

【研究討論】 Research Notes

當代日本學者陽明學研究的回顧與展望[§] The Retrospection and Prospect of Yomeigaku of Contemporary Japanese Scholars

張崑將^{*}

關鍵詞：陽明學、岡田武彥、荒木見悟、山下龍二、島田虔次、溝口雄三

Keywords: Yangming- learning, Araki Kengo, Simada Kenchi, Yamasita Ryūchi, Okada Akehiko, Mizoguchi Yūzō

[§] 本文曾宣讀於2005年5月28日由國科會人學研究中心主辦的「日本漢學的中國哲學、思想研究：觀點、方法論、以及其意義」國際學術研討會，經修訂後投稿。又承蒙《臺灣東亞文明研究學刊》二位審查人對本文提出非常寶貴的意見，均已在修訂中參酌改正，敬申謝意。

^{*} 台北醫學大學通識教育中心助理教授。

摘要

本文旨在回顧戰後日本學者對於中國陽明學的研究，選擇幾個研究核心人物如岡田武彥（1908-）、荒木見悟（1917-）、山下龍二（1924-）、島田虔次（1917-2000）與溝口雄三（1932-）等學者的陽明學研究，以思想課題式的方式做一回顧的比較研究，扣緊以下「王陽明與陳白沙、湛甘泉思想的關係」、「陽明學學派」、「陽明學與三教關係」、「近代與當代日本學者對李卓吾的高度肯定」、「晚明陽明學的近代性格之評論」等五項重要的思想課題作為回顧之分析，並在最後提出「擺開國家主義來看待近代陽明學的發展」、「掌握清代思想史中的陽明學」、「注意中國近代陽明學復興的研究」以及「深化中日陽明學之比較研究」等四項綜合性的研究展望。

Abstract

This essay reviews postwar Japanese scholars' study on the Chinese Yangming-learning. Focusing on the following scholars, Okada Akehiko (1908-), Araki Kengo (1917-), Yamasita Ryūchi (1924-), Simada Kenchi (1917-2000) and Mizoguchi Yūzō (1932-), the essay tries to offer a retrospective, comparative study of the Japanese Yangming-Learning in terms of philosophical theme. The second section of the essay analyzes the following topics, "Wang Yangming and Other Chinese Thinkers," "The Yangming School", "The Relations of Yangming-Learning with Tri-Religion", "Modern and Contemporary Japanese Scholars' Signifying of Li Tso-Wu", "Comments on the late-Ming Yangming-Learning's Modernity", etc., with hindsight. The last section, with foremost importance attached, brings forth the following four research prospects in the fields concerned: "Treating the Development of Modern Yangming-Learning without Nationalism", "Grasping the Yangmin-Learning in the Ching Dynasty", "Noticing the Revival of Modern Yangming-Learning", and "Strengthening the Comparative Study on China-Japan Yangming-Learning."

一、前言：陽明學在日本近代與當代的風潮

近現代日本學界的陽明學研究，值得注意的兩個階段，一是在甲午戰後的陽明學研究熱潮，帶有近代日本國家主義的色彩；一是在戰後的1972年，特選擇在王陽明逝世五百週年紀念上，集合一流的漢學者編輯出版了《陽明學大系》十二卷。

先說戰前第一個階段的陽明學研究熱潮。陽明學的思想漂海橫渡日本，深深地影響十七世紀初期的中江藤樹（原，1608-1648）和熊澤蕃山（伯繼，1619-1691），也在十九世紀中後期的幕末維新之際，影響明治維新志士的行動與思想，許多幕末勤王志士，不是陽明學者就是傾慕陽明學者，如春日潛庵（1811-1878）、梁川星巖（1789-1858）、吉田松陰（矩方，1830-1859）、橫井小楠（1809-1869）、東澤瀉（1832-1887）、西鄉南洲（隆盛，1827-1877）、高杉晉作（春風，1839-1867）等人。因此，陽明學的「知行合一」、「致良知」精神在維新後被知識界捧為明治維新的精神動力，他們大力鼓吹陽明學精神，有如日本戰後文學家三島由紀夫（1925-1970）所說：「不能無視陽明學而談明治維新」；¹清末民初章太炎（炳麟，1869-1936）雖不滿王學，但也不得不承認：「日本維新，亦由王學為其先導」，²近代中國思想家梁啟超（1873-1929）亦將景仰陽明學者的吉田松陰，推尊為是明治維新「首功」、「原動力」、「主動力之第一人」；³而吉田松陰在獄中讀中國之《孟子》、王陽明（守仁，1472-1528）之《傳習錄》與日本幕末陽明學者大鹽中齋（平八郎，1793-1837）所著的《洗心洞劄記》時，即高度頌揚陸象山、王陽明思想，因此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。甲午戰後，日本更分為「國家主義」與「平和主義」兩派鼓吹陽

¹ 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，收入《三島由紀夫評論全集》（東京：新潮社，1989年）第三卷，頁566。

² 章炳麟：〈答鐵錚〉，《民報》第14號，〈附錄〉，1907年6月，收入黃季陸主編《中華民國史料叢編》（臺北：中央文物供應社，1969年），頁113。

³ 有關梁啟超對吉田松陰的評價及其時代脈絡，郭連友的〈梁啟超と吉田松陰〉（《季刊日本思想史》，第60號，2002年1月，「近代日本と東アジア專刊」）一文分析甚詳，頁69-88。

明學的革命精神，在明治後期與大正初年期間，日本出現吉本襄、東敬治、石崎東國（?-1931）等人所主持的三種有關陽明學的期刊，⁴陽明學承幕末之後，繼續在明治與大正年間蔚為風潮，得到了十九世紀末期與二十世紀初期主張維新變法的中國知識份子，如康長素（1858-1927）、梁啟超、譚嗣同（1865-1898）等人的注意，他們皆受到日本這股陽明學的熱潮，而重新評價陽明學在中國思想的地位。革命家孫文（1866-1925），也認為明治維新是受到陽明知行合一哲學的影響。還有國民黨領導人蔣介石（1887-1975），更以陽明學作為他的革命哲學，奉行不已，也是驚訝於陽明學對日本人的影響所致。陽明學在近代歷史上，有如浴火鳳凰般重生於日本，而又撲回中國，帶動中國知識分子重視陽明學的精神。職是之故，日本戰前有關陽明學的著作，可謂繁如星辰，其中陽明學的傳記與學說，⁵以及陽明學的精神修養論最多。⁶大

⁴ 甲午戰爭後，日本分別有三種有關陽明學的雜誌出刊，極力提倡陽明學與日本的國粹主義：

（一）是1896（明治29）年7月5日由吉本襄為主，鐵華書院發刊《陽明學》，終刊於1900年5月20日。（二）接著1906年由東京明善學社發刊《王學雜誌》，由幕末陽明者東澤瀉後人東敬治主持，井上哲次郎亦為主要人物，1908年改以《陽明學》出刊至大正三（1914）年。（三）1907年6月在大阪由自稱私淑大鹽中齋之後學石崎東國創設「洗心洞學會」，翌年12月改為「大阪陽明學會」，1913年（大正3）年3月以《陽明》小冊子發行，1916年發行《陽明》，1918年1月改為《陽明主義》續刊。

⁵ 戰前的陽明學傳記與學說思想的研究，僅就筆者所知，依其年代順序如下：

（1）三宅雪嶺：《王陽明》（東京：哲學書院，1895年）。
（2）高瀨武次郎：《王陽明詳傳》（東京：廣文堂書店，1915年）。
（3）白河次郎：《王陽明》（東京：博文館，1900年（世界歷史譚；第18編）。
（4）三島復：《王陽明的哲學》（作者遺著，1909年脫稿，1934年刊行）。
（5）亘理章三郎：《王陽明》（東京：丙午出版社，1911年）。
（6）大木九造：《陽明學說管見》（東京：懷德書院，1911年）。
（7）安岡正篤：《王陽明研究》（東京：明德出版社，1922年）。
（8）杉原夷山：《王陽明》（東京：近代文芸社，1933年）。
（9）武內義雄：《朱子・陽明》（東京：岩波書店，1936年）（大教育家文庫・3）。
（10）保田清：《王陽明》（東京：弘文堂書房，1942年）。
（11）山本正一：《王陽明》（東京：中文館書店，1943年）。

⁶ 戰前有關陽明學的精神修養論，僅就筆者所知，依其出版年代列之如下：

（1）杉原夷山：《陽明學神髓》（東京：大學館，1899年）。
（2）井上哲次郎：《日本陽明學之哲學》（東京：富山房，1901年）。
（3）高瀨武次郎：《陽明學階梯：精神教育》（東京：參天閣，1907年）。
（4）高瀨武次郎：《陽明學新論》（東京：楳原文盛堂，1906年）。
（5）東敬治（正堂）：《傳習錄講義》（東京：松山堂，1906-1907年）六冊。
（6）忽滑谷快天：《達磨と陽明》（東京：丙午出版社，1908年）。
（7）杉原夷山：《陽明學實踐躬行錄》（東京：大學館，1909年）。

體言之，戰前此波陽明學熱潮，均將焦點關注在王陽明的傳記與學說思想上，以及將之對比於日本的陽明學，偶爾觸及王門後學的學說與思想，⁷這可能與王門後學的著作尚未普及於日本知識界所致。關於戰前與戰後到1970年以前的中日陽明學研究的簡略回顧，可以參考山下龍二早年的〈日本の陽明學〉（1971）以及山下龍二在《陽明學の研究：成立篇》（1971）的總括研究成果。⁸

戰後，陽明學的研究一直延燒未減，仍然出現不少的研究作品，⁹不過要以1972年為高峰，這一年同時是王陽明誕生五百週年，為了紀念王陽明，特在兩年內（至1974年）陸續推出《陽明學大系》共計十二卷，外加別卷《傳習錄諸註集成》。中國陽明學部分包括《陽明學入門》一卷、《王陽明（上・下）》兩卷、《陽明門下》三卷、《陸象山》一卷；日本陽明學部分包括《日本陽明學（上・中・下）》三卷、《幕末維新陽明學者書簡集》一卷、《陽明學便覽》一卷。該陽明學大系叢書係由宇野哲人（1875-1974）、安岡正篤（1898-1983）監修，編輯委員有荒木見悟（1917-）、山下龍二（1924-）、岡田武彥（1908-）、山井湧（1920-）等四人，這些人都是當時對中國漢學有甚深造詣的學者，為日本的陽明學研究再度掀起高峰。戰後這一波的陽明學研究

(8) 杉原夷山：《陽明學精神修養談》（東京：大學館，1909年）。

(9) 東敬治：《陽明學要義》（東京：昭文堂，1911年）。

(10) 春日潛庵：《陽明學真髓》（東京：春日昇一郎自費出版，1911年）。

(11) 高瀬武次郎：《陽明學叢話》（東京：懷德書院，1932年）。

(12) 山田準：《現代指導陽明學講話》，（東京：明德出版社，1934年）。

(15) 山田準：《陽明學と拔本塞源論》（東京：日本文化協會，1936年）。

(16) 松村介石：〈王陽明の詩と其悟道〉，收入木村秀吉編：《陽明學研究》，東亞藝教會，1938年。

⁷ 王門後學，最先被注意者即是李贄，如鈴木虎雄：〈李贄年譜〉（上）（下），《支那學》7-2、7-3，1934、1935年。另石崎東國有《陽明學派の人物》（前川書店，1999年），介紹王門後學王龍溪、錢德洪與王心齋等人物的事蹟與思想。

⁸ 該回顧論文，參山下龍二：〈日本の陽明學〉，收入《日本陽明學大系・第一卷》（東京：明德出版社，1971年）。另山下龍二在《陽明學の研究：成立篇》（東京：現代情報社，1971年）第二篇〈陽明學の成立〉，亦綜論了1945年以前與以後的日本與中國的陽明學研究。

⁹ 如谷光隆：《王陽明》（東京：人物往來社，1967年）。山下龍二：《陽明學の研究》（二冊）（東京：現代情報社，1968年）。吉田公平：《陸象山と王陽明》（東京：研文，1990年）。

熱潮，除了關注王陽明學說以外，不斷地注意到王門後學的思想分析上，如島田虔次（1917-2000）與山下龍二等關於王學左派的論爭，溝口雄三（1932-）以「前近代」與「曲折」針對島田的「近代」與「挫折」加以回應、批判與反省，還有岡田武彥對王門後學區分現成派、歸寂派、修正派等等。本文的回顧文章，並沒有企圖要對日本學界有關中國陽明學研究做一全面的整理，重點也不在回顧戰前「第一波」的陽明學風潮，而是著重在戰後「第二波」的陽明學熱潮，並且不是以個別研究者的研究作為回顧，而是以思想課題式的方式做一回顧的比較研究，其中扣緊幾個研究核心人物如岡田武彥、荒木見悟、山下龍二，以及對圍繞在近代與前近代議題的島田虔次與溝口雄三之陽明學研究，並比較他們研究的成果與觀點，扣緊以下「王陽明與陳白沙、湛甘泉思想的關係」（第二節）、「陽明學學派」（第三節）、「陽明學與三教關係」（第四節）、「近代與當代日本學者對李卓吾的高度肯定」（第五節）、「晚明陽明學的近代性格之評論」（第六節）等五項重要課題作為回顧，並在最後第七節提出四項綜合性的研究展望以作為結論。

二、王陽明與陳白沙、湛甘泉思想的關係研究

黃梨洲（宗羲，1610-1695）在《明儒學案·白沙學案》說：「明學至白沙始入精微，至陽明而大。」因此，探討明代學風的轉變，必需追溯到王陽明之前的陳白沙與同時的湛甘泉（1466-1560）兩人。關於日本學者對於陳白沙（獻章，1428-1500）思想的專著研究並不多見，就筆者所知僅有戰前安田二郎的〈陳白沙の學問〉（1943）一文，¹⁰不過卻得到山下龍二諸多的反駁。岡田武彥與荒木見悟二者在分析王陽明為何揭示良知學的明代背景時，皆認為科舉制度與書院教學是以官學為主，並以功名利祿為主要的教育，使士子思想凝固化，陷入了朱子學支離之弊。而當時揚朱貶陸之風潮興盛，白沙及其弟子湛甘泉（若水，1466-1560）思想即是從這種固閉式的學術氛圍中企圖掙脫而出。島田虔次則認為陽明當代精神最令人憂慮的問題，是物理和吾心被判為

