

依違之間——浙中王門季本《大學》 改本內涵及其意義*

朱湘鈺**

〔摘要〕

明代陽明學與儒家經典文本的關連性，恐怕遠超過陽明本人所表現與思維的，這一點已為不少學者所指出。以陽明為例，良知之教的建立與流傳，與古本《大學》實有著密不可分的關係。

歷來追隨陽明的首批弟子，即使自有創說，在《大學》版本的擇取上，多依師說採古本。惟甚早拜於座下的浙中王門季彭山（1485-1563），在致仕之暇，以弘揚師說為目的，大量注疏儒家經典文本，自亦包含《大學》，然卻自行改本，撰《大學私存》一書。書中雖屢對朱子主張提出質疑與批判，然其論述方式或部分觀點，卻又不自覺地跟著朱子的腳根轉矣。

本文亟欲探究彭山《大學私存》改本的內涵及特色，據此一窺其思想是如何在朱學與王學中擺盪，並藉此檢視其改本意圖及其意義，期能具體地呈現陽明後學與儒家經典的關係。

關鍵詞：大學、大學私存、季本、浙中王門、格物說

*感謝兩位匿名審查委員的詳細評論與建議，筆者獲益良多，於此謹申謝忱。

**國立臺灣師範大學國文系助理教授

一、前言

「陽明學的崛起，與明代經學發展的關係」，此命題隨著研究方法、後出文獻之轉多而有不同的理解。¹不過，可以確定的是，良知之教的弘揚亦離不開儒家經典，在錢德洪（1496-1574）所記載的《大學問》中，卷首便明言：

吾師接初見之士，必借《學》、《庸》首章以指示聖學之全功，使知從入之路。²

即便主「四無說」的龍溪（1498-1573），亦撰有〈大學首章解義〉、〈中庸首章解義〉，³其中尤以《大學》為要。⁴這是由於陽明（1472-1529）一反官學以《大學章句》

¹ 同樣以「回歸原典（return to sources）」此命題，來看待明清學術轉型的現象，就有林慶彰與余英時兩個不同理解向度。前者是從「辨偽以正經」立場理解，將明清學術轉型現象視為經學史上第二次回歸原典運動，在這樣的背景下，陽明學的崛起被視為是明代經學衰頹的主因之一，是非常理所當然的。相關論文，請參：林慶彰：〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉，《明代經學研究論集》（台北：文史哲出版社，1994年），頁333-360；劉柏宏：〈林慶彰先生〈中國經學史上的回歸原典運動〉一文述評〉、楊晉龍：〈〈中國經學史上的回歸原典運動〉簡評〉、林慶彰：〈對楊、劉兩先生文評的回應〉，皆收錄於《中國文哲研究通訊》第十六卷第三期（2006年9月），頁133-158。至於余英時先生則是從思想史立場，以為明代理學之爭，不可避免地逼出清代經學之興起，據此提出「內在理路」說，意即明代哲學論辯實潛伏於清代經學之爭，在這樣的理解下，陽明學與經學之間，未必是水火不容的緊張關係，相關論文，請參：氏著：〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉；〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，2004年），頁87-120；121-156。之後的楊儒賓、祝平次等人，沿著余氏開啟的路徑，往前走得更遠，楊儒賓甚至提出「作為性命之學的經學」一說，相關論文，請參：楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》第二卷第二期（2009年10月），頁201-245；祝平次：〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第一期（2007年9月），頁69-131。

² [明]王守仁著，吳光、錢明等編校：〈大學問〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷二十六，頁967。

³ [明]王畿：〈大學首章解義〉、〈中庸首章解義〉，《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970年），卷八，頁516-530。

⁴ 這一點可以從陽明文集所記載的相關文獻明確的看出。不論是師生之間的討論，或陽明

爲定本，力主《大學》古本爲是。⁵若說《大學》與新儒家的興起與發展有著密切聯繫，⁶則將《大學》版本的抉擇視爲明代朱學與王學角力的延伸亦不爲過。⁷

浙中王門季彭山（1485-1563）以家學淵源，少便以經學聞名於諸生中。其接觸良知之教的時間甚早，根據其門人徐渭（1521-1593）代其私淑弟子張陽和（1538-1588）撰寫的傳記所言：⁸在彭山尚未及進士第前（正德十二年，1517，時

自行撰寫的文字——〈大學古本序〉，其所佔的篇幅與數度易稿的謹慎，在在皆意指陽明對《大學》的重視。有關《傳習錄》中，陽明論儒家經典的內容，可參考：胡泉輯：《王陽明先生經說弟子記》（台北：廣文書局，1975年），從目錄中便可知論《大學》的篇幅最多；而有關〈大學古本序〉之更易，相關論文，請參：陳來：〈誠意與格物〉，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1997年），頁119-124。而《大學》古本與王學流傳的關係，請參：水野實：〈明代における『古本大學』彰顯の基盤——その正當化の方法と後學狀況〉，《日本中國學會報》第41集（1989年），頁151-166；張藝曦：〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》流傳及影響〉，《漢學研究》第24卷第1期（2006年6月），頁235-268；劉勇：〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第80本第3分（2009年9月），頁403-449。

⁵ 陳明水（1494-1562）曾說：「先師所以悟入聖域，實得於《大學》之書。而有功於天下後世，在於古本之復。」見：〔清〕黃宗義：《明儒學案》（浙江：浙江古籍出版社，1985年），卷十九，頁531，錢明也認為《大學》一書在陽明思想形成與發展過程中的重要作用。參氏著：〈王陽明中後期思想的嬗變〉，《陽明學的形成與發展》（江蘇：江蘇古籍出版社，2002年），頁45-46。

⁶ 陳來：〈格物與致知〉，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁283。

⁷ 自朱子在漳州，以公費刊刻《四子書》之後，《大學》遂完全脫離《禮記》單獨刊行，而朱子改本也成爲最為普及的版本。請參：〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：〈書臨漳所刊四經後〉，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），卷八十二，頁3888-3889。從思想史此面向探究《大學》成爲經典的歷程，可參：楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《台大歷史學報》第24期（1999年12月），頁29-66。在陽明以前，僅南宋末黎立武（1243-1310）以「因本文（指古本）次序，講尋厥旨」爲由，採古本《大學》，但從黎氏的經解中，可以看到他並沒有離開朱子的思維脈絡。請參：氏著：《大學本旨》（台北：台灣商務書局，1983年），《文淵閣四庫全書》第200冊，頁740-751。

⁸ 歷來根據《明儒學案》所言：「先生之學，從龍溪得其緒論，故篤信陽明四有教法」（浙中學案五），卷十五，頁46，以陽和得學於龍溪，然不甚契，師徒嘗數度論辯，然陽和良知學既然啟蒙於龍溪，何以又篤信四有教法呢？似乎除了其個人根性的主觀因素外，沒有更好的解釋。今得《龍惕書》，內收錄〈張太史撰彭山季先生傳略〉，其篇名下附誌「太

年三十三)便師事陽明,當時他的態度為:

獲聞致良知之旨,乃悉悔其舊學,而一意六經。⁹

一聞良知之教,使人完全放棄過去知見,有如禪宗公案中所謂「大死一番」的絕後再甦,在王學門人中屢屢可見,¹⁰這正可說明良知之教感人之至深。然在此頗值玩味的是:彭山「悔其舊學」,¹¹卻是以「一意六經」方式參究良知教,意即在他看來,《六經》義旨與師說並不相違,故他在晚年自撰諸多經解之序文中,如是說道:

夫聖人作經,本以明是非之心,其所刪削莫重於文奸惑世之言,乃摭異聞以為遺事。惟誇該博,不論是非,此傳之所以畔經也,而舊習相沿,卒莫能挽,邪說惑人,可謂深矣,不亦重可懼乎?予考斯義,亦豈好紛紛哉!

史名元忬,字子蓋,號陽和,門人,紹興府山陰縣人」數字,方知陽和亦為彭山門人,準此,可解前惑,亦可明白何以昔日陽和執「龍惕書」就教龍溪之緣由,此事見:[明]王畿:〈與陽和張子問答〉,《王龍溪全集》,卷五,頁390-394。在徐渭代陽和所作一碑文中,提及:「某(陽和)始見先生時,未知學也。既稍從事於學,而先生則已歿,歿而嘗追師之。竊比於聶司馬事新建之義,於是舉也。」〈代季先生祠堂碑〉,《徐渭集》(北京:中華書局,2003年),卷二十四,頁616-618,同文(異題)亦收入:[明]張元忬:〈彭山季先生祠堂碑〉,《不二齋文選》,卷四,頁60a,《四庫全書存目叢書》第154冊(台南:莊嚴文化事業有限公司,1997年),詳盡地描述自己比照雙江拜陽明於門下的方式,成為彭山弟子。

⁹ [明]蕭良幹、張元忬等纂:〈人物志 八理學〉,《紹興府志》(臺南:莊嚴文化事業有限公司,1996年),卷四十二,頁10a。

¹⁰ 如:鄒東廓(1491-1562)、劉兩峰(1490-1572)、陳明水(1494-1562)、王心齋(1483-1540)等等,皆有盡棄舊學之舉。請參:[清]黃宗羲:〈江右王門學案一〉、〈江右王門學案四〉、〈泰州學案一〉,《明儒學案》,卷三十二,頁380-381、497、528、829-830。

¹¹ 此處所謂「悔其舊學」,所指當是彭山早年從師於王司與(生卒年不詳),「上自經史,下逮星曆、度數、地理、兵農之學,靡不窮究,然皆務該博,未窺領要。」[明]張元忬:〈李彭山先生傳〉,《不二齋文選》(台南:莊嚴文化事業有限公司,1997年),卷五,頁22b。這一點在拙作〈「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79-101一文中已提及,在此不擬詳述。

不過以經正傳，發孔子明王道之本意耳。¹²

易，心學也，隨時變易歸於中道，故謂之易。夫心之動靜，陰陽而已矣。陰陽往來，其變無窮，道之所以流行而不已也。往者事之化；來者幾之微。事既化，不可得而知矣，所可知者，惟其幾耳，知幾而中在是矣，故易以知來為要。……夫知來者，占也，覺於幾先之謂也。此即獨知之處，人所不見而甚微者也。堯舜執中之傳，所謂「道心惟微」者。¹³

