

· 跨文化研究 ·

朝鲜阳明学派的形成与东亚三国 阳明学的定位

钱 明

(浙江省社会科学院 国际阳明学研究中心, 浙江 杭州 310025)

[摘 要] 朝鲜朝时期(1392—1910),在退溪学的主导下通过对阳明学的辨斥,才形成了不同于中、日两国阳明学的独特的朝鲜阳明学派。就学术个性而言,朝鲜所接受的阳明学比较接近中国北方的阳明学,而日本所接受的阳明学则较为接近南方阳明学。比较而言,中国的阳明学发展到后来,已从政治层面深入到民间社会,与平民教育相结合,走的是政治化加世俗化的普世主义的发展路径;日本的阳明学起先只是掌握在儒学教师个人手中的文化知识,后来为了实际的需要而逐渐成为武士阶层手中的思想武器,走的是学问化加功利化的文化民族主义的发展路径。而朝鲜的阳明学从一开始就是作为与佛教禅宗相混同的异端思想被引进的,因而在垄断性的主流意识形态的辨斥声中被官方和民间艰难地接受和传布的,走的是如何适应以程朱理学为绝对权威的类似原教旨主义的发展路径。

[关键词] 朝鲜阳明学派; 郑齐斗; 东亚阳明学

[中图分类号] K31

[文献标志码] A

[文章编号] 1008-942X(2006)03-0138-09

16世纪初王阳明所创立的学说不仅广布于中国十余省,而且还传播到日、韩等国,并被输入国文化所消化,形成了域外阳明学派。阳明学可以说是中国对周边国家产生过最重要影响的思想学说之一,因此,王阳明及其学说不仅属于浙江,属于中国,亦属于东亚,是整个东亚思想史的重要组成部分。然而种种资料表明,王阳明生前虽有几次与日本人接触或打交道的经历^[1],但在《王阳明全集》及笔者所搜集的阳明散佚语录诗文中,却未见有涉及朝鲜或朝鲜人的任何记载;阳明去

[收稿日期] 2005-11-22

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[作者简介] 钱明(1956-),男,浙江杭州人,浙江省社会科学院研究员、浙江大学韩国研究所兼职教授,主要从事明清思想史、东亚比较思想史研究。

据何成轩研究,阳明学对越南几无影响。联系到王阳明曾在离越南近在咫尺的两广地区讲学的事实以及粤中阳明学派的繁荣情况,这种现象着实让人费解。个中原委,何氏认为,主要是由于朱子学对越南的影响太大,作为异端学说的阳明学很难渗透进去(参见何成轩《儒学南传史》第七章,北京大学出版社2000年版)。如果说阳明学在韩国曾遭遇正统朱子学——退溪学的全力阻击,但终究使自己立足于非主流社会的话,那么在越南的遭遇则似乎更加悲惨,就连立足的机会都未曾出现。唯独在日本,阳明学不仅成功地渗透进主流社会,而且还在其近代史上扮演了重要角色。阳明学在东亚诸国的不同遭遇,不仅充分凸显了阳明学的独特个性,而且证实了东亚各国不同的历史文化环境对受容和选择输出国思想文化所产生的关键性作用。

韩国学者尹南溪认为,朝鲜中宗二十八年亦即明嘉靖十三年(1533),朝鲜使臣苏世让至北京很可能会接触到当时的阳明学者;至中宗末年(1545),朝鲜复兴道学的中心人物金安国在奏请购入的明朝书籍目录中,就有阳明为之作序的《象山集》。参见郑德熙《阳明学对韩国的影响》(台北文史哲出版社1986年版,第35页)。但前者只是推测,后者亦并未证明当时购入的《象山集》卷首之序文是否即为阳明所作,所以均不可作为直接的史料根据。

世后,亦未听说有朝鲜儒者来华与阳明门人直接交流的事件发生。一直到明隆庆元年(1567),曾奏请阳明从祀文庙的明副使户科给事中魏时亮带着隆庆帝登基的诏书出使朝鲜,提出重新评价阳明的功绩和学问以后,朝鲜学术界与阳明学者打交道的机会才逐渐增多。除魏时亮外,其后出使朝鲜的欧希稷、韩世能、陈三谟、赵贞洁等也皆为阳明学者。不过这些人赴朝只在一定程度上推动了朝鲜官方对阳明学态度的改变,并未从根本上转变朝鲜学术界对阳明学的看法。因此可以说,中朝两国的人员往来,虽对王学东传以及王学批判论或肯定论的产生有一定的助推作用,但朝鲜阳明学派的形成,却是其固有思想传统演进转换的结果。

