

# 曲當人情

## ——王陽明論正人之道

陳志強

臺灣大學哲學系助理教授

然則人跟樹是一樣的。愈要升上高空與光明，就愈得奮力向下扎根土地，深入幽暗與深淵——深入「惡」中。<sup>1</sup>

### 一、前言

儒者如何看待他人之惡？作為一套為己之學，儒者素來將改過去惡的問題首先收歸自我修養 (self-cultivation) 的範圍。例如子貢謗言人之過惡，孔子反責曰：「賜也賢乎哉？夫我則不暇。」（《論語·憲問》）指出修養自己的賢德，在實踐上先於指責他人的過惡。「見不賢而內自省」（《論語·里仁》）一語，更明言看見不賢之人並不應將焦點放在對他的責難，反而應將焦點收回自

---

本文為科技部年輕學者養成計畫（愛因斯坦培植計畫）「習與性成：清代儒學中『惡』的問題」（計畫編號：108-2636-H-002-005-）的階段成果。初稿曾以〈王陽明論他人之惡〉為題，宣讀於「台灣哲學學會二〇一六年學術研討會：『傳統、詮釋與創新』」，並得蕭美齡博士惠賜評論；修訂稿分別於「二〇一九學年度東吳大學哲學講座」、「《明儒學案》及明清儒學讀書會」及「判斷、動機與行動：宋明理學國際學術會議」中報告，受益於與蕭銘源、劉保禧、馬愷之、張忠宏、梁奮程、賴柯助等教授及其他同學的切磋交流。又本文寫作過程承蒙妻女賴鳳寶及陳樂澄提供堅強的心靈後盾，研究助理朱耘廷協助資料搜集與理論分析；修訂過程亦受惠於《中國文哲研究集刊》編輯委員及匿名審查人各種寶貴的建議。沒有以上種種協助，本文難以完成，謹此一併致謝。

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trans. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1995), p. 42. 中文係筆者所逕譯。

己並作自省進德的工夫。宋明儒者基本上亦是順乎孔子開啓的學風，直把過惡問題視爲個人成德歷程中的課題。過去已經有不少學者從自我修養的角度，探討儒學傳統中「惡」的問題<sup>2</sup>；相對而言，對他人之惡則較少顯題化的討論<sup>3</sup>。

雖然儒學對「惡」的思想首要收歸在「自我」修養的領域，但如何理解「他人」之惡亦當爲理論內部的要求。陽明繼承宋儒程明道所言「仁者，渾然與物同體」<sup>4</sup>，提出「大人者，以天地萬物爲一體者也」的想法<sup>5</sup>。兩者同樣認爲，君子對天地萬物具有同情共感，對其痛癢疾苦皆有宛如同體的感受。小人之所以不去關顧他者並不是能力的缺憾，而只緣其劃地自限（「彼顧自小之耳」）<sup>6</sup>。是則以成爲君子爲目標的「自我」修養，斷不能離開成就「他者」的面向。黃勇即指出，君子「同感」(empathy)的對象不僅及於受苦受難的人，「惡魔」(devil)同樣亦是仁者關懷的對象<sup>7</sup>。此義不難了解，行惡之人雖然誤入歧途，但既然同爲天地萬物之內的一分子，君子自不會劃清界線將其排斥在關顧對象之外。此亦所以王陽明言：「天下之人心皆吾之心也，天下之人猶有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？猶有喪心者矣，吾安得而非喪心乎？」<sup>8</sup>、「見善不啻若己出，見惡不啻若己入，視民之饑溺猶己之饑溺，而一夫不獲，若己推而納諸溝中」<sup>9</sup>。在君子

<sup>2</sup> 以下著作尤其與陽明學相關：陳立勝：〈王陽明思想中「惡」之問題研究〉，《中山大學學報》（社會科學版）2005年第1期，頁18-23。陳士誠：〈以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡〉，《中國文哲研究集刊》第52期（2018年3月），頁45-78。李明輝：〈劉蕺山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁93-126。拙著：《晚明王學原惡論》（臺北：臺大出版中心，2018年）。

<sup>3</sup> 這個課題中，值得注意的著作爲：Yong Huang, “‘Empathy for Devils’: What We Can Learn from Wang Yangming,” in *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: The Turn toward Virtue*, ed. Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa (New York: Routledge, 2015), pp. 214-234. Yong Huang, “Why You Ought Not to Turn the Other Cheek: Confucius on How to Deal with Wrongdoers,” *National Central University Journal of Humanities* 55 (Jul. 2013): 1-40.

<sup>4</sup> [宋]程顥、程頤：〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》（上海：商務印書館，1935年），第2上，頁16。

<sup>5</sup> [明]王陽明撰，吳光等編校：〈大學問〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷26，頁968。

<sup>6</sup> 同前註。

<sup>7</sup> Huang, “‘Empathy for Devils’: What We Can Learn from Wang Yangming,” pp. 222-225.

<sup>8</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，卷2，頁81。

<sup>9</sup> 同前註，頁79。

眼中天下間有人喪心病狂，就如是自己之喪心病狂；見到他人行惡，君子就將之視爲自己之惡，以至天下間任何人（包括「惡人」）不獲拯救<sup>10</sup>，君子也感到切身的憂患與不足。是故雖然在「惡」的問題上儒家以「自我」修養爲首要焦點，但如何看待「他人」的過惡亦是「同一」個議題理論上不可忽視的面向；要說「差異」充其量只是本末先後的問題。

事實上，關於儒家看待他人之惡的態度，早已散見先秦儒學的典籍。例如孔子說：「子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」（《論語·顏淵》）對於無道的「惡人」，爲政者首先的考量不是通過「殺」的方式嚴懲，而是思考如何通過自身「欲善」的風範加以感化。對於不斷計謀殺害自己「至不仁」之弟象而言，儒學推崇的聖人舜亦以「親愛之」的方式對待，甚至「封之」、「富貴之」（參見《孟子·萬章上》）。但在另一方面，孔門又有「以直報怨，以德報德」（《論語·憲問》）的教訓，主張以「直」的方式對待怨尤。舜以「誅之」的刑法制裁四大罪犯共工、驩兜、三苗、鯀，看起來又是順乎「直」的原則的表現。衆所周知，明儒王陽明是少有在儒學傳統中位居朝廷要職的儒者，在其一生政治生涯中，不知征討剿殺了多少叛逆盜賊。爲什麼同是行惡之人，有時候儒者主張親愛感化的態度，有時候卻又採取嚴懲誅殺的手段<sup>11</sup>？孔子曾說：「愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。」（《論語·顏淵》）若人只是根據個人喜好親愛或責難他人，好惡隨時變遷沒有定準，這是「惑」的表現。而要免於迷惑，則必待開發「知」的能力，從殊別情況中掌握相應的了解與對待「他人」之道；亦唯由在現實中曲盡善化他人的人格，才更能反過來成就「自我」的仁德。此亦無非孔門

<sup>10</sup> 開始全文之前，必先澄清「惡人」(evildoers, evil people) 是個方便的說法。在王陽明哲學中，沒有天生及本質不改的「惡人」，人之所以行惡，乃自暴自棄而陷溺墮落的結果。換句話說，任何常人都可以在陷溺其心下淪爲「惡人」；同時，任何「惡人」都可以在求其放心後與常人不異。在此意義上，所謂「惡人」並非固定不變的人性概念。本文使用的「惡人」，只指普遍世人陷溺爲惡時的特定狀態。下文將有更詳細的討論。又在此人性的了解上，現時心理學有著相通的觀察，如 Jo-Ann Tsang 指出：對比於以爲「罪惡行爲」來自「罪惡的人」的理解，更多當前研究證明罪惡來自於普遍個人的處境與心理因素。Jo-Ann Tsang, "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior," *Review of General Psychology* 6.1 (Mar. 2002): 25.

<sup>11</sup> 中國學界嘗有激辯，爭論這種差別對待是否反映了儒家具有「親緣主義」的弊病。參考郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集——以親親互隱爲中心》（武漢：湖北教育出版社，2004年）。

「知者不惑」（《論語·子罕》）、知者「知人」（《論語·顏淵》）、「知者利仁」（《論語·顏淵》）之義。唐君毅嘗以「仁」為「直道」「直德」，以「智」為「兼面對為反面之事物」的「由曲以成直」之德<sup>12</sup>；則知關愛「受苦難者」可依「仁」心直接表現，至於恰當對待「惡魔惡人」之道，則更必須根據「智」的能力落實在殊別處境中作一番曲折辨別的思考。儒學關於對待「他人之惡」（或曰對待「惡人」、「小人」、「不仁者」）的議題，實有值得開發的理論潛力。

## 二、面對「不仁家人」的態度

一般而言，人大多被拋擲在家庭關係的脈絡中成長，首先面對的「他人」自是父母兄弟等家人。《論語·學而》有曰：「孝弟也者，其為仁之本與。」按朱子注：「謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。」<sup>13</sup>可知此語非指孝弟是「仁」的根本——畢竟儒學傳統中「仁」本來就是道德價值的根本<sup>14</sup>；而是說孝弟是實行仁德過程中最為根本之事，修養自我的仁德自家庭關係始。陽明亦有相同的理解，其曰：「無根何從抽芽？父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發幹生枝生葉……孝弟為仁之本，却是仁理從裏面發生出來。」<sup>15</sup>指出孝弟、仁民、愛物雖是不同的表現，但其實都本於同一「生意」與「仁理」，而孝弟乃個中發端處。

在理想的家庭關係中，父母慈愛子女，子女自然而然不假思索地便會感恩圖報，相互對應地 (reciprocally) 日增仁愛父母之情（此情具現為「孝」）。但在不理想的家庭關係中，父母不慈愛子女，兄弟不相互友愛；在面對此「不慈之父」與「不弟之弟」的情況下，則「何以孝弟」與「如何孝弟」的問題便更突顯出來成為一個理論問題。舜的父親瞽瞍與弟弟象日以殺舜為事，舜作為儒家向來推崇

<sup>12</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇：中國哲學中之「道」之建立及其發展》，《唐君毅全集》第十四卷（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁101。

<sup>13</sup> [宋]朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷1，頁48。

<sup>14</sup> 順帶一提，於此可見儒家並非主張「血親至上」的親緣主義。

<sup>15</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄上》，《王陽明全集》，卷1，頁26。