聖人作經的要旨在於「明是非之心」，依此，不論是以筆法討亂賊的《春秋》，抑言陰陽相變的《易》，皆不出吾人現前一念幾微。這與陽明以「吾心之常道」統攝《六經》的思維，同出一轍。無怪乎張陽和認為，其經解著述「大要以近發師說，遠會聖心」，「悉歸於一而後已」，¹⁴四庫館臣亦言：「本（按：指季本）師事王守仁，著書數百萬言，皆發其師說，是書其一也。」¹⁵雖然這樣的方式，未必為同門所接受，¹⁶但其經解目的的確是為闡述良知之教而發。

以自己所擅，如是曲折地闡發師教，若陽明地下有知，或許會感深肺腑也未

¹² [明]季本：〈春秋私考序〉，《春秋私考》（上海：上海古籍出版社，1995年），序，頁7b。

¹³ [明]季本：〈易學四同序〉，《易學四同》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），序目，頁1a-2b。

¹⁴ [明]張元忬：〈季彭山先生傳〉，《不二齋文選》，卷五，頁25a。

¹⁵ [清]永瑤等著：〈詩說解頤提要〉，收入季本：《詩說解頤》（台灣：商務印書館，1983年），收入《文淵閣四庫全書·經部》第79冊，卷首，頁1a。

¹⁶ 學友歐陽南野（1496-1554）曾致書彭山：「往歲朋友喜聽吾丈數析經義，然亦有以是病吾丈者。僕竊意喜者固未為得，而病者亦復失之。吾丈講經本是發明此學，使人知所用力，懲忿窒慾，遷善改過，日進於道，非但為經書添註腳、立新論，以資學者談說，助其文詞已也。……吾丈於經義自童年時已能深思默悟，有出於舉業之外者，既知學脈，引伸觸長，精研妙詣，所自得者益多，然則精神之所流注，恐未免習心根據其中，將有潛滋密蔓為廓然太公之累，而不自覺者，亦未可以為小小疵病而不知察也。」〈答季彭山二〉，《歐陽南野先生文集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷三，頁1b-2a。這封信是寫在彭山揭示龍惕說之後（即嘉靖十五年〔1536〕），南野對於彭山專注於「數析經義」，以致忽略經注宗旨——要在作為踐德之輔，不無微詞，更遑論彭山罷官後，大量地從事《六經》之考注此事，理當更無法認同。

定。然在弘傳師教的前提下，《大學私存》並沒有採用古本《大學》——此深具挑戰朱學色彩者，而是選用自改本，這意味著什麼？其所撰述的方式、內容特色為何？又具有什麼樣的含意？皆因《大學》在明代學術發展史所扮演的特殊地位，與彭山兼具注經學者¹⁷與王門後學的身份而更襯托出其學術價值與重要性。以下依序探討彭山《大學》改本的要旨及其意義。

二、彭山改本《大學》的原因與內容

《大學》經文何以需要更動？自二程（程明道〔1032-1085〕及程伊川〔1033-1107〕）以降，各家改本自有其底據與風貌，¹⁸此面貌又正可呈現其思想特色——即使如陽明之「不更一字」也是一種表態。然令人不解的是，若欲闡述師教，理當依循師說，尤其陽明主古本《大學》，不論是反省朱學（對外地），抑闡述良知之教（對內地），皆深具時代意義，何以另作改本？這不但是彭山本人欲作改本，亦是本文闡述彭山《大學》改本的內涵前，必須面臨與回應的課題。

彭山在〈大學私存序〉中，如是解釋：

聖學失傳，簡編錯亂，眾說紛紜，莫知的向，雖如二程夫子尊信此篇，各為定本，而要言未顯，讀者猶疑；至於朱子分章則不免又補綴矣。我陽明先師見超千古，獨是舊文，約其工夫，歸於誠意，而指點良知最為切要，故箋註數言，略舉大義，而合一之學遂復煥然。蓋先師讀書不牽文句，舊次或有未協，不必於類從；訓釋或有未明，不必於強解。此真深造以道，而得意忘言者也。若本學未及此，不免求於文字之間，以為聖賢立言必有精意，而篇章義例必不錯陳。●文不相屬而意不相蒙者，亦可據理考經，求其當處，於是反復舊文仍加校釋，雖未能一一合於聖賢宗旨，然平生精力所至，亦或有發明焉，尚俟有道者就正耳。¹⁹

¹⁷ 水野依彭山數百萬字的經書註釋，稱之為「王門的經學者（經書研究者）」，見氏著：〈季本の「大學私存」の本文構造と意味〉，《斯文》第107號，1998年，頁19。此頭銜彭山當受之無愧。

¹⁸ 相關論文，可參：李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（台北：台灣學生書局，1988年）一書。

¹⁹ 〔明〕季本：〈大學私存序〉，《大學私存》（北京：北京圖書館縮微製品第12761號，得

這段文字透露出幾個重要的訊息：第一，彭山認為《大學》原本已失傳，導致二程之後，眾說紛紜，即使是為「見超千古」的陽明所肯認的古本，編次仍「或有未協」。這一點當可視為其擬改本的遠因；其次，力贊陽明以「誠意」為《大學》之旨，見識卓越——雖然只是數言提撥，卻能掌握精義。「主誠意」是陽明早期的思想，這說明至少在彭山撰寫《大學私存》時，尚未讀到最後定版的〈大學古本序〉一文，²⁰但即使能夠讀到陽明對《大學》之旨的最後定見，對其欲改本《大學》的決定，也絲毫沒有產生任何影響。這就是第三點所說的，陽明思想要在「得意忘言」，故儘管「舊次未協」，抑「訓釋未明」，並不會影響其欲闡述之「道」，克就這一點而言，彭山可謂掌握陽明學部分的要旨了——陽明對儒家經典文本的態度，的確如此，這一點到晚年尤其明顯，²¹而且也揭示了他試圖想要當一個聽話的學生——把陽明生前對他的教誨放在心上，²²只是他自認為資質駑鈍，「不免求於文字之間」，以明聖賢之精義。雖然從文字表面看來，如此謙卑地道出自己欲作改本的緣由，但事實上，字裡行間卻透露著，宛如孟子「予不得已也」般的氣勢，為自己作改本提出冠冕堂皇的理據——就是因為師教「不牽文句」，故篇章義例，猶有待於「後人」（即彭山自己），如是委婉地道出自己改本的原委。準此，也就說明，即使彭山作《大學》改本，然在他的理解中，這並不與其以經教闡述師說的宗旨相違。

那麼彭山對《大學》古本作了一些更動？在此之前，有必要說明彭山《大學》改本的定本。這是由於彭山《大學》改本，目前有兩種版本傳世：一為毛奇齡（1623-1716）收錄於《大學證文》中者，標題為「季氏彭山改本」；²³另一則為日前館藏於北京國家圖書館之微卷，為季本所撰《四書私存》者。參照兩版本的內容，若無偽作之嫌，恐非同一時期之作；反之，則兩者之中必有一托名而作。這個問題已為日本學者水野實所解決，亦即毛本所收為偽作，後者方為彭山改本。

自林氏樸學齋藏本），頁 2b-3a。

²⁰ 〈大學古本序〉的最後定版，請見吳光、錢明等編校：〈大學古本序 戊寅〉，《王陽明全集》，卷七，頁 242-243。

²¹ 請參：祝平次：〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，頁 89。

²² 請參：朱湘鈺：〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，《東海中文學報》第 22 期（2010 年 7 月），頁 195-214。

²³ [清]毛奇齡：〈季氏彭山改本〉，《大學證文》，收編於《西河合集（五）》（台北：國家圖書館微卷第 22234-0047 號，康熙間書留草堂刊本），頁 17b-18a。

今依其說。²⁴

以下參照古本《大學》，將彭山改本移易處以底線標出，並依彭山改本的段落，依序標號如下：

1. 大學之道……慮而後能得。
2. 物有本末……未之有也。子曰：聽訟……此謂知本。
3. 詩云：瞻彼淇澳……民之不能忘也。詩云：於戲！……此以沒世不忘也。
4. 《康誥》曰：克明德……皆自明也。湯之盤銘曰：……無所不用其極。
5. 詩云：邦畿千里……與國人交，止於信。此謂知本，此謂知之至也。
6. 所謂誠其意者……故君子必誠其意。
7. 所謂修身在正其心者……此謂修身在正其心。
8. 所謂齊其家在修其身者……此謂身不脩不可以齊其家。
9. 所謂治國必先齊其家者……未有學養子而後嫁者也。
10. 一家仁，一國興仁……未之有也。故治國在齊其家。
11. 詩云：「桃之夭夭……此謂治國在齊其家。」
12. 所謂平天下在治其國者……絜矩之道。
13. 詩云：樂只君子……失眾則失國。
14. 是故君子先慎乎德……不善則失之矣。生財有大道……以義為利也。
孟獻子曰……仁親以為寶。
15. 《秦誓》曰：「若有一个臣……災必逮夫身。」
16. 是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

再加上彭山以為重出之「此謂知本」一句，「當依朱子格物補傳作『物格』為是」；²⁵及從伊川之說，以「身有所忿懣……」之「身」當作「心」。²⁶可知其改本所作的更動不僅是文句的移易，同時也作了內容上之刪改。

就形式結構而言，《大學私存》不僅為一改本，亦是一注疏本，彭山於上所羅

²⁴ 請參：水野實：〈季本の「大学」改訂本再考〉，《東洋の思想と宗教》第12號（1995年3月），頁19-39。另筆者撰有〈季本《大學私存》之補正與整理〉（未刊稿）一文，以增補水野研究之不足處，經筆者考證，毛本所錄「季本改本」確非季氏所作。

²⁵ [明]季本：《大學私存》，頁12b。

²⁶ 同前註，頁16a。

列的每一段經文後，隨之註解、申釋，正文之外，還作了〈大學私存序〉與〈大學私存附錄〉列於正文前後，²⁷有頭有尾，可謂完整。故本文中，以《》示此改本為一書，而非以一文視之，宜無可厚非。

