

# 拉曼大學

中華研究院中文系

## 論王陽明的現世關懷

The Solicitude of Wang Yang-Ming

科目編號：ULSZ 3094

學生姓名：曹永銘

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富師

呈交日期：2017 年 8 月 11 日

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部分條件

# 論王陽明的現世關懷

The Solicitude of Wang Yang-Ming

# 宣誓

謹此宣誓，此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面文字、電子資訊或口述材料，皆已於註釋中具體註明出處，並詳列相關的參考書目。

簽名：

姓名：曹永銘

學號：14ALB07373

日期：

## 摘要

歷來面對明亡之失，史家多批評王陽明及其“心學”。明末清初學者顧亭林就認為王陽明的學說空泛虛無，士人習之無益於經濟天下，而王陽明四處講學亦阻礙了“道德一，風俗同”的儒家政治理想。本文堅持王陽明作為儒者，胸中必有儒學的終極關懷，建立的學術亦必然包含了對現實問題的反思與回應。文中將嘗試重現“心學”產生的歷史背景，也就是明代的政治現實，描繪出當時士人面對的政治壓迫，以及明朝廷失衡的權力結構，並對其進行評估，藉此說明以程朱理學為理論資源的士人，無法繼續對皇權進行文化和政治制約。“心學”雖然注重“心性理氣”等形而上學的探討，然而以儒學的歷史演變言之，其背後的關懷仍然是“人間合理秩序”的恢復，是一門為了現實政治理想而發展的學說，也是程朱理學的延續與修正，依然符合“儒家整體規劃”。

**關鍵字：**王陽明、心學、明代政治、儒家整體規劃、思想史

## 致謝

本論文得以完成，首要感謝的是方美富先生。方先生不嫌我懶散愚鈍，用心指導，循循善誘，時刻鞭策督促，極其盡責。課堂之外，亦不少提攜。得以方先生為老師，實我之榮幸。方先生曾送我《王陽明全集》一套作為本論文的主要參考文獻，奠定我研究王陽明的決心，存錄於此，以彰先生之義。

我也必須向父母雙親致謝。我們經濟不算富裕，但無論是購買書籍抑或是生活零花，兩老都不吝解囊，亦時時激勵，在精神與物質上支持我。此養育之恩，皓首不忘。

此外，諸位師長朋友同學亦曾予我以鼓勵，學弟妹們對我有所期盼，這是我完成論文的動力之一，在此不一一致謝。

# 目次

題目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致謝	iv
緒論	1
第一節、 研究動機與目的	1
第二節、 研究範圍與方法	2
第三節、 前人研究成果	3
第四節、 研究難題	4
第一章 重返顧亭林	5
第二章 明代嚴峻的政治現實	13
第三章 王陽明的選擇	20
結論	28
參考文獻	31

# 緒論

學術的目的是追尋真理，然而人們並不能保證自己能夠得到真理，所以我們對於既有的所謂事實和真相，都要抱有一定程度的懷疑，非通過理性的拷問不可輕信。對於許多約定俗成的說法，更應如此。本文正是出於對王陽明（1472～1528，明成化八年～明嘉靖七年）和“心學”既有印象的反思而作的。

## 第一節、研究動機與目的

王陽明在思想史的地位不必贅述，“明代大儒”、“心學大師”等身份早已成為一般學界的共識，而心學這名詞與理學一樣，被思想史家描述成純粹的哲學與形上學的探討，落實於生活則是個人修身之術，探究“心性理氣”，至於建構這門學問的思想家為何而作、想要解決什麼問題，則往往略而不談。<sup>1</sup> 這正正是“新經典話語系統”<sup>2</sup> 思想史敘述模式

---

<sup>1</sup> 余英時先生在《朱熹的歷史世界》一書的〈自序二〉中也有相同的閱讀經驗。（余英時，2004：11）我也參閱了容肇祖《明代思想史》（容肇祖，2013：1002-1040）和馮友蘭的《中國哲學史》（馮友蘭，2011：409-426），確實每到王陽明之章節，都著重描寫與分析他的傳記與經典，政治與社會背景等的外在因素如何影響他的學說、他的學說又對現實產生什麼意義卻著墨甚少。有注意到這方面的是葛兆光的《中國思想史》（葛兆光，2001b：299-325）。

<sup>2</sup> 即以思想家及其經典著作為主幹，按歷史時間軸排列的思想史書寫。（葛兆光，2001a：9）這樣的書寫模式不全面，因為它抽空了哲學家與思想家身處的歷史現實，進而無法把握該哲學與思想得以產生的外在因素，如政治背景。這也許是現代學術分類下所導致的。（余英時，2004：11）竊以為，現代學術分類的目的在於學問的精專，所以壁壘分明，研究哲學的也就因此忽略了政治背景等外緣。

導致的結果。這樣的敘述模式當然不能說完全錯誤，它也有自己的合理性，<sup>3</sup> 但我們因此對心學的現世實踐意義落於片面之理解卻也是無可否認的事實。於是，我希望用不一樣的方式去理解王陽明以及他的學術，重新闡釋陽明學的現世實踐意義。本文要驗證，陽明學絕非虛無之學。

## 第二節、研究範圍與方法

顧亭林（1613～1682，明萬曆四十一年～清康熙二十一年）曾批評王陽明心學空泛虛無，誤國誤民。我認為顧亭林對陽明學的論斷與現代思想史有頗多近似的誤區，也是極具代表性和影響力的學者，欲為陽明學正名，必須重返顧亭林，對他的指責進行回應。

我們需要重構歷史現實，才可以把握陽明學的現世實踐意義，做出公允的評價。所以，我將在第二章探討明代士人身處的嚴峻現實以及左右他們判斷的政治結構，以此證明“談心性”背後所隱藏的“情非得已”以及積極意義，並非所有“談心性”都是“空談”和“袖手”的。接著，第三章會回歸王陽明先生的思想，從他的語錄、文錄、傳習錄等文獻資源提煉出他回應政治現實的判斷，證明陽明心學選擇的路線是有意為之的。結合上述兩章的論證，就可以證明陽明學並非我們一般人想像中的那樣只“談心性”，提醒大家陽

---

<sup>3</sup> 可以通過人物生活的時代先後來排列思想史的順序而不必費盡心機地清理思想的“內在秩序”；可以清晰地梳理出章節要點，供閱讀者歸納和記憶；用名頭響亮的天才為章節，以人們常讀的經典文本當資料，可以省卻爬梳整理、考訂比較功夫。（葛兆光，2001a：9）

明學作為儒學的一種歷史演變，依然符合“儒家的整體規劃”（The Confucians Project）。<sup>4</sup>

本文的研究範圍從明初洪武時期開始，直至王陽明的時代。之所以需要上溯至洪武年間，主要是因為開國君主有制定一朝一代政治傳統的權威，國初創造的環境將對後世持續發生影響，任何的變革和成就都是在這個基礎上發生的。

