

当代中国的陽明学研究

錢, 明
浙江省社会科学院

<https://doi.org/10.15017/18103>

出版情報：中国哲学論集. 13, pp.67-78, 1987-10-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

当代中国的陽明学研究⁽¹⁾

錢 明

王陽明、在中國乃至整個東亞的哲學思想發展史上、占有極重要的位置。他的思想、在明代中後期曾使「群寐咸醒」（鄒守益『陽明先生象贊』）、風靡一時、直至近現代、仍保持着廣泛的影響、并招來了各種各樣的褒獎和詆毀。但不論人們對這種思想的評值怎樣不同、都不能不承認它是中國思想史上一個不可忽視的環節。

對陽明學研究、可追溯到明末清初。但那時的學者、或者帶有門戶之見、或者拘于思想偏見、且局限在傳統的學問模式和致思傾向中、因而還談不上真正科學的研究。到了中國近代、不論是政治家還是思想家、大都是出于一定的政治需要和功利目的、對陽明學加以利用和評判。『五四』新文化運動以後、一批受過西方文化熏陶的學者、或者借助西方近代哲學方法、或者以馬克思主義為指導、對陽明學的基本內容和體系及其社會作用、進行了認真的探究、取得了一批令人注目的成果。

一九四九年中華人民共和國成立後、中國學術界在研究工作中、基本上採取馬克思主義的立場・觀點和方法、這對科學的研究陽明學具有重要作用。然而、由于沒有正確貫徹執行『百花齊放、百家爭鳴』的方針、這種研究工作到後來逐漸走向極端、或者一概否定唯心主義哲學流派、從而把王陽明的哲學思想簡單地類比為西方某個唯心主義派別；或者片面理解階級分析方法、從而給王陽明貼上封建統治階級代言人或鎮壓農民運動劊子手的標籤而了事。因此、在較長一段時間里、基本上是以批判文章為主。尽管在批判的時候、對王陽明思想的某些合理因素、也有肯定的評值、但總的來看否定的傾向是占主要的。在文化大革命的『十年浩劫』（一九六六—一九七六）中、由于馬克思主義的根本原理遭到肆意歪曲、甚至用所謂『儒法鬥爭史』來評值王陽明、只準說壞、不準說好、結果王陽明學說同所有儒家學說一樣、被全盤否定了。從一定意義上說、真正以科學的馬克思主義為指導、對王陽明學說進行深入、系統的研究、弄清它的源和流、它的特

点和内在價值、以及它的社會歷史作用、是一九七九年學術思想開放以後的事。在這段時間里、有三件事值得注意。第一、在杭州舉行了兩次規模較大的宋明理學討論會（以朱熹、王陽明為討論重點）。一次是一九八〇年十一月以華東地區為主、邀請部分省市代表以及日本・瑞士兩位學者（當時在華學習）參加的八十餘人的會議。另一次則是一九八一年十月的全國性盛會。出席這次會議的代表有二六九人、其中有來自美國・日本・西德・加拿大和香港的十一名學者。從與會者提交的一八五篇論文、三部專著及會後由浙江人民出版社出版的『論宋明理學』・『論中國哲學史』二部論文集、可以看出、中國學術界在經過了十餘年的動亂、徘徊後已重新開始起飛。這兩次會議、對推動陽明學研究的深入開展、具有重要作用。

第二、出版了一批較有份量的陽明學研究專著及有關著作、實現了建國後在這一領域內的“零”的突破。如沈善洪、王鳳賢的『王陽明哲學研究』（浙江人民出版社一九八〇年版）・張錫勤・霍方雷的『陸王心學初探』（黑龍江人民出版社一九八二年版）・楊天石的『泰州學派』（中華書局一九八〇年版）・蒙培元的『理學的演變』（福建人民出版社一九八四年版）・張立文的『宋明理學研究』（中國人民大學出版社一九八五年版）・等等。

