

# 現代新儒家的陽明學研究

■ 朱光磊

蘇州大學哲學系

近代中國思想界的一大趨勢即是陸王心學的復興，而承擔這一復興的學者群體被稱為現代新儒家。劉述先提出了現代新儒家的三代四群說，認為第一代第一群為：梁漱溟、熊十力、馬一浮、張君勱；第二群為：馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美。第二代第三群為：唐君毅、牟宗三、徐復觀。第三代第四群為：余英時、劉述先、成中英、杜維明。此四群新儒家，從二十世紀20年代到80年代，每二十年為一波，總共四波。由於第四群新儒家大部分尚且存世，故本文所涉及的現代新儒家即以前三群為限。

現代新儒家的陽明學研究，是在西學東漸背景下發生和持續的。他們的陽明學研究不僅僅是使用現代哲學術語重新解說陽明學的義理，更是從陽明學中尋找到了中國哲學走向現代的理論可行性，故希望借助陽明學的闡釋來解決新的時代問題。統觀現代新儒家群體的陽明學研究，主要呈現

出三條路徑。一是以外釋中，即以佛學、西方哲學等外來哲學系統解讀陽明學；一是會通朱、王，即化解朱子學與陽明學之間的對立，通過重新詮釋其差異處來化解兩者的矛盾；一是面向現代，即通

過在陽明學中增添知識理性的方式來確立物理世界，建立現代政治制度。

## 一、第一代第一群新儒家的陽明學研究

第一代第一群新儒家群體主要以梁漱溟、熊

十力、馬一浮、張君勱為代表，他們自二十世紀20年代左右開始活躍於學術領域。他們對於陽明學的研究，開啟了現代新儒家陽明學研究的一代風氣。

### （一）直覺訓仁：梁漱溟陽明學研究

梁漱溟的哲學思想，主要受到柏格森與陽明後學中泰州學派的影響。柏格森的生命哲學認為，生命是永無休止之「綿延」，是唯一的實在。「綿延」是自由的創造，創造精神和生命形式，而「綿延」的停滯或削弱則成就物質。「綿延」不能靠理性認知，只能靠直覺把握。理性是用符號概念去人為地把握物件世界，已經離

開了生命本源，而直覺是對生命的直接體悟。柏格森的直覺主義哲學與梁漱溟所推崇的泰州學派有相通之處。泰州學派的王艮尤其注重不慮而知，不學而能的天然自有之理。梁漱溟借用了柏格森哲

**摘要：**現代新儒家的陽明學研究具有三條路徑。其一，以西釋中。這條路徑極大凸顯了陽明學中的形上意涵，並希望這種形上學的論說方式可以進入世界的哲學話語體系，以及這種論說方式所彰顯的東方價值具有超越西方形上學的地位。其二，會通朱王。這條路徑重新對朱子學、陽明學的差異進行新的解釋，從而在一個更高的理論平台上化解了宋明儒學內部的差異，達成儒學內部的圓滿融合。其三，面向現代。這條路徑在陽明學本有的道德涵養之中，增加新的思辨理性和物理知識，從而將物理世界收納進來，為現代性的開展奠定了理論上的基礎。這些哲學體系的構建、哲學史敘述範式的轉變，以及哲學現代新開展的努力，可以視為儒家知識分子在西學東漸背景下所交出的理想答卷。

**關鍵詞：**現代新儒學；陽明學；以西釋中；會通朱王；面向現代



學，高舉直覺的大旗，認為王良講的良知良能，就是直覺。而這個直覺，就是仁。

梁漱溟以知覺與非直覺來分判天理人欲，認為天理是自然流行日用不知的法則，是完全聽憑直覺的，而人欲則是人為的一切打量、計較、安排。欲念多動一分，直覺就多鈍一分；欲念亂動的時候，直覺就鈍到了極點。因此，我們要保證直覺的自然而行，就要做到無欲，順其自然，放棄人為的操作計量。

對於直覺的境界，梁漱溟吸收了王陽明、王良「樂是心之本體」的說法，強調生機的活潑、暢達，並認為這種活潑、暢達，是生命本體自得的樂，絕對的樂。而達到這種境界的仁者，「雖有事亦行所無事，都是所謂隨遇而應，過而不留，安和自在，泰然無事。」<sup>14</sup>無論外境順暢抑或困厄，都不能干擾到仁者內心之樂。

梁漱溟認為王陽明講的知行合一，並非僅僅是針對先知後行補偏救弊的權說，而是講的是知行之本然。在梁漱溟看來，王陽明所謂的知，是「總要發生行為的主觀上有情味的知」，而不是與行為無關的客觀物理知識的知。王陽明所謂的行，是「念念相續的一念上所有的情意」。知即在行上，行即在知上，知行都在一念上。這樣一來，知行合一不是分開的知與行的相合，而是知行本來合一。

## （二）開出量智：熊十力的陽明學研究

熊十力是現代新儒家群體中極為重要的人物，他不但以《新唯識論》為代表開創了「體用不二」、「翕辟成變」的哲學體系，而且還培養了牟宗三、唐君毅、徐復觀等傑出弟子，在現代新儒家群體中開創出港台新儒學這一學脈。