¹⁰ 安田二郎：〈陳白沙の學問〉，《支那學》，第11卷第1號，1943，頁23-48。

二，要讓眾人直接參與根源性、原理性的活動與規範，這個根本課題，即由陽明來解開。綜而言之，以上岡田、荒木與島田三者說法皆認為王學的提出，與朱子理學思想固滯化的背景有絕對的關係。

但是，學者對於王陽明與白沙思想的傳承關係，卻有不同的解讀。島田虔次的《中國における近代思維の挫折》一書中，陳白沙的形象只是為了襯托「新興的心學」而已，他未能分析白沙與陽明學說的不同，並將陽明視為吳康齋（與弼，1391-1469）的再傳弟子，認為康齋之學直接由其弟子陳白沙，接著決定性地再傳到王陽明身上，放出其光彩。島田也高度看待與白沙師出同門的婁一齋（諒，1422-1491）向陽明論格物所說「聖人可學而至」之時，絕不是單純地陳套語，島田認為是一種以心傳心的火花。¹¹

岡田武彥則與島田有不同的看法，他在《王陽明と明末の儒學》一書中，開始即以動靜區分王陽明和陳白沙兩者心學的不同，他把陽明稱為「動的心學」，白沙稱為「靜的心學」。岡田認為更應注意與白沙同門的婁一齋和陽明的關係，而一齋的心學是師承吳康齋，康齋是江西儒者，篤信朱子學，卻也有陸學的傾向。而江西學派正是從楊慈湖以降皆有陸學的餘脈。¹²岡田武彥比較注意王陽明與湛甘泉的思想關係，岡田認為明代中葉以後能夠去除朱子學末流的支離外求之病而回復孔孟聖學的二大儒即是王陽明和湛甘泉，王、湛二家以體認為宗，但晚年思想稍異，有相對峙之勢。陽明繼承陸象山之心學，啓其心即理之底蘊，提倡致良知之學，鮮明地發揮與確立明學之特色，對明學之學術有大功勞；湛甘泉則繼承程明道之渾一之學，從其心性渾一之學，更推展天理體認之學，故尚存宋學之餘韻，岡田武彥分析兩者之間，有一直截一迂曲，本根與枝葉之差。¹³

荒木見悟與山下龍二比起島田虔次與岡田武彥，較能正視白沙與陽明思想的異同分析。荒木在《陽明學の位相》（1992）一書中的第一章即有〈陳白沙と王陽明〉。荒木特別澄清白沙之學雖重視「靜」，而非朱子學的「主

¹¹ 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》（東京：筑摩書房，1970年初刷），頁24-28。

¹² 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，1970年），頁46-47。

¹³ 同上，頁44-45。

敬」，但基本上白沙之學仍是接近朱子學的。荒木並質疑白沙與甘泉並非涵蓋相即的傳授關係，故他檢討明代中葉後思想主流是「白沙——陽明」這樣的說法，認為這樣思考是把「白沙——甘泉」視為同一思想系統而流行的說法，但如果白沙與甘泉是兩樣的學問，這種說法就有問題。¹⁴畢竟白沙雖推出主靜，但從不和朱子之「主敬」學說齟齬。甘泉雖也甚推崇朱子的「主敬」學說，荒木引用了王龍溪（畿，1498-1583）、李卓吾（贇，1527-1602）、黃梨洲以及清代陸桴亭（世儀，1611-1672）等諸氏之說，主要闡明王、湛思想相近，而異於白沙，然而批判陸王學的陳清瀾（建，1497-1567）之《學部通辨》卻將白沙與陽明混為一。荒木特在本書的第一章檢討一貫以「白沙——陽明」思想路線來說明明代學術轉變這一說法，荒木認為有許多問題。¹⁵

山下龍二對於「白沙——陽明」思想關係的觀察結論，頗同於荒木見悟。山下在《陽明學の研究：成立篇》亦有一節專論陳白沙，在這篇文章中，山下主要針對戰前安田二郎的〈陳白沙の學問〉一文的誤解，因為在安田的研究中將白沙視為與朱子學訣別，而與陽明學接近的思想人物，山下批評安田錯把陽明尚在朱子學信奉時代的「存天理去人欲」之強調「讀經書」思想，拿來與陳白沙思想比較；以及強調陽明與白沙皆重「事上磨練」與「致良知」，安田因此認為陽明與朱子、白沙無別，但是山下認為陽明的「致良知——事上磨練」並無距離，亦無先後，是一種即時即決的具體行動，亦即目的同時也是手段，手段原也可以是目的，仍與白沙、朱子的行動論有別。因此，山下強調白沙和陽明在目的和方法上存在著本質的相異看法，這是陽明著作中沒有一言提及白沙的實情原因。¹⁶

綜而言之，上述三氏之分析，島田較粗，荒木與山下較為詳盡，岡田折衷於二氏之間，故荒木與山下所提的看法與分析較具學術性參考的價值。但是，上述學者關於白沙是否繼承吳康齋傾陸象山（九淵，1139-1192）之學，以及白沙之學是否近於朱子學或陽明學，岡田、山下與荒木之論點雖仍有不同

¹⁴ 荒木見悟：《陽明學の位相》（東京：研文出版社，1992年），頁14-15。

¹⁵ 同上，頁20-22。

¹⁶ 山下龍二：《陽明學の研究：成立篇》，第二篇第二章〈心學の展開〉第三小節「陳白沙」。

的解讀，但對於未可輕易將「白沙——陽明」思想視為同一關係，荒木與山下看法接近，殆可為學術定論。

三、陽明學學派之研究

（一）陽明學派的各種說法

黃梨洲在《明儒學案》所區分的王門後學各派，在「王門學案」下，以地區來作分派的標準，區分「浙中」、「江右」、「南中」、「楚中」、「北方」、「粵閩」六個學案，並特在「王門學案」外，又另立「泰州學案」、「止修學案」，將王心齋（艮，1483-1540）與李見羅排除在王門之外，向來為學者所指責。今日的王學研究中，當然不滿於黃梨洲這種簡單的劃分，學者根據個人的研究取向，仍有各種的說法，如牟宗三（1909-1995）將王學的發展，仍以地域區分為「浙中派」（陽明家鄉，以王龍溪、錢德洪為代表）、「泰州派」（江蘇，以王艮、羅汝芳為代表）、江右派（江西，以聶雙江、羅念庵為代表）。另有一種簡單的分法，即是島田虔次在《朱子學と陽明學》和《中國における近代思維の挫折》書中所區分的「左派」與「右派」王學，「左派」王學指的是王龍溪與泰州學派，帶有近代個人主義色彩的激進學說，「右派」王學指的是重視修證，傾近朱子學的保守學說。

岡田武彥的《王陽明と明末の儒學》一書中，則以學術宗旨劃分，分王門三派：現成派（即左派，以王龍溪、王心齋為代表）、歸寂派（即右派，以聶雙江、羅念庵為代表）、修正派（即正統派，以鄒東郭、歐陽南野為代表），這種分法基本上是繼承陽明高足王龍溪的分法，今日日本學界普遍接受這個看法，但亦有學者提出商榷意見。¹⁷岡田武彥並論述三派的特質。首先，岡

¹⁷ 日本學界雖普遍接受岡田武彥的王學分派論點，但也不無提出疑問的學者，如中純夫的〈「良知修正派」について：王門三派説への疑問〉（《富山大學教養部紀要》第22卷第1號（1989年10月），頁124-156）一文。關於中純夫的批判意見之分析，林月惠的書評論文〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折（評1.錢明著《陽明學的形成與發展》2.吳震著《陽明後學研究》3.彭國翔著《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》）〉，（《中國文哲研究集刊》第26期，2005年3月，特別是頁367-368）已有論及。林文係針對近年來大陸

田認為現成派的主張，認為陽明之良知是現成的，當下即現成，直以作用為無，而用功夫於此；即斥責以用功為障道，有直將我心率直、自然的流露視為本體、性命的傾向。這派人物流行著陽明所說「聖人在人人心」，直接將良知悟為無，強調直下的承當、直下信仰、一了百當的頓悟之說，排斥漸修。所以這派人物在本體與功夫論上，自然比較輕視功夫論，直接在本體上著功夫，認為本體即功夫，這樣有放任自我性情之自然，任意體證知解情識，有陷於任情私意或懸空之弊，終至蔑視人倫道德與世之綱紀，明末社會道德頹廢，多指責此派。又，現成派思想不只限於儒學思想，也流行禪學，在明末有朝儒、禪渾然一體、猖狂一路的傾向。

其次，岡田說明良知歸寂派思想的特質。此派認為陽明所說良知有「虛寂之體」和「感發之用」之別，如陽明所曾說：「我致良知，培養根本，達生意於枝葉。」所以此派主張以歸寂立體而以之為達用，即立體達用是陽明致良知說的本旨，作者認為此派這種思想與程子「體用一源」、「顯微無間」的主旨也互相契合。因此，此派是以陽明中年時代的主靜說作為致良知說的宗旨。歸寂派的思想雖然在一開始能免於靜偏，但以後致力於體證動靜一體的虛寂之真體，因而此派以歸寂為學之宗旨，自然遠離王學生命的、流動的心學，反而接近宋代以靜肅為宗的之性學。

最後，關於良知修正派，修正派學者把陽明所說的良知，充分體認並強調良知即是天理、道德法則，善於體認陽明本性即功夫、功夫即本體的真精神，正確地傳播陽明致良知說的本旨，因而以矯正現成派的流蕩和歸寂派的靜偏兩種弊端，但是，此派指出天理與性的重要性，用功夫合於本體，即是強調功夫即本體之要，自然也不能說沒有接近宋學的傾向。因此，作者認為此派也如歸寂派之說，難以適應當時王學的發展與時代的風潮，換言之，在明末的思想界上，特風行良知現成派的思想，有其當然的趨勢。¹⁸

學者錢明、吳震與彭國翔等三本有關中國陽明學著作之評論文章，其中在第三節中特別提到學界引用岡田武彥的「王學分派」問題，常是不經批判而作所謂的「描述性的籠統概括」而形成「不具義理分判的有效性，無法說明差異性，其結果便落入相對主義的困境。」頁370。

¹⁸ 岡田武彥以上對三派的學術宗旨之說明，參氏著《王陽明と明末の儒學》，第三章第一節的

但是，岡田的分法，學者亦覺有不妥當之處，北京大學教授陳來則區分以下四派，其一是「主修派」，以錢緒山（德洪，1496-1574）、鄒東廓（守益，1491-1562）為代表的穩健派；其二是「主無派」，以王龍溪為代表的無善無惡派；其三是「主靜派」，以聶雙江、羅念庵為代表的主靜歸寂派；其四是「自然派」，以王心齋、羅近溪（汝芳，1515-1588）為代表的泰州學派。¹⁹陳來與岡田武彥的分派不同在於對於「泰州學派」的看法，岡田把王心齋與王龍溪同歸為「現成派」，陳來則堅持要將兩者獨立看待，而另以「自然派」與「主無派」之名稱之。在陳來看來，泰州的「現成」說還是「參之情識」，絕不同於王龍溪的現成說。

總而言之，對於王門分派的問題，島田虔次的分類過於簡單與個人色彩；岡田武彥的分類則普遍為日本學者接受，但對於現成派（左派）之分類，亦有值得商榷之處。兩岸學者與日本學者各自有不同的說法，至今未能形成定論，學者已有所批判，²⁰事實上，未來也不可能有所定論，王門分化雖然是個明顯現象，但包括王門後學乃至陽明本人之思想皆有轉折階段，故分派的結果，總有作者主觀的任意性或化約論的可能，故應如學者林月惠所提出「王門諸子與陽明致良知教的互動關係」的研究進路，²¹以窺其實，以還其原，或可解決王門分派的各種爭議。

「總論」。

¹⁹ 陳來此說見之於其為彭國翔書《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》中的「序」，頁4。

²⁰ 對於岡田分派說的批判，林月惠在其新修訂出版的《良知學的轉折：聶雙江與羅念庵思想之研究》（臺北：臺灣大學出版社，2005年）的第一章〈緒論〉中，針對岡田隱含以「朱陸異同」的思想分判架構來區分王學分派，懷疑這樣的思想軸線與課題是否明顯存在，認為岡田拘泥於傳統「程朱——陸王」的論述窠臼，從而讓陽明學派思想的豐富多樣性呈現過度化約的現象，反而顯示不出其思想的獨立性與特色（頁15-20）。另外，林月惠在該書也批判大陸學者如屠承先、楊國榮、錢明、鮑世斌等的分派觀點，幾乎是以本體與工夫相矛盾的論點作為王學分派的基點，林月惠指出對宋明儒而言，本體與工夫或有一致或不一致的問題，但卻無矛盾的關係存在（頁7-15）。

²¹ 參前引林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念庵思想之研究》，頁26-28。

(二) 左派王學的研究

對於中國陽明學左派的研究，戰前日本學者後藤基巳（1915-1977）的〈清初政治思想の成立過程〉一文（1942），最早對泰州學派做過比較完整的分析論文。該文高度評價泰州學派的批判精神與實用精神的時代意義，認為他們以頓悟為宗、任自然而破棄名教禮節的異端思想，雖遭學者排斥，但卻是反映了當時的不安混亂之社會現象，而且其思想的特色也給予後來的清初思想很大的影響，後藤認為學者一般把清初思想當成是對王學的反動，是對清初思想的理解不足。²²

在中國首度用「左派王學」一詞的是稽文甫（1885-1963）所著《左派王學》，影響了島田虔次《中國における近代思維の挫折》一書，島田不諱言其著作是受到稽書影響而寫成的。基本上，島田該書的架構應屬於戰前的作品，先是以〈シナにおける近代思維の挫折〉（1948）發表，²³以後以《中國における近代思維の挫折》（1949）單行本問世，不過其構想早在戰前形成。以後溝口雄三的《中國前近代思想の曲折と展開》相當批判了島田之觀點。島田對於左派王學的看法曾經引起另一日本學者山下龍二發表〈明末における反儒教思想の源流〉（1951）、〈王學左派論批判〉（1952）以及〈島田氏の批判を読んで〉（1952）批判之，而中國對於左派王學也掀起一股研究風潮，如朱謙之（1899-1972）《李贄——十六世紀中國反封建思想的先驅者》（1956）、《日本的古學及陽明學》（1962）等，是從馬克思主義觀點出發的研究成果。

