

顧涇陽、高景逸的脩身知本說

——以李見羅為參照系

侯 潔 之^{*}

提 要

由於顧、高二子皆曾批評李見羅，學界因此多以為李見羅對他們僅止於階段性的影響，鮮少留意三人的義理承續關係。本文據誤傳亡佚的《大學質言》以及由之確立成書於晚期的《大學說》，比較分析後發現顧、高的「脩身」、「知止」說實為承繼見羅《大學》詮釋而來的一脈發展，而格致義的發揮則是反省見羅止脩工夫所得出的不同修正。就承繼處而言有二：其一，他們皆用「脩身」賅攝八目以對應「知止」的詮釋，使《大學》所有工夫皆不外其範圍而成為一大脩身系統，內返止性改在「天下家國之身」的實踐活動中同步進行。其二，出於救正無善無惡之弊的共同意識，李、顧、高三人皆以「止至善」提領良知，並以之為工夫起點，強調良知本於天理、實踐本於至善之性的意義。就修正處來說，見羅以止脩宗旨詮釋「知本」，確立了工夫的方向；涇陽直言見羅身本心末之說未免主張太過，主張身心應並立於本，將「致知」提起來作為「知止」與「脩身」的樞紐；景逸則批評見羅偏執止脩而輕忽格致，指出身另有軀殼私意的一面，並據此反對涇陽格本末之說，認為必須以「格物」為工夫

本文於110.11.16收稿，111.03.16審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202203_(76).0004

來收攝「致知」，經由長期工夫才能達到「形性混融」的理境。

關鍵詞：知本、脩身、顧涇陽、高景逸、李見羅

Gu Jingyang's and Gao Jingyi's Theories of Self-Cultivation and Knowing the Essence by Referring to Li Jianluo's

Hou, Chieh-Chih*

Abstract

Since Gu Jingyang and Gao Jingyi both criticized Li Jianluo, those in academic circles mostly thought that Li Jianluo only had a periodical influence on Gu and Gao, and little attention was paid to the inheritance and continuation of the Gu's, Gao's, and Li's theories. However, according to the misinformed missing book *Daxue zhi yan* and *Daxue shuo*, written in later periods, Gu's and Gao's theories of "self-cultivation" and "knowing where to stop" were inherited from Li Jianluo's interpretation of *Daxue*. The development of the nature to acquire knowledge was their correction to and reflection on Li Jianluo's practice aiming at absolute perfection in cultivating one's moral character. There are two points coming from Luo. Firstly, they all used "self-cultivation" to unify the eight items to correspond to the interpretation of "knowing where to stop," so that all efforts in *Daxue* were within its scope and became a system of self-cultivation. The reform of internal reflection was carried out synchronously in the practice of "the great incarnation of the void." Secondly, out of the common consciousness of correcting shortcomings of the state of having neither good nor evil, Li, Gu, and Gao all made conscience the lead of "stopping at perfection" and took it as the starting point to emphasize

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

the significance of conscience as the essence of nature and practice as the essence of perfection. In terms of correction, Li Jianluo interpreted "self-knowledge" with the tenet of aiming at absolute perfection in cultivating one's moral character and established the direction of practice; Gu Jingyang stated outright that Li Jianluo's theory of putting the fundamental practice before the incidental mind went too far. He advocated that the mind and practice were both fundamental and referred to "extension of knowledge" as the hub of "knowing where to stop" and "self-cultivation." Gao Jingyi criticized Li Jianluo's bigotry aiming at absolute perfection in cultivating one's moral character. He pointed out that the body also had the meaning of outer form, and accordingly opposed Guo Jingyang's theory of no efforts which were required for studying the nature. In his opinion, "extension of knowledge" should be achieved by studying the nature, and only through a long period of time could the "mixed form and nature" be reached.

***Keywords:* knowing the essence, self-cultivation, Gu Jingyang, Gao Jingyi, Li Jianluo**

顧涇陽、高景逸的脩身知本說

——以李見羅為參照系*

侯 潔 之

一、前 言

晚明以前，「脩身」雖為宋明儒者共同關注的命題，但除了泰州王心齋（名艮，1483-1541）別具一格的格物安身論，「脩身」多被泛泛地視為躬行實踐的工夫共名，以致化約於正心、致知等工夫節目中，較少成為《大學》詮釋的重心。此固然與「脩身」之「身」在概念上原本就含括身心有關，不過也可看出循著以心宰身的思路，理學家偏向從心性工夫來解釋「脩身」。¹到了晚明，伴隨著對「無善無惡」說及務內遺外之弊的反省，²「脩身」的詮釋漸有變化，部分理學家開始思考：既然身包含心，不如轉從身入手以涵蓋心性工夫，是否即可避免懸空守心的問題？公開質疑良知教的李見羅（名材，1519-？）即為

* 本文為科技部計畫（110-2410-H-002-180-MY2）部分研究成果，曾宣讀於「宋明清儒學的類型與發展」學術研討會，承蒙中研院林月惠先生講評，給予深刻且具建設性的寶貴建議，又獲審查教授詳盡提點修訂方向，筆者獲益良多，特申謝忱。

¹ 如陽明曰：「要修這個身，身上如何用得工夫？心者身之主宰。……故欲修身在於體當自家心體。」明·王守仁：《傳習錄》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷3，語錄3，頁119。

² 李、顧、高三人皆從對無善無惡說的深刻反省，開出心性二分的義理格局，並轉而標舉性體。如見羅曰：「知固有良亦有不良，夫安得不以無善無惡者為心之體乎？」明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化有限公司，1995年，據無錫市圖書館藏明萬曆刻本影印），子部第12冊，卷12，頁15。在《大學》詮釋上，他們也因此強調身性之間的連結，如見羅以止性脩身為宗旨、涇陽從識性論「知本」、景逸強調「形性渾融」，此為三人共通處。

代表人物。他指出陽明「知修身為本，斯謂知本」的說法固然無誤，但是將「修身之要」導向「心」的作法，³正是空疏之弊的肇端。⁴職是之故，李見羅力倡「不本心」而要「直本身」，主張以「脩身為本」取代「知為本」、「心為本」，⁵並強調「修身為本只有一個本」，也就是「身」。⁶他認為唯有知「身之為本」方為真正「知本」，⁷由此著力才能體現至善之性，⁸故轉揭「脩身為本」、「止於至善」為《大學》宗旨。

見羅的止脩之學，在當時獲得巨大迴響。⁹顧涇陽（名憲成，1550-1612）、高景逸（名攀龍，1562-1626）二人亦深受啟發。涇陽推崇其學曰：「李見羅先生表章《大學》，特揭出『知止』、『知本』兩言，可謂洞徹孔曾之蘊。」¹⁰景逸亦謂：「適江右羅止菴。來講李見羅脩身為本之學，正合於

³ 明·王守仁：〈大學古本傍釋〉，《王陽明全集》，卷32，頁1193。

⁴ 見羅曰：「『修身為本』，《大學》言之矣；『知修身為本，斯謂知本』，陽明先生言之矣。……今天下之士，已無不知學之必求諸其心也，而其所缺者，正惟在於不知身之為本也。此其所以高持意見，流為空疏，甚至恣情慾……則此脩身者豈惟學聖之常法，固即所以為今日學者對治之良劑也。則舍修身之外，將何所本？而又復將何所以用其力也乎？」明·李材：〈大學古義〉，《見羅先生書》，卷1，頁1-6。

⁵ 李材曰：「不本心，不本意，不本知，而直本身。」明·李材：〈答涂清甫書〉，《觀我堂稿》（東京：高橋情報，1993年，據日本內閣文庫藏明萬曆間愛成堂刊本影印），卷8，頁10。他也曾在友人詢問「心為本乎？」時，直言「非也！」並指出：「大學要知本，知本者，知脩身為本而本之也。豈本知乎？」明·李材：〈與胡廬山丈書〉，《觀我堂稿》，卷5，頁15。類似批評遍見文集，如：「以知為本者，此其去訓詁詞章誘而襲之於外者，真是間不容髮，乃欲以溺人笑溺人，以拯世途之迷惑也，不亦左乎！」明·李材：〈與詹純甫陳永寧書〉，《觀我堂稿》，卷15，頁5。

⁶ 明·李材：〈門人記述〉，《見羅先生書》，卷19，頁117。

⁷ 明·李材：〈知本義〉，《觀我堂稿》，卷1，頁3。

⁸ 明·李材：〈門人記述書〉，《見羅先生書》，卷16，頁67。

⁹ 劉宗周云：「文成而後，李先生又自出手眼，諄諄以『止脩』二字壓倒『良知』，亦自謂考孔、曾，俟後聖，抗顏師席，率天下而從之，與文成同。昔人謂『良知』醒而蕩，似不若『止脩』二字有根據實也。」明·黃宗羲：〈師說〉，《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》（浙江：浙江古籍出版社，2000年），第7冊，頁21。

¹⁰ 明·顧憲成：《小心齋箴記》（臺北：廣文書局，1975年），卷3，頁6。

余所持循者，益大喜不疑，是時只作知本工夫，使身心相得，言動無謬。」¹¹然而，他們在學說成熟後對「脩身」的看法產生變化，有別於早期讚揚李見羅的態度，涇陽質疑：「近日李見羅特揭脩身為宗，都不肯照《大學》原解，未審何也？」¹²景逸亦轉而批評：「李先生提綱挈領之教，說近於執，然而執則迫矣。」¹³儘管如此，顧、高二子並未放棄標舉「脩身」、「知本」，而是不約而同地強化「脩身」與「格物」、「致知」的連結，以豐富「知本」的工夫內涵。不過他們兩人的持論也未因此同調，涇陽後來重訂《大學》章句，提出「《大學》之格物」方為「入門第一義」，以作為「知本」開展的方向。但景逸卻認為涇陽的說法有所不足，在〈與涇陽論知本〉一書中提醒他不可一意導向「脩身」，而輕忽「先著即在格物」，否則無法契入「知本」。¹⁴顯然地，顧、高二人都肯認「脩身」與「格物」在工夫上有著密不可分的關係，但二者關涉方式在他們的詮釋裡又存在解讀的歧異性。可見「脩身」在他們的義理體系裡，已非「躬行實踐」的簡單概念可以概括，而「格物」也不再是與「身」隔絕的「心—理」抽象往來能夠範域。然而，顧、高二子究竟是站在什麼立場上詮釋「知本」？兩人的解讀有何同異？既然肯認「知本」，又為何會反對李見羅「脩身」之說？涇陽既力主「格物」，為何又會引發景逸的疑慮？兩人是在什麼層面上處理「脩身」與格致的義理關聯？其中蘊含怎樣的問題意識？這些問題始終懸而未決。

可惜的是，涇陽的《大學質言》、《大學重定》、《大學通考》等著作前此誤以為失傳，現存的《大學意》、《大學說》二書寫作年份又未定，在文獻不足、無可參核的困境下，他的《大學》詮釋始終輪廓模糊。或因如此，學界多從心性思想、工夫內容等較論顧、高，鮮少從《大學》「脩身」、「知本」

