

宋恕反理學思想的內在理路

◎ 楊際開

一 研究史批判

在現代漢語世界裏¹，沒有一個知識份子不遇到傳統與現代的衝突，也就是現代化問題。而在中文世界，使用西方文化人類學中有關文化接觸的概念來分析並引導中國現代化進程的，只有胡適²、殷海光³、金耀基、盛邦和數人。

金耀基在《從傳統到現代》一書中寫道⁴：

二十世紀裏一樁最偉大與莊嚴、最迷惘與挑戰的事實是全球的文化的與社會的變動……我們只有從世界的結構裏才能理解到這個變動的壯闊的形象與深刻的意義。

金在六十年代的台灣已經從「全球主義」的高度來注視現代化問題，可謂慧眼獨具。「全球主義」作為國際關係論中的一個分析框架，要到二十世紀九十年代才出現。維奧第（Paul R. Viotti）和考平（Mark V. Kauppi）在《國際關係論——現實主義、多元主義、全球主義》一書中認為：「全球主義是把在全球規模裏國家與其他行為體『相互作用的狀況』，作為國際關係分析的出發點。」⁵「全球主義」的分析框架最初是馬克思提出來的，他認為推動全球化的根本動力是世界資本主義體系。沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的現代世界體系論是全球主義的現代版⁶。對這一以近代西方為歷史起點，把經濟因素視為頭等重要的全球主義史觀，羅伯森（Roland Robertson）提出了「全球地方化」⁷的概念，以彌補全球主義者脫落的地方文化如何挑戰全球主義的視點。對此，湯姆林森（John Tomlinson）進一步提出了「倫理的全球地方主義」的世界主義者形像——「無論是在倫理上還是文化上——同時生活在全球性和地方性之中的人」⁸。這一形像刻畫出了生活在當今資訊社會中，知識份子所體驗到的雙向對話的文化空間。地方文化的視野是一種非西方社會接受西方衝擊時作出反應的視野。

金耀基指出⁹：

傳統社會的「現代化」過程乃是一種「選擇的變遷」，在經驗上，所有主張現代化的人自覺或不自覺地都是一綜合主義者，亦即旨在將傳統的文化特質與西方的文化特質變成「運作的、功能的綜合」，這種過程即是「新傳統化過程」，由於「新傳統化過程」不只在「西化」，並且在使已喪失的傳統價值得以回歸到實際來，所以它不是單純的「復古」，而是在對傳統的「重估」，因此，新傳統化過程必須看做是現代化過程的一部分。……這也意含著一個「世界文化」的創造過程。

在這裏金氏表述了在中國文化背景下的知識份子，對全球化問題的一個視點。

那末，中國的「新傳統化過程」是如何發生的呢？研究近代中國的學者幾乎都把中國與日本作為比較的物件，而忽視了中日間的衝突正是東亞面對西方挑戰的「新傳統化過程」。孫中山的「大亞洲主義」說明了在東亞的整體進程中誕生了一種超越中日「我族中心主義」窠臼的新型主體意識¹⁰。美國學者列文森（Joseph R. Levenson）在《儒教中國及其現代命運》中指出¹¹：

當日本自己參與了西方對中國的侵略，而且成了進攻中國的銳利投槍時，中國文化就不僅受到了來自外界的打擊，而且也受到了背叛的損害，這是一種意義深遠的文化上的背叛。

列氏無意中道出了促使近代中國走向變革的內在壓力，正是來自日本的「文化上的背叛」。

這種「文化上的背叛」起源於十八世紀中後期日本本土學者的文化主體意識的覺醒，日語假名對漢字的突破，實是對由操縱漢字的儒家官僚與專制皇權結盟所形成的帝國生命權力的突破，天皇制象徵了一種新型的生命權力典範。這是一個置根於人性道德訴求的虛擬實景。而將這一文化課題轉化成了侵略中國的政治課題，是以西方民族國家典範為內在契機的。列氏研究中國的前提仍是民族國家的典範，但他展示了在全球化典範下重新思考中日間文化關係的思路。因為從民族國家典範向全球化典範的轉換中，文明衝突成了凸顯的課題。我們可以把文明衝突看作是發自人類生命內部的權力典範的創造性轉換過程。

日本漢學家往往割斷中國與日本間文化變容與政治對峙的內在關係來研究中國近代思維的「挫折」，如果把他們得出的結論放在全球化典範下，就會迎刃而解。把中國與東亞整體切割開來來看，中國「近代思維的挫折」是顯而易見的，但在全球化典範下把東亞作為一個有機的文化整體來看，東亞周邊部，特別是日本的近代化運動，只是東亞文化演進的終局¹²。現在我們知道，近代化運動是一被外壓觸發的統一運動，最終趨向世界大同（參見黃仁宇史學）。西方的外壓來自東方，東方的外壓則來自西方，而日本正是接受這雙方文明壓力的中心。在東亞大陸，始於秦始皇統一中國的近代化運動，到清代在海陸雙向的外壓下走向高潮¹³，而最終完成於明治維新¹⁴。明治維新是從據於秦制霸道原則的統一向據於周制王道原則的統一轉換的歷史迴旋點，進而觸發了中國的辛亥革命。天皇制成了變法家與革命家超越中國專制皇權的內在通道。十八世紀中後期的「國學者」本居宣長批評中國政治，說「儒家表面上尊奉儒學，而實際上卻大多依據秦始皇開創的專制制度。申韓使用法律只是為了鞏固專制」¹⁵。這一認識出自東亞整體的內在緊張而觀念卻來自陽明心學，展示了日本獨特的治道思想。這即是對日本的主體自覺，又是對中國的客體認識¹⁶，日本的主體自覺是建立在對中國的客體認識上的，「本體不同而結構相似」¹⁷，體現著一種化爭殺為平和的生活方式。這無論對日本學者，還是對中國學者，都可以成為問題的出發點。

盛邦和的近著《解體與重構——現代中國史學與儒學思想變遷》，是一部立足中國、放眼東亞的勞作。他把「章太炎的民族文化昌言」置於首章，卻沒有注意到太炎立足日本、倡言革命的「超」民族視線。第一編第八章「東鄰刺激與回響」與第六編第六章「新儒學、新儒學區與東亞發展」，構成了全書的日本視線基線，為中國現代史學建構導入了新視野。日本青年學者藤田雄二的遺著《亞洲中文的對抗——關於攘夷論與守舊論的日本、朝鮮、中國的比較研究》（東京：御茶の水書房，2001）通過對不同東亞國家對西方衝擊的不同回應的分

析，帶來了從以往的國別研究向關注東亞共通性的視角轉換。

岡田英弘在《現代中國與日本》中指出，甲午戰爭終止了中國文明的歷史，並開啟了與日本文明互動的中國歷史。學人多以近代國家為原點，注目於中日兩國以「民族國家」為價值基準，煽動民族主義感情，尋找共同的國民感情根源，而忽視了兩者在迎接西方挑戰時相互救援、互為補充的現實關係。有日本陽明學者指出：「站在人倫的情意主義這點上，神道與儒教是一致的。」¹⁸與基督教文明相比，東亞文明的一致性是明顯的。

宋恕是最早從文化接觸、文明轉型的角度研究日本的中國人，他不像黃遵憲的《日本國志》那樣只限於對日本作客觀的介紹，而是將清學的研究方法應用於研究日本文化，把傳統中國的現代轉型與近代日本的崛起這兩個課題結合起來考察，從批判傳統中國的政治意理與再建民主中國的雙方，指明了傳統中國現代轉型的走向。接受他的變法思想影響，並在中國近代史上留下重大足跡的同時代人有譚嗣同、梁啟超、章炳麟。

在日本，天皇制、漢字、假名、舊式的衣、食、住，引起了來自浙江的文人以及留學生的歷史懷舊感。在中國的傳統思想中，「天子」是道德假想秩序的原點，而社會秩序就建立在這一假想上。留日學生參與了日本的國民生活，接觸到日本國民的道德觀念，很自然地就把出現在他們視圈內的天皇形象與其觀念中的「天子」結合起來。當他們心目中出現了與中國專制皇權相對抗的另一個虛擬政治權威時，同一文明圈內就出現了兩種秩序的對決，因此，可以說，由臣民向國民、由帝國向近代國家的轉型，是建立在中國文明史的內在連續性上的。

內藤湖南認為，作為日本文化權威的皇室、對神道的佛教哲學解釋、日本的國語文法、日本人的心情倫理觀念，「在日本處於黑暗時代脫掉所有從外國輸入的文化衣服以後，都由自己重新發明或者精心保存起來了，不消說日本人已具備可掌握文化要素的條件。」¹⁹實際上，外來文化要素的受容與本土文化要素的發明，是在一個磨合的過程中產生的，來日本的中國文人以及學生對日本特有文化的驚歎，在日本遇到的卻是根據西方民族國家觀念的裁斷，這一裁斷就抽走了中國與日本之間進行雙向對話的空間，把中國青年驅上了政治民族主義的道路。