### 第三節、前人研究成果

余英時作有《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》一書，專門探討朱熹（1130～1200，南宋建炎四年～南宋慶元二年）作為一名士大夫與宋代政治環境的互動，從而揭示朱子理學的現實意義，把理學放進儒學的發展脈絡。書中也提出了“儒家整體規劃”這一概念，為儒學的終極關懷下了一個明確的定義，也就是“恢復合理的人間秩序”。這一點對我而言有很大的啟發，這篇論文就是因應而生的。

葛兆光的《中國思想史》倡導書寫思想史時應該注意到時代的“一般的知識”，這促使了他在對王陽明之部進行論述時注意到了明代政治環境對王陽明“心學”的發展與影響，提出陽明學是朱子學的延續與修正的觀點。

---

<sup>4</sup> 余英時在《朱熹的歷史世界》一書中提煉出儒學具體的理想，也就是“恢復合理的人間秩序”，以此說明理學家們暢談心性問題，著重“內聖”的修養，其實是為了實現“外王”的大業，“內聖”與“外王”實有密不可分的連續性。對此，余英時有《試說儒家的整體規劃——劉述先先生〈回應〉讀後》一文作更深入的討論。（余英時，2006：307-319）

#### 第四節、研究難題

本文研究最大的困難是珠玉在前。余英時在寫《朱熹的歷史世界》時，引用了大量的歷史文獻，研究範圍極其廣闊而論述詳盡，把朱熹與他身處的時代背景還原。此非有極大的閱讀量和深厚的學術訓練不可為之。本文篇幅有限，作者能力亦有限，在學術的意義上不能有所推進，只能在余英時的陰影下繼續延伸，試圖把朱熹換作王陽明，把宋代換作明代，看看這套理論能夠走得多遠。如何尋找新視角，增加學術的價值，或許正是本文最大的挑戰。

## 第一章 重返顧亭林

在主張政教合一的儒家而言，政治的發展有賴於學術的建立。這一點在熙寧變法失敗後，宋代理學家紛紛歸咎於王安石（1021～1086，北宋天禧五年～北宋元祐元年）的學術就是很好的例證。<sup>5</sup> 在他們而言，學術就是政治的“上梁”，上梁不正下梁歪。

在這個前提下，學術就不能一味強調無法回應現實的高原理想、著眼空泛虛無的理論辯證和遵循與現實狀況不符的要求。不然，學術就不能解決現實世界確切存在的問題，引領人們向更美好的前景前進。所以在評價儒家學說如何如何時，我們必須與當時的政治現實合而觀之，把握時人所面臨的困境與契機，並從學術中尋找相對應的資源。這個標準，同樣適用於“心學”。

顧亭林曾批評王陽明心學空泛虛無，誤國誤民，宗師王守仁之罪不下桀紂而猶有過之。<sup>6</sup> 他的指責如此嚴苛，背後正正是出於對學術不能回應現實需要的義憤。然而，顧亭林這一論斷是建立在對王陽明及其學術錯誤的理解之上，他並沒有代入王氏的處境，也沒有給予“理解之同情”，更混淆了王陽明本來學術和他弟子們的詮釋。<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> 程頤在安石為相之時曾譏諷王安石的學術說：“公之談道，正如說十三級塔上相輪，對望而談曰，相輪者如此如此，極是分明。如某憨直，不能如此，直入塔中，上尋相輪，辛勤攀登，迤邐而上，直至十三級時，雖猶未見相輪，能如公之言，然某卻實在塔中，去相輪漸近，要之須可以至也。至相輪中坐時，依舊見公對塔談說如此如此。”（【宋】程顥、程頤，200：5）《朱子語類》卷一三〇亦載：“論王荊公遇神宗，可謂千載一時，惜乎渠學術不是，後來直壞到恁地。”（【宋】朱熹，2010：4034）

<sup>6</sup> 見《日知錄》卷十八，〈心學〉〈舉業〉〈朱子晚年定論〉三條。（【清】顧炎武，2011a：717-730）

<sup>7</sup> 這裡分學術內在發展和外緣因素進行討論，因應顧亭林論斷中的兩重指責。

夫未學聖人之操心而驟語夫從心，此即所謂“飽食終日，無所用心”而“旦晝之所為，有牾亡之者矣。”（【清】顧炎武，2011a：718）

這是顧亭林對心學的批評，認為心學之所以“空”<sup>8</sup>乃是源於學者“不操心”。所謂的“不操心”，以理學言之就是不用“存天理，去人欲”之功。心若不具天理而言“從心”就會因為賦予為習俗所染的“心”最高的道德權威而失之於放縱，導致的結果就是“今之學者偶有所窺，則欲盡發先儒之說而出其上；不學，則借一貫之言以文其陋；無行，則逃之性命之鄉，以使人不可詰。”（【清】顧炎武，2011a：729）這樣的人幾乎不可能與他們探討問題，也不會接受他人指責，更遑論自我反思。這些人立於朝廷之上只會擺出一幅清高的姿態，政治的現實如何，他們做錯了什麼決策，一概不過問，一律不負責，他們是極度自我中心的人。這樣的士大夫，不會對政治的改革和發展有什麼貢獻，因為政治家必須時刻直面現實，克服確切存在的困境。

然而，王陽明本身未嘗不教人“存天理，去人欲”。他為“致良知”建立了實在的修行方法，也非常關注“格物致知”的討論，常要求學者“著實用功”，不“離卻事物”而“在事上磨練”，倡導“知行合一”之教，勸解學者時刻“戒慎不睹，恐懼不聞”。這

---

<sup>8</sup> 這裡的“空”應理解為“對現實的政治生活無用”，顧亭林雖然沒有明言，但以士大夫的思路推敲，這樣的理解是合理的。顧亭林在拜讀黃宗羲《明夷待訪錄》後曾致書說：“炎武以管見為《日知錄》一書，竊自幸其中所論，同於先生十之六七。”（【清】顧炎武，2011b：299）而《明夷待訪錄》之著，正是反思明代政治制度而為的。顧亭林在《日知錄》中指責心學，當與明代政治相聯想才合理。

些要求與“未學聖人之操心而驟語夫從心”的放縱截然相反，體現的是時刻的反思和私慾的克制。如果陽明心學果真如顧亭林所言，那這些治學要求又該作何解釋？

很顯然，王陽明心學並非我們想像中那樣單純依據“心”行事就可以了，要能夠“從心”而行的必要條件是恢復“心之本體”，培養出“良知”，這“良知”雖人人皆有，但因為“私慾之蔽”，需努力修持以復其初。因此，學者不能懸空去想，要確實地修煉。這與朱子理學如出一轍，差別只在於陽明心學賦予“心”更超越的地位。所以，顧亭林真正攻擊的對象是那些罔顧陽明治學要求而“空談心性”的王學末流。<sup>9</sup>倘若陽明心學果真空泛虛無，對政治現實毫無用處，那王陽明理應是比誰都庸碌放蕩，無所作為，而這是不符合事實的。在明代歷史裡的王陽明，無論是文治武功，都是首屈一指，顧亭林也不可能否認這一點。

