

## 第三章 高景逸之心性論

高景逸目睹陽明後學流弊日益滋生，爲了解決心學所帶來的缺失，所以努力地爲學術界走出另一條路子來。對於王畿與泰州學派所引發的玄虛空寂之說，以及肆情無節的學風，高景逸從實有的原則論性、理之義，重釋了儒學對於「有」、「無」的意涵，強調性善以正陽明所言「無善無惡」；對於心、性、理、氣關係的疏解亦呈現出兼採陽明、朱子學的觀點。

### 第一節 從實有論性理之義

對於心性的界定，高景逸透過儒、釋、道三家的差異比較，以突顯儒學心性論的特色，他說：

老氏氣也，佛氏心也，聖人之學，乃所謂性學。老氏所謂心，所謂性，則氣而已。佛氏之所謂性，則心而已。非氣心性有二，其習異也。性者天理也，外此以爲氣，故氣爲老氏之氣；外此以爲心，故心爲佛氏之心。聖人氣則養其道義之氣，心則存其仁義之心，氣亦性，心亦性也。<sup>1</sup>

在此我們可以看出景逸沿襲了宋明儒者批評佛教之說，多以佛教「作用見性」，以耳聰目明、足行手持等心的作用爲性，佛教以

---

<sup>1</sup> 高景逸：〈氣心性說〉，《高子遺書》，收於《文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年）卷3，頁365。

心爲最高範疇，其中沒有天理的內容，其中也無性理的內容，所以說「佛氏心也」。而道家「絕聖棄智」，否認道有道德涵義，這樣的道即氣。道教的服食煉養、長生久視之道，皆在氣上用工夫，所以說「老氏氣也」。至於景逸則主張性即理，將心與氣歸屬於性之下，心與氣皆爲性之作用。這是其論性的基本原則。

### 一、「有無之義」之釐析

面對王學末流引發道德本體淪爲空無玄虛，高景逸爲救正此一現象，其闡釋「有無之義」，曰：

（道）說不得有，說不得無，故大《易》不言有無；若說有，其實無聲無臭；若說無，其實俱是實理，道即性也。性有甚物可見？<sup>2</sup>

又云：

人性萬物皆備，原不落空，人性本無一物，不容執著，性即天也。維天之命，於穆不已，可以爲無乎？上天之載無聲無臭，可以爲有乎？<sup>3</sup>

此兩段文字說明性體有無二方面的意義，古清美先生認爲，景逸將「無」限制在對性體的不容執著，無有聲臭的超越的形容；另一方面，也同時顯示出性體流行不已，具備萬理來闡明儒家性體的「實有」。<sup>4</sup>面對當時狂禪派的流行，景逸這種對儒家心性的闡

<sup>2</sup> 清·高廷珍輯：〈會語四〉，《東林書院志》（台北：廣文書局，1968年7月初版）卷之6。

<sup>3</sup> 高景逸：〈答呂釗潭大行〉，《高子遺書》卷8上，頁498-499。

<sup>4</sup> 古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，（臺北：國立臺灣大學中文研究所博士論

釋，是相當特出的。

依此，景逸更進一步分辨儒家的「無」和當時學者所談的「無」之相異處：

聖人言道未嘗諱言無也。曰上天之載無聲無臭，夫無聲無臭不可言，言人倫庶物而已。聖人曰：「即此是道，更無別道也……無之理也，學者不察也。天生蒸民，有物有則……非人所能與也。以人與之為私而已。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……善者性也，無善是無性也。吾以善為性，彼以善為外也……彼外善以為性，故物曰外物，窮事物之理曰徇外，直欲一掃而無之；不知心有未盡，不可得而無也；理有未窮，心不可得而盡也。……是故以理為主，順而因之而不有者，吾之所謂無也；以理為障，逆而掃之而不有者，彼之所謂無也。兩者根宗少異而精神血脈頓若燕越自馳，不可不察也。」<sup>5</sup>

景逸指出標榜「無善無惡」的王學末流之人，是外善、外物，甚至連同物之「理」一併掃除；但真正聖人所說的「無」，乃是著眼於去人的私意，而後「以理為主，順而因之」，使物還其則而「我無與焉」，這才是聖人之學中「無」的本義。由此可看出，景逸論「性」，以尊崇儒家聖人之言為主，依「理」作為根本之基礎。以「理」為主而去除人欲之後，正彰顯出「善」的性體；而這善的性體，正是景逸要用以代替心學所宗的「心」字。景逸

文)，頁 66。

<sup>5</sup> 高景逸：〈許敬菴先生語要序〉，《高子遺書》卷 9 上，頁 546。

曾言：「人性萬物皆備，原不落空」，又言：「本無一物，不容執著」，此即因人性之內涵中亦具有無限可能，既有無限可能，便是由「本無一物」之無，反襯出「萬物皆備」之性之「有」。依此，景逸言「不容執著」，這是因為「執著」會侷限人性之發展。所以景逸云：

人想到死去一物無有，萬念自然撇脫；然不如悟到性上一物無有，萬念自無係累也。<sup>6</sup>

所謂「性上一物無有」，是指性之本體是道德純粹之意。只有在性之生生不息之本體上，其「道德意識」才是純粹。故景逸言「性上一物所有」即氣本體純然為道德狀態。

晚明因王學末流的空虛，使得儒家的心性不立，道德本體淪落為空無。景逸為救正王學末流無善無惡之說所蘊含的種種危機和流弊，而走上闡揚性善之路，實為當時學術思想的演變開創一轉捩點。

## 二、「性善」之論證

性善、性惡，一直是儒家兩千多年來心性辨證的邏輯起點，在高景逸的學說中自然也脫離不了這要素，而性善論則是其理論基石。針對當時盛行「人性無善無惡」之說，他認為是對性善論的破壞，且種種流弊也因此而生，故主張「道性善」，以此來與無善無惡相抗衡。事實上，他重提儒家傳統的性善論，其目的即在於為人們在現實中的道德行為重建本體上的根據。

---

<sup>6</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁342。

景逸云：

繼之者善，是萬物資始。成之者性，是各正性命。元特為之長耳。元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，繼之者皆此善耳。<sup>7</sup>

