

第一篇 源 头

中日史学与文化传统向近代迈进的全过程中有其最初源头时期，或称初变期。首先应肯定这种初变乃被以商品经济为特征的市场社会经济形态的初现所规定。同时，中国文化传统集中表现为“经”与“史”因此史学初变时儒学的驱动作用乃不可忽视。本篇首论中国史学初变时的儒学演化情况，然后选择中国章学诚史学与日本林罗山史学作分析研究，以探讨中日史学初变特征。

第一章 中日儒学的萌变

第一节 中国心学的出现

一、陈白沙的心学

中国在中世纪农业精神向近代工商精神转化的过程中，有一个问题值得讨论，即有明一代先进思想家是如何摆脱“宋学”的束缚，引禅入儒，重新诠释儒学，创造心学，使儒学蒙上市民精神的色彩。

在这方面，陈白沙是一个引人注目的思想家。黄宗羲称明代学说至陈白沙始入精微。他视陈白沙为明代“心学”之祖，由白沙启“心学”，至阳明而后大”。^①

陈白沙名献章，字公甫。广东新会白沙里人。正统十二年（1447年）举广东乡试。翌年会试中榜，入国子监读书。旋受学于康斋先生。此后即绝意科举，筑春阳台，静坐其中，足不出户，专心致志于学问，名重一时。因朝臣多人举荐，曾召白沙入京，令就试吏部，但白沙辞疾不赴，授翰林院检讨而归。此后屡招不受，终老于野。弘治十三年（1500年）卒，享年73岁。

《明儒学案》中华书局1985年版 第78页。

1. 开启明代心学 尝试儒学改革

宋元之后，中国商品经济初见发展，国内市场逐步开拓，农村自然经济渐遭商品经济的“侵蚀”。封建统治者一方面在政治经济上加强控制，同时进一步诠释礼教，使其成为中国农业社会的精神支柱。朱熹‘理学’由是而出。“理学”盛极之际，以陆九渊为代表的唯心主义思想家提出‘心学’思想。后王阳明把陆九渊的‘心学’思想发挥于至善，从而形成与‘理学’相抗衡的‘心学’哲学体系。陈白沙恰处于程朱学说到陆王学说的过渡期，在编织有明一代“心学”体系的大工程中，发挥了承先启后的作用。中国民族精神的发展，经历过三个阶段：一、古代精神，其特点是前农业的，体现出农业时代到来之前或农业时代初创期的中国人精神；二、中世精神，其特征是农业的，与工商精神如冰炭难容于一器，也可称“农业精神”；三、近代精神，就性质而言，是工商精神，就其阶级属性而言是市民精神。笔者把朱熹思想界定为农业精神的集大成与体系性完成。从朱熹向前跨过一步，就出现了“儒学改革”，即市民精神向农业精神渗透挑战的大观。

当然，陆九渊的哲学已经从朱熹那里跨过一步。但是，中国“近代”意义上的工商现象及真正市民阶层的产生，当以明代为初盛，因此，把陈白沙的学说确定为中国市民精神的重要源头之一是合理的。陈白沙超越了中国传统的“理学”，作出了独特的儒学“改革”的尝试。他的‘心学’通过与朱熹‘理学’思想的商榷，形成了独立的体系。

朱熹说：“未有天地之先，毕竟也只是个理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物。”（《语类》）他又说：“若理则只是个净洁空阔底世界。”（《语录》）因此，“理世界”是唯一、至高、永恒的。以上思想并非朱熹独创。朱熹之前，程颐、程颢就已经提出类似观点：“万物皆是一个天理”。

无论二程、朱熹，皆强调“天理”与“人欲”即与人的自然欲望的

对抗 并进一步提出“去人欲存天理”乃最高人格境界。这种中国式（或称东亚式）农业型禁欲精神认为，按照中国农业社会既定的“礼”制禁欲行事就是遵行“天理”。反之，违反“礼”制就是“人欲”就是罪恶。人世的最基本的道德追求，便是以“敬”字功夫“存天理、去人欲”。他们所谓的“敬”具有潜心祈祷、敬事上苍的宗教精神状态。朱熹还提出了认识“天理”、回归“人性”的修养途径，即“即物穷理”。他说：“至于天下之物，则必有其所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”（《大学或问》卷一）所谓“当然之则”便是“天理”，也就是真“知”，是对“天理”的理解与觉悟。致知的方法是“即物穷理”，就是穷究一事一物的底蕴原理。

