

聶雙江「格物無工夫」說再探

何威萱

元智大學中國語文學系副教授

一、前言

陽明（王守仁，1472-1529）後學中，「江右王門」始終為人關注，不僅因為黃梨洲（宗羲，1610-1695）《明儒學案》許之為王學正傳¹，更在於其重要成員聶雙江（豹，1486-1563）提出「歸寂說」後，掀起與陽明眾弟子如王龍溪（畿，1498-1583）、鄒東廓（守益，1491-1562）、歐陽南野（德，1496-1554）等人的多次論戰，反映了陽明弟子對師說的不同理解²。「歸寂說」係雙江論學宗旨，他認為當下朗現之道德判準或非良知本體，極可能是已受私欲汙染之意見，無法輕易信任，必須先以靜中歸寂工夫向內體證未發之心體並加以充養，俾之成為身心主宰，惟先立體方能達用。這與陽明晚年強調即寂即感、即本體即工夫的觀念確有出入，時人稱雙江「是說出，而聞者莫不盡駭」³，故激起諸人之

本文初稿曾宣讀於中央研究院近代史研究所主辦之「2018『近世儒學與社會工作坊』論文發表會」（臺北：中央研究院，2018年10月30日），感謝主持兼評論人中研院文哲所林月惠教授之指正與建言。本文為科技部專題研究計劃「多元視域下的聶豹思想新研」（MOST 109-2410-H-155-033-MY2）之部分研究成果，承蒙科技部惠予經費支持；審查及修訂過程中，三位匿名審查人亦提供諸多寶貴之建議，特此並申謝悃。

¹ 「姚江之學，惟江右為得其傳，……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。」見〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》修訂本（北京：中華書局，2008年），卷16〈江右王門學案一〉，頁331。

² 參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁298-311、林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁403-537。

³ 〔明〕羅洪先：〈雙江公七十序〉，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷

勃谿。近代學者對歸寂說的研究已頗豐碩，持正、反面態度者均有之⁴；亦有學者追溯雙江的早年思想，梳理其學思歷程與演變⁵；此外，雙江於江西永豐的學術網絡與講學情況，以及對地方事務的參與，亦為學者所措意⁶。

「歸寂說」中最特別的論點莫過於「格物無工夫」，下文所論堪為代表：

「良知是性體自然之覺」，是也，故欲致知，當先養性。……洗心藏密，所以神明其德也，而後神知之用，隨感而應。……鏡懸於此，而物來自照……致知如磨鏡，格物如鏡之照，謬謂「格物無工夫」者，以此。⁷

灼然可見，雙江以格物為效驗而非工夫，格物如同持鏡照物時物體在鏡中的顯像，是完成磨鏡工夫後成果的自然展現。環顧朱子（熹，1130-1200）、陽明二家之論格物，無論解為「窮至事物之理」⁸，或是「去其心之不正，以全其本體之正」⁹，均視之為一種修養工夫，因此雙江所謂「格物無工夫」在當時引起不小震撼，雙江弟子郭一匡（汝霖，1510-1580）甚至將雙江、龍溪之著名論辯擬如當年朱子與陸象山（九淵，1139-1193）的「鵝湖之辯」¹⁰。

當前學界對「格物無工夫」的關注大多集中下列三個面向：一、雙江對「格物無工夫」的定義與闡釋，二、與王陽明的比較，三、雙江與王門諸弟子的論

14，頁 613。

- ⁴ 除上引牟、林二氏的研究外，另可參岡田武彥著，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（重慶：重慶出版社，2016年），頁 112-134、唐君毅：〈王學之論爭及王學二流（下）〉，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁 372-377、吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003年），頁 157-207、吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年），頁 72-170、陳佳銘：〈聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究〉，《中正漢學研究》第 24 期（2014 年 12 月），頁 67-94。
- ⁵ 參朱湘鈺：〈「雙江獨信『龍惕說』考辨」〉，《中國文哲研究集刊》第 36 期（2010 年 3 月），頁 79-101、拙文：〈「歸寂」之前——聶豹早年學思抉微〉，《清華學報》新 50 卷第 2 期（2020 年 6 月），頁 233-274。
- ⁶ 參呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（北京：新星出版社，2006 年），頁 135-147、張藝曦：《社群、家族與王學的鄉里實踐》（臺北：臺大出版中心，2006 年），頁 307-347。
- ⁷ [明] 聶豹：〈答王龍溪〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 11，頁 381-382。
- ⁸ [宋] 朱熹：《大學章句》，《四書章句集註》（臺北：大安出版社，2014 年），頁 5。
- ⁹ [明] 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006 年），卷 1，頁 6。
- ¹⁰ 見 [明] 郭汝霖：〈致知識略序〉，《石泉山房文集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年《四庫全書存目叢書·集部》第 129 冊，影印浙江圖書館藏明萬曆二十五年 [1597] 郭氏家刻本），卷 8，頁 487-488。

辯¹¹。筆者以為，後二項的討論已頗充分，但第一項仍有待精進。蓋就第一項的研究而言，所論雖未盡相同，但基本上都認為「格物無工夫」是雙江根據其歸寂說「寂感、體用二分」的本體論預設所推導出來的結果，目的是為了修正師說。這固然能提供學理上的解釋，但尚有可商榷的空間。

首先，過去的雙江研究往往流於平面，逕以歸寂說作為其學問起點，「格物無工夫」也被視為其唯一定見，亦即雙江最初接觸陽明學時已感柄鑿，故順勢發展成如是學說。但事實上，雙江早年所論之格物仍帶有工夫義，且近似陽明（詳下文），是以「格物無工夫」固為定論，但絕非雙江唯一提出過的主張，亦非其接觸陽明學後的初見。然則其格物初說之內容與目的為何？容有探究的必要。

其次，做為定論的「格物無工夫」固然有本體論的依據，但更重要的是要如何將被取消工夫義的「格物」安放回《大學》體系內。蓋「格物」的探究不只是工夫義理的摸索，更涉及理學經典的詮釋。因此「格物無工夫」與雙江詮釋下的《大學》架構的關係，亦須深加辨析，觀其不同時期對《大學》的整體理解，並且如何在《大學》諸條目中一步步推導出「格物無工夫」及其實質意涵。

再者，過去平面看待「格物無工夫」時，或認為這是出於對陽明主張的誤解或修正¹²，立場雖有不同，然均以為雙江是在反省陽明學說的可能缺陷並逐漸形成歸寂說之際，才開始留意並思考格物的詮釋問題。但既然雙江之論格物曾歷二變，則其對格物問題的關注，乃至「格物無工夫」的提出，是否一因對治陽明而生？他早期對與格物相關的其他思想面向，是否有過相應的思考與探索？這些恐需再予全面考察。

職是，本文擬拉長時間向度，以雙江對《大學》的整體解釋為核心，並旁及其他早期的思想元素，重新觀察其「格物無工夫」說的內容與成因，試釋上述諸疑。

¹¹ 重要研究如牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 377-390、林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念蒼思想之研究》，頁 460-486、吳震：《陽明後學研究》，頁 178-188。

¹² 前者如牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 298-299，後者如唐君毅：〈王學之論爭及王學二流（下）〉，頁 372-373、鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《王陽明思想觀念研究》（臺北：臺大出版中心，2010 年），頁 181-182。

二、雙江早期的格物論述¹³

「格物無工夫」係雙江歸寂說之一大特色，他認為「格物」是工夫完成後的效驗，陽明之「格其不正以歸於正」實乃「為下學反正之漸，故為是不得已之詞。」¹⁴但筆者閱讀資料時發現，在極為稀少的雙江早期資料中，尚存其論格物之文字三則，當中未見主張「格物無工夫」。

第一則資料，係其與張淨峰（岳，1492-1552）之論辯。淨峰係出身福建的朱子學者¹⁵，與雙江同舉正德十二年（1517）進士。嘉靖初年雙江巡按福建，至惠安未及視事，首先便破例前往探望這位丁憂在家的同年，可見二人交情匪淺¹⁶。此前稍早，陽明倡學於浙江老家¹⁷，雙江、淨峰均先後往見之¹⁸，淨峰對陽明所言十分不以為然，特別反對其不循朱子舊轍，他爭辯道：「朱何可毀也？間縱小異，奈何並其大而疑之？」陽明亦予以回擊：「子亦一時豪傑，可畏也，亡奈舊聞纏綿耳！」雙方不歡而散。雙江入閩後，淨峰又與之講論，「復不協，因自立存養四條、威儀動作之節十七條，以為學則，懸草堂之北壁」，並輯《聖學正傳》與《載道集》以明己見¹⁹。可見張、聶二人論學的時間，正是嘉靖七至八年

¹³ 此處所謂「早期」，指雙江歸寂說未成形之前的格物論述。歸寂說約出現於嘉靖十六年（1537，51歲）。參拙文：〈「歸寂」之前——聶豹早年學思抉微〉，頁236-238。

¹⁴ 聶豹：〈答元子益問學〉，《聶豹集》，卷8，頁256。

¹⁵ 雙江描述淨峰「學以宋大儒程朱為宗，尊信傳註，出入以度。」見聶豹：〈資政大夫都察院右都御史贈太子少保謚襄惠張公神道碑〉，同前註，卷7，頁219。

¹⁶ 「聶豹來為巡按御史，故事，御史行部，未視事不會客。豹至惠安，先來見岳，曰：『如公者，一日十見，何嫌也？』」見〔明〕何喬遠：〈英舊志〉，《閩書》（福州：福建人民出版社，1995年），卷89，頁2667。

¹⁷ 陽明自正德十六年（1521）九月歸省祖塋、嘉靖元年（1522）丁父憂後，便潛居故里，直至嘉靖六年方重返官場。見錢德洪等編訂，吳光等編校：〈年譜二—三〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，卷34-35，頁1282-1306。

¹⁸ 雙江係於嘉靖五年（1526）自南京往見陽明，淨峰時間不詳，但應相去不遠。

¹⁹ 見何喬遠：〈英舊志〉，頁2666-2667、〔明〕張岳：《小山類稿》（福州：福建人民出版社，2003年），附錄四〈張岳事迹及後人對張岳的評價〉，第59條引張岳〈狀略〉（著者不詳），頁434。值得注意的是，同屬王門後學的聶雙江與徐存齋（階，1503-1583），在分別為淨峰撰寫〈神道碑〉與〈墓誌銘〉時，均刻意不提淨峰與陽明論學的過往，對於淨峰與雙江交鋒一事也未見著墨。見聶豹：〈資政大夫都察院右都御史贈太子少保謚襄惠張公神道碑〉，頁216-221、〔明〕徐階：〈明故資政大夫總督湖廣川貴軍務都察院右都御史贈太子少保謚襄惠淨峰張公墓誌銘〉，《世經堂集》（《四庫全書存目叢書·集部》第79冊，影印明萬曆徐氏刻本），卷17，頁720-722。關於淨峰在福建的學

(1528-1529) 雙江巡按福建之際²⁰。

二人論辯的主軸，在於「明德」與「親民」能否打併歸一²¹，而「格物」的內容是一大重點。雙江所論今已不可見，但從淨峰的引述和批駁中仍能略闡一二：

來教云：「格物者，克去己私，以求復乎心之體也。」²²

雙江以「克去己私，以求復乎心之體」解釋格物，「復乎心之體」是格物的目標，「克去己私」是所需之手段，「以求」二字，則透露當前距離目標尚有一段距離，需要持續不懈的努力。可見雙江此時所謂的格物帶有工夫義，但並非朱子般向外窮究眾理，而是向內廓清蔽障於身心之私欲，俾吾心本體能夠完整朗現，接近陽明以格物為「去其心之不正，以全其本體之正」。而淨峰在反駁雙江時說：

某謂一部《大學》，皆是欲人克去己私，以求復乎心之體也，但必先辨夫公私之所在，然後有以克而復之。……豈有使之舍切己工夫，而終日勞心於天文、地理與夫名物、度數以為知哉？無是事也！……近來見朋友為學者多去博觀、去學文字聲口、杜詩晉字，徒費精神，及至論學，則諱言「窮理」二字，恫疑虛喝，左遮右蓋。此其病痛亦甚不小，不識吾兄曾憂及之否乎？²³

