

南昌大學國學研究院主辦

正學

程水金 主編

第六輯

程水金 大誥釋讀

陳鴻森 《清史列傳》

汪憲、朱文藻傳訂誤

劉文清 《群經平議·周易》補正

楊晉龍 臺灣學術研究中的

清代「常州學」派



江西高校出版社
JIANGXI UNIVERSITIES AND COLLEGES PRESS

圖書在版編目 (CIP) 數據

正學 . 第六輯 / 程水金主編 . — 南昌 : 江西高校出版社 , 2018.10
ISBN 978-7-5493-7902-6

I . ①正… II . ①程… III . ①國學—文集 IV .
① Z126-53

中國版本圖書館 CIP 資料核字 (2018) 第 246293 號

正學 (第六輯)

Zheng Xue: Di Liu Ji

出版發行	江西高校出版社
責任編輯	劉翔江榕
社址	江西省南昌市洪都北大道 96 號
總編室電話	(0791) 88504319
銷售電話	(0791) 88505573
網址	www.juacp.com
印刷	南昌市紅星印刷有限公司
經銷	全國新華書店
開本	889 × 1194mm 1/16
印張	14.25
字數	320 千字
版次	2018 年 11 月第 1 版
印次	2018 年 11 月第 1 次印刷
書號	ISBN 978-7-5493-7902-6
定價	50.00 圓

贛版權登字 -07-2018-1288

版權所有 侵權必究

圖書若有印裝問題, 請隨時向本社印製部 (0791-88513257) 退換

目 錄

經學探微

從“龍惕”到“惕龍”

——以季彭山、管東溟為例看明代後期《易》學的運用與發展…………… 賀廣如（ 3 ）

大誥釋讀…………… 程水金（ 24 ）

高閔對《春秋》中災異的說解與相關問題…………… 劉德明（ 47 ）

校讎廣義

《清史列傳》汪憲、朱文藻傳訂誤 …………… 陳鴻森（ 70 ）

小學闡幽

《群經平議·周易》補正 …………… 劉文清（ 84 ）

史學抉原

臺灣學術研究中的清代“常州學”派

——以學位論文為對象的探索…………… 楊晉龍（ 98 ）

《淵源道妙洞真繼篇》的養生思想以及中醫文獻 …………… [日] 山田俊（ 125 ）

諸子學衡

論《四代》對《三德》陰陽思想之繼承發展…………… 林素英（ 146 ）

藝文鏡註

韓門弟子文風走向論

——以李翱、皇甫湜、孫樵為研究對象…………… 熊禮匯（ 170 ）

知識擴張，文學轉型

——俞樾的文學論述及其學術史意義…………… 邱培超（ 204 ）

從“龍惕”到“惕龍”

——以季彭山、管東溟為例看明代後期《易》學的運用與發展

賀廣如

一、前言

明代學者季彭山(名本,字明德,1485—1563),浙江會稽人,正德十二年(1517)進士,王陽明(1472—1528)第一代弟子,活躍於嘉靖年間,在官凡二十餘年,所至輒聚徒講學。^[1]當時學者以自然為宗,彭山懼其浸失師門之旨,遂作“龍惕說”以救其弊,引起同門諸子如王龍溪(1498—1583)、鄒東廓(1491—1562)、歐陽南野(1496—1574)、聶雙江(1487—1563)等人不少論辯,後來纂成《龍惕書》,^[2]收錄所有討論內容,可見當時王門諸子之論說異同。

管東溟(名志道,字登之,1536—1608),江蘇太倉人,嘉靖四十二年(1563)受業於耿天臺(1524—1597),隆慶五年(1571)進士,曾任南京兵部、刑部,後與張江陵(1525—1582)不合,以老疾致仕。^[3]萬曆二十年(1592)作《易測六龍解》一書,批判泰州學派張皇講學之弊,同時藉乾卦諸爻詮說其三教融通之學術體系,同樣亦引發諸多論辯,如耿天臺、許敬菴(1535—1604)、鄒南阜(1551—1624)、李見羅(1529—1607)、王荊石(1534—1614)等人,咸與東溟反復論說,其中與許敬菴之論辯更編成《六龍剖疑》一書,詳載雙方歧見;而與其師耿天臺及友人之相關討論,亦收錄於《師門

[1] 關於彭山生平,詳參彭山門人[明]張元忭《季彭山先生傳》,《不二齋文選》,《四庫全書存目叢書》據湖北省圖書館藏明萬曆張汝霖汝懋刻本影印,臺南,莊嚴文化事業有限公司1997年版,卷五,頁22上至27上(總頁集154—437、154—439)。

[2] 《龍惕書》原書現藏北京圖書館,縮微制品第18019號,明萬曆三十一年(1603)劉毅刻本。今人朱湘鈺《〈龍惕書〉與“龍惕說”議辯》(《儒學研究論叢》第2輯,2009年12月,第186—201頁)文中詳載此書編纂之相關問題,附錄並刊載《龍惕書》原文,後又重新校正文字與句讀,再度收入朱氏點校之季本《四書私存》書後附錄,讀者可逕自參詳。本文所引之《龍惕書》內容,皆依《四書私存》書後附錄所載,下文不再標明。詳見[明]季本撰,朱湘鈺點校、鍾彩鈞校訂:《四書私存》,臺北,“中央研究院”中國文哲研究所2013版,第649—685頁。此外,今人對於“龍惕說”的內容,亦有不少討論,如錢明:《各流派的主旨與糾葛》,《陽明學的形成與發展》,南京,江蘇古籍出版社2002年版,第148—149頁;張學智:《黃綰的“艮止”與季本的“龍惕”》,《明代哲學史》,北京,北京大學出版社2003年版,第155—159頁等。

[3] 關於東溟生平,詳參東溟門生錢牧齋所作之行狀。[清]錢謙益:《湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀》,《初學集》,收入《錢牧齋全集》([清]錢曾箋注、錢仲聯標校;上海,上海古籍出版社2003年版),第1252—1267頁。

求正牘》、《惕若齋集》、《問辨牘》、《續問辨牘》、《酬諮續錄》等著作中，由此均可見當時學者與東溟學術取向之迥異。

彭山“龍惕說”與東溟著作均對乾卦展現高度關懷，尤其對九三爻之惕義再三致意，且其立說之契機都與時弊相關，同樣也引發了諸多論辯。筆者好奇的是，為何季、管二人均對乾卦情有獨鍾？二人對九三爻辭意義的理解，有何異同？二人標舉此爻，是否有助於解決所面對的時代課題？本文擬藉由比較彭山與東溟解說乾惕的異同，以觀察明代從嘉靖到萬曆間的學術變化，特別是以《易》學的角度，深究這兩位學者如何將其思想透過卦爻辭的詮解，批判時弊，並闡發其說。

首先，本文擬先探討彭山與東溟立說的背景與目的；其次，論述二人如何藉由對乾卦“惕”義的闡釋，提出對治時弊之法；復次，乾坤兩卦意義的對比定位，尤其能得見二人如何統攝其學術體系，將《易》學運用得極為巧妙。最後是結論。

二、時弊與儒釋分合

黃梨洲（1610—1695）《明儒學案》列彭山入“浙中王門”，以其籍在會稽，且曾親炙陽明。唯彭山師事陽明之前，已濡染家學，精熟儒家經典；^[1]且少時曾以山陰王文獻為師。^[2]此二因由，深深影響彭山日後為學之路徑，其遍注群經，與王門諸子迥異，蓋皆由此而來。

彭山與陽明的重要弟子如王龍溪、鄒東廓等常有往來；其貳守江西吉安時，曾參與復古書院的興建，^[3]並講學於青原山，^[4]見證整個陽明學的興起；但也正因如此，彭山深刻感受到師說興起之後的種種發展，未必皆能恪守師門之旨，故時時與同門書信往返，討論相關情況，企圖力挽其弊，《龍惕書》便是此中產物。是書《自序》云：

始余從陽明先師遊，聞致良知之說。……良知曰致，致其乾乾不息之誠而已。然其知也不因於學，其能也不因於學，其能也不因於慮，於本體不加毫末焉，則自然也。此其所以為良歟！……既而慈湖楊氏之書出，先師以其順性命之理，無所勉強，謂其得心體之本然，偶有取焉。一時門人多習其說，語及學問率主自然，而勉強工夫輒為費力，則若自然無與於工夫者。嗚呼！此豈先師之本教哉！余懼自然之流於無節也，則為《龍惕書》以明乾乾之義，告之同志，亦不盡以為然也。今自然之弊，有至樂便易而厭拘檢者矣，其明智之士又或務高遠，而細行不矜，其流將不入於佛、

[1] 彭山少愛《春秋》於其兄季木，遂以經名諸生中。詳見[明]蕭良幹、張元忭等纂修：《人物志·八理學》，《（萬曆）紹興府志》卷四二，《四庫全書存目叢書》據北京師範大學圖書館藏萬曆刻本影印，頁10上。

[2] 彭山自云：“予少師黃舉子。黃舉子姓王文獻，字司輿，山陰人。”詳見[明]季本：《陽明之學由王司輿發端》，《說理會編》卷一六，《四庫全書存目叢書》據北京清華大學圖書館藏明馮繼科刻本影印，頁10下（總頁子9—407）。按：此人生卒年不詳。

[3] [明]鄒守益：《復古書院記》，《東廓鄒先生文集》卷四，《四庫全書存目叢書》據北京大學圖書館藏清刻本影印，頁61上（總頁集66—31）。

[4] [明]張元忭：《季彭山先生傳》，《不二齋文選》卷五，頁24下（總頁集154—438）。

老也邪？故搜葺舊言，併次同志所嘗往來論說，彙為一書，廣發先師宗旨云。^[1]

