

【研究論著】 General Article

**修養與行動之間：
近代東亞陽明學解釋的辯證關係**
The Dialectical Relationship between Spiritual
Self-Cultivation and Action: Interpretation of
Modern Yangming Learning in East Asia[§]

張崑將
Kun-chiang CHANG^{*}

關鍵詞：東亞陽明學、知行合一、修養的純粹、擬似修養的純粹性、
日本陽明學

Keywords: Yangming Learning in East Asia, unity of knowledge and practice,
purity of self-cultivation, quasi self-cultivation, Yangming Learning
in Japan

§ 本文撰寫期間，得到國立臺灣師範大學「邁向頂尖大學計畫」的經費補助，特此誌謝。

* 臺灣師範大學東亞學系教授。

Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.

摘要

近代陽明學在東亞國家有復甦的現象，先由日本再回傳到中國、韓國，而往往近代陽明學者或喜好陽明學的知識分子在提倡陽明學時，為因應國家存亡之秋或轉型為國民道德之精神時，陽明學被一些知識分子鼓吹為具有高度的革命行動精神。不過這樣被高度吹捧而具有革命行動精神的陽明學，往往與良知學精神出入甚大，特別是日本陽明學發展的現象。本文即以此問題為出發點，探索近代東亞陽明學的復甦現象過程中，知識分子所倡導的陽明學內涵似存在著「以假亂真」的情形，而從「修養」與「行動」兩觀念及其關係著手，正可清晰地掌握這個真假的細微之辨。由本文的分析可知，中國與韓國維新或革命的知識分子在推崇陽明學之際，仍然高度重視「修養的純粹性」之課題，至於在明治維新以前的日本陽明學者論及陽明學時，也不脫離「修養的純粹性」的傳統。但在維新前後的日本即出現特有的「擬似修養的純粹性」（如吉田松陰，1830-1859）乃至現代還有強調以死亡為前提的「行動」學者（如三島由紀夫，1925-1970）來看待陽明學的知行合一，而其關鍵原因在於天皇神聖觀的信仰，本文由此指出這類學者所提倡的陽明學是「日本陽明學」而不是「中國陽明學」。

Abstract

Recent years have seen a revival of Yangming Learning in East Asia, beginning in Japan and spreading to China and Korea. In response to national crises or in efforts to encourage a national spirit of morality, Yangming Learning has been promoted by some scholars and intellectuals as a movement of revolutionary action.

There are significant discrepancies, however, between this promoted form of Yangming Learning and the conscience philosophy, particularly with regard to the development of Yangming Learning in Japan. Motivated by this issue, this study explored the revival of Yangming Learning in East Asia and the "obscurity of truth with falsehood" in the form of Yangming Learning promoted by intellectuals. To distinguish between these subtleties, we began by studying the abstractions of "self-cultivation" and "action", and the relationship between these concepts.

The results of this study showed that when promoting and practicing Yangming Learning, reform or revolutionary intellectuals in China and Korea still placed great emphasis on the "purity of self-cultivation"; adherents of Yangming Learning in Japan prior to the Meiji Restoration also held firmly to this belief. Prior to and after the Restoration; however, there were proponents of "quasi self-cultivation" (such as Yoshida Shōin, 1830-1859) and suicidal actions (such as Yukio Mishima, 1925-1970) who saw Yangming Learning as a philosophical context for their practices. The main reason for this was the belief in the divinity of the Emperor. This study seeks to clarify that the schools of thought promoted by these scholars is "Japanese Yangming Learning", rather than "Chinese Yangming Learning".

壹、「修養」與「行動」之內涵

平日我們說「修行」，當涵攝「修養」（簡稱「修」）與「行動」（簡稱「行」）兩觀念，這裡所說「修養」即是古典所稱「工夫修養」或「工夫涵養」，「行動」指的是一項外在實踐行動。就儒學而言，「修行」連說，本身必含一道德義務，所以修行往往以典範人物的聖賢作為參考的對象，就陽明學而言，則是以體證聖人本體良知精神為其修行內涵。¹「修」與「行」均屬「知行合一」精神中的「行」而言，但因「知」「行」均以「本體」言之，故談「行」亦必不離「知」（良知）。不過，本文擬再從「行」中區分出「修養」與「行動」，前者即是「工夫修養」，後者是具體且外在的實踐行動，前者是「統稱」，後者是「偏稱」，若二項行為皆自良知而出，則可謂「修養即行動」或說「行動即修養」。但有時我們的行動是缺少工夫修養，或沒有修養的觀念，或是即便有修養卻錯用工夫修養，則此「行動」並不是真的依據「良知」，這是一種跳過「修養」的行動，成為「無修養的行動」，把行動本身當成既是手段也是目的。

由此，我們必接著討論「修養」的內涵是什麼？修養的目標是什麼？以及如何修養？諸多思想家、宗教家有各種說法，但以宋明儒學為例，宋明儒講「工夫修養」，當然指的是道德涵養的內聖之學，離開了道德涵養，便無法談儒學。而修養的目標當然是達到成聖成賢的境地，至於如何

1 「修行」一語見之於大量的佛教文獻或討論佛教文獻上，但陽明學者有常用之於道德修行的相關狀態，如以下三例。江右陽明學者鄧以讚（定宇，1542-1599）說：「必明於行之原，乃知所以修行，若逐事檢點，無事則離，所謂『可離非道』也。故行也者，行乎其所以不容不行，則無往而非修行矣。」見〈劉調父論學語〉，收於黃宗義：《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987年），第21卷，頁499。又鄒元標（南阜，1551-1624）也說道：「未知學人，卻要知學，既知學人，卻要不知有學；未修行人，卻要修行，既修行人，卻要不知有修。予見世之稍學修者，嘵嘵自別於人，其病與不知學修者，有甚差別？」見〈會語〉，前揭書，第23卷，頁537。泰州學派耿定向（天臺，1524-1596）也提到：「一友問：『予儘修行，然畢竟不聞道。』曰：『修行矣，更聞甚道？孔子所求乎子臣弟友，咸曰未能，今子能之，又更何學？』其友有省。」見〈天臺論學語〉，前揭書，第35卷，頁825。

修養，例如《大學》中有八德目（格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下），內聖之學與外王事業兼具，從中實踐與體認工夫修養。不過自宋儒以後，儒門中的工夫修養必先從「內聖」中講求，故《大學》講「正心誠意」、「知止慎獨」、《論語》講「克己復禮」、《孟子》談「存心養性」、《中庸》論「戒慎恐懼」等有關心性的內聖之學，可謂工夫修養中的最初也是最關鍵，無內聖之學，無法期待外王事業是否根據「王道」，因此縱使外王事業看似成功，但對儒者而言只開出「霸道」的事業，終究無法長久。王陽明（守仁，1472-1529）拈出「良知」作為道德本體，故由此而有「致良知」、「知行合一」之工夫。本文探討陽明學課題，當然是以良知學為修養工夫的一切理據，一切實踐行動也必須根據良知的無上道德命令，否則，外在的實踐行動與內在的工夫修養無關的話，便有王陽明所說「認賊作子」的情形，即錯用了工夫涵養，不僅無法回返純善之良知，反而有讓良知更加受到蒙蔽之虞。由於近代陽明學有復甦的現象，先由日本再回傳到中國、韓國，而往往近代陽明學者或喜好陽明學的知識分子在提倡陽明學時，為因應國家存亡之秋或轉型為國民道德之精神時，陽明學被一些知識分子鼓吹為具有高度的革命行動精神，不過這樣被高度吹捧而具有革命行動精神的陽明學，筆者在檢視其論點時，往往發現並不單純，甚至與良知學精神出入甚大，特別是日本陽明學發展的現象。本文即以此問題為出發點，擬探索近代東亞陽明學的復甦現象過程中，知識分子所倡導的陽明學內涵似存在著「以假亂真」的情形，而從「修養」與「行動」兩觀念及其關係著手，正可清晰地掌握這個真假的細微之辨。

貳、「假良知」言論背後與「修行」之關係

真假之辨或忠奸之辨，自古以來都是棘手的問題，特別是涉及道德上的真假問題，是要達到什麼樣的程度才能稱其為「假」，而自己憑了什麼「真」的根據而說別人是「假」。這種有關道德上的真假之辨，比分辨一般物品或食物的真假更為複雜。例如現在市面上有許多借某名牌或名產之

