

第四章 高景逸之工夫論

依據上文所論，陽明後學最大的流弊可歸諸於「識得本體，不用工夫」¹，因此東林學者自然對「工夫」極為重視，高景逸屢言「今之世，不患本體不明，惟患工夫不密」²、「工夫不密，在本體不徹」³，顯見其對於修養工夫的高度重視。

「反之於實」，是高景逸針對當時學術弊病所提出的觀點，亦即要求修養工夫應落實於現實世界中客觀事物的探求，此一重實物、實證的主張，貫穿於景逸的工夫論中，是其工夫論的主軸。在此基礎上，景逸以窮理盡性作為聖人之學的途徑，其言：

釋氏之失，在不能窮理，一言以蔽之矣。蓋聖人窮理盡性，故能範圍天地之化。⁴

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，物還其則而已無與焉，如是而已。⁵

¹ 黃宗羲：〈子劉子行狀〉，《劉宗周全集》戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審，（台北：中研院文哲所，1996-1997年）第五冊，頁49。

² 高景逸：〈復錢漸菴一〉，《高子遺書》，收於《文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983年）卷8上，頁488。

³ 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁421。

⁴ 見於景逸注張漢渠：《正蒙》，在《宋元學案》（上海：世界出版社，1936年）卷17〈橫渠學案〉第七篇。

⁵ 高景逸：〈復念臺二〉，《高子遺書》卷8上，頁479。

景逸認為儒、釋二家最大區別，在於窮理的工夫，換言之，他以爲聖學必在窮理盡性。事實上，窮理是儒家言性的特色，在儒家學者的領悟中，窮理可以範圍天地一切化育之事。上一章節對於景逸心性論的探究，可知：心即是理，但未窮之心，不可謂理，未窮之理不可謂心。顯見窮理工夫便是體現天理至善的重要關鍵。再看景逸言：

學問起頭要知性、中間要復性、了手要盡性，只一性而已。

6

聖人之學，復其性而已。⁷

學也者，去其欲以復其性也，必有事以復於無事也。⁸

依據景逸以理言心言性的原則，這裡所提出的「知性」、「復性」到「盡性」，看似三事，而實際上卻可以「窮理」二字概括。而「知性」、「復性」、「盡性」三個步驟中，當以「復性」最爲特出。「知性」的目的在於「復性」；「復性」的工夫做到極致，則「盡性」之功已在其中。因此，陳福濱先生便曾提出景逸論學乃以「復性」爲宗旨。⁹即指回復天之所命的至善之性而言。至於如何「復性」（或謂「窮理」），景逸標舉的是「格物」與「靜坐」工夫。

第一節 格物

⁶ 高景逸：〈與許涵淳〉，《高子遺書》卷8下，頁532。

⁷ 高景逸：〈尊聞錄序〉，《高子遺書》卷9上，頁551。

⁸ 高景逸：〈東林會約序〉，《高子遺書》卷9。

⁹ 陳福濱：《晚明理學思想通論》（台北：環球書局，1983年，頁86-91）。

景逸標舉格物之說，雖主要是依於程朱之說以駁陽明學的「任心而廢學」，然而，事實上景逸所論的格物亦非全本於程朱。景逸言：

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，去知善遠矣。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。

10

景逸認為陽明後學之弊，在於僅求在內心恢復本然良知，忽略了兼涵內外。此一批評，前文已多處論及；較值得注意的是，景逸言「吾輩格物，格至善也；以善為宗，不以知為宗」，表示格物所窮之理並不僅僅是追求事物本身性質的知識追求活動，而且還是天理的體現，因此格物窮理也就直接止于至善了。這與朱子所言：「今日格一物，明日格一物，積習既多，脫然自有貫通處」已有不同。景逸說：「窮理者，格物也。；知本者，物格也。窮理，一本而萬殊；知本，萬殊而一本。」¹¹也就是說，「格」並不需要像朱子所言，在窮究了眾多事物之理後再經過豁然貫通才能將物理轉換成天理，而是由於「一本而萬殊」、「萬殊而一本」，所以在每格一物時就能悟到性理，格物即止於至善。這樣的格物之說，是源於其心性論中，將心、性、理合為一的見解，顯然，景逸的格物說是融合了理學與心學而來的。對此，黃宗羲於《明儒學案》中已言：

