 2013. 我同情這樣的批判，但這樣的批判路數與知識架構與道德關懷本身是否已經走上了某種絕境呢？難道我們理解「一體感」的依據只有經濟嗎？

¹⁰⁰ 費孝通《鄉土中國》，1991，香港：三聯。

¹⁰¹ 《傳習錄》第 235 頁。

¹⁰² 第 244 頁。

輯上而言，也就只有困在講關係、套交情、是非混沌的泥淖中，而沒有他種可能性。但對陽明而言，講求「厚薄遠近」並不是要自陷於相對主義之中，而是要人們從立身的根本處開始把握，不可好高騖遠，不可捨近求遠，從最親近的人倫關係中開始培養自己的「愛」，經由格致誠正以至「萬物一體之仁」。從陽明思想，我們深刻感受到一股向上驅力，一種在紛亂的、相對主義的大海中對合理人生的追求，不難見之於古今仁人志士的立人達人之行，以及先憂後樂的襟懷，而凡此都超越了「差序格局」，並非後者所能解釋。有了這個差異體會，回過頭再看，我們會發現，就算是「漸」這個概念，因為並不存在陽明或儒家的「根」（因為所謂的「根」[或同心圓的中心]不過只是一己之私），也被費孝通先生給「庸俗化」（vulgarize）了，只能看到人們在關係算計中自私自利己立己達而已。費孝通的「差序格局」，雖然是面對了中國社會的某種「客觀性」，但卻是片面的，而且這個片面成立的代價是經由對最寶貴的道德因素的取消。這個道德因素，用張志強的話，則是「向生而在」的人生觀。中國人傾向於從「一次絕對個體性的出生事件中確立起首先是父母、人倫然後是社會、天地等一切價值。」而相對於這個「向生而在」的中國人思維定勢，則是西方人則因「死亡的絕對個體性」而形成朝向天堂、彼岸、革命、烏托邦等高遠「未來」的「向死而在」的思維定勢。

103

無可否認，費孝通先生的「差序格局」是一個優秀的學術研究範例，甚至可說是「社會學中國化」迄今尚未被超越的範例，但是，如果中國的學術研究能夠和中國的思想傳統有機結合起來，好比，將「仁」視為一個規範性問題意識，而非「解構」的學術對象，那麼或許在某種較根本的意義上，我們才能嚴肅面對到底什麼才是（人文社會科學的）「學術中國化」的問題罷。

接回「差序格局」之前的討論。也許有人會說，「公民社會」就是一個大學堂，或「工會」就是一個革命學校，人應當跨出「私的」領域（個體或家庭）朝向公共。偉哉斯言，——尤其是在當今的「公共」政治正確霸權之下。「公共性」必然預設了某種「公德」（也就是公共時空中的行為規範）的存在。但陽明思想的力道恰恰是指出了「公德」（或「公共」）的一種深刻危機。「公德」也者，是在「人所共知處用功」；你做或不做，做得用心不用心，旁人知道。於是，我們現代人很容易作偽，在「人所共知處」盡心盡力，博取好名，但在人所不知處，則苟且甚至矛盾。這就是一種現代性的「表演」，帶來的不是滿足與充實，而是虛空與繁忙與其配套「休閒」，而這又因現代性的多重領域的並存而被強化。陽明在五百年前就預視了這種現代性虛偽，而提出他從「根」處開出的藥方，即「慎獨」（或陽明偏好的「謹獨」）：

¹⁰³ 張志強，2012，《朱陸·孔佛·現代思想——佛學與晚明以來中國思想的現代轉換》，北京：中國社會科學出版社，第9頁。

人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作偽……此獨知處便是誠的萌芽；此處不論善念、惡念，更無虛假，一是百是，一錯百錯，正是王霸、義利、誠偽、善惡界頭，於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠。古人許多誠身的功夫，精神命脈，全體只在此處，真是莫見[乎隱]莫顯[乎微]，無時無處，無終無始，只是此箇工夫。¹⁰⁴