陈白沙摒弃朱熹的“天理”说，而主张：“君子一心，足以开万世，小人百惑，足以丧邦家。何者？心存与不存也。夫此心存则一，一则诚，不存则惑，惑则伪”^①。他还说：“君子不但求之书，而求之吾心。”^②他在论张廷实学问时说：“廷实之学，以自然为宗，以忘己为大，以无欲为至，即心观妙，以揆圣人之用。其观于天地，日月晦明，山川流峙，四时所以运行，万物所以化生，无非在我之极，而思握其枢机，端其銜绶，行乎日用事物之中，以与之与穷。”^③可见，陈白沙十分强调“心”的作用。他主张“君子凭其忠诚无惑之‘一心’，已足可以‘开万世’”。力主处世、办事、致知皆以“求之吾心”为基本准则。

陈白沙的“心学”思想上继陆九渊。九渊说：“恰如坐得不是，我不责他坐得不是，便是心不在道。”又说：“人精神在外，至死也劳攘，须收拾作主宰。”^④九渊显然将人的“精神”、“人心”作为治学、处世的根基来看。陈白沙的“心学”又下启阳明。至王阳明“心学”弘扬到至极。他主张“心外无理，心外无物”，直述理在“心”中，不假

①②③ 《明儒学案》第 90、91 页。

《宋元学案》第 350 页。

外求 几与朱熹短兵相接。至于《明儒学案》的作者黄宗羲 则在该书中用大半篇幅介绍‘心学’可见对‘心学’的推崇。他在《学案》中明确指出：“盈天地间皆心也 人与天地万物为一体 故穷天地万物之理 即在吾心之中”。^①他又反复强调说：“盈天地皆心也 变化不测 不能不万殊。心无本体 工夫所至 即其本体。故穷理者 穷此心之万殊 非穷万物之万殊也。”^②

2. 舍‘敬’取‘静’的涵义

陈白沙‘心学’体系中十分注重‘静’字功夫。故黄宗羲评曰：“先生之学 以虚为基本 以静为门户 以四方上下 往古来今 穿纽凑合为匡郭 以日用、常行、分殊为功用 以勿忘、勿助之间为体认之则 以未尝致力而应用不遗为实得。”^③为了达到‘静’ 陈白沙主张‘静坐’：“然在学者须自度量如何，若不致为禅所诱，仍多著静，方有入处。若平生忙者 此尤为对症之药。”^④他又说：“为学须从静坐中养出个端倪来 方有商量处。”^⑤

陈白沙由‘静坐’而求‘静’ 由‘静’而体认‘内心’走的是与二程、朱熹不同的精神修养道路。在理学家们看来 主诚、主敬是实行自我修养的不二法门，如朱熹所强调的，“敬字功夫乃圣门第一义”。（《语类》卷十二）

中国儒教‘持敬’与‘主静’的争论 容易使人联想起基督新教的‘因信称义’。

《圣经·罗马书》第一章第十七节中说：“义人必因信得生”。路德重新解释了这句话 赋予它新的含义而自成系统 成为‘新教’的重要理论基础。他叙述自己的认识过程说：

“终于 由上帝的慈悲 我白天晚上深思 注意到圣经中下列内容 因为上帝的义 正在这福音上显明出来。这义是本于信 以致于信。如经上所说：‘义人必因信得生’。这样 我开始

①②③④⑤ 《明儒学案》第 7 页、9 页、79 页、83 页、84 页。

理解到，上帝的正义是一种义人凭借上帝的赐礼，即信仰而生的正义。其意义为：上帝的正义为福音所启示，即一种被动的正义。上帝用它使有信仰者成为正义。正如经上所记：‘义人必因信得生’。这里我感到我获得全然再生，并通过一扇敞开的大门进入伊甸园。”^①