一、阳明学东传朝鲜的时间与特点

研究朝鲜阳明学所要面对的第一个问题,就是阳明学何时传入朝鲜的问题。据韩睿嫒研究,韩国学术界大致有以下四种说法:一是以李退溪(1502—1571)所著的辨斥王阳明的《传习录论辩》为依据,而主张阳明学是在朝鲜中宗时代东传至朝鲜的。二是以柳成龙(1542—1607)所著的《西崖集》中《阳明集后》一文为依据,而肯定阳明著作东传是在明宗十三年(1558)。三是以洪仁佑的《耻斋日记》为依据,而主张阳明学的传入时间是在明宗八年(1553)。四是吴钟逸提出的阳明学东传朝鲜的时间是在中宗十六年(1521)以前^[2]。吴钟逸所依据的资料是朴祥(1474—1530)的《讷斋集》和金世弼(1473—1553)的《十清轩集》。因在《讷斋集·年谱》中有“辩王阳明守仁《传习录》于辛巳”之记载,辛巳年即朝鲜中宗十六年;而《十清轩集》中则有诗提及王阳明;由此,吴氏推定阳明学及《传习录》应在朝鲜中宗中期就已传入朝鲜。然朝鲜中宗十六年即明正德十六年,当时阳明还在世,其晚年思想尚未定型,《传习录》亦未全部刊刻^[3]。如果说此时阳明学说及其代表作《传习录》已传入朝鲜并受到该国学者的关注,那么这也是不完整抑或不能代表真正阳明精神的阳明学。这就是何以李退溪批判王阳明仅涉及阳明早期思想中的“心即理”、“知行合一”、“亲民”说等,而从不提及阳明的晚年定论“致良知”说的根本原因。倒是他的弟子柳成龙曾痛斥道:“王阳明专以致良知为学,而反诋朱子之论为支离外驰,正释氏之说也。”(《西崖集·杂著》)这是因为柳氏已接触到了阳明的晚年著作,于是便将矛头对王阳明的“致良知”说。

不管怎么说,朝鲜人在王阳明逝世前后就已对其思想和著作有所了解应是不争的事实。然《传习录》在朝鲜的初刊,则要到1593年末王阳明去世64年后,整整晚于中国初刻《传习录》上卷75年时间^{[4][1]}。有意思的是,比《传习录》晚出的明朝的批判阳明学之书籍,在朝鲜却要比《传习录》早

魏时亮(1529—1591),号敬吾,曾与王阳明的三传弟子罗汝芳于嘉靖三十八年(1559)在京同朝为官,平时与阳明学者交往密切。

比如对明朝使节提出有关王阳明从祀文庙的事情,朝鲜儒者尹根寿就认为:“我国文庙从祀典式,姑依我国之旧,而待时日之公论,似或无妨,惟圣明之留神幸焉。”反对唯明是从,体现出朝鲜儒教的独立思考意识。所以朝鲜文庙始终坚持大成殿主祀孔子,以四配、十哲、宋六贤配祀,而两庑则以孔门弟子六十九人、中国汉至元先儒二十五人以及朝鲜十八贤从祀的古制,而绝无明儒之位置(可参见孔祥林《朝鲜的孔子庙》,载《孔子研究》1992年第1期,第112—113页)。这既表明王阳明及其学派在朝鲜始终受到排斥的历史实况,而且说明朝鲜统治者在极力推崇宋儒的同时还致力于儒学本土化的良苦用心。

按:日本出现最早的阳明著作的和刻本是明万历三十年(1602),然到庆安三年(1650)才由京都风月堂刊行的明杨嘉猷本《传习录》(参见大西晴隆《王阳明全集》第一卷《语录·解说》,东京:明德出版社1983年版,第30页),比朝鲜晚了五十多年。三年后,日本五伦书屋刊刻的十卷《王阳明先生文录抄》训点本,又是在明隆庆本《阳明全书》刊行八十年以后。但日本于1712年就刊行了影响颇大的三轮执斋(1669—1744)的《标注传习录》,九年后执斋又写了《跋本塞源录私抄》,这些著作对阳明学普及于中下武士社会起到了相当重要的推动作用(参见正田启佑《阳明学与幕府末期的思想家们》,载《浙江学刊》1989年第4期,第28页)。相比较,朝鲜显然缺乏这样的普及型读本。在朝鲜流行的是辨斥王阳明的李退溪的《传习录论辩》及后来韩南塘(1682—1750)的《王阳明集辩》。

出四十年。也就是说,王学否定论者的理论在朝鲜的传播,要远早于王学本身,朝鲜阳明学是在王学遭到广泛攻击和指斥的背景下才开始形成的。李退溪与郑霞谷便是朝鲜王学否定论与肯定论的两大代表,只是前者比后者早了一百六十余年。换言之,阳明学作为被研究的对象是在被作为批判之对象一百六十余年后(17世纪末),才由郑霞谷最后确立的。这种在思想传播史上次序颠倒的现象,不仅凸现出朝鲜阳明学与中、日两国阳明学的不同点,而且还表明那时的朝鲜思想界具有强烈的先入为主的造势功能和思维定势。

之所以会出现这种情况,乃是由于朝鲜官学派廷臣对陆王学抱有强烈的排斥心理。而李退溪对王学的态度,则对朝鲜官学者有极大的影响力,于是便成了阻碍阳明学发展的主要因素。退溪之所以批判阳明学,是因为受了朱子辨斥陆学及明嘉靖年间官学排斥陆王学的影响。事实上,阳明学在当时的朝鲜还根本谈不上什么影响力,退溪及朝鲜朱子官学派的斥王论,不过是从明朝移植而来的,其目的只是想在思想上更坚定、更完整地凸显朱学立场罢了。这与明嘉靖年间因私学泛滥,阳明及其门人已占据思想界之重要地位,从而遭到官方意识形态之压迫的情形具有明显区别。