熱愛日本文化的周作人把《源氏物語》視為唐朝的《紅樓夢》，他認為日本是構成中國文明的一部分。如果以近代國家觀念為基準，《源氏物語》記錄的是日本文學中的戀情故事；而從唐文化演變的角度看，《源氏物語》記錄的則是中國文明的一種生活狀態。這從性情革命的角度擴大了中國人對「文化中國」的認識。此時，日本本土文化已成為漢文明的有機部分了。

石川九楊在《二重語言國家·日本》（東京：日本放送出版協會，1999）一書中，提出了與政治文化相符的真正意義上的日語歷史還不滿一千年的看法，他認為日語是在吸納漢語的過程中形成的，這就佐證了我在日本學習院大學提交的碩士論文中提出的日本本土語言是中國方言中表達感情以及人際關係最細膩的語言的觀點。

日本儒學與國學的興起，可以看作是「文化中國」的學術邏輯對西學東漸的世界趨勢的回應。戰國大名以後幕藩體制的形成，是對早期西方衝擊的漢文明內自組織過程，在中國本土，明清交替，強化了專制皇權，但節減了宮廷浪費。我們可以把幕藩體制的形成與滿清入主中國，看作是漢文明中海洋原則與內陸原則回應西方衝擊的雙向整體進程。西方向世界的擴張是海陸的整體擴張，東亞的回應也具有內在的整體性。也就是說，西方衝擊把東亞結成一個利益彼此衝突的整體。清廷遵奉喇嘛、和親蒙古與幕府遵奉天皇、分權內化，是同一

類型的社會控制方式。明治維新以後，日本知識界逐漸完成了他們獨自的「東方主義」——在體制上變為西方的一員，在觀念上把中國視為陽明心學的客體，審視這一歷史過程，有助於我們發現走向未來的線索。

筆者認為，公文俊平先生在二十世紀七十年代提出並完成於2001年的「致知」競爭模式，是王陽明「致良知」的現代版²⁰。陳來認為：「陽明提出知行合一時，知行本體的概念中，作為本體的知已經隱含著良知的觀念。」²¹而本體也是通過「有無」論認知的，但「良知」與主體作用的物件之間，還有一個從「有無」論派生出來的「氣」的世界——語言體系²²。使用相同語言文字的主體構成一個集團主體，而集團主體與體系的存在論關係由語言文字決定。在漢語體系裏是以方言與漢字的雙重標準來識別主體的。東亞世界的統一性與相互影響、相互制約，也是由這一雙重標準帶來的。漢字體系是東亞域內社會化的文明資本，既是目的，也是工具²³。

在中國，文明異化的結果，無限權力本身成了社會建塑的終極目的²⁴，嚮往三代的儒家學者在以無限權力為目的的現世中，死守著以虛擬王權為道德原點的三代典範。現世的權勢目的與理想的三代典範，都把各自的目的推到了極致。然而，儒家學者在理想中追逐三代典範的同時，現實中只是權力的工具而已。他們處於為目的而生，作為工具而活的分裂狀態中²⁵。絕對皇權又異化出男尊女卑的生命權力，女性遂成為工具的工具，漢字淪為權力的工具以後失去了作為實現自身目的的功能²⁶。纏足本來是男女都要作的，但後來幾乎成了對所有女性的後天的社會強制。這說明纏足的本來目的並非是為了滿足男性的性欲，其社會心理的根據是個人對社會規範的被動遵守，這種使個體，特別是個體中的女性屈從於社會集團的指令，這一指令除了集團的強迫觀念以外別無他物。而在日本，這一觀念是通過主要是男性的切腹來履行的。日本沒有「引進」中國的宦官制度與纏足風俗，並非日本文化別有起源，而是日本文化展開的政治前提與中國不同，因為在日本沒有一個強制社會規範的無限權力，所以解脫強迫觀念的社會功能不同。中國是對生命權力的剝奪，日本則是生命權力的自我完結。只有當內在實體取代了社會的外在規範，才是回歸生命權力本體之路。

中國「普世王權」的文化預設在日本沒有走入絕對皇權的路向。「天人感應」²⁷的思想在中國發展為「天人合一」，而在日本卻發展為「神人合一」，邏輯結構是相同的，不同的是「天」與絕對皇權同定以後，「天人合一」無法爭脫作為工具的現實人生，而「天」與「神」同定以後，人獲得了自身生死的目的。於是，生活語言突破漢字的桎梏，演化出服務於生活的工具——假名。到了近代，由於對西方工具理性的不同態度，中國發展出了由新儒家倡導的反現代化的目的文化，而日本則完成了現代化的工具文化。然而，終極文化與工具文化在「近代國家」典範下產生的內在分裂，阻礙了東亞引領全球文化走向的進程。

盛邦和認為：「中國的新軸心文化將是以科學的唯物主義為『軸』，以新儒、佛、道為輻輳的新組合與新構成。」²⁸這個「軸」如果不是道德化石的代名詞，則反映了東亞域內不同地域間的一種文化交流關係。陽明心學的語言是儒、佛、道的承傳用語與明代中期的生活用語的結合，而這一「致知」模式的內在結構融為日本的國民文化後，成了受容近代文明的文化內核。牟宗三認為「致良知」的「『致』字亦含有『復』字義，但『復』必須在『致』中復」²⁹。我們所要做的首要進入到東亞域內的「文化交流場」裏去，這就是「致」字義，然後找到「致良知」的現代語言結構與文化回路，才能在「致知」競爭中扮演一個相同文明域內的「間文化」角色。日本本土的音韻語法作為漢字文明的近代演進結晶，在二十世紀成

為中國文化民族主義的內在契機，有望引領我們進入二十一世紀的資訊文明。

公文先生的「致知」競爭模式，背後是有一個西田幾多郎在《善的研究》中所描述的「統一作用」作為哲學根據的。這是一種以差異為前提的統一思想。西田借用「純粹經驗」來表現一種東方的「經驗的形而上學」智慧。這可以說是黑格爾的「世界精神」與陽明心學的融合。從朱熹理學向陽明心學的典範轉換，與西方世界內權力鬥爭模式向致富競爭模式的轉換是平行的。而「致知」模式是一個對抗權力模式並作為「致富」模式的經濟倫理而起作用的。也就是從十六世紀以來世界資本主義的擴張向全球地方化轉換的過程——近代民族國家在這一長達五百年的過程中，從其內部被超越而誕生了一個全新的全球體系。面對傳教、資本、主權「三位一體」的西方衝擊，「致知」模式則是馬克思與「致良知」的融合，意味著新的統一性的出現：從中國皇權的外在統一性向日本天皇所象徵的內在統一性的轉換過程中，實現東亞在歷史、知愛³⁰、實踐三個方面的內在統一。從這一視角，「致良知」作為全球文明的資本，實現了合命題³¹。起源於西方的資本主義是通過主權國家來塑造世界，而起源於東亞的知本主義則是通過把資本主義納入到地域社會的再生過程中來重建全球秩序。

二 問題的提起

宋恕的民主思想萌發於中日甲午戰後的認同轉變，在甲午戰前，宋就以日本為根據向李鴻章提出了變法構想，甲午戰後，他的立場逐漸從視日本為要求清政府改革的內在壓力，向與之認同從而推動變法運動的方向轉變。關於「君道」，從李斯的「督責」到朱熹的「大本者，陛下之心」，君權從外在的權力向內在的道德演進，但「才智」向「德量」的轉化最終是受制於歷史環境的。當東亞域內出現了一種新型的權力典範，作為所與的清帝已在他的心目中暗淡，而與清帝形像形成鮮明對照的，則是明治維新以後王政復古的天皇形像。把這一虛擬政治權威作為東亞視域中的道德原點，宋開始著手拆散專制皇權的意理根據——程朱理學。這實際上是對官方意理中非正統的文化資源進行重新解釋的過程。程朱理學定型於兩宋，朱熹實際上對北宋以道佛為契機的理學思潮進行了儒法結合的改造。當時，對南宋國體的直接威脅是金人的入侵，保家衛國成了南宋軍民的至上命令。

朱熹在「全體大用」的構架上，援用荀子「法後王」的邏輯為時君立言，打出了「理」這一人為的「客體權威」的旗幟以制民心³²。這個「理」實是南宋軍民抗金衛國強迫觀念的代名詞。對外來入侵的恐懼觀念通過朱的「理」化以後，變成了個人服從君權的道德化石，滲透到了生活的細部。宋恕所控訴的「自洛閩遺黨獻媚元、明，假君權以行私說」³³這句說話，應從權力行使的角度來理解。

