

※ 研究動態 ※

王畿思想在日本的受用與評價

錢 明*

一、陽明學的興起與王畿思想的受用

陽明學傳入日本^①，最早可追溯到明代中葉與王陽明同時但比陽明年長的日本禪師了庵桂悟跟陽明的交往。了庵於永正八年（明正德六年，1511年）九月83歲高齡時，以勘合貿易團長的身份入明，與陽明相遇於寧波鄞江之滸。陽明對了庵的法容學術深表敬服。正德八年（1513），了庵歸國，陽明作〈送日本正使了庵和尚歸國序〉^②。對這段陽明學傳播史上的佳話，日本學者一直評價頗高，如井上哲

* 浙江省社會科學院副研究員／國際陽明研究中心秘書長。

- ① 陽明學傳入朝鮮的時間比日本要早得多。據記載，陽明歿後30年，南彥經、李瑤即已開始在朝鮮傳播陽明學，比中江藤樹要早70餘年。但由於朝鮮的特殊歷史條件和大儒李退溪對陽明學批判的影響，朝鮮基本上是朱子學一統天下，連陽朱陰王的學者也鳳毛麟角，稱得上純陽明學者的唯鄭霞谷（1649—1736）等幾人。日本由於江戶初以朱子學為官學，排斥其他學說，加之李退溪的《傳習錄論辯》傳入日本後所產生的重大影響，使日本對陽明學產生誤解乃是必然的。據載，日本出現最早的陽明著作的和刻本是1650年由風月宗知刊行的明楊嘉猷本《傳習錄》，盡管該本萬曆30年（1602）就已傳入日本。
- ② 據張克偉考證，該序由了庵帶回日本，載入日本的有關典籍，如師蠻的《本朝高僧傳》、伊藤威山的《鄰交征書》、齋藤拙堂的《拙堂文稿》及伊藤東涯的《盍簪錄》等。贈序之真跡本藏於山田祠官正人家，後輾轉流落至舊攝津三田藩主九鬼隆輝家，今則藏於日本三田博物館（〈王陽明遺跡考錄〉，《浙江學刊》1990年第5期）。至於王陽明本人與日本的關係，在《陽明全書》中雖出現過「扶桑」一詞（見〈寄馮雪湖二首〉，《全集》，頁939），但並無其他更直接的文字記載，這篇未見於舊版《陽明全書》（但已收入上海古籍出版社1992年12月版的《王陽明全集》）的序文似乎提供了唯一可憑的依據。然筆者近年在搜集陽明散逸詩文時，偶而在陽明作於正德12年的〈敬齋白公墓誌銘〉中發現了一段涉及日本的珍貴史料。該段文字雖與本文無直接關係，但因難得一見，特摘錄如下：「日本使掠鄞少年，歸後甥其國主。隨使入貢，鄞人嫉其賄，奏留之，日本太噪。公以待夷，宜恕以情，請薄責其使，弗治。朝議，以為得體。」該墓誌銘及筆者新搜集的其他陽明散逸詩文約三萬餘字均已收入再版的《王陽明全集》（上海古籍出版社預定1999年出版）中。

次郎說：「桂悟親與陽明接觸，為哲學史上決不可看過的事實。」川田鐵彌認為：「如桂悟禪宗之外，兼傳朱程之學、餘姚之學，論知行合一之義，為日本王學倡導之嚆矢，其在斯人呼！」而武內義雄在講日本的陽明學時，則乾脆從了庵桂悟講起（參見戴瑞坤：《陽明學說對日本之影響》，臺北：中國文化大學出版部，1981年）。然而，有確鑿證據可憑的陽明學傳入日本的年代是在德川家康初政（明萬曆末期）之時。當時的儒宗藤原惺窩（1561-1619）對陽明學說的意義及陽明末流的弊病有比較清醒和客觀的認識。他不但調和朱陸，且維護陽明，稱「陽明詩洒落可愛」。又謂：「先哲尚因資稟之所近，點出數字示人為警策，各得入頭處，所謂大小程子之敬、朱子之窮理、金溪之易簡、陽明之良知等也。」認為周、程、朱、陸及白沙、陽明，「其言似異而入處不別」（參見朱謙之：《日本的朱子學》，北京：三聯書店，1958年），並且在《大學要略》裡評述林兆恩時，肯定了基於實踐立場的陽明之「格物」說。但惺窩一生信奉朱子學，所以日本學術界均以終身信奉陽明學的「近江聖人」中江藤樹（1608-1648）為日本陽明學的始祖。

據《藤樹年譜》記載：日本寬永十七年（1640）冬，藤樹獲《王龍溪語錄》讀之，心痛其間雜佛語。四年後又得《陽明全書》，乃釋然曰：「聖人一貫之學，以太虛為體，異端外道皆在吾範圍中，吾安忌言語之相同哉！認為三教之根本即太虛一貫之道也。」（參見山下龍二：《日本の陽明學》，載《陽明學大系》卷1，明德出版社，1971年；朱謙之：《日本哲學史》，北京：三聯書店，1964年）可見，中江藤樹是通過王畿的太虛理念和三教合一論而進入陽明學之殿堂的。在其所著的《翁問答》^③裡已有不少與王畿相似的觀點和命題。如「吾人身內〔……〕有天下無雙之靈寶」；「原來孝以太虛為全體」；「明太虛神明之本體」等等。在藤樹的腦子裡，像「信仰神明合乎儒道之本意」、「本來儒道即太虛之神道」這樣的神道信仰的傳統宗教情結根深蒂固，所以他能與王畿的虛靈、神用等思想一拍即合。另據荒木見悟考證，藤樹受明儒唐樞的太一神信仰的影響較深，而唐樞的太虛神靈說又與王畿、法聚、董芸有密切關聯，這又從一個側面說明了藤樹與王畿在思想上的淵源關係（參見《陽明學の終焉》，研文出版社，1994年）。藤樹在34歲時，「始覺專守格套之非」，對朱子學之弊端有了更清醒的認識，批評格套名節

^③ 《翁問答》作於寬永17年（1640）秋，比藤樹於該年冬獲王畿《語錄》略早，後因不滿其中的個別論述而作修改，但改訂後的《翁問答》，王陽明和王畿的東西明顯增多。

