

無善無惡之辯： 以管東溟、顧涇陽論戰為中心的探討*

侯潔之**

〔摘要〕

管、顧之辯作為晚明「無善無惡」說的重要論戰之一，在救正流弊的共同指向中，分別從正反持論將問辯導向對「性善」的肯定。持肯定立場的東溟，在「善」與「性」的二重思維中，先將性體抬昇到宇宙根源的地位，並以「至善無善」的超越義將「無善無惡」說反轉為對「性善」說的支持。持反對態度的涇陽，則秉持本體工夫一致的觀點，質疑「無善無惡」說在本體價值義的泯除中導致為善工夫的失落，進而主張「性善」方為本體面目。儘管他們最終並未達成共識，然而，他們在本體詮釋上卻有三大共性，其一是皆以「性善」為最終思想導向；其二是不約而同地將「心之體」過渡到「性體」上，其三是皆從道德論意義上彰顯「善作為性之本質」的不可移易。這表示因應玄虛風尚所引發價值淪喪的現況，問題意識已移轉到「如何確立道德本質以重整倫理秩序」上，於是致思趨向表現出從心體到性體、從無善歸結於至善、從道德主體實踐到客觀天道的提挈的轉變。此意味著晚明學術發展已逐漸脫軌心學，而管、顧在朱、王學之外所嘗試的思想取徑，則與晚明性學趨勢匯流，蘊含了重建倫常意圖的深刻現實意義。

關鍵詞：管東溟、顧涇陽、性善、至善、無善無惡之辯

*本文為106年科技部專題研究計劃「無善無惡的思想意義——以許敬庵為論述中心」(106-2410-H-002-212)部分研究成果。承蒙審查教授提供修改建議，獲益甚深，謹申謝忱。

**國立臺灣大學中國文學系助理教授

一、前言

自陽明晚年提出四句教概括學問宗旨後，諸子依不同的理解與實踐各自提出解讀。特別是首句「無善無惡心之體」，從王龍溪（名畿，1498-1583）與錢緒山（名德洪，1496-1574）的四有、四無之辯首開其端，陸續又引發了一系列論議，直至清初仍聚訟不已。其中，以許敬庵（名孚遠，1535-1604）與周海門（名汝登，1547-1629）九諦、九解的公開論爭，以及顧涇陽（名憲成，1550-1612）與管東溟（名志道，1537-1608）長達兩年的相與問辯，對於明清之際的思想變化影響尤為深遠。¹「無善無惡」作為中晚明的核心議題之一，從同門之辯到異門之爭，闡述範疇早已溢出陽明思想的重構，而是涵蓋了對此論題及其流弊的關注，在救正意向與詮釋過程共同作用所形成的哲學體系中，擴及至儒釋分判、心性內涵、本體工夫等問題。因此，對於「無善無惡」說的解讀歧向與由之激盪出的理論建構，在一定程度上反映了諸子的問題意識及其所嘗試開闢的思想新途。而如何從論辯策略所畫出的意義境域梳理出義理取向，也就成為晚明思想變化的重要觀察面向之一。可惜的是，學界目前針對管、顧之辯的專門研究卻甚少，²遑論從雙方持說

¹ 根據葉茂才〈景逸高先生行狀〉記載，無善無惡論辯在當時引起高度矚目，而東林書院的成立亦緣起於此：「會蘇、常諸友於二泉之上，與管東溟先生辯無善無惡之旨，觀聽者，踵相接至無所容。于是，涇陽先生倡議曰『百工居肆成其事，吾輩可無講習之所乎？』乃集同志數人，釀金數百十，築楊龜山先生講學址。」〔明〕高攀龍：《高子遺書》，《文淵閣四庫全書》集部第1292冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年，影印明崇禎壬申嘉善錢士升等刊本），附錄。然而在二泉之會前，顧涇陽已作《求正牘質疑》問難管東溟與其師耿天臺往返的書牘《師門求正牘》，後管東溟將其二人往返書信俱收於《問辨牘》。他自述這段歷程：「適年陰天臺先生往復周易六龍，及儒釋流敝之說，而有《求正牘》一編。先生歿，出以轉諮同志，有所往復，集成《問辨牘》四卷。……有不肖之《求正牘》，安可無涇陽之《質疑編》！」〔明〕管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》子部第88冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年），卷4，頁143、145。

² 目前關於管、顧之辯的研究頗為薄弱，多作為附論散見於期刊論文與思想史專書零星章節中。專書方面有侯外廬、丘漢生、張豈之主編的《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年），該書於第21章「顧憲成的理學思想」下立「道性善與對無善無惡心之體的辯論」一節；張學智的《明代哲學史》（北京：新華書店，2000年），則是在第25章「顧憲成對朱子陽明學的調和」第2節論「無善無惡」；吳震的《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003年），於第1章「無善無惡」第4節談「管、顧之爭」。以上著作主

所蘊含的問題意識、理路脈絡與理論預設，深入探討其中所呈現的思想意義。

管、顧之辯發生於萬曆二十六（1598）、二十七年（1599），根據《顧端文公年譜》記載，萬曆二十六年八月，涇陽「會南浙諸同人講學於惠泉之上」，當時「太倉管東溟志道以絕學自居，一貫三教，而實專宗佛氏。公與之反覆辯難，積累成帙，管名其牘曰《問辨》，公亦名其編曰《質疑》，於『無善無惡』四字駁之甚力。」³次年八月，涇陽與諸友會於陽羨山中，再作《質疑續編》問難「無

要是從思想視域審度辯說內容，對釐清管、顧論說主題頗具貢獻。可惜的是，此類論著一方面受限於思想史的脈絡性寫法，多採取概括方式述及論辯內容；一方面皆以顧涇陽為闡述重心，於管東溟觀點則簡要帶過，未能兼及雙方的立場歧向。論文方面有步近智：〈明萬歷年間理學內部的一場論辯〉，《孔子研究》第1期（1987年）、劉寶村：〈晚明東林學派與無善無惡說之爭〉，《唐都學刊》卷17，第3期（2001年）、陳慧麒：〈晚明陽明後學管志道對無善無惡論的發展〉，《理論界》第11期（2011年）。步氏一文內容多與《宋明理學史》重合，劉、陳二文則行文簡略，敘述扼要。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》第29期（2002年6月），頁1-27。是這一主題中最富啟發性的研究之一。該文指出三次辯難的焦點變化，反映出明末思想演進的走向，並指出管、顧之爭「雙方共同認同的底線原則已經無法在嚴格意義上的心學或理學獨有的範式中找到，因而只能退而求其次，即在更寬泛的範圍中求之。」見解精闢，值得參考。可惜該文主要是就無善無惡之辯的縱貫研究，於管、顧觀點偏向整體性的俯瞰，未能就辯說焦點及思考差異深入探討。陳暢：〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辯」為中心〉一文，收錄於楊國榮主編：《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12月），頁258-292。考察了辯論背後「與現實緊密結合的稽弊之舉」，然內容以管東溟三教合一為主要論軸，顧涇陽思想只是旁及，未能就雙方思維取向進行全面對比。王碩的碩士論文《無善無惡：管志道與顧憲成之論辯》（北京：清華大學人文社會科學院碩士論文，2012年）乃目前唯一以管、顧之辯為主題的研究，他從心性本體、工夫實踐、經傳詮釋以及儒釋之辯等四個面向，闡述兩人書牘往返的內容，最後與周海門、許敬庵之辯比較，從管、顧共有變革志向為這場論辯定位。該文主要是就雙方論辯所觸及的主題逐一釋解，全面呈現了雙方圍繞「無善無惡」說所延展的思維，頗值得參考。然而，管、顧二人為何會開展出這些論題？這些論題與「無善無惡」說的義理聯繫在哪？多元論域背後是否有貫串的思維線脈？分歧觀點所呈現的，除了稽弊變革之外，是否有異中之同的致思取向？背後又蘊含了什麼樣的理學意義？凡此，都是管、顧之辯於研究上未能及的論域，也是本文所欲探討的層面。

³ [清]顧樞編，顧貞觀補訂：《顧端文公年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第53冊（北京：北京圖書館出版社，1999年，影印清光緒三年刻本），卷下，頁1-4。

善無惡」說，而東溟持論立場不變，並將回應信件收錄於《續問辨牘》。⁴書牘往返多達十萬餘言，相對於東溟認為無善無惡說合於儒學常訓，涇陽則是從流入禪學的角度提出質疑。雖然論辯最終並未取得共識，且雙方在持論上亦始終對立，但是兩人之所以在「無善無惡說合於性善與否」之命題上主張相悖，卻來自於補弊救偏、迴虛入實的共同視域。眾所周知，涇陽學術體系的形成與他對於「無善無惡」的反省密切相關，他一再抨擊此論所帶來的危害：「無善無惡，乃所以為狂蕩也，是謂流弊」、「陽明之所謂善，指無而言；其所謂惡，指有而言。……是故教者侈談玄虛，而學者競崇懸解，即欲不厭有而趨無，不可得也。」⁵他認為「無善無惡」消解了本體的道德內容，從而與佛教空性相援，使趨學者抹煞善惡界限、含糊價值判準，流弊因此而生。東溟同樣認為學風之所以走上虛浮狂蕩，根源於無善無惡說混流禪學：「狂儒之不善學陽明者，染禪解而忽庸德，此非所以維持聖學也。」又說：「舉子未知心學，而亂剽無善無惡等語作話頭，委為可厭！」⁶而涇陽亦贊同他的洞察：「翁究觀近世倡道者之弊，一一拈出，可謂知微知彰矣！」⁷有趣的是，既然二人對於弊端的看法相同，為什麼導出相反的救正之道呢？這要從他們對於弊病與無善無惡說之關涉面向的觀點來看。涇陽指出：

⁴ 管、顧論辯往返的書信，分見於東溟《問辨牘》卷之利集、《續問辨牘》卷3，與涇陽《證性編》卷5、6。由於東溟所錄較為完備，故本文文獻引用主要依據〔明〕管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第87、88冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年）。

⁵ 〔明〕管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第87冊，卷之利集，頁738、740。

⁶ 同前註，第88冊，卷4，頁154、176。

⁷ 同前註，第87冊，卷之利集，頁740。管、顧二人在糾偏意圖上是一致的，故涇陽於質疑過程中常提醒東溟莫忘該說產生的危害，如：「翁不云乎？今日之弊，莫大乎似儒非儒，似釋非釋，而成小人無忌憚之中庸。」同前註，第87冊，卷之利集，頁736。涇陽問難之起主要來自於不滿東溟的救正之道。東溟雖然承認「無善無惡」說引發了嚴重弊端，然他認為該說並未與性善相違，不可將流弊歸咎於此。反之，涇陽主張「無善無惡」即流弊之源，必得力斥該說，重新導正性善宗旨，否則無法導正歪風。由於兩人彰顯「性善」的立場相同，因此不可將這場論辯視為「性善」與「無善無惡」的立場對立，而要從兩人的論辯策略所蘊含的思想取徑，進一步看到歧見之由。

