

晚明季本《四書私存》之特色及其意義*

朱湘鈺**

國立臺灣師範大學國文系

摘 要

「如何闡釋良知之教」，不僅是王門學人自修、講會論學、弘揚師教的核心課題，亦是後代研究者所關注者。不過，諸多門人中不乏異行者，浙中王門季本（字明德，號彭山，1485-1563）以撰著經解闡發師教，即是其中一例。如何看待、詮解這個看似違背師教，卻又為當事人確信得以弘揚王學之舉，是一個值得探究卻尚待開發的課題。本文擬從形式上與思想內容上，取彭山諸多經注中，甚為重要的《四書私存》一書，進行討論。在形式上，相較於當時《四書》類制舉用書，彭山刻意輯錄師說，以入其書，正可見其用心；在內容上，彭山批判朱子性論、將朱子比為告子，及對致知的新解等特色，更可揭示其經注背後欲闡述師說的意圖。

關鍵詞：《四書私存》，四書學，朱子，季本，陽明學

* 感謝兩位匿名審查委員詳細的指點與建議，筆者獲益良多。本文曾發表於國立中央大學「2011宋明理學學術會議——朱子誕辰八百八十週年紀念」，感謝講評人林月惠教授及在場楊祖漢、楊自平教授等與會學者的批評指教，另「近世儒學、家族與宗教讀書會成果發表會」中，賀廣如教授、鍾彩鈞教授、呂妙芬教授、張藝曦教授、宋家復教授、陳復博士等與會師友給予筆者不少寶貴的建議，在此一併致謝。本文為國科會計畫「執拗的低音——王門早期注經學者研究」(100-2410-H-003-064-MY2)之部分研究成果，非常感謝國科會多次資助筆者赴大陸抄寫臺灣無館藏之《四書私存》，方能完成此作。

** 本文作者電子郵件信箱：amtzxy88@ntnu.edu.tw

一、前言

近幾年，筆者陸續撰寫幾篇以浙中王門季彭山為核心的相關論文：從「龍惕說」之緣起、義理內涵、相關議辯，到彭山諸多經解著作等議題，然撰寫過程中，恆存一懸而未解之惑，即彭山自言「以經義發先師（即王陽明（1472-1529））之意」，¹ 其私淑弟子張陽和（1538-1588）亦言：「所著書……凡十一種，卷百有二十，大要以己意近發師說，遠會聖心。」² 但撰寫經注是否真能闡揚師說？頗值推敲。眾所皆知，陽明對儒家經典的態度，乃一由重轉輕的歷程，³ 從其著作《五經臆說》的流傳，便可見其端倪，⁴ 撰於嘉靖四年（1525）的〈稽山書院尊經閣記〉，更明言「《六經》者非他，吾心之常道也」，⁵ 良知的優位性甚於儒家經典的主張昭然若揭，也因此陽明對於「每讀一書，必竟其顛末乃已」這樣的弟子，⁶ 在生前便曾致書懇切叮囑：「凡看經書，要在致吾之良知」、「一涉拘執比擬，則反為所縛」，並對彭山部分的經解提出導正——陽明的教誨，既細部地涉及字句的理解，又論及對經典的總體態度。⁷ 據此，筆者遂將彭山致仕後，撰寫大量經注一舉，理解為「有違師教」，並兼採彭山門人徐渭所言「究新建未發之緒」之語為

¹ 季本，《說理會編》，《四庫全書存目叢書·子部》第9冊（臺南：莊嚴文化事業公司，1995），〈說理會編序〉，頁1b。此「先師」非彭山早年師事的王司興（生卒年不詳），據序文之初所言「陽明先師……」一語可為證。

² 張元忭，《不二齋文選》，《四庫全書存目叢書·集部》第154冊（臺南：莊嚴文化事業公司，1997），卷5，〈季彭山先生傳〉，頁25a。

³ 祝平次，〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》，1（新竹：2007），頁69-131。

⁴ 《五經臆說》乃陽明於正德三年（1508）龍場悟道時，「以默記《五經》之言證之，莫不吻合」，遂撰此書。根據《明史》記載，本書多達四十六卷，請參張廷玉等撰，《新校本明史并附編六種》（臺北：鼎文書局，1982），卷96，〈藝文一〉，頁2368。然隨其「學益精，工夫益簡易」，而不復出以示人，今傳《王陽明全集》的十三條文獻，還是當年錢德洪（1496-1574）在陽明逝世以後，從其廢稿中竊錄而得者。師徒兩人曾就此問題討論的相關文獻，請參見王守仁著，吳光、錢明等編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），卷26，〈《五經臆說》十三條〉，頁976。

⁵ 王守仁，《王陽明全集》，卷7，〈稽山書院尊經閣記〉，頁254。

⁶ 張元忭，《不二齋文選》，卷5，〈季彭山先生傳〉，頁22b。

⁷ 王守仁，《王陽明全集》，卷6，〈答季明德 丙戌〉，頁213-214。這一點筆者已在〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，《東海中文學報》，22（臺中：2010），頁200-201，一文中詳述，在此不擬重複。

證。⁸ 然細思之，若從彭山自視已作為發明先師之旨一視角觀之，筆者前解實未真能陪覆其欲透過經義以闡師教之獨詣。準此，本文擬一揭之前未發之覆，探究彭山如何透過撰寫經注此特殊方式以弘揚師說。

由於彭山經解多達上百萬字，為集中焦點，筆者擬以其《四書》經注——《四書私存》一書為討論中心，因此書的內涵與時代意義，具有不可輕忽的重要性，⁹ 要言之，原因有二：

其一，朱子 (1130-1200) 以降，先秦儒家《五經》的地位已逐漸為《四書》所取代，¹⁰ 加上科舉考試的內容和格式的改變，¹¹ 熟習《四書》內容成為舉子中試之首務，¹² 《四書集注》的重要性遂不可同日而語。明代中葉，隨著陽明學之傳

⁸ 徐渭，《徐渭集》（北京：中華書局，2003），卷 24，〈季先生祠堂碑代（按：此乃代張陽和所撰）〉，頁 616。

⁹ 話雖如此，但若從彭山經注的典籍看來，他似乎欲打破朱子以降所建構的「新《五經》」典範的模式，意即他所注疏的典籍包括了《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》，似乎有回歸先秦儒家經典文本的企圖。而經典文本即「聖賢之說」，這在彭山思想中，具有一先驗的指導地位，從他在《四書私存》中，屢言「聖賢宗旨」；而他在為自己另作《大學》改本辯解時，便是以師說「不牽文句」為由，恐失「聖賢立言」之「精意」；另他又說自己撰寫《孟子私存》是為了「尊孟」、「辯朱」，足以為徵。請見季本，《四書私存》（北京：北京圖書館藏，林氏樸學齋藏本），卷首與卷尾，〈大學私存序〉、〈書孟子私存後〉。（由於微卷的編排方式，四本書的卷數與頁數各成系統，為避免混淆，本文所言《大學私存》至《孟子私存》皆以書名號標之，特此說明）。準此可見，許多學者所指出的明末清初回歸經典的風潮，實可從彭山的隻字片語中，嗅出一點端倪來。提及明末清初此風潮者，請見余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，2004），〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁 87-120 以及〈清代思想史的一個新解釋〉，頁 121-156；林慶彰，《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉，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〉，皆收入《中國文哲研究通訊》，16.3（臺北：2006），頁 133-158。

¹⁰ 相關論文請參楊儒賓，〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《臺大歷史學報》，24（臺北：1999），頁 29-66；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》，2.2（桃園：2009），頁 201-245。

¹¹ 這一點主要是指從中唐以後，進士科首場以詩賦為決定去留的關鍵，到北宋王安石 (1021-1086) 變法之後，注重考「經義」，相關論文，請參賈志揚，《宋代科舉》（臺北：東大圖書公司，1995），第 4 章，〈植根於學校〉，頁 105-112；附錄，〈附錄一——進入行政機構的途徑〉，頁 281-282；李弘祺，《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版事業公司，2004），第 6 章，〈科舉考試〉，頁 159-172。

¹² 除了考經義外，在首場還考「明經經疑」二問，此考試項目為「《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》內出題，並用朱氏《四書集注》」，參宋濂等著，《元史》（臺北：鼎文書局，1977），卷 81，〈選舉一〉，頁 2019。到明、清，《四書》在科舉的重要性，更是有過之而無不及，錢大昕 (1728-1804) 就曾說：「鄉、會試雖分三場，實止一場。士子所誦習、主司所鑑別，不過《四書》文而已。」參顧炎武，《日知錄集釋》（臺北：中華書局，1984，臺 4 版），

播、書院講社活躍，乃至印刷文化之盛行，不再以朱注為權威的《四書》注疏後出轉多，「新的四書學時期」隨之展開。¹³ 所謂「新的四書學時期」，是以萬曆十二年（1584）陽明從祀作為起始點，這並不意味著在此之前沒有相關的著作，因為就算王門學人不投入於經注的撰寫，從現實面說，他們當中大多數是科舉考試的成功者；從理想層面而言，透過《四書》此普遍通行的文本，作為傳授良知學的教材，對王門學人而言，不失為便宜之計。¹⁴ 也因此從王門後學的個別文集中，我們可以看到諸子摘錄《四書》的重要篇章，¹⁵ 進行講學、宣傳教義；但以專書的方式撰寫經解者，數量的確不多，尤其在第一代門人中，更是屈指可數，因此更突顯出《四書私存》的時代意義。

其次，《大學》一經可謂王學與朱學雙方論辯的最大戰場，僅從版本之擇取，立見壁壘。¹⁶ 然以紹述師旨自許的彭山竟另作改本，此舉不無有另立門戶之虞，彭山理當有此自覺，故在序文中特就此辯解。¹⁷ 「澄清」意味著，在彭山而言，即使另立改本也不違初心，這與本文所欲探究的問題：「彭山如何以經義闡明師教？」可謂出於同一思維脈絡。那麼，本文何不直接以《大學私存》為討論文本？原因在於《四書私存》雖可分立獨看，然全書多採互注的方式申釋，以《大學》

〈三場〉，頁 15a。

¹³ 佐野公治，《四書學史の研究》（東京：創文社，1988），〈序章〉，頁 9-10。

¹⁴ 傳授良知教的文本，當然不僅只是儒家經典，還有當時已經數度編輯的陽明語錄，如《傳習錄》等。不過在這裡，我並不算處理由儒家經典文本與師說語錄同時盛行，所引發的另一項重要議題——「經典」的意義，這個議題有待將來專文處理。這裡所謂「便宜之計」，意指即使以《六經》為「吾心之常道」為前提，但對部分的門人而言，《六經》便是致良知的權法——方便法門；彭山是如此，羅近溪（1515-1588）亦將《六經》視為成學的「入頭」處。羅汝芳，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 1，〈卷禮（一）〉，頁 35。

¹⁵ 南宋以後，書院規制日趨完善，雖然書院設立的初衷，是為了對抗科舉的利誘，但後來仍不免將習舉子業納入教學常式中，相關論文請參鄧洪波，《中國書院史》（上海：東方出版中心，2006），〈書院制度的確立〉，頁 155-174。即使純粹地講學、傳道，書院仍取儒家傳統的經典文本作為教材。這一點從諸子的語錄、著作，有不少皆是論及《四書》，乃至《五經》內容可知。如鄒東廓（1491-1562）、王龍溪（1498-1573）、羅近溪等人的文集中，便有不少講學書院的講義，可參考之。在現存的龍溪文集中，就有這樣的記載：「會約首揭陽明夫子〈立志說〉、〈拔本塞源〉、『一體論』，以示學的，每會輪一人講《四書》一篇，以為參互體究之資。」王畿著，吳震編校，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 1，〈聞講書院會語〉，頁 6。可見即使以參究良知之教為主軸的講會，也是藉由「輪講《四書》」的方式進行。

¹⁶ 前人著作已多有論述，在此不擬冗述。僅補充一點，今本《傳習錄》中，首則便是陽明與門人徐橫山（1488-1518）論「新民」、「親民」之非是。請參陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），第 1 條，頁 27。

¹⁷ 朱湘鈺，〈依違之間——浙中王門季本《大學》改本內涵及其意義〉，《文與哲》，18（高雄：2011），頁 333-366。

「格物」為例，彭山言：「『物』字之義，詳見《中庸私存》第二十五章。」¹⁸故宜通覽全書，方得其旨。

準上所述，以《四書私存》作為「彭山經注以闡師教」此命題的論據，確具代表性，同時兼得突顯彭山經解特色與此書之時代意義。以下分成兩個子題進行探究：其一，陽明提倡「古本」《大學》以駁朱學，此事說明當時文人對文本的擇取亦具思想傾向，準此，擬先探究《四書私存》的形式上的體例；其次，則針對此書涉及思想部分，進行討論。