淨峰並不反對「克復」工夫（但他顯然不主張以「克復」釋格物），而是認為，欲行「克復」則不能排斥「窮理」，否則難以明辦公私的界線以對治身心；雖然他特別強調，窮理不是徒求多聞廣識的炫博，卻也不能以「去博觀、去學文字聲口」為理由將之污名化²⁴。這些言論反映雙江在以「克去己私，以求復乎心之

術淵源與地位，參劉勇：《中晚明士人的講學活動與學派建構——以李材(1529-1607)為中心的研究》（北京：商務印書館，2015年），頁219-227、傅小凡、卓克華編：《閩南理學的源流與發展》（福州：福建人民出版社，2007年），頁195-225。

²⁰ 嘉靖七年雙江初入閩，八年五月陞授寧波知府，尋改知蘇州。見聶豹：〈乞恩致仕以全病軀疏〉，《聶豹集》，卷2，頁34、37-38。

²¹ 詳見張岳：〈與郭淺齋憲副〉，《小山類稿》，卷6，頁100-101。

²² 張岳：〈答聶雙江巡按·一〉，同前註，頁103。

²³ 同前註。

²⁴ 淨峰在寫予雙江的第三信中，進一步解釋了他所主張的讀書窮理：「如讀書，不必泛觀博覽，先將《學》、《庸》、《語》、《孟》，端坐疊足，澄心易氣，字字句句反覆涵泳，務使意思昭晰，滋味泛溢，反之吾心實有與之相契合處。」見張岳：〈答聶雙江巡按·三〉，同前註，頁107。

體」解釋格物之餘，同時也堅持斬斷「格物」與「窮理」之間的聯繫，不希望將格物導向朱子式窮盡物理的解釋，故此激起傾向程朱學的淨峰的辯駁。

類似情況也反映在毛古菴（憲，1469-1535）對雙江的側記中，此為第二則資料。古菴曾向徐用中（問，1480-1550）提到雙江的論學主張：

復辱教……示聶侍御論學大端……則愚之宗晦翁「居敬窮理」之說，彼豈以為然乎？大抵今人所以不如宋儒者，正以外誠敬而求放心，棄窮理而專頓悟，後來只做得天資暗合，未免有偏，否則猖狂自肆，不自知其入於霸術矣！²⁵

信中稱雙江為「侍御」，可見此信寫於嘉靖四至八年雙江出任御史並巡按應天、福建期間。此時古菴尚未認識雙江，但已略知其學術梗概，故站在程朱學居敬窮理的立場，質疑雙江過於強調向內體悟而輕視居敬、窮理等身心檢束及外在知識工夫²⁶。其後古菴終與雙江結識（此時雙江仍巡按福建），在論學書信中，復以「以敬為主，以中正為的，內外合一，知行並進，無一偏之學」²⁷微諷之。雖然上引文中未嘗出現「格物」二字，也未涉及雙江如何定義格物，但不難看出古菴眼中的雙江並不認同朱子博學多聞式的「格物窮理」工夫，與淨峰對雙江的批評如出一轍。可見這確實是雙江當時的思維傾向。

至於第三則資料，見雙江撰於嘉靖七年的〈重刻大學古本序〉。是年雙江巡按福建，建養正書院，刊刻王陽明《傳習錄》、《大學古本》、湛甘泉（若水，1466-1560）《二業合一論》以及程篁墩（敏政，1445-1499）《道一編》等四部書籍以訓迪諸生，並各撰一序闡述己見²⁸。在〈重刻大學古本序〉中，雙江首先

²⁵ [明]毛憲：〈與徐用中·四〉，《古菴毛先生文集》（《四庫全書存目叢書·集部第67冊，影印明嘉靖四十一年[1562]毛訢刻本），卷1，頁417。毛集他信中曾提到「聶侍御文蔚」，故知文中之「聶侍御」為聶豹。見〈與魏子才·一〉，同上書，卷2，頁442。

²⁶ 古菴此處雖自稱「愚之宗晦翁」並以程朱學相駁難，但其實他的學術立場較接近湛甘泉；他也曾與王陽明論學，卻不甚契合。見毛憲：〈與聶文蔚·一〉、〈與湛甘泉·一一八〉、〈奉王陽明書·一一二〉，同前註，卷2，頁440、卷1，頁427-430、卷2，頁433-434。

²⁷ 毛憲：〈與聶文蔚·一〉，頁441。

²⁸ 見聶豹：〈重刻傳習錄序〉、〈重刻二業合一論序〉、〈重刻道一編序〉、〈重刻大學古本序〉，《聶豹集》，卷3，頁45-49，另參[明]宋儀望：〈明榮祿大夫太子太保兵部尚書贈少保諡貞襄雙江聶公行狀〉，《華陽館文集》（《四庫全書存目叢書·集部》第116冊，影印明萬曆三年[1575]魏學禮刻本），卷11，頁734。（以下簡稱〈聶公行狀〉）。

提到他學習《大學》的歷程：

《大學古本》之傳久矣，而世之學士乃復致疑於「格物」之說焉而不釋，何也？予始受學於陽明先生，駭而疑之，猶夫人也。已而反求諸身心日用之間，參諸程朱合一之訓，渙然若有所覺，而紛紛之疑亡矣。²⁹

與眾多明代學子一樣，雙江自幼吸收的也是朱子《大學章句》「經一傳十」與「格物補傳」的體系，然嘉靖五年接觸陽明學後，乍聞陽明持《大學古本》打破經傳分野，並對「格物」做出有別於朱子的新解，不禁大為驚駭。不難想見，當年《大學古本》對雙江的衝擊相當巨大，時至晚年，他仍讚譽道：「〔陽明〕《大學古本》之復，真是取日虞淵手段！」³⁰可見對陽明《大學古本》和格物說的逐漸接納，是促使雙江加速遠離朱學而走向王學的重要契機。

而在研習《大學古本》的這兩年間，雙江也重新定義了《大學》的宗旨：

蓋《大學》之道，惟在於「止至善」也。曾子曰：「君子有大道，必忠信以得之。」朱子釋「至善」云：「蓋有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」，釋「忠信」云：「蓋至此而天理存亡之幾決矣。」是數言者，真有以契夫「精一執中」之旨，而古之欲明明德於天下者，舍是無以用其力也。是故知止之功，誠意而已矣。³¹

雙江對《大學》最深刻的印象，一是篇首的「止至善」，一是篇末的「君子有大道，必忠信以得之」³²，以及朱子對「至善」、「忠信」的解釋³³。雙江認為，「至善」是天理之極則，欲達此境界，必須在天理存亡之幾下誠意工夫。然其隨即補充，誠意是就各別意念的導正而言，能具體地全面落實，則是格物：

知者意之體，意者知之所發也。知之所發，莫非物也。如曰好惡，曰忿懣恐懼、好樂憂懼、好樂憂患，曰親愛、賤惡、畏敬、哀矜、傲惰，曰孝、

²⁹ 聶豹：〈重刻大學古本序〉，頁48。「合一之訓」也有可能指雙江當時一併刊刻的湛甘泉《二業合一論》（如此則應斷句為「參諸程朱、《合一》之訓」），但據上下文意，指文中所引伊川二語的可能性較大。不過這並不影響下文的討論。

³⁰ 聶豹：〈答唐荊川太史二首〉之一，《聶豹集》，卷8，頁273。文中提到趙浚谷（時春，1509-1567）去年兵敗一事。按趙氏大敗於北虜乃嘉靖三十二年事，故知此信撰於嘉靖三十三年，雙江六十八歲。

³¹ 聶豹：〈重刻大學古本序〉，頁48。

³² 二者順序在朱子《四書集註》和《大學古本》中均同。

³³ 朱子對「至善」的解釋，嘗獲陽明肯定，因此此處雙江對朱註「至善」的正面態度，或亦摻雜陽明的影響。見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁2。

弟、慈，曰老老、長長、恤孤，曰理財、用人、絜矩與不能絜矩之類，是皆所謂「物」也。聖人不過於物，好惡之必自謙也；忿懣恐懼，好樂憂患之得其正也；親愛、賤惡、畏敬、哀矜、傲惰之協於則也；孝弟慈之成教於國也；老老、長長、幼幼，推而至於理財用人、絜矩以通天下之情也，夫是之謂「格物」也。³⁴

雙江認為「意」和「物」均為「知之所發」，但「物」有別於抽象模糊的意念，其指涉更為明確，自「好惡」以至「絜矩」諸目均是「物」，它們或屬德行，或屬情感，或屬態度，或屬原則，共通之處在於都是面對各種外在情況時根基於心體的可能回應；「格物」則是使上述種種回應均能恰到好處地體現其內在本已蘊含的理想樣態，亦即是「止至善」在人倫日用中的具體落實。雙江特別徵引了程伊川（頤，1033-1107）「格，至也；物，事也。事皆有理，至其理，乃格物也」、「致知在格物，非有外鑠我也，我固有之也。因物有遷，則天理滅矣」二語³⁵，證明將格物釋為由內而外地推置其固有之理有著理學權威的論據。最後，雙江總結，如此理解格物，是爲了避免將格物往「博極乎事物之理」的方向上解釋，他認為《大學》的宗旨既然是「止至善」，則所有工夫都應著力於個人內在義理的求索與實踐，不應離開自身的「天理存亡之幾」而「驅人外性以求知」³⁶。

觀雙江文中云：「知者意之體，意者知之發也，知之所發，莫非物也。」這與陽明「意之本體便是知，意之所在便是物」³⁷的方向大體一致。二人均有意識地淡化「物」的客觀存在義，轉而強調「物」即心體之主觀投射³⁸。這種心體之

³⁴ 聶豹：〈重刻大學古本序〉，頁48。

³⁵ 同前註。伊川語見〔宋〕程顥、程頤：〈朱公掞問學拾遺〉，《河南程氏外書》，卷2，《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁365、〈暢潛道錄〉，《河南程氏遺書》，卷25，同上書，頁316（原書作「非由外鑠我也」）。

³⁶ 聶豹：〈重刻大學古本序〉，頁48-49。

³⁷ 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁6。

³⁸ 相對王學而言，朱子正面肯定了「物」的客觀存在義，其「格物」亦有強烈的知識工夫面向。但須注意，一來朱子的「物」包含極廣，除有屬於客觀存在的萬物（「外事」），亦有屬於個人的言行思慮（「內事」），且朱子嘗云：「內事、外事，皆是自己合當理會底，但須是六七分去裏面理會，三四分去外面理會方可。」另一方面，誠如唐君毅、戴君仁等學者一再提醒，「朱子說格物，其要義在扣緊物之理以言……使人知一切人所止之至善之當然，與其所以爲當然」（唐），因此雖然朱子「兼重對客觀事物之知」（唐），但相形之下其「窮理所重的仍在人事的善，而不在自然界的真」，「還是處物之義，不是在物之理，……這樣窮物理，仍是明善」（戴）。因此格物不是純粹的外在知識工夫，而

主觀投射理想上應是事理合一，然常人未必均能如此，因此陽明至為強調「格」字的工夫義，屢言「格」字屬時時刻刻「正其不正，以歸於正」的積極動態工夫³⁹；雙江此處雖然不像第一則例證中那樣，凸出「格」字「克去己私」之義，但「好惡」以至「絜矩」諸目由未必皆正以至於均能「得其正，協於則」的過程中，同樣需要一股推致天理俾之事理合一的工夫。因此雙江認為，「孔門之『求仁』，孟子之『集義』，《中庸》之『慎獨』」其實都屬於「格物」⁴⁰，換言之，格物是透過「求仁」、「集義」、「慎獨」，乃至於前文所云「克去己私」等方法，使天理下貫、實現於隨時隨處的感應之中，以實現事理合一的過程。由此可見，雙江在援用伊川「格，至也；物，事也。事皆有理，至其理，乃格物也」之際，顯然是將「至其理」理解為「使萬物均得其理」，視「至」字為「推致、落實」之意⁴¹。