「皆失真性活潑之體」。而「格套」在王畿那裡是出現頻率很高的詞匯。王畿厭惡朱子學煩瑣而嚴厲的「格套」，喜歡當隨任自然、獨往獨來的「狂士」。藤樹早年曾獨尊朱子學，教門人以朱子的《小學》為入門書，從而使門人也被朱子學的格套名節所束縛。後來覺得，人本來具有的生生不息的活潑本性是必不可少的，於是在反對「格套」的問題上也與王畿的立場取得了某種一致。一次，藤樹在夢中被人授予「光獸軒」，醒後便自號「獸軒」。日本學者認為，藤樹所喜歡的「獸」字，來源於王畿的「學當為自己性命，獸獸自修自證」^④。因此，日本學術界的普遍看法是：藤樹雖在過世前幾年才轉變立場，由朱入王，但其思想因受王畿的影響而帶有濃厚的明末三教合一的宗教色彩^⑤，從而使日本的陽明學從一開始就具有某種兼容並蓄的傾向（參見山下龍二：《日本の陽明學》；疋田啓佑：〈日本における陽明學の系譜〉上，載《陽明學の世界》，明德出版社，1986年）。

中江藤樹以後，其門下分為注重精神修養和內省性格的存養派與信奉實踐體認和行動性格的事功派，前者以淵岡山（1617-1686）為代表，後者以熊澤蕃山（1619-1691）為代表，兩人被並稱為「藤門雙璧」。岡山所表現出來的神秘主義傾向，與藤樹後期來源於王畿的某些思想一脈相承；而蕃山則主張朱王同歸，繼承和發揚了陽明學中重視主體意識，強調經世致用的思想精髓，從而成為日本陽明學「經世論者之始祖」（參見〈日本における陽明學の系譜〉上）。

後藤基已曾把日本陽明學的特徵概括為三點：其一，強調人類之自由與自律精神，否定形式之權威、傳統之盲從；其二，繼承了王學左派「滿街都是聖人」的平等意識和庶民教育風氣；其三，發揚了致良知學說中強調實行、注重事功的現實精神（參見《明清思想とキリスト教》，研文出版社，1979年）。應該承認，王畿學說中的虛無主義傾向和三教合一思想確實對中江藤樹的後期思想產生了一些影響，但並沒有形成日本陽明學的主流思潮，在日本形成主流思潮的是陽明學包括王畿學說中的「自由」之精神和「平等」之意識，以及高瀨武次郎所說的「事業」之

④ 《易·繫辭》上有「默而成之」，《論語·述而》：「默而識之」，王陽明亦著《梁仲用默齋說》，以「默」名庵。「獸」與「默」通，又可作「嘿」。王畿喜用「獸」，故言藤樹之號來源於王畿恐非臆測。

⑤ 如藤樹嘗曰：「頃日余看佛書，其奧旨亦悉包含於吾儒教中，若彼教別有好意思，學之亦可也。彼亦不過明其心，則何捨吾儒全體之教而別求之哉？學者所宜知也。」（《陽明學大系》，卷8，頁138）

元素，而摒棄的則是陽明學特別是王畿學說中的「枯禪」之元素（參見高瀨武次郎：《日本の陽明學》，鐵華書院，1898年）。

日本陽明學的形成和發展在中江藤樹和熊澤蕃山時是第一階段，經三輪執齋（1669-1744）「中興」後而進入第二階段。在該階段，日本陽明學務實而不喜玄談的特徵更為顯見。執齋的代表作《四言教講演》，用朱子解釋太極圖中之無極為「無聲無臭」來詮釋陽明「四句教」中的「無善無惡」，與王畿以「無善無惡」四字貫徹於四言之終始者大相徑庭。執齋既修朱子之學，不廢聖經賢傳，又注重內心體驗，闡發陽明理念，故有「信王固深，尊朱亦不淺」之自白（參見《陽明學說對日本之影響》，頁191）。

執齋之後最著名的陽明學者要算佐藤一齋（1772-1859）。如果說執齋是從思想史的立場上詮釋陽明學，那麼一齋則是從文獻學的立場上考釋陽明學。一齋的思想較近於王學修證派和歸寂派^⑥，而對王畿等現成派持批判態度。他認為，王畿學說「過於高妙神運，招來陽儒陰釋之譏實為必然」（《言志錄》第69條）；而「鄒東廓、歐陽南野、聶雙江皆彬彬有用之人，與龍溪不宜混著看」（同上）。又指出，主張「三教歸一」的林兆恩乃是「學於心齋、龍溪而失者」（《言志晚錄》第82條）。一齋雖敬重陽明，但也熟稔整庵，且對陽明學派的分化和演變有較準確的把握，所以他主張把明代朱子學與陽明學修證派折中在一起。

與一齋同期的大鹽中齋（1793-1837）也是陽明學的堅定信奉者，但他走了一條與一齋截然相反的致思之路。中齋是通過呂坤的《呻吟語》而得知陽明學的，不久便痛感藤樹、蕃山、執齋之後，良知學說絕傳，世人不求奮進之現狀，於是鼓動變革，根治吏制，在撲滅妖教、肅正風氣等方面取得了較大成功。1829年他辭職專念學問，著成《古本大學刮目》，書中有關「四句教」的論述直涉王畿：「龍溪子四無之說興起後，世儒皆以無善無惡之心體句為罪，實則何罪之有？此乃不可多得之格言也。」「夫心之體，天也，太虛也，太虛不可名善，何得有惡？」以為對龍溪的「簡易明白之學不應非議」。可見，中齋的《古本大學刮目》帶有較濃的王畿思想烙印。1833年，中齋又編寫了《儒門空虛聚語》，把從《周易》、《論語》及明清諸儒著作中有關空空、屢空、虛空、虛靈、虛無、太虛、虛心、虛明等概念術語統統收集在一起，匯成一部專門辭典。他說：「人心之奧，以太虛為體；

^⑥ 關於王門的分派問題，見本文第二部分的有關敘述。

人生之務，以孝爲本。道生於此，塞天地，橫四海，載萬物。」並說：「孝亦從太虛中出。」（《儒門空虛聚語·序後附載》）中齋的結論是：「太虛學說發端於楊龜山，闡明於王龍溪，完成於郝京山。」可見對王畿的評價不低。