彭山此序，清楚地交代了主張“龍惕說”的契機，主要是由於宋儒楊慈湖（1140—1225）學說的風行，造成不少王門學者的弊端，對工夫過於輕忽，極易流入佛、老。事實上，慈湖對明代學術影響着實不小，作為陸象山（1139—1192）心學派的傳人，隨著陽明學的興起，^[2]慈湖的著作在嘉靖初年開始廣泛流傳，^[3]甚至在數年間便盛行如熾，^[4]當時學者對之褒貶兼俱，不斷討論慈湖學術之是與非，肯定者如耿天臺、^[5]李卓吾（1527—1602）、^[6]焦竑（1541—1620）等人^[7]，均對慈湖讚譽有加；貶抑者如顧應祥（1483—1565）、^[8]顧憲成（1550—1612）、^[9]劉宗周（1578—1645）等，^[10]則一致以為慈湖近禪。而彭山，則顯然屬於貶抑一方。

除了擔心王門學者輕忽工夫之外，流入佛、老，只怕是彭山更加關切的。慈湖之學近於佛、老，對彭山而言，似乎是毋需爭辯的事實；所需強調者，在於何以不取佛、老之說：

……夫佛、老之說，豈盡詭於聖人哉？如《道德》、《壇經》理皆合一，雖近世慈湖楊氏所言之妙，何以加焉！然聖學所以不取者，為其貴自然而少驚惕也。柔道也，非剛道也；坤道也，非乾道也。^[11]

“驚惕”，即“警惕”，驚、警二字音近通假。在王龍溪、鄒東廓等人與彭山往返論辯

[1] [明]季本：《自序》，《龍惕書》，第649—650頁。

[2] [明]魏校：《答崔子鍾》，《莊渠遺書》卷四，《四庫全書》珍本五集，臺北，臺灣商務印書館1974年版，頁60上一下。按：魏文直接點出慈湖之書所以盛行，實與陽明學興起關係密切。此外，日本學者荒木見悟亦有此說，詳參荒木著：《陳北溪與楊慈湖》，《中國思想史の諸相》，福岡，中國書店1989年版，第159頁。

[3] 詳參吳震：《楊慈湖在陽明學時代的重新出場》，收入吳震、吾妻重二編：《思想與文獻：日本學者宋明儒學研究》，上海，華東師範大學出版社2010年版，第343—355頁。按：是原文以日文寫作，原題為《楊慈湖をめぐる陽明学の諸相》，刊於《東方學》第97輯，1999年，第68—81頁。

[4] [明]湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》卷首，《續修四庫全書》據浙江圖書館藏明嘉靖葛澗刻本影印，上海，上海古籍出版社1997年版，頁6—7（總頁257—258）。按：湛氏序文中謂慈湖之書於數年之間盛行如熾，因懼其說大行，使天下皆不知道，並入於禪，故作是書。

[5] 耿氏云：“茲讀慈湖《己易》，雖與孔《易》尚隔，顧其見已貼身，不似世儒虛浮；且極直截，不似世儒纏擾。孟子後眇臻斯理者，參會得此，即庸劣凡夫，立地可以作聖。”詳見[明]耿定向：《跋己易》，《耿天臺先生文集》卷一九，《四庫全書存目叢書》據南京圖書館藏明萬曆二十六年劉元卿刻本影印，頁12上一下（總頁集131—459）。

[6] 李氏云：“慈湖於宋儒中獨為第一了手好漢，以屢疑而屢悟也。”[明]李贄：《觀音問·答澹然師之四又》，《焚書》卷四，臺北，漢京文化事業有限公司1984年版，第169頁。

[7] 焦氏云：“某舊所服膺者，慈湖先生《己易》耳。讀老師書，反求諸心，不以卦爻求《易》。甚矣！吾師之類於慈湖先生也。”詳見[明]焦竑《答耿師》，《焦氏澹園集》卷一二，《四庫禁燬書叢刊》據中國科學院圖書館藏明萬曆三十四年刻本影印，北京，北京出版社2000年版，頁8上（總頁集61—101）。

[8] 顧氏曰：“蓋慈湖之意，本謂人心至虛至明，不可加之意；若加之意，則有意必固我之心，而非其本體矣。然其立言太玄，未免起人頓悟之疑。”詳見[明]顧應祥：《靜虛齋惜陰錄》卷一，《北京圖書館古籍珍本叢刊》據明刻本影印，北京，書目文獻出版社1988年版，頁3上（總頁6）。

[9] 顧氏云：“慈湖并詆《通書》，穿鑿害道，可謂斯文之一厄。”詳見[明]顧憲成：《小心齋劄記》，收入《顧端文公遺書》卷三，《續修四庫全書》據復旦大學圖書館藏清康熙刻本影印，頁2下（總頁143）。

[10] 劉氏云：“象山言心本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸，一盤托出。”詳見[明]劉宗周：《學言上》，《劉子全書》卷一〇，臺北，華文書局1968年版，頁9上（總頁579）。

[11] [明]季本：《與楊月山龍惕書》，《龍惕書》，第653頁。

的書信中，均言“警惕”，即可為證，^[1]唯《龍惕書》俱作“警惕”，或彭山擬兼用驚、警二義，亦不無可能。“貴自然而少警惕”，與上段引文一再強調學者重自然、輕工夫是一樣的意思，意即彭山作書以明的“乾乾”之義、良知所需的“致”，皆與此“警惕”的工夫有密切關聯，下文將會針對此一問題細談。本節之重點，在於彭山對於佛、老之認知，顯然是偏於自然陰柔一邊，故以柔道、坤道分屬；且其對佛教的理解，似又僅止於禪門之《六祖壇經》而已，並不涉及佛教其他宗派及經典；而彭山所謂“聖學”的定義，則是與王學劃上了等號。要之，在彭山的主張中，儒、釋、道三家雖非全然無可通同之處，但後二家之學偏而不全，故聖學不取，絕不能混雜為一。

彭山因慈湖學說的流行，衍生不少時弊，故對慈湖不甚以為然。無獨有偶地，東溟與其師耿天臺往來之書信中，亦論及對慈湖的評價。天臺在《測易蠡言》中，曾云：

余嘗讀楊敬仲《己易》，愛之，謂其已見大意。仲子曰：伏羲、文王、周公、孔子四聖人者之于《易》，亦各言其己也。其道雖一致，而時位不同，故用亦自不同。^[2]

對於天臺肯定慈湖《己易》，東溟則有其顧慮：

……（師）復愛楊敬仲《己易》，許其已見大意。而曰：四聖人之《易》，各言其己也。真可為測《易》而不用《易》者之戒。然以四聖之《易》裁《己易》，則亦僅可謂之見大意耳。《大傳》明言包羲作《易》，“仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”敬仲所謂“己易”，迺傳中“近取諸身”一句義也，豈足以盡作《易》之原？如必執《己易》以盡四聖之《易》，則羲皇之仰觀俯察亦贅矣。^[3]

如此看來，東溟似乎並不認同慈湖《己易》。然細究之，實又不然，東溟再曰：

即為之解曰，人不以一己為己，而以天地萬物為己；己外畢竟無《易》，則又奚必己之內，而天地萬物之外也！^[4]

東溟此解，實則較近慈湖本意，因為慈湖在《己易》中所謂天地萬物之變化，亦即

[1] 例如[明]王畿：《答季彭山龍鏡書》，《王龍溪全集》卷九，頁14上（總頁601）；[明]鄒守益：《復季彭山使君》，《東廓鄒先生文集》卷五，頁34上（總頁集66—60）。

[2] [明]耿定向：《測易蠡言》卷中，收入《師門求正牘》，日本尊經閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本，頁1下。按：楊慈湖名簡，字敬仲。

[3] [明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁9上—9下。按：文中之《大傳》即《繫辭傳》，該文即出自《繫辭下傳》第二章。詳見[宋]朱熹：《易本義》，臺北，世界書局1962年版，第64頁。

[4] [明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁9下。

我之變化；天地與我，一而非二。^[1]東溟之所以評論並說明慈湖《己易》之義，其意實在於當時學者經常藉由前賢的名號，加之似是而非的理解，大放厥詞，蔚然成風，導致流弊叢生：

蓋敬仲之《己易》，正與王文成之良知相表裏。世有似是之良知，亦必有似是之《己易》。良知之發狂病久矣。愚又恐師心自是之徒，倚《己易》為說鈴，而日遠於聖人窮理盡性之學也。故預稽其敝焉，或亦可與師意互相發也。^[2]

故東溟之說《己易》，其目的根本是指向因陽明良知學所造成的“發狂病”。在解釋何謂此病之前，筆者先要釐清東溟對陽明本人的評價。耿天臺曾作《新建侯文成王先生世家》一文，以為陽明“亶乎豪傑之才而聖賢學者，孟子以后，鮮與匹矣”。^[3]東溟受其師耿氏影響，亦以為“陽明先生實吾道中興之豪傑，近儒或以其流弊之重而深詆之，讀師所作《世家》，議論從此定矣。”^[4]在肯定陽明本人的同時，此一“流弊之重”，顯然亦與王學相關。東溟曰：

先生之筆《世家》，為夫宗良知而漸漓其真者發也。良知之脉，一傳於王汝止而昌，再傳於顏鈞而肆，三傳於梁汝元而蕩，久乃為誕、為譎，借禪窟以藏媮，文成其衰矣。先生曰：此非文成之過，盜文成之學而溺焉者之過也。讀先生所為《世家》，則王子之真脩寔詣具見。而其覺世大指，尤在於《贅言》中所標《大學》四語曰：“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。”斯真徹上徹下之語。^[5]

東溟在肯定陽明學行及四句教之餘，同時亦說明王學流弊主要乃人病；^[6]並指名道姓點出泰州學派王心齋（1483—1540）、顏山農（1504—1596）、梁汝元（即何心隱，1517—1579）等人漸離良知之教，由昌而肆而蕩，甚而為誕為譎，造成東溟所謂的“發狂病”。事實上，在東溟的著作中，幾乎隨處可見東溟對泰州學派的嚴厲批評：