¹¹ 明·高攀龍著，尹楚兵輯校：〈困學記〉，《高攀龍全集》（南京：鳳凰出版社，2020年），頁347。

¹² 明·顧憲成：《小心齋笥記》，卷14，頁9。

¹³ 明·高攀龍：〈與羅止菴〉，《高攀龍全集》，頁459。

¹⁴ 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁404。

義簡別兩人思想差異。所幸近年已發現顧憲成《大學》三書尚存，¹⁵ 內容涵蓋了對「格物」、「脩身」、「知本」等內涵的界定，不僅可據此確立《大學意》、《大學說》的成書時間，¹⁶ 也有助於我們確切其義並辨察兩人詮釋進路的異同。

¹⁵ 根據《年譜》，顧憲成的《大學》相關著作有：《學庸說》（萬曆二年，二十五歲）、《大學重定》（萬曆十六年，三十九歲）、《大學通考》、《大學質言》（萬曆二十年，四十三歲）。清·顧樞編：《顧端文公年譜》（上海：上海古籍出版社，2002年）。《年譜》未錄而見收於《續修四庫全書》者，則有手抄本《大學意》、《大學說》。查考清廷編四庫全書、《顧端文公遺書》三十七卷皆只收《小心齋劄記》等十二種，至於《大學重定》、《大學通考》、《大學質言》，則以「卷帙頗繁，尚待續刻」為由未收。或因如此，歷來多以為三書已經亡佚，如陳民裕：《顧涇陽及其理學》（高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，1978年，何淑貞先生指導）、古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》（臺北：大安出版社，2004年）皆持此說。李紀祥是第一位確立《大學重定》尚存的學者：「顧氏此書仍在人間……然其書如今無由得見。」李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁112。鄧克銘亦嘗謂《大學》三書仍在：「此三書均為抄本，現尚存於大陸江南圖書館，此地難以取閱。」鄧克銘：《晚明四書說解研究》（臺北：臺灣里仁書局，2013年），頁96。在此之後，劉勇取得《無錫文庫》影印清抄本，並以簡表比較顧憲成《大學通考》與劉斯原《大學古今本通考》所收文本，指出「顧憲成收集各種改本的目的，就是使自己在改本競爭運動中處於更為有利的地位，為最終提出由自己改訂的《大學》文本和解釋奠定基礎。」劉勇：《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016年），頁119、124。劉勇的研究深入，對我們理解《大學》文本變動的歷史現象與背景因素，有很大的助益。不過他主要是從歷史學的角度出發，且該書旨在探討中晚明《大學》的改本競爭，未論及顧憲成的《大學》詮釋的義理輪廓。筆者為了深究顧、高二人的《大學》詮釋，取得明抄本，擬將這些文獻納入考辨。由於篇幅限制，《大學重定》、《大學通考》等涉及的改本問題，筆者將另文專論。

¹⁶ 根據年譜，《學庸說》為顧憲成二十五歲舉業時所作，由於此時思想尚未確立，故「存篋中，戒生徒勿為流傳。」清·顧樞編：《顧端文公年譜》，頁9。然目前所存未見《學庸說》，僅有手抄本《大學意》、《中庸意》、《大學說》、《中庸說》，由於難以確認此四書寫作時間及其與《學庸說》的關係，所以學界多略而不論，目前僅見鄧克銘推論「年譜從未提到《大學意》、《中庸意》二書，《學庸說》則應係指《大學說》、《中庸說》……上列四書因或係早年為舉業所作，思想成分不高，故未刻印流傳。」鄧克銘：《晚明四書說解研究》，頁92-94。筆者取得顧憲成四十三歲思想成熟之作《大學通考》、《大學質言》後，詳加比對內容，發現

儘管他們最終未能達成共識，然而透過歧見的梳理，不僅可以深入析究他們想要藉此處理哪些問題，也可以釐清「脩身」、「知本」概念在晚明《大學》的詮釋遞進。由於顧、高《大學》解讀是圍繞著對見羅脩身知本說的反思而展開，故本文擬以李見羅為參照系，藉此對照他們概念界義方式與義理定位的同異，進而挖掘身本說昂揚的潮流中所蘊含的思路歧向及思想意義。

二、李見羅的脩身知本義

晚明《大學》文本異說競起的現象，有很大的原因是在流弊盛行的背景下，諸多理學家為了救正玄虛之弊同時避免重蹈支離之失，自覺地通過《大學》新詮試圖將學風導往「內外合一」的實踐路向，見羅之所以脫軌陽明「致知」為主亦不回歸朱子以「格物」為重，選擇另立「脩身為本」為宗旨，亦是如此。他的《大學》新解為顧、高二子所接受，主要也是因為在矯弊的共同思維中意

《大學意》多錄朱說，與後期《大學》見解有極大落差，應為早期著作無誤。但是《大學說》訓解與《大學質言》一致，應為後期作品，而非《年譜》所載的《學庸說》。如《大學意》「格物」詮釋乃依照朱子「天下之物莫不有理」的說法。明·顧憲成：《大學意》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第162冊，頁364。然《大學質言》則駁斥「朱子所謂即物窮理，但非格物本旨」明·顧憲成：《大學質言》，收入王立人主編：《無錫文庫》（南京：鳳凰出版社，2011年），第4輯，頁569。又如《大學意》肯定朱子格致補傳：「朱子補此條，蓋以格物致知乃學者初用力之地。」（《大學意》，頁368）然《大學質言》卻批評格致補傳是導致眾說紛紜的肇因：「格物一義，二程既未經拈出，朱子又從而補之，卻似懸斷，此紛紛之議所繇起也。」（《大學質言》，頁567）至於《大學說》「格物致知原未曾缺亡」的觀點則與《大學質言》一致。明·顧憲成：《大學說》，收入《續修四庫全書》，第162冊，頁420。又如《大學說》「親字不必作新字」的見解（《大學說》，頁420）與《大學質言》「《大學》曰作親民，親即新也。……或改親為新，或駁親非新，似皆未考」的論述同調（《大學質言》，頁568）。又如《大學說》以「本末一物，本自該末……故近其吃緊只在格物」解釋「格物」（《大學說》，頁420），觀點與《大學質言》「竊謂格物只是辨箇本末」相同（《大學質言》，頁568）。以上諸例皆可證明《大學說》為顧憲成後期成熟之作，故本文將該書列為分析材料之一。

識到「脩身」、「知本」的重要性，這點可從他們對見羅的評價獲得確證。如涇陽直指立宗脩身為「補虛之上藥」，¹⁷甚至認為「聖學之復明於世，其必自先生始，不虛也。」¹⁸景逸亦盛讚其說裨益當世：「李先生獨揭止脩之旨，於是自頂至踵，皆為實地頭，無動無靜，皆為實工夫。其意微矣，其功大矣。」¹⁹可見他們是立足於救弊的立場上思索《大學》的詮釋方式。值得注意的是，他們所肯定者在於「脩身」、「知本」說，後來所質疑者也在於此，彼此分歧處亦由此而起。這就表示儘管他們從接受到轉出的歷程十分相似，對於「脩身」作為實地工夫也具有高度共識，但是問題意識卻不盡相同。故欲掌握兩人《大學》解讀相異的關鍵，必得先釐清見羅之說，方能梳理出顧、高從接受到反省、轉出過程中的問題視閥與由此形成的詮釋前見。

見羅本從學於王門，有感於「以知為宗」所衍生的憑空揣摩之弊，歷經十餘年疑悟，後斷然「信於知本，無戀於致良知」，²⁰公開批評「從上立教，未有以知為體者」。²¹由於他是在反省良知教的基礎上建構《大學》的詮釋進路，據此所提出的止脩宗旨，抗衡王學的意味相當濃厚：

心者何？則身之所主宰是也。意者何？則心之所運用是也。知者何？則意之所分別是也。物者何？則知之所感觸是也。²²

脩身為本，知其為經世之宗，誰知其為宗性？止於至善，人知其為末，後世誰知其為始事。²³

物有一條固徹首以為求止之方，亦徹尾以為收止之法，或正之，為其有

¹⁷ 明·顧憲成：《小心齋笥記》，卷3，頁64。

¹⁸ 清·黃宗羲編：〈李見羅先生集序〉，《明文海》（北京：中華書局，1987年），卷241，頁2494-2495。

¹⁹ 明·高攀龍：〈與羅止菴〉，《高攀龍全集》，頁459。

²⁰ 明·李材：〈答李時乾書〉，《觀我堂稿》，卷16，頁2。

²¹ 明·李材：〈答詹養澹書名事謨樂安人〉，《觀我堂稿》，卷8，頁3。

²² 明·李材：〈知本義〉，《觀我堂稿》，卷1，頁1。

²³ 明·李材：〈答蔡瑜美書〉，《見羅先生正學堂稿》（明萬曆辛丑愛成堂刊本），卷5，頁14。

不正之正之也；或誠之，為其有不誠而誠之也；或致之、或格之，為其有不致不格而致之格之也，而其主意之歸於至善者一也。²⁴

心意知物原是身之全體，故格致誠正即是脩之全功。²⁵

脩身為本之學，不但外不驚于家國天下，亦且內不狃於心意知物，惟體之并以此兩語者俯紬繹之，乃斷知歸性攝知無他謬巧，而此脩身為本者，斷然其為經世之樞而又徹底透性之竅矣。²⁶

脩身為本，只有一個本，隨身所接無非末者。²⁷

見羅認為王學之所以陷入好驚玄虛的困境，癥結有二：一是守心者不辨本體，錯認心用為性體，以致隨任善惡交雜的情識流轉而不知所依；二是誤將「止於至善」定位為終成的道德理境，所以才會視「止歸於知」為用功路向，²⁸以致輕忽了「知止」方為工夫起點。他的止脩宗旨正是對應此二者而立：為了矯正以心為性之失，拈出「止於至善」為入竅；為了開闢迴虛入實之途，確立「脩身為本」為宗要。據此，「止於至善」被解釋成依止作為道德實踐內在根據的性體；「脩身為本」則被詮釋為包含「心意知物」之「身」須止性而動。在他看來，儘管身之主宰在於心，但是心本身不具道德自決力，意、知亦然。「意」是心在作用過程中呈顯的意識狀態，「知」為「意」面向事物時的分別能力，「物」則是識知事物之際表現於內外的感發觸動。自心而意、由意起知、從知生物，心、意、知、物的相因序列是就心之作用歷程而析言之者，實則皆為心之一體渾然，亦即「身之全體」。至於從「知」所生之「物」能否合理，關鍵在於是否依止於先天的至善之性，²⁹因此工夫不以格致為先，而應始於「止於至善」。在性為體、心為用的二分規定下，《大學》「旨意之歸宿」只能在「止」

