

萬物並育而不相害，道並行而不相悖 ——耿定向、管志道師徒之論學宗旨^{*}

袁光儀^{**}

（收稿日期：104 年 9 月 30 日；接受刊登日期：104 年 12 月 17 日）

提要

本文以《師門求正牘》為核心，彰明耿定向、管志道師徒之學術宗旨，乃《中庸》「萬物並育」二語之精神。管氏本孔子《易傳》而統攝三教，以「遯世無悶，不見是而無悶」的「為己之學」修身；而以「理不相礙，教不相濫」分疏三教異同；更以「六龍皆一，群龍無首」的主張，給予三教同等的地位。其中隱含的超越智慧，實令人深思。

關鍵詞：耿定向、管志道、師門求正牘、晚明儒學、三教會通

^{*} 本論文為國科會計畫「耿定向及其門人之研究」（101-2410-H-305 -044 -MY3）之部分成果，承蒙審查委員惠予意見，特此致謝。

^{**} 國立臺北大學中文系副教授

一、前言

耿定向（號楚侗，又號天臺，1524-1596），乃晚明王學重要的傳播者之一，《明儒學案》曰：「天臺倡道東南，海內雲附景從」¹，可見其人在當時學術界之影響力；然而黃宗羲對其學術卻無好評，曰：「天臺之派雖盛，反多破壞良知學脈，惡可較哉！」²其貶抑耿定向的一大原因，當與其曾和李卓吾（1527-1602）長年論爭卻又最終復合之事不無關係。但在另一方面，與耿定向並世之許多江右學者，皆對其讚譽有加，如鄒善（1521-1600，東廓之子）即命其子德涵受學於耿定向，³胡直（1517-1585，念菴門人）弟子郭子章（1542-1618）則曰：「師一論學，則推高耿天臺先生」⁴，然則黃宗羲一方面推崇江右，⁵一方面卻刻意忽略、扭曲耿定向與江右學者同調的事實，實不免於矛盾。而耿定向雖不能見知於黃宗羲，但其一方面能獲並世之江右學者肯定讚揚，一方面又能與「異端」李卓吾「兩舍兩從」的學術，在時移世易之後，當值得後人重加探討。⁶

然則其學術之特色為何？若曰李卓吾之儒學精神，可借程顥（1032-1085）所言「仁者以天地萬物為一體」一語概括，⁷則耿定向之學術何獨不然？耿氏弟子管志道（號東溟，1536-1608）曾將其師徒問學之書牘哀集為《師門求正牘》⁸一書，而自述彼此問學之意曰：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，《求正牘》中所以請正於耿先生者，不出此意。」⁹由此可見，如何使「萬物並育」而「道並行」，正是耿定向、管志道師徒之學術反復辨證之用心所在。「萬物並育」二語，出於《中庸》第三十章，其精神所在，正與「仁者以天

¹ 明·黃宗羲：《明儒學案·泰州學案》，《黃宗羲全集·八》（臺北：里仁書局，1987年），卷35，〈給事祝無功先生世祿〉，頁849。

² 《明儒學案·楚中王門學案》，卷28，頁627。

³ 明·鄒德溥（1583進士），〈伯兄汝海行狀〉，《鄒聚所先生外集》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年），集157-442。

⁴ 明·郭子章：〈庸言序〉，《蟻衣生蜀草》，卷1，《四庫全書存目叢書》，集154-614。

⁵ 《明儒學案·江右王門學案》，卷16，頁333：「姚江之學，惟江右為得其傳。」

⁶ 參見袁光儀：〈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），頁33-56；〈處於江右與泰州之間的儒者耿定向——一個跨越陽明後學分派畛域的人物典型〉，《臺北大學中文學報》第15期（2014年3月），頁51-64。

⁷ 袁光儀：《異端的儒學：李贄《九正易因》闡論》（高雄：高雄復文圖書出版社，2012年）第三章，〈仁者以天地萬物為一體——《九正易因》所展現之『真道學』精神〉。

⁸ 《師門求正牘》，《管東溟先生文集·九》（臺北：中央研究院圖書館藏本）。據魏珮伶：《管志道年譜》（臺南大學國語文學系碩士論文，2010年），《管東溟先生文集》唯中央研究院圖書館有藏本，而《師門求正牘》亦無其他叢書收錄之，但不知何故，筆者在中研究院圖書館網站卻搜尋不得，只能透過其指導教授王琅老師聯繫詢問，而得其轉贈當年研究時所印《師門求正牘》全書影本，王老師及魏同學之無私與盛情，令人感念在心，特此致謝。

⁹ 〈答高大行景逸丈書〉，《問辨牘》，《四庫全書存目叢書》，貞集，子87-785。

地萬物為一體」之廓然大公相同，故由管志道之言相參證，更可見耿定向所以能與李卓吾和解而「同為聖賢」¹⁰之故。

然而，黃宗羲一心為懲王學流弊，而務別江右與泰州，表彰前者而貶抑後者，雖亦有其苦心孤詣，不容否定，然畢竟於「萬物一體」之精神有缺，執此而欲「並育」「並行」，則益難矣。李卓吾極其開放前衛的學術，在晚明的專制時代，確實唯見其動搖既有之權威秩序而徒令價值混淆不清的流弊；但在二十一世紀的今日，彰明李卓吾真自由與真平等之「真道學」，且更申明耿定向既與江右學者同道，而又得與異端「兩舍兩從」之學術，非但不會使儒學之道體闇而不明，相反地，更證明了儒學早在晚明即已發展出一套開放包容與尊重多元之學術，其精神宗旨，與當今舉世所崇尚之自由平等之普世價值亦皆相合，則將益凸顯出儒學之與時俱進，萬古常新。試問，處當今之世，申言儒釋之異同，固是客觀學術所當釐清辨明者，但又豈可據其異同而軒此抑彼，必言此是而彼非？若如此，則徒見其褊狹無量，所謂「尊重學術自由」亦成空言矣。然則耿定向以醇儒而著〈繹異〉、〈大事譯〉¹¹等諸文，對釋家異教亦尊重肯定，視佛氏聖人皆「得我心同然者」¹²，並且申明「吾孔氏之道，足該彼教」¹³之旨；而管志道建立一「圓宗方矩」之學，其反複申言者，皆在強調「理則儒釋不宜相礙，教則儒釋不宜相濫」¹⁴，其用心所在，又豈是如黃宗羲批判二人之言，所謂「於佛學半信半不信」¹⁵，或只是「決儒釋之波瀾」¹⁶而已？事實上，唯有建構一套能使三教彼此平等尊重，和平共處的學術體系，才能證明儒者之真以天地萬物為一體；而「萬物並育」且「道不相悖」的精神，方能真正落實於三教之間，乃至社會各個群體之互動往來中，而非只是空口白話而已。

簡而言之，由管志道之言出發，亦可見耿定向師徒二人之學術得以通於二十一世紀之超越智慧，故筆者欲更深入考察闡明之，以見其師徒二人學術之所謂「萬物並育」且「道並行」之內涵何在。而本題之撰作，既可彰明儒學之尊重多元與開放包容之精神，亦能更深入發掘耿定向與管志道師徒二人學術之內涵與意義。前文已申述耿定向學術值得研究與開發之故，而擴及其門人管志道與之問學的內容，一方面可深化對耿氏學術精神之理解與闡揚；但另一方面，管志道本身亦是已受學界關注且值得進一步開發的主題，故本文亦當

¹⁰ 明·李贄：〈答來書〉：「我與天臺所爭者問學耳……彼我同為聖賢，此心事天日可表也。」（張建業主編：《李贄文集》第1卷（北京：社會科學文獻出版社，2000年），《續焚書》，卷1，頁16）

¹¹ 〈繹異〉收於《耿天臺先生文集》（臺北：文海出版社，1970年）卷10；〈大事譯〉收於卷8。

¹² 〈大事譯〉，頁877。

¹³ 〈大事譯〉，頁861。

¹⁴ 〈答王太常塘南先生書〉，《問辨牘》，元集，子87-634。實則「圓宗方矩」與「理不相礙，教不相濫」之意，始出於《師門求正牘》，管志道在諸多著述皆反複申言之，下文亦將再作討論。

¹⁵ 《明儒學案》，卷35，頁816。

¹⁶ 《明儒學案》，卷32，頁708。

有助於深化管氏學術之研究，以下再略述之。

因《明儒學案》對泰州及耿定向本無好評，對管志道亦多貶抑，黃宗羲無視其著作宏富，弟子眾多，僅在〈泰州學案一·序言〉附有一簡短傳略，而未單獨為之立傳。然而，相較於耿定向數百年來所受之漠視，管志道實較其師更早期被學界所關注。荒木見悟早在1979年即有管志道之專題研究，而「耿定向」則正是因為這位佳弟子，方附於其書而為荒木氏所關注。¹⁷雖然除了該本專書以外，其他多在綜論晚明學術之相關議題時方論及管志道，然而累積而來的研究成果亦頗有可觀，如劉守政〈管志道研究現狀綜述及其三教合一觀本體論淺探〉¹⁸，便已對大陸及海外學者之管志道研究作一整理；而魏珮伶《管志道年譜》，除了將管志道之生平事蹟及著作編年為次，整理考訂外，亦附錄多種相關研究文獻以及傳記史料。大抵來說，因管志道鳩合儒釋的態度，故研究晚明佛教思想的著作或亦及之；¹⁹此外，由於管志道曾與顧憲成有「無善無惡」之辯，故研究顧憲成或考察晚明「無善無惡」論辯史之論著，²⁰亦將之納入討論；其他如曾光正：《不離俗而證真——泰州學派倫理觀之研究》，²¹以及陳時龍：《明代中晚期講學運動（1522-1626）》²²等等，亦相應於其研究主題，而對管志道之學術有所申發。雖然在相關研究中，真正聚焦於管志道本人之論述尚屬有限，但主要原因實在於其眾多著作皆流傳不廣，資料取得不易，故使研究者難以投入，然只要能獲其著作而研讀之，便可察知其值得深究之價值，如2014年以來，吳孟謙便有數篇關於管志道之專題論著發表，²³由此亦可見其漸受學界關注的實況。雖然，以吳氏用功之勤，且後出轉精，已堪稱為歷來管志道研究中最全面而深入者，但其上溯管氏之思想淵源與所受影響，或更偏重管志道與羅近溪（1515-1588）——這位在陽明後學中早已備受肯定的大思想家——的關係，而以「其學問遠非天臺所能範圍」²⁴，對耿、管師徒間之交流互動，或有未及關注者，而本文於此則正可作一補充。總之，管志道一直