名，做出假東西，而又稱之為「某名牌某名產」而賣之。一般人在吃到某名產的「假食物」時，往往有三種反應，其一是吃了感覺有問題且鬧了肚子疼，才知其假，因為外觀上都一樣，這是深受其害才知其假；其二是吃了也未感覺肚子怪，仍信其為真，而終不知其假；第三種是未吃之前即可判定其假，可以免受其以假亂真之害。我們這裡說的道德上的真假，也不出這三類，而最難辨別的是第二種，因為它可以假到你渾然不知覺，令人無可防備。第三種之所以可以辨別真假，在於先前有做過嚴密的功課或研究。所以真假之辨的重點在於先前有無做功課，在道德上而言就是做工夫修養。即以「良知」為例，上述第一類之所以受害，是因為假的過分，光有「良知」品牌，幹的卻都是違背良知的事。第二類不僅有「良知」品牌，當初也確實下過工夫修養，但因受功利心或外在經驗干擾，工夫涵養不夠紮實或日漸放逸，導致良知被蒙蔽而還自認符合良知。唯有第三種，懂得工夫涵養永遠是進行式，恆常地提策自己下猛力、精進的工夫，才能保證工夫不離良知本體，但是，能達第三種類者永遠都是少數。

王陽明去世後，後學隨即分化，假良知的論辨問題還是不可免，特別是在動亂的近代東亞，良知學的「心即理」、「知行合一」、「致良知」的行動學說，往往被拿來作為革命行動的精神，但表面上舉的是陽明學招牌，骨子裡未必與良知相關，甚至違反良知。例如幕末陽明學者山田方谷（1805-1877）批評維新分子有「假良知」的問題，梁啟超（1873-1929）在國內談陽明學也多提到「偽愛國者」，而在指陳對方為「假」或「偽」之時，也都不約而同地提到「工夫修養」的必要。以下即以他們二者為例。

山田方谷晚年的重要作品〈孟子養氣章或問圖解〉，曾批評當時的「假良知」者：

西洋諸洲，開國之初，各事其神，以為教之本。近觀其譯書者，往往有良知之言，想其為教，亦於人身之氣與造化之神合一者，有所見焉，是以其假良知而說教，亦得非欲使人從

其氣之自然，而不敢用其私智之謂乎。由此觀之，事神養氣之道，度天地，貫古今，而莫有異同者。²

山田方谷這裡所稱「假良知而說教者」，是針對一些附會良知學與基督教有其相同教義的人，但這裡提供我們一些值得思考線索，良知學說何以容易被理解為基督教的上帝教義？相信良知精神者，都確認一件事情，「人人心中都有良知」，如王陽明所說「良知不假外求」、「良知、良能，愚夫、愚婦與聖人同」，而且這個良知既是真我主宰的光明澄體，又可判斷善惡，所以良知是每人心中的上帝、主宰，就此思維而言，良知確實與上帝有幾分的神似性。但我們都知道，良知學並未脫離自孟子以降即心言性的傳統，是針對自我本心，人人本有，人人也都可透過自我省察掌握良知，經過不斷地工夫修養與學習進而成賢、成聖，走的是一種內在超越體證之路；而在西方，人人是透過祈禱與人格神之超越上帝對話來省察自己，有個信仰式的跳躍，走的是外在超越體證之路。如杜維明（1940-）所說：「儒家思想中質的變化不同於基督教中質的變化，它不是非此即彼（either-or）式信仰的跳躍，而是既此又彼（both-and）的向自我的回歸。」³

另外，山田方谷這個「假良知」表面上是針對那些附會良知學與基督教有其相同教義的人外，另一指涉對象很有可能是維新分子。如維新第一功臣的西鄉隆盛（1826-1877）喜好陽明學乃廣為人知之事，他嘗與幕末陽明學者春日潛庵（1811-1878）深交，並令其弟以及薩摩子弟十餘人就學於潛安。西鄉隆盛本身也嘗手抄陽明學者佐藤一齋（1772-1859）的《言志錄》百條，以及至死都愛讀大鹽中齋（平八郎，1793-1837）所著的《洗心洞筭記》，這可作為西鄉隆盛具有陽明學精神的證明。⁴山田方谷是護幕派，弟子河井繼之助（1827-1868）也戰死於東北戊辰戰爭（1868-1869），大鹽平八郎之亂（1836）也是其老師佐藤一齋批評過的「狂亂」者。山田

2 山田方谷：〈孟子養氣章或問圖解〉，收於《陽明學大系9・日本の陽明學（中）》（東京：明德出版社，1972年），頁477。

3 杜維明：《人性與自我修養》（臺北：聯經出版事業公司，1992年），頁123。

4 例如井上哲次郎的《日本陽明學派之哲學》與岡田武彥所編的《日本陽明學大系》都如是認為西鄉隆盛是透過佐藤一齋的《言志錄》而認識陽明學的精神。

方谷曾感嘆他所處的是世衰道微的現世，有如孟子時代般，人人予智自雄、逞私恣欲，皆因「養之違道，此其所以治日少而亂日多也」、「口唱正直，而心或邪曲，言假良知，而行騁私智」。⁵山田方谷屢屢提及「假良知」，罵他們「行騁私智」，關鍵在於「養之違道」，其實就是「工夫修養」出了問題，導致「口唱正直，而心或邪曲」的知行不合一現象。

山田方谷從修養問題看到了「假良知」者充斥，同樣近代中國的梁啟超在推動陽明學之際，也常批評一些晚明的「偽王學者」及當代的「偽愛國者」。梁氏在《新民說》〈論私德之必要〉中說：「其在晚明，滿街皆是聖人，而酒色財氣，不礙菩提路。其在今日，滿街皆是志士，而酒色財氣之外，加以陰險反覆，奸黠涼薄，而視為英雄所當然。晚明之所以猖狂者，以竊子王子直捷簡易之訓，以為護符也。今日所以猖狂者，則竊通行之『愛國忘身』、『自由平等』諸口頭禪，以為護符也。故有恥為君子者，無恥為小人者，明目張膽以作小人。」⁶梁氏亦著有《德育鑑》一書，亦特別偏好王學的色彩，並處處顯露「愛國主義」，梁啟超說：「吾輩今日之最急者，宜莫如愛國。顧所貴乎有愛國之士者，惟其真愛國而已。苟偽愛國者盈國中，試問國家前途，果何幸也？」⁷這裡與前面引述的一樣，都特別提及「愛國」的真偽，我們若放到當時「革命派」與「維新派」在日本的對峙脈絡來看的話，梁啟超的「偽愛國者」必包含革命黨人。而從梁啟超的書名《德育鑑》看來，「偽愛國者」充斥，其實也是攸關德育修養的根本問題。梁氏作為維新派，對「革命」行動存有保留態度，在〈新民說〉中提及：「吾見世之論者，以革命熱心太甚，乃至神聖洪秀全，而英雄張獻忠者，有焉！吾亦知其為有為而發之言也。然此等孽因，可多造乎？造其因時甚痛快，茹其果時，有不勝其苦辛者矣！夫張獻忠更不足道矣！即如洪秀全，或以其所標旗幟，有合於民族主義也，而相與頌揚之。究竟洪秀全果為民族主義而動否？雖論者亦不敢為做保證人也。王莽何嘗不稱伊、周，曹丕何嘗不法舜、禹，亦視其人何如耳。大抵論人者，必於

5 山田方谷：〈孟子養氣章或問圖解〉，頁477-478。

6 梁啟超：〈私德之必要〉，《新民說》，收於《飲冰室文集》（臺北：名江出版社，1980年），第1卷，頁98。

7 梁啟超：《德育鑑》，收於《梁啟超全集》，張品興（編）（北京：北京出版社，1999年），頁1489。

其心術之微。」⁸眾所皆知，孫中山（1866-1925）甚推崇洪秀全（1814-1864），梁氏前述之語當然有其對照性，不過梁氏提到革命的破壞行動，還是必須辨別其人的「心術之微」，「心術之微」當然也涉及工夫論的人格涵養。⁹