二、形式上的表態——從制舉用書談《四書私存》的特色¹⁹

根據〈大學私存序〉、〈中庸私存序〉、〈語孟私存序〉與〈書孟子私存後〉所記錄的時間與地點，可知《四書私存》非一時一地之作。²⁰這當中，最早完成的《大學私存》，大約完成於嘉靖二十二年（1543）左右，但我們從彭山的生平經歷與其他著作，可推知其構思《四書私存》的內容，為時甚早。

嘉靖七年（1528）二月，陽明平思、田，並在此地興建學校。六月，於南寧府興建敷文書院，當時所委任的主教，即是因論禮外放，降揭陽縣主簿的彭山。²¹目前彭山所遺留下來的相關文獻，僅《南寧府志》收錄〈建敷文書院修德息兵記〉

¹⁸ 季本，《大學私存》，釋「物有本末」條，頁7b。

¹⁹ 本文使用「制舉」一詞，乃承沈俊平，《舉業津梁——明中葉以後坊刻制舉用書的生產與流通》（臺北：臺灣學生書局，2009）一書之使用詞彙。雖然此用詞收到侯美珍的批評，認為「制舉是由黃帝親詔臨時舉行的科舉考試，……與一般進士、明經等常科不同」，故「不如用『科舉用書』」為佳，請參：侯美珍，〈評沈俊平《舉業津梁——明中葉以後坊刻制舉用書的生產與流通》〉，《書目季刊》，44.3（臺北：2010），頁115-116。然侯氏也承認在明代的確有「制舉」、「制科」與「科舉」混用的情形，準此，筆者仍沿用沈氏一書之用詞。

²⁰ 四篇序、跋分別撰寫於嘉靖癸卯（1543）、癸丑（1553）八月、癸丑三月、甲寅（1554），且〈中庸私存序〉書於廣陵（揚州），〈書孟子私存後〉書於建（福建）之某禪社，雖然這四篇序文的撰寫時間與地點，未必可直接等同於四篇書稿的撰寫時、地，但仍可作一參照值。此外，彭山亦自言《大學私存》完成甚早，但十年後才出以示人，並經友人肯定，方又撰寫《中庸私存》。請見季本，《四書私存》，卷首，〈中庸私存序〉。另《說理會編》一書亦可作為一參考點。在《大學私存》、《中庸私存》中，皆未見「詳見《說理會編》卷某」的字眼，但在《論語私存》與《孟子私存》中，便屢見不鮮，再參照〈說理會編序〉（請見：季本，《說理會編》卷首），可知《說理會編》大致完成於嘉靖三十三年（1554）之前，大約與《論語私存》、《孟子私存》的撰寫時間有所重疊，故其說法會出現在後二書，而不見於前二書，這一點亦足以見《四書私存》非一時完成者。

²¹ 詳參王守仁，《王陽明全集》，卷35，〈年譜三〉，頁1316-1317。

一文（以下簡稱〈息兵記〉），²² 只是此文並未提及擔任主教的工作內容，倒是陽明行牌論文略及一二：

每日拘集該府縣學諸生，為之勤勤開誨，務在興起聖賢之學，一洗習染之陋。其諸生該赴考試者，臨期起送；不該赴試者，如常朝夕聚會。考德問業之外，或時出與經書論策題目，量作課程；就與講析文義，以無妨其舉業之功。²³

顯然主教的工作，並不止於彭山在〈息兵記〉所言「致良知之說……教人為堯舜者」之道德實踐，更為明確而具體的，是定期館課諸生並拔其秀者，以充補廩。對鄉試奪得經魁又擅程文的彭山而言，²⁴ 這樣的工作自是勝任有餘，亦足見陽明之

²² 季本，〈建敷文書院修德息兵記〉，收入方瑜，《南寧府志》，《天一閣藏明代方志選刊續編》第 67 冊（上海：上海書店，1990，據明嘉靖刻本影印），卷 9，頁 42a-45b。此筆文獻感謝友人楊正顯博士告知。

²³ 王守仁，《王陽明全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1317。

²⁴ 彭山善作程文，除王邦瑞，《王襄毅公集》（臺北：國家圖書館藏，明隆慶五年湖廣按察使溫如春刊本），卷 10，〈賀彭山先生七袞壽序〉，頁 17b-20a 提及之外，最有力的論據是館藏於北京國家圖書館善本書庫中的《季彭山稿》，便是《可儀堂一百二十名家制義》的摘錄本，節錄彭山制義之文，撰序者俞長城（康熙二十四年（1685）賜同進士出身）如是地評論彭山：「季彭山師承陽明，著書數百萬言，皆行於世。夫宗陽明者，其說不能無弊，而大旨歸於心得，是以可傳，然終不以入時文，時文必宗考亭，考亭正宗也，象山旁支也。……彭山制義，恪守傳註，謹嚴法度，……與口談考亭而文詞浮誕者，相去絕遠。」俞長城，《可儀堂一百二十名家制義》（北京：國家圖書館藏，乾隆戊午年文盛唐懷德堂重刊本），〈題季彭山稿〉，頁 26a-b。可見彭山以制義之文見長。這裡還有一點可以補充說明，意即俞長城以為陽明學說「不以入時文」，這一點恐怕有待商榷。因為在徐少湖（1503-1583）在嘉靖十三年（1534）擔任浙江按察司提學僉事時，已悄然採陽明心學精神作為科考錄取與否的判准，這一點可以從他回覆給落第舉子，請教如何中試的書函內容，得以窺知。參徐階，《世經堂集》（臺北：國家圖書館藏，明萬曆間華亭徐氏原刊本），卷 21，〈示蔡生明〉，頁 26a；〈示張生體中〉，頁 28a。之後少湖更累官至首輔，其重王學之傾向，也帶動與影響當時的學術風氣。相關論文請參蘇錦玉，《徐階的政術與學術》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1996），第 3、4 章，頁 76-123；陳致，〈晚明子學與制義考〉，收入方勇主編，《諸子學刊》第 1 輯（上海：上海古籍出版社，2007），頁 396-401。不過，周啟榮以現存應舉用的坊刻《四書》講章為據，刊刻於嘉靖癸亥（1563）的《四書初問》，甚為推崇陽明的良知說，周氏認為陽明學直接影響舉業的時間，最遲不過於此書出版年代。相關論文，請參周啟榮，〈從坊刻「四書」講章論明末考證學〉，收入郝延平、魏秀梅主編，《劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》上冊（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），頁 58-59。兩說或不至於相悖，在於前者說得較為寬泛，後者則是從舉業書籍中，推崇陽明之說的文字為根據，是較為明確的說法。在此，筆者還可以作一補充，若要說陽明學說對舉業書籍的影響，更早出版的林希元（1480-1560）《四書存疑》一書中，已對陽明「知行合一」、「格物」等主張提出批判，雖然如此，但這正可顯示陽明學的影響已無遠弗屆——即使反對王學的儒者，也

知人。既然主教書院，不廢舉業，為諸生講解《四書》經義，必是不可少的分內工作。此時是否已經開始進行《四書私存》的撰寫，囿於現存資料，無法提出明證，但從嘉靖十五年（1536）撰寫的〈與楊月山龍惕書〉中，可得到些許的線索：

謂「順利」非「貪利」，若「貪利」，何止於罕言哉？利、命與仁皆道體自然之妙，恐犯履霜堅冰之戒，故罕言之。²⁵

對照於後出《論語私存》中相關經文的說解：

「利」，非財利也，若財利，奚止於罕言哉？蓋言所行皆順利也，如利用安身之利。命自流行福善者而言，如大德受命之命。仁自心德渾全，自然能惻隱、慈愛而言，如我不欲人加諸我，吾亦欲無加諸人之意。此皆成德之效驗也。學者只當於修己上用功，若言效驗，則未免有計功謀利、希高慕大之心，非入德之實也矣。²⁶

除了辨「利」字字義，夫子何以罕言「利、命、性」？在於三者所言皆為「成德之效驗」，聖人恐學者計功謀利，而廢修己之功，故罕言之。顯然，後者為前文之衍義，更遑論他認為《大學》「要義在止，而其工夫則以謹獨誠意」；《中庸》「亦不過謹獨之所止」之說，²⁷ 不出其「龍惕說」之外，據此可知，《四書私存》一書，從構思到付梓，當歷經一段相當長的時間。

就著這段援引《四書私存》的文字，很容易予人這樣的印象——彭山帶有強烈個人色彩的理解，正揭示此經解無非受到陽明學影響的事實，然而事實似乎比想像來得複雜。從最早開始著手的《大學私存》，至最後完成的《孟子私存》，彭山在撰寫的體例上，可謂承襲朱子講究篇章義例之軌轍——即使他在〈大學私存序〉，明言朱子「分章不免補綴」。²⁸ 如：

不能不面對其說，進而加以申辯。請參林希元，《四書存疑·論語存疑》，收入嚴靈峰輯，《無求備齋論語集成》（臺北：藝文印書館，1966），卷5，〈雍也第六〉，頁15a-18a。

²⁵ 季本，《龍惕書》（北京：國家圖書館藏，明萬曆三十一年劉毅刻本），〈與楊月山龍惕書〉，頁4b。

²⁶ 季本，《論語私存》，卷9，〈子罕第九〉，頁1a-b。

²⁷ 季本，《四書私存》，〈中庸私存序〉，頁1a。

²⁸ 季本，《大學私存》，〈大學私存序〉，頁2b。

右論大學之道在於明德親民，而其工夫之要在於止至善，……右申釋格物致知。……而結上文，別無工夫，只是一謹獨矣。……右申釋正心。……右申釋修身。……右申釋平天下。²⁹

右第一章。《中庸》一篇本出《禮記》，朱子分為三十一章，語脈雖皆相通，而章旨亦各有屬，今仍其舊。³⁰

此言章子無可絕之狀。……此言章子所以得罪之由。……此言章子有可矜之情。³¹

末句之上，當有「誠不以富，亦祇以異」八字。說見〈顏淵〉篇。³²

前兩條引文，說明其註解正是採用「不免補綴」的方式，逐章說明，甚至各章節的剪裁上，都直接承用朱子舊說；第三條則說明彭山重視章法分析，不僅止於《大學》、《中庸》的文本，即使是語錄體的《論語》、《孟子》，一則中也要分段言其要旨。最後一條，乃疑經文之確切性，進而加以補正，而此說正是沿用《集注》內容。³³ 這樣的例子，在《四書私存》中，隨處可見，囿於篇幅，無法羅列。此外，同《四書章句集注》的形式，彭山亦將諸儒可相發明者，采附於己說之後，同樣以「○」此符號以別之，³⁴ 而所謂「異說」也包含朱子。根據其采附的諸家之說，經筆者詳細比對，發現彭山有不少地方皆直接摘錄《四書大全》的內容，³⁵ 故《四書私存》的部分內容實亦為彭山閱讀《四書大全》的札記。更值得注意的是，彭山在申釋經文時，往往直接討論《四書大全》中諸子的說法，或贊成，或反對。所謂「直接」，即直論其是非，而未加「某言」、「《集注》說」以明之，³⁶

²⁹ 同前引，頁 12a、13b、16a、16b、18a、28a。

³⁰ 季本，《中庸私存·上》，頁 13a。

³¹ 季本，《孟子私存》，卷 8，〈離婁下〉，「匡章，通國皆稱不孝焉」章，頁 18b-19a。

³² 季本，《論語私存》，卷 16，〈季氏第十六〉，「齊景公有馬千駟」章，頁 5b-6a。

³³ 請參朱熹撰，朱傑人等主編，《論語集注》，收入《朱子全書》第 6 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 8，〈季氏第十六〉，頁 216。本文援引《四書章句集注》皆採《朱子全書》版本，後不複述。

³⁴ 不過，在「○」之後採錄異說，彭山在這一點上，有不同於《四書章句集注》之處。意即彭山的標示並沒有統一，時而意指另起一段，時而採錄諸家。

³⁵ 採錄諸家說解的作法，在《四書私存》中的情況如下：於《大學私存》幾乎沒有出現，但較晚完成的後三書，便常常出現，有的甚至是一字不漏的謄錄下來。如：《論語私存》，卷 10，〈鄉黨第十〉，頁 4ab，釋「不得其醬不食」條，將《論語集注大全》所收饒雙峰（1193-1264）多達六行的說解，完全抄錄下來；另《孟子私存》，卷 13，〈盡心上〉，頁 23a，釋「知者無不知也」條，也是抄寫張南軒（1133-1180）的註腳，由於篇幅所限，不勝一一列舉。