善在天來說，為萬物資始，萬物的生成變化，由元而亨而利而貞，再復於元，此一循環、於穆不已的運行，生生不息，即是善體之作用。若在人身上，此善體乃內化為萬物之本性。人承之而為人性，物承之而成物性。而此創生實體命之於人，則謂之性，故曰性善。於此景逸已將其所謂的性「善」了然呈現了。高景逸又指出：

人心湛然無一物時，乃是仁義禮智也。為善者，乃是仁義禮智之事也。明此之謂明善，為此之謂為善。明之以立其體，為之以致其用。<sup>8</sup>

善即生生之《易》也，有善而後有性，學者不明善，故不知性也。夫善洋洋乎，盈眸而是矣，不明此則耳目心志一無著落處，其所以學者偽而已矣。<sup>9</sup>

景逸明言：「善即生生之《易》也，有善而後有性」，由此句話可知《易》之「生生」作用即是善，而人因此「善」而生；又言：「夫善洋洋乎，盈眸而是矣」，由此可知「善」除了為人之性外，亦為萬物皆有之本性。依景逸之見，當人心去除一切私意時，便是「善」。人們能明瞭此義，即是「明善」；而「明善」是為了自

<sup>7</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁340。

<sup>8</sup> 高景逸：〈為善說〉，《高子遺書》卷3，頁362。

<sup>9</sup> 高景逸：〈答少墟二〉，《高子遺書》卷8上，頁477。

覺地「爲善」，並讓人們依此按照仁、義、禮、智等道德法則規範自己的行爲。「明善」與「爲善」二者即是體用的關係。這就是景逸「道性善」的根本目的。

高景逸批駁王學的性善之論，言：

陽明先生所謂善，非性善之善也，何也？彼謂「有善有惡者意之動」，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。<sup>10</sup>

這段論述指出王陽明所謂的「善」，是以善為念，以善為意，即「善」是人們意念所生，即「四句教」中所說的「有善有惡意之動」，並不具有本體論的意義。高景逸認為，此與儒家所謂的「性善」不同，反倒與佛教的以善為意、以善為事相一致。對於陽明「有善有惡意之動」的理解是否正確無誤，仍有待斟酌，但由此卻可見景逸之旨，在於突顯其性善之「善」義與於陽明之「善」義的不同。再看景逸對「善」的涵義所作的區別，首先言：

道性善者，以無聲無臭為善之體，一以善為性也，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，惡為惡事也。以善為意，以善為事者，不可曰明善。<sup>11</sup>

今日談學者，都將佛宗來證聖學，實無有知吾聖人之道者。若果知之，自見彼此正如南轅北轍，如何合得佛氏所謂善

<sup>10</sup> 高景逸：〈方本菴先生性善釋序〉，《高子遺書》卷9上，頁546-547。

<sup>11</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁338-339。

念中善事也？與吾聖人言善絕不相干。<sup>12</sup>

爲區別陽明「無善無惡」之「至善」義，景逸批評陽明所論的「善」義，只是停留在「念」上說。這種「知善知惡」的「念」，自然不能視之爲道德根源的「善」義。至於佛家所說的「善」義，只落在「事」上講，在景逸的眼中只是粗淺的，所以地位更爲低落。<sup>13</sup>在景逸認知中，將善提昇到一超越的地位，因爲超越性才能矯正王學末流「混攪聖學，澌滅理義，造成邪說橫流」<sup>14</sup>的弊端。

接著又批評曰：

善者，性也。無善是無性也。吾以善為性，彼以善為外。吾以性為即人倫即庶物；彼以人倫庶物是善而非性也。是歧體用、歧本末、歧內外、歧精粗、歧心跡而二之也。聖人之道一以貫之。<sup>15</sup>

高景逸認爲王學末流所高論的性善已非真性善，而是將體用、本末、內外、精粗等分歧了的人性，與聖人一以貫之的說法不同。

此外，爲了加強並彰顯性善論中的「善」義的地位，奠定「善」作爲道德的根本價值，景逸從人生而靜以上的性體言善，而非從吾性感動而後言之。從人生而靜以上言善，則立其「善」爲一至極純粹的地位。其對王學將善定於念上說並非絕對反對，但在講心之體時，念最後的選擇勢必回歸到兩條路徑，如此不著一物的

<sup>12</sup> 高景逸：〈答涇陽論儒佛善字不同〉，《高子遺書》卷8上，頁470-471。

<sup>13</sup> 古清美先生認爲就景逸而言，佛家的善與陽明以善指意、念是相同的，皆使「善」義狹小了，請參照：氏著：〈高景逸的心性之學〉，頁220-221；不過筆者淺見以爲就景逸所言，陽明之說是以善爲念，而佛家是以善爲事，似乎仍有些許的不同。

<sup>14</sup> 高景逸：〈答涇陽論儒佛善字不同〉，《高子遺書》卷8上，頁471。

<sup>15</sup> 高景逸：〈許敬菴先生語要序〉，《高子遺書》卷9，頁546。

性體，而有不得不以「無善無惡」為至善的問題，<sup>16</sup>而這樣的觀點正是景逸所強烈批評的。

### 三、「以善為元」之觀點

承上文所言，善對於天而言，不但是萬物之始，並承載著萬物的生成變化。依此，善可視為創生不已的道體。因此言：

吾所謂善，元也，萬物之所資始而資生也，烏得而無之？……善一而已矣，一之而一元，萬之而萬行，為物不二者也；天下無無念之心，患其不一于善耳。<sup>17</sup>

善是萬物資始資生，故謂之為「元」。而「一之而一元，萬之而萬行」，強調的正是善能流貫於萬事萬物，而人即受之而為性善。此一說法，即是景逸「以善為元」的觀點。

景逸以善為元，為萬物資始之基礎，由此對照其批駁王學以善為念、以善為意的觀點，他進一步說：

無善之說，不足以亂性，而足以亂教，……一於善即性也；今不念於善，而念於無，無亦念也，若曰患其著焉，著於

<sup>16</sup> 勞思光先生對於東林學者批評陽明「無善無惡」之說，有以下的看法：「陽明以『心之體』是『無善無惡』，而亦是『至善』。此一對謂詞雖似有衝突，實則正表示陽明之真肯定所在，……此『至』自若取根源意義解之，即以『至善』作為『善之究竟根源』看，則說『心之體』是至善，又是『無善無惡』，即無困難，……正因其為『善之根源』，故不能再以『善』或『惡』描述之，故說『無善無惡』。」勞思光先生認為陽以「無善無惡」為「至善」，這其中並沒有矛盾衝突之處，且可與孟子之「性善」合，請參閱：勞思光；〈後期理論之興起與完成〉，《新編中國哲學史》（三上），頁 445-446，及〈明末清初之哲學思想（上）〉，《新編中國哲學史》（三下），頁 537。所以無論是涇陽或是景逸之批評是否恰當，是可以再討論的議題，因非本文所論範圍，故不在此作討論。

