

# 「雙江獨信『龍惕說』」考辨

朱湘鈺

臺灣師範大學國文系助理教授

## 一、前言

「龍惕說」是浙中王門季彭山(1485-1563)為針砭同門「主自然無與於工夫者」所提出的主張<sup>1</sup>，也因此彭山歷來頗受後代研究者關注，在王學發展史中，被視為修正、調整陽明學的角色<sup>2</sup>。此說一出，立刻引起眾人之迴響：浙中王龍溪(1498-1573)<sup>3</sup>、江右鄒東廓(1491-1562)<sup>4</sup>、歐陽南野(1496-1574)<sup>5</sup>、甬雙江

---

本文曾以摘要方式發表於貴州「第四屆陽明學國際會議」(2009年5月)，未含正文，特此說明。另外，感謝匿名審查委員詳細的評論與建議，筆者獲益良多，謹申謝忱。

- <sup>1</sup> 彭山在《龍惕書》的序文中，言：「余懼自然之流於無節也，則為〈龍惕書〉以明〈乾〉之義告之同志。」〔明〕季本：〈龍惕書自序〉，《龍惕書》(北京：北京圖書館縮微製品第18019號，明萬曆三十一年劉毅刻本)，頁2b。
- <sup>2</sup> 詳參：張學智：《明代哲學史》(北京：北京大學出版社，2003年)，第8章〈黃綰的「艮止」與季本的「龍惕」〉，頁155-159；彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》(北京：三聯書店，2005年)，第6章〈中晚明陽明學的本體與工夫之辨〉，頁332；錢明：《陽明學的形成與發展》(南京：江蘇古籍出版社，2002年)，中篇〈陽明學的分化·第三章各流派的主旨與糾葛〉，頁148-149。
- <sup>3</sup> 詳見：〔明〕王畿：〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》(二)(臺北：華文書局，1970年影印清道光二年刻本)，卷9，頁13b-19a。
- <sup>4</sup> 詳見：〔明〕鄒守益：〈復季彭山使君〉、〈再簡季彭山〉，《東廓鄒先生文集》(臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》，第65-66冊影印清刻本)，卷5，頁34a-35b。
- <sup>5</sup> 詳見：〔明〕歐陽德：〈答季彭山〉其一，《歐陽南野先生文集》(《四庫全書存目叢書·集部》，第80冊影印明嘉靖三十七年梁汝魁刻本)，卷3，頁1a-b。

(1487-1563)<sup>6</sup>、門人張陽和(1538-1588)<sup>7</sup>、徐文長(1521-1593)<sup>8</sup>等皆撰文回應——或為批判，或為肯認，然囿於彭山當年所撰〈與楊月山龍惕書〉一函，乃至其私下輯錄之《龍惕書》一度散佚<sup>9</sup>，以致「龍惕說」的確切內容，與友朋往來劇辯之相關議題，僅能從回應者（如：龍溪、東廓等人）文集中所收錄的相關文獻，拼湊其梗概。今隨著研究工作之轉精、科技文明的進步、學術交流之頻繁，許多原以為散佚之古籍得以問世，《龍惕書》即在此之列<sup>10</sup>。此第一手文獻不僅使「龍惕說」原貌得以呈現，且亦得以一窺諸子們當時往來論辯、攻訐的內容與狀況，於是，這場議辯之來龍去脈、所透露的訊息、所引發的學術議題等等，皆能獲得進一步的釐清與探討。由於這場論辯所引發的諸多議題實無法一併論之<sup>11</sup>；其次，此論辯的參與者中，對彭山的主張頗有微詞的龍溪與東廓，兩人文集皆收錄當年與彭山往來論辯之書函，故藉之探究相關議題者並不乏其人<sup>12</sup>，惟贊成者雙江至今未及深論，想是囿於文獻所致，而雙江當年回應「龍惕說」時，還沒有提出「歸寂說」<sup>13</sup>，亦即此時其思想尚未底定。正因為如此，更突顯出探究此議

<sup>6</sup> 季本在〈贈都閩楊君擢清浪參將序月山〉一文中，提及「雙江聶子獨深信之，則為心龍之說以發其義。」季本：《季彭山先生文集》（北京：書目文獻出版社，1988年《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第106冊影印清初抄本），卷1，頁849a。

<sup>7</sup> 詳見：王畿：〈與陽和張子問答〉，《王龍溪全集》，卷5，頁26b-28b。

<sup>8</sup> 詳見：〔明〕徐渭：〈讀龍惕書〉，《徐渭集》（北京：中華書局，2003年），卷29，頁677-679。

<sup>9</sup> 查《龍惕書》一卷，早在明末清初黃虞稷(1629-1691)所編輯的《千頃堂書目》中，便獨立發行，詳參〔清〕黃虞稷：《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，2001年），卷11〈儒家類〉，頁303。此書學界一度以為已散佚，參吉田公平：〈季彭山の『說理會編』について〉，《漢意とは何か》（東京：東方書店，2001年），頁622。

<sup>10</sup> 目前北京中國國家圖書館有此書微卷之館藏，本文為筆者國科會「『龍惕說』議辯研究」(NSC97-2410-H-029-040)專題計畫之部分成果，藉由國科會計畫補助，方得進行資料蒐集與研究，特申謝忱。

<sup>11</sup> 筆者已另撰〈《龍惕書》與「龍惕說」議辯〉，《儒學研究論叢》第二輯（臺北：臺北市立教育大學人文藝術學院儒學中心，2009年），頁161-202，對此文獻所提供的重要課題作一初步的整理。

<sup>12</sup> 目前專文撰寫者，有楊祖漢：〈王龍溪與季彭山的論辯〉，《當代儒學研究》第1期（2007年1月），頁23-49。其餘置於思想史的脈絡中附帶提及，如：唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》全集校訂本（臺北：臺灣學生書局，2004年），第14章〈王學之論爭及王學之二流（下）〉，頁369-370，及前文所言彭國翔、張學智、錢明等人的著作。

<sup>13</sup> 有關雙江思想研究，可參林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）；吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年）；牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000年），第3章〈王學之分化與發展〉，頁298-311及第4章〈「致知議辯」疏解〉，頁

題的必要性與學術價值——得一窺雙江早期思想的面貌。

關於雙江贊成「龍惕說」的論據有二，分別是嘉靖三十五年(1536)，彭山首度提出「龍惕說」，就教楊月山(生卒年不詳)時提及<sup>14</sup>：「嘗與雙江劇論，頗亦不以爲非。」<sup>15</sup>而後四年(嘉靖三十九年[1540])，適逢楊月山升遷<sup>16</sup>。臨別，彭山贈之以序，文中復言：「雙江聶子獨深信之，則爲心龍之說以發其義。」<sup>17</sup>由於彭山此序亦收錄在其文集中<sup>18</sup>，故相關研究者雖未能得見《龍惕書》，但藉由《季彭山文集》的記載，得知雙江對「龍惕說」的贊成態度<sup>19</sup>。不過仔細推敲彭山的文字，似乎費了不少唇舌，才使雙江肯認之。即使如此，從雙江的文集中可以發現，在其思想底定之後，對「龍惕說」隻字未提，那麼所謂「雙江深信『龍惕說』」一事，到底是彭山言過其實？抑雙江思想之轉向？這個議題向來囿於文獻而無人措意，今本文以《龍惕書》及其他相關文獻探討此一公案，擬藉此議題的深掘，期能闡明「龍惕說」之內涵及其意義，並釐清「雙江深信『龍惕說』」此一公案之原委，而這些研究成果亦可展現王學發展的面貌，同時亦可爲日前雙江思想研究作一補充。

