

# 從高景逸的學術思想探討明末學風的流變

吳秀玉

國立宜蘭技術學院人文及科學教育中心副教授

## 摘要

自古聖賢學問，皆重心上工夫，思想界研究的主題，就是身心的修養。上溯二千五百餘年前，儒家宗祖孔子，即講心學，他說：「從心所欲，不逾矩」；一生用力的，就是此道德本心的呈現。它是唯一肯定人的意義與價值的依據。孟子繼承孔子的思想，為鼓舞人心，建立了性善論。宋朝的理學家，儘管融入了道家與禪學的思想，但無論任何派別，無不認同孔孟的道統所在。只是修養的工夫，分為客觀的、向外的與主觀的、內在的兩大派；自南宋分此朱、陸兩大派別後，就一直爭詬不休，「宗朱則毀陸，黨陸則非朱」，其實兩派各有短長。至明末東林君子高景逸時，陸王之學充斥天下，眼見末學之流弊，有如釋子之談空說妙，於是率先倡導回歸程朱篤實之質，以挽救頹風。然其不偏執拘泥門戶之見，會通眾流，既主張格物向外窮理的工夫，又崇尚主靜向內求悟的修養，影響所及，開闢了明末折中程朱、陸王學風的新蹊徑。

關鍵詞：心、儒家、孔孟、理學、高景逸、折中程朱陸王。

To investigate the transition of the scholarship during the  
declining years of Ming Dynasty via Kao Ching-Yi's academic  
thoughts

**Hsiu-Yu Wu**

Associate Professor  
Humanities and Science Education Center  
National Ilan Institute of Technology

**Abstract**

Ancient Chinese saints and sages all put their emphases on the study of mind, thus the subject of research focused namely on the cultivation of body and mind. Dating back to over 2,500 years Confucius, the founder of Confucianism, had talked about it, saying "I do whatever I want to do whereas remain to behave myself." He made all his efforts to express the moral mind through his whole life. It is as well the mere rule according to which people evaluate meanings of their lives. Inheriting Confucian thoughts, Meng-Tze established the theory of "Good Human Nature" in order to inspire people. Although assimilating Taoism and Buddhism, never was any rationalist in Song Dynasty incongruent with conventional thoughts of Confucius and Meng-Tze. During Southern Song Dynasty the rationalists nonetheless parted into two perspectives, debating about the way of the cultivation. Whilst Cheng-Chu accentuated objective, external means, Luh-Wang insisted that subjective introspection be the right one. It was not until the declining years of Ming Dynasty when Luh-Wang prevailed that Kao Ching-Yi came to promote the more practical Cheng-Chu so as to save the decadence. However, he did not confine himself within any perspective; rather he not only sought outwards after the truth but also appreciated inward search for insights of mind, thereby developing a new framework of accommodating both Cheng-Chu and Luh-Wang.

**Keywords:** Mind, Confucianism, Confucius and Meng-Tze, Rationalism, Kao Ching-Yi, accommodating Cheng-Chu and Luh-Wang



# 從高景逸的學術思想探討明末學風的流變

吳秀玉

國立宜蘭技術學院人文及科學教育中心副教授

## 摘要

自古聖賢學問，皆重心上工夫，思想界研究的主題，就是身心的修養。上溯二千五百餘年前，儒家宗祖孔子，即講心學，他說：「從心所欲，不逾矩」；一生用力的，就是此道德本心的呈現。它是唯一肯定人的意義與價值的依據。孟子繼承孔子的思想，為鼓舞人心，建立了性善論。宋朝的理學家，儘管蘊入了道家與禪學的思想，但無論任何派別，無不認同孔孟的道統所在。只是修養的工夫，分為客觀的、向外的與主觀的、內在的兩大派；自南宋分此朱、陸兩大派別後，就一直爭詬不休，「宗朱則毀陸，黨陸則非朱」，其實兩派各有短長。至明末東林君子高景逸時，陸王之學充斥天下，眼見末學之流弊，有如釋子之談空說妙，於是率先倡導回歸程朱篤實之質，以挽救頹風。然其不偏執拘泥門戶之見，會通眾流，既主張格物向外窮理的工夫，又崇尚主靜向內求悟的修養，影響所及，開闢了明末折中程朱、陸王學風的新蹊徑。

關鍵詞：心、儒家、孔孟、理學、高景逸、折中程朱陸王。

# To investigate the transition of the scholarship during the declining years of Ming Dynasty via Kao Ching-Yi's academic thoughts

**Hsiu-Yu Wu**

Associate Professor  
Humanities and Science Education Center  
National Ilan Institute of Technology

## **Abstract**

Ancient Chinese saints and sages all put their emphases on the study of mind, thus the subject of research focused namely on the cultivation of body and mind. Dating back to over 2,500 years Confucius, the founder of Confucianism, had talked about it, saying “I do whatever I want to do whereas remain to behave myself.” He made all his efforts to express the moral mind through his whole life. It is as well the mere rule according to which people evaluate meanings of their lives. Inheriting Confucian thoughts, Meng-Tze established the theory of “Good Human Nature” in order to inspire people. Although assimilating Taoism and Buddhism, never was any rationalist in Song Dynasty incongruent with conventional thoughts of Confucius and Meng-Tze. During Southern Song Dynasty the rationalists nonetheless parted into two perspectives, debating about the way of the cultivation. Whilst Cheng-Chu accentuated objective, external means, Luh-Wang insisted that subjective introspection be the right one. It was not until the declining years of Ming Dynasty when Luh-Wang prevailed that Kao Ching-Yi came to promote the more practical Cheng-Chu so as to save the decadence. However, he did not confine himself within any perspective; rather he not only sought outwards after the truth but also appreciated inward search for insights of mind, thereby developing a new framework of accommodating both Cheng-Chu and Luh-Wang.

**Keywords:** Mind, Confucianism, Confucius and Meng-Tze, Rationalism, Kao Ching-Yi, accommodating Cheng-Chu and Luh-Wang

## 一、前言

黃宗羲《明儒學案·凡例》說：「有明文章事功，皆不及前代，獨於理學為前代所不及。繭絲牛毛，無不辨析，真能發先儒所未發」〔1〕。

查《明儒學案》凡六十二卷，上起明初方孝孺，下迄明末劉宗周，共二百餘人，有明一代理學中人，大體網羅其中，可謂為一部完整之明代理學史〔2〕。黃宗羲身為理學營壘中人，這樣對於明代理學的重視，主要就是明代的理學家比前代重實踐、輕理論，完全能合學問與做人為一體，多的是不計個人名利、不顧身家性命，為救亡圖存，直言敢諫，遭受廷杖，削籍為民；或與宦豎誓不兩立，寧可辭官選擇隱居山野；甚而選擇自殺一途的。即以黃宗羲（1610-1695）本人為例，他生逢明清兩代鼎革之際，父親是明末東林學名士、平日與高景逸風節相期許的黃尊素；他深受前輩人格的感召，終生以不仕清廷為職志。他的重視節操，表現在康熙二十四年，為已故的明朝遺民謝泰階撰寫墓誌銘一文中，他說：「遺民者，天地之元氣也。然士各有分，朝不坐，宴不與，士之分，亦止於不仕而已」〔3〕，他正是抱著這種「止於不仕」的立身旨趣。個性剛偉的他，也特別推崇大節不虧的義士，如《明儒學案》的第一部份 師說，就首推方孝孺的節義，著錄其師劉宗周為方學不彰抱不平；最後一卷是 蕺山學案，介紹的是劉宗周。宗周（1578-1645），浙江山陰人，字起東，號念臺，學者稱蕺山先生。官至左都御史，以清正敢言，名著朝野。清順治二年，南都亡，宗周以絕食二十三日，明志逝世。將生死看是一尋常之事〔4〕。頗令彼平日高談性命、飾名欺世之假道學遺羞。因此，可以說一部《明儒學案》係以表彰氣節為終、始。該書的第四部份 東林學案 四卷，作者用力頗勤，從東林學派領袖顧憲成、高景逸起，共著錄了十七人，其父也在該學案中。案內資料蒐羅之豐富，以高景逸為最，所選學術思想項目達八類之多，經過精心排比，依次為 語、劄記、說、辨、論學書、雜著、講義、會語，這些資料輯自景逸卷帙浩繁的《高子遺書》中，是 東林學案 中著錄最多的。景逸的思想傾向於朱子，而宗羲的思想傾向於陽明。陽明學為明學之中堅，一部《明儒學案》很明顯以其第二部份之闡述陽明學派為核心，篇幅最長，從卷十 姚江學案 至卷三十六 泰州學案，達二十七卷之多，所錄陽明學派中人計九十八位。清道光年間，莫晉重刊《明儒學案》，即謂黃宗羲以大宗歸陽明〔5〕，誠然不虛。宗羲認為有明學術「至姚江而始大明，無姚江，則古來之學脈絕矣〔6〕」。如此之推崇王學，即使是其師宗周對陽明「無善無惡心之體」四句教有微詞，他也不拘泥其師見解，而認為四句教本無病痛，只是學者自己誤會，按己意闡釋，以致乖違師門本旨。如此之信仰王學，卻能容納景逸，將之摒棄於「聖學正脈」之外，甚至詆責之「欲篡位於儒宗〔7〕」，這樣嚴厲的批評，而毫不忌諱地予以著實記錄，可見他對景逸重視之一斑。景逸屬宗羲父執輩，他生逢萬曆亂世，奸璫當道，國運江河日下，以救世為己任。他曾說：「學者以天下為己任」，為實踐此一主張，以其傲岸的節操，不受辱於閹黨之手，憤然投水自盡，於明史上留下可歌可泣的一頁。想宗羲於 東林學案 中為他著墨最多，必有意以這位一時江南學術壇坫之主盟，作為救世之楷模，以振興廉頑起懦之風氣乎！