王陽明心學在流傳中確實發生了扭曲，這扭曲是直接源於陽明學說的支離。王陽明在“天泉證道”時確立了“四句教”<sup>10</sup>，他的兩個弟子錢德洪和王畿有著不一樣的理解。

《王陽明年譜》載：

德洪與畿訪張元沖舟中，因論為學宗旨。畿曰：“先生說知善知惡是良知，為善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。”德洪曰：“何如？”畿曰：“心體既是

---

<sup>9</sup> 黃宗羲《明儒學案》卷十云：“然‘致良知’一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意。”（【清】黃宗羲，2005b：197）

<sup>10</sup> 無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物。（【明】王守仁，2015b：1318）“四句教”是陽明平日之教，“天泉證道”時確立為最後定旨。

無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。”德洪曰：“心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，為善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐怕只是見耳。”（【明】王守仁，2015b：1317）

從上所見，錢德洪是維護師門之教法，而王畿則對陽明平日之教有所懷疑。他的疑慮在於，如果人心本體是無善無惡的，那人心善惡從何而來？他的疑慮是合理的，所以當他們向陽明請教時，陽明並沒有否定王畿，並表明說錢德洪與王畿各得他宗旨的一面，“汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體”。陽明雖肯定了王畿對“心之本體”的詮釋，但警示他“默默自修，不可執以教人。”因為陽明認為，直悟本體是“上根之人”才適用的，這世上沒多少個。由此可知，陽明承認的王畿是作為一個“學生”的提問和“天才”的領悟，但反對他以這種方法教育他人。陽明認為“人心已為習俗所染”，所以應該提供實在的方法讓人們“恢復心體”，如果直接點破，人們就會“懸空去想個本體”而不“實用功夫”。

王畿把握到的是陽明學中的最理想境界，也就是“心體”恢復後的狀態，是陽明學其中的一個“終極目的”；錢德洪把握到的是陽明學中的治學途徑，也就是心學的“格物致知”之旨。此兩者互為表裡，缺一不可，此所以陽明對兩人說：“二君之見正好相取，不可相病。”

兩人的理解不同，各以所悟去教人也導致了不同的效果。錢德洪的理解著重修持的功夫，要復那“心之本體”，在“人心已為習俗所染”的前提下，可以“無大得，亦無大失耳”；王畿的理解重頓悟，輕修持，對於“一悟本體，即見功夫”的“上根之人”有奇效，但在普遍平庸的人間，卻會帶來“懸空想個本體”的反效果，王學末流的虛無空泛正由此而來。

錢德洪和王畿各執一偏，與王陽明本來宗旨大大不合，這些被扭曲的理解風行天下，導致了顧亭林提出的隱憂，我們可以此作為對陽明學的評價嗎？當然不能，正如我們也不能同意有人借朱子學說“以理殺人”就斷定朱子學是“吃人的禮教”一樣。把陽明弟子學術之弊端以為是陽明之過，這樣的判斷是不正確的。

顧亭林也認為王陽明四處講學傳播自己的學術有礙“道德一，風俗同”<sup>11</sup>的儒家政治理想。顧亭林這個觀察是正確的，因為心學賦予“心”更超越的地位，所以人人都可以依據自己的內心作出判斷，而每個人的成長環境各不相同，心中對道德和正義的判斷必有差異，這是很自然的事。然而，“道德一，同風俗”的理想在當時是否可行？答案卻並非如此理所當然。

“道德一，風俗同”是理學家的政治理想。朱熹在《大學章句序》中寫道：“一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。”（【宋】朱熹，2012：1）以“君師合一”作為政治最理想的狀態正是儒者在中華帝制的背景下發展出來的。中國傳統的共同信仰是天，而皇權作為最高的權力需要有理由作為其能

---

<sup>11</sup> 見《日知錄》卷十八，〈舉業〉條。（【清】顧炎武，2011a：720）

夠支配一切的正當性，這個理由只能是至高無上的天。由於人不可能反抗天，所以儒者不可能妄想天翻地覆的改革，只能在既有的帝制下盡其所能地令身處帝位者代天巡狩，成為聖人。中國人重視教化，這個教化的責任也只能由至善的天，或更準確的說，由天子為人間的代表來肩負。

不過，歷史現實與上述的理想狀態顯然有很大的出入，而儒者不得不針對現實作出進一步的詮釋。於是他們相信，後來出現“聖賢之君不作”的狀況，以“孔子之聖”卻“不得君師之位以行其政教”，所以教化億兆之民的責任就轉移至“獨取先王之法”的孔子信徒，也就是儒者身上。這層責任的轉移也意味著達致政治理想狀態的“方法”和“工具”的分裂。儒者們掌握了“先王之法”，君王掌握了“行政教之位”。要恢復理想的政治狀態，此兩者必須重新結合，相互依賴，在儒者的想像中，掌握“先王之法”是更重要，凌駕於“行政教之位”上的。如此一來，儒者就可以此對君王提出要求，令君王聽取規訓，在君王肆意妄為時進行制約。這就是理學家們隱晦的政治意圖。

然而，這種思路的合理性“只有在皇權並不能籠罩一切，政治世界中有足夠的寬鬆，士紳階層還具有相對獨立的存在空間時，才可能真正實現。”（葛兆光，2001b：303）因為只有在皇帝接受了這個理想政治狀態以及承認儒者“獨取先王之法”的前提下才有意義。那怎樣才能令皇帝接受這個前提呢？就是當皇帝在實際政治上確實需要依靠儒者的條件下，皇帝才不得不配合。上段的歷史闡釋會在宋代出現，原因正在於宋代是個極度依賴士大夫的時代。《宋史·文苑傳》載：“藝祖革命，首用文吏而奪武臣之權，宋之尚文，端本乎此。”（【元】脫脫等，2004：12997）正因宋代“用文吏奪武臣之權”，宋代的一眾理學家才有那個資本去要求皇帝。在那個時代，程頤（1033～1107，北宋明道二年～北宋大

觀元年)甚至有“天下治亂繫宰相”的豪言,<sup>12</sup> 卻沒有受到對付,他在列舉宋代“超越古今五事”時也提到宋代不殺大臣的傳統,<sup>13</sup> 可見當時士大夫地位之高。

反觀明代是個完全專制<sup>14</sup> 的時代,也是士大夫悲慘的時代,在這個時代倡導“道德一,風俗同”並不符合上段提出的合理性的。“當這種本來是士人對皇權進行文化制約、對社會進行倫理教育的理學,成為政治權力控制下的意識形態時,‘天理’之類的絕對真理就會以權力的話語和話語的權力,化為一種嚴厲的制度和訓誡的規則,成為對士人自由心靈的一種約束。”(葛兆光, 2001b: 303)

