

晚明管東溟與鄒南皋的學術論辯之探討

王 喬 慈^{*}

提 要

本文以萬曆年間管東溟與鄒南皋的學術論辯為探討焦點，試圖探看晚明智識份子對於王門流弊的多樣化反省模式，並不僅侷限在朱子、王陽明理論之間擺盪，而是因應時局流弊與思想界潮流有更多元與適時的體悟。管、鄒二人雖皆為當時救弊士子，但也因分屬於王門外學與王門後學，擁有不同的本體工夫思考，使二人所展現的論辯，也非傳統悟修論的格局，而是反映出三教混融晚明時風所呈顯的嶄新性論述。本文透過二人共同關懷的無善無惡論、悟修證論、下學上達三個子題，切入論辯的焦點，以見其人在相應的議題中，展開脈絡各異的對話，背後實折射出萬曆士人們對悟修關係的多樣性思考，其中崇禮重庸的風尚，亦可與明清新風相接軌。

關鍵詞：管東溟、鄒南皋、悟修論、下學上達、三教思想

本文於 111.08.07 收稿，112.09.25 審查通過。

^{*} 國立臺灣大學中國文學系助理研究學者。

DOI:10.6281/NTUCL.202309_(82).0004

A Study of Academic Debates between Guan Dongming and Zou Nangao in the Late Ming Dynasty

Wang, Yu-Tzu*

Abstract

This article aims to discuss diverse ways of introspection by the late Ming dynasty intellectuals regarding the abuses of the Yangming School through the debate between Guan Dongming and Zou Nangao during the Wanli Era. The introspection demonstrates the diverse and timely realization of the intellectuals and concerns not only Zhu Xi and Wang Yangming but more generally the abuses at that time. Although Guan Dongming and Zou Nangao were two of the intellectuals trying to correct the abuses at the time, they belonged to the external and late teachings of Yangming School, respectively, and therefore had different ontological thinking. Such differences made the debate to be outside the traditional framework of “consistency” and “knowledgeability” and a novel discussion reflecting the merge of the Three Religions (Confucianism, Taoism, and Buddhism) with the tides of the late Ming Dynasty. This article will analyze the debate through the lens of the theory of neither good nor evil, the perspectives of enlightenment-cultivation, and the exploration of the transition from learning the familiar to attaining enlightenment. By analyzing and discussing the debate, we can see the diversity of thinking by the intellectuals in the Wanli Era that paid equal attention to enlightenment and cultivation. The fashion of upholding the rules of propriety and emphasizing the

* Assistant Research Scholar, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

doctrine of the mean can also be connected to the thinking in the Ming and Qing dynasties.

***Keywords:* Guan Dongming, Zou Nangao, enlightenment-cultivation studying, the familiar and achieving heaven, three religions.**

晚明管東溟與鄒南皋的學術論辯之探討^{*}

王 喬 慈

一、前 言

晚明思想發展的一大方向，是對陽明學的反省而展開。陽明以良知教奠立心學悟本體為第一義的傾向，但對於工夫實踐方式卻未有規定，不可避免產生諸多問題。尤其悟修論上重視悟體的優先性，不免使學人輕忽修為，易開啟重悟輕修的弊端。有鑑於此，此時無論是王門還是程朱學者，皆期改善時風浮濫的傾向。活躍萬曆年間的管志道（東溟，1536-1608）與鄒元標（南皋，1551-1624），不約而同皆對王門悟修論的結構限制有所反思，是值得重視的現象。

除此之外，兩人思想實具可比性，但現今相關研究，幾乎不曾涉及二人的問學與論辯，殊為可惜。¹ 首先，在問學往來上，兩人交誼實為頻繁深厚。

* 本稿的撰成，承蒙師長徐聖心教授的審閱與指點。亦感謝諸位匿名審查人、學報編委會委員悉心審閱與給予眾多寶貴意見，補闕不足之處。

¹ 管東溟與鄒南皋，相較於其他王門大儒，一直都不為學界研究所重。最先留意到東溟，並詳論思想者首推（日）荒木見悟：《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979年）一書，其書對東溟儒佛融攝架構的釐定，奠定了日後理解其人三教思想的基礎。近年吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化實業公司，2017年）之著，可謂知人論世，對東溟生平與時代有細膩入微的介紹。文中亦提到管、鄒二子的互動，惟受限篇幅，筆墨精簡，實可續論開發。至於鄒南皋的研究，大多僅留意其政治實績與講學部分，對如何發揮陽明思想精義甚欠。至張昭煒在其博論基礎上撰著《陽明學發展的困境及出路》（北京：中國社會科學出版社，2017年）一書，注重他在良知學發展史上的統攝性質，其見甚精。然雖留意到南皋對陽明學的改善之願，但偏整體綜論，尚待細論分梳。

從管東溟文集中可找到相關書信，紀錄始於萬曆十五年（1587），終於萬曆三十三年（1605），共計十七封。² 雖然鄒南皋信件大多已失傳，幸好其中要旨多數保留於管東溟的回信中。³ 這批大量的書信來往與辯論，反映出萬曆時期重要的思想圖像，釐清此中脈絡，實對理解晚明思想史的發展有所裨益。

再者，兩人的思想亦有親近之處。鄒南皋向以政治氣節為人所知，豐厚的陽明學底蘊，更被視為是王門第三代弟子中的學術領袖，具有統攝諸家的學問特質。其師承胡直（廬山，1523-1585）、王時槐（塘南，1522-1605），但思想多元，並不限於一家。雖以江右收攝思想為基礎，但對二教之學亦不避諱，更與佛僧來往親近。⁴ 這也使其在晚明「無善無惡」的論辯中，南皋不同

² 兩人通信長達九年，直至管東溟過世前三年的時光都一直有論學往來，信件分布在東溟著述如《惕若齋集》、《問辨牘》、《續問辨牘》、《理要酬諮錄》、《酬諮續錄》中。本文所引用的管東溟著作，除四庫全書本外，主要來自三個館藏，如內閣文庫本、尊經閣文庫本，以及漢學研究中心本，因文本眾多，隨文引註的同時則以館藏地分別標列版本，並僅標篇、集、卷、頁數。

³ 有趣的是，兩人雖交誼甚篤，但南皋現存文集《願學集》中，卻僅收錄一封寫給東溟的信件，且內容冷淡，多有批判之意。這或因編纂者有意刪汰、抉擇的結果，若僅看《願學集》實不足以得見兩人交誼。關於南皋文集中存在著刪汰傾向，吳振漢已有詳盡考證。其言《願學集》雖多思想性質的問學資料，但在刊刻時刻意少印數封書信，避開對於神宗朝政的譏諷與討論靜坐悟性的傾向，可見弟子有意維護其形象的意圖。至四庫本更是刪去《太平山房方外集》一卷，以撇去「禪學」成分，可見《願學集》各個版本呈現的樣貌，都顯示編者的期盼與意圖。吳振漢：〈明儒鄒元標的為學與用世〉，《中華文化的傳承與創新——紀念牟復禮教授論文集》（香港：香港中文大學，2009年），頁17-49。現存《願學集》版本眾多，如明·鄒元標：《願學集》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），集部第1294冊，據故宮珍本影印、國家圖書館藏《鄒子願學集》（臺北：國家圖書館藏明徐弘祖重刊本）、傅斯年圖書館藏《鄒子願學集》（東京：高橋情報，1990年，據日本內閣文庫藏明萬曆四十七年序刊本影印），惟傳圖藏本存《太平山房方外集》一卷，其他兩版皆無，當是較佳版本，惟少數字跡相異與不清晰處。故引用時則以傳圖藏本為主，輔他本對校，並僅標篇、集、卷、頁數。

⁴ 《願學集》中收錄的《太平山房方外集》，記錄眾多南皋所撰僧記與寺記，其中不乏有他對僧人的點撥與商究佛理之言，實為研究其人佛學思想的重要資料，值得留意。

於江右師長以及同道東林諸子對「無善無惡」的批判，而是將之作為自身思想的重要關鍵，進而提出相應的悟修論述。他在承繼陽明學精神中，試圖避免二溪流弊，重視孔子「下學上達」之教，致力遏抑後學發展虛狂傾向，亦可被視為王門內的改革者。同樣地，管東溟最為人所知之事，即是與顧憲成（涇陽，1550-1612）在「無善無惡」論辯中，持認同「無善無惡」論的立場。其學三教色彩明顯，親近佛道，不欲力排二教。再者，管東溟學問亦具有高度統攝性特色，與王學有所淵源，受業於救正派耿定向（天臺，1524-1596），強調禮法矩則，並以回歸孔學「下學上達」之教為宗旨。可見兩人都有王學「無善無惡」的思想成分，也都欲對王門悟修論述提出反省，亦同尊孔子「下學上達」之學，可說是與東林士人共同參與晚明救弊運動的潮流。

但是，兩人仍有極大的歧異處不容忽視，此反映了王門與王門外學革弊意識不同。若以光譜而論，南皋仍在陽明學範圍之中，而東溟已跳脫了王門的良知框架，另覓思想資源。其人相信唯有跳脫傳統悟修論述，方能真正改善「良知教」偏重「第一義工夫」的法病——在當時王門外學來看，或許對「良知」的信賴正是流弊之端。因此，探究管、鄒二人論學思想內涵，實可幫助釐清當時思想競合交錯間的重疊與差異，使我們理解兩人雖同為萬曆時期改革王門的健將，皆具拯世關懷，但方法之別異，實牽涉到彼此的選擇定位問題，亦不再能為朱、王二家所收攝。

本文從管、顧二人對於王門悟修論述的反思切入，探究此場學術論辯的意義，並試圖從二人共提論點：無善無惡、悟修證以及下學上達的三項議題進行比較，分析其人處理同一議題背後展現的不同義理脈絡，進而得見彼此的學術立場，以期跳脫學派限制，以見萬曆士人在反思王門本體工夫時，彼此思想互動交織展開的多樣化脈絡，如何醞釀時代新風的思想史圖景。

二、「無善無惡」思想之同異

管、鄒二人皆對王門流弊有所警覺，亦力思革新：東溟力糾泰州心齋以降，尊師道的「亢龍」學風，反對狂儒與狂禪輕視修為的浮濫習氣；南皋亦認為王門二溪之學，易使人輕忽工夫。⁵但是在兩人的來往信件之中，東溟卻力斥南皋仍是他所批判的「輕狂」學問，此原因何在？欲梳理此問題，可以先從兩人共同擁護的「無善無惡」論看法談起。

「無善無惡」論爭是晚明王門一大爭議事件。在此議題中，管東溟與鄒南皋皆有表態，可列入贊同「無善無惡」論者的陣營。管東溟曾與顧涇陽辯論「無善無惡」論，人多將之判為贊同的一邊。鄒南皋對「無善無惡」論亦別有會心，儘管與東林等人交誼緊密，但對其人辯駁「無善無惡」的立場，亦「常致書商度」。⁶他雖認同許孚遠（敬菴，1535-1604）的學問，但卻在他與周汝登（海門，1547-1629）論難中，明確傾向海門，認為敬菴不應過度執著學術異見，勸其放下執心，理解「人之所見，亦安能必其無一是」之理。⁷但是，兩人雖皆擁護「無善無惡」論，卻出於不同的思想與學說架構，所體認「無善無惡」內涵也有不同，這也導致東溟致書批判南皋的契機。以下分述二人立場，先從鄒南皋證悟「無善無惡」之體悟說起，再對看東溟的批評理據，以明兩造思想差異原因。

⁵ 管東溟對於泰州以「師道」壓「君道」的「亢龍」風氣不以為然，亟思矯正，提「群龍無首」之論建立「君師道合」的理想。相關討論可見魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版事業公司，2016年），頁112-196。鄒南皋對王門二溪之學雖尊，但也屢申工夫「謹飭」、「小心」之意，見《願學集》，卷3，頁46、92。

⁶ 〈涇陽顧公墓誌銘〉，《願學集》，卷6，頁25。

⁷ 〈東許敬菴司馬〉，《願學集》，卷3，頁6。

（一）鄒南皋為學三變

鄒南皋真誠相信陽明晚年「無善無惡」之論，是體達至善本體的究竟語。此份信賴，是從南皋親身體驗而來，與他思想中學陽明所經歷的三期變化有關。⁸箇中論述，可見萬曆二十一年（1593）〈重修陽明先生祠記〉一文所道。⁹

文中主要敘述南皋自身從事陽明學問一變至三變的轉折：第一變是從疑陽明學，進而從學朱子，再至陽明「格物之學」，終理解陽明「格物」工夫價值。如南皋自述早年對於陽明學「心竊疑之」，而雅愛朱子學者薛瑄（敬軒，1389-1464）的《讀書錄》。此處雖未明言何以「疑」陽明學。然對照其他文獻可知，南皋對陽明學感到疑惑的原因，是因為談「良知」學者，有流為圓滑的偽學傾向：「余嘗疑良知之學，流而浸。假圓通之說，文巧宦之習，甚至使世人以學為詬病。」¹⁰甚至直言：「良知之說，遞相口傳失真，予實厭聞。」¹¹可見南皋身處王學良知論由盛轉衰的萬曆時期，良知異說紛紜，進而對當時人

⁸ 此處分期採取荒木龍太郎、三浦秀一等的觀點，二人皆認為鄒元標的學問成熟與奠基處，大抵發生於萬曆 18 年（1590）四十歲左右。此時期亦是處於陽明學三變的第三變階段，已領悟「無善無惡」之學的意義。換言之，其與管東溟的來往與交誼，都發生在其學已奠定基礎之後。荒木龍太郎的分期主要為三階段：第一期至萬曆四年（1576）二十六歲。第二期至萬曆十八年（1590）四十歲。第三期至天啟四年（1624）七十四歲。見（日）荒木龍太郎：〈明儒鄒南皋の思想——頓悟漸修論を中心にして〉，《荒木教授退休紀念中國哲學史研究論集》（福岡：葦書房，1981 年），頁 545-562。然荒木氏指出南皋在體悟「無善無惡」論後，亦有提揭赤子真心等思想變化，實有卓見。但南皋對「無善無惡」作為至善本體觀點並無變異，故僅可說在此階段上的深化，而非變化，至於工夫如何深化，以及其中發展歷程則待後文詳論。三浦秀一則著眼於鄒元標前期思想（亦即四十歲以前的學問歷程）與萬曆思想界的交互關係，見（日）三浦秀一：〈万曆の王学者鄒元標の前半生とその思想〉，《集刊東洋學》第 122 期（2020 年 1 月），頁 42-61。