於是以君權為後盾的強迫觀念具有了生殺與奪的力量，形成了延續千年的以自殘生命權力為風俗的文化。傳統中國的政治是通過對生命權力的觀念與制度的控制來實施的，是對人類弱點的權力利用。可以說，作為集團強迫觀念的「理」，正是專制君權的社會基礎。專制君主不但利用這一觀念使自己的專制合法化，而且還要不斷釀造出國際關係的緊張氣氛，以強化這一集團強迫觀念。「理」、專制皇權、敵視外族「三位一體」，形成了一個自我封閉的圓環論法，限定了中國人的思維路向。

然而，朱熹的理學思想是在與南宋浙學以及象山心學的交流脈絡中展開的，因此，反理學就意味著重新評價解讀這一文化資源。在清代，反理學的思潮在乾嘉年間又露出端倪。阮元撫

浙時創設的詁經精舍的學風已有反理學的傾向。張壽安指出：「反對理學家理欲對立，絕情去欲之說，重新探討性情，是精舍諸子義理思想的另一要點，也是當時思想界的一大轉向。」³⁴宋恕是晚清詁經精舍山長俞樾的入門弟子，他作為乾嘉學風的受益者，是以反理學思潮的先驅者戴震為其出發點的，而作為浙東經史之學的傳人，他又以章學誠的學術志向為指歸。進而，章學術資源中的老子、王充、王陽明、黃宗羲以及龔自珍、譚獻的思想，也都成了宋恕反理學思想的養料與依據。他在思想重鑄的過程中顛覆了程朱理學的正統地位，使專制社會失去了意理基盤，走向轉型。

宋恕在1895年初把專制皇權的意理概括為「陽儒陰法」³⁵。這一批判視角在王充的儒學與史學之分中已見鋒芒，王夫之也指出過「申韓之儒」³⁶，到晚清汪士鐸已有更明確的說法。但作為一個反理學的思想理路，則是戴震展開的。龔鵬程認為：「王充是我國歷史上正式處理儒學與史學之間緊張關係的第一人。」³⁷這個「關係」，用現在的話說，就是知識份子與行政官僚之間的生命權力關係。南宋以後，理學成了維持以專制君權為核心的壓抑與消磨生命權力的意理。因此王充思想埋下了理學的覆轍。侯外廬就認為：「船山更是漢代王充的繼承者。」³⁸王夫之對申韓之儒的剖析，旨在揭露專制義理下知識份子的生命形態，與王充的問題意識一脈相承。

汪士鐸的話是在鴉片戰爭開始以後說的：「管商申韓孫吳，後人所唾罵，儒者尤不屑置齒頰。要而論之，百世不能廢，儒者亦陰用其術而陽斥其人爾。」³⁹汪甚至認為這反映了孔子體用之全的思想，使中國能不斷適應日益複雜的社會，包括西力東漸。宋恕的「陽儒陰法」論是在中日甲午戰後形成的對中國專制社會原理的批判視角，可見，宋對日本衝擊與汪對西方衝擊的回應方式是截然不同的。汪把西方衝擊看作是中國史上外壓的繼續，而宋則在日本衝擊中看到了淡化帝國生命權力的希望。

戴震認為：「宋以來之言理欲也，徒以為正邪之辨而已矣，不出於邪而出於正，則謂以理應事矣。」⁴⁰「以理應事」是以對正義的解釋權為基準的權力志向的價值判斷，於是，「理」異化成了權力的化石，具有了生殺與奪的力量。與戴震幾乎同時代的日本本土學者對朱子「理」的空疏，提出了「因事而動」的價值觀。這反映了一種人生志向的價值基準。戴看到了「以理應事」背後的專制原理：「自宋儒雜荀子及老、莊、釋氏以入六經、孔、孟之書，學者莫知其非，而六經、孔、孟之道亡矣。」⁴¹他已認識到「以理殺人」實意味著儒學的死亡。但這一對扼殺中國文化生命的權力的致命反擊，卻宣告了儒學在新的方法意識下的蘇生。

而在日本，本居宣長已看到了程朱理學只是權力合法性的工具。戴震從朱學入而復出走完了一段王陽明的心路歷程。但戴震反理學思想，在方法論上已沿著顧炎武開出的「實事求是」的清代學風，完成了融音韻、訓詁、文字為一體的小學典範。這一典範後為宋恕、章太炎傳承，架起了三代理想與日本現實之間的橋梁，為中國專制王權的統治送了終。如果「把物納入意向結構來定義」⁴²的話，「物」與「意」之間的道德原點，就是周天子的虛擬政治權威形像，這三者的虛焦點構成法概念的全貌。當這一儒者心目中的法觀念與天皇「無為而治」的形像重疊時，就會到達「萬物一體」的現代世界秩序觀。這是一種在天皇的虛像裏體認到了根本實體的體驗。專制皇權在這一境界中消溶於無形，這是陽明心學的終局，開出「致知」競爭的新典範。

余英時認為陽明心學的興起，象徵了「儒家思想在十六世紀取得了決定性的大轉換。儒家官僚的視點從『朝廷』開始微妙地移到『社會』，並意識到得『君』而行道的傳統設計不過是幻想。」於是出現了「『天理』已經成為了非皇帝的獨佔物，『道』已經被完全實現的主體從『國家』、『朝廷』位移到了『個人』」⁴³。朱子理學中的「理」以「君」為前提，而陽明已悟到在「理」中求不到「性」，從「理」向「心」的回歸意味著對專制權威主義的一種內在的否定意向。隨著陽明心學的形成和傳播，東亞視域內權力典範發生了從「君主主權」向「人民主權」的內在轉變。這是浙江作為價值轉換地，在東亞全局中文化交流與政治衝突所帶來的結果⁴⁴。無疑這些觀點道出了中國社會政治典範轉變的一個真象——從「本體論」層面實現人的道德主體性，而這正是日本史的出發點。但這一轉變是在甚麼大背景下發生的，卻鮮為人道。

自從葡萄牙人達·伽馬（Vasco da Gama）於1498年開通了到達南亞的航路後不久，西方人就開始出現在中國東南沿海。甚至有學者指出：「浙閩海疆的不靖引起明朝政府的不安，尤其是當時葡萄牙商人和日本商人的騷擾活動是相互配合的。」⁴⁵學界往往以「倭寇」的先入之見而忽視浙江長期以來實是中國與日本人員往來與文化交流的中轉地這一歷史事實。因此，可以說陽明心學是對西方大航海時代的早期回應，受到基督教神學的觸發而產生的對知識與政治傳統關係的解紐與重組。這意味著東亞的政治格局進入了土本化＝全球化進程。

王陽明的神秘主義出自對「性」的感受，是文明異化中生命權力的自我主張。這可能與受容佛道思想有關⁴⁶，陳寅恪則認為海濱天師道的形成與外來宗教有關⁴⁷。陽明把象山心學的神秘主義傾向進一步轉化為行動的動源。岡田武彥認為：「從宋學向明學的展開是從理學向心學的展開，所以是從對立的思考向一體的思考的展開。」⁴⁸這也應放在中西文明接觸的大背景下來理解。陽明心學是晚清本體變法論的母體，五百年間引領東亞進入了全球體系。

明清之交，王學傳人黃宗羲提出了「諸侯之強盛，使天子徒建空名於上」⁴⁹的制度論構想，把得君行道的皇帝主權論轉換成了虛擬政治權威論。這一思路到晚清又被龔自珍、馮桂芬、陳虬重新論述，出現了一個以虛擬政治權威為核心的儒家禮制世界秩序觀。從全球主義的視點看，全球化典範取代民族國家典範，與陽明心學取代程朱學理是同步的雙向對話過程，日本是在這一進程的終局上開示出致知＝資訊社會的運作規則與價值理念的。

而對朱熹的批判，王陽明作為浙人，很容易與王充以及南宋浙學的理路發生共鳴。香港學者郭偉川指出了陽明「無朕無聖」⁵⁰的思想。這實是對儒學借專制王權提高自身形像，而專制王權又反手利用儒學獲得合法性的雙向解構，從而啟開了「陽儒陰法」論的發端。而葉適對朱熹道統論的批評以及陳亮的歷史主體論，都已埋下了「陽儒陰法」的覆轍，並從方法論上分別樹立了「物論」⁵¹與「史論」⁵²的學術領域。

陽明心學經過中江藤樹的傳播，開出了日本本土學術的理路⁵³，而這又是對「物論」與「史論」的消化與融合，並與西方民族國家思想擁抱蛻變成了明治日本的正統意理。宋恕從戴震「以理殺人」的控斥中看到了「陽儒陰法」的專制邏輯，而這實是在甲午戰爭的衝擊下達成的。他把日本置於其立論的中心，以東亞的整體視野，從近代民族國家的義理外殼中，吸收了在日本本土發展起來的文化精華，完成了他反理學的思想架構。

在宋恕思想早期的傳播中，章太炎、譚嗣同是兩個極端。前者遵循浙學尊荀抑孟的理路，走上了「法後王」的反滿「民族」革命之路⁵⁴，而後者遵循宋恕尊孟抑法的理路，走上了「法