如前所述，梁啟超要倡「真愛國」及「辨心術」，他在眾多中國學說思想中特別中意陽明學，當然不無受到日本明治維新志士特好陽明學的影響。梁氏在《新民說》中論〈私德之必要〉，全然以陽明的〈拔本塞源論〉洋洋灑灑地發揮其愛國心：

功利主義，在今且蔚成大國，昌之為一學說，學者非惟不羞稱，且以為名高矣。陽明之學，在當時猶曰贅疣柄鑿，其在今日，聞之而不卻走不唾棄者幾何？雖然，吾今標一鵠於此，同一事也，有所為而為之，與無所為而為之，其外形雖同，而其性質及其結果乃大異。試以愛國一義論之。愛國者，絕對者也，純潔者也。若稱名借號於愛國，以濟其私而滿其欲，則誠不如不知愛國，不談愛國者之為猶愈矣。王子所謂功利與非功利之辨，即在於是。吾輩試於清夜平旦，返觀內照，其能免於子王子之所訶與否？此則非他人所能窺也！大抵吾輩當發心伊始，刺激於時局之事變，感受乎時賢之言論。其最初一念之愛國心，無不為絕對的，純潔的，此盡人所同也。及浸假而或有分之者，寢假而或有奪之者。既已奪之，則謂猶有愛國心之存，不可得矣。而猶貪其名之嫩，而足以炫人也，乃姑假焉！久假不歸，則亦烏自知其非有矣！夫其自始固真誠也，而後乃不免於虛偽。然則非性惡

8 梁啟超：〈私德之必要〉，《新民說》，收於《飲冰室文集》，頁92。

9 梁啟超在《德育鑑》也首先談〈辨術〉，一開始即說：「術者何？心術之謂也。孟子稱『仁術』。謂有是術然後體用乃有可言也。」收於《梁啟超全集》，頁1488。

也，而學有未至也。亦於所謂拔本塞源者，未嘗一下刻苦工夫焉耳。¹⁰

梁啟超批評那些「自始固真誠也，而後乃不免於虛偽」導致「借號愛國」卻「濟其私」的功利主義者，看到了他們實「學有未至」，因其未在「拔本塞源」論上下過刻苦工夫。王陽明的「拔本塞源」論，見之於〈答顧東橋書〉，提出「返本之學」，批駁歷史上管仲、蘇秦、張橫、商鞅等成就霸者而獵取聲利之徒，再駁世上訓誥、記誦、詞章等追逐功利名聲之學，導致聖學日晦，最後提出以良知之本源，期待學者能從根本之良知本體用功，以破功利之毒。¹¹梁啟超欲以良知學的「拔本塞源」論分辨並對治當時利用時局變化而充滿假愛國者的功利行徑，而其關鍵是在於對此拔本塞源的體證上「未嘗一下刻苦工夫」。

姑且不論誰是「假良知」或誰是「偽愛國者」，「假良知」、「偽愛國者」的出現，學者都提到欠缺「工夫修養」，足見「工夫修養」是實踐行動的必要因素，以保證當初投入行動的初衷或動機。以陽明學者或推行陽明學者而言，當然行動的最初動機或原因本都是依據道德本體的良知，所以工夫修養或行動的目的，也都是根據這個本然良知而行事，不過往往在實踐行動的過程中，由於太在意「結果」或「成功」，原初的動機（依據良知而行事）也可能在實踐的中途被擱置或岔掉了，導致迷失在「結果」或「成功」上。例如一項革命的行動，本意在根據良知而救國，但在實踐或行動的過程中，由於太在意「結果上」的成功，因而不斷講求「符合世人期待」（未必是良知期待）的手段，故會用心追求行動細節上的「技術」、成功的名利，甚至為達目的而不擇手段。

上述事例，無非想說明，「原本一項道德行為的動機是純粹的，在實踐行動的過程中，何以失焦了？而且有時失焦了還不自覺，自以為是」，從「純粹動機」到「結果」的中間，為何導致「知行不合一」，當然關鍵

10 梁啟超：〈私德之必要〉，《新民說》，收於《飲冰室文集》，頁96。

11 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年），第143條，頁197-198。

在於「修行」，而且這種修行永遠都是進行式，要不斷練習、提醒我們有沒有經常反省自我、思維觀察是否違背了良知，獨處時要用工夫修養、群體活動時也要用工夫修養，細小之事要用工夫修養，國家大事也要用工夫修養，行住坐臥皆是工夫修養，如是才能保證我們的行動在臨事之際，有讓良知圓滿的可能，而且也僅是可能，縱然有時必須承擔結果上的不成功或是不那麼成功，幕末陽明學者佐藤一齋說的好：「真功名，道德便是；真利害，義理便是。」¹²所以，王陽明臨死之際所道「此心光明，夫復何求」，問心無愧的過程比「結果」上成功，即使過程中有瑕疵，還更能維持道德行為的純粹性。下節即從「純粹性」的觀念，進一步探討「修養」與「行動」的辯證關係。

參、「修養的純粹性」與「擬似修養的純粹性」的辯證關係

我們看到近代中日韓三國知識分子所講的陽明學內容，多是強調王學「簡易直截」、「事上磨練」、「知行合一」之理念特質，可作為鼓舞行動革命的精神泉源。例如在一九〇五年深切痛感韓國將亡於日本，而將人生後半段投入韓國獨立運動的革命志士朴殷植（1859-1925）以下的論點即具有代表性：

今之儒者，各種科學外，求本領學問，從事於陽明學，實為簡易切要之法門也。蓋致良知之學，直指本心，超凡入聖門路。知行合一，在於心術之微；省察法之緊切，在於事物應用，果敢力之活潑，此陽明學派之氣節與事業，特著功效，實所以多也。嗚呼！後生淺見，何敢作朱學、王學之辨，惹起學術上一大公案。觀察將來後進學界，無簡單直切之法

12 佐藤一齋：〈言志後錄〉，收於《日本思想大系46：佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：明德出版社，1980年），第24條，頁238。

門，則從事孔孟之學者幾希。大抵朱學、王學，其為孔孟之徒一也。何舍何擇，吾孔孟之道，若欲不失其傳，不得不以簡單直切之法門指示後進不可。¹³

朴殷植在朝鮮亡國而急切需要一個可以「救國」的思想精神，他看中了王學所具有「簡單直切之法門」，而這個「法門」其實是「救國的法門」。雖然如此，朴殷植談王學精神必不可跳過工夫修養的精微之辨，朴殷植特著有《王陽明實紀》，在此書的結論中頗能掌握良知學說的精神：

按此書所論，即先生實驗實治之言，真所謂一搥一掌血，余嘗以是，自勘吾身，乃知平日罪過，不可勝贖，蓋自生世以來，浸灌於社會之謬習，沒溺於物慾之魔界，許多病根，着於心髓，纏綿膠固，而惟以揜護覆藏之伎倆，不至大段發作於外，又假借昔賢之言句，以為粧綴，人或不察而見瞞，已亦托此而自安，此正所謂神奸，潛伏於內而不自知者也，一接名利關頭，駸駸乎入於禽獸而不知返，可勝嘆哉！又嘗驗之別人，平日號為善士者流，矜持身行，從事學業，頗得時譽，而晚來所趨，往往陷於大惡，前後所為，一舜一跖，是曷故焉，惟其所謂神奸之潛伏者，不能早自懲治，以至於此，豈不可惜。然則如之何而可也，治病者，不拔其根則雖不即發，而畢竟作孽乃已，先生所云近來論學，惟說「立誠」二字，殺人須就咽喉上着刀，吾人為學，當從心髓入微處着力者，真是拔根之良藥，舍此，更無他術矣。¹⁴

朴氏用「神奸」一詞頗能為貼切地表述出自己內心上的敵人，這個「神奸」的特質往往「潛伏於內而不自知者也，一接名利關頭，駸駸乎入於禽獸而不知返，可勝嘆哉！」「神奸」一詞正可傳達王陽明常比喻自我內心

13 朴殷植：〈儒教求新論〉，收於《朴殷植全書》（漢城：檀國大學校出版部，1975年），下卷，頁47-48。

14 朴殷植：《王陽明實紀》，收於《朴殷植全書》，中卷，頁159-160。

的「心賊」，也的確掌握到王陽明良知學修養工夫論的精髓，為學、為人乃至革命及所有一切行動，都以拔此神奸為目的，並拈出王陽明「立誠」作為拔神奸之毒的良藥，在此我們看到朴殷植雖然倡導革命，但一談王學，還是必須回到王陽明的「修養論」上來推崇陽明學。