的聖人，其處理手法自是提供了學界思考「如何對待不仁家人」一個值得考察的經典案例。王陽明這樣解釋舜的存心與事父之道：

我言舜是世間大不孝的子，瞽瞍是世間大慈的父……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。瞽瞍只記得舜是我提孩長的，今何不曾豫悅我，不知自心已為後妻所移了，尚謂自家能慈，所以愈不能慈。舜只思父提孩我時如何愛我，今日不愛，只是我不能盡孝，日思所以不能盡孝處，所以愈能孝。及至瞽瞍底豫時，又不過復得此心原慈的本體。所以後世稱舜是個古今大孝的子，瞽瞍亦做成個慈父。<sup>16</sup>

根據陽明的理解，面對「不慈之父」，舜首先並未將焦點放在「對方」身上，而是理解為「自己」的不足，日思尚未盡孝的自己如何盡孝<sup>17</sup>。此義充分繼承了孔子「見不賢而內自省」（《論語·里仁》）、「攻其惡，無攻人之惡」（《論語·顏淵》）的理論精神。而盡孝之道，即是理解父親本性原是慈愛自己，繼而幫助父親回復慈父的本性。陽明這種看待「不慈之父」的態度，可以借用唐君毅「孝之絕對意義」一語解釋：「由道德理性以建立孝之為應當，乃旨在說明孝之絕對意義。此義謂無論父母是否愛我，我皆當孝。此為只自我一方說以表示孝之為無條件。如自父母一面說，則父母未有不愛子者。蓋子之生即本於父母之愛。其生子即肯定子之生，肯定子之生，即肯定子之成其生。故父母在本性上，未有不願養育其子女者。大多數父母之自然願養育其子女，而對子女慈愛，亦自然之合乎道德理性，表現自然之道德理性者。父母之不慈不愛其子女，乃父母失其本性。父母如自然慈愛子女，子女固當益感其慈愛而益報之以孝。父母之不慈愛子女非其本性，乃由其本性有所蔽塞而未表現。則子女仍當知父母之本性非不愛我，且既深信其本性原是愛我，則當信其本性時時可表現，而使之表現以復父母之本性，其責任亦在我。由此而父母之不愛我，我不特不當不孝，而當更由孝

<sup>16</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄下》，同前註，卷3，頁112。

<sup>17</sup> 精神科醫師鄧惠文嘗從心理學成長理論的角度，指出無論小孩抑或成年人，不免都有期待父母滿足自己各種身心需要的美好心理想像。但現實的落差，卻帶來各種失望、憤恨、痛苦。正如個人的心理成長得認清自己的不完美，在家庭的關係中成長亦得學會接受父母的不完美，肯定父母也是有限的平凡人。繼而產生一種自信，看到自己也有能力自立成人，實現原來投射於父母的期望，甚至可以改進父母子女間的互信關係。儒家重視將著眼他人的目光收歸自我修養的範圍，並自信成德理想可以「求則得之」，與本文的理解如出一轍。參見：Shanni：〈與家人和解好難？專訪鄧惠文：接受對父母的失望，是長大的過程〉，《女人迷》，2020年1月2日，<https://womany.net/read/article/22599>，檢索日期：2020年9月19日。

以感格父母之心，使父母復其本性而免於不慈之過。」<sup>18</sup> 如前文提及之義，陽明以爲「天地萬物本吾一體」，人原來亦與他者的痛癢疾苦相關相感；人之與他人劃清界線繼而著眼個人私欲，無非只是後來「彼顧自小之耳」的結果。是故當有問者疑惑人在存有上 (ontological) 皆具有爲善的稟賦，何以現實上 (actually) 卻有善不善之分（「人皆有是心。心即理，何以有爲善，有爲不善？」），陽明則答曰：「惡人之心，失其本體。」<sup>19</sup> 須知自孔孟之教開始，仁德的來去得失從來即是人們一己抉擇的結果（「我欲仁，斯仁至矣」《論語·述而》、「求則得之，舍則失之」《孟子·盡心上》），失卻良知乃自暴自棄之故；又在陽明學中，良知的得失只是隱顯之別，而絕非有無之異。因此所謂「惡人」亦永有重拾本心修養自新的可能<sup>20</sup>。而所謂「父子」無非即是「人」這個一般類型中的特殊身分，將以上同一思路延伸到本文的主題，即可知：慈愛子女亦是爲人父母者的本性；父母之不慈愛子女，亦只是其本性後來蔽塞的結果。慈愛子女既是父母應然的「本份」，同時是其存有的「本性」。正如踐行仁義乃人之所以爲人，配得上稱爲「人」者，所當具之義，孟子所謂「命也，有『性』焉」（《孟子·盡心下》）；慈愛子女即是父母之所以爲父母，配得上爲人「父母」者，所當具的品質，是謂「父母」的「本『性』」。是則「父之不慈」便非靜態的事實，不必將「不慈之父」視爲不能改變無奈的命限。反之，父母的何所是總是動態可變的，其「本性」的恢復與「本份」的實現永遠可能；而其恢復和實現與否，雖然根本上取決於父母自己的修養，但同時亦繫乎子女的孝行。子女要體現仁者的心懷（「天下之人心皆吾之心也，天下之人猶有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？」），則得從旁助成「不慈之父」恢復慈愛的本性，盡力實踐陽明所謂：「爲失其良心之人指出個良心萌動處，使他從此培養將去。」<sup>21</sup> 是以一方面，如陽明言「夫過者，自大賢所不免」<sup>22</sup>，爲人父母者不免亦有過當失節的時候。雖然父母在中國文化中往往被視爲管教子女的倫理權威，但道理上別忘了其亦有「失其本體」的可能。另一方面，陽明更強調「然不害其卒爲大賢者，爲其能改

<sup>18</sup> 唐君毅：《文化意識與道德理性》，《唐君毅全集》第二十卷，頁 82。

<sup>19</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 15。

<sup>20</sup> 一念可以使人陷溺成魔，一念同樣可以助人超凡入聖。筆者另有專著，更詳細論述這個陽明學的根本理念：參看拙著：《晚明王學原惡論》，頁 123-153。

<sup>21</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄中》，頁 67。

<sup>22</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《教條示龍場諸生》，同前註，卷 26，頁 975。

也」<sup>23</sup>，爲人父母者同樣擁有改進自己的能力。離卻助成「父母」「復其本性」的理想，爲人「子女」者亦不可謂善盡自己的責任；「父母」與「子女」總是這樣一個緊密相連的整體，在子女盡孝的同時成就父母的大慈。在此意義下，杜維明對俗話說「天下無不是之父母」重新提出了有趣的詮釋：「無不是」並不意指父母道德上的完美，畢竟儒家承認父母如凡人一樣總有犯錯的時候<sup>24</sup>。反之，「無不是」意指人們的存在本身不可避免地總與父母的關係連結在一起<sup>25</sup>，以至爲人子女者不得不時刻思考如何理解與面對與父母的關係<sup>26</sup>。

陽明這種強調子女日思盡孝的態度，同時指向了一種對於「自我」(selfhood)概念的特殊理解：當現代人感受不到「不慈之父」的恩情，很自然想到的便是有能力時與之保持距離甚或斷絕關係；正如面對不理想的社會，人們很自然會想與本土斷絕關係移民異地；面對不理想的朋友，人們很自然會想在完成利益關係後絕交。但若人面對不理想的「他者」永遠只想斷絕關係，則其「自我世界」便會層層萎縮，最後疾痛相感的便只剩下自己，淪爲陽明所謂「彼顧自小之耳」。故從自我修養的角度來看，雖然人我關係在實踐上不免有厚薄之分，但陽明畢竟強調父子關係是實現「大人與物同體」這種一體理想最終必須堅守的堡壘：「惟是道理，自有厚薄。……及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄。蓋以仁民愛

<sup>23</sup> 同前註。

<sup>24</sup> Wei-ming Tu, "Selfhood and Otherness: The Father-Son Relationship in Confucian Thought," in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, NY: SUNY Press, 1985), p. 117.

<sup>25</sup> Tu, p. 118.

<sup>26</sup> 在一次香港電臺的對談節目《鏗鏘說》中，創作人林夕和卓韻芝即活生生地演示這種「天下無不是之父母」的詮釋：林夕父親長期暴力對待家庭成員，痛恨父親的林夕最終選擇與母親離開。但在父親去世後，林夕竟不免心生內疚，回想當初若多一點溝通，早一點反抗，是否會改善情況，避免養大怪獸父親。卓韻芝亦生活在破碎家庭，成長後長時間與父親斷絕聯絡。同樣是父親去世後，才驚覺自己過去一直只以「父親」的身分審視要求對方，忘記了對方作爲一個「人」的身分，同樣必得在不足中學習長進。對兩者來說，即使與父親的相處「沒有丁點快樂」，甚至早已長時間斷離聯繫；但如何思考不慈之父的存在意義、自己與不慈之父現實與理想的關係，始終永遠是縈繞心底的畢生功課。就此而論，兩個「實例」呼應了本文的「理論」：即使是不理想的父子關係中，往往亦有不能磨滅的痕跡與連結。而仁人孝子面對不慈的父母，更會收歸爲自我修養的問題，終身懇切思考兩者關係與面對之道。參看李賢哲監製：〈林夕：放下與執著〉《鏗鏘說》(香港：香港電臺，2020年5月9日)，[https://www.rthk.hk/tv/dtt31/programme/the\\_screeningroom/episode/681421](https://www.rthk.hk/tv/dtt31/programme/the_screeningroom/episode/681421)，檢索日期：2020年9月19日。

物，皆從此出；此處可忍，更無所不忍矣。」<sup>27</sup> 正從學習培養吾身與至親的和諧關係開始，仁民、愛物的推展才更有得以完成的基礎。必須強調的是，孔子教人於家庭領域開始培養仁德，並非止於感受父母的恩情後生起報恩的情感 (a sense of gratitude)<sup>28</sup>；感恩之情雖然可貴，但尚是一種自然傾向 (natural inclination) 的情感表現。唯有在面對「不慈之父」的不理想處境，能夠反乎無奈悲憤等自然生起的情緒，反而自主地以恢復父母本性的理想為定準指引轉化現實，仁愛的能力於此才真能得以培養建立<sup>29</sup>。父母子女間的血緣關係，提供了一個天然的紐帶 (natural bonding)，使人在心理與社會上絕難輕言放棄關係。亦正是這種「切肉不離皮」、「血濃於水」的關係，提供人學習培養仁德一個很好的場所<sup>30</sup>。陽明與儒學的洞見是，盡孝必然包含「感恩時報答」和「破裂時修補」兩面，甚至後者更是檢證孝道的考驗。從培養「無論父母是否愛我，我皆當孝」的心懷開始，將之步步擴展開去，則無論他人社會乃至天地萬物對我是否有恩抑或有害，我依然可以保持人我相連的心態盡力加以改善。是則從面對「不慈之父」的處境中學習培養「相連」（而不是「相離」）的能力，最終乃能指向助成與天地萬物「相連」（「以天地萬物為一體」）的理想；而與天地萬物的「他者」相感相連，反過來同時亦是「自我」（「大人者」）修養的完成。杜維明即曾指出儒家的「自我」概念，包含了「作為人際關係中心的自我」與「作為精神發展動態過程的自