熊十力對王陽明基本上持肯定態度，但對於陽明後學則持批評態度，認為陽明後學「淪空滯寂，墮廢大用」。而對於陽明後學的這種流弊，陽明其實也應該負有一定的責任。王陽明之學說，重在人生修養，但輕視了物理世界。故而熊十力對於王陽明哲學，做出了進一步的創新與發展。這一番工夫，充分體現在他對王陽明四句教的解讀上。

熊十力解讀「無善無惡心之體」，認為心體是絕對的本源，具有的「虛寂」、「清淨」的一面。就

這一面而言，心體能出生萬善（或發現萬善），而又不留萬善之跡。人們通常所謂的善，是後起的善惡相對的善。如果將心體稱為善，很容易將之誤解善惡相對之善。熊十力還指出，心體還有「剛健」、「日新」的一面，這正是儒佛之區別處。熊十力又認為，宇宙本體具有「翕辟成變」的作用，發生在宇宙萬物上。所謂「翕」，就是一種展開、創新的勢用，所謂「辟」，就是一種攝聚、成形的勢用。兩種勢用，相續不斷，生生不息，持續生成又不斷革新整個宇宙。而人的本心，就是來自於此宇宙本體的勢用，故只要反觀自己，就能認識到宇宙本體。

熊十力解讀「有善有惡意之動」，認為善意與惡意具有不同的來源。意直接發端於心體，則為善意；意發端於心體時，即有私欲俱起。一旦沉湎於私欲，則為惡意。那麼私欲又是怎麼生起的呢？「私欲者，吾人有生以來，役於形，而成乎習，其類萬端，盤結深固，恒與意相緣附以行者也。」<sup>15</sup>私欲本身沒有實體，需要依附於本心之發動，但在發動的同時，不斷受到認識器官，認識物件，認識功能等有形物之限制與影響，慢慢成就習心。在習心的牽引下，就有惡意之產生。

熊十力解讀「知善知惡是良知」，認為良知是心的自體或自性，具有心之為心的本質屬性，具有「至善至惡」、「好善惡惡」、「為善去惡」之能力。而良知之知最為根本的關鍵在於良知體悟自身，體悟體用不二的大化流行。

熊十力解讀「為善去惡是格物」，認為王陽明的格物將「格」訓為「正」，將「物」解為「意之所在」，於是格物就轉成誠意。這樣一來，格物就變成去除私欲。熊十力認為王陽明的解讀，注重了道德實踐，但卻忽視了知識，故而導致陽明後學生出玄虛的弊端。熊十力主張將朱子的格物納入陽明學中，訓「格」為「量也，度也」，這樣既有道德實踐的性智，又有物理知識的量智，從而為保住物理世界、發展科學技術給出了哲學形上學的方案。

## （三）朱王是同：馬一浮的陽明學研究

馬一浮的儒學思想具有融合的特質，他以儒家六藝之學融合一切學術。在此學術宗旨下，馬一浮認為朱子、陽明皆為明心見性的一代大師，他們的區別僅僅是隨機攝化的不同，並沒有本質上的

差異。

馬一浮建立了心體與性體合一的哲學體系，並以此來融合朱子學與陽明學。在心性論上，馬一浮批評陽明講「心即理」講得太易，導致陽明後學誤認氣心、欲望為理。馬一浮的心性論只在心之本體上承認心與性理的相通，故其讚賞朱子「性即理」之說，認為心之體即性即理，心之用即情即氣。在由性理貞定的心體的前提下，馬一浮也可以說「心外無物，事外無理，事雖萬殊，不離一心。」<sup>19</sup>在上述心性理解下，馬一浮以此模式貫通儒佛，在他看來，《起信論》中「不生不滅與生滅和合，非一非異」的阿賴耶識，張載的「心統性情」，《通書》的「無極之真，二五之精，妙合而凝」，三者可以會通。其實，《起信論》的阿賴耶識，是真常心的系統，不生不滅的真如理體具有覺性，如此的覺性即能關照生滅之法而顯其空性。將此真常心系的心性理論貫徹到儒家學說上，那麼「心統性情」則可以解為：心中的性體時刻具有覺性，由心的抉擇故能讓性體去貞定住情感之發動，從而使情感發而皆中節。同理，「無極之真」解為性體，「二五之精」解為陰陽和五行的精華。性體之理與二五之氣，凝結而成心靈。此「無極之真」的性體就是心靈的本體。馬一浮用了《起信論》、張載、周敦頤的語句，但解讀之義理卻有陽明學的影響。由於張載的「心統性情」成為朱子學的核心，故馬一浮對於張載「心統性情」的王學式解讀也就是對於朱子心性學的王學式解讀。馬一浮的心性論，較之王陽明則將心性的貫通收到體上說，顯得更緊；較之朱子則打通了性心的理氣分隔，顯得一貫。

在格物說上，馬一浮也套用了朱子的語句，但其解讀則又有鮮明的王學特徵。馬一浮認為朱子釋「格物」，就是窮至事物之理；「致知」，就是推極吾心之知。知，就是知理，而知具於心，而理不在心外。馬一浮所謂的心，既具有理，又具有認知功能，而此心的認知，主要在於求取性理。在這層意義上，馬一浮的格物與王陽明的格物已經沒有太大差別了。同時，馬一浮又吸收了《易經》的思想，對王學之心物論做出了一定的發展。馬一浮認為：「言『有』者，謂法爾如然，非是執有。言『生』者，謂依性起相，非是沈空。從緣顯現故謂生，乃

