

從高景逸「爲學次第」探究

宋明理學真相（上）

林繼平

一、前言

自孟子以來，到宋明理學興起，乃儒家思想的一重大發展。舉凡形而上的安身立命之學與形而下的經世宰物之學，都是他們研究的範圍。其學問之廣度，實可概括「天、人、事、物」四大領域，程明道特定名爲「道學」。南宋理學諸儒除陸象山外，無不沿用這一名稱。象山意謂道學所言者，不外天人事物之理，故又創「理學」之名。待明代王陽明崛起，以其良知哲學純由心地工夫而來，故又更名爲「心學」。清初黃梨洲作「明儒學案序」，爲程朱多言理，陸王多言心，特以「理學」、「心學」爲程朱、陸王之分野。晚近梁任公則合程朱、陸王之學，統稱爲「宋明理學」。復經錢賓四諸先生的闡揚，於是國人幾乎沒有不知宋明理學之名者。

但細爲剖析，這一名稱，亦欠妥適。黃梨洲所以作理學、心學之畫分，實具深意。因言理學，側重程朱思想，言心學，則側重陸王思想，二者確有異同，甚難概括。故張君勱等先生特易名爲「宋明新儒學」。如就含義之渾括言，後者實較前者（宋明理學）貼切得多。

理學或新儒學，縱有程朱、陸王之界線，但是，如進而考究其思想核心，則程朱、陸王並無不同。程子說：「理、則天下只是一箇理，故推至四海而皆準。」朱子亦說：「理只是淨潔空濶底世界，山河大地都陷了，此理還在。」象山則云：「此理充塞宇宙。」陽明少言理，但說：「心無體，感應天地萬物之是非以爲體。」程朱、陸王這些緊要語，如僅從名言分析，各人所說的義蘊，絕不相同；但必須瞭解：這些都是他們所指謂的

形上本體世界，縱有名言上的差別，可是他們所指陳的核心概念或本體世界，並無不同。至此，名言分析，已無能爲力。然而又該如何去探索其真實義蘊呢？依據作者的治學經驗和看法，可從宋明儒的「爲學次第」中，輔以個人一些證驗工夫，便可測知其思想是如何的形成。這是一條縱剖面的研究路線，極有深度。舉凡一切形而上的思想，在此都可展露出來。之後，又將其思想作橫斷面的展開，更可窺知其全貌。如是可將形上形下思想加以融貫，即鑄成一個整體。這是學術思想的一種分解融合工程，乃作者從長期黑暗中摸索得來的，也是自己治學的有效方法。由於治學方法的差異，故持論多與時賢不同。

作者根據上述有效方法，首先即覓取其爲學次第或成學經歷，惜乎宋明儒自敘其成學經歷的，殊不多見，除明代陳白沙、羅整菴、高景逸、及清初李二曲、陸桴亭諸賢外，其他則甚少道及。而白沙、整菴說得極爲簡略，令人難以了悟；桴亭又多在「理氣論」上打轉，仍不易抓住理學的核心。惟獨景逸、二曲的記敘，最爲翔實。如景逸「爲學次第」，自述事實之詳明，經過之曲折，及文字之優美、活潑、生動，在宋明儒中，似不多觀。作者特就茲篇詳加闡釋，以窺程朱派理學真相之一斑。

二、高景逸的生平事蹟

黃梨洲「明儒學案」卷六十二「葺山學案」小序云：「今之學者，大概高、劉二先生並稱爲大儒，可以無疑矣。」故高景逸與劉葺山（名宗周）堪稱爲明末兩大理學家。而景逸官拜左都御史，爲東林黨領袖之一，就

其政治、學術地位言，在明代末年是有相當影響力的。

高攀龍，字存之，號景逸，江蘇無錫人。神宗萬曆十七年（西元一五八九）中進士，後授行人。黃錫爵爲大學士，輔政，驅除異己，景逸貶揭陽典史。半載而歸，與顧憲成修復東林書院，講學其中。遠近來聽講者數百人。力主「紀綱世界，全要是非明白」，致使當道不滿。熹宗即位，改元天啟，景逸在林下已廿八年，始復起用，爲光祿寺丞，陞少卿，旋督太僕寺卿。還里，起刑部侍郎，又陞左都御史。魏忠賢用事，景逸遂歸，後削籍爲民，並毀其書院。