先王」的「民主仁學」之路⁵⁵。梁啟超繼承了宋恕文化批判的路向，但在根本處沒有打通與日本的對話通道，因此不能脫離「保皇」的政治軌道。宋恕本人的「陽儒陰法」論，是基於對《史記》的專制王權正統觀義理根據的疑問，使老子與法家脫勾，進而解構了儒學與法家的共犯關係。這樣，他就抽去了政治與行政黏連的義理根據，從而建構了一個知識與虛擬政治權威相安的新型權力典範⁵⁶。

自從隋末王通「抗帝保中國」⁵⁷的思路成為儒學復興的動機以來，一種儒家知識份子對文化的主體意識在浙學學脈中連綿流傳，宋恕又進一步在中國皇帝與日本天皇的形像轉換中，完成了中國文化理念本身的由專制向民主的轉換。

在宋恕完成了他的解構思想的過程中，我們可以發現他同時又建立起了一個有關文化生命的認識論典範。當他把老子與法家脫勾時，《老子》就作為一部獨立的經典獲得了在浙學學脈中其自身的價值。無論是王充，還是陳亮，乃至王陽明，老子思想構成了他們思想的一個源流。這一東亞社會特有的認識論典範在本居宣長那裏，歷史與「元歷史」關係就濃縮為「玉緒」，也就是把一個個漢字組成為一個意義世界的語法體系。以漢字立論的「理」與以助詞（玉緒）立論的「氣」之間發生了價值轉換。這是一個體現了老子哲學的現實社會。宋恕把老子哲學與日本連接起來後，發現了克服中國文明內在矛盾的文化體系。

朱熹死後不久，他的思想就被南宋王朝奉為官學，以後歷代王朝雖變，朱熹作為官學的地位一直到清王朝滅亡沒有改變過。三百年後王陽明出來挑戰朱熹，成為覆朱的暗流影響波及東亞全域。在日本，德川家康1603年統一全國建立了江戶幕府，秩序穩定以後，有些地方藩國開始僱用儒者為顧問刷新藩政，如水戶藩收留了明亡後亡命來日的朱舜水。第五代將軍綱吉（1646-1709）把朱子學奉為官學，實行文教政治。但朱子學最終也不能使幕府政治合法化⁵⁸。

陽明去世一百多年後，在日本，中江藤樹（1608-48）開始傳播陽明學，形成了非官方的學術流派，推動明治維新的志士多是陽明學出身。日本本土的反朱子學派在陽明學影響下成長起來了。他們主張「天」與「人」，政治與德行的分離。這被稱為儒學古學派和儒學徂徠學派。而研究並發現了日本本土「國學」的學者在批判「漢意」⁵⁹的同時展開了「物之哀」⁶⁰論。「國學派」在對中國權力政治批判的過程中展開的「天皇論」，本來是一種追尋生命權力本體的政治哲學思想，與陽明心學、葉適「物論」一脈相承，最終成了近代日本合法性的泉源。

從十六世紀到十八世紀中期，東亞的非官方學術都在陽明學的影響下，日本在西方衝擊下，作為東亞的一個小世界，完成了政治與文化的轉型，陽明學結出了近代之果。宋恕所喚起的正是這一派思想與中國非主流思想的對話。如果不注視宋恕反理學思想的這一雙向對話空間，就很難理解其思想淵源。而如果抓不到宋恕反理學思想的這一中國傳統視域外的淵源與中國非正統文化的互補共鳴，就很難理解重建東亞文明的源頭活水。

日本與漢文明的關係很難與北方游牧民族——北魏、金、元、清受容儒家文化的過程相比較。與其說「受容」，不如說日本是漢文明的一個有機組成部分。因為「受容」的前提是有先行文明，才能在此基礎上選擇接受異文明中適合於自己需要的文化要素，而在日本資於選擇「漢文明」的「先行文明」，仍是在漢文明中孕育出來的。並且日本文明與中國大陸權力政治的對峙結構，總是受到經由沿海傳入的大陸非主流文化的補給。到章學誠，朱子學與陽

明學變成了「浙西之學」與「浙東之學」的浙學學統，結出了近代之果。甚至，我們可以把日本文明納入到浙學學脈儒、釋、道、耶以及批判理性、制度倫理的多元組合中來加以把握。⁶¹

在古代的日本島上沒有中央集權的政府，當然也不會有統一的文字，語言可以在共同生活中不斷進化，按音韻的變化規則形成一定的語法。但也會有一些表示身體、人稱、自然的文字，這些文字及讀音就成了日本島上最古老的語言文字，成了在以後漫長的歲月裏不斷選擇吸收漢字文明的母體。日本保留了以社會權威為核心的中國社會文化遺傳體系的記憶，但按其自身的內在規律演進其人倫組織、語言文字。不同的是，在中國，社會權威發展成了專制皇權，而在日本，則成了虛擬權威。同一類型文明中的社會「表現型」不同，與外部環境所受到的異文明的壓力有關。

進入中世，朱子學、陽明學、儒學古學派、徂徠派、國學派的互相影響，作為中國文化遺傳體系，構成了東亞儒教社會的整體圖景。即使進入近代，日本「國學派」的主張由異端轉化為正統，其音韻體系與文法結構仍然是其歷史演進的延續而非轉軌。從六經、佛典、唐詩、朱子學、陽明學的文本中轉生出來的語言文法結構是歷史演進的產物，反而規定了主體間以及主體與環境的關係，成了再建社會的設計原理。

饒宗頤認為：「由於漢地本土語言方音的複雜，且習慣施行以文字控制語言的政策，而讓『語、文分離』——即所謂『書同文』，使文字不隨語言而變化。」⁶²也就是說，中國大陸語言的演進受政治制約，走上了由文人管理的單音節方向，因為自然的生活共同體都成了大一統政府官僚管理下的拼圖，自然語言無以在共同體內自律演進。漢字文明史要與社會發展史、政治制度史、「中心-邊緣」文化關係史結合起來，才能窺其全貌。

東亞文明從起源到承傳並向四周擴散，是以漢字作為文明資本的。從文化的角度看，「漢字已是中國文化的肌理骨幹」⁶³。但從文明角度看⁶⁴，就像韋伯（Max Weber）的新教倫理是資本主義的文明資本一樣，漢字是知本主義的文明資本。漢字在本家中國走上了文字化道路，在周邊，特別是在日本走上了言語化道路，這是知識與權力的關係造成的。日本處在西方資本世界的外緣，在資本與權力相遇時，創造出了知識與虛擬政治權威相安的社會形態，逐漸形成了德、知、行三者內在結合的「致知社會」。漢人用文字來控制語言，造就了一個權力與知識結合的獨特的士大夫知識階層，但日語是漢字「形與聲二者的規範化」⁶⁵向「聲」的方向演化出來的，展現了語言控制文字的人倫自律發展傾向。

清末浙籍知識份子遊歷日本，都為其近代化之生機而驚歎，其中如章炳麟那樣的文化民族主義者是抱著尋找「音古」的目光來研究日語的，但時代不允許他作深入研究，年青一代如魯迅等有感於日語表示感情語言的豐富，但民族國家的典範只允許他把日語作為一個近代知識的工具庫或實踐國語的參照來加以利用。胡適並沒有把章炳麟對日語的古學關心深入下去，就把現代漢語的演進引向了官話官音，使「國語」走上了複製英語語法的道路，而日本則成了近代用語的供給地。列文森悲痛地發現：「西方給予中國的是改變了它的語言，而中國給予西方的是豐富了它的辭彙。」⁶⁶

劉禾認為列文森的這一論斷「妨礙了他重新思考中國的能動作用」⁶⁷。劉的工作確實填補了現代漢語在西方語境下如何再生的空白，卻沒有指出中國現代知識份子在傳統與現代之間的二難困境，以及再創主體文明的路向。杜贊奇（Prasenjit Duara）認為列文森所指出的近代

中國民族主義取代文化主義的「文化政治化」現象，與歷史事實不盡附合。其實十九世紀末期有一種從終極目的與工具目的對話中萌發出來的東亞整體的文化主義思潮，但這最終為近代國家的典範所取代，這才是列文森的傷心處。政治又一次影響了文化演進的進程。

我們不否定胡適的白話文運動自有其中國傳統文化發展的內在淵源，但「他把向不為文人所重視的白話傳統從『草野田間』提到一個『正宗』的地位」⁶⁹以後，「卻把中國文學打成『文言』、『白話』兩大段」⁷⁰，而成為「正宗」的白話文又成了八股文的替代物。因為社會結構沒有發生變化，只是在表面上複製「近代國家」，被「近代國家」的邏輯所塑造，是西方主權觀念塑造了中國與日本，而非東亞整體的文化主義塑造了世界。列氏指出：「當由外國勢力的侵入而引起的社會瓦解開始後，外國思想便開始取代本國思想。」⁷¹對中國人來說，接受民族國家典範意味著語法的改變，而語言不只是工具，政治主導下的語言只能按政治意圖去影響文明，甚至毀滅文明。