不生而生，遍諸法界為體故謂有，乃不有而有」<sup>19</sup>「法爾如然」確立了物顯現背後的性體的客觀基礎。萬法的存在，並非妄識而顯，而是有心中之性體的本體基礎，再由心之發動而生成的。這樣，萬法的存在就有本體論上的客觀性，可以杜絕陽明後學玄虛遺物之流弊。

在工夫論上，馬一浮力倡篤行，他認為：「知是本於理性所現起之觀照，自覺自證境界，亦名為見地。能是隨其才質發見於事為之著者，屬行履邊事，亦名為行」<sup>19</sup>知是理覺於事，行是氣發於事。而理覺必然體現於氣發，氣發則以理覺為主宰。如此，馬一浮之篤行又與王陽明的知行合一相合。

#### （四）建立事業：張君勱的陽明學研究

張君勱一生遊走於政治與學術之間，既有學術的理性又有政治的抱負，故其對於陽明學的思考，更多地關注在陽明學在近代政治轉型中的作用。對照中國儒學，張君勱考察了日本儒學，他認為日本的儒學有五大優點：其一，具有相容並包的特徵；其二，日本王學對於「知行合一」、「即知即行」尤為看重；其三，日本人具有濃厚的忠君愛國的觀念；其四，日本以自主的殺身成仁成為積極的死諫；其五，日本的政黨學說之爭，不會動武以至於動搖國本。張君勱借用日本學者高瀨武次郎的話來分別中日陽明學的不同，認為陽明學有事業的陽明學和枯禪的陽明學，事業的陽明學可以興國，枯禪的陽明學可以亡國。日本的陽明學屬於事業的陽明學，其學說尤其注重忠孝，不講無善無惡，而且不喜歡玄談空想，更不會摻雜太多的禪宗思想。而中國的陽明學屬於枯禪的陽明學，故張君勱認為中國陽明學既要學習日本陽明學的「事業」特徵，又要從禪宗思想中解脫出來，建構新的陽明學理論。

張君勱認為陽明學有兩個來源：一是孟子，一是禪宗。因此，陽明學中既有孟子的成分，又有禪宗的成分。張君勱認為要建設事業的陽明學，就需要將陽明學中內含的禪宗成分進行改造，保留禪宗「訴諸本心」、「冥想靜坐」的部分，而拋棄「有無雙遣」、「無善無惡」等部分。經過改造後的陽明學，既要保留深厚的理論思考，又要能夠立起



真正的事業，建立一套現代的學術話語，完成自身的現代轉換。

綜合第一代第一群現代新儒家的陽明學研究來看，梁漱溟以柏格森直覺主義來解讀陽明學，熊十力借用印度唯識學的術語來解讀陽明學，張君勱以日本陽明學來對照中國陽明學，這都是以外釋中的詮釋方法。馬一浮的儒學體系建構，則是開啟了現代新儒家會通朱、王的先聲。熊十力要在心中開出量智的努力，則是現代新儒家在心性學中發展知識、重視物理的肇始。

## 二、第一代第二群新儒家的陽明學研究

第一代第二群新儒家群體主要以馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美為代表，他們自二十世紀40年代左右開始活躍於學術領域。他們對於陽明學的研究，基本上繼承了第一代第一群的研究方向，並又深化了對於朱子學、陽明學的理解。

### （一）客觀唯心：馮友蘭的陽明學研究

馮友蘭作為現代新儒家，其思想具有前後期的變化。早期的思想將西方新實在論與中國程朱理學進行融合而建立新理學體系，其代表性著作為《貞元六書》。後期的思想則是晚年自覺吸收馬克思主義哲學進行中哲史研究，其代表性著作為《中國哲學史新編》。馮友蘭的王陽明研究，主要體現在哲學思想史上的源流梳理，以及在馬克思主義哲學史框架下的理論定位。

在哲學史研究上，馮友蘭認為以前統稱二程思想不夠精細，其實程顥與程頤的思想具有較大的差異，程顥的思想開出心學一脈，程頤的思想開出理學一脈。而在心學一脈的思想系統中，陸象山著重說明了人人都具有良知，陽明則在此基礎上則著重論述了致良知。陸象山談知，但談行不夠，而陽明特別注重行，而言知行合一。馮友蘭認為《大學問》是王陽明的代表作，並對《大學問》做了很高的評價，認為《大學問》既繼承了周敦頤、程頤、陸九淵的思想路線，又將《大學》的綱目進行重新安排和融合，具有更為嚴謹的邏輯性和形上特性。而在晚年的《中國哲學史新編》中，馮友蘭更是對《大學問》進行了新的定位。在常規的馬