依照马丁·路德对《圣经》的新理解，因神而得救不在于困守自缚于寺院戒律之中，作无休止的自戕，而是把信仰作为获救的唯一准则。也就是说，当人们把信仰不再看作手段与礼仪，而是作为内心的真实感应时，才能将其忠诚奉献给上帝，才能真正理解上帝，寻找到上帝，得到上帝的垂顾而获救。这样，基督教发生了一次真正的革命，其意义在于将‘信仰’由‘外观’转化为‘内省’。陈白沙在‘理’之外提出‘心’，在‘敬’之外提出‘静’，由外观遵从走向内视省察，恰如中国式的‘因信称义’。这在有形与无形中，向不可动摇的中国礼制权威作挑战。其‘观心主静’的修养方法，为人们的自由思考留下了间隙。礼制的枷锁在陈白沙那里出现松动。

3. 援禅入儒 市民精神的初现

中国文化以儒为独尊，但道与禅也地位显著。三种思想时刻相互影响。尤其禅对儒的变革，不容忽视。

主张儒学道统的韩愈认为：“孔子作春秋也，诸侯用夷礼者则夷之，夷之进入中国则中国之。”柳宗元倡“三教合一”，他指出：“浮图诚有不可斥者，往往与……《论语》合……不与孔子异道。”（《柳河东集·送僧浩初序》）李翱则主张“我以心通”，用禅意释《中庸》意旨。李翱的意境似乎已经很接近以后“心学”的境界。^②禅也影响到宋明学术的建立，明人黄绾曾说：“宋儒之学，其入门皆由于禅。”

^① D. C. 杜里：《历史上耶稣基督》。

李翱（722~841）唐贞元进士，虽力主排佛，承韩愈学说，但受佛教“见性成佛”观点影响甚大。主张“正思”，以为心达至诚，则复其性。

世人评白沙 论其思想与禅学有关。对此 陈白沙一直予以否认：

“ 禅家语 初看亦甚可喜。然实是 佻侗，与吾儒似同而异。毫厘间便分霄壤 此古人所以贵择之精也。”^①

陈白沙主张静坐，禅也主张静坐。陈对此解释说：

“ 佛氏 禅 教人曰‘ 静坐 ’ 吾亦曰‘ 静坐 ’ 曰‘ 惺惺 ’ 吾亦曰‘ 惺惺 ’。调息近于数息 定力有似禅定 所谓流于禅者 非此类欤？”^②

也许是黄宗羲偏爱“ 心学 ”也偏爱白沙学 处处袒于白沙一侧说话。白沙说自己与禅无关 黄宗羲也作如是言：“ 其所以 与禅 ）异者 在 ‘ 握其枢机 端其銜绶 ’ 而已。禅则并此而无之也。”^③

当然，论某一学说，不能以学者自我评价或他人偏袒之词为准。在研究陈白沙学说时，我们发现陈白沙学说与禅宗有着共同之处。也可以进一步说 陈白沙是援禅入儒改造儒学 在把旧儒学改造成新儒学方面有其开创之功。这表现在 禅宗论信仰 讲求“ 心 ”的作用 主张抛除繁文缛礼 不读经 不礼佛 不立文字 主张佛性本有 不假外求 见性成佛。陈白沙主张“ 君子一心 足以开万世 ”，“ 即心观妙 以撰圣人 ”。他说：

“ 执事谓浙人以胡先生不教人习 ‘ 四礼 ’ 为疑，仆因谓礼文虽不可不讲 然非所急 正指 ‘ 四礼 ’ 言耳 非统体礼也。”“ 程子曰，‘ 且省外事 但明乎善 惟进诚心。 ’ …… 但求道者 有先后缓急之序……若以外事为外物累己，而非此之谓，则当 绝去，岂直省之云乎。”^④