天啟六年（西元一六二六），又以東林邪黨逮問，景逸夜半草遺疏，投池而死，年六十五。疏云：「臣雖削奪，舊係大臣。大臣受辱則國辱。故北向叩頭，從屈平之遺則。君恩未報，願結來生。」又與其門弟子華風超書曰：「僕得從李元禮（李膺）、范孟博（范滂）遊矣！一生學力，到此亦少得力。心如太虛，本無生死，何幻質之足戀乎？」（以上節錄「明儒學案」卷五十八「東林學案一」。高景逸小傳及景逸書札。）

崇禎初，逆奄崔呈秀伏誅，贈太子少保，兵部尚書，賜祭葬，諡忠憲。（見景逸小傳）

三、學爲聖人、赴謫見道

(一) 學爲聖人爲宋明儒共同追求的人生目標

景逸自序爲學次第云：「吾年廿有五，聞李元冲、顧涇陽講學，始志於學。以爲聖人所以爲聖人者，必有做處，未知其方。」學爲聖人，乃宋明儒共同追求、實現的人生目標，其思想即從此發軔。這是研治中國哲學思想的一關鍵處。宋明儒強調的道統觀念，即在這一關鍵處孕育滋長；我們今天如講道統觀念，亦必把握這一關鍵，才能洞知其真意所在。蓋學爲聖人，實是道統觀念的中心問題。今天的中國人，只要一聽到說聖人，便認爲高不可攀，有難於登天之感。然而宋明儒爲什麼敢以聖人自期呢？如陽明門下的王心齋，不過一鹽丁出身，亦居然以聖人自命，爲什麼？如僅說他們高自位置，仍落於皮相之見。此處景逸說「必有做處」，正指出了問題的焦點。他此時與陽明幼年「讀書學聖賢」的志抱，全然一致，所遭

到無從下手的難題，亦復相同。後來陽明因婁一齋（名諒）的指點，遂步入朱子格物路徑；景逸則因讀「大學或問」，亦循朱子的「居敬」工夫入門。

這一下手工夫，對景逸此後思想的形成，雖關緊要，但用力「久之，了無所得」。以後又得止修學派李見羅的啟迪，專從「知本工夫」用力，使身心相得，言動無謬。及到萬曆廿年（西元一五九二），景逸回京，任行人之職，於是年冬至，往朝天宮習禮儀，藉「僧房靜坐，自覓本體」，才解決了下手的難題。蓋僧房靜坐，即朱子的居敬工夫；用此項工夫以覓取自性本體，即理學思想之核心，也是學爲聖人的唯一準據。既有方法或工夫，又有思想或理論，故宋明理學是近乎科學的。

現在作進一層的解析。此時景逸工夫，是從靜中入門，且早已識到此靈明的自性本體，是由居敬工夫而來；故其靜坐目的，即在求取自性本體之呈露，以實現學爲聖人的目標。但此處却有一問題存在，王陽明與高景逸早年都從朱子學入門，何以陽明後來極力反對朱子？而景逸歸宗程朱，爲何又貶斥陽明？前者乃程朱、陸王的根本歧異，後者純屬景逸的門戶之見，我們不去深論。陽明早年經婁一齋的指點，步入朱子格物途徑後，是以科學的態度，去觀察、研析事物的原理，如亭前格竹故事，即其顯例。但照朱子的格物方法，既不能研析物理，亦難以證知天理（即靈明的自性本體）。故陽明龍場「見道」時，對向來求理於事物的誤導，深致慨嘆！以後即折入反朱學的路徑。而其所以反對朱學，又不外兩方面的原因：一是基於認識問題。程朱主「性即理」，陸王主「心即理」，正形成他們之間認識不同的焦點。就程朱觀點言，人與物的自性中，皆各自具有一本體，叫做「太極」或「理」；如欲察知其存在，不得不由人性擴及物理，作廣泛的探索，此即程朱偏重「向外覓理」之由來。可是陽明當年確實遵循這條道路走去，結果碰壁而回。後來改從自己的心性中覓取，才發現了這一本體，當下即是，何等直捷！故陸王主「心即理」，偏重「向內覓理」，遂與程朱異趣。近人評「程朱近華嚴，陸王類禪宗」，一點不錯。由於認識不同，才造成他們之間的歧異；因此直接影響到他們的方法，亦彼此懸殊。