克思主義哲學史的定位中，王陽明的思想一般被認為是主觀唯心主義。而馮友蘭則挑戰了這種看法，他認為《大學問》闡明了天地萬物與人為一體的思想，天地萬物的世界是公共的。公共性就是客觀的，而非主觀的。因此，《大學問》的思想並非主觀唯心主義，而是客觀唯心主義。由此進一步審視王陽明的思想，則王陽明的思想也是客觀唯心主義的，只是具有主觀唯心主義的傾向和色彩而已。

### （二）知行新說：賀麟的陽明學研究

賀麟的唯心論體系，結合了德國古典哲學與中國陸王心學，是在陸王心學的框架中塞進了康德、黑格爾的理性精神。賀麟指出王陽明的知行觀僅僅局限在德行和涵養心性方面，而知行觀的新發展，需要將學習科學知識和發展科學技術的實踐融攝到知行範疇之中。因此，賀麟唯心論中所論之心，就包含了極強的黑格爾哲學的色彩。賀麟認為，心可以分為心理意義上的心和邏輯意義上的心。而賀麟所重視的，正是邏輯意義上的心。「邏輯意義的心乃一理想的超經驗的精神原則，但為經驗知識以及評價之主體。此心乃經驗的統攝者，行為的主宰者，知識的組織者，價值的評判者。自然與人生之可以理解，之所以有意義，條理，及價值皆出於此心即理之心。」<sup>16</sup>在此意義上，賀麟之唯心論也可以說「人同此心，心同此理」，也可以說「離心而無物」。但此心又比純粹的陸王之心增加了邏輯理性的意涵，而其對於世界的開顯似乎也更多地來自於理性對經驗世界的規範與判定。

在知行關係上，賀麟吸收王陽明的「知行並進」論，建立了知行平行論。賀麟認為，就一串的意識活動而言，可謂知；就一串的生理活動而言，可謂行。然而，意識(知)活動的歷程和身體活動(行)的歷程是同時並進，次序相同；知行不能相互影響和彼此決定或互為因果；知行各有分界，不能互相解釋，各自自成系統，不能把對方的含義包含於自身之內。因此，知行合一即是知行並進、知行平行。但是知行的平行並不代表知行各行其是，賀麟吸收王陽明「知是行的主意，行是知的工夫」的觀點，認為邏輯之心與世界萬物之關係就是主從關係或體用關係。這落實在知行關係上，就是知為主，行為從。而且這個知行，也從原來的道德體

悟與道德實踐進一步擴充為科學知識的掌握與科學知識在生產實踐中的運用。當賀麟把科學知識和技術融入知行合一的命題中時，那麼對於社會整體的知識與實踐就無法由一人來承擔，於是賀麟提出「社會的知行合一」，即每個人都做好知或行、以及某一部分知、某一部分行的分工，部分合一為整體，就是社會的知行合一。在這樣的思想指導下，賀麟希望儒家思想發展，為人人所共具。士農工商各階層都有儒者氣象，一方面由其專業技能從事工作而為士、為農、為工、為商等等，另一方面又具有道德修養而為儒士、為儒農、為儒工、為儒商。賀麟希望道德精神並不限於知識分子，而是體現在從事於各行各業的人中。

### （三）崇朱黜王：錢穆的陽明學研究

錢穆對於王陽明的評價具有前後期的轉變。在其思想早期，錢穆閱讀《傳習錄》、《近思錄》、以及《宋元學案》、《明儒學案》等宋明儒學的著作，偏嗜陽明。錢穆認為，明道、象山之學偏於內，其流弊是涵養持守而無進學，不免於空疏；伊川、朱子學偏於外，其流弊是記誦博覽而無湊泊，不免於支離。唯獨陽明學，拈出「感應」一詞，使內心與外物同時分明起來，如同百川之赴海，心物兼賅，體用同源。此外，錢穆還認為，陽明的「知行合一」，就是對北宋以來「敬」字的繼承；陽明的「致良知」，就是對北宋以來「義」字的繼承。但北宋以來，「敬義夾持」，分作兩截，而在陽明的理論中，「知行合一」與「致良知」實為一事，故敬、義也就渾化為一。面對他人對於陽明四句教「無善無惡心之體」的攻擊，錢穆認為：「後人對陽明《四句教》引起很多爭論，有人認為《四句教》的第一句『無善無惡心之體』當改為『至善無惡心之體』才對。其實這種改法也是多餘的。因『無善無惡』就是『至善』的意思。比方說：人的眼睛沒有任何遮蔽的時候，就是他能看到東西極清明的時候，因此人之心體在『無善無惡習』的時候，也就是他能識別『至善』的時候」<sup>[7]</sup>

然而，錢穆在1944年病中通讀《朱子語類》之後，則逐漸對朱子學的體認不斷加深，而對於陽明學的評價則由高明轉為空疏。錢穆認為《孟子》中的良知良能與《大學》中的致知，並非同義。《大

學》是荀子學的系統。陽明的良知來自於孟子，用此良知來解讀《大學》的致知屬於範疇之誤用。由此，錢穆也開始批判四句教的「無善無惡心之體」，認為心既然是無善無惡，《大學》何來講正心？繼而認為，陽明的四句教用來解讀《大學》中的「正心、誠意、良知、格物」皆不相合。在後期評價中，錢穆認為陽明學只能適用於人生方面，不能擴展到宇宙方面。他說：「陽明良知學，最先立腳在人生實踐上，很近象山。後來要邁進宇宙論範圍，也就窒礙叢生了。」<sup>[8]</sup>