在德川幕府末期的志士學人中，像大鹽中齋這樣既有思想又有行動的陽明學者還有橫井小楠、吉田松陰、左久間象山、西鄉南洲等人，他們都是當時文明開化、政治變革的急先鋒，因此可視爲日本陽明學激進路線的代表。除此之外，在日本的陽明學者中，還有像吉村秋陽、春日淺庵、池田草庵、林良齋、山田方谷、東澤瀉這樣的反文明開化，持保守復古主義立場的人，這些學者要麼折中朱王，推崇念臺，要麼信奉歸寂派或修證派，而對王畿一派持批判態度。如淺庵（1811-1878）曰：「王門諸子如龍溪、心齋，雖聞致良知之旨，然亦不能無弊。」（《陽明學大系》，卷10，頁140）方谷（1805-1877）亦曰：「人謂王龍溪之說優於劉念臺，不知念臺雖有偏靜之短處，然龍溪若禪學，有輕視人倫規矩之弊害。」（參見荒木龍太郎：〈日本における陽明學の系譜〉下，載《陽明學の世界》，頁408）而東澤瀉（1832-1891）則明確主張把陽明後學中有負陽明之教的王畿等人與陽明之學區分開來：「議者曰：陽明之學虛而浮，良知之說輕而蕩，使質厚者爲薄，使知德者不好，而至也甚，則斥以爲淫邪道，爲生心害政矣。是誰罪乎？嗚呼！在議者何足以知陽明，而如爲其學者，亦豈謂之不負良知之教？不啻傷周程朱子之心，又將欺陽明在天之靈也。」（《陽明學大系》，卷10，頁244）

在日本的陽明學者中最欣賞王畿之說的當推奧宮慥齋（1811-1882）。慥齋21歲從祖父赴江戶，游佐藤一齋門，始聞陽明之說。中年後頗好禪理，與禪僧常相往來。認爲王畿之「悟」，可與孔子之「一貫」、孟子之「覺」、程朱之「一旦貫通」相媲美，實爲「徹上徹下，徹始徹終，由初學以至聖人之唯一路徑」（參見井上哲次郎：《日本陽明學派の哲學》，頁562）。

總之，從陽明學傳入日本始至明治末年止的二百多年間，日本的陽明學基本上是沿著從王陽明到修證派和歸寂派再到劉念臺這一路徑吸收轉化的，其間雖有個別信奉現成派王畿等人思想或爲其作辯護者，但終究音量太小而未能形成聲勢。然而，王畿在日本的陽明學發展史上仍有舉足輕重的歷史地位，因爲「中江藤樹最初是接觸到王龍溪的思想才成爲日本陽明學之始祖的，這是件意味深長的歷史事件。假如藤樹最初接觸的是念庵、雙江的思想，結果會捨棄朱子學而轉向王學嗎？而藤樹的太虛思想雖與龍溪相通，但日本陽明學的一般學風卻並沒有追隨龍溪的現成

說，這也是一件饒有意思的現象」（參見楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，廣池學園出版部，1962年，頁487）。

二、陽明學的檢討與王畿思想的評價

日本對王畿的研究在戰前基本上只是作為陽明學研究中的一個附帶品而涉及到。把王畿真正作為一個獨立的有重要地位的思想家加以看待並展開研究則是從戰後才開始的^⑦。

(一)王畿的生平與著作

因王畿並非中國思想史上第一流的人物，加之其為官不滿十年，其一生又無遭遇重要之事件，中年以後更以講學為要，故其傳記年譜頗顯簡略乏味，國內外學術界很長時間未對其事跡作詳考。直到最近，中純夫才以《王龍溪先生全集》和《龍溪王先生會語》為基礎，編撰了內容詳實的王畿年譜稿。與此同時，中氏還特別就王畿一生傾注了大部分精力的講學活動（包括講學地點、時間、經過等）作了綿密的考證，從而開闢了陽明學研究的新領域（見本文附錄，60）。

關於王畿的著作，山下龍二曾對其基本著作《龍溪王先生會語》（六卷，貢安國輯，查鐸校，萬曆四年刊^⑧）、《龍溪王先生全集》（二十卷，蕭良幹編刻，王宗沐序，萬曆十六年刊，道光二年莫晉重刊，臺北華文書局1970年影印）、《王龍溪先生全集》（二十二卷，丁賓編，丁在蕭本的基礎上增加了《大象義述》、《傳志祭文》各一卷，萬曆四十七年刊，光緒八年朱昌燕重刊）、《龍溪王先生語錄抄》（八卷，何泰寧編刻，李贄序，萬曆二十六年刊，臺北廣文書局1960年重刊）作過考證和解說（附錄，18）。至於王畿著作在日本的刊本，有明治三十六年日戶勝郎據莫晉本編刻的《王龍溪全書》^⑨，1978年汲古書院據丁賓本翻刻的

⑦ 關於戰後日本的王畿研究，筆者主要參考了馬淵昌也先生的〈戰後日本における王畿とその思想に関する研究の回顧と展望〉（載日本二松學舍大學陽明學研究所刊《陽明學》第10號〔1998年〕）。

⑧ 該版本在國內已很難找到。1932年日人稻葉岩吉據韓國藏本影印百部發行，故在日本較易看到。

⑨ 但該刻本刪去了序跋、祭文、誌銘等「甚為適切者」，故並不能稱之為「全集」（參見《中國における近代思惟の挫折》，頁160）。

《和刻本漢籍文集第十六輯——王畿集》（〈解題〉為長澤規矩也所作）。五十年代初島田虔次曾對王畿的部分會語和語錄作過注解（附錄，5）。七十年代則有以《王龍溪先生全集》會語為中心的日文譯注本（附錄，18）。此外，荒木見悟和永富青地還分別對王畿的政治著作《中鑒錄》（附錄，13）和易學專著《大象義述》（附錄，45）作過考論。