24

山下龍二對島田「王學左派」的批判論點，在此有介紹的必要。由於島田之書認為在陽明左派的發展中，他看到了近代性的「自我意識」、「合理主義」、「人欲肯定」等，但在其往後的中國發展中卻遭遇了「挫折」，以此而論中國清代以前是近代歷史發展的「停滯」階段。山下則認為上述島田所提到

²² 後藤基巳：〈清初政治思想の成立過程〉，《漢學會雜誌》，第10卷第2號，1942，頁69-102。特別是第一節頁69-80。

²³ 島田虔次：〈シナにおける近代思維の挫折〉，《東光》4號，1948，頁22-34。

²⁴ 朱謙之：《李贄——十六世紀中國反封建思想的先驅者》（湖北人民出版社，1956年）、《日本的古學及陽明學》（上海：上海人民出版社，1962年）。

「自我意識」、「合理主義」、「人欲肯定」等，不能稱之為近代性的質素，對近代中國歷史的「停滯」之觀察也矛盾重重，因為山下認為假如陽明以來正是近代思維的產生，則中國史的發展未必可稱為是「停滯」的。再者，島田由於過渡追求近代性價值理念的結果，反而凸顯了許多的自我限制，最終不得不面對「挫折」的矛盾，畢竟山下認為反權威主義（如島田對李卓吾的分析）並不可和近代思維和平等劃歸等號，只能說是對近代的準備階段之思想，從王學左派中，山下尚且看到了非合理性和宗教的神秘性等非近代性格的因子。²⁵

島田虔次所關注的王學左派，主要在於泰州學派，在其書中並未對左派王學的分類有所明確的界分。島田基本上是根據清初儒者顧亭林（炎武，1613-1682）對於王門現成派做過分類，顧氏認為：「泰州之學，一傳為顏山農（鈞），再傳而為羅近溪、趙大洲（號貞吉，1508-1576）。龍溪之學，一傳而為何心隱（1517——1579），再傳而為李卓吾、陶石簣。」²⁶但是，岡田武彥的《王陽明と明末の儒學》一書中認為心齋、龍溪派之末流，難以判別，心隱見於泰州派之儒者為多，他雖曾經師事劉師泉，但無所得，之後從泰州的徐石波（樾，？-1552），且從學於泰州之顏山農。其次，李卓吾雖私淑王龍溪，卻極稱讚心隱，以及稱揚以下的徐石波、顏山農、趙大洲、鄧豁渠、羅近溪的氣骨，視這些人為英雄。所以岡田認為心隱、卓吾另歸到現成派之中的氣骨派。²⁷

迄今學界之研究中，能對王學左派比較有完整的分類與說明者，當屬岡田武彥。岡田區分泰州學派為平實、容禪、氣骨、曠達任誕等四個學派，其學風概要如下：²⁸

²⁵ 山下龍二批判島田的論點，可參他所著的〈明末における反儒教思想の源流〉（《哲學雜誌》，1951年）及書評論文〈島田虔次著《中國における近代思維の挫折》〉（《斯文》第3號，1949年，頁14-15）、〈王學左派論批判〉（《史學雜誌》61-9，1952年，頁70-87）以及〈島田氏の批判を読んで〉（《史學雜誌》61-12，1952年，頁39-41）等。另外山下所著《陽明學の研究：成立篇》（東京：現代情報社，1971年）第二篇亦有簡單的整理。

²⁶ [清]黃汝成集釋：《日知錄集釋》（石家莊：花山文藝出版社，1991年），卷18，頁892。

²⁷ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，第四章〈現成派的系統〉，頁183-184。

²⁸ 同上，頁185-188。

(一) 平實派：以林東城、王一菴、耿天台、何克齋屬之。

岡田認為林東城堪稱心齋門下之第一人，亦和龍溪也是講友的關係，其學深密而不見安排，亦不落聞見，帶有平實且從容之風。岡田又分析王一菴認為以良知當作對待是非的感知，其實已非陽明良知學之本旨，故他如心齋不在良知之上，冠一「致」字，專以本體上的功夫為宗，因而其學不失其實，不陷於狂盪。岡田又認為一菴所提出的誠意說極富獨創性，可說是劉戡山（宗周，1578-1645）誠意說的先驅。

(二) 容禪派：以趙大洲、焦澹園、陶石簣、管東溟屬之。

由於上述諸人都有認禪而不滿宋儒的排佛論，岡田因此另歸「容禪」以區分之。岡田評述趙大洲批判朱子樹立嚴格之規定，把靈覺明悟、通解妙達之論全當作是禪而排斥之，大洲認為儒道也說靈覺明妙，重視由人性自然的通融無礙之行。其次，岡田分析焦弱侯（名竑，號澹園，1541-1620）學於近溪、天台，但信奉李卓吾之學並親與之結交，他也以佛學為聖學，一一論難程明道的排佛論。岡田也認為陶石簣所認知的程明道、王陽明，他們對於禪的態度是：「陽抑而陰扶」，因而陶石簣公然鼓吹禪學，其風盛行於東浙地區。最後，岡田也論述了管東溟（志道，1536-1608）雖屬於耿天台之門人，但他詳論三教膚廓說，糾合佛教與儒學，而將東溟歸諸容禪派。

(三) 氣骨派：以顏山農、何心隱、李卓吾、耿楚侗（1524-1596）、祝無功等屬之。

岡田認為此派多拈禪機，崇尚事功術策、氣骨任俠，重人間的素樸自然之性情，其結果，反對被名教、格式、道理所拘束，詆斥以用功業為障道的風氣。岡田因此認為現成派繼承者的弊害，以此派為最顯著。

(四) 曠達任誕派：以王東崖、鄧豁渠、方湛一等屬之。

岡田以為豁渠、湛一，雖信當下的現成派，但有超脫、任誕之風，故歸之為「曠達任俠」一派。其中關於東崖（宗順，1511-1587），岡田認為東崖

以父親心齋樂學之旨爲體，得龍溪之不犯手，以直下真性之樂體爲自得之要，排斥學之工苦，帶有曾點、邵康節（雍，1011-1077）般的悠遠、胸懷洒落之氣象。

岡田武彥對於上述左派王學泰州學派的分類，就筆者所知，迄今爲止未有學者提出不同的看法。不過上述之分類，最有問題的可能是「容禪派」與「氣骨派」之間的模糊難分。可以看得出岡田對「容禪派」的區分標準是「認禪」與「不滿宋儒之排佛」，但此一標準亦可用之於「氣骨派」，因此「氣骨派」實兼「容禪派」。又，周海門（汝登，1547-1629）及羅近溪都是岡田這裡所區分的現成派，而岡田既將顏山農歸爲泰州學派，則師事顏山農的羅近溪，以及師事羅近溪的周海門與楊復所（起元，1547-1599）也都有「容禪」的面向，²⁹岡田何以未歸入？顯有分類上的遺珠。再者，岡田將管東溟輕易歸入「容禪派」，恐也有待商榷。管東溟雖是三教一致論者，但基本上仍是保守性格，如以下他批判王龍溪的「頓悟說」：「陽明標致良知之目，大洗支離宿障，極快人心。僅一傳而王汝中（龍溪）諸人，公然悖其師說，賊仁賊義，不律不禪，如梵門中之闡提，殆幾於可殺。其流禍迄今而未已，嘵嘵然此唱彼和，終日播弄精魂，一切落空，若蒸沙之不可飯，琢磚之不可針，而於自性實際處，曾無一悟。」³⁰東溟上述之論旨在批評王龍溪的頓悟論，字裡行間透露強烈的批判意味，因此若輕易歸東溟爲「容禪」，恐失之片面。

最後，關於左派王學中思想最有爭議性的李卓吾，岡田與島田之看法不盡相同。例如二者對於李卓吾的讀書聞見之觀點上，二者雖皆從卓吾的「童心說」切入，卻得出不同結果，岡田武彥認爲：卓吾所提出的童心，是絕假純真的最初一念，即是真心。卓吾批判世間聞見的道理，因爲聞見是以先入爲主所塑造出來的固定觀念，這種觀念妨礙了童心素直的發露，所以讀書知道這種聞見的道理，只會讓童心失去而成爲假人，假人所作的事就是假事，所說的話就

²⁹ 如所周知，周汝登親輯《聖學宗傳》十八卷欲匯合儒釋，而「盡采先儒語類禪者而入」，又其講學每以「頓悟」爲入門之首要功夫（參《明史·儒林傳》〈王畿·附周汝登傳〉）。又如楊起元曾說：「以知性爲宗，不離日用，亦不諱禪。」參章壽彭等纂修：《歸善縣誌》（臺北：成文出版社，影印清乾隆48年[1783年]刊本）卷14，〈人物·楊起元〉，頁15。

³⁰ 管東溟：《酬諮續錄》，收入《管東溟先生文集》（出版社及地點與年代不詳，中研院文哲所館藏），卷3，〈候劉大廷尉芝陽舊公祖道丈〉之〈附錄周念庭來書〉。

是假話，所作的文就是假文，這些都全失真，故卓吾從向來被蔑視的戲曲小說類處，看出這些作品反而比較能夠描繪人情之真實——即真正的童心。³¹

相對於岡田認為卓吾批判讀書聞見的觀點，島田虔次卻一面倒地肯認卓吾的積極讀書觀點，島田認為卓吾令我們特別值得注意之處，是在讀書聞見的態度上與泰州學派非常不同。陽明學者中的泰州學派，特別強調否定讀書聞見的面向，但是，島田認為卓吾卻對讀書聞見特別積極，他愛讀書，也酷嗜著述，卓吾曾說過：「唯有朝夕讀書，手不敢釋卷，筆不敢停揮」。島田分析卓吾雖對讀書聞見也有否定的一面，但若掌握了童心說的根源性、至上性而不疑的話，即使聞見道理如何誘惑，並不必有絲毫排斥的必要。³²島田有意從肯定與否定讀書聞見這個觀點，來區隔李卓吾與泰州學派，甚至島田認為就是因為卓吾埋首於讀書聞見，徹底地拒絕童心被障蔽，以童心來自我判斷，不拘於任何的偶像，導致他對外的活動也要求必須一致，島田認為這或許是卓吾受難的真正原因。島田分析在《藏書》的68卷中，根據童心的權威，縱橫論評古今的人物、政治、文藝、學術，使人看到其躍然紙上的面目。卓吾因其言論受到名教士大夫、為政當局所彈壓導致要遷徙奔波，最後在獄中渡過悲慘的生命旅程。島田分析其根本原因是：卓吾與向來的心學者不同之處，在於他不知不覺地透過歷史，具體且毫無忌憚地批判當代士大夫的教養，就是因為這一點，《藏書》才是他真正受難的真正原因，也是卓吾在讀書聞見上所惹出的禍因，這點與向來的心學者不同。³³

上述島田特別區分卓吾與泰州學派在讀書聞見的觀點之不同，其分析顯然比岡田詳盡，似乎較能說服讀者。但是，筆者認為岡田的分析著重在「童心說」的本質以論讀書聞見，島田的分析則偏重在「童心說」的發用上以論讀書聞見。由此觀之，二者論點是在體用觀點上的個別強調，並不必然有矛盾或衝突。

³¹ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，第四章〈現成派的系統〉第五節「李卓吾」，頁241-242。

³² 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》，頁181-183。

³³ 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》，頁186-188。

四、陽明學與三教關係的研究

目前對於有關陽明學左派與佛道二教合流的研究方面，有柳存仁的〈王陽明與佛道二教〉以及〈王陽明與道教〉二文分析王陽明本身的良知學思想與佛、道二教之關係。柳先生兩文中將陽明著作中有關出現許多「道家」（非道教）與「佛家」用語，如「主宰常定」、「萬物一體」乃至「體用」論均出自二氏，進而分析其修持工夫亦實出於二家，因此判定陽明其實受二家影響甚深，柳氏之分析相當精闢，其研究亦受到日本學者的重視。³⁴日本學者對於陽明學與三教的關係研究，則更有多元的看法。如岡田武彥注意到明代的三教合一論之流行，受到明太祖（朱元璋，在位1368-1398）政策之影響；酒井忠夫（1912-）從善書的研究切入與三教之關係；荒木見悟則提醒我們不可簡單將王龍溪歸為與三教同論，以及《金剛經》在晚明激起思想界的漣漪，還有大慧禪風與陽明學者的關係。

岡田武彥的《王陽明と明末の儒學》，描述晚明的「三教合一」論與陽明學之關係時，以唱三教歸儒而世稱三教先生的林兆恩（1517-1598）做說明。在晚明儒者之中，汲取三教合一立場的是王學左派，其中以王心齋一派即泰州學派為多，如趙大洲、羅近溪、焦澹園、周海門、陶石簣等為主的儒者。岡田指出所謂「合一論」並不是以三教為三道，求其兼修，因為假如說兼修的話，應該稱「三教調和論」或「三教混融論」。因此林兆恩的三教是以孔子的三綱五常為立本，以老子的修心練性為入門，以釋迦的虛空本體為極，所以三教寧可說是「教」而不是「道」。岡田進一步指出，明代的三教合一論之流行，受到明太祖政策之影響，太祖以道教、佛教之陰，而補儒教之陽，從三教歸儒的立場，提倡三教之合一。因此，明末之管東溟、楊復所、李卓吾等皆從太祖之說而倡導三一教，羅近溪及其門人周海門亦贊成太祖的三教論，李卓吾更曾舉明太祖為三教聖人。³⁵

³⁴ 柳存仁的相關研究有：〈王陽明與道教〉，收入《陽明學大系》第一卷，《陽明學入門》（東京：明德出版社，1971年），此文亦收入《陽明學論文集》（臺北：中華學術院，1972年）。〈王陽明與佛道二教〉（《清華學報》13-12，1981年）。〈王陽明と道家に関する総括的研究〉，收入岡田武彥編著，《陽明學の世界》（東京：明德出版社，1986年）。

³⁵ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，頁23-25。不過荒木見悟看待王學左派推尊明太祖，並

