

聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究[▲]

陳佳銘^{*}

摘 要

本文「聶雙江歸寂思想的『超越的體證』型態之研究」，在於重新檢視聶雙江的歸寂思想。首先，本文以為他不同於陽明致良知之教，因他無法體認良知能當下呈現以及「逆覺體證」的意思。所以，欲見出其思想的特色與價值，必須暫時使他脫離陽明學的框架，就其本身的文獻與思想來研究。

根據本文初步的研究，認為他重視以《中庸》、《易傳》為中心的儒家哲學客觀面的性體義，這與五峰、蕺山系重性天之尊的關注是一致的。而且，他的性體並非僅是寂滅之體，仍有其活動性。此外，歸寂思想並非於發處完全無工夫，他亦有隨時做歸寂的「動亦定、靜亦定」的工夫。

所以，本文試圖證明他可以歸於宋明理學以「靜坐」為中心的「超越的體證」之型態。

關鍵詞：聶雙江、王陽明、歸寂、超越的體證、靜坐、牟宗三

[▲] 本文為國科會計畫 102-2410-H-194-090-之研究成果。

^{*} 臺灣中正大學中國文學系助理教授。

一、前言

作為陽明後學的重要人物聶雙江（豹，字文蔚，號雙江，1487-1563）的哲學思想，從他生前直至當今的學術界，多認為其思想雖有其特色，然卻於理論上有不足之處。首先，在雙江當時就有王門諸子與之辯論，《明儒學案》¹中即記載道「王龍溪、黃洛村、陳明水、鄒東廓、劉兩峰各致難端」而「群起而難之」，但黃宗羲一方面卻肯定其學，說道「先生亦何背乎師門」，又說「姚江之學，惟江右為得其傳，東廓、念菴、兩峰、雙江其選也」。²而到了當代，牟宗三先生即又指出雙江歸寂是為「把良知之寂感為一而無內外，分拆而為有內外有先後，以閉關歸寂，然後始可為致知之工夫，則非但對於陽明所說之良知無相應之理解，亦違反其致良知教之軌範也」³，這就完全否定雙江之於陽明後學的地位，甚至認為其哲學體系有其錯誤之處。所以，本文的產生即在於重新檢視其學，來見出其思想的哲學性及其研究價值。

二、聶雙江思想的基本型態

眾所皆知，聶雙江的思想以「歸寂」為宗，其源由可以一段他個人的生命體驗論起，在《明儒學案》對此有所記載：

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。⁴

此段記述，不但說到雙江的開悟經驗，亦提到其思想中的基本要點，其中說到「靜坐」、「歸寂以通感，執體以應用」，又指出歸寂是欲見「此心真體」，這分別是提及雙江對「良知」的體悟，以及其「歸寂工夫」。以下，本文就分別從這兩方面，來簡介雙江的基本義理。

¹ 黃宗羲：《黃宗羲全集（七）·明儒學案（一）》，〈江右王門學案二〉（浙江：浙江古籍出版社，1985），卷17，頁427-428。

² 同前註，〈江右王門學案〉，卷16，頁377。

³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁338。

⁴ 黃宗羲：《黃宗羲全集（七）·明儒學案（一）》，同註1，卷17，頁427。

（一）雙江對「良知」的體悟

對此，本文書即引用〈答歐陽南野太史三首〉中一段具代表性的文獻，來陳明雙江的觀點

竊謂良知本寂，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，而遂求於心外也。⁵

從以上的論述，可知雙江所欲求得的良知為寂然不動的本體，而非已經有所感發的良知。故他說「不可遂以知發為良知」，甚至說「外其影也」。如此，雙江是把良知分為兩段，一是良知的本體自身，二是良知的發用。而且，雙江的獨特之處，是在於他以為發用的良知非良知本身，且認為若在此發用的良知上用功，則會錯誤地體會良知。

他的思想在求良知的本體，所體會的良知是就著良知之體而言，如他駁斥同門的「心無定體」之說即是如此。所謂「心無定體」，當是指良知常發常感，未有真正「定」之時。然而，雙江卻以此為錯誤，他僅把良知限定為「炯然在中，寂然不動，而萬化攸基，此定體也」。⁶

甚至，對於孟子的良知、良能，雙江的詮釋亦獨樹一格，他在〈困辨錄〉中有言

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。」蓋指良知之發用流行，切近精實處。雖堯為人倫之至，亦只是充養得這一念到極處。而不悟者，遂以愛敬為良知，著在支節上求，……。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，只致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。先生云：「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》中正法眼藏。而誤以知覺為良知，無故為伯學張一赤幟，與邊見外修何異？而自畔其師說遠矣。⁷

⁵ 聶豹：《聶豹集》，〈答歐陽南野太史三首〉（南京：鳳凰出版社，2007），卷8，頁240-241。

⁶ 同前註，卷8，頁240。

⁷ 同前註，卷14，頁609。

此處，他以為孟子的「不學不慮」、「愛親敬長」，是指「良知之發用流行」，學者不可在此良知的發用處求，否則即是「不悟者」或「著在枝節上求」。同樣地，他即是欲學者去求良知的本身，即為「純一未發的本體」，且他又引用陽明的「良知是未發之中」一語做為佐證，告誡學者必求良知本體，而不可在良知發用處作工夫，因在發用處作工夫會陷於「誤以知覺為良知」。

關於以「知覺為良知」，他是為防止以王龍溪為首的「見在良知」型態的流弊。所謂的「見在良知」，是指吾人做道德實踐，當下呈現的良心之警策即是「逆覺體證」入手之處，此呈露處也即是良知當下具足處，這就是龍溪所說的「雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。譬之日月之明，偶為雲霧之翳，謂之晦耳，雲霧一開，明體即見」，⁸此良知之流行活動是「人人見在具足」，人人從此處肯認皆可成聖。但是，雙江對王學這樣的發展卻相當憂心，他說：

學貴知本，知得本原，則更不必攙搭。才攙搭，其於本原工夫，便難透底。……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。致知之功，亦惟立體以達其用，而乃以知覺為良知而致之，牽己以從，逐物而轉，雖極高手，只成得一個野狐外道，可痛也。陽明先生云：「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。」「便自能」三字，言不容一毫人力安排得，而人之所當致力者，惟于寂然未發處，直窮到底可也。⁹

此段，道出雙江對「見在良知」的看法，他以為良知的發用必是隨著世情嗜欲而出，若是在發用的良知上做工夫，必會「牽己以從，逐物而轉」。所以，他把良知分為虛靈的「體」和知覺的「用」，以為「心之虛靈知覺」雖為良知之用，但不可即以此為良知，故吾人只有「惟於寂然未發處，直窮到底」即去求未發的良知本體，這才是「知本」、「知得本原」才無嗜欲之「攙搭」。就此，羅念菴最為相契，他以為良知的本體與知覺的關係，即如同源泉與河流。源泉清澈無雜，而河流卻必有污泥等殘雜，故雙江之做此區分，即欲使學者去求純淨的良知，而非有雜染的良知之知覺。¹⁰

（二）雙江的歸寂型態

⁸ 聶豹：〈答王龍溪〉，同註5，卷11，頁390-391。

⁹ 聶豹：〈答松江吳節推〉，同前註，卷8，頁276-278。

¹⁰ 羅洪先：《羅洪先集（上）》，〈讀困辨錄抄序〉（南京市：鳳凰出版社，2007），卷11，頁474。

以上，論述了雙江對良知的理解。我們可知雙江是反對在良知的發用處作工夫，而是欲求一寂然未發的良知本體。是以，他的工夫也即是著眼於求此未發的本體，從此而有其歸寂的工夫。

歸寂思想的淵源，可說有三條路線，¹¹其一為直承「主靜」型態的理學家，其二為通過經典來加以印證，其三為來自他對陽明學的詮釋。對此，雙江對其學總是從《中庸》的「求未發之中」論起，說道「子思以後，無人識『中』字。……獨也者，天地之根，人之命也」，並又認為他能直承濂溪的「主靜」，李延平的「靜中以體夫喜怒哀樂未發之中」及白沙之學。¹²對於歸寂的工夫型態，雙江有言：

「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。¹³

所以，雙江即欲學者走濂溪的「主靜」工夫，從「靜坐」至於「無欲」、「寂然不動」、「氣定」，這即是雙江的歸寂主靜之功，即是達至一意念完全未發的狀態，就此可進至「喜怒哀樂未發時氣象」，如此便可見天地之心，即良知之本體。是以，工夫進程就大致是為「主靜則氣定，氣定則澄然無事，此便是未發本體」¹⁴的型態。

雙江之所以主張歸寂，這實與他對良知的理解有不可分的關係，他主張不可在良知的發處做工夫，而只能專注於未發的良知本體。故而，他說：

夫本原之地，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，而吾不能一其無窮者而真之以一，則吾寂然之體不幾於憧憧矣乎？寂體不勝其憧憧，而後忿則奮矣，欲則流矣，善則日泯，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

