

明儒學案 江右王門學案二 貞襄聶雙江先生豹

報告人：黃亦珉

一、生平

聶豹，字文蔚，號雙江，永豐(於江西)人也。正德十二年進士。知華亭縣，清乾沒(不法之財)一萬八千金，以補逋賦(拖欠賦稅)。修水利，興學校。識徐存齋於諸生中。召入為御史，劾奏大奄(宦官)及柄臣，有能諫名。出為蘇州知府。丁內外艱，家居十年。以薦起，知平陽府，修關練卒，先事以待，寇至不敢入，世宗聞之，顧謂侍臣曰：「豹何狀乃能爾？」

嘉靖廿六年(1547)，年六十一，陞陝西按察副使，為輔臣夏貴溪所惡，罷歸，尋復逮之，先生方與學人講中庸，校突至，械繫之，先生繫畢，復與學人終前說而去。既入詔獄，而貴溪亦至，先生無怨色，貴溪大慚。踰年得出。

嘉靖二十九年，京師戒嚴，存齋為宗伯，因薦先生。召為巡撫薊州右僉都御史，轉兵部侍郎，協理京營戎政。仇鸞請調宣、大兵入衛，先生不可而止。尋陞尚書，累以邊功加至太子少傅。東南倭亂，趙文華請視師，朱龍禧請差田賦開市舶，輔臣嚴嵩主之，先生以為不可，降俸二級。遂以老疾致仕。四十二年十一月四日卒，年七十七。隆慶元年，贈少保，諡貞襄。

成為陽明門生的經過

1、親見陽明

嘉靖五年(1526)，陽明在越，先生以御史按閩，過武林，欲渡江見之。人言力阻，先生不聽。及見而大悅曰：「君子所為，眾人固不識也。」猶疑接人太濫，上書言之。陽明答曰：「吾之講學，非以蕪人之信己也，行吾不得已之心耳，若畏人之不信，必擇人而與之，是自喪其心也。」先生為之惕然。

2、書信往來

雙江與陽明於見面後有兩次的書信往來¹。陽明征思、田，雙江問陽明「勿忘勿助之功」，陽明答書「此問只說必有事焉，不說勿忘勿助，專言勿忘勿助，是空鍋而爨也。」「必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須勿忘；時時去用必有事的工夫，而或有時欲速

¹ 見於《雙江聶先生文集》卷八〈啓陽明先生書〉與《傳習錄》卷中〈答聶文蔚〉{答聶文蔚二}

求效，此便是助了。」可見陽明曾明確言及事上用功，只是雙江未能與此相應。

3、成爲門生

陽明既沒，先生時官蘇州，曰：「昔之未稱門生者，冀再見耳，今不可得矣。」於是設位，南面再拜，始稱門生。以錢緒山爲證，刻兩書於石，以識之。

悟道經過

先生之學，獄中閒久靜極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰：「此未發之中也，守是不失，天下之理皆從此出矣。」及出與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。

二、思想特色

(一)、良知分已發未發

1、依據陽明之本

雙江之說，雖在在王學內部引發爭議，但其立論持說確有根據。除了在獄中悟道的親證外，雙江亦舉陽明之說爲根據，如：

先生云：「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應。」又曰：「未發之中，常人俱有。體用一源，體立而用自生。有未發之中，便有發而中節之和。」又曰：「隨物而格，致知之功，即佛氏之常惺惺，亦只是常存他本來面目。」是數語乃錄中正法眼藏，學庸要領也。〈贈王學正之宿遷序〉

此三句的確肯定了良知是未發之中的本體；有未發之體而後有已發之用；有常惺惺、常寂爲格物致知的主宰。只是綜觀陽明之學，良知之核心義未必如此，而雙江特標舉之，是有其不同的理解內容。

此外，陽明在龍場悟道，是「經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理炯然」²。在悟到格物致知之旨後，教法也以「默坐澄心為學的，收斂為主，發散是不得已。有未發之中，始能有中節之和」。雙江悟道的歷程與陽明有相似處，都是在與物隔絕，斷滅意念時頓悟出的道理。雙江的歸寂之學，或可言其是從陽明「默坐澄心」教法發展而歧出之學。

² 江右另一代表羅念菴所言 《念菴文集》卷三〈寄謝高泉〉

2、良知之未發與已發

陽明言未發已發，是就良知本身上說體用、寂感、內外。此說並不合《中庸》原義，故在理解上必須與《中庸》有所區隔。《中庸》從喜怒哀樂之情上說，故未發已發可以二分，可以言因果，陽明從良知上說，雖可分解地表述，但最後必回到未發即是已發，體即用，寂即感，內即外的結論，二者不可二分。