## 二、高景逸的生平及其為學經過

景逸，名攀龍，字存之；別號景逸。江蘇無錫人。生於明世宗嘉靖四十一年（公元一五六二年），卒於熹宗天啟六年（公元一六二六年），享年六十五歲。祖父靜成公（名材），是個孝廉，做過浙江黃巖縣令，政聲很好，高家的家風，由他開始振興起來。父繼成公（名德徵），生七子，景逸排行第二，從小就過繼給叔父做嗣子。神宗萬曆九年（公元一五八一年），二十歲，為補邑諸生。二十一歲，中鄉試舉人，極為內閣大學士沈鯉所賞識，才一見面，便以「天下士」期之〔8〕。萬曆十四年，二十五歲，這是影響他一生學問最具關鍵性的一年。有一天讀「大學或問」，看到朱子說入聖道的要領，在於「敬」字，就專心用力收斂心神，裝出一副肅穆恭敬的模樣，卻覺得氣鬱身拘，大不自在，等到放鬆下來，又散漫如故，不知如何是好，忽然想到程子的話「心要在腔子裏」，不知腔子指的是什麼？偶而在小學中見到腔子猶言身子的解釋，非常高興，領悟到心不專在方寸之間，渾身都是心，頓感輕鬆快活起來。這時正好江西有個學者羅止菴（名懋忠）來講李見羅（名材）「修身為本」（近乎王學）的學說，正合乎他所持循的，於是努力作「知本」工夫，使身心相得，言動無謬。萬曆十七年，二十八歲，成進士。萬曆二十年，三十一歲，到京師謁選，授行人，開始步入宦途。這時四川僉事張世則上疏，謂程朱之學，不能誠意，壞宋一代之風俗。並進所著《大學古本初義》，希望皇上能頒行於天下，一改朱子所作的《大學章句》。很顯然的，張世則是尊信王陽明所崇奉的大學古本，引起「少讀書，輒有志程朱之學」的景逸的不滿，他上疏批駁，才停止了這本書的頒行〔9〕。萬曆二十一年（公元一五九三年），景逸三十二歲，這一年王錫爵再入輔政，一口氣驅除異己六十餘人，禮部右侍郎趙用賢、都御史李世達被訐去位，景逸看到「善類擯斥一空」，義憤填膺，上疏痛斥王錫爵私心愈於張居正、申時行，並力詆王錫爵黨羽鄭材、楊應宿讒諂宜黜。帝不許，謫景逸揭陽添注典史〔10〕。

萬曆二十二年（公元一五九四年）秋，赴揭陽上任，沿水路南下，途經杭州，結識陸古樵（名粹明）吳子往（名志遠），他們皆宗陽明，因此得到主靜之學，對涵養德性的重要性。雖然平日遵循程朱所云法門，讀了很多書，但總覺「忽忽不樂，如有所束」，一日偶見明道先生「萬變俱在人，其實無一事」的啟示，猛然省覺，學必須從「悟」入，方好下工夫。該年春，結束半載揭陽之貶謫生活，回到家鄉，與同鄉顧憲成復東林書院講學，遠近集者數百人，諷議時政，與當權派對抗，被稱之為「東林黨〔11〕」。

光宗即位（公元一六二一年），下詔起用貶謫諸臣，於是起用為光祿寺丞，時景逸已六十歲，計林下生活已二十七年。天啟改元（公元一六二一年），由光祿寺丞，陞為光祿少卿，署寺事。天啟二年四月，景逸上疏追論神宗晚年發生的梃擊案，劾戚畹鄭養性，養性被遣還籍；景逸由光祿少卿，改為太常少卿。又禮部尚書孫慎行以紅丸案攻舊輔方從哲，下廷議，景逸引《春秋》首惡之誅，歸獄從哲。時從哲輩奧援甚固，摘取疏中「不孝」諸語，激怒熹宗，將加嚴譴，首輔葉向高力救，乃奪祿一年，旋改大理少卿。時左都御史鄒元標，於京師創辦「首善書院」，聚徒講學，景逸參與其中，因元標被閹黨連疏攻訐，景逸於是自請與元標同罷，得詔慰留；進太僕卿，乞差還里。於天啟四年，即家起用為刑部右侍郎。逆閹魏忠賢亂攻，景逸謂同志曰：「今日之事，未能用倒倉之法，惟有上下和衷，少殺其毒耳。」其論與黃尊素

相合，時總憲缺，尊素上疏推憲臣，意在景逸，於是陞為左都御史，與座師吏部尚書趙南星分掌部院。景逸以為政治除弊，首在懲貪，時御史崔呈秀巡按淮、揚還，景逸發其淮、揚種種貪污索賄罪狀，趙南星議處充軍。呈秀窘，急走忠賢所，乞為義子。同年十月，南星奏請以太常卿謝應祥補山西巡撫，忠賢黨羽魏廣微等合謀，藉此參應祥係向吏部運動所致。忠賢於是矯旨詰責南星與景逸朋謀結黨，南星、景逸皆引罪求去。天啟五年，忠賢黨羽顧秉謙替忠賢主編《三朝要典》，顛倒三案是非，極詆東林。南京御史游鳳翔上疏攻評景逸挾私排擠，也是移宮案中的罪魁，於是景逸削籍為民。同年忠賢矯旨毀東林書院，以絕其根。

景逸雖已削籍為民，呈秀仍憾之，以東林邪黨名義逮捕之，必欲殺之而後已。遂竄名「提督蘇杭織造」大監李實，誣劾前應天巡撫周起元、吏部員外郎周順昌、諭德繆昌期、御史李應昇、周宗建、黃尊素及景逸等七人，有所乾沒、日與往來講學〔12〕；忠賢又矯旨遣緹騎往逮。天啟六年三月，家住吳江的周宗建與常熟的繆昌期，相繼被逮，知不能倖免，三月十六日一早謁宋儒楊龜山祠，作一文祭告之。歸，與二門生一弟飲後園池上，聞周順昌已就逮，笑曰：「吾視死如歸，今果然矣。」入與夫人語，如平常。出，書二紙告二孫曰：「明日交予官校」，送之出，閉戶。夜半諸子推戶入，只見一燈熒然，景逸已衣冠整齊自沈於池。啟封紙，乃遺表一：