<sup>17</sup> 高景逸：〈方本菴先生性善釋序〉，《高子遺書》卷 3，頁 547。



善，著於無，一著也，著善則拘，著無則蕩，拘與蕩之患，倍蓰無算。故聖人之教，必使人格物，物格而善明，則有善而無著。今懼其著，至夷善於惡而無之，人遂將視善如惡而去之，大亂之道也。故曰足以亂教。<sup>18</sup>

景逸認為以意念論善惡，便流於執著之弊：執著於善，有「拘」之弊；執著於無惡，則流於「蕩」。所以景逸是從「立教」的立場極力反對陽明之說，並直斥其為大亂之道。景逸由「無念」轉向「著善」的問題，主要是認定陽明是因怕士人執著於善而提出無善無惡之說。但事實上，陽明言「無善無惡心之體」不僅以「怕人著善」的角度立說，還有防範以己之私意作為道德的衡量標準之意，其主要指述的意旨是：此心體乃是「理」而非「事」，故不能從事相上的對立面來命名，即使以「理」言，也都是暫且方便說，這是超越語言文字之拘限，故此心體乃道德終極之源，是純粹至善的。換言之，「無善無惡」是表其超越絕待義，「純粹至善」是表其價值根源義。

而景逸認為陽明的「無善」，根本上否定了「性」的存在。甚至於外善的目的是為了掃除障蔽而言「無」，仍有歧心跡為二之弊。朱湘鈺於其《高攀龍的心性論研究》<sup>19</sup>一文中，便指出針對陽明所言之「無善無惡」，景逸作出多面向的比較、批評，並得出王學沒有善惡、本末之別的結論。這也許是景逸對對王學之誤解。然而景逸所言之「無」與王學有其差異，但亦有相容處，如唐君毅先生便認為景逸言無，乃是重申程朱格物之旨，且兼存

<sup>18</sup> 高景逸：〈方本菴先生性善釋序〉，《高子遺書》卷9上，頁547。

<sup>19</sup> 朱湘鈺：《高攀龍心性論研究》（南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，1992年6月），頁51。

王學言無著之義。他說：

必其格物，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，而後能循物，物亦乃實與心為用。理固在物而亦呈於心，義則循物，而因物以付之，則行義既畢，而內外兩忘，物還其則，而我無與，是無之極也。此中之理義具盡，即止於至善，「內外兩忘，無之極也」，則於善又未嘗著。不著善，正所以至於至善，斯有善而無著矣。……蓋高氏之重申程朱格物之旨，又兼存王學言無著之義，而成其以善為宗之教者也。<sup>20</sup>

景逸所說之「無」，首要建立在程朱之格物所窮之理上言，但亦不排斥王學心之寂感所呈顯之理，二者兼而取之，即所謂至善之善之極。總而言之，景逸所言「善」與陽明說之「至善」義的相異處，便是二者工夫的路數有所不同罷了。

可以理解的，景逸對「性」雖是主張至善義，以彰顯性之「本義」，其所主張的「無」亦是在至善的意義底下所理解的。在某個層次上來說，究竟其性善論與陽明等人所說的性的關係為何？《遺書》云：

若能移這精神歸向學問，探討自性自命，當知吾性自有尊爵，吾性自有安宅，吾性自有膏梁，吾性自有文繡，儘風光、儘享用。<sup>21</sup>

吾性原自充滿具足，無少欠缺，吾性原自潔淨，精微無點

<sup>20</sup> 唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉戡山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1989年），頁485。

<sup>21</sup> 高景逸：〈身心說〉，《高子遺書》卷3，頁363。

塵污，從此豁開兩眼，札住兩足，看得世間更無一物入得我胸次，方是學，不知性如行者無家，終無住處，如耕者無田，終無種處，故孟子開口便道這箇。<sup>22</sup>

夫學，性而已矣。夫性，善而已矣。何以證性善也。今人欽欽焉，目明耳聰，手恭足重，心空空而無適。於斯時也，徹內外非天乎？天非性乎？性非善乎？以其為人之本色，無纖毫欠缺，無纖毫污染，而謂之善也，循是而動，不違其則之謂道，故學莫難於見其本色，見本色斯見性矣。<sup>23</sup>

就景逸而言，其所言「性善」，乃為本來具足、無絲毫欠缺、更無絲毫污染。前面已說陽明以此性體為超越、道德根源的特質，故言「無善無惡」。從這個層面看來，景逸似乎是從道德根源、價值標準的依據說「性善」，而以善為元罷了，與陽明以此性體為超越、道德根源的特質，其實其內涵並不相違背。

由此看來，更可清楚發現，景逸的性善說，事實上以善為先，而性於善之後，並以此與陽明「無善無惡」之說相抗衡。但事實上深入景逸的思想世界中，不難發現其並未全然推翻陽明。在當時不僅是景逸，甚至於所屬之東林學派之東林學者，都有著相似的看法。所以鄭宗義先生認為東林學者所說的性善，即等同於陽明所言的無善之至善：

陽明說心體無善無惡，是從心體的不落、不著、不顯相對意義的善惡相處說一超越義、至善義。……本心原有種種實性，憲成以善來把握是既恰當且易於理解的，故謂「善

<sup>22</sup> 高景逸：〈孟子道性善章〉，《高子遺書》卷4，頁400~401。

<sup>23</sup> 高景逸：〈曹真子先生仰節堂集序〉，《高子遺書》卷9上，頁565。

是心之本色」。但若著眼於本心之「當體自己」，實也可以說本心是無善無惡之至善，蓋說本心之「當體自己」是無善無惡只一虛說，是旨在突顯出本心的形上超越意義。是故陽明的「無善無惡心之體」必須以「知善知惡是良知」的實說來形著。<sup>24</sup>

