

泰州學派的早期風貌——淮南三王研究

黃淑齡*

〔摘要〕

一般研究泰州學術時，多以重視百姓日用、狂蕩疏略為普遍印象，表面上看來雖似沒有爭議，深究後始發現這種定論存在許多的矛盾。例如王艮傳人中有王棟的篤實，又有王襞的不羈；王艮論樂云不費絲毫力氣，卻又格外重視脩身正己；談現成良知時應強調自信己心，王艮學中卻有「以人度己」的成分存在。這些問題使我們必須重新思考泰州學派的定位問題，其中又以釐清淮南三王的學術宗旨為要。本文提出王艮學說乃以「萬物一體」為宗旨，以「修身正己」為工夫內涵，雖然他也說「現成良知」，卻存在著「良知有蔽」的質疑。王棟繼承師志，他提出「誠意」說來彌補王艮偏離王學的工夫論，並詳加闡述王艮學術的原委，是今日我們得以重新檢視王艮學術的重要橋樑。王襞則由王艮的樂學出發，發展出自然人性論的觀點，傾向談「空」論「無」，成為泰州後學歧出的肇端，也影響了後來的羅汝芳，形成泰州學派的另一股風潮。

關鍵詞：泰州學派，淮南三王，王艮，王棟，王襞

* 國立新竹教育大學中國語文學系助理教授

收稿日期：2008年10月22日，審查通過日期：2008年12月1日

責任編輯：鍾彩鈞教授

一、前言

王艮、王棟和王襞，世稱泰州學派的「淮南王氏三賢」或稱「淮南三王」。¹自黃宗羲（1610—1695）以「泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇」評價明代泰州學術後，歷來研究泰州學派的學者，多繼承此一批評，認為泰州學派將陽明學發展到一個本體現成，工夫亦現成的狂蕩路線上，而其首創者就是名列泰州學案第一人的王艮。²這種說法衍生出兩個問題，首先是泰州學派定位的問題。其次是王艮學說與所謂「狂蕩恣肆」之關連的問題。泰州學派之成立，依據的是黃宗羲在《明儒學案》中對《泰州學案》的編定。近代學者開始注意到《泰州學案》的特殊性，因為不論由「地域」、「師承」或「思想內涵」來檢查，都無法找出名列泰州諸家的共通性。³那麼泛言泰州狂蕩便可能失之籠統。大體而言，學者多同意泰州派有其思想上的一致與特殊性，儘管有一些人物的編排顯得駁雜，⁴也無礙其作為一思

¹ 據《一庵年譜紀略》及《東厓年譜》，王棟和王襞死後先後配享心齋精舍，祠里中咸稱之曰越中淮南生三王。另說越中指陽明，淮南指心齋、一庵，共稱三王。今日王氏宗祠仍在中國姜堰地區保存下來。

² 牟宗三說：「心齋父子，特別著重此義（曾點之樂），成為家風，成了泰州學派底特殊風格，遂演變而為狂蕩一路，所謂狂禪，劉蕺山所謂情識而肆。」牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，1993），頁287。嵇文甫也說：「王學的狂者精神，他（心齋）表現的最顯著，在他領導下的泰州學派，把這種精神充分發揮，形成王學的極左派。」嵇文甫：《左派王學》（上海：上海書店，1990），頁38。

³ 如吳震說：「在總共五卷的泰州學案當中，有傳且有語錄可察者，共計十八人。其中非泰州出身者占了絕大多數，尤以江西人居多。可以說，黃宗羲對泰州學案之設定，一反以人物出生地為依據的設定原則，同時也沒有嚴格遵守彼此間的師承關係這一原則，他的主要依據在於人物的思想特質。這一做法本身雖沒有錯，然而問題也就出在這裏。比如，其中的趙貞吉、耿定向、周汝登這三系（各占三卷）的思想人物，就其各自的思想特徵來看，是否應當被列入泰州學案，就很值得懷疑。」吳震：〈泰州學案的重新釐定〉《哲學門》第5卷第1期（2004），頁1。彭國翔則指出：「在無法以地域作為區分不同學派標準的情形下，要構成一個學派，便只有具有基本一致的精神方向了。然而，這一條件對於泰州學派也顯然並不具備。」彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉《清華學報》第31卷第3期（2001），頁368。

⁴ 如吳震說：「黃宗羲在對人物作思想判定的時候，他的標準是不夠明晰和確定的。其結果使得那些所謂的『異端』人物都被歸入泰州學派，導致整部泰州學案幾乎成了一個『大雜燴』。」吳震：〈泰州學案的重新釐定〉，頁1。

想鮮明學派的事實，⁵彭國翔曾概括說：「《泰州學案》之一、二、三均由王艮開出，確可以主張『良知之自然』來概括其基本特點，這一點並無問題。」⁶但他也指出列名於學案後半的方學漸與此基調不合，「論學卻頗欲以朱子格物致知之說救正王學未流空虛之弊。」⁷這個發現原是用以質疑泰州內部的思想統一性，卻引出前述的第二個問題，也就是王艮學說的精神是否即與「朱子格物致知之說」完全相反的問題，也可進一步詮釋為，王艮學說是否即是後學「狂蕩恣肆」的肇端的問題。

其實王艮的學說擺在王學現成派來看頗為特殊，一方面他持以為宗旨的「明哲保身論」、「淮南格物說」似非傳承自陽明，⁸二方面他的「樂學」思想雖開泰州一脈風氣之先，可謂之「狂」，卻難以稱之為「蕩」。⁹近代學者研究王艮學術，開始注意到他講學「篤實」的一面。¹⁰我們觀察王艮學生王棟的學說，發現他為學謹尊師承，而所發展出的學術路線卻是「誠意」之學，與一般人對泰州不假修證的印象相去甚遠。深究之，或許可以一改我們對泰州源頭工夫疏略的印象。然而，王艮之子王襞的學術路線又明顯偏向率性修道的路線，方祖猷認為他是受了王畿（1498—1583）影響，反映三教合一思想的流行。¹¹有學者甚至認為王棟乃藉「誠意」說來糾正王襞的自然人性論。¹²據焦竑（1540—1620）所校正之《東厓年譜》

⁵ 如呂妙芬指出：「關於陽明學與近代中國發展之大論述的問題，這方面過去的陽明學研究有非常鮮明而套式的看法，且焦點多集中在泰州學者。」呂妙芬：《陽明學士人社群》（台北：中央研究院近史所，2003），頁13。

⁶ 彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，頁368。

⁷ 同前註，頁369。

⁸ 如牟宗三說：「王艮比王龍溪怪誕多了，他講學立義並不遵守陽明底軌範，他的一些新說，如對於格物的講法，也只是一說而已，並無什麼義理上的軌道。」牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁282。

⁹ 王艮以怪誕之狂態聞名，但另一方面也呈現出尊古崇禮之氣質，稱之為「蕩」並不妥當，詳見後文。

¹⁰ 如張克偉認為「心齋『淮南格物』說的精神重在實行。」張克偉：〈泰州王門巨擘——王一庵哲學思想抉微〉《南昌大學學報》第27卷第2期（1996），頁30。陳郁夫也表示：「其實心齋說『良知現成』，用意不在說『良知』不假修學，而是要人當下體認。」陳郁夫：〈心齋學評述〉《東吳中文學報》第2期（1996），頁49。

¹¹ 方祖猷：〈論淮南三王：王艮、王襞、王棟〉《江海學刊》第6期（1990），頁115。

¹² 方祖猷、張克偉均有類似說法。見方祖猷：〈論淮南三王：王艮、王襞、王棟〉，頁116；張克偉：〈泰州王門巨擘——王一庵哲學思想抉微〉，頁33。

所載，王襞乃「獨得先公之傳」；¹³王棟之《年譜紀略》亦稱其「師事伯兄心齋，受格物之旨，躬行實踐，得家學之傳。」¹⁴王棟死前本欲會見王襞，惜王襞未至而歿。¹⁵他們叔姪的關係如何，今日已難臆測，可以肯定的是上述種種歧見，的確造成我們對泰州初期學說的混淆與迷惑，若再加上與陽明學的關係，則更形複雜。在這種情況下，是否還容許我們簡單地評定《泰州學案》前三卷人物思想均以「良知之自然」為核心呢？我們若欲將泰州派的定位植基於「思想特色」上，恐怕還須先釐清淮南三王的思想宗旨。

近人對泰州學術的研究多著墨於王艮，相對的忽略了王棟與王襞。方祖猷〈論淮南三王〉一文雖將三人並列研究，然重心放在論述泰州學術的分化，故仍未能完全釐清三人思想的異同及其特色。楊天石著《泰州學派》，只論王艮、王襞而缺王棟，季芳桐的《泰州學派新論》，分述王襞、王棟之學而未論其交涉。本文的目的即針對三人思想的發展與連繫作進一步研究，期能使泰州早期學術的風貌較為清晰。下面試以幾個問題切入正題：首先，早期學術界多致力於研究泰州學派的思想特色，而非《泰州學案》的不合理性。近代學者重新釐定《泰州學案》時，也發現最終仍須以王艮為中心，從「思想傾向」及「師承關係」兩點來判定某人是否應歸屬泰州派，¹⁶這點筆者深感同意。¹⁷我們並不能因為泰州的駁雜，就否定研究其思想核心的意義。那麼，公認的泰州學風哪些是由王艮開啓，而為王棟、

¹³ [明]王襞：《東厓王先生遺集》，據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影印，收於《四庫全書存目叢書》集 146，（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），頁 646。

¹⁴ [明]王棟：《一庵王先生遺集》，據南京圖書館藏明萬曆三十九年（1611）鈔本影印，收於《四庫全書存目叢書》子 10，（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），頁 49。

¹⁵ 同前註，頁 51。

¹⁶ 吳震在〈泰州學案的重新釐定〉一文中說：「凡是與泰州學派的開創者王艮的思想具有同一或相近之傾向的人物以及彼此之間具有一定師承關係者，都可以被劃歸於該派名下，出生地是否是泰州則是次要的。」頁 1。

