九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

当代中国的陽明学研究

銭, 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、在中国乃至整個東亜的哲学思想発展史上、占有極重要的位置。他的思想、在明代中後期曽使〝群寐咸醒〟（鄒守益『陽明先生象賛』）、風靡一時、直至近現代、仍保持着広汎的影響、幷招来了各種各様的褒奨和詆毀。但不論人們対這種思想的評価怎様不同、都不能不承認它是中国思想史上一個不可忽視的環節。

対陽明学研究、可追溯到明末清初。但那時的学者、或者帯有門戸之見、或者拘于思想偏見、且局限在伝統的学問模式和致思傾向中、因而還談不上真正科学的研究。到了中国近代、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、対陽明学加以利用和評判。〝五四〟新文化運動以後、一批受過西方文化熏陶的学者、或者借助西方近代哲学方法、或者以馬克思主義為指導、対陽明学的基本内容和体系及其社会作用、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国成立後、中国学術界在研究工作中、基本上采取馬克思主義的立場・観点和方法、這対科学的研究陽明学具有重要作用。然而、由于没有正確貫徹執行〝百花斉放、百家争鳴〟的方針、這種研究工作到後来逐漸走向極端、或者一概否定唯心主義哲学流派、從而把王陽明的哲学思想簡単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圧農民運動劊子手的標鐵而了事。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、対王陽明思想的某些合理因素、也有肯定的評価、但総的来看否定的傾向是占主要的。在文化大革命的〝十年浩劫〟（一九六八～一九七六）中、由于馬克思主義的根本原理遭到肆意歪曲、甚至用所謂〝儒法鬪争史〟来評価王陽明、只準説壊、不準説好、結果王陽明学説同所有儒家学説一様、被全盤否定了。

從一定意義上説、真正以科学的馬克思主義為指導、対王陽明学説進行深入、系統的研究、弄清它的源和流、它的特

点和内在価値、以及它的社会歴史作用、是一九七九年学術思想開放以後的事。在這段時間里、有三件事値得注意。第一、在杭州挙行了両次規模較大的宋明理学討論会（以朱熹、王陽明為討論重点）。一次是一九八〇年十一月以華東地区為主、邀請部分省市代表以及日本・瑞士両位学者（当時在華学習）参加的八十余人的会議。另一次則是一九八一年十月的全国性盛会。出席這次会議的代表有二六九人、其中有来自美国・日本・西德・加拿大和香港的十一名学者。從与会者提交的一八五篇論文、三部專著及会後由浙江人民出版社出版的『論宋明理学』・『論中国哲学史』二部論文集中、可以看出、中国学術界在経過了十余年的動乱、徘徊後已重新開始起飛。這両次会議、対推動陽明学研究的深入開展、具有重要作用。

第二、出版了一批較有份量的陽明学研究專著及有関著作、実現了建国後在這一領域内的〝零〟的突破。如沈善洪、王鳳賢的『王陽明哲学研究』（浙江人民出版社一九八〇年版）・張錫勤・霍方雷的『陸王心学初探』（黑龍江人民出版社一九八二年版）・楊天石的『泰州学派』（中華書局一九八〇年版）・蒙培元的『理学的演変』（福建人民出版社一九八四年版）・張立文的『宋明理学研究』（中国人民大学出版社一九八五年版）・等等。

第三、培養了一大批中国哲学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当比重。目前在中国学術界比較活躍的学者、就有很多是從這批人中産生的。

基于上述条件、加之中国現実社会的実際需要、使明清思想史逐漸成為中国学術界研究的熱点。這從近几年接連召開的王船山・傅山・顔李学派及黄梨洲等大型的全国性或国際性学術討論会、就可窺見一般。

因此、当代中国的陽明学研究、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。這一時期主要側重于対王陽明的政治立場・哲学性質及歴史地位的評価和証実。第二階段即十年〝文革〟時期、這是正常的学術研究活動処于停滞・癱瘓的時候。第三階段即一九七九年実行改革・開放到現在、主要是在更高的認識水平和理論層次上、探究陽明学自身的発展・変化過程及其范疇和命題之間的邏輯聯繫、以求得対陽明学基本精神的内在理解。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説

