

東海大學哲學研究所

碩士論文

王心齋「格物安身」說之研究

A Study of Wang Xin-Zhai's "Ge Wu An Shen"

指導教授：林久絡 博士

研究生：陳君涵

中華民國：106年6月

東海大學哲學研究所

碩士論文

王心齋「格物安身」說之研究

A Study of Wang Xin-Zhai's "Ge Wu An Shen"



指導教授：林久絡 博士

研究生：陳君涵

中華民國：106年6月

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生陳君涵提之論文：

王心齋「格物安身」說之研究

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授 林允緒 簽章

口試委員 蔡家福 簽章

口試委員 沈享民 簽章

中華民國 106 年 6 月 6 日

摘 要

本論文旨在對王心齋的主要思想理論「格物安身」及其相關的原典、文獻，加以分析、考察，除此之外更將考察的視野延伸至心齋成長的背景環境，將此成長的社會環境與原典思想兩相配合之下，還原心齋所關懷的問題及其文獻的義理蘊涵，並且以此為基礎嘗試對「格物安身」思想做一新的理解與新的詮釋。而在此詮釋之下將其思想定位為一種屬於政治哲學範疇的理論，並分析其理論可能會有的困難。

關鍵詞

王艮 格物安身 淮南格物 明哲保身論 王道論

目錄

第一章 導論	1
第一節、問題背景	1
第二節、研究進路及前人研究成果回顧	8
第三節、章節簡述	10
第二章 「格物安身」說的視野－時代、環境與生平	13
第一節、思想啟蒙的潛意識	13
第二節、聖人之夢	19
第三節、落入凡間的聖人	25
第三章 格物安身論	32
第一節、再議「格物安身論」的形成	32
第二節、「格物安身論」	37
第三節、本章結語	50
第四章 〈王道論〉與〈明哲保身論〉	53
第一節、〈明哲保身論〉	53
第二節、〈王道論〉	61
第五章 結論及未來展望	75
參考文獻	81

第一章

導論

第一節、問題背景

在宋明理學的傳統中《大學》幾乎為必讀的經典之一，但其重要性直到二程對於《大學》的重視才突顯出來，尤其《大學》中的「八條目」無疑的已成為聖學總綱，爾後每一位有求於聖學的哲學家，無不竭盡思慮的對「八條目」做出自己體貼過後的詮釋，特別是「八條目」的排列似乎是有次序性的，因此宋明以來的哲學家們對於「八條目」的理解及詮釋，通常也是次第地由「格物」入手而來，若按哲學史的脈絡及時間順序來說，筆者認為以朱熹、陽明、心齋三種不同的進路最為重要。朱熹集宋朝理學大成，以《四書章句集註》為其系統建構的代表作，而之後學人無不以此書為成聖基本教材，到了明朝之後《四書章句集註》除了是聖學基本教材之外，也因為明太祖訂立四書為科考取士的命題範圍而提高了地位，從而成為科舉考試必讀之書。而朱熹的《四書章句集註》即是以《大學》為其系統建構的綱領，其對於「格物」的詮釋進路，大致上可以以命題化的套語稱之為「格物窮理」。而陽明的進路，可以說是從對朱熹的詮釋加以踏實的實踐後，經過龍場之悟，一轉而開出「致良知」的理路。而第三種的進路，就是心齋的「格物安身」。與陽明不同，心齋的進路並不是對於前輩學者的批判而來，而是其自學自得所提出的主張。

筆者於此，並不準備討論此三種詮釋進路孰優孰劣，也不打算爭論何者的詮

釋為「原意」、何者為「正統」、何者為「歧出」，¹而是企圖藉由簡單的描述三種「格物」的詮釋在歷史脈絡上的關係，點出宋明理學在整個歷史發展中其核心問題及演變，從而展開吾人對心齋學的提問及研究。

在上述對於「格物」詮釋的進路描述中，吾人可以發現宋明理學核心問題，就是「成為聖人」。當然在「成為聖人」這個議題上，還可以有諸多辨析的討論空間，但是回到儒學傳統，吾人發現「成為聖人」這個概念不是單純在自我身上的一種改變而已，而是落實於公共生活當中的一種自我實踐，簡單的說即是對於理想的社會秩序的實踐。從先秦儒家周遊列國到隋唐科舉考試的興起，一直到宋明，最後是清朝，「周遊列國」到投身「科舉取士」的一路發展，無不是在貫徹這儒家傳統的精神－這種落實於公共生活當中的自我實踐的思想及行為。

可是到了唐代以降，佛教傳入中國開花結果，而佛學否定世間的出世態度，恰恰剛好與儒學肯定世間的人世態度，形成強烈的對比。為了因應佛學的挑戰，宋明理學家們，無不專治於「心性論」的辨析以及開展成聖之學的研究，尤其朱熹以傳統儒學經典《大學》的「八條目」為理論間架，不但能夠因應佛學「心性論」的挑戰，也能兼含儒學傳統修己治人的理想。

至於修己治人的理想，或許在修己的部份確實精彩，但治人的理想終究只是理想。何以宋明儒者於修己的部份是精采的，而治人的部份是疲弱無力的，質言之，「八條目」一格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，以修身為門戶分為內聖、外王，何以宋明儒者都專就於內聖而不注重外王？當然關於外王的部份，有許多外緣的因素，而這部份吾人可以參就歷史的記載或是史學家

¹ 此比較預設了對《大學》文本或是「格物」一詞的概念有一個先在判準。而筆者以為就原意來說，基於第一人身權威的原則，吾人是無法理解原意的，至多是貼近原意。而優、劣問題，涉及的是評價標準，若評價是以是否為原意為標準則回到筆者說的第一人身權威原則的問題。筆者以為優、劣的評價應取客觀判斷標準，如此則是詮釋理論的效力問題。

的探討。但筆者以為或許吾人可以就著修身為門戶所分的內聖與外王，及以「八條目」的為學次第來思考，則吾人可以推論出其理論的邏輯思考形式為條件句的論證形式，可以表述其肯定式為內聖則外王，換句話說，其否定式為非外王則非內聖。若是如此，吾人可以大膽地說，宋明儒者對《大學》的理解就現實面來看即是內聖與外王的割裂，也可以說是理論與現實的割裂，況且對於內聖的修養是一種無止盡的追求，那要到什麼時候可以實踐外王理想呢？雖然照著宋明儒者的想法，吾人可以知道內聖為外王的根據，甚至在邏輯上內聖還是外王的充分條件，但事實上而言，具體的情境及歷史的經驗描述都告訴我們，內聖至多是外王的必要條件而不是充分條件，並且依照宋明兩代的時代背景與理論脈絡來說，內聖或許只能成為階級產物—吾人可以從朱子的思想中發現，簡單的說，讀書窮理是成聖的不二法門，但問題就在於讀書這件事關涉到的就是家庭環境與經濟，用現代語言來表述即是「生活無虞」才有讀書的權力。依此背景，陽明也是如此，然而這就將成聖的機會壟斷在讀書人的手上了，而這也就顯示出一種不平等。換句話說，只有生活無虞之人才有機會成為士大夫而實踐外王之道，這就表示當實踐外王之道的機會掌握在某一階層的人的手中，而這些人卻無力作為或是無作為，這對人民百姓而言，一般狀況下只能無奈地接受。²

陽明與心齋同生於憲宗成化時期，卒於世宗嘉靖年間，兩人相差約十一歲，歷經憲宗、孝宗、武宗、世宗，共四位皇帝，憲宗與武宗分別有汪直、劉謹宦官

² 筆者於此提出了讀書與生活無虞的關係，也就是讀書與經濟條件的關係，但筆者所強調的是經濟條件（經濟優勢）對於讀書、當官的正相關性而非演繹推論上的必然性。舉例來說，我們可以設想有些宋明儒者可能經濟上並不寬裕，需要額外借錢才能讀書，這說明了經濟優勢與讀書之間沒有必然性的關係，也就是說沒錢還是可以讀書，窮人家也是有辦法讀書，但借錢來讀書反而顯示出筆者所強調的經濟對讀書這檔事的正相關性關係的影響。關於朱熹的生平，我們同樣可以看到這樣的問題，朱熹於十四歲時喪父，而喪父之情的心理痛楚是難以衡量與描述的，並且對於家中秩序與經濟來源可能也有不小的影響，儘管如此我們也無法判定朱熹的原生家庭在經濟條件上有無能力供朱熹讀書求學，但不管如何，其父早有安排，將其託孤給三位友人，囑咐朱熹拜三者為師，使朱熹能夠繼續讀書向學，而不是三餐不計、流落街頭。因此，就算以朱熹喪父事件為理由來當做反例，也不見得能削弱經濟優勢與讀書的正相關性。回過頭來說，對於朱熹在學為聖人的理論上所蘊含的不平等的社會現象，有可能是他沒有意識到的社會難題。

等干政，藉由皇帝的喜愛信任，挾勢行私，汪直掌管特務機構「西廠」，權力之大「自京師及天下旁午偵事，雖王府不免」，而劉瑾集結宦官勢力「八虎」掌握軍政大權，結黨營私、排除異己，陷害朝臣。憲宗時期，時稱「知有汪太監，不知有天子」，武宗時期，劉瑾則有「立地皇帝」之稱。如此毀政亂紀加上皇帝喜於女色及遊玩嬉戲，揮霍無度使得朝綱紊亂、國庫入不敷出，而世宗則是因大禮儀事件而開啟了朝臣黨派，針鋒相對之風，之後，更潛心於宗教長生之術，砸重金於建醮、祭祀之活動。四位皇帝，除了孝宗之外，如上所述，其餘三位皇帝都無心於朝政，任憑宦官、群臣內鬥，把持朝政、貪汙舞弊，「政由賄成」，官員貪汙的現象相當普遍。對於土地掠奪，皇室還開風氣之先，起帶頭作用，除了皇室家族、權貴地主之外，宦官的勢力膨脹，也成了大地主。隨之而來的是，無田可耕的農民，加上無力負擔的稅賦，導致農民反抗、暴動，正德十二年，陽明被命為南贛巡撫，鎮壓農民暴動。³

由以上記載可知，明朝是君主政體的集權專制顛峰，統治者荒唐無道、宦官干政、百姓生活困苦、社會秩序幾乎崩壞，連陽明也勸阻心齋還有其他的門生，不要過問政治，即可知此黑暗期不是吾人可以想像，就這個現實面來說，獨善其身似乎是儒者唯一的選擇，兼善天下只能隨緣。由此觀之，內聖的思想—如何成聖，沒有問題，問題在於內聖的實踐上卻與其目標有一現實上的差距。

而筆者以為心齋的「格物安身」主張，正是在這樣的時代背景下，從其個人對環境切身的感受及其一生的成長經歷自學自得所體貼出來的，並且不管是其思想的標籤套語或是其思想的實質內容都異於其師及前輩儒者，遂而開啟了典範轉移的先聲。

³ 參閱國防研究院明史編纂委員會《明史》〈本紀十四·憲宗二〉，頁 101。〈本紀十五·孝宗〉，頁 108。〈本紀十六·武宗〉，頁 115。〈本紀十八·世宗二〉，頁 131。台北：國防研究院，1962 年。趙翼撰《二十二史劄記·下》〈明鄉官虐明民之害〉，頁 783。台北：史學出版社，1974 年。楊國楨、陳支平著《明史新編》，頁 165~242。台北：昭明出版社，1999 年。

孝宗弘治二年，年七歲。受書鄉塾，信口談說，若或啟之，塾師無能難者。

六年十一歲。貧，乏束修資，出塾，服家事。

武宗正德二年，二十五歲。客山東 謁孔廟，嘆曰：「夫子亦人也，我亦人也。」奮然懷尚友之志。歸，誦《孝經》、《論語》、《大學》，置其書袖中，逢人質義。冬十二月丁酉，子衣生。

辛未，六年，二十九歲。一夕，夢天墜，萬人奔號，先生獨奮臂托天起，又見日月列宿失次，手自整布如故，萬人歡舞拜謝。醒則汗溢如雨，頓覺心體洞徹，而萬物一體、宇宙在我之念益切，因題其壁曰：「正德六年間，居仁三月半。」冬十一月壬申，子襪生。

丙子，十一年，三十四歲。時諸弟畢婚，諸婦妝奩厚薄不等，有以為言者。先生一日奉親坐堂上，焚香座前，召昆弟誡曰：「家人離，起於財務不均。」令各出所有，置庭中，錯綜歸之家，眾貼然。

十五年三十八歲。時文成講良知之學於豫章，塾師黃，吉安人也，聞先生論，曰：此類吾節鎮王公之談。先生喜曰：「有是哉，雖然王公論良知，某談格物，如其同也，是天以王公與天下後世也，如其異，是天以某與王公也」，即日買舟往至…縱言及天下事，公曰：君子思不出其位。曰：某草莽匹夫而堯舜君民之心未嘗一日忘。公曰：舜居深山與鹿豕木石游居終身忻然樂而忘天下。曰：當時有堯在上。⁴

依據年譜記載，心齋，七歲入鄉塾，十一歲因家貧輟學，始工作貼補家用，直至二十五歲入孔廟感嘆：「夫子亦人也，我亦人也」，之後《論語》、《大學》常置於袖中，書不離身，遇到義理上的困難，便向人求教。於三十八歲時，友人對他說其格物論旨與陽明良知說類同，從而去拜見陽明，初見陽明即論辯時政。

⁴ 王良《王心齋全集》，頁 14、15、17、18、20。台北：廣文出局，2012 年三版。此下引用心齋之言說，均以此版為準，而以「《全集》，頁 14」之形式，直接附於引文之後，不再另行加註。

由年譜記載中透露出其獨特的「格物」論在拜見陽明前已經形成，換句話說，就是帶藝求師，而於初見陽明論辯之時，便直接表達對於時政的不滿。筆者以為這與心齋由貧窮而失學到經商致富自學自得的歷程有一定的影響，而這也是其「格物」論的主要軸線也是幫助吾人了解其學說的重要背景，而按這個背景脈絡來看，吾人可以發現心齋於入孔廟的感嘆：「夫子亦人也，我亦人也」，粗略地說表達了一種平等的想法，姑不論是在哪個意義上的平等，至少就是一種平等的主張，而召集家族成員，開會說：「家人離，起於財務不均。」就著齊家、治國、平天下的次第來說，齊家就是治國的縮影，如此推擴出去，我們可以說，談的就是關於社會分配的問題。在加上夢悟經驗⁵及與陽明的論辯，加強了我們判斷其「格物安身」在政治哲學上的傾向，由此吾人可以主張此學說關涉的正是社會正義的問題。

筆者認為其「格物安身」的哲學思想從現代的視野來看，無疑的即是所謂的社會正義並且從這個角度將其表述為一種自我實踐與世界的翻轉，是一種社會正義的實踐哲學。當然，社會正義的概念，在當代政治哲學或是當代社會，都有一些原則的思考預設或是說在現實問題上都有一些前理解，包含了自由、權力…等等，那我們的問題是，當代的社會正義概念能否解決或是幫助吾人理解心齋的思想，或是說考慮時代及當時歷史環境的限制，心齋身為一位儒者，是否有一種屬於心齋或是傳統儒家的社會正義而不同於身處於現代的我們所理解的正義概念。

以上大致描述了本論文的研究的緣起背景，簡單的說，就是心齋的「格物安

⁵ 林久絡對於此夢悟經驗有細緻的分析，使筆者對於此夢悟事件有更多的關注，見林久絡《王門心學的密契主義向度－自我探索與道德實踐的二重奏》，台北：國立台灣大學哲學研究所博士論文，2006年。但筆者關注的部分在於其隱喻社會失序的狀態，需要有人挺身而出，重新建立秩序或是建立新的秩序，詳細討論參見本文第二章第二節。

身論」與朱熹及陽明對於《大學》的理解及詮釋有很大的不同，而不同之處不只在於理論上是否有意的要超克前人，而是其面對及關懷的問題的根本不同，因此唯有先清楚、明白其面對的問題，吾人才能對其問題、理論的從屬範疇界定、框架，進而才能對其理論有較相應的理解與詮釋。

因此，本論文的首要工作就是要確認心齋所面對的問題，界定其理論界域，進而將其理論重新詮釋。對於心齋所面對的問題是什麼？吾人從其時代背景、生活環境出發、考察，並從其夢悟體驗及拜師時對於時政的論辯，確認其關懷的問題。而這問題在在都指向社會、政治、公共事務，在此本論文將心齋「格物安身理論」界定、詮釋為一屬於政治哲學範疇的正義理論。並且對於相關的原典文獻——〈王道論〉、〈明哲保身論〉，耙梳、整理，詮釋其要旨——一個理想社會是尊重個人權利的平等社會，分析其與「格物安身理論」的關係，並在此詮釋、分析的過程中，對於相關問題及其他相關研究的問題重新考慮及回應。

本文的重要性，除了上述對於確認問題及理論的範疇界定的辨析之外，更重要的是藉由此確定，讓吾人重新認識屬於政治哲學理論的「格物安身論」。在這樣的重新認識的過程中，也表示著吾人視角的改變，進而釐清了傳統上我們對於心齋理論評價上的誤會，以及解釋了其思想對於社會的影響力。站在中國哲學的發展上，或許也可以進入當代政治哲學的思考領域，並與當代政治哲學發展的理論相互參照、比較，以期解決彼此在理論上的困難。站在一個後設的角度，對於心齋理論的反省與再思考，除了讓吾人理解在文化傳統、社會倫常的關係脈絡中身分的概念，或許理論真正的啟發是在於我們是如何理解、認同「身分」的概念，畢竟對於身分的不同理解，牽扯的即是不同的價值觀，而這也直接影響我們日常的行為舉措與道德行動。

第二節、研究進路及前人研究成果回顧

近代以來對於心齋的了解，往往是通過黃宗羲《明儒學案》中的〈泰州學案〉入手為了解的始點，而黃宗羲之後，除了民國以來一些前輩哲學家的隻字片語提及心齋思想具有啟發性、重要性以及值得探討之外⁶，大致上對於心齋的研究沒有不受《明儒學案》的影響。

總的來說，近來研究不脫幾條路線，一則為陽明與心齋的師承關係，而就著這層關係入手研究，判斷心齋哲學思想的內在義理根源實是脫胎於陽明，或是越出陽明的義理軌範成為異端，此進路以吳震為代表。二則同樣就師承關係入手，從義理的實踐上判斷確實是承繼陽明的心學並且不但承繼，在實踐及宣揚上又更進一步深化了陽明心學，肯定為陽明的真傳，此進路以錢穆、余英時為代表。三則是除了論心齋與陽明的師承關係之外，就著心齋開啟的泰州學派，獨立地以泰州學派為主軸，探究整個泰州學派的學術傳承，如泰州學派是不是王學的一個流派？判斷哪些人物屬於泰州又哪些有待討論？並且探討泰州學派人物各家的哲學重點及泰州學派對民間社會的影響，此進路以吳震為代表。簡單來說可以借用維根斯坦的家族相似性概念來定位此路線的研究。最後，還有一個值得參考的研究路線是關於陽明與其後學在民間的講學活動，此進路以呂妙芬及陳時龍為代表。

而就著上述對於當前研究的分析，吾人發現主要還是依據陽明學為背景理論

⁶ 梁漱溟先生於《東西文化及其哲學》中，「心齋先生以樂為教，而作事出處甚有聖人的樣子。」、「我心中所謂講學…最好不要成為少數人的高深學業，應當多致力於普及而不力求提高。…由我看去，泰州王氏一路猶可注意…」，見梁漱溟《東西文化及其哲學》，頁 164、252。台北：里仁書局，1983 年。梁啟超先生於《中國近三百年學術史》中也提到，「陽明是一位豪傑之士，他的學術像打藥針一般，令人興奮，…他的門生，…在野者如錢緒山（德洪）、王龍溪（畿）、王心齋（艮），都有絕大氣魄，能把師門宗旨發揚光大，勢力籠罩全國，然而反的益日亦加增。」，見梁啟超《中國近三百年學術史》，頁 3。北京：團結出版社，2006 年。

來詮釋或是理解心齋的哲學思想，質言之，即是以宋明理學傳統的「心性論」命題為主要的解釋路向。除此之外，在論及關於心齋的「格物」思想或是泰州學派對民間社會影響的論述上，或許有礙於時代背景的歷史因素亦或是身處的政治文化環境不同而有的意識型態，前輩學者的研究，也有政治立場大相逕庭的評價⁷。總體來說，主要是以一種判教式的，或是以師承關係取代了理論的問題關懷來理解心齋，也就是一種以宋明理學的整體發展的觀點來理解心齋。而這樣整體論式的研究，反而忽略了心齋自身的問題關懷。筆者認為儘管前輩學者的研究上也指出心齋的生平、布衣儒者的身分、思想特色及泰州學派的風格…，但恰恰就在這樣的整體研究脈絡下，這些所指出的特點似乎只是就其生命歷程點綴一番，反而忽略這些特點所呈現的意義，忽略了這些特點可能是對於研究其思想理論的關鍵，甚或是研究切入點。