¹⁷ 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），〈二東溟と耿天臺〉，頁82-128。

¹⁸ 《世界宗教研究》（2010年第5期），頁171-178。

¹⁹ 如趙偉：《心海禪舟——宋明心學與禪學研究》（北京：人民出版社，2008年），頁320-329。

²⁰ 前者如陳百興：《顧憲成之思想與講學》（中央大學歷史研究所碩士論文，2009年），第三章；後者如吳震：《陽明後學研究》（上海：人民出版社，2003年），第一章第四節等。

²¹ 臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1997年，第四章。

²² 上海：復旦大學出版社，2005年，第四章第三節。

²³ 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；〈管東溟《續原教論評》析探〉，《臺大佛學研究》第27期（2014年6月），頁115-166；《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》（臺灣大學中國文學研究所博士論文，2014年7月）。

²⁴ 《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，頁190。

以來是一位孤獨的思想家，如陳時龍說他「有些非常古怪的思想」²⁵，此一用語，即可見其學術實不易為時人及後世所理解；而其以「孔矩收二氏」²⁶的學術，不論崇佛與闢佛兩端之學者，自亦難明其所言「並育」、「並行」之實；而在「並育」、「並行」的前提下，面對自己與所尊仰之耿師的學術異同，他又如何各作定位？凡此，或皆有待後學再加析辨之。

管志道既言：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」，《求正牘》中所以請正於耿先生者，不出此意。」故筆者擬就《師門求正牘》一書作為考察之重點，²⁷申明其師徒二人「萬物並育」而「道不相悖」之論學宗旨。

二、管志道與其師之間學實錄——《師門求正牘》概說

《師門求正牘》之撰作緣起，詳見於書前〈師門求正牘引〉²⁸一文。管志道自述該書內容從撰作到刊刻，其實經歷了一番心路歷程。首先，他追述受學於耿定向以來，而「始聞孔子志學之蘊」，然因「自省未徹」，「而參二氏家言」，卻覺「或同或異，且信且疑：信者信三大聖人之必不入於邊見，疑者疑其教跡之天淵隔也。」也就是說，他一方面相信三教大聖人必然不流於一偏，而都能達致至善至圓之境界（否則亦不可謂為聖人），但三教教法見諸言詮與形跡者，卻又確實有著難以融通的差異，究竟如何而能「一以貫之」？這一困惑，可以說便是管志道成學歷程中主要的「問題意識」所在。

而管志道又如何解答這一困惑？他潛心思考的結論是：「二氏之精蘊，大都在於夫子《易傳》中」，「求孔學者，當求諸《易》」，亦即管志道認為孔子《易傳》的內容與精神，既是儒學之核心，亦可統括佛老之思想要旨，因作《六龍解》²⁹一書，由此建構其「以孔矩收二氏」的學術。對於自身這一學術成果，管志道亦不忘「請正于先生」，而耿定向讀其書後，除了「印以為可」，亦將所撰〈學象〉與〈王文成先生世家〉³⁰二篇贈與管志道

²⁵ 《明代中晚期講學運動（1522-1626）》，頁169。

²⁶ 〈師門求正牘引〉，《師門求正牘》，卷前，頁3上。

²⁷ 本文以該書為考察重點，乃依管志道之自述，然如吳孟謙已指出，管志道畢生的許多創見，如「以孔矩收二氏」、「敦化川流」、「圓宗方矩」等判教主張，皆在其書首度披露，亦引起當時學者高度關注，隨後的論戰亦由此展開（《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，頁43、294），可見《師門求正牘》一書在管氏學術之地位。

²⁸ 《師門求正牘》，卷前，頁1上-3下。本節所引文句未另加註者皆出於此篇，不一一加註。

²⁹ 管志道：《周易六龍解》（復性書院刊本，東海大學圖書館藏書，出版時地不詳）。

³⁰ 二篇分別收於《耿天臺先生文集》卷9、卷13。

相參，且更「不恥下問，勒成〈測易蠡言〉³¹一編，促余裁答者數四」，由上可見，耿定向是個多麼認真老師，不但細讀其門人著作，且詳加回覆自己的「讀後心得」（〈測易蠡言〉），此外亦不自視其為師，亟願管志道得以「裁答」，更具體表現出懇切的問學精神。³²故管志道「迺分款請裁，彙為一帙，命曰〈師門求正牘〉，以呈先生。」這便是《師門求正牘》一編之由來。

然而，最終刊刻之《師門求正牘》的內容亦不只於是。如管志道在下文又追述曰：「先是，辛卯³³答先生所遺《求微編》中有〈魯論訓義〉幾條，已發其端矣。會有及門者見之，謂當裒合〈蠡言〉成卷，與眾參求。」也就是說，《求正牘》中還包括了管志道之前讀耿定向《求微編》時加以回覆的書信及其〈魯論訓義〉等著述。所謂《求微編》，即耿定向因李卓吾刊刻《焚書》，將其真切批判耿定向的書信如〈答耿司寇〉等文皆公諸於世，損及耿定向令譽，令耿定向難堪，故作〈求微書〉³⁴，並附其論爭之相關書信合而成編，與諸同志商求。試問，當此論爭激烈之時，欲言所謂「並育」、「並行」，不亦難哉？然則倡言「並育」、「並行」的管志道，對於耿、李之爭的態度，要如何不與其學術宗旨相矛盾？又當如何覆信，以勸慰其師？細察其說內容，實亦值得後人玩味，將於後文再加申述。

實則姑且不論耿氏師徒與李卓吾之異同將如何「並育並行」，單就《師門求正牘》這部耿、管師徒的問學實錄，即可見二人之學術亦非全然一致（即吳孟謙言管氏學問「遠非天臺所能範限」——然而耿定向本亦無意範限之，且更多所期勉）。其實耿定向希望管志道對〈測易蠡言〉有所「裁答」，之所以需要促之「數四」，其背後的原因之一，當在於管志道對自己與其師之異同處，實亦有相當的自覺，如〈師門求正牘引〉一文所言：「余蓋祖《周易》以破天下之為假仲尼者，而先生則祖仲尼以破天下之為假六祖者，其意若合符節。論及周程與儒禪之分合處，則不無推敲於其間。」「其意若合符節」者，固是二人思想得以「並育並行」之處，至於其他須「推敲」者，則不免令管志道煞費思量（詳見後文討論）。因此，管志道對於旁人建議他「裒合〈蠡言〉成卷，與眾參求」，也表現出十分猶

³¹ 收於《師門求正牘》卷中，頁1上-4下；且書中又收有〈天臺先生續來教劄〉二篇，及〈天臺先生題六龍解〉等，可見耿定向對管志道著作之重視。

³² 耿定向曰：「是編弘綱要旨，大都深獲我心，乃其中精思連識，多發我所未發，且多發我欲發而未能者……惟天或假我以年，不苦以病，吳門雖遙，亦當傲比席，負笈以往，受易卒業……。」（〈天臺先生題六龍解〉，頁3下）不但對管志道之《六龍解》讚譽有加，甚且自稱願「受易卒業」於管氏之門，可見其虛心為學的精神。

³³ 萬曆十九（1591）年。按，據魏珮伶：《管志道年譜》，頁81。以下年代考訂亦皆以該書為據，不另加註。又，吳孟謙博士論文亦附錄〈管東溟學行年表〉、〈管東溟尺牘文章編年表〉等，本文所涉年代，上述二書所定大抵未有出入。

³⁴ 收於《耿天臺先生文集》，卷6，頁696-700。又，前註11文海出版社之版本中的〈求微書〉一文之頁699-700兩頁空白，故再據《四庫全書存目叢書》集部·別集類（131）所收之《耿天臺先生文集》參校（頁172-173）。

豫的態度，他說：「余慮其中有出入二氏語，一出而異同紛然，將無傷先生衛道意乎？」亦即擔心自己會通三教的立場，或將損及耿定向尊儒衛道之精神。然而，他撰〈師門求正牘〉以呈耿定向的時間，已是「萬曆乙未（23年，1595）」，耿定向隔年即病逝，他再也得不到恩師的批答，管志道慟泣之餘，本覺「師宗已逝，是牘當委之水火也。」幸而有同志勸勉曰：「三教乖離甚矣。天實命哲儒統貫三宗而約之以孔矩，子毋讓。」他才將這部作品刊刻問世。而對自己與耿師之異同，他概括之曰：

先生以〈學象〉尊孔脈，而余以孔矩收二氏。天下必有罪我者，則程伯淳有言曰：「吾學固有所受，然『天理』二字，卻是自家體貼出來。」余敢曰：「吾學固有所受，然『敦化川流』四字，亦是自家體貼出來也。」世有知我者，其以體先生之未盡罪我，毋以體孔子之未盡罪先生哉。

管志道以「先生以〈學象〉尊孔脈，而余以孔矩收二氏」，概括二人之學術宗旨，而耿定向醇儒的立場，與管志道泛濫於三教的態度，不同處固不可掩，但學問貴在真誠，既是「自家體貼出來」的學問，亦不能因不敢與師立異、唯恐天下人「罪我」便矯飾之。然而，其不能盡從於師，而必要立異之故，或不免將令人質疑耿定向之學術有所不足。管志道則特別申明：「世有知我者，其以體先生之未盡罪我，毋以體孔子之未盡罪先生」。此語含蓄，如何解讀，學者或有異見。筆者則以為，耿定向〈學象〉崇儒尊孔之精神，即如管志道所言，乃「祖仲尼以破天下之為假六祖者」，亦即其申明孔氏精神，旨在矯正晚明溺於佛老者所衍生之種種流弊，所批判的是偽佛狂禪，乃至不明孔氏精蘊之「偽儒」，而非佛氏本身；至於管志道看似不獨尊孔，而同尊三教聖人，但其「祖《周易》以破天下之為假仲尼」、「以孔矩收二氏」之用心，同樣亦在於矯正當時之偽儒、偽佛，而其以三教歸之於「孔矩」，又非尊孔而何？故師徒二人之學術實亦殊途而同歸。實則管志道所謂「自家體貼出來」的「敦化川流」四字，即《中庸》「萬物並育」二句以下「小德川流，大德敦化」之略語，就管氏來看，所謂三教之別，僅是「小德」之「川流」耳，三教固同歸「大德」之「敦化」，方所謂並育並行也。然而，學者若執三教合一之見，或將認為耿定向之唯尊孔子，實乃「體孔子之未盡」——因合一論者心目中之真聖人必不流於此「邊見」；相反地，務斥佛老的正統道學，則又必以泛濫三教之立場為非，而耿定向既放任門人出入二氏，當然亦是「體孔子之未盡」，才會「於佛學半信半不信」了。——證諸後世耿定向所受之貶抑，確實即因此而兩面不討好，而管志道但願世人切勿「罪先生」，實亦預見了耿定向這樣一位醇儒，卻包容門人之出入佛老，所將面臨的誤解與責難。至於他說：「世有知我者，其以體先生之未盡罪我」，與其說是自謙，或說是為彼此學術之差異作一飾辭，