在另一處，陽明更把這個「慎獨」就等同於良知的發用——「所謂人雖不知而已所獨知者，正是吾心良知處」。¹⁰⁵我反省我自己。我在評審期刊論文這樣的「人所共知處」，一般來說比較仔細，但在期末改大班學生的考卷這樣的「己所獨知處」，就沒有那樣認真。雖然我也會用「份數太多」、「時間太短」這樣的話語來正當化自己的「大而化之」，但是自己有時候是知道自己是存了某種「功利之心」，只是常常還是怠惰地故意「欺」這個「良知」，而這個自欺會曼衍開來，最終陷入「一錯百錯」。如果我真的能夠「反身而誠」，把這「兩個」領域中的不一致給取消，那麼，很可能就是我真正成長的一個重大契機。但如果我只把這個反省當成「一場話說」，¹⁰⁶那麼就不但什麼也沒改變，可能還是自我欺騙或虛榮的更狡猾伎倆。此處所需要的是一種經過反思從而得到的一種真誠的對自身道德不足的感受。王陽明說：「舜常自以為大不孝，所以能孝；瞽瞍常自以為大慈，所以不能慈。」¹⁰⁷而舜是大孝，是因為他竟能讓矇昧偏執的瞽瞍「亦做成箇慈父」。陽明的微言大義是：自我的道德不足感是變化他人的前提。因此陽明在另一處說：「學須反己，若徒責人，只見得人不是，不見自己非；若能反己，方見自己許多未盡處，奚暇責人？舜能化得象的傲，其機括只是不見象的不是。」¹⁰⁸陽明思想於是有這層弔詭，一方面他提倡道德的、人格的提升粹煉，但另一方面他卻是非常反對一種道德菁英主義與一種高人一等的宣教姿態。當陽明的弟子訴說他們在宣揚陽明思想時所遇到的挫折時，陽明和他們說：「你們拏一箇聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行！須做得箇愚夫、愚婦，方可與人講學。」¹⁰⁹所謂「做得箇愚夫、愚婦」也就是指出知識或道德菁英要從他和民眾在「生而知之」的良知上是有相同之處的前提下，培養自身的一種「善與人同」的「同德」。西方國家的「普世價值」話語的自鳴正義、台獨派的「只見得中國的不是」，以及某類「社運者」或「公知」「代表」人民對抗國家的菁英自我感覺，其實都是展現了某種道德自滿，或「傲」，自以為秀異。

關於「同與異」的思考是陽明「社會思想」中的一個要點。陽明的根本立場可以歸結為「大同小異，求同存異」。他用一園竹子作比喻，說，如果一園的竹

¹⁰⁴ 《傳習錄》第 92 頁。

¹⁰⁵ 第 262 頁。

¹⁰⁶ 第 269 頁。

¹⁰⁷ 第 245 頁。

¹⁰⁸ 第 218 頁。

¹⁰⁹ 第 255-256 頁。

子高高低低粗細大小都得一樣，那就違反自然了，自然就是要有差異。這和陽明講到人各有才，「狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他，人之才氣如何同得？」¹¹⁰是一樣的，都有對於「差異」的肯定。但是這個對「異」的重視不必要也不能夠引領出對於「同」的否定。就竹子而言，所同者是不論大小粗細，都是「同此枝節」的，也都是有根的，而這就是滿園竹子的「大同」，而在這個大同之下何妨有異處？就人而言，所同者是「良知」，「良知同，更不妨有異處」。換個方向說，沒有大同，又何來小異？陽明指出，如果人們沒有以這個「大同」作為根本來培養，那麼「連筍也不曾抽得，何處去論枝節？」¹¹¹

如上所論，「一體感」是一個破除人與我、人與物的僵固界線的一種學習努力，也就是儒家傳統中「仁」的一種極致展現。這是「一體感」的一面。另一面則是對一種拆散的、分（崩）（離）析的人生的質疑；他拒絕把人生切割成很多互不關連的，包括工作的、休閒的、親密的、學習的、行動的……等不同領域，把精神狀態區分為互不關連的，包括理智的、激情的、批評的、理解的……等不同時刻。陽明質疑如此的拆散的、分析的人生，認為應當將它們整合在「行」裡頭。所謂人生，對陽明而言，就是學習的人生，而所謂的「學」、「問」、「思」、「辨」、「行」不過是這樣的一個人生整體的五個面向而已——「蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已」；¹¹²都是主體開展他的「行」的不同面向而已。因此，並不存在所謂「知然後行」，「知」搞定了，才「篤行」。因此，作為行的學，不是閉鎖在一個特定時空的「讀書調查研究」，而是隨事隨物的「事上磨練」。¹¹³這個陽明學的核心論證，我們之前已經討論過了，不再贅論。現在重提這個知行一體，為的是指出陽明思想對於資本主義現代性的核心文化矛盾——「領域斷裂」的超越潛能，¹¹⁴因為王陽明所質疑、所反對的正是這樣的一種拆散的、斷片的人生。而這樣的一種人生觀如今早已成為一種霸權與一種想當然爾。試舉手邊一例。2014年8月12日，我收到朋友轉來的一個〈太陽花學運專刊徵稿啟事〉，徵文者是《台灣社會學》。啟事文是如此寫的：

