

沒有政治的政治

——中古之後儒家「政治無意識」的來源、結構與符碼^{*}

曾曄傑^{**}

（收稿日期：110 年 3 月 26 日；接受刊登日期：110 年 7 月 22 日）

提要

儒家經典雖然不乏政治論的系統與論述，但這樣的論述與當代西方脈絡下的「政治學」之內涵與定義具有不同的典範——尤其是做為主流意識型態的儒學，其以重建政治秩序為標的之原初型態，卻以一種「非政治」的意識型態或者說沒有政治的政治論來建構。也就是說，儒家經典中沒有純粹「政治人」的論述系統與人格典範，而僅有以「道德人」為判準進而過度到政治場域的「政治道德人」的思維——亦即或以「聖人」的道德人格極致作為政治人格與實踐的保證、或以「聖王」的盡倫盡制為典範的完美結構論述。對儒家而言，一切的問題都應該回歸道德與人格結構來討論，同樣地政治也唯有從道德主體的修養與成聖的目標來實踐——道德人格的極致即是政治人的典範、道德的實踐便是政治的實踐。這樣的意識型態可追溯於孔子在歷史上的「政治人」失落，進而在文化場域中形成的權力陰影——對於政治權力與政治人之貶抑與焦慮。或許可說儒家政治場域有著「政治昇華現象」——一種汽化的政治學，雖存在而不可見，是為不存在的存在。漢語經典中看似道德

^{*} 本文為科技部年輕學者養成計畫（MOST Young Scholar Fellowship）（愛因斯坦培植計畫）「通過孟荀而思——漢語哲學場域中儒學類型與心理結構之溯源、發展與重建」（MOST 110-2636-H-003-002）部分研究成果，特此說明與感謝。此外衷心感謝兩位審查委員的指正與提點，讓作者得以深入反思論題之關鍵，使本文不足之處得以更加完備。

^{**} 國立臺灣師範大學國文學系助理教授。

的論述，事實上就是政治的方法與實踐，而這樣道德昇華的結構，也成為政治集體無意識，以許由洗耳、孔顏樂處等符碼呈顯。

關鍵詞：儒學、儒家政治、聖王、孔顏樂處、許由洗耳

一、前言

中國思想史的脈絡中鮮少有以政治（Politics）為焦點意識（Focal awareness）的論述與經典，而是在作為主流意識型態的心性儒學系統中，以道德為核心的論述典範。¹但這並不意味著中國思想史中無有政治思想與論述，而是如朱熹（1130-1200）針對〈中庸〉所謂「為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁」²之註解所說：「為政在人……人，謂賢臣。身，指君身。道者，天下之達道。仁者，天地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。」（《中庸章句》）³以天道性命為本，政治自然含攝其中，此也是為何牟宗三（1909-1995）會指出「政治學」並未清楚建立宇宙秩序，因為其中缺少了終極價值作為基礎⁴——在思想史的脈絡中，政治不僅是宇宙論（Cosmology）的一環，更是倫理學（Ethics）實踐的本體。

也就是說，在以儒家作為主流意識型態的思想史歷時建構中，看似並無顯著的政治論述甚至是政治思想專著，但這並不意味著中國思想脈絡中並無政治思想，而是政治作為支援意識（Subsidiary awareness）嵌入思想論述之中，必須理解到「思想的政治性」與「政治的思想性」之錯綜結構，才能真正理解此中沒有政治的政治論述。諸如《論》《孟》《學》《庸》等上古經典不會被視為政治著作，但卻也無一不是涵涉了政治人格系統，只是經典不以政治人（Political man）為論述對象，而是以道德人（Moral man）為核心——或者更明確地說是一種道德政治人的表述。⁵

此正如徐復觀（1904-1982）所說：「儒家的政治境界，即是人生的最高境界……至善正是儒家人生的歸結，也是儒家政治的歸結。」⁶亦即儒家的政治思想即是人生思想，

¹ 「焦點意識」是主體當下所直接意識到與關注的內涵，亦即意識型態所呈現出的顯著結構；而「支援意識」則是主體沒有意識到或一種無意識的思維與結構，然而此部分卻是「焦點意識」得以成立與運作的重要基礎與前題。參 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, Mich: University of Chicago Press, 1962), pp. 55-59.

² 唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》（臺北：藝文印書館，2001年），頁887。

³ 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁28。

⁴ 參牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁112。

⁵ 「政治人」的系統有著「人是政治的動物」之基礎，並以政治場域與互動去探討主體的意義、行為與思維；而「道德人」則是將人視為道德主體，在中國思想史的脈絡中，即便涉及政治場域的論述，也是以道德人為核心去思考道德人置於政治場域中的應然。或許可以說「道德政治人」的本質是道德核心地，如此表述僅是用以凸顯支援意識層次，同時用以區別在中古以後被顯題化的去政治化之單向度「道德人」敘事系統。參美·李普塞撰，張明貴譯：《政治人》（臺北：桂冠圖書，1991年），頁121-126。

⁶ 徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁53。

兩者基本上是不可分割的，此正所謂「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」而這樣的思維體又體現為「欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」（〈大學〉）⁷——主體之道德必先挺立，才有資格進入政治場域，也才有能力在政治中實踐；就發生程序而論人必先為道德人才能成為政治人，然而以理論程序而言則是即道德即政治，這也是儒家「德治」思想之理論基礎。⁸

但也正是因為儒家此一特有的道德政治人系統，使得作為支援意識的政治人隱性論述被作為焦點意識的道德人顯性論述所包裹，在歷時性的心理積澱中，政治人的脈絡逐漸被弱化、淡化甚至潛抑，使得道德人格作為政治人格的必要條件轉化為充分條件——完美的道德人即完美的政治人。當然，如同美國哲學學者詹明信（Fredric Jameson）所指出，文本的產生來自於存有與社會互動中所產生的投射、補償、壓抑與生產，文本作為客體詮釋對象之前必然還有其更深層的潛文本（subtext）或敘事前文本（pretext）⁹——中國的思維系統中會形成這樣的政治真空現象必然有其存有欲望與歷史動力，而在古代中國作為支援意識的政治論述及在歷時性脈絡中被真空化的歷時性敘述中，則不能從線性的「政治歷史觀」去思索，而必須如詹明信以政治無意識（The Political Unconscious）為方法去探究¹⁰，否則便仍然是在顯性的焦點意識以及政治真空的歷史積澱中討論。

因為所有歷時性的文本與思想史的書寫，其當下都已然將歷史積澱下形成的意識型態與大傳統（Great tradition）刻寫在文本以及思維之中¹¹，反映著「現實的集體思考和集體幻想」，一切已然形成經典與文本者，皆是該時代的意識型態的文本化（textualization），是以中古之後政治真空的現象逐漸顯題化，乃至於當代投射此一政治真空於現實政治場域中，都是在現實意識型態的詮釋中去再現經典。¹²是以如克羅齊（Benedetto Croce，1866-1952）所說：「一切的歷史都是當代史」¹³，一切的歷時性文本與思想史皆是焦點意識的放大。

⁷ 唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁 983。

⁸ 參徐復觀：《學術與政治之間》，頁 49；薩孟武：《中國政治思想史》增補五版（臺北：三民書局，1987 年），頁 145。

⁹ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》（北京：中國人民大學出版社，2018 年），頁 26。

¹⁰ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 54。

¹¹ 參 Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1989), pp. 1-16.

¹² 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 16-17。

¹³ Benedetto Croce, *History: its Theory and Practice*, authorized trans. by Douglas Ainslie. (New York: Russell & Russell, 1960), p. 9.

亦即要還原將道德人在歷時性脈絡中逐漸被放大乃至作為支援意識的政治人論述被潛抑的現象，詹明信所說以政治無意識作為方法，重新將文本與歷史意識作為探究的客體，去尋求思想內部的結構與定位，以解決此一問題，在探究作為大傳統的儒家政治思想，便有著關鍵性的意義。¹⁴所謂的政治無意識乃是如詹明信所引述之詮釋方法與原則——

無意識不提出任何意義的問題，而只關注應用的問題。欲望所提出的問題不是「那是什麼意思？」而是「它如何運作？」……無意識不表現什麼，而只生產……一部作品被看作一臺機器，產生某些效果……你想讓它是什麼它就是什麼，只要它能轉動……但條件是……制定決定合法使用的內在標準。¹⁵

正是因為中國思想史脈絡中有著以道德人為焦點意識、以政治人為支援意識的道德政治人特有論述模式，是以政治論述未必在顯性的經典敘事中呈顯、也不必然透顯於思想與政論文本之中；而是任何的文本都有其政治無意識的部分，而此一於文本顯性脈絡中不可得見的政治無意識，卻是促使文本與思想系統得以形成與運作的關鍵深層結構。是以透過詹明信的政治無意識為方法去探索中華文化中的符碼，批判歷時性思想史的線性解讀，將能夠有效地詮釋與探源中國無政治的政治之思想類型來源及其演變的內在動力——這是一種超越作為線性思想史脈絡以「個體範疇和闡釋模式的需要」為核心考量的嘗試，企圖透過文化、文本與經典的符碼探究政治無意識以釐清其原型與變型的集體思維及動力之過程。¹⁶

二、政治無意識的符碼：人格典範轉移內的神聖政治

中國思想的脈絡中認為以國家權力統一的思想與秩序並非正道，唯有透過「德治」顯透對人的尊重與人性的信賴，以使領導者先盡其德，再讓人民各養其性，才是政治的目的與極致¹⁷——無論是〈大學〉的修齊治平、《論語》的「君子之德風，小人之德草。草上

¹⁴ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 16。

¹⁵ Gilles Deleuze & Felix Guattari, *The Anti-Oedipus*, trans. by Robert Hurley, Mark Seem & Helen Lane (New York: Viking, 1977), p. 109.