綜觀錢穆對於陽明學前後期的評價，其不變的評價標準似乎是一種心物兼備的整體觀，前期之所以盛讚陽明，則在於錢穆認為陽明學符合了這個標準，而後期之所以責難陽明學，亦在於錢穆認為陽明學不能符合這個標準。其問題之關鍵，在於心之感應明覺之物，是否包含現實客觀世界之物，而錢穆由於受到朱子學的影響，似乎對此持否定的答案。

### （四）渾然一體：方東美的陽明學研究

方東美認為中國哲學具有機體主義的特徵，即「以天地萬物為一體，從心之靈明發竅處感應，而一視同仁。」<sup>[9]</sup>這樣的機體主義特徵，也同樣適用於陽明學。方東美認為，陽明學是對象山學的超越。象山學承認理普遍存在於天地之間，又存在於人心之中，仍沒有徹底地心理合一，故方東美稱之為「超越理想性原理」。而陽明學則已徹底地心理合一，方東美稱之為「內在理想性原理」。陽明學的「內在理想性原理」比象山學的「超越理想性原理」更符合機體主義的特徵。在方東美看來，陽明學「心物合一」的觀點摒棄了心、物二元論的對立，「致知合一」的觀點又是價值的一貫，故陽明學將人性與宇宙融合在一個整體的系統之中。

在良知的理解上，方東美總結了良知對於事物的兩大要旨。其一，人心存乎天理，專一守己，故能不役於物；其二，至善是心之本體，只是明明德而至精至一處便是，然也未嘗離事物。前一要旨講心不役於物，後一要旨講心不離於物。而對於良知本身「無善無惡」的理解上，方東美給出了三種理解途徑。其一，「無善無惡」者，指價值中立，將一切存在均價值漂白；其二，指絕對至善超越一



切正負相對價值(如以「善、惡」名之者)之限制;其三,指心體本身光明瑩潔、純淨無染,不執著於外界善惡觀念,視為悉由外界種種環境影響所構成者。方東美繼而認為,第一種解讀不符合陽明哲學本身。第二、三種解讀則為陽明哲學所包含。方東美認為,第二種解讀表明陽明受到道家影響。《老子》言:「天下皆知美之為美,斯惡已;天下皆知善之為善,斯不善已。」世俗的善惡是對立兩分存在的。而真正的大道,就是要超越世俗善惡對立兩分的狀態。陽明的良知就具有這種超越性,故而言「無善無惡」。第三種解讀表明陽明受到禪宗的影響。禪宗講「不思善、不思惡時認識本來面目」,陽明的良知心體就是這一光明瑩潔、純淨無染,不執著於外界善惡觀念的道德主體。雖然二、三兩種解讀吸收道家、佛教的義理也為陽明學本身所包含,但這都是就著陽明心學與佛老相通之共法處而言,而在根本主旨上,良知本體的道德動力仍舊具有鮮明的儒家立場。

綜合第一代第二群現代新儒家的陽明學研究來看,馮友蘭以哲學史家的身份闡發了陽明學的精義,而方東美的「內在理想性原理」也大大豐富了陽明學的內涵。這些研究,都可以說比傳統的陽明學研究更富有哲學意味。方東美的機體主義詮釋視角,賀麟的德國古典哲學的融入,也可以視為以外釋中的繼續。錢穆後期對於王學的批評,可以視為融合朱、王思潮的反向運動。賀麟對於知行關係的新解,也可以看作是陽明學面向現代的嘗試。

### 三、第二代新儒家的陽明學研究

第二代新儒家群體主要以唐君毅、牟宗三、徐復觀為代表,他們都是熊十力的弟子,自二十世紀60年代左右開始活躍於學術領域。由於他們都是由大陸輾轉去了港台,多有傳統文化花果飄零之歎,故他們的傳統研究,具有自覺的「靈根再植」的使命感。他們的陽明學研究繼承了前面兩代人的命題,並在哲學的深度和廣度上獲得了新的成就。

#### (一) 朱陸通郵:唐君毅的陽明學研究

唐君毅評價陽明為「朱陸之通郵」。此「通郵」之義,從朱子一面說,陽明之學說所欲解決的

問題正是承朱子而來,並且陽明處理此類問題之法乃是將朱子分解之法轉為綜合之法以解決之;從象山一面說,陽明之學說根本主旨如「心即理」義暗合於象山之學。故在唐君毅看來,傳統程朱、陸王之派別劃分並非無異議,陽明學更多來自於朱子學,而非象山學。

唐君毅曾比較朱子、象山、陽明三人學說之同異,並給出以下五點結論。其一,從知行關係上看,朱子、象山皆知行為二,而陽明主張知行合一;其二,從工夫次第上看,象山「先立乎其大」為第一義工夫,而朱子之格物致知與陽明之致良知於事事物物,均屬象山之第二義工夫;其三,從天理人欲上看,象山倡天理而對言人欲,朱子、陽明則皆重天理人欲之辨;其四,從佛、道觀上看,朱子以理之實虛分別儒學與佛老;象山以公私義利分別儒學與佛老,而陽明則以廳堂三間之喻納佛老於儒門。其五,從推尊孔門弟子上看,象山推尊仲弓,朱子推尊顏子之克己復禮,陽明推尊顏子之真見。就以上五點而論,陽明未必同於象山而異於朱子,更可以說,三人各有異同。