³⁶ 這並不是說全書皆採直論的方式，而是部分有註明何人之說，而部分則直言其是非。以後者為

彷彿與《四書大全》進行對話，這對當時熟讀舉業科目的士人而言，理當無礙。

除撰寫方式、本書引用當時重要的制舉之作《四書大全》，乃至風行一時的《四書蒙引》之外，³⁷ 彭山在〈語孟私存序〉中的這段文字，更足以證明其目的當具有現實考量的成分在——為制義以應科目而結集成冊：

□編亂舊，傳寫承訛，則授書者之愆，安可概以為記言者之誤哉？予以臆見，隨義分疏，以附於《學、庸私存》之後，以《學》、《庸》貫道之全，可以得為學之統體；《語》、《孟》則聖賢異德，憂樂殊時，高卑曲應，前後錯陳，初學未必遽能一貫。由《學》、《庸》以及《語》、《孟》，然後下手知所據而易於合一耳。³⁸

如前所言，《四書私存》並非一時一地之作。這段引文揭示兩個重點：其一，寫作間距的不同。迥異於《大學私存》與《中庸私存》的完成時間距若干年，彭山在一開始便打算同時註解《論語》、《孟子》二書；其二，撰寫動機的轉變。彭山最早撰寫《大學私存》時，「藏之篋笥，未嘗以示人也」——乃保持一私家收藏的心態；³⁹ 後言「初學未必具能一貫……」，可知是以「學子」（就其內容多論及《四書大全》而言，即使言「舉子」亦不為過）此開放性對象為預設讀者，編輯《四書私存》一書的，顯見其著作心態有一變遷歷程。準此，不論從撰寫的內容、形式，及預設的讀者看來，《四書私存》的確帶有制舉的現實色彩。⁴⁰

例，如〈萬章上〉，「舜之不告而娶」章：「焚廬浚井之事，或以為無。觀舜與象問答之言，則似（非）實有其事者，而孟子所重，惟在舜之愛弟，故不之辯。」季本，《孟子私存》，卷9，〈萬章上〉，頁4b-5a，此內容便是回應《四書大全》一書中，真西山（1178-1235）與張南軒的說法，兩人之說，請見胡廣等撰，《四書大全》（臺北：臺灣商務印書館，1983），《孟子集注大全》，卷9，頁7b-8b。

³⁷ 季本，《孟子私存》，卷2，「滕，小國也。竭力以事大國」章，〈梁惠王下〉，頁18a：「此說本於《蒙引》，得太王之意矣。」。

³⁸ 季本，《論語私存》，〈語孟私存序〉，頁1a-b。

³⁹ 季本，《中庸私存》，〈中庸私存序〉，頁1a。

⁴⁰ 囿於文獻，在此僅能作程度上的說明。且筆者在閱讀有關制舉之書的二手研究時，發現研究者亦未明確地對所謂「制舉之書」加以定義，大多是根據《四庫全書總目》、《新集四書註解群書提要》、《中國古籍善本總目》……內容，凡用來整理、解釋《四書大全》、《四書蒙引》、《四書淺說》、《四書存疑》等專為科舉而撰者，或涉及「講章」、「時文」等與制舉相關字眼，皆收編為制舉用書。但即使如此，沈氏所整理的表格中，仍不免有值得商榷處，如：收編為制舉參考書之列的《四書近語》，孫淮海（1527-1584）在序文中提及，以傳聖人之學，隻字未及舉業，在《新集四書註解群書提要》也認為此書「不染講章習套」，然仍被收列為制舉之書；反

若從此視角觀之，則書中喜言各章要旨、⁴¹ 好辨分散諸篇指涉同一語彙者，⁴² 乃至解字析句者，⁴³ 自是無可厚非，甚而為必要而不可去者。但即使如此，具有制舉色彩的《四書私存》，不可否認在形式上仍帶有濃厚的王學色彩，即打破以朱注為主軸的慣例，彭山收錄《傳習錄》相關師說，茲舉數例為證：

陽明先師曰：「此未足為嚴，以見獨之嚴也。」詩云：「視爾友君子，輯柔爾顏，不遐有愆，相在爾室，尚不愧於屋漏。」亦此意。⁴⁴

先師嘗曰：「聖人以生知安行之資，而用困知勉行之功。」得其意矣！⁴⁵ 行能盡實，然後為正名。「禮樂不興」，謂以中和之德導民，使之興起也。必可言，謂「言順」；必可行，謂「事成」，名而可成，乃為不苟。餘義《傳習錄》論之盡矣。⁴⁶

觀黃光昇（嘉靖八年（1529）進士，?-1586）所撰《四書紀聞》，乃黃氏志學以來，對《淺說》、《蒙引》、《章句集注》、《四書》有所悟，隨手記者，《新集四書註解群書提要》認為此書「不詭程朱之意。」國立編譯館編，《新集四書註解群書提要》上冊（臺北：華泰文化事業公司，2000），第3節，〈四書類·明代著作〉，頁39。卻不為沈氏所收錄。至於隆慶之後，陽明學、佛老思想已滲入科舉考試，「何者為制舉用書」的標準也就更難以界定了。相關資料，請參沈俊平，《舉業津梁——明中葉以後坊刻制舉用書的生產與流通》（臺北：臺灣學生書局，2009），第5章，〈坊刻制舉用書的種類與形式特點·四書類〉，頁181-201。準此，根據正文所述，判斷《四書私存》帶有應舉的現實色彩，當不為過。

⁴¹ 如解《論語·為政》「子貢問君子」章，言：「此章之意，所重在行。」季本，《論語私存》，卷2，〈為政第二〉，頁4b；《孟子》〈離婁上〉「仁之實，事親是也」一章，言：「此章專重『實』字。」季本，《孟子私存》，卷7，頁17a。

⁴² 如解《中庸》第十四章：「在上位不陵下，在下位不援上，此與二十七章『居上不驕，為下不倍』語意不同。蓋不驕不倍者，以素位而行言也；不陵不援者，以不願乎外言也，義各有所指焉，然合而觀之，則亦未嘗不通也。」季本，《中庸私存》，卷上，頁31a-b。另《孟子·告子上》「耳目之官不思」章，注「上章養小體言口腹；此章養小體言耳目。」季本，《孟子私存》，卷11，〈告子上〉，頁20a。類似這樣的比較、分辨，常見於《四書私存》全書。

⁴³ 如分辨「之謂」與「謂之」的差別：「以『天命』名性，重在性上，則曰『之謂』；以誠明命性，重在誠明，則曰『謂之』。『教』字亦然。」季本，《中庸私存》，卷下，頁14b。

⁴⁴ 季本，《大學私存》，釋「所謂誠其意者」，頁15a；王守仁，《王陽明全集》，卷32，〈大學古本傍釋〉，頁1194。

⁴⁵ 季本，《中庸私存》，釋第二十章，卷下，頁13b；陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第291條，頁342。本文若援引《傳習錄》內容，便採陳榮捷所撰《王陽明傳習錄詳註集評》版本，因其編號與註釋，有助於讀者查閱。特此說明。

⁴⁶ 季本，《論語私存》，釋「必也正名乎」，卷13，〈子路第十三〉，頁2a；陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第43條，頁79-80。

在註解上，收入師說，並非彭山之創舉，以現存《四書》類制舉之書，最早收錄陽明之說的是稍早的林希元 (1482-1567)《四書存疑》，且觀《四書私存》全書收錄陽明之說的條數並不完整，此恐與彭山未能窺得陽明文獻全貌不無關係。⁴⁷ 雖然如此，這並不減煞彭山將良知教帶入制舉書籍的企圖——足見陽明學對制舉用書的影響，及《四書私存》的時代意義——相對於《四書存疑》，林希元引陽明之說的目的，在於抑王揚朱，⁴⁸ 正可形成對比；⁴⁹ 反較於後出極具王學色彩的《四書初問》一書，以「聞見特良知之助」的思維，⁵⁰ 不載名物制度的作法，彭山認為禮乃「先王之政，所以行不忍人之心也，觀會通以行典禮節文，斯而已矣」，即使他也承認禮不外於吾心——「禮者，中而已矣」、「固吾心之節文」。⁵¹ 準此，因自己從政的經驗，特取切於民之布縷、米、力役之征等眾說紛紜之典章制度加以討論，撰有《讀禮疑圖》一書，又因《孟子》對庶政多有所涉，故前者可視為《孟子私存》之註腳。⁵² 可見，從《四書私存》的撰寫方式、內容、預設讀者及撰寫目的看來，的確深具制舉的現實色彩，而當中夾錄陽明對四書的說解，且恆持一肯定

⁴⁷ 彭山在《大學私存》中，力贊陽明以誠意為《大學》宗旨，見識卓越。後來陽明更訂為以致知為主，以此推測彭山或許沒有見過最後定版的〈大學古本序〉一文，這一點已在朱湘鈺，〈依違之間——浙中王門季本《大學》改本內涵及其意義〉論及，故在此不擬詳述。這裡再補充一點，即根據彭山所輯錄陽明有關四書的語錄，可以推測，他是看過傳習錄上冊，而不見下冊。如：陽明在〈答顧東橋〉書中，所言「舜不告而娶」的詮解，很可以凸顯良知之教的色彩，但在《孟子私存》中，卻未及《傳習錄》的記載，只是即使未見師說，彭山在此卻也沒有論及在良知之教底下，當如何理解經文，這一點又表示其良知教的色彩相對於龍溪 (1498-1573)、南野 (1496-1554) 等人來得淡。

⁴⁸ 根據林希元所援引的陽明文獻，可知其批判陽明之處，有格物致知、知行合一等等，亦是《傳習錄》攻訐朱說之處，請參林希元，《四書存疑》，卷 5，〈雍也第六〉，頁 15a-18a。

⁴⁹ 不過囿於文獻，無法推斷彭山是否看過《四書存疑》一書，因此也就不易推知《四書私存》的出版，是否針對《四書存疑》而發。

⁵⁰ 徐燝，〈大學初問〉：「吾能聞見者是何物？亦是良知，但良知之本體不在是，聞見特良知之助，全靠著聞見做致知工夫，便是義襲。」徐燝，《四書初問》（日本尊經閣文庫藏，明嘉靖刊本），卷 1，〈大學初問〉，頁 8a；又《孟子》中，提及貢、助、圭田、餘夫田等制度，僅言：「先公後私之制，此全是聖人至仁，規模宏大，條理精密，仁以為主，義以行之，皆自性善處體認出箇民物一體之仁，……此者……致良知盡之矣！」同前引，卷 6，〈孟子初問〉，頁 18b。如後者，彭山在《孟子私存》中，便費了不少篇幅在解釋井田、國、野之別，甚至還以「參照《讀禮疑圖》」作為補充，請參季本，《孟子私存》，卷 5，〈滕文公上〉，頁 6b-8a。

⁵¹ 季本，《讀禮疑圖》，《四庫全書存目叢書·經部》第 81 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997），〈讀禮疑圖序〉，頁 1a-2a。補充一點，即「觀會通以行典禮」一語，乃出於《易傳·繫辭上》：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。」朱熹，《周易本義》（北京：九州出版社，2004），卷 7，〈周易繫辭上〉，頁 272。

⁵² 彭山在《孟子私存》中，涉及相關制度者，輒以「詳參《讀禮疑圖》」為解。

態度，甚至時而以為猶勝於朱說、得補朱說之不足處，以此正可揭示彭山欲藉經解以明師教的用心。

三、思想上的表態——從批判朱說談起

彭山受朱子的影響甚深，但對朱子讀《四書》次第的看法，頗不以為然，他在〈中庸私存序〉中明言：

先儒以為學次第，先《大學》而《中庸》居後焉，然非《中庸》則《大學》之旨或不能有所發明，而亦無以會其全矣，故演繹舊文，少加箋釋，而與《大學》之說並私存之。他日苟有新知，亦可以自考矣。⁵³

雖說懷著戒慎恐懼的心情，私存己說，有待來者，然此處明言因《大學》、《中庸》宗旨可相互發明，當並重、合閱之，就是針對朱子以《大學》為入門書，《中庸》「看三書後，方宜讀之」的主張，⁵⁴ 提出批判。彭山並非一開始便持此說，考其在正德三年（1506）未登第前，曾夢盛服上朝，與天子（武宗，1491-1521）有這樣一番應答：

天子曰：「聖賢之道，奈何學之？」某對曰：「惟在讀書耳。」天子曰：「汝能讀書邪？」遂舉史文以詰，某謝不知，因言：「朱熹讀書之法，先《大學》；次《論》、《孟》；次《中庸》；又次《六經》，而後及於史。臣願陛下先之以《大學》，而參之以真德秀之《衍義》，不必泛求諸史也。」⁵⁵