從來論性，只是一個善。陽明卻曰：「性無善無惡」此以性為精，以善為粗也。又曰：「無善無惡，是謂至善」此以無為精，以有為粗也。以善為粗，則等之于惡而無別；以有為粗，則并其善亦無之而不計。⁸

東溟則謂：

亦當知今日之流弊，非必盡出於無善無惡一語，而此語亦有可以藥時病處。⁹陽明之學豈無流弊？而亦不在「無善無惡」一語。……使學者於性體之無善無惡處，果見得十分親切，則何患乎不易惡至中，而還於至善哉？否則以名利之偽根，插腳道中，正耿先生所謂歪骨。雖日以性善之說導之，無益也。¹⁰

涇陽斷定無善無惡說脫離了儒家核心價值，將性體引入善惡皆無的空茫狀態，故主張以性善說重整倫理秩序。東溟則認為理論本身無誤，問題在於學者體認不切，因此除弊關鍵不在改主性善說，而是要證立無善無惡說實為性善傳統的內在面向，方能溯源正流以肅清時弊。以弊端出於人，遂往力證無善無惡說之合法性的路向而走；以弊端源於法，乃得出力陳性善以駁斥無善無惡說的救正之途。此面對流弊的不同詮釋，一方面指出雙方在辯說過程中的歧見來由，一方面也顯示了兩人亟欲調和的共同論域。也就是說，二人的相異取徑其實涵蓋了一致的宗旨：通過對性善與無善無惡說關係的處理，將失落的價值意義重新安頓回本體。此非惟是論辯所共同持有的思考基線，他們對於此命題的回應，同時也表徵晚明於革弊與創新的回環結構中所呈現的思想脈動之一。這意味著，儘管其二人皆環繞「無善無惡」的主題而發，但是陽明學的義理原貌已非他們著意之處，而是在糾偏意識下，以此為資具展開對本體、工夫等問題的思考。因此，若欲開顯這場論辯背後所展示的思想價值，¹¹也就不宜以陽明學詮釋的妥切與否為判準，而必須就交鋒

⁸ [明]顧憲成：《還經錄》，《顧端文公遺書》，頁 286。

⁹ [明]管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第 88 冊，卷 3，頁 109。

¹⁰ 同前註，第 87 冊，卷之利集，頁 733-734。

¹¹ 本文所欲聚焦的是在「無善無惡」說的大命題下，管、顧二人於往復辯難中對該說爭端的思考與回應。儘管在論辯過程中，二人為了折服對方，多藉彼此提出的命題表述個人

過程中論據構成的思維脈絡深入探討。此正是本文在管、顧之辯所形成的張力下，試圖置放於晚明思想更迭的變化軸線，所欲考察的內在意蘊。

二、管東溟證成「無善無惡說合於性善」的方式

管、顧命題主張的矛盾，主要來自對「無善無惡」說是否有違儒家性善傳統所產生的歧見。因此，從義理層面確立「性善」與「無善無惡」的理論相侷性，是概念系統建構前首要處理的問題。而「性」、「善」、「無」三個概念的內涵規定與交涉形式，又是決定其二人如何將價值意義在理論中表現、建構、實踐的鷹架，也是本文辨析他們證成命題方式的重點。對採取支持立場的東溟而言，除了要論證該說相合性善，同時必須在「藥時病」的價值指向下保證「無善無惡」的立說有其必要性。性、善的二重意涵，以及「至善無善」說的調和，即循此思維開展，以下依序析論。

（一）以「至善無善」圓成性善說

如前所述，性善說是管、顧二人論辯的共承前提。不同的是，涇陽以此作為人性本體論的根本蘊涵，並以「無善無惡」詮說性體的合法性作為主要的質疑點。但東溟的回應方式不是以性善為中心體系收攝無善無惡說，而是以兩人共遵的周子《太極圖說》為理論基礎，推原至宇宙的終極本源，證成無善無惡說反而是穩固性善的關鍵：

孟子第以惻隱、羞惡、辭讓、是非之情言性善，而愚則溯及於太極陰陽之初，何也？不言太極陰陽，則性善乃無頭之論也，不但性無頭，而善惡亦無頭也。溯及於此，而後知陽明之旨與孟子合。蓋真性原於太極，淑慝起

觀點。但事實上，他們的思想體系並非是在互動間逐漸成形，而是在辯論開始前，就已經建構出獨立的理論系統。這從爭論之前東溟已刊行《師門求正牘》，而涇陽就此書內容提出質疑可知。論辯的展開只是更集中地針對「無善無惡」說，呈現兩造不同的思維向度。因此，為了使他們的義理脈絡能連貫綿密地呈顯，本文採取針對個別思維架構探究的論述形式，而不順著辯說往返以及書信的時間序列梳理義理內容，以免受制於雙方的各說各話，乃致發散焦點。又，儘管這場辯論由涇陽發其端，但是他的批駁與抗辯主要都是針對東溟的理論與回擊而發，因此本文先分析東溟之說，後論涇陽主張。

於陰陽。陰陽未分，淑慝何在？凡言善惡，必在陰陽既分之后，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。然而無極之真安在？在人心未發之中，故曰當於未發之中驗之。曷言乎？無對之為至善也。陰與陽對，善與惡對，而太極無對，性無對也。孟子言性善，亦以仁對不仁、義對不義而說，此言性之情，不言性之性，亦對言之善，非無對之善也。猶曰性乃純陽之物云爾。然天下未有陽而無陰者也，則安得執有對之善而言無對之性哉！究竟至於無極太極，則陰陽無朕，而仁義禮智四字亦著不得矣。奚其對無對，乾元也，所以為至善也。孟子對惡而言善，而意之所指，在無對也。無對之謂獨，唯見性之君子能慎其獨。¹²

蓋陰陽既由動靜而分，則太極之本體必不囿於陰陽，而在陰陽未分之始矣。善惡又由陰陽而分，則吾性之真體，必不逐於善惡，而在善惡未分之始矣。天地未分之太極，人所難見，見得未發之中明白，便可以識太極之端倪，故吾謂欲知性善根原，當於未發之中驗之。……父子君臣夫婦為陰陽五行中物，有來有去，父子君臣夫婦之則，為無極太極中物，無來無去，此論甚正。……為學者執綱常以論道，而不反諸天地未分之前，有個無極之根原在。¹³

相較涇陽持守性善的立場，東溟反而質疑孟子論性的方式有兩大欠穩之處：其一，「仁義禮智之善」與「性」並非同質同層，以之言性犯了「以情驗性」的謬誤；¹⁴其二，未能上溯至「太極陰陽之初」，以致「性」與「善惡」皆成「無頭之論」。這兩點批評，反映出他對人性的獨特思考：穩固性善的關鍵不在堅持既定的言詮，而在於通過對人性本體論來源問題的解決，來確證性體在價值意義上的絕對性。在這個思維套路下，孟子與陽明二說的調和之道，就從「善」與「無善無惡」的背反爭議，巧妙地轉移到「性」在宇宙終極意義下對二者的兼攝。為了避免陷入用經驗立場定位人性內容的危險，東溟首要處理的是區辨超越層與經驗層。這個

¹² [明]管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第 87 冊，卷之利集，頁 731-732。

¹³ 同前註，第 88 冊，卷 3，頁 118-119。

¹⁴ 東溟曰：「性者，太極。愚為孟子發性善之原而圓其說也。孟子當時亦只以情驗性，未嘗道及於此，而其見則已及之。」同前註，頁 92。

問題之所以重要，是因為所謂「綱常」應為「無來無去」的「父子君臣夫婦之則」，而非「有來有去」的「父子君臣夫婦」。若不在返諸「無極之根原」的前提下妄自「執綱常以論道」，易流於以變化不已的陰陽中事為「無極太極中物」，從而衍生出「以任情為率性」的流弊。為了保證綱常作為定則之普遍、不動、永恆的意義，他強調論性必得溯及作為本源的太極而後止。唯有如此，才能通過性情分層的格局貞定性善之說，「善」與「無善無惡」的形式衝突也才得以消解。

那麼性情的界分為何呢？東溟提出「有對」與「無對」的概念，作為二者分層的判準。所謂「有對」，凡涉及現象層者具有相互對待關係者皆屬之，如陰對陽、善對惡、仁對不仁、義對不義等。反之，超越於經驗現象層之上，具有絕對、普遍、超越意義的宇宙終極根源，以其不限囿於對待關係而稱為「無對」。「有對」為情、為已發，對善而為惡、對陰而為陽；「無對」為性、為未發，以其超越對待關係而稱為「獨體」，又以其無氣質之駁雜而可謂為純粹之「至善」。對與無對的提出，意在於「性學不明」的亂象裡指出真實性體之所在，¹⁵故東溟強調「言太極必於陰陽未判之先；言真性必於善惡未分之始」。在他看來，善惡由陰陽而分，陰陽又由動靜而分，而作為天地生化本源的「太極之本體」則超絕於陰陽未分之上。太極即性體，所以仁義禮智等落在對待關係中方能確立的概念，都只是已發之情，而非至善之性。故論性必須溯及至「未發之中」方能見「吾性之真體」。顯然地，他對於人性的思考是在宇宙論的背景下，據〈太極圖說〉開展出「太極、性體（無對、未發之中）／陰陽、善惡（有對、已發之情）」的二分間架，¹⁶並據此解決關聯著善與無善之辯證的性情問題。立足於這樣的性情格局，我們就能理解東溟質疑性善說的理論基點。他將性與情截斷為二，只要一關聯到情，便會落入現象層的對待關係中有善與不善的可能。由此視域觀之，「以情驗性」不啻將性善視為一種實然經驗，從而動搖了性體的純粹性、普遍性與超越性。因此他批評孟子以仁義禮智說性的言詮方式，是「執有對之善而言無對之性」。值得注意的是，孟子所說的四端之心在東溟思想中乃劃入「有對之善」的範疇內，被當做變動不定的情感，而非先天永恆不變的本性。然而為了保住性善傳統，他又曲折地從動機肯定孟子「意之所指，在無對也」，又說：「孟子道性善，則專

¹⁵ 同前註，頁 99。

¹⁶ 東溟自陳以無極太極論性善，乃「發於濂溪之《太極圖說》」又說：「所謂無極太極，正是性善之原。」顯見他對於宇宙論的發揮，主要是為了證成性善的本源。同前註，頁 94。

以真性言也」。¹⁷如此一來，四端與性善反而分裂為對與無對的異層之善，互不相容。由此所形成的思路，早已非孟子論性本意，¹⁸而東溟就是在自成的詮釋中，批評涇陽高舉性善實難收糾偏之效的同時，又勸告他「當知今日之流弊，非必盡出於無善無惡一語」。¹⁹

