

陽明學研究

郭齊勇 主編

第二輯

貴州龍場中國陽明學研究中心  
武漢大學陽明學研究中心  
主辦

中華書局



# 陽明學研究

郭齊勇 主編

第二輯

貴州龍場中國陽明學研究中心  
武漢大學陽明學研究中心  
主辦

華書局

圖書在版編目(CIP)數據

陽明學研究.第二輯/郭齊勇主編;貴州龍場中國陽明文化園,武漢大學陽明學研究中心主辦. —北京:中華書局,2016.11  
ISBN 978-7-101-12281-7

I.陽… II.①郭…②貴…③武… III.王守仁(1472~1528)-  
哲學思想-研究 IV.B248.25

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2016)第 280506 號

---

書 名 陽明學研究(第二輯)  
主 編 郭齊勇  
主 辦 者 貴州龍場中國陽明文化園  
武漢大學陽明學研究中心  
責任編輯 孟慶媛  
出版發行 中華書局  
(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)  
<http://www.zhbc.com.cn>  
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn  
印 刷 北京天來印務有限公司  
版 次 2016 年 11 月北京第 1 版  
2016 年 11 月北京第 1 次印刷  
規 格 開本/889×1194 毫米 1/16  
印張 11¼ 字數 278 千字  
印 數 1-1500 冊  
國際書號 ISBN 978-7-101-12281-7  
定 價 39.00 元

---

## 《陽明學研究》編輯委員會

### 學術顧問(以姓氏拼音爲序):

陳來(清華大學)、陳立勝(中山大學)、成中英(夏威夷大學)、丁爲祥(陝西師範大學)、董平(浙江大學)、杜維明(哈佛大學)、干春松(北京大學)、郭齊勇(武漢大學)、何俊(杭州師範大學)、蔣國保(蘇州大學)、景海峰(深圳大學)、李維武(武漢大學)、彭國翔(浙江大學)、錢明(浙江省社會科學院)、田文軍(武漢大學)、王路平(貴州省社會科學院)、吳根友(武漢大學)、吳光(浙江省社會科學院)、吳震(復旦大學)、徐水生(武漢大學)、許蘇民(南京大學)、顏炳罡(山東大學)、楊國榮(華東師範大學)、張立文(中國人民大學)、張新民(貴州大學)、張學智(北京大學)、左冬嶺(首都師範大學)、佐藤煉太郎(北海道大學)

主 編:郭齊勇

執行主編:歐陽禎人

### 編輯部成員(以姓氏拼音爲序):

陳曉傑、丁四新、胡治洪、焦瑩、連凡、劉樂恒、歐陽禎人、孫勁松、王林偉、張昭煒

# 目 錄

## 真理與方法

- 漫談陽明學與陽明後學的研究 ..... 吳 震 1
- “左派王學”的特色及其對晚明儒學發展的影響 ..... 姚才剛 劉珊珊 13
- 陽明學的“當下即是”精神
- 以“即是”為中心 ..... 陳曉傑 21

## 追本溯源

- 陽明學派的“講學”與“講會” ..... 錢 明 29
- 嘉靖前期陽明後學的政治境遇 ..... 焦 堃 43
- 陽明後學與楊應詔
- 嘉靖年間的理學與《閩南道學源流》之背景 ..... [日]白井順 著 王標 譯 54

## 史海鉤沉

- 江右王門鄒氏第二三代文獻及其思想價值 ..... 彭樹欣 64
- 陽明後學與明代永新賀氏家傳存世文獻述略 ..... 陳寒鳴 71
- 劉邦采佚文輯錄 ..... 陳時龍 80
- 為黃綰生卒年、表號、職官等正名 ..... 張宏敏 93

## 學派追蹤

- 百年劉宗周及蕺山學派研究平議 ..... 王 銳 99
- 論泰州學派平民儒者的政治理想及其矛盾 ..... 賈乾初 108
- 復性與知幾
- 陳明水之良知學析論 ..... 鍾治國 117

## 日本陽明學

- 陽明學的性格 ..... [日]安田二郎 著 符方霞 譯 125
- 朱謙之和“日本陽明學” ..... [日]鄧 紅 136

## 書評

“身心之學”的精準闡發

——讀岡田武彥《王陽明大傳》 ..... 丁為祥 150

《陽明學研究》徵稿 ..... 167

---

---

# 漫談陽明學與陽明後學的研究\*

吳震

**內容摘要：**近年來，在中國傳統文化日益受到各方關注的大背景下，社會上悄然出現了“陽明學熱”的現象，與陽明學相關的各種學術著作及通俗著作十分暢銷，對此現象有必要進行省思。我們知道日本在明治維新前後也出現過一陣“陽明學熱”，直至二次大戰之前，陽明學甚至成了日本帝國的御用學說而被利用；20世紀初近代中國出現的陽明學研究新動向，在很大程度上是由於受到日本陽明學的刺激所致。不過歸結而言，中國陽明學與日本陽明學不可同日而語，因為這“兩種陽明學”的社會背景乃至思想訴求畢竟有很大差異。至於陽明後學研究，這是陽明學研究的必然發展，目前已然成爲一個獨立的研究領域，引起了學者的廣泛關注。總之，學術研究需要一點人文關懷，同時也須抱持冷靜客觀的批判精神以及開放多元的理性態度，而不能被某些所謂的“熱點”問題熱昏了頭腦。

**關鍵詞：**陽明學熱 近代陽明學 陽明後學研究

我今天報告的題目，看上去像是研究綜述。其實，我今天想講的不是陽明學研究史的回顧，因為，六年前我曾經寫過一篇綜述，叫做《近十年中國陽明學研究的回顧與展望》，三年前又寫過《關於近年來王陽明研究的些許感想及其期望》，都是我在日本所作的學術報告。因此，今天我想以漫談的形式，向大家談一談三個問題：一是“如何看‘陽明學熱’”，二是“近代中國的陽明學”，三是“關於陽明後學研究”。