蓋自泰州之學行，而好為人師者衆，無忌憚之中庸亦衆，淺丈夫且以徒黨之多寡定道價之低昂，提及邈世不見知之說，則謂聖人有是心而無是事矣。……開素隱

[1] [宋]楊簡：《己易》，《慈湖遺書》卷七，《叢書集成續編》影印張氏約園刊《四明叢書》本，臺北，新文豐出版公司1989年版，頁1上（總頁219）。

[2] [明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁9下—10上。

[3] [明]耿定向：《新建侯文成王先生世家》，《耿天臺先生文集》卷一三，頁18下（總頁131—332）。

[4] [明]管志道：《乙未春奉報天臺先生梓行學家及王文成公世家贅言等書》，《師門求正牘》卷上，頁27下。

[5] [明]管志道：《跋王文成公世家》，《師門求正牘》卷上，頁33下—頁34上。

[6] 東溟蓋因此文乃跋其師耿氏所作之《新建侯文成王先生世家》，所以對於王學流弊之批評有未盡之言。在萬曆廿二年（1594）所作的《復李中丞見羅公赴漳後書》中，東溟亦提及王學之弊：“……然而尼父知天命之學，則難言矣。孟氏而後，唯周元公有焉。如程朱、如王文成，則暗合天命者也；唯其暗合，故其學術之流弊，雖從人起，亦從身起；若真知天命，則弊不從身起，而從人起矣。”詳參[明]管志道：《復李中丞見羅公赴漳後書》，《惕若齋集》卷一，日本尊經閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本，頁46上。

行怪之端，而掩聖人遯世不悔之脉，亦自心齋始也。^[1]

“遯世不見知”之說，出自《易·乾卦》之《文言傳》：“初九曰：‘潛龍勿用’，何謂也？子曰：‘龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。’”^[2]東溟批評泰州學者好為人師，對聖人遯世不悔之德視若無睹，乃自王心齋而來。因王心齋以講學為經世，曾云“出必為帝者師，處必為天下萬世師”，^[3]又以為“自有生民以來，未有盛於孔子也”，^[4]是以學孔子之志，不論窮達，皆要兼善天下萬世；而泰州後儒遂紛紛效法心齋，張皇絕學，謂帝王之上，又有一種不世之事業；^[5]兼以附會漢儒孔子素王之說，^[6]擬以匹夫接帝王！^[7]如此張狂霸氣的行徑，令東溟對於心齋，着實又愛又恨：

世無王良，天下寧有學仲尼之匹夫！而小人無以為君子。世皆王良，天下又有薄帝王之匹夫！而庶人可以議天子。^[8]

凡此法心齋而來的泰州之徒，東溟俱以“霸儒”視之：

昔孟子嚴王、霸辨，而今儒中有霸儒，禪中有霸禪矣。蓋今之不仕不農，執泰州之木鐸以卑堯舜，又或掠宗掠教，影二氏之敝帚以誚程朱，既博虛名，且圖實利，此皆霸儒之流也，名為儒恠。^[9]

很顯然地，東溟所認知的泰州霸儒，與真正的儒者是明確切割的，其關鍵在於張狂不實，似是而非，與是否涉及禪學並無必然的關係：

愚意則不禁儒者之參禪，而禁其毀儒行以濫禪；亦不禁禪者之歸儒，而禁其違禪律以濫儒。^[10]

儒者參禪，或是禪者歸儒，東溟並不以為非，此一態度，便和彭山有著明顯的不同。東溟所難以忍受的，是那些毀儒行、違禪律的霸者、怪者，故在“霸儒”之外，東溟亦

[1] [明]管志道：《答吳處士熙宇書》，《續問辨牘》卷四，日本尊經閣文庫藏明萬曆二十七年序刊本，頁78上。

[2] [宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁3。

[3] [明]王良：《重刻心齋王先生語錄》卷上，《續修四庫全書》據明刻本影印，頁43下—44上（總頁341—342）。

[4] [明]王良：《重刻心齋王先生語錄》卷上，頁19下（總頁329）。

[5] [明]管志道：《奉答天臺先生測易叢言》，《師門求正牘》卷中，頁35上—36上。

[6] [明]管志道：《奉答天臺先生測易叢言》，《師門求正牘》卷中，頁31上—32上。

[7] [明]管志道：《奉答天臺先生測易叢言》，《師門求正牘》卷中，頁32上。

[8] [明]管志道：《奉答天臺先生測易叢言》，《師門求正牘》卷中，頁37上—38上。

[9] [明]管志道：《續答天臺先生教劄》，《師門求正牘》卷下，頁23上。

[10] [明]管志道：《奉答天臺先生測易叢言》，《師門求正牘》卷中，頁42上。

批評“霸禪”之流：

其在空門者，口說無生，心多色相，上則借六度以資緣官禁，下則借一乘以聳動，神出鬼沒，不可控馭，此皆霸禪之流也，名曰禪恠。茲二者，正孔、釋之罪人也。其知識議論頗能震撼一時，不無豔慕而奔走之者，故曰：“素隱行恠，後世有述焉。”行恠之極，勢必至於犯刑，此梁汝元之所以觸憲綱，而繼曉輩之所以麗國法也。^[1]

霸儒之學非孔學，霸禪之學非釋學。東溟所關心者，不止於儒者之學，尚有釋氏之學，在學術的交涉上，東溟所抱持的態度，其實是三教融通並用的：

孔子必用釋氏，釋氏必用孔子。宋儒擯二氏於吾道之外，則孔子之道小；愚今收二氏於吾道之內，則孔子之道大。孔子之道非緣收二氏而後大也，道本並行而不相悖也。……常以吾夫子之道，立於四通八達之地，乘二氏而不為二氏之徒所乘；又以吾夫子之學，範於規矩準繩之中，檢二氏而不為二氏之徒所檢，則經正庶民興矣。^[2]

東溟以為，孔子之道本就四通八達，可與二氏並行不悖，根本不必擔心二氏會喧賓奪主。聖人之學，必能遵孔矩而遏狂禪，^[3]故“聖學必與佛合”；至於堅持闢佛的宋儒之學，只能稱為“儒學”，而非“聖學”。^[4]

東溟對於“聖學”與“儒學”有明確的分別，關鍵在於是否能融通二氏；同樣的，在東溟眼中，“佛學”也並不等同於“禪學”，因禪宗不過是佛教眾多宗派之一，不能概括所有釋氏之學。若“聖降而儒，佛降而禪”，便不免有“虛不該實，無不貫有”之流弊。^[5]

要之，破“儒執”與“禪狂”，乃至霸怪之學，以救心齋之流弊^[6]，便是東溟為學之主要任務；而其終極目標，則是要以聖學融通二氏。

嘉靖年間，因慈湖之學隨王學興起而風行，造成王門後學貴自然輕工夫的流弊，彭山擔心學者易流入佛、老二氏，故作“龍惕說”以矯其病、挽其瀾，其所欲期向的目標，是能行乾乾工夫的陽明致良知之學；且其所認知的王學，是與佛、老涇渭分明的。到了萬曆年間，東溟雖在師承上與王門有些關聯，^[7]且其所擬矯正的時弊，亦與泰州學派那些

[1] [明]管志道：《續答天臺先生教劄》，《師門求正續》卷下，頁23上一下。

[2] [明]管志道：《續答天臺先生教劄》，《師門求正續》卷下，頁24上一下。

[3] 東溟云：“愚言王道必主孔子而賓二氏，不與賓之奪主，言聖學必尊孔矩而遏狂禪，不與儒之濫禪。”詳參[明]管志道：《六龍剖疑》，日本尊經閣藏明萬曆三十年序刊本，頁89上一下。

[4] 東溟云：“聖學必與佛合，儒學則與禪違也。”詳參[明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正續》卷中，頁26上。

[5] [明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正續》卷中，頁29下。

[6] [明]管志道：《答吳處士熙宇書》，《續問辨續》卷四，頁72上。

[7] 東溟乃耿定向之門人，耿氏在《明儒學案》中被列入“泰州學案”，但今人對此一歸屬有不少討論，如吳震《陽明後學研究》（上海，上海人民出版社2003年版）、《泰州學派研究》（北京，中國人民大學出版社2009年版）二書，便主張將耿定向排除於泰州學派之外；而袁光儀《論晚明儒者耿定向之學術及其價值——與〈明儒學案〉商榷》（《中國學術年刊》第35期，2013年9月，第33—56頁）一文，亦極力釐清黃梨洲在《明儒學案》中對耿定向的種種偏見及誤解，主張耿氏會通融合王門後學各派之長。

張皇講學的王門學者相關，但東溟所嚮往的目標，卻非陽明的良知之學，而是融通二氏的孔學，亦即他所謂的聖學。從王學到孔學，再從儒釋分判到三教融通，彭山與東溟的對比，如實呈現了嘉靖到萬曆間學術思想的轉變。

三、以龍喻心與六龍皆惕

彭山對治時弊的方法，完整寫在《龍惕書》中，其藉《易》乾卦九三爻之日乾夕惕之義，強調致良知工夫的重要；而東溟矯治泰州張皇霸儒的主張，則是藉由對乾卦六爻的詮釋，澄清泰州對孔學的誤解，以建構其三教融通的思想體系。二人的思想脈絡雖然不同，但卻都巧妙地運用了《易》的乾卦，尤其是對九三的惕義再三致意。如此的巧合，著實耐人尋味。下文將先分述二人的主張，再比較其學說的異同。

茲先論彭山。由於彭山秉承陽明致良知之教，故其學大多以論心出發。當時學者常以鏡喻心，^[1]彭山則提出了不同的意見：

別後見得此學主腦略真，大抵論心當以龍不以鏡。……蓋鏡者，無情之照，凡有所見皆自外來，而磨擦之功亦自外作，非己能用力也。……夫任其自妍，任其自醜，任其自去，任其自來，以是為無意必，而無所經綸裁制，則習懶偷安皆緣此起，自以為虛而不知，乃是先迷失道也。^[2]