對朱子讀《四書》法態度的轉變，亦可視為彭山入陽明門下之徵，⁵⁶ 只是當年

⁵³ 季本，《中庸私存》，〈中庸私存序〉，頁 1a-b。

⁵⁴ 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，2004），卷 14，〈大學一〉，頁 249。

⁵⁵ 季本，《季彭山先生文集》（北京：書目文獻出版社，1988），卷 2，〈夢記〉，頁 875b。

⁵⁶ 陽明並沒有針對《四書》讀書法提出異議，但曾與弟子論及《大學》、《中庸》的關係：「澄問《學》、《庸》同異。先生曰：『子思括《大學》一書之義為《中庸》首章。』」陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第 42 條，頁 78。江右王門鄒東廓早年也是因參不透二書之旨如何融通，而就教陽明，成為王學門人的。相關論文請參朱湘鈺，《平實道中啟新局——江右三子良知學研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文所博士論文，2007），第 2 章，〈鄒東廓的戒懼之

「學聖賢之道，惟在讀書耳」的思維，並沒有改弦易轍，故他在《四書私存》中的幾篇序文，皆提及立言、考經的重要性：

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。……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。⁵⁷

聖賢豈有意於立言哉？道不得行於天下，則與其徒講明此學，庶幾有傳焉。……聖賢之教幾於無傳，於是筆之於書，以貽後世，此又有所不得已焉。求其不得已之心，而立言者之意見矣，豈以言語可盡道哉？……其有口編亂舊，傳寫承訛，則授書者之愆，安可概以為記言者之誤哉？予以臆見，隨義分疏以附於《學、庸私存》之後，以《學》、《庸》貫道之全，可以得為學之統體。⁵⁸

可見他致力於經教與師教相侔，只是考經、分疏的徑路，又是老師生前叮囑不宜粘著者，故其反覆申明注經是傳聖賢之學的權法。在筆者看來，與其說是說服他人，倒可視為彭山內心不斷自我辯證之履跡。而綰結「讀書」與「謹獨」（即致良知）工夫，可謂彭山常年自得的學問進路。

本文擬從彭山在《四書私存》中對朱注的批判，來呈現他如何以經注展現師教，又慮及《四書私存》之撰寫體例，為避免陷於章句訓詁之零碎，故取《中庸私存》首章與《大學私存》論「致知」，進行討論，前者攸關彭山的性論；後者則展現彭山的聖人觀，連帶地也可以看到他對同門主自然者的修正。

（一）彭山的性論——兼論彭山對朱子的評價

1. 從本原處言性

學》，頁 29-46。以良知之教合一《大學》、《中庸》之旨，可謂間接地打破朱子論《四書》的次第，有關此議題擬另撰專文論之。

⁵⁷ 季本，《大學私存》，〈大學私存序〉，頁 2b-3a。

⁵⁸ 季本，《論語私存》，〈語孟私存序〉，頁 1a-b。

《中庸私存》一開頭，彭山便費了不小的篇幅，批判《中庸章句》的解釋：

故以天命名性，蓋指源頭不雜於氣稟而言矣。後儒但以太虛言天，則氣體蒼蒼，即是虛也，而不本命之明處，何以為乾？《易》只以〈乾〉言天，方有主宰，不然則所謂於穆者，不過杳冥昏默而已，烏得謂之不已之命哉？朱子釋天命，以為「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」蓋本程子「天所賦為命，物所受為性」之說，是以氣稟言性，所以不得不兼人物說，如此則犬牛與人性皆無異，即告子所謂生之謂性也，且以命屬於天，性屬於氣，性命分為二義，源頭先已雜了。欲明性之本善，而以氣質之性為第一義，此豈《中庸》之本意哉？⁵⁹

此處所爭者，在於「率性」當作何解釋。朱子雖言「性即理」，但此處從天地生化萬物之宇宙論立場而發，從人物各得天所賦之理言性，⁶⁰ 如此則是從氣質所稟之偏處言性，而非專言理，故其謂「率性」，便得曲折地理解為「『循』字非就行道人說，只是循吾本然之性，便自有許多道理。」⁶¹ 此所言「本然之性」、「道理」，即如《易傳·繫辭下》所謂「服牛乘馬」之意⁶²——隨物之性，自有其各當之理而行，因此朱子強調「率性」不當視為行道、用力處的原因也在於此。⁶³ 觀《四書大全》收錄的宋、元儒諸子，也多順勢發揮。⁶⁴ 彭山即反對此解，認為性當從源頭處說，不當雜於氣稟而論。如此，性無不善，「率性」只是順而循之；「修道」無非責己反躬、反身而誠，如是方為《中庸》本意。

⁵⁹ 季本，《中庸私存》，卷上，頁 3a-b。

⁶⁰ 日本學者木下鐵矢結合朱子生平、時代背景，探討朱子訓「命」為「令」的意義，頗為特別。參木下鐵矢，〈「命」と「令」——朱熹の「天命之謂性」解釋——〉，《東洋史研究》，64.1（京都：2005），頁 65-98。

⁶¹ 朱熹，《朱子語類》，卷 62，〈中庸一〉，頁 1491。

⁶² 採用版本：朱熹，《周易本義》，卷 8，〈周易繫辭下傳〉，頁 293。

⁶³ 朱子言：「率性非人率之也，率只是循，循萬物自然之性之謂道。此『率』字不是用力字。……循字非就行道人說，只是循吾本然之性，便自有許多道理。」朱熹，《朱子語類》，卷 62，〈中庸一〉，頁 1491。

⁶⁴ 陳用之（1053-1093）曰：「如隨物之性，則牛可耕；馬可乘；雞可司晨……其所發皆有自然之理。」；潛室陳永嘉（1176-1232）：「率性不要作工夫看。人，率循其人之性；物，率循其物之性，此即人物各各當行道理，故謂之道。」皆收入胡廣等撰，《中庸章句大全·上》，收入《四書大全》，頁 5a。兩人說法皆為朱子說法的延伸。

彭山會關注到「率性」當作何解，無庸置疑地，是受到陽明學的影響。在《王陽明全集》中，可以看到這個命題正是陽明常論及者：⁶⁵

子思性、道、教，皆從本原上說天命。於人則命便謂之性；率性而行，則性便謂之道；修道而學，則道便謂之教。率性是誠者事，所謂自誠明謂之性也；修道是誠之者事，所謂自明誠謂之教也。聖人率性而行，即是道。聖人以下，未能率性於道，未免有過不及，故須修道。修道則賢知者不得而過，愚不肖者不得而不及，都要循著這個道，則道便是個教。⁶⁶

先生曰：「『天命之謂性』，命即是性。『率性之謂道』，性即是道。『修道之謂教』，道即是教。」問：「如何道即是教？」曰：「道即是良知。良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處。這良知還是你的明師。」⁶⁷

這兩條分別載於《傳習錄》卷上與卷下，正可顯示陽明早年主誠意，之後揭示良知之教的歷程——即使其思想脈絡是一貫的。就是因為《中庸》之「性、道、教」皆從本原上說，也因此率性、修道，無非是依此本心、誠體而行，這也是陽明認為《中庸》之誠與《大學》之「明明德」並無二致的原因。⁶⁸待揭示良知之教後，直言「性、道、教」即是良知。彭山此處雖未提及「良知」二字，不過強調性當從本原上說，及其踐德的思路，可謂受到陽明學的影響。⁶⁹

彭山不僅批判朱子，連帶伊川（1033-1107），乃至橫渠（1020-1077）所論，一概反對，這是由於朱子從二人學說理解並接受天地之性與氣質之性的區別，這一點也為彭山所知，故言：「朱子論性大意本於程張二子」。⁷⁰只是，彭山非議此說

⁶⁵ 陽明甚至撰有〈修道說〉，請參王守仁，《王陽明全集》，卷7，頁265。

⁶⁶ 陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第127條，頁151。

⁶⁷ 同前引，第265條，頁325。

⁶⁸ 陽明曾謂：「《中庸》言『不誠無物』，《大學》『明明德』之功，只是個誠意。」同前引，第6條，頁37。

⁶⁹ 現存陽明致書彭山的書信中，說明彭山曾與陽明討論過《中庸》首章，請參王守仁，《王陽明全集》，卷6，〈答季明德 丙戌〉，頁213-214。從《四書私存》的撰寫份量與內容看來，彭山學行甚得力於《中庸》一書。

⁷⁰ 季本，《說理會編》，卷1，〈性理一〉，頁16b。

的理由並非依循陽明「以心（良知）說性」的進路，⁷¹ 而是依朱子將理氣論與心性論連結一塊談，以為朱子雜氣以論性，則人與禽獸的界限便有所不明，以致與告子「生之謂性」的思路無別。按理說，張子以降，宋儒以為從人生而靜以下，必稟得清濁之氣以成性，此理解的確與告子從自然生命言性是一致的，但彭山認為此說無法突顯道德義、主宰義的「本原之性」，⁷² 故帶有貶意而加以批判。將朱子在此所言之性論，與《孟子》的人禽之辨作一連結，非彭山獨明首發，朱子再傳弟子真西山 (1178-1235) 就曾論及：

朱子於告子「生之謂性」章，深信人物之異，而於此章乃兼人物而言，生之謂性，以氣言者也；天命之謂性，以理言者也。以氣言之，則人物所稟之不同；以理言之，則天之所命，一而已矣。……凡人之為善者，皆循天命之性也；其為不善，則發乎氣稟之性矣。以是而觀，則此章兼人物而言，尚何疑哉？⁷³

這段文獻收錄在《四書大全》中。想當然爾，西山的論調是跟著朱子的腳跟轉，故其說解無非是為朱子發聲，以為論性有從理說，有從氣說，這兩條論性的脈絡，與踐德工夫連結，而得出這樣的結論：人為善者，乃「循天命之性」；反之，為惡則「發乎氣稟之性」，故認為朱子在此「兼人物而言」並無不妥。這是否符合朱子論惡之說，自是有討論的空間，⁷⁴ 由於此議題非關本文閎旨，故在此不擬論之。雖然無法直斷彭山將朱子此說視同告子性論，是針對西山而發，但如前文所論，彭山理當讀過，這便說明彭山對朱子的批判，也受到《四書大全》這類科舉用書內容的啟發（即使有時看法呈現對峙的狀態）。

性理不得混氣而論，在彭山的思維中，區隔甚嚴，故他對《四書集注》中，舉

⁷¹ 此斷語在牟宗三與唐君毅的研究中皆有論及，請參牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000），〈「致知議辯」疏解〉，頁 354-355；唐君毅，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990），〈論中國哲學中說性之方式〉，頁 855-858。另，鄧克銘對陽明的性體有精闢而詳細的論述，可參鄧克銘，〈王陽明心學中之性體觀的特色〉，《臺大中文學報》，18（臺北：2003），頁 185-222。

⁷² 彭山曾言：「（程子）乃以氣有清濁論才，則適足以蔽本原之正，其曰：『論性不論氣不備』，是以孟子之說為不備也，氣豈可與性並論乎？」季本，《說理會編》，卷 1，〈性理一〉，頁 19b。

⁷³ 胡廣等撰，《中庸章句大全》，卷上，「天命之謂性」章，頁 5a-b。

⁷⁴ 相關論文，請參李明輝，〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁 553-580。

凡相關論述，皆特別著意，甚至到了字字計較的地步：

《集註》言：「人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也」，此語亦似未瑩，若就生之謂性而言，則此乃氣之自然，不可言理，若本天命之性而言，則禽獸亦本父母而生，何嘗有二？……竊謂一本當就人心上說，止是本源發端，於愛親為切，蓋上天生物之心，仁也，何嘗不本於此？此禽獸所不能同也。故本不一，則入於禽獸矣。⁷⁵

這一段是孟子與墨者夷之（生卒年不詳）論「兼愛之病」的經解。彭山再次批判朱子的說解，主因是「自然」不可言「理」、「一本當就人心上說」，二者乃一體之兩面。以「氣為自然，不得言理」之說，不禁讓人聯想到他反對同門主自然者的緣由，⁷⁶顯然是出於同一思維。不過彭山據此還進一步批評朱子「在物為理」之說。