岡田亦注意到晚明這股三教風潮，亦與佛教鼓吹諸教融合之風以及明代善書流行的文化現象有關。如以禪為中心的念佛參禪一致論、禪淨習合論也流行起來，在智旭（1599-1655）隨筆的《梵室偶談》以及李卓吾的《續焚書》中皆可見這種思維。又明代特有許多發行的善書，袁了凡即是著名的善書家，且善書的作者皆是以三教思想家為多，而明代善書之流行，與出版技術之發達、庶民文化之攀升，皆是其原因，但明太祖的「六諭」之普及也具有其影響力。³⁶

日本學者對於中國善書與道教的研究，莫過於酒井忠夫，其專著以及《中國善書の研究》（1960）³⁷、《道教の総合的研究》（1977）³⁸、《近・現代中国における宗教結社の研究》（2002）³⁹在日本學術界均有一定的影響力。酒井忠夫特有〈陽明學と明代の善書〉一文，該文指出陽明門下尤其泰州學派的三教合一思想，以及泰州學派和善書發展的關係非常密切。如袁了凡所著《立命篇》之善書與王龍溪、管東溟（1537-1608）、楊復所、李卓吾（1527-1602）、周海門等皆有相當之關係，另外時人稱三教先生的林兆恩，其《三教會編》也受陽明學者王艮之影響。⁴⁰

荒木見悟對於儒學與佛教關係的研究用力甚深，已有《佛教與儒教》、《佛教與陽明學》兩本大作，故其對於陽明學與佛教之關係的研究也甚有見地。荒木〈陽明學と明代の佛教〉和〈陽明學と大慧禪〉二文中，前後文則從整個明代的佛教思想背景的傳承，分析陽明良知學與佛教的結合，頗為精闢。荒木見悟的研究可注意者有三：其一是他糾正了湛甘泉批判龍溪「範圍三教」以談良知，脫離陽明之主意，輕易地判別王龍溪思想與三教同義。荒木要提醒讀者，龍溪絕不是無條件的三教教義同一論者，他只是站在人類良知的原點

非在於太祖的三教政策，而將焦點放在塑造一個「集治統與道統於一身」的形象上，相關論點參荒木見悟《陽明學の位相》，頁345-355。

³⁶ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，頁25-26。

³⁷ 酒井忠夫：《中國善書の研究》（東京：弘文堂，1960年）。

³⁸ 酒井忠夫：《道教の総合的研究》（東京：国書刊行会，1977年）。

³⁹ 酒井忠夫：《近・現代中国における宗教結社の研究》（東京：国書刊行会，2002年）。

⁴⁰ 酒井忠夫：〈陽明學と明代の善書〉，收入《陽明學入門》（東京：明德出版社，1971陽明學大系第一卷），頁341-363。

上，打破既成的價值觀、人間觀，建立自己獨自的世界觀，向儒道佛處求取素材，希冀長期以來受官方朱子學扭曲的人間性，使之正常化起來。但荒木也不諱言，龍溪對三教的大膽發言，的確要為明末出現大型態的三教一致論者（如林兆恩、顏茂猷、管東溟、杜文煥、袁了凡）所掀起的思想界旋風，負相當的責任。

其二是荒木從《金剛經》在宋明儒解釋態度的轉變，來觀察陽明學與佛禪的關係。荒木在〈陽明學と大慧禪〉一文中，一再強調禪心學與陽明心學不同，因禪心學以空無為基盤，不太關注理，良知心學本身即是天理，仍不離創造規矩。但是，良知學又具有無善無惡的性格，《金剛般若經》（簡稱《金剛經》）的「應無所住而生其心」，在晚明也激起思想界的漣漪，如何解釋它與佛氏的差別，則又是思想上的一大課題。荒木從《金剛經》引起朱王學之間的對立，乃至王門內部亦產生不同的看法切入，以窺陽明學與禪學思想的關係。荒木指出：陽明在《傳習錄》中把《金剛經》本文的「應無所住而生其心」，與程子「情順萬事而無情」結合，引起後學歐陽南野（德，1496-1554）、聶雙江（豹，1487-1563）、羅念庵（洪先，1504-1564）等王門內部的疑慮與討論。如羅念庵認為不應該輕言說「應無所住而生其心」，極度排斥佛教；不過聶雙江認為念庵過於杞人憂天，黃梨洲在《明儒學案》中則評價雙江並未看透釋氏。另外，非王門的湛甘泉對《金剛經》植基於「無所住」的佛門活動，提出反駁之論，認為釋氏的「應無所住而生其心」，不可達於天理。朱子在《論語集註》中「君子之於天下也」章，借謝上蔡（良佐，）之語，清楚地切捨《金剛經》的「應無所住而生其心」這句話，陳清瀾便依據朱子排斥《金剛經》，大大地批判了陽明。有「名教罪人」之稱的李卓吾，著有〈金剛經說〉，有意把朱子說成他並沒有排斥《金剛經》，當然荒木也指出，卓吾的解釋並非朱子本意。⁴¹

其三是荒木詳盡解釋了大慧宗杲的禪風與陽明左派之關係。關於大慧宗杲（1089-1163），荒木另有《大慧書》的專論。荒木認為向來認知陽明學與禪學的關係，頗受到黃梨洲在《明儒學案·南雷文案》中所說：「凡程朱諸儒

⁴¹ 荒木見悟：《陽明學の位相》，頁213-218。

所關，皆如來禪，未曾及祖師禪」的影響，黃梨洲完全沒有提及大慧禪，荒木舉出明代僧人的說法以證實黃梨洲的誤解，⁴²因此，荒木認為宋代最重要的禪門論爭，是大慧的公安禪和真歇清了（1097-1152）、宏智正覺（1091-1157）的默照禪二者的對立，但往後教勢的發展則以大慧公安禪為壓倒性的流行，默照禪傳到天童如淨（1163-1228），日本名僧道元（1200-1253）出其門下，成為日本曹洞宗之開祖，但比起大慧禪，正覺和如淨在中國禪宗史上，無法相比，如羅整庵說：「大慧禪師宗杲，當宋南渡之初，禪林之冠。」陳清瀾也說：「按禪學，興於達磨，盛於慧能，極於宗杲」。這裡荒木要進一步分析，何以大慧禪會震動思想界並廣為流傳呢？荒木見悟引用《朱子語類》卷126關於士大夫末年多溺於釋氏之說的問答，朱子說：「緣不曾理會得自家底原頭，但看得些小文字，不過要做些文章，務行些故事，為取爵錄之具而已。卻見得他底高直是玄妙，又省得氣力，自家反不及他，反為他所鄙陋。所以便溺於他之說，被他引入去。」荒木分析朱子的這種說法，證明了當時士大夫階層的弱點，即當時南宋士大夫心靈的不安定感。而宗杲的禪思想正有扭轉「禪空儒實」為「禪實儒空」的味道，此正是朱子所憂心之處，而作者以此並指出明末以佛為空、以儒為實，並非通論。這牽涉到宗杲禪學的誘導方法，涉足到倫理之實的領域，而不只是在出世間說法。⁴³

荒木並進一步對比陽明學與禪的方法論上的不同。如眾所週知，王陽明的著作中，一方面批判佛氏，稱其「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管」、「佛氏遺人倫物理」，其實皆不脫一般儒佛辨別論；但另一方面，陽明又肯定佛教，如肯定佛語「應無所住而生其心」，說「釋氏之說與吾儒同」等。陽明雖未語及大慧禪，但弟子王龍溪嘗以公案話頭問陽明，荒木特別提到王龍溪的良知說，與大慧禪風頗為近似，他倡導「良知之學，三教之靈樞」，並與當時迴護佛教界的大號人物陸五台（光祖）有熱烈的問答。陸五台官至吏部尚書，正是一位熱衷於大慧禪公案的士大夫，作者指出陸五台是把佛法與政治一體化的第一人。王龍溪問陽明公案的背景，乃出自於與陸五台的問答公案，陽明回答「公案是不得已之權法」，並未見完全肯定。龍溪則頗取致良知與公案話頭

⁴² 同上，頁225-232。

⁴³ 同上，頁222-224。

混而爲用，陸五台強調「致良知是了世間法，處理經世之事業。看話頭是了生死的出世間之事。」龍溪則謂「世間法和出世間法本無別」。陸五台在強調以絕對無爲骨髓的禪心學之餘，也談嚴君臣、親萬民、普濟天下的世間法，荒木認爲大慧禪風本有從現實的人倫界，陸續削落夾雜之物的特色。而龍溪一方面標榜無善無惡，一方面也不容易掃除良知學在現實界的臭味，加上龍溪也反對默照功夫的禪風，都近於大慧禪風；但是，兩者還是不同，從禪界來看，沙門宗杲的境界畢竟高於龍溪，不過龍溪的語錄竟能驚動時流，鞭策學者之言，荒木由此看出從來禪儒各自分擔出世入世的角色，漸次地崩潰，致有各種禪儒和合論或三教一致論。⁴⁴

總之，上述岡田、酒井、荒木對於陽明學與三教的研究，皆極具學術參考價值，尤其荒木從佛教《金剛經》與大慧禪風的研究論點與分析，在釐清陽明後學與佛禪關係的糾葛上極有其學術貢獻。

五、近代與當代日本學者對李卓吾的高度肯定之研究

李卓吾常被歸爲左派王學的翹楚，本回顧文章並未將其放到第三節「左派王學」之類中，是考量到明治維新前後，就早已注意並高度肯定李卓吾的思想，比嵇文甫的左派王學分類更爲早期，迄今日本學術界對李卓吾的研究仍然不減。⁴⁵

日本明治維新以前，幕末尊攘志士吉田松陰已經醉心於李卓吾的「童心說」。維新以後，李卓吾普遍被日本知識份子高度肯定，如三宅雪嶺（1860-1945）著有《王陽明》（1893年）、⁴⁶陸羯南（1857-1907）於1893年爲其寫

⁴⁴ 同上，頁225-230。

⁴⁵ 例如二松學舍大學陽明學研究所發行的《陽明學》雜誌，即有「李卓吾特集」，分別有佐藤鍊太郎的〈李卓吾研究の歴史（上）〉（12號，2000年）、〈李卓吾研究の歴史（下）〉（13號，2001年），齋藤喜代子的〈李卓吾思想の《紅樓夢》への影響について〉（12號，2000年），張建業的〈李贄と王陽明〉（12號，2000年），川津麻衣子的〈李卓吾の官僚時代における思想形成〉（12號，2000年）。另外，關於中國學者對李贄研究的回顧文章，可參見田啟佑的〈中國における李贄研究について〉（5號，1993年）。

⁴⁶ 三宅雪嶺：《王陽明》（東京：政教社，1893年）。

序，稱李卓吾具有「不拘泥於事例」的思想自由者，特以推崇。三宅雪嶺是倡導「國粹主義」者，而陸羯南是強調「國民主義」者，他們都具有民族主義情懷的明治時代之知識份子。另外，1915 年的日本機關雜誌《國粹學報》也介紹了李卓吾的《焚書》，亦推崇李卓吾，謂其「蓋先生之學與理想，皆極高妙，不肯依傍人，……。自王充〈問孔〉後，兩千年來，能直斥孔子者，實惟先生。」接著吳虞（1872-1949）的《吳虞文錄》（1921）有〈明李卓吾別傳〉以來，又有日本學者廣瀨豐的《續吉田松陰研究》（1932年）一書，從卓吾對松陰的影響的角度，獨闢一章詳細討論。鈴木虎雄（1878-1963）也於1934、1935年寫了〈李贄年譜〉，⁴⁷堪稱編纂李卓吾年譜的第一人，乃至中國容肇祖（1899-）的《李卓吾評傳》（1937）的研究也出現。

島田虔次受到上述李卓吾研究熱潮的影響，在他的《中國における近代思維の挫折》特專欄一章專論李卓吾，高度地評價李卓吾，島田論述卓吾在他的時代所具有的象徵性意義，說卓吾是在中國史之中，作為心學家、史論家、文學批評家中最獨特有見識之人。但島田也感嘆卓吾在其死後三百年之間，幾乎全不為學者所眷顧，幸而在民國以來，隨著反儒教主義的抬頭，對白話文學、明末文學的再認識的氣勢，卓吾也受到再發現、再評價，亦再版其著作。島田相當重視卓吾是具有「近代性」的一位前進思想家，如島田分析卓吾的「大人之學」具有對「私」與「利」的極度肯定，認為卓吾這種肯定「私」的立場，不只是停留於「人欲即天理」的抽象性意義而已，而是具有「勢」與「利」、「財」等現實意義，凡限於人間「稟賦之自然」，都被包含其內，如他所說「穿衣吃飯，即是人倫物理」。顯然，卓吾的主張與陽明「存天理去人欲」的思維明顯不同，他的思想特色是在照顧到自我尊嚴主張的同時，也拒絕喪失自我，作者認為這是一種近代精神，特別是區別於喪失自我的明代精神之至上命令，這才是比任何東西都應該警醒的最大問題。

卓吾也肯定「欲」，島田分析卓吾的最重要思想——「童心說」，卓吾的「童心說」是來質疑歷代的聖賢與儒學價值，島田認為卓吾的童心說頗近於

⁴⁷ 鈴木虎雄：〈李贄年譜〉（上）（下），分別載於《支那學》7-2、7-3，1934、1935年，頁1-59、1-49。

陽明的「吾之良知」，特別是近於羅近溪的「赤子之心」，但是卓吾的童心絕不是排除「私」的「人欲」，無人欲之私，不只是純乎天理，還指藏有勢、利、財的契機，然這些契機是未因「習」而使人變樣的狀態（即原初的狀態）。⁴⁸