<sup>27</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 108。

<sup>28</sup> 鄭宗義：〈從儒學的觀點看孝道〉，《儒學、哲學與現代世界》（石家莊：河北人民出版社，2010 年），頁 292。

<sup>29</sup> 儒者向來致力將自我、他者、社會、世界從不理想轉化上提到理想的狀態，而「不理想」一面往往更是著力的焦點。程明道即說：「須是與不善人處，方成就得人……不哭底孩兒，誰抱不得？」程顥、程頤：〈謝顯道記憶平日語〉，《河南程氏遺書》，第 3，頁 65。不待什麼修養轉進，任何人也懂得與善人相處。唯在與「不善」人相處時懂得如何面對與改善對方，方更是個人修養的考驗。正如不哭不鬧的小孩，誰也懂得照顧。正是「哭鬧」的孩兒，其哭鬧具有象徵意義的提醒，提醒修養成為稱職家長是為人父母者畢生的功課。王陽明亦曰：「變化氣質，居常無所見，惟當利害經變故，遭屈辱，平時忿怒者，到此能不忿怒，憂惶失措者，到此能不憂惶失措，始是能有得力處，亦便是著力處。」王陽明撰，吳光等編校：〈與王純甫〉，《王陽明全集》，卷 4，頁 154。同樣指出變化氣質的修養工夫在居常之時未受挑戰，正是在變故等「逆境」當中，才更是考驗修養的得力處與著力處。

<sup>30</sup> 黃光國亦指出，親子之間的血緣關係永遠無法切斷，使得「孝」成為一種子女必須無條件踐行的積極義務。參看黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 197。



我」兩個方面<sup>31</sup>。對於前者，父子關係代表了人際關係中一個非常特殊的形態，其無法擺脫、「具有絕對約束力」的特質<sup>32</sup>，不斷提示了自我實現必須聯結他人 (otherness) 的符號資源<sup>33</sup>。至於後者，則表明了儒家式的自我，永遠是個朝向道德理想創造地轉化 (transform creatively) 自己的過程。現在陽明將變化「個人」與「父母」氣質視為同一個議題，恰好統合並重申了儒家這種必須在善化人我關係中提升修養的自我觀念。

### 三、指摘「不仁家人」的問題

如上可見儒者為何需要修正不仁家人的理由。但要達到修正不仁家人的目標，實踐上不得不思考如何是有效的實務策略。而這種在具體殊別處境中「曲當人情」的思考，即是仁者仁且「智」的運用。陽明這樣理解如何令得不仁家人知過改過的方法：

先生曰：「『蒸蒸義，不格姦』，本註說象已進進於義，不至大為姦惡。舜徵庸後，象猶日以殺舜為事，何大姦惡如之。舜只是自進於義，以義薰蒸，不去正他姦惡。凡文過揜慝，此是惡人常態，若要指摘他是非，反去激他惡性。舜初時致得象要殺己，亦是要象好的心太急，此就是舜之過處。經過來，乃知功夫只在自己，不去責人，所以致得克諧，此是舜動心忍性，增益不能處。古人言語，俱是自家經歷過來，所以說得親切；遺之後世，曲當人情。若非自家經過，如何得他許多苦心處？」<sup>34</sup>

一友常易動氣責人，先生警之曰：「學須反己。若徒責人，只見得人不是，不見自己非。若能反己，方見自己有許多未盡處，奚暇責人？舜能化得象的傲，其機括只是不見象的不是。若舜只要正他的姦惡，就見得象的不是矣。象是傲人，必不肯相下，如何感化得他？」是友感悔，曰：「你今後只不要去論人之是非，凡嘗責辨人時，就把做一件大己私克去方可。」<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Tu, "Selfhood and Otherness: The Father-Son Relationship in Confucian Thought," p. 113.

<sup>32</sup> Tu, p. 118.

<sup>33</sup> Tu, pp. 120-121.

<sup>34</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 113。

<sup>35</sup> 同前註，頁 101-102。

以上兩段文本針對舜的另一個家庭成員——「不仁之弟」象。與前文同，陽明同樣首先強調對待「不仁之弟」的焦點，反倒應該放在自己的修養（「功夫只在自己，不去責人」、「凡嘗責辨人時，就把做一件大己私克去方可」）。黃勇即便指出，儒者對待沒有同感的「惡人」，關注的更在幫助對方轉進自己，重新變成有同感的人，而非純粹的責難<sup>36</sup>。換言之，當陽明把對待「惡人」之道收攝為關乎克去己私的「自我」修養問題，則變化氣質便不只是「一己」修養的目標，而同時涉及「惡人」的轉化。問題是，如何是幫助「惡人」轉進自己的有效方法？陽明指出，在人指摘與修正「惡人」所犯奸惡時，總只見得他人的不是；在這種人我對峙的情況下，他人既「非」，自我則易自以為「是」，而不見己非。這將導致兩個不良的結果：其一，「若堯舜之心而自以為無過，即非所以為聖人矣」<sup>37</sup>，若人自以為是，不見己非，則亦不會有克治己私的切身要求；反過來，正如孔子聞過則喜，正視己過才能把握改正的契機（「古之聖賢時時自見己過而改之，是以能無過」）<sup>38</sup>。其二，站在「惡人」的角度而言，被人直指其非的通常結果，總不會是立即承認改正；反之，惡人常態總是「不肯相下」，「文過揜慝」、「激他惡性」，使得指摘「惡人」的行動恰好與改正「惡人」的目的背道而馳。這裏理論上蘊含了陽明對人性現實及道德心理學的敏銳觀察：根據心理學家 Jo-Ann Tsang 研究，人在行惡之後，心理上自然會啟動一種道德合理化 (moral rationalization) 的運作機制。按此理解，人原初在社教化中內化了若干道德標準（對比陽明學中道德標準乃本有），但總偶有處境妨礙道德的運用並導致惡行的出現。此時，現實行動與道德原則面臨動機上的衝突。固然，人可以選擇謹守道德原則，但通常道德行為牽涉威逼利誘的龐大代價，致使違反的動機更大。然而，違反道德原則原來同樣涉及代價（如心理自責），此刻個體即會啟動道德合理化機制降低行惡的代價<sup>39</sup>。Jo-Ann Tsang 指出了三種典型現象：一是道德撤離 (moral disengagement)，說服自己道德原則在特定脈絡並不適用，進而降低心理上的內疚自責<sup>40</sup>。二是認知失調 (cognitive dissonance)，通過增添不同認知，藉以

<sup>36</sup> Huang, "Empathy for Devils: What We Can Learn from Wang Yangming," pp. 222-225.

<sup>37</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈寄諸弟〉，《王陽明全集》，卷4，頁172。

<sup>38</sup> 同前註。

<sup>39</sup> Tsang, "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior," p. 34.

<sup>40</sup> Tsang, p. 35. 另外同樣值得關注的研究是：Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review* 3.3 (Aug. 1999): 193-

消滅實際惡行與道德原則之間的差距衝突<sup>41</sup>。三是自我肯定 (self-affirmation)，通過重新肯定自我其他層面的價值，去除惡行對自我完整性的破壞<sup>42</sup>。在二戰中，納粹德軍通過非人化 (dehumanization) 的描述，將殺害猶太人的道德意涵降低，避免自責<sup>43</sup>。平民一方面避免救助猶太人付出的龐大代價，一方面又要舒緩良知審判下的不安，只有藉言自己一切所作無濟於事<sup>44</sup>。而納粹醫生為猶太囚犯注射毒針，但卻將惡行詮釋為「仁慈殺人」(mercy killings)，說服自己整體不失履行醫者的責任<sup>45</sup>。這樣一個亂世構成了特定的處境因素 (situational factors)，系統地助長了軍人、平民、醫生掩飾滔天惡行的心理機制。

落在本文的觀點上說，人指正「惡人」使用不當的方法，同樣可以構成導致「惡人」積惡難改的一種處境因素。以前文家庭關係為中心，陽明承接孟子而來「父子之間不責善」（《孟子·離婁上》）的智慧，同樣強調「父子兄弟之間，情既迫切，責善反難」<sup>46</sup>。甚至獨具慧眼地指出在家庭範圍內「責善」的可能問題：

若先暴白其過惡，痛毀極詆，使無所容，彼將發其愧恥憤恨之心，雖欲降以相從，而勢有所不能，是激之而使為惡矣。故凡訐人之短，攻發人之陰私，以沽直者，皆不可以言責善。<sup>47</sup>

夫君子之學，求以變化其氣質焉爾。氣質之難變者，以客氣之為患，而不能以屈下於人，遂至自是自欺，飾非長教，卒歸於兇頑鄙倍。故凡世之為子而不能孝，為弟而不能敬，為臣而不能忠者，其始皆起於不能屈下，而客氣之為患耳。<sup>48</sup>

以善相責原則上雖然不錯，但從現實心理的角度而言，反易引致「惡人」兇頑鄙倍的結果。陽明即指出，當人指摘他人的過惡，被責者的過失暴露於人前，自我地位 (self-status) 即會嚴重低落（「使無所容」、「屈下於人」）。為了修復自

209。

<sup>41</sup> Tsang, "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior," pp. 35-37.

<sup>42</sup> Tsang, pp. 37-38.

<sup>43</sup> Tsang, pp. 41-42.

<sup>44</sup> Tsang, p. 36.

<sup>45</sup> Tsang, p. 40.