不如說他是真心相信師徒二人之學術仍是殊途同歸，若因本書內容而使世人質疑二人學術尚有未能融貫之差異，則他願歸罪於自身未能善體先生之學，方使世人有疑。實則若非耿定向之人格學術已臻圓融化境，又如何能以醇儒而包容門人出入二氏與之立異？由此來看，耿定向早已以其生命實踐，落實印證「萬物並育」且「道不相悖」之精神。然則不論其學術體系之建構是否完備，學術言論之是否圓融，耿定向之善體孔子，又何可疑？

以上僅就〈師門求正牘引〉申明該書之於耿、管師徒二人問學之意義，以下則再進一步申述其書之內容，以更具體了解二人學術之內涵與價值。

三、從《師門求正牘》看耿定向、管志道之論學宗旨

（一）為己之學：遯世無悶，不見是而無悶

面對耿定向與李卓吾論爭之衝突，將如何並行不悖，實不免有矛盾困境，但細讀管志道〈萬曆辛卯天臺耿先生以《求微編》見示讀已有省脩書奉復〉³⁵一文，則能具體感受到管志道之超越智慧與胸襟，實令人油然而生欽敬之情。其所關注者，完全不在於理論上辯論求勝，而是切實落在生命實踐中反思自省。而其精神宗旨，則可以《易·乾文言》「遯世無悶，不見是而無悶」一語概括之。實則儒者學問，本以「為己之學」為核心，而非求人知，非求「見是」，若真能「不見是」亦無悶，則何與爭？而所謂的「並育」、「並行」，亦必以這樣一種「人不知而不愠」的生命修養為前提，才可能進一步對於所有與己不同的學術立場，都抱持一份尊重與包容。以下即以管志道回覆其師之書信，申言其面對論爭衝突，而力求彼此「不相害」與「不相悖」之道者何在。

首先，對於耿定向蒙受《焚書》之謗，管志道自能同理其師之「傷心」，管志道自身之仕途亦頗多曲折，對於他人之批評訕謗，自亦有深刻體會。但當此之時，如何以超然的智慧因應生命的困局，正是考驗自身學術是否圓融完滿的重要時機。因此，與其震怒，務爭此是而彼非，不如靜心反思：聖人處此更有何事？唯有認清自我當行之道，方能避免在盛怒之下，反而作出違背自身學術宗旨的錯誤言行。因此他勸慰其師曰：

麻城之學自師倡之，今翻成種種異趣，委可傷心，然畢竟非口舌之所能挽也。聖人六龍時乘，固有時而用潛龍惕龍矣……《求微編》無乃惕意歟？然惕龍與見龍不竝

³⁵ 《師門求正牘》，卷上，頁1上-4下。本節所引文句未另加註者皆出於此篇，不一一加註。

乘，乘惕而又乘見，則人但見其見而不見其惕，惕猶未純也。莫若純以惕用，而含見龍之章，苟吾道果密圓，羣魔不戰自伏。……豈以一時唇吻勝哉！

吾之心，果通于天地鬼神乎？吾之學，果式於天下萬世乎？天欲我為潛龍耶？有潛而已。天欲我為見龍耶？則惕於一時，而見於百世之後，何害也？

蓋師之所處，今日正在惕見之間；而道之所處，今日正在潛惕之間，在聖人則易地皆然。

以上皆以《易·乾卦》六龍之精神，反思自處之道。管志道認為，耿定向身遭《焚書》之謗，雖有傷心委屈，但亦非口舌所能挽，當此「不見是」之時，當為「潛龍」之遯世，或為九三爻辭：「君子終日乾乾，夕惕若厲」，以自我惕厲為先。耿定向既以「求儆」為書，而曰：「右〈求儆書〉，余實袒臂披膺，冀相知者針砭我也。」³⁶此即「惕」之意，而若真心自我惕厲，則當深自潛藏，反躬自省：「吾之心，果通于天地鬼神乎？吾之學，果式於天下萬世乎？」務求問心無愧而已。此時若爭口舌是非，則是求「見」，則「人但見其見而不見其惕，惕猶未純也」，故有一毫求見爭勝之心，反有傷於惕厲之心之真純。管志道相信：「天欲我為見龍耶？則惕於一時，而見於百世之後，何害也？」「苟吾道果密圓，魔不戰自伏。」因此，重點不在於一時之或惕或潛或見，而在於自身之學術是否真足以自立，禁得起時代的考驗。若真志於「百世以俟聖人而不惑」的學問，則知一時之困境不足以動其心，要在求自身言行皆以「聖人易地皆然」為準據而已。

以上所論潛龍、見龍、惕龍，亦可與管志道之《六龍解》的內容相印證。所謂「遯世無悶，不見是而無悶」，即〈乾文言〉之說潛龍，而《六龍解》曰：「龍德必本乎潛，聖人主靜立極，其體常潛」；「君子先天之學，未有不根於潛者，以潛含惕，龍德乃純」，「未有龍德而不從戰兢惕勵中來也」³⁷，更可見此一純粹為己的「常潛」之心，才是龍德之本；而九三「夕惕若厲」的精神，更須時時放在心中自修自省，若謂「常潛」是「本體」，則「常惕」即工夫所在。故曰：「孔子乘見龍之位，存惕龍之心」³⁸，孔子猶如此，何況吾輩？因此，面對挫折困境，亦正是驗證平日所講之學是否能體現於自我生命的最佳時機，而從管志道覆信的內容來看，亦證明了其學問絕不以「唇吻勝」，百世之下讀其書，仍當敬服其人。

其實，對李卓吾的學術，管志道頗有無法認可之處，如其與焦竑的信中所言：「卓吾

³⁶ 〈求儆書〉，頁 697。

³⁷ 以上依序見《周易六龍解》，頁 2 上、頁 10 上、頁 3 下。

³⁸ 《周易六龍解》，頁 3 下。

老子乎，古之居塵出塵，展禽、虞仲之儔哉，而不可以訓俗」³⁹，其以展禽、虞仲等隱士之倫視卓吾，亦是肯定其人品修為，然而李卓吾對於世俗之人情欲望，採取開放包容的態度，對於當時社會風氣的影響，則確實是「不可以訓俗」，管志道批評其說「反成狂蕩子之逋逃藪」⁴⁰，凡此評述，實亦有其相當的客觀性。⁴¹但即使如此，若因《焚書》之刊刻，而使耿、李二人陷於對立，管志道亦將不以為然，故其信中言道：

今自姚江一二傳後，學者日趨圓通，日入浮淺，流為小人無忌憚之中庸，而文之以二氏之說，可謂極重難返矣。如李丈本有卓行者，而亦豈自知其弊之至于斯也？雖然，以善服人，未有能服人者，孟子與楊墨辨，其辨斷不為楊墨一時所服，而楊墨亦自有服孟子處，則以其抱持志養氣之學，而著壁立萬仞之操，必楊墨之所目擊而心讓者也。不然，彼以其說見，而我亦以其未融之見；彼以其破行，而我亦以其未完之行，相為角觚，縱此是彼非，昭如日月，恐上帝未便以是非之權屬我耳。道為此懼，所以不敢硬為道術立標榜也。試閱《求微編》中，如陸太宰書，本不為儒家張門面，而其一段懇惻，卻足動人。李丈縱不能行，絕不懷恨。蔡子所質師書，及種種辨釋，豈不毅然一出於正哉，而負氣不平之意，隱然見於言外。道誠深幸師門之有子路，而又恐有識之士，未必蓋以為然也。學術不厭詳究，習氣不厭陶鎔，老師以宜更加鞭策焉。

對所謂「姚江一二傳後」的種種王學流弊之深憂與反思，實為耿定向與管志道師徒二人所共同關切，耿定向與李卓吾之論爭，亦皆出於此一衛道之苦心，⁴²管志道又何嘗不明白？然而，「以善服人，未有能服人者」，即使是善辯如孟子，其與楊墨辯，也無法讓楊墨接受其說。實則站在各自角度，總是「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」，固然「公說公有理，婆說婆有理」，但除了使自己愈加堅持己見之外，又何嘗能夠說服對方？縱然所說之理「此是彼非，昭如日月」，但必爭此是彼非的態度，則顯然只是「未融之見」、「未完之行」，只是現實中「相對」的是非，「恐上帝未便以是非之權屬我耳」，又豈能自居真理之一方？因此，管志道認為孟子真能服人的不是「理」，而是「抱持志養氣之學，而著壁立萬仞之操」，唯有誠於中、形於外的操守氣節足以令人心折，口舌言語之爭，不論如

³⁹ 〈答焦翰撰漪園丈書〉，《問辨牘》，亨集，子 87-681。

⁴⁰ 〈答焦翰撰漪園丈書〉，子 87-681。。

⁴¹ 如張鼎（？-1629）推崇李卓吾學術曰：「惟世上第一機人能信受之」，但亦承認現實中不免於「俗子僭其奇誕以自淫放，而甘心於小人之無忌憚」的流弊（〈讀卓吾老子書述〉，《續焚書》，頁 2）。

⁴² 如陳時龍亦指出：「如果說晚明有一種強烈的衛道意識，那麼這種衛道意識就是從耿定向那裡開始的，並且在與李贄的論爭中逐漸得到加強。」（《明代中晚期講學運動（1522-1626）》，頁 148）

何理直氣壯、頭頭是道，都不可能使人心服。他舉陸太宰（陸光祖，號五臺，1521-1597）和蔡子（蔡毅中，字弘甫，1548-1631）作一對比：陸太宰即使不特別申明儒理，但其懇惻真誠的態度，卻能讓人願意傾聽；⁴³再看蔡弘甫寫給耿定向的書信，及其《焚書辨》之論，⁴⁴即使其所說之理「毅然一出於正」，但其「負氣不平之意」，則「恐有識之士，未必蓋以為然」——證諸後世推崇李卓吾者，往往便將耿門師徒一概視之為「偽道學」，即可知其必爭是非的「反效果」何如。總之，管志道衛道之衷懷，實與其師心同理同，但他持守「不敢硬為道術立標榜」的態度，更反映出其超然的生命智慧。