但不管如何，以上前人研究成果對於研究心齋或是泰州學派都是極為重要且為極具參考價值，並為以後的研究學人打下深厚的底層基礎，並且對筆者此論文的研究而言有非常大的助益，當然相對於陽明或朱子的研究而言，關於心齋的研究比例算是少的，不過由於筆者的能力有限，只能選擇與筆者研究相關的資料來檢討。

而本論文的研究進路，筆者借用一位康德派的分析哲學家史陶生（P·F·Strawson）在其大著《個體·一個描述的形上學》中的導論的一段話，他是這樣說的：「形上學已有一個長遠和輝煌的歷史，因而，在描述形上學似不太可能有什麼新發現的真理…如果沒有新道理被發現，但仍有舊道理可被再發現…沒有一個哲學家能了解其前人，除非他以其當代的語言再思考他們的思想；而那些偉大

⁷ 侯外廬先生及狄百瑞先生分別站在馬克思主義的立場及自由主義的立場，對心齋的思想做出評價，見侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》。北京：人民出版社，1987年。狄百瑞。李弘祺譯《中國的自由傳統》。台北：聯經出版社，1983年。

的哲學家，例如康德及亞理士多德，他們有一特點，就是，他們比任何其他哲學家，都能給予我們的再思考的努力以更多的回報」。⁸也就是只有用我們所處時代的術語—語言、概念來重新思考前人的思想時，我們才能真正的理解前人的思想。而筆者的研究，即是順著史陶生給我們的提示以及以前人研究成果的檢討為基礎，跳脫朱熹與陽明各自的文本詮釋系統並且獨立於陽明的學術傳承的視野外，對於泰州學派的創始人王心齋的主要哲學思想—「格物安身」這個學說相關的文本、原典，重新分析、解讀的理解。但筆者的用意不在於能否做出合乎心齋原意的詮釋⁹，筆者真正在乎的是對於「格物安身」的可能詮釋¹⁰以及傾向並論證心齋的「格物安身」說實為社會正義的實踐哲學。

而在這分析與解讀的過程中，不免要提及研究方法，站在筆者的立場並不限定用什麼方法，只要是能幫助我們研究並就著研究目的上的需要來對方法做選取使用都是可行的，而筆者認為不管任何研究法在其所欲解答的問題的效力，抑或是在任何研究成果上有新的創見，其最低限度都要將概念解釋清楚明白，因此若要嚴格說本論文採取什麼研究方法，那除了以當代的語言概念來思考之外，主要即是概念分析的方法。

第三節、章節簡述

筆者的研究取向，著重在於心齋思想的理論形成及其意義、傾向、效力還有發展。希望能於陽明學的視野之外，給與心齋獨立的學說地位，這也是對於心齋思想的學術尊重。以下是本論文的內容簡述。

⁸ P.F. Strawson, *Individuals*, London: Methuen & Co. Ltd, 1959, pp. 10 – 11。轉引自謝仲明《儒學與現代世界》，頁 5。台北：台灣學生書局，1986 年。

⁹ 根據第一人身權威原則，吾人至多只能逼近原意而不能就是原意。

¹⁰ 「原意的詮釋」與「可能的詮釋」並不相衝突，因為「原意的詮釋」是「可能的詮釋」之一，換句話說，「可能的詮釋」可能就是「原意的詮釋」。

第一章、導論

對於中國哲學的傳統命題及其所關切的核心問題重新思考，進而提出對心齋思想的重新定位，並對於相關的研究資料蒐集、理解、分析及揀擇。在於相關的研究之外，不敢期望自己能對於前輩哲學家的研究有所突破，但期許自己不要陷入傳統研究範圍的侷限，而是對於未被關注的部份提出問題，另開新局。

第二章、生平背景

對心齋思想形成的背景考察，關於其生長的時代的社會氛圍及政治秩序，其家族的事業及社會地位，及其發憤為學到四處講學的歷程，而這是吾人掌握其思想傾向的重要脈絡，甚至可以說是其思想形成、發展的背景根據。

第三章、「格物安身」理論的可能意義及傾向

針對心齋獨特的「格物安身」理論，重新分析、解讀。並就著解讀過程，提出安身的「身」字的一字多義，必需先確立「身」字的含意，吾人才有可能清楚掌握格物安身的理論意義。就著處理「身」的問題，分析傳統上的解讀進路可能會有的謬誤，並提出筆者的主張。

第四章、「王道論」與「明哲保身論」

此章探討「王道論」、「明哲保身論」兩篇章，所引出的問題及討論，一些前輩學者主張「王道論」是一種封建的思想，與其「格物安身」的理論——一種自我解放的個人主義及所隱含的人民性，是自相矛盾的，而「明哲保身論」與「格物安身」理論通常是看做「內在一致」的，故「王道論」與「格物安身」的矛盾，質言之就是「王道論」與「明哲保身論」的矛盾。另外一個問題是「明哲保身論」被看作是一種後果論的功利思想，與傳統儒家思想是不相符合的。筆者於本章除了探討前輩學者的看法之外，希望藉由心齋的文本當中，將此問題回溯推論此二

篇章的思想不但不矛盾，反而是指涉一致的，並且都是以「格物安身」理論為論述基礎的政治論述，並且在更廣泛的意義上說，當我們論及「格物安身論」時，應當將此兩篇章也包含在內。

第五章、結論及未來展望

本章，將綜合以上各章節的論述及探討，將其思想定位為一種社會正義的實踐哲學、為一關於身分的權利與責任的一種正義理論、政治哲學理論，並就其理論本身可能有的限制及發展進行討論。

第二章

「格物安身」說的視野—時代、環境與生平

第一節、思想啟蒙的潛意識

王艮（西元 1483~1541），字汝止，號心齋，泰州安豐場人。早年為產鹽工人，後來從商，於三十八歲時拜師於陽明。其原名銀，拜陽明為師之後，陽明將其名改為艮，取《易·艮卦》之意，表示對他的期許。艮卦《象》辭：艮，止也。時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。《象》辭：兼山，艮。君子以思不出其位。何以陽明要將其原名銀易名為艮，並以此艮字來表達對心齋的期許呢？有一說是陽明想把身為商人的王銀改變為道學家的王艮¹¹，另一說為心齋拜師於陽明時與陽明對於時政的論辯而來¹²。

關於此改名的兩種說法，其答案的探索或許得回到心齋所生長的家庭環境及當時的時代背景下的社會氛圍才能一窺究境，而筆者以為這樣的考察是吾人對於了解心齋的問題意識及思想形成的一塊重要的敲門磚。

如同殷海光先生所說：

與其說中國哲學是純然智性上的產物，不如說他是對人類的生活、歷史以及中國哲學家作為一個文明人而生活於其中的社會的一種反省。在中國哲學中，哲學思考活動幾乎和過一種哲學的生活具有同樣的意義。中國哲學

¹¹ 侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史·下卷》，頁 424。北京：人民出版社，1987 年。

¹² 吳震著《泰州學派研究》，頁 52、53。北京：中國人民大學出版社，2009 年。

家很少有完全不顧現實社會和現實人生的，…。中國的哲學家不僅僅把他的哲學作為信念而已，他實在是投身其中，將它作為個人和社會的一種生活方式。¹³

宣朝慶先生更直接的表示認為吾人對於王艮思想的誤解在於沒有考慮其歷史背景：

就目前的研究狀況來看，王艮思想的研究尚未深入，並且有很多是從哲學思想史的角度來切入，往往把王艮的思想從具體的歷史條件下抽離出來，進行孤立的研究。¹⁴

於此，吾人對於心齋思想探索的旅程才要開始，而其生長的時代、家庭環境與社會氛圍的考察則為此探索旅程關鍵的起點。

心齋成長於中國歷史上專制集權達到顛峰的朝代—明朝，即是在這樣的時代背景下形塑了其生命、孕育其思想的。心齋生於明憲宗成化十九年，卒於世宗嘉

¹³ 殷海光著〈我對中國哲學的看法〉《殷海光全集·補遺》，頁 122。台北：國立台灣大學，2013 年。

¹⁴ 宣朝慶著《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 83。北京：中華書局，2010 年。關於宣朝慶先生認為目前的研究對於心齋思想的誤解在於將其思想從具體的歷史條件抽離出來的這個論斷，筆者以為若是就著思想的緣起或是理論的構成來說，此論斷毫無疑問，但若是就著哲學思想、理論來說，筆者以為此批評則有待商榷，畢竟以哲學理論來說，其基本的目標之一就是普遍性，也就是理論效力的問題，既然如此，從具體的歷史條件下抽離出來，也就不足為奇。一個哲學理論或思想，當然有其因時代及視野的條件限制，但一個哲學理論，除了回應其自身原本所要面對及回答的問題之外，還要接受時代變遷的洗禮，檢視此哲學理論的理論效力及理論後果，並以此為基礎為之辯護、重構甚或放棄，以因應其挑戰，對現代的吾人才有意義。否則，若一個哲學理論只能回應孕育其自身的時代的問題則充其量只能對其時代有意義而對現代的研究者而言，頂多也只有考證上的意義吧。回過頭來說，筆者以為宣朝慶先生的「抽離歷史條件」的批評，點出一個重要的問題，也就是筆者所指「思想的緣起」、「理論的構成」。因為唯有了解心齋其歷史背景，才能確切的理解其思想、其理論是要回應什麼問題，或是有哪些詮釋的可能的側面。如宣朝慶先生也有提到「侯外廬等人所著《宋明理學史》在分析王艮的思想時，就把〈王道論〉獨立於〈格物論〉之外；也有的研究者把格物論只等同於修身、安身等傳統概念，認為沒有多少突破…。」這些研究者的觀點，在筆者看來不外是籠罩在宋明理學等同於心性之學的傳統說法，而忽略了心齋在其歷史背景條件下所構成的思想，真正想回應的是什麼？亦或是有其他詮釋側面的可能。

靖十九年，歷經憲宗、孝宗、武宗、世宗四位皇帝。四位皇帝的脾氣、習性、喜好各有不同，有的嗜好珍寶，有的喜於女色、遊玩嬉戲，有的篤信宗教、長生術，有的……。但皆有共同點－對於國家政事的起落疲弱無力，而這一切皆與對於宦官的依賴脫離不了關係，有寵信宦官使其作威作福或鑑於宦官權勢滔天而削其權，使權力回歸至朝臣內閣手上，但無論如何皇帝且無心於朝政，嚴重一點的甚至十幾年不上朝。換句話說，朝政任由宦官把持，假借皇帝之名或是恃皇帝之寵胡作非為使得政治敗壞，貪汙舞弊、結黨營私，就算是政治權力回歸到內閣朝臣也不過是同樣的劇情角色換人扮演而已，照樣上演朋黨樹立、各立山頭的戲碼，還是以擴張自己的勢力範圍為首要目的，並以此掠奪因政治勢力而來的金錢利益。而這種種政治亂象對民間社會的影響，直接反應在經濟秩序混亂造成人民百姓在身家性命上龐大的壓力，一種安全感的心理波瀾。

皇室權貴以及壯大後的宦官黨對於土地的掠奪及兼併，使得以農為業的農民無田可耕，加上皇帝們的喜好，揮霍耗財使國庫匱乏，不得不以加重稅賦來維持國家的運作，而對於社會收入低階層的行業來說，稅賦本來已經是負擔，加重稅賦後更是無力維繼，對於無田可耕的農民無疑是雪上加霜，逼上絕路，為了存活，不是流亡、轉業，就只好公民抗命、農民起義，以起義的方式表達人民對朝廷的不滿。而上述這種貪汙舞弊的現象不過證明了羊皮出在羊身上，一層剝削一層，最終的底層還是人民。換句話說，這種種因為政治上的慾望需求，實質在經濟上最終都是要人民來買單。

心齋的家族世代為灶戶具有灶籍，並且此職業身為世襲制，而心齋理所當然也為灶丁¹⁵。灶丁為產鹽勞動者也就是社會底層的勞工。心齋於十一歲時，因

¹⁵ 何炳棣先生在其《明清社會史論》中描述了明代的職業的世襲狀態，而灶戶就是其中之一。並且何炳棣先生對於身為灶戶的心齋的描寫在文末提到「但有意思的是政府當局並未禁止他與他的後代放棄鹽丁的身分」頁 60～76。台北：聯經出版社，2013 年。筆者的問題是政府當局雖未禁止，但也沒有同意或許可。而吳震先生在其《泰州學派研究》當中，引《優免帖文》，內容大

家道中落，開始隨其父學習產鹽。

當時鹽業為官賣制，用現代話來說就是國營事業，完全由中央來管控，嚴禁私鹽販賣，並以此來填補國庫的空虛。灶丁所生產的鹽全都要上繳中央來換取金錢或是農作物，而灶丁就是以這樣的方式維持生計、養家糊口，但是由於貨幣貶值、物價上漲，對於以產鹽為業的灶丁，直接的影響即是其賴以為生的方式受到衝擊，生活溫飽的前提條件被剝奪，私鹽買賣也因此而大行其道。當然政府為了解決此私鹽販賣的困境，提出了許多的政策與辦法，如官收餘鹽、餘鹽私賣制…等，但都因為沒有深入理解政策的優、缺及施行的難、易，也沒有配套措施，反而使私鹽回不了頭，加速其多樣化的販賣方式，成為一種只能做不能說的不成文違法買賣。簡單歸納來描述就是由於貨幣貶值、官鹽價貴、私鹽價賤、官鹽課稅、私鹽無賦、官鹽質差、私鹽質精，加上政策的缺失，使緝私機關表面上是防弊，實際上是護航，使得私鹽在明代本是振興財政的政策，反而變成助長財政危機的政策。¹⁶ 以上，可以看出明朝政府對於人民百姓及其施行的政策，並不是建構在人民的富足，而是建立在王宮貴族慾望的滿足，並且助長了人民百姓的相對剝奪感。

心齋十九歲時，奉父命，經商往來於山東之間。據李二曲〈觀感錄〉的記載：

先生名良，字汝止，號心齋。泰州安豐場人，場俗業鹽，不事詩書，以故

意是指心齋的四個兒子聯名告狀，而告狀的主旨是：「王氏一族可以允諾應上交的鹽課稅額，但要求免除灶戶的徭役雜差。理由是為了有更多的游學時間，能夠繼承先父心齋的遺志，與師友一道發揚光大明翁的學術。此狀是否得到上司的允可，現存資料未能提供任何訊息，故不得其詳。有一點則是可以肯定的：心齋身後，其家族的“灶藉”身分雖未能得到改變，但心齋做為布衣儒者的社會身分則得到幾任地方官的認可…。」頁 61。北京：中國人民大學出版社，2009 年。此狀是請求免除雜差以游學並且願意持續上繳鹽賦，筆者以為免除徭差並不能表示即是要求放棄鹽丁身分。因此，就算心齋布衣儒者的社會身份已經與其身為灶丁的職業身分達到一種違和的不協調感，但其身為灶丁這個國家所與的職業身分，並不因為這樣的不協調感，因而主動或被動的消失。

¹⁶ 參閱徐泓〈明代的私鹽〉，收入於吳智和主編《明史研究論叢·第一輯》，頁 525～571。台北：大立出版社，1982 年。

先生目不知書，惟以販鹽為務。年近三十，同鄉人販鹽山東。¹⁷

心齋經商內容似乎即是私鹽的販賣，但其後人及門生對於記載此事，不是語焉不詳，就是以經商含糊帶過，使吾人對此事沒有第一手資料可以佐證。即便如此，根據上述所描繪私鹽的緣由及其販賣活動，筆者以為心齋若以私鹽為其經商販賣的主要商品也不足為奇，反倒是再合理不過了，並且根據霍韜〈淮鹽利弊議〉：

在兩淮、通、泰、寶應州縣，民厭農田，惟射鹽利。故山陰之民，十五以上俱習武勇，氣復頑悍，死刑不忌，前年流動，几至大變。故淮安官軍，不惟不捕私鹽，且受餌利，而為之護送出境矣。山東官軍，不惟不捕私鹽，反向鹽徒丐鹽充實矣。鹽徒千百，日狹白刃徑行，州邑官兵不敢誰何矣。¹⁸

此段的記載，描繪了江蘇淮安人民販賣私鹽的情境及官兵們對人民販賣私鹽的態度，間接的也將私鹽販賣的地點—山東給標示了出來，這與心齋「商游四方，客山東」（《全集》，頁 14。）所商販的地點，完全吻合。並且將李二曲與霍韜兩段記載合而觀之，吾人可以發現此私鹽販售的地點，並非心齋眼光獨到所屬意且獨佔的商業市場，也不是如龔杰先生所說：「王艮選擇到山東經商，一方面是為了表達他對孔子和儒學的仰慕之情，…」¹⁹而應該是鹽民販運私鹽的專門路線，

¹⁷ (清)李顥撰《二曲集》卷二十二〈觀感錄〉，頁 274。北京：中華書局，1996 年。

¹⁸ 朱廷立《鹽政志》卷七，頁 54、55。北京：國家圖書館出版社，2011 年。龔杰先生在其《王艮評傳》頁 5 的註①錯把朱廷立寫成郭廷立。見龔杰《王艮評傳》，南京：南京大學出版社出版，2001 年。

¹⁹ 龔杰《王艮評傳》，頁 4。南京：南京大學出版社出版，2001 年。筆者以為龔杰先生的說法是因為受到其引文「奉守庵公命商遊四方，先生以山東闕里所在，徑趨山東。」所做的論斷。查其引文出處，此引文應是《明儒王心齋先生遺集》卷三〈年譜〉由心齋弟子董燧所編，見于浩《宋明理學家年譜》，頁 366。北京市：北京圖書館出版社，2005 年。而在《王心齋全集》卷一〈年譜〉則是由張峯所纂，見王艮《王心齋全集》，頁 14。台北：廣文出局，2012 年。在張峯所纂的〈年譜〉中只有「奉守庵公命，商遊四方，客山東。」沒有「以山東闕里所在，徑趨山東」這一句話。筆者的意思並非是哪一位弟子所編寫是對？哪一位是錯？或誰較接近事實—死無對證。

或者也可以說是傳統的經商路線，這使吾人更加確定心齋販運私鹽的可能性。

心齋二十一歲時，因為理財有道，使得家裡的經濟狀況改善，日後的生活環境也越趨寬裕。

二十五歲。客山東。謁孔廟，嘆曰：「夫子亦人也，我亦人也。」奮然懷尚友之志。歸，誦《孝經》、《論語》、《大學》，置其書袖中，逢人質義。（《全集》，15）

據年譜記載，二十五歲，應該是心齋最後一次行商山東，也是這一次於山東孔廟感嘆的說：「夫子亦人也，我亦人也」。之後，開始其類同蘇格拉底式的問學風格的歷程，並開啟了其自學自得的聖人之夢。

心齋就是在這樣的時代背景中成長的，並且心齋不單只是從第三人稱旁觀的角度觀察這樣的社會現象，而是以第一人稱投入其中，身歷其境，切身感受。尤其是因為這樣的政治經濟所造成的社會變遷，人民百姓被動的接受統治階層，由慾望煽動的無理政策或要求到無意識的成為社會變遷的主動者，而心齋也在這樣的變動之下，從低階層的灶丁轉變成經商致富的商人。

而是關於心齋的〈年譜〉多為其門人弟子所編纂既然是編纂則一定多所疏漏又或是加油添醋，按此慣例可發現門人弟子通常出於崇拜或感念先師多將其生平事蹟神話般的描述以加深其神聖性、神祕感，如同現在討論的「心齋行商山東」的行為，也賦予崇高的描寫——一心只求為聖之學，那怕行商也不忘此求學之心，必先以孔子故鄉為優先選擇的行商所在。而對於這樣的慣例吾人只能對之抱持同情的態度以理解參看。當然龔杰先生引用董燧所編的〈年譜〉作為引文也有可能是因為其論旨的關係以及行文的考慮所做的選擇。但按董燧及張峯所編的〈年譜〉引文會出現兩種情況，一則心齋奉父命，外出做生意，而山東是經商的傳統路線，故而至山東行商且山東恰好是孔子的故鄉。另一則為心齋奉父命，外出做生意，由於山東是孔子的故鄉，所以心齋選擇至山東行商。但回到其生平背景及當時的社會狀態來看，應該是心齋奉父命，外出做生意，由於山東是經商的傳統路線故行商山東而山東恰好是孔子的故鄉，才是較合理的推測。畢竟心齋會就理家政，甚至行商山東進而至孔廟參拜，都是因為家道中落再加上產鹽的市場條件已經危害到生存權才有的結果。若是因為孔子的故鄉在山東所以選擇行商山東，則似乎倒果為因並且吾人還可以追問若是孔子的家鄉在日本或台灣，難道心齋要飄洋過海嗎？似乎不合乎成本效益，當然也不合乎經商的路線。

這樣的時代背景與生活環境，對心齋的思想所造成的影響有多大、多深，吾人在此還不敢妄加論斷，只能先按下，但從其時代背景來看，吾人知道明代對於私鹽的禁止是以嚴刑峻法為手段的，據記載：

