

【專題論文】 Special Issue

近代中日陽明學的發展及其形象比較
Yangming Learning of Thoughts in Modern
China and Japan: A Comparative Perspective

張崑將
Kun-Chiang CHANG*

關鍵詞：陽明學、井上哲次郎、梁啟超、維新

Keywords: Yangming Learning, Inoue Tetsujiro, Liang Chi-chao,
Meiji Restoration

* 臺灣師範大學東亞文化暨發展學系副教授。

摘要

本文旨在探索中日近代陽明學的發展關係及其形象，就其發展關係而言，由於陽明學成為日本明治維新的精神動力泉源之一，並在維新後一九〇〇年代前後，得到一些強調國民道德學者如井上哲次郎等人的提倡，陽明學在日本蔚為風潮，歷久彌新，而這個時間也是梁啟超等維新派亡日時期，革命派如孫文以後強調的「知難行易」學說，也是在陽明學的「知行合一」基礎上提出的哲學思想，因此近代中國陽明學的復興，頗與維新派與革命派的留日或亡日經驗有關。

另外，就其彼此的發展特質而言，日本陽明學在維新以後，有以下三現象：一、「作為反洋氣·反洋學的陽明學」；二、作為「國家主義者」與「和平主義」者提倡國民道德的陽明學；三、作為民權論者與宗教的陽明學等三種發展現象。

綜而言之，近代日本陽明學的發展，頗展現出其多元與對立的特質。反觀清末民初中國的陽明學發展，肯定陽明學的知識份子，仍然周旋在挑戰與回應西方的科學與民主觀點上，筆者區分：一、作為維新或革命形象的陽明學；二、作為保存國粹的陽明學；三、作為哲學深化的陽明學。

Abstract

The objective of this study is to investigate the development and image of modern Chinese-Japanese Yangming Learning. In terms of its development, Yangming Learning became fashionable with long-standing historical status in Japan because it was one of the essences and motivation of Meiji Restoration and got promoted by Inoue Tetsujiro who advocated the importance of national ethics in 1900s after Meiji Restoration when Reformation School like Liang Chi-chao claimed to conquer Japan, the time when theory of "Knowing is more difficult than action" was advocated by Revolution School like Sun Yat-sen. Yangming Learning is philosophy thinking based upon principle of "The unity of knowledge and practice", thus, the revival of modern Chinese Yangming Learning is somewhat relevant to Reformation School's experience of studying in Japan or Revolution School's experience of fleeing in Japan. In the features of its development, three phenomena for Japanese Yangming Learning after Meiji Restoration are as follows: (1) "As a Yangming Learning that is anti-Western atmosphere and anti-Western learning; (2) As a Yangming Learning that promotes national ethics by "nationalism" and "pacifist"; (3) As a Yangming Learning for advocates of civil rights and religion. To sum up, the development of modern Japanese Yangming Learning demonstrates its diverse and confrontational characteristics. Yet, the observation of Chinese Yangming Learning development during the era of late Qin and early Republic indicates elites of Yangming Learning at the time still dealt with the challenges and response to Western scientific and democratic viewpoints classified by the author as follows: (1) As a Yangming Learning with Reformational and revolutionary image; (2) As a Yangming Learning to preserve essence of Chinese culture; (3) As a Yangming Learning to study into philosophy.

大矣良知，簡易直截咸歸。偉哉夫子，撥亂反正能弼。
 其學之榮，風靡有明半世。其流之衰，不免猖狂之病。
 有清入主，士人有口盡損。心學頓消，鄉中無相承意。
 尤為甚者，文革禍被其極。唯賴越賢，天地福澤其命。
 其極已休，堂堂揭碑盛典。其命不絕，縷縷斯學再興。
 日東之國，夙仰夫子之學。時境之遷，愈見斯道之長。

——岡田武彥〈祭王陽明文〉¹

引言

廿幾年前，當岡田武彥（1908-2004）拜訪臺灣錢穆（1895-1990）的時候，錢穆曾對岡田氏說：「陽明學必定在日本一直被學習著。」岡田氏不免想起孫鏘在一九一四年曾著有《傳習錄集評》，而當孫鏘到日本之際，也著實驚訝於日本陽明學的興盛。²時空回到現代，日本著名學者岡田武彥依然奉行陽明學不已，將陽明學的研究與復興視為自己畢生的使命，除了經常舉辦陽明學研究會外，更募款出金助修浙江陽明之墓及紀念館。³

在日本，即使到今天，我們不難找到還有類似岡田氏這樣迷戀陽明學的人，如錢穆所說，的確陽明學在今日還是被一直學習著，這與陽明學曾經在明治維新前後風靡的情形息息相關。⁴在中國清末以前，陽明學是處於

1 岡田武彥於一九八九年三月十八日參加浙江省陽明墓除墓典禮之際，自己親自所寫的祭文。引文僅列出三分之一，全部祭文內容可參岡田氏著：《王陽明紀行——王陽明的遺跡を訪ねて》（東京：明德出版社，1997年），頁191-192。

2 前揭書，頁17。

3 關於岡田武彥在中國探訪陽明學史蹟的各種記載，可參見前揭書。這本書是作者累積數次訪問中國之際，將其到各地遺跡時的見聞與感受所書寫而編成的書，特別是參訪陽明學的遺跡。有關於修陽明學之墓及紀念館一事，參見第三章〈龍場訪問と陽明墓の除墓〉，頁176-199。

4 明治時期，高瀨武次郎（1868-1950）嘗出版《陽明學新論》，在其〈序〉中即說：「清朝的王學者大抵皆無不受念臺之遺風，李二曲，孫夏峰，湯潛庵，萬充宗，萬石園，沈求如，史孝感，劭念魯，王金如，皆是清初著名之王學者。然繼之興起者少，日趨衰

斷層的現象，反觀同時的日本卻是陽明學的季節，也因此到日本留學或亡命日本的康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）、蔡鐸（1882-1916）、孫文（逸仙，1866-1925）、蔣介石（中正，1887-1975）等維新或革命黨人，到了日本後，才強烈感受到陽明學在日本的魅力，從而進一步肯定甚至提倡陽明學。

陽明學的思想飄海橫渡日本，深深地影響十七世紀初期的中江藤樹（1608-1648）和熊澤蕃山（1611-1691），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。⁵甲午戰後，陽明學熱潮雖不減，但由幕末延伸到維新的陽明學者，呈現凋零的狀況，他們大皆隱遁講學以終。不過，另一股鼓吹陽明學的風潮日漸形成，尤其在甲午戰後到明治後期，日本出現吉本襄、東敬治、石崎東國等人所主持的三種有關陽明學的期刊。

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廿世紀初期主張維新變法的中國知識份子，如康有為、梁啟超、譚嗣同（復生，1865-1898）等人的注意，因為康、梁等本對王學素抱好感，王學在中國近代的復興已有跡可尋，加上受到日本這股陽明學熱潮的刺激，使其重新評價陽明學在中國思想的地位。革命家孫文，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，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。本文基於這樣的歷史背景，擬探索比較近代中日陽明學的發展關係及其形象特質。

頹，如清國現今之狀勢，百事皆非，豈獨王學哉！更見我國王學者，始於近江聖人，後如熊澤蕃山，三輪執齋，中根東里，大鹽中齋，佐藤一齋，春日潛庵，吉村秋陽，東澤瀉，池田草庵，西鄉隆盛等，其人雖不多，或以德行，或以學問，或以事功，活動一世，我國當今之時，豈可不奮起回顧王學者哉！」參見高瀨武次郎：〈序〉，《陽明學新論》（東京：神原文盛堂，1919年五版），頁10-11。點出了中日陽明學的不同命運與發展。

- 5 有關陽明學與明治維新的關係之分析，可參拙著：〈幕末維新陽明學的思想內涵及其作用〉（第六章），《德川日本儒學思想的特質——神道、徂徠學與陽明學》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年）。

壹、明治維新後的陽明學熱潮及其形象

明治維新後，有關陽明學的發展，筆者大致歸納「作為反洋氣與反洋學的陽明學」、「作為國家主義與和平主義者的提倡國民道德之陽明學」及「作為民權論者與宗教的陽明學」等三種現象。第一種現象最具有陽明學本身色彩，因為提倡者都是從幕末過渡到維新初期的陽明學者，卻可以說是已經過氣的陽明學。後兩種則有互相對抗的意味，使得陽明學在日本呈現多元復興的現象。

一、作為「反洋氣、反洋學」的陽明學

王學者在維新後仍有活動者是池田草庵（1813-1878）、山田方谷（1805-1877）、春日潛庵（1811-1878）、吉村秋陽（1797-1866）與秋陽養子吉村斐山（1822-1882），還有東澤瀉（1832-1891）與東敬治父子，不過幾乎都處於退隱狀態。例如潛庵曾擔任維新政府的奈良縣知事，但只半年即去職，所開的私塾亦在明治七年（1874）閉館。草庵則退隱家鄉清谿書院講學以終，幕末反對維新而隱居的山田方谷建有「長瀨塾」與「邢部塾」，講學以終，所開之私塾亦於明治十五年（1882）閉塾。方谷弟子三島中州（1830-1919）倡陽明學知行合一精神，以東洋學問、道德文化為理想，而於明治十年（1877）建漢學塾「二松學舍」，即為今東京千代區的二松學舍大學。

此外，東澤瀉在幕末為維新事業奔走，絕食、禁錮、入獄，祿褫產破，家人窮困，至一八六八年明治維新後始得平反。明治維新後，澤瀉身為勤王功臣，卻絕意仕途，選擇隱遁，擇居築屋，過著顏回式的簞瓢屢空生活，開「澤瀉塾」，以教弟子，門人日多，增築塾舍。澤瀉在維新初期風起雲湧的時代裡，西化之風漸興，卻寧願選擇僻靜小村，與門人過著「吾與點也」的師生生活。然而這個澤瀉塾終究在一八八四年（明治17年，澤瀉五十三歲）突然宣布閉塾，遣散門人百餘人，閉關研讀《易經》，以文墨書畫自娛。二年後因澤瀉故居為海濤所吹折破壞，移居鄰村通津鼈邸，一直到一八九一年讀書以終，病逝於此，遺言交代：「吾死

後，不須銘墓也。」⁶似乎是以無言的抗議表達對時代的不滿。不過，明治政府仍特贈澤瀉正五位の功勳官職。

至於吉村斐山維新後曾在三原藩明善堂任教，明治五年因新學制發佈，舊有私塾或學堂不得不面臨解散的命運，不過斐山一直到去世之前，在自己家鄉致力於漢學教育以終。誠如荒木龍太郎所說，幕末明治初期的王學者，均以「反洋氣、反洋學」之姿，堅持體現實踐主體的學問。⁷但是，堅持漢學的王學者們，幾乎都在這股西化潮流中敗陣下來，連要維持舊有私塾或學堂教學以終都不可得。

二、作為「國家主義者」與「和平主義者」提倡國民道德的陽明學

明治維新後，王學者雖然凋零，但不代表陽明學也隨之奄奄一息，反而以提倡「國民道德」的方式，被井上哲次郎等官方學者吹捧而熱烈起來。

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。

甲午戰後，日本思想界在明治後期與大正初年期間，出現三種有關陽明學的期刊，除鼓吹陽明學的革命精神以外，並結合日本的國粹主義。首先是一八九六（明治29）年七月五日由吉本襄為主，鐵華書院發刊《陽明學》，終刊於一九〇〇年五月廿日。接著一九〇六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，一九〇八年改以《陽明學》出刊至大正三（1914）年。再來就是

6 以上澤瀉事蹟可參見東敬治：〈澤瀉先生年譜〉，收於東敬治（主編）《澤瀉先生全集》（山口：白銀日新堂，1919年），頁10-13。

7 有關幕末維新的陽明學諸子的研究，可參見荒木龍太郎：〈日本における陽明學の系譜（下）：幕末明治前期を中心に〉，收於岡田武彥（主編）《陽明學の世界》（東京：明德出版社，1986年），頁406-422。

一九〇七年六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」，翌年十二月改為「大阪陽明學會」，一九一三（大正3）年三月以《陽明》小冊子發行，一九一六年發行《陽明》，一九一八年一月改為《陽明主義》續刊。

以上三刊主旨雖均在闡明陽明良知之學，振作社會人道為目的，不過其學術立場顯然有互打擂台的意味，東京的《王學雜誌》有國家主義的傾向，大阪的《陽明》則堅持世界人道平等主義之立場。大阪的《陽明》雜誌之創立者是石崎東國，他特別成立「洗心洞學會」高唱幕末陽明學者大鹽中齋的陽明學說精神，主張祥和的普遍道德主義的陽明學精神，中齋成為他們心目中的革命實踐家與維新復古的預言者。⁸在各刊所載的文章中，有許多視陽明學是具有革命行動的精神指導動力，甚至將「陽明」與日本「日神」的天照大神互相附會，故大阪陽明學會仍然帶有高度的國民道德意識，只是在立場上頗與東京只站在官方的立場上鼓吹的陽明學者，互相對立，堅持大鹽中齋在民間的主動性精神。

眾所周知，一八九〇（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，⁹井上哲次郎更有《敕語衍義》詳盡解說。井上以後陸續出版了《日本陽明學派之哲學》（1900）、《日本古學派之哲學》（1902）及《日本朱子學派之哲學》（1906）三種儒學作品。追隨井上的高瀨武次郎亦步學其後，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。¹⁰陽明學者東澤瀉的後人東敬治，亦把日本「萬世一系」的日本國體精神，當成陽明的「天地萬物一體」之說的普遍主義，可通之於天地萬物的日本精神。¹¹