陈白沙不立文字 自称“ 莫笑老佣无著述 真儒不是郑康成 ”。他视语言文字如“ 糟粕 ”“ 秕糠 ” 指责时人读书 诵其言而忘其

①② ④ 《明儒学案》第 85 页、82 页、94 页、81 页。

味^①主张‘随处体认天理’^②并说：“既有所得，非得之书也，得自我者也。”^③如是思想明显是受禅思想影响较深；这也是明代以后市民阶层要求突破传统伦理及‘理学’枷锁的反映。

禅宗主张‘自然随顺’陈白沙治学亦贵自然。他说：“天下未有不本于自然”^④，‘自然之乐，乃真乐也，宇宙间复有何事’。又说：“宇宙内更有何事，天自信天，地自信地，吾自信吾。自动自静，自阖自闢。自舒自卷，甲不问乙供，乙不待甲赐”。^⑤又如张廷实论白沙学云：“（白沙）迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪涯海曲，忘形骸，捐耳目，去心智，久之然后有得矣。”^⑥

理学讲‘天理’从‘天命’而白沙却少说甚至不说‘理’、‘命’，任天地长久，随遇而安。白沙强调‘自然’体现了明代市民阶层成长后‘天命’、‘天理’观与‘自然’形成的商品思想的矛盾日益突出。

还需要补充的是与西方‘新教’以‘工作神圣’、‘勤俭’与‘天职’为特征的‘经济伦理精神’相仿，禅宗十分强调‘作务’即劳动、工作。《坛经》已记载弘忍‘发遣惠能令随众作务’（《坛经》第三节‘百丈继承法统’订立《百丈清规》）。据《五灯会元》卷三载：“师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具尚请息之。师曰：‘吾无德，争合劳于人？既遍求作具不获，而亦忘餐。故有一日不作，一日不食之语。流播寰宇’。百丈认为人生在世不务劳作，就是‘无德’并力主‘一日不作，一日不食’。禅宗的上述精神，已使禅宗发生教义上的革命，从而有可能与‘近代精神’接轨。

白沙的思想与禅宗的上述精神相近。白沙说：“日用间随处体认天理，著此一鞭，何患不得古人佳处也。”主张进行精神修养不在经书典籍中，而在平常‘日用’中。他又说：“行乎日用事物之中，

《白沙子全集》卷一第64页，卷八第18页；

同上书，卷三，第56页。

③④⑤ 《明儒学案》第91页、85页、97页。

以与之无穷”。其“日用事物”与《百丈清规》的“作务”有相通之处，都主张通过日常勤勉的工作，以超越而严肃的态度克尽人世间的本分。如果说禅宗在努力进行宗教世俗化方面甚有功绩，那么白沙之学也在这方面做出过努力。

综上所述，陈白沙在中国前近代文化史上，通过以“心”取代“理”将禅入儒，使儒学增添新活力，其思想中的市民要求灼然可见。从白沙开始，中国心学蓬勃发展，心学诸流派中的市民思想日见明显，从而为中国近代精神的真正出现，作了准备。

二、王阳明心学的“力行”、“入世”学说

如果要探讨中国民族精神是如何从中世走向近代的，通过对王阳明思想的研究可找到重要线索。这是因为王阳明从评判理学出发，通过提出“致良知”这一概念，在中国精神史上第一次较成体系地提出了发扬精神本体的思想。其“知行合一”与“力行”的思想，则试图纠正中国传统精神在宋代理学中表现出的严重的出世主义倾向，使中国精神向世俗与入世主义方向迈出一大步。在讨论王阳明“心学”的同时，我们自然要讨论王阳明思想与佛教的关系。试论其与佛教特别是与禅宗的同异之处。

王阳明（1472～1529年），名守仁，字伯安，谥文成。浙江余姚人。曾于绍兴会稽山阳明洞筑室而居，故后人称其为阳明先生。曾因与宦官刘瑾相忤，谪居贵州。刘瑾被诛后，先后任南京刑部主事、右佥都御史等职。曾镇压农民起义，并平定明宗室宁王宸濠之乱。