其不在團煎並貯於私室者，即作私鹽，弩問枷號，從重例遣。²⁰

各場灶人丁等，除正額鹽外，將煎到餘鹽夾帶出場及私煎貨賣者，絞。百夫長知情故縱或通同貨賣者，同罪。兩鄰知私煎鹽貨不首告者，仗一百，充軍。²¹

問題是儘管如此，心齋依舊為了生計鋌而走險，無疑的是站在律法的對立面。這就衍生出法哲學的問題，在什麼樣的情況之下，法律是沒有效力的，吾人可以不用遵守法律，或是反過來說成為一個政治哲學的問題，在什麼樣的情況下，我們認為這法律是不用遵守的，是具有正當性的。關於法哲學的問題，心齋沒有給我們提示，而有鑑於筆者能力所限，只能將此問題置於心中。但同樣的問題放在政治哲學層面來看，心齋已經從其實際行動的理由來回應我們。因此，儘管吾人還無法論斷心齋所無法決定的生活環境及社會結構對其思想影響有多深遠，但影響肯定是有的，姑且讓筆者將此影響表述為其思想啟蒙的潛意識。

第二節、聖人之夢

心齋自二十五歲最後一次行商山東之後，便開啟了其自學的生涯，而在這段自學歷程當中，關於其「格物安身」理論的形成及確定，對吾人最重要的線索莫

²⁰ 謝開寵《康熙兩淮鹽法志》卷一一，頁 42。台北：學生書局，1966 年。

²¹ 李東陽《大明會典》卷三四，頁 14。台北：新文豐，1976 年。

過於二十九歲時的天墜壓身之夢的夢悟體驗與拜師於陽明的論辯。

辛未，六年，二十九歲。一夕，夢天墜，萬人奔號，先生獨奮臂托天起，又見日月列宿失次，手自整布如故，萬人歡舞拜謝。醒則汗溢如雨，頓覺心體洞徹，而萬物一體、宇宙在我之念益切，因題其壁曰：「正德六年間，居仁三月半。」（《全集》，頁 17。）

關於這則夢悟體驗的記載，陳來先生在其《宋明儒學論》中提到：

根據《年譜》心齋二十七歲始「默坐體道，有所未悟，則閉關靜思，夜以繼日，寒暑無間」，此二十九歲夢悟是他平日默坐靜思的結果。心齋路徑雖然也主默坐，但偏於參話頭，無論如何，他的「心體洞徹」也是一種神祕體驗，自無可疑。²²

筆者以為陳來先生雖然引用此段，試圖說明心齋的天墜之夢為一神祕體驗，但從其說明中吾人可以發現，陳來先生指出此夢悟是心齋自二十七歲開始靜坐思考的結果，依此說法，則吾人要先追問心齋二十七歲時靜坐思考的問題是什麼？

二十七歲。道有所未悟，則默坐靜思，夜以繼日，期於有得。有必為聖賢之志。（《全集》，頁 16。）

據年譜對於心齋二十七歲時的記載，心齋日以繼夜，不斷思考探究的問題，指謂的是「道」，但這樣的說法根本抽象到令人難以掌握，但若連同「有必為聖賢之志」此句合觀，或許可以比較具體的說心齋探究的問題是聖賢之道，若此，則這個夢悟結果對我們理解心齋思想就顯得格外重要。吾人可以從心齋夢悟的內

²² 陳來《宋明儒學論》，頁 161。香港：三聯書店(香港)。2008 年。

容回溯的理解與推論心齋所長期關注的聖賢之道的具體內涵與問題，並且思考何以此關注點可以讓心齋引發此天墜之夢？

關於此夢悟內容的理解，林久絡在其《王門心學的密契主義向度—自我探索與道德實踐的二重奏》中，對此夢悟的內容有細緻的分析及解讀，引文如下：

「居仁三月半」一事，在正德六年辛未(1511)，在執贛陽明門下(1520)前九年，王艮還特地題於其座，是見此事對他意義重大。名曰「居仁」或取義於顏回不違仁，然此云「醒則汗溢如雨，頓覺心量洞明，天地萬物一體」，則知此覺悟乃洞見本體之密契經驗無疑。「汗溢如雨」乃大悟常有之生理徵候，按醫理應為神經性流汗，表徵著內在精神處於高度亢奮的狀態，因此就不得不看看他的夢了。夢的成因非常複雜，解釋的理論也很多，大概與潛意識(unconsciousness)對意識的調節機制有關，其夢的情節、意象多具有高度象徵意義。看此夢的敘述，可看出明顯的情節對稱結構：1. 天墜壓身，2. 萬人奔號求救3. 身托天起4. 日月列宿失序5. 手自整布如故6. 萬人歡舞拜謝。2 與6 對，1 與3 對，4 與5 對，而意義形式上表現為「問題—解決」、「災難—拯救」或「失序—秩序」(chaos—cosmos)的模式。並且支稱這情節、意義對稱轉換的支點，乃是王艮夢中的自我，而其動作則是「身托」與「手整」，身與手在自我的意象，象徵自我的「本體」與「運用」；而此轉換動作中並無任何「工具」的介入，乃「親立」「親為」而無假借。

…如果就榮格的理論來說，天乃日月星辰所依，天象徵明王朝，日月星辰所以行政於天，象徵朝臣，此以隱義、象徵義言；而萬民呼號，則以顯義表現，自不待言；之所以有此不同，乃因朝廷之事，在王艮的社會地位與處境而言，須通過象徵之轉換，才不致引起意識的審察，引發不

安而中斷夢之進程。故天墜、七政失序，與萬民呼號，證之明史，乃象徵明王朝行即面臨巨大危機，也就是正德十四年(1519)的宸濠之變。這亦表示王艮心中常有「出位之思」，亟欲赤身擔當救世之任。²³

林久絡認為心齋此夢無疑地是神祕體驗，但筆者於此更關注的是林久絡此夢悟內容的分析，解釋了此夢中情節對稱結構中的意義，隱喻政治崩解、社會失序的狀態，需要有人挺身而出，重建秩序或是建立新的秩序。宣朝慶也引用弗洛姆對夢的解釋理論，而認為「王艮沈睡中直面內心世界，社會危機透射給他的懷疑、不安與焦慮才得以集中呈現出來，使他“看到”舊有的存在於社會下層之上的天－官僚體制、統治術和社會秩序等外在權威動搖、坍塌了。」²⁴。宣朝慶的分析同樣認為，上位者、掌權者的無能造成權威動搖、體制崩壞及政治、社會秩序失衡的亂象…等等，都在心齋的夢中表露無遺。

雖然吾人已經從林久絡對夢悟經驗細緻的分析及解讀當中推測出心齋心中長期之關注為政治與社會問題，而此推測也由宣朝慶的論述中得到背書，不過吾人仔細觀察此天墜夢悟，雖然無疑的是關於政經社會，但細部來看會發現此夢悟留有一個詮釋分歧的空間，簡單的說，一種詮釋是指在上位者的墮落腐敗導致社會的動盪，而另一詮釋則為人民的反動導致社會動盪，而使得國家政權的崩壞。

同樣的夢悟體驗，日本學者森紀子即是站在筆者認為的另一種詮釋的立場上，指出此夢悟在時間脈絡上對照於正德五年的農民起義，再加上心齋的拜師求學於平亂功臣王陽明，以及後來泰州學派的何心隱所參與的鎮壓戰役…等事實來看，可以說心齋與泰州學派對於人民的反動是站在敵對的一方。²⁵換個方式來說，筆

²³ 林久絡《王門心學的密契主義向度－自我探索與道德實踐的二重奏》，頁 98、99。台北：國立台灣大學哲學研究所博士論文，2006 年。

²⁴ 宣朝慶《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 103、104。北京：中華書局，2010 年。

²⁵ 森紀子〈鹽場の泰州學派〉《東方學報》，頁 536。京都：京都大學人文科學研究所，1986 年。

者以為森紀子教授提示吾人的是心齋的夢悟體驗，雖然關注的無疑是社會動盪及政治敗壞，但是問題在於心齋對於解決方式的思考是瀰平叛亂，捍衛上位者的地位，讓社會恢復原來的秩序，以維護傳統政治而使得天下太平。

但無論如何第三人稱的觀察分析遠比不上第一人稱的口白自述，因此，拜師陽明的論辯記載，能夠幫助吾人將其大夢所透顯之罣礙及其大志加以確定，並解決這個詮釋分歧的問題。而在解決吾人對此天墜之夢的困惑及衍生出的困惑之前，由以上天墜之夢悟體驗的分析及詮釋，吾人還可以發現一個問題：引發心齋夢悟的原因明明是思考聖人之道，何以夢悟結果卻是關於國家動盪、社會失序、政治崩壞、人民陷入苦難的景象描繪，當然這個問題應與心齋對於何謂聖人的觀點有關，在此先放在吾人心中，容後章節在做討論，不過這也提示我們心齋的成長背景與生活經驗深埋在其潛意識中，準備進入其意識而為其日後的思想理論作準備。

心齋三十八歲時，拜見陽明時的論辯：

時文成講良知之學於豫章。塾師黃，吉安人也，聞先生論，曰：「此類吾節鎮王公之談。」先生喜曰：「有是哉？雖然，王公論良知，某談格物，如其同也，是天以王公與天下後世也。如其異，是天以某與王公也。」即日買舟往。至，則以詩為贄，由中甬據上坐，曰：「昨來時，夢拜先生於此亭。」公曰：「真人無夢。」曰：「孔子何由夢見周公？」曰：「此是他真處。」縱言及天下事，公曰：「君子思不出其位。」曰：「某草莽匹夫，而堯舜君民之心，未嘗一日忘。」公曰：「舜居深山，與鹿豕木石游居終身，忻然樂而忘天下。」曰：「當時有堯在上。」…（《全集》，頁 20~21。）

此段記載描繪了心齋拜師於陽明時的初次論辯的情形，尤其在談論國家社會

的政治問題時，陽明與心齋二人分別呈現出消極與積極、保守與激進的處世態度，吾人先不申論二王在言詞之間看似立場相左的問題，但就是這一來一往間的互不相讓，吾人可以很明確的由「某草莽匹夫，而堯舜君民之心，未嘗一日忘。」判讀心齋其心中所念確實是腐敗的政治造成社會的不安，並且也由他對於陽明的回應、反駁中，看出心齋認為社會動盪不安的始作俑者就是無能的君主。而這段心齋與陽明初次見面的論辯，除了替吾人確定心齋長期以來的心中罣礙之外，也替吾人解答了其夢悟體驗的詮釋分歧中，日本學者森紀子教授的看法是值得再商榷的。

將上述天墜之夢的體驗與拜師於陽明的論辯合而觀之，除了讓吾人清楚掌握心齋思想所長期關注的問題，更重要的是吾人可以確認其生長環境確實對其思想是有所影響並且深埋在其潛意識當中。而這影響的深、遠，或許可以說深於心齋本身的思想、理論，遠於由心齋的理論間接的影響了心齋的弟子與再傳弟子而有泰州學派之稱，更甚有「泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教所能羈絡矣」²⁶之言論，聲名昭彰，不可不謂之影響深遠。

根據以上對心齋所處的時代、環境以及自學歷程的考察，筆者認為其哲學思想、理論—「格物安身」，即是在回應其所生長的社會環境的一種倫理的、政治的哲學，用現代政治議題的說法就是社會正義。

當然，我們也可以說儘管心齋的時代背景與社會環境對其思想有莫大的影響力，使得其生長環境與其思想、理論之間看似有著作用力的因果關係，但這二者的因果關係，只是歷史經驗上的偶然關聯，不能就此斷言時代背景造成其「格物安身」理論就只是為了回應社會的一種政治哲學理論，畢竟諸多學者及研究者認為「格物安身」理論是建基在王學之上，想當然是一種心性理論，而非政治哲學

²⁶ 黃宗羲《明儒學案》卷三十二〈泰州學案一〉，頁 703。北京：中華書局，1985 年。

理論，況且就著同時代的大哲學家如心齋的老師－陽明及其他同門…等，為何都沒有提出關於政治哲學方面的理論及思想呢？

而筆者雖不排斥此二者的關聯為因果關係，但筆者更傾向此二者之間是一種構成條件的關係，是概念上的必然關聯。心齋的生長環境，或是說「政治崩解、社會失序」，其本身就侵犯了人民的權利，而這就足以使得任何有思考的人產生政治哲學的思想及傾向，換句話說，「政治崩解、社會失序」及「政治哲學的思想及傾向」二者的關聯就如同「水」和「冰」之間的關聯。所以，陽明及其同時代的哲學家一定也有政治哲學的傾向，只是沒有表現成理論文字，或譬喻的說還在結冰的過程，還沒變成冰。按此，筆者認為心齋的成長環境構成了「格物安身理論－為回應其社會背景的社會正義的政治哲學理論」²⁷。

第三節、落入凡間的聖人

綜觀心齋的一生，扣除在二十五歲最後一次行商山東之前的歲月及從師於陽明的時間，其生活大致上以講學以及協助解決鄉里公共事務為其活動，特別是講學更是其活動的主要重心，而筆者以為若以心齋天墜之夢與初見陽明的論辯內容看來，心齋將重心放在講學是實有深意抑或者是思想有所轉折，簡單的說，心齋為何要講學？而這與「格物安身論」又有何關係？這是值得吾人所關注的。

清代焦循：

余謂紫陽之學所以教天下之君子；陽明之學所以教天下之小人。…至若行

²⁷ 此段落，筆者關於心齋格物安身理論與時代背景關係的論述中的「因果概念」、「構成概念」以及「水」及「冰」的譬喻，是參閱並借用於鄭光明教授所著《從語言哲學到色情查禁：藍騰的反色情論證》，頁 22～26。臺北市：五南出版社，2012 年。

其所當然，復窮其所以然，誦習乎經史之文，講求乎性命之本；此惟一二讀書之士能之，未可執顛愚頑梗者而強之也。良知者，良心之謂也。雖愚不肖、不能讀書之人，有以感發之，無不動者。…牧民者苟發其良心，不為盜賊，不相爭訟，農安於耕，商安於販，而後一二讀書之士得盡其窮理格物之功。²⁸

大意是說朱子之學只能傳授與讀書人、知識分子這個階層，而陽明之學則可擴大流傳至市井小民，甚至不識詩書的凡夫俗子、愚夫愚婦皆可明瞭。而此段記載除了描述朱子學與陽明學的學術流傳、推廣的階層限度之外，也由此展現了朱子學與陽明學學術特性的不同，更指點了吾人追問，除了學術特性的不同而有的流傳限制之外，是否有其他現實上的因素助緣式的造成此限制，吾人就著這個提問，將視域擴展到社會、政治、經濟上，或許可以幫助吾人了解明代的學術活動，進而理解心齋的講學活動。

余英時先生在其《宋明理學與政治文化》中，比較了宋代與明代的政治生態造成士大夫及儒者們對於政治理想看待的變化，如宋代：

就客觀方面說，最重要的是趙宋王朝為了鞏固政權而特別優禮士大夫。相傳宋太祖即位不久，便立下了「不殺大臣及言事官」的「家法」。…所以宋代「士」在政治上的活動空間，無論上較漢、唐，或下比明、清，都更為廣闊。我們也可以說，宋代「士」的政治生態是比較健康的。就主觀方面說，高度發展的政治主體意識構成了宋代士大夫政治文化的核心；「以天下為己任」和「同治天下」都是這一意識的明確表現。²⁹

²⁸ 焦循《雕菰集》卷八〈良知論〉，頁 20～21。台北：鼎文書局，1977 年。

²⁹ 余英時《宋明理學與政治文化》，頁 250。台北：允晨文化，2004 年。

而明代，余英時先生引夏伯巨上書：

古之為士者，以登仕為榮，以罷職為辱。今之為士者，以溷跡無聞為福，以受玷不錄為幸，以屯田工役為必獲之罪，以鞭笞捶楚為尋常之辱。其始也，朝廷取天下之士，網羅摭摭，務無餘逸。有司敦迫上道，如捕重囚。比到京師，而除官多以貌選。所學或非其所用，所用或非其所學。洎乎居官，一有差跌，苟免誅戮，則必在屯田工役之科。率是為常，不少顧惜。³⁰

此夏伯巨上書的內容，與上述宋代士大夫在朝政上的發揮，形成強烈的對比，並且此上書是在詔求直言的情境下所呈上的，而上書人夏伯巨的下場，就是觸犯龍顏，死於獄中，由此可知明代士大夫處境的險峻。而書中所描述「鞭笞捶楚」就是所謂的廷杖，後來更改為去衣行杖，而受杖之人為數眾多，陽明為最早之一的受杖明星。余英時先生認為陽明此痛楚大辱與之後的龍場悟道有一定的關連，以此在學問上為理學轉向，在政治上則行使緘默權，轉而積極於講學活動，並將此二朝代士大夫的政治理想分別為「得君行道」與「覺民行道」。換句話說，陽明之學能推廣、流傳至廣大群眾與明代的政治生態形成一種此消彼長的關係。呂妙芬教授也指出陽明學的傳播與科舉制度有相當的關係，並且隨著人口發展，受教育人數與應考人數也隨著增加，而錄取名額卻沒有隨著人口發展做比例的調整，依舊維持原來的錄取人數，簡單的說，錄取率是非常低的。可想而知的是，這些因為當下沒有官可做，社會身分又介於士大夫於平民之間的知識分子，增加了許多參與講會的時間，而這也是陽明學的傳播在人數上發展的原因之一。而當下無官可做，不代表之後不會踏上仕途，這些信奉陽明學的知識分子，隨著進入官場之後，發揮其影響力，使得陽明學的傳播，形成遍地開花的模式。³¹

³⁰ 余英時《宋明理學與政治文化》，頁 254。台北：允晨文化，2004 年。

³¹ 參閱呂妙芬《陽明學士人社群》，頁 39～46。台北：中央研究院近代史研究所，2003 年。

陽明講會成員主要來自三方面：著名的儒者扮演教導和號召的角色，實際講述陽明學的精意並帶領討論；地方官員扮演倡導和資助的角色，對講會在地方的成立有實際的推動能力；而地方生員則是參與講會的最大群體，也是維繫講會實際運作的主力。因此根據講會參與者的身分，我們可以說講會是屬於士人在地方社會中的學術交友活動之一。³²

根據呂妙芬的分析，吾人可以理解陽明學的傳播模式，並且按此模式其傳播的對象主要於士階層。當然她也指出不排除此講學模式往宗族以內與庶民層次發展。

尤其主導講會的地方官員、學者和鄉紳們，都屬地方社會中的領導階級，對地方鄉土通常抱有移風易俗的責任感，也多致力於領導地方性的建設與活動，因此，若有機會，他們都樂意效法王陽明推行鄉約，將講學落實到教化的層次。³³

以上，大致勾勒出陽明學藉由講學活動達到覺民行道的模式，而心齋貴為陽明的弟子對於陽明對於講學的理念與熱忱自然是認同且信奉，而根據陽明學的傳播模式，心齋自然也不會置身事外，想當然也為講學的一份子。根據記載，心齋門下有樵夫、陶匠…等，庶民階級。

關於泰州學派的講學活動，歷史上記述頗多。歸結起來，主要有這樣一些特徵：首先是不分社會等級、貧富貴賤之不同，或行商作賈，或鄉村野老，或縉紳先生，或衣冠大盜，一概迎而不拒，平等待之；其次，不論是大江南北，還是窮鄉僻壤，行跡所至，周遍鄉縣；再次，以講學為樂，以講學為人生一大要事；最後，從其講學內容來看，也已經全然不同於傳統的章

³² 呂妙芬《陽明學士人社群》，頁 78~79。台北：中央研究院近代史研究所，2003 年。

³³ 同上，頁 79。

句注疏或宋代書院式的思辨分析。³⁴

按此，對照焦循的說法，我們可以說真正將陽明學傳到庶民階層達到覺民行道的，非心齋所領軍的泰州一脈莫屬。不過，對於吾人的提問一心齋為何講學？依循陽明學的傳播模式的分析，對心齋何以講學只提供了部分的解釋一心齋拜師於陽明後，也無法解釋何以唯有心齋一脈，能將學問傳遞到庶民階層。筆者以為，心齋拜師於陽明前的講學及其個人生活經驗或許能提供解答。

根據〈年譜〉的記載，心齋十一歲時，因為貧窮而無法求學。於二十五歲時，因商遊山東，理財有道，重拾書本。二十九歲，夢悟後，於三十二歲，開始講學。

甲戌，九年，三十二歲。說經不泥傳注，多以自得發明之，聞者亦悅服，無可辯。宗族及各場官民，遇難處事，每就質於先生，立為剖決，不爽毫厘。（《全集》，頁 17。）

這些年譜上所記錄的零碎片段，看似不相干，但配合著時代背景以及筆者於上述第一節與第二節的考察，或許就可以幫助吾人理出頭緒。也就是說，讀書這件事除了與政治的關係之外，更大的影響在於經濟條件，心齋的失學與復學都跟經濟及身分有關，就這點看來，陽明與習舉業、讀聖賢書的知識份子難以體會的。心齋的貧民講學，是其親身經驗，切身感受所發，而其行為蘊含的是對社會階級的挑戰。