鄭先生認為顧涇陽從本心(亦可言性)為至善、超越義，從這個角度來解釋「性」義，實沒有脫離陽明良知說的範圍。涇陽、景逸二者同屬東林學者，並同樣主張性善論以對峙陽明「心體無善無惡」之論。是以由涇陽所言可以類推於景逸思想上。總而言之，可知景逸的性善論其部分內涵與陽明實是相通的，只是關注的面向有所不同罷了。但景逸針對陽明學說易使人未見善惡的出發點，仍加以批評。深怕人未見善惡，而自視其行無善無惡而盡廢修為，終將流於狂肆放蕩，<sup>25</sup>所以才對陽明之說有如此激烈的抨擊。二者對善的定義因為著眼點的不同，才有所差異，但內涵卻有所相通。這樣一個狀況，景逸便曾自我剖析：「見之異則體之異，體之異則用之異，此毫釐千里之判也」<sup>26</sup>而二者的差別終將無可避免地落在工夫路數的差異性。

儘管景逸言性之「善」與陽明之說並不相違，但景逸等東林學者對性善的重視，仍具有時代的意義。唐君毅先生曾說：

今試觀彼東林之士，以冷風熱血，洗滌乾坤，殺身成仁，捨身取義，若非能空生死，焉能至此！然空生死以成其善，

<sup>24</sup> 鄭宗義：《明清儒學轉型探析－從劉戡山到戴東原》，頁 21-22。

<sup>25</sup> 唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉戡山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》，頁 485。

<sup>26</sup> 高景逸：〈方本菴先生性善釋序〉，《高子遺書》卷 9 上，頁 547。

則善畢竟不空。而所謂心之虛明湛寂，亦是一善，則二名自應俱存。唯虛明湛寂，又不足以盡善，聰明忠孝，固皆同為善，則善大於虛明湛寂。虛明湛寂，唯上智之所至，聰明忠孝，則中下之資之所共有。今如只上希虛明湛寂，謂為無善無惡，則中下之資人之宗善，便未能為究竟，……則虛明湛寂之善，未必可得；而託諸無無惡，以成狂肆之弊，即不可免。今若直下宗善，則上中下之三根，無不普被矣。今日宗善，善固至實，然亦未嘗礙念念只有善者之能空一切存在事物，不著於一切方體、聲臭與喜怒哀樂。<sup>27</sup>

此言將景逸強調善之由及其價值意義詮釋盡致。而唐君毅生先在探討東林的性善義時，曾指出東林之言天理，言性，言善，偏重由善以言理言性。此論點不僅是景逸亦是東林學者「以善為元」的特色。

## 第二節 從理言心、性

如前文所論證，景逸對於泰州學派主張四無說所引發的狂肆問題，提出「性善」、「以善為元」等論述予以矯正，加以對治。至於其所論心與性的內涵為何？此處景逸由「理」出發，為「性」與「心」作疏解。

### 一、「性」之疏解

<sup>27</sup> 唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉蕺山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》，頁487。

景逸認為「性」是一切學問的根本，因此為學應先知「性」，將「性」這一命題釐清，了解「性」的本來面目，從而在「性」上開展。

### (一)性善論之義涵—性即理

朱子的格物之說因範圍過於廣大，故後學者掌握不住其要領，遂流向外去。而後陽明為把事物之理收攝回心上，所以又點出心，事實上亦並非離開宋儒所講之理學別立一宗<sup>28</sup>。但因陽明學說中特別強調「致心之良知」，使性善、天理從心之良知上透顯，不重視外在規範，且以良知境界作為教法宗旨，使得陽明學術末流又產生了放任人心，流於自專自用、忌憚妄為之弊；使「心」失去原「性」的意義，而流於俗情的狂肆。王學簡易、活潑、開放的風格終因末流的衰頹而流弊叢生。

在景逸的心性論中，他特別提出「性善說」，目的在於彰顯「善」的重要；以善言性言理，用以矯正「無善無惡說」所引發的弊端。是以「性善」亦同時表示性即理。景逸批評陽明提「心即理」一說，使人心容易流於萌發各種私慾而產生弊端。也由於他認為王學只重本體不重工夫，因此提倡以「格物窮理」的實踐工夫作為學的途徑。景逸云：

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。嗚乎！天下豈有心外之物哉。當其寂也，心為在物之理，義之藏于無朕也。當其感也，心為處物之

<sup>28</sup> 唐君毅先生有〈陽明學與朱子學〉一篇（參見《陽明學論文集》），即認為陽明學即承朱子學之脈絡而來，並非打破朱學另闢思路者。

義，理之呈于各當也。心為在物之理，故萬象森羅，心皆與物為體。心為處物之義，故一靈變化，物皆與之為用，體用一源不可得而二也。物顯乎心，心妙乎物，妙物于心，無物于心；無物于心，而後而物物。故君子不從心以為理，但循物而為義。不以心為理，公也；循物而為義，順也；故曰廓然大公，物來順應，故曰聖人之喜怒在物不在己。……此之謂因物付物……內外兩忘，渾然無事也。彼徒知昭昭靈靈者為心，而外天下之物，是心為無矩之心，以應天下之物，師心自用而已，與聖賢作處天地懸隔。<sup>29</sup>

江右學派學者胡廬山言「心即理」，認為理不在天地萬物而在於心，因此如果「舍心求物」，便是「遺內而徇外」，「舍本而逐末」。這是景逸對王學的非議；在他看來，「天無際、性無際、心無際，一而已矣」<sup>30</sup>，意即認為心、性、天是相通無際的。因此說「天下豈有心外之物哉」。心雖是廣大無際，但「常人局於形、囿於氣、縛於念、蔽於欲」<sup>31</sup>，這樣的心易流於成「無矩之心」，自然是無法做為言行的主宰。故景逸以為「君子不從心以為理，但循物而為義」才是對的。

或許景逸同意陽明所說「心外無理，心外無事」、「心在物為理」<sup>32</sup>，但景逸又特別說「循物而為義」，要求人們應以日常人倫的事理做為行為準則。換言之，景逸肯定事物不在心外，求於心、

<sup>29</sup> 高景逸：〈理義說〉，《高子遺書》卷3，頁366。

<sup>30</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁334。

<sup>31</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁334。

<sup>32</sup> 王陽明：《語錄三·傳習錄卷下》，《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年5月臺影印初版）卷3。

