

論江右王門學者 聶豹良知學說的內涵 ——從其與王畿的議辯談起

吳秀玉

國立宜蘭大學通識教育中心副教授

摘 要

聶豹生於明代中晚期，嚮往王陽明之學，是陽明死後拜師的門生，黃宗羲《明儒學案》將之列入江右王門學者，因不滿王門中王畿的「良知現成」說，貽誤學者，墮於狂禪，於是首倡異議，在堅守陽明學的基礎上，兼採宋學，修正王學，帶動後學，使得陽明之道賴以不墜，穩定了王學的學術地位。

關鍵詞：聶豹、王陽明門生、不滿良知現成、修正王學、穩定學術地位

Discussion on the Conscience Theory of Nie Bao - A Scholar Belongs to the Jiang-You School of Wang Yang-Ming's Doctrine : To collect on he quarreled with Wang Ci

Hsiu-Yu Wu

Associate Professor, College of Humanities and Management, National Ilan University

Abstract

Nie Bao, born in the middle/late period of the Ming Dynasty, followed Wang Yang-Ming's theory and respected Wang, who had been dead in Nie's time, as his teacher. In the book "Biographies of Confucian Scholars in the Ming Dynasty" Huang Zong-Xi categorized him into the Jiang-You School. Nie Bao disagreed with the theory of existent conscience from Wang Ji, another scholar of Wang Yang-Ming's doctrine, which misled pedants to rampant Zen. Therefore as the first dissentient Nie Bao rectified Wang Yang-Ming's theory on the basis of its original spirit by integrating academic thoughts of the Song Dynasty, leading descendent scholars to stabilize the status of Wang Yang-Ming's discipline in the academia.

Key Words : Nie Bao, Wang Yang-Ming's disciple, disagreeing with the theory of existent conscience, rectification of Wang Yang-Ming's discipline, stabilizing the status in the academia

一、前 言

明代延續宋元，理學的推動發展更加蓬勃，清黃宗羲《明儒學案·凡例》說：「有明文章事功，皆不及前代，獨於理學為前代所不及。」¹考察明代的學術，古文、詩、詞都沒有什麼特殊的成就，充其量不過是模仿過去，但不能超越，故文不能如漢，詩不能如唐，詞不能如宋；除外，經學更不如宋。²但是理學之盛，高出元代許多，蔣伯潛《理學纂要》說：「理學中衰於元，而復興於明」；³說明了明代對理學有不可輕忽的提振貢獻。理學可以說貫穿了整個明代學術史，明初，因為政府的鼓勵，科舉考試專主程朱學說作為試士之法，讀書人為了謀取功名利祿，心志全投注於朱子《四書集註》，盡心於章句訓詁；但除此之外，毫無所知，學術領域極為狹隘。針對著僅由經典作依據、由權威決定真理的迂腐學風，遙應陸象山心學的王陽明良知學說因應興起；主張「良知」現成，人人天賦，只要在自己內心下「致」的工夫，則即體即用、即本體即工夫，不須要再繞出去取用一套格物窮理的外來工夫，就可以成德，簡易直截，為許多文人所響應。雖然陽明強調良知本體的超悟，但也主張實地為善去惡的漸修工夫，以進入明淨的本體境界。最能夠顯現他本體和工夫合一特色的是「天泉證道」。⁴由於天泉橋上的一夕論學，當時的王門弟子王畿與錢德洪從陽明致良知的四句教「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，在心體「無善無惡」的前提下，推論意、知、物，因為理解觀點的不同，產生前者「四無」與後者「四有」的見解，對於工夫問題也產生頓悟與漸

¹ 楊家駱主編，《明儒學案·凡例》（台北：世界書局，1992年5月），頁1。

² 陳致平，《中華通史（十）》（台北：黎明文化事業公司，1980年8月），頁124、125。

³ 蔣伯潛，《理學纂要》（台北：正中書局，1982年2月），頁124。

⁴ 林月惠，《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》（國立台灣大學中國文學研究所博士論文，1995年6月），頁6。

修兩個不同的主張。王畿的四無說被陽明指為利根的人，利根的人心體原是明瑩無滯，只要從先天本原上悟入，本體即是工夫；而錢德洪的四有說被指為中根以下的人，中根以下是有習心的人，因為本體受蔽，必須要在後天意念上下實地為善去惡的功夫，才能進入本體明淨的境界。蓋上根之人，世間少有，故陽明諄諄告誡他們必也頓悟與漸修「相取為用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體上各有未盡。」⁵可見陽明思想中所強調的本體與工夫的圓融無間了。然在陽明去世後，由於後學諸子對於陽明的「良知」本體有不同的了解與詮釋，及對「致良知」的工夫實踐有不同的主張，各持己見，各立門戶，流派之繁，王畿作過分析，有歸寂、修證、已發、現成、體用、終始六種；而大致區分為現成、歸寂、修證三說。三派當中以現成派的思想最為興盛。以王畿為中心，提倡良知現成的，即名之為「現成派」。⁶自信良知「當下現成，不假工夫修證而後得。」⁷「若謂良知由修而後全」，是「撓其體」。陽明說他天分很高，但他忽略了陽明告誡他的「本體功夫，一悟全透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，不過養成一個虛寂。」⁸可見陽明教他致知，包括先天與後天，且先天、後天必須合一。可是他只取了一半，偏重于良知本體的超悟體認、本心的強烈追求而諱言工夫。他空疏的「悟本體即工夫」的立論，造成後學任知而行，不重實學，墮於狂禪的流弊不淺，羅念庵因此批評他：「龍溪之學，久知其詳，不俟今日。然其謂工夫，又卻是無工夫可用，故謂之以良知致良知，如道家先天制後天之意。其說實出陽明口授。大抵本之佛氏，翻傳燈諸書，其旨洞然。直是與吾儒兢兢業業，必有事一段，絕不相蒙。分明二人屬兩家風氣（言陽明、龍溪各為