然而，管志道一方面不願耿、李激烈對立，而主張面對李卓吾，應如陸太宰保持懇惻平和之態度；但相反地，他卻直切地要求耿定向應該更加自省自厲，竟然還教他：「學術不厭詳究，習氣不厭陶鎔，老師以宜更加鞭策焉」，完全不把耿定向〈求微書〉中的「冀相知者針砭我」當作場面話，而切實地「針砭」其師，這在一般重視師生間尊卑倫理的常情看來，簡直是不可思議。然而，收了門人這樣的信，耿定向惱羞成怒了嗎？事實上，《求正牘》中諸多書信，皆是在〈求微書〉事件之後的往來問學，正可見耿定向確實虛心地接受「針砭」，更加自我鞭策地詳究學問、陶鎔習氣，且最終能與李卓吾握手言和，身體力行此「萬物並育」而「道不相悖」之儒學宗旨，無論當代及後世學者是否能理解耿定向師徒學術之內涵與精神，二人皆以「遜世無悶，不見是而無悶」的精神，力行這一「為己之學」，這才是真正言行合一的「真道學」，不是嗎？

（二）理不相礙，教不相濫

耿、李之爭，可以說是考驗耿定向師徒是否能以自身生命之實踐，印證其「並育」、「並行」之學術宗旨，而從上節之討論，則可充分看出二人之學術，確實不僅是「入乎耳，出乎口」，且真正能「入乎耳，箸乎心」⁴⁵，從自我內心之真誠反思，到外在的言行舉止，待人接物，皆能「一以貫之」地切實體現其「道並行而不相悖」的精神。而以此一精神出發，管志道更致力建構一套既能在理論上會通三教，又能在實踐中申明三教之別的學問，且最終「以孔矩收二氏」為宗旨——亦即以儒家之禮義規範為法度，來遏止天下之偽佛狂禪使社會風俗趨於狂蕩之流弊。若執崇佛（以佛氏高於儒）與闢佛（尊儒而嚴儒佛之辨）之一偏，則不易理解其旨趣所在，故管志道在許多著作及與學者問學之書信中，皆反複申

⁴³ 所謂「陸太宰書」，未知其詳，但李卓吾在〈答耿司寇〉一文亦曾表示：「公（指耿定向）儻不信僕，試以僕此意質之五臺……以五臺公所信也。」（《焚書》，《李贄文集》第1卷，卷1，頁32）可見陸五臺為耿、李雙方所信任者。

⁴⁴ 〈求微書〉：「頃光山蔡弘甫著《焚書辨》并書來，過我依違隱忍，不能為斯道張主，余則何辭？」（頁697，又，缺誤字據《四庫全書存目叢書》版本頁173校改）

⁴⁵ 借用《荀子·勸學》語，「入乎耳，箸乎心」方為君子之學。

明其所謂「圓宗方矩」，以及「理不相礙，教不相濫」之內涵精神，凡此在既有的研究中，或亦已有所彰明，以下則舉《師門求正牘》中之論述再加印證之：⁴⁶

蓋聖人之道，其圓應規，其方應矩，圓者其性體，而方者其教體也。見性則萬法歸一，何聖何凡？教則不為聖人立，而為凡夫立，於是逗機緣而矩矱出焉。故三教聖人之立極，不以圓用，而以方用，方固所以成圓也；與其為踰矩之圓，毋寧為執矩之方，而或以禪家諸祖之見地，毀有宋大儒之繩墨，謬矣！然使見地未圓，則又不可以格方也，以至圓格至方，其惟仲尼乎！（〈師門求正牘引〉，頁1上-下）

以上文句要旨或可分析如下：

一、所謂「圓」之「性體」即三教之「萬法歸一」；而「方」之「教體」則是三教教法之差異。

二、教體矩矱乃為凡夫立，「與其為踰矩之圓，毋寧為執矩之方」，凡夫唯有「執矩之方」，落實戒律之修行，道德之踐履，以「方用」才可能「成圓」，亦即切實依循教法才可能澈悟性體之「圓」；相反地，若「以禪家諸祖之見地（即以知見論性體之「圓」），有宋大儒之繩墨（以為知「圓」便不必「執方」，可以不執守儒者之道德矩矱）」，則乖謬之甚。

三、唯有「至圓」才能格「至方」，亦即唯有真正澈悟至圓之性體者，其所立之教法矩矱才能完滿無病，當此標準者唯有仲尼，是故管志道之學以「孔矩」為依歸。

由上可知，管志道「以孔矩收二氏」實仍歸宗於儒，然而，真正能使「萬物並育」而「道並行」的前提，不在於崇儒而貶二氏，而在於肯定三教聖人皆知「萬法歸一」之「圓」，因此對於儒者長期以來嚴闢佛老之態度必有所澄清，管志道曰：

春秋之時，佛教未入，楊墨亦未著也，則夫子所指異端云者，必自有在矣。愚謂「端」即「兩端」、「四端」之「端」。所謂「幾者動之微也」，人心動於真幾，其端必同，動於非幾，其端必異，異端不可長也。生於其心，必害於其事，故教人攻之於未著焉。……楊墨之為我兼愛，其端出於仁義而少差焉，遂流於無父無君之地，則就其初幾而謂之異端亦可。乃老氏，則吾夫子之所從問禮者也；佛氏尤有大焉，殆子思所謂「道竝行而不相悖」已。然則與吾聖道之端，同乎異乎？曰：發端於性善則同，而教迹則異也。（〈攻乎異端斯害也已訓義〉，卷上，頁5上-6下）

⁴⁶ 以下引文若出《師門求正牘》者，皆不再加註，逕註篇名及卷次、頁數於引文之後。

其實《論語》「攻乎異端」一章文句過於簡略，如何方為確解，歷代有諸多異說，此處不贅，總之，管志道之解「異端」，雖可備一說，亦未必即夫子之原意，但其宗旨所在則甚清楚：以楊墨、佛老為「異端」，固皆後儒之見，若據《論語》之隻言片語即攻之闢之，實為失察。此外，以楊墨為異端或尚可說，然老氏、佛氏之智慧通達，若執著教跡之異而闢之，既為自身之陋見，且更違反子思（《中庸》）所言「道並行而不相悖」之宗旨。

管志道所言三教異同曰：「發端於性善則同，而教迹則異也」，亦可與其師之說相印證，耿定向曰：

道一而已。余未嘗為佛學，未多研佛乘，第省之自心自性如是，仰思尼父之心之性如是。惟文中子稱『佛聖』矣，度其心其性，亦必如是。若于此心此性外加添些子，即神奇玄妙，予不謂然。如于此心此性內欠缺些子，即是方便利益，予不敢謂然。……凡為學佛者諸如徐生語，是得我心同然者，予又何異焉？⁴⁷

「道一而已」，如果儒者自信所言之道，真通於天下萬世，則如何能不同時肯定世間各大教派聖人所言之理，皆可與儒者之道一以貫之？孟子所言性善既是「人皆有之」的超越普遍性之存在，則佛聖之「其心其性，亦必如是」，又何可疑？耿定向對佛氏之尊重，實立足於其真知體證「我心同然」之性善宗旨，亦印證了真正以萬物為一體的儒者，自有包容三教之胸襟。當然，語「聖」則三教皆同，但凡夫所須警惕者，則是僅以知見說聖人，而不能知己身與聖人之懸絕，此則耿定向所必須申辨者：若不能反求諸心去體證聖人之性，並落實於自身之切實踐履，而倡言心性之上尚有神思玄想，心性之下尚有方便利益（實即王學流弊之所謂「玄虛而蕩」與「情識而肆」），凡此亂道言行，則為耿定向所無法認可者。而此一態度，亦同樣為管志道所堅持，其所謂「教不相濫」而「約之以孔矩」者，亦在彰明，學者唯有篤行儒者「博文而約之以禮」⁴⁸的切實為學、道德踐履，才能掃除偽佛狂禪之弊，而真能體證性善之萬法歸一；若不由此道，則無論其說多麼玄妙精微，皆徒然流弊於世而無所補益。

然而，相較於管志道浸淫佛學之深，耿定向則自承「余未嘗為佛學，未多研佛乘」，且平日衛道之言，亦多似闢佛之論，若不申明其意，則不免令人感到矛盾，實則在初讀耿定向〈學象〉時，管志道亦對其師尊儒貶佛之語有所質疑，耿定向則答覆曰：

⁴⁷ 〈大事譯〉，頁 876-877。

⁴⁸ 〈師門求正牘引〉，頁 1 上。

書來謂〈學象〉中不應貶佛，豈不冤哉！……受禾者必芟去草，珍玉者必攻其瑕，豈可以芟草攻瑕苛責農與匠哉？老夫〈學象〉中所彈刺者，蓋戾佛教而亂業者也，如賢所云，縱欲任情以為解脫者，老夫不特耳聞之，實目及之矣。佛法然乎？又云狼險陰賊以為妙用者，老夫不特目及之，實身當之矣。佛法然乎？顧老夫當此，不惟不校一因，其人稍自懺悔，知反本心，便即鬯然，無幾微介于胸中，佛法不當如是耶？（〈天臺先生傳來測易蠡言〉，卷中，頁3下-4上）

文中耿定向強調，他所反對者，是那些托名為佛，實則「縱欲任情以為解脫」，「狼險陰賊以為妙用」之徒，耿定向耳目見聞者，率多此輩，但真正的佛法又豈如是？如農夫與匠人之芟草攻瑕，是真正珍視稻禾與寶玉，他批判偽佛狂禪，同樣也在推尊真正的佛法。若那些「縱欲任情」、「狼險陰賊」的人能「稍自懺悔，知反本心」，他立刻便能放下批判，衷心接納，不再介懷，這不正與佛法之大愛包容的精神一致嗎？

因此，管志道在其後作〈耿子學象引〉時，亦重新為耿定向之「貶佛」作一詮說，曰：

或疑先生既提並行不悖之旨，何以貶佛太過？道經不云乎？「聖人生而大盜起。」佛誠至聖，不能禁後儒之不盜佛，盜佛而瀉其真，至於掃六經而侮聖學，則搜其本而攻之。即操戈入室必且以禦盜之功受上賞焉。此程朱之所以力排二氏，而外書却贊其自仙佛中來，轉救二家末流之弊也。其何疑於先生？先生第欲使人人為孔孟耳，孔孟之道明而三才理，即以謗佛罪先生，固亦安之矣。（卷上，頁31下-32上）