第三、培養了一大批中國哲學史或思想史專業的碩士研究生和博士研究生、其中研究明清思想史的占相當比重。目前在中國學術界比較活躍的學者、就有很多是從這批人中產生的。

基於上述條件、加之中國現實社會的實際需要、使明清思想史逐漸成為中國學術界研究的熱點。這從近幾年接連召開的王船山・傅山・顏李學派及黃梨洲等大型的全國性或國際性學術討論會、就可窺見一般。

因此、當代中國的陽明學研究、大体上可分為三個階段：第一階段為一九四九年至一九六六年。這一時期主要側重於對王陽明的政治立場・哲學性質及歷史地位的評價和証實。第二階段即十年“文革”時期、這是正常的學術研究活動處於停滯・癱瘓的時候。第三階段即一九七九年實行改革・開放到現在、主要是在更高的認識水平和理論層次上、探究陽明學自身的發展・變化過程及其范疇和命題之間的邏輯聯繫、以求得對陽明學基本精神的內在理解。我想着重談的、是第一・三階段的研究情況。

一、对王陽明政治態度的評說

這個問題、曾是一九六二年江西贛南區歷史學會主辦的王陽明學術討論會的主題(2)。當時提出了三種意見：

一、王陽明在軍事上是鎮壓農民起義的劊子手、血腥統治者、在政治上是維護封建統治利益的忠實代表者。因此他是代表大地主階級利益的典型人物。這種觀點来源于侯外廬主編的『中國思想通史』第四卷(人民出版社一九六〇年版)和呂振羽的『中國政治思想史』(人民出版社一九五三年再版)。

二、王陽明鎮壓的不是農民起義、而是少數民族勾結交趾進行的反對漢人統治的武裝叛亂、王陽明去鎮壓他們、是從狹窄的民族主義出發的。

三、王陽明雖然在軍事上鎮壓過農民起義、但他當階級矛盾尖銳時、提出了放鬆對農民剝削的要求。同時他一生從事講學的時間多、重視學校教育和社会教育、作了移風易俗的工作、對明代社会起了推動作用。因此王陽明代表的是中小地主階級的利益。

至八十年代、一些學者開始注意到王陽明政治態度的兩重性。如沈善洪·王鳳賢在『王陽明哲學研究』中認為：封建官吏對農民運動的敵視和反對、實在可以說是一種共性、以此為標準、只能區分維護封建制度的思想家和反對封建制度的思想家。但明代中葉、除了地主和農民的矛盾外、還有統治階級內部最腐朽反動的宦官勢力和一般地主階級的矛盾、以及民族之間的矛盾。在衡量當時同屬維護封建統治的政治家或思想家之間的區分時、主要應看對待後面兩個矛盾的態度。

新近伍學治也認為：“王陽明的實踐是站在沒落地主階級立場的。……但這只是問題的一個方面、問題還有別一方面就是實踐作為一種客觀活動也作用于他的思想、使之產生面向實際的變化。這樣、經過社会實踐生活的改造、他的思想意識與那純粹地完全地被唯心主義支配的思想意識、便一定程度地區別開來了。”(『爭鳴』一九八六年第四期、王陽明哲學思想合理因素新評)

二、王陽明哲學體系的核心

一、認為“心即理”·“知行合一”和“致良知”是王陽明哲學體系的基本內核。其中“心即理”（包括“心外無物”和“心外無理”）是其主觀唯心主義的宇宙觀或本体論；“知行合一”是其先驗主義的認識論；“致良知”是其封建主義的道德修養論。這是中國學述界比較一致的看法，如目前較為通行的幾種教科書和一些較有影響的論著，都是以此來建構王陽明哲學體系的。