這個問題、曾是一九六二年江西贛南区歴史学会主辦的王陽明学術討論会的主題(2)。当時提出了三種意見：

一、王陽明在軍事上是鎮圧農民起義的劊子手、血腥統治者、在政治上是維護封建統治利益的忠実代表者。因此他是代表大地主階段利益的典型人物。這種観点来源于候外廬主編的『中国思想通史』第四巻（人民出版社一九六〇年版）和呂振羽的『中国政治思想史』（人民出版社一九五三年再版）。

二、王陽明鎮圧的不是農民起義、而是少数民族勾結交趾進行的反対漢人統治的武装叛乱、王陽明去鎮圧他們、是從狭窄的民族主義出発的。

三、王陽明雖然在軍事上鎮圧過農民起義、但他当階級矛盾尖鋭時、提出了放鬆対農民剝削的要求。同時他一生從事講学的時間多、重視学校教育和社会教育、作了移風易俗的工作、対明代社会起了推動作用。因此王陽明代表的是中小地主階層的利益。

至八十年代、一些学者開始注意到王陽明政治態度的両重性。如沈善洪・王鳳賢在『王陽明哲学研究』中認為：封建官吏対農民運動的敵視和反対、実在可以説是一種共性、以此為標準、只能区分維護封建制度的思想家和反対封建制度的思想家。但明代中葉、除了地主和農民的矛盾外、還有統治階級内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。在衡量当時同属維護封建統治的政治家或思想家之間的区分時、主要応看対待後面両個矛盾的態度。

新近伍学治也認為：〝王陽明的実践是站在没落地主階級立場的。……但這只是問題的一個方面、問題還有別一方面、就是実践作為一種客観活動也作用于他的思想、使之産生面向実際的変化。這樣、経過社会実践生活的改造、他的思想意識与那純粋地完全地被唯心主義支配的思想意識、便一定程度地区別開来了。〝（『争鳴』一九八六年第四期、『王陽明哲学思想合理因素新弁』）

二、王陽明哲学体系的核心

一、認為〝心即理〟・〝知行合一〟和〝致良知〟是王陽明哲学体系的基本内核。其中〝心即理〟（包括〝心外无物〟和〝心外无理〟）是其主観唯心主義的宇宙観或本体論；〝知行合一〟是其先験主義的認識論；〝致良知〟是其封建主義的道徳修養論。這是中国学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、都是以此来建構王陽明哲学体系的。

二、認為〝致良知〟是王陽明哲学体系的核心。這種観点在一九六二年贛南会議上就有人提出過。当時華山亦曾指出：王陽明的哲学体系、分開来説是三個、合起来説則是一個、即〝致良知〟（『從陸象山到王陽明』、『山東大学学報』一九六二年第一期）。此後有不少学者用〝致良知〟或〝良知〟説概括王陽明学説。一九八一年杭州会議上、顧宝田等学者対這個問題作了系統論述。顧宝田認為、〝致良知〟不僅是王陽明心学的認識論形態、而且是貫穿其本体論、認識論、倫理観和政治思想的一条主線。概括起来可以有三方面的意義：(1)良知是先験的主観精神、是宇宙万物的本原和主宰；(2)良知是移植到心中的天理、是総裁一切是非善悪的最高標準、是綜合宇宙和人類社会的終極真理；(3)良知還是至善的・完善无欠的道徳原則和道徳意識。〝致良知〟就要從物由心這個主観唯心主義本体論出発、経過対良知的体認和推行過程、最後達到心物合一（『論王守仁的〝致良知〟』、『論宋明理学』）。此後、馮契、錢抗等学者也対這個問題作了展開説明。

如果説、上述両種看法、前者是按照西欧哲学的框架進行、後者是從王陽明及其弟子的自我判辞（如陽明自称：〝吾将以斯道為網、良知為綱。〝『心漁為錢翁希明別号題』）出発、那歴近年来則有一些学者從新的角度作了探索。

三、〝知行合一〟的命題是王陽明哲学思想的核心。〝臧宏・司從興等持這種観点。臧宏認為、在王陽明那里、本体論・認識論・人性論和道徳論是同一的、而〝知行合一〟正是這種同一的概括和反映。如果將其哲学体系中的範疇一一列挙出来、就会看到他的哲学体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〟是王陽明哲学独具的形態（『王陽明〝知行合一〟命題発微』、『論宋明理学』）。