<sup>46</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈與錢德洪、王汝中〉，《王陽明全集》，卷6，頁224。

<sup>47</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈教條示龍場諸生〉，頁976。

<sup>48</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈從吾道人記〉，同前註，卷7，頁249。

我的完整性 (self-integrity)，被責者心理上自會產生兩種自然不過的反應：一、情感上生起「愧恥憤恨之心」。試想，當人的過犯被赤裸裸地暴露出來，感到自己的不是，很容易便會無地自容；要緩解這種情況，一個有效的方法便是將「愧恥」轉化為「憤恨」。在「愧恥」之中，人會不自覺地感到當前行徑的不當不義，繼而降低自我形象；但在「憤恨」之中，人又自以為重拾一種看來矯強的形象，以致在心理上提升自我地位。陽明涑頭巢賊時，便告誡賊匪：「夫人情之所共恥者，莫過於身被為盜賊之名……今使有人罵爾等為盜，爾必佛然而怒。」<sup>49</sup> 劫盜是包括盜賊自己本來亦人皆共「恥」之事，但在被罵為盜之時，則易轉化成佛然而「怒」的反應。漢語中「惱羞成怒」一語，正好極盡形象化地描述了個中的心理轉變過程。所謂「七情有着，俱謂之欲，俱為良知之蔽」<sup>50</sup>，這種「愧恥」與「憤恨」混雜的情感狀態，不免嚴重障蔽良知的呈現。二、認知上「自是自欺，飾非長敖」。呼應周濂溪所說：「孰無過，焉知其不能改？改，則為君子矣。不改為惡。」<sup>51</sup> 陽明同樣表示：「君子之過，悔而弗改焉，又從而文焉，過將日入於惡。」<sup>52</sup> 陽明強調，一旦小人有過不改，又從而文之，即會愈加墮落、卒歸於「兇頑鄙倍」之惡。面對「己非」，人很自然會產生一種反彈心理，通過增添認知文過飾非，從而欺騙自己「自是」（「自是自欺，飾非長敖」），進而恢復自我地位。此亦《論語·子張》所謂：「小人之過也必文。」而上面引文有言：「其始皆起於不能屈下，而客氣之為患。」這種不能正視己過，不能屈下的心態，乃源自「客氣」的弊害。理解「客氣」概念最直接的文本是：「客與主對，讓盡所對之賓，而安心居於卑末，又能盡心盡力供養諸賓，賓有失錯，又能包容，此主氣也。惟恐人加於吾之上，惟恐人怠慢我，此是客氣。」<sup>53</sup> 「客氣」與「主氣」相對，「主氣」使人如殷勤主人，甘處卑下盡心接待賓客；反之，「客氣」則使人如傲慢賓客，爭居上位恐人怠慢。在陽明之世，「客氣」的問題

<sup>49</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈告諭涑頭巢賊〉，同前註，卷16，頁561。

<sup>50</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁111。

<sup>51</sup> [宋]周濂溪：〈通書·愛敬第十五〉，《周濂溪集》（北京：中華書局，1985年），卷5，頁101-102。

<sup>52</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈悔齋說〉，《王陽明全集》，卷24，頁909。

<sup>53</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈語錄四條〉，同前註，卷32，頁1183。順帶一提，黃勇曾認為王陽明從未清楚說明何謂「客氣」，以致不得不借助二程兄弟的相關詮釋，才能闡明陽明思想中的「客氣」概念。Yong Huang, "A Neo-Confucian Conception of Wisdom: Wang Yangming on Innate Moral Knowledge (*Liangzhi*)," *Journal of Chinese Philosophy* 33.3 (Aug. 2006): 399. 依本文的觀點，這段文本其實提供了最為清楚直接的解釋。

最容易見於士夫、學者辯論爭勝的情況：「近來士夫專以客氣相尚，凡所毀譽，不惟其是，惟其多，且勝者是附是和」<sup>54</sup>、「方自苦其勝心之難克。而客氣之易動；又見夫世之學者，率多媚嫉險隘，不能去其有我之私，以共明天下之學，成天下之務，皆起於勝心客氣之爲患也」<sup>55</sup>。士夫、學者通過學問思辨建立己見之後，往往容易自恃自己知識勝過別人，鮮會肯認自己的見識不如人。在這樣的情況下，學問知識恰好反過來成爲了惡化過犯的助燃<sup>56</sup>。如陽明曰：「記誦之廣，適以長其敖也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；辭章之富，適以飾其僞也。」<sup>57</sup>愈多學問知識，愈易鞏固己見；愈多思想資源，亦愈易誤用以文過飾非。難怪乎陽明深嘆：「學問最怕有意見的人，只患聞見不多。良知聞見益多，覆蔽益重。反不曾讀書的人，更容易與他說得。」<sup>58</sup>知識的錯用助人文過飾非，又助長勝心，引致積習難改的境地：「人之惡行，雖有大小，皆由勝心出，勝心一堅，則不復有改過徙義之功矣。」<sup>59</sup>是見直接暴白他人的過惡，不僅不能有效改正對方，甚至反倒容易觸發其道德合理化的心理機制，助長勝心，致使對方更難改過去惡。

更需要深切反省的是，動氣責人不僅無助改正「他人」，甚至對「自我」修養同樣可以帶來禍害：

仁者以天地萬物爲一體，莫非己也，故曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」古之人所以能見人之善若己有之，見人之不善則惻然若己推而納諸溝中者，亦仁而已矣。今見善而妒其勝己，見不善而疾視輕蔑不復比數者，無乃自陷於不仁之甚而弗之覺者耶？夫可欲之謂善，人之秉彝，好是懿德，故凡見惡於人者，必其在己有未善也。瑞鳳祥麟，人爭快睹；虎狼蛇蝎，見者持挺刃而向之矣。夫虎狼蛇蝎，未必有害人之心，而見之必惡，爲其有虎狼蛇蝎之形也。今之見惡於人者，雖其自取，未必盡惡，無亦在外者猶有惡之形歟？此不可以不自省也。<sup>60</sup>

<sup>54</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈與黃宗賢〉，《王陽明全集》，卷21，頁831。

<sup>55</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈程守夫墓碑〉，同前註，卷25，頁943。

<sup>56</sup> 筆者嘗有趣地指出，在自我之惡的問題上，「知識」的某種特性竟也可成「罪惡」的幫兇。參見拙著：《晚明王學原惡論》，頁130-135。

<sup>57</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，頁56。

<sup>58</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄拾遺五十一條〉，同前註，卷32，頁1172。

<sup>59</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈語錄四條〉，頁1183。

<sup>60</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈書王嘉秀請益卷〉，卷8，頁272。

仁者以天地萬物爲一體，人我之間沒有截然二分的界線，而莫非己也。因此，古人見「人之善」則如己有，不吝替人欣喜；見「人之不善」則如自己的毛病，而切身改善。但今人的人我之間則「間於有我之私，隔於物慾之蔽」<sup>61</sup>，是則在他對立之下，見「人之善」則妒他人勝過自己；見「人之不善」則自恃高尚而疾視輕蔑對方。陽明的觀察是，「人之秉彝，好是懿德」，人性總是喜好親近溫良遜讓之人，厭惡兇狠貪暴之徒，所謂：「父老子弟曾見有溫良遜讓，卑己尊人而人不敬愛者乎？曾見有兇狠貪暴，利己侵人而人不疾怨者乎？」<sup>62</sup> 面對指摘謾罵，任何人皆不免生起敵意戒心，而使責人者「見惡於人」。是則責人者雖無害人之心，甚至本意是要人好，但被責者總會「見之必惡」，緣其有虎狼蛇蠍之形故也。也因此，不當改正「惡人」的方法，恰好又使得自己淪落異化爲「惡人」之形，構成自我修養上的不足。陽明即告誡曰：「此不可以不自省也。」而這種錯誤改正「他人」的問題，也正是「自我」修養範圍內需要對治克服的課題：「凡嘗責辨人時，就把做一件大己私克去方可」。明乎此，以下即可以轉入下一節，更爲正面地探討陽明眼中恰當的正人之道。

#### 四、改正「不仁家人」的策略

從上文的分析，可見陽明將「自我」修養與改正「他人」兩個議題明確統而爲一。陽明多番強調「道一而已」<sup>63</sup>，學問工夫多端，唯背後道理則一。所謂「烏有己之弗治而能治人者」<sup>64</sup>，治人之道與治己之道從來是王學兩個一以貫之的原則。而正如「治己」的基礎在於培養本「心」，「治人」的關鍵同樣在於服人之「心」。

上文提及，「要象好的心太急，此就是舜之過處」；陽明繼而強調「功夫只在自己，不去責人，所以致得克諧，此是舜動心忍性，增益不能處」。這樣的論述放在自我修養的脈絡，完全即是孟子「不動心」、「勿忘勿助」之教。在分辨孟子與告子「不動心」毫釐差異時，陽明指出：

<sup>61</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，頁 54。

<sup>62</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈告諭各府父老子弟〉，同前註，卷 16，頁 532。

<sup>63</sup> 例如王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁 21；〈答方叔賢〉，同上書，卷 5，頁 184；〈示弟立志說〉，同上書，卷 7，頁 261。

<sup>64</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈梁仲用默齋說〉，同前註，卷 7，頁 258。

孟子不動心，告子不動心，所異只在毫釐間。告子只在不動心上著功，孟子便直從此心原不動處分曉。心之本體原是不動的，只為所行有不合義，便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義，所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動，便是把捉此心，將他生生不息之根反阻撓了。此非徒無益，而又害之。孟子集義工夫，自是養得充滿，並無餒歉；自是縱橫自在，活潑潑地；此便是浩然之氣。<sup>65</sup>

孟子說忘助，亦就告子得病處立方。告子強制其心，是助的病痛，故孟子專說助長之害。告子助長，亦是他以義為外，不知就自心上集義，在必有事焉上用功，是以如此。<sup>66</sup>

就心之本體而言，無論是「自我」抑或「惡人」的「心」原皆不動。孟子既主張義內，培養不動心無非便只是從內在出發保任本心原來活潑潑的狀態，是為「集義」。反之，告子主張義外，達致不動心則需要「把捉此心」，以外力壓制「心」的妄動，是謂「義襲」。回到改正他人的議題，離開「惡人」之「心」自己，由旁人的責罵——即使「配義與道」——強制對治，在一義上說同樣是一種「義外」、「義襲」。相對來說，由「惡人」通過自己的「心」自我意識到過犯，進而根據本心改正過惡，方是根本的正人之道。因此，就自我修養而言，強制其心只會產生「助」的病痛，「非徒無益，而又害之」；就改正他人而言，要以外在責備強行矯治對方，同樣構成了一種「助」的弊害。反之，自我修養依靠的只是耐心「集義」、「勿忘勿助」；同理，舜之所以最終得以感化象，亦只因其能「動心忍性，增益不能」。值得補充的是，「今便要責效，却是助長，不成工夫」<sup>67</sup>，在自我修養的領域中，關注的焦點永遠只在自進於義，不宜歧出而著眼效驗。「瞽瞍亦做成個慈父」，「雖若象之不仁而猶可以化」<sup>68</sup>，固然是個理想的大團圓結局；但無論最終結果為何，舜之偉大，從來只在其專注「學須反己」，完成儒門為己之學的精神<sup>69</sup>。