¹⁷ 彭國翔曾說討論泰州學派定位的意義在於「還歸學術思想史的實際」、「說明黃宗羲之心跡與事之原委」及「使學者意識到《明儒學案》並不足以作為學術思想史最終的文獻依據。」彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，頁 370。筆者以為近代學者提出這個問題在學術史上很有啟發性，然而，站在思想史的角度上，肯定泰州派具有思想上的脈絡而深入研究其特色仍是很有意義的，故早期學術界大家如錢穆、唐君毅、牟宗三等人均做如是之研究。

王襃及其後人所繼承呢？其內涵又為何？。其二，王艮學術的宗旨何在？陽明既闡述致良知，為何王艮高論格物？時人多探究心的靈明妙用，王艮何以獨標舉保身為要？又，一般對泰州「疏略」的評價若與王艮無涉，後人何以會有這樣的批評呢？泰州思想傳承的歧出處究竟為何？最後，我們將總論王襃與王棟對王艮學術的繼承與詮釋，並試加評論三人的學術地位。

二、王艮開啟的泰州學風

（一）何謂泰州學風？

王艮（1483—1541），號心齋，泰州安豐場人，幼年因家貧無力負擔學費而自鄉塾輟學，漸長後從父命往四方販鹽。二十五歲在山東訪孔廟時幡然有悟，便以讀書質問於人的方式自力求學，每有所得則自己默默參究。由於身處僻遠，直到三十八歲才聽聞陽明之學。他前往拜訪時心中其實抱持著既定的見解，直到與陽明經過兩次辯論終於委心拜師。王艮以「孝」聞名，他與父親有約則必信守承諾，並依古禮對父親晨省夜問；也以「奇」聞名，喜依《禮經》所載製作古服古帽著之，甚至初見陽明時，也是著古服進見，至中門舉笏而立。當時陽明學因推翻舊說引起軒然大波，謗議蜂起，他卻依然故我，自創蒲輪，招搖道路，令陽明不得不對他痛加裁抑。然而，陽明曾說：「吾擒宸濠一無所動，今卻為斯人動。」¹⁸究竟王艮具備何種性格？能在新學風中一意追求古禮古制，還讓陽明對他刮目相看？而陽明逝後王艮開門授徒，也成為影響一方的重要學者，直到今日，泰州學派在思想史上仍無疑是學界公認舉足輕重的王學流派之一。

近代學者研究泰州學風，蓋有以下幾種看法：牟宗三說：「平常、自然、洒脫、樂，這種似平常而實是最高境界變成泰州派底特殊風格，亦成了它的傳統宗旨。」¹⁹錢穆說：「守仁的良知學，本來可說是一種社會大眾的哲學，但真落到社會大眾手裡，自然和在士大夫階層中不同。單從這一點講，我們卻該認泰州一派為王學的唯一真傳。」²⁰唐君毅認為：「若與其他王門之學相較而論，當說泰州之精神，

¹⁸ [明]王艮：《王心齋全集·年譜》，據日本嘉永元年刻本影印（台北：廣文書局，1987），無編頁。

¹⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁283。

²⁰ 錢穆：《宋明理學概述》（台北：學生書局，1977），頁327。

在直面對吾人一身之生活生命之事中講學。」²¹大抵重視百姓、日用、生活、學術通俗化等，是學界一致公認的泰州學風。其次也有提出其以「會通三教」為特色者，如唐君毅云：「王門後學如趙大洲、焦竑、管東溟、陶望齡，皆兼通儒佛，以狂放名之之李卓吾，亦有三教歸儒說。」²²黃宗羲作《明儒學案》時，已曾評價泰州「躋陽明而為禪。」²³又有著眼於泰州「勇於擔當」之特色者，如曾昭旭說：「泰州之士的特點在氣魄。」²⁴黃宗羲也曾說「諸公赤身擔當，無有放下時節。」²⁵另有標舉泰州崇尚「教育」者，如黃文樹云：「泰州之學從王艮創立學派宗旨以降，經顏鈞、王襜、羅汝芳、何心隱、李贄、焦竑、周汝登等後學發皇光大，一代勝似一代，他們無不講學以見於世，儘管身為草民匹夫，但始終抱持教育淑世的精神。」²⁶嵇文甫則說泰州的精神在於「狂」，其云：「龍溪、心齋是陽明門下最傑出的人才。他們對於師說，深信篤好，以使徒般的精神，熱烈宣傳。王學之發皇光大，風靡一世，得力於他們最多。他們誠然都不免於『狂』，但『狂』正是王學的特色。」²⁷黃宗羲說：「泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。」²⁸蓋亦略有此意。

上述眾說中，「會通三教」、「重氣魄」與「狂」，是泰州後學常遭人批評之處，是否即延續三王以來之傳承，我們將於後文討論；至於「教育淑世」一點，明代

²¹ 唐君毅：《唐君毅全集·原教篇》（台北：學生書局，1984），頁384。

²² 唐君毅：《唐君毅全集·哲學論集·略論宋明儒學與佛學之關係》（台北：學生書局，1984），頁555。又如麥仲貴亦云：「如王心齋父子，即由『樂學歌』而言人心體之原涵有『學』與『樂』之性，乃教人當下灑落自然，擺脫一切習氣格套，矯飾造作，而唯順應當下良知心體之自然以行事。然此則不唯富有自然主義之色彩，而亦同時與禪宗之重從生活上之隨機指點，所謂『禪機』者，相近而亦相通。故泰州一派之後學，其思想傾向禪學，或由儒入禪者，亦大不乏人。」麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》（香港：中文大學出版社，1973），頁197-198。

²³ [明]黃宗羲：《明儒學案·泰州學案一》（台北：華世出版社，1987），頁703。

²⁴ 曾昭旭：〈論唐君毅先生在愛情學上的先驅地位〉《鵝湖》32卷9期（2007），頁21。

²⁵ 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案一》，頁703。

²⁶ 黃文樹：《泰州學派教育思想之研究》（高雄：師範大學教育學系博士論文，1997），頁260。

²⁷ 嵇文甫：《左派王學》，頁1。

²⁸ 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案一》，頁703。

講學風氣興盛，除泰州學派外，其他宗派亦以講學方式傳播學說，因此不易將其視爲泰州特色之一。²⁹於此之外，論學以百姓爲對象、講究日用、提倡樂學、平易通俗、良知現成蓋即一般認爲最能代表泰州精神的特色了，這些特色亦均經王艮標舉，而與王門其他學派所提宗旨明顯不同。王艮說：

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。³⁰

不亦悅乎，說是心之本體。³¹

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。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。³²

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。³³

聖人之道，無異於百姓日用。凡有異者，皆謂之異端。³⁴

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：「而心是在，更何求？」³⁵

良知之體與鳶魚同一活潑潑地，……要之自然天則，不著人力安排。³⁶

或問「中」。先生曰：「此童僕之往來者，中也。」³⁷

此處所引王艮語錄，蓋即囊括了上述所說的泰州學風。其實在王艮以前，陽明未

²⁹ 錢穆說：「王門有『講會』，乃當時一種社會運動。近人談王學者，率盛言泰州，不知江右、浙中，其注意社會普及運動，較之泰州未必多讓，抑又有過者。」錢穆：《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》（台北：聯經出版社，1994），頁393。

³⁰ 見[明]王艮：《重刻心齋王先生語錄》（據明刻本影印，上海：上海古籍出版社，1997），頁321。

³¹ 同前註，頁323。

³² 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁322。

³³ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁325。

³⁴ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁324。

³⁵ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁330。

³⁶ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁325。

³⁷ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁322。

嘗沒有這些主張。如陽明曾以「至善」、「知」、「定」、「天理」、「誠」、「良知」與「樂」等等概念描述心之本體，³⁸但王艮於其中特別詮釋「悅樂」這一條，並作「樂學歌」傳世。強調愚夫愚婦能知能行者為道，亦由陽明啓始，³⁹然王艮本人即布衣出身，講學甚少論心談理，主要以平易的躬身自省為教，教人「愛人直到人亦愛，敬人直到人亦敬，信人直到人亦信」，完全針對平民講學，較無士大夫氣息。引文中提到以「呼之即起」印證「放心已求」，更是泰州後學最常用來警醒學人的教法，羅近溪、周海門等人均常利用此法引導學生，和浙中的「保任一點靈明」及「調息」，或江右的「致虛守寂」與「先養未發之中」比較起來，無疑更簡單平易，而且能直入人心而引發共鳴。

（二）王棟對泰州學風的發揚

王艮之後，王棟、王襃講學均繼承了這些泰州特有的風格。王棟（1503—1581），號一庵，他是王艮的族弟，自幼從父命習舉子業，但他認為舉業只是出身的階梯，心學才是孔子正脈，遂毅然從學於王瑤湖，⁴⁰後又與林東城一起師事王艮，最後以發揚王艮格物之旨為終身志趣。王棟事親至孝，學問上強調躬行實踐，《年譜紀略》記載他「毫不受私，致仕歸，清貧如洗，悅樂自如。」⁴¹他在文集中心所透露出的性格亦是穩重、謹慎而切實際的，和泰州人物給人的怪誕、任性氣質形成對比，黃宗羲說周海門「埋沒一庵」，⁴²現代學者錢明則認為當王棟在世時，即不受同門認可，⁴³這或許與他的文人背景有關。雖說如此，我們仍不應忽略王棟身處泰州特殊的平民學風中，恪遵並發揚師說的事實。以「樂學」思想為例，王棟云：

³⁸ 分見[明]王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1983）條 2 答徐愛（至善與知）、條 41 答陸澄（定）、條 96 答薛侃（天理）、條 121 答志道（誠）之問，及《傳習錄中》條 159 及 166 答陸原靜（良知與樂）。

³⁹ 同前註，條 208 「與愚夫、愚婦同的，是謂同德；與愚夫、愚婦異的，是謂異端。」

⁴⁰ 瑤湖亦陽明學生，與王艮有交游。

⁴¹ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 50。

⁴² 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案一》，頁 732，卷三十二載：「周海門作《聖學宗傳》，多將先儒宗旨湊合己意，埋沒一庵，又不必論也。」