朱子從「天以陰陽五行化生萬物」言性，說明萬物各成其形，亦各稟得其理，這不只是單純地論性，最重要的是還牽涉其工夫論。人物之生，各得天所賦之理，也因此朱子所說的「萬物中各有太極」、⁷⁷「理一分殊」、⁷⁸「事事物物各有其則」⁷⁹……都是在這個脈絡底下說的，據此提出格物窮理的工夫——由「然」而推知其所以然、所當然之理，而陽明所倡良知之教，正欲反此心與理為二，乃至格物窮理的工夫進路，以為良知即是天理，致良知即是「致吾心之良知於事事物物」，⁸⁰故曰：「心外無物」、「心外無理」。⁸¹從彭山經注的內容，可以看出他批判朱子學說的理路，大抵是承著陽明的思維而發：

《集註》以「性」為人物所得以生之理，是就「在物為理」而言「故」，又總之曰：事物之理，應物則謂之事；其條理分明則謂之智；

⁷⁵ 季本，《孟子私存》，卷5，〈滕文公上〉，頁16b-17a。

⁷⁶ 季本以為：「……一入自然則易流於欲耳，故聖人言學不貴自然，而貴於謹獨，乾乾因其時而惕，非謹獨乎？」季本，《說理會編》，卷1，〈性理一〉，頁10b。朱湘鈺，〈「龍惕說」議辯與《龍惕書》〉，《儒學研究論叢》，2（臺北：2009），頁161-200。

⁷⁷ 朱熹，《朱子語類》，卷1，〈理氣上〉，頁1。

⁷⁸ 同前引，頁2。

⁷⁹ 同前引，卷5，〈性理二〉，頁82。

⁸⁰ 陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第135條，頁172。

⁸¹ 王守仁，《王陽明全集》，卷4，〈與王純甫 癸酉〉，頁156。

智者順事物之理而應之，則謂之利，是以「利」言「順」也。即朱子所言如此，似亦知理之本順，但所謂「故」者言其「已然之跡」，則因跡而見理也。……以跡言性，則理在跡不在心，而性在物不在我矣！智用於跡，則以比擬較量而得正者……，非靜以上不容說者之所發也，其本根非即利心乎？⁸²

這是彭山申釋《孟子·離婁下》論「天下之言性也，則故而已矣」一章。朱子釋「故」為「已然之跡」，因著人物得天所賦之理的脈絡說，理無形，故就此已然之跡以見性。對此，彭山非難：以跡言性，將導致「理在跡，不在心」、「性在物，不在我」，如此一來，「萬物皆備於我」豈不成空話頭？「我如何與他盡得？」⁸³此質問無非是陽明「心外無理」的換句話說。只是過於強調心地工夫，彭山對「天地位，萬物育」的詮解，完全否認此境有實存的可能性：

朱子謂天地位萬物育，為致中和之效驗。以聖人在上，和氣感通言之，……然以此驗德，使人不息其功則可，以為實有此事，則雖極治之世，亦或不能盡應。何則？形氣既分，物性不無凌奪，其曰「育」者，但可為養育萬物者言耳，蓋天地生物之心，則自□□□龍，以至虎狼蛇蠍，無不欲各得其所，聖人之育物亦此心也。若必欲物之自育，則五氣之偏，互有生剋，弱肉難使不為強食矣。萬物並育而不相害，意亦如此。⁸⁴

朱子以「天地位、萬物育」此學問之極功，為致中和之效驗、聖人之能事，但彭山以為此驗德之效，只是為勉勵學人自強不息的理想之境，現實世界當無此事。在這段文獻中，彭山反駁朱子的理由，頗有「以子之矛攻子之盾」的味道在——順著朱子所說的「天命」（天以陰陽五行化生萬物），萬物之性乃天之所命，那麼「物性不無凌奪」——五行之氣相互生剋，難免弱肉強食，在這種情況下，如何能「天地位，萬物育」呢？不過這並非只是為了反駁朱子之說而發，毋寧是自己學思的體會，也因此在此闡述己見時，他如是申釋《中庸》第三十章：

⁸² 季本，《孟子私存》，卷8，〈離婁下〉，14a-b。

⁸³ 季本，《中庸私存》，卷下，頁15a。

⁸⁴ 同前引，卷上，頁12b-13a。

此言天地之道本於德也，萬物並育而不害，育物之心也。夫萬物得形氣之偏，其在天地間無不相害之理，惟育物之心則不相害耳。……然聖人之所謂大者，不在於事功，而在於心體，故孔子未嘗得位行道，而大德在心，不可不謂之育萬物也。即此便是天地之所以為大矣。⁸⁵

這與陽明晚年所言「良知是造化的精靈」，得以「生天生地，成鬼成帝，皆從此出」的體證，⁸⁶ 有些許的落差。在陽明，良知不只是道德的創造原理，同時也是宇宙生化之根源，學者倘能致得良知，不僅內在德性得充實光輝，同時也能使天地萬物各得其所而是其所是——「天地間活潑潑地，無非此理，便是吾良知的流行不息」，⁸⁷ 如牟先生所言，「道德創造」與「宇宙生化」皆在良知明覺感應中朗現。⁸⁸ 據此可見，彭山終生學思境地尚處於一「持守把捉」之相，而未臻冰解凍釋之化境。當然，有鑑於主自然之流弊，也有可能使他堅持此對治相，亦不無可能。

2.以朱子為義外

如前所言，彭山認為朱子性論類於告子——混人禽之性為一談，不過彭山對告子的理解，頗為特出：

蓋告子本謂：性是蠢然無知識者，甘食悅色，一順情欲之自然。但看禽獸饑則食；飽則棄，略無計較，未嘗以為美而為之，亦未嘗以為不美而不為，此乃告子初時識見，但以性無善無不善，故即杞柳為喻。……自聞孟子之言，漸漸知向理上說去，至謂仁內時，已在理上起見，但義未精耳。……以杞柳之喻為性無善無不善之宗旨也。至謂仁內時，則見性已如明鏡，隨物自來自去，順性自然，無所作意，已無不善為障矣。⁸⁹

⁸⁵ 同前引，卷下，頁 39b-41b。

⁸⁶ 陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第 261 條，頁 323。

⁸⁷ 同前引，第 330 條，頁 378。

⁸⁸ 相關論文，請參牟宗三，《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，1999），〈綜論·「道德形上學」之完成〉，頁 172-189；牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996），〈圓教與圓善〉，第五節論「儒家之圓教與圓善」的部分，頁 305-335。另可參蔡仁厚，《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1992），〈陽明學的基本義旨〉，頁 35-39。

⁸⁹ 季本，《孟子私存》，卷 11，「性猶杞柳」章，頁 1a-2a。

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，故孟子以白羽、白雪、白玉為喻以詰之。……孟子復以犬牛與人之性詰之，欲使於源頭上識性，則知人之性，豈蠢然無別者哉？而告子不復致辨，必亦自疑其說之為非，認仁為內之機，由此而觸矣。⁹⁰

在彭山看來，告子的思想有一發展歷程：自以生為性，到以仁為內。此轉變之機，在於受到孟子的啟發。彭山將「以生為性」與「以仁為內」劃分為二的界限，在於前者是視性為「蠢然無知識者」，只是「一順情欲之自然」言之；後者則知「性是天理」，⁹¹可見彭山對告子所言「仁內」，自成一家之言。

仁內說之所以仍是「見理不明」，在於告子主「義外」：

飲食男女，人之大欲存焉，故以食色言性，則形色天性，即此是仁。仁是愛之理，就使以愛言仁，是亦因用以明體也，亦何害哉？但以義為外，則所謂仁者乃無義之仁，於源頭上不精，猶未離乎謂生為性之見也。⁹²

若長馬與長人不同，則以心之在內者言，乃其權輕重而制宜之義也。義即仁之精處，緣告子惟以無累於心為仁體，如鏡之照物，任其自來自去，一身之外，漠然無情，故於事上求合宜者，便謂強為，則以義為在外矣。⁹³

順著《孟子集注》「仁者，心之德，愛之理」之語加以發揮。⁹⁴朱子以為：仁是性，愛屬情，故仁是愛之所以然之理，不能直接將愛之情等同於性。⁹⁵今彭山將告子言「食色，性也」，等同於孟子所言「形色天性」，以為此皆「因用以明體」、「作用是性」的說法，乃無義之仁，彭山以為「義」正是仁之精處，以義為

⁹⁰ 同前引，「告子曰生之謂性」章，頁 4a。

⁹¹ 同前引，頁 4b，彭山言：「告子……知性是天理，故有仁內之說。」

⁹² 同前引，頁 4b-5a。

⁹³ 同前引，頁 5b。

⁹⁴ 朱熹撰，朱傑人等主編，《孟子集注》，收入《朱子全書》第 6 冊，卷 1，頁 246。

⁹⁵ 朱子在〈仁義禮智等名義〉中，有諸多辨說，請見朱熹，《朱子語類》，卷 6，頁 118-119。相關論文，請參牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，〈中和新說後關於「仁說」之論辯〉，頁 240-256。

外，便無法「權輕重而制宜」，如鏡之照物，任其去來，故告子之仁內說仍是見性不精。

彭山此處的說解，甚為繳繞。尤其將孟子之「形色天性」，等同於告子之「食色性也」，皆視為「作用見性」之說，這實於前文所提及其不善理解聖人化境的另一實證。再觀其解《孟子·盡心上》「形色，天性」章：

形色，形之色也。如耳目身口，形也；視聽言動，色也。其物當然之則，乃是天性，非謂形色即天性也。色不在於形之外，故但言踐形，而色在其中矣。○（筆者按：此「○」乃季本註解四書時，自訂之分項符號）形色天性，與告子言食色性也，若認得本源，亦非有二也。⁹⁶

之前，是申釋全文；之後則是補充說明。強調「形色非天性」，即恐人落於跡上言性，但又礙於此乃孟子之語，而不得不予以肯認，只好作一補語：「若認得本源，亦非有二」，到頭來，還是回到他所主張的「從本源上說性」方是。⁹⁷

在前一引文中，特別值得注意的是，彭山將「仁內」理解為「見性如鏡」之說。此一講法在《孟子私存》中出現不止一次，彭山甚至還說：

愚嘗為龍鏡之書，以別古今言心者之異，蓋本於此。夫鏡空而不靈，照因於物，即「長者義乎」之意也。龍健而有覺，變主於心，即「長之者義乎」之意也。故大《易》言「龍」，而佛氏言「鏡」，學術邪正，於此辨焉！⁹⁸

在《龍惕書》中，彭山便是以鏡喻說出自二氏，吾儒當以龍惕說取代之，藉此反對王門主鏡喻者，故這段文獻，字面上雖論儒釋之辨，隻字未提同門中主自然者惟猶有影射之虞。⁹⁹ 這麼說來，主自然者猶告子也。若依照《孟子》文本中的告子形

⁹⁶ 季本，《孟子私存》，卷13，〈盡心上〉，頁19b。

⁹⁷ 此處可以增補一條文獻，以作說明：「蓋原於未發之中，大本立而達道行，是為行所無事，其智然後為大，此與朱子異者，惟就天命之性言智而不以跡耳。……於其跡上求之，亦能測度深微，及於高遠，……然非本體感應之自然，不足以盡變，何益於學？」季本，《孟子私存》，卷8，〈離婁下〉，「天下之言性也，則故而已矣」章，頁15a-b。

⁹⁸ 季本，《孟子私存》，卷11，〈告子上〉，「告子曰食色性也」章，頁5b-6a。

⁹⁹ 這裡欲補充一點，彭山認為告子之「仁內」如鏡之照物，雖未至精處，但其「用心於內」，當有其入道處，加上〈中庸私存序〉言：「蓋本體瑩然，主宰常定，如鏡之照物，無物不滯，何偏之

象，或許是很嚴厲的指控——大有將主自然者驅逐於師門之外的意思，但在彭山的理解脈絡中，似乎沒有到這麼嚴重的地步，這是因為如前所言，彭山所理解的「仁內」，乃以天理為性，以用為體者，他認為只是未到精處，但還不至於到完全錯謬的地步。故他在《孟子·告子上》孟子與告子最後一篇的論辯文獻，認為朱子之責告子太過：

告子用心於內者也，觀其四問，漸次深密，雖不能如夷子之憮然，安知其不自此而入道乎？朱子乃謂「卒於魯莽，不得其正」，則過矣。¹⁰⁰

所謂「四問」，指的是〈告子上〉前四章連載告子與孟子之問答，彭山並不將此四問平看，而是如前所言，有一「漸次深密」的發展歷程。「安知其（告子）不自此而入道乎？」意指在彭山眼中，告子只是見性不透，並非如孟子口中所批判那般不堪。