¹¹ 這裡，參照林月惠教授的觀點，她把「聶雙江歸寂說的緣起」通過「細繹陽明之教」、「參究《易傳》、《大學》、《中庸》」、「參之周、程、延平、晦翁、白沙之學而得力於獄中靜坐見心體」，以及「反對龍溪『以知覺為良知』」四點加以說明，請參閱林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁176-203。

¹² 聶豹：〈答應容菴二首〉，同註5，卷9，頁300。

¹³ 聶豹：〈答亢子益問學〉，同前註，卷8，頁255。

¹⁴ 聶豹：〈答戴伯常〉，同前註，卷10，頁318。

功，疑若無所與也。¹⁵

所以，歸寂即是把一切意念於發處皆收攝起來，只求一寂然的良知本體，從此良知本體以「主宰乎感應變化」。因為，若不復返此良知寂體，則只能求之於「寂體之標末」的善惡混雜之處，即「不勝其憧憧，而後忿則奪矣，物則流矣」。最後，即成「善日以泯，過日以長，即使懲之窒之，遷之改之，以不免義襲於外」。

（三）格物無工夫

在論述了雙江的歸寂工夫後，我們必須瞭解他如何把良知落實至事事物物上，這就有了雙江獨特的對「格物」的解釋，他說：

知者，心之體，虛靈不昧，即明德也。致者，充滿其虛靈之本體，……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，如好好色而惡惡臭之類是也。此予之說也。格其不正以歸於正，乃是陽明師為下學反正之漸，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，往往賺入夫襲取科臼，無故為伯學張一赤幟，此予之所憂也。……不然，何以曰「良知是未發之中，廓然大公底本體」，又曰「致知焉盡之矣」。¹⁶

雙江把「致知」解釋為「致中」至「寂然不動」，以「致」為「充滿其虛靈本體」。然後，「格物」是以「物各付物」、「何思何慮」來解釋，此即為雙江獨特的格物工夫，當吾人能「歸寂」致此未發的良知之體、心之體之後，則此寂然不動之體又能自然地發用於事事物物之處，這就是「格物」。

如上文中可見，他屢屢引用陽明的「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能發而中節，便自能感而遂通」的話來以為證據，認為當吾人歸寂以證本體後，「便自能」成就其發而中節、感而遂通，這也就是「格物」。是以，雙江的「格物」可說並無工夫可言。這義理於他與龍溪論辯的〈致知議辨〉中多有討論，如雙江以《易》中「聖人以此洗心，退藏於密」來申說其義理，他說：

¹⁵ 聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉，同註5，卷8，頁242。

¹⁶ 聶豹：〈答亢子益問學〉，同前註，卷8，頁256。

良知是性體自然之覺，是也，故欲致知，當先養性。盍不觀《易》言著卦之神知乎？……洗心藏密，所以神明其德也，而後神知之用，隨感而應。……潛之為言也，非退藏於密之謂乎？知之善物也，受命如響，神應而妙，不待致之而自無不至。今日「格物是致知日可見之行，隨在致此良知，周乎物而不過」，是以推而行之為致，全屬人為，終日與物作對，能免牽己而從之乎？其視性體自然之覺，何啻千里？……師曰：「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能發而中節，便自能感而遂通。」感生於寂，和蘊於中，體用一原也。……則夫致知之功，要在於意欲之不動，非以周乎物而不過之為致也。鏡懸於此，而物自來照，則所照者廣。若執鏡隨物，以鑑其形，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。¹⁷

在這一段中，把「洗心」、「藏密」類比其「歸寂」工夫，並以此工夫是在「養性」，「養性」也就是「致知」，而當證得未發之性體後，此「性體自然之覺」就「便自能發而中節」、「便自能感而遂通」，即可從「洗心藏密所以神明其德」而達至「神明之用隨感而應」，也就成就了「格物」。而且，他亦比喻「格物」就是「鏡懸於此，而物自來照」，而非是「執鏡隨物」，甚至，他結論道「格物無工夫」。

最後，可再歸結雙江的工夫次第。首先，他是以靜坐為下手工夫，此即是要使吾人寂滅枯槁一番。然後，做歸寂工夫求得一寂然未發的良知本身，就是他的純粹之良知。接著，當體證至此良知本身後，不必再用力或造作，即能自然地發用使所有意念活動成中節之和，即成純善無惡，這就是他獨特的「格物無工夫」型態。

通過以上的論述，學者易把雙江歸寂所求的「未發之中」，認為是割裂了已發、未發，或以為其本體為寂靜而不活動。然而，若我們仔細看雙江對「未發本體」的描述，可知他其實只是在求一無欲之體。如前他論孟子的良知，他要求的「純一未發」的「道心」、「良知」，只是指一「纖毫思慮、營欲不與」的本體，或「不必攙搭」一絲私欲的良知。而且，他的歸寂並非在於把良知的活動性寂滅之，而他只是在求一最純粹的本體，並能無夾雜地發動此良知本體，即不要陷入「全屬人為，終日與物作對」或「懲之、窒之、遷之、改之，已不免義襲於外」的後天的為善去惡，而是要成就「物各付物，感而遂通天下」、「神應而妙，不待致之而自無不至」的良知之發用流行。

三、雙江思想是否合於陽明良知之教的宗旨

¹⁷ 聶豹：〈答王龍溪〉，同註5，卷11，頁381-382。

以上，本文論述了雙江之學的基本義理，他的思想型態於當時至現今學界都有許多爭議，其最大的關注即在於他的思想是否合於陽明哲學的宗旨。

雙江的歸寂之學，王門諸子皆不以為然，在《明儒學案》中對其爭議歸納為：一是「……道不可須臾離也……，動處無功，是離之也」，二是「道無分於動靜……只是主靜，是二之也」，三為「心事合一……感應流行，著不得力，……類於禪悟也」。¹⁸黃宗羲的歸納，大抵與前述雙江獨特的「本體」、「工夫」、「格物」之見一一對應。

王龍溪也依陽明基本觀點，一一破斥雙江之說，就良知本體而言，龍溪指出「良知即是未發之中，即是發而中節之和，……前後內外渾然一體者也」，¹⁹「良知者無所思，為自然之明覺。即寂即感，動而未形。……發而未嘗發也。……此幾無前後，無內外」，²⁰這就反駁雙江把良知二分的問題。

並且，就良知之教而言，當然不僅在寂靜之處求，龍溪指出「自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸幾而發，神感神應，……即是寂，即是虛，即是無聲無臭，所謂天之所為也」，²¹他指點良知為寂感一體、神感神應。因此，龍溪又說「自然之覺即是虛，即是寂，即是無形與聲，即是虛明不動之體，……致者致此而已，守者守此而已」，²²這就是把握了良知的「觸幾而發，神感神應」之活動性，故他批評歸寂是為「為自然之良未足以盡學，復求有物以主之，……將使人並其自然之覺而疑之，是謂矯枉之過而復為偏」，²³這就指明雙江因其對「良知明覺」無法體會，連帶使其歸寂思想陷於理論的錯誤。

接著，對於「格物無工夫」，龍溪說「自然之覺，良知也。覺是性體自然之覺，即是天命之性。格物是致知日可見之行，隨在致此良知，周乎物而不過，天然之則也。吾人今日之學，謂知識非良知則可，謂良知外於知覺則不可，為格物證所以致知則可，為在物上求正而遂以格物為義襲則不可」，²⁴龍溪是從「良知明覺」來駁斥，即不論是「四有」的「為善去惡是格物」或「四無」的「無善無惡之物」，皆必須從良知即寂即感、神感神應所成就的「纔動即覺，纔覺即化」來理解。上述龍溪的論辯，可看出雙江明顯無法契合陽明的致良知之教。反之，王門諸子的確承繼了其師對良知的理解，即是從良知的明覺活動當下做「逆覺體證」之功，然雙江卻無法理解。

就陽明本身的觀點而言，雙江接不上其師的路子，如陽明明確說「人之本體常常是寂

¹⁸ 黃宗羲：《黃宗羲全集（七）·明儒學案（一）》，同註1，卷17，頁427。

¹⁹ 聶豹：〈答王龍溪〉，同註5，卷11，頁375。

²⁰ 同前註，卷11，頁378。

²¹ 同前註，卷11，頁394。

²² 同前註，卷11，頁392。

²³ 同前註，卷11，頁394。

²⁴ 同前註，卷11，頁380。

然不動的，常常是感而遂通的。未應不是先，已應不是後」，²⁵良知明明是「即寂即感」不可二分，雙江不能否定陽明這樣的意思。又陽明的良知是「造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出」，是常常發用流行，其工夫就是要當下去「復得他完完全全，無少虧欠」，²⁶陽明的良知不但不能二分，且陽明更為重視良知發用流行的意思，而非重在雙江所講的「良知為未發之中」。是以，陽明也明確肯定「心無體」的意思，才有「心無體，以天地萬物感應之是非為體」²⁷的談論，這是就著良知「一心之伸展、一心之朗現、一心之遍潤」的感通境界而言，與雙江的「心有定體」的觀點明顯不同。²⁸