彭山首先指出論心應以龍作譬喻，而非以鏡。因為鏡之喻，不見主體之經綸裁制，所謂的無意必，不過是被動的反應而已，如此則主體極易迷失；且亦未見自律之力，易有習懶偷安之病。^[3]若能以龍喻心，則上述之弊端可免，且主體易顯：

夫龍之為物，以驚惕而主變化者也。驚惕者，主宰惺惺之謂也。因動而見，故曰驚惕。能驚惕則當變而變，當化而化，不滯於跡，不見其踪，此非龍德之自然乎？吾心剛健之象，天命之不能已者正如此，故以龍言心，或潛或見，或大或小，出則顯於天下，入則藏於無形，隨時所遇，動必惕然。……心本剛德，本自惺惺，……故學者當以主宰為的，……自然固主宰之無滯者也，然曷嘗以此為先哉！故以龍言心，則變化即自然也，而主腦則未之失，故下手工夫不待他求，觀於龍則自見矣。^[4]

[1] 陽明後學曾有不少人討論以鏡喻心的譬喻是否適當，可參鄧克銘：《王陽明以鏡喻心之特色及其異說》，《臺大中文學報》第26期，2007年6月，第153—190頁。

[2] [明]季本：《與楊月山龍惕書》，《龍惕書》，第651頁。

[3] 關於彭山此說，王龍溪並不認同。龍溪以為，鏡喻的重點，在於因物顯象，過而不留，自去自來，與物無對，亦無與於外物，與彭山的認知方向有別。詳見[明]王畿：《答季彭山龍鏡書》，《王龍溪全集》卷九，《叢書彙編》據清道光二年刻本影印，臺北，華文書局1970年版，頁14上（總頁601）。按：是文亦見於《龍惕書》，第662頁。

[4] [明]季本：《與楊月山龍惕書》，《龍惕書》，第652頁。

《易》乾卦之爻辭以龍為意象，說明潛、見、惕、躍、飛、亢等不同的時位與德行，唯第三爻因居人位，故以君子之日乾夕惕為喻，但歷來學者亦常以龍象通視全卦，彭山此以警惕為龍德，便是一例。值得注意的是，彭山認為具龍德者，不論出處，隨時惕然，故實是以警惕貫串乾卦六爻；而其以主宰惺惺解之，則是為了對治當時貴自然而輕工夫的時弊。

究竟警惕與致良知的關係何在？彭山進一步解釋道：

吾師陽明先生提出良知示人，知者主也，天之則也，因動而可見者也，正指吾心之惕然處而言也。戒謹恐懼，所謂惕也，非動何以見惕？非惕何以見自然？非自然何以為良？以良知為惕，則戒謹恐懼。天命靡寧，主宰常惺，矩則常定，明則必誠，是謂真虛。故惕然其動，自然其良，非若失之於動者矣。欲知良知之學者，舍龍德其何以哉！^[1]

面對事物時，人心中與生俱來的那種知是知非的判斷能力，很自然會浮現出來；但若平時常為各種欲望所蔽，則判斷便易有差錯，因為這一判斷和那與生俱來的良知有別。故戒謹恐懼，便是無時無刻不在小心翼翼地維持心體原來的純淨狀態，唯恐心體受到欲念的影響，障蔽了本心，故只有時時警惕，始終保攝維持本始的狀態，方能使其心之主宰常在，如此則心體之自然發用便不會受到欲望障蔽，無一不良，自然合乎規矩，此即“惕然其動，自然其良”，所以彭山說“自然固主宰之無滯者也”，即是指主宰之正常發用，毋需造作起意，惕然無凝滯。故在彭山來說，唯有以龍德之惕，方能不失心之主宰，致其良知。彭山又曰：

夫心之為龍也，言乎其惕也。龍起則驚，驚則惕，惕則天理初萌，未雜於欲之象。蓋即《中庸》戒慎不睹、恐懼不聞之幾也，是謂良知。^[2]

“龍起則驚”，此處之“驚”，蓋用驚嚇義，而非“警”字通假。故彭山在《龍惕書》中俱用“警惕”，應是兼用驚、警雙重意涵。“天理初萌，未雜於欲”，便是龍惕工夫所要維持保攝的心體狀態，亦即是良知本始的狀態。彭山透過乾龍之惕，指出當時學者對於心體的保攝常有不足，“勉強工夫輒為費力”；^[3]亦即學者若以自然為先，則易過份重視發用，兼以若對心體的保攝工夫不足，則其發用無法保證必然不踰矩，很可能並非主宰之自然，如此便只能在各種障蔽欲望上下工夫，未免失了先機，且其工夫易無根據，^[4]因

[1] [明]季本：《與楊月山龍惕書》，《龍惕書》，第653頁。

[2] [明]季本：《贈都閩楊君擢清浪參將序月山》，《季彭山先生文集》卷一，《北京圖書館古籍珍本叢刊》據清初抄本影印，第849頁。按：是文亦收入《龍惕書》，篇名為《贈楊月山擢清浪參將序》，第670—672頁。

[3] [明]季本：《自序》，《龍惕書》，第650頁。

[4] 這也是為何彭山反對水鏡之喻的原因：“若夫水鏡之象，原非心體，於此求焉，則安於壅遏生意，而一動便為起念，故下手者便覺無據，而言學者亦終有所不安矣。”詳參[明]季本：《自序》，《龍惕書》，第652—653頁。

其心體之保攝不足，很可能處於障蔽狀態。

職是之故，掌握保攝工夫的先機，便在於《中庸》所謂的不睹不聞之處，亦即己所獨知之地，如此不為聲色所牽引，可精微體察本體之原始狀態，較易於本體上做工夫，故彭山以為“凡言工夫皆靜功”。^[1]此一主張，顯然近於同門聶雙江歸寂說一路。^[2]如此偏向靜虛之工夫，在彭山看來，堪謂此學“主腦”，乃首要工作。^[3]是以彭山對此再三致意，並藉乾卦龍德之惕以喻之，冀能整治當時流於自然無節的偏頗學風。

彭山此一為救弊而生的龍惕主張，同樣亦有矯枉過正的偏頗問題。由於偏向以靜虛工夫保攝良知的主宰，如此遇事時方能動必惕然，不為外境所誘，彭山導出了陽善陰惡的說法，^[4]並以此詮解《易》理，如此一來，自然招致王門諸子的駁難。如王龍溪即與之論辯，謂其墮落兩邊見解；^[5]而鄒東廓雖亦同重戒懼之功，且對“龍惕說”有不少的肯定，卻也指出彭山誤認發用自然之意，以為陽善陰惡的說法並不可行。^[6]

彭山以警惕說龍德，不論潛、見、躍、飛、亢等五爻之時位如何不同，均以惕字概括貫通，雖有同門質疑警惕非龍德之全，^[7]但彭山對此並不以為意，因為其目的原不在於解釋乾卦諸爻，而是在於對治時弊，以使學者可以明白分判儒、釋之別。黃梨洲《明儒學案》評價彭山因救弊而提出的主宰之說，以為“其關係學術非輕也”，^[8]由是可知彭山對當時學界之影響，固不可小覷。

次論東溟。前文云東溟批評泰州霸儒學步心齋，張皇孔子絕學，好為人師，竟以匹夫薄帝王。自古以來，人師與帝王二者，其位其道，或合或分，因時而異。東溟云：

蓋三五以前，師道原合於君道也。秦以後，乃截而二之，輒以作君之治統，分於天子；以作師之道統，分於匹夫。^[9]

[1] 彭山云：“言聞見處不為嚴，而獨知之地為嚴也，故盡性之功莫要於謹獨矣”、“聖賢論為學工夫，只是獨知之地，不著於聲色。不著於聲色則微，微則歸於靜虛之本體。故凡言工夫皆靜功也，一動則流行之勢遂不可遏。”詳見[明]季本：《聖功一·謹獨》，《說理會編》卷三，頁14下。

[2] 朱湘鈺亦以為彭山之工夫與雙江類似，詳參朱著：《鄒東廓與季彭山論戒懼之比較探析》，“陽明學派國際學術研討會”，2009年11月，第25頁。此外，彭山曾在《龍惕書》中明言，王門諸子獨雙江深信其說，似引雙江為難得之知音。唯依今人朱湘鈺之研究，彭山似言過其實，詳見朱著：《雙江獨信“龍惕說”考辨》，《中國文哲研究所集刊》第36期，2010年3月，第79—101頁。

[3] 今人林月惠亦指出，陽明後學以“第一義工夫”（在本體上做工夫）作為共同追求的目標，在此前提下，各有不同的論述重點與實踐步驟。如龍溪、雙江均稱之為“先天之學”，而今人彭國翔名之為“究竟工夫”，雖諸人所稱不同，但其意皆以悟本體與保任本體為優先。詳見林月惠：《本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折》，《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北，臺大出版中心2005年版，第666—667頁。

[4] 彭山以此龍惕之工夫為剛德，屬陽，乃乾道；而對應之發用則為柔德，屬陰，歸坤道。由於彭山對自然發用之偏見，遂導出陽善陰惡的說法。類似的概念在彭山《說理會編》中有較詳細的討論。但在彭山另一部著作《易學四同》中，對於陰陽的論點，卻有了明顯的修正。詳參拙著：《心學〈易〉中的陰陽與卜筮》，《臺大文史哲學報》第76期，2012年5月，第29—66頁。關於彭山對於陰陽論的修正，下文討論乾元坤元時，亦會再次論及。