## 二、「龍惕說」內涵及其意義

欲探究雙江獨深信「龍惕說」一事之來龍去脈，自是有必要先討論「龍惕說」之緣起與內涵。「龍惕說」的內容梗概，歷來已有學者根據彭山《說理會編》，及王龍溪〈答季彭山龍鏡書〉等內容大致勾勒出來<sup>20</sup>，大抵不出兩個要

315-395。

<sup>14</sup> 兩人結識、論學，自嘉靖十三年秋(1534)，彭山自禮部謫判辰州(今湖廣一帶)，當時月山任辰州正千戶，故時有往來。參季本：〈贈楊月山擢清浪參將序〉，《龍惕書》，頁32a-b。

<sup>15</sup> 季本：〈與楊月山龍惕書〉，《龍惕書》，頁5a。爲行文之便，以下擬以〈龍惕書〉代〈與楊月山龍惕書〉，以別於彭山自輯錄之《龍惕書》一書。

<sup>16</sup> 季本：〈贈楊月山擢清浪參將序〉，頁33a-b。

<sup>17</sup> 同前註，頁32b。

<sup>18</sup> 季本：〈贈都閩楊君擢清浪參將序月山〉，卷1，頁849a-b。

<sup>19</sup> 相關論文，參吉田公平：〈季彭山の『說理會編』について〉，頁622；吳震：《明代知識界講學活動繫年》(上海：學林出版社，2004年)，頁72，「嘉靖十五年丙申季彭山作《龍惕書》」條。彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第6章〈中晚明陽明學的本體與工夫之辨〉，頁332，註1。

<sup>20</sup> 楊祖漢：〈王龍溪與季彭山的論辯〉，頁23-49；張學智：《明代哲學史》，第8章〈黃

點：第一、彭山根據《易傳·繫辭》的內容，對於〈乾〉卦的詮釋，取其「乾乾不息，剛健奮發」之意，以為論心當以龍為喻，反對以鏡為喻。第二、彭山進一步提出警惕屬乾，自然屬坤，將《易傳》中的乾為陽，為理，為主宰；坤則為陰，為氣，為自然，以此作為「龍惕說」的理論根據——以惕若主宰自然。雖所言不差，然因個人所關注的議題不同，與未能參究《龍惕書》此關鍵文獻之主客觀因素，以致關於「龍惕說」緣起，其所代表意涵，與其理據等相關課題，猶未能明，而這部分正攸關本文所欲解決的問題——雙江對「龍惕說」之態度與理解，故有必要予以釐清，以下分述之。

### （一）「龍惕說」之緣起

前人研究中，多從彭山為針砭龍溪主自然一系提出「龍惕說」，事實上，這還未能道盡「龍惕說」緣起之全貌，因為此論之提出，還涉及彭山成長背景此主觀因素。

相較於其他門人，彭山最獨特之處，即他是以一經學家的身分參究良知學，此自有其家學淵源。根據傳記所載，其年少時，便受《春秋》於兄，且以通曉經典而聞名於同輩間，這應該有助於仕途，故彭山在弱冠之年，便高中舉人<sup>21</sup>。雖然尋遭丁憂，開始了他十二年的家居生活，但手不釋卷的讀書習慣，並沒有影響其學問的增益。對儒家經典的好樂與擅長，同樣影響著他參究良知學的進路：

已而，師事新建，獲聞致良知之旨，乃悉悔其舊學，而一意《六經》。潛心體究，久之，既浸溢，懼學者驚於空虛，則欲身挽其敝，著書數百萬言，大都精考索，務實踐，以究新建未發之緒。<sup>22</sup>

所謂「舊學」，此處並無交代，不過參考張陽和為其所作之傳記：「上自經史，

---

縮的「艮止」與季本的「龍惕」》，頁 155-159；吉田公平在其短文中，也有略略提及，參吉田公平：〈季彭山の『說理會編』について〉，頁 632-634。

<sup>21</sup> [明]蕭良幹、張元忬等：《紹興府志》（臺南：莊嚴文化事業公司，1996年《四庫全書存目叢書·史部》，第201冊影印明萬曆刻本），卷42〈人物志八·季本〉，頁10a。另《本朝分省人物考》中亦如是記載：「覃精於《六經》，深研妙詣，多所自得。始明德童年時，於經義務深悟，既知學，引伸觸長，益有妙契。文成存時，與書言：『看經書取其有益於學而已，一涉拘執比擬，則反為所縛。雖特見妙詣，一時不無開發之益，而意必之見流注潛伏，有反為之障而不自覺者矣。』」[明]過庭訓：《本朝分省人物考》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》，第534冊影印明天啓刻本），卷51〈浙江紹興府·季本〉，頁87b-88a。

<sup>22</sup> 蕭良幹、張元忬等：《紹興府志》，卷42〈人物志八·季本〉，頁10a。

下逮星曆、度數、地理、兵農之學，靡不窮究，然皆務該（博）〔博〕，未窺領要。」<sup>23</sup>考彭山早年之學會如此博雜，當與其少師王司輿（生卒年不詳）有關，在其為師所撰的相關文獻中，皆提及司輿「少學為古文，極類《莊》、《列》，詩逼唐人，讀書不牽章句」<sup>24</sup>。亦即相對於以良知為首腦，僅務求廣博的為學態度。雖言「悔其舊學」，但在師事陽明後，彭山並沒有放棄其所擅長的經學，相反的，還「一意《六經》，潛心體究」，亦即以《六經》作為理解良知學的輔翼。罷官後，所撰諸多經解與著作，皆為「近發師說，遠會聖心」之作<sup>25</sup>，晚年所撰《說理會編》的序文中<sup>26</sup>，即言：

凡疑雜之說，悉辯明之，以質同志，大抵以經義發先師之意，則不詭於聖人，而學者亦有所依據，夫豈好辯而別立一門戶哉？<sup>27</sup>

「龍惕說」實亦為其多年反覆讀《易》之心得：

迺先君讀《易》，窮年反覆〈乾〉卦，有見於九三之惕，因作〈龍惕書〉遺楚月山楊公。<sup>28</sup>

這顯然與陽明「學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是」的研經態度有所差異<sup>29</sup>，這應該也是造成旁人將之視為「姚江之別子」<sup>30</sup>、「究新建未發之緒」的原因<sup>31</sup>。

準此，他對良知之教自有見地：

能也者，乾乾不息之誠，即其工夫也，良知曰致，致其乾乾不息之誠而

<sup>23</sup> 張元忬：〈季彭山先生傳〉，《不二齋文選》（《四庫全書存目叢書·集部》，第154冊影印明萬曆張汝霖張汝懋刻本），卷5，頁22b。

<sup>24</sup> 季本：〈王司輿傳〉，《季彭山先生文集》，卷3，頁896b；另可參季本：《說理會編》（《四庫全書存目叢書·子部》，第9冊影印明馮繼科刻本），卷16〈諸儒〉，頁10b，亦提及。這一點感謝友人楊正顯博士的指教與提醒。

<sup>25</sup> 張元忬：〈季彭山先生傳〉，卷5，頁25a。

<sup>26</sup> 彭山七十歲（嘉靖三十三年[1554]）撰寫〈說理會編序〉（見《說理會編》卷首）。依此可知，此書為晚年所作。

<sup>27</sup> 季本：〈說理會編序〉，序頁1b。

<sup>28</sup> 季丑：〈跋彭山府君龍惕書後〉，見季本：《龍惕書》，跋頁1a。

<sup>29</sup> 見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁248，第173條。本文所引《傳習錄》皆據此版本，其中的條目編號亦採之，以便讀者翻查。