韓國另一自稱是陽明學者的愛國志士鄭寅普（1893-？）特著有《陽明學演論》，此書大談韓國歷史上有陽明學「獨知」精神的人物，「獨知」精神是一種相當精微的工夫修養。¹⁵在此書最後，鄭寅普用母親撫育孩子的純粹心來比喻良知與工夫修養之關係，筆者覺得可作為我們往下討論「修養的純粹性」與「行動的純粹性」兩觀念的辯證關係。《陽明學演論》這樣描述：

母親撫育孩子的心一開始不是做作出來的。母親為孩子專注的心從未有間歇過，時而擔心孩子在小包裹裡歇息會遭到一根稻草屑刺到；時而擔憂睡覺時會打滾到地上；時而聽到孩子哭聲，很自然地腳步變快；孩子生病時，往往最先發覺的是母親。隨時注意泡牛奶的溫度、穿衣服的厚薄與舒適感等，都是隨著這顆撫育的心而秩序整然地照顧孩子。¹⁶

鄭寅普在此將工夫修養比喻成母親無微不至地照顧兒子一般，其中有兩項特質：其一是母親愛護孩子的心所做出來的行為「不是做作出來的」；其二是「專注的心從未有間歇過」，稍一有失，母親會立刻察覺，孩子便有著涼感冒或受傷之虞。母親這種精微撫育孩子的心，就是真誠且自然的工夫修養，筆者在此稱為「修養的純粹性」。良知本是自我本有，吾人只要稍有過失或被污染，良知會馬上察覺，自然需要用專注且恆常地工夫涵養之。以下我們即從這樣的「修養的純粹性」觀點，再來對照日本有關的修

15 有關鄭寅普舉出韓國歷史人物發揮陽明學的「獨知」精神之相關分析，可參拙著：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁309-315。

16 鄭寅普：《韓國史研究》，收於《蔭園鄭寅普全集》（首爾：延世大學校出版部，1983年），第2冊，頁173。

行論。在此要舉例的是日本幕末陽明學者大鹽中齋與維新愛國分子吉田松陰（1830-1859）的修行論。

大鹽中齋提到聖人之「真修實功」，舉了一個趙高指鹿為馬之事例，奉承者畏懼而言馬、沈默者無言以對，正直者言鹿則見殺，但大鹽中齋這裡以孔子為例，卻會得到不同的處置：

使孔子處鹿馬之事，雖徑言鹿，趙高不獨不能害之，卻戰其心，沮其謀矣，是決非餘人所及也。夫徑言鹿者，雖固非默者之比，然特發一時慷慨之意氣耳，何有平生慎獨不欺心如聖人之真修實功也哉！然則非浩然之氣，正大之心也。非浩然之氣，正大之心，而辱人猶受禍，況挫宰臣之言乎。宜哉忠言發而陰禍臻焉。故誠欲盡孝悌忠義於倉促顛沛之間者，居常戒慎恐懼，而不可不為理與氣合一也。不為理與氣合一，而適發於一時一事，則雖殺身無益於君父國家，而天之所與我之良知良能，未有尺寸之發露，而與身漸滅矣。豈非可惜哉！¹⁷

這裡從「理氣合一」提到聖人的「真修實功」，自然與一般「特發一時慷慨之意氣」的正直者而遭殺害是不同的。前者可說是「勇者」，氣盛而理弱，聖人則能理氣合一，足使亂臣懼，也不敢加害於自己，例如陳恒弑其君，孔子仍諫請魯君及季氏大夫討之之例，那種明知不可為而為之的作法，既未受辱，也贏得人格尊嚴，這些都是「真修實功」的結果。這裡我們看到大鹽中齋對聖人的「真修實功」之工夫修養的描述，即「誠欲盡孝悌忠義於倉促顛沛之間者，居常戒慎恐懼」的「平生慎獨不欺心」的涵養之功，以免渣滓滲入純粹之良知，其所發揮的功效是隨時有其「浩然之氣，正人之心」，才能隨時做到「理氣合一」，臨事之際也能避免即使「受辱見殺」也達不到讓亂臣賊子懼的結果。

17 大鹽中齋：《洗心洞劄記（上）》，收於《日本思想大系46：佐藤一齋·大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980年），第178條，頁593。

以上大鹽中齋舉聖人的「真修實功」的修行論，若與鄭寅普與朴殷植的修養論相較的話，大鹽中齋不只談「真修」，還強調「實功」，凸顯日本陽明學者在思考「修養的純粹性」時，講究「修養」與「行動」兼備，為了道義之事，雖明知不可為而仍為之，縱使不成功也足讓對方恐懼，發揮修養的「實功」。這種修行兼備的「修養的純粹性」，若不是透過時刻提醒、策勵的工夫修養，臨事之際常不免為渣滓（如利欲、名聲毀譽等）所染污。因此這樣的「修養的純粹性」即指行動者在行住坐臥任何時刻，皆能透過思維與省察，隨時觀照自己的行為，甚至自我覺察意念是否符合道德本體的良知，以免引入干擾純善的「渣滓」。王陽明的良知學在此有諸多細辨，為人所知，無庸筆者多贅。¹⁸

不過，要達到聖人的「真修實功」，談何容易，大鹽中齋在一八三七年率領弟子數百人為同情農民的武裝起義行動，首先焚燬豪商住屋，破壞倉庫，四散錢穀，但與官軍交戰不利後，當天黃昏眾人即四散逃亡。此一反亂事件造成當時大阪市燒毀近兩成，大鹽中齋在事件後躲藏了四十日，最後被發現與其養子格之助自殺身亡，時年四十一歲。同樣是陽明學者的當代前輩學者佐藤一齋在給其學生山田方谷的私函中，議論大鹽中齋之起事時，以「狂漢逆賊」稱之曰：「此次難波之變，愕然之至。其人（按：大鹽中齋）兼而信仰餘姚，如謠傳豈致良知哉！已是病狂喪心，不勝浩嘆其淪為狂漢逆賊。都城在凶荒之年，氣運通塞之故，不獨百穀，同一氣亦及於萬物、人事之變。凶年子弟多暴，示變於人氣，為可畏之事。值此斯年，特存戒懼持敬之工夫為要。」¹⁹弔詭的是，佐藤一齋這裡用的也是「戒

18 《傳習錄》中有關去「渣滓」、明「妍媸」之論皆是涉及「修養之純粹性」之工夫。例如〈答陸原靜書〉中說：「來書云：『質美者明得盡，渣滓便渾化。如何謂明得盡？』如何而能便渾化？良知本來自明。氣質不美者，渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者，渣滓原少，無多障蔽，略加致知之功，此良知便自瑩徹，些少渣滓，如湯中浮雪，如同能作障蔽。此本不甚難曉，原靜所以致疑於此，想是因一『明』字不明白，亦是稍有欲速之心。向曾面論明善之義，明則誠矣，非若後儒所謂明善之淺也。」又云：「其良知之體，瞭如明鏡，略無纖翳，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染。所謂『情順萬事而無情』也。『無所住而生其心』，佛氏曾有是言，未為非也；明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心處。妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是無所住處。」陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁232、237。

19 參《山田方谷全集》（東京：聖文社，1941年），「年譜・天保九年」條，頁21。

慎持敬」之工夫，大鹽中齋顯然沒有做到佐藤一齋所要求的修養工夫，可見要達到聖人理氣合一的「真修實功」，何其難哉！

吉田松陰與大鹽中齋二者相差三十七歲，大鹽中齋在一八三七年起義時吉田松陰方七歲，二十二年後吉田松陰赴義就死。吉田松陰被帝國主義鼓吹者德富蘇峰（名豬一郎，1863-1957）稱之為「革命的急先鋒」、「維新革命的健兒」；²⁰吉田松陰在獄中讀中國之《孟子》、王陽明之《傳習錄》與日本幕末陽明學者大鹽中齋所著的《洗心洞筭記》時，即高度頌揚陸象山（1139-1193）、王陽明思想，因此吉田松陰講學的松下村塾所孕育的維新功臣，皆帶有陽明學思想的影子。以下一段有關吉田松陰的修行論，值得我們思考：