文中管志道解釋耿定向之「貶佛」，乃針對「盜佛而瀉其真」者，並非反對佛學本身，其看似操戈而入佛之室，但非為攻佛，而乃為佛聖禦盜；但若使人人為孔孟，則盜亦無由起，此即耿定向之真志所在，故若因尊孔而有似謗佛之語，耿定向亦任之。此外，就管志道看來，不止耿定向之意如是，「程朱之所以力排二氏」，其精神所在，亦同樣可作如是觀。

管志道亦曾反複申明程朱闢佛老的正面意義，如曰：

然則程朱之闢二氏也，非乎？曰：何可非也！聖人智崇而禮卑，道雖互融，而教亦不可以相濫也。帝王所自立之天下，非綱常不可維，非庸言庸行之教不可率，而語上則非中人以上不可也，故必主孔子而賓二氏焉。學孔子而未至，名教猶得而繩之；學佛氏而瀉其真，則狂慧生而怪行出，其流至於小天地、卑聖賢，蔑君父之倫，而自托於無上之道，雖聖人亦末如之何也已矣。此亦世道之隱憂也。（〈攻乎異端斯害也已訓義〉，頁8下-9上）

就管志道來看，程朱闢二氏的宗旨，實與其自身「以孔矩收二氏」的精神相合，雖然三教之教理本圓，其道互融，不應分別，但若論三教教理之圓，乃中人以上方可以語上，若中人以下，則「非綱常不可維，非庸言庸行之教不可率」，唯有孔子之禮教，方可為天下通行之準則。如前引文已言：「教則不為聖人立，而為凡夫立」，面對中人以下的世俗大眾而言，「學孔子而未至，名教猶得而繩之；學佛氏而瀉其真，則狂慧生而怪行出」，故必然要「主孔子而賓二氏」，因儒家之道德禮教方可作為世間常法，而佛老之出世精神，則是「中人以上」——進一步欲追求生命本真者所應汲取的超越智慧，其道之真理性固不容抹滅，但若是讓一些徒有才智而無道德精神者任意躐等以學，則「狂慧生而怪行出」，對既有倫常秩序的動搖，將讓整個社會未蒙其利而先受其害。

雖然「經世」方為世間常法，且「學佛而瀉其真」確有其弊，但「出世」依然是世間所不能無者。——孔子周遊列國十四年而未屈就於任一諸侯，經世乎？出世乎？若只知「經世」而無「出世」之思，要不為鄉愿亦難矣。——然而，在程朱闢二氏的言詮影響下，儒者易知「經世」之要，而未必能知「出世」之理亦與吾儒相通，故管志道亦反複申述自濂溪、二程至陽明與三教之源流異同，並由此而對自身與其師耿定向之學術加以定位，曰：

洙泗之脉，至濂溪而大明，則以其融會二氏，而遡太極於無極之地也……五宗濫觴之季，不容不挽釋以歸儒，故純以儒道進二程，而秘二氏之蘊，蓋函無極而顯太極也。程伯子之學至矣，似乎從太極生兩儀，不以太極本無極；而叔子之學，頗似從兩儀起腳，後乃漸入四象五行之中，而忘厥始。我朝陽明先生，追至濂溪之太極，而安身尚在儀象中，勢使然也。其流之弊，至於凋殘太極，毀傷儀象，瀉元氣為遊氣。吾師二書，則即儀象而太極之，將復返於無極；道乃本師旨，而欲窮無極之宗也。孔子竝行不悖之道，合於周元公，分於程伯子，其分合之機甚微。吾師究竟其所以分，而道推求其所以合……（〈乙未春奉報天臺先生梓行學象及王文成公世家贅言等書〉，卷上，頁28下-29上）

管志道認為，佛老二氏「溯太極於無極之地」的超越智慧，乃吾儒本有，亦三教之本圓而通者，但若非濂溪融會二氏而通孔子之脈，則亦不能明之。然而，濂溪處禪家五宗發展之時，為了「挽釋以歸儒」，「故純以儒道進二程，而秘二氏之蘊」，「函無極而顯太極」，使得大程之學，似從「太極生兩儀」，小程之學，則「似從兩儀起腳」，後學更溺於四象五行之有形，乃忘太極無極之始，直至陽明方追至太極之道。然其精神境界雖至，而安身處世不能不在儀象之中，末流不明其旨，流弊滋生，非但不明太極之理，甚且兩儀四象（即現實中的綱常名教等）盡皆敗壞。故管志道以為，其師徒二人當此時世，其學術使命固有

所在：耿定向撰〈學象〉及〈王文成公世家〉等篇，乃「即儀象而太極之，將復返於無極」，而管志道則自期將「本師旨，而欲窮無極之宗」，「吾師究竟其所以分，而道推求其所以合」——亦即耿定向之學術，在於重新確立儒者綱常名教（儀象）之本義，且除了申明其在現實中的功能與重要性外，亦更進一步上推於「太極」——亦即名教背後超越而普遍性的根源（性善）所在，而其背後「無極」的精神，亦隱而含之（即由「我心同然」而知「道一而已」，則可「無」掉教跡之差異界限，得以會通三教），但畢竟著重其「分」（儒者名教）；而管志道奠基於其師醇儒之「太極」，更「欲窮無極之宗」，故在認同其師並申明「教體之方」之「不可相濫」之外，更要表彰三教教理之圓，非但並無相礙，且更並行不悖。實則若知孔子「並行不悖」之道，則儒者依其「氣數流行」之機（即面對不同的時空環境下的應世之道），或溯太極無極，或循儀象軌則，皆是「聖人易地則皆然」之不得已而已，儒者之道既可以和而不同，三教當然亦將有教跡之異，然又焉可因其異而強分優劣呢？

總而言之，就管志道來看，儒者之無極太極，道不相悖，亦即三教之「理不相礙」，而儒者綱常名教之不可無，則是教之不可相濫處。然而後儒但知教體之方，而不知教理之圓；狂禪之徒則以見地之圓，而毀儒者之方，雙方皆是一偏之見，而流俗則在此二端之中弊病滋生。耿、管師徒深憂世道，故其往復問學，皆用心於彰明三教之體用分合與異同之故。管志道在與袁宏道（1568-1610）的書信中，亦即以此「理不相礙，教不相濫」之意，概括《求正牘》中與其師往復問學之宗旨，曰：

《求正牘》中所與耿先生辨復者，大概以三教之不相礙為圓，以三教之不相濫為方。故引中撮其畧而標之，語誠不能無滯，今得臺下推敲一番，庶乎滯者可圓矣。愚嘗謂立言難，察言亦匪易，孔子當耳順而察言斯精，當不踰矩而立言斯至。（〈答吳縣令君又損袁父母書〉，卷下，頁39上-下）

就強調三教之不可相濫且必約之以「孔矩」而言，管志道對於耿定向之「貶佛」乃至程朱之闢佛老，皆能肯定認同，固知其深意所在，乃欲世人皆知「博文而約之以禮」之自反自修也；然而如袁宏道之深於佛學者，則要強調「見地即圓即方，教體即方即圓」，反而疑管志道以「見地屬圓」、「教體屬方」為未當，⁴⁹然此亦非管志道之實意也。師徒二人欲挽其時偽佛狂禪之弊，故必強調「孔矩」之要，「教體不得不方」，不得不有此「分別說」，其立言實難，而其語亦不能無滯，但袁宏道所言之「即圓即方，即方即圓」，亦是管志道論三教最終之宗旨所在，故管志道肯定袁宏道之說乃「最上一乘妙旨」，而袁氏提出的「推

⁴⁹ 〈答吳縣令君又損袁父母書〉，頁38上、頁40上。

敲」商榷，使他亦能進一步申明己意，而使「滯者可圓」；其師徒問學中所強調的三教之「不相濫」，僅是為挽現實流弊之方便說，但唯有真知三教之「理不相礙」、「即圓即方」，才能真正體現「萬物並育」、「道不相悖」的精神宗旨，亦是耿、管師徒所欲彰明之最終境界。而此一境界，若以《易傳》之說作詮釋，則可謂之「群龍無首」；三教聖人皆龍德也，可無分其高下優劣，皆為至圓而至方之至德聖人，唯有明「無首」之理，方有所謂「並行不悖」之道。此即管志道《六龍解》之主旨，而在《師門求正牘》中，師徒二人亦反複辯證之，下文再作進一步討論。

（三）六龍皆一，群龍無首

《易·乾卦》六爻皆龍，然就歷來解《周易》各卦之通則而言，大抵皆以居中為吉，而戒「物極必反」，故〈乾卦〉九二「見龍」與九五「飛龍」各居下卦與上卦之中，象徵師道與君道，乃為儒者所稱，其他各爻在諸儒眼中則若有所憾，尤其上九之「亢龍有悔」，雖各家詮解未必相同，但大多以戒慎甚或貶抑之觀點視之。然管志道則強調六龍皆為聖人之一格，乃聖人處於不同時位之表現，並無高下優劣之分，而有同等的地位與價值。如前文已述及，管志道以潛龍「遯世無悶」的精神處世，且著重九三之自我惕厲，相反地，君子處於應當為潛為惕之時位，則亦不必求為「見龍」。此外，管志道對於「亢龍」，更有異於一般儒者較為負面的理解，而強調：「六位時成，亢亦龍之一位也，位在則道在，若慮亢之有悔，先處於不亢之地，此志士所為，豈曰龍德？」⁵⁰凡此與歷來儒者之解釋大相逕庭者，自亦引發當時學者如許孚遠（1535-1604）等人與之辯難，如吳孟謙博士論文中已對其中論旨有所申發，⁵¹亦可見管志道之獨特論點，雖未必為時人所理解，而確實有其深刻的內涵。

筆者以為，其「六龍皆一」與「群龍無首」之說，亦正可與「萬物並育」、「道不相悖」之理相互參證。可以說，管志道所以要申明「六龍原無優劣，隨時而現偏全，所以謂之無首」⁵²（六龍表現雖有所別，但價值平等，沒有任何一龍可以自居為高於其他），其目的即在於證成三教之「道並行而不相悖」：儒者不必高於佛老，而佛老亦不必高於儒。相反地，若吾人不能以開放多元的心胸，肯定聖人處於不同時位之不同表現，皆有同等的價值，則所謂「並育」、「並行」，亦皆虛言空論而已，故管志道曰：