⁴³ 錢明引日本學者吉田公平之評云：「一庵的思想與當時思想界的發展趨勢背道而馳。」並指其主意說乃為修正王艮之學而提出，由於王棟企圖限止人心妄動，故對泰州甚至陽明都有所修正。詳見錢明：〈王一庵的主意說及其對泰州王學的修正〉，《哲學門》第 2 卷第 2 冊（2001）。<http://www.phil.pku.edu.cn/zxm/show.php?id=74>

人之心體，本自悅樂，本自無愠。惟不學則或憧憧而慮，營營而求，忽忽而恐，戚戚而憂，而其悅樂不愠之體遂埋沒矣。故時時學習，則時時復其本體，而亦時時喜悅。……可見聖門學習只是此悅而已。⁴⁴

有因過而悔甚者，眾以篤志稱之。曰：未也，夫其所以悔者，專為性道而責志乎？亦未免為毀譽而求全也。先師云：「一覺便消除，人心依舊樂」，此方是真悔真覺，流行不滯之真機。⁴⁵

一友覺有過，言愧悔不樂。曰：莫煩惱前頭失處，只喜樂今日覺處，此方是見在真工夫。煩惱前頭失處尚在毀譽上支持，未復本體；喜樂見在覺處，則所過者化，而真體已呈露矣。二者之相去不亦遠乎。⁴⁶

苟無和順悅樂胸懷，則其天理大公之體竟埋沒於自私自利物欲堆中，何處出頭幹辦公事。故其汲汲行樂，蓋欲導養中和以立天地萬物之本耳。當時孔子與點正是此意。⁴⁷

變化氣質本是後來效驗，今人皆作工夫用；悅樂心體本是見在工夫，今人反作效驗看。二者辨之弗明，是耽擱了。⁴⁸

（反身樂學）亦只是一事。……事事反身以自誠則障礙不生而真樂在我，所謂「學便然後樂」也；時時尋樂以為學，則天機不滯而反己益精，所謂「樂便然後學」也。⁴⁹

同志中有終日遊歌笑舞，以為樂者，戒之曰：遊歌笑舞，固莫非行樂事件，然若恣肆猖狂，太涉暴氣，反失天性中自在和平之真體。孔顏周程之樂，都只無聲無臭，今日用閒，但覺忻忻、融融，無憂鬱煩惱處，即是樂也。

50

這幾段文字記載王棟對王艮「樂學」的繼承與詮釋。試與王艮〈樂學歌〉對比，王艮云：

⁴⁴ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 51。

⁴⁵ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 59。

⁴⁶ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 59。

⁴⁷ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 70。

⁴⁸ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 82。

⁴⁹ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 83。

⁵⁰ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 70。

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？⁵¹

王棟以「同志之悔」為例，深入王艮所說「人心本自樂」的意義。他透露應以悅樂體現心體是否夾雜私欲，也就是用「樂」來使包裹私欲的「悔」現形。這個詮釋使得王艮的「人心本自樂，自將私欲縛」深刻化，讓人見到憂心忡忡不應是篤志的心理狀態，「孔子與點」本欲表明大公之體呈現於外的乃是和順悅樂的胸懷。此於教理上雖較王艮艱澀，但其實更能表達「私欲一萌時，良知還自覺」的現成良知精義，故王棟直言「悅樂心體本是見在工夫」，並指出悅樂即是本體即是工夫，而非效驗，使王艮所言樂的本體地位更加明確。其次，王棟說「反身樂學亦是一事」，也將王艮淮南格物的宗旨與樂學思想聯繫起來，其實，《王心齋全集》收錄〈樂學歌〉兩次，其中之一在歌後尚有評論云：

使之明此良知之學，簡易快樂，優游厭飫，日就月將，自改自化而後已。故君子之道以人治人，改而止。其有未改，吾寧止之乎？若夫講說之不明，是己之責也。引導之不時，亦己之責也。……欲物正而不先正己者，非大人之學也。⁵²

也證明了王棟的詮釋並無超出師說之處。最末段文字王棟比較了「恣肆猖狂」與「自在和平」的不同，正是站在「反身樂學為一事」的立場上申說。王棟把握住王艮「人心本自樂」的樂體要義，不論慮、求、恐、憂等心理狀態，都與悅樂之體相違，「恣肆」與「悔甚」自是失卻中和之體的表現，皆可說是「埋沒於自私自利物欲堆」。而若無反身為樂學之註腳，則王艮所倡之樂便可為狂蕩之藉口，和泰州初傳之意何啻千差萬別。可惜後人引述樂學歌時，往往漏失王艮「正己」之意，只於「簡易快樂，優游厭飫」中發揮，所以王棟對反身提掇最重，於泰州學術的導正意味可見一斑。

⁵¹ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 359。

⁵² 王艮：《王心齋全集》，卷四（無編頁）。

現代學者因見王棟有此導正之意，遂謂其與泰州乃至王艮之學無傳承關係，⁵³前面既說明了王棟「反身樂學爲一事」是延續王艮之意，下面再用「百姓日用是道」與「簡易之學」爲例，分析王棟與王艮的連繫。王棟云：

鄙夫雖氣質凡庸，而良知本性未嘗不與賢知者等，故聖人必竭兩端而告之。非但良知人人自明，抑道本愚夫愚婦可以與知，舉其至近，而遠者自寓乎其中耳。⁵⁴

自心自性，自誠自明，不著商量，不煩意見。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，既有所見便是妄心，妄非自誠，見非自明。惟百姓不落意見而日用皆道，卻又由而不知，終身罔蔽。故君子之道鮮矣。君子誠明根於心性，通乎晝夜而知，又何意見之有哉。⁵⁵

君子謂百姓日用是道，特指其一時順應不萌私智者言之，謂雖聖賢處此不過如是。惟其冥然暗合，而不知其即此是道、是性、是聖、是賢，故轉眼便作蹻蹻，非自私則用智，忽入於禽獸之域而亦不自知也，故與道合者纔什一而背於道者恆什九矣。⁵⁶

自古士農工商業雖不同，然人人皆共此學，孔門猶然。考其弟子三千而身通六藝者纔七十二，其餘則皆無知鄙夫耳。至秦滅學，漢興，惟記誦古人遺經者起爲經師，更相授受，於是指此學獨爲經生文士之業，而千古聖人原與人人共明共成之學遂泯沒而不傳矣。天生我先師崛起於海濱，慨然獨悟，直超孔子。直指人心，然後愚夫俗子不識一字之人皆知自性自靈，自完自足，不假聞見，不煩口耳，而二千年不傳之消息一朝復明，先師之功可謂天高地厚矣。⁵⁷

學求易簡，古今名言，世多不識易簡宗源，只做草率疎略看。……吾人日用間，只據見在良知爽快應答，不做滯泥、不生遲疑，方是健動而謂之易，

⁵³ 如錢明認為「王一庵的主意說與其師心齋無任何學承關係。」並指出一庵於「樂學」「百姓日用爲道」「當下精神」「主意」等等部分都與王艮不同。錢明：〈王一庵的主意說及其對泰州王學的修正〉。

⁵⁴ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 61。

⁵⁵ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 71。

⁵⁶ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 86。

⁵⁷ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 68。

中間又只因物付物，不加一點安排意見，不費一毫勞攘工夫，方是順靜而謂之簡。如此，卻與天地相似，易簡而天下之理得矣。今以易簡為名而只草草便宜行事，何謬如之，先師一詩云：「莫因簡易成疎略」，蓋為斯人發也。⁵⁸

在陽明提出「向內學習」的為聖之道以前，多數人認為學問是求博極於外的，陽明既以「致良知」之學論述天下萬物之理皆備於一心之中，王艮便繼而闡述「學是愚夫愚婦能知能行者」、「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。」蓋有意將陽明常講述的「聖人之學」一變而為「百姓之學」，⁵⁹王棟繼志，詮釋王艮之意為「非但良知人人自明，抑道本愚夫愚婦可以與知」、「惟百姓不落意見而日用皆道，卻又由而不知，終身罔蔽。」第三段更以「轉眼便作蹻蹻，忽入於禽獸之域而亦不自知也。」說明百姓不知的弊端。不但再次確立「百姓日用即道」，也提出了百姓亟需教育的原因。第四段王棟娓娓述說王艮願為大眾立學的心志，使王艮鼓舞大眾向學並力倡師道的原委能廣為後人所知。值得注意的是，王棟論學最特別的地方在於他提出的「誠意說」（詳見下節討論），許多學者認為此說乃針對王艮、甚至陽明的不足而發，⁶⁰我們不禁會疑惑：如果意為心之主宰，工夫是誠意、慎獨、養其未發之中，⁶¹那麼代表泰州學風的「日用即道」或

⁵⁸ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 86。

⁵⁹ 唐君毅說：「儒者之學，實際上仍初只及於士人。陽明之徒，亦大皆學而優則仕，仕而優則學者。唯泰州之心齋為處士，其門下有陶匠樵夫，而泰州門下，更與九流三教之人相接，而其對社會之影響，亦最為廣大，此乃昔所未有。」唐君毅：《唐君毅全集·原教篇》，頁 383-384。

⁶⁰ 如錢穆說：「一庵誠意慎獨之說，正可補救陽明良知學易犯之流病，使人回頭認識心體，則不致作一段光景玩弄。……一庵對此處，則未見有所發揮，則慎獨之學，到底又不免要轉入江右主靜歸寂的路去。」錢穆：《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》，頁 212。唐君毅說：「心齋師陽明，而終不易其格物之論，蓋自謂其格物之學，以足補陽明之致知學之不足。一庵則繼此而謂當更有一誠意之學，是即以此誠意之學，補徒言致知格物之學之不足也。」唐君毅：《唐君毅全集·原教篇》，頁 474。