劉小楓指出了近代中國認信基督的漢語思想與中國文化「普世王權」的預設的兩難困境⁷²。何俊認為，晚明思想在與基督教倫理相遇時產生的「裂變」，則起因於王陽明「思想內在的種種矛盾」⁷³。其實，陽明思想的內在緊張，只是對有明一代北方防禦與沿海通商雙重壓力的意識回應而已。黃宗羲就是在這一時代精神中把陽明心學引向了對歷史的哲思。他經歷了明王朝滅亡與「日本乞師」的挫折，發現了更新傳統中國專制皇權政治典範的新資源——日本。此時，日本已作為漢文明的一個主體出現在東亞的歷史舞台，同時滿清入主中國，由邊緣升為主宰，這正是回應大航海挑戰的時代特徵。晚明思想的「裂變」在日本突破了漢字，突破了專制皇權，「認信基督」與「普世王權」在作為虛擬政治權威的天皇形像裏得到了統一。個人私德領域裏認信基督的漢語思想與東亞整體的倫理進程未必就水火不容。

甲午戰後，東亞文明之中心移向日本，宋恕已發現「和文乃赤縣文字之別子」⁷⁴。柳詒徵更進一步指出：「顧日之學堂，猶能因襲中文創為日字，使吾華文字旁衍一支，為其國後來普及教育之基。」⁷⁵東亞文化的整體性，是在東西文明的相遇中被意識到的，然後的歷史只是這一相遇的結果。誠如顧準所說，中國「史官文化」的物件是政治權威，而政治權威由秦制的專制王權向日本天皇的虛擬權威轉換時，周制又一次出現在東亞世界的視域之內。宋恕以其受之於孔子的史思，預告了新的政治典；而民元後新一代學人，則是在這一新型的政治典範下重構歷史話語的。柳詒徵、錢穆以東亞傳統文化立言，尊王反霸是繼承了晚清以來變法思想的脈絡的。柳弄清了東亞文明史因革的原理，而錢則著重於歷史變遷的過程，從中國文明本位的立場，把中國史帶進了世界史的整體進程中。

註釋

- 1 「漢語世界」指東亞使用漢字承傳歷史、表達思想的國家，包括中國大陸、朝鮮半島、日本、琉球、越南以及海外的「文化中國」。
- 2 參Hu Shih, *The Chinese Renaissance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934)。
- 3 參殷海光：《中國文化的展望》（上海：三聯書店，2002）。徐復觀記載殷氏晚年思想的變化，說明「現代化」研究典範不能適用於對近代中國的研究。
- 4 金耀基：《從傳統到現代化》（北京：中國人民大學出版社，1999）（原版1966在台灣出

- 版），頁91。金氏認為「中國的現代化，在心態上、精神上，應該成為中國新知識份子的理性的宗教」（見序）。殷海光認為「近代化問題與對西方文化的態度直接相關，與中國文化與西方文化的『接觸』有關」（見盛邦和《解體與重構——現代中國史學與儒學思想變遷》〔上海：華東師範大學出版社，2002〕，頁448）。
- 5 見Paul R. Viotti and Mark V. Kauppi, *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism* (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), 序。日本版《國際關係論》（東京：彩流社，1993），頁27。
 - 6 參見沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）：《現代世界體系》（1-3卷）（北京：高等教育出版社，1998）。
 - 7 見羅伯森（Roland Robertson）：《全球化——社會理論和全球文化》（上海：上海人民出版社，2000），羅氏認為「全球地方化（glocalization）指的是所有全球範圍的思想和產品都必須適應當地環境的方式」。見「中文版序言」。
 - 8 見湯姆林森（John Tomlinson）：《全球化與文化》（南京：南京大學出版社，2002），頁286。湯姆林森的ethical glocalism是對羅伯森的glocalization的補充。羅氏的glocalization是以日本文化看待世界的獨特方法為根據的，而湯氏則注意到了「交流的雙向流動」（頁159）。
 - 9 金耀基：《從傳統到現代化》（北京：中國人民大學出版社，1999），頁115。
 - 10 周佳榮認為，中國政府反對霸權主義的外交政策與孫中山「大亞洲主義」中反對「霸權主義」的主張有著連續性，見周佳榮：《新民與復興——近代中國思想論》（香港：教育圖書公司，1999），頁22。然而「以暴易暴」說明沒有找到雙向對話的焦點。但周氏肯定了孫中山的「大亞洲主義強調以東方的王道文化為基礎，但並不排斥歐洲的科學」（頁251），並認為蔡元培、梁啟超、章太炎、孫中山是「文化意識型的政治家」，在亞洲政壇上，「只有這一類型的人物，可以真正地為眾多苦難的人們引領前路」（序頁）。這就是說應區別亞洲主義中的政治與文化。
 - 11 列文森（Joseph R. Levenson）：《儒教中國及其現代命運》（北京：中國社會科學出版社），頁265-66。
 - 12 現在我們知道東亞域內不同國家都面臨同樣的「行政與政治黏連」的生命權力異化現象，但當馬克思主義史學傳入日本以後，日本史學界普遍出現了「為甚麼日本實現了資本主義發展，而中國只停留在『萌芽』狀態？」這樣一個假命題。如羽仁五郎的《日本近代思想的前提》（東京：岩波書店，1949）、丸山真男的《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952）都是要證明日本資本主義的思想根據，而島田虔次的《中國近代思維的挫折》（東京：築摩書房，1970）試圖說明狹義的陽明學：泰州派-李卓吾並未產生出「近代思維」，這與黃仁宇在《萬曆十五年》中的觀點是一致的。但島田沒有言及「廣義的陽明學」指甚麼？台灣學者龔鵬程指出了羅近溪思想的現代性，這是否可以代表「廣義的陽明學」或陽明學承傳的主流？島田在「序」中寫道：「我覺得陽明心學是儒家思想（或中國思想）的極限。是超越了這個極限，儒家思想就不再是儒家思想的底線。」（頁4）這是否意味著日本本土思想，包括儒學古學派、徂徠派、「國學派」，已超越了這個底線，因此就不能算「中國思想」了？小林秀雄根據日本「國學」思想的內在邏輯，認為日本近世的學問是從陽明學傳人中江藤樹開始的（見《本居室長補記》〔東京：新潮社，1982〕），但他也沒有點破日本「國學」亦是陽明學的一個流派，或最終形態。島田在《朱子學與陽明學》的後序中，提出了以儒教內面化的陽明學與外在化的徂徠學為兩極來寫作儒教教理史的構想（見氏著：《朱子學與陽明學》〔東京：岩波書店，1967〕，頁198）。但在日本反朱子理學的徂徠學「內面化」以後誕生出了宣長的「皇朝學」，而這與「無朕無聖」的陽明學的精神系譜是一脈相承的。如果把對抗中國專制皇權意理滲透的天皇觀念轉變為近代主權國家的政治宗教，反而切斷了醫療中國文明異化的文化泉源。在這裏涉及到一個政治主體意識干犯文化變遷的問題。如果以政治來裁斷文化，就會產生因政治權力的衝突而扼斷文化交流的進程。鍾彩鈞認為「由事上磨煉說還可推演到具體實務的道德性」（見氏著：《王陽明思想之進展》〔台北：文史哲出版社，1993〕，序言頁3）。陽明「心事合一」的思想與本居宣長的心態完全一致。可以說宣長的「皇朝學」把朱王心性論發展成了反理學的人生=政治哲學。在中國王學極左翼並未產生出社會性，而在日本，宣長的思想卻萌

發出了近代國民意識。如果把儒家士大夫知識份子的個人德行與地域內的集團精神進行比較，很難對儒家知識份子的社會功能進行適當的評價。像「二溪」那樣，一邊要做王學跨地域的傳播，一邊要致力於向社會下層布教，他們的社會貢獻是維持整個文明的更新，而地域內集團主體則是這一文明無形的創造者。而由個體主體意識的覺醒向集團主體意識的覺醒演進，是與語言形式的發達同步的。

