

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第24冊

聶雙江歸寂思想研究

陳儀著

國家圖書館出版品預行編目資料

聶雙江歸寂思想研究／陳儀 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+138 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十七編；第 24 冊）

ISBN：978-986-322-414-3（精裝）

1.（明）聶雙江 2.學術思想 3.陽明學

030.8

102014763

ISBN-978-986-322-414-3



中國學術思想研究輯刊

十七編 第二四冊

ISBN：978-986-322-414-3

聶雙江歸寂思想研究

作 者 陳 儀

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 9 月

定 價 十七編 34 冊（精裝）新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

聶雙江歸寂思想研究

陳 儀 著

作者簡介

陳儀，1981年生，台灣台北人。2008年獲中央大學中文研究所碩士。2012年獲國科會補助博士生赴國外研究，赴加拿大布洛克大學（Brock University）哲學系訪問研究。研究領域包括先秦思想、宋明理學與康德哲學，主要關懷道德哲學、法權理論，致力探究當代社會中的倫理議題。心慕「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」的生命情調，盼願實現「老者安之，朋友信之，少者懷之」的理想世界。

提 要

本論文題目為「聶雙江歸寂思想研究」，在考察現有關於雙江思想的研究成果後，筆者認為，陽明弟子與近代諸學者對於雙江思想的理解，一般注意在雙江區分寂感體用、未發已發，採取分解的方式來掌握良知，如是使得良知有析二、有缺的問題；開展至工夫論，亦衍生偏靜離動，及實踐動力缺無的困難。

然而筆者認為，對於雙江思想的研究，必須注意到其學術的基本關懷。由於雙江提出歸寂說，本意是希望藉由宣揚先師之教，以對治當時的學術弊病。雙江所謂的「宣揚」，實際上是自己對於陽明學說的「詮釋」，與陽明學說實存在著若干殊異，而筆者認為，正是在此殊異處，適能展現雙江所欲反省的學術問題，及其學說特色。

因此，本文欲從「雙江對陽明學說的詮解」此一面向切入，藉由探究雙江對於陽明學說的理解，重新釐清雙江歸寂思想及當中諸概念的實際意涵，確立歸寂思想的義理架構；進而，本文亦將分析歸寂思想本身是否一致而連貫，同時討論歸寂思想是否能容納於陽明義理系統，乃至於儒家心學系統當中。

致 謝

本論文的完成，特別感謝楊祖漢老師多年來的悉心指導，使我立足於良好的學術起點，並提攜我走上更遼闊的人生道路。感謝岑溢成老師、陳榮灼老師，不論是課堂上的授業，或是平日間的論學，兩位老師總是帶給我莫大的領會與啓發，使我得到新穎的想法。感謝詹海雲老師、林月惠老師，兩位老師對本論文提出許多重要建議，提供了不同的思考方向，讓我受益良多。

同時也要感謝身邊的家人與朋友們，謝謝你們的一路相伴，讓我擁有前行的意義與力量。



目

次

第一章 導 論	1
第一節 研究動機	1
第二節 前人研究成果	2
一、牟宗三、蔡仁厚先生的看法	3
二、唐君毅先生的看法	4
三、林月惠教授的看法	6
第三節 研究目的	8
一、反對「以知覺爲良知」的本體義研究	9
二、反對「以知覺爲良知」的工夫義研究	10
第四節 研究方法	11
一、研究進路與觀點	11
二、研究步驟與章節大要	12
第二章 雙江的良知觀	13
第一節 其人及生平	13
第二節 基本立場：反對以知覺爲良知	17
一、對治王學流弊	18
二、衍生的理論困難	22
第三節 良知本寂	27
一、良知乃虛靈之寂體	27
二、「以寂體釋良知」的義理意義	28

第四節	良知者未發之中	33
一、	良知乃未發之中	33
二、	「以未發之中釋良知」的義理意義	35
第五節	雙江對心的理解	45
第三章	雙江的工夫論	53
第一節	基本立場：反對即於知覺處用功	51
一、	致知工夫不同於見聞學習	51
二、	致知工夫不能用在思慮知覺	55
第二節	雙江與陽明工夫論的同異問題	56
一、	歸寂工夫的思想型態	56
二、	對「致知」、「誠意」、「格物」的理解	59
第三節	歸寂工夫的實際意涵	73
一、	先天立本之學	73
二、	敬持存養	76
三、	勿忘勿助	78
第四章	由雙江對《易》卦之詮解探其思想內蘊	83
第一節	詮解咸卦：虛寂以立感應之體	85
第二節	詮解艮卦：於止知其所止	90
第三節	詮解坤卦：直方是本體，敬義是工夫	95
第五章	結 論	101
第一節	各章研究成果回顧	101
第二節	後續研究反省與展望	103
參考書目		109
附錄：權陽村《入學圖說》析論		115