²⁴ 明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，卷13，頁27。

²⁵ 明·李材：〈答林兆虞書〉，《觀我堂稿》，卷3，頁18。

²⁶ 明·李材：〈答郭青螺書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷16，頁3。

²⁷ 明·李材：〈門人記述〉，《見羅先生書》，卷19，頁29。

²⁸ 明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，卷13，頁27。

²⁹ 見羅曰：「先天、後天在論學自屬心性之分。」明·李材：〈答吳養志書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷4，頁8。

（性），不能在「知」，亦不能在「正心」、「誠意」，更不會在「格物」。由於心意知物都只是經驗層的感性發用，即使是良知「亦是分別」，³⁰ 因此工夫不能由知入手，而必須反過來「將知歸於止」，見羅即循此義理脈絡詮釋「知止而後有定」一句，藉以推翻陽明的致良知教，並確立「止」的本體意義。³¹ 如此一來，屬於發用的明德、親民之落手處在於作為工夫起始點的「知止」，³² 格致誠正等後天工夫也必須在「知止」的範定下才能順當進行。故工夫首要是透入至善之性，由止「入竅」後再歸宿於身，³³ 並在心意知物活動過程中不斷攝歸於性，以正其不正、誠其不誠、格致其不格不致，而後方能在主宰於身時如理而行。

由於身必須依止於性始為實脩、至善則要落本於身方有止地，「物有本末」一條據此被訓解為止脩的工夫次第。「本」是指脩身的關鍵在於「求止之方」；「末」則謂格致誠正會合於「止善」一路的「收止之法」。在這樣的詮釋下，「知本」遂有二義：一是脩要本於止；二是止要本於身。前者是從道德實踐根據而言脩從止出，後者則是就實踐立定處來說止由身行，會合二者，「本」在工夫意義上遂蘊含了止脩的雙重向度。由於身之所脩涵蓋格致誠正四者，而脩身又是不斷攝心歸性的過程，見羅就是以此證成《大學》開宗立教在於「止於至善」。³⁴ 本末之分是從工夫所本指出身體力行的重要性，始終之別則是從工

³⁰ 明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，卷 13，頁 11。

³¹ 見羅曰：「從古論學必以格致為先，即陽明天啟聰明，亦祇以致知為奧。大學之旨意歸宿果在知乎？止於至善，恐不可以知名之也！不可以知名善，則止之主意不以知為歸宿也決矣！故曰『知止而后有定』蓋是要將知歸於止，不是直以止歸於知，此宗之辨也。」同前註，頁 27。

³² 見羅曰：「此靈明覺知之屬在後天，而非先天也決矣。……明德屬發用。」明·李材：〈答陳蘭臺書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷 6，頁 5。「知止一節，要緊悟在知其為學問之始事。……明德親民之落手處必於此歸宗也。」明·李材：〈答周敬伯書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷 17，頁 9。見羅以性為體、為先天、為未發；心意知物等為用、為後天、為已發。對應心性二分的架構，「至善」為性體，「明德」、「親民」屬用，由於體用二分，因此體上工夫不能落在致知、明德，而必須歸宗於止。

³³ 明·李材：〈答丘士蓋書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷 4，頁 12。

³⁴ 明·李材：〈答俞養弘書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷 13，頁 4。

夫起點確立性作為本體的地位，故謂：「本末始終四字，最為入手之經。」³⁵ 然不論是求止抑或收止皆不離身所位處的家國天下，因此在實踐上止脩並非別為兩路，而是俱合於兼賅內外的「脩身」，所以他又強調《大學》歸宗「知本」。其實身心一體、身性相依並非見羅創見，例如陽明嘗謂「無心則無身，無身則無心」，³⁶ 只是在致良知的脈絡下工夫重心始終是落在作為主宰的良知心體上。不同的地方在於，見羅並非以心性提領「脩身」，而是轉從「脩身」來收攝心性，著重於身在動態實踐過程裡「心意知物」與「家國天下」的內外互動關係，這就使得任何與心性相關的工夫皆需通過「身」才能完成。

由上所述，我們不難發現《大學》許多概念在解釋過程中已被賦予新的意義。為了對治無善無惡之說，而以「止於至善」為工夫之始；為了避免玄虛辨體之弊，而以「脩身為本」為實踐立處，這些明顯都是循著反省王學而往抗衡的方向所提出的訓解。儘管心性二分的路數與朱子一致，但這並不表示見羅全然取徑朱學，事實上無論是面對朱學抑或當前各種叢出的「格物」解釋，他都斷定和「致知」一樣「病於支離」：「以格物為窮至事物之理，是不知物理非外也，遺吾心而求之，無復有物理也，其失也支。」³⁷ 又說：「蓋孔子以知本為宗，而後之儒者卻主致知；孔子以知止入門，而後之儒者卻先格物。不知止則身心尚無歸宿，而所謂格物者，安得不病於支離？」³⁸ 他認為「主致知」是

³⁵ 明·李材：〈答黃汝潔書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷9，頁17。

³⁶ 明·王守仁：《傳習錄·下》，《王陽明全集》，頁90。

³⁷ 見羅曰：「以格物為去慾，是不知物之非慾也，體備於我者也，其失也虛。以格物為感通，是不知致知者非虛也；格物者，正其實下手處也，其淪也寂。」明·李材：〈大學古義〉，《見羅先生書》，卷1，頁9。許敬庵與羅念庵分別以「去物慾」、「感通」訓解「格物」，見羅此語顯然是針對二人而發。由於他將心意知物視為身之全體，「物」是伴隨識知分別的作用所必然引發之感，為不可能去除者，所以他否認許敬庵以物為慾的說法。至於格致誠正四者，見羅認為是共同組成「脩身」的工夫，而同歸於攝止於性之途，因此他強調「格物」乃「實下手處」，反對羅念庵從境界義將「格物」釋為「感通」。

³⁸ 明·李材：〈與張洪陽書〉，《觀我堂稿》，卷17，頁1。

不知實踐要以身之為本，所以務內遺外；「先格物」則是不明理出於內在性體，所以逐外亡內。故其所謂「支離」，乃謂病者徒然在格致誠正等終上著功，不知實踐應始於「止於至善」，以致偏離核心工夫而漫無所止。這樣的說法，是以止、脩工夫綱維三綱八目，³⁹並以之作為評鹭基準。有趣的是，他對於朱子的批評，與陽明堅持理源於內的觀點如出一轍，所不同者，端在他主張理在性不在心，所以內在求理的工夫相較於陽明多了一道攝知歸性的步驟。可見他之所以據《大學》作為建立學說的資具，進而提出有別於朱、王的訓解，在思維上固然於朱、王學各有所取，然用意不在調和二者，而是出於「內外如何合一」的問題意識。

此中尤有幾處可留意：其一，由於格致誠正必須在脩身止性的框架下進行，而心意知物在心性二分的結構裡又被判為待格待致待誠待正的對象，因此格致誠正的作用不過是在「脩身」統攝下防範心意知物偏離止善，並沒有個別的工夫內容，在實踐上也不具優位性。其二，止脩雖然並列宗旨，但是為了避免重蹈以悟本體消融工夫的偏頗，見羅一再強調從止入竅後還必須倒歸於身，因此「知止」不等同「脩身」，但「脩身」卻涵蓋了「知止」，所以「本」在於身不在於止。由於見羅是在止性的前提下反過來將八目全部收攝於「脩身」，「脩身」在「性理由身所體現」的實踐指向下成為用功關要，內在的心意知物與外在的家國天下俱會合於「身」而為「一體」，⁴⁰因此他說「只有一個本，隨身所接無非末者」。

³⁹ 見羅曰：「揭三綱倒歸一止，布八日本歸脩身」明·李材：〈答蔡以高書〉，《見羅先生正學堂稿》，卷8，頁3。

⁴⁰ 見羅曰：「自天子至於庶人又以脩身為本，知身外無有家國天下，脩外無有格致誠正，而一本之義可識知。」又說：「蓋家國天下心意知物，原與身為體者也。與身為一體，如何離得？……蓋此身原與事物相周旋者也。此身所處不是家便是國，不是國便是天下；此身所修不是齊便是治，不是治便是平，無一步不是用功的地頭，無一步不是覲道的光景，不必更做懸空之想，不復更有捉影捕風之難。」明·李材：〈論語大意〉，《見羅先生書》，卷9、5，頁779、731-732。見羅此說意在從身之位處強調心意知物的實踐場域不可脫離家國天下，由於一切事物皆與我切身相關，故謂之「一體」。

三、顧涇陽的脩身知本義

（一）涇陽對見羅脩身知本說的反思

止脩宗旨之所以初始獲得涇陽高度讚譽，原因在於他們源於救正意識的現實關懷正好合為一路。即使後來思想有所變化，但涇陽自始至終都倡議「脩身」，在〈東林會約〉裡更開宗明義點出「知本」為要，可看出在他的認定裡，此確實是抗衡玄虛之弊的有效解方。既如此，他為何批評見羅呢？其言云：

李見翁表章《大學》，特揭出「知止」、「知本」兩言，可謂洞徹孔曾之蘊。若曰「至善是體，明德亦屬用。修身是本，心意知物亦屬末。」似又主張太過矣。⁴¹

朱子揭格物，陽明疑其錯看了物字，則駁之曰：「物內也，非外也。」陽明揭致知，見羅疑其錯看了知字，則駁之曰：「知用也，非體也。」大都是有激之言，非究竟義。⁴²

朱子揭格物，不善用者流而拘矣。陽明以良知破之，所以虛其實也。陽明揭致知，不善用者流而蕩矣。見羅以修身收之，所以實其虛也。皆有大功于世教，然而三言原竝立于《大學》一篇之中也，是故以之相發明則可，以之相弁髦則不可；以之相補救則可，以之相排擯則不可。⁴³

上述數條，提供我們兩項訊息：第一，涇陽對見羅以「知止」、「知本」概括《大學》宗旨基本上是認同的，所疑慮者是過度抬高止脩以致視「明德亦屬用」、「心意知物亦屬末」的工夫序位。第二，涇陽肯定陽明以「良知」破除朱子「格物」之拘，然否定將「物」全轉向內的解釋；贊同見羅以「脩身」收

⁴¹ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷14，頁8。

⁴² 明·顧憲成：《大學質言》，頁569。該書同頁有類似之語：「鄭澹泉曰：『格致誠正亦以修身為本。本者，對末而言也。』果爾心與意顧為末乎？」

⁴³ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷11，頁10-11。

束「致知」之蕩，然不滿「知用也，非體也」的論斷。他認為朱、王、李三人忽略了「格物」、「致知」、「脩身」應為「相發明」的關係，因而罔顧《大學》條目的內在關聯而採取以此排彼的訓解方式，以致落入三言相擯的偏激論調。綜合這兩點，我們會發現涇陽之所以質疑「本末始終」之說，癥結不在見羅「至善是體」、「脩身是本」的主張，而在於「知」（明德）的工夫定位。換言之，涇陽對於身性合一的實踐方向並無懷疑，他的問題在於：如果工夫只本於「身」而以「知」為末，在缺乏對身之主宰用功的情況下，止善的理想是否可能實現？如上所言，為了抗衡良知教，見羅反過來將格致誠正化約於「脩身」，身心關係也因「末從本出」的規定反轉為心從身出。⁴⁴由於他極端地主張不必專向心意知物等末上著功，只要從身入手就能「本正而末自舉」，⁴⁵如此一來，欲達到身性互依的實踐狀態根本無從著力，「脩身」不免在工夫虛化中淪為難以確切執行的口號，此正為涇陽批評見羅「主張太過」的主因。既然「格物」、「致知」、「脩身」三者並立於《大學》，如何在工夫上取得心（知）一身一物的平衡才是詮釋的重點，否則皆易成為偏向一端的「有激之言」，而非「究竟義」。

