

泰州學案一

處士王心齋先生良及處士王東崖先生襞

中博一 余姁倩

《明儒學案》之「泰州學案」列王心齋爲首，而以其仲子王東崖爲次，皆述及其生平、求學歷程，並評論其學術。以下分述二人事蹟；由於東崖學術主要在承繼心齋，故合併論述。

一、王心齋之求學歷程

（一）自學自悟

心齋遇陽明前，其學術主要由自學而來，參之日久而後有所悟；至三十八歲（明武宗正德十五年）始遇陽明，並拜爲弟子。《明儒學案》¹述曰：

王良，字汝止，號心齋，泰州之安豐場人。七歲受書鄉塾，貧不能竟學。從父商於山東，常啣《孝經》、《論語》、《大學》袖中，逢人質難。久而信口談解，如或啟之。其父受役，天寒起，盥冷水，先生見之，痛哭曰：「為人子而令親如此，尚得為人乎！」於是事則身代之。先生雖不得專功於學，然默默參究，以經證悟，以悟釋經，歷有年所，人莫能窺其際也。一夕夢天墮壓身，萬人奔號求救，先生舉臂起之，視其日月星辰失次，復手整之。覺而汗溢如雨，心體洞徹。記曰：「正德六年間，居仁三月半。」自此行住語默皆在覺中，乃按《禮經》製五常冠、深衣、大帶、笏板服之。曰：「言堯之言，行堯之行，而不服堯之服可乎？」時陽明巡撫江西，講良知之學。大江之南，學者翕然信從，顧先生僻處，未之聞也。有黃文剛者，吉安人，而寓泰州，聞先生之論，詫曰：「此絕類王巡撫之談學也。」先生喜曰：「有是哉！雖然，王公論良知，良談格物，如其同也，是天以王公與天下後世也；如其異也，是天以良與王公也。」即日啟行，以古服進見，

¹註：《黃宗羲全集第七冊·明儒學案》，浙江古籍出版社。（以下簡稱《學案》。）

至中門，舉笏而立。陽明出迎於門外，始入，先生據上座，辯難久之，稍心折，移其坐於側。論畢，乃歎曰：「簡易直截，良不及也。」下拜自稱弟子。退而繹所聞，間有不合，悔曰：「吾輕易矣。」明日入見，且告之悔。陽明曰：「善哉！子之不輕信從也。」先生復上坐，辯難久之，始大服，遂為弟子如初。陽明謂門人曰：「向者吾擒宸濠，一無所動，今卻為斯人動矣！」（頁 829-830）

王艮，字汝止，號心齋，泰州人（屬今江蘇）。七歲入鄉塾，因家貧而中輟。後隨父親經商，時年十九；由此家境亦日漸寬裕。²而心齋對成德有所期許，不斷自學，《年譜》載武宗正德二年，時二十五歲：

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》，頁 15）

心齋心嚮聖賢，非僅空懸理想，也有於日常實事之感悟，《年譜》載正德三年：

冬十一月，守庵公早起，以戶役急赴官，取冷水盥面，先生見之痛哭曰：「有子而親勞若是，安用人子為？」遂請出代親役。自是晨省夜問如古禮。（《全集》，頁 16）

心齋雖無師承，然如黃宗羲言其「默默參究，以經證悟，以悟釋經」，自有經典與生命之間深切地交互印證。心齋參究經典的方式，應該也對之後「說經不泥傳註，多以自得發明之」、「夫六經者，吾心之註腳也。心即道，道明則經不必用，經明則傳復何益？經傳印證吾心而已！」（《年譜》正德九年三十二歲，頁 17、正德十五年三十八歲，頁 22）有所影響。此時心齋於聖賢之學用力甚深：

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。（《年譜》，正德四年二十七歲，頁 16）

至正德六年二十九歲，有所大悟：

註²：據張峰所纂之《年譜》所記。（岡田武彥、荒木見悟主編：《近世漢籍叢刊·王心齋集》，中文出版社出版，台北：廣文書局據日本嘉永元年和刻本影印，以下簡稱《全集》，頁 2。

（以下所引《年譜》皆依此本，僅標明頁碼，不另加註。）

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。」（《年譜》，頁 17）

心齋此時悟此心體清明澄徹，而更有「萬物一體、宇宙在我」之感，頗有陸象山「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」之意。又題壁言己「居仁三月半」，似以顏淵自況，此處亦可見心齋自許之高。且心齋更以為言行遵古聖先賢，服飾亦當循古制，故按《禮經》自製冠服以衣之。³

正德十五年，陽明講良知學於江西，心齋得始見陽明，時年三十八。《年譜》記曰：

……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。⁴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。」講及良知，曰：「簡易直截，予所不及。」下拜隅坐。明日復入見，曰：「繹思所聞，輕易拜矣。」請與再論。公曰：「善！有疑便疑，可信便信，不為苟從，予所甚樂也。」復上坐，反覆辨論，曲盡端委，心大服，退執弟子禮師事焉⁵。居

註³：據《重鐫心齋王先生全集·卷一》載，五常冠：「紙糊為之，……仁義禮智信，皆天德也，亦見戴天之義」。深衣：「衣身二尺二寸，祛緣廣二寸。裳前後十二幅，裳前廣寸半，與袂同。袖口尺有二寸，圍之則二尺有四寸，緣廣寸半。」紳絰：「廣二寸半，繒邊布心，色同深衣制，頭合紐處則繫之以絳，用黃絲線為之，下與紳齊。」笏板：「書其上曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』出則持此，常目在之，須臾無忽之心也。」（轉引自侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》下卷，北京：人民出版社，1987年6月，頁423註1。）