第一章 導 論

第一節 研究動機

本文最原初的研究動機，乃是希望處理聶雙江對王陽明致良知的理解。陽明言致良知，是以知是知非契入良知，當下在此知是知非中，理便呈現，吾人只當於良知呈現處作工夫即可，這是繼承孔孟以來的儒家心學傳統，所開展出來的簡易工夫，既達於高明，又不離庸常，將心即理型態下的工夫論發揚至極盛。然而，陽明良知教雖然如此高妙，陽明生前卻已有天泉證道之論，陽明死後，陽明弟子間更是爭辯不休。之所以發生紛爭，主要由於王門弟子對於「良知」的看法不盡相同，同時對於如何「致」得良知的理解更有歧見，於是王門弟子各持所據，相互論辯。在這些弟子各自學說的表述中，以及弟子間一往一復的論辯言論中，除了突顯王學的優勝處，也發現了王學的粗略處，對於儒家義理系統中的諸項哲學問題，更是進行了細緻的討論，這些討論非僅對陽明學說，甚至對於整個儒家學說，皆具有重要的影響，因此，陽明後學之相關研究，是值得吾人再作深入探討的重要議題。

事實上，王門弟子間的論辯，與另一個現象有著重大關連，即所謂的「王學流弊」。陽明主張的致良知工夫，本是下學而上達，對於人的理想道德性格，以及現實上的篤行實踐，這兩方面皆相當重視，但陽明死後，前者的高妙精彩深爲人所樂道，後者的磨練工夫卻逐漸爲人輕忽，二者份量比重失衡之下，在道德實踐上便容易開啓緣情流蕩、逐物變遷等種種毛病，這種情況，一般以「王學流弊」稱之。雙江便是在當時這種學術環境中，特別提出歸寂說，

希望藉由宣揚先師之教來對治當時的學術弊病。若依照上述說法看來，所謂的「王學流弊」僅只是人病，並非法病，是後學對於良知教的理解失焦，並非良知教本身有問題，而如果「王學流弊」真的只是人病，實際上也就減弱了正視這些毛病的意義，因為只要消滅人病便可，不需回到系統本身來作檢討，換言之，若是陽明弟子想為師說辯護，只要回到陽明學說的框架下來討論即可，以陽明學作為共同的標準，來應對他人的言論。進一步地，吾人若要研究陽明弟子的學說主張是否適當，亦只需在陽明學的脈絡中來檢驗，以陽明學作為判準，來評議陽明弟子學說優劣。

然而，筆者認為，「人病」二字似乎不能充分為王學末流的現象作出完整的解釋，王門弟子所提出的論點，具有真實的考慮，以及確切的理據，並非無中生有，由此來看，或許在陽明學說的某種層面上，有其不備之處，致使無法對道德實踐時的困難，作出全面而完整的解決，換言之，若是王門弟子的論點乃是從對陽明學說的反省而出發，那麼陽明學則應當做為一反省上的共同標準，而不當作為一評判上的共同標準。進一步地，吾人若要研究陽明弟子的學說主張是否適當，亦不應先以陽明學作為評判的標準，直接評議王門弟子言論的高下得失，而應將王門弟子的論點，與陽明學說作一客觀的對照，從對照中來展現兩方各自的學說面貌，筆者認為，若從這個想法出發，似乎可以為陽明學說提出一些更細緻，更清楚，更廣闊的思考。

在王門弟子中，筆者特別想關注的是雙江學說，因為筆者認為，若仔細觀察雙江的言論，從雙江對陽明致良知的理解中，很可以突顯出陽明學說所無加以深入考慮的一些問題，這些問題最主要聚焦在「人如何能夠實踐道德」一議題上，在此議題上，雙江提出個人獨到的思考與反省，並彙集於其歸寂思想當中，因此筆者希望通過對於雙江歸寂思想的分析與討論，首先檢討歸寂思想是否能在陽明學的脈絡下成立，再者考慮歸寂思想如何能在陽明學的脈絡下成立，並且通過陽明致知之教與雙江歸寂思想的相互對照，希望從中能對儒家心學的豐富義理有更深一層的理解與闡發。