性純善而至於形氣善惡混。然去形氣不能為性善之功用。猶天純善，至於地善惡混。然如去地不能為天之功用。嗚呼，世人離形氣不認性善。故忠孝仁義皆駁雜而不純粹。一度忠心起而忽為利欲之念奪，一度義心起而忽為毀譽之間蔽。何不深致思性善之地也。²¹

吉田松陰這裡尚強調一個「純善」目的，凸顯一切行動（不管內在的或外在的，文中所說的「形氣」）須以此「純善」目的為判準。值得注意的是，吉田松陰後半段提到「一度忠心起而忽為利欲之念奪，一度義心起而忽為毀譽之間蔽。何不深致思性善之地也。」即純善之初衷燃起之際，「利欲之念」、「毀譽之間」常會奪去或遮蔽那純善的初衷或動機，導致某些行動上的遲疑或顧慮，從而置入不純粹（駁雜）的意志干擾純粹行動的意念。在這裡我們看到吉田松陰那種對「純粹性動機」的細微思辨。

20 德富蘇峰之《吉田松陰》（東京：明治書院，1908年）一書，成書於明治二十六年（1893）。

21 吉田松陰：《講孟餘話》，收於《吉田松陰全集》（東京：岩波書店，1986年），第3卷，頁238-239。

但是，當我們提到「純粹性」一詞時，也應注意到底是強調「修養的純粹性」或是「擬似修養的純粹性」，此中當有細辨。講「修養的純粹性」時，重視「修養」甚於「行動的效果」，甚至不考慮「行動的效果」，只恆常殷重地提策自己的「修養」是否符合道德良知而行動，前舉鄭寅普與朴殷植的陽明學修養論即屬此類；至於「擬似修養的純粹性」，看起來很像「修養」，卻又不是「真修養」，比較關注「行動本身」，也重視「行動效果」，至於「行動」是否符合道德本體，存有模稜兩可的空間，山田方谷及梁啟超指責「假良知」的關鍵問題，焦點在於「行動」跳過了「修養」。但是，吉田松陰講究「忠心」或「義心」的純粹性，看似「修養的純粹性」，實存有上述講的「渣滓」或「不純」的問題。在此我們必須沿此思緒，來充分檢視吉田松陰所謂「純粹性」的意涵？因為吉田松陰這裡用的是「忠心」、「義心」，而不是用一般儒者討論到「純善」或「至善」概念時用的「仁心」。顯然，儒者所用的「純善」絕對是就道德上的究竟意義而言，也就是具有道德的普遍性，可以放諸四海而皆準的「道德法則」，而不只是「道德情感」。²²吉田松陰講「忠義」而不說「仁義」，背後預設的是對國家的愛國心，日後更談「忠孝」而不說「忠義」，更集中在「天皇觀」的「忠孝一體」思維，所以吉田松陰的純粹性是停留在國家道德意識的道德情感，並不是以「仁」為道德法則精神的純善，我們或可稱這類行動家的實踐行動為「擬似修養的純粹性」。

為了進一步釐清「擬似修養的純粹性」與「修養的純粹性」兩個概念，我們以栽培種子的比喻來說明。當我們要培育橘子與柳丁這兩類水果，需要給足陽光、水、土壤及滋養的肥料等條件，並且要在其長成過程中，不懈怠地呵護之，才能期待長出成熟的橘子與柳丁。那些外在的養護條件，就是我們所要比喻的「修行」，而各種水果的「種子」是我們要比喻的「道德根源」或「道德純粹性」，撒下橘子的種子只能長出橘子，不會長出柳丁或蘋果。因此，「種子」是決定能種出橘子或柳丁，今天我們

22 這裡所用的「道德法則」與「道德情感」均是以康德倫理學概念而來。所謂「道德法則」是指有理性者自訂的普遍法則，即是「自律」理念，這項理念不以任何興趣為依據，並且遵守這項法則是義務，所以「道德法則」只能由道德主體提供，而不能求之於對象。參康德：《道德底形上學之基礎》，李明輝（譯）（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁79。

如果要種出橘子，結果你卻種下柳丁的種子，長出來的結果是柳丁，柳丁看起來很像橘子，但終究不是橘子。因此，「擬似修養的純粹性」的問題，是沒有把握住根本的良知種子，只把握到「良知光景」，而吉田松陰這裡更轉而去呵護天皇種子，雖也是修養，但終有根本的不同。由於修養的根源出現問題，因此離開根本的「修養」，只能是「擬似修養」，而不是「真修養」。

職是之故，這類「擬似修養的純粹性」，實則不是基於儒家傳統的「修養的純粹性」，故「修養」在此有了「轉向」，即將「良知信仰」轉向到「天皇信仰」，這樣的「轉向」也許可以造就一個「愛國主義者」，但不能產生出一個「世界和平主義者」。「擬似修養的純粹性者」，如果目標層次越低，即使一個黑幫小弟也可以達成對大哥的忠義心。

因此，當我們說「修養的純粹性」時，必然一切行動皆必考慮符合純善道德，並時刻提醒或策勵、反省自己行為有無違背純善。質言之，「修養的純粹性」必然是自己的行動以普遍道德法則為理據，而且只能是超越一家、一國、一種族的「仁義」，而不是利益一家一國的「忠義」或「忠孝」之道德。孟子所謂「行一不義，殺一不辜」是也，孔子說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」的大公之境是也。否則孔子、孟子也可以率領弟子行暗殺事業來成就自己的霸業，但孔孟之所以為孔孟，恐怖分子之所以為恐怖分子，其差別也在於此。

「擬似修養的純粹性」表面上甚至實質上也還談心性「修養」，但往下要談的「行動的純粹性」則已完全不談心性內在「修養」論的課題，由此我們看到討論良知學精神的「修養」在近現代日本「轉向」的相當徹底。三島由紀夫（1925-1970）的〈作為革命哲學的陽明學〉²³一文所表現出的內涵即是如此，我們以下扣緊三島由紀夫的這篇論文所表現的「行動的純粹性」之特徵。

23 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，收於《三島由紀夫評論全集》（東京：新潮社，1989年），第3卷，頁564-586。

肆、從「修養的純粹性」轉向到「行動的純粹性」

三島由紀夫這位現代多才多藝的文人在日本的歷史經驗中找到「日本陽明學」的行動精神。他在一九七〇年進行切腹行動之前三個月發表了〈作為革命哲學的陽明學〉，由此文可窺三島由紀夫似乎對梁啟超所在意的真假良知或真假愛國沒有多大興趣，吸引他的陽明學則是「行動」本身所涉及的「死亡」哲學。質言之，梁啟超及山田方谷尚且關注儒學核心的「修養」課題，三島由紀夫這篇論文完全脫逸這樣的儒學思維脈絡，直謂陽明學是具有革命行動論的哲學，故其重點是「行動」而不是「修養」，至於「行動」中沒有討論到「修養」，對他而言似乎也不是個問題。同時這種貼近死亡的革命行動，必然需要有狂熱的精神，三島由紀夫看到了陽明學正好帶有「狂」的行動精神。他說：

陽明學之所以稱為革命哲學是因為革命上必要的極端行動是透過某種狂熱的認識來把握的。²⁴

的確，朱子說過曾點之學「不可學」，有流於狂妄之虞，²⁵王陽明卻說：「點也雖狂得我情」。王陽明比朱子狂，狂者顯然較有行動的爆發力，革命之際正需要這種狂性，狂性的革命行動必然常常與死亡思考相連結。三島由紀夫鮮明地說：

革命就是行動，而行動往往多和死亡相伴的。因此一旦離開書齋的思索而進入行動的世界之際，不得不成為依賴以死為

24 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，收於《三島由紀夫評論全集》，第3卷，頁572。

25 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）中朱子如是說曾點：「是偶然見得如此，夫子也是一時被他說得恁地也快活人，故與之。今人若要學他，便會狂妄了。」第40卷，頁1032。