⁹ 《願學集》，卷 5，頁 66-70。此文三浦秀一已有詳盡的分析，本文不擬重複，只願由此說明鄒南皋領悟「無善無惡」此事件的特殊性，是奠定其學問關懷的重點與面貌，之所以與其師友有別的重要原因。

¹⁰ 〈王塘南先生語錄序〉，《願學集》，卷 4，頁 32。

¹¹ 〈白鷺會答問復〉，《願學集》，卷 8，頁 19。

們口談陽明良知，卻無真實體悟，導致冒認而厭學的流弊甚為警省，連帶不滿陽明學，更願意鑽研樸實為道的敬軒思想。¹²

讓鄒南皋對陽明學開始有好感的關鍵因素，當歸功於與胡直、羅汝芳（近溪，1515-1588）等師長之間學交遊。¹³而南皋在其貶謫貴州漫長的六年間，亦逐漸對陽明「格物」工夫有親切的體認。他重視陽明要人在事物之間體認「良知」，格不正念頭以歸於正的學問要旨，這恰與其少壯從學江右師長的精神相互呼應，主張克除不正之念，收攝退藏，以靜自持的內斂修養。其之所以能與陽明「格物」精神相應，與他重由工夫以漸入本體的路數符合；但「格物」又能避免專求靜斂之失，使其「有著力處」，故特為重視心上正念頭的工夫含義。¹⁴但這仍不能使南皋完全信從陽明學，習「格物」工夫，往往讓他產生「知與事相持，正與不正相敵」¹⁵的交戰感受，工夫與本體難以融合一如。羅近溪就曾見南皋為學用力，過於收束，難以掌握本體生機給予指點，這段經歷在往後常被南皋提起。當時近溪曾以騎術比喻，提點南皋領會「物我一體」的主要關鍵在於順適良知，使生機自活。近溪的提點，其實就是看見南皋將本體與工夫分得過開，而以「入門處即結果，結果處即入門」要其領悟二者一如之理。但鄒南皋當時仍處在強調入手工夫階段，尚不能領會近溪之教，這也是為何他常有心身、心事拉鋸的二元感受。¹⁶

¹² 鄒南皋早年對敬軒思想頗為尊崇。見〈讀書全錄序〉道：「某髫年即知慕用先生，每讀茲《錄》，如天鑒在茲，如神明臨汝，慄慄乎，神為之加悚，心為之加清，憤為之加謹。間有所窺，期師先生萬一。」《願學集》，卷4，頁18。

¹³ 鄒南皋在萬曆二年（1574）、萬曆五年（1577）分別得於胡直與羅汝芳指點，由此奠定親近陽明學的基礎。關於鄒南皋與二位師友之交誼，詳見張昭煒：《陽明學發展的困境及出路》，第2章；荒木龍太郎：〈明儒鄒南皋の思想——頓悟漸修論を中心にして〉，頁545-562。

¹⁴ 「近看王陽明先生諸書，訓物字為事字，意之所著處為物格，是格其不正以歸於正。不肖始知有著力處，……知體不是著空，此學非靜坐可待。由格不正以歸於正，由無不正以底於忘。其所謂正，此聖人能事，某不敢不勉也。」《願學集》，卷7，頁2。（內閣本與四庫本字句些許不同，以內閣本為主）。

¹⁵ 《願學集》，卷5，頁67。

¹⁶ 〈識仁編序〉，《願學集》，卷4，頁40。

南皋雖不能從羅近溪教語得悟，但其學第二變的契機，卻從陽明論「戒慎恐懼」語中得到體證，理解本體工夫一體的關係。如曰：「因讀先生戒慎恐懼語……恍然曰：功夫即本體，本體即功夫，離本體而言功夫者，是妄鑿垣牆而殖蓬蒿也。」¹⁷ 南皋所體悟的陽明思想脈絡，應是《傳習錄》所記「此處須信得本體原是不睹不聞的，亦原是戒慎恐懼的」一段。¹⁸ 戒慎恐懼，既可從工夫一面來說，亦無妨就本體而言，因工夫乃本體所流出，並非外鑠而至；那麼不睹不聞既可狀摩本體高妙語，也無礙其同時為工夫所表現。工夫與本體既不可分，自不再有緊束、僵化之感。但此期南皋灑落自然之餘，卻仍懷有不安的疑惑：「心雖自信，而於所謂本體者，若猶有端倪，可即於心未有當也。」¹⁹ 究竟當下體認是否為真，還是僅是個人情識妄見，不僅是南皋難以領悟的功課，亦是所有從事陽明學之人都不免會自問的艱難課題。

領悟「無善無惡」之旨，理解全幅陽明學要義，是鄒南皋從事陽明學的第三變。曰：

年華浸盛，至道無聞。每一念及，潸然淚落，遂時時反觀自訟，一旦有契於先生所謂「無善無惡心之體」者，遂躍如曰：「先生蓋已上達天德，非膚儒所能窺測！」²⁰

由此可見，南皋真正理解陽明學，實是由「無善無惡心之體」一語契入。也意謂著至此他才盡除第二階段時的不安與疑惑。當人能由心顯性，契入「天德」時，自然不應再疑。那麼，「無善無惡」之學，對其來說既是至善本體的表現，為透悟源頭的表徵；同時也是戒慎恐懼的工夫，是「修悟雙融」的學問。²¹ 這裡的「天德」值得我們注意，與其論述孔子「知天命」互為呼應，知「天德」意謂良知全幅顯見，在心體呈現的當下，即是體現性體、天道的表徵。我們可

¹⁷ 《願學集》，卷5，頁67。

¹⁸ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，2022年），頁326。

¹⁹ 《願學集》，卷5，頁67。

²⁰ 同前註。

²¹ 〈仁文會約語〉，《願學集》，卷8，頁14。

以說在其心裡對「無善無惡」一語的理解，就是此超越善惡，上達至善本心的道德本體的彰顯。

約言之，鄒南皋真能深入體認陽明言「無善無惡」的證境，因此能夠對持「無善無惡」論者，多有肯定，並明確表達支持的立場。但他所理解的「無善無惡」論，有其自身關懷所在。如南皋認為應當因個人根器、體悟而適時施教，並未混淆「無善無惡」與「為善去惡」的立言分際；他雖要許敬菴放下執見，²²但也要周海門留意二者施教分寸，皆有所用，不可偏廢，以「到家語」與「發軔語」來稱陽明對二語施用之別：前者乃工夫造境而致，不與接引他人入門話語相混。²³此可知曉，「無善無惡」對南皋的意義，是修證至證關，所悟天德的至善之性體，與其自身悟修論相通，故不必全與海門的「無善無惡」論相同。

（二）管東溟論見性與盡性

相較於鄒南皋贊同「無善無惡」論，是出於由心即性，證悟本體的立場。管東溟則特為反對仍停留在以「心體」論「無善無惡」的論述。因管東溟雖然贊同「無善無惡」論，但卻不以陽明所論的「無善無惡」為宗。而他所以與顧涇陽辯論，也並非要維繫陽明立場，而是有其欲重構新本體論的意圖，進而上達「真性」源頭。²⁴要言之，管東溟提倡的「無善無惡」論，內涵已是其重新

²² 〈東許敬菴司馬〉，《願學集》，卷3，頁6。

²³ 南皋在〈壽海門周公七十序〉曰：「陽明先是多以『為善去惡』一語接引人，至『無善無惡』一語透徹殆盡。今南中闢『無善無惡』一語不遺餘力，余嘗不量螳臂拒之曰：『一到家語，一發軔語，此兩塗也。』」卷4，頁190。又在〈答劉君東孝廉〉時言：「大都學人只一味自參自悟。既到家，如人飲水冷暖自知，不必先橫是非異同之心在胸中。」卷2，頁61。

²⁴ 關於兩人的「性論」之異，可見鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年），第7章附錄「顧涇陽、管東溟的人性之辯」，頁426-427。

定義的「真性」論，是儒佛同歸的本源。²⁵

管東溟批評陽明學版本的「無善無惡」，提出以「見性」與「盡性」區別彼此所至的聖量差異。具體論證如下：

無善無惡為心之體，陽明蓋從有所二字而發也。心至於了無善惡之所，則止於至善矣。此便是盡心存心，亦便是知性養性。是故陽明之說，不但不違大學正心之旨，亦未嘗違孟子盡心知性之旨也。特其辭意有所未圓，為胸中尚有直超之宗見在。而四無接上根，四有接中下根之說，似乎軒禪悟而輕聖修，不無二本之嫌焉，愚亦安能為陽明諱哉！此以盡性不如聖人，故猶露出見地，而謂非見性之君子則不可也。²⁶

東溟針對陽明「意有未圓」處表其缺憾：（1）未能直盡性體。（2）工夫分上下根。雖看似分別對陽明本體與工夫論進行針砭，但推究要旨，其實僅是一不能「盡性」的問題。

這裡應當注意的是，東溟「見性」與「盡性」的分判，是其學說中極具個人特色的部分，不僅以此論宋明儒者造境階位，亦以此判釋禪、佛之別。而此分判依據，是根植在佛教「三祇修證」的觀念而立。東溟以此來重建悟修關係，甚至統攝辯論中諸項議題，皆不離此立說架構。故須先對此思想內涵理解，方能清楚其如何超脫心學的本體工夫論，建立嶄新的視野，以此批判陽明、南皋理論之不足。

²⁵ 管東溟之所以重視「無善無惡」之語，並不代表他肯定陽明學，而是想以此聯繫《太極圖說》說「無極而太極」，真正用意是想要把這話語權讓渡給濂溪，建立縮合三教的本體觀，也是後節所欲論述的「乾元—坤元」之學。他認為陽明討論「無善無惡」，雖能看出「超越善惡」的意義，但未能上至「真性」，只停留於心體，不能達到此究竟源頭的理論效力。如言：「蓋真性原於太極，淑慝起於陰陽。陰陽未分，淑慝何在？凡言善惡，必在陰陽既分之後無疑也。故曰：言太極必於陰陽未判之先；言真性必於善惡未分之始。」明·管志道：《問辨牘》（東京：東京內閣文庫藏明萬曆二十六年序刊本），利集，頁 15-16。

²⁶ 明·管志道：《續問辨牘》，《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1995 年），子部第 88 冊，卷 3，頁 37-38。

「三祇」為三大「阿僧祇劫」（梵語 *asamkhyā*），意指數目之無量與無極限。旨在強調一切菩薩修行，皆須經歷漫長、重劫的修行，方能證得佛果。如菩薩修行有其漫長階位，要至十地，須經三祇，由發願至初地前為第一阿僧祇劫；初地至第七地，為第二阿僧祇劫；自八地至十地為第三阿僧祇劫，須歷重劫多生方能證至果地圓滿。²⁷ 但經教中亦有「超地」之方便說，《起信論》即認為此可依眾生根器說法，隨緣示行：

或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故；或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈怠眾生故。……以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故，但隨眾生世界不同，所見所聞根欲性異，故示所行亦有差別。²⁸

對無法自信的怯弱眾生，即當權說速成，以頓悟成佛，對治退心；但對狂妄眾生自當強調三祇劫乃至無量劫，以消其慢心。東溟身在狂禪、狂儒當世的晚明，自然注重提三祇，以消士人求速效之妄心。故指出頓悟「見性」後，當有漫長行位，如初地菩薩雖初窺心性，但未能如第八地住無生忍位，亦不能與十地果位相並論，必至修入「盡性」果位，方能圓滿。

當佛教「三祇修證」觀念融入解釋心學本體工夫之中，學人所體證的性體，亦隨主體修證深淺有不同的層次差異，自然帶給晚明儒學新的修行氣象。與東溟同時的佛僧，已可見好提三祇說，在當世確實能對治重悟輕修的禪悟習氣。²⁹

²⁷ 北涼·曇無讖譯〈修三十二相業品第六〉：「菩薩摩訶薩修是業已，名為滿三阿僧祇劫，次第獲得阿耨多羅三藐三菩提。善男子！我於往昔寶頂佛所，滿足第一阿僧祇劫；然燈佛所，滿足第二阿僧祇劫；迦葉佛所，滿足第三阿僧祇劫。」《優婆塞戒經》，卷1，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第24冊，頁1039。另見《大乘起信論講記》：「從初住到第十回向滿，為初阿僧祇劫；從初地到七地滿心，為二阿僧祇劫；從八地到第十地滿，為第三阿僧祇劫。」印順：《大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009年），頁334。

²⁸ 梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》，第32冊，頁581。

²⁹ 憨山德清就曾寫信給東溟弟子段幻然道：「一悟便了無事，則諸佛又何假更歷三大阿僧祇劫耶？今人蒲團未穩，以世智聰明，掠古人公案，自逞知見，妄言證聖，自為超佛越祖，乃是憎上慢人，未得調得，墮大妄語，可不懼哉！」《憨山老人夢遊集》，《大正藏》，第127冊，頁354。

而對佛教有所涉獵的三教論者，亦多引此論，試圖解決心學只重一生，輕忽多生的思維，無法在理論上對修行給予必要依據。試想「當下見性」即「全幅即是」的良知學，要如何在理論上說明悟後之修必要性？那麼，佛教多生觀思維下，通三祇方能有盡性之果，其間朗現的境界風光，並非初悟可比擬，那麼修為自當不可或缺。³⁰此雖不能說全為東溟論述所影響，或可歸因於當時儒佛滲融的時風潮流，只是相比於他人蜻蜓點水提及，東溟則依此判釋三教，建立全備周密的理論，實為旁人所不及。

就其判釋儒學來說，東溟多以「見性」與「盡性」來討論儒者的悟道心性位階，但「見性」與「盡性」，都可指稱悟得性體的境界，這已與不悟性體的拘儒、俗儒有重大區別。³¹但在悟性之後，又自有階位劃分，「見性」君子不同於「盡性」聖人，此即為東溟批判陽明不足之處。東溟肯定陽明是「見性」君子，其學已可由「心體」見「性體」、「獨體」，才能夠發出「無善無惡」之語，狀摩此無方所性體樣態：「無對之謂獨，唯見性之君子能慎其獨。陽明以意之動對心之靜，而曰無善無惡，正是點出獨體。」³²東溟之所以在與涇