註⁴：心齋有《初謁文成公詩二首》：「孤陋愚蒙住海濱，依書踐履自家新。誰知日日加新力，不覺腔中渾是春。」「聞得坤方布此春，告違良地乞斯真。歸仁不憚三千里，立志為希一等人。去取專心循上帝，從違有命任諸君。磋磨第愧無胚朴，請教空空一鄙民。」（《王心齋全集·雜著》，頁116。）

註⁵：此事於陽明《年譜》（正德十五年九月）中亦有記載：「泰州王銀服古冠服，執木簡，以二詩為贄，請見。先生異其人，降階迎之。既上座，問：「何冠？」曰：「有虞氏冠。」問：「何服？」曰：「老萊子服。」曰：「學老萊子乎？」曰：「然。」曰：「將止學服其服，未學上堂詐跌掩面啼哭也？」銀色動，坐漸側。及論致知格物，悟曰：「吾人之學，飾情抗節，矯諸外；先生之學，精深極微，得之心者也。」遂反服執弟子禮。先生易其名為「良」，字以「汝止」。（《王陽明全集》，上海：上海

七日告歸，公曰：「孟軻寄寡母居鄒，遊學於魯七年而學成。今歸何亟也！」曰：「有父命，不敢後期。」公語門人曰：「吾擒宸濠一無所動，今卻為斯人動。此真學聖人者。」（《全集》，頁 20-22）

由此段可知，心齋自覺提出自己的學問核心乃在「格物」，而其「淮南格物」確實是他思想中相當獨特的。而心齋與陽明的辨難，也可見心齋雖無官位，然仍具經綸世事之志，表現出強烈的外王精神。同時，心齋對陽明之拜服，乃在以爲陽明良知學「簡易直截」，多少顯現了心齋所認同的學術性格。而心齋的狂直，與求道之真切，內在上和陽明亦有感應，故陽明言己「爲斯人動」。

（二）從陽明學

心齋自三十八歲始師事陽明，一方面對陽明之學極爲敬服，但一方面其行事也有爲陽明所不許處。《明儒學案》曰：

陽明歸越，先生從之，來學者多從先生指授。已而歎曰：「千載絕學，天啟吾師，可使天下有不及聞者乎！」因問陽明以孔子轍環車制，陽明笑而不答。歸家，遂自創蒲輪，招搖道路。將至都下，有老叟夢黃龍無首，行兩至崇文門，變為人立，晨起往候，而先生適至。當是時，陽明之學，謗議蠱起。而先生冠服言動，不與人同，都人以怪魁目之。同門之在京城者勸之歸，陽明亦移書責之，先生始還會稽。陽明以先生意氣太高，行事太奇，痛加裁抑，及門三日不得見。陽明送客出門，先生長跪道旁曰：「良知過矣。」陽明不顧而入。先生隨至庭下，厲聲曰：「仲尼不爲己甚。」陽明方揖之起。陽明卒於師，先生迎哭，至桐廬，經紀其家而後返。開門授徒，遠近皆至。同門會講者，必請先生主席。陽明而下，以辯才推龍溪，然有信有不信。唯先生於眉睫之間，省覺人最多。謂百姓日用即道，雖僮僕往來動作處，指其不假安排者以示之，聞者爽然。御史吳疏山悌上疏薦舉，不報。嘉靖十九年十二月八日卒，年五十八。（頁 830）

《年譜》載世宗嘉靖元年，心齋四十歲：

文成遭父喪家居。先生往會稽，曰：「千載絕學，天啟吾師倡之，可使天下有不及聞乎？」辭歸作〈鰵鱔賦〉，製蒲輪車遊京師。（《全集》，頁 23）

心齋以陽明之學爲「千載絕學」，欲宣揚師說，作〈鯀鱗賦〉，藉一道人見一鯀與鱗同處一缸，因鯀之周流變動，使覆壓纏繞之眾鱗得以轉身通氣；此鯀後又化爲龍，降雨於缸，使鱗欣欣然有生意，而感「大丈夫以天地萬物爲一體，爲天地立心，爲生民立命，幾不在茲乎？遂思整車束裝，慨然有周流四方之志。」又以爲周流四方乃「雖不離於物，亦不囿於物也」（《全集·雜著》，頁 94）。心齋本著「天地萬物一體」之同情共感，以及欲予天下人以師說聖道之志，便仿製孔子周遊時所乘之車，招搖講學於道，但此番積極特立的行動在京師引起爭議，不僅同門勸歸，陽明對這樣的行爲不認同，在心齋回到會稽之後也有意裁剪之。

約四十二歲之後，心齋曾於廣德、新泉等書院講學，《年譜》載嘉靖四年：「鄒東廓守益以內翰謫判廣德，建書院，聘先生與講席。先生作〈復初說〉，東廓因名書院曰『復初』……秋七月郭中州治尹孝豐聘先生會講，刻詩學宮以示諸生。」嘉靖五年：「秋八月，王瑤湖臣守泰州建安定書院，禮先生主教事。無何，瑤湖轉官北上，先生作〈明哲保身論〉贈之。……族弟棟、本州林春、張淳、陳芑、李珠數十人來學，作〈樂學歌〉。」嘉靖六年：「會湛甘泉若水、呂涇野柁、鄒東廓、歐南野於金陵新泉書院。甘泉講『隨處體認天理』六字以教學者，意與文成稍異。先生作〈天理良知說〉。」（《全集》，頁 25-26）除了多方講學，心齋的部分名篇亦出於此時。