（二）王畿的思想與學說

1. 無善無惡說與現成良知說

關於王畿的思想，首先是圍繞著其對王陽明的「天泉證道」即「四句教」的解釋而展開的，因而有關王畿思想的論述，也幾乎集中於對其無善無惡說和良知現成論的分析與評價。

五十年代初，清田研三以王畿本人的著作為基本資料，對其無善無惡說的提出過程作了詳細介紹。他認為，王畿的四無說即無善無惡說，是針對人本來狀態的心、意、知、物而提出來的，它是對相對意義上的道德判斷的超越，是善惡未分之前的絕對的道德本源。因此，無善無惡說在王陽明那裡雖未得到首肯，但其致思方法卻已既存於陽明的思考之中，可以說是王陽明理論展開的必然結果（附錄，2）。

岡田武彥則不限於對四無說的孤立論述，而是擴展到對王畿整個思想體系的把握，並著重針對其思想中的核心概念「無」作了全面深刻的剖析。岡田氏認為，王畿思想實為陽明本體工夫即一化的進一步深化。從本體工夫一體的立場出發，王畿主張「意見情識一齊掃盡，直下悟入良知本體」。既然作為宰制經綸、道德經世之根源的本體是即一的絕對存在（即「虛無」），那麼工夫也就應是全然不容人為安排的過程（即「自然」）。為了確保有無、體用、動靜、本體工夫的一體性，王畿又提出了良知現成說，強調全體提起、全體放下的頓悟工夫。岡田氏還以王畿的本體工夫一體論特別是本體即工夫說為基點，進一步揭示出了王畿思想體系中的一系列相關命題，為研究王畿開闢了新的領域（附錄，6）。

1962年，楠本正繼在他的代表作《宋明時代儒學思想の研究》中，特設專章評述王畿思想。作者認為，現成良知說是把握王畿基本立場，理解其思想性格的關鍵。作者首先把王畿與楊簡作了對比，認為楊簡的立場是把工夫歸於本體而捨去有，並對本體持「靜觀的態度」，而王畿的立場則是把工夫歸於本體而攝取有，並對本體持「動行的態度」。因此，王畿所謂的現成良知是內涵並支配功夫的實在本

體，故而王畿十分強調「即本體爲工夫」的必要性，肯定人的現實態，顯示出重視「悟」的思想傾向。作者還表示：「那種認爲象山、陽明的思想發展至龍溪而達到頂點的看法並不爲過。」「龍溪實際上就如朱子門下的陳北溪，堪稱陽明門下的第一人。」（附錄，10）

山下龍二曾較早對王畿與王陽明的思想差異作過闡述。他認爲，如果說陽明的立場是「倫理性的」，那麼王畿的立場就是「超越倫理的形而上學性的」，而且陽明重視的是在現實中流動的良知不變之實體，而王畿則是在肯定流動之體的同時，賦予良知以「虛」、「無欲」、和「氣」的特性，從而對良知概念作了否定性和消極性的處理（附錄，8）。若干年後，山下龍二又對自己早先未曾涉及到的無善無惡說進行了考察，認爲王畿與錢德洪的意見分歧在於，前者認識到了心本體的至善性，完全信賴於至善本體，嚮往自由明快、積極活潑的生活方式，堅持「宗教性的見成的世界觀」，而後者則以爲只有經過苦難的修行（工夫），才能達到心之本體，故而堅持「道德性的見成的世界觀」（附錄，11）。

以「本來性與現實性」爲基本構架而在宋明思想方面展開全方位研究的荒木見悟，雖然未對王畿思想作過專論，但他在論述羅汝芳、張元汴、周汝登、聶豹、羅洪先等人思想以及明代著名儒佛思想家的過程中，卻對王畿及其無善無惡說作過不少精闢論述。他認爲，良知說是中國思想史上出現的一種「新的本來性與現實性一體化的哲學」。至於爲什麼要把心體說成是無善無惡的，這是因爲，「良知說象徵著渾一的生命之體」，「持善惡對立或固執於善的立場，無論有多麼強烈的從善意向，都會妨礙本來的隨時即應、天然自有特性的發揮，並且也不可能取認先天未畫前的自家的本來面目。無善無惡說所提示的就是要斬斷這種迷執和法執」。荒木氏研判良知無善無惡說的一個特點，就是將其與禪宗思想相比較，從而開闢了一條新的致思路徑。他認爲，良知說「是在立足於超越規範的生命價值的同時，內含著在尊重規矩準繩的意義上成立的一種新的哲學立場。由於是這兩種品格的統一，所以才有可能隨時地表現出無善無惡與爲善去惡的不同作用」。因此，「無善無惡之心體便自然而然地成了現在自我之限定和真是真非之具足的不可離的本體」。就是說，禪宗的無善無惡說是與空的立場相一致的，且不具有產生個別是非善惡的機能。相反，陽明學的無善無惡說恰恰是能產生出與無善無惡相即的爲善去惡和真是真非之功能的。以對無善無惡說的基本理解爲前提，並針對主張無善無惡表裡一致的王畿的良知現成論，荒木氏又進一步指出：「龍溪的良知現成論，是出於對創造

歷史的天則能力的深切自信，在試圖超越格套典要的基點上，強調良知的無的性格，堅信純粹的無制約性的自我，拒絕人爲的工夫而成立的」。因而可以說，良知現成論「達到了儒家主體性的最高極限」，是陽明的「渾一性格擴展延續後所必然達到的境地」。良知現成論的全部價值，就在於對良知的完全性和自律性的徹底體認（附錄，16、26、27、37、49、56）。

由九州大學的岡田和荒木教授所闡發的王畿的核心思想無善無惡說和良知現成論，後來便成爲諸多學者深入研究王畿思想的基本出發點。比如上田弘毅就對「虛無」的內涵作了詳細研究，認爲王畿使用這兩個概念，「表現了由否定而至超越的真實動機，而且蘊涵著否定之否定的內容」。而關於王畿所謂的「悟修」關係，上田氏則認爲，王畿的悟是修中之悟，修是基於悟並以獲得悟爲根本目的的。此外，上田氏還在良知現成的前提下，分別對與「虛無」、「悟修」密切相關的頓漸、生死、順逆、是非、自他、自然與修養等範疇作了分析和評價（附錄，33、34、36、38、48）。