<sup>30</sup> [清]錢謙益：〈家塾論舉業雜說〉，《牧齋有學集》（北京：北京出版社，2000年《四庫焚燬書叢刊·集部》，第116冊影印清康熙二十四年金匱山房刻本），卷45，頁17a。

<sup>31</sup> 蕭良幹、張元忬：《紹興府志》，卷42〈人物志八·季本〉，頁10a。

已，然其知也不因於學，其能也不因於學，其能也不因於慮，於本體不加毫末焉，則自然也。此其所以為良與！<sup>32</sup>

「能」是「乾乾不息之誠」的工夫，致良知為「致其乾乾不息之誠」。「乾乾不息之誠」乃源於《中庸》以至誠言天道、人道之說<sup>33</sup>，陽明亦援此說以言良知憤悱不容已之道德自覺，藉此提出「鏡喻說」<sup>34</sup>。今彭山著意於乾乾不息之「誠」，以此言良知本體，亦為致良知工夫，而未論及「明」，乃至反對「鏡喻說」，顯然是將「明」與「誠」作一分割，以別於師說。其取材儒家經典參究良知學，貴主宰、主「誠」，其思想可以說與其家學淵源——治經、研經——不無關係，也因為以儒家經典文本為依據，故彭山之發言亦顯理直氣壯。準此可知，「龍惕說」的提出與彭山個人家庭背景、學習經歷有密切關係。

## （二）「龍惕說」的理論說明及其意義

雖然反對不用工夫之「自然」，不過彭山也瞭解良知「不學而能，不慮而知」之先驗性：

始余從陽明先師遊，聞致良知之說，謂良知與良能合德，良知者，知良能也；良能者，能良知也。但心之昭明而不可昧者，惟良知為切，故專主「知」言，而「能」在其中矣！<sup>35</sup>

既然不反對良知「不學而能，不學而慮」的先驗性，何以反對「以鏡喻心」之師說呢？「懼於自然之流於無節」只能交代「龍惕說」的提出背景，還有必要就理論上說明。

在〈龍惕書〉一文中，彭山提出兩個主要理由反對鏡喻說：一為「明鏡止水」乃佛老始言，儒家經典鮮言「鏡」但言「水」；即使言水，亦取其「有源行順」義，而非取其「虛體能照」義。水鏡之喻雖非大謬，然先聖恐人「習懶偷安」、「先迷失道」，故不取焉。其次，依《易傳·文言》：「陰疑於陽必戰，為其嫌於无陽也，故稱龍焉。」<sup>36</sup>以為坤主柔德，柔德非凶，然以其為「地道

<sup>32</sup> 季本：〈龍惕書自序〉，頁 1b-2a。

<sup>33</sup> 〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：學海出版社，1976年），《中庸》，頁 19-25。

<sup>34</sup> 相關論文，參鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007年6月），頁 153-190。

<sup>35</sup> 季本：〈龍惕書自序〉，頁 1a-b。

<sup>36</sup> 〔清〕李光地著，李一忻點校：《周易折中》（北京：九州出版社，2003年），下冊，卷 16 〈文言傳〉，頁 997。

也，妻道也，臣道也」<sup>37</sup>，故坤若盛極將致氣勝理微，此時必須言龍以正之，所謂「龍」，放在工夫論上說，即是「履霜堅冰」之警惕工夫。準此，「龍惕說」可謂彭山援儒家經典體究良知學的心得。值得注意的是，以《易傳》的思路來闡述良知學，其所謂「主宰」與陽明所言「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」<sup>38</sup>之意已有所滑轉。這是由於彭山以乾言良知，為陽，為動為主宰，但他同時又採《易傳》「陰陽合德」、「陰陽相交」之意來理解「道」：

陰陽合德則為道。陰陽合德者，陽中有陰，陰中有陽也。偏於陽則陰隨陽而急躁；偏於陰則陽隨陰而沉淪，此則墮於氣矣！陸象山曰「一陰一陽已是形而上者」，謂其不偏也。<sup>39</sup>

「形而上者謂之道」，指虛明者而言，陽也；「形而下者謂之器」，指成形者而言，陰也，此陰陽之大分也。陰用事，則陰陽不交而為否；陽用事，則陰陽交而為泰，故道也者陰陽之交也。《易》曰「一陰一陽之謂道」，蓋謂此也。<sup>40</sup>

兩段文獻皆是解釋「一陰一陽之謂道」，可相互參看。文中引用象山「一陰一陽已是形而上者」，此乃象山當年疑《太極圖說》非周子所作，與朱子力辯所提出的主張。象山之辯已為後人指出「曲當難通」<sup>41</sup>。由於此議題非關閎旨，故在此不擬詳論。彭山認為道乃陰陽相渾，無有偏倚，若有所偏，則墮於氣！此處所言「墮於氣」，乃屬價值判斷語，即「非道也」。從上下文脈絡看來，此所謂陰陽又不宜理解為道體之流行，否則何來有急躁、沉淪之相？可見彭山在此並無意申論象山之說，僅是欲藉其言以將「陰陽合德方為理」合理化。

彭山從陰陽合德來解釋道，亦藉此來解釋理氣：

理氣只於陽中陰，陰中陽，從微至著，自有歸無者見之。但先儒論此，則曰：「陰陽者，氣也；所以一陰一陽者，道也。」又曰：「不離乎陰陽，

<sup>37</sup> 同前註，頁 994。

<sup>38</sup> [明]王守仁著，吳光等編校：〈詠良知四首示諸生〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷 20，頁 790。

<sup>39</sup> 季本：《說理會編》，卷 1〈性理一〉，頁 3a。

<sup>40</sup> 同前註，卷 1〈性理一〉，頁 2b-3a。

<sup>41</sup> 象山之語出於[宋]陸九淵：〈與朱元晦〉其一，《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊》影印明嘉靖刊本），卷 2，頁 11a-b。相關論文，參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1999年），第 2 部〈分論一：濂溪與橫渠〉，頁 368-416。

而亦不離乎陰陽。」則似陰陽之中自有一理也。殊不知理者，陽之主宰；氣者，陰之包含。時乎陽也，主宰彰焉，然必得陰以包含於內，而後氣不散；時乎陰也，包含密焉，然必得陽以（王）〔主〕宰於中，而後理不昏。此陰中有陽，陽中有陰，所謂道也。<sup>42</sup>

這段文獻正可看出彭山對理氣、陰陽的理解，有其獨特之見<sup>43</sup>。理氣是從陰陽變化中呈顯——以陽之「主宰性」言理，以陰之「包含性」言氣。然謂理並非純陽無陰；同樣的，言氣亦非純陰無陽。而是：時為陽，則理彰顯，此時氣則含藏不散；時為陰，則氣含藏，此時理存於中而不昧。此處以時言陰陽，應指動靜，他在另一段文獻即如是言：

靜而未發者，理也，以其氣之退藏則時乎陰用事矣，故遂謂之陰，而理之常存，所謂陰中之陽也。動而有形者，氣也，以其理之推行則時乎陽用事矣，故遂謂之陽，而氣之依泊，所謂陽中之陰也。理常存者，陽主陰也；氣依泊者，陰從陽也，此陰陽之正也。苟失其正，則靜常昏，動常擾矣！<sup>44</sup>

靜時為「陰用事」，「氣藏理存」謂之「陰」；動時「陽用事」，「理行氣依」謂之「陽」，此謂之「陰陽之正」。亦即根據《易傳》陰陽剛柔變化之理——「動極而靜，靜極復動」<sup>45</sup>，彭山以為道是陰陽合德，不偏不倚，但此合德不偏倚並非陰陽之氣相互消長的自然活動，而是必須以陽（理）為主宰的工夫實踐，故動則「陽主陰」；靜則「陰從陽」。簡言之，即是以陽為主宰，以保任道之存，以此脈絡下言「自然」<sup>46</sup>、「形而上之道」<sup>47</sup>。