四、〝王陽明哲学思想的核心是主観唯心主義的実践道徳論〟。劉宗賢・伍雄武等持這種観点。劉宗賢認為、王陽明

以封建道德問題作為自己学説的中心、併從道德論出発、建立了包括本体論・認識論・人性論諸方面在内的厖大哲学体系。他的実践道德説包括〝知行合一〟説和〝致良知〟説、而以〝致良知〟説為主（『王陽明実践道德説試探』、『論宋明理学』）伍雄武則強調：〝不論從目的、還是從内容来看、王陽明哲学都是関于道德的哲学、而不是関于知識的哲学〟。因此，不能簡単地以宇宙観和認識論為中心来進行分析（『源于道德生活的哲学』、『論宋明理学』）

五、〝，四句教，是王陽明哲学的綱領〟。張践以此為題、併分析説：〝，四句教，分別涉及主体意志能力的性質、意志動機的確立、価値判断和選択的進行、意志品質修養等四個方面的問題、基本可以提挈王学的主要内容。〟（『〝四句教〟是王陽明心学的綱領』、『斉魯学刊』一九八六年第五期）

三、関于王陽明与朱・陸・禅及西方哲学家的比較研究

八十年代、中国学者較多地採取了比較研究的方法、進一步分析了王陽明心学与朱熹理学的関系、王陽明同陸学・禅学以及西方主観唯心主義者的異同。這種比較研究、不僅対于探索宋学与明学之間的聯系和転化、而且対于把握中外哲学史的特点、都有重要意義。

一、王陽明与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、陸雖説：〝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〟、実有把主観精神客観化的傾向：陽明以其唯我主義則強調天下之理都在吾心之中、吾心之霊明便是天地鬼神的主宰；所以陽明是徹底的心体一元論者、陸則仍有心理二元的跡象。其次、陸論心的作用、不象陽明講的那様無所不包、無所不能、絶対自由、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〝析心与理為二〟的傾向。故陸在知行関系上分別先後次第、這就和王的知行合一之旨相去懸遠了（『中国哲学史上的知行観』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経歴、分析了他們的差異。他們指出：〝王陽明的一套主観唯心論、是経過一番成功与失敗・順利与挫折的経歴体験出来的、是因〝破心中賊〟的政治需要総結出来的。這与陸九淵在平静的書斎中少年悟道的情形是不同的。因此、王陽明心学要比陸九淵深入・透徹・豊富。〟（『陸王心学初探』）

二、陽明心学与朱熹理学的関係。蒙培元認為、一般認為、王陽明心学思想来自陸九淵、故合称陸王学派、這是対的。但從陽明的思想内容和哲学演変的角度来看、它同朱熹哲学有直接関係。他継承和発展了朱熹的心学思想、克服了朱学本身的矛盾、從而完成了心学体系。作為心学集大成者、陽明継承了陸学的基本路線、但克服了陸学的粗糙性、他的心学比陸九淵精致得多；他継承了朱学的思弁性、又解決了朱学的矛盾、他的学説比朱熹徹底得多。他把陸九淵的簡易工夫和朱熹的精密論証融合一体、兼取其長。這様、他的心学既有簡易的特点、又有精密的論証（『理学的演変』）。

張紹良分析了王陽明的知行観与程朱学派的内在聯系。認為、雖然程朱学派在知行問題上採取的是〝知先行後〟説、然而在具体論述上、不論是程頤・朱熹還是程朱後学、都程度不一地肯定了知与行的統一関係。程頤的知而必行的看法、已露出一点知行合一的端倪。朱熹説〝知行常相須〟；他的弟子陳淳説：〝致知力行二事、当斉頭著力並做、不是截然為二事〟。這些説法、実開〝知行合一〟之先河（『評王守仁的〝知行合一〟説』、『中国哲学』第5輯）。