程伊川把這項工夫分作兩做。如說：「涵養須用敬，進學則在致知。」伊川的作法，一面用「主一」的工夫，以證知此光明瑩澈之本體，並加存養省察之功，另一面則用致知格物的工夫，從事一切知識之探討，並補前段工夫之不足。而且更將「涵養本原」置於首要位置。這一教法，傳到朱子，却有一大轉變，如黃勉齋（名榦，朱子高弟）的「朱子行狀」說：「其為學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬者，所以成始成終也。」是知朱子將窮究一切知識置於首要位置，證知及涵養本原的工夫，反居於次要位置；而居敬的作用，在致知「以察義理之歸」，躬行「以致義理之實」（俱見黃氏朱子行狀），較伊川的主一，分量就輕多了。抑且認識為先，踐履居後，使朱子不得不向博學一路發展。

至於陸王的工夫，非但與朱子不同，即與伊川亦有甚大出入。象山教人「發明本心」，即伊川「涵養須用敬」的初步階段，以後「收拾精神」與「及物工夫」等，則可包含「敬」字的全部義蘊。並且及物工夫可代替「進學在致知」的部份作用，其目的之一，仍在涵養本原，絕不作苦思力索的探討。故象山與明道極為接近。而陽明的「致良知」與象山的「發明本心」，可以說沒有什麼差別；其「靜處體悟」、「事上磨練」以及「知行合一」等方法，與象山的「收拾精神」和「及物工夫」相較，亦相當接近。對涵養本原一事，不強作純知識的探取，乃陸王派的一大特色。

由於上述認識、工夫兩方面種種不同，才造成程朱、陸王之歧異。象山、陽明於朱子多致不滿，一切問題的焦點，無不集中在這兩方面。所謂「朱陸異同」或「朱王異同」，就其共同認定有此光明瑩澈之本體言，彼此並無不同；但是，如何察知此光明本體之存在及方法之使用，其間差別就很懸殊了。

而高景逸「僧房靜坐，自覓本體」，本來走朱子路徑，用的居敬工夫；但是，他却未向外探索，而是單刀直入，去證知本體，與朱子不類，反而接近陸王的教法。縱然景逸此時「覓取本體」，並未實現，但是，可以說明一個問題：學為聖人乃宋明儒共同追求的人生目標，而此光明瑩澈之本體，實為聖人之代號，亦即內聖學之始基。

(一) 赴謫見道、初步實現人生目標

萬曆廿三年（西元一五九四）秋，景逸赴貶所，去揭陽途中，道經武林，與友人陸古樵、吳子往歡敘數日，以從事講習討論之功。一日，古樵問道：「本體何似？」景逸言下茫然，一無所知，只得以前書中所說「無聲無臭」四字作答。實則，無聲無臭之本體，亦未見到。於是痛下決心，說道：「此行不徹悟本體，此生真負此心矣！」因而嚴立規程，半日靜坐，半日讀書。靜中有不寧貼處，即將程朱所示「誠敬主靜」、「觀喜怒哀樂未發」、「默坐澄心」及「體認天理」等法門，一一參求。立坐食息，念念不舍。遇「心氣清澄時，便有塞乎天地氣象，第不能常。」注意：這就是高景逸用程朱派所說的種種方法，苦苦參求後，行將開悟的朕兆。而孟子塞乎天地的浩氣，此時景逸快要顯現了。

接着為學次第又說：

「在路二月，幸無人事。……停舟青山，徘徊碧澗，時坐磐石，溪聲鳥韻，茂林修篁；種種悅心，而心不着境。

「過汀洲，陸行至一旅舍，有小樓，前對山，後臨澗，登樓甚樂。偶見明道先生曰：『百官萬務，兵革百萬之衆，飲水曲肱，樂在其中。萬變俱在人，其實無一事。』猛省曰：『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，六合皆心，腔子是其區宇，方寸是其本位。神而明之，總無方所可言也。」

這則極富於文學意味的哲學文字，不但在理學中佔一重要位置，即在中國哲學史上，亦應佔一重要位置。如禪宗哲學、華嚴哲學、老莊哲學等，都可從這段文字中獲得深度的認識與理解。現在單就理學言，它已毫無保留地、極明朗地展示出理學思想的核心來。如周濂溪的「太極」、「誠」，邵康節的「先天」，張橫渠的「太虛」，二程的「天理」，陸象山的「本心」，陳白沙的「自然」，以及王陽明的「良知」等等，其真實涵義，皆可從這段文字中，獲得正確的解答。所謂形上明瑩澄澈之本體，此時景逸先生已親自見得了。上述宋明諸大師，各人所定的名稱不同外，但都以此明瑩澄澈之本體作為其思想之核心，可以肯定地說，絕無二致。惟其間略有差異者，則是康節就此明瑩之本體定名「先天」後，循着「周易」象數

