

【專號論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/TJEAS.201906_16(1).0001

當代中國的黎明——解讀晚明思潮論

The Dawn of Contemporary China: Conflicting Interpretations of the Late Ming Thoughts

楊儒賓

Rur-bin YANG*

關鍵詞：資本主義萌芽說、良知學轉出說、近世思維說、侯外廬、島田虔次、牟宗三

Keywords: The Sprouts of Capitalism, The Development of Conscience, The Theories of Modern Thinking, Hou Wailu, Shimada Kenji, Mou Tsung-san

* 國立清華大學哲學研究所講座教授
Chair Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

摘要

當代學者追溯中國現代性的問題時，往往追溯到晚明，中國左派學者所提的「資本主義萌芽說」、新儒家學者所提的「良知學轉出說」以及日本學者島田虔次、溝口雄三所提的「近世思維說」可為代表。本文檢證了「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」，指出前說提供了以往學界不太注意到的社會經濟史資料，顯示作為下層結構的經濟生產模式反應了某種的思想史內涵。然而，此說很難解是王學的核心理論跟這些社會經濟史現象之間的關聯，它也沒有解釋這些現象和明清之際興起的專制批判論的內容之間的關係，以及可能的展望。相對之下，「良知學轉出說」持的是混合現代性的立場，它強調民主是內在於中國文化內部的要求，民主的基礎不一定要建立在階級意識或抽象的個體意識上，它也可建立在良知學基礎上。但西方進來的民主清單項目也是需要的，兩者結合才是較合理的中國現代化的方案。

Abstract

When contemporary scholars deal with issues concerning Chinese modernity, they tend to trace back to the late Ming discourses. Examples include the Chinese left-wing scholars' sprouts of capitalism, the Neo-Confucianists' development of conscience, and Shimada Kenji and Mizoguchi Yūzō's "the theories of modern thinking".

This article examines "the sprouts of capitalism" and "the development of conscience" and reveals the important social-economic background of the two accounts. It also manifests the underlying relations between mode of economic production and intellectual history. My research, moreover, takes the perspective of Neo-Confucianists and discusses their standpoint on the plurality of modernity. Finally, I argue that Neo-Confucianists proposed more comprehensive ways of looking at Chinese modernity.

壹、前言：「晚明儒學」概念的出現

本文探討晚明儒學的定位問題，但背景放在儒學與當代中國的關係下看待。當代學者探討中國現代性的議題時，往往追溯到晚明，但論點頗駁雜參差。在五四運動百年之際，我們反思晚明這個特定的歷史階段的文化問題，學術問題遂得深化，它不只具有歷史的興趣，它與當代中國的文化定向有特別的連結。

論及中國的現代性，我們很容易想到一個與它相關聯的概念「近世」。「近世」這個歷史性的概念指向「北宋」這個時間的斷點，北宋之前是五代唐朝，五代時間短，可視為唐宋兩代之間的過渡地帶，宋代文化的特色乃是在與唐代文化對照下產生的，唐宋文化的對照之解釋模式最著名者當是內藤湖南（1866-1934）在一世紀前提出的「唐宋變革論」。內藤湖南在二十世紀初期提出的唐宋變革說影響甚大，在一九二二年的〈概括的唐宋時代觀〉一文中，他提出「人民」的理念、科舉普及化、黨爭政見之爭的性質、君王專制完善化、貨幣流通、學術自由化、文學與藝術更具特色云云，以突顯宋代文化的特色。¹後來他的學生宮崎市定（1901-1995）繼起，踵事發揮，²「宋」作為一種中國近世的起源，遂成了有力的假說。

「唐宋變革說」是一個大的歷史命題，此命題有相當豐富的內涵，它在學界引發的影響也相當得大，³筆者受益於這個假說匪淺。一個與「宋代」的時間性斷點可以相對照的是中國近世性質源頭的晚明說，晚明說成立的條件是放在陽明後學下論述的，陽明後學主要的思想自然是繼承王陽明而來，陽明之學事實上又是理學的一支，陽明學者問問題的方式以及提供的答案都還是帶有兩宋的理學之風的。本文聚焦晚明最重要的理由當然

1 內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文（主編）：《日本學者研究中國史論著選譯》，第1卷，黃約瑟（譯）（北京：中華書局，1992年），頁10-18。

2 參見宮崎市定：〈東洋的近世〉，收入《日本學者研究中國史論著選譯》，第1卷，頁153-242。

3 參見張廣達詳盡解說的一篇文章，見氏著：〈內藤湖南的唐宋變革說及其影響〉，《唐研究》，第11期（2005年11月），頁5-71。

是這個提問乃是學術史的事實，它是傳播頗廣、影響頗大的公共論述。晚近在日本、中國、海外學界，學者提倡中國的現代性議題時，往往追溯到晚明，筆者稱之為「中國現代性的晚明起源說」。我們順藤摸瓜，容易突顯出焦點。

中國現代性的晚明起源說的提出者不只一個來源，首要者當是二十世紀中國馬克思主義者從經濟史觀提出的觀點，他們探詢中國社會的性質時，發現晚明是轉變的關鍵期。在儒學史或思想史界，此一論述可溯源至嵇文甫（1895-1963）的《左派王學》，其結論最後集結於侯外廬（1903-1987）、范文瀾（1893-1969）的「資本主義萌芽說」。由於馬克思主義對二十世紀中國的影響極大，回應馬克思史觀的「資本主義萌芽說」的聲勢自然也相當可觀。另一種晚明說則是順著理學的脈絡下來的，這種晚明說強調陽明學本身具足了轉化人生也轉化文化的動力，梁漱溟（1893-1988）的《東西文化及其哲學》可為代表。一九四九以後，海外新儒家提出更完整的觀點，筆者稱之為「良知學轉出說」的模式。「良知學轉出說」是「良知坎陷說」的修正版，它是一種歷史的敘述，而不僅是哲學依據的解釋。這種晚明說強調現代性的內涵在明晚已出現，但其時儒者的理論資源不足，沒辦法在制度上完成儒學的內在要求。新儒家學者追溯中國現代性的起頭可追溯到宋儒，但焦點集中在明末三儒：顧炎武（1613-1682）、黃宗羲（1610-1695）、王夫之（1619-1692）身上。此外，日本儒者島田虔次（1917-2000）、溝口雄三（1932-2010）也都提過晚明儒學與中國現代性的關係，筆者稱之為「近代思維」的模式。島田與溝口兩人的觀點頗有異同，雙方辯論甚為精緻，這條路線無疑地可上溯至內藤湖南提供的「唐宋變革說」，竊以為其說與丸山真男（1914-1996）約在同一時期發表的巨著《日本近世政治思想史》也有交涉。他們的論點與中國學者的晚明說也頗可相互發揮，本文雖以「資本主義萌芽說」及「良知學轉出說」作為論述的主軸，但「近代思維說」的論點也將是本文重要的參考架構。

貳、「左派王學」到「資本主義萌芽說」

論及中國現代性的問題，不能不提王陽明（1472-1529）所扮演的角色，近代中國思想的演變與陽明學有密切的關係。陽明學在有清一代，除了明末清初這個階段仍保留晚明的餘暉以外，基本上處於隱伏的狀態。清廷政權穩固以後，基本上以朱子學作為官方的意識型態，清朝的朱子學就像任何成為官方意識型態的思想的命運一樣，都不免生機斷喪，逐漸枯萎。到了晚清時期，乃有陽明學復興之勢。晚清維新大將康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）都是陽明學的提倡者，同時期的劉師培（1884-1919）與康梁學風不同，但同樣宣揚王學不遺餘力。康有為注意陽明學或許與其師朱九江（1807-1881）有關，但筆者懷疑與其時日本陽明學的復興可能關係更大。眾所共知，康有為登上中國思想舞台一個重要的歷史契機乃是一八九四年的甲午戰爭清廷戰敗，清日簽訂極羞辱的馬關條約。消息傳來，康有為約在京舉人，公車上書，終於引發震動一時的百日維新。甲午戰爭提供的教訓非常深刻，康梁維新，孫黃革命，嚴復（1854-1921）以譯事宣揚新的文明理念，可以說都是受到此場戰爭的刺激。清日兩國在十九世紀中葉後，同樣受到帝國主義的侵略，同樣展開過救亡圖存的學習過程，何以日本區區一島國，最後竟能戰勝老大的大清帝國？這是那個時代知識人關心的焦點。日勝清敗，其中一條線索被認為很可能和王學有關——雖然這條線索存不存在或者怎樣的存在？不一定容易講得清楚。

陽明學自江戶初期傳到日本後，在東瀛三島的流傳呈跳島狀，不像朱子學那般有較明確的傳承的線索。然而幕末時期，維新志士多受陽明學影響，從佐藤一齋（1772-1859）、大鹽平八郎（1793-1837）到吉田松陰（1830-1859），陽明學在他們思想中都佔有一定地位。明治維新的功臣當中，頗有受陽明學甚深影響者，如東鄉平八郎（1848-1934），這也是事實。已故日本小說家三島由紀夫（1825-1970）論及當代士風之不振時，即特別標舉明治維新時期日本陽明學的作用，他最後也以自己認定的良知學之義理走上淒美悲愴的櫻花萎絕之路。有關明治時期日本陽明學與維新的關係，以及日本的陽明學是否或是透過了什麼樣的管道反過來影響了清末

的陽明學復興思潮，此事有待學者更進一步的研究。但甲午戰爭清廷戰敗，此事是十九世紀末影響中國極深遠的一件事，此事多少刺激了陽明學在中國的研究之興起，這似乎是條可以接受的理論線索。

筆者所以舉出甲午戰爭和中日陽明學的關係，意指陽明學在近世晚期中國的復興原本就和中國的現代化的工程分隔不開，甲午戰爭乃是仿效近代西方科技的兩大東亞國家的直接對抗，但就象徵而言，也可視為西方現代性的代理人戰爭，這場戰爭直可視為檢驗中日兩國近代化工程成績很好的實驗。陽明學在當代中國是被歷史帶出來的，它是學術論述，也是政治論述，它在近世遂不能不與「現代化」這個歷史工程綑綁在一起，兩者的內涵息息相關。

然而，陽明學之所以會在當代形成一樁與現代性有關的假說，亦即資本主義萌芽說，其關鍵人物當是嵇文甫與侯外廬對晚明思潮重新解釋的成果。其中嵇文甫的出生與撰文日期都比侯外廬早，他的「左派王學論」在當代的晚明思潮論域中，更居有開風氣之先的地位。左派王學之說不是傳統的學派分類的用語，嵇文甫對此一用語的脈絡沒有解說。竊以為此詞語或許取自黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）左派、右派之分，黑格爾右派有加布勒（Georg A. Gabler, 1786-1853）、欣里希斯（H. F. W. Hinrichs, 1794-1861）、羅生克蘭茲（K. Rosenkranz, 1805-1879）等人，這一批國人不太熟悉他們思想的黑格爾後學，常被歸類為保守派，他們的思想深潛於宗教哲學的土壤中。黑格爾左派哲學家如施特勞斯（D. F. Strauss, 1808-1874）、鮑威爾（B. Bauer, 1809-1882）、費爾巴哈（L. A. Feuerbach, 1804-1872）這些相對年輕的黑格爾後學則重感性，重物質，在政治思想及行動上通常也較具反封建的精神。由於馬克思和左派黑格爾的思想關係匪淺，因此，嵇文甫受到黑格爾學派發展的影響，因而有左右派之分，是相當可能的。嵇文甫的用語也可能受到王學「江右學派」一詞的暗示，因為嵇文甫所列出的左派王學，主要的對話對象正好是陽明後學的江右學派中人。江右學派的特色注重良知的致虛內斂，學者平日用功所在，當收斂精神，常居意識未明顯分化的原點，聶雙江（1487-1563）、羅念菴（1504-1564）、王塘南（1522-1605）等等江右學者的學說大體近似。嵇文甫所說

的王學左派中人則注重良知之落於人倫日用，在紅塵是非中行道。陽明後學的這兩種思想趨勢和黑格爾後學的左、右派對分，倒有幾分近似之處。以彼喻此，作為論述的工具，「左派王學」之說不失為一種有效的理論設準。⁴