但若進一步剖析，雙江的解釋與陽明路數仍有些微差異。蓋陽明所謂「物」，是一種帶有意向性的，在脈絡中顯示其意義的事 (Event)⁴²，因此可以是人有意識的具體行為，如事親、事君、仁民愛物、視聽言動、治民、讀書、聽

「是雙關的，是致知，同時又是涵養」（戴）。鍾彩鈞對程伊川格物窮理工夫的研究也有類似看法。見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第2冊，卷18，頁406、唐君毅：〈原致知格物下：《大學章句》辨證及格物致知思想之發展〉，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁315、335、戴君仁：〈朱子陽明的格物致知說和他們整個思想的關係〉，《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970年），頁178、181、177、鍾彩鈞：〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁467-473。

³⁹ 見王守仁撰，吳光等編校：〈大學問〉，《王陽明全集》，卷26，頁972、〈傳習錄上〉，卷1，頁6、〈傳習錄中·與顧東橋書〉，卷2，頁48。陽明詮釋下的致知、誠意、格物，是就不同面向描述推致良知以著實為善去惡的事實，不是三種不同階段或性質的工夫。參唐君毅：〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（下）〉，《中國哲學原論·原教篇》，頁305。

⁴⁰ 聶豹：〈重刻大學古本序〉，頁49。

⁴¹ 這是雙江自己的解釋，近乎陽明「致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也」。事實上，伊川原意恐怕較近於朱子，格物是到事事物物上去窮究其理，如其云：「格，至也，言窮至物理也」、「格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已也」。見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中·與顧東橋書〉，頁45、程顥、程頤：〈伊川先生語八上〉、〈暢潛道錄〉，《河南程氏遺書》，卷22上，頁277、卷25，頁316。

⁴² 參劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁494。

訟⁴³，也可以是主觀意識下對客觀事物的體察⁴⁴；而雙江的「物」並非明覺感應下的事件本身，而是感應之際根基於心體可能會產生的或正面、或反面的反應。可見陽明所舉例的「物」未必帶有道德或倫理的意涵，雙江則大多圍繞抽象的道德倫理概念來談論。舉例來說，同樣是與父母相處，陽明的「物」是「事親」，雙江的「物」則是「孝」；陽明的「格物」是如何順從良知指引自然地把事親做好，其結果即是孝⁴⁵，雙江的「格物」則是如何以具體行動把孝的原則最恰當地體現出來（「孝弟慈之成教於國」）。因此雙江的「格物」固然也是一種身心工夫，但他其實更強調「格」字是「至善」向外落實的過程，而非如陽明的「正其不正，以歸於正」緊扣身心的導正⁴⁶。但這些只是極細微的差異，整體來說，二人都認為「格物」是順從良知本體行事，行事指導原則在內而非在外。更重要的是，此時雙江所論之「格物」仍有工夫義，與日後將工夫全攝於「致知」，進而推導出「格物無工夫」的結論並不相同。

雙江早期的論學資料洵為罕見，僅憑此三條資訊不夠充分的文字片段，尚不足以全面呈現其當時對《大學》結構與義理的認識，但還是能略見端倪：嘉靖七年前後，雖然當時的雙江對各方學問仍抱持開放接納、多元吸收的態度⁴⁷，然已可窺見陽明的影響，其不但對程朱以「居敬窮理」解釋「格物」深感不滿，所持之「格物」亦近似陽明，且具有工夫義，與日後的「格物無工夫」大有不同。不過，由於上述第二條資料的時間有可能早至嘉靖四年，彼時雙江尚未問學於陽

⁴³ 「意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物」、「意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物；意用於治民，即治民為一物；意用於讀書，即讀書為一物；意用於聽訟，即聽訟為一物」、「心外無物。如吾心發一念孝親，即孝親便是物」。見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁6、〈傳習錄中·答顧東橋書〉，頁47、〈傳習錄上〉，頁24。

⁴⁴ 陽明釋「天下無心外之物」云：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷3，頁107-108。

⁴⁵ 「以此純乎天理之心，發之事父便是孝」。見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁2。

⁴⁶ 「天下之物本無可格者。其格物之功，只在身心上做」。見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁120。

⁴⁷ 雙江雖於嘉靖五至七年與陽明交往論學（嘉靖九年陽明去世後始拜入王門），但他同時也多次問學於湛甘泉，並持續私淑前輩學者程篁墩，學問來源其實相當開放多元。參拙文：〈「歸寂」之前——聶豹早年學思抉微〉，頁239-246。

明，故資料中對朱子「居敬窮理」的質疑，未必因陽明而起，不能輕易排除他在接觸陽明學之前已跳脫了朱子即物窮理的博學框架的可能性。因此比較穩妥的解釋，應是雙江在嘉靖五年接觸陽明學前後，或已質疑程朱之格物說，與陽明的交遊和《大學古本》的研讀則加速並深化了這個進程，並促使他將《大學》宗旨歸諸「止至善」，進而向陽明的格物新解靠攏。要之，至少在嘉靖八年離開福建以前，雙江並未主張「格物無工夫」，他當時認為「格物」絕非窮究物理，而是「止至善」的實踐，具體內容則是「求仁、集義、慎獨」等「克去己私」的除欲工夫，俾事理合一，臻於至善。此種闡釋應有受到陽明啓迪，而又各有側重。

三、雙江的《大學》新模型，以及「格物無工夫」的理據

嘉靖十六年，雙江病居翠微山，這段時間他精研《大學》義理，產生諸多新見⁴⁸。翌年，雙江歸寂說的重要概念「本體虛寂」初步成形⁴⁹，顯然其思想的質變部分受到了參就《大學》的刺激。於是在嘉靖二十一年(1542)出守平陽期間，雙江完成《大學古本臆說》，系統講述其閱讀《大學》的心得⁵⁰。此書是雙江對《大學》的成熟定見，亦是其日後種種論說的理據來源，其晚年與龍溪論辯時，便曾寄贈此書做為辯駁的例證，可見他始終相當滿意書中的內容⁵¹。黃虞稷(1639-1691)《千頃堂書目》曾載錄是書，全書僅一卷⁵²，今似已亡佚，然吾人尚可從兩處略知其內容：一是雙江文集中的〈大學古本臆說序〉，一是其弟子宋望之(儀望，1514-1578)曾概述之⁵³。

先看雙江在〈大學古本臆說序〉中的解說：

竊以孔門之學，一以貫之，孔之「一」即堯舜相傳之「中」。中者，心之

⁴⁸ 「豹病廢山間，鑽研是書〔按：即《大學》〕，歷有歲時，而於諸家之說，求諸心有未得，雖父師之言不敢苟從。」聶豹：〈大學古本臆說序〉，《聶豹集》，卷3，頁53，另參吳震：〈聶豹略年譜〉，《聶豹、羅洪先評傳》，頁306-307。

⁴⁹ 「戊戌〔嘉靖十七年，1538〕以後，先生有悟于本體虛寂之旨。」見宋儀望：〈聶公行狀〉，頁739。

⁵⁰ 見同前註，頁739-740、吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，頁108-111。

⁵¹ 見聶豹：〈答王龍溪〉，頁407。吳震考證聶、王論辯的時間在嘉靖三十七年(1558)，時雙江七十二歲。見吳震：〈聶豹略年譜〉，頁322-324。

⁵² 見〔清〕黃虞稷：《千頃堂書目》(上海：上海古籍出版社，2001年)，卷2，頁44。

⁵³ 見聶豹：〈大學古本臆說序〉，頁52-53、宋儀望：〈聶公行狀〉，頁739-740。

本體，非《大學》之至善乎？致知者，止至善之全功；格物者，止至善之妙用；意也者，感於物而生於知也。誠言其順，格言其化，致言其寂也。寂以妙感，感以速化，萬而一者矣。⁵⁴

此處延續早年對「止至善」的看重，卻明顯更有躍進。首先，他將「至善」與「十六字心法」中「允執厥中」的「中」字相結合，明確提升至心之本體的高度；其次，此前雙江將止至善的工夫歸諸誠意和格物，此處則歸於致知，並且將致知限定於「寂」的範疇；更有甚者，其以格物為「化」，為「妙用」，取消了此前賦予之的工夫意涵，而成了結果、效驗。再看宋望之對《大學古本臆說》的徵引：

戊戌〔嘉靖十七年，1538〕以後，先生有悟于本體虛寂之旨，企守平陽，作《大學臆說》。其釋致知格物云：「宰物為知，感物為意，處物為格。心猶鏡，知猶鏡之明，致知猶磨鏡，格猶鏡之照，妍媸在彼，隨物應之，故曰格，如云『格於文祖』、『格於上下』。」又曰：「致知即致中也，寂然不動，先天而天弗違；格物者，致知之功用，感而遂通，後天而奉天時。」又曰：「有未發之中，即有發而中節之和，聖人於〈咸〉卦言虛、言寂，是究言感應之理以破萬有之障。」⁵⁵

這些獲得保留的片段與前引序文相去不遠，並透露更多細節，足見雙江此時對《大學》的解釋已頗能反映其歸寂說的精神，將《大學》導向一種「歸寂以通感」、「立體以達用」的義理間架，打破陽明論良知時「未扣時原是驚天動地，既扣時也只是寂天寞地」的寂感一如的預設⁵⁶。與此同時，其具體工夫集中於「致知」，「格物」則是工夫完成之後自然即有的感而遂通，日後雙江與王門諸弟子論辯時一再出現的磨鏡之喻，此間亦已有清楚的呈現。可見雙江在《大學古本臆說》中，已建構出一套有別於朱、王二家的《大學》模型，當中的「格物」已然「無工夫」。

關於這個新模型，有兩處需要進一步討論，以更精確體現「格物無工夫」如

⁵⁴ 聶豹：〈大學古本臆說序〉，頁 53。

⁵⁵ 宋儀望：〈聶公行狀〉，頁 739-740。

⁵⁶ 見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉，頁 115，另參〈傳習錄中·答陸原靜書·二〉，頁 64。關於雙江與陽明論寂感之異同，參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 298-311。

何獲得《大學》整體結構上的支援⁵⁷：

(一) 「明德」、「至善」與「良知」的關係

雙江既以「至善」為本體，「格物」為效驗，則同屬《大學》三綱領，且被陽明視為良知的「明德」究竟應如何安放，便成了首要的難題。《大學》開篇首先映入眼簾的概念便是「明德」，朱子和陽明以之為最高的道德源頭。如朱子說明德是「人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也」，即「仁義禮智之性」⁵⁸。陽明《傳習錄》雖未直接將「明德」擬為「良知」，但相關言論確有如是傾向，如其云：「天理即是『明德』，窮理即是『明明德』」⁵⁹，而天理在陽明的語境中往往形同良知⁶⁰；〈大學問〉亦有「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也」⁶¹之語，因此「明德」與「親民」對照時，應可與良知本體畫上等號⁶²。黃泰泉（佐，1490-1566）稱，嘉靖七年（1523）陽明去世前夕曾寄來一信，信中云：「明德只是良知，所謂燈是火耳，吾兄必自明矣！」⁶³此語當屬可信。是以後儒不乏認為陽明之「良知」即是「明

⁵⁷ 誠如林月惠所指出，雙江努力在陽明文字中尋找格物、致知的理據；本文以下所論則側重在觀察雙江如何詮釋《大學》以支持其新說，與林文並無衝突。參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁203-230。

⁵⁸ 朱熹：《大學章句》，頁5、〈大學章句序〉，頁1。學生問「明德便是仁義禮智之性否？」朱子答曰：「便是。」見黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷14，頁260。

⁵⁹ 王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁6。

⁶⁰ 「蓋良知只是一個天理」、「夫心之本體，即天理也；天理之昭明靈覺，所謂良知也」。見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中·答聶文蔚·二〉，頁85、〈補錄·傳習錄拾遺〉，同上書，頁1181。