⁶¹ 王棟云：「誠意工夫在慎獨，獨即意之別名，慎即誠之用力者耳。意是心之主宰，以其寂然不動之處，單單有個不慮而知之靈體，自做主張，自裁生化，故舉而名之曰獨。」又云：「養其未發之中，亦即慎獨工夫也。」王棟：《一庵王先生遺集》，頁 55-56。

「良知現成」是不是還能成立呢？涵養未發會不會反而導入江右之說呢？錢明就指出第三段引文中「君子謂百姓日用是道，特指其一時順應不萌私智者言之」二句，是「對符合聖人之道的百姓日用做了嚴格規定，從而使心齋所謂的百姓日用之道成爲沒有自私自用智，有別於人之自然本能的道德之性。」故推論王棟所說「百姓日用」和王艮所云截然不同。⁶²筆者以爲似應反過來詮釋，王棟說「百姓日用是道，特指其一時順應不萌私智者言之」正是指完全順應自然本能，而不含一點私智的道德本性，故第二段引文說「不著商量，不煩意見」，即便是仁智意見亦屬妄心。最末段也說：「只據見在良知爽快應答，不做滯泥、不生遲疑，方是健動而謂之易。」王棟曾說：

由仁義行，是自良知天性生機流出，不假聞見安排；行仁義者，遵仁義道理而行，不由心生者也。一是生息於中，一是襲取於外，二者王霸聖凡之別。⁶³

可見王棟實無意將百姓日用與天性生機做區隔，而是要與聞見道理劃清界線，完全是爲發揚現成良知而立說。近人見王棟批判「恣肆」非「悅樂」、「疏略」非「易簡」，便推論他與王艮不契，進而曲解其闡述樂學、誠意的意義，不惟不識王棟，更加不識王艮。實際上王棟誠意說乃源於王艮對心性的看法，王艮曾說「夫良知固無不知，然亦有蔽處」，⁶⁴如說王棟之「誠意說」乃對「百姓日用是道」或「現成良知」做出限制，那麼王艮已有此意。至於可否如此論斷王艮、王棟，則留待下節論述王艮學術宗旨時再談。

（三）王襞開展下的泰州學風

關於王棟與泰州學風扞格不入，還有他與王襞的差異最常爲人述及。王襞，號東厓（1511—1587），九歲即跟隨父親王艮遊學江浙，並在陽明的授意下師事錢德洪（1496—1574）與王畿（1498—1583）。王襞亦深受父親王艮的影響，他和王

⁶² 錢明：〈王一庵的主意說及其對泰州王學的修正〉。

⁶³ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 65。

⁶⁴ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 357。

棟不僅同門，也是叔姪的關係。王艮逝後，王襞始開門授徒，《年譜》載其「倡明家學，後進悅服，即先公群弟子無不事先生若先公。」⁶⁵六十四歲時曾受耿定向(1524—1597)之聘，於金陵講授王艮格物宗旨。然黃宗羲評價王襞之學說：「細詳先生之學，未免猶在光景作活計也。」⁶⁶遂與王棟之「醇正深厚」形成兩極，二人屢遭相較對比，⁶⁷王艮之學因此被撕裂成的兩種截然不同的定調：「狂蕩」與「篤實」。為釐清這個矛盾，我們先看王襞如何闡述「樂學」、「百姓日用是道」及「現成良知」等等代表泰州學風的概念。

王襞言「樂」最為人關注，黃宗羲對他的評價也與其說樂有關。王襞云：

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。」「則然遂無事於學乎？」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。吾先子蓋嘗言之也。」「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。且樂即道也，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也於此。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

⁶⁵ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 648。

⁶⁶ 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案一》，頁 719。

⁶⁷ 錢穆認為「大抵東厓之學，以不犯手為妙。……泰州學派由此遂如狂瀾之決，徐波石、趙大洲、顏山農、羅近溪、何心隱、李卓吾輩打通儒釋，掀翻天下。……獨心齋弟子王一庵於師門步趨不失，而醇正深厚抑有過之。」錢穆：《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》，頁 210-211。另可參註 11。

世之膠膠然役役然，以外物為戚戚者也。所憂者道也，其憂道者，憂其不得乎樂也。舜自耕稼陶漁，以至為帝，無往不樂。而吾獨否焉。是故君子終身憂之也，是其憂也，乃所以為樂其樂也，則自無庸於憂耳。」⁶⁸

王襞說「樂是心之本體」，如有不樂，便知已失心體原初狀態，則吾復其初而已。問者遂問如何復初（如何而後樂）？王襞之答意謂並不存在「如何」（手段）的問題，亦可說是正應斬斷向外尋求本體的企圖。問者質疑這與「不學」何異？王襞便進一步解釋王艮「樂此學」「學此樂」的真義。他曾說：

纔提起一個學字，卻似便要起幾層意思，不知原無一物，原自見成。順明覺自然之應而已。自朝至暮，動作施為，何者非道？更要如何，便是與蛇畫足。⁶⁹

王襞以為所謂「學」，其實是「順明覺自然之應而已」，一般人很難擺脫「學是要向外學得某物」，「手段方法為第一要務」的想法，故於心學難入。王襞常說：

從古以來只有一個學字不明，必待於外而循習焉，則勞且苦矣。寧知性本具足，率性而眾善出焉，天命之也。⁷⁰

學者自學而已。吾性分之外無容學者。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。⁷¹

良知之靈，本然之體也，純粹至精，雜纖毫意見不得，若立意要在天地間出頭做件好事，亦是為此心之障。王安石豈不是要做好事，只立意堅持，愈執愈壞，了卒難收拾，況不好事？取敗立見。此成天下之務之機，可不慎哉。⁷²

⁶⁸ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 674-675。

⁶⁹ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 652。

⁷⁰ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 651。

⁷¹ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 652。

⁷² 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 650。

王襃所說的「無所倚而樂」、「無物故樂」，用意也是要引學者內觀，排除以見聞知識、意見安排為學。況且他說的樂不是指一般的感官之樂，當心復歸原初狀態時，不論所處環境為「舒慘欣戚，榮悴得喪」，心都感到自在悅樂，因為樂本身即是心，即是道。唯有在心中無那幾層意思，甚至可說是「空」的狀態下，樂體才得以無蔽自顯。常人不知「無倚」之為難事，僅以無「如何」之手段或「學止於是而已」為憂，故「樂學」顯得突兀而吊詭。故問者又以「孔、顏之樂，未易識也，吾欲始之以憂，而終之以樂，可乎？」追問，王襃先重申，他所說的「樂是心之本體」不是只針對孔顏聖人，而是愚夫愚婦都可體驗到原初心境。再者，樂是心之本體，憂卻是心之障礙，如何能以心之障礙企求復歸本體呢？王襃認為「終身之憂」、「憂道」之憂實均無庸於憂。就如王棟曾提到篤志無庸「悔甚」一般，他們都認為凡有加於本體者，不論所添者是世俗認為的好東西或壞東西，均是私智作祟。王棟與王襃不同之處則在，前者每以「愧悔」與「恣肆」、「意見安排」與「草率疏略」兩邊對比，說明心有所執則皆不是，乃以破除執著的方式來說明「空無」的真諦，避免學者反執「空無」一端，並以「反身」為樂學之註腳，以求理論之周全。王襃則直向「無加」、「無物」、「無倚」一邊論去，蓋「無」的一邊最難領會，王艮論學首重平常簡易，故不在此處發揮，⁷³王襃則試圖將此邊說得淋漓透徹。他和王棟雖均得王艮意旨，亦無本質上的矛盾，然學術取向之輕重亦隱約可見。不僅「樂學」，王襃在「百姓日用之道」與「易簡之學」「良知現成」等等論旨上都做如是發揮。其云：

良知即乾之體，剛健中正，純粹至精，本無聲臭，攙搭些子不上，更萬古無有或變者也。不容人分毫作見、加意其間，自有本分天然之用。神觸神應，原無壅滯，與鳶飛魚躍同一活潑潑的。蓋天命之性原自具足故也。此中庸之旨，至易至簡，雖愚夫愚婦可以與知與能，而天地聖人有不能盡者，所謂先天無為之學也。纔有纖毫作見與些子力於其間，便非天道，便有窒礙處。故愈平常則愈本色，省力處便是得力處也。⁷⁴

⁷³ 然王艮學中並非沒有「無」的內涵，他亦曾說：「（善念不動，惡念不動）卻是中，卻是性，戒慎恐懼此而已。」王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁341；他常強調「道」者「百姓日用而不知」，亦是著眼於百姓「無思、無為、無意必、無固我、無將迎、無內外」之處。王艮：《王心齋全集》，無編頁。

⁷⁴ 王襃：《東厓王先生遺集》，頁660。

大凡學者用處皆是，而見處又有未融。及至見處似是，而用處又若不及，何也？皆坐見之為病也，定與勘破。竊以為舜之事親、孔之曲當，一皆出於自心之妙用耳，與饑來吃飯倦來眠同一妙用也。人無二心故無二妙用，得此，豈容一毫人力與于其間，其以不及舜孔之妙用者，特心不空而存見以障之耳。⁷⁵

鳥啼花落、山峙川流、飢食渴飲、夏葛冬裘，至道無餘韻矣。充拓得開則天地變化草木蕃殖，克拓不去，則天地閉賢人隱。⁷⁶

胸中不掛一絲纏，便有工夫閒打眠。堪笑世人甘受縛，不知瀟灑在何年。

77

王襞將「道」從百姓日用的「飢食渴飲、夏葛冬裘、饑來吃飯倦來眠」拓展至自然界的「鳶飛魚躍、鳥啼花落、山峙川流」，特別標舉心之妙用；又將現成良知的易簡之道闡發成「無為之學」，強調「心要空」、「省力處便是得力處」，有人認為此乃受到王畿「無善無惡心之體」的影響，⁷⁸然自王艮「自然天則，不著人力安排」出發，亦可有此推論。王襞豪放不羈，自號「天南逸叟」，稱「鄙山野中人也，山野中徜徉自樂，無所為不足斯可矣。」⁷⁹筆者認為他論學風格之所以與王棟不同，與其說是偏離王艮思想所致，不如說是二人個性不同所致。東厓集中亦不乏講述脩身立本、正己物正之學處，此是王畿、錢德洪所不言處，詳見下節論述。