⁵ 葉鈞點註，《傳習錄》（台北：台灣商務印書館，1984年4月），頁258。

⁶ 同註4，頁8。

⁷ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁101。

⁸ 同註5。

一家），今比而同之，是亂天下也。持此應世，安得不至蕩肆乎。」⁹因此而有提倡「由工夫以悟本體」的「歸寂派」，以聶豹為中心，以矯正現成派的流蕩。黃宗羲《明儒學案》將聶豹列入江右門人，于〈江右王門學案〉卷首謂：「姚江之學，惟江右得其傳，東廓、念庵、兩峰、雙江其選也。再傳而為塘南、思默，皆能推原陽明未盡之意。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。蓋陽明一生精神，俱在江右，亦其感應之理宜也。」¹⁰是言大有以江右為能救正浙中流弊，使王學得以延續的不可磨滅之功。

二、聶豹之生平與其為學之經歷

聶豹字文蔚，號雙江，江西永豐縣人。生於明憲宗成化二十三年（1487），卒於世宗嘉靖四十二年（1563）。為武宗正德十一年（1516）舉人，十二年（1517）進士。十五年（1520）為華亭縣令，追繳逃漏稅一萬八千金；修水利，興學校，民復業者三千餘戶。

嘉靖四年（1525），召拜御史，劾奏司禮太監張佐；巡按福建，奏罷鎮守太監趙誠，及奏革市舶等，有能諫盛名。九年（1530），出為蘇州知府。十年（1531）至十三年（1534），丁父母憂，家居十年。二十年（1541），召知平陽府，山西頻中寇，民無寧居，令富民出錢，罪疑者贖，得萬餘金，修郭家溝、冷泉、靈石諸關隘，練鄉勇六千守之。敵至不敢入，廷議以豹為知兵，擢陝西按察司副使，備兵潼關。會大計拾遺，言官論豹在平陽乾沒，大學士夏言亦惡豹，逮下詔獄，落職歸。尋復逮之，豹方與學人講《中庸》，校突至，械繫之，繫畢，復與學人終前說而去。既入詔獄，言亦至，豹無怨色，言大慚，踰年得出。

二十九年（1550）秋，俺答犯京師，以豹為知華亭時所取之士——禮部尚書徐階，為豹訟冤，言其才可大用，召拜右僉都御史，巡撫順

⁹ 《明儒學案·江右王門學案三》，頁167。

¹⁰ 《明儒學案·江右王門學案卷首》，頁131。

天，未赴，擢兵部右侍郎，協理京營戎政。三十一年（1552），陞兵部尚書。三十二年（1553），奏上防秋事宜，又請增築京師外城，皆報可。累以邊功，加至太子太保。三十四年（1555），以謀議不當，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。

嘉靖五年（1526）夏，豹以御史按閩時，至越見陽明，稱「晚生」，尚未執弟子之禮。陽明征思田，豹問「勿忘勿助」之功，告以平日講學「只說必有事焉」。十年（1531），時陽明已沒四年，豹官蘇州，始設位，北面再拜，稱門生，以錢德洪、王畿二人為證，刻石以識之。

聶豹之學，得之於獄中靜坐悟真體；出，乃與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。其歸寂之論，與陽明在南中之悟，主靜以致良知之宗旨相契。所著，今傳有《雙江聶先生文集》十四卷。¹¹

三、聶豹之良知論

「良知學」是陽明哲學思想的核心，是他指示學者成德的依據；「致良知」是他指示學者成德的方法。理學家一生講究的是成德、是實踐，實踐道德行為的原動力是對道德的理解程度。理解是經過長時期的考據、參究，和自我生命的省思獲致的體驗，是實踐工夫的基礎，也是充分而必要的條件。因為王門諸子對良知學說的體悟不盡相同，是以眾說紛紜；以下從聶豹與同門王畿的辯難中，可以瞭解其良知思想的義蘊：

¹¹ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁150、151。

楊家駱主編，《明史二·聶豹》（台北：鼎文書局，1979年12月），頁總1438。

《傳習錄中》，同註5，頁179、180。

四庫全書存目叢書編纂委員會編纂，《四庫全書存目叢書》（台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月，北京大學圖書館藏明嘉靖四十三年吳鳳瑞刻隆慶六年印本），集部72，別集類，《雙江聶先生文集·序》，頁1~3。

(一)、對「良知」的理解

1、良知以體用分先後、分內外、分未發已發、分寂感

王畿說：

良知者本心之明，不由學慮而得，先天之學也。……良知即是未發之中，即是發而中節之和。此是千聖斬關第一義，所謂「無前後內外而渾然一體者也」。若良知之前別求未發，即是二乘沉空之學。良知之外別求已發，即是世儒依識之學。或攝感以歸寂，或緣寂以起感，受症雖若不同，其為未得良知之宗，則一而已。¹²

王畿認為良知是不學不慮的先天之學，無分於前後內外渾然一體；是未發之中，也是發而中節之和，意謂無論發與未發、中與和，皆是就良知本身說。若是在良知之前求未發之中，即是沉空；若是在良知以外別求中節之和，即是依識。良知即寂即感，有攝感應以歸寂體，或緣寂體以起感應者，都是不解良知的真諦。對此，聶豹攻擊說：