1. 主张“良知”说，强调发明“本心”，注重人的精神本体

黄宗羲论王阳明学术思想云：“江右以后，专提‘致良知’三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前，更无未发。良知即是中节之和。此知之后，更无已

发。”^①刘宗周亦云：“先生教人 吃紧在去人欲而存天理 进之以知行合一之说 其要归于致良知 虽累千百言 不出此三言为转注。凡以使学者截去之绕，寻向上去而已。世未有善教如先生者也，是谓教法。”（《阳明传习录·序》）由此可见 王阳明学说 其要在致良知”。因此 关于“良知”的阐述 是王阳明学问的根柢。其“知行合一”思想“力行”思想等都与“良知”思想有着千丝万缕的联系。

王阳明认为“人生而有其”良知、良能”这是从孟子性善说中引申出来的。他认为人既然有一个天性的“良知”在 则无须外求，只要内观本心 张扬本能 即能获得天理的彻悟 而不必求诸于外。所以他说：“夫物理不外乎吾心 外吾心而求物理 无物理矣。遗物理而求吾心 吾心又何物耶？”（《答顾东桥》）

王阳明的“良知”说与朱熹的“天理”说是有明显区别的。在朱熹看来，世上只存在一个天理。人心对天理处于从属的地位。他认为人心总是被物欲蔽掩着。他甚至把人心视作是物欲的代名词，直称之为“人欲”。人心无法自行扫除私欲 必须“去人欲存天理”。易言之 即把人的主体意识全然抛除 方能存得住“天理”。

与朱熹不同 王阳明的学说 第一强调“人心”的存在；第二主张“人心”即为“良知”，人人都具“良知”，只是暂被私欲蒙蔽了而已；第三 去私欲的过程不仅在于“格物”而更在于发挥本心的作用 以自己的力量使天生的良知重现；第四 更重要的是提出了“本体论”，认为主宰世界的并不是一个天理，而是每个人都有的“良知”。朱熹以“天理”为本 而王阳明以“人心”为本。如果把朱熹的“天理”说称之为“客体论”那么也可把阳明的学说称为“本体论”。

王阳明这样说明其“本体论”：

“心之本体无所不该 原是一个天 只为私欲障碍 则天之本体失了。心之理无穷尽 原是一个渊 只为私欲窒塞 则渊之

本体失了。……将此障碍窒塞一齐去尽 则本体已复 便是天渊了。”(《传习录》)

他认为“心之本体无所不该”并指明其“原是一个天”。这样 人的“本体”——心 即为天之本体——天理。天理不存在于虚空的宇宙之中，而存在于每个人的内心里。

“本体论”的提出 具有较重要的时代意义 在中国民族精神向近代转化中无疑是一个长足的进步。一般说来 朱熹将“天理”视为本体，削除人心的主导作用，其实与封建专制主义有着极密切的关系。在专制政治支配下，民众无丝毫权力和行动的自由。服务于专制政体的专制思想 也要求民众服从一个客观的“天理” 绝不允许人们的思想本体有半点活动的自由。这样才能有利于封建政权的思想钳制。也就是这个原因，朱子学流派传到日本即被林罗山吸收后奉献于江户政权，成为日本数百年的统治思想。在朝鲜，朱子学也长期居于支配地位 而阳明“心学”却一直受到贬黜。

一般说来，在以农民为主体的社会中，专制思想总占主体。在思想领域中，则表现为人的本体思想受到压抑。与此相反，市民思想的特点则表现为对专制一统思想的厌恶，对精神解放的追求及本体思想的觉醒。王阳明思想并不能代表市民思想，但其对本体思想的推重与维护，在一定意义上透露出了市民要求摆脱“天理”桎梏的些微消息。“心学”后继者王艮、李卓吾等人之所以能提出反封建的市民要求 与王阳明的“本体论”“良知论”应说是有关联的。