三、王陽明心学与禅学的関係。柯兆利認為：〝王陽明哲学思想和禅宗有着千糸万縷的関聯、其説就本体而言、汲取了南宗慧能〝本無〟的思想；就工夫而言、北宗神秀的〝漸修〟理論対王学有很深影響。具体地説、〝心即理〟這個命題〝是從禅宗祖師的〝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〝実在還是受了『壇経』、摩訶般若波羅密多〟的影響、『般若品第二』説：〝此須心行、不在口念、……口念心行、則心口相応〟。王陽明所謂〝行〟、即有取于這種〝心行〟；而〝致良知〟不過是〝把〟工夫即本体、本体即工夫〟的禅旨発揮成心学的修養論〟罷了、它〝与禅家説菩提般若・凡聖同一心性的理論併無二致〟（『論王陽明的禅学思想』、『中国哲学』第八輯）。

楽九波也認為：〝禅宗以空寂之知作為心体、王陽明則以虚霊明覚的良知作為心体；禅宗提出衆生皆具仏性、王陽明則認定人人都有良知；禅宗認為〝第一義不可説〟、王陽明則宣称良知〝非言語所能喩〟；禅宗以〝無念〟作為領悟心体的修行宗旨、王陽明則把〝在不睹不聞上着実用功〟看作致良知的手段〟（『仏教禅宗対王陽明哲学的影響』、『中国哲学史研究』一九八五年第二期）。

四、王陽明与西方哲学家的比較。長期以来、我国学術界有一種普遍看法、認為王陽明的哲学思想和貝克莱・馬赫相類似、因而引用列宁批判馬赫主義的言論来批判王陽明的某些論述。中国哲学史的初学者常由此而認為、王陽明哲学就是中国的貝克莱主義或馬赫主義。伍雄武不同意這種看法、他認為、貝克莱和馬赫的某些哲学命題、同王陽明的某些命

題、看来似乎類似、其実差別很大。比如、馬赫論証：〝感覚不是'物的符号'、而'物'倒是具有相対穏定性的感覚複合的思想符号。〞他一方面是為了用唯心主義来解釈作為感性経験事実的'物'；另一方面則是要証明万物統一于〝感覚〞。而王陽明関于花樹不在心外、以及天地鬼神万物不能離開〝我的霊明〞的論述、則与知識論的問題毫不相干。它們来源于道德生活。王陽明不是強調外物不能離開視覚、而是強調不能離開〝心〞。在王陽明看来、感覚併不是本原・本体、只有〝良知〞・〝心〞才是；感覚不過是〝心〞・〝良知〞的流行発用、而心中則包含着先験的道德範疇。因此、王陽明併不是象馬赫那様的経験論者、而是先験論者。根源于道德生活的哲学与根源于科学生活的哲学、這就是王陽明哲学同貝克萊・馬赫哲学的一個重要差別（『源于道德生活的哲学』、『論宋明理学』）。

在与西方哲学的比較研究中、近年来有些学者対王陽明的汎神論思想産生了濃厚興趣。馮契認為、王陽明把〝我的霊明〞提高到創世主的地位、這是主観唯心論；但他又説我和天地万物是〝一気流通〞的、我的霊明也不能離開天地万物而存在、這便又成了汎神論的観点（『中国古代哲学的邏輯発展』、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、他們都強調主体的心与客体的物的同一性、精神的良知与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、謝林認為社会生活的発展過程是一種〝完全不同于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；王陽明則以心与理的具体内容就是仁義礼智、実際上賦予了自然界以道德的性質、認為社会生活的発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；所以両人都持不同形式的目的論（『王守仁唯心主義的汎神論的世界観』、『中国哲学』第八輯）。

四、関于王陽明哲学思想的基本估価

中国学術界対王陽明教育思想中的合理因素、意見比較一致、評価也是基本肯定的。但対其哲学思想中有無合理因素則有比較尖鋭的分歧、尽管都認為他是主観唯心主義者。帰納起来大致有四種意見。

一、王陽明対朱熹的批評不具有反封建正宗的解放思想的作用、其哲学学説是蒙昧主義的反動説教。

侯外廬認為、王陽明要人們在〝良知〞上用功、以期消解社会矛盾而統一于心霊的〝無対〞、是起着一種反個性鬪争

的麻痺人民頭脳而甘心妥協的奴婢作用；他之批評朱熹、那只是唯心主義内部争取正宗的問題、從而企図用〝至愚下品〟所易于接受的簡易教条、来代替朱熹比較暖昧的教条、併不比朱熹有多少進歩作用、反而是在階級闘争趨向激烈時期対于封建主義的頌歌（『中国思想通史』第四巻下）。