有關彭山《大學》改本的內容與意義，水野實已撰〈季本の「大学」改訂本再考〉、²⁸〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉二文。²⁹前者要在證明《大學私存》所載，方是彭山《大學》改本之原貌，而非毛奇齡《大學證文》中所收錄者；³⁰第二篇則進一步攤展彭山改本的內容結構與更動意義。

水野將彭山的更動分成三部分說解，依前文所標注編號，分別為 2.-4.；5.；14. 畫有底線者。不過根據水野的闡述內容，三部分實可劃分為兩類：2.-4.與 14.的更動，主要是從形式、結構上說；至於 5.主要是根據彭山思想脈絡而發——將「止至善」一節作「格物致知」的內涵。³¹

水野以為：雖然在體裁上，受到陽明主古本的影響，視《大學》通篇為一，但卻又採用朱子分經別傳的架構，進行闡釋，故其改本可謂奠基於融合朱王二家的主張。

另水野根據彭山申釋的內容，看出彭山移易文句的理據，不僅訴諸儒家經典文本，且是在其「修身」為本的脈絡下進行調整，以證明其更動原文的正當性。至於彭山特意將《大學章句》中，本屬「止至善」釋文的前半段（即《詩·商頌·玄鳥》及《詩·小雅·緝蠻》二詩）置於「此謂知之至也」以前，並按朱子改本，

²⁷ 這裡有一點必須澄清者，即水野在其研究成果中，皆提到〈大學私存序〉為《四書私存》全書之序，請參：氏著：〈季本の「大学」改訂本再考〉，頁 30；〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，《斯文》頁 18。此乃誤判。因為經筆者查閱，發現彭山分別撰有〈大學私存序〉、〈中庸私存序〉及〈語孟私存序〉，且根據各篇序文文末所標示的時間，可知《四書私存》非一時之作。筆者推測，此與水野未能親見《四書私存》全書有關。根據水野所言，他是透過北大樓宇烈教授與當年的日本留學生永富青地，取得《大學私存》一卷及其附錄之影本，見：氏著：〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，頁 18。文中並沒有提及《四書私存》全書，若水野得見書之全貌，定不作此語。

²⁸ 水野實：〈季本の「大学」改訂本再考〉，頁 19-39。

²⁹ 水野實：〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，頁 17-42。

³⁰ 水野從以「效」釋「學」、申釋經文中，屢屢提及《說理會編》（彭山之晚年著作）、屢言「戒懼警惕」、引用師說等四點證明《大學私存》確實為彭山改本。請參：氏著：〈季本の「大学」改訂本再考〉，《東洋の思想と宗教》，頁 30-32。

³¹ 水野實：〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，《斯文》，頁 24-38。

將「知本」易為「物格」二字，其以「止至善」為「格物」工夫之意，昭然若揭。所謂「知止」，彭山強調「是止於人所不見處」，即保任照明、無生無臭的性體，而此工夫不外「惕然有警，而不敢忽」的「敬止」之功，這便與其主「戒懼」思想相貫通。水野以為，如是強調陽明所否定之「敬」功，對於陽明力主的誠意、是非之心（即良知）卻未觸及，因而認定其說乃脫離王學，近於朱學的新趨向。³²

總地說來，水野的研究成果主要是從彭山改本的形式結構入手，探討其更動背後的意義，所論甚為精詳，然有關彭山申釋內容所透露的思想內涵，仍有待進一步探究，³³另避免重複，擬採水野之研究成果作為本文研究之基底，以下分項論述之。

三、彭山《大學》改本思想旨要及其意義

（一）工夫要在「知止」

水野從彭山移易「邦畿千里，惟民所止……」這一段經文，與其對此經文的申釋，提出「止至善」為其思想核心。事實上，在彭山申釋《大學》三綱領時，便明白揭示：

欲明德而親民者，工夫之要，惟在於止。止者靜功也，靜體常動，明在其中矣！至善者，天理之至極而無一毫人欲之雜，即心之本體也。心體虛靈，本常感物，動而不止，則蔽於物，而德不明，何以充其能親之量哉？止則動而無動，因其本體無所加焉，神妙萬物而不物於物矣！此學問之至要，而可以參天地育萬物者也。故謂之大學之道，斯道也，即中庸率性之道也，明德即達德也，成己也；親民即達道也，成物也，止至善即行之者之一也，誠也，觀乎戒慎不睹，恐懼不聞，可以見工夫之止矣！³⁴

³² 水野實，同前註，頁 31-33；40。這裡筆者不禁要為彭山講幾句話，就《四書私存》全書中，《大學私存》的確幾無提及「良知」字眼，不過在之後的《中庸私存》、《論語私存》、《孟子私存》中，彭山的確是站在良知之教的立場注經，或許水野讀過《四書私存》全文後，會修正這個說法。筆者擬另文撰寫。

³³ 這一點，水野並不諱言，他在文末言：「由於篇幅的關係，故未論及其他條目的解釋，及其相關的工夫論，擬另撰專文再論。」同前註，頁 40。

³⁴ [明]季本：《大學私存》，頁 2b-3a。

彭山以「止」為明德、親民工夫之著手處。所謂「止者，靜功也」，為避免學者誤會，彭山立即續言「靜體常動，明在其中」，以示此「靜」並非現象界與「動」相對之「靜」，而是指超越動靜之形上本體，故特言「靜體常動」。準此，所謂「靜功」，實是「如何保任本心」之功，如引文之末所言「戒懼不睹，恐懼不聞，可以見工夫之止矣！」這也是水野在文中，將「敬止」之功與其「戒懼」相貫通之故。

將「知止」解釋為良知惺惺，即戒懼之功，這的確是站在王學的立場而發。³⁵且依照朱子所言，《大學》三綱領的架構中，以「止至善」為「明明德」、「親民」之極則，這一點在陽明也不例外：

曰：「然則又烏在其為『止至善』乎？」

曰：「至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知也。……後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德、親民之學遂大亂於天下。蓋昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止於至善，而騫其私心於過高，是以失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣，然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。³⁶

只是陽明對朱子以「事理當然之極」為「至善」，主「即物窮理」之格物工夫，深不以為然，恐此說有導致「心與理為二」之虞，³⁷故更之以「明德之本體」、「良知」

³⁵ 這也是江右學者鄒東廓對戒懼工夫的闡釋：「本體戒懼，不睹不聞，帝規帝矩，常虛常靈，則沖莫無朕，未應非先；萬象森然，已應非後，念慮事為，一以貫之。」〈錄諸友聚講語答兩城郡公問學〉，《東廓鄒先生文集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷七，頁19ab。相關論文，請參：唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年2月，校訂版），頁368-393；朱湘鈺：〈鄒東廓的戒懼之學〉，《平實道中啟新局——江右三子良知學研究》（台北：國立台灣師範大學國文所博士論文，2007年1月），頁29-101。

³⁶ 〔明〕王守仁著，吳光、錢明等編校：〈大學問〉，《王陽明全集》，卷二十六，頁969。

³⁷ 《傳習錄》第135條：「朱子所謂『格物』云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就

言至善，兩人所言「至善」的內涵正可視為雙方學問思路之分水嶺。³⁸

今彭山將工夫要旨放在知止處，似乎不僅止於「依文解義」，而是更進一步拈出「知止」作為《大學》首腦工夫：

止中有明，虛靈之本體，能應物者也，即艮卦二陰收斂於下，而一陽光輝在上，乃其明之息者，故曰知止。³⁹

止即定也，……此明心有主則定，所謂止者如此。……所不見之處也，止於所不見，鳥之所安也，知其所止，謂明一於是也，可以見知不在止外矣。……昭明之至，無聲無臭，則穆穆矣。⁴⁰

事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析『心』與『理』而為二矣。」頁 171。本文引用《傳習錄》的內文，所採用的編號及頁數，乃是根據陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》（台北：台灣學生書局，1998 年 2 月修訂版）的編列次序，為了閱讀的方便，在此簡稱《傳習錄》。

³⁸ 此處僅欲提出陽明保留朱子所言三綱領之間的關係架構，然「至善」在兩人的思想中所扮演的角色，有著明顯的區別：對朱子而言，「事理當然之極」（即當然之理）乃是明德、親民的「最高指導原則」，而欲達到此當然之極則，便必須透過即物以窮理的工夫，方能知之；至於陽明，「至善」不但是「最高指導原則」，也是明德、親民踐德動力之源，亦即良知為道德主體，即存有即活動，不僅止於靜態的極則之理。相關論文，可詳參：牟宗三：〈綜論〉，《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1995 年），頁 41-59。此外，這裡可以觀察到一個很有趣的現象：就《大學》三綱領而言，研究者通常在解朱子所言之「明德」時，常會有一種「朱子亦言心即理」之「錯覺」，故企圖對牟先生所作的判教——「朱子是靜態橫攝一系」予以翻案者，屢採用的進路，便是從朱子解「明德」著手。相關論文，請參：牟宗三：〈中和新說與「仁說」後以大學為規模〉，《心體與性體（三）》，頁 367-384；唐君毅：〈朱陸異同探源（下）〉，《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1991 年），頁 642-652；陳來：〈朱子哲學中「心」的概念〉，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003 年），頁 184-195。反觀主心即理之陽明，按理說，其所謂「明德」理當即是「良知」，但從陽明在《大學問》、〈大學古本傍釋〉所言，可知「至善」方為「心之本體」、「良知」，而非「明德」，在此反倒不如朱子對「明德」之詮解來得直捷。朱、王兩家解「明德」所呈現的「吊詭」處，至今似乎有諸多討論，然似乎尚無定論。

³⁹ 〔明〕季本：《大學私存》，頁 3ab。

⁴⁰ 同前註，頁 12b-13a。

君子必慎其獨，獨與上文「自」字相應，以我所自主而言，故曰「獨」。本文不著知字，但獨處必能知，古人以獨知為獨，此指天命源頭，不雜於物者而言也。謹即戒慎不睹恐懼不聞之意，正所謂惕然也。⁴¹