三、王艮、王棟與王襞的論學宗旨

牟宗三並不看重王艮學說的哲學意涵，他認為「羅近溪是泰州派中唯一特出者。」⁸⁰的確，若僅由「樂是學，學是樂」、「聖人之道，無異於百姓日用」與「正

⁷⁵ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 653。

⁷⁶ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 650。

⁷⁷ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 700。

⁷⁸ 如錢穆認為東厓之學「與其專說是泰州派，其實不如說是泰州與龍溪之合流，更為近情。」錢穆：《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》，頁 211

⁷⁹ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 659。

⁸⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，1993），頁 288。

己物正」、「明哲保身」等教理來看，不僅缺乏形而上的深度，也很難羅織成有體系的理論，故王艮哲學的宗旨也易被輕忽。王棟與王襃在王艮學說的精微度上都做出貢獻，他們把「樂是心之本體」的體、用兩面涵義闡述得更加精確。然而王艮之所以為一代宗師，陽明所謂「為斯人動」者，筆者以為尚不在以上所述之處。與其說百姓日用、樂學思想、簡易平常代表了王艮思想，不如說那是順著他的論學宗旨發展而成的特殊學風，王艮一生論學緊扣「萬物一體」立說，筆者認為此乃王艮思想中最重要之綱維所在。

（一）王艮學術宗旨—「萬物一體」說

如同其他心學大師，王艮也有一段獨特的悟道經驗，發生在他尚未拜見陽明之前，《年譜》載其「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。』」在這段「心體洞徹」的經驗中，他確立了「萬物一體，宇宙在我」的中心思想，終其一生都未改變。〈鯽鱖說〉（一作〈鯽鱖賦〉）是王艮表述「萬物一體」思想的代表作，其云：

道人閒行於市，偶見肆前育鱖一缸，覆壓纏繞，奄奄然若死之狀。忽見一鯽從中而出，或上或下，或左或右，或前或後，周流不息，變動不居，若神龍然。其鱖因鯽得以轉身通氣而有生意。是轉鱖之身，通鱖之氣，存鱖之生者，皆鯽之功也。雖然，亦鯽之樂也，非專為憫此鱖而然，亦非為望此鱖之報而然，自率其性而已耳。於是道人有感，喟然嘆曰：「吾與同類並育於天地之間，得非若鯽鱖之同育於此缸乎？吾聞大丈夫以天地萬物為一體，為天地立心，為生民立命，幾不在茲乎？」遂思整車束裝，慨然有周流四方之志。少頃，忽見風雲雷雨交作，其鯽乘勢躍入天河，投於大海，悠然而逝，縱橫自在，快樂無邊。回視樊籠之鱖，思將有以救之，奮身化龍，復作雷雨，傾滿鱖缸，於是纏繞覆壓者，皆欣欣然有生意。俟其甦醒精神，同歸於長江大海矣。道人欣然就車而行，或謂道人曰：「將入樊籠乎？」曰：「否。吾豈瓠瓜也哉？焉能繫而不食。」「將高飛遠舉乎？」曰：「否。吾非斯人之徒與而誰與？」「然則如之何？」曰：「雖不離於物，亦不囿於物也。」因詩以示之曰：「一旦春來不自由，遍行天下壯皇州。有

朝物化天人和，麟鳳歸來堯舜秋。」⁸¹

此文以鯀鱓為例，表達世間萬物均共存亡的形上思想；萬物間雖偶有助益於彼，亦非刻意為之，僅是自率其性、自得其樂而已，因而不需求回報也不應求回報。這種學無所為的想法，看似接近道家一切均為無目的性的造化安排的思路，其實發抒的卻是孔子「吾非斯人之徒與而誰與」⁸²的精神，所以才會有「大丈夫以天地萬物為一體，為天地立心，為生民立命」的結論。王艮萬物一體的形上思想表現在倫理學上，形成「不離於物，亦不囿於物」的觀點。「不離物」發展而為他的入世精神；「不囿於物」則展現為率性而無繫於物的灑脫。總體而言，王艮關於入世部份提倡的多，無繫的部份著墨較少。王棟篤行，並且強調不執著，試圖在不離不囿兩端平衡發展。王襃則多發抒不囿於物的部分，也就是自然無繫的觀點，但他偶而也講述王艮的入世哲學，可見他和王棟都認為這兩邊本是不衝突的。

下面我們先看王艮的闡述：

夫既以天地萬物為一體，則一夫不獲其所，即己之不獲其所也。是故人人君子，天地位而萬物育，此僕之心也。⁸³

相勉於仁，惟恐其不能遷善改過者，一體相關故也。……于此觀之，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。君子為己之學，自修之不暇，奚暇責人哉？……夫仁者，以天地萬物為一體，一物不獲其所，即己之不獲其所也，務使獲所而後已。故人人君子，比屋可封，天地位而萬物育，此予之志也。⁸⁴

若說己無過，斯過矣；若說人有過，斯亦過矣。君子則不然，攻己過，無攻人之過，若有同於己者，忠告善道之可也。⁸⁵

這兩段文字乃王艮對〈鯀鱓說〉中「不離物」的具體說明。由於萬物一體的緣故，

⁸¹ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 359-360。

⁸² [宋]朱熹：《四書章句集注·論語·微子》（台北：長安出版社，1991），頁 184。

⁸³ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 349。

⁸⁴ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 334。

⁸⁵ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 323。

他立下「一夫不獲其所，即己之不獲其所」的志向，更將學術明確定位於「爲己之學」，亦即「自修之不暇，奚暇責人」的範圍內，充分發揮「宇宙在我」的精神。自孔子論述「古之學者爲己，今之學者爲人」⁸⁶以來，未有比陽明學更迫切需要闡述這個道理的了，因爲既以「良知」將行爲規範內化，那麼道德自律便更顯重要，如果心學淪爲一種道德批評理論，則學者各以己之心證作爲相互攻訐的利刃，不僅毫無意義，也非陽明提出致良知的本意。可惜試圖以良知本體作爲辯證對象的人仍然不少，⁸⁷王艮則甚少參與這種哲學辯論，反而常常提出「爲己之學」來收攝學生心性。由於他也是倡言現成良知的始祖之一，在「而今只有良知在，沒有良知之外知」⁸⁸的前提下，範圍「此知」反省的對象正是自己而非他人，對於泰州學派而言便更顯重要。

由「萬物一體」與「宇宙在我」出發，王艮提出「淮南格物」的道理，即所謂「正己物正」的修身方式。他說：

或問格字之義。先生曰：「格如格式之格，即後絜矩之謂。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。……大學首言格物致知，說破學問大機括，然後下手功夫不差，此孔門家法也。⁸⁹

格物然後知反己，反己是格物的功夫。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。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。其本亂而末治者，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。⁹⁰

夫仁者愛人，信者信人，此合外內之道也。于此觀之，不愛人，不仁可知矣。不信人，不信可知矣。故愛人者人恆愛之，信人者人恆信之，此感應之道也。于此觀之，人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不信

⁸⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 155。

⁸⁷ 如龍溪與緒山的「四有、四無」之辯；龍溪與雙江的「致知議辯」；許敬菴與周海門的「九諦九解」之辯等。

⁸⁸ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 362。

⁸⁹ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 337-338。

⁹⁰ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 338。

我，非特人之不信，己之不信可知矣。⁹¹

「淮南格物」是一種十分素樸的修身理論，從最基本的「己所不欲，勿施於人」做起，更要積極的「以己度人」，從「己之所欲」推知「人之所欲」，然後去實踐符合此人我之情的行爲，如愛、敬、孝、慈等等，然後才能期許他人也以相同的道德法則來對待自己。簡單地說，「以身作則」即是淮南格物的要旨。王艮此說雖似有以他人態度作爲檢驗自己行爲是否完善的傾向，如云「人不愛我……己之不仁可知矣」，但另一方面也可見出他的現成良知主張，因爲不管強調以己身爲矩，或以他人之愛惡作爲自我要求的標準，都隱含了道德內化於每個人的天性中，所以他也說「吾身是個矩」、「正己而物正」。大抵王艮論學，以身爲本，以天下國家萬物之得治爲目標，他所闡述的〈明哲保身論〉也是在相同前提下闡述的道理，其云：

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，則一家者必愛我矣。一家者愛我，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，爲氣稟物欲之偏。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。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。……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。⁹²

⁹¹ 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 334。

⁹² 王艮：《重刻心齋王先生語錄》，頁 333。

黃宗羲曾批評王艮安身、保身之論云：「無乃開一臨難苟免之隙乎？」⁹³王棟則早已為王艮辯說：「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。……先師論明哲保身，不出愛人敬人而止，安有此異端作用。」⁹⁴扣緊愛人、敬人來說「明哲保身」，的確是王艮本旨。又有人質疑陽明多說「良知」，為何王艮獨提「修身」呢？王棟解釋道：

何明翁當日只說致知，直待心翁繼之始詳示格物要旨，以為初學下手第一功課？曰：明翁原不從大學經文條分句解，只緣先儒釋致知為知識之知，因以格物為窮究物理，遂使無限英雄莫不學以窮理為急，終身耽擱無路出頭。天生我陽明夫子，一朝默悟此一知字不從聞見外來，乃是天德良知性所自有，所謂致知，致此而已。此一知字既明，更不消復討論見知識，而格物之非窮理不待辨矣。然奈何不善學者又或只以尋常任氣作用誤認良知，往往知以良知責人，而不知自己之知已先虧缺，故我先師為人挑出古人格物真旨。⁹⁵

先師原初主張格物宗旨，只是要人知得吾身是本，專務脩身立本而不責人之意，非欲其零零碎碎於事物上做商量也，夫何疑哉。⁹⁶

依王棟之意，王艮所以強調「格物」，一方面是回歸大學古本的正解，另一方面是由於時代環境的不同。陽明的時代要扭轉的是「向外求學」的弊端，王艮的時代則是要藉以身立本，強化「為己之學」的核心地位，所以於致知之外需別提修身。