嵇文甫「左派王學」說雖然明顯地是馬克思主義的底子，但嵇文甫此書特別突顯泰州學派中一向不受到傳統學者重視的顏山農（1504-1596）、何心隱（1517-1579）以及李卓吾（1527-1602）的思想特色。顏、何、李這些泰州後學在《明儒學案》中遠不如王心齋（1483-1541）、羅近溪（1515-1588）等人受到的青睞，更不要說和江右學派學者相比了。嵇文甫引介這些人之後，讀者對黃宗羲加予此學派的按語「赤手搏龍蛇」之語，才有較清晰的圖像。嵇文甫此書帶有五四運動思想啟蒙的色彩，人道主義的關懷較濃，階級意識的性質較淡，好像晚明思潮的演變是由王學的一支左派學者引發似的。侯外廬後來提出「資本主義萌芽說」，此說的意識型態更強，與當時政治局勢結合的能量也更大，兩說基本上可以合流看待。資本主義萌芽說是以社會經濟的變革作為引發近世的中國歷史走向的動力，這種詮釋的焦點後來因為接上了一九四九的社會主義革命，因而在學界取得了極大的發言權。嵇文甫生於一八九五，恰好是馬關條約簽訂之年，臺灣乙未抗日之時，時間可謂巧合。

嵇文甫於一九三四年出版《左派王學》一書，書末尚附有〈十七世紀中國思想變動的由來〉。此書比起清末民初的陽明學研究，特別突顯泰州學派的思想解放功能，他將泰州學派這一系的王學稱作「左派王學」，這個稱呼應當是與江右學派對照而來的。觀「左派」一詞，我們也可理解此書是依馬克思史觀撰筆的，事實確也如此。嵇文甫在此書中，特別強調思想是生活的反映，各時代的思想變動，都取決於當時社會生活的變動，尤其是經濟生活。他論晚明思想的背景時說道：

4 依據荻生茂博的研究，關於左派王學、右派王學的分法，在嵇文甫之前，日本已有小柳司氣太〈明末の三教關係〉，對等看待王陽明後學的「左派」、「右派」，並將二者區分為「新陽明派」、「正統陽明派」。「左派」、「右派」這一語彙也用於後藤基巳〈清初政治思想の成立過程〉。參見荻生茂博：〈幕末、明治陽明學與明清思想史〉，陳俐君（譯），《中國文哲研究通訊》，第28卷第2期（2018年6月），頁173-220。

由商業資本擴大而深入的結果〔……〕一方面形成南方都市的繁榮，另一方面形成農村剝削的加劇。社會繁榮則眼界廣而思想開放，剝削加劇則衝突烈，而人心動搖。於是一方面不斷的發生農民變亂，一方面演成思想革新的潮流。所有當時的政治運動，社會運動，思想運動，都是那種債張躍動的時代心理所形成；而這種時代心理卻是由那外繁榮而內紛亂的社會生活刺激起來的。我們從白沙、陽明，尤其是王學左派諸子的言論行動上，很容易感到一種債張躍動的氣息，而他們的言論行動恰成為時代的脈搏。從思想上診斷當時的社會，從整個社會生活上觀察當時的思想，這種研究法是很可推廣應用的。⁵

在此書附錄〈十七世紀中國思想變動的由來〉一文中，他更從貨幣經濟、海外貿易、土地兼併、民眾暴動四個方面介入，解釋左派王學興起的原因。

嵇文甫的著作像是啟蒙時期的著作，作者以勾勒圖像見長，不以細節論證取勝。在以往的明代思想或王學的研究著作中，泰州學派常被冷淡處理，這種詮釋方向和晚明學者反省有明一代學術時，側重王陽明—江右學派—劉宗周（1578-1645）一脈相承的學風有關。但時值晚清民國的變局擴大之際，嵇文甫從泰州學派的資料中看出了巨大的學術潛力，他撰寫晚明這些思想家時，筆鋒常帶感情，書中主角個性相當靈活鮮明。但他筆下的陽明後學的思想乃是商業資本發達時期底下的哲學，嵇文甫雖然沒有使用資本主義萌芽期的說法，其意則是。他撰寫《左派王學》的三〇年代，馬克思主義在中國已成野火燎原之勢，文學革命已走向了革命文學，嵇文甫本人即深受此波思潮影響。透過了馬克思主義的眼鏡，他看出了在晚明這個變動的時期，一群由陽明後學組成的隊伍順應時代的潮流，發出了拆除封建主義圍牆的聲音。在下層結構決定上層結構的思維模式底下，左派王學的思想可以說是他們那個時代社會生活的反映。

大約與嵇文甫出版《左派王學》同時，史學家如鄧拓（1912-1966）、

5 嵇文甫：《左派王學》（臺北：國文天地雜誌社，1990年），頁2。

呂振羽（1900-1980）等人已指出了明末出現資本主義手工業的雛形。由於馬克思主義其時是世界的顯學，在中日兩國，它的勢頭仍方興未艾。在對日抗戰（也就是日本侵華）前，日本國內的左派已發起了日本資本主義性質及應付對策的大辯論，當時主張兩階段論的講座派與主張一階段的勞農派，各有擁護者，日本著名的左派學者，紛紛捲入辯論中。一九三二年，由野呂榮太郎（1900-1934）編成的《日本資本主義發達史學講座》七卷出版了，此套叢書全面性地探索了日本資本主義的問題，農業土地的性質的問題，由此展開對日本近代的特質的研究。以中日之一衣帶水，這股思潮很難不波及到中國來，「日本資本主義性質論」與「資本主義萌芽說」兩者的問題意識顯然是相近的。在一九四九社會主義革命勝利前，一種在中國本土境內尋找資本主義前身的論述應當已經相當成熟。一九四九年中共建國之後，毛澤東（1893-1976）即宣稱：

中國封建社會內的商品經濟的發展，已經孕育著資本主義的萌芽，如果沒有外國資本主義的影響，中國也將緩慢地發展到資本主義社會。⁶

毛的話語帶有總結的味道，資本主義萌芽說是帶有強烈時代訊息的理論。

資本主義萌芽說如果限於經濟史的解釋，它的衝擊力道即會圈在特定的領域內，但它如溢出經濟範圍，效果即大不相同。竊以為資本主義萌芽說真正的完成者是侯外廬，侯外廬的著作通常以密集的社會經濟史料見長，但也帶有很強的哲學內涵。他對晚明思潮相當看重，認為這個時期的思想可以和戰國時期比美，是中國史上第二個黃金時代。在他的《中國思想通史》以及單篇的相關論文中，如〈十六七世紀中國進步哲學概述〉、〈論明清之際的社會階級關係與啟蒙思潮的特點〉等著作中，他的論點交相論述，形成堅強的互文性構造。他的著作建立在馬克思主義的前提、社會經濟的史料以及較密集的思想家文獻，還有他鮮明的立場之上，這些因素梭織成特色鮮明的侯氏史學的文風。讀過他的著作，我們會看到在胡適

6 毛澤東：《中國革命和中國共產黨》，收入《毛澤東選集》，第2卷（北京：人民出版社，1991年），頁626。

（1891-1962）、馮友蘭（1895-1990）、唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995），甚至徐復觀（1904-1982）著作中都看不到的大量的思想家的社會史背景資料，經驗性格極濃，論證似乎也較容易落實。他在思想與社會經濟背景所作的連結，提供了我們另一種呈現思想的樣式。

在侯外廬上述的著作中，我們看到晚明時期的城市手工業逐漸的擴展，土地私有化的趨勢日漸顯著，農產業商品化的情形已經出現，貨幣經濟、貿易形式也有了突出的表現，新的社會經濟的發展帶來了新的矛盾，所以這個時期出現了不少具有社會史意義反抗運動，如反對礦官的抗爭、城市工人與手工業和官方的鬥爭，自然還有農民暴動這個核心的因素，儒家史上著名的書院講學的意義（如爭講學自由、言論自由）也是被侯外廬放在整體的社會矛盾底下興起的反對運動中的一環看待的。

依侯外廬的分析，晚明時期重要的思潮可分成四類：第一種是地主階級出身的啟蒙先驅者的反道學的哲學思想，這組思想以王廷相、呂坤為代表。他們代表資本主義萌芽期的萌芽思想，雖進步卻又被舊的理學思想絆住，因此相當脆弱。第二種進步思潮是泰州學派的反封建的「異端」思想，以王艮、何心隱和李贄為代表。他們出身下層階級，思想尖銳犀利，很能代表這段時期的思想特色。可惜受到王陽明思想的束縛，綁手綁腳。第三種進步思潮是長江流域以無錫為中心的東林黨人的社會政治思想與人道主義，東林黨人批判現實，爭取講學自由，對商人有一定的同情，這是進步的。但思想過度陳腐，仍在理學圈子中打轉。第四種進步思潮是一些傑出的科學家比如方以智（1611-1671），他們在中西交流的背景下，提出與自然科學相連結的唯物主義哲學思想。

侯外廬的歸納充滿了理論的趣味，這四組思想家都可視為儒者，如果我們從儒學史的觀點下考量，第一組的成員可視為反理學思潮的氣論學者，他們反對無限心的的人性論。第二組的成員屬於泰州學派，泰州是陽明學派底下一支強調良知的自然義與庶民義的學派。第三組的東林學派是調和朱王兩派、力主性善說並以關心現實政治著名的學派。第四組則是中西交流頻繁的晚明興起的早期科技派學者，方以智的身分在此。這四組學者如何擺在一起討論，令人好奇。我們如果籠統地將他們放在儒學的視角

下解釋，或許可以說得通，因為他們都是儒學中人。但這種視角顯然不是侯外廬採取的，侯外廬沒有儒學視角的興趣，他只有馬克思主義視角的關懷。

這四組思想關心的主題不一樣，所處的時代位置（比如第一組與第四組）也不一樣，但依侯外廬的看法，他們大體都有市民階級異端思想的色彩，他們一般都要求從醉醺醺的思辨哲學的氣氛裡解放出來，對於自然和歷史勇敢地嘗試著各式各樣的新探求。他們的探求，他們的異端，針對的對象主要是「正宗的道學」，他們鬥爭的方向大體是依循著「唯物主義對唯心主義」的路線展開。而他所說的「唯物主義」指的主要還不是形上學主張的世界的本質的問題，這種形上學的主張也可以說是知識論的主張，侯外廬的興趣不在此。他說的「唯物主義」乃馬克思主義的模式：是經濟生產方式決定了社會的分配，產生了階級的區分，決定了社會形態的發展。侯外廬所說的「唯物主義」指向「階級意識」，是經濟社會學的用法，形上學的意識較淡，雖然侯外廬應該也贊成物質是事物最終的本質的提法。這些代表進步意義的晚明思想家基本上屬於市民階層的儒者，他們處於封建社會解體、新興的資本主義社會尚未到來的階段，他們的思想都帶有黎明的曙光，但卻拖著漫長的舊社會黑暗的尾巴，此之謂「資本主義萌芽期」。

在嵇文甫、侯外廬筆下的晚明社會呈現了一個和「中國停滯論」大不相同的時代面貌，我們看到在某種現代社會（侯外廬稱作資本主義萌芽期的社會）才可見到的新的社會樣態，我們看到商人、農人、手工業工人與官府的鬥爭，我們看到「自由」的概念被運用到講學與出版的領域，我們在泰州學派的何心隱、李卓吾處看到「平等」的追求，我們也看到一種早期的人道主義的精神。無疑地，這些現象被嵇文甫、侯外廬視為一個新時代的上層反映，它們面貌各殊，但反映了一種共同的時代精神。資本主義萌芽說的詮釋焦點和傳統的儒學史的觀點大不相同，它呈現的思想樣貌大可補充《明儒學案》、《理學宗傳》等書中缺少的板塊，或許兩方論述的焦點本來就不一樣，無所謂補不補充的問題。但至少他們的論述顯示了一個活潑的、流動的中國社會圖像，多少可以校正影響中國形象甚大的黑格

爾式的停滯中國的刻板印象。

「資本主義萌芽說」是馬克思主義傳入中國，中國馬克思主義學者尋找馬克思主義與中國傳統的接榫點時，很自然地出現的論述。作為一種經濟史或社會史的學說，探詢資本主義萌芽說的學者提供了以往人文學者不太注意到的材料。像晚明江南紡織業發達，萬曆廿九年（1601）間織工葛賢（1568-1630）引導民變，打殺燒毀民怨的土豪劣紳後，對居民則「不挾寸刃，不掠一物，預告鄰同里，防其沿燒，毆殺，竊取之人。」⁷或者像金壇削鼻班運動時，奴僕所提：「國步既改，諸勛戚與國休者，咸已休廢。若我輩奴籍不脫，奴將與天地同休乎？」「主有不肯破券均齒者，眾共滅其家」。⁸資料中的人物顯現的言行，確實呈現了一般文人文集中不會出現的面向。這些資料或出於實錄或文人文集中，典籍不算冷僻，葛賢與削鼻班的資料在當代的晚明研究中，比較常被注意到，⁹就經濟史或社會史而言，裡面的內容是有相當價值的，但以往的哲學史或思想史的研究者很少觸及到。