³⁰ 公安三袁中，袁宏道《西方合論》裡已大量展開關於三祇修證在當世的重要性。當有問者質疑為何要執定三祇，乖第一義時，他強調：「是知漸修頓證各各不同，菩薩欲取佛位，無驟至者。故先德云：『雖齊佛覺，未逮極果非為究竟。』」《西方合論》，《大正藏》，第47冊，頁408。袁小修則更進一步強調「盡性」必得納入佛教多生觀，意旨方圓：「道不通於三教，非道也；學不通於三世，非學也。積習之弊，必溯之於多生之前，而後其旨明。盡性之功，必極之於多生之後，而後其量滿。」〈論性〉亦言：「論性者必以夫子之言，合佛氏之言，而後其說始明。吾求其明而已，即天下萬世我罪亦不惜也。蓋人性之初，未有不善者，而習則有善有不善，吾所謂習非一生之習也，乃多生之習也。」明·袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，2011年），下冊，頁690、850。王塘南的悟修觀已有吸納佛學多生論之說，《靜攝寤言》曰：「是有宿因乘願力而來者，非凡流也。彼宿因之修，已入聖境，故乘願而來，現迹如是。知此則知予所謂自古未有不修而悟者，真非誑語矣。」見明·王時槐著，錢明、程海霞編校：《王時槐集》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁551。

³¹ 宋儒中的程朱，在東溟看來因過度排佛，連見性的階位亦未達至：「程朱繩墨最正，而見性則何從焉？」〈答趙太常石梁丈書〉，《續問辨牘》，頁55。

³² 《問辨牘》，利集，頁16。

陽辯論中，持肯定「無善無惡」立場，是因其也認同陽明提「無善無惡」已於性體有窺，甚至相較於涇陽以孟子所論的四端之「情」言善，更高一階，已知曉「至善」性體為無對，對當時執迷在情見中的拘儒有廓清之效，此為「見性」與「不見性」之別。

但「見性」與「盡性」亦自有別。「見性」已是見得「性體」，但仍停在「心體」之中，並未真正上達「性體」。東溟認為，陽明是從《大學》「正心」之語而立，是心而非性，仍有待正之意念。那麼陽明雖言「無善無惡」，但僅是從能所、有待之「心體」而發，處於有方所的階段，必至無分別的善惡，方是「止至善」之境。此說雖可順勢接上「知性」，但未能直徹「無所」性體，雖對性體有見，但並不透徹，量尚未滿。由此，陽明之學尚未體證到聖人的「盡性」階段，若將之當成聖學終境，是其學導致後世狂妄的原因，也使其易啟學人不重工夫的病根，其言：「無善無惡，固空宗亦聖宗也，判在幾希之間，顧人之所入、所造何如耳。」³³

「無善無惡」可以由盡性之聖人而論，亦可由見性之君子而言。因真正之性體，本就無善惡可指，當由人之造境而斷。但若只停留在「見性」，以此為自足的話，亦僅是「空宗」而非「聖宗」。此處以「空宗」比「見性」，自然不無批判之意，與東溟批判當時宗門立場相符。狂禪與狂儒，之所以為狂，皆是僅以當下明心見性為足，窺見性體之氣象，便以為已成佛、成聖，是啟導狂入偽之弊端。但「聖宗」不然，聖人所至的「無善無惡」是「盡性」，已徹悟性體之源，其所達之性，自與「見性」造詣自別。

可以看見，東溟僅只是肯定陽明對「性體」超善惡的氣象有得，但修證之階段，只至心而未至性，論「無善無惡」之聖量未滿，展開的工夫論亦差，隱藏了習見之根。他舉二例來說明：「在廣，削平山寇而無德色。且曰：『去山中賊易，去心中賊難。』以此見無惡之量難滿也。」又強調陽明自言「平生學問纔見得五六分，猶未及與吾黨共成之」，皆是造境未全，工夫未厚的表徵。³⁴

³³ 同前註，頁 40。

³⁴ 同前註。

而也因為陽明所證「量」不盡，使其在天泉證道中將龍溪、緒山分別對應上、中下根之說的分判，反啟後人重悟輕修之論，是其「露出見地」，未能入聖之因。

總此，在管東溟看來，只停留在陽明學視域並不夠，因陽明本身造境不能至聖，實開啟後學無窮流弊。而「見性」與「盡性」的差異，不僅既是陽明學病根所在，自也是據此批判鄒南皋學問的根本原因。

（三）證體與聖量之異

如上所述，東溟十分重視「見性」與「盡性」之「量」的差異，並強調這是聖學與宗門分判，也是聖人與君子之別。在他看來，鄒南皋之所以似重解輕行的宗門狂風，就同陽明學般，只到達「見性」階段而已。從此立場出發，他評斷鄒南皋以「知天」為究竟源頭，正是陽明學病根的展現。此議題多集中在《惕若齋集》所收的書信中，也是兩人論辯的起源。

兩人爭議焦點始於萬曆十五年（1587），在肯定學問皆須窮其「源頭」的共同方向上，卻對所謂「源頭」的判斷標準，有所異見。東溟〈答鄒銓部南皋丈書之一〉中所論：「前諭論到『學未知天，終屬糊塗，蓋茫然增愧赧。』而足下之見及此，益當聒目以待矣。世儒以知天為究竟語，而不知不以知天為學，即是學術不端的，隔靴搔癢也。」³⁵ 看似肯定南皋所論學欲窮至「知天」的見解，是學問端的，亦是悟境體證。但實重在批評，認為他並不知這才只是問學開端，而非窮源，緊接道：「此入頭加以猛火鍛鍊一番，何愁道岸之不登也？」即意謂著，即使論到「知天」，也只是學道的入手處，不可稱之為「道岸」。

「道岸」原是佛教用語，指徹悟境界。但在東溟是特殊用法，根植於融攝三教的思想架構，指涉究竟本體。³⁶ 東溟將《易》「乾元」境界區別始位與終

³⁵ 明·管志道：《惕若齋集》（東京：內閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本），卷2，頁25。

³⁶ 東溟言：「乾元何物？正道岸也，即賢勝如來之法界也」，《析理篇》（東京：內閣文庫藏明萬曆三十五年刊本），頁13。

位，超越並統攝天地始終的「乾元」終位，即指涉「道岸」，通佛教出世法，定義為「無始之始，強名乾元，佛則謂之本來妙覺；無終之終，強名道岸，佛則謂之無餘涅槃」，³⁷也曾對李材（見羅，1529-1607）說：「學不歸根，偽心終在。豈但罕登道岸之聖人，……此乾元統天之秘藏，不可不開也。」³⁸可見「道岸」並非見性即得，必得上溯至「乾元」究竟處，必「盡性」才知。要言之，他認為南皋所論的「知天」只是「始悟」階位，正待進入修之階段，鍛鍊以待證境，方能體見乾元「道岸」的「終悟」。而南皋卻以心悟知天視為盡性的源頭，自然不能無弊。

我們可發現此中已有一視域的轉換。在陽明學的觀點來看，「知天」即是體悟天理，亦是得悟究竟本體，是陽明學悟體之學脈。因本心與天理並非為二，體證自心良知，即證天理本然。故當下之良知，自然與源頭天理，渾一無別。再者，儘管悟得本體後，仍須以學保任，仍有修之工夫，但所體證之本體並不因修證而有別異。換言之，其學所關注的是所頓悟之性體圓滿具足，而非其份量差異。像是陽明「成色分兩」論，就是要人重視「質」而非「量」，只就聖凡同具的本體來言「成聖」依據。³⁹但從東溟的批判可知，他不僅重視成聖之「量」，更認為這決定了成聖「本體」之「質」異。換言之，此所重視的性體必依此量而有別異。

再進一步說，鄒南皋此論不僅只是重複陽明學的要旨，而實有回應時代的特殊意義，重新扎根於良知本體，反對當時流行以東溟、東林等人為主的聖人造境階段論。⁴⁰南皋自是深明此點，他也針對此章說明孔子所體證的本體並非

³⁷ 《問辨牘》貞集，頁2。

³⁸ 《問辨牘》元集，頁23。管東溟的「乾元」內涵可見第三部分所論，此處暫略。

³⁹ 晚明本體工夫論變化裡，對於陽明「成色分兩」論的反省實是重點趨勢，此論可見吳孟謙：〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》第44期（2014年3月），頁103-148。

⁴⁰ 東林諸子逐漸傾向對「本體」整全性的反思，更重視逐步性地、階段式的化成之效，而其人多以〈孔子十五志學〉一章所本，強調聖境的不同階段的過程，箇中議題，筆者已擬撰文探究。後來的錢一本、孫慎行所強調的成性論，以及王夫之的性日生

有所別異，言「不惑即不惑所立者」，並非「而立」與「不惑」有不同的本體階段。那麼，領悟本體的關鍵，只在「一悟」而已：「德性之知，本體也；見聞之知，識神也。迷則將賊為子，悟則波即是水。」⁴¹可見在其心中，真正要緊的是證知此本體同然。但是管東溟卻認為，知天只是入手處，是從學之開端。可說是始悟，尚未能成就到終悟的程度，不可作為究竟源頭。故其認為鄒南皋將「知天」視為終境，卻不知這只是「見性」，而非「盡性」，更不足以「知命」。⁴²又云：

大概根鈍者，不可以入道；根滑者，不可以載道；而輕發好揚，見小欲速，亦不足以凝道。近來學道者多入在第三款中，愚病亦坐於此十五六年，痛湔此病，韜匿此脈，病未必去，且併其本地風光，而糊塗埋沒矣。此不好學之過也，足下當以我為戒耳。⁴³

言下之意，即是認為鄒南皋欲求速效，以始悟當為終悟，反而失去「凝道」的

日成，都是在這樣的反省意識下逐漸興起的新的本體工夫論。如錢一本：「天之生物，大抵與他一箇胚胎。成之全在乎人，故曰成之者性，成性存存，存誠者自成，而道自道。」又以「兩人並立」的比喻來討論「性相近」的意義，兩人並立作為人類出生原始的起始點，皆是一致，但不同方向決定「成性」的意義：「性相近，如從兩人並立說。語其性無不可合而為一，故曰相近。語其習，一人習於惡，尋向下邊去，開一步遠一步，一步遠一步，其始毫釐，其終千里，故曰相遠。」明·錢一本：《黽記》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年），子部第14冊，據中國科學院圖書館藏明萬曆四十一年（1613）刻本影印，卷1，頁563。這樣的成性論述在明末清初大量出現，可以說是打開清學的起源，相關論述可見（日）馬淵昌也：〈錢一本、明末における「拡充」「成性」論の展開：錢一本・孫慎行を陳確との関係において論ず〉，《言語・文化・社会》第14號（2016年3月），頁1-28。

⁴¹ 明·鄒元標：《南皋鄒先生會語合編》（東京：內閣文庫林羅山藏明萬曆四十六年序刊本），頁29、31。

⁴² 原文為：「兄往年嘗有書云『學未知天，終屬糊塗』；誠然誠然。然不知所謂知天者純指性地乎？抑通化育乎？……學必至於知天命而後可稱命世之學。」其將「化育」視為盡性之實踐，亦是終悟，與見性之初悟不同。明·管志道：〈答鄒銓部南皋丈書之六〉，《惕若齋集》，卷2，頁32-33。

⁴³ 明·管志道：〈答鄒銓部南皋丈書之一〉，《惕若齋集》，卷2，頁25-26。

漫長修行歲月。又以「好學」勸戒，要其仔細勘磨習氣病處，而非僅以悟體為足，難以走向下一階段之證悟。

平情而論，對鄒南皋來說，管東溟批評他「見性不徹」，停在始悟階段，實有誤解其說之意。若如〈祠記〉所論，「無善無惡」之學自也是其三變所證而來。亦是經過多次轉折，如從經歷主靜收攝的入手工夫，到圓融自如的體悟，進而對狂妄戒懼，以及冒認本體之憂懼，方才上達至此處「無善無惡」的證體之境。那麼，將其所證悟的「本體」，視為只是始悟階段，自然不能說服南皋。況且，在第三變的階段裡，鄒南皋所理解的「無善無惡」之學，不僅能夠避免一變過於偏靜問題，亦能不落於狂妄情肆。他更能由此判斷當時倡言良知異見的眾論「於世亦各有補」，調和江右所重視的歸寂、斷裂等偏重寂體輕感的層面，亦改正泰州重視生機自然，但視戰兢、小心翼翼為第二義的侷限，達成其所欲體用兼具的全學。⁴⁴並認為此學能對治後來僅重本體，而不重規矩、準繩之偽學：「予獨怪夫萬物一體，圓融無礙之說倡，而學浸以偽也。……先儒之圓神也，本之方以知；後儒之圓神也，流於詭與隨。」⁴⁵可見南皋所理解的「無善無惡」之學，並非不重工夫，一超直悟之學，而是悟修並重，自兼具圓神方矩之宗。

綜之，管東溟以「見性」、「盡性」區別陽明、南皋之學不夠究竟，強調兩者仍不足至聖量的「道岸」階段，雖在南皋立場來看，自可反駁管東溟之論。因其所體證的「無善無惡」之學，是究竟源頭；「上達天德」之悟，也能依此展開不輟之修。但管東溟自有理據駁斥這「天德」並非最終「本體」，儘管南皋仍申言其重修持，亦擺脫不了狂禪之病。

那麼管東溟是以何種標準來判斷鄒南皋所悟非究竟，以及工夫的不足，這就牽涉到東溟思想中特殊的「乾元—坤元」結構。而兩人基於不同思想框架

⁴⁴ 如言：「有謂必歸寂而之感者，不知良知之體無寂感無內外，而分內外寂感者，是二見也；有窺生機盎然，日以暢愉為得力，不知戰戰兢兢，小心翼翼未必非生機也。」〈重修陽明先生祠記〉，《願學集》，卷5，頁68。

⁴⁵ 《願學集》，卷5，頁68。

對於本體的體認不同，自也連帶影響同提的悟修證論述之歧異。

三、「悟修證」架構之同異

管東溟與鄒南皋皆欲反省王學，他們都認識流弊關鍵在於王學對悟體的看重，使修行不免有忽；也都提出「悟修證」架構，以反思當時王門的悟修論述。但東溟「悟修證」思想與南皋立足於陽明學不同，而是有其大乘佛學作為理論依據。⁴⁶ 因此，學說中有一「悟（頓悟）—修—證（圓悟）」的架構，「頓悟」與「圓悟」必有區別，這就與南皋仍以「頓悟」為先，雖有設此「證關」，但所證之悟實為同然，有所歧異。東溟此論，無疑是其深思熟慮後，能有效針砭王門學者即便提出「頓悟漸修」論，但所論「悟」皆一致的限制所在。以下分論二子之大要，以見別異。

（一）管東溟「乾元—坤元」旨要

管東溟之所以認為「頓悟」與「圓悟」必不同，是因這兩悟分別對應到「坤元」與「乾元」的造境差異，故其「悟修證」論與他特殊的「乾元—坤元」思想系統密不可分。與南皋對王學的推尊不同，東溟認為王學雖不若朱子排拒二教，但並不能真正理解二教。⁴⁷ 因此，他試圖建立一超越朱、王，統攝三教的義理系統，來完成革弊與整頓世道的心願。故東溟會通《易》「乾元」與《華嚴》「毘盧性海」，建立三教與共的「乾元—坤元」之本體宇宙觀，結構類於《起