經上分析，我們可以清楚地看到涇陽關於《大學》詮釋的諸多省思，而這些皆成為他重新詮釋「脩身」的前見：一、揭舉「致知」不代表必須承認「格物」有內無外，把「物」的範圍完全收斂於內的解釋反而容易造成蹈空的問題；二、「脩身」的落實確有其必要性，但理想意義的身既然是統合心、性、物為一的狀態，就不該否決格致同等於止脩的工夫重要性；三、倡議「脩身」並非得否定「良知」，且既然身心不離，工夫就不該有本末之別，而應肯定心與身並立於本的工夫作用。要須指出的是，涇陽並非全然推翻見羅的觀點，精準地說，他是在「止善」、「脩身」的主要架構下推翻見羅以「明德」為「知止」

⁴⁴ 明·李材：〈門人記述〉，《見羅先生書》，卷19，頁112-113。

⁴⁵ 見羅曰：「一切祇以意識揣摩，以氣魄承當，以智術籠罩，以聞見摹擬，而於道卒去之遠矣！……故辨得本末明白，自然不去末上著功，本正而末自舉。」明·李材：〈知本義〉，《觀我堂稿》，卷1，頁1-2。

成效的說法，嘗試在「明明德」上建立工夫，以作為落實以身止性的具體路徑。不難發現，涇陽的評騭已帶有肯認良知的立場，以下的批評尤為明顯：

或問：「陽明先生之揭良知，何如？」曰：「此揭自是痛快，徃徃有駁之者，予不敢以為然也。如曰分別為知，良知亦是分別，似矣。竊謂分別非知，能分別者，知也。認分別為知，何啻千里，恐未有以折之也。如知是心之發竅處，此竅一發，作善由之，作不善由之，如何靠得他作主，似矣。竊謂知善知惡是曰良知，假令善惡雜出，分別何在，恐未有以折之也。」⁴⁶

就軀殼上看，似乎此竅亦藏在一身之中；就主宰上看，實舉一身都藏在此竅之中，……凡天之高、地之厚，萬物之眾亦無所不該攝焉。雖謂莫大於方寸，而天地萬物為小可也，何也？是神明之舍也。⁴⁷

李見羅先生〈性善編〉，專為陽明致良知之說而作。其見卓矣，但致良知三字，何嘗不是？誠使人人有致良知，便人人是箇聖賢，亦有何害于天下？惟是陽明以無善無惡為性，則亦以無善無惡為良知，此其合商量處也。見羅較勘到此，可謂洞見病根。至于反覆辨良知不可為體態，落第二義矣。⁴⁸

大人通天下為身，故其學通天下為學。明德者，天下共明之身也，而明之自大人身始，所以大學之道在明明德。……夫身亦然，自明明德之謂修，明明德於家於國於天下之謂齊治平，本本末末、終終始始共脩一大身而已。……明德只是個良知。⁴⁹

和見羅相同，涇陽認為陽明「以無善無惡為性」確實不妥，但是堅持性善不必

⁴⁶ 明·顧憲成：《小心齋筭記》，卷11，頁6-7。

⁴⁷ 明·顧憲成：《東林商語》，《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1997年，據復旦大學圖書館藏清康熙刻本影印），第943冊，卷下，頁20。

⁴⁸ 明·顧憲成：《小心齋筭記》，卷14，頁8。

⁴⁹ 明·顧憲成：《大學說》，頁420。

從排斥陽明入手，若為了拔除「病根」而全盤推翻良知教，未免錯渡命題而「落第二義」。儘管涇陽所理解的「無善無惡」與陽明從超越層面立言的原意不同，但相較見羅他對王學仍有所肯定，故一面讚揚見羅標舉性善以抗衡無善無惡說的蔓延，一面卻又無法苟同藉由攻訐良知教來救正弊端的作法。引文中涇陽直言不以為然的「分別為知，良知亦是分別」、「知是心之發竅處，此竅一發，作善由之，作不善由之，如何靠得他作主」等說，正是見羅抨擊陽明的主要論調。⁵⁰ 由此可見，「良知」歧見是他由信服見羅轉為批評的關鍵，也是開出不同《大學》詮釋的起點。但這不表示涇陽擺落了身本的工夫取向，仔細觀察，我們會發現涇陽之言「良知」，側重於能分別善惡而作為人身主宰的意義，也就是說他是立足於「身」來思索良知的的作用。此工夫視野顯然承襲自見羅，不同的是：見羅的重點在於如何規範心性俱顯於身，所以致力於「以身攝心」，旨在顯發「身心一體」於實踐上的必然性；涇陽關注的面向是如何確保身能體現性理，因此著眼於「身宰於心」，意在凸出「身心相關處」處在工夫上的重要性。⁵¹ 職是之故，面對見羅從心性無法離身獨存來證成心性工夫必須落在身上的方式，涇陽不免批評此不啻將身心窄化為「軀殼」內外關係，而沒有留意到處理身心問題的目的不在說明二者相倚不離，應是思考如何讓身軀關聯萬物所運作的各種活動都能轉化為道德實踐。於此思路下，工夫自然會從身向內溯及作為主宰者的心，「正心」不再如見羅般只是作為「脩身」的防檢，不僅有獨立的工夫內容，且反過來成為身之能脩的工夫關節。⁵²

隨著對身心關係的思考轉變，關於「身」的詮釋也於見羅處有相承亦有轉

⁵⁰ 見羅曰：「知固分別，良知亦是分別，不可謂添一良字便是體，減一良字便是用。」明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，卷13，頁31。又曰：「區區果廢知不用者乎？飛行水陸，用者屬此，只為攘攘紛紛一從發竅後往而不知返也。故非從原本上討出至善，無地可歸，非從經世上把定脩身，無本可據。」明·李材：〈答朱友大學辨疑〉，《見羅先生正學堂稿》，卷7，頁12。

⁵¹ 明·顧憲成：《大學說》，頁422。

⁵² 涇陽曰：「除卻正心別無修身法，蓋修非修其軀殼，修其空空洞洞一塵不滓者也，修其靈靈瑩瑩感而遂通者也。」同前註，頁422。

出。就相承處來說，陽明雖早有不以形骸分爾我的說法，⁵³ 不過見羅為了確立實踐要內外兼含而將「身」的概念更明確地延展為心意知物家國天下，使身不僅是脩身之身，還必須是齊家、治國、平天下之身。涇陽延續此工夫概念，亦倡議「通天下為身」、「共脩一大身」，強調天下是一大身、脩身不可拘於一己。於轉出處而言，見羅以實現價值的場域來定位「身」，涇陽則側重從成就價值的起點來界義，內涵規定的不同致使身心關係由「此竅亦藏在一身之中」轉成「一身都藏在此竅之中」，身因此化為心的另一種形式，欲突破個體形限而擴及至「天下共明之身」，就必須從作為「神明之舍」且賅攝萬物的「心」著力。順著這樣的理路，見羅「明德亦屬用」的說法亦為他所反對，在涇陽心為身主的強調中，「明德」不再是「止善」的效用，而成為身止善與否的工夫關要，「脩身」的工夫內容也因此跟著落在彰顯良知的「明明德」上。然此非謂涇陽將身上如何用功的問題全歸諸心，在「共脩一大身」的工夫導向下，「明明德」反而無法封閉於內在的意識領域，而必須在家國天下皆為其身、格致誠正皆共其脩的規定下，以一己之身為實踐起點，在家、國、天下開展的行動中，與天下人共明明德，而成天下之身，故曰：「明之自大人身始」。至於見羅為了凸顯止脩宗旨所提出的「本末始終」工夫順位，也消融於通天下之身的「明明德」過程，心意知物不再相對於身而為末，「明明德」亦非惟止善之用而為終，反而皆成為落實「脩身」的前提。綜上分析，可知涇陽和見羅的關懷重心相同，如何藉由工夫的重新架構來解決內外合一問題，仍是他詮釋《大學》時考量的要點。他採取的作法是先揭舉身宰於心的面向，並在「良知」的解釋基礎上將「脩身」與「明明德」聯繫起來，接著從二者於工夫互攝的關係，使「脩身」不偏廢心上工夫，而「良知」又同時蘊含大身的向度。如此一來，「脩身」依舊是合內外之道的樞紐，「止善」也仍然為實踐路向，所不同者，在「明明德」被詮釋為「知止」與「脩身」的具體路徑，成為體現身性一如的工夫著力處。

⁵³ 明·王守仁：《大學問》，《王陽明全集》，卷26，頁968。

（二）知本始於明德識性

就詮釋方式來看，涇陽將「脩身」集中到「正心」的作法近於陽明。然為了避免重蹈務內遺外的流弊，他以「天下共明之身」定義「明明德」，這就使得良知無法自絕於內，必須在具身化於家國天下的過程中方能顯明。此以家國天下為身、再以身言心的思路無疑來自見羅，即使引入陽明良知說，「明明德」的工夫主要也是為了實現身止於善的理想而立，從「身脩則無內外之可分」、「脩身只完得明明德、止至善，工夫亦歸併到身上來」的強調，⁵⁴可看出著重身本的實踐立場上仍與見羅無二。不過見羅在工夫上並不看重心主於身的作用，而涇陽則特重此意，然此亦非其個人創發，朱子論心時已常強調心主於身而宰萬事的一面，如：「心是神明之舍，為一身之主宰」、⁵⁵「心之神明，妙萬理而宰萬物」，⁵⁶朱子之說與涇陽以心為「神明之舍」、「萬物之眾亦無所不該攝」的論述如出一轍，可見涇陽對《大學》的思索在一定程度上亦受到了朱子的影響。值得注意的是，儘管涇陽多所取徑，但是作為重新詮釋「脩身」的主要概念仍是「良知」說，特別是當他將「明明德」視為體現「大身」的關鍵時，良知的指向也就決定了「知本」的工夫型態。但是他所理解的「良知」與陽明一致嗎？經上所析，我們會發現為了融會脩身止善的架構與心主於身的路向，涇陽闡述「良知」時側重在「通天下為身」的基礎上強化良知不離家國天下而顯其主宰的意義，此從「共脩一大身」解釋良知的方式，與陽明著重從照察意之善惡來顯發良知本體知是知非的意義是不同的。因此我們不能冒然以陽明良知說來理解涇陽，而必須更深入辨察「良知」於其說的定位，方能確認「明明德」的真義與「脩身」的運作方式：

