

高攀龍對王學修正之相關探究

蔡龍九*

摘 要

本文欲探究高攀龍對王學思想的批判與認同，並釐清他的批判是否恰當。筆者初步發現，他對陽明學本身的批評，相較於王學末流的思維相對和緩，而較著重於「無善無惡」這個內涵上的不接受；然而在工夫方面，曾試圖採取陽明思想上的部分精要。此外，他對陽明思想的「心」及其描述，則採取一種回歸程朱思維的視角來反省。根據此文細部探究，欲清楚說明他對朱熹與陽明學說分別提出甚麼樣的修正，且試圖「兼顧」二學的內涵是否合理。

關鍵詞：高攀龍、心學、理學、無善無惡

* 蔡龍九，中國文化大學哲學系副教授。

投稿：106 年 12 月 27 日；修訂：107 年 3 月 6 日；接受刊登：107 年 3 月 21 日

Gao Panlong's Modifications of Wang Yangming's Philosophy

Lung-Chiu Tsai*

Abstract

This paper shall explain and evaluate Gao Panlong's criticism of Wang Yangming's philosophy. Compared to his criticism of Wang's followers, Gao's criticism of Wang himself is rather mild: much of his objection is to the concept of wushan wu'e. With respect to his own account of gongfu, however, Gao actually incorporates some of Wang's crucial ideas. Furthermore, he reverts to the Cheng-Zhu position when reflecting on Wang's understanding of xin. So, through a careful reading of relevant texts, this paper shall specify Gao's modifications of Zhu's and Wang's philosophy respectively and, on that basis, evaluate the coherence of his reconciliation between the two thinkers.

Keywords: Gao Panlong, *xinxue*, *lixue*, *wushan wu'e*

* Associate Professor, Department of Philosophy, Chinese Culture University.

高攀龍對王學修正之相關探究*

蔡龍九

壹、前言

王陽明（1472-1529）去世之後，王學發展趨於複雜；從江右王學之羅洪先（1504-1564）、聶豹（1478-1563）、鄒守益（1491-1562）、歐陽德（1496-1554），與浙中王學之王畿（1498-1583）、錢德洪（1496-1574）、黃綰（1480-1544）、王艮（1483-1541）；至王艮三傳弟子何心隱（1517-1579）、羅汝芳（1515-1588）的此時王學之流傳已漸離陽明思想範圍。而明末顧憲成（1550-1612）、高攀龍（1562-1626）之東林學派興起，除了批判之外，亦試圖加以修正。古清美教授對此現象探究頗精深，對出此方向內涵曾說：

王學弟子接受了陽明良知之教的「明覺顯現」、「虛靈明覺」、「虛靈不昧」以為第一義，甚而使一切行為取決於心的靈引，而使善惡皆落於第二義……。學者對這種情況漸有覺察，涇陽之師薛方山即是其中之一。他以朱子之傳示涇陽，遂開啟了東林一脈以宋

* 此文為科技部計畫「高攀龍對王學修正的相關談論及其思想定位」（計畫編號：MOST 106-2410-H-034-037-）之研究成果。投稿期間承蒙兩位審查人的建議與提點，方能讓此文更加完善，於此由衷致謝。

儒學說補救王學的趨向……。景逸專提「理」，並以窮理格物的途徑代替虛明靈覺的知體，他們並歸結於「性善」，以結束一切流弊所由的「無善無惡」之說……。(2004：49-50)

上述，除了描述王學後學者的論學主軸之外，也提及從薛方山至顧憲成開啟回歸「朱學」的對峙與救正。至景逸時，亦以「性善」為主軸恢復「理」所賦有的本體內涵以救正王學常用的「教法與用語」如「無善無惡」、「無思無為」……所產生的流弊。景逸曾說：

陽明之宗，實則象山之派……。聖人之學，上下一貫，故其言曰：「表裡精粗無不兼到。」舉要而言，循理而已。循理便無事，即「無思無為」之謂也。今徒曰：「無思無為」，得手者自不遺棄事物，然已啟遺棄事物之弊矣……。今必曰：「無善無惡。」又須下轉語曰：「無善無惡，乃所以為至善也。」明者自可會通。然而以之明心性者，十之一；以之減行檢者，十之九矣。無思無為者，即無善無惡之謂也……。(《高子遺書·觀白鷺洲問答致涇陽》，卷八上，頁16))

景逸不僅上述一文批評王學（尤其是陽明後學），然則，上述的內涵是針對王學流弊來說的，因「陽明學本身」與「陽明後學」畢竟有別。且「無善無惡」四字並非全然不可說，因此景逸說「明者自可會通」，但此說容易導致誤解或產生流弊也是事實。因此初步得知景逸欲救正的，應是「減行檢」且論述「無善無惡」之思維與現象，以及陽明「教法」上的相關質疑。

據此可知，景逸對王學本身的態度確有其批評，卻非全然排斥。另外，在著名的〈陽明說辨〉諸文，雖然沒有直接涉及「無善無惡」這一議題，但景逸凸顯了他的「尊朱」之態度。大抵而言，〈陽明說辨〉諸文，

景逸多以朱子之說為核心來捍衛朱學的合理之處，並批判陽明之「多餘」或是「強生事」。¹而筆者初步歸結景逸的主要態度是：不全然反對陽明的理論精要處，主要是認為陽明之「教法」有疑慮，此可從景逸之「崇正學」之相關說法得知：

夫自孟子歿，而孔子之學無傳，千四百年而始有宋儒周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹得其正傳，而絕學復續，學者始知所從入之途，其功罔極矣……。夫程朱之學，其始終條理之全，下學上達之妙，固未易言語形容。然其大要則不出「涵養用敬、進學在致知」二語。此非程朱之教也，孔子之教也……。 (《高子遺書·崇正學闢異說疏》，卷七，頁2-3)

姚江天挺豪傑妙悟良知，一破泥文之蔽，其功甚偉，豈可不謂孔子之學？然非孔子之教也。今其弊略見矣，始也掃聞見以明心耳，究且任心而廢學，於是乎詩、書、禮、樂輕而士鮮實悟。始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕而士鮮實修。 (《高子遺書·崇文會語序》，卷九上，頁24)

上述第一引文可知景逸的尊朱路線鮮明，並於第二引文區分「學」與「教」的重要性之後，也論及其「弊」，而後景逸則歸結兩方向（心、理二學）學術之流弊做一簡評：

¹ 〈陽明說辨〉共有四篇，主要是對陽明幾個方向的議題做出評論或批評。一是針對陽明評論朱熹的「格物」之說提出補充，表達陽明誤解了朱熹，因為儒者提「格物」且涉及道德內涵之時，必內存「仁心」，故朱子的「格物」並非僅是知識性的內容而已。二是針對陽明對《大學》論「格物」以「格心」來詮釋之時，除了不能貼合《大學》原義，且與「正心誠意」之說將有重複。三是針對「合一」（心與理、知與行）來說明此內涵「本自合一」而不需刻意強調；說分說合，視看文脈需要與針對的情境來講。四是評論陽明以「見聞之知」來概括朱子之缺漏時，其實也不應貶抑「見聞」之重要性。詳細內涵可參見《高子遺書·陽明說辨》（1983：47-53）。

古之學術於此分歧，何者？除卻聖人全知，便分兩路去了。一者在人倫庶物實知實踐去，一者在靈明覺知默識成去。此兩者之分，孟子於夫子微見朕兆，陸子於朱子遂成異同，本朝文清與文成便是兩樣……。兩者遞傳之後，各有所弊。畢竟實病易消，虛病難補。今日虛症見矣。（《高子遺書·知及之章》，卷四，頁36）

上述雖持平說出「各有所弊」，然仍可嗅出「虛病」較甚之意味，也呈顯他的尊朱態度。而景逸對陽明的評論，其實是針對其論「心」過高的一種反思，而欲求實學漸進之路：

朱子之說大學多本於二程，文成學所得力益深契於子靜；所以由二矣。夫聖賢有以外心為學者乎？有遺物以為心者乎？心非內也，萬物皆備於我矣。物非外也，糟粕煨燼無非教也。夫然則物即理，理即心，而謂心理可析，格物為外乎？朱子所謂：「其功倍於小學而無用，其高過於大學而無實者也。」蓋戒之嚴矣。而謂朱子之學為詞章乎？善乎？（《高子遺書·王文成公年譜序》，卷九上，頁12）