二、認為“致良知”是王陽明哲學體系的核心。這種觀點在一九六二年贛南會議上就有人提出過。當時華山亦曾指出：王陽明的哲學體系，分開來說是三個，合起來說則是一個，即“致良知”（『從陸象山到王陽明』、『山東大學學報』一九六二年第一期）。此後有不少學者用“致良知”或“良知”說概括王陽明學說。一九八一年杭州會議上，顧寶田等學者對這個問題作了系統論述。顧寶田認為，“致良知”不僅是王陽明心學的認識論形態，而且是貫穿其本体論、認識論、倫理觀和政治思想的一條主線。概括起來可以有三方面的意義：(1)良知是先驗的主觀精神，是宇宙万物的本原和主宰；(2)良知是移植到心中的天理，是總裁一切是非善惡的最高標準，是綜合宇宙和人類社會的終極真理；(3)良知還是至善的·完善无欠的道德原則和道德意識。“致良知”就要從物由心這個主觀唯心主義本体論出發，經過對良知的體認和推行過程，最後達到心物合一（『論王守仁的“致良知”』、『論宋明理學』）。此後，馮契、錢抗等學者也對這個問題作了展開說明。

如果說，上述兩種看法，前者是按照西歐哲學的框架進行，後者是從王陽明及其弟子的自我判辭（如陽明自称：“吾將以斯道為網，良知為綱。”『心漁為錢翁希明別號題』）出發，那麼近年來則有一些學者從新的角度作了探索。

三、“知行合一”的命題是王陽明哲學思想的核心。“臧宏·司徒興等持這種觀點。臧宏認為，在王陽明那里，本体論·認識論·人性論和道德論是同一的，而“知行合一”正是這種同一的概括和反映。如果將其哲學體系中的範疇一一列舉出來，就會看到他的哲學體系是一個由許多紐結組成的網，“知”·“行”·“合”·“一”四個範疇，則是這個網上的紐結，而“知行合一”的命題，便是整個網的綱。因此，“知行合一”是王陽明哲學獨具的形態（『王陽明“知行合一”命題發微』、『論宋明理學』）。

四、“王陽明哲學思想的核心是主觀唯心主義的實踐道德論”。劉宗賢·伍雄武等持這種觀點。劉宗賢認為，王陽明

以封建道德問題作為自己學說的中心，併從道德論出發，建立了包括本體論・認識論・人性論諸方面在內的龐大哲學體系。他的實踐道德說包括「知行合一」說和「致良知」說，而以「致良知」說為主（『王陽明實踐道德說試探』、『論宋明理學』）伍雄武則強調：「不論從目的、還是從內容來看，王陽明哲學都是關於道德的哲學，而不是關於知識的哲學」。因此，不能簡單地以宇宙觀和認識論為中心來進行分析（『源十道德生活的哲學』、『論宋明理學』）

五、四句教，是王陽明哲學的綱領。張踐以此為題，併分析說：「四句教，分別涉及主體意志能力的性質、意志動機的確立、價值判斷和選擇的進行、意志品質修養等四個方面的問題，基本可以提挈王學的主要內容。」（『四句教 是王陽明心學的綱領』、『齊魯學刊』一九八六年第五期）

三、關於王陽明與朱・陸・禪及西方哲學家的比較研究

八十年代，中國學者較多地採取了比較研究的方法，進一步分析了王陽明心學與朱熹理學的關係，王陽明同陸學・禪學以及西方主觀唯心主義者的異同。這種比較研究，不僅對於探索宋學與明學之間的聯繫和轉化，而且對於把握中外哲學史的特點，都有重要意義。

一、王陽明與陸象山之間的同中之異。方克立認為，陸王雖同用「心即理」命題，但程度有所不同。首先，陸雖說：「此心此理，不容有二」，但他所謂東南西北古今聖人之所同然的「理」，實有把主觀精神客觀化的傾向；陽明以其唯我主義則強調天下之理都在吾心之中，吾心之靈明便是天地鬼神的主宰，所以陽明是徹底的心體一元論者，陸則仍有心理二元的跡象。其次，陸論心的作用，不象陽明講的那樣無所不包、無所不能、絕對自由、主宰一切，往往也要斟酌考慮外界事物的情形。陽明的主張是体用一源、心理無二；陸則体用分明、有「析心與理為二」的傾向。故陸在知行關係上分別先後次第，這就和王的知行合一之旨相去懸遠了（『中國哲學史上的知行觀』人民出版社一九八二年版）。