嘉靖七年，心齋時四十六歲，《年譜》記曰：

會同門於會稽書院。先生言：「百姓日用處，不假安排，俱是順帝之則，至無而有，至近而神，惟其不悟，所以愈求愈遠，愈作愈難。謂之有志於學則可，謂之聞道則未也。」時廣永豐俞文德入山習靜，作書招之，俞得書即出山受學。冬十月文成公訃聞，先生迎喪桐廬，協同志經理其家。（《全集》，頁 27）

心齋之學，以百姓日用平常處，即是天則，強調無意無爲而成就有德，最切近處而神用無方，以爲學者不能悟此，故工夫愈難，卻未必能求得道。因此俞純夫入山學靜，心齋便與書言：

只心有所向便是欲，有所見便是妄，既無所向又無所見，便是無極而太極。良知一點，分分明明，亭亭當當，不用安排思索，聖神之所以經綸變化，而位育參贊者，皆本諸此也。此至簡至易之道，然必明師良友指點，功夫方得不錯。故曰：「道義由師友有之。」不然恐所為雖是，將不免行不著習不察，深坐山中，得無喜靜厭動之僻乎？肯出一會商榷，千載不偶。〈與俞純夫〉（《全

集》，頁 131)

由此書信可見，心齋肯定良知自然見成，無須強索，良知自然發用，而可經綸變化、位育參贊。雖良知見在，故工夫易簡，但仍須不離日常，當然亦含師友之道，如此習道，方才確實精察。由此心齋之工夫亦可說主「事上磨練」。因此，心齋教人，也喜當機指點，《語錄》便記曰：「先生於眉睫之間，省覺人最多。學者有積疑，見先生多不問而解。有學者問：『放心難於求。』先生呼之，即起而應，先生曰：『而心見在，更何求心乎？』有別先生者，以遠師教爲言，先生曰：『塗之人皆明師也。』得深省。」（《全集》，頁 46）

嘉靖十九年十二月八日，心齋卒，年五十八，《年譜》記曰：

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，惟爾曹善事之，人生苦患離索，惟時序友朋於精舍，相與切磋，自有長益。」神氣凝定，遂瞑目，是為八日子時也。……（《全集》，頁 36）

二、王東崖之生平事蹟

東崖幼年便與父至會稽，師事龍溪、緒山多年，亦繼承其父學術，並從事講學。《明儒學案》記其生平曰：

王襃，字順宗，號東崖，心齋之仲子也。九歲隨父至會稽，每遇講會，先生以童子歌詩，聲中金石。陽明問之，知為心齋子。曰：「吾固疑其非越中兒也。」令其師事龍溪、緒山，先後留越中幾二十年。心齋開講淮南，先生又相之。心齋沒，遂繼父講席，往來各郡，主其教事。歸則扁舟於村落之間，歌聲振乎林木，恍然有舞雩氣象。萬曆十五年十月十一日卒，年七十七。（頁 840）

《年譜紀略》⁶云：

先生諱襃，字宗順，號東崖，泰州安豐場人。其先伯壽自姑蘇徙居……良，即先公心齋也，先公生五子，仲即先生也。先生身長七尺九寸，貌骨奇古，初生尤異，首伏左腋下，肋骨獨整，別於

註⁶：《四庫全書存目叢書·新鐫東崖王先生遺集二卷》（中共中央黨校圖書館藏明萬曆刻明崇禎至清嘉慶間遞修本），台南縣：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月，頁646。（以下簡稱《遺集》。）

右肋。左耳旁有肉珠，俗稱心齋掌上珍也。（心齋有肉珠在掌，左一右二。）于是正德六年間，居仁三月半，先公悟入之始先生。方九齡，從先公遊學江浙，至二十始歸娶，不半載，又過陽明夫子宅八年。獨得先公之傳，師事緒山錢公、龍溪王公，迨先公歿，開門受徒，倡大家學，海內響應者恍若先公，當道屢聘主教，交薦於朝。暮年別號天南逸叟，壽七十七歲，著語略詩歌等作，配享先公東淘精舍祠，後議入鄉賢，咸稱東崖先生云。

王東崖九歲時與心齋至越，年譜載：「至越，侍陽明夫子側。一日大會，不下數百人，公命童子歌，眾嘯，先生高歌自如。陽明呼視之，訝曰：『吾說吾浙無此子也。』奇之。又一日入公府，數十犬叢吠之，先生神色不動，眾犬委委而退。陽明益奇之，謂大眾曰：『此子器宇不凡，吾道當有寄矣。』見其自幼便有異稟。至嘉靖十九年，心齋卒，時東崖三十歲，「相兄東壩執三年喪，哭泣甚哀……是年開門受徒，毅然以師道自任，凡月三會，聚講精舍書院。」（《遺集》，頁 647）自此東崖曾於永西書院、泰山安定書院等處講學，《年譜》載嘉靖三十五年，時年四十六「四方從遊日眾」；隆慶元年，年五十七：「倡明家學，後進悅服，即先公（心齋）群弟子無不事先生若先公。」隆慶六年：「東臺蔡公知蘇州聘主講席，風動三吳。」（《遺集》，頁 647-648）