對於學術界緊緊圍繞王畿的四無說而展開討論的狀況，中純夫強調指出，王畿的立場是在堅持作爲本來態的四無說的同時，認同作爲現實態的四有說，無善無惡與有善有惡或無是非與有是非的區別就在於此。因爲前者指的是是非善惡的分別意識是否成立，而後者則指的是讓有關是非善惡的既成價值觀返回白紙，使良知能實行新的價值判斷。他認爲，可以把王陽明的「四句教」歸結爲「四無說」與「四有說」或「即本體便是工夫」與「用工夫復還本體」兩個層面。前者屬聖人所爲，後者則屬學者所爲。兩種傾向宋元時代已有之，但在王畿的著作裡兩者兼備，很難看出他有輕視致良知工夫的明顯傾向。因此，僅僅用四無說來評價王畿並以此概括其整個思想構造是不公正的（附錄，57）。

作爲岡田、荒木兩先生的後繼者，吉田公平把朱子的性善論與陽明學的無善無惡論作了比較，從而揭示了王畿無善無惡說的根本特徵（附錄，35）。柴田篤雖以明清天主教史爲主業，但對整個陽明學派尤其是王畿思想亦多有涉獵。他認爲：「龍溪強調無善無惡，並不是對陽明思想的曲解，而是對其思想特質的突顯，因爲陽明思想體系中本來就蘊涵著無善無惡心之體的成分。」「良知現成論不僅突破了傳統儒學的束縛，更重要的是把自古以來局限於士大夫階層的學問特權擴展到庶民階層，爲學問的營造世界打開了一條解放的途徑。」「在龍溪那裡具有鮮明個性的生活方式被突顯了出來。人不再以他人的標準決定自己的生活方式，而是依據圓滿

的聖人自覺決定自己的行動。龍溪思想真正使每個人都回歸到根源性的自我，承擔起自己生活方式的權責，確信自己具有無限的可能性並力圖使之現實化。」柴田氏認為，持良知現成觀點的王畿極易被視為工夫否定論者，然而實際上王畿還是承認工夫之重要性的。在王畿看來，良知是「不學不慮」之體，所以致良知工夫應是循良知之自然，力求自然的復歸本體，這才是「無工夫中之真工夫」。因此可以說，王畿的良知現成論其實是把「信」當作了完全體現良知本體的原動力（附錄，20、32、39）。

2. 王畿與王門流派

王陽明以後，王門發生分化，進而演變成若干流派，這是明末以來學術界不爭的事實。問題在於對王門後學諸多派別如何區分？怎樣判定？日本學者較早突破了黃宗羲在《明儒學案》裡按地理區域劃分王學流派的傳統方法。

三十年代，三島復在《王陽明の哲學》（大岡山書店，1934年）中，把陽明後學劃分為學問派和事功派。學問派有王良、錢寬、王畿、羅洪先等人，事功派有黃綰、季本、鄒守益、歐陽德、聶豹等人。這種劃分比較粗糙，對王門弟子的思想個性和學術特點也把握得不夠準確。後來秋月胤繼又在《陸王研究》（甲子社書房，1935年）中，把陽明後學劃分為致知派（包括錢寬、王畿、鄒守益、歐陽德）、主靜派（包括聶豹、羅洪先）和別派（包括王良等人）。秋田氏對王學流派的劃分和稱謂雖比三島氏有了進步，但對王門中的核心人物王畿的把握仍失之偏頗。

進入五十年代後，島田虔次與山下龍二圍繞著對左派王學^⑩的歷史評價展開了一場歷時數年的爭論，而所爭論的重要問題之一就是對王畿思想的判定。島田氏認為：「龍溪的現成良知說具有強烈的淑世精神和傳道熱情，與泰州派的人極為接

^⑩ 島田虔次在《中國における近代思惟の挫折》一書的〈序言〉裡認為：「中日兩國最早使用陽明學左派一詞的恐怕是嵯文甫氏。民國22年春，嵯氏在北京大學講明清思想史，後將其的一部分拿出來發表，這就是《左派王學》（北平：開明書店，1934年版）。」該書傳到日本後，先是後藤基巳在〈清初政治思想の成立過程〉（載《漢學會雜誌》第10卷第2號〔1942年〕）的論文中給予了肯定性評價，並贊同陽明學左派的提法。後來島田氏也說「正是由於嵯文甫氏的《左派王學》這本小冊子才開始對泰州派感興趣的」。但據山下龍二說，他最初知曉左派王學論是「1936年在東京大學的講義上」（參見《陽明學入門》，頁459）。可見，日本接受左派王學的提法比後藤、島田著述時還要早。

近，而事實上他給泰州派學者的影響也非常之大。《明史·儒林傳》把心齋以下的泰州學者附於龍溪之後，嵇文甫氏的《左派王學》把龍溪置於左派門下，都不是無緣無故的。」但島田氏並沒有對龍溪思想展開論述（附錄，1）。

山下氏在針對島田著作的書評裡指出：所謂左派王學的反儒教思想家，實際應區分為肯定王龍溪與肯定王心齋而否定王龍溪兩派。後者比較忠實於儒教的規範，而前者對儒教則多少有些懷疑和逃避。然而從黃宗羲到現代左派王學論者，都視龍溪與泰州為一路，這是不對的。龍溪與心齋的差異在於：心齋吸取的是陽明前期的思想「存天理去人欲」，而龍溪吸取的則是陽明後期的思想「致良知」。陽明思想經歷了從誠意到致良知、從經到心、從理到心，即從他律性到自律性的前後期轉換。陽明還容忍心中並存性和情，從而使宋代以來被否定的人欲有了合理存在的可能性。但是這些反儒教傾向在陽明身上還只是作為一種可能性而存在。陽明是在觀念的層面上承認心的權威，而在實踐的層面上卻依然肯定經（理）的權威。在陽明後期思想中所包含的反儒教因子，是由王龍溪、李卓吾連接下去的。也就是說，所謂儒教叛徒的李卓吾應屬於龍溪的系統，而不是如通常所說的屬於心齋的系統。事實上在泰州派中也有人反對龍溪，而這恰恰說明了心齋儒教一尊與龍溪儒佛道三教混融立場的對立。因此在判斷泰州派人物的時候，有必要看看其對龍溪的態度（附錄，3）。