⁶¹ 王守仁撰，吳光等編校：〈大學問〉，頁968。

⁶² 鍾彩鈞指出，陽明早年的〈大學古本原序〉說「以言乎己，謂之明德；以言乎人，謂之親民」，如此明德與親民「仍是兩個」；晚年的〈大學問〉則說「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也」，二者「完全是一個」，是「天地萬物一體」（良知）的兩種面向。見鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁166-167。

⁶³ [明]黃佐：〈著述第九〉，《庸言》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》第939冊，影印明嘉靖三十一年[1552]刻本），卷9，頁349。關於泰泉與王陽明的兩次會面和論辯，參朱鴻林：〈黃佐與王陽明之會〉，《儒者思想與出處》（北京：三聯書店，2015年），頁304-322。又，據李大經所述，陽明亦嘗有「良知即明德，正物即親民」之語，然此語是否果出陽明之口？抑或只是李氏之統括？尚難斷定。見黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》修訂本，卷52〈諸儒學案中六·諸生李大經先生經綸〉，頁1256。

德」者⁶⁴。

雙江歸寂說成形後，似乎認可了陽明的觀念，以「明德」為「良知」，如其云：「自其靈明昭覺而言，謂之良知；自其純粹全備而言，謂之明德。……良知即明德也」、「良知、明德，異名而同貫，致得良知，便是明得明德」。良知與明德異名而同質，似與陽明的定義一致⁶⁵。深入剖析後，其實並不如字面上那樣單純，我們必須知道，雙江所謂良知實包含兩個層次：

心之虛靈知覺，均之為良知也，然「虛靈」言其體，「知覺」言其用，體用一原，體立而用自生。⁶⁶

陽明的良知在未發、已發間沒有區別，日用間顯露的道德判準即是良知本體的朗現，故可隨時隨地識取、依憑之。但對雙江來說，「良知者，未發之中，備物敦化，不屬知覺」、「良知是未發之中……若曰良知亦即是發而中節之和，詞涉迫促」⁶⁷。嚴格來說良知只是未發之中，是寂然虛靈的本體，倘能挺立此本體而順之發用，則屬於已發的知覺才有符合良知的可能；反之，在經過歸寂立體工夫之前，已發的知覺無論再怎麼知是知非，也只能是「失卻良知本體為主宰的情識作用」⁶⁸，不可逕予等同良知。故雙江一再強調「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」、「今人以知覺為良知者，真是以學術殺天下後世，此處不省，莫若別尋門路，不必再講良知也」⁶⁹。是以

⁶⁴ 如胡廬山（直，1517-1585）曰：「良知即明德也，抑何疑于虛哉？」高景逸（攀龍，1562-1626）曰：「良知即明德也。」劉戡山（宗周，1578-1645）亦云：「陽明子之言良知，從明德二字換出，亦從知止二字落根，蓋悟後喝語也。」見〔明〕胡直：〈申言下〉，《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015年），卷30，頁698、〔明〕高攀龍：〈語〉，《高子遺書》（南京：鳳凰出版社，2011年，影印明崇禎五年〔1632〕刻本），卷1，頁28、〔明〕劉宗周：〈答史子復·二〉，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），第3冊，頁387。

⁶⁵ 見聶豹：〈答戴伯常〉，《聶豹集》，卷10，頁320-321、322。鍾彩鈞指出，雙江在與偏向朱學的戴伯常往返問答時，部分論點更近於陽明，與平時略有不同。故此處所論近乎陽明，不足為怪。見鍾彩鈞：〈聶雙江心體觀探究——以《幽居答述》為中心〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第22卷第4期（2008年7月），頁17-24。

⁶⁶ 聶豹：〈答松江吳節推〉，《聶豹集》，卷8，頁277。

⁶⁷ 聶豹：〈送王惟中歸泉州序〉，同前註，卷4，頁78、〈答王龍溪（即致知議略）〉，卷11，頁376，另參〈復古書院記〉，卷5，頁133-134。

⁶⁸ 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁214。

⁶⁹ 聶豹：〈答歐陽南野太史三首·三〉，《聶豹集》，卷8，頁240-241、〈答董明建〉，卷11，頁419。

就體用一如的理想而言，陽明自體、用二端入手皆可互通，雙江則僅同意由體達用一途，「良知」與「知覺」的一致只有在「立體以達用」的情況下可有條件地單向成立，不存在自下而上的逆推空間⁷⁰。因此我們應當更注意以下的定義：

知者，心之體；虛靈不昧，即明德也。⁷¹

未發之中，天地之性也，……自其靈覺不昧者而言，曰明德。⁷²

所謂「覺」、「不昧」，已落入後天的「知覺」範疇⁷³。可見雙江雖同意明德與未發的良知本體有某種一致性，但主要是就已發而言，是經過工夫「致其寂體之知，養其虛靈」而後有心體支撐的「感而遂通」，與虛靈之體分屬不同階層⁷⁴。因此明德雖然也承襲了未發本體的「虛靈」一面，但畢竟已是「不昧」的「知覺」，屬於「從規矩之方圓」⁷⁵。當然，這已不同於工夫未盡以前缺乏主宰的一般知覺情欲，然既已跨越寂感間之鴻溝（雙江一再強調寂、感是兩種不同的境界），與粹然大公的未發寂體終究有別。

既然明德屬於已發的「覺」、「不昧」，在雙江的定義中不完全等同良知本體，因此無法像陽明那樣直接做為最高指導原則，必須再向上追索虛靈之體。雙江認為，《大學》已就此問題給出解答：

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。⁷⁶

從《大學》語脈上看，既然在「明德」之後又抬出「至善」，可見「至善」的層

⁷⁰ 龍溪也認為雙江之學是以「良知非覺照，須本於歸寂而始得。」見〔明〕王畿：〈撫州擬峴臺會語〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷1，頁26。相關討論參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁206-218、吳震：《陽明後學研究》，頁158-170。

⁷¹ 聶豹：〈答亢子益問學〉，頁256。

⁷² 聶豹：〈答戴伯常〉，頁326。

⁷³ 「不昧」指天理的湧動不間斷，不因靜時而亡逸，是一種知覺，可視為「靜中之動」。如朱子云：「蓋心主乎一身而無動靜語默之間……方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以見天地之心也。」因此所謂存養只是「即此知覺炯然不昧，但無喜怒哀樂之偏、思慮云為之擾耳……不可必待冥然都無知覺，然後謂之靜也」。見朱熹：〈答張欽夫〉、〈答孫敬甫〉，《晦菴先生朱文公文集》，卷32、63，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年），第21冊，頁1419、第23冊，頁3066，另參黎靖德編：《朱子語類》，第4冊，卷62，頁1517。

⁷⁴ 見聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉之三，頁244。

⁷⁵ 同前註，頁243。

⁷⁶ 聶豹：〈寄劉兩峰〉，《聶豹集》，卷8，頁269。

次更高，比後天靈覺不昧的「明德」更足以擎起本體的重任，這也是雙江在〈大學古本臆說序〉中將「至善」比擬為「中」和「心之本體」的原因。

事實上，這種觀念也可在陽明處覓得蹤跡，〈大學問〉云：「至善者，明德、親民之極則也……是乃明德之本體，而即所謂良知也。」⁷⁷ 如此「至善」似乎才是良知本體，位階高於形同表德的「明德」⁷⁸，與此前所謂「明德只是良知」不同。不過陽明這種看似前後矛盾的說法，其實可以給予圓融的解釋，蓋陽明堅持本體與工夫的一致，良知貫通寂感內外，工夫也無前後內外之分，即此而言，「明德只是良知」，不必另提「至善」；但若配合「止於至善」的概念時，爲了強調至善的最高境界，故將明德落在發用一邊上講，而將其本體的一面歸諸至善。換言之，「明德」在陽明處既可指未發本體，亦可指與之一貫的已發諸德，用法靈活，須視其語境而定。

反觀雙江，即使其定義下的明德亦可反映德性之「純粹全備」，但由於已涉已發時的「昭覺」，必須先完成心體工夫後方能寂感一如，故其層次必須壓低，至善的本體義必另見提掇：

明德、親民乃至善之功用，而止至善云者，是揭出明德、親民之本體，使人知所從事。⁷⁹

明德、親民……又莫不有天然之中，不容以纖毫智力增損安排於其間，是之謂至善。⁸⁰

因此在雙江的《大學》架構中，三綱領之「明德」與「至善」固然都指向德行的完滿，卻應視爲單向成立且層次有別的體用關係。正如雙江對龍溪所說：「夫未發對發言，先對後言，寂對感言，體對用言。却又謂之無內外、無先後，不幾於自食其言乎？」⁸¹ 體用之間應有嚴格區別，「明德」須放低講，與本體終隔一層；「至善」則爲最高的本體，才是真正的指導原則。

吾人今已難知雙江在《大學古本臆說》中是否已詳細處理明德與至善的關

⁷⁷ 王守仁撰，吳光等編校：〈大學問〉，頁 969。陽明又云：「至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是」、「天命之性，粹然至善……是皆明德之本體，而所謂良知者也。」見〈傳習錄上〉，頁 2、〈親民堂記〉，同上書，頁 251。

⁷⁸ 「仁、義、禮、智也是表德，性一而已。」王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉，頁 15。

⁷⁹ 聶豹：〈答松江吳節推〉，頁 277。

⁸⁰ 聶豹：〈答董明建〉，頁 414。

⁸¹ 聶豹：〈答王龍溪〉，頁 390。

係，但由於其〈大學古本臆說序〉已明確將至善指為本體，且已反映清楚的寂感、體用架構，因此相關論述在書中是有可能出現的。

（二）「格物無工夫」的理據：「知止而後有定」等五句

《大學古本臆說》的另一項重點，在於闡釋「格物無工夫」，雙江日後多次重申此概念。雙江認為工夫在以致知「充極虛靈之本體，而不以一毫意欲自蔽」，以立其大本；大本既立，自然「感而遂通天下之故」，是即格物。因此工夫只在「致之一字，亦非推此及彼之意，即致廣大之致也」；格物不是如何將良知一一推致至事物（這是其早年所持之格物說，詳見前述），而是對致知工夫完成後「自此而發者，自然中節」的形容⁸²。以鏡為例，「致知如磨鏡，格物如鏡之照」，格物是磨鏡工夫完成後持以照物的效驗，工夫義遭到泯除⁸³。非徒然也，「誠意以下」諸目，在他看來也不過是「為困知勉行者開方便法門」而已⁸⁴。這種說法看似突兀而聳動，卻非憑空杜撰，雙江嘗試將之與他詮解下的《大學》內在理路相互銜接。

首先，雙江指出，由於良知的本體義已然轉滑至至善，那麼「止於至善」便是對此至善本體的認識與發揮：

明德、親民者，一本乎天然之中，而不以纖毫智力增損之，是之謂止至善。⁸⁵

倘能識得至善本體並立為主宰，依憑之以發用流行，則所發才能符合良知的準則⁸⁶。因此「至善」是「心之本體」，「止至善」則是「復其心之本體」⁸⁷，使至善本體完整朗現，亦即明德、親民的實現。是以雙江論及其下「知止而後有

⁸² 見同前註，頁 388。

⁸³ 見同前註，頁 382。又云：「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？」「必充滿其虛靈本體之量，以立天下之大本，使之發無不良，是謂貫顯微內外而一之也。」見聶豹：〈答戴伯常〉，頁 319、〈答東廓鄒司成四首〉之三，卷 8，頁 264。關於雙江的磨鏡之喻，參鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，177-182、陳立勝：〈宋明儒學中的「鏡喻」〉，《宋明儒學中的「身體」與「詮釋」之維》（北京：商務印書館，2019 年），頁 167-169。