百姓日用條理處，即是聖人之條理處，聖人知便不失，百姓不知便會失。
（《全集》，頁 46。）

學是愚夫愚婦能知能行者，聖人之道不過欲人皆知皆行，即是位天地、育

³⁴ 吳震《明代知識界講學活動系年：1522 - 1602》，頁 29。上海：學林出版社，2003 年。

萬物櫛柄… 愚夫愚婦與知能行，便是道與鳶飛魚躍同一活潑潑地，則知性矣。（《全集》，41）

聖人之道無異於百姓日用，凡有異者皆謂之異端。（《全集》，頁 67。）

從引文，除了可略知心齋對於聖人與人民百姓的看法之外，更確切的說，對社會階級的挑戰在於，假若只有讀聖賢書才可為聖賢，心齋的講學無疑是提供人人皆可為聖賢的機會，而非知識分子的專利。而其講學的思想是包裹著其聖人觀的「格物安身」理論，要傳達其行動的政治哲學及落實於此而人人皆是聖人的思想。

有以伊傳稱先生者。先生曰：伊傳之事我不能，伊傳之學我不由。門人問曰：何謂也？曰：伊傳得君，可謂奇遇，設其不遇，則終身獨善而已。孔子則不然也。（《全集》，頁 85。）

心齋對於有人稱其伊傳是不認同的，他認為伊傳的行為及學問是消極的，而他自許能如孔子一樣，能夠積極於世，有無賢明君主根本不是前提，而是能夠學不厭教不倦，以社會參與的方式來達到政治理想的改變。

大丈夫存不忍人之心而以天地萬物依於己，故，出則必為帝者師，處則必為天下萬世師，出不為帝者師，失其本矣，處不為天下萬世師，遺其末矣，進不失本，退不遺末，止至善之道也。（《全集》，頁 66～67。）

師道立，則善人多，善人多，則朝廷正而天下治矣。（《全集》，頁 95。）

替社會大眾講學就是其實踐社會參與及改變政治的方式，並且此實踐及改變

除了是自身之外，更是藉由講學讓人人都參與此實踐及此改變。換句話說，心齋不但是在傳播其「格物安身」理論，更是其「格物安身」理論的實踐者，其講學行為及其希望達到的理想，皆是以「格物安身」為原則而出發，並且以人人都「格物安身」為目的。

綜合以上所述及拜師於陽明前、後的分析，吾人就可清楚的了解，心齋為何講學，並且其拜師於陽明前的講學初衷，更能夠藉由拜師陽明後這種傳播模式將自己的思想、理念表達出來，也因此形成其以講學為主旋律，公共事務為間奏的生活型態。

第三章

格物安身論

第一節、再議「格物安身論」的形成

關於「格物安身論」³⁵的形成，筆者已於上一章的第一與第二節做了考察、分析與論述，而就著第一節與第二節的考察，吾人可以明瞭「格物安身論」的形成，應該在拜師於陽明之前，換句話說，即是帶藝求師。吳震先生則有不同的看法，吳震先生多方收集、比較、推論心齋的門人弟子與後人所做的〈年譜〉、〈墓誌銘〉，認為「格物安身論」最終確立於心齋 55 歲那年（董燧本），而非於拜見陽明前。關鍵的線索在於二條對心齋長子—王衣的記載：

衣，心齋第一子，字宗乾，…業儒，秉性剛直，內外咸服。會物有本末之旨，啟父格物之學。后虎墩北洋崔公挽云：“格物曾問，啟至聰□。”……早年督理家業，瞻父游學之需，中年率弟襁遊學江浙。立宗會，光大家學。配享崇儒祠。³⁶

王衣，字宗乾，先生長子，以師事父。天性剛方，存心仁厚，幼奉庭訓，悟物有本末之物，啟先公之首肯。長游越中，會知必良，知為良動。陽明之契重，不阿諂，絕外誘，甘恬退，勵清修。君子路上人也。先公歿，率

³⁵ 由於行文的文氣及脈絡，本文中所提及的「格物安身論」、「格物論」、「安身論」、「格物說」、「安身說」、「格物安身說」、「格物之學」，皆為指涉等價的同義詞。而根據筆者對心齋的理解，在本文中所提的「安身」、「保身」及「尊身」，三者最基本的意義都是在強調身的重要性，因此在此意義之下，將此三者視為同義詞，在此一併交代。當然，以上所說，若是另有所指，則會另做交代。

³⁶ 萬曆本《王心齋先生全集》卷二〈世系〉，頁 49。轉引自吳震著《泰州學派研究》，頁 104。北京：中國人民大學出版社，2009 年。

諸弟群聚講學，會友四方，不墮家聲。精楷書，法帖陽明。督耕煎，裕家計，供父游□之需。□□目之曰：宗乾，心齋一個孝子；宗順，心齋一個肖子。不虛云。先公做物有本末之學，無宗乾是不治生，而動餒其身者有之矣。年五十有五。宗順為之志銘：格物一竅，宗乾啟聰。…³⁷

吳震先生認為「會物有本末之旨，啟父格物之學」與「悟物有本末之物，啟先公之首肯」此二句意思完全相同，意思是王衣對於《大學》物有本末有所領悟，啟發了心齋的「格物」之學，後一句只是多了“首肯”一詞，意思是王衣的領悟得到了心齋的肯定。並且以王東厓〈銘文〉中語「格物一竅，宗乾啟聰。」對此加以肯定而為事實。並由以上文獻記載推論，若以上記載的真實性為肯定的，則正德十五年，王衣才 13 歲，以 13 歲會物有本末之旨，基本上過於年輕而為不可能，因此是無法以 13 歲之姿來啟發心齋的，所以心齋拜師於陽明前已形成其「格物論」的記載，事實上也為不可能。因此，滿足文獻證據且合理的解釋即是「格物安身論」確立於心齋晚年 55 歲。³⁸

筆者認為吳震先生對於「格物論」形成時間的研究是實有價值且值得參考的研究，但儘管如此，筆者並不認為吾人一定要接受吳震先生的判斷，原因在於上述吳震先生關於王衣的記載的詮釋理解問題與因之而為理由的問題？

首先，吳震先生認為王衣對於《大學》物有本末有所領悟，啟發了心齋的「格物」之學，但若是心齋「格物論」是拜師於陽明前即已形成，那表示王衣至少在 13 歲時，已對《大學》有所領悟，否則無法啟其父。但以年齡來說太過年輕，故吳震先生判定這是不可能的，因此，心齋「格物論」的形成應在拜師於陽明後。但筆者完全不同意以年齡來做判定基礎，當然吳震先生可以有自己預設的年輕的

³⁷ 萬曆本《王心齋先生全集》卷五〈門人列傳〉，頁 65、66。轉引自吳震著《泰州學派研究》，頁 105。北京：中國人民大學出版社，2009 年。

³⁸ 吳震《泰州學派研究》，頁 105、106。北京：中國人民大學出版社，2009 年。

年齡判定標準，以及對於思想理論理解的年齡標準，但吳震先生並沒有交代，也沒有解釋何以太過年輕不能理解思想理論。並且按吳震先生的「年齡－理論」的判定，等於完全否定天才的可能，而這樣的否定對照於歷史即可發現反例。因此，筆者以為吳震先生的推論頂多只能證明王衣啟發了心齋的「格物」之學，而不能證明「格物論」的形成在拜師於陽明後。

其次，筆者以為「會物有本末之旨，啟父格物之學」與「悟物有本末之物，啟先公之首肯」此二句意思並非如同吳震先生所認為的完全相同。按吳震先生的翻譯，第一句是對物有本末之旨有所領悟，啟發心齋的格物之學，第二句與第一句完全相同，只是多了首肯一詞。而筆者以為關鍵即在於首肯一詞，使得第一句與第二句在文氣表現上是完全不同的。第二句的意思是對物有本末之旨有所領悟，得到心齋的肯定與認同。因此，就著吳震先生的翻譯，筆者認為並非如同吳震先生自己認為的如此。跳脫吳震先生的著眼點，筆者認為將此兩句放回原本文獻記載的脈絡，再加上心齋的整個家族與時代背景，可以解讀出不同於吳震先生的意涵。

吾人重新考察此兩段關於王衣的記載，即可發現此兩段都有的共同描述是：

早年督理家業，瞻父游學之需，中年率弟褰遊學江浙。³⁹

督耕煎，裕家計，供父游□之需。⁴⁰

此二句的意思簡單明瞭，也就是王衣很早就接手家裡的經濟事業－可能是煎鹽，也可能是經商，但重點在於心齋的游學一系列的所需花費都是王衣在照料、

³⁹ 同註 36。

⁴⁰ 同註 37。

支持。並且在第二段還有標示：

不虛云。先公做物有本末之學，無宗乾是不治生，而動餒其身者有之矣。…

宗順為之志銘：格物一竅，宗乾啟聰。⁴¹

沒有王衣的經理家業，心齋的「格物安身論」，是無法推廣流行的。按此王襃〈銘文〉所表達的就絕不是「格物論」是王衣所啟發的意思。而是直接表明，心齋的「格物論」，因為王衣才有辦法流行。由以上的考察，再回頭來看那吳震先生認為關鍵的兩句，筆者以為第一句「會物有本末之旨，啟父格物之學」的意思應該翻譯成王衣領悟了心齋的「格物論」，而在經濟上全力支持心齋，開啟了心齋「格物論」的講學歷程。而第二句「悟物有本末之物，啟先公之首肯」意思則是王衣領悟了心齋的「格物論」，得到心齋的認同及肯定。因此，筆者以為這兩句的意思並不相同，也與吳震先生將「啟」字解釋為啟發所翻譯的二句的意思不同。並且根據這樣的解讀之後，也排除了心齋的「格物論」是由其子王衣所啟發的疑慮。

綜合以上所述，筆者回應了吳震先生因為其自身對於文本詮釋問題以及以此詮釋當成其論述的理由問題後，進而論述其理由不僅對於王衣 13 歲時不可能啟發心齋無法說明，也無法證明心齋的「格物論」是由王衣所啟發，因此，對於吳震先生認為心齋「格物安身論」的形成是拜師於陽明後的論述，筆者認為是不成立的。

當然，吾人還可以追問為何王衣領悟了心齋的「格物論」，就開啟了心齋「格物論」的遊學歷程？那就得回到心齋的「格物論」，才有辦法幫吾人解答這個問題，而這也是本章的主軸，將在下一節揭開「格物安身論」的神祕面紗。除此之

⁴¹ 同上。

外，也可以讓吾人理解何以得到心齋的認同及肯定有重要到需記載下來。關於此，除了「格物安身論」的內容之外，筆者以為心齋〈年譜〉的記載或許可提供線索：

嘉靖十九年，五十八歲。冬，十二月□□卒。

先是，臥室內竟夜有光燭地，眾以為祥，先生曰：「吾將逝乎？」至病革，諸子泣請後事，顧仲子襃曰：「汝知學，吾復何憂。」顧諸季曰：「汝有兄知此學…。」（《全集》，36）

此記載描述，心齋辭世前對於二兒子王襃說：「你懂格物安身之學，我還有什麼好擔憂呢？」，也對其他王襃的弟弟們交代：「你們的兄長懂此格物安身之學…。」而這表示了心齋對於懂「格物安身論」的重視，並且這也隱含了上述心齋與王衣之間並非是「會物有本末之旨，啟父格物之學」的單向關係，而是先「悟物有本末之物，啟先公之首肯」才「啟父格物之學」。換句話說，是雙向關係，也就是王衣領悟了「格物安身論」，得到心齋的肯定、認同，心齋才放心開啟其遊學歷程，而王衣也因為領悟「格物安身論」，才能使其父無後顧之憂的遊學。這解釋了何以王衣懂「格物論」得到心齋的認同有需要被記載，也說明了心齋認為「格物安身論」的重要性。

回過頭來說，好吧，讓我們退一萬步想，就算我們假設吳震先生的假設是正確的，而日後可能也有出土文獻、資料來佐證其論述，甚至是印證吳震先生的假設，但是根據「起因無關原則」，儘管如此也無法證明什麼，畢竟拜師於陽明前、後，又或者受其子的啟發的是或否，都無法否定其時代背景對其思想理論形構的影響，也無法否定「格物安身論」本身的獨立意義，及其為政治哲學理論的獨特性。

第二節、「格物安身論」

心齋著述甚少，全集收錄的部分多為語錄，為了方便討論及一窺其「格物安身論」較為完整的敘述，茲節錄如下：

《大學》乃孔門經理萬世的一部完書，喫緊處只在止於至善。格物卻正是止至善，格物之物即物有本末之物，其本亂而末治者否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也，此格物也，故即繼之曰：「此謂知本，此謂知之至也，不用增一字解釋，本義自足驗之《中庸》、《論》、《孟》、《周易》洞然脗合，孔子精神命脈具此矣，諸賢就中會得便知孔子大成學。」（《全集》，頁70。）

諸生問「止至善」之旨。先生曰：「明明德以立體，親民以達用，體用一致，先師辨之悉矣。此堯舜之道也，更有甚不明。但謂至善為心之本體，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，無非明明德親民之學，孔子卻於明明德親民中立起一個極來，故又說個在止於至善。止至善者，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。知身之為本，是以明明德而親民也。身未安，本不立也。本亂而末治者，否矣。其本亂，治末愈亂也。本既不治，末愈亂也。故《易》曰：『身安而天下國家可保也。』如此而學，如此而為大人也。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。」（《全集》，頁71~72。）

問：「止至善為安身，亦何所據乎？」曰：「以經而知安身之為止至善也。」

《大學》說個止至善，便只在止至善上發揮。知止，知安身也。定靜安慮，得安身而止至善也。物有本末，故物格而後知本也。知本，知之至也。知至，知止也。自天子至此，謂知之至也，乃是釋格物致知之義。身與天下國家一物也，惟一物而有本末之謂。格，絜度也，絜度於本末之間，而知本亂而末治者否矣。此格物也。物格，知本也，知本，知之至也，故曰：『自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本也。』修身立本也，立本安身也。」⁴²

以上三段，大致上可以勾勒出心齋由《大學》而發的「格物安身」之旨。首段，由《大學》出發，隨即點出《大學》這本儒家經典的關鍵重點就在於止至善，而止至善的途徑就是格物。格物之物就是物有本末之物。接著第二段，追問止至善的意思，心齋直指止至善就是安身，並表示陽明雖然對《大學》有精細的見解與詮釋，卻對止至善之旨無足夠的省思。心齋揭露出止至善為安身之後，反覆論述身與安身的關係，身就是本，是天地萬物之本，安身就是立本，本治而末治，反之，身未安，本不立，本亂而末愈亂，並直引《易》：「身安而天下國家可保也」。第三段，指出身與天下國家一物也，由格物而立本安身，就這個意義上來說，格物就是安身。

雖然由以上三段已經勾勒出心齋「格物安身」的旨趣，但為了能讓心齋的「格物安身」之意透顯得更為清楚，吾人需要問的是何謂格物？何謂安身？

問：「格字之義」。曰：「格如格式之格，即絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，卻不在方上求，矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰物格。吾身對上下前後左右

⁴² 黃宗羲《明儒學案》，頁 712。北京：中華書局，1985 年。

是物，絜矩是格也。其本亂而末治者否矣，便見絜度格字之義。格物，知本也，立本，安身也，安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平也。故曰修己以安人，修己以安百姓，修其身而天下平。不知安身，便去幹天下國家事，是之為失本。就此失腳，將烹身割股，餓死結纓，且執以為是矣。不知身不能保，又何以保天下國家哉！」⁴³

格物的物，吾人由前文已經知道是指身與天下國家。那格物的格字是什麼意思？就心齋的意思來說，格是絜度，也就是衡量、區別、標準的意思。又將吾身與國家比喻為矩跟方（矩是畫方的工具），格物就是絜矩，就是衡量這畫方的工具，若所畫之方形不方正，並非是所畫的方形的問題，而是此畫方形的工具有問題，所以只要校正這畫方的工具，使之所畫出來的方形為方形，則為物格。依此心齋的比喻，即是說，格物就是對吾身做衡量、檢查，若國家出了問題，表示問題出在吾身，所以要解決國家的問題，必須在吾身上解決。但筆者以為問題正是在於心齋的「身」指的是什麼？

在中國的詞彙運用上，本來就含著一字多義的傳統，或者是說在字詞的使用脈絡中常有著滑轉的情形，故「身」這個字也不例外。「身」有身體形軀、生命、自己、物件的主體部分、地位或身分、行為舉措、道德主體…等等的字典定義，除了字典定義之外，吾人可以從學問師承及心齋所讀的《大學》原典來考察，首先，陽明對「身」的界定是這樣說的，「何謂身？心之形體運用之謂也；何謂心？身之靈明主宰之謂也。」⁴⁴若就著《大學》文本的三綱領八條目來看，心與身的概念是就著實踐功夫上來說—「修身在正其心」，合而觀之，此二說都著重在心，身為心的附屬品，身沒有獨立之意義。若依此二說對「身」的解釋，矩正則方正就可譯為吾人的品性修養好則國家就會好。

⁴³ 同上。

⁴⁴ 王守仁《陽明先生集要》，頁 149。北京：中華書局，2008 年。

若是就著《大學》本身—大人之學來看，《大學》是貴族之學，是講給社會上階層或是統治階層的人聽的學問，目的在建立一種以德領政—政治生活受德性決定⁴⁵的政治主張，依此，就著講學的對象為上位者來說，將「身」翻譯為道德品性是很合理的，因為按《大學》文本，傳統上本就是講德性的圓滿為政治的成功。但是，就心齋的生活經驗背景以及其講學的實際情形，吾人可以了解心齋由《大學》所悟的「格物安身論」，並非是專講給在上位者聽，而是講給所有人聽的，是不分階層的。

大丈夫存不忍人之心，而以天地萬物依於己。故出則必為帝者師，處則必為天下萬世師。出不為帝者師，失其本矣；處不為天下萬世師，遺其末矣。進不失本，退不遺末，止至善之道也。危其身於天地萬物者，謂之失本，潔其身於天地萬物者，謂之遺末。有心於輕功名富貴者，其流弊至於無父無君，有心於重功名富貴者，其流弊至於弑父與君。（《全集》，頁 66～67。）

此段引文明確的表示了心齋為人師之志，認為其學問不只是一要講給人君、在上位者聽，也要講給下階層的人民百姓聽，換句話說，其學問是要講給所有人聽的，可是若照心齋之意，其「格物」之學是講給所有人聽的，那「身」的解釋似乎就很難自圓其說，因為就著講學的對象為上位者來說，將「身」翻譯為道德品性還可以理解，因為按《大學》文本，傳統上本就是講統治者德性的圓滿為政治的成功。但是當「格物」之學是講給所有人聽，尤其是普羅大眾，此翻譯，似乎太衝擊吾人的直覺。吾人可以想像一個市井小民，讀著心齋的「格物」之學，然後思考著其自己的道德品性修養好，則國家就會好，這種說法似乎無法令人接受，再者，當每個人都讀著心齋的「格物」之學，那是否意味著每個吾身，也就是每個人的道德品性修養好，則國家就會好，換句話說，就是這個國家每個人都是好

⁴⁵ 勞思光《新編中國哲學史·二》，頁 49。台北：三民書局，2007 年。〈大學〉之主旨，在於建立一明確理論，說明「政治生活受德性決定」之主張。

人，則這個國家一定是好國家。就這個意義上來說，很明顯的犯了組合之誤⁴⁶。除此之外，問題在於怎麼樣才叫做好國家？也就是說評定好國家的標準是什麼，在滿足哪些條件之下我們會認為這是好國家？根據心齋〈王道論〉中所描述「『刑期於無刑。』此王道也。…蓋刑因惡而用，惡因無教養而生。苟養之有道，教之有方，則衣食足而禮養興，民自無惡矣。」（《全集》，頁 109。）其認為好的國家，就是使百姓豐衣足食及受教育，換句話說，民生經濟及教育就是判斷好國家的標準。因此，此翻譯對於國家的評價，並不符合心齋對於好的國家的評斷。

有疑安身之說者，曰：「夷、齊雖不安其身，然而安其心矣。」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，斯為下矣。危其身於天地萬物者，謂之失本；潔其身於天地萬物者，謂之遺末。」（《全集》，頁 83~84。）

由此段，吾人可以了解，就心齋來說，「身」與「心」是各自有獨立意義的。所以「身」不能依著「心」來翻譯為道德品性。若是將「身」直覺的理解為形軀身體，則可譯為吾人的身體健康強壯則國家就會富強，此白話翻譯也是吾人所不能接受的，並且如同筆者上述，此翻譯也會犯有組合之誤。並且也不符合心齋對於好的國家的評斷標準。

根據第二章對心齋的背景描繪，心齋很早就觀察到社會的不正義及人生的不平等，在其為了生存努力的改變其生活型態，進而想藉由講學改變社會、政治的同時，另一層面來說，其後天的職業與後來的聲望也改變了其先賦的社會地位，加上後來其對四書的嫻熟與體悟，筆者認為切身的經歷與自學自得，使得心齋對

⁴⁶ Irving M Copi 著，張身華譯《邏輯導論》，頁 57。台北：幼獅文化，1972 年。組合之誤為非形式的謬誤中的一種，此一謬誤係指由其個體性質而推論其整體性質，例如，某部機器每一部分都很輕，因而推論整個機器的重量亦是很輕的，便犯此謬誤。