先生之學，一本程朱，故以格物為要。但程朱之格物，以

¹⁰ 高景逸：〈答王儀寰二守〉，《高子遺書》卷8上，頁499。

¹¹ 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁332。

心主乎一身，理散在萬物，存心窮理，相須並進。先生謂「才知反求諸身，是真能格物者也」，頗與楊中立說「反身而誠，則天下之物無不在我」為相近。是與程朱之旨異矣。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。¹²

可見，景逸融合朱王之學特質，是不爭的事實。

一、格物與知本

對於格物之義，景逸言：

曰：何謂格物？……所謂窮至事物之理者，窮究到極處，即本之所在也，即至善之所在也。……天下之理未有不本諸身者，但格物不到物之至處，不知物之本處。故「修身為本」是一句眼前極平常的話，卻不是物理十分透徹者信不過。格物是直窮到底，斷知天下之物，無有本亂而未治者；無有薄其身，反能厚於國家天下者。知到本處，便是知到至處，故曰：此謂知本，此謂知之至也。¹³

格者，止也、通也、正也。格物則隨物察則，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》皆格物也，六經皆格物也，《孟子》七篇更可作《大學》註疏。

¹² 黃宗羲：〈東林學案一〉，《明儒學案》（台北：台灣中華書局，1984年8月臺四版）卷58。

¹³ 高景逸：〈大學首章廣義〉，《高子遺書》卷3，頁351。

何者，以皆窮至其極，見天理真面目也。¹⁴

當格物而窮究到極處，而知其極處即是「本」之所在，「本」之所在即「至善」也，即「天理」的真貌。這裡所說「天下之理未有不本諸身者」，其中的「本」就是「自身」，也就是至善之理所安頓處。

換言之，在心、物合一的基礎上，「格物」乃是藉由格事物之理，並反求諸身之理，以得天命所賦予的至善之理；能知天下至善之理本於自身。此一修養工夫，便是知本。因而景逸指出：

格物之功非一，其要歸於知本，知修身為本而本之，天下無餘事矣。¹⁵

能夠「知修身為本而本之」，格物才具有實質意義。

藉由高景逸對《大學》文本的解釋，則能更明確地看出其所論格物與知本的意義。對此，古清美先生即曾詳細論述了景逸對於《大學》補傳、錯簡等爭論所提出的見解，現略撮述於下：¹⁶

首先，景逸不同意朱子的格物補傳。《大學》內容的編次上爭論的中心，一者在「聽訟」之後緊接著「此謂知本」，二者在「修身為本，本亂而未治者否矣……」後又緊接著「此謂知本，此謂知之至也」。朱子即在後者「此謂知本」前補出一段「所謂致知在格物……」，結之曰：「此謂物格，此謂知之至也」代替「此謂知本，此謂知之至也」；又把前面原來有的「修身為本……」放在經一章中。景逸以為這種編補法有問題，故曰：

¹⁴ 高景逸：〈王儀寰先生格物說小序〉，《高子遺書》卷9上，頁547。

¹⁵ 高景逸：〈與涇陽論知本〉，《高子遺書》卷8上，頁471。

¹⁶ 古清美：《顧涇陽高景逸思想之比較研究》（台北：台大中文系博士論文，1979年），頁99-108。

夫此謂知本，必從修身為本明矣；有修身為本之揭，則有「此謂知本」之結；有「此謂知至」之結，則知其為格物致知之釋，文理不辨而明也。¹⁷

景逸認為「知本」即是指修身為本，有「修身為本，本亂而末治者否矣……」之文，後面才會有「知本」之結語；而「知之至」則是與格物致知呼應而為其釋，因此「此謂知本，此謂知之至」不該與其前文「修身為本」分開，應按古本之序。