島田也肯定卓吾開放的歷史觀，清儒章實齋（學誠，1738-1801）的「六經皆史」說，島田認為其實在卓吾的歷史觀中已有這類觀點，島田引用小島祐馬（1881-1966）的〈李卓吾と六經皆史〉之研究，論證章學誠的六經皆史說，與卓吾所說的觀點相同，小島氏這樣結論：「被視為浙東史學的完成者章學誠，不論是有意識還是無意識地攝取其學派先河的李卓吾之史觀，非常不可思議」。⁴⁹而島田認為卓吾這種史觀還是基於童心說，如卓吾說：「苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者。詩何必要古選，文何必要先秦。……故吾因是而有感於童心者之自文也。更說什麼六經，更說什麼語孟乎！」又說：「夫六經語孟，非其史官過為褒崇之詞，則其臣子極為讚美之語。又不然則其迂闊門徒，懵懂弟子，記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。……然則六經語孟，乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可以語于童心明矣。」如是我們不難嗅出卓吾立基於徹底的批判原理之童心說，敢於對傳統採取不同的價值批判觀點，離開儒家先入為主，將歷史全從童心來重新看待，結果他不得不發現歷史上儒者、儒臣們的虛偽無能。在卓吾充滿活潑的儒臣論、政治論中，如《藏書》卷首的〈記傳總目後論〉和卷24的〈德業儒臣後論〉等，可以看到歷代儒臣被他整頓的型態。⁵⁰總之，卓吾將思想把握在具體而真實的社會史脈絡當中，而島田把卓吾這樣的心學說成為開始邁入成年，這是相對於陽明後學的心學尚未成熟而言。

但是，島田區分王陽明「良知未成年」/李卓吾「良知成熟」的論點，遭到溝口的駁斥，溝口甚至認為卓吾的「童心說」還是「理」，而童心說要破除的是「理障」，因此童心說以一種「新理」的姿態出現，徹底以無善無惡之

⁴⁸ 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》，頁178-180。

⁴⁹ 引自上引島田之書，頁223之註67。

⁵⁰ 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》，頁191-197。

論，擺脫了在孝悌（家父長式的上下身份秩序）的範疇，這才是陽明良知說發展到卓吾童心說的徹底成長，而這種「新理」不就是「去人欲」，而是「存人欲」的「理」。因此，島田的問題在於把「天理」當作是封建的桎梏性，而與此天理鬥爭或對抗的思想，才能孕育「近代」的價值，即簡單以「內＝人欲」對峙於「外＝天理」的視點立場，來看待李卓吾之童心說，而溝口批評島田這樣理解的「理」與中國人理解的「秩序原理」的「理」思維格格不入。⁵¹

總之，近現代中國學者對李卓吾的正面評價，在某種程度上，是日本近代學者推崇李卓吾而回傳至中國，而日本學者推崇李卓吾思想者，以島田虔次為最高峰。但這樣的評價是滲入許多島田個人研究方法的主觀，由於《中國における近代思維の挫折》一書，充滿著要挖掘出近代價值的思想課題，以相較於歐洲的近代精神，如同溝口雄三批判島田的方法論所提到的，島田的問題在於利用歐洲近代的概念來檢視中國近代性發展的「挫折」，一開始便存在著不準備理解中國本身的獨特性，或是中國自發式的近代性。⁵²

六、關於晚明陽明學的「近代」性之評論

由於陽明學說本身帶有「近代性」的許多價值意義，例如擺脫封建傳統的階級秩序觀、追求心的主體性精神、人欲的解放以及萬民平等論性格，本節特針對日本學者對陽明學的近代性格所做的評論，做一回顧介紹。

（一）陽明學的「近代性」之總體評論

日本學界對於「近代性」的討論，係從島田虔次所著《中國における近代思維の挫折》（1970）開始，之後引起學界廣泛的討論。島田該書旨在於反省亞洲停滯論的論點，這是島田從西歐人文主義的立場出發所做的初步之研究。他透過晚明陽明學左派的研究，證明亞洲也有歐洲式的近代，而且從晚明

⁵¹ 溝口雄三對島田虔次的方法論之批評，參《中國前近代思想の曲折と展開》，中譯本：龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，（北京：中華書局，1997年），〈序章〉。

⁵² 同上。

就已經「萌芽」，縱然這種近代精神在往後的中國歷史發展中受到「挫折」。換言之，島田的出發點是：歐洲式的近代發展——即便是「挫折」——也存在於中國。他要把西歐人文主義看作人類文明史普遍現象的出發點，專注在明代陽明學的思想中，發現人文主義式的「近代」個人精神。溝口雄三的《中國前近代思想の曲折と展開》，從書名的「前近代」與「曲折」即可知是針對島田的「近代」與「挫折」而回應、批判與反省的著作。溝口批判島田的研究是「在中國裡面讀取歐洲」，利用歐洲概念進行理解中國的方式而來的，而溝口自己對中國「近代」的理解，認為必從「理解中國的獨自性」為前提，而提出了「前近代」概念。⁵³溝口另外對中國「近代」的看法，也可參他所發表的〈俯瞰中國近代的新視角〉一文，在這篇文章中，他特別提到至今為止，學界對於中國近代的看法不外有「資本主義（帝國主義）視角」、「文明（西歐文明威脅）視角」、「腐朽王朝（清）」等三個視角，而溝口希望以「內發式的視角」來看待中國的近代問題。⁵⁴

岡田武彥的《王陽明と明末の儒學》，從一個較大的文化脈絡分析明代陽明學的近代性格，他在書中開宗明義即點出宋代到明代思想上的明顯變化是：從二元論走向一元論，從理智主義到抒情主義。明代是從以理為中心到以情為中心的理情一致主義，也是由重視技法到重視興趣的感興主義，由理智的規制到尊重性情的自然主義，從客觀到更重視主觀主義，盛行著提倡反傳統，宣揚從傳統中解放的自由主義，而且在近代甚至展現其革新思想的影響力。

岡田指出明代上述這種現象不只是表現在儒學而已，佛教和道教界也是如此，需注意的是，儒道佛三教合一論也興盛起來，在庶民之間流行著所謂民眾道德的勸善懲惡之善書，這是這個時代特異的現象。又在文學方面，有排除

⁵³ 溝口雄三：《中國前近代思想の曲折と展開》，中譯本：龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，〈序章〉。

⁵⁴ 溝口雄三：〈俯瞰中國近代的新視角〉，《臺大歷史學報》第28期，2001年12月。臺灣學術界對溝口「前近代」意涵的探討，有楊芳燕所著的〈明清之際思想轉向的近代意涵：研究現狀與方法的省察〉（《漢學研究通訊》，第20卷2期，總78期，2001年），這篇文章分析與比較溝口與余英時對「近代」思想的變革的論點，指出兩者對明清儒學的關照，有不同的側重。溝口關心的是中國近代思想「相對的獨特性」（相對於西方）；余英時所看到的明清思想的近代意義，反而是它與近代西方思想的親近性，特別是清末知識份子所熱烈擁抱的西方思想，即中國的近代發展，是由自己本身發展出與外來觀念相互輝映。頁49-50。

模擬而重性靈（如袁中郎）；在藝術方面，由重視技藝到尊重感興，也可看到富有個性的新奇以及以自由表現為宗旨的文人畫和書道（如張瑞圖）之繁盛景象。

岡田往往以宋、明鮮明地對比方式，點出明代活潑的文化現象，例如他認為宋代之精神文化，是比較適應官僚知識階級，而明代的精神文化比較適應庶民階級。因為宋末到元初，許多知識階級多是以在野棲居於民間，又處於異族統治不重視儒生的時代，因而漸有往適應庶民階級的傾向，庶民文化因而勃興。由於思想界有追求奔放自由的空氣，故在禪學方面，追求悟境的如來禪日漸衰微，而以祖師禪代起流行，故在禪宗的經典中也特別重視《楞嚴經》，因這部經典是站在人間社會的立場，常為淨土宗所引用。於是，在上述這種社會文化的氣氛中，強調心之自然、性情之自然的陽明學，便在這樣的背景下應運而生，更在嘉靖（1522-1566）、隆慶（1567-1572）以後，風靡一代，終至良知之心學蔚為風潮。由於自然主義非常強調自我，所以自然主義派的文人諸儒，對傳統的儒教倫理，即對傳統禮教懷抱著憎惡感，例如鍾伯敬（惺，1574-1624）蔑視儒教倫理，徐文長（渭，1521-1593）不喜禮法之士人，特別是王門左派的李卓吾之童心說、何心隱之尊重任俠義氣，均具有反封建主義的精神，即具有近代性進步主義之革新萌芽精神。⁵⁵

上述三者對中國近代性的總體評價，其所碰觸的議題至今迴盪於學術界。島田論點的問題，除了溝口指出他在「中國裡面讀取歐洲」的嚴重問題外，島田似乎也對王學左派抱有太多「近代性」的幻想，故山下龍二認為島田所提出王學左派的「自我意識」、「人欲肯定」、「合理主義」等，要稱為所謂「近代性的質素」，實屬牽強。另外，溝口對中國「近代」的視角，呼籲應拋棄「歐洲文明威脅」與「腐朽王朝」的視角，而宜從中國內部的「內發式的」視角來觀察中國的近代發展，不過溝口在另一本舊著《方法としての中國》（1989年出版）一書中卻提出「以中國為方法，以世界為目的」的「超越中國的中國學」的方法論態度，⁵⁶與前面他所提的「內發式的視角」之立場似

⁵⁵ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，頁9-15。

⁵⁶ 關於對溝口雄三《方法としての中國》之書的評論，可參拙著：〈關於東亞的思考「方法」——以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2期，2004年

乎矛盾。何以言之？如果要以「內發式的視角」來觀察中國的近代，則一個「超越中國的中國學」之方法論如何可能？「內發式的視角」是否代表著溝口對「超越中國的中國學」的方法論態度之改變？這些問題實有待溝口進一步的說明。最後，岡田誠然呈現了明代鮮明的活潑文化現象，藉此鋪陳他所論述的陽明學發展之時代背景，但岡田太過於以宋明二分法的思維而簡單說明一個文化轉變的複雜現象，故難免有化約論之缺失。例如岡田所謂宋明思想的變化是「從二元論走向一元論」，顯然慣以程朱理學是二元論，而陽明學是一元論的簡單分類思維，常為日本學者引用來理解宋明理學的不同。然而，學者已指出不可輕易把朱子學的理氣思想說成是「二元論」或「一元論」。⁵⁷再如岡田所謂明代是以「情」為中心的「理情一致」也缺乏明顯的學術定義及分析；又如岡田只言明末流行的「祖師禪」取代悟境的如來禪，除了缺乏分析與論理，以及停留於黃梨洲的論點外，也從未觸及在明末頗為流行的大慧禪（大慧禪之流行參本文第四節荒木見悟的分析）。凡此種種，皆可看到岡田在論述陽明學的近代性格時，往往帶有化約論的傾向。

（二）陽明學者「欲」的肯定之解釋

島田虔次從心學的人間概念分析晚明由天理到人欲的肯定之新局面。由於人欲的容許肯定，便可以期待自覺性地的「個人」出現與中國名教社會裡互相矛盾對立。島田試圖從這兩者的對決，來掌握中國近世的「社會」性格。職是之故，作者從泰州學派積極肯定欲望的顏山農一派討論這樣的社會性格。山農不過一介布衣，但其事蹟在〈泰州學案〉的序中僅簡單記其事，對於其主張並不能知其詳細。山農學於徐石波，得泰州之傳，他解釋所謂「道」即是「率性」（《中庸》首章），曰：「學所以明道，道者率性而已」，垂教於聖賢後世，唯盡於率性一事，主張所謂的「現成良知」。作者認為陽明得力之處在於

12月，頁276-281。

⁵⁷ 劉述先先生嘗撰〈朱子的思想究竟是一元論或是二元論〉（《中國文哲研究集刊》，創刊號，1991-3，頁1-18）一文分析之，認為若由形上構成的角度看，朱熹的思想是主張「理氣二元不離不雜」的形上學，但若從功能實踐的角度看，也不妨可以說是一種一元論的思想（頁2-12）。

「收斂」，今在山農強調率性自然之下，不否定放逸，故對山農而言，不可制壓欲望，這與陽明學說是有差別的。

泰州學派積極肯定欲望者，還有山農弟子羅近溪，他與王龍溪被並稱為「二溪」。山農對近溪那段精采的「是制欲，非體仁」的對話，使近溪在思想精神上起死回生。⁵⁸作者認為所謂「制欲非體仁」，表面看來和陽明「存天理去人欲」幾乎相反，實際上反而是陽明學說當然的歸結，因為陽明學說本就熱烈地指向人間根源的能動性，並不肯定超越人間的事物之情感，在其嚴峻的天理人欲說中，已經蘊藏有「當下現成」、移向人間肯定的契機，故一點也不意外。近溪亦說：「莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身」，拿來對質於陽明「萬物皆為吾身」，嗜欲豈出天機之外，這其實也都不脫陽明的「存天理去人欲」之範疇。

克服「存天理」抽象的見解，而從人欲的立場把握天理的，還有顏山農的門人何心隱。何心隱說「心不能無欲」，可見其對欲的肯定，然而心隱的「欲」也絕不是反道德的，相反的，道德是不可或缺的前提，欲應是寡欲，只不過不是無欲。島田認為心隱的「欲」概念，是要把「欲」從「人欲」的污名中解放，進而率直地肯定其本來就存在。心隱這樣的「欲」多半還有道德的成分，還沒有自覺到李卓吾「穿衣吃飯」的「欲望」解釋，但也顯然不會排除卓吾這樣的「欲」的解釋。作者從「欲」的肯定這一點，指出中國近代的人間像，是針對天理——人欲兩極而成立的，一開始人欲既存，雖本來所無，但不可簡單地否定之，今心隱人欲即天理說的展開，不得不使性理學歸結到心學的人間說，這是陽明人間性的自然，以其具體化的姿態，讓人看到了自然人的成立。⁵⁹

⁵⁸ 〈泰州學案〉稱近溪求山農救其心火，自述其不動心於生死得失之故，山農曰：「是制欲，非體仁也。」近溪曰：「克去己私，復還天理，非制欲，安能體仁？」山農曰：「子不觀孟子之論四端乎？知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達，如此體仁，何等直截！故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。」近溪時如大夢得省。明日五鼓，即往納拜稱弟子，盡受其學。