⁴⁶ 吳孟謙指出，管東溟立基在華嚴終教的特殊性，使其學不同於「圓教」觀，必立「三祇修證」之說，以確保「修證」之要，使學人能不以「頓悟」為圓，必得透過漫長的修證以證達「圓悟」之境。見吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，頁 186-188。

⁴⁷ 他批評陽明「以良知蔽禪宗，因以禪宗蔽佛、道」，不能真正理解佛、道聖學真諦。理由是「聖學之必究於佛果」，要得聖境，必得通向出世之法的乾元果地之學不可。《問辨牘》，元集，頁 51。

信論》的一心開二門（真如門與生滅門）。⁴⁸他認為「乾元」是出世間法，能超乎六合之外，而「坤元」則是世間法，掌善惡綱常，但也非純屬形而下，而是「坤元」中可見「乾元」，故身居此世間法，亦不代表不能見得出世法，「乾元」亦在「坤元」中。⁴⁹只是由「坤元」所見的「乾元」，雖能「見性」，但不盡識蘊，仍屬因位；待脫「坤元」入「乾元」，則能至「果位」，超乎六合，識得統體。⁵⁰

在與顧涇陽辯論時，管東溟即用此「乾元—坤元」的結構來對諸子進行判教，對他而言，若論究竟本體，當至「乾元」統體層次才能見得，如三教聖人皆能上達超善惡「乾元」，得證出世之法。若從「無善無惡」之論來看，若是三教聖人，自然證得「乾元」之境，亦可說得證「無善無惡」之體；但所證得之體，實與陽明只是在「坤元」（心體）中窺得不同，因陽明是從世間法的角度（坤元）來證出世法（乾元），這是「見性」之學，與聖人證得終境的「盡性」之學有異，也是其劃分「頓悟」與「圓悟」的依據。⁵¹其指出：

⁴⁸ 受限篇幅，本文僅簡要勾勒，詳細論述可參照（日）荒木見悟：《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》，第5章「佛教觀」，頁215-274；吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，第2章，135-160。

⁴⁹ 其言「太極在陰陽之上，名曰乾元；太極在陰陽之中，名曰坤元」，強調「坤元」中即蘊含「乾元」，兩者都是形而上。《問辨牘》，利集，頁25-26。

⁵⁰ 東溟以《太極圖說》中的「無極太極」之論表明證境差異：「太極落入八識田中，固是乾元，亦是坤元。坤元不離識田，統天之量已局，故賢者亦有未發之中，未能混虛空為體性，惟造位乾元，大明終始之聖人，其心量周乎沙界，未發之中渾是無極太極。頃有一友問，識得未發之中，便識乾元統體否？愚應之曰心量不同，但可言識得乾元大意耳，正為此也。」《續問辨牘》，卷3，頁56。此中「乾元大意」與「乾元統體」分別，就是是否能超脫識田，由坤轉乾，入乾元果位的差異。

⁵¹ 管東溟認為「陽明以無善無惡言心體，其虛坤元於乾元歟，皆見性親切之言也」，《問辨牘》，利集，頁25-26。又言指出：「《傳》曰：『形而上者謂之道』，乾元固上也，坤元亦上也。一元豈有二體，達之則有淺深。是以洙泗之學，同學孔子之學，而不能同達孔子之達也。……達乾元者，逆而入於無極；達坤元者，順而入於兩儀。入無極，則儀象五行自從之；入兩儀，則未必盡達於無極。蓋乾能統坤，而坤不能統乾也。」雖坤元也蘊含乾體，從世間法可證出世法，但造境自別。見明·管志道：〈奉答天臺先生測易蠡言〉，《師門求正牘》（東京：內閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本），卷中，頁19。

乾元，大覺之別稱也。聖學始於是，終於是矣。是故知至至之，必至乎空生大覺之先；知終終之，必終乎佛入涅槃之後。至之終之之間，三祇之功用在此，其究不出乾元之用九四字。⁵²

「乾元」中有「知至至之」與「知終終之」的「因位」與「果位」概念，前者仍不離坤元，後者才是三教聖人的究竟階位。而要達至「終之」則須通三祇而照，非一悟百當。管東溟好以此間架來分判當時儒者的見地，其之所以認為鄒南皋所悟不夠徹底，其實就是以此判斷南皋學還在「坤元」中，雖不乏有悟（由坤元中體得乾元），但仍是不夠究竟，無法真正脫坤入乾。這即是前述所強調的修證心量不同，實影響造境階位之別。

對於東溟批判南皋所悟源頭不夠徹盡等言論，鄒南皋的回覆雖未得見，想必是未能被東溟所說服。如在兩年後，萬曆十七年（1589）第二封通信時，管東溟仍反覆申言「上達之學最是難言」的見解，顯見他仍認為南皋雖屢次發明「下學上達」之旨，但實不得此意。⁵³又隔兩年，見其學而不改，則按捺不住，直指其失：「邇年幾接手書，見丈學問較初起時大進，不但已入悟境，而且於人情世故中，克己推心，……但言意之間，似猶墮在悟境，而未見進步於百尺竿頭之外。此是曾點見處而非孔顏化處。」⁵⁴東溟不滿鄒南皋仍是把捉著刹那「見性」所得的「悟境」，並以此自足，而難以有所推進，此即是東溟最反對的狂者之弊。

東溟復以自己從前在耿定向那裡獲得的悟道經驗為戒，說明即便他已「見性」，仍有大段工夫需補足，仍要「久久磨煉，而始知盡性之難也」，勸曰：蓋先聖多於悟後言修，而世儒多於迷中言悟。孔子十五志學時，已到禪宗悟處，而末年猶謂默而識之，不厭不倦，何有於我。蓋聖人鍛煉性體，至於極精極密去處，分量稍有未滿，便以為何有於我也！非若後世淺儒淺禪，一露性體，不勝自得，便以為蓋天蓋地也；無我無人，任意縱橫，

⁵² 《問辨牘》，貞集，頁39。

⁵³ 〈答鄒銓部南皋丈書之二〉，《惕若齋集》，卷2，頁26。

⁵⁴ 〈答鄒銓部南皋丈書之三〉，《惕若齋集》，卷2，頁28。

頭頭是道也。⁵⁵

不同於前述南皋對〈孔子十五志學〉章的理解，強調悟體一如。可以看見東溟對孔子的造境階段論十分重視，鍛鍊工夫使性體分量不同，階段亦別。並且結合其判斷禪、教論點，認為孔子志學之悟，與禪悟相同，都只是見性、頓悟的階段，是初始之學。但孔子之所以超乎禪之頓悟，而為圓悟聖者，實不止步於此，而是不斷加以錘鍊，絕不自足。故勸其不要如後世淺薄的禪僧、儒者，一露性體就認為自得無礙，應當效法孔子無止盡的學習工夫。

再者，東溟認為南皋雖有諸多重視修持之論，但若以頓悟本體為第一義，就如宗門一般有失。東溟雖也同樣重視頓悟，但他是建立在多生觀點下談悟修證論，足以避免以「頓悟」作為學者工夫的優先性，所導致重悟輕行的危機。如與南皋書信之四中所論：

大凡忠臣孝子、義夫節婦，多從曠劫中悟性而來。亦未有真正忠孝節義之士，而不從徹悟中來者。蓋行起解絕，菩薩地界。又顯解則隱行，顯行則隱解，如此輾轉，歷無量無邊劫數而後成正覺。今人但知禪師之不屑為忠臣孝子，而不知忠臣孝子乃銷磨禪師多生之習氣也。⁵⁶

悟性之人，雖然在此生階段中，看似初發心就即是正覺。但就多生階段來看，或許在其發心之前就已經歷過多生之修行而來，今生方有此心花結果，這又何嘗不是以修行起腳？這即是東溟試圖結合佛教多生觀，避免陽明學以「頓悟」作為第一義所造成的危機。因陽明學將「頓悟」視作第一義，但在多生觀中，此實為果位，以果位作因位不免會起狂徒效法之心，卻少去了一段消磨習氣、經歷無邊劫數的行解工夫。

由此，管東溟必難認同鄒南皋以「先悟」作為優位，又好言「一悟便了」，此是禪門頓悟之解，非教宗之行門修持。⁵⁷他也常將南皋比為「禪」，批判「天

⁵⁵ 同前註，頁 28-29。

⁵⁶ 〈答鄒銓部南皋丈書之四〉，《惕若齋集》，卷 2，頁 30。

⁵⁷ 南皋〈仁文會約〉首揭「先悟」，《願學集》，卷 8，頁 11；《鐵佛會語》又載：「學須徹底一悟，乃能一悟便了。」《南皋鄒先生會語合編》，頁 33-34。

機儘活，稍嫌帶有禪活在跡」，⁵⁸要他多留意言行影響力。於萬曆二十六年（1598）的書信中指出：「近來貴地仁賢，多從禪宗開眼，通孔脈於釋脈矣，其中又藏許多弊端，此任道者之責。」⁵⁹將孔悟與禪悟混通，卻不明孔子之悟是圓悟，有漫長的修證而來，不可與宗門相比。且他又有陽明習性，往往立足於禪悟而通孔子，實不足以顯發孔學修持，反而蘊藏許多狂妄弊害。

再者，東溟雖亦倡頓悟漸修，但絕非僅侷限在此格式上，而是配合三祇修證的各種條件，不一定要先悟再修，但同樣地，亦非定是先修再悟。但基本上修證歷程，貫穿始終是確定的。如其回應門人孫無見（明見，生卒年不詳）的觀點，也是同樣道理。孫明見持守佛儒悟修觀之別，認為佛「以一貫萬」，是從根本性命上直悟本體，而儒則以「會萬歸一」，從修而起悟。但東溟卻認為仍需要通三祇而照，並不能僅侷限從一生中來判斷，看似頓悟根本者，怎麼能知道他之前不是來自久修而結圓證之果：「學人未有不從久修而入頓悟，從頓悟而入圓修，從圓修而入圓證者也。……二聖之分現兩門，俱多生之願力使然也。然使執謂孔乘經世之願力，故重修；釋乘出世之願力，故重證，亦屬偏辭。」⁶⁰因此，無論是執著於頓悟為先的鄒南皋，還是區別佛儒執定悟修架構的孫明見，都不能明白此悟修結構中剎那通三世的無盡向度。

也正因兩人的悟修觀差異，讓東溟始終覺得南皋的悟境得來輕易，實似宗門見解。但南皋亦自有救正王門的方法所在，不必然要從儒佛相通的多生觀點來談「悟修證」論。他提出「修悟雙融」宗旨，來強化頓悟漸修之學，以悟體貞定漸修工夫，而以漸修作為保任本體之要點，更提出「透悟」強化悟境的恆常性，亦為其對治流弊的用心。以下即論南皋的悟修論述。⁶¹

⁵⁸ 明·管志道：〈答南皋丈一陽前來書〉，《酬諮續錄》（東京：內閣文庫藏明萬曆三十年序刊本），卷3，頁24-25。

⁵⁹ 〈答鄒比部南皋丈書〉，《問辨牘》亨集，頁62。

⁶⁰ 〈答孫無見疑義五條〉，《酬諮續錄》，卷4，頁17。

⁶¹ 感謝審查委員提醒必須說明本文所使用的「悟修」論與「修悟」論的二稱差異。二者順序象徵了工夫的優先性，故有必要區別。本文一律使用「悟修」一詞以稱呼鄒、管二人的「悟修」論述，基本上，其人皆是肯定因悟起修（當然，對東溟來說，加入多生觀後，此生亦

（二）鄒南皋「修悟雙融」旨要

鄒南皋雖重頓悟本體之學，但並不僅一味倡悟，而是重視「頓悟漸修」，試圖在悟體之外，強化工夫以保任本體。如〈答王豐輿方伯〉一文中所論：

教云：「須當下受用，打成一片，方為實證實悟。」夫所謂打成一片者，非強而合之，以己合彼之謂。孟氏曰「仁也者，人也」，又曰「形色，天性也」，識得仁即是人，人即為仁，自本自根，無思無為，更有何事？雖然，理有頓悟，事以漸修。古先聖賢兢兢業業，至遠不休者何哉？除卻此段，未免以欲為理，認賊為子，奔潰衝決，莫知底止。弟與兄丈，咸有世道之責，可不慎與？⁶²

王豐輿（士琦，1551-1618）即龍溪弟子王宗沐（敬所，1524-1592）之子。從引文中看來，他得浙中之傳，強調當下即是見成良知之學。鄒南皋卻針對其「打成一片」之語，看出他悟體尚未透徹，若透得本體，自不用嘗試言「合」。但這也不是否定工夫的必要，而是透徹本體之後，時刻提振保任。他提出「頓悟漸修」之論，認為本體須頓悟，但事必經漸修，若沒有這段兢兢業業的持守之法，難免會有認欲為理的危機。此也在與豐輿另封書信中可見：「門下來教洞徹無礙之體。吾輩既徹此體，又能小心翼翼，乃為完學。蓋習俗浸淫，五濁交攻，不免為識神所使。今誓堅末路，惟門下教而掖之。」⁶³可以看出鄒南皋亦不認為一悟百了，而是不斷提醒，雖徹悟本體，但亦有為識神牽引的可能，須於事上小心，加以磨練。

南皋好以「小心翼翼」作為頓悟本體後的保任工夫。因此體已非可加添，

可從修落腳，故顯修相，使其雖仍是以悟為先，但與王門有所區別）。故在敘述二人相關觀點時，仍是將「悟」置「修」前，合為「修悟」一詞，以強化悟之起修的意義。但涉及鄒南皋「修悟雙融」的論述時，則保留「修悟」詞彙。此是因為南皋想強調的是悟後起修時，修與悟之間的互證關係，將「修」置前，是為了要說明此工夫是本體所發，亦可透過工夫證本體為真。因此，雖然邏輯上仍是悟先，但為因應原文脈絡，故仍維持置後。

⁶² 《願學集》，卷2，頁17。

⁶³ 同前註，卷3，頁55-56。

但若未能常保任提掇，亦有走作可能。他雖認同龍溪、近溪透悟本體的真純性，但卻認為二人對悟體過於強調，反而使工夫有所輕忽：「以龍溪先生見地，能小心翼翼，不墮世間行，豈不照天照地？以近溪先生，若再謹飭一下，後學誰得議之？」⁶⁴「謹飭」、「小心翼翼」都意謂著他對二溪談悟過於高妙的擔憂。南皋更且屢申禮法矩則的重要，與東溟一樣並重「智崇禮卑」：「尊德性者，崇效天也；崇禮者，卑法地也。今世以悟便了者，是知止知崇，不知禮卑。」⁶⁵在〈東文時甫明府〉中亦曰「智崇禮卑煞有味，願與足下終身共勉之」。⁶⁶甚至認為，若學陽明不得全體者，所帶來的弊害甚至遠大於篤守濂洛諸儒等人。⁶⁷