以艮卦之一陽（明）喻理之所在，以二陰之斂（息）於下，喻應物處事當以理為據，此即知止之功。雖說心有主即是知止，但彭山藉《詩·小雅·緝蠻》黃鳥止於丘隅之喻，強調所止者在「不見之處」，即無聲無臭、不睹不聞之性體。在第三段引文中，更明言「獨知」重在「天命源頭，不雜於物」之「獨」字，故其謹獨、戒惕之功，乃從性體上說。這一點也成為他批評朱學的理據：

中庸言：「莫顯乎微」，而工夫只在謹獨，此正格物●●功也。顯即是所知之理；微即是所存之心。顯處無可用功，但著用功則歸於微矣。故曰：知微之顯，至於●精而益求其精，雖篤恭亦由此進，而豈能外德性以問學哉？⁴²

「顯」乃所知之理，「微」乃所存之心，以為顯處無工夫可言，要在微處著手——存心即能顯理，此「反身而誠」之進路自是心學脈絡，持此批評朱子即物窮理乃「外德性以問學」。

此外，他對朱子所言「物之表裡精粗」的理解也頗為特殊：

若謂眾物表裏精粗無不到亦甚難，非德已入聖而全體大用無不明者不能也。表裏以位言；精粗以理言。發於表之可聞者則為粗，而用不外是矣！存於中之不可見者則為精，而體不外是矣！是故身心意知物即其用也，格致誠正脩則用之歸於體也。⁴³

彭山對朱子格物說的評議將於後文討論。此處要在指出，他將朱子用來解釋格物之底據與工夫次第一格物為一合內外之功，⁴⁴由表至裏；由粗至精，⁴⁵理解為體用

⁴¹ 同前註，頁 14b-15a。

⁴² 同前註，附錄，頁 15b。

⁴³ 同前註，附錄，頁 3b-4a。

⁴⁴ 朱子說：「表者，人物之所共由；裏者，吾心之所獨得。表者，如父慈子孝，雖九夷八

關係一表者為形於外可見之用，為粗；裏者為隱而不可見之體，為精，將身心意知物視為用；格致誠正修乃由用歸體者，這與前一引文中，刻意將「顯」、「微」理解為「無功可用之理」與「當存養之心」，即是同一理路，這揭示其工夫論乃「由用歸體」之主張，而形於外之用乃由體而發，實無工夫可言。這與陽明言良知無分動靜、顯微，⁴⁶的確有著明顯的差別。這也可以作為水野認為彭山的本質工夫有異於陽明的註腳，這一點容後詳述。

（二）格物工夫及其意義

宋儒諸家對《大學》的註解，與鄭注孔疏最大的差異處，即在於格致誠正等踐德工夫之內涵的詮解，⁴⁷且自程朱以降，「格物」工夫尤為核心課題。身為明代的經學家，彭山對朱學的態度頗為曖昧，這一點在《大學私存》中特別明顯——既批判其分章「不免補綴」，也不認同其格物之功，⁴⁸然其撰述《大學私存》特出

蠻，也出這道理不得。裏者，乃至隱至微，至親至切，切要處。因舉子思云：『語大，天下莫能載；語小，天下莫能破。』〈大學三〉，《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），卷十六，頁325；又說：「表便是外面理會底，裏便是就自家身上至親至切、至隱至密、貼骨貼肉處。今人處事多是自說道：『且恁地也不妨。』這箇便不是。這便只是理會不曾到那貼底處。若是知得那貼底時，自是決然不肯恁地了。」同前註，頁323。以此言格物乃一「求諸外而明諸內」之事。相關論文，請詳參：唐君毅：〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（中）〉，《中國哲學原論·原教篇》（台北：台灣學生書局，1991年），頁269-271。

⁴⁵ 朱子曾說：「物格後，他內外自會合。蓋天下之事皆謂之物，而物之所在莫不有理。且如草木禽獸，雖是至微至賤，亦皆有理。……要之，今且自近以及遠，由粗以至精。」〈大學二〉，《朱子語類》，卷十五，頁295。

⁴⁶ 《傳習錄》第157條：「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。理無動者也，動即為欲，循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖槁心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。……未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存；是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。」頁220。

⁴⁷ 請參：岑溢成、楊祖漢：〈其他諸家大學詮釋〉，《大學中庸義理疏解》（台北：鵝湖月刊雜誌社，1984年），頁116-117。

⁴⁸ 彭山對朱子格物說的批判，將在下文詳述，請容後細說。

之處，不僅模擬《大學章句》的格式（從序文內容、注疏形式⁴⁹）、屢引朱子之說，更在附錄中，特別針對朱子《大學或問》之「格物致知論」提出檢討）。當然，從附錄的內容看來，彭山是站在批判的立場，然而他如此費心地著眼於《大學或問》內容，將有關格物致知的部分，逐條討論，相較於王門其他諸子對於儒家經典文本的態度，多尾隨師教的塗轍，摘要式地、任意地擇取《大學》文本加以闡釋或講述，從另一個角度看來，詳讀《或問》，又正可反映出他對朱學，乃至經學的重視。⁵⁰

如前所言，水野從彭山對《大學》經文之更動與申釋之內容，提出其獨到之見解——格物即是敬止，即是戒懼。此外，如水野所言，彭山並沒有特別解釋「格物」一詞的工夫內涵，而是分釋「格」、「物」之義：

天理之在吾心，而有象可見者，所謂物也。……止之者，不動於欲，而合於天，則所謂格也。⁵¹

⁴⁹ 朱子注解《大學章句》的風格之一，除了分章別傳，各立節目，並予以說明外，亦喜在各節之末，針對章節安排，小字加註予以說明。如：在經一章之末句「而其所薄者厚，未之有也」小字加註以作結：「此兩節結上文兩節之意。」〈大學〉，《四書集注》，頁2；「釋明明德」傳文句末，亦注：「結所引書，皆言自明己德之意。」，同前書，頁3等等，隨文可見。今彭山亦習在申釋行文時，針對《大學》原文之章節排序作一說明，如申釋其第二段「物有本末……」時，文末言「此引孔子之言而申之，以明上文修身為本之意。」《大學私存》，頁9a；第四段申釋文末：「以下不過反覆推明此意（筆者注：知止之意），故又言此以結之。」頁12a，亦隨各段可見。雖然其中亦不乏為自己改本提出理據之由，然會採此方式說明，不能說不是受到朱子的影響。

⁵⁰ 曹安曾感慨明代學風（尤指經學）因科舉而敗壞：「《周易》人多讀《本義》，不讀傳，不知傳義不可闕；《書》讀《禹貢》節要；……《學》、《庸》多不讀《或問》；《論》、《孟》多不讀序說。經有節文，史有略本，百家諸氏之書，皆有纂集，以為一切目前苟且速成之計。父兄以是誇子弟，師儒以是訓學徒。近時書坊又刊時文以銜末學，不使義理淹貫，可勝嘆哉！」《謔言長語》（北京：中華書局，1991年），收入《叢書集成初編》第2896冊，卷上，頁3。雖然明初所編纂的《四書大全》中，收有《大學或問》、《中庸或問》，士人略而不讀的比例有多高，目前未能得知，然此說若為一普遍現象，則彭山詳讀《或問》，且觀其他經解著作，確能遍覽群經與注疏，潛心參究，或可視為明代經學不顯之風下的奇葩。

⁵¹ [明]季本：《大學私存》，頁13a。

水野據此進一步推出彭山之格物工夫，乃為「保全本合於天之心」的「存養」之功，與陽明將格物理解為「正其不正以歸於正」此「省察」之功，形成一明顯的對比。⁵²彭山將格物視為存養工夫，此舉在水野看來，正是為了解決《大學》、《中庸》首要工夫兩不相蒙的問題。⁵³

將格物理解為「敬止」工夫，與前一節所言「工夫要在知止」，脈絡的確是一致而相呼應的，不過彭山分釋「格」字、「物」字的內涵，並以為「物、理二字本於《易》」，⁵⁴可見不論是理解的進路，或者內涵，都已經不同於師教，而格物工夫又是宋儒以降，理解《大學》工夫論的核心，彭山所釋之「格物」工夫內涵為何？此命題便有進一步釐清的必要，這一點在水野，並沒有得到充分的討論，故筆者擬進一步探究。其次，就客觀的文獻而言，也是筆者認為格物說有必要再細論的主因之一，亦即彭山在附論中，特地就《大學或問》有關朱子論格物的內容，逐條討論，如此重要的文獻在水野的論文中，居然隻字未提，今即使涵蓋這部分的文章，並不會動搖其所歸結的論點，其研究成果之說服力與有效性仍不可避免地因此而有所減煞。準此，期透過以下所論，一補前人研究之不足處。

1. 格物的內涵與意義

彭山釋「格物」的方式，特別處有二：一為分釋「格」、「物」二字；二則先解「物」字，再解「格」字。

按理說，若以王學面對儒家經典的消極態度，申釋字義之次第，孰先孰後，自是無關宏旨，然從事經註工作的彭山，其經解仍某個程度地保留了經學家注經之家法。⁵⁵在此情況下，先解「物」意，後解「格」字，便可見其用心。

⁵² 水野實：〈季本の「大學私存」の本文構造と意味〉，頁 32-33。

⁵³ 水野並沒有明言此論點，此乃筆者所作之推斷，因水野在文中提及：《大學》不同於《中庸》處，即難以把存養工夫置於首位。請參：氏著，同前註，頁 39-40。言下之意，即是欲解決《大學》、《中庸》首要工夫有所不同之意。

⁵⁴ [明]季本：《大學私存》，頁 3a。

⁵⁵ 彭山經解特別重視字義，除了個別註解以外，也會針對歷來注家的說法加以針砭，舉例說明：其解《詩·衛風·淇澳》中之「切、磋、琢、磨」分明清楚，以為是「治玉一事，相因為義」，以此批評南軒「四者皆為治玉石之事」，乃「以石混玉，理猶未精」，請參：氏著：《大學私存》，頁 9b，更遑論他對律呂、廟制、《三禮》中的儀文等等，皆詳加考證、辯議，而另撰《樂律纂要》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），收入《四庫全書存目叢書·經部·樂類》第 182 冊、《廟制考議》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），收入《續修四庫全書·經部·禮類》第 105 冊、《讀禮疑圖》（台南：莊嚴文