¹⁶ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 47。

¹⁷ 參徐復觀：《學術與政治之間》，頁 49；薩孟武：《中國政治思想史》，頁 145。

之風，必偃」（〈顏淵〉）¹⁸或是《孟子》的「有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」（〈公孫丑上〉）¹⁹皆有這樣的道德政治人格典範敘事。在這樣儒家式的政治意識型態，形成了是只講「治道」不講「政道」、只有「權力」（power）而無「權威」（authority）的思想典範²⁰，這也為何牟宗三會說「中國以前無政道，而於治道則言之甚透。」²¹

正是作為主流意識型態的儒家思想中如斯「內發」的道德性格與「德治意識型態」，認為一切的「政治」作為都來自於內在心性修養的外推，直指一種格致誠正修齊治平的內聖外王進路。²²那是一種根源於孔子「我欲仁，斯仁至矣。」（〈述而〉）²³的道德意識與自信——既然「有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」（〈公孫丑上〉）²⁴——無有不忍人之心，徒言政治是無根的論述；有了不忍人之心，政治的成就便能夠水到渠成。

但是這並不代表古代中國知識份子不願意入仕為官、參與政治活動；相對地在儒學大傳統中，「入仕」是貫徹道德與實踐倫理的理想進路²⁵；此即孔門內所謂「仕而優則學，學而優則仕」（〈子張〉）²⁶之修齊治平的修養進程。也就是說，儒家型知識份子無不以「得君行道」為其終極目標，那是一種儒學式的意識型態家（ideologues）之生命實踐²⁷——以追求人世間的烏托邦（utopia）、全面改變現實世界的缺陷與混亂為目標。²⁸亦即孟子

¹⁸ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》（臺北：藝文印書館，2001年），頁109。

¹⁹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》（臺北：藝文印書館，2001年），頁65。

²⁰ 「權力」是聖王透過作為統治者的影響力，所賦予人民權利與義務的作為，儒家認為聖王的權力來自於道德的超越性；此正〈大學〉所謂「堯、舜率天下以仁，而民從之」，以及〈禮運〉所言：「聖王修義之柄、禮之序，以治人情」。相對而言，「權威」則是透過制度與制度化的安排，賦予權力的正當性與合法性，通常使用禮教與刑罰來形成統治者的權威性；是以荀子的禮治與漢代政治往往為學者所詬病與批判——從深層結構而論，荀子被貶抑與批判為儒家之歧途、漢代被視為儒學的墜落並非偶然，而是其在根本上與作為主流意識型態的心性儒學脈絡下所形成之政治無意識相衝突。美·安東尼·M·奧勒姆、約翰·G·戴爾著，王軍譯：《政治社會學》（北京：中國人民大學出版社，2018年），頁2-3；唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁467。

²¹ 牟宗三：《政道與治道》，頁24。

²² 參徐復觀：《學術與政治之間》，頁178-179。

²³ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁122。

²⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁74。

²⁵ 參梁濤主編：《中國政治哲學史》（北京：中國人民大學出版社，2017年），卷1，頁121。

²⁶ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁58。

²⁷ 參美·克拉姆尼克、華特金士撰，張明貴譯：《意識型態的時代：從一七五〇年到現在的政治思想》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁1、131。

²⁸ 更精確地說，中國思想場域中的世界理型（idea）並非托馬斯·摩爾（Thomas More, 1478-1535）所謂的「烏托邦」脈絡——美好的地方同時也是不存在的地方。相對地，中國思想場域中的知

所謂「無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？」（〈滕文公下〉）²⁹之責任感。

弔詭的是：在道德人的神聖政治場域中的意識型態裡，塵世的政治場域永遠不可能符合以「聖王」為判準的政治理型，那麼知識份子便永恆地焦慮於入仕的合法性與正當性，因為只要不符合神聖君王的理型，便是無「道」、而非「仁政」，一旦入仕便不符合「不仕無義」（〈微子〉）³⁰的原則，也就不能達到如孟子所說：「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道」（〈盡心上〉）³¹的「道德人」思維。然而，「道德人」畢竟是在政治昇華後所形成，有著「政治人」心理結構整合的欲望與衝動；既然在神聖政治的意識型態下，造成現實中必然地「獨善其身」，無法滿足於「道德人」與「政治人」複合性自我認同，是以便產生了一種政治隱蔽情結——一種以不入仕為入仕的人格趨向。

這樣的政治思維系統，如透過思想史以及思想史所論述的經典文本，可能看不出明顯的政治人潛抑的現象——因為從先秦原始心性儒學的論述到中古唐宋以降新儒學的論述，並沒有明顯地逕自將道德人格作為政治人格的充分條件，弱化或隱蔽道德政治人中的政治人元素。也就是說新儒學僅管將心性儒學哲理化與形上化，但其超越性的道德人論述，並沒有真正失去作為支援意識的政治人結構。但明末清初卻有顏元（1635-1704）對新儒學提出「無事袖手談心性，臨危一死報君王」（〈存學編〉）³²之批判——此間雖存在事功學派與理學之爭的脈絡，但就集體思想的結構而言，其潛語言中即意味著對去政治化的道德人之批判。

如同詹明信所說：「總體就在它被否認的運動中得到了證實」，這是習齋的「倫理學

識份子多有著一種「樂園意識」，尋求一個「大道之行也，天下為公」（〈禮運〉）的大同世界理型；那是一種孔子未見得但卻想望的世界——「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」（〈禮運〉）這樣的世界對儒家型知識份子而言並非想像，而是一種實在，建立在孟子「五百年必有王者興」（〈公孫丑下〉）循環史觀的「永恆回歸」（die ewige Wiederkehr）思維之下。在「回歸無限性」（regressos in infinitum）中，大同世界因為在信念與等待中，成為一種「不在場（absence）也揭示存在」之「不存在的存在」——正因為大同世界永遠不在其所在，是以永遠在此處與彼處而無所不在。參英·托瑪斯·摩爾撰，戴錫齡譯：《烏托邦》（臺北：志文出版社，1997年），頁32-34；唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁264；宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁；汪光文：〈論尼采的「永恆回歸」思想〉，《廣東工業大學學報（社會科學版）》第9卷第1期（2009年2月），頁56-57；法·讓-度埃爾·韋爾南著，杜小真譯：《古希臘的神話和宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁75；Walter Kaufmann, *Thus Spoke Zarathustra-The Portable Nietzsche* (New York: The Viking Press, 1962), p. 329.

²⁹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁94。

³⁰ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁166。

³¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁243。

³² 清·顏元撰，王星賢、張芥塵、郭征點校：《顏元集》（北京：中華書局，1987年），頁78。

通過把敵意和比較正規的正衝動賦予憤懣這個終極否定範疇」³³在此一政治無意識的詮釋中，讓人得到線索——中古以降的儒學思想有著政治真空化的現象，批判，意味著此一政治真空下的去政治之道德人總體結構確實存在，且已然成為集體無意識的一部分。而此一現象或許在顯性的思想經典中，亦即作為知識份子的儒者論述中沒有明顯脈絡，但在總體文化與文學的脈絡中，反而能夠追尋出其關鍵。此如詹明信所指出：「一切文學，不管多麼虛弱，都必定滲透著我們所說的政治無意識，一切文學都可以解作對群體命運的象徵性沈思」³⁴——甚至可以說文學的政治無意識可能比思想經典來得更顯著，因為它已進入塵世、滲入世俗之中。

由此脈絡可以發現：唐代「終南捷徑」文化現象的形成，即通過隱居以標榜清高、獲取名聲，進而獲得入仕的機會與皇帝的重用。當然這樣的現象在唐代有其特有的「崇道」而尊崇隱逸之士的時代背景，但如以宏觀的中國思想史脈絡來看，便可以發現這樣的文化現象並非孤島與特例，而是隱蔽的入仕情結的具象化與極端化。³⁵其實透過隱逸來消極反抗政治是中國知識主體普遍的模式，但這並非儒道的互補，而是儒學內部固有的思維結構，這也符合孔子所說的：「天下有道則見，無道則隱」（〈泰伯〉）³⁶的思維模式。

然而，在孔子那裡作為「道德政治人」的自我認同，道德層次與政治層次有著對等的地位與不可分割性。更關鍵的是孔子在塵世的政治場域中建構自我，並未將「仁政」作為絕對理性或是宇宙理則，進入神聖政治的場域——是以即便其在道德政治人的典範中有「天下有道則見，無道則隱」的思維，但尚未成為一種意識型態，而是在塵世的政治中不斷遭遇挫折，卻能夠帶著勇氣持續自我療癒與企圖整合「道德政治人」的複合性自我——是以孔子並未落入不仕的焦慮之中。³⁷

而儒家思想在孟子將儒學提升到形上學高度與深度以降所產生的「政治昇華」，可能來自於「天下有道則見，無道則隱」的思維被轉化為神聖政治場域中的意識型態，便成為

³³ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁35、39。

³⁴ 美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁49。

³⁵ 參謝保杰：〈關於「終南捷徑」——對唐代社會一個重要的文化現象的考察〉，《語文教學通訊》第702卷第10期（2012年10月），頁88。

³⁶ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁72。

³⁷ 根據《史記·孔子世家》的記載「定公以孔子為中都宰，一年，四方皆則之。由中都宰為司空，由司空為大司寇」，孔子便曾經仕於魯，並實際參與齊魯夾谷之會、推行墮三都之策，足見其並未落入神聖政治場域中造成的困境，而是在凡俗的政治中實踐。至於其所言「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」（〈泰伯〉），大抵與其曾困於陳蔡的生命經歷有關，是凡俗生活的一種自我療癒之表述。參見日·瀧川龜太郎撰：《史記會注考證》（臺北：唐山書局，2007年），頁731；宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁72；美·赫伯特·芬格萊特撰，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002年），頁3-8。

既渴望得君行道、又忌諱與鄙夷政治權力的兩難（dilemma）的深層結構——而儒家知識份子，在孟學的自我認同中，即在有意或無意地進入了這個思維結構之中進而產生了政治焦慮。³⁸此一兩難結構是為：假使適逢作為「道德人」典範的堯舜為君王，能行「仁政」於天下，那麼依照「仁」作為宇宙真理的內涵來看，則必然能夠「以不忍人之心，行不忍人之政」，那麼自然「治天下可運之掌上」；那麼在有道之時現身入仕，又有何益？相對地，假使適逢作為負面「政治人」符碼的桀紂為君王，則「聖人之道衰。暴君代作」（〈滕文公下〉）³⁹，仁政不行於天下，此時天下大亂，隱身出世，此又奈何？