<sup>65</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 107。

<sup>66</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，頁 83。

<sup>67</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 99。

<sup>68</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈象祠記〉，同前註，卷 23，頁 894。

<sup>69</sup> 陳熙遠即指出：「如果說，齊家是外王的起點，那麼儒家所肯定舜的偉大，並不在於他是否終究感化家人（這有『命』的客觀限制），而是因為他對親人的絕對付出與不斷的反躬自省（這是『性』的主觀自許）……儒家「內聖」對「外王」的保證，並不是愛人必親，治人必治，禮人必答；而是在於不斷自我驅策的內在動力，能從反求諸己中，致力於

又在自我修養的領域中，陽明除提出良知「知善知惡」、「好善惡惡」的特質以外，同時一再強調「心」之本體「無善無惡」之義。陽明這樣提醒「無」的意義：

人生大病，只是一「傲」字。爲子而傲必不孝，爲臣而傲必不忠，爲父而傲必不慈，爲友而傲必不信：故象與丹朱俱不肖，亦只一「傲」字，便結果了此生。諸君常要體此人心本是天然之理，精精明明，無纖介染着，只是一無我而已；胸中切不可有，有即傲也。古先聖人許多好處，也只是無我而已，無我自能謙。謙者眾善之基，傲者眾惡之魁。<sup>70</sup>

今人病痛，大段只是傲。千罪百惡，皆從傲上來。傲則自高自是，不肯屈下人。故爲子而傲，必不能孝；爲弟而傲，必不能弟；爲臣而傲，必不能忠。象之不仁，丹朱之不肖，皆只是一「傲」字，便結果了一生，做個極惡大罪的人，更無解救得處。汝曹爲學，先要除此病根，方纔有地步可進。「傲」之反爲「謙」。「謙」字便是對症之藥。非但是外貌卑遜，須是中心恭敬，樽節退讓，常見自己不是，真能虛己受人。故爲子而謙，斯能孝；爲弟而謙，斯能弟；爲臣而謙，斯能忠。堯舜之聖，只是謙到至誠處，便是允恭克讓，溫恭允塞也。<sup>71</sup>

前文業已提及，「象是傲人，必不肯相下」。這裏陽明首先指出「傲」是眾惡之魁，導致不同人倫角色的墮落。此義不難理解，正由於「傲」的心態使人「自高自是，不肯屈下人」，因此過犯產生時，即不願承認自己的不是，忌憚改正，終致「過而不改，是謂過矣」（《論語·衛靈公》）、「不改爲惡」的惡果。「傲」之反爲「謙」，能夠秉持「謙」的心態，願意接受承認自己的不是，最終才能虛己受人，精進自己。有趣的是，陽明將「傲」與「謙」扣連於「有」與「無」（「有即傲也」、「無我自能謙」），對比之下突出了自我修養中「無」的意義：「精精明明，無纖介染著，只是一無我而已；胸中切不可有」。這種描述其實與陽明對「心即理」的規定完全一致。「聖人之所以爲聖，只是其心純乎

『行』的圓滿完成。」陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮釋爲基點〉，收入黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁42。

<sup>70</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁125。

<sup>71</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《書正憲扇》，同前註，卷8，頁280。



天理，而無人欲之雜」<sup>72</sup>、「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染着」<sup>73</sup>，都是旨在說明「心」純粹潔淨，「無」絲毫染雜的狀態，即是天「理」之所在。「聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣……好惡一循於理，不去又着一分意思」一語<sup>74</sup>，更表明聖人之好惡只是依循於大公之「理」，從不牽動於一己之「氣」。回到正人之道問題，上文提及與其「動氣」而「責人」，倒不如「反己」而「進義」。於此無論是「修己」還是「正人」，「無我」同樣是個不二的法門。衡諸「無」在道家哲學中的理論意義，更見個中既弔詭而又深刻的洞見：《老子》即言「為者敗之，執者失之」（第 29 章），有所為動氣責人，要人好的心太急，反倒加高加固對方防衛心理的圍牆。「反己」而「自進於義」表面上看似無甚作為，實際上最終卻更能引致「以義薰蒸」、「無為而無不為……萬物將自化」（第 37 章）的「化他」功效。「傲」使人自高自是，表面上更能恃「強」；相對的「謙」不僅使人「外貌」卑遜，同時使人「內心」「中心恭敬，撻節退讓」，表面上更見柔「弱」。向來天下之人盡皆崇尚「強」的力量，殊不知看起來「弱」的「不言之教」，對比厲言謾罵，對於感化他人更有深遠莫名的潛移默化（「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行」〔第 78 章〕、「不言之教，無為之益，天下希及之」〔第 43 章〕）。在這個意義上說，陽明的正人之道恰好吸納了道家的智慧。無論是「修己」工夫抑或是「正人」之道，委實也可說「無心俱是實，有心俱是幻」<sup>75</sup>。

要能服人之「心」，除了不動「心」、無「心」的技巧外，深入「心」的內部結構剖析情感與認知的特性，同樣是得以感化他人的竅門。此則分別可以注意：

《中庸》謂「知恥近乎勇」。所謂知恥，只是恥其不能致得自己良知耳。今人多以言語不能屈服得人為恥，意氣不能陵軋得人為恥，憤怒嗜欲不能直任意情得為恥，殊不知此數病者，皆是蔽塞自己良知之事，正君子之所宜深恥者。今乃反以不能蔽塞自己良知為恥，正是恥非其所當恥，而不知恥其所當恥也。可不哀乎！<sup>76</sup>

<sup>72</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁 27。

<sup>73</sup> 同前註，頁 23。

<sup>74</sup> 同前註，頁 29。

<sup>75</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 124。

<sup>76</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《與黃宗賢》，頁 220。

孔子有鄙夫來問，未嘗先有知識以應之，其心只空空而已；但叩他自知的是非兩端，與之一剖決，鄙夫之心便已瞭然。鄙夫自知的是非，便是他本來天則，雖聖人聰明，如何可與增減得一毫？他只不能自信，夫子與之一剖決，便已竭盡無餘了。若夫子與鄙夫言時，留得些子知識在，便是不能竭他的良知，道體即有二了。<sup>77</sup>

上文提及，面對責備謾罵，心理上一個自然生起的情感反應即是「惱羞成怒」。而事實上，儒學對「羞恥」與「憤怒」都有一種嚴格的概念區分。以陽明描述者為例，人以「言語不能屈服得人」為「恥」，這種在他人眼光之下被動產生之「恥」，可說是一種心理上的自然情感 (natural emotion)。借用信廣來相關的比較道德心理學研究，即大概相當於“disgrace”的概念<sup>78</sup>，同指一種人在特定對待下感到降低價值 (diminishing oneself) 的心理感受。唯信廣來指出，人有另一種意義上的「恥」，翻譯為“shame”，表示一種自覺腐敗而迫切希望改善自己 (cleansing oneself) 的內在要求<sup>79</sup>。以陽明的用語，此義接近君子以「蔽塞自己良知之事」所產生之「恥」。相對地，這樣的「恥」更是一種道德情感 (moral emotion)，生發自內在良知對現實自我的照察，並帶來迫切為善去惡改正自己的驅動力。信廣來發現，第二種意義上的「恥」與「怒」密切相關<sup>80</sup>；如孟子：「一人衡行於天下，武王恥之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民」（《孟子·梁惠王下》），武王感受到在亂世中失責之「恥」後，即一「怒」而平定天下。這裏即同時涉及「怒」的兩種意義：上述「惱羞成怒」的心理現象中，「怒」說穿了其實更接近「怨」(resentment) 的概念，同樣指涉因感到被人侮辱與降低地位而產生的心理反應，焦點在他人的觀點 (others' view)。相對地，武王之「怒」(anger) 則與第二義之「恥」一致，推動人邁向道義改善情況，關注者更在一己的倫理操守 (one's own ethical conduct)<sup>81</sup>。又回顧上文所說，面對責備謾罵，人亦容易運用自己聞見所得的認知，文過飾非從而避免自我地位的下降。陽明認為，孔子教人待人應對時，從不「先有知識以應之」；換言之，並不

<sup>77</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁 112-113。

<sup>78</sup> Kwong-loi Shun, “On Anger: An Essay in Confucian Moral Psychology,” in *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*, eds. David Jones & He Jinli (Albany, NY: SUNY Press, 2015), p. 320.

<sup>79</sup> Shun, p. 307.

<sup>80</sup> Shun, p. 301.

<sup>81</sup> Shun, p. 307.