是以，雙江的確不解陽明指點他的「良知只是一個天理，自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體」，故他反對從良知的明覺呈露處做「逆覺」工夫。而對於格物，他也忽略陽明指點他的「就人之良知發見得最真切篤厚、不容蔽味處提省人，使人於事君處友仁民愛物，與凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知，即自然無不是道」之陽明格物的正解。²⁹而且，雙江常引用的「良知是未發之中」一語，若觀陽明的原意卻是「『未發之中』即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也」，³⁰如此一來，可發現雙江完全不同於陽明，甚至無意間忽略陽明的某些話。

雙江的思想，若按牟先生的意思來詮釋，可說是雙江不契良知之「活動性」的意義，我們可引用牟先生的話來談：

……而致亦是良知之自致（其本身即有不容已地要湧現出來之力量）……致知還須對於良知有一種心悟以及信得及之肯認，它始能自致地朗現出來以誠意與正物（成物）。就其自體相說，是見成，就致之之工夫說，亦須靠此現成者當下呈現之自力，即通過對於此當下呈現者之逆覺體證（心悟）而由其本身之力量以自致。……無論從四無用功或從四有用功，俱須對於良知本體有此寂感為一而無內外的體悟。……惟雙江輕忽這種「現成」之體悟，以為必把良知之寂感為一而無內外，分拆而為有內外有先後，以閉關歸寂，然後始可為致知之工

²⁵ 王守仁：《王陽明全集（上）》，〈傳習錄下〉（上海：上海古籍出版社，2006），卷3，頁122。

²⁶ 同前註，卷3，頁104。

²⁷ 同前註，卷3，頁108。

²⁸ 「心無定體」之說為陳明水提出，類似於陽明的「心無體」的體驗，在雙江的《文集》中有一段話提及此爭議，他說：「近得明水一書，駁辨尤嚴。其謂『心無定體』一語，其於心體，疑失之遠矣。炯然在中，寂然不動，而萬化悠基，此定體也。……」，他提出「心有定體」一語來反駁。請參閱〈答歐陽南野太史三首〉，同註5，卷8，頁240。

²⁹ 王守仁：〈傳習錄中〉，同註25，卷2，頁84-85。

³⁰ 同前註，〈答陸原靜書〉，卷2，頁64。

夫，則非但對於陽明所說之良知無相應之理解，亦違反其致良知教之軌範也。³¹

牟先生指出良知本身有一種「不容已地要湧現出來之力量」，這在牟先生的哲學脈絡下可稱為良知的活動性，良知本身就是「即存有即活動」，是為「寂感為一而無內外」。而「致良知」的工夫，就是一種對良知的「心悟」、「肯認」、「當下呈現」，牟先生把這樣的工夫稱為「逆覺體證」，此「逆覺體證」義也必至於肯定「現成良知」。是以，牟先生對雙江把良知「分拆而為有內外有先後」，又必要「閉關歸寂，然後始可為致知之工夫」，認為雙江是全不解陽明的致良知之教。

關於雙江是否符合於陽明的基本義理，本文亦對此持否定的立場，與牟先生的看法不至於有所差異，但這並非本文欲深究之重點。總之，關於雙江是否承繼陽明學的問題，吾人是可清楚見出兩者的不同，吾人可明確結論雙江不解或偏離了陽明思想，但我們可視其是走上了另一種型態，其學實有原創性，不能因他不契於陽明，就以為他的理論一無可取。因此，本文以為其思想自有能圓其說以成立的理由，即其哲學有他的特色與價值，這就是本文要發掘並展現的內容。

四、對聶雙江的哲學型態之檢討

如前所述，本文的目的即在於對聶雙江思想作一判定，以見其思想本身的特色與價值，如蔡仁厚教授所言「聶羅二人學自有得，宜獨立講學，自成一家之言。……陽明良知學之諦義奧旨，則二人欠缺相應的瞭解，又依附良知學而講論，故顯得扞格而不順適」，故他結論道「聶羅歸寂之旨，與良知學分則兩利，合則兩害」。³²本文所要進行的研究，就是按此方式，即暫不從陽明致良知之教的框架去看雙江，亦脫離他與龍溪的論辯之夾雜，直接去研究他的哲學思想。以下，本文即一一舉出雙江之見解與特色，以見雙江之學真有其哲學的價值。

（一）歸寂以體證性體

牟先生在《從陸象山到劉蕺山》³³一書對雙江的批評，常指雙江走不上劉蕺山的路，

³¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註3，頁338。

³² 蔡仁厚：《王學流行—江右王門思想研究》（北京：人民出版社，2006），頁45-46。

³³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註3，頁353-360。

他以為雙江「既不解于良知教，而又不能歸於劉戡山。……他要為已發的獨知求主宰，……他所求的主宰既仍認是良知，所以他又不能走上劉戡山的路，結果是到處纏夾」。依牟先生之意，雙江之歸寂欲求未發之中是一大謬，而他以為此型態最適切的調整是走上劉戡山重性天之尊的義理。

因此，牟先生也花了不少篇幅陳述此義，即要從「聶雙江之疑難以疏解出劉戡山之路」。首先，牟先生論到對於良知可「權且不讓其圓足」，即先使得主觀面的良知心體與客觀面的性體先有所區分而有距離，再通過「以心著性」、「歸顯於密」的方式使其主客合一、心性合一，這就是五峰、戡山系之從「心性分設」至「以心著性」的義理間架，牟先生以為此體系有其優越性，因其「保持了性天底超越性」。

然而，初步閱讀雙江的文獻，本文以為他的歸寂工夫並非僅是在求枯槁寂靜之無思、無欲之境，亦非是拆解良知為已發、未發，而專求一抽離於良知明覺的寂靜之體。本文以為他的歸寂之目標就在於證本體，即體證性體之意，他的歸寂工夫就在於進入性天的領域。對此，我們以〈困辯錄〉的第一條他論「人心道心說」來看，他說：

人心、道心，皆自其所發者言之。如惻隱之心，羞惡之心，辭讓、是非之心是也。感應流行，一本乎道心之發，而不雜之以人為，曰精；真常不雜，曰一。中是道心的本體。有未發之中，便有發而中節之和，和即道心也。天理流行，自然中節，動以天也，故曰微。人心云者，只纖毫不從天理自然發出，便是動以人，動以人便是妄，故曰危。³⁴

於此，他說到「惻隱之心、羞惡之心，辭讓、是非之心……感應流行，一本乎道心之發，而不雜之以人為，……發而中節，動以天」，這是指良知的純善之發，此是與「動以人」而陷於危妄的「人心」是有別的。接著，此段云吾人當體證作為「道心的本體」的「中」。從此，可見歸寂絕非要寂滅純善的良知明覺，亦非要去求拆解之後的良知之體，他所欲歸而寂之的只是雜於私欲的「人心」，他的歸寂的目的是欲從良知心體的流行向上翻一層，以見超越的性體。

是以，雙江諸如「心之本體」的話並非是割裂良知，或陷於朱子理氣心性之框架，³⁵

³⁴ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯中」，同註5，卷14，頁544。

³⁵ 牟先生以為雙江「因襲了一些朱子的觀念，他又走不上朱子的路」³⁵，又認為雙江之「視眼前呈現的良知為已發，為不足恃，而與『生之謂性』中之中性的知覺運動為同一也。……完全是承襲朱子的說法」，他點出了雙江有某些朱子學的成分。請參閱牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，同註3，頁359，391。承襲了牟先生的觀點，如林月惠教授就以為雙江是把「未發之中」的良知視為天命之性、形而上之理；而「發而中節之和」為情之用、形器之跡，屬於形而下之氣，她以為「雙江體用異質層的區分，或受朱子理氣二分的影響」。請參閱林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁234。這樣

他只是欲超越於主觀面的良知、心體，去求一客觀超越的性體。如在〈困辨錄〉的「辯易」有一段，他說：

夫艮，天下之至靜也。德行恒寂以知感。至靜無感，性之淵源。無思無為，感而遂通天下之故，此艮之體德也。知至靜、至健、至順為心之本體，則未發之中、中節之和，可以不言而喻。……³⁶

此段，從「至靜無感」、「無思無為」的性體，論到「知至靜、至健、至順為心之本體」，就代表雙江有其對心與性的區分，且這並非是形上、形下二分、理氣割裂的型態，而是儒家哲學中主觀面的心體與客觀面的性體之分，有類於五峰、蕺山系的心性分設。³⁷