⁵⁹ 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》，頁111-116。

荒木見悟對於陽明學者「欲」的肯定之分析，特別從朱子與陽明對《論語》「從心所欲不踰矩」之解釋，區分為兩種態度，一是朱子學的「雖從心所欲，但絕不踏越一定道理的範圍」，另一則是陽明學的「從心所欲，即以其本身道理而應用之」。前者是在心發動前，設定了一定道理的範疇；後者則是依心之動本身而自然產生道理。這兩者有非常大的差異，前者是心的自由被肯認在一定道理的範疇中，後者是心不受任何前提的制約，而以之為第一義存在，自由地產生理。荒木舉出陽明弟子王龍溪解釋「從心者，縱心也。……惟欲即矩，惟矩即欲，天之縱也。」而有「出世間大豪傑，會須自信本心，以直而動，變化云為，自有天則，無形跡可拘，無格套可泥，無毀譽可顧，不屑屑於繩墨，而自無所踰。」這樣的大豪傑之論。這引來東林學者顧涇陽（憲成，1550-1612）的批判：「靠自家意見作主，任自家意氣發揮，無乃從心不從矩。」顧憲成要學者看清孔子十五歲以前的「從心所欲」與七十的「從心所欲」是相差萬里的。作者也舉王門穩健派的鄒南阜批判龍溪解「從」為「縱」，說：「此近世流弊，吾道蠹賊，門生竊謂。矩，方也；從心所欲，圓也。圓不離方，欲不離矩。」因此，作者再從「從心所欲不踰矩」的解釋紛爭中，看明末《四書》註解中，發現有從朱註《四書》脫逸的現象。作者舉出李竑的《求古齋說書·論語》、周海門的《四書宗旨》、黃太樸的《四書宜照解》等，對於「從心」的解釋都有逐漸地禪化的現象，接近於「大用現前，不用軌則」的境界，完全消除了儒釋的辨別、耳順與從心的區分，而其最佳代表註書，就是張岱（1597-1676?）的《四書遇》，對「志學章的解釋，引用王龍溪之語。」⁶⁰

相對荒木與島田的純思想史研究，溝口雄三特別從社會身分秩序觀的破除觀點，分析晚明「欲」的肯定之現象。溝口在《中國前近代思想の曲折と展開》一書的重點之一，即是從明末「欲」之肯定和「私」之主張出發，把明末這種「私」、「欲」的肯定評價為「徹底的變化」。不過首先要澄清的是，溝口這裡所稱的「欲」並不是指一己內在性的欲望（像是個體的生理慾望或本能），而是指社會性的欲望，即外向性的物質欲或佔有欲。溝口以明末「天

⁶⁰ 荒木見悟：《陽明學の位相》，頁79-88。

理」的質變來說明這個論點，他特別區分明末與天理「對立」的「欲」的三個新轉變。第一個新轉變是指在天理的原理基礎上，包攝了人欲的對立，溝口以呂坤等人的「天理」觀為例說明，認為呂新吾（坤，1536-1618）的「天理自然」，是人欲自然的相互對立的統一狀態，即必須承認「天理自然」下的「人欲自然」的社會化之身分秩序，而不只是支配上的關係而已。溝口的第二個新轉變是指理開始一方面被視為位於上下方向（並非左右平等方向），一方面則是調和相互對立的社會性之條理。溝口扣緊社會的「身份秩序」觀的轉變來說明這一點，認為明末的身份性的秩序觀，不再與一元性地收攝於自然本來之中（即「理」），而強制束縛在身支配制度的固定性地位，轉變的關鍵在於：一方面「理」的社會化還是保持著上位的優越化，指的是身分性、經濟性的優越地位而言；但是另一方面，這個「理」在社會化的過程當中漸漸承認上下之分的對立，並謀求上下調和的秩序，這就是溝口所謂的「社會性條理」漸漸成為「原理」，即是一種強調「均」的「調和的條理」之原理，在當時知識份子的論點中，由於看到社會身分對立的嚴重，提出所謂「均田均役」，以滿足地主與佃戶、奴僕上下之間的對等立場之「欲」，雖然它還是屬於不平等的「均」。第三個新轉變是把下位者視為相對者（而且是欲之對立中的相對者），以及將「均」視為條理，謀求一種上下「相互性規制的均」。這是為了縮短地主與佃戶之間的距離，正視身分的下位者被剝奪殆盡的不調和之不均狀態所發生的肯定社會欲的轉變。⁶¹以上溝口對明末所提出的「欲之間的對立」、「調和的社會條理」、「相互性的均」三種「理」的新轉變，而朝「欲」的肯定面發展，一直發展到李卓吾，可以說是明末「欲」的肯定和「私」的主張變化的先驅者，一直到清初均還繼承著這樣的發展，並不是島田書中所說的「近代思維的挫折」。故溝口特別針對島田的陽明左派學者思想的研究提出商榷，他要點出一個重要的觀點，即「人欲」一詞在明末被定位在正面座標後，絕非意味著同時把「天理」一詞放逐到負面座標去了。

⁶¹ 溝口雄三：《中國前近代思想の曲折と展開》，中譯本：龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，〈序章〉及第五章觀點。

（三）陽明學者的庶民性格：萬民平等觀

島田虔次與荒木見悟二氏分從「格物說」與「拔本塞源」論看出陽明學者的萬民平等觀。島田特別注意王心齋、顏山農、何心隱對於傳道的異常熱情，看到了一股社會精神運動的面向。島田特從王心齋獨自體得的學說，即是所謂的「淮南格物」說來說明，島田認為心齋的格物和陽明有所不同，陽明的格物說，解釋「物」即「事」的事事物物之意，主張事事物物皆備於吾心之良知，哲學意義雖深，但在另一方面卻把儒家學說改為無限定的空疏之物。相對於此，心齋說：「格物，即物有本末之物。身與天下、國家一物也，格知身之爲本，而家、國、天下之爲末，行有不得者，皆反求諸己。反己，是格物底工夫，故欲治平在於安身。」解「物」與身、天下、國、家爲同一物，要求限定在一定的方向，又解「格」是以「身」契度之，即具有強調社會實踐性、機能性的意義，比起陽明學說的庶民性更爲徹底。⁶²

荒木見悟在《陽明學の位相》中的第八章，特別分析陽明學的「拔本塞源」論中的萬物一體論對社會的衝擊，因為強調萬物一體論時，將面臨如何考慮職業的貴賤、身分的上下的問題，陽明所謂「個個人心有仲尼」的信念，推其極致，即是不分親疏內外，消滅差別意識，因而在陽明學者中，有鹽丁出身的王心齋，他提倡〈淮南格物說〉，並有素王氣魄、闊步天下、救濟難民、促使愚民自覺的事蹟。其門下有樵夫、農民、陶人，這在前代乃前所未聞，堪稱庶民開發的英傑。又與王龍溪並稱二溪的羅近溪，其講會上亦不問士庶老若，教人著眼於當下，使人覺悟本身去聖未遠，聞者莫不動容。⁶³荒木並以晚明追求出世入世一體化的李卓吾爲代表來說明，卓吾被稱爲「名教的罪人」、「佛門的異端」，他所謂的拔本塞源論，是「六經語孟，乃道學之口實，假人之淵藪也。」卓吾從進入聖學的中樞加以剔抉解剖開始，不以可信賴的古典、傳統或哲學爲見當，潛心於真誠惻坦之影而飛翔於出世間界，卓吾可謂以身顯示了出世間與入世間的拔本塞源之道。⁶⁴

⁶² 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》，頁91-92。

⁶³ 荒木見悟：《陽明學の位相》，頁265-277。

⁶⁴ 同上，頁278-282。

以上只是針對陽明學研究所帶有的「近代性格」，特別選出「欲之肯定」、「萬民平等」觀，做一簡要的回顧與比較分析。向來日本學者頗熱中於「近代性」所衍生出的種種方法論問題，我們從溝口對島田的「近代性」方法論的質疑與批判中，可以窺出其中端倪。由他們的爭議中，不免也提醒兩岸學者，對於近代以前的陽明學（或其他領域）的學術研究中，如果注入當代的價值觀點（不論是馬克斯主義或自由主義），或是以歐洲近代自由、平等等價值觀點，很容易落入「被研究者主體性喪失」的情形，亦即被研究者主體只是被拿來參照某些個別研究者所認為的價值標準，這種性質的研究頗欠缺學術的公允。日本學者對這樣的議題深具敏感性，故常有這方面的學術論爭，這當然與日本學術界在第二次世界大戰期間走過「近代超克論」論爭的敏感時代有很大的關係。⁶⁵相較之下，兩岸的歷史學者對這個課題的反省與爭執較少為學者所注意，如果我們從日本學者的學術論爭中，的確可以回過頭來反省我們本身學術研究的不足之處。

七、代結論：中日陽明學研究的展望

以上粗略地回顧了日本當代學者的陽明學研究。由於本文鎖定在戰後「第二波」的陽明學熱潮，並且是以思想課題式的方式做一回顧與比較研究，其中扣緊的研究學者如岡田武彥、荒木見悟、山下龍二，以及對圍繞在「近

⁶⁵ 戰前日本知識份子對「近代的超克論」的討論契機，是受到日本在1941年12月8日向英美宣戰之日的刺激影響，一開始是由河上徹太郎為首的一批日本知識份子，針對「近代的超克」議題舉行座談會，繼而在1942年《文學界》的九月號與十月號刊出學者討論會的紀錄，根據竹內好的〈近代的超克〉一文的分析，由於學者對「近代的超克」的概念與理論，言人人殊，故可以被隨意的解讀，因此它一開始始終帶著「曖昧之處」，甚至是「無內容的」，從而放大其間思想的痕跡以作為填補空虛感的線索，導致了日本知識界掀起了「超克」論的傳說。又根據東京大學平石直昭教授認為「近代的超克」所做的觀察，是指植基於利益社會（Gesellschaft）原理的近代歐洲文明之停滯，有打開在日本的共同體（Gemeinschaft）的國體之可能性，而排斥歐美派的自由主義和個人主義，而丸山真男的《日本政治思想史研究》一書，便是企圖打破這種「近代的超克論」。（參氏著：〈四書學的三個視角〉，收入黃俊傑主編：《東亞儒者的四書詮釋》，臺北：臺大出版中心，2005年，頁281）。關於「近代的超克」的來龍去脈與思想分析，可參竹內好的〈近代的超克〉一文，大陸學者孫歌中譯《近代的超克》（北京：三聯書店，2005年）有詳盡的解說，頁292-357。

代」與「前近代」議題的島田虔次與溝口雄三之陽明學研究，並比較他們研究的成果與觀點，故不是文獻學式的回顧性質之分析，而是思想主題式的回顧分析。本文在最後想將課題放在一個較為廣闊的中日陽明學之視野上，提出以下綜合性的研究展望。

（一）擺開自國中心主義或近代國家主義觀點來看待陽明學的發展

由於陽明的精神與學說，具有打破階級的平等與追求心靈自由的普世價值精神，本不是中國人所能專美，故韓國、日本乃至歐美知識份子皆能感佩陽明學。不過，陽明學在中國清代受到亡國的悲痛，以及御用學者的指責，使其學說一度中挫於中國。但是，日本從十七世紀初期就有中江藤樹等信奉不疑，終在德川末期與明治維新後揚眉吐氣，至今日本民間的陽明學者仍對陽明學研究熱情不減。例如由陽明學者三島中洲（毅，1830-1919）所成立的「二松學舍」改制的「二松學舍大學」，特有「陽明學研究所」，至今每年均有陽明學思想的特別講座；另外，日本陽明學開宗者中江藤樹的藤樹書院遺留至今，並有「藤樹學會」，每年均有莊嚴的祭典以及大型的集會與演講。另素有歷代日本總理的「指南角色」的安岡正篤（1898-1983），一生追求陽明學，捍衛東方傳統道德不遺餘力，至今在日本民間團體影響力不減。由於陽明學精神促進了明治維新這樣一個普遍的印象，使得維新後也出現了陽明學熱潮，加上如井上哲次郎等學者的鼓吹，以及在甲午戰爭後陸續有《陽明學》雜誌的出版，不論民間與官方學者，鼓吹陽明學不遺餘力，可以說日本的陽明學研究是因近代學者的熱衷，而掀起一股熱潮。不幸的是，在日本近代的陽明學推廣中，一度被學者利用為國家主義的推展。

眾所週知，1890（明治23）年的〈教育敕語〉頒布以來，推動國家發展方向的核心就是運用儒教道德的「忠」、「孝」倫理，⁶⁶井上哲次郎（1855-1944）更有《敕語衍義》詳盡解說，追隨井上的高瀨武次郎（1868-1950）亦

⁶⁶ 該〈教育敕語〉的內容如下：「朕惟我皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚，我臣民亦克忠克孝，億兆一心，使濟世之厥美。此我國之精華，教育之淵源，亦實存之。」井上毅：〈教育敕語〉，收入《日本近代思想大系・6》之《教育の體系》（東京：岩波書店，1991年），頁383。

步學其後，他在1918年出版的《陽明主義の修養》序文中，就將〈教育敕語〉的「忠孝一本」的國體精神，和陽明學的良知學扯上關聯，他說：⁶⁷

吾人有先天固有之良知，若以之對君則為「忠」，對親則為「孝」，對朋友則為「信」，其他諸般之道德皆無非起自良知。所謂國民道德之事，亦豈離良知而別存有之哉！然我日本之國民道德為何？曰：忠孝一致是也。詳言之即是君民同祖之忠孝一本主義，即族父統治之忠孝一本主義是也。以此忠孝一本之大道德為根幹，除遵奉實踐教育敕語之聖旨之外，別無所謂國民道德。……在我國所謂國民道德，即日本道德之謂也。大和民族之道德，即以日本魂為基礎，限於奉戴萬世一系皇室之國民道德之謂也，此在世界絕非尋常，之所以不尋常，即我國卓絕於世界而擁有特殊之國體也。若嚴存此特殊之國體，方得使我國雄視東方半球；若喪失此特殊之國體、無比之道德，終究只能以物質之富強而與列強對立，不可維持世界第一等國之體面。吾人為致良知之工夫，自勵修養亦續存此卓絕無比之國以進世界和平之域，將可達一視同仁之境也。吾人不忘差別中之平等，平等中之差別，一日又一日，一步一步，漸進而可達致良知之工夫也。