⁵⁴ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420-421。

⁵⁵ 宋·朱熹：《朱子語類》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 17 冊，卷 98，頁 3305。

⁵⁶ 宋·朱熹：《大學或問》，《朱子全書》，第 6 冊，卷 3，頁 511。

惟仁義為性，愛敬為情，知愛知敬為才。良知二字，蓋通性情之才而言之者也。⁵⁷

性，體也。情，用也。曰知、曰能，才也，體用之間也。是故性無為而才有為，情有專屬而才無專屬。惟有為，則仁義禮智一切憑其發揮，有似乎用，所以說者謂之用也。然遂舉而繫諸四端，恐兩下尚不能無毫釐之別。惟無專屬，則惻隱、羞惡、辭讓、是非，一切歸其統率，有似乎體，所以說者謂之體也。然遂指而名之曰性，恐究竟且不免有千里之謬矣。⁵⁸

良知本於繼善之性，即是至善，原來純粹中正，一毫不容偏駁，其要在于明而止之。止至善正所以明明德也，至善無時不有，止亦無盡頭處，然學者入手之時，辨在毫釐，有似至善而實非至善者，頭路易差，最難剖析，故非知不可。曰：知是會其德之原明處也。知則於德體中實見得個定靜安慮的本來，止者即常定、常靜、常安、常慮之謂，故知止則止中之真境一一現出。此心本體，至善無形，是極恍惚的道理，到此則心體處處湊合，成了極實在的學問。⁵⁹

心與知一而二，二而一者也。心統性情，具眾理，性也，心之體也。知則在體中為用，故以妙眾理言之。應萬事，情也，心之用也。知則在用中為體，故以宰萬物言之。⁶⁰

心有為也，性無為也。論本體，有為者必須得無為者為之張主，故知性乃能盡心。論工夫，無為者必須得有為者之效靈，故存心乃能養性。⁶¹形而上者謂之道，形而下者謂之器，形而上下之間者謂之心。⁶²

⁵⁷ 明·顧憲成：《小心齋笥記》，卷2，頁4。

⁵⁸ 同前註，頁3-4。

⁵⁹ 明·顧憲成：《大學說》，頁420-421。

⁶⁰ 明·顧憲成：《小心齋笥記》，卷13，頁7。

⁶¹ 同前註，頁10。

⁶² 同前註，卷16，頁2。

知本云何？本者，性也。學以盡性也。盡性必自識性始。⁶³

心，活物也，而道心、人心辨焉。道心有主，人心無主。有主而活其活也，天下之至神也，是謂眾妙之門。無主而活其活也，天下之至險也，是謂眾禍之門。⁶⁴

儘管涇陽的良知見解與見羅相左，然對於以身止性的路向並無異議，於性體的倡議也有高度共識。承接見羅以發與未發二分心性的架構，涇陽也主張「心有為也，性無為也」，將心性分屬不同層次。性體不具道德能動力，不能直接作用於身，因此在工夫上必須憑藉有為的心為之「效靈」，方能使身順當體現性理。心能直接主宰於身，然不能自決活動方向，所以在作用時必須依賴性體為之「張主」，才能避免因靈動不定的特質而流於虛蕩。涇陽所說的「道心有主，人心無主」，指的就是有為之心是否根據無為之性來支配身之動用，有之為「眾妙之門」，無之則反為「眾禍之門」。正由於作為「活物」的心之不定性，所以儘管正心為脩身的著力處，但「知本」在涇陽的詮釋裡指向的並非心，而是作為價值根源的至善之性。如此一來，「知本」所意味的就不是在工夫初始階段對「實踐必本於身」的體認，而是在實踐過程中「心本於性而宰於身」的「盡性」理想狀態。

此心性異質異層的義理規格，比起陽明，無疑更貼近朱子的理路。不同的是，涇陽是把它套進見羅止脩的架構裡，藉此作為止善—正心—脩身三者的內在聯繫。這樣的處理方式，不是從本體論的立場來辯證心性關係，而是立足於工夫角度思考心在身性之間的樞紐作用，藉此凸顯「以心止性」之於「脩身」的重要性。相較見羅，涇陽對於心的問題顯然更為關注，甚至以之為身是否能止善的工夫關鍵，這點從他命名書齋為「小心」亦可看出。然此中又衍生出諸多問題：活動不拘的心如何能識性、盡性？無為之性又如何可能張主於心？良知在心性二分下應如何歸屬？這些問題皆牽涉到心、知的層次。若單看涇陽針

⁶³ 明·顧憲成：《東林會約》，《顧端文公遺書》，頁4。

⁶⁴ 明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷5，頁8。

對見羅「知用也，非體也」之說的批駁，很容易以為他在良知立場上與陽明同調，然實際並非如此。他主張「形而上下之間者謂之心」、「曰知、曰能，才也，體用之間也」，又說「知善知惡畢竟是分別，落在用一邊，若便以為是性、是心之本體、是未發之中，悉啻千里。」⁶⁵明確地否認了心、知為本體的可能性。依照陽明，知是知非的道德判斷即良知本體自身的呈顯，然涇陽卻主張知是知非終究是有為之用，不可錯認為無為的性體。這樣的觀點明顯異於陽明而近於見羅，然他又以見羅為非，那麼心知究竟該如何定位呢？深入探究之前，我們要先確立兩點：一是心與知是「一而二，二而一」的關係，故釐清彼此既區隔又互相聯繫之處，是掌握「知本」的要點；二是涇陽論心性皆是從工夫上立言，所以「體用之間」、「形而上下之間」的說法必須從工夫意義來理解。

如前所述，涇陽之所以契應見羅而尊主「性善」，有很大的原因來自抗衡無善無惡之弊的共同立場，因此他雖然不認同見羅過度揚性抑心的作法，但始終對「心」有份警戒。在他的思想體系裡，性為至善之理，至於心只是做工夫之處而非道德本體，此界線非常清楚。但如此的界定就會面臨和見羅一樣的理論困境，即心知為用不足恃、知止無處入手的難題。涇陽反對見羅以「知為分別」，即緣此而發。他指出由於「至善無形，是極恍惚的道理」，所以學者做工夫時易陷入錯認本體的危險，而「知」的作用正在區辨「有似至善而實非至善者」以「會其德之原明處」，亦即辨別所止對象是否為至善之性，並識取內在德性所顯之明。值得注意的是，涇陽稱「知止」是「到此則心體處處湊合」，這就表示超越的性理本具於心，然心性之間須透過「知」的「識性」來銜接，方能使內含心中的性理顯現出來。他順承朱子「心統性情」之說簡別心知異同：作為道德本質的性理先天內在於心，而心對於後天的情感又具有駕馭性，從作為形而上之性與形而下之情的樞紐而可說「形而上下之間者謂之心」。然因心自身無法上透性理，所以形而上的性理至多備具其內，以致心只能隨任活潑不定的屬性而動用。由於心缺乏自主將性理作為出來的能力，所以說於「眾理」

⁶⁵ 明·顧憲成：《還經錄》，《顧端文公遺書》，頁11。

至多只是潛存其中的「具」、於「萬事」只能善惡交雜的「應」。「知」與「心」同樣因「有為」而有別於「無為」之性，也同樣因「無專屬」相異於「有專屬」之情，所不同者，在於「知」本身的作用就是識知性理，能使心湊合於性並以之為根據而主宰於情。涇陽正是由「知」通貫性理而在應事時發揮「仁義禮智」之德，肯定性體能憑藉「知」之作用來妙運「眾理」，而謂「在體中為用」；由惻隱、羞惡、辭讓、是非之情統率於「知」，肯定人身各種實踐活動在「知」的主宰中循理而行，而謂「在用中為體」。因此「體用之間」的指陳，是就實踐過程中「知」不同於性情卻又能兼括體用、依理馭情的作用而言。「用」乃上據性體的表現，是將不能作為的性體作為出來的實踐過程，工夫至此才成了「極實在的學問」。

從「道心有主，人心無主」之別可知，性理為「知」識取後落實在「心」上而為主，這就表示「知」並非獨立於「心」之外的存在，而是作為心的屬性以待其用，知止於性則心有所主，反之則無。易言之，心之所以能有主，乃因「知」發揮其用而使「心」上合於「性」，故就心能主於性而「具眾理」而言，可說「知則在用中為體」。情之所以能發用合理，乃因「性」在「知」的運作下主宰於「心」，故就性能用於心而「應萬事」而言，可說「知則在用中為體」。因心不似知能識理，故謂「一而二」，然心能透過知來止性宰情，所以又說「二而一」。涇陽於他處亦嘗謂「至於善，即心之本色」、⁶⁶「這箇心極靈，是是非非瞞他不得些子」，⁶⁷以「至於善」為心獨有的能力，對照此處心、知關係，可見「知」是心本具的特質，也是循理與否的關鍵。這樣的說法，主要是為了強化「知性」在成德中的重要性，在理路上明顯貼合了朱子以性為主、心統性情的思維脈絡。實際上，涇陽亦屢屢自陳心性諸說多尋繹朱子而得，如：「吾繹朱子《白鹿洞規》性學也，不可不察也」、⁶⁸「朱子曰：『心比性，

⁶⁶ 明·顧憲成：《小心齋笥記》，卷18，頁2。

⁶⁷ 同前註，卷1，頁9。

⁶⁸ 明·顧憲成：《東林會約》，《顧端文公遺書》，頁4。

微有迹。比氣，則又靈。』說得極細。」⁶⁹既如此，為何又肯定「良知」呢？細察涇陽所提出的兩項定義：一、「良知本於繼善之性，即是至善」；二、「止至善正所以明明德」。據其說，既然良知要有所本、有所止方為至善，其本身自非至善之性，故「知」之「良」是在本於性的前提下所顯的道德之理。落實在工夫上，心之「止」即「明明德」之「明」，所以「明明德」為體現道德之理以盡性的工夫歷程。由此可見，「良知」在涇陽的定位裡是「心透過知的作用以本於繼善之性，使至善性理顯明於心中」。

析言之，同樣兼體用，「心」是在尚未以知止性前動用無端的內在情狀，於眾理萬事是自然地具與應；「知」指的是心能知理的特質；「良知」則偏重心依止性而能道德地妙眾理宰萬物的狀態。見羅關於「知」的定位雖然不同，但是他主張只要通過攝知歸性使「知」成為性之用，就能轉化為由性所發、合乎性理的良知。⁷⁰此心知止性的實踐方式明顯源於見羅，⁷¹只是他是用陽明「良知」的框架收合見羅的工夫路向，以接引朱子「心知」的內容，不僅與見羅、朱子的說法已然有別，也與陽明「良知」原貌大相徑庭。在涇陽的理解裡，「知」本身並不具有「良」的道德屬性，而「良知」亦非道德本體，「良」乃依止超越的性體而有，妙理宰物之能也必須以性體為根據方能發揮。至於「知是知非」在力抗無善無惡說的背景下也被解釋成辨知至善所在，「知」於實踐路向不再是於用上照察意念之善惡，而是向後返作為心辨別、識知、依止至善之性的作用。據此以觀，心、知雖然不是性體，卻是身止於性得以實現的下手處，可見涇陽所反者並非見羅性體心用的判分，而是為了克除主觀過度膨脹的流弊，連同心、知的工夫作用一併抹殺的偏激論調。特需指出的是，儘管涇陽