第二節 前人研究成果

現今對雙江歸寂說的研究，主要包括牟宗三先生、唐君毅先生、蔡仁厚先生等大家，另外，林月惠教授的博士論文對雙江思想作了深入而仔細的分析研究，亦相當值得參考。

一、牟宗三、蔡仁厚先生的看法

牟宗三先生對於雙江思想多所批評，認為其學說根本的問題在於不能肯認「良知見成」，是故對良知無法有恰當的理解，對致知工夫的掌握更是混亂，在王學的路子上乃是橫生曲折者。牟先生提到：

雙江與念菴底主要論點是以已發未發之格式想良知，把良知亦分成有已發與未發，以為表現為知善知惡之良知是已發的良知，尚不足恃，必須通過致虛守寂底工夫，歸到那未發之寂體，方是真良知；若於此未發之體見得諦，養得真而純，則自發而無不中節矣，此是以未發寂體之良知主宰乎已發之良知，而所謂致知者即致虛歸寂以致那寂體之良知以為主宰也。〔註1〕

牟先生認為，歸寂之路幾乎全非王學思路，或許近乎陽明初期「默坐澄心」、「收斂為主」的講學方式，但陽明言「默坐澄心」、「收斂為主」是欲存養良知本體，這是一般人平日當有的活動，並不能依此決定義理系統的方向。反觀雙江的論點，則是把良知拆分成已發未發，以為知善知惡之知乃是已發良知，尚不足恃，必須通過致虛歸寂，向後返至未發寂體之處，方是真良知，吾人若真切涵養此未發寂體，使未發寂體之良知成為已發良知之主宰，則自能發而中節。由此歸寂工夫而把握到的良知本體，顯然是和陽明不同的，陽明所言之良知乃是「無前後內外而渾然一體者」，良知是即體即用，即寂即感的，牟先生說道：

若在良知本身說發與未發，這也是即發即未發而無分于發與未發的，是即中即和而亦可說是無分于中與和的。中是就其自體說，和是就感應說。我們可以抽象地思那中體自己，把那感應暫時撇開，但良知中體本身卻不能停在那抽象地思之之狀態中，它是分析地必然地要在感應中。〔註2〕

可以了解，陽明所言之良知無分於動靜寂感、未發已發，與雙江以分解方式所言之良知並不相同。牟先生進一步分析，雙江之所以有背於陽明，實因雙江不能肯定「良知見成」的緣故。依陽明，良知在事上隨時有表現，便就表現當下肯認而致之，故眼前呈現的知善知惡之良知便就是良知本體，二者沒有分別，而所謂的「致」，採取的是擴充義，即致良知於事事物物，使事事物

〔註1〕 見牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁299～300。

〔註2〕 見牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁302。

物皆得其正。然而，雙江卻無法肯認當下呈現的良知便就是良知本體，必須歸至未發之寂體處，如此便將良知割裂為二，而「致」也成為向後返之義，換言之，雙江言歸寂乃是無法肯定良知當下逆覺的力量，必得經過收斂枯槁一番，才能體認良知真體，如此一來則是失卻了陽明言致良知之精義，已非王學面目。

蔡仁厚教授的見解，大致上與牟先生近似，同樣認為雙江把良知分成已發與未發，吾人必須歸寂以致未發寂體，才能呈現真良知，這種說法幾乎與陽明思路不合。蔡先生也提到：「雙江、念菴之說，平心看來，實只是陽明初期講學『默坐澄心』之一段工夫」〔註3〕，經過枯槁之後，一切退聽，而天理迥然，但這樣的工夫並非一了百當，「因為這只是抽象地單顯知體（良知本體）之自己，並不表示良知天理即能順適地貫下來而落實于事。」〔註4〕陽明講「致」，便是要使良知不容已地貫下來，此知善知惡之知便即是良知，便即是即寂即感的寂體，然而雙江不明此義，卻於知善知惡的良知之前，另求寂體以作主宰，乃是將良知拆成已發與未發兩截，背離陽明卻又跳不出陽明藩籬，所發之議論只是一番擾攘。〔註5〕

二、唐君毅先生的看法

（一）歸寂說思考的是如何實致良知之問題

唐君毅先生對雙江學說的研究，是從考慮雙江言歸寂的動機作為出發，認為江右、浙中、泰州王門三派宗旨互有不同，對於陽明言論均有不同詮釋，之所以如此，是因為陽明言良知知善知惡，雖無問題，但落在致良知之工夫中時，良知如何能順其知善知惡，確實為善去惡？即，如何去實致良知？此處便發生了問題，而發生爭議。唐先生認為，雙江言歸寂，正是對此問題有所實感而發：