至於更冷僻的典籍，就更受忽視了。如明清鼎革之際，永新地區農民打出「鏟平王」口號，主張「鏟主僕、貴賤、貧富而平之也」；顛倒主僕關係，並對原先的地主呼籲：「均人也，奈何以奴呼我，今而後得反之也。」寶山縣地區農僕造反，「千百成群，焚廬劫契」，他們同樣顛倒主僕關係，奴變為了主。這些記載的「平等」的內涵相當強。但這些材料因為收於地方志中，傳統學者不太注意到，其意義通常也就埋沒了。廣大的農民起義的材料，由於與共產黨政權的聯繫性極強，受到的重視更不待言，但以往的史家同樣不夠正視這些材料的內涵。文獻材料重不重要，多少和閱讀者的選擇有關。但即使從儒學史的觀點立論，如果我們接受四民異業而同道的主張，「士」以外的階層的史料被大量突顯，當然是極有意

7 黃彰健校勘：《明實錄·明神宗實錄》，第12冊（京都：中文出版社，1984年），卷361，頁5。

8 引自傅衣凌：〈明末南方的「佃變」、「奴變」〉，收入氏著：《明清社會經濟史論文集》（北京：中華書局，2008年），頁399。

9 如謝國楨：〈關於「削鼻班」和「烏龍會」〉，收入氏著：《明清史談叢》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁11-16。

義的，「儒學」不能不對農、工、商及奴僕階層開放。「資本主義萌芽說」的視野是以往研究者缺乏的，這樣的學術轉向的意義是值得觀察的。

農民起義、民變、奴變、資本主義萌芽等等這些現象早蘊藏於晚明的史料中，但很少出現在二十世紀之前的文人視野裡。這些材料的出現，很快地相互連接並形構了一個新的歷史時代的到臨。這樣新的歷史時代恰好不是「停滯的中國」的形象，而是充滿了土地的併吞，資本的集中，階級的鬥爭，欲望的解放。這是「動盪的中國」，它為一個規模更大、意義更深遠的時代作準備，這樣的時代在一九四九之後將會出現在歷史的舞台。資本主義出現在西歐，但它的影響卻是全面性的也是全球性的，如果說資本主義的幽靈用它無堅不摧的魔力打造了屬於它自己的世界，資本主義是體，資本主義社會是用，十九世紀的歐洲交相閃耀著資本主義精神的千萬姿影。無獨有偶，我們可以說馬克思主義也發揮了同樣的作用，馬克思主義是體，馬克思主義的歷史是用。而且它一旦完整出現，即發揮了比堅船利砲更大的擴散力量，迅速傳播到全球各地。馬克思主義的歷史觀運用到中國的歷史上，即有資本主義萌芽期這個歷史階段的出現。這個歷史階段插進去我們以往以朝代斷待史為區分的歷史階段演變史，變成以經濟的生產模式為準的斷代史。原先在「明史」、「清史」視角下被忽略的史料，借著「資本主義萌芽說」的眼鏡，工人、農人、奴變、民變的圖像開始清晰了起來，一一走上了歷史的舞台，而且居於舞台的中央，資本主義萌芽期的視角帶來了新的歷史形貌。

資本主義萌芽說如果是經濟史的一種解釋，它只解釋一種在中國近世歷史上出現的一種經濟現象，這個經濟現象牽涉到生產方式的改變、生產規模的擴大、獨立的手工業工人階級隱然成形、某種意義的勞資關係業已產生云云，其說能否成立，事屬專門，筆者無能伸讚一詞，但不排除它可能是種值得探討的假說。至於這些初期資本主義的現象是否引發了從王心齋以下，顏山農、何心隱以至李卓吾的異議思潮？這些資本主義萌芽期的現象到底與這個時期的思想家仍不忘情於心性論、形上學的思維又有何關係？侯外廬「資本主義萌芽說」所提的那四組學者都有很強的心性論一形上學的關懷，即使最像社會運動家的泰州學派中人也有天道性命的關懷，

比如上世紀晚期才公開流傳的泰州學派要角顏山農的著作，即有很濃厚的修行論述。資本主義萌芽期的經濟社會學論述與左派王學的心性論形上學論述，兩者如何連結？這個問題是無從逃避的，但侯外廬的解釋顯然相當脆弱而且不足。

更重要地，明清之際出現的《明夷待訪錄》、《潛書》等強烈批判專制政權性質的異端之書，它們提供的那些政治焦點的論述究竟如何從生產模式的轉變引申而來？侯外廬並沒有忽略黃宗羲《明夷待訪錄》的重要性，他事實上也有解釋。但恰好在「資本主義萌芽說」的脈絡下，也恰好在「宋明理學」的脈絡下，黃宗羲期待「待訪」的專制政權批判說並沒有拿出來好好討論。如果「資本主義萌芽說」要在中國史的脈絡中，尋找與馬克斯史觀相連的史實，則作為二十世紀中國思想核心概念的「民主」，它在「資本主義萌芽說」的架構中，到底有何等的地位？

參、 近代思維說

相對於「資本主義萌芽說」特別著重經濟在歷史轉型時期的重大作用，本文所提到的兩支相關學說，亦即日本學界的「近代思維」以及海外新儒家的「良知學轉出說」，它們卻將歷史轉型的重點放在儒學思維的自行轉化，而儒學的自行轉化落實下來講，即是良知的自我發展。雖然不管是「近代思維說」或「良知學轉出說」，這兩種解釋都沒有否認理念與外界的互動關係，但所謂的「外界」所起的作用並不是它即是決定性的，這些理念所碰觸的「外界」事物毋寧更像是引燃的觸媒，它將原已隱藏在內的理念引爆開來。這種從儒學內部著眼的理論，在日本可以島田虔次的《中國近代思維的挫折》作為代表，在海外新儒家，則可以牟宗三先生的「良知坎陷說」作為主要的典範。兩說是彼此獨立發展出來的，論述的風格也很不一樣，但他們都看到良知學在歷史演變中扮演的重要角色。

島田虔次的《中國近代思維的挫折》一書在戰後日本的中國學研究居有獨特的位置，用狹間直樹（1937-）的話來說，可謂「一部里程碑式的作

品」，¹⁰爾後日本出版明清儒學的研究很難不參考島田虔次此部經典作。此書出版在一九四九年，一個獨特的年代，這個出版的年代似乎回應了榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）的共時性原理，它彷彿有意回應此年十月一日中華人民共和國成立此一歷史事件，此書對中國學界的意義並不比對日本學界的作用來得小。島田虔次此書的內容相當豐富複雜，解釋也深刻，就題材而言，可探討者不少。但竊以為進入此書者既方便也具理論意義的途徑，乃是推動他寫此這本書的心理狀態。島田虔次後來在此書再版的〈後記〉反省他寫作此書的心境，或者說反省他自始至終對於儒家價值的心境。島田虔次毫不掩抑地說道他對「孟子、王陽明、黃宗羲等熱烈的儒教徒們懷著滿腔的共鳴」：

我抹不掉對中國文明、儒教文化以及它那具有深厚根基的文化之深深的敬畏之念，這也依然是事實。魯迅對儒教文化、士大夫文化的憤怒，和他的所有中國的古典都不要讀的幾近於竭盡全力的吶喊，我不是不感動，但是，最終沒有能與之同調。或者是因為異邦人的漫不經心，或者是由於對人民痛苦反應遲鈍的階級立場所規定，或者是被不識時務的文化主義者所「腐蝕」毒害，總之如果說我是不徹底的話，那麼的確是不徹底；我對儒教採取了那樣「曖昧」的態度，這在當時是反動的，或者說即便在今日也是反動的。¹¹

引文稍長，但絕不冗長，這段充滿熱情、反諷語句的引文很能顯示島田虔次對整體陽明學——從王陽明、李卓吾到黃宗羲——的激烈共鳴。他自嘲說的「反動」、「不徹底」之語，明顯地是左派人物的常用語，此語暗中指涉的當是當時帶有左派意識立場的日本學者。¹²但我們如果認為這段話也

10 島田虔次：《中國思想史の研究・解說》（京都：京都大學學術出版會，2002年），頁650。轉引自吳震：〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵：以日本學者島田虔次、溝口雄三的相關討論為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁199-228。

11 島田虔次著：《中國近代思維的挫折》，甘萬萍（譯）（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁210-211。

12 依據〈後記〉所述，守本順一郎與岩間一雄應該就是持此種立場的學者。

可以視作回應中國左派學者的立場的話，似乎也說得過去。學術觀點往往從更深層的學術關懷導出，革命年代的中國左派學者對宋明理學的整體印象通常是相當負面的。相對於中國左派主流意識型態支持的「資本主義萌芽說」，島田虔次是從陽明學的內部尋得近世思想的精神，更具體的講，也就是從良知學的立場立論。

島田虔次這本著作充滿了無可掩抑的熱情，充分地實踐了錢穆（1895-1990）所說的「同情的理解」。但他的熱情不僅是心態而已，而是他在陽明後學身上看到一種普世性的精神，他很明確地將歐洲近世的文化展現作為普世精神的「自由」、「平等」的展現，他同樣將陽明以後思想的發展，當作自由、平等這種理念在中國的發展。島田虔次無疑是普世主義的想法，此書所引發的諸多爭議大概也集中在此點上面，至少是主要的焦點。¹³但他的普世主義是否沒有脈絡化的普世主義，或許也未必，他相信我們當代的思考已不可能不帶有歐洲近世思維的元素，我們已是在滲透著歐洲思維的基礎上思考問題。但在這樣的基礎上思考問題，不見得就是問題是被製造出來的，更恰當的說法，或許它是被突顯出來或照耀出來的，其基質已潛存在原先的架構中。所以我們可在中國晚明的脈絡，也發現到類似的精神在躍動。如果我們借用今日的語彙表達，筆者認為島田虔次的立場是多元現代性的立場，但多元現代性有平行的理念的發展。

他的多元而平行的現代性的立場還可作更明確的規定，在這一部花費多年的著作中，島田虔次是按下列的順序鋪陳開他的近世的思維的，全書由四章組成，第一章：王陽明——作為人的自然的聖人；第二章：泰州學派——從大丈夫到「吾」；第三章：李卓吾——童心、新的人倫物理之發現；第四章：一般的考察——近世士大夫的生活和意識。在這四章中，中國的近世精神是依王陽明—泰州學派—李卓吾的時間順序展開的，王陽明

13 島田虔次在近世歐洲與近世中國之間尋找平行的發展關係，但近世歐洲發展出來的理念無形中成了比較的基準，他的立場受到溝口雄三強烈的質疑。溝口雄三一向強調作中國學，要有由中國內部引發出來的問題意識，要有「中國的中國學」的意識，歐洲架構不能作為論述的參考架構。有關溝口雄三與島田虔次的爭辯的意義，吳震已有詳細的解說，參見氏著：〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵：以日本學者島田虔次、溝口雄三的相關討論為中心〉。島田、溝口之爭的內涵猶可作進一步的解釋，此處擱置不論。

和李卓吾佔有顯著的地位，分別佔有一章。島田虔次將王陽明的出現於中國歷史舞台，視為宋學發展的一個巔峰，他代表一種新的「人的概念的 formed」，也就是一種新的主體觀的形成，這是一種「個人理性的獨立性、自律化」，這種新的主體觀發生的歷史時刻在正德三年（1508），王陽明三十七歲時於龍場驛悟道的那一剎那。他說王陽明當時：

可以說是被置於魯賓孫之境地的人，是克服並脫離了榮辱得失等所有的社會性，從生死一念的極限抽象出來的人——「身心」。明代的精神在不停頓地追求著；而明學，作為它的基礎、出發點，需要把握確立的，實際上就是處在這種極限狀態中「吾性自足」的人。而且就是這種人之形象才正是宋代以來中國近代精神所摸索的、作為前提的人之形象的理想型。¹⁴

一個擺脫人的社會性質、徹底以自我的良知作為人的本質的形象即如此形成。依據這種新的人觀，王陽明的良知之學蘊含了（一）人的欲望的肯定；（二）不依賴世俗的權威而是以自己的良知作為判斷的基準；（三）對不同知識、才能、情意的人都可以平等肯定；（四）四民異業而同道，人人平等。¹⁵

島田虔次所列出的陽明學良知教的四點理論效果，第三、四點可以視為平等論，第二點則可視為自由論，第一點則為欲望肯定論，第一點姑且不論，第二、三、四點顯示王陽明思想中一種建立在獨特生命體驗、與萬物為一體基礎上的自由、平等論，這種自由、平等論與一九四九之後在海外政治領域頗流行的脫主體性的自由主義者之民主清單說之自由、平等大不相同；與「資本主義萌芽說」著重的階級鬥爭史觀所顯現的翻身式的自由、平等，內涵也不一樣。從一種獨特的精神體驗出發所呈現的新的人學乃是陽明學的特色，也是島田虔次此書最根本的立場。