就論辯的意義而言，東溟從究竟本源論性，目的在為性善說進一步尋求宇宙本體論的支持，藉此消解掉與無善無惡說的對立。從詮釋的取徑來看，他之所以在性情論的意義上否定「以仁義禮智之善言性」的詮說方式，其實正是在「以情為性」的弊端下對於如何穩固性體價值意義（至善）的省思。循此思路，就能理解東溟為何強調「性善固是格言，而善源亦須究得的確」。²⁰訴諸宇宙究竟本源論性，意即在通過終極意義的呈現以貞定善的價值。由此觀之，性情架構的提出、對與無對的判分、太極根原的上溯，在東溟的理論架構中，皆指向確立性體在價值意義上之永恆不變性的思想意圖。循此理路，他提出「至善無善，是謂真性」的觀點為孟子性善說解套，²¹並作為「陽明之旨與孟子合」的橋樑：²²

愚言無極之無，無聲無臭之無，不與有對，及慎獨之獨，一善之一，俱不必以對義反之，謂其體無對，不謂其名義無對也。……所謂其體無對者，以此若言善，則定與惡對矣。故但可言有在無中，無在有中，不可言善在惡中，惡在善中。唯至善之善為無對，蓋至善之體即中也，中體不與過不及之體對，無對之謂一善，又謂之獨，此論性家之第一義諦。²³

¹⁷ 同前註，頁 99。

¹⁸ 孟子曰：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」在孟子，四端之心是人皆固有的仁義禮智等道德之理，是人人隨時可以表現出的善性，非如東溟所說的隔而不通。

¹⁹ [明]管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第 88 冊，卷 3，頁 108。

²⁰ 同前註，頁 92。

²¹ 同前註，頁 94。

²² 東溟嘗言：「愚故以至善無善，圓孟子之性善也。……愚言原從太極生兩儀說來，通前徹後，自有脈絡。」同前註，頁 102。

²³ 同前註，頁 104-105。

見此獨體，種種對待，一切俱落第二義矣。²⁴

性無善惡，不但非吾之指，亦非陽明之指也。至善無善，乃是陽明與吾指耳。²⁵

孟子從天命之超於氣質者論性，則粹然至善而已。²⁶

由於「無」在東溟哲學裡蘊含超越現象層的意涵，因此「至善無善」的定義，必須在「性」與「情」的聯繫脈絡中討論。他通過對與無對的規定，在性、情間劃下鴻溝：前者為超越之本體，後者為實然之現象；前者立於陰陽分化之先，後者成於動靜變化之後。東溟就是循此將陽明之「無善無惡」與孟子之「四端之善」分屬兩層，收攝進性情架構中：一為未發之始的粹然至善，一為落在已發之後的善惡兩歧。「至善」、「無善」是在「善」所開展的二重蘊涵中，分就本體與現象立說。由於「善」指涉的層屬不同，因此二者在義理上未有矛盾的問題。具體而言，「至善」之「善」為本體層次的無對之善；「無善」之「善」則是現象層面的有對之善；「至善」是就性體的本質屬性而言；「無善」則是凸顯性體不落現象對待關係的超越性。「至善無善」乃謂真性本身是超越善惡相對現象之上的粹然之善，這個從源頭處所說的性才是「第一義諦」。順著他的思想套路，「無善無惡」在「無對」的意義上指性體的價值內容是不受經驗層限制的絕對純一，非如涇陽所理解的取消善惡的價值取向。依照這樣的劃分，孟子「性善」與陽明「無善無惡」，就能順當會通為「至善無善」的第一義諦。至於孟子所說的「仁義禮智」之「善」，反而脫離性體根本本質，是已「落第二義」的情感活動。

值得注意的是，東溟雖然從「無對」批評孟子論性的方式，但他並非否定以名言擬議性體的可能性，而是指「至善」就是性體的自體實相、是性自恃其自己的當體內容。因此他一再強調「不謂其名義無對」，而是「其體無對」。「體無對」即「無極之無」、「慎獨之獨」、「無聲無臭之無」，都是從宇宙本體論的角度平鋪出去，就終極本原義肯定「至善」為性體的本質屬性。就此意義而言，真性、太極、獨體實為同體異名的概念，都是從存有義說明道德的先驗性。循此，陽明「無善無惡」說在東溟的理解裡，在性體的解釋上反而有進於孟子，更精準地指出「善」超絕經驗的一面。所以他說：「孟子道性善益精矣，陽明復從善處，

²⁴ 同前註，頁 104。

²⁵ 同前註，頁 113。

²⁶ 同前註，頁 108。

拈出無善無惡之體來，不為悖孟子也，謂之發孟子之未發可也。」²⁷於是，通過「至善無善」的調和，「性善」在「無善無惡」的超越義中獲得根源性的保證，而二者的形式背反也在辯證中達到理路的統一。

整體而言，雖然管、顧二人對性善說同持肯定，但東溟反對在缺乏善的區辨下附會性善。他先結合宇宙論與人性論二分性情，再通過善的分層安頓「無善無惡」與「仁義禮智之善」的位置，最後溯及本源以肯定性體的內容為「至善無善」。此取徑彰顯出東溟性論的思想取向：其一，他從宇宙論言性時，對於生化流行的部分闡發甚少，而是集中在如何層層回返陰陽未分之始。可見東溟為性善尋求本體論根源，意在通過對性之究竟根源義的闡發，從客體實有的一面為「善」的價值意義提供絕對的保證。其二，他將性與天道聯繫起來，意在與現象層徹底區隔，彰顯本體「陰陽無朕」、「不逐善惡」的超越面向²⁸。落實在性情關係上，側重的也是二者異質異層的差別，而非之間的聯繫往來。這表示東溟之所以開出宇宙本體論作為貞定性善的基礎，是為了將「情」與「善」劃分開來，證成「至善」絕無參雜情意活動的可能。如此一來，任何從現象實然抑或情識層面出發的指稱，都將被視為對性體錯誤的理解。從救正效用來看，一方面否決了末流以情為性的悟道宣稱，一方面則可避免儒家性善與荀、楊性論混流。²⁹其三，東溟從「太極」的高度提揭性善根源，以「無善無惡」揭示性體獨立於「天地未分」、「陰陽未判」的超越面，作為「以善言性」的進一步補充。在論辯的意義上，意味著東溟所欲證成的，不只是「性善」與「無善無惡」的相容性，而是如何在性論充斥中更精準地指陳儒家「善」的意涵。因此，他將陽明「無善無惡」視為孟子「性善」的基礎上的發揮，而其所謂「圓孟子之性善」，意正在此。其四，他與涇陽之所以對「無善無惡」秉持相反的立場，在於「無」的歧義性解讀。「無」在他的體系裡，是通過超絕現象層的善惡對待關係，彰顯「至善」的超越性，所以他一再

²⁷ 同前註，第 87 冊，頁 727。

²⁸ 東溟曰：「蓋陰陽既由動靜而分，則太極之本體必不囿於陰陽，而在陰陽未分之始矣。善惡又由陰陽而分，則吾性之真體，必不逐於善惡，而在善惡未分之始矣。」同前註，第 88 冊，卷 3，頁 118。

²⁹ 東溟曰：「若只據孟子惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，與孩提知能之良，而隨聲附和曰『性善、性善』云爾，荀、揚必掩耳而籠之。唯推極本根，而窮性情之變態，則不但孔、孟、周、程諸大聖賢，其言有互發處，即公都子所引告子或人之言，亦各有個根據在。」同前註，頁 92。

強調「至善之善，不與惡對」。³⁰此意味東溟認為引發流弊的關鍵，乃對真實性體的認識不明，而原因正在於錯認經驗現象為人性內容。因此，他將「善」分為性情兩層，並以「無善無惡即性體之至善」作為辯駁涇陽的論據。此在在顯見他持守「無善無惡」說的背後，蘊含「何謂真正的善？」的探問。據此，我們就能理解東溟論性為何先聚焦於「善」的定位。在他看來，辨明「無善無惡」指涉的價值義，就能親切見性並解決認情為善的弊病，此正是「無善無惡」立說的意義以及所蘊含「藥時病」作用。

（二）真性當驗之於「未發之中」

儘管東溟最終與涇陽同趨性善說，但是他們對於性善的詮釋顯然已大相徑庭，而異途之處就在於所持「無善無惡」說的觀點有別。東溟反對涇陽將流弊悉歸於此，他將「性之至善」與「無善無惡」等同起來，用以指稱性體之本然。這種顛覆孟子性善原說的論調，不僅藉由「對／無對」的二分將「性體內容（善）的確證」推到了論辯平台，同時也使得「無善無惡」說成為支持「性善」理論的必然基礎。然而，此論證必然會觸及性體的屬性問題：既然性體獨立於陰陽善惡之先，那麼成於氣化之後的人性，是否落入相對關係中而失去了性之本然？也就是說，東溟必須對應「善」、「無」的概念同步將「性」析為兩層，才能穩固「無善無惡合於性善」的主張。當然，此命題的論證非惟關涉體系結構的完整度，主要還是為了在論辯中回應涇陽的質疑。涇陽嚴守性善說，他認為以「無善無惡」論性等於撤除作為儒家根本的道德意涵，最終必與告子合流。³¹東溟對於流弊的癥結則有不同的看法：

³⁰ 同前註，第 87 冊，頁 736。

³¹ 涇陽曰：「詳翁大指，似只在『無善無惡』四字，何者？惟其無，則見以為超乎有，故從而標其名曰『至善』，是告子之說，即孟子性善之說所自出也。亦惟其無，則見以為包乎有，故從而指其實曰『善惡之統宗處』，是告子之說，即荀、揚諸子有善有惡之說所自出也。然則無之一言，當為言性之祖，而語知性者，莫如告子歟？」同前註，卷之利集，頁 727-728。

今天下性學之不明，正為真性與習性混也。……孔子言性相近，蓋以真性貫於習性之中。孟子道性善，則專以真性言也。然孟子雖專言真性，而其以情驗性，卻易混於習性。³²

彼言有性善有性不善者，此以習性濫真性，言性可以為善，可以為不善者，則直指習以為性，尚未透人生而靜之本體。³³

雖然，東溟從無對的解釋將「至善」抬昇到宇宙本源的高度，用以作為和告子之性的區辨。但是涇陽的提問中觸及了人性的另個層面，即告子所論人生而有的自然屬性。故東溟必得說明「無善無惡之性」與「告子之性」在現象層面上表現的異同，才能反駁涇陽斥責他宗主告子的說法。他先指出，會產生以「無善無惡」為「告子之性」的問題，主要來自於「以習性為真性」的錯誤體認，這才是當今性學不明的關鍵。東溟的論述呈現出他對於性的思考：在性的層次上，性的本質內容與現象表現並非一致，故有「真性」與「習性」的不同，然孟子「以情驗性」的論證方式，極易導致二者相混。在性的體認上，流弊興起的原因，在於經由錯誤的通孔認識性體，以致誤認善惡交錯的情感活動為性體的本質。由這兩個面向所構成的「習性濫真性」的問題，才是「有性善有性不善」、「性可以為善，可以為不善」等各種性論叢生的原因。因此，證成「無善無惡非告子之性」首要是在性與情的不同層次上指出至善的實義。接著就必須處理性情之間的交涉，說明「習性」如何別出於「真性」之外，又如何辨明「無善無惡之性」不同於告子的立處：