這其實造就了另一種政治意義上的“空”,也就是對既有現實的不反思,陽明反而以此指責當時的朱學門徒。這樣的“空”正是理學化為權力的話語後導致的。朱熹《大學章句》釋“格物致知”傳云:“所謂致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而窮其理……是以大學始教,必使學者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益窮之,以求至乎其極。”(【宋】朱熹, 2012: 7) 這樣的思路,正是把修持內心的方法訴諸於收集外在的知識。這賦予外在的道德倫理規則紀律合理性,<sup>15</sup> 所以士大夫不會或不能反思既有的規條和權力的合法性,因為把心靈的判準訴諸外在事物,外在事物就具有超越心靈的特性,當兩者發生衝突時,遂成絜矩之道。這對於政治現況無所裨益,士大夫只能在無盡的知識尋求與內心的衝突之間循環,也沒有批評政局的道德立足點。

---

<sup>12</sup> 見伊川先生《論經筵第三劄子 貼黃》。(【宋】程顥、程頤, 2008: 540)

<sup>13</sup> 見《河南程氏遺書 卷十五 伊川先生語一》。(【宋】程顥、程頤, 2008: 159)

<sup>14</sup> 宋代也是專制,但明代更為極致。這個更極致體現在“廢相”事件上,後文將細論。

<sup>15</sup> 見葛兆光《中國思想史》卷二。(葛兆光, 2001b: 303)

反觀陽明學倡導“心即理”、“人人都有良知”、“心外無物”等，都是一種試圖把心靈提升至高於外在事物的舉措，消解外在事物對個體的權威與桎梏，讓心靈自由地進行批判與反思。在一個專制獨裁的時代，能夠自由批判的公共空間已然不多，惟有心靈是權力無法完全滲透的，開拓內心的靈覺，賦予心靈超越性，把“權威的道德”進化成“原則的道德”，這無疑是可貴的。“道德不一，風俗不同”其實是更理想的社會狀態。

## 第二章 明代嚴峻的政治現實

儒學的終極關懷是如何“恢復合理的人間秩序”，而儒者往往是士大夫階層，在朝中辦事。下文將就明代政治的兩個特質進行論述，分別是“廢相”和“士大夫的悲哀”，探討士人的辦事環境如何影響他們的判斷。

黃宗羲《明夷待訪錄·置相》云：“有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。”

（【清】黃宗羲，2005a：8）

錢穆《國史大綱·傳統政治復興下之君主獨裁》亦云：“明代是中國傳統政治之再建，然而惡化了。惡化的主因，便在洪武廢相。”（錢穆，2010：665）

屆此，我們要問的是，為何“罷相”會有那麼嚴重的後果？黃宗羲《明夷待訪錄·置相》又云：

原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之；是官者，分身之君也。（【清】黃宗羲，2005a：8）

中國幅員廣大，皇帝再有才能也不過是一介凡人，不可能處理完帝國的所有政事，於是丞相之類的大臣就因應而生，協助與分擔政務。丞相的設立除了是出於政務處理上的要求之外，我們也應該注意到，政務的分擔也代表著權力的分享。如果沒有權力，就沒人配合，政務就無法處理，國家運作也會癱瘓。屆時民怨四起，天下黔首不能安居樂業，將動搖國本。皇帝最怕自己的帝位不保，所以丞相制度之建立，無論對天下抑或對天子，都是很重要的。它保障了帝國的運作。

然而，權力的分享還有另一層意思，亦即，皇帝不再有至高無上的、唯一的權力，他的權力遂來自與士大夫共定國是。因此，官僚體制的信任必與此契約有關。皇帝不能再為所欲為，因為他有兼顧官僚群體意見的需要。受到制約，尤其是這種近乎要脅的制約，任誰都不會喜歡，況乎理論上大權在握，心理上以天下唯我獨尊的皇帝們。

皇帝想不想重握分享出去的權力？當然想，但自秦而降，畢竟沒有皇帝敢這麼做。偏偏明太祖朱元璋（1328～1398，元天曆元年～明洪武三十一年）有這種勇氣和毅力，在洪武十三年（1381）以謀反罪處死丞相胡惟庸（？～1380，？～明洪武十三年），連帶中書省（首相署）一併廢除，詔令後世不得再議立相之事。原由丞相統御的六部，直接對皇帝負責，皇帝集所有行政權力於一身，成了“絕對君主獨裁”的局面。<sup>16</sup> 這樣的政治格局壞極了！壞在行政的效率沒有保障。黃宗羲（1610～1695，明萬曆三十八年～清康熙三十四年）《明夷待訪錄·置相》云：

---

<sup>16</sup> 美國漢學家 Charles O. Hucker 在《明末的東林運動》一文中做出如此判斷。（段昌國、劉劬尼、張永堂譯 1979：171）錢穆亦有相同的見解。（錢穆，2010：666）

宰相既罷，天子之子一不賢，更無與為賢者矣。（【清】黃宗羲，2005a：8）

這裡的“賢”應作有才能解。“天子之子一不賢，更無與為賢者矣”是很重要的一個觀察，也是獨裁專制體制下最大的弊端。

我在這裡專言丞相制，實際上對皇權的制約是整個士大夫階層的事。然而，有丞相和沒丞相畢竟有程度的差別。丞相作為百官之首，這份權威是其他官僚所不具備的。這樣的權威可以統一對皇帝的反對陣線，皇權在與士大夫階層對抗時將面對更大的壓力。不過這層論述的重點是在於，皇權沒有了丞相的制衡，可以更加的肆無忌憚。

引文中的“賢”除了可以“才能”來理解外，也可以“品德”來看。皇帝除了“沒能力”會誤國之外，更可怕的是“沒品德”。一個“沒能力”的皇帝當然會對行政帶來負面影響，比如奏摺堆積如山、官員任命遲遲不批，許多政務懸空著，都是很嚴重的問題，但相比起“貪婪”和“好大喜功”這些“品德”上的問題，後者少了制約力量無疑是更加麻煩，對帝國帶來更大的傷害。貪婪者會橫徵暴斂，好大喜功者會窮兵黷武，大興土木，直接受傷害的是天下百姓。明武宗和明神宗就是很好的例子。

因此，士大夫在皇帝陷入瘋狂之際，必須挺身而出，向皇帝進諫，“引君於道”。理學在政治現實中的主要意義正在於此。理學的核心是“格物致知”，以通過“窮理”來修持心靈，恢復“道心”。這與“引君於道”有關係嗎？有的。

由於皇帝的權力在理論上是至高無上的、是絕對的，但為什麼這個至高無上的、絕對的權力是合理的？這是需要回答的問題，而中國的傳統就是認為，這種至高無上的權力

是上天任命的，因為中國人的信仰中，天就是至高無上的存在，所以天下的共主也叫天子。回答了皇權的至高無上還不夠，我們還要問，為什麼“秦皇漢武，唐宗宋祖”等原來是凡人的一群可以得到天的權力？理學就在此處切入，對此作了詮釋。因為天是至高無上的，所以也應該是至善的，它選出來管理人間的天子也應該是至善的，惟有如此天子才符合“天理”，天子才能作為天在人間的代表，天子之位才能從中得到正當性。那我們要怎樣確定現在的皇帝，比如朱元璋，是符合這個“天理”的標準的？理學家們的方法是訴諸傳統和歷史，把一些遠古時代的聖王堯、舜、禹、湯等抬出來，作為楷模，要求現任皇帝效仿。除了怕國家運作被癱瘓掉，皇帝們也怕自己的權力與地位沒有取得正當性，更怕天下輿論，落人話柄，貽笑千古。帝位與皇權的正當性正是由掌握了文化話語權的士大夫階層來詮釋。所謂的文化制約就是如此而來。