以自己的是非，外在地裁判他人的是非。反之，鄙夫亦有自知的是非，良知與天理本然完具，任聖人聰明亦無從外在地增減得一毫。因此，要能改正別人，方法從來不是以自己之所是，暴白他人的不是；而只宜秉持「空空」之「心」（此亦上文「無心」義），容讓對方的良知呈現（「竭他的良知」）而讓其自我判別自己的是非。由此可見，不僅對於「修己」而言，對「正人」來說，「知識」同非個中的關鍵。

論述至此，現在總可以稍為概括改正惡人的理想策略：

悉其忠愛，致其婉曲，使彼聞之而可從，繹之而可改，有所感而無所怒，乃為善耳。<sup>82</sup>

既不激怒於人，亦不失己之介矣。聖賢處末世，待人應物，有時而委曲，其道未嘗不直也。若己為君子而使人為小人，亦非仁人忠恕惻怛之心。<sup>83</sup>

以上兩句扼要地總括了陽明論正人之道的幾個要點：(1) 在改正他人之時，應該時刻保持「無所怒」、「不激怒於人」。一氣之下動氣責人，通常只會加固對方自我防衛的心理機制，所謂：「以火濟火，何益於治？」<sup>84</sup> 然則「既不激怒於人，亦不失己之介」，不起怒火卻又不放棄個人的原則，這裏則有待人拿捏的分寸。(2) 時刻「悉其忠愛」，保持「仁人忠恕惻怛之心」。仁者既以萬物為一體，切忌自是而非他，拉開自我與他人的距離；愈以虎狼蛇蠍之形謾罵對方，愈將其迫入「不是」與「低下」的境地。反之，在對等以至消弭人我距離、「無我」的基礎上，勸改更能奏效。(3) 必須視乎殊別情況「致其婉曲」、「有時而委曲」。陽明致良知教的一大宗旨，本來就是需要時刻根據良知泛應曲當應對殊異之事物，而沒有預先的定則（「良知即是易，其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適」）<sup>85</sup>。每個「惡人」的處境、心理、根器等都不盡相同，要能改正對方，自然需要因應現實殊別情況作出相應的調節。若回到先秦時期的經典，先賢本來就有相當一致的具體教訓：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨」（《論語·里仁》）、「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝，說則復諫；不說，與

<sup>82</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《教條示龍場諸生》，頁975-976。

<sup>83</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《寄希淵》，同前註，卷4，頁157。

<sup>84</sup> 王陽明撰，吳光等編校：同前註，卷35〈年譜，自嘉靖壬午在越至嘉靖己丑喪歸越〉，頁1317。

<sup>85</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《傳習錄下》，頁125。

其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。父母怒，不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝」（《禮記·內則》）、「爲人臣之禮：不顯諫。三諫而不聽，則逃之。子之事親也：三諫而不聽，則號泣而隨之」（《禮記·曲禮》）。面對父母之過，古人絕不會動氣厲聲暴白指摘。反之，即使屢試屢敗，仍總保持「仁人忠恕惻怛之心」，「又敬不違，勞而不怨」、「不敢疾怨，起敬起孝」、「號泣而隨之」。孔子便早已勸勉世人盡孝之道在乎「色難」（《論語·爲政》），在一再挫敗時依然不感怨怒、保持和顏悅色敬愛父母，絕非易事。雖則對方最終是否受到感化而有所改變是「命也」，但對仁人孝子來說畢竟是「有性焉」，盡孝之道端看乎一己自我的修養，於此始終「君子不謂命也」。

## 五、從「不仁家人」到「社會惡人」

通過面對「不仁家人」的討論，陽明正人之道精神基本上已告水落石出。以下將會進一步指出，從血緣到無血緣的人際關係，陽明的正人之道依然一貫是「道一而已」；對「家人」的理論思考，同樣可以延伸至「朋友」與「社會」的脈絡當中。

事實上，朋友雖無血緣親屬關係，但在五倫中反卻擔當了關鍵的理論地位。據陽明言「學問之益，莫大於朋友切磋，聚會不厭頻數也」<sup>86</sup>；「而相觀砥礪之益，則友誠不可一日無者」<sup>87</sup>；「自古有志之士，未有不求助於師友」<sup>88</sup>，皆見朋友之間砥礪切磋，乃求學奮進一個根本的媒介。呂妙芬即認爲，晚明王學對友論的創見，在於高舉友倫於其他四倫之上。友倫爲其他四倫之所賴<sup>89</sup>。可以想見，基於血親、感情、事功等緣故，道義在父子、兄弟、夫婦、君臣的人倫關係偶或需要讓步妥協；唯有朋友一倫，原則上只純粹以道義爲聯屬。朋友之所以爲朋友的本質，即在於能夠在對等的關係中，互相幫助對方精進德行。孔子論及友道時，即說「君子以文會友，以友輔仁」（《論語·顏淵》）、「朋友切切、偲偲」（《論語·子路》）、「友其士之仁者」（《論語·衛靈公》）、「友直，

<sup>86</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《與朱守忠》，同前註，卷5，頁180。

<sup>87</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《寄希淵》，頁158。

<sup>88</sup> 王陽明撰，吳光等編校：《與戴子良》，同前註，頁160。

<sup>89</sup> 呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003年），頁318-324。

友諒，友多聞，益矣。」（《論語·季氏》），無不圍繞道義作為交友的根本原則。明乎此，則知何以陽明主張：「父子兄弟之間，情既迫切，責善反難，其任乃在師友之間」<sup>90</sup>；「責善，朋友之道」<sup>91</sup>。蓋父子關係別有必得維繫的理由，嚴戒只講冷峻的道義不慎致使分離；但朋友相交的意義，本來即在於砥礪精進，否則損友不宜交。因此，相對於父子兄弟而言，「責善」更是朋友之道的構成要素。

雖然朋友之道與父子、兄弟之道有不盡相同的本質，但當關係的一方出現過犯，改正對方的竅門則是如出一轍。朋友之間的「責善」，必須遵守以下原則：

先生曰：「大凡朋友，須箴規指摘處少，誘掖獎勸意多，方是。」後又戒九川云：「與朋友論學，須委曲謙下，寬以居之。」<sup>92</sup>

凡朋友問難，縱有淺近粗疏，或露才揚己，皆是病發。當因其病而藥之可也；不可便懷鄙薄之心，非君子與人為善之心矣。<sup>93</sup>

大抵朋友之交以相下為益。或議論未合，要在從容涵育，相感以誠，不得動氣求勝，長傲遂非。<sup>94</sup>

這裏改正「朋友過惡」之道的論述，與本文改正「不仁家人」的道理相當一致。朋友之間問難、論學，只宜「謙下」，切忌「揚己」。應該秉持「與人為善之心」，耐心「誘掖將勸」、「從容涵育，相感以誠」；嚴禁「懷鄙薄之心」、「箴規指摘」、「動氣求勝，長傲遂非」。又改正對方的過程，同樣應該運用良知因應殊別的對象實施泛應曲當的規勸手段，「因其病而藥之」。此中深意上文已明，這裏不必重複。值得補充的是，在人處身「身」、「家」、「國」、「天下」的存在脈絡之中，友倫同時扮演了關鍵的中介角色。有謂：「風俗不美，亂所由興。今民窮苦已甚，而又競為淫侈，豈不重自困乏。夫民習染既久，亦難一旦盡變。」<sup>95</sup>若見社會上惡人當道，敗壞的風俗習染影響最大。長久的習染潛移默化薰污世人，非一朝一夕所能改變。要在源頭上避免「社會惡人」的出現，自我戒懼的內在力量固然重要，但在群體制度的角度來看，朋友責善的外力助緣同

<sup>90</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈與錢德洪、王汝中〉，頁224。

<sup>91</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈教條示龍場諸生〉，頁975。

<sup>92</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁94。

<sup>93</sup> 同前註，頁102。

<sup>94</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈書中天閣勉諸生〉，同前註，卷9，頁278。

<sup>95</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈告諭〉，同前註，卷16，頁565。

樣不能忽視。此所以陽明告誡曰：「大抵吾人習染已久，須得朋友相挾持。離群索居，即未免隳惰。」<sup>96</sup> 明代之世流行「講會」、「鄉約」等民間組織，正是從鄉黨朋友之間的道德建設開始，務求擴散影響至社會天下，從而最終達致移風易俗之效<sup>97</sup>。

通過鄉黨朋友的「責善」達至移風易俗，固然是個理想的情況；唯與現實不免總有落差，「社會惡人」偶見存在。表面上看來，陽明在現實事功上多有嚴加剿殺蠻賊之舉，看似與常持惻怛之心修己以至感化家人的原則迥異。但理論上，陽明始終貫徹「修己」與「治人」的精神，重申「修己治人，本無二道」<sup>98</sup>：

修己治人，本無二道。政事雖劇，亦皆學問之地，諒吾成之隨在有得。然何從一聞至論，以洗凡近之見乎！愛莫為助。近為成之思進學之功，微覺過苦。先儒所謂志道懇切，固是誠意；然急迫求之，則反為私己，不可不察也。日用間何莫非天理流行，但此心常存而不放，則義理自熟。孟子所謂「勿忘勿助。深造自得」者矣。學問之功何可緩，但恐著意把持振作，縱復有得，居之恐不能安耳。<sup>99</sup>

這裏關於「治人」的論述，亦與前文相當吻合。陽明同將「治人」扣連於「修己」，指出：在「修己」的領域中，只當「此心常存而不放」不歧作他想妄求效驗，「勿忘勿助，深造自得」，則「義理自熟」。反之，「急迫求之」、「著意把持振作」，反致失敗。陽明強調：「政事雖劇，亦皆學問之地」，為己之學的原則同樣適用於繁亂的政事。換句話說，「治人」同樣只宜「存心不放」，不宜「急迫求之」。正因如此，矯治人民的根本之道，始終仍是看似柔弱的軟力量：「蓋用兵之法，伐謀為先；處夷之道，攻心為上」<sup>100</sup>。如前所述，正如修己的基礎在「心」，正人之道同在服人之「心」；落在具體的社會政治層面，處夷之道仍以攻「心」為上。至於何者能夠攻「心」？陽明指出：「照得安上治民，莫善

<sup>96</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈與黃誠甫〉其二，同前註，卷21，頁824-825。

<sup>97</sup> 關於「鄉約」與勸善運動的關係，及明代講會的各種具體歷史情況，可以分別參考：吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁39-60。呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁73-110。

<sup>98</sup> 對比之下，徐復觀更嚴分儒家「修己」與「治人」的概念區別。徐復觀：〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁213。

<sup>99</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈答徐成之〉，《王陽明全集》，卷4，頁145。

<sup>100</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈綏柔流賊〉，同前註，卷18，頁650。

於禮……豈若使與此生朝夕講習於儀文節度之間，亦足以收其放心」，儀文節度的薰陶，最能有效助人收其放「心」，從根本上整治人民。是以對比於嚴刑剿殺，陽明更推崇從源頭上以禮義教化防止罪惡的滋生（「況茲邊方遠郡，土夷錯雜，頑梗成風，有司徒事刑驅勢迫，是謂以火濟火，何益於治？若教之以禮，庶幾所謂小人學道則易使矣」）<sup>101</sup>。

不能否認的是，陽明現實上始終多有剿殺惡賊之舉，招撫教化與極刑剿殺之間存在一定的張力；畢竟陽明也說：「蓋破滅窮兇各賊者，所以懲惡，而撫卹向化諸瑤者，所以勸善。」<sup>102</sup>「懲惡」與「勸善」看起來是兩種對於「社會惡人」的差異對待。然則是否代表了治人之道在理論原則與現實實踐上的不一致<sup>103</sup>？非也。須知面對盜賊，招撫永遠是第一原則，剿滅是萬不得已的最後手段。在〈告諭瀨頭巢賊〉中，陽明即多番苦勸誤入歧途的盜賊改行從善<sup>104</sup>。本乎仁者以萬物為一體、父母慈愛惻怛子女之本心，天下之間原則上沒有可棄之人。但「譬如一父母同生十子，八人為善，二人背逆，要害八人；父母之心須除去二