邵子云：「先天之學，心也；後天之學，跡也。」先天言其體，後天言其用。蓋以體用分先後，而初非以美惡分也。

良知是未發之中，先師嘗有是言。若曰良知亦即是發而中節之和，詞涉迫促。

寂、性之體，天地之根也，而曰「非內」，果在外乎？感、情之用，形器之跡也，而曰「非外」，果在內乎？抑豈內外之間別有一片地界可安頓之乎？「即寂而感存焉，即感

¹² 明王龍溪，《王龍溪語錄》（台北：廣文書局，1960年12月），卷之6，〈致知議略〉，頁1。

而寂行焉」，以此論見成似也。若為學者立法，恐當更下一轉語。《易》言內外，《中庸》亦言內外，今日無內外。《易》言先後，《大學》亦言先後，今日無先後，是皆以統體言工夫。如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂由於根本之盛大，根本之盛大由於培灌之積累。此鄙人內外先後之說也。

「良知之前無未發，良知之外無已發」，似是渾沌未判之前語。設曰良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心，語雖玄，而意則舛矣。¹³

聶豹根據邵子的話，以為先天後天是以體用分，非以美惡分。按王畿以良知與知識（王畿簡稱識）分先天後天，此自有美惡意。先天是德性之知是良知，於此立根，當然是善；落在後天知識上實踐，則不能無善惡。善者可謂用，惡者不可謂用也，除非化其惡而一於善，方可成體用，是以聶豹批評王畿以良知知識分先天後天，有美惡存在的問題，與體用相妨礙。¹⁴聶豹又認為寂是性之體，是內；感是情之用，是外；證諸古書典籍未有不宣內外先後未發已發寂感的。

2、獨知是念動而後知，不是良知本體

王畿說：

良知即所謂未發之中，原是不睹不聞，原是莫見莫顯。明物察倫，性體之覺。由仁義行，覺之自然也。顯微隱見，通一無二，在舜所謂玄德。自然之覺即是虛，即是寂，即是無形無聲，即是虛明不動之體，即為易之蘊。致者致此而已，守者守此而已，視聽于無形視聽此而已，主宰者主宰此而已。

¹³ 《王龍溪語錄》，卷之6，〈致知識辯〉，同上，頁2、3。

¹⁴ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，2000年5月），頁331。

今若以獨知爲發，而屬于睹聞，別求一個虛明不動之體以爲主宰，然後爲歸復之學，則其疑致知不足以盡聖學之蘊，特未之明言耳。¹⁵

王畿以獨知即是不睹不聞、未發之中的良知，是虛明不動之體、是寂，是即寂即感寂感爲一而無分於寂感的主宰，現成而具足，自能明物察倫，不須要別求一個虛明之體以爲主宰。而聶豹把獨知看成是已發，不是未發的良知，而當另求一未發者爲之主，他說：

獨知是良知的萌芽處，與良知似隔一塵。此處著功，雖與半路修行不同，要亦是半路的路頭也。致虛守寂方是不睹不聞之學，歸根復命之要。蓋嘗以學之未能爲憂，而乃謂偏于虛寂，不足以該乎倫物之明察，則過矣。夫明物察倫，由仁義行，方是性體自然之覺，非以明察爲格物之功也。如以明察爲格物之功，是行仁義而襲焉者矣，此以言自然之覺誤也。其曰「視于無形，聽于無聲」，不知指何者爲無形聲而視之聽之？（豈）非以日用倫物之內別有一個虛明不動之體以主宰之，而後明察之形聲俱泯（乎）？是則寂以主夫感，靜以御夫動，顯微隱見通一無二是也。¹⁶

聶豹以爲獨知是良知的萌芽，爲一時的發現，與良知隔一塵，不屬於真良知。此處著功，雖與半路修行不同，但也只不過是半路的路頭。必也「致虛守寂方是不睹不聞之學，歸根復命之要」，「日用倫物之內別有一個虛明不動之體以主宰之，而後明察之形聲俱泯」。

3、不學不慮的知愛知敬是已發，不是未發的良知

王畿說：

¹⁵ 《王龍溪語錄》，卷之6，〈致知識辯〉，頁5、6。

¹⁶ 同上註，頁5。

先生良知之說倣于孟子，不學不慮乃天所爲自然之良知也。惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應；惟其觸機而發，神感神應，然後爲不學不慮，自然之良也；自然之良即是愛敬之主，即是寂、即是虛、即是無聲無臭，天之所爲也。¹⁷

王畿認爲不學不慮是天賦予人自然的良知，是寂體、是未發、是主宰，觸機而發，自然知愛知敬。聶豹不以爲然，認爲愛敬之前，當培養一物以主宰之，他說：

先師良知之教本于孟子，孟子言孩提之童不學不慮，知愛知敬，蓋言其中有物以主之，愛敬則主之所發也。今不從事于所主，以充滿乎本體之量，而欲坐享其不學不慮之成，難矣！¹⁸

聶豹認爲人之所以有不學不慮的知愛知敬表現，是因爲其中有本體主宰的結果，所以我們應該「從事于所主，以充滿乎本體之量」，不應該「坐享其不學不慮之成」。

4、良知無現成

王畿以爲良知是人人與生具有的，一念自反，立即可得，不必假借後天修整的工夫，他說：

良知在人，本無汙壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。譬之日月之明，偶爲雲霧所翳，謂之晦耳。雲霧一開，明體即見，原未嘗有所傷也。此原是人人見在具足，不犯做手本領工夫，人之可以爲堯舜，小人之可使爲君子，舍此更無從入之路，可變之幾。固非以爲妙悟而妄意自信，亦未嘗