蓋論真性，則堯舜誠與途人同。論習性，則不但多生之熏染迥殊，就一生而論，其聞見亦隨俗而別矣。……然熏於一生之見聞，但謂之習，不謂之習性。習性則熏成於父母未生之前矣。由此推之，不但食色之性為習性，即仁義禮智，雖曰天然之性，亦是習成之性。……其受熏轉習之所以然處，實不能逃孟子性善之一言。³⁴

³² 同前註，第 88 冊，卷 3，頁 99。

³³ 同前註，頁 93-94。

³⁴ 同前註，頁 100-101。

真性即是太極，不待言已。曷言習性？習之久而成性也。習性何自而生？從陰陽五行雜揉中生也。人豈一劫之人，性豈一劫之性哉？在一生謂之習，習與性成，流入多生，便成習性。釋氏謂之染污識性，而先儒命為氣質之性。剛柔善惡，萬有不齊，苟非天縱之至誠，未有一生能盡其性者。儒家但以一生論人，故曰「形而后有氣質之性」。豈知真性固從無始劫來，習性亦從無量劫中染來。既從多劫染來，亦從多劫化去。故赤子未離母腹，而善惡之質已成矣。……習性可移，真性不可移耳。³⁵

真性唯一，習性萬有不齊。……周子蓋從綱常教上開性學，不從一大事教上開性學也。³⁶

東溟在宇宙論的間架下說明性情二元，再分解成「無對之善」與「有對之善」來指出「至善」之所在。「至善」的提出，對顯出性體落實在現象層被氣拘定的一面。「真性」、「習」、「習性」三個概念，正是他用以說明「性」在現實上有不同表現的原因。「真性即是太極」，是至善無善的本體。東溟從宇宙本源處對於道德本質的形成做出根源性的解說，由於太極為不受氣化撼動的獨立實體，因此通於人具有普遍、不變、唯一的純善本質。「真性」為道教用語，而他所稱「真性從無始劫來，習性亦從無量劫中染來」顯然是佛教輪迴觀，這是東溟三教合一的特色。³⁷值得注意的是，「合」只是佛道觀念的部分引入，在論辯中用以解決人性複雜內容的成因，然在本體上他所堅持的仍是以「善」為內容的道德實體，這從他對「真性」的規定可看出。

真性是從「天命之超於氣質者」而論，安頓於氣質中則產生雜染的層面，此

³⁵ 同前註，頁 99。

³⁶ 同前註，頁 120。

³⁷ 東溟在論辯中的三教合一特色並不特出，偶有援佛釋儒之處，亦是為了解釋習性來由，於本體立場上並未脫離性善思維。關於他的三教合一取向，必須綜合論辯外的整體思想，方能得其旨要。目前關於管東溟的專論極為有限，除了荒木見悟：《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）外，尚有前述陳暢〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉一文，以及近年吳孟謙的《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》（臺灣：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2014年）。至於其他涉及東溟思想的相關論著，可參見劉守政：〈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》第5期（2010年），於研究現況有詳盡介紹。

即「習」與「習性」。他從輪迴的角度說明氣質的作用：「習」是人一生中由見聞所熏染而成的後天觀念，隨地域文化的差異而有不同的風俗習見。³⁸習見「從陰陽五行雜揉中生」，久經多劫積累而成「習性」，因此在「父母未生之前」已由多生轉習熏染而成。緣此，人在未生之時「善惡之質已成」，因而在氣稟上有「剛柔善惡」之別。這種在後天所呈現的「萬有不齊」性情，在釋氏稱為「染污識性」，在儒家則謂「氣質之性」。其名不同，其實則一，只是釋氏由多生觀之，而儒家以一生而論。「習」就一生而言，「習性」就多生而論；「習」成於風俗聞見，「習性」則熏染積成於多生之習。因此，孔子之所以說「性相近」，正是從「真性貫於習性」的角度彰顯人性受到氣質影響的一面。相同地，自然屬性如「食色之性」，抑或「仁義禮智」等價值觀，由其隨人物異域而變的可移、不一、不齊之屬性，皆應歸於「習成之性」。因此，周子「不從一大事教上開性學」，正是因為作為準則的綱常乃從不變的真性立說，而不能從可成可化的習性來談。故東溟曰「習從性中出，而不可謂之真性」，³⁹意在指出儘管人性中混雜了氣質，然真性有根而習性無本，「純善」才是人性中穩定不變的價值內容。

東溟對比「真性」與「習性」，一方面論陳他為何將仁義禮智劃歸於後天習性，一方面用以說明性相近與告子性論的起因。其意皆在駁雜的人性中區辨出根本的本質，以及真性對於習性作用之所在。此「真性貫習性」的說法，在論辯上意義有二：第一，強化分殊「無善無惡」說與告子之性的必要性。「真性」與「習性」雖然被規定為先天本體與後天現象兩層，然二者屬性是綜合地表現在人性中，故東溟皆以「性」名之。意即真性一旦進入形氣中就不可避免受到習氣的熏染，搭附了累劫習性，復加以當世積習，從而使現實人性無法展現性之本然。因此人性中既有至善不變的本質，同時也包含累劫而成的善惡不定的一面；既有作為根本本質的先天真性，也有作為非根本之本質、由多生熏染而成的習性。正由於二者共同構成人性，所以真性才會難以辨識。為了防範「習以為性」的流弊，對於性體「無善無惡」的本源說明是必要的。第二，證成「無善無惡」說於實踐的不

³⁸ 東溟曰：「即如中國先父而後母，胡人則先母而後父，不以為無禮也；中國重父母之喪，重男女之別，西南諸夷有父死而析其尸、毀其骨者，恬不為怪；胡俗娶群母、娶寡嫂，以為固然；滇南婦人，至以多淫內地男子，誇耀鄰里，其夫亦以是妻為榮。此其是非、羞惡之心何如哉？要亦習聞習見之所熏。」〔明〕管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第88冊，卷3，頁100。

³⁹ 同前註，頁94。

可或缺性。由於真性是貫落於習性中渾淪為一，因此真性必然與氣質結合無間，不可能獨立於習性之外。表現在實踐的意義上，善惡不定的染污面向障蔽了純善本質的表現，於是移化習性成為工夫著力的重心。而性體無善無惡的超越性，一方面保證純善本質不受習性動搖，一方面為移易習性提供了本源根據。故東溟說「其受熏轉習之所以然處，實不能逃孟子性善之一言」，意正在指出性善說在「無善無惡」說的支持下，從本質上劃開了與氣質的界限，彰顯了「善」在人性中的恆常。

為了更有力地回應涇陽的質疑，他根據《禮記·樂記》、《周易·繫辭》提出個人詮釋，肯定陽明的「無善無惡」說對於儒家性論的整全作用：

繼善者，繼於天命，天命有善而無惡。成性者，成於氣質，氣質有善有惡。天命之謂性，性一成而氣質雜焉，故論性者，當以人生而靜為本。蓋曰「生」，則天命已落於氣質中；曰「靜」，則氣質尚未用事，正是「喜怒哀樂之未發謂之中」，斯時也，斯體也。……若說到人生而靜以上，便離於氣質，而入於無聲無臭之天載。性既是命，豈容言說，說到人生而靜以下，又黏著氣質，而入於五性感動之物欲。性已成欲，說即不是，此性之所以難言也。⁴⁰

蓋孔子性相近之說，但就人生而靜時說，未嘗說到人生而靜以上。孟子則說到人生而靜以上，故曰性善。然其所謂善者，但以已發驗未發，不以未發言未發。陽明則復就人生而靜以上，說出未發之中之本色也。故曰：合此三言而論性之說始盡。⁴¹

他以「人生而靜」為判準，將「性」的狀態區分為三：「人生而靜以上」為「離於氣質」、「未感未動之先」的性體，孟子道性善與陽明無善無惡說皆指謂於此；「人生而靜」乃「天命落於氣質」、「真性貫習性」所成之人性，孔子性相近說乃就此而發；「人生而靜以下」為「黏著氣質」又「入於五性感動之物欲」，是人性在現實中流於物欲的各種表現。何謂「人生而靜」？所謂「生」，指天之所命的純善本質貫落於氣質中，受到氣質熏染所成的人性；所謂「靜」，指氣質所帶出的昏濁尚

⁴⁰ 同前註，頁 93-94。

⁴¹ 同前註，第 87 冊，卷之利集，頁 727。

未發揮作用，亦即「氣質尚未用事」的人性狀態。整體而言，東溟仍是在宇宙論的背景下闡發性的生成，藉此釐清「性」不同的內容指向。值得注意的是，儘管東溟從天命之善肯定人性內在永恆的道德本質，但是他卻認為「論性者，當以人生而靜為本」。這意味著東溟認為必須看到現實人性有「氣質雜焉」的一面，於價值上方能肯認性善乃立足在「人生而靜以上」，於工夫上才能在氣質作用前上透「人生而靜之本體」。這個說法，顯然是為了回應涇陽「自善以上，更有何物？將無視性太高。又謂善與惡等一齊抹掇，則自善以下，更有何物？將無視善太卑」的質疑，⁴²反批他以「人生而靜」為性善立處，才會導致誤認人欲為真性。與此同時，他也在此軸線上將孔、孟、陽明的性論經由不同層次的劃歸，逐一收攝進來。於是，「性相近」在氣質熏習的意義下，說明了現實人性皆非性之本然；「性善」則進一步指出至善道德方為人性恆常的本質。「無善無惡」說則一改孟子以情驗性之非，從本體根源處肯定善的超絕，貞定性不雜乎氣的純粹性，使性善的價值意義更加穩固。儘管他的理解顯然已背離三人原意，⁴³但他就是從此處肯定論性必至「無善無惡」說而完備，故曰「合此三言而論性之說始盡」。在辯說策略上，這就能有力回擊涇陽同樣犯了「習以為性」的問題，將「性」的不同座標混談，以致「善」的意涵也跟著錯置在同一平台上，造成意義的質變。

然而，當東溟從宇宙論的角度詮解「人生而靜」，藉此分立「性」的不同定點，不免也在本體論的堅持下陷入工夫的困境。試想：「人生而靜以上」是上溯至個體形成以前的宇宙根源，此時為離於氣質、無聲無臭的天載。這表示人欲見「天地未分之太極」，必須推原至成性之前，在工夫上實有其難處。若在個體成性後，真性又必然會與有善有惡的氣質密合為一，在真、習相混的「性」的定點上欲體察「無善」，如何有其可能？也就是說，「人生而靜」的區分固然在理論

⁴² 同前註，頁 735。

⁴³ 孔子曰：「性相近，習相遠」指出先天具有的本性是相近的，然後天環境所成的習性卻造成極大差異。然孔子也說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」、「為仁由己，而由人乎哉？」當下仁心的自覺內發，就能具體表現在生命當中。孔子此說雖點出習性，但是肯定仁心在一念自覺就能當下呈現。孟子一樣承認習氣的影響，然「求則得之，舍則失之」，人性本具有為善的能力與要求，可以衝破私欲的障蔽，生發出道德實踐的動力。孔、孟之說，與東溟認為必須回返根源才能見性的主張大相徑庭。至於陽明所說的「無善無惡」也不是從宇宙本源來說，而是從良知於有善有惡的意上「彰其照臨的超越之用」，其說可參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁 237-238。