他的性體是上通於客觀的性天層面，如他描述描述當作「未發之中」的性體又有言：

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，睹聞何有哉？不聞曰隱，隱微曰獨。莫見莫顯，誠之不可掩也。慎獨云者，言戒慎恐懼，非他人所能與。退藏於密，鬼神莫窺其際，是獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。寂然不動，萬物皆備，天之性也。故曰：中者，天下之大本。命由此立，道由此出，萬化之原也。感而遂通，自然中節，猶太和元氣之流行。故曰：「和者，天下之達道。」³⁸

此段，可知雙江的歸寂工夫的目的並非在於寂靜之心境本身，而是欲體證此超越的性體，而此性體是源自於穆不已的道體，故此工夫就是要去體證「寂然不動，萬物皆備」的「天之性」，以及「命由此立，道由此出」作為「萬化之原」的中體、大本。甚至，雙江亦先於劉蕺山有「獨體」的概念，他即說了「不睹不聞，便是未發之中，常存此體，便是戒懼。不聞曰隱，不睹曰微，隱微曰獨」。

一來，雙江就沿襲理氣二分的結構，若此觀點成立，則對雙江的基本義理就有決定性的影響。根據本文的觀點，認為雙江或許極重形上、形下及體用之區分，然卻無法輕易斷定其與朱子的關係。

³⁶ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯易」，同註5，卷14，頁561。

³⁷ 牟先生對五峰、蕺山系能同時具足儒家主、客觀層面的義理之論述有許多，如他說「就中庸、易傳之綜天地萬物而言之說，性本即是『於穆不已』之道體，……故五峰云：『性立天下之有』，……而蕺山從性宗方面亦言：『至哉獨乎！隱乎微乎！穆穆乎不已者乎』？……。此性體是本體宇宙論的生化之源，是『生物不測』的『創生實體』，……故對『穆穆不已』之性體言，此心即為『主觀性原則』，亦曰『形著原則』。此形著是通過心之覺用而形著，……在五峰，即明言盡心以成性；而在蕺山則即以心宗之『意知獨體』或『意根誠體』浸澈此『穆穆不已』之性體也。」請參閱牟宗三：《牟宗三全集（六）·心體與性體（二）》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁545-546。

³⁸ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯中」，同註5，卷14，頁545。

而且，在〈困辯錄〉中有一段談論極具代表性，他說：

或謂《易》言密、言寂、言虛，而不言獨，何也？曰：四者同出而異名也。《易》故言之矣，如曰獨，……蓋自我有之，自我主之，小而辯，精而明，尊而無對，獨之謂也。非天下之至一，其孰能與於此？根極領要，睹聞俱泯，而機緘之妙，鬼神莫窺其際，密之謂也。非天下之至精，其孰能與於此？漠視靜專，龍蟄淵沉，靈明內蘊，神妙萬物，寂之謂也。非天下之至止，其孰能與於此？內不見己，外不見人，其淵其天，而空洞之體，其受命也如響，虛之謂也。非天下之至大，其孰能與於此？是四者同出而異名，均之為未發之中也。虛寂言湛一之體，密獨言歸止之奧。致虛寂，守靜篤，藏之秘，慎之至，聖人所以立人極，先天而天弗違者也。易之為道，不既深乎？³⁹

在這一段話中，他以《中庸》、《易傳》中的「獨體」、「密體」、「寂體」、「虛體」，來印證他的歸寂思想所求的「未發之中」，他指出「獨體」、「密體」、「寂體」、「虛體」是「同出而異名，均之為未發之中也」。是以，他的歸寂工夫就是要「致虛極，守靜篤，藏之秘，慎之至」，以體證此「獨體」、「密體」、「寂體」、「虛體」、「性體」、「中體」、「易體」、「奧體」之意義。

通過以上的論述，本文以為雙江提出歸寂的目的即是「證體」而言，他的歸寂除了對治「見在良知」之外，最重要的目的是在強調儒家哲學的性體義。或者，可說他是欲通過重性體義與天理義，來防止「見在良知」的流弊。如此，這就與劉蕺山的重性天之尊的關注是一致的。

（二）雙江並不否定本體的活動性

如前所述，不論王龍溪或牟宗三先生對雙江的批評，其背後的判準皆可說是以雙江的本體無活動性。如此，很容易把雙江貶為「只存有而不活動」。是以，本文既重在闡明雙江之重性體義，就必須檢視雙江的性體是否有活動性。

實則，雙江不否定性體的活動性，他所說的寂體、中體雖可說是偏於靜，然實質上卻是超動靜的，如他有一段話解釋動靜問題說：

³⁹ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯中」，同註5，卷14，頁548。

不起不滅者，心之體；萬起萬滅者，心之用。然體常存乎起滅之中，非別有一物，陷於一處也。雖非別有一物，限於一處，實則未常起滅也。悟之不離當處，迷之追尋無跡。起滅猶戶之闔闢，不起滅猶闔闢之樞。執中之學，執其樞而已矣。周子之詩曰：「有風還自掩，無事晝常關，闔闢從方便，乾坤在此間。」自掩常關，常寂常止也；開闔從方便，常應常順，而已無所與也。⁴⁰

此段的解釋，可明瞭他的寂體、未發之中並非僅是一寂滅之體，而是為常存於「萬起萬滅」之中的「不起不滅者」，或是為「戶之闔闢」中的「闔闢之樞」。所以，本文以為他只是為顯此體的超越性及客觀性，故必須稱其為寂體而已。

而且，雙江文獻中也有言本體之發用流行的意思，如他又有說：

寂然不動，中涵太虛，先天也。千變萬化皆由此出，可以與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶，故曰「天弗違」。觸之而動，感而後應，後天也。何思何慮，遂通而順應之，故曰「奉天時」，言一毫人力不與也。「性立天下之有，情效天下之動」，二語可併觀。於此可想見飛龍在天，變化無為的氣象。⁴¹

此段，指出「寂體」不但是「寂然不動，中涵太虛，先天也」，且此體亦為「千變萬化皆由此出」，就指出了寂體是蘊含有生機及動力，又言此體可發用而為「觸之而動，感而後應」、「何思何慮，遂通而順應之」。從此，可看出雙江所求之未發之寂體並非不能發用，而是在於強調此體必是要「一毫人力不與」地發用。此段，他又舉出五峰〈知言〉中的「性立天下之有，情效天下之動」，⁴²說此二語「可併觀」，當在於指此「未發之性」當可自然而然地發為中節之情。其實，雙江指出未發寂體可發用流行的話語並不少，如他又有說「戒懼者，性體之良能，健之為也。成變化而行鬼神，非天下之至健，其孰能與此」，⁴³或是說「一本之純一未發，天理自然流行之用」⁴⁴等，這都是在強調寂體是有活動性的。

那麼，既然雙江承認寂體的活動性，為何要歸寂以求之呢？對此，我們可引雙江的一段話說明：

寂然不動，神之體；感而遂通者，神之用。不動者，不動於欲也。感通順應，

⁴⁰ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯中」，同註5，卷14，頁549-550。

⁴¹ 同前註，卷14，頁559-560。

⁴² 胡宏：《胡宏集》，〈知言〉，「事物」（北京：中華書局，1987），頁21。

⁴³ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯中」，同註5，卷14，頁554。

⁴⁴ 同前註，卷14，頁605。

而物各得其所也。無思無為者，《易》之學，所以神而明之也。一涉思為，便是憧憧，雖疾之而弗速，行之而弗至。⁴⁵

這裡，他指出本體是「寂然不動，神之體」，同時亦是「感而遂通者，神之用」，他的寂體並非是不活動的，故他做歸寂的目的並非是要寂滅本體的發用，而是要使本體能「不動於欲」、「無思無為」、「不涉思為」地發用流行，故雙江的歸寂工夫是要潔淨、純粹吾心之私欲，而非是要支離、寂滅良知。

而且，雙江的性體也是就著心體來成其活動，雖然他是重性大於重心，但他亦有心體發用流行的意思，如他說「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」，⁴⁶這就有未發之性體就著心體的「至虛而備，至靜而章，至寂而神」而發用流行的意思。此外，他一段論〈繫辭傳〉的「圓而神、方以知、易以貢」的講法也值得留意，他說：

圓神、方知、易貢，易之德，心之妙用也。神之不測曰圓，知有定理曰方，貢則因人以異其用曰易。心有所著，則神明之體窒：圓神方知，則一塵不累。聖人以此洗心，言江漢以濯，秋陽以暴，虛之至也。密者，妙用之原。退藏於密，無聲無臭，鬼神莫窺其際。藏之至，則所存者神，足以主天下之應；所過者化，足以藏天下之往，不但自神明其德而已。⁴⁷