就陽明學本身而言,唐君毅認為陽明學之本體,基本上繼承發展了朱子學,而陽明學之工夫,則既融攝了象山與朱子的兩種工夫形態,又有對朱子學的發展。從本體上看,唐君毅對於朱子學理解不同於一般心學家的觀點。唐君毅認為,朱子詮釋《大學》,將格物致知與誠意分為知與行兩個階段。在格物致知的知的階段,朱子之心本身具有性理之發動,這一點與陸王並無差異。但是,心中所具之性理之發動由於形氣之桎梏而不能完全,這時候需要格物致知,人之心知之向於外之物理,以拉出其心之性理之事。唐君毅言:「即物窮理之事,如以粗俗之言喻之,實似人之心知之向於外之物理,以拉出其心之性理之事,如船上之一卷之繩索,將一頭拴在岸上,則船移,而繩皆自出。」<sup>[10]</sup>就事一面而言為實然之理,就心一面而言為應然之理。在誠意的行的階段,作為心之所發的意需要順著應然之理去發動實踐。應然之理本身即給予了誠意的動力。在朱子系統中,應然之理之知與應然之理之行,是分為兩個階段。而陽明將此兩個階段融為一個整體,故格物、致知、誠意即為一

事，就是知行合一。真正知其理必然行，真正行其理必然知。實則陽明這樣的融合，就是將朱子之心具理轉為心即理而來。依照朱子，此說可以分為三步，其一，性理自動顯現於氣心；其二，氣心所顯之純粹道德意識就其觀照之事物給出一應然之理；其三，心切實地去實行此應然之理。但依照陽明，則將此三步全部收為「致良知」中，可謂由分解說轉為綜合說。從工夫上看，朱子詮釋《中庸》，針對已發、未發兩種心靈狀態提出兩種工夫路徑。未發時，需要做存養居敬工夫，已發時，需要做省察克治工夫。而陽明將兩類工夫合而為一，用戒慎恐懼之工夫，貫通了已發未發。此外，唐君毅認為陽明好善惡惡，為善去惡的工夫，又是對象山與朱子工夫的綜合。象山之工夫形態是「依正以成正」，由發明本心而當下成就真理。朱子之工夫形態是「反反以顯正」，通過對於識心負面因素的去除來顯出真理。唐君毅認為陽明之好善惡惡，為善去惡之工夫，就好善為善言，則為象山工夫形態之吸收，就惡惡、去惡言，則為朱子工夫形態之吸收。

## （二）良知坎陷：牟宗三的陽明學研究

牟宗三繼承了熊十力的思考，從陽明學中轉出一套知識系統。而這套兼具道德與知識的體系，也成就了其自身的道德形上學。

牟宗三認為傳統的心學理論僅僅在道德意願上貫徹了本體與行動的一貫，但缺乏對於物的知識系統的理解，故而難以真正達成道德事件的圓滿實現。由此，牟宗三提出了格物副套，在行為宇宙中嵌入知識宇宙，建立知識理性的重要地位，並將之統攝於道德理性的系統中，建立了良知坎陷說。良知坎陷說是心學系統自身義理的邏輯開展，是對格物說的發展與完善。

牟宗三解讀陽明學中對於物的實現的理解，認為良知天理既是本體論，又是價值論。物在良知天理的觀照下而貞定其價值性的存有。牟宗三認為：「人與天地萬物為同體，而且人與天地萬物俱在此靈明同體之涵蓋中。此是一個本體論的涵蓋原則。此由感應之幾而建立一個客觀的本體論原則。由此本體論的涵蓋原則復函一天地萬物之存在原則：此即天地萬物之所以為天地萬物必須在

此靈明中而始然也。即必在此靈明之貫徹中而始得其呈現也。此存在原則亦名『實現原則』。此存在原則歸於感應上複成功一『認識原則』。」<sup>[1]</sup>實現原則是存有論的，而認識原則是價值論的，物由於良知天理而成為道德價值的存有物。在牟宗三看來，道德價值的存有物就是物之自身，是物最為本然的狀態。