上能清楚展示「性」的不同階段，但是工夫運用終究得立身於成性後，如何在氣質之雜中識取「無善無惡之性」，遂成東溟必得處理的問題。而他解決的方式，乃運用《中庸》「未發/已發」的模式，鋪展出識取真性的實踐取徑：

天地未分之太極，人所難見。見得未發之中明白，便可以識太極之端倪，故吾謂欲知性善根原，當於未發之中驗之。⁴⁴

當其未感未動之先，渾是無善無惡之真體耳，故曰「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。⁴⁵

「未發/已發」意即「氣質用事與否」的人性狀態，而「氣質」則範圍了四端在內的所有情感。喜怒哀樂尚未發用以前，儘管真性已落在習性中，然此時氣質還沒顯出障蔽真性的一面，故可「於未發之中驗之」。一旦感物而動，在習染干擾下便落入相對的善惡觀，乃至流於物欲，遑論體察未發之中。因此，東溟極力否認「以情驗性」、「以已發驗未發」在工夫上具有見性的可能。在他看來，雖然沒有離存氣質的獨立性體，然真性在喜怒哀樂未發時不受習染障隔，此時性之純善上通於《易》之「乾元」、周子之「無極之真」。因此，唯有「見得未發之中明白」，方能「知性善根源」、「識太極之端倪」。他就是從這個角度，說明孟子與陽明為何不直言「性體無對」，而要名之以「善」與「無善無惡」。就本體上，其二人所指皆為至善的真體，然而之所以提出不同的表述，顯然是在「真性與氣質不離」的基礎上偏顯性的不同層面。以孟子來說，乃有見於性體於內容上永無間雜氣質的特性，故以善名之；在陽明而言，則是有見於性體原無發用朕兆的靜存性，故以無名之。前者強調性不雜於氣，善能永保純粹；後者指出性立於氣動之先，須於未發驗之。「其辭雖異，其旨同也」，所不同者，在於陽明之說更能於「未發/已發」所界分出的實踐取向上指出「見於未發」之途。

⁴⁴ [明]管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第88冊，卷3，頁118。

⁴⁵ 同前註，第87冊，卷之利集，頁726。

整體而言，東溟所運用的「未發／已發」模式，仍是宇宙本體論一貫而下的結構。太極獨立於陰陽分化之先，見性必於喜怒哀樂未發之前；性家以「體無對」為第一義諦，工夫以未發之中為唯一取徑。然而，這一套以「性／未發」為中心運作的工夫，是否在理論上毫無罅漏？仔細審察，可發現以「氣質作用」為界分的「未發／已發」架構，至少有三大問題：其一，否定了性體在現實中呈現的可能。在「習性」的預設裡，一旦涉及已發，氣質便會遮蔽真性的至善。這使得性永存於未發，只能是隱而不發的靜存之體。此不僅否決了性通過情表現自己的可能，也造成至善綱常於現實世界難以體現。其二，減煞了對治流弊的實效。管、顧二人論辯的初衷都是出於糾偏意識，而東溟尤其嚴斥「染禪學而忽庸德」的弊端。然真性不能脫出氣質障蔽，發與未發就不可能在體用關係中有任何交涉的可能。如此一來，即使證成了性體內在於人的道德性，「善」的價值依舊無法在發用中開展，與其所嚴斥「忽庸德」的流弊並無二致。其三，未發工夫無所施力的困境。性體靜存不動，便無自證其自己的可能，然工夫又不能從已發入之。在「未發／已發」導向的氣質拘定面向中，「見性」反而欠缺了做工夫的立處。這些問題，正是東溟偏重本體而缺漏工夫的問題所在，也是他與重視本體、工夫相連的涇陽，於義理上所顯出的差距。

三、顧涇陽證成「無善無惡說抵觸性善」的方式

「性善」乃儒家傳統，涇陽以之為理論核心，並作為復興東林書院的宗旨之一，意旨在抗衡「無善無惡」說引發的虛空風氣。儘管東溟最終旨歸「性善」，然論辯始終無法說服涇陽，關鍵正在於「無善無惡」說看法的分歧。涇陽曾批評東溟：「見以為心之本體原是無善無惡也，合下便成一個空；見以為無善無惡，只是心之不着于有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復挂碍……混則一切含糊、無復揀擇。……以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闡然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為舍其身濟天下，以依違遷就為無可無不可。」⁴⁶適足以揭示他反對「無善無惡」說的兩大理由：一為在本體上外合釋氏空性，以仁義為桎梏；一為在實踐上取消道德準則，以任情為率性。他對於東溟的質難主要就是圍繞這兩點而展開，故反駁「無善無惡」之處多，開展「性善」理論處少。此皆因他認為

⁴⁶ [明]顧憲成：《小心齋劄記》（臺北：廣文書局，1975年），卷18，頁421。

「無善無惡」乃蠹壞儒家倫理的主因，駁斥其非就能將「天理」重新安頓回性體中，重新確立性善宗旨。

（一）從「本體工夫致一」質疑無善無惡說

依孟子，人性的根本是從價值義上肯定人內在有為善的能力，此後儒家均以此提宗。涇陽於晚明所舉復的性善，並非重申孟子意旨，而是關聯著對「無善無惡」說的批評，於性體有不同面向的闡發。因此，檢視涇陽證成「二說為對反命題」所運用的思考方式，方能把握管、顧思維邏輯的歧異，以及這場論辯所呈現出的義理走向。涇陽首先指出「上下千載，先聖後聖，更相發明，總之只是道性善而已。」⁴⁷意即古今聖賢論性未有溢出「善」的詮說之外。性善固然是儒家核心主張，但命題本身並未排斥從其他面向論性，為何「無善無惡」說不能兼容呢？他說：

吾儒曰性善，釋氏曰無善無惡，兩者各自為一宗……今日無善無惡，正至善之體，是援佛入儒也。……既曰無善無惡，當其為善去惡，善何從來？既曰為善去惡，當其無善無惡，善何從往？⁴⁸

陽明先生之所謂無，概善惡而言也。其究使人耽虛玄而隳實體。⁴⁹

孟子名仁義之性曰善，告子名食色之性曰無善無惡，各道其實而已。今以仁義為性，亦云無善無惡，循名揆實，得無爽歟？以仁義為無善無惡，將以何者為善歟？告子以仁義為性之染色，翁亦將以任意為性之染色歟？⁵⁰

如前所論，蠹測管、顧義理的差距，關鍵在於釐清他們對「性」、「善」、「無」概念的定義。在涇陽而言，他將「無」詮解為取消、泯除義，並在此基礎上推斷「無善無惡」不契「性善」處有二：其一，以「無善無惡」為本體，開不出「為善去

⁴⁷ [明]管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第88冊，卷3，頁91。

⁴⁸ 同前註，第87冊，卷之利集，頁739。

⁴⁹ 同前註，第88冊，卷3，頁103。

⁵⁰ 同前註，頁101。

惡」的工夫，最終必然流入釋氏空宗。其二，將「無善無惡」相榘孟子仁義之性，不啻否定仁義作為人性內在價值的可能，這與「以仁義為性之染色」的告子之說並無二致。涇陽是以線性思考處理性之本質內容和意向結構的交涉，因此他在詮釋「無善無惡」時，並未置放在陽明、告子的理論語境中去理解，而是依「循名揆實」的形式取向去判讀。故論辯呈現出從本體之「善」來立定「為善」工夫的內容與趨向，他就是在這個基礎上質疑：無善的本體，如何在工夫上給出為善的內容？又如何可能規約為善的實踐方向？顯然地，在「本體工夫一致」的義理主軸下，延展出的是「性善則為善」、「無善則不思善」的直線思維，如此一來，「性善」與「無善無惡」遂判為「各為一宗」的兩極。故涇陽一方面重申孟告之辯，力陳仁義內在，以證性體存有之實；一方面判分儒釋之別，強調為善的實踐，以證性體創生之實。此二者在「墮實體」到「復實體」所劃出的糾偏效用中，正是證成性體實存不虛的兩大要項。由此詮解入處，亦可看出涇陽所揭舉的「性善」，在強調「善」方為本體的第一義外，同時包含了強烈的現實實踐的導向。

掌握了涇陽的理路，我們也就能理解他為何從語言形式的等同，將陽明、告子及釋氏的說法一概劃為內涵的同一性。對他而言，「無」的論調在泯除性體存有論上之實在性的同時，也抹煞了道德實踐的可能，因此，任何脫離「以善言性」的論性說法，都被他評斷為對「性善」的挑戰，故曰：「（陽明）未免將無之一字提掇太重，以致合下便種卻病根。」⁵¹事實上，陽明、告子自不必承領他的質疑。因為陽明之「無」乃就作用上的無執而言，而告子「無善無不善」則是從生命經驗論性，與釋氏由緣起論性空有別，更與涇陽的詮釋大相徑庭。然而，由於他認定「無善」的主張就是對價值重建的妨礙，因此對於東溟提出的「無對」觀點，也就缺乏相應的理解。儘管如此，通過他的論性視域，我們也能更清晰看出管、顧各自於思維脈絡所偏側的面向：就相同處而言，他們不約而同地將本體重心由「心之體」移置到「性體」上，且皆從本質內容的角度詮釋，試圖通過「善」的恆在性重振綱常。就相異處而言，東溟著眼於如何在現實之惡中證成善的恆在，所以從宇宙本體的超越面來說明性體的道德性，對於性體如何作用的實踐層面反而鮮少論及；涇陽考慮的是如何有效地帶動格虛復實的風氣，因此他一面力斥「無善無惡」論調，一面致力於將脫落的「善」重新歸回本體，藉由道德實義的確立引領工夫的落實。整體來說，東溟關注的是性體的本源，有溯源輕流的立本傾向；

⁵¹ 同前註，頁 107。

而涇陽重視的是性體及其延展出的工夫，有正源開流的實踐要求。其二人於義理的不同偏側，在以下辯難更是清楚顯現：

孔子何以曰性相近也？曰：此孔子之道性善也，非以性為無善無惡，亦非以性為有善有惡也。……然則何以不曰「同」而曰「近」也？曰：此朱子所謂「兼氣質而言」也。……惟以理為主，帶氣質說來，所以不曰「同」不曰「相遠」，而齊之曰「近」也。「近」者，不遠之辭。故曰：此孔子之道性善也。……專以氣質言，非性之本色矣。⁵²

翁謂性善之善不與惡對，即無善無惡之善，與惡對矣。一指其統體而言，所謂大德敦化也；一指其散殊而言，所謂小德川流也。仁義禮智，既列四名，便屬散殊。……且統體之善，即散殊之善也。何曾餘卻一毫？散殊之善，即統體之善也。何曾欠卻一毫？今以其為散殊也，不得等於統體，因別而名之，孰為無對？孰為有對？頗已過於分析矣。⁵³