⁸⁴ 見聶豹：〈答王龍溪〉，頁 387。

⁸⁵ 聶豹：〈答董明建〉，頁 414。

⁸⁶ 「必實體呈露，而後可以言自然之良，而後有不學不慮之成。」見聶豹：〈答王龍溪〉，頁 395。

⁸⁷ 同前註，頁 386。

定」的「知止」時，不僅視「止」字為前句「止於至善」的代稱，有時更直接以「止」作為「至善」的同義詞，指稱心之本體：

止也者，吾心之體，萬化之原也。至虛而備，至靜而章，至寂而神。子思所謂未發之中，天下之大本是也。⁸⁸

無論本體是「止」或「至善」，均反映雙江對本體義的重視。他認為良知本體只能由上而下地朗現，無法回溯地逆覺，因此與其在後天念慮上逐一導正，不如在意念未萌之前，於先天超越且未發寂然的良知本體上立定根基，方能確保由心發出的每一意念都能依憑良知本體而純善無惡，此為工夫之第一義⁸⁹。

那麼，這種體認並推致未發寂體的工夫應如何進行？雙江認為，《大學》文本早已揭示入手法門：

無思無欲，至善之地。知止者，止乎此也，止乎此而後謂之知。⁹⁰

他認為《大學》在「止於至善」後隨即說「故知止而後有定」絕非巧合，「知止」承上「止於至善」而來，即「知至善而止之」⁹¹，「知止」的「止」字甚至可視為未發本體。因此「『致知』便是『知止』」⁹²，二者異名而同指，都是要求用功於本源處，「充極吾良知本體之量，而不使少有一毫闕蔽於其中。」⁹³

而在將「知止」抬舉為等同「致知」的首要工夫後，雙江進一步詮釋了「知止而後有定」與其後「定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」等數句的關係：

夫學至知止，則定、靜、安、慮生焉。⁹⁴

⁸⁸ 聶豹：〈留別殿學少湖徐公序〉，《聶豹集》，卷4，頁98。這個解釋有可能受到朱註《大學》「止者，所當止之地，即至善之所在也」的影響。見朱熹：《大學章句》，頁5。

⁸⁹ 參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁206-210。

⁹⁰ 聶豹：〈辯易〉，《聶豹集》，卷14，頁555。

⁹¹ 聶豹：〈答戴伯常〉，頁321。

⁹² 聶豹：〈寄劉兩峰〉，頁270。

⁹³ 聶豹：〈括言〉，《聶豹集》，卷13，頁534-535，另參〈答王龍溪〉，頁388。李見羅（材，1519-1595）同樣抬高「至善」的地位，並以「知止」為首要工夫。但他主張「至善一也，有自體段言者，有自流行言者，……會得時，則全體之善未嘗不是流行，流行之善未嘗不是全體」，這種承認至善當下即在的思路異乎雙江。見〔明〕李材：〈答涂清甫〉，《見羅先生書》（《續修四庫全書》第941冊，影印明萬曆刻本），卷8，頁99，另參鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年），頁334-338。

⁹⁴ 聶豹：〈答唐荊川太史二首〉之一，頁273。

知止云者，知明德、親民之所止而止之，則定、靜、安、慮一以貫之，而明德、親民在其中矣。⁹⁵

據此，「知止」之後的四個「而後有」、「而後能」不是層級遞進關係，而是結果的同時並陳，如此不但「知止」與後面承接的「定、靜、安、慮」成爲一對四的因果結構，並且「定、靜、安、慮」的工夫義遭到弱化，而成爲「知止」以後便自然能獲得的境界，「得」則表示工夫的完結。不過這當中同樣也存在寂感之別：

無思無欲，至善之地。知止者，止乎此也，止乎此，而後謂之知止。定、靜、安，最好體認未發氣象。「定」言其不惑，見之的也；「靜」言其不動，養之密也；「安」言其常久不易，守之固也；「慮」言其明覺自然，無所作也。⁹⁶

定、靜、安是從不同面向來形容工夫完成後未發寂體不惑、不動、不易之氣象，慮則是順此心體的發用流行，由於已根基於至善本體，故不是單純的情欲知覺，而是明覺、昭覺。是以雙江主張：「定、靜、安、慮，一了百了，初無階級。」⁹⁷定、靜、安、慮不是階梯式的依序推進，只是「知止」後不同面向的成果展現。可以這麼總結，「《大學》一書，其精微之蘊全在『知止』一條」，「知止則定、靜、安、慮一以貫之，大本立而達道行矣」⁹⁸。

聶豹對「知止而後有定」五句的凸出很值得重視。蓋此前朱子與陽明對《大學》的詮解雖有不同，但他們都認爲工夫存在於「格物」、「致知」等八條目中，因此他們對此八種概念做出種種細膩的解析（特別是「格物」、「致知」兩項），陽明對朱子的質疑也集中在八條目的定義和詮釋上⁹⁹。相對而言，「知止而後有定」等五句只是對修養境界由初始到完成的描繪，因此朱子與陽明都僅是輕輕帶過，例如朱子的學生請求深入解釋「定、靜、安」等概念，朱子答

⁹⁵ 聶豹：〈答松江吳節推〉，頁 277。

⁹⁶ 聶豹：〈辯易〉，頁 555。按：《聶豹集》此數句作「止乎此，而後謂之知。止、定、靜、安，最好體認未發氣象」，然參照上下文，應作「止乎此，而後謂之知止。」

⁹⁷ 聶豹：〈答戴伯常〉，頁 324。

⁹⁸ 聶豹：〈寄羅念菴太史十六首〉之四，《聶豹集》，卷 9，頁 286、〈答玉林許僉憲三首〉之一，卷 8，頁 249。

⁹⁹ 楊儒賓指出，自朱子作〈格物補傳〉，「格物」便成爲後世儒者討論《大學》時必須面對的重要問題。見楊儒賓：〈《大學》與「全體大用」之學〉，《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013 年），頁 255-256。

曰：「此處亦未是緊切處，其他亦無可說。」¹⁰⁰ 陽明《傳習錄》對此五句亦罕見討論，僅與徐愛稍稍論及朱子對「知止而後有定」一句的解釋¹⁰¹。然而，雙江從《大學》全文結構著眼，認為既然「至善」即是良知本體，「知止」等五句又上承「止於至善」，那麼「知止」等五句必然是為了進一步闡述良知本體的體認與發揮，「不然，則此一段無着落，謂之附贅懸疣可也」¹⁰²。因此工夫必落在隨之帶出的「知止」五句，後面的八條目只是補充說明。換言之，在雙江的《大學》結構中，位於三綱領和八條目之間的「知止」等五句不再是「無可說」的「未緊切處」，反而成了理解《大學》的關鍵；三綱領固然定義了良知的性質與地位，但最能完整體現《大學》工夫的段落，顯係「知止」等五句。這在《大學》詮釋史上應佔有一席之地¹⁰³。

雖然雙江將《大學》的重心落到「知止」等五句，八條目相對被淡化，但八條目畢竟仍是《大學》研究的主流議題，因此仍需考慮如何結合八條目與「知止」五句。對此雙江選擇以「知止」五句為基礎，將八條目套用其中，以下兩條資料釋之最明：

〔甲〕蓋《大學》全功，要在「止於至善」一語。知止則能定、能靜、能安、能慮。「慮」即「格物」也，「知止」則「知致」矣，「定、靜、安」，「誠、正、身修」也。¹⁰⁴

¹⁰⁰ 黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷14，頁275。

¹⁰¹ 見王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄上》，頁2。

¹⁰² 聶豹：《答戴伯常》，頁324。

¹⁰³ 陽明後學中，羅念菴（洪先，1504-1564）、黃久菴（綰，1480-1544）、王心齋（艮，1483-1541）、何吉陽（遷，1501-1574）、劉戢山諸人，也有轉而強調「知止」的傾向，從「性體」的一面來體會良知，顯示他們對良知較為自由開放，流行不拘，隨時隨處可入手的面向感到懷疑與憂慮，冀能加強內向性的工夫，以矯治部分陽明後學流入空寂的趨向。不過他們雖重「知止」，大多卻未如雙江那樣，進一步將「知止」等五句抬升為《大學》的理論核心，並推導出「格物無工夫」（黃久菴亦取消「格物」之工夫義，然其理據與雙江不盡相同）。參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁581-587、侯潔之：〈從「致知」到「知止」：從黃久庵的艮止思想論《大學》的轉詮意義〉，《成大中文學報》第55期（2016年12月），頁205-216、拙文：〈「格物」何以「無工夫」？——聶雙江、黃久菴之比較〉，《漢學研究》第40卷第2期（2022年6月），頁79-115。

¹⁰⁴ 聶豹：《答陳明水》，《聶豹集》，卷11，頁413。林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》將此文斷為「定、靜、安、誠、正，身修也」（頁462），筆者以為此處應斷為「『定、靜、安』，『誠、正、身修』也」較妥。

〔乙〕「知止」便是「致知」；「定、靜、安」，「誠、正、身修」也；「慮」則「齊、治、平」。一以貫之，即「格物」也。¹⁰⁵

雙江將八條目分別搭配「止、定、靜、安、慮」。甲條強調的是「知止」工夫完成後能達到的成果（「能」定、靜、安、慮），故統合地說「『知止』則『知致』矣」，但若加以細分，則「定、靜、安」即「意誠、心正、身修」，「慮」即「格物」；乙條中，「知止」明確等於「致知」，「定、靜、安」所對應者同於甲條，然「慮」只等同「家齊、國治、天下平」，「一以貫之」才是「格物」¹⁰⁶。甲、乙二條對「格物」的配置雖有差異，實則相通。蓋雙江平時常將身心工夫簡單劃為「致知→格物」兩層，如下云：

故致知者，致其寂體之知，養其虛靈，一物不著；感而遂通天下之故，即格物也。¹⁰⁷

「致知」是存養良知本體，以「一物不著」為鵠的；「格物」則是充養本體有成，真能「一物不著」並順之自然發用的成果，二者分屬寂、感¹⁰⁸。若配合前引「夫學至知止，則定、靜、安、慮生焉」¹⁰⁹一語，則工夫完成後的「定、靜、安、慮」應同屬「格物」，此即乙條將「定、靜、安、慮」的「一以貫之」目為「格物」之義，強調的是工夫完成後事理如一的境界。但雙江專論《大學》體系時，其實並不滿足於平時的粗略劃分，而是投以更加嚴厲的眼光——如甲條及註九十六引文所示，雖然「定、靜、安」在體用關係中已屬「效驗、達用」，但這仍只停留在「體認未發氣象」，嚴格來說還不算「格物」；唯有最後的「慮」才是「明覺自然，無所作」地落實在日用常行，方能稱為「格物」。這裏強調的是內向工夫不可流於枯槁，必須加強與現實的聯結。

尤有進者，若配合乙條「慮」則「齊、治、平」的定義，則雙江的「格物」

¹⁰⁵ 聶豹：〈答戴伯常〉，頁 321。

¹⁰⁶ 雙江所謂「一以貫之」的「一」即心之本體：「竊以孔門之學，一以貫之，孔之『一』即堯舜相傳之『中』。中者，心之本體，非《大學》之至善乎？」見聶豹：〈大學古本臆說序〉，頁 53。雙江屢屢強調「定、靜、安、慮一以貫之，而明德、親民在其中矣」（見聶豹：〈答松江吳節推〉，頁 277）、「知止則定、靜、安、慮一以貫之，大本立而達道行矣。」見〈答玉林許僉憲三首〉之一，頁 249。

¹⁰⁷ 聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉之三，頁 244。

¹⁰⁸ 「盡心云者，充滿其虛靈本體之量；而不以一毫意欲自累者，始可以言盡。」見聶豹：〈答戴伯常〉，頁 351。

¹⁰⁹ 聶豹：〈答唐荊川太史二首〉之一，頁 273。

不僅止於個人虛靈本體的推致發用，更必須將此本體周貫於天下。蓋個人固能歸寂充養良知本體，並持以將自身修養得極為完備，充其量也只能說對自身良知有高度的認識與掌握，但這絕非身心修養工夫的完成，最終目的必須是能憑此本體兼濟天下，此即《中庸》「誠者非自成己而已也，所以成物也」¹¹⁰的精神。因此雙江對「格物」要求甚高：