（二）王艮的修身工夫—以「良知」為本，「多識前言往行」為輔

上文中，王棟其實也點出一個關鍵，也就是一般人「以尋常任氣作用誤認良知」的問題，值得說明的是，他並非率先重視這個問題的泰州學者，而是追隨王艮加以鋪陳而已。王艮曾在給錢緒山的信中說：

⁹³ 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案一》，頁 711。

⁹⁴ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 91。

⁹⁵ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 80。

⁹⁶ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 79。

先生倡道京師，興起多士，是故君子莫大乎與人為善，非先生樂取諸人以為善，其孰能與于此哉？近有學者問曰：「良知者，性也，即是非之心也。一念動或是或非，無不知也。如一念之動，自以為是而人又以為非者，將從人乎，將從己乎？」予謂：良知者，真實無妄之謂也。自能辨是與非。此處亦好商量，不得放過。夫良知固無不知，然亦有蔽處。如子貢欲去告朔之餼羊，而孔子曰：「爾愛其羊，我愛其禮。」齊王欲毀明堂，而孟子曰：「王欲行王政，則勿毀之矣。」若非聖賢救正，不幾于毀先王之道乎？故正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也。觀諸孔子曰：「不學詩，無以言；不學禮，無以立。」「五十以學易，可以無大過。」則可見矣。然子貢多學而識之，夫子又以為非者，何也？說者謂子貢不達其簡易之本，而從事其末，是以支離外求而失之也。故孔子曰：「吾道一以貫之。」一者，良知之本也，簡易之道也。貫者，良知之用也，體用一原也。使其以良知為之主本，而多識前言往行以為之蓄德，則何多識之病乎？昔者陸子以簡易為是，而以朱子多識窮理為非，朱子以多識窮理為是，而以陸子簡易為非。嗚呼！人生其間則孰知其是非而從之乎？孟子曰：「是非之心，人皆有之。」此簡易之道也。充其是非之心，則知不可勝用而達諸多識前言往行以蓄德矣。故曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」嗚呼！朱陸之辨，不明于世也久矣。昔者堯欲治水，四嶽荐四凶。堯曰：「靜言庸違方命圯族。」既而用之，果至敗績。四嶽不知而荐之，過也。堯知而用之，非仁乎？不能拂四嶽之情，捨己之是而從人之非，非至仁者不能與于此也，是以蕩蕩乎民無能名焉。岳曰：「允子朱啟明。」堯曰：「罷訟可乎？」是以不得舜為己懣，不特仁乎天下，亦仁于丹朱也。舜即受堯之禪而又避位於堯之子，使當時之人皆曰：「吾君之子而立之。」不幾于失堯仁丹朱之心乎？不特失堯仁丹朱之心，亦失堯仁天下之心也，此是非之又難明也。舜受堯之禪是也，而又不忍逼堯之子于宮中而避之。避之者，遜之也。是故順乎天而應乎人，皆由己之德也。孔子曰盡善又盡美，是非明矣。故孟子曰：「行一不義而得天下，皆不為也。」此先師所謂致知焉，盡矣。鄙見請正，高明其裁示之。⁹⁷

⁹⁷ 王良：《重刻心齋王先生語錄》，頁 357-358。

這段文字中王艮提出以「現成良知」為主，以「多識前言往行」為輔的工夫論。王艮先說「良知者，真實無妄之謂也，自能辨是與非。」這是陽明晚年確立的現成良知宗旨，王艮亦奉行無疑。但他接著說：「夫良知固無不知，然亦有蔽處。」為什麼「真實無妄」中「亦有蔽處」呢？為解釋這個觀點，王艮舉了當孔子與子貢、孟子與齊王意見不同時為例，說明當人面對爭訟時，「自信己心」便無法成為行事的判準了，他認為此時應從先覺古訓中尋找資源，故於「良知固無不知」的轉語後，緊接著說「故正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也。」然此點陽明已作過澄清，他說：「夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者為之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而為此邪？抑亦求諸其心一念之真知，權輕重之宜，不得已而為此邪？」⁹⁸王艮自亦深知此點，所以他整合兩者而後說，只要把握易簡之本，以良知為主宰，再輔以多識前言往行，作為累積德行的方式，就成為調和朱陸衝突的良方，也能救正良知有蔽時，各說各話困境。此段文字顯示出王艮認為一般人一味自信良知是會產生問題的。前面也曾提到，他的「淮南格物」思想含有「以他人態度來檢驗自己修養成效」的成分。這些都是他在「現成良知」之外，針對時弊所提出的救正之方。他之所以於陽明「致知」外，又提出「格物」；於時人喜談的「靈覺」外，提倡「修身」，不啻是對「現成良知」在實際運用上的一劑針砭。季芳桐說：「有人認為王艮是重視良知現成，這並不錯。但良知現成，不是指良知圓滿，只是意味著先天具有。由於並不圓滿，所以需要工夫，需要『淮南格物』論作指導。」⁹⁹這個論點頗能解決王艮既說良知現成，又說良知有蔽的困境。然而仔細深思，此「先天具有卻不圓滿的現成良知」在陽明思想體系下似仍是個弔詭的論述，陽明曾明確揭示「人人自有，個個圓成」¹⁰⁰是良知的必要條件，似無模稜兩可之處。

筆者傾向認為王艮在追隨陽明之前，已初步建立自己的學術主張，他尊崇古聖先賢、講究古禮舊訓，以及提倡萬物一體的思想都是未見陽明前即已成形，中年時所以融入「良知」說，是因為他肯定人人都有一內在固有的道德意識，亦即陽明所說的「良知」。但在陽明的闡釋下，「良知」是當下自足，人人圓成的。對

⁹⁸ 王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》，條 139。

⁹⁹ 見周琪主編《泰州學派國際學術研討論文集·試論王艮的淮南格物》（江蘇：古籍出版社，2002），頁 115。

¹⁰⁰ 王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》，條 107。

王艮而言，堪做道德準則的知體，卻是本有而未必現有的，換句話說，王艮其實認為良知是在格物工夫之後才可能完滿。所以嚴格說來，王艮學於良知教中當屬別傳，不為正宗。本體論是一門哲學最重要的基礎，王艮本意原不在論述「良知」本義，只是藉陽明良知教的說法來闡述自己所宗的《大學》格物思想，不論他本人有無自覺，他所開展出的「淮南格物」、「明哲保身」等理論都不直接源於良知教。¹⁰¹因為他的學術始終未向形上本體深入，而轉往百姓日用開展，故「悅樂心體」與「正己物正」可以並陳而無礙，「自然天則」與「多識窮理」亦能兼容而並蓄。王艮給錢緒山的信中，透露出他關懷的課題本不在「本體」上，而在「自身與世界的關係」（萬物一體）以及「如何由自身出發，改善此一群體關係」（為己之學）之上，所謂「順乎天而應乎人，皆由己之德也。」甚或是「捨己之是而從人之非，非至仁者不能與于此也！」均是以此關懷為原點所抒發的感想。他於信末詮釋陽明「致知」意涵時，以「盡善又盡美」作為「是非明矣」的依據，凡事以群體和諧為重的用心可見一斑。對王艮而言，論學的目標就是以己身之力去促成此和諧。

今人論述王艮學術時，多延續黃宗羲對泰州人「赤手搏龍蛇」的評論，認為王艮更甚陽明，將個人意志推向了高峰。如楊國榮曾以「宇宙在我」詮解王艮的「萬物一體」論，進而下判斷說：

要而言之，泰州學派在發揮王陽明注重個體意志這一面的同時，基本上撇開了王氏以普遍之理制約個體意志之說，從而在志（意）知之辨上將王學引向了唯意志論。泰州學派的唯意志論以蔑視必然之道與貶抑理性為主要特點，在理論上帶有明顯的非理性主義色彩。……一旦脫離了以必然之理為內容的理智的制約，則意志勢必蛻變為盲目的衝動，而後者又往往將轉

¹⁰¹ 王艮初聞良知時，曾云：「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。」故任文利說：「陽明弟子中，王艮是半路出家的。謂之『半路出家』，是說王艮師從王陽明，是帶著『成見』來的。此『成見』就是其『淮南格物說』，王艮雖為王陽明所折服而執弟子禮，但於此『成見』始終沒有放棄。」任文利：《心學的形上學問題探本》，（河南：中州古籍出版社，2005），頁164。今日於《心齋集》中亦罕見其探討良知本體的論述，與江右或王畿等幾位陽明第一代弟子十分不同。

化為某種破壞性的力量。¹⁰²

筆者認為這種說法無法兼顧王艮樸實的工夫論，亦未見到王艮救正「現成良知」的苦心。甚者更將王棟的「意為心之主宰」亦引伸為「唯意志論」的一系列論述，¹⁰³這也是未深入王棟學說的結果，詳見下節論述。

（三）王棟的「誠意」說—回歸王學的自覺體證工夫

王棟是個典型的教育家，他和王艮一樣都極推崇《大學》循序漸進的修身步驟。而且在理論的細微度上，他的要求比王艮更縝密嚴格。前面曾提及有學者認為王棟的「誠意」說顯示出他背離了王艮，其實「誠意」說正是用來協助王艮解釋「良知有蔽」的困境的。畢竟「多識前言往行」易讓人和朱學聯想在一起，為使王艮學術向良知學靠攏，唯有另闢途徑。以下先看王棟對「良知有蔽」的看法，其云：

有辨於予者曰：既是良知自明，何俟學術透漏？曰：夫人性體雖一而氣質不同，故夫高明善學之士，但一收攝精神，內觀本體，則其天性虛靈，精粹皎潔，而良知真竅自與聖賢同明，由此涵養充拓，知性知天，更有何事。此明翁專以良知教人之本旨也。若中人以下一時未能洞識真體，則其方寸之中，恍惚疑似，雖有知覺而氣質習染見聞情識皆能混之。故必有格物工夫，體認默識，方是知至，方是真正良知，此則大學詳為學者立法而先師復主格物之本旨也。予每說學，必使從格物認取良知以此。¹⁰⁴