東溟強調氣質的障蔽，所以對於人性的思考是建立在性氣二分的基礎上，他對「善」、「性相近」說的解讀皆可見此思想特色。涇陽重視道德意識的落實，故論性主要從價值義上立說，並且多關聯著工夫來談。以此來看「性相近」的詮釋，他與東溟同樣認為言近不言同，乃因人性「帶氣質說來」而有表現上的殊異。但他反而認為從「近」字，正足以看出孔子並非「專以氣質言性」；以其「不曰同」，可知「非以性為無善無惡」；以其「不曰相遠」，可知「非以性為有善有惡」。正以其「近」，顯出在氣質差距之外仍有極大層面的共性，此即作為「性之本色」的「理」。在他看來，孔子「道性善」正是從此處說。持平而論，涇陽的回擊並無法推翻東溟的論調，相反地，在「現實人性是由作為本質的理與所稟氣質共同構成」的觀點上，他們其實是一致的。這不表示涇陽的反駁毫無意義，因為他真正問辨的重點在於「性之本色應以理為主？抑或專從氣質言？」誠然，東溟並非只從氣上說性，但這正恰好反映管、顧論性態度的不同：東溟所欲嘗試的是從人性種種現象內容裡，看到隱於其中的道德本質；涇陽則認為從價值立場論性，才能由內在穩

⁵² 同前註，頁 91。

⁵³ 同前註，頁 104。

固人在經驗世界所開展的道德活動。顯然地，雖然涇陽承認氣質對人性表現的影響，但他不打算將經驗內容納入論性的考量，因為在「以理為主」的一貫立場下，氣質並非性之本然。對他來說，「性之本色」在於善、在於理，本體如是、工夫如是，沒有分層分階的必要。

對於「善」的思考也是如此，東溟為了脫落氣質的影響，以「離氣與否」為界分而開展出「善」的二元思維。涇陽則將東溟所說的「無對至善」與「有對之善」，概括為「統體之善」與「散殊之善」。他批評東溟未免「過於分析」，因為「統體之善，即散殊之善也」，為了區隔二者而另安名目是沒有必要的。那麼涇陽是從什麼角度肯定二者的同一性？又因何反對就「善」再加以析分？他藉《中庸》「大德敦化，小德川流」說明二者在價值意義上的一致：「仁義禮智」乃對應個別德行而分列四名，在價值意義上與作為總名的「善」是相同的，並未「欠缺一毫」。反之，統體之善也不會因落在仁義禮智等散殊之德上，而被分割價值意義，故曰「何曾餘卻一毫？」形式上，論辯圍繞著「善」的詮異而進行，然底蘊實關乎性氣交涉問題的處理。如前所述，東溟偏重二者之別，性氣之間幾無聯繫的可能，「善」的分立就是在說明本質的迥異。涇陽則是在「本體工夫合一」的基礎上肯定二者之同，並從本質的貫通性建立彼此的聯繫。既然工夫乃根據本體而開展，則「善」在道德本質上當然是一致的。因此，他改以「統體」、「散殊」名「善」，二者於道德上只是普遍原理與個別實踐的不同。統體之善具體表現為仁義禮智等散殊之德，而仁義禮智中又貫串了善的統體價值。由於他是從價值義上論性，所以在他看來，任何脫離這個立場所關乎「性」、「善」的討論，都只會生出種種「奇特」、「虛浮」的問題。⁵⁴當然，無論是「性相近」抑或「善」的論辯，最終都是為了證明「無善無惡」的觀點已偏離「以理為主」的性善內容，在本體、工夫上都不足取法。循此，他進一步對四句教提出質疑：

⁵⁴ 涇陽曰：「視性太高便未免有矜揚播弄之意，少間會生出種種奇特。奇特不已，必為詭誕。視善太卑，便未免有厭薄簡忽之意，少間會引出種種虛浮。虛浮不已，必為放縱。」同前註，第 87 冊，頁 735。他質疑東溟將善分層乃「視性太高」，若善不足以言性，必然生出鬆脫道德實踐的詭誕空談；至於「無對」的說法則是「視善太卑」，若善惡一齊抹殺，必然會引出偏離為善軌道的虛浮言行。不論何者，皆會重蹈虛空學風。由此可見，涇陽興舉性善以及問難東溟，皆非理論之爭，主要是出於教正流弊的意圖。

為善，因其有而有之也；去惡，因其無而無之也。本體如是，功夫如是，其致一而已矣。今以無善無惡語心，以為善去惡語格物，似已不免判而兩歧。……愚故曰：惟其執上一語，雖欲不忽下二語，不可得也，而猶未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所固有矣。皆非吾之所固有，則皆情識之用事矣。皆情識之用事，則皆不免為本體之障矣。將擇何者而為之？猶未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所得有矣。皆非吾之所得有，則皆感遇之應跡矣。皆感遇之應跡，則皆不足為本體之障矣。將擇何者而去之？猶未也。心之體無善無惡，吾亦無善無惡已耳。若擇何者而為之，便未免有善在；若擇何者而去之，便未免有惡在。若有善有惡，便非所謂無善無惡矣。將以何者而為心之體？⁵⁵

四句教本為相承一貫的義理結構，然而眾人之所以多「執上一語」而「忽下二語」，紛紛然陷入蹈空輕修的問題，涇陽認為關鍵在於本體與工夫的斷裂。順承「本體工夫一致」的思維，他指出工夫運作結構應根據首句所說的本體一貫而下，然而「無善無惡」與「為善去惡」兩命題顯然「判為兩歧」。這在理論架構至少有二大問題：其一，「無善無惡」是將善惡排除於本體固有內容之外，則善惡反淪為障蔽本體的「情識之用事」。如是，心之體成為空體，工夫也失去實現的目標，又有何善可為？其二，「無善無惡」否決了好善惡惡是由本體生發的工夫動力，既然善惡只是無涉於主體實踐的「感遇之應跡」，並「不足為本體之障」，又有何惡可去？綜言之，他主要是從為善去惡的工夫反證本體必然為善，可見「致一」之說意在檢視本體內容，而非思考工夫走向。在意義脈絡的同質規定下，工夫內涵必然隨本體「有而有之」、「無而無之」，故「無善無惡」實不可用來指陳「心之體」。

涇陽仍是從語言形式的一致性處理四句教善惡對應的問題，事實上他的抨擊對陽明思想是否具理論效應，仍值得商榷。由於本文重心主要在探究他的論點於這場辯說的意義，故於此不多贅述。需要注意的是，本體與工夫的相應本為理學家建構理論的要素，故他從什麼角度立說「致一」方為我們辨察的重點：第一，涇陽此處是順著四句教「心之體」說，然而他主要是在「致一」的基點上聚焦於「本體內容是什麼」的審辨，而非道德主體的自覺。故本體的重心隨著問題的轉換從「心」過渡到「性」，在這個關懷面向上，東溟與涇陽是相同的。此意味著

⁵⁵ 同前註，第 88 冊，卷 3，頁 105-106。

「無善無惡」作為論辯的引線，乃對應天理從良知鬆脫的虛無流弊，蘊藏了「釐清本體之本質內容」的問題意識。第二，涇陽所謂的「致一」乃安立在道德法則的實存義上，於此直線要求下，「善惡」意謂工夫施作的實質內涵，反溯回本體，則指向作為價值判斷的內在依據。由此可知，其所重者在於「善」的倫理意義，故論性、論工夫皆由此處來談。相較之下，東溟偏顯的是「善」的先驗性，所以從根源義強化性體的超越面。他將性體視為太極的表現形式，目的是為了提住性體，保證至善內容不受任何感性經驗雜染；涇陽將工夫視為性體的表現形式，意在密合本體與工夫，使道德實踐能在「善」的範定下確切展開。第三，涇陽強調的「致一」是指本體作為工夫根據，在「善」的意涵上具有同一性。至於工夫入處、本體活動方式，抑或工夫所臻之境界層次等其他向度，並非他關注之處。由此可知，他對「無善無惡」說的抨擊，主要是為了重申本體有其價值內容，以作為倫理意義上實踐取向的保證。相較之下，東溟支持「無善無惡」，則是為了穩固本體超越自存的地位，以確立道德倫常的不變意義。兩人關懷重心俱在本體，然詮釋面向有所不同：涇陽偏顯本體的倫理向度，東溟則強調本體的超越地位；涇陽著重本體對工夫的推展，東溟則聚焦於本體，於工夫較少論及。

（二）以「體用一原」反駁「真性必於善惡未分之始」說

東溟從宇宙本源對性做出本體論的解釋，由「太極在陰陽未分之始」，推演出「無性之真體」也必得驗之於「善惡未分之始」，從而證成「無善無惡」說。涇陽同樣推崇《太極圖說》，但他認為東溟為強尋理論依據所提出的創造性詮釋，至少有兩大曲解：一是以善惡比附陰陽的邏輯謬誤；一是割裂太極與陰陽的錯解。其難曰：

謂性有善而無惡，則亦可謂太極有陽而無陰矣。是指其不容偏廢者而言乎？是指其不容並立者而言乎？指其不容偏廢者而言，則陰陽即太極也，原自有善無惡，安得以善惡配之？指其不容並立者而言，則陽，善也，所當扶也。陰，惡也，所當抑也，正欲有善無惡，安得以一有一無疑之？且陽明先生之標無善無惡也，翁以為重新周子之《太極》矣。今《太極圖說》具在，試於所言陰陽處，各代以善惡二字，可解乎？不可解乎？⁵⁶

⁵⁶ 同前註，第 87 冊，頁 731。

翁嘗謂：「言太極，必於陰陽未分之始；言真性，必於善惡未分之始。」按周子曰：「太極動而生陽，靜而生陰，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。」所謂「分陰分陽」，就兩儀言也。是故就兩儀未立，而曰陰陽未分，可耳。就陰陽未分，而曰無陰無陽可乎？誠使就陰陽未分，而曰無陰無陽，彼其動而靜，靜而動者，果何物乎？而以證性之無善無惡也，疑二。⁵⁷

若順著東溟「性即太極」、「善惡即陰陽」的思路，進一步審視太極與陰陽的交涉，則可得出「性有善而無惡」等同於「太極有陽而無陰」的結論。然一旦將陰陽套入太極內容中，為了扣合性善而衍生出的有無問題，就會造成太極與陰陽兩造間的扞格。涇陽提出第一種預設：既然《圖說》明言「太極動而生陽，靜而生陰」，則陰陽二者為「不容偏廢」的並立關係。如此一來，善惡就必須並存於性中，明顯悖離了性善傳統，故陰陽不得以善惡配之。第二種預設：如果陰陽二者為「不容並立」的互斥關係，則「扶陽抑陰」彰顯的就是為善去惡的工夫導向。既如此，「太極有陽無陰」的論述不啻刻意否定惡的現實存在，這就造成「為善去惡」工夫的虛化，致使四句教無法成立。因此，涇陽質疑東溟強將善惡配陰陽，違反了周濂溪原意，以致《太極圖說》文句反顯窒礙難通。