8 建部遯吾：〈革命家としての平八郎〉，《陽明》，第8期（1912年），頁3。

9 〈教育敕語〉的內容如下：「朕惟我皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚，我臣民克忠克孝，億兆一心，世濟其美。此我國體之精華，而教育之淵源，亦實存乎此。」〈教育敕語〉本身有日文版及翻譯的漢文版，日文版見井上毅：〈教育敕語〉，收於《教育の體系》（《日本近代思想大系》，第6卷）（東京：岩波書店，1991年），頁383。

10 高瀨武次郎：〈自序〉，《陽明主義の修養》（東京：東亞堂書局，1918年）。

11 東敬治說：「由皇祖皇宗列聖的躬行心得之餘，自然使其德化及於人民，人民共蒙其化

維新後的陽明學熱潮，與這股推崇國家道德的「官方教育主義」息息相關，因此出現大量有關陽明學的傳記或幕末維新功臣的陽明學精神之作品，筆者將之列於附表一，以供參考。

三、作為民權論者與宗教的陽明學

相對於明治時代吹捧國家道德的「主流」陽明學，王陽明學說亦籠絡了「非主流」自由民權派學者的心。自明治十年（1877）以來，由元田永孚（1818-1891）起草《教育聖旨》，進行一連串的漢學復興運動。明治十四年井上毅（1843-1895）為了鎮壓如火如荼的自由民權運動，也提倡漢學並施之於中學教育，遂於廿三年（1890）頒布《教育敕語》。因此儒教透過《教育敕語》而又被再度提倡成為「官學」。只是這次抗衡的對象，已非朱子學以外的漢學，而是歐洲英法之革命思想。民間之自由民權運動者則提倡「平民主義」（德富蘇峰，1863-1957）、「國民主義」（陸羯南，1857-1907）、「國粹主義」（三宅雪嶺，1860-1945）以抗衡「官學」。但不論「官學」或「民間學」，他們都曾以陽明學為號召。德富蘇峰的《吉田松陰》，三宅雪嶺的《王陽明》，以及代表官方的井上哲次郎之《日本陽明學派之哲學》、高瀨武次郎之《王陽明詳傳》不約而同地推崇陽明學，展開對峙的局面。

例如，有日本的盧梭之稱的民權派學者中江兆民（1847-1901）在一次訪談中，表達對王學的好感：「我壯年之時，因稍窺禪學，誠有感於陽明之學。陽明學如你所知，以良知學，尊知行合一，以說事功為第一，可謂活用之學。」¹²（原日文）一八八一年（明治14年），中江氏在自己主筆發

以成風俗，積年之久，可云日本精神之一種特有之精神，隨而成為世界無比之國體，故得以謂之萬世一系。若以予所見，蓋此道在日本行之，謂之日本精神，而其實亦唯其通天地萬物以成同心同體之精神，此即是天理。」（原日文）參見氏著：〈陽明學と日本精神〉，收於木村秀吉（編）《陽明學研究》（東京：東亞學藝協會，1938年），頁94。這是東敬治把陽明的「拔本塞源論」中的「以天地萬物為一體」的延伸解說。

12 嶋本佐郎（整理）：〈兆民居士王學談〉，《陽明學》，第1卷，第60期（1897年10月），頁36。

刊的《東洋自由新聞》，將自由區分為「心神之自由」與「行為之自由」，前者是「極天地，極古今，無一毫之增損」的「我本有之根基」，成為「行為之自由」等市民諸自由的淵源。兆民從此種「心神的自由」演繹到市民之諸自由的論理之中，顯然受到陽明學的影響，他在解釋「心神之自由」時，說「古人所謂，配義與道，浩然之一氣，即此物也」，又形容此種自由為：「活潑敏銳」、「活潑綱縊」、「活潑潑轉輾轉」，此不難看出是以「氣」的自我運動來作為其理論架構，這就與幕末陽明學者山田方谷（1805-1877）所提倡的「自然之誠＝浩然之氣」有不謀而合之處，二者均強調道德心術之問題。¹³顯然，兆民的「心神之自由」從陽明良知學中汲取了思想泉源。

另一批相當關注陽明學或肯定陽明學精神的，莫過於基督教的學者。他們大都肯定陽明學，並視之為宗教，藉以對抗甚囂塵上的國家主義學者。例如有「三村」之稱的松村介石（1859-1939）、植村正久（1858-1925）與內村鑑三（1861-1930）等人，陽明學在此成為宗教人士運用的學說，成為他們捍衛民權思想的武器。基督教徒植村正久有篇〈王陽明の立志〉（1894），同時代的松村介石亦出版《立志之礎》（1889）、文學家幸田露伴（1867-1947）也有一篇名為〈立志に關する王陽明の教訓〉（1903），均以陽明學的「立志」精神鼓舞時人，也不乏以宗教態度來看待陽明學。

植村認為陽明學既非儒也非禪，乃是獨樹一幟的自我存在之學：「他〔陽明〕超越孔子的品性學，而教導聖人學。身為學者的陽明，身為教師的陽明，身為個人的陽明，無論在他身上的教育或是品性，若將他的立志除外，絕不能知之，立志即是陽明的本領。陽明自己說：『志，木之根也；水之源也，人之命也。』在他的身上所展現的東西，皆以此為中心而綻出者。」¹⁴（原日文）而該文重點旨在闡明「立志」的重要性，在這篇文章的結論是將陽明學當成宗教。

13 相關研究可參宮城公子：〈幕末儒學史の視點〉，《日本史研究》，第232期（1981年），頁1-29。

14 植村正久：〈王陽明の立志〉，《時事評論》（《植村正久著作集》，第2卷）（東京：

此外，幸田露伴這位明治有名的文學家，本人雖未受洗為基督教徒，但從父親以降全家都是信仰基督教，因而他在宗教方面的掙扎可想而知。他特著有〈立志に関する王陽明の教訓〉一文，援引陽明《傳習錄》許多立志的原文，並加以發揮自己的感想，以勸勉讀者興起立志。他在該文如是評價陽明：「予雖未必篤信先生〔王陽明〕，而先生之言如甘露膏雨，我心田意境被其惠而覺有土潤苗萌之景象。」¹⁵（原日文）該文最後把「立志」推向高峰，並很自然地把「天」與「立志」連結在一起，把陽明學當成宗教般的信仰之書。¹⁶

其次，內村鑑三（1861-1930）這位倡導「無教會主義的基督教」，一生追求非戰和平主義，在其名著《代表的日本人》，¹⁷標舉新日本的建設者（西鄉隆盛）、封建領主（上杉鷹杉）、農民聖人（二宮尊德）、村落教師（中江藤樹）及佛教僧侶等五種領域具有代表性的人物，其中以西鄉隆盛和中江藤樹二者為陽明學派人物。內村鑑三把西鄉隆盛譽為是在日本人之中，西鄉的教養最廣遠且最進步的「純東洋風」之代表人物，並把西鄉當成是能夠把王陽明的思想，消化成為自己的性格，顯示出西鄉將陽明思想轉移到道德實踐的偉大。¹⁸另外，內村鑑三描述有「近江聖人」之稱的陽明學者中江藤樹，這樣評價王陽明：¹⁹

新教出版社，1966年），頁396-401；該文原發表於《福音》，第167號（1894年5月25日）。

15 幸田露伴：〈立志に関する王陽明の教訓〉，收於蝸牛會（編）《幸田露伴全集》（東京：岩波書店，1978年），頁239。

16 幸田露伴說：「盤古以來，人與草木異而志天，終於天者，有耶穌，有瞿曇，有仲尼，有詩仙，有武人，有音樂之聖，有技巧之雄，有農有魚有商有工，其名雖或逸或存，要之各自不改其志，而一生數十年，如萬里一條之鋼鐵，向上一路攀升。」（原日文）參見前揭文，頁250。

17 此書原在甲午戰爭之年（1894）以英文*Japan and Japanes*出版，在一九〇八年改題為*The Representative Men of Japan*。

18 內村鑑三：《代表的日本人》，收於河上徹太郎（編）《內村鑑三集》（東京：竺摩書房，1967年），頁132。

19 前揭書，頁176。

假如他〔藤樹〕沒有接觸中國進步性的學者王陽明的著作而展開新的希望的話，那麼只會內省的他，將被悲觀的哲學所壓倒，他的這種特質，也許將會與許多人一樣，使他成為病態式的隱遁者。〔……〕陽明學出現在中國的文化，決不是要把我們當成以小心、膽怯、保守、反進步的人類。依我的見解，這已經在日本的歷史上是明確地被實證的事實。今日我相信所有深思熟慮的孔子評論家，都同意聖人本身是非常進步性的人，是孔子同胞的反進步性的中國人，將孔子解釋為自己一方，而在世界人的心中，刻鏤了反進步性的聖人之印象。但是王陽明把孔子中的進步性凸顯出來，給了以古代方式解釋孔子的人們注入了希望。（原日文）

內村從中江藤樹的身上看到陽明學的進步性，把王陽明當成「進步性的學者」，孔子是「進步性的聖人」，但孔子的同胞中國人則是「反進步性的民族」，由於「反進步性的民族」無法彰顯「進步性的聖人」或「進步性的學者」，得由日本人來彰顯王陽明或孔子的進步性，已經由明治維新證明這個事實。姑且不論內村對中國人是「反進步性的民族」這類的偏見看法，上述引文充分地表現出內村把王陽明學說當成是孔子的真傳，而且他們的學說傳到了日本才被發揚光大，才體現其時代進步性。

從內村在《代表的日本人》中對西鄉隆盛及中江藤樹的描繪，可知內村相當重視他們對道德信念的實踐，也因此內村鑑三常把陽明學與基督教相提並論，在一篇〈我所見的基督與陽明〉中，內村舉中江藤樹與聖保羅的話來對照證明：²⁰

20 內村鑑三：〈予の見たる基督と陽明〉，《陽明》，第7期（1912年），頁3。內村鑑三這裡引用聖保羅的話，日文原文是：「善なる者は我すなはち我肉に居らざるを知る，そは願ふ所われに在りとも善を行ふことを得ざればなり。」經查證結果應是出自《羅馬書》第7章第18節），中文一般翻成：「我也知道，在我裏頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為立志為善由得我，只是行出來由不得我。」英文的譯文為："For I am conscious that in me, that is, in my flesh, there is nothing good: I have the mind but not the power to do what is right."

近江聖人中江藤樹云：「吾人思修德之事，日日行善而已。一善益時，一惡損。日日為善，則日日惡退。是陽長之時，陰消之理也。若久而不怠，焉不可為善人。」使徒保羅曰：「善者不在我肉身，即使所願為善在我，也不得行出善來。」（原日文）

這是比較儒教的行善與基督教的行善，儒教重視每日的功夫修養，基督教得力於上帝的信仰，內村頗想融合儒教功夫論的體踐哲學與基督教的信仰哲學，這方面的努力，在另外一個基督教徒松村介石的身上，可以看得更明顯。

松村介石（1859-1939）這位早年曾視基督教的「上帝」與儒教所謂的「天帝」為一樣的神。在十九歲正式入基督教後，拋棄漢學，卻也不得不疑惑基督教。到了卅歲再次轉到東洋本身的思想，以儒教講論基督教，並經接觸陽明學後，找到陽明學說與基督教義的相似點。松村所著《立志之礎》一書在明治廿二年（1889）出版，出版七年後，已歷十一版，是當時頗為流行的修身書。書中引用許多國內外名家的名言，以惕勵日本青年弟子，其中常引用陽明之語，如說：「陽明亦嘗語人曰：余不以落第為恥，寧以落第而龜縮為恥。」²¹以鼓勵日本青年要具有奮勉不拔的精神。又在論「膽力」一文，則引用陽明事蹟如下：²²

吾人亦驚陽明之膽力，彼一日遇颶風，漂至閩界，登岸奔山殆十里，夜叩一寺求宿，僧故不納，趨野廟倚香案而臥，蓋虎穴也。夜半，虎遶廊，大吼不敢入。黎明僧意斃於虎，將收其囊而來，適見陽明熟睡，驚曰：「公非常人。」

陽明又一日在陣營講學不輟，諜者走而不報，前軍失利，坐中皆有怖色，陽明出而見諜者，更就坐，復尋言緒，神色自若。須之，諜者復走不報，賊兵大潰，坐中皆有喜色，陽明出見諜者，就坐復尋言緒，神色自若。啊！何其膽大哉！（原日文）

21 松村介石：《立志之礎》（東京：警醒社，1896年），頁103。

22 前揭書，頁117-118。

這篇論膽力的內容，最後即以王陽明有名的〈啾啾吟〉一詩作為結語。²³松村對這首詩相當有興趣，經常引用之，如在一篇名為〈王陽明之詩及其悟道〉一文中，也引用了這首詩，經常體認「信仰」和「修養」之間的關係，經過閱讀《傳習錄》後，積極地認識陽明學，透過陽明學來加深自己對基督教的信仰，他說：「陽明講說通天地萬有之道，云其道之本源為天，合其天之處有靈覺，體得其靈覺，即是與其學。」²⁴事實上，松村體認到「信仰」與「修養」之不同，牽涉到儒教的學問根本是體踐的，也就是講求功夫論的，而且是對自己的良心負責，不同於基督信仰一切是要對上帝負責。松村如今結合陽明學與基督教，使他在內在超越上有了著力點。

以上分析的陽明學在維新後大致的三種形象，我們不禁要疑惑，陽明學在維新以後所扮演的革命行動之形象，似乎湮而不彰。取而代之的是民權、宗教及塑造國民道德的形象，何故如此？換言之，將陽明學作為革命行動論，在維新前及明治初年廣為陽明學者或是維新志士所認知，但維新後的明治政府，似乎陽明學的革命行動精神，已經完成它的時代角色。因此，井上哲次郎等學者必須轉化陽明學的革命行動精神，以與日本國民道德論相結合，畢竟維新以後的日本人不再需要陽明學的革命論，所缺的是國民精神上的統一。陽明學重新再次作為革命論的形象，則已經是戰後初期的日本，正值美軍託管下，民族自信心受挫之際。三島由紀夫（1925-1970）所寫的〈革命哲學としての陽明學〉（1970年，切腹前三個月完成的作品）一文，便是在這樣的戰後氛圍中寫成，他把陽明學當成是亞洲革命精神的代表，以對抗戰後日漸美國化或西歐化精神的滲透。²⁵

