

王良「安身」論的政治意蘊解讀 ——中晚明儒家之一種自我抉擇*

任文利**

北京青年政治學院東方道德研究所

摘 要

本文克就王良文本本身及其所處的歷史時期，對於王良的「安身」、「保身」論展開詮釋。指出王良的「安身」論體現了明中晚期君主專制不斷強化的背景下，儒家對於「行道」、君臣關係的重新考量。理解王良「安身」論的關鍵，在於把它置於「出處進退」這一困擾儒家核心問題的大背景下。一方面，王良以「安身」為前提，對於儒家之「行道而仕」提出了近乎嚴苛的條件，要求儒家只有在君臣關係中佔據絕對的主動地位時方能夠「行道而仕」。與此相應，王良通過對「為祿而仕」的有條件的肯認，將君臣之間道義上的責任與義務關係降為職務上的責任與義務關係。另一方面，傳統儒家「得君行道」的政治舉措在現實政治中的可能性被基本堵塞之後，王良以孔子為表率，將儒家「行道」的理想寄託在「修身講學以見於世」之上，而不再把「得君」與否視為「行道」的必要條件。這些均在一定程度上體現了明中晚期儒家對於自身社會政治角色的重新定位，而王良也為泰州後學開闢了儒學、儒教發展的新的可能向度。

關鍵詞：王良，泰州學派，安身，明哲保身，出處

引 言

泰州學派的創始人王良在今日的陽明後學的研究中始終是一個重要話題，其中，最引人注目的是他的「淮南格物」說，即所謂「身本」論、「尊身立本」之學。

* 本文在定稿過程中，三位匿名評審及《清華學報》編委會提出了中肯的批評與建議，特此致謝。

** 本文作者為北京青年政治學院東方道德研究所副研究員，電子郵件信箱：wenliren1@sina.com.cn。

研究者或者從抽象的思想命題出發，申說自王陽明的「良知」說至王良的「身本」論，其間發生的思想轉折的向度。^(註1)或者於「身本」而衍生的「保身」、「安身」之說出，批判其「開一臨難苟免之隙」。^(註2)這兩方面的解析于王良自身而言，不能不說在某種程度上有一定的相應處。但是，同樣在某種程度上可以說忽略了王良倡言此說的具體語境，即傳統儒家所要面對的「出處進退」的「大節」問題。

我們知道，出處進退問題始終是傳統儒家面臨的一個重要問題。儒學乃入世、經世之學，儒者不僅僅要求道、悟道，更要弘道、行道。「行道」的一個重要途徑，就是通過積極參與、干預現實政治，以達到推行儒家政治理想的目的，所謂「得君行道」。^(註3)然而，在古代的君權社會，自理論上講，天子是擁有無上威權的。故而儒者在與君權博弈的過程中，一方面通過天意、民意、禮儀、祖制等制度化手段對君權加以約束；另一方面，也不得不寄望於堯舜之聖王在政治世界中的再現（包括使君主成爲堯舜，所謂「堯舜其君」）。從這兩方面而言，儒者作爲政治的參與者均不具有絕對的主動性，因而，當現實政治與「行道」的理想發生衝突的時候，「出處」的問題就成爲擺在他們面前非常迫切的問題了。

以有明一代政治而論，如史家一般所言，因取消相權等一系列政治措施的施行，加大了君主專制的權力。在此情境下，儒家「得君行道」乃至於「堯舜其君」的政治理想並沒有完全改變，只是在君權的進一步擠壓之下使儒者的「出處」問題更見尖銳。

以王良的老師王陽明而言，其政治生涯所經歷的正是明朝由盛轉衰的歷史時期。王陽明筮仕之始的弘治朝被其稱爲「全盛時」，相對清明的政治環境也可以使王陽明在「相忘於江湖」中一意「求道」。不過，這種清明很快被正德皇帝的荒唐打破了。正德初年，王陽明因觸忤宦豎劉瑾遭貶謫，促成了其「龍場悟道」，並于劉瑾敗亡後還朝，重回政治世界的中心。但親眼目睹了正德之種種以及士風之頹敗的王陽明並未能重拾「得君行道」的信心，他很快離開了權力世界的中心。終

1. 筆者于拙著《心學的形上學問題探本》下編第三章《「尊身立本」：王良》一章中，亦從此視角探討王良的「身本」論。雖於「跡」上略談及王良所論「出處」，但並沒有觸及到該問題的核心。見該書 160-171 頁，中州古籍出版社，2005 年。
2. 黃宗羲語，見《明儒學案》卷三十二《泰州學案》，《黃宗羲全集》第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，2005 年），頁 830。
3. 關於儒家「得君行道」的政治取向可參看余英時，《朱熹的歷史世界》下篇第八章〈理學家與政治取向〉（北京：三聯書店，2004 年），頁 400-457。

正德一朝（1506-1521年），王陽明皆一意求退，希望能夠「退而修省其德」。因種種原因，王陽明「歸隱」的願望非但沒有實現，反而以因緣際會，成就了不世的事功——於正德末年平定寧藩之亂。事功帶給王陽明的首先不是政治上的榮耀，反而使其深陷政治漩渦之中。正德崩殂，嘉靖入繼大統，一時新政氣象似乎使王陽明看到了「得君行道」的機緣，但終因閣臣的排擠，將以高位再度進入權力世界核心的王陽明被擋在了朝廷之外。此後，王陽明雖得文臣封爵之至高榮耀，但至死未曾再入權力世界的核心。晚年王陽明被起用於兵馬倥傯之中，最終死于百戰歸來途中，以朝臣攻訐，死後未獲賜諡，封爵亦止於其身，身後淒涼。

我們知道，嘉靖初年發生了「大禮議」這一對明朝政治（特別是士風）影響重大的歷史事件。在王陽明的弟子與友人中，因此而進入權力世界核心的大有人在，因此而遭貶謫乃至杖死者亦不乏其人。王陽明雖然是「大禮」爭議的局外人，但如果我們深入他的內心世界，在「大禮」紛爭之中，王陽明未必沒有看到「堯舜其君」的機緣。當他稱讚因議「大禮」而進入明代權力世界中心的友人、弟子們的君臣際遇為「明良相逢」之時，我們有理由相信此語是發自其內心的。「大禮」爭議中嘉靖皇帝所體現的「純孝之心」，正是王陽明窺見的「堯舜其君」的契機。

陽明此番心事，其晚年過從甚密的弟子王艮未必不知。陽明死後，王艮在寫給在南京為官的同門友人信中如此感歎道：「先師之身既歿，追之不可得也。傷哉！然先師之心在於諸兄，不可得而傳之乎？傳之者，所以尊先師也。不失其幾，所謂時中也。」^(註4)在此信中，王艮一時看到了傳「先師之心」的機緣，倡議同門「見幾而作」。此處所言「先師之心」即「堯舜其君」、「堯舜其民」，也就是我們前面所說的「堯舜其君」、「得君行道」。所云機緣又何在呢？在於嘉靖帝的「純孝之心」。王艮接著說：「今聞主上有純孝之心，斯有純孝之行，何不陳一言為盡孝道

4. 《與南都諸友》，《重刻心齋王先生語錄》（下簡稱《語錄》）卷下，《續修四庫全書》938冊（本文中引王艮《語錄》中語，所注頁碼均為此書頁碼，於引文中不再特別標出）子部儒家類，據明刻本影印，頁352，上海古籍出版社，1999年。

按：《重刻心齋王先生語錄》是筆者所見現存王艮文集中刊刻較早者，與今日比較通行的袁承業編《明儒王心齋先生遺集》所收錄的王艮自身的語錄、文字內容大抵相當，於文字校勘上優劣互見。本文所述王艮之語錄、文字均以《語錄》為準，于個別有礙文意理解的文字則以《遺集》參校，並加以注明。有關王艮《年譜》等相關資料則主要采自《遺集》，引文頁碼是江蘇古籍出版社據《遺集》整理出版的《王心齋全集》（下簡稱《全集》）的頁碼。另，王艮語錄、文字及相關資料與《語錄》、《遺集》有較大出入的為日本嘉永元年（1846）和刻近世漢籍叢刊本《王心齋全集》（為示區別，下稱「和刻本《全集》」），此本較前兩本為劣，本文亦有個別資料采自此本。

而安天下之心，使人人君子，比屋可封？」^(註 5)在此封長信中，王良通篇都在反復申言如何「盡孝道而安天下之心」。此信未審作于陽明死後何時，但言及嘉靖帝的「純孝之心」，則無論作於何時，不能不說與基於「大禮議」的判斷有一定的關聯。王良由此看到傳「先師之心」的機緣，應該說他對「大禮議」中老師的心事是有所瞭解的。

從王良所言「堯舜其君」、「堯舜其民」我們可以看到傳統儒家「堯舜其君」、「得君行道」的政治理想的延續，不過，對此問題，王良所思考的無疑更多，否則，對於「出仕」，他也就不會有「出必為帝者師」這樣近乎苛刻的要求了。通過以下對相關問題的分析我們可以看到，王良的思考反映了在現實政治的擠壓下，儒家對於「行道」的重新考量。

一、保身與安身

在追溯王良對於相關問題的思考之前，我們還是首先回到關於他的最容易引起爭議的一個話題，即其所持「明哲保身」論。在王良所撰著的《明哲保身論》中，他首先秉承儒家傳統，提出了「保身」與「愛人」、「保身」與「齊家」、「治國」、「平天下」之間的內在關聯。他說：「知保身者，則必愛身如寶。能愛身，則不敢不愛人。能愛人，則人必愛我。人愛我，則吾身保矣。」又云：「以之齊家，則能愛一家矣。能愛一家，則一家者必愛我矣。一家者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一家矣。」^(註 6)「齊家」如此，乃至於「治國」、「平天下」亦如此。

我們知道，儒家是身心統一論者，《大學》由「修身」言「齊家」、「治國」、「平天下」，「修身」當然不僅僅指人的身體、人的肉體生命而言。王良所論「保身」，自然也有身心統一的一面，但其特殊之處卻正在於對人的身體、肉體生命的特別關注。如他所言：「若夫知愛人而不知愛身，必至於烹身割股、舍生殺身，則吾身不能保矣。」^(註 7)「烹身割股、舍生殺身」，明確是指人的肉體生命無疑。「烹身

5. 《與南都諸友》，《語錄》卷下，頁 352。

6. 《明哲保身論》，《語錄》卷上，頁 333。

7. 《明哲保身論》，《語錄》卷上，頁 333。

割股」姑且勿論，「舍生殺身」則出於孔孟之言，^(註 8)但王良以為這並非孔孟「教人家法」，而只是「應變之權」。^(註 9)有鑒於此，王良對於古人之出處進退之節給出了自己的評價，比較典型的例子則為值商紂暴虐時的微子、箕子與比干。微子棄紂王而去，箕子進諫不從，披髮佯狂，被降為奴，比干則因力諫剖心而死，孔子稱讚他們為「殷有三仁焉」。^(註 10)王良則以為三人雖同為「仁」，但其間卻有優劣之別。他說：