在涇陽看來，通過「陰陽——善惡」對應方式以證成「無善無惡」，反而造成太極與性體內容的落差，乃至吞噬掉「善」的既有價值。這是因為在「太極生陰陽」的宇宙發展圖式下，任何關乎陰陽的解讀必然連動影響到太極的定位，而對於二者交涉方式的處理，又會牽涉到解釋「太極是以何種形態作為萬物根據？」的方式。涇陽就是在這些思考的基礎上，批評東溟以陽明「無善無惡」說俾合周子乃毫無根據的錯解。他指出從《圖說》「分陰分陽，兩儀立焉」的語脈，可知陰陽之分意在說明兩儀之立，故「就兩儀未立，而曰陰陽未分，可耳。」然若將陰陽未分誤指向太極之立，顯然是脫離了文意脈絡的誤讀。再者，既言「未分」，代表陰陽在分化前已蘊藏於太極之中，是隱而未顯的存在。然而東溟卻將「未分」過度解讀為「無陰無陽」，接著又順勢推導出性體立於「善惡未分之始」。若是，則無法說明那個「動而靜、靜而動」以生化陰陽的究竟為何物，也無法解釋陰陽到底從何而來。換言之，未分化不代表不存在，「動靜之生」作為太極生化陰陽

⁵⁷ 同前註，第 88 冊，卷 3，頁 116。

的方式，已然指出：太極自身是活動的存有，而陰陽正是作為太極動能的結果，故陰陽實潛存於太極內。涇陽認為，東溟強調性之無善與太極的內容完全一致，又未能為「何以一致？」提出確鑿的理據，實已脫軌《圖說》原有的義理，以此為基礎所證立的「無善無惡」說實為牽強附解。

就東溟而言，他是在善的二重思維下延展出「善惡即陰陽」的說法，而涇陽則是在「善」的一元論上提出批評。兩人論域如歪斜線般並未交集，故其所抨擊者在邏輯上實未能破除東溟的論點。儘管如此，我們仍可藉此辨察兩人於義理上的不同偏側：有別於東溟強調太極不雜陰陽，涇陽則是將陰陽視為太極的內容屬性。因此，「善惡由陰陽而分」的說明，在東溟本為突出性體先於善惡的絕對性與永恆性。到了涇陽，反而在性與太極的本質比對中，成為太極與陰陽在本體與工夫兩方是否密合無罅的檢證判準。此意味著涇陽真正爭辯的並非「太極是否為宇宙初始本源」，而是「太極如何通過陰陽展示自身全幅的內容」的問題。他試圖指出的是，東溟的錯誤在於將太極與陰陽割裂開來，一旦承認太極全然獨立於陰陽之上，就等於抹煞了性體在現實世界發揮作用的可能性，而這正是「無善無惡」造成價值失落的弊端所在。從這個角度來看，涇陽之所以否決掉以「人性善惡」釋「太極陰陽」的詮解，目的不在反對將人性論與宇宙本體論結合起來的做法，而是憂心僅僅將太極視為宇宙本源，極易略化了性體能起宇宙生化、能生道德創造的用能。因此他強調「動靜之生」為太極與陰陽的交涉方式，意在凸顯太極具有創生之用，也就是說「性善」的最終導向是實踐的落實。無論是將太極虛懸於陰陽之上，抑或抹煞性體的價值屬性，都會將「善」引至空茫境地，而這正是他質難東溟立意的主因。這種從「體用一原」繫聯太極與陰陽關係的思想，其實正是涇陽秉持「本體工夫合一」之基本立場的延展。由此處觀之，我們才能看到包含在這場論辯中所觸及的種種命題，在在都隱含了涇陽亟欲將性善導向致用實踐的意圖，「本體工夫致一」的主張為此，「太極陰陽一原」的論述為此，「無善無惡」的批駁亦是為此。這在以下的辯難更可清楚看出：

蓋周子自無極而太極說到陰陽五行，所謂「體用一原」也。自陰陽五行說到太極本無極，所謂「顯微無間」也。……太極，理也；陰陽，氣也。理氣有何先後？謂之生者，理為氣主耳。是故太極無乎不在，陰陽亦無乎不

在。……豈混沌只光光一箇理，到開闢乃始紛紛氣用事耶？……無即太極之藏諸用，有即太極之顯諸仁。⁵⁸

性，太極也。是太極也，在天為天，在地為地，在人為人，非有二也，是故人生而靜以上如是，感物而動以後如是。⁵⁹

經上辨析，管、顧二人的義理取向已昭然而顯：東溟的路向在「由末溯本」，涇陽則重視「由本貫末」；東溟凸顯本體的存有義，涇陽則強調本體的活動義；東溟彰顯善的超絕面，涇陽則偏重於善的作用性。把握了其二人的思想取徑後，我們就能理解涇陽為何在辯難時一再指陳太極不可脫離陰陽而存，這不僅僅是為了推翻東溟的說法，更是出於務求實踐的思想導向。於此基礎上，他提出兩大質疑：第一，理氣有何先後？第二，太極怎可二分？涇陽根據周濂溪所引程伊川「體用一原」、「顯微無間」的概念，批評東溟將太極與陰陽相歧為二。倘若太極、陰陽果為二元，必得置身於陰陽之外方可見得太極，那麼在理路上就不能說明無陰陽、無作用、無氣化之能的空闊光潔之理，如何「到開闢乃始紛紛氣用事耶？」因此，如果東溟主張太極是天地萬物的根源，就必須承認陰陽在太極之中而不在太極之外。循此論證，涇陽指出太極與陰陽的關係應從「體用一原」來理解。陰陽在未分化前，是作為無形的氣化之用蘊藏於太極之中；陰陽作用分化後，太極便通過成形的陰陽之氣顯現出自身的德性內容。意即太極為陰陽的本質，而陰陽為太極的發用，太極必須憑藉陰陽活動才能表現其自己，而陰陽在顯化前則作為萬化之能潛在於太極之中，故曰「無即太極之藏諸用，有即太極之顯諸仁」。

於此基礎上，涇陽進一步批評東溟理先氣後的觀點。「太極，理也；陰陽，氣也」，以太極為「生」者，並非從宇宙發展區辨第一序、第二序，而是指「理為氣主」。陰陽氣化是在太極之理規定下以定其方向，故理可說是內具於氣中，而氣則為理的實質展現，二者並存而無先後之別。據此，他指出東溟從「人生而靜」將「性」分層的做法顯然是有問題的。由於理氣是二涵一、一涵二的存在，所以無論是未發或已發、寂然或感物、人生而靜以上或以後，太極與陰陽皆「無乎不在」，並沒有脫離氣化才是純然之性的說法。如是，太極遍在於所有氣化流行中，性理也體現在一切事物內，在天、在地、在人，是一非二，本質俱為善矣。

⁵⁸ 同前註，頁 115-116。

⁵⁹ 同前註，頁 91。

綜上二點，可看出涇陽的駁斥主要是針對東溟在性氣相歧的思考上所別立的真、習二性，他認為性氣體用一原，只有顯微有無的差別，沒有離開氣的孤立性體存在。前文述及，涇陽也承認氣質對人性表現的拘蔽，然而他與強調性之先驗性的東溟不同，他著眼的是性的實踐義。此即為何東溟並未從「理」規定太極的內涵，但涇陽卻不僅轉渡為理氣先後的命題，並且一貫地從「理」的角度詮釋性氣的意義。在涇陽而言，善、性、理、太極皆是相同的概念，他不反對從究竟根源的層面詮釋，然主張性體作為根據的意義必須落實在氣的實現上才能圓成。由於他詮解人性的起點在於道德價值，故不論是理在氣先抑或性的二分，以及由此指向的「無善無惡」，在他的解讀裡都會抹煞「善」體現於現實世界中的可能性。

整體而言，涇陽對於宇宙論的興趣不似東溟濃厚，但他的回應也並非順著對手觀點牽轉，而是有其自成一套的思想體系。對比兩人思維，可發現東溟是從存有論的順序講理氣先後，至於構成上是否有先後問題，實非他關心的命題；涇陽則是從構成作用上談理氣並存，至於存有論上是否有先後的排序，並非他發揮的重點。釐清二人異處後，我們就可看出涇陽的批評其實是把東溟的觀點置放在構成意義上檢視，因此將先後問題誤詮為時間序列，從而由體用一原的角度鋪展出太極是一、理氣是一的論點。他對於東溟的駁斥，其實是緣於糾偏意識所導致對空懸虛闊之理的反感，試圖將性理迴虛入實，以打破世人對「無善無惡」空茫之境的把持⁶⁰。職是之故，這些反論於形式上似源於兩人在宇宙論見地的迥異，實則是圍繞著「無善無惡」說所展開的人性思考。東溟是在宇宙論的間架下建構性的本體來源，涇陽則是立足性善的作用層面比對宇宙論詮說的符應與否；東溟著意於如何擺落氣質影響而復歸於性之本然，涇陽則關注如何從性體本具之用能肯定理必及於氣化而表現。因此，他一方面將太極陰陽的命題收攝進性善系統中覈查，一方面極力密合太極、陰陽並主張性理於現實世界中無所不在。由此可知，對於氣的詮釋以及據此演繹的性、氣關係，乃管、顧二人對於「無善無惡」說持正反立場的理論基點，論辯中所關涉的至善與無善、性體與氣質、發與未發、本體與工夫等命題，無非是據此延展的理論。

⁶⁰ 涇陽曰：「且佛氏之所謂性覺也，故宗其教者，往往只從昭昭靈靈中作生活。吾儒之所謂性，太極也，自不至與昭昭靈靈者相混矣。」同前註，頁 121。涇陽認為過度渲染心之虛靈義的結果，導致在以儒入禪的頑空中脫落現實的踐履，而東溟「太極不落方所」的論調，與談玄課虛的流弊實無二致。

四、結論：管、顧之辯的理學意義

自錢緒山、王龍溪「四有」、「四無」之爭以來，「無善無惡」作為晚明的重要論題之一，引發了理學家的高度矚目。萬曆二十年前後，許敬庵於金陵講會中提出九諦，周海門以九解復之。延續這場論辯，管、顧針對「無善無惡」於性善傳統的合法性數度交鋒，各自關聯著發與未發、太極陰陽、本體工夫等命題，對「善」與「性」提出迥異的詮釋，得出相反的持論。當時與管東溟同調的尚有陶石簣、錢漸庵，與顧涇陽主張一致者則有馮少墟、李見羅、錢啟新、史夢麟等人。其後陶奭齡與劉戡山、黃梨洲，亦曾續辯此議題。可見管、顧長達兩年的論辯，為萬曆年間理學界的代表性論戰之一，在晚明思想史上具有重要的意義。「無善無惡」作為共同關懷命題，於聚焦中又依立足的視域各自開展出思維歧向，儘管兩人最終立場並未改變，然我們仍可抽繹他們所圍繞的本體詮釋問題，探究這場論辯所鐫刻出的思想軌跡及其意義。以下從管、顧二人在本體詮釋上的兩大共性，分點論述這場論辯於思想史上的推動與異起之處，作為本文的結論：