也就是說，當孟學意識型態將「仁政」形上化，作為神聖政治場域中的絕對理性與宇宙原理，那麼政治便被徹底地道德化與形上化，君王與知識份子似乎都無關緊要；是以孟子說：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」（〈離婁上〉）⁴⁰堯舜似乎只是「仁政」之載體，而後世君王只要能夠行仁政，自然也就能夠達到堯舜之道，亦即實踐神聖的政治——那麼，知識份子在政治上有何與焉？

在這樣政治昇華所形成的兩難中，便形塑為兩種思維結構來面對此一兩難所造成的焦慮。其一是以「不入仕的入仕」面對「堯舜」之道、天下清明時，知識份子無所與焉的矛盾；其二則以「去政治的政治」來應對「桀紂」當權，天下無道的兩難。這是孟學意識型態所開啟的「政治昇華」後所驅動的政治集體無意識——或許存有並非刻意為之，然而卻可能是中國政治思想脈絡發展的基源問題所在。⁴¹

（一）不入世的入世：「許由洗耳」的政治虛無神話與政治自我焦慮

既然政治昇華後的「道德人」在神聖政治的結構中，始終焦慮於入仕的正當性——「堯舜」當道，「行不忍人之政，治天下可運之掌上」，則無知識份子入仕的迫切性與必要性；「桀紂」當政，是以「危邦不入，亂邦不居」，天下無道則隱，亦無知識份子入仕的正當

³⁸ 梁濤便指出的：儒家「雖然遵循『不仕無義』的政治理想，希望通過出仕來改造『無道』的政治秩序和社會現實；但另一方面，『以仕行道』又必須以『得君』為條件。」中國思想場域中「政治昇華」後所產生的政治兩難，關鍵在於建構了神聖政治場域，而以政治理型去思考與檢視塵世的政治，必然會落入既需要在現實中「得君行道」，又要符合「無道則隱」的意識型態，那麼這便形成了古代中國知識份子的焦慮。參梁濤主編：《中國政治哲學史》，卷1，頁122；Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1972), 23-27.

³⁹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁117。

⁴⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁123。

⁴¹ 這並非指儒家知識份子帶有功利與算計之心的思想與行為，而是「政治昇華」後受到「道德人」自我驅動所形成的一種慣習（habitus）。參勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），頁13-16。

性與合理性。此兩個層次的綜合與融容，便使得「道德人」自我認同中那因政治昇華而被潛抑的「政治人陰影」有著強烈的「得君行道」之衝動，於現實中卻又無「入仕」的合理性與正當性，是而產生對於政治的焦慮⁴²，進而讓「政治陰影」轉化為一種「反政治人情結」⁴³——對於「政治人」人格結構產生忌諱與敵意，進而更強烈地凸出「道德人」的內向性人格建構。

「反政治人情結」其一轉化為「不入仕的入仕」意識型態，與政治與權力中心保持隔閡，對於「道德人」的心理結構來說是最能達至自我認同與情感安定的進路——因為在神聖政治理型中，無論仕與不仕都會使「道德人」的自我認同感到焦慮，而陷入兩難的困境中；那麼以「不仕作為入仕」的意識型態，便形成了「道德人」與「政治人」衝突下的心靈出口。

如孟子曾說：「古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢。」（〈盡心上〉）⁴⁴便以作為知識份子的「賢士」為主體，樹立了與作為君王的「賢王」之對等地位——同樣有著好善忘勢、樂道忘勢的主體優越性，也就凸出了道尊於勢的意識型態，而使得現實中代表「勢」的「政治人」遜於代表「道」的「道德人」之地位。這也就是儒學思想中德治仁政思想的延伸與開展，以「正人心」為本，那麼便能夠在格致誠正修齊治平的脈絡中，由修身立其本⁴⁵——當政治清明時，入仕不必在我；政治混濁時，入仕不能在我——修身即是齊家、齊家即是治國、治國即是平天下；在塵俗的政治中既然無從實踐神聖政治的理型，那麼，不入仕便是一種最優越的入仕——這是對於《論語》中：「或謂孔子曰：『子奚不為政？』子曰：『《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？』」的去脈絡化與形上化的延展。

可以說這是透過「道德人意識型態的批判」來形塑在凡俗政治中儒學知識份子的自我定位與價值，亦即藉由「道德批判」來安置其「道德人」的自我認同，藉此獲得「錯誤的

⁴² 「道德人」的焦慮來自於「政治昇華」後，神聖政治理型的建構，使其面對凡俗政治時無法滿足深層意識中的「政治人」學而優則仕的需求，而對自我認同產生混亂，這樣的心理混亂所形成的是一種病態的焦慮（pathological anxiety）——可能影響著存有的思維與造成行動異化。參 Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952), pp.38-39.

⁴³ 「反政治人情結」是中國思想史中多重無意識組成下的產物，亦即在「道德政治人」典範整合失敗後的「政治昇華」，促使存有轉向「道德人」心理結構的發展，在這之下被潛抑的「政治人」結構所造成之自我認同挫折與矛盾，使得此一被潛抑的能量之反撲，造成對「政治人」的忌諱與批判——然而，此「政治人」並非對任何一個實際存有的「政治人」個體的敵視，而是作為一種政治集體無意識。

⁴⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 230。

⁴⁵ 徐復觀便指出，中國的政治思想以「正人心」為本，亦即強調「內在的合理的關係」為核心；那麼在此內在性為主體的政治意識型態中，凡俗中君王的地位與權力便被弱化甚至消解了。參徐復觀：《學術與政治之間》，頁 50。

指正者」或「政治妥協者的敵手」之「道德人」優位性，也同時透過「不入仕的入仕」療癒了「政治人陰影」所生發之「反政治人情結」所造成的神聖與凡俗之衝突。⁴⁶漢代趙岐（108-201）便在《孟子章句》中針對孟子此段論述注解到：「樂道守志，若許由洗耳，可謂忘人之勢矣。」⁴⁷可以見得，「許由洗耳」可以作為中國思想史中「不入仕的入仕」之符碼化與意象化下所形成的神聖政治典範。

蔡邕（132-192）便曾在〈箕山操〉中敘述許由洗耳之緣由與意義：

許由者，古之貞固之士也。堯時為布衣，夏則巢居，冬則穴處，飢則仍山而食，渴則仍河而飲，無杯器，以手捧水而飲之。人見其無器，以一瓢遺之，由操飲畢，以瓢掛樹，風吹樹動，歷歷有聲，由以為煩擾，遂取損之。以清節聞於堯，堯大其志，乃遣使以符璽禪為天子……許由以使者言為不善，乃臨河洗耳。樊堅見由方洗耳，問之：「耳有何垢乎？」由曰：「無垢，聞惡語耳。」⁴⁸

「許由」便是「道德人」意象的理型，而「洗耳」則是「反政治人情結」的具象化與情結化。這樣將「入仕」作為「惡語」，須要被水滌淨的敘事，可以將此視為「政治昇華」後所產生之焦慮而創造出一個「洗耳」儀式——將「道德人」在凡俗的政治場域中置入榮格（C. G. Jung）所謂「淨心堂」中自我淨化與療癒，進而整合為一完滿的自我。⁴⁹

而「許由洗耳」的意象在中國文化的發展中確實有著重要的意義，其不只存在於少數文本的敘事中，而是成為一種根植於存有心靈的普遍性符碼；尤其是在唐宋以降，大量地被融鑄進入文學創作之中。如李白（701-762）的〈山人勸酒〉：「舉觴酌巢由，洗耳何獨清。」〈送裴十八圖南歸嵩山〉：「歸時莫洗耳，為我洗其心。」⁵⁰蘇軾（1037-1101）〈送江公著知吉州〉：「方將華省起彈冠，忽憶釣台歸洗耳。」⁵¹辛棄疾（1140-1207）〈賀新郎嚴和之好古博雅〉：「已被堯知方洗耳，畢竟塵污人了。」⁵²陸游（1125-1210）〈秋

⁴⁶ 參法·雷蒙·阿隆撰，蔡英文譯：《知識份子的鴉片》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁268。

⁴⁷ 見清·焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁888。

⁴⁸ 漢·蔡邕：《琴操》，收入《叢書集成簡編》第103冊（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁13。

⁴⁹ 參 Carl G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung: Psychology and Religion: West and East*, trans. R.F.C. Hull (London: Routledge and Kegan Paul, 1932), pp.144-152。

⁵⁰ 唐·李白撰，安旗、薛天緯、閻琦、房日晰箋注：《李白全集編年箋注》（上海：中華書局，2015年），頁632-633、585。

⁵¹ 宋·蘇軾撰，李之亮箋注：《蘇軾文集編年箋注》（成都：巴蜀書社，2011年），頁342。

⁵² 宋·辛棄疾撰，辛更儒箋注：《辛棄疾詞編年箋注》（北京：中華書局，2018年），頁1126。

晚雜興〉：「洗耳高人恥見堯，看渠應不愛弓招，精神徇物那能久，刀礪君看日日消。」⁵³以及王實甫（1260-1336）《西廂記》：「調養聖賢心，洗蕩巢由耳。」⁵⁴

這意味著政治無意識已在美學領域產生「普及化」，產生生機勃勃的大眾敘事，足以證明此一權力弱化與無政治的政治確實成為中古以降穩定的集體政治無意識。⁵⁵此便是政治昇華後知識份子所形成的政治無意識下所產生之「複數的許由」，象徵著「道德人」之「理型的單元」（an Idea unite）的凝聚，以及對於「政治人」的批判。⁵⁶唯有真切刻畫於文化共同體當中，才會如此普遍地在其間的經典中成為敘事流行。此正如詹姆遜（Fredric Jameson）所指出：一切的經典都是社會與歷史的產物，甚至可以說一切都是「政治無意識」在文化製品中的象徵與變型。⁵⁷且此一現象正與心性儒學在中國思想史脈絡中的成熟具有同步性，可以見得是作為「反政治人情結」之符碼化與普遍化的表徵。⁵⁸