其次是關於《大學》錯簡的問題。在「此謂知本，此謂知之至」之後，古文即接著是〈誠意〉章，直至「故君子必誠其意」之後又緊接著「《詩》云：『瞻彼淇澳……』」一段以道君子之「盛德至善」，然後又接〈康誥〉言明德及新民，後又引《詩經》言知其所止，再接「聽訟」，結以「此謂知本」，成為一大段。如此看來，〈誠意〉章插在〈明德〉、〈新民〉、〈止至善〉之前似乎不恰當，這就是疑《大學》有錯簡者之所據。朱子則將〈明德〉、〈新民〉、〈止至善〉之傳放在前面緊接經一章之後，「淇澳」之文則亦放在〈止至善〉之傳中；〈誠意〉章便放在〈格物補傳〉之後，以符合三綱八目之序。對此，景逸認為：

謂《大學》有錯簡者，疑〈誠意〉章引〈淇澳〉而下也……曲解不可得而通；明道先生之易古本以此也，伊川先生再易之，晦菴先生三易之未定也……愚蓋往來胸中結凝不化有年矣。一日讀《崔後渠先生集》，有曰：『《大學》當挈古本引〈淇澳〉下置之〈誠意〉章前，格物致知之義明矣。』

¹⁷ 高景逸：〈大學古本題詞〉，《高子遺書》卷3，頁349。

乃始沛然如江河之決……。¹⁸

景逸作〈大學首章約義〉一文¹⁹，即依崔氏之言，將「淇澳」、〈明德〉、〈新民〉、〈止至善〉直到「聽訟……此謂知本」從〈誠意〉章後面移到其前，銜接著「此謂知本，此謂知之至」，其餘一依古本；這樣，則不須為〈格物〉作補傳了。

景逸認為「淇澳」以下至「此謂知本」全是解釋「知本」的：

本末不過明、新，故釋知本明德、新民、止至善也。淇澳之詩是合言明、新止以釋知本。……〈康誥〉以下是分言明、新、止以釋知本。……至於使民無而知本之義益了然矣。……首段三綱八目之下即釋格致，而格物即在於格知本末，本末即是明德新民，知本即是知至，知至即是知止，原與三綱通為一義，故通為一段。²⁰

在景逸看來，「淇澳」以下都只是反覆解釋「知本」一詞而已，且格物、致知之義即在於「知本」之義中，並言：

格物即致知也，《書》不云乎：格，知天命，格即知也；格訓至，致訓推極，格即致也。《大學》格物即是致知，故釋知至不必釋物格。《大學》知至即是知本，故釋知本不必釋知至也。²¹

景逸以為知至即物格，知本即知至，釋知本便已含括知至、物格；而「物有本末」、「此謂知本」一前一後亦皆夾持著「知本」而言。

¹⁸ 高景逸：〈大學古本題詞〉，《高子遺書》卷3，頁349。

¹⁹ 高景逸：《高子遺書》卷3，頁350-351。

²⁰ 高景逸：〈大學首章廣義〉，《高子遺書》卷3，頁352。

²¹ 高景逸：〈大學首章廣義〉，《高子遺書》卷3，頁351。

故以《大學》文義來說，從明德、新民、止至善來解知本，而知本之義括始括終。若要尋求格物致知之解，不必另覓他解，而當在「知本」這一段的意義中決定；亦即是說，景逸就《大學》本身解格致時，是依「修身為本」之義為準的。故景逸在論及其所主張為學不可不由的途徑－窮理格物時，處處不忘扣緊修身一義。如曰：

千變萬化有一不起化於身者乎？千病萬痛有一不起於病於身者乎？此處看得透，謂之格物，謂之知本。²²

道理一不向身體貼，便非知本，便非致知也。²³

若不知修身為本，格盡天下之物也沒相干。²⁴

於此，可見景逸希望學者不論用何種工夫，都必須歸到學問本源處的修身之上；不可因窮研心性而入於玄虛、空寂，而要落實於修身。這便是景逸論《大學》，以修身為本的「知本」涵括格致，也就是將格致工夫攝歸修身之說。