迥異於朱子、陽明以「明德爲本，新（親）民爲末」言「物有本末」之意，彭山在《大學章句》中，屬經一章的「物有本末……」中，便將「物之本末」之「物」逕自理解爲「格物之物」，以別於已成形之「器」。⁵⁶

何謂「物」呢？彭山如是理解：

凡物之已成形者，器也；心有所感，象其物宜者，理也。理則物之動而未形者也，以其不滯形器，故物以理言，《易》曰：「見乃謂之象」，正謂此耳。⁵⁷

「物」、「理」二字本於《易》，若於心上感應處求理之精，則是盡天理之極。⁵⁸

這兩條引文，再加上一段引文，有兩個要點：其一，思想以《易傳》爲核心；其二，格物爲存養之功，今分釋之。

彭山言「物」乃「天理之象」，即至善之理顯於吾心之可見者；之後申釋「格物」之「格」，乃「不動於欲，而合於天」的工夫。顯然，此論述次第乃先言一至善之理，以作爲吾人踐德之指南針，這也是其解「物」、「格」二字先後值得關注的原因所在。先言「天理」（「物」字義），再言「工夫」（「格」字義），乃以人道合於天道的思路，與彭山以《易傳》爲中心思想有關。彭山不僅註解《易傳》，⁵⁹且其晚年所撰《說理會編》，其撰寫體例便是依據《易傳》乾、坤、陰、陽，首言理、氣，再論心性，後言工夫。⁶⁰雖如《四庫全書總目》所言：乃仿《近思錄》體例撰

化事業有限公司，1999年），收入《四庫全書存目叢書·經部·禮類》第81冊，可見其對句讀義訓較其他重道德主體之同門學人，要來得特別講究。

⁵⁶ [明]季本：《大學私存》，頁4ab。

⁵⁷ 同前註，頁4b。

⁵⁸ 同前註，附錄，頁3a。

⁵⁹ 之所以不論，在於彭山晚年經解乃《六經》全注，不單僅止於《易傳》。其有關《易傳》經解專著，乃氏著：《易學四同八卷 別錄四卷》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。

⁶⁰ [明]季本：《說理會編》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年）。

述而成，⁶¹然類似於朱子編纂的架構，未必只是消極的仿效，其以《易傳》為宗而有意識所為，當亦為是。

其次，彭山根據《易傳·繫辭上》第十一章「見乃謂之象；形乃謂之器」，作為區別物、器的理據。不過，其所謂理、物、器的關係為何？既然他說「物、理二字出於《易》」，自可從《易傳》中找到答案。⁶²

在《易學四同》中，他如是詮解：

理之所向謂之方；氣之所凝謂之物。方則同歸一原，比其相得之類而合之；物則各具一理，就其相聚之群而分之。以一本言，則群為類聚；以萬殊言，則類為群分。聚者，乾道之所以統同也；群分者，坤道之所以別異也，其實一也。……蓋物有本然之分，理有自然之合。……象者，方感之幾，未成形而已所獨知者也；形者，既凝之質，已成器而人所共見者也，第十一章「見乃謂之象，形乃謂之器」即此意也。……故此章之象，以无形而獨知者言也，方與《易》中以理言象處不礙。⁶³

此乃闡釋〈繫辭上〉第一章的文字。要在說明以〈乾〉為主宰，〈坤〉為順承之意。以「理一分殊」言「理」（「同歸一原」）與「物」（「各具一理」）的關係，的確近於程朱的理氣說架構。但彭山又言統同之乾道，與群分之坤道，「其實一也」，可見其著重的焦點並不在「萬殊」上，更遑論沿襲朱子格物窮理的進路。⁶⁴相反地，

⁶¹ [清]永瑤等著：《說理會編提要》，見於《說理會編》卷末。

⁶² 經筆者搜尋發現，不論「物」字或「理」字，皆見於《易傳》中，並沒有出現在《易》之經文，故所謂「本於《易》」當指《易傳》。依照當今的學術規範，若欲標明彭山所言《易傳》中言「物」、「理」之明確出處，或可以〈繫辭上〉第一章標注之。不過這裡也不宜驟下「彭山用語不精」之責，這是由於依照其對「方以類聚，物以群分」的闡釋：「理之所向謂之方；氣之所凝謂之物，方則同歸一原，比其相得之類而合之；物則各具一理，就其相聚之群而分之。」〈繫辭上傳〉，《說理會編》，卷五，頁 2ab，可知其所謂「本於《易》」之「本」，不僅止於《易傳》的確有出現此二字此客觀的數據，更要緊的是本於《易傳》陰陽相變表法、表象這樣的思維，若是如此，言「本於《易》」當未為非。

⁶³ [明]季本：〈繫辭上傳〉，《易學四同》，卷五，頁 2b-3b。

⁶⁴ 這個論點的前提，是採用陳來的研究成果，陳氏以為朱子受到其師李延平（1093-1163）的影響——「重視分疏更重於理一」，認為這是導致朱子後來提出「格物窮理」此方法

他順著《易傳》文字，藉由闡釋「象」之內涵，技巧地將理、物此理氣論的命題，過渡到心性論上說——象是心所感之理，然未形於外者，即「獨知」也；若形於外者，則為器，藉由隱、顯之別，強調未形之「獨知」的重要性。

如水野所言，彭山將「止至善」一節，視為「釋格物致知」者。又說「止之者，不動於欲，而合於天，則所謂格」。另外在《孟子私存》中，他也曾說：「格者，心在腔子裏之名，然非至誠感孚，則君未易格也。」⁶⁵可見「格」字訣當是在此心體（即「獨知」）上著力，格物即是誠敬之功：

……以誠敬與知分而為二，非合一之學也。蓋格物處即是誠敬，舍物何所寓其誠敬邪？故時當讀書而讀書；時當養身而養身；時當應事而應事；時當接人而接人。隨物精察而處之，各當其則，所謂格物也。其真切處即是誠敬，不論初學、成德，皆當如此，但工夫有生熟，心體有純雜耳。若感應非時，泛思無實，雖云致知，不過虛見而已，安得而不加誠敬於其上哉？此先師所以謂其合之以敬而益綴也歟！⁶⁶

「格物」之「物」乃不為外物所擾的情況下所顯之象（理之象），「格」為保任此不睹不聞之性體。顯處乃無功可用，要在隱微處用。雖然他不認為己說有偏靜之

論的一個來源（當然後來則是受到伊川的影響），請參：氏著：〈朱子與李延平〉、〈格物與窮理〉，《朱子哲學研究》，頁 66-72、295-309。陳氏這個主張，也受到著名的國際漢學家陳榮捷先生之肯認，請見：氏著：〈評陳來的《朱熹哲學研究》〉，全文附錄於陳氏書之後，頁 425。當然，不可否認的，陳氏的說法是在一相對性的狀況下提出來的，意即這並不是說朱子不重視「理一」，同樣的，本文也是在一對比的狀況下，認為彭山雖言「理一分殊」，但其著重處並非在「分殊」上探求「理一」，而是強調「理一」此本。在此，感謝蔡家和教授的提點。這一點在《孟子私存》的經解中，亦有文獻為證，彭山在批評告子言性時，言「告子以生為性，則天理便有不明處。如佛氏作用是性，其廣大無我處皆仁體也，而一本萬殊處卻甚未精。」《孟子私存》，卷十一，頁 4a。言下之意，即告子同於釋氏，以作用為性，而未能掌握住性理。就這一點而言，彭山對告子的看法頗近於朱子，這也是朱子聞象山過世，嘆曰：「可惜死了告子」之因。相關論文，請參：陳來：〈朱陸異同〉，《朱子哲學研究》，頁 407-416。

⁶⁵ [明]季本：《孟子私存》，卷七，頁 15a。

⁶⁶ [明]季本：《大學私存》，附錄，頁 9a。

病——「雖若無事而恭，即是必有事焉，其心未嘗不與物接。」⁶⁷存養性體，惺惺保任，在他看來，亦是「必有事焉」之功。但其所言之知止、格物、誠敬、謹獨之功（此皆指涉同一工夫），其工夫著力處在不睹不聞之性體，且將「理之象」與「形器」言物之「本」、「末」，強調工夫要在務本，的確有主靜的傾向。這一點在他詮解慎獨工夫時，也甚為明顯，由於已另文論之，故在此不擬重複。⁶⁸

在此欲補充說明的是，這一段文字乃《大學私存·附錄》的部分內容，就著朱子摘錄伊川五條「言涵養本原之功，所以為格物致知之本」語錄加以評論，他認為程朱言先誠敬再言致知，有支離、冗贅之虞。誠敬當如陽明所言，乃知行合一之學。然細究之，此處朱子將伊川所說的「格物窮理，但立誠意以格之」、「涵養須用敬，進學則在致知」的「誠意」、「涵養」、「敬」，皆歸於「小學」工夫，而非如彭山所理解者。朱子說：

是以於其始教，為之小學，而使之習於誠敬，則所以收其放心，養其德性者，已無所不用其至矣！⁶⁹

另可參《四書大全》中，在《或問》這部分所援引的朱子語錄：

問：「知至而後意誠，而程子又云：『格物窮理，但立誠意以格之』何也？」
朱子曰：「此『誠』字說較淺，未說得深處，只是確定其志，樸實去做工夫。如胡氏立志以定其本，便是這意，此與經文『誠意』之說不同也。」
70

誠意不立，如何能格物？所謂立誠意者，只是要著實下功夫，不要若存若

⁶⁷ [明]季本：「未接物時事，而所謂恭者，謹禮於獨知而已，凡正其衣冠，尊其瞻視，而念慮之差，毫釐之必察皆是也。程子所謂思與敬者，蓋指此耳，然則居處對接物而言，雖若無事而恭，即是必有事焉，其心未嘗不與物接也，故格物工夫無間於動息思為，而恭敬忠三道豈在獨知之外哉？」〈實踐一〉，《說理會編》，卷五，頁5ab。