微子之去，知幾保身，上也。箕子之為奴，庶幾免死，故次之。比干執死諫以自決，故又次之。孔子以其心皆無私，故同謂之仁，而優劣則于記者次序見之矣。^(註 11)

王良認為《論語》記載三人的先後次序就體現了他們的優劣之別，這當然是他自己的發揮。究其實質，他用以判斷優劣的標準就是能否「保身」。同樣以此為出發點，王良區分了「賢人之仁」與「聖人之仁」：「乍見孺子入井而惻隱者，眾人之仁也；無求生以害仁，有殺身以成仁，賢人之仁也；吾未見蹈仁而死者矣，聖人之仁也。」^(註 12)「吾未見蹈仁而死者矣」語出於孔子，^(註 13)本為反詰之語，本意與孔子之強調「殺身成仁」同。王良則是從正面引述此語，意謂「聖人之仁」是不會因「蹈仁」而就死地的，而「殺身成仁」則止于「賢人之仁」。正是在此意義上，對於被孔子稱讚為「求仁而得仁」、^(註 14)「隱居以求其志，行義以達其道」^(註 15)的伯夷、叔齊，王良並不認為他們「義不食周粟」、「餓死首陽山」的行為是最好的選擇，而只是「不安其身而安其心」^(註 16)的次好選擇，甚至有時候直接指責

-
8. 孔子云：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語·衛靈公》）孟子云：「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」（《孟子·告子上》）
 9. 問節義。先生曰：「危邦不入，亂邦不居，道尊而身不辱，其知幾乎！」「然則孔孟何以言成人（「人」當從《遺集》本作「仁」）取義？」曰：「應變之權固有之，非教人家法也。」（《語錄》卷上，頁 327。）
 10. 《論語·微子》。
 11. 《語錄》卷上，頁 326。
 12. 《語錄》卷上，頁 325。
 13. 見《論語·衛靈公》：「子曰：『民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。』」
 14. 《論語·述而》。
 15. 《論語·季氏》。
 16. 見《語錄》卷上，頁 329：
有疑先生安身之說者，問焉，曰：「夷齊雖不安其身，然而安其心矣。」先生曰：「安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身又不安其心，斯其為下矣。」

其爲「失本」而猶「且執以爲是」。(註 17)

王良的「明哲保身」論同樣貫徹在他對於《大學》的義理詮釋中。我們知道，自王陽明恢復《大學》古本並由此而建立起一套不同于朱子的《大學》義理詮釋系統以來，《大學》即成爲陽明後學最重要的經典，王良所開創的泰州學派也不例外。不過，正是在對《大學》這一最重要的經典詮釋上，王良自覺地表現出了和他的老師王陽明不同的趣向，而以「安身」釋「止至善」就是這種差異的一個重要表現。王良說：

明明德以立體，親民以達用，體用一致，陽明先師辨之悉矣。此堯舜之道也，更有甚不明。但謂至善爲心之本體，卻與明德無別，恐非本旨。明德即言心之本體矣，三揭「在」字自喚省得分明，孔子精蘊立極，獨發安身之義，正在此。堯舜執中之傳以至孔子，無非明明德親民之學，獨未知安身一義，乃未有能止至善者。故孔子悟透此道理，卻於明明德親民中立起一個極來，故又說個在止於至善。(此處當從《遺集》補「止至善」三字)者，安身也。安身者，立天下之大本也。本治而末治，正己而物正也，大人之學也。是故身也者，天地萬物之本也，天地萬物，末也。知身之爲本，是以明明德而親民也。身未安，本不立也。本亂而末治者，否也。本末(「本末」當從《遺集》本作「其本」)亂，治末愈亂也。故《易》曰：「身安，而天下國家可保也。」如此而學，如此而爲大人也。不知安身，則明明德親民卻不曾立得天下國家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。立教如此，故自生民以來未有盛於孔子者也。

(註 18)

這段話是對《大學》之「三綱領」，即起首三句「大學之道在明明德，在親民，在止於至善」的詮釋。王良同意老師王陽明對於「明明德」與「親民」作爲「立體達用」之學的解釋，但並不認可王陽明以「心之本體」釋「至善」，認爲如此訓釋，則「至善」與「明德」二者之間就沒有什麼區別了。王良進而提出自己的理

17. 《語錄》卷上，頁 338。

18. 《語錄》卷上，頁 336-337。

解，認為「止至善」就是指「安身」而言。與「明明德」、「親民」相比較而言，「安身」乃是其根基、根本，如果不能夠做到「安身」，「明明德」、「親民」也就無從談起了。

王良用以詮釋「止至善」的「安身」有兩層意思。第一層意思，「身」是儒家傳統身心合一意義上所說的「身」，其語意所指更類於「己」，如「反求諸身」、「修身」意義上所言的「身」。王良的「淮南格物」說所指示的「身」是天下國家之本，也多是在此層面上言說的。不過，即便在此意義上說「身」本，與理學乃至陽明學本身相比，從辭彙的使用上也體現了王良的特殊處，即更注重於從當下、現成的意義上指點「天理」、「心體」乃至「良知」。當然，更能體現王良之思想特色的，還是「身」的第二層意思，即指人的身體、肉體生命而言，「安身」就是對身體與肉體生命的安頓。觀如下一段語錄可見：

止於仁、止於敬、止於孝、止於慈、止於信，若先不曉得個安身，則止於孝，烹身、割股有之矣；止於敬者，餓死、結縲（當從《遺集》作「餓死結縲」）有之矣。必得孔子說破此機括，始有下落，纔能內不失己，外不失人。故《大學》先引「緡蠻」詩在前，然後引「文王」詩做誠意工夫，纔得完全無滲漏。（註19）

「止於仁」、「敬」、「孝」、「慈」、「信」數語出於《大學》，一般而言，就把它們理解為《大學》本文對於「止至善」的闡釋。王良則不如此認為，而必以「安身」為「止至善」，以為若不知「安身」之「極」（指標準），以「烹身割股」為「止於孝」，以「餓死結縲」為「止於敬」，均不免於滲漏、偏頗。至於《大學》所引「緡蠻」詩句，「緡蠻黃鳥，止於丘隅」，王良將其連類於《論語》中孔子所贊「色斯舉矣，翔而後集」的「山梁雌雉」，（註20）認為它們都是人所當效法的舉止得于時宜的「安身」典範。

通過以上論述，我們可以看到，無論是以「明哲保身」而言，還是以「安身」為「止至善」而言，王良均強調保全人的肉體生命的重要性，甚而因此對儒家傳

19. 《語錄》卷上，頁340。

20. 見《語錄》卷上，頁325：

「山梁雌雉，時哉時哉」，歎其舉止之得時也。「三嗅而作」，是舉得其時也；「翔而後集」，是止得其時也。

統所倡「捨生取義」、「殺身成仁」有所貶抑，僅僅承認其為「次」好。如此說來，黃宗羲所謂「開一臨難苟免之隙」的責難似乎是深中其要害了？今人亦多以此指摘王良者。(註 21)無論是指摘王良者，抑或為王良辯護者，似乎均有一定的道理，然而並沒有完全觸及到王良所言問題的關鍵。「保身」、「安身」是王良對於「出處」問題進行深刻反省後所給出的答案，更為關鍵的是，「保身」、「安身」後，儒家之「行道」將如何抉擇，何去何從，這些，都反映了明中晚期儒家對於自身社會政治角色定位的新趣向。

二、出仕與行道

今人多以平民儒者目王良，這樣講不能說一定錯。王良本身即為「布衣」，且出身卑賤，為「灶籍」，後以經商(註 22)擺脫了家境的貧寒，雖曾受人舉薦，然終身

21. 相關問題可參看龔傑，《王良評傳》之〈附論：探討幾個問題〉（南京：南京大學出版社，2001年），280-284頁。文中列舉了一些批判王良「保身」論的觀點，並加以反駁。然其中對《明儒學案》中「以『緝蠻』為安身之法，無乃開一臨難苟免之隙乎」這句話的解釋略嫌曲折，其實，一般將其理解為黃宗羲對王良「安身」論的指責是無誤的。黃宗羲評價王良之學的後面幾段話，均為引述王良一段語錄，加一句評語。此段如此，下一段則於引述後評以「此終蒲輪轍環意見……」，末段於引述後評以「聖人復起，不易斯言」，均是如此。
22. 或者以王良早年經商是「販鹽」，明代鹽實行國家專賣，王良若販鹽則必為「販私鹽」。如 de Bary 稱王良為 independent salt dealer（販私鹽者）（de Bary, W. T. *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. New York: Columbia University Press, 1991, p.157），不知所據為何。侯外廬等主編《宋明理學史》中推測王良早年經商有可能為「販私鹽」，亦無可以使人信服的內證（參見《宋明理學史》下卷(-)，頁 419-420，人民出版社，1987年）。就筆者所見，稱王良「販鹽」史上非無其人，如清初李顥於《觀感錄序》中所云：「如心齋先生，本一鹽丁也，販鹽山東，登孔廟而毅然思齊，紹前啓後師範百世。」（《二曲集》卷二十二，頁 273，中華書局，1996年）其所編次的《觀感錄·心齋王先生》亦敘其事云：「年近三十，同鄉人販鹽山東，經孔林，謁孔子廟，……」（《二曲集》卷二十二，頁 274）然未知其資料所本，所記事亦與王良《年譜》略有別，如謁孔廟事《年譜》記於二十五歲，稱「年近三十」略顯勉強。此為筆者所見稱王良商游山東為「販鹽」的最早史料記載，明相關史料則未見有此說法。明何喬遠之《名山藏》言：「泰俗負鹽，良父故為鹽商。」（《名山藏》卷八十五，《續修四庫全書》第 427 冊，頁 400，上海：上海古籍出版社，2000年）明言王良之父承泰州之俗，曾為鹽商。「泰俗負鹽」（「負鹽」即指「販鹽」），王良早期史料亦有此說，如趙貞吉之《墓誌銘》言：「安豐俗負鹽，無宿學者。」（《趙文肅公文集》，卷十八，《四庫存目叢書》集 100，頁 503）徐鑾所撰《傳》則曰：「場俗煮海為生，不事儒。」（《遺集》卷四，頁 17）或言安豐場之俗為「負鹽」，或言為「煮海」，真實情況可能如此，安豐場之人煮鹽為其本業，（所謂灶籍、灶丁、鹽丁均指此而言），同時，在地方政府不予深究的情況下，亦私自販鹽以增加謀生的手段（灶丁生活本來即很困窮）。如以上分析不錯，則如《名山藏》所言王良家族承當地之俗，在經營煮鹽本業的同時，兼販鹽為生的可能性是比較大的。至於王良本人經商于山東是否就確鑿無疑地是販鹽，以缺乏直接的史料，尚可疑。因王良早期史料均泛言為經商，如徐樾《別傳》：「既冠，商于山東。」（《遺集》卷四，頁 7）《年譜》於「十九歲」條：「奉守庵公命，商游四方。先生以山東關裏所在，徑趨山東。」（《全集》頁 67）耿定向《傳》：「商販東魯間。」（《耿天臺先生文集》卷十四，《四庫存目叢書》集 131，頁 348）徐鑾《傳》：「弱冠，先生父紀芳使治商，

