

楊際開

林安梧《道的錯置——中國政治思想的根本困結》（台北：學生書店，2003）

在西方，制度史與精神史是二元分離的，要到主權觀念的出現，這二元對立的兩個世界才有了一個假定的結合點。又要到韋伯的出現才開始意識到制度與精神實是有內在關聯的。這是站在文明的邊緣才能意識到的問題。林氏也是從東亞文明的邊緣發現了中國政治史上「道的錯置」misplaced Tao現象。在西方，為甚麼沒有「道的錯置」現象？我想，是因為西方文明突破了象形文字進入了表音文字，出現了「主」adonai的觀念以後才有了一個社會性的前提。上帝耶和華的輔音標誌是加入了adonai的母音以後才可以發音的。母音是社會性的自我表徵，是耶和華觀念的母體，而耶和華觀念與母音結合起來才成為大家可感知的社會的共同表徵。作為精神實體的耶和華觀念是植根於社會共同體的。在這樣的共有觀念下的社會只會發生「上帝死了」的問題，而不會發生「道的錯置」。在西方，上帝是被主權國家謀殺的，而在中國，「道的錯置」由來已久，是在西方主權國家觀念衝擊下被意識到的。

因此，可以說，「道的錯置」是一政治哲學的課題，林氏置於首章的，卻是一解決這一病痛的存有學藥方。然而，政治哲學的答案是寓於歷史哲學之中的，或是乃師牟宗三先生的問題設定本身出了問題。但筆者認為，牟氏在《政道與治道》中的問題設定並沒有錯，這是自朱熹道統論到晚明治、道二統論的結算，近代日本在世界史上的登場迫使中國的傳統主義者作出思想上的應答。論者多隻從中國政治思想本身去尋找問題的根源，而不從政道為何不行於中國去找原因。氏在序言中寫道：「大體說來，這樣的問題已糾纏整個中國民族數千年，做為一實存的體會者，研究者，它著實如鬼魅般糾纏了我幾年，揮之不去，棄之不得。」這分明是在表露與中國人集體心理障礙苦鬥的心境。收入書中的一篇論文、三篇附錄集中反映了作者的思索與解答，說是中國政治思想研究的一塊新的里程碑也是不為過言的。早在1979年寫的，表現了作者原初問題意識的論文中就展開了這樣的思路：「透過孔、孟、荀三個階段的考察，吾人可見先秦儒家一步一步的走向專制的政治體系上去。」

在第二章，氏透過文明比較的手法，指出了中國文明「氣的感通」與西方文明「言說的論定」之異同。氏認為，君權中心、父權中心而管控一切，聖賢教養異化為工具，「道的錯置」於焉構成，中國族群之文化心靈受到嚴重的扭曲與催殘。用「道的錯置」來表現權力與秩序的倒錯可謂精闢，但缺乏道何以被錯置的地緣政治或集體心理學說明。令人有知其然，不知其所以然之感。在中國，文明先於天下而存在，孔子立教是抽象出了中國文明得以世代相傳的政治變遷原理。這就是六經的主旨。天子是文明的表徵，在這一虛擬權威之下，中國族群才得以為中國之人。而在現實政治中，皇權把持天子之位成為文明資本最大的剝奪者是地緣政治與集體心理使然，這與日本一對照，就 分明瞭。與西方主權觀念相同，王權是觀念與制度紐帶，不同的是，西方的國家主權觀念是個國際秩序的組織原理，而作為中國文明

表徵的天子在現實政治中被賦予了行使暴力的特權。問題出在中國文明集權的政治結構上。

在第三章，氏將鋒芒對準了儒家學說，指出「道的錯置」有時間上的錯置與結構上的錯置兩種類型。作者以《論語》與《孟子》為例，論述了先秦儒家學說中缺乏制約專制王權的任何強制性安排從而造就出了一種順服的他律倫理，實際上指出了儒家學說沒有為政治留下應有的空間。在第四章，氏進一步指出了韓非的政治哲學為「道的錯置」提供了理論依據。氏已看到了「陽儒陰法」背後的元兇為一宰制型專制原理。確實，是專制王權使文明塗上了無所不在的政治色彩，表彰與懲罰的目的只是為了確認專制王權左右文明走向的合法性。這是一個權力的自我循環系統。權力本身是目的也是方法。氏認為，法家把國君視為法的超越性根據乃肇因於一種「道的錯置」所致，似乎法家學說也要為「道的錯置」負責。其實，問題出在維持文明的權力的所在與行使的混同從而導致作為虛擬權威的天子的功能喪失。