針對山下氏的批評，島田氏發表了〈王學左派論批判の批判〉（《史學雜誌》第61卷第9號〔1952年〕。1970年《中國における近代思惟の挫折》再版時，該文被附載於後），緊接著山下氏又發表了〈島田氏の批判を讀んで〉（《史學雜誌》第61卷第12號〔1952年〕），使各自所要表白的觀點更加全面。

六十年代開始，以九州學術界為中心，開展了對宋明理學特別是陽明後學的全新研究，其研究方法和成果對國內外學術界產生了廣泛而深遠的影響。楠本正繼指出：「在陽明的弟子中，王龍溪、王心齋似乎可視為一派。他們持的是即本體而工夫的立場。」「鄒東廓、歐陽南野、羅念庵、聶雙江等江右王門則對二王的自陷墮落表現出深切擔憂，其中念庵、雙江反對二王的態度最為鮮明。一般來說，東廓、南野擔當的是深入解釋陽明思想，並使之避免出現偏頗的重任，而念庵、雙江則是為防止陽明思想出現危險而作了不遺餘力的抨擊，至於浙中的錢緒山，亦與龍溪立場相左而近於東廓、南野。然而，明代思想史的事實說明，基於龍溪、心齋思想的陽明學是最具勢力的思潮。」楠本氏還認為：「二王雖為同流，但心齋在不許擬議

這點上比龍溪更徹底，因而也比龍溪有更多的簡易直截、光景玩弄之弊。」（附錄，10）楠本雖有「虛寂派」之提法，且對現成良知作了頗多評說，但還沒有明確分派。對王門後學作分門別類地拓展研究，是岡田武彥的重要貢獻之一。

岡田氏說：「概括起來可以把王門分為如下三派：現成派、歸寂派和修證派。現成派是左派，歸寂派是右派，修證派是正統派。現成說是王龍溪、王心齋等的學說。」「歸寂說始於聶雙江，經過羅念庵、劉兩峰，到了萬思默、王塘南變得越來越透徹。」「現成、歸寂二派雖分別從兩個方面開發了陽明思想，但難免出現偏激。他們或者流於動而遠離其本旨，或者淪於靜而逆其發展之方向。在陽明後學中，以體現王學真精神，矯正現成、歸寂之流弊為己任，且能直面朱子學者之非難，為維護陽明思想之純正的，是錢緒山、鄒東廓和歐陽南野等修證派。」（附錄，14）

繼楠本、岡田氏之後，九州大學出身的福田殖、難波征男、柴田篤、荒木龍太郎、木村慶二等，又分別對王門三派作了更詳細研究。如福田殖對羅念庵及王龍溪與聶雙江的比較研究，難波征男對修證派和劉念臺的研究，柴田篤對許敬庵、馮少墟的研究，荒木龍太郎對王龍溪與羅念庵、聶雙江之關係的研究等。其中福田氏對羅念庵思想演變的考述，為深入解剖龍溪、揭示其思想特徵，開闢了重要途徑（附錄，41、58）。難波氏則是從無善無惡與至善的角度來概括王門三派。他認為，現成派以無善無惡為根本，歸寂派以至善為心本體，而修證派則批判了二派之偏，主張無善無惡與至善的一體化（附錄，40）。

但也有人對王門三派說提出了質疑，如近年來在王畿研究中比較活躍的中純夫認為：「龍溪的立場被稱作良知現成論，這當然沒有異議。但不能以是否主張良知現成或工夫修證為依據，而形成現成派與修證派的思想對立。王門三派說只是一種教條式的圖解方法。因為不僅在龍溪思想裡有工夫修證的位置，而且在南野等人那裡也有良知現成的思想。」「實際上在龍溪那裡，不假修證與銷欲工夫是相容的。」「王門三派的稱呼出自龍溪的〈撫州擬峴臺會語〉，其中的修證說又是劉師泉、羅念庵對現成良知說的批判話語，而被視為修證派的南野等三人，則不僅在人的雙重性把握上，而且在工夫的現在性上，都與龍溪思想有著較多的相似性。」不過，中純夫也承認：「龍溪的重本體傾向和東廓等人的重工夫傾向是確實存在的，如果著眼於這點而冠之派別名，也許三派說是可以成立的。」（附錄，46）後來馬淵昌也也同意中純夫的觀點，認為有必要更改修證派和現成派的稱呼（附錄，61）。

3. 王畿與氣的哲學

正如山井湧所指出的，在王畿思想裡，有從明代中葉開始而延續至清代的突顯氣之地位的哲學傾向。在朱子學看來，理和性是比氣更根本的存在，認為理和性能使氣具備條理性和法則性，從而使氣進行自律的運動。王畿不同意這種以理為本的理氣論。他不僅突出了氣的地位，而且逐漸用氣來表現良知、解釋良知，甚至有時還用神秘的內氣來代替良知，這點與王陽明比較是非常引人注目的（附錄，29）。關於王畿的氣的哲學，戰前的秋月胤繼和戰後的山下龍二、島田虔次也都指出過。山下氏將王畿所謂的氣歸結為變化流動的現實凝聚（附錄，8）。島田氏則把王畿的氣的哲學視為以「萬物一體之仁」和「心即理」為中心的程顥、謝良佐、陸九淵、王守仁、陽明學派直至譚嗣同系譜的重要連接點（附錄，9）。後來山本命又以「神氣一元論」來概括王畿的氣之哲學（附錄，19）；佐藤鍊太郎則將此問題與王畿的自然良知論合而觀之（附錄，54）。

可以說，日本學術界對王畿氣的哲學的研究已有較多成果，在看法上也無多大分歧，只是對這種哲學在明清儒學思想展開過程中所處的位置，還沒有給予恰當的定位。具體的說，就是心學世界觀與理氣世界觀究竟有怎樣的內在聯繫？如何解釋心學體系與理氣觀念有機統一的問題？對此，最近馬淵昌也發表了頗有見地的意見。他認為，心學具有支配和包融世界的真實體驗，在心學家身上有一種神秘主義的體驗媒介，當他們以此為出發點並言及世界時，就會產生與人的生活常識及外部感覺相異的世界圖式。於是，無論是外部世界還是吾心之動，其構造都可以用神秘的氣來加以說明。只不過從根本上說，支配內外部世界的還是通常所說的本來態的心。因此，王畿對心、身、氣及其相互關係的考察，可以視為從明學過渡到清學的重要環節（附錄，61）。