此即因吾人之心，既有善惡意念之不斷生起，吾人如一一皆隨其生起，而知之以致良知；則意念之生起無窮，吾人之良知之知之，便亦可成一無盡之隨逐。於是良知之知，乃似永落於意念之生起之

〔註3〕 見蔡仁厚，《王學流衍》，頁60。

〔註4〕 見蔡仁厚，《王學流衍》，頁61。

〔註5〕 見蔡仁厚，《王學流衍》。

後一著，亦即永不能真澈上澈下，以使此良知爲此意念之生起之主宰；亦不能使此良知有一「知善知惡、即必能好善惡惡、而爲善去惡」之自信。〔註6〕

雙江考慮到吾人之心固然能知善知惡，但知善知惡之意念會不斷生起，若吾人一一隨之知之以致良知，則意念之生無窮，吾人亦無窮隨逐，良知之致永落在意念生起之後一著，如此良知自身永不能具備知善知惡之光明，永不能澈上澈下成爲意念之主宰。因此，致知工夫當是求虛靈良知之本體能充滿其量於吾心，使其勿夾雜一毫人欲私蔽，良知本體寂然不動，自能感而遂通，如此以「致中」爲致良知，方可拔超於向外之感應，而見得良知之體。唐先生提到，這樣的說法不是順知善知惡以致良知，確實不同於陽明，然而這樣的說法，卻並非陽明默坐澄心、收斂爲主的早年之學，雙江別有真知灼見，非僅以維持陽明早年之學爲務。

（二）寂感體用、未發已發應是就工夫論上來作區分

關於雙江分別已發未發之問題，唐先生的理解是：

蓋雙江言歸寂主靜，原是工夫上事。良知本體固即寂即感，即靜即動，未發而未嘗不發；不可頭上安頭，其體之上之後，亦更無體；亦非一不能感之寂體，此乃陽明學者之共許義，雙江亦無異辭。其所以必言歸寂，謂良知寂體，不同其當下現成之已發之用，乃自當下現成之已發之用，不必爲良知本體之充量呈現，而恆不免於夾雜，更不必自知其夾雜說。于此即須先將此體，推高一層，提于其已發之用之上以觀，而先肯認此爲充量呈現之良知之體之存在。順此一念，便可使其良知之已發之用之流行，不免於夾雜者，得一止息之機，以還得自照其夾雜。〔註7〕

即是說，若就良知本體上來說，雙江亦同意良知本體即寂即感，即靜即動，不可頭上安頭，其體之上之後，更不可有未發不能感之寂體。雙江言歸寂，是就致良知工夫上來談，之所以稱良知寂體不同於當下現成的已發之用，這是見於當下現成的已發之用，時常不免於私欲夾雜，甚或不知已爲私欲夾雜，故已發之用不一定必是良知本體之充量呈現，吾人在做工夫時，必須將良知本體提高一層，先肯認有此未發充量良知之存在，有此一念，便可明白

〔註6〕 見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁471～472。

〔註7〕 見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁373～374。

良知已發之用恆不免於夾雜，吾人當須先退一步，不能自恃已發即是良知，用求其心之歸寂的工夫，使良知寂體充量於心。此說「其言雖偏，而意未嘗不圓」〔註8〕，若驟然責備雙江分別寂感、體用、動靜爲二，於良知之上別求主宰，則是不解雙江言歸寂乃就工夫事上來說，亦未見雙江有所對治的別具用心。〔註9〕

三、林月惠教授的看法

（一）歸寂說乃是先天之學

林月惠教授對於雙江學說的理解，首先考慮了其思想形成的學思歷程，及其思考陽明學說時之偏重。雙江所處之時代中，正是龍溪言「見在良知」極盛之時，但雙江認爲一涉「見在」便已是氣拘物蔽，已非良知本來面目，故提歸寂說，以救「見在良知」之流弊。由此立場出發，雙江對於陽明良知教，所關切的並非本體論的問題，而是工夫論的問題，即，在致良知之工夫實踐上，雙江選擇了在先天良知本體上用力，而非在後天意念的對治上用力，這是歸寂說的基本旨趣。

林教授認爲，雙江有感於吾人之心往往爲閒思雜慮所擾，意念時有不善，若待意念萌發之後，才以知善知惡之對治爲工夫，則「已落於第二義」〔註10〕，如此便容易雜於物欲，陷於情識，使良知無法充分顯現，真正作爲主宰。故雙江提歸寂說，意在舉出先天之學、立本之學，要吾人在意念萌發之前，體證超越的良知本體，使意念之發純善無惡，此即歸寂說之要旨。林教授針對歸寂工夫分析道：