## 一、如何看“陽明學熱”？

近年來，陽明學有點“熱”。套用李零先生的一篇文章《傳統爲什麼這樣紅》的標題，<sup>①</sup>我們似乎也可問“陽明學爲什麼這樣紅”。不過，他的一個說法，即所謂國學就是“國將不國之學”、“國粹都是國渣”，招來了網絡上衆多網友的罵聲，對此我們倒也不必較真。

但是，“國將不國”這個說法，顯然是有所指的，是特指上世紀初晚清及民國初年的一段特殊歷史時期。回想一下那個時期，中國的確正面臨“國破家亡”的嚴重社會危機，所以說在近代中國，“啓蒙”和“救亡”壓倒一切，是有一定道理的。從這個角度看，李零並沒有說錯。不過，我從這個說法中却聯想到日本，也就是日本明治維新前後，也有一段時期出現了“陽明學熱”的現象，這是否與當時日本正處在“國將不國”的特殊時期有關呢？

---

\* 本文根據2016年3月16日在“珞珈山—空中杏壇”網絡上的講演錄音整理。

大家都知道,日本在19世紀末發生的明治維新運動,是由一批所謂“倒幕志士”揭開序幕的,在這批人當中,湧現出許多陽明學的信徒,比如吉田松陰、西鄉隆盛等等,都是非常有名的人物。然而,這些人很難說是陽明學者,只不過是陽明學的狂熱崇拜者。從歷史上看,明治維新的時代就是“國將不國”的典型時代。在這樣的時代出現了许多陽明信徒,是否可以表明陽明學在當時就是“國將不國之學”呢?換種說法,每當一個社會由於受內憂外患之逼迫,即將發生重大轉型之際,便會有一種激進的思想學說扮演某種“革命理論”的角色。明治維新的一批志士就發現陽明學可以作為革命武器。

我想可以舉一個例子來進一步說明這一點。例如創刊於甲午戰爭次年的1896年的《陽明學》(吉本襄主編)在1898年的一篇文章《王學從此勃興》中,歸結陽明學為何勃然興起的原因時,指出一是由於王學有一種“鼓舞精神”、“奮起士氣”的能量,這一點大概是指陽明學的“知行合一”說;一是由於王學在思想方法上提倡“以心法為主腦,以直截為方法”,這一點大概是指陽明學的致良知教。這些都是內在的原因。還有一點也很重要,就是明治維新前夜的幕末日本已經陷入“綱紀弛廢”、“百弊萌起”的困境,而世界時勢則正在發生“兵戈慘烈”的現象,也就是說已陷入一片混亂的“國將不國”的境地,故而陽明學才得以重新現世。<sup>②</sup>

已故九州大學名譽教授、當代日本新儒家之一的岡田武彥在《日本人與陽明學》一文<sup>③</sup>中曾經說過:

從直齋到中齋所蓄積的陽明學精神,在明治維新前後吐萬丈之氣。……日本之陽明學,最了不起之處,即是貢獻於開國與明治維新。這個時期,雖不出偉大的理論家,但如佐久間象山和吉田松陰之開國,西鄉南洲和伊藤博文之遠大政策,均大有功於日本,此即受陽明學之賜。

梁啟超在1903年撰寫的《論宗教家與哲學家之長短得失》一文中,指出:

吾國之王學,唯心派也。苟此學而有得者,則其人必發強剛毅,而任事必加勇猛,觀明末儒者之風節可見也。本朝二百餘年,斯學銷沉,而其支流超渡東海,遂成日本維新之治,是心學之為用也。<sup>④</sup>

另一位中國的當代新儒家之一的張君勱在1954年撰寫的《比較中日陽明學》<sup>⑤</sup>一書中則非常感嘆,他說:

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。……在吾國則為性心之空譚,在日本則實現近代國家建設之大業。這是痛心疾首之言,至今仍然值得回味。

除了明治維新前夕的倒幕志士以外,在整個明治帝國時期,陽明學也風行一時,甚至有一種觀點認為,明治帝制憲政的成功,包括甲午戰爭、日俄戰爭的獲勝,在思想上可以歸因於陽明學,因為陽明學已經成了日本“國民道德”的基礎,有此基礎才有成功。舉例來說,例如明治天皇的御用學者井上哲次郎是東京大學首位講授東洋哲學的教授,他在明治二十三年(1890)從德國留學回國,感到在日本上空瀰漫着一股“西風”,嚴重“腐蝕我國民道德心”,於是他力圖從東洋哲學中挖掘資源來抵禦這股歪風,他的發現是陽明學在東亞倫理中是最值得學習的楷模,因為陽明學者不但“懷抱純潔如玉的動機,貫徹壯烈乾坤的精神”,而且也與日本神道精神最能契合。<sup>⑥</sup>關於井上,我在最近出版的一本小冊子《當中國儒學遭遇“日本”》<sup>⑦</sup>當中有所討論,這裏就不多講了。

再舉一個例子,這個例子有點極端,但很有典型意義。大家可能知道一點三島由紀夫(1925—1970),他是現代日本著名的小說家、劇作家、評論家,他的一些小說有中文譯本出版,而他在政治上又是皇室中心主義者、極端右翼分子,他的文學成就很高,據說有可能獲得諾貝爾文學獎。他為了推動自衛隊的國家



化,修改日本憲法第9條,組織了一個“楯之會”的民兵組織,時在1968年。1970年正是中國“文革”如火如荼的年代,這一年的年底11月25日,也就是昭和裕仁天皇攝政的紀念日,三島闖入自衛隊在東京的駐地,以自衛隊東部方面的總監爲人質,並在大樓的陽臺上發表演講,主旨是要求自衛隊揭竿而起,完了以後,他便切腹自殺。自殺過程相當慘烈,這裏不宜渲染。可想而知,這一事件在日本社會引發了強烈的衝擊,對日本現代的政治運動也產生了巨大的影響,標誌着“新右翼”的產生。據傳,當時一位日本的諾貝爾文學獎獲得者川端康成也趕到現場,面對記者,他深感惋惜地吐露:“應該自殺的是我,而不應該是三島。”一年半之後,川端康成實現了自己的諾言,也自殺身亡,可以看作是三島事件的延續,又一次引發了整個日本社會的震動。當然,從日本官方的角度看,這場自殺事件的性質是“對民主主義的挑戰”,其潛臺詞就是對當時日本政府以及社會制度的公然挑戰。那麼,這位三島由紀夫與陽明學有何關係呢?事實上,就在他決定自殺的兩個月前的9月,他發表了一篇《作爲革命的陽明學》<sup>⑧</sup>的文章,我們來看一下他在文章中的一些說法:

作爲行動哲學的陽明學,現在已經被埋沒在塵埃當中。

陽明學(儘管是發源於中國的哲學),却是在日本的行動家的靈魂中經過一次徹底的過濾後完成了日本化與本土化的哲學。革命思想的復興,只有從這種根植於日本人精神深處的思想出發。……我們難道不應該回歸陽明學這一被忘却了的行動哲學,再一次深入地重新探究在精神與政治對立中的精神的鬥爭方法嗎?