事實上，景逸並不以歸本修身為足，而認為已知修身為本，要更進一步由格物的工夫做為途徑，言：

《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，總無脩外之工；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。²⁵

²² 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁331。

²³ 高景逸：〈與涇陽論知本〉，《高子遺書》卷8上，頁472。

²⁴ 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁411。

²⁵ 高景逸：〈與涇陽論知本〉，《高子遺書》卷8上，頁472。

以格物爲機要，將一切理落在「身」上，工夫著在「修」上，才不出毛病。此即景逸就《大學》論格物、知本相互融攝以歸於至善之深義。

他曾致書鄒南皋言《大學》不缺傳，云：

崔後渠先生定古本《大學》，以誠意章內自自淇澳至「此謂知本」一段移在「所謂誠其意者」之前，文從理順，昭然知本，是格致之義，而格致未嘗缺傳也。卻如夫子宅中掘得蝌蚪原文可以了《大學》一案。學者精神不得向身外一步走漏矣。²⁶

以「學者精神不得向身外一步走漏」就是景逸定《大學》的目的。以格致攝歸修身，言修身又必由格致之途徑；前者爲矯治當時王學之弊，後者則爲避開可能發生的支離之病；所以以「修身」和「格致」相涵互攝而歸于至善，是景逸定《大學》之主要方向，亦是將宋明心性之學攝歸其基本精神所在的道德實踐之用心。當然，對於窮究事理法則的次第工夫是非常重要的，其言：

即如一小事至前，所以酬應區畫之者，孰非虛靈；然要商權到極停當處，便有許多推敲；要果行到極慊心處，便見許多搖撼，於此見道心之微而一精一允執之要也。人心一片太虛是廣運處，此體一顯即顯，無漸次可待，徹此則為明心。一點至善即真宰處，此體愈窮愈微，有層級可言，徹此方為知性。……所謂層級，就人見處言；身到此處，見到此天然停停當當處方是天則，此即窮理之謂也。或曰：處到極處便見至善，豈虛是虛，善是善？攀龍曰：只看人

²⁶ 高景逸：〈答南皋三〉，《高子遺書》卷8上，頁475。

入處何如，從窮理入者，即虛是理，虛靈明覺便是仁義禮智；不從窮理入者，即氣是虛，仁義禮智只是虛靈明覺。²⁷

景逸工夫論以格物知本為主要關鍵，一方面以此區別出陽明學單舉良知卻不論格物所陷虛靈之弊；另一方面，這格物的工夫則能透過修身的實踐而拓展至一切現實生活事理的考察上。這在學術趨向的轉折上，是極具時代意義的。

二、一草一木鳶飛魚躍皆格物事

基本上，高景逸所言事物之理不離於心的觀點，實較傾向於陽明學；只是在工夫論上不主所謂「致心之良知」，而是採程朱所言窮究事物各別之理的方式罷了。如此一來，對於格物的對象，高景逸主張應擴及一切事物，認為：「一草一木是格物事，鳶飛魚躍是格物事」²⁸，並言：

天下之理，無內外、無巨細、自我之性情以及一草一木，通貫只是一理。見有彼此，便不謂盡心見性。……一草一木亦皆有理，不可不格。會得此意，則與《中庸》所指鳶飛魚躍者，何以異哉？²⁹

先生云：「莫非理也，有何鉅細？有何精粗？但就學者工夫說，自有當務之急耳！」龍謂《大學》最是格物，便是當

²⁷ 高景逸：〈復錢漸菴〉，《高子遺書》卷8上，頁489。

²⁸ 高景逸：〈答顧涇陽先生論格物三〉，《高子遺書》卷8上，頁468。

²⁹ 高景逸：〈答顧涇陽先生論格物〉，《高子遺書》卷8上，頁466。

務之急。開眼天喬飛走，孰非心體？以草木為外，便說不得格物。³⁰

無論是人們隨意所見的一草一木，或是《中庸》所指的鳶飛魚躍，既然是物，就應該屬於格物範圍之內。因為其流行生生之理與人的心性是相通的，其理是一致的，不應有內外、巨細之別。