⁶⁸ 請參：朱湘鈺：〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，頁195-214。

⁶⁹ [宋]朱熹：《大學或問》，《朱子全書（六）》，頁527。

⁷⁰ [明]胡廣等撰：〈大學或問〉，《四書大全》（台北：台灣商務印書館，1983年），收入《文淵閣四庫全書·經部》第205冊，頁52ab。

亡，遇一物須是真箇即此一物究極得箇道理了，方可言格。⁷¹

此處之「誠意」（亦可言「涵養」、「主敬」）不過是要學者「確定其志」，「著實」下功夫，這是為學的肇基，故為「始教」、為「小學」，不當與《大學》八目中的「誠意」混為一談。由此可見，儘管彭山試圖透過經解這個平台與朱子進行對話（即使其對話方式以消極的批判居多），然他對朱子的理解顯然並不十分透徹。這一點在下文可以看得更為清楚，在此不擬詳述。

總地說來，彭山所言物、理、器、獨知等概念，乃至其工夫論，不可諱言的，仍存在著不少問題：「物」有歧義：一為未形之象：一為已形之器；再者，就「器」而言，到底是指客觀的存在物？抑主觀的行為物？至於「理」也一樣說得不清不楚：既說「理一分殊」，但又要行者掌握未形於外之象（即「理」）以作得主，格物成了存養之靜功，導致與其所力駁主本體自然者，恐怕同樣有著「入空虛」之病。⁷²

2. 對朱子格物說之批判

在《大學私存》的正文中，彭山隨文注疏之後，接著針對《大學或問》中有關格致補傳的討論逐條提出批判，⁷³附錄於正文之後。由於格物說可謂朱子思想特色所在，透過彭山的批判，亦可從中透顯其主張，且目前尚未有人論及，故有必要進一步探究。

有別於陽明從心即理的立場對朱子格物說提出異議，彭山在附錄一文中，便以「學不明，由知行分為二」為由，⁷⁴對朱子格物說展開批判：

先儒因《中庸》「不明乎善，不誠乎身」之說，乃謂知行先後由此而分，

⁷¹ 同前註，頁 52b。

⁷² [明]季本：〈經義一〉，《說理會編》，卷十，頁 10b。

⁷³ 此處所欲補充者，有關《四書或問》是朱子撰《四書章句集注》後，以問答的方式，取捨諸家註解。不過因《四書章句集注》屢經修訂，相較之下，無暇重編的《四書或問》，在時人，乃至朱子本人的評價，便相對性地低落，相關論文，請參：徐德明：〈《四書或問》校點說明〉，《朱子全書（六）》，頁 491-497。不過，其中以《大學或問》用力最久，是朱子認為較為詳密者。請參：[清]永瑤等著：〈四書或問三十九卷〉，《四庫全書總目》（北京：中華書局，2008 年），卷三五，頁 294b。

⁷⁴ [明]季本：《大學私存》，附錄，頁 1a。

遂以格物致知為知之所開端，誠意正心修身為行之所踐實，知行分屬，說遂多歧矣！⁷⁵

「先儒」所指自是朱子，這段引述乃源自《中庸或問》中，朱子與弟子討論《中庸》第二十章「在下獲上、明善誠身」時，提出格致為踐德之本，⁷⁶據此可知，彭山對朱子著作甚為熟稔。依據陽明所言「知行合一」，即是針對朱子之說提出批判，此處何以要再說一次呢？彭山如是解釋：

夫知行合一之旨，自陽明先師發之，然又嘗曰：「正心復其體；脩身著其用。」是以身心分體用也；又曰：「不本於誠意，而徒以格物者謂之支；不事格物，而徒以誠意者謂之虛。」是又以意物分虛實也，似亦不能不於文義上分析者。⁷⁷

此兩段陽明所言者，乃取自〈大學古本原序〉，⁷⁸當時陽明思想還以誠意為主旨，後揭示良知之教，便將「不本於誠意……」一段，改為「致知者，誠意之本也……」，⁷⁹如前所言，彭山並未見最後定稿之〈大學古本序〉一文。彭山在此說明自己之所以還要重申朱子格致說支離的原因，在於師說中似有「體用、虛實分說」之嫌，亦即還留有朱子思想的影子，為避免學者混漫不清，故特撰此附錄以備參考。這一方面可見其撰寫附錄的動機，仍在闡述師說；另一方面恐師教仍帶支離色彩，也揭示對師教採不完全信任的態度。

彭山批評朱說的要點可分為三：

⁷⁵ 同前註。

⁷⁶ 朱子：「然欲誠乎身，又不可以襲取強為也，其道在明乎善而已，蓋不能格物致知，以真知至善之所在，則好善必不能好好色，惡惡必不能如惡惡臭，雖欲勉焉以誠其身，而身不可得而誠矣！此必然之理也。……知至，則反諸身者將無一毫不實；意誠心正而身修。」《中庸或問》，《朱子全書（六）》，頁 590-591。

⁷⁷ [明] 季本：《大學私存》，附錄，頁 1b-2a。

⁷⁸ [明] 王守仁著，吳光、錢明等編校：〈大學古本原序〉，《王陽明全集》，卷三十二，頁 1197。

⁷⁹ 同前註，〈大學古本序 戊寅〉，卷七，頁 240。

(1) 朱子格物說近禪

彭山認為朱子格物說有近禪之嫌：

朱子所謂即物窮理者，乃指在外之物之理。而理之已知，則心與物交也，云「益窮之以求至乎其極」是格字意。夫在外之物，即其一物之理而窮之，豈有窮得盡時？致知只是推得去也，至於用力之久，而一旦豁然貫通，亦但以格物為公案而頓悟耳，未可以為實際聖人之學。行遠自邇，登高自卑，循序漸進，以極高明，無有直超之理。如曾子聞一貫而唯，卻是精察力行，實有得處，非虛見也，則與頓悟者不同。⁸⁰

格物工夫無時無處而可忽者，豈可計條件？若今日格一物，明日格一物，此在聞見上用功，如何了得？所以必須推類，然後能盡其餘，所謂推極吾之知識也。於知識上推極，安能脫然貫通？此不過頓悟而已。⁸¹

批「朱學近禪」，此說若傳入當時朱學陣營的耳裡，肯定為之驚怪——向來只有主心學者被認為近禪，豈有此理乎？⁸²想是彭山多「藏之篋笥」之作，故其說未見於當時與王門互動最為頻繁的朱學大儒羅整菴（1465-1547）的著作中，否則明代朱、王兩門間的議辯，必定再添一筆。

彭山的批評，並非僅出於護教心切的一片赤誠而發此斷語，他以《中庸》第十五章「行道有漸」，⁸³學不躐等之理為根據，認為朱子所言格物窮理，皆外於心之物之理，今即一物而窮其理，已屬聞見，即使再加以「推類」，如何能通貫聖人之學？即其本已謬，即使再「求至乎其極」，亦只是墮入玄虛之光景——「不過頓悟而已」，與有所本的聖學相違。⁸⁴

⁸⁰ [明]季本：《大學私存》，附錄，頁3b-4a。

⁸¹ 同前註，附錄，頁7a。

⁸² 以朱學近禪，到明末清初王船山亦作此說。其據朱子所言「天下之物莫不有理」，以為此說使學者遇一物必窮之，則恐成「記誦詞章之俗儒」，抑為「寂滅無實之異端」〈大學〉，《讀四書大全說》（北京：中華書局，2009年），卷一，頁16。

⁸³ [明]季本：《中庸私存》，卷上，頁32a。

⁸⁴ 這個論點，感謝楊祖漢教授的細心提點，筆者在閱讀《中庸私存》時，也發現季本的確是站在這樣的基點看朱子，而有此評斷。

其實，朱子所謂的「豁然貫通」，是站在讀書、為學逐漸積累而達到貫通處說：

只是這一件理會得透，那一件又理會得透。積累多，便會貫通。⁸⁵

「積習既多，自當脫然有貫通處」，乃是零零碎碎湊合將來，不知不覺，自然醒悟。⁸⁶

朱子之格物次第為「積累—貫通—推類」此一有機的辯證過程，⁸⁷此格物說正是以其理氣論——理一分殊、理氣不即不離——為基底，其目的無非是要體得那超越而普遍的絕對之理，故他亦作「格物所以明此心」之語，⁸⁸只是恐人「徑約而流於狂妄」，故強調即物窮理之必要性；又恐人「務博而陷於支離」，故提出「豁然貫通」之可能。準此可知，其所言豁然指的是透過讀書為學、應物處事等實然之理，瞭解隱含其中的所以然、所當然之理，而所以然、所當然之理指的就是儒家道德之理，與禪宗公案所言頓悟實不相類。尤有進者，朱子之格物說，不論朱子本人，或者後人皆曾說過，是站在「儒佛之辨」的立場上提出者。⁸⁹當然，兩方陣營互指對方近禪，又正可揭示雙方對「禪宗頓悟」的內涵有著不同的理解，⁹⁰這麼說來，「到底誰才近禪？」並非屬一悖論命題。

