

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

近代中日陽明學的發展關係與特質

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC94-2411-H-038-001-

執行期間：94年08月01日至95年09月30日

執行單位：臺北醫學大學通識教育中心

計畫主持人：張崑將

計畫參與人員：黃昭華

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 95 年 10 月 31 日

本計畫研究成果摘要

本研究旨在探索中日近代陽明學的發展關係與特質，就其發展關係而言，由於陽明學成爲日本明治維新的精神動力泉源之一，並在維新後 1900 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，使得陽明學在日本蔚爲風潮，歷久彌新。這個期間也是梁啓超等維新派亡日時期，革命派如孫中山以後強調的「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：(1)「作爲反洋氣·反洋學的陽明學」，以幕末維新的陽明學者爲中心；(2)作爲「國家主義者」與「和平主義」者提倡國民道德的陽明學，以井上哲次郎、高瀨武次郎者爲中心；(3)作爲民權論者與宗教的陽明學等三種發展現象，以基督教學者如內村鑑三及民權論者中江兆民爲中心。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(1)作爲維新或革命形象的陽明學，以康、梁維新派及孫中山、蔣介石的革命派爲中心；(2)作爲保存國粹的陽明學，以錢穆、熊十力等爲主要代表人物；(3)作爲哲學深化的陽明學，以梁漱溟、賀麟、張君勱等爲代表人物，三者皆引進西方哲學理論，企圖深化陽明學的哲學思想，以求其適應西方的科學與民主價值理念。最後，本研究就中日近代的陽明學思想之發展現象，在面對西方思潮時的挑戰與回應時，將上述提倡陽明學的中日代表人物，歸類爲「本土型」、「調和融通型」兩類型。

研究心得與自我評估

本研究透過比較近代中日陽明學的發展與特質之比較，確實發現兩國的陽明學發展之具體歧異點。舉例言之，日本明治維新後，陽明學有國家主義及民權主義派的對峙，而在近現代中國的陽明學發展中，實際上看不到這樣激烈的對峙，無論是把陽明學當成國粹者，或是引進西方理論以改造陽明學者，我們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。此外，陽明學的革命行動論，在日本被提倡「國民道德論」的官方教育學者所極力掩飾，甚至陽明學被推爲「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，純從革命行動論的觀點吸收王學。換言之，康、梁等維新人物及革命家孫中山、蔣介石所體認的陽明學是作爲革命行動的陽明學，是吸收維新前的日本行動革命論者的觀點，而不是井上氏等所掩蓋的革命論觀點，縱然陽明學是由井上氏等人吹捧出來的。之所以有這樣的不同，主要在中國尚有革命的需要，所以革命家必停留於革命理論，但是，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爲宗教，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學說精神，反抗威權的專制政府。透過本研究的結果顯示，縱然中國近代陽明學的復興有日本的影響因素，但中國內部的陽明學發展情況，仍與日本有相當大的歧異點。本研究由於牽涉中日陽明學層面頗廣，議題亦頗難整合，故將來擬個別先集中處理中國或日本近代陽明學之發展，再做詳細的比較，將於近一兩年內正式發表於學術期刊。以下即是本研究的大致成果：

一、前言：

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二十世紀初期主張維新變法的中國知識份子，如康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）、譚嗣同（1865-1898）等人的注意，他們皆受到日本這股陽明學的熱潮，而重新評價陽明學在中國思想的地位。革命家孫中山（1866-1925），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（1887-1975），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。本研究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與特質。

二、明治維新後的陽明學熱潮

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提倡國民道德的陽明學」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。

1. 作為「反洋氣·反洋學」的陽明學者

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7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「刑部塾」，講學以終，所開之私塾亦於明治15年閉塾。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，東澤瀉這位在幕末為維新事業奔走，絕食、禁錮、入獄，祿褫產破，家人窮破，至1868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。然而這個這個澤瀉塾終究在 1884 年（明治 17 年，澤瀉 53 歲）突然宣布閉塾，遣散門人百餘人，閉關以讀《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，移居鄰村通津鼈邱，一直到 1891 年讀書以終，病逝於此，遺言交代：「吾死後，不須銘墓也。」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 5 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。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。

2. 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 1896（明治 29）年 7 月 5 日由吉本襄為主，鐵華書院發刊《陽明學》，終刊於 1900 年 5 月 20 日。接著 1906 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，1908 年改以《陽明學》出刊至大正三（1914）年。再來就是 1907 年 6 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 12 月改為「大阪陽明學會」，1913（大正 3）年 3 月以《陽明》小冊子發行，1916 年發行《陽明》，1918 年 1 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，創立者石崎東國特別成立「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，稱中齋是個革命實踐家與維新復古的預言者。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，1890（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，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。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。