這是將陽明學說成是行動哲學、鬥爭哲學,而且是“日本化”、“本土化”了的“革命哲學”。三島是一個悲劇式的人物,深植於其心中的有一種絕望,他說,如果我們在當代來回顧陽明學,就會發現儘管有許多看似偉大的革命言論,但是却看不到與此相伴的革命行動,兩者之間存在巨大的落差,這正反映了現代政治與社會、政治理念與行動之間存在着深不見底、一片漆黑的鴻溝。基於這一現實認識,他竭力呼吁有必要運用陽明學的“知行合一”理論來重新武裝人們的頭腦。而他所謂的“革命哲學”,在當時就是指向反政府、反美,要求恢復天皇權力,具有強烈的皇國主義、國家民族主義的色彩。因此三島事件,也引發了美國輿論的震驚,擔心日本的右翼運動和民族主義的復活,有礙美國對日本的控制。

三島還說:

陽明學之所以是革命哲學,因爲我們只有通過認識革命必須帶有行動性——一種狂熱的認識,才能把握它。

然而,戰後隨着美國民主主義的突然解放,革命思想的日本化肉體化的問題被拋擲腦後,也就是說,又一次回歸到啓蒙思想、近代主義,一切重新開始的新的樂天主義,成了再次近代化西歐化的代表。而在戰後,這種近代主義已經到處顯出破綻,這已是當然的發展趨勢。

基於上述認識,三島指出他之所以提倡陽明學,正是由於以上日本社會的現狀。在他看來,日本自民黨或者日本共產黨都已經淪落爲同一層次的存在,即淪落爲“議會主義政黨”而不能自拔了。唯有再來一次“革命”,才能打破這種被歐美式的民主主義、現代主義所籠罩的現狀。在這迎接新時代到來之際,我們需要真正的“陽明學”。可見,在三島的意識中,當時日本是一個“國將不國”的典型時代,正迫切需要他所想象的“作爲革命哲學的陽明學”。但是我在這裏需要馬上說明以免誤會的是,我之所以這樣長篇累牘地介紹三島由紀夫,目的在於提醒我們注意陽明學的力行主義、“知行合一”理論不是什麼“暴動”的同義詞,從根本上說,陽明學是一種具有批判精神的生活方式、行爲方式。

現在有必要把話說回來。如果從明治維新的背景中,來試圖解答“王陽明熱”的問題,那麼我們可以說這是由於陽明學被當作倒幕運動的理論武器,但這種情況發生在 19 世紀的日本,並不等於說也將同樣發生在 21 世紀的中國。歷史地看,在明治之後,陽明學之被看重,是由於它在為反抗政府歐化政策而興起的近代日本民族主義思潮中,被當作一種“政治學說”利用,同時成了一種國家主義的意識形態。<sup>⑨</sup>其中存在很特殊的日本背景。但是如果從 1960 年代全球性的“紅色風暴”的背景中來思考“陽明學熱”,則很難找到一個確切答案。只是有一個現象是明顯的,三島由紀夫絕不是當時學生運動的支持者,毋寧說是站在了學生運動的對立面,激烈主張國家主義、民族主義的右翼分子。在這個意義上,他的思想與明治時期的國家民族主義是一脈相通的。目前關於大陸儒學復興現象,來自海外的不少學者的審視中,就有一種非常流行的觀點,認為與儒學復興相伴隨的就是文化民族主義、文化保守主義甚至國家威權主義的興起。對此,也有必要認真省思。

如果單從學術的角度看,根據已故日本的中國學學者溝口雄三的研究,三島由紀夫所理解的陽明學是很成問題的。溝口曾經在 1981 年發表論文《兩種陽明學》提出一個觀點,<sup>⑩</sup>認為有“兩種陽明學”的存在,即中國的陽明學與日本的陽明學,兩者之間存在很大差異。他指出三島對陽明學的理解很膚淺,他可能根本沒有認真讀過陽明的代表作《傳習錄》,而是透過井上哲次郎的《日本陽明學派之哲學》來瞭解陽明學的。但是溝口的這個說法,似乎沒有什麼特別的意義,因為他講的顯然是過於明顯的事實,只是他指出日本與中國的不同在於:中國陽明學依然是一種“理本主義”,日本的陽明學乃是徹頭徹尾的“心本主義”,在本質上是與中國不同的“心情倫理”,這一點倒是值得注意。根據溝口的這個說法,陽明學可以有兩種形態,一種是中國的,一種是日本的,兩者在本質上是根本不同的,但却都是陽明學;而日本陽明學是對中國陽明學的一種創造,進而形成了一種獨立的自成體系的哲學,近代以後反過來對中國本土產生了影響,也就是說,近代以後的陽明學的鼻祖或原型是日本而不再是中國了。因此,甚至有一種觀點認為,“近代陽明學”是亞洲近代化過程中的共同“時代思潮”。<sup>⑪</sup>至於日本的近代陽明學之特質,則可這樣歸納:近代陽明學具有國粹主義、心情主義、平民主義、行動主義、道德主義等特質,而不同於朱子學為代表的貴族主義、理性主義、知識主義。若從政治學的角度看,日本近代陽明學則無疑是建構立憲帝制的“國民國家”的政治學說。<sup>⑫</sup>從歷史上看,日本近代陽明學作為“民間”的“革新”思想得以形成的標誌則是 1893 年問世的三宅雪嶺《王陽明》以及德富蘇峰《吉田松陰》。順便一提,根據三宅雪嶺的說法,陽明學“與社會主義相似”;井上哲次郎便以此為由,指責明治末年盛行的所謂陽明學是一種“危險思想”,因而引起了官方的警惕。