23 王陽明的〈啾啾吟〉一詩內容如下：「知者不惑仁不憂，君胡戚戚眉雙愁。信步行來皆坦道，憑天判下非人謀。用之則行舍即休，此身浩蕩浮虛舟。丈夫落落掀天地，豈顧束縛如窮囚。千金之珠彈鳥雀，掘土何煩用鋤耰。君不見東家老翁防虎患，虎夜入室銜其頭。西家兒童不識虎，執竿驅虎如驅牛。癡人慾噓遂廢食，愚者畏溺先自投。人生達命自灑脫，憂讒避毀徒啾啾。」此詩係陽明在平服擒宸濠亂後，入贛，大閱士卒，於教戰法之際，奸臣江彬欲找藉口害陽明，遭人觀其動靜，陽明在這樣的情境下寫下這首詩明志並諷刺之。參見〔明〕王守仁：〈年譜二〉，《王陽明全集》，第34卷，（上海：上海古籍出版社，1992年），頁1274。

24 松村介石：〈王陽明之詩及其悟道〉，收於木村秀吉（編）《陽明學研究：渡邊翁追悼》（東京：東亞學藝協會，1938年），頁178。

25 三島由紀夫：〈革命哲學としての陽明學〉，《三島由紀夫評論全集》，第3卷（東京：

職是之故，陽明學作為革命論實未能在明治至戰前形成一股風氣，甚至只要一涉及革命理論，馬上即被視為危險思想。例如陽明學者奧宮慥齋之子奧宮健之（1856-1911）是個信奉陽明學精神者，他追隨社會主義理想而參與行刺天皇的「大逆事件」，²⁶因而陽明學一度被視為與法國革命和社會主義的危險思想，也因此井上哲次郎等官方學者，努力把陽明學精神轉移到擁護國家道德的方向，從而稀釋掉作為革命行動論的陽明學之角色。我們從基督教學者內村鑑三等人視陽明學為宗教，以及視陽明學為民權論的學者，處處被當時政府的官僚打壓的情形看來，真正陽明學的主體性自由精神是被隱而不顯的。所以，我們可以說維新後的這一波陽明學熱潮，事實上是帶有高度被御用學者利用的工具論特色。

貳、近現代中國知識份子的陽明學形象

日本從維新以後，一直到戰後仍有自稱是堅定的陽明學者（如安岡正篤以及藤樹學會者），顯見陽明學在日本民間仍有其一股健動活潑的精神。至於中國，雖有一些人關注或研究陽明學的人，但幾乎沒有人自稱是陽明學者。換言之，日本在戰前本有將陽明學視為如「宗教」一樣的學問，奉行不已，戰後亦然。而在中國近代，這類以「宗教」認知陽明學的看法，除了極少數的佛教徒以外，在知識界幾乎沒有這股認知。²⁷

新潮社，1989年），頁587。

- 26 「大逆事件」是發生在一九一〇年，由一群以幸德秋水為首，懷抱社會主義與無政府主義的理想者，企圖計畫暗殺明治天皇，事前被檢舉，而以「大逆罪」起訴了廿六名，並包括無關係者廿四名，被宣判死刑。這些被判死刑的青年中，其中之一即是幕末維新之初有名的陽明學者奧宮慥齋之子奧宮健之。
- 27 如學界一般認為，王陽明思想有與禪學相近或相通，故佛教界多肯定王陽明，最顯明即是太虛和尚，他特別有〈論王陽明〉一文，讚嘆王陽明衝決朱子學而出，將王學視為真正繼承孔門之道；參見釋太虛：〈論王陽明〉，《太虛大師全書》，第41冊（臺北：善導寺流通處，1950-1959年）。太虛說：「陽明則謂聖人之為，心學也，心即理也，心即良知也。良知即天理也。擺落一切，空諸依傍，但致無心良知，天理於事事物物，則事事物物皆得其理，故能即知即行，知到行到，心成作聖之行，實高邁古今。」（頁499）又說：「孔門謂之『仁體』，王氏謂之『良知』，總指此物。故陽明亦曰良知即

戰前即有日本學者浦野匡彥考察中國的陽明學研究現況，撰成〈滿支に於ける陽明學の現狀〉(1938)一文，即感嘆要找專門研究王學的人或自稱是王學信徒者幾不可得。不過，作者特在山西省舉出曾有留日經驗且曾是革命黨人的趙戴文，趙氏並在一九一六或一九一七年間於太原文廟內成立「宗聖總會洗心社」，且刊行《來復雜誌》，宣揚國粹精神與陽明學說。這位曾經推行過王學精神者，算是在民國初年以來少數自稱是陽明學的實踐者。²⁸此外，該文作者又拜訪過杭州馬一浮(1882-1967)，得其告知浙江有夏靈峰、鍾氏與無錫的唐文治等人專治陽明學，但也聊備一處，未及詳查。²⁹該文最有價值之處，是羅列了當時將近卅幾本有關陽明學著作及傳記、論文的出版狀況，可讓我們略窺當時中國知識份子實亦重視陽明學的現象。筆者將之整理在附表二，以供參考。

誠如浦野匡彥所感嘆的，在近代中國很少有人自稱是陽明學者，或是專門研究陽明學者。但是，並不代表中國近代知識份子輕忽陽明學，畢竟中國知識份子論中國傳統學問，是從整體的經學開始，不會只是專研王學或朱學。以下筆者考察清末民初以來中國知識份子對陽明學的基本態度與學說，以解釋陽明學在近代中國的復興現象。

一、作為維新或革命形象的陽明學

毫無疑問，陽明學作為維新或革命的形象，係受到一九〇〇年代前後日本知識界吹捧陽明學以作為國民道德的影響。以這種形象來認知陽明學

是獨知事，而與孟子同名異實。蓋孟子所指之良知良能猶金礦，而陽明所指之良知，則猶礦中露出之金也。」(頁501)「礦中露出之金」的言下之意，是說陽明良知學比之孟子更為純粹。王陽明在太虛眼中不僅是儒學大師，得孔學真傳，同時也是禪宗心學大師，推崇備至，乃謂之為：「前乎陽明，未有逮陽明之盛者也；後乎陽明，未有逮陽明之盛者也。一推斯學，小之足以起中國，大之足以援天下。」(頁404)

28 《洗心總社》所成立的《來復雜誌》，創刊於一九一八年四月七日，終刊於一九三〇年十一月十六日，共刊行六百又一期。但趙戴文晚年轉向佛學，認為「欲認識陽明子，必須儒，釋兩家打成一片，方可以論陽明之學。」趙戴文給浦野匡彥的書信，參見浦野匡彥：〈滿支に於ける陽明學の現狀〉，收於木村秀吉(編)《陽明學研究》(東京：東亞學藝協會，1938年)，頁362。

29 浦野匡彥的〈滿支に於ける陽明學の現狀〉一文中，在滿州國亦舉出王永祥，朱顯廷兩位，但僅有簡述，未能知其詳。浙江所舉諸研究王學專家者，僅是從馬一浮(當時五十二歲)口中得知，並未親證之(頁364)。作者似以馬一浮為專攻陽明學之研究者，但證之馬氏之學，實有其出入。馬氏之學問主在經學，其重視程朱學實甚於陸王學。

的，莫過於近代中國維新派的康有為、梁啟超，以及革命派的孫文與蔣介石等人。他們雖各取所需，各發所論，但都受到日本這一波講求國民道德論及維新革命行動指導理論的風潮所影響。

首先論康、梁的維新派與陽明學的關係。康有為早年學於朱九江（1807-1881）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，康有為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》，在此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。³⁰康氏弟子的譚嗣同也信奉王學，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。³¹總之，清末民初的維新變法派特推崇陽明學，與陽明學在近代的復興有莫大的關係，其間又受到日本近代陽明學的某些影響，其中最關鍵的人物即是梁啟超。

梁啟超晚年講清代學術，極稱王學。他在講黃梨洲之際，另略介紹邵念魯、全謝山及李穆堂等清代王學者，他說：「邵念魯、全謝山結浙中王學之局；李穆堂結江右王學之局；這個學派，自此以後，便僅成為歷史上的名詞了。」³²復在《中國近三百年學術史》中如是談及清代王學：³³

30 梁啟超曾以王陽明的〈拔本塞源論〉洋洋灑灑地發揮：「功利主義，在今且蔚成大國，昌之為一學說，學者非惟不羞稱，且以為名高矣。陽明之學，在當時猶曰贅疣柄鑿，其在今日，聞之而不卻走不唾棄者幾何？雖然，吾今標一鶴於此，同一事也，有所為而為之，與無所為而為之，其外形雖同，而其性質及其結果乃大異。試以愛國一義論之。愛國者，絕對者也，純潔者也。若稱名借號於愛國，以濟其私而滿其欲，則誠不如不知愛國，不談愛國者之為猶愈矣。王子所謂功利與非功利之辨，即在於是。吾輩試於清夜平旦，返觀內照，其能免於子王子之所訶與否？此則非他人所能窺也！大抵吾輩當發心伊始，刺激於時局之事變，感受乎時賢之言論。其最初一念之愛國心，無不為絕對的，純潔的，此盡人所同也。及浸假而或有分之者，寢假而或有奪之者。既已奪之，則謂猶有愛國心之存，不可得矣。而猶貪其名之嫩，而足以炫人也，乃姑假焉！久假不歸，則亦烏自知其非有矣！夫其自始固真誠也，而後乃不免於虛偽。然則非性惡也，而學有未至也。亦於所謂拔本塞源者，未嘗一下刻苦工夫焉耳。」參見氏著：〈論私德三·私德之必要〉，《新民說》，《飲冰室文集》（臺北：名江書局，1980年），頁96。

31 有關譚嗣同《仁學》一書思想的分析，參拙著：〈論譚嗣同的《仁學》思想〉，《北台通識學報》第2期，2006年3月，頁1-18。

32 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，2000年），頁77。

33 前揭書，頁77。

清康、雍年間，王學為眾矢之的，有毅然王學自任者，我們卻不能不崇拜到極地。並非有意立異，實則個人品格，要在這種地方纔看出來。清代「朱學者流」——所謂以名臣兼名儒者，從我們眼中看來，真是一文不值。據我個人的批評，敢說：清代理學家，陸王學派還有人物，程朱學派絕無人物。李穆堂算是陸王學派之最後一人了。

李穆堂去世於乾隆十五年（1750），也就是乾嘉學興起之際，乾嘉學興，不僅程朱學衰，王學亦氣若游絲，故梁啟超謂李穆堂是陸王學派最後一人。但是，考證學也有衰疲的一天，清末方東樹（植之，1772-1851）所稱「考證學衰，陸王將興」，³⁴亦不無其道理，這種現象在清末完全顯露出來。

梁啟超對王學的推崇，早在康有為於「萬木草堂」授徒時，即以幕末維新志士吉田松陰的事蹟及著作當成教材來激勵士徒。康氏並著有《日本之變法由遊俠浮浪之義憤考》，把明治維新志士比擬為司馬遷（約145-86 B.C.）《史記》中的〈遊俠列傳〉之戰國遊俠，期望中國也能如日本得志士義俠以救國難。³⁵梁啟超亡日不久，恰好是井上哲次郎出版《日本陽明學派之哲學》（1900）前後，日本知識界大力鼓吹陽明學的時期，故相當留心明治維新人士與陽明學的關係。不過，我們也必須注意梁氏的王學啟蒙甚早，不盡然只是受到日本維新論的影響。³⁶換言之，王學的復興課題，尚有中國本土學術的流行因素。

34 參見方東樹：《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1977年）一書之語。

35 康有為所著《日本之變法由遊俠浮浪之義憤考》，乃命其長女康同薇編纂而成。參見康有為：《日本之變法由遊俠浮浪之義憤考》（上海：大同印書局，1898年）。

36 梁啟超所著《王陽明知行合一之教》雖是一九二〇年代晚年的作品，但是梁啟超的王學啟蒙甚早，黃克武曾指出任公提倡陽明學，雖受日本影響，但也具本土學術特色，並對學界將任公稱頌王學是帶有「工具性」的看法，從任公的陽明學早受《明儒學案》影響，以及任公對中國傳統學術之間的連續性（並無斷裂性），提出反論；參見黃克武：〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉，《歷史教學》，總第484期（2004年），頁18-23。

梁啟超亡日後，特感於日本明治維新志士受到陽明學精神之行動論，而提倡中國的武士道，故特別著有〈中國的武士道〉（1904）一文。梁啟超又在〈論宗教家與哲學家之長短特質〉（1903）中說：³⁷

吾國之王學，維新派也。苟學此而有得者，則其人必發強剛毅，而任事必加勇猛。觀明末儒學之風節可見也。本朝二百餘年，斯學銷沈，而其支流超渡東海，遂成日本維新之治，是心學之為用也。

梁氏將日本明治維新的成功，歸諸陽明心學，又特別佩服幕末維新志士吉田松陰，特在一九〇六年出版《松陰文鈔》，將之推尊為是明治維新「首功」、「原動力」、「主動力之第一人」，甚至因景仰吉田松陰、高杉晉作兩師徒，特取一「吉田晉」的日本名字。總之，梁啟超之所以推崇王學，係將陽明的心學視為具有勇猛精進的實踐行動力，而這樣的推崇背後，實受到日本當時井上哲次郎等人所推崇的陽明學很大的影響。