3. 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10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14年井上毅（1843-1895）爲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23年（1890）頒布《教育敕語》。因此儒教透過《教育敕語》而又被再度提倡成爲「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」，他們均以陽明學爲號召。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，以說事功爲第一，可謂活用之學。」中江兆民這裡的「事功」應指爲「事上磨練」而言。1881年（明治14年），中江在自己主筆發刊的《東洋自由新聞》，兆民將自由區分爲「心神之自由」與「行爲之自由」，前者是「極天地，極古今，無一毫之增損」的「我本有之根基」，成爲「行爲之自由」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」，又形容此種自由爲：「活潑敏銳」、「活潑綑縊」、「活潑潑轉轆轤」，此不難看出是以「氣」的自我運動來作爲其理論架構，這就與幕末陽明學者山田方谷所提倡的「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。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，並視之爲宗教，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、植村正久與內村鑑三等人，陽明學在此成爲宗教人士運用的學說，成爲他們捍衛民權思想的武器。基督教徒植村正久（1858-1925）有篇〈王陽明の立志〉（1894），同時代的幸田露伴（1867-1947）也有一篇名爲〈立志に関する王陽明の教訓〉（1903），均以陽明學的「立志」精神鼓舞時人。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，而該文重點旨在闡明「立志」的重要性，植村說：「品性不在外而在內，內若善修，外自隨修。人之所以是君子，是其心所以為君子；人之所以為聖人，是其心所以為聖人。若一度放其心，則全放之；一度舍其心，則全舍之。……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，皆以此為中心而四出者。」結論是將陽明學當成宗教。

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》，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。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：

假如他（藤樹）如果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，也許他的這種特質中將會為與許多人一樣，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。

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〉，內村舉中江藤樹與聖保羅的話來對照證明：

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。若久而不息，

焉不可為善人。」使徒保羅曰：「善者，不在我肉身，若有所願在我，乃不得謂之行善。」

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，可以看的更明顯。

松村介石（1859-1939）這位早年即體認「基督教的所謂神，不外即是儒教所謂的天帝。」在十九歲入基督教後，拋棄漢學，卻也不得不疑惑基督教，在三十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。在一篇名為〈王陽明之詩及其悟道〉一文中，松村介石特有感於王陽明有名的「啾啾吟」一詩，而體認「信仰」和「修養」之不同，遂開始讀《傳習錄》，積極認識陽明學，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。」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。

三、近代中國知識份子對陽明學發展的認知

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，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。由此可見，中日陽明學確有其相當程度的不同發展面向。以下我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。

1. 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 1900 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的，莫過於近代中國維新派的康有為、梁啟超等人，以及革命派的孫中山與蔣介石等人。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革命行動指導理論的風潮所影響。

首先論康、梁的維新派。康有為早年學於朱九江時，「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。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。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，期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，便僅成爲歷史上的名詞了。」復在《中國近三百年學術史》中如是談及清代王學：

清康、雍年間，王學爲眾矢之的，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 15 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，方東樹（植之，1772-1851）所稱「考證學衰，陸王將興」，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，早在康有爲於「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爲司馬遷（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。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。梁啟超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）。梁啟超又在〈論宗教家與哲學家之長短特質〉（1903）中說：

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，斯學銷陳，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，又特別佩服幕末志士吉田松陰，在 1906 年出版《松陰文鈔》，將之推尊爲是明治維新「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，係將陽明的心學視爲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，）、大隈（重信，1838-1922）之政策，考福澤（諭吉，1834-1901）、井上（馨）

之學風，憑弔薩摩、長、肥，遍觀甲午、庚子戰勝我邦諸紀念。……」蔡鐸希冀湖南能成爲羅馬之英法、日本維新之薩摩，鼓勵湖南子弟「通西籍」、「譯西書」、啓民智，效法明治維新第一功臣西鄉隆盛，而說：

今數維新之大傑，攬志士之盛名，莫不共推三藩士(筆者按：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。