與溝口雄三的看法略有不同,溝口弟子小島毅則提出在近代日本存在兩種不同的陽明學:一種是“白色陽明學”;一種是“紅色陽明學”。前者屬於右翼陽明學,例如井上哲次郎為代表的“國體主義擁護者”的陽明學;後者屬於左翼陽明學者,例如倒幕志士為革命理想所奮鬥的陽明學者。<sup>⑬</sup>明治之後,大正時代的陽明學正處於這種分裂狀況。另一位日本思想史專家荻生茂博在《近代·亞洲·陽明學》一書中更為詳細地探討了“兩種陽明學”的問題,指出在明治時期,“右翼陽明學”佔據着主流的地位,可以井上哲次郎為代表,而大正昭和以後,特別是隨着日本的戰敗,“左翼陽明學”得以復活。<sup>⑭</sup>日本學者對陽明學的這種區分方式,非常獨特,我們可能難以全面瞭解,也正由此,當我們在推薦日本陽明學的時候,要十分小心,要有分辨,而不能隨手拿來就進行翻譯介紹。儘管如此,通過日本陽明學的瞭解,反過來對於當今我們思考或省察“陽明學為什麼這樣紅”的問題倒有一定的參考意義。也就是說,日本陽明學作為一個“他

者”，是可以為我們自身重新思考陽明學提供參照的，我們應當把近代日本陽明學的興起乃至盛行的那段歷史作為一面鏡子，也許就能更清楚地意識到當下陽明學的重新出場，不是單純的學術理由可以解釋的。

## 二、近代中國的陽明學

再來看看中國的情況。事實上，所謂近代中國的陽明學，特別是在 19 世紀末 20 世紀初，在很大程度上，是從日本進口的陽明學。日本陽明學的盛行反過來對改良派和革命派（如康有為、梁啟超、孫中山、蔣介石）都產生了很大影響。當然，從學術界的角度看，畢竟中國學者所理解的陽明學，與日本陽明學存在很大差異，其差異性主要表現為這樣一點：在中國，陽明學與民間社會、士人階層的再次結合已經變得不可能，故而被視作客觀的研究對象而重新受到關注；而在日本，所謂陽明學被看作是一種可以喚起民衆力量、鼓動社會變革的行動哲學甚至革命哲學，因此更多地看重的是陽明學所強調的精神意志須落實為行動的思想觀點，至於陽明學的學理構造則並不是他們所關注的重點。

我們都知道，入清之後，陽明學的名聲相當不好，在反思明亡的原因以及要求重返古典、重建經史傳統等思想轉型過程中，陽明學成為被人們攻擊的目標，甚至被視作清談誤國的典型，因而一蹶不振，所以在整個清代，幾乎從來沒有出現過真正的陽明學者（可能除了李紱以外），這些都是衆所周知的事實。但是到了 19 世紀末的晚清，根據朱維錚的研究，晚清第一位王學復興者乃是康有為。目前學界已有一項共識，即認為康有為早在 1891 年在廣州開辦“萬木草堂”時期，就十分關注日本社會政界的動向，甚至已經接觸到吉田松陰、中江兆民等維新派人物的文獻，並且暗地裏向梁啟超們大談陽明學。他把心學看作是宋明儒學的主流思潮來定位。儘管沒有迹象表明他在這一時期撰述過有關陽明學的學術論著，但是他的變法維新思想的形成正是這一時期，所以值得關注（參見梁啟超《南海康先生傳》）。後來，維新運動失敗後，梁啟超亡命日本，猛然發現在日本竟然是陽明學促成了明治維新的成功，於是開始向國內大量介紹日本陽明學的情況，1905 年他甚至在上海出版了《松陰文鈔》一書，便是明證。其實，當時流亡或留學日本的大多數學生乃至已經功成名就的學者，都為日本陽明學所傾倒，並且向大陸返流，所以在 20 世紀初的大陸，陽明學其實就曾經一度走紅。胡適對此現象有一個描述，大致符合實情，他在 20 年代初撰寫《戴東原的哲學》之際，曾這樣說道：

近年以來，國中學者大有傾向陸王的趨勢了。有提倡“內心生活”的，有高談“良知哲學”的，有提倡“唯識論”的，有用“直覺”說仁的，有主張“唯情哲學”的。倭鏗（Eucken）與柏格森（Bergson）都作了陸王的援兵。<sup>15</sup>

在近現代政治人物當中，蔣介石更是典型的陽明學的信徒。蔣介石 1906 年留學日本，1910 年 12 月進入日本預備軍校（非陸軍士官學校），不到一年，就因 1911 年 10 月辛亥革命發生而回國。他在後來的回憶文章以及日記中經常回顧這段留學生涯，稱他當時經常在電車上或在旅行途中看到許多日本人在閱讀陽明的《傳習錄》，非常驚訝，於是就“盡我所有的財力都買下”他在日本所能看到有關陽明學的書籍。這是他一生信從陽明學的開端。<sup>16</sup>他將陽明學歸結為“力行哲學”，主張“不行不能知”的“力行”主義，繼承了孫中山“知難行易”的思想，同時是對陽明學“知行合一”的一種創造。當然這種主張是出於當時中國革命以及抗日戰爭的需要而提出的。所謂“革命”，指的是重建民族國家、共和體制的“革命”；而抗日戰爭更需要個人的自覺乃至民族的自覺，陽明學正可提供這方面的精神資源。<sup>17</sup>近代中國新心學的代表

人物賀麟在1945年出版的《當代中國哲學》中,不僅清楚地梳理了從康有為、譚嗣同、梁啟超再到章太炎、梁漱溟、熊十力的“陸王學”的思想譜系,更是充分肯定蔣介石的哲學源自陽明學的“知行合一”說,他說:“深切著明地見到一個偉大的民族解放戰爭,須要建築在一個偉大的民族哲學和民族精神復興的運動上面。”賀麟還提到蔣介石在1939年3月15日發表的一篇有關“行的哲學”的演講:“蔣主席提倡力行哲學可謂有根據,有淵源,而絕不是杜撰的。”今人或許會以為這些說法是“阿諛之詞”,其實不然,應當是賀麟當時的真實想法。