可見「陰陽」在彭山的思想中，具有特殊意涵：一意指「時」，一則分

<sup>42</sup> 季本：《說理會編》，卷1〈性理一〉，頁4b。

<sup>43</sup> 楊祖漢在〈王龍溪與季彭山的論辯〉文中，亦提及「彭山對陰陽可有其自己之規定」（頁30），惟楊文並沒有進一步探討之，故本文所言亦可視為對楊文之補充。

<sup>44</sup> 季本：《說理會編》，卷1〈性理一〉，頁3b-4a。

<sup>45</sup> 同前註，卷1，頁2a。

<sup>46</sup> 《說理會編》：「自然者，流行之勢也，……語自然者必以理為主宰可也。」見同前註，卷1，頁10b。

<sup>47</sup> 彭山說：「主之者陽，從之者陰，剛柔適得其中，而（无）〔无〕太過不及，然後為道。故道以形而上言，非以陰陽為兩物而道在其中也。」季本：《易學四同》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·經部》，第3冊影印明嘉靖四十年刻本），卷5〈繫辭上傳〉，頁14b。



指「理」與「氣」。不過彭山又以陰陽互含、渾融以言理氣、言「道」<sup>48</sup>——「道」乃不論靜動二時，皆由理宰於中，如此方能保其「正」。以此他反對朱子「陰陽爲氣，所以一陰一陽者爲道」、「理氣不即不離」之說，彭山反對的理由雖同於陸、王：以朱子理氣有二分之虞，然其所言之理氣陰陽，不論在定義或其間的交互關係，皆自成一家。問題是同時主張「陽善陰惡」與「陰陽合德爲道」，這之間如何融通？彭山並沒有進一步說明，這便造成其學說很大的缺失。因迥異於陽明直接從良知言其道德主體，彭山採《易傳》存有論進路言心性<sup>49</sup>，並依《易傳》陽剛陰柔之理作爲工夫論的底據——故以「龍惕」爲體，以「自然」爲用，然其存有論的間架（陰、陽、理、氣）卻如此渾淪不清，也就直接影響其「龍惕說」的合理性，更遑論「由龍惕以致知」此一實踐的可行性。準此，彭山提出「龍惕說」的功能性——針砭主自然者，恐遠勝於理論的開創性。

準上文所論，彭山的「龍惕說」理路實迂曲難解，那麼雙江當時如何回應？以及他是否真能理解？以下試論之。

### 三、「雙江深信之」的實情及其意義

《龍惕書》當中，收有兩篇雙江文獻，分別是〈聶雙江論龍惕書〉、〈又雙江心龍說〉。前者是回覆彭山之信函，後者則爲雙江自作以爲附和。此外，彭山提出「龍惕說」的同一年，便由吉安府丞擢長沙太守，臨別之際，彭山便向居家服喪的雙江（江西吉安人）求索贈文，雙江遂作〈送彭山季子擢長沙序〉<sup>50</sup>，文

<sup>48</sup> 季本以爲：「易者，陰陽不偏之名。陰陽不偏，則動而無動，靜而無靜，然後謂之變，易理斯至矣。故曰：『易有太極，動而生陽，靜而生陰。』能生者皆陽也，動者生之出機也；靜者生之入機也。由太極而言，生皆理也，則主乎陽而已矣。故陽生於外，則陰藏於內矣，陽中之陰，動之極也；陰達於外，則陽生於內矣，陰中之陽，靜之極也。故曰：『動極而靜，靜極復動。』復者復還之義。」《說理會編》，卷 1〈性理一〉，頁 1b-2a。

<sup>49</sup> 在《說理會編》中，彭山有一小節「總論天道性心」，即是根據《易傳》、《中庸》的存有論思路論心性。同前註，卷 1〈性理一〉，頁 14b-26a；另在〈性理二〉中，所論之「心」也不是依孟子所言本心的脈絡來談，而是以「心體爲虛，天理爲實」來理解，參同上書，卷 2〈性理二〉，頁 1a-7a。此議題在拙作〈《龍惕書》與「龍惕說」議辯〉一文中亦有論及，可與本文兩相參照。

<sup>50</sup> [明]聶豹：〈送彭山季子擢長沙序〉，《雙江聶先生文集》（《四庫全書存目叢書·集部》，第 72 冊影印明嘉靖四十三年吳鳳瑞刻隆慶六年印本），卷 4，頁 14a-15b。

中亦有相關討論，三篇文獻算是同時之作，可一併照看。

### （一）雙江以為「龍惕說」為權法

雙江對龍喻說之所以不反對，在於：

心生道也，生生之謂易，易主變化，古今言變化之神者莫如龍。《周易》首〈乾〉，而六爻皆以龍象，蓋言心也。若謂龍不足以象心，而乃可以象乾乎？大哉乾乎！剛健中正純粹精也，惟龍象之，於是見心體之妙盡於龍矣！<sup>51</sup>

《易》首〈乾〉卦，〈乾〉卦六爻皆以「龍」象之，以此肯認龍喻說。雙江顯然是在一「經典即權威」的態度下所作的結論，然實無邏輯關係，但也因此間接地顯示雙江對經典的態度同於彭山，奉經為上，故他會在尊崇《易》的前提下，進而肯認「龍惕說」<sup>52</sup>。

「龍惕說」此主張，首先要闡明當以「龍」喻，不宜以「鏡」喻。然雙江認為「心」乃不可象者。他在〈心龍書〉中便直言：

或問：心可象乎？曰：難言也。操則存，舍則亡，出入無時，莫知其向。精矣！精矣！而人（尤）〔猶〕不能無疑於夫子也，而可象乎哉？……然則彭山季子以龍譬之，何如？曰：是非季子意也。季子讀《易》，而有見於文王、周公之意也。……蓋將遡心學之源而昭示乎本體之妙也。……彭山子有見於世之論學者樂簡便而惡夫戒懼之嚴，往往藉口於水鏡之自然，

<sup>51</sup> 聶豹：〈雙江論龍惕書〉，見季本：《龍惕書》，頁 6a-b。

<sup>52</sup> 雖言雙江同彭山，皆援《易》以參究良知學——在《易》找到其思想的養分。雙江在晚年所作的《困辯錄》中，便以〈艮〉卦為首，以〈坤〉卦為次，〈乾〉卦反居第三，而他也找到理論根據，亦即他肯認夏《連山》首重〈艮〉卦，商《歸藏》首重〈坤〉卦。詳參聶豹撰，〔明〕羅洪先批註：《困辯錄》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年《四庫全書存目叢書·子部》，第9冊影印明刻本），卷2〈辯易〉，頁 1a-7b。這顯然異於彭山的想法：「夫《連山》艮也，說者因以為夏《易》首〈艮〉；《歸藏》坤也，說者因以為商《易》首〈坤〉，其說不知何指？但以周《易》觀之，則〈乾〉、〈坤〉、〈屯〉、〈蒙〉以致〈既〉〈未濟〉之序。……故三《易》之說，蓋偶存其一端之序，而不可以易道為有異也。」季本：《易學四同》，卷1〈易〉，頁 1b-2a。另在季本《龍惕書》中，亦言：「後儒不知此義，乃信商《易》為《歸藏》，而附謂其序首〈坤〉之說，則與周《易》所見似不同矣！不知首〈坤〉之說，則與周《易》所見似不同矣！不知首〈坤〉者，其下手工夫當以何者為主乎？」（〈荅龍溪書〉，頁 28a）彭山明白地反對商《歸藏》的真確性，認為應該以〈乾〉卦為首，由此足見雙江後來思想的轉變，及思想與經典詮釋的密切關係。