- 13 參見唐德剛：《晚清七十年》（長沙：嶽麓書社，1999），頁3-8。唐德剛認為：「1842年以後的中國近代史，便是一部『漢族中心主義』向『歐洲中心主義』的不斷讓位史——也就是由傳統中國的社會模式向歐洲的社會模式讓位元的『轉型史』」（頁47）。但如果以東亞政治格局中中心——邊緣關係的轉換來看中國社會的近代「轉型」，我們會在以西方主權國家為中心的世界秩序的形成過程中，發現東亞回應西方衝擊的整體進程。
- 14 柏楊認為「秦國變法成功，是人類最大的魔術。19世紀日本也變法成功，應該是人類第二次最大的魔術」（氏著《中國人史綱》下冊〔北京：中國友誼出版社，1998〕，頁491），柏楊在上冊頁199也把日本作為一個變法成功的例子，而沒有指出這二個變法相隔二千年的內在聯繫。錢穆從版圖的確立、民族的搏成、制度的創建、學術思想的奠定四個方面闡述了秦統一中國的貢獻（《國史大綱》第三編，第七章），認為「秦時的中國，早已是相當於近代人所謂的現代國家了」（《國史新論》〔北京：三聯書店，2001〕，頁356）。錢穆的這一觀點啟自章太炎，章同時代的夏曾佑則指出了大一統政府巨大化志向與安定性的二難困境。黃宗羲對這一中國史政制演進的二難困境深有體驗，他指出「乃以天下守一隅而不足者，勢使之然也」（〈封建〉），因此嚮往一種封建自守，虛君共主的政制。黃的這一構想立足於東亞全局的視野，黃「緣天下之大，非一人所能治，而分治之以群工」（《明夷待訪錄·原臣》）的構想，是對日本懷良親王在上表中所說的「乾坤浩蕩，非一主之獨權，宇宙寬洪，作諸邦以分守，蓋天下者，乃天下之天下，非一人之天下也」（《明史·日本志》）的政治秩序觀的回應。柏楊認為日本西元646年的「大化改新」，是日本第一次「現代化文化運動」，「從此，日本跟朝鮮半島諸國一樣，成為中國之外的另一個『中國』，無論文字、教育、官制、政府，甚至意識形態和中國幾乎完全相同」（《中國人史綱》，下，頁38），而日本史的演進是經歷了分權內化的家國社會，才與西方市民社會接上「軌」的。如果把近代日本中的王道原理作為重建中國社會組織的道德原點，中國無疑會進入政治分權而文化趨於重新統合的新型文明。這一形態既是對中國「郡縣體制」（錢穆語）的創造性轉化，又是內在超越，有望成為人類的一個新典範。
- 15 見《屑花上卷》，本居在《直毗靈》中認為：「在中國，所謂道，窮盡其旨，只不過是奪人之國或被人所奪的兩途而已。」「所謂天命，在中國是古時候滅君奪國的聖人逃脫自己罪惡的口實」。他已看到在中國，儒教已淪為權力的工具。對圍繞權力競爭展開的中國史，葉適反思道：「如漢高祖、唐太宗與群盜爭攘競殺，勝者得之，皆為己富貴，何嘗有志於民！以人之命相乘除而我收其利，若此者就可以為功乎？但當今論其得志後不至於淫誇暴虐，可與百姓為刑賞之主足矣」（《習學記言序目》卷38）。宣長看到的只是正史的一面，而沒有看到對正史批判反思的一面。
- 16 如果說，在島田虔次的內在理路中，還可以看到中國與日本間被政治主體意識遮斷的文化變容的因果關係，那末在溝口雄三的中國像裏，幾乎發現不出這樣的設定。因此，他主張建立中日間「國際的交流主體」來培育「具有知己知彼客體認識的真正的研究主體」（見《作為方法的中國》〔東京：東京大學出版會，1989〕，頁33-34）。先建立對等交流的平台，再探討研究方法，是一個具有可行性的提案。這說明「近代」仍是中日間的橋梁。貝拉（Robert Bellah）把日本「國學」看作是一個「至福千年（millennial）」宗教運動，其宗教目標是「恢復天皇的實際統治權，並將一切腐朽影響清除出日本」。他把宣長的東亞視野的世界思維方式限定到了日本境內的本土要求，並認為吉田松陰的思想與國學派「極為相似」，這種思想「佔據日本的現代國家主義意識形態的大部分之後，即達到建立一個強大的國家，最後邁向帝國主義」（見氏著《德川宗教：現代日本的文化淵源》〔北京：三聯書店，1998〕，第四章「宗教與政治」）。但筆者認為宣長與松陰在方法論上並無繼承關係，前者的對話物件是陽明心學，而後者則是西學。在宣長思想裏，陽明心學對「復三代」的預設已化成了當下的性情生活，成了日本本土思想的骨骼血液。而幕末維新期的新朱王學，只講心性，排斥訓詁，批判西學、國學，成了一種對抗「外壓」的行動樣態（參見岡田武彥《江戶期的儒學——朱王學的日本展開》〔東京：木耳社，1982〕，頁152-90）。日本的「主體自覺」是在對中國的「客體」認識中產

生的，東亞文化的統一性是彼此認知與交流的共同典範。到近代，東亞被日本的現代化運動與中國的反現代化運動統一為一整體。宣長所說的「外國」、「異國」，對中國而言則是同一文明不同政治體制的國家，對西方而言則意味著不同文明。明治以後的日本現代主義者往往混淆這兩者的區別。

- 17 參見何偉亞 (James L. Hevia) 《懷柔遠人——馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》(北京：社會科學文獻出版社，2002)，頁23。
- 18 岡田武彥：《儒教精神與現代》(東京：明德出版社，1994)，頁241。這說明問題不在日本人或中國人的人生取向上，而在政治形態上。
- 19 參見內藤湖南：《日本文化史研究》(北京：商務印書館，1997)，頁183-92。
- 20 參見公文俊平：《社會體系論》(東京：日本經濟新聞社，1978)，第5章第3節「社會競爭」，公文俊平描述了繼「權力鬥爭」的君權社會、「致富競爭」的資本社會後，「致知競爭」的致知社會的運作規則。他把形成、傳達「真理」的場所稱為「知場」，並預測了取代資本主義的知本主義是近代文明的最終局面，也是「新」文明的第一步(見氏著《文明的進步與資訊化——IT革命的世界史意義》〔東京：NTT，2001〕)。在知本主義社會中，資本主義社會中的市民成了「智民」，在以互聯網為象徵的「智場」中從事實事與價值複合的「智業」創造(見氏著：〈智民與智民革命〉，載氏編著《智民的時代》〔東京，NTT出版，1996〕，頁1-78)。公文氏把近代化三次波長的特徵比較列表如下：

	第一波 (軍事化)	第二波 (產業化)	第三波 (資訊化)
出現的契機	封建化	商業化	人文化
核心動力	軍事力	產業力	資訊力
核心主體	主權國家	產業企業	資訊智業
成員	臣民 (公民)	從業員 (市民)	義工 (智民)
基本權	主權 (公權)	財產權 (私權)	資訊權 (共權)
活動空間	地政學的空間	工學的空間	知識的空間
中心活動	國軍化與領分化	機械化與商品化	信息量化與通識化
充滿活動空間的東西	可讓物	人工物	虛擬人工物
廣域社會體系	國際社會	世界市場	地球智場
社會競爭	權力競爭	致富競爭	致智競爭
競爭的特性	負·零和	零·正和	正和
競爭的理念	和平	繁榮	愉快
秩序	政治秩序	經濟秩序	社會秩序
秩序特性	集中·集權的	分散·分權的	超分散·分權的
補充權	人權	環境權	身體權

- 21 見陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》(北京：人民出版社，1991)，頁161-62。
- 22 朱熹哲學中「理」與「氣」的關係，是「理」主「氣」從的抽象關係，而在本居宣長的思想中「氣」演化成了「玉緒」。這是宣長對日本古典進行語言學研究時發現的日本本土語言的語法體系。宣長認為這是日本本土語言中獨特的基本結構，日本本土語言以此為憑藉，把人們之間連結起來，得到「勢力」，發揮「功效」，具有了生命。在日本，是通過假名體系來感知社會生命的存在的，這一存在實體就是「神」(見小林秀雄：《本居宣長》〔東京：新潮社，1977〕，頁337)。黃宗羲認為：「天一而已，四時之寒暑溫涼，總一氣升降為之。其主宰是氣者，即昊天上帝也。」(《破邪論·上帝》)從語言體系的角度，可以把「氣」看作是文化生命，把「昊天上帝」看作是文化生命的「主宰」，是對基督教人格神觀念的攝取，而非排拒(參見徐海松：《清初士人與西學》〔北京：東方出版社，2000〕，頁306)。黃認為西方傳教士「立天主之像記其事，實則以人鬼當之，並上帝而抹殺之矣」。如果沒有耶穌聖靈降臨的敘事，無以傳播精神實體的觀念，而一當訴之於形像傳播，這一形像就轉化為偶像而使精神實體走樣。既要吸納這一有補於中國世道人心的外來宗教的核心觀念，又要不使之流於偶像崇拜，這就是陽明心學誕生並在東亞各地傳播、展開所承擔的課題。