上述可知景逸的評論與為學方向，後段文脈可見其嚴守朱子路線頗為鮮明。而景逸一方面批判陽明之「教法」，同時也不否認朱學亦有其流弊之時，他試圖回歸心、理本自合一的關懷將凸顯出來。筆者據此認為，景逸的思想大要在上述試圖救正王學以及相關問題意識中可明顯呈現。而後儒對景逸學說的定位與評論亦是不少，茲舉兩個相對之例以承接此文之主軸：

……看《大學或問》，見朱子說「入道之要，莫如敬」，故專用力於肅恭收斂，持心方寸間，但覺氣鬱身拘，大不自在……。久之，

忽思程子謂「心要在腔子裏」，不知腔子何所指？果在方寸間否耶？覓註釋不得，忽於小學中見其解曰：「腔子猶言身子耳。」大喜。以為心不啻在方寸，渾身是心也，頓自輕鬆快活……。乙未春，自揭陽歸，取釋、老二家，參之釋典，與聖人所爭毫髮。其精微處，吾儒具有之，總不出無極二字；弊病處，先儒具言之，總不出無理二字……。丙午，方實信孟子「性善」之旨。此性無古無今，無聖無凡，天地人只是一個……。辛亥，方實信《大學》「知本」之旨。壬子，方實信《中庸》之旨……。此先生甲寅以前之功如此，其後涵養愈粹，工夫愈密，到頭學力，自云：「心如太虛，本無生死。」子劉子謂：「先生心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生無死。」非佛氏所謂無生死也。先生之學，一本程、朱，故以格物為要……。先生又曰：「人心明，即是天理。窮至無妄處，方是理。」深有助乎陽明「致良知」之說，而謂：「談良知者致知不在格物，故虛靈之用，多為情識，而非天則之自然，去至善遠矣。吾輩格物，格至善也，以善為宗，不以知為宗也。」……格物者申明致之一字，格物即在致之中，未有能致而不謂之格物者。先生謂有不格物之致知，則其所致者何事？故必以外窮事物之理為格物，則可言陽明之致知不在於格物。若如先生言，人心明即是天理，則陽明之致知，即是格物，明矣。先生之格物，本無可議，特欲自別於陽明，反覺多所扞格耳。（《明儒學案》，頁 1399-1402）

……於是涇陽、景逸起而救之，痛言王氏之弊，使天下學者復尋程、朱之遺規，向之邪說誠行，為之稍變。然至於本源之際，所謂陽尊而陰篡之者，猶未能盡絕之也……。今之說猶曰：「陽明與程、朱同師孔、孟，同言仁義，雖意見稍異，然皆聖人之徒也，

何必力排而深拒之乎？」夫使其自外於孔、孟，自外於仁義，則天下之人皆知其非，又奚待吾之辨？惟其似孔、孟而非孔、孟，似仁義而非仁義，所謂失之毫釐，差以千里，此其所不容不辨耳。或又曰：「陽明之流弊非陽明之過也，學陽明之過耳。程、朱之學，豈獨無流弊乎？今之學程、朱者，未必皆如敬軒、敬齋、月川之絲毫無疵也。其流入於偏執固滯，以至憤事者亦有矣，則亦將歸罪於程、朱乎？」是又不然，夫天下有立教之弊，有末學之弊。末學之弊如清源而濁流也，立教之弊如濁流亦濁也……。若夫陽明之所以為教，則其源流先已病矣，是豈可徒咎末學哉？（《陸稼書先生文集·學術辨上》，卷一，頁11-12）

上述第一引文乃黃宗羲對景逸學說的概述，頗有調和朱王二學的意味，且援引戴山之言將景逸論「心」與「良知」之傾向加以強調，以試圖靠近王學，甚至認為景逸之學內存著王學骨幹。但景逸之學是否真如梨洲所言如此近於陽明？景逸救正王學之時，尊朱路線自不待言，觀其思想內涵，也的確重視實務、痛斥王學之虛寂……；此反顯梨洲之言有其偏頗，也呈顯他對陽明學說的捍衛立場。²而上述第二引文，陸稼書亦有其立場，除了更激烈地批判王學，痛斥「立教之弊」，甚至認為顧、高對王學之批評過於溫和了。據此而言，景逸有著心、理二學內涵且試圖調和應是相當清楚的，且受到後學的兩種方向的評價。然則，當代學者勞思光先生對景逸思想內涵有更深入的批判，認為他誤解陽明之學而無符合處，其云：

² 試圖將景逸之學拉近王學，且選擇性的篩選《高子遺書》等相關著作以捍衛王學，有關梨洲此方向態度之詳細考察，可參見古清美（2004：269-281）。梨洲雖有立場，所言景逸近於陽明的內容亦非全然無理。本文是從景逸自身論說路線來做觀察，亦發覺景逸之學的確有試圖兼採王學精要之處。

高氏對陽明之學亦無所契合……。高氏可說從未與陽明之學有相契處。由此，高氏日後立說，雖亦屢言及「心」，然其正面肯定總落在「格物」及「修身」上。而對所謂「心學」與「理學」之分別，亦未能見其理論模型上之殊異，只就工夫層面上做一種混合說法。其意雖欲綜合「心學」與「理學」，實則未明陽明之學之真旨趣所在也。由於高氏對「主體性」之意未能正視，不唯於陽明有所隔，即於儒學內部之理論分合，亦不甚明……。(2004：518)

上述勞先生的評論頗重，認為景逸只是某種「工夫上的混合說法」、「未明陽明學之真旨趣」……。而筆者欲於此文補充幾點。第一，景逸是否真的不正視「主體性」？其「主體性」的相關談論雖有別於陽明，是否有他自身的方式來談論「主體性」？第二，高氏與陽明學「有所隔」之現象，一方面來自於王學後學的對峙而有；另一方面，景逸對於陽明學本身的批判，是否合理？或有哪些較過度或不解陽明之處，方呈顯出「有所隔」？第三，景逸學說是否存在著融通與心學與理學之可能，而非僅是上述的「不甚明」呢，即便他仍「非」靠向王學？

據此，本文欲探討清楚景逸思想的定位，筆者認為可在兩個方向的討論中凸顯。第一是針對「工夫與實踐」方面來觀察，此可從景逸批判「滅行檢」這類事實來反思王學理論脈絡中得知。據此，將自然涉及第二個方向：有關「無善無惡」如何面對的問題。「無善無惡」之說，對王學來說至少涉及道德修養與形上旨趣兩範疇（而且是貫通的），並且以此「心」來展現心學系統的主體性。因此對景逸而言的根源問題是，處理「無善無惡」這四字所包含的範疇層次，而如何提取此四字內涵的儒學成分以避免後學誤解。而此四字的談論範圍涉及道德修養與形上關切，

因此景逸對峙「無善無惡」的相關說法時，自然可兼顧宋明哲學以來最為重視的兩個層次。筆者認為，可透過此文爬梳他對此問題的談論與回應，整理出景逸較為整全的思想定位，並談論出他個人的思想特色；至於景逸是否真的不解陽明、無所合於陽明、對儒學內部理論之分合有所不解……等，將可於內文中自然回應了。³

貳、正文

一、景逸對陽明認同處——良知內涵與實踐

景逸雖對王學有所批判，但是對陽明學說（非陽明後學）及其實踐則曾表認同：

自陽明先生提挈良知以來，掃蕩廓清之功大矣。然後之襲其學者，既非先生百年一出之人豪，又非先生萬死一生之學力，往往掠其便以濟其私，人人自謂得孔子真面目，而不知愈失其真精神……。（《高子遺書·虞山書院商語序》，卷九上，頁20）

王文成曰：「吾良知二字，從萬死一生得來。」其致知之功如何乎？其所經歷體驗處，皆窮至物理處也。身繇程朱之口，口駁末學之弊，猶之可也。學文成者，口襲其到家之語，身不繇其經歷之途，良知何在？（《高子遺書》，卷二，頁3）