前提的虛無 (nihilism) 和偶然的僥倖之俘虜，這是人間性的自然。²⁶

三島由紀夫在此討論到革命的行動必然涉及兩大議題，其一是死亡，其二是死亡所依賴的虛無精神。針對第一項議題，他討論幕末大鹽中齋舉兵不畏死的行動精神，提到大鹽中齋已經體認到「日本有很多不怕心之死，只怕身之死。」²⁷而在戰後，他也體認到類似的社會氛圍，他說：「社會保障肉體的平安而不保障靈魂的安全。不怕心之死，而怕肉體之死；這在日本中就是無事平安，也就是和平。但是有人不怕肉體之生死，只怕心之死，所以在社會中形成一股緊張以及革新之意。」²⁸三島由紀夫對於美國在戰後給日本「施恩」的和平，一點也不存感激，並且極度反感。全學連的左派學生示威抗議活動，讓他想起了大鹽中齋的舉兵行動，行動必須不怕死，他認為大鹽中齋之所以發動「不可思議」的反亂行動，是要扭轉處於「不怕心死，只怕身死」而不行動的時代，而大鹽中齋正是用自己「不怕身死，只怕心死」的行動來證明這一知行合一的行動精神。由此，三島由紀夫討論起日本現代人行動力缺乏的原因，來自於「認識至上主義」：

認識至上主義的結果，不得不令人陷入物理性的法則，這是多麼諷刺的狀況啊！現在大眾社會的狀況，是人人所正擔心的並不是探求文化低俗化的發展方向，而是在人們只要有閒暇就會去追求更高更優雅的知識性快樂。所以人們的「認識欲」增多。為了配合「認識欲」，會用心於各種奢侈的藝術（模擬的相似物）和娛樂，在另一方面也有資訊情報化的趨勢來滿足這種情況。情報豐富、哲學也豐富，滿足了人們的「求知欲」而無所欠缺。現代有人問「你喜歡運動嗎？」而回答「是」的人，大體上的意思是「喜歡看運動」。像說「喜歡棒球」，大概的意思是「看棒球」而不是「打棒

26 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，收於《三島由紀夫評論全集》，第3卷，頁566。

27 前揭文，頁578。

28 前揭文，頁579。

球」。這豈不是明白顯示大眾社會的認識至上主義在追求滿足無道德限制的好奇心之傾向。²⁹

三島由紀夫這裡頗感嘆平和時期的人對知識欲求增加，是使人喪失行動力的主因，許多本應自己透過行動得來的知識能量，卻因「資訊情報網」的普及而得到快速的滿足，使得知行無法合一，結果是大眾根據的是「物理法則」（透過知識而來的法則），一味追求無道德無限制的好奇心之滿足，而與倫理無關的知識。他認為這種「認識至上主義」是朱子學一路，結果扼殺了陽明學。

其次，針對第二項有關死亡所依賴的精神之議題。三島由紀夫要凸顯的其實是「太虛」，他如是描述「良知」與「太虛」之關係：

陽明學的「良知」並不單只是認識上的良知，它是進入「太虛」的創造力及行動力。它也是武士行動上知行合一的動力。³⁰

這裡應該要注意的是三島由紀夫屢屢提及以死為前提的「虛無」這個概念，顯然有西方哲學家尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）「能動的虛無主義」之觀念，而三島由紀夫自動地將陽明學的「太虛」觀念與大鹽中齋的「心歸乎太虛」的思想，全都結合到他所認識的「能動的虛無主義」。這當然是東西思想的大雜燴，雖可比較，但也宜注意其間的牽強附會。³¹三島由紀夫認為來自於中國哲學的「太虛」主要是「氣元論」的概念，具有「創造力」與「行動力」的特質，他要強調的是日本幕末陽明學者大鹽中齋的「心歸乎太虛」論。³²「心歸乎太虛」是大鹽中齋的關鍵思想

29 前揭文，頁568-569。

30 前揭文，頁567。

31 有關尼采的「能動的虛無主義」來自於《權力的意志》（*Der Wille zur Macht*）一書，而對於三島由紀夫強調的「能動的虛無主義」與陽明學之間的不同觀點之分析，可參考田中昭夫：〈三島由紀夫「革命哲学としての陽明学」小考〉，摘引自如下網頁：<http://www2.ocn.ne.jp/~ichitubo/yomei/mishimakou.html>，2003年8月2日。

32 三島由紀夫當然注意到大鹽中齋的核心思想是「太虛」，他說：「大鹽最強調的是『歸

精神，「心歸乎太虛」的「歸」字，其實就是「致良知」的「致」字，他嘗說：「以孝貫萬善，以良知貫孝，以太虛統良知」以及「孝即萬善，良知即孝，太虛即良知，而一貫之義乎哉！」³³在這裡「孝」、「萬善」、「太虛」、「良知」被大鹽中齋稱為一貫之學，且是以「孝」作為一貫的公分母，而最終焦點則在於「歸返太虛」，由此大鹽中齋發揮他的「不朽論」：

太虛也，氣也，萬物也，道也，神也，皆一物，而聚散之殊耳，要歸乎太虛之變化也。故人存神以盡性，則雖散而死，其方寸之虛，與太虛混一而同流，不朽不亡矣。人如不失虛而至此，亦大矣盛矣。³⁴

大鹽中齋視「太虛」、「氣」、「萬物」、「道」、「神」等概念皆是一物，可以窺知他思想的直接簡易。以「氣」論「虛」來解釋「一死生」的說法，其思想推到最後，就是要打破所有有形質的東西，追求無限的生命意義，他說：

有形質者，雖大有限，而必滅矣。無形質者，雖為無涯，而亦傳矣。高岳桑田，或崩或為海，而唾壺之虛，即太虛之虛。而唾壺雖毀，其虛乃歸乎太虛，而萬古不滅也。³⁵

三島由紀夫屢強調革命的行動哲學是靠「能動的虛無主義」，而「能動的虛無主義」與「歸乎太虛」的思維息息相關。總之，要有「萬古不滅」的

太虛」。在中國哲學家主張『歸太虛』的是張載（橫渠，1020-1077）。大鹽中齋除了接受中江藤樹的『歸太虛』解釋之外，他主張『太虛』之說是致良知這理論的必然歸結。」三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，頁577。

33 大鹽中齋：〈增補孝經彙註序〉，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編・陽明學派之部・下》（東京：育成會，1908年），頁549。

34 大鹽中齋：《洗心洞劄記（下）》，第106條，頁616。

35 前揭書，第124條，頁578。

精神，就必須「歸返太虛」，而「太虛」近於「虛無」，在虛無的深淵中深感自己的卑小，而欲從此深淵中躍出，就得溶入到此一「虛體」，這種宗教性的皈依，必須自我否定，解消或虛化自己的主體，大鹽中齋的「不心歸乎太虛，安分明通其義哉！」³⁶的「歸」字，即有否定主體的意味，而在否定主體後，把自我依託於一個超越存在之宇宙萬物的虛體，這就是大鹽中齋的「一死生」的思想內涵。三島由紀夫將「太虛」視為王陽明的「良知」，也類似大乘佛教的「空」。

大鹽中齋思想中面對死亡所依賴的「虛無」精神，顯然有很強烈的「氣元論」思想，而三島由紀夫將大鹽中齋歸乎太虛的不朽論精神，進一步發揮為天皇而死的行動精神，在其小說《豐饒之海》第二卷《奔馬》中有一段描述主角飯沼勳與皇室貴族洞院宮常被引用的一段對話，正可以讓我們討論「行動」與「死亡」之間的關鍵思考：

洞院宮正視少年道：「我問你〔……〕，如果天皇不喜歡你們的精神或行動，你打算怎麼辦？」〔……〕

「是的，我會效法神風連，立即切腹自殺。」

「喔！這樣子啊！」身為旅長的宮，神色恬淡的回答。

「假如天皇很讚賞，那你又將作何打算？」

勳刻不容緩答道：「是的，那時候我也會馬上切腹。」

「喔！」

宮首次出現好奇的神情：「那又是為什麼？」

「我認為忠義是，用自己的雙手握著灼燙的飯，忠心為天皇作飯糰，如果，天皇並不餓而把飯糰還給我，或說：『這麼難吃的東西，怎麼能下嚥？』並且手拿飯糰丟向我，飯粒粘得滿臉，我會退下來，而滿懷謝意，隨即切腹。又倘若天皇餓了，而歡心的吃下飯糰，我也必須拜謝，然後退下去切腹。其實，用草莽之手直接作飯糰獻給天皇，是不容寬恕的滔天大罪；可是，若不呈獻上去而留在自己手上，情況又將