求於物並非二事。景逸曾曰「在心之理、在物之理，一也」<sup>33</sup>，既言一，就表示不僅在心上抑或事上，皆可求理。在事理不外心的共同前提下，求理於事物中，並不離開「心」。景逸指出因今人講心學「徒知昭昭靈靈者為心，而外天下之物，是心無矩之心；以應天下之物，師心自用而已」。王學重言心，但學者往往把廣大無際，與性天相通的「心」，變成了方寸之中昭昭靈靈之心，又往往容易因師心自用，而成為「無矩之心」。依此，景逸強調「物」和「理」皆不離心，而程朱所倡議的「窮理」，必然是景逸所重視的了。

在非議了陽明「心即理」之論後，景逸提出「性即理」之說：

言性者，只一理字。理者，天理也。天然自有之條理也。<sup>34</sup>

性者何？天理也。天理者，天然自有之理。<sup>35</sup>

不識天理，不識性為何物矣。是儒者至善極處，是佛氏毫釐差處。<sup>36</sup>

景逸肯定人之性即「天理」，亦即至善，所以人之性之內涵即天理之內涵。景逸又云：

仁是生生之理，充塞天地人身，通體都是，何曾有去來，有內外；自人生而靜以後，誘物為欲，遂認欲為心，迷不知反耳。<sup>37</sup>

<sup>33</sup> 高景逸：〈陽明說辨三〉，《高子遺書》卷3，頁374。

<sup>34</sup> 高景逸：〈心性說〉，《高子遺書》卷3，頁365。

<sup>35</sup> 高景逸：〈氣心性說〉，《高子遺書》卷3，頁365。

<sup>36</sup> 高景逸：〈聖賢論贊·明道先生〉，《高子遺書》卷3，頁378。

<sup>37</sup> 高景逸：〈與涇陽論知本〉，《高子遺書》卷8上，頁472。



所謂「仁是生生之理」乃說明人之性之內涵即「仁」。也就是說，人性內涵直承天理而來，是以天理亦含括仁德於其中。再看：

性者，萬物之一原，安有不同。……在天為命，在人、物為性，一也。然以命言，則萬物一原；以性言，則有稟受之不同，故人得之而為人之性，犬牛得之而為犬牛之性，非性異也。形既異，則氣則為形拘，有不得不異者，所謂纔說性時，便已不是性者，謂落在形氣中也。<sup>38</sup>

景逸認為「人」與「物」皆有一個天所命之「性」，即天理之至善，因此說「不識天理，不識性為何物矣」。

景逸所謂的「性即理」的意義，是從善以言理言性，故而具有形上意義。這個善體落實於人，則成其性，故此性即是理，必為善，即其所謂的「性即理」。這與朱子所謂「性即理」實並無異，同是為了凸顯具至善意義的天理，只是景逸與朱子對於天理的用語，略有差別罷了。至於天理即善，二人的見解亦相同：

大哉乾乎，剛健、中正、純粹，精也。此所謂至善。朱子謂純乎天理，而無一毫人欲之私，最盡。

所謂至善也，此是一塵不到，萬理明淨之境。<sup>39</sup>

有物必有則。則者，至善也。窮至事物之理，窮至於至善處也。<sup>40</sup>

景逸認為朱子的天理最能道盡《易》乾卦的「剛健、中正、純粹」

<sup>38</sup> 高景逸：〈答涇陽論生之謂性〉，《高子遺書》卷8上，頁470。

<sup>39</sup> 高景逸：〈答吳百昌中翰〉，《高子遺書》卷8上，頁501。

<sup>40</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》（台北：台灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983年）卷1，頁331。

之義，亦即至善。萬物承天命而生，則天理即萬物自然之理，換言之，天、地、人的內涵中已具足了天理的「剛健、中正、純粹」內涵，必然是至善的。

古清美先生認為東林學派論性善，即是以「性即理」來取代「心即理」，她說：

涇陽與景逸針對當時王學多注重心的「虛明靈覺」之義，而忽略其所以即「理」者，必在於一嚴格的道德意義的天理和天命上，才不至於走向虛無放蕩之途，而提出「性即理」來取代「心即理」，強調「性善」義與「理」的實際義。

41

依古先生所言，景逸眼見王學流弊蔓延，問題日益嚴重，因而對社會現況作出反思，而提出「天理」此一嚴格的道德觀—以「性即理」取代「心即理」以救正時弊。

## (二)以「中庸」謂性

景逸認為性體是無法形容的。但自古聖人論述性體最為妥貼者，當以孔子「中庸」二字形容得最好。其言：

性可以默識，不可言求。何者？性無形體，安得以言形之。惟吾夫子以「中庸」二字言性。故《中庸》首言天命之謂性，末言上天之載，無聲無臭。《中庸》一書，只說得一性字而已。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 古清美：〈顧高二人之論學(一)〉，《顧涇陽、高景逸思比較研究》，頁 59。

<sup>42</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》（台北：台灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983年）卷 1，

性體原形容不得，若著言語，便隔了一了。自古來聖人形容性體者無過。孔子中庸二字，形容得最好。<sup>43</sup>

在景逸心目中，所謂的性，可以用「中庸」二字釋之。景逸論說「中庸」之意，謂：

中庸者何也，人之性也，天之命也。在大化上說謂之天，在人身上說謂之性，性即天也。若天命之者然，故曰天命。

44

景逸言「中庸」即是人之「性」。這是稟承了儒家思想，承襲孔子、子思一脈以中庸二字釋性。所謂「上天之載，無聲無臭」之大化流行之理，下貫於人，即成「性」。人們只要依天道而修，天道自然下貫於人性。然而「性」從何而來？景逸云：

靜中觀喜、怒、哀、樂未發時，湛然太虛，此即天也。心、性、天總是一箇，故孟子曰：盡其心者，知其性也；知其性，則知天。<sup>45</sup>

「性」由「天之命」而來，唯有這稟于「天之命」的「性」方可作學問宗旨；這出自《中庸》所講的性，即是景逸提出以作整個學問的總綱：

學問要約處止一性字耳。……若不將有生以後添出者盡情

---

頁 339。

<sup>43</sup> 清·高廷珍：〈會語四〉，《東林書院志》（台北：廣文書局，1968年7月初版）卷之6。

<sup>44</sup> 高景逸：〈天命之謂性章〉，《高子遺書》（台北：台灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983年）卷4，頁398。