³ 筆者認為，高氏之學的內涵可說遊走於心學與理學之間，且試圖調和，但始終有濃厚的朱學意味。此外，高氏自身亦試圖使用「易體」之「生生」活動義來詮釋程朱理學傳統下的「理」，且結合「心」之內涵，有著陽明學說之「心學意味」。此方面，筆者認為應是高氏的自身開創，且涉及範圍甚廣，雖是景逸學說的另一項樞要，然礙於談論主題，將於往後另闢一文探究之。

上述可知，陽明的「良知教法」若以紮實的實踐來符應、體認此「良知」，則應無流弊，但其後學者不然。故，對於較容易導致輕視實踐實修的「教法」，景逸當然盡量避免。關切如何避免「落於虛寂」之時，景逸面臨的局勢總是呈顯流弊已生，即便他認同陽明的行為及其思想，但對於容易導致誤解的「教法」自然不支持。此可從景逸欲回歸最簡易理解的《大學》路線來做觀察，呈顯景逸對陽明學說的贊同與部分修正，他說：

《大學》，在明新止。格物者，格知明新之至善處也。故身心意知家國天下，皆明新止之物也。誠正修齊治平，皆明新止之格也。格者，止也通也正也……。（《高子遺書·王儀寰先生格物說小序》，卷九上，頁17）

上述對《大學》的詮釋內涵與陽明之說頗雷同。陽明針對「格物」之說以「格」為「正」，援取孟子「大人格其君心之非」之說法；又以「物」為「心之物」，故「格物」可說是「正心」的另一種說法，此將《大學》八目收歸在同一件工夫上來說，頗為易簡明白。⁴但景逸還是留意陽明此種「歸於一本」的教法，雖易簡、直指內心，但是否會逐漸輕忽「格物」中的具體事理，而有輕視見聞之知的重要性？據此，景逸補充說：

物格則一以貫之，格物必窮至極處，物格則通徹無間，而物各得其正矣。天地間觸目皆物，日用間動念皆格。一部《大學》皆格

⁴ 「……蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。何謂身心之形體？運用之謂也。何謂心身之靈明？主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。」又有云：「蓋其工夫條理雖有先後次序可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理工夫雖無先後次序可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者。此格致誠正之說，所以闡堯、舜之正傳而為孔氏之心印也。」（《王陽明全集·續編一·大學問》，卷二十六，頁1018、1020）

物也，《六經》皆格物也。《孟子》七篇更可作《大學》註疏。何者？以皆窮至其極，見天理真面目也……。（《高子遺書·王儀寰先生格物說小序》，卷九上，頁 17-18）

弟觀千古聖賢心法，只一「敬」字捷徑無弊。何謂「敬」？絕無之盡也。有毫釐絲忽在便不是，有敬字在亦不是。（《高子遺書·答念臺三》，卷八上，頁 30）

上述第一引文，以「動念」間皆「格物」以至「天理之極」來說，頗有朱子「一日格一物」之韻味。此外，更以孟子的「本心」為前提帶入《大學》之各目，以窮自身天理真面目（性善），⁵這種內化道德於己，而從己身發散於所有事來論「格物」，應可避免朱子論「格物」所受到的相關質疑。同理，在第二引文景逸補充「敬」一字，⁶呈顯對朱子「格物」說法的承繼，也重視了此「心」所應留意的細節，亦即「意念」層次之修

⁵ 此說法是把孟子（或說心學）的內涵直接帶入《大學》的格物路線中，其實頗雷同於陽明之論學，對景逸來說則是一種從朱子路線下的補充。例如：「《孟子》七篇句句是格物，而性善又是格物第一義。知到性善方是物格。孟子說：『聖人，人倫之至。』又說：『不堯不舜便賊君賊民。』聖人人倫之至，豈人人可為？人不為聖人豈便至賊君賊民？不知人倫之至處，正是人人可能處，乃人之性也。所謂仁也，出乎此，即是不仁中間更無站立處；所謂窮至事物之理者如此。」（《高子遺書》，卷一，頁 3）此說法，乃以孟子之「性善」與「本心」為基礎，論述人倫日用之所有事，實可收歸在格物窮理的範圍內來談。

⁶ 此處，則屬陽明與朱熹論《大學》修身內涵的重要差別之一，也可說是景逸與陽明論《大學》內涵的差異點。陽明認為朱子的窮理須補「敬」一字，頗為多餘，不如以「心」貫串整個《大學》內涵即可。其謂：「《大學》工夫即是明明德；明明德只是個誠意；誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落，即為善去惡無非是誠意的事。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處；須用添個敬字方才牽扯得向心上來。然終是沒根源。若須用添個敬字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以誠意為主，即不須添敬字，所以提出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。於此不察，直所謂毫釐之差，千里之謬。大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善；工夫總是一般。今說這裡補個敬字，那裡補個誠字，未免畫蛇添足。」（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁 42）當然，這是陽明個人的詮釋與批判，此說除了異於《大學》論「格物」之原義，對朱子的批判也是起於自身的立場；此處礙於文脈探討範圍，故不多加贅述。

養問題。但此處的述說內涵仍不脫離朱子的談論範圍，故此「敬」之重要，除了有朱熹強調的「主一於天理」，更有細節上的補充。

據上述簡要整理，筆者認為景逸對《大學》（或與《大學》相關的「格物」）的詮釋態度，可說對陽明之思想有所採取（認同一本、一貫之易簡內涵），但也有所留意。基本上，他可說是試圖兼容朱、王，因此他尊朱之時，亦兼採陽明解讀《大學》的部分精要。這種雙面認同之態度之表達頗多，茲舉兩引文稍述：

聖學正脈，以窮理為先，不窮理便有破綻……。《高子遺書》，卷五，頁2）

格物不是尋一箇物來格，但看身心安妥。苟身心稍不安妥，便要格之……。《高子遺書》，卷五，頁2）

上述第一引文乃朱子風格，第二引文則偏向陽明，可說是兼採朱子與陽明論「格物」時雙方之側重面。針對格物與修養的密切關係，景逸分別點出「格物窮理」需「主敬」；另一方面，若以「格心」⁷來面對《大學》之八目，則不忘提點「窮理」之重要性。此說頗有針對心、理二學論「格物」（論工夫）時所應留意之處，因此景逸總評說：

朱子一派，有本體不徹者，多是缺主敬之功。陸子一派，有工夫不密者，多是缺窮理之學。《高子遺書》，卷二，頁6）

⁷ 陽明將「格物」之內涵以「正心」、「正念」之方向來詮釋實頗鮮明。如：「問『格物』。先生曰：『格者，正也。正其不正，以歸於正也。』」（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁27）「物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格……。」（《王陽明全集·續編一·大學問》，卷二十六，頁1019）故景逸「苟身心稍不安妥，便要格之」之語，頗有陽明論格物的精實義。

上述，筆者認為景逸之評論可說適切，至少在工夫面向上，留意到心、理二學應該留意的地方，也試圖在道德實踐的脈絡下，論說「格物」的深切內涵。

二、景逸對陽明思想的批判與主要差異

上節可知，即便景逸認同部分陽明論學，但對於「理」或「窮理」的重視仍時常強調。他對陽明之學有所稱讚或兼取，但基本上景逸尊朱意味濃，其立場可說屬於救正王學以回歸朱學的。於此同時，他也直接面對朱學內部的問題，展現出兼採心、理二學精要的一種融通式論說。若提到「流弊」問題，景逸則認為陽明教法的疑慮較大；此可從他關切的王學內容來觀察，尤其是對「無善無惡」（易墮於虛寂）相關說法的反省，呈顯他對陽明教法之質疑，茲以下文作此節的論述導引：

或疑程朱致知為聞見之知，不知窮至物理。理者，天理也，天理非良知而何？或疑文成格物為玄虛之物，不知各得其正。正者，物則也，物則非天理而何？落於聞見、墮於玄虛者，其流弊也。然而立教之本，有虛實之辨焉。物理實，則知亦實，從義理一脈去。故曰：擇善固執而好善惡惡之意誠。知體虛，則物亦虛，從靈覺一脈去。故曰：無善無惡，而好善惡惡之誠者，替矣……。（《高子遺書》，卷二，頁2-3）