在朝鲜朱子官学体制下形成的斥王风潮,从退溪时代一直延续到朝鲜朝灭亡(1910),此后亦无消逝之迹象,这点不仅不同于日本的阳明学,亦与中国的阳明学有异。对此,金忠烈曾做过这样的比较:“有明三百年间,思想界中贡献最大、对程朱反抗最烈的阳明学,在邻国日本成为开导明治维新的宝贵精神,唯在朝鲜,则一直受谤而不见天日。此是阳明学之不幸,也是儒教在朝鲜之失败。近人将朝鲜亡国之责,归因于儒教,亦有人认为应归因于程朱学。”^{[5]1598}此说值得中、日、韩三国阳明学者认真深思。不过我们也可以换一种说法:朝鲜阳明学对朝鲜近世社会未起到直接的推进作用,同时亦未给朝鲜社会思想造成什么负面影响(如阳明学之于晚明社会),这是朝鲜阳明学之不幸,但却是朝鲜儒教之大幸!

二、阳明学传入朝鲜后的曲折与转机

李退溪真正排斥阳明学,是从明宗八年(1553)开始的。当时李退溪正以朝鲜朱子学的官儒身份支配着整个朝鲜思想界。正是由于他的极力排斥,才造成了当时普遍的斥王风潮,不唯退溪门下纷纷斥王,就是其他儒者亦类多效之,攻击不遗余力。而且退溪学派斥王,针对的首先是阳明之人格,其次才是其学理。退溪66岁时所著的《白沙诗教、传习录抄传因书其后》和《传习录论辩》,就

比如詹陵撰于1526年的《异端辨正》,在1551年传入朝鲜后,当年便被刊刻发行,而王阳明著的《传习录》于1520年前后东传朝鲜后,却要等到1593年才被刊行;两者相较,《异端辨正》比《传习录》的传入时间虽晚了三十年,但却早四十多年刊出。罗钦顺的《困知记》和陈建的《学部通辨》亦复如此,在朝鲜的刊行时间,前者只比明朝晚了大约三十二年,而后者仅晚了二十五年。参见郑德熙:《阳明学对韩国的影响》,台北文史哲出版社1986年版,第60页。

朝鲜朱子学可分为李退溪所持的主理学派(又称岭南学派)与徐敬德所持的主气学派(又称畿胡学派),然自固守士林派程朱学的李退溪踏入政坛后,以他为代表的退溪学派(即以东人为中心的主理学派)便成了朝鲜的官方意识形态即官学派,此后一直在朝鲜思想界占据统治地位。

此风实源于明儒。如阳明从祀孔庙,唐伯元疏言:“守仁言良知新学,惑世诬民,立于不禅不霸之间,习为多疑多似之行,招朋聚党,好为人师,后人效之,不为狗成,则从鬼化矣。”后在与顾宪成讨论良知之弊时,他又再次“毁阳明”道:“足下(指顾宪成)不见世之谈良知者乎?如鬼如蜮,还得为文成讳否?”然顾宪成则认为:良知说固有“走入玄虚”之弊,然阳明“就上面点出一数字,其意最为精密。至于如鬼如蜮,正良知之贼也,奈何归罪于良知”?这番话说得唐伯元心服口服,于是改口道:“假令早闻足下之言,向者论从祀一疏,尚合有商量也。”承认对阳明的人格攻击有点过分。但即使如此,明儒对阳明所进行的人格攻击,还是对朝鲜儒者产生了一些不良影响。需要说明的是,王阳明似乎从未对朱熹进行过人格攻击。诚如明儒来知德所言:“阳明亦未尝议朱子之人品也,亦议其理而已。”参见沈善洪主编:《黄宗羲全集》第8册,浙江古籍出版社1992年版,第291、292、622页。

是从学理上批判明代心学的代表作。他说：

陈白沙、王阳明之学，皆出于象山，而以本心为宗，盖皆禅学也。然白沙犹未纯为禅，而有近于吾学。故自言其为学之初，圣贤之书无所不讲，杜门累年，而吾此心与此理，未湊泊吻合，于是舍繁求约，静坐久之，然后见心体呈露，日用应酬，随吾所欲，体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，始涣然自信云。此其不尽废书训，不尽铄物理，大概不甚畔去，但其悟入处，终是禅家伎俩。故虽自谓非禅，而其言往往显是禅语。罗整庵已言之，而其高弟贺克恭亦谓其师有过高之意，后学从其善而改其差，可也。

至如阳明者，学术颇忒其心，强狠自用。其辩张惶震耀，使人眩惑而丧其所守。贼仁义，乱天下，未必非此人也。^{[6] 259}

较之明人对白沙学与阳明学的评论，李退溪对阳明可谓不仅斥其学，更贬其人，甚至认为君主若推行阳明的那套主张，“则斯文斯世之祸，未知其孰烈于秦也”（《退溪集·杂著》）。而他对白沙则网开一面，甚至认为白沙学并不全与禅学相似，反而有一点近似圣学。他的这些看法，还影响到当时的朝臣，如特进官金知柳希春谓：“王守仁资性狠戾，强愎不逊……其为邪说甚矣”^[7]。

正是在退溪学的广泛影响和当权者的强势阻击下，在当时的朝鲜几乎找不出公开宣扬阳明学的人，即使有个别暗中同情者，亦表现出阳朱阴王的特征，而家学则成为其主要传播形式。所以近代韩国阳明学者郑寅普（1893—1955）说：