不過，若從文獻上考彭山之所以疑朱子格物近禪，其來有自。南宋以降，屢有將「豁然貫通」直接理解為「開悟」、「頓悟」之說：

朱子是箇有工夫底人；陸子是箇天資極高底人。陸子惟他天資高，所以一覺便見道……朱子卻似曾子，是隨事精察力行，到一旦豁然貫通時候，乃

⁸⁵ [宋]朱熹：〈論語 二十六〉，《朱子語類》，卷四十四，頁 1140。

⁸⁶ [宋]朱熹：〈大學 五〉，《朱子語類》，卷十八，頁 394。

⁸⁷ 請參：陳來：〈格物與窮理〉，《朱子哲學研究》，頁 294-314。

⁸⁸ [宋]朱熹：〈訓門人 六〉，《朱子語類》，卷一百一十八，頁 2857。

⁸⁹ 相關論文，請參：李紀祥：〈二程、林之奇、朱子改本〉，《兩宋以來大學改本之研究》，頁 69。

⁹⁰ 相關論文，可參：鄧克銘：〈明中葉羅欽順之禪學批評的時代意義〉，《中國文哲研究集刊》第十六期（2000年3月），頁 492-493。

悟一貫之妙。⁹¹

豁然是開悟的意思。學者窮究事物的道理，今日窮究一件，明日窮究一件，用工到那積累多時，有一日間忽然心裏自開悟通透。⁹²

如何是朝聞道？朱子所謂「用力之久，而一旦豁然貫通」者也。苟無平日積累之勤，必無一朝頓悟之妙。⁹³

即使是元代大儒，如許魯齋（1209-1281）、胡炳文（1250-1333）亦作此說。當然，從文字脈絡看來，上述諸家並非站在推翻、質疑的立場論之，故並無將朱子所言「豁然貫通」推向二氏之意，只是將「豁然貫通」以「頓悟」解之，的確容易誤導人聯想至神秘主義，故著名的漢學家陳榮捷乾脆將「一旦」豁然開朗此帶有「突進式」的時空跳躍，詮解為「一日」貫通的漸進式功夫，以避免誤解。⁹⁴精進於注經，而遍讀各家註解的彭山，⁹⁵是否受到前人著述用詞的影響，雖然在《大學私存》中，並沒有明確的文字足以為證，但亦不無此可能性。

（2）致知、格物二分

彭山對朱子格物說的批判，同於陽明，認為朱說有心與理二分之非，只是頗為特別的是，就其致、知、格、物之義訓以言之：

章句曰：「致推極也，〔知〕猶識也，推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格至也；物猶事也，窮至事物之理，欲其極處無不到也。」物者，心所感

⁹¹ [宋]詹初：〈目錄下〉，《寒松閣集》（台北：台灣商務印書館，1983年），收入《景印文淵閣四庫全書》第1179冊，卷二，頁10b-11a。

⁹² [元]許衡：〈大學直解〉，《魯齋遺書》（台北：台灣商務印書館，1983年），收入《文津閣四庫全書》第1198冊，卷四，頁18b。

⁹³ [元]胡炳文：〈論語通〉，《四書通》（台北：台灣大通書局，1969年，康熙十九年刻本），收入《通志堂經解》第三十七卷，卷二，頁28b。

⁹⁴ 請見：陳榮捷：〈「豁然貫通」〉，《朱子新探索》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁226-228。另細辨格物貫通與禪宗頓悟工夫的異同者，可參：劉聰：〈試論「漸修頓悟」與「格物貫通」的異同〉，《孔孟月刊》第47卷第1.2期（2008年10年），頁29-34。

⁹⁵ 在《大學私存》中，多僅論及朱子的主張，但在《中庸私存》、《論語私存》及《孟子私存》中，便可見諸家之說。

應之事，以其有形故謂之物，而知則物理本明之靈覺也，物不失則，故謂之格，如此則知在格中見。（致）〔至〕以識言知，則所識乃在外之物，而窮至事物之理，理不在心矣！至於致知，則又於格上加一推，而格物之內，安能當下便了哉？⁹⁶

這裡除了重申《大學私存》正文中的主張——物為心所感發之理象，格乃應事能不失其則之外，更明言「知」與格物的關係——知之靈覺，乃心感發所顯之理得以無謬之據，而格乃不失其則之惺惺保任，如是，致知與格物乃同一實功。今朱子訓「致」為「推極」、「知」為「識」，透過即物以知「事物之理之極處」（即所以然之理），由於所識之理必須透過外在事物（格物）以推極之（致知），這在彭山看來，便有一能所、主客、內外之分，格物致知遂分為二。從字之義訓批判朱子格物說，正顯彭山經解之所擅。其次，朱子格致工夫的確具有「即物窮理一積累一貫通一推致」之次第，⁹⁷故彭山說「又於格上加一推」，工夫無法在「格物」當下便了。由此可見，他雖是站在批判的立場，然並不礙其理解朱子格物說工夫次第的事實，就這一點而言，對朱子格物說的理解與批評，便較陽明更為鞭辟入裏了。

值得一提的是，雖然彭山認為朱子之格致說，所識乃在外之物，有「理不在心」之病，而事實上，他並非病「在外之物」，因為他也強調「合內外之道」：

「觀物察己」之「察」，則非謂省察，是吾心昭著處所昭著者，即是物理之感於吾心也。物在彼，己在此，故曰：「才明彼即曉此」，此以知之合內外者言也，若見物而反求諸己，則因物有感而省察乎己矣，此即見賢思齊，見不賢而內自省之意。⁹⁸

自其體之微者言乃其不可見者也，自其用之顯者言乃其可見者也，可見者

⁹⁶ [明]季本：《大學私存》，附錄，頁2b。

⁹⁷ 朱子亦曾說：「但能格物，則知自至，不是別一事」〈答黃子耕〉，《朱子全書（二十二）》，卷五十一，頁2377。不過其格物、致知的確有一次第，即使知自然會至，但致知並不能與格物劃上等號，故此所謂「不是別一事」與其說是「等同關係」，毋寧是一「順承關係」。

⁹⁸ 同前註，頁8b。

在表而粗，則為所當然而不容已；不可見者在裏而精，則為所以然而非人所能為，然實體用之合一者也，但以物分內外，則如前諸書所言之物理，將屬之我乎？屬之彼乎？是不免於支離鶻突矣！殊不知在外之物感於吾心，則所以處之者，吾心之理也，以己之心度人之心，所以盡物理者如此而已，豈能泛求萬物之理乎？⁹⁹

「合內外之道」出於《中庸》第二十五章，¹⁰⁰「一意《六經》」的彭山自是沒有立場反對。《中庸》藉此闡明「不誠無物」之意：「內」指成己之仁，為體；「外」為成物之知，為用，君子至誠，即是體現天理，天理絕對而普遍，故踐德成己的同時，也能遍及一切存有，以此言「合內外之道」。在朱子註解中，亦無甚歧意。¹⁰¹今彭山將此說放在格物致知脈絡中來看，以為「物在彼，己在此」，乃言踐德正在吾人（己）與事物（物）接時，理之發用，而此理之顯發乃源於吾心本具之理，故言「知之合內外者言」、「體用合一者也」。亦即踐德乃「因物有感而省察乎己」，而此處所言之物，雖亦含有客觀存在之事物，然事實上，彭山所欲著重者乃在透過此物之感以顯發吾人心中本具之理，如此一來，亦可說明何以他會作「物者，心所感應之事」、「知則物理本明之靈覺也」之語。尤其是後者，以「『物理』本明之靈覺」言良知，而不言「天理」，儼然有強調踐德必須藉由所應所感之外在事物之意，這也與其反對主自然一系的態度相侔。準此看來，以合內外之道言格物，顯然與朱子「求諸外而明諸內」之工夫有部分的相似度。

不過，彭山對朱子「自其一物之中，莫不有見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者」這種不擇窮格對象的主張，甚不以為然，他說：

其言格物，當先於一事上窮盡者。謂心蔽於此，或通於彼，則就通處先格之，以求至乎其極，所通處即理之已知者也。因其所知，不強其所未知，理亦無害，但須視其事之當應否耳。若泛然尋一事去格，則是未見是物，而先有是事，即謂之索隱，謂之遠思矣！且君子學以務本，本立而道自生，

⁹⁹ 同前註，頁 12ab。

¹⁰⁰ 請見：朱熹：《中庸章句》，《朱子全書（六）》，頁 51。

¹⁰¹ 朱熹：「仁者體之存，知者用之發，是皆吾性之固有而無內外之殊，既得於己，則見於事者，以時措之，而皆得其宜也。」同前註，頁 51。

豈可於未上盡得？¹⁰²

由於朱子是在「天下萬物莫不有理」的前提下，言格致工夫，故他認為「一物不格，則缺了一物的道理。須著逐一件與他理會過。」¹⁰³因此上至天地鬼神之變，下至鳥獸草木之宜，皆為吾人格物的對象，皆可以藉彼（然）明此（所以然與所當然之理）。彭山反對朱子如此廣泛地格物，其理由為吾心即是天理，故無須推致之功——「因其所知，不強其所未知，理亦無害」，因此吾人格物對象是有一選擇性者，當視其事之當應與否，此處彭山雖未明當應不當應的判別標準，但從心即理的立場而言，肯定是以良知為定盤針。這也就可以回應前文提及，彭山雖不反對「理一分殊」之說，但其著重處乃在「吾心之理」，與程朱的理解者可謂大異其趣。

（3）反對先知後行

彭山反對朱子格物說的第三個原因，即在於朱子強調致知為踐德的首要工夫，故主知先行後，他對朱子藉「談虎色變」喻知先於行甚不認同：

談虎而神色獨變，尤不可以語真知。蓋虎之傷人，人孰不知？使其遇虎，則必知懼。當其未遇虎時，泛論及之，自宜不以為意，不可以為不真知也。其傷於虎者，雖云知懼，但事已往矣，而有所恐懼，以動其心至於色變，則其知虎亦著物之知耳。非本心應物之本體也，以是語知道亦非聖人格物之宗旨矣。¹⁰⁴

「談虎色變」本是伊川用來說明「實見得理」的重要性，¹⁰⁵即如朱子引伸「有那實理，人須是實見得」之意，故非朱子獨創。彭山之所以反對此喻，在於心虛靈以應物，方為格物，今即使傷於虎者，雖說較未遇虎者更真知得懼，然談虎之時，已異於遇虎之時，此時若恐懼至以動其心而色變者，便是著於物，這便不是「欲

¹⁰² [明]季本：《大學私存》，附錄，頁7b。

¹⁰³ [宋]朱熹：《大學二》，《朱子語類》，卷十五，頁295。

¹⁰⁴ [明]季本：《大學私存》，附錄，頁6a。

¹⁰⁵ 《近思錄》中，只標注錄自《二程遺書》，並沒有註明為誰所言，但從江永（1681-1762）輯錄相關的《朱子語類》文獻，當可推為伊川所言。請見：陳榮捷：《出處進退辭受之義》，《近思錄詳注集評》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁211-212。