- 23 用公文俊平的用語，儒家心目中的「三代」是「目標財」，宣長發現的「玉緒」是「手段財」，漢字體系既是「目標財」，又是「手段財」的「經濟財」（參見氏著《文明的進化與資訊化——IT革命的世界史意義》〔東京：NTT出版，2001〕，頁4-10）
- 24 殷海光指出：「中國文化分子的社會觀是垂直式的。他們把上下等級的差別看得頗重。」（氏著《中國文化的展望》〔上海：三聯書店，2002〕，頁133）這是一種以權力為價值取向的社會觀，權力的金字塔是建立在這一價值取向上的。這種價值觀又植根於中國人的思維形式。島田虔次指出，對沒有造物神或造物主思想的中國式思辨來說，其邏輯的根本形式除體用邏輯以外，不會有其他的了（見氏著《朱子學與陽明學》，頁5）。「體用」作為一種邏輯思維的根本形式，在實際的運作中，「體」是以專制皇權為前提的，而「用」只是在專制皇權設定的社會等級中去追逐權力，文化失去了工具本身的意義。所以「體用」思想一落到現實生活中，會淪為以權勢為終極目的的行為指歸。現代中國大陸學者陳銳指出：「在中國社會中，取代大規模的階級鬥爭的，是無數個人的微小的無時不在的鬥爭，是對社會中更高位置的爭奪而已。」（見氏著《中西文化的震蕩與迴圈》〔西安：陝西人民出版社，2000〕，頁222）權勢轉移意味著政治結構從中央集權向社會自治轉化，但權力鬥爭的社會模式沒有改變。這反映了社會變化與政治倫理的斷層。殷海光又指出：「中國人習慣於從古到今的垂直式的思想，而不太注意到橫面的事。」（同前書，頁135）這是一種與垂直的社會觀同構的中國中心觀，這種世界觀的前提是把外國設想為敵人的，因此回應外來衝擊的方式是強化傳統的垂直式思維，而非內在的回心與共動。
- 25 島田虔次指出了中國士大夫的雙重原理（氏著《朱子學與陽明學》，頁28），但沒有指出黃宗羲對這一雙重原理的抗議。而恰恰是這一權原在民的抗議話語，構成了與日本對話的平台。
- 26 關於「終極文化」與「工具文化」的討論，參見亨廷頓（Samuel P. Huntington）著，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（北京：新華出版社，1999），頁69。
- 27 參見陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：三聯書店，2003），頁55-60。
- 28 盛邦和：《解體與重構——現代中國史學與儒學思想變遷》（上海：華東師範大學出版社，2002），頁473。盛氏在第六編第六章中指出：「『東亞新儒學』緣起甚早，首發地是明代時期的中國，早期完成在明治時期的日本，其最終完成是在20世紀的中華。『東亞新儒學』為中日（也包括韓國等東亞國家）所共創，為中日所共有，堪為中日現代化的文化前提。」（頁457-58）固然，盛氏的「共創」、「共有」的東亞視野是史眼的一個突破，但盛氏並未展開「東亞新儒學」在東亞域內的傳播與變容的關係。另外，用新教倫理的概念解釋現代化亦失之偏頗。如被認為代表了日本商業倫理的石田梅岩（1685-1744）的「心學」仍然強調「天地秩序」與「親子秩序」合而為一的權威性格，並未產生出對傳統制度模式的衝擊，而日本儒學古學派——徂徠派——國學派已在解構傳統制度的意理結構，從而形成了傳統制度向近現代轉化的內在動力。為甚麼在西歐而不是中國完成了資本主義，結果就有「亞細亞生產方式」的理論，而在東亞又為甚麼不是在中國而在日本完成了資本主義，結果把原因歸於「清族入主中原，堵塞了中國文化進化的渠道」。政治能影響文化進程，但很難「堵塞」，這已是「民族」觀念的先入之見了。牟宗三甚至認為：「夫宋明儒學要是先秦儒家之嫡系，中國文化生命之綱脈。隨時表而出之，是學問，亦是生命。自劉戡山絕食而死後，此學隨明亡而亦亡。」（見《從陸象山到劉戡山》序）劉戡山以後又有章學誠、龔自珍，有生命的地方，文化就會延傳的，並且還會受外域新要素刺激不斷更新發展。目前的清史學界對滿族的貢獻有極高的評價，可見到明代為止的漢人的權力中心價值觀與專制政治體制，已失去了在新時代下的存在理由，被清取而代之勢所必然。對於中國並未到達近代（西方市民社會）的問題，島田並不採取「中國特殊論=停滯性論」的立場，而是主張「作為在中國史的世界史規模中的普遍性與特質」，「資本主義的缺如的正是中國近代的特質」。他認為這「恐怕是文明的質的問題，方向的問題」（《中國近代思維的挫折》，頁322-330）。這是值得深思的見解。
- 29 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（上海：上海古籍出版社，2001），頁161。
- 30 西田幾多郎在《善的研究》中認為，「知」與「愛」是同一的精神作用，他說：「愛是把握存在本體的能力，是事物最深層的知識。」（氏著《善的研究》，東京：岩波書店，1950，頁245）這是陽明心學的一個新境界。盛邦和認為「日本『新教』思想的原始精神資源是中國的儒

學思想」，並指出福澤諭吉、中村正直、內村鑒三、新渡戶稻造以及三宅雪嶺、井上圓了、陸羯南為日本「東亞新儒學」形成期的代表人物（見氏著，頁468-69）。西田幾多郎認為：「如同王陽明主張知行合一那樣，真實的知識一定伴隨意志的實行。」（《善的研究》，頁132）而近代日本的基督教領袖內村鑒三則認為，陽明心學與西方新教具有很大的相似性。如果說，陽明心學為近代日本提供了一個受容西方文明的思想框架的話，那末日本的「近代」就必須放回在王陽明誕生以後的東亞這一大的政治社會與文化脈絡中才能理解，也才會有「超越近代」的現實意義，否則只能認作因為陽明心學「在歷史的某種超前性格，而無法成為整個近代化變革的一部分」（陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁376）。事實上，陽明心學合事功與心性為一，上繼南宋浙學遺緒，下啟清代樸學新風，成了東亞域內雙向對話的文化平台。

- 31 福山認為：「資本主義往往是一般破壞性的分裂力量，它可以毀滅傳統的忠誠和義務，但它同時也能夠創造秩序，並建立新的規範以代替它所破壞的規範。」（氏著《大分裂——人類本性與社會秩序的重建》〔北京：中國社會科學出版社，1999〕，頁317-18）無論從西方觀點還是東亞觀點，「致知」模式只有從「雙向流動」才能理解。柏楊認為「時間是人類創造的虛擬風景」（氏著《我們要活得有尊嚴》，頁91）。西方是十進位，東亞是二進位。十進位與基督紀元結合，就形成單向垂直的進步觀念，而二進位則是雙向平行的演化觀念。
- 32 陳來認為：「在朱熹等級森嚴的寶塔式哲學體系中，理由於被提高為強大的客體權威，而限制了主體在建立道德自覺上的能動性。」（見氏著《朱子哲學研究》〔上海：華東師範大學出版社，2000〕，頁418）關於朱子理學與陽明心學的內在關聯，氏認為「陽明哲學整體上是對朱學的反動，而不是調和」（見氏著《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁9）。宋恕反理學的理路是內經陽明而上達象山，下啟呂坤，從而開出馬一浮解構朱子「性理」學而上遂的理路。
- 33 胡珠生編：《宋恕集》上冊（北京：中華書局，1993），頁149。
- 34 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁92。
- 35 見楊際開：〈宋恕變法理論與清末政治思想〉，《思與言》39-4（2001），頁146-47。
- 36 參見王夫之《宋論》。
- 37 龔鵬程：《文化符號學》（台北：台灣書局，1992），頁405。
- 38 侯外廬：《近代中國思想學說史》（上海：生活書店，1947），頁14。
- 39 羅繼祖：《楓窗三錄》（大連：大連出版社，2000），頁105。
- 40 戴震撰，湯志鈞校點：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁273-74。野口武彥認為本居宣長的「古道論」與「治道論」是表裏一體的（野口武彥編注：《宣長選集》〔東京：築摩叢書，1986〕，頁8），而宣長的「古道論」是對中國「言道而道不存」的回應，表明「不言道而道盡於此」的感受。這與戴震「不言理而理盡於此」的思維邏輯完全一致。這說明在十八世紀後半，東亞世界已形成了一個基於共同語言的雙向對話空間。
- 41 戴震撰，湯志鈞校點《戴震集》，頁286。
- 42 見陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁64。
- 43 轉引自錢明主編：《陽明學新探》（杭州：中國美術學院出版社，2002），頁20。
- 44 關於朱子的心性論，參見錢穆：《朱子學提綱》（北京：三聯書店，2002），頁41-51。陽明心學是對朱子學的發展還是否定，學界向來分成兩派，筆者認為陽明心學是對朱子「性理」學中「性」的繼承，「理」的否定。
- 45 黃鴻劍：《澳門史》（香港：商務印書館，1987），頁19。
- 46 岡田武彥認為：「通過情意的陶冶，體認自得根本實體即神秘主義。所謂神秘主義是認為只有通過神秘的內在體驗，內在直觀才能到達根本實體的思想。」關於東方神秘主義的特徵，他指出：「東亞是一定要就事物來尋求實體，不如說實體本身捨棄自己的權威，在事物中消去自己，才是尋求實體究極的方式。因此，與具體的事物融為一體是把握事物的實體，與其冥合一致。其結果，與物融為一體本身成了認知實體的原則立場。這是與儒教的神秘主義、技藝的神