臣雖削奪，舊為大臣，大臣受辱則辱國。謹北向叩頭，從屈平之遺則。君恩未報，結願來生。臣攀龍垂絕書。乞使者特此報皇上。

又有一別門人華允誠書云：

僕得從李元禮、范孟博游矣。一生學問，到此亦得少力。心如太虛，本無生死，何幻質之足戀乎〔13〕！

景逸生於明朝末年，宦官禍國，黨派角逐，國勢潰爛之際，為「綱紀世界」，擔負起知識份子救亡圖存的重任，不惜以血肉撐拒，與貪婪奸詐之閹宦作生死搏鬥，這種無畏精神的發揮。就是氣節的表現，他說「氣節而不學問者有之；未有學問而不氣節者，若學問不氣節，這種人為世教之害不淺」。而厚植他氣節的根源，來自於「不動心」的培養，他說：「須知動心最可恥，心至貴也，物至賤也，奈何貴為賤役」。因為他把得失、成敗、禍福、榮辱、貧富、貴賤、利害、生死都看得至賤，所以能不被俗物所牽累，他說：「人想到死去一物無有，無念自然撒脫」。這種「放得下」的快活、自在，完全來自一生不斷地磨鍊與涵養，他說：「涵養愈粹，工夫愈密，到頭學力，心如太虛，本無生死」。劉宗周說他所謂的「本無生死」，就是「心與道一，盡其道而生，盡其道而死」之意。而「道」是什麼？他曾昭示學者說：「自家本色，原來冰清玉潔，著不得些子污穢，才些子污穢，自家便不安，此不安之心，正是原來本色，所謂道也」。恢復「自家本色」就是古人重名節的砥礪，也正是他一生所拳拳服膺、遵循的，他說：「學問並無別法，只依古聖賢成法做去，體貼得上身來。雖是聖賢之言行，即我之言行。故學問不貴空談，而貴實行」。所以臨大節，則以戰國屈原、後漢李膺、范滂之言行為己之言行，「不著一分怕死意思〔14〕」，從容殉國，以裨世教。

三、高景逸學術思想產生的背景



蕭一山《清代通史》卷上說：「一切學術思想之成立，皆有其相當之時勢與環境以促成之，決非無故而發生者〔15〕」。景逸生於明世宗嘉靖至熹宗天啟年間，歷經世宗、穆宗、神宗、光宗、熹宗五朝，明朝的命運已開始由盛轉衰，甚至一步步走向滅亡的道路。滅亡的主因，是歷朝官僚集團之間的激烈爭鬥，形成固定的門戶，互相傾軋、互相殘害，尤其在萬曆年間，政治權力和利害衝突發展到了高峰〔16〕。素負清望，為士林所推重的顧憲成、高景逸等先後與執政齟齬，不容於朝廷，於是紛紛退隱林下，但是他們無時無刻不關心著國家的大計與社會的風教。他們結交了很多志同道合的朋友，一同講學於北宋末年楊龜山（時）的講學故址——東林書院。講學的宗旨是尊信程朱。每月邀集江、浙一帶的士紳學者會講三天，由憲成與景逸輪流主持，每次開講，總有數百人參加，情況越來越熱烈，氣勢越來越盛大。其目的在挽救陷社會於危機的學術潮流。雖說東林書院由憲成與景逸二人主持，但憲成主持八年就去世了。此後領導東林的責任，就落在景逸的身上，直到他去世前一年，書院被毀為止。因此我們可以說倡議修復東林之功的是憲成，而主持書院較久，並集其大成的卻是景逸〔17〕。

自北宋理學興起，發展至南宋，形成朱熹以道問學、致功於外索為宗，陸象山以尊德性、致功於內求為主，相反的兩大派。兩派各有主張：朱熹主張「性即理」，陸象山主張「心即理」。都言之成理，但也都有流弊：朱學容易導人學而不思之病，陸學容易導人思而不學之病。兩派各有崇奉的弟子，常常相互攻擊：宗朱者詆陸為狂禪，宗陸者詆朱為俗學〔18〕。然象山之門人始終遠不及晦翁之盛〔19〕。宋亡，元代官修《宋史》，新闢了「道學傳」一門，接受南宋官方確立的道學統緒，又對於朱子之學備極褒揚，並奉之為圭臬；纂修者甚至為朱學被宋寧宗以偽學而遭禁錮感到不平，因此大聲疾呼：「後之時君世主，欲復天德王道之治，必來此取法矣〔20〕。」

自元仁宗皇慶二年（公元一三一三年）十一月起，朝廷頒詔天下，以朱子學說作為全國選拔科舉士子的標準〔21〕；詔令所在，天下士子趨焉，朱子之學從此在元代取得獨尊的地位。明初沿襲元制，開科取士，以《四書》主朱子《集註》，《易》主程《傳》、朱子《本義》，《詩》主朱子《集傳》。永樂年間，還頒布《四書五經大全》；《大全》行，古注疏廢而不用〔22〕。朱學的獨尊地位仍然確立不拔，儼然成為儒家的正統。然朱學成為官學之後，明初學子為求仕途而恪遵朱學矩矱，實際並未有自得之學。因此這時期的學風，可謂守成多於創闢，由明代第一個獲得從祀孔廟、宗朱的薛瑄代表這一種為學的傾向，他說：「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳〔23〕」；這種墨守成規的學習風氣，顯然是不利於學術發展的，因此而有上繼陸象山的陳獻章起來。他原從吳康齋學朱學，久無所獲，而轉向心學，他自述為學的過程說：「僕年二十七，始發憤從吳聘君學，其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。日靠書冊尋之，忘寐忘食，如是者累年，而卒未有得。所謂未得，謂吾此心與此理未有湊泊吻合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體隱然呈露，常若有物。於是渙然自信曰：作聖之功，其在茲乎〔24〕！」從他求之書冊未得，轉向靜坐而自得，已見近於陸子之學，如此則可以下啟王陽明，而改變了朱學的路線。黃宗羲說：「有明學術，白沙（獻章）開其端，至姚江而始大明。蓋從前習熟先儒之成說，未

嘗反身理會，推見至隱，所謂此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路，故無姚江，則古來之學脈絕矣。蓋自南宋經元以至明初，所謂理學諸儒都宗朱子，別無發明，陸象山一派、理學中之「心學」，幾已衰歇，及陳白沙出，「心學」一派乃又呈復興之象。而集「心學」之大成者，終推姚江的王陽明〔25〕。陽明從小就立志「讀書學聖賢」，後來得到老師婁諒「聖人可學而至」的指示，並告訴他宋儒格物之學，於是「遍讀考亭之書，循序格物」，然而始終感到「物理、吾心，終判為二，無所得入」，至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道，忽悟格物致知之旨，「聖人之道，吾性自足，不假外求」，自此之後，「盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的」，進而悲憫宋儒之後，學者以知識為知，說人心之所有者，不過明覺而已，而理是天地萬物所公共，所以必須窮盡天地萬物的理，然後吾心之明覺，才能和它渾合無間，稱這樣的為學無內外，其實全靠外來聞見，以填補所謂靈明罷了〔26〕。這一龍場之悟，使他擺脫了朱學求理於心外的束縛。他也常說象山說過的「心即理〔27〕」。既然認為「心」即是「理」，就要尋求與「心即理」學相應的實踐工夫，所以五十歲在江西揭「致良知」之教，良知即是理，它是一個天理，「默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則」，是內在的本心之真誠惻怛〔28〕，是先驗的：這「致良知」一致吾心良知之理於萬事萬物之說，簡易直捷，人人都可以自主，取代了朱子「格物窮理」的被動、繁瑣之病，因而給明朝理學注入了新的血液〔29〕。陽明之學風靡，朱子之學衰落，使得嘉靖、隆慶以後的數十年之間，成為「學其學者遍天下」的局面。《明史·儒林一》記載著說：「嘉、隆而後，篤信程、朱，不遷異說者，無復幾人矣〔30〕」。

考陽明「良知」之說，是經歷宸濠之亂，與張忠、許泰之變，出生入死體驗出來的〔31〕，他說：「某於此『良知』之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡〔32〕」。因為是自己真切的體認，所以能篤信力行。可是在他死後，他的弟子們「既非先生百年一出之人豪，又非先生萬死一生之學力」，竟掠取他的良知，變成「現成良知」。如他的高第弟子龍谿王畿說：「（良知）當下現成，不假功夫修證而後得。致良知原為未悟者設，信得良知過時，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管，而自不過其則也。以篤信謹守，一切矜名飾行之事，皆是犯手做作。」又另一高第弟子泰州王艮，有人問他莊敬持養工夫，他說：「道一而已矣。中也、良知也、性也，一也。識得此理，則現現成成，自自在在。即此不失，便是莊敬；即此常存，便是持養。真不須防檢〔33〕」。這種「信得良知」、「不須防檢」的「唯心」空論，缺少陽明的那「一點真骨血」。結果使得王學落為空疏，而流弊百出。到了明代的晚葉，乃大為世人所詬病。尤其泰州一派，傳到顏山農、何心隱，愈來愈放縱，甚至於破壞名教，蔑視倫常。再傳到李贄，更是變本加厲，「掀翻天地，前不見有古人、後不見有來者〔34〕」。他認為既然人人都有良知，則學貴自得，於是不拘古跡、不崇聖人、不信經書、不圍道統。他說：「夫人之所以終不成者，謂其效顰學步，徒慕前人之跡也」。把儒家的「道統」打破了，一切求諸於吾心，為所欲為，走入了「狂禪」。他曾說：「酒色財氣，不礙菩提路」，生活非常浪漫，又入庵講法，一般青年都受他影響，一縣如狂〔35〕。可以說明初崇朱的嚴正學風，至此陽明末流的妄誕悖戾，宋明理學在理論上已經走到了盡頭。於是顧憲成、高景逸由王學向朱學回歸的攘臂一呼，帶動了

