

# 王良「安身」論的政治意蘊解讀 ——中晚明儒家之一種自我抉擇\*

任文利\*\*

北京青年政治學院東方道德研究所

## 摘 要

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

**關鍵詞：**王良，泰州學派，安身，明哲保身，出處

## 引 言

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 一、保身與安身

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

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

5. 《與南都諸友》，《語錄》卷下，頁 352。

6. 《明哲保身論》，《語錄》卷上，頁 333。

7. 《明哲保身論》，《語錄》卷上，頁 333。

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

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

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

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