⁵⁰ 《周易六龍解》，頁7下。管志道亢龍之解，亦源自耿定向的啟發，吳孟謙博士論文中亦有所引述（頁230），不贅。如〈天臺先生傳來測易蠡言〉亦有云：「亢，非貶也……時位所值，不得不爾，心獨苦矣，能亡悔乎！」（頁1下-2上）

⁵¹ 頁227-230。

⁵² 〈乙未春奉報天臺先生梓行學象及王文成公世家贅言等書〉，頁28上。

「群龍無首」一句，實是千聖之大關鍵處，不透此關而論聖學，則孔子敦化川流之脈絡，終不白於天下。（〈續答天臺先生教劄〉，卷下，頁9上）

正因本於孔子《易傳》「無首」之論，《中庸》「並育」之旨，管志道深信三教皆有相互肯定之道，若彼此相非，反徒增淆亂。故管志道曰：「群龍無首之義，乃今講學者之急劑也。」⁵³可知管志道之申言「無首」，實亦本於救世之苦心，只可惜時儒仍多斤斤於六龍之優劣、儒佛之是非，而不知夫子「群龍無首」之「無」，亦「無善無惡」之「無」，乃不自居其首，不自居其善，方能不以「異」為「非」，方能欣賞異教之善，固亦與己無別，道不相悖也。

前文已引管志道以「敦化川流」四字，為自家體貼出來的生命學問，他亦以此「川流」來解釋六龍之變化，若合之以敦其化，則皆是乾元之體。由此體用分合之「川流」來看，三教之教跡自然互異，然若溯其本體而言，則六龍皆龍德，而三教聖人亦皆心同理同。故若執其跡而疑其本，則為不通之論。管志道曰：

蓋六龍變化，總屬川流，合六龍而一之，以敦其化，則乾元是已。禪家疑孔學不該出世，是謂變化不本於乾元；儒家疑佛學不能經世，是謂乾元不能成變化，皆不通之論也。（〈奉答天臺先生測易蠡言〉，卷中，頁41上-下）

就管志道來看，尊儒貶佛或尊佛貶儒，皆是不明真儒真佛必然兼該體用之理，而文中由六龍之變化皆可一之，論至儒者佛徒相互質疑之不是，更可見其所以必要申明六龍皆龍德之聖人，而不以川流變化之差異分高下者，其用心所在，正在於同尊儒釋，而免除二教彼此相非之爭端。

然而，面對程朱以下之道學主流皆嚴斥佛老，只以堯舜孔子為聖人，故管志道要特別表彰佛老之聖，亦與儒教聖人無別，曰：

問佛老二氏亦有當於六龍否？曰：老子其猶龍乎！尼父之言，不我欺也。論其世則在潛見之間，若佛氏，則神龍而飛矣。……六龍有隱顯，無淺深。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」

⁵³ 〈續答天臺先生教劄〉，頁37上。

可矣。⁵⁴

老子之猶龍，乃見諸孔子之言，⁵⁵管志道以六龍之德擬之，則老子乃在潛龍與見龍之間，一方面固是「龍德而隱者」，但究其《道德經》之流傳後世，教化天下，則亦有見龍之功。而釋迦為人天師，故堪為「飛龍在天」之神龍，此是時位之不同，但管志道要強調的則是「六龍有隱顯，無淺深」，「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」，皆是至聖，何有高下？所謂「群龍無首」，便在其平等而無分別之心。

管志道認為：

仲尼之所以為大者，正以其道堯舜之道，不自有其道；法文武之法，而不自有其法也。……仲尼之中庸，即堯舜文武之中庸也。堯舜文武有其位，故以君道中天下之不中；仲尼無其位，故以師道中萬世之不中，非有所擇而為之，所乘之時然耳。（〈繹耿先生講中庸並育並行之義有述〉，卷上，頁42下-43上）

竊謂仲尼之天地大矣，不但亟二氏以成太極之體，亦必收楊墨以為陰陽之用，而皆有以挽其流焉。……仲尼以太極亟之，故大；後儒以陰陽生尅岐之，反小矣。……吾特病夫的然日亡之士，欲尊仲尼之道而反卑之者也。（同前，頁43下-44上）

孔子的偉大，正在其廓然大公而不自居其功，舍己以從人，虛己以事人，皆無不可，故其道得以通於天下萬世。然則若真正尊孔，則當知孔子之無私無我，又何必一定要強調孔子之賢於堯舜、賢於佛老？彼此之時位不同，所行固異，但聖人之大公無私，易地則皆然，又何須獨尊一龍？真正大聖人，又豈僅獨尊一己？故後儒若必尊孔卑佛，看似獨尊孔子，反而自顯其眼界氣量亦小矣。

不過，對於管志道《六龍解》中以佛為「神龍」之說，耿定向亦提出商榷之意，而管志道又有所解說，其往復答辯的過程，看似彼此之觀點相左，然細察雙方意旨，則仍是心同理同。以下先分別引述之，其後再作討論。

首先是耿定向所言：

賢又推尊佛在六龍之上為神龍，此卻不必。龍有不神者耶？乾純陽故取象以龍，龍皆神也。龍之神，以無欲也，老夫陋陋，未多讀佛書，但聞其敝屣王位，驚嶺勤脩，

⁵⁴ 《周易六龍解》，頁11下-12上。

⁵⁵ 司馬遷：《史記·老子韓非列傳》。

戒足漏盡，空諸一切所有，蓋亦從無欲下手者，近世談佛者然乎？不然乎？嘻！老夫之信佛如此。（〈天臺先生傳來測易蠡言〉，頁3下）

管志道則答曰：

師疑《六龍解》中，推佛氏為神龍，出於潛、見、惕、躍、飛、亢之上，此非愚意也。乾之六爻，無一而非神龍也，是以謂之無首。……故六龍之俱神不待言也，義、軒、堯、孔諸大聖之俱為神龍亦不待言也。唯自宋以來，儒者類以孔子掩佛……故表佛為神龍，以見其不異於堯孔也。……群龍既曰無首，飛亦何高於見，見亦何劣於飛，特以願力所乘，時位所值之有異耳。（〈奉答天臺先生測易蠡言〉，頁6下-7下）

前文已再三申述管志道言「群龍無首」之意，而其答辯亦強調「乾之六爻，無一而非神龍也」，「群龍既曰無首，飛亦何高於見，見亦何劣於飛」，其時位表現之差異，固不足為見龍、飛龍之高下；而其所以特別稱佛為神龍，只為「儒者類以孔子掩佛」，「故表佛為神龍，以見其不異於堯孔也」而已。故若明管志道「群龍無首」一貫之旨，則耿定向以為管志道「推尊佛在六龍之上為神龍」，確實只是誤會一場。然而，考管志道《六龍解》的原文，有曰：「然則（佛）與堯舜孰賢？曰：堯舜誠聖人之位乎天德者。子思推天下之至聖……堯舜其猶病諸！吾聞巢燧之先，尚有神武不殺而王九垓之外者，其飛龍之最盛者，與佛氏大智洪慈普化大千塵界，其為雲龍風虎之應，抑又遠矣，非洞澈先天，滿其乘龍御天之分量，詎能然乎！」⁵⁶雖然前已申述管志道之本旨，而可見此處乃因儒者執著於儒聖之獨尊，故特表彰佛陀之大智大願確有乘龍御天之分量，然其文中盛讚佛氏之道大，確似推崇佛氏乃高於傳說中有巢氏、燧人氏等上古帝王之先，所謂「飛龍之最盛者」，亦無怪乎耿定向以為其以「佛在六龍之上」。然而耿定向雖言其「不必」以「佛在六龍之上」，卻非反對以佛為「神龍」，而是強調「龍皆神也」，此意與管志道主張「乾之六爻，無一而非神龍」的看法實無不同；此外，更為其「神」之內涵作一定義，曰：「龍之神，以無欲也」，並由佛陀生平「澈履王位……空諸一切所有」等事蹟，而肯定佛之「無欲」，亦具神龍之德，與吾儒無別，問題只在於：當今談佛者，實亦未能體現此一「無欲」之精神而已。

前文已申述管志道以「仲尼之所以為大者，正以其道堯舜之道，不自有其道」之無私無我，申明孔子之道，實能「亟二氏以成太極之體」；而此處耿定向則以「無欲」的精神

⁵⁶ 《周易六龍解》，頁11下-12上。

會通儒釋，耿定向申述此一「無欲」亦即「無極」，曰：

彼周子所云無極者，即無欲也。無欲乃靜虛動直，明通公溥，而人極所為立也。顧無欲可易言哉！實是透吾孔孟之學脉，識學孔氏之路徑，乃能仕止皆可，意必盡絕，素位而行，尤怨不萌。（〈天臺先生傳來測易蠡言〉，頁3上）

耿定向申述孔子「聖之時者」的精神，乃能無可無不可、無意必固我、不怨天尤人，素其位而行，不願乎其外，上述種種行止表現，皆可以「無欲」的精神來貫串，而其說之內涵，與管志道強調孔子「不自有其道」的廓然大公，亦相彷彿；此外，其肯定佛亦無欲之神龍，亦是肯定儒佛之並列同高。由此來看，師徒二人之學術精神實為一致，當可以無辨矣。

然而，《求正牘》中卻處處可見雙方對彼此意見之駁正，可知師徒二人仍是「和而不同」。如上文所言之「無極」、「無欲」等說，耿、管雙方亦皆有辯，如對於管志道以濂溪為「融會二氏，而太極於無極之地」之說，耿定向則曰：

不知遯云者，從何處下手？豈真了徹得《楞嚴經》解，忝會得惠能偈旨，即為能遯耶？彼周子所云無極者，即無欲也。……非直尋及了不可得之處，栖心于無何有之鄉，便謂能遯無極也。如學者或由制而寡，由寡而無，則亦庶乎。（〈天臺先生傳來測易蠡言〉頁3上-下）

札中稱濂溪融會二氏而遯太極於無極，此是空頭議論，若孔子，則實是從無極中立極者也……夫所云無極者，無欲也，無屈伸，無隱見，無恩仇，能所盡泯，意識俱忘，如是在一家為一家立極，在一鄉則為一鄉立極，在一國則為一國立極……老夫言此亦是空頭議論，姑及此所以俟世英賢云耳。（〈天臺先生續來教劄〉，卷下，頁1下）