維新派另一推崇明治維新並關注維新志士的核心人物，是也有留日經驗的蔡鍔。蔡鍔這位反對袁世凱（1859-1916）復辟第一聲的護國軍將領，湖南出身，曾留學日本三年（1898-1901），與梁啟超、譚嗣同有深厚師生關係。他在〈致湖南士紳〉（1902年）一文中，自稱留日之際是：「自浮海而東，登三神山，飲長橋水，訪三條（實美，1837-1891）、大隈（重信，1838-1922）之政策，考福澤（諭吉，1834-1901）、井上（馨，1835-1915）之學風，憑弔薩摩、長、肥，遍觀甲午、庚子戰勝我邦諸紀念。」³⁸

37 參見梁啟超：〈上品川彌二郎子爵書〉，《民報》，第24期（1908年10月）；梁啟超自稱：「啟超因景仰松陰，東行兩先生，今改名吉田晉。」近年來，吉田松陰思想對晚清民初思想家梁啟超的影響之研究漸被重視，大陸學者郭連友是這方面研究的先聲；參見郭連友：〈梁啟超と吉田松陰〉，《季刊日本思想史》，第60期（2002年），頁68-88。關於梁啟超的研究，日本學者最近的研究成果是由狹間直樹（編）：《共同研究：梁啟超——西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みずず書房，1999年）。另有關於梁啟超的陽明學說之研究，亦可參考竹內弘行：〈梁啟超陽明學說：1920年代を中心に〉，《名古屋學院大學外國語學部論集》，第9卷，第1期（1997年）。

38 蔡鍔：〈致湖南士紳書〉，收於毛注青等（編）《蔡鍔集》（湖南人民出版社，1983年），頁13。

蔡鐸希冀湖南能成為羅馬之英法、日本維新之薩摩，鼓勵湖南子弟「通西籍」、「譯西書」、啟民智，效法明治維新第一功臣西鄉隆盛，而說：³⁹

今數維新之大傑，攬志士之盛名，莫不共推三藩士〔長州、薩摩、土佐〕。三藩士之中，莫不獨推薩摩之西鄉南洲翁。〔……〕彼日本既小邦，則日本變法，固應自有小薩摩，而小薩摩則竟足以變日本矣，是其實已至也。是故地雖小而成名大，所以為榮也。

湖南曾經是康有為組強學會中最有力的「南學會」的省分，也是其學生譚嗣同的故鄉，梁啟超亦曾在湖南長沙時務學堂擔任過總教席，所以湖南是內陸開風氣之先的省分，留日風氣興盛。蔡鐸雖沒有直接論及陽明學，但梁啟超、譚嗣同曾為其師，蔡鐸在日本亦協助過梁啟超辦《新民叢報》，故特別留意過明治維新的歷史。從引文中他相當高捧西鄉隆盛，如所周知，西鄉曾經是明治第一功臣，但十年後同時也是舉兵對抗他所締造的明治政府，可以想見蔡鐸何以能夠毅然決然地投入倒袁的第一個軍人，率先宣布雲南獨立，西鄉軍人本色及偉大人格曾經深刻地影響過蔡鐸。可見，從蔡鐸如此推崇西鄉看來，也是著眼於陽明學具有革命的行動力精神。

相較於維新派對陽明學的推崇，革命派亦不遑多讓。當年流亡到日本的革命黨人，對日本這股陽明學風潮自然不陌生，只是陽明學已經為變法維新所運用的學說，當時章炳麟（1869-1936）即不認同陽明學，⁴⁰不過仍承認陽明學在日本維新的影響力。

蔣介石自認是繼承孫文的遺教，同時也是個醉心於陽明學的人。他來到臺灣後，把臺北郊區的「草山」改為「陽明山」，在臺灣的一些行館，

39 前揭文，頁16-17。

40 章太炎批判王學的觀點，可參氏著：〈王學第十〉，《噓書》（北京：華夏出版社，2002年）；章氏這樣評論王學：「王守仁南昌，補岡之功，職其才氣過人，而不本於學術。其學在方策矣，數傳而後，用者徒以濟詐，其言則只益縵簡粗粗。何也？王守仁之立義，至單也。……嘗試最觀守仁諸說，獨致良知為自得，其他皆採自舊聞，工為集合，而無組織經緯。」頁39。

部分也都命名為「傳習館」作為學習與開會的地方，即連中正紀念堂的正門「大中至正」一詞，也出自《傳習錄》，可見蔣介石對陽明學的熱衷程度。蔣介石曾自述他對陽明學的興趣是從十八歲開始，他說：「王陽明『知行合一』的哲學，我是自十八歲從顧葆性先生時候起，就開始研究的，以後五十年來，更曾經讀了再讀，研究再研究，他的『傳習錄』與《大學問》這兩個小冊子，真使我百讀不厭，心嚮神馳，不知其樂之所止。」⁴¹到了廿歲蔣介石留學日本時（即1906年），此年也正是井上哲次郎出版《日本之陽明學》不久，風靡日本之時，所以蔣介石自稱當時目睹日本的陸海軍官，幾乎無人不讀陽明的《傳習錄》，他這樣敘述日本對陽明學的熱衷程度：「當我早年留學日本的時候，不論在火車上、電車上，或在輪渡上，凡是在旅行的時候，總看到許多日本人都在閱讀王陽明《傳習錄》，且有很多人讀了之後，就閉目靜坐，似乎是在聚精會神，思索這個哲學的精義；特別是他的陸海軍官，對於陽明哲學，更是手不釋卷的在那裡拳拳服膺。後來到書坊去買書，發現關於王陽明的哲學一類的書籍很多，有些還是我們國內所見不到的，我於是將陽明哲學有關的各種書籍，盡我所有的財力都買下來。」⁴²日後蔣介石在抗戰期間多次造訪陽明當年悟道所住的貴州陽明洞，可窺他醉心陽明學的程度。

蔣介石對陽明學的熱衷，不只是受到日本陽明學風潮的影響，也與他與王陽明同為浙江省出身有關。⁴³另外，孫文在陽明的「知行合一」思想基礎上提出「知難行易」的革命行動論，也多少影響蔣中正。毫無疑問，孫文也是受到日本這股陽明學風潮的影響。孫文是一八九五年開始亡命日

41 參見《蔣總統言論選集：教育與文化》（臺北：中央文物供應社，1977年），頁154。

42 參見《蔣總統言論選集：哲學與科學》（臺北：中央文物供應社，1977年），頁128。有關陽明學說對於蔣介石的影響，可參見楚崧秋：〈陽明學說對於蔣公思想德業的影響〉，《中華文化復興月刊》，第19卷，第11期（1986年11月）。

43 王陽明出身浙江餘姚，一九〇三年《浙江潮》特以「中國道德實踐家王陽明像」為封面，並在社論提到浙江學術風氣時，特別這樣介紹王學：「王陽明氏以『唯心學』，朱為學敵，其學說含歷史的哲學的觀念，而推原于『知行合一』。其後蕺山繼之，梨洲又繼之，明清之際，凡起兵江上而身殉以死者，大半出王學之門。餘姚朱舜水氏，則以不得于中國，來游日本，日本之有王學，自浙中往也。」參見匪石：〈浙風篇〉，《浙江潮》（1903年4月），收於羅家倫主編：《中華民國史料叢編》（臺北：中央文物供應社，1968年），頁9。

本，與支援中國革命的宮崎寅藏（滔天，1870-1922）等志士相交，至一九〇五年以前，共計十一次渡航日本，地點均在橫濱，以後方將據點移至東京。孫文奔走革命，也都比康、梁早，故對日本明治維新自有相當的觀察，而一八九五年至一九〇五年期間，也正是井上哲次郎等熱烈提倡陽明學的時期，故孫文於一九〇五年在東京對清末留學生發表演說時，其中提到：「五十年前，維新諸豪傑沉醉于中國哲學大家王陽明知行合一的學說，故皆具有獨立尚武的精神，以成此拯救四千五百萬人于水火之大功。」⁴⁴

孫文從事革命活動，不會對這個學說不動心的，所以他曾說：「以陽明知行合一之說，以勵同仁，惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心。〔……〕予乃廢然而返，專從事於知難行易一問題，以研求其究竟。」由此可知，孫文曾經從陽明的知行合一學說精神，求證革命之道，但為何終不直接倡導「知行合一」，甚至批評「知行合一」，⁴⁵而另立「知難行易」之說。關於這方面的轉折，賀麟（1902-1992）曾如是分析道：⁴⁶

王陽明因太重視注重道德方面的篤行，感到知行合一說還不夠用，進而提出致良知之教。則中山先生因注重革命建設的重大行為，因而感到知行合一說的不合用，進而提出知難行易的學說，以使人無所畏而樂於行，確是很有見解，且應為王陽明所讚許。由此愈見王陽明致良知與中山先生知難行易的學說，其目的均在注重認真行為或篤行實踐。

44 孫文：〈中國應建共和國〉，《國父全集》，第3冊（臺北：中央文物供應社，1989年），頁3。

45 孫文曾這樣批評「知行合一」說：「夫知行合一之說，若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚為適當；然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日也。以科學愈明，則一人之知相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同為一知一行，則以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。」實則孫文這個批評是誤解陽明「知行合一」學說，知行就陽明而言，皆就「本體」意義而言，不會是就「一時代，一事業」乃至「一身」而言，而且知行合一精神也不反對科學，更重視職業倫理本分，故與近代科學與經濟原理實不相衝突。孫文的批評犯了「以今釋古」之嫌。

46 賀麟：〈《孫文學說》的哲學意義〉，收於張學智（編）《賀麟選集》（吉林：吉林人民出版社，2005年），頁417。

賀麟上述之論，實從自己一廂情願的政治觀點著眼，勉強調和陽明晚年提倡的「致良知」與孫文的「知難行易」學說，以求兩者互相發明。實則陽明「知行」皆就道德本體而言，與孫文的「知難行易」的「知」係傾向科學知識的「知」是不同的概念。不過賀麟故意忽略這項差別，由此接著講孫文的「知難行易」，以印合陽明的「致良知」。由此可知，孫文「知難行易」學說的提出，除為了與康、梁維新人士互別苗頭之外，盱衡國內外的當代局勢，必要提出一套革命學說，以收革命之功效，因而「知難行易」之說，有改造陽明「知行合一」說的意味，就此意義而言，「知難行易」之說，不是站在「知行合一」的對立位置，而是站在「知行合一」的基礎上而成立的學說精神，故如賀麟所說：「知難行易的歸宿是知行合一」。⁴⁷

職是之故，我們只要比較孫文的「不知而行」、「能知必能行」與「不知亦能行」的學說精神，實皆不與陽明「即知即行」、「知是行之始，行是知之成」的良知教相衝突。

二、作為保存國粹的陽明學

由於幕末維新志士，多感於陽明學精神，維新後的日本學界亦鼓吹陽明學，留日的中國知識份子多少感染這股風潮，呈現陽明學的中日交流盛況。如清代胡泉所撰的《王陽明先生經說弟子記》（1853年出版）在明治維新後的日本知識界流傳。⁴⁸再如，忽滑谷快天（1867-1934）的《陽明與禪》，則在一九二一年由劉仁航翻譯在上海出版。這一類雖與維新派與革命派推崇陽明學的觀點有些同質性，本文之所以將之獨立成節，是為與之區分，凸顯其「保存國粹」這一特點，不像維新與革命派側重在陽明學的

47 前揭文，頁416-423。

48 這本書的編法是依〔清〕胡泉自己的說法是：「王陽明先生經說，散見於《傳習錄》者，照《五經》《四書》次序，分成四卷，名為《經說弟子記》，少加按語，見與講學書旨印合，且與經說拾餘相發明也。」氏著：《王陽明經說弟子記》（臺北：廣文書局，1975年），出版年代若根據序文應是咸豐三年（1853）。

革命與行動精神上，而是比較強調陽明學作為傳統文化的延續性或代表者之觀點。這方面的代表人物頗多，以下簡述之。

在晚清到革命前夕，陽明學已在沈悶的學術氣氛中，因為日本學界的提倡，而重新得到中國知識份子的重視，例如明代殉節名臣的陽明學者施邦耀所編纂的《陽明先生集要》在一九〇六年重刊，顯然受到日本陽明學風潮之影響，並流行到日本。⁴⁹

孫鏘（號玉仙，別號硯舫居士）是浙江奉化人，清末進士。他不僅與蔣介石同省同縣，地緣也接近陽明故鄉餘姚。這位清末民初，一生服膺陽明學，鼓吹陽明學不遺餘力。他在一九一四年刊行《王陽明先生傳習錄集評》，有鑑於王陽明的《傳習錄》傳本的不易取得及諸多的訛誤，乃付印以廣流傳，並大量介紹維新後的日本學界有關陽明學的作品，是一部民國初年屢次再版的書。所謂「集評」是由孫夏峰、施四明、劉念台、黃宗羲的「參評」，加上陶春田、梁啟超的「續評」組成的。孫鏘在再版中說：「舊版發行以來曾風靡一世，由留學日本人士帶來的，又購得幕末至當時的陽明學書籍十二冊以補舊版。」⁵⁰孫氏希望該書能成為救亡之書，⁵¹以供

49 此書曾請求嚴復（1853-1921）作序，嚴復在序說中說：「陽明之書，不待序也。夫陽明之學，主致良知。而以知行合一，必有事焉，為其功夫之節目。其言既詳盡矣。又因緣際會以功業顯，終明之世，至於昭代，常為學者宗師。近世異學爭鳴，一知半解之士，方懷鄙薄程朱氏之意，甚或謂國之積弱，以洛閩學術為之因，獨陽明之學，簡徑捷易，高明往往喜之。又謂日本維新數巨公，皆以王學為嚮導，則於是相與偃爾加崇拜焉。然則陽明之學，世固考之詳而信之篤矣，何假不肖更序其書也哉！」從這個序中，嚴復實則並沒有推崇陽明學。不過，嚴復道出當時中國知識界也風靡日本明治時代知識界盛行陽明學的實情。參見嚴復：〈序〉，〔明〕施邦耀（輯）《陽明先生集要》（上海涵芬樓重刊本）。