陽明言良知之未發已發，可以分析地說，亦可綜合地說。分析地說，良知即是一明覺感應，發是發顯，明覺感應既是未發之中，也是已發之和，未發之中顯其超越相，已發之和顯其感應相，不必再言「中節」標出一種發展歷程；未發已發也可以綜合地說，未發之中是超越的明覺感應寂體，已發之和是良知落在經驗界的意與物上表現，意與物通過「致良知」的工夫，而能完全以良知為依據。綜合地說最後亦可歸於分析地說，因為意物依於良知，就不是有善有惡，而皆是至善無惡的「中節之和」，此中節之和亦不在良知之外³。

在雙江的理論裡，未發與已發的思考，是回到《中庸》的思考系統，其言：

有曰：「喜怒哀樂無未發之時，其曰『未發』，特指其不動者言之。」誠如所論，則「發而中節」一句，無乃贅乎？大本達道，又當何所分屬乎？不曰「道之未發」，而曰「喜怒哀樂之未發」，此又何說也？蓋情之中節者為道，道無未發。又曰：「無時無喜怒哀樂，安得有未發之時？」此與無時無感之語相類，然則夜氣之所息，指何者為息乎？旦晝之所為，非指喜怒哀樂之發者言之乎？(答黃洛村)

未發非體也，於未發之時而見吾之寂體。

雙江否認「無時無感」的說法，所謂已發，是指喜怒哀樂之情被物所激發，未發並非仍在情中，只是情識不動、不起作用，而是將情全然刊落，情若能去之，良知即能浮現，即是「於未發之時而見吾之寂體」。此寂體正是良知，良知只是純然超越的自體，只是個除去內容的抽象自身。至於現實人生中是否真能有離情而存的可能，雙江則以夜氣證之，夜氣之時，所息者正是喜怒之情。每個人都能有這樣的體悟機緣，若能在此時做致良知的工夫，肯認而把握之，就能使其成為情已發時的主宰。

³ 此說見《心體與性體》頁 341

雙江既然回到《中庸》文本，將未發已發放在情上理解，未發之中與已發之和就有因果、體用關係，有了「中」作為超越之因，超越的主體，才有在經驗界上有「和」的表現，由體而能起用。且「已發」未必皆從良知而發，雖有從良知發而中節者，亦有不從良知發而不中節者，故「已發」不可信之。

(二)、良知之體用、寂感、內外二分

雙江對於良知體用的分析，與陽明有不同處，其言：

心之虛靈知覺，均之為良知也。然虛靈言其體，知覺言其用。(答松江吳節推)

「虛靈」在雙江的理解，是偏重在未發之中、寂然不動的寂體。對於寂體的描述，雙江常用存有論的描述，如：「寂者，天地之根」，「寂者，性命之源」，但亦有從神感處說，如：「寂者……神應之樞，原物一物，而無物不備，一無所知，而無物不知，譬之鑑空衡平，而妍媸輕重若其中之所素具者。」(答唐荊川)「無時不寂，無時不感者，心之體也」(答東廓)此不違陽明之說。然以知覺言用，則與陽明之「明覺」不同。「明覺」是直就良知言其活動創造義，「知覺」是指良知寂體的主宰下，不受物蔽的覺知活動。這樣的理解便將良知之體用、寂感、內外二分。

以下再列舉在明儒學案中，所收入雙江對體用關係描述的句子：

虛明者，鑑之體也，照則虛明之發也。知覺猶照也。即知覺而求寂體，其與即照而求虛明者何以異？(寄王龍溪)

原泉者，江、淮、河、漢之所從出也，然非江、淮、河、漢則無見所謂原泉者。故濬原者濬其江、淮、河、漢所從出之原，非以江、淮、河、漢為源而濬之也。根本者，枝葉花實之所從出也。培根者，培其枝葉花實所從出之根，非以枝葉花實為根而培之也。今不致感應變化所從出之知，而即感應變化知而致之，是求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大也。(答亢子益)

良知本寂，感於物而後有知。知其發也，不可遂以知發為良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外，而後有外，外其影也，不可以其外應者為心，而遂求心於外也。故學者求道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定。(答歐陽南野)