2.“知行合一”与“力行”哲学中所体现的“人世”主义思想

中国儒学文化思想一般说来具有入世主义的实质倾向。“修身齐家治国平天下”及“经世致用”思想是这种精神倾向存在的例证。但每当中国儒学走向玄学清谈或穷经考据的误区，这种入世倾向便被无形否定。旧儒学由此产生其与近代化不相配合的非合理性。宋代理学家束书不观，空谈性理，体现出中国式的“僧侣主义”。在这种学风的影响下 儒学表现出以下的特点 首先它成为脱

离民众的少数人的专利品 而非“庶民理论”因为它所营求的仅仅是作为“士”的儒生的空泛的人格理想 其次 它成为统合社会秩序的“政治伦理” 专门讲求治国、治民 较少顾及现实的国计民生 而事实上，任何宗教或学说只有当其演变化为“经济伦理”才能与工商社会合拍 复次 中国旧儒学发展到宋代理学 只知在“理义”中求学问 无法成为“行动”的哲学 因此成为“软弱”的哲学 使人严重地脱离社会实践。

王阳明的“心学”反理学之道而行 主张“知行合一”与“力行” 它反对“静坐”观 提出“知行”观。《传习录》云：

“九川问：‘静坐用功 颇觉此心收敛 遇事又断了 旋起个念头去事上省察 事过又寻旧功 觉内外打不成一片。’曰：‘心何尝有内外 即如惟濬今在此讲论 又岂有一心在内照管 这讲说时专一 即是那静坐时心 工夫一贯 何须更起念头 须在事上磨练工夫得力。若只好静 遇事便乱 那静时工夫亦差 似收敛而实放溺也。’”

这就是说 若只是静 遇事便乱。因此 人需在“行”字上多下功夫，才能有事无事皆方寸不乱。他还进一步与学生讨论“知行合一”的理论：

“爱曰：‘古人说知行做两个 亦是要人见个分晓 一行做知的工夫 一行做行的工夫 即工夫始有下落。’先生曰：‘此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意 行是知的工夫 知是行之始 行是知之成。若会得时 只说一个知 已自有行在 只说一个行 已自有知在。古人所以既一个说知又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思维省察也 只是个冥行妄作 所以必说个知 方才行得是。又有一种人 茫茫荡荡 悬空去思索 全不肯着实躬行也 只是个揣摩影响 所以必说一个行 方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话 今若知得宗旨时 即说两个亦不妨 亦只是一个。若不

会宗旨 便说一个亦济得甚事。只是闲说话。’（《传习录》）^①·

这是王阳明论“知行合一”的一段名言。在王阳明看来 只求知而不求行者 只是茫茫荡荡 悬空去思索 而不肯着实躬行 结果于世无益。只求行而不求知者 必须付之以行 方能得人生真谛 行而有方 劳而有获。

他认为“知”与“行”本是“一件工夫”不可分作两件去做。“知行合一”才能正确掌握“知行”功夫。他说：

“问知行合一。曰：‘此须识我立言宗旨。今人学问 只因知行分作两件 故有一念发动 虽是不善 然却未曾行 便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便即是行了 发动处有不善 就将这不善的念克倒了 须要彻根彻底 不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。’”（《传习录》）他把“知行合一”称作自己的学问宗旨。“一念发动处 即是行了”，此乃领悟阳明“知行合一”功夫最吃紧的一句话。这是说 如若把“知行合一”领悟透了 用到圆满处 即可分不出知与行的界线。一旦有知亦即行了，一旦有行也就知了。

中国历代思想家都谈知行关系，但都分成两件功夫。如程颐说：“须以知为本”（《遗书》第十五）须是识在所行之先。譬如行路 须得光照（同上书第三）君子以识为本 行次之（同上书第二十五）须是知了方行得（同上书第十八）认为人生做事虽然重要 求知最是吃紧，“如行路得光照”方可探得路径行得稳当。

朱熹认为：“知行常相须 如目无足不行 足无目不见 论先后，知为先 论轻重 行为重”（《语类》卷九）也是说“知先行后”。不过，朱熹确实也重“行”的意义 强调“力行为重”。他解释“行”的特殊意义时说：“只有两件事 理会、践行。”（《语类》卷九）大抵学问只有两途，致知、力行而已。（《文集》卷四十《答吕子约》）可见 在对