值得注意的是，鄒南皋雖重視工夫，但始終不放棄頓悟優先性。其根本立場，仍認為頓悟必是先決條件，唯有能頓悟本體，修證工夫方有主腦：「真正欲聞道，不在性體上透一下，又不從諸大聖風光對一下，終日言說，終日力行，如蟻子推磨，又如蒼蠅鑽窗，永無轉身出頭日。」⁶⁸這也是他雖重視程朱禮法之教，但體悟本體上，仍是王學宗旨，而不以程朱為尊：「覺難言矣，即文成《傳習錄》止可覺。為晦翁學者，至於大究竟處尚遠。」⁶⁹「頓悟」作為第一義，實乃其學的關鍵，這都是基於其對了悟心體的信賴。雖然如同東溟般，南皋也提出「悟—修—證」的結構，但實際上仍是建立在王門「體用觀」上：

一先悟。學以悟為入門，……故學必先悟。然悟有不同，有省悟、有奮悟、有透悟。……省悟者，如寐之得醒，醒有復寐時也。奮悟者，如石之激火，不激則無煙也。透悟者，如汗之透體，渾然周流，無復滯礙之患矣。嗟夫，透悟者，斯道之正宗。一重修，夫學以修為實際……學必

⁶⁴ 同前註，頁 4-5。

⁶⁵ 明·鄒元標：〈大哉聖人之道六章〉，《中庸講義下》，《南皋鄒先生會語合編》，頁 31。

⁶⁶ 《南皋鄒先生會語合編》，頁 31；《願學集》，卷 5，頁 4-5。

⁶⁷ 《願學集》，卷 5，頁 6。

⁶⁸ 《南皋鄒先生會語合編》，頁 36。

⁶⁹ 明·鄒元標：〈謝耿叔台中丞〉，《存真集》（東京：高橋情報，1991 年，據日本內閣文庫藏明天啓二年〔1622〕序李生文重刊本影印），卷 1，頁 21。

本修……一貴證，證者，證吾所謂悟而修者也。⁷⁰

其對悟的理解，大抵與龍溪〈悟說〉相應。而南皋最重視「透悟」，因透悟方能不限於一時一刻，而能夠綿長持久，再無窒礙。也是前述他從「無善無惡」領悟到的天德之旨，學必得證至「透悟」，才能盡去所疑，而不瞬得瞬失：「大人以一息為萬古，以一刻為萬年。此即是『至誠無息』、『純亦不已』。非透真不已之體，未免東支西吾，左起右倒，學貴透體。」⁷¹那麼，學要能至「透悟」，當然是因悟證修，同時並存，修與悟之間，實為彼此互證之功。

這裡必須注意的是，鄒南皋雖提出「悟—修—證」三結構的關係，亦有以「透悟」來強化與前二悟時斷時續之差異。但實際上，他的「透悟」只是說明以修持續維持悟體，故悟之質量整體並沒改變，差異在於是否持續。因此，他所謂的「悟—修—證」三結構，並非如東溟將之拉到平列的層次，使三個階段都有對應的意義，如管東溟由三祇修證的觀點來看，可說是一連續不斷的「悟—修—證—修—悟—修」循環，從不同時位來看，都有入手的意義。即便是已證圓境者，亦因此生的本懷發心不同，也會由「修」起腳而入於「悟」，所證之圓悟與初始之頓悟境自別異。然而鄒南皋的三結構，根本上是「悟—修」開出的雙向支撐運作，仍是以悟得「本體」、保任「本體」為首要。其提出「證」，並非因「證」有帶給「悟體」變化的可能，而是欲強化「悟—修」間雙向運轉的迴盪運作，「透悟」只是讓「省悟」之悟能夠持續不斷，並非有所差異。如道：

悟者即悟其所謂修者也，以悟而證修，則不沮於他岐之惑；修者修其所謂悟者也，以修而證悟，則不涉於玄虛之弊。而實合內外之道，二之則不是矣。昔王文成公曰「不睹不聞是本體，戒慎恐懼是工夫」，已又曰「戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫」。斯語也，修悟雙融，非達天德者未易語此語，學必透此而後可以言證。⁷²

⁷⁰ 〈仁文會約語〉，《願學集》，卷8，頁11-14。

⁷¹ 〈勉王公及〉，《存真集》，卷11，頁27。

⁷² 〈仁文會約語〉，《願學集》，卷8，頁14。

換言之，其所謂的「悟—修—證」結構中的「證」並沒有獨立性或者決定性，而僅是「悟—修」之間的復返循環。雖有與東溟類似的三結構，但實則上仍是在陽明學規定下的「本體—工夫」的體用範式。悟須為優先性，方能啟動修之工夫，而修之工夫是為了保任良知之本體，確保不佚失：「不問孔顏諸賢何若，只要自得其得。自得其得在透心體，心體一透，更有何事，只是保任而已。」⁷³可見，南皋仍屬陽明學下的「頓悟漸修」性質，以悟為先方可起保任之修。「證」在鄒南皋的思想裡，實屬於「悟修雙融」的表述。後來，鄒南皋多改提「悟貴透徹，修在慥慥」，作為其學宗旨，即是此說的展現。⁷⁴南皋門人李邦華（孟閻，1574-1644）更總結其學為「以透性為宗，而以生生不息為用；以一掃葛藤，直窮無始為歸，而以規圓矩方，慥慥皜皜為鵠」，皆可見其思想，實仍不離浙中、泰州悟見在本體之則，對於本體要先有真認識，那麼就可因悟起修，開展持續、綿密的工夫進程。

綜上可知，由於兩人不同的學問系統，對於悟修的反省，皆出拯弊之願。但南皋即便亦重視修為，東溟仍判其說不到位，這是出於南皋對良知本體信任，重在當下即是，使其重視以悟為先，以不散佚為工夫，非待修證而變，自不隨歷練而有別。而東溟卻將此「當下」視為不斷升進的過程，在整體的視域中，分量亦足以決定其看待本體的方式，本體並非恆常不變，在漫長行門中，亦可反省從前之悟非真。⁷⁵這一根本上的學問歧異，貫穿兩人的書信宗旨，即使至晚年，仍未解消，甚至愈演愈烈，反映在作為二人彼此宗旨的「下學上達」的論述中，特為明顯。

⁷³ 〈答吳安節侍御〉，《願學集》，卷3，頁39。

⁷⁴ 〈答許敬菴中丞〉，《願學集》，卷2，頁55。

⁷⁵ 東溟自言自己三十入悟門，但至五十深入行門後，才知道從前所悟非真：「余實未有真悟，卻因歷行門多艱而漸得。」可以看見，鍛鍊之必要不僅是有造境深淺的差異，甚至能釐清、分別真假之悟。《問辨牘》，亨集，頁55-56。

四、「下學上達」之宗旨同異

管東溟與鄒南皋之爭，因應思想體系差異，呈現出的學問相貌，亦有「一多之異」的簡繁樣態，也各自成為指責對方的焦點。雙方在《問辨牘》、《續問辨牘》收錄書信中，漸流於不滿，幾可說為意氣之爭，如東溟對南皋批判自己「見解頗多，尚未一條路」耿耿於懷，不僅以其師塘南對自己「一多無礙」的稱讚反駁；亦反過來指責鄒南皋學問過於「徑約」，是「宗門直截之見，而與聖人之窮理盡性有間」。⁷⁶ 也或許是多次遭受近禪的批評，讓鄒南皋難得直接對東溟之學嚴厲指責，這也成為其文集中唯一保留下來的書信，見〈答管東溟僉憲〉所載：

許多可疑處，動輒說夢、說應感、說道統有歸、說轉輪王，令人大生疑丈心。夫使學者踴躍而不止者，誰之過歟？弟年來覺無可說，得丈書動輒萬餘言，究竟只欲合三教為一，即此是妄心，即此是多事。今日弟不苦口與丈說破，誰復為此言者？……丈之病在多，若無若虛是丈今日受用處。⁷⁷

南皋一口氣表達了對東溟的不滿，無論是其好言夢與應感等說法，還是佞佛傾向，都非聖人之學。且為了鳩合三教，不免帶有「妄心」與「多事」，使學問雜多。可見他並不認為東溟學說有據，規勸合理。此信一出，東溟自然不客氣地反唇相譏，如「吾儕生死命根未斷，不如少說些空頭話也。緣兄平日受人尊崇太過，不自知言之流於肆耳」、又認為鄒南皋的規勸「言言含自滿之意，此見心體之欠虛」。⁷⁸ 雖流於意氣語，但卻透顯出兩人之間，對本體的認識有關

⁷⁶ 〈續答南皋丈書〉，《問辨牘》，亨集，頁 93-104。

⁷⁷ 《願學集》，卷 2，頁 55。

⁷⁸ 〈續答鄒大夫南皋書〉，《續問辨牘》，卷 2，頁 80。此文多是意氣之爭，真正焦點應該在前封書信中。不過，兩人終究是基於相互砥礪的論學君子。過了三年，從管東溟的回信中可以知曉，他發現鄒南皋性格疎放，並非有意批評，也隨之釋懷：「前筭隨書隨忘，其有淳公之心境歟！……願從今毋以卓識自有，而事文王翼翼之學焉。」〈答南皋書〉，《理要酬諮錄》（東京：尊經閣文庫藏明萬曆三十年序刊本），卷下，頁 15-16。

鍵差異，而此差異除了表現兩人對悟修論述歧異外，亦反映於「下學上達」宗旨的理解。

「下學上達」是晚明思想界的熱門論題之一，亦是士人「尊孔」、「學孔」的重要資具。⁷⁹ 管東溟晚期思想，實留意發明孔子「下學上達」的宗旨。致力發揚孔子之學，欲以孔矩收二氏，在萬曆三十三年（1605），已屆七十歲高齡所編《酬諮續錄》中，亦深明其旨「只在下學而上達一句」。⁸⁰ 無獨有偶，「下學上達」亦是南皋重要宗旨。試圖以此止息他人好談悟體，轉向實修著眼，並也曾與東林諸人環繞「下學上達」有一小型辯論。⁸¹ 兩人雖皆欲以「下學上達」來反省晚明學問流弊，但實踐方式則不同，其中理趣亦別。南皋雖力守陽明學本色，並和會朱子，但也不代表其思想只是被動重複，以下即以兩小節分述二人的論述概況。

（一）管東溟「下學上達真消息」論

東溟以孔子「下學上達」為宗旨，認為無論是王學還是朱學，都對孔子此理不透。他自不認為南皋想以程朱所重的「下學」來糾正王門過於重視「上達」

⁷⁹ 不僅是東溟與南皋，「下學上達」之論在東林知識群體內部，亦是極為重要的宗旨。于孔兼曾曰：「學在不事空言，無求頓悟。惟下學上達，躬行君子，是儒門真儒。」顧涇陽也認為「下學而上達是究竟話，萬聖千賢都走不出這樣子，恐不啻末世津梁」，並以此表達對悟修關係的想法：「下學，修也；上達，悟也。舍下學而言上達，無有是處。」分見清·陳鼎：〈于孔兼傳〉，《東林列傳》（東京：內閣文庫藏清康熙 50 年刊本），卷 21，頁 214；顧憲成〈虎林書院記〉，明·顧憲成著，李可心點校：《涇皋藏稿》（北京：中國社會科學出版社，2021 年），卷 11，頁 289-290。

⁸⁰ 《酬諮續錄·序》，頁 1。

⁸¹ 東林士人對「下學上達」的理解，多奉程朱的詮釋。試圖在輕言悟境的學風中，重新使學者意識到工夫之要。但東林等人雖在政治上支持南皋氣節，但不代表認同他學術立場。他們多批判南皋過於重視頓悟之學，難以徹底矯正狂風。高景逸批評其說過於「鬆滑」，涇陽、涇凡亦言其「全用掃法」，皆是此意。南皋與東林士人思想差異，在「下學上達」的討論中亦可得見，主要被保存在顧涇陽《顧端文公遺書》的〈南岳商語〉一文裡。然因篇幅有限，筆者當另文探考。

之理的企圖有理論效力，因信奉朱子「下學」工夫，是無法從中悟得「上達」的本體之學；而王學所重直悟本體的「上達」，亦不能對「下學」真實肯認，導致「上達」之理所認亦不清。言下之意，正是認為自身所學較二家為優，是透徹「下學上達」的關鍵，而己身學問相展現出的「多識」面貌，正是消併於「一貫」後的表現，是關鍵要點所在。

1. 自為新解

東溟對「下學上達」有其獨特領悟，並不從諸家舊解。他在萬曆三十三年（1605）作〈論下學上達之義〉寄贈南皋，著力闡明依朱子之意來理解「下學上達」，實為不當，宜另作別解：

其謂凡下學人事便是上達天理，則大有商榷在。天下儘有下學而不上達者。……而達者不達於上，為其不離乎形下之器也。是以知見轉增，而性天轉蝕，然而不以上達自負者鮮矣。⁸²

這段並不僅批評朱子，實更直指南皋。南皋曾強調「下學便是上達，非是下學了纔上達」。⁸³推究其意，或在針對那些將「上達」視為高明玄遠的學問，啟人輕視「下學」之心，要人直就日用平常中體認即用即體的關係。但東溟卻留意到朱子、南皋這樣理解「下學上達」，都有將「上達」視為理所當然之意，似乎人只要著意於俗常就能上達，但實則不然。孜孜矻矻從事下學，但對於上達天命徒勞無功者比比皆是。更糟的是，此類人反而以為自己所造的情識知見就是本體，並以此自負，這即是程朱之學所帶來的病端。

但這不代表管東溟不重下學，專究上達，他同樣也批評那些離開下學而慕上達的「禪玄二家」，專求性命之學，慕求高遠，毀棄倫理之病。兩者都不能深得孔子「下學上達」之旨，而導致陽儒陰禪之憾，「皆非孔子下學上達之真消息」。⁸⁴換言之，管東溟認為孔門「下學上達」之旨，不僅程朱一邊者無法