由此可見，雙江以「充滿虛靈本體之量爲致知」其用意有二：一是從本體論上來表述良知的存有圓滿性，一是從工夫論上強調涵養本體，「養良知」、「立其體」的重要性。不過，「充滿虛靈本體之量」的語意，也容易讓人誤以爲良知本體不夠圓滿，或是良知本體動力不夠充足。後者就牽涉「見成良知」之實踐動力是否具足的問題，

〔註8〕 見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁375。

〔註9〕 關於唐君毅先生的意見，參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》、《中國哲學原論·原性篇》。

〔註10〕 雙江：「若資聞見之善惡，以爲吾心之勸懲，則已落在第二義。」見〈答戴伯常〉，《雙江聶先生文集》卷之十，載於《四庫全書存目叢書》集部第七十二冊，頁438。

也是雙江與龍溪的爭辯所在。〔註11〕

林教授也認為，雙江所云之先天之學，乃是在良知本體上用功夫，就這個意義上來看，與龍溪區分先天之學與後天之學的說法，有著異曲同工之妙：

此二人均指向從心體上用功，使意念動無不善：只是龍溪是從四有、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。事實上，這種第一義工夫的追求，極其精微，是陽明門下的一致趨向，也是陽明後學的主要問題意識。〔註12〕

承上兩段引文，可以了解，雙江在第一義工夫之要求下，嚴分良知與知覺之別，良知是未發之中的性體，寂然不動的本體，知覺則是良知之發用，二者不同，而由強調此二者之不同，一方面強調歸寂以致知此工夫之重要性，另一方面則肯定了良知本體的圓滿性及超越性。

（二）歸寂說的「知覺」意義及體用思想發生滑轉

林教授認為，在歸寂說中，雙江所言之「知覺」意義其實是有所滑轉的。從本體論上分析良知時，雙江「知覺」是指以良知虛靈性體爲之主，能不受氣拘物蔽而發用的活動，即「性體自然之覺」，此與陽明隨物感應，無物不照之「明覺」意義相同；但若進至工夫論的討論，雙江預設了吾人處在現實生活中，良知一發用即有雜於情識之可能，是故此時「知覺」不再是良知明覺，而是失卻良知主宰的情識作用。

林教授進一步分析，雙江觀念中「知覺」意義之所以發生滑轉，這是與其體用思想有關。雙江體用思想在不同的層面上實有不同的取向，首先，在歸寂說要求用第一義工夫之下，雙江嚴分良知與知覺的不同，突顯良知的超越性，這是取於朱子「體用一源」的思考，著重體用之別而合一，強調寂感相對，須待工夫以涵養此心之本體。之後，當論及已發與未發之關聯時，雙江認為有未發之中，自能有已發之和，此便轉入陽明「體用一源」之思考，著重體用無別而爲一，強調良知之即體即用，如是體立則用自生，寂感體用自然能關聯起來。由此可見，雙江在工夫論以及本體論兩個層次上採取了不同的體用思想，林教授認為，此兩層不同的體用思想，正是歸寂說的要旨，歸寂說的理論架構即建基於此。〔註13〕

〔註11〕 見林月惠，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁228。

〔註12〕 見林月惠，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁210。

〔註13〕 見林月惠，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁223～230。

第三節 研究目的

在研究目的中，筆者首先將綜合回應前人看法，之後再根據前人看法之分析討論，提出本文之研究目的。

首先，依據牟先生的見解來看雙江學說，可以發現雙江是以分解的方式將良知區分為已發未發，再據此區分，提出工夫當在歸寂，如此一來，就本體上來說，歸寂致得之良知只屬未發寂體，不同於陽明所言無分於動靜體用之良知；就工夫上來說，歸寂是往後返的工夫，致虛守寂以至未發寂體處，不同於陽明就眼前良知之顯現，當下逆覺體證。牟先生認為，雙江如此的工夫主張是背離於陽明的，而其之所以背離陽明，原因當歸結在「不能相信良知見成」之觀念上，由於雙江不能肯認知善知惡之知，當下便是良知本體之顯現，若要用功，只當用在此處，不必再往他處尋求別的良知，因此才發生橫生曲折而偏離王學的歸寂說。