50年代以後,陽明學在大陸被視作主觀唯心主義的代表受到批判,而在臺灣仍受到持續關注,上面提到的出版於1955年的張君勱《比較中日陽明學》就是一例。1958年港臺新儒家簽署“宣言”的四人——唐君毅、牟宗三、張君勱、徐復觀,無不有陽明學的思想背景,宣稱儒家“心性”之學乃是中國文化傳統的命脈。此所謂“心性”,大致是指孔孟以來特別是陽明心學的傳統,而排斥朱子學,認為朱子學並不能代表儒家心性之學的傳統。

直至80年代,隨着改革開放的推進,在大陸學界,陽明學研究才開始悄然興起。1991年陳來的《有無之境》,1997年楊國榮的《心學之思》,可以視作陽明學研究的重要成果。不過,陽明學走向民間社會,受到大眾的關注,則是21世紀以後的事了。根據“豆瓣”網站的統計,就有創建於2006年的“王陽明”小組,2008年的“一生伏首拜陽明”小組,粉絲五千多人,百度有“王陽明吧”,有九千多粉絲。另據一個說法,初版於1987年而在大陸出版於2011年的加拿大學者秦家懿的《王陽明》小冊子在半年內一下子銷售了一萬六千冊,而我在同一年出版的《傳習錄精讀》也竟然在一年內連刷了四印,發行了近一萬八千冊,去年錢明教授翻譯的《王陽明大傳》據說也已銷售了近三萬冊。由於秦家懿的以及我寫的那本書都是非常嚴肅的學術書,為什麼會有如此銷量,我至今仍然百思不得其解。這似乎印證了“陽明學熱”這一現象的確已經出現,至於其中的原因何在,則是我無法確切解答的。不過,今天我却要嘗試作一個初淺的解答,但至多也只是推測性的解答。

根據以上所介紹的在近代日本陽明學變得時興的一個重要理由,似乎是社會動盪,但中國却並不能以此來充分說明。至少就近代中國而言,在充滿激盪的年代,陽明學依然不能取代“五四”以來的啟蒙傳統,也未能在學界形成主流,更不用說有什麼社會轟動效應;若從民間社會的角度看,則陽明學流傳推廣的程度甚至還遠不如晚明時代。總體而言,近代中國的社會主流思潮很難說是陽明學。儘管不能否認的是,當代新儒家中信奉陽明學者大有人在,尤以梁漱溟、賀麟為代表。可竭力提倡陽明學的蔣介石,學界與其相呼應者寥寥無幾,終於難成大氣候。據有的學者的統計,自20世紀初至二次大戰結束的半個世紀,有關王陽明的文獻整理以及陽明學的研究論著,加起來大約一共只有十六種,<sup>⑧</sup>這個統計並不完整,在我看來,至少還應增加三種,不過其中的研究論著可能只有六七種,應當不算多。例如最早的是謝無量的《陽明學派》(1915年),接下來就是賈豐臻《陽明學》(1930年)、錢穆《王守仁》(1930年。後改為《陽明學述要》)、胡哲敷《陸王哲學辨微》(1930年)、嵇文甫《左派王學》(1934年)、《晚明思想史論》(1944年)、容肇祖《明代思想史》(1941年)等等。這批學術著作,儘管學術水平很高,至今仍受到學者的重視,但在當時社會有何反響却不能作過高的估計,更談不上陽明學正在扮演引領時代潮流的角色。

80年代改革開放以後,特別是進入21世紀以來,毫無疑問,在經濟發展的同時,各種社會問題也變得日益嚴重,貧富不均、官場腐敗、互不信賴、見死不救等各種社會現象層出不窮。一些剛進入大學的年輕學子們以及一些先富起來的商人們都在思考,社會的誠信何在?人與人之間為什麼變得隔膜、冷淡?

在這樣一個荒謬的、充塞人欲的現實世界中，如何才能守住一種超拔挺立的自我本心、回歸真實的內心生活，並且培養人心獨立、精神自由的健全人格？陽明心學良知理論、知行合一的思想是否可以提供解答這些困惑的精神資源？的確，我們現在所處的社會存在各種毛病和缺陷，而不是完美的，這一點大家都心知肚明，而任何一種負面的社會現象——例如看到老人跌倒應不應該扶的問題——竟能引起全民大討論，其本身就是一種負面的社會現象，這些現象都是對純真本心、獨立人格的扭曲，人們需要打破這種虛偽的糾纏，就必須作出個體性的選擇，而良心良知就是這種個體性選擇得以可能的根據和依靠。爲什麼呢？因爲，心學思想就是號召回歸“真己”。這個“真己”概念，是陽明學的一個核心概念，其實就是良知的代名詞，就是人之所以爲人的“自家準則”，沒有了這個爲人的“準則”，人就不成其爲人。根據陽明心學的這個說法，這個“真己”也就是精神上的“獨立”和“自由”的象徵。

正是根據“真己”，從良知本心出發來審視這個世界，我們才能做到人格的獨立、思想的自由，如陽明所說的，不以孔子之是非爲是非，不以朱子之是非爲是非；由此發展下去，我想黃宗羲提出的“不以天子之是非爲是非”，而應以學校“公議”作爲決策根據的言論，肯定是受了陽明心學的影響。根據陽明學的這一命題，不僅必須以“自家準則”的良知之是非爲是非，更重要的是，由於良知的普世性，因此良知乃是公共社會的“公是非”、“同好惡”的一種精神象徵。例如，王龍溪的弟子周海門甚至提出了“良知即公論”的命題，這是陽明後學的一個重要理論發展。要之，陽明良知學的精神就在於“公是非”、“同好惡”，良知就是實現知識批判、社會理性、公平正義的天下公器。公是非、同好惡、公議以及公論，當然是歷史文化的產物，而不是憑空產生的，因而任何一個時代和社會的是非好惡都具有時代性和社會性；但是作爲是非之心的良知一旦成爲一個時代的思想精神，它就具有超越時空的普遍性，如同天理存在一般，它具有普世性。因此，良知不是單純的“學術性概念”，同時也是“普世性觀念”。例如見孺子入井而必然引發怵惕惻隱之心，這就是良知精神的體現，在任何時代和任何社會，這種良知精神、道德本心必然普遍存在。當一個小孩掉入水井，却由於種種外在的原因，而不敢施以援手，進而引發全民大討論，這就說明在這個社會，無論是個人良知還是社會良知都已經岌岌可危。事實上，按照陽明學的理論，這不是應不應該的問題，而是必須訴諸良知直覺的實踐問題。我想大家之所以開始關注或喜歡陽明學，最爲根本的理由就在於此！換句話說，是當下的現實社會在呼喚陽明學的出場。