未曾出仕。雖然如此，「出處」問題仍然是對於儒家道統有強烈擔當意識的王良重點思考的問題，他如此說：「學術宗源，全在出處大節，氣象之麓，未甚害事。」（註²³）也正是在此意義上，他極力稱讚孟子為孔子的道統傳人。而所謂「保身」、「安身」，也只有放在「出處」這一語境中才更能夠理解其中問題的關鍵。

「保身」、「安身」，人的身體與肉體生命何以如此尊貴？前面我們曾經提到王良繼承了傳統儒家「身心合一」的一面，在解讀王良「安身」論時，我們區分了「身」的兩層意思，其一以「身心合一」而言，其二特指人的肉體生命而言。爲了指出王良對於後者的特別強調，我們將二者分別開說了，其實二者是很難嚴格區分開來的，王良對於「身」與「道」的關係的論述特別體現了這一點。看如下一段問答：

子謂徐子直曰：「何謂至善？」

曰：「至善即性善。」

曰：「性即道乎？」

曰：「然」。

曰：「道與身何尊，身與道何異？」

曰：「一也」。

曰：「今子之身能尊乎否歟？」

子直避席請問曰：「何哉，夫子之所謂尊身也？」

子曰：「身與道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道不謂之尊身，尊道不尊身不謂之尊道。須道尊身尊，纔是至善。故曰：『天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道，必不以道殉乎人。』使有王者作，必來取法，致敬盡禮，學焉而後臣之，然後言有（「有」當從《遺集》作「聽」字）計從，不動而王，如或不可則去。仕止久速，精義入神，見機而作，不俟終日，避世、避地、避言、避色，如神龍變化，莫之能測。《易》曰『匪我求童蒙，童蒙求我』，又曰『求而往，明也』，『動

往來東魯間。」（《遺集》卷四，頁17）此諸種史料均未明言王良經商的具體內容，雖有可能是諱言販鹽，但也有可能真實情況就是如此——是一般的商品經營，故而我們文中亦但言「經商」。

23.《語錄》卷上，頁328。

靜不失其時，其道光明』，見險而能知止矣哉。又曰『君子之專（「專」當從《遺集》作「守」），修其身而天下平』，若『以道從人，妾婦之道』也。己不能尊信，又豈能使彼尊信哉？及君有道（「道」當從《遺集》作「過」），卻從而諫，或不然（「然」當從《遺集》作「聽」），便至於辱且危。故孔子曰『清斯濯纓，濁斯濯足，自取之也。』』

子直拜而謝曰：「樾甚慚於夫子之教！」^(註 24)

從這段對話中我們可以看到，王良稱「身與道原是一件」，「身」與「道」是完全合一的。「至尊者此道」，此語為儒家傳統應有之意。「至尊者此身」，此語則稍顯曲折，實則「身」之所以尊貴，正在於「身」是「道」的承擔者。所以說：「聖人以道濟天下，是至尊者道也；人能弘道，是至尊者身也。道尊則身尊，身尊則道尊。」^(註 25)吾身之所以尊貴，在於「弘道」。在王良的義理架構中，「身」是「道」的承擔者這一命題是具有普遍意義的。也就是說，每個人「身」都可以成為「道」的承載者，只是「百姓日用而不知」，猶需「先知先覺」的聖賢喚醒，然喚醒後百姓即與聖賢無差無別，這也是他在陽明門下時張揚「滿街都是聖人」的題中應有之意。正是在此意義上，王良強調「尊道」則必然「尊身」，「尊身」亦必然「尊道」，二者一尊俱尊，一辱俱辱，只有既作到「道尊」也作到「身尊」，方可謂之「至善」。

上引王良語中所稱述的「天下有道」一段話出自《孟子·盡心上》，末句原作「未聞以道殉乎人者也」。王良非常注重孟子這段話，據語錄記載，「先生（指王良）常誦此，教學者以立本」。^(註 26)此處正是理解王良「保身」、「安身」的關鍵，而所言正在於「出處」。孟子此語，朱子解之比較清楚。「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道」，朱子注云：「殉如殉葬之殉，以死隨物之名也。身出則道在必行，道屈則身在必退，以死相從而不離也。」^(註 27)朱子所解亦在出處進退。「殉」並不必然指以死相隨，而只是指相隨的意思，極而言之，為此相隨付出生命的代價也在所不惜。天下有道，則吾身出而行道，道必相隨於吾身；天下無道，則吾

24. 《語錄》卷上，頁 340。

25. 《年譜》「（嘉靖）十六年丁酉」條，《全集》頁 75。

26. 《語錄》卷上，頁 331。

27. 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 362。

道見屈，吾身亦隨道而求必退，不惜以死相隨。更爲關鍵處則在此語「必不以道殉乎人者也」，朱子注云：「以道從人，妾婦之道。」^(註 28)關於這段話的理解，我們有理由相信，王良是認同于朱子的，因爲前面提到的王良所「常誦」以教學者立本的話中，除《孟子》原文外，尙有朱子「以道從人，妾婦之道」這一注語。

「必不以道殉乎人者也」、「以道從人，妾婦之道」二語中之「人」字，似乎是泛指他人，然而當其所關涉的問題是「出處」的時候，「人」則特指君主而言。此二語皆省略了主語「吾身」，言吾身既爲此道的擔荷者，則必不以身殉人、以身從人，因以身殉人、以身從人則無異於以道殉人、以道從人。因此，在王良「安身」、「保身」的視野中，易引發我們爭論的「道」與「身」、「義」與「生」、「身」與「仁」，此數者孰輕孰重、孰貴孰賤的問題並非關鍵，而更爲關鍵的是儒家與以君主爲代表的權力世界的關係問題，所謂「以道從人」，端的在此。

因此，王良將儒者之「出」仕的門檻定得很高，所謂「出必爲帝者師」。王良明確區分了儒者出仕的兩種情況：其一，「爲行道」；其二，「爲貧」，「爲祿」。我們前面提到過，「得君行道」是儒家的政治理想，但是，在現實政治世界中能否落實則始終是一個未知數。就實際情況而言，儒者在現實政治世界中更多地只是維繫一節之善，于「行道」則相去甚遠，因此說「千五百年之間……堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也」。^(註 29)兼以權力世界的強勢擠壓，儒者爲維繫這一節之善，甚至要付出生命的代價。這一點，在集權更爲強烈的明朝，尤爲突出。王良雖始終爲「處士」，然其師友之中，多爲官僚士大夫，故而對此有所洞察。

如我們上面所引述的王良作於嘉靖五年（1526 年）的《明哲保身論》，《年譜》述其緣由如此：「時同志在宦途，或以諫死，或遣逐遠方，先生以爲身且不保，何能爲天地萬物主，因瑤湖北上，作此贈之。」^(註 30)究其大背景，未脫離于嘉靖初年的「大禮議」。嘉靖三年（1524 年），大禮爭議達到高潮，一時王陽明弟子、友人遭廷杖、貶逐者有鄒守益、馬明衡、舒芬、夏良勝、王思與季本等人，其中，王思受杖而死。除季本外，其他幾人在王良初至南昌訪王陽明時均在陽明帳下，

28. 《四書章句集注》，頁 362。

29. 朱熹語，見《答陳同甫》六，《朱熹集》卷三六（成都：四川教育出版社，1996 年），頁 1592。

30. 《年譜》「（嘉靖）五年丙戌」條，《全集》，頁 72。

這些情況不能不對王艮重新思考「出處」問題產生一定的影響。因此，王艮視仕途為「九三危地」。對於同門友王臣，撰《明哲保身論》以相贈，而對於有意出仕之弟子，亦諄諄以此相告。如告弟子宗部云：

所謂欲自試云者，古人謂學而後入政，未聞以政為學，此至當之論。吾丸齋且于師友處試之，若於人民社稷處試，恐不及救也。進修苟未精徹，便欲履此九三危地，某所未許。(註 31)

王艮此諸語是為未聞道、悟道的弟子而發，告以「學而後入政」。如果學未有得，即欲入仕途蹈「九三危地」，將「救」之不及。文中「民人社稷」語，出於《論語·先進》：「子路使子羔為費宰，子曰：『賊夫人之子。』子路曰：『有民人焉，有社稷焉。何必讀書，然後為學。』子曰：『是故惡夫佞者。』」王艮如此加以詮釋，亦不至大差，只是以「為政」為「九三危地」，則發揮的成分居多。對於未聞道、悟道者應當學而後入政，那麼對於聞道者又如何呢？王艮以為當「量而後入」。

我們知道，嘉靖十六年（1537年）巡按御史吳悌曾因「舉逸民」而疏薦王艮，此次薦舉無果而終。王艮在見到吳悌的薦疏後，明確告知了弟子林春自己對此事的看法，認為「當量而後入，不可入而後量也」。並引此前諸儒以為戒，他說：「前此諸儒忽於此道，至於入而後量，是以取辱者多矣。可不鑒哉！」(註 32)對於悟道者而言，不能做到「量而後入」，亦不免於自取其辱。王艮所云「量而後入」，其比量的標準又是什麼呢？他說：

若君相求之，百執事薦之，然後出焉。此中節之和，吾之道可望其行矣，吾之出可謂明矣。……若君相不用，百執事雖薦之，不過盡彼職而已矣。在我者雖有行，亦不過敬君命而已矣。(註 33)

我們注意到，明雖不設宰相，王艮此處用語則仍為「君相」。究其原因，明內

31. 《答宗尚恩一》，《語錄》卷下，頁 347。宗尚恩，據《弟子錄》云：「宗部，字尚恩，號丸齋，本州人。……初奉例王府審理，聞師學解官，粗衣劣食，泊如也。」（和刻本《全集》，頁 166）此中所云「聞師學解官」，不知是否即因王艮《答宗尚恩》兩封書信而「解官」。