隆慶十五年，東崖卒，年七十七，《年譜》記曰：

先生疾，將終，危坐定氣養神，時命門人梅聖輩雅歌取樂。顧門人曰：「爾等惟有講學一事託付之。」復顧諸嗣曰：「汝曹只親君子遠小人，一生受用不盡。」無一言及家事。（《遺集》，頁 649）

此見東崖不僅發明家學，且以師道自任，臨終尚不忘叮囑，亦是承繼了心齋經世之志業。

三、心體與工夫

心齋對心體的理解，承陽明「樂是心之本體」（《傳習錄·答陸原靜書》）而發明，其言：「『不亦說乎？』說是心之本體。」（《學案》，頁 835）、「須見得自家一箇真樂，直與天地萬物爲一體，然後能宰萬物而主經綸，所謂樂則天，天則神，學者不見真樂，則安能超脫而聞聖人之道。」（《全集·語錄》，頁 44）心體悅樂，並非就所發之情之樂來說，而是本心朗現，自然流行之樂，故心齋亦言：「天性之體，本自活潑。鳶飛魚躍，便是此體。」（《學案》，頁 835）心齋強調此自然流行之體，

同時多處提到聖人之道即百姓日用之道：

天理者，天然自有之理也；纔欲安排如何，便是人欲。（《學案》，頁 836）

聖人之道，無異於百姓日用，凡有用者，皆謂之異端。（《學案》，頁 835）

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·語錄》，頁 41）

學是愚夫愚婦能知能行者，聖人之道不過欲人皆知皆行，即是位天地育萬物把柄。不知此，縱說得真，卻不過一節之善。（《全集·語錄》，頁 41）

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，便為失。（《學案》，頁 836）

所謂聖人之道，並非玄遠隱晦不可及，而就當下之日常平常展現，不待假借勉強，因此人人能知能行，而此亦即是天地萬物同流之天理。⁷甚至心齋以為若異於百姓日用者，皆為異端，而非聖人之常道。這裡我們可以說，固然心齋是以日用平常來指點道之所在，但能肯定此為愚夫愚婦能知能行者，理論上可說是以陽明的心學為前提，先肯定了一人人本有，且能當下實現的良知本心。唯聖人與百姓差別在於，聖人於百姓日用中「知」理之存，百姓則日用而不知，所謂「知」，當非知識性的認知，而是指自覺，聖人能自覺日常平常中有天理存焉，故可即此日常而不失，百姓則順著日常平常而不覺，反有入於差池的可能。

在工夫上，心齋亦是較從自然悅樂來說。以「樂」來說工夫者，心齋有言：「天下之學，惟有聖人之學好學不費些子氣力，有無邊快樂，若費些子氣力，便不是聖人之學，便不樂。」（《全集·語錄》，頁 40）因工夫易簡自然，故學聖人之學乃樂，心齋亦有著名的〈樂學歌〉：

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。嗚呼！天下之樂，何如此學？天下之學，何如此樂？（《全集》，頁 100）

註⁷：心齋之《天理良知說》亦言：「或問天理良知之學同乎？曰：同。有異乎？曰：無異也。天理者，天然自有之理也。良知者，不慮而知、不學而能者也。惟其不慮而知不學而能，所以為天然自有之理；惟其天然自有之理，所以不慮而知、不學而能也。」（《全集·雜著》，頁 101）

人心本自悅樂，且良知明覺，私欲一發萌，良知即覺則私欲便掃除至盡，而還歸悅樂之心體，〈復初說〉亦言：「知不善之動者，良知也；知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也。」（《全集·雜著》，頁 95）故依心齋，「私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂」，可說是「致良知」的工夫。

東崖曾與人論「學樂」，有更為詳細的說明：

問：「學何以乎？」曰：「樂。」再問之，則曰：「樂者，心之本體也。有不樂焉，非心之初也。吾求以復其初而已矣！」「然則必如何而後樂乎？」曰：「本體未嘗不樂，今日必如何而後能，是欲有加於本體之外也。」「然則遂無事於學乎？」曰：「何為其然也？莫非學也，而皆所以求此樂也。樂者，樂此學；學者，學此樂。吾先子蓋常言之也。」「如是則樂亦有辨乎？」曰：「有有所倚而後樂者，樂以人者也。一失其所倚，則慊然若不足也。無所倚而自樂者，樂以天者也。舒慘欣戚，榮悴得喪，無適而不可也。」「既無所倚，則樂者果何物乎？道乎？心乎？」曰：「無物故樂，有物則否矣。且樂即道，樂即心也。而曰所樂者道，所樂者心，是床上之床也。」「學止於是而已乎？」曰：「昔孔子之稱顏回，但曰『不改其樂』；而其自名也，亦曰『樂在其中』。其所以喟然而與點者，亦以此也。二程夫子之聞學於茂叔，於此蓋終身焉而，豈復有所加也？」曰：「孔、顏之樂，未易識也。吾欲始之以憂，而終之以樂可乎？」曰：「孔、顏之樂，愚夫愚婦之所同然也，何以曰未易識也？且樂者，心之體也；憂者，心之障也。欲識其樂而先之以憂，是欲全其體而故障之也。」「然則何以曰憂道？何以曰君子有終身之憂乎？」曰：「所謂憂者，非如是膠膠役役然，以外物為戚戚者也。所憂者道也，其憂道者，憂其不得乎此樂也。舜自耕稼陶漁以至為帝，無往不樂，而吾獨否也，是故君子終身憂之也。是其憂也，乃所以為樂其樂也，自無庸於憂耳。」（《學案》，頁 846）