上述可知，景逸頗重視「窮理」，此即「格物」路線的內涵，與朱子之側重面無異，然則，當景逸試圖綜合朱、王二學時，在《大學》路線的說法上，多提醒「格物」之相關內容，也與上述的「知體虛」之反省有關。據此，筆者先作兩小節，來談論景逸與王學之最大差異，以帶入更重要的核心——「無善無惡」之相關反省。

（一）認為朱子「格物」路線實為「修養論」主軸，並依此反省王學

景逸頗重視「格物」之路，基本上仍堅守朱子之意，⁸但朱子後學之弊景逸並非視而不見，故提及「格物」等涵義時，必涉及道德內涵且與自家身體相貼；與涇陽論學時，呈顯景逸對朱子格物路線的堅持與相關補充：

竊謂古今說《大學》者，「格致」之義程朱為最精致，「致知」之意陽明為最醒，「止修」之義見羅為最完……。《大學》之旨，只是教人格物致知，格來格去，知得世間總無身外之理，總無修外之功，正其本，萬事理，更不向外著一念，如此自然純乎天理而無一毫人欲之私，豈不是止至善也？當初程朱二先生只錯認「此謂知本」是闕文，而謂格致自別有傳，遂今修身為本二節無歸著……。只如陽明單提致良知，而掃朱子窮理之說，弊敗亦已見矣。故程朱格物之說更不可動，只提挈得《大學》主意在止至善，而知止工夫先於格物知本，自然如木有根，如水有源，而格物窮理皆所以致其良知，而非徒誇多門靡為聞見之知矣。何者？道理一不向身體貼便非知本，便非致知也……。《高子遺書·與涇陽論知本》，卷八上，頁14-15）

⁸ 朱子的「格物」之說，雖然不脫離道德內涵，但頗重視道德知識與「事物之理」的探究與了解與累積貫通，如：「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理……。」（《朱子語類·大學五·或問下》，頁398）「程子言：『今日格一件，明日格一件，積習既久，自當脫然有貫通處。』又言：『格物非謂盡窮天下之理，但於一事上窮盡，其他可以類推。』二說如何？曰：『既是教類推，不是窮盡一事便了。且如孝，盡得箇孝底道理，故忠可移於君，又須去盡得忠。以至於兄弟、夫婦、朋友，從此推之無不盡窮，始得……。』」（頁397）即「具體知識」、道德實踐及其累積。此外，尚包括「所以然之理」之內涵：「程子云：『天地之所以高厚，一物之所以然，學者皆當理會。』只是舉其至大與其至細者，言學者之窮理，無一物而在所遺也。」（頁399-400）而此「格物」之方向景逸雖吸取承繼，卻較少強調而多補充道德意義方向之體貼為主。有關朱子對「格物」內涵的細部陳述與整理，可參考陳來之相關談論。（1990：255-279）

據此，景逸重視的是「格物」乃至「至善」之整個過程，實扣緊於道德內涵，後更說「格物窮理皆所以致其良知」、「道理一不向身體貼便非知本」；此說法不但修正朱學可能流於見聞之疑慮，更因為重視「格物」這一基礎面且同時向自身體貼，使得「格物窮理」與「良知」自然相涉，⁹此實兼採陽明致良知之精要卻可避免王學單論「致知」的可能流弊。

據此，朱子的「格物」在景逸的理解與補充中，是一種內存道德涵義（即標題的「修養論」）的格物窮理路線，是含有「知識」與「道德」二面向而能有所格、有所致，是相當平穩的說法。以此種兼說立場面對王學的「格物」時，景逸雖稱讚陽明「致良知」之「提點」深意，但也對陽明「單提致良知教法」做出反省，即針對「是否本於格物窮理」來作批評：

陽明於朱子格物，若未嘗涉其藩焉。其致良知乃明明德也；然而
不本於格物，遂認明德為無善無惡。故明德一也。由格物而入者，其學實，其明也即心即性。不由格物而入者，其學虛，其明也是心非性。心、性豈有二哉？則所從入者，有毫釐之辨也。（《高子遺書·答方本菴一》，卷八下，頁10）

上述的評論，景逸應是從陽明曾提「無善無惡」這一思維脈絡之相關影響而發，但事實上陽明鮮少將「明德」之境化約、簡化為「無善無惡」，頂多只云：

⁹ 筆者認為，此說雖不若王陽明所言之：「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」（《王陽明全集·語錄二》，卷二，頁44-45）以「吾心即天理」的心學路線，然已經將所有「格物」之事返歸吾心內在的自省路線中，據此，「格物」絕非見聞之知而已。

明德者，天命之性，靈昭不昧，而萬理之所從出也……。是其靈昭之在人心，互萬古而無不同，無或昧者也，是故謂之明德……。至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是皆明德之本體，而即所謂良知也。（《王陽明全集·文錄四·親民堂記》，卷七，頁268）

上述可知，即便陽明提及「靈昭不昧」、「自然之明」，但所謂的「明德」實指涉內在良知本體，或指「性善」而言，¹⁰此符合孟子所說之「良貴」與「性善」之相關深意。故此種「明德」本自內存而可發、可明，絕不是「虛寂本體」而與日用無關。因此，論「格物」而致其良知並扣緊《大學》之「明德」深意時，陽明時常強調的是：

明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。（《王陽明全集·續編一學問》，卷二十六，頁1015-1016）

只說「明明德」而不說「親民」，便似老、佛。（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁28）

上述可知，陽明並無使用類似「無善無惡」之語境來直接形述內存之「明德」，故景逸此方向的批判有其過度，但仍可知曉他的考量點，而此考量可在他的補充說明中可得知。例如，不論是與「無善無惡」教法相關聯的，還是工夫進路是否過於強調「致良知」而可能輕實修，景逸觀察陽明下述之相關教法時，時常不忘做出補充：

¹⁰ 王陽明雖然曾云：「不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁29）「至善者，心之本體。」（《語錄三》，卷三，頁106-107）又說：「無知無不知，本體原是如此。」（《語錄三》，卷三，頁120）但又說：「定者心之本體，天理也，動靜所遇之時也。」（《語錄一》，卷一，頁18）據此可知，陽明對本體的形述，雖時常以「無」來說，但總是扣緊「至善」意義來說，而並非僅是側重「無」，此本體也非「沒有『善』的意義」。

蓋良知只是一個天理，自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛，以事親便是孝……。良知只是一個，隨他發見流行處當下具足，更無去求，不須假借……。孟氏「堯、舜之道，孝弟而已」者，是就人之良知發見得最真切篤厚、不容蔽昧處提省人，使人於事君處友仁民愛物，與凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知，即自然無不是道……。（《王陽明全集·語錄二》，卷二，頁 92-93）

良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理，思是良知之發用。若是良知發用之思，則所思莫非天理矣。（《王陽明全集·語錄二》，卷二，頁 78）

上述，陽明學（包含陽明）的常用語，如動靜語默間的那種「當下」，以及「自然明覺」、「昭明靈覺」……等相關語辭的語言使用，景逸總是加以補充說明，以避免流弊：

當下即是，此默視要法也。然安知其當下果何如？如朱子曰：提醒處即是天理，更別無天理，此方是真當下。（《高子遺書》，卷二，頁 5）

今之學者每好言「悟」。夫悟，誠足重矣。非悟則無默識，非默識則何以學、何以教？何以不厭、不倦？然悟者，虛靈之偶，徹本體之暫現也。習心難忘，本真易昧，故非真修不足以實真悟……。（《高子遺書·與劉雲嶠二》，卷八上，頁 50）

上述可知，陽明之教法與常用語詞若可能造成輕實修之流弊，景逸則提出補充。當然，從陽明系統自可做出一貫的解釋；例如，既然從「良知」起，所思所行皆「良知」之發用，何須再有所謂的「提醒處」？此外，

理解陽明學者，也知陽明亦時時強調日用工夫，而非僅論境界義。但景逸的提點卻也是相當重要；亦即，即便承認「當下」與「悟」的紮實性，景逸更加重視「如何使其紮實」，故補充「天理」與「真修」；「本體之暫現」雖是事實，更需要真修以至真悟。至於景逸認為較無疑慮的教法，可從下文得知：