⁸² 〈慰鄒南皋丈子喪因論下學上達之義〉，《酬諮續錄》，頁7-8。

⁸³ 《南皋鄒先生會語合編》，頁6。

⁸⁴ 《酬諮續錄》，頁9。

掌握，陽明學、二氏都難以掌握其旨。因此，他在信中認為鄒南皋不能理解「下學上達」之意，或許就在於南皋刻意轉以朱子救陽明之失，反而重落於「下學」繁瑣裡，並未能真正透性，卻弔詭地造成「以上達自負」的傲心。

東溟雖也如鄒南皋一樣重視「智崇禮卑」，強調規矩、禮法的重要，但卻認為今日絕非只能回到程朱矩矱救弊，因「程朱之學之敝，失聖人之智崇；近世儒禪之學之敝，失聖人之禮卑，故兩救之」，⁸⁵而是欲以「下學上達」暢通二者，回到孔子真意。在同年〈答南皋丈一陽前來書〉中，針對鄒南皋所說「維世之功，宋儒跌打不破」，給予針砭，曰：

愚覲破此幾久矣，今日乃出身以圖之。惟究到孔子下學上達去處，不得不為欣禪厭儒之夫一與剖破。蓋今之學者，未有不先慕孔子之上達處，而後肯就孔子之下學處者也。愚又竊虞貴地禪談方起，將來不濫少林之觴，以蕩洙泗之澤不止。今日欲紹程朱之維世，作用稍別，不可盡執其言。但使人人安心而走下學場中，頽風轉矣。⁸⁶

若「上達」之真義不明，會使學者不得「安心」從事下學，而起「欣禪厭儒」之心，以為儒學僅有尋常之理，並無高妙之義；正如程朱雖有維世救俗之心，但卻難以服天下世人參求證道之願，反而導致儒門淡薄，收拾不住。現今欲改變現狀，只能重新理解三教源頭（智崇），才能解決今日之亂象，使人甘心學習程朱的禮法（禮卑），方能救其根源。這也是東溟為何以三祇修證架構基礎，來重新理解「下學」如何能「上達」之真意：「三祇中，亦唯悟時現上達之因地，證時現上達之果地。而悟前悟後，必實踐下學之跡；證前證後，亦權示下學之榜。……拈此下學上達一案，該盡大乘頓悟、漸修、圓證之法門。」⁸⁷「上達」分因地，果地，分別對應至頓悟與圓悟；而在悟前與悟後，都不能離開「下學」（修門）而實踐。可以說「下學」絕非形而下之事，而是「上達」的表現。那麼理解「上達」的三教源頭之理（智崇），即能更好貞定下學（禮卑），使其

⁸⁵ 〈答唐少卿凝菴年兄書〉，《續問辨錄》，卷1，頁17。

⁸⁶ 〈答南皋丈一陽前來書〉，《酬諮續錄》，卷3，頁25-26。

⁸⁷ 《酬諮續錄》，卷2，頁21。

有合法性依據。他依此回應南皋雖以程朱「下學」自居，但不得「上達」之理，讓他不能真實肯定多聞博參，導致「下學上達」之旨隱晦，使南皋批評自己「多」而失其理據。並重申真明「下學上達」之意，那麼「博參則亦無害」。⁸⁸

同樣地，論「下學上達」時，東溟常以「多識」與「一貫」對應，反對前人低視「多識」，而僅高言「一貫」，但卻不知「多識」即是得悟本體後的修門展現，正如「下學」亦是得悟「上達」因地之顯現。以下見其論據。

2. 一貫與多識

東溟對孔門「一貫」與「多識」之學進行分疏與新解，自然有其不滿南皋對其學雜多的批評之意。他藉著曾子與子貢的例子為例，說明徑約與博覽，並非後者就不入道，與之相反，後者反而更能圓滿，掌握「下學」的關鍵。⁸⁹ 東溟亦強調兩者的重點，在於是否能徹「乾元」為基礎。若未徹「乾元」，無論「一貫」與「多識」，皆是「識神」用事。⁹⁰ 那麼徹「乾元」的關鍵，自然就是「多識」。

「一貫」與「多識」兩組概念出自《論語》，為孔子對曾子、子貢明「一以貫之」的對答，亦常被宋明儒視為二子的學問特質，也是分判優劣的依據。⁹¹ 子貢評價一直不如曾子，實來自其以「多聞而識」理解孔子「一貫」，而被孔子否定，不如曾子的心領神會。但東溟不用過往舊義，而是創造性依據其修證架構來判斷二子都能明「一貫」之理，並且這是孔門家法的特色。⁹² 甚至提出

⁸⁸ 同前註，頁 19。

⁸⁹ 子貢「多學而識之」，東溟就認為這是「下學之階梯」。見《酬諮續錄》，卷 2，28。

⁹⁰ 如舉程朱、孟子之學對見，說明兩者雖有「多識」與「一貫」的學問面向差異，但同樣非是掌握究竟本體之徒：「學達乾元，方是一以貫之，方有知天命以上一路。……程朱豈不自謂能明一貫，其猶坐在多學而識之窟歟？」同樣地，就算好以簡約悟性，自認通於一貫者，只是乍見端倪，並非真正究竟本體：「孟子雖極尊孔子，然於孔學上達去處，似只照到四十不惑以前事，未能照到五十知命以後事。」《酬諮續錄》，卷 2，頁 5、頁 37。

⁹¹ 分見《論語·里仁》、《論語·衛靈公》章。

⁹² 《酬諮續錄》，卷 2，頁 49-50。

子貢優於曾子，因兩者有所悟淺深之別：「曾子之唯一貫誠確，而子貢之悟一貫尤深也」的新解。⁹³

東溟援引佛學「根本智」（實智）、「差別智」（權智）的概念來討論孔子之學，認為「一以貫之」即是孔子具「根本智」之體，而孔子得此「根本智」後得「差別智」，方以「博聞強識」盡其性。⁹⁴那麼，由此區別二子所得，就可看出子貢才是真得聖門二智之學：

佛門有所謂根本智，有所謂差別智。根本智即從一以貫之中來，差別智即從多學而識之中來。子貢兼修聖門根本、差別二智，曾子則僅得根本智耳。此非一生學力所致得之，往劫根器居多也。⁹⁵

若從整體發展階段來看，子貢對一貫之學的領悟，實比曾子整全完整。曾子雖因往劫根器原因，已厚積修行；又平日「忠恕上得力」，故能受孔子提點而修得「根本智」，但卻無法繼續悟後鍛鍊，未得「差別智」，不能徹性；然而，子貢的「多學而識之」，並非無主腦的學問，實則是他已得「根本智」，並更基此努力不懈，以兼修「差別智」。孔子之所以否定子貢，並非是說他不得本體，而是察覺到他尚有「空不盡」的「我相」在，並非是否定「多學而識」本身的意義：

當辨多學而識之與一以貫之之關要，所爭只在毫釐間，曰空得盡與空不盡耳。空得盡時，多聞多見總是一以貫之。空不盡時，雖傳一貫之宗，終有多學而識之之跡在也。孔子非不多學，而多學莫非一貫。子貢非不默唯一貫，而一貫猝難離識，其機正在於此。⁹⁶

⁹³ 〈答周符卿二魯丈書〉，《問辨牘》，亨集，頁23。

⁹⁴ 原文見：「經稱佛有權、實二智。實智謂之根本，權智謂之差別，二智合而道果始圓。孔子亦具此體，其根本智即從一以貫之中出，其差別智即從博聞強識中出，是為性之德也，合外內之道也。由志學達於不惑，根本之智已圓，然猶未離精義入神境界。知命而後，差別之智方顯，則所謂過此以往者也。」《酬諮續錄》，卷2，頁22-23。

⁹⁵ 〈錄何春元還赤弟來書〉，《酬諮續錄》，卷3，頁52。

⁹⁶ 同前註。

由此可見，東溟反對舊解以世俗意義的「聞見博學」來理解子貢「多學而識之」，而是以「差別智」，來說明此悟後（得根本智）而修（後得智），以得圓滿佛果一切種智的意義。他並不把「一貫」與「多識」視為背反兩極，而指出「多學而識」，應該被讀成：「多學而識（之）」，代表已識明一貫之理。曰：「多學而識之，『之』字何指？即指貫萬之一處言也。雖識之不能空之，其萬感萬應，亦似從一處流出，而擬議思維之意根未化，謂之銷萬殊以歸一本，則可。」⁹⁷ 正因子貢已識得「一」，得其「根本智」，但未能空去此執一之見，孔子才給予點撥，使子貢能由「化萬歸一」之法，消融而入「一貫」。⁹⁸ 因此，管東溟之所以讚揚子貢，是因其能兼顧兩者，不斷有所進境，並稱其是以「修性之學入行門，故為道日損而闇然」，⁹⁹ 因「乾元」有「因位」與「果位」之別，乾元道岸之無止盡，圓滿佛果之不易得，並不自以為止而墮於空悟。這正符合東溟對於始悟之後，如何不斷以修而證，進至圓悟的典範。子貢因其不斷增進自我，努力不懈，使其能終身不斷學習、前進而終能在入果位的途中。¹⁰⁰

綜之，東溟對於「一貫」與「多識」的理解，絕非是屬於切割清楚的形上、形下層次，亦不屬於陽明學中本體與工夫涇渭分明的體用架構，而是基於其融攝佛學的義理結構，這也使其對「下學」的看法，不屬全然之俗學，而是悟前修（但若通三祇而照，亦可能是前世已悟），悟後修，皆是通於上達之理。¹⁰¹

⁹⁷ 同前註，頁 18。

⁹⁸ 明·管志道：《孟義訂測》（東京：尊經閣文庫藏明萬曆三十五年序刊本），卷 4，頁 41。

⁹⁹ 同前註。

¹⁰⁰ 在孔門諸子的修證境界中，也唯有顏子與子貢能雙修二智：「（子貢）蓋與顏子同宗仁聖二學，同修根本、差別二智，特不能速肖耳。顏子已入乾元之因海，足稱『知至至之』之聖。而子貢亦達乾元路中。以此若曾子，則為仁而不為聖矣，得夫子之根本而遺差別矣。」《酬諮續錄》，卷 2，頁 21-22。

¹⁰¹ 這就是東溟強調要通三世而照，修不一定是漸悟，亦有悟後修而來：「鈍修之儒彥，未必不賢於敏悟之禪師。迷悟非可以一生定也。禪雖暫入上達門中，而下學之因或淺。他生必為下達之朋引去，儒雖久困下學場中，而上達之因厚積，一超必入不退位中矣。」〈慰鄒南皋丈子喪因論下學上達之義〉，《酬諮續錄》，頁 11-12。

（二）鄒南皋「下學上達一體」論

東溟的思想，在萬曆士人群體中引發了不小的震撼，他通三教關懷的「下學上達」論述，確實對當時思想造成一定的刺激，鄒南皋自然不能外於此思潮。儘管就現存文獻來看，南皋對於東溟反應冷淡，但並不代表沒有對他的批評有所回應。

南皋對於「下學上達」的宗旨提揭，其實是奠基在對朱子、陽明深刻的反省而來，不全如東溟所以為的僅軌步於程朱。因此，他論「下學上達」之意，亦與宗朱的東林等人不同，¹⁰² 而是重在發明本體，以識明真心為本體依據，作為「上達」之要旨。但他亦反省悟體優先的說法，或不免啟工夫為「第二義」的流弊。¹⁰³ 故雖仍以悟體為要，亦以真志、發憤貫串悟前、悟後，深化悟修的聯繫關係；藉「學」以綰合上下，暢明一體之事，可見亦對陽明學有更進一步深化、反省。以下將從三向度分別探看南皋的「一體」論述。

1. 識明真心

南皋身在動盪的晚明，亦見證了此時學術危機與士風頹弊。他與當時亟欲拯世的東林士子皆有交誼，亦共同認可「不怨不尤，下學上達，是吾輩今日事」，重新提倡孔脈。¹⁰⁴ 只是，他採取的方式與東林士人不同，南皋並不認為，過於排除王學言本體、言悟的語言，是最佳解法。因若欲「上達」，勢必離不開究竟本體之探究，而陽明之學，即是學人能掌握本體的關鍵，那麼，若要談

¹⁰² 當然，東林士人的思想複雜不能一概而論，涇陽與景逸亦有超於程朱，學習王學之處，受限篇幅，相關研究見侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的修身知本說——以李見羅為參照系〉，《臺大中文學報》第76期（2022年3月），頁143-189。

¹⁰³ 修正龍溪學問的張元忭也曾提點南皋：「今往往崇妙悟而略躬行，就其所談說，人人自以為顏子，即由、賜弗屑也。……向來每與高明者言之，輒以為第二義，非某所敢知也。」可以看見將工夫視為「第二義」正是危險之處。明·張陽和著，錢明編校：《張元忭集》（上海：上海古籍出版社，2015年），卷5，頁126-127。

¹⁰⁴ 〈東東林書院諸同盟〉，《願學集》，卷3，頁36。

論「上達之理」，仍不能否定陽明學問。¹⁰⁵

因此，南皋雖重視程朱「下學」為維世救弊的苦心，但仍堅守陽明學的悟體精神。若不從「上達」本體而發，所論「下學」就會流於不悟本的「多識」、「意見」之傾向，甚至會障蔽心體，無法真透真悟。換言之，陽明學的流弊並非是其重視悟體，而是學人認識膚廓，不能真得良知本體進行貞定。南皋屢次強調不善學陽明者，導致知裂為二的困局，才是當今流弊原因：「陽明之良知，乃乾以易知之知，非有對待之知也……後儒之所謂良知，去陽明又遠，乃知識之知」、¹⁰⁶「今之所謂知者，特其入門端倪，而所云良知，猶屬對封。有對封則落知識，落知識則有生滅，有生滅則不足以言室，去新建之旨亦何遠！」¹⁰⁷良知並非有方所、有對待的「知識」，若僅把知識、見解當作良知，就會導致各種以己意為真見的情識作用。言下之意，其實也暗指東溟、東林等人誤解「良知」，未能把握「良知」本體，失其無對本旨，就會落得如東林以工夫「幫湊」本體；或者東溟以多識「補缺」本體，兩者都不免落入了生滅之識：

夫識非不可謂自知來，而實不可認賊為子。雖然，陽明語有為上達語者，亦有為下學入門語者。……舍其心性諸語，而取其警策者，亦自有受用處，似不必有異同也。予獨怪今之譚良知者，以識為知，不知尚有無知之知。夫無知之知，不落擬議，不落情識。¹⁰⁸