4. 王畿與佛道哲學

認為王畿思想不僅近於佛而且近於道，是黃宗羲在《明儒學案》中提出的重要觀點，後世學者雖大都承宗羲所言而述之，但對王畿思想究竟與佛教有何異同的問題，戰後日本學術界卻較少有專門論述，除了五十年代牧田諦亮的論考之外，主要就是七十年代荒木見悟開始的一系列開拓性研究。

牧田氏對王畿與佛教之異同的論考較為簡略，主要揭示了王畿對佛教雖有較深刻的認同，但最後還是表現出其儒教經世之學與佛教出世之學的基本區別這一事實，但對兩者的思想構造卻並未作深入剖析（附錄，7）。荒木氏的研究雖是在其

無善無惡說考論的基礎上展開的，但無論是在「理」的觀念上，還是在「事」的史實上，都作了大量理論和實證的工作，特別是對王畿與佛僧的交往史跡所作的考證，更是具有奠基性的意義（附錄，16、37）。所以日本有學者認為：「關於王畿思想與佛教的課題，荒木氏無論從理論角度還是實證層面都已作了分析，可以說這個問題已基本得到了解決」（附錄，61）。特別應當指出的是，荒木氏在研究王畿與佛教關係的同時，還著重對王畿的儒教性格作了分析，認為王畿雖不太關心社會現實問題，但在其著作中仍有一些資料可證明他的積極入世精神，如他的《中鑒錄》，就對明代的宦官制度和宮廷結構作了批判性的檢討（附錄，13）。最近，中純夫又對王畿的積極入世精神作了重要補充。他認為還可以從王畿對待張居正鎮壓講學政策的反應中看出這種精神。總的來說，王畿的態度同於張元汴、耿定向而異於何心隱，雖有抗議，但較為溫和（附錄，57）。

至於王畿與道教思想的內在聯繫，長期以來在日本學術界也很少有人問津。直到最近，隨著與道教內丹術有關的研究論著的逐漸問世，對這一課題的研究才有了長足的進步，其成果主要體現在大陸赴日訪問學者吳震和馬淵昌也的考論中。吳震首先注意到王畿著作《調息法》（《龍溪集》卷15）裡所透露出來的鮮明的道教思想特徵，指出：王畿所謂的「委心虛實」、「心無所滑」、「虛中無我」，即在無意識中調息，以及「無中生有」、「向晦宴息」，即純陰一陽之動的養生術，皆可從道教內丹家的著作中找到根據。認為王畿不僅用「生化之元」或「理氣未嘗離」的「息」來「範圍三教」（參見《雙江集》卷11，〈答王龍溪〉），而且提出「良知即真息」，「調息、致良知不可作兩事看」（參見《龍溪集》卷4，〈留都會語〉）的觀點，進一步用道教思想詮釋和改造了陽明學。王畿除了有較完整的以調息法為中心的道教理論外，還有許多具體的養生實踐，這既與其師王陽明的薰陶有關，更與其自小體弱多病有直接關係（參見卷20，〈亡室純懿張氏安人哀辭〉）。

馬淵氏認為，王畿以內丹家的「精→氣→神→虛」·「性→神→命→氣」的構圖為前提，把「致良知」定位在「存神」的上位，而把內丹家的「調息」定位在「結氣」的下位，並認為「調息」是「權法」，只有達到「真息」的境地，「存神」與「結氣」才能合二為一。不過王畿提出這一理論的真實目的，還是為了在體悟無善無惡之心的過程中，引入比有思有為更有效的手段，從而使「致良知」說與「現成良知」說達到更完美的統一（附錄，61）。

總的來說，戰後日本學術界對王畿的評價有三條基本思路：一條是政治色彩較濃的以正面評價為主的左派說；另一條是基於其思想內含並根據黃宗羲等人的總結而提出的現成說，認為王畿思想經過周汝登、羅汝芳、何心隱、李贄等人而風靡一世，但「因尊奉當下現成的自然之心，無視工夫，知解任情，而導致蔑視道德，擾亂綱紀的弊害」，因而遭到東林學派及許孚遠、馮從吾、劉宗周等人反擊和批判（附錄，14）。這條思路今天已被眾多學者所接受。不過前些年，荒木龍太郎通過對陽明學者思想語彙中是非、善惡位置變遷的追蹤，又提出了王守仁—王畿—劉宗周的從「心」到「意」的發展思路（附錄，51），認為劉宗周的思想從一定意義上說，是對王守仁、王畿思想的繼承和發展。這從一個側面反映出近年來日本學術界的活躍氣氛。

附錄：戰後日本王畿研究文獻書目

1. 島田虔次：《中國における近代思惟の挫折》，築摩書房，1949年初版，1970年再版。
2. 清田研三：〈王汝中の思想——天泉證道問答を中心として〉，和歌山大學學藝部《學藝研究——人文科學》，1950年第1號。
3. 山下龍二：〈明末における反儒教思想の源流〉，《哲學雜誌》第66卷第711號，1951年。
4. 中山八郎：〈1951年歷史學界——回顧展望〉，《史學雜誌》第61卷第5號，1952年。
5. 島田虔次：〈王龍溪先生談話錄並びに解説〉，《東洋史研究》第12卷第1號，1952年。
6. 岡田武彥：〈良知現成論の成立——王龍溪の學的精神〉，《哲學年報》，1954年第15號。
7. 牧田諦亮：〈王龍溪における佛教の理解〉，《印度學佛教學研究》第3卷第1號，1954年。
8. 山下龍二：〈王龍溪論〉，《日本中國學會報》，1956年第8號。
9. 島田虔次：〈中國近世の主觀唯心論について〉，京都《東方學報》，1958年第28號。