張錫勤・霍方雷則從陸王的不同生活經歷，分析了他們的差異。他們指出：「王陽明的一套主觀唯心論，是經過一番成功與失敗・順利與挫折的經歷體驗出來的，是因「破心中賊」的政治需要總結出來的。這與陸九淵在平靜的書齋中少年悟道的情形是不同的。因此，王陽明心學要比陸九淵深入・透徹・豐富。」（『陸王心學初探』）

二、陽明心學與朱熹理學的關係。蒙培元認為、一般認為、王陽明心學思想來自陸九淵、故合稱陸王學派、這是對的。但從陽明的思想內容和哲學演變的角度來看、它同朱熹哲學有直接關係。他繼承和發展了朱熹的心學思想、克服了朱學本身的矛盾、從而完成了心學體系。作為心學集大成者、陽明繼承了陸學的基本路線、但克服了陸學的粗糙性、他的心學比陸九淵精緻得多；他繼承了朱學的思弁性、又解決了朱學的矛盾、他的學說比朱熹徹底得多。他把陸九淵的簡易工夫和朱熹的精密論証融合一體、兼取其長。這樣、他的心學既有簡易的特点、又有精密的論証（『理學的演變』）。

張紹良分析了王陽明的知行觀與程朱學派的內在聯繫。認為、雖然程朱學派在知行問題上採取的是『知先行後』說、然而在具體論述上、不論是程頤·朱熹還是程朱後學、都程度不一地肯定了知與行的統一關係。程頤的知而必行的看法、已露出一點知行合一的端倪。朱熹說『知行常相須』；他的弟子陳淳說『致知力行二事、當齊頭著力並做、不是截然為二事』。這些說法、實開『知行合一』之先河（『評王守仁的『知行合一』說』、『中國哲學』第5輯）。

三、王陽明心學與禪學的關係。柯兆利認為：『王陽明哲學思想和禪宗有著千絲萬縷的關聯、其說就本体而言、汲取了南宗慧能『本無』的思想；就工夫而言、北宗神秀的『漸修』理論對王學有很深影響。具體地說、『心即理』這個命題『是從禪宗祖師的、心印、趙州的、無、馬祖道一的、即心是仏、得到啓示的』、『知行合一』則『實在還是受了『壇經』、摩訶般若波羅密多、的影響、『般若第二』說：『此須心行、不在口念、……口念心行、則心口相應。王陽明所謂、行、即有取於這種、心行、』；而『致良知』不過是『把工夫即本体、本体即工夫』的禪旨發揮成心學的修養論罷了、它『與禪家說菩提般若·凡聖同一心性的理論併無二致』（『論王陽明的禪學思想』、『中國哲學』第8輯）。樂九波也認為：『禪宗以空寂之知作為心体、王陽明則以虛靈明覺的良知作為心体；禪宗提出衆生皆具仏性、王陽明則認定人人都有良知；禪宗認為、第一義不可說、王陽明則宣稱良知、非言語所能喻；禪宗以、無念、作為領悟心体的修行宗旨、王陽明則把、在不睹不聞上著實用功、看作致良知的的手段。』（『佛教禪宗對王陽明哲學的影響』、『中國哲學史研究』一九八五年第二期）。

四、王陽明與西方哲學家的比較。長期以來、我國學術界有一種普遍看法、認為王陽明的哲學思想和貝克萊·馬赫相類似、因而引用列寧批判馬赫主義的言論來批判王陽明的某些論述。中國哲學史的初學者常由此而認為、王陽明哲學就是中國的貝克萊主義或馬赫主義。伍雄武不同意這種看法、他認為、貝克萊和馬赫的某些哲學命題、同王陽明的某些命

題、看來似乎類似，其實差別很大。比如，馬赫論証：『感覺不是，物的符號』，而，物，倒是具有相對穩定性的感覺複合的思想符號。』他一方面是為了用唯心主義來解釋作為感性經驗事實的，物，；另一方面則是要證明万物統一于