他把「圓神、方知、易貢」詮釋為「心之妙用」，表示心體本有此神用，但當受私欲影響而「心有所著，則神明之體窒」，故要「洗心」、「退藏於密」以恢復心體的「所過者化」、「知以藏往」之「神明其德」的作用。甚至，他亦有推擴良知的意思，在〈贈周以道分教青陽序〉一文中他即說：

學有道乎？曰求諸心而已矣。求心有道乎？曰識吾心之體而已矣。故曰學須先識仁體，既識仁體，存久自明。夫仁，性之靈也，動於欲而後始昏。動，性之感也，感於物而後有欲，欲動而仁之體亡，……夫天下之事，感與應而已矣，故父子相感而後有慈孝之應，君臣相感而後有仁敬之應，昆弟相感而後有友恭之應，感於朋友，感於夫婦而為信與別，要皆吾性之靈之所發，性所同也。……不識乎心之體，至於誤己誤人者，亦多矣。夫然後致不一而慮以百舛，歸不同

⁴⁵ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯神」，同註5，卷14，頁596。

⁴⁶ 聶豹：〈留別殿學少湖徐公序〉，同前註，卷4，頁98。

⁴⁷ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯神」，同前註，卷14，頁597。

而塗以殊謬。歸也，致也，靈之所聚也，是故艮以止言，感以虛言，感以寂言。寂以通天下之感，虛以妙天下之應，止以研天下之慮。知止定，致虛極，守寂篤，是謂未發之中，大本之立。夫然與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶，靈之至也。於是應之父子而止慈孝，天下之為父子者定；應之君臣而止仁敬，天下之為君臣者定；應之昆弟而止友恭，天下之為昆弟者定。朋友、夫婦應之，而止於信，止於別，天下之為朋友、夫婦者定。天下之為君臣、父子、夫婦、長幼、朋友者定，教之至也。⁴⁸

此段，即在指吾人求未發之「仁體」、「心之體」後，就當「寂以通天下之感，虛以妙天下之應，止以研天下之慮」，成其「應之父子而止慈孝，應之君臣而止仁敬，應之昆弟而止有恭，朋友夫婦應之而止於信、止於別」的道德實踐。是以，雙江的本體本就是可發用、呈現，只是他欲人直截證本體，而不可於發處求而已，又如他說：

夫愛親敬長，神感神應，……本於純一未發者主之。大人不失其赤子之心，亦惟復其純一之體也。前既以誠為良知之實體，實體便是主物，從事於所主，以充滿其本然之量，亦是希聖正路，……端倪，白沙亦指實體之呈露者而言，必實體呈露，而後可以言自然之良，而後有不學不慮之成。茲不求自然之良於實體之充，則所謂良者，……其與自然之覺，遠矣。……自然之良，隨感而見，如火燃、泉達，是也，不知擴充之功，當於燃與達處擴之充之耶？抑只於種火、原泉處擴充之也？故曰：「惻隱之心，仁之端也。」不求之心，而求其端，未有不為槁苗之宋人。惟擴充仁體，則四端發見，始有火燃，泉達之機。⁴⁹

以上此段，雙江雖然亦欲人於「愛親敬長、神感神應」的良知之「自然之覺」之上，求其純一未發之體。然而，我們發現他所欲成就的仍為「不學不慮之成」，即是為成其良知發用流行的「火燃」、「泉達」之道德實踐活動。

論述至此，本文以為雙江的未發之體當不至陷於「只存有而不活動」，他的心性架構並非「性是理、心是氣」的形上、形下之二分，而是在於儒家哲學主觀面的道德本心（心體），以及客觀面的天命之性（性體）之區分。雖然，他有時會有「寂，性之體，天地之根也」、「感，情之用，形器之跡也」，⁵⁰好似理氣、心性二分的說法，其實他只是在於提醒「見在良知」會流於「形器之跡」，就是他常說的「以其見在者言之」，則良知會陷於「氣

⁴⁸ 聶豹：〈贈周以道分教青陽序〉，同註5，卷4，頁91。

⁴⁹ 聶豹：〈答王龍溪〉，同前註，卷11，頁395。

⁵⁰ 同前註，卷11，頁376。

拘物蔽」⁵¹的意思。因此，雙江並不否定性體、良知本身有「道心之發」或「純一未發，天理自然流行」之純善的活動性。或許，雙江的確重在講客觀面之性體的活動性，然他卻不願意直視心體的活動義，他實是重性而不重心，但他也不得以「只存有而不活動」視之。

（三）歸寂工夫亦可於發處上做

雙江為人批評的另有「格物無工夫」之論，如牟先生就以為陽明的「致知在格物」重在「擴充義，必須在事事物物上擴充」，但雙江的寂體是在「抽象狀態中，在懸隔狀態中。若停於此，即在光景中」，他以為雙江必須「把那寂體貫下來，還須前進地擴充以為致，仍須歸於陽明之所說」。⁵²而且，他以為雙江既便要走靜坐、歸寂的路，也要如李延平所說「觀未發氣象後，必言冰解凍釋，始能天理流行」，因「一切退聽而歸寂矣，及出來應事，仍不免有意念之私，私欲氣質之雜，良知天理還是下不來」。⁵³

對於「格物無工夫」之說，本文以為雙江是重於強調歸寂後寂體、性體能「通感」的「神感神應」、「天理流行」之作用或境界，並非強調於「無工夫」一語，他反而是在強調「『便自能』感而遂通」一語，如他解《大學》就說「知止，言充滿吾虛靈本體之量，不以一毫意欲自蔽；一文格物，即此之安慮，言感而遂通天下故，無一物不在所愛之中也。故感而遂通一身之故，則身修；感而遂通一國之故，則國治；感而遂通天下之故，便是明明德於天下」，⁵⁴即在說歸寂以後本體能發而為待人接物、治國、平天下之道德行為而言，或可說他的「格物無工夫」反可證明其性體是有發用流行的動力。

而且，他的歸寂工夫並非不能於發處上做，如雙江特別強調程明道〈定性書〉的工夫，如他有云：

敬也、恕也、恭也、忠也，皆吾寂體自然之節，均之謂禮也。非禮之視聽言動者，言非寂體之視聽言動，勿視聽言動也。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。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，是為致知在格物也，又何內外動靜之間哉？……蓋存養，養乎此；省察，察乎此，主靜之非對動而言。艮止之止，非對行而言。合動靜行

⁵¹ 聶豹：〈寄王龍溪二首〉，同註5，卷8，頁267。

⁵² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註3，頁334-335。

⁵³ 同前註，頁310。

⁵⁴ 聶豹：〈答松江吳節推〉，同註5，卷8，頁277。

止而一之，……程子亦嘗言之：動根於靜，動亦定，靜亦定也。主靜之功，豈專在於靜耶？故曰學問之定功也。⁵⁵

這一段話極具代表性，可見出雙江的歸寂工夫是可在「視聽言動」、「出門使民」、「居處與人」等道德活動中做，就此而言，雙江的歸寂並非僅於意念之寂滅處做，於動處也能做歸寂之功。所以，他的歸寂其實為超動靜的工夫，⁵⁶如他亦說到「思」的工夫，說道「思也者，統動靜而一之。……蓋動靜無時，而思無邪，乃所以常主夫靜也」，⁵⁷他也強調一種統一動靜的工夫，他又重視「戒懼」工夫說：

致守便是戒謹恐懼，無間於晝夜、動靜者也。惟其無間於晝夜、動靜，然後人心不生而真性自見。感應流行，沛然若決江河，莫之能禦，遂通之神也。……其曰致守，亦只於未發之體致之、守之。……近時格物之學，都是從發處致守，不自知其陷於義襲，……一念不起，便是未發之中，亦便是虛寂之體。前所謂致之、守之，亦只是於此處致之、守之也。……要得此心常不起念，須是常常戒懼，無時無主。有主則內欲不萌，外誘不入，縱使有念，卻是正念，非邪念也。……一切掃除，令本體光光地，惟是戒懼得力，自然無所厭惡，自然常應常寂，故曰：敬而無失便是中。⁵⁸

這裡，提到戒懼工夫是「無間於晝夜、動靜者」，這是為超動靜的工夫，即要「要得此心常不起念，須是常常戒懼」，即時時戒慎恐懼地歸寂以體證未發之性體。而且，他也提到戒懼、歸寂並非完全無念，而只是保留「正念」，故他的工夫是在求「內欲不萌，外誘不入」、「本體光光地」，而非專是重於意念之寂滅。最後，此段結論工夫是在於「敬而無失便是中」，以雙江的義理而言，就表示歸寂可等同於持敬，即就如主敬、持敬是隨時可做，歸寂即可於動或靜中皆可做。所以，他的歸寂並非皆要靜坐，且亦有「動亦定、靜亦定」之動靜合一的型態。