10. 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，廣池學園出版部，1962年。
11. 山下龍二：〈王畿〉，載東京大學中國哲學研究室編《宇野哲人博士米壽紀念論集——中國の思想家下》，勁草書房，1963年。
12. 山下龍二：〈明代思想研究はどう進められてきたか〉，《名古屋大學文學部研究論集——哲學》，1964年第12號。
13. 荒木見悟：〈王龍溪の《中鑿錄》について〉，《九州中國學會報》，1967年第13號。
14. 岡田武彦：《王陽明と明末の儒學》，明德出版社，1970年。
15. 山下龍二：〈王龍溪〉，載《陽明學の研究——展開篇》，現代情報社，1971年。
16. 荒木見悟：《明代思想研究》，創文社，1972年。
17. 荒木見悟：〈性善説と無善無惡説〉，《アジア文化》第9卷第4號，1973年。
18. 山下龍二：〈王龍溪先生全集抄譯注及び解説〉，載《陽明門下（中）》，明德出版社，1973年。
19. 山本命：〈王龍溪の儒學〉，載《明時代儒學の倫理學的研究》，理想社，1974年。
20. 柴田篤：〈王龍溪の思想——良知説の一展開〉，《中國哲學論集》第1號，1975年。
21. 岩間一雄：〈中國封建における政治と宗教——王龍溪の思想をめぐって〉，《科學と思想》第23號，1977年。
22. 荒木龍太郎：〈羅念庵の良知説について——王龍溪との関連を通して〉，《九州大學中國哲學論集》第3號，1977年。
23. 荒木龍太郎：〈羅念庵と聶雙江について〉，《都城工業高等專門學校研究報告》第13號，1978年。
24. 上田弘毅：〈明代の哲學における氣——王守仁と左派王學〉，《氣の思想》，東京大學出版會，1978年。
25. 長澤規矩也：《和刻本漢籍文集第十六輯——王畿集》，汲古書院，1978年。
26. 荒木見悟：《明末宗教思想研究》，創文社，1979年。
27. 荒木見悟：《佛教と陽明學》，レグルス文庫116第3，文明社，1979年。

28. 柴田篤：〈馮少墟——明末一士人の生涯と思想〉，《哲學年報》第 38 輯，1979 年。
29. 山井湧：《明清思想史の研究》，東京大學出版會，1980 年。
30. 溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》，東京大學出版會，1980 年。
31. 溝口雄三：〈無善無惡論の思想史的意義〉，《歴史學研究》第 487 號，1980 年。
32. 柴田篤：〈許敬庵の思想〉，《荒木教授退休紀念——中國哲學史研究論文集》，葦書房，1981 年。
33. 上田弘毅：〈王龍溪に於ける虚、無〉，《集刊東洋史》，1981 年第 46 號。
34. 上田弘毅：〈王龍溪に於ける悟と修——悟と道德の關係中心として〉，《中哲文學會報》第 8 號，1983 年。
35. 吉田公平：〈性善説と無善無惡説〉，《中國における人間性の探究》，創文社，1983 年。
36. 上田弘毅：〈王龍溪に於ける自然と修養〉，《山形大學紀要》第 10 卷第 2 號，1983 年。
37. 荒木見悟：《陽明學の開展と佛教》，研文出版社，1984 年。
38. 上田弘毅：〈王龍溪の良知説に於ける無分別〉，《集刊東洋學》第 54 號，1985 年。
39. 柴田篤：〈良知現成の思想——王龍溪を中心として〉，《陽明學の世界》，明德出版社，1986 年。
40. 難波征男：〈良知修證派の人間觀——その無善無惡と至善との一體に即して〉，《陽明學の世界》。
41. 福田殖：〈良知歸寂派の思想——羅念庵の場合〉，《陽明學の世界》。
42. 佐野公治：〈王畿——三教融合の哲學者〉，《中國思想史》下，ペリかん社，1987 年。
43. 山下龍二：〈明代思想研究史〉，《名古屋大學文學部研究論集》第 33 號，1987 年。
44. 木村慶二：〈王龍溪思想に関する一考察——聶雙江との比較を通して〉，《中國哲學論集》第 14 號，1988 年。
45. 永富青地：〈王畿の易學と丁賓——大象義述を中心として〉，《東洋の思想と

- 宗教》第6號，1989年。
46. 中純夫：〈良知修證派について——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年。
47. 上田弘毅：〈王畿の現成良知說と修證派——修證派に内在する朱子學的要素〉，《朱子學的思惟——中國思想史における傳統と革新》，汲古書院，1990年。
48. 上田弘毅：〈王龍溪の頓と漸——根器との關係を中心にして〉，《山形大學紀要》第12卷第2號，1991年。
49. 荒木見悟：《陽明學の位相》，研文出版社，1992年。
50. 吉田公平：《陸象山と王陽明》，研文出版社，1992年。
51. 荒木龍太郎：〈陽明學における是非、好惡の變遷——王陽明、王龍溪、劉念台に即して〉，《活水論文集》第35號，1992年。
52. 吳震：〈無善無惡論について——陽明學を中心に〉，《中國思想史研究》第15號，1992年。
53. 吳震：〈王龍溪の道教觀——調息法を中心に〉，《大阪産業大學論集》第83號，1994年。
54. 佐藤鍊太郎：〈良知の多義性に關する若干の考察——王畿の良知說を中心として〉，《中國哲學》第23號，1994年。
55. 馬淵昌也：〈明代後期儒學の道教攝取の一樣相——王畿の思想における道教内丹實踐論の位置づけをめぐって〉，《道教文化への展望》，平河出版社，1994年。
56. 荒木見悟：《中國心學の鼓動と佛教》，中國書店，1995年。
57. 中純夫：〈王畿の四無說について〉，《富山大學人文學部紀要》第25號，1996年。
58. 福田殖：〈王龍溪と聶雙江——致知議略における良知論争〉，《陽明學》第8號，1996年。
59. 鄭址郁：〈王龍溪四無說についての一考察〉，《九州中國學會報》第35號，1997年。
60. 中純夫：〈王畿の講學活動〉，《富山大學人文學部紀要》第26號，1997年。
61. 馬淵昌也：〈戰後日本における王畿とその思想に關する研究の回顧と展望〉，《陽明學》第10號，1998年。

62. 佐藤鍊太郎：〈王畿の易解釋について〉，《陽明學》第10號，1998年。
63. 錢明：〈龍溪心齋同異論〉，《陽明學》第10號，1998年。
64. 方祖猷：〈王畿と聶豹の本體、良知の論争に關して〉，《陽明學》第10號，1998年。
65. 陳來、永富青地：〈《龍溪王先生全集》所見陽明先生言行錄輯釋〉，《陽明學》第10號，1998年。