但是必須指出的是，從學術上講，越是紅越是熱，這本身就是不正常的現象，學術並沒有紅不紅熱不熱的問題，而當一種所謂的“學術”紅火起來，那麼我們就要警惕，這還是不是“學術”，抑或已經變成了一種情緒發泄。當然我並不是否認在某些時節點，會出現某些學術問題的熱點。而是目前有關陽明學的社會性關注，顯然存在非學術的因素。需要說明的是，我不贊成國學是“國將不國之學”的說法，也不同意陽明學重受關注就意味着我們正在步入“國將不國”之時代的看法。但是我想陽明學的重新出場必有某種時代意義，意味着人們渴望重新發現自己的心靈，爲安頓心靈而要尋找中國傳統文化的思想資源。在當下，陽明學變得有點“熱”，可能有一些偶然的機緣，或與《明朝那些事兒》的熱銷有點關聯，而跟隨“陽明學熱”的那些“粉絲”對陽明學不一定個個都已具備了理論自覺。當然，三島由紀夫在中國是不可能出現的，但是，以三島爲代表的那種民族主義狂熱情緒，却未必在中國沒有潛在的可能，這是需要我們警惕的。



### 三、關於陽明後學研究

現在再談一談陽明後學的研究問題。

我對陽明後學着手研究大致始於 1982 年進入復旦大學哲學系攻讀碩士學位以後，碩士論文就是王畿思想研究，畢業論文的一部分後來在《浙江學刊》上發表，時間在 1986 年，這也許是大陸學界第一篇有關王畿思想的專題論文。十年後，在京都大學獲得博士學位的畢業論文則是《陽明後學研究》，處理的問題和人物是“無善無惡”、錢德洪、羅念庵、王畿、耿定向，此後又有不斷擴展，增加了“現成良知”、聶豹、歐陽德、陳明水以及陽明講學等問題的考察內容，最終在 2003 年出版，書名也就是《陽明後學研究》。在此期間，我還出版了《聶豹·羅洪先評傳》《羅汝芳評傳》等專著，最後以《泰州學派研究》(2009 年)的出版為標誌，暫時完成了我對陽明學派中的三大板塊十大人物的思想研究，即浙中學派的王畿、錢德洪；江右學派的聶豹、羅洪先、歐陽德、陳明水、王塘南；泰州學派的王艮、羅汝芳、耿定向(其中還包括王襞、王棟、何心隱、顏山農)。留下缺憾的是未對鄒東廓展開研究。

2003 年對於陽明後學研究而言，具有標誌性意義，前此一年錢明有《陽明學的形成與發展》一書出版，2003 年有彭國翔的《良知學的展開》，臺灣呂妙芬則有《陽明學士人社群》一書，而我在這一年也出版了《陽明後學研究》和《明代知識界講學活動繫年》。兩年後，臺灣林月惠有聶豹和羅洪先的研究論著，2009 年有張衛紅的羅洪先研究。至此，陽明後學不僅作為一個獨立研究領域得以確立，而且已經獲得了豐碩的研究成果，逐漸得到學界的認同。進入 2010 年以後，更有各種陽明後學的專題研究以及文獻整理的成果層出不窮，這裏就不遑舉例了。

陽明後學研究在 20 世紀 90 年代之前，幾乎不成其為研究領域，這是因為有一個“瓶頸”存在，即有關陽明後學的文獻資料極度匱乏，牟宗三《從陸象山到劉蕺山》的研究，在某種意義上可以說在陽明後學研究領域具有開關意義，但是他所利用的除了道光版《王龍溪全集》以外，他所看到羅近溪的著作却只有一部《盱壇直詮》，他並沒有機會利用《龍溪會語》，也沒有條件看到更多的羅近溪著作，故其對兩溪思想(特別是羅近溪)的研究存在一定的局限性。90 年代後期隨着“四庫系列”陸續出版，最近幾年又有“陽明後學文獻叢書”的整理出版，文獻“瓶頸”的問題已基本解決，但是如何處理以及如何評定陽明後學中存在的錯綜複雜的思想義理等問題却依然存在。後來者只有在全面掌握資料的基礎上，精深研讀，仔細體會，掌握前沿研究狀況，方可在此問題上獲得扎實的推進和更大的收穫。

一般而言，陽明後學的研究可以有兩種進路，一是人物個案研究，這一點不用多說；一是思想問題研究，這一點却大有講究。所謂思想問題研究，既受到研究對象自身的思想問題所制約，同時又有研究者自身主觀擇取的問題意識的參與，更重要的是，隨着審視問題的視角的多元選擇和不斷調整，問題本身所呈現出來的意義就有可能發生改變。所以思想問題的研究既重要，同時又有點難以把握。以我個人的研究經驗來說，至少有四大問題是不可忽視的，即無善無惡問題、良知現成問題、良知自知問題以及萬物一體問題。或許在另外一些學者看來，還有這樣一些問題也值得研究：本體工夫問題、心體性體問題、心理關係問題、心物同構問題、頓悟漸修問題等等。總之，問題的擇取、立論的方法，必須根據研究對象而定，不能脫離對象來抽象地設定某些理論問題。