高瀨承認日本的國民道德精神就是「忠孝一致」，這也是〈教育敕語〉的根本精神，也唯有秉持這種特殊的國體精神，才有可能卓絕於世界。⁶⁸這裡應該注意的是，高瀨上述的「致良知」之工夫，與陽明學的「致良知」有根本理論的矛盾，因為高瀨都是著眼於「致良知」的「致」之工夫，沒有觸及「良知」的普遍精神，因此可以理解他的「致良知」之「致」，是「致」日本特殊國民道德之「忠孝一致」精神，而不是「致」本體的「良知」，所以「致」的工夫對象若是建立在一個國家的特殊道德之下，以陽明學普遍主義的精神而言，這當然是脫逸的「致知」工夫。換言之，這種「致」所得來的「良知」，不是「真

⁶⁷ 高瀨武次郎：《陽明主義の修養》（東京：東亞堂書局，1918年），「自序」文。

⁶⁸ 高瀨武次郎早於1917年即有〈教育敕語の十德〉一文，該文也是說：「其中最應提的是忠孝二德，作為最大綱領。亦即我國所謂『忠孝一致』，不見於諸外國之類例，此實我國體在世界無比之原因。」參石崎東國主編《陽明主義》，1917年6月，頁5。

良知」而是「假良知」，即錯把「特殊」當「普遍」來「致」，以「手段」當作「目的」，先將「良知」擱在一邊，而致力於「特殊」之國家道德（即忠孝一本論），以為這樣可以漸進達到「致良知」的工夫。我們且看王陽明如何以心學論忠孝道德，《傳習錄》載曰：「事父，不成去父上求個孝的理；事君，不成去君上求個忠的理。……，都只在此心，心即理也，此心無欲之弊，即是天理，不須外面添一分。」⁶⁹這段話的意思是說「忠」、「孝」道德不是求之於特定對象才叫做「忠」、「孝」，換言之，「孝」之理不在「父」，「忠」之理不在「君」，均唯在此「無欲之心」，而此「心」就是「天理」，為了任何事物的道德都只是「形式的道德」，並不是真正的良知道德。所謂「良知」不是為忠君而忠君，為愛國而愛國，為道德而道德，為了任何事物的道德，無論如何都只是墮入形式。因此，如果把王陽明這種不求之特定對象的「忠」、「孝」道德觀來看的話，無論怎樣都不會與上面《教育敕語》所基於天皇至上的「忠孝一本」之國體精神有理論上的共通處。日本有些學者則運用陽明學為其國家右派理論之基礎，只會使之淪為國家主義之幫兇。但這些弊病的問題均不在陽明學本身，而是學者體認不清，錯置體用關係，或故意偏頗地運用王學，使王學精神淪為政治的附庸。可見學術與政治之間存在著緊張的微妙關係，如何在當代避免學術的政治化，秉持學術的「良知」，自古以來即是一個嚴肅的課題。雖然作為一名研究者，在運用研究方法時，難免有其目的意識，但這種目的意識應該是自由的，才能盡量保證其客觀性，如果目的意識是依附在一個特定的國家道德，其最終結果就是喪失自由，研究對象也無法客觀化。因此，處於現代的學者，面對明治維新前後的這一段陽明學發展史，或許有些值得讓我們效法學習，有些更是可以引之為戒。

（二）正視分類學的研究侷限，綜合性地掌握清代思想史中的陽明學

雖然清代初期許多大儒如孫夏峰、李二曲、湯潛庵、彭定求（南畝，1645-1719）等，曾在清初顧炎武、陸稼書等人嚴厲批判王學的大浪中，捍衛過王學，但是之後王學的跡象似乎在以後的清代銷聲匿跡了。因此，關於陽明

⁶⁹ 陳榮捷：《傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992年），頁30。

學的研究，中日學界大都專注於明末清初，至於清代有無陽明學，並非研究者主要關心之處，因為中國清代沒有如日本維新後還有自稱是陽明學者。不過，這並不意味清代中國知識份子就沒有人重視過陽明學，而清代無陽明學這樣的印象，在很大的程度上是受到所謂分類學研究的侷限，我這裡所謂「分類學」是指長期以來學者重視「理氣學」、「性理學」、心學、考證學、四書學、朱王對立等分門別類研究的觀點來研究思想史的課題，結果陽明學很自然地在清代成了被忽略的重要原因。

清代思想史中的陽明學被忽略的另一個很大的原因，有如溝口雄三所說的，是受到清末革命思想研究的巨大成果所導致的。⁷⁰溝口的論點雖然是針對清代長期以來被視為「否定歷史」或黑暗的時代這個觀點所籠罩，不過我們將之拿來看待陽明學在清代的發展，幾乎也是同樣的情形。因為陽明學精神是被維新派或革命派拿來當作對抗清代封建專制的對抗意識上而被再度被提倡出來，因而很自然地跳過清代思想史中的陽明學，僅強化晚明時代的陽明學風潮。這種說法我只要舉梁啟超的觀點即可明白，梁啟超在《清代學術概論》這樣說：「炎武之排斥晚明學風，其鋒芒峻露，大率類是。自茲以後，王學遂衰熄，清代猶有襲理學以為名高者，則皆自托於程朱之徒也。雖曰王學末流極弊，使人心厭倦，本有不摧自破之勢，然大聲疾呼以促思潮之轉戾，則炎武最有力焉。」⁷¹梁啟超又在《新民說》中也嘆王學在當時的中國還是處於被唾棄的狀態，⁷²道出王學在清代發展的窘境。陽明學在清代思想史的發展中的確中挫，然而是否像梁啟超所說的「衰熄」、「唾棄」那樣嚴重，畢竟梁氏的說法有兩項預設，一是把王學來對峙於「理學」來比較，一是帶有近代維新革命的觀點來看待陽明學在清代思想史的發展。梁氏觀點能否成立或有無誇大其實，都需要經過詳細論證。不過，我們很難自然就相信梁氏的觀察，例如清代末期的魯一同（1805-1863）、龔定菴等人都肯定陽明學。清末思想家方東樹（植

⁷⁰ 參溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》〈序章：中國近代的淵源面面觀〉，頁23-24。

⁷¹ 梁啟超：《清代學術概論》（北京：東方出版社，1996年），頁10。

⁷² 梁啟超說：「陽明之學，在當時猶曰贅疣桡鑿，其在今日，聞之而不卻走不唾棄者幾何？」氏著《新民說》，收入《飲冰室文集》（臺北：名江書局，1980年），〈論私德三·私德之必要〉，頁96。

之，1772-1851）曾說「考證學衰，陸王將興」，這句話不可輕易看過，其一是陸王學自始至終在清代的發展中只是「衰弱」，並未「衰熄」或遭「唾棄」，其二是方東樹已經嗅出王學將興之勢，由此可以看出方東樹與梁啟超的觀察有很大的不同。

職是之故，如果把陽明學在清代思想史的發展，侷限在上述分類學與近代中國的反清革命意識上，要綜合性地掌握清代思想史上的陽明學似乎不太可能，這是日後研究清代陽明學的一項重大課題。

（三）注意中國「近代陽明學」復興的研究

關於陽明學的研究，中日學界大都專注於明末清初，至於中國近代有無陽明學，並非研究者主要關心之處。所以要找到中國近代陽明學的研究論著，幾乎付諸闕如，因為中國近代沒有如日本維新後還有自稱是陽明學者。故以下我只是考察民國以來中國知識份子的基本態度與學說，以解釋陽明學在近代的復興現象，至於進一步的學術觀察與分析，俟諸日後。

近代中國知識份子除了嚴復對陽明學有所批評之外，從龔定菴（自珍，1792-1841）、魏默深（源，1794-1857）到康長素、譚嗣同、梁啟超，繼而梁漱溟（1893-1988）、熊十力（1885-1968）、賀麟（1902-1992）、張君勱（1887-1969）等無不推崇陽明學，故陽明學在近代形成了復興之勢。龔定菴著作特強調「心力」思想，這影響日後維新變法派的「心力」思想哲學，康長素說：「欲救亡無他法，但激勵其心力，增長其心力。」（〈京師保國會第一集演說〉），譚嗣同在《仁學》中也說：「以太，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。」（《仁學·界說》第二條）又云：「有心殺賊，無力回天。死得其所，快哉快哉！」（〈臨終語〉）特也是以「心力」作其臨終之語。維新變法派者早強調心力哲學，故一旦接近心學的陽明學，其契合可知。

康長素早年學於朱九江時，「獨好陸王」已廣為人知。梁啟超受康氏影響，在萬木草堂學習之際，康長素即常以日本明治維新志士的事例教導與鼓勵弟子。梁氏自稱其《新民說》是專述王陽明及其後學之言，足見我們也可以陽

明學說來理解其《新民說》，陽明學是被梁啟超視為啟蒙國人汲取自由、平等思想的傳統依據。譚嗣同也信奉王學，摒棄程朱之學，觀其《仁學》一書，獨不列程朱著作，卻專舉王陽明之書，對陽明的推崇，可見一斑。總之，清末民初的維新變法派特推崇陽明學，陽明學在近代的復興，與維新派的推崇有莫大的關係，而其間又受到日本近代陽明學的某些影響。

熊十力也稱揚陽明的學說，他說：「儒者之學，唯有陽明善承孔孟」（《十力語要》卷二）、「陽明之學，確是儒家正脈」（《十力語要》卷三），而熊十力在建構其新唯識論體系時，特別是他的「體用不二」說，清楚地有王陽明「即用顯體」思想的影子。當時新唯識論的形成背景是在科學與玄學論戰中，熊十力不滿兩派，激發了他的新唯識論，即以陽明的體用不二說為出發點。這可視為陽明學是透過中國知識份子受到西方思潮影響而進行內部的反省，來重新評估陽明學的時代意義與價值。

梁氏也特注目於王陽明的「良知說」，他在《東西文化及其哲學》中把「良知」當作「直覺」，他說：「及明代而陽明學興，使祛窮裡于外之弊，而歸本直覺——良知。」這與梁氏引入伯格森（Henri Bergson，1859-1941）的直覺主義息息相關。與梁漱溟引進西方思想改造陽明學思想的，還有賀麟所提出的「知行合一新論」，試圖將新黑格爾主義與陸王新學雜揉一體，來建立他的「新心學」。賀麟著有〈知行合一新論〉、〈知行問題的討論與發揮〉等，在陽明所區分的「本然之知」與「明覺之知」之下，提出所謂的「自然的知行合一」論，說「知有高下，行亦有高下。最高級之知與最高級之行合一，最低級之知與最低級之行合一，這是最自然的知行合一大旨。」以上梁漱溟與賀麟可以說是企圖以西方思想來改造陽明學思想。⁷³

從以上熊十力、梁漱溟、賀麟對陽明學的改造工程，可知中國陽明學有其內發的進展，未必全然是外來刺激的動力。這裡所謂的外在思潮的刺激動力，主要指的是西方思潮與日本陽明學風潮。即使康、梁、譚的維新變法派，我們也不能僅以單方面認為他們是受日本近代陽明學風潮的外在刺激，才來推

⁷³ 以上熊十力、梁漱溟與賀麟的論點，參考楊國榮：《王學通論：從王陽明到熊十力》（上海：華東師範大學出版社，2003年）第七章〈歷史的餘響：王學與中國近代哲學〉。

崇陽明學。換言之，我們檢視近代陽明學的復興這個課題之際，向來僅從挑戰與回應西方的思潮來進行考察，忽略從日本近代陽明學風潮之面向來考察。因此，如能從三方面（中國自發、日本、西方）同時把握的話，或許能對近代中國陽明學的復興課題，較有全面性的考察。

以上的回顧，僅是片面，又涉及中日陽明學之範圍，須待日後積極研究，釐清每一個環節，方能有所整合。揆諸以上之研究回顧，顯然中國近代陽明學的研究甚為缺乏，一般研究中國陽明學，幾乎全扣緊王陽明以後到清初階段，對於清代的陽明學到民國以後的陽明學幾乎擬不出一個鮮明的系譜。至於近現代研究者，則大都從哲學的思想角度去分析陽明學，希望為陽明學展開現代的新意義，鮮少注意到外來的影響。

（四）深化中日陽明學之比較研究

清末民初中國渡日的知識份子已經注意日本陽明學的行動革命性，因此陽明學思想在晚清時代活躍，與日本幕末志士成功地催生明治維新政府不無關係。晚清知識份子如康長素、梁啟超、章炳麟、譚嗣同等在肯定顧炎武、王船山（1618-1692）、黃梨洲的民族主義之同時，均肯定陽明學，也注意到了日本陽明學的特殊性，但這些都不是純從陽明學本身的發展特性來強調陽明學與時代的關係，許多仍以民族主義的「國民國家」角度來看陽明學的發展，如早期張君勱在1954年完成《比較中日陽明學》，在〈序言〉中屢被學者引用的話，即鮮明地點出中日陽明學所招致的不同處境，他說：⁷⁴

嗚呼！陽明學之在吾國，人目之為招致亡國之禍，而在日本則殺身成仁之志行，建國濟民之經綸，無不直接間接受王學之賜。語曰：「種瓜得瓜，種豆得豆」，瓜豆之種同，而所獲之果大異。在吾國則為性心空譚，在日本則實現近代國家建設之大業。

⁷⁴ 張君勱：《比較中日陽明學》（臺北：中央文物供應社，1955年）。

因此，張君勱關注陽明學顯然受到日本近代陽明學很大的影響。他在這本書爬梳中日王學思想的重點，係偏重在王學倫理之一面，而不在其本體論一面。這是張氏爲了提倡王學，在策略上的運用，如他所告知牟宗三先生所說的：「惟如此，可以復活王學」，足見作者之用心與識度。因此，通書所見，作者解析中日王學者的思想時，皆專就其事功面與實學面論之，以給讀者明治維新的精神動力與陽明學精神有莫大之關係的印象。這種觀點，作者並不諱言係受到日本明治時代井上哲次郎、高瀨武次郎等學者鼓吹陽明學精神之影響，書中所論觀點亦不脫井上、高瀨等對中日陽明學的觀點，故張氏顯然受到明治時期民族主義風潮下所提倡的「國民國家」模式之影響，而這種論點不免過度化約，而遮掩了真正的中日民族思維的根本差異點。例如張氏雖指出了日本陽明學者思想的「即知即行」的行動論特色，但對於陽明學所源自的傳統日本精神卻多未觸及，並且近代的中國知識份子所評價的日本陽明學，幾乎都將焦點關注在幕末吉田松陰與維新後的西鄉隆盛的精神身上，認識多未觸及德川初中期的陽明學者的思想與時代背景，故所得到日本陽明學的印象皆有見樹不見林的侷限。