派發展，對宇宙人生作象數的推行解釋，被視為理學的別派；周濂溪則就「易傳」作義理的推行解釋，並闡釋中庸之「誠」，故奉為理學的正宗。以後程朱、陸王縱然有認識和方法上的歧異，但共同認定此明瑩本體為理學思想之核心，並無不同，已如前說。現在為景逸先生這段關鍵性文字易於明白，特疏釋如次。

1. 先就工夫上說

在工夫證驗過程中，這是高景逸最吃緊的一個階段。當他登旅舍小樓時，驀然想到程明道說「百官萬務」這幾句話，對他工夫上的激勵，產生了莫大的影響。何以故？照明道這段話的意思說，一個深造自得的理學家，如果擔任宰相，統率三軍，日理萬機，或則退居林下，度其「飲水曲肱」的生活，都可享受高度的精神快樂。除此精神快樂外，其他的一切，莫不由相續不斷的「生滅心」，隨順外境之流轉變化，致起種種差別；而心隨境轉，其變化亦無窮。易言之，這種種變化，就形成了現象界的無窮無盡的差別相。可是，在聲臭俱無的本體界，這無窮盡的差別相，也就同歸於寂，了無形迹可尋，故說「其實無一事」。景逸猛省至此，始放下一切，才獲得了心靈上的解脫。如是，亦才得「一念纏綿，斬然遂絕。忽如百斤擔子，頓爾落地。」一旦工夫臻至此境，禪宗的術語，叫做「打破漆桶」，景逸先生也就從此開悟了。

2. 次從本體上說

然而高景逸此時所悟得的到底是個什麼？他說：「又如電光一閃，透體通明。」這是中國形上哲學裏的本體世界的如實描寫。工夫至此，本體現前，理學家叫做「見道」。高景逸工於描摹，僅此二語，即將本體和盤傾出。他學為聖人的目標，至此，才得初步實現。

3. 宇宙心的顯現

在中國哲學裏有「天心」、「天地之心」或宇宙心之說。這一觀念，在此亦可獲得合理的解釋。當「透體通明」時，主觀與客觀的界線，早已泯除，我與天地萬物，確實融為一體，「天人合一」之境，即由此證成。而天人合一之境，亦即景逸所謂「六合皆心」之意。六合皆心，其「心」字意義，已成明瑩本體之代號，超越認識範疇、時空範疇。故六合皆心，

就是宇宙心；在此情況下（指見道時），更從自性中顯現出宇宙心來。由此，上溯易經復卦：「復、其見天地之心」，張橫渠「為天地立心」，陸象山「宇宙即是吾心」等等，皆可洞達其立言之究竟。故宇宙心的觀念，可由工夫證實而顯現的。

四、動靜合一、無古無今

萬曆廿三年（西元一五九五）春，景逸自揭陽歸里，「取釋老二家，參之釋典，與聖所爭毫髮。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。觀二氏，而益知聖道之高。若無聖人之道，便無生民之類，即二氏亦飲食衣被其中而不覺也。」按周濂溪「太極圖說」云：「無極而太極」。景逸所謂「吾儒具有之」，指此。實則，濂溪說「無極」一詞，源於「莊子」內篇大宗師「撓挑無極」一語而來。其說太極，雖源於「易傳」，然「易傳」晚出，溯其來源，仍由「莊子」此篇「在太極之先而不為高」一語所啓導。故無極觀念，本由莊子所創立，濂溪用來解釋太極圖的哲理，未為不可；而景逸竟如此云云，似忘記其思想來源了。我們今天如對理學、禪學、老莊等哲學思想，確有深入研究，站在中華文化的立場，對上引景逸排斥釋老的意見，是取否定態度的。

我們所當注意者，是景逸見道後，工夫如何做及本體如何變化等有關理學思想的緊要問題。高氏復錢漸菴書有云：「……人心一片太虛，是其廣運處。此（本）體一顯即顯，無漸次可待。澈此則為明心。一點至善，是其真宰處。此（本）體愈窮愈微，有層級可言。澈此方為知性。或曰：『至善是現成天則，有何層級？』曰：『所謂層級，就人見到處言。身到此處，見到此處。進一層，又一層。見到天然停停當當處，方是天則。此即窮理之謂也。』此書必係景逸所作，其全部學程，亦隱然可見。所謂「此（本）體一顯即顯，無漸次可待。」實無異見道時的補述；而此光明本體呈現時之實際情況，亦已明白道出。「此（本）體愈窮愈微，有層級可言。」又在明示：此光明本體是有層次等級的，是隨工夫強度而層層遞進的。故前述景逸「見道」，只是成學的開始，以後還有多少工夫與層級