如果陽明學的特色在於樹立一種「直接參入宇宙之中的一種浪漫的熱

14 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁 14。

15 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁 42-43。有些用語已經經歷過筆者的改譯，讀者不妨參看原書。

情」，這是種離開了所有的中介物，直接觸及到生生不窮的獨特型態的熱情。¹⁶李卓吾的良知則是直接起了衝撞「外界」的作用，李卓吾的學問就像他的名字一樣，卓吾，「我」是以作為社會的對立面出現的挺立的主體。挺立的主體被他命名為「童心」，李卓吾的「童心說」被島田虔次視為是陽明良知說的完成。「童心說」無疑地繼承了中國自老子、孟子以下的「純粹之心」的表達傳統，它不可能脫離性命之學所蘊含的玄祕性格，但此說最大的特色恰好不是心性學傳統中一種原初的本心之謂。童心是一種對立原則，一種否定原則，它不只自立，它還要發現「外」，並否定「外」，以前被確立的、外在的、權威的東西現在都被視為僭越，需被批判。李卓吾在晚明所以引發那麼大的爭議，重要的原因之一是他將所有外界的權威標準一一檢證，也一一否定。島田虔次將李卓吾視為陽明學的完成者，而不是劉宗周、黃宗羲等人認定的背叛者，他的定位應該承自江戶以來的日本學界的傳統。李卓吾在近世日本思想史上，一直居有獨特的位置，「李卓吾在日本」的脈絡和「李卓吾在中國」的脈絡大不相同，它在兩地影響的層面也不一樣。

島田虔次身為史學家，他沒有義務界定「自由」、「平等」何義，但在歷史中尋找「自由」的精神，或者說自由的自我實現，這是黑格爾式的提法。在一個適宜的時機，一個重要的理念加上一種具足動能的主體，它是有可能產生推動歷史的力量的。島田虔次在當代漢學家中，是少數特別注重理念在歷史作用的一位哲人，¹⁷比起同代的荒木見悟（1917-2017）、岡田武彥（1909-2004）這兩位陽明學名家，島田虔次更注重超越理念的歷史作用；比起山下龍二（1904-2011）、甚至丸山真男這些名家來，¹⁸島田

16 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁30。

17 比如他是極早注意熊十力思想價值的日本漢學家，島田虔次著有《新儒家について：熊十力の哲學》，收入《五四運動の研究》，《京大大学人文科学研究共同研究報告》，第4函第12分冊（京都：同朋舍，1987年）；中譯本為《熊十力與新儒家哲學》，徐水生（譯）（臺北：明文書局，1992年）。他也是少數追溯過理學家「體用」的語義史的日本學者，參見本文註30。

18 丸山真男的《日本政治思想史研究》是研究江戶思想史的經典作，此書出版於1952年，時間和《中國近代思維的挫折》差不了多久，兩本書同為東洋史學名著。但丸山真男此書界定日本近代思潮的演變是從朱子學思維方式的崩潰著眼，朱子學被視為歷史演變需要克服的目標，「近代」概念的形成即朱子學的超克。丸山真男晚年弟子新瀉國際情報大學的區建英教授說丸山真男後來對此書的論述作了極大的修正，修正的重點在於他

虔次更強調理性的超越性格的意義，它具有翻動人格的充沛動力。他眼中的王陽明、李卓吾即是推出新理念，催化「時代精神」的新英雄，「時代精神」一詞是他的用語。¹⁹島田虔次所以撰寫這部書，他很坦然地承認他在當中發現新的人學，新的人學也可以說是一種新的主體範式。類似的寫作動能，也就是新的人觀的提倡，在他稍前梁啟超與周作人的著作中，我們也可以看得到。他們都相信新的人之理念與新的文明之間的緊密關係，只是比起梁啟超、周作人（1885-1967）這兩位帶著啟蒙思潮精神的學者而言，島田虔次的「新人」的超越性更強，一種切入歷史深層的存在動力不但推動著陽明後學的精神持續前進，事實上，也推動島田虔次本人的寫作。在島田的著作中，我們看到他以王學式的主體精神處理佈滿王學式的主體精神的文獻，心情上桴鼓相應，他的著作中不太看得到經濟社會史的資料。²⁰

島田虔次的著作壁立千仞，直接從王學的內在面切入。他從王陽明到黃宗羲、顧炎武的思想脈絡中，發現到馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）、洛克（John Locke, 1632-1704）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）式的思想因素，中西學術兩者間的關係當然是片斷、錯綜、變形的，但不是不相應的體系。²¹由於普世價值的定位，而且無可避免地使用了西歐體系的參考架構，此書出版後，引發了溝口雄三等學者的批判，他們彼此之間爭辯的內涵頗豐富，理論價值很大。但竊以為從更同情島田虔次的立場出發，我們也許可以給島田虔次的「近代思維」的假說另外一種位置。筆者所說的另外一種解讀即為「批判近代思維以完成近代思維」的立場。

島田虔次極讚美王學的「近代思維」的價值，但他讚美「近代思維」，正顯示王學的「近代思維」並沒有開花結果，此「近代思維」之所

賦予朱子學的超越理念更多正面的力量，丸山真男的修正很值得作進一步的探討。

19 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁 9-10。

20 溝口雄三的著作和島田虔次的著作呈現強烈的對比，溝口雄三的左派學風頗濃，其著作多帶有經濟社會學的材料。溝口雄三的著作《中國前近世思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年），可以說是對衝著島田假說而來。

21 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁 180。

以為「挫折」。此書實際上是以李卓吾在獄中自刎作為全書的結局，它是「中國近世最終沒有形成市民性近代社會之命運的一個確切的象徵。」²²李卓吾的死象徵「近代思維」歷史過程的結束，在此書的第三章結束處，島田虔次讚美李卓吾將倫理從政治，歷史從倫理，文學從其他領域獨立出來，士大夫固守的整體世界從此分解得零零碎碎。相對地，一個「疾之已甚」且與「社會」對峙而不相容的「個體」則卓然獨立於世。依島田虔次的解釋，我們可以代島田虔次下一斷語：李卓吾事實上是唯一完成「近代思維」的儒者，但他是歷史大潮流中的孤鳥，孤鳥高飛，後無跟者。中國宋代以後的社會一直沒有衝垮士大夫文化的精神，即使泰州學派起來了，李卓吾起來了，整體社會仍活在士大夫文化的固有模式中，東林學派的興起就是極好的指標。東林學派是以反廣義的「左派王學」的面目出現的，它要退回心學興起前的年代，將社會挽到一個重工夫細密、重聖賢成法的整體精神的氛圍。結果，李卓吾之後再也沒有李卓吾，李卓吾既像高空孤鳥，也像江中孤島一樣，孤子的立於歷史潮流之中。

島田虔次此書以「李卓吾」和「東林學派」的衝突作為全書的結尾，這是一個很有意義的設計。東林學派的思想特色是站在儒學的立場，注重世風，所以此派與泰州學派（含李卓吾）的爭議可以說是儒學內部的爭議。但泰州學派和東林學派從政權的觀點看，同樣是危險的學派，所以同樣受到嚴厲的打壓，一個也不比另一個少。正因兩者同樣是王陽明之後儒學內部發展出來的學派，兩者同樣要冒政治打壓的風險，也就是兩者的求道的真誠性是不必懷疑的，島田虔次以「士大夫—整體精神」對照著「市民一個體精神」的結構，解釋東林學派—李卓吾這組象徵的意義。他也以兩者到底誰要為明亡此一歷史負責，表示懷疑，以後來歷史發展衍生出的疑問代替解答，這個伏筆提供了很有意義的線索。

島田虔次的「士大夫—整體精神」及「市民一個體精神」的對照是組很有意義的理論工具，島田虔次在中國發現和歐洲精神相似的中國精神，他拋棄了黑格爾式的中國史觀，也拋棄了魯迅式的中國史觀。這組對照性

22 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁 173。

的理論工具在戰後的西順藏（1914-1984）的《中國思想論集》一書中，²³它們以另一種模式，也是另一種結論出現，西順藏反省近代中國歷史的發展，它主張近代中國在帝國主義的壓迫下，雖然以「中體西用」的思維模式，不斷回覆步步進逼的歷史危機。但「中體」的「體」越來越小，越來越退縮，它由皮退到肉，由肉退到骨，再由骨退到髓。中國先後拋棄了器具的優越、制度的優越、語言文字的優越，它退無可退，最後只有退到社會最底層的農民此一底層。一九四九的革命即是以社會底層所代表的以「全體的人」為主體的無產階級農民對於以「個人」為代表的近代西方精神的反撲，這是內在於中國歷史脈絡，對於中國革命意義的解釋。

西順藏的解釋和中國左派的「資本主義萌芽說」的意圖頗近似，兩者到底都依馬克思主義的史觀立論，他們和島田虔次觀察到的現象以及解讀的文獻其實沒差多少，但採取了大不相同的立場。然而，讀者如果能夠轉從更具批判性的混合現代性的立場看待島田「近代思維」假說，它確實解放了陽明學在學界的漢學式的、文獻學式的解讀之桎梏，而釋出了具有當代意義的學術價值。但同時它也受限於「近代思維」的框架，沒有完成此說的轉型。如果我們依溝口雄三的要求：「依中國內部的觀點，中國與西歐要相互相對化」的視野，那麼，理論上講，論者或許不只是在中國內部找到和歐洲相似的精神，內在於中國的歷史脈絡，原則上應當有額外的因素，它可以提供對現代性另類的想像。我們如果能擴大觀察的範圍，或許可以發現島田虔次假說並不是那麼孤子，也不是不能擴充，筆者認為問題意識和解釋策略較能與島田假說相呼應的，當是海外新儒家。

新儒家學者也將中國的現代性的問題聚焦於明末，他們也特別注重歷史進行中的超越性的主體之力量。但新儒家學者更注重中國現代性過程中理的規範力量的連續性，或許該說是斷裂中的連續性，也可以說是辯證的連續性，所以良知學不是引發了現代性的行程後即告退江湖，它還以曲折的方式介入歷史的演變。島田虔次視李卓吾的否定性思維是陽明學更深一層的發展，新儒家學者則重視良知學的建構功能。一九四九以後的海外新儒家和梁漱溟關心的重點不太一樣，他們誠然不太注意到整體泰州學派的

23 西順藏：《中國思想論集》（東京：筑摩書房，1969年）。

社會衝擊力道，但良知學被他們認定可以承擔更重大的使命。港台新儒家學者與日本學者彼此側重的重點不一樣，新儒家學者關心的是明亡後顧炎武、黃宗羲、王夫之三大儒對中國的政治之反思，島田虔次毋寧更重視新的人觀對社會解放的意義。港台新儒家思想的特色在「天道性命說」，但他們同樣重視「良知」這個概念蘊含的政治的創造性力量，他們的政治解讀的傾向並不比「資本主義萌芽說」來得少。

肆、良知學轉出說

本文所說的新儒家主要指的是一九四九流亡海外的港臺新儒家，基本上以張君勱（1887-1969）、唐君毅、牟宗三、徐復觀四人，也就是在一九五八年聯合發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉的四位儒者為代表。這四位新儒家在外王領域的觀點也有出入，徐復觀對性命之學的外王論述一直保持距離，就是顯明的例子。但大體說來，在中國歷史傳統中尋找現代性的源頭，以及從規範性的角度界定現代性的意義，並且從人的主體性尋得其立論之依據，這些當是新儒家明顯的學派特徵。

重視傳承一向是儒家學者思考的特色，凡儒者很難沒有「返本」的承擔；但他們的「返本」「開新」一向聯用，連接與斷層一向也是同時進行。《易經》所說的「易」兼「變易」與「不易」，其義略同。海外新儒家學者論及現代性的問題時，他們一樣也是從「返本開新」的角度立言。「返本開新」可視為一種思維的方式，這種思維的方式自然也可以視為一種信仰的態度，但它的內容應當不僅止於信仰。我們如果從中國是一個有連續幾千年未曾斷滅的巨大傳統考量，我們有理由相信這個巨大傳統累積了巨大的能量，因此，學者論及現代性的轉型問題時，他如果立在現實的基礎上，溯源以開新，而不是全面翻倒、全新開始，這種定位毋寧是很合理的選擇。中國文明的發展不可能沒有理性的因素，理性既要發展成現實，但發展的種子也內在於源頭。