在2014年春天，太陽花學運猛然爆發，二十四天的佔領立法院行動展現出強大的公民社會。在這場台灣史以來規模最大的¹¹⁵社會運動中，台灣社會學界並沒有缺席，許多師生積極參與了罷課聲援、民主教室、街頭審議民主等活動。隨著學運落幕，該是將激情參與轉化為反思與知識的時候了。《台灣社會學》邀請研究者共同思考下列的問題：**(1)**太陽花學運是反自由貿易，

¹¹⁰ 第225頁。

¹¹¹ 第244頁。

¹¹² 第114頁。

¹¹³ 第124頁。

¹¹⁴ Daniel Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*, 1978, New York: Basic Books, p. 10.

¹¹⁵ 這裡，恰是典型的「民族主義歷史書寫」——就是要「把歷史搞錯」(getting history wrong)。距今不到十年的「紅衫軍反貪倒扁運動」已經徹底被遺忘了，或，根本就從來不承認，以致於不記得，它是一個「社會運動」？

亦或是反對中國因素？(2)法院的運動是起源於政治機會的開啟，亦或是威脅的浮現？(3)傳播與社群是否已經取代了實體的資源動員？(4)太陽花學運採用了那些新興的抗爭劇碼？其文化意涵又是如何？(5)佔領行動帶來那些政治與社會的後果，對於兩岸關係，乃至於全球地緣政治又有何影響？除了上述的提問以外，我們也歡迎其他具有社會學意涵的探討。¹¹⁶

這裡反映了一種知行分裂觀——如不是對立觀的話。「社會運動中」，老師學生是激情地「行」，而「運動落幕後」，他們要開始「知」了。然後，可以如此希望地，這個「知」又將為將來的「行」作某種準備鋪墊……。但問題是，這個鋪墊可能只是一個姿態宣稱，只因為一個簡單事實：如果台灣的「批判知識界」（包括社會學社群）是如此看待社會運動中的知與行的話，那麼在這次的運動中，為什麼，如〈啟事〉所指出，又只有激情呢？之前所匯聚的「知」呢？因此，有理由懷疑，這樣一種知行分裂下的知而後行，也只是一種虛構，真實的狀況很可能是兩者根本不曾產生過這樣一種前提與後效的關係。如此，「行」就只有交由一種包裝為普世價值的偏見、情緒、與修辭所指導，而既然如此「動氣」的「行」其實又是不接地氣，在一個根本意義上脫離現實的，那麼在「行」之後，召喚出按照西方學術界所設定好了的問題意識與打造好了的概念工具，然後進行的「知」，也就一樣是不接地氣、抽離現實，乃至成為西方學術的問題意識殖民對象。在陽明學的視野裡，知與行分離下的知既非真知，行也非真行，畢竟「真行」是「學、問、思、辨、行」的一體。

太陽花學運，因此可以說，反映的是一個拆散的人生與社會，人兒有時激情上街，有時退而研究。藉由陽明的知行一體觀，我們得以得到一個視角，重新看待台灣自從 1980 年代末方興，於今未艾的一種「批判知識分子」想像，把自身視為社運或「公共」的運動武庫，或用美國社會學者米爾士的語言，把社會科學視為一種「公共智能的機器」，或社會科學家作為一種「理智的主要載具」。¹¹⁷而我們往往迷惑於這個表面的政治正確的批判語言，以致於看不到這個「公共」或「公知」語言，是在奮力支持一種知行分隔以及人群分隔（社會科學者從事「知」，公眾則是從事被如此的「知」所灌頂的「行」），從而在一個根本的意義上，是當今世界霸權秩序的鞏固者。

展現在《傳習錄》裡的陽明思想，有一個很複雜、很深刻的關於「一」的討論。這是「二元」或「多元」現代性或後現代性思維定勢與價值定向已經沁入時代骨髓的我們，在思想上、在情感上，對陽明思想抵拒最強的所在。由於晚近的環境生態思潮甚或動保運動，我們開始說「地球只有一個」，因此，我們也比較不會對陽明或理學或儒家傳統裡的最高道德訴求「天地萬物一體之仁」有任何強

¹¹⁶ <http://ntusw.ntu.edu.tw/?p=2146>

¹¹⁷ C. Wright Mills. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford. P. 181.