「身」於整個國家社會結構中的秩序及秩序的恢復或建立有其獨特的考慮，在這樣的考慮之下，筆者以為心齋的「身」指涉著身分這個概念。

禘之說，正不王不禘之法也。知不王不禘之法，則知君臣上下，名分秩然，而天下之治，誠如示掌之易矣。（《全集》，頁 51。）

此段引文直接的點出治理天下的關鍵就在於「君臣上下，名分秩然」，簡言之，就是身分、身分的確立。換句話說，天下國家之亂，就在於身分的無所確立。而名分、身分這樣的觀念並非新穎，遠從先秦時期《論語》中就有所記載，而歷史上朝代更迭原因雖眾多複雜，但還是可以發現因為身分問題導致亡國滅族的足跡。

筆者認為心齋正要藉由《論語》中孔子「君君、臣臣…」及「名不正則言不順…」的正名觀念來正「名」這種徒具形式的概念，並重新決定其具體內容，依此來肯定及實現孟子民本觀念中「天聽自我民聽，天視自我民視」對於政權得失之決定的民心表達的正當性，進而決定在上位者統治權的正當性。而就著這個層面來說，心齋「格物安身論」中的「身」所指涉的身分概念多在於社會、政治…等公共論域，因此我們也可以大膽的說其「身」至少意涵社會結構中的（多元）倫理身分⁴⁷。

「身分」意味著權利與責任，在社會結構當中，在上位者的權力與責任，就是使人民百姓過著安居樂業的日子，所以今日國家的問題，不管是直接的或是間

⁴⁷ 筆者推論心齋「格物安身」說中「身」的概念指涉著身分，除了身的字典定義之外，關注於其早年生活背景及自學自得的生活經歷，特別是在傳統中國封建社會當中身分是很重要的概念，往往連是非問題也是由身分所決定，並且由語錄中可知心齋對於孔、孟的仰望，進而參閱孔子的「正名」觀念以及孟子〈萬章〉、〈離婁〉的「民本」說，因此，筆者以為心齋是要藉由正名「身分」這種徒具形式的概念，重新決定其真實的內容。

接的都衝擊到人民百姓，甚至是百姓的生活就是國家的問題，而這些都是上位者沒有盡到應盡的責任。上位者若是沒有盡到應盡的責任，則將會喪失其「身分」所帶來的權利，質言之，就是喪失其統治權的合法性。對一般人而言也是如此，每個人的「身分」都有其所帶來的基本權利與責任，所以今日國家貧窮、人民流離失所，那是百姓們沒有盡到自己的責任，沒有讓在上位者聽到人民的聲音，因此而喪失了自己的權利。

依此將心齋的「格物安身」理論的「身」翻譯為身分，則不管是對在上位者說或是對下位者說，都是很合理的解釋，而由前文吾人已經知道，格物就是安身，從這個意義上來說，格物就是盡自己的責任，由盡自己的責任進而捍衛自己的權利，這就是安身。當然，根據心齋所處的時代的歷史記載，吾人可以提出一個問題，就是在上位者荒淫無道，已經不顧人民的死活，而人民百姓捍衛自己的權利，會不會反而招來失身之禍？

孔子知本，故任止久速，各當其時。其稱山梁雌雉之時哉正以其色矩而降
即耳，故其繫易曰：「君子安其身而後動。」又曰：「利用安身。」又曰：
「身安而天下國家可保也。」（《全集》，頁 60。）

此段，心齋引《詩經》與《論語》中的比喻，來說明安身的具體意義，簡單來說，就是一種以不危害生命安全的本能要求為前提，來說明人的行為舉措，而這個安身的說明也透露出心齋的「身」指涉的另一種身分的涵意—物理生命。依此，看似有兩種安身，而這兩種安身的行為是否意味著有優先次序的問題，意即安身之前要先安身，也就是說在我們盡自己的責任捍衛自己的權利之前，要先衡量這樣的行為及自己的能力是否會對自身有所危害，筆者以為心齋的意思並非是兩種安身，也不是行為時間上順序的問題，也沒有行為時間上順序的問題，而是只有一種安身，而身兼具這兩種身分—社會結構中的（多元）倫理身分以及物理

生命的身分，換句話說，安身行為本身不僅為前提、手段，而且是目的。具體的說，就是當人民百姓盡自己的責任，去告訴在上位者傾聽人民的聲音的這種舉動要兼含著以不會招來殺生之禍的方式為原則。

事實上從文本中吾人可以反覆看到這樣的論述，而筆者將試圖從以下兩個命題中分析、討論其中所蘊含的觀點，從而以現代自然語言陳述心齋的行動原則，或狹義的說是其道德原則。

一、乍見孺子入井而惻隱者，眾人之仁也；無求生以害仁，有殺生以成仁，賢人之仁也；吾未見蹈仁而死者矣，聖人之仁也。（《全集》，頁 65。）

二、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，而優劣則於記者次序見之矣。（《全集》，頁 56。）

心齋首先描述道德行為在實踐上分為三種，分別為惻隱之心所發動的眾人之仁、殺身成仁的賢人之仁，以及在實踐上不會因道德的實踐而犧牲的聖人之仁，換句話說，是道德行為的實踐上兼顧自我保全的聖人之仁，此三種道德實踐的描述也在分類上的形容—聖人、賢人、眾人透露出評價高低。之後，又以歷史上微子、箕子及比干在面對紂王暴政時，具體的行為舉措來說明三者行為雖然都稱為仁，但卻有優劣之分，而優劣按次序為保身的微子、免死的箕子次之、諫言而死的比干又次之。依此，將兩段落加以對照，按評價所使用的價值詞以及其所意涵指導我們的選擇⁴⁸，不難看出心齋思想中對於道德實踐最符合其理想的是知幾保身的微子、是未見蹈仁而死的聖人之仁，甚至可以說其二者在道德實踐的意義上

⁴⁸ 根據 R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p.127 中所說：「當我們稱讚或譴責任何事物時，它始終是（至少間接地）指導我們自己或其他人在現在或將來的選擇」。轉引自孫偉平著《赫爾》，頁 66。台北：東大圖書，1998 年。

是指涉地等價。更重要的是在這兩個命題對照下，除了在第二個命題中的相對位置對第一命題中綱領似的界定做了具體情境的描述說明之外，根據典故，吾人知道微子在其處境中所做出的道德選擇即是根據其處境及大局情勢所作出的判斷，而心齋在其〈語錄〉中，又常以「山梁雌雉」為例，強調「舉止之得時也」。換句話說，心齋的「道德原則」是在實踐上包含能判斷情勢而作出合理的行為選擇並因之而保身，而非在實踐上盲目的單以忠誠的赤膽之心披掛上陣而犧牲的一個死原則。也不是以保身為唯一目的，或以保身為後果來決定行為的道德原則。

當然，心齋也有提供基本的，或是消極的情勢判斷標準：

或問節義。先生曰：「危邦不入，亂邦不居，道尊而身不辱，其知幾乎！」
曰：「然則孔孟何以言成仁取義？」曰：「應變之權固有之，非教人家法也。」
（《全集》，頁 82~83。）

筆者以為此段引文中對於危邦及亂邦是一種比喻式的描寫，事實上是在說明人的處境或面對環境的情勢惡劣所應做出的合理選擇，當然吾人或許會問說我們如何判斷情勢是惡劣的？或如何判斷情勢是走向惡劣的？以及如何做出相應判斷的合理選擇？心齋沒有回答，不過或許我們可以依心齋從小的生活處境的歷練來替他回答，也就是：按其從小生活歷練所習得的經驗而為一種本能來判斷。而上述引文中，學生接著問「然則孔孟何以言成仁取義？」心齋回答：「應變之權固有之，非教人家法也。」從心齋的回答當中，可以了解心齋認為「成仁取義」是緊急情況的不得已的選擇，而不是成為拿來教導人民百姓的道德教條。這也透露出心齋認為先輩儒者對於經典的理解及傳授上似乎少了批判性或是理性地反思，混淆了道德行為結果與道德原則，將成仁取義這個道德行為結果當成道德原則，使得在道德實踐上面對情勢惡劣或危急時，成仁取義成為唯一且是至高的道德原則及選擇，而這樣的選擇是盲目的，並且使得此原則成為一個死原則，忽略

用理智判斷情勢而盲目地犧牲。換句話說，在這樣的教導下，造成了對於道德實踐只追求超義務的美德而忘了本份之弊。並且可以推想在教育上灌輸超義務的行為觀念並以之為原則對個人、社會及國家整體會造成許多問題，或用效益量化的說法——這並非是高效益的。⁴⁹

智譬則巧，聖譬則力。宋之周、程、邵學，已皆到聖人，然而未智也，故不能巧中。孔子致知格物而止至善，安身而動，便智巧。（《全集》，頁 62。）

此段引文，心齋就明確的點出先輩儒者對於理智（智性）的忽略。綜合以上，從心齋的道德原則主張，學生與心齋的問學對話的內容，一直到心齋對於先輩儒者的檢討，從中透露出心齋對於一路以來的傳統道德教育似乎是不滿意的，認為成仁取義並不是可以拿來教育學生的教條，否則容易使人疏於理智的思考，造成碰到危難或假象的兩難情況時，就輕易的犧牲的後果。

走筆至此，吾人大致上可以了解心齋道德原則的主張，而在用現代自然語言構建心齋的道德原則之前，筆者認為兩命題中的賢人之仁及箕子與比干的優劣排位是值得吾人再加以討論，以便我們能將心齋的原則描述的準確建構的完整。

在第一命題中殺身成仁的賢人之仁是排第二，而由以上對聖人之仁的分析，已經清楚的知道何以如此，但這裡我們還要交代的是心齋對賢人之仁的態度，除了上述吾人已經知道的教育傳承上的問題之外，可能造成的誤解是心齋反對超義務的道德實踐。而筆者以為這是誤解了心齋的意思，筆者以為，假如我們對上述第一命題中對道德實踐以價值詞所做的評價及聖人之仁的內涵已經有基本的掌

⁴⁹ 關於超義務並非是高效益的判斷，或許對儒家來說並非如此，或許儒家認為超義務的美德可以獲得心理上的滿足、可以克服不作為的愧疚感，並且在整個歷史長河中得到最多的關注、頌揚、……等，就這個意義上而言是高效益的。但這是另外一個問題，非本文所要探討的，也非筆者能力範圍可以探討的。

握，那我們可以理解第一命題中所描述的並非是哪一個道德實踐才是對的，因為不管是眾人、賢人、還是聖人的道德行為都是對的，心齋的意思是哪一種道德行為比較好，是我們應該追求跟選擇的，而按其評價如前所述最好的是聖人之仁，那這不意味著其他二種是錯的，也因為如此，我們可以知道心齋並不反對賢人之仁的超義務道德實踐，按筆者的了解及之前的分析，心齋真正反對的是超義務道德實踐的結果，而非是超義務道德實踐的行為本身。換句話說，重點還是在於道德實踐是包含判斷情勢以做合理的行為選擇的理智能力，而這樣的道德行動不管是義務的、還是超義務的，都不會有成人取義、自我犧牲、失去身分的結果。回到第二命題，吾人可以看到屬於賢人之仁的殺身成仁的比干並不如第一命題一樣排在第二位，排在第二位的是雖然保住性命但淪為階下囚的箕子，而這除了令人玩味之外，更重要的是會讓原本就誤解心齋安身論者加深其誤會的見解，認為心齋就是以個人保存性命為優先考慮的目的論者，不過這又混淆了價值詞及以目的為對的行動原則，但真正的關鍵還是在於錯誤的翻譯了「身」的意思，吾人於前面已經分析討論過，對於心齋來說形軀身體並不是「身」的本意，心齋安身的「身」指的是身分—社會結構中的（多元）倫理身分以及物理生命的身分。若以錯解了心齋「身」字所指，而認為心齋為保存性命為優先考慮的目的論者而加以批評，則犯了稻草人的謬誤。

根據吾人對於心齋聖人之仁的理解即是：在道德實踐上能夠判斷情勢做出合理的行為選擇，因此而能安身、保身。而這安身、保身即是保住身分，保住物理生命的身分及社會結構中的（多元）倫理身分。換句話說，要兩種身分都保住，才能稱作安身、保身。相反地，只要失去物理生命的身分，連帶的社會結構中的（多元）倫理身分也跟著消失，因此只要失去物理生命的身分就稱作失身。按此就說明了何以優劣序列箕子會排第二，而比干的賢人之仁排第三了，讓我們解釋的更清楚一點，微子因為盡了物理生命這個身分所給予的能力，而運用其理智判斷情勢做出合理的行為選擇，在這個選擇中無疑地也是在盡其身為大臣這個社會

身分的義務。而箕子雖然保住其物理生命的身分，但並沒有盡其能力而喪失了其身為大臣的身分，換句話說他並不能盡其身為大臣的義務。比干則是不但沒有盡到其物理身分所賦予的理智能力而喪失其物理生命的身分，並且連帶社會身分一併喪失。從而我們可以了解心齋何以對「身」、對「安身」如此的看重，關鍵即在於由「身分」而來的義務、責任、權利，而對於「身分」所賦予的義務的踐履，恰恰是儒家的根本精神。

現在我們可以將心齋的行動原則或是說道德原則—聖人之仁，做如下的陳述：一個好的行為，或是說一個好的道德行為，是要能夠充分發揮其個人的能力去判斷情勢（包含人、事、時、地、物）做出合理的行為選擇，而能達成行動目的或道德目標，這樣的行為或道德行為是不會對此行為的行為者或此道德行為的道德行為者的身分有所減損或傷害的。而這個原則我們也可以稱作保身原則。

而歷來對於心齋「安身論」的批評以黃宗羲《明儒學案》最為代表：

「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，斯為下矣。而以緡蠻為安身之法，無乃開一臨難苟免之隙乎？」⁵⁰

黃宗羲的意思是心齋的「安身論」有貪生怕死、遇到困難苟且偷生的可能。而岑溢成先生在其〈王心齋安身論今詮〉⁵¹的論文中也提到這個問題，並且指心齋的弟子王棟就曾經澄清這個誤解，引文如下：

吾儒保身，只要戰戰兢兢，以全歸為免，盡道而死，順受其正。今長生之術，大都怕死。…夫逆理偷生之事，豈君子之所為乎？先師論明哲保身，

⁵⁰ 黃宗羲《明儒學案》，頁 711。北京：中華書局，1985 年。

⁵¹ 岑溢成〈王心齋安身論今詮〉，頁 71、72。鵝湖學誌第十四期，1995 年。

不出愛人敬人而止，安有此等異端作用。⁵²

岑溢成先生還特別指出無論是黃宗羲的批評、王棟的解釋、近代學者的開脫，都同樣出諸對王心齋「安身論」的誤解。而岑溢成先生以其觀點及其觀察所作的判斷，是極具有參考價值的，而筆者將以岑溢成先生的判斷為基礎，提出我對黃宗羲對於心齋批評的回應。

首先，筆者贊同岑溢成先生的判斷認為黃宗羲的批評是對於心齋的「安身論」的誤解。根據筆者的分析及上述的討論，吾人可以知道黃宗羲對於心齋「安身論」的「身」的概念解讀為形軀身體，而藉由這樣錯誤解讀的概念進而對於整個理論下判斷，認為心齋的「安身論」是一種以保全性命為目的或後果來決定道德行動的目的論。而因為錯誤的解讀而判斷、批評，這明顯犯了稻草人謬誤。

撇開概念錯解不談，筆者認為其對於心齋批評所引用文句不當，造成其批評的強度不夠，無法凸顯其欲批評的問題，反而凸顯其誤解。按其欲批評所引用的文句脈絡是以身、心對舉來描述其組合的價值，問題在以身、心對舉的組合應該要有四種，而這四種若要以黃宗羲所欲批評且有效果，應該要排列組合如下：

「安其身而安其心者上也，安其身而不安其心者次之，不安其身而安其心者又次之，不安其身又不安其心，斯為下矣。」⁵³

將「安其身而不安其心者」排在第二順位，如此組合才有呈現出其欲批評的保形骸而求苟免之虞。但恰好「安其身而不安其心者」在心齋的文句脈絡中根本

⁵² 《王一庵先生遺集》卷下《會語續集》，轉引自侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》下卷，頁 441。北京：人民出版社，1987 年。

⁵³ 此文句是筆者根據黃宗羲引心齋語錄中欲批評的部分，在依文句中身、心的應有的排列組合而重構之。

沒有位置，因此反而形成反效果，凸顯了黃宗羲的誤解及其批評值得商榷的疑難。

再者，黃宗羲的批評，在筆者看來與其說他批評「安身論」，倒不如準確的說他批評的是心齋「安身論」中的一個層面，一個道德行動原則。根據吾人於第二章所討論，已經知道「安身論」是針對其時代社會的不安定所發的一個理論。嚴格來說，其實是一個屬於政治哲學或社會哲學的範疇的理論，其欲解決的問題是社會問題，非只是單純的道德倫理問題。而黃宗羲的批評明顯指向道德倫理的問題，因此就「格物安身論」欲解決的問題而言，黃宗羲的批評似乎犯了範疇錯誤。而就著這點來說，我們的回應是這樣的：依據黃宗羲的批評，其語脈中透漏著心齋依其安身論教導學生、教導人民百姓是開啟了或是說合理化了臨難苟免的行為，但筆者以為黃宗羲對於心齋的批評並沒有負起舉證責任，他並沒有指出心齋的哪一位門人弟子確實是如其所批評。而他所批評的「安身論」的「由言效果」——臨難苟免，卻又再度讓其自身陷入困境當中，吾人知道《明儒學案》是黃宗羲的代表作，據其所編〈泰州學案〉中對於心齋門人弟子的描述看來，似乎並沒有如其所批評的，反而從描述當中看到的是對於當政者及政治的不滿及批判，對於社會風氣改善所做的社會教育，這些行為都是容易造成在上位者的危機感，也容易使得自身陷入險境當中，如顏山農、何心隱……。因此黃宗羲的批評除了無法從其編撰中得到經驗的證實，反而從其編撰中確認其誤解的事實。

第三節、本章結語

綜合以上文字的敘述，吾人從第一節「再議格物安身論的形成」討論中，由王氏父子之間何以因「格物安身論」的相互肯定、支持的關係的提問，揭開「格物安身論」研究的序幕。本章第二節即是從本文第二章中——確認心齋「格物安身

論」，實為一種由其生活經歷加上其自學自得體悟而來的政治主張，是欲解決其時代的社會、政治問題所發的理論，並且從這個視野下出發，討論「格物安身論」並分析其中最核心的概念－「身」。「格物安身論」中的「身」是指謂著「身分」概念，並且是兼含著兩種身分－社會結構中的（多元）倫理身分及物理生命的身分。而藉由對「身」的討論中，進而分析、重構其「格物安身論」中蘊含的行動原則或是說道德原則。

回到「格物安身論」欲解決的問題的視野下，「身」概念的兩種身分用現代用語來說其實指向的就是「公民」與「自然人」⁵⁴這兩種概念，當然在傳統中國哲學當中並沒有這種用語，但沒有這種用語不代表沒有這種思想傾向。在當代政治中，公民意識或公民身分⁵⁵是與國家公共利益相關，公民自出生開始就享有國家賦予並保障的權利，公民有參與管理社會的責任。簡單來說，一個國家的公民關心、參與監督國家的公共利益是因為這關乎的就是人民百姓的利益。當然這預設的前提是民主社會，但筆者以為就算是君主政體，人民也會基於對於國家的認同及人民百姓的生活困頓，而發展出具有公民意識之實而無公民意識之名的行動。而自然人的身分所享有的權利，其實指的就是基本人權當中的生命權，而其他如財產權、工作權，這都是建基在生命權之上的，換句話說，若沒有生命權，其他的權利都是空談。而概括這兩種身分，在心齋的安身概念中以及其講學對象－在

⁵⁴ 自然人，每個生物學意義上的個人都是自然人。公民，是指具有某一政治實體－國家的國籍，並根據該國憲法和法律規定，享有權利並承擔義務的人。依此兩者的關係可以說擁有某一國籍的自然人就是該國的公民。根據民法第六條，自然人的權利能力，始於出生，終於死亡。也就說，只有自然人才有資格享有基本人權，自然人的身分所具有的權利。參閱劉清景、施茂林、林崑城編著《最新六法全書》，頁三、頁七一。台南：大偉書局，1982年。及維基百科關於公民、自然人、人權…等條目。

⁵⁵ 公民身分（citizenship）包含公民資格、公民權利…等意思。關於當代政治哲學理論中「公民身分」或是「公民資格理論」具有淵遠流長的歷史，而到了最近政治情勢與社會議題的關係「公民身分」的研究與討論才又活絡起來，甚至於討論此理論是對於正義理論的爭論的補充或是將之替代的理論，想當然又是另一番爭論的開始。因為其具有長遠的歷史，可想而知也具有一些不一樣的觀點，例如有較重視公民權利的觀點，也有較重視公民責任的…等，不過以上關於「公民身分」的各種觀點或是爭論，都不是在此要討論、介紹的。筆者在此對於「公民身分」的描述採寬鬆及一般共識，也就是某自然人擁有某政治實體的身分認同，因而擁有該政治社群的社會權利與義務，反過來說政治實體或政治社群即是要保障公民的權利。相關參閱威爾·金里卡（Will Kymlicka）《當代政治哲學導論》，台北：聯經，2003。Derek Heater《公民身分》，台北：韋伯，2006。