在第五章，氏總結了「道的錯置」的邏輯歸結為對聖君的社會心理需要。對此，氏指出重建「人際性的互動軸」去成就一「公民社會」，然而，從「血緣性縱貫軸」向「人際性的互動軸」的轉變意味從他律倫理向自律倫理的轉變，但在這一轉變過程中，若缺少一個取代專制王權的虛擬政治權威，儒家政治學說就會失去意義。也就是說要有一個與「新內聖」相符合的「新外王」，儒家學理才會得到創造性轉生。氏認為，台灣已具有這個轉出的可能：「台灣於此當有一神聖的使命，他將是帶領整個中國走向一新文化建立的動源。這是文化之事，而不是政權之事。」誠然，台灣有可能成為中國文明脫離政治強權，回歸人性，轉出人權政治的動源。儒家的道統論面臨了西方人權理論的挑戰。

六、七、八三章探討了解消「道的錯置」的途徑。「道的錯置」是建立在「血緣性縱貫軸」上的，而血緣性、道德性、土根性又三位一體。就像一棵大樹，究竟根系是實體，還是枝葉是實體？「道的錯置」是把枝葉誤認為實體。天子 = 王權處於外在客體權威的頂點，是一個把外壓轉化為內壓的暴力源頭。這實是一種自殺型的文明恐怖政治。針對中國傳統社會「宰制性的政治連接」與「血緣性的自然連接」，氏開出的藥方是「委託性的政治連接」與「契約性的社會連接」。而台灣正在承擔這一世界史的嶄新角色。可以說，這是一種土根社會歷史主體性的覺醒。

台灣的現代性是一個後殖民時代的課題。氏在第九章中，以日據時代的民族主義者張深切為例，從「文化中國」的立場，討論了「台灣性」與「中國性」相互關聯的問題。他指出：「張深切以及日據時代大部分的台灣知識份子都是這樣的依據於自己是一個『中國人』，因此而清楚的知道自己是『台灣人』，而不是『日本人』；也因此強烈的感受到台灣應該獨立，獨立於日本之外，進而有機會回歸到中國。」這裏的「回歸」意味「進入大中國，參與大中國，改造大中國」。然而，台灣人的主體性以及中國性是從何而來的？深切的「民族意識」是在日本語言以及近代國家觀念的強制下覺醒的。近代日本的「民族」是以一個國家、一種語言的西方近代主權國家模式為典範的。日據時代台灣人接受的也是這種單向的「民族」文化教育。這與中國文明文字與語言兩立的文明原則背道而馳。日本是中國文明的一個產兒，而當日本文化進入了西方主權國家的政治典範就變成了一把從內部捅向中國文明的兇器。但同時也展示了一種新治統與新道統合而為一的「文化東亞」的地平。

深切的「民族意識」實是在日本殖民當局刺激之下產生出來的中國文明相容並蓄的文化意識。因此，深切認為：「我們可以一日無國家，不可一日無文化，因為文化是國家的命脈。」

在日本殖民者的軍刀下覺醒的「文化」是對日本殖民者文化強制的非暴力內在抵抗，同時也

是對「文化東亞」的整體認同。台灣人主體意識的管脈裏有對日本文化否定的繼承，也有對中國政治文化肯定的揚棄。只有在這樣的「文化東亞」的價值轉換的過程中才能克服東亞文明內部地域國家的「內王外聖」衝動。台灣人在後殖民時代是以內在超越暴力的方式實現了人格的現代轉換。氏注意到：「日本似乎克服了這個問題，日本比較特殊，日本這民族的確有其特殊之處」，並指出了中國天子文化與日本天皇文化在集體心理層面的差異。既然我們已經認識到東亞文明是一個共生的整體，就要去從事暴力後的和解與對話。只有把「文化中國」置於「文化東亞」的視野下才能去醫治東亞文明百年內戰所留下的傷痕。

林氏為我們開出的藥方仍是王船山式的「乾坤並建」、「身心一如」。然而，筆者以為，這種一元論式的實踐願望有要超越社會與國家、精神與身體二元架構之嫌。王船山的問題意識經劉宗周的過濾開出了儒釋的二元倫理，這就是把程朱理學的「回歸之路」與陸王心學的「邁進之路」融於一爐的浙東史學的精意。這一雙重倫理在晚清漢學家中的復興最終導出了具有儒釋雙重性格的辛亥革命。由佛教而來的個人的精神覺醒與由儒教而來的對虛擬政治權威的感應終結了二千年的專制政治。這是文化東亞的共業。專制王權是在這樣的歷史理性中走進了墳場，如果我們今天喪失了歷史理性，專制王權又會從墳場中走出，變換模樣，張揚過市。

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。

---

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第三 一期 2004年10月31日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第三 一期（2004年10月31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。