感而遂通天下之故，即是格物，即是明明德於天下，即是以天地萬物為一體。¹¹¹

良知本體的推致不可滿足於一己之止於至善，必須使天下都能止於至善；「自明其明德」¹¹²尚不足以稱為「格物」，惟「明明德於天下」克當之。雙江強調，「吾儒之所以異於彼（按：二氏）者，全在通感應變，以究吾彌綸參贊之實用」¹¹³，因此「意誠、心正、身修」只是初步的效驗，唯有進而達到「家齊、國治、天下平」，盡到參贊化育的責任，才是工夫的終點，也才是「格物」。是以乙條揭櫫的是由自身及於天下的一體性，「格物」同時包含修、齊、治、平，必須「一以貫之」以「明明德於天下」¹¹⁴；甲條則是強調「格物」的終點應落於「家齊、國治、天下平」，故集中在「慮」字上。乙條是通言之，甲條是析言之，並無矛盾¹¹⁵。以上關係可彙整如下：

¹¹⁰ 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集註》，頁44。

¹¹¹ 聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉之三，頁248。

¹¹² 朱熹：《大學章句》，頁5。

¹¹³ 聶豹：〈答松江吳節推〉，頁277。

¹¹⁴ 「格物者，感而遂通天下之故，而修、齊、治、平一以貫之，是謂明明德於天下也。」見聶豹：〈答戴伯常〉，頁318-319。

¹¹⁵ 林月惠對雙江有關「知止」等五句與八條目的關係已有精彩的析論，她認為「『知止』即是『致知』，『定、靜、安、慮』則是『格物』」。筆者以為，此論能反映乙條所述，較無法凸出甲條之義。參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁462-464。又，彭國翔根據王龍溪對雙江的辯駁，認為「雙江『格物無工夫』的主張完全將道德實踐的工夫收縮到了自我意識的領域」，未能「落實到人倫日用的各種實事上去」。然綜觀上述討論，如此說法恐怕可再商榷。見彭國翔：《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），頁426-427。

至善				
(知)止	定	靜	安	慮
致知	意誠、心正、身修			家齊、國治、天下平 →格物(甲條,析言之)
	最好體認未發氣象			明覺自然,無所作
工夫,立體	效驗,達用。一以貫之,即格物也(乙條,通言之)			

如此安排,不但成功縮合「知止」等五句與八條目,更可將《大學》重心理所當然地轉移至「知止」等五句上。就「知止」等五句而言,工夫在「知止」,「定、靜、安、慮」是結果;而以「知止」五句衡定八條目,工夫在「致知」,「意誠」至「天下平」是效驗。「格物」是效驗的統稱,也是對最終成果的總述。

雙江選擇以「知止」等五句做為切入《大學》的核心概念,試圖擺脫前人在八條目上的糾纏,開創解讀《大學》的新格局。不過,雖然八條目已非雙江講學之重點,當中卻還存在一大問題必須解決。按《大學》八條目的順序由內而外為「格、致、誠、正、修、齊、治、平」,無論古本或朱子改本均然,儻如雙江所擬,以「知止」等五句為《大學》核心而將八條目套入此架構中,則與「知止」相對應的「致知」成為首要,接著便是「誠、正、修、齊、治、平」,最後才是「格物」,明顯不符《大學》文本的順序。雙江可能也意識到此問題,不難發現,在提及「格物」與「致知」的關係時,他屢言存在詮釋空間的「致知在格物」,幾乎未曾提及時序穩定無疑的「物格而後知至」,顯然是有意識地避開不利己說的文獻¹¹⁶。其次,雙江敏銳地抓住「致知在格物」的時序模糊性,將此句理解為因果關係:

夫視聽言動也而禮也,出門使民而敬也,勿施於人而恕也、居處與人而恭也、忠也,均之為吾寂體之應,有以通天下之故者,是謂「致知在格物」也。¹¹⁷

「致知在格物」的意思是心體工夫的結果確實能落實於日用流行之中,而非只求

¹¹⁶ 《大學》八條目由外而內的順序作:「古之欲明明德於天下者,先治其國;……欲誠其意者,先致其知;致知在格物」,前數句均為「欲……先……」的模式,惟末句不言「欲致其知者,先格其物」,而是作「致知在格物」,存在詮釋空間,故雙江屢言之。他僅在極罕見的例子中說:「物格而後知致」是次等的後天之學,惟有「致中」才是「學之至也,先天而天弗違。」見聶豹:〈送王惟中歸泉州序〉,頁79。

¹¹⁷ 聶豹:〈答歐陽南野太史三首〉之三,頁244。

心靈完滿而與世隔絕的自了漢，故其屢言「致知」後能否順之「格物」，乃儒、釋分界所在¹¹⁸。可見雙江將「致知在格物」的「在」字解做結果導向的「便能夠」、「體現於」，而非原因導向的「源於」、「根據」，如此「致知在格物」便可跳出原本一路上溯的「欲……先……」的模式，成為獨立的語句而不為上文所囿。因此「致知」是八條目自外一路內溯的盡頭，是工夫之所在，「格物」則是其效驗，這個因果關係與前面「知止」等五句恰好一致：

佛氏致知在絕物，吾儒致知全要格物。感而遂通天下之故，則意自誠，心自正，身自修，家齊國治，而明德自明於天下，正與知止而能定、靜、安、慮一條相發明。¹¹⁹

此處一方面再次證明雙江對格物的廣義定義是貫通「意」至「天下」的整體效驗，同時也反映其強烈的體用觀念，只要在源頭處做好工夫，則其下的發用流行自然不是問題。故知止自能定、靜、安、慮，致知自能格物，二者完美地結合為一體。

四、雙江關注「格物」問題並提出「格物無工夫」的原因

雙江提倡歸寂和「格物無工夫」，部分原因是欲修正師說¹²⁰，部分則是針對王龍溪的「四無說」和「現成良知」¹²¹。但從本文二、三兩節可知，雙江早年即反對朱子式的以窮理訓釋格物，並為陽明《大學古本》所吸引，提出帶有工夫義且近於陽明的格物初說。可見雙江對「格物」的反思與詮釋，濫觴於接觸陽明學伊始，並且先是針對朱子進行反思，著名的「格物無工夫」已是之後的「第二變」。關於雙江對格物問題的初次探索，除前文所引例證外，還體現在其他幾個

¹¹⁸ 同前註，頁 248、〈寄劉兩峰〉，頁 270、〈答賀龍岡〉，卷 9，頁 297、〈答張浮峰二首〉之二，卷 9，頁 309。

¹¹⁹ 聶豹：〈答張浮峰二首〉之二，頁 309。

¹²⁰ 學者指出，雙江刻意參考了陽明三次改動〈大學古本序〉並日益轉向強調致知的事實，將陽明的格物說詮釋成「凡三變」，並視陽明於〈答陸原靜書〉中稍異於平常說法的「隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳」為終教。這也反映雙江在重新詮釋《大學》時，也試圖從陽明的非主流文字中尋覓理據。參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 218-230。原文見王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中·答陸原靜書·二〉，頁 67、聶豹：〈答唐荊川太史二首〉之一，頁 273。

¹²¹ 參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 302-305、林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 70-71、吳震：《陽明後學研究》，頁 162-163。

方面。

首先，嘉靖七年雙江撰〈應詔陳言以弭災異疏〉，提出多項改革建言，他認為必須改變學校風氣，俾之成為真正的人才培養中心，而非只是科舉訓練所。類似論點在當時並不罕見，但雙江的解決之道頗為特別，他倡議設立一套較成化年間「三等簿」更為嚴謹的學校考核制度，於天下之官辦學校均設立「行實」、「經義」二齋：「行實齋」教授《周禮》「鄉三物」與經義，培養才德兼備的優秀學生；「經義齋」則主修經學，屬傳統的制藝之學¹²²。雖然二者在教學上咸應「一主於格物、致知、誠意、正心，以至於平天下」，但屬性仍有差異：

蓋行實之齋無下等行實，不得以下等名也；經義之齋無上等，經義學之次也；而亦無下等者，下等不得以入學也。……蓋行實齋以德行道藝為重，雖兼經義而不甚重乎經義也，然所以必兼乎經義者，以有德者必有言也。……蓋經義齋雖以明經為業，而亦必兼乎德行也，然亦必兼乎德行者，誠懼其有言未必有德也。¹²³

他主張「經義學之次也」，遠不如行實之學重要，因此在評比時最高也僅能給予中等；唯有行實齋才有可能獲得上等，並且行實齋的學生即便經義成績不佳，也不是太嚴重的事情。尤有進者，他更將這套考核辦法衍生為赴考乃至於任官的重要依據：

三年大比，取士應試，約以三分為率。如取九十人進場，行實齋取六十，經義齋則只取三十焉，行實齋為先，經義齋為後，先後之序不得以私亂也。……自第六十一名至第九十名，方許經義齋中中等者居之。……不在行實齋出身者，在內不得為翰林等官，在外不得為方面府州縣等正官。¹²⁴

學校和官場的重要位置只能由行實齋出身者擔任，經義齋出身者僅能居於次要之位。這種冀圖打造一個德行國家的論調固然過於天真，卻也反映早期的雙江是以十分嚴肅的心態面對「徒以記誦文詞，取科第，肥身家」¹²⁵的流弊，積極提出一

¹²² 見聶豹：〈應詔陳言以弭災異疏〉，《聶豹集》，卷1，頁5-6。成化年間的「三等簿」考核由禮部尚書姚夔(1414-1473)提出，見〔明〕張懋等纂：《明憲宗實錄》，收入《明實錄附校勘記及附錄（縮印本）》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984年），卷40，頁815「成化三年三月甲申條」。

¹²³ 聶豹：〈應詔陳言以弭災異疏〉，頁6。

¹²⁴ 同前註，頁7-8。

¹²⁵ 聶豹：〈貞烈亭碑記〉，同前註，卷5，頁109。

套上至學校教育，下至政府選材的方案上諸朝廷，以期挽救世道危機¹²⁶。

如果說〈應詔陳言以弭災異疏〉只是理念的闡揚，那麼《道一編》的刪刻與傳布則是理念的初步落實。前文提到，嘉靖七年，正巡按福建的雙江關建養正書院，並刊刻王陽明《傳習錄》、《大學古本》、湛甘泉《二業合一論》以及程篁墩《道一編》等四部書籍以訓迪諸生。《道一編》係理學史上論「朱陸異同」問題的代表作，篁墩透過摘錄朱、陸二人的書信文字加以編排、考證，證明二人思想「早異晚同」，共同邁向「尊德性為本而輔之以道問學」一途。此書曾轟動一時，「近年各省試錄，每有策問朱陸者，皆全據《道一編》以答矣。」¹²⁷ 值得注意的是，雙江並非直接翻刻，而是加以刪改，除了刪去有關朱、陸「無極」之辯的原書第一卷，更刪去書中內文與程篁墩按語多處，這些被刪去的內容都涉及「尊德性」、「道問學」的詮釋。蓋篁墩之學素尊程朱，雖欲調合朱陸，然其所謂「道問學」仍是對外在知識之窮理博求，惟須以「尊德性」為依歸，俾二者串聯成一套內外並進的工夫。但這些說法在雙江眼中，依舊太過於強調道問學的知識性，以及與尊德性的對立，故遭雙江汰除¹²⁸。

從雙江當年對《中庸》「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮」等五句的解釋，便能清楚探見其上奏〈應詔陳言以弭災異疏〉及刪改《道一編》的理念：他既不認同朱子將「道問學」導向大量知識學習的解釋¹²⁹，也反對朱子將《中庸》此段全文劃分為五句對等的結構（朱子以為五「而」字前均屬「尊德性」事，五「而」字後均屬「道問學」事）¹³⁰。雙江認為此五句應作如是解：

¹²⁶ 正如上節所論，日後雙江所謂「格物」，不僅是個人修養的完成，更必須一路導向「家齊、國治、天下平」，這種積極投入現實社會的理念，此時已見端倪。又，雙江此文見收於《明經世文編》，可見其經世之價值曾獲肯定。見〔明〕陳子龍等選輯：《明經世文編》（北京：中華書局，1987年），卷222，頁2322-2330。