明朝末年學風的轉化。

#### 四、高景逸的學術思想

##### (一)、復性

宋明理學，以研究修養身心的義理為主，而研究身心的修養，必須研究道德創生的實體「性」〔36〕。關於「性」的問題，孔子只說過一句「性相近也，習相遠也」，其心中如何意謂「性」字很難說〔37〕，至孟子才明確開出「性善」的主張。孟子所以主張性善的理由，是根據人類普遍具有與生俱來的仁義禮智四端而說的，當他的弟子公都子對他提出質疑時，他為此提出申辯說：「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」（孟子·告子上）。據朱熹的詮釋是：情者，性之動也。人之情本但可以為善，而不可以為惡，則性之本善可知矣。才猶材質，人之能也。人有是性則有是才；性既善，則才亦善。人之為不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也〔38〕。意思就是只要順著本性所發動的情，就可以為善，而有不善的行為發生，不是材質的罪過，是後天外來環境的感染所致。性善學說如此確立之後，宋明理學論「性」，就以之作為依據。因為人很容易受外物影響而喪失本性，所以早在唐朝時代，李翱就提出復性的主張，這一主張，開啟了宋明理學的學風。

北宋張橫渠《正蒙·誠明篇》第六，說：「形而後有氣質之性；善反之，則天地之性存焉〔39〕。」意思就是人成形之後，才有所謂氣質之性，若能「善反之」，則由氣質之性可復其天地之性，也就是李翱的所謂「復性」。朱子承接張子，也提倡復性，他在《大學章句序》裡說：「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟，或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也，一有聰明睿知能盡其性者出於其間，則天必命之為億兆之君師，使之治而教之，以復其性〔40〕」。可知朱子係採用教育的方法以復性。

景逸之學，一本朱子，他說：「聖人之學，復其性而已〔41〕」。他使用的復性方法是：

1. 去欲。他說：「自有知識以來，起心動念，俱是人欲」；又說：「學也者，去其欲以復其性也，必有事以復於無事也」；又說：「為善必須明善。善者，性也。性者，人生而靜是也。人生而靜時，胸中何曾有一物來，其營營擾擾者，皆有知識以後，日添出來，非其本然也。既是添來，今宜減去，減之又減，以至於減無可減，方始是性〔42〕」。

2. 靜坐。他說：「靜坐之法，在喚醒此心。不用一毫安排，只平平常常，默然靜去，此平常二字，不可容易看過，即性體也。以其清淨，不容一物，故謂之平常。畫前之易如此，人生而靜以上如此，喜怒哀樂未發如此，乃天理之自然。須在人各各自體貼出，方是自得。靜中妄念強除不得，真體既顯，妄念自息；昏氣亦強除不得，妄念既淨，昏氣自清。只體認本性、原來本色，還他湛然而已。大抵著一毫意不得，著一毫見不得，才添一念，便失本色。由靜而動，亦只平平常常，湛然動去，靜時與動時一色、動時與靜時一色。所以一色者，只是一個平常也。故曰無動無靜。學者不過借靜坐中，認此無動無靜之體云爾。靜中得力，方是動中真得力；動中得力，方是靜中真得力。所謂靜者此也、所謂仁者此也、所謂誠者此也，是復性之道也〔43〕」。

3. 學習。他說：「夫子曰性相近也。習染未深之時，未始不可為善，故曰相近。然而質

美者習於善易，習於惡難；質惡者習於惡易，習於善難。上智下愚，則氣質美惡之極，有必不肯習於善、必不肯習於惡也。故有形以後，皆氣質之性也。天地之性，非學不復〔44〕。

4. 自訟。自訟，自責也。景逸認為要復性須要用心自咎責，他說：「人果能見得天理精明，方見得人欲細微；一動於欲，便礙於理，如兩造然。遂內自訟，一訟則天理常伸，人欲消屈，而過不形於外矣。故曰見性斯能見過，見過斯能復性〔45〕」。

5. 收放心。他說：「人心放他自由不得」，又說：「何以復性也？孟子曰『盡其心者，知其性也。學問之道無他，求其放心而已矣』，是所繇以復之之道也」。他又自釋「放」字說：「放如流放竄殛之放，必有個安置所在，或在聲色、或在名利」；所以「收拾來便是良知，散漫去都成妄想〔46〕」。

景逸為學，一本儒家；言性，完全是根據孟子性善的傳統說法，他說：「吾性本來清淨無物，不可自生纏擾；吾性本來完全具足，不可自疑虧欠；吾性本來蕩平正直，不可自作迂曲；吾性本來廣大無垠，不可自為局促；吾性本來光明照朗，不可自為迷昧；吾性本來易簡直截，不可自增造作〔47〕」。只因人常被氣質之嗜欲、好惡所纏擾，以致喪失天地之性，因此要下復性的功夫，以復「無纖毫欠缺、無纖毫污染〔48〕」之本來面目。

景逸的提倡復性說，一方面是上承朱子，而另一方面是針對王學而發。牟宗三《心體與性體·綜論》說：「本心即性」，他根據孟子說：「盡其心者，知其性也」（盡心章句上）解釋說：「能盡其心，則即可知性，是則心之內容的意義與性之內容的意義全同，甚至本心即性〔49〕」。景逸也認為「心體即性」，而性既為絕對至善，本心當然亦是，不可謂「無善無惡」。而陽明四句教的第一句卻謂「無善無惡是心之體」，引起景逸的不滿，他說：

道性善者，以無聲無臭為善之體；陽明以無善無惡為心之體。一以善即性也，一以善為意也；故曰有善有惡者意之動。佛氏亦曰不思善、不思惡，以善為善事、以惡為惡事也。以善為意、以善為事者，不可曰明善〔50〕。

景逸之痛批王學，可謂是一個誤解。探討陽明曾經說過：「至善者，心之本體」；又說：「至善者、性也，性元無一毫之惡，故曰至善」；又說：「心之體、性也，性即理也」。故心、性、理是一，是道德之根、是價值之源、是純粹至善。又說：「性之本體，原是無善、無惡的；發用上也原是可以為善、可以為不善的；其流弊也原是一定善、一定惡的。譬如眼，有喜時的眼、有怒時的眼；直視就是看的眼、微視就是覷的眼：總而言之，只是這個眼。若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼；見得看時眼，就說未嘗有覷的眼，皆是執定，就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此〔51〕」。意謂因對於性體無善惡之對待的超越之絕對，孟子無法用一形容詞來形容，只好大概說個「善」字罷了。此義，早在宋朝胡五峰就本其父胡安國之家傳，以絕對之至善、超絕善惡相以論性〔52〕，並非陽明首創。而景逸不了解陽明，誤以為陽明以善屬意、不屬性，且近於佛氏；此正是由於他未能虛心會解陽明所謂「無善無惡」之實意所致。

## （二）、居敬

「敬」是儒家修身的工夫，如經學中的《書經·堯典舜典》第一篇，就有所謂「敬授民

時」敬敷五教」；《詩經·大雅·常武》：「既敬既戒」；《禮記·曲禮上》：「侍坐於所尊敬，毋餘席」；《論語·子路篇》：「居處恭，執事敬」；《孟子·盡心上》：「愛而不敬，獸畜之也」等。《說文解字注》說：「敬，肅也〔53〕」；《宋本廣韻》說：「敬，恭也、肅也、慎也〔54〕」；具有振作、凝聚、貞定、整肅己心的作用。此字到宋二程再正式提出，作為修身的主要工夫。

程顥之言敬：「學者須先識仁，仁者，渾然與物同體；義、禮、智、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢、不須窮索」。又說：「體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠，則無物也。《詩》曰：『維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純』，純則無間斷」。又說：「學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚涵泳於其間，然後可以自得〔55〕」。

程頤之言敬：「人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮。若欲免此，惟是心有主。如何為主？敬而已矣。有主則虛，虛謂邪不能入。無主則實，實謂物來奪之」。又說：「所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二、三矣」。又說：「『敬以直內，義以方外』，合內外之道也」。又說：「涵養須用敬，進學則在致知〔56〕」。