時人問道，既然說良知現成，為什麼還要研究學術呢？王棟於是將王艮的「良知有蔽」說作更進一步的闡明。他認為工夫上需分別「高明善學之士」與「中人以下」的不同，前者適用良知自明之說，是陽明論學的對象。但後者之心遭氣質習染，僅存知覺而已，¹⁰⁵所以必須先作體認默識的工夫，才能認得真正良知，王棟

¹⁰² 楊國榮：《王學通論—從王陽明到熊十力》，（上海：三聯書店，1990），頁133。

¹⁰³ 同前註，頁131-132。

¹⁰⁴ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁79。

¹⁰⁵ 王棟認為一般人的心僅存知覺，其論點還有：「孩提赤子無不知愛親敬長，則是不由學慮而知，仁義之良，故謂之良知。長而漸生乖智，則便喪失其良，所存唯是知覺，此不

認為這即是王艮所主的格物工夫。這段話有兩個要旨，其一是他和王艮都認可陽明所說的「知性知天」、「與聖賢同明」的良知存在於人心之中；其二是一般人心未必皆具備此真知，必須用工夫來導正氣質，回復真知。至於導正的方法，王艮曾以「正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也」為教，王棟則說「必有格物工夫，體認默識，……（此）先師復主格物之本旨也。」他們顯然都以己意修改了「先師」的工夫論。王棟的「體認默識」即是他常提的「誠意」說，其內涵為：

舊謂意者心之所發，教人審幾於動念之初。竊疑念既動矣，誠之奚及？蓋自身之主宰而言，謂之心；自心之主宰而言，謂之意。心則虛靈而善應，意有定向而中涵，非謂心無主宰，賴意主之。自心虛靈之中，確然有主者，而名之曰意耳。大抵心之精神，無時不動，故其生機不息，妙應無方。然必有所以主宰乎其中，而寂然不動者。所謂意也，猶俗言主意之意。蓋意字從心從立，中間象形太極圈中一點，以主宰乎其間，不著四邊，不賴倚靠。人心所以能應萬變而不失者，只緣立得這主宰於心上，自能不慮而知。不然，孰主張是？孰綱維是？聖狂之所以分，只爭這主宰誠不誠耳。若以意為心之發動，情念一動，便屬流行。而曰及其乍動未顯之初，用功防慎，則恐恍惚之際，物化神馳，雖有敏者，莫措其手。聖門誠意之學，先天易簡之訣，安有此作用哉！¹⁰⁶

檢視王棟的所有言論，均不出王艮論學範圍，唯有「誠意」一說乃是王艮所未發者，他所謂的誠意工夫，是指在念頭未發之前戒慎嚴敬、涵養默識的工夫。¹⁰⁷這和王艮的「多識前言往行」工夫相比，顯然又回到自覺體證的王學軌轍上。但王棟仍認為「誠意」是「格物」工夫的必然發展。¹⁰⁸他在舉出「誠意」可以彌補「致

可指為良知者也。今人只以不待思量，自生知見者，一切認為良知，而不論其所知所見為何物，奚翅千里。」王棟：《一庵王先生遺集》，頁 97。

¹⁰⁶ 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 54-55。

¹⁰⁷ 王棟云：「誠意工夫在慎獨，獨即意之別名，慎即誠之用力者耳。……獨在《中庸》謂之不睹不聞，慎在《中庸》謂之戒慎恐懼。故慎本嚴敬而不懈怠之謂，非察私而防欲者也。」王棟：《一庵王先生遺集》，頁 83。

¹⁰⁸ 王棟曾解釋「誠意」與「格物」的關係云：「問：『物格知至既云修己立本，何復有誠意

知」的缺漏時，也顯示出他和王艮一樣，都認為「現成良知」在實踐或教學上有其困難，王棟曾表示「致良知」是不合邏輯的說法，「致知」才有意義，¹⁰⁹因為知既已良，即沒有作工夫（致）的必要。其實陽明說良知時是從知體本身的自然具足，而稱其為良，故「知」即「良知」，¹¹⁰而「致知」則是「致吾心之良知於事事物物」¹¹¹的意思，「致」並不是使「知」回復到「良知」的一種有為工夫，與王艮說的格物之「格」，王棟說的誠意之「誠」均無法類比。總之，王艮、王棟評判「自心」良或不良的標準必須配合後天的行為表現而定，當王棟說「良知自是人心寂然不動、不慮而知之靈體」時，那良知並非人人本有、自然活潑的知體，而是寂然不動，具有主宰意義的「意」體。而追究他們所以修正陽明良知義的原因，主要是後學弊端所致，王棟曾批評當時泛言「良知妙用」的後果是：

凡今之不肯精細入思、從容中道，而但任氣作用、率意徑情且侈然號於人曰：「吾自良知妙用矣，管甚人是人非，吾自天性流行矣，管甚無破無綻。」少循規矩則謂之拘執道理，少盡報施則謂之陪奉世界。凡若此者，謂非告子不求於心，不求於氣之學乎？¹¹²

工夫？」曰：『物格知至方纔知本在我，本猶未立也。故學者既知吾身是本，卻須執定這立本主意，而真真實實反求諸身，強恕行仁，自修自盡，如此誠意作去，方是立得這本，若只口說知本在我而於獨知之處尚有些須姑息自諉、尤人責人意念，便是虛假，便是自欺。自欺於中必形於外，安得謙足於己而取信於人乎？故誠意二字正吾人切實下手立本工夫，方得心正身修，本可立而未可從也。』王棟：《一庵王先生遺集》，頁 80-81。

¹⁰⁹ 王棟說：「明翁是於孟子不慮而知處提出良知二字，指示人心自然靈體。與大學致知不同，大學教人當止於至善，則其本末始終一先一後之辨，宜必有體認工夫，方能知到極處。非以良知有所不足而以是幫補之也，特人氣稟習染有偏重，見聞情識有偏長，故必有格物之學，體認而默識之，然後良知本體潔淨完全，真知家國天下之本實係自脩其身，而主宰確定，則誠意工夫方始逼真，蓋立本之知既已昭明而不惑，則反身之念亦自真實而不欺矣。……若明翁所指之良知，乃是大人不失赤子之知，明德渾全之體，無容加致也。蓋物格而知至方是識得原本性靈無貳無雜，方可謂之良知。若復云致豈於良知上有增益乎，故謂致知則可，謂致良知則不可。」王棟：《一庵王先生遺集》，頁 52。

¹¹⁰ 王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》，條 8：「知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知。」

¹¹¹ 王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》，條 135。

¹¹² 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 92。

王棟嚴斥「任氣率意」，與王艮要人「正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行」之用心實無二致，故我們於前言中曾說泰州源頭與「情識而肆」、「狂蕩」或「極左派」等評語極難扯上關係。反觀陽明大倡「致良知」時曾說：「任情恣意之害，亦以不能精察天理於此心之良知而已。」¹¹³陽明強調儘管「致知」可能產生弊病，但是救正的方式還是僅能在「致知」上用力，所以他將一生論學的要旨盡歸於此三字真訣，而與王艮、王棟有別。

（四）王襞的「率性脩道」說——後世狂蕩學風的肇端

與王艮、王棟相比，王襞的學說顯得較無轉折，他提倡的現成良知正是人人自有，個個圓成的。然而，若要指出泰州學派狂蕩學風的肇端，王襞似難辭其咎。先看王襞在泰州派中扮演的角色，他遵循王艮的「樂學」、「日用即道」與「萬物一體」等說法，將形上本體擴充到日用、萬物之體，再由萬物之體回溯人性，開啓了泰州派講自然人性¹¹⁴的風氣。如云：

良知本性天之靈而粹精之體也。誰其弗具，誰其弗神。¹¹⁵

竊以為舜之事親、孔之曲當，一皆出於自心之妙用耳，與饑來吃飯倦來眠同一妙用也。¹¹⁶

良知在人，隨處發見，不可須臾離者。只為世誘在前，起情動念，自幼便染污了，應接之間，不免牽引迷溺之患。所嗜所欲，沾貼心目間，伊川先生所謂開眼便錯，攪攪擾擾全做主不得，豈不為天下之大蠹乎。非良知之病也！¹¹⁷

諸公今日之學不在世界一切上，不在書冊道理上，不在言語思量上，直從這裡轉機向自己，沒緣沒故，如何能施為作用、穿衣喫飯、待人接物、分青理白，項項不昧的？參去參來、參來參去，自有個入處，方透得個無邊無量的大神通受用，此非異學語，蓋是爾本有具足的良知也。（寄會中諸

¹¹³ 王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》，條 136。

¹¹⁴ 即完全順應良知的明覺感應，行為自然呈現，不加造作的之學風。

¹¹⁵ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 651。

¹¹⁶ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 653。

¹¹⁷ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 650。

友書)¹¹⁸

由王襞論良知「誰其弗具，誰其弗神」可以看出，他未曾受困於「良知有蔽」及「如何救蔽」上，這是他和王艮、王棟不同的地方，他的學說乃偏向王艮論萬物一體時「不囿於物」的一邊，談論自然造化與人性的關連時，王艮不亦云「自然天則，不著人力安排？」當王襞觸及情欲混淆知體的情況時，他闡說的方式是直承陽明的致良知教法，他認為情欲「非良知之病也」，而且摒除世誘之方亦唯有「轉向自己的良知」一途。至於要如何「轉向」？王襞並未申論，我們亦無從見其實踐上的深度，故黃宗羲說他是「猶在光景作活計」。因此王襞雖無良知現成與良知有蔽的困境，卻存在歧出父叔與工夫疏略的質疑。其實在王襞《文集》裡，也有王艮「淮南格物」以及正己物正的修養工夫的痕跡，如云：

聖學只在正己做工夫，工夫只在致中和而已矣。舍本而末上致力，如之何其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，總不能脩身以立本也。故其功歸于格物。
119