“行”的肯定上，朱熹比程颐多跨出了一步。同时提出“力行”的口号，着实不容易。

如果要说到王阳明与程、朱的不同处，其一，王阳明不说“知先后”的话，在“先后论”上，王阳明缄口不语而心重“力行”。其二，王阳明反对“知”、“行”分两处功夫做。而无论“知先后”或“行前知后”，皆是做两处学问。他说的“知行合一”，究其文字，似乎已把知置于行前，但讲求一个“合一”，便有不分先后、轻重的意义在。同时把“知”本身当作“行”的“发动处”，这就无形中突出了“行”的最重要的位置。将“知”、“行”都视为“行”，或说人生只是一个“行”了。所以他反复强调说：

“知行原是两个字说一个功夫，这一个功夫须着此两个字，方说得完全无弊病。若头脑处见得分明，见得原是一个头脑，则虽把知行分作两个说，毕竟将来做那一个功夫，则始或未便融合，终所谓百虑而一致矣。”（《答友人问》）

由上看来，从程颐的“知先后”说到朱熹的“知先后”与“知轻行重”说，再到王阳明的“知行合一”说，对“行”的最大肯定者应是王阳明。

关于什么是“行”，如何“行”，王阳明说得比较清楚。他说：

“凡谓之行者，只是着实去做这件事。若着实做学问思辨功夫，则学问思辨亦便是行矣。学是学做这件事，问是问做这件事，思辨是思辨做这件事，则行也便是学问思辨矣。”（《答友人问》）

他主张“行”就是切实地去做某件事。把“学问”也视为“行”，因为“学问”即是去学、问做某件事。

王阳明的“行”尤其主张做事，因此他对中国理学家主张的“静”字功夫抱保留态度。他觉得抱一个“静”字固然可以修身养性，

① 参见方克立著《中国哲学史上的知行观》，人民出版社版，第169页。

培植人格 但不如在‘事上磨练’来得切实可行。所以当问及‘静时亦觉意思好 才遇事便不同 如何’他说：“是徒知养静而不用克己功夫也 人须在事上磨练 方立得住 方能静亦定 动亦定。”他强调为‘静’求静不得根本 只有时时在事上磨练 才能立得住 做到‘静亦定 动亦定’。

关于‘动’与‘静’他认为：“格物无间动静 静亦物也。孟子谓‘必有事焉’是动静皆有事。”（《传习录》）。这就是说 在世唯有做事 动也罢 静也罢，“动静皆有事”。静时思此事在‘做事’ 动时办此事在‘做事’。因此人无时不在事中 无时不在事中磨练。黄宗羲把这称为王阳明的至关紧要的修身法，也是发明本心，体认本体的不二法门。

3. 援释改儒及论儒释之异

关于王阳明的学说渊源 刘宗周说过：“先生之学 始出词章，继逃佛老，终乃求之六经而一变至道，世未有善学如先生者也。是谓学则。”（《阳明传信录》）“已是后方知难 政为此镜子时时不废拂拭。在儒释之辨 明道尚泛调停 至先生始一刀截断。”^①

从刘宗周的评论中可以看出 王阳明学说经过以下阶段：“始出词章”，“继逃佛老”，“终乃求之六经而一变至道”。“继逃佛老”一语反过来读，则可知王阳明有过一段亲炙佛老思想的时期，阳明思想与‘佛老’尤其与佛教思想有着很密切的关系。

譬如说 王阳明的‘良知’说 即与佛教的‘佛心’说十分相似。日本佛教传道协会编的《佛教圣典》引佛教教义论‘佛心’时说：“所谓清静的本心 换句话说就是佛性。佛心就是佛的种子。”^②王阳明

《明儒学案》第185页。书中评王阳明学说之演变云：“先生之学 始泛滥于词章 继而偏读考亭之书 循序格物 顾物理吾心终判为二 无所得入。于是出入于佛、老者久之。及至居夷处困 动心忍性 因念圣人处此更有何道 忽悟格物致知之旨 圣人之道 吾性自足 不假外求。其学凡三变而始得其门。”（《明儒学案》第181页）