而稽其將來之弊。……乃不得已揭《易》之旨以象之，而尤拳拳於惕之一字。<sup>53</sup>

雙江根據孔子所言「出入無時，莫知其鄉」<sup>54</sup>，以為心無相可象，不過他仍曲意維護「龍惕說」，以為彭山以龍譬心，非其本意，乃鑑於「樂簡便而惡戒懼」之病，「不得已」作此權說。雙江這一番話說得委婉極了，然「不得已」正透露自己有所異議，又未直言的訊息，可見兩人所理解的心性論是有所差異的。

彭山的心性論的確自有其見地，他以為：

心也者，天理在中之名也。以其洞然四達，不倚於偏，故謂之虛靈。蓋仁義禮智，德之所以為實也。聰明睿知，虛之所以為靈也。惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，當其渾然在中是為仁義禮知之德，實有此理，非實而何？<sup>55</sup>

心為虛靈，以天理在中而為實，彭山承朱子之說，以「心者，性所聚之居」言心與性的關係<sup>56</sup>——心本虛靈，具理故實，而非直接從道德本心講。據此理路，他明言反對「心體無善無惡」：

心體未嘗不虛，但以性之至善本來虛明者言虛則可，若以無善無不善為虛，則所謂虛者乃是着虛，着虛猶屬氣也，其流行處謂之氣化。<sup>57</sup>

這段文字一方面指出心即理，亦即其說異於朱子心性二分（心是綜合地含具理）的理路；另一方面也顯現彭山的心體觀是強調道德實體此面向，這一點也就可以說明何以他以心為虛靈，卻反對「鏡喻說」。

既然雙江意識到自己與彭山的主張有所不同，何以他不直言道破？若不考慮性格轉變此因素，以雙江後來提出「歸寂說」，受到諸子環攻的情況下，仍執意己說的事實推斷，雙江絕非因顧念兩人交情而極盡維護之，此當與雙江此時的思想學力有關。

<sup>53</sup> 聶豹：〈又雙江心龍說〉，見季本：《龍惕書》，頁7a-8a。

<sup>54</sup> 朱熹：《四書集注》，卷6《孟子·告子上》，頁165。

<sup>55</sup> 季本：《說理會編》，卷2，頁1a。

<sup>56</sup> 彭山言：「心與性一也，心者，性所聚之居；性者，心所具之理。以其懸空提起，不近四旁，故謂之心；以其物則渾全，生意不息，故謂之性。」同前註，卷2，頁5a。

<sup>57</sup> 同前註，卷2，頁2a。

雙江此時已自稱陽明門人<sup>58</sup>，但對心性的體認尚處於摸索階段<sup>59</sup>。早在他任福建巡撫時，便曾致書就教陽明，提到自己參究心學的歷程與疑惑：

某嘗反求諸心虛靈之用，固自燦然，出有入無，超忽茫蕩，若無輳泊，近來求之於事親從長之間，便覺有所持循，如一念之欲方萌，輒自訟曰：是非孝也，則周念自消。如一言一行之過也，輒自訟曰：為父母戮也，則愧汗交迸。是非之心，人皆有之，時執塗人童子而斥之曰：「汝不孝不弟也。」亦皆艷然不悅，……只為今人不識孝弟，往往求之於儀文之末，而不知一念非天，一事非理，一物失所，皆非孝也，而良知之功用於是乎淺矣！……某服膺明教，蓋欲於事親從長之間，而求所謂良知之學焉。<sup>60</sup>

雙江最初「反求諸心虛靈之用」為工夫，卻發現心體燦然，「超忽茫蕩，若無輳泊」，後來從「事親敬長」的實事中，摸索出一條理路來——以「孝弟」為良知<sup>61</sup>。將「孝弟」此具體之理坐實為良知內涵，此與陽明之教顯然有很大的差距。陽明認為：良知乃心之虛靈明覺，隨其境遇而顯發其至當之理，此謂當下具足，妙用無窮，而執持一定理，恐有「因藥發病之患」<sup>62</sup>。

從致書陽明時（嘉靖七年），明言「以孝弟為良知」，至今（嘉靖十五年）以為心不可象，可以了知雙江在獲陽明之教後，有所警醒，一改前說。但由於其思想尚處於探索階段，對於彭山反對「鏡喻說」，提出「龍惕說」，此一破一立之允當與否？未必是雙江此時能夠說得完整與透徹者，從其所言：「明鏡止水

<sup>58</sup> 雙江是在嘉靖九年（1530），前往蘇州任太守，在錢緒山（1496-1574）、王龍溪的見證下，立香案拜陽明為師。參吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，附錄1〈聶豹略年譜〉，頁303。

<sup>59</sup> 雙江在彭山提出「龍惕說」的隔年（嘉靖十六年[1537]），因病移居翠微山中，鑽研《大學》古本。參聶豹：〈大學古本臆說序〉，《雙江聶先生文集》，卷3，頁10b；〈括言〉，同上書，卷13，頁18a。吳震根據其他文獻資料，以為此時雙江因靜有悟，或為後來歸寂思想之萌芽。參吳震：《明代知識界講學活動繫年》，頁78-79，「嘉靖十六年丁酉」條。

<sup>60</sup> 聶豹：〈啓陽明先生〉，《雙江聶先生文集》，卷8，頁3a-4a。

<sup>61</sup> 雙江致書南野時，曾提到自己早年對良知的誤解：「夫良知二字，乃是老先生（即陽明）特地體貼提撥出來，以破滅天下旁求外襲之弊，……而僕謬有見於孝弟者，正欲體貼良知，直將孝弟作良知看，非假之為幫助也。」聶豹：〈答歐陽南野〉其一，同前註，卷8，頁7a。

<sup>62</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁270，第189條。關於陽明對雙江的指教，相關論文有鍾彩鈞：〈聶雙江心體觀探究——以《幽居答述》為中心〉，未刊稿；拙作：〈聶雙江良知學研究——從建構的歷程考說起〉，《贛文化研究》第14期（2008年9月），頁73-93。

言心者，有所似有所不似，……可以言儒釋之辯。」<sup>63</sup>所似者為何？不似處又為何？並沒有進一步闡明，足以為徵<sup>64</sup>。

## （二）「雙江深信之」之實情及其意義

以「針砭時弊」作為贊成「龍惕說」的原因，只是說明此主張的時代意義，並沒有作邏輯上的說明；而喻心宜以龍，抑宜以鏡？雙江也沒有（事實上也無法）作很好的闡釋。雖然如此，吾人仍可從雙江對「龍惕」工夫的說解，探知他此時的心性觀。他在回覆彭山的書信中，如是說道：

惕即戒懼不見不聞，其龍乎？工夫本體，一口打迸，余故曰：「實際之學，獨得之見也。」<sup>65</sup>

昔者文王作《易》首〈乾〉，周公六爻取象於龍，豈徒為卜筮設哉？蓋將適心學之源而昭示乎本體之妙也。夫心健以行天者也，惟健故惕，惟惕故時（時）潛而潛<sup>66</sup>，時見而見，時躍而躍，時飛而飛，時亢而（不）