[5] [明]王畿：《答季彭山龍鏡說》，《王龍溪全集》卷九，頁13下—19上（總頁600—611）。

[6] [明]鄒守益：《復季彭山使君》，《東廓鄒先生文集》卷五，頁34上—下（總頁集66—60）。

[7] 龍溪曰：“警惕只是因時之義，時不當，故危厲生，惟惕始可至於無咎，非龍德之全也。”詳見[明]王畿：《答季彭山龍鏡書》，《王龍溪全集》卷九，頁15上（總頁604）。

[8] [清]黃宗羲：《浙中王門學案三》，《明儒學案》卷一三，臺北，華世出版社1987年版，第二冊，第272頁。

[9] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁17上。

自君、師道裂之後，便有浮狂過實如泰州之學者，自矜澤及萬世，長於上古。^[1]但對東溟而言，若以位分言，君臣尚等於天地，而況未為臣之師友？^[2]但心齋對此位分之別，顯然毫不在意，並認為“聖人雖時乘六龍以御天，然必常以見龍為家舍”。^[3]如此以見龍譬喻孔子，較諸飛龍，甚至以為有過之而無不及，令東溟實在難以忍受：

自軻書有生民以來，未有孔子之贊。後儒遂以見龍為不世事業，躋之飛龍之上，不知六龍之中，原不專以見龍為首，故神武不殺之聖人，遯世不悔之君子，夫子未嘗不推讓焉。……其尤舛者，未習皇綱而欲以匹夫繼道統，是當見而可以侵飛之權也。^[4]

東溟批評泰州學者以見龍侵飛龍之權，絲毫不明白孔子並不以見龍為首，揆諸《文言傳》，孔子連對遯世不悔的潛龍都敬重有加，何況其他！故泰州實在並不理解孔子，也不懂《易》中乾卦六龍之道。^[5]

對於孔子的定位，東溟一再澄清，即使是孔子本人，亦未嘗以道統之師自任，孔子自云“述而不作”，故雖不避述者之師，但未嘗不避作者之師。而泰州學者高標絕學，實侵作者之師道矣。^[6]且孔子實非見龍可局，宋儒執孔子以排二氏，其格局已然自限，然尚未局孔子於見龍一格；以見龍局限孔子，實始自心齋。^[7]依東溟之見，仲尼雖因有教無類，弟子眾多，以見龍為時位，但見中實亦概含潛、惕、躍、飛、亢等用。如孔子少貧，曾為委吏，即潛；於匡地被圍至糧盡，斯文危殆，如何不惕？以陪臣攝相事，可比於躍；《春秋》成而亂賊懼，亦不減於飛；夾谷之會，藏甲出而侵地歸，亦幾於亢。故其時位雖屬見龍，但其用卻涵蓋其他諸龍。故仲尼一身，六龍之道俱存。^[8]

職是之故，東溟尤其強調用九“群龍无首”。不偏廢任何一爻，主張飛、躍不必高於潛、惕，潛、惕亦不必卑於飛、見，諸龍實以德相抗衡，各有所長。^[9]即使是亢龍，東溟亦不以為非，認為亢龍非偽龍，其與時偕極，乃不得已而為之，並以伊尹放太甲於桐宮、周公朝諸侯於負扆為例，其事雖亢，其心則惕，其進不思退，存不思亡，正所以知進知退，知存知亡而不失其正者。^[10]因此，六龍雖位分不同，但以性分言，龍德實不分窮達之際遇。^[11]

[1] [明]管志道：《答吳處士熙字書》，《續問辨牘》卷四，頁74上。

[2] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁82上一下。

[3] [明]王艮：《重刻心齋王先生語錄》卷上，頁2下（總頁321）。

[4] [明]管志道：《易測六龍解》，日本尊經閣文庫藏明萬曆二十一年序刊本，頁30上—31上。

[5] 東溟曰：“（泰州王氏）此由未知群龍無首之義，而以見龍之一脉首群龍也。既以見龍為首，則必濫於聚徒，而疎於稽敬，的而不閤，發而不收，近飛不近惕，用亢不用潛，其流且至於尊師卑君，廢業易分，以傷孔子不驕不悖之脉。”詳見[明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁36上。

[6] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁17下。

[7] [明]管志道：《答吳處士熙字書》，《續問辨牘》卷四，頁75上—76上。

[8] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁55上—56下。

[9] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁82下—83上。

[10] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁48下—53下。

[11] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁82下。

東溟此番“群龍无首”的見解，其實是為其融通三教的理想鋪路。論及釋、老二氏，東溟很巧妙地將之與龍德結合：

老子其猶龍乎？尼父之言，不我欺也。論其世，蓋在潛、見之間。若佛氏，則神龍而飛矣。……善乎朱元晦之論曰：六龍有隱顯而无淺深。然則吾夫子何必賢於堯、舜？堯、舜何必賢於佛、老？佛、老何必賢於堯、舜、孔子？第一言以蔽之曰：“群龍無首”可矣。^[1]

東溟以老子乃在潛龍與見龍之間，而以佛氏為神龍。對於佛氏定位，其師耿氏頗有意見，以為過度推尊，但東溟解釋之所以如此安排，實以佛氏亦自有潛見惕躍飛亢，第以其聖而不可知之，故以“神龍”稱之，如此乃以其作用言，亦即以其修證之分量言，並非以為佛氏高於孔聖，否則便自悖於“群龍無首”之旨了。^[2]

在以“群龍无首”闡釋三教融通之理想時，東溟除了推尊孔學本與二氏並行不悖之外，猶再三表彰對明太祖朱元璋（1328—1398）的崇敬之意，以為聖祖是使三教能並行天下的典範人物：

天乃篤生我聖祖，以天子持三教之衡，而斯文之統合於上。……蓋君師之道分，三教隨之而分；君師之道合，三教隨之而合。……世儒類知孔子集群聖之大成，而不知聖祖尤集孔子與佛老之大成，其妙在乎以圓宗出方矩，使三教各循其派，因以方矩入圓宗，使三宗同返其源，主賓互用而不相妨，權實兼綜而不相濫，至矣盡矣，萬世不可易矣。^[3]

在東溟的眼中，明太祖彷彿是三皇五帝之後，唯一能成就“君師道合”的理想典型，^[4]能使三教同源，互用而不相妨。而所謂的圓宗與方矩，東溟進一步解釋：

見欲圓，即以仲尼之圓，圓宋儒之方，而使儒不礙釋，釋不礙儒，極而至於事事無礙，以通並育並行之轍。矩欲方，亦以仲尼之方，方近儒之圓，而使儒不濫釋，釋不濫儒，推而及於法法不濫，以持不害不悖之衡。^[5]

[1] [明]管志道：《易測六龍解》，頁15上—16上。

[2] [明]管志道：《續答天臺先生教劄》，《師門求正牘》卷下，頁19上—下。

[3] [明]管志道：《讀耿先生贅言有省漫述》，《師門求正牘》卷上，頁37下—38上。

[4] 附帶一提，前文云，東溟批評泰州以匹夫接帝王，似對於位分上的君主，有著不可或犯的崇敬之意。實則東溟之所以如此崇敬明太祖，主因應在於太祖表彰三教，與東溟之理想相符，故若以尊崇專制之心態視之，實未免過於簡化並誤解東溟思想。今人吳孟謙亦主張，日本學者荒木見悟以為東溟三教的統括權歸於太祖，認為應構築一三教並尊的思想統制，如此看法對於東溟恐非平允之論。詳參吳著：《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，臺北，臺灣大學中文研究所博士論文，2014年7月，第153頁。

[5] [明]管志道：《師門求正牘》卷中，頁24下。

“圓”蓋言廣大融通、無所不包，能使儒、釋二者並行而無礙，此專就教理或教義言；“方”謂有法有則、楚河漢界，能使儒、釋各有所矩而不濫，此專就修行作用言。圓宗兼方矩，便能令儒、釋之教理互相包容，但修行法門卻不相混用，融合且並尊，如同群龍各正性命，不自為首。

祖述仲尼，憲章聖祖，^[1]以圓宗方矩之法建構三教融通並行的理想世界，便是東溟的遠程目標。但在達到遠程目標之前，眼下對治泰州霸儒自尊見龍的張皇景況，則是當務之急。對於見龍的歷史發展，東溟有其獨特的六龍史觀：

……道脉之流行，飛龍必禪於見龍，見龍將禪於惕龍。見者顯露其脉，而惕者陰持其脉。文成之徒，主見而不主惕，弊已。^[2]

前文云上古君師道合，自秦以後，君道不能統師道，於是斯文之統便屬孔子，這是為何“飛龍禪於見龍”之因。^[3]而今泰州張皇講學，道脉已窮於見龍：

至於姚江泰州之衰，而見龍之道窮矣。於斯際也，當有龍德君子，起於不尊不信之中，孜孜唯進德脩業是務，不樹道標，而道脉隱然歸之，此今日之天命所屬也，故曰：“見龍禪於惕龍。”愚實以此言破泰州家當見龍之執。^[4]

東溟明白道出，破泰州家當見龍的方法，便是乾卦九三惕龍的進德脩業。他一再強調，“今日之道樞，不屬見而屬惕；今日之教體，不重悟而重脩。”^[5]故唯有惕龍之法，方能對治時弊。

東溟先以“群龍無首”的概念，破泰州學者獨尊見龍的自大張狂。^[6]再以道脉將屬惕龍的趨勢，說明惕龍宛如伏流般，始終陰持道脉；且未有龍德不從戰兢惕厲中來，故群龍皆惕，例如孔子雖乘見龍之任，但仍存惕龍之心。是以乾卦六龍，其實無一不惕，終日乾乾，法天行之健，自强不息，唯其惕意在若有若無之間，此乃聖學之幾微，不能不辨。^[7]

在“群龍無首”的前提下，東溟謂“群龍皆惕”，自然不是要獨尊惕龍，而是強調諸龍不論窮達，都必須具惕龍之德，方能各正性命，自我成就。換言之，日乾夕惕，是諸龍必備的基本條件。