雙江認為良知是在情未發時圓滿的性體，屬於超越層，此性體在當機顯現一具體活動時，已落入與經驗世界的實有層。雖然此具體活動以超越的良知為主宰，但兩者仍有距離，就像是鏡與照、原泉與江河、根與枝葉花實的關係。故雙江在理解孟子的「良知良能」時，就有如下的表示：

良知二字，始於孟子「孩提之童，不學不慮，知愛知敬，真純湛一，由仁義行。」大人者不失其赤子之心，亦以其心之真純湛一，即赤子也。然則致良知者，將於其愛與敬而致之乎？抑求其真純湛一而致之乎？(寄王龍溪)

盍不觀孩提之愛敬、平旦之好惡乎？明覺自然，誠寂矣，然謂之為寂體則未也。(寄王龍溪)

孟子所謂不學不慮，愛親敬長，蓋指良知之發用流行，切近精實處，而不悟者，遂以愛敬為良知，著在支節上求，雖極高手，不免賺入邪魔蹊徑，到底只從霸學裡改換頭目出來。(辨識)

孩提之知愛知敬雖然是「寂」，但既是已發，只能視之為以寂體作為主宰的寂之表現，只是良知的支節，並不等於真純湛一之寂體。故從愛敬之末是無法推回源頭之本。

雙江有時甚至將寂感視為對反的關係，如同性與情，兩者未必有主從關係，也無所謂即寂即感的模糊地帶。

今日「寂本無歸，即感是寂，是為真寂」夫寂，性也，感，情也。若曰「性本無歸，即情是性，乃為真性」，恐不免詬病也。(答黃洛村)

寂，性之體，天地之根也，而曰非內，果在外乎？感，情之用，形器之迹也，而曰「非外」，果在內乎？抑豈內外之間別有一片地界可安頓乎？(致知議辯)

綜觀雙江言良知的體用關係，可做這樣的結論：雙江言良知本體，尚能保留陽明原義，既是存有，也能發用在經驗界，故有真純湛一之體，就能在孩提之童發用為知愛知敬，也能在各種機緣中呈現其特殊相。但雙江言良知之發用，只是各種特殊相，此特殊相與本體永遠保持異質異層的距離，也沒有能夠擴充推回本體的動能。如此言用反而有似朱子。

(三)、已發良知不可信

已發既屬於形下的氣性表現，從此處做工夫就沒有必然的保證，其言：

物之感人無窮，而人之好惡無節，電光波影，若翻車然，可復有端拱清穆時耶？

自有人生以來，此心常發，如目之視也，耳之聽也，鼻嗅口味，心之思慮營欲也，雖禁之而使不發，不可得也。乃謂發處亦自有功，將助而使之發乎？抑懼其發之過，禁而使之不發也，且將抑其過，引其不及，使之而中節乎？(答東廓)

已發處往往夾帶感官私欲，紛雜繚繞在現實的生命中，很難找到能夠貞定自己的主宰，若硬要在已發處用功，則只會在忘與助之間擺盪，終不能達到中節的目的

從已發上做工夫，也有逐外之嫌，其言：

以獨為知，以知為知覺，遂使聖人洗心藏密一段反本工夫，潛引而襲之於外。縱使良知念念精明，亦只於發處理會得一箇善惡而去取之，其於未發之中，純粹至善之體，更無歸復之期。(答亢子益)

若於念慮事為之者，於所謂善惡者而致吾之知，縱使知為之知，去之亦不知，與義襲何異？(答東廓)

雙江認為見在良知只是「於發處理會得一箇善惡而去取之」，就算是純粹由良知所發，也不過是能夠在當下判斷善惡的一個能力，有其侷限性，不能與未發良知之至善無限畫上等號。此判斷善惡的能力如果沒有「洗心藏密」工夫做為基礎，就有義襲逐外的弊病。

既然從已發處做工夫，有義襲之嫌，故並非第一義工夫，而是第二義的工夫，其言：

所貴乎本體之知，吾之動無不善也，動有不善而後知之，已落第二義矣。(答亢子益)

格其不正以歸於正，乃是先師為下學反正之漸，故為是不得已之辭。(答亢子益)

這樣的說法反而似於龍溪的先天之學，只是兩人對第一義的工夫認知並不相同。

(四)、致良知之工夫---歸寂

我們若將「致良知」分成三個層次來看：一、良知之始悟。二、良知之內在

通徹。三、良知之外在擴充於事事物物。雙江之致知工夫重點是在第一與第二個問題上，第三則不屬工夫範圍，而是致知完成後，有了良知本體作為主宰，自然會有的境界。其言：

知者，心之體，虛靈不昧，即明德也。致者，充滿其虛靈之本體，江、漢濯之，秋陽暴之。致知即致中也，寂然不動，先天而天弗違者也。格物者，致知之功用，物各付物，感而遂通天下之故，何思何慮，後天而奉天時也，如好好色，惡惡臭之類是也。(答亢子益)