東崖首先言本體本樂，無須外加，只要復初而已，故學不過學此樂，所樂者亦是此學，與心齋〈樂學歌〉同意。東崖順著所問，進一步區別不同層次之樂，有「有所倚而後樂者」，須依待外物方樂，此為「樂以人者」，既然此樂乃攀援於外而有，那麼樂之有無便由外在決定，隨時可去；有「無所倚而自樂者」，無所依恃之自樂，所謂「樂以天者」，因無所待，故此樂恆久必然，外在之起伏變化，皆不能消損一分一毫。「樂以人者」與「樂以天者」的區分，我們可以說前者為落於經驗私欲層中；後者則是就超越層說，故心體之樂乃是超越的，方有獨立永恆性可說。問者又疑樂者為道抑或為心？東崖言「樂即道，樂即心」，這便是心即理，唯以「樂」來說此心此理，既然心即是道，固無所謂所樂者是心抑是道的問題。東崖又言孔、顏之樂乃愚夫愚婦之所同然，有何「未易識」之有？則此心體之樂

復普遍內在，乃人人本具，欲之即至。故東崖於開頭便言，若有不樂即非心之初，「吾求復其初而已矣」；亦言：「古今人人有至近至樂之事於其身，而皆不知反躬以自求也。迷閉之久則臨險阻以弗悟，至枯落而弗返，可悲也夫！」（《遺集》，頁 650-651）

除了「樂」，心齋也強調由「自然」來說工夫，以為學者即事上用功，當如何便自然如何，無須強持：

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。（《學案》，頁 836）

王子敬問莊敬持養功夫。先生曰：「道一而已矣，中也，良知也，性也，一也。識得此理，則見見成成，自自在在，即此不失，便是莊敬，即此常存，便是持養真體，不須防檢；不識此理，莊敬未免受意，纔著意便是私心。」（《全集·語錄》，頁 87）

問：「常恐失卻本體，即是戒慎恐懼否？」曰：「且道失到那裡去？子謂王子敬：『近日工夫如何？』對曰：『善念動則充之，妄念動則去之。』問：『善念不動，惡念不動，又如何？』不能對。曰：『此卻是中，卻是性，戒慎恐懼，此而已矣！』常是此中，則善念動自知，妄念動自知。善念自充，妄念自去，如此慎獨，便是知立大本。」（《學案》，頁 838）

只當在簡易慎獨上用功，當行而行，當止而止，此是集義，又何遇境動搖、閒思妄念之有哉？若只要遇境不動搖，無閒思妄念，此便是告子先我不動心，不知集義者也。毫釐之差，不可不辨。
〈答劉子中〉（《學案》，頁 839）

心齋教人「慎獨」，是直就眼前當下所遇，使良知自然發用而無蔽，故「當行則行，當止則止」。於良知發用時，能有所覺而常存不失，便是「莊敬」功夫，無須時時懸念「善念動則充之，妄念動則去之」，亦無須必執持心不動搖、必要無閒思妄念。心齋的〈與俞純夫〉亦是同樣的意思。東崖也多處強調良知自然感應，無須著意勉強：

學者自學而已，吾性分之外，無容學者也。萬物皆備於我，而仁義禮智之性，果有外乎？率性而自知自能，天下之能事畢矣。（《學案》，頁 843）

性之靈明曰良知，良知自能應感，自能約心思而酬酢萬變。知之為知之，不知為不知，一毫不勞勉強扭捏，而用智者自多事也。
（《學案》，頁 844）

纔提起一個學字，卻似便要起幾層意思。不知原無一物，原自現成，順明覺自然之應而已。自朝自暮，動作施為，何者非道？更要如何，便是與蛇畫足。（《學案》，頁 844）

良知之靈，本然之體也。純雜至精，雜纖毫意見不得。若立意要在天地間出頭作件好事，亦是為此心之障。王介甫豈不是要做好事，只立意堅持，愈執愈壞了。（《學案》，頁 844）

亦言良知原自現成，自然明覺感應，故直順此本然之體以應物即是。東崖更以為若有意為善，反而是障蔽，而無法表現出真正的善行。

以自然悅樂來說工夫，或易與人流於疏闊鬆散之疑慮，不過心齋只是要肯定人人良知本自明覺，所謂工夫之自然，當嚴謹時亦須嚴謹，其對「道問學」的態度，以及與學生相處，或可一窺：

孔子雖天生聖人，亦必學《詩》，學《禮》，學《易》，逐段研磨，乃得明徹之至。（《學案》，頁 835）

若能握其要，何必窺陳編，白沙之意有在，學者須善觀之。六經正好印證吾心，孔子之時中，全在韋編三絕。（《全集·語錄》，頁 42-43）

冬十一月，徐樾從步月下，指星文與語，樾應對失當，先生厲聲曰：「天地不交，否！」又一日，從遊至小渠，先生躍過，顧謂樾曰：「汝亦放輕快些！」樾嘗感嘆曰：「先生為樾，費卻許多精神。」（《全集·年譜》嘉靖十年，頁 28）