上位者與在下位者，其實都指向要捍衛人民自己的生存權，故筆者以為心齋的「格物安身論」的主張，其實就是一種捍衛生存權的主張，而就其「格物安身論」在實際的實踐面相上，也有鼓吹人民所謂的公民不服從，甚至於有革命的傾向，推論到極致可能有人民作主的民主態勢。

而接續上述「格物安身論」及其中「身」所指涉的兩種身分概念的解讀，也替吾人解答了本章第一節「再議格物安身論的形成」中對王氏父子的提問－為何王衣領悟了心齋的「格物論」得到心齋的肯定之後，就開啟了心齋「格物論」的遊學歷程？當然這還要涉及對社會結構中的（多元）倫理身分做一些說明。所謂社會結構中的（多元）倫理身分是指一個人在整個社會結構中可能會有的多重身分，以心齋父子來說，王衣領悟了其父的「格物論」，也就是他懂身為國家、社會的一份子，身為自然人、公民應盡的義務以及應該捍衛的權力，同樣的這也意味著他對身分概念的把握，他在社會結構中的（多元）倫理身分不僅僅只是公民，還是心齋的長子，也是其兄弟的兄長，又職業上可能是商人…等，換句話說，他開始盡其身為長子、兄長的義務－經理家業，並且以這樣的方式盡其孝道與公民義務，支持心齋讓心齋無後顧之憂的在遊學歷程中實踐其「格物論」，同樣的心齋對其子的肯定，不僅僅是王衣懂了「格物論」，還包含他身為父親對兒子能負起家庭責任的能力的肯定，因為如此他才能放心的去遊學、去實踐其「格物安身論」。

第四章

〈王道論〉與〈明哲保身論〉

本章吾人將探討〈王道論〉、〈明哲保身論〉兩篇章與「格物安身論」的關係以及兩篇章所蘊含的問題；一些前輩學者主張〈王道論〉是一種封建的思想與「格物安身」理論——一種自我解放的個人主義及所隱含的人民性是自相矛盾的，而〈明哲保身論〉與「格物安身」理論通常是看作「內在一致」的，故〈王道論〉與「格物安身論」的矛盾，質言之就是〈王道論〉與〈明哲保身論〉的矛盾。而前輩學者們對此二篇章的看法，引起吾人對此問題的關注，因此吾人將重新考察〈王道論〉與〈明哲保身論〉在心齋思想上的關係是否是矛盾的？是一致的？或至少是相容的？或是此二篇章在心齋思想上還有其他關係的可能？而在考察的過程中，也分別對於此二篇章各自所蘊含的問題加以討論。

第一節、〈明哲保身論〉

在前一章節中吾人對於「格物安身論」已經有所分析、討論，而在這過程中也一併檢討了前輩學者們的觀點；而從歷來關於「王心齋」的研究中可以發現前輩學者們對於「格物安身論」的討論幾乎都是直接引用〈明哲保身論〉中的段落來分析、探討。換句話說，也就是將「格物安身論」與〈明哲保身論〉等同起來，準確地說是認為「格物安身論」與〈明哲保身論〉所指涉的意義相同，而前輩學者們這樣的觀點，筆者以為這與其對「格物安身論」中，對「身」的理解有關。因此，吾人若是根據前輩學者們對「格物安身論」的可能解讀，將「身」解讀為形軀身體，而安身就是保住、安住形軀身體，使得形軀身體不受威脅，沒有危險這樣的觀點來考察〈明哲保身論〉，則吾人可以理解前輩學者們將〈明哲保身論〉

與「格物安身論」看成是內在一致是合理的且不令人意外的。

而同樣的按替代個例的概念，將前一章中吾人對「格物安身論」的分析—「身」指謂著「身分」的概念帶入〈明哲保身論〉來考察，吾人也會發現〈明哲保身論〉與「格物安身論」是內在一致的。儘管如此，筆者認為此內在一致是文章結構形式上的一致，更重要的是在此形式上的一致下由「身分」概念來理解、詮釋的〈明哲保身論〉本身所承載的思想、意義及蘊含的問題更值得吾人思考、探究。

基於討論方便將〈明哲保身論〉抄錄分段如下：

一、明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也，所謂不慮而知，不學而能者也，人皆有之，聖人與我同也。

二、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。能愛人，則不敢惡人。不惡人，則人不惡我。人不惡我，則吾身保矣。能愛身者，則必敬身如寶。能敬身，則不敢不敬人。能敬人，則人必敬我。人敬我，則吾身保矣。能敬身，則不敢慢人，不慢人，則人不慢我。人不慢我，則吾身保矣。此仁也，萬物一體之道也。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。以之治國，則能愛一國矣。能愛一國，則一國者必愛我。一國者必愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一國矣。以之平天下，則能愛天下矣。能愛天下，則天下凡有血氣者，莫不尊親。莫不尊親，則吾身保矣。吾身保，然後能保天下矣。此仁也，所謂至誠不息也，一貫之道也。人之所以不能者，為氣稟物欲之偏。氣稟物欲之偏，所以與聖人異也。與聖人異，然後有學也。學之如何？明哲保身而已矣。

三、如保身而不知愛人，必至於適己自便，利己害人。人將報我，則吾身不

能保矣。吾身不能保，又何以保天下國家哉？此自私之輩，不知本末一貫者也。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。吾身不能保，又何以保君父哉？此忘本逐末之徒，其本亂而末治者否矣。故君子之學，以己度人。己之所欲，則知人之所欲；己之所惡，則知人之所惡。故曰：有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。必至於內不失己，外不失人，成己成物而後已。此恕也，所謂致曲也，忠恕之道也。故孔子曰：敬身為大。孟子曰：守身為大。曾子啟手啟足，皆此意也。古今之囑臨別者，必曰保重。保重，謂保身也。有保重之言，而不告以保身之道，是與人未忠者也。吾與瑤湖子相別而告之以此者，非瑤湖子不知此而告之，欲瑤湖子告之於天下後世之相別者也。（《全集》，頁 97～100。）

侯外廬先生在其《宋明理學史》中認為心齋的〈明哲保身論〉在實際上是不與封建官場同流合污，具有維護人的尊嚴的積極意義，但在理論上具有「為我論」的傾向⁵⁶；侯外廬先生所指的「為我論」的語意並不清楚，並沒有清楚指出是在哪一個層面，根據宋明理學的一般論域，讓我們假設侯外廬先生所指應該屬於倫理道德的範疇。因此，若是指規範倫理學中倫理的為我主義，依據定義倫理的為我主義是指每一個人都應該提昇自己的利益，或者人們有義務去從事任何可以有利於自己的事，也就是行為之效益只對個人而言。⁵⁷若是指自私自利主義或是自我中心主義（egotism），根據黃慶明先生所編著的《倫理學講義》中，自私自利主義與為我主義的不同點在於自私自利主義主張別人的行為也該促進「我的」快樂，減少「我的」痛苦。⁵⁸

⁵⁶ 侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史·下卷》，頁 440、441。北京：人民出版社，1987 年。

⁵⁷ 此定義是根據林火旺先生《倫理學》，54 頁。台北：五南，2004 年。對於倫理利己主義的定義，並且參閱黃慶明先生所編著《倫理學講義》，67 頁。台北：洪頁文化，1998 年。關於為我主義的主張。

⁵⁸ 黃慶明編著《倫理學講義》，頁 69。台北：洪葉文化，1998 年。

而從〈明哲保身論〉的第三段，按心齋所述，吾人不但可以將自私自利主義排除，連同利他主義也一併為排除的對象。因此吾人可以清楚知道侯外廬先生所指的「為我論」指的應該是倫理的為我主義。但問題在於心齋真的是倫理的為我主義者嗎？準確地說，心齋真的是倫理的為我主義傾向嗎？

按侯外廬先生其行文脈絡，在指出心齋理論的為我主義傾向後，接著引黃宗羲對心齋臨難苟免的批評，卻又引述心齋後人的臨難不屈的行為對黃宗羲做駁斥。⁵⁹筆者以為侯外廬先生這樣的論述，替吾人指出一個值得參究的方向，質言之，就是理論與實際行為不一致，而這樣的不一致在重視道德實踐的儒家的觀點來看，則問題不在行為表現上而在理論上；簡單的說，根據一致性原則，行為表現與思想理論應該要一致，因此心齋的理論就不會是倫理的為我主義。

筆者以為〈明哲保身論〉文章會有以上討論的誤解，除了先前所說對於「身」的概念的可能解讀之外，再者是文章論述的內容及方式，以及吾人對於宋明理學或是說儒家哲學慣有的印象，將論域都鎖定在特定的範圍—道德哲學的討論上，而忽略了心齋的生平及其所關注最重要的問題，並且忽略此篇文章是一封贈友的書信。

讓我們回到文本最值得討論，或是說讓後世學者將心齋定位為後果論者最重要的段落—〈明哲保身論〉中的第二段。

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。能愛人，則不敢惡人。不惡人，則人不惡我。人不
惡我，則吾身保矣。能愛身者，則必敬身如寶。能敬身，則不敢不敬人。

⁵⁹ 侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史·下卷》，頁 441。北京：人民出版社，1987 年。

能敬人，則人必敬我。人敬我，則吾身保矣。能敬身，則不敢慢人，不慢人，則人不慢我。人不慢我，則吾身保矣。此仁也，萬物一體之道也。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。以之治國，則能愛一國矣。能愛一國，則一國者必愛我。一國者必愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一國矣。以之平天下，則能愛天下矣。能愛天下，則天下凡有血氣者，莫不尊親。莫不尊親，則吾身保矣。吾身保，然後能保天下矣。此仁也，所謂至誠不息也，一貫之道也。人之所以不能者，為氣稟物欲之偏。氣稟物欲之偏，所以與聖人異也。與聖人異，然後有學也。學之如何？明哲保身而已矣。（《全集》，頁97。）

首先，讓我們先將愛、敬…等行為態度用詞的內涵差異及行為表現先暫且忽略，而將其共同的核心概念提煉出來—尊重；同樣的惡、慢則是尊重的對反態度用詞—輕視、鄙視、傲慢、態度冷淡，簡單的說就是不尊重。讓我們將此尊重與不尊重的態度概念，以及前一章所論述的身分概念一起帶入，重新解讀、翻譯此段落：

知道要保護身分的人，則必定非常珍視、尊重此身分如珍貴的東西一般。能如此珍視、尊重身分，則不敢不尊重別人的身分，能尊重別人的身分，則別人也一定會尊重我的身分，別人尊重我的身分則就此確立、保護了我的身分。能尊重人的身分，則不敢不尊重別人的身分，不去輕視、不尊重別人的身分，則別人也不會輕視、不尊重我的身分，別人不輕視我的身分則就此確立、保護了我的身分…⁶⁰

則吾人會發現心齋在此的描述是人與人之間互相尊重身分的對待關係，並且

⁶⁰ 此段為筆者為了論述需要所做的翻譯。

這樣的對待關係—尊重身分，就是仁，也就是萬物一體的道理、方法。分別以此方法來經營家庭、以此方法治理國家、以此方法保衛天下，則會家齊、國治、天下平。

換句話說，心齋〈明哲保身論〉所論述的正是一個理想社會中的人民百姓應該是要對各自的身分互相尊重。而身分概念所蘊含的即是權利、責任。而就在這個意義上來說，尊重每個個人的身分，也就是在尊重每個個人的權利。因此，吾人可以準確地說，心齋所論述的理想社會是一個人人互相尊重其權利的平等社會，而尊重個人權利就是不干涉個人的選擇自由，所以也可以說是一個尊重個人自由的平等社會。

就這個行文內容來說，這並不是一個道德論述，而是一個含有道德立場的政治論述。此文並不是在描述人實際行動的狀態是怎麼樣，而是描述人應該要怎麼樣，描述理想的社會應該要怎麼樣。

勞思光先生在其大作《中國哲學史》中，認為心齋〈明哲保身論〉中最大的問題，在於將實然與應然混淆了。

心齋之所以將「利害意義」與「德性意義」相混，若再追進一步，則可說此一混亂乃由於心齋根本將「應然」與「實然」混亂，或將「規範」與「事實」混亂。而若取事實或實然意義，則愛人者亦未必能為人所愛，不愛人者亦未必不能制止他人之「報我」；「保身」取事實意義說，則縱使愛人敬人，亦未必能免於禍害。凡此種種事實關係，皆無「必」字可說。心齋本欲講「應然」或「規範」之問題，但處處誤取「實然義」及「事實義」，

故其說不唯必有流弊，且根本不能成立也。⁶¹

筆者認為勞思光先生的分析是非常精闢的，但此分析恰恰就如筆者所說，指向的是道德哲學的論域，忽略了心齋所關切的問題；更重要的是勞思光先生忽略了文末段落的部份。筆者的意思是勞先生所分析的文句段落忽略了心齋所敘述的「此仁也，萬物一體之道也」，導致整段敘述的語意不完全而造成誤解。根據筆者之前的完整解讀，已經指出心齋〈明哲保身論〉所論的是人與人之間互相對待的關係是尊重彼此身分，並且這就是仁，這就是成就理想社會的道理、方法。而這樣的論述並非是一個道德哲學理論，也並非如勞先生所分析的，認為其論述上德性意義與利害意義相混，應然與實然相混，使得其理論根本無法成立。心齋所論述的是成就理想社會的方法，反過來說，也表明心齋認為理想社會裡人與人之間相處的狀態。因此，筆者認為勞先生指出心齋文句上實然、應然混淆是因為勞先生在文脈段落上的忽略以及將論域鎖定在道德哲學方面的原故。事實上心齋所講的是理想的社會的狀況應該是如何的問題，而非社會的實際狀況的問題。因此，廣義的說心齋所講的確實是「應然」、「理想上」的問題，而非「實然」、「實際上」的問題，而狹義的落在道德判斷上說，筆者認為心齋所論的人與人之間的相互對待行為也確實是應然層面的問題，畢竟只有尊重彼此身分才使得理想社會成為可能。

古今之囑臨別者，必曰保重。保重，謂保身也。有保重之言，而不告以保身之道，是與人未忠者也。吾與瑤湖子相別而告之以此者，非瑤湖子不知此而告之，欲瑤湖子告之於天下後世之相別者也。（《全集》，頁 100。）

吾人知道此文是一封寫給王瑤湖的書信，接下來問題是心齋為何要寫信給瑤湖？根據年譜記載，是因為瑤湖北調任官，換句話說，此信是關於摯友遠行的餞

⁶¹ 勞思光《新編中國哲學史·三上》，頁 483。台北：三民書局，1997 年。

別文，但筆者認為基於情誼所寫的文章，何以內容是關於政治、關於理想社會的？

吳震先生認為心齋此信的寫作背景與大禮議事件有關，並且考證、推論陽明與心齋對於此事件的立場是屬於議禮派。簡單的說，陽明與心齋的立場是支持世宗皇帝對於皇考的認定，而反對派—反對世宗皇帝對於皇考認定的官員，則集體被仗、入獄甚至死亡，慘列空前。⁶²而年譜記載瑤湖北上，心齋做明哲保身論贈之。

時同志在宦途，或以諫死，或譴逐遠方；先生以為身且不保，何能為天地萬物主；因瑤湖北上作此贈之…⁶³

假如我們以吳震先生的研究為基礎來檢視年譜這段的記載，吾人會發現「時同志在宦途，或以諫死，或譴逐遠方」，這段文字透露出瑤湖與心齋對於大禮議事件的立場應該是相左的，而之後的「先生以為身且不保，何能為天地萬物主，因瑤湖北上作此贈之」，此對瑤湖北上的提醒，筆者以為可能蘊含兩個意思，首先，由天地萬物主這句話來看，我們可以從字詞的意思知道其所指是上位者，也就是皇帝，因為只有皇帝這個身分有能力主宰天地萬物，若此，則身且不保指的也就是在上位者的皇帝，問題是按語脈可能諫死或被貶官老遠的是瑤湖，皇帝為何會身分不保？因為假使如瑤湖這樣的忠臣、能臣被貶官或被處死，就沒有人能在皇帝身邊給與良好的建言、計策，讓皇帝下好的判斷、決策，使得天怒人怨，則皇位就有可能被推翻而造成天下大亂。換句話說，瑤湖若是沒有盡到自己身分的責任，則皇帝也會連帶的沒有盡到自己身分的責任，而社會就會動盪不安。第二，按語脈，因為諫死或譴逐遠方所指的是瑤湖，所以身分不保指的也就是瑤湖，瑤湖身為父母官，而天地萬物則比喻地方百姓，因此，瑤湖身為父母官，若是被

⁶² 吳震《泰州學派研究》，頁 105、106。北京：中國人民大學出版社，2009 年。

⁶³ 于浩《宋明理學家年譜》〈王心齋先生年譜〉，頁 371。北京市：北京圖書館出版社，2005 年。

判死，則誰來替地方百姓作主呢？換句話說，若瑤湖因為死諫而失去其身分，則其也沒有、更無法盡其身為父母官應盡的責任。而不管是第一種解釋還是第二種解釋，都在在顯示出諫死或貶官，瑤湖都無法盡其身分應盡的責任。

因此，筆者以為關於心齋作〈明哲保身論〉贈與瑤湖，除了〈明哲保身論〉本身所論述的一個理想社會中的人民百姓應該是要對各自的身分互相尊重之外，似乎也是在提醒瑤湖要尊重在上位者的身分與其選擇的決定，否則內外盡失，不只沒有盡到自己應盡的責任，還使得社會動盪。此外，在文末心齋還特別力行其自身所論的思想，表示出雖然他與瑤湖的思想、立場不同，但是身為朋友他要盡朋友這個身分的責任，必須提醒瑤湖尊重身分的重要性，可以的話還希望瑤湖能將此想法傳達給與思想、立場不同的人，讓其了解儘管不同，但是要互相尊重。

根據上述的分析，吾人認為〈明哲保身論〉是以「格物安身論」為論述基礎而向外延伸的政治論述——一個理想社會應該是一個人人互相尊重其權利的平等社會。而在此〈明哲保身論〉中，心齋以尊重身分為方法分別來經營家庭，以此方法治理國家，以此方法保衛天下，就如同函數模型一般，家、國、天下分別為自變數，以此方法得到分別對應的家齊、國治、天下平。就著方法的層面來說，心齋的理論，並非是次序性的先內聖後外王，而這是有別於傳統的。

第二節、〈王道論〉

為了方便討論，同樣將〈王道論〉抄錄、分段如下：

〈王道論〉

孔子曰：「如有王者，必世而後仁。」《書》曰：「刑期於無刑。」此王道也。夫所謂王者，存天理遏人欲而已矣。天理者，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信是也。人欲者，不孝不弟，不睦不嫻，不任不恤，造言亂民是也。存天理，則人欲自遏，天理必見。是故堯舜在位，比屋可封；周公輔政，比屋可封。是其驗也。蓋刑因惡而用，惡因無教養而生。苟養之有道，教之有方，則衣食足而禮養興，民自無惡矣。刑將安施乎？（《全集》，頁 108~115。）

此段引孔子語及《書經》指出王道的目標，並以存天理遏人欲來解釋王道，天理就是遵守五倫的關係，而人欲就是與此八種德行相反的行動，或是說犯了八刑。遵守這五倫關係，則自然就不會做出違反德行，或犯了八刑的行為、舉動。而刑罰是為了禁止、矯正不良的行為，不良的行為則是因為沒有教養。因此，只要使得百姓衣食無缺及教育的陶養，則自然不會有不良、越矩的行為，刑罰也就無處可施行了。

然養之之道，不外乎務本節用而已。古者田有定制，民有定業，均節不忒，而上下有經，故民志一而風俗淳。眾皆歸農，而冗食游民無所容於世。今天下田制不定而游民眾多，制用無節而風俗奢靡。所謂一人耕之，十人從而食之，一人蠶之，百人從而衣之。欲民無饑寒，不可得也。饑寒切身，而欲民之不為非，亦不可得也。今欲民得其養，在去天下虛糜無益之費，而制用有經，重本抑末。使巧詐游民，各皆立本。如此則生者眾而食之寡，為之疾而用之舒，而財用無不足矣。其三代貢助徹之法、後世均田限田之議、可分世業之制，必俟人心和洽，方可斟酌行之。師其意而不泥其跡，行之有漸，則通變得宜，民皆安之而不見其擾矣。（《全集》，頁 108~115。）

而養育百姓的方法，不過就是致力於根本財源的發展，並有計劃且合理的開

支，不做無謂的花費。古代主要財源就是農業經濟，其田產制度健全，百姓皆有工作、職業，妥善的經濟政策，使得百姓有努力的目標，加上風俗純樸，使得社會上沒有游民的存在。反觀現在則完全相反，田產制度混亂、社會風氣奢靡、游民人數眾多，造成經濟衰敗，人民在飢寒交迫之下，怎麼可能不會做出越矩的犯罪行為呢。因此，首要工作還是在於消除奢靡的風氣，建立好的田產制度跟經濟政策，使得游民皆有工作，財政才能健全。