『感覺』。而王陽明闕于花樹不在心外，以及天地鬼神万物不能離開『我的靈明』的論述，則與知識論的問題毫不相干。它們來源于道德生活。王陽明不是強調外物不能離開視覺，而是強調不能離開『心』。在王陽明看來，感覺並不是本原。本体，只有『良知』·『心』才是；感覺不過是『心』·『良知』的流行發用，而心中則包含着先驗的道德範疇。因此，王陽明並不是象馬赫那樣的經驗論者，而是先驗論者。根源于道德生活的哲學與根源于科學生活的哲學，這就是王陽明哲學同貝克萊·馬赫哲學的一個重要差別（『源于道德生活的哲學』、『論宋明理學』）。

在與西方哲學的比較研究中，近年來有些學者對王陽明的汎神論思想產生了濃厚興趣。馮契認為，王陽明把『我的靈明』提高到創世主的地位，這是主觀唯心論；但他又說我和天地万物是『一氣流通』的，我的靈明也不能離開天地万物而存在，這便又成了汎神論的觀點（『中國古代哲學的邏輯發展』，上海人民出版社一九八五年版）。鄧艾民也認為，王陽明的思想類似于謝林的唯心主義汎神論。首先，他們都強調主體的心與客體的物的同一性，精神的良知與自然的天地的同一性，在同一性中級次最高的是自我意識。其次，謝林認為社會生活的發展過程是一種『完全不同於可見的自然界中的規律、強調了以自由為目的所構成的規律的目的性』，王陽明則以心與理的具体內容就是仁義禮智、實際上賦予了自然界以道德的性質，認為社會生活的發展過程受道德律的支配，強調了以道德為目的所構成的規律的目的性；所以兩人都持不同形式的目的論（『守仁唯心主義的汎神論的世界觀』、『中國哲學』第八輯）。

四、關於王陽明哲學思想的基本估價

中國學術界對王陽明教育思想中的合理因素、意見比較一致，評價也是基本肯定的。但對其哲學思想中有無合理因素則有比較尖銳的分歧，儘管都認為他是主觀唯心主義者。歸納起來大致有四種意見。

一、王陽明對朱熹的批評不具有反封建正宗的解放思想的作用，其哲學學說是蒙昧主義的反動說教。
侯外廬認為，王陽明要人們在『良知』上用功，以期消解社會矛盾而統一于心靈的『無對』，是起着一種反個性鬥爭

的麻痺人民頭腦而甘心妥協的奴婢作用；他之批評朱熹、那只是唯心主義內部爭取正宗的問題、從而企圖用『至愚下品』所易于接受的簡易教條、來代替朱熹比較暖味的教條、并不比朱熹有多少進步作用、反而是在階級鬥爭趨向激烈時期對於封建主義的頌歌（『中國思想通史』第四卷下）。

張顯清認為、王陽明構造了一個龐大而精細的以『良知』學說為核心內容的主觀唯心主義體系、鼓吹蒙昧主義的反動說教、將反映客觀事物發展規律的科學知識和先進的社會思想論誣蔑為『邪說』·『異端』·認為知識·技能是滋生『人欲』的溫床。『去人欲』·『存天理』是王陽明『良知』說的理論綱領、它是思想解放的牢籠、科學發展的桎梏、社會前進的羈絆（『論王陽明鼓吹蒙昧主義的反動性』『山東師院學報』一九七九年第一期）。

二、王陽明學說有反對崇拜舊權威·舊教條、提倡個性解放的作用。

沈善洪·王鳳賢認為、王陽明反對朱學的精神武器、是『心即理』·『致良知』的學說、這雖然是一種主觀唯心主義哲學、但在當時却起到了從朱熹理學的旧傳統中解放出來的積極作用。他以『吾心』·『良知』作為衡量一切是非的標準、明確提高不以孔子之是非為是非、併且把天子·聖人與童子·傭人列在一起、表現出對人格平等的憧憬。因此、隨着良知說造成的『一時心目俱醒』（『小心齋札記』卷三）這種狀況而來的、必然是對封建制度的批判（『論王陽明哲學思想的積極意義』、『中國哲學』第五輯）。