秘主義、佛、道神秘主義相通的想法。而其中，儒家的神秘主義的特色是把人共存共生的生活作為場所的。」見氏著：《儒教精神與現代》，頁41、45。筆者認為陽明心學的「本體」是被基督教神學中的「實體」觸發出來的，這是把握東亞共同人性的基本線索。這樣，在東亞文化中，宇宙實體的「道」參入了基督教人格神的精神實體觀念，歷史運動進入了自覺的倫理過程。

- 47 陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉，載《金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2001），頁1-46。
- 48 岡田武彥：《儒教精神與現代》（東京：明德出版社，1994），頁145。
- 49 見沈善洪主編：《黃宗羲全集》第十一冊（杭州：浙江古籍出版社，1993），頁6。黃宗羲「天下為主，君為客」的思想背後有一個基督教的神觀念，這是明代中期以後士大夫接觸基督人格神的思想轉化結晶。小野和子認為黃宗羲的《留書》是晚明抗清鬥爭中提煉出來的民族主義著作，「而《明夷待訪錄》不過是抗清鬥爭中所構想出來的理想的國家模式而已」（《陽明學新探》，頁86）。黃的「君主客權」思想是在西力東侵的背景下產生出來的，他以基督人格神的觀念反抗絕對君權，又以日本政治的分權模式為藍圖，提出了「分治」構想，啟開了新型權力典範的序幕。黃宗羲知道日本「國主曰京主，擁虛位，而一國之權則大將軍掌之」（《黃宗羲全集》第二冊，頁180），日本的政治體制經過黃的提煉，成為一個否定專制皇權的普遍原理。
- 50 郭偉川：《儒家禮治與中國學術——史學與儒、道、釋三教論集》（北京：北京圖書館出版社，2002），頁374-75。
- 51 參見董平：〈葉適對道統的批判及其知識論〉，《孔子研究》，1994年第1期，頁67-74。
- 52 參見董平：《陳亮評傳》（南京：南京大學出版社，1996），第三章〈史學思想與歷史觀念〉，頁137-183。
- 53 日本學者山下龍二認為中江藤樹以王龍溪的思想為媒介，著重發展了王陽明的良知學說的宗教性（參見吳光輝《傳統與超越——日本知識份子的精神軌跡》〔北京：中央編譯出版社，2003〕，頁134）。卞崇道認為江戶時代日本對於中國儒學思想體系的繼承與發揚，乃是日本進入近代化的動力（見前書，頁3注1），這就提出了中國與日本在文化上的連續性課題。
- 54 楊太辛認為「永嘉學派及整個浙東學派，更是深得荀學的遺緒」，並又指出「顯學隱傳，是荀學在宋明理學中的特殊境遇」（見張義德、李明友、洪振甯編：《葉適與永嘉學派論集》〔北京：光明日報出版社，2000〕，頁507-08）。
- 55 參見吳光：〈從仁學到新仁學：走向新世紀的中國儒學〉，載沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》（台北：五南圖書出版公司，2001），頁389-417。譚嗣同表彰永嘉事功之學而內開「民主仁學」，促進了中國文明的典範轉換。
- 56 余英時指出了朱熹思想中道德與知識的關聯（見氏著：〈朱熹哲學體系中的道德與知識〉，載賀田田主編：《學術思想評論》第五輯〔瀋陽：遼寧出版社，1999〕，頁352-75），朱熹的道德訴求是建立在君主的心靈上的，而在中國君權無法客觀化，因此道德訴求亦無法落實。只有當「客體權威」的「理」與「客體權威」的虛擬王權相遇時，道德訴求才能自我實現。因為中國的皇權合法性來自於對中華世界秩序的暴力控制，但貿易以及分配體系從屬於這一控制時，其合法性就開始從其權力的內部喪失。
- 57 見王通《元經》序。
- 58 參見村上泰亮、公文俊平、佐藤誠三郎：《作為文明的家國社會》（東京：中央公論社，1979），頁407-15。著者診斷「德川日本不僅在全國統合這一積極的事業上，而且在合法性破綻這一消極的方面也吊詭地準備了近代化」（頁415）。
- 59 宣長認為道德假想秩序的原點就是神，每個人在「神」的面前都是平等的，有本體論上的善惡是非，而沒有認識論上的善惡是非，只有真心實情而已。而認識論上的善惡是非的標準是權力，以權力為中心論定善惡是非，在宣長看來是中國文化的一種特有的傾向，因而稱為「漢意」。
- 60 宣長認為「世上萬事之中都有各自的物之哀也」。小林秀雄主張應該從認識論上來理解宣長的

「物哀」論，並非「何謂物哀」，而是「何謂知物哀」。這是一個由「知」向「感」，「知」與「感」同一的認識過程（氏著《本居宣長》，頁144）。野崎守英認為本居宣長的「所謂『哀』，是先行於感情，預先作為『事』或『物』的存在形態而存在」（氏著《本居宣長的世界》〔東京：塙新書，1972〕，頁130）。葉適認為「夫物之於我，幾若是之相去也，是故古之君子，以物用而不以己用，喜為物喜，怒為物怒，哀為物哀，樂為物樂」（《別集·進卷·大學》）。董平把這段話的含義解釋為對「主體與客體間的互動」的「一個知識過程」。在這裏可以看到宣長「哀」主體的價值取向與葉適「物」主體的價值取向之間的取向演變關係。這也許反映了同一文明的不同進化方向的價值取向，而不是二種不同類型的文明的不同價值取向。宣長的「皇朝學」是在對中國文明內在問題提出批判的過程中展開的，體現了中國文明發展內在理路的發展與突破，而非斷層。

- 61 日本學者豬城博之認為：「朱子學與陽明學的問題如果更為廣泛地來考慮的話，可以看作是二元論與一元論的對立……更具體地說，即使在明治以後的日本思想史中，我們要更清楚地承認江戶時代的儒學思想的傳統還延續著，以便進一步展開探討。」見岡田武彥編著：《陽明學的世界》（東京：明德出版社，1986），頁428。
- 62 饒宗頤：《符號·初文與字母——漢字樹》（上海：上海書店出版社，2000），引言頁1。唐德剛認為「我們方言文學之不能滋長，是因為我們有個全國一致通用的記錄文字把他們規範了、約束了。這種記錄文也輔助了我們的『官話』的傳播」（見氏譯注《胡適口述自傳》〔上海：華東師範大學出版社，1993，頁180〕。這是說中國文明的內陸原則是從屬於專制政治體系的維繫與發展的。
- 63 同註62。
- 64 關於「文明」與「資本」的關聯，德里達（Jacques Derrida）在*L'autre cap*（les Edition de Minuit, Paris, 1991）中的討論給了我啟發。見日文版《他者的岬角》（東京：みすず書房，1993）。德里達認為，西歐岬角（cap）、資本（capital）、首都（capitale）、先端化（capitaliser）構成了「先端＝岬角（西歐）＝資本主義」的世界普世主義話語邏輯，而capital這個詞，cap這個詞以及來自colo（耕種）的culture（文化）和colonie（殖民地）、colonisation（殖民地化）、civilisation（文明）等都來源於拉丁語，在語意論蓄積的層面具有語義上的內在關聯。
- 65 見饒宗頤《符號·初文與字母——漢字樹》，頁188。
- 66 列文森：《儒教中國及其現代命運》，頁139。
- 67 劉禾：《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》（北京：三聯書店，2002），頁53。
- 68 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王憲明等譯：《從民族國家拯救歷史：民族主義話語中國現代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁44-49。
- 69 周質平：《胡適與中國現代思潮》（南京：南京大學出版社，2002），頁180。
- 70 唐德剛譯注：《胡適口述自傳》（南京：華東師範大學出版社，1993），頁156。
- 71 列文森《儒教中國及其現代命運》，頁141。
- 72 劉小楓：《聖靈降臨的敘事》（北京：三聯書店，2003），頁107。
- 73 何俊：《西學與晚明思想的裂變》（上海：上海人民出版社，1998），頁3。
- 74 同註33，頁135。
- 75 柳詒徵：《柳詒徵說文化》（上海：上海古籍出版社，1999），頁231。

楊際開 浙江杭州人，日本東京大學博士候選人，主攻晚清政治思想史，現供職於杭州師範學院。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十三期（2004年2月28日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。