所謂人心和洽，又在教之有方，而教之之方，唐虞三代備矣。昔者堯舜在上，憂民之逸居無教而近於禽獸也，使契為司徒，教以人倫三代之學，皆所以明人倫也。是故周禮大司徒以鄉三物教萬民而賓興之。一曰六德：智仁聖義中和；二曰六行：孝友睦姻任恤；三曰六藝：禮樂射御書數。先德行而後文藝，明倫之教也。又為比閭族黨州鄉之法以聯屬之，使之相親相睦、相愛相勸以同歸於善。故凡民之有德行才藝者，必見於人倫日用之間，而一鄉之人無不信之者。及其鄉舉里選之時，比以告閭，閭以告族，族以告黨，黨以告州，州以告鄉，而鄉大夫則以所舉者為是而不復考其德行才藝，悉以敬賢之禮遇之，不若後世之猜忌防閑也。鄉大夫舉於司徒，司徒薦於天子，天子拜而受之，登於天府，使司馬論才而授任。是故在上者專以德行舉士，在下者專以德行取士。父兄以德行教之，子弟以德行學之，師保以德行勉之，鄉人以德行榮之。是上下皆趨於德行，躬行實踐於孝弟忠信禮義廉恥之間，不復營心於功名富貴之末，而功名富貴自在其中矣。故在上者專取天下之賢以為輔相，不欲遺天下之賢，是與天下之人為善也。在下者專舉天下之賢以為己功，不敢蔽天下之賢，是勸天下之人為善也。精神命脈上下流通，日新月盛，以至愚夫愚婦皆知所以為學，而不至於人人君子、比屋可封，未之有也。（《全集》，頁 108～115。）

教導百姓的方法，古代就已經完備了，主要是人倫教育。人倫教育就是德行

優先，文藝次之，教育、學習、生活處世皆以德行為主。而日常生活中所表露出的行為德行及才華為推選、建議任官的參考。在上位者專選有德行、賢能之人來輔助、治理國家，在下位者則以推薦德行優良、賢能之人為自己的責任，整個社會流行著德行優良的良善風氣。

後世以來，非不知道德仁義為美，亦非不知道德仁義為教，而所以取士者，不專以道德仁義，而先於文藝之末。故上有好者，下必有甚焉者矣。在上者以文藝取士，在下者以文藝舉士，父兄以文藝教之，子弟以文藝學之，師保以文藝勉之，鄉人以文藝榮之，而上下皆趨於文藝矣。故當時之士，自幼至老，浩瀚於辭章，汨沒於記誦，無晝無夜，專以文藝為務。蓋不如此，則不足以應朝廷之選而登天子之堂，以榮父母，以建功業，光祖宗而蔭子孫矣。方其中式之時，雖田夫野叟，兒童走卒，皆知欽敬。故學校之外，雖王宮國都府郡之賢士大夫，一皆文藝之是貴，而莫知孝弟忠信禮義廉恥之學矣。而況窮鄉下邑，愚夫愚婦又安知所以為學在？所以飽食暖衣逸居，無教而近於禽獸，以至傷風敗俗、輕生滅倫、賊君棄父，無所不至。而冒犯五刑，誅之不勝其誅，刑之無日而已。豈非古所謂不教而殺，罔民者哉？嗚呼！言至於此，可不痛心！（《全集》，頁 108～115。）

但後世以來，並不是不知道道德仁義的好，也不是不知道應該以道德仁義為主要的教育，但由於上位者對於辭章的愛好，並且以此為取士任官的標準，則整個社會風氣專注於辭章文藝，而忽視道德仁義之學，使得百姓雖衣食無憂，卻與禽獸沒有兩樣，而有越矩、不良、違反德行的行為產生，而刑罰的施用則無終止之日。話說回來，這就是古代所說的不教而殺阿。

今欲變而通之，惟在重師儒之官，選天下道德仁義之士以為學校之師，其教之也必先德行而後文藝，廢月書季考之繁，復飲射讀法之制。取之之法，

科貢之典，祖宗舊制，雖不可廢，當於科貢之外，別設一科與科貢並行，如漢之賢良方正孝廉。我太祖人才之類，不拘成數，務得真才。其實興之典，當重於科貢。果有真才，而位列亦出進士之右，其科貢之中，苟文優而行劣者，必在所絀，行優而文雖劣者，亦在所取。精神意思，惟以德行為主，使天下之人，曉然知德行為重，六藝為輕。如此，則士皆爭自刮磨砥礪以趨於道德仁義之域，而民行可興矣。夫養之有道而民生遂，教之有方而民行興，率此道也以往而悠久不變，則仁漸義摩，淪膚浹髓，道德可一，風俗可同，刑措不用，而三代之治可幾矣。然非天子公卿講學明理，躬行於上以倡率之，則徒法不能以自行，而卒亦不可致矣。苟不知從事於此而惟末流是務，則因陋就簡，補弊救偏，雖不無一時驩虞之效，隨世以就功名，終歸於苟焉而已，非王道之大也。（《全集》，頁 108～115。）

此段指出要改變這樣的社會現象，主要要恢復先德行後文藝的道德仁義之學，選以熟悉道德仁義之學的知識分子為學校的教師教導百姓。並在教育科考的制度上做必要的刪減、增設，使社會風氣皆以道德為重。而穩定的民生經濟與良好的教育制度，使得刑罰無用武之地，幾乎就是理想的王道社會了。更重要的是在上位者對於此二法的倡導與躬行實踐，如此才能實現王道社會的美好，否則終究只是理想。

又曰：「為人君者，體天地好生之心，布先王仁民之政，依人心簡易之理，因祖宗正大之規，象陰陽自然之勢，以天下治天下，斯沛然矣。」（《全集》，頁 108～115。）

最後，指出在上位者，要施行友善於人民百姓，體貼百姓需求的政策。以全民的福祉為考量來治理屬於全民的政治事務。

〈王道論〉首段即提出王道的目標，藉由對於王道的內涵的解釋推演出如何達到王道的目標的方法，即為王道的實踐，並以此展開全文論述的內容。開頭引述《論語》〈子路〉及《書經》認為如同聖王治世需要有三十年的努力，才能德化萬民使百姓走上正途，更具體的說，治世的目標就是使得刑罰無所用，甚至廢除，而這就是王道的目標。接著說王道的內涵即是以五倫為代表，並以此五倫為王道理想的社會規範，而逾越此規範則為不良的行為，對於不良行為的矯正即是刑罰。刑罰的用處就是糾正不良的行為，而不良行為的產生在於沒有教養，只要能使人民百姓飽食暖衣，受鄉三物為內容的教育，相信不良的行為則無所生，既無所生，則刑罰自然無所用；也就是說，使得人民有教、養，即是王道的具體實踐。更白話的說，不良行為源自於民生經濟及教育的問題，而這是為政者、在上位者的責任與義務，當然這也意涵著百姓、在下位者的權利。

接下來分別以養之道－民生經濟，與教之方－教育科考為題，分段展開策論型的論述。根據心齋文字所敘述，似乎民生經濟的問題在於田產制度的混亂及游民眾多，我們的問題是游民與田產制度的關係是什麼？而這又與民生經濟有何關係？

根據吳豔紅先生〈明代法律領域中的游民〉

明初對游民的懲治成為朱元璋重典懲治貪官污吏、整頓地方社會秩序的一個組成部分，而成化以後，對游民的關注主要落實在這一群體對國家經濟秩序的干擾上。⁶⁴

吳豔紅先生從明代的法律視角對游民所做的考察，可以發現游民團體對於整

⁶⁴ 吳豔紅〈明代法律領域中的游民〉收錄於《南京大學學報：哲學·人文科學·社會科學》2012年2期。

個明代的社會、經濟、政治都有影響，並且從《明太祖實錄》中太祖對於游民的態度：“不務耕種，專事末作者，是為游民，則逮捕之。”⁶⁵可以粗略地界定游民至少是不務耕種的，也就是以務農為本業卻沒有耕種的農民。接下來的問題是為何不務耕種？是無田可耕，還是不想成為農民？籠統地說，問題就是為何會產生游民？

王學泰先生《游民文化與中國社會》

…而古代社會的「游民」卻是與人的職業和勞動對象聯繫在一起的，失去了職業和勞動對象－土地，就自然而然地成了游民。⁶⁶

《中國游民文化小史》

「千年田換八百主」，首當其衝者就是自耕農，偶然的災禍都會給他們帶來嚴重的打擊。每日每時他們還會受到地主毫強的巧取豪奪。雖然每個新建立的王朝都想要解決農民的土地問題，推行「均田」、「占田」、「屯田」之類的政策，以滿足破產失業農民的要求，重新恢復小農經濟。然而過不了多久，「富者田連阡陌，貧者無立錫之地」就會發生，繼而成為普遍現象。…在皇權專制的統治下，個人財產得不到保護。財產往往隨著權利大小而消長，有權的人，一有機會就會把手伸向保護能力極差的小農。那時最重要的財產就是土地。⁶⁷

從王學泰先生的文章中，可以很清楚的了解游民的產生通常是土地問題，尤其是土地所有權被掠奪，並且指出掠奪者非富即貴，不是有錢就是有權。而從明

⁶⁵ 《明太祖實錄》卷 208，第 3099 頁。台北：中研院史語所，1962 年校勘本。

⁶⁶ 王學泰《游民文化與中國社會》，頁 13、14 頁。北京：學苑出版社，1999 年。

⁶⁷ 王學泰《中國游民文化小史》，頁 25、26。北京：學習出版社，2011 年。

代的田制來考察，根據徐式圭先生所著《中國田制史略》明代田制，粗略可分為民田與官田，而官田又分十四種之多，並以孝宗弘制十五年的調查，官田占全國田土七分之一，又據《日之錄》所載，民田只佔官田十五分之一，誇張的說法即是普天之下多為官田。官田的弊害在於賦稅，無論天災都要納賦，並且稅賦租金都是轉嫁於佃戶，由佃戶承擔。⁶⁸皇莊也是官田的一種，其弊害：

《明史·食貨志一》：「管莊官校招集群小，稱莊頭、伴當，占地土，斂財物，污婦女。稍與分辨，輒被誣奏。官校執縛，舉家驚惶，民心傷痛入骨。」

69

徐式圭先生說到「除皇莊以外，危害最大的便是諸王勳戚中官的莊田。明太祖賞賜功臣甚多，後代相沿為例，廷臣亦多自請干涉。」⁷⁰

《續通考卷六》：太祖賜勳臣公侯丞相以下莊田，多者百頃，親王莊田千頃。⁷¹

《明會典卷一七》：凡各王府有莊田，在京王府有養贍及香火地。公主郡主及夫人有賜地。公侯伯有給爵及護墳地。又有給賜聖賢後裔及安插夷官各不等。有特賜者，有世守者，有退出者。⁷²

陳登元先生《中國土地制度》中，認為明代土地制度的混亂在於國家任意創造大批地主，此貴族而兼地主之產生，約略可歸為三原因：奏乞—「國家以土地酬庸勳舊，而勳舊亦假勢以奏乞」。投獻—「小民之田，既常為富豪大族所詐取

⁶⁸ 參閱徐式圭《中國田制史略》，頁 88、89。上海：商務印書館，1935 年。

⁶⁹ 轉引自徐式圭《中國田制史略》，頁 90。上海：商務印書館，1935 年。

⁷⁰ 徐式圭《中國田制史略》，頁 90。上海：商務印書館，1935 年。

⁷¹ 轉引自萬國鼎《明代莊田考略》，收入於吳智和主編《明史研究論叢·第一輯》，頁 471。台北：大立出版社，1982 年。

⁷² 同上。

巧奪，於是一應之小地主不得不投靠朱門，以求倖全而遂開投獻之風」。賜地—「國家非但不能禁止『勳戚奏討，姦名投獻』，反給田賜地，以造就大批之地主」。貴族之寶，昔為珠玉貨賄，此時，則竟以土地為富，所以賜田，正為此故。然無論奏乞也，投獻也，賜田也，均不過集中土地於一二私人；所苦者惟農民耳！不只如此，國家不但能創造地主也，兼且明目張膽，趨逐地主階級之餘利矣—所謂皇莊是也。⁷³

根據上述所引學者研究之文，可以比較清楚的概括出游民與田產制度的關係，也就是游民的多寡與田產制度的序亂或田產土地的多寡為一種此消彼長的關係，而田產土地事實上的混亂及對民生、風氣影響的最大推手就是為政者、上位者及權貴之流。

當然，社會問題的成因是多元且複雜的，並非由單一的原因所造成，但儘管不是單一原因所造成的，但我們仍可將此單一原因視為是最大原因或是最具影響力的原因；因此，心齋所論雖然以制度問題為由而衍推一社會亂象，並且認為亂象的解決就在於田產土地的制度問題的解決上。但其所言在此其意在彼，制定制度者當然是有權力的為政者，奢靡之風的引領，除了皇親國戚、王公貴族還有誰能擔此風的推動者呢？其指向在在都顯示是為政者、上位者及權貴們，畢竟他們才是最大的問題源頭。但究其實真正所指乃是為政者—皇帝，田制的制定當然是由有權力的為政者所訂，因此田制不定當然是為政者的責任；而奢靡之風，皇帝不但是酬庸助長，其自身還以身作則為奢靡之風的表率。此風行草偃、上行下效的行為現象，為政者才是始作俑者，是不能置身事外的。

同樣的，在關於教之方—教育科考的論述上也是同樣的寫作策略，認為百姓重視辭章文藝，輕視道德仁義之教，並非不知道道德仁義的重要，而是因為為政

⁷³ 陳登元《中國土地制度》，頁 261～266。上海：商務印書館，1932 年。

者、在上位者對於辭章文藝的喜好、重視，並且以此為科舉選才的條件，使得人民百姓、莘莘學子及有志於仕途之人沒有不努力於繁多的辭章記誦，以之為最重要的事。一日科考得第、加官進爵、光宗耀祖，更是替此「辭章文藝＝功名富貴」打了免費廣告，加深人民百姓對此的印象及認同－「辭章文藝學的好，功名富貴沒煩惱」。於此，完全忽視了仁義之教，以致於倫常敗壞造成了社會動盪。問題的根源就在於為政者重文藝輕仁義，因而造成了人民百姓對於仁義之教的無視的結果。由以上兩個議題的討論，發現不良行為產生的源由是來自為政者，而接受刑罰的卻是承擔由為政者所造之後果的無辜百姓。比喻的說法是皇帝放火，百姓坐牢。法律層面的說法即是皇帝栽贓誣陷其子民。

此兩件事雖然矛頭都指向為政者，但心齋的論述中真正將此兩個議題關聯起來的是「人心和洽」這個概念。心齋在對於田產土地問題的解決策略上，提出要等到「人心和洽」，具體的政策才能實施，而「人心和洽」又在於教之有方，問題是「人心和洽」是什麼意思？而「人心和洽」又與政策的實施有何關聯？根據字典的字面翻譯「人心和洽」的意思是眾人的情感、願望是和睦且融洽的。換句話說，人與人之間相處的關係、相互對待的關係的心理狀態是不相礙的、是和睦融洽的，也就是互相尊重身分。而「人心和洽」的關鍵就在於良好的教育，若飽食暖衣而無良好的教育就與禽獸沒有兩樣了。教育所扮演的角色即是讓人與人之間的關係能夠和睦融洽，若無，則人與禽獸沒有兩樣。也就是若沒有良好的教育，則人與人之間的對待關係就如同禽獸與禽獸之間的對待關係。接下來的問題是禽獸與禽獸之間的對待關係是什麼？也就是禽獸的生活法則？讓我們使用廣義的概念來重新形構我們的問題，即是動物與動物之間的對待關係是什麼？意即動物的生活法則？姑且忽略動物演進及動物學的研究，我們大致上粗略的認為動物的生活法則即是弱肉強食，也就是弱者被強者吞食；進一步來說，以此來比喻沒有受過良好教育的人類社會，就是人與人之間沒有互相尊重身分的社會，也就是強權即公理的社會。在〈王道論〉上下文的脈絡裡，我們可以很清楚的了解強者所

指的是為政者、上位者、王公貴族、地主富豪，他們狹帶著政治及經濟的優勢，對於同樣條件下相對弱勢的人民百姓進行土地的掠奪、兼併。意思就是對於人民百姓的權利的剝奪。

當要靠教育來引導人民百姓達到人心和洽的狀態－人與人之間互相尊重其身分的平等狀態，為政者對於教育的提倡是以科考選才為目的，以辭章文藝為考試內容，看似機會最平等的科舉考試，卻是最大的不平等，並且是摧毀達到人心和洽社會的一種制度。

以上，對於人心和洽的討論，可以發現心齋所關注的問題是人人互相尊重身分的平等社會，換句話說是關於尊重權利的社會正義問題。在田產土地的討論上涉及資源分配及農民的生存權利的問題，心齋對此類問題的關注，除了年譜記載其五十六歲時所起草的〈均分草蕩議〉，或許還可以追溯到更早。

戊戌，十七年，五十六歲。安豐場灶產不均，居民爭訟，幾十年不決。時運佐王公、州守陳公理其事，謀於先生，先生建議曰：「裂土封疆，王者之作也。均分草蕩，裂土之事也。其事體雖有大小之殊，而於經界受業則一也。是故均分草蕩，必先定經界。經界有定，則坐落分明。上有冊下給票，上有圖下守業，後雖日久，再無紊亂矣。蓋經界不定，則坐落不明，上下皆無憑據，隨分隨亂，以致爭訟。是致民之訟，由於作事謀始不詳，可不慎與？」二公喜得策，記里定畝，按戶立界，民遂帖然樂業云。（《全集》，頁34～35。）

筆者認為年譜對其三十四歲時的記錄更為重要，此記錄或許可以稱為其關於分配正義問題的意識萌芽，或分配正義問題的小試身手。

丙子，十一年，三十四歲。時諸弟畢婚，諸婦妝奩厚薄不等，有以為言者。先生一日奉親坐堂上，焚香座前，召昆弟誡曰：「家人離，起於財務不均。」令各出所有，置庭中，錯綜歸之家，眾貼然。（《全集》，頁 18。）

心齋很早就意識到家庭或是說家族的分崩離析，關鍵問題在於資源分配、經濟分配的適當與否。根據中國傳統的家庭文化或是借用中國傳統政治組織的概念來理解，可以籠統地說家族是國家的原型，也可以說國家是家庭組織的擴大。⁷⁴因此，引申來說，人民百姓流離失所衍生出種種影響社會秩序的亂象及國家的衰敗問題，同樣的也是制度上對於資源分配得當與否的問題。由此吾人可以了解心齋思想中對於分配正義問題的關注，不僅是因為政策層面上、政治哲學思想上的，也是其自身所經歷的—社會身分的轉變，且實際上將其思想賦與實踐—在家族經營上的成功。

科考制度涉及機會平等及實際後果問題，直覺上吾人會覺得科舉考試是公平的制度，因為它提供了眾人一個機會平台，使得每個人都有一樣的機會朝自己的目標前進。但事實上忽略了许多背景問題，也就是偶然性問題，例如：出身於富豪之家與出身於貧困之家的小孩，在受教育的資源上就已經有差異，富豪子弟可以心無旁騖的讀書，不必分擔家務、農事，不必擔心生計，還可請夫子到家裡授課，相對的貧困子弟可能吃不飽、穿不暖，擔心生計，分擔家務都來不及，哪有閒暇讀書呢？就算真的有心想讀書，也有可能沒有金錢買書、聘請老師，甚至沒有盤纏赴京趕考，光這些背景問題就已明顯的呈現出所謂出身的偶然的平等。更進一步來說，就算撇除這些社會偶然條件，可能的影響還有天賦問題，有些人可能很會記誦，有些人很會寫文章，有些人很會考試，這些可能都是與生俱來的能力，基本上這與社會偶然條件其實沒有兩樣。同樣的，這些可能俱有很會考試能力的人，卻沒有具有治理地方事務的能力、沒有當官處理政務的能力。因此，

⁷⁴ 王明中《民法文化與中國民法典化》，頁 32。台北：元華文創，2015 年。

科考制度其實沒有想像中的公平，並且可能帶來的後果除了上述的政務能力的缺乏之外，最大的問題是社經階級提升所帶來的後果。畢竟在這樣的科考制度下，標榜的都是社經地位的提升，簡單的說就是考試當官只是賺取金錢的手段跟社會階層提昇的必要條件，因此考試當官的重點也就轉為是競逐名利，而非在治理地方政務、為百姓謀福利，更間接的助長了階級化、社經地位的不平等，形成惡性循環。也因為偶然條件所造成的不平等，心齋認為只有仁義之學是不用考慮與生俱來的能力的。

人之天分有不同，論學則不必論天分。（《全集》，頁 43。）

而以此學為原則、典範來選才為官只能用薦舉的方式，這樣的方式可以在形式上避免背景本身的偶然性條件的不平等，而在實際上真正免除不平等或是落實平等，即以此學所獲選之人，因為受此學，則更能了解人民百姓的需要，了解人民百姓的權利，而為人民百姓最大化屬於他們的權力與福利。而這就是其身為父母官的責任與義務也是其社經地位的提高的唯一理由。而人民百姓同樣受此學也能了解自己的權力且尊重別人的權利。所以，心齋最後說以天下治天下，意思就是以屬於人民百姓的權利為核心考慮的方式來治理屬於全民福利的政治事務。