⁶⁹ 明·顧憲成：《小心齋筭記》，卷16，頁2。

⁷⁰ 見羅曰：「從止發慮，正所謂不識不知，順帝之則也。」又說：「知能之良自是性之用事，然不可指知能之用即是性。」明·李材：〈門人記述〉，《見羅先生書》卷7、卷19，頁11、109。

⁷¹ 此處觀點來自審查教授的提醒，由此切入確實更能看出見羅與涇陽的聯繫，筆者獲益良多，謹申謝忱。

所解釋的「良知」自成其義，但是在工夫上他不採取朱子向外窮究萬物之理的途徑，而是承接陽明自覺本有良知的內返路向，只是涇陽所返者乃至善之性而非心，此處與見羅的處理方式完全一致。此外，朱子論心之知覺內容可為理、亦可為欲，涇陽則是將「知」的作用限定於識性、知理，強化知依於性、心本於理的意圖昭然可見，而這當然是針對王學末流論心時重明覺而遺天理的弊端而發。據此詮釋，「脩身」的完整運作展開來說即為：運用以心知性的工夫，根據至善之性將性理具體體現於關聯著家國天下的一切行為活動中，進而從一己之身轉化為具價值義的天下之身。至於「知本」，也在以大身為本、以性為本之意外，兼含以心知性的工夫為本的豐富意涵。

四、高景逸的脩身知本義

（一）景逸對見羅脩身知本說的反思

和涇陽相同，見羅對景逸影響至深。他早年經羅止菴聽聞見羅「脩身為本之學」後，自陳「正合於余所持循者，益大喜不疑。是時，只作知本工夫，使身心相得、言動無謬」，⁷²他稱許止脩宗旨的工夫路向為「實地頭」、「實工夫」，⁷³能安頓了無聲臭之善，並有效遏止虛談心性的流弊，可謂有大功於世。即便其後漸疑見羅，對脩身知本說始終抱持肯定態度，如他在〈與涇陽論知本〉中批評見羅之說「未必是大學原旨」的同時，仍盛讚止脩義是歷來詮釋《大學》最精奧者：「見羅看知本之本，如《中庸》『中』者。天下之大本之本，謂非以脩身贊其為本，乃是以本歸之脩身」，景逸指出見羅並非以「脩身」參贊天地之化育，而是反過來將「天下之大本」歸諸「脩身」，將身點化為天理從出之本。⁷⁴這種說法，對景逸而言無疑開啟了新的視野，也確立了他日後以身本

⁷² 明·高攀龍：〈困學記〉，《高攀龍全集》，頁347。

⁷³ 明·高攀龍：〈與羅止菴〉，《高攀龍全集》，頁459。

⁷⁴ 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁404。

為主的工夫立場。也因為景逸關注的是本歸於身的面向，因此相較涇陽「身如何知性」的疑義，「身是否能當下為本」的問題反而成為焦點，質難即由此而發。由於其所疑者在身，故進入下列（乙）文分析他對止脩說的評駁前，我們先將他有別於見羅的「身」的看法羅列於（甲），作為探討的切入點：

（甲）

格物不是尋一箇物來格，但看身心安妥。苟身心稍不安妥，便要格之因甚不安妥。……安妥便要認，認即是格物也。⁷⁵

凡事行不去時節，自然有疑，有疑要思其所以行不去者，即是格物。⁷⁶千變萬化，有一不起化於身者乎？千病萬痛，有一不起病於身者乎？此處看得透，謂之格物，謂之知本。故曰：「此謂知本，此謂知之至也。」⁷⁷

人除了這個軀殼，內外只是個理。……人只為有了這個軀殼，便隔礙了。⁷⁸一個身子，完完全全，潔潔淨淨，如精金百煉，如白璧無瑕，此時方先得「脩身為本」四字。⁷⁹

萬物總是一物，故一物皆備萬物。……即一為萬，故推行處不容一些隔礙。人被物欲封閉，卻全隔礙了，故須強恕。⁸⁰

世儒亦多有見得誠的意思，只是無克己閑邪工夫，故純是氣稟物欲用事，皆認作天性，以妄為誠，種種迷謬。此格物致知，《大學》所以最先用力也。格致亦別無說，只是分別得天理、人欲，界分清楚透徹，正閑邪之要也。⁸¹

⁷⁵ 明·高攀龍：〈會語〉，《高攀龍全集》，頁308。

⁷⁶ 同前註，頁307。

⁷⁷ 明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁164。

⁷⁸ 明·高攀龍：〈會語四〉，《高景逸先生東林論學語下》，《東林書院志》（臺北：廣文書局，1968年），卷6，頁1。

⁷⁹ 明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁191。

⁸⁰ 明·高攀龍：〈萬物皆備章〉，《高攀龍全集》，頁301。

⁸¹ 明·高攀龍：〈與遼確齋〉，《高攀龍全集》，頁416。

(乙)

《大學》一書，某於文義尚有不決於中者，近始決之。此與李先生稍異者，以格物致知而知本，以知本為物格知至耳。至於主意，則在知止，工夫則在知本，一也。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。⁸²

李先生徹悟知本，而於知至之義未之及也，其曰「止為主意，脩為工夫」，「格致誠正不過就其缺漏處檢點提撕」云爾，似於知本知至相粘處卻看輕格物也。《大學》以知本為知至，正以物格而知本，此開關啓鑰最先下手處。⁸³

如前所析，見羅在「身」的概念上有進於前人，不僅主張工夫要從「身」著力，而且以身含攝八目、兼賅內外，在以本攝末的關係中，「身」貫通家國天下，突破了一己之限。涇陽與景逸對於身的定位大抵源於見羅，如涇陽有「共脩一大身」、「天下共明之身」之論，景逸亦有「天下原是一身」、⁸⁴「八目只是一本」⁸⁵之說，皆可見相沿相襲的思想軌跡。所不同者，景逸除了從德性層面肯定身有「千變萬化」外，還特別重視「千病萬痛」的另一面向，並據此指出只從以身為本、以性為止來解釋「知本」是不夠的，必須看透身兼具了「起化」、「起病」的雙重性，以「格物」擴充「知本」的內容，才能對治身病而逐步回復「完完全全、潔潔淨淨」的狀態，工夫到此方可謂「知之至」。所謂「千病萬痛」，參核景逸「軀殼」、「閑邪」的相關論述，可知非指生理層面

⁸² 明·高攀龍：〈與徐匡嶽大參〉，《高攀龍全集》，頁439。

⁸³ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁212。

⁸⁴ 明·高攀龍：〈答楊侍御〉，《高攀龍全集》，頁513。景逸類似之意遍見文集，如：「天下、國家之本在身之『本』也。」明·高攀龍：〈筭記〉，《高攀龍全集》，頁203。「合天下言人，猶之乎合四體言身。」明·高攀龍：〈同善會序〉，《高攀龍全集》，頁582。「人身一小腔子，天地即大腔子也。」明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁172。

⁸⁵ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁210。

的疾病覺受，而是就私於一己「軀殼」的「物欲」立言。如前所述，王學末流空談心性、理閉於內的背景，促使見羅提出性體於身、理無內外的實踐路向，景逸承之，於天下一身之意尤為看重，然此必然會面臨兩大工夫難題：一是在物欲隔礙之下，封閉於己，無法將性理由內推行至外；二是跳過「克己閑邪」的澄治工夫，易錯認「氣稟物欲用事」為「天性」。⁸⁶ 易言之，景逸的問題意識在於：直下以身為工夫立處，是否就能無礙地達到身性一如的理境？會不會重蹈末流誤情識為性理的弊病？循此思維，他認為《大學》「最先用力處」應是「格物致知」，經過格致的歷程，才能打破物欲之隔，真正落實萬物一體的理想。從這個角度來看，我們就能理解景逸為何有別於涇陽聚焦知止之法，而是就「知本」內容提出相異於見羅的見解。究其實，景逸並非全然推翻止脩之義，相反地，他相當肯定「主意則在知止，工夫則在知本」的義理架局，⁸⁷ 只

⁸⁶ 周熾成分析：「高攀龍認為，向內的修身，要以向外的格物為基礎，而忽視格物的李見羅就使修身變成純粹向內的東西，變成一個『安心法訣』，從而禪味甚濃。」、「明確主張身本論的高攀龍把身看得重，但是，他又對『軀殼』很反感，這兩方面似乎形成了一種張力。不過，軀殼並不是正常之身，而是麻木或麻痺之身，是由『私意』帶來的結果。『只為有了私意，便與人隔絕』。由於私意的作用，身不斷往內縮，最後變成軀殼。相反，受天理或公心影響，身不斷往外拓展，最後帶來大仁。在大仁之中，人性得到充分的實現。在這種意義上，人性是一種動態的過程，而不是靜態的實在；性善不僅僅是說說而已，更重要的在於做。」周熾成：《復性收攝——高攀龍思想研究》（北京：人民出版社，2007年），頁103、161。周氏見解精闢，值得參考，不過以見羅修身為純粹向內的說法，恐需商榷。事實上，見羅自陳為了避免知止流於沉空守寂，所以反反覆覆提揭「脩身」方為工夫歸宿。如其言：「必欲徹悟此身之外無別有家國天下，此脩之外無別有均平齊治，斷然以天地萬物為一體者，則亦未以易言也。」明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，卷12，頁13。可見「知止」只是「脩身」的內在根據，在實際踐履上必須涵蓋家國天下，以臻萬物一體之境，此涵蓋內外的工夫方向後來為景逸承繼。

⁸⁷ 景逸曰：「《大學》所重在知本，若不知修身為本，格盡天下之物，也沒相干。」「學問先要知性，性上不容一物，無欲便是性。」明·高攀龍：〈東林書院會語〉，《高攀龍全集》，頁309。在重視知止、知本的工夫立場上，景逸與見羅一致，提出格致是為了開出知本入處，意在化除身性之間的物欲扞格。

是見羅為了彰顯以止脩為綱領的《大學》詮釋架構，並未開展格致誠正的工夫內容，在景逸看來，未免有偏執一端而輕忽格致之失，所以他批評見羅之說「執則迫」，「迫」指的是止脩宗旨至多揭示了工夫的大方向，卻無法提供入於「知本」的「開關啓鑰最先下手處」，他和涇陽論「知本」時指出「見羅之說又自成了一箇安心訣法」，⁸⁸正是此意。