準上所論，可知將朱子視為告子——主義外者，並不是完全否認其學說，至少某個程度上是予以肯認的——「知性是天理」。他認為朱子學說之所以是義外：

明善則知人、知天之謂也，誠是所存之明，明善則於所發上存誠，故為誠身工夫也。《章句》以明善為察於人心天命之本然，而真知至善之所在，此言似是而非。蓋至善就人性本善上說，則所謂人心天命者，乃吾所得於天之性也。但朱子以楊氏「萬物皆備於我而反身至誠」之說為非，乃曰：格物之功，正在即事即物，而各求其理，則以至善為事物之理。理在事物上說，則所謂明善者，非吾心本然之善矣，於此求明，卻是義外也。¹⁰¹

彭山針對朱子所詮解「不明乎善，不誠乎身」（第二十章），加以批判。朱子的註解是「『不明乎善』謂不能察於人心天命之本然，而真知至善之所在」，¹⁰²再參照《中庸或問》相關文獻，則更為清楚：

有？」季本，《中庸私存》，卷首，頁 1b。顯然彭山晚年對王門主自然者的態度趨於緩和。

¹⁰⁰ 季本，《孟子私存》，卷 11，〈告子上〉，「何以謂義內也」章，頁 7a。

¹⁰¹ 季本，《中庸私存》，卷下，頁 9b-10a。

¹⁰² 朱熹撰，朱傑人等主編，《中庸章句》，收入《朱子全書》第 6 冊，頁 48。

欲誠乎身，又不可以襲取強為，其道在明乎善而已。蓋不能格物致知，以真知至善之所在，則好善必不能如好好色，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。¹⁰³

朱子依自己所理解的心性論——心為氣之靈，不即是理，故將明善之功理解為（或等同於）《大學》的格致工夫，同時據「不明乎善，不誠乎身」來闡明格物致知的優先性。也因此他在《中庸或問》中，明言反對龜山（1053-1135）「萬物皆備於我而反身而誠」的說法，其癥結就在朱子不主本心——心本具理，故他質疑「離去事物，而專務求之於身」，如何能謂之誠？¹⁰⁴ 朱子對這一段文獻的詮解，很能夠揭示其學問的特色。¹⁰⁵ 今彭山主心即理，以為欲明乎善，即是天之所命之性，是內在本有的，對於朱子的明善之功——必須透過「即事即物而各求其理」，以為是求理於外，因此為義外說。雖然彭山沒有明言將朱子比作告子，但責之以「義外」，則「雖不中亦不遠矣」！昔日譏象山為告子的朱子，¹⁰⁶ 有朝一日也遭此一折，當是始料未及者。

此處自會有一疑問：朱子與王門、二氏的思想差異如此大，何以在彭山的理解中，皆被責為「義外」者？若細究之，可知彭山分別從不同的面向而作此批判。在朱子這方面，是站在心學立場，指其心與理為二之病，故為「義外」。此「義」乃泛指仁義禮智之理。至於主鏡喻說者之所以被視為「義外」，其所言之「義」當是放在與「仁」成為一組相對而生的字詞脈絡下，狹義地說。如前文所言，義是「權輕重而制宜之義」，為「仁之精義」，彭山在《說理會編》如是說：

仁義互為體用，仁以義為體；義以仁為用。蓋仁是發生之理，而主於行；義是收斂之理，而主於斷。仁非斷則流；義非行則塞，鮮有不失仁

¹⁰³ 同前引，頁 590-591。

¹⁰⁴ 同前引，頁 591。

¹⁰⁵ 楊祖漢先生在這部分有很好的闡釋，可以參考。楊祖漢，《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1984），〈第二十章〉，頁 193-194。

¹⁰⁶ 在《朱子語類》中，如是記載：「象山死，先生率門人往寺中哭之。既罷，良久，曰：『可惜死了告子。』」朱熹，《朱子語類》，卷 124，〈陸氏〉，頁 2979。朱子將陸象山（1139-1193）比於告子的公案，為眾人所熟悉。即使如陳榮捷所言，朱子並沒有譏諷之意，詳參陳榮捷，《朱子新探索》（上海：華東師範大學出版社，2007），〈「可惜死了告子」〉，頁 398-401。但卻不能否定此喻所帶有的貶意，意即並沒有抹去《孟子》中告子的歷史形象。

義之正者，仁以發義，義以制仁，而後為合外內之道。¹⁰⁷

在彭山看來，主鏡喻說者雖然了知性為天所命，但只任物來去，順性而發，而不知收斂、制宜，換言之，只知「仁」而不知「義」，失其本體之主宰性，也因此被視為是「義外」者。換言之，彭山視「義」當更重於「仁」。從另一個角度來看，彭山對「義外」的理解是多面向的，其中值得注意者，即其狹義的理解，猶有其創見，這樣的思維頗為特出，有待來日另文討論。

(二)至而不致——彭山的聖人觀

在《大學私存》的附錄中，彭山特別針對《大學或問》有關格物說的討論進行批判，除了承襲師說，指陳朱子「理不在心」之病以外，還特別針對朱子以「格上加一推」，將格物致知分說，使工夫無法在格物內，「當下便了」。¹⁰⁸言下之意，彭山不滿朱子所言之「致」意。在筆者另文所論者，著重在彭山對朱子所言「即物窮理——積累——貫通——推致」此格致工夫的不滿，然事實上，彭山不僅不認同朱子格致工夫論，他對朱子所釋「致」字，亦持異議：

未發之中，即是已發之和……中和之德非人所強，有此性情，則有此中和，中和非別有一物，不過狀性情之德耳。心體得正時即是中，中則所發自然順理，何待勉強哉？故存而為中，即為天下之大本；發而為和，即為天下之達道。但有一念之覺者，有全體之明者，其高下懸絕，何啻什百千萬？然當其正時，均之為中和也，自此推致其極，則謂之致中和。學問本無止極，雖聖人亦不敢自謂中和已，至而不致也。故聖人有聖人之中和；賢人有賢人之中和；學者有學者之中和；孩童有孩童之中和。大人不失赤子之心，豈可謂赤子未能推極，而遽謂之非中和乎？¹⁰⁹

這段文獻，揭示彭山三個主張：其一，立體以達用；其二，聖人亦有未完處；其三，「中和之德」的多重面向。今分述如下。

持「未發之中，即是已發之和」的主張，反對朱子以「時」言中（未發）、和

¹⁰⁷ 季本，《說理會編》，卷2，〈性理二〉，頁14a。

¹⁰⁸ 季本，《大學私存》，附錄，頁2b。

¹⁰⁹ 季本，《中庸私存》，卷上，頁10a-11b。

(已發)，以為有二分之虞，¹¹⁰ 的確是心學家的立場。但又與陽明「未發在已發之中」、「已發在未發之中」此「體用一源」的良知說有些許的差異，¹¹¹ 意即「和」是由「心體得正」之「中」所推致、順發而成者，其「立體以達用」的主張昭然若揭。¹¹² 這也是筆者認為彭山的工夫論帶有歸寂說（在「不睹不聞之體」上著力）色彩的原因所在。¹¹³

其次，以「狀性情之德」言「中和之德」，一方面說明中和之德之內在性——「非人所強」，同時又說明欲達到「中和」，必得踐德於實事實理中，使「心體得正」，自然所發皆順理，故「一念之覺」與「全體之明」是有其工夫淺深之別。踐德之功雖因人而異，但都是從吾人心體推致其極所至，至此，可以看到彭山對朱子所言「推致」作一轉化——即將此一念之微（四端）擴而充之，至其極便可達「致中和」。但接著話鋒一轉，自言學無止境，故即使聖人亦不敢言己已達至極之境，故彭山將「致」理解為「至而不致」。

在朱子，「致」的含意如下：

致者，推至其極之謂。凡言「致」者，皆此意。……致其中，如射相似，有中貼者，有中垛者，有中紅心之邊暈者，皆是未致。須是到那中心，方始為致。致和亦然。¹¹⁴

以射喻之，「致」必須是正中紅心者方是。今彭山亦取此意，但將之視為一永恆致力而弗能至的目標。因為彭山認為，聖人也有不合於天道處，¹¹⁵ 故即使是聖人，

¹¹⁰ 彭山自言：「朱子以未發、已發分為二時，此非合一之學也。何則？未發之中，即是已發之和。……此正所謂不睹不聞也。發即是見顯，中節即是戒懼，良知良能自然知謹。」季本，《中庸私存》，卷上，頁 10ab。

¹¹¹ 陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第 157 條，頁 220-221。

¹¹² 彭山在〈中庸私存序〉亦言：「蓋其本體瑩然，主宰常定，如鏡之照物，無物不滯，何偏之有？所謂立天下之大本者，亦只是應事，不失其本體。……言『中』盡之，而不必言『和』矣！」季本，《中庸私存》，卷首，頁 1b-2a。

¹¹³ 請參朱湘鈺，〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，頁 195-214。

¹¹⁴ 朱熹，《朱子語類》，卷 62，〈中庸一〉，頁 1518。

¹¹⁵ 彭山曾說：「《中庸》以賢智言過，愚不肖言不及，此特其大分耳。然賢智之中亦自有過不及，如『師也過，商也不及』是也。又有以資稟言者，如『由也兼人』是過；『求也退』是不及。又有以風氣言者，如『南方之強』是不及；『北方之強』是過。不可以其未嘗有心於為惡，而便謂之於道不離。……雖顏子違仁，亦是私欲，安能云不離哉？惟周公、孔子之過於厚，伯夷、柳下惠之不及於時中，乃其推行之勢各有所重，靈明之照，偶未旁通，此所謂聖人有所不知不能也，……此聖人所以乾乾不息，而允執厥中矣。」季本，《中庸私存》，卷上，頁 15a-b。又

也不敢自言已達極致之境，仍須乾乾不息以執中。

從彭山以「良知之隨感隨應」之於「閑邪存誠」，解釋「天之道」之於「人之道」，可知其之所以視聖人猶有過不及處，仍得剛健不息以自勉，與其說這與《中庸》的思維脈絡有關——《中庸》是「以無限的天道為背景，而作盡心的實踐」存有論式地論踐德，¹¹⁶ 毋寧是在其主戒懼的思維脈絡作如是的詮解。¹¹⁷ 故其所謂「不勉而中」、「不思而得」，所強調的是踐德之不已處——聖人在勉之又勉，思而又思，至不見其思勉工夫相之冰解凍釋處，說「不思」、「不勉」，如其所言：

「存」者，操而不放之意，天命常存，即憂勤惕厲之心也。聖人之所以為聖人，唯此為能不同於物耳。君子存之，以常存者言，蓋指聖人也。¹¹⁸

所以彭山反對朱子將聖人置於踐德之完成式的原因也在此。¹¹⁹ 他甚至企圖消弭因氣質之別，而產生的「生知者」、「學知者」與「困知者」之間的差距：

雖有安（生知安行者）、勉（困知勉行者）之殊，然以本體言，則聖賢皆天道也；以工夫言，則聖賢皆人道也。大抵欲人知工夫從本體上出，

言：「蓋良知良能隨感而應，此天命之不能自己處，故曰『天之道也』。自人身而言，則恐墮於人欲之危，雖聖人亦當修道而閑邪以存其誠，故曰：『誠之者，人之道也』。……蓋聖人之於天道亦有不吻合者，則不可盡以聖人為能從容中道矣。中即是勉，以其常中，不見其有勉，故曰『不勉而中』。得即是思，以其常得，不見其有思，故曰『不思而得』。中與得即是中道，從容中道，猶言動容周旋中禮也。」季本，《中庸私存》，卷下，頁 10b-11a。聖人亦有未與天道吻合處，故聖人也需要「閑邪存誠」的「誠之」之道。

¹¹⁶ 請參唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），〈莊子之復心言性荀子之對心言性與中庸之即性言心〉，頁 78-79；楊祖漢，《中庸義理疏解》，〈盡心與盡性〉，頁 53-61。

¹¹⁷ 這裡用「與其……毋寧」的句法，是為了強調後者的重要性，但並非否定前者的可能性。意即彭山的思想深受《易傳》影響，而《易傳》、《中庸》都是以存有論的方式論道德實踐，也因此彭山主戒懼的思想當與此有著密切的關係，這一點在筆者其他相關論文中已經論及。在此之所以認為，彭山的聖人觀與其主戒懼的思想有關，更甚於《中庸》存有論的脈絡，在於從彭山所闡釋的天之道，依舊從吾人良知本體說，而非從客觀剛健不已的宇宙論說，即使將此歸諸其思想理路不明，但據此，至少說明他並沒有釐清致良知之教與《易傳》、《中庸》兩個理路的差別何在。

¹¹⁸ 季本，《孟子私存》，卷 8，〈離婁下〉，「人之所以異於禽於獸者幾希」章，頁 9a。

¹¹⁹ 彭山言：「《集註》以『無所不知無所不能，通達萬變』為大人，此固其本體盡處，但事物之來，雖聖人亦有所不知不能，不可以盡知盡能為大也。」季本，《孟子私存》，卷 8，〈離婁下〉，頁 6a。