<sup>45</sup> 高景逸：〈示學者〉，《高子遺書》卷3，頁360。

放舍，不見其面目也。<sup>46</sup>

人不見性，萬事俱低；何莫非性，所爭知不知耳。<sup>47</sup>

明自誠而發見者，性之本體也。誠自明而悟入者，教之工夫也。中庸專明性教二字。<sup>48</sup>

景逸把握了《中庸》的天命之「性」。以《中庸》所言「天命之謂性」的學理脈絡而言，可避免形上、形下的斷裂情形發生。

《中庸》不是懸空說道理，是從人身上顯出來的。學者要識《中庸》，須是各各在家身上當下認取。何者為中？即吾之身心是也。何者為庸？即吾之日用是也。<sup>49</sup>

以「中庸」言性，即以「中」說性，天理在人身上呈顯；以「庸」言性，即性非懸空無憑，而是必須在日常人倫中發揮其理。如此，只潔潔淨淨，廓然大公，便是身心。又：

擇乎中庸，得一善者，復於未發，少加毫末便復失之，拳拳服膺弗失者，純於未發。<sup>50</sup>

擇乎中庸，則顯其善性。如此並時時謹慎把持，怕有所失之而戒慎恐懼，則心自能純而不雜。景逸所舉「中庸」揭示性的本原，正是儒家思想之重心之所在。

<sup>46</sup> 高景逸：〈與吳懷野〉，《高子遺書》卷8上，頁523。

<sup>47</sup> 高景逸：〈與魏廓園〉，《高子遺書》卷8下，頁534。

<sup>48</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁340。

<sup>49</sup> 高景逸：〈中庸之為德章〉，《高子遺書》卷4，頁385。

<sup>50</sup> 高景逸：〈劄記〉，《高子遺書》卷2，頁347。

### (三)氣質之性與天地之性

#### 甲、理氣非二

景逸云：

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，氣靜理亦明，兩者交質互益，以理氣本非二故。默坐澄心，體認天理，為延平門下至教也。若徒以氣而已，動即失之，何益哉。<sup>51</sup>

「理靜」與「氣靜」雖分別為形上與形下層面，但就形氣之人身而言，卻又可以達到理、氣「交質互益」的「理氣非二」狀態。這是因為「氣靜」指形下形氣之狀態；「理靜」則是「太虛元氣」之生理，所以有形上、形下「理氣有分」之差別。但氣靜不只是形下，而且是形上「理」與形下「氣」合一。因此所謂「理氣非二」，是指元氣凝結成氣時，元氣之理亦同時形成形氣之理，所以元氣之理落實成形氣之理，並與形氣結合成為一體，即形上元氣配元氣之理，形下形氣配形氣之理，所以「理氣非二」也。景逸又云：

仁、義、禮、智，人與物一也，形氣異，是以有偏、全、明、晦之異，故曰：論性不論氣不備，論氣不論性不明。理之與氣二之固不是，便認氣為理又不可。<sup>52</sup>

形氣有偏、全、明、晦之異，即是指形氣有所不同，但仁、義、

<sup>51</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁336~337。

<sup>52</sup> 高景逸：〈答涇陽論生之謂性〉，《高子遺書》卷8上，頁470。

禮、智卻是人人皆有。而「論性不論氣不備，論氣不論性不明。理之與氣二之固不是，便認氣爲理又不可」，即表示理與氣是一；氣不是理，而理在氣中矣。其言：

凡人之言合者，必二物也。本離而合之之謂合，本合則不容言合也。天下之物有萬而理則一，無體用、無顯微、無物我、無內外，一以貫之者也。<sup>53</sup>

氣與理的關係牽涉到「理一分殊」、「氣一理一或氣萬理萬」、和「氣亡理亡不亡」等問題，所以理氣本質同但不可言合。「天下之物有萬而理則一」，即表示出理一氣萬之意。而高景逸言「氣與理只有形上形下之分，更無聚散可言」<sup>54</sup>，由此可知「理在氣中」的觀念，理是氣化內在自然之條理，所以理氣並無分開的時候，故理氣間無聚散的關係，只有形上、形下的區別。景逸認爲「氣在理在，氣亡理亡」，如「鼻息呼吸乃闔闢之機也，非真元之氣。真元之氣生生不息。」<sup>55</sup>因爲形氣非真元之氣，所以有氣餒之時。而「理在氣中」，理氣是一，所以形氣在形氣之理亦在，而形氣亡則形氣之理亦亡。

## 乙、氣質之性即天地之性

依前文所論，景逸所謂善，「元也，萬物之所資始而資生也」，「成之者性，各正性命」，性於萬物並無分別，萬物存在即俱有之。然「善」卻使人與萬物有別，「善」乃個體存在各正性命的

<sup>53</sup> 高景逸：〈陽明說辨三〉，《高子遺書》卷3，頁374。

<sup>54</sup> 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁417。

<sup>55</sup> 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁417。

價值總根源。是以人要能各正性命以顯此善，必須靠後天的工夫修爲。唐君毅先生曾評論：「景逸以善爲宗，明善即知性。此善乃萬德之總名，亦人生一切活動之所能同具。」<sup>56</sup>

景逸云：

性者，學之原也。知性善而後可言學，知氣質而後可言性。故論性至程張而始定。張子曰：形而後有氣質之性，天地間性有萬殊者，形而已矣。以人物言之，人形直而靈，獸形橫而蠢。以人言之，形清而靈，形濁而蠢。匪直外有五官之形，且內有五臟之形。……形異而氣亦異，氣異而性亦異。弗虛弗靈，性弗著也。夫子曰：性相近也。習染未深之時，未始不可爲善，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，有必不肯學於善，必不肯習於惡者也。故有形以後皆氣質之性也。天地之性非學不復，故曰：學以變化氣質為主。<sup>57</sup>

景逸認爲知性乃學之入手處，即性是學之根源。景逸依宋代理學家之說，以人物之別在於氣質之性，氣稟不同故形各有異。人形直而靈爲人，物則形橫而蠢，人物之別有即在於氣質之性。氣質不同，所展現之性亦不同。在人而言，性因受到氣質拘蔽而展現出來的才性，故有清濁之別，但本質上仍是相同的。因此，景逸認爲氣質之性與天地之性雖可分爲二，亦可混而一。性善即此氣

<sup>56</sup> 唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉戡山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》，頁490。