50 孫鏘（編）：《王陽明先生傳習錄集評》（上海：新學會社，1914年依據四明七千卷樓孫氏校印本）。以下是孫氏收集到的日本陽明學書籍一覽表：

- (1) 三輪執齋：《補注傳習錄》（1913年漢文大系）。
- (2) 佐藤一齋：《傳習錄欄外書》（1897年），
- (3) 春日潛庵：《陽明學真髓》（1909年），
- (4) 三宅雪嶺：《王陽明》（1893年），
- (5) 井上哲次郎：《日本陽明學之研究》（1900年），
- (6) 宮內鹿川：《王學指南（掌）》（1901年），
- (7) 木村鷹次（太）郎：《王陽明人物養成譚》（1902年），
- (8) 吉本襄：《陽明學》（鐵華書院（1896-1900年））。

「維持國運，保存國粹之君子」之參考。這本書蒐羅了當時日本人熱衷陽明學的研究作品，也間接刺激了中國知識界陸續出版有關陽明學的研究，例如孫毓修編纂的《王陽明》（1914）、金重耀的《陽明先生傳纂》（1923）、邵啟賢的《王學淵源錄》（1920）、梁啟超，《王陽明知行合一之教》（1920年代）、胡美琦的《陽明教育思想》（1927）、錢穆的《陽明學述要》（1930）、胡哲敷的《陸王哲學辨微》（1933）等等。⁵²以下僅舉錢穆等人的王學態度說明之。

錢穆的《陽明學述要》完成於一九三〇年，一九五四年再版時序中如是說：「總統蔣公提倡王學，朋好相知，謂予此書，可資參發，愆愆再版。」⁵³綜觀錢穆此書撰寫手法，偏重編年的思想傳記方式。此書不像維新與革命派之提倡王學者，常將陽明學與日本維新相對照，故絕口不提王學在日本維新運動的扮演角色，顯見錢穆並不把陽明學當成維新或革命份子所吹捧的陽明學，而直從陽明本身探索其在傳統所扮演的角色，也就是把陽明還原給真實的陽明，所以特在第一節論述「宋學裡面留下的幾個問

- (9) 高瀨武次郎：《日本之陽明學》（1898年），
 《王陽明詳傳》（1898年），
 《精神教育陽明學階梯》（1899年），
 《陽明學新論》（1906年），

(10) 東敬治（正堂）：《傳習錄講義》（1906，1907年），

(11) 《陽明學要義》（1911年），

(12) 亘理章三郎：《王陽明》（1911年），

(13) 另有《雲井龍雄手抄傳習錄》（1910年出版），附有井上哲次郎，三宅雪嶺，服部宇之吉，高瀨武次郎，遠藤隆吉，宮內鹿川等人的序言。

毫無疑問，孫鏞所收錄到的這些日本陽明學著作跨越近世與近代，筆者在執行研究計畫期間，赴日蒐羅了多達卅餘本，超過孫鏞所列出的陽明學著作。

51 孫鏞在這本書的序中說：「夫禮樂由政府出，非人民所敢議。若學也者，固古之人所謂化民成俗，其必由是焉者也。然以天下之無學故，而即有賊民之興，即有喪亡之慘，則可見救亡之必以學也明矣。」參見孫鏞：《王陽明先生傳習錄集評》，頁1。

52 以上引用的陽明學著作，出版如下：

孫毓修（編纂）：《王陽明》（上海：商務印書館（1914年））；

邵啟賢：《王學淵源錄》（紹興1920年）；

胡美琦：《陽明教育思想》（上海1927初版，臺北：中央文物供應社，1957年）；

胡哲敷：《陸王哲學辨微》（上海1933初版，臺北：水牛出版社，1966年）；

錢穆：《陽明學述要》（1930年完成，1955年由正中書局出版）；

謝無量：《陽明學派》（上海：中華書局，1930年）；

宋佩章：《王陽明與理學》（上海：商務印書館，1931年）。

53 錢穆：〈再版序〉，《陽明學述要》，第7版（臺北：正中書局，1984年）。

題」，釐清朱熹與陸象山「尊德行與道問學」的支離與簡易之思想分歧脈絡，以清楚掌握陽明學的貢獻與意義。⁵⁴錢穆並不把陽明的思想或貢獻當成是高於朱子，更明白地說，晚年的錢穆注解朱子，完成巨著《朱子新學案》，顯然熱中朱子甚於陽明。錢穆講陽明學，是把陽明當成中國重要的思想人物，亦可作為國粹的寶貴遺產來強調陽明學。

一九三〇年出版有關陽明學作品者，還有賈豐臻的《陽明學》以及胡哲敷的《陸王哲學辨微》兩本書。賈豐臻曾有留日經驗，他在《陽明學》這本書的序中如是說：「我國近百年來，朱學派和王學派的暗潮，已逐漸消滅，這並不是好現象，實因研究二人學問的人數減少之故。日本則至今未曾減少，因明治維新大功告成，和王學很有關係。我在日本哲學館大學的時候，確看見朱學派人詆毀王學派，王學派詆毀朱學派，想起吾國乾嘉以前亦不過如此。」⁵⁵

此外，胡哲敷的《陸王哲學辨微》封面有胡適的提字，作者自稱他是「信仰陸王，而不迷信陸王」⁵⁶。胡哲敷在自序中說：「我嘗於讀書之餘，默想能兼古今之長，去古今之短，學問有深造，事業可驚人者，就莫過於宋朝的陸象山，明朝的王陽明了。」⁵⁷故此書偏重在分析陸王思想之關係及其異同。

民國以後的眾多著作中雖皆推崇陸王，但亦有不滿彼此的解釋者，如謝無量的《陽明學派》說：「陽明之學，實出於象山，而益擴充之。讀象山之書，可以知陽明學之淵源；讀陽明之書，可以知象山學之發展。」⁵⁸對此論點，胡哲敷批評道：「照此看來，似乎象山、陽明竟無二致。陽明之學，亦不過為象山學的殖民地，這真太污穢了陽明。」⁵⁹陸王二家思想自有許多相似處（如同主「心即理」），唯象山本《中庸》尊德行及《孟子》先立其大，陽明則本《大學》止至善及《孟子》良知之義，立論說教，自

54 前揭書，頁1-20。

55 賈豐臻：《陽明學》，《國學小叢書》（上海：商務印書館，1930年），頁2。

56 胡哲敷：《陸王哲學辨微》，重印本（臺北：水牛出版社，1966年），頁3。

57 前揭書，頁2。

58 謝無量：《陽明學派》，重印本（臺北：廣文書局，1980年），頁4。

59 胡哲敷：《陸王哲學辨微》，頁11。

有不同，況二者的時代背景、身世、思想、事業均不同，故胡說甚是。但是，細查謝無量之說，並無直接把陸王二家視為全然相同之論，顯然胡氏也對謝說有過度解釋之嫌。

以上係對民國以後的陽明學作品作一簡略之評析，他們之所以與「作為維新或革命的王學形象」之不同，主在中國學術脈絡或朱王、陸王學的爭議中，看到王學的時代意義。

三、作為哲學深化的陽明學

陽明學在近代知識份子的復興趨勢，不僅表現在政治熱衷者的革命與維新派，同時也讓知識份子努力深掘其思想內涵，以彰顯陽明學也能與近代民主、科學化接軌，熊十力、梁漱溟、賀麟、張君勱等都是其中的佼佼者。

當中國維新與革命之際，正值熊十力（1885-1968）的少年時期，他曾受到維新份子的影響，同時也加入了革命軍，還參與過孫文的護法運動（1917），以後始正式棄軍從學。如前所言，維新份子及革命黨人都大力提倡陽明學，熊氏青少年期的這段與維新派及革命黨人的經歷，一定注意過陽明學。

熊氏的《新唯識論》在近代中國異軍突起，以佛教義理來融通詮解儒學諸多概念，他曾自言本書最根本問題在於解決體用論的課題，⁶⁰強調「體用不二」、「即用顯體」、「即用即體」。這本著作是一九四四年在重慶，經過友人翻譯成不古不今的語體文而以全文初版。全書分〈明宗〉、〈唯識〉、〈轉變〉、〈功能〉、〈成物〉、〈明心〉五部九章，前後呼應，自成一家之言。在這本著作中，我們不難找到熊氏肯定陽明學的例子，以下論之。

60 熊十力在〈初印上中卷序言〉中說：「本書根本問題，不外體用。」收於《新唯識論》，再版（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁2。

熊氏在《原儒》中，曾經批評晚明清初諸儒如習齋、船山、亭林等人，雖盛張反對宋儒主靜之幟，卻不知孔子亦未嘗不靜也，獨獨稱讚王陽明是儒學正脈，繼承真正的孔孟精神。因此熊氏在建構其新唯識論體系時，特別是他的「體用不二」之說，清楚地有王陽明「即用顯體」思想的影子。學者指出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。⁶¹

熊氏《新唯識論》首章談「性智」與「量智」的概念，頗類陽明論「本體」與「工夫」。熊氏說性智離不開本心，又說：「真性就是本心」、「此心就是吾人的真性，亦即是一切物的本體。」⁶²又特區別性智的「本心」與量智的「習心」，故在心性論上認同陽明的心即是性，質疑宋明理學家的心性論。熊氏說：⁶³

宋明理學家，有以為心未即是性者，此未了本心義。本心即是性，但隨義異名耳。以其主乎身曰心，以其為吾人所以生之理曰性，以其為萬有之大原曰天。故盡心則知性知天，以三名所表，實是一事。

《新唯識論》的開宗明義，即言「心即是萬物之本體」、「本心就是吾身與萬物所同」，更以《易經》的「乾知大始」，申其義為「乾謂本心，亦即本體。知者明覺義，非知識之知。」云云，皆有陽明「人心與物同體」以及良知學的色彩。熊氏更在〈唯識〉章中精析「境不離心」的萬物一體論，特舉陽明有名的遊南鎮之例，⁶⁴並評曰：⁶⁵

61 相關研究，可參見楊國榮：《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）。

62 熊十力：〈明宗〉，上卷，《新唯識論》，頁5。

63 前揭文，頁5。

64 熊氏曰：「後來王陽明學問的路向，和陸象山相近，他（王陽明）也是昌言心外無物的，他的弟子紀錄他的談話，有一則云：『先生遊南鎮，一友，指巖中花樹問：先生說天下無心外之物，現在就這花樹來說，他（花樹）在深山中，自開自落，於我的心有何相關呢？先生曰：汝於此花，不曾起了別的時候，汝的心是寂寂地，沒有動相的。此花也隨著汝心，同是寂寂地，沒有色相顯現的。（此時的花，非無色相，只是不顯現）汝

陽明這段話，可謂言近而旨遠，實則這種意趣，也是孔孟以來一脈相承的。本來，境和心，是不可分的整體的兩方面。我們似乎不必說識名唯，但因對治他們把一切境，看作是心外獨立的這種倒見，所以要說唯識。

熊氏的這種「境不離心」，並且往下所析論心與境的「非一非異」、「不即不離」之關係，除卻「境」的用詞比「物」多帶有佛教的唯識論以外，實則與陽明的「無心外之理，無心外之物」之說甚為相近，故他不能同意朱子理學的「心與理」的關係之論。

熊氏直讚陽明，但並未多稱許陽明後學，與以下所要提到的梁漱溟之獨嘉許泰州學派，自有不同。熊氏不但反對用西學的「唯心論」來概括陽明學；⁶⁶而且熊氏也未用伯格森的「直覺主義」來說明陽明學。可見熊十力肯定陽明學自非受到西學及日本維新之論影響，而是純從傳統學術脈絡，以重新定位陽明學在現代哲學的積極意義，並深化陽明學體用不二的哲學內涵。

於此花，起了別的時候，汝心便有蠢動相，此花的色相，也隨著汝心，同時顯現起來。可見此花，是與汝心相隨屬的，決不在汝心之外的。』」按：熊氏之引文與陽明的原文有所出入，用比較淺白的方式及加上自己的解說，然大意不差。參見氏著：〈唯識〉，《新唯識論》，上卷，頁23。

65 前揭文，頁23。

66 熊十力對宋儒主靜以及明末清初儒者主動的批判中，獨稱讚陽明學，如〈原內聖〉篇中特如此論王陽明之學：「王陽明之學，以致良知立宗。船山譏其簡單，則未免褊衷，而妄議先賢也。……陽明之造於道也，可謂宏大而亦密（就其知見言），安放而不放矣（就其行持言）。船山攻之，亦何傷日月乎？近人輒以良知學說為唯心之論，此甚錯誤。西學唯心論者，祇承認心是惟一實在。中學以心物為本體流行之兩方面。彼此絕無相似處，不待論矣。陽明語錄有曰：『目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；口無體，以萬物之臭為體；舌無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物之是非為體。』……據此，則心物本來俱有，而不可相無。心無形而體物，物凝質而從心，涵受乎心者物，引發乎心者物，從心之化裁，而與之俱轉者亦物。心則默運乎物，主領乎物，認識體察乎物，化裁改造乎物。二者相需以成用，不可相無。實則所云，心物二者，祇是本體流行之兩方面。此乃大易乾坤之奧義，而陽明子猶秉之弗失也。若以西學唯心論之倒見，而誣陽明，倘非天愛，何忍出此哉！」氏著：《原儒》（臺北：明文書局，1988年），頁385-386。如前所述，熊氏《新唯識論》旨在闡析體用不二論，此處亦然，並澄清把陽明學當成西方的「唯心論」之錯誤。