但理學家始終面對一個無法解決的問題。皇帝會受到這些理學家們的制約，是因為“有所畏懼”，不論是來自政治現實的威脅，還是傳統與輿論的壓力，換言之，這種制約方式最終還是要看皇帝願不願意配合。如果皇帝不願意配合，或根本“無所畏懼”而不需要配合，那這些約束就形同虛設。

在明代，皇帝根本“無所畏懼”，因為“廢相”之後皇權少了很多制衡。除了“廢相”，明代同樣令人深痛惡絕的政治現象就是士人殘酷的待遇。

清人趙翼（1729～1814，清雍正七年～清嘉慶十九年）《廿二史劄記·卷三十二》有“明初文人多有不欲仕者”一條。其中列舉了丁鶴年、戴良、楊維禎（1296～1370，元元貞二年～明洪武三年）、胡翰、趙壘、陳基、張昱、陶宗儀、王逢等明初文人為例子。究其因由，不外乎三點。第一、明太祖朱元璋有鑑於前朝律令的寬弛，一切用重典，嚴刑

峻法。第二，刑罰之施無特定標準，“無賢否之分，無枉直之判”。第三，對士人極度嚴苛，“區區小過，縱無窮之誅”。文中亦引用了葉伯臣的上疏，描繪當時的士人在朝廷的處境，云：“取士之始，網羅無遺。一有蹉跌，苟免誅戮，則必在屯田、築城之科，不少顧惜。”（【清】趙翼，2005：741）

由此可知，皇帝對士人極其殘酷，而且這種殘酷是毫無道理的。懲罰“無枉直之判”，“區區小過，縱無窮之誅”，體現的是皇權的肆無忌憚，顯示了法律上充斥著“不可預測性”。清人薛允升（1820～1901，清嘉慶二十五年～清光緒二十七年）著《唐明律合編》，意在比較唐律和明律兩者之異同。從他的立場來看，唐律是歷代最好的律法，好在“繁簡得中，寬嚴得平”，“一準乎禮”。而明刑法雖在表面上承唐律之舊，然而“點竄之塗改之”甚多，“大辟之科任意增添不愜於人心者頗多，即下至笞杖輕罪亦復多所更改”，從這一點看，就知道明律在“中平”和“一準乎禮”的標準下相去甚遠。薛允升亦引解縉《上太祖封事》，以為其證，曰：“令數改則民疑，刑太繁則民玩。國初至今將三十載，無一時不變之法，無一日無過之人。”<sup>17</sup> 合而觀之，豈止去“一準乎禮”遠甚，簡直就是沒有標準！這個“一準乎禮”是極其重要的，它保證了法律有個公認的權威和依據，也確保法律是“可以預知”的。法律只有在“可預知”的情況下，才有可能形成有效且合理的約束力。

如果皇帝可以從心所欲，以一己一時之好惡而為法，那為了避免受“無窮之誅”，最好就是什麼都不做。這樣的朝廷，士人身在其中必定戰戰兢兢。在這樣的恐怖和壓力之下，士人對制約皇帝的主動性必然降低，畢竟誰都不敢保證，自己發言進諫的後果。

---

<sup>17</sup> 具見《唐明律合編》。（【清】薛允升，2010：15）

明律除了充斥“不可預測性”，我們也應該注意到，《御製大誥》中的法律也包括了許多道德要求。這種情況體現的是皇帝對“道德一，風俗同”的實踐，達到掌控天下輿論的政治目的。(Andrew, 2000: 2)

明初士人雖然不欲致仕，但只要是讀書人，就逃不過“寰中士夫不為君用之科”（【清】張廷玉等，2003：2318）的法網。廣信府儒士夏伯啓叔姪剝指不仕，朱元璋將之載錄於《御製大誥三編》，欲以此告誡天下士人，不可懷念前朝，不事君王。該條中還大義凜然的指責夏伯啓叔姪二人不知感恩，自比天下百姓的“再生父母”，最後說夏伯啓死不足惜。這裡顯示的是他強人所難，無所顧忌。他根本不容許任何形式的抗議和不配合。

《御製大誥三編》有載：

寰中士大夫不為君用，是外其教者，誅其身而沒其家，不為之過。（楊一凡，2013：220）

雖然該事件的“蘇州人才”亦有不是處，但能夠說出“不為君用則殺身抄家不為過”之語，已足夠驚世駭俗，令人惶恐不安，可見當時士人的處境何其惡劣。

士人出仕則戰戰兢兢，朝不保夕；不仕則難免“殺身抄家”之禍。這正是明代士人的困境。要在這樣的現實條件下致力“引君於道”，實在是無能為力。明初理學家如吳康齋陳白沙等接受理學教育，同樣以儒者自居，卻只在“心性理氣”上專研精微，堅持不仕朝官。若非困境太大，自知絕無“引君於道”的可能性，絕不會如此。

行文至此，我們可以知道，理學作為一種“對皇權的制約力量”已經不復適用，因為明代的皇權膨脹，成了君主獨裁的局面。士人在當時的地位普遍低下，備受殘害的，這裡的殘害除了是生理上的虐待，也包含了心理上的恥辱，廷杖就是一個具體的例子。廷杖之論將在下一章論王陽明時繼續，作為影響陽明至深的事件。這裡要點明的是，理學作為一種“引君於道”的學術已然成為空殼，甚至成為了君王鞏固地位的利器。<sup>18</sup> 在這個意義上，堅持窮盡外在萬物之理的路數、堅持“道德一，同風俗”的理想路線，是不可能推導出“制約君主”的政治理想狀態。

理學“引君於道”的路數行不通，那王陽明的路數難道就可行了嗎？在回答這個問題之前，我們先看看王陽明在面對上述政治現實時做出了什麼樣的反應。

---

<sup>18</sup> 儒學的理想是創造出一個聖賢之君，統御寰宇，理學更是因應此理想而發展的。然而，當理學成為了官方意識形態，而皇帝又著力塑造自己為“聖賢之君”、“再生父母”時，就會成為合理化皇帝行為的理論依據。因為“聖賢之君”必然是善的，天下的善惡是非也將由皇帝的行為作判準。

### 第三章 王陽明的選擇

為了證明王陽明的心學是因應時代的要求而產生的，我必須先證明王陽明確實有“恢復人間合理秩序”的動機和志向，也必須證明王陽明是清楚意識到政治現實。然後方能論及王氏放棄“引君於道”轉而“覺民行道”的思想史意義。《王陽明年譜》載：

成化十八年壬寅：（陽明）嘗問塾師曰：“何為第一等事？”塾師曰：“惟讀書登第耳。”先生疑曰：“登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳。”（【明】王守仁，2015b：1226）