32. 《答林子仁》二，《語錄》卷下，頁 346。

33. 《答林子仁》二，《語錄》卷下，頁 346。

閣權力雖較之前朝宰相有所削弱，然而在士人心目中，內閣輔臣（特別是「首輔」）仍是士人參與行政權力的龍頭表率，是影響「士風」的關鍵所在，在這一點上，其功能可以說和宰相沒有什麼不同，故而王良仍以「君相」並稱。從以上數語我們可以看出，「量而後入」的前提即是「君相」之有所「求」，如此，則吾道可行，吾身之出方可謂明智。王良又云：「當屯難而乘馬班如者，要在上有君相之明。求而往，明也。『女子貞不字，十年乃字』，相時耳，此君子出處之節也。」^(註 34)表達的是同樣的意思。若未得君相之信用，雖迫於「敬君命」的壓力不得已而一出，則不過盡職以塞責罷了，^(註 35)于「行道」了無干涉。

必得君相之求而後「入」，王良心中理想的出仕方式還是「出必為帝者師」，也就是說身任斯道之重的儒者與君主的關係應該是老師與學生的關係。他說：「『禮聞來學，未聞往教。』致師而學，則學者不誠矣；往教，則教不立矣。皆不足以知至尊者道也。……使其誠能為善，則當求於我，又何以召言哉？是故天子不召師，而況其以下者乎？」^(註 36)王良此語雖是對於地方官之相「召」而發，但同樣適用於天子之「召」。

身任斯道之重而不輕於一出，正在于自尊、自信，而後可以使人尊、信，所謂「己不能尊信，又豈能使彼尊信哉？」王良說：「行道而仕，敬焉、信焉、尊焉，可也。」^(註 37)此處所語，既是自敬、自尊、自信，也是指人之敬、尊、信於己。若「不待其尊信而炫玉以求售，則為人役，是在我者不能自為之主宰矣，其道何由而得行哉？」^(註 38)「漫然苟出」，非但道不可行，終至於「反累其身」，^(註 39)這是「以道從人」、「牽以相從」可以預見到的後果。正是在此意義上，王良對於箕子、比干，對於「舍生」、「殺身」有微詞，以其輕身而動，陷自身于危地。即便當門下弟子歌陽明「道在險夷隨地樂」詩句時，王良也不忘提醒道：「此先師當時就處險時言之，學者不知以意逆志，則安於險而失其身者有之矣。」^(註 40)

34. 《語錄》卷上，頁 330。

35. 王陽明晚年因軍旅之事被起用，亦有但求「塞責了事」的意味在。

36. 《答林子仁》三，《語錄》卷下，頁 346。此書作於嘉靖十七年，《年譜》述其背景云：「揚州守劉愛山托子仁欲召見先生，書複子仁，辭謝之。」（《全集》，頁 75）

37. 《語錄》卷上，頁 329。

38. 《語錄》卷上，頁 331-332。

39. 《語錄》卷上，頁 332。

40. 《語錄》卷上，頁 324。

究其實，「出必爲帝者師」可以說基本上把儒者出仕的道路堵死了。但這種限定只是針對「行道」而出有效，王良同時對「爲貧」、「爲祿」而出有所認可。而王良對「爲貧」、「爲祿」而出的冷靜思考，同樣是建立在「身本」論的基礎上，對於儒家的社會政治角色給出了新的定位。

首先，「爲貧」、「爲祿」而出，則政事只是一種職業，這種職業和農、工、商賈之業沒有本質的區別，都是以滿足人的物質生活需要爲目的的。王良云：「即事是學，即事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本，而非學也。夫子曰：『吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？』」^(註 41)在古代社會，農、工、商賈各有其業，免於貧困以養其身、家，至於士人，出仕則爲其藉以養家糊口的主業，這就是「行道」而外的「爲貧」、「爲祿」、「爲養」而仕。以傳統儒家而言，對於爲祿、爲養而仕都是有所肯認的，王良也不例外，只是立論的基礎在於他所倡言的「身本」。

「爲貧」、「爲祿」而仕既然是一種職業，那麼做到盡職盡責，也就足夠了，所以說：「爲貧而仕，在乎盡職。」^(註 42)爲說明這一點，王良屢屢舉孔子早年爲「乘田」、「委吏」事，認爲孔子當時就是「爲祿」而仕，故而只要做到「會計當」、「牛羊茁壯」即可。如其所云：「若爲祿仕，則乘田委吏，牛羊茁壯，會計當，盡其職而已矣。道在其中，而非所以行道也。不爲祿仕，則莫之爲矣。」^(註 43)略須說明的是，王良此處所云「道在其中」，其意思與前引「即事是學，即事是道」一樣，意謂人作任何事情均不礙於「體道」、「悟道」，退居在家一意求道是如此，爲農、爲工、爲商賈也是如此，出仕爲官同樣如此。但是，如此諸般同樣均不足以達成「行道」之最終目的（「非所以行道」），這是「爲祿」而仕的士人所應有的清醒認識。即使是作爲求「祿養」的職業，出仕與農、工、商賈相比較而言，同樣存在很高的風險（如前所云「九三危地」），所以王良說「祿養」如果不是自己不可或缺的，那就還是不要選擇出仕吧（「不爲祿仕，則莫之爲矣」）。王良的家族因其本人長於經營而擺脫了貧困，他自己並不汲汲於輕身而出，五個兒子也謹承庭訓，

41. 《語錄》卷上，頁 326。

42. 《語錄》卷上，頁 329。

43. 《語錄》卷上，頁 332。

沒有選擇一般耕讀、小康之家借科舉而入仕的道路。(註 44)

如上所論，王艮認為「為祿」而仕須「盡其職」，可以說強調的是一種職業道德。但他所強調的也就至此而止了，所謂「盡其職而已矣」，「已」即「止」之意，意謂至於盡職而止。達到盡職了卻不能「已」、不能「止」，則為「出位之思」，不免於「自取罪過」，乃至於「害身」，而違背了「為祿」而仕以達到「養身」目的的初衷，所以說：「君子不以養人者害人，不以養身者害身，不以養心者害心。」(註 45)這也是王艮和他的弟子宗部探討「出處」問題的另一封信中所著重強調的：「孔子為祿而仕，為乘田必曰『牛羊茁壯，長而已矣』，為委吏必曰『會計當而已矣』。牛羊不茁壯，會計不當，是不能盡其職，是為不及。牛羊茁壯、會計當而不已者，是為出位之思，是為過之。過與不及，皆自取其罪過。」(註 46)關於「出位」與否的問題，在王艮的語境中略顯複雜，下文我們還會涉及到。在此我們僅舉一例，以明王艮此處語意所主。在嘉靖初年因參與「大禮議」而遭貶謫的王艮同門友鄒守益，疏言「大禮」時任翰林院編修，嘉靖批鄒守益奏疏語即為「鄒守益這廝出位妄言」，(註 47)以疏爭「大禮」非編修職責所在，故被指斥為「出位妄言」。當然，此事在鄒守益而言，自有其基於「道義」所不容已者在，此處勿論。

如上所論，王艮所云「為祿」而仕，似乎卑之無甚高論，我們何以說它反映了儒家社會政治角色的重新定位呢？其實，問題很簡單，以「君臣」關係而論，作為身任斯道之重的儒者只對「道」負有責任與義務。君主只有在完全尊、信儒家之「道」的前提下，儒者作為臣下（實為「帝師」）方與之有「道義」上的責任與義務關係。否則，君臣之間只有職位上的責任與義務關係（王艮所云「敬君命」、「盡職」均指此而言），而沒有道義上的責任與義務關係。王艮之所以對於歷史上「節義」、「舍生」、「殺身」之事略有微詞，正以其所殉者並非「道」，而只是「人」（即君主），而儒家對於君主「道義」上的責任與義務卻遠非必然。理解王艮的「明

44. 王艮仲子王爨撰《先兄東壩公合葬墓誌銘》云：「客每有為予四人惜者，曰：『諸昆季其才品論議，皆足用世，胡不早日事舉子業？』吁！予四人果忘情于世之顯貴哉？第府君之訓曰：『至尊者道，至尊者身。』弗先慎乎其德而苟於從事乎？若兄也，固宜老于林下，而有悔於遁世不見知之意歟？」（《全集》272頁）按，王艮生有五子，此處云「予四人」者，以幼子十八歲而亡。從此篇《墓誌銘》所云可知，王艮之子之不事科舉乃出於遵從父親之教誨。

45. 《語錄》卷上，頁323。

46. 《答宗尙恩》二，《語錄》卷下，頁347。

47. 鄒守益《大禮疏》附語，《東廓鄒先生文集》卷三，《四庫存目叢書》集65，頁668。

哲保身」、「安身立本」之學，關鍵也正在於此處。

三、保身以後：王艮之辨孔子

如我們所見到的，王艮之「出必為帝者師」在現實政治世界中已經基本上將儒家「出」而「行道」的路阻塞了，那麼儒家的經世、淑世情懷又將歸於何處呢？是否僅至於「獨善其身」^(註 48)而止了呢？在王艮之辨孔子處，我們可以找到問題的答案。王艮之辨孔子處，所張揚的正是儒家道統的至高無上性。

首先看王艮之辨孔子與伊尹、傅說處。伊尹、傅說可以說是儒者心目中「得君行道」的典範。如鄒守益於嘉靖十八年（1539年）為太子蒙養所上「聖功圖」中即有「高宗訪道傳說」一圖，鄒守益《聖功圖疏》並把高宗訪道傳說稱為「萬世君臣講學立極的樣子。」^(註 49)對於王艮所言「出必為帝者師」的標準，傳說應該說已經達到了，但王艮卻並不視傳說為「極」、為標準。

巡按御史陳讓曾作歌以贊王艮云：「海濱有高儒，人品伊、傅匹。」以「伊、傅」比擬王艮，稱許不可謂不高，但王艮並不以為然。他說：「伊、傅之事我不能，伊、傅之學我不由。」並申說緣由曰：「伊、傅得君，可謂奇遇，設其不遇，則終身獨善而已。孔子則不然也。」^(註 50)這裏，王艮稱伊、傅之「得君」為「奇遇」，可見即便倡言「出必為帝者師」，王艮對於現實政治的審視尚很清醒，如其在現實世界中真正發生了，堪稱「奇遇」，「不遇」當屬於常態。無論「遇」與「不遇」，並不是儒者可以「自為之主宰」的，孔子亦不得不云：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」王艮之所以不完全認同伊、傅，正因為在他們那裏「得君」成為「行道」不可或缺的條件，否則也就只能「獨善其身」罷了。在王艮看來，孔子則不如此。他說：「孔子之不遇於春秋之君，亦命也。而周流天下，明道以淑斯人，不謂命也。若天（疑作夫）民則聽命矣，故曰大人造命。」^(註 51)所謂「大人造命」，並非是要改變「遇」與「不遇」的命運際遇，只是說不將「道」之