梁漱溟(1893-1988)在一九二一年即著有《東西文化及其哲學》，係根據其歷次的講演錄彙集而成。⁶⁷此書出版後，引起當時學術界對東西文化論戰的重視。當然，此書的形成也是在五四運動後國內知識青年瀰漫著全盤西化，東方文化面臨嚴峻挑戰的時代氛圍中。梁氏在此書中頗肯定陽明學，但顯然不是受日本影響，固非康、梁一派肯定陽明學的思路，他對於康有為假借孔經，把孔子、墨子、釋迦、耶穌、西洋的道理亂講一氣的態度，極端反感，因而梁氏特別反對維新改革派的東西文化調和融通論，他這樣批評梁啟超：⁶⁸

梁任公先生到歐洲也受到這種影響〔指東西文化調和融通〕，在《歐遊心影錄》上面說，西洋人對他說：「西方文化已經破產，正要等到中國的文化來救我們，你何必又到我們歐洲來找藥方呢？」他偶然對他們談到中國古代的話，例如孔子的「不患寡而患不均」、「四海之內皆弟兄也」以及墨子的「兼愛」，西洋人都嘆服欽佩以為中國文化可寶貴。梁先生又說伯格森、倭鏗⁶⁹等人的哲學都為一種翻轉的現象，是要走禪宗的路而尚未走通的。如此種種稱揚中國文明。其實任公所說，沒有一句話是對的！他所說的中國古話，西洋人也會說，假使中國的東西僅只同西方化一樣便算可貴，則仍是不及人家，毫無可貴！中國文化如有可貴，必在其特別之點，必須有特別之點才能見長！他們總覺得旁人對我稱讚的，我們與人家相同的，就是可寶貴的；這樣的對於中國人文化的推尊，適見中國文明的不濟，完全是糊塗的、不通的！我們斷然不能這樣糊塗塗的就算了事，非要真下一個比較解決不可！

67 梁漱溟的《東西文化及其哲學》一書，戰前的出版狀況如下：一九二一年十月，首先由北京財政部印刷局出版（一九二二年二月起改由上海商務印刷館出版，至一九三〇年先後印行八版。

68 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（臺北：台灣商務印書館，2002年），頁17。

69 倭鏗（Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926），是德國哲學家，文學家；伯格森（Henri Bergson (1859-1941)）則是法國猶太裔的哲學家，文學家。倭鏗與伯格森皆曾獲諾貝爾文學獎，聞名於歐洲學界，梁啟超遊歐之際，更曾在德國與倭鏗一會。

梁氏對任公的批評，其實也是對康梁一派做學問態度的批評，我想特別凸顯梁氏在文中所說：「中國文化如有可貴，必在其特別之點，必須有特別之點才能見長！他們總覺得旁人對我稱讚的，我們與人家相同的，就是可寶貴的。」此一批評，點出梁氏與任公在東西文化研究方法論上的根本不同態度。任公藉由外來肯定中國，才來強調中國本身的特點；梁漱溟則直從中國本身特點，以對應於西方文化。職是之故，任公會有感於日本的明治維新，係因維新志士受到陽明學精神影響，從而回國提倡陽明學。但是，梁漱溟肯定陽明學是從孔學的「直覺」精神上看到陽明學承繼著孔學精神而來。對於任公的肯定陽明學態度，用梁漱溟的話來說，是「打量計算」、「計算利害」的態度，是外向靜態的「順轉」，不是本身努力奮鬥的「翻轉」。⁷⁰

梁漱溟講中國哲學特點，特凸顯「直覺主義」（intuitionism），頗有當代法國哲學家伯格森（Henri Bergson, 1859-1941）之色彩。⁷¹如梁漱溟論及孔子的「仁」，曾經批判胡適不懂得孔學核心精神的「仁」。梁氏特以「直覺敏銳」論「仁」，而言「仁是體，而敏銳寂感則其用」，從而講到宋明人都講靜坐，其中特舉王門聶雙江「一力主張『歸寂以通天下之感』，尤為有確為所見，雖陽明已故，無從取決，然羅念庵獨識其意。」⁷²其次，梁氏談孔子的生活之樂，在宋明儒中最能欣賞的也是陽明弟子王心齋，而說：⁷³

據我所見，宋明學者雖都想求孔子的人生，亦各有所得；然惟晚明泰州王氏父子心齋先生、東崖先生為最合我意。心齋先生以樂為教，而作事出處甚有聖人的樣子，皆可注意處也。

70 「順轉」與「翻轉」見之於上面註文中梁漱溟批評梁啟超之藉由西方人的肯定中國才來發覺中國的特別，參見氏著：〈緒論〉，《東西文化及其哲學》，頁16-17。

71 哲學上的「直覺」（intuition），意謂一種不基於知覺，記憶或內省，而與命題，概念或實體等有關的非推理性知識或領會（grasp）。其應用在倫理上則有所謂的「倫理直覺主義」（ethical intuitionism），認為我們不但對某些不可定義的道德概念擁有直覺知識，同時也能通過直覺理解某些道德命題。參見王思迅（主編）：《劍橋哲學辭典》（臺北：貓頭鷹出版社，2002年），頁600。伯格森即強調直覺主義且在當代具有相當影響力的哲學家。

72 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁162。

73 前揭書，頁174-175。

梁氏在他這本名著《東西文化及其哲學》中特講孔學的「一任直覺」，⁷⁴而他能舉例得孔學的這種精神者是陽明學者聶雙江與羅念庵，可見他對陽明學的肯定態度。梁氏亦批判韓愈或宋代理學們不得孔學要旨，唯一受其肯定的即是陽明學的泰州學派。他說：⁷⁵

及明代而陽明先生興，始祛窮理於外之弊，而歸本直覺——他叫良知。然猶忽於照看外邊；所謂格物者實屬於照看外邊一面，如陽明所說，雖救朱子之失，自己亦未為得。陽明之門盡多高明之士，而泰州一派尤覺氣象非凡；孔家的人生態度，頗可見矣。

在中國近現代肯定陽明學的知識份子群中，梁漱溟頗為特別，他之所以肯定孔學，有許多伯格森的「直覺主義」影子。由此他在中國孔孟以後的學問者中，找到最能契合孔學的「直覺」精神者，即是陽明學的泰州學派。梁氏此一肯定泰州學派，可以說是日後容肇祖（1899-）重新評價李贄（1527-1602）及嵇文甫（1885-1963）大力肯定「左派王學」的先聲，或許也可以如此說，梁氏之肯定泰州學派，成為日後左派王學在中國的研究，打開了第一扇窗。

另外一位企圖深化陽明哲學的思想家是張君勱（1887-1969）。張君勱對陽明學的推崇，甚至比維新派或革命派更為積極，他曾說：「若有人問我：誰是中國最具影響力的思想家，我將毫不猶疑地回答是王陽明。」把陽明看成是比朱子更為重要，更希望陽明哲學能在「遠東復活」。⁷⁶張君勱熱衷陽明學在近現代中國的知識份子中，獨樹一幟。除了其名著《比較中日陽明學》（1954）外，另有一九六二年英文完成的《王陽明：中國十六世紀的唯心主義哲學家》（以下簡稱《王陽明》）。⁷⁷

74 梁漱溟在《東西文化及其哲學》之第四章專有〈孔子之一任直覺〉一節，論孔子的「直覺」形上論，是不同於西方與印度的哲學。

75 前揭書，頁188。

76 張君勱：〈王陽明的哲學〉，《王陽明：中國十六世紀的唯心主義哲學家》，江日新（譯）（臺北：東大圖書，1991年），頁69-90。

77 雖然張氏有關陽明學的著作均在戰後，但因其其在戰前中國思想界相當活躍（一九二三年

張氏在《比較中日陽明學》的〈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：⁷⁸

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。

因此，張君勳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。這是張氏為了提倡王學，在策略上的運用，如他所告知牟宗三先生（1909-1995）所說：「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。⁷⁹張氏如是綜結日本人何以較能接受陽明學，有以下三點：⁸⁰

第一：陽明學簡易直截，合於《易經》所謂「乾以易知，坤以簡能」條件，因而合於日人快刀利刃之性格。

第二：陽明學側重於即知即行，合於日人勇往直前之習慣。

發表〈人生觀〉後，引起著名的科學與玄學的論戰。由於張氏《比較中日陽明學》直接觸及本文討論的重點，故本文亦一併納入分析。

78 張君勳：《比較中日陽明學》，2版（臺北：台灣商務印書館，1976年），頁3。

79 從張君勳多處引用井上哲次郎及高瀨武次郎的觀點看來，可以確定張氏對日本陽明學的認識，均從井上氏《日本陽明學派之哲學》（1900）及高瀨武次郎所著《日本之陽明學》（1898）二書而來。

80 張君勳：《比較中日陽明學》，頁60。

第三：日本人注重事功，將陽明學應用於人間社會，發生大效果。況乎日人不長於理論之精細分析，故對於朱子之理氣二元與王子之理氣合一，不作抉擇可否之表示，惟其在迎王之中，不作排朱之論，而成為日本之折衷主義。

上述三點，誠然所觀察不差，卻有點簡約，主要張氏尚未能從神道教或是武士道等傳統文化因素，深掘為何日人比中國人更具「勇往直前」、「注重事功」及較容易接受「簡易直截」的理論。

張氏要「復興王學」，呼籲中國人應重視王學，故亦不能只是爬梳陽明的思想，他還必須正視陽明在現代的適用性。因此不得不繼續深化陽明哲學的現代性，這方面表現在張氏的著作《王陽明》。陽明學說號稱「簡易直截」，但張氏自己坦言：「王陽明的體系並不容易為現在讀者所瞭解，這是因為他並不刻意在如形而上學、倫理學、心理學等名目下作系統性的陳述。」⁸¹因此張氏把陽明的「心即理」及「致良知」歸為繼承孟子「四端之心」以降的「直覺主義」的道德存有論者。張氏特別撇清「直覺」與「直接的解悟」不同，用來區隔陽明心學與佛教心學的不同，因後者是人所認識且可以把握，故可以很清楚地理解只是其整個歷程中的一個部分而已。⁸²

張氏反對把陽明哲學只看成在道德倫理學的範疇而已，所以屢屢強調陽明哲學的形而上的宇宙論性格，以期為世人批評陽明只是作為一個道德家，不涉自然物理的科學世界的觀點提出辯解。張氏特別強調陽明的「萬物一體論」的人與自然世界一氣相通的宇宙觀。他藉由陽明說：「人的良知，就是草木瓦石的良知」的說法，而對陽明的「直覺主義」闡釋其宇宙與人心一體的整體論。他說：⁸³

81 張君勱：〈王陽明的哲學〉，頁51。

82 前揭文，頁58。

83 前揭文，頁64-65。

由於動物植物能夠養人，藥石能夠治療人的疾病，因此在生物世界—物理世界與人類兩方面之間必然要有精神一氣相通之處，因此宇宙核心中存有靈覺這一點是王陽明的根本信念。在這一核心處，人緊密地與在上的自然世界和在下的自然世界連在一起。宇宙即是以人為中心的一個整體。

張氏正是基於陽明良知說的宇宙論，良知彷彿如光明而富有能量的太陽，具有無上命令，可以判定是非，因而張氏歸結良知的定義，即是真理與至善的光，也就是宇宙的實體。⁸⁴張氏並把「良知」翻譯為 "intuitive knowledge" 謂其具有康德的純粹理性及實踐理性的基本範疇，而植基於心、意、知不能無對的「心即理」說則接近柏克萊（George Berkeley, 1685-1753）「存在即知覺」的中國版，即「事物首先必須先要在心中為意所對，理亦是在我們心中，而不是在外在世界裡」。⁸⁵總之，張氏不厭其煩地解釋陽明哲學與近代西方康德與柏克萊哲學的互通，非但是個未過時的哲學，並且是個極具現代意義的哲學。張氏並感嘆陽明學在中國明末清初的命運，其學說終究被朱子學的反對勢力所取代，不過陽明後學的流弊不應該算到陽明哲學的身上，在飄洋過海後的日本找到新生的土壤，並締造了明治維新，產生正面的影響。張氏從這裡看到了陽明哲學仍具有很強的活力，真切希望它能在遠東復活，成為東方哲學的一大特色。

不過，對於梁氏用「直覺」來概括孔學精神，張君勳用「直覺」解釋良知，本是梁氏與張氏的特解，馬一浮曾作過如下之批評：⁸⁶

今人亦言直覺，若有近於良知；言本能，若有近於良能。然直覺是盲目的，唯動於氣，良知則自然有分別。本能乃是氣之粗者，如「飲食」、「男女」之類，亦唯是屬氣，良能則有理行乎其間，如「未有學養子而〔後〕嫁」、「徐行後長」之類乃是即氣之理。此須料簡。若但以知覺運動言知能，其間未有理在，則失之遠矣。

84 前揭文，頁67。

85 前揭文，頁80-87。

86 馬一浮：〈泰和宜山會語〉，《馬一浮集》，第1冊（杭州：浙江古籍出版社，1996年），頁44。

上述之言，當是針對梁漱溟而言，但是，梁漱溟雖云「直覺」，未必就如馬一浮這裡所稱「唯動於氣」。但馬氏之批評也不無道理，梁氏用「直覺」確有「單提直指」，而非「全指」之意。總之，梁漱溟與馬一浮的差別在於一不取宋學理氣論，一則深受宋儒理氣之影響，故在對陽明的肯認態度上，梁氏傾向正面肯定陽明，馬氏則語帶保留。⁸⁷