我在《陽明後學研究》中，對“良知現成”以及“無善無惡”的問題有較為集中的歷史梳理和理論考察。

我對“良知現成”問題的考察，指出良知現成是一種本體論的論述，任何從工夫論的角度質疑良知現成的觀點，都是偏離了問題的正軌。所謂良知現成，所欲強調的無非是良知作為心之本體的存在，具有兩項重要特徵：即先天性和遍在性。先天是針對後天而言的，意近良知天賦說，如陽明所說“直造先天未畫前”的“先天”就是指向形而上的心體存在，與此相對的是“不離日用常行內”的“日用”，指向的便是形而下的生活世界，這就表明形上存在的良知本體同時又必然在形下的日常生活中“發用流行”，而這也正是良知本體“遍在性”特徵的一種表述，用陽明學的語言來講，就是良知現成、見在具足、即刻圓滿、當下即是。陽明有幾句詩，非常恰當地表達了上述幾層意思，例如：

人人心中有仲尼，自將聞見苦遮迷；而今指與真頭面，只是良知更莫疑。  
無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋却自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。  
良知即是獨知時，此知之外更無知。誰人不有良知在，知得良知却是誰？  
知得良知却是誰，自家痛癢自家知。若將痛癢從人問，痛癢何須更問為！  
乾坤由我在，安用他求為？千聖皆過影，良知乃吾師。

這幾句詩，在陽明門下流傳廣泛、膾炙人口，也是我非常喜歡的幾句詩。從中大家可以體會一下，良知是不是“現成”的、“圓滿”的、“當下”的？結論應當是毋庸置疑的。

顯而易見的是，良知是先天的本體存在，同時又是當下的現實存在。也正由此，王龍溪敢於斷言陽明所說的良知“正指現成而言”。由此便可推出一個結論，不僅良知存在是現成的，而且致良知工夫也必須是即刻當下的，於是就形成了“見在本體”與“見在工夫”這兩個概念，或者“本體自然”與“工夫自然”這對概念，合而言之，又叫做“本體工夫工程”（鄒東廓語）。在這個意義上，“現成良知”理論便意味着良知存在的具足圓滿性，又意味着致良知工夫的即刻當下性。進而又衍生出“當下論”、“自然論”等陽明後學發展過程中的熱點問題。所有上述這些有關良知理論的問題，不論在浙中還是在江右或者泰州，都是普遍性議題，成為他們熱衷討論的理論話題。考察這些問題的內在義理及其發展軌迹，對於我們全面掌握陽明學的義理結構及陽明後學的思想展開，無疑具有十分重要的意義。

至於“無善無惡”的問題，在理論上及在歷史上，顯得更為重要而又複雜，其中涉及與“有善有惡”、“為善去惡”的關係問題，實質上也就是本體與工夫、心體與性體的關係問題，這裏不能詳細討論了。簡明地說，這與如何理解和把握陽明晚年的“四句教”有關。歷來以為，王陽明“四句教”代表了陽明學的終極教義、最後宗旨，從某種意義上說，這是可以成立的說法。但是歷史上一直存在一種觀點以為正是陽明的“四句教”導致了陽明後學的分化，例如黃宗羲、梁啟超。黃宗羲及其老師劉蕺山堅持認為“四句教”過於荒唐不可解，定是龍溪後來的杜撰。這個問題現在已經不成其問題，因為顯然與多種文獻記錄的史實是不相符的。不過這也從一個側面反映了，到了明末時期，人們竟然已對陽明學“四句教”的義理內涵難有確切的把握了。而梁啟超則認為，四句教是“王門一大公案”，是導致王門分化的根本原因。他根本沒有對陽明後學有深入具體的考察，就得出這一結論，顯然也是相當粗率的。

事實上，無論是錢德洪、鄒東廓、歐陽德，還是陳明水、王艮等等王陽明第一代大弟子，甚至包括龍溪的論敵聶豹，他們對“無善無惡心之體”這一“四句教”的首句所表明的態度基本上是認同的，例如聶豹“歸寂說”的理論前提“良知本虛”，其實也正是龍溪和南野所持的觀點，也是陽明所說的“良知之虛”的意思，只是由此得出的工夫論主張，龍溪、南野與聶豹之間發生了重大分歧，引發陽明後學各種思想爭議。所以，如果仔細地閱讀他們的思想文獻，就不至於貿然得出黃宗羲、梁啟超這樣的結論，也不至於認為四

句教是後人的杜撰。至於黃宗羲的《明儒學案》，以王學為核心，他對王門後學的審視，往往顯得缺乏“理論標準”——以為江右王門得陽明之正傳，是缺乏說服力的。不過他承認聶豹和羅洪先主張收攝保寂的觀點屬於程門後學“道南血脈”之流，倒是非常敏銳，是一個正確的論斷。因為事實很顯然，“良知非萬死工夫不得生也”這一羅洪先的觀點，難以與陽明學的良好現成、當下具足的基本觀念相應。不過，梁漱溟的觀察有點獨特，他一方面特別欣賞泰州學派的樂學精神與勇於承擔的力量，另一方面却又認同歸寂派“歸寂以通天下之感”的主張，以為羅念庵能夠“獨識”陽明之意。<sup>①</sup>這是因為在他看來，通過靜坐內斂，始能獲得“明銳直覺”，他非常強調陽明的良知即“直覺”之義，如同孔子仁學“一任直覺”一般。<sup>②</sup>