故致良知者，只養這箇純一未發的本體(辨識)

若再進一步問：人該如何才能「充滿其虛靈之本體」？雙江的工夫入手處是在脫離人的習心雜慮，截斷眾流，當私欲意念全然刊落之際，就是歸返良知寂體之時。此「致」的方向是後返的，其型態是靜態的，其歷程並非一蹴可幾，故屬漸教而非頓教。

人要超離習心雜慮，可依人的根器不同，分為「主敬」與「主靜」二種方式：或問：「周子言靜，而程子多言敬，有以異乎？」曰：「均之為寡欲也。周曰『無欲故靜』，程曰『主一之謂敬』。一者，無欲也。然由無欲入者，有所持循，久則內外齋莊，自無不靜。若入頭便主靜，惟上根者能之。蓋天資明健，合下便見本體，亦甚省力，而其弊也，或至厭棄事物，賺入別樣蹊徑。是在學者顧其天資力量而慎擇所由也，近世學者猖狂自恣，往往以主靜為禪學，主敬為迂學，哀哉！」(辨素)

問：「閒思雜慮，祛除不得，如何？」曰：「習心滑熟故也。習心滑熟，客慮只從滑熟路上往還，非一朝一夕之故也。若欲逐之而使去，禁之而使不生，隳突衝決反為本體之累。故欲去客慮者，先須求復本體。本體復得一分，客慮減去一分。然本體非敬不復，敬以持之，以作吾心體之健，心體健而後能廓清掃蕩，以收定靜之功。蓋盜賊無主，勢必解散，」(辨識)

思慮營欲，心之變化，然無物以主之，皆能累心。惟主靜則氣定，氣定則澄然無事，此便是未發之本然，非一蹴可至，須存優游，不管紛擾與否，常覺此中定靜，積久當有效。(答戴伯常)

主敬是常人工夫的入手處，人心若能持敬，就能收斂精神，使雜亂的意念安定，

意念定，就能放下欲望，如此涵養既久，就能漸悟靜之本體。此工夫甚是曲折，「吃煞辛苦處」(答王龍溪)。主靜則是上根者的工夫入手處，當下即能通體明徹，頓悟得良知本體。由於此工夫甚為簡易，根器未達者學此易厭棄事物，偏入禪學，故需量力而行。

在歸寂的工夫系統中，有時亦言「戒懼」：

不睹不聞，便是未發之中，常存此體，便是戒懼。去耳目支離之用，全虛圓不測之神。(辨素)

或問：「未發之中為靜乎？」蓋靜而常主乎動也。「戒慎恐懼為動乎？」蓋動而常求夫靜也。(辨素)

不睹不聞者其則也，戒慎者其功也，不關道理，不屬意念，無而神，有而化，其殆天地之心，位育由之以命焉者也。(答戴伯常)

「主敬」「主靜」與「戒懼」都是現實層的意念，但都有歸寂的動能。在雙江的體用二分系統下似乎有矛盾處。或可如此為雙江圓說：在已發裡，無論是否出乎良知，幾乎都沒有證體的動能，唯「主敬」「主靜」「戒懼」，是意念的自我消解，有其特殊性，故能夠動而求靜。

(五)格物是境界不是工夫

雙江對於格物致知的理解，同樣落在體用二分的系統，但由於體是一存有之圓滿，「止於至善，寂然不動，千變萬化，皆由此出，井養而不窮也」「致中而和出焉」(辨易)，故只做「致知」工夫上已達其全，而格物不過是致知的成效妙用。其言：

致知如磨鏡，格物如鏡照，謬謂格物無工夫者以此。(致知議辯)

雙江亦用大學經一章來詮釋「致知」與「格物」，並以此證明格物無功夫。其言：

良知非大學之明德乎？明德足矣，何又言乎至善？至善者，言乎心之體也。知止者，止於是也。知止於是，而後能定靜安慮。慮非格物乎？感而遂通天下之故是也，故致知便是知止。今必曰格物是致知之功，則能慮亦可謂知止之功乎？(答劉兩峰)