<sup>63</sup> 聶豹：〈聶雙江論龍惕書〉，頁 6b。

<sup>64</sup> 值得一提的是，待雙江提出「歸寂說」，思想日趨成熟後，他對「鏡喻說」的理解與態度也隨著明朗。在與歐陽南野的書信中，提及：「夫致知者，充滿吾心虛靈本體之量，使之寂然不動，儒與釋一也，而吾儒之致知乃在格物；而釋氏以事物之感應皆吾寂體之幻妄，一切斷除而絕滅之，比之儒者感而遂通天下之故，則毫釐千里矣！……故致知譬之磨鏡；格物，鏡之照也，妍媸在彼，隨物應之，而物無遁形，謂非通天下之故耶？」聶豹：〈荅歐陽南野〉其三，《雙江聶先生文集》，卷 8，頁 22b-23a；另與門人戴伯常（生卒年不詳）的書信中亦言及：「虛靈者，鏡之明；見聞者，鏡之照，磨鏡者，亦惟於本體之明，去其塵垢（班）〔斑〕蝕，而於照則隨物應之已，無所與也。」聶豹：〈荅戴伯常〉，同上書，卷 10，頁 2a；與龍溪論辯時，亦言：「夫致知之功，要在於意欲之不動，非以周乎物而不過之為致也，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，延乎此喻，未為無見，致知如磨鏡，格物如鏡之照，謬謂格物無工夫者以此。」聶豹：〈荅王龍溪〉，同上書，卷 11，頁 10a。準上所論，雙江不但明言儒釋之別所在，同時也以「鏡喻說」來表明自己對良知學的詮解：鏡照（格物）本身無工夫，工夫用力處在磨鏡——致知（歸寂）之功。這與陽明、龍溪對「鏡喻說」的理解有很大的差別——良知無分動靜寂感，鏡照即是良知之明覺，即體即用，並不是先立一本體，方顯「照」之效驗。相關論文，可參考鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，頁 159-169。不過，雙江的儒釋之別，黃梨洲深不以為然，認為儒釋分途在對心體的理解：儒以善為主，釋以無為主（見〔清〕黃宗羲：《明儒學案》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年），卷 62〈蕺山學案〉，頁 59，「有讀《人譜》」條之「按語」），並不僅在發用上作區別，故批評雙江「看釋氏尚未透」。同上書，卷 17〈江右學案二〉，頁 85-86。

<sup>65</sup> 聶豹：〈聶雙江論龍惕書〉，頁 6a-b。

<sup>66</sup> 按上下文脈絡，「時」為贅字。

亢<sup>67</sup>，其惟乾乎？大哉乾乎！剛健中正純粹精也，惟龍象之。龍可以象乾，而不可以象心乎？聖人盡心者也，故曰：「時乘六龍，以御天」，時乘者，惕之意也；六龍者，三極之道也，天地人之至妙至妙者也。是故進修之要，〈文言〉獨備於九三義，可概見矣！<sup>68</sup>

由於「龍惕說」是彭山經年參究《易傳》之所得，故雙江亦循其思路言心性、工夫。在雙江看來，《易傳》不僅為一「卜筮」之書，更重要者，即其思想內涵乃昭顯吾人心體之妙，此見可謂承襲宋明以來對《易》著重在其義理闡發的思維<sup>69</sup>。雙江將〈乾〉卦中，意指吉凶的各個時位（從初九「潛伏」、九二「在田」至上九「高亢」）理解為心體隨感而應者——「時潛而潛、時見而見、時躍而躍，時飛而飛、時亢而亢」<sup>70</sup>，在這樣的理解下，《易傳》卦象中，每一爻所代表的貴賤、小大、吉凶相反不彰<sup>71</sup>，所欲凸顯的是吾心之剛健不息，時感時應之特色。「龍」指吾心之剛健中正，「惕」乃吾心之戒懼謹慎，故他以為「龍惕說」乃「工夫本體，一口打進」，其言「惟健故惕，惟惕故時潛（見、躍、飛、亢）而潛（見、躍、飛、亢）」，「惟……故……」的句法，隱含因果之先後關係——由良知之剛健中正，方能戒惕；由戒懼警惕，故隨感隨應。他在〈送彭山季子擢長沙序〉亦提及：

或曰：三代以下之士，各以其資之近者為學，顧其治亦惟夫意之所便耳！季子剛而尚嚴，得無狃於資而流于意乎？予曰：是性學而不惕者惟然也。惕則戒懼不睹，恐懼不聞，是謂「用九」，天之則也。不惕則不變，不變則滯於器，滯於器則雜以氣質，流於意見。<sup>72</sup>

問難者質疑「龍惕說」恐為彭山個人「意見作弄」——以戒懼近其資質（剛嚴）故主之。雙江從心性本體的立場（不睹不聞）為好友辯解：惟僅言性體而不知戒

<sup>67</sup> 按上下文脈絡，「不」為贅字。

<sup>68</sup> 聶豹：〈又雙江心龍說〉，頁 7a-8a。

<sup>69</sup> 嚴格講來，《易》義理派的發軔為曹魏王肅(195-256)、王弼(226-249)，尤以王弼的易學影響最甚。相關資料，詳參朱伯崑：《易學哲學史》（北京：昆侖出版社，2005年），第4章〈魏晉玄學派的易學哲學〉，頁 272-331。

<sup>70</sup> 聶豹：〈又雙江心龍說〉，頁 7b。

<sup>71</sup> 〈繫辭〉：「象者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。……是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭。」李光地著，李一忻點校：《周易折中》，下冊，卷 13〈繫辭上傳〉，頁 843-845。此「位」，據朱子所言，即六爻之位。

<sup>72</sup> 聶豹：〈送彭山季子擢長沙序〉，卷 4，頁 14b-15a。

惕者才會有流於意見之病，而所謂「惕」是從不睹不聞處發，雙江以《易傳》「用九」一詞喻之。《易傳》中有兩次提及「用九」一詞：「用九，見群龍無首，吉」<sup>73</sup>；「用九，天德不可為首」<sup>74</sup>，依歷來註解所言：〈乾〉卦之六爻皆用「九」而不用「七」，此乃因「九」為奇數之極，根據〈繫辭〉「極數知來」<sup>75</sup>、陰陽消長的道理，〈乾〉奇變為偶，六爻全變，則成〈坤〉。〈坤〉主柔順，不居事首，故言「群龍無首」、「天德不可為首」。今雙江以「用九」言戒惕與性體的關係，意在指出惕乃本體所發，即指本體惺惺，惟此方能應變不測，此即是「天則」；反之，若未能戒惕以保任本體之惺惺，則學者所體會之性體不過是意見作弄，非真體得，故言「不變則滯於器」、「雜以氣質」。

兩相對比之下，「戒懼」在雙江此時的思想中所扮演的角色，儼然是從本體到發用的「過渡」工夫。之所以言之為「過渡」，在於雙江以為本體乃「不睹不聞」者，故自不應以「戒懼」一詞侷限之，這也是前文所言：他認為「龍惕說」乃彭山為救王門流弊所提出的「權說」之故。其次，從其為彭山辯解：流於意見「是性學而不惕者惟然」，其話語中實也透露性體與戒惕有二分的可能性，而從其「惟健故惕，惟惕故時潛而潛（見、躍、飛、亢）」、「不惕則不變」等話語，更顯示雙江雖言「本體工夫，一口打進」，然戒懼並不能作為本體的本質內涵，而從戒懼到心之種種感應發用還有著一段距離，故猶未能劃上等號。這一方面揭示雙江此時所理解的心體儼然已有「歸寂說」的雛形，若此推論成立，雙江「歸寂說」的萌芽或可較前人研究指出的嘉靖十六年(1537)提早一年<sup>76</sup>。另一方面，也顯示雙江所理解的戒懼與彭山力主本體為陽，發用為陰，強調本體主宰義的立場有所出入——兩人其實都重視「本體」之主宰，只是強調「主宰」的方式不同：雙江以性體之不睹不聞言之，以及帶有「歸寂說」中「體立而達用」的思想架構；至於彭山則逕自以陽言體（理），以陰言用（氣），以「陽剛陰柔」凸顯其間的主從，而兩人皆著重戒懼工夫，意在強調「實事實理」以救王學流於意見、虛無之病。