而至東崖則益發明自然平常之道，其言：「鳥啼花落，山峙川流，饑食渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣。充拓得開，則天地變化，草木藩；充拓不去，則天地閉，賢人隱。」（《學案》，頁 844）純是天地萬物一體之大化流行，故工夫只在不礙此流行，便是至道朗現。故黃宗羲云：「先生之學，以不犯手為妙。」（《學案》，頁 840）並評曰：

蓋自夫子川上一歎，已將天理流行之體一口併出。曾點見之而為暮春，康節見之而為元會運世。故言學不至於樂，不可謂之學。至明而為白沙之藤蓑，心齋父子之提唱，是皆有味乎其言之。然而此處最難理會，稍差便入狂蕩一路。所以朱子言曾點不可學；明道說康節豪傑之士，根本不貼地；白沙亦有說夢之戒。細詳先生之學，未免猶在光景作活計也。（《學案》，頁 840-841）

黃宗羲以孔子見川水而發「逝者如斯夫，不舍晝夜」之嘆，為言天理流

行之體，並指出一脈特重此流行之體者：曾點、邵雍、白沙，而至心齋父子。黃宗羲認爲此以自然悅樂爲學者，難以拿捏，易流於狂蕩，質疑東崖之學未免是玩弄光景，無踏實莊重之工夫歷程。東崖多言流行之體，確易予人此番疑慮，不過從東崖由聖凡之別解《中庸》，或許亦可說不致如此：

吾人至靈之性，乃天之明命，於穆不已之體也，故曰「天命之謂性」。是性也，剛健中正，純粹至精者也，率由是性，而自然流行之妙，萬感萬應適當夫中節之神，故曰「率性之謂道」。此聖人與百姓日用同然之體，而聖人者，永不違其真焉者耳；而顏子者，則亦三月不違者也；若百姓則不自知其日用之本真而護持之，一動於欲，一滯於情，遂遺其真而滋其蔽，而有不勝之患矣。聖人者憫之，而啟之修道焉，去其蔽、復其真，學利困免之不一，其功亦惟求以率夫天命之性，而歸之真而已矣，此修道之所以爲教也，故曰「修道之謂教」。率之云者，本不假纖毫人力於其間，故曰「誠者，天之道也」，即邵子所謂「若問先天一字無修之」云者；因其體之失真，反之亦將以求至人力之不煩，而絲毫不設於造作，故曰「誠之者，人之道也」，即邵子所謂「後天方要著功夫」。天然而見成者，故曰「天」；由人而反復乎天者，故曰「人」。天人有二乎哉！此《中庸》因人品而設教之旨也。（《遺集》，頁652-653）

東崖以爲《中庸》先肯定一於穆不已、剛健純粹之性體，而率由此性，自然流行、自然感應皆合理，便是道；並言此乃聖人與百姓日用所同然者，這是由先天說，「天然見成」，故無須絲毫人力加入，亦是所謂「誠者，天之道」。然聖凡有別在於，聖人總可永率此純粹之性而不違，百姓日用而不知，故無法時時維持，便易爲情欲所動，而障蔽了本真。由此說修道，以求復於天，這是由後天來說，故需功夫，所謂「誠之者，人之道」。因此東崖或許更多強調自然感應，日用流行無非此道，聖人與百姓之所同，然亦並非完全無視於工夫所在。惟其工夫在「去蔽」、「復初」，不礙性體良知之流行即是。

四、淮南格物

心齋於《大學》用力極深，曾言：「誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下道理已備於《大學》。」（《全集·年譜》，頁24）、「《大學》乃孔門經理萬世的一部完書。」（《全集·語錄》，頁70）其「格物」說

亦相當獨特。黃宗羲於《明儒學案》中有簡要的論述：

先生以格物即物有本末之物，身與天下國家一物也。格知身之為本，而家國天下之為末。行有不得者，皆反求諸己。反己是格物底工夫，故欲齊治平，在於安身。易曰：「身安而天下國家可保也。」身未安，本不立也。知安身者，則必愛身敬身。愛身敬身者，必不敢不愛人敬人。能愛人敬人，則人必愛我敬我而我身安矣。一家愛我敬我則家齊，一國愛我敬我則國治，天下愛我敬我則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不敬我，非特人之不敬，己之不敬可知矣。此所謂淮南格物也。子劉子曰：「後儒格物之說，當以淮南為正，第少一註腳。格知誠意之為本，而正修治平之為末，則備矣。」(頁 831)

心齋以為《大學》「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。」(《全集·語錄》，頁 70)界定了「格物」之「物」。關於「格物」的討論，多在學者詢問「止於至善」而提出：

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。引《詩》釋『止至善』曰：『緡蠻黃鳥，止於丘隅。』知所以安身也。孔子曰：『於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？』要在知安身也。《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。』孟子曰：『守孰為大？守身為大。失其身而能事親者，吾未之聞。』同一旨也。」(《學案》，頁 832-833)

心齋以為，身與天下國家為一物，而物有本末之分，格物即是能審度本末之別，而知本不可亂。故立本為先，修身、安身即是立本，能知本，便是知之至。「本亂而末治者否矣」，相對地，心齋認為「身安而天下國家可保也」：「止至善者，安身也；安身者，立天下之大本也。本治而未治，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，

本亂而未治者否矣。本既不治，未愈亂也。」（《學案》，頁 832）對心齋而言，安身是家國天下能平治的根據，能修身而安身，便是立天下之大本，家國天下即能平治；若身亂，家國天下亦無平治的可能，故心齋認為《大學》之止至善即是安身。⁸