（二）去政治的政治：「孔顏樂處」的政治形上學與去政治化集體性

在「許由洗耳」此一「不入仕的入仕」意識型態之上，還可以上溯至更根源性的思考，亦即「去政治的政治」之意識型態。由上述蔡邕〈箕山操〉對於許由的敘事來看，便可以發現，這與儒家思想中另一個哲思意象有著密切的關聯性，亦即宋明以降被顯題化的「孔顏樂處」之論述。「孔顏樂處」出自於《論語·雍也》「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」⁵⁹之敘事。此一脈絡顯然與許由的形象：「夏則巢居，冬則穴處，飢則仍山而食，渴則仍河而飲……人見其無器，以一瓢遺之，由操飲畢，以瓢掛樹」，具有共同的母題（Motif）——一種「道德人」人格結構的內在修養的審美秩序，作為對「政治人」的批判與脫離塵世政治場域的修身傾向。

而「許由洗耳」與「孔顏樂處」在漢唐以降被顯題化並非偶然，此正符應於周予同（1898-1981）所謂中古時期逐漸成形的「孟子升格運動」⁶⁰，亦是「道德人」心理結構的

⁵³ 宋·陸游撰，錢仲聯校注：《劍南詩稿校注》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁3963。

⁵⁴ 元·王實甫撰：《西廂記》（臺北：里仁書局，1981年），頁175。

⁵⁵ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王振逢、陳永國譯：《政治無意識》，頁64。

⁵⁶ 參法·雷蒙·阿隆撰，蔡英文譯：《知識份子的鴉片》，頁276-277。

⁵⁷ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王振逢、陳永國譯：《政治無意識》，頁4。

⁵⁸ 許由洗耳不能當作單純地文學詩性書寫，當一個意象在文化中具有普遍性，即意味著其必定含有集體思維結構的驅力。正如諾瓦利斯（Novalis）所說：「詩，絕對地、名副其實地是真實的，它構成了我的哲學的精髓。愈富有詩意，也就愈真實。」見德·諾瓦利斯撰，劉小楓編，林克譯：《夜頌中的基督：諾瓦利斯宗教詩文選》（香港：道風書社，2003年），頁207。

⁵⁹ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁53。

⁶⁰ 參周予同：《周予同經學史論著選》（上海：上海人民出版社，1996年），頁287-290。

超穩定化，使得「反政治人情結」在中國思想脈絡中持續放大的結果⁶¹——在塵世的政治中對世俗的君主權力進行道德的流放與形上的反抗，進而凸顯出「道德人」的自我認同，建構了一種「沒有政治的政治」的道德政治型態。⁶²

因為「孔顏樂處」不僅僅是純粹的審美體驗，而是一種本體論的超越性追尋，其間滲透著倫理與政治的內涵。也就是說，此一看似無有政治的論述，其實是「反政治人情結」所誘發的「政治人」結構之變型——「沒有政治的政治」型態，以滿足「政治昇華」後「道德人」自我整合的需求。朱熹便在《論語·衛靈公》「顏淵問為邦」一章的注解中引尹氏之言曰：「此所謂百王不易之大法。孔子之作春秋，蓋此意也。孔顏雖不得行之於時，然其為治之法，可得而見矣。」⁶³可以了解到：對宋明儒者而言，孔顏簞食瓢飲的「安貧樂道」不僅僅是獨善其身，而是「憂道不憂貧」（〈衛靈公〉）⁶⁴——在塵世的政治外建構具有超越性意義的宇宙秩序之「道」的崇高境界，亦即沒有政治的政治場域。

朱熹更開展了周敦頤（1017-1073）的「孔顏之樂」系統說到：「凡所謂治國平天下之具，惟夫子顏子有之，用之則抱持而往，不用則卷而懷之。」將孔子與顏回的安時處順視為治國之道的一種型態，此話此顯透出：既然塵世的政治無從建構「政治人」的自我，那麼便在神聖的政治場域中修養實踐。此即是「沒有政治的政治」的意識型態具體化與符碼化——「孔顏」作為「政治昇華」後「道德人」的理型。

同樣地，「孔顏」的符碼是作為政治無意識的一環，這不僅僅是少數知識份子的菁英思維，此一符碼同樣滲透進入文學之中，而在「反政治人情結」的母題中變型與演變。如《三國演義》中便寫到：「上可以致君為堯、舜，下可以配德於孔、顏。豈與俗子共論乎！」⁶⁵如果說在通俗小說中都有著將「孔顏」與「堯舜」相對，作為政治的典範去論述，並將「孔顏樂處」透過小說中的禰衡之口將之文本化（textualization），那麼可以說「道德人」心理結構所構築出的「反政治人情結」，事實上已經成為其間的思維慣習，如此也才能夠在

⁶¹ 漢唐以降，心性儒學逐漸成為主流意識型態，同時產生了反政治人情節與權力陰影，這其間生發的動力可能來自於歷史的外援因素：亡秦暴政採用法家政治人系統所產生之陰影，以及學術內部因素：秦火斷層所造成的系譜焦慮。當然，從上古到中古儒學的轉化之脈絡茲事體大，於此無法詳述而應另起篇章詳述之；此處所欲強調者，乃欲透過政治無意識發掘去政治化道德人敘事產生之現象與意義，及其所形成無政治的政治之顯題化之關鍵與源流。亦即透過詹明信之政治無意識作為方法，於此建構共識性的符碼系統理論，以作為未來開展思想史脈絡之歷時性論述之基礎。參林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁342-360。

⁶² 參法·雷蒙·阿隆撰，蔡英文譯：《知識份子的鴉片》，頁55。

⁶³ 宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁164。

⁶⁴ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁141。

⁶⁵ 明·羅貫中原撰，吳小林校注：《三國演義校注》（臺北：里仁書局，1994年），頁283。

作為通俗文本的《三國演義》中被敘事化（narrativization）。

三、政治無意識的來源：先秦人格衝突中的政治昇華

由中古時期被顯題化之「洗耳」與「孔顏」等符碼中所透顯出的政治無意識，可以發掘出中國以儒家作為主流意識型態的道德政治人論述——以道德人作為焦點意識、以政治人作為支援意識的敘事系統，有著政治人弱化的動力趨向，進而讓無政治的政治無意識得到強化。亦即透過文學與文化中符碼的梳理，而能夠超越了單一化的政治研究的框架，得到如詹明信所說，透過政治無意識而理解到思想系統的「生產方式」——亦即無政治的政治如何在中古時期顯題化並產生普遍性影響。⁶⁶

而政治無意識不會是歷時性單一時代的脈絡，而必然是在超越線性時間的共時性脈絡中去積澱與生產，每個符碼都意味著「一切都天衣無縫地互相關聯，以至於我們面對著完整的系統」⁶⁷，也就是說「洗耳」與「孔顏」作為乘載政治無意識的符碼，其必然與軸心時代（Axial Age）的中國思想敘事系統有其同構（homology）的概念，是以此一符碼必須回到先秦時代去尋找符碼的原型與變型，才能真正理解無政治的政治無意識其根源性結構及其生發的關鍵。⁶⁸

是以可以說，中古時期所顯題化的「洗耳」與「孔顏」符碼，蘊含著中國思想中的「權力貶抑」使得存有產生了「政治焦慮」，而此焦慮應可透過共時性的集體無意識脈絡上溯至中國文明的軸心時代，孔子在春秋時代「社會我」的喪失與斷裂，使得其在「道德政治人」自我探尋的挫折⁶⁹；而作為中國文明軸心時代的啟蒙思想家其思想具有定錨作用，是以在孟子以降儒學對「道德政治人」的自我探索產生的結構性轉變——「政治人」在結構

⁶⁶ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 66。

⁶⁷ 美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 11。

⁶⁸ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 25。

⁶⁹ 孔子的挫折並不意味著其失敗，仲尼之所以偉大不在於其完滿而無缺憾，而是能夠在凡俗與失敗中帶著坦然的勇氣面對。思想史中常將「孔子」塑造為神聖而具有無限性的符碼，然而孔子的神聖與無限在於其精神與道德人格，而不在於現實實踐的完美無瑕。正如美國漢學家麥可·應（Michael Ing）所指出：道德與禮儀實踐的失敗，可區分為能力上的挫折（failures in competency）與效能上的挫折（failures in efficacy），前者是道德主體本身的問題，而後者則是禮樂制度所造成的不合時宜性。此處所論乃指效能上的挫折而非孔子能力上的挫折，指出挫折，並非否定聖人與文明的意義與價值；相對的正因為其有價值，是以有必要面對這樣的挫折，尋求其時代的意義與創新。參 Michael Ing, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism* (New York: Oxford University Press, 2012), pp.9-10.