<sup>57</sup> 高景逸：〈氣質說〉，《高子遺書》卷3，頁367。

質之善。<sup>58</sup>

然而，「氣質之性」是以「善」之「天地之性」為其主體，但卻受到「氣質」之影響，所以需透過修養來「變化氣質」，即所謂「學」之工夫。「學」可使「氣質之性」回復「天地之性」之質；依此來說，「天地之性」與「氣質之性」是一而非二。

形而後有氣質之性者，人自受形之後，天地之性已為氣質之性矣。非天地之性之外復有氣質之性也。善反之則氣質之性，即為天地之性，非氣質之性外復有天地之性也，故曰：二之則不是。<sup>59</sup>

景逸強調人稟受「天地之氣」而有此形軀，然而有此人形軀之後，原本純善的天地之性，轉而為「氣質之性」。因此人只有一性，即「氣質之性」，不是天地之外復有天地之性：

同是一箇命，理一分殊。一者，千萬人、千萬世是一箇；殊者，壽夭、貧富、貴賤之類是也。一者，雖命於天，把柄卻屬之於我；殊者，雖受於我，把柄屬之天。把柄屬之我，故雖有昏明、強弱不同，卻由我立，把柄屬之天，故雖隨遇可盡，卻聽天作主。<sup>60</sup>

景逸指出人與物具有「氣質之性」中的「善」之主體，即「天地之性」，是千萬人，千萬世是一箇，而且人與物皆本具於氣質之性中，並為氣質之性之本質。雖由天所命，但其意可由己身掌握

<sup>58</sup> 唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉戡山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》，頁490。

<sup>59</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁341。

<sup>60</sup> 高景逸：〈盡其心者三章〉，《高子遺書》卷4，頁407。



表現，這就是所謂「理一」；但雖受命在己身，卻須由天所掌握，這就是所謂的「分殊」。

綜上而言，景逸認為有形之後，皆氣質之性，經由變化氣質，則可將氣質之性轉為天地之性。是以氣質之性與天地之性，實則一而非二，其言「疑性自性，氣質自氣質，不可混而一之者，亦非也。」<sup>61</sup>，認為天下人之性不可二分，人成形之前，有一個「浩然之氣」中的「天地之性」；人成形後，「天地之氣」即轉變成為人身上之「氣質之性」，是以景逸強調為學修養工夫，才能由氣質之性回復天地之性。

## 二、「心」之疏解

高景逸對於「心」的疏解，主要是經由兩次的體悟。張學智《明代哲學史》中論及景逸思想時，曾詳載了其事之始末。<sup>62</sup>現依該書所載，略述於下：

景逸於〈困學記〉中言：

吾年二十有五，聞令公李元冲(名復陽)與顧涇陽講學，始志于於學。以為聖人之所以為聖人者，必有做處。未知其方，啟《大學或問》，見朱子說：「入道之要莫如敬」，故專用力于肅恭收斂持心方寸間，但覺氣鬱身拘，大不自在。及放下又散漫如故，無可奈何。久之，忽思程子謂「心要在腔子裡」，不知腔子何所指，果在方寸之間否耶？覓注釋

<sup>61</sup> 高景逸：〈氣質說〉，《高子遺書》卷3，頁367。

<sup>62</sup> 張學智：〈高攀龍的格物知本之學〉，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年）第26章，頁416-433，尤其頁417-418。

不得，忽于《小學》中見其解曰：「腔子獨言身子耳。」大喜，以為心不專在方寸，渾身是心也，頓自輕鬆快活。<sup>63</sup>

第一次悟，悟「渾身皆心」，心已不是與物相與的認識功能，而是通貫此身，即心即身了。景逸爲了「肅敬收斂」，以達「敬」的工夫，忽悟程顥所言「心要在腔子裡」中的「腔子」即「身子」，心不專在方寸間，而應「渾身是心」，即「方寸即宇宙」。心的主要作用已經不是「識」，而是「覺」。身也由宇宙中之一物而化爲貫通心靈的虛靈明體。依此，由「天」可以明「心」，「天」即「氣」也，而心即「氣之精靈」。由此，悟得心雖在方寸間，卻不限於方寸。又云：

過汀州，陸行至一旅舍，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，兵革百萬之眾，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。遂與天地融合無際，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。<sup>64</sup>

這是景逸的第二次悟，悟「六合皆心」。心雖在身中，與天相隔，但又可與宇宙萬象爲一，心沒有時空的限制，而與大化流行融合無間。宇宙萬象即心即物，己心即物即心。天地融合無分際。

高景逸論氣，多與心性合言，或把理氣心性作爲同一物質實體的不同方面。他說：

<sup>63</sup> 高景逸：〈困學記〉，《高子遺書·經解類》卷3，頁356。

<sup>64</sup> 高景逸：〈困學記〉，《高子遺書》卷3，頁355-356。

天地間渾然一氣而已，張子所謂「虛空即氣」是也。此是至虛至靈，有條有理的。以其至虛至靈，在人心即為心；以其有條理，在人即為性。澄之則清，便為理；滯之則濁，便為欲。<sup>65</sup>

高景逸繼承了張載的思想。認為氣為天地間唯一實在之體。「氣」的特色是「至虛至靈有條有理」，而「心」承其「至虛至靈」之特色。但不同於張載意見的，二者差別在於張載對於氣的虛靈，並無著墨，但景逸在以氣為虛靈這點，常有所表示，這是明代在王明心學盛行後所生發，想必景逸對於陽明心學的思想，仍是有所截取的。

### (一)心與理

對於心與理的關係，高景逸反對陽明的「心即理」之論，已如前所論；更進一步來說，景逸強調必須要透過一層修養工夫，心才能合乎天理。他說：

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。悟到物物有天然之則，日用之間，物還其則，而已無與焉，如是而已。<sup>66</sup>

景逸認為雖然心與理為一，但未窮之心，仍不可稱為理；未窮之理，亦還不能顯現於心。意即修養工夫才能使心與理達到為一的境界。未窮理之時，心不是理，理也不顯現為心。因此在景逸的

<sup>65</sup> 高景逸：〈陽明說辨三〉，《高子遺書》卷3，頁374。

<sup>66</sup> 高景逸：〈復念臺二〉，《高子遺書》卷8上，頁479。

論述中，往往強調工夫，以求達「理者，心也」的境界：

天下之物有萬，而理則一。無體用、無顯微、無物我、無內外，一以貫之者也。告子之義外不識性也，故亦不識義而外之，非求義於外也。凡人之學，謂之曰：「務外遺內」，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？在心之理，在物之理，一也。天下無性外之物，無心外之理。猶之器受日光在彼在此，日則一也，不能析之為二，豈待合之而始一也。<sup>67</sup>