包遵信認為、在理學蒙昧主義已經使人完全成了聖賢偶像的奴隸·儒家節本的奴隸的歷史條件下、王陽明的『致良知』如同同一帖清涼劑、一旦它社會化之後、就使許多人從理學的思想禁錮中驚醒過來、進而掀起一場對儒家聖賢偶像和經典權威的懷疑·批判思潮。它就是以王陽明『致良知』為濫觴的晚明社會思潮、它實際是歷史上一次思想解放運動（『王學的崛起和晚明社會思潮』、『中國文化』第二輯）。

三、王陽明『心外無物』·『心外無理』·『知行合一』等命題有片斷的合理因素。

陳遠寧認為、『心外無物』這一命題、在其承認和強調感覺是認識的唯一來源這一點上、是有合理性的、之所以陷入謬誤就在于把感覺在認識中的作用無限地誇大為客觀事物本身、從而導致了赤裸裸的主觀唯心主義。『心外無理』這一命題、蘊含有用理性思維和主觀概念去把握事物的『理』、以指導人們行動的積極意義·（1）它比較明確地區別了『良知』與『見聞之知』、這實際上是在一定程度上看到了理性思維與感性認識的區別、看到了前者對後者的指導作用·

(2)它強調了“心”與“理”的統一、實際上是在相當程度上看到了主觀概念與事物本性的統一。(3)它看到了人的理性思維能動的“創造”作用。

至於“知行合一”、不少學者則從不同角度作了論述。有的強調它對程朱“先知後行”說的突破作用、如張立文（『論王守仁的“知行合一”說』、『北方論叢』一九七九年第一期）、有的強調它所包含的一些唯物主義和有價值的思想成份、如張紹良（『評王守仁的“知行合一”說』、『中國哲學』第五輯）、有的從知行統一性的角度評價它在認識發展史上的地位、如龔振黔（『王守仁“知行合一”說新探』、『貴州社會科學』一九八三年第五期）、有的則從道德實踐的角度肯定了它在當時的實際意義、如劉宗碧（『王守仁在貴州時期的哲學思想』、『中國哲學史研究』一九八四年第二期）、等等。

四、王陽明哲學本身并不存在要求解放的性質、但是他的後學可以利用其個別思想而成為“異端”。

楊逵認為、王陽明心學是扼殺個性解放的。他以維護封建綱常名教、維護六經·語孟的“絕對權威”為己任、要求人們“致”三綱五常這個普遍道德準則性的“良知”或“天理”。但是、當人們按照其“心外無理”的定義去推理、完全可以真正按自己的意願行動、撇開王陽明的說教、根據自己的認識以判斷是非、真的去“致吾心之良知”而成為“異端”。李贄尽管是王陽明的再傳（通過于畿）或三傳（通過王良）弟子、但李贄利用王陽明的片言只語、‘旧瓶装新酒’、不能認為他和王陽明有什麼思想淵源關係（『試論王陽明的“是非之心”』、『湘潭大學學報』一九八四年第四期）。

錢杭認為、就王陽明學說的主旨而言、是為了鑄造更為牢固的封建專制主義的思想鏈條、而不是要人們從這思想鏈條中解脫出來。因此、尽管在他的思想體系中曾閃爍過一線理性的微光、但是很快就為其體系的沈重外殼所窒息了（『王陽明良知學說批判』、『中國哲學』第二輯）。

五、關於陽明後學的研究和評價

早在四十年代、中國學者翫文甫·容肇祖等就對陽明後學進行了研究。當時翫文甫在『左派王學』中把陽明後學分為“左派”和“右派”。後來這種分類方法被國內外學者所普遍採用。當代中國出版的一些有影響的論著、如呂振羽的『中國政治思想史』、孫叔平的『中國哲學史稿』（上海人民出版社一九八二年版）、肖萑父·李錦全的『中國哲學史』（人民出