雙江解釋知止與定靜安慮的關係並非修養工夫的層層升進，而是知止是功夫所

在，定靜安慮則是境界，只要能知止，就能定靜安慮，就能感而遂通天下。

雙江甚至認為致知之功未達極致，就不能求脫化融釋，因為脫化融釋非工夫，而是境界。其言：

達夫(羅念菴)早年之學，病在於求脫化融釋之太速也。夫脫化融釋，原非功夫字眼，乃功夫熟後境界也。

故若將雙江與李延平之觀未發氣象相較，雙江顯然並不認同延平將工夫截成數段，只要有致中工夫，就能一了百了。

雙江如此理解格物，既不合陽明，也不合傳統的體用二分系統。陽明雖言致良知，但是在格物中致，格物與致知是同一工夫，不可拆解為二；而體用二分的系統，不論是延平的冰解凍釋，或是朱子的格物窮理，也都有在面對物時有一套工夫。雙江在王學與朱學各取一部分做其理論基礎，恐有懸空之弊：格物與致知若為二，如何能保證體立而後用生？無怪乎有人謂其近乎禪。

其一謂心事合一，仁體事而無不在，今日感應流行，著不得力，是脫略事為，類於禪悟也。夫禪之異於儒者，以感應為塵煩，一切斷除而寂滅之，今乃歸寂以通天下之感，致虛以立天下之有，主靜以該天下之動，又何嫌於禪哉！（答東廓）

雙江以歸寂的目的不是寂滅，而是通天下之感，做為其說與禪的分別。實則在歸寂與通感既為二，歸寂不能包含通感的前提下，有可能最後只是寂滅而已

三、黃宗羲評論

夫心體流行不息，靜而動，動而靜。未發，靜也，已發，動也。發上用功，故為徇動，未發用功，亦為徇靜，皆陷於一偏。而中庸以大本歸之未發者，蓋心體即天體也。周天三百六十五度四分度之一，而其中為天樞，天無一息不運，至其樞紐處，實萬古常止，要不可不歸之靜。故心之主宰，雖不可以動靜言，而惟靜乃能存之。此濂溪以主靜以立人極，龜山門下以體夫喜怒哀樂未發前氣象為相傳口訣也。……陽明自江右以後，始拈良知，。其在南中，以默坐澄心為學的，收斂為主，發散是不得已。有未發之中，始能有中節之和，其後學者有喜靜厭動之弊，故以致良知救之。而曰良知是未發之中，則猶之乎前說也。先生亦何背乎師門？乃當時群起而難之哉？

黃宗羲認為江右乃王學的嫡傳，「是時，越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，

而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜」(明儒學案卷十六)。從以上他對雙江的評論來看，他顯然忽略雙江將已發未發二分，歸寂有徇靜之弊的問題，而認為雙江的歸寂乃是以未發做為主宰，提起一個超越之體，與劉蕺山之意根同有歸顯於密的意涵。但雙江的寂體與蕺山的意根實不相同，此乃黃宗羲未察之處。且按黃宗羲說法，似認為默坐澄心才是王門工夫的第一義，因學者資質不夠，才講良知教做為補救，如此理解陽明之致良知工夫亦有誤矣！

此外，黃宗羲對雙江釋禪亦有不同的見解：

先生所以自別於非禪者，謂「歸寂以通天下之感，不似釋氏以感應為塵煩，一切斷除而寂滅之」，則是看釋氏未透。夫釋氏以作用為性，其所惡言者體也。其曰父母未生前，曰先天，曰主中主，皆指流行者而言，但此流行不著於事為知覺者。其曰後天，曰大用現前，曰賓，則指流行中之事為知覺也。其實體當處。皆在動一邊，故曰「無所住而生其心」，正與存心養性相反。蓋心體原是流行，而流行不失則者，則終古如斯，乃所謂靜也，寂也。儒者存養之力，歸於此處，始不同夫釋氏耳。若區區以感應有無別之，彼釋氏又何嘗廢感應耶？

黃宗羲對於雙江寂體的認知，其實是收在他自己對心體的認知，故寂體乃「流行不失則者」，自然沒有對雙江體用二分的理論起疑惑。而他對於禪宗不斷除感應的體會，則較雙江更貼切。若言釋氏「一切斷除而寂滅之」，唯有小乘才如此，大乘則不然。黃宗羲認為儒釋的分判應該還是要回到所立之體的不同來看，儒家是立道德之體，釋氏(在此應是唯識)則以知覺為體，如此分別，更為簡易清楚。