¹⁷ 同上註，頁7。

¹⁸ 同上註。

謂非中人以下所能及也。

良知是天然之靈機，時時從天機運轉，變化云爲，自見天則，不須防檢，不須窮索。

知者心之本體，所謂是非之心，人皆有之。是非本明，不須假借，隨感而應，莫非自然。聖賢之學，惟自信得及，是是非非不從外來。

若果信得良知及時，只此知是本體，只此知是功夫；良知之外，更無致法，致良知之外，更無養法。良知原無一物，自能應萬物之變。

良知在人，不學不慮，爽然由於固有，神感神應，盎然出於天成，本來真頭面，固不待修證而後全。

若必以見在良知，與堯舜不同，必待功夫修證而後可得，則未免矯枉之過。¹⁹

聶豹認爲王畿所謂的良知是一種知覺運動，是已發，眼前呈現的良知，在現實狀態中，有可能混雜利欲而受蒙蔽，故非得從事一番做手工夫，始得爲善，是以對於王畿主張良知之見在具足，不用等待修爲的見解，不以爲然，他說：

尊兄高明過人，自來論學，只是（自）混沌初生無所汙壞者而言。而以見在爲具足，不犯做手爲妙悟，以此自悞可也，恐非中人以下之所能及也。²⁰

¹⁹ 同上註，頁4；與《明儒學案·浙中王門學案二》，頁103、104、106、108。

²⁰ 《王龍溪語錄》，卷之6，〈致知識辯〉，頁3。

人生活於現實社會之中，不能無世情嗜欲之雜，聶豹以為除非如上上根器的王畿能不為薰染，維護「混沌初生無所汙壞」，根據頓悟，在先天心體上立根，否則中人以下的人，不下一番修養的工夫是辦不到的。

（二）「致良知」的工夫

「良知」與「致知」分別是王門本體論與工夫論的兩大中心議題。聶豹對於道德實踐依據的「良知」與王畿既有不同的了解和體驗，則對於道德實踐入路的如何「致」得良知，也有不同的相應之道。他認為良知要得「良」，須要付出一段修養的工夫。他說：「陽明先生亦云：『聖人到位天地，育萬物，亦只從喜怒哀樂未發之中養出來。』養之一字，是多少體驗，多少涵蓄，多少積累，多少寧耐。」²¹他認為養是很費體驗、涵蓄、積累、寧耐工夫的，因此相當不滿王畿的見在良知，說：「今人不知養良知，但知用良知，故以見在為具足，無恠也，半路修行，卒成鬼仙。」²²並批評王畿誤以自然生命的知覺運動為良知，這樣的良知，無異於邊見外修，不是純一未發的良知本體，自創一家，有違師說，他說：

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，著在枝節上求，雖極高手，不免賺入邪魔蹊徑，到底只從伯學裡改換頭目出來。蓋孩提之愛敬，即道心也，一本其純一未發，自然流行，而纖毫思慮營欲不與，故致良知者，只養這個純一未發的本體，本體復則萬物備，所謂立天下之大本。先師云：良知是未發之中，廓然大公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應，此是《傳習錄》中正眼法藏，而誤以知覺為良知，無故

²¹ 《雙江聶先生文集》，卷之8，〈答歐陽南野書二〉，頁10左、11右。

²² 同上，卷之10，〈答戴伯常〉，頁51左、52右。

爲霸學張一赤幟，與邊見外修何異，而自畔其師說遠矣。²³

聶豹根據陽明之言「良知是未發之中」，以爲學問之道，當主於未發之修養，作爲主宰，才能感而遂通，物來順應。他指出由於王學的不莊敬持養，影響社會的弊病不淺：

今世學者，既無灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文，習之於童卯，以磨煉消融其驕悍飛揚之氣。獨有持敬一段工夫，猶可以矯輕警惰，鎮浮黜躁，庶幾復見天地之心。今乃舉內外夾持，聖賢相傳家法，一切破壞，而以任情恣意爲自得，其不流而爲莊周之放誕，下禪之委弛不已也，可勝惜哉？大抵後世之學，各隨其氣質之性所便者以爲學，既各隨其性之所便，才說持敬，便自不安敬，則些子氣質著不得，若欲變化氣質，闕卻莊敬持養一段工夫，更無入手處。張子曰：「爲學大益，在自求變化氣質，不爾，皆爲人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧。」愚必明，柔必強，變化氣質之學，本於人一己百，人十己千，困勉之功而後能。乃遽以自得灑脫爲詞，其誤人不淺也。²⁴

聶豹看到當時王學自得灑脫、放蕩狂妄的作風，誤導了學者將聖賢相傳家法，一切破壞，任情恣意，驕悍飛揚，既無灑掃應對進退之節，也無禮樂射御書數之文，流而爲莊周之放誕、下禪之委弛。爲了要矯治王學的流程，不得不從宋儒莊敬持養的工夫下手，以變化其氣質，磨煉消融其驕悍飛揚之氣，以復見其天地之心。他莊敬持養的工夫是：

1、主靜

聶豹說：

²³ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁156。

²⁴ 《雙江聶先生文集》，卷14，〈困辯錄辯過〉，頁54、55右。

凡用功似屬乎動，而用功之主腦，卻是靜根。

人自嬰兒以至老死，雖有動靜語默之不同，然其大體，莫非已發，氣主之也，而立人極者，常主乎靜。

聶豹以為人生於世，發動出來的動靜語默的自然生命的知覺運動，是已發，與感性混雜了的，是氣性的，這個良知不可靠，不能保證其必良。而要求良知本體，必須於未發動出來以前，主乎「靜」方能得之，他說：

夫體得未發氣象，便是識取本來面目。敬以持之，常存而不失，則自此而發者自然中節，而感通之道備矣。……故靜養一段工夫，更無歇手處，靜此養，動亦此養，除此更別無養。除此而別有所養者，未有不流而為助長之宋人也。動靜無心，內外兩忘，不見有炯然之體，此是靜養工夫到熟處，不可預期，預期則反為所養之害。²⁵