48. 孟子語，見《孟子·盡心上》。

49. 鄒守益《聖功圖疏》，《東廓鄒先生文集》卷三，《四庫存目叢書》集 65，頁 665。

50. 《語錄》卷上，頁 321。

51. 《語錄》卷上，頁 324。

「行」與「廢」寄託在「得君」與否的命運際遇之上，而是要「自爲之主宰」，所謂「以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物」。(註 52)

此爲王良辨孔子與伊、傅處，王良尙進一步辨孔子與堯、舜，他說：「學者但知孟子辯夷之、告子，有功聖門，不知其辯堯舜、孔子處，極有功於聖門。」(註 53) 王良之所謂孟子「辨堯舜、孔子處」出於《孟子·公孫丑上》，孟子贊孔子「自生民以來」所「未有」，並引述孔子弟子宰予、子貢、有若評價孔子語加以說明，其中宰予之語云：「以予觀于夫子，賢于堯舜遠矣。」孟子贊孔子「生民以來」所「未有」，有一般意義上的泛然贊孔子爲「出類拔萃」者的意味，也有在「道統」的意義上贊孔子的意味，但孔子何以「賢於堯舜」在孟子文本中沒有特別的說明。王良對此則有專門的探討，在《語錄》中引述《孟子》中孔子弟子及孟子的評價語後，王良如此申論道：

是豈厚誣天下者哉？蓋堯舜之治天下，以德感人者也。故民曰：「帝力何有於我哉？」故有此位乃有此治。孔子曰：「吾無行而不與二三子者，是丘也。」只是學不厭，教不倦，便是致中和，位天地、育萬物，便做了堯舜事業，此至簡至易之道，視天下如家常事，隨時隨處無歇手地，故孔子為獨盛也。先師嘗有精金之喻，予以為孔子是靈丹，可以點瓦石成金，無盡藏者。(註 54)

在王良看來，堯舜之治理天下誠爲難能可貴，但堯舜之治是有其「位」（天子之位）作爲前提的。孔子雖無堯舜之「位」，卻同樣「做了堯舜事業」，這就是孔子的「獨盛」處。在此處，王良再度體現了和王陽明不同的地方。王陽明曾以「精金」喻聖人，以爲聖人雖因「才力」不同而有「分兩」之輕重，但以其均「純乎天理」，故皆可以爲「足色」的「精金」。在以「才力」論「分兩」處，王陽明如此論列：「堯、舜猶萬鎰，文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰。」(註 55) 陽明弟子曾對其以堯舜爲萬鎰、孔子爲九千鎰產生疑

52. 《語錄》卷上，頁 322。

53. 《語錄》卷上，頁 321。

54. 《語錄》卷上，頁 329-330。

55. 《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一（上海：上海古籍出版社，1992年），頁 27。

義，王陽明斥其為自「軀殼」上起念，認為學者所當關切的應該是「成色」（喻「天理」之純雜）而非「分兩」（喻「才力」之大小），^(註 56)這也是宋明儒者道德理想主義的題中應有之義。王艮則置換了一個角度來看問題，如以堯舜等為「精金」的話，那麼孔子卻是「點石成金」的靈丹，如此則二者之間根本無「分量」上的可比性了，所謂「無盡藏」是也。套用孔子弟子有若以聖人為「人」的群體中的「出類拔萃」者的說法，在王艮看來，孔子就是「聖人」群體中的「出類拔萃」者了，所謂「獨盛」是也。

王艮之所以如此盛稱孔子，即因為孔子「不襲時位」亦可以達成「行道」的目的，這一點進一步體現在王艮對《周易》「乾」卦的詮釋中。王艮在給他弟子徐樾的信中如此說：「孔子曰：『五十以學《易》，可以無大過矣。』豈欺我哉？竊思易道，潔淨精微，雖不能盡述其詳，然聖神之出處上下，已具於乾坤兩卦之六爻也。以此印證吾良知，無毫釐之差，自能知進退保身之道矣。」^(註 57)此處云「聖神之出處上下，已具於乾坤兩卦之六爻也」，然從現存文獻看，王艮以「坤」卦言「出處」語並不多見。如在此信中引「坤」《文言》「陰雖有美，含之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成而代有終」、引「坤」六四爻辭兼《象傳》語「括囊，無咎，無譽，慎不害也」。前者言含晦其美，不敢居於成功之地；後者亦言韜光隱晦，不求見譽。王艮引此以言為人臣者「保身」之道，當然，如我們前面所分析的，其間所體現的君臣關係應該是就「職位」意義上所發生的關係而言，如此則為人臣者不至於「盡職」而止，皆為過當。

至於以「乾」卦言「出處」，在王艮的語錄、文字中則屢見不鮮。如「問『時乘六龍』，先生曰：『此是說聖人出處。是這出處便是這學，此學既明，致天下堯舜之世，只是家常事。』」^(註 58)「時乘六龍」語出「乾」《象傳》「時乘六龍以御天」，「六龍」即指「乾」卦六爻。與前信中所言「聖神出處」（「聖神」取於孟子「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」）相同，王艮以為「乾」卦六爻就是在講明「聖人出處」。

以「乾」卦六爻為講明「聖人出處」，前此注《易》者非無其人，如程頤。程

56. 《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一，頁 31。

57. 《再與徐子直》一，《語錄》卷下，頁 354。

58. 《語錄》卷上，頁 325。

頤云：「乾以龍爲象。龍之爲物，靈變不測，故以象乾道變化，陽氣消息，聖人進退。」亦以「乾」六龍所象爲「聖人進退」。具體到每一爻的詮釋上，程頤解「初九」云「聖人側微，若龍之潛隱，未可自用，當晦養以俟時。」解「九二」云「出見於地上，其德已著。以聖人言之，舜之田漁時也。利見大德之君，以行其道。」解「九三」云「舜之玄德升聞時也。日夕不懈而兢惕，則雖處危地而無咎。在下之人君德已著……。」解「九四」云「聖人之動，無不時也。舜之歷試，時也。」解「九五」云「進乎天位也。聖人既得天位，……。」解「上九」云：「上九至於亢極，故有悔也。有過則有悔。唯聖人知進退存亡而無過，則不至於悔也。」^(註 59)就「乾」卦六爻爻辭基本意義的理解上而言，應該說王艮與程頤的差別不是很大。至於六爻每一爻寓意所在，王艮則有其獨到的理解，特別對於「九二」一爻。

以程頤所解而論，「上九」於「出處」上並無實指，只是泛言勿至於「亢極」、勿至於「過」。在王艮現存文獻中，也無關於「上九」一爻的相關說明。「九五」爲「君」位，程頤所謂「聖人既得天位」云云即指此而言。似程頤以舜爲例加以比擬的話，此爻於「出處」而言是有其實意的。然以後世儒者而言，此爻實亦與「出處」無涉。不過，就王艮而言，當他將「九五」與「九二」二爻相比較而言時，卻有某種獨特的意味在其中。

前面我們提到過，王艮以「出仕」爲「九三危地」，則「九三」一爻在王艮看來，所當在於「仕」。程頤以舜之「玄德升聞時」（「升聞」當指上聞於堯）視「九三」，意義相差不大。王艮亦以「九四」一爻況「出仕」，與程頤所言「舜之歷試」大抵相當。至於「九三」、「九四」二爻在「出處」中時、位的進一步差別，在王艮文本中則無從稽考了。只是以「九三」言出仕在王艮文字中屢屢見之，以「九四」況出仕者則不是很常見了。在王艮弟子林春寫給同門友徐樾的信中，記錄了他和王艮之間的一段對話，比較詳細地探討了「九四」爲出仕之地：

如（王艮）語鄙人云：「當官以來，子以爲順事乎？蓋未嘗自以爲過也？」

予（林春）曰：「然識有未盡，勢有未能，此則鄙人之過也。」

夫子曰：「非是之謂也。」即舉乾卦六爻譬作六臣，鄙人者，屬九

59. 以上所引均見於《周易程氏傳》卷一，《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁695-697。

四躍龍云也。「龍而躍，求自試者也。故有許多責備之意，形見之機，若非自以為過而善補之，鮮有不得其禍者。」

予曰：「兢兢業業，不敢放過，惟以正自守，不求人知，不近人意，以正事之而已，僅足支持。夫子言之，於我心有戚戚也。」

夫子曰：「是亦足矣，未知合易而坦然行也。使能知合易道，不以為盡心，不以為難處，實實落落以為補過，更覺精神。」

予豁然有悟，乃知從仕之難，今始見其易易也。(註 60)

王良文獻中明確以「九四」為出仕之地者僅此一見。不過，我們有充分的理由相信此段記載的可靠性。如此處「舉乾卦六爻譬作六臣」與前面我們提到的王良以「聖神之出處」具於「乾坤兩卦之六爻」、「時乘六龍」所言是「聖人出處」，足可以相互印證。在王良其他文字中雖未見直接以「九四」爻況出仕者，然以「自試」言出仕者則並不鮮見。(註 61)「自試」語出於《周易·乾·文言》「『或躍在淵』，自試也」，所詮釋者即為「乾」卦「九四」爻辭。

從林春的記載我們可以看到，王良以「九四」爻況出仕，其所強調的核心意思在於「自以為過」而「善補之」。其實，王良不徒以「九四」爻言出仕如此說，以「九三」爻言亦如此。如與徐樾書中所云：「今吾子直居九三危地，而為過中之爻，乃能乾乾夕惕，敬慎不敗，如此是能善補過也。」(註 62)王良所言「善補過」，于《周易》亦有其據。《周易·系辭上》詮釋易卦爻辭用語時如此說：「『無咎』者，善補過也。」而乾卦「九三」、「九四」爻辭均以「無咎」為判，故王良於此二爻均以「善補過」為言。那麼，於爻辭本身而言的「善補過」，王良施之於「出仕」，其意義又如何落實呢？

從前引一段對話中我們可以看到，當王良問林春以「當官」以來，未嘗「自以為過」的時候，林春當下的反應即是省察自己的過錯，所謂「鄙人之過」是也。王良隨即告訴他，我所說的「過」，「非是之謂也」。實則此「過」不是其人有「過」，

60. 《簡徐波石》，《林東城文集》卷下，頁 8，《海陵叢刊》本。

61. 如《答宗尙恩》一云「所謂欲自試云者……」（《語錄》卷下，頁 347），《答宗尙恩》二云「見幾自試……」（《語錄》卷下，頁 347），《再與徐子直》一云：「所謂自試也……」（《語錄》卷下，頁 354），此諸處所言均指「出仕」而言。