所以，雙江的工夫是於動處、靜處皆能時時內省歸寂，以求未發之性體，故他也說要

⁵⁵ 聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉，同註5，卷8，頁244-245。

⁵⁶ 岡田武彥先生說：「用功，既屬於動，又得靜根主腦，因而使動成為不動，而合於一源無間之旨。歸寂派之所以提倡不睹不聞上的戒懼，提倡敬，實質上就是考慮到它們是適合這一主旨的。同樣“思”也根據這一主旨而被認為是必要的。因為一般來說“思”在靜時也不息動之機，在動時也不忘靜之理，因而是『統動靜為一』的工夫。」請參閱岡田武彥著、吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（上海：古籍出版社，2000.5），頁137-138。

⁵⁷ 聶豹：〈答戴伯常〉，同註5，卷10，頁323。

⁵⁸ 同前註，卷9，頁312-313。

「隨時隨處反身而觀」以識得心之本體、中體。⁵⁹而且，如他論「復卦」的「不遠復」就說要「常復，故能常知不善，故能知不復行。才離本體，便是遠復。不遠雲者，由云不離乎此也」，⁶⁰這就有時時不離本體的意思，即改過就是當下歸寂以求未發之中。而且，論到《易經》的「隨時」之義，他也說到「若是精神向裏收斂，亦便是時時息，更無旦晝之別」，⁶¹這表示歸寂亦為時時可做的工夫。

五、雙江思想與「超越的體證」之哲學型態

如前所述，聶雙江雖與王陽明有所差異，但他的思想仍有自圓其說的可能，故本文把他視為一種「超越的體證」之哲學型態。對此，我們再對此判定提出本文的看法。

（一）聶雙江可歸屬於「超越的體證」之哲學型態

牟宗三先生在《心體與性體》中對於「逆覺體證」之型態區分為二，其一為「內在的體證」，即是「就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之為體之謂也。……此所謂『當下即是』是也」；其二為「超越的體證」，即為「李延平之靜坐以觀喜怒哀樂未發前大本氣象為如何，此亦是逆覺也。……『超越』者閉關靜坐之謂也。此則須與現實生活暫隔一下。隔即超越，不隔即內在。此兩者同是逆覺工夫」。⁶²前者「內在的逆覺體證」當是指直截呈現、推擴、發用良知本心而言，前述陽明、龍溪是為代表。但是，牟先生並不認為雙江接得上李延平的「超越的體證」之型態，他以為雙江的歸寂「實未真正地致」，以此型態作為「預備工夫亦並非不可，先澄清一下亦是好的，此即陽明早期講學以默坐澄心為學的之說」，但他以為雙江之誤在於影響陽明之義理規範。⁶³以此而言，可說牟先生以為雙江對良知的體認就已大誤，當然構不上「逆覺體證」。

牟先生當是以為雙江對良知的體證有誤，故否定他的歸寂思想有成立的可能。然而，若按本文以上的步驟，即能證明雙江的未發寂體並非是把良知割裂，而他反而是能上通於儒家哲學重性天之尊的意思。並且，此性體也有發用流行的動力，可視為「即存有即活動」

⁵⁹ 同前註，卷 10，頁 324。

⁶⁰ 聶豹：〈困辨錄〉，「辯心」，同註 5，卷 14，頁 568。

⁶¹ 聶豹：〈答王龍溪〉，同前註，卷 11，頁 383。

⁶² 牟宗三：《牟宗三全集（六）·心體與性體（二）》，同註 37，頁 494。

⁶³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 3，頁 335。

者。最後，又可證明他於發處亦有工夫可言，即他也有重「冰解凍釋」之義。⁶⁴那麼，當沒有理由不把其歸於延平為代表的「超越的體證」之型態。而且，雙江本人也做了如此自述「妄意此學四十餘年，一本先師之教，……參之以周、程、延平、晦翁、白沙之學，若有獲於我心，遂信而不疑」。⁶⁵在〈答歐陽南野太史三首〉中他即在把李延平的路數上溯至子思及堯舜的「允執厥中」，如他說：

夫中者，天下之大本。大本云者，千變萬化皆由此出，而乃謂為效驗，則將指何者為變化之所從出乎？程李二先生之意，是否子思之意，不可知。然謂子思非堯舜之意，則不可也。堯舜允執厥中，是以中為本體，允執為功夫。有未發之中，便有發而中節之和，和即道心也。天理流行，自然中節，動以天也，故為微。先師不云乎？「未發之中，即良知也。」⁶⁶

是以，雙江所服膺的即是《中庸》的「喜怒哀樂之未發，謂之中」，而此能上溯至堯舜的「允執厥中」，又上推至程門的楊龜山、李延平，而他以為陽明的「未發之中，即良知也」亦可涵蓋進去。而且，又在其最重要的著作〈困辯錄〉中，引用朱子受學於李延平時的諸多言論，並說「以上三段，是《朱子語類》中悟後定論。看來『精一執中』之學，周、程授受，渾只是此家法」，又說「龜山一派，每言靜中體認，又言平日涵養，只此四字，便見吾真儒下手處」。⁶⁷他這樣的談論實不勝枚舉，如他說：

學之道奈何？子思子憂道學之失，其傳上遡堯舜精一之微，發而為戒謹恐懼、不睹不聞之旨。夫不睹不聞者，虛寂之體，天命之性也，戒懼所以養之也。養之而大本立，則自此而發者，自然中節。天地由此而位，萬物由此而育，極矣，尚何感應流行變化云為之有不盡乎？……鄙見如此，委於譁然之義有未當，然非固自出一說已求勝。盍嘗反覆《易》、《庸》，似有得於管中之窺。文公晚年

⁶⁴ 如前所述，牟先生以為雙江欠缺延平的「冰解凍釋」以應事接物之義。針對此點，本文已經有所回應。所以，對於「冰解凍釋」當可有另解，如在〈延平答問〉中另有一段說「敬特出於勉強，而無灑落自得之功，意不誠矣。灑落自得氣象，其地位甚高。恐前數說，方是言學者下工夫處，不如此則失之矣。由此持守之久，漸漸融釋，使之不見有制之於外，持敬之心，理與心為一，庶幾灑落爾」，就此段的來看，「冰解凍釋」就是其中的「灑落自得」、「漸漸融釋」，這只是勉人做工夫不要硬把捉，強調自在、自得、自然的工夫，並沒有去應事接物做道德實踐的意義，就等同延平另一段話的「存養熟，道理明，習氣漸爾消鑠」，這可能完全是對做工夫的指點而言。請參閱朱熹：《朱子全書13》，〈延平答問〉（上海：上海古籍出版社，2010.9），頁320-321, 325。

⁶⁵ 聶豹：〈答陳明水〉，同註5，卷11，頁412。

⁶⁶ 聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉，同前註，卷8，頁245。

⁶⁷ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯中」，同前註，卷14，頁546-547。

痛悔逐外之失，拳拳於此處指點，……⁶⁸

此處，他又提及「文公晚年痛悔逐外之失，拳拳於此處指點」，再次強調朱子亦見出延平的靜以求「未發之中」，才是源於堯舜、孔子、子思的道統。是以，雙江的歸寂就是在求此「不睹不聞者」、「虛寂之體」、「天命之性」。通過以上的論述，可說雙江對周、程、朱子乃至陽明的理解雖是有問題的，但可看出他是提取了濂溪的「主靜」、龜山、延平的「觀未發之中」，作為其歸寂思想的淵源。

而且，雙江本人對白沙的尊崇也是溢於言表，如他說「國朝稱理學者，亦多矣，惟白沙陳公、陽明王公獨領其要。涵養本原之學，燦然復明，而知白沙者鮮矣」，⁶⁹雙江最尊崇白沙、陽明，且頗有自認其為白沙之傳的意思。他又說「周程以後，白沙得其精，陽明得其大」。⁷⁰論述至此，本文以為從楊龜山到李延平的「道南之學」、陳白沙、聶雙江、羅念菴可成就一系「超越的體證」之型態。所以，本文以為雙江可稱是「自是延平一路上人」。⁷¹而且，吾以為若能正視雙江之屬「超越的體證」，則可成功地建立宋明理學家之以「靜坐工夫」為中心的「超越的體證」思想型態之系譜。

對宋明理學之「超越的體證」型態之重視，最早提出的當為陳來教授，他有一篇〈心學傳統中的神秘主義問題〉⁷²的論文，他區分儒學的神秘體驗有兩類，「外向體驗」是以「與天地萬物為一體」為代表，「內向體驗」又可分為兩種，即「宇宙即是吾心」與「心體呈露」，而他把羅念菴歸為前者，聶雙江視為後者。在此文中，他即舉出了道南之學的李延平、楊簡、白沙、雙江、念菴及高攀龍等，把其歸於重視神秘體驗的思想家。⁷³近來，學術界能試圖對宋明儒靜坐的傳統進行建構的，就是楊儒賓教授，他已經把宋明理學「靜坐」傳統的系譜建立起來了。楊教授以為宋明理學的靜坐是在於「本體的體證」，其用功的目的在於解決「如何呈現本體」的問題，⁷⁴且他們皆以「觀喜怒哀樂未發前氣象」為口訣，⁷⁵楊教授亦有提及雙江，他以為其「並不是在本體論意義上否定『現成良知』的存在，但從工夫論著眼，聶、羅覺得『現成良知』的提法很容易導致學者輕忽實踐此事之艱難。……