烈的不適感，甚至會覺得這似乎是一個不錯的理想。但當我們從這個因其高度抽象所以也經常不具有特定的、具體的意涵的訴求，降低到比較具體的思想、文化與政治層面時，這個「一的哲學」就會遭受到強力抵制，原因經常是因為它被懷疑是「國家主義」或「極權主義」的文化邏輯。而另一方面，資本主義的與自由主義的文化邏輯則是崇尚「多元」與「個性」，而這又和「自由」形成一個價值叢結，共同對立於「一」所代表或暗示的「同質」與「壓制」。西方現代思想裡，代表這樣一個「一」與「多」的對立的分別是馬克思主義與自由主義。自由主義者和馬克思主義者對「地球只有一個」不會不同意，但在「一」與「多」之間的無盡爭論中相互指責對方，自由主義者指責馬克思主義者的一元論與對個性的壓迫，馬克思主義者則指責自由主義者的多元論其實是一種變相的、扭曲的一元論，是資本主義這一生產方式的意識型態，以虛假的多遮掩「壓迫的一」……。

《傳習錄》裡的陽明思想，既展現了一種和晚它約三百五十年出現的馬克思主義的親近性，但亦展現了深刻的差異性。馬克思所面對的是十九世紀中後期的資本主義與帝國主義，而王陽明則是面對明代中期的「早期現代性」或「近世」狀況。當然，和馬克思不同的是，王陽明對這個狀況的介入方式不是透過對於新興社會與經濟結構的探索，而是從一個中國傳統的思維方式，藉由對「學問」之道的重新構思，來面對當下危機。這是中國的一個源遠流長的思想傳統，相信這個世界的問題，就是「世風流俗」的問題，而世風流俗出了問題，其主要根源即是知識分子的主體狀態出了問題，也即是「學問」出了問題。

對陽明而言，他當世的儒學（「世儒」）出了問題，「用智自私」，不對大本大源的問題發問，盡是在表面枝節上「用智自私」，無窮地增添論述，在「訓詁之學」、「記誦之學」、「詞章之學」上耗智競逐¹¹⁸。這對知識分子自身而言，失去了「敦本尚實、反樸還淳之行」，只是「要知道許多陰謀詭計，純是一片功利的心」。¹¹⁹對天下國家的影響則是「繁文亂天下」。陽明稱如此的學問為「伯[霸]者的學問」，因為它是整個競爭的、傾軋的世界在「學問」上的反映或配套，而「道德」僅僅成為一種「道德政治學」，作為私欲的、宰制的言說門面。¹²⁰而相對於「霸者的學問」（或「功利之學」）則是「聖人之學」，前者如果追求的是繁多新穎（所謂「文」）的話，那麼後者所追求的則是一個大本達道（所謂「經」、所謂「實」）；前者的知識方法如果是「添加」，那後者則是「刪去」。在這個意義上，陽明意味深長地貶斥韓愈，推進王通（文中子），正因前者增添了「繁文之亂」，而後者「作經」之意不謬於聖人。陽明的抑揚之意，正是在於指出學問必須返回一個「一」——即，把自己的心和世道的根本問題結合為一，而非在一個表面層次上，以新奇相勝，棄實取文，結果「外面做得好看，卻與心全不相干，分心與理為二，其

¹¹⁸ 《傳習錄》第 132-133 頁。

¹¹⁹ 第 21-22 頁。

¹²⁰ 第 22 頁。

流至於霸道之偽而不自知。」¹²¹。這於是又回到了陽明對「義外」的批判，指出那種以某種價值或定理為外在的真理，而無關於一個人的內心自問。聖人之學的基礎就是「心即理」，是破除了內外之偽的王道之真，而這正是陽明白云的「立言宗旨」：去偽存誠。「誠」當然就是內外不矛盾、人生的各個「領域」不矛盾。「聖人之學，只是一誠而已」，陽明先生如是說。¹²²