牟宗三《心體與性體》(二)，對明道與伊川之言敬作分析說：明道之言敬與伊川異矣。明道之言存誠存敬，是從「識仁」入手，是直通「於穆不已」之體而言。故敬曰敬體、誠曰誠體，即「純亦不已」也。此是「即工夫即本體」，而同時亦是「即本體即工夫」，即以直通「於穆不已」之體之「純亦不已」之敬體誠體來直吾內部之自己，一切語默動靜皆此真體之流露；是從先天之體上說工夫。而程頤之言存誠存敬，是從實然的心理學的心（情識的心），施以後天的振作、整肅，凝聚之工夫以貞定之，使之就範。能常常作存誠、存敬、閑邪之工夫，涵養既久，即能由實然之狀態轉至道德狀態，令如理合度、迫近本心轉成道心，「天理」於焉彰明。此由涵養經驗的敬心來迫近粘附孟子之說的後天工夫，與明道以真體作主宰，用敬體誠體來充實自己，一如孟子之言存養那先天的道德本心，大異其趣〔57〕。

朱子承接程頤思路，他持「敬」的言論，見於《宋元學案·晦翁學案》：「涵養致知，亦何所始？但學者須是截從一處做去。程子謂『學莫先於致知』，是知在先。又曰：『未有致知而不在敬者』，則敬也在先」。又說：「伊川只說個敬字教人，只就這敬字上捱去，庶幾執捉得定，有個下手處〔58〕」。朱子緊守伊川之綱維，視敬為後天之工夫；其存敬之背景，是以心理學的心施以後天之整思慮、整齊嚴肅、謹畏等工夫，以涵養之，使之習久如天成。

景逸尊信程朱，亦將「敬」的修養工夫承襲下來，他說：

主一之謂敬，無適之謂一。人心如何能無適，故須窮理，識其本體。所以明道曰學者須先識仁，識得仁體，以誠敬存之而已，故居敬窮理，只是一事。

朱子主敬三法：伊川整齊嚴肅、上蔡常惺惺、和靖其心收斂，不容一物，言敬丈總不出此。然常惺惺，其心收斂，一著意便不是。蓋此心神明，難犯手勢，惟整齊嚴肅，有妙存焉。未嘗不惺惺、未嘗不收斂，內外卓然，絕不犯手也。

敬字只是一個正字。伊川整齊嚴肅四字，恰好形容得一個正字。

敬義原非二物，假如外面正衣冠，尊瞻視，而心裏不敬，久則便傾倚了；假如內面主敬，而威儀不整，久則便放倒了，所以聖人說敬義立而德不孤，難久者只是德孤，德孤者

內外不相養、身心不相攝也〔59〕。

景逸之思路，與程朱相呼應，「敬」只是後天的涵養工夫，牽己而從之，而非本體，至於引用明道之義理，只是借用而已，無足輕重。大抵程朱之綱維，論性是取先驗主義、理性主義的態度，肯定其為一超越的實有，即自性理之體上建立起的積極道德意識。而論心，則取經驗主義，以實在論的態度，直就心理學的心順說平看，於此持敬，以整齊嚴肅、收斂、義制心之動，使之如理合道。此種敬，不是體，是外在的、消極意義的他律道德意識，與明道、陽明積極意義的自律道德敬體，不相契合〔60〕。所以景逸對於陽明之側重在自動自發之心之學，持反對態度，他說：「聖人之學，全用逆法，只從矩，不從心所欲也。立者立於此，不惑者不惑於此〔61〕」。

### (三)、格物

牟宗三說：主張由先天本心而發的縱貫系統，認為心性是一，由「於穆不已」之體之創生妙運直貫而下，既是本體又是工夫，能夠自覺自主自律自定方向，以具體而真實地成就道德行為，道德力量已足，故不須通過格物窮理的方式，以資補助；而主張由後天敬心而發的橫攝系統，認為心性不是一，故須以實然的心之經驗涵養之；因心理的道德力量既無必然的強度性、亦無普遍的穩固性，故須進以格物窮理，施以致知之功補充、助強，以期漸臻清淨而貞定之，使之轉成道德的本心。是以朱子遵從伊川之義理，以大學為定本，走「致知格物」之道路〔62〕。

「格物」一詞，原出於《大學》：「致知在格物」一語。程頤素重大學，視此為治學的下手工夫。他說：「今人欲致知，須要格物」，即以格物為先，致知在後。又說：「格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知，不窮則不能致也」。當有人問他：「格物須物物格之，還是格一物而萬物皆知」時，他回答：「怎生便會該通！若只格一物便通眾理，雖顏子亦不能如此道！須是今日格一件、明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處〔63〕」。朱子把這個工夫承襲下來，並認為舊本錯簡而更考經文之次序，於補《大學》第五章「格物致知」之義時，說：「間嘗竊取程子之意以補之，曰：所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也〔64〕」。此朱子《大學》新本「格物」之說，引起陽明的反對，他堅持大學舊本為正，他說：「大學古本，乃孔門相傳舊本耳。朱子疑其有所脫誤而改正補緝之，在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣」；又說：「舊本之傳數千年矣，今讀其文詞，既明白而可通；論其工夫，又易簡而可入〔65〕」。於是刪去朱子的章句斷義，恢復了大學古本的原來面目，又為之加上旁注，說：「庶幾復見聖人之心，而求之者有其要〔66〕」。並在《答顧東橋書》中批評朱子說：「朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫析心與理而為二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。『務外遺內，博而寡要』，吾子既已知

之矣，是果何謂而然哉？謂之玩物喪志，尚猶以為不可歟？若鄙人所謂『致知、格物』者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂『天理』也；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〔67〕。

分析朱、王的差異：朱子的致知在格物，可以說是知天理，對理的知識，來自事物；人先求知事物之理，再會通自心之理。而陽明的格物在致知，可以說天理在我心，不在事物，是由我心給事物以理。所以陽明批評朱子析心與理為二，而自己才是合心與理為一。再說致知在格物，是把格物作為致知的必然途徑；格物在致知，正好把上述命題顛倒過來，當然是南轅北轍了〔68〕。

景逸之學，一本程朱，以格物為要，他說：「學必由格物而入」，對格物的工夫，特別重視。他說：

有物必有則；則者，至善也。窮至事物之理，窮至於至善處也。

人心之靈，莫不有知，良知也；因其已知而益窮之，至乎其極，致良知也。

吾人日用，何曾頃刻離著格物，開眼便是、開口便是、動念便是。善格物者時時知本，善知本者時時格物、格透一分，則本地透一分，止地透一分耳。

今日而格、明日又格，積習多，然後有貫通處。

聖學正脈，只以窮理為先；不窮理，便有破綻。譬如一張桌子，須要四隅皆見，不然一隅有污穢不知也。又如一間屋，一角不照，即躲藏一賊不知也〔69〕。

由以上可知景逸之學偏重於向外面事物去認知求理，之後才轉向內談修養心性，完全是承襲程朱的橫列義理綱維：先「道問學」而後「尊德性」。所以對於陽明以「尊德性」為主，修養得心正來正物的縱貫主張，提出以下的辨正與批判：

《大學》致知在格物，物格而後知至。陽明曰所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。致吾心良知之天理於事事物物，則事物各得其理矣，事物各得其理，格物也。是格物在致知，知至而後物格也。

凡人之學，謂之曰勝外遺內，謂之曰玩物喪志者，以其不反而求諸理也，求諸理，又豈有內外之可言哉？

朱子曰：致知格物，只是一事。格物以理言也，致知以心言也；由此觀之，可見物之格，即知之至，而心與理一矣。今人說著物，便以為外物，不知不窮其理，物是外物；物窮其理，理即是心。

程子以學者須先識仁，而謂不須防檢、不須窮索。夫學豈可廢防檢窮索，欲人識防檢、窮索之非本色，辨其非本色者，即知其本色，知其本色，則防檢、窮索，皆本色也。

一向不知象山、陽明學問來歷，前在舟中，似窺見其一斑。二先生學問，俱是從致知入，聖學須從格物入。致知不在格物，虛靈知覺雖妙，不察於天理之精微矣。知豈有二哉？有不致之知也，毫釐之差在此。

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。故『致知在格物』一語，而儒禪判矣。

陽明先生於朱子格物，若未嘗涉其藩者；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。

自『致良知』之宗揭，學者遂認知為性，一切隨知流轉，張皇恍惚。其以恣情任慾，亦附於作用變化之妙，而迷復久矣。

姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學，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〔70〕。

由以上可見景逸對於王學，未涉朱子格物之學的不滿，因為它產生的流弊是聽任自心作為倫理的標準，恣情任慾，喪盡名節忠義，所以痛斥之為禪學、為虛學，為了挽救頹弊的學風，當然只有提倡回歸實學朱學一途了。