現代性是歷史逼出來的，它是在特定的歷史點因外界因素的介入所引致。但從新儒家的觀點看來，這個在特定歷史點出現的時代的要求卻是內

在於中國歷史發展的方向。牟宗三說：

儒家的「內在目的」就要發出這個東西，要求這個東西，儒家之於現代化，不能看成個「適應」的問題，而應看成「實現」的問題。²⁴

唐君毅說：

中國今後之民主制度之建立，則係於直接由中國過去之重整全之人文修養之精神〔……〕此一方是融攝西方民主制度於中國政治，一方亦即中國文化政治自身當有之一發展。²⁵

徐復觀也說：

欲融通中西文化，首先必須從中國已經內蘊而未能發出的處所將其迎接出來，以與西方文化相融通，這是敞開東西融通的一條可走之路。²⁶

在現實上發生的政治活動不可能不是現實的，但在中國文化這個大架構中，一個有意義的理念的現實就是實現。從新儒家的觀點看，重要的理念出現於中國的歷史舞台，它需要有銜接風土傳統的規範的指導力量，才能生根茁壯，這個規範的理念來自儒家的傳統。從「實現」而不是「適應」的角度解釋中國現代性的發展，他們既不接受「挑戰與回應說」，更不接受左派學者對馬克思主義「投降說」的回應模式。

港臺新儒家的理念就像理學家的理一樣，不可能是抽象的共相，它總是要實現的，「返本開新」之說是新儒家學者一向的堅持。但此說的「本」可以是心性論意義的，也可以是文化史意義的。就身為儒家教義的

24 牟宗三：《（增訂新版）政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁4。

25 唐君毅：《人文精神之重建》，收入《唐君毅全集》，第5卷（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁12。

26 徐復觀：〈為生民立命〉，收入氏著：《學術與政治之間（乙集）》（臺中：中央書局，1963年），頁26。

奉行者，「返本」的「本」要從「理念」或從「主體的依據」來看，相對地，一切文化現象都要依賴一個能發出此現象的本體而來，至於何時發出？這只是時機應不應時的問題，牟宗三的「良知坎陷說」由此而立。然而，「返本開新」不只是主體依據的議題，它也可以是文化史的議題。就出現於中國歷史一個特殊的文化現象——中國的現代性，學者欲究其源，自然不能不於歷史階段中求之，「良知學轉出說」即從此點立說。中國現代性的起源為何是晚明，即使是從歷史現象解釋，這個議題也不能不出現。²⁷

晚明說確實是追溯出來的，他們之所以選擇「晚明」，一個很清楚卻又不太受到注意的現象，乃是他們都是站在五四運動的基礎上，往前尋找此運動的國史脈絡，這是一種不言自明的選擇。他們都接受民主與科學是中國現代化的兩項主要的價值，是儒家在第三期該有的發展，民主與科學是需要嚴肅面對的時代課題。在他們四人的著作中，都含有大量的對民主與科學或者其變形的概念如「格物」云云的相關論述。就此而言，海外新儒家也是五四之子，他們的思想即使再如何的心性論或形上學的導向，背後仍都響應時代的呼喚。他們都有儒學現代化轉型的要求，而他們的儒學現代化的方案是在五四風潮下成長出來的，只是他們所接受或所了解的五四，不見得與其他學派的學者一樣而已。

一個五四，兩條路線。當他們由民國仰望，追溯現代化使命的工程時，他們首先面對的即是一個特殊的歷史點，他們需要跨越歷史生命的斷層。本文所說的「歷史生命的斷層」意指新儒家學者對明清學術的性質有個極突顯的圖像，他們持的是清代學術否定論。他們眼中所說的清代學術，主要指的是考據學，但也包含清代學者中較有哲學思考能力的戴震（1724-1777）等人的學術。「清代學術否定論」自然不是新說，在清代以來的三百年學術史中，「漢宋之爭」是重要的議題，漢宋之爭中堅持宋方

27 如果「本」是指歷史上出現的教派的依據，聖人是道的體現，他們的溯源理當溯至孔子，由孔子的教義推衍出新興的「現代性」的內容。在某個層面上，事實確實也是如此，新儒家學者後來所作的任何的理論設計，都自認為是承續孔子的精神而來。然而，「源出孔子」是經學的敘述，不是歷史的敘述，歷史的敘述需要落實在具體的時空點，尋找儒家價值在那個時空點爆發的契機。

立場的儒者持的常是清代學術否定論的立場，也就是在義理與考據的價值高低的爭議點上，所謂的宋方都是站在理學家的立場上，支持義理不排斥考據，甚至大有功於考據，但義理擁有更高的價值位階。相對之下，考據學不能有太高的位置。

新儒家學者之所以反清學，和他們反民國以來當今的學風有關，箇中的義理是非，姑且不論。但他們的反有一個重要的學術理由，此即他們相信作為中國現代化內容的民主與科學的價值不能僅在現實世界的民主與科學的架構中去定位，民主清單的內涵沒有錯，但不足。民主與科學的價值要放在整體性的存有論的架構中定位，才能確立它的意義，它的不可缺少，以及它的限制。這種整體性的存有論架構的省思不能在清學的框架下找到相應的構造，如要找，只能往宋明理學的源頭去尋覓，新儒家的思考基本上是承自宋儒以下的體用論的思考。在民國來的學術論域中，一直有將考據學與科學聯結的聲音，胡適即是一位重要的代表，梁啟超多少也有這樣的色彩。但新儒家斷然切斷了中間的聯結，他們認為考據學離認知精神相去太遠。在新儒家的思想體系中，認知精神是被視為一種作為理性精神的分支而出現的，認知精神要建立在理性的基礎上，這種蘊含了「體／用」的思考方式才是如法的。他們對「民主」的思考也大體類似，民主的主體也是依循更根源的理性精神而來，新儒家學者斷然拒絕承認清學與民主這樣的連結方式。總之，在新儒家眼中，有清近三百年的學術史往上和作為大本大宗的儒學斷了線，往下與作為中國現代性具體內容的「民主」、「科學」又不相干，所以這段近三百年的歲月竟是意義的空白，「儒學之根本精神完全喪失」。²⁸要論中國現代性的議題，不能不跳脫清朝，這個不太有哲學反省力的時代。

跳脫清朝，直至何方？關鍵在於哪個時代的思想的特色既已碰到民主的根本問題，但又主張一種具有文化精神的理性主義？它能給當代的民主機制一個恰當的位置，既支持它的運作但又知道它的限制，這樣的思想在哪個時代才有？此時新儒家學者作了一個極大的肯定，此即他們相信中國現代性的議題要內在於宋明理學的脈絡下才可理解，更具體地講，則是溯

28 牟宗三：《道德的理想主義》（臺中：私立東海大學，1970年），頁11。

源至陽明學，陽明學蘊含的現代性內容在明清之際已分明出現。明清之際是討論中國現代性的各派學者不約而同的歷史交會點，持此義者猶不僅為海外新儒家，而是包括嵇文甫、侯外廬、島田虔次、甚至溝口雄三等人都有相當共識的假說。但海外新儒家對於陽明學與中國現代性的關係，持之尤力，唐君毅、牟宗三的觀點最明明顯。新儒家的觀點聚焦在王陽明良知義，他們在理學命題的「良知」與當代中國現代性追求的「自由」、「民主」間找到聯繫點。

「自由」這個概念是中國思想固有的語彙，在古代文獻中，我們看到「欲採蘋花不自由」云云的文句。此處引言中的「自由」大抵指的不能由自己的意念去作之事，但這些語彙和作為意志依據的主體的關係較薄弱，和與「主體」此概念緊密相關的「本體」之間的關係也不容易有牽連。筆者這裡所說的「主體」、「本體」須放在儒學史的脈絡下理解，「主體」一詞由「心之本體」之意轉化而來，也就是由「心體」轉化而來。「心體」意指人內在地自我判斷的依據，也指向作為行為事件的人的意識的總稱。此詞語限定在「人」此特殊的生物。「本體」一詞是「心體」此類主體家族語彙的擴大，它指向了作為萬物存在或萬事存在的超越的依據。當此詞彙脫離個人性的範圍時，它可以用在自然界，也可以用在歷史世界，並轉化成「道體」的概念。

上述所說「自由」、「心體」、「道體」云云，雖語意不同，但都預設了在現象世界或現實世界之後的「本體」的概念，²⁹如果沒有本體作支柱，現實世界的存在的基礎都會被掏空，此存有論虛無化的危機尤甚於意義失落的危機。當「心體」通向「道體」的過程完成後，這個意識轉化的成果即可稱為「全體大用」，就作用的主體而言，即是「明體達用」。³⁰「明體達用」的意識的努力放在「全體大用」的格局下思考，即有「文

29 「本體」這個概念雖然可以遍佈所有法界，但就這個概念成立的基礎來說，它最切近的發生點當是作為主體基礎的心體概念。因為透過意識的集中、經營，因而產生意識的轉型變化，因而體認在現實的「我」之外另有更大的我，這種類似冥契經驗的轉型意識是許多文明都出現過的主張。而在轉型過後的意識會產生主客合一，因而主體經驗的敘述會擴大到自然世界，也就是「心體」會躍向「道體」，這種神祕過程遂也可以理解。

30 參見島田虔次：〈体用の歴史に寄せて〉，收入塚本博士頌壽記念會（編）：《佛教史學論集——塚本博士頌壽記念》（京都：塚本博士頌壽記念會，1961年），頁416-430。

化」由「心體」轉化之說，「轉化」一詞自然意指文化的呈現原則需要從人的主體朗現而成。牟宗三先生的良知坎陷說，唐君毅先生的道德主體為政治主體之本說，都可從此點立論。

海外新儒家的思考方式極具學派特色，但嚴格而論，這種「文化主體建立在本體的基礎上，陽明學可作為中國現代性源頭」之說可視為民國以來所有新儒家學者共同的立場。比如在第一代新儒家學者梁漱溟身上，我們已看到王學和中西文化結合的論述。作為五四運動傳統主義這一側翼的重要成員，梁漱溟思想的特色在於特別重視文化背後的精神，或者用他的話講，是意欲，而他當時所謂的意欲和陽明學的良知，其實大有重疊。³¹梁漱溟將「良知」與中西文化的問題連結而觀，其思維方式和海外新儒家的思維頗有接近之處，海外新儒家學者和梁漱溟也都有親疏不等的聯繫。梁漱溟在陽明後學中，相當注重泰州學派，這種關注當然和他的鄉村建設的旨趣高度相容，梁漱溟和所謂左派王學以及二十世紀社會主義思潮的關係相當親密，其關係頗堪注意。以他為代表的第一代新儒家與第二代的港台新儒家無疑屬於同一個精神團體，兩者的思考雖然頗有異同，但他們同樣相信理學與中國現代性的本質性連結。擴大來看，日本漢學的「近代思維說」與新儒家的「良知學轉出說」同樣是從新的主體觀的角度解釋中國近世的歷史行程。

中日儒者兩說之間的差異當然也是很明顯的，島田虔次是從解釋歷史現象的觀點著眼，所以他重視泰州學派解放的價值。新儒家，尤其是海外新儒家更重視規範的意義，所以他們雖然也重視泰州學派與王龍溪的思想，但重視的層面不一樣，而且對李卓吾在晚明扮演的角色幾乎都存而不論。更重要地差別，在於民國新儒家的承擔使命極重，他們要為二十世紀以降的中國命運把脈，所以他們重視明清三大儒與民國文化的連結，尤其想到「民主」要如何在中國社會生根。這種關懷的差異使得新儒家的考量不能只是「近代思維」的層次，他們毋寧更重視「民主建國」的大業如何可能的問題。觀其異同，我們對新儒家如何理解理學與當代中國的關聯，光譜可以更為完整。

31 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（臺北：里仁書局，1983年）。

伍、歷史的動力：資本萌芽？良知學轉向？

「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」都是後設的反省，都是當代學者站在今日的局勢反省現代性這個世紀工程時所反思出來的。反思意味著溯源，兩說可以說都是要為中國的現代性工程尋找中國本土的理論資源。「中國現代性」的「現代性」或「現代化」這個詞語通常指向發生於歐洲啟蒙時期後一段歷史發展出來的文明的行程，這個詞語無疑是外來的。但以中國文明的體量之大，在中國討論中國文明的發展問題，即使這個發展的主因是外發所引致的，它要能得到有效的解釋，幾乎不可能不涉及中國歷史的背景。我們今日使用「現代性」這個詞語並冠上「中國」這兩個字的前置詞，意指「現代性」這樣的現象在中國文明地區發生不能不帶有中國文明的因素，更明確地說，中日儒者這兩種解釋其實都意味著混合的現代性的前提。