版社一九八三年)、馮天瑜的『明代理學流變考』(『社會科學戰線』一九八四年第二期)等等,便大都沿襲了這種分法和稱謂^③。然而,就研究和評價來說,八十年代以前,我國學術界的主要視角是王良及其泰州學派,而對王門其他流派和人物的研究則很少有人問津。八十年以後,有些學者逐漸將注意力轉向王學“右派”,但研究的廣度和深度仍然很不殷。

一、對王良及其泰州學派的不同評價。

侯外廬·呂振羽·楊榮國等認為,王良及其泰州學派反映了下層人民的利益,屬於“王學左派”。侯指出,以王良為首的泰州學派是一個假王陽明學派,他們是用古旧的語言表達出人民性的思想。王良所說的“良知”就是百姓“日用現在”(即人民喫飯·穿衣等日常事務),這說明王陽明的良知說,到王良手里,就從封建的教條暗地里變成了人民的欲望(『中國思想通史』第四卷下)。呂認為,王良的思想方法,是從日常现实生活出發,他從“玄之又玄”的“良知”說中衝出,認為“真理”併不在天上,而在于現實生活中。因此,他的思想乃是唯物主義體系(『中國政治思想史』)。方祖猷認為,在人性論上,王良發展了王陽明學說中主動的一面,特別強調良知“活潑潑”的自然本性;在人的主體性上,他提出了與“順命”說相對立的“大人造命”說;在理欲觀上,他只反對人欲的非道德性,不反對人欲的物質性(『我國封建社會後期人道主義的先驅王良』、『江海學刊』一九八二年第二期)。

任繼愈·張岱年·楊天石等則否認泰州學派為“王學左派”,而認為它把王陽明學說更向右發展了。因為泰州學派將“良知”說普及到勞働人民當中,目的是要消解人民的反抗鬥志,它所起的社会作用是消極的。任指出,王良講到教忠·教孝·忠臣·孝子是他們教人努力的理想目標。他的學說,不觸動封建主義的一根毫毛,一味教人“明哲保身”,沒有任何進步意義(『中國哲學史』第三冊,人民出版社一九六四年版)。張認為,王良雖出身低微,然而他所宣揚的思想却完全是為封建統治者着想的。他一心想當帝王師與方世師。他所說的“百姓日用即道”,無非是要使王學俘虜和毒害更多的人民群眾,使人民在日常生活中自自然地遵守自己的良知即封建道德行事(北大編『中國哲學史』下冊)。楊認為,王良的思想核心是道德倫理論,他除了積極宣揚“忠孝”等封建倫理綱常外,還在積極宣揚一種退讓·妥協·馴服的奴隸道德。他試圖通過日常生活中某些事例來說明封建道德的先驗性·普遍性,從而說明人們應該在日常生活中進行修証,以“用証”體、以期成“聖成賢”,這就使宋明以來日漸趨向簡易的思辨哲學更為簡易(『關于王良思想的評價』、『新建設』一九六三年第九期)。陳金生也基本上持這種看法(見『略論王良』、『論宋明理學』)。還有學者認為,王良思想的根本特點是一

重性。如夏瑰琦指出、在宇宙觀上、王良把身·性·道看作是統一體、所以他所謂的「淮南格物」說的核心是唯心主義的、但当他講到「百姓日用之道」時、却又轉向了唯物主義。在政治觀上、他既承認人民的物質需求是合理的、必要的、又強調「存天理·遏人欲」、不切實際地宣揚以道德教化改造社會。在道德觀上、他一方面保存了封建道德的孝悌觀念、另一方面又表現出新市民的道德「平等」·「博愛」的傾向（『略論王良的哲學思想』、『杭州大學學報』一九八三年第二期）。