更進一步來說，高景逸還從「天地間物莫非陰陽五行」的觀念出發，指出萬物由於「各自其所稟」的不同，故而各有其特點和發展規律，因而各具其生生之理：

先生(顧涇陽)云：「有梅於此，花何以白？實何以酸？有桃於此，花何以紅？實何以甘？一則何以衝寒而即放？一則何以待暖而方榮？」龍謂天地間物莫非陰陽五行。五行便是五色，便有五味，各自其所稟，紛紛不同，固無足異。至發之先後，蓋天地間一大元亨利貞，各物又具一元亨利貞，雜然不齊，良有以也。³¹

這段話雖說景逸將草木均列入格物範圍，但必須注意的是，其講求的仍是萬物所受命於天的「理」，即所謂萬物各具的「元亨利貞」，並不是要追究草木萬物的客觀知識。

第二節 靜坐

一、靜坐悟性

³⁰ 高景逸：〈答顧涇陽先生論格物四〉，《高子遺書》卷8上，頁468。

³¹ 高景逸：〈答顧涇陽先生論格物四〉，《高子遺書》卷8上，頁468。

高景逸以格物知本做爲聖人之學的工夫，由格物以窮究事理，而窮理的最佳途徑，便是讀書與靜坐。其言：

性以敬知，性以敬復，性以敬盡，只一敬而已。讀書，窮此者也；靜坐，體此者也。³²

學者靜坐是入門要訣，讀書、靜坐不可偏廢。³³

景逸提倡的爲學之法有二：即讀書與靜坐。這是承襲了朱子「居敬窮理」工夫下所落實的「半日靜坐，半日讀書」而來之見解；景逸認爲「靜坐以思所讀之書，讀書以考所思之要」³⁴，意即讀書得以考察事物之理；而靜坐則能體悟事物之理與人心至善之理，爲一不二之要。

關於讀書，景逸言：

學者要多讀書。讀書多，心量便廣闊，義理便昭明。讀書不多，便不透理；不透則心量便窒塞矣。吾人心量原是廣闊的，只因讀書少，見識便狹窄。若讀書窮理工夫到，窮得一分理，心量便開一分。讀書，即明心也！³⁵

讀書則心靜，心靜則氣和；閒情則心放，心放則氣散，二者之間，相去遠矣。³⁶

引文中要求爲學者必須多讀書，這是儒家傳統工夫論中的一環，實無需多論。而景逸在此卻特別舉出，自然是針對王學末流束書

³² 高景逸：〈與許涵淳〉，《高子遺書》卷8下，頁532。

³³ 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁414。

³⁴ 高景逸：〈與逸確齊〉，《高子遺書》卷8上，頁478。

³⁵ 清·高廷珍輯：〈會語〉，《東林書院志》卷之6。

³⁶ 高景逸：〈與尤澹明〉，《高子遺書》卷8下，頁534。

不觀的流弊所發，其動機是相當明顯的。

至於「靜坐」工夫，則應是值得進一步深究的部分。在上章論述景逸心性論時，便曾提及其對於心、物合一的理解，即於靜中體認。因此，對於主靜工夫，景逸言：

凡人之所謂心者，念耳。人心日夜繫縛在念上，故本體不現，須一切放下，令心與念離，便可見性，放之念亦念也，如何得心與念離，放退雜念，只是一念，所謂主一也。習之久自當一旦豁然，學者不識痛癢，便謂自家已是了。何不從靜中體認，已湛然虛否？無昏無散否？動中體察已斬然直否？無將迎否？若猶未也，可不大愧恥，大發奮迅，忍自瞞昧虛過一生乎？³⁷