聶豹以為要見炯然之體的良知，必於未發之前求之，「體得未發氣象，便是識取本來面目」，持敬常存，「則自此而發者自然中節」。而此炯然之體之見，是花費過相當的靜養工夫所致的，一定要到「動靜無心，內外兩忘」的境界不可。他主靜的見解，來源於宋學，他說：

夫學雖靜也，靜非對動而言者。「無欲故靜」四字，乃濂溪所自著。無欲然後能寂然不動，寂然不動，天地之心也，只此便是喜怒哀樂未發時氣象，然豈初學之士，可一蹴能至哉？其功必始於靜坐，靜坐久，然後氣定，氣定而後見天地之心，見天地之心而後可以語學，即平坦之好惡而觀之，則

²⁵ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁154。

《雙江聶先生文集》，卷之8，〈答歐陽南野書三〉，頁21左。

原委自見，故學以主靜焉至矣。戒慎不睹，恐懼不聞，觀之謂也，觀之而反紛擾云者，非觀之罪，不善觀之罪也。矜持欲速，二三雜爲，是求靜而反動矣。是故靜坐之嘆，伊川爲學者開方便法門。未發氣象，延平爲學者點本來面目。定之以仁義中正而主靜，則法天之全功，非天下之至靜，其孰能與於此，濂溪手授二程。吾道南矣，龜山豈逃禪哉？默坐澄心，體驗天理，延平殆庶幾乎？然此與前養心之論，卻是一致。透得此關過，便有回進處。²⁶

以上聶豹說他的主靜致知工夫，來自宋周濂溪、程伊川、李延平、楊時；此外，也來自陳白沙，羅念庵於〈讀困辨錄抄序〉中說：「良知猶言良心，主靜者求以致之，收攝斂聚，自戒懼以入精微。彼徒知覺焉者，雜真妄而出之者也。主靜則不逐於妄，學之功也，何言乎其雜真妄也？譬之於水，良知源泉也，知覺其流也，流不能不雜於物，故須靜以澄汰之，與出於源泉者，其旨不能以不殊，此雙江公所爲辨也。……江君早年亦嘗以禪諍學，已而入象山，得之靜坐，旁探博證，遂深有契於公。新寧故新會也，白沙之鄉也，豈無傳其遺言者乎？如有言主靜而異於公者，幸反覆之，不有益於我，必有益於人，是良知也。」²⁷說明了聶豹主張「靜坐」之來自私淑白沙之遺言，白沙以爲靜坐久之，「然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲。」²⁸靜坐的目的在澄汰雜於物的知覺，以求本來的良知。聶豹所以主張靜坐的用意也完全是爲修正王畿的廢除靜坐而說，王畿說：「吾人未嘗廢靜坐。若必藉此爲了手，未免等待，非究竟法。聖人之學主於經世，原與世界不相離。古人教人只言鐵修游息，未嘗專說閉關靜坐。若日日應感，時時收攝，精神和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。……若以見

²⁶ 《雙江聶先生文集》，卷之8，〈答元子益問學〉，頁31左、32右。

²⁷ 《明儒學案·江右王門學案三》，頁175。

²⁸ 《明儒學案·白沙學案一》，頁30。

在感應不得力，必待閉關靜坐，養成無欲之體，始爲了手，不惟蹉卻見在功夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉，如何復經得世？……」²⁹王畿資質好，雖處於紛擾之世界，自能日日應感，日日收攝，不動於欲，無須下靜定的工夫，認爲如果藉靜坐爲了手，「未免等待」。但是對於一個初學之士，心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是「人欲」一邊，故聶豹認爲須教之靜坐，息思慮，久之，氣定，然後可見天地之本心。

2、歸寂

歸寂是聶豹思想的核心。他把良知二字拆開，以爲未發的良知本體原是寂然不動的，這個知是良的、是超層次的；感於物而有視、聽、言、動的知，這個已發的知，可能有氣質的雜染，是經驗層次上的知覺，未必全是良善。所以學者必須通過守寂的工夫，歸到那未發的良知寂體，以此未發寂體的良知去主宰已發的知覺。他說：

良知本寂，感於物而後有知，知其發也，不可遂以知發爲良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外而後有外。外其影也，不可以其外應者爲心，而遂求心於外也。故學者求道，自其求乎內之寂然者求之，使之寂而常定。³⁰

他認爲未發的寂體，就如江淮河漢所從出的原泉、枝葉花實所從出的根本，要濬原、要培根，都非得從其所出不可；意謂要求真正的良知，則非回歸到未發的寂體不可。他說：

原泉者，江淮河漢之所從出也，然非江淮河漢，則亦無以見所謂原泉者，故濬原者，濬此江淮河漢所從出之原，非江淮河漢爲原而濬之也。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，非以枝葉花實爲根而培之也。今不致感應變化所從出之知，而即感應變化之知而致

²⁹ 《王龍溪語錄》，卷之1，〈三山麗澤錄〉，頁8。

³⁰ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁151。

之，是求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大也。³¹

聶豹批評王畿不知致感應變化所從出的真良知，竟去致感應變化混雜了氣性的知覺，等於是「求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大」，捨本而逐末。他認為感應變化是寂體的標末，要想使那不睹不聞的寂體流行於日用感應變化之間，則非要下一套後返歸寂的工夫以為主宰不可。他說：

本原之地，要不外乎不睹不聞之寂體也，不睹不聞之寂體，若因感應變化而後有，即感應變化而致之是也。實則所以主宰乎感應變化，而感應變化，乃吾寂體之標末耳。相尋於吾者無窮，而吾不能一其窮者，而貞之於一，則吾寂然之體，不幾於憧憧矣乎？寂體不勝其憧憧，而後忿則奪矣，欲則流矣，善日以泯，過日以長，即使懲之窒之，遷之改之，已不免義襲於外，其於涵養本原之功，疑若無與也。