其不動於欲而合於天則」之物格，¹⁰⁶「非本心應物之本體」，以此批評朱子之格物說。此批評雖非無的放矢，不過，從彭山所理解的內容與方向，顯然已脫離程朱原文之脈絡，未能切中其要害，故批判的力道遂有所減損。

準上所論，可知彭山的格物說，要在以心為主宰，故他反對朱子泛論格物對象，同時也針對其比喻所顯「知先行後」之寓意提出批判，雖其所言大體未能出陽明所發者，然其闡述的方式與論點，確有溢出師說處。

四、結論

彭山撰寫《大學私存》的時間，根據〈大學私存序〉文末題簽之日期，當在嘉靖三十二年（1543）的暮春左右。¹⁰⁷打破刊刻發行前撰寫序文的慣例，《大學私存》公諸於世，已是十年以後的事，¹⁰⁸這或可用來解釋彭山命名為「私存」之由。《大學私存》撰寫的時間，距離其針砭王門流弊所提出的龍惕說，歷時七年。七年的時間不長不短，然若就彭山一生經歷視之，「龍惕說」可謂其致仕前夕所提出者，罷歸後，載書攜子居諸禪寺，校讎諸經典，撰述經解百餘卷，這又是人生另一段里程，《大學私存》即在此時撰成。透過上述內容，可知其思想之發展與轉變——透過經解義訓，一方面再次地強調早年「龍惕說」重主宰的主張；一方面提出對朱學的批判。

雖依舊以《易傳》為思想核心，然迥異於早年拋出「龍惕說」命題，從彭山對《大學》之改本或注疏的文字，在在都顯示其工夫收在隱微之性體上說——以「知止」為《大學》要旨。即使對陽明學者而言，最能顯示「必有事焉」的「格物」之功，也在「顯於吾心之理象」（未形於外）的詮解下，成為在一念幾微上辨

¹⁰⁶ [明]季本：《大學私存》頁7a。

¹⁰⁷ 同前註，序，頁3a。

¹⁰⁸ 有關這一點，筆者與水野的看法並不一致。水野認為《四書私存》刊刻的時間，即是〈大學私存序〉文末所題簽的時間（即嘉靖癸卯年，1543年），請見：氏著：〈季本の「大學私存」の本文構造と意味〉，頁22。然根據彭山在〈中庸私存序〉中，提及「予既述《大學私存》，藏之篋笥，未嘗以示人也。嘉靖癸丑春（嘉靖四十二年，1553年），予攜以遊南都。時同安洪子舜臣為考功郎中，與論學有相合者，乃出此書就正亦謬取焉，予亦竊自信矣。」《中庸私存》，序，頁1a。這顯示《大學私存》以及《四書私存》刊刻的時間，皆不在嘉靖癸卯。

真偽的「心地法門」了。

藉由闡述《大學私存》內涵與要旨，吾人可以看到身兼王學門人，亦是注經學者的彭山，在良知之教與朱學之間的態度是搖擺不定的——雖站在心學立場批判朱學，但又不免受朱學影響，選擇性地（或無意識地）援用其說，這或許是同於朱子，採遍註《六經》此學問進路所致。採《易傳》兩層存有論的思維言格物，故先言「理之象」的「物」，作為保任良知惺惺之「格」的工夫理據，的確獨特；尤其為避免同門中主自然者落於空虛之病，以「合內外之道」言格物，亦可見其用心。只是駁朱子格物近禪，並以掌握當下言本心之應物，批判朱子知先行後之說，反因詮釋太過，未必切題，僅能視為一家之言。而令人不忍發噓的是，如是過渡的經典詮釋，又正巧反映了王門著重在「我註六經」主觀性發揮的色彩。

儘管其思想之理論建構不盡完善，細部仍存在著不少邏輯上的矛盾與不諦當，然而此擺盪於朱子與陽明之間（亦非之，亦是之）的態度，或可為王學與儒家經典的關係，挹注一值得注意與重新思考的養分。

引用文獻

- 毛奇齡：《大學證文》，收編於《西河合集(五)》，臺北：國家圖書館微卷第 22234-0047 號，康熙間書留草堂刊本。
- 王守仁著，吳光、錢明等編校：《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。
- 王船山：《讀四書大全說》，北京：中華書局，2009 年。
- 永瑤等著：《四庫全書總目》，北京：中華書局，2008 年。
- 朱湘鈺：《平實道中啓新局——江右三子良知學研究》，臺北：國立台灣師範大學國文所博士論文，2007 年 1 月。
- _____：〈「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。
- _____：〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，《東海中文學報》第 22 期，2010 年 7 月，頁 195-214。
- 朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 牟宗三：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1995 年。
- _____：《心體與性體（三）》，臺北：正中書局，1995 年。
- 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，2004 年。
- 岑溢成、楊祖漢：《大學中庸義理疏解》，臺北：鵝湖月刊雜誌社，1984 年。
- 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：台灣學生書局，1988 年。
- 季本：《大學私存》，北京：北京圖書館縮微製品第 12761 號，得自林氏樸學齋藏本。
- _____：《詩說解頤》，收入《文淵閣四庫全書·經部》第 79 冊，臺北：台灣商務印書館，1983 年。
- _____：《說理會編》，收入《四庫全書存目叢書·子部·儒家類》第 9 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年。
- _____：《易學四同八卷別錄四卷》，收入《續修四庫全書·經部·易類》第 3 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- _____：《春秋私考》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》第 117 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- _____：《廟制考議》，收入《續修四庫全書·經部·禮類》第 105 冊，臺南：莊嚴

- 文化事業有限公司，1997年。
- ____：《樂律纂要》，收入《四庫全書存目叢書·經部·樂類》第182冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- ____：《讀禮疑圖》，收入《四庫全書存目叢書·經部·禮類》第81冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1999年。
- 林慶彰：《明代經學研究論集》，臺北：文史哲出版社，1994年。
- ____：〈對楊、劉兩先生文評的回應〉，《中國文哲研究通訊》第十六卷第3期，2006年9月，頁133-158。
- 胡炳文：《四書通》，收入《通志堂經解》第37卷，臺北：台灣大通書局，1969年，康熙十九年刻本。
- 胡泉輯：《王陽明先生經說弟子記》，臺北：廣文書局，1975年。
- 胡廣等撰：《四書大全》，收入《文淵閣四庫全書·經部》第205冊，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，1984年2月，校訂版。
- ____：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：台灣學生書局，1991年。
- ____：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，1991年。
- 徐渭：《徐渭集》，北京：中華書局，2003年。
- 祝平次：〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第1期，2007年9月，頁69-131。
- 張元忬：《不二齋文選》，收入《四庫全書存目叢書》第154冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- 張藝曦：〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》流傳及影響〉，《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，頁235-268。
- 曹安：《讖言長語》，收入《叢書集成初編》第2896冊，北京：中華書局，1991年。
- 許衡：《魯齋遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1198冊，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社，1997年。
- ____：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- ____：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：台灣學生書局，1998年2月，修訂版。

- _____：《朱子新探索》，上海：華東師範大學出版社，2007年。
- _____：《近思錄詳注集評》，上海：華東師範大學出版社，2007年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，浙江：浙江古籍出版社，1985年。
- 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《台大歷史學報》第24期，1999年12月，頁29-66。
- 楊晉龍：〈〈中國經學史上的回歸原典運動〉簡評〉，《中國文哲研究通訊》第十六卷第3期，2006年9月，頁133-158。
- _____：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》第二卷第2期，2009年10月，頁201-245。
- 詹初：《寒松閣集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1179冊，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 鄒東廓：《東廓鄒先生文集》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- 劉柏宏：〈林慶彰先生〈中國經學史上的回歸原典運動〉一文述評〉，《中國文哲研究通訊》第十六卷第3期，2006年9月，頁133-158。
- 劉勇：〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第80本第3分，2009年9月，頁403-449。
- 劉聰：〈試論「漸修頓悟」與「格物貫通」的異同〉，《孔孟月刊》第47卷第1.2期，2008年10月，頁29-34。
- 歐陽南野：《歐陽南野先生文集》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- 鄧克銘：〈明中葉羅欽順之禪學批評的時代意義〉，《中國文哲研究集刊》第16期，2000年3月，頁492-493。
- 黎立武：《大學本旨》，收入《文淵閣四庫全書》第200冊，臺北：台灣商務書局，1983年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 蕭良幹、張元忭等纂：《紹興府志》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》，江蘇：江蘇古籍出版社，2002年。
- 水野實：〈明代における『古本大學』彰顯の基盤——その正當化の方法と後學狀況〉，《日本中國學會報》第41集，1989年，頁151-166。
- _____：〈季本の「大学」改訂本再考〉，收於《東洋の思想と宗教》第12號，1995年3月，頁19-39。
- _____：〈季本の「大学私存」の本文構造と意味〉，《斯文》第107號，1998年，頁17-42。

Granting or Repeating: The Contents and Meaning of Jiben's Modified *The Great Learning*

Zhu, Xiang-yu*

[Abstract]

The connection of with the Wang Yang-ming's school and the Confucianists' classics, I'm afraid that exceeds what Yang-ming behaved and imagined in Ming Dynasty, which has been noted recently by modern scholars. Taking Yang-ming as an example, his doctrine could not be set up or spread without old edition of *The Great Learning*.

Even the disciples have one's own views on the innate knowledge, the most follow Yang-ming's statement—adopting old edition of *The Great Learning*. Only Jiben who followed Yang-ming in early years changed the content by himself, what puzzles us that Jiben regarded publicizing the teacher's doctrine as his own ambition by writing a large number of books which annotating the Confucianists' classics. Though he often criticized the opinion of Zhu-xi, his thoughts was influenced by Zhu's unconsciously.

This essay would explore the contents and meaning of this book, and observe how Ji's thoughts vacillating between Zhu's and Wang's doctrine. According to these discussions to research into the causes of Jiben changing the contents of old edition of *The Great Learning*, and present the relation of the Confucianists' classics and Wang Yang-ming's school concretely.

Keywords: *The Great Learning*, *Da Xue Si Cun* 大學私存, Jiben, The Wang School of Zhe-zhong, The Practice of Investigating Things

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.