張顕清認為、王陽明構造了一個龐大而精細的以〝良知〟学説為核心内容的主観唯心主義体系、鼓吹蒙昧主義的反動説教、将反映客観事物発展規律的科学知識和先進的社会思想論誣蔑為〝邪説〟・〝異端〟・認為知識・技能是滋生〝人欲〟的温床。〝去人欲〟・〝存天理〟是王陽明〝良知〟説的理論綱領、它是思想解放的牢籠、科学発展的桎梏、社会前進的羈絆（『論王陽明鼓吹蒙昧主義的反動性』『山東師院学報』一九七九年第一期）。

二、王陽明学説有反対崇拝旧権威・旧教条、提倡個性解放的作用。

沈善洪・王鳳賢認為、王陽明反対朱学的精神武器、是〝心即理〟・〝致良知〟的学説、這雖然是一種主観唯心主義哲学、但在当時却起到了從朱熹理学的旧伝統中解放出来的積極作用。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・聖人与童子・売柴人列在一起、表現出対人格平等的憧憬。因此、随着良知説造成的〝一時心目俱醒〟（『小心斎札記』巻三）這種状況而来的、必然是対封建制度的批判（『論王陽明哲学思想的積極意義』、『中国哲学』第五輯）。

包遵信認為、在理学蒙昧主義已経使人完全成了聖賢偶像的奴隷・儒家節本的奴隷的歴史条件下、王陽明的〝致良知〟如同一帖清涼剤、一旦它社会化之後、就使許多人從理学的思想禁錮中驚醒過来、進而掀起一場対儒家聖賢偶像和経典権威的懐疑・批判思潮。它就是以王陽明〝致良知〟為濫觴的晩明社会思潮、它実際是歴史上一次思想解放運動（『王学的崛起和晩明社会思潮』、『中国文化』第二輯）。

三、王陽明〝心外無物〟・〝心外無理〟・〝知行合一〟等命題有片断的合理因素。

陳遠宁認為、〝心外無物〟這一命題、在其承認和強調感覚是認識的唯一来源這一点上、是有合理性的、之所以陥入謬誤就在于把感覚在認識中的作用無限地誇大為客観事物本身、從而導致了赤裸裸的主観唯心主義。〝心外無理〟這一命題、蘊含有用理性思維和主観概念去把握事物的〝理〟、以指導人們行動的積極意義：(1)它比較明確地区別了〝良知〟与〝見聞之知〟、這実際上是在一定程度上看到了理性思維与感性認識的区別、看到了前者対後者的指導作用；

(2)它強調了〝心〟与〝理〟的統一、実際上是在相当程度上看到了主観概念与事物本性的統一；(3)它看到了人的理性思維能動的〝創造〟作用。

至于〝知行合一〟、不少学者則從不同角度作了論述。有的強調它対程朱〝先知後行〟説的突破作用、如張立文（『論王守仁的〝知行合一〟説』、『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価値的思想成份、如張紹良（『評王守仁的〝知行合一〟説』、『中国哲学』第五輯）；有的從知行統一性的角度評価它在認識発展史上的地位、如龔振黔（『王守仁〝知行合一〟説新探』、『貴州社会科学』一九八三年第五期）；有的則從道德実践的角度肯定了它在当時的実際意義、如劉宗碧（『王守仁在貴州時期的哲学思想』、『中国哲学史研究』一九八四年第二期）；等等。

四、王陽明哲学本身併不存在要求解放的性質、但是他的後学可以利用其個別思想而成為〝異端〟。

楊遜認為、王陽明心学是扼殺個性解放的。他以維護封建綱常名教、維護六経・語孟的〝絶対権威〟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、当人們按照其〝心外無理〟的定義去推理、完全可以真正按自己的意願行動、撇開王陽明的説教、根拠自己的認識以判断是非、真的去〝致吾心之良知〟而成為〝異端〟。李贄尽管是王陽明的再伝（通過王畿）或三伝（通過王艮）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関係（『試論王陽明的〝是非之心〟』、『湘潭大学学報』一九八四年第四期）。

銭杭認為、就王陽明学説的主旨而言、是為了鋳造更為牢固的封建専制主義的思想鏈条、而不是要人們從這思想鏈条中解脱出来。因此、尽管在他的思想体系中曽閃爍過一線理性的微光、但是很快就為其体系的沈重外殼所窒息了（『王陽明良知学説批判』、『中国哲学』第一二輯）。