所貴乎本體之知，吾之動無不善也，動有不善，而後知之已落二義矣。

夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也，故謂寂感有二時者非也，謂工夫無分於寂感，而不知歸寂以主夫感者，又豈得為是哉？³²

王畿以良知自然之明覺，即寂即感，寂感為一，不分於寂感，眼前呈現的良知與良知自體本質上無二無別；而聶豹則認為「良知非覺照，須本於歸寂而始得」，把發動出來的覺、照，與良知分開，認為已發的覺、照，都屬於形而下的氣物，摻雜了意念之私，不是無聲無臭、不睹

³¹ 同上。

³² 同上，頁151、152。

不聞的良知，是故必求一形而上的寂體良知以主之。他給王畿的信說：

虛明者，鑑之體也，照則虛明之發也。知覺猶之照也，即知覺而求寂體，其與即照而求虛明者何以異？盍觀孩提之愛敬，平旦之好惡乎？明覺自然，一念不起，誠寂矣，然謂之爲寂體則未也。今不求寂體於孩提夜氣之先，而謂即愛敬好惡而寂之，則寂矣，然乎不然乎？蓋孩提之愛敬，純一未發爲之也，平旦之好惡、夜氣之虛明爲之也。³³

王畿曾舉孟子孩童知愛知敬爲例，來支持自己主張人人本有現成良知、良知具足的理論，而聶豹以爲知愛知敬不是知體，之上尙有純一未發的寂體主之，平旦之氣之虛明爲之，始能有如此之愛敬，不承認有不經培養，當下呈現的現成良知。

聶豹的主靜、歸寂說，都曾引起同儕的懷疑，原因是他自己所說：

疑予說者，大略有三：其一謂道不可須臾離也，今日動處無功，是離之也；其一謂道無分於動靜也，今日工夫只是主靜，是二之也；其一謂心事合一，仁體事而無不在，今日感應流行，著不得力，是脫略事爲，類於禪悟也。夫禪之異於儒者，以感應爲塵煩，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。³⁴

聶豹的主靜、歸寂，絕不是「沉空守寂，學成一個痴騃漢」之類。他的主靜、歸寂都是致知的收斂工夫，是爲動、感之前預做準備，使心有所主，不致馳逐不返。其主靜、歸寂之目的，只是暫時閉關離物一下，逆覺體證悟那良知，而後良知始能真正呈現，致之於事事物物，即動靜一如，寂感無二，所謂「歸寂以通天下之感，致虛以立天下之有，

³³ 同上，頁152。

³⁴ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁152。

主靜以該天下之動」；與禪之以感應為塵煩，一切世事不問，重於為我，疏於應物，離感守寂不同。由羅念庵敘述他嘉靖後期為兵部尚書時的用世態度：「當是時，敵遂窺塞，朝廷旰食，內外汹汹，先生臨以鎮靜，事必已出，從容籌計，不奪於橫議，異時紈袴之子囊金竊符溷爵恩賞者，不敢一過其門，天下始有羔羊之節」³⁵；這種「不奪於橫議」，以天下為己任，將潔淨光明的心體與事為外境打成一片、和萬物合為一體的作為，正是「心事合一，仁體事而無不在」，無分於動靜，無分於寂感的說明；也就是陽明生前告誡他的時時去集義，時時去用「必有事」工夫的遵守。

3、格物

「格物致知」一語，出自《大學》論修身，以為正心的根基，之後成為宋明理學家道德修養工夫的入路的依據。但由於各家對格物的解義互異，以致形成對致知的不同方式，如朱熹說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂知之至也。」³⁶王陽明不滿意朱熹用向外窮究物理的致知工夫，他用的是知的自致工夫：「所謂『致知格物』者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂『天理』也，致吾心良知之『天理』於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」³⁷王畿自以為最能發明陽明之學，說：「格物是致知下手實地。格是天則，良知所本有，猶所謂天然格式也。」又說：

³⁵ 明羅洪先，《念庵文集》，卷11，〈雙江公七十序〉，《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1985年12月），第1275冊，集部214，別集類，頁59左。

³⁶ 宋朱熹，《四書集注·大學章句》（長沙：嶽麓書社，1986年5月），頁8、9。

³⁷ 《傳習錄中》，〈答顧東橋書〉，頁113。

吾人一切世情嗜慾，皆從意生，心本至善，動於意始有不善，若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知工夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，才落牽纏，便費斬截，致知工夫，轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。顏子有不善，未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學，原憲克伐怨慾不行，便是後天繁難之學，不可不辨也。

又說：

天生蒸民，有物有則。良知是天然之則，物是倫物所感應之跡。……感應跡上循其天則之自然，而後物得其理，是之謂格物，非即以物爲理也。人生而靜，天之性也。物者因感而有，意之所用爲物，意到動處，意流於欲，故須在應跡上用寡欲工夫，寡之又寡，以至於無，是之謂格物，非即以物爲欲也。物從意生，意正則物正，意邪則物邪，認物爲理，則爲太過，訓物爲欲，則爲不及，皆非格物之原旨。³⁸

王畿的格物致知說，雖然是發展陽明主觀的內在理路，都是用的直接體驗，但陽明除注重體悟本體外，也主張於發用處用工夫，即是在與物交接而起的意上，用誠意的工夫去除惡欲，這樣的工夫，他稱爲後天之學，而稱自己的心上立根（在一切意念未生時，即根絕一切世情嗜慾）爲先天之學。他說「知而曰致」，致良知工夫所以可能的根據正在良知本身，良知是先天的，對治的工夫必須立根於先天；所以不滿意用後天誠意克制欲望的工夫，也不贊同把良知空擺在那裡，而繞出去有待於問學求理，以致那良知的在外工夫。他批評認物爲理則太過，也批評