62. 《再與徐子直》一，《語錄》卷下，頁 354。

而是其所居之「位」有「過」。勿論何人，當其居於「九四」（「九三」亦然）之地時，那麼他就是處於「過當」之地了，其人之「過」亦因處此「過當」之地而有。居此地之人當有此自覺，「自以為過而善補之」，「實實落落以為補過」，如此，方可保「無咎」，否則，「鮮有不得其禍者」。其實，這就是王艮對於當時一般儒者之「出仕」所持的看法。「為道」而仕，不具備「為帝者師」的必要條件。又不能「量而後入」，至於「入而後量」，自處於危地。「為祿」而仕，又不能明自己之職分，或至於為「出位」之思，「以養身者害身」。如我們前面提到的，這是王艮「明哲保身」論的實意所在，而此處所言「善補過」，意亦在此。

「九三」、「九四」既然皆為過當之位，那麼，儒者之正位何在呢？「初九」之位又如何？《周易·乾·文言》引孔子語釋「初九」爻辭「潛龍勿用」云：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」以「出處」而論，「初九」主於退隱當無異議，程頤所謂「未可自用，當晦養以俟時」亦是此意。而《文言》中孔子所云「遯世無悶，不見是而無悶」，更成為激勵後世儒者退而修省其德的常語。王艮亦以「初九」所應在於「隱」，但一般意義上所認可的退隱以求「獨善其身」在王艮的「明哲保身」系統中並不具有太多的合理性。

在王艮的「身本」論中，「身」是本，「家國天下」是末，然「本」、「末」從來是一物而有本有末，並非二物而以此為本、以彼為末。所以說：「身與天下國家一物也，惟一物，而有本末之謂。」^(註 63)職是之故，王艮的「安身立本」之學從來都是一體兩面的，所謂「進不失本（身之本），退不遺末（天下國家之末）」，唯其如此，方為「止至善之道」。^(註 64)因此，在王艮看來，「初九」所當之「隱」雖不「失本」，卻是「遺末」了。與辯駁「進」而「失本」一樣，王艮亦經常對「退而遺末」辯駁不遺餘力。如他的老師王陽明有詩句云：「羨殺山中麋鹿伴，千金難買芰荷衣。」王艮亦為之更正云：「羨殺山中沂浴伴，千金難買暮春衣。」^(註 65)「芰荷衣」典出《楚辭·離騷》「製芰荷以為衣，櫛芙蓉以為裳」，與「麋鹿伴」同隱喻「歸隱」。王艮則用《論語》「吾與點也」故事，更改為「沂浴伴」與「暮春

63. 《語錄》卷上，頁 337。

64. 王艮云：「進不失本，退不遺末，止至善之道也。」《語錄》卷上，頁 327。

65. 《語錄》卷上，頁 330。

衣」，實有其意之所主，此處暫勿論。然由王良之更改老師詩句，亦可見其對於「歸隱」之不能認同。

析論至此，我們需補充說明一下，王良既以「乾」卦六爻所道為「聖人出處」，則對於每一爻而言，應該說是認可其在「時」、「位」上的相對合理性的，認為它們對於儒者「出處進退」之際的「見幾而作」、「仕止久速」、「時止時行」有重要的參考價值。但是，王良尚以為儒家之「行道」有「不襲時位」者在，此即「乾」卦九二一爻所當。在王良看來，「九二」「見龍」，正是孔子所居之地。所以說：「聖人雖『時乘六龍以御天』，然必常以『見龍』為家舍。」^(註 66)

「乾」卦九二爻辭云：「九二，見龍在田，利見大人。」依程頤的詮釋，則此時君子之德已著，「利見大德之君，以行其道」，並以舜之「田漁」時當之。按照程頤的說法，九二之時、位為君子已具備「得君行道」的條件之時。順適九二爻辭本身而來，王良亦認可此一層意思。但如我們前面所講到的，王良之「得君行道」有「出必為帝者師」的嚴格限定，儒者必自尊、自信、自敬，必因帝者之「求」而往，舍此皆「漫然苟出」，所謂「待價而沽」，意即在此。此意落實在九二一爻上，則如其所言：「惟大人然後能利見大人。」^(註 67)前一「大人」指儒者之所以自處，後一「大人」指君主。于君臣關係上強調儒家之以我為主，自為主宰。但王良所云聖人「必當以『見龍』為家舍」，其核心意義尚不在此。看如下一段語錄：

孔子謂「二三子以我為隱乎」，此「隱」字對「見」字說。孔子在當時雖不仕，而無行不與二三子，是修身講學以見於世，未嘗一日隱也。隱則如丈人沮溺之徒，絕人避世而與鳥獸同群者是已。乾初九「不易乎世」，故曰「龍德而隱」，九二「善世不伐」，故曰「見龍在田」。觀桀溺曰「滔滔者天下皆是也，而誰以易之」，非隱而何？孔子曰：「天下有道，丘不與易也。」非見而何？^(註 68)

此段話即以「乾」卦九二與初九二爻相比較而言，說明了孔子之「見」與隱

66. 《語錄》卷上，頁 321。

67. 《語錄》卷上，頁 328。

68. 《語錄》卷上，頁 323。

者之「隱」之間的區別。王艮認為，孔子當時雖然不出仕，但亦未嘗一日隱。隱者如丈人沮溺之流，絕人避世，而不求易世。孔子當天下無道之時，卻無時無刻不思有以易之。在王艮看來，孔子易世的手段並不在於得君與不得君，而就在於「修身講學以見於世」，如孔子之自謂「無行不與二三子」。此處「與」字，在王艮也有其特別強調的意義。

孟子云：「(舜)自耕稼陶漁以至爲帝，無非取於人者。」^(註 69)王艮引此語並與孔子相較云：「孔子則自不暇，耕稼陶漁，無非與諸人者。故曰：『無行而不與二三子者，是丘也。』」^(註 70)孟子之語是贊舜「善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善」、「取諸人以爲善，是與人爲善者也」，如此見舜之所以爲「大」。王艮並非一般性地反對「取諸人以爲善」、「與人爲善」之說，^(註 71)然此處辨舜與孔子，當有所特指。我們知道，程頤以舜之「田漁」擬「乾」卦九二一爻，而一般意義上理解「田漁」(耕稼陶漁)即涵有「隱」之意，孟子所云「取於人」、「取諸人」者，無論其實質內容如何，應該說是含有「無所爲」的意味在其中的。而王艮之以孔子之「與諸人」爲勝，所體現的正是「有所爲」的用世情懷，即便是「耕稼陶漁」之時也無非如此，而「自不暇」一語正道出積極而有所爲的一面。唯其如此，方爲「見龍」體段，否則，亦不免於「隱」了。

前所云王艮以「沂浴伴」、「暮春衣」改易陽明詩句中之「麋鹿伴」與「芰荷衣」，其間關鍵正在於「見」與「隱」的區別。王艮以爲，孔子之所以有「吾與點也」之歎，是因爲「曾點童冠舞雩之樂，正與孔子『無行不與二三子』之意同」，^(註 72)亦「得見龍之體」。^(註 73)然曾點終不免於爲「狂」，以其徒「見吾道之大」，而「略於」事爲之末」，^(註 74)所謂「有家當不會出行」，孔子則「又有家當又會出行」。^(註 75)由王艮此處之辨白，再見其積極有爲的用世情懷。

69. 《孟子·公孫丑上》。

70. 《語錄》卷上，頁 325。

71. 如贊同門友錢德洪語云：「先生倡道京師，興起多士，是故君子莫大乎與人爲善。非先生樂取諸人以爲善，其孰能與於此哉也？」(《奉緒山先生書》，《語錄》卷下，頁 357)

72. 《語錄》卷上，頁 323。

73. 見《語錄》卷上，頁 331。謂「點得見龍之體」雖出於王艮弟子回答老師提問所說，然當爲弟子平日之得于老師教誨者。

74. 《語錄》卷上，頁 331。

75. 《語錄》卷上，頁 323。

王艮所稱揚的「見龍」之體、「與諸人」、「無行不與」，其實質性的內容究竟何所指呢？實即指「修身講學以見於世」，王艮此語化自孟子之「不得志，則修身見於世」。他在與同門友薛侃的信中引述此語並申說云：「此便是見龍之屈，利物之源也。孟氏之後，千古寥寥，鮮識此義。今之欲仕者必期通，而舍此外慕，固非其道。陶淵明喪後歸辭之歎，乃欲息交絕遊，此又是喪心失志。」^(註 76)「修身見於世」，「修身為本」在王艮自不待言，然王艮增以「講學」二字，所凸顯者在於「見」、「見於世」，以此而論，則「講學」卻是「見於世」的重心所在。王艮批評陶淵明為「喪心失志」，正因其「息交絕遊」——不「講學」也。

前面我們提到王艮辨孔子與堯舜處曾說，王艮以為堯舜是「有此位，乃有此治」，孔子則只是「無行不與二三子」、「學不厭，教不倦」，便能夠「致中和」、「位天地，育萬物」，便做了堯舜事業，所言亦是孔子之「見龍」體段，所突出者在「講學」。此等言論，在王艮則不勝枚舉，如云：「『致中和，天地位焉，萬物育焉』，不論有位無位。孔子學不厭，而教不倦，便是位育之功。」^(註 77)這正是王艮所論「出處」之另一極，即與「出必為帝者師」相對而言的「處必為天下萬世師」。

「出必為帝者師，處必為天下萬世師」，王艮一般雖如此平平說去，但後者相對而言無疑是更根本的。王艮稱聖人之「必以『見龍』為家舍」，正體現了這樣的意思。以前者的達成需要特定的條件，所謂「待價而沽」。後者則完全是儒家自為之主宰，所謂「把柄在手」、「不襲時位」。王艮云：「故吾人必須講明此學，實有諸己，大本達道洞然無疑，有此把柄在手，隨時隨處無入而非行道矣。」^(註 78)「隨時隨處無入而非行道」，「行道」並不取決於「得君」與否，「講明此學」方為關鍵，這才是「把柄在手」。再如：「六陽從地起，故經世之業，莫先於講學以興起人才。古人位天地、育萬物，不襲時位者也。」^(註 79)又如：「大人者，正己而物正者也，故立吾身以為天下國家之本，則位育有不襲時位者。」^(註 80)意義均在於此。