五、関于陽明後学的研究和評価

早在四十年代、中国学者嵇文甫・容肇祖等就対陽明後学進行了研究。当時嵇文甫在『左派王学』中把陽明後学分為〝左派〟和〝右派〟。後来這種分類方法被国内外学者所普遍採用。当代中国出版的一些有影響的論著、如呂振羽的『中国政治思想史』、孫叔平的『中国哲学史稿』（上海人民出版社一九八一年版）、肖萐父・李錦全的『中国哲学史』（人民出

版社一九八三年）、馮天瑜的『明代理学流変考』（『社会科学戦線』一九八四年第二期）等等、便大都沿襲了這種分法和称謂(3)。然而、就研究和評価来説、八十年代以前、我国学術界的主要視角是王艮及其泰州学派、而対王門其他流派和人物的研究則很少有人問津。八十年以後、有些学者逐漸将注意力転向王学〝右派〟、但研究的広度和深度仍然很不彀。

一、対王艮及其泰州学派的不同評価。

侯外廬・呂振羽・楊栄国等認為、王艮及其泰州学派反映了下層人民的利益、属于〝王学左派〟。侯指出、以王艮為首的泰州学派是一個仮王陽明学派、他們是用古旧的語言表達出人民性的思想。王艮所説的〝良知〟就是百姓〝日用現在〟（即人民喫飯・穿衣等日常事務）、這説明王陽明的良知説、到王艮手里、就從封建的教条暗地里変成了人民的欲望（『中国思想通史』第四巻下）。呂認為、王艮的思想方法、是從日常現実生活出発、他從〝玄之又玄〟的〝良知〟説中衝出、認為〝真理〟併不在天上、而在于現実生活中。因此、他的思想乃是唯物主義体系（『中国政治思想史』）。方祖猷認為、在人性論上、王艮発展了王陽明学説中主動的一面、特別強調良知〝活潑潑〟的自然本性：在人的主体性上、他提出了与〝順命〟説相対立的〝大人造命〟説；在理欲観上、他只反対人欲的非道徳性、不反対人欲的物質性（『我国封建社会後期人道主義的先駆王艮』、『江海学刊』一九八二年第二期）。

任継愈・張岱年・楊天石等則否認泰州学派為〝王学左派〟、而認為它把王陽明学説更向右発展了。因為泰州学派将〝良知〟説普及到労働人民当中、目的是要消解人民的反抗鬪志、它所起的社会作用是消極的。任指出、王艮講到教忠・教孝、忠臣・孝子是他們教人努力的理想目標。他的学説、不触動封建主義的一根毫毛、一味教人〝明哲保身〟、没有任何進歩意義（『中国哲学史』第三冊、人民出版社一九六四年版）。張認為、王艮雖出身低微、然而他所宣揚的思想却完全是為封建統治者着想的。他一心想当帝王師与万世師。他所説的〝百姓日用即道〟、無非是要使王学俘虜和毒害更多的人民群衆、使人民在日常生活中自自然地遵守自己的良知即封建道徳行事（北大編『中国哲学史』下冊）。楊認為、王艮的思想核心是道徳倫理論、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・馴服的奴隷道徳。他試図通過日常生活中某些事例来説明封建道徳的先験性・普遍性、從而説明人們応該在日常生活中進行修証、以〝用〟証〝体〟、以期成〝聖〟成〝賢〟、這就使宋明以来日漸趨向簡易的思辨哲学更為簡易（『関于王艮思想的評価』、『新建設』一九六三年第九期）。陳金生也基本上持這種看法（見『略論王艮』、『論宋明理学』）。　還有学者認為、王艮思想的根本特点是二

重性。如夏瑰琦指出、在宇宙観上、王艮把身・性・道看作是統一体、所以他所謂的〝淮南格物〟説的核心是唯心主義的、但当他講到〝百姓日用之道〟時、却又転向了唯物主義。在政治観上、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〟、不切実際地宣揚以道徳教化改造社会。在道徳観上、他一方面保存了封建道徳的孝悌観念、另一方面又表現出新市民的道徳〝平等〟・〝博愛〟的傾向（『略論王艮的哲学思想』、『杭州大学学報』一九八三年第二期）。