是在這個脈絡下，我們可以把陽明的「拔本塞源論」視為一個重新建立「聖人之學」的學問宣言，反霸術、反功利。而所謂的「聖人之學」也就是學做一個不矛盾、不表演，不勉強的「真實的」人，學如何回復人作為「類存在」的心體之同然，推進「天地萬物一體之仁」。心與理為一、內與外為一、知與行為一，學術與成德於是也是一個「一」。是在這個脈絡下，陽明說「二則偽」。在陽明的時代裡，他提出這樣一個「拔本塞源論」，提出了「聖人之學」（或「三代之學」）的復歸，但他也明白幾千年來「霸者的學問」、「霸術」或是「功利之毒」，幾乎已經成為了一種第二人性了（「習以成性」），¹²³在這種前提下，「以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術」，又如何能找到一個改變現狀的阿基米德支點呢？這是陽明的至深的苦悶所在。但陽明還是對天理與良知保存了一種信心，相信「天理之在人心，終有所不可泯，而良知之明，萬古一日」，在將來終將會有人「憤然而起」。然而，「非夫豪傑之士，吾誰與望乎？」¹²⁴

這個展現於《傳習錄》的「一的哲學」，強調一種「主一」的態度。「主一」，是「專主一個天理」，而非專主於某一個外在對象（如財貨食色），或專主於一個被視為外在的、永恆的、超越的「真理」。前者，對陽明而言，不是主一，是逐物，¹²⁵後者對陽明而言，是「執一」。「主一」和「執一」的分辨很重要，因為牽涉到陽明如何看待經與權，或是看待歷史、時勢的問題。陽明在為弟子關於孟子的「執中無權猶執一」釋疑時，說：

中只是天理，只是易，隨時變異，如何執得？須是因時制宜，難預先定一箇規矩。如後世儒者，要將道理一一說得無罅漏，立定箇格式，此正是執一。

¹²⁶

陽明的「一的哲學」不但不企圖建立一個理論體系，反而是質疑如此的一種體系，而質疑的基礎正是對時勢變異的重視。對陽明而言，在懸置時勢的前提下，建立一個理論體系，是一種宗教或神學態度。以「佛老」為例，他說：「專事無為，不能如三王之因時致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的學術。」但只講

¹²¹ 第 266-7 頁。

¹²² 第 209 頁。

¹²³ 第 133 頁。

¹²⁴ 第 134 頁。

¹²⁵ 第 28 頁。

¹²⁶ 第 49-50 頁。

求「因時致治，不能如三王之一本於道，而以功利之心行之，即是霸者以下事業。後世儒者許多講來講去只是講得箇霸術。」因此，對陽明（以及他心目中的先秦儒）而言，治與道不同，儒者治國平天下，既要「一本於道」，但也要「因時致治」。這也就是說，這個「一」的天理，並非永恆不變的，而是要順應時勢而有所調整。借用汪暉的話語方式，這樣的一種深具悖論的思維方式是一種「反歷史主義的歷史主義」，各個時代有其特定的治理條件，要因時而異，但在此，又有一個拒絕歷史主義的、相對主義的驅力，總是要回過頭來面對人類生命充實發展、生生不息，這個大本大源的「天理」。周公這樣一個政治人物，反映的就是這樣一種把「時勢」和「古典」置放在一種緊張的辯證的關係之下：「周公思兼三王，其有不合，仰而思之，夜以繼日。」¹²⁷對於既代表「道」又代表傳統的「三王」，周公既有所堅持，又與時俱進，有些「遠宗」，有些「近法」，有些則就「刪削」，以因應「世變」。¹²⁸而所「宗、法」者，是道之意，而非治之詳」。因此，陽明說：「唐虞以上之治，後世不可復也，略之可也。三代以下之治，後世不可法也，削之可也。惟三代之治可行，然而世之論三代者，不明其本，而徒事其末則亦不可復也。」在這裡，陽明雖然追慕三代，但並不認為三代之治可以透過回復三代的禮樂制度就可以得到。因此陽明並非一個國粹派或「文化保守派」，美好的世界固然不在彼岸、未來、天國，但甚至也不在過去。連唐虞堯舜之治都非至善，何況三代？——連文王都「望道而未之見」，何況後聖？對陽明而言，人類歷史中的善的潛力沒有窮盡，惡的潛力也沒有窮盡。在這個善惡沒有窮盡的前提下，「義理」也沒有窮盡，從而沒有「定在」。¹²⁹