弘治二年己酉：是年先生始慕聖學。先生以諸夫人歸，舟至廣信，謁婁一齋諒，語宋儒格物之學，謂“聖人必可學而至”，遂深契之。（【明】王守仁，2015b：1228）

弘治五年壬子：是年為宋儒格物之學。先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂“眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵致理”，官署中多

竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。（【明】王守仁，2015b：1228）

上述引文三段顯示的是王陽明早年時的志向。王陽明自少便以“學聖賢”自許，並且著實去實踐，以“格竹遇疾”一事觀之，實在很難相信陽明絕是一個只會高談闊論之人，在我看來，王陽明與“空談心性”扯不上關係。然而，王陽明亦非一個狂熱的朱學信徒。從他“格竹”失敗轉而就“辭章之學”就可看出。這裡需要點明的是，陽明體現的是一種開放的思維。正是這種思維，讓陽明有更多的可能性，也更能夠解決問題。他是真正在運用自己的理性，對現況進行反思的，所以當他確定繼續“格竹”已沒有意義，就不再執著。這一思維的開放貫穿陽明的一生，無論在教人還是執事，他始終能夠因應現實的條件作出最理想的判斷，下文將論及的“上疏抗救”事件即是明證。

王陽明怎麼去理解“聖賢”二字、要成為什麼樣的“聖賢”我可不好說，但可以肯定的是，王陽明是一個不甘於平庸的人。在此我們要提出另一個疑問：一個不甘於平庸的人何以每次擔當重任之後總是急流勇退，多次請辭呢？當中必有緣故。最後，我們可以得知，陽明是從朱學入門的。從他“謁婁一諒”後深契“宋儒格物之學”，再到他篤信先儒“眾物必有表裡精粗，一草一木皆涵致理”進而“格竹遇疾”，無不是對朱學治學要求的實踐。由此可知，他曾是朱學最虔誠的追隨者之一，<sup>19</sup> 他一定也曾有過“引君於道”的理

---

<sup>19</sup> 部分的思想史往往把王陽明歸於陸九淵一派，令人誤解王陽明是陸九淵學派的延續，但從這裡可以發現，陸王對舉這種理解是過於片面和化約的，其中還有可斟酌的空間。

念，“恢復合理的人間秩序”必定是他的志向。從這裡可以斷定，陽明心學必然是在“儒家的整體規劃”之中。

回到上面提出的疑問：一個不甘平庸的人是如何變成明哲保身的呢？這或許要從王陽明生命的轉折點說起。王陽明人生的轉折點是正德元年（1507）的一次上疏。

正德元年丙寅：“武宗初政，奄瑾竊權。南京科道戴銑、薄彥徽等以諫忤旨，逮繫詔獄。先生首抗疏救之……疏入，亦下詔獄。已而廷杖四十，既絕復甦。尋謫貴州龍場驛驛丞。”（【明】王守仁，2015b：1232）

這次上疏可以輕易找到前文所述的理學制約皇權的套路。上疏陳情，規勸正德皇帝收回成命，要“擴大公無我之仁，明改過不吝之勇”，不正是“引君於道”的體現嗎？再看陽明是怎麼“引”的。他正是利用輿論壓力來威脅皇帝，諸如“下民無知，妄生疑懼”、“自是而後，雖有上關宗社危疑不制之事，陛下孰從而聞之？”等句，無不含有這樣的意味。這裡要說的是，他正是以士大夫應“引君於道”自許才会有此行動。雖然心學亦未嘗不有“引君於道”的願望，但從內容觀之，則理學明顯更著重此道。

陽明這次“引君於道”的嘗試，結果很淒慘。他下詔獄，還被廷杖四十。這兩項懲罰我們從字面意思來看好想習以為常，尤其是廷杖，然而實況是“既絕復甦”，歷來死在廷杖之刑者亦不在少數。這裡可以想見的是，陽明在這次的“引君於道”中經歷了生理和

精神上的雙重創傷，<sup>20</sup> 有沒有後遺症很難說，但很肯定的是這次事件影響了他後來的人生。他從此深切明白，理學的道路在今時今日是行不通的。如何證明呢？見下引陽明一首獄中所作的詩。

《讀易》：囚居亦何事？省衍懼安飽。暝坐玩義易，洗心見微奧。乃知先天翁，畫畫有至教。包蒙戒為寇，童牯事宜早。蹇蹇匪為節，號號未達道。遯四獲我心，盪上庸自保。俯仰天地間，觸目俱浩浩。簞瓢有餘樂，此意良非矯。幽哉陽明麓，可以忘吾老。（【明】王守仁，2015a：714）

詩中隱藏了什麼心情，其實不難看出。首先，為什麼這首詩會出現？王陽明為什麼讀《易》？陽明《傳習錄·陸澄錄》有“著固是易。龜亦是易。”一條，三輪執齋注此條曰：“先生豈言著龜無別乎？是言決嫌疑，定猶豫，則為龜易無異耳。”<sup>21</sup> 可知此詩之作，就是陽明“決嫌疑，定猶豫”的歷程。王陽明身逢大厄，對前途茫茫，充滿憂慮是人之常情，在此尋求一些超越的啟示，無可厚非，從他“玩義易”和“畫畫有至教”兩句可證。詩中也帶有反思的意味，所謂“洗心見微奧”的“洗心”正是“洗心革面”之意。從此可斷定，此詩是陽明對“上疏抗救”一事進行過深切反思的過程。

---

<sup>20</sup> 精神創傷是指當眾廷杖帶來的屈辱，廷杖就好比現在一些學校的公開打屁股，立意在於羞辱。（【清】張廷玉等，2003：2329）

<sup>21</sup> 見王陽明《傳習錄》第五十條。（陳榮捷，2013：88）

此詩中包含了五個卦象，分別是〈蒙〉☶、〈蹇〉☵、〈震〉☳、〈遯〉☶和〈蠱〉☱卦。“包蒙戒為寇，童牯事宜早”說的是〈蒙〉卦。卦辭曰：“亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞。”《象》曰：“蒙，山下有險，險而止，蒙。”<sup>22</sup> 此卦重點在於“險而止”，能否亨利成功則要看時機，此所謂“時中”之意。這卦在詩中更重要的啟示是“匪我求童蒙，童蒙求我。”意思是自己有大道應該是蒙昧之人向我求解，而不是自己送上門。為什麼呢？因為自己送上門的東西顯得廉價。結合陽明的遭遇可知，“上疏抗救”就是一種把“治道”送上門的舉動。詩中說“童牯事宜早”，意思是啟蒙要儘早，弦外之音可以理解做正德皇帝要啟蒙已經太遲了，也意味著“引君於道”的努力已經太遲了。

“蹇蹇匪為節，號號未違道”說的分別是〈蹇〉卦和〈震卦〉。“蹇蹇匪為節”當是〈蹇〉卦六二爻辭的化用。爻辭曰：“王臣蹇蹇，匪躬之故。”《雜卦》曰：“蹇，難也。”《象》曰：“蹇，難也，險在前也。見險而能止，知矣哉。”<sup>23</sup> 合而觀之，意思是前路困難，要另尋出路，這些危難也並非自身的過錯，不過是時局如此而已。由此亦看出陽明對現實的殘酷與艱難已有所認知。“號號未為道”的“號號”是〈震〉卦的卦辭。