湖南曾經是康有爲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，梁啓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，但梁啓超、譚嗣同曾爲其師，蔡鐸在日本亦協助過梁啓超辦《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，只是陽明學已經爲變法維新所運用的學說，當時章炳麟即不認同陽明學，不過仍承認陽明學在日本維新的影響力。例如蔣介石(1887-1975)自認是繼承中山先生的遺教，陽明學實也是其中之一。蔣介石來到台灣後，把台北郊區的「草山」改爲「陽明山」，他在台灣的一些行館，部分也都命名爲「傳習館」作爲學習與開會的地方，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。」到了 20 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。」日後蔣介石在抗戰期間多次造訪位於雲南省，陽明當年格竹所修行而住的陽明洞，足見他對陽明學的熱衷程度。

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，也與他與王陽明同爲浙江省出身有關，另外孫中山在陽明的「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，孫中山也是受到日本這股陽明學風潮的影響。孫中山是 1895 年開始亡命日本，與支援中國革命的宮崎寅藏（滔天）等志士相交，至 1905 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。孫中山奔走革命，也都比康、梁早，故對日本明治維新自有相當的觀察，而 1895 年至 1905 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 1905 年在東京對清末留學生發表演說時，其中提到：「五十年前，維新諸豪傑沉醉於中國的哲學大家王陽明的知行合一的學說，皆具獨立尚武的精神，救四千五百萬人於水火，成就大功。」

孫中山從事革命活動，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，以勵同人，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，孫中山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」，而另立「知難行易」之說。關於這方面的轉折，賀麟曾如是分析道：

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。

賀麟上述之論，可謂善解，把陽明晚年提倡的「致良知」與孫中山的「知難行易」學說視為不相矛盾，而且互相發明。如所周知，陽明晚年拈出「致良知」之旨，但「未及與學者深論其旨」，賀麟由此接著講孫中山的「知難行易」，以印合陽明的「致良知」。由此可知，中山先生「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，誠如賀麟所說：「知難行易的歸宿是知行合一」。

職是之故，我們只要比較孫中山的「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。

2. 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，忽滑谷快天的《陽明與禪》，則在 1921 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，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，不只是維新與革命派側重在陽明學

的革命與行動精神上，而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，例如明代施邦耀所編纂的《陽明先生集要》（不知是否即是施邦耀）在 1906 年重刊而流行。此外，孫鏘在 1914 年刊行《王陽明先生傳習錄集評》，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。」孫氏希望該書能成為救亡之書，以供「維持國運，保存國粹之君子」之參考。這本書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）、邵啓賢的《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。以下僅舉錢穆與熊十力的王學態度說明之。

錢穆的《陽明學述要》完成於 1930 年，1954 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。」綜觀錢先生此書撰寫手法，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，顯見錢先生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，以清楚掌握陽明學貢獻與意義。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，晚年的錢先生註解朱子，完成巨著《朱子新學案》，顯然更熱衷於朱子學。錢先生講陽明學，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的態度來強調陽明學。

熊十力在《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。熊十力認為「儒者之學，唯有陽明善承孔孟」（《十力語要》卷二）、「陽明之學，確是儒家正脈」（《十力語要》卷三），而熊十力在建構其新唯識論體系時，特別是他的「體用不二」說，清楚地有王陽明「即用顯體」思想的影子。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。這可視為陽明學是透過中國知識份子受到西方思潮影響而進行內部的反省，來重新評估陽明學的時代意義與價值。

熊十力對宋儒主靜以及明末清初儒者主動的批判中，並未將陽明學置於其批判射程之內。熊十力在〈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！

熊十力直讚陽明，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。熊十力不但反對用西學的「唯心論」來概括陽明學；而且熊十力也未用伯格森的「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。

以上梁漱溟、張君勱引進法國伯格森（Henri Bergson，1859—1941）的「直覺主義」以解釋良知，還有賀麟所提出的「知行合一新論」，也有他熱衷的將新黑格爾主義（Neo-Hegelianism）的唯心色彩，企圖將王學與新黑格爾主義雜揉一體，以建立他的「新心學」。以上三者都企圖以西方思想來改造陽明學思想。

3. 作為哲學深化的陽明學

梁漱溟肯定陽明學，並不是受日本影響，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：

梁任公先生到歐洲也受到這種影響（按：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，沒有一句化是對的！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糊塗塗的就算了事，非要真下一個比較解決不可！

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」。

梁氏講中國哲學特點，特凸顯「直覺主義」。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。」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：

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。

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」，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：

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，最特別的是梁漱溟，他之肯定孔學，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重新評價李贄及嵇文甫大力肯定「左派王學」的先聲，或許也可以如此說，梁氏之肯定探泰州學派，成為日後左派王學在中國的研究，打開了第一扇窗。