既然身為本，安身方是止至善，而安身之道在於修身，如何修身？心齋言「反己」：

問：「反己是格物否？」曰：「格物知至，知本也；誠意正心修身，立本也，本末一貫。是故愛人、治人、禮人，格物也。不親、不治、不答，是謂行有不得於心，然後反己也。格物然後知反己，反己是格物的工夫。反之如何？正己而已矣。反其仁治敬，正己也。其身正而天下歸之，此正己而物正也，然後身安也。」（《學案》，頁 834）

面對一切人事，凡「行有不得於心者」，皆當即反歸於己身，故心齋亦言：「夫仁者愛人，信者信人，此合外內之道也。於此觀之，不愛人，己不仁可知矣；不信人，己不信可知矣。夫愛人者人恆愛之；信人者人恆信之，此感應之道也。於此觀之，人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣；人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣。」〈勉仁方〉（《學案》，頁 837）反面來說，若人不愛我、不信我，未必他人之過，定是我先不愛人、不信人，故己之不仁不信可知；此是反身自省的工夫。正面積極地說，反歸己身即是要先正己，己身正，天下自然來歸，此之謂正己而物正，才是真正的安身。其〈明哲保身論〉也發揮了這個意思：

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。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。……此仁也，萬物一體之道也。以之齊家則能愛一家矣，能愛一家則一家必愛我矣，一家者愛我，則吾身保矣……

註⁸：此意心齋屢屢提及：

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是物，絜矩是格也。『其本亂而未治者否矣』，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，餓死結纒，且執以為是矣。不知身不能保，又何以保天下國家哉！」（《學案》，頁 833）

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。……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，其本亂而未治者否矣。〈明哲保身論〉（《全集·雜著》，頁 97-99）

由知保身，而必愛身，愛己身便會推而至愛人，人愛我，則吾身保。己身既保，進而推至保一家、保一國、保天下。心齋也指出，若只知保己身，卻不知愛人，則便是由「利己害人」而發，最終人亦會以「害」回報之，便無法真正保身；另一方面，只知愛人，卻使自己陷入困境，同樣無法保己身。以心齋而言，無論是「自私之輩，不知本末一貫」或「忘本逐末之徒，不知本亂而未治者否矣」，若無法真正保身，又何以保家國天下。

此處，心齋一方面區分本末，一分面也講「本末一貫」，故言：「……知明明德而不知親民，遺末也，非萬物一體之德也；知明明德、親民而不知安身，失本也，其本亂而未治者否矣，亦莫之能親民也。知安身而不知明明德、親民，亦非所謂立本也。」（《全集·語錄》，頁 74-75）因此所謂「立本」，必至安身而不遺末方可，心齋之理想在於「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。」〈明哲保身論〉⁹

黃宗羲《明儒學案》對於心齋的「淮南格物」提出批評：

然所謂安身者，亦是安其心耳，非區區保此形骸之為安也。彼居危邦入亂邦見幾不作者，身不安而心固不安也，不得已而殺身以

註⁹：東崖亦有述及「格物說」，與心齋之意無大差別：

「欲明明德於天下，必先」云云，身與家與國與天下，總謂之一物，物而有本末焉耳，故曰「物有本末」。曰「自天子」，曰「至於庶人云云否矣」，猶身之不修，而至家齊國治天下平者，未之有也；未明明德而能親民者，未之有也。曰正心，曰誠意，所以修身也，立本者也。知立本以齊治平，則所謂致知也，知此則知至矣，順以動者矣。如之和而能知？必以修身為本也，格物而知至矣，格身與家國天下之物也，家國天下弗應以齊治平者，特未反於身而俯焉耳。格，正也，猶絜矩以正本而未正者也，故曰「大人正己而物正者也」。（《遺集》，頁 650）

聖學只在正己做工夫，工夫只在致中和而已矣。舍本而未上致力，如之何能位育而止至善也哉？《中庸》、《大學》一旨也。若離家國天下而學，則知便不致，意便不誠，心便不正，總不能修身以立本也。故其功歸於格物，一正莫不正者也，是致中和而天地位萬物育者也，何等喫緊，何等簡約，不須許多辯論也。（《遺集》，頁 650）

成仁。文王之羸里，夷、齊之餓，心安則身亦未嘗不安也。乃先生又曰：「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！」而以緡蠻為安身之法，無乃開一臨難苟免之隙呼！（《學案》，頁 831）

黃宗羲以為，所謂「安身」，應以心安為條件，並非徒保存形軀之全。若心不能安，則保此形骸無益，不得已寧殺身成仁；若心安，則就算身處困境，也未嘗不安。以為心齋言「安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其心，又不安其心，斯為下矣。」（《學案》，頁 834）成為一漏洞，「開一臨難苟免之隙」，認為心齋的「安身論」，有為保形軀而求苟免之虞。