表面上看來，「知本」的詮釋歧見源於「身」的異說，然若深入觀察，景逸關乎「身」的反思其實是圍繞著見羅「知本」說而展開的。既然身為天下之本的關鍵在於「止性」，那麼「知本」的前提就是身性相融，但身既非性、亦無法自作主意，不就意味身在表現上有背離至善之性的一面？故若直下從身入手而不輔以其他工夫，很有可能會陷入誤身性不一的狀態為「知本」的妄境。景逸就是從這個角度批評「李先生徹悟知本，而於知至之義未之及也」，在他看來，見羅是從工夫的終成意直接將「知本」與「知至」等同為一，以致「於知本、知至相粘處卻看輕格物」。意即見羅忽略了「知本」應是漸次修養的歷程，沒有留意到「格物」正是到達「知至」的必要環節，所以只點出本之所在而跳過了知的工夫。劉宗周雖未有以格物補知本之論，但也曾質疑見羅「只是尋將好題目做文章，與座下無與。」⁸⁹無文题目的評價與此處所言立意相仿，景逸所提出「以格物致知而知本」的工夫次第，正是在止脩骨架下為了嚴密工夫網絡的依題為文。對比來看，見羅未曾從「知至」論「知本」，於「知」之意亦未多作發揮，格致在他來說不過是包含在「脩身」內的一環。景逸則相反，他從「知至」開展「知本」，又特意將格致獨立出來提到「知本」之前，就是為了凸顯「知」的工夫歷程性。他認為要讓性理完全在身上起作用，必須經過知理的推致階段，也就是在閑破軀殼私意的基礎上從「身性二分」到「身性一如」的實踐歷程，所以「知本」是伴隨著「格物」逐步深化、無法一蹴而就的，此即為何他說身子要「精金百煉」後「方了得脩身為本四字」。

⁸⁸ 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁404。

⁸⁹ 明·黃宗羲：〈師說〉，《明儒學案》，頁21。

對比之下，儘管「共脩一大身」之意為其三人共許，然李、顧的工夫皆著眼於身在動用之前的知性、止性，景逸同樣也肯定內返止性的必要性，但他在止性外尤為重視身在動用之後性理能否落實的一面，格致工夫的倡議即源於此處。根據他的說法，格致的目的是為了「分別得天理人欲」，也就是要時時檢視當下是「身性二分」抑或「身性合一」，因此「格物」仍是扣緊身本所做的工夫，不是向外「尋一箇物來格」，而是要在「身心稍不安妥」時格之。「身心不妥」主要是從能否由一己之身往外推致家國天下來評判，若「凡事行不去」，就要循言行舉動乃至「動念」等處向內覺察「不妥」的根源以克去之。故「格物」從蕩除物欲的角度而言是「克己閑邪」的工夫，從回復身心不妥的狀態來說則是身止性理的實踐，從「一物皆備萬物」的理境所立是「天下一身」的體現。就工夫目標來看，「格物」的最終指向仍是體認性理，與涇陽似無不同，然景逸「物」的內容涵蓋了開眼、開口、動念等處，也就是眼前相接之物以及應物而起的念慮言行，所格範圍不僅止於檢省內在念慮，還包含所見的一切外在對象，兼賅了內向與外向的雙重途徑，此後來引起涇陽的質疑，待後文探討。

（二）格物致知而知本

「格物」工夫的發揮是景逸在詮釋「知本」時有別於涇陽的一大特徵：涇陽從以心知性來解釋「知本」的工夫路向；景逸則是以格物致知來建構「知本」的工夫次第。涇陽主張身要止於性必須經由心，景逸則更進於此，認為工夫不能專在內返止性，必須再加上「格物」才能真正完成「知本」的實踐。其二人「格物」詮釋歧異的起點乃源於對「知本」的理解差異，而「知本」的理解差異又來自審度見羅止脩義所產生的不同問題意識。仔細辨察，儘管身止於性是兩人承襲自見羅的共法，然而相對於涇陽著重身心關係，景逸則較為聚焦於身物關係，並從「心性一身一物」的互動視野來延展「知本」的工夫方向，這就使得「知本」從「心性一身」的著力範圍向外拓及至「身一物」的互動過程。此以「格物」為「知本」用力處的詮釋方式，蘊含的工夫意向至少有三：第一，

從物欲身到德性身的轉化進程，需要天下萬物的參與，無法在心性之間獨立完成；第二，「知本」是在心物互動的過程中逐步確立的，因此工夫不能僅憑內外取徑單向成立；第三，因物我融通是透入「知本」的指標，所以內外之理均須經由身方得開顯，而身亦須完整體現內外之理方為立本。掌握這三點，我們就能清楚觀照雙方「知本」歧見背後的思維脈絡：

《大學》之旨，明德，新民，要於止至善。止至善者，一篇主意也，其下皆說止至善工夫。「物有本末」一節最為喫緊，「先後」二字示人入道之竅。失了先著，便不可入道。先著即在格物。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。故曰：「此謂知本，此謂知之至。」知本則知止矣，正與「物有本末」一節相叫應也。……《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？觀下文「聽訟」一節，其釋知本，昭然可見矣。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，遂令「修身為本」二節無歸著。後世知得「此謂知本」是原文，而謂格物只格本末，又令格物致知之工無下手。假令一無知識之人，不使讀書講論，如朱子四格法，而專令格本末，其有入乎？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，只提掣得《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，而非徒誇多鬬靡，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。⁹⁰

引文為景逸的〈與涇陽論知本〉，原本去信背景不詳，現根據《大學質言》可知乃針對涇陽「格物」說而發。涇陽理路雖近於朱子，但他既不認同格致補傳，也反對朱子「格物」之說，除了直言批評「朱子所謂即物窮理，但非格物

⁹⁰ 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁404-405。

本旨」，也同時提出「竊謂格物只是辨箇本末」的個人解讀。⁹¹和涇陽同調，景逸為了讓「脩身為本二節」有所歸著以凸顯「知本」的切要性，⁹²也不取朱子改本。但是他並不贊成格本末的解釋，反而主張朱子窮理說不可更動，信中「專令格本末，其有入乎？」、「謂格物只格本末，又令格物致知之功無下手處」等數語，正是針對涇陽的批評。涇陽之所以不採朱、王之說，將「格物」解釋為格物之本末，⁹³主要是為了穩固「大身」的理論基礎，以防範循朱子窮理之訓而引發求外略內之失，抑或依陽明格心之解而造成務內輕外之弊。他接續見羅「物」的界定而以為「家國天下無非是物，身心意亦無非是物」，並在此基礎上以「盡己之性」與「盡人之性」分指「本末」，⁹⁴藉此將「格物」的內涵解釋為：格知至善性理以盡己之性，進而落實性理於身心意家國天下以盡人之性。依據「本末一物、本自該末」的「格物」原則，「脩身」必須由本及末、由內及外、由盡己及於盡人，直至推到天下平方為「物格正得手處」，⁹⁵如此才是所知之至善性理的全然體現，故謂「格物」為貫串誠正修齊治平的「大門」。⁹⁶

如前所析，「致知」在涇陽為內返知性的工夫，綜合此處「格物」的解釋，我們可以觀察到：涇陽的處理方式是將「格物」與「致知」從八目中抽繹出來，

⁹¹ 涇陽嘗批評「其補格物傳，吾不敢知也」、「朱子之說既臆決而無憑」，甚至將「格物」說聚訟紛紜的現象歸咎於此：「格物一義，二程既未經拈出，朱子又從而補之，卻似懸斷，此紛紛之議所繇起也。」明·顧憲成：《大學質言》，頁 567-569。

⁹² 景逸：「曰：『淇澳以下何謂也？』曰：『皆釋知本也。本末不過明新，故釋知本以明德新民止至善也。』」明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁 210。

⁹³ 涇陽曰：「石經本於致知格物之下隨繫以物有本末一條，即格物二字意義了然，省卻多少閑議論。」明·顧憲成：《大學質言》，頁 567。

⁹⁴ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷 13，頁 8。

⁹⁵ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 569。

⁹⁶ 涇陽曰：「誠意、正心、修身，忠也；齊家、治國、平天下，恕也。格物，其大門也；至善，其極則也。物格則知致矣，知本之如何而為本，則知何以盡己之性；知末之如何而為末，則知何以盡人之性。」明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷 13，頁 8。

分別作為「知本」的實踐條理與工夫路向，使身心意家國天下統貫其中皆成為「脩身」的必要環節。「格物」是確立身本後及於家國天下的實踐指向，「致知」則是銜接「脩身」到「知止」的工夫，二者相合併行，才能由「識性」臻至「盡性」以完成「知本」。從邏輯來看，「致知」是「知本」的必要條件，「格物」是「知本」的充分條件；在實踐來說，三者通歸於至善之性而為同一工夫的不同面向。就內返知性以立本而言，為「致知」；就性理通貫內外以大其身而言，為「格物」；就止性之身能盡人己之性而言，為「知本」，涇陽「三言一義」即是謂此。⁹⁷ 由此可知，「格本末」的訓解，是為了範定致知的內返之途須以推擴向外的實踐為歸趨，意在避免工夫偏於一端，藉此強化「脩身」含賅內外而不可遺的實踐意義。因此，儘管「格致」在涇陽的定位為「《大學》入門第一義」，⁹⁸ 然所入之門即「共脩一大身」，工夫的最終目標仍舊是「知本」。

無論是本末一身的持論，抑或以格物充實知本、以身收合內外、以大身為歸趨的詮釋方式，顧、高二人頗為一致。但涇陽論「格物」著眼於盡性，這點景逸就無法苟同。就涇陽的立場，格本末已足以確立脩身的方式，若再另設工夫豈不是反而向外求理？但景逸卻認為若不從用上工夫開展「格物」，「知本」的入手處就只剩內向止性一路，如此反易重蹈「陽明單提致良知而掃朱子窮理之說」之「弊敗」，過度依賴自證經驗而引發大身一時可得的誤解。涇陽的觀點其實來自見羅：由於見羅將流弊歸咎於「心」的無限擴張，所以他在理論的主要更弦處是以性取代心的本體地位，意在確立作為道德實踐根據的是至善之性而非無善無惡之心，至於工夫層面仍延續王學對求理於外的防備，以內返知止為工夫主徑。涇陽承續理在於內的立場堅持，對格物窮理的取徑始終有所疑慮，不僅去信質疑景逸「於此格之，何以便正得心、誠得意？」⁹⁹ 也在《大