[1] [明]管志道：《師門求正牘》卷中，頁24下。

[2] [明]管志道：《復李中丞見羅公赴漳後書》，《惕若齋集》卷一，頁46上。

[3] 東溟云：“蓋上古君師道合，操三重之王者，即君即師。王迹既熄，君不能統師道，天乃以斯文之統屬仲尼。而濂洛關閩繩其武，故曰：‘飛龍禪於見龍’。”[明]管志道：《見龍禪惕龍》，《從先維俗議》卷四，《四庫全書存目叢書》據天津圖書館藏明萬曆三十年徐文學刻本影印，頁25上（總頁子88—390）。

[4] [明]管志道：《見龍禪惕龍》，《從先維俗議》卷四，頁25上。

[5] [明]管志道：《續答天臺先生教劄》，《師門求正牘》卷下，頁35上。

[6] 東溟云：“唯念‘群龍無首’之義，乃今講學者之急劑也。”詳見[明]管志道：《續答天臺先生教劄》，《師門求正牘》卷下，頁37上。

[7] [明]管志道：《易測六龍解》，頁5下—6上。

究竟東溟所認知的“日乾夕惕”，到底是焚膏繼晷地在惕厲些什麼？是否如彭山的警惕恐懼，保攝心體原始純淨的狀態，以使其不失主宰，不為意念所障蔽？在上一節的討論中，已知東溟所嚮往的目標，不再是陽明的致良知之學，而是融通二氏的孔學，且他所要乾惕的對象，也與彭山不同。上文所引東溟破泰州見龍家當的作法，便是“孜孜唯進德脩業是務”。此一進德脩業，來自《文言傳》對乾卦九三爻的解釋：

九三曰：“君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。”何謂也？子曰：“君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。”^[1]

東溟以進德脩業作為日乾夕惕的具體工夫，正與前文言“今日之教體，不重悟而重脩”相唱和，亦即特別強調工夫的落實。東溟對於進德脩業有進一步的說明：

德以忠信進，不以入虛入玄進。業以修辭立誠脩，不以立功立名脩。聖學只在尋常日用間。業以不修辭而墮者，什之九；誠以修辭而漓者，亦什之九，故人道莫要於脩辭立誠。雖有忠信之心，而動多乖於天則，修辭之功疎也。脩辭自不妄語始。^[2]

德不以入虛入玄進，即強調工夫的下手必須清楚扎實，一如忠信，沒有任何模糊的空間，所有工夫，也只是在尋常日用之間。修辭的重要性，東溟在此再三著墨，不妄語之詮釋，應該就是針對泰州之肆蕩誕謔的狂病而來。由不妄語作為矯治泰州之弊的工夫起始點，日日夜夜，努力不懈，如是才可能進德修業，符合乾惕之德。

東溟為破除泰州霸儒獨尊見龍的張狂心態，同時又擬融通三教，故視乾卦六爻為六種不同的聖人典型，同尊並重，以達“群龍無首”的理想。如此詮釋的角度，與歷來理解頗有出入，當時學者如許敬菴等，便對此提出質疑，以為六爻所喻之龍，乃聖人與時進退之各種階段，故時而有偏有正、有暫有久，並非全為聖人之正常狀態。潛之勿用、惕之危、躍之疑、亢之悔，皆不得已而為之者，並非正位；換言之，只有處中爻的二爻與五爻，亦即見龍與飛龍，方得聖人之正。^[3]東溟當然不會對敬菴的說法毫無所悉，敬菴所提出的，正是歷來大部分學者所理解的乾卦六龍，但東溟仍然堅持自己的主張，絲毫不因此而動搖。由此亦可見東溟的解經取徑，其背後本有強烈的企圖與設計，故用心與格局顯然都與傳統儒者不同。所以其說是否能完全合乎經文原意，似乎並非東溟關懷的重點。

此節專論彭山與東溟對治時弊之法。二人不約而同地均以《易》乾卦九三爻的日乾夕惕作為首要工夫，且均以此惕德貫通六龍，這不能不說是一個極有意思的巧合。但在六龍皆惕的對治法中，細究之，便會發現二人對惕義的理解並不相同。彭山堅守警惕本

[1] 詳見[宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁3。

[2] [明]管志道：《易測六龍解》，頁6下。

[3] [明]許敬庵：《評六龍解》，收入[明]管志道：《六龍剖疑》，頁42下—43上。

義，以戒慎恐懼解之；而其所警戒者，是時刻保攝天理初萌的本始心體，使人不失主宰，如此取徑，自然是因當時學者貴自然，易放失本體之弊。至於東溟，則以《文言傳》之進德脩業釋乾惕，忠信、修辭、立誠自屬孔矩之內容；由不妄語之修辭始，亦因泰州霸儒之狂蕩而立此規矩。泰州赤手搏龍蛇之氣勢與行止，非名教所能羈絡，^[1]東溟強調忠信修辭立誠，具體落實進德脩業的工夫，正是擬復以名教羈絡此輩。彭山與東溟所面對的時代課題不同，即使巧合地共用了乾龍之惕，但二人對惕義的詮釋取徑，自然而然地受到所治之弊的牽動，呈現出迥然不同的方向。

四、主宰自然與真如八識

本節討論彭山及東溟二人如何解說乾、坤兩卦。季、管二人為矯正時弊，除了不約而同地分別賦予“乾惕”獨特的意義，更有甚者，二人也都對乾、坤兩卦情有獨鍾，各自以其思想建構二卦內涵，穿透《周易》之精髓，使其對《易》的詮解更具時代與個人特色。

前文論及彭山為對治因慈湖興起的自然之弊，而提出應以龍德之警惕主宰為工夫，方能不失心體之本始狀態。在《易學四同》一書中，彭山詮釋乾、坤兩卦時，巧妙地以乾、坤各自對應主宰和自然，提出了一家之言：

在乾者，主於健，故《象傳》以乾元為資始；在坤者，主於順，故《象傳》以坤元為資生。乾之為始，以主宰之惺然者言，其亨即其所始也。以乾主坤，是為陽道，然利貞曰“不言所利”，則泯靜迹於無為，陽中之陰也。坤之為生，以流行之自然者言，其亨即其所生也。以坤從乾，是為陰道，然利貞曰“牝馬之貞”，則伏動幾於不息，陰中之陽也。陰陽互藏其宅，在文王象辭已發其義矣。^[2]

乾卦《象傳》曰：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。”^[3]彭山解釋乾元之所以為萬物之始，乃因其主宰天道，故能發育萬物，無所不盡。所謂“統天”之“統”，便是主宰之意。^[4]而主宰之惺然，便是形容乾元總理天道時之毫不懈怠，健行不已，如同君子朝乾夕惕、戒謹恐懼一般。

至於坤元，《象傳》曰：“至哉坤元，萬物資生，乃順承天。”^[5]彭山藉由坤順之特性，說明對於乾元所主宰發育之天地萬物，坤元發揮其蓄藏用化之功，使天地間生意流行，

[1] 黃梨洲曰：“泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。”詳見[清]黃宗羲：《泰州學案一》，《明儒學案》卷三二，第三冊，第703頁。

[2] [明]季本：《易學四同·乾卦》卷一，《四庫全書存目叢書》影印北京大學圖書館天津圖書館藏明嘉靖四十年刻本，頁4（總頁經3—371）。

[3] [宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁2。

[4] 彭山曰：“乾元之所以生物者，在於初動之幾，故謂之始，此即惺隱之心，仁之端也。自此端而充之，則發育萬物，無所不盡，是大其始也，故語乾元者，必曰大哉。統，總也，主宰之意，言乾元之始，所以主宰乎天道也。”詳見[明]季本：《易學四同·乾象傳》卷三，頁3下（總頁經3—464）。

[5] [宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁5。

萬物自然而然生發長養，毋需刻意造作。^[1]

值得注意的是，彭山此段主張陽中有陰、陰中有陽，陰陽互藏其宅，顯示惺然之主宰與自然之流行二者必須並兼用，不可偏於一邊，方不致有或滯或蕩之弊。此與上文論彭山對治時弊時，明顯偏重主宰，且主張陽善陰惡的情況有別。揆諸事實，彭山此說強調兼用，實因“龍惕說”出後，同門諸子與之論辯不已，不斷指出彭山過度偏頗的事實，彭山遂復書辨明主宰與自然本應合一：

……故自其合一者而言，則乾非坤不可以為健，坤非乾不可以為順。乾則坤矣，坤則乾矣，本無彼此，本無先後。然坤統於乾而不為主，則一乾道而已。……敬者乾道也，為主者也；簡者坤道也，自然者也。苟無主焉，亦安得遽謂自然者之無弊乎？……自然者，是其順也；知自然者，是其健也。一於自然，則易忽所以，失此知之本體也，故工夫要處惟在於惕耳。^[2]

彭山先說明乾、坤之健與順，必須相輔相成，二者似為一體兩面，缺一不可；同時又藉由坤之卦辭所喻，謂“先迷後得主”，^[3]必有所主，方能得其安所，故對應主宰與自然的關係，便是自然者不能無主宰，否則便易失其良知心體，造成弊害。而把握主宰的工夫，惟在於惕而已。

彭山藉由乾健坤順，以及乾元資始、坤元資生的特性，對比於心體之主宰與自然發用，繼續強調警惕工夫的重要，但同時也留意自然與主宰本無先後，體用不二，唯自然必得統於主宰之中，猶坤必統於乾而不為主一般，一乾道而已。

[1] 彭山曰：“坤之元，順乾者也，故以資生言，謂生意之自然也。……乾道之弘，以坤含之，則其美蓄藏而積盛，此坤之靜翕也；乾道之大，以坤成之，則其用虛明而化光，此坤之動闢也。……牝馬，順中之健。……順中有健，然後與地之無疆相應。……所謂無疆者，本健而言也。”詳見[明]季本：《易學四同·坤象傳》卷三，頁6上—7下（總頁經3—466）。