36 前掲書，第18條，頁568。

如何呢？飯糰不久又會腐敗，這或許是一種忠義，然而，我稱之為無勇的忠義；有勇的忠義應該是：不顧及死亡，以虔敬之心，獻上自己作的飯糰。」

「喔！你是明知這種行動是罪惡，而作的嗎？」

「是的，殿下與所有的軍人都很幸福，因為有幸聽從天皇的旨意而捐棄生命，就是軍人的忠義，但是，一般百姓也必須常存一種心理準備，認為未經天皇首肯的忠義，是一種罪惡。」

「遵守法律不也是天皇的命令嗎？法院也直屬於天皇。」

「我所說的罪，並不是指法律上的罪行，若這個聖名蕩然不存的時代裡，無所事事的只求苟存已經是罪大惡極，而為了贖這個罪，就必須抱定干冒瀆神的罪名，也要設法作一個熱飯糰的想法，這麼樣以實際行動表達自己的忠誠，最後再切腹自殺。只要死，一切便都能得到淨化，不像活著的時候，處處都會遭到罪源。」³⁷

這裡值得討論至少有三個重要的課題，而且都與「死」與「罪」有關：

1. 以死為前提的「有勇的忠義」之行動：

三島由紀夫以做飯糰是否獻上給飢餓的天皇為例，區分「無勇的忠義」與「有勇的忠義」。「無勇的忠義者」是用草莽之手做了飯糰卻因有所顧慮而不敢呈上，任飯糰腐敗。「有勇的忠義」則是抱著必死的決心做了飯糰而呈上，且不考慮天皇是否吃的下去，總之在事後一定切腹。我們在此看到，「行動」必須以「死」為前提，才是真忠義。

2. 「死」的行動是一種淨化，「活」而不行動是罪源：

在這裡我們看到三島由紀夫把「活著」而無所作為當成是「罪源」，「死的行動」視為是「淨化」。這種把自己視為「罪人」，活的如此惶恐受罪緊張，而為了淨化自己的罪，須以「死的行動」來為「活的無所作

37 三島由紀夫：《奔馬》，邱夢蕾（譯）（臺北：星光出版社，1985年），頁189-190。

為」而贖罪，在此我們彷彿看到在太平洋戰爭期間流行的《葉隱》之殉死精神，彷彿在此又復活了起來。

3. 「行動即使是罪惡，仍然要行動」：

這裡的「罪惡」指的是「未經天皇首肯的忠義，是一種罪惡」，這與我們一般所說的「罪惡」觀念不同，也是日本天皇觀的特色。軍人與貴族都是奉天皇指令而行動，但一般庶民無法這麼「幸運」得到天皇明確的敕令，所以一些行動無法肯定是否天皇會首肯，而且也不應該去揣測聖意，由於無法確認聖意，唯一的方式便是「行動」後以「死亡」謝罪。

以上三項有關「行動」與「死亡」之特質關係，筆者用「行動的純粹性」統括之，以與「修養的純粹性」概念互相對照。顯然，「行動的純粹性」不考慮到良知學「修養工夫」的課題，因此即使一項行動是「罪惡」甚至違背良知，「行動」本身具有絕對性，也不計較是否會成功，行動本身似乎帶有淨化自己罪惡的儀式。《奔馬》這部小說有一處提到王陽明，少年主角的飯沼勳說過：「我是想實踐王陽明的知行合一學說，所謂『即知即行，知而不行，是謂不知』的哲理。」³⁸由此，我們可以了解，陽明學在日本受到歡迎，是其「知行合一」、「即知即行」的行動精神，弔詭的是判斷一切善惡的「良知」，現在很自然地都被轉移到「天皇」身上去了。三島由紀夫正是以這樣的態度接受「知行合一」的精神，而自然地將「良知」轉移到「天皇」，由此我們或可了解到他這篇〈作為革命哲學的陽明學〉完全沒有提到王陽明基於心性涵養的關鍵哲學之「修養」論，只被其保留「知行合一」的行動精神，「良知」在此只能退位給對天皇的忠義心。因此這篇論文從良知學觀點來看，全然是「無修養的行動論」，但從天皇神聖觀信仰者來看，必以死亡為其前提的行動，正是一種「修養」，結果本應基於良知學在行動時所應看重的「修養的純粹性」，如今在三島由紀夫提倡的陽明學則全然「轉向」給「行動的純粹性」，成為道道地地其所稱的「作為革命的陽明學」。

38 三島由紀夫：《奔馬》，頁391。

伍、結論

由本文的分析可知，中國與韓國維新或革命的知識分子（如梁啟超、朴殷植）在推崇陽明學之際，仍然高度重視「修養的純粹性」之課題，至於在維新以前的日本陽明學者論及陽明學時，也不脫離「修養的純粹性」的傳統（如佐藤一齋、山田方谷等）。但在維新前後的日本即出現特有的「擬似修養的純粹性」（如吉田松陰）乃至現代還有強調以死亡為前提的「行動」學者（如三島由紀夫）來看待陽明學的知行合一，而其關鍵原因在於天皇神聖觀的信仰。如本文第三節所分析，「擬似修養的純粹性」或「行動的純粹性」，所要吸收的陽明學是即知即行的「知行合一」的純粹精神，而把「良知」信仰自然地替換成「天皇」信仰，也自然地與武士傳統為主君獻身犧牲的精神相結合，成就了以「死亡」作為其行動獻身的倫理。就良知學而言，這無關「修養」，只是「行動」；但就天皇信仰者而言，「修養」的根據從此信仰而來。「良知」被替換成一位神格的「天皇」，具有與西方「上帝」一樣的信仰力量，也自然換成他們的「修養」精神泉源，使儒學心性論的「修養」在此徹底的被「轉向」到以神格為主的信仰。

因此，梁啟超到了日本，看到了吉田松陰、高杉晉作（1839-1867）這些維新分子行動精神的背後，確實存在著陽明學的精神，而且也確實看到陽明學籠罩了當時日本學界與軍界。但梁氏不知是真沒注意到或故意視而不見，「良知」被轉移到「天皇」信仰這個深刻問題。顯然，日本在明治維新後，已經脫離了山田方谷、佐藤一齋等人常以「缺乏修養」而指責一些「假良知」者的狂亂行動之時代，而梁啟超到了日本走了一遭後，回到中國談王陽明良知學說，還是繞在「假王學」、「偽愛國者」之「修養」議題上。³⁹梁氏也許沒有看清一項重要的事實是，日本明治時代推崇陽明學

39 梁氏在中國當然無法推動日本一樣的天皇信仰，於是他似乎把「天皇」改成「國家」，以進化之理談「新民」。如所周知，「新民」一詞是王陽明〈大學〉古本中力排「親民」而與朱子學對峙的革命性觀點，在此我們看到梁啟超《新民說》的陽明學色彩。只是，《新民說》與陽明學精神最矛盾之處，即是受當時進化論影響大談道德的進化，區分「公德」與「私德」，道德問題在此被梁氏一分為二並且對立而說，殊不知「為仁由己」可以是私德，而「仁者愛人」可以是公德，一「仁」盡之，只在於「推」、「擴」

的背景正是明治時代高度推崇天皇神聖、國體論甚為昂揚的時代，陽明學在此被井上哲次郎（1855-1944）等御用學者推崇為「體現日本國民精神道德」的學說，他們所要彰顯的是「日本陽明學」而不是「中國陽明學」。我們且看明治時期井上哲次郎在《日本陽明學派之哲學》（1900年出版）一書的結論即說：

陽明學，若言其本，雖出於明代的王陽明，一旦入日本即馬上日本化，至帶有日本自身的性質，若舉其顯著的事實，則有與神道合一的傾向，擴充言之，有以國家的精神為本的趨勢。⁴⁰

三島由紀夫也在〈作為革命哲學的陽明學〉中說：

陽明學原是發源於中國的哲學，但如以上所述，一旦進入日本行動家的魂魄之中，成為被完全過濾、被日本化而完成風土化的哲學。⁴¹

由此可知，井上哲次郎與三島由紀夫都不約而同地強調「日本陽明學」迥異於「中國陽明學」，前者凸顯的是「日本陽明學者與日本傳統的神道結合」，並且「以國家精神為本」，後者則注意到「日本行動家之魂」，也就是以「死亡」為行動哲學的武士之魂。井上哲次郎與三島由紀夫的論點雖不是全然無根據，但也有言過其實之處，勉強將陽明學與當時天皇主義信仰結合的主觀意圖，而把陽明學當成是「日本國民道德精神」之精神財產。如所周知，井上哲次郎有名的《敕語衍義》⁴²即是闡述日本的「忠孝一體」的國體論有名的作品。如果我們比較「良知學」與「國體論」精神的