可尋。

(一)先說工夫問題

高景逸雖屬程朱派學者，但對程朱工夫作了極大的修正。有人問道：「靜中何以格物？」他回答：「格物不是尋一個物來格，但看身心安泰；稍不安泰，格因其不安妥也。」又問：「既安妥如何？」曰：「體認此安妥，亦格物也。」（「會語」）是知景逸釋格物與陽明說格物為「正念頭」，工夫的做法，實在沒有多大差別。由格物而窮理，他又非常強調。如云：「聖學正脈，只以窮理為先；不窮理，便有破綻。」（「會語」）然而如何窮理呢？他解釋道：「人心如何能無適？故須窮理，識其本體。」（「語錄」）又謂：「此（本）體愈窮愈微，……此即窮理之謂也。」觀此，可知景逸與朱子「即物窮理」之說，大相逕庭。故知高氏之所謂格物，實指格去心理和生理的種種障礙物。這是體認天理，即證驗明筮本體的初步工夫。其所謂窮理，則是繼此之後，逐步窮索本體、層層遞進的意思。他雖走程朱的主敬路線，然而，他却認定「居敬、窮理、只是一事。」（「語錄」）已如前說，伊川是由向外格物，達到致知的目的；但涵養本體與探討知識，分頭並進，重點在前者。朱子則把探討知識置於首要位置，反躬實踐次之，而居敬工夫於此二者分別使用。而景逸的作法，是把居敬與窮理合而為一。前者在涵養本源，後者則成進一步的涵養工夫。於是把程朱向外格物窮理探究形上形下的知識路線，扭向於內，作涵養本源的工夫，既與朱子的居敬窮理，極為不類，復與伊川的涵養進學，大有出入。經他如此修正後，反而與陸王的工夫路線，較為接近；但象山的「及物工夫」，陽明的「事上磨練」，似乎又被他忽略。

由於工夫的修正，亦影響到認識問題。景逸把程朱的「性即理」說加以濃縮，只限定在人的自性中去認識天理（即本體之代號），而且又認定心之精純處，就是性。如此修正，程朱的「性即理」與陸王的「心即理」，就沒有什麼差別了。無論從人的自性或自心中去認識天理，天理皆可顯現出來。這無異把程朱，尤其朱子在事物中覓取天理的看法，作了極大的修正；而程朱混物理為天理的認識論，亦因此得以澄清。經他這樣的修正，縱然沖淡了程朱派的科學意味，然而他却有一「物融為知」（見雜著·敦

訓韻律序）的創見，對中國文化的發展，應有他的貢獻。其說詳後文。

對高氏的工夫與認識等問題了解後，即可申釋甲午秋赴揭陽途中「見道」後，直至甲辰與顧涇陽講學東林書院，前後十一年中，其工夫的作法。概括地說，不外從兩方面致力：一是「靜坐、讀書」，一是「動中煉習」，但其重點在求「端居靜定之力」，於是不得不繼續做「澄神默坐」的主敬工夫。為什麼？因此明筮本體之呈現，須賴高度的定力。已如前說，其旅舍登樓，本體陡然湧現，本屬動態情況；現在要求在動態中能持續不斷地湧現，只得在靜中涵養他的定力。這漫長的歲月，其工夫重點，乃在「靜處體悟」的一面，藉此達到「動靜合一」的境界。亦即要確「認此無動無靜之（本）體」，為這一階段的要求。

(二)次說本體問題

為學次第說：「甲辰……所幸呈露面目（即「見道」之意）以來，纔一提策，便是原物。」在這十一年中的歲月中，可見景逸工夫之得力。無論動中靜中，才一提撕警醒，鞭辟入裏，此明筮本體立即展露於目前。可知此時確已達到動靜合一的境界。歷歷在目的，只是「人心一片太虛」般的明筮澄澈之本體而已。

又說：「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。」從甲辰至丙午，又經兩年時間的磨練，景逸的工夫越發深厚，此澄瑩之本體，已超越時間的限制，故無古無今之可言。由此，可上溯「莊子」。大宗師說：「朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。」當係此等境界。莊學影響理學之深，可以想見。而此明筮本體，復為人性中所固有，人人所具足，故無凡聖的差別。孟子人皆可以為聖人的理念，在此亦可獲得證實，不啻為性善論奠立堅實的哲學基礎。由此，擴及宇宙萬物，亦必同具此本體，故物論可齊，達到莊子「萬物一體」的境界。由理學可上通於莊學，其唯一理由在此。