人心在與外在接觸時，容易受外在雜念影響，日夜累積久後，本體至善之理受到繫縛而無法體顯，心也因此被蒙蔽了。是故必須透過主一的工夫，放退雜心，心與念離，如此可明心見性矣。這裡所說的「主一」，即包括了「動中體察」與「靜中體認」。前者自然是傾向於讀書問學的工夫，而後者為的就是藉由靜坐工夫去體悟本體了。景逸言：

聖學不全靠靜，但各人稟賦不同，若精神短弱，決要靜中培養豐碩。收拾來，便是良知；散漫去都成妄想。³⁸

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，不如攝持之法，惟體貼聖賢之言，自有入處。靜

³⁷ 高景逸：〈示學者〉，《高子遺書》卷3，頁360。

³⁸ 高景逸：〈答吳安節年伯一〉，《高子遺書》卷8上，頁491。

至三日，必臻妙境。³⁹

龜山門下相傳「靜坐中觀喜怒哀樂未發前作何氣象」，是靜中見性之法。⁴⁰

靜坐，收攝浮蕩精神。靜處收攝寧定，則事至物來，方能審擇是非，不迷所向。⁴¹

即使靜坐不是進入聖學之門的必然之法，但至少是入門捷徑，透過靜坐工夫，可以收拾浮蕩的精神，培養堅定專一之志，以追求天理良知，因此景逸才會說靜坐可收「見性」之效。

二、靜坐之法

景逸言：

默坐澄心，體認天理者，謂默坐之時，此心澄然無事，乃所謂天理。要於此時默識此體云爾，非默坐澄心，又別有天理，當體認之。⁴²

透過「默坐澄心」修養工夫達到「體認天理」，體認「人生而靜」之時，性中純然天理，無一毫人欲之私「至善」之狀態。此即景逸所論靜坐的目的。

至於靜坐的方法，其言：

靜坐之法，不用一毫安排，只平平常常，默然靜去。此平

³⁹ 高景逸：〈靜坐說〉，《高子遺書》卷3，頁359。

⁴⁰ 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁339。

⁴¹ 高景逸：〈與揭陽諸生書〉，《高子遺書》，卷8上，頁482。

⁴² 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁337。

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。晝前之《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，須在人各自體貼出，方是自得。⁴³

靜坐之法，不須特別的安排，只是「平平常常，默然靜去」。意即在「平常」中體認本性至善之理，這是個人自行體貼而得，是謂「自得」。高景逸十分推崇靜坐工夫，曾言：「朱子謂學者半日靜坐，半日讀書，如此三年無不進者。嘗驗之一、兩月便不同。學者不作此工夫，虛過一生殊可惜。」⁴⁴又言：「白沙所謂靜中出端倪，方有商量處也。天理無窮，於此日損，則於彼日益。」⁴⁵、「靜坐收攝浮蕩精神。」⁴⁶可知靜坐在景逸的修養進程中，確實是極為重要的工夫，同時也可看出其結合王學與朱學修養工夫之一端。

三、悟修並重

高景逸在心、性、理的觀點上，帶有王學色彩，然而在工夫論中卻近於程朱。因此，一方面要求靜坐體悟；另一方面又強調讀書窮理的重要性。此一態度，即景逸的悟、修之說。其言：

默而識之曰悟，循而體之曰修；修之則彝倫日用也，悟之則神化性命也；聖人所以下學而上達，與天地同流，如此而

⁴³ 高景逸：〈靜坐說〉，《高子遺書》卷3，頁359。

⁴⁴ 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁336。

⁴⁵ 高景逸：〈與安我素一〉，《高子遺書》卷8上，頁480。

⁴⁶ 高景逸：〈與揭陽諸生〉，《高子遺書》卷8上，頁482。

已矣。⁴⁷

一般來說，程朱學派的學者均諱言「悟」，以免遭非議為禪；而高景逸卻言「修」與「悟」，是「下學而上達」的聖人之學，足見景逸論學，論格物窮理卻不完全拘守程朱主張。甚至，景逸還曾記錄下自己為學過程中有關「悟」的經歷：