故以誠者起之，而乃以天道、人道分而為二，豈為知聖學哉？¹²⁰
學則下愚可至於聖也。聖人之所至，亦惟學耳。¹²¹

第一段引文批判朱子將天道與人道分說——聖人之誠等同於天之道，而未至聖者則須精一執中之功，以閑邪存誠，屬人之道，彭山以為從本體與工夫的立場觀之方是：就體而言，「困知者」亦為天道；從工夫而言，「生知者」亦不能無人道，持此反對朱說。也是在這樣的思維下，他在申釋《論語》「生而知之，上也」一章時，將重點放在：困知者可學而至聖；聖人亦惟學所至。這樣的詮解無非是為了強調謹獨、戒懼之功而發，這對行者的確有著很大的鼓舞力量。¹²²

不過，踐德雖無論智愚、賢與不肖，但這也不是化約式地將聖人視同於凡與不肖者。彭山以為中和之德，表現在不同的年齡、材質者，便有不同的面貌，故他說聖人、賢人、學者、孩童各有其中和之德，以此批判朱子「豈可言赤子無中和！」朱子認為赤子之心不同於大人，以此，他如是理解孟子所言「大人者，不失其赤子之心者也」：

赤子之心，純一無偽，而大人之心亦純一無偽。但赤子是無知無能底純

¹²⁰ 季本，《中庸私存》，卷下，頁 11b。與這段文意相同者，另有：「生知、學知、困知，同一知也；安行、利行、勉行，同一行也。但自其入德而言，則生知安行者為力易；學知利行者為力難；困知勉行者為力尤難耳。非謂生知安行者可以不學，而學知利行、困知勉行者，其良知良能不若聖人也。一只是純而不雜，正應上文『一』字以明『行之者一也』之意。蓋心體不一，不能行此達德，當其知之，只是此一；及其成功，亦只是此一，所以為『行之者一也』。其分生知安行、學知利行、困知勉行為三等者，特以明此德為人所同得，人人可入於聖，患在於不一耳。」同前引，頁 4b-5a。

¹²¹ 季本，《論語私存》，卷 16，〈季氏第十六〉，頁 4b。

¹²² 彭山戒懼之說，為時人所非議處，即在於「隨時執捉，如握珠走盤，反窒圓機」之病。門人徐渭（1521-1593）為之辯解：「《中庸》言戒懼，唯聖人常戒常懼，無有畔岸，故不見其戒懼。……人心既失，其顛倒悖逆，甚於耳目手足之病，而惕體依然，苟調停劑量，則易於盲聾瘖痺之醫。呼谷應聲，立竿見影。」徐渭，《徐渭集》，〈讀龍惕書〉，頁 679。惕體常存，只要一念反身而求，立可治得心病。徐渭所言「惟聖人能常戒常懼」，即「聖人也必須常戒常懼」的換句話說。筆者以為彭山試圖取消朱子學說中「聖賢」被給予的至極之位，他曾說：「常人欲為皎皎之行，故有己甚之事。仲尼惟盡常道而已，何己甚之有？蓋聖人之道，眾人之所能知能行，欲人知其易學也。」季本，《孟子私存》，卷 8，〈離婁下〉，「仲尼不為己甚者」章，頁 5b-6a。強調聖學乃眾人能知能行之「易學」，此與泰州學者所提出的「捧茶童子卻是道」、「滿街皆是聖人」主張，同樣有著鼓舞學人踐德的力量。有趣的是，雙方所採取的工夫進路與思維脈絡，又是如此的截然不同。

一無偽，大人是有知有能底純一無偽。¹²³

赤子之心故無巧偽，但於理義未能知覺，渾然赤子之心而已。大人則有知覺擴充之功，而無巧偽安排之鑿，故曰：「不失赤子之心。」著箇「不失」字便是不同處。¹²⁴

朱子同於伊川，以為赤子之心不同於聖人，只是伊川從未發、已發論之，¹²⁵ 朱子則從「格物致知」工夫以別之——赤子未能格物窮理，為無知無能者；大人反之，但以無巧偽安排，故言「不失赤子之心」。今彭山以為赤子亦自有其中和之德，而非之。

彭山認為踐德淺深有別，聖人猶不廢踐德之功；今又主聖人、賢人、學者，乃至孩童自有其中和之德，兩者是否相悖？此可參照〈中庸私存序〉所言：

夫「中」，天性在中，不倚於一物之名也。在孩提則為愛親敬長之心；在眾人則為怵惕惻隱之心；在賢人則為日月至焉之心；在大賢則為三月不違之心；在聖人則為從容中道之心，此皆本心得正之時，即此是中矣！¹²⁶

可見彭山認為中和之德所呈現的面貌，會因人而異。意即不同年齡（孩提與成人之別）、工夫進程（眾人、賢人，乃至聖人之別）者，其良知皆一，但其落實在生活中的具體樣貌，則因人而異，但不論是孩提之愛親敬長，或聖人之從容中道，無非都是「本心得正」者，皆可謂「中和之德」。此說類似於陽明「成色分兩說」，¹²⁷ 但又有所差異。「成色分兩」是陽明聖人觀的特色之一，陽明以金之足色喻心之純乎天理，又以分兩喻才力之別，以此說明堯舜、孔子，乃至伯夷、伊尹之功，雖因才力之別，然皆承體起用，純乎天理。此說旨在回應儒家經典文本中一個傳統的命

¹²³ 朱熹，《朱子語類》，卷 57，〈孟子七·離婁下〉，頁 1341。

¹²⁴ 摘自胡廣等撰，《孟子集注大全》，收入《四書大全》，卷 8，〈離婁章句下〉，頁 13b。

¹²⁵ 伊川曾致書呂與叔（1044-1091）論「中」，伊川以為「『喜怒哀樂之未發謂之中。』赤子之心發而未遠乎中。若便謂之中，是不識大本也。」程顥、程頤，《河南程氏文集》，收入《二程集》（北京：中華書局，2004），卷 5，〈與呂大臨論中書〉，頁 607。

¹²⁶ 季本，《中庸私存》，卷首，頁 2ab。

¹²⁷ 關於陽明成色分兩說，原文請參陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第 99 條，頁 119-120。相關論文請參楊祖漢，〈論陽明的聖人觀〉，《鵝湖學誌》，2（臺北：1977），頁 79-92；陳弱水，《論「成色分兩說」闡釋之流變》（臺北：臺灣學生書局，1978）。

題——「人人皆可為堯舜」，由此命題又可衍申出「聖人因才力之不同而有多重面向」此子題。¹²⁸ 今彭山提出各類所呈現的中和之德，無非是從性之本源處說——故言「得本心之正」，不過又根據保任本心為時之長短，作為評定賢人、大賢與聖人境地的標準，¹²⁹ 這樣一來，所謂超越性之「本心」、「中和之德」便有了層次、位階之別，何以會造成此悖論？當是彭山既想強調「人皆可為堯舜」，又忌「說得太易」所致。若按牟先生理解「四無」、「四有」之說，¹³⁰ 彭山所言，或可以體用的關係分說，即「本心之正」乃就至善之「體」而言，人人皆同；至於聖人、大賢、賢人、一般人，乃就其所為所顯之「相」而言，或可為一解。不過以個人所顯之異「相」，同謂之「中和之德」，猶有未揭之覆可說。《傳習錄》中，陽明曾道：

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。如此方是精一功夫。與人論學，亦須隨人分限所及。¹³¹

此條所言，正說明中根以下之人所悟者，未必是至善之體，而是「各隨分限所及」而見之良知。以月譬之，凡人所見，或為月牙；賢人所見，或為半月；大賢所見，近於滿月等等，見之所及，則履之所至，如此，隨分隨力，「復返本體，則成功一也」。¹³² 準此，理解彭山所言，則其所謂「中和之德」，實已慮及個人氣質、才力，而此氣質、才力對踐德而言，自有其難易、緩速之別，即陽明在此所言「分限」，個人在踐德的歷程中，受到個人分限所蔽，所理解的良知（中和之德、本心）亦隨其分限而呈現不同的樣貌，那麼對於未能徹見良知全體的賢人而言，就在自己的分限所及，擴充到底，如是踐德，每個人便能盡其當下分限所及之力，以達其（個別性的）中和之德，同時也為了達到純一無偽之至誠，黽勉不息，即使是聖

¹²⁸ 這一點從陽明一開始是為了回答朱希淵「伯夷、伊尹於孔子，才力終不同。其同謂之聖者安在？」（陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第99條，頁119）此問題，而提出成色分兩說為徵。

¹²⁹ 此標準乃採《論語·雍也》「回也，其心三月不違仁」章之說，而彭山在這一章的說解，亦重視保任仁心時間的久暫，而有賢聖境地之別，請參季本，《論語私存》，卷6，〈雍也第六〉，頁4a。

¹³⁰ 請參牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，〈王學之分化與發展〉，頁275-276。

¹³¹ 陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第225條，頁302。

¹³² 王畿著，吳震編校，《王畿集》，卷1，〈天泉證道紀〉，頁2。

人亦復如是（因彭山眼中的聖人，亦仍有未中禮處）。

四、結論

《四書私存》之體例、編寫次第，乃至其申釋內容，都透露出彭山對朱注、制舉用書高度的熟習與興趣，這自與其家學、生平經歷（彭山為鄉試經魁、後又為書院主教，晚年山居亦不廢講學）有關。在陽明身後，彭山並沒有依師教棄此家學舊習，甚至一頭鑽進故紙堆中，進行陽明中歲後揚棄的經解撰寫，此看似違逆師教之舉，實是為師教另闢疆土——在他有系統的整理、輯錄其眼下所及陽明文獻，依循當時「集先儒之注」的制舉用書的形式，悄然地將陽明之說編入其中，打破以朱注為主的慣例，甚至明言陽明的說解勝於朱注，或可補朱注之不足，這可以視為後來「新四書學」的發軔，不可不謂之創舉。

由《四書私存》的內容，亦可順帶提及《說理會編》一書的性質。如前所言，《四書私存》近於應舉用書，內容多依循當時「經義」、「經疑」的考試方式進行撰寫，故文字多涉各章要旨、字句訓釋、虛詞之辨，及相近篇章的比較，再配合另一專著《說理會編》的內容，頗符合應試舉子答卷時，必須旁徵博引、引經據典的需要，無怪乎吉田公平將《說理會編》視為「當時一般知識份子所關心的世界」的彙集之書，甚至將之視同類書。¹³³ 吉田氏並沒有將《說理會編》與制舉作一連結，但若從《說理會編》內容之駁雜，與《四書私存》多處引證，此書為提供科舉用類書的可能性相當高，¹³⁴ 而《說理會編》一書的意義，似乎也必須透過彭山《四書私存》此經解方能透顯。

本文雖將《四書私存》置於制舉用書的視角下，突顯彭山撰著經解以闡述師教的意圖，但此並非唯一的詮解，否則《四書私存》不過是現實層面的產物。本文摘舉《四書私存》中，《中庸》首章論性，及《大學》致知之說，彭山的說解並非直言良知，且對良知之教的掌握，也不是那麼切中，但就其所言：性須從源頭上說、「人人皆可為堯舜」、戒懼惕勵以致中和……等主張，正可說明身為王門後學的彭

¹³³ 請參吉田公平，《漢意とは何か》（東京：東方書店，2001），〈季彭山の『說理會編』について〉，頁 621-634。

¹³⁴ 請參沈俊平，《舉業津梁——明中葉以後坊刻制舉用書的生產與流通》，〈坊刻制舉用書的種類與形式特點〉，第 5 章「類書」的部分，頁 255-261。

山，並非對師教置若罔聞，¹³⁵ 朱學與王學之辨、¹³⁶ 針砭良知之教這些課題，實恆縈繞其心。準此可知，彭山弘揚王學的途徑確實自成一格，即使這樣的取徑未必為眾人所熟悉、理解，但他深信訴諸文字、經義，正可作為學者體證聖人之學的標月之指。

最後補充一點，彭山以經解所欲闡揚的師說，實不僅止於陽明，亦含早歲所侍之王司輿（生卒年不詳）。彭山與司輿的師生關係，並沒有因為後來轉投王（陽明）門而中止，甚至認為司輿之學與陽明並無二軌——並曾以「陽明之學由王司輿發端」為題專文論之，¹³⁷ 這一點已在之前研究論及，在此不擬重複。¹³⁸ 彭山亦曾為司輿作傳，文中提及：