再觀丈與涇凡辨論，涇凡所謂心，便有兩大是險語；先後天之說，亦因時說生，似不必然。夫人之心即天也。聖人不過即先後以明其合一，丈此語最是。至心性之辨，實是難言。在人自然默識之，丈所舉整菴先生之言曰：「天人本無二，人只緣有此形體，與天便隔一層，除形體，渾是天也。」……又曰：「心性至為難明，謂之兩物又非兩物，謂之一物又非一物，除卻心即無性，除卻性即無心，惟就一物中，分割得兩物出來，方可謂之知性。」數語已顛撲不破，吾丈謂：「心之理便是性。」六字亦顛撲不破矣。尋常見世儒以「在物為理」為程子錯認理在物上，以「窮至事物之理」為朱子錯在物上求理，頗為絕倒；此不獨不識理，亦不識物。名為合心理而一之，實則歧心理而二之。此程子所以喫緊謂學者「先須識仁」；識得此理，自不作如此見解也。老丈之意惟恐學者開剖割裂，歧心性為二，竭力指點曰：「虛靈知覺者，即精微純一之備具也。」誠然誠然。然要在人之用力何如。若存養此心純熟至精微純一之地，則即心即性不必言合……。（《高子遺書·答錢啟新一》，卷八上，頁32）

上文雖非針對陽明，但實針對陽明學之教法而說。景逸不反對「虛靈知覺」即「精微純一」這種形述，但且看「人之用力何如」。故此，景逸認為「識仁」一語可體徹心與理、心與性，且對應在所有事理上而不脫離

「仁體」與其發用。一旦有此「仁體」，實不動輒涉及「先天後天」、「天人本無二」之說。而且，只要有存養此心之工夫，方真是「即心即性」之實踐與體貼，何須再強調「合」呢？總結至此，景逸則說：

心與理一而已矣，善學者一之，不善學者二之。識義理而心體未徹者，入於見解。見心體而義理未徹者，入於氣機。（《高子遺書》，卷二，頁2）

景逸之學，雖以尊朱為重，但頗重視心、理二學之整合。既然強調不必多說「合」（即陽明所謂的「心理合一」、「知行合一」等），所提出的「識仁」以回歸儒家本位，是找尋一個整體面來兼容心、理二學的內涵。¹¹景逸認為，儒學的共同語言－「仁」，乃涉及性善、心與理、良知……等諸深義，依此為最終依歸，自可無病。當然，景逸也有他自身對此「仁體」的延伸說法，更曾扣緊「易」來形述此「仁體」的活動意義。

（二）善已從性定而俱存，而不從心（包含意念）論

上小節可知景逸對王學的修正方向，以及他的側重要點。若涉及更根源的談論，此即「性善」這一內涵如何定位。陽明思維中，若從「有善有惡意之動」來看，似乎將「善」落在意念層次；加上「無善無惡心之體」之說法，更顯此「善」似不必然落於「性」之定位，而實從主體心而有。景逸雖不反對陽明的「形述」，所批判的是陽明此說法的可能疑慮，卻也開出自身的論學立場。他強調「性體」且批判「無善無惡」之相關談論，可從下兩引文先作述說：

¹¹ 景逸此處頗重視程頤之「識仁」定位；於此可知，他承繼的程朱學脈，在工夫內涵上頗有伊川、朱熹強調「格物」與「敬」，而在本體的描述上亦頗肯認程頤之說。

兄近來學力何如？性體發露否？正念現前否？二義實相須。性體不透決不得正念現前，正念不純所謂性體只是虛見耳。兄試體之以為何如？（《高子遺書·與陳思崗》，卷八上，頁47）

名性曰善，自孟子始……。至陽明先生始以心體為無善無惡，心體即性也……。方先生謂：「天泉證道，乃龍溪公之言托於陽明先生者也。」攀龍不敢知。竊以陽明先生所謂善，非性善之善也。何也？彼謂「有善有惡意之動」，則是以善屬之意也。其所謂「善」，第曰：「善念」云而已。所謂「無善」，第曰：「無念」云而已。吾以善為性，彼以善為念也；吾以善自人生而靜以上，彼以善自吾性感動而後也，故曰：「非吾所謂性善之善」也……。《高子遺書·方本蒼先生性善繹序》，卷九上，頁16）

上述第一引文可知，「善」從「性」之層次來說時，必然處於性定而恆存，而不需從意念、分判上來說此「善」。此外，「正念」實從此性體而來，景逸肯認此性體之地位相當鮮明，然而「性體不透決不得正念現前，正念不純所謂性體只是虛見」二語，又有著陽明的論述風格。而景逸又試圖避免落在意念層次來講此善，因此在「二義實相須」的強調下，景逸順勢地不以主體心為先了。也就是說，景逸定位「善」與「性」在原初即「俱存」而不可分，以避免使用後來的「意念」之動來說明原初的「性善」，此實針對王學之反省。而從第二引文可知，把「性善」定位在「人生而靜以上不容說」而非「吾性感動而後」之層次，再次顯示景逸不用後起之意念（意之動）層次來論述此「性善」。而此種考量，景逸有其用意，他曾批評云：

陽明豈不教人為善去惡乎？然既曰：「無善無惡」。而又曰：「為善去惡」。學者執其上一語，不得不忽下一語也，何者？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？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，則皆感遇之應迹矣。皆感遇之應迹，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。陽明曰：「四無之說為上根人立教，四有之說為中根以下人立教。」是陽明且以無善無惡掃卻為善去惡矣。既已掃之，猶欲畱之縱曰：「為善去惡之功，自初學至聖人究竟無盡。」彼直見以為是權教，非實教也。其誰肯聽？既已拈出一箇虛寂，又恐養成一箇虛寂，縱重重教戒、重重囑付，彼直見以為是，為眾人說非，為吾輩說也，又誰肯聽？夫學者，欣上而厭下，樂易而苦難，人情大抵然也。投之以所欣，而復困之以所厭，畀之以所樂，而復撻之以所苦，必不行矣……。（《高子遺書·南京光祿寺少卿涇陽顧先生行狀》，卷十一，頁 61-62）

上述，景逸可說從兩個方面來反省陽明「無善無惡」的教法。一是，此說法將「善惡」落在意念層次之後，將與後起工夫（為善去惡之工夫）不易連結。此即，善、惡若從情識所生而非本有，為善去惡工夫如何下手？若說本體為「無善無惡」，於工夫操作時之自我，明顯是處於有善有惡之境，而非真的能與「無善無惡」貼合，何須立一「無善無惡」來說教之？二是，景逸雖然知曉陽明曾說「為上根人立教」，但認為此權教法畢竟非實教也，且此種教法似乎強生事，也收不到效果。因上根人鮮

有，一般人若聞「無善無惡」之境，修養似過於簡易且容易而流於虛寂，防檢窮索這類的紮實工夫如何親切地被落實？

綜觀上述可知，「無善無惡」除了在工夫與相關流弊上為景逸所不肯，於上文中更直接以「拈出一箇虛寂」來批判，可說相當嚴厲。據此，前言提及勞先生對景逸之學的評論，認為景逸不解王學之「主體性」，從此處可略知一二了。陽明「無善無惡心之體」乃專就主體自身的意識發露前的境地來講，是以不落有無層次來對「本體」做出描述，此即景逸亦承認的「人生而靜以上不容說」之層次；而另一方面，陽明的「有善有惡意之動」也不是把「善」僅落在意念層次來說，而是專就「善」之具體化乃從此心體發動至意念層次時，方真顯這一價值或判斷出來。據此，陽明的主體心之重要反而因此呈顯；因為人的意識與良知皆從此主體心發露，而此發露的「善」恰反證此性善（良知）之恆存。因此，陽明提供了一個體貼性善的主體心路線。反觀景逸則堅持性善已定，恆存不滅，若從意念說此善則認為易有所失，故堅持以性體來說。