³⁸ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁107、109；與《王龍溪語錄》，卷之1，〈三山麗澤錄〉，頁8。

訓物爲欲則不及，皆非格物之原旨。這種以正心重於誠意，特重識本體以爲工夫的先天之學，只有上根的人私欲少，才不易於爲感性所影響，也就是如顏子般的聖人才做得到；至於大多數中下根的人私欲多，牽纏重，良知總不容易貫徹下來，則非痛下省察與反照的一切後天之學修身工夫不可。以下聶豹針對王畿理論的缺點，在堅持陽明良知學的基本立場上，強調須要後天實修的工夫：

良知也，虛靈不昧，天命之性也；致者，充極其虛靈之本體，而不以一毫意欲自蔽而明德在我也。……知，譬鏡之明；致則磨鏡，格則鏡之照，妍媸在彼，隨物應之而已，何與焉？是之謂格物。

夫致知之功，要在於意欲之不動，非以周乎物而不過之爲致也。鏡懸於此，而物來自照，則所照者廣；若執鏡隨物，以鑒其形，所照幾何？……致知如磨鏡，格物如鏡之照，謬謂格物無工夫者以此。

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，因物各付物，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，此予之說也。格其不正以歸於正，乃是先師爲下學反正之漸，故爲是不得已之詞。所謂不正者，亦指夫意之所及者言，非本體有所不正也。不善體者，往往賺入襲取窠臼，無故爲伯者立一赤幟，此予之所憂也。

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？

感上求寂，和上求中，事上求止，萬上求一，只因格物之誤，蔓延至此。³⁹

聶豹以爲陽明格本心，格其不正以歸於正，是爲教下學反正的不得已之詞，所謂不正者，是指意念之所在而言，並非指本體有所不正。而王畿不善體會，其所謂致知在格物者，是順著預存於良知的天然「準則」，致之以正物，即在意之所在之事物物上以致其知，使事物物皆得其理；「物從意生，意正則物正」，是良知本體自然地貫徹於意與物上而誠之與正之，即表示意與物皆順明覺之感應一體而化。其工夫只著重在致知，格物本身無工夫，要說格物有工夫，就是在事物上致知以正物，能正物就是工夫；正物（爲善去惡）就是致知的真工夫。此致知是良知的自致，非在致知之外，別有一套巧妙的格物（正物）工夫以致之。這種依靠良知本身即有不容已地要湧現出來的自致朗現誠意與正物的力量，就必須對於良知有一種心悟及信得及其現成具足的肯認，這就是王畿所以強調「即本體便是工夫」的原因。⁴⁰聶豹雖然也主張格物無工夫，但他的無工夫，與王畿的良知自致，自然擴充，不必下工夫不同。他所謂的無工夫，是把鏡體磨明了，自然會照；工夫全在磨，照處無工夫可言。也就是說把廓然大公的良知本體養好了，由本體發出的自然之覺必然爲良，感而遂通，物來順應；工夫在反求根源，不贊成於物上求正。他雖然肯認良知就是《大學》的明德、就是至善，但必定要下道德實修的工夫，才能保證良知貫徹在實際踐履上爲善。他的致知之功，完

³⁹ 《雙江聶先生文集》，卷之10，〈答戴伯常〉，頁4左；與《雙江聶先生文集》，卷之11，〈答王龍溪〉，頁10右；與《明儒學案·江右王門學案二》，頁152、153、154。

⁴⁰ 《從陸象山到劉蕺山》，頁320、338。

全是發揮陽明在意念上著實為善去惡的見解，用知止（即止於至善）、回歸本心至善的涵養，使心不外馳，以致那良知。此主於未發的修養，就是為彌縫王畿廢修的缺失。

四、結 論

聶豹曾自述學問的來源說：「某不自度，妄意此學四十餘年，一本先師之教而紬繹之，節要錄備之矣。已乃參之《易傳》、《學》、《庸》，參之周、程、延平、晦翁、白沙之學，若有獲於我心，遂信而不疑。」⁴¹說明了他的思想，出於王陽明，對於王學的理解，又參究宋明理學家所依據的《易傳》等典籍，和周、程、李、朱、陳之學後，遂深信自己成立的學說無疑。

王畿自領陽明之四句教，力主「四無」說，認為「心、意、知、物」都是無善無惡，便篤信良知，以為「一切矜名飾行之事，皆是犯手做作」⁴²，一味聽任良知的自然發用與流行；取消道德修養工夫的結果，使得王學嫡傳墮入了狂禪。禪，務內遺外，捨離世界，自私自利，與儒家內聖外王之旨趣大相違背，向來為正統儒者所排斥；於是王門之間，首唱異議者為江右聶豹。雖然聶豹的思想，主於內、主於未發的修養，基本立場上，仍由陽明思想生發，從陽明龍場之悟：「盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的；有未發之中，始能有發而中節之和；視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已」⁴³；於靈明發竅處去培養本源的良知的見解發揮出來。但為救正王畿造成的流弊，不得不傾向宋學，從程伊川、楊龜山、李延平、朱熹相傳的本乎《中庸》言已發未發的老方式，來為「良知」與「致良知」重新作註腳；承襲朱子的說法，視眼前呈現的良知為已發，已發的良知善惡夾雜，只是告子「生之謂性」中的