景逸認為天地萬物，無體用、顯微、物我、內外之分，皆由「一理貫之」。故天下無性外之物，無心外之理，不能析之為二，因此景逸以為萬物之理是為普遍、超越之理，故在心之理、在我之理實為一而非二。

景逸認為聖人一生所奉持追求的，即是使心合於理。心之合理並非空守此心，要「隨時隨處隨事隨物」鍊心，使心能各當其則。

## (二)心與氣

關於氣與心的分別，景逸云：

彥文問心與氣何以分別？先生曰：心之充塞為氣，氣之精靈為心。譬如日廣照者是氣，氣凝聚者是心，明便是性。<sup>68</sup>

心與氣不是兩物，充塞者是氣，主宰者是心。主宰是氣之

<sup>67</sup> 高景逸：〈陽明說辯三〉，《高子遺書》卷3，頁374。

<sup>68</sup> 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁414。

精靈，充塞是氣之全體。又曰：清則為神，濁則為氣。<sup>69</sup>

充塞於萬物者是氣，但主宰萬物者卻是心，因此「心」為「氣之精靈」。綜上所述，將「氣」凝聚在人身上者，為其「心」，可知景逸說心與氣非兩物。他還說：

然則氣與心何以別之？天地間充塞無間者，唯氣而已。在天則為氣，在人則為心，氣之精靈為心，心之充塞為氣，非有二也。心正則氣清，氣清則心正，亦非有二也。……然則息之義大矣哉。氣息則清，氣清則為仁義良心，心存則為浩然正氣也。今人以呼吸為息，大謬矣。息者，止息也。萬念營營，一齊止息，胸中不著絲毫是之謂息。<sup>70</sup>

這是把世間所有現象歸結為二，一為充塞之氣，一為虛靈之心。心與氣非二物，氣清則為仁義良心，而心與氣是世界現象的兩個方面。這一歸結十分重要，它說明高景逸綜合了理學心學，把氣和心合而為一，認為世界是即物即心的。

他在解釋朱熹「滿腔子是惻隱之心」時也說：

朱子曰：「滿腔子是惻隱之心」，是就人身上指出此理充塞處，最為親切。蓋天地之心，充塞于人身者，為惻隱之心；人心充塞天地者，即天地之心。人身一小腔子，天地即大腔子也。<sup>71</sup>

天地之心即所謂的宇宙之理，而人身之小小區宇包含人心，就如同一小型的宇宙之理。簡而言之，天地即一大心，人心即一小天

<sup>69</sup> 〈會語四〉，《東林書院志》（台北：廣文書局，1968年7月初版）卷之6。

<sup>70</sup> 高景逸：〈雖存乎仁者節〉，《高子遺書》卷4，頁405。

<sup>71</sup> 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁335。

地。心氣之間已無截然之分。

### (三)心與性

在心性關係上，心性分屬形下與形上，如此，是否心性已截斷為二？景逸針對這樣的問題提到：

靜中觀喜怒哀樂未發時，湛然太虛，此即天也。心、性、天總是一箇，故孟子說：盡其心者，知其性也；知其性，則知天。<sup>72</sup>

景逸認為「天」即是「湛然太虛」。因為「太虛元氣」之「有條有理」在人為「性」，「太虛元氣」之「至虛至靈」在人為「心」，所以「心、性、天總是一箇」。所以在景逸的學思理路中，心與性是不能劃分為二的。其言曰：

心之與性謂之一則不可混，謂之二又不可分。心之用可言，心之體不可言。性者心之體也，可言者仁、義、禮、智耳。仁、義、禮、智之可言者，惻隱、羞惡、辭讓、是非耳，皆心之用。<sup>73</sup>

景逸闡釋心與性之間有著不即不離的關係。景逸認為心、性非二，只在人的體察與否。「人心」只要體察即知表現「義理」，即表現「仁、義、禮、智」，此非外鑠心之虛靈知覺之作用，主要在表現「性」之內涵，因此「人心」即「仁」。即心要不逐於外物，能自我體察之意。景逸又云：

<sup>72</sup> 高景逸：〈示學者〉，《高子遺書》卷3，頁359。

<sup>73</sup> 高景逸：〈心性說〉，《高子遺書》卷3，頁364。

丈（錢啟新）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：人心之體即天之體，本來一物，但其主於我者，謂之心耳。又曰：靜中有物者，程伯子所謂停停當當，直上直下之正理事也。又曰心性至為難明，謂之兩物，又非兩物，謂一物，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。數語顛撲不破矣，吾丈謂：心之理，便是性，六字亦顛撲不破矣。<sup>74</sup>

形體與天隔一層，然除形體「渾是天」。就心與性而言，天理在人而成性，性理無心便不能顯，所以說「除卻心即無性，除去性即無心」。除卻心的工夫，則性便隱然而不發作用；若心不能依於理，復於性，則心性也只是雜念、妄念而已，心的虛靈明覺便不具意義，是以「心之理，便是性」，可看出二者不即不離之關係。

景逸不厭其煩地闡釋「性是心之本體，心是性之用」。性既無形無象，故要透過心之發用方可見性，是以心與理雖為一體，但亦是兩分。透過工夫的修為，才能使心為性之用。即心並非即是性，唯心性融一，「心」方是「性」的呈顯，可見心性之體用關係。在景逸看來，心本身有善惡的可能性，但卻沒有為善的必然性，所以他認同錢啟新所說的「心之理，便是性」的說法，認為這是不破之理。

綜上所言，景逸為矯正當時「無善無惡說」所引發的弊端，重新提出「性善說」，對於心、性、理、氣均有疏解；在其提出

<sup>74</sup> 高景逸：〈答錢啟新一〉，《高子遺書》卷8上，頁481。

「性善」，亦同時表示「性即理」。心與性之間，景逸以心爲形而下，而性爲形而上，心之本體爲性，而性又在心處流行呈顯，是以兩者並非斷然爲二，兩者的關係爲不即不離。理無所不在，萬物之所生皆不出於理，故心亦不離於理，這是在原則上肯定心能復於性的保證。而後天的修爲，即是景逸心性論述內涵，所必然引導的唯一方向。