「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」的理論都是逆溯出來的，王陽明及陽明後學對他們自己的理論會帶來什麼樣的歷史效應，他們自己未必能夠那麼清楚。本文所提的這兩種假說所下的歷史判斷是在歷史脈絡中形成的，也可以說是在我們當代所產生的問題意識，筆者這裡所用的「當代」一詞有特定的指意，借用殷海光先生生前喜歡用的一個詞語即是「後五四時代」，兩說的意識可以說都是帶著五四運動後的問題意識。後五四運動以後的文化運動是對五四運動的反思與回饋，它的內容當然也是複雜的，「資本主義萌芽說」無疑地是承接當時引進的馬克思主義所發展出的一套以經濟模式為考量的理論；「良知學轉出說」則明顯地承繼儒家傳統面對時代要求有所回應的一套解釋系統。兩說所指涉的時代重疊，所見不同。但如果五四運動所提的「民主」口號乃是二十世紀任何政治主張都難以迴避的問題，「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」同樣地不能免。即使我們現在所運用的民主理念是來自於十八世紀啟蒙時代的產物，它是源於歐洲經驗而擴散成世界性意義的重要理念，但中國文明有極長久而廣泛的政治實踐的經驗，民主理念進入中國不是進入撒哈拉沙漠，它很難沒有經歷在地化的經驗。簡言之，「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」

討論中國現代性的源頭或性質的問題，無法迴避當代的、中西匯合的視角。

本文預設的「當代的、中西匯合」的背景，可說是當代討論中國現代性問題幾個主要論述共同的預設，「資本主義萌芽說」有二十世紀共產主義當道這個世界性歷史事件為依靠，資本主義與共產主義是同源而生的孿生兄弟；「良知學轉出說」有中國及東亞這個強而有力的儒教文明的歷史積澱作支柱，但也需要新的時代中消化新的因素而轉出；日本的「中國近代思維」假說有東亞儒教與近代西歐理性精神混合的背景。這些假說雖然都討論發生於十六世紀下半葉至十七世紀中期的中國思想，但它們都不可能不牽連到對當代中國政治世界的理解、詮釋與判斷。事實上，提出這三支理論的學者都有很深的現實政治的關懷，晚明的歷史固然可以視為當代歷史的「萌芽」，但如果我們將四百多年來的中國視為一個意義密切相關的單一時間單位來判斷，萌芽期的問題也是當代的問題，筆者自認為這種判斷應該也說得過去。至於「良知學轉出說」，筆者認為從儒家思想史的發展來看，從王學到當代新儒家的五百多年之間，我們可以找到緊密相連的線索——至於清代三百年的思想該如何判斷，日本當代儒者所說的「挫折」或民國新儒家對它的一筆抹殺論是否可以成立，則另當別論。

在當代的晚明論述中，嵇文甫的《左派王學》是在五四新文學運動的潮流中，「預流」的一本著作。³²誠如他在序言中說的：五四後，經周作人、俞平伯（1900-1990）等人的提倡，晚明文學顯現的「自由解放、反抗傳統思想的精神」才受到世人的重視，晚明文學的精神因而連結到民國新文學運動，前後相映。嵇文甫宣稱晚明時期具解放精神者何止公安、竟陵等晚明文學鉅子，他認為明代中葉以後的心學，尤其左派王學，也發揮了類似的功能，因為「道學界的王學左派和文學界的公安派、竟陵派，是同一精神的表現。」嵇文甫將晚明的文學思潮與哲學思潮連結起來，視為同一種自由精神的兩面，這種判斷當然是正確的，因為晚明的文壇鉅子徐渭

32 嵇文甫的《左派王學》出版於1934年，之前，梁漱溟論文化問題時，對陽明學與泰州學派已多有著墨。以梁漱溟在五四運動以後的影響力，嵇文甫似乎不太有機會不知其學，但《左派王學》以專書的形式出版，論點集中，它發揮的作用更顯著。

（1521-1593）、袁中郎（1568-1610）、湯顯祖（1550-1616）、馮夢龍（1574-1646）等人可以說都是祖述二王（王陽明、王心齋），憲章二溪（王龍溪、羅近溪）、師友卓吾，沒有左派王學即沒有晚明文學。理學與文學的雙面向的連結提供了我們一個較完整的晚明圖像。

晚明理學與晚明文學都帶有之前的文學與理學未有的自由精神，這個判斷能否成立，當然要看「自由」如何界定。如果從江右學派以至當代新儒家的觀點來看，凡是不能兼顧到「心即理」宗旨的活動義（心）與本體規範義（理）的主張即不可稱作自由。依此標準，從二王（王陽明、王心齋）到二溪（王龍溪、羅近溪）的思想發現可謂是自由精神的發揚，但李卓吾以下，包含受王學影響的甚深的那些文人，他們的著作所表達的那些悖風違俗的行徑是否可稱作自由，則需要大受檢證。這種承體起用式的自由觀是一種理學的解讀，與自由主義者的用法不同。如果嵇文甫說的自由意指現代社會依「人權清單」所列出的個體性的自由，這種預設人人平等的個體不受階級、性別、習俗的拘束，他在法律的框架下可以提出任何政治主張，以顯現個人的意志，這是另一種意義的自由。在以往重要的學案體著述，如黃宗羲的《明儒學案》、孫奇逢（1585-1675）的《理學宗傳》、周海門（1547-1629）的《聖學宗傳》諸書中，牽動晚明社會風氣極盛的何心隱、李卓吾等人不會有任何的地位。但我們從今日現代化社會反觀，卻不難發現何心隱的和和堂的實踐或李卓吾的平等論述具有何等重要的意義。《左派王學》一書在五風潮之後，突顯了以往不太受到正統儒學肯定的哲人的思想，它的意義是該肯定的。

然而，「自由」、「個性」這些概念不是自明的，作為五四文化運動核心的概念，它的意義當然要承繼來自翻譯源頭的西方資本主義社會的用法的影響。在啟蒙運動下的「個性」與「自由」反映了個體性的政治主體的概念，也就是反映了所謂的「消極的自由」。然而，當「自由」這樣的概念也被文化傳統主義的儒家學者接受，正視它為儒家核心的要義時，此舊名新義的詞彙其實也接上了理學的本體概念的能動性的內涵。民國來陽明學之所以復興，相當大的程度即和「良知」的能動性被大肆彰揚有關。《左派王學》一書所說的「自由」、「個性」的內涵是不確定的，自由主

義、新儒家、馬克思主義各有其自由觀與個性觀。但當嵇文甫堅持「思想是生活的反映，各時代思想互動，實決定於當時社會生活的變動」時，他持的已不是五四運動自由主義者的用法，反而接近的是左派的「反映論」的立場。嵇文甫就像當時許多知識人一樣，受到馬克思學說的影響，他的「左派王學」說所應用的「左」、「右」概念，我們可以看到從黑格爾到馬克思的思潮流變的痕跡。但《左派王學》一書論及陽明學相關的論述時，經濟決定論的色澤並不濃厚。只有當「左派王學」的敘述向政治現實靠攏時，在馬克思主義日漸取得政治領導權後，其論點才很容易併入「資本主義萌芽說」。

「資本主義萌芽說」涉及的晚明思潮相當複雜，即使我們僅就侯外廬所列的四組人馬來看，彼此間的差異即相當大，在其他的哲學史或思想史的著作裡，我們不太容易看到它們可以擺在一起，加以討論。這麼複雜甚至矛盾的內容會被擺在一起，顯然經過統一的原理加以處理過。無疑地，統一的原理乃是馬克思的社會史觀，晚明的資本主義萌芽期性質以及市民社會的性質構成了侯外廬論述的思想主軸。晚明時期所有思想資料都要經由這條主軸加以篩選，前後調整，以成體系。至於這些文獻是否還有其他更重要的內涵？或者被整編的文獻是否真可依馬克思主義範式加以解釋？應該大有爭議的空間。面對可能起發的爭議，侯外廬使用了「詮釋者可能比作者更了解作者」，或者「作者不一定了解其創作品」的詮釋策略。侯外廬認為這些晚明思想家彼此齟齬不等的思想不能僅依表面的語言去理解，他們的用語有徹底面，也有不徹底面；有進步面，也有反動面，這些矛盾正是啟蒙時期的思想特色。但他們在政治、經濟、文學、哲學上各種別開生面的主張，都指向批判舊時代、迎接新時代的特色，用侯外廬自己的語言講，也就是他們想傳達的內容「不僅是反理學運動的量變，而是按他們自己的方式表現出對資本主義世界的絕對的要求。」這條綱領是不變的，他們表現出來的種種差異只是表相：「他們的這種要求都是裝潢在理論形式的返原（如人性論、泛神論、進化觀點、勞動與財產觀點等等）上面」。³³

33 侯外廬：〈論明清之際的社會階級關係與啟蒙思潮的特點〉，收入《侯外廬史學論文選

「資本主義萌芽說」背後有馬克思主義作立論的支柱，其論述題材則是中國歷史上出現的現象，記載晚明時期出現的現象的敘述不管有多複雜，千奇百怪，但都不可能動搖解釋它的系統。雖然此說的意識型態偏執極為顯著，我們還是得給「資本主義萌芽說」起碼的肯定，它的架構不管完不完善，多少還是反映在今日中國這個具有古老文明傳統的國度，任何有意義的人文領域的假說論述傳統學問，不太容易沒有「中西混雜」的角度。但此說確實帶來嚴重的理論後果，因為當侯外廬以馬克思史觀作為詮釋晚明思潮的特點時，他連帶地也把馬克思主義的社會進化史觀帶到了詮釋的架構中。當晚明這些思想家被嵌鑲在「資本主義萌芽期」這個歷史階段時，這些曾一度被視為進步的思想家著作基本上就只有過渡的價值，它要躍向那即將到來的資本主義社會，以及更進一步的社會主義的時代，並被取代。江山代有英雄出，當歷史走向更遙遠但卻更確定的共產主義社會時，才達到目的。歷史抵達不同的社會階段時，自然會湧現相應的思想，社會的經濟型態決定了上層的思想方式。該退位的就退位，死魂不能纏住活人的生靈。侯外廬說這四組成員代表進步的一方，他們同樣是反對「正統的道學」。「正統的道學」是被視為過往歷史的渣質看待的，但當日所謂的進步的思想有一天也會過去的，它們縱然不被視為歷史的渣質，但總會被視為只是呼應特定歷史時期的意識型態而已。

在馬克思主義史觀的範疇下，也可以說是嚴刑拷掠下，晚明這些進步的思想的自我否定性是本質性的，因為它們本來只是反映一個歷史階段的「絕對要求」，所以王陽明的思想不管多輝煌，不管他引發後續的異色的晚明思想的貢獻有多大，他一旦進入馬克思的歷史階段史觀的框架下，就被框住了。晚明這個時期之前的思想只有擁有被「資本主義萌芽期」思想批判並弱化的資格，王陽明亦不能免。嵇文甫的「左派王學」一詞被侯外廬拋棄了，左派王學那些學者在資本主義萌芽期的光譜中，也不能佔據核心地位。因為晚明思想的特色不能在王學，王學是過去式，資本主義萌芽期的思想當在王陽明過世之後的十六世紀中到十七世紀終之間，它的價值宜在後王學的框架裡定位。

集》，下冊（北京：人民出版社，1987年），頁85。

「資本主義萌芽說」的中國現代性基本上只是馬克思史觀的一個案例，侯外廬的著作有相當豐富的史料，卻有極為單調枯燥的原則。它的內容是具體的，形式是抽象的，而且抽象的形式與具體內容的結合也是抽象的。我們看到這麼多豐富的材料，但不了解這些經濟的繁榮、土地的兼併到底和王廷相的氣論有什麼關係？和東林黨特別反「無善無惡」之說有什麼關係？和王良的淮南格物說有什麼關係？和方以智的天均哲學又有何關聯？依據他們的假說，形式與內容是很難結合的，後來能夠將之整合甚至形成今日的官方意識型態的力量，大概只有訴諸外在的革命暴力一途。馬克思主義是認定「武器的批判」比「批判的武器」更有力的，知識的意義在於知識的自我轉化，它要與物質結合，發揮改造世界——而不只是了解世界——的解放效果。

馬克思主義者用馬克思主義原理打造了一個馬克思形貌的十六、十七世紀的中國，這個新的歷史圖像逼得我們不得不面對現代早期中國一些佈滿灰塵的角落，但這個被灰塵覆蓋住的角落被洗淨，並被帶到新強光照耀下後，它呈顯的新歷史圖像如何解釋陽明學的興起？作為「資本主義萌芽說」的代表性思想史家，侯外廬連結晚明社會史料與思想關係的業績是相當可觀的，他的著作通常有豐富的社會史資料。但面對理學核心思想與這些具有階級鬥爭內容的材料，兩者之間怎麼過渡得來，侯外廬的解釋總嫌牽強。作為其間思想鉅子的核心命題，如王陽明龍場驛之悟後形成的良知說，王龍溪（1498-1583）建立在體證經驗上的四無說，羅近溪在體道過程中的幾次證悟經驗與其家族隱喻的仁說，或者被當代學者一再宣揚的李卓吾的童心說，我們在侯外廬的資本主義萌芽期的論述中，都碰觸不到這些令明代那些當事者死生以之的情感的溫度，說白了，就是侯外廬假說碰觸不到那種切進人性的真實與宇宙的真實所引致的爆發式的熱情。同樣地，如果十六、十七世紀的陽明後學與晚明社會的變化有直接的關聯的話，資本主義萌芽說也不易解釋作為晚明重要外王理論來源的顧炎武、黃宗羲、王夫之等人的著作，經濟的關懷總是較邊緣的，其核心論點反而與理學的傳統更加密切。此說又該如何解釋被馬克思主義者高度重視的晚明重要文學家如湯顯祖、馮夢龍等人與陽明學的密切連結？他們可以說都是文學界的陽明後學。