值得一提的是，王陽明身後，其弟子「講學」之風已風行天下。然對於「講學」有自覺之省察，並將其與「經世」、「行道」直接聯繫在一起者則無過於王艮。

76. 《與薛中離》，《語錄》卷下，頁 348。

77. 《語錄》卷上，頁 322。

78. 《語錄》卷上，頁 332。

79. 《語錄》卷上，頁 330。

80. 《語錄》卷上，頁 321。

它所體現的正是在現實政治「專制」的不斷擠壓下，儒家「道統」獨立性的進一步弘揚。王良將「九二」一爻與「九五」一爻相對照而言，更充分地說明了這一點：

「『飛龍在天』，上治也」，聖人治於上也；「『見龍在田』，天下文明」，聖人治於下也。惟此二爻，皆謂之大人，故在下必治，在上必治。

(註 81)

「『飛龍在天』，上治也」，「『見龍在田』，天下文明」，二語均出自《周易·乾·文言》，前者釋九五爻辭，後者釋九二爻辭。我們知道，「九五」為君位，王良稱「聖人治于上」，則儒家傳統之聖王堯舜可以當之，後世君王則有其位而未必有其治。以「天下文明」釋「見龍在田」，在《文言》難以知其確指，在王良，則無非是講學以興起斯文，以「人文化成天下」是也，故而云「聖人治于下」，是無其位而有其治，孔子可以當之。王良以九五、九二二爻相對而言，「皆謂之大人」，正是在「行道」語境中對君臣關係的重新考量。(註 82)

回到王良之「明哲保身」論，王良之「保身」、「安身」對於儒者之出仕有其特別之效用，至於「處」與「見」所體現的身任斯道之重，講學以興起斯文，以人文化成天下，則唯見王良及泰州諸子任道之勇，「身家」亦非所計慮了（顏鈞、何心隱可為其例）。王良晚年張惶欲授弟子徐樾以「大成學」，端亦在此，其《大成歌寄羅念庵》唱道：「我將大成學印證，隨言隨悟隨時躋。只此心中便是聖，說此與人便是師。至易至簡至快樂，至尊至貴至清奇。隨大隨小隨我學，隨時隨處隨人師。掌握乾坤大主宰，包羅天地真良知。自古英雄誰能此？開闢以來惟仲尼。仲尼之後惟孟子，孟子之後又誰知？」(註 83)所接續者，正為創于孔子之道統——不完全同于宋儒所述「堯舜禹湯文武周公孔子」的道統。

81. 《語錄》卷上，頁 325。

82. 因九二爻辭本身有「見龍在田，利見大人」之言，程頤釋以「得君行道」是有其文本依據的。故而王良亦順適《易》之文本言「修身見於世，然後能利見大人」，語序上似乎是「見於世」、「為天下萬世師」是以「利見大人」、「為帝者師」即「得君」為目的的。實則既「見於世」，則「行道」的目的已經達到了，「得君」與否，非所計慮。有求與否，則在彼不在我，所謂「有王者作，必來取法。」(《語錄》卷上，頁 332)

83. 《語錄》卷下，頁 359。

四、餘論

以上所論，是克就相關文獻的梳理，回到歷史語境中對於王艮的一種解讀。在這種解讀之中，我們嘗試著將其與傳統儒家「得君行道」的政治理想相比較，以說明由王艮所體現出來的中晚明儒家社會政治角色的重新定位，以及儒家道統獨立性的進一步闡揚。需補充一點的是，我們在此無意于貶損傳統儒家「得君行道」的政治理想，因為它的確是君權社會儒家實現其淑世、經世情懷的一種歷史的合理性選擇。然而這種歷史合理性隨著君權社會君主專制集權逐漸膨脹而日見消失，因此持守儒家道統的儒者不得不重新考慮自身的出處問題，重新考慮道統與現實政治世界之間的關係。

因此，我們強調，王艮由「保身」、「安身」對儒家與君主之間關係的重新安頓並不是一種偶然現象。如王陽明於嘉靖朝亦曾抱有「得君行道」之念于萬一，然而當晚年因平定思、田地方而抱恙于身時，於將死未死之際，所注念者唯在於「弘道」。他在寫給弟子黃綰的信中如此說：「巡撫官久未見推，僕非厭外而希內者，實欲早還鄉里耳。恐病勢日深，歸之不及，一生未了心事，石龍其能為我愬然乎？身在而後道可弘，皮之不存，毛將焉附？諸公不敢輒以此意奉告，至於西樵，當亦能諒於是矣，曷亦相與曲成之？」^(註 84)此書作於戊子年王陽明辭世前不久。是時，王陽明已平思、田之亂，因病疏請朝中推舉巡撫以自代，並寫信給以「大禮議」而進入權力世界核心的在朝弟子黃綰並及方獻夫（信中所云「西樵」是也），說明自己內心的真實想法。就中所云「身在而後道可弘，皮之不存，毛將焉附」，已可謂後來王艮所發「保身」、「安身」及「身尊道尊」之先聲。只是于王陽明而言，此語發於彌留之際，為一己之當下處境所逼逐而出，有一定的偶然因素，不似王艮之深思熟慮後的審慎自覺。

王艮之由「保身」、「安身」對於儒者之出仕（「為帝者師」）加以嚴格的限制後，「得君行道」的路向基本被堵塞了。儒者之「行道」只能開端別啓，故而有「修身講學以見於世」的發明。王艮所論「講學」，並非簡單地師弟子之間的講學問道，

84. 《與黃宗賢五》，《王陽明全集》卷二十一，頁 833。

而是要「爲天下萬世師」。「爲天下萬世師」，就傳統儒家而言，作爲一種高標的理想同樣也是可以成立的。但王良及其所開創的泰州學派卻是積極的行動主義者，他們的講學對象已不限於士之階層，而逐漸及于普羅大眾，這是行動上汲汲於「爲天下師」的踐履者其勢所必至的。

前面我們提到過，王陽明身後，其弟子「講學」之風已風行天下。然對於「講學」有自覺之省察，並將其與「經世」、「行道」直接聯繫在一起者則無過於王良。以泰州之外使陽明學「風行天下」的另一極王畿而論，二者之間相較，「講學」的內容與形式均有很大的不同。以內容而論，王畿更側重於自家身心性命的體悟，所講所學即在於悟己悟人。職是之故，王畿極力張揚「顏子沒而聖學亡」，而于孔一曾一思一孟相傳授受的譜系也略有貶抑，(註 85)這與泰州之張揚孔一孟形成比較有趣的對照。基於同樣的道理，王畿的講學對象多拘泥于士大夫這一階層。王畿之終身以講學自任，而不汲汲於仕進，所奉行的是儒家傳統的「素位」之學。這種「素位」之學同樣可以視爲在明中晚期皇權政治擠壓下儒家立身行事的自我抉擇——「道」之行與廢，盡已俟命而已。王畿在詮解「一日克己復禮，天下歸仁」這一經世意味很強的聖言之時，以「天下歸仁」爲「非以效言」，認爲此語所言爲如能克己復禮，則與物同體之仁自在其中（以此詮解「天下歸仁」），仍歸於自家身心性命的修養上。(註 86)但另一方面，如果我們稍加留意的話，儒家傳統「堯舜其君」的政治理想在王畿身上未必沒有影響，他專門編撰有《中鑒錄》一書，希望通過對於與皇帝最親近的中官的教育，曲折地達到培養君德的目的。(註 87)這是明代皇權政治架構的一種反映，從中亦可見王畿「堯舜其君」的苦心孤詣處。僅

85. 如《撫州擬峴台會語》曰：「師云：『顏子沒而聖人之學亡』，此是險語。畢竟曾子、孟子所傳是何學，此須心悟，非言詮所能究也。略舉其似。曾子、孟子尚有門可入、有途可循、有繩約可守，顏子則是由乎不啓之扇，達乎無轍之境，固乎無勝之緘。曾子、孟子猶爲有一之可守，顏子則已忘矣。」《王龍溪全集》卷一（臺北：華文書局股份有限公司，1970年），頁127。

86. 王畿《竹堂會語》曰：「『仁者與物同體』，孔子告顏子爲仁之功曰『克己復禮』，克己而後能忘己，忘己則與物爲體，天下皆歸於吾仁之中矣，非以效言也。……妄復則無妄，是之謂復禮，而仁在其中矣。」（《王龍溪全集》卷五，頁356）

87. 如其在《與陶念齋》信中言及《中鑒錄》之所爲作及太子蒙養之功時說：「在內，所賴全在中官。蓋幼主深處宮闈，舍此輩無與周旋承事，導之以正則吉，納之於邪則凶。吉凶之機，不可以不慎也。此輩伎倆，染習雖深，然未嘗無是非本心，利害未嘗不明。吾輩無恥者，方倚以爲速化之術，其子子自好者視此輩爲異類，若將浼己，絕不與通，則又若矯枉之過矣！今日欲事蒙養，須與此輩通一線之路，誠心相處，開其本心之明，示以禍福利害之機，使此輩知吾黨之可賴，當有忻然悅而趨向者。得此輩幾分好心腸，隨時引沃輔理之益，奚啻外廷百倍！」（《王龍溪全集》卷九，頁628-629）

以這一點而言，我們能夠看到王畿在「修己」與「經世」、「行道」之間內心的某種焦慮與掙扎，這一心態在陽明弟子中應該說是具有一定的普遍性的。

以此而論，王艮對於出處、對於經世與行道的重新考量無疑有其特立獨行之處。這種特立獨行處既有源于王艮強烈的用世情懷的個性因素，同時，也未嘗不由陽明弟子中普遍具有的「修己」與「經世」之間的焦慮心態逼逐而出。而此種焦慮，正淵源於中晚明皇權政治對於儒家政治活動空間的不斷擠壓。如此，則王艮之考量遠非偶然，亦非空谷足音，其所開創的泰州學派對此則有更進一步的建樹。

王艮弟子滿天下，但是其及門弟子中能夠承繼其此端精神命脈者尚難得其人。泰州之精神命脈是經由其再傳弟子顏鈞之承傳，至羅汝芳、何心隱而發揚光大。此三人于儒家道統上與其祖師一樣，均歸宗於孔子，不徒于「義理」（有泰州之獨特的詮釋）上歸宗孔子，亦于周流天下以「講學」弘道上歸宗孔子——在泰州眼中，孔子之周遊列國就是為「講學」計。于義理上歸宗孔子，則取法於《論語》已非可以完全滿足，故而自顏鈞始，將《大學》、《中庸》乃至《易傳》（傳統上即有以《易傳》為孔子所作者）之作者均歸於孔子。至於儒家道統上的孔孟之傳衍，孟子在道統傳承上的意義更多地是被定位在「願學」孔子之上，以進一步凸顯孔子作為「道統」之「宗」的意味。這些都可以說是王艮「辨孔子」的繼續。王艮為王陽明所裁抑的「蒲輪轍環」^(註 88)以「講學」之風，也為泰州後學所繼承，其中，顏鈞以「講學」而入獄，而何心隱更死於「講學」。