因此，我們再度看到陽明先生所展現的那無所依恃的「勇」。沒有什麼神學或哲學理論體系，可以當作吾人的避風港，過去不可恃，未來不可恃，餘下的只有我們如何在當下世界中隨時隨事自我磨練，把主體的狀況用一種「明的功夫」砥礪學習得更明澈，以面對世變。「明」於是成為了主體面對時勢的關鍵能力。古人說：「知人者智，自知者明」。現代性的視野裡，「智」（或「理智」）被高度強調，也就是依賴科學的方法與知識，把對象納入主體的掌握，從而作為我們利用厚生、制度設計，乃至社會介入的前提。陽明並不否定這樣的「智」，但相對於現代性視野將這個「智」視為首德，則有不同的意見。這可以分兩點來說，首先，如我之前討論過的，「智」或「客體化的知識能力」是次生的，是取決於「仁」或心或良知；一個人如果沒有孝心，他如何會努力想出於他的父母而言最妥適的「溫清侍奉」之道？一個人如果沒有愛人的心，他如何會努力想出救民於水火的適切方案？其次，「智」的那種對於前知或預測的著重，往往會被真實的歷史所

¹²⁷ 汪暉經常強調儒學傳統面對時勢的自我更新。他認為孔子（或因此之故，達文西）的「集大成」不只是對往聖的繼存，而是「在無數的可能性中，從反覆的調查和試驗中，從特定歷史時刻對古典的研習和突破中誕生的。」見汪暉，2013，〈公理、時勢與越界的知識——在帕西歐利獎頒獎儀式上的演講〉，來源：<http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/4010>。

¹²⁸ 《傳習錄》第 23-24 頁。

¹²⁹ 第 30-31 頁。

嘲笑。因此，有人問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」，陽明答曰：

如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一個明，隨隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。……聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時勢；然學者卻須先有箇明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。¹³⁰

因此，主體的「明」比現代性裡那強調「前知」的智為更重要。但「明」何從來？「明的工夫」如何做？這就又回到了起始點，也就是要回到「格物致知」的工夫，透過日常生活的事上磨練以「明」那本來就存於我們自身的「明德」。陽明說：

……人不務其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以為制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣。¹³¹

這個「明」的重要性，於今猶然。如果說，一個有權者、反對者、改革者、社運者，或是革命者，如果他的自我一直都是在一種黑暗的、狹隘的、自我的、人欲狀態中，他又如何能設想與實踐出符合廣大人民需求的制度呢？用陽明的話：「後儒不明聖學不知就自己心地良知良能上體認擴充卻去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知自己是桀、紂心地，動輒要做堯、舜事業，如何做得！」¹³²

陽明質疑前知，也質疑復古，看重當下之時勢，因為唯有當下之時空才是良知用力之所在。因此他說：「……聖人只是知幾，欲變而通耳。良知無前無後，只知得見在的幾，便是一了百了。」¹³³不論是過去的烏托邦或是未來的烏托邦，都不可信不可依。以音樂為例，陽明批評他當時的「復古派」（或今日的「中華文化復興派」），說「古人具中和之體以作樂」，那麼今人如果沒有「中和之體」要如何復古呢？陽明的意思是，古樂中的中和大雅之象，如果的確是一個值得「復」的目標，那麼我們用力之所在恰恰是我們今日的流行音樂，我們要在我們今日的流行文化中創造美善的因子，流風之被，讓當代人喜聞樂見，並涵泳其中漸次復其良知，「然後古樂漸次可復矣」。這裡體現的是陽明學在開創制度上的勇猛大心，「古樂」沒什麼神聖的，「韶」不過是「舜的一本戲子」，「武」不過是「武王的一本戲子」，而今之希望無他，唯在「今之戲子」。¹³⁴的確，這裡是有一種關於「時勢」或「時會」的重視，也就是所謂的「因時致治」（或陽明的「六經皆

¹³⁰ 第 30 頁。

¹³¹ 第 122 頁。

¹³² 第 82 頁。

¹³³ 第 238 頁。

¹³⁴ 第 247 頁。

史」)¹³⁵，類似現代的演化史觀，但是，陽明並沒有停留在相對主義上，而總是一種向「一」回歸的趨力，那就是「一本於道」（或「六史」皆「經」）。這裡所關切的最終問題，即是政治與道德的關係。這裡有好多層面，首先是為政者與道德的關係，其次是，政治與所有相關個人的成德的關係，其三是，政治共同體與道德的關係。當今的自由主義者以其源自於基督教的原罪觀（或「幽暗意識」），以及對於法政制度機器的依賴，習慣於切割政治與道德，但這樣的一種切割的代價是巨大的，別的不說，它造成了自由主義者對國內政治的義憤填膺，但對全球範圍的帝國主義（通常即是老牌自由主義憲政國家）的霸權與失德則陷入失語。我們可以不同意陽明對於我們這個時代的問題的診斷與藥方，這本來就不是他的責任，但我們不能任意抹殺他的於今猶尖銳無比的現代問題意識。