其實耿定向言管志道「融會二氏而太極於無極」之說是「空頭議論」，並非貶抑，也不是真的反對其說（因為他在後文同樣說自己的見解也是「空頭議論」），他所要強調的是，儒者之「遯無極」，並不必須依賴佛教經解而悟，甚至獨賴其悟亦不可得。儒者自有一種具體可行的工夫路徑，即其所言之「無欲」，「由制而寡，由寡而無」之自律自修，孔子所以「可以仕則仕，可以止則止」，正以其無私欲，故能時時當理而行，故得以確立一套不偏不倚之中道準則，即所謂「立極」也。然而，能言孔子立極之道，是否即能力行此理、達此境界？所謂「空頭議論」，即是真切地虛心反省，自己畢竟「未能也」，故只能將此言

說，與學者共勉之。

對於耿定向之立言宗旨，管志道亦有善解，並引孔子之言印證之，曰：

師劄中稱孔子實從無極中立極，當矣。而以空頭議論，判遯太極於無極之說，亦是頂門一針，語曰：古者言之不出，恥躬之不逮也。今以凡人言聖人以上事，則謂之空頭也固宜。（〈續答天臺先生教劄〉，頁 11 上-下）

然管志道對其師說仍不苟同，而又有進一步的反思，曰：

師既標孔子之無極立極，而尚以遯無極為空頭者，必曰：學貴貼體，言無欲，則當下便有工夫；奚用遯無極為？然性地必徹而後工夫貼體，未遯無極，即恐太極亦未貼體也。（〈續答天臺先生教劄〉，頁 13 下-14 上）

「言無欲，則當下便有工夫」，此說即把握了耿定向重視以工夫證本體之立言要旨，然而，此一平實教旨，固然「貼體」親切，工夫有下手處，但若未透徹性地根源，則工夫無根，亦難以切實踐履，因此仍須追溯「無極」，否則亦無法確立「太極」。此外，對於耿定向「無極」即「無欲」之說，管志道更直言其不免有「意圓語滯之過」，因為：

有天地然後有萬物，有萬物然後有欲，萬物未有，欲何自生？欲尚未生，曷名無欲？……謂無欲根於無極固可，謂無欲合於無極亦可，而直以無欲為無極，則不無意圓語滯之過。（〈奉答天臺先生測易蠡言〉，頁 21 下-22 上）

簡而言之，「無欲」乃偏就「工夫」說，而「無極」方為其本體，工夫必根於本體，而不等於本體，其說實能辨明體用，想必耿定向亦無以駁之。文中管志道尚有許多精微細密之析論，無法具引；此外，更提出其他許多與其師不同的見解與之商榷，而其析理之精詳，幾乎到了鑽牛角尖的地步，可見管志道問學之認真態度，更充分反映其「吾愛吾師，吾更愛真理」的精神，實令後人自嘆不能。

然而，在管志道如此直言不諱的背後，其實是受到耿定向精神的支持與鼓勵。耿定向在病中作〈測易蠡言〉，尚未收到管志道的回覆，便又託人去信曰：「病中徐覺語無倫，茲更略次第致去」⁵⁷，管志道記其「一年之內，間關傳劄者四」⁵⁸，而在每一次的新信中，

⁵⁷ 〈天臺先生續來教劄〉，卷中，頁 4 下。

又重新思考雙方觀點，適度接納管志道的意見，再三修訂己說，讓管志道感動莫名，並由衷讚嘆「師真有大舜舍己從人之度哉！」⁵⁹故管志道能毫不避忌地在信中直陳其師說理不足之處，並申述自身之異見，正在於耿定向之身教言教，讓他相信：師生雙方之意見不論異同如何，彼此都能真誠傾聽，無須虛言諱飾。此外，儘管他與老師的意見並不全然一致，甚至有時覺得老師之說理亦不夠圓融，卻亦絲毫未曾減損他對耿定向的尊仰與信賴，他說：

吾師痛抑狂禪，力開孔遷，安身於不厭不倦學脉中，便是身體周子之太極，即不遜太極於無極，而無極之旨躍如也。（〈奉答天臺先生測易蠡言〉，頁24上-下）

就耿、管師徒而言，「學術不厭詳究，習氣不厭陶鎔」，是真正落實於生命實踐的學問，而不是「空頭議論」而已。耿定向與門人弟子論學之敦篤懇切，即孔子「學不厭，教不倦」之精神表現，亦即身體力行儒者之「太極」，不論耿定向的學術言論是否上溯「無極」，他都已用具體的生命實踐，印證了「無極」的精神境界。

總而言之，無論耿、管師徒二人對「無極」、「無欲」論說之異同，其宗旨所在，則皆同是「群龍無首」之「無」：「無」掉揚己抑人之我執，而不以某種單一價值獨稱其「首」，如此方能平等看待三教與不同時位之聖人出處，落實「萬物並育」與「並行不悖」之道。而在管志道眼中，耿定向便是真能以其生命實踐印證此一「群龍無首」之精神者。如管志道對於泰州標舉「見龍」之師道，而不免於張皇之流弊，並不以為然，但耿定向卻十分推崇王心齋，其因何在？管志道即以此「群龍無首」之意，申明其師推崇心齋之旨，曰：

篇終獨推王汝止氏，何居？曰：此先生之隱意也。彖出《周易》，《易》之〈乾〉爻曰：「見群龍無首，吉。」先生謂孔子時乘六龍，當矣。而中庸於遯世不悔之聖人，猶若退然自歎焉者，此何謂也？無他，六龍勢不竝乘，聖人不以一時之所乘為極則也。以飛臨見，必尊其善世之德；以見望潛，亦高其出世之標。孔子始潛而終見矣，故歎羨聖之純乎潛者。先生位登八座，殆兼惕與躍而乘之，若曰：「吾不如泰州一布衣之脩身見於世也」，以示願學孔子者之無藉於勢焉。其志虛，其慮遠，而先王（疑為「先生」之誤）一生之精神命脉，亦在於此，殆由願力使然，而先生不自知也。雖然，必如王氏之以布衣垂幟於天下，則主見而不主潛，群龍亦有首矣，其流

⁵⁸ 〈天臺先生題六龍解·跋語〉，卷下，頁4上。

⁵⁹ 〈續答天臺先生教劄〉，頁9上。

之弊，將有素隱行怪之徒，妄自擬為帝王師者，而大盜仍起於孔孟之間，與偽儒之盜佛，一間耳。故復揭「群龍無首」一語，與同志共參之，真求孔子之所以為孔子者而從事焉，蓋先生隱而未發之蘊也。（〈耿子學象引〉，頁 32 上-33 上）

所謂「六龍勢不並乘，聖人不以一時之所乘為極則也」，每一聖人面對不同時空環境的因應之道，皆是自然而當然，卻非絕對之必然，故子曰「無可無不可」⁶⁰，要能依其時位，當理而行，不論仕止出處，皆是也。故若真正的聖人彼此相遇，必然皆能相互欣賞、相互肯定，所謂「以飛臨見，必尊其善世之德；以見望，亦高其出世之標」，擁有這樣的胸襟氣度，即「群龍無首」之真精神。此外，「龍德必本乎潛」，且更「無藉於勢」，故見龍、飛龍非但不當自以為高，且對於「純乎潛」者，更當由衷表示敬重之意，管志道認為，這便是耿定向特別推崇王心齋的原因。耿定向以身居高位卻自認不如「泰州一布衣」，正是以生命實踐力行此「群龍無首」之精神，就管志道來看，耿定向之論道雖有時不免「意圖語滯」，言行卻自然印證此「無首」之理，「殆由願力使然，而先生不自知也」；其誠於中、形於外之自然表現，較之說理圓融而行止未至者，實更加令人感佩。然而，耿定向推崇王心齋，正彰明「無首」之旨；若心齋「以布衣垂幟於天下，則主見而不主」，便反使群龍有首了。有鑑於泰州後學張皇見龍而自以為「帝王師」之弊，故管志道無法如耿定向一般推崇王心齋；然而耿定向推崇心齋的言行背後所隱含的「無首」之精神，卻讓管志道尊敬稱揚，而必表彰之。⁶¹

四、結語

耿定向與管志道師徒二人，實為活躍於晚明學術界之代表性人物，長期以來卻橫遭貶抑與忽略，直至晚近方陸續有學者予以關注，故本文前言先對歷來研究之概況作一整理說明，並彰明其研究之價值；而耿、管二人終身致力於學術，著述甚多，本文僅以《師門求正牘》一書作為考察之重點，故正文亦先申述該書之於耿、管師徒二人問學之重要性及其意義，第三節才真正進入本文之重點討論。並再分三小節，析論師徒二人如何辯證與申

⁶⁰ 《論語·微子》第 8 章。

⁶¹ 就耿定向而言，他推崇心齋，乃著重彰揚其學術令販夫走卒皆能樂學的平等精神（詳袁光儀：〈處於江右與泰州之間的儒者耿定向——一個跨越陽明後學分派畛域的人物典型〉，頁 56-57），此與管志道所關注之重點雖有不同，然其背後所隱含的一種「聖凡平等」的精神，亦是真正的「無首」。

明其所謂「萬物並育」及「並行不悖」之旨，其中除了申述二人之學術理念外，更重要的則是二人如何以自身生命反思印證並身體力行其所言之「並行不悖」之道。以下再簡要歸納其中內容要旨：

第一小節論「為己之學：遯世無悶，不見是而無悶」，乃以管志道面對其師與李卓吾論爭的態度為例作一申明，其藉由自身所主張的潛龍、惕龍之精神，勸慰其師以此自省自修，而切勿以一時之勝負為念，有此「遯世無悶」之智慧，方能超越二元之對立，成其生命學術之一貫。耿定向最終能與李卓吾和解，實亦此「並行不悖」之學術理念之具體實踐。第二小節再論管志道以「理不相礙，教不相濫」之主張融合三教，以前者論三教之並育與不悖，而以後者分判三教之別，且更約之以「孔矩」，以救當時偽佛狂禪之弊。管志道合會三教的立場與其師尊儒之態度看似有所不同，然而耿定向實亦能在「我心同然」處，肯定釋迦之性善與吾儒無別，其所必反思警醒者，乃偽佛狂禪之流弊而已，故師徒二人對時俗之關懷憂念，實無二致。要之，管志道用心建構其「圓宗方矩」之學，目的在於給予三教適當定位，使彼此得以相互尊重，由此方得印證吾儒「並育」、「並行」之道，並非虛言空論而已。而《中庸》「並育」之旨，在《易傳》則可以「群龍無首」之精神作一印證，此則第三小節申論之重點。歷來諸儒多以「見龍」、「飛龍」為正位，而戒「亢龍」之有悔，管志道則不同，其給予六龍同等之價值，而亦以此作為同尊三教聖人之理據，不同時位之聖人，表現自然有別，然其「有隱顯，無淺深」，價值皆同，故亦由此再度論證三教「並育」、「並行」之道。然師徒二人學術之宗旨雖然同歸，而所思所見之偏重亦有不同，故論三教、論群龍，師徒二人亦皆反復辯證；又如耿定向特別表彰王心齋，管志道則以「龍德必本乎潛」，而反對泰州之張皇見龍，使群龍有首，凡此皆可見師徒二人之「和而不同」。然而，在管志道看來，耿定向以朝廷重臣而推崇泰州一布衣，正彰明「聖之純乎潛」且「無藉於勢」，亦即真知力行「群龍無首」之道，故不論師徒二人論理之說有何異同，耿定向之人格風範，固令管志道衷心敬仰。