就泰州後學「講學」之實質而言，至顏鈞、羅汝芳、何心隱已具有很強烈的宗教意味。這種宗教意味有自儒家傳統所富有的宗教精神而來者，如羅汝芳對於儒家相關義理的進一步發明。^(註 89)也有傳統儒家、儒教在歷史發展過程中所體現的某種新趣向，如何心隱從形式、制度等維度對於孔子之「教」的重新考量，對於「教」與「政」之間關係的重新考量，更為儒教之作為獨立宗教的發展提供了

88. 黃宗羲語，見《明儒學案》卷三十二，《泰州學案一》，頁 830。黃宗羲述王艮以「九二見龍為正位，孔子修身講學以見於世，未嘗一日隱也」，並反對他人以伊、傅視自身後，如此評價道：「此終蒲輪轍環意見，陽明之所欲裁抑者，熟處難忘也，於遁世不見知而不悔之學，終隔一塵。」「蒲輪轍環」之事見王艮，《年譜》「世宗嘉靖元年壬午」條。《全集》，頁 70-71。

89. 參見筆者所著《從羅近溪對〈大學〉經典的詮釋看儒家的宗教性特徵》，《儒學評論》第二輯（石家莊：河北大學出版社，2006年），頁 271-292；《性善作為信念——羅近溪對孟子性善論的詮釋》（未刊稿）二文。

某種可能。要而言之，自王良將儒家「行道」的希望寄諸「講學」之後，儒家傳統師弟子授受相傳意義上的「講學」已不能完全滿足這種要求。以此而言，泰州後學從義理與形式上對於儒教之作爲獨立於政治建制的宗教的思考正是王良所言「修身講學以見於世」的繼續。而儒教之作爲獨立宗教之所以被納入思考的視野，歸諸於歷史語境，同樣在於傳統儒教得以建制於政治架構之中的「道統」與「治統」之間的平衡點已被打破，儒家、儒教實現平治天下國家的政治理想只能另闢蹊徑，這是歷史賦予具有「道統」擔當意識的儒者的新課題。

最後略須一提的是，王良自「爲祿而仕」出發對「君臣」倫理關係的重新考量，無疑也是發人深思的。「君臣」之間只存在「職位」上的責任與義務關係，而不存在「道義」上的責任與義務關係，如果我們進一步加以追問的話，它所蘊含的潛臺詞其實正是對於君權「道義」上的合法性的某種質疑。這一點，于王良而言亦不能說全然無所意識，看如下一段議論：

「貴戚之卿，君有大過則諫，反復之不聽，則易位。」微子、箕子，殷之貴戚卿也，當紂之惡，不可以不諫，諫之當不在於虐焰之後；而其去之也，當不為「儉德辟難」，已焉，可也。昔陳恒弑其君，孔子去魯去位之臣也，且沐浴告于魯，而倡大義以請討。則微子、箕子者，當有旁行之智矣。蓋三分天下，文武有其二，微子、箕子豈不知之？周家歷年仁義忠厚，微子、箕子又豈不知之？文武有天下三分之二，則周之時，勢足以格紂也明矣。且其祖宗父子仁義忠厚，可諒其無伐殷之念，而易位之舉，亦可必其協同襄贊，而有以共濟天下之難者矣。況夷齊清風高節，素抱羞辱污君之義，以此告之，安知其不詢謀僉同，而有以共安社稷之危？故孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕也。」且不惟成湯之祀尚可以永于無疆，而箕子不至於囚，比干不至於死，武王夷齊無相悖之道矣。此天下本無難事，而惟學識有未盡焉。（註90）

王良此段議論誠有其「迂腐」處。所云微子、箕子於勸諫紂王而不從之後，「猶當有旁行之智」，即指「易位」而言。進而以爲周之可以「協同襄贊」，夷、齊

90.《語錄》卷上，頁328-329。

可以「詢謀僉同」以「共安社稷」，則不免于書生之見。然引述孟子之言「貴戚之卿」可「易位」，^(註 91)「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，^(註 92)並落實於歷史之實處而發爲議論，在某種意義上可以說是對於君權「道義」上的合理性的直接質疑。如果我們略微留意的話，王艮於論「出處」時亦多引述孟子之言。但我們不能不說，同樣的話語發之於孟子與發之于王艮，因所處歷史情境不同，其意義也不完全相同。

以君臣關係而論，孟子處於戰國時期諸侯紛爭的歷史情境之中，君主是可以選擇的，並非唯一的，因此「君臣」的現實倫理意義與「大一統」時代是有所不同的。至於「大一統」時代如「三綱」所規定的「君臣」倫理原則，則是「大一統」的歷史情境給與儒家的限定性選擇。儒家在承認現實君權合理性的同時，通過參與政治制度建設以限制君權的無限膨脹，最終達到平治天下、「行道」的目的。就「民爲貴，社稷次之，君爲輕」而言，作爲一種至高無上的政治原則，對於後世儒者它同樣是有效的。但果真如王艮所言，以「反復而不聽，則易位」落實之，則無異於「亂臣賊子」了。以王陽明爲例，雖然他耳聞目睹了正德皇帝之種種荒唐，但當寧王（身份類於孟子所言「貴戚之卿」）以此爲藉口起兵叛亂之時，平叛雖非王陽明職責所在，但仍然義無反顧地倡義起兵，事後種種如關於其于寧王爲「先與後取」之流言、謠言均不足論。王陽明之「倡義起兵」，寧王自身之殘暴是一方面，免生靈於塗炭是一方面，但基於「君臣大義」同樣是重要的一面。

因而，我們在理解王艮以上一段議論之時亦須「不以辭害義」，他只是意味著君主專制日益膨脹的歷史情境中對於君權「道義」上的合理性產生質疑的一種可能。況且王艮所質疑者，仍止於君權在政治世界中的具體體現者，即某一君主，尙不是對於「君權」本身的合理性質疑。然而，僅以此一點而言，亦有其難能可貴處。儒家之對於「君權」本身的質疑則發于黃宗羲，此則在明亡之後了。而黃宗羲正是痛切於明亡而激發的歷史性反思，使其從對有明一代不斷膨脹的君主專制政治的否定中進而對君主政體本身產生質疑。在王艮而言，雖然僅有此可能性的意味，但不妨礙黃宗羲引以爲先聲，故而在評價王艮語「故學也者，所以學爲

91. 《孟子·萬章下》。

92. 《孟子·盡心下》。

師也，學爲長也，學爲君也」、^(註 93)「以天地萬物依於身，不以身依於天地萬物」、「舍此皆妾婦之道」時，贊其爲「聖人復起，不易斯言」。^(註 94)就此而言，黃宗羲亦有以知王良之長。

93. 按：王良此所言「學爲君」應該放在「出必爲帝者師」的意義上理解，既爲「帝者師」，當須首先通曉「爲君」之道。黃宗羲是否如此理解則不得而知了。

94. 《明儒學案》卷三十二《泰州學案一》，頁 830-831。

引用書目

一、傳統文獻

- 程顥、程頤，1981，《二程集》，北京：中華書局。
- 朱 熹，1983，《四書章句集注》，北京：中華書局。
- ，1996，《朱熹集》，成都：四川教育出版社。
- 王 艮，1987，《王心齋全集》，據日本嘉永元年（1846）和刻本影印，中文出版社、廣文書局。
- ，1999，《重刻心齋王先生語錄》，《續修四庫全書》938冊子部儒家類據明刻本影印，上海：上海古籍出版社。
- ，2001，《王心齋全集》，南京：江蘇教育出版社。
- 王 畿，1970，《王龍溪全集》，臺北：華文書局股份有限公司。
- 王守仁，1992，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社。
- 何喬遠，2000，《名山藏》，《續修四庫全書》第427冊，上海：上海古籍出版社。
- 林 春，1920，《林東城集》，《海陵叢刻》第五種，民國九年鉛印本。
- 耿定向，1997，《耿天臺先生文集》，《四庫存目叢書》集131，濟南：齊魯書社。
- 黃宗羲，2005，《黃宗羲全集》第1冊《明夷待訪錄》，杭州：浙江古籍出版社。
- ，2005，《黃宗羲全集》第7冊《明儒學案》，杭州：浙江古籍出版社。
- 鄒守益，1997，《東廓鄒先生文集》，《四庫存目叢書》集65，濟南：齊魯書社。
- 趙貞吉，1997，《趙文肅公文集》，《四庫存目叢書》集100，濟南：齊魯書社。
- 李 顯，1996，《二曲集》，北京：中華書局。

二、近人論著

- 任文利，2005，《心學的形上學問題探本》，鄭州：中州古籍出版社。
- ，2006，《從羅近溪對〈大學〉經典的詮釋看儒家的宗教性特徵》，《儒學評論》第二輯，頁271-292，石家莊：河北大學出版社。
- 余英時，2004，《朱熹的歷史世界》，北京：三聯書店。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，1986，《宋明理學史》下卷，北京：人民出版社。
- 龔 傑，2001，《王艮評傳》，南京：南京大學出版社。
- de Bary, W. T. 1991. *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. New York: Columbia University Press.

The Political Significance of Wang Gen's Theory of 'Making the Self Secure'

Wen-li Ren

Beijing Oriental Morality Institute, Beijing Youth Politics College

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss Wang Gen's theory of "making the self secure," or "self-preservation." Wang's theory of "making the self secure" represents a reconsideration of the Confucian theory of "performing Tao" and of the relationship between emperor and officials in the mid-late Ming Dynasty, when autocratic monarchy was being strengthened. The key to understanding this theory lies in the basic principle of "becoming an official or retiring from public life;" that is, "advancing or retreating." On the one hand, Wang maintains that Confucian scholars must first make themselves secure. Of those who are secure, only those who can influence the will of the emperor may become officials and perform Tao. Wang accepts the principle of "becoming an official for the sake of salary," moving duty and obligation from the moral realm to the professional realm. On the other hand, even if there is no possibility for a scholar to "obtain the support of the emperor to perform Tao," Wang Gen does not require it as a prerequisite for "performing Tao." Instead, one can follow the Confucian ideal of self-cultivation and study to "perform Tao and be involved in the world." This way of thinking represents the self-reorientation of Ming intellectuals with respect to their socio-political role in the mid-late Ming Dynasty. In this way, Wang Gen opens up a new way in which the younger Confucian scholars of the Taizhou School can develop themselves.

Key words: Wang Gen, Taizhou School, making the self secure, clear wisdom and self-preservation, social involvement or retiring from public life

(收稿日期：2007.9.3；修正稿日期：2008.1.8；通過刊登日期：2008.4.11)