#### (四)、靜坐

靜坐原來自釋道二教之「調息」、「坐禪」工夫，注意直坐的身體姿勢，與氣息之調和，以維持感情之中和。宋明理學家則用來作為收放心、體證天理的工夫〔71〕。《宋元學案·明道學案》記載：「明道終日坐如泥塑人〔72〕」。《朱子語類》記朱子說：「明道說靜坐可以為學」，「伊川謂『只用敬，不用靜』」；又說：「靜坐非是要坐禪入定，斷絕思慮。只收斂此心，莫令走作，閑思慮，則此心湛然。無事自然專一，及其有事，則隨事而應。事已，則復湛然矣。不要因一事而惹出三件兩件。如此，則雜然無頭項，何以得它專一？若心雜然昏亂，自無頭當。卻學從那頭去？又何處是收功處？故程先生須令就敬字上做工夫，正為此也」；又說：「人也有靜坐無思念底時節，也有思量道理底時節，豈可畫為二塗，說靜坐時與讀書時，工夫迥然不同？當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養。今人之病，正在於靜坐讀書時，二者工夫不一，所以差〔73〕」。

按：朱子早年學禪，受其影響，而藉用靜坐方法，來作為「收斂此心，莫令走作，閑思慮」的路徑，非是要如坐禪入定、那種斷絕思慮的境界形態。原則上他的義理間架是繼承伊川「由外制內」方法，用「經驗的敬心」涵養天理，所以主張靜坐與讀書並重，不能畫為兩途、兩種工夫；其實他偏重於讀書窮理一途，從他一生勤懇地注釋古書，研究學問，即可得知。他反對偏靜方式，當有人問：「先生所作李先生（侗）行狀云：『終日危坐以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者』，與伊川之說若不相似」，這樣的批評時，他回答：「這處是舊日下得語太重。今以伊川之語格之，則其下工夫處，亦是有些子偏。只是被李先生靜得極了，便自見得是有個覺處，不似別人。今終日危坐，只是且收斂在此，勝如奔馳。若一向如此，又似坐禪入定〔74〕」。考察朱子完全順從伊川之綱領原則，只說「敬」，少說「靜」，故對其師李侗之偏靜，與伊川之說「不相似」時，便產生排斥，卻不深究其師之靜坐，乃是為「求中」，含有一種超越體證之義理間架在內，並非只是他所要求的「且收斂在此，勝如奔馳」的泛泛之靜。要知禪不禪但看其義理內容，不當看其方法形態，而一味地以伊川「才說靜，便入於釋氏之說」的浮淺偏見，判其師之靜坐似禪，顯然有欠中肯〔75〕。



王陽明出入佛老多年，為有助於聖學，也常使用靜坐澄心的修持法，但他的目的，與佛家為求得真覺、道家為求得長生不同。他告訴他的學生說：「所云靜坐事，非欲坐禪入定。蓋因吾輩平日為事物紛拏，未知為己，欲以此補小學收放心一段功夫耳。明道云：才學便須知有著力處，既學便須知有得力處。諸友宜於此處著力，方有進步，異時始有得力處也〔76〕」。原來他承接明道，著力於收放心，藉著靜坐將「平日為事物紛拏」而放縱的本心收回，使得本心真體得以呈露，亦即於靜處體悟「致良知」三字〔77〕。

成聖成賢，是理學家共同一致的追求目的，縱使追求的方法有自內求、自外求之異，但最終都得回歸到自我生命的真體，也就是創生道德的真我；而真我的明覺，關鍵繫於反身，反身就是收放心的工夫，在靜坐中收放心最易見效〔78〕。所以景逸也採用靜坐的方法，他雖然承襲朱子靜坐，讀書並重，但不像朱子不敢言「靜」。有關於他持「靜」的修養，他說：

理靜者，理明欲淨，胸中廓然無事而靜也。氣靜者定久氣澄，心氣交合而靜也。理明則氣自靜，氣靜理亦靜，兩者交資互益，以理氣本非二，故默坐澄心，體認天理，為延平（李侗）門下至教也。

靜坐之法，喚醒此心，卓然常明，志無所適而已。志無所適，精神自然凝復，不待安排，勿著方所，勿思效驗，初入靜者，不知攝持之法，惟體貼聖賢切要之言，自有入處，靜至三日，必臻妙境。

前靜坐說，觀之猶未備也。夫靜坐之法，入門者藉以涵養，初學者藉以入門。彼夫初入之心，妄念膠結，何從而見平常之體乎？平常則散漫去矣，故必須收斂身心，以主於一。一即平常之體也。主則有意存焉，此意亦非著意，蓋心中無事之謂一，著意則非一也，不著意而謂之意者，但從衣冠瞻視間，整齊嚴肅，則心自一，漸久漸熟平常矣。故主一者，學之成始成終者也。

靜坐觀未發氣象，又程門指示初學者，攝情歸性之訣，而以為無未發時者，失其義矣〔79〕。

由以上可見景逸靜坐之說，大體在遠承程頤、李侗、朱熹的哲學概念，而「靜」的思理，亦完全在發揮程朱「敬」的思理；只是以「靜」代「敬」，無恐程朱說「靜」入於釋之忌諱。究其言「靜」原因有二，一是受其老師陸古樵的影響；陸古樵，廣東新會人，為人清苦澹默，終日靜坐，有時甚至經月閉戶不出。他的老師是潮陽的蕭自麓，蕭又師事羅念菴（洪先），且又宗仰啟發陽明心學的陳白沙（獻章），白沙曾說：「為學須從靜坐中養出個端倪（良知）來，方有商量處〔80〕」；他們師弟都以主靜為宗。而景逸深喜陸古樵之言：「只要立大本，一日有一日之力，一月有一月之力，務要靜有定力，令我制事，毋使事制我〔81〕」；可見景逸的持「靜」語言，與期靜中收到見性的效果，是受到陸氏的啟發；又他所謂學者不過借靜坐之中認「此無動無靜之體」云爾，與陽明教人要在靜處去悟「良知本體，原是無動無靜的〔82〕」相吻合，又可見他受陽明影響的痕跡。除此之外，另一持「靜」修養的原因是：萬曆三十二年，他與顧憲成講學於東林書院，有感於當時學者沈溺於科舉制度干祿之氛圍中，心浮外馳，於是教以「澄神默坐」工夫，試圖改變其氣質。《明儒學案·東林學案一》說：「甲辰顧涇陽

先生始作東林精舍，大得朋友講習之功，徐而驗之，終不可無端居靜定之力。蓋各人病痛不同，大聖賢必有大精神，其主靜，只在尋常日用中，學者神短氣浮，須數十年靜力，方得厚聚深培。而最受病處，在自幼無小學之教，浸染世俗，故俗根難拔，必埋頭讀書，使義理浹洽，變易其俗腸俗骨，澄神默坐使塵妄消散，堅凝其正心正氣乃可耳。景逸為教育學者令「變易其俗腸俗骨」、「堅凝其正心正氣」，而使用默坐澄心的方法，日久，在教學相長之下，他見到了「真我」，他說：「余以最劣之質，即有豁然之見，而缺此一大段工夫，其何濟焉？所幸呈露面目以來，才一提策，便是原物〔83〕」。

#### (五)、求悟

靜坐的目的就是在求悟自得，求悟的工夫，更是佛教遺給儒家的志趣〔84〕。蓋禪宗主「心」，講究「內修」，具有內省方向，對儒家正視心性問題，不無啟發作用，所以宋明理學家深受其影響，便以之作為直探心靈實體的簡易方法。即使是唯理哲學的程朱，在「今日格一件、明日格一件，積習既多」，或「因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」的向外窮理之後，仍要回歸到自我生命的真主人—心體去驗證，即其所謂「脫然有貫通處」，或「豁然貫通」，也就是所謂的「悟」。只因為程朱認為那是禪宗的玩藝兒，忌諱言之，甚至鄙夷之。如朱子就曾批評象山「要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者」；「但向上一路，未曾撥轉處，未免使人疑者，恐是蔥嶺帶來耳〔85〕」。據陳榮捷先生的解釋：「蔥嶺帶來，即菩提達摩帶來之禪也〔86〕」。陽明對於朱子的批評，很不以為然，他堅稱象山之學係直承孟子之學，他說：「故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。夫禪之說，棄人倫，遺物理，而要其歸極，不可以為天下國家。苟陸氏之學，而果若是也，乃所以為禪也〔87〕」。陽明據儒家《大學》所標示的：集家、國、天下於一身的使命意識，和佛老的「棄人倫，遺物理」，作為陸學和禪學的區別，並強調陸氏發明「本心」的簡易直截方法，才能建立理想人格、自律道德的自尊自信，才可謂符合孟子之學的宗旨。陽明崇尚「心學」，是在經過「百死千難」的諸般曲折，終在龍場一悟：人的本性，天賦即具成聖成賢所須的一切，不假外求；從此勇敢地不避諱言「悟」，坦承它同於釋氏，而不害其為異。他說：「『易簡』之說，出於繫辭。覺悟之說，雖有同於釋氏；然釋氏之說，亦自有同於吾儒，而不害其為異者，惟在於幾微毫忽之間而已。亦何必諱於其同，而遂不敢以言；狃於其異，而遂不以察之乎〔88〕？」。