在朝鲜根本没有阳明学派。阳明学历来被视为异端邪说，只要有人将其书放在桌上，别人就已经准备声讨他为乱贼了。虽然一二学者研究阳明学，但却不敢张扬于外。因此若谓在朝鲜没有阳明学派，确属事实。朝鲜只有晦庵学派而已。几百年之间，不管什么人都接受晦庵之学，冀以求取功名。所以整个朝鲜王朝全部是晦庵学派，甚至连标举晦庵学派为一学派，都成为没有必要的事。^{[8] 148}

尽管郑寅普的话有点偏激，但他确实道出了阳明学在朝鲜传播的艰难情形。正因为此，在后人为朝鲜阳明学的主要代表郑霞谷撰写的神道表里，连阳明或阳明学的影子都不提及，也就不难理解了。

但郑寅普的观点并不能反映阳明学传播于朝鲜或朝鲜阳明学派形成的全部事实。尽管被誉为“朝鲜之朱子”的李退溪学说在朝鲜占据绝对统治地位，但事实上阳明心学最终能在朝鲜生根开花，从某种意义上说还得感谢李退溪。退溪一生喜读为南宋真德秀《心经》加注的明初程敏政的《心经附注》。这主要是因为与朱子学相比较，退溪学在哲学倾向上心学的特征较为突出。退溪学所关心的是道德主体的确立及其实践，而对宇宙本体的探究和格物致知问题的讨论，在其心学体系中则始终处于次要或从属的地位。不过在并未完全拒绝宇宙本体论和格物致知说这点上，又使退溪心学与阳明心学形成了鲜明对照。相反，朱子学因致力于道德形上学的构建，而对人本身未给予足够的重视。退溪学通过强调主敬的心上工夫，而最终构筑了自己的心学体系。退溪心学所关注的对象始终是作为道德主体的人，并把人的地位上升到主宰万物的高度。因此在退溪学那里，哲学的关怀从宇宙万物转移到了人，而其重心也从理移到了心（性）。在他的哲学体系中，理气论主要是在与心性论相连接的过程中而加以阐述的，因而究极事务之理的格物致知的道问学工夫也是从属于尊德性工夫的。在朝鲜朱子学的发展史上，理气论与心性论相连接，并从属于心性论的特点，在“四端七情之争”、成浑与李珥间的“人心道心之争”和华西学派内部的“心主理主气论”当中，均有所反映^[9]。因此，退溪后学在确立道德主体的过程中，把焦点放在其主宰性上，并进而提出了与陆王心学相通的“心即理”之命题，这绝不是偶然的。如果说退溪心学是对朱子学的批判继承，那么阳明心

按：李退溪致思路径，与元代吴澄等人所走的路有某种相似之处，即通过居敬的心上工夫或尊德性工夫来实现其成圣的理想。

学便可以视为对朱子学的批判超越,因而朝鲜阳明心学与退溪心学在内在理路上有相通之处是毫不奇怪的。这就使得朝鲜阳明学从其诞生之日起,便与中、日两国的阳明学有了较大差异,而这也就是朝鲜阳明学之所以未像中国那样出现王学“左派”的重要原因之一。

除了朝鲜思想史本身的演变规律外,朝鲜阳明学派的形成还离不开某些外在力量的推动。比如朝鲜明宗末至宣祖初(1567),由于倭乱而援朝的明军首领当中一些阳明学者(如宋应昌、袁黄、王君荣等)的劝奖和灌输所产生的作用就不可小视。尽管当时灌输的主要是對抗倭战争有直接帮助的阳明的军事战略思想及其卓著事功,但同时也会有意无意地涉及到阳明的心学思想体系。

总之,退溪心学自身的演进规律、最高统治者的同情、明朝使臣的劝奖、实际军事斗争的需要,以及非主流派的推动,都是朝鲜阳明学派形成的不可或缺的因素。综合以上因素,可以把朝鲜阳明学派形成与发展的曲折过程概括为一句话:就是在退溪学的主导下,通过对外来阳明学的辨斥,而有选择的、被朝鲜化的过程。从文化传播学的角度看,对外来思想的辨斥作用是不可低估的。所谓辨斥,乃是一种接受外来思想主体而使之适应朝鲜民族传统的积极方法。正是通过辨斥,才形成了不同于中、日两国阳明学的独特的朝鲜阳明学。当然,也许正是这种选择性,才导致了当时朝鲜儒者一个共同“缺陷”,即对王学理论体系的了解,均显得较为片面而不够深入。诚如郑霞谷对闵彦晖的批评:“其所以见阳明者,乃非阳明也,又何以论阳明哉?”^{[10]22}这种现象不仅发生在闵彦晖身上,而且还反映在其他阳明学的批判论者身上。甚至可以这么说:当时朝鲜凡是辨斥阳明的人,所见之阳明皆非真阳明也,因而也就很难谈得上对阳明学的完整和准确之把握。即使郑霞谷本人对阳明的理解亦有其偏重处,并不完全合于阳明,或可说未能恰当表达阳明学之特色。不过以霞谷为代表的朝鲜阳明学者对阳明的“片面”解读,反而在一定程度上补充和修正了中国阳明学的一些偏颇和弊端。