五、代結語

在他的近著裡，張志強將陽明學定位為整個中國「近代思想的起點」。¹³⁶我不是思想史學者，對於起點問題，我無能力置喙可否，但我完全同意張志強關於陽明學和我們當代仍是密切而生動地關連著的這一判斷。我希望本文或許可為這個關連性作一個部分的說明。

表現於《傳習錄》的陽明思想並不曾外在於我們今日的重要問題或關心，它指出了現代性論述的眾多後設構成（主體、知識、道德、「宗教」、共同體、社會，與歷史……）的眾多問題。但我們也知道，歷史上，無論是從現代性內部或外部，西方思想界（從馬克思到尼采到海德格到「後現代」）也非沒有提出過對它們的質疑。因此，對霸權論述提出質疑，並不是陽明思想對我們而言的最重要意義，而最重要的意義或許是在於它間接指出，這些來自西方對其現代性的面對或超克之道，可能也是有深刻問題與侷限的。因此，陽明思想的今日時代意義，最保守的估計，應該是它不但指出了問題，而且為面對與超克這些問題（其中最重要的是主體狀況與知識狀況），提出了一個不同的視角或參照點；它相對化、去穩定化了作為基督教的世俗化展現的自由主義現代性（及後現代性）的普世姿態。不管我們同不同意陽明所提出的「解決之道」，但我們無法任意取消他這條思路的參照意義，也就是說，如果我們不同意這個說法，也得透過對應的嚴肅論述。陽明思想是這個關於現代、現代性的普世論域的一個有尊嚴的差異參與者，而非僅僅是地域的「漢學」或「中國學」的研究對象。

長期以來，台灣的批判學術圈被一種具有台灣特色的「自由主義」所籠罩，

¹³⁵ 第 25 頁。溝口雄三認為清代的考證學的源起並非顧炎武，而是王陽明，因為後者的「六經皆史」的批判精神創造了考證的思想前提（見孫歌，〈中國歷史的“向量”——《溝口雄三集》代譯序〉，2014，北京：三聯出版社）。但這是不是也意味了陽明之後，對陽明思想的近現代接受與挪用是在對陽明的「一本於道」的懸置或取消呢？

¹³⁶ 張志強，前揭書，第 15 頁。

在一種道德與真理的自足乃至自滿的狀態下，懸置了「主體狀況」與「知識狀況」問題，以一種菁英或使徒的姿態，對社會發出改革（經常同時也是媚俗）話語。近幾年來，「公民」成為了一個高度政治正確的主體，而「公民不服從」則成為了道德無上律令。我們都知道「不服從」所指為何，特定政權而已、特定國家機器而已，那麼這樣的主體除了否定的不服從之外，他要正面服從什麼呢？一個膝蓋反應式的答案也許就是：「普世價值」。但是，這些包括了（自由、多元、公共、平等、正義……）的「普世價值」，到底在我們的社會要如何真正地以「好價值」、「好德性」被落實，而非某種言在乎此意在乎彼且充斥妒恨的政治術語被操作，則並沒有在主體、知識與歷史層次上被認真探索——這反映的當然是一種類宗教性的自滿，「普世價值」幾乎成為了「上帝」的一種同質異名。¹³⁷於是經常，普世價值變成了「猶大式」知識分子對政權妒恨並對人民蔑視的一種自滿的認同手段而已。¹³⁸對於人民為何對他們的「普世價值」的宣教冷漠，他們並不理解，也不想理解，因為理解涉及了回到民眾、回到歷史與思想傳統，而這是被宗教性自滿所先驗排斥的。於是，當這一組普世價值失去效用或味道時，他們往往是做出另一組排列組合，於是我們看到最近出現的「左翼自由主義」，在自由主義原先的普世主義食譜上再增加或增量「平等」與「公正」這二味。但是，這樣的一種「換湯不換藥」的知識遊戲，甚至就連參與到這個「左翼自由主義」的人士都感覺到一直這樣下去是不行了的，於是指出「左翼自由主義」如果要開出一個新局面，就非得開始面對如下四個「難題」了：