中為「道德人」收攝。

但必須強調的是：在原始儒學中沒有政治的政治論述，僅是一種以道德人為焦點意識、以政治人為支援意識的完型結構；或許孟子在面對孔子的挫折後，更加聚焦於焦點意識、超越性地強調焦點意識，但他並沒有潛抑政治人的部分。然而，在中古以降文學與文化中「洗耳」、「孔顏」等符碼中，卻是完全拋棄了作為支援意識的政治人層次。

（一）孔子的挫折：軸心時代道德政治人典範的整合

是以在「洗耳」與「孔顏」符碼中所凸顯的「道德人」元素來自於「道德政治人」的變型與弱化，是利用了心性儒學中沒有政治的政治結構、尤其是無限放大了孟學中對於道德人的超越性論述。所謂的「道德政治人」應是「道德人」與「政治人」的複合性人格典範，在中國思想的脈絡中可稱為「聖王」——「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」（〈解蔽〉）⁷⁰在孟學乃至其發展的極致宋明儒學，相對而言更多地強調「聖人」亦即倫理方面的修養與實踐；但至少在孔子那裡，其修養人格的典範是作為聖王的周公，並以此作為道德政治人的判準——「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：『非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。』」（〈先進〉）⁷¹正是季氏這樣缺少道德人典範的凡俗政治人，使得孔子在凡俗政治場域中對於「道德政治人格」的追求與整合經歷挫折，進而感嘆「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」（〈述而〉）⁷²

或許可以說這樣的文化挫折，使得以孟學為典範的後世儒者產生對於「政治人」層次的批判與貶抑——連孔聖都無法藉由淑世讓政治空間盡倫盡制，那麼只能轉向內在自身得以掌握的「道德人」盡倫之工夫。這並不是說孔子以降的儒學論述沒有政治人層次，而是以孟學為典範的思維對於孔子思想的認知多半以建構道德主體為核心根源，凸顯「道德人」的部分而將「政治人」的層次視為「道德人」的外溢效益，將「政治人」視為「道德人」的必要條件（Necessary condition）——也就是作為完滿的道德人，必然也就是完美的「政治人」。這便是孟子「有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」（〈公孫丑上〉）⁷³的思維模式。

當然，孟學並未在主觀意識上潛抑「政治人」，而是知識份子在修身實踐的過程中，因著此一思維結構在有意或無意間將作為鏈結「道德人」與「政治人」之「修齊治平」工夫次第扁平化——格致誠正修齊治平本是〈大學〉中指出在封建禮樂體制下作為一個「神

⁷⁰ 清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁407。

⁷¹ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁98。

⁷² 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁60。

⁷³ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

聖政治人」的養成工夫，那是一個實際的「發生程序」，但孟學的內向性思考便使得在思維結構上有「理論程序化」的可能，而有成為即修身即治國的道德形上學系統；使得《禮記》中原本「修身」作為「平天下」的必要條件（Necessary condition）轉化為《四書》系統中將「修身」作為「平天下」的充分條件（Sufficient condition）的政治無意識。

這是儒家思想系統在孔子於凡俗世界對「道德政治人」追尋的挫折所做出的回應與結構性調整，使得儒學思想逐漸趨向「單向度的道德人」結構發展。所謂「道德人」的結構即以孟子對存有（being）的定義為典範：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也」（〈公孫丑上〉）⁷⁴——存有被視為生而有仁義禮智四端的「道德人」，一旦不符合這樣的特質，則不能稱之為「人」——這是將生物性的個體置於第二序的思維。這樣的「道德人」結構在孔子以後乃至唐宋以降成為主流意識型態，而作為古代中國存有的基本生活樣式。⁷⁵陳立夫便指出性善將存有的生存本能導向正道，其正人心之闡述正可作為中國思想的典範。⁷⁶勞思光也同樣認為，此一性善思維安立了主體自覺，是為「孔孟儒學」的精髓，亦是中國思想中不可抹煞的關鍵特質。⁷⁷

正是對於孔子在凡俗政治場域對「道德政治人」人格整合挫折下，儒學思想在繼承與轉型中所形成的「政治昇華現象（Sublimation）」——一種以心理學家馮·法蘭茲（Marie Louis von Franz, 1915-1998）的理論來理解的進路，並成為中國思想脈絡中的主流意識型態。「道德政治人」的心靈本如同一杯水，但在道德人與政治人複合人格結構整合的挫折中，使得「道德政治人」汽化為蒸氣。

就如同法蘭茲的理論那般理解：蒸氣就是昇華的水，就化學元素來說，兩者不無不同；但蒸氣以不同的聚集狀態呈現，也就是儒家思想中「道德政治人」昇華為「道德人」的型態——其中依然保有「政治人」的成分，然而在時間的醞釀與冷卻下，「政治人」的成分即成為不可見的氣體般，游移在大氣之中——不可見但始終存在，且深刻影響著「道德人」的思維與行動⁷⁸；其透過符碼具象化與再文本化（retexualization）即是於中古時期所見被顯題化「洗耳」與「孔顏」之敘事——那是一種存有對道德政治人的「想像」與「再現」。⁷⁹當然，這樣的道德政治人變型未必符合原始儒學建構的政治思想之真義，因為如同詹明信

⁷⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 65-66。

⁷⁵ 參梁濤主編：《中國政治哲學史》，卷 1，頁 107。

⁷⁶ 參陳立夫：《孟子之政治思想》（臺北：臺灣中華書局，1973 年），頁 3。

⁷⁷ 參勞思光：《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，2010 年），頁 21。

⁷⁸ 參 B. Hannah & L. von Franz, *Lectures on Jung's Aion* (Wilmette, IL: Chiron Publications, 2004), p.167.

⁷⁹ 參美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 78。

所說：「大眾文化文本控制的……在性質上必然是烏托邦的」⁸⁰——那是一種在實踐中簡化與理想化所形成的政治無意識。

（二）孟學的轉向：春秋戰國道德政治人結構的崩解

然而事實上，「道德政治人」本是一個完型的複合性結構不可分割，如唐君毅（1909-1978）便指出：宋明儒者雖以內省作為本體價值的檢視與實踐，與先秦時期的儒家從事積極的社會、政治與文化活動不同，但其觀念與實踐無一不是涵涉歷史、文化與宗教的。⁸¹梁濤也認為，透過道德主體意識，亦即四端之心的擴充，才能真正挺立人性中的真理，並實現終極關懷，成為中國思想中的基本生活樣式——這才是政治思想的硬核與本源。⁸²

這樣的思維，正是建構孟學道統之韓愈（768-824）所說：「孟子雖賢聖，不得位……然賴其言，而今之學者尚知宗孔氏，崇仁義……功不在禹下」；以及藉此開展宋學系統之程頤（1022-1107）所言：「孟子有大功於世，以其言性善也」⁸³，將心性之學視為高於政治與王霸——內在修養更甚外王事業。程顥（1032-1085）甚且提出「雖堯、舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目」⁸⁴，將焦點全然置於本心與宇宙之間的聯繫與圓滿。

也就是說，「道德人」的實踐對於儒學的實踐者而言便是「政治人」的體現——是以不須特別強調「政治人」的結構，可以說這是一種沒有政治的政治學。中國思想中多半只談政治之「體」而不談政治之「用」，如徐復觀即言：「政治的形式早已建立起來」，是以「只談政治的主張，而不必談實行主張的方法。」⁸⁵而所謂的政治的體與政治的主張，即是透過「仁政」的主張來達成政治的實踐與目的。

「仁政」的原型來自於孟子「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（〈公孫丑上〉）⁸⁶認為「道德人」作為君王，則一切「政治人」所須之治道，自然迎刃而解，承繼了孔子所謂「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」（〈顏淵〉）⁸⁷「道德政治人」中的「政治人」

⁸⁰ 美·弗雷德里克·詹姆遜撰，王逢振、陳永國譯：《政治無意識》，頁 291。

⁸¹ 參唐君毅：〈中國哲學精神價值觀念之發展〉，收入東海大學哲學系編：《中國人的心靈》（臺北：聯經出版公司，1984 年），頁 181-182。

⁸² 參梁濤主編：《中國政治哲學史》，卷 1，頁 107。

⁸³ 見朱熹：〈孟子序說〉，《四書章句集注》，頁 199。

⁸⁴ 宋·程顥、程頤撰：《二程集》（北京：中華書局，1981 年），頁 61。

⁸⁵ 參見徐復觀：《學術與政治之間》，頁 31。

⁸⁶ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 65。

⁸⁷ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁 109。

面向。

然而，孟子將政治昇華為道德形上層次，而不言政治之用——或者可以說孟子認為政指仁心：雖然在世俗場域中的發生程序有先後之次第，但就理論程序而言卻可說無所謂的體用之別，在道德主體中實踐政治之體，即是政治之用的呈顯，兩者並無分別。如孟子總括三代興亡的政治因素時便直言：

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。
（〈離婁上〉）⁸⁸

此是將「政治」概括為「仁」的外溢效性——在內聖中自然能夠外王。這即是〈大學〉所謂「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身脩，身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本」⁸⁹的思維，將道德主體的修養與政治治亂視為一以貫之的修身之道。

對於治國之政，孟子也往往不從實際的政治經濟層次上談，而逕指君王道德主體的「仁義」之心——如梁惠王問何以利其國？孟子便答以「何必曰利？亦有仁義而已矣。」（〈梁惠王上〉）⁹⁰將「仁義」作為政治的唯一內涵。甚至在宋輕要前往秦楚說服兩國君王偃兵息武，告之戰爭對彼此之「不利」，孟子同樣告訴宋輕：止戰「何必曰利？」只須以仁義相告即可迎刃而解：

先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。
（〈告子下〉）⁹¹

由上揭幾個孟子言說治道的段落，可以發覺到孟子有著同樣的思維結構：在階層結構（hierarchical structure）⁹²——亦即君王、諸侯、大夫、庶人或是君臣、父子、兄弟——

⁸⁸ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁126。

⁸⁹ 唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁983。

⁹⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁9。

⁹¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁212。

⁹² 參 Stephen P. Robbins, Mary Coulter, *Management* (Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2005),

之中灌注仁義，則能夠在源頭確立了「道德人」的善性與行為，那麼在實際政治的作為上自然只會為善、不會為惡。⁹³但在現實中當君王無法體現為「道德人」——仁心就是逼顯不出來時，卻只能批判其「非人也」（〈公孫丑上〉）⁹⁴而無從將其導向「道德政治人」，這或許也是心性儒學進入大眾文化與再文本化時，世俗存有有所產生焦慮之關鍵，也因此將「道德政治人」轉化變型為道德人來面對此一庸俗存有有所無法解決之困結。

當然，這不能說是一種缺陷，更不能如薩孟武（1897-1984）所說：「孟子的言論實在太迂」⁹⁵；而是同梁漱溟（1893-1988）所認知到中國文明過於早熟，相對於西方政治學系統，有著「改移而上，可也；改移而下，不可也」之情況。⁹⁶然而不可否認的，此一以「道德人」含攝「政治人」的慣習（habitus），已然成為古代中國的政治集體無意識。⁹⁷

四、政治無意識的結構：政治昇華下的孟學典範轉移

事實上，孟子將「仁」作為宇宙間的終極價值，而不僅只是道德主體所修養的德性，此正如牟宗三所說：儒家之「仁」是一種普遍理性，更作為宇宙之原理，用當代哲學的話語來說便是「絕對理性」。依於「仁」則能夠在人文實踐中彰著自我，同時貫穿於歷史精神。⁹⁸也就是說，孟子在繼承了經歷春秋時代孔子「道德政治人」自我整合的挫折下，形成「政治昇華」的「道德人」型態——他不再從「主我」與「客我」去建構道德政治人，而是逕自從「主我」去整合與建構自我能夠完全掌握的「道德人」典範，並將「政治人」收攝起來。

（一）仁者無敵：道德修養收攝下的神聖國家建構

pp.237-238.