整篇〈王道論〉看似是給在上位者對於國家治理的建言，但經過以上的分析、討論後，吾人可以發現在議題層面上完全是討論分配正義、社會正義的問題。而其討論的出發點即是從個人的身分出發，由身分所含的權利與責任為論述的基礎來檢討為政者、在上位者沒有盡到治理國家應盡的義務，卻由人民來承擔這個社會亂象的責任。同樣的，以在下位者的立場來看，文章沒有說出的意涵即在於爭取其應得的權利—生存權。站在心齋的立場，一位平民儒者的視角，其〈王道論〉之作的言外之意，即是以此篇章替人民百姓爭取、捍衛屬於他們的權利。一種以文章論述的方式實踐其「格物安身理論」。總而言之，整個文章的核心問題就是

如何實現一個互相尊重權利的平等社會。而這與〈明哲保身論〉的意旨是指涉相同的，並且同樣皆以「格物安身論」為論述基礎。因此，吾人可以說此兩篇章不但不互相矛盾，還可以說是指涉一致的。並且在更廣泛的意義上說，當我們論及「格物安身論」時，應當將此兩篇章也包含在內。

第五章

結論及未來展望

綜合以上各章節的論述及探討，吾人從心齋成長的時代背景、生活環境的考察出發，並且由夢悟體驗及拜師的過程，分析其思想理論的構成、定位及目標，也就是其以第三人身之社會觀察兼及第一人身切身的經歷、感受為理論緣起，以其理論來回應、解決其所處的時代、環境問題，定位其理論為政治哲學的主張，並以講學的方式為一種社會參與，實際的踐行其理論。就其思想理論—「格物安身論」本身的探討，吾人對關鍵的「身」概念分析，進而了解心齋的「身」這個概念使用的意思並非指形軀生命，而是指「身份」，並且是指社會結構中「多元倫理」身份與「物理生命」身份；而身份蘊含了權利、義務、責任，因此以「身份」概念來重新翻譯「格物安身論」則可得知「格物安身論」的意思就是盡自己的責任，由盡自己的責任進而捍衛自己的權利。而在「格物安身論」的探討當中，吾人也發現並重構了「格物安身論」中，心齋的道德行動原則稱之為「保身原則」。回到其欲解決及回應的問題的視角下，其「多元倫理」身份與「物理生命」身份，則具體地指向「公民」及「自然人」這兩種身份概念，而「格物安身論」則為一種具有捍衛生存權主張的理論，也就是一種社會正義的理論。

在〈明哲保身論〉與〈王道論〉的討論中，吾人發現此兩篇章與「格物安身論」的關係，並非是思想相衝突的關係，而是一致性的關係。而此相衝突的誤解正在於「身」的概念錯解的使用上。同時我們重新以「身份」概念及其所蘊含來重新解讀、討論，則會發現〈明哲保身論〉、〈王道論〉與「格物安身論」之間，不僅只是一致性的關係，還透露出〈明哲保身論〉及〈王道論〉是以「格物安身論」為理論基礎的一種關於平等、自由社會的政治思想。而這也意味著心齋的「格

物安身論」與〈明哲保身論〉、〈王道論〉兩篇章是一整體的政治思想，而非割裂、衝突的思想。因此，〈明哲保身論〉及〈王道論〉雖然是獨立篇章，但論及心齋的「格物安身論」的思想時，是將其二者包含在內的。

「格物安身論」雖然是屬於政治哲學的範疇，但就著《大學》的原意而言，似乎並無扞格之處，不過若以落在實踐方法的層面來說，則有其獨特的一面，傳統上吾人將八條目以修身為門戶分為內聖與外王，但不管內聖與外王在思想上或實踐次第上的關係是條件式的關係或是線性式的關係…等，心齋與此皆不同，尤其於「格物安身論」及〈明哲保身論〉的段落處都提到，分別以此「格物安身」方法來經營家庭，以此方法治理國家，以此方法保衛天下，這就如同函數模型一般，家、國、天下分別為自變數，以此方法得到分別對應的家齊、國治、天下平，筆者將心齋對此的思考模式稱為函數關係。說穿了，即是以「格物安身論」為原則來面對人、事、物…等等的環境狀態。

關於「格物安身論」、〈明哲保身論〉及〈王道論〉作為政治哲學理論、思想，在道德原則及道德立場這個部分，則有必要加以釐清、說明，傳統上吾人對於中國哲學在道德哲學或倫理學方面的探討，粗略的會以規範倫理學中的「義務論」與「後果論」為主要參照，而將吾人的問題加以框架、判定，先不論「義務論」及「後果論」本身或是其二者之間的爭議，或是以此參照這樣的標籤化的框定是否恰當、合理，又或者是中國哲學能否以此參照標籤化？這些問題都不是筆者在此要討論也不是筆者所關心的，筆者關心的不是標籤化的問題，而是有沒有新的標籤。

筆者於「格物安身論」與〈明哲保身論〉處都討論過，認為心齋的理論的道德立場，甚至其行動原則都不是效益式的，也不是只考慮其自身利益或是只顧自己身家性命的「後果論」，也就是說這並不是一種「目的式」的理論，而是奠基

於權利與責任的「身分」理論，也就是說違反一個人或是侵害一個人的權利，相對來說就是沒有盡到應盡的責任，那怕這些違反個人權利的行為可以增進個人或全體的福祉，在道德上都是不應該的，因為這都是不尊重「身分」的。而其行動原則—認為一個好的道德行為，是要能夠充分發揮其個人的能力去判斷情勢（包含人、事、時、地、物）做出合理的行為選擇，而能達成行動目的或道德目標，這樣的道德行為是不會對此道德行為的道德行為者的「身分」有所減損或傷害的。也明顯的是跳脫這兩個傳統框架，而以發揮個人能力做行為選擇，達成道德目標來強調「身分」的重要性。合而觀之，心齋理論的道德立場—對於「身分」的尊重，呈現出每個人有權利決定其選擇，而這隱隱然就透露出一種價值主觀主義，或是說價值多元論的意味。

以上，交代了吾人對於心齋的核心思想—「格物安身論」的討論、研究；而我們看到了，我們似乎很難用一短句或是意義清楚的標題來將其標籤、總結，儘管如此，筆者認為試圖去勾勒出心齋的理論特色與重點還是有其必要的，讓我們倒行逆施，若我們無法用短句說清楚，那就用相對短句，若無法將其理論標籤，那就以其「格物安身論」本身為標籤，因此，我們可以將其理論以關鍵詞串來描述並界定「格物安身論」為一關於身分的權利與責任的一種正義理論、政治哲學理論，其政治哲學的道德立場是呈現價值主觀主義。而就著其理論對於社會環境的回應—土地分配、資源分配、機會平等，透露出其心中理想社會的狀態，可知其理論本身所預設的根本價值就是平等，並且從後設的角度來看此政治哲學理論，其對於我們行為的導引、規範與試圖改善人類的生活情境而言，我們也可以說心齋的政治哲學理論不管是對心齋來說或是理論本身都是一種道德實踐⁷⁵。

以上，我們大致上總結了心齋的「格物安身」理論，接下來我們要追問這個理論的可能限制或是在具體情境之下所延伸出的問題，筆者將列舉如下：

⁷⁵ 筆者此想法受到錢永祥先生《動情的理性－政治哲學作為一種道德實踐》一書的啟發。

首先，我們以太陽花運動為例，在運動發生後，陸續在新聞媒體及運動記錄的出版書籍中訪問、記錄了參與運動的青年學子，其參與運動的初衷及內心所面臨的困難，筆者關注到這些參與運動的朋友們，有許多面臨家庭內部對於政治事件的不同看法，甚至是政治信仰的衝突，而導致家庭中家人親情的矛盾、失和；而這引申的問題是什麼？這跟心齋的理論又有何干？吾人在心齋的理論探討中，清楚知道心齋對於「身」的兩種身分，一個是社會結構中多元倫理身份，另一個是物理身分，而物理身分比多元倫理身分具有優先性，但若同為社會結構中的多元倫理身分，心齋並沒有提出衡量標準，何者更具優先性？或是怎麼取捨？以上述例子來說，參與運動的朋友不但是身為公民的身分，而且還是其家庭成員中具有父母或是子女的身分，而這兩者都屬於社會中的多元倫理身分；然而，因為盡自己公民的責任—政治參與，而導致家庭失和，嚴重的甚而脫離家庭中的身分關係，又或者反過來，為了盡為人子女或父母的責任，而不得不放棄自己的公民權利，這樣的身分兩難該如何解決？何者身分更具優先性呢？

第二，世界聞名的小說《達文西密碼》作者—丹·布朗，在其 2013 年的作品《地獄》⁷⁶中，描述了一個聰明絕頂的天才科學家，預測了地球人口的暴增導致一系列環境危機、天然災害，使得我們賴以生存的世界走向毀滅，唯一的解決辦法就是使地球上的人口減少，或是生育率減緩至低下的狀態，才有辦法使得生態回復平衡，人類才有辦法繼續生存下去。因此為了解決這個危機，這位天才科學家發明了藉由空氣及水為傳染媒介的病毒，而此病毒能造成不孕或是受孕機率減低，並且借此有效的控制人口的成長，進而控制生態的惡化。當然故事的結果如何不是這裡所要關注的重點，而是從這個故事的內容描述所引伸出的問題，讓吾人可以思考心齋的「格物安身理論」—由盡自己的責任進而捍衛自己的權利，

⁷⁶ 丹·布朗。李建興譯《地獄》。台北：時報文化出版社，2013。

體現在這個故事當中，天才科學家由盡自己身為科學家的責任，進而捍衛人類的生存權利，或也可以說不只是人類的生存權利，而是整個生態、生物共生的權利。只是現在的問題是因為盡責任並且捍衛權利，就有權決定別人的生命、別人的生存權利嗎？我想這是心齋理論所不會容許的，如前所提心齋理論以及其心目中理想的社會是呈現一種價值主觀主義的，是平等的尊重別人的權利，也就是要尊重別人選擇、決定自己理想的人生、自己理想的生活。

撇開這個部分不談，在討論心齋的理論時，吾人會下意識的將其「身分」限定於某國家、某社會之中，也就是說盡「身分」所蘊含的責任，捍衛「身分」所帶來的權利，在這樣的視角限定下，我們會認為「格物安身理論」是一種關於社會正義的理論，而在此故事中，同樣的在全球化的現代，此限定的環境已不單只是限定在某國家、社會中，而是將其環境限定範圍擴展到在全球，換句話說，就是超越國家、跨國家的，則「格物安身理論」就不單是社會正義的理論，也是一種全球正義的理論。

現在問題是「身分」所蘊含的權利與責任是限定於特定的環境、社會之中，而當環境範圍是擴展到全球、全世界，那我們的「身分」所蘊含的權利與責任有沒有效力範圍的限制？事實上，可以想像的是在實踐我們的「身分」的權利與責任時，會碰到國際上各國的文化及律法上衝突，儘管聯合國的《人權宣言》似乎保障了物理生命這個身分的權利，但這反而凸顯了身分與律法之間的問題，及社會的多元倫理身分的權利有辦法普遍嗎？也就是說哪些社會多元倫理身分的權利是可以通用於全球多元倫理身分，而哪些則否？

除了上述例子所呈現具體的問題之外，還有關於「身分」的自我認同及相關權利，以及權利的層次區分…等問題，這些是筆者目前能力所不及，但值得日後我們繼續探究的。

而在這樣的分析及詮釋下，除了斷定「格物安身論」是一個政治哲學範疇的理論之外，筆者認為從心齋的理論中—包含了以「格物安身論」為基礎的〈明哲保身論〉與〈王道論〉，可以看到與當代政治哲學的「公民資格理論」以及自由主義—羅爾斯、德沃金⁷⁷的理論有思想上的類似，儘管理論緣由及目標不同，但或許可以取法、借鏡，以求將上述心齋所留下的理論遺產深化、改進並加以發揮及發展，而這也是筆者自我期許的目標。

⁷⁷ 羅爾斯的理論主要是處理分配正義的問題，包含自由、機會、權利、財富…等，要以什麼樣的標準來分配才是對的；而德沃金的理論處理的是個人權利的問題，而其論證的前提或是說理據就是平等。其二位的理論稱為自由主義式的平等主義。

參考文獻

一、古籍原典：

- 王艮，《王心齋全集》。台北：廣文，2012。
- 岡田武彥、荒木見悟主編，《王心齋全集》。臺北：廣文書局景印日本嘉永元年刻本。
- 王陽明，《王陽明傳習錄及大學問》。台北：黎明，1986。
- 王守仁，《陽明先生集要》。北京：中華書局，2008。
- 黃宗羲，《明儒學案》。北京：中華書局，1985。
- 李中孚，《李二曲全集》。台北：廣文，1978。
- 李顥，《二曲集》。北京：中華書局，1996。
- 耿定向，《耿天臺先生文集》。台北：文海，1970。
- 周汝登，《東越證學錄》。台北：文海，1970。
- 朱熹，《四書章句集註》。台北：鵝湖，1984。
- 國防研究院明史編纂委員會，《明史》。台北：國防研究院，1962。
- 趙翼，《二十二史劄記》。台北：史學，1974。
- 朱廷立，《鹽政志》。北京：國家圖書館出版社，2011。
- 謝開寵，《康熙兩淮鹽法志》。台北：學生書局，1966。
- 李東陽，《大明會典》。台北：新文豐，1976。
- 焦循，《雕菰集》。台北：鼎文書局，1977。

二、研究專著：

- 龔杰，《王艮評傳》。南京：南京大學，2001。
- 吳震，《陽明後學研究》。上海：上海人民，2003。
- 吳震，《泰州學派研究》。北京：中國人民大學，2009。

- 吳震，《明代知識界講學活動系年：1522—1602》。上海：學林，2003。
- 宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》。北京：中華書局，2010。
- 于浩輯，《宋明理學家年譜》。北京：北京圖書館，2005。
- 岡田武彥，《王陽明與明末儒學》，吳光、錢明、屠承先譯。上海：上海古籍，2000。
- 呂妙芬，《陽明學士人社群—歷史、思想與實踐》。台北：中央研究院近代史研究所，2003。
- 陳時龍，《明代中晚期講學運動》。上海：復旦大學，2006。
- 狄百瑞，《中國的自由傳統》，李弘祺譯。台北：聯經，1983。
- 嵇文甫，《左派王學》。台北：國文天地，1990。
- 楊天石，《泰州學派》。北京：中華書局，1980。
- 吳雁南，《心學與中國社會》。北京：中央民族學院，1994。
- 鄧志峰，《王學與晚明的師道復興運動》。北京：社會科學，2004。
- 左東嶺，《王學與中晚明士人心態》。北京：人民文學，2013。
- 季芳桐，《泰州學派新論》。成都：巴蜀，2005。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》。台北：里仁，1983。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》。北京：團結，2006。
- 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》。台灣：學生書局，1979。
- 勞思光，《新編中國哲學史》。台北：三民，1997。
- 陳來，《宋明理學》。台北：洪葉文化，1993。
- 陳來，《宋明儒學論》。香港：三聯書店(香港)，2008。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》。北京：人民，1987。
- 余英時，《宋明理學與政治文化》。台北：允晨，2004。
- 余英時，《現代儒學論》。美國：八方文化，1996。
- 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》。台北：聯經，2004。
- 中國哲學編輯部，《中國哲學》。北京：三聯，1982。

- 島田虔次，《中國近代思維的挫折》，甘萬萍譯。南京：江蘇人民，2005。
- 楊國榮，《王學通論－從王陽明到熊十力》。上海：華東師範，2003。
- 任文利，《心學的形上學問題探本》。鄭州：中州古籍，2005。
- 容肇祖，《容肇祖集》。濟南：齊魯書社，1989。
- 楊國楨、陳支平，《明史新編》。台北：昭明，1999。
- 何炳棣，《明清社會史論》，徐泓譯注。台北：聯經，2013。
- 吳智和主編，《明史研究論叢·第一輯》。台北：大立出版社，1982。
- 王學泰，《游民文化與中國社會》。北京：學苑，1999。
- 王學泰，《中國游民文化小史》。北京：學習，2011。
- 徐式圭，《中國田制史略》。上海：商務，1935。
- 陳登元，《中國土地制度》。上海：商務，1932。
- 林火旺，《倫理學》。台北：五南，2004。
- 黃慶明編著，《倫理學講義》。台北：洪葉文化，1998。
- 福蘭克納 (William K.Frankena)，《倫理學》，黃慶明譯。台北：雙葉，1982。
- 里查·赫爾 (Richard M.Hare)，《道德思維》，黃慧英、方子華譯。台北：遠流，1991。
- 孫偉平，《赫爾》。台北：東大圖書，1998。
- 威爾·金里卡 (Will Kymlicka)，《當代政治哲學導論》，劉莘譯。台北：聯經，2003。
- 喬納森·華夫 (Jonathan Wolff)，《政治哲學緒論》，龔人譯。台灣：台灣商務，2002。
- 拉非爾 (D.D.Raphael)，《政治哲學中的論題》，王玉種等譯。台北：幼獅，1977。
- 柯亨 (Cohen,G.A.)，*《馬克思與諾齊克之間－G.A.柯亨文選》*，呂增奎編。南京：江蘇人民，2007。
- 邁可·桑德爾 (MICHAEL J.SANDEL)，*《正義，一場思辨之旅》*，樂為良

譯。台北：雅言文化，2011。

亨利·梭羅(Henry David Thoreau)，《公民,不服從!》，劉粹倫譯。台北：紅
桌文化，2012。

班·杜普瑞(Ben Dupre)，《50則非知不可的政治學概念》，龐元媛譯。台
北：五南，2013。

石元康，《當代自由主義理論》。台北：聯經，1995。

錢永祥，《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》。台北：聯經，2014。

周保松，《政治的道德：從自由主義的觀點看》。香港：中文大學，2014。

白彤東，《舊邦新命：古今中西參照下的古典儒家政治哲學》。北京：北
京大學，2009。

國立成功大學中國文學系主編，《儒學與社會實踐》。台南：國立成功大學
中國文學系，2003。

金耀基，《中國民本思想史》。台北：台灣商務，1993。

錢永祥總編輯，《儒家與現代政治》。台北：聯經，2012。

殷海光，《殷海光全集·補遺》。台北：國立台灣大學，2013。

伊文·柯比(Irving M Copi)，《邏輯導論》，張身華譯。台北：幼獅，1972。

李天命，《語理分析的思考方法》。台北：台灣學生，2013。

葉錦明，《邏輯分析與名辯哲學》。台北：台灣學生，2003。

謝仲明，《儒學與現代世界》。台北：台灣學生，1986。

鄭光明，《從語言哲學到色情查禁：藍騰的反色情論證》。臺北市：五南出
版社，2012。

王明中，《民法文化與中國民法法典化》。台北：元華文創，2015。

丹·布朗(Dan Brown)，《地獄》，李建興譯。台北：時報文化，2013。

三、期刊論文：

黃文樹，〈泰州學派人物的特徵〉，《鵝湖學誌》第二十期，1998年六月。

黃文樹，〈陽明後學的成員分析〉，《中國文哲研究集刊》第十七期，2000年九月。

張璉，〈多元社會中知識份子的經濟自主與社會定位－以明代泰州學者王艮為例〉，《東華人文學報》第三期，2001年七月。

岑溢成，〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學誌》第十四期，1995年六月。

王琅，〈從「覺民行道」論王艮思想的定位〉，《人文與社會研究學報》第四六卷第二期，2012年一月。

任文利，〈王艮「安身」論的政治意蘊解讀——中晚明儒家之一種自我抉擇〉，《清華學報》第三八卷第二期，2008年六月。

吳依容，〈王心齋良知學述論〉，《鵝湖月刊》第三三卷第八期，2008年二月。

韓曉華，〈《泰州學派研究》評介〉，《鵝湖月刊》第三八卷第八期，2013年二月。

尤西林，〈百姓日用是否即道？－關於中國哲學世俗主義傳統的檢討〉，《哲學與文化》廿一第九期，1994年九月。

森紀子，〈鹽場の泰州學派〉，《東方學報》五八卷，1986年三月。

吳豔紅，〈明代法律領域中的游民〉，《南京大學學報：哲學·人文科學·社會科學》第二期，2012年。

四、學位論文：

林久絡，《王門心學的密契主義向度－自我探索與道德實踐的二重奏》，台北：國立台灣大學哲學研究所博士論文，2006年。

陸冠州，《泰州學派化俗思想研究》，高雄：國立中山大學中國文學研究所

博士論文，2004 年。

潘玉愛，《王心齋與中晚明儒學的轉折—兼論道德自我與社會人倫的衝突與和諧》，台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2005 年。

楊欣樺，《王心齋思想之形成及其發展》，桃園：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2005 年。

黃元嘉，《試論泰州學派的傳承與轉化—從王艮到耿天臺》，桃園：國立暨南國際大學中國語文學系研究所碩士論文，2012 年。