一、對於資本主義體系，雖然我們要盡可能地保證足夠公平的社會機會，但僅僅是公正地玩這個遊戲就夠了嗎？二、我們無法提供精神或宗教上的信仰，主張你反思，然後自由選擇。如果你越反思越糊塗，那麼……就繼續反思吧。我的有些學生被我“啟蒙”之後，仍然不滿足，最後變成了某種教徒。三、自由民主制度是不是要以文化為基礎？如果要的話，這個基礎應該是什麼？有人說，基督教也好，儒家也好，我們是可以綜合的。基督教和儒家是那麼容易綜合的嗎？四、如何面對國家和政治共同體的想像？¹³⁹

提出這幾個問題是一個好的知識現象，似乎透露了自由主義知識分子也打算要「接地氣」了。「接地氣」是近年來頗具徵候性的一個關於知識狀態的流行詞彙。但對我而言，「接地氣」並不只是要接上一般民眾的感情與道德世界，與他們同呼吸（陽明所謂的「同德」），而更也是要「接天光」（即，與作為道德終極來源的「天理」的接近），因為天地對中國人而言，從來不是完全對立的，地氣接得

¹³⁷ 「基督教上帝」和「普世價值」的某種互換性，似乎在當代中國大陸有一定的經驗佐證。有學者就曾指出「從 2003 年開始，大量具有自由主義自我期待的人士皈依基督教」。見姚中秋，〈中國自由主義二十年的頹勢〉，《二十一世紀評論》，2011 年 8 月號，第 23 頁。

¹³⁸ 這一對於猶大的理解來自陳映真小說〈加略人猶大的故事〉，收於《我的弟弟康雄：陳映真小說集 1》，2001，台北：洪範。

¹³⁹ 劉擎，〈論爭與自我澄清：左翼自由主義對中國意味著什麼？〉來源：www.21ccom.net/articles/thought/bianyuan/2014081110842.html

深，就能接上「天」，所謂「天視自我民視，天聽自我民聽」——這是包括陽明在內的中國儒家的思維傳統。陽明面對中晚明的特定情境、承繼中國的特定傳統，在一個特定的「多元文化」時空情境——「夷中三年」，成就了一種針對人這個「類存在」發言的儒學普世主義。相對於這樣的一種追求人類安生立命、大我大生的陽明思想，自由主義以斷碎的社會與疏離的個體為前提的普世價值未免顯得太狹隘太退縮了、它的主體太空洞太傲慢了太自卑了，而更重要的是，它根本缺乏一個從中國自身歷史源流中尋找歷史動力的感情與知識方法。針對上引文所指出的基督教與儒家之間（或自由主義與一種中國式的「激進主義」之間，以及竟或「上帝」與「良知」之間）的調和宣稱，我認為是沒有必要的，或至少目前還沒有這樣的條件。人們要做的，首先還是得努力澄清這兩者之間的差異，站在你所站立的所在，然後才談得上在這個差異的基礎上求同。

直到今日，我們仍然是生存在王陽明在十六世紀初所面臨的「早期現代」情境：人與人、人與物的「一體感」被「有我之私」、「物欲之蔽」、「希高慕外」等「功利之習」所阻塞窒息。我們要超克這個於今尤甚的斷碎現代性情境，王陽明所指出的這條思路，無論如何，對任何尺度的「共同體」實踐構思，都會是一個重要參照。張志強對陽明學的核心重要性有如下申論：

嚴格說來，從陽明學開始，儒學自身即已開始重新審視舊的儒教體制所遭遇到的現代挑戰問題。[……]面對擺脫舊的倫理秩序、作為情欲主體出現的「新人」，如何可能在固有人倫價值觀的基礎上再次實現社會重整。「良知」的發明即是這一重整的初次努力。[……]嘗試去構想甚至是建設一個由「良知」構成的社會。這種努力實際上便形成了一個偉大的精神傳統，一個始終貫徹於近現代中國關於理想社會和理想國家的建設努力當中的精神傳統。[……]這一理想當然也是中國革命的終極目標，甚至也可以說是中國文明的理想目標，當然也應該是當代中國發展的目標。¹⁴⁰

雖然因為寫作的空間立足點、知識構成的歷史制約，與對話對象的可能差異，本文並沒有直接在上引文所勾勒的歷史思想地帶上論述，但這並不妨礙本文或許可以是從台灣這一個相對邊緣的視角，在高度同情以上的評估為前提之下，進行一點點可謂是殊途同歸的共同努力吧。

¹⁴⁰ 張志強，《朱陸、孔佛、現代思想——佛學與晚明以來中國思想的現代轉換》，2012，北京：中國社會科學出版社。第 5-6 頁。