對四句教全面否定並且加以猛烈批判的主要是明末東林黨人，在1590年代末，顧憲成與管志道之間發生的有關無善無惡問題的爭論具有相當高的理論水平，<sup>③</sup>遠遠超過此前在許孚遠與周汝登之間發生的“九諦九疏”之爭，就結論看，我傾向於認同管志道在無善無惡問題上的看法，儘管此人對泰州學派特別是對羅近溪的批評十分嚴厲，對朱元璋“高皇帝”極盡吹捧之能事，而且力圖將儒家道統置於朱姓王朝的“政統”之下，以扭轉宋代道學以來“以道抗勢”的傳統。至於顧憲成等人對四句教的批評可謂直截了當，他們主要是從理論與現實的矛盾糾結這一角度來評估無善無惡論，認為這一理論有可能導致兩個嚴重弊端：一個是“空”，一個是“蕩”；意思是說，無善無惡論的“無”字，在理論上與佛老之學的“空”沒有本質區別，這個看法顯然是缺乏說服力的；他還認為在現實效應上必導致行為上的“放蕩”，因為在他看來，根據無善無惡的理論來推論，道德規範、倫理準則也可以被視作一種“無”，於是信從者便可以在行為上任意妄為，而不受任何社會規範的約束。很顯然，這類批評缺乏理論的內在證明，他們總是以為理論的現實效應決定了該理論的正當性，甚至以為社會現實問題必與學術理論問題密不可分，仿佛任何學術理論都有可能變成社會性或政治性話語，而不免忽視了學術理論的相對獨立性。後來，明末的劉蕺山批評陽明後學也存在兩個弊端：情識與玄虛。這個看法基本上與東林黨人如出一轍。當然，東林黨人以及劉蕺山在思想上對陽明後學的理論批判應該引起重視，其中的某些觀點特別是蕺山的“誠意慎獨之學”其實正是對晚明心學的理論反思的結果。

但是需要說明的是，良知心體在本來意義上，原是超越善惡對待——即超越一切現象對待的絕對存在，在這個意義上，任何現象界的語言概念、名義規範都不足以為良知心體下定義。因此陽明心學所講的“無”，不是道家所說的以無為本、以有為用這一“體用論”意義上的“無”，因為一旦涉及體用論，“無”必與“有”相對。事實上，陽明心學的“無”是指向本體的超越性，是旨在表明本體的“無待”、“無對”，即絕對義、超越義，而並不僅僅具有無滯的境界義，因為所謂“無滯”，固然是儒家歷來就有的打破執着的涵義。例如“不遷怒，不貳過”，“毋意毋必毋固毋我”，《大學·正心章》所說的“心有所憤懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正”，都是要破除執着，但是這種破執，仍然屬於心靈意識領域的問題。其實，真正的“無滯”應當是在信念的領域，例如“千聖皆過影，良知乃吾師”，這種“無滯”顯然是必要的。至於世相人情，則不能一味地講求“無滯”，當悲則悲，當怒則怒，關鍵在於“七情流行”只要是順着良知本體即行。故陽明說“七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所着”，講的就是這番道理。也就是說，無滯無執的前提是順其良知自然流行。所以心學講破執，不是要求回到一片空無的心靈境地。

需要指出的是，強調本體存在的超越義、絕對義，其實早已融入了道學的傳統，例如用程明道的話來說，就是“人生而靜以上不容說”；用朱子的話來說，就是“性不可說”；用陽明的話來說，就是“良知



本無知”、“無知無不知”、“心之本體本無一物”。對此若下一轉語，便如管志道所說的：“不可說即是說也。”意思是說，當你說了“不可說”，畢竟已經是一種“說”了。也就是“天泉證道”之際，陽明最後判定無善無惡說是道破了“天機”，既然“天機該發泄時，豈容復秘”！由此看來，無善無惡是對心體存在的任何一種語言規定的拒斥，同時也意味着是對心體存在的一種態度表達，也就是一種形而上學的態度表達。

總而言之，無善無惡的問題是陽明心學的哲學問題、本體問題，其本身具有一定的理論獨立性、邏輯自足性，因此，不宜將晚明社會出現的行為放蕩不檢等現象簡單地歸罪於陽明心學的無善無惡論，因為真正的心學信從者，往往不是行為放蕩主義者，而恰恰是嚴肅道德主義者。所以，我們無法認同清代儒者所持的觀點：即認為陽明學是導致明亡的罪魁禍首。關於這一問題，已經逸出今天報告的問題範圍，我在另一部專著《明末清初勸善運動思想研究》<sup>②</sup>中對此問題有所考察，這部書今年將有簡體字版出版，今後大家可以找來參考。

最後，關於陽明後學研究的未來展望，這裏只講幾句話。與陽明學研究一樣，陽明後學研究需要在嚴密的文獻解讀與深入的理論分析相結合的基礎上，才能獲得更多更好的研究成果。更應注意的是兩點：一是有必要首先對陽明學的義理系統有一確切的把握，一是有必要對陽明後學所關注的問題叢群有一較全面的瞭解。最後，還應該抱持一點現實的人文關懷，因為學術研究不論是“照着講”，還是“接着講”，最終目標就在於通過自己的學術研究，不斷地從自己所關懷的問題當中發現新的意義。例如陽明學在當今儒學復興的時代背景中，能否提供正面的積極資源，就非常值得思考。但要切記不能被“陽明學熱”搞昏了頭腦，抱持理性批評、開放多元的學術精神才是學術研究以及學術討論的基礎。我相信陽明學作為儒學的重要資源在當下社會仍有值得汲取的思想養分，例如如何真切地把握“公是非”、“同好惡”的良知學的正義精神，如何理解“知行合一”可能是中國傳統思想中至今仍有現實意義的普世觀念等等，都是值得我們一起深思的問題。

我的報告就到這裏結束，謝謝大家！

（提問環節的內容省略）

#### 注釋：

①李零：《放虎歸山（增訂版）》，太原：山西人民出版社，2008年。

②《院說：王學より此勃興せん》，載《陽明學》第4卷第60號，東京：鐵華書院，1898年，第1頁。

③岡田武彥編：《陽明學の世界》，東京：明德出版社，1986年。

④梁啟超：《飲冰室文集類編》上，東京：帝國印刷株式會社，1905年。

⑤臺北：中華文化出版事業委員會，1955年。

⑥井上哲次郎：《重訂日本陽明學派之哲學序》，東京：富山房，1924年。

⑦上海：華東師範大學出版社，2015年。

⑧《革命哲學としての陽明學》，原載《諸君！》。收入《三島由紀夫評論全集》第3卷，東京：新潮社，1989年。

⑨參見荻生茂博：《近代・アジア・陽明學》（《近代・亞洲・陽明學》），東京：ぺりかん社，2008年，第354、361頁。

⑩原載《理想》第512號。收入溝口雄三著，孫軍悅、李曉東譯：《溝口雄三著作集：李卓吾・兩種陽明學》，北京：三聯書店，2014年。

⑪參見荻生茂博：《近代・亞洲・陽明學》，第404頁。