筆者閱讀中國左派學者論晚明的思潮，他們勾連晚明的哲學、文學思潮與資本主義萌芽現象的關係時，通常不能不讚美他們真是帶來新的視野，發掘了新材料。但更大的遺憾也不能不由此而生，他們的著作通常也會買櫝還珠。他們遺漏掉的最大的珠就是不能正視帶動晚明思潮演變核心概念的「良知」內涵，良知的根本義是建立在心體上的道德情感，但也兼含道德意志與道德認知的機能。這種來自於人性論層次的概念不能以政治經濟學的方式加以解消掉，「資本主義萌芽說」應該要求的乃是「良知」這樣的主體概念在晚明社會如何呈現，而不是粗暴地介入心性學的紛爭，一舉瓦解它的依據。正因「資本主義萌芽說」不能正視「良知」扎根於人性構造的特性，所以此說對於良知學具有的超越於現實秩序上的批判性的動能嚴重的低估。作為有明一代學術核心概念之一的「良知」不但與晚明社會的變遷有複雜的關聯，它作為意義的提供者的角色更不可被抹殺，江右學派與所謂的左派王學的大宗的泰州學派在這點上是一致的。筆者相信即使在當今世界，它作為縮結文化傳統與民主社會該有的民主主體的功能，還是極重要的。

「資本主義萌芽說」遺漏掉的第二顆珠是此說對於明清之際儒者討論政權的議題不夠重視，此議題的重要性讓位於經濟、階級的議題。資本主義萌芽說之所以沒有給明清之際的政治理論足夠的位置，當然和馬克思主義傳統中，經濟、階級的問題佔有核心的地位，政治問題基本上是政治經濟學的變形而已。侯外廬提「資本主義萌芽說」時，作為五四運動核心概念的「民主」似乎已讓位給「中國社會性質」或「革命文學」的問題，「民主」的概念如果還發揮作用，當是它已轉成以階級史觀為核心的「新民主主義」。然而，「新民主主義」之性質恰好在於它跳出了「民主」的框架，「階級」取代了「民主」，「新民主主義」避過了政權如何產生也如何和平轉移的正當性的問題。政治問題在儒家的體系中，佔有突顯的地位，君臣一倫是五倫中的重要一倫。政權正當性的問題沒解決即是政治問題沒解決，政治問題沒解決，儒家的外王理論，甚至是儒家的理論即不算完美。「資本主義萌芽說」受限於階級史觀的框架，對於「民主」這個在五四運動扮演核心的概念正視不足，這也使得此說回應當代中國的問題時，頓顯蒼白。

「資本主義萌芽說」之不足正是「良知學轉出說」之所長。面對晚明思潮與當代中國政治走向的關係，筆者傾向「良知學轉出說」，而乖離「資本主義萌芽說」，筆者的選擇並非意指晚明的外王論述即由先前的陽明或朱子的思想直接導出，彷彿顧、黃、王的外王思想是朱、王之學的分析命題一般。筆者也不是主張儒學轉出說即不需歷史的機緣，時間的「新」意乃事件的本質，事件總在時間中獲得原來的事件沒有的性質的，時間是歷史發展的增上緣。筆者同樣也不認為資本主義萌芽說沒有提供儒家發展說可供參考的訊息，侯外廬提出伴隨晚明這段歷史所顯現的社會現象無疑是不能忽略的。但上述的問題雖然相干，卻非關鍵性的，筆者所以沒有採「資本主義萌芽說」，關鍵在於這套理論與作為晚明核心概念的「良知」的性質之不相干，也在於這套理論的非政治性性質，它沒有面對黃宗羲、唐甄（1630-1704）等儒者提出的傳統中國政治無法解決的政權的合法性問題，並思求在制度上加以解決，至少我們看不出當代執政者的「民主集中制」的精神如何在現實上落實為有正當性的政治制度。它也沒有提供中國現代性的價值根源，至少筆者不認為倫理學的問題可以化約為政治經濟學的問題。溯源不只是歷史的追憶，它與當代同在，上述的問題是無從迴避的。

我們回到明清之際這幾位大儒對政治的新解釋，筆者所以贊成新儒家學者提出的良知學轉出說，主要的依據還是來自明清之際這幾位大儒的自我定位。大儒的自我定位當然不能當成唯一的理據，這些大儒或許有可能是出於信仰的維護，他們的自我定位需要經由善巧的解構，才能獲得真意。也有可能是作者對自己的意圖不夠清楚，後來的詮釋者比原作者更了解作者的原意。然而，當事者的自我表白總有當事者親身敘說的優越性，面對明清之際這些具有突破精神的哲人，我們更有理由仔細聆聽他們的聲音。黃宗羲、唐甄明顯地是陽明學的立場，他們之所以反對包含明代在內的專制政治體制，乃因他們認為依良知教，一種視天下為私產的政治理念是不合法的。顧炎武的哲思立場不強，但他偏好朱子學，這種傾向是夠明顯了，他的「天下說」可解釋為建立在朱子關心的禮樂教化秩序之上的一種理念。王夫之不是王學學者，但他卻是不折不扣的理學學者。他從源於張載（1020-1077）、周敦頤（1017-1073）之學的天均之學的高度俯視世間

歷史的行程，辨析其間理勢夾雜的構造，道統與君王之統的起伏，析論特精，他的道學立場也是夠清楚了。

筆者所以認為「良知學轉出說」比「資本主義萌芽說」更具解釋力，也是更好的解釋，除了「良知學轉出說」符合晚明儒者的自我定位外，更在於這個理論提供的外王理論更圓滿，也更符合今日的政治要求。在「良知學轉出說」的架構內，良知學孕育了政治主體與良知的緊密關係，政治主體建立在「良知」上。新儒家學者不管是梁漱溟的中國文化的意欲向前說或牟宗三的「良知坎陷說」，都是在這個脈絡下展現出來的新理論。以權力界定政治主體，這是我們當今民主政制運作的常態。但晚明「良知學轉出說」將政治主體建立在良知上，這種奠基一方面意味著一種根源意義的平等，這種人格的平等確實不能取代今日所說的經濟平等、機會平等、男女平等諸義，但卻是各種平等表現的基盤。「良知」之於人格理念就像「道統」之於政治秩序一樣，它因一種超越性（先天性）因素介入造成的撕裂，劃破了專制秩序下虛假的一元性秩序，反而達成了真實的平等。這種良知的政治主體說運用於政治的實踐領域時，它也意味著政權是對任何人開放的，「舜為東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎？」³⁴雍正皇帝（1678-1735）曾引用此套理論呼應《孟子》，證明政權沒有理由不能開放給血統上的蠻夷，我們同樣也沒有理由不將政權賦予具有良知的每一個人。雖然從每一個人的良知到如何在制度上落實為民主政治主體，中間不知要經過多少轉折的程序。但良知作為民主政治運作的人性依據，它不但使得政治的實踐也帶有人格自我完成的內涵，它同時也賦予政治這個領域一種價值的意義。

「良知學轉出說」的長處猶可申論，它建立在「道統」論的基礎上，「良知」與「道統」是同一思想體系中的兩面。在政統之外另立道統義，這是理學的一大貢獻。在今日，何者可以代表嚴格意義的道統，固然難論。但「道統」的內涵主要指向構成社會內涵之文化生活，此義是可以說的。在良知學的脈絡下，「政治」這個領域不能獨大，它與道統並行，而

34 參見〔清〕世宗胤禛：《大義覺迷錄》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第22冊，第1卷（北京：北京大學圖書館，1997年），頁2-3。

且就價值等第說，它還要受道統的制衡。道統與政統的分立應該是八百年來中國政治理論對分權概念所作的最重要的一次區分，這個區分的根源義大於行政、立法、司法權力的三分。「道統」的「道」字在理學的用法中指向遍佈一切的秩序的原理，道統／政統的劃分乃是宗教的聖／俗劃分之儒家版。落實到政治領域講，它至少指向了文化傳統此義的優位性。它包含了《明夷待訪錄》〈學校篇〉所說的代表監督力量的規諫傳統，也包含了《日知錄》所重視的禮義教化的力量，還有聖人的象徵意義。儒家的政治很難不包括教化的功能在內，但教化之權一旦掌握在天子手裡，往往即刻造成教化的異化。晚明儒者繼承理學精神，突顯了道統獨立的意義。

「良知學轉出說」不認為現實的民主制度從良知學中產生，理論上也找不到從良知的運作直接開出民主的理論依據。但就史實而言，晚明政治的變遷與政治的反思和奉行良知教的儒者有相當緊密的關係；而就理論而言，如果「良知」還要保留作為存在依據的「乾知」此義，那麼，「良知」與政治運作的主體即不能沒有關聯。良知學不管就史實或就理論而言，與政治的運作即維持此種非直接性的關聯，所以只能「轉出」，卻不是直接開出。「良知學轉出說」是文化傳統主義者支持的理論，但此說不迴避民主政治沒有在中國出現的事實，此說也很誠懇地承認在儒家原有的框架內，君權的問題幾乎無從解決。民國新儒家學者不管是早期的梁漱溟、熊十力或渡海一代的儒者，他們對來自於西方的民主制度幾乎都竭誠歡迎，視之為儒家文明之所欲。誠如牟宗三所說的：

民主政治的切實內容，如思想言論集會結社宗教信仰等之自由，及其依憲法而施行的制度基礎，（此制度基礎保障那些自由），卻為普遍而永久的真理。這個真理，在儒家的理想主義之實踐上，必然要肯定。³⁵

新儒家學者對於源自歐美的政治制度伸手歡迎，在特定的歷史階段出現的理念可以是普世意義的，也可以是中國本土的相關理念的盟友，他們沒有民族主義情感干擾的困惑。

35 牟宗三：〈理想主義的實踐之函義〉，收入氏著：《道德的理想主義》，頁47。

不同的思想模式反映了不同的歷史圖像，我們從當代中國學界兩種不同的中國現代性源頭的想像，看出了兩種不同的晚明歷史，也看出了兩種不同的中國的未來。資本主義萌芽說建立在馬克思主義的史觀上面，這個史觀雖然替爾後滾滾向前奔流的歷史巨河點了「晚明思想」這一盞燈，但燈火搖晃，照不了多遠，晚明的思想基本上是要過去的，它們只能有過渡性的價值。晚明的歷史雖然沒有像翦伯贊（1898-1968）所說的「純是黑暗的歷史」，完全看不到正面的意義。但在進化的兼批判的馬克思史觀朗照下，它們的意義畢竟是有限的。

相對地，「良知學轉出說」雖然不符合後來歷史的「勢」的發展，馬克思主義經由中國共產黨之手終於在一九四九年之後取得政權，馬克思主義在中國的勝利似乎沒有得到良知學多大的幫助。但就文獻學的觀點看，「良知學轉出說」有很強的優勢，它符合晚明思想家的自我定位。就理論的意義言，它貢獻了一種不同定位的政治圖像，這是「政治」與文化傳統並立，人人皆為政治主體，「政治的實踐也是道德的實踐」的構想。而且，「良知學轉出說」承認明清之際的儒者反思中國政治的困局已到了理學框架內的極致，他們對如何在制度上設計出脫困之道，沒有提出根源性解決的對策。所以偉大的良知主體也要期待歷史的發展，它等待歷史的良機。「外來」的設計如果是「內在」之所需，也就沒有內外之分。「良知學轉出說」不見得會美化歷史，也不是把良知與政治的關係當成套套邏輯式的分析問題。它是築基於傳統文化上的一種主張，但可能更開放，更具批判性，也提供了一種更充沛的實踐功能。

陸、 結論

「晚明思想」成為戰後學界探討的重點，其理論的聚焦有二，一是「資本主義萌芽說」，一是新儒家學者所說的「良知學轉出說」，這兩說都和一九四九年社會主義革命成功這樁歷史事件有關。「資本主義萌芽說」是站立在馬克思主義政權將成立或已成立的事實上，依馬克思主義的史觀，追溯這場革命的中國源頭。「良知學轉出說」則是站在馬克思主義