此番質疑，在岑溢成先生的〈王心齋安身論今詮〉¹⁰作了辨析，以為若心齋「身」概念指純粹肉體形軀，則黃宗羲的批評為有理，而以心齋「安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其心，又不安其心，斯為下矣」之語，將身心對舉，那麼此處「身」便指形軀肉體而言，這是心齋「說理（甚至見理）未徹未瑩之處」。（頁 73）但以《大學》之「修身」與綜觀心齋「安身論」，則此「身」指的都不是純粹肉體形軀。岑先生以為，《大學》的「身」一方面指道德的行動者，是在『格物』、『致知』、『誠意』、『正心』的基礎上發展出來……另一方面則指以這個道德人格為基礎，尋求完成『齊家』、『治國』、『平天下』等社會價值的社會的行動者。……『身』是一個具有肉體形軀的『主體』，是一個『落實』的主體……是以『行動』為本性。……道德行動和社會行動並非必然會關聯起來的。在王心齋的思想裡，『萬物一體』觀使這兩種行動關聯起來，而正是在這種意義下，道德行動是社會行動的根本。……所謂『本末一貫』、『本末原拆不開』、『正己而物正，然後身安也』在在說明『安身』與『安人』原非兩回事。強調『身』和『安身』為本，是因為這是整個過程的起點……王心齋的『安身論』，其實只是他這種『萬物一體』觀的具體表現而已。」（頁 73-76）如此論述，相較以歷史上的經驗事實來反對黃宗羲的批評，應更能得到一內在的說明。¹¹

五、重視師道

註¹⁰：岑溢成：〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學誌》第十四期，1995年6月，頁59-82。

註¹¹：侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史·下》就言：「考泰州學派中人如徐樾、何心隱、李贄等的臨難不屈，慷慨就死，則黃氏所謂『臨難苟免』之說，實際並不存在。」（頁441）

心齋由「道德行動」推至「社會行動」，以為未必有位方可有所作為，強調以「師」來作為表現的方式：

大丈夫存不忍人之心，而以天地萬物依於己，故出必為帝者師，處必為天下萬世師；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·語錄》，頁 66-67)

以為大丈夫有不忍人之心，欲成己成物，故無論出仕或退處，都以「師」的身份自許，出為帝者師為不失本，處為天下萬世師為不遺末，同樣是思本末一貫，「萬物一體之仁」。¹²而出處進退皆以「師」自許，亦非傲慢妄作：

有疑「出必為帝者師，處必為天下萬世師」者。曰：「《禮》不云乎！學也者，學為人師也。學不足以為人師，皆苟道也。故必以修身為本，然後師道立。身在一家人，必修身立本以為一家之法，是為一家之師矣；身在一國，必修身立本為一國之法，是為一國之師矣；身在天下，必修身立本以為天下之法，是為天下之師矣。是故出不為帝者師，是漫然苟出，反累其身，則失其本矣。處不為天下萬世師，是獨善其身，而不講明此學於天下，則遺其本矣，皆非也，皆小成也。」（《學案》，頁 836）

學為人師，是以修身為根本，無論身處一家、一國、而至天下，都須修身立本，以身為則，而可為家、國、天下之法，故乃是家、國、天下之師。心齋以為，若出不為帝者師，則是任意妄行，不能慎重，亦是危害己身，便是失本。若退處不為天下萬世師，不為天下明聖學，僅潔其身於天下，則是遺棄了天下。因此，心齋是以修身為本，為家國天下立師道。

因此，心齋對聖人人格理想之典型，便是雖無位仍為天下後世發明聖學的孔子：

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。（《全集·語錄》，頁 41）

孔子謂「二三子以我為隱乎？」此隱字對見字說。孔子在當時，

註¹²：《王心齋全集·答朱思齋明府》，頁 132。

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。……（《全集·語錄》，頁 58-59）

有以伊、傅稱先生者。先生曰：「伊、傅之事我不能，伊、傅之學我不由。」曰：「何謂也？」曰：「伊、傅得君，設其不遇，則終身獨善而已，孔子則不然也。」（《學案》，頁 835）

其中心齋將《論語》中孔子言「二三子以我爲隱乎？」之「隱」解爲「隱遁於世」之意，以爲孔子雖不能受到任用，然仍修身講學於天下，絕非避世之人。且心齋以爲，孔子之能學不厭教不倦，便即是位育天地萬物之功。故心齋欲學孔子，無論遇不遇，皆要「爲天地立心，爲生民立命」，在在都顯示了其積極淑世的精神。

黃宗羲評論曰：

先生以九二見龍爲正位，孔子修身講學以見於世，未嘗一日隱也，故有以伊、傅稱先生者，先生曰：「伊、傅之事我不能，伊、傅之學我不由。伊、傅得君可謂奇遇，如其不遇，終身獨善而已，孔子則不然也。」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。先生曰：「聖人以道濟天下，是至重者道也。人能宏道，是至重者身也。道重則身重，身重則道重，故學也者，所以學爲師也，學爲長也，學爲君也。以天地萬物依於身，不以身依天地萬物，舍此皆妾婦之道。」聖人復起，不易斯言。（《學案》，頁 831-832）

心齋欲學孔子修身講學見於世，以孔子無論處於什麼境遇，皆爲天下明聖學。黃宗羲以爲心齋此見仍不脫其當時招搖講學於京師之舉，不能有天下不知而不悔之胸懷。此固是心齋之狂處，然亦可見其感吾與天地萬物一體之深切處，並由此而含成已成物之積極行動。黃宗羲雖於「蒲輪轍環意見」有微詞，但對心齋重視此身之能宏道，強調此身之莊嚴，故必學爲師、長、君，「以天地萬物依於身，不以身依天地萬物」，仍是稱許的。

以上依《明儒學案》論述心齋父子之生平與學術，心齋學術表現在自然悅樂之心體與工夫、淮南格物與重視師道上；東崖大體上繼承家學，其中對於自然平常之流行之體益加發揮，其餘則與心齋無大別。