另一企圖將陽明學深化的代表者為張君勱，他對陽明學的推崇，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」。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1962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》)。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：

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。在吾國則為性上空譚，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。這是張氏爲了提倡王學，在策略上的運用，如他所告知牟宗三所說的：「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。張氏如是綜結日本人何以較能接受陽明學，有以下三點：

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。

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，但是有點簡約，主要張氏尚未能從神道教或是武士道等傳統文化因素，深掘爲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爲現在讀者所瞭解，這是因爲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。」因此張氏把陽明的「心即理」及「致良知」歸爲繼承孟子「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。

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，以期爲世人批評陽明只是作爲一個道德家，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：

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。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（Berkeley）「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。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。

此外，近代中國知識份子最能欣賞並極力鼓吹陽明學說的學者是賀麟。賀麟曾如是稱讚陽明學說的「知行合一」：「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。」孫中山提出「知難行易」說，批評者眾，胡適、傅銅、馮友蘭皆批評過此說，但是，孫中山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。賀麟又紬繹孫中山「知難行易」的兩條釋理——「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）理解孫中山這兩條原則，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 1938 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」。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。「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。

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。」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，我們可歸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」以解釋良知，還有賀麟所提出的「知行合一新論」，也有他熱衷的將新黑格爾主義色彩，企圖將王學與新黑格爾主義雜揉一體，以建立他的「新心學」，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。

四、結論

由前兩節所分析，我們可以略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，而在近現代中國的陽明學發展中，實際上看不到這樣激烈的對峙，無論是把陽明學當成國粹者，或是引進西方理論以改造陽明學者，我們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。此外，陽明學的革命行動論，在日本被提倡「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，純從革命行動論的觀點吸收王學。換言之，康、梁等維新人物及革命家孫中山、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觀點，而不是井上氏等所掩蓋的革命論觀點，縱然陽明學是由井上等人吹捧出來的。其實，這很可以理解，在中國尚有革命的需要，所以革命家必停留於革命理論，但是，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學說精神，反抗威權的專制政府。

綜而言之，不論中日近代的思想發展，在面對西方思潮時，如何挑戰與回應，不外有三類型，即「本土型」、「調和融通型」及「西化型」。所謂「本土型」是指中國文化為回應西方文化的挑戰，必從中國本身文化的特點，謀求中國在未來世界開出新局，回應西方的科學與民主之路，但它不同於「守舊派」，只是做「傳統的孝子」，而是一種對傳統的「繼承與批判」，同時這種繼承與批判也是適用於對西方文化態度。所謂「調和融通型」是站在東西文化融合的前提下，取西之長，補中之短，這種調和融通已經超越晚清「中學為體，西學為用」，而是根本在「體」上做一調和融通之路，故舉凡西方宗教、印度佛教等，皆可與孔教、老莊思想相通融合，最可體現這個特質的，即是康、梁的維新派。就陽明學在近代中國的復興而言，調和融通型又可區分偏向受日本影響論（康梁譚）與偏向西方影響論兩類。

以上三類型，可因思想家本身的立場而有所偏重，未必只侷限於一類型，我們以陽明學在近代中日的復興為例，扣緊「本土型」與「調和融通型」為例（並無完全西化型者），依以上第二、三節所分析，列其類型如下，以作為本研究之終結。

思想家	近代日本 類型	調和融通學說
基督教學者 內村鑑三、松村介石、 植村正久	調和融通型	基督教
中江兆民	調和融通型	法國民權論
井上哲次郎、高瀨武次郎、東敬治、吉本襄	本土型 （提倡國民道德，結合日本傳統神道教）	
陽明學者 池田草庵、山田方谷、春日潛庵、吉村秋陽、吉村斐山、東澤瀉	本土型 反洋氣、反洋學的漢學中心主義者	
陽明學者 石崎東國	調和融通型	西方和平主義、民權平等思想
奧宮健之	調和融通型	社會主義
近現代中國		
錢穆、熊十力	本土型	
康有為、譚嗣同	調和融通型	日本維新論、佛教、基督

梁啓超	早期屬調和融通型，晚期介於本土型與融通型之間。	教、…… 佛教、日本維新論
孫鏘	調和融通型	日本維新論
梁漱溟、張君勱	介於本土型與調和融通型之間，而偏向本土型。	柏格森的直覺主義
孫中山	介於本土型與調和融通型之間	日本維新論、西方民主、科學理論
賀麟	介於本土型與調和融通型，	新黑格爾主義
蔣中正	調和融通型	日本維新論