二、對王畿·羅洪先思想的初步研究。

關於王畿、沈善洪·王鳳賢的『王陽明哲學研究』和張錫勤·霍方雷的『陸王心學初探』已有所論及、但未展開。近年來、錢明、吳震、蒙培元作了較系統的研究。錢明認為、王畿高于王陽明的地方、在於其對封建道德體系的突破。從邏輯上說、王畿是先立足于「虛無」的本體、取消了封建道德原則的神聖性；然後從「現成良知」出發、否定了封建道德實踐的可能性（『王畿心學思想簡論』、『浙江學刊』一九八四年第五期）。吳震分析了王畿和王良的共同特點、認為強調良知是現成自然的本體存在併在工夫論上主張「直下承當」·「立地作聖」、是二王與其老師及其他王門後學不同的地方（『王良與王畿合論』、『浙江學刊』一九八六年第四期）。蒙培元認為、王畿的主要貢獻是、明確提出了人性論和認識論的區別、併發展和改造了王陽明的良知說、從王學自身的矛盾中發展出某種自然人性論的思想、具有某些近代哲學的萌芽。王畿之後、良知說很快發展了性質變化、由何心隱的「欲即性」和「寡欲說」到李贄的「童心說」、良知已失去原來的意義、變成人生的現實問題、最後經過劉宗周·黃宗羲等人的發展、終於宣告了理學的終結、王畿則是這一演變的第一個重要人物（『從王畿看良知說的演變』、『哲學研究』一九八六年第十期）。

關於羅洪先、主要是錢明和盧鍾鋒的兩篇論文、着重探討了羅洪先思想的演變過程。錢文認為、羅洪先思想按其性質來說、可分為四個階段、這是一個逐漸從悟到修·從體到用·從虛到實的過程（『試論羅洪先思想的演變』、『中國哲學史研究』一九八五年第四期）。盧文則按照黃宗羲的評語、將羅洪先的思想演變分為三個階段（『論羅洪先理學思想的演變與特點』、『中國哲學史研究』一九八七年第一期）。

六、簡短的結語

在我國邦鄰日本的近代史上，王陽明學說曾起過進步作用。我國近代民主運動的先驅者康有為·譚嗣同·梁啟超等人也曾信奉陽明學說，併作為中國近代新今文經學的理論基礎。但是由於中日兩國的具體歷史條件不同，中國的戊戌維新運動沒有成功，陽明學說未能象在日本那樣發揮作用。隨着歷史的發展，革命思想家章太炎·孫中山等人，尽管對康·梁的一些主張作了批判，但其思想受王學的影響及其對王陽明的讚賞也是不能否認的事實。只是到了現代，陽明學說才被右翼勢力所利用，併產生了消極·反動的作用。由此可見，歷史上曾發生重要影響的哲學思潮，隨着歷史的發展是起到進步還是反動的作用，不完全決定於該學說講了些什麼，還必須考慮到這個學說所流行的那個社會的發展狀況以及對該學說的選擇性。但是，僅僅圍繞陽明學的社會功能和歷史作用來評價陽明學，這只是研究的一個方面，它併不能說明陽明學本身的内容及其在認識史上的作用，而且陽明學說大概也併不象西方哲學那樣可以輕而易舉地分割開來成為幾大塊。記得島田虔次先生在一九八〇年曾說過：“許多日本的研究者認為，現代中國的宋明理學研究，過于千篇一律，併且恣意以觀念形態去論斷，欠乏哲學內容深刻的分析。”（『中國哲學』第七輯第一五八頁）如果說，在若干年前確實有如島田先生所說的那種情況，那麼若干年後的今天，中國學術界不僅形成了不同的學術風格，而且出現了獨特的研究方法，例如張立文等人的『邏輯結構法』、方克立等人的『範疇分析法』、蒙培元等人的『源流探微法』、等等。它從一個側面反映了我國學術事業的繁榮景象。

〔注〕

- (1) 不包括我國台灣省和香港地區。
- (2) 這是三十多年來中國舉行的唯一一次關於王陽明的專題討論會，當時參加會議的代表僅限于贛州地區。
- (3) 比較而言，我以為，岡田武彥先生的現成派·歸寂派和正統派的分法和稱謂，更能把握陽明後學各流派的思想傾向和本質特徵。