行文至此，實可接踵作結，然值得一提的是，「戒懼」內涵隨著雙江思想的發展而有所轉變。翌年夏（嘉靖十六年 [1537]）雙江在翠微山養病，與劉中山

<sup>73</sup> 李光地著，李一忻點校：《周易折中》，上冊，卷1〈乾〉，頁50。

<sup>74</sup> 同前註，下冊，卷11〈象上傳〉，頁651。

<sup>75</sup> 同前註，卷13〈繫辭上傳〉，頁859。

<sup>76</sup> 參吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，附錄1〈聶豹略年譜〉，頁306。

(生卒年不詳)論學時，談及：

中山子撫予背而問之，曰：「近日之學何如？」予曰：「不睹不聞者其則也，戒懼者其功也。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。」曰：「若然，則四端於我擴而充之者非耶？」曰：「感而遂通者，神也，未之或知者也。知此者謂之助長，忘此者謂之無爲，擴充云者，蓋亦自其未發者充之以極其量，是之爲精義以致用也。發而後充，離道遠矣！」<sup>77</sup>

此段文獻主要是雙江自明所學，進而論及對體用的理解。照字面看來，雙江以不睹不聞爲體，戒懼爲功，似乎與之前的理解並無不同，然此時雙江特別強調本體「不關道理，不屬意念」的特質，以致中山質疑「擴充之功」應置於何處？雙江在勿忘勿助的前提下，以爲擴充之功必須在「自其未發者充之以極其量」，若在發而後充，則非道。此論與早年（嘉靖七年 [1528]）致書陽明，所提到的「億逆先覺」的問題，實屬同一思維<sup>78</sup>，只是在此更明確地指出不睹不聞之本體與從未發著手的工夫論，順此思路，則「戒懼」應爲復歸本體之功，亦即致力於未發之中的性體。寫於嘉靖二十六年（1547）的獄中著作《困辨錄》更明言：

不（睹）〔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，（睹）〔睹〕聞何有哉！<sup>79</sup>

性體本自戒懼也，才頹惰便失性體。<sup>80</sup>

或問：「未發之中爲靜乎？」蓋靜而常主夫動也。「戒謹恐懼爲動乎？」蓋動而常求夫靜也。<sup>81</sup>

在「歸寂說」的脈絡中，以未發之中爲體（靜），方能主宰發用（動）皆中節。

<sup>77</sup> 聶豹：〈括言〉，卷13，頁18a-b。

<sup>78</sup> 「億逆先覺」原爲歐陽南野請教陽明的問題，見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁244-245，第171條。南野之所以有此疑惑，在於待人接物時，不疑恐爲人所欺，然先覺又入於億逆，該如何自處？陽明以「恆務自覺其良知」——不欺之、自信之，則良知常覺常照。後雙江讀到這段文字，也發表了自己的想法，並致書請教陽明，相關研究，有鍾彩鈞：〈聶雙江心體觀探究——以《幽居述答》爲中心〉。鍾文點出雙江與陽明在理解本體上的差異，也影響到其工夫論。筆者有一點補充，兩人的差異處也表現於對「不億不逆」的判定：雙江認爲，若無一毫私意夾帶於其中，則雖億逆猶先覺；反之，若不誠，則雖先覺猶億逆也，以本體作爲合理與否的關鍵，而不在「億逆」與「先覺」的分別上參究，這與陽明仍以「不億不逆」、「先覺」爲善賢的態度有些微的差異。

<sup>79</sup> 聶豹：《困辨錄》，卷1〈辯中〉，頁2b-3a。

<sup>80</sup> 同前註，卷1〈辯中〉，頁7a。

<sup>81</sup> 同前註，卷1〈辯中〉，頁8b。



言性體本自戒懼，此即是以「歸寂」、「入靜」作為「戒懼」的工夫內涵。雖然同於早期所言「本體工夫，一口打進」，強調戒懼與心性之一體，但對「戒懼」的理解顯然已不同以往。念菴在最後一條引文後批注：「以戒慎恐懼言動，是未為知言者，不知戒慎恐懼个甚？」<sup>82</sup>此正可作為雙江言戒懼的註腳——戒懼即言性體之惺惺，然性體乃未發之中者，此時戒懼並非後天之警醒，而是主腦之「靜根」，故不可以「動」言<sup>83</sup>。這正與彭山以「動」言本體、言戒懼相違<sup>84</sup>，這可用來解釋雙江在思想底定後，隻字未提及「龍惕說」之故，可以說，假設雙江再次回應彭山，對彭山以陽言理，以陰言氣，勢必也無法認同。

於是我們可以說，彭山所言「雙江深信之」恐有言過其實之虞。一則雙江以不睹不聞言心體，認為「龍惕說」乃彭山為針砭時弊之權說，而彭山所強調「主宰」義，雙江隻字未提；二、從雙江所言：能明鏡喻與龍喻之旨，遂可辨儒佛之異同處，言下之意，雙江並不完全反對「鏡喻說」，但受限於其思想尚未成熟，故無法闡明己意；三、從客觀面而言，彭山思想如此漫汗不清，其以《易傳》陽剛陰柔來解釋心性論、理氣論，乃至工夫論，其間之繳繞曲折恐亦非雙江所能明白者。

#### 四、結語

彭山以一經學家的身分參究良知學，對主自然之說甚不契，恐與經學家強調家法、義例，且嚴謹考辨的態度不無關係<sup>85</sup>。彭山不僅作《龍惕書》以斥之，在罷官後，所撰寫經解、論著數百萬言，皆可視為「龍惕說」之註腳——「懼學

<sup>82</sup> 同前註，卷1〈辯中〉，頁9a。

<sup>83</sup> 如雙江言：「然思敬思誠、儼若思、思無邪之類則動而無動，而常主夫靜也。故凡用功似屬乎動，而用功的主腦卻是靜根。然則何思何慮？」同前註，卷1〈辯中〉，頁10a。

<sup>84</sup> 彭山曾言：「吾師陽明先生提出良知示人，知者主也，天之則也，因動而可見者也，正指吾心之惕然處而言也。戒謹恐懼，所謂惕也，非動何以見惕？非惕何以見自然？非自然何以為良？」季本：〈與楊月山龍惕書〉，頁5a。另《說理會編》中也說：「易有太極，動而生陽，靜而生陰，能生者皆陽也。動者生之出機也，靜者生之入機也。由太極而言，生皆理也，則主乎陽而已矣！」季本：《說理會編》，卷1〈性理一〉，頁1b。雖然本體無動靜可言，但為強調本體之主宰義，彭山以「動」、「陽」言戒懼，言理，言良知。

<sup>85</sup> 彭山早年受《春秋》於其兄，治《春秋》則講究義例、家法，這一點在其著作中亦有提及。詳參季本：〈春秋私考序〉，《春秋私考》（《續修四庫全書》，第134冊影印明嘉靖刻本），卷首，頁5b-7b。

者驚於空虛，則欲身挽其敝」<sup>86</sup>。其採《易》陽剛陰柔之理來說解理氣，以虛實言心性之思想內涵，確如李古沖（正德十六年 [1521] 進士，卒於嘉靖三十五年 [1556] 二月）與梨洲 (1578-1645) 所言：