[2] [明]季本：《答龍溪書》，《龍惕書》，第668頁。

[3] 坤卦卦辭云：“元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷後得主。利西南得朋，東北喪朋。安貞，吉。”見[宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁5。

[3] 東溟曰：“周子所謂‘無極而太極’，即《易》之‘乾元’；所謂‘太極生兩儀’，即《易》之‘坤元’。”詳參[明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁17上。

[4] 東溟曰：“見性，遯之始也；至命，遯之終也。……乾元者，先天命之宗；坤元者，後天命之竅也。”詳見[明]管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁22下。

[5] 東溟曰：“性超形氣之上，是曰乾元；性入形氣之中，是曰坤元。天命之謂性，指乾元而言也，乾元即是太極。太極既流於天命，則乾元已卸於坤元矣。坤元不離形氣，然則子思之所謂天命，亦兼氣質而言也。……曰‘率性之謂道’，既曰‘道’，則坤元統於乾元矣。然坤元之外，實無乾元。故率性亦豈率於身心之外？率其喜怒哀樂未發之中而已。率未發之中，正是率乾元之性也；一發便屬坤元，發而皆中節謂之和，便是即坤元為乾元。故《中庸》不曰‘性不可離’，而曰‘道不可離’。”詳見[明]管志道：《性善即乾元》，《從先維俗議》卷四，頁81下—82上（總頁子88—419）。

[6] 東溟曰：“乾元，即釋氏所謂真如；坤元，即真如之和合無明而成八識者也。”詳見[明]管志道：《論下學上達之義》，《酬詒續錄》卷二，日本尊經閣文庫藏明萬曆三十三年序刊本，頁10上。按：真如即眾生之自性清淨心，亦稱佛性。《大乘起信論》云：“一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。”見釋印順：《大乘起信論講記》，臺北，正聞學社1966年版，第50頁。又按：八識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。

[7] 東溟曰：“乾元，是出三界之妙明真心；坤元，是入三界之發識初心也。此義括人道之始終，故難喻。……蓋坤元雖含識根，其體亦於天真未汨時見之。一汨，則欲動情勝，不名坤元矣。此幾至微，非見性者莫晰。”見[明]管志道：《乾元坤元辨》，《酬詒續錄》卷三，頁5上—下。按：三界，即欲界、色界、無色界。

一如彭山在乾元、坤元的對應，東溟亦藉此乾坤二元比附諸說，以建構其獨特的思想體系。由於東溟比附多端，為免混淆，茲先列表以明其梗概：

乾元	坤元
萬物資始（統天）	萬物資生（承天）
無極而太極	太極生兩儀 ^[3]
先天性命之宗（見性）	後天性命之竅（至命） ^[4]
性超形氣（未發之中）	性入形氣（發而中節） ^[5]
真如	八識 ^[6]
出三界妙明真心（不生滅）	入三界發識初心（生滅） ^[7]

《象傳》敘述乾元和坤元的作用，分別是統天與承天。東溟據此功能之別，進一步以周濂溪（1017—1073）《太極圖說》之太極與兩儀對應乾元、坤元。今就此表整體觀之，可知東溟界定之乾元，大抵屬先天；而坤元，則是後天。再對應到釋氏之體系，便是出世與入世之別、真如與八識之分。故乾、坤二者層次分明，不容相混。但即使是坤元的後天層次，亦應是“後天而奉天時”的狀態，並非所有後天行為全可歸屬於此。因此，喜怒哀樂之發，必須有中節之和，方屬於坤元；若不能中節，有肆蕩之弊，便不符坤元層次。同理，入於八識田中之後，易有五陰熾盛現象，其心有生有滅，但東溟此處卻專指發識之初心，亦即天真未汨之時，與欲動情勝之狀截然不同，不能混為一談。

職是之故，東溟一再批評宋儒以春生之仁釋乾元，以為是錯以坤元當乾元。^[1]此處之宋儒，蓋指朱熹（1130—1200）。朱子以物之始生、暢茂、向實、實成蒂落釋此乾元之生氣流行，初無間斷。^[2]朱子對乾元的理解，指向天地間萬物生發養育乃至收藏終結的過程循環，猶如人之生老病死。但以東溟之角度看來，乾元只有“資始”，並非“資生”，所有物質的生育變化都是後天的發展，應歸屬於坤元，並非乾元；故宋儒以坤元當乾元，

[1] 東溟曰：“味夫子之傳乾《象》曰：‘大哉乾元，萬物資始，乃統天。’殊不類後儒之以春生訓。乾元也者，分明即指此元為生天生地之太極也。若春生之仁，則屬坤元，乃受統於資始之元而生萬物者，故不曰資始，而曰資生；不曰統天，而曰承天，亦不稱大而稱至矣。孔子本以乾元當太極，而後儒似以坤元當乾元，學脈之毫釐千里，亦判於此。”詳見[明]管志道：《乾元坤元辨》，《酬諮續錄》卷三，頁3下—4上。

[2] 朱子云：“元者，物之始生；亨者，物之暢茂；利則向於實也；貞則實之成也。實之既成，則其根蒂脫落，可復種而生矣。此四德之所以循環而无端也。然而四者之間，生氣流行，初无間斷，此元之所以包四德而統天也。”詳見[宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁2。

[3] 東溟曰：“用九之極，是曰知化育之至誠，達於乾元果海，佛氏名為圓覺；用六之極，是曰贊化育之至誠，達於乾元因海，佛氏名為始覺。”詳見[明]管志道：《孟義訂測·萬章章句下》卷五，日本尊經閣文庫藏明萬曆三十五年序刊本，頁31上。按：乾卦用九：“見群龍无首，吉。”坤卦用六：“利永貞。”詳見[宋]朱熹：《易本義》上經，卷一，頁1—2、6。

[4] 同上。

[5] 同上。按：始覺是指本覺（衆生本有之自性清淨心）被無明蒙蔽之後，又開始漸除無明、息妄心，恢復固有之本覺。圓覺之義有二，一謂圓滿之覺性，二謂徹底了知世間一切事理之真相。此處應指後者。

[6] 東溟曰：“‘至之’、‘終之’之中，尚含有乾元因地、果地二義在。但言‘至之’，猶屬乾元因地中之聖人；兼言‘終之’，便該乾元果地中之聖人。”詳見[明]管志道：《六龍剖疑》，頁24上—下。

[7] 東溟曰：“知至至之，知太始也；知終終之，見天則也。知大始，則大而化之之域；見天則，則趨於聖而不可知之之鄉。”詳見[明]管志道：《易測六龍解》，頁6下—7上。

[8] 東溟曰：“至於聃、尼現乾元之因地，釋迦現乾元之果地，此則示迹已然。”詳參[明]管志道：《六龍剖疑》，頁102下。

其實是錯誤的理解。

在切割乾元、坤元分屬的層次與作用之後，東溟對於乾元的境界還分成因地、果地兩個階段，並以《易傳》、《中庸》，甚至釋、老二氏對比，詳見下表：

因地	果地
坤卦用六	乾卦用九 ^[3]
贊化育	知化育 ^[4]
始覺	圓覺 ^[5]
知至至之（知大始）	知終終之（見天則） ^[6]
大而化之	聖而不可知 ^[7]
老子、仲尼	釋迦 ^[8]

依上表看來，因地、果地的分野，大致可說是修行程度的差異，或說是工夫境界的高下。最後一列，東溟將孔、老置於因地，釋迦置於果地，除了顯示三教之境界與進程可以相互融通兼執之外，更似有釋氏高於孔、老之意。關於此點，東溟自有解釋：

……諸佛必資始於乾元，乾元不資始於諸佛，此又至理如是。……是故贊佛果之至處，即贊乾元之至處；贊乾元之至處，即贊孔子至之、終之之實際處。^[1]

東溟之所以僅置仲尼於乾元因地，乃肇因於孔子以經世之法為主，對於出世之法似乎付之闕如，故就孔子所顯現之跡象而言，僅能列於因地；但即使釋迦列於果地，歸根究柢，此果地乃乾元之果地，故此舉表面似是推崇釋氏，但骨子裏卻以《易》道收納二氏，以補孔學所遺出世之法。^[2]而乾元便是收納的關鍵點，乾元的至極處，亦即孔子由“知至至之”到“知終終之”的最高理想境界，更是乾卦用九“群龍无首”的三教融通之境。由是可知，因地、果地雖似有境界高下之別，但論及三教議題，則必須有更圓融與全面的觀照，方能知悉東溟之苦心孤詣。^[3]

由於此一議題極易造成誤解，故東溟一再解釋：

愚方病狂禪之合狂儒以亂聖學，而何苦標揭二氏以重俗儒之疑哉？良欲表吾夫子之道，貫釋、老之道也。……文辭首拈乾元，孔《傳》首贊“大哉乾元”，可見二聖不睹佛，先得佛道之真。如性海處，釋迦固稱大千界內法王，亦必從乾元敦化海中流出。評乃駁文、孔皈依皆在佛、老，何不轉言佛、老皈依皆在乾元！^[4]

[1] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁103上。

[2] 東溟曰：“孔子謂《易》開物成務，冒天下之道，而乃獨遺出世一宗，則《易》道何以彌綸天地、曲成萬物？……而二氏家言，卻有通極於乾元者，不得不借之以明《易》。吾道一以貫之，又孔子自道之言也，不貫出世之宗，奚言《易》道？！奚言聖學？！……蓋以乾道收佛老，亦以佛氏之果位實乾元，使學者知經世事業之上，尚有出世一著，不以一生之功名富貴為結局也。”詳見[明]管志道：《六龍剖疑》，頁85下—86下。