鄒南皋強調，知識不是不可讓人領悟良知，但知識卻與良知有別。他反對當時

¹⁰⁵ 南皋曾批判東林過於排除王學言悟之語言，是因流弊而廢本真，於法不免有憾。其對於東林諸人提「下學上達」這議題，也並不以為然。強調陽明「上達」之論，正好給予「下學上達」之語有參悟本體的可能。若捨陽明之論，「上達」即難解釋：「予竊謂下學二字足矣。但闢陽明學術之弊，想上達別有理會，另有細請。」又指出不得以流弊責陽明：「陽明論學與孟子、陸子一致，……學者流弊於陽明何與？」《顧端文公遺書》，頁161。

¹⁰⁶ 〈答田竹山太守〉，《願學集》，卷2，頁33（此處內閣文庫本缺字，以故宮珍本版補上〔頁34〕）。

¹⁰⁷ 〈瀧江書院記〉，《願學集》，卷5，頁6。

¹⁰⁸ 〈答田竹山太守〉，《願學集》，卷2，頁33-34。

流行救正王學學風，以知識幫補良知，以博學聞見擴充良知，都是認賊為子，而不能知曉良知本是「無知之知」，不能與知識相混。如言：「凡人不迷而悟則大人矣……若謂又須格物，格物格其迷而逆者，非多其聞識之謂。若多其聞識，適足為此心之障耳。」¹⁰⁹ 聞見並非能對自家本心有所長養，若不能對此心有所體悟，聞見反是障蔽此心。¹¹⁰ 而這也成為其批評東溟學問不純的原因，來源於東溟所體證的本體，是有心鳩合三教之本體，並非孔門之旨，不免流於情識妄心。如此，他所稱許的「多學」，並非由良知本體貞定而來，而是出於「聞見之知」的第二義，皆是不能識明真心之病。

由此可知，真正救世之要，並不是不再言此本體，反而更須明白何者為「真」，此是孔門識仁之關，要人即心體仁，識明人之「真心」：

夫仁者何？即人之心也。識仁者，即識人之真心也。是心也，古今聖愚人人本具，而必俟識者何？蓋赤子之時，見父而愛，見兄而敬，無作惡，無作好，和之至也，順之極也。識萌而情動，情動而欲熾，遞相牽引，而真心亡矣。¹¹¹

可見南皋認為，對治流弊最佳解法，仍是正本溯源，識其「真心」，即知仁體、性體，而不被情識所動、妄見所迷。若人能徹悟自家真心為何，就不會有落於偽學的問題。

但「真心」並非輕易可得，而是經千錘百鍊方能有機可透，此點南皋亦深有體悟。他在面對師長王塘南規勸其不應再助長「即事即理」等妙悟妙用等論點時，¹¹² 亦正色回道：

若玩弄放蕩，人縱說即事即理，事到手終是隔礙，算不得數。既悟即事

¹⁰⁹ 同前註。（內閣本「無中外，無遐邇」作「無中國，無夷狄」。）

¹¹⁰ 如其多次對東林以「放下」提點，要其空去這些識見與執著，否則始終湊泊本體不著：「吾輩五六十冉冉老矣，不全放下，終難湊泊。」《顧端文公遺書》，頁161。

¹¹¹ 〈識仁編序〉，《願學集》，卷4，頁40-41。

¹¹² 明·王時槐：〈答鄒南皋甲辰〉，《王時槐集》，頁442-443。

即理，未有不困心衡慮，百般磨練出來。朱子云「用力之久，一旦豁然貫通」之語，不肖常深服其言，以為極至。未有無所用力，從口嘴參和而謂之用力者。既以困苦而得，必不以玩弄放蕩而廢。¹¹³

若無經過真修實悟的縱恣之論，亦只是學問不精者的一家之言，「算不得數」，與「真心」亦無半點關係，亦不足以抵銷用力勤奮者的得悟之論。真正重要的，乃是親身實踐，而用力困苦而得的實踐努力，方能使悟真純而不輟。

由此，南皋在「上達」的體悟中，清楚知曉「識明真心」的必要性，然「真心」並不易識，本體雖無執無見，不落方所，但作為實踐者，卻不用力不可。而此用力工夫，必得根植於對悟體的精進與苦修而來，又不因悟後而廢。故在「上達」與「下學」一體的論述中，南皋強調應以志、憤貫串悟前、悟後作為學者悟修關係的重要推動力。

2. 志憤貫悟

前述可知，南皋在〈會約〉初立時，有一「先悟、重修、實證」之架構。但是在其後論學時，對於此三階段論亦有修正，不再強調此先後論述，更重視以一「憤」貫串修悟，如道：

青原問予〈會約〉內三悟語何所別？先生曰：「總只是一悟。予當時無奈何說此三段使人深思自得耳。」又問曰：「脩與悟有別乎？」曰：「離悟無脩，離脩無悟，大段只是不憤，故曰不憤不啟，憤則自悟自修。」¹¹⁴

可資注意的是此處南皋分三悟，當時為何是出於「無奈何」之意，這或有其對治陽明學流弊的用心，亦是其欲與東溟「悟修證論」抗衡、對話的資具，區分不同悟的階段差異，故特意強調以悟統修，因修證悟之論述，以救不善學者只悟不修，一悟百了。但實則南皋自知以三段來論悟修論，亦容易導致要人學問以頓悟本體為先。王塘南曾寫信給南皋，要其留意〈會約〉的立言，有言悟之過早的問題，故「以真志實脩之說，申繹南皋君三言之旨」，欲增添一「實志」

¹¹³ 〈東王塘南太常〉，《願學集》，卷3，頁23。

¹¹⁴ 〈求仁會紀〉，《南皋鄒先生會語合編》，頁15。

於「先悟」之前：「此志一立，如寐欲醒，乃可漸入始悟之門。若無此志，遽以浮識稱悟，是傭丐而談王侯之貴也。」¹¹⁵ 若補上「真志」一段，則可提點人未必始初就要先究得悟體，但存有此「真志」，則能漸入始悟之門，開透悟之機。那麼，就不必先要求當下即得整體，而是可以諄諄實修而來，以實修而入正悟，逐漸達到徹悟之境。如此，亦可說此「天德」之境，是透過修極而證悟，那麼若論工夫之培養、境界之開拓，亦可與「初悟」有別。換言之，「悟」不必在初關中見，而是修後漸達。

鄒南皋也自知三悟說實則未能真分為三，證境只是保任與修持而不懈。他也融入了王塘南「實志」的意圖，將原先在〈會約〉所重的「先悟」說轉向以「憤」為志，以學聖人之志，救正人專求悟體的凌躐之失。¹¹⁶ 在答人所問「〈會約〉先悟從何處悟起」時論此「先悟」之「悟」，不再強調「悟體」之話頭，而是要人奮力致思舜與我之別異何在，以發此機：「悟彼獨何聖，而我獨何愚，便當發一箇憤」，將「憤」之志作為貫徹悟修說的動力；且「憤」又是人道德主體心志顯發的表現，由此為動力，融會悟修，恰能達到他「修悟雙融」的宗旨，不僅能不廢悟體之尊，因憤的動力來自於本體之明，但又離不開修之工夫，因在憤的動力中，此本體之鍛煉亦不能停歇。

鄒南皋對「憤」的提揭，雖也不外出於良知本體的道德實踐動力而言，故亦可說此仍是悟本體的工夫。但無形間也變化了心齋、近溪提當下即是，即本體即工夫時的自信與樂觀，更著墨於現今當下之我的「未成」性，以及從此「未成」之心志出發，喚醒人為何不能同於聖人的「憤」之道德動力意義，是先立於人「發憤」之心志著眼。然而，這在管東溟的批評中，卻將其同視為禪悟之法，批其近禪，而未留意其「悟修」何以雙融，實有此「志」、「憤」動力蘊含。而南皋的思想中，有了「志」、「憤」之滲入，不僅不需要佛教多生論來加強學人的工夫意義，亦能維護良知本體的自足與完足的可能，也可以吸納當

¹¹⁵ 明·王時槐：〈仁文會約後跋〉，《王時槐集》，頁 564-565。

¹¹⁶ 〈求仁會紀〉，《南皋鄒先生會語合編》，頁 19-20。

時對於「證境」之「量」的重視，亦不可說只是被動守成。

鄒南皋吸納「志」與「憤」為貫串悟的動力，可以在其晚年強調孔子成聖境界一如的論述中得見：

聖人從發竅處指點，是聖胚，見人皆可聖。夫子不踰矩，則已直入聖域。學至不踰矩，如中秋之月大圓明境界。知愛知敬，則初升之月耳。……愚見結果原於發因，發因即是結果，發因地總不外一志……志學即知命也，耳順也從心也。¹¹⁷

前述已略言及，東溟以三祇修證之論結合儒學的造境階位，也影響至時人詮釋孔子思想，故人皆重在詮釋〈十五志學章〉，以對抗陽明學的「成色分兩」論，只重成色真純，而不重視聖人造境的變化。但南皋他以月之初升至圓滿的比喻，來狀摹良知本體的不同狀態，形狀、光照雖有廣狹淺深，但月之本體仍一。¹¹⁸當下頓入，就是究竟本體，但要能精純於一志，在此一志中，悟修雙融，無階段可言。若真明此真志，此真志即是心體所發，即便是十五志學之初，亦可是耳順之境、從心之證，即心即性。

相較於陽明對應朱子學的問題，要求弟子更著力識取「本體」之性，使人領悟我與聖人之同然處。此時南皋更重視「識取」本體之前後，仍應不懈展現工夫之努力，以得見全體之明。「全體」之量不再是無關優劣的論述。也認為應當對「發端」與「全體」之悟進行區別：「吾人真心，經幾動忍，始現全體。指赤子發端則可；而謂足以盡大人全體，則世有只一勺一抹以為全潮者不少，

¹¹⁷ 〈答顧涇陽光祿〉，《願學集》，卷3，頁58-59。

¹¹⁸ 此比喻在陽明學內部並不少見，大多欲強調良知本體的整全性，不待修證而成。而周海門明確表達對於佛家區分階位的不滿，亦用佛典大日輪光照天下的比喻，來比若良知的普遍與完足，只需要開眼認明此理，就能知此光之見在同時又是整全普遍義：「近一禪者，自謂通宗，而又說漸、說頓、說圓，牽纏混濫，生竊笑之。人貴開眼耳，豈在分疏字脚，必欲了漸、頓、圓三義？辟如大日輪升天，從東過西是漸，一出便明是頓，光無不遍是圓。開眼一見便了，何用更言種種？」明·周汝登：《周汝登集》（杭州：浙江古籍出版社，2015年），頁275。

此不可不繹也。」¹¹⁹這就能夠呼應管東溟所說，要人不止步於「見性」，而是朝向「盡性」的努力，即便其立足於易簡良知上，亦可不廢修持之功，以開拓成聖之量。因此，他更以「盡性」作為儒佛之別的判斷標準，引胡廬山之語說明「吾儒與佛氏異者，全在盡字上」，¹²⁰可見不僅只有東溟系統下的「盡性」，而性之本體自不得不盡，更是儒學旨歸，不得不說是另一種對東溟挑戰的嘗試回應。

由此以觀，「志」、「憤」的提揭，是使工夫不落空，為本體所貞定；亦是求得本體不可或缺之工夫要件，使學者工夫有所著落，且不流於知識之誤。南皋也常以「學」而統稱，並以「願學」為宗旨，使立言更為無弊。

3. 學統上下

南皋極為重視「學」，認為「下學上達」所以為一體者，皆是統於「學」中：「下學便是上達，非是下學了纔上達，若下學後上達，是作兩層事了」。¹²¹而這這句話脈絡，並非像是東溟所以為，欲以程朱「下學」救陽明言悟之失，而不談本體等「上達」之事。南皋理論背後仍是陽明學即體即用，體用一如的關係，因「下學之用」是出於「上達之體」，方能有頭腦為主宰；「上達之體」是因「下學之用」，而有維持之工，兩者實可統歸於「學」。即便得其體，但此工夫絕非能離，成德之本體是會退轉的，仍須時時以「學」澄澈其明。如曰：

先生問：「到不得措手處，還有工夫也無？」軫曰：「無工夫。」先生曰：

「仍須要退轉來。」軫曰：「有工夫而不落常，無工夫而非落斷，為而無為，謂之無工夫也可？」先生曰：「就說有工夫，又何不可？」¹²²

這即是鄒南皋以「學」來救正當時不善學陽明導致的流弊，與王學外學以識作知的危險，亦是其標「願學」作為宗旨之意圖。他以「學」作為重要的工夫論，是既能本於陽明宗旨，又能依此修正陽明學重悟之病。

¹¹⁹ 〈依庸堂記〉，《願學集》，卷5，頁73-74。

¹²⁰ 《南皋鄒先生會語合編》，頁28。

¹²¹ 同前註，頁6。

¹²² 〈仁文會紀〉，《南皋鄒先生會語合編》，頁20。

鄒南皋有意結合孔子與陽明之旨，試圖以「學」來溝通「良知」教的悟修關係。「學」本就從良知本體而發，因而未有失其主腦之責；但此「學」亦可為證體之明，使本體保持靈明不輟的狀態，無一刻或息。他強調若能得自家本心時，所學即真，不僅能證得本心全無缺憾，亦能維持修為不輟的工夫關鍵，故為「真修真學，慥慥皓皓。」¹²³ 這也是鄒南皋為周海門文集作序時，特別闡發的關鍵：「學斯證，證斯學。」又言：「學必知性體，而後為真學；證必徹性地，而後為實證。」¹²⁴ 以「學」為的，即可通下學而上達，明兩者乃一體無二的關係，那麼「姑下學，下學而成章，即是上達。」¹²⁵ 持續在下學中耕耘不輟，正是體達真心之不容已的要求。上達之本體，自然不能外學而得，而是在不斷學習中而見此體充盈而真實。因此，他常警戒周海門之學，要其留意發用是否有未中節處，才是真能得體的表現。如論：

寂然不動性之體也，感而遂通性之用也。用即是體，然須是發而中節，若未中節，畢竟是寂然不動處有不清楚。故即浮雲即天，此等處能令學者放蕩忘返，兄當加意珍重，千古學術，畢竟有所持循始不差。¹²⁶