⁹³ 如林安梧所說：孟學的良知獨體、道德心體系統，與宗法封建及君王專制有著密切的關連性與同構性。亦即，「道德人」的理論事實上是鑄鑄在孟子所強調的君一臣一民階層結構之中的。然而孟子的本意並非將「道德人」理論建構在「帝制的儒學」脈絡中，這是孟學實踐的發展中所產生的政治無意識。參林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁308-309。

⁹⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

⁹⁵ 薩孟武：《中國政治思想史》增補五版，頁33-34。

⁹⁶ 梁漱溟：《中國民族自救運動之最後覺悟》（臺北：學術出版社，1971年），頁119。

⁹⁷ 即布迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）所說結構的（structured）、教化的（inculcated）、持久的（durable）的形式。參 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Ed. by John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 78-83。

⁹⁸ 參牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，2013年），頁8。

對孟學而言，「仁」具有絕對的無限性，只要能夠在自我中彰顯「仁」的意義，自然能夠與客我產生共振，形成「道德人」的集體性結構，進而建構國家與社會秩序。其理想正在於宇宙中所有的存有皆能整合「仁」而形成「道德人」，在無限的複數主體、複數道德人的心靈渲染與共振下，自然便能夠形成由複數「道德人」構成的共同體，同時也就建構了政治秩序。⁹⁹

是以孟子對於「仁」有著絕對的自信，其甚至對於《尚書》中記載武王伐紂之時雙方戮戰至「血流漂杵」（〈武成〉）¹⁰⁰的記載提出質疑，因為「仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」（〈盡心下〉）¹⁰¹這便是深切地信仰「仁」的無限性，並且認為政治的權力與國家的秩序能夠透過道德主體內在德性去轉化，¹⁰²只消從「主我」去修養與轉化，而無須從「客我」的政治現實中去經歷同孔子一般的挫折。可以說，這是孟學所開展的形上的政治學，亦是一種沒有政治的政治學。¹⁰³

那麼可以說，孟學的政治論所建構與論述的是哲學家式「神聖的國家」（The civitas divina），而非「塵世的國家」（The civitas terrena）¹⁰⁴；亦即「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」（〈公孫丑上〉）與「以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」（〈盡心下〉）的思維，都是一種政治的神話——這並不意味著虛無，而是柏拉圖（Plátōn，429B. C.-347B. C.）所說：凝神於真正實在的人，沉思於一個沒有變動而只有秩序和諧的世界；在那裡，理性駕馭一切，其他元素皆無能為力。¹⁰⁵

孟子的「仁」便是一個凌駕於一切的絕對理性，在此絕對理性的駕馭下，只有和諧、而無衝突；仁心的體現，則「何必曰利？」「何其血之流杵？」和諧的世界秩序怦然而現——因為「仁者無敵」（〈梁惠王上〉）——此正是哲學家所建構的政治的神話。但所謂政治的神話並非空想，而是哲學家在心靈中再現那神聖秩序，並企圖在公眾生活中塑造與其一致的典型。¹⁰⁶

⁹⁹ 牟宗三便照著孟學的思維而論，認為當代政治學「並沒有清楚建立的宇宙秩序」，唯有從孟子作為絕對理性與普遍真理的「仁」來醞釀政治，才能達到真正的秩序集體性。參牟宗三：《政道與治道》，頁112。

¹⁰⁰ 唐·孔穎達等疏：《尚書注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》（臺北：藝文印書館，2001年），頁162。

¹⁰¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁249。

¹⁰² 參張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁44-45。

¹⁰³ 牟宗三便指出，儒學將「仁」作為絕對理性的提法，正是儒家形上學的建構，亦是貫穿歷史文化的重要核心根源。參牟宗三：《道德的理想主義》，頁8。

¹⁰⁴ 參德·卡西爾撰，范進、楊君游、柯錦華譯：《國家的神話》（臺北：桂冠圖書，1992年），頁90。

¹⁰⁵ 古希臘·柏拉圖撰，侯健譯：《柏拉圖理想國》（臺北：聯經出版公司，2014年），頁5。

¹⁰⁶ 參古希臘·柏拉圖撰，侯健譯：《柏拉圖理想國》，頁8。

亦即孟子的仁心仁政與仁者無敵的政治神話，正是建構神聖的秩序於心靈的再現，並將心靈中的秩序投射到現實之中，產生暈染之效。也就是說，孟子以「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」來證成「人皆有不忍人之心」的有效性——因為「堯舜與人同耳」（〈離婁下〉）¹⁰⁷，那麼作為先王的堯舜因為有仁心，所以有仁政的施行；而每一存有堯舜一樣皆是「人」，是以「以不忍人之心，行不忍人之政」的理想便是理所當然能夠達成，如此自然「治天下可運之掌上」——神聖秩序的建構便得以完成。

雖然在塵世中「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」的神聖秩序並未實現過，而是如孟子自己所說：「堯、舜既沒，聖人之道衰。暴君代作」（〈滕文公下〉）¹⁰⁸，聖王的神話在軸心時代以降從未成為真實；然而正是因為作為不存在的存在之可期待性，透過政治神話的非時間性與非現實性將能夠超越並否定任何界線，一切都在神聖秩序中可能，進而能夠將塵世政治場域與神聖政治場域融容為一。¹⁰⁹是以其提出「盡信《書》，則不如無《書》」，否定武王伐紂血流漂杵的事實，而代之以「仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也」的神聖秩序時空。

這便是以政治的神話在心靈中的具現，而達到自我整合與療癒的功效¹¹⁰；並透過論辯，將這樣的政治神話與政治現實融鑄為一。這也是孟子「予豈好辯哉？予不得已也」（〈滕文公下〉）¹¹¹的關鍵所在——唯有透過言說與說服，才能夠將心靈中具現的神聖秩序普遍化，在「天下之生久矣，一治一亂」的循環中，回歸神聖政治場域。孟子從孔子的「道德政治人」理型轉化為政治昇華後的「道德人」結構，以政治的神話取代政治的現實，是以相對於孔子所謂的「仁者不憂」（〈憲問〉）¹¹²——從凡俗的情緒來論說，孟子的政治便進入了神聖時空，而將「仁」昇華為絕對理性，是以有了「仁者無敵」（〈梁惠王上〉）¹¹³的表述。

也正因為如此在「政治昇華」後的的政治神聖性特質，使得以儒學作為主流意識型態之中國思想場域形成了對於政治若即若離、既關注又忌諱的心理結構。因為一旦政治神聖化後，「聖王」的符碼便形成一種理型（idea），「理型」便是在塵世的政治中不可能出現，或者說從未出現——作為理型「神聖的政治」永遠不可能在「塵世的政治」中實現——

¹⁰⁷ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 156。

¹⁰⁸ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 117。

¹⁰⁹ 參德·卡西爾撰，范進、楊君游、柯錦華譯：《國家的神話》，頁 104。

¹¹⁰ 參日·河合隼雄撰，林詠純譯：《神話心理學：來自眾神的處方箋》（臺北：心靈工坊，2019年），頁 3-11。

¹¹¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 117。

¹¹² 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁 81。

¹¹³ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 14。

因為理型僅存在於純粹的世界（pure land）；但「塵世的政治」在有限性的政治主體中，永遠只能是一種摹仿。

正如朱熹所指出：「才說著氣，便自有寒有熱，有香有臭。」不可能如「理」般無有不善；此便是「才說性，便是落於氣，而非性之本體」（〈性理一·人物之性氣質之性〉）¹¹⁴之意。雖然在儒學理論上不無可能，也就是那「五百年必有王者興」（〈公孫丑下〉）¹¹⁵的理想——孟子以降所形成的「道德人」始終能夠帶著希望等待治世的回歸，便使得集體性充滿了希望；然而在塵世中聖王卻在堯禹之後從未出現過，是以便在期待中焦慮。

（二）何必曰利？道德人格典範中的塵世國家焦慮

是以儒家型知識份子，便會進入對政治權力與統治者永恆批判，並以身為批判統治者的士人而感到驕傲。因為以儒家「道德人」的心理結構去檢視塵世的政治與君王，則必然無一能符合其理型中神聖的政治與君王之判準；而在「從道不從君」（〈臣道〉）¹¹⁶的意識型態下，對於不符合理型的塵世政治與統治者，文人（literati）便不能符應其「道德人」自我而得到安定感，於是就會尋求「理型的單元」（an Idea unite）去反對塵世的政治體制與統治者，由此得到安慰與安全感。¹¹⁷

這樣的意識型態發展到極致，便是知識份子與統治者對立的常態化，而有所謂「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」（〈梁惠王下〉）¹¹⁸的極端化意識型態之反叛——但這是在神聖的政治理型中的表述，是為「反叛的形上學」（the metaphysics of revolt），一種作為「人道主義」（humanism）的變型。¹¹⁹更多時候是展現在君主與儒者之間的張力：

孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」

孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」（〈梁惠王上〉）

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」

王曰：「禮，為舊君有服，何如斯可為服矣？」（〈離婁下〉）

¹¹⁴ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1988年），頁72。

¹¹⁵ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁85。

¹¹⁶ 清·王先謙：《荀子集解》，頁529。

¹¹⁷ 參法·雷蒙·阿隆撰，蔡英文譯：《知識份子的鴉片》，頁276-277。

¹¹⁸ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁42。

¹¹⁹ 參法·雷蒙·阿隆撰，蔡英文譯：《知識份子的鴉片》，頁55。

當塵世的君王不斷以「政治人」的意識型態去面對儒者「道德人」的神聖政治理型論述，兩者的衝突便無從消解，而使得雙方的關係長期處於戰爭狀態——統治者與儒者「互相猜忌的，並保持著格鬥士的狀態與姿勢（in the state and posture of gladiators），他們的武器指向對方，他們的目光相互注視。」¹²⁰孟子渴望的神聖政治理型：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心」也就成為永恆的理型——始終在塵世的政治中焦慮與期待衝突消解的可能。