三、东亚三国阳明学的个性特质

17世纪中叶明亡以后,阳明学在中国受到了猛烈批判,学界风气亦为之转向。然在日本,阳明学却开始大行其道,不仅为儒士所接受,而且在武士阶层中传播。至于朝鲜学界,则依靠郑霞谷与朱子学者的激烈论辩,而使阳明学开始传布于朝鲜的知识阶层。在霞谷之前,朝鲜虽已有南彦经

郑齐斗的《霞谷集》(韩国景仁文化社1997年版,《韩国文集丛刊》第160册)中未见郑氏提及阳明后学者。霞谷只是在四十岁左右与闵以升辩论时,承认了阳明后学者的“悬空”和“简捷超悟”之弊,83岁时,又不指名地批判了阳明后学者的“任情纵欲之患”(参见郑齐斗《霞谷集》卷一《与闵彦晖论辩言正术书》,第18-23页;卷九《存言》下,第264页)。然据韩国学者李庆龙研究,郑霞谷在体悟“一团生理”、强调透悟性体、熄灭无善无恶之争论等一些重大理论问题上,都曾广泛阅读过“包括阳明后学在内的整个阳明学者的主要著作”,因此,“霞谷学不仅包含王阳明的学术,而且也概括了阳明后学的学术”。霞谷“实际目睹了阳明后学的一些病态,从而不仅纠正了这些弊病,又评估各种主张,此中采取一种选择的态度”(参见李庆龙《17世纪“后阳明学时期”与霞谷学的定位》,载《阳明学》第6辑,韩国阳明学会2000年刊,第78页)。此说对我们考察朝鲜阳明学派的形成极具参考价值。

如宣祖就对王阳明的才气和事功颇为赞赏。据《朝鲜宣祖实录》记载:当时有儒者建议校书馆开板印行陈建的《学鄱通辨》,认为“此实辟异端之正论”。而宣祖则曰:“王守仁亦有才气,建功业。”不同意把王阳明一棍子打死。所以有学者认为,宣祖不满程朱学者的故步自封,而对阳明学逐渐产生兴趣,乃是朝鲜阳明学发展史上所遇到的最大转机(郑德熙:《阳明学对韩国的影响》,载文史哲出版社1986年版,第45页)。

尹南汉曾意识到韩国阳明学研究中所缺乏的与朱子学的连续性问题,即程朱学的心学化过程。他把退溪学设定为朝鲜阳明学的历史前提,试图在朝鲜朝时期受容及被排斥的背景下解释中韩两国阳明学的差异性。尹氏还基于朝鲜阳明学与退溪学相连接的观点,指出郑霞谷晚年倾向于经学,批判王学左派以及回归朱子学的情形,并认为这就是朝鲜阳明学的个性(尹南汉:《朝鲜时代的阳明学研究》,韩国集文堂,1982年版)。尹氏的这些论述,为我们研究朝鲜阳明学提供了重要的思路。

参见杨祖汉《郑霞谷对王阳明哲学的理解》,收于《阳明学》第14辑,韩国阳明学会2005年7月刊,第256-259页。

(1528—1574)、李瑶(生卒年不详)、许筠(1569—1618)、张维(1587—1638)、李晓光(1563—1628)、崔鸣吉(1586—1647)等学者开始受容阳明学,但他们的影响力十分有限,而且有关阳明学的著述,也大都未被保留下来。事实上,在郑霞谷出现以前,有关朝鲜阳明学的史料,我们只能从批判者的文集或部分实录中找到。如南彦经有关阳明学的论述就主要留存在其与李退溪的书信往来中,而李瑶有关阳明学的观点则是通过《宣祖实录》才被记录了下来。这种现象的产生,无疑与当时朝鲜阳明学者遭到统治者的排斥和严惩,其家属后人为了保全性命而把与阳明学有关的文书统统销毁或丢弃有关。不过郑霞谷及其著作却证明了阳明学在向朱子学一边倒的朝鲜学界内部,还是被不间断地流传下来的基本事实。

郑霞谷(1649—1736),名齐斗,字士仰。有关史料对他是这样记载的:“聪明强记,博极群书,自弱冠后数年,便谢公车业,杜户不出,但以看书为自娱,上自姚姒,下逮近世,数千载间理乱得失,无不隐括于中,而其所折中者在诗书,旁逮百家之说、专门之学,以至律历星纬、黄歧堪舆之类,亦皆罗穿该括。人或扣之,则沛然应之,虽是稗官小说,亦莫不然。逮其笃老之后,聪明亦不弃,对人酬酢,纤悉无遗。”^{[11][292]}霞谷的学问生涯可分为三个时期:40岁以前,是由朱子学转向阳明学的时期;41岁至60岁,是开始建构阳明学的“心即理”、“知行合一”、“致良知”等理论体系的时期;61岁至88岁,是内王外朱的时期,在这段时期内,其有关阳明学的言论尽管很少,但却在程朱学说中广泛采纳了阳明思想。霞谷有关阳明学的代表作是《学辩》和《存言》。《学辩》是为阳明学的正当性辩护,并批评了朱子学的支离性;而《存言》则是在阳明学的立场上构建了其自己的心性学体系。后来霞谷因在政治上受到排挤而避居家乡江华岛,遂专心致志地从事阳明学的研究探索。然因其思想在相当长时期被视为异端,故《霞谷集》直到1930年才得以面世。霞谷的阳明学带有从朝鲜程朱学向实学与开化思想转变的过渡性格,因而在韩国学术史上具有相当重要的地位。