二、対王畿・羅洪先思想的初步研究。

関于王畿、沈善洪・王鳳賢的『王陽明哲学研究』和張錫勤・霍方雷的『陸王心学初探』已有所論及、但未展開。近年来、銭明、呉震、蒙培元作了較系統的研究。銭明認為、王畿高于王陽明的地方、在于其対封建道徳体系的突破。從邏輯上説、王畿是先立足于〝虚無〟的本体、取消了封建道徳原則的神聖性；然後從〝現成良知〟出発、否定了封建道徳実践的可能性（『王畿心学思想簡論』、『浙江学刊』一九八四年第五期）。呉震分析了王畿和王艮的共同特点、認為強調良知是現成自然的本体存在併在工夫論上主張〝直下承当〟・〝立地作聖〟、是二王与其老師及其他王門後学不同的地方（『王艮与王畿合論』、『浙江学刊』一九八六年第四期）。蒙培元認為、王畿的主要貢献是、明確提出了人性論和認識論的区別、併発展和改造了王陽明的良知説、從王学自身的矛盾中発展出某種自然人性論的思想、具有某些近代哲学的萌芽。王畿之後、良知説很快発展了性質変化、由何心隠的〝欲即性〟和〝寡欲説〟到李贄的〝童心説〟、良知已失去原来的意義、変成人生的現実問題、最後経過劉宗周・黄宗羲等人的発展、終于宣告了理学的終結、王畿則是這一演変的第一個重要人物（『從王畿看良知説的演変』、『哲学研究』一九八六年第十期）。

関于羅洪先、主要是銭明和盧鐘鋒的両篇論文、着重探討了羅洪先思想的演変過程。銭文認為、羅洪先思想按其性質来説、可分為四個階段、這是一個逐漸從悟到修・從体到用・從虚到実的過程（『試論羅洪先思想的演変』、『中国哲学史研究』一九八五年第四期）。盧文則按照黄宗羲的評語、将羅洪先的思想演変分為三個階段（『論羅洪先理学思想的演変与特点』、『中国哲学史研究』一九八七年第一期）。

六、簡短的結語

在我国邦鄰日本的近代史上、王陽明学説曾起過進歩作用。我国近代民主運動的先駆者康有為・譚嗣同・梁啓超等人也曾信奉陽明学説、併作為中国近代新今文経学的理論基礎。但是由于中日両国的具体歴史条件不同、中国的戊戌維新運動没有成功、陽明学説未能象在日本那様発揮作用。隨着歴史的発展、革命思想家章太炎・孫中山等人、尽管対康・梁的一些主張作了批判、但其思想受王学的影響及其対王陽明的讃誉也是不能否認的事実。只是到了現代、陽明学説才被右翼勢力所利用、併産生了消極・反動的作用。由此可見、歴史上曾発生重要影響的哲学思潮、隨着歴史的発展是起到進歩還是反動的作用、不完全決定于該学説講了些什麼、還必須考慮到這個学説所流行的那個社会的発展状況以及対該学説的選択性。但是、僅僅囲繞陽明学的社会功能和歴史作用来評価陽明学、這只是研究的一個方面、它併不能説明陽明学本身的内容及其在認識史上的作用、而且陽明学説大概也併不象西方哲学那様可以軽而易挙地分割開来成為幾大塊。記得島田虔次先生在一九八〇年曾説過：〝許多日本的研究者認為、現代中国的宋明理学研究、過于千篇一律、併且恣意以観念形態去論断、欠乏哲学内容深刻的分析。〟（『中国哲学』第七輯第一五八頁）如果説、在若干年前確実有如島田先生所説的那種情況、那麼若干年後的今天、中国学術界不僅形成了不同的学術風格、而且出現了独特的研究方法、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国学術事業的繁栄景象。

〔注〕

(1) 不包括我国台湾省和香港地区。

(2) 這是三十多年来中国挙行的唯一一次関于王陽明的専題討論会、当時参加会議的代表僅限于贛州地区。

(3) 比較而言、我以為、岡田武彦先生的現成派・帰寂派和正統派的分法和称謂、更能把握陽明後学各流派的思想傾向和本質特徴。