¹²⁷ 〔明〕陳建：《學蔀通辨》（臺北：廣文書局，1971年），卷3〈前編下〉，頁29。關於《道一編》的最新研究，參拙文：〈程敏政《道一編》與王陽明《朱子晚年定論》關係考辨〉，《思想史》第9期（2019年12月），頁427-490。

¹²⁸ 關於雙江刪刻《道一編》之種種，詳參拙文：〈現存三種《道一編》版本考辨——兼論聶豹刪改本之意義〉，《成大中文學報》第55期（2016年12月），頁157-200。

¹²⁹ 「博文，是『道問學』之事，於天下事物之理，皆欲知之；約禮，是『尊德性』之事，於吾心固有之理，無一息而不存。」見黎靖德編：《朱子語類》，第2冊，卷24，頁569。

¹³⁰ 「其曰『致廣大』、『極高明』、『溫故』而『敦厚』，則皆『尊德性』之功也；其曰『盡精微』、『道中庸』、『知新』而『崇禮』，則皆『道問學』之事也。」見朱熹：〈玉山講義〉，《晦菴先生朱文公文集》，卷74，《朱子全書》，第24冊，頁3592。

廣大也，精微也，高明也，中庸也，故也，新也，厚也，禮也，皆吾之德性也。致也，盡也，極也，道也，溫而知也，敦而崇也，道問學之功也。綱舉目張，《中庸》立言意義自明，若無待於辯矣。其有辯而不明者，習於聞見之舊耳。¹³¹

上文出自嘉靖七年的〈啓陽明先生〉書。雙江指出，《中庸》此段首句是綱領，後四句則是對首句的補充，後四句中，所有名詞都是「德性」，所有動詞都是「道問學之功」，由此可推知，道問學實即德性之發揮、踐履，而非向外窮究物理。故按雙江所釋，《中庸》此段應如是斷句：「君子尊德性而道問學——致廣大而盡精微、極高明而道中庸、溫故而知新、敦厚以崇禮。」¹³²

從雙江上〈應詔陳言以弭災異疏〉、刪刻《道一編》，以及重新詮釋《中庸》諸事，反映他甚早便開始從各方面思索格物問題。嘉靖七年前後，他已對於過度強調知識學習而忽略身心修養的教育內容感到憂心，亟呼：「夫紙上陳言之務，豈所以尊德性而理身心？科舉程式之趨，豈所以端本原而出治道？」¹³³ 因此他一來將「道問學」解釋為「致（良）知之功」，收攝於「尊德性」之下成為德性的擴大與落實；二來亦將格物往「克去己私，求復心體」，以及物物「得其正，協於則」的方向解釋，避免落入以格物為窮盡物理的程朱舊說，並向陽明的新解靠攏；他甚至冀圖透過朝廷的力量，軌範天下的教育與銓敘，非徒計較「格」、「物」二字之詰訓而已。

然而，雙江後來發現，陽明以「正其不正，以歸於正」解釋格物，仍不能完全蠲除在支節上義襲求取的窘境：

「格其不正以歸於正」，乃是陽明師為下學反正在之漸，故為是不得已之詞。所謂不正者，亦指夫意之所及者而言，非謂本體有不正也。不善體者，往往賺入夫襲取科白，無故為伯學張一赤幟，此予之所憂也。予固盡其說以正之，雖未嘗與先生面訂，而知先生必以予言為然。¹³⁴

¹³¹ 聶豹：〈啓陽明先生〉，《聶豹集》，卷8，頁237。

¹³² 詳參拙文：〈現存三種《道一編》版本考辨——兼論聶豹刪改本之意義〉，頁181-182、〈「歸寂」之前——聶豹早年學思抉微〉，頁259-260。

¹³³ 聶豹：〈應詔陳言以弭災異疏〉，頁4。

¹³⁴ 聶豹：〈答元子益問學〉，頁256。鄒東廓對雙江此意有清楚認識：「吾兄憫學者格物之誤陷於義襲，卻提出良知頭腦，使就集義上用功，可謂良工苦心矣。而遂謂格物無所用其功，則矯枉過直，其於『致知在格物』五字終有未瑩。」見〔明〕鄒守益著，董平編校整理：〈簡復聶雙江〉，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷11，頁540。

這段話有兩層意思：首先，雙江認為，陽明所謂「正其不正，以歸於正」若只停留在個別意念的導正，將永遠隨事流轉，不能徹底根除病源¹³⁵。因此他主張「若在意上做誠的工夫，此便落在意見，不如只在良知上做誠的工夫，則天理流行，自有動以天的機括」¹³⁶，理想中的工夫必須建立在一個穩固而不可移易的至善本體的基礎上，依託此本體以除去身心之不正者，此即所謂「先天正心之學」¹³⁷。其次，雖然陽明「正其不正，以歸於正」之所謂「不正」者，其實只針對有善有惡的「意」的層面，但若不善體者據此無限上綱，恐將導致此引文發問者亢子益的疑問——難道本體也有「不正」的可能嗎¹³⁸？故雙江又云：

〔世人〕一切入手，便從多學而識、考索記誦上鑽研……〔陽明後學〕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，到底只從伯學裡改換頭目出來。……誤以知覺為良知，無故為伯學張一赤幟，與邊見外修何異？¹³⁹

雖然陽明格物新說能修正朱子流弊，但既然將格物解為「正其不正，以歸於正」，不善體者可能會誤以愛敬為良知（雙江認為二者根本不同），進而以為本體亦須導正，工夫遂有偏歧。因此最好的解決辦法，便是取消格物的工夫義，並將工夫收歸更高一層的本體涵養上，從根本處斷絕關於格物工夫的各種爭論；不然，將導致後學於「《〔傳習〕錄》中所載正法眼藏，俱無一語道及，只終日說

¹³⁵ 就陽明的理論來說，並不會出現雙江的顧慮，因為良知隨時隨地都在發用，都在為善去惡，意念的導正都有良知的保證。但雙江顯然沒有納入此項前提。

¹³⁶ 聶豹：〈答戴伯常〉，頁343。

¹³⁷ 分別「先天正心之學」和與之相對的「後天誠意之學」，為王龍溪的主要論點，他認為「若能在先天心體上立根，則意所動自無不善……若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜。」林月惠認為雙江追求的工夫模式有異曲同工之妙，惟「龍溪是從四有、四無的思考入手，雙江則從良知與知覺的對反，以存養未發之中來立論。」彭國翔所見亦同。詳參〔明〕王畿：〈陸五臺贈言〉、〈三山麗澤錄〉，《王畿集》，卷16，頁445、卷1，頁10；林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁206-210、彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁349-350。關於龍溪的先天之學，參牟宗三：〈陸王一系之心性之學〉，《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁269-270、彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁98-125、147-155。

¹³⁸ 亢子益係針對陽明「以格如格君心之格，去其不正以全其正」一語可能引發的歧見發問，他認為在文字上陽明此語或將推導至格本體之不正，但他相信這樣的推論不應存在於王學體系中。聶豹：〈答亢子益問學〉，卷8，頁256。

¹³⁹ 聶豹：〈辯誠〉，同前註，卷14，頁609。

『格物』」¹⁴⁰。是以雙江總結道：「物各付物，而智力纖毫不與焉，是之謂格物也。……須與定、靜、安、慮四字上識取，方下手處，外此則襲取也。」¹⁴¹

要言之，「格物無工夫」的提出固然與歸寂說的成立、以及對陽明和龍溪學說的反省有關，但這不等於雙江是因為這些原因才開始思考如何安放、詮解「格物」，更不是自始便對師說抱持疑慮，「格物無工夫」的出現實有其淵源與發展脈絡。從雙江的學思歷程中清楚可見，嘉靖初年正式投身理學領域起，格物的闡釋始終是他試圖解決的核心問題。他早年在接觸陽明《大學古本》與格物新解的前後，便已對朱子式的格物窮理感到不滿與懷疑，並首次提出類似陽明的格物初說，以及以尊德性為主軸的具體解決方案；其後，由於逐步認識到陽明以「正其不正，以歸於正」解釋格物可能帶來的其他問題，加上歸寂說愈趨成形，遂結合歸寂說及其《大學》新解，提出「格物無工夫」。然而，無論是早年將格物解為「克去己私，求復心體」、物物「得其正，協於則」的工夫，抑或後來著名的「格物無工夫」，其實都是為了避免格物淪為「逐影」¹⁴²，流於瑣碎的對治意念以及對外在知識和道德的過度依賴，以至於忽略對內在本質的培植與順應，兩種格物詮解均貫串此項問題意識。觀其歸寂說成形後所撰之〈大學古本臆說序〉云：

乃若必謂格致為求之於事物之間，則曾子之隨事精察，子貢之多學而識是也，夫子呼而告之，不已贅乎？¹⁴³

可見雙江此時依舊十分警覺格物流向「隨事精察」、「多學而識」的外求，並不只是緊咬著陽明、龍溪不放。是以「格物無工夫」雖然完成於歸寂說的境界躍升，但其實更是他自嘉靖初年以來層層薙除「格物」與「外求」的聯繫的最終結果：第一層剝落的是以知識學問入手的程朱式進路並向陽明的新說趨近，第二層

¹⁴⁰ 聶豹：〈簡劉三五侍御〉，同前註，卷9，頁313。從雙江與龍溪的論辯也顯示，他並非無法理解龍溪的定義與思路，惟有所顧慮：「是則是有此理，特言之太易耳。」因此他屢對龍溪言道：「尊兄高明過人……以此自娛可也，恐非中人以下之所能及也」、「『即寂而感在焉，即感而寂行焉』，以此論見成，似也；若為學者立法，恐當更下一轉語」、「公等只以一知字盡天地古今之變，又恐過於易簡者也」、「尊兄平日看得聖人一蹴可至，然自問闢以來，何故不滿十人？言易以驕人之志，言難以阻人之進，其罪同科」。見聶豹：〈答王龍溪〉，頁391、377、376、392、395。

¹⁴¹ 聶豹：〈答董明建〉，頁414。

¹⁴² 聶豹：〈答黃洛村〉，同前註，頁410。

¹⁴³ 聶豹：〈大學古本臆說序〉，頁53。

則剝落陽明學流入無主義襲的可能性。他最終認識到「格物成訟，各持一說」¹⁴⁴的原因，在於朱、王二家均是以工夫論格物，然則唯有取消格物的工夫義，才有可能徹底化解格物歧向外求、支離的偏失。總之，「格物無工夫」實乃雙江數十年來持續探索「格物」的最終結論。

五、結論

本文重新檢討聶雙江「格物無工夫」的相關問題。首先，「格物無工夫」並非雙江登上理學舞臺的初見，其早期、晚期的格物說並不相同，早期可能已稍置疑程朱之格物說，並受陽明影響，以「克去己私，以求復乎心之體」、物物「得其正，協於則」訓釋格物，雖然工夫意味較陽明淡薄，但並未拋棄工夫義；歸寂說成形後，始謂「格物無工夫」，視格物為致知的效驗，不再具有工夫義。當前關於雙江學說的研究，多直接切入討論其歸寂說與「格物無工夫」，並比較與陽明之異同，很容易讓人想當然耳地以為「格物無工夫」是其接觸陽明學之後隨即產生的異見，並以為其自始即與陽明扞格。然經上文分析可知，最初與陽明的接觸其實是先使雙江走向趨近陽明的格物工夫，「格物無工夫」是日後再次反思的修正，並與其深入參究《大學》的經歷有關。