郑霞谷的继承者有迎日郑氏一门的江华学派、全州李氏一门的江华学派和平山申氏一门的江华学派。然江华学派的发展却因朝鲜后期政治社会继续强化程朱学体制而逐渐衰微,并最终转化为消极遁世之学问。所以郑霞谷的弟子们只是在特定条件下以几乎封闭的家学形态传承了郑氏的阳明学说。不过在霞谷以后,作为朝鲜民族启蒙思想之前兆的实学派学者,亦渐渐吸收了阳明学说中的实用性因子。所以韩国学者认为,与朱子学对立的阳明学传入朝鲜,是朝鲜实学思潮产生的重要原因之一。当时及后来的实学思潮主要有三大流派,除了以朴齐家(1750—1805)为核心的北学派和以李(1579—1624)、丁若镛(1762—1836)为代表的星湖学派外,再就是与江华学派有着渊源关系的被称作主权恢复运动时期的爱国启蒙思想家朴殷植(1859—1925)为代表的近代实学思潮了。朴殷植在四十岁之前还是传统的朱子学者,1898年后,他发觉陈旧的朱子学不能解决当时的现实问题,于是便想通过阳明学以实现“儒教求新”之目的。朴氏还受到中国维新志士康有为、梁启超等人的影响,把当时流行的社会进化论思想与阳明学相结合,开展了所谓“大同教”的宗教运动。正是这前后三大实学流派的相互吸取、彼此交融,才使朝鲜实学派在摄取阳明学之实践精神方面远远超过了阳明学的发源地中国。因此从一定意义上说,阳明学乃是朝鲜实学思潮产生的重要

霞谷避居江华岛后,“于党论是非之争,绝不向人说道,未尝与世干涉。而且近世儒家,聚徒立门,互相争论,心尝痛恶,故穷居僻处,以绝聚会之道,是公雅性然也”(参见《霞谷集》卷一一《遗事》,韩国景仁文化社1997年版,第294页)。如果说霞谷在聚徒立门上的态度与阳明及其门人不同,那么,在避世雅兴上的立场却与晚年阳明颇为相似。关于郑霞谷的思想笔者已有另文专论。

1910年,朴殷植曾用汉文撰写了阳明学的入门书——《王阳明先生实纪》,该书对近代朝鲜学界的影响相当之大。正是在这本书里,朴氏提出了用阳明学来革新朝鲜传统儒学的“儒教求新论”的主张。朴殷植以及后来的郑寅普(1893—1955)等人利用阳明学所提供的理论武器,为唤醒朝鲜民族的独立意识和自主精神而奔走呼号,并最终使阳明精神与近代新思潮合而为一。这是朝鲜近代思想史上非常重要的一页,也是阳明学在异国发挥效用,证诸实践,进而取得成效的生动实例。参见郑熙《阳明学对韩国的影响》,文史哲出版社(中国台北)1986年版,第141—149页。

哲学基础。

比较日、韩两国阳明学的传入史,有一个现象值得关注,就是日本阳明学的代表“中江藤树(1608—1648)最初是在接触到所谓王学右派王龙溪的思想后才成为日本阳明学之始祖的,这是件意味深长的历史事件。假如藤树最初接触的是王学左派的罗念庵、聂双江的思想,结果会舍弃朱子学而转向阳明学吗?而藤树的太虚思想虽与龙溪相通,但日本阳明学的一般学风却并没有追随龙溪的现成说,这也是一件饶有意思的现象。”^[12]^[487]据《藤树年谱》记载:日本宽永十七年(1640)冬,藤树获《王龙溪语录》读之,“其触发之多,甚为喜悦”。四年后又得《阳明全集》,乃释然曰:圣人一贯之学,以太虚为体,异端外道皆在吾范围中,吾安忌言语之相同哉!认为三教之根本即太虚一贯之道也^[13]。可见,中江藤树是通过王龙溪的太虚理念和三教合一论而进入阳明学之殿堂的。

而韩国学者尹南汉在寻找阳明学传入朝鲜的原委时,不仅举出居住在辽东的贺欣是陈献章的门人,还提及壬辰倭乱期间(1592—1598)来救援朝鲜的明朝阳明学者,并据此推定说,传入朝鲜的可能是北方阳明学。李庆龙也认为:“由于朝鲜国在地理上接近中国北方地域,郑齐斗是否接受中国北方的阳明学,特别是代表中国北方阳明后学的张后觉的‘良知体用’论是否影响到郑齐斗的学术主张,这也是我们所要澄清的研究课题。”两位韩国学者的这一见解,以及中江藤树通过王龙溪而进入阳明学殿堂的有关史实,为我们比较中、日、韩三国的阳明学提供了一条重要思路,就是如果把中国的阳明学区分为北方阳明学与南方阳明学的话,那么就学术个性而言,朝鲜所接受的阳明学比较接近北方阳明学,而日本所接受的阳明学则较为接近南方阳明学。

黄宗羲曾撰《北方王门学案》,指出:

北方之为王氏学者独少,穆玄庵既无问答,而王道字纯甫者,受业阳明之门,阳明言其“自以为是,无求益之心”,其后趋向果异,不可列之王门。非二孟(按:指孟秋、孟化鲤)嗣响,即有贤者,亦不过迹象闻见之学,而自得者鲜矣。^[14]^[739]

尽管如此,仍有一些北方阳明学者尤其是对阳明学多有批评的北方学者影响到了朝鲜。如曾“九载南都,与湛甘泉、邹东廓共主讲席,东南学者尽出其门”的吕(字仲木,号泾野,陕西高陵人),就曾是朝鲜儒者崇拜的对象:“朝鲜国闻先生名,奏请其文为式国中。”还有与吕“交相切劘,名震都下”的马理(字伯循,号溪田,陕西三原人),亦曾被慕名而来的朝鲜使者“录其文以归”。相比之下,南方阳明学则不仅包括浙中、江右、南中、闽粤、楚中等诸多流派,而且多有发明自得,是推动阳明学传播和发展的主要力量。因此,笔者认为,除了朝鲜特殊的政治学术环境以及台湾学者李明辉所说的原因之外,阳明学在朝鲜始终不发达的原因也许还与北方阳明学不够发达及其理论特点

张后觉,字志仁,号弘山,山东庄平人,早岁受业于颜钧、徐樾,“犹以取友未广,南结会于香山,西结会于丁槐,北结会于大云,东结会于王遇,齐鲁间遂多学者”(《黄宗羲全集》第7册,浙江古籍出版社1992年版,第741页)。张后觉的史迹可详见于张元忭《不二斋文选》卷五《庄平弘山张先生墓表》。

李庆龙《17世纪“后阳明学时期”与霞谷学的定位》,2004年江华阳明学国际学术会议中文报告书,台湾大学出版部2004年刊,第79页。

从阳明学的逻辑起点上看,其先导应是吴与弼、薛。无论以薛为起点,还是以吴与弼为起点,最终均导致了阳明学的兴起。全祖望说:“明初学统,迹志先生(方孝孺)起于南,曹学正(曹端)起于北,嗣之则吴聘君(吴与弼)起于南,先生(薛)起于北。三百年导山导水,必自四君子为首。”朱铸禹汇校集注《全祖望集汇校集注》(上),上海古籍出版社2000年版,第1101页)在全祖望看来,明代学术之所以有两个起点,是因为理学自南、北同时而兴的缘故(参见王宇《方孝孺与黄宗羲对明代理学开端的构建——兼论宋濂不入明儒学案》及吴光主编、钱明执行主编的《黄宗羲与明清思想》,上海古籍出版社2006年版)。顺此思路,我们不妨可以说,阳明学有向南、北两个大方向发展的动能与趋向。

杜维明在阐释李退溪对朱子理气论的“创造性诠释”时指出:“尽管退溪坚持说,他只是重述朱子在其《语类》中已经指示的思想,但是退溪最后所提出的思想形态却是对朱子的原初想法之精炼与改进。”李明辉由此推论道:“退溪对朱子学的创造性诠释,或许是阳明学在韩国始终不发达的主要原因。”(参见李明辉《四端与七情——关于道德情感的比较哲学探讨》,台湾大学出版中心2005年版,第350页)。此说值得治东亚阳明学者认真体味。

有关。

应该承认,大陆学术界过去比较注重对中日两国阳明学的比较研究,而忽视了朝鲜阳明学的特殊性及其重要地位。东亚三国国民从外表看没有什么区别,文化上也没有太大不同,但三国在民族性格上却存有明显的差异。反映在阳明学在三国的传播与发展上,也同样表现出思想性格上的差异性。比较而言,中国的阳明学发展到后来,已从政治层面深入到民间社会,与平民教育相结合,走的是政治化加世俗化的普世主义的发展路径。日本的阳明学起先只是掌握在儒学教师个人手中的文化知识,后来为了实际的需要而逐渐成为武士阶层手中的思想武器,走的是学问化加功利化的文化民族主义的发展路径。而朝鲜的阳明学从一开始就是作为与佛教禅宗相类同的异端思想被引进的,因而是在垄断性的主流意识形态的辨斥声中被官方和民间艰难地引进和接受的,走的是如何适应以程朱理学为绝对权威的类似原教旨主义的发展路径。这是因为朝鲜比日本拥有更加漫长的儒家文化史,而且就中国的儒家文化输入日本而言,朝鲜一直起着中日两国间的桥梁作用。由于朝鲜的居间角色,决定了朝鲜儒学与日本相比要更忠实于中国传统儒学的文化性格。就理学来说,朝鲜的理学虽来自中国,但它却比中国理学更为周密、更为正统。在中国,反对朱子学的学术流派从未允许朱熹的思想体系像它在朝鲜那样拥有如此强大的话语上的垄断权,这也是造成朝鲜阳明学难以充分展开的重要原因。总之,中国的阳明学者是用普世主义的价值观念来看待阳明精神及其理想,日本的阳明学者是用工具主义的实用态度来利用和改造阳明学说,而朝鲜的阳明学者则是基于原教旨主义的立场来批判地汲取和重铸阳明学说。这就是为什么从17世纪中叶至18世纪末,日本的阳明学者能够作为社会思想变革的主导者而活跃于历史舞台;中国的阳明学者则分为两级:一级走向脱离现实的空疏主义,一级走向参与社会变革的实践主义;而朝鲜的阳明学者则基本上成了社会变革的旁观者和辅助力量。一个是主导者,一个是参与者,而另一个则是旁观者,这就是东亚三国阳明学在18世纪以前所表现出来的个性特质。进入近代以后,情形发生变化,三国的阳明学者都继承和发扬了阳明学中的“自由”之精神和“平等”之意识,以及高濂武次郎所说的“事业”之元素,而摒弃了阳明学中的“枯禅”之元素,只不过这种情形在近代日、韩两国的阳明学者那里要表现得更为明显罢了。