在用中即可檢視體是否為真，若輕率言悟，荒廢修為，那就是未得證真體。言下之意即是：若真得本體，此體絕不能自我停滯懈怠，若停滯而失修，那麼亦可說未嘗得真正本體。

相較於東溟特為發明「上達」之學深遠之理，而被高景逸批評好「奇」之舉。¹²⁷ 鄒南皋更是反道而行，以「庸」而標宗，以「良知」的「庸淡實」

¹²³ 〈答李心湖儀部〉，《願學集》，卷2，頁16。

¹²⁴ 〈東越證學序〉，《願學集》，卷4，頁43。

¹²⁵ 《南皋鄒先生會語合編》，頁39。

¹²⁶ 〈答周海門少參〉，《願學集》，卷3，頁44-45。

¹²⁷ 高景逸曾言管東溟之論往往「下得語來生奇耳」，讓人有過高之感。只需謹守孔子之教「志於道」而已。但東溟卻認為，平庸之言使人有輕視孔教之心：「吾不直言志於道，……蓋懼人之輕視聖學而駕禪宗於孔矩之上也。」若一味言尋常平凡之理，將會啟高明之士輕視尋常之矩則，而致脫儒逃禪的問題。此恰與鄒南皋不同，而是不願意以庸凡之理表述儒學，反而要人知儒學本就有高深學問。〈答高大行景逸丈書〉，《問辨牘》貞集，頁10-11。

特色來矯高遠務奇之說。¹²⁸但也正是在其論「庸」之處為管東溟所批駁，認為鄒南皋深受泰州學風影響，好言日用平常，論「庸」反導「奇」，是「見龍之失」：「足下尚在見龍場中，而某則在惕龍場中。」又論「見龍之敝，敝在身處庸言庸行之中，而有所浮溢以高其幟，則導狂；有所巧妙以神其說，則導詭。」¹²⁹批駁鄒南皋雖推重庸行日常之學，正如泰州重視百姓日用，但卻不免浮濫，大有露才揚己之狂妄，反而輕視修為，不能透徹本體。

但南皋言「庸」，正是在學之工夫義上來說，而非僅是標以「平常」，而是要強調其中工夫的「恆常」性，如言：「庸義有二，庸，恒也，有久而不變之義；又平也，有適中之義。惟中斯平，惟平斯常，惟常斯不變」，世人皆視庸為尋常，卻不知尋常才能適度且悠久，更是人人皆可長久實踐之矩則，故言：

庸依人乎？亦人依庸乎？有庸可依，是二之也。吾人自有生以來，目視耳聽，手持足行，自少至壯，至老死有異乎？無異也。無異即庸也，性也。……夫子發憤忘食，歸本下學上達。下學，庸之謂也。¹³⁰

鄒南皋論「良知」與此處的「庸」相同，用意都在強調人皆有此同然之性體，而特別標舉「庸」，是要強調其中的尋常且恆久。故論孔子實踐「下學上達」之理，亦不外從尋常之「庸」作起，言「非庸，惡足為達？」故「庸」即是「下學」，又是「上達」，其實只是一無盡的學之歷程。鄒南皋以孔子「發憤忘食」表達了「學」之狀態。並且強調在庸久恆常之學中，就是「上達」的展現。

南皋在此提出「學」來統合下學、上達，與「志」、「憤」貫串悟之前後相似，旨在強調：學人的磨練與修為，都並非待人「上達」才展開，亦非「上達」後即完成，而是貫串修行之始終，統領悟前與悟後；正如同其以「庸」論「下學」，僅在此日用平常中持續勤學即是「上達」。「下學」之「庸」的動力，即是「上達」本體的展現。鄒南皋自然也可以回應東溟的批評與質疑，正因學

¹²⁸ 〈重修陽明先生祠記〉，《願學集》，卷5，頁69。

¹²⁹ 〈續答南皋丈書〉，《問辨牘》，亨集，頁102。

¹³⁰ 〈依庸堂記〉，《願學集》，卷5，頁73-74。

無止盡，本體之明無有止息，那麼就不會只以「見性」為足，而輕以得悟自詡。他自言：「元某束髮向道，而疑情隱隱，老而彌篤，視無疑之域尚遠。」¹³¹顯然並不以自悟為足，而更強調要不斷深化、彰明此體，而待情識銷斷。因情識能阻礙我們所見本體面貌，本體雖未有所加，但對情識之克除，亦對見全體之性有所助益，亦能彰顯學所以精進不已，無盡的好學精神。

換言之，鄒南皋雖仍清晰辨明「成色」之「質」與分兩之「量」不同，但也不認為對「量」的重視，無助於透悟本體全貌。如其晚年特別重視孟子「大人不失其赤子之心」的「不失」之意義，並有別解：「近年老矣，而覺『不失』之義未盡詳也。夫不思不慮特直指天然之妙，然長而情識參焉，亦可語不失乎？孟氏指四端在擴而充之，始足以保四海，擴充者，毫無情識之謂。」¹³²可見言「不失」之義尚不足夠，未能彰顯成德的無盡努力，這之中勢必少不了消去情識，復返本體的努力。須補齊「擴充」之功夫，彰明本體，同時必定伴隨著銷盡情識的工夫來。

綜此，我們也可以說，南皋與東溟儘管分屬不同思想立場，援引佛儒的不同資源架構補充悟修論述，但卻與東溟有共同的期盼，二人皆欲重新拾起孔門「下學」的無盡工夫歷程，並貫串「上達」的前後始終，欲使學者能理解成聖工夫是永恆不息，漫長無盡，未能以當下之悟自足，因德性不息，永無停滯。

五、結語

本文藉由管東溟與鄒南皋二人的學術論辯為焦點，以期見晚明士人在反思陽明學流弊時展開的多樣化學思傾向。透過兩人學說中三個共同關懷的子題：「無善無惡」論、「悟修證」論、「下學上達」論可以看見，兩人問題關懷類

¹³¹ 同前註。

¹³² 又論：「大人者不失其赤子之心者也，此語誣人奔走一生，深入鬼窟，猶自以為仙都天堂，此學之極弊也」，《願學集》，頁 24。

同，但救弊工夫卻有極大歧異性。這是因二人學問架構的不同，他們都對陽明學重悟輕修的學風有所反思，但鄒南皋仍試圖在王門內部找尋救正之法，管東溟卻開疆闢土，會通三教，建立起自身新說，以重建圓滿的悟修論述。

南皋對治時弊的方式，重視體證真心，即心即性，試圖針砭當時不善學王門者誤解「良知」的流弊。因此他透過「修悟雙融」之旨，提揭悟、修互為支持的本體工夫。其思想雖親善佛、道，但仍立基於儒學的本體視域，而未納入二教來考量，但亦不可說全無與當時三教混融思想界衍發出的修證論對話之影子。管東溟雖亦親善陽明，肯定其學之要，但學問卻不被朱、王所牢籠，他不僅只欲改善王學問題，儒執、狂禪之病亦為其所重。故設置「乾元—坤元」思想架構與佛教「三祇修證」論相互支撐，在「無善無惡」論中，以「見性」與「盡性」判分君子、聖人對此境之體悟有階位之差異。設「悟修證」三架構，強調證知乾元因位、果位之別，確立出「頓悟」與「圓悟」之間，尚有漫長修證過程，亦貫通孔子「下學上達」之理，以下學作為修門，貫串上達的因、果之位，能以成聖造境之異同有效說服修行之必然。

東溟以佛教多生觀視野變化儒學對心性修為的體悟，確實有效打破王門立足於當下良知，所導致輕忽修行的困境，使人能不輕易以頓悟眼前風光為自足。南皋雖強調識得本體之重要性，但對王門重悟傾向亦有反思。其「無善無惡」論的理解，乃經過學陽明重重變化而親身體證而來，特為強調此乃上達天德之證關，與入門施教之語應有別異。他在維護王門良知宗旨，但又須考量時弊與當時修證思想潮流的兩相權衡下，強化了儒學本有的工夫論述，以孔學之「志」與「憤」替代「先悟」的優位，補齊悟必含修，修必因悟的互證性，而以此縮合「下學上達」，以「學」通貫上下，在下學之「庸」中，即是上達之本體的一體展現。雖在聖人是否有不同造境的問題中，仍強調本體無別，但卻透過「端倪」與「全體」改易了原先陽明所不重視的「分兩」之差異，而看重「全體」呈現對學問境界的意義，不得不說是既能應時之舉，又不失陽明之立意。

綜此，透過管東溟與鄒南皋的學術論辯，可以理解二人圍繞悟修論述展開的不同議題，已非各據一端，或朱或王思想所能牢籠。而是共同在悟修關係中，

成就如何由悟貫修，由修證悟的救正論述，共同參與萬曆智識份子的拯世之風潮，實具有開創意義。透過二子的辯論展開的工夫論述，可以看出晚明修證思想之多樣性。其所展開的悟修論觀點，對於成聖論述改易，亦無形間影響萬曆士人們對悟修的多樣性思考，其中重學、崇禮、重庸的風尚，亦可與時代新風相接軌。也可以讓我們知曉，萬曆士人修證論述實是複雜的交織樣貌，絕非僅在朱子、陽明兩端擺盪，亦有三教思想的參入與敵應，共同形塑新時代的養分。

（責任校對：王誠御）

引用書目

一、傳統文獻

梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。

北涼·曇無讖譯：《優婆塞戒經》，《大正藏》第24冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。

明·王時槐著，錢明、程海霞編校：《王時槐集》，上海：上海古籍出版社，2015年。

明·周汝登著，張夢新、張衛中點校：《周汝登集》，杭州：浙江古籍出版社，2015年。

明·袁宏道：《西方合論》，《大正藏》第47冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。

明·袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，2011年。

明·高攀龍著，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》，南京：鳳凰出版社，2020年。

明·張元忬著，錢明編校：《張元忬集》，上海：上海古籍出版社，2015年。

明·鄒元標：《存真集》，東京：高橋情報，1991年，據日本內閣文庫藏

明天啓二年（1622）序李生文重刊本影印。

* 明・鄒元標：《南皋鄒先生會語合編》，東京：內閣文庫林羅山藏明萬曆四十六年序刊本。

明・鄒元標：《鄒子願學集》，臺北：國家圖書館藏明徐弘祖重刊本。

* 明・鄒元標：《鄒子願學集》，東京：高橋情報，1990 年，據日本內閣文庫藏明萬曆四十七年序刊本影印。

明・鄒元標：《願學集》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，集部第 1294 冊，據故宮珍本影印。

明・管志道：《師門求正牘》，東京：內閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本。

* 明・管志道：《惕若齋集》，東京：內閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本。

* 明・管志道：《問辨牘》，東京：內閣文庫藏明萬曆二十六年序刊本。

* 明・管志道：《酬諮續錄》，東京：內閣文庫藏明萬曆三十年序刊本。

明・管志道：《理要酬諮錄》，東京：尊經閣文庫藏明萬曆三十年序刊本。

明・管志道：《析理篇》，東京：內閣文庫藏明萬曆三十五年刊本。

明・管志道：《續問辨牘》，《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社，1995 年，子部第 88 冊，據明刻本影印。

明・管志道：《孟義訂測》，東京：尊經閣文庫藏明萬曆三十五年序刊本。

明・憨山德清：《憨山老人夢遊集》，《大正藏》第 127 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

明・顧憲成：《顧端文公遺書》，合肥：黃山書社，2008 年，據清康熙刻本影印。

明・顧憲成著，李可心點校：《涇皋藏稿》，北京：中國社會科學出版社，2021 年。

明・錢一本：《黽記》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年，子部第 14 冊，據中國科學院圖書館藏明萬曆四十一年（1613）刻本影印。

清・陳鼎：《東林列傳》，東京：內閣文庫藏清康熙 50 年刊本。

二、近人論著

印 順：《大乘起信論講記》，北京：中華書局，2009 年。

* 吳孟謙：〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》第 44 期（2014 年 3 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2014.03.44.03

* 吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化實業公司，2017 年。

吳振漢：〈明儒鄒元標的為學與用世〉，《中華文化的傳承與創新——紀念牟復禮教授論文集》，香港：香港中文大學，2009 年。

侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本說——以李見羅為參照系〉，《臺大中文學報》第 76 期（2022 年 3 月）DOI:10.6281/NTUCL.202203_(76).0004。

張昭煒：《陽明學發展的困境及出路》，北京：中國社會科學出版社，2017 年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，2022 年。

魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版事業公司，2016 年。

* 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018 年。

*（日）三浦秀一：〈万曆の王学者鄒元標の前半生とその思想〉，《集刊東洋学》第 122 期（2020 年 1 月）。

*（日）荒木見悟：《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979 年。

（日）馬淵昌也：〈錢一本、明末における「拡充」「成性」論の展開：錢一本・孫慎行を陳確との関係において論ず〉，《言語・文化・社会》第 14 號（2016 年 3 月）。

(日) 荒木竜太郎：〈明儒鄒南皋の思想—頓悟漸修論を中心にして〉，荒木教授退休記念会編：《荒木先生退休記念中国哲学史研究論集》，福岡：葦書房，1981 年。

(說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Araki, K. (1979). *Mei matu syuukyuu sisou kenkyuu: Kan Higasibei no syougai to sono sisou* [Religious philosophies of late Ming era: The life and thoughts of Kuan Tung-Ming]. Tokyo: Sobunsha.
- Guan, Zh.-D. (n.d.) *Tiruo zhai ji* [Collected works of Ti Ruozhai]. Tokyo: National Archives. (Original work written in the Ming dynasty)
- Guan, Zh.-D. (n.d.) *Chouzi xulu* [Continued records of replying to consultations]. Tokyo: National Archives. (Original work written in the Ming dynasty)
- Guan, Zh.-D. (n.d.) *Wenbian du* [Correspondences of inquiry and investigation]. Tokyo: National Archives. (Original work written in the Ming dynasty)
- Miura, S. (2020). *Banreki no ou gakusya Syuu Motosime no zenhansei to sono sisou* [On the former part of Zou Yuanbiao 's life and his thought]. *Chinese and Oriental Studies*, 122, 42-61.
- Wu, M.-Q. (2014). *Wanming xinxue cheng sheng lunshu de bianhua: yi Luo Jinxi, Guan Dongming wei zhuyao xiansuo* [Variations of the sagehood discourse in late Ming mind learning: Starting with Luo Jinxi and Guan Dongming]. *NTU Chinese Literature Journal*, 44, 103-148.
- Wu, M.-Q. (2017). *Rongguan yu pipan: Guan Dongming de sixiang ji qi shidai* [Syncretism and criticism: The thought and times of Guan Dongming]. Taipei: Yunchen Culture Industry Company.
- Zhong, C.-J. (2018). *Mingdai Cheng-Zhu lixue de yanbian* [The evolution of Cheng-Zhu Confucianism in the Ming dynasty]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.
- Zou, Y.-B. (n.d.) *Nangao Zouxiansheng huiyu hebian* [The compiled discourses

of Master Zou of Nangao]. Tokyo: National Archives. (Original work written in the Ming dynasty)

Zou, Y.-B. (1990). *Zouzi yuanxue ji* [The collected writings of Master Zou]. Tokyo: Gaoqiao qingbao, based on a facsimile of the Wanli 47th year edition from the Japanese National Archives. (Original work written in the Ming dynasty)