針對以上中日陽明學之比較侷限，筆者覺得可以溝口在〈儒教研究的新視野——以陽明學爲中心〉所提出的「歷史趨勢」的研究觀點來加以克服，所謂「歷史趨勢」的立場研究，是迥異於現代解釋派（如井上哲次郎）與傳統的再構築派（如新儒家），亦即把研究課題放在構成那個時代的歷史趨勢和背景的政治、經濟和社會狀況當中，來考察的綜合性之研究方法。因此，溝口以中國陽明學研究爲例，不應僅是從學派的觀點（無善無惡派、慎獨派或是王學左派、新陽明學派等），或者是從哲學命題的觀點，而是運用由總體的方法得出綜合的觀點，以確定陽明學是促進了儒教民衆化趨勢的思想。⁷⁵整體而言，溝口一再強調中日陽明學研究，不論是近現代研究學者，或是德川陽明學者，皆存在著本質上的差異，故溝口提醒把日中陽明學看作單純的影響或等質的研究學者，往往忽略了日中彼此存在著時代的不同課題，即他所謂的「歷史趨勢」的不同。所以，溝口呼籲以總體的「歷史趨勢」研究方法，對當前研究中日陽明學比較的思想史學者而言，的確是一個進一步深化陽明學研究的方向。

⁷⁵ 溝口雄三：〈儒教研究的新視野——以陽明學爲中心〉，收入張立文主編：《東亞文化研究（第一輯）》（北京：東方出版社，2001年）。

以上是筆者針對日本學者的陽明學研究課題的回顧分析與對中日陽明學研究領域的四個展望。相較於日本學者的陽明學研究，最近十年來，中台兩岸的陽明學研究如雨後春筍地得到前所未有的注意，新的研究與方法輩出，關注的課題涉及學派思想、⁷⁶孟子學詮釋特質、⁷⁷良知思想的哲學分析、⁷⁸士人心態、⁷⁹學風轉變、⁸⁰講會活動、⁸¹教育禮儀⁸²等，更有注意中日陽明學的比較者，⁸³以及《王明學研究》集刊的每年出版。⁸⁴關於當代中國陽明學及其學派的研究動向，業有彭國翔的英文回顧文章、⁸⁵林月惠的書評文章，⁸⁶與日本學者疋田啓佑的日文文章，⁸⁷有助於我們瞭解中國與臺灣研究陽明學的發展動態。

值得注意的是，現今兩岸學者對於日本學界研究中國陽明學的動態，從以往較為陌生的情況，亦漸漸有學者能注意日本學者的研究成果，其中最常被注意者是島田虔次、岡田武彥、溝口雄三與荒木見悟四位，前三者有關陽明學

⁷⁶ 如鄭曉江主編：《江右思想家研究》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

⁷⁷ 如業師黃俊傑：〈王陽明思想中的孟子學〉，收入《孟子思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年）。

⁷⁸ 如李明輝：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》第四期，1994年3月。前引林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念庵思想之研究》。前引楊國榮：《王學通論：從王陽明到熊十力》。彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。

⁷⁹ 如左東嶺的《王學與中晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000年）。

⁸⁰ 如王汎森：〈「心即理」說的動搖與明末清初學風的轉變〉，《中研院歷史語言研究所集刊》第65本第2份，1994年。

⁸¹ 如呂妙芬：《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專刊87，2003年）。

⁸² 如鄧志峰：《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004年）。

⁸³ 如張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》（臺北：臺大出版中心，2004年）。

⁸⁴ 《陽明學研究》集刊，是由吳光主編，上海古籍出版社出版，自1999年創刊，每年出一集有關陽明學研究的專刊，內容涉及中日韓的陽明學。

⁸⁵ Peng, Guoxiang (彭國翔), "Contemporary Chinese Studies of Wang Yangming and His Followers in Mainland China" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2 (2002): 311-329.

⁸⁶ 參前引林月惠：〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折（評1.錢明著《陽明學的形成與發展》2.吳震著《陽明後學研究》3.彭國翔著《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》）〉一文。

⁸⁷ 疋田啓佑：〈中國における陽明學研究動向〉，《陽明學》第2號，東京：二松學舍大學陽明學研究所，1990年，頁150-163。

的著作早在中國大陸或臺灣已都有中譯本，最近荒木的著作漸受到兩岸學界的重視而分別有中譯本。⁸⁸雖然如此，日本學者對於中國陽明學的研究似乎有出現斷層的現象。何以言之？在岡田與荒木的下一代之日本年輕學者，似乎很難找到足以令中國學者心服的研究學者，這或許是青壯輩的研究學者，尚潛心於著述研究中，其成果尚不易發現，但另一很大的原因或許是青壯輩學者的漢文造詣與解讀中國文獻的能力，遠不如岡田一輩的老先生們。同樣的情形，當然也出現在中國與臺灣的年輕研究者身上，年輕學者投入到近代以前的學術研究者愈來愈少，而臺灣與中國到日本的留學生，所研究的也以近現代日本為主，選擇近代以前的研究者在留學生的比率幾乎不成比例，因此往後中日陽明學乃至整個漢學的隔閡程度勢必日益加深，造成中日學者不瞭解彼此的學術傳統，使得近代中日以前的學術或思想課題漸成為少數幾個研究者的博古興趣，這種現象或許值得我們深思。

附錄：本文參考文獻分類表 (皆依姓氏筆畫)

一、有關中日陽明學研究之回顧性文章

Peng, Guoxiang (彭國翔), "Contemporary Chinese Studies of Wang Yangming and His Followers in Mainland China" *Dao, A Journal of Comparative Philosophy* 2 (2002): 311-329.

山下龍二：〈日本の陽明學〉，收入《日本陽明學大系・第一卷》（東京：明德出版社，1971年）。

疋田啟佑：〈中國における陽明學研究動向〉，《陽明學》第2號，東京：二松學舍大學陽明學研究所，1990年，頁150-163。

⁸⁸ 荒木見悟的《佛教と儒教》（東京：研文出版，1993年），已由大陸杜勤等譯出，名為《佛教與儒教》（鄭州：中州古籍出版社，2005年）。另外，荒木的《中國心學の鼓動と佛教》（福岡：中國書店，1995年）一書，最近將由臺灣學者廖肇亨翻譯在聯經出版公司出版。

林月惠：〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折（評1.錢明著《陽明學的形成與發展》2.吳震著《陽明後學研究》3.彭國翔著《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》）〉，《中國文哲研究集刊》第26期，2005年3月。

二、日本學者的陽明學研究

1.戰前學者的研究

三宅雪嶺：《王陽明》（東京：哲學書院，1895年）。

三島復：《王陽明の哲學》（作者遺著，1909年脫稿，1934年刊行）。

大木九造：《陽明學說管見》（東京：懷德書院，1911年）。

山本正一：《王陽明》（東京：中文館書店，1943年）。

山田準：《現代指導陽明學講話》，（東京：明德出版社，1934年）。

山田準：《陽明學と拔本塞源論》（東京：日本文化協會，1936年）。

井上哲次郎：《日本陽明學之哲學》（東京：富山房，1901年）。

白河次郎：《王陽明》（東京：博文館，1900年（世界歷史譚；第18編））。

石崎東國：《陽明學派の人物》（東京：前川書店，1999年）。原為戰前作品，戰後復刻出版。

亘理章三郎：《王陽明》（東京：丙午出版社，1911年）。

安田二郎：〈陳白沙の學問〉，《支那學》第11卷第1號，1943年。

安岡正篤：《王陽明研究》（東京：明德出版社，1922年）。

杉原夷山，《陽明學神髓》（東京：大學館，1899年）。

杉原夷山：《王陽明》（東京：近代文芸社，1933年）。

杉原夷山：《陽明學實踐躬行錄》（東京：大學館，1909年）。

杉原夷山：《陽明學精神修養談》（東京：大學館，1909年）。

忽滑谷快天：《達磨と陽明》（東京：丙午出版社，1908年）。

東敬治（正堂）：《傳習錄講義》（東京：松山堂，1906-1907年）六冊。

東敬治：《陽明學要義》（東京：昭文堂，1911年）。

- 松村介石：〈王陽明の詩と其悟道〉，收入木村秀吉編：《陽明學研究》，東亞藝教會，1938年。
- 武内義雄：《朱子・陽明》（東京：岩波書店，1936年）（大教育家文庫・3）。
- 保田清：《王陽明》（東京：弘文堂書房，1942年）。
- 後藤基巳：〈清初政治思想の成立過程〉，《漢學會雜誌》，第10卷第2號，1942年。
- 春日潛庵：《陽明學真髓》（東京：春日昇一郎自費出版，1911年）。
- 高瀨武次郎：〈教育敕語の十徳〉，收入石崎東國主編：《陽明主義》，1917年6月。
- 高瀨武次郎：《王陽明詳傳》東京：廣文堂書店，1915年。
- 高瀨武次郎：《陽明主義の修養》（東京：東亞堂書局，1918年）。
- 高瀨武次郎：《陽明學階梯：精神教育》（東京：參天閣，1907年）。
- 高瀨武次郎：《陽明學新論》（東京：榊原文盛堂，1906年）。
- 高瀨武次郎：《陽明學叢話》（東京：懷德書院，1932年）。
- 鈴木虎雄：〈李贄年譜〉，《支那學》7-2、7-3，1934、1935年。

2. 戰後學者的研究

- 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉（收入《三島由紀夫評論全集》（東京：新潮社，1989年）第三卷）。
- 山下龍二：〈王學左派論批判〉，《史學雜誌》61-9，1952年。
- 山下龍二：〈明末における反儒教思想の源流〉，《哲學雜誌》，1951年。
- 山下龍二：〈島田氏の批判を読んで〉，《史學雜誌》61-12，1952年。
- 山下龍二：〈島田虔次著《中國における近代思維の挫折》〉，《斯文》第3號，1949年。
- 山下龍二：《陽明學の研究：成立篇》（東京：現代情報社，1971年）。
- 川津麻衣子：〈李卓吾の官僚時代における思想形成〉，《陽明學》12號，2000年。

- 中純夫：〈「良知修正派」について：王門三派說への疑問〉，《富山大學教養部紀要》第22卷第1號，1989-10。
- 吉田公平：《陸象山と王陽明》（東京：研文，1990年）。
- 竹內好原著《近代の超克》・孫歌中譯：《近代的超克》（北京：三聯書店，2005年）。
- 佐藤鍊太郎：〈李卓吾研究の歴史〉（上）、（下），《陽明學》第12號、第13號，2000、2001年。
- 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，1970年）。
- 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》（東京：筑摩書房，1970年初刷）。
- 荒木見悟：《佛教と儒教》（東京：研文出版，1993年）。
- 荒木見悟：《陽明學の位相》（東京：研文出版，1992年）。
- 酒井忠夫：〈陽明學と明代の善書〉，收入《陽明學入門》（東京：明德出版社，1971陽明學大系第一卷）。
- 酒井忠夫：《中國善書の研究》（東京：弘文堂，1960年）。
- 酒井忠夫：《近・現代中国における宗教結社の研究》（東京：国書刊行会，2002年）。
- 酒井忠夫：《道教の総合的研究》（東京：国書刊行会，1977年）。
- 張建業：〈李贄と王陽明〉，《陽明學》12號，2000年。
- 郭連友：〈梁啟超と吉田松陰〉（《季刊日本思想史》，第60號，2002年1月，「近代日本と東アジア專刊」）。
- 溝口雄三：〈儒教研究の新視野——以陽明學為中心〉，收入張立文主編：《東亞文化研究（第一輯）》（北京：東方出版社，2001年）。谷光隆：《王陽明》，人物往來社，1967年。
- 溝口雄三原著《中國前近代思想の曲折と展開》・龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997年）。
- 鈴木虎雄：〈李贄年譜〉（上）（下），分別載於《支那學》7-2、7-3，1934、1935年。
- 齋藤喜代子：〈李卓吾思想の《紅樓夢》への影響について〉，《陽明學》第12號，2000年。

三、兩岸學者的陽明學研究

王汎森：〈「心即理」說的動搖與明末清初學風的轉變〉，《中研院歷史語言研究所集刊》第65本第2份，1994年。

左東嶺：《王學與中晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000年）。

朱謙之：《李贄——十六世紀中國反封建思想的先驅者》（湖北人民出版社，1956）、《日本的古學及陽明學》（上海：上海人民出版社，1962年）。

呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（台北：中央研究院近代史研究所專刊87，2003年）。

李明輝：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994-3。

林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念庵思想之研究》（台北：臺灣大學出版中心，2005年）。

柳存仁：〈王陽明と道家に関する総括的研究〉，收入岡田武彥編著：《陽明學の世界》（東京：明德出版社，1986年）

柳存仁：〈王陽明與佛道二教〉，《清華學報》13-12，1981年。

柳存仁：〈王陽明與道教〉，收入《陽明學大系》第一卷，《陽明學入門》（東京：明德出版社，1971年），此文亦收入《陽明學論文集》（台北：中華學術院，1972年）。

張君勱：《比較中日陽明學》（台北：中央文物供應社，1955年）。

張崑將：〈關於東亞的思考「方法」——以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2期，2004-12。

張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》（台北：臺大出版中心，2004年）。

梁啟超：《清代學術概論》（北京：東方出版社，1996年）。

梁啟超：《新民說》，收入《飲冰室文集》（台北：名江書局，1980年）

陳榮捷：《傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1992年）。

章炳麟：〈答鐵錚〉，《民報》第14號，〈附錄〉，1907-6，收入黃季陸主編《中華民國史料叢編》（台北：中央文物供應社，1969年）。

彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（台北：臺灣學生書局，2003年）。

黃俊傑：〈王陽明思想中的孟子學〉，收入《孟子思想史論（卷二）》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年）。

楊國榮：《王學通論：從王陽明到熊十力》（上海：華東師範大學出版社，2003年）。

溝口雄三：〈俯瞰中國近代的新視角〉，《臺大歷史學報》第28期，2001-12。

劉述先：〈朱子的思想究竟是一元論或是二元論〉，《中國文哲研究集刊》創刊號，1991-3。

鄭曉江主編：《江右思想家研究》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

鄧志峰：《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004年）。