因此，這種直接以「性」扣緊「善」來描述此本體恆存而不強調先透過主體心，實是景逸自身的堅持，此與陽明的考量自然大不相同；但即便如此，筆者認為景逸並非不理解王學的主體性（心）的說法，也不是忽略此心之重要，而是「不接受」陽明以主體性（心）說法對「性善」的定位；此種不接受的原因，除了景逸承繼程朱之思維，其實還包含了陽明相關說法與用詞可能造成的流弊。此外，景逸此種「性與善同俱」實貼合孟子路線，而孟子的確也不以「無善無惡」來定位此心體。因此，論述「人生而靜以上不容說」之心體內涵時，認為選擇對此心體的描述直接以孟子之「性（善）」定位即可，且位於一恆定之基礎方是最為恰當的。筆者認為景逸這種模式，也是一種不落在有無分判的層次來說此「性（本體）」之本有，卻稍為規避主體心證此性善的合理脈絡。而景逸的關

懷，實認為當有此性體基礎作為前提時，以「無」之相關用詞來形述「性（本體）」方能無病：

聖人之道，未嘗諱言無也。曰：「上天之載，無聲無臭。」夫無聲無臭者，不可言，言人倫庶務而已。聖人曰：「即此道更別無道也。」夫曰：即此是道，更別無道者，無之極也；學者不察也。「天生烝民，有物有則。」是故《典》曰天序，《禮》曰天秩……。聖人之學，物還其則，而我無與焉。萬變在人，實無一事也，無之極也，今之言無者異於是。曰：「無善無惡。」夫謂無惡可矣，謂無善何也？善者，性也。無善，是無性也。吾以善為性，彼以善為外也。（《高子遺書·許敬菴先生要語序》，卷九上，頁14）

上述可知景逸之強調。所謂「無」之內涵，並非呈顯「無」的內容，而是彰顯人倫日用之事後，從中體驗無私無我之境以應其則而「實無一事」，符應於聖人之學而說的。相反的，若僅說「無善無惡」，則把「性與善同俱」給這一原初恆存地位給否定了，故景逸認為，「無善無惡」之說即把「善」拋諸在性體之外而非同俱了。當然，景逸是從反省面來說的，也呈顯他對聖賢論述「無」的自身詮釋。

而當此恆定的性體基礎涉及形上層次時，景逸雖曾談論，卻時常連結於人倫日用層次來說「復性」之路，以避免斷裂形、器二層次：

吾儒與佛氏名目多不同。如儒者說性，只在人物上；未有人物只說天，未有天地只說太極；其實一也。知性則知天，人生而靜以上未嘗不可說，用力敏疾則念清。人生而靜以後未嘗不可復，學問之道無他，復其性而已。（《高子遺書·答念臺三》，卷八上，頁29-30）

從上文可知景逸的細部立場了。在肯定性與善的同俱、位於恆存基礎的「性體」之後，即便這是「人生而靜以上不容說」，仍是可說之內涵、可復之性體，故轉以「復此性」的實踐路途為強調點即可。因此在「性體」的討論中，筆者認為景逸不是追尋此性體的描述如何完整，而是較側重此性體之「如何復」，配合紮實的實踐故說「用力敏疾則念清」。

另外，在更細節的面向上，面對陽明的主體性（心）或「知」的說法時，他雖肯定陸王心學之要，也不忘評論而說：

天下之理，無內外無鉅細，自吾之性情以及一草一木，貫通只是一理。見有彼此，便不可謂盡心知性……。陸氏之學，從是非之心透入性地，不可謂不是，然而與佛氏以覺為性者相近。陽明良知之學，亦是如此。一邊是仁體，一邊是知體。仁統四端，而知不能兼仁。故仁者無不覺，而覺不可以名仁。源頭處杪忽差殊耳……。（《高子遺書·答顧涇陽先生論格物》，卷八上，頁3-4）

上述，景逸標舉「仁體」（此即「性體」），一方面可包含陽明學的主體性（良知、心），也可兼顧此主體性（心）的發露與延伸。因此上述的「仁者無不覺」實類似陽明的「良知無起無不起」¹²，然而「覺不可名仁」則是一項較大的差異了，此乃景逸與陸王之學差異較大的內涵。持平來說，景逸以「覺不可名仁（性）」來批判陸王，實有待商榷；因景逸認為體認此「仁體」的「知體」（良知、心），與恆存之「仁體」（性與善同俱）二者之間，始終有其不同。但若回到心學脈絡來觀察時，孟子乃至陸王，皆非簡單的「以覺名仁」而已。孟子從當下「惻隱之心」逆證吾性之善，是以心論性、是透過良能體徹本性之後的主張。陸子乃至陽明，亦採取

¹² 「良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存……。」（《王陽明全集·語錄二》，卷二，頁67）

此種當下惻隱、當下本心之開顯，來論說此（心）實為性之「開顯」，陽明更時以「覺」來稱此狀態。因此，不論是「以覺名仁」還是「以覺明性」，陸王實不離孟子路線，是一種扣緊實踐與體認後，方說此心即性（善），呈顯出另一種「即心即性」的一貫述說。故陽明的「知體」可說是景逸的「仁體」，僅是對此「體」的形述與體證過程不同。¹³

上述可知，景逸的「性體」強調路線實與朱熹無二，也試圖與陽明作出（教法或宣說上的）區別。但在景逸的思路中，更關懷一種可以明此「善」之定位而不至於流於虛寂、也不流於詞章見聞的那種路線。當他試圖兼採心、理二學時，所提出的內涵將是一種兼融「性善本體」與「主體心」皆側重的說法；例如在註解張載《正蒙·大心》時有云：

心與天一而已矣。心大無外，天大無外。天體物而不遺，故物有未體，則心為有外。有外之心，不足以合天心也。世人之心，特於見聞之狹，聖人窮理以盡其本心之全體，則知性知天，而無有外之矣……。（《周張全書》，頁440）

上述之註實吸取孟學核心，將「盡其本心」視為最重要的知性、體性之過程，進而知天；而此心之開顯，則因這個過程而「大」且「無有外之」。筆者認為值得注意的是，除了前文曾述之景逸不排斥陸、王從心透入性地，此處景逸並非僅說明原初之「本心」乃透過此歷程方為「大」而已，他還說出「盡其『本心』之『全體』」。據此可知，景逸已肯定「本心」內涵本身實是「無外」，且看盡此心之歷程是否得當而開顯其大而「無

¹³ 筆者此處的「僅是對此『體』的形述與體證不同」，並非簡化景逸與陽明的差別，而是，「體證過程」包含了該學者的預設與論學之傾向。也就是說，景逸認為體證「性體」是從「復」的路線最為妥當，故先將性體（仁體）優先擺放且位於基礎，而不在此時處理此「性體」如何被體證或描述的問題。而陽明路線的則是，先強調有主體性之心（吾心），而方能體證此性體或良知，此「性善」或「良知本體」方能擺放且有意義，進而成為陽明一切論學之核心。

外」。既然景逸在此種總合性的說法中，並不排斥且接受透過此心之盡，以體證吾自有之心性原初，故景逸論「心」，已非單純的認知心的覺識活動而已，可說是一種道德本心的實踐活動，同時展現吾性之恆存事實。而此方向，筆者認為景逸可同時貼近於牟先生曾作的兩種分類：

（一）心之覺識活動是道德本心之實踐的活動，其形著性體之奧密是道德實踐地形著而全部激盡之……是本體論的直貫創生之實體性的自一……。（二）心之覺識活動是實然的心之覺識活動，並且發而為動靜之情之存在之然，心之形著而形像化性理是認知地形著而形像化之……，此是一種認知地關聯的且是本體論地上溯的形著與形像化……。（牟宗三，2006：209）

上述引文中的（二）是朱子模式的，而引文（一）則是孟子模式。然則，景逸的談論，雖承襲程朱卻不欲全然脫離引文（一）的孟子路線。而景逸有著引文（一）的論學風格時，應是值得重視的。

筆者認為，不論景逸論及「性善本體」還是「仁體」，時常可見他試圖兼顧陽明主體心的內涵，即便與陽明思想仍有所差異，甚或有所誤解。¹⁴據此，景逸在理論建構上似繞了一圈；他肯定「性善本體」又不想忽略「主體心」的重要，欲呈顯「此『心』」內涵著『理』、「此『理』」