《中英对照佛教圣典》昭和56年9月17日版 第141页。

论人的“良知”是天然、天生的良知、良能。同时这种良知、良能为天下所有人所共有。《佛教圣典》也有类似语言：“一切众生 皆具有清净的本心。其清净的心乃被依外界因缘所起的迷惑之尘所覆盖。然而 迷惑心毕竟是客而非主。”^①

王阳明在“良知”说之后 有“致良知”说 即通过自身“力行”努力 克去邪恶蔽障 恢复“良知”本色。佛教则有如下说：“若人们的心被邪恶引诱 被欲望俘虏时 人们应当予以抑止。不要随心 应做心的主人。心能使人成佛，亦能使人变成畜生。迷则成鬼，悟则成佛 皆此心所为。所以 人们要正心 致力于修正道 而不可离开正法。”^②

以上佛教“正心”、“修正道”的修身方法 甚与“致良知”说有相仿佛之处。而王阳明鼓吹“去心中贼”佛教则云：“烦恼之贼常常想伺隙打倒你们。若你们家里有毒蛇潜伏着 除非将毒蛇追逐出去，否则无法在家里安睡。”

然而，王阳明学说虽与佛教有很深关系，但并非全盘吸收，而是有所评判，有所取舍。

他首先批评佛教不理世事，逃避人间云：

“佛氏不著相 其实著相 吾儒著相 其实不著相。佛怕父子累 却逃了父子 怕君臣累 却逃了君臣 怕夫妇累 却逃了夫妇 都是著相 便须逃避。吾儒有个父子 还他以仁 有个君臣，还他以义 有个夫妇 还他以别。何曾著父子君臣夫妇的相？”

（《传习录》）

王阳明认为佛教的最大不可学处在于“弃世”、“无事”。虽活于这个人世，又自弃于这个人世。食人间之烟火，又不做人间的事情。因此 他强调入人世便须作事 世间岂有一个“离事”的心。佛教由此

《中英对照佛教圣典》，第 135 页。
同上书，第 23 页。

一差而百差，说其“事差”而“心不差”，只是“调停之说”、“乱道之言”。

确实，儒学主张入世，“修身、齐家、治国、平天下”已说尽了这番精神。佛教主张出世，自然受到王阳明的扬弃。

佛教抱一颗“出世”的心。他们的精神与物质生活被归纳为“出家”两个字。故不仅人世社会的责任不必去尽，家庭人伦的诸如父子、夫妇的相互责任、义务也全然摒弃了，并名之为“不著相”。王阳明批评道：“佛氏不著相，其实著相”。父子、君臣、夫妇“诸相”都是人间存在，佛学只是躲藏、逃避这些相，而这些相又何曾一日消失？他认为儒学有一相便还他一个伦理大义，无形中矛盾消解，对立融合，诸相所产生的烦恼也自然消失，社会的正常秩序也随之建立。因此，王阳明斥佛教的出世、无事、逃避人伦的思想其误人处最大在“不可治天下”。

“问：‘释氏亦务养心，然不可以治天下，何也？’曰：‘吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天则，自然就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，与世间无些子交涉，所以不可治天下。’”（《传习录》）

王阳明批评佛教的第二误人之处在于不负人伦责任，“有一个自私自利”之心。他承认佛教主张“不思善，不思恶”，体认本来面目，“即吾圣门所谓良知”。他也承认佛教尤其是禅宗，不假外求，自观本心，以求佛心，与“致良知”的方法也有相得之处。但是儒学体认“良知”只是为入世、做事。佛教体认佛心只是为逃世、出家，以冷寂一盆心头恼火。比较儒、佛，“佛氏有个自私自利之心，所以便有不同。”他对上述理论作如下述：

“不思善，不思恶，时认本来面目，此佛氏为未识本来面目者设此方便。本来面目，即吾圣门所谓良知。今既认得良知明白，即已不消如此说矣。随物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本来面目耳。体段功夫大略相似，但佛氏有个