⁴¹ 《雙江聶先生文集》，卷之11，〈答陳明水〉，頁20右。

⁴² 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁101。

⁴³ 《明儒學案·姚江學案一》，頁75。

知覺運動，⁴⁴故須要用主靜、歸寂、知止的工夫，執體以應用，方能使知發無不良。由此啓迪同門學者，爲挽救王學的危機，遂掀起一片修正王學的運動，如羅念庵自述爲學之轉向說：

往年見談學者皆曰：知善知惡即是良知，依此行之，即是致知。予嘗從此用力，竟無所入，久而後悔之。夫良知者言乎不學不慮自然之明覺，蓋即至善之謂也。吾心之善吾知之，吾心之惡吾知之，不可謂非知也。善惡交雜，豈有爲主于中者乎？中無所主，而謂知本常明，恐未可也。知有未明，依此行之，而謂無乖戾于既發之後，能順應于事物之來，恐未可也。故知善知惡之知隨出隨泯，特一時之發見焉耳。一時之發見未可盡指爲本體，則自然之明覺固當反求其根源。⁴⁵

念庵把知善知惡的知，看成是善惡交雜「隨出隨泯，特一時之發見」的知覺，「一時之發見未可盡指爲本體」，而欲求純一至善的本體，必須追溯駕臨于善惡念之上的寂體方可爲準則。這是他曾經歷過致已發的知覺，用力之久，竟無所入的轉向。此以已發之知不足恃，作不得主，必須反求其根源、未發之寂體以主之的悔悟，很明顯走的是聶豹的思路。他在爲聶豹拘幽所書的《困辨錄》作的〈序〉中敘述聶豹爲官時，爲輔臣夏言所惡，爲其所罷，並加以逮捕；他送之境上，含涕訣別，聶豹卻夷然不動於心。方其繫也，「塊然守其素以獨居」，沉穩自若，臨亂而不驚；身陷囹圄而能如此之從容鎮定，完全是依靠離物澄心之「歸寂」工夫，得到了良知的真體。其保任良知，使之不昧的思路，係得之先師陽明《傳習錄》所傳：「良知者，未發之中，寂然大公之本體」的義理。念庵被聶豹修然之容貌、夷然之氣節、淵然而素之心體所打動；原從知是知非，隨感而發之中去體察良知，結果爲隨逐之知覺所役，意念紛紛，心不得息，是非反不能明。是時方體會隨感而發，無所

⁴⁴ 《從陸象山到劉蕺山》，頁391。

⁴⁵ 《明儒學案·江右王門學案三》，頁171。

主的心，其危險性，如同丟了繮繩的馬，失去控制，欲求斯須馳驟之中度皆不可得；於是轉而效法聶豹擺脫世俗、閉關歸寂，返求那未發之良知為主宰，心乃得而安寧。體悟了如此投契的「歸寂」、追求未發之中的致知理路，不禁贊歎：「雙江所言，真是霹靂手段，許多英雄瞞昧，被他一口道著，如康莊大道，更無可疑。」⁴⁶《明儒學案》稱許聶豹說：

緒山、龍溪、東廓、洛村、明水皆守「已發未發非有二候，致知即所以致中」，獨聶雙江以「歸寂為宗，功夫在於致中，而和即應之」，故同門環起難端，雙江反復良苦，後遇念庵，則雙江不自傷其孤另矣。⁴⁷

聶豹學說之不孤零，不僅影響時人羅念庵，尚且得到劉兩峰之信任；除外，尚影響後學，如王畿的弟子張元忬，就同意他反對「以知覺言良知」，「由工夫而見本體」的觀點，說：

人有知覺，禽獸亦有知覺，人之知覺命于理，禽獸之知覺命于氣，今但以知覺言良知，而曰良知不分善惡，不將混人性、物性而無別耶？夫所謂良者，自然而然，純粹至善者也，參之以人為，蔽之以私欲，則可以言知而不得謂之良知矣；謂良知有善無惡則可，謂良知無善無惡則不可，致知之功，全在察其善惡之端，方是實學。⁴⁸

又江右鄒守益的弟子李材，也說他的「知止」之學，取自聶豹：

……即所云（論陽明）諸所論著，無一而非聖學之真功，而獨其所提揭者，以救弊補偏，乃未愜孔曾之心。要吾輩善學先儒者，有志聖學者，學其諸所論著，學聖之真功可也，

⁴⁶ 《明儒學案·江右王門學案三》，頁173；《明儒學案·江右王門學案二》，頁150、151。

⁴⁷ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁145。

⁴⁸ 《明儒學案·浙中王門學案五》，頁128。

而必併其所提揭者，不諒其救弊補偏之原有不得已也，而直據以爲不易之定論也可乎？……雙江非陽明之徒乎？其聖學之真功，雙江（聶豹）不易也，亦未聞併其所提揭者而宗之不易也。今而敢廢陽明先生學聖之真功，則友朋間宜群訾而議之矣。苟未廢學聖之真功，而獨議其所提揭也，則雙江先生，固已先言之矣。「歸寂」非雙江旨乎？非鄙人所獨倡也。……。⁴⁹

唐君毅《哲學論集》說：江右王門諸賢，都對陽明致良知之教，有新義之發揮，鄒東廓弟子李見羅跟進，以知爲用，攝知歸止，而後有東林學派反王歸朱、劉戡山融會朱王的對王學修正運動。⁵⁰由此論衡聶豹對王學的貢獻：明代中晚期，因爲王畿良知現成說的風行，徒言悟不言修，使得王學日趨空疏而陷於危機，幸而有他率先倡導修正，帶動了後學，才能穩定王學的學術地位。

⁴⁹ 《明儒學案·止修學案》，頁298。

⁵⁰ 唐君毅，《唐君毅全集·哲學論集》（台北：台灣學生書局，1990年2月），頁310。