近代中國知識份子最能欣賞並極力鼓吹陽明學說的學者當屬賀麟（1902-1992）。賀麟曾極力稱讚陽明學說的「知行合一」，他說：「知行合一說不僅是王陽明在中國哲學史上的偉大貢獻，而且也是關於知行問題中外古今哲學家最根本的見解。」⁸⁸孫文提出「知難行易」說，批評者眾，胡適、傅銅、馮友蘭皆批評過此說，⁸⁹但是，孫文這個學說似乎找到最佳的解讀者與信服者賀麟。賀麟從「知識可貴」、「人類文明進化的階段」、「人類分工」、「哲學史的發展」等觀點，一一證明「知難行易」是確實不可易的學說。⁹⁰賀麟又繙釋孫文「知難行易」的兩條義理——「能知必能行」與「不知亦能行」之根本原則，呼籲讀者能夠正面（而不是從負面）理解孫文這兩條原則，將可看出知難行易實具有「實驗探索」的求真、「革命建國」的信仰之近代精神。

賀麟在一九三八年特著有〈知行合一新論〉，儘管他很清楚陽明的知行合一係專就道德倫理學，且皆就「本體」義而言，但賀麟講知行合一，為要打破那些不探究道德的知識基礎的「武斷道德學」，所以他先做了批判與抒解的工作，從而提出他自己批判性繼承的「自然知行合一論」。⁹¹因此，賀麟在這篇文章爬梳了知行合一的種種關係，有主從、目的手段、體用等關係，又區分較高級與較低級的知行合一，以及「價值的知行合一」與「自然的知行合一」等等，皆可說是賀麟對知行合一種類的知識綜合。⁹²

87 前揭文，頁41。馬氏肯定朱子甚於陽明，只要一讀〈復性書院講錄〉，即可感受到馬氏多是程朱語脈，尊朱抑王之味濃厚。

88 賀麟：〈《孫文學說》的哲學意義〉，頁416。

89 關於胡適從實用主義，傅銅從普遍主義，馮友蘭從折衷「知難行易」與「知易行難」的觀點批判孫文的「知難行易」說，可參見前揭文，頁394-398。

90 前揭文，頁401-410。

91 有關賀麟的「知行合一新論」的哲學思想之解析研究，可參見楊國榮：《王學通論》，頁255-259。

92 賀麟：〈知行合一新論〉，收於張學智（編）《賀麟選集》（吉林：吉林人民出版社，

「價值的知行合一」與「自然的知行合一」的區分是賀麟這篇文章的重點，毫無疑問，陽明的知行合一的本體論是屬於賀麟上述區分的價值意義上的知行合一論，是一種賀麟所分析的「率真的或自動的（spontaneous）、不假造作的知行合一觀」，此與梁漱溟歸陽明良知學為一種「直覺」體驗的學問，實則相同。賀麟更區分這種價值的知行合一之兩派，一派為理想的價值的知行合一觀，以朱子為代表；一派為直覺的或率真的價值的知行合一觀，以陽明所創立所倡導。⁹³

賀麟之所以費詞說明各種知識論上的知行合一，最終濃縮為「自然的知行合一」與「價值的知行合一」兩類，實有其深意。他為陽明的「價值的知行合一」論，未能開出「自然知行合一」論的科學思想，感到惋惜，所以他說：「只可惜陽明所謂知行，幾純屬於德行和涵養心性方面的知行。同樣的意思，只消應用在自然的知識和理論的知識方面，便可以作科學思想，以及道德以外的其他一切行為的理論根據。」⁹⁴職是之故，賀麟在這篇文章的最後，希望能藉由朱子或陽明的「價值的知行合一」論開出真正的「自然的知行合一」，所以，賀麟特別觀察到陽明雖講直覺的、率真的知行合一，但當陽明論知行本來體段時，「已具有濃厚的自然知行合一觀的意味」，頗呼籲在今日當代的中國，講求「自然的知行合一論」是在講求「價值的知行合一論」之後的必然趨勢。

賀麟上述從陽明的「知行合一」論中，企圖藉此開出「自然科學意義的知行合一」，從而走出中國自己的科學一條路，以回應西方科學的挑戰。這種走法，並不與傳統決裂，甚至承認傳統，只消轉換在「知識與理論上」的應用上，並無多大衝突，我們可稱賀麟這種對傳統的態度是一種「知識的轉向」取向。

以上梁漱溟、張君勱引進伯格森的「直覺主義」、柏克萊的「存在即知覺」以解釋良知，還有賀麟所提出的「知行合一新論」，眾所皆知賀麟

2005年)。

93 前揭文，頁387-388。

94 前揭文，頁388。

是熱衷研究黑格爾哲學的專家，故楊國榮稱賀麟「企圖將王學與新黑格爾主義雜揉一體，以建立他的『新心學』」⁹⁵，雖皆可深化陽明學的現代化，亦不免遭雜揉混融東西思想之譏。

結論

近代中國知識份子除了嚴復、章太炎對陽明學適度保持距離外，從龔自珍（1792-1841）、魏源（1794-1857）到康有為、譚嗣同、梁啟超，繼而梁漱溟、熊十力、賀麟、張君勱等無不推崇陽明學，故可說陽明學在近代中國實已有其本土學術的復興之勢。但是，王學在中國的復興，實亦有日本陽明學風潮的外力助緣，特別顯現在維新變法派的康有為、梁啟超及革命派的孫文、蔣介石身上。本文在此一背景的基礎上，試圖探索與比較近代中日陽明學的發展關係及其形象。

經由本文的分析，我們可以一窺中日近代陽明學發展的異同。日本明治維新後，陽明學有國家主義及民權主義派的對峙，而在近代中國的陽明學發展中，我們實看不到這樣激烈的對峙，無論把陽明學當成國粹，或是引進西方理論以改造陽明學，只見學術內部的異同意見，未見引起政治與個別思想家之間的緊張關係，強調國民道德論者壓倒一切，陽明學僅成了道德修養的修身之書，似乎被改造為適應日本國民道德精神的學說，因而陽明學的革命行動論被提倡「國民道德論」的官方教育學者所極力掩飾，甚至陽明學也被推為「忠孝一體」國體論的發揚學說。

反觀近代中國的維新及革命派，熱衷革命行動論的觀點以吸收王學者頗多。換言之，康、梁等維新人物及革命家孫文、蔣介石所體認的陽明學是作為革命行動的陽明學，是吸收維新前的日本行動革命論者的「知行合一」、「致良知」觀點，而不是井上氏把「知行合一」、「致良知」轉化為「國民道德」的觀點。若就中日陽明學的發展關係而言，由於陽明學成為日本明治維新的精神動力泉源之一，並在維新後一九〇〇年代前後，得

95 楊國榮：《王學通論》，頁255。

到一些強調國民道德學者如井上哲次郎等人的提倡，陽明學在日本蔚為風潮，歷久彌新，而這個時間點也正是梁啟超等維新派亡日時期，革命派如孫文以後強調的「知難行易」學說，也是在陽明學的「知行合一」基礎上提出的哲學思想，因此近代中國陽明學的復興，誠然有本土學術的復興之勢，但與維新派與革命派的留日或亡日者的推動亦息息相關。

其實，上述中日這種陽明學的不同形象或作用，放諸中日現實脈絡即可一目了然，畢竟在中國尚有革命的需要，所以革命家必停留於革命理論，但在日本已經走過革命階段，因此所要提倡的另一個階段——即是統一國民的精神道德，而陽明學在此亦可扮演重要的角色。同時，我們也會發現，在日本有基督教學者直接地把陽明學視為宗教，重視其「致良知」的功夫論學說，以與基督教的信仰相結合，但是，在中國除了佛教界（如太虛和尚）以外，近代中國知識份子幾乎沒有人把陽明學當成宗教，也沒有教徒藉著陽明學說精神，反抗威權的專制政府。不過，值得注意的是，由於在中國未將陽明學視為宗教，但深化其哲學理念的名家輩出，如熊十力的「新唯識論」、賀麟的「知行合一新論」、梁漱溟的以直覺主義說良知等，使得陽明學在近代的發展過程中，帶有既學術又政治的雙軌並行現象，迥異於近代日本陽明學則是國民道德精神論的政治學壓倒宗教或革命的陽明學之現象。◆

§ 本文為國科會計畫（編號：NSC94-2411-H-038-001）之研究成果，感謝國科會對本研究之經費補助。

◆ 責任編輯：鄭以馨。

【附錄一】日本戰前有關陽明學出版作品

本附錄係根據日本國立國會圖書館之「近代デジタルライブラリー」(Modern digital library)資料及筆者近年來蒐集的作品整理而成，必有遺珠，尚祈指證。本文發表之際，感謝與會學者佐藤將之教授提供日本國立國會圖書館的「近代デジタルライブラリー」之資訊資料，使本附錄資料能夠更為完整。

本附錄乃專指戰前日本有關陽明學的專著，若是與其他學派或學者所共同綜論之著作，此類亦頗多，則不在本附錄之列。但若篇幅甚多者，本附錄一併列之。如高橋淡水的《偉人と言行》一書即是。

有關西鄉南州、吉田松陰等幕末維新人物，嚴格言之，不能稱是陽明學者，僅能視之為景仰陽明學者。但戰前知識份子頗將之視為陽明學者，今依其戰前認識狀況，亦收入本附錄中。

- (1)1880，村瀨石庵（誨輔）編：《王陽明文粹》，山川九一郎出版，計有四冊。
- (2)1894，植村正久：〈王陽明の「立志」〉，新教出版社，收入《植村正久著作集・2》(1966)。
- (3)1895，三宅雪嶺：《王陽明》，哲學書院。
- (4)1896-1900，吉本襄主編：《陽明學》（雜誌），鐵華書院。
- (5)1898，高瀨武次郎：《日本之陽明學》，鐵華書院。
- (6)1899，高瀨武次郎：《陽明學階梯》，鐵華書院。
- (7)1899，杉原夷山：《陽明學座右銘》，大學館。
- (8)1899，杉原夷山：《陽明學神髓》，大學館。
- (9)1900，井上哲次郎：《日本陽明學之哲學》，富山房。
- (10)1900，白河次郎：《王陽明》，「世界歷史譚第18編」，博文館。
- (11)1901，宮内鹿川：《王學指南(掌)》，出版上不詳。
- (12)1901，東敬治：《沢瀉伝》，白銀日新堂。（作者為幕末陽明學者）
- (13)1902，木村鷹次（太）郎：《王陽明人物養成譚》，大學館，附：〈知識論及び形而上学として見たる陽明学〉

- (14)1902，烏有生：《精神修養と陽明學》，東海堂。
- (15)1903，日戶勝郎編：《王竜溪全書》，三省堂。
- (16)1904，高瀬武次郎，《王陽明詳傳》，文明堂。附錄：〈朱子学と陽明学〉
- (17)1904，里見常次郎：《陽明と禪》，寶文館。
- (18)1906，高瀬武次郎：《陽明學新論》，榊原文盛堂。
- (19)1906，東敬治：《傳習錄講義》，出版社不詳。按：作者為幕末陽明學者東澤瀉之子。
- (20)1906-1914，東敬治主編：《王學雜誌》，明善學社。
1908年改以《陽明學》出刊至大正三1914年。
- (21)1908，德富蘇峰：《吉田松陰》，明治書院。
- (22)1908，忽滑谷快天：《達磨と陽明》，丙午出版社。
- (23)1909，塩見平之助：《王陽明の修養》，東海堂。
- (24)1909，渡邊芳雄：《王陽明言行錄》，内外出版協會。
- (25)1909，三島中洲：《中洲講話》，文華堂。後有〈附錄：明史名臣品第等2篇〉。三島中洲（毅）為幕末陽明學者山田方谷之學生。
- (26)1909，杉原夷山：《陽明學實踐躬行錄》，大學館。
- (27)1909，杉原夷山：《陽明學精神修養談》，大學館。
- (28)1909，杉原夷山：《西郷南州精神修養談》，大學館。
- (29)1909，杉原三省：《吉田松陰修養談》，大學館。
- (30)1909，杉原夷山編：《陽明學座右銘》，大學館。
- (31)1909，塩見平之助：《偉人之風化》，東亞堂。按：此書分天、地、玄、黃四篇，介紹中日陽明學的篇幅係在天篇中。所佔比例甚多，且列為第一篇。
- (32)1909，宮内黙蔵（鹿川）：《王陽明先生傳》，文華堂。
- (33)1910，忽滑谷快天：《宇宙美觀》，文泉堂。按：下篇《陽明と禪》，在1921年由劉仁航譯為中文。
- (34)1910，南山隱士：《近江聖人百話》，大學館。按：本書介紹陽明學者中江藤樹之專書，兼及其弟子熊澤蕃山、淵岡山。
- (35)1910，陽明学研究会編：《陽明學活眼》，文學書院。
- (36)1910，雲井龍雄手抄、杉原夷山註解：《王陽明傳習錄》，千代田書局。
- (37)1910，近藤元粹：《王陽明詩集》，清木嵩山堂（大阪）。
- (38)1910，三島復：《哲人山田方谷》，文華堂。按：三島復為幕末陽明學者山田方谷之弟子。
- (39)1910，高橋淡水：《偉人と言行》，樂山堂。按：本書在各章介紹的陽明學人物有中江藤樹（第一章）、佐藤一齋（第四章），以及幕