脩身也，立本者也。知立本以齊治平，則所謂致知也。¹²⁰

這些言論又與王艮、王棟所言無異。《年譜》也記載他於父親逝後，倡明家學，並多次應學者之邀，發明王艮「格物宗旨」。故脩身之學雖非王襞學說中首重者，然他認為這些教法與他常言的「良知妙用」並無衝突，亦顯明可見。王襞曾歸納王艮的學術歷程如下，或許我們可藉之一窺他與王艮的異同處。王襞說：

愚竊以先君之學有三變焉。其始也不由師承，天挺獨復。會有悟處，直以聖人自任，律身極峻。其中也見陽明翁而學〔木尤〕純粹，覺往持循之過力也。契良知之傳，工夫易簡，不犯做手，而樂夫天然率性之□，當處受用，通古今於一息，著樂學歌。其晚也，明大聖人出處之義，本良知萬物

¹¹⁸ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 663。

¹¹⁹ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 650。

¹²⁰ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 650。

一體之懷，而妙運世之則，學師法乎帝也，而出為帝者師。學師法乎天下萬世也，而處為天下萬世師。此龍德正中而脩身見世之矩，與點樂偕童冠之義，非遺世獨樂者侔，委身屈辱者倫也。¹²¹

王棟則歸納師說如下：

先師樂學歌，誠意正心之功也；勉仁方，格物致知之要也；明哲保身論，修身止至善之則也；大成學歌，孔子賢於堯舜之旨也。理會此四篇文章，然後知先師之學，而孔孟之統燦然以明。¹²²

根據王襞的說法，王艮見陽明後契合良知之說，而將工夫易簡、不犯做手、當處受用的心得歸結於〈樂學歌〉中。但其後思想又有轉折，因萬物一體之道而倡師道、修身，王襞解釋此乃為曾點入世之樂的境界表現，似是樂學思想的進一步發展。王棟的分析則提示了〈樂學歌〉之外的學術重點，如格物（〈勉仁方〉）、保身（〈明哲保身論〉）、師道（〈大成學歌〉）等。特別的是，他分析王艮學統不從良知教著眼，而直接上承孔孟之統；他所見的王艮哲學幾乎完全本著《大學》開展，而未提良知、易簡一字。對於師說，王襞與王棟所見所重者如此不同，筆者以為王棟之於王艮乃亦步亦趨之追隨，走的是《大學》的修身路線；王襞則以己意詮釋王艮，看似回到陽明的良知路線，卻又埋下揚棄天理制約的思想種子，為之後的泰州派開出另一條道路。

四、結論

一般研究泰州學術時，多以重視百姓日用、狂蕩疏略為普遍印象，表面上看來雖似沒有爭議，深究後始發現這種定論存在許多的矛盾。例如王艮傳人中有王棟的篤實，又有王襞的不羈；王艮論樂云不費絲毫力氣，卻又格外重視脩身正己；談現成良知時應強調自信己心，王艮學中卻有「以人度己」的成分。這些問題使我們必須重新思考泰州學派的定位問題，其中又以釐清淮南三王的學術宗旨為

¹²¹ 王襞：《東厓王先生遺集》，頁 654。

¹²² 王棟：《一庵王先生遺集》，頁 62。

要。本文提出王艮學說乃以「萬物一體」為宗旨，樂學、淮南格物、明哲保身、重視日用等等均由此處發揮而來。王艮雖自認是陽明傳人，實際上他大力發揚的是《大學》精神，對《孟子》體系中的良知本體義提掇甚少。後人僅從日用、簡易、樂學等末處斷章取義，認為王艮這些說法奠定了後世「不學」的基礎，必須為「狂蕩恣肆」負起責任。其實乃是忽略了王艮強調「為己之學」的事實，王艮重視格物修身，博學篤行，這些才是他談百姓日用、簡易樂學的真正根源。

相較之下，王棟論學較為嚴謹，他似乎看出後人對王艮的誤解，因此詳加闡述王艮的宗旨，特別是在工夫論這一環，他提出「誠意」說來將修身工夫拉回自覺體證的王學路徑上。今日我們之所以對王艮的精神意趣重新檢視，也是因為王棟學術在泰州中獨樹一幟，而他又言必稱先師的緣故。王棟對王艮諸說都有深刻的說明，或許是因為王艮論學的對象是百姓，所以講學以簡易為優先，若無王棟提點出許多思考脈絡或中心關懷，則我們對王艮之瞭解，恐怕會侷限於資料的表面而已。

王襞對王艮學說的發揮，則讓泰州步入一全新的境地。雖然王襞對父叔之說並無自覺的差異，然而由於性格的緣故，他在說明本體內在毋須外求時，由「不囿於物」跨出一大步而往「空」「無」走去，又沒有工夫輔成，便間接導致了泰州後學的歧出，變成本體現成，工夫亦現成的狂蕩學派，使王艮蒙受諸多批評。然而王襞自然人性的觀點，卻對後來的羅汝芳具有啟蒙的作用，推動了心學中另一股風潮。筆者認為，王艮與羅汝芳同是泰州學派的靈魂人物，然而除了同時講述「百姓日用之學」，及藉王襞的自然人性觀點拉起一線連繫外，本體論和工夫論上都不太相同。近人論及泰州「會通三教」的特色，應是羅汝芳之後才有的風潮。

後世研究泰州傳承時，王艮後多直承徐樾、顏山農、何心隱等布衣之士，強調其豪俠精神。王艮的思想體系既不受重視，王棟與王襞的闡述亦相對不明於世。他們兩人皆具文人身份，在以布衣論學著稱的泰州學派中同遭後人忽視，¹²³但是他們都有文集流傳，就資料上來說，反而是我們認識王艮學說的重要橋樑，也是釐清泰州早期學術風貌的關鍵人物，值得重視。

¹²³ 如彭國翔說：「如果以王艮作為泰州學派開創者的話，其中的確有一條傳承的線索，即王艮→徐樾→顏鈞→羅汝芳→楊起元。」彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，頁 368。

引用文獻

- 王守仁：《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：學生書局，1983年。
- 王艮：《王心齋全集》，據日本嘉永元年刻本影印，台北：廣文書局，1987年。
- ：《重刻心齋王先生語錄》，據明刻本影印，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 王棟：《一庵王先生遺集》，據南京圖書館藏明萬曆三十九年（1611）鈔本影印，收於《四庫全書存目叢書》子10，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年。
- 王爨：《東厓王先生遺集》，據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影印，收於《四庫全書存目叢書》集146，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年。
- 朱熹：《朱子語類》，台北：文津出版社，1986年。
- ：《四書章句集注》，台北：長安出版社，1991年。
- 方祖猷：〈論淮南三王：王艮、王爨、王棟〉，收於《江海學刊》第6期，1990年。
- 任文利：《心學的形上學問題探本》，河南：中州古籍出版社，2005年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生書局，1993年。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群》，台北：中央研究院近史所，2003年。
- 周琪主編：《泰州學派國際學術研討論文集》，江蘇：古籍出版社，2002年。
- 季芳桐：《泰州學派新論》，四川：巴蜀書社，2005年。
- 吳震：〈泰州學案的重新釐定〉，收於《哲學門》第5卷第1期，2004年。
- 唐君毅：《唐君毅全集·原教篇》，台北：學生書局，1984年。
- ：《唐君毅全集·哲學論集》台北：學生書局，1984年。
- 麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》，香港：中文大學出版社，1973年。
- 陳郁夫：〈心齋學評述〉，收於《東吳中文學報》第2期，1996年。
- 黃文樹：《泰州學派教育思想之研究》，高雄：師範大學教育學系博士論文，1997年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，台北：華世出版社，1987年。
- 嵇文甫：《左派王學》，上海：上海書店，1990年。
- 曾昭旭：《論唐君毅先生在愛情學上的先驅地位》，「唐君毅思想與當今世界」研討會，香港，2006年。

張克偉：〈泰州王門巨擘—王一庵哲學思想抉微〉收於《南昌大學學報》第 27 卷第 2 期，1996 年。

彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，收於《清華學報》第 31 卷第 3 期，2001 年。

楊天石：《泰州學派》，北京：中華書局，1980 年。

楊國榮：《王學通論—從王陽明到熊十力》，上海：三聯書店，1990 年。

錢明：〈王一庵的主意說及其對泰州王學的修正〉，收於《哲學門》第 2 卷第 2 冊，2001 年。

錢穆：《宋明理學概述》，台北：學生書局，1977 年。

——：《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》，台北：聯經出版社，1994 年。

The Early Development of Taizhou School—A Study of Wang Gen, Wang Dong and Wang Bi

Huang, Shu-Ling*

[Abstract]

According to the past studies, emphasizing daily life and neglecting moral conduct is the general impression of Taizhou School. This conclusion seems undoubted but actually contradictive. For example, Wang Gen—the founder of Taizhou School—said study itself shall be happy and effortless but at the same time he demanded strict self-scrutiny. Among Wang Gen's students, Wang Dong emphasized real moral practice while Wang Bi claimed unconstraint of human nature. Wang Yangming said natural moral conscience guides our behavior, but Wang Gen asserted external moral principle is safer for an initiate. These issues urge us rethinking the character of Taizhou School. To clarify Huainan Wangs' (i.e. Wang Gen, Wang Dong and Wang Bi) thinking then becomes the critical task. In this paper, we discuss their researching focus and academic connection. We conclude that different from his teacher Wang Yangming, Wang Gen's theory is based on 'self-examination' but not 'self-awareness'. Wang Dong succeeded Wang Gen's theory and proposed an internal discipline to solve contradiction between Wang Gen and his teacher. Meanwhile, Wang Bi developed Wang Gen's happiness theory and tended to talk about emptiness, which formed the general impression of Taizhou School, but also created a new wave of Taizhou School.

Keywords: Taizhou School, Huai Nan Wangs, Wang Gen, Wang Dong, Wang Bi

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Hsin-chu University of Education.