景逸之學，雖本程朱，但他與陽明相同，不忌諱言「悟」，甘冒被視為禪之嫌疑，而做了毀程朱藩籬的叛徒。他說：

若曰悟矣，一切冒嫌疑，毀藩籬。曰吾道甚大，奈何為此拘拘者，則有生無成，苗不秀，秀不實，惜哉！

學必須悟，悟後方知痛癢耳。

人想到死去一物無有，萬念自然撒脫，然不如悟到性上一物無有，萬念自無繫累也。

凡了悟者，皆乾也；修持者，皆坤也。人從迷中忽覺其非，此屬乾知；一覺之後，遵道而行，此屬坤能。皆乾坤端倪，而非其體乍悟復迷、乍作復止，未足據也，必至用力之久，一旦豁然。故學者了悟在片時，修持在畢世。

理者心也，窮之者亦心也，但未窮之心，不可為理；未窮之理，不可為心。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，而已無與焉，如是而已。

他對於「悟」之造詣，由辨識當代之大儒，可以看出。他說：

康齋不如白沙透悟。陽明、象山，是孟子一脈；陽明才大於象山，象山心粗於孟子。白沙、康節與曾點一脈；敬齋、康齋與尹和靖，子夏一脈。

白沙於性地上窮研極究，以臻一日豁然。康齋只是行誼潔修，心境靜樂，如享現成家當者然。其日漸月摩，私欲淨盡，原與豁然者一般。即敬軒亦不見作此樣工夫，至其易簣之詩，此心惟覺性天通，則是豁然境界，不可謂其不悟。

薛文清、呂涇野語錄中，無甚透悟語，後人或淺視之，豈知其大正在此。他自幼未嘗一毫有染，只平平常常，腳踏實地做去，徹始徹終，無一參錯，既不迷，何必言悟；所謂悟者，乃為迷者而言也〔89〕。

景逸的「悟」是在實際生活磨難中獲得的，是在貶謫途中「胸中理欲交戰，殊不寧帖」的掙扎裡突破而出的。他自述「悟」的歷程說：「甲午秋赴揭陽 將過江頭，是夜明月如洗，坐六和塔畔，江山明媚，知己勸酬，為最適意時，然余忽忽不樂，如有所束，勉自鼓興，而神不借來。夜闌別去，余便登舟，猛省曰今日風景如彼，而余之情景如此，何也？窮自根究，乃知於道全未有見，身心總無受用，遂大發憤曰此行不徹此事，此生真負此心矣。明日於舟中厚設蓐席，嚴立規程，以『半日靜坐、半日讀書』，靜坐中不帖處，只將程朱所示法門參求，於凡誠敬、主靜、觀喜怒哀樂未發、默坐澄心、體認天理等一一行之，立坐食息，念念不舍，夜不解衣，倦極而睡，睡覺復坐，於前諸法反覆更互，心氣清澄時，便有塞乎天地氣象，第不能常。 偶見明道先生曰『百官萬務，兵革百萬之眾，飲水曲肱，樂在其中，萬變俱在人，其實無一事』。猛然省曰原來如此，實無一事也。一念纏綿，斬然遂絕。忽如百斤擔子，頓爾落地，又如電光一閃，透體通明，遂與大化融合無際，更無天人內外之隔。至此見六合皆心，腔子是其區宇，方寸亦其本位，神而明之，總無方所可言也。平日深鄙學者張皇說『悟』，此時只看作平常，自知從此方好下工夫耳〔90〕」。

## 五、結論

由以上四節的論述，可以看出景逸之學，雖遵循程朱的思路，但他熱求「本體」，及運用靜坐、求悟的思維模式，顯然是受到陽明的影響。其實他攻擊王學，主要是針對王學的「無善無惡心之體」，「足以亂教」而發，這是明末東林學一致的傾向，如顧憲成說：「『無聲無臭』，吾儒之所謂空也。『無善無惡』，二氏之所謂空也。名似而實遠矣。是故諱言空者，以似廢真；混言空者，以似亂真〔91〕」。因為兩人都為了要矯正王學末流之弊，所以才不期然而然地走上了由王返朱、避虛歸實的道路。而實際上他們得力於王學很多，如顧憲成說：「大學言致知，文成恐人認識為知，便走入支離去，故就中間點出一良字。孟子言良知，文成恐人將這個知作光景玩弄，便走入玄虛去，故就上面點出一致字，其意最為周密〔92〕」。又說：「陽明先生之揭良知，本欲人掃除見解，務求自得。而習其說者，類喜為新奇，向見解中作功課。夫豈惟孤負良知，實乃孤負陽明也。所謂一法設，一弊生。蓋立教之難如此〔93〕」。而景逸也有

「心即理，理即心〔94〕」的話；又他所謂「人心明即是天理，窮至無妄處方是理」，黃宗羲認為深有助乎陽明致良知之說；另外他說的「綱紀世界，全要是非明白」、「吾於道未有所見，但依吾獨知而行，是非好惡，無所為而發者，天啟之矣〔95〕」，與陽明所謂的「知善知惡是良知」相契合。事實上他對於開啟理學、心理的程朱、陸王兩派本來就有深刻的認識，他說：

朱子一派，有本體不徹者，多是缺主靜之功；陸子一派，有工夫不密者，多是缺窮理之學。

除卻聖人全知，一徹具徹，以下便分兩路：一者在人倫庶物，車知實踐去；一者在靈明知覺，默識默成去。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（薛瑄）文成（王守仁）便是兩樣。宇內之學，百年前是前一路，百年來是後一路，兩者遞傳之後，各有流弊。

自朱、陸兩先生分門後，兩脈並行於世。龍（攀龍）以為但取其來龍真、結穴真，不必問其何方向也〔96〕。

可見他對兩派的偏蔽都知道的很清楚，所以很自然地會斟酌損益，去短集長，作折中、並蓄的總括，在程朱之學的基礎上，用王學做了適度的修正，這也是東林學共同的特色，所以被人稱為「新朱子學〔97〕」。影響所及，他的朋友劉宗周也以「良知與聞見之知，總是一知。良知何嘗離得聞見，聞見何嘗遺得心靈〔98〕」，作調和兼融。劉的學生黃宗羲雖然尊崇王學，主張誠意慎獨，但不滿於泰州末流之空談與入禪，故在力主心學之外，又依循朱子讀書窮理的指示：讀史、窮經。他會通朱、王最重要的兩句話：「讀書不多，無以證斯理；多而不求之於心，則為俗為。」可以說明末的學風，自景逸從朱王詬爭的漩渦中跳出，兼採兩派之長處後，開啟了出入朱王學術研究的新途徑〔99〕。

---

#### 參考文獻

- 1 楊家駱主編、明黃宗羲撰，《明儒學案·凡例》（世界書局，台北，民國八十一年五月五版），第1頁。
- 2 陳祖武，《中國學案史》（文津出版社，台北，民國八十三年四月），第137頁。
- 3 黃宗羲，南雷文定後集 卷二 謝時符先生墓誌銘，《叢書集成新編》第76冊（新文豐出版公司，台北，民國七十四年初版），第19頁。
- 4 《明儒學案 師說》，第一頁。楊家駱主編，《明史》（二）卷二五五 劉宗周（鼎文書局，台北，民國六十八年十二月初版），總第1778—1782頁。《明儒學案·蕺山學案》，第709頁。
- 5 《明儒學案·莫序》，第3頁。
- 6 《明儒學案·姚江學案一》 王陽明，第74頁。
- 7 《明儒學案·東林學案一》 高景逸，第638、641頁。
- 8 明華允誠著，高忠憲公年譜，收入北京圖書館編，北京圖書館珍藏本，《年譜》叢刊第54冊（北京圖書館出版社，一九九八年初版），第351—356頁。
- 9 《明儒學案·東林學案一》 高景逸，第625頁。
- 10 《明史》（二）卷二四三 高攀龍，總第1706、1707頁。
- 11 《明儒學案·東林學案一》 高景逸，第625、626頁。