乾健之德，宰物之議，實得之於引申觸類之餘，豈惟擴陽明之未發，亦恐從前無此議論。<sup>87</sup>

非明睿所照，從考索而得者，言之終是鶻突。<sup>88</sup>

其獨特的思路的確曲折難解——不論是心性論，或者理氣論，終未能成一圓整完滿之體系架構。然站在學術發展的立場而言，其援經典以參究良知教，仍可視為王學發展之另一風貌。

雖然彭山在與友人的書信中，數度提及雙江深信「龍惕說」一事，然如本文所論，雙江的思想當時尚未底定，未必真能理解，乃至確切認同「龍惕說」，但對於這位首度肯認，又是當年同榜的同門友人，這似乎並不影響彭山對其意見的珍視，不但致書回覆，且大費周章地將〈龍惕書〉初稿略加修訂後，二度附上，他說：

前寄楊月山以龍喻心之稿，略加更定，別具小本，仍附一觀。……昨與程松溪言，似不欲僕以龍為喻，豈其未識真心捨鏡不得邪？非借一言以為重，自度終不能取信耳，惟情照。<sup>89</sup>

從《龍惕書》所輯錄的內容看來，兩人針對「龍惕說」的內涵與看法討論甚少，遠不如反對者龍溪、東廓之間的討論來得熱絡與深入。除了彭山本人思想未能全整之外，雙江此時尚處於摸索階段亦是主因之一，故雙江對「龍惕說」的理解程度到底有限，這一點或許彭山自己心知肚明，其所言：「非借一言以為重，自度終不能取信耳！」透露了彭山之所以特別重視雙江的回應，在於有助於其主張之推廣。學說之弘揚必須依賴他人之贊詞，彭山不諳說理之特質可謂不言而喻。

透過雙江對此議題的回應，可以看出此時（嘉靖三十五年 [1536]）他的思想雖未成熟，然以體為主，發用為輔的架構已逐漸形成，其所言之戒懼可視為由體到發用必須持守的工夫，以確保發用之純粹至精，故他雖然並不認同彭山以戒懼言本體之說，然同樣以本體為主宰的思路下，他仍予以相當程度的肯認——以為

<sup>86</sup> 蕭良幹、張元忬等：《紹興府志》，卷 42〈人物志八·季本〉，頁 10a。

<sup>87</sup> 李古沖：〈李古沖論龍惕書〉，見季本：《龍惕書》，頁 10a。

<sup>88</sup> 黃宗義：《明儒學案》，卷 13〈浙中學案三〉，頁 19。

<sup>89</sup> 季本：〈答聶雙江書〉，《龍惕書》，頁 9a-10a。

權法。然兩人學說的歧異隨著雙江思想的發展逐漸顯明，對「龍惕說」的善意回應也因此僅能在雙江早期的思想中尋繹。於是，「雙江獨深信『龍惕說』」便非一恆真命題，其真確性不但大打折扣，且亦有其時效性，「龍惕說」的知音恐限於彭山門人及其子嗣之自家人矣！

## 「雙江獨信『龍惕說』」考辨

朱湘鈺

浙中王門季彭山(1483-1563)援《六經》參究良知學，以《易傳》陽剛陰柔之理，對理氣心性作一新解，以此提出「龍惕說」針砭同門「主自然無與於工夫」者。此說一出，立刻引起的王門諸子彼此之劇辯。根據彭山所言，其中獨排眾議，首位肯認此說者，即主張「歸寂說」之聶雙江(1487-1563)。然時雙江思想尚未底定，實未理解陽明良知之教，也就無法明辨彭山與師說之別者，故彭山自言「雙江深信『龍惕說』」乃言過其實者，這一點從雙江提出歸寂思想之後，對「龍惕說」隻字未提看來，亦可為徵。

此議題向來囿於文獻而無人措意，今以《龍惕書》及其他相關文獻探討此一公案，擬藉此議題的深掘，期能闡明「龍惕說」之內涵及其意義，並釐清「雙江深信『龍惕說』」此一公案之原委，而這些研究成果亦可展現王學發展的面向，且為日前雙江思想研究作一補充。

關鍵詞：良知教 季本 聶豹 陽明後學 龍惕說

## A Critical Investigation into the Controversial Attribution of Belief in the Doctrine of *Longti* to Nie Bao

ZHU Xiangyu

Ji Ben, a scholar of the Yangming School of Zhejiang, approached an interpretation of innate knowledge in accordance with the *Six Classics*, igniting fierce debate and creating a stir among his contemporaries. Starkly opposed to the mainstream understanding of moral practice based on the original mind-and-heart, Ji Ben appropriated from the *Classic of Changes* the notions of sturdiness of the continuous, *yang* lines, and meekness of the broken, *yin* lines, to propose the doctrine of *longti*. This doctrine provoked dissension among followers of Yangming. Ji Ben asserted that Nie Bao differed from others in acknowledging his viewpoint. However, this might have been nothing more than Ji Ben's wishful thinking. As Nie Bao's thoughts were still at an embryonic stage back then, he could not have fully understood the teachings of Wang Yangming, much less recognized the difference between the positions of Yangming and Ji Ben. Moreover, after Nie Bao proposed the doctrine of "returning to quietness," he made no mention of the doctrine of *longti*, casting further uncertainty over Ji Ben's claim.

The doctrine of *longti* has largely been overlooked due to lack of literature on the topic. This study aims to delve into Ji Ben's claim, benefiting from the insight offered by scrutiny of the *Book of Longti*. While delineating the development of the Yangming School, this paper also hopes to supplement research into Nie Bao's thought.

**Keywords:** the doctrine of "realizing innate knowledge"      Ji Ben      Nie Bao  
Yangming School      the doctrine of *longti*

## 徵引文獻

- 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 王畿：《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970年。
- 朱湘鈺：〈聶雙江良知學研究——從建構的歷程考說起〉，《贛文化研究》第14期，2008年9月，頁73-93。
- \_\_\_\_\_：〈《龍惕書》與「龍惕說」議辯〉，《儒學研究論叢》第2輯，臺北：臺北市立教育大學人文藝術學院儒學中心，2009年。
- 朱熹：《四書集注》，臺北：學海出版社，1976年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1999年。
- \_\_\_\_\_：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 李光地著，李一忻點校：《周易折中》，北京：九州出版社，2003年。
- 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，南京：南京大學出版社，2001年。
- \_\_\_\_\_：《明代知識界講學活動繫年》，上海：學林出版社，2004年。
- 季本：《季彭山先生文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第106冊，北京：書目文獻出版社，1988年。
- \_\_\_\_\_：《春秋私考》，收入《續修四庫全書》第134冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- \_\_\_\_\_：《說理會編》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第9冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- \_\_\_\_\_：《易學四同》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第3冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- \_\_\_\_\_：《龍惕書》，北京：北京圖書館縮微製品第18019號，明萬曆三十一年劉毅刻本年。
- 林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 徐渭：《徐渭集》，北京：中華書局，2003年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 陸九淵：《象山先生全集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 張元忬：《不二齋文選》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第154冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2003年。
- 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2005年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 黃虞稷：《千頃堂書目》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 鄒守益：《東廓鄒先生文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第65-66冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。

- 楊祖漢：〈王龍溪與季彭山的論辯〉，《當代儒學研究》第1期，2007年1月，頁23-49。
- 過庭訓：《本朝分省人物考》，收入《續修四庫全書》第533-536冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第26期，2007年6月，頁153-190。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。
- 錢謙益：《牧齋有學集》，收入《四庫禁燬書叢刊·集部》第116冊，北京：北京出版社，2000年。
- 蕭良幹、張元忬：《紹興府志》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第200-201冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996年。
- 歐陽德：《歐陽南野先生文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第80冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 鍾彩鈞：〈聶雙江心體觀探究——以《幽居答述》為中心〉，未刊稿。
- 聶豹：《困辯錄》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第9冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- \_\_\_\_：《雙江聶先生文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第72冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 吉田公平：《漢意とは何か》，東京：東方書店，2001年。