（王司輿）少學為古文，極類《莊》、《列》，詩逼唐人，讀書不牽章句，嘗曰：「朱子註說，多不得經意。」成化、弘治間，學者守成說，不敢私議朱子者，故不見信於時。惟陽明先師與之為友，獨破舊說，蓋有所本云。¹³⁹

王司輿因身羸多病，習靜、隱居獨善，這裡提到他早年對朱注的不滿，認為「不得經意」，如何不得經意？這裡沒有細說，而王司輿所遺留下來的文獻不多，故無法知其詳，或與王氏性喜山林，「不牽章句」有關。不過，據彭山所言：陽明「獨破

¹³⁵ 彭山晚年仍撰著大量經注，此行徑有違師教，這只是很粗疏地說，若欲細說，在陽明致書彭山的書信中，文末曾對彭山以「效」訓「學」，不置可否。「『學』字之義，本自明白，不必訓釋。」王守仁著，吳光、錢明等編校，《王陽明全集》，卷 6，〈答季明德 丙戌〉，頁 214。又陽明對《四書集注》、《四書或問》、《朱子語類》等皆視為朱子舊說（相對於晚年定論），故不甚重視。「世之所傳《集注》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相繆戾者。而世之學者，局於見聞，不過持循講習於此，其於悟後之論，概乎其未有聞。」王守仁著，吳光、錢明等編校，《王陽明全集》，卷 3，〈朱子晚年定論〉，頁 128。然對於最早完成的《大學私存》，彭山開頭便說：「學之為言效也，呈見之意。」季本，《大學私存》，頁 1b。而《四書私存》的內容，足見彭山對朱子諸多著作的重視——即使有所批判，然亦多有肯定處，這是作為帶有制舉色彩的著作所必然的態度。

¹³⁶ 當王門諸子都將注意力集中在「如何致良知」的問題意識時，彭山透過撰述經解，仍駐守在陽明所關注的課題上——心學與朱學之辨。當然之所以會圍繞在此議題上，部分是彭山個人關注的議題所致，但不可否認的，撰著經解的表述方式，亦是使他不得不去面對朱學，而試圖與之「對話」的主要原因。

¹³⁷ 季本，《說理會編》，卷 16，〈諸儒〉，頁 10b-11a。

¹³⁸ 朱湘鈺，〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，頁 207-208。

¹³⁹ 季本，《季彭山先生文集》，卷 3，〈王司輿傳〉，頁 896b。

舊說，蓋有所本」，可見他認為陽明能夠打破朱注，提出新意，與王司輿交不無關係，足見彭山為一擬發陽明之義，亦欲紹司輿之志的有心人。¹⁴⁰

¹⁴⁰ 司輿對彭山的影響，或可從以下的文獻看到：「孟子蓋聞老氏懦弱，謙下之風而悅之者，故莊子稱之，使其知道而自強不息，則《書》所謂『女惟不矜，天下莫與女爭能；女惟不伐，天下莫與女爭功』；《易》所善『世而不伐者』亦不能外此。」季本，《論語私存》，卷 6，〈雍也第六〉，「孟之反不伐」章，頁 5b；「利之害性，宜塞其源，當時天下皆不知性之本然，率以故言，孟子所以深辯其非，蓋即莊子去故、去智之意也。」季本，《孟子私存》，卷 8，〈離婁下〉，「天下之言性也」章，頁 15a。若不考慮是否受到當時學術氛圍的影響，此援老、莊入理，或可視為早年師教之遺響。當然，在思想史立場，此融合二王（陽明、司輿）之舉，是否可以作為當時「三教合一」學術氛圍的註腳，或有待來日專文論究。

引用書目

一、傳統文獻

- * 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。
- 王邦瑞，《王襄毅公集》，臺北：國家圖書館藏，明隆慶五年湖廣按察使溫如春刊本。
- 王 畿著，吳震編校，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 方 瑜，《南寧府志》，《天一閣藏明代方志選刊續編》第 67 冊，上海：上海書店，1990，據明嘉靖刻本影印。
- 朱 熹，《周易本義》，北京：九州出版社，2004。
- 朱 熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 朱 熹撰，黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，2004。
- 宋 濂等著，《元史》，臺北：鼎文書局，1977。
- * 季 本，《四書私存》，北京：北京圖書館藏，林氏樸學齋藏本。
- _____，《龍惕書》，北京：國家圖書館藏，明萬曆三十一年劉毅刻本。
- _____，《季彭山先生文集》，北京：書目文獻出版社，1988。
- * _____，《說理會編》，《四庫全書存目叢書·子部》第 9 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- _____，《讀禮疑圖》，《四庫全書存目叢書·經部》第 81 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 林希元，《四書存疑》，收入嚴靈峰輯，《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966。
- 俞長城，《可儀堂一百二十名家制義》，北京：國家圖書館藏，乾隆戊午年文盛唐懷德堂重刊本。
- 胡 廣等撰，《四書大全》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 徐 渭，《徐渭集》，北京：中華書局，2003。
- 徐 階，《世經堂集》，臺北：國家圖書館藏，明萬曆間華亭徐氏原刊本。
- 徐 燠，《四書初問》，日本尊經閣文庫藏，明嘉靖刊本。
- 張元忭，《不二齋文選》，《四庫全書存目叢書·集部》第 154 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 張廷玉等撰，《新校本明史并附編六種》，臺北：鼎文書局，1982。

- 程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 羅汝芳，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 顧炎武，《日知錄集釋》，臺北：中華書局，1984 臺四版。

二、近人論著

- 朱湘鈺，《平實道中啟新局——江右三子良知學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文所博士論文，2007。
- * _____，〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，《東海中文學報》，22，臺中：2010，頁 195-214。
- * _____，〈依違之間——浙中王門季本《大學》改本內涵及其意義〉，《文與哲》18，高雄：2011，頁 333-366。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1996。
- _____，《心體與性體》，臺北：正中書局，1999。
- * _____，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2000。
- 余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，2004。
- 李弘祺，《宋代官學教育與科舉》，臺北：聯經出版事業公司，2004。
- 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編，《國際朱子學會會議論文集》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993，頁 551-580。
- * 沈俊平，《舉業津梁——明中葉以後坊刻制舉用書的生產與流通》，臺北：臺灣學生書局，2009。
- 周啟榮，〈從坊刻「四書」講章論明末考證學〉，收入郝延平、魏秀梅主編，《劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》上冊，臺北：中央研究院近代史研究所，1998，頁 53-68。
- 林慶彰，《明代經學研究論集》，臺北：文史哲出版社，1994。
- _____，〈對楊、劉兩先生文評的回應〉，《中國文哲研究通訊》，16.3，臺北：2006，頁 153-157。
- 侯美珍，〈評沈俊平《舉業津梁——明中葉以後坊刻制舉用書的生產與流通》〉，《書目季刊》，44.3，臺北：2010，頁 111-134。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1984。
- _____，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- * 祝平次，〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》，1，新竹：2007，頁 69-131。
- 國立編譯館編，《新集四書註解群書提要》上冊，臺北：華泰文化事業公司，

2000。

陳致，〈晚明子學與制義考〉，收入方勇主編，《諸子學刊》第1輯，上海：上海古籍出版社，2007，頁387-424。

陳弱水，《論「成色分兩說」闡釋之流變》，臺北：臺灣學生書局，1978。

陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983。

____，〈朱子新探索〉，上海：華東師範大學出版社，2007。

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》，16.3，臺北：2006，頁145-151。

楊祖漢，〈論陽明的聖人觀〉，《鵝湖學誌》，2，臺北：1977，頁79-92。

____，〈中庸義理疏解〉，臺北：鵝湖出版社，1984。

楊儒賓，〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《臺大歷史學報》，24，臺北：1999，頁29-66。

* ____，〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》，2.2，桃園：2009，頁201-245。

賈志揚，《宋代科舉》，臺北：東大圖書公司，1995。

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》，16.3，臺北：2006，頁133-143。

蔡仁厚，《王陽明哲學》，臺北：三民書局，1992。

鄧克銘，〈王陽明心學中之性體觀的特色〉，《臺大中文學報》，18，臺北：2003，頁185-222。

鄧洪波，《中國書院史》，上海：東方出版中心，2006。

蘇錦玉，《徐階的政術與學術》，新竹：國立清華大學歷史所碩士論文，1996。

木下鐵矢，〈「命」と「令」——朱熹の「天命之謂性」解釋——〉，《東洋史研究》，64.1，京都：2005，頁65-98。

吉田公平，《漢意とは何か》，東京：東方書店，2001。

* 佐野公治，《四書學史の研究》，東京：創文社，1988。

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Ji, Ben. *Sishu Sicun (A Private Annotation of The Four Books)*. Beijing: Beijing Library, Lin Shi Puxue Zhai Cangben.
- _____. *Shuoli Huibian (The Literary Work of Ji Ben's Philosophy)*. Tainan: Solemn Culture Business Co., 1995.
- Mou, Zong-san. *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan (The Philosophy of Neo-Confucianism from Lu Xiangshan to Liu Jishan)*. Taipei: Student Book Co., 2000.
- Sano, Kouji. *Shishogakushi no Kenkyuu (A Study on the History of The Four Books)*. Tokyo: So Bun Sha, 1988.
- Sim, Chuin Peng. *Juye Jinliang — Ming Zhongye Yihou Fangke Zhiju Yongshu de Shengchan yu Liutong (The Model Essays of Civil Service Examinations: A Study on Commercially-Printed Examination Aids Published after Mid-Ming)*. Taipei: Student Book Co., 2009.
- Wang, Shou-ren. *Wang Yangming Quan Ji (Completed Works of Wang Yangming)*, eds. Guang Wu & Ming Qian. Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House, 1997.
- Yang, Rur-bin. “Zuo Wei Xingming Zhi Xue de Jingxue — Lixue de Jingdian Quanshi (Classics as the Manifestation of Books of Nature and Destiny — On Neo-Confucian Philosophy of Classics),” *Chang Geng Renwen Shehui Xuebao (Chang Geng Journal of Humanities and Social Sciences)*, 2.2, 2009, pp. 201-245.
- Zhu, Ping-ci. “Wang Yang-ming de Jingdian Guan yu Lixue de Wenben Chuantong (Wang Yang-ming's Attitude toward the Classics and the Neo-Confucian Textual Tradition),” *Qinghua Zhongwen Xuebao (Tsinghua Journal of Chinese Literature)*, 1, 2007, pp. 69-131.
- Zhu, Xiang-yu. “Zhezong Wangmen Ji Ben Sixiang Jiushuo Lizheng (Re-evaluating the Thought of Jiben of the Wang school of Zhe-zhong),” *Dong Hai Zhong Wen Xue Bao (Tunghai Journal of Chinese Literature)*, 22, 2010, pp. 195-214.
- _____. “Yi Wei Zhijian — Zhezong Wangmen Ji Ben Daxue Gaiben Neihan Ji qi Yiyi (Granting or Repeating: The Contents and Meaning of Ji Ben's Modification of *The Great Learning*),” *Wen yu Zhe (Literature & Philosophy)*, 18, 2011, pp. 333-366.

The Characteristics and Meaning of Ji Ben's *Sishu Sicun* in the Late Ming

Zhu, Xiang-yu

Department of Chinese
National Taiwan Normal University

ABSTRACT

'How to expound the doctrine of realizing innate knowledge' was a core issue among Wang Yangming's disciples that touched upon the correct way to cultivate the self, lecture and study. Among Wang's many followers, a member of the Zhezong branch of Wang's school, Ji Ben, advocated a unique approach, which sought to expound Wang's teaching through the use of classical commentary. Since Wang objected to this method of exposition, Ji Ben's insistence on using it reveals that he strongly believed in its efficacy. Ji's classical expositions represent an important and worthwhile topic of investigation; however, they have yet to be adequately studied. In an effort to remedy this situation, this paper analyzes the format and intellectual content of Ji Ben's commentaries, focusing on the *Sishu sicun*, which was one of his most important works. The paper first compares the format used in the *Sishu sicun* to that of the imperial examinations. Ji Ben intentionally included his teacher's quotations in this book, which distinguished it from works that adopted the perspective of Zhu Xi. Second, in terms of content, Ji Ben criticized Zhu Xi's theory of the nature, comparing him with Gaozi. Ji moreover included new explanations regarding the extension of knowledge, which reveals that his writings on the classics were aimed at expounding Wang Yangming's learning.

Key words: *Sishu sicun* 《四書私存》, The Teaching of *Sishu*, Zhuzi, Ji Ben, Wang Yangming's Teaching.

(收稿日期：2011. 5. 17. ; 修正稿日期：2011. 8. 30. ; 通過刊登日期：2011. 10. 27.)