<sup>101</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈自嘉靖壬午在越至嘉靖己丑喪歸越〉，頁1317。

<sup>102</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈處置八寨斷藤峽以圖永安疏〉，同前註，卷15，頁517。

<sup>103</sup> 受益於審查人的提醒，在哲學理論分析以外，這個議題亦可以從歷史社會的視角加以考慮，繼而對陽明事功構成一幅更全面立體而又錯綜複雜的理解圖像。正如歷史學者鄧國亮指出，以為研究對象的「思想」與「行爲」必然相符，是研究者常犯將「行爲＝行爲者思想體現」的思想誤區。陽明的事功，很多時候不是其個人理念與政治理想的直接體現；種種外在情勢往往構成現實局限，迫使其因應妥協，實踐不符一貫主張仁義原則的作為。例如陽明在招撫寇賊池仲容時，曾假意承諾不殺悔惡遷善的降者。但在旁人不容養虎貽患的進言下，陽明最終仍出爾反爾狠下殺手。方志遠將陽明這種處置寇賊的手法，形容為陰毒手段與險惡計畫。又在陽明一生功業中，平定寧王朱宸濠叛亂絕對是一個矚目的焦點。但章太炎有說武宗荒淫無藝，反倒寧王有長民之德，因此直指「守仁擁戴亂君以誅賢胄」。若此是歷史的真相，陽明鎮壓恐怕未可視作善事一椿。落在家庭範圍內說，陽明與後母及妻妾之間的關係亦時起風波。例如有描繪陽明少年頑皮叛逆，曾算計作弄繼母；在幾房妻子中立誰為主，亦引發爭端。由此觀之，「修身」的理想展開於「齊家」以至「治國平天下」的事功過程時，難免牽連動輒得咎的複雜性；理想原則落實於現世實踐，都總是別有一番曲折與阻力。只是鄧國亮復肯認，正是在險惡世途中仍能堅守自身價值，反顯陽明一代儒宗的本色。以上涉及陽明生平歷練的歷史資源，值得參考：鄧國亮：〈田州事非我本心——王守仁的廣西之役〉，《清華學報》第40期之2（2010年6月），頁265-293。方志遠：《曠世大儒——王陽明》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁203-210。章太炎：〈說林上〉，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985年），第4冊，頁117；及〈駁神我憲政說〉，頁317。錢明：《儒學正脈——王守仁傳》（杭州：浙江人民出版社，2006年）；〈王家衰落的過程及其成因——王陽明家事辨考〉，《浙江學刊》第6期（2007年11月），頁63-71。

<sup>104</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈告諭瀨頭巢賊〉，頁560-563。

人，然後八人得以安生」，面對冥頑不化要殺害他者的「惡人」，保護無辜又不免是仁者、父母必得堅守的責任；是故「均之爲子，父母之心何故必欲偏殺二子，不得已也」<sup>105</sup>。由於「理想」在俗世的落實，不免包含上提與轉化「不理想」的致曲歷程；圓善的「一本」，理論上亦得涵蘊知善知惡、好善惡惡、爲善去惡的「兩端」。孔子便言爲仁涉及「好仁」與「惡不仁」兩面（《論語·里仁》），劉戡山亦以好善惡惡爲同一本心「一機」而「互見」的兩面作用<sup>106</sup>。此所以雖然陽明一方面主張大人與物「同體」，另一方面亦可同時肯認《大學》說個「厚薄」。其解釋：「《大學》所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可逾越，此便謂之義。」<sup>107</sup>良知固然蘊含與天地萬物疾痛相感的同體意義，但落實過程亦不得不有厚薄、先後、本末區分的自然條理。如果說前者代表的「仁」以渾淪不分 (impartiality) 爲特性，後者代表的「義」則更以區分別異 (differentiation) 爲特質。正是良知「義」一面的要求，同一致良知過程必然涉及辨別義與不義、是與非、善與惡的兩端差異<sup>108</sup>。又於此借用黃勇的洞見，這裏仁者「防止加害人傷害他者」與「保護被害人免受傷害」的兩種措施，理論上其實是相互支持，而從無張力；在仁者懲處「惡人」的同一個行動 (one single action) 中，實即涉及了兩種同感關懷 (two empathic concerns)<sup>109</sup>：在一方面同感關懷潛在的被害人、保守其免受傷害之餘，在另一方面其實亦在同感關懷潛在的加害人、護養其道德自我，以致提升對方內在福祉 (internal well-being) 而避免道德腐敗 (moral degeneration)<sup>110</sup>。在這個意義上，「勸善」與「懲惡」兩種措施，其實同樣本乎仁者同一種仁愛的本懷。然而，即使不得不以最後手段剿殺「惡人」，但對持仁者惻怛心懷的陽明來說，始終是個極端艱難的決定。在決意殲滅寇賊池仲容後，陽明「自惜終不能化，日已過未刻，不食，大眩暈，嘔吐」，畢竟身心也流露

<sup>105</sup> 同前註，頁 561-562。

<sup>106</sup> [明] 劉戡山撰，戴璉璋、吳光等編：〈學言中〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第2冊，頁412。

<sup>107</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁108。

<sup>108</sup> 陳立勝亦曾提出，良知的發用不得已總涉及一種厚薄次第的差異區分，並視之爲「惡」的問題中的「犧牲結構」。陳立勝：《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁118-128。

<sup>109</sup> Huang, "Empathy for Devils: What We Can Learn from Wang Yangming," p. 229.

<sup>110</sup> Huang, p. 224.



出莫大的悲苦<sup>111</sup>。然則必當知道，招撫與剿殺之間，從來不是固定二分的靜態界線；反之，可化之人與無救藥者乃動態關係，成爲何所是，始終存乎對方一己自主的抉擇。陽明深信：「良知在人，隨你如何不能泯滅，雖盜賊亦自知不當爲盜，喚他做賊，他還忸怩。」<sup>112</sup> 根據致良知教，人皆完具改過從善的道德稟賦，是則「惡人」淪落從來「不是不可移，只是不肯移」<sup>113</sup>。本乎正人之道之精神，「惡人」自己但能秉持「謙」的心態，甘於屈下，改過遷善，則永遠是可以照撫的對象；採取「傲」的心態，自高自是，文過遂非，則將自陷於死的險地。此所以陽明乃說：「（招撫之議）可一施於回心向化之徒，而不可屢施於隨招隨叛之黨。」<sup>114</sup> 潛心爲惡而招致刑責者，「是乃自棄，非人棄汝」<sup>115</sup>。而站在仁者作爲施刑者的角度來看，以非常手段剷除冥頑不化的惡賊，實「非我殺之，乃天殺之也」<sup>116</sup>。以本文一貫的脈絡來看，亦無非體現「無有作好，無有作惡」、「一循於理」的「無我」精神。是則表面上，教化與刑殺看起來是對待惡人不同的兩種措施，實質落在責人者自身的角度來看，從來都是「致吾心良知之天理」此同一原則的彰顯<sup>117</sup>。畢竟「良知」對應不同的處境，總得有分殊的展現；但從背後根據的「天理」來說，則是「理一而已」<sup>118</sup>。陽明重申：「政者，正也，未有己不正而能正人者」<sup>119</sup>，在面對「社會惡人」的議題中，陽明同將「正人」之道收攝於「正己」的原則。在千差萬別的人際層面中，「改正惡人」與「自我修養」終

<sup>111</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈自成化王辰始生至正德戊寅征贛〉，《王陽明全集》，卷33，頁1250。值得注意的是，如方志遠指出，陽明是用欺詐手段剿殺寇賊池仲容；在這個解讀下，陽明這裏的身心反應與其說是出於憐憫悲苦，倒不如說是源自悔意自責內心的不安。參見方志遠：《曠世大儒——王陽明》，頁210。

<sup>112</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁93。

<sup>113</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁31。

<sup>114</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈申明賞罰以勵人心疏〉，同前註，卷9，頁308。又有趣的是，現代刑法同樣以「有無教化可能」作爲是否判處「死刑」的重要量刑基準，這種考慮與儒學精神相當一致。參看謝煜偉：〈論「教化可能性」在死刑量刑判斷上的意義與定位——從最高法院102年度台上字第170號判決到105年度台上字第984號判決之演變〉，《臺北大學法學論叢》第105期（2018年3月），頁133-186。當然，「教化」與「死刑」是否有必然理論關係，亦有爭議。陳瑞麟：〈對廢除死刑的六個困惑〉，《思想》第17期（2010年10月），頁197。

<sup>115</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈批江西都司掌管印信〉，《王陽明全集》，卷17，頁615。

<sup>116</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈告諭瀨頭巢賊〉，頁561。

<sup>117</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉，頁45。

<sup>118</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈約齋說〉，同前註，卷7，頁261。

<sup>119</sup> 王陽明撰，吳光等編校：〈劉氏三子字說〉，同前註，卷24，頁907。

歸得以辯證的統一。

## 六、餘論

儒學作為為己之學的傳統，「修己」對治己過自是首要的焦點；然則「正人」改正他人的過惡，理論上亦是儒門學說命題中應有之義。本文分析明儒王陽明的正人之道，指出在面對「不仁家人」、「佞徒損友」、「社會惡人」的不同層面上，都有一以貫之的改正原則；「正人」與「修己」並非截然二分的議題，實乃貫徹一種相輔相成的精神：「傲」而自高自是，不僅構成自我修養的障蔽，同時亦助長了「惡人」道德合理化的心理機制，文過飾非，難更改動；「謙」而居下克讓，反倒愈能切己改進，同時愈能引發潛移默化，感化「惡人」的功效。通過改正「他人」的努力，仁者以天地萬物為一體的「自我」終歸得以完成。