其次，雙江的「格物無工夫」不只是其本體論的延伸，更建立在他對《大學》體系的通盤理解上¹⁴⁵：他將良知的本體義安置於「止至善」，並將「止至善」與隨後的「知止」相連結，使「知止而後有定、靜、安、慮」等五句成為《大學》要旨所在，跳出傳統上著墨於八條目的格局；他又將「知止」等五句劃定成因果關係，「知止」為立體的工夫，「定、靜、安、慮」為隨之而有的達用的效驗，而賡續之八條目則是附屬的補充論述，與此結構有對應的搭配。在此模型下，無論格物指「定、靜、安、慮」的一以貫之，抑或專門強調「慮」的終點，格物都只是致知工夫完成後的效驗。但須注意，致知工夫最終的結果不僅止於個人能歸寂以推致本體臻於至善，還必須進而促成「家齊、國治、天下平」，如此方可稱之為「格物」。換言之，所謂「格物無工夫」雖然抽離格物的工夫

¹⁴⁴ 聶豹：〈答陳明水〉，同前註，卷11，頁413。

¹⁴⁵ 唐君毅比較了王門諸子的論學目的，認為雙江明顯「欲自立其說，而安排義理，徵引文句，為證為靠。」見唐君毅：〈羅念菴之主靜知止以通感之道〉，《中國哲學原論·原教篇》，頁394。

義，卻非徹底泯除「格物」於《大學》之中的意義，「格物」還是有其存在的價值，雙江只不過是提供了另一種看待「格物」的視角。

縱觀雙江學思歷程，自嘉靖初年問學陽明伊始，格物的問題始終是其關注的焦點。他不只在《大學》義理層面將格物往內在修養上解釋；在其他方面，他也透過〈應詔陳言以弭災異疏〉、重新解釋《中庸》，以及刪刻《道一編》等方式，積極將記誦博求的元素自格物的內容中革除。然而，嗣後他逐漸認為陽明對格物的解釋仍有流於義襲的風險，因此最終走向「格物無工夫」的立場，以格物為身心工夫完成並達之天下的效驗，消解格物可能產生的偏失。職是，與其將「格物無工夫」完全歸因於雙江接觸陽明學之後隨即產生的想法，不如說是雙江長期思索如何斬斷格物與支離外求的關係時，不斷調整並最終覓得的可靠理據，工夫既已不在格物，自然不必再捲入學界對格物工夫言人人殊的混戰中。

此外，本研究也充分反映雙江的論學特色：面對古今聚訟的學術議題，他雖然積極投入其中，但並非以同樣的模式與前人爭勝於錙銖，而是屢屢嘗試跳脫舊轍，以新的思維另闢蹊徑。例如朱、王二家論《大學》時，都將焦點置於三綱領與八條目的詮解，由之推導出各自的工夫體系；但雙江刻意抽離兩家的糾纏，改以二家都甚為忽略的「知止而後有定」等五句為《大學》指歸，並據此建構出其「立體→達用」的學問框架。又如宋明以來「格物之說，古今聚訟有七十二家」，集中爭論「格」、「物」二字的訓解，以及「格物」工夫的具體作法¹⁴⁶；但雙江卻逆向思考，直接取消格物的工夫義，越過歷來有關「格物」工夫的種種論戰而提出新的模式¹⁴⁷。更重要的是，雙江這種別具一格的做法，不是無人搭理

¹⁴⁶ 見劉宗周：《大學雜言》，《劉宗周全集》，第1冊，頁657、林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁549-550。

¹⁴⁷ 除雙江之外，陽明第一代弟子中，黃久菴亦在「立體以達用」的前提下，以「致知」為工夫，「格物」為效驗。關於聶、黃之異同，參拙文：〈「格物」何以「無工夫」？——聶雙江、黃久菴之比較〉，頁79-115。又，王龍溪雖然批評雙江的「格物無工夫」、「求之於心，實所未解」，然觀其晚年之〈東遊問答〉對「四無說」的敷衍，上根已悟之人「悟得無善無惡心體，使從無處立根基，意與知、物皆從無生」，某種程度上也是弱化了格物的工夫義。不過，龍溪雖推崇上根頓悟（正心、先天之學），卻不偏廢下根漸修（誠意、後天之學），「及其成功一也」，此時的格物仍有為善去惡之意；同樣撰於晚年的〈《大學》首章解義〉和〈新安斗山書院會語〉，謂「格者，天然之格式，所謂天則也」，「格物」是「正感正應，順其天則之自然而我無容心焉」、「應感跡上，循其天則之自然，而後物得其理」，雖已不復陽明「正其不正以歸於正」的積極矯治義，但仍是推擴本體俾之落實於事物的過程，仍是一種實質的工夫，與雙江根基於「立體以達用」並取消格物工夫義的「格物無工夫」尚有差別。雖然如此，這也反映陽明第一代弟子對於陽明的「格物」

的孤芳自賞，而是成功引起當時學界的注意，並起而與之爭辯。顯然雙江清楚知道自己的優勢與劣勢所在：與其以相同模式糾纏、鏖戰於前人無法解決的難題而治絲益棼，不如繞開這些死結，從前人不曾意識到，但又具有發展潛力的大卻大窾處下刀，如此方有機會取得更大的突破。

新解未必全然滿意，而雙江、龍溪在學說上雖然屢見交鋒，但在重新思考「格物」時，卻都傾向淡化「格物」在《大學》體系中的重要性，此現象值得進一步探究。見王畿：〈致知議辯〉、〈東遊問答〉、〈《大學》首章解義〉、〈新安斗山書院會語〉，見《王畿集》，卷6，頁140、附錄2，頁721、卷8，頁177、卷7，頁163，另參彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁195、221-223、425-431、鍾彩鈞：〈王龍溪〈《大學》首章解義〉考釋〉，《明代心學的文獻與詮釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2020年），頁176-180。以上部分觀點得益於審查人的提示，特此誌謝。

聶雙江「格物無工夫」說再探

何威萱

聶雙江（豹，1486-1563）是王陽明（守仁，1472-1529）重要的第一代弟子，他在陽明去世兩年之後才決定拜入師門，其「歸寂說」在陽明後學中亦獨具一格，並引起多次學術論辯。在「歸寂說」中，最特別的論點莫過於「格物無工夫」論，視格物為效驗而非工夫。學界對「格物無工夫」的哲學意義已有深刻闡釋，也充分比較其與陽明以及諸陽明後學之異同；然而，對於雙江如何將其定義下的格物安放於《大學》體系，以及其之所以提出「格物無工夫」的原因和過程，仍有可探研的空間。

本文指出，雙江早年深受陽明《大學古本》影響，曾提出帶有工夫義的格物初說；歸寂說成形後，始謂「格物無工夫」。其次，雙江凸出了《大學》「知止而後有定、靜、安、慮」等五句的重要性，以提供「格物無工夫」說更堅實的學理支撐：「知止」為立體的工夫，「定、靜、安、慮」為同時成立的達用的效驗；格物不僅止於個人能歸寂以推致本體臻於至善，更須進而促成「家齊、國治、天下平」。最後，本文認為，雙江自嘉靖初年問學於陽明伊始，便已十分關注格物的問題，與其說「格物無工夫」是歸寂說完成後推衍出來的結果，不如說歸寂說是雙江長期思索如何斬斷格物與外求的關係時，最終覓得的可靠理據。

關鍵詞：聶豹 王陽明 歸寂 格物 《大學》

A New Study of Nie Shuangjiang's Concept of “*Gewu wu gongfu*”

HO Wei-hsuan

As one of the most famous disciples of Wang Yangming, Nie Shuangjiang did not pay his respects until two years after Wang's death, and his “*guiji* theory,” which was advocated after he was fifty years old, did not correspond with the other interpretations of *liangzhi* advanced by fellow students of Wang. In his theory, the term *gewu* refers not to a particular method of self-cultivation, but rather is an adjective describing the accomplishment of self-cultivation (*gewu wu gongfu*). Scholars have analyzed the meaning of *gewu wu gongfu* deeply, and compared it to the concepts of Wang and his followers. However, it is unclear how Nie incorporated this concept into the structure of the *Daxue*. More generally, there is little clarity even for why and how Nie put forward the idea of *gewu wu gongfu* itself. I here argue that Nie's original meaning of *gewu* was in fact a method of self-cultivation, one that was affected by Wang. After putting forth *gewu wu gongfu*, Nie sought a theoretical basis from the *Daxue*. Therefore, he emphasized the five sentences after “*zhi zhi*” (知止) in the *Daxue*, and insisted on connecting *gewu* and “*jiaqi, guozhi, tianxia ping*” (家齊、國治、天下平). In conclusion, I consider that Nie was concerned about how to interpret *gewu* following his contact with Wang, and the process of considering the concept of *gewu* eventually yielded his *guiji* theory.

Keywords: Nie Shuangjiang Wang Yangming *guiji gewu Daxue*

徵引書目

- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 毛憲：《古菴毛先生文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第67冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 朱熹：《大學章句》，《四書章句集註》，臺北：大安出版社，2014年。
- _____：《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第20-25冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 朱湘鈺：〈「雙江獨信『龍惕說』」考辨〉，《中國文哲研究集刊》第36期，2010年3月，頁79-101。
- 朱鴻林：《儒者思想與出處》，北京：三聯書店，2015年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- _____：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 何威萱：〈現存三種《道一編》版本考辨——兼論聶豹刪改本之意義〉，《成大中文學報》第55期，2016年12月，頁157-200。
- _____：〈程敏政《道一編》與王陽明《朱子晚年定論》關係考辨〉，《思想史》第9期，2019年12月，頁427-490。
- _____：〈「歸寂」之前——聶豹早年學思抉微〉，《清華學報》新50卷第2期，2020年6月，頁233-274。
- _____：〈「格物」何以「無工夫」？——聶雙江、黃久菴之比較〉，《漢學研究》第40卷第2期，2022年6月，頁79-115。
- 何喬遠：《閩書》，福州：福建人民出版社，1995年。
- 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，南京：南京大學出版社，2001年。
- _____：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，北京：新星出版社，2006年。
- 宋儀望：《華陽館文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第116冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 李材：《見羅先生書》，收入《續修四庫全書》第941冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 岡田武彥著，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》，重慶：重慶出版社，2016年。
- 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 侯潔之：〈從「致知」到「知止」：從黃久庵的艮止思想論《大學》的轉詮意義〉，《成大中文學報》第55期，2016年12月，頁201-240。
- 胡直：《胡直集》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- _____：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

- 徐階：《世經堂集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第 79-80 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 高攀龍：《高子遺書》，南京：鳳凰出版社，2011 年。
- 張岳：《小山類稿》，福州：福建人民出版社，2003 年。
- 張藝曦：《社群、家族與王學的鄉里實踐》，臺北：臺大出版中心，2006 年。
- 郭汝霖：《石泉山房文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第 129 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 陳子龍等選輯：《明經世文編》，北京：中華書局，1987 年。
- 陳立勝：《宋明儒學中的「身體」與「詮釋」之維》，北京：商務印書館，2019 年。
- 陳佳銘：〈聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究〉，《中正漢學研究》第 24 期，2014 年 12 月，頁 67-94。
- 陳建：《學蔀通辨》，臺北：廣文書局，1971 年。
- 傅小凡、卓克華編：《閩南理學的源流與發展》，福州：福建人民出版社，2007 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。
- 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004 年。
- 黃佐：《庸言》，收入《續修四庫全書》第 939 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》修訂本，北京：中華書局，2008 年。
- 黃虞稷：《千頃堂書目》，上海：上海古籍出版社，2001 年。
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013 年。
- 鄒守益著，董平編校整理：《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 劉吉等：《明憲宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984 年。
- 劉宗周：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007 年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995 年。
- 劉勇：《中晚明士人的講學活動與學派建構——以李材（1529-1607）為中心的研究》，北京：商務印書館，2015 年。
- 鄧克銘：《王陽明思想觀念研究》，臺北：臺大出版中心，2010 年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004 年。
- 戴君仁：《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店，1970 年。
- 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社，1993 年。
- _____：〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》第 4 期，1994 年 3 月，頁 441-476。
- _____：〈聶雙江心體觀探究——以《幽居答述》為中心〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第 22 卷第 4 期，2008 年 7 月，頁 17-24。
- _____：《明代程朱理學的演變》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018 年。
- _____：《明代心學的文獻與詮釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2020 年。
- 聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。

羅洪先：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