一念纏綿，斬然遂絕，忽如百斛擔子，頓爾落地；又如電光一閃，透體通明。⁴⁸

景逸這種「悟」的親身經歷，自然加強其對於「悟」的價值與肯定。故言：

學者以知至為悟，不悟不足以為學。⁴⁹

這裡所說的「悟」，是指本心性體與天理的感通。當然要達此一境，必須藉由語言文字上的認知活動相輔相成，也就是「修」的工夫。因此，悟修必須並重。其言：

此悟修之說，非心性之辨言，不真修，非真悟也。不悟之修，止是粧飾；不修之悟，止是見解。二者皆聖人所謂文而已，豈躬行之謂哉。⁵⁰

悟修二者，並無輕重。即如仁、義、禮、智四字，言仁智處皆是悟；言禮義處皆是修。悟則四字皆是修，修則四字

⁴⁷ 高景逸：〈重鐫近思錄序〉，《高子遺書》卷9上，頁542。

⁴⁸ 高景逸：〈三時記〉，《高子遺書》卷3，頁356。

⁴⁹ 高景逸：〈語〉，《高子遺書》卷1，頁332。

⁵⁰ 高景逸：〈答蕭康侯〉，《高子遺書》卷8上，頁495-496。

皆是悟。真是半斤八兩。⁵¹

修而不悟者，則徇末而迷本；悟而不徹者，認物以為則。⁵²

可見「悟」、「修」的工夫並沒有輕重的問題，只有二者的結合，才能算是「修而悟」、「悟而徹」的聖人之學。更進一步來說，景逸認為，不僅在未悟之前，需要「修」，尤其在既悟之後，更須要修。因為「悟」只是本體的暫現，若要使它永久呈露，則有賴於「修」。他說：

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。⁵³

由此可看出，工夫即本體，本體即工夫；實踐則本體即在一切日常生活言行等工夫上顯現出來。於是即工夫便是本體，即本體便是工夫。所謂：

善言工夫者，唯恐言本體者之妨其修；善言本體者，唯恐言工夫者妨其悟。不知欲修者正須求之本體，欲悟者須求之工夫。無本體無工夫，無工夫無本體也。⁵⁴

悟與修之間密不可分，正如同本體與工夫的相依關係。

透過景逸所建立悟修並重的觀點後，便不難理解其對於當時所見之王學末流的嚴厲抨擊。他說：

當文成之身，學者則已流入空虛，為脫落新奇之論，而文

⁵¹ 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷5，頁411。

⁵² 高景逸：〈馮少墟先生集序〉，《高子遺書》卷9上，頁552。

⁵³ 高景逸：〈與劉雲嶠二〉，《高子遺書》卷8上，頁490。

⁵⁴ 高景逸：〈馮少墟先生集序〉，《高子遺書》9上，頁552。

成亦悔之矣。至於今乃益以虛見為實悟，任情為率性，易簡之途誤認而義利之界漸夷，其弊也滋甚，則亦未嘗反而求之文成之說也。⁵⁵

今之悟者何如耶？或攝心而乍見心境之開明；或專氣而乍得氣機之宣暢，以是為悟，遂欲舉吾聖人明善誠身之教，一掃而無之。決堤防以自恣，滅是非而安心。⁵⁶

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鮮實修。⁵⁷

對於王學末流這種「攝心而乍見心境之開明」、「專氣而乍得氣機之宣暢」的悟，按照景逸所強調悟修並重的原則來說，恐怕只是流於世俗「見解」的「不修之悟」，而不是悟到純粹至善之性。既安不上格物，也無從實踐。所以根本通不到百姓日用，更通不到詩書禮樂與名節忠義。換言之，既非「實悟」，更遑論「實修」了。

⁵⁵ 高景逸：〈王文成公年譜序〉，《高子遺書》卷9上，頁545。

⁵⁶ 高景逸：〈重鐫近思錄序〉，《高子遺書》卷9上，頁542。

⁵⁷ 高景逸：〈崇文會語序〉，《高子遺書》卷9上，頁550。