陽明的正人之道，落在今天仍見其貫通古今普世的哲學意義。無論古今中外，社會各地都總有風俗不美，「惡人」當道的敗壞情況。人既無可避免作為世界中的存在 (being-in-the-world)，人倫關係「無所逃於天地之間」，總不能脫離各種關係潔身自好，而不得不在殊別層面上，思考如何面對諸般墜落敗壞的「惡人」<sup>120</sup>。今人的實況，舉目皆是難以改變劣況的無力感：面對「家人」，時人痛心於其習氣難改、冥頑不靈，長久抑壓下唯有離家出走；面對「朋友」，當感覺對方活於平行時空，愚昧無知地助紂為虐，即使是多年好友亦易選擇「割席」斷交；而面對「社會」，又不齒在龐大暴政機器運作中，奸險政客與無知之徒甘於擔當推動齒輪的惡魔，原初的憤慨慢慢磨蝕成無奈的習慣。當然，要能從根本上系統地改善局面，政治層面上的耕耘建立必不可免。但在每一個個人自身的崗位上，儒家為己之學的教訓總是「素其位而行，不願乎其外」（《中庸·第

<sup>120</sup> 文化人梁文道即指出，社會上的惡人無論是多討厭、立場多麼的與你相左，他們始終還是你的「同胞」（fellow citizens）；面對惡人並加以「瞭解之必要，乃在於一個難以動搖的前途：到了最後，我們還是得生活在一起。」至於要打動與轉化對方，將對方也爭取過來，依靠「『鬧醒』他們，讓他們醒悟，叫他們知恥」的方法，向來難見奏效的實例。於此陽明學說的正人之道或可提供現實世界一個理論的參考。參見梁文道：〈仇人也是鄰舍〉，《梁文道文集》，2013年8月9日，[http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post\\_9.html?m=1](http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post_9.html?m=1)，檢索日期：2020年9月19日。梁文道：〈說服（理解鄰人之二）〉，《梁文道文集》，2013年8月18日，[http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post\\_18.html?m=1](http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post_18.html?m=1)，檢索日期：2020年9月19日。

十四章》)。正人原則方面，在「修己」與「正人」之間，時刻警醒、自我意識一種本末先後的關係。如同莊子借用孔子形象所道出的道理：「古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行」（《莊子·人間世》），暴人所行之先，永遠需要用心穩固自身的道德操守與是非信念，並培養「知者樂水」的應變智慧。正人方法方面，更待運用睿智「曲當人情」，在「虛己」、「無心」的基礎上站於「他人」的立場加以感化<sup>121</sup>；莫要急迫強行矯正。踐行理想的正人之道，還需「知及」而「仁守」，保持「勿忘勿助」的心態，「居易以俟命」（《中庸·第十四章》）、「修身以俟之」（《孟子·盡心上》），耐心以俟對方終有向化的時候。「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）習染薰污風俗既久，改正亦非一夕可成。唯仁者專心布施時雨春風，又何懼沒有日長月化的一天？王陽明哲學中有關正人之道的理論資源，恰好為今人在亂世中立身處世提供了一個極具參考價值的思想貢獻。

「這是最好的時代，也是最壞的時代」——幸而「此心光明」，縱在漆黑的長夜，畢竟仍可奮力燃亮自己，照明世界。福隨德轉，曙光乍現後，終將迎來久盼的黎明。

<sup>121</sup> 林明照指出《莊子》同有一種他者倫理思維，強調「虛」的容受能力，以致能夠在倫理關係中「移情」、進入或感受他人認知及情感的脈絡。林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》第49期（2018年2月），頁61-79。

# 曲當人情

## ——王陽明論正人之道

陳志強

「惡」的問題在儒學研究當中，尚多有值得開拓探索者。傳統上儒學主要著眼於「善」的培養，「惡」的剖析相對較少顯題化的處理。即使針對「惡」的研究，也大多落在自我修養的範圍探討「個人之惡」（「己過」）；對於如何面對及改正「他人之惡」（「惡人」），始終鮮少論述。本文即旨於開發王陽明哲學中，有關正人之道的思想資源。主要論證有三：一、在思考對待「惡人」的議題上，不理想的家庭關係是個關鍵的思考線索，由此可以奠定思考正人之道的理論基礎。本文將以舜對待「不仁家人」的案例為考察基礎，指出關注「惡人」在構成「自我」概念上的理論意義。二、本文將會從道德心理學的研究出發，探討改正他人的理想策略。筆者指出，嚴言指摘只會觸發「惡人」道德合理化的心理機制，鞏固並助長過犯的滋生；溫和感化的軟力量，反倒更能達致感化矯正的效果。三、在不同層面上，王陽明都主張一種一貫之道。作為心學的一員，種種論述始終圍繞「心」的概念展開。不僅「正人」與「修己」的道理如出一轍，在「家人」、「朋友」、「社會」的殊別領域中，改正他人的精神與策略同樣並無二致。期望本文開發王陽明的正人之道，能夠補足學界對「惡」的問題的理解，並為今人提供如何改正「惡人」的普世啟示。

關鍵詞：王陽明 過惡 惡人 正人 道德心理學

## A Winding Way to Transform People's Dispositions: Wang Yangming on the Way of Rectifying Others

CHAN Chi-keung

The problem of evil has seldom received direct attention in Confucian studies. Traditionally, Confucian scholars have focused on the cultivation of human “goodness”; as a result, “badness” is not a fully-thematized concept. Even when scholars sometimes shed light on the study of evil, the focus is always on removing personal selfishness under the realm of self-cultivation, but not on rectifying others. This paper aims at investigating the way of rectifying others in the philosophy of Wang Yangming. There are three main arguments: 1. The non-ideal family relationship is the key to the issue. Rethinking the case of Shun’s abusive family members, I will point out that concern with evildoers is significant to the Confucian concept of selfhood. 2. Based on recent research in moral psychology, the ideal strategy of rectifying others will be discussed. Condemnation triggers moral rationalization in the evildoers, and thus fosters their wrongness; the soft power of corrective influence is a more effective way to reform others. 3. Wang Yangming advocated a unified approach to diverse issues; as a member of the school of *xin* (heart-mind), his arguments are developed around that concept. Not only do correcting oneself and rectifying others share the same principle, there are also consistencies in the spirit and strategy of rectifying others in the realm of family, friends and society. It is expected that the problem of evil could be further explored by elucidating the way of rectifying others in Wang Yangming’s philosophy, and fresh universal insights with contemporary relevance could also be offered.

**Keywords:** Wang Yangming    wrong/evilness    evildoers    rectifying others  
moral psychology

## 徵引書目

- 方志遠：《曠世大儒——王陽明》，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- 王陽明撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺大出版中心，2009年。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003年。
- 李明輝：〈劉蕺山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年。
- 李賢哲監製：〈林夕：放下與執著〉《鏗鏘說》，香港：香港電台，2020年5月9日，[https://www.rthk.hk/tv/dtt31/programme/the\\_screeningroom/episode/681421](https://www.rthk.hk/tv/dtt31/programme/the_screeningroom/episode/681421)，檢索日期：2020年9月19日。
- 周濂溪：《周濂溪集》，北京：中華書局，1985年。
- 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》第49期，2018年2月，頁61-79。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇：中國哲學中之「道」之建立及其發展》，《唐君毅全集》第十四卷，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：《文化意識與道德理性》，《唐君毅全集》第二十卷，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 徐復觀：《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- 梁文道：〈仇人也是鄰舍〉，《梁文道文集》，2013年8月9日，[http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post\\_9.html?m=1](http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post_9.html?m=1)，檢索日期：2020年9月19日。
- \_\_\_\_\_：〈說服（理解鄰人之二）〉，《梁文道文集》，2013年8月18日，[http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post\\_18.html?m=1](http://www.commentshk.com/2013/08/blog-post_18.html?m=1)，檢索日期：2020年9月19日。
- 章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1982-1986年。
- 郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集——以親親互隱為中心》，武漢：湖北教育出版社，2004年。
- 陳士誠：〈以陽明自蔽其心之自我概念論人之惡〉，《中國文哲研究集刊》第52期，2018年3月，頁45-78。
- 陳立勝：〈王陽明思想中「惡」之問題研究〉，《中山大學學報》（社會科學版）第1期，2005年1月，頁18-23。
- \_\_\_\_\_：《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 陳志強：《晚明王學原惡論》，臺北：臺大出版中心，2018年。
- 陳瑞麟：〈對廢除死刑的六個困惑〉，《思想》第17期，2011年10月，頁189-207。
- 陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮釋為基點〉，收入

- 黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。
- 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，上海：商務印書館，1935年。
- 黃光國，〈儒家關係主義：文化反思與典範重建〉，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 劉戡山撰，戴璉璋、吳光等編：《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 鄧國亮：〈田州事非我本心——王守仁的廣西之役〉，《清華學報》第40期之2，2010年6月，頁265-293。
- 鄭宗義：《儒學、哲學與現代世界》，石家莊：河北人民出版社，2010年。
- 錢明：《儒學正脈——王守仁傳》，杭州：浙江人民出版社，2006年。
- \_\_\_\_\_：〈王家衰落的過程及其成因——王陽明家事辨考〉，《浙江學刊》第6期，2007年11月，頁63-71。
- 謝煜偉：〈論「教化可能性」在死刑量刑判斷上的意義與定位——從最高法院102年度台上字第170號判決到105年度台上字第984號判決之演變〉，《臺北大學法學論叢》第105期，2018年3月，頁133-186。
- Shanni：〈與家人和解好難？專訪鄧惠文：接受對父母的失望，是長大的過程〉，《女人迷》，2020年1月2日，<https://womany.net/read/article/22599>，檢索日期：2020年9月19日。
- Bandura, Albert. "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities." *Personality and Social Psychology Review* 3.3 (Aug. 1999): 193-209.
- Huang, Yong. "A Neo-Confucian Conception of Wisdom: Wang Yangming on Innate Moral Knowledge (*Liangzhi*)." *Journal of Chinese Philosophy* 33.3 (Aug. 2006): 393-408.
- \_\_\_\_\_. "Why You Ought Not to Turn the Other Cheek: Confucius on How to Deal with Wrongdoers." *National Central University Journal of Humanities* 55 (Jul. 2013): 1-40.
- \_\_\_\_\_. "'Empathy for Devils': What We Can Learn from Wang Yangming." In *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: The Turn toward Virtue*. Edited by Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa. New York: Routledge, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1995.
- Shun, Kwong-loi. "On Anger: An Essay in Confucian Moral Psychology." In *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*. Edited by David Jones & He Jinli. Albany, NY: SUNY Press, 2015.
- Tsang, Jo-Ann. "Moral Rationalization and the Integration of Situational Factors and Psychological Processes in Immoral Behavior." *Review of General Psychology* 6.1 (Mar. 2002): 25-50.
- Tu, Wei-ming. "Selfhood and Otherness: The Father-Son Relationship in Confucian Thought." In *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany, NY: SUNY Press, 1985.