在這永恆的君王與知識份子的衝突中，儒者在神聖的政治意識型態下，便永恆地在意識或無意識地抗拒入仕。因為如孟子所說：「得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。」（〈盡心上〉）¹²¹得志與不得志的關鍵在於君王是否能夠行仁義之道，符合神聖政治的理型；然而，誠如前文所言，在塵世政治之中知識份子幾乎不可能達到得志——仕於「堯舜」的境地，是以便永恆地只能在「脩身見於世」中追尋自我與轉化政治。

在這樣的情況下，如孟子般在神聖政治場域中所建構之「窮則獨善其身，達則兼善天下」、「窮不失義，達不離道」（〈盡心上〉）¹²²意識型態下，「窮則獨善其身」、「窮不失義」容易做到，但「兼善天下」、「達不離道」在塵世政治中則不可能——因為「道」便是作為「理型」的仁政，並以堯舜作為神聖政治符碼的判準。是以存有必然永恆地於塵世政治場域中焦慮，但這也正是儒家型知識份子存在於渾沌中修身與淑世的動力來源。

「政治人」在現實中的負面典型形塑了「道德人」存有對於政治的忌諱與對權力的挑戰，是以「道德人」的典範與源頭孟子，便產生「說大人，則藐之，勿視其巍巍然」（〈離婁下〉）¹²³的君臣對立意識型態——這是政治昇華後的「政治人陰影」之能量場所產生了不同於孔子「道德政治人」的「君在，蹢躅如也。與與如也」、「事君以忠」之尊君思維形式。¹²⁴

是以對孟子以及政治昇華後的存有而言，未能「得志，澤加於民」、未能「兼善天下」，對其而言同樣是一種挫折——雖然作為「道德人」的存有，但潛抑在他們內心深處的「政

¹²⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Ed. by Edwin Curley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), p.78.

¹²¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 230。

¹²² 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 230。

¹²³ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 261。

¹²⁴ 這並不意味著孔子是昧於君權的思想家，而是其在「道德政治人」本我中，有著「君君，臣臣，父父，子子」（〈顏淵〉）的階層結構意識，是一種「得君行道」的理念與理想；對孔子而言，政治是道德實踐重要的場域，只要能夠在政治場域中實踐，道德才有成就的可能，道德與政治是密不可分的。相對來說，於政治昇華後產生的孟學便有著將道德優先於政治的情結。參梁濤主編：《中國政治哲學史》，卷 1，頁 121；宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁 108。

治人陰影」所觸發的「政治人」結構整合的原欲並未消逝，政治昇華後的「道德人」，始終存著得君行道的欲望與驅力。但在「道德人」的意識型態下，神聖政治的理型與塵世政治的現實所造成的衝突形成永恆地失落、永恆地「獨善其身」而無法得君行道，其該如何化解此一焦慮便形成了以儒家作為主流意識型態的中國思想場域中「隱蔽地入仕」之人格結構——在文化與文學中便形成了「許由洗耳」與「孔顏樂處」這般乘載著此一政治無意識的符碼。

五、結語

孔子以降孟學意識型態逐漸形成，乃至中古時期「孔顏樂處」的顯題化，是為「道德人」之「沒有政治的政治」符碼的形成，以「道德人」含攝「政治人」，使「政治人」的結構虛無化，這讓知識份子在意欲入仕淑世的抱負與理想在「道德人」的理型中產生自我認同的焦慮。雖然孟學的形上開展絕對無有在修身中否定「政治人」自我認同的意圖，只是在「道德人」的理型及其不忍人的求放心修養進路使得「道德政治人」結構中的「政治人」遭到弱化；或者說一定程度將道德人等同於政治人，而成為道德人必然是政治人，政治人未必是道德人的思維結構。

然而，「政治人」的心理結構只是被潛抑而並未消逝，「道德人」結構中仍醞釀著「政治人陰影」，具有強烈的能量影響著存有的思維與行動；亦即，「道德人」的「政治原欲」仍不斷萌發，「政治人」的原型仍須要得到滿足。但「政治昇華」後的「道德人」心理結構，建構了神聖政治理型，使得塵世的政治場域沒有知識份子入仕與參政的合理性與必要性——由此「政治人陰影」便醞釀為「反政治人情節」，轉變出「不入仕的入仕」與「沒有政治的政治」兩種政治意識型態；並分別具象化與符碼化為「許由洗耳」、「終南捷徑」與「孔顏樂處」等敘事系統，成為具有普遍性與恆常性的政治無意識。

在透過中古以降的符碼發掘政治無意識的來源與結構後，或許接著應該思考的是：如何在傅偉勳（1933-1996）所說的「蘊謂」（What could the original thinker's sayings have implied?）層次¹²⁵，將「政治人」從「道德人」中解放出來，而回歸「道德政治人」的完型結構，這或許是在孟學的早熟之後可以去思考的——重新詮釋孔顏樂處在儒學系統中的定位與意義。在孔子那裡，「簞食瓢飲」之「孔顏樂處」僅是其「道德人之樂」；其亦同

¹²⁵ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》（臺北：三民書局，1999年），頁10。

時存有「政治人之樂」，亦即〈陽貨〉中所記載：

子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳。」¹²⁶

子游作為武城宰，以弦歌禮樂治理，這正是「道德人」在凡俗政治場域中的實踐，進而能夠整合為完整「道德政治人」的自我認同歷程；顯然孔子對此十分嚮往，而能夠「莞爾而笑」戲言之，這即是「政治人」之樂。《論語》中孔子莞爾者也僅此一處記載，可以見得「政治人之樂」對於孔子來說具有關鍵意義。

基本上，「道德政治人」的完型結構，隨著經典文本中記載孔子「及西狩見麟，曰：『吾道窮矣！』」（〈孔子世家〉）¹²⁷時，便已在儒學系統中逝去。「吾道窮矣」不僅代表著孔子對於道德政治人追尋的失落，更意味著儒學發展將轉向「道德人」的訊息，成為單向度的道德人探尋。或許要重建「道德政治人」的完型結構，消解其間政治無意識所形成的矛盾思維與行動，便要嘗試著整合「道德人」與「政治人」，從神聖的政治理型中回歸，回歸至孔子即凡而聖的凡俗政治場域之中去衝突與實踐，儘管那會是一條需要勇氣面對挫折的艱辛道路——因為道德人的修養可以盡其在我，但一旦攝入政治人層面，便意味著他者的不確性性也一並被納入其間。

¹²⁶ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁 154。

¹²⁷ 日·瀧川龜太郎撰：《史記會注考證》，頁 745。

徵引文獻

古籍

- 漢·蔡邕 CAI, YONG：《琴操》*Qin Cao*，收入《叢書集成簡編》*Cong Shu Ji Cheng Jian Bian* 第 103 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, LTD.，1966 年）。
- 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏：《禮記注疏》*Li Ji Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 等疏：《尚書注疏》*Shang Shu Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 唐·李白 LI, BAI 撰，安旗 AN, QI、薛天緯 XUE, TIAN-WEI、閻琦 YAN, QI、房日晰 FANG, RI-XI 箋注：《李白全集編年箋注》*Li Bai Quan Ji Bian Nian Jian Zhu*（上海 Shanghai：中華書局 Zhonghua Book Company，2015 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI：《四書章句集注》*Si Shu Zhang Ju Ji Ju*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1983 年）。
- 宋·邢昺 XING, BING 疏：《論語注疏》*Lun Yu Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 宋·辛棄疾 XIN, QI-JI 撰，辛更儒箋注：《辛棄疾詞編年箋注》*Xin Qi Ji Bian Nian Jian Zhu*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2018 年）。
- 宋·孫奭 SUN, SHI 疏：《孟子注疏》*Meng Zi Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年）。
- 宋·陸游 LU, YOU 撰，錢仲聯 QIAN, ZHONG-LIAN 校注：《劍南詩稿校注》*Jian Nan Shi Gao Jiao Zhu*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2005 年）。
- 宋·程顥 CHENG, HAO、程頤 CHENG, YI 撰：《二程集》*Er Cheng Ji*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1981 年）。
- 宋·黎靖德 LI, JING-DE 編，王星賢 WANG, XING-XIAN 點校：《朱子語類》*Zhu Zi Yu Lei*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1988 年）。

- 宋・蘇軾 SU, SHI 撰，李之亮 LI, ZHI-LIANG 箋注：《蘇軾文集編年箋注》*Shu Shi Wen Ji Bian Nian Jian Zhu*（成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu Press，2011 年）。
- 元・王實甫 WANG, SHI-FU 撰：《西廂記》*Xi Xiang Ji*（臺北 Taipei：里仁書局 Le Jin BKS，1981 年）。
- 明・羅貫中 LUO, GUAN-ZHONG 原撰，吳小林 WU, XIAO-LIN 校注：《三國演義校注》*San Guo Yan Yi Jiao Zhu*（臺北 Taipei：里仁書局 Le Jin BKS，1994 年）。
- 清・王先謙 WANG, XIAN-QIAN：《荀子集解》*Xun Zi Ji Jie*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1988 年）。
- 清・焦循 JIAO, XUN：《孟子正義》*Meng Zi Zheng Yi*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1987 年）。
- 清・顏元 YAN, YUAN 撰，王星賢 WANG, XING-XIAN、張芥塵 ZHANG, ZIE-CHEN、郭征 GUO, ZHENG 點校：《顏元集》*Yan Yuan Ji*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1987 年）。
- 日・瀧川龜太郎 TAKIGAWA KAMETARO 撰：《史記會注考證》*Shi Ji Hui Zhu Kao Zheng*（臺北 Taipei：唐山書局 Tonsan Publications Inc.，2007 年）。