“號號”是驚恐之意，說“號號未違道”是指《象》之言曰：“洊雷震，君子以恐懼修省。”<sup>24</sup> 意思是要自我反省，也有遯退的意味。

<sup>22</sup> 見《易程傳·卷一》。（【宋】程頤，1974：44）

<sup>23</sup> 見《易程傳·卷四》。（【宋】程頤，1974：342-345）

<sup>24</sup> 見《易程傳·卷六》。（【宋】程頤，1974：458-460）

“遯四獲我心”說的是〈遯〉卦九四爻，爻辭曰：“好遯，君子吉，小人否。”<sup>25</sup>

“蠱上庸自保”是〈蠱〉卦，上是指上九爻，爻辭曰：“不事王侯，高尚其事。”<sup>26</sup>此兩者顯露出陽明接下來的意志，結合“簞瓢有餘樂，此意良非矯。幽哉陽明麓，可以忘吾老”兩聯詩句就可以確定，王陽明在下詔獄時已經萌生退意，不立於朝了。

整首詩概括而言可以得出一個結論。王陽明在“上疏抗救”的嘗試中深刻意識到“引君於道”已是不可能，還會因此而付出慘痛的代價，所以打定主意遯退，另尋“行道”和安身立命的方法。

對朝廷這一種警惕也可以體現在他勸阻友人童克剛上疏進諫的事件上。他認為童克剛上疏所陳不過是“老生常談”，此前早已有人提及，要是真的有用，早就施行改革了，而且還斷定，童克剛的上疏建議不但不會施行，還會有“指摘非訾之者”，帶來不少麻煩。<sup>27</sup>陽明還勸童克剛說：“君子思不出其位”。從“不出其位”可知，假若君子不得位，則當“遯世無悶”，體現的是一種審時度勢的高度謹慎。

雖然時局艱鉅，用“引君於道”的方式企圖“恢復人間合理的秩序”是行不通的，然而這不代表陽明就放棄了“行道”的理想。據嘉靖四十三年刊刻的《陽明先生年譜》，王陽明在正德十六年揭致良知之教，並強調良知之說“從百死千難中得來”，要學者著實用功。羅洪先描繪了陽明悟得良知二字的曲折過程，也敘述了陽明教人“凡三變”。其中記載曰：“在滁以前，喜人靜中悟入，已而畏其沉空守寂，不可以經世宰物。”（于浩，

---

<sup>25</sup> 見《易程傳·卷四》。（【宋】程頤，1974：296）

<sup>26</sup> 見《易程傳·卷二》。（【宋】程頤，1974：169）

<sup>27</sup> 見《復童克剛》一書。（【明】王守仁，2015a：864）

2005: 458) 這一段記載是隆慶六年的刻本所無。<sup>28</sup> 從上可見，陽明其實極其關注學者能不能“經世宰物”，也就是如何回應現實的問題，做出實質的改變。所以，我們可以斷定，王陽明從來都沒有放棄“行道”的理想，也可以確定，他四處講學其實就是要培養出可以“經世宰物”的人才。這就是王陽明有現世關懷的直接證據。

但我們還是需要繼續追問，他的“出處”標準是什麼？我想他《山東鄉試錄》中的一道題目範文可以看出端倪。題目是〈所謂大臣者以道事君不可則止〉。單看題目就已經可以知道，他出仕的標準是“以道事君”。文中亦寫道：“於吾堯、舜之道，從而弗改焉，則是諫有不聽矣，其可枉道以徇人乎？殆必奉身而退，以立其節，雖萬鍾有弗屑也，固將見機而作，以全其守，雖終日有弗能也。是則以道事君，則能不枉其道，不可則止，則能不辱其身，所謂大臣者蓋如此。”（【明】王守仁，2015a: 880）可以為證，若嫌不夠，《龍場生問答》中也寫道：“君子之仕也以行道。不以道而仕者，竊也。今吾不得為行道矣。”（【明】王守仁，2015a: 995）至此，陽明出仕之標準為“行道”可無疑慮了，這就解釋了為什麼王陽明如此反復，多次出仕而後又急流勇退。更重要的是，他論證這種標準的合理性，是以“不枉道”和“不辱身”為依據的。“不枉道”還比較好理解，但“不辱身”體現了什麼？“不辱身”體現的，是一種把人看作“最重要”的精神，注重人的尊嚴，尊重個人的選擇。相比起“餓死事小，失節事大”，這種要求更平易近人，也更能夠達致。假若“行道”注定犧牲一切在所不惜，能“行道”的有幾人？這種近乎恐怖襲擊的狂熱，對現狀的改變又有何用？人死不能複生，在皇權可以肆無忌憚的現實中，死多幾次，皇帝又會感動嗎？要是真能改變，早就改了，哪需要什麼大臣去死。

---

<sup>28</sup> 隆慶六年本的《年譜》收於謝廷傑主持刊刻的《王文成公全書》。

“引君於道”不可行，陽明選擇了什麼？他選擇走“覺民行道”的路線。王陽明曾為《節庵方公墓表》一篇，寫得是一位叫方麟的商人。陽明在墓表中寫道：“古者四民異業而同道，其盡心焉，一也。”（【明】王守仁，2015a：986）從這裡可以看出，王陽明已經把“行道”的責任由原本的“士”擴大至“士、農、工、商”四民。這種假設四民都有可能“行道”的行為，不正是體現王陽明“覺民行道”的意圖嗎？後來王陽明四處講學，不正是“覺民行道”的實踐嗎？

## 第四章 結論

至此，我們已然確知王陽明有經濟天下的志向，也大約理解他放棄“引君於道”轉而“覺民行道”的考量，但我們還是要問：“覺民行道”這樣的策略會有，或者想達到什麼樣的效果？這個效果比之於理學的“引君於道”又如何呢？對於這一點，王陽明沒有明確的提過，但我想嘗試“以意逆志”，做出個合理的比較，以此為總結。

心學的意義在於把道德判斷標準付諸於內在的心靈，當然，這個心靈必須是經過修持的。它的目的跟理學一樣，都是追求內心“純夫天理之極而無一毫人欲之私”。差別在於理學修持的依據是外在的萬物，而心學是在不離卻事物的前提下，信仰自己內在的靈覺。心學賦予人獨立的道德判斷力和批判思考，相對於理學的路數，更有可能對既有制度作出反思。那為什麼這寫到的判斷和批判思考是重要的？皇帝最怕的有兩件事。第一，帝位不穩妥。第二，面子掛不住。