物的實現固然需要本體的確立，不然就沒有根本，變成漂浮不定的零碎片段。然而，物的圓滿實現在本體的貞定基礎上還需要知性所成就的物理。比如說，道德主體在實踐過程中良知判斷需要用桌子來成就課堂教學工作；然而現在沒有桌子以及無法購買桌子，於是就需要自己造桌子。製作桌子就需要研究桌子的材質結構等物理問題。在這些專業知識的幫助下，吾人才能製作好桌子，並使用桌子來為課堂教學服務。因為，就課堂教學這一事件的物而言，我要興辦教育的道德實踐的願望固然可以在明覺感應中貞定此事件的本體，但如果光光只有道德願望，而沒有製作桌子的專業知識，那麼興辦教育的實踐仍舊缺乏真正的圓滿，無法徹底的實現。故而，從實現原則上說，圓滿的實現必然包含著知性所成就的物理的輔助。牟宗三從陽明心學的性理學中逼顯出物理學，性理學之圓成必然包含物理學，故物理學必然是物之實現原則所應當開出的一條道路。由此，牟宗三提出行為宇宙與知識宇宙的兩分。行為宇宙是道德性的，知識宇宙是思辨性的。良知的圓滿實現，既需要行為宇宙，也需要知識宇宙。如果說行為宇宙是格物的主套，那麼知識宇宙就是格物的副套。在格物副套中，物不是行為物，而是獨立的、客觀的存在物；物不是與意的有知相一貫的那個實相，也不是與意的無知相牽絆的那個妄相，而是無所謂知與不知（知是指良知）的中性的範疇規範；物不是直接與道德本體一體貫徹的實體，而是與道德本體無直接關聯的輔助物。如果我們在主套中可以看到良知天理、誠意、格物一貫的理路進展，那麼在副套中就無法看到這樣的模式。

在原本的意物關係中，攝物歸意，意物一體，故並無主客對待之相。即使在意之所發未秉持心體方向時，良知仍能夠逆覺其自身，而此逆覺亦無



主客的對待。然而在格物副套的意物關係上，意物關係就由原來的主客無待變成了主客相待。意自身分裂為能知性認知的主体，而剩下的所靜觀認識物的意則轉為客體。在這樣認知下，物就成了客觀的、獨立存在的物，與人的主觀意識無關的物。基於這樣的認識，認知主体可以獲得關於物理的相關知識與規律。從格物副套而言，對於具體事物的知識，以及架空具體事物而成就抽象的知識論，都是此過程中所產生的結果。此結果與良知沒有直接的關聯，並不具有價值意味，既不能說善的，也不能說惡的。但這種結果，可以進一步輔助道德實踐的完成，促成物的完滿實現。

格物主套的行為宇宙與格物副套的知識宇宙具有完全不同的格局，但又不能承認兩套宇宙各自成立。（如果承認各自成立，就成為二元論，於是儒家的道德形上學的一元論的本體地位就會動搖。）因此，牟宗三必須將知識宇宙的副套納入到行為宇宙的主套中去。牟宗三認為，開顯知識宇宙的了別心與開顯行為宇宙的天心，原來就是一心。但這兩種狀態卻都為一心是何以可能的呢？並且如何進行主次排序呢？牟宗三認為，「每一致良知行為自身有一雙重性：一是天心天理所決定斷制之行為系統，一是天心自己決定坎陷其自己所轉化之了別心所成之知識系統。此兩者在每一致良知之行為中是凝一的。」<sup>[12]</sup>由此可見，主套的天心為核心基調，此天心開顯行為宇宙；而天心自我坎陷而成就副套的了別心，此了別心開顯知識宇宙。故雖然統於一心，仍舊具有主次關係。這一說法即是牟宗三孤明先發的「良知坎陷」說。此說在陽明學的心性系統中創造性地添加了知識理性的形上依據，借用康德哲學構建兩層存有論，並以黑格爾絕對精神辨證開顯的模式，為中國傳統哲學開出架構理性的科學與民主奠定了本體論基礎。

### （三）事上用功：徐復觀的陽明學研究

徐復觀雖然為現代新儒家代表人物之一，但是他並不贊同像唐君毅、牟宗三等人那樣，借助西方哲學系統建構中國哲學。在徐復觀看來，中國文化與西方文化，在發軔之初，其動機已不相同。由於中西文化走的是兩種不同的發展路徑，故用西方哲學比附中國哲學，不僅不能發現中國哲學的

精髓，反而會加深對中國哲學的誤解。在王陽明思想的解讀上，徐復觀明確表示反對方東美以「機體主義」解讀陽明心學，他說：「把王學完全觀念化了，完全脫離了事上用功的切義，而只勾畫出一幅泔泔蕩蕩的虛境。所以凡屬方東美這一類型的哲學家，都不能把握到儒家的命脈。」<sup>[13]</sup>徐復觀認為方東美的解讀，抽離了「事上用功」的實踐，僅僅用「機體主義」的套子將陽明心學解讀成一套玄學思辨的系統。徐復觀給王陽明冠以「政治家」的稱號，並非在於王陽明個人的卓越事功，而是要挖掘出「事」在心學系統中的核心地位，揭示出陽明學「事上用功」的旨向。這種「事上用功」的旨向，使心學擔負著修齊治平的政治重任。