[参 考 文 献]

- [1] 钱明. 王阳明与日本关系新考[J]. 东亚人文学, 2005, 7(6): 241 - 254.
- [2] 韩睿媛. 韩国阳明学研究的历史和课题[A]. 国际儒学联合会. 国际儒学研究 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998, 70.
- [3] 钱明. 《传习录》补考[A]. 儒学与浙江文化研讨会. 儒学和浙江文化 [C]. 北京: 中国广播电视出版社, 1993. 101 - 111.
- [4] 윤남한(尹南汉). 朝鲜时代의 阳明学研究 [M]. 서울: 집문당, 1982.
- [5] 郑德熙. 王学东传与李 之排王思想[A]. 蒋希文, 吴雁南. 王阳明国际学术讨论会论文集 [C]. 贵阳: 贵州教育出版社, 1997. 589 - 599.
- [6] 张立文. 退溪学节要 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989.

中江藤树的高弟是熊泽蕃山(1619 - 1691)与渊冈山(1616 - 1686)。前者曾以阳明学为思想武器,致力于冈山藩的政治改革;后者则以武士或庶民为对象而实施思想启蒙教育,从而把阳明学普及到日本全国。到了幕府末期,大盐中斋(1794 - 1837)等人更成为阳明学说的忠实实践者。中斋后为救饥民而于1837年2月发动阪起义,事败自尽身亡。即使那些倾向于精神修养的而被视为“省察派”的阳明学者,亦具有强烈的忧国忧民情怀。如池田草庵(1813 - 1878)在注重内省修养的同时,便阅读了大量兵书,并写下了《时务六策》等时事性论著。其弟子则几乎遍及日本社会各个阶层,并成为支撑明治维新的真正力量(参见足田启佑《阳明学与幕府末期的思想家们》,载《浙江学刊》1989年第4期,第28 - 30页)。

- [7] 佚名. 朝鲜宣祖实录·卷七:宣祖六年[Z]. 首尔:国史编撰委员会,1986.
- [8] 김인보(郑寅普). 阳明学演论[M]. 서울:三星文化财团文库,1972.
- [9] 李明辉. 四端与七情——关于道德情感的比较哲学探讨[M]. 台北:台湾大学出版中心,2005.
- [10] 郑齐斗. 霞谷集·与闵彦晖论辩言正术书卷一[Z]. 首尔:景仁文化社,1997.
- [11] 郑齐斗. 霞谷集·遗事:卷一一[Z]. 首尔:景仁文化社,1997.
- [12] 楠本正继. 宋明时代儒学思想の研究[M]. 千叶:广池学园出版部,1962.
- [13] 山下龙二. 日本の阳明学[A]. 宇野哲人,安冈正笃(监修). 阳明学大系[C]. 京:明德出版社,1971.
- [14] 沈善洪,吴光. 黄宗羲全集:第 7 册[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1992.

The Formation of the Korean Yang-ming-hsueh and the Orientation of Yang-Ming-hsueh of Three Eastern Asian Countries

QIAN Ming

(International Center for Yang-ming Xue Studies, Zhejiang Academy of Social Sciences, Hang Zhou 310025, China)

Abstract: The Korean Yang-ming-hsueh School came into being in the Chosun Dynasty (1392 - 1910). The formation of this school is the process of being selectively Koreanized through animadverting under the leadership of Toegye Hsueh. It is this type of school that has been different from the Chinese and the Japanese Yang-ming-hsueh. In terms of its academic characteristics, Yang-ming-hsueh accepted by Korea is comparatively close to the northern Yang-ming-hsueh in China, while Yang-ming-hsueh accepted by Japan is close to the southern Yang-ming-hsueh in China. The reason why the Korean Yang-ming School has remained undeveloped since its introduction is that the Yang Ming School in north China and its theoretical characteristics have not very well developed.

Comparatively speaking, the Chinese Yang Ming School has gone into the folk society from the political layer in its late period, integrating with the folk education. The way taken by the Chinese Yang Ming School was of political and mundane universalism. The Japanese Yang-ming-hsueh was pure knowledge in the control of Confucian teachers or scholars at the beginning, and later, gradually became the ideological weapon by the samurai, who took the course of a cultural nationalism characterized by being both academic and utilitarian. However, Yang-ming-hsueh was introduced into Korea just as a kind of heterodoxy interblended with Chan Buddhism. It was received and spread by the government and the common people in difficult conditions in which the dominant ideology monopolized the whole country. Therefore, the Korean Yang-ming-hsueh couldn't have survived without adapting itself into Neo-Confucianism, which was worshipped as the absolute authority—something like fundamentalism.

Key words: the Korean Yang-Ming School; Chong Chedu; Eastern Asian Yang-Ming Hsueh