[3] 東溟曰：“奉勸後賢學未貫徹三宗，慎毋以邊見出手眼。”詳見[明]管志道：《六龍剖疑》，頁89下。

[4] [明]管志道：《六龍剖疑》，頁63下—64上。

此段文字乃東溟回應許敬菴對《易測六龍解》的質疑，其實亦是回應當時儒門中人的批評。此處所謂之“性海”，即《華嚴經》之“毘盧性海”，即指毘盧遮那佛之體性廣大無垠，光明遍照一切，如大海之無涯。東溟亦仿此造了“乾元敦化海”一詞，以收納釋氏之毘盧性海，說明乾元乃敦化之大德，而釋氏則是川流之小德，川流必由敦化中出，^[1]佛、老必皈依於乾元，皈依於夫子之道。

在東溟的定義中，乾元乃“天地人之總心”、“三教聖人之敦化處”，故毗盧法界可以與乾元相應和，普賢行海亦可以與孔矩印心；而乾元統天之旨，當然就是孔子的出世心法了。^[2]東溟雖以如是說辭回應儒門中人之質疑，但渠實不喜三教如此分別門戶，故“乾元非孔子之私物，太極非周子之私物，毘盧性海亦非釋氏之私物也”。^[3]天下其實無二道，聖人自亦無兩心。故孔子與佛、老並非三教各自之私祖；三教不必合，亦不必不合，東溟以《易》理參佛說，明乎三教之興滅盛衰自有其數。因此，所有的門戶之爭，便顯得毫無意義而可休矣。^[4]

不論是乾元敦化海之納百川，或是百川皆發脈於乾元，要之，東溟的乾道變化，三教各正性命，猶如群龍無首，根源同，究竟亦同。^[5]

前文曾云東溟之六龍說引起許敬菴的質疑，而有《六龍剖疑》的論辯記錄。而東溟此處以乾元收納三教諸說，將《易》之“乾元”與《中庸》的“未發之中”、濂溪的“無極而太極”畫上等號，甚至還與陽明“四句教”中的“无善无惡”連線，^[6]自然更引發了不小的論戰。顧憲成《證性篇》、東溟《問辨牘》與《續問辨牘》等書，便收錄了二人對无善无惡論辯的往來交鋒，此一論辯影響極大，東林書院的設立亦與此相關，故討論

[1] 此處敦化、川流之說，係借自《中庸》：“仲尼祖述堯、舜，憲章文、武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。”詳見〔宋〕朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，臺北，大安出版社2008年版，第50頁。

[2] 東溟曰：“乾元者，天地人之總心，三教聖人之敦化處也。……愚以毗盧法界印乾元，以普賢行海印孔矩，意有在也。蓋戒儒者毋以名利心希孔子，孔子自有出世心法。通乎毘盧，則乾元統天之旨是也，如之何其弗參也！參乾元，可以不歷僧祇而獲法身矣，亦毋於綱常外求佛行。佛門所重普賢萬行，具在儒宗，如禮儀三百、威儀三千之矩皆是也，如之何其弗循也！循孔矩，可以越歷三祇而成正覺矣，不歷僧祇而獲法身。”詳見〔明〕管志道：《答屠儀部赤水丈書》，《問辨牘·元集》，日本尊經閣文庫藏明萬曆二十六年序刊本，頁67下、70上一下。

[3] 詳見〔明〕管志道：《續答景逸書》，《問辨牘·貞集》，頁30上一下。

[4] 東溟曰：“三教不必合，不必不合，但言三教合一，亦是門面套語。愚實以《易》理參佛說，照前三教之以何緣遞興，推後三教之以何緣漸滅。興滅之間，盛衰有數，而知三家之鬪爭，當頓熄于此際。……孔子豈儒家之私祖？而佛、老亦豈二教家之私祖哉？”詳見〔明〕管志道：《答葉儀部園適丈書》，《續問辨牘》卷三，頁95上一下。

[5] 東溟曰：“愚故本乾元坤元之旨，合於無極太極之說，以明孔、釋之同一根原，同一究竟焉。……於是釋迦乘飛龍於西竺，孔子乘見龍於東震；而孔、釋之間，又有老子，從前尚有開物成務諸大聖人，皆發脈於乾元，而行乾道變化之事，其等則括於‘群龍無首’一句義中。……蓋六龍變化，總屬川流，合六龍而一之敦其化，則乾元是已。”詳見〔明〕管志道：《奉答天臺先生測易蠡言》，《師門求正牘》卷中，頁40下—41上。

[6] 東溟曰：“言性者必窮其原。孟子道性善，蓋窮原之論也。……其原見於《易》，亦見於周子之《太極圖說》。《易》言‘太極’，周子復言‘太極本無極’。太極非性善之原乎？然而既曰無極，善亦何有？蓋陰陽未分，善惡兩無其朕；至於五性感動，而善惡始分。當其未感未動之先，渾是無善無惡之真體耳。故‘喜怒哀樂之未發謂之中’。既無喜怒哀樂，寧有善惡？然而未發之中，不可不謂之善也。《易》所謂‘乾元’，周子所謂‘無極之真’，面目儼然在矣。孟子有見於此體之永無間雜處，而名之曰‘善’；陽明有見於此體之原無朕兆處，而名之曰‘無善無惡’。其辭異，其旨同也。”詳見〔明〕管志道：《答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款》，《問辨牘·利集》，頁3下—4上。

者不乏其人。^[1] 憲成近朱學，以性善論與東溟論辯，自然無法說服想要融通三教的東溟，因東溟的視野與思維，不但逸出陽明學，無意於朱、王之辨，更不限於儒家，甚至亦不為禪宗所囿。經世與出世，釋迦與老子，皆可收入《易》的乾元統天之中，更何況儒門內部原有的朱王之辨、王學諸派！以東溟的思想而言，這根本不成問題。如此會通三教思想的作法，不但在當時引發了學界與僧界不少的討論，且對後世也產生了相當的影響。^[2] 在晚明的思想史中，東溟自有其不容忽視的重要性。

同樣是乾元、坤元的附會敷衍，彭山仍究圍繞在主宰與自然的議題之中，而東溟則跨越到了釋氏的真如與八識，使其乾元意涵更加豐富。由嘉靖到萬曆，乾道意義的再創造，顯然有長足的進展。

五、結論

明代後期，王學大興，慈湖學亦趁勢崛起，造成學者率主自然而無節之弊，彭山懼學者因此近禪，流入佛、老，遂主“龍惕說”，否定素來以鏡喻心的譬喻，另標以龍喻心，以分別儒、釋之異。乾卦九三朝乾夕惕之工夫，可矯治當時學者輕忽積累工夫，只重當下現成之弊。且乾健、坤順的特性，乾元資始、坤元資生的分工合作，亦與主宰、自然的屬性相對應。乾卦九三，或說乾、坤兩卦，對彭山而言，從對治時弊，到分別儒、釋，都是相當好用的資源。

至於東溟如此利用乾卦的契機，蓋由接續泰州獨標且自尊見龍之脈絡而來，面對張皇的泰州霸儒，東溟另舉同一脈絡的惕龍以抑之。同時，用九之群龍无首，正可用來闡發其三教融通的理想。而乾元、坤元，乃至乾元因地、果地，或是乾元本身意涵的廣袤，都使東溟得以左右逢源，極具創意地給予豐富的解釋，最後還以百川歸海的方式，以乾元收攝三教之源，強調唯有在此乾元之舞臺上，方能奏出三教合鳴的交響樂章。

同樣是利用乾卦九三之惕，但彭山與東溟對惕義的詮釋卻顯然迥異。彭山的龍惕之惕，仍謹守警惕之義，戒慎恐懼地保攝心體本始之清明，以免輕率發用，錯認自然。而東溟所主之惕龍，乃一進德修業之龍，其惕義旨在忠信修辭立誠，其中修辭即自不妄語始，明顯針對泰州張皇講學之狂肆而來。二人雖同樣巧用乾惕以治時弊，但因所治對象不同，故其藥方亦有別。顯而易見，彭山仍為陽明學所羈絡，但東溟卻已逸出朱王的心性之辯，朝向三教融通的境地而努力。此由惕義的詮解差異，便可得見兩個不同時代的問題所在。

[1] 關於東溟與涇陽无善无惡之論辯的研究，思想史專書論及者不少，如侯外盧等編：《宋明理學史》下冊第二十一章，北京，人民出版社1987年版；張學智：《明代哲學史》第二十五章第二節，北京，北京大學出版社2003年版；吳震：《陽明後學研究》第一章第四節，上海，人民出版社2003年版等。期刊論文較重要者，如劉寶村：《晚明東林學派與無善無惡說之爭》，《唐都學刊》2001年3期；陳立勝：《王陽明“四句教”的三次辯難及其詮釋學義蘊》，《臺大歷史學報》29期，2002年6月；陳暢：《管志道三教一致論初探——以管志道·顧憲成“无善无惡之辨”為中心》，收入楊國榮主編：《思想與文化》第八輯“現代性的中國視域”，上海，華東師範大學出版社2008年版；陳慧騏：《晚明陽明後學管志道對“無善無惡”論的發展》，《理論界》2011年11期；王碩：《無善無惡：管志道與顧憲成之論辯》，北京，清華大學碩士論文，2012年等。其中陳立勝、陳暢、王碩等文尤其重要，值得參看。

[2] 關於東溟的三教主張所引發的議論及後世影響，可參吳孟謙：《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，第237—249頁。

從彭山的龍惕說，到東溟的見龍禪於惕龍，可供管窺和思考的脈絡不止一端：嘉靖到萬曆的學術時弊與對治方法、王學良知教到圓宗方矩、分別儒釋到以乾元收攝三教，最後是心學《易》到佛學《易》的發展運用，在在都呈現出明代後期學術思想與《易》學的緊密關聯，二者的演變彷彿互相依傍，相須並行，為彼此增添了更加豐富的色彩。

（作者簡介：賀廣如，臺灣“中央大學”中文系教授）