秉承上述切於實用的主旨，徐復觀對於陽明學的「教法三變」作出了新的解讀。錢德洪曾將王陽明教法劃分為三個階段，一為知行合一，一為靜坐，一為致良知。徐復觀認為，靜坐教法時間太短，只有七月，而且靜坐僅為一種方法上的嘗試，無關教學的內容，故靜坐作為一個獨立階段的教法並不能成立。而關於知行合一與致良知的相互關係，徐復觀認為：「所要求的知行合一，即是『致良知』。『致』是把良知實現於事物之上，故『致』即是『行』。而致良知之致，乃良知自身的要求，所以致與良知實為一體。其真實內容，即是知行合一。」<sup>[14]</sup>這樣一來，知行合一與致良知別無二致。徐復觀認為，之所以有知行合一、致良知兩種不同的闡釋方式，是因為王陽明在講「知行合一」、「知行本體」時，雖然在體驗上已觸到根源之地，但觀念上還未完全透徹。等到王陽明體悟到「致良知」時，才把「知行合一」的本體通透出來。所以，兩者的差異，只是表述的不同，而不能劃歸為兩個不同的獨立教法。無論是「知行合一」，還是「致良知」，王陽明的教法都是主張良知的發動要投身於事事物物中，「修己之仁」必須通過事上磨煉才能獲得真正的證成。這樣一來，良知就對人的政治活動具有積極的作用，而陽明心學也必然是一種能夠指導現實政治實踐的政治哲學。

綜合第二代現代新儒家的陽明學研究來看，牟宗三借用康德哲學、黑格爾哲學創造了良知坎陷，是對於以外釋中的繼承。唐君毅朱陸通郵之



說，則是會通朱、王的集大成者。牟宗三架構理性的確立，以及徐復觀以政治哲學解讀陽明學，都是將陽明學推向現代，希望陽明學可以容納民主科學的現代文化。

#### 四、結論

現代新儒家的陽明學研究，可以說是近代中國接受西學的歷史進程的哲學反映。他們以西釋中，極大凸顯了陽明學中的形上意涵，並希望這種形上學的論說方式可以進入世界的哲學話語體系，以及這種論說方式所彰顯的東方價值具有超越西方形上學的地位。他們通過建構整全的哲學體系，重新對朱子學、陽明學的差異進行新的解釋，從而在一個更高的理論平台上化解了宋明儒學內部的差異，達成儒學內部的圓滿融合。他們在陽明學本有的道德涵養之中，增加新的思辨理性和物理知識，從而將物理世界收納進來，為現代性的開展奠定了理論上的基礎。這些哲學體系的構建、哲學史敘述範式的轉變，以及哲學現代新開展的努力，代表著近代中國時代精神的變遷。而現代新儒家的陽明學創新性詮釋，就是在這一時代精神變遷下所交出的理想答卷。

本文為國家社會科學基金青年項目「先秦諸子社會治理的思想體系與理論判釋」(18CZX041)階段性成果，蘇州大學江南文化研究專項「唐文治會通理學心學的文化貢獻研究」(21JNWH026)階段性成果。

- [1] 梁漱溟：〈孔家思想史〉，《梁漱溟全集》第7卷(濟南：山東人民出版社，2005年版)，第909頁。
- [2] 熊十力：《讀經示要》(長沙：嶽麓書社，2013年版)，第79頁。
- [3] 馬一浮：《馬一浮集》(第一冊)(杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年版)，第111頁。
- [4] 同注[3]，第842頁。
- [5] 同注[3]，第41頁。
- [6] 賀麟：《哲學與哲學史論文集》(北京：商務印書館，1990年版)，第131頁。
- [7] 錢穆：《講堂遺錄·中國學術思想史十八講》(北京：九州出版社，2010年版)，第167-168頁。
- [8] 錢穆：《中國學術思想史論叢》卷五(合肥：安

徽教育出版社，2004年版)，第266頁。

- [9] 方東美：《生生之德》(北京：中華書局，2013年版)，第306頁。
- [10] 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》(北京：中國社會科學出版社，2006年版)，第175頁。
- [11] 牟宗三：〈王陽明致良知教〉，《牟宗三先生全集》第八冊(台北：聯經出版社，2003年版)，第95頁。
- [12] 牟宗三：〈致知疑難〉，《牟宗三先生全集》第八冊(台北：聯經出版社，2003年版)，第208頁。
- [13] 徐復觀：〈一個政治家的王陽明〉，載《儒家思想與現代社會》(北京：九州出版社，2014年版)，第224頁。
- [14] 同注[13]，第222頁。

#### Research on Yangming School of Modern Neo Confucianism

Zhu Guanglei(Department of philosophy, Soochow University)

**Abstract:** Modern Neo-Confucian Yangming studies have three paths. First, Explaining Chinese Studies with Western Studies. This path greatly highlights the metaphysical meaning of Yangming, and hopes that this metaphysical approach can enter the world's philosophical discourse system, and that the Eastern value demonstrated by this approach has a status surpassing Western metaphysics. Second, Combining Zhuzi School and Yangming School. This path re-interprets the differences between Zhuzi school and Yangming school, thus dissolving the internal differences between Song and Ming Confucianism on a higher theoretical platform, and achieving a complete integration within Confucianism. Third, Facing Modern. This path adds new speculative rationality and physical knowledge to the inherent morality of Yangming School, thereby incorporating the physical world, laying a theoretical foundation for the development of modernity. The construction of these philosophical systems, the transformation of the narrative paradigm of philosophical history, and the new efforts of modern philosophy can be regarded as the ideal answer papers handed in by Confucian intellectuals under the background of the introduction of western academics into China.

**Key Words:** Modern Neo-Confucianism, Yangming School, Explaining Chinese Studies with Western Studies, Combining Zhuzi School and Yangming School, Facing Modern