近人論著

- 牟宗三 MO, TSUNG-SAN：《政道與治道》*Cheng Dao Yu Zhi Dao*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，1991 年）。
- 牟宗三 MO, TSUNG-SAN：《道德的理想主義》*Dao De De Li Xiang Zhu Yi*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，2013 年）。
- 汪光文 WANG, GUANG-WEN：〈論尼采的「永恆回歸」思想〉“On Nietzsche's Doctrine of Eternal Return”，《廣東工業大學學報（社會科學版）》*Journal of Guangdong University of Technology (Social Sciences)*第 9 卷第 1 期（2009 年 2 月），頁 56-57。
- 周予同 ZHOU, YU-TONG：《周予同經學史論著選》*Zhou Yu-Tong Jing Xue Shi Lun Zhu Xuan*（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai Renmin Chubanshe，1996 年）。
- 林安梧 LIN, AN-WU：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》*Misplaced Dao: The Essential Problem of Chinese Political Thought*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，2003 年）。
- 林啟屏 LIN, CHI-PING：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*From Classics to Canons: The Development of Confucian Consciousness of Ancient China*（臺北 Taipei：臺大出版中心 National

- Taiwan University Press, 2007 年)。DOI: 10.6327/NTUPRS-9789860098471。
- 唐君毅 TANG, CHUN-I: 〈中國哲學精神價值觀念之發展〉“Zhong Guo Zhe Xue Jing Shen Jia Zhi Guan Nian Zhi Fa Zhan”, 收入東海大學哲學系 THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, TUNG HAI UNIVERSITY 編:《中國人的心靈》*Zhong Guo Ren De Xin Ling* (臺北 Taipei: 聯經出版公司 Linking Publishing, 1984 年), 頁 161-186。
- 徐復觀 HSU, FU-KUAN:《學術與政治之間》*Xue Shu Yu Zheng Zhi Zhi Jian* (臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 1985 年)。
- 張灝 CHANG, HAO:《幽暗意識與民主傳統》*Dark Consciousness and the Democratic Tradition* (臺北 Taipei: 聯經出版公司 Linking Publishing, 1989 年)。
- 梁漱溟 LIANG, SHU-MING:《中國民族自救運動之最後覺悟》*Zhong Guo Min Zu Zi Jiu Yun Dong Zhi Zui Hou Jue Wu* (臺北 Taipei: 學術出版社 Xueshu Chubanshe, 1971 年)。
- 梁濤 LIANG, TAO 主編:《中國政治哲學史》*Zhong Guo Zheng Zhi Zhe Xue Shi* (北京 Beijing: 中國人民大學出版社 China Renmin University Press, 2017 年)。
- 陳立夫 CHEN, LI-FU:《孟子之政治思想》(臺北 Taipei: 臺灣中華書局 Chung Hwa Book Company, 1973 年)。
- 傅偉勳 FU, CHARLES WEI-HSUN:《從創造的詮釋學到大乘佛學: 哲學與宗教四集》*Cong Chuang Zao De Quan Shi Xue Dao Da Sheng Fo Xue* (臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd., 1999 年)。
- 勞思光 LAO, SSU-KUANG:《新編中國哲學史(一)》*A New History of Chinese Philosophy, Vol. 1.* (臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd., 2005 年)。
- 勞思光 LAO, SSU-KUANG:《新編中國哲學史(二)》*A New History of Chinese Philosophy, Vol. 2.* (臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd., 2010 年)。
- 謝保杰 XIE, BAO-JIE:〈關於「終南捷徑」——對唐代社會一個重要的文化現象的考察〉“Guan Yu ‘Zhong Nan Jie Jing’: Due Tang Dai She Hui Yi Ge Zhong Yao De Wen Hua Xian Xiang De Kao Cha”, 《語文教學通訊》*Bulletin of Chinese Language Teaching* 第 702 卷第 10 期(2012 年 10 月), 頁 88-89。
- 薩孟武 SA, MENG-WU:《中國政治思想史》增補五版 *Zhong Guo Zheng Zhi Si Xiang Shi* (臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd., 1987 年)。
- 日・河合隼雄 MIKIO KAWAI 撰, 林詠純 LIN, YONG-CHUN 譯:《神話心理學: 來自眾神的處方箋》*Shen Hua Xin Li Xue: Lai Zi Zhong Shen De Chu Fang Qian* (臺北 Taipei: 心靈工坊 PsyGarden Publishing Company, 2019 年)。

- 古希臘·柏拉圖 PLATO 著，侯健 HOU, CHIEN 譯：《柏拉圖理想國》*The Republic*（臺北 Taipei：聯經出版公司 Linking Publishing，2014 年）。
- 法·讓·度埃爾·韋爾南 JEAN-PIERRE VERNANT 撰，杜小真 DU, XIAO-ZHEN 譯：《古希臘的神話和宗教》*Mythe et Tragedie en Grece Ancienne*（北京 Beijing：生活·讀書·新知三聯書店 SDX Joint Publishing Company，2001 年），頁 75。
- 法·雷蒙·阿隆 RAYMOND ARON 撰，蔡英文 TSAI, YING-WEN 譯：《知識份子的鴉片》*L'Opium des intellectuels*（臺北 Taipei：聯經出版公司 Linking Publishing，1990 年）。
- 美·李普塞 S. M. LIPSET 撰，張明貴 CHANG, MING-KUEI 譯：《政治人》*Political Man*（臺北 Taipei：桂冠圖書 Laureate Book Co.,Ltd.，1991 年）。
- 美·安東尼·M·奧勒姆 ANTHONY M. ORUM、約翰·G·戴爾 JOHN G. DALE 撰，王軍 WANG, JUN 譯：《政治社會學》*Political Sociology*（北京 Beijing：中國人民大學出版社 China Renmin University Press，2018 年）。
- 美·弗雷德里克·詹姆遜 FREDRIC JAMESON 撰，王振逢 WANG, ZHEN-FENG、陳永國 CHEN, YONG-GUO 譯：《政治無意識》*The Political Unconscious*（北京 Beijing：中國社會科學出版社 China Social Sciences Press，1999 年）。
- 美·赫伯特·芬格萊特 HERBERT FINGARETTE 撰，彭國翔 PENG, GUO-XIANG、張華 ZHANG, HUA 譯：《孔子：即凡而聖》*Confucius: The Secular As Sacred*（南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu Renmin Press，2002 年）。
- 美·克拉姆尼克 ISAAC KRAMNICK、華特金士 FREDERICK MUNDELL WATKINS 撰，張明貴 CHANG, MING-KUEI 譯：《意識型態的時代：從一七五〇年到現在的政治思想》*The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the Present*（臺北 Taipei：聯經出版公司 Linking Publishing，1983 年）。
- 英·托瑪斯·摩爾 THOMAS MORE 撰，戴錙齡 TAI, LIU-LIN 譯：《烏托邦》*Utopia*（臺北 Taipei：志文出版社 Chih-wen Press，1997 年）。
- 德·卡西爾 ERNST CASSIRER 撰，范進 FAN, JIN、楊君游 YANG, JUN-YOU、柯錦華 KE, JIN-HUA 譯：《國家的神話》*The Myth of the State*（臺北 Taipei：桂冠圖書 Laureate Book Co.,Ltd.，1992 年）。
- 德·諾瓦利斯 NOVALIS 撰，劉小楓 LIU, XIAO-FENG 編，林克 LIN, KE 譯：《夜頌中的基督：諾瓦利斯宗教詩文選》*Christus in der Hymnen an die Nacht: Geistliche Schriften von Novalis*（香港 Hong Kong：道風書社 Logos and Pneuma Press，2003 年）。
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. ed. by John B. Thompson. Cambridge: Polity Press,

1911.

Croce, Benedetto. *History: its Theory and Practice*. authorized trans. by Douglas Ainslie. New York: Russell & Russell, 1960.

Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *The Anti-Oedipus*. trans. by Robert Hurley, Mark Seem & Helen Lane. New York: Viking, 1977.

Hannah, B. & L. von Franz. *Lectures on Jung's Aion*. Wilmette, IL: Chiron Publications, 2004.

Hobbes, Thomas. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. ed. by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

Ing, Michael. *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism*. New York: Oxford University Press, 2012.

Jung, Carl G.. *The Collected Works of C. G. Jung, Psychology and Religion: West and East*, 11 vols. trans. by R.F.C. Hull. London: Routledge and Kegan Paul, 1932.

Kaufmann, Walter. *Thus Spoke Zarathustra-The Portable Nietzsche*. New York: The Viking Press, 1962.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago, Mich.: University of Chicago Press, 1962.

Redfield, Robert. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

Robbins, Stephen P. and Mary Coulter. *Management*. Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2005.

Tillich, Paul. *The Courage To Be*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952.

Williams, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1972.

All Politics are Melts into Air: The Origin, Construction and Symbol of Confucian's Political Unconscious After Chinese Middle Ages

TSENG,WEI-CHIEH

(Received March 26, 2021; Accepted July 22, 2021)

Abstract

Although the classics in the field of Chinese philosophy are not lacking in systems and expositions of political theory, such expositions have different models from the connotation and definition of “politics” in the contemporary Western context. Especially, Confucianism as a mainstream ideology rebuilds the political order via the “politics of non-political theory.” In other words, in the context of Chinese philosophy, there is no “political man” argument system and personality model, but only the “moral man” system in the political theory called “political moral man.” That is to say, the perfect personality of Saint is the guarantee of justice political practice. Saint in the political system could be called Sage King, and he is the only person who can make perfect ethic and system in Chinese philosophical field. We can say anything could be solve by moral in Chinese philosophical field, including political problems. In this thinking system, man must be a moral man first and he could be a political man, so moral practice is the political practice, and there is no political practice like what politics delimit in system of

western political theory. And this thought could be contract to Confucius' failure in the political practice, so "political man" becomes the shadow in Chinese psychological construction. It can be said there has the "Political Sublimation" in Chinese philosophical field, that is to say, politics in Chinese philosophical field is a "Steaming Politics"——it exist but it can't see, so it is exist of non-exist. This type of politics in Chinese philosophical field is the collective unconscious of Chinese beings, and it present in the stories context of "ear washing of Xu You" and "the delight of Confucius and Yen Hwei."

Keywords: Chinese Philosophy, Confucian Politics, Sage King, The Delight of Confucius and Yen Hwei, Ear-Washing of Xu You