與「不推」、「不擴」而已，何有「公德」、「私德」可分。

40 井上哲次郎：《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1900年），頁625-626。

41 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，頁586-587。

42 井上哲次郎：《敕語衍義》（東京：文盛堂，1899年）。

內容，我們將發現國體論所凸顯的「忠孝一體道德」，無論如何都是日本國依託在天皇信仰下的特殊性道德，強調自我神聖的優越意識，從而帶有強烈的排他性。但良知學預設著人人平等、超越一切種族、國家的良知學精神，存有普世價值且包容的特性。誠如錢穆（1895-1990）先生曾如是分析過體用關係：「體非空虛，亦非真有一物為體，體只即用而見。捨卻用，無處覓體。然又不能即認用為體。若即認用為體，則成為有用無體。」⁴³我們在此看到良知本是道德本體，同時也是仁體，是超越一國一族的道德本體，在徹悟本體的過程中，從來就只能是「工夫修養」的「用」，而且「用」須不離「體」，是即體即用之關係。但在日本一些提倡「國體論」精神筆下的陽明學，「體」換成了日本的「國體」，「修養」也成了日本式的「修養」，終究成為「有用無體」的良知學，這樣「失魂之體」的良知學當然不再是良知學。◆

43 錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989年，第三版），第1冊，頁438。

◆ 責任編輯：袁永祥。

引用書目

古代文獻

〔南宋〕朱熹

1994 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）

〔明〕黃宗羲

1987 《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987年）

近人文獻

山田方谷 Yamada, Hōkoku

1941 《山田方谷全集》，山田準（編）（東京：聖文社，1941年）
Yamada Hōkoku zenshū, Jun Yamada (ed.) (Tokyo: Hijiribunsha, 1941)

1972 〈孟子養氣章或問圖解〉，收於宇野哲人、安岡正篤（監修）
《陽明學大系 9：日本の陽明學（中）》（東京：明德出版社，1972年）

"Mōshi Yōkisyō oku mon zukai [Queries and Diagrams of the Mencius 2A:2]," in *Yōmeigaku Daikei 9: Nihon no Yōmeigaku vol. 2*, supervised by Tetsudo Uno and Masahiro Yasuoka (Tokyo: Meitoku shuppansha, 1972)

三島由紀夫 Mishima, Yukio

1985 《奔馬》，邱夢蕾（譯）（臺北：星光出版社，1985年）
Ben ma, trans. by Menglei Qiu (Taipei: Xingguangchubanshe, 1985)

1989 《三島由紀夫評論全集》（東京：新潮社，1989年）
Mishima Yukio hyōron zenshū (Tokyo: Shinchōsha, 1989)

大鹽中齋 Ōhashi, Chūsai

1908 〈增補孝經彙註序〉，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編・陽明學派の部・下》（東京：育成會，1908年）
Zōho kōkyō i chū jo, in Tetsujirō Inoue and Yoshimaru Kanie (eds.), *Nihon rinri ihen: Yōmeigakuha no bu, vol. 3* (Tokyo: Ikuseikai, 1908)

1980 《洗心洞劄記》，收於相良亨、溝口雄三與福永光司（校注）
《日本思想大系 46：佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980年）

Sensindō Sakki [*Notation Book of the Mind-washing Grotto*], in *Nihon shisō taikei 48: Sadō Issai & Ōhashi Chūsai*, revised and annotated by Sagara Tōru, Mizoguchi Yūzō and Mitsuji Fukunaga (Tokyo: Iwanami shoten, 1980)

井上哲次郎 Inoue, Tetsujirō

1900 《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1900年）
Nihon Yōmeigakuha no tetsugaku (Tokyo: Fuzanbō, 1900)

田中昭夫 Tanaka, Akio

2003 〈三島由紀夫「革命哲学としての陽明学」小考〉，摘引自如下網頁：<http://www2.ocn.ne.jp/~ichitubo/yomei/mishimakou.html>，2003年8月2日

"Mishima Yukio 'kakumei tetsugaku toshite no Yōmeigaku' shōkō," website: <http://www2.ocn.ne.jp/~ichitubo/yomei/mishimakou.html> (August 2nd, 2003)

吉田松陰 Yoshida, Shōin

1986 《講孟餘話》，山口縣教育會（編）《吉田松陰全集》（東京：岩波書店，1986年）

Kōmō yowa, in Yamaguchi-ken Kyōikukai (ed.), *Yoshida Shōin zenshū* (Tokyo: Iwanami shoten, 1986)

朴殷植 Pak, Ŭn-sik

1975a 〈儒教求新論〉，收於《朴殷植全書》（漢城：檀國大學校出版部，1975年），下卷

"Yugyo gusinnon [*Neo-Confucianism Reformation Argument*] 유교구신론," in *Pak Ŭn-sik Chōnsō* (Seoul: Tan guk Taehakkyo pusōl Tongyanghak Yōn guso, 1975), Volume 3

1975b 《王陽明實記》，收於《朴殷植全書》（漢城：檀國大學校出版部，1975年），中卷

Wang Yang-myōngsil-ki [*Life and thoughts of Wang Yang-ming*] 왕양명실기, in *Pak Ŭn-sik Chōnsō* (Seoul: Tan guk Taehakkyo pusōl Tongyanghak Yōn guso, 1975), Volume 2

佐齋一齋 Sadō, Issai

1980 〈言志後錄〉，收於《日本思想大系46：佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：明德出版社，1980年）

Genshi kōroku, in *Nihon shisō taikei 46: Sadō Issai & Ōhashi Chūsai* (Tokyo: Meitokushuppansha, 1980)

杜維明 Du, Weiming [Tu, Wei-ming]

1992 《人性與自我修養》（臺北：聯經出版事業公司，1992年）

Renxing yu ziwo xiuyang [*Humanity and Self-cultivation*] (Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi [Linking Publishing Co., Ltd.], 1992)

康德 Kant, Immanuel

1990 《道德底形上學之基礎》，李明輝（譯）（臺北：聯經出版事業公司，1990年）

Daode di Xingshangxue zhi Jichu [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten], trans. by Ming-hui Lee (Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi [Linking Publishing Co., Ltd.], 1990)

張崑將 Zhang, Kunjiang [Chang, Kun-chiang]

2011 《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年）

Yangmingxue zai dongya: quanshi, jiaoliu yu xingdong (Taipei: National Taiwan University Press, 2011)

梁啟超 Liang, Qichao [Liang, Ch'i-ch'ao]

1980 《新民說》，收於《飲冰室文集》（臺北：同光出版社，1980年）

Xinminshuo [New People], in *Yinbingshi wenji* (Taipei: Tongguang chubanshe, 1980)

1999 《德育鑑》，收於《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999年）

Deyujian, in Yang Gang and Wang Xiangyi (eds.) *Liang Qichao quanji* (Beijing: Beijing chubanshe, 1999)

陳榮捷 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]

1992 《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年）

Wang Yangming Chuanxilu xiangzhu jiping (Taipei: Taiwan xuesheng shuju [Taiwan Student Books Company], 1992)

德富蘇峰 Tokutomi, Sohō

1908 《吉田松陰》（東京：明治書院，1908年）

Yoshida Shōin (Tokyo: Meiji shoin, 1908)

鄭寅普 Chǒng, In-bo

1983 《韓國史研究》，收於《蒼園鄭寅普全集》（首爾：延世大學校出版部，1983年），第2冊

Chosōnsa yǒn'gu, in *Tamwōn Chǒng In-bo chǒnjip* (Seoul: Yōnse Taehakkyo Ch'ulp'anbu, 1983), Book 2

錢穆 Qian, Mu [Ch'ien, Mu]

1989 《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989年，第三版）

Zhuzi xinxuean [New Studies of Master Zu] (Taipei: Sanmin shuju [San Min Books Co. Ltd.], 1989, 3rd edition)