⁶⁸ 聶豹：〈答東廓鄒司成四首〉，同前註，卷 8，頁 263。

⁶⁹ 聶豹：〈兩峰劉公七十壽序〉，同註 5，卷 13，頁 528。

⁷⁰ 聶豹：〈留別殿學少湖徐公序〉，同前註，卷 4，頁 98。

⁷¹ 黃宗義：《黃宗義全集（七）·明儒學案（一）》，〈江右王門學案四〉，同註 1，卷 19，頁 529。

⁷² 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》（臺北：佛光文化事業有限公司，2000.7），頁 581-624。

⁷³ 林月惠教授撰有〈論聶雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗〉一文，對陳來教授的觀點表示不同的看法，認為以「超個人心理學」的「高原經驗」來取代泛以神秘主義稱如雙江的「見體」與念菴的「體悟」等經驗，是較為適切的。請參閱林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 605-630。

⁷⁴ 楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》，第 4 期（2004 年），頁 40。

⁷⁵ 楊儒賓：〈論「觀喜怒哀樂未發前氣象」〉，《中國文哲研究通訊》，第 15 卷·第 3 期（2005 年 9 月），頁 33-74。

學者只有致虛歸寂，悟得本體之後，當下泊雜的意識才可以淨化」，楊教授把龍溪與雙江區分為「王學思想光譜的頓、漸兩翼」，認為兩者「對良知的理解並無本質上的出入」、「『悟』之一字，乃頓漸兩宗之共識」。⁷⁶經過本文的研究，相信可證成聶雙江實可歸於此以靜坐為工夫的「超越的體證」之宋明儒學的系譜之中。⁷⁷

（二）聶雙江的「超越的體證」之哲學型態仍為儒家的成德之教

以上，把雙江歸於「超越的體證」之型態，但如此則易使人懷疑有偏於靜，或離開儒家的道德實踐、成德之教的傾向。所以，本文從本體、工夫、境界這三面向，來試圖幫雙江面對如此的質疑。

首先，以本體而言，他的性體、寂體是為道德之性，如他在〈困辯錄〉的「辯仁」這一章就可知此「未發之體」亦為「仁體」。所以，歸寂也就是「識仁」，他說「學者須是識得仁體。仁，天德也，渾是人一個生身的命脉，須與離不得者。君子以成德為行，於是乎有成德之名乎？……蓋一息尚存，此志不容少懈。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」，⁷⁸此段中他把歸寂當作「識仁」，且吾人要「仁以為己任」、「死而後已」地求此「仁體」。因此，他強調此體是為道德之本體，如他說「孝弟是初心萌芽至真切處，孩提不待學習而自知自能者。人能充養得這個真念不息，則氤氲化醇，資生資始，萬物育焉。故曰『為仁之本』」，⁷⁹他有許多話表示他的本體的道德性，故是為「孝弟之體」。而且，他又有說「道者，率性而已，中和是也。……不見所惡、欲，而寂然不動者，中也；欲、惡不欺其本心者，忠也，非中也，然於中為近。欲、惡之發，不待推而自然中節者，和也；……忠恕是學者求復其本體的一段切近工夫。蓋本體自忠恕也。中心為中，如心為恕。中心，天下之大本；如心，天下之達道」，⁸⁰他又指出他的未發之中體、天命之性是為「忠恕本體」，故他的本體是為道德性體，且具道德動力。

再者，就工夫而言，雙江常把歸寂與持敬等同言之，這就表示他的歸寂是一種刻苦地道德工夫，如在〈困辯錄〉中有人問「閑思雜慮祛除不得」的問題，他說：

⁷⁶ 楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁188-194。

⁷⁷ 另外，對此議題及此類思想型態有所重視的，還有張亨先生，他撰有〈「定性書」在中國思想史上的意義〉一文，以為「主靜和靜坐一直是主導著宋明儒學的發展」，並以為這型態是中國思想史中的「特殊向度」。請參閱張亨：《思文之際：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997），頁407-468。

⁷⁸ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯仁」，同註5，卷14，頁588。

⁷⁹ 同前註，卷14，頁587。

⁸⁰ 同前註，卷14，頁593。

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。惟其來也，無不知其來；其去也，吾不知其去，惟日孳孳，惟求所以立吾之大本。譬之主將精健，則間道梗塞，竊發之盜久則化為良民，而往來於康莊，皆堂堂正正之兵，四境寧謐，寂然無譁。故欲祛客慮者，先須求復本體。本體復得一分，客慮便減去一分。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，然非責效於日夕，用意於皮膚者可幾及也。⁸¹

從此，可看出雙江所做工夫重點在於「立吾之大本」，故他的歸寂就是「復本體」，又說「本體非敬不復」，且要「敬而持之」。是以，我們可解釋歸寂就是專注於求一無欲、無私的本體，且此體是有道德動力的，故他說「心體健」，故自然「廓清掃蕩」私欲念慮。而且，此工夫並非只是用一「悟」就可解決，而是時時做「本體復得一分，客慮便減去一分」的刻苦自勵之功。所以，「超越的體證」的歸寂工夫，並非不做道德實踐，反倒是一種戒慎恐懼的收斂、收攝工夫。

而且，他的歸寂也是要開出去家、國、天下以做道德實踐，再引用一段雙江常言的「艮卦」之義，來看：

余曰：艮之時義，大矣哉！望者妄也，艮者止也。止其妄而後能艮其背。……寧然而峙，居其所而不遷，然草木生而禽獸居，寶藏興焉。人惟能知其所止也，然後內焉而忘夫有我，而私意期望之心遣；外焉天地萬物皆我也，而感而遂通之用彰。以為臣，止於敬；以為子，止於孝；以從兄，止於友；以交國人，止於信。喜怒哀樂，視聽言動，動罔鉅纖，咸惟厥時。⁸²

雙江極喜言「艮」義，他並非單只是對卦爻的解釋而已，他其實就是藉此卦來言歸寂。在此〈艮齋記〉中，他指出「艮止」不但是「內焉而忘夫有我」，而還必須達於外以至於「外焉天地萬物皆我也，而感而遂通之用彰」。此即，歸寂不但是要收攝、寂靜私欲以求一未發之體，而亦重於發用於外以做道德實踐，以通於家、國、天下，故他強調要「以為臣，止於敬；以為子，止於孝；以從兄，止於友；以交國人，止於信」。

所以，就其學的境界而言，雙江也強調程明道「仁者，渾然與物同體」⁸³之義，他說

⁸¹ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯誠」，同註5，卷14，頁608。

⁸² 聶豹：〈艮齋記〉，同前註，卷5，頁127。

⁸³ 程顥、程頤：《二程集》，〈河南程氏遺書〉（臺北：漢京文化事業有限公司，民72年9月），卷2

「仁者，以天地萬物為一體。既是一體，痛則皆痛，癢則皆癢，天理渾然，動以天也。識得仁體，則知求仁之學，不待於博濟，惟求其心而已矣」。⁸⁴從此，也可見他的本體有其活動性，他的歸寂也必開出與天地萬物一體的治國、平天下之境，故他也說「天地萬物，本吾一體。故天地我位，萬物我育，莫非己也。備猶言責備也。禽獸草木，一物失所，匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，皆我之責也。誠者，非自誠己，而已所以成物也。真能以天地萬物為一體，則誠矣。」⁸⁵於此，他指出做歸寂、識仁並非只是「自誠」、「成己」而已，而是要達至「禽獸草木，一物失所，匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，皆我之責也」的「以天地萬物為一體」的心境。

故而，我們可構畫出他的歸寂型態，即可分為內、外兩層次。首先，為了內求一超越、客觀而無一絲私欲夾雜的本體，故必須做歸寂收攝之功。而且，此歸寂並非是完全枯槁寂滅，而是重在戒慎恐懼地持敬以求此本體。進而，求得此本體之後，就必須向外通於家、國、天下，就是把所求得的無私欲之本體，如如地發動於君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等人倫關係，這就是前述的止於敬，止於孝，止於友，止於信的道德實踐。就此而言，他的歸寂的確不離儒家的成德之教型態。