再者，若依據唐先生的見解來看雙江學說，可以發現雙江學說中，寂感體用之區分當是就工夫論意義下來說的，雙江在如何實致良知一問題上加以體驗反省之後，深感於落在現實生活上之意念恆不免於夾雜，常不能順知善知惡之知而真實地為善去惡，故要歸寂後返至未發寂體，涵養此未發之中，這樣說來，歸寂說不是順知善知惡之知以致良知，確實不同於陽明，而之所以不同於陽明，原因當歸結在雙江「不能相信落於現實上之意念」之觀念上，由於雙江認為意念之生永落在後一著，故工夫當要求於歸寂之第一義工夫。唐先生認為，如此一方面能確保人能不自恃已發良知，而進行持續不斷之真切努力，另一方面如此也才能真正保證良知本體能成為主宰，使良知之發無不中節。

可以發現，在牟先生與唐先生的觀念中，皆認為雙江歸寂說與陽明良知教實際上是有所區別的，牟先生認為雙江不肯認良知見成，故要取曲折之歸寂工夫；唐先生則認為雙江不能相信意念之真實無妄，故要取立本之歸寂工夫。從兩位先生的看法中，可以確認的是，雙江不認為現實生起的意志本身，便是良知本體，故主張不能即於現實意志來作工夫，而當回到本源處，用功於良知本體之上。這是雙江歸寂思想，大體上的內容。若基於陽明學說來考慮，在陽明學說中，知善知惡之知，本身便是良知，便是天理，且此良知一呈現，當下便有沛然的實踐動力，來保證道德的活動行為，故在陽明學說中，良知見成與意念之真實無妄，皆是必須要肯定的，反觀雙江卻同時取消了二者呈顯的可能性，也因此牟先生與唐先生便判雙江與陽明實有區別。

然而，從兩位先生的不同意見中，實際上可進而思考一個問題：即，雙江反對「良知見成」，與反對「以知覺爲良知」，這是在本體義脈絡下的主張？還是工夫義脈絡下的主張？筆者認爲，透過此問題切入探究，可以對雙江歸寂思想的實際內涵，有更清晰的掌握，故下文就這兩方面分別進行討論。

一、反對「以知覺爲良知」的本體義研究

在本體義研究方面，面對雙江反對「以知覺爲良知」的想法，筆者關注的是「知覺」此一概念的意涵，以及雙江將「良知」與「知覺」二分，背後具備的理由。若是此「知覺」意義指爲感性情識，則不惟雙江，普遍王門弟子皆極力反對〔註14〕；但，倘若此「知覺」意義不單純指爲感性情識，而兼及理性明覺，那麼此處便有可議之處。觀察雙江一段言論：

今天下從事於良知之學者，乃寢以失其真何哉？良知者未發之中，備物敦化，不屬知覺，而世常以知覺求之，蓋不得於孩提愛敬之言而失之也。孟子曰：孩提之童，不學不慮，知愛知敬。是蓋即其所發以驗其中之所有，故曰：親親仁也，敬長義也。初非指愛敬爲良知也。猶曰惻隱羞惡，仁義之端；而遂以惻隱羞惡爲仁義可乎？今夫以愛敬爲良知，則將以知覺爲本體。以知覺爲本體，則將以不學不慮爲功夫。其流之弊：淺陋者恣情玩意，拘迫者病己而稿苗，入高虛者遺棄簡曠，以耘爲無益而舍之。是三人者，猖狂荒謬，其受病不同，而失之於外一也。〔註15〕

雙江指出良知是未發之中，與知覺有別，若以知覺來求良知，便是對孟子「孩提愛敬」之言有錯誤理解。雙江認爲，孩提之所以不學不慮，而能表露知愛知敬之情，這是因爲有未發之中作爲主宰的緣故，故吾人可就其已發來察驗其未發，但不可說已發之愛敬之情，便是未發之良知，若直接以知覺爲良知本體，則將不作工夫，如此便發生隨情流蕩，逐物變遷，義襲於外的毛病。

本來雙江反對以知覺爲良知的想法並沒有問題，以理言之情與以氣言之情，二者之間本來便存在差異，但雙江卻舉孟子「孩提愛敬」之言爲例，此處又缺乏深入辨析，因此發生問題，雙江與龍溪的爭論也正在此處。蓋孟子

〔註14〕這個問題會在文章中詳細討論，此處先暫時作出小結。

〔註15〕見〈送王惟中歸泉州序〉，《雙江聶先生文集》卷之四。載於《四庫全書存目叢書》集部第七十二冊，頁296～297。