的對立面，反思作為政治理念的民主中國的存有論依據及歷史依據為何。如前所述，新儒家學者常追溯到「良知」的超越依據，其結果即有牟宗三的「良知坎陷說」的問世。但他們重視良知學，不僅是哲學的理由，他們也有哲學史的依據。明清三大儒的顧炎武、黃宗羲、王夫之三大儒是他們常歸宗的前賢，顧、黃、王三賢的「外王」論是他們對現實世界的反思所作的總結，所以筆者以「良知學轉出說」涵蓋新儒家解釋「晚明思想」的內在理路及歷史影響兩個面向。「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」的提出顯然不是學院裡出現的純學術課題，而是帶著強烈的時代訊息，帶著「以前何所是？以後何所往？」的強烈心理驅力而出現的題目。

「資本主義萌芽說」與「良知學轉出說」都帶有強烈的當代政治的訊息，日本的「近世思維」說亦然。不管島田虔次的《中國近代思維的挫折》、溝口雄三的《中國前近世思想之曲折與展開》，甚至丸山真男的《日本政治思想史》，他們追求中國或日本近世的起源，都帶有強烈的當代現實的關懷，也都有在歷史內部尋找歷史演變的內因，而非外因所致。³⁶即使以溝口雄三那麼同情左派思想的學者，他的著作雖然頗注意社會經濟史的材料，但他的論述仍注重晚明思想與當代的連續性——甚至於更重視。日本學者的「近世思維說」與「資本主義萌芽說」及「良知學轉出說」所處理的議題大體相當，但或許日本自幕末明治以還，東西文化的交流與互動同樣的複雜，而風土背景大不相同，日本學界也有來自於不同脈絡的論述傳統，他們的討論往往顯得更為精緻。

在上述三種中、日現代學界興起的晚明論述都有在中國思想內部尋找歷史內因說的機制，但上述三種說法毫無例外地，也都是站在業已受到西方思想影響而且相當程度也已內在化的基礎上立論，也就是這些說法都已帶有成分不等的混合現代性的立場。但現代性的方案不只一種，至少就百年來學術的演變來看，自由主義與馬克思主義所提供的現代化方案並不相同。如果自由主義者所提供的現代化案是所謂的正宗的話——筆者並不支

36 子安宣邦對此現象有所解釋，參見子安宣邦：〈作為事件的徂徠學——思想史方法的再思考〉，朱秋而（譯），《臺大歷史學報》，第29期（2002年6月），頁181-187。

持此種立場，馬克思主義至少提供了另類的現代性方案。所以即使是「混合現代性」的視野，其類型也不見得一樣。

「現代性的晚明起源說」預設了現代性的問題不能只有一種講法，但任何講法都當是混合現代性的提法。竊以為新儒家的立場比起其他學派更接近於此種論點。一九四九年之後，自由主義者張佛泉（1907-1994）與新儒家之間有較長的爭議，關鍵的一點在於張佛泉等人持自由即權利之說，自由是依民主清單而立。二次大戰後，強權國家的人權外交，大概也是依普世的民主理念作為檢核其他國家合格不合格的標準。民主作為一種普世的價值理念，確實有足以自立之處。民主清單的設計簡單明瞭，也是許多仍陷在各種桎梏中的人民自求解放時參考的架構。張佛泉並不否認道德或傳統文化對民主可能有間接的幫助，但本質上沒影響。新儒家學者則認為民主不可能沒有落實的問題，一個沒有在生活世界中生根的理念幾乎可以確定是無法長久的。何況，憲政制度如果接榫儒家傳統，它有可能獲得更豐盈的意義。在張佛泉與新儒家的爭辯中，張佛泉的論點清晰明瞭，他顯然相信民主的普世性價值，而且與在地風土的接榫並不是那麼關鍵。

同樣地，「資本主義萌芽說」也是站立在馬克思主義的基礎上，而在晚明的文化現象與生產結構中，尋得秘響旁通。此說將晚明的文學與文化視為生產結構的反映，晚明的文化表面縱有歧異，根柢仍是築基於生產技術上的階級結構，種種的文化現象都反映初期資本主義萌芽時的精神，這是反映論的立場。晚明所代表的萌芽的資本主義文化在本質上，即要被更先進的無產階級文化所取代，無產階級文化才是現代性的目標。資本主義萌芽說是馬克思主義的中國革命論述中的一環，馬克思主義是強勢的意識型態，它的另類現代性其實也就是唯一的現代性。馬克思主義在現代中國的實踐中，自由主義者所代表的現代性方案是要被取代的，馬克思主義者相信有另一類更進步的現代性的方案。當中國共產黨創始人的陳獨秀晚年主張自由主義所說的自由、民主有獨立於階級之外的意義時，他之所以受到極嚴厲的批判，正因馬克思主義已經採取了另類的現代性方案。

相對於自由主義者與馬克思主義者的現代性解讀，新儒家學者明顯地採取了更平衡地混合現代性的立場，他們相信在歷史的演變中，儒家與西

方民主思想的碰觸，意義非常重大。因為儒家從近世開始的宋代，直至專制批判達到歷史高峰的明清之際，真正的儒者在求道的熱情的鼓舞下，不斷衝擊到專制體制，並付出了極大的代價。但他們的犧牲並沒有找到解決問題的出口，因為他們找不到制度的設計，一舉解決人治所帶來的政治窘境。反過來說，當他們主張吸收民主制度時，他們更賦予民主制度儒家精神的意義，他們不認為民主制度入中國後不需要消化轉接的過程。近代的民主制度源於西方，沒有西方近世的階級分化，即沒有建立在分權之上的民主制度的安排。但新儒家學者相信「民主」在中國有另外的脈絡，它不一定要掛鉤在個體主義或階級意識的立場上，它也可築基於良知學。民主制度到中國之後，即可銜接中國固有的性善論傳統，並由此接上醞釀久遠的民主工程。從梁漱溟、張君勱以至牟宗三、徐復觀，甚至可上溯至梁啟超，民國新儒家始終是憲政的堅守者，但也是文化傳統的傳遞者，這是混合現代性的提法。他們在晚明這個歷史階段中看到中國民主政治的黎明，也看到困境，晚明儒者始終沒有提出有效性的憲政之理，缺乏新時代該有的政治秩序原理。前賢不足，後賢補之，民國新儒家的思考是面對儒家傳統結構性缺陷的處境而進一步發展出來的。♦

引用書目

古代文獻

〔清〕世宗胤禛

- 1997 《大義覺迷錄》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第22冊，第1卷（北京：北京大學圖書館，1997年）。

近人文獻

子安宣邦 KOYASU, Nobukuni

- 2002 〈作為事件的徂徠學——思想史方法的再思考〉，朱秋而（譯），《臺大歷史學報》，第29期（2002年6月），頁181-187。

“Zuowei Shijian de Culaixue——Sixiangshi Fangfa de Zaisikao,” Chiou-er Ju (trans.), *Historical Inquiry*, No. 29 (June, 2002), pp. 181-187.

毛澤東 MAO, Zedong

- 1991 《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1991年）。
Mao zedong Xuanji (Beijing: People's Publishing House, 1991).

牟宗三 MOU, Tsung-san

- 1970 《道德的理想主義》（臺中：私立東海大學，1970年）。
Daode de Lixiangzhuyi (Taichung: Tunghai University, 1970).

- 1980 《（增訂新版）政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980年）。

Zhengdao yu Zhidao (Zengding Xinban) (Taipei: Taiwan Studentbook, 1980).

西順藏 NISHI, Junzou

- 1969 《中國思想論集》（東京：筑摩書房，1969年）。
Chūgoku Shisō Ronshū (Tokyo: Chikuma Shobō, 1969).

吳震 WU, Zhen

- 2004 〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵：以日本學者島田虔次、溝口雄三的相關討論為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷2期（2004年12月），頁199-228。

“Shiliu Shiji Zhongguo Ruxue Sixiang de Jindai Yihan: Yi Riben Xuezhе Daotian Qianci, Goukou Xiongssn de Xiangguan Taolun Wei Zhongxin [On the Significance of Sixteenth Century Confucianism in China: Reflections on the Scholarship of Shimada Kenji and Mizoguchi Yūzō],” *Taiwan Journal of East Asian Studies*,

Vol. 1, No. 2 (Dec., 2004), pp. 199-228.

侯外廬 HOU, Wailu

1987 《侯外廬史學論文選集》（北京：人民出版社，1987年）。

Hou Wailu Shixue Lunwen Xuanji (Beijing: People's Publishing House, 1987).

唐君毅 TANG, Chun-i

1988 《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。

Renwen Jingshen zhi Chongjian (Taipei: Taiwan Studentbook, 1988).

島田虔次 SHIMADA, Kenji

1961 〈体用の歴史に寄せて〉，收入塚本博士頌壽記念會（編）：
《佛教史學論集——塚本博士頌壽記念》（京都：塚本博士頌壽
記念會，1961年），頁416-430。

“Taiyō no Rekishi ni Yosete,” in Tsukamoto Hakase Shōju Kinenkai (eds.), *Bukkyōshi Gaku Ronshū—Tsukamoto Hakase Shōju Kinen* (Kyoto: Tsukamoto Hakase Shōju Kinenkai, 1961), pp. 416-430.

1987 《新儒家について：熊十力の哲學》，收入《五四運動の研究》，《京都大学人文科学研究所共同研究報告》，第4函第12分冊（京都：同朋舎，1987年）。

Shin Juka nitsuite: Xiong Shi-li no Tetsugaku in Goshiundō no Kenkyū, Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, Dist. 4, Vol. 12 (Kyoto: Dohosha, 1987).

1992 《熊十力與新儒家哲學》，徐水生（譯）（臺北：明文書局，1992年）。

Xiong Shi-li yu Xinrujia Zhexue, Shuisheng Xu (trans.) (Taipei: Mingwen Shuju, 1992).

2010 《中國近代思維的挫折》，甘萬萍（譯）（南京：江蘇人民出版社，2010年）。

Zhongguo Jindai Siwei de Cuoze, Wanping Gan (trans.) (Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2010).

徐復觀 HSU, Fu-kuan

1963 《學術與政治之間（乙集）》（臺中：中央書局，1963年）。

Xueshu yu Zhengzhi Zhijian (yiji) (Taichung: Zhongyang Shuju, 1963).

梁漱溟 LIANG, Shuming

1983 《東西文化及其哲學》（臺北：里仁書局，1983年）。

Dongxi Wenhua jiqi Zhexue (Taipei: Lejin Books Ltd., 1983).

嵇文甫 Ji, Wenfu

1990 《左派王學》（臺北：國文天地雜誌社，1990年）。

Zuopai Wangxue (Taipei: Guowen Tiandi Zazhishe, 1990).

荻生茂博 OGYŪ, Shigehiro

- 2018 〈幕末、明治陽明學與明清思想史〉，陳俐君（譯），《中國文哲研究通訊》，第28卷第2期（2018年6月），頁173-220。
 “Mumo, Mingzhi Yangmingxue yu Mingqing Sixiangshi,” Li-jun Chen (trans.), *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, Vol. 28, No. 2 (June, 2018), pp. 173-220.

傅衣凌 FU, Yiling

- 2008 《明清社會經濟史論文集》（北京：中華書局，2008年）。
Mingqing Shehui Jingjishi Lunwenji (Beijing: Zhonghua Book Company, 2008).

黃彰健（校勘） HWANG, Chang-chien (Proofreading)

- 1984 《明神宗實錄》（京都：中文出版社，1984年）。
Mingshenzong Shilu (Kyoto: Chūbun Shubbansha, 1984).

張廣達 CHANG, Guang-da

- 2005 〈內藤湖南の唐宋變革說及其影響〉，《唐研究》，第11期（2005年11月），頁5-71。
 “Neiteng Hunan de Tangsong Biange Shuo jiqi Yingxiang,” *Journal of Tang Studies*, No.11 (Nov., 2005), pp. 5-71.

溝口雄三 MIZOGUCHI, Yūzō

- 1980 《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年）。
Chūgoku Zenkindai Shisō no Kussetsu to Tenkai (Tokyo: University of Tokyo Press, 1980).

劉俊文（主編） LIU, Junwen (ed.)

- 1992 《日本學者研究中國史論著選譯》，黃約瑟（譯）（北京：中華書局，1992年）。
Riben Xuezhe Yanjiu Zhongguoshi Lunzhu Xuanyi, Yuese Huang (trans.) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992).

謝國楨 XIE, Guozhen

- 2000 《明清史談叢》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年）。
Mingqingshi Tancong (Shenyang: Liaoning Jiaoyu Chubanshe, 2000).