六、結語

以上，本論文試圖證明聶雙江的哲學是可歸於楊龜山到李延平的「道南之學」，以及明代的陳白沙的「超越的體證」之型態。並且，他的未發之中並非是「只存有而不活動」，而是有重儒家哲學客觀面的性天義的意思。在結束本論文之前，在做幾點結語，以申明本文之義理：

（一）聶雙江思想當脫離陽明體系以視之

本文以為聶雙江思想與陽明的良知之教實有差異，他的確脫離了陽明的基本立場。但是，雙江哲學實有獨立成一家之言的可能。因此，吾人必須暫使雙江脫離於陽明學的籠罩下以視之，又使其超脫於與龍溪之夾雜、誤解，才能直接見其思想型態。就本文的立場而言，可證明聶雙江的歸寂就是「超越的體證」之型態。因此，他與龍溪的論辯即可視為「內

上，頁 16。

⁸⁴ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯仁」，同註 5，卷 14，頁 587。

⁸⁵ 同前註，卷 14，頁 588。

在的逆覺體證」與「超越的逆覺體證」之爭議，他與龍溪兩者實是可同時成立。因為，吾人可說他誤解或不解了龍溪的「見在良知」，雙江不可因堅持他的立場而去否認良知的活動性。然而，龍溪也不能因強調良知的活動性就否定了「超越的體證」的型態，亦不能不理解雙江強調客觀面的性體的意思。⁸⁶

（二）聶雙江可視為對陽明的良知之教的修正思潮中重要的成員

王陽明的良知之教是為「顯教」，是為「一條鞭地順『本心即理』之本心為一呈現」，但不免有感性之雜。⁸⁷因此，陽明本人的確可以持守，但其後學卻不禁讓人懷疑會有「參之以情識」、「蕩之以玄虛」⁸⁸的問題。所以，從陽明當時就已經有湛甘泉提出不同的看法，他以為「良知必用天理，天理莫非良知」⁸⁹指出陽明思想必須以天理加以貞定。雙江做為陽明的弟子，他也指出了良知之教可能會產生的問題，故告誡「不可遂以知發為良知」，所以要「歸寂以通感，執體以應用」，他勇於提出與王門諸子不同的觀點。只是，他在本體及工夫的體認仍有不夠圓熟之處，這樣的思潮一直到劉戡山的誠意、慎獨之「以心著性」型態，才算是有了完備的體系，而能對王陽明哲學有正面的回應。是以，聶雙江哲學可視為對陽明學修正的思潮中的一個中介且重要的成員。

（三）雙江對「心體」的體會有所不足

⁸⁶ 林月惠教授就指出此義，他以為雙江與王門諸子的論辯，可以雙方皆出現「背反」的角度來觀察，發現兩者所主張的命題有「同時為真」的現象，故以為這些爭辯是可以解消的。首先，她以為雙江「致中」的工夫與王門諸子未必是不能相容的，只因他們對「喜怒哀樂」之發的界定是不同的，雙江是以「感性之情」來說，後者是以「良知之發用」而言。其次，她說雙江是「用功以求本體，重良知之體的涵養」，王門諸子是「在本體上用功，重良知之用的即知即行」，兩者亦有相通的可能。在「格物致知」上，林教授指出雙江是「強調磨鏡，而復心體之明」，龍溪是「強調明鏡之無時不照」，二者是可以相容的。關於見在良知，她以為「不論雙江、念菴或龍溪，基本上都肯定良知本有，可以呈現，只是雙方對『良知』的體認，強調的重點不同。前者重良知之『體』，後者重良知之『用』」，以此而言，此二者的問題是可以解消的。最後，就「心無定體」說，雙江對心體的形容也是「無形體方所」，故「心無定體」並不與雙江的「心有定體」不同，故此爭議也是可解消的。林教授對雙江與王門諸子的論辯的處理方式，是本文有所參照的。但是，本文以為兩方的爭辯，更可直接把它視為「超越的逆覺體證」與「內在的逆覺體證」之間的誤解，即雙方在良知本體的理解上實無差異，只是雙江不解「內在的逆覺體證」的意義，故他以其思想背景對「見在良知」作無謂的批判而已。請參閱林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁405-406，436-437，458-460，485-486，515，537。

⁸⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，同註3，頁452。

⁸⁸ 劉宗周：《證學雜解》，《劉宗周全集（二）》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），頁278。

⁸⁹ [明]湛若水：《湛甘泉先生文集》收入《四庫全書存目叢書·集部56-57冊》（濟南：齊魯書社，1997年，山西大學圖書館藏清康熙二十年黃楷刻本），〈贈掌教錢君之姑蘇序〉，集部56冊，卷17，頁705。

牟先生之所以排除雙江為李延平之型態，就在於認為他對良知本體的體會有誤。所以，本文已說明雙江所說的寂體、中體、性體是有活動性的，雙江所要寂滅的是私欲習氣，而非良知本身，他的「未發之中」仍可發用流行。是以，本文是以「歸寂以證『性體』」來標誌聶雙江之學。但是，雙江之學雖能自圓其說，然其立說的確有其不諦之處，即他雖然重性體，但他卻太強調性體為「未發之中」，故雖有接觸到性宗的意涵，但卻的確有朱子只重性理為「存有之理」的意思，然他又的確並非「只存有而不活動」。或者，吾人可視為他對本體的「心義」、「活動義」的理解釋有偏差的，就如他在〈困辯錄〉中有一段說「未發之中，是堯舜相傳正法眼藏真正脉絡，於此處處認得分曉，……情命於性，性命於天」，⁹⁰他的「超越的體證」之型態，就好像是收攝、枯槁心思意念，而欲直截體證一孤高的性體、寂體，而去直契性天之意義。如此，就遺落了「心義」，而單去求一「性體義」。然而，此性體亦有其活動性，故不能以為他的性體有走向朱子的「不活動」。故而，他的工夫、思想是可以成立的，但因他對心體的體會不足，故只能視為是不夠圓熟的「超越的體證」之型態。

⁹⁰ 聶豹：〈困辯錄〉，「辯心」，同註5，卷14，頁567。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- 〔宋〕朱熹：《朱子全書 13》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔明〕王守仁：《王陽明全集（上）》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 〔明〕湛若水：《湛甘泉先生文集》收入《四庫全書存目叢書·集部 56-57 冊》，濟南：齊魯書社，1997年，山西大學圖書館藏清康熙二十年黃楷刻本。
- 〔明〕聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕羅洪先：《羅洪先集（上）》，南京市：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年。
- 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集（七）·明儒學案（一）》，浙江：浙江古籍出版社，1985年。

二、近人論著

- 牟宗三：《牟宗三全集（六）·心體與性體（二）》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- ：《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》，臺北：佛光文化事業有限公司，2000年。
- 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- 蔡仁厚：《王學流衍—江右王門思想研究》，北京：人民出版社，2006年。
- 張亨：《思文之際：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997年。
- 楊儒賓：〈理學家與悟—從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- ：〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》，2004年。
- ：〈論「觀喜怒哀樂未發前氣象」〉，《中國文哲研究通訊》，2005年。
- （日）岡田武彥著、吳光等譯：《王陽明與明末儒學》，上海：古籍出版社，2000年。

A Study of The Thought's type of Transcendental Recognition of Nieh Shuang-chiang's Doctrine of Returning to the Stillness

Chen Chia-ming^{*}

Abstract

The article "A Study of The Thought's type of Transcendental Recognition (超越的體證) of Nieh Shuang-chiang's Doctrine of Returning to the Stillness (歸寂)" is trying to explore Nieh Shuang-chiang's (聶雙江) philosophy. First, we argue that Nieh Shuang-chiang could not belong to Wang Yang-Ming's (王陽明) type of thought, because he did not know that Conscience can emerge constantly and the meaning of Retrospective recognition (逆覺體證). Secondly, this paper must separate Nieh Shuang-chiang from Wang Yang-Ming's system. Consequently, we will discuss Nieh Shuang-chiang's text independently and to try to find his characters and values.

In this article's preliminary research, we think that Nieh Shuang-chiang respected the thought of Human Nature and Heaven which is originated from Confucian Classics about Doctrine of the Mean (中庸), and Book of Changes (易傳). So we can assert that Nieh Shuang-chiang's type of thought is similar to the system of Hu Wufeng (胡五峰) and Liu Jishan (劉戡山). In this paper, we mention Nieh Shuang-chiang's Human Nature was not motionless. The Essence of his philosophy is active. His Doctrine of Practical Effort would correspond with the thought's type of "one's nature is calm whether it is in a state of activity or in a state of tranquility" (動亦定, 靜亦定).

As a result, this paper concludes that Nieh Shuang-chiang's philosophy belongs to the meditate type of Transcendental Recognition.

Keywords: Nieh Shuang-chiang, Wang Yang-Ming, Returning the Stillness,
Transcendental Recognition, quiet-sitting (靜坐)

^{*} Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University, Taiwan.