¹⁴ 景逸對陽明的批判，往往留有一線空間；他不全然否定陽明學的內涵，而多聚焦於陽明「教法」之不嚴或易有流弊而說。然而，景逸亦有相當激烈的說法，茲舉一例。如：「十一月二府致菴莊公以〈王文成年譜〉來欲予敘而刊之。余觀文成之學，蓋有所從得。其初從鐵柱宮道士得養生之說，又聞地藏洞異人言周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才，及婁一齋與言格物之學，求之不得其說，乃因一草一木之言格及官舍之竹而致病，旋即棄去，則其格致之旨，未嘗求之而於先儒之言，亦未嘗得其言之意也。後歸陽明洞，習靜導引，自謂有前知之異，其心已靜而明。及謫龍場，萬里孤遊深山夷境，靜專澄默功倍尋常，故胸中益灑灑而一旦恍然有悟，是其舊學之益精，非於致知之有悟也。特以文成不甘自處於二氏，必欲篡位於儒宗，故據其所得拍合致知，又裝上格物，極費工力，所以左籠右罩，顛倒重複，定眼一覷，破綻百出也。後人不得文成之金針而欲強續其鴛鴦，其亦悞矣。余於序中亦未敢無狀便說破，姑記於此……。」（《高子遺書·三十記》，卷十，頁36-37）

從『心』上活動體認」，於是，景逸最終則以「易」來做出整合性的述說。此內涵的要旨則是，此性此理的「活動意義」必在「心」上說；另一方面，「主體心」與「此性此理」必然同在，而且是活動的。¹⁵

三、景逸對陽明學說的修正與歸結

筆者前文曾表達景逸並非不解陽明的主體性，而是「不接受」以陽明的主體性立場來論學。甚至可說，因景逸理解陽明的主體性，進而認為此說法與延伸說法較有疑慮或相關風險。當然，此可說景逸之學多來自於程朱之影響，但景逸在形述「仁體」與「心」的內涵時，亦有別於朱子而呈顯自身學說特色的內涵，且帶有調和程朱與陸王之傾向。據此，筆者認為景逸論「心」的地位——非僅認知或主宰意義而已，更有內化道德意義的「心」（與陽明雷同）。

景逸認為，凡論及道德或言儒者的為學路線，不可能排斥此「心」，此主體心自然發用在所有事上，並不是只有主宰意義或認知意義而已，是一種體貼義理的內在：

伊川先生曰：「在物為理，處物為義。」此二語關涉不小，了此即聖人艮止心法。胡氏廬山輩以為「心即理」也，舍心而求諸物，遺內而徇外，舍本而逐末也。嗚呼！天下豈有心外之物哉？當其

¹⁵ 此說涉及景逸的綜合性論點，是以一種「理在心上活動」、「心應於理上活動」的雙面皆說，不刻意使用「心與理」何者為先的談論，而選擇了「易」來統合之。如「易即人心。今人有以易書為易，有以卦爻為易，有以天地法象為易，皆易也，然與自家身心不相干。所以書自書，卦自卦，天地自天地，也要知此心體便是易，此心變易從道者，便是易之用。」（《高子遺書》，卷五，頁15）若從本體說，則如：「聖人之心存乎易也。故曰：以此洗心。密者，無朕也。退藏於密則寂然不動。」（《周易易簡說·繫辭上》，卷三，頁15）若從用來說，則如：「要知此心體，便是易。此心變易從道者，便是易之用。」（《高子遺書》，卷五，頁15）而景逸對「易」之談論與創新之處甚豐，筆者認為實需另闢一文統合述說，於此處僅稍作提及。

寂也，心為在物之理，義之藏於無朕也；當其感也，心為處物之義，理之呈於各當也。心為在物之理，故萬象森羅，皆與物為體。心為處物之義，故一靈變化，物皆與心為用。體用一源，不可得二也。（《高子遺書》，卷三，頁 34-35）

「析心與理為二之非矣……。」果若斯言也，朱子可謂天下之至愚，叛聖以亂天下者也……。（《高子遺書·陽明說辨一》，卷三，頁 48）

上述第一引文，頗類同陽明的說法，並重視心與理的「一源」，是一種不可也不能分割的事實，表達出一個兼融心、理內涵的整體。也就是說，景逸認為人倫日用之實踐，「心與理」皆從中發用而不可分，且強調「心為在物之理」。因此，在第二引文捍衛朱子的「格物」之說時，順勢認為朱子不可能拆解心與理二者，也無法拆解之。此外，以「心」之寂感、動靜，以囊括心之體用二面來論說，實有程頤論心之韻味。此種心與理的不可分割性，乃在於吾心之寂感而皆應於理的過程，類似伊川所言之：「心，一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也……。」（《二程全書·伊川文五·與呂大臨論中書》，頁 12）¹⁶然則，此處之論說是否為牟先生所云之「借用」而

¹⁶ 此部分，感謝審查人提點筆者應留意景逸論「心」是否僅是伊川模式的。筆者認為，景逸論「心」，雖非陽明模式的「超越的良知本心」以作為先驗的道德實體，但亦非僅有程朱模式的論心架構。其中的差別在於，景逸類同於陽明者，在肯定此「心」亦可為建構道德內涵的起點；另一方面，他不按照陽明模式的教法，立此主體心為心體而後說性理。景逸贊同陽明主體心的體證性理過程時，事實上是守著孟子路線，而以「天下豈有心外之物哉」、「心為在物之理」、「心為處物之義」補充程朱之說，而不往超驗的道德實體來定位此「心」。故筆者此註之後的探究，多在於說明景逸論主體心內涵與陽明的貼近度，卻又不脫離程朱之學的兼採。而唐君毅先生於《中國哲學原論（原性篇）》亦曾評述此內涵：「高氏之言之別於伊川者，在於伊川之在物為理、處物為義之言上加一「心」字……。陽明固嘗言心在物則為理（傳習錄下），則陽明之旨，高氏未嘗達。然此心若不格物，即物而知其當如何被處之理，則雖曰物與心未嘗不同，然此時心與理俱寂，吾之義藏於無朕者，尚未得而明。必格其物，而即物以知其當如何被處之理，而後此心由寂而感，理乃呈於心，而後義能循物，物亦乃實與心為

已，¹⁷筆者則認為景逸論述的內涵，應無牟先生之疑慮；因前文以曾提及，景逸不排斥此主體心而不放棄孟子路線，並以「盡其本心之全體」來描述此心的原初樣態。據此，心與理之所以無法分割而有所謂的「一」，雖然同樣使用「體用寂感」來討論，卻非僅是伊川模式的。亦即，「寂」時應非僅有實然心之空懸，而僅是未激發起的「寂然不動」而已。

當筆者回到實踐路線來觀察時，亦可逐步說明此方向。景逸關心此「心」內化在所有人倫實踐時，「心與理」的關係將可同時呈顯其當，而自然無分割。故論及「格物窮理」時，景逸所言亦兼容朱、王的內涵，他說：

格物者，窮理之謂也。窮理者，知本之謂也……。理者，心也窮之者，亦心也。但未窮之心，不可謂理。未窮之理，不可謂心，此處非窮參妙悟不可，悟則物物有天然之則，日用之間物還其則而已……。（《高子遺書·復念臺二》，卷八上，頁28）

上述的心與理的關係，可說「理從心上說」、「心從理上證」，並重視「窮理」時的「心」，試圖把朱子窮理之說的見聞性質減殺，直接扣在此心上的工夫操作，故言「未窮之心，不可謂理」。因此，此時的「格物」之說，亦有陽明「格心」之意味，甚至不排除陽明強調「從良知起」的那種深意。至於更基礎的談論，則在景逸在解釋孟子「赤子之心」時可見之，此說亦有類似陽明論心、理關係的內涵，他說：

用……。此蓋高氏之重申程朱格物之旨，而又兼存王學言無著之義……。」（2006：489-490）

¹⁷ 「此實然之心之未發激起之平靜狀態，似亦可借用《易傳》與而說為『寂然不動』，其已被激發起而為情，似亦可借用《易傳》語而說為『感而遂通』……。然須知此只是借用，並不是《易傳》言『寂然不動，感而遂通天下之故』之本義。《易傳》說此語是就誠神說，（亦可用來談孟子所言之本心），並不是就以氣言之的實然的心（心理學的心）說……。」（牟宗三，2006：365）然筆者前文已論說，景逸之論「心」非僅有實然認知之心而已。