- 
- 12 《明史》(二)卷二四三,總第 1707 頁;與同註 9。
  - 13 同註 9;與傅武光著,高攀龍《中國歷代思想家》第六冊(台灣商務印書館,台北,民國七十六年八月四版),第 32 頁。
  - 14 參閱《明儒學案·東林學案一》高景逸,第 627—641 頁。
  - 15 蕭一山,《清代通史》卷上(商務印書館,台北,民國六十九年一月修訂版台五版),第 938 頁。
  - 16 顧俊,《明朝史話》(木鐸出版社,台北,民國七十六年七月初版),第 203 頁。
  - 17 傅武光著,高攀龍《中國歷代思想家》第六冊,第 18、19、22 頁。
  - 18 蔣伯潛,《理學纂要》(正中書局,台北,民國七十一年二月台五版),第 94、95 頁。
  - 19 繆天綬,《宋元學案·序言》(台灣商務印書館,台北,民國七十七年八月台九版),第 40 頁。
  - 20 楊家駱主編,《宋史》(四)卷四二七 道學一(鼎文書局,台北,民國六十九年元月初版),總第 3414 頁。
  - 21 楊家駱主編,《元史》卷八一 選舉一(鼎文書局,台北,民國六十九年三月初版),總第 548 頁。
  - 22 《明史》(一)卷七 選舉二,總第 455 頁。
  - 23 《明史》(二)卷二八二 薛瑄,第 7229 頁。
  - 24 《明儒學案·白沙學案一》陳白沙,第 29 頁。
  - 25 同註六;與《理學纂要》,第 138 頁。
  - 26 《明儒學案·姚江學案一》王陽明,第 75 頁。
  - 27 王雲五主編、葉鈞點註,《傳習錄》上(台灣商務印書館,台北,民國七十三年四月台八版),第 6 頁。
  - 28 同註 26;與《傳習錄》中,第 182 頁。
  - 29 《中國學案史》,第 72 頁。
  - 30 《明史》(二)卷二八二 儒林一,第總第 1951 頁。
  - 31 王禹卿,《王陽明之生平及其學說》(正中書局,台北,民國六十九年十月台二版),第 23 頁。
  - 32 正中書局編審委員會編校,《王陽明全書》(四)卷一 年譜(正中書局,台北,民國四十二年十月台初版),第 125 頁。
  - 33 《明儒學案·浙中王門學案二》王龍谿,第 101 頁;《明儒學案·泰州學案一》王心齋,第 317 頁。
  - 34 《明儒學案·泰州學案》,第 311 頁。
  - 35 顧炎武著、黃汝成集釋,《日知錄集釋》卷十八 李贄(中州古籍出版社,鄭州,一九九一年十二月第一版),第 439 頁。
  - 36 盧雪崑,《儒家的心性學與道德形上學·引言》(文津出版社,台北,民國八十年八月初版),第 3 頁。
  - 37 牟宗三,《心體與性體》(一)綜論(正中書局,台北,民國八十五年二月十版),第 24 頁。
  - 38 宋黎靖德編,《朱子語類》卷第五十九(正中書局,台北,民國五十一年十月台初版),第 2249、2250 頁。

- 
- 39 《宋元學案·橫渠學案》，第 147 頁。
- 40 王天恨，《四書白話句解》大學章句序（文化圖書公司，台北，民國六十八年三月一日再版），第 8。
- 41 明高攀龍撰，《高子遺書》卷九 尊聞錄序，第 23 頁，崇禎五年嘉善錢士升等刊本。
- 42 《明儒學案·東林學案一》高景逸，第 630、639 頁。
- 43 同上，第 629 頁。
- 44 同上，第 631 頁。
- 45 同上，第 639 頁。
- 46 同上，第 627、634、640 頁。
- 47 《高子遺書》卷一 語，第 12 頁。
- 48 同註 42，第 637 頁。
- 49 同註 37，第 27 頁。
- 50 同註 42，第 628 頁。
- 51 《傳習錄》上，第 67、89 頁；《傳習錄》下，第 208、252 頁。
- 52 《宋元學案·五峰學案》，第 234 頁。
- 53 段玉裁，《說文解字段注》（藝文印書館，台北，民國五十五年十月十一版），第 439 頁。
- 54 宋陳彭年重修、民國林尹校訂，《宋本廣韻》（黎明文化事業公司，台北，民國七十六年十一月十版），第 428 頁。
- 55 《宋元學案·明道學案》，第 90、93、94、97 頁。
- 56 《宋元學案·伊川學案》，第 121、125 頁；與朱熹編輯、王雲五發行，《河南程氏書》（中）第十五，伊川先生語一，入關語錄（商務印書館，台北，民國二十八年九月），第 165 頁。
- 57 《心體與性體》（二），第 386、387 頁。
- 58 《宋元學案·晦翁學案》，第 277、279 頁。
- 59 《明儒學案·東林學案一》，高景逸，第 627、637、641、642 頁。
- 60 參考《心體與性體》（二），第 384 頁。
- 61 同註 59，第 639 頁。
- 62 參考《心體與性體》（二），第 260、390 頁。
- 63 《宋元學案·伊川學案》，第 122、123 頁。
- 64 宋朱熹集注，《四書集注》大學章句（嶽麓書社，長沙，一九八六年五月第一版），第 8、9 頁。
- 65 《傳習錄》中，第 166、167 頁。
- 66 《王陽明全書》（一）卷三 序 大學古本序，第 188 頁。
- 67 《傳習錄》中，第 113 頁。
- 68 參考羅光，《中國哲學思想史·元明篇》（台灣學生書局，台北，民國七十七年二月二版），第 388、390 頁；與《中國學案史》，第 75 頁。
- 69 《明儒學案·東林學案一》高景逸，第 627、638、640、641 頁。
- 70 同上，第 627、632、635、637、642 頁。

- 
- 71 秦家懿，《王陽明》（東大圖書公司，台北，民國八十六年八月三版），第 46 頁。
- 72 《宋元學案·明道學案》，第 104 頁。
- 73 《朱子語類》卷第十二，第 407 頁。
- 74 《朱子語類》卷第一百三 羅氏門人·李愿中，第 4197 頁。
- 75 《心體與性體》（三），第 216 頁。
- 76 《王陽明全書》（二）卷一 書錄 與辰中諸生，第 1 頁。
- 77 《傳習錄》下，第 228 頁。
- 78 《中國歷代思想家》第六冊 高攀龍，第 74 頁。
- 79 同註 69，第 627—630 頁。
- 80 《明儒學案·白沙學案一》 陳白沙，第 32 頁。
- 81 同註 69，第 637、638 頁。
- 82 《傳習錄》下，第 228 頁。
- 83 同註 69，第 626 頁。
- 84 《王陽明》，第 4 頁。
- 85 《朱文公文集》（一）卷第三十一 答張敬夫 二十一書之第十八書，第 486 頁；《朱文公文集》（一）卷第三十六 寄陸子靜 第一書，第 569 頁。
- 86 陳榮捷，《朱學論集》 朱陸通訊詳述（台灣學生書局，台北，民國七十一年四月初版），第 257 頁。
- 87 《王陽明全書》（一）卷三 序 象山文集序，第 190 頁。
- 88 《王陽明全書》（二）卷四 書錄 答徐成之（二），第 74-75 頁。
- 89 《明儒學案·東林學案一》 高景逸，第 633、634、641 頁。
- 90 同上，第 625、626 頁。
- 91 《明儒學案·東林學案一》 顧涇陽，第 617 頁。
- 92 同上。
- 93 四庫全書存目叢書編纂委員會編纂，《四書全書存目叢書·子部一四》，顧端文公遺書 卷四 小心齋劄記（莊嚴文化事業有限公司，台灣台南，一九九五年九月初版），子第 14—271 頁。
- 94 《高子遺書》卷八上 與吳子往二，第 54 頁。
- 95 同註 89，第 625、627 頁。
- 96 《高子遺書》卷二 劄記，第 6 頁；卷八上 答鄒南皋先生一，第 19 頁。
- 97 《王陽明》，第 215 頁。
- 98 《明儒學案·蕺山學案》，第 685 頁。
- 99 《中國歷代思想家》第六冊 高攀龍，第 105 頁。