總括來說，耿定向師徒之學術精神，乃以「為己之學」為核心，而更不忘對當時社會風氣與學術發展之關懷，既欲建構一套得以使「萬物並育」且「並行不悖」之尊重多元發展之學術，另一方面更要確立其「性善」之宗旨與道德之自律，以避免「並育並行」之自由開放卻使世風狂蕩而不知其所止。其苦心孤詣，實令人感佩。然而在晚明其時，心喜狂蕩自由之風者，則無法落實耿氏師徒言之淳淳的道德自律精神；而心憂王學流弊者，則其善惡分明之見，亦無法傾聽接納耿氏師徒強調「不相害」與「不相悖」之道。即使在二十一世紀的今日，號稱民主自由的社會裡，人們仍不能真正包容異見，往往充斥著相互之間的謾罵攻擊；且更往往只知高倡自由而不知自律，卻不知失序的社會必然無法向上提

昇。然則耿定向與管志道申言儒者這套「嚴以律己，寬以待人」的學問，而願彼此得以並育並行的精神，既難見知於當世，或許亦難見知於後世，雖然在他們自身「遯世無悶，不見是而無悶」的修養中，亦不必為此縈懷，但無論如何，筆者有緣在這喧囂的塵世裡，聞其空谷跂音，仍不免覺得既感動而又感傷，故亦嘗試將之公諸於世，若能使先哲智慧多得一二知音，則亦足矣。

徵引文獻

古籍

- 明·耿定向：《耿天臺先生文集》（臺北：文海出版社，1970年）。【Geng, Ding-xiang. *Geng Tian Tai Xian Sheng Wen Ji*. Taipei: Wenhai Press Company, 1970.】
- 明·耿定向：《耿天臺先生文集》，《四庫全書存目叢書·集131》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。【Geng, Ding-xiang. *Geng Tian Tai Xian Sheng Wen Ji*. [Siku Quanshu Cunmu Congshu. 131]. Tainan: Solemn Culture Business Co., Ltd., 1997.】
- 明·管志道：《師門求正牘》，《管東溟先生文集·九》中央研究院圖書館藏本。【Guan, Zhi-dao. *Shi Men Qiu Zheng Du*. [Guan Dong-Ming Xian Sheng Wen Ji 9]. Academia Sinica Library Book, Year unknown.】
- 明·管志道：《周易六龍解》，復性書院刊本，東海大學圖書館藏，出版時地不詳。【Guan, Zhi-dao. *Zhou Yi Liu Long Jie*. Fu Xing Academy Edition, Tunghai University Library Book, without a place of publication, Year unknown.】
- 明·管志道：《問辨牘》，《四庫全書存目叢書·子87》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。【Guan, Zhi-dao. *Wen Pien Du*. [Siku Quanshu Cunmu Congshu. Zi 87]. Tainan: Solemn Culture Business Co., Ltd., 1997.】
- 明·李贄：《焚書》、《續焚書》，張建業主編：《李贄文集》第1卷（北京：社會科學文獻出版社，2000年）。【Li, Zhi. *Fen Shu, Xu Fen Shu*. [Zhang Jian-ye ed., *Li Zhi Wen Ji* 1]. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2000.】
- 明·鄒德溥：《鄒聚所先生外集》，《四庫全書存目叢書·集157》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。【Zou, De-pu. *Zou Ju-suo Xian Sheng Wai Ji* [Siku Quanshu Cunmu Congshu. Ji 157]. Tainan: Solemn Culture Business Co., Ltd., 1997.】
- 明·郭子章：《蟻衣生蜀草》，《四庫全書存目叢書·集154》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。【Guo, Zi-zhang. *Bin Yi Shu Shu Cao*. [Siku Quanshu Cunmu Congshu. Ji 154]. Tainan: Solemn Culture Business Co., Ltd., 1997.】
- 清·黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集·八》（臺北：里仁書局，1987年）。【Huang, Zong-xi. *Ming Ru Xue An*, *Huang Zong-xi Quan Ji*. Taipei: Lern Bookstore, 1987.】

近人論著

牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局 1985 年）。【Mou, Zong-san. *Yuan Shan Lun*. Taipei: Student Book, 1985.】

吳震：《陽明後學研究》（上海：人民出版社，2003 年）。【Wu, Zhen. *Research of Yangming Later Apprentice*. Shanghai: People's Publishing House, 2003.】

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 103-105+107-148。http://dx.doi.org/ 10.6281/NTUCL.2014.03.44.03 【Wu, Meng-chien. “Variations of the Sagehood Discourse in Late Ming Mind Learning: Starting with Luo Jin-Xi and Guan Dong-Ming,” *Bulletin of the Department of Chinese Literature National Taiwan University*, 44, 2014, pp. 103-105+107-148.】

吳孟謙：〈管東溟《續原教論評》析探〉，《臺大佛學研究》第 27 期（2014 年 6 月），頁 115-166。【Wu, Meng-chien “An Analysis of Guan Dongming’s Critique of the Supplement to the Treatise in Defence of Buddhism,” *Taiwan Journal of Buddhist Studies*, 27, 2014, pp. 115-166.】

吳孟謙：《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》（臺灣大學中國文學研究所博士論文，2014 年）。【Wu, Meng-chien. “Syncretism and Criticism: The Thought and Times of Guan Dongming,” Department of Chinese Literature National Taiwan University, Doctoral dissertation, 2014.】

荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（年）。【Araki, Kengo. *Religion Philosophies of Late Ming Era: the Life and Thoughts of Kuan Tung-Ming*. Tokyo: Sobunsha, 1979.】

袁光儀：《異端的儒學：李贄《九正易因》闡論》（高雄：高雄復文圖書出版社，2012 年）。【Yuan, Guang-yi. *The Confucianism of Heresy: A Study about Jiu Zheng Yi In of Li Zhi*. Kaohsiung: Kaohsiung replies Book Publishers, 2012.】

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），頁 33-56。http://dx.doi.org/10.6238/SIS.201309.02 【Yuan, Guang-yi. “The Reexamine of the Academic Value of Late-Ming Dynasty’s scholar Ding-xiang Geng and the Ming Ru Xue An,” *Studies in Sinology*, 35, 2013, pp.33-56.】

袁光儀：〈處於江右與泰州之間的儒者耿定向——一個跨越陽明後學分派畛域的人物典型〉，《臺北大學中文學報》第 15 期（2014 年 3 月），頁 51-64。【Yuan, Guang-yi. “Confucian Geng Ding-xiang Between Jiangyou and Taizhou——A Typical Figure across the Boundary of Yang Ming School,” *Journal of Chinese Literature of National Taipei University*, 15, 2014, pp.51-64.】

- 陳時龍：《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學出版社，2005年）。【Chen, Shi-long. *Lecturing Movement in the Late Ming Dynasty (1522-1626)*. Shanghai: Fudan University Press, 2005.】
- 陳百興：《顧憲成之思想與講學》（中央大學歷史研究所碩士論文，2009年）。【Chen, Bai-xing. *Gu Xian-chen's Thoughts and Lecturing*. Central University Institute of History, Master thesis, 2009.】
- 曾光正：《不離俗而證真——泰州學派倫理觀之研究》（臺北：臺灣師大歷史研究所博士論文，1997年）。【Chgin,kuang-jeng. “A Study of Ethics Thought about Taizhou School,” Taipei: Department of History, Taiwan Normal University, doctoral thesis, 1997.】
- 趙偉：《心海禪舟——宋明心學與禪學研究》（北京：人民出版社，2008年）。【Zhao, Wei. *Xin Hai Chan Zhou——Neo-Zen Mind and Zen research*. Beijing: People's Publishing House, 2008.】
- 劉守政：〈管志道研究現狀綜述及其三教合一觀本體論淺探〉，《世界宗教研究》（2010年第5期）。【Liu, Shou-zheng. “A review study of the Unification of the Three Teachings about Zhi-Dao Guan: from Ontology Approach,” *World Religions*, 2010 (5) ,pp171-178.】
- 魏珮伶：《管志道年譜》（臺南：臺南大學國語文學系碩士論文，2010年）。【Wei, Pei-ling. “The Chronicle of Zhi-Dao Guan,” Department of Hua wen and Literature National University of Tainan, Master thesis, 2010.】

Everything Grow Together without Harming Mutually, Principles Run Parallel Uncontradictorily:

The Study of Ding-Xiang Geng and Zhi-Dao Guan's Academic Spirit

Yuan, Guang-yi

(Received September 30, 2015; Accepted December 17, 2015)

Abstract

This paper focusing on the *Shi Men Qiu Zheng Du* (師門求正牘), a learning record for Zhi-Dao Guan(管志道) discussions with his teacher, Ding-Xiang Geng (耿定向), reasserts that Geng and Guan adhere to the "Everything Grow Together" and " Principles Run Parallel " of *Zhongyong* (中庸) as the spirit of academic purpose: Guan integrated the three teachings of Confucianism, Buddhism and Taoism by Confucius *Yi Zhuan* (易傳), stressed that " Learning for Oneself" of " Being Retired Has No Worry, Meditation Has No Boring " could face self sincerely and respect for others, carded the similarities and differences between the three teachings by the points " Principles Is Not Incompatible, Teaching Is Not To Abuse " and " Circle for the Core ideas, Square for the Rules ", and afforded that three teachings the same status by the viewpoint of " Any Dragon as the Leader".

Keyword: Ding-Xiang Geng, *Zhi-Dao Guan*, *Shi Men Qiu Zheng Du*, Confucianism in Middle and Late Ming, *the Integration of the Three Teachings*.