《孟子》七篇俱明性也，此章又指出赤子之心來示人益明切矣……。赤子之心如何？無知無能者也。此無知無能者，乃良知良能也。此良知良能者，乃無不知無不能者也。自赤子以後，外誘於物，生出許多知能來。人人認這是我的心。日充日長，卻把原來的真心日湮日沒……。（《高子遺書·大人者不失赤子之心章》，卷四，頁44-45）

據上文可知，先天本自內存的「本心」將依據情境而發露，後天因外物所添加的「知能」，則非本來的「良知良能」。在性善思維體系之下，景逸刻意說「無知無能」實指涉且對比於原初的「良知良能」，而且在他反駁「性無善無不善」時，則順勢提點出「反觀」，也帶出更細部且完整的「心與理」之論說，亦間接回應了景逸的心體是否僅是一種借用《易傳》之語的「寂然感通」之論，他說：

孟子拈出「情」字證性之善，拈出「才」字證性之無不善，固矣。然人之為不善畢竟從何而來？為即才也，非才之罪，是誰之罪與？曰：不思之罪也。思非今人泛然思慮之思，是反觀也。吾輩試自反觀此中，空空洞洞不見一物，即性體也……。當無感時，故見其無，及感物而動，便有惻隱等四者出來。何善如之？隨順他天然本色應付去。何善如之？故曰：「乃若其情則可以為善」。可以為善者，乃才也。若不思，則人是蠢然一物……。（《高子遺書·乃若其情三節》，卷四，頁51）

上述之論應可回應之前景逸論寂然感通時的「心」是否僅是一種「借用」；景逸認為，感物而後動，自然有惻隱開展，且是「隨順他天然本色」。因此，本心與性善具存的自我，面對外物之關鍵不在於自我原初的心性，

而在於後續之「思」。此「思」乃反觀自我之性，反觀自我之本心。此反觀之「中」，景逸認為即「性」之體段，且四端皆從此而出。這是透過吾心的體證與觀照，來說明此心的體用狀態實是本心與性之整體自我。此內涵實與陽明承繼孟子從本心（良知）發展而得「理」的論說架構不相為礙，也貼合於陽明的強調。當然景逸總不忘提醒「思」與「反觀」之重要性，但這種提點亦與陽明差距不遠，只是陽明的論學風格更凸顯從良知起而不需「思」的那種內涵，或是不需在工夫上多補充些甚麼。¹⁸當然，陽明也不會忽略有關「反思」的重要性；在陽明那裏，人倫日用中的「心與理」之內涵與關係，可從下文得知：

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」先生曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生歎曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟？……如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君求個忠的理……？都只在此心，心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分……。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁2-3）

上述與景逸之說毫不衝突，¹⁹且陽明也曾提點與景逸同意義的「反觀」或「思」的內容。由此可知，景逸與陽明的較大差異，並非在人倫日用

¹⁸ 「正謂以『誠意』為主，即不須添『敬』字，所以提出個『誠意』來說，正是學問的大頭腦處，於此不察，真所謂毫釐之差，千里之謬。大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善；工夫總是一般。今說這裡補個『敬』字，那裡補個『誠』字，未免畫蛇添足。」（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁42）

¹⁹ 陽明更側重與強調的，是從良知起而能夠「自然地實踐應有的作為」。如：「如何不講求？只是有個頭腦，只是就此心去人欲、存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；只是講求得

中所探討的「心與理」關係上，以及此心的主體性對「性」的體悟與實踐活動上；而是在原初性體的定位與如何體證或描述的過程，以及陽明對「心」超越義的肯定而成為一切論理之源頭。而景逸是把主體之心（除了體證，還包含著孟子的本心內涵）與客體之物，從實踐上說明「心與理」的關係並賦予道德內涵之後，再從「整體上」來描述兩者為一個整體而說「體用一源」，故論及人倫日用與實踐時，自然無需對此「心」或此「理」原初狀態做出「無善無惡」之相關形述，以免陷入所謂的「虛寂」；此方是景逸與陽明論「心與理」的細微差異處。而此差距的擴大，筆者認為至景逸採取另一種說法則更顯鮮明，而此理論，不但涉及形下工夫論內涵的關切，實關聯於景逸自身的整體思維系統的創見了。²⁰

此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理……。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條條件發出來。」（《王陽明全集·語錄一》，卷一，頁2-3）又有云：「若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辯之功，將不免於毫釐千里之謬，所以雖在聖人猶加『精一』之訓。若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」（《語錄一》，卷一，頁3）當然，陽明也會提點如景逸所言之「反觀」或「思」的內容。例如：「教人為學，不可執一偏；初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有個掃除廓清之意……。到得無私可克，自有端拱時在。雖曰『何思何慮』，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理，到得天理純全，便是『何思何慮』矣。」（《語錄一》，卷一，頁17）礙於篇幅，僅略述一二即可。

²⁰ 此即，景逸試圖以「活動意義」的「理」且內涵著「活動意義」之「主體性的心」（但筆者認為仍與陽明有別）作為自身的論學整體，提出「易」的內涵來統論所有，試圖在心、理二學中找尋一個可以兼顧客體實有，又不輕視主體實有的那種歸結點——「活動意義的理與心」。筆者於此文礙於討論範圍，則僅先處理景逸對心、理二學試圖兼採的內涵，至於景逸以「易體」論述所有而凸顯他自身的創見，將再另開一文專述之。

參、結語

筆者認為景逸對王學的救正中，除了凸顯朱子之學，還欲建立一「恆存性體」以對峙「無善無惡」談論模式。一方面，景逸試圖賦予道德內涵——「仁」形上之意義，不過度關切文字上（例如無善無惡）對此「本體之仁」的形述，轉而關心人倫日用之復性路線，試圖迴避「人生而靜以上」層次的述說爭議，以及「體之」的過程差異。另一方面，景逸雖然反省王學，仍有很豐富的「心學」論說模式；²¹景逸重視「心」雖仍有別於陽明心學，但始終不直接否認陽明「以心體證一切」的談論，只是此「心」所體證的對象跨至形上道體本身時，認為不可將此「體」論說為一不落有無的靜態本體、無善無惡之存有。據此，景逸重視的是透過「此心對外在他者」的一項「體驗活動」與「過程」，這樣的過程中所方能真體驗形上仁體（或說性體），且過程中是同俱「此心」與「此理」的工夫進程。據此來說，「心（學）」與「理（學）」的道德意義之合一架構，筆者認為在景逸學說中是同時俱存的，此種工夫的路線兼採上，是合理且成功的。在有著試兼採心、理二學的關懷之下，景逸對於朱學的承繼雖然鮮明，但對陽明學重主體心的強調，是他不能捨也不想捨棄的；無怪乎在筆者考察之下，當他人批判陽明學本身時，景逸的回應時往往留有一線空間，而他自身對陽明的評論，雖非全然認同，也不給予僅有負面之評價。

²¹ 此部分也是景逸思想的特色；此處的「心學」內涵，事實上是「心與理」是合一的整體式論說，並非所謂的「陸王心學」之全貌，相關內涵筆者已於正文中呈顯之。

參考文獻

一、古籍

- 朱熹（宋）。《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986）。
- 周敦頤、張載（宋），岡田武彥主編。《周張全書》（臺北：廣文書局，1972）。
- 程頤、程顥（宋）。《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，1986）。
- 王陽明（明）。《王陽明全集》（杭州：江浙古籍出版社，2011）。
- 高攀龍（明）。《周易簡說》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 。《高子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 黃宗羲（明）。《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987）。
- 陸隴其（明）。《陸稼書先生文集》（北京：中華書局，1985）。

二、現代資料

- 古清美（2004）。《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》。臺北：大安出版社。
- 牟宗三（2006）。《心體與性體（二）》。臺北：正中書局。
- 唐君毅（2006）。《中國哲學原論（原性篇）》。臺北：臺灣學生書局。
- 勞思光（2004）。《新編中國哲學史（三下）》。臺北：三民書局。
- 陳來（2004）。《朱熹哲學研究》。臺北，文津出版社。