- 末維新景仰陽明學人物者吉田松陰（第六章）、西鄉南州（第七章）。
- (40)1911，東敬治：《陽明學要義》，昭文堂。
- (41)1911，春日潛菴（仲襄）：《陽明學真髓》，春日昇一郎自印。
- (42)1911，仙洞隱士（佐藤庄太）：《陽明学と偉人》，武田文永堂。
- (43)1911，亘理章三郎：《王陽明》，丙午出版社。
- (44)1911，柘城学人：《熊澤蕃山教訓録》，中村書院。按：熊澤蕃山為江戶時代陽明學者。
- (45)1911，河村北溟：《中江藤樹百話》，求光閣。
- (46)1912，六花園主人：《大塩平八郎》，講談文庫。
- (47)1912，石崎東國：《陽明學派の人物》，前川書店。
- (48)1912，服部靜夫：《坐禪と靜坐》，弘學館。按：本書有相當的篇幅論述「陽明學與靜坐」。
- (49)1912，大木九造編：《陽明學管見》，館町（茨城県）懷德書院。
- (50)1913-1918，石崎東國主編：《陽明》（雜誌），大阪陽明學會。按：此雜誌1918年1月改為《陽明主義》續刊不久停刊。
- (51)1920，石崎東國：《中齋大塩先生年譜》2冊，大鏡閣(大阪)。按：石崎自稱私淑幕末陽明學者大鹽中齋。
- (52)1922，安岡正篤：《王陽明研究》，明德出版社。
- (53)1924，高瀨武次郎：《陸象山》，内外出版社。
- (54)1924，芝本善次郎：《陽明學撮要》，田宋榮堂。
- (55)1926，三島復：《陸象山の哲学》，宝文館。按：作者為幕末陽明學者三島中洲之子，三島中洲學於山田方谷。
- (56)1928，高瀨武次郎：《陽明学講話》，弘道館。
- (57)1930，廣瀨豊：《吉田松陰の研究》，武藏野書院(武人教育史研究；第1編)。
- (58)1938，木村秀吉編：《陽明學研究》，東亞學藝協會。按：本書收有安井小太郎、小柳司氣太、諸橋轍次、柴田甚五郎等人的陽明學論文。
- (59)1932，高瀨武次郎：《陽明学草話》，成象堂。
- (60)1932，高瀨武次郎：《陽明學叢話》，懷德書院。
- (61)1932，廣瀨豊：《續吉田松陰の研究》，武藏野書院。
- (62)1933，杉原夷山：《王陽明》，近代文芸社。
- (63)1934，山田準：《現代指導陽明學講話》，明德出版社。
- (64)1934，三島復：《王陽明の哲學》，作者遺著。按：1909年脫稿，1934年才刊行
- (65)1936，武内義雄：《朱子・陽明》，岩波書店大教育家文庫 3。
- (66)1936，山田準：《陽明學と拔本塞源論》，日本文化協會。

- (67)1938，木村秀吉編：《渡邊翁追悼 陽明学研究》，渡邊翁追悼陽明学研究刊行会
- (68)1939，安藤州一：《陽明學講話》，東洋思潮研究會。
- (69)1940，山田準訳註：《大塩中斎 洗心洞筭記》，岩波文庫。
- (70)1941，廣瀬豊：《吉田松陰講孟余話》，教學局(日本精神叢書 ;57)。
- (71)1942，保田清：《王陽明》，弘文堂書房。
- (72)1942，安藤州一：《王陽明の解脱觀》，敞文館。
- (73)1943，山本正一：《王陽明》，中文館書店。
- (74)1943，山田準：《陽明学精義》，金鈴社。

【附錄二】中國有關陽明學的出版作品ⁱ

本附錄是依浦野匡彥：〈滿支に於ける陽明學の現状〉(收入木村秀吉編：《陽明學研究》，東京：東亞學藝協會，1938)一文所製，頁353-384。

書名或論文欄中，屬於「論文」者，在著作後會有特別括號標示「論文」，其餘皆是書名。

年代	編著或 註釋者	書名或 論文	出版社	備註	
全書、 學案類	1924	華潛標 點	新式標 點王陽 明全集	上海：中 華圖書館	
	1925	倪貽德 標點	標點分 段陽明 全書	上海：泰 東圖書局	卷首有章炳麟題辭，後序則有 太虛的〈王陽明論〉及郭沫若 的〈偉大的精神生活者王陽 明〉
	1926	許嘯天 整理 胡翼雲 校閱	王陽明 集	上海：群 學社	附有馬湘伯、嚴復、鄭孝胥、 黃道周等之序。附錄有梁啟超 的講演稿〈清初五大師學術梗 概〉
	1929	許舜屏 評註	評註王 陽明先 生全集	上海：中 原出版社	
	不詳	謬天綬 選註	選註宋 元學 案、選 註明儒 學案	商務印書 館	作為「學生國學叢書本」出版
傳習 錄、 古本	1927	葉紹鈞 點註	點註傳 習錄	商務印書 館	作為「學生國學叢書本」出版
	1931	陳筑山 (中華平 民教育 促進會)	王陽明 年譜· 傳習錄 節本	商務印書 館	製成口袋書形式，易攜帶

i 本表係參考日本學者浦野匡彥於一九三八年所整理之清單而作。

大學類	1932	汪震	大學古本集訓	北平：文化學社	附錄有朱熹〈大學第五章〉、〈朱子語錄〉、〈王守仁答顧東橋書〉、〈大學問〉(節錄)
	1932	陳全三	古本大學述義	在上海出版	
傳記類概論、研究論文類	1914 初版	孫毓修	王陽明	上海：商務印書館 1933年再版	作為「少年叢書故事」
	1923	余重耀 編輯	陽明先生傳纂 (附陽明弟子傳纂)	上海：中華書局	附錄有：〈毛西河折容辨學文〉、彭南昀〈姚江毀釋錄〉、〈陽明先生著書〉、〈陽明祠記〉、〈陽明遺跡〉
	1925	胡越	王陽明	上海：中華書局	作為「名人傳記叢書」
	1915	謝無量	陽明學派 ⁱⁱ	上海：中華書局。 至少有十版，故流傳很廣	作為「學生叢書」，附錄一〈陸象山學略〉、附錄二〈王門諸子略述〉，梁漱溟有〈評謝著陽明學派〉(1924)及汪震〈讀評謝著陽明學派〉之書評。
	1927	梁啟超	王陽明知行合一之教	上海：商務印書館	原刊於《國學論叢》，第1卷第1、2號連載(北京清學學校研究院編輯)
	1927	甘蟄仙	宋明哲學家的人格活動(論文)	上海：群學出版社	收入《國故學討論集》
	1927	許嘯天	王陽明思想的研究(論文)	上海：群學出版社	收入《國故學討論集》
	1930	賈豐臻 (有留日經驗)	陽明學	上海：商務印書館	作為「國學小叢書」
	1930	錢穆	王守仁	上海：商務印書館	作為「萬有文庫」。本書後改為《陽明學述要》在臺灣出版。

ii 本書雖名為《陽明學派》，實則主要仍分析陽明思想，僅在第六章及附錄處提及王門後學。

	1930	胡哲敷	陸王哲學辨微	北京：中華書局	
	1931	宋佩韋編	王守仁與明理學	上海：商務印書館	作為「中國歷史叢書」。
	1932	馮友蘭	宋明道學中理學心學二派之不同(論文)	北京：《清華學報》第8卷第1期	
	1933	公靄	王陽明的事業及其與良知說的矛盾(論文)	上海：汗血月刊社發行，《汗血》第2卷第1號	
其他有間接關係之研究	1931	呂思勉編	理學綱要	上海：商務印書館	
	1932	何炳松編	浙東學派淵源	上海：商務印書館	作為「國學小叢書」之一
	1932	謝國楨編	黃梨洲學譜	上海：商務印書館	
	未詳	未詳	孫鍾元·李中孚學譜	上海：商務印書館	
	1930	姚明達	劭念魯年譜	上海：商務印書館	作為「中國史學叢書之一」
	1932	蔣天樞編	全謝山先生年譜	上海：商務印書館	作為「中國史學叢書」之一
	1933	黎錦熙編纂	宋元明思想學術文選	北平：著者自印	

引用書目

古代文獻

〔明〕王守仁

1992 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年）

〔明〕施邦曜（輯）

《陽明先生集要》（上海涵芬樓重刊本）

〔清〕胡泉

1975 《王陽明經說弟子記》（臺北：廣文書局，1975年）

井上毅

1991 〈教育敕語〉，收於《教育の體系》，《日本近代思想大系》，第6卷（東京：岩波書店，1991年）

近人文獻

三島由紀夫

1989 〈革命哲學としての陽明學〉，《三島由紀夫評論全集》，第3卷（東京：新潮社，1989年）

內村鑑三

1912 〈予の見たる基督と陽明〉，《陽明》，第7期（1912年）

1967 《代表的日本人》，收於河上徹太郎（編）《內村鑑三集》（東京：筑摩書房，1967年）

方東樹

1977 《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1977年）

王思迅（主編）

2002 《劍橋哲學辭典》（臺北：貓頭鷹出版社，2002年）

竹內弘行

1997 〈梁啟超陽明學說：1920年代を中心に〉，《名古屋學院大學外國語學部論集》，第9卷，第1期（1997年）

岡田武彥

1997 《王陽明紀行——王陽明の遺跡を訪ねて》（東京：明德出版社，1997年）

幸田露伴

- 1978 〈立志に関する王陽明の教訓〉，收於蝸牛會（編）《幸田露伴全集》（東京：岩波書店，1978年）

東敬治

- 1919 〈澤瀉先生年譜〉，收於東敬治（主編）《澤瀉先生全集》（山口：白銀日新堂，1919年）
1938 〈陽明學と日本精神〉，收於木村秀吉（編）《陽明學研究》（東京：東亞學藝協會，1938年）

松村介石

- 1896 《立志之礎》（東京：警醒社，1896年）
1938 〈王陽明の詩と其の悟道〉，收於木村秀吉（編）《陽明學研究：渡邊翁追悼》（東京：東亞學藝協會，1938年）

建部遯吾

- 1912 〈革命家としての平八郎〉，《陽明》，第8期（1912年）

胡哲敷

- 1966 《陸王哲學辨微》，重印本（臺北：水牛出版社，1966年）

匪石

- 1968 〈浙風篇〉，《浙江潮》，收於羅家倫（主編）《中華民國史料叢編》（臺北：中央文物供應社，1968年）

孫文

- 1989 〈中國應建共和國〉，《國父全集》（臺北：中央文物供應社，1989年）

孫鏘（編）

- 1914 《王陽明先生傳習錄集評》（上海：新學會社，1914年）

宮城公子

- 1981 〈幕末儒學史の視點〉，《日本史研究》，第232期（1981年）

浦野匡彦

- 1938 〈滿支に於ける陽明學の現狀〉，收於木村秀吉（編）《陽明學研究》（東京：東亞學藝協會，1938年）

狹間直樹（編）

- 1999 《共同研究：梁啟超——西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みずず書房，1999年）

荒木龍太郎

- 1986 〈日本における陽明學の系譜（下）：幕末明治前期を中心
に〉，收於岡田武彥（主編）《陽明學の世界》（東京：明德
出版社，1986年）

馬一浮

- 1996 〈泰和宜山會語〉，《馬一浮集》，第1冊（杭州：浙江古籍
出版社，1996年）

高瀨武次郎

- 1918 《陽明主義の修養》（東京：東亞堂書局，1918年）
1919 《陽明學新論》（東京：榊原文盛堂，1919年），

康有為

- 1898 《日本之變法由遊俠浮浪之義憤考》，（上海：大同印書局，
1898年）

張君勱

- 1976 《比較中日陽明學》，2版（臺北：台灣商務印書館，1976
年）
1991 〈王陽明的哲學〉，江日新（譯），《王陽明：中國十六世紀
的唯心主義哲學家》（臺北：東大圖書，1991年）

張崑將

- 2004 《德川日本儒學思想的特質——神道、徂徠學與陽明學》（臺
北：臺灣大學出版中心，2004年）
2006 〈論譚嗣同的《仁學》思想〉，《北臺通識學報》，第2期
（2006年3月），頁1-18

梁啟超

- 1908 〈上品川彌二郎子爵書〉，《民報》，第24期（1908年10
月）
1980 〈論私德三・私德之必要〉，《新民說》，《飲冰室文集》
（臺北：名江書局，1980年）
2000 《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，2000年）

梁漱溟

- 2002 《東西文化及其哲學》（臺北：台灣商務印書館，2002年）

郭連友

- 2002 〈梁啟超と吉田松陰〉，《季刊日本思想史》，第60期（2002
年）

章太炎

- 2002 〈王學第十〉，《煊書》（北京：華夏出版社，2002年）

植村正久

- 1966 〈王陽明の立志〉，《時事評論》，《植村正久著作集》，第2卷（東京：新教出版社，1966年）；原發表於《福音》，第167號（1894年5月25日）

黃克武

- 2004 〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉，《歷史教學》，2004年第3期，總第484期（2004年）

賀麟

- 2005a 〈知行合一新論〉，收於張學智（編）《賀麟選集》（吉林：吉林人民出版社，2005年）
- 2005b 〈《孫文學說》的哲學意義〉，收於張學智（編）《賀麟選集》（吉林：吉林人民出版社，2005年）

楚崧秋

- 1986 〈陽明學說對於蔣公思想德業的影響〉，《中華文化復興月刊》，第19卷，第11期（1986年11月）

楊國榮

- 2003 《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）

賈豐臻

- 1930 《陽明學》，《國學小叢書》（上海：商務印書館，1930年）

熊十力

- 1974 《新唯識論》，再版（臺北：河洛圖書出版社，1974年）
- 1988 《原儒》（臺北：明文書局，1988年）

嶋本佐郎（整理）

- 1897 〈兆民居士王學談〉，《陽明學》，第1卷，第60號（1897年10月）

蔣中正

- 1777a 《蔣總統言論選集：哲學與科學》（臺北：中央文物供應社，1977年）
- 1777b 《蔣總統言論選集：教育與文化》（臺北：中央文物供應社，1977年）

蔡鐸

- 1983 〈致湖南士紳書〉，收於毛注青等（編）《蔡鐸集》（湖南人民出版社，1983年）

錢穆

1984 〈再版序〉，《陽明學述要》，第7版（臺北：正中書局，1984年）

謝無量

1980 《陽明學派》，重印本（臺北：廣文書局，1980年）

釋太虛

1950-1959 〈論王陽明〉，《太虛大師全書》，第41冊（臺北：善導寺流通處，1950-1959年）