第一，皆從「心之體」過渡為「性體」。陽明原本的表述是「無善無惡心之體」，然而除了涇陽順著四句教闡發時用了「心之體」一詞，在論辯中兩人多將「無善無惡」套合在「性體」中申辯。誠然，在陽明思想體系，心即性、性即理，心、性是一，⁶¹但性體主要是通過「心即理」的命題被收攝於心學系統中，既非核心概念，亦較少獨立出來討論。況且在四句教裡，「心之體」徹上徹下涵蓋了本體與工夫兩方，於本體上作為道德的超越判準，於工夫上能照見善惡意念而起為善去惡之實功，主要彰顯的是心之昭靈明覺的面向。管、顧並非不自覺地以性言心，如東溟曾表明：「無善無惡心之體，原不為論性而發。」⁶²可見其二人是有意識地將本體重心移轉至性體上，這點由論戰所涉及的一系列命題都是以性體作為理論核心而開展，可以得知。值得注意的是，即使涇陽側重本體與工夫的貫通，然而兩人所論主要仍集中於性體，對於工夫取徑與操作節目等問題鮮少提及。進一步檢視，他們關乎性體的討論又集中於兩個層面：一是性體本質為何的辯證，

⁶¹ [明]王守仁：〈傳習錄中〉，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1977年），卷1，頁15。

⁶² [明]管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第88冊，卷3，頁96。

一是性善傳統的確證方法。立足於兩人共有的糾偏意識來看，之所以從「無善無惡心之體」開闢出以性為主的本體內容討論，反映了在流弊橫生的思想背景下，兩人皆意識到心體的虛靈特質已不適合作為提領「善」的本體立處。畢竟蹈空無實、玄虛蕩肆等流弊在在顯示：不論是良知抑或心之昭靈，任何對於本體的闡發，如果不能收攝於莊嚴的道德義中，勢必走向漫無所歸、毫無準則的亂象，故「善」的本體義可謂儒家倫理最後一道防線。因此他們不約而同地將本體置換到性體上，試圖通過本質問題的討論，重新彰顯「善」作為性體內容的深刻義涵。此意味著從「心之體」到「性體」，本體重心的自覺位移，實則涵蓋了本體面向、問題意識、性善詮釋等層面的思想遞嬗。在本體面向上，管、顧二人皆縮合太極陰陽之說，從宇宙論與人性論密合的軸線上探討性體的內容。顯然地，他們察覺只從主體談道德不免虛歉，為了革除主觀實踐所衍生的玄蕩問題，轉而從客觀面提住「性善」的價值意義。在問題意識上，從心之明覺義的偏顯到性之至善的強調，表明關懷重心已從「主體實踐的彰著」遞變為「道德本質的確立」，故論辯多聚焦於本體而略及工夫，這當然是主觀自證、鬆脫天理之風氣所推進的視野轉換。在「性善」說的提揭上，性論的復蘇已非純然孟子義的復歸，而是更深刻地包含了對人性究竟本質的重新審度，以及對「無善無惡」流弊的救正。因此他們並未依循孟子從四端反溯內在根源的進路，而是相應儒、釋相混的末流，聚焦於「何謂性之本然？」的探問，就根本屬性確證性體必然的價值內容，以劃出儒、釋的本體界限，呈現出晚明「性善」說的不同風貌。

第二，皆從道德意義上論性。陽明「無善無惡心之體」本不為論述人性善惡問題而發，然而管、顧二人卻將論爭引導至「性有無善惡？」的命題上，而箇中所展開「性的界定」、「善的層次」等析辨又結穴於確證「善作為性之本質」的不可移易。從這個角度來看，問辯於形式上看似「性善」與「無善無惡」說的對立，然兩人最終目的都是藉由理論闡發以穩固「性善」說。主張性善的涇陽自不用說，至於東溟也是通過「無善」證成「性之至善」，意即從道德論意義上立說性體，是他們共同的思想指向。置放在宋明性學發展的脈絡來看，從朱子以理言性，到陽明以心言性，及至管、顧二人以善論性，理、心、善的詮釋路徑變化鐫刻出思想氛圍的漸次轉換：首先，相較於陽明運用「無善無惡」說的理論思維，該說引發的價值淪喪才是論辯關注的焦點，而「性善」說的再倡正是因應本質倫理失落的背景而生。因此，「善的意義」以及「性的範疇」，才會在倫理學的人性論命題重獲矚目中，再度引發重視。對於心之所本的性體內容的重新探討，正

是從本質層面確立「善」的道德性之於心的指向意義，以牽制心之靈明特質被無限放大的張狂。因此，我們會發現無論是維護陽明的東溟，抑或讚揚良知學「提醒人心最為有功」的涇陽，⁶³他們都跨過良知教，通過各自建構的思想體系導正「無善無惡」說所引發的弊端，而非回歸心學體系為該說解套，可見他們反省到窮究心體的舊途已不足以挽救道德傳統的命脈。整體來看，從心體到性體、從無善歸結於至善、從道德主體實踐到客觀天道的提挈，學術發展已然在異動中逐漸脫離心學的軌道，這也昭示了心學由鼎盛時期日漸走向沒落，而性學成為思想消長的轉變期中交接而起的學術趨向之一。再者，雖然管、顧二人處於對辯的立場，但他們在許多命題上運用了許多與朱學相似的思維模式，例如涇陽之理為氣主、合理氣談性，以及東溟之性情二分、太極與陰陽之氣互不相雜、善性墮入氣質中等論述，皆屬之。但這不表示晚明學術脈動乃由王返朱的進程，除了在義理細節上管、顧並未重複心統性情等朱學論調，更重要的是他們之所以提出這些論點，主要是為了處理人性論意義上本質倫理的問題，與朱學從心性三分架局開出靜涵動察之工夫的理論指向是不同的。析解而言，東溟從宇宙終極根源義上，將性體的地位抬昇到前所未有的高度，是為了從宇宙本體論貞定「善」作為性之本質的超越性。至於涇陽雖然也說「性即理」、「理為氣主」，但他是將理的意義縮攝於「性善」的本體主宰義中，以範定工夫遵循倫理原則前進的方向性。這些與朱子從理本支持「性即理」的路向顯然有別，反而和當時王塘南（名時槐，1522-1605）、李見羅（名材，1519-?）、楊晉菴（名東明，1548-1624）等人以性為宗的致思趨向是匯流合一的。思想取向的變化與問題意識的轉換乃息息相關，如果說陽明提出無善無惡說是為了防止流於朱子僵化的定理範式，則顧、管就是為了挽回流失

⁶³ 管、顧二人對於「無善無惡」所引發的流弊皆有糾偏共識，但這無損於他們對陽明的肯定。如東溟認為弊病不可歸咎陽明：「不可以士習之流，苛責陽明之學術也。蓋其所由來漸矣，大槩鼓舞之權，在上不在下，宦機猾而士習污，固亦有為之導者，而過不在陽明。」同前註，第 87 冊，卷之利集，頁 733。涇陽則對良知教極為推崇：「陽明先生中興聖學，其揭致良知簡易直截，於提醒人心最為有功。至其事業、其節義、其文章，又皆卓朗俊偉，赫然足以名世，此英雄也！」同前註，頁 105。儘管他認為「無善無惡」乃「陽明之超見」，然以此提宗並不穩妥，以致旁啟無窮之弊：「其始也，本欲極意形容以張吾性；其卒也，反使人茫然入於杳冥恍惚之中，而周章四顧無所憑依。其始也，本欲掃盡世法，以成就另一等聖人；其卒也，反使人公然逸於規矩準繩之外，而縱橫百出無所底。」同前註，第 87 冊，卷之利集，頁 735-736。

的本體價值意義，通過「性善」義的彰顯，從本質上重建日漸崩壞倫理綱常。從這個角度來看，管、顧之辯不僅表徵了晚明性學復興所蘊含道德秩序重整的意義，同時也呈現了晚明諸子在朱、王學之外嘗試另闢思想取徑的努力，以及所開出的思想面貌之多樣性。

徵引書目

一、古籍

- 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 高攀龍：《高子遺書》，《文淵閣四庫全書》集部第1292冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年，影印明崇禎王申嘉善錢士升等刊本。
- 管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，《四庫全書存目叢書》，子部第87、88冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年。
- 顧樞編，顧貞觀補訂：《顧端文公年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第53冊，北京：北京圖書館出版社，1999年，影印清光緒三年刻本。
- 顧憲成：《小心齋筭記》，臺北：廣文書局，1975年。
- _____：《顧端文公遺書》，上海：上海古籍出版社，1997年，影印復旦大學圖書館藏清康熙刻本。

二、專書

- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 吳震：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：新華書店，2000年。
- 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。

三、期刊論文

- 步近智：〈明萬歷年間理學內部的一場論辯〉，《孔子研究》第1期，1987年，頁74-82。
- 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》第29期，2002年6月，頁1-27。
- 陳暢：〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，收錄於楊國榮主編：《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12月，頁258-292。

陳慧麒：〈晚明陽明後學管志道對無善無惡論的發展〉，《理論界》第 11 期，2011 年，頁 132-134。

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》第 5 期，2010 年，頁 171-178。

劉寶村：〈晚明東林學派與無善無惡說之爭〉，《唐都學刊》第 3 期，2001 年，頁 5-8。

四、學位論文

王碩：《無善無惡：管志道與顧憲成之論辯》，北京：清華大學人文社會科學院碩士論文，2012 年。

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：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2014 年。

The argument of neither good nor evil: a study centered on the arguments between *Guan*, *Tung-Ming* and *Gu*, *Jing-Yang*

Hou, Chieh-Chih *

[Abstract]

The arguments between Guan and Gu was one of important debates in late Ming Dynasty, which was oriented to the confirmation of “good in nature” from the positive or negative debates respectively aiming at the mutual direction of correcting mistakes. Tung-Ming, who was in positive side, first promoted the noumenon to the root of universe from “good” and “nature” dimensions. He also turned the doctrine “neither good nor evil” into support of “good in nature” through the meaning standing aloof over “supreme good standing aloof over good”. On the other hand, Jing-Yang who was in negative side questioned the doctrine “neither good nor evil” resulting in loss of doing good due to elimination of noumenon by holding the view of noumenon in line with effort. Despite there was no consensus reached, they had three common natures in term of noumenon explanations. First, they were all “good in nature” oriented; second, they both transited the “noumenon” to “nature” in concert without previous agreement; third, they both commended irreplaceable “good is the sense of nature”. It means that they had turned the sense of problems to “how to identify moral nature for reorganization of ethical order” as corresponding with morality decline derived from abstruse and mysterious tendency. Accordingly, the thinking had transformed from noumenon to nature, from standing aloof over good to supreme good, from moral fulfillment to taken by means of God. It means that the academic development in late Ming Dynasty had gradually diverted from school of mine while the thoughts of Guan and Gu bypassing the means of school of Chu and Wang were getting close to the trend of nature philosophy

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

and contained the profound attempt of moral restoration.

Keywords: Guan, Tung-Ming, Gu, Jing-Yang, good in nature, supreme good, debates over neither good nor evil