當天下人人都有自己的判斷和思考時，皇帝就不可能像以往那樣把皇權的正當性訴諸傳統，而是需要具體的理由告訴天下人，皇帝擁有支配天下的權力是合情合理的。要是不合理，老百姓可以不服從，不必等到水深火熱快活不成的時候才來個激烈的反抗。原來只是士大夫對皇帝有這樣的要求，讓皇帝符合某種標準以證明自己帝位的正當性，對皇權進行制約，當皇帝擁有絕對的權力時就可以把這群士大夫剷除掉，皇權的威脅就可以解除。但現在則全天下人都這麼做，要殺也殺不盡，要阻也阻不完，輿論的壓力將如排山倒海。這就是擴大“行道主體”的意義所在。如果民間的壓力夠大，皇帝不可能忽略掉，

他要是敢視而不見，民怨累積起來，還是會爆發，到時的帝位還是會動搖。在面對制度與權力的壓迫時，士大夫也更加有資源去反對制度，即便制度已是約定俗成，已沿襲百年千年，因為心學的理论把世人從“權威的道德”解放，發展個人“原則的道德”。“權威的道德”之所以有約束力是因為有個權威在，人們是臣服於權威，而不是道德本身，在面對另一個權威時，也無法做出比較和判斷，更難找到理由說服自己。但“原則的道德”不一樣，它的約束力源自於個人的理性判斷，是經過自己思考和理性拷問的過程，並且真實相信的，因此擁有最高的道德約束力。

學問要成為引導人們向著美好前進，就必須回應現實，而高於現實。在政治哲學而言，更是應該就現實狀況提出改革方案，才是有意義的，如若不然，不過是空談而已。

理學在君主獨裁專制的明代，是沒有實行的空間的，前文已經有論證。顧亭林指責心學空泛虛無，無裨於政治，堅持的是“道德一，風俗同”的路線，但事實上這種理想的路線是行不通的，由此觀之，是不是說理學才沒用呢？理學的路數沒有好結果，心學難道就有？到底心學風行天下之後，明朝有什麼實質的制度改革嗎？士大夫們更容易制約皇權了嗎？似乎也沒有。這裡要點出的是，在君主獨裁的明代，要創立制約皇權的制度可以說是非常困難的，對此我們應該給予“理解之同情”，要明白其中的“情非得已”。然而相較之下，王陽明走的路線開拓了更多的可能性，畢竟是相對有利的。可見王陽明及“心學”絕非虛無之學，其中也包含了現世關懷。

中國士大夫都有“經濟天下”的理想，從儒家典籍和思想中，我們可以發現，他們的終極關懷都離不開如何創造一個美好的社會和政治環境。我們對此往往有所忽略，這是因為宋代儒學，在“心性理氣”等形而上學的探究上發前代之未發，所以出現儒學在宋代

轉向內在的片面印象。但如果我們再進一步提問，為什麼會轉向內在時，就可以發現，這些“內聖”層面的專研，是為了“外王”的實現。我們要意識到，這批思想的發明者同時也是士大夫，士大夫是中國帝制中的統治階層，他們的生活是離不開政治的，既然如此，他們發展的學說，必是因應現實而為的，決不是憑空想去探討宇宙的奧秘。來到明代，王陽明心學較之宋學更注重“心”，人們對他的誤解也就更大了。王陽明也是士大夫階層，他的父親還是狀元，自己也多次出仕，是個不折不扣的儒者。如果我們承認王陽明是儒者，那他的“心學”也必然是在儒學範疇之中的，必不出“儒家整體的規劃”外。

“人能弘道，非道弘人”，在獨裁專制的時代，要意識到人力的有限，面對強大的權力機器，人是很渺小的。有了這點意識還不夠，我們還必須提醒自己，雖然有些道德原則可以以死捍衛，而這種“殉道”的行為也很是可敬，但如果這樣的以死捍衛是沒有帶來任何實質的改變，於現實而言就是無意義的。面對絕對的權力，要小心謹慎，必須懂得何時該進何時該退。進的時候就盡忠職守，退的時候就默默耕耘，等待時機。王陽明為什麼如此注重講學？就是因為他理解，要改變現狀並不可能一蹴而就，要是他不能“引君於道”，就致力於啟蒙平民，令“俗美於下”，此亦不失為“行道”的體現。

## 參考書目

1. Anita M. Andrew and John A. Rapp, (2000) , *Autocracy and China Rebel Founding Emperors: Comparing Chairman Mao and Ming Taizu*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
2. 陳榮捷, (2013), 《王陽明傳習錄詳註集評》, 臺北: 臺灣學生書局。
3. 【宋】程顥、程頤, 王孝魚點校, (2008), 《二程集》(上冊), 北京: 中華書局。
4. 【宋】程頤, (1974), 《易程傳》, 臺北: 河洛圖書出版社。
5. 段昌國、劉紉尼、張永堂譯, (1979), 《中國思想與制度論集》, 臺北: 聯經出版實業公司。
6. 馮友蘭, (2011), 《中國哲學史》(下冊), 北京: 商務印書館。
7. 葛兆光, (2001a), 《中國思想史: 導論, 思想史的寫法》, 上海: 復旦大學出版社。
8. 葛兆光, (2001b), 《中國思想史》(卷二), 上海: 復旦大學出版社。
9. 【清】顧炎武, (2011a), 《顧炎武全集》(第十九冊·日知錄), 上海: 上海古籍出版社。
10. 【清】顧炎武, (2011b), 《顧炎武全集》(第二十一冊·亭林文集), 上海: 上海古籍出版社。

11. 【清】黃宗羲，沈善洪、吳光主編，（2005a），《黃宗羲全集》（第一冊·明夷待訪錄），杭州：浙江古籍出版社。
12. 【清】黃宗羲，沈善洪、吳光主編，（2005b），《黃宗羲全集》（第七冊·明儒學案），杭州：浙江古籍出版社。
13. 【明】錢德洪，羅洪先考訂，于浩輯，（2005），《宋明理學家年譜》（第十冊·陽明先生年譜），北京：北京圖書館出版社。
14. 錢穆，（2010），《國史大綱》（下冊），北京：商務印書館。
15. 容肇祖，莞城圖書館編，（2013），《容肇祖全集》（第二冊·明代思想史），濟南：齊魯書社。
16. 【明】王守仁，吳光、錢明、董平主編，（2015a），《王陽明全集》（第三冊·外集），杭州：浙江古籍出版社。
17. 【明】王守仁，吳光、錢明、董平主編，（2015b），《王陽明全集》（第四冊·年譜），杭州：浙江古籍出版社。
18. 【清】薛允升，（2010），《唐明律合編》，北京：中國書店。
19. 楊一凡，（2013），《皇明制書》（第一冊），北京：社會科學文獻出版社。
20. 余英時，（2004），《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（上冊），北京：三聯書店。
21. 余英時，（2006），《宋明理學與政治文化》，桂林：廣西師範大學出版社。
22. 【清】趙翼，王樹民校證，（2005），《廿二史劄記校證》（下冊），北京：中華書局。
23. 【宋】朱熹，（2012），《四書章句集注》，北京：中華書局。

24. 【宋】朱熹，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，（2010），《朱子全書》（第十八冊·朱子語類），上海：上海古籍出版社。