⁹⁷ 涇陽曰：「格物只是知本，知本只是修身，致知者只是知修身為本，三言一義也。」明·顧憲成：《小心齋劄記》，卷14，頁7。

⁹⁸ 明·顧憲成：《大學質言》，頁568。

⁹⁹ 明·高攀龍：〈答顧涇陽先生論格物四〉，《高攀龍全集》，頁398。

學質言》中批評「以一草一木言者，又與誠正修齊治平不相蒙也，是為畫蛇添足」。¹⁰⁰即使後來看法稍有改變，依然否認朱子格物說為《大學》本旨。¹⁰¹

涇陽所顧忌者在工夫外取，景逸所憂心處為實踐內拘，雙方的歧見表面上是朱子窮理說究竟可不可行的問題，然實際上是立足身止於性的共識來探討平衡內外之道時的不同思考。兩人之所以聚焦「內外合一」，除了延續見羅以「知本」含賅內外的思維，還包含救正王學流弊的同時也極力避免覆轍朱學之病的工夫考量。此即為何他們在理路上於朱、王各有所取，但是工夫重心既不指向陽明著意的「誠意」，也不純然回歸朱子注重的「格物」，而是落在兼攝「知止」與「脩身」的「知本」上。正由於格致在顧、高的工夫定位裡是作為通達「知本」的要道，所以他們始終未曾脫離「知本」的脈絡另論格致。掌握了這點，我們就能理解顧、高為何理路近於朱子卻又不認同朱子改本、為何意圖救正弊病卻也不排拒陽明訓解，此皆因他們《大學》詮釋的起點本非源於朱、王學的擺盪或會通，而是為了補益見羅止脩說法的不足，出於對「知本」義的反省所開啟「如何有效落實止脩以成家國天下之身」的思考。因此，景逸在信中強調「道理」要「向身體貼」，與涇陽的說法不謀而合，而他特別指出「竊謂古今說《大學》者，格致之義，程、朱為最精；致知之義，陽明為最醒；止修之義，見羅為最完。三家相會通，而不以一說相排斥，斯可耳」，¹⁰²也與前述的涇陽觀點完全一致。此在在顯示「脩身」已取代了以格致為主的論述方式，成為他們論定《大學》的核心概念，任何關於朱、王、李說法的相援皆非學術立場的表態，而是接引至「知本」以為「脩身」的環節。

¹⁰⁰ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 568。

¹⁰¹ 涇陽曰：「議者獨執一草一木亦不可不理會兩言，病其支離。竊恐以語末流之弊誠然有之，以語朱子過矣。」明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷 7，頁 11。其後又曰：「朱子之格物，陽明之致知，俱可別立宗。若論《大學》本指，尚未盡合。」明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷 14，頁 8。

¹⁰² 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁 404。

既然格致是在知本的架局下成立，辨明他們處理格致與知本關係的殊同，也就成為我們接下來觀察的重點。景逸在信中一開始即點明「止至善者，一篇主意也，其下皆說止至善工夫」，並指出「物有本末一節，最為喫緊」。他並不反對涇陽由「本末一物」證成從「脩身」到「明明德」為一大身的詮釋，但他認為「本末」只展示了工夫終始，後文的「知所先後」才是工夫關要。¹⁰³ 涇陽的詮釋方式是將「本末」等同「先後」，景逸看法則有所不同，認為「先後二字」示人若沒有意識到「格物」為「先著」，縱使用力再久亦「不可入道」。這段論述清楚呈現出他對《大學》的理解：一、《大學》全篇綱領在「止至善」，任何工夫皆須在「止至善」的矩矱下進行，且不得偏離「知本」的實踐軸線；二、格致誠正修齊治平都是圍繞著「止至善」所成立的工夫，「格物」當然也不外乎此而具有獨立內容；三「格物」既是根據「止至善」展開，則「讀書講論」等多方之法必以知理為導向、歸本於脩身，不會淪為與內在性理無關的「聞見之知」。四、「先後」點出「格物」與「知本」為條件關係，而此正是「物有本末」一節所揭示的工夫喫緊處；五、「格物」既是「知本」的先決條件，「致知」自然也不能繞過「格物」直接通達「知本」。

面對涇陽的疑慮，景逸沒有爭辯理的內外問題，而是著力在「格物」與「知止」、「知本」的工夫關聯，可見止脩的詮釋架構為其二人共許，關鍵只是如何在「性一身」之間安頓「格物」。景逸是從止脩範定「格物」的走向，進而提出工夫操作的兩大條件：一是「知止工夫先於格物」；二是「其要歸於知本」。循此解釋，三者之間遂成「知止—格物—知本」的工夫次第關係，「知止」先行是為了「正其本，萬事理，更不向外著一念」，歸宿「知本」則是從「脩身」來落實「格物」之功，使道理能「向身體貼」。這就表示「格物」既不能離開「知

¹⁰³ 曰：「何謂本末？」「明其非二物也，譬之於木，有本末而已。」「何謂終始？」曰：「欲圖其終，必慎其始。古人欲明明德於天下，此終事也，而必始於修身，有到頭事，必尋起頭處也。」明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁210。

止」而格，所格之物亦不能脫離「脩身為本」而顯示。如是，「格物」推到底還是會經由身本從「盡己之性」擴展至「盡人之性」，與涇陽提出「格本末」的實踐原則並不相違。因此景逸眾多「格物」論述中也有「格物即在格知本末，本末即是明德新民」的說法，¹⁰⁴然此畢竟是就工夫終成的「物格」理境立言，工夫初始仍須從去物欲的「格物」入手，而這正是景逸反對涇陽說法的主因。

以「知止」為工夫的立足點，除了確立性體為實踐內在依據，還有防範「格物」走上涇陽所憂心求理於外的問題。由於物欲的牽擾，承領性體不代表就能在實踐上做到脩、齊、治、平，因此「知止」並非工夫的完成，接續「格物」工夫就是為了接合性、身，使「知止」與「脩身」能穩定地密合歸一以至「形性渾融」的理想狀態。¹⁰⁵在「知止」的軌範下，讀書講論等格物之方只是克除人欲之私的入處，取徑的目標仍是與性理相貫的「天理」而非外在知識。為了避免又反向流於天理虛懸的弊端，景逸特別指出「格來格去，知得世間總無身外之理，總無脩外之功」，強調「格物」所格之理是自見本性並歸之於身。身本的提揭使工夫格於外而又立於內、歸向內而又顯於外，這樣的處理方式，不僅反映出景逸對「內外合一」問題的回應，也呈現其學切於實踐的特色。值得注意的是，「格物」本來就是為了突破軀殼限制所施設，既在「一己之身→天下之身」的實踐過程中進行，也就不能跳脫「脩身」單獨運作，¹⁰⁶因此在邏輯上固然可說先「格物」後「知本」，然二者在實踐過程中並無先後，是一體並進的。故景逸說「格透一分，則本地透一分，止地透一分耳」，所謂「一分」非謂所得性理只有一部分，而是就性理作主的穩固性來說。由於「知本」蘊含「知止」，所以「格物」之功就身止於性來說既是「知本」，就性理顯露而言也是「止至善」。換句話說，「格物」與「知本」並非雙軌並行的工夫，而是同一工夫在動態歷程中所呈現的兩個面向。經上所析，我們可以很明顯地

¹⁰⁴ 同前註，頁 211。

¹⁰⁵ 明·高攀龍：〈書趙維玄扇〉，《高攀龍全集》，頁 801。

¹⁰⁶ 景逸此意頗多，如：「纔知反求諸身，是真能格物者也。」明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁 164。

看出景逸是在「知本」的脈絡上安頓「格物」，使「格物」既不向外逐物亦不內返蹈空，而能在兼含知性、反身的雙重指向中，去格性理如何順當表現於身。從這角度來看，「格物」所「格」的已不只是性理，而是落實於「脩身」的身性相合之理。因此，工夫的效驗與完成與否要由「知本」來判定，必須要到身止於性、性體於身、身貫家國天下的境地，才是「格物」格到「物之本處」，至此方可謂「天下之理未有不本諸身者」。¹⁰⁷

對比之下，我們會發現顧、高於「格物」雖然持論不同，然而他們皆立足「知本」的基本立場而指向脩天下之身的目標，故所格者皆不在主觀之心、不在客觀之物，而在於身。以「脩身」、「知本」為中心建構《大學》工夫的詮釋特色固然承繼自見羅，然而將格致抽繹出來並賦予個別工夫意義，則是他們的轉出之見。我們在前文已分析出，顧、高二子於朱、王、李各有所取之義、也各有自成新解之處，如涇陽以「致知」為止脩的中介、又如景逸歸併「格物」於「知本」，皆是如此。所以他們在哪個層面上吸收、改造乃至整合三家之說，才是接下來觀察的重點。對參二者，除了「格物」解讀的不同，相較涇陽於「致知」的看重，景逸顯然更集中在「格物」義的闡發，但是他又有「格物窮理皆所以致其良知」的說法，那麼「致知」究竟該如何定位？與涇陽又有何相異？據其說：

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。¹⁰⁸

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。¹⁰⁹

¹⁰⁷ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁210。

¹⁰⁸ 明·高攀龍：〈會語〉，《高攀龍全集》，頁338。

¹⁰⁹ 明·高攀龍：〈答方本菴一〉，《高攀龍全集》，頁478。

朱子曰：「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。¹¹⁰

致知而不在格物者，自以為知之真，而不知非物之則。¹¹¹

《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。¹¹²

景逸詮釋「致知」幾乎都是結合「格物」立言，以開顯「工夫入手處在格物不在致知」、「知至、知本皆為物格之功」二義。此二者主要是針對陽明良知教而發，在他看來，陽明之所以認「無善無惡」為心，原因正在於繞過朱子格物窮理的工夫，然而單憑「虛靈知覺」實無以「察天理之精微」，所以才會造成後學在「自以為知之真」的妄境中，導致所體認者「是心非性」。為了使所見者「即心即性」，他主張「格物」必須先行於「致知」，才有可能發揮「致知」的作用以臻「知至」。景逸如此的論述方式，是從心性分合論證「格物」作為「致知」先決條件的必要性，與陽明將「心即理」之義收攝於「良知」用以詮釋「致知」的方式明顯扞格。其中所呈現出關於「致知」的獨特理解有六：其一、工夫從「致知」入手，至多只能明心而無法見性；其二，「致知」的虛靈明覺妙用本身並非天理，但是可以察知「天理之精微」；其三，「致知」必須在「格物」的制約下，才能發揮真正的功效；其四，「格物」必須相合於「致知」，心與理方能為一；其五，「致知」所「知」為「物之則」後方能物格知至而知本，所以「致知」亦為「知本」不可或缺的工夫；其六，脫離「知本」亦無「知至」可說，故「致知」同於「格物」必得落實於身。

由於景逸以理、心分別立言格致，且在心性論的基礎上提出「格物」先於「致知」的工夫鋪排，因此次第關係的確立同時也揭示了心、理關係的反轉。陽明原有「理根於心」至此轉為「心依於理」，「致知」原有的推擴本心義也

¹¹⁰ 明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁167。

¹¹¹ 明·高攀龍：〈王儀寰先生《格物說》小序〉，《高攀龍全集》，頁564。

¹¹² 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁211。

轉為與天理脫鉤的知覺之用，必須上接「格物」才能察於天理。「虛靈知覺」被抬昇為「知」的第一義，陽明本於「天理」所彰顯的知善知惡義反而隱沒不存。景逸即據此思路，批評「無善無惡」之弊就是專務「致知」所引發的結果，並指出「致知」須與「格物」方向一致，才能循「格物」所開出的窮理之途前進。「致知」至此易轍為落在「格物」路徑上的工夫，所察知的對象也隨之轉為「格物」所窮究的天理。回頭審視「格物窮理皆所以致其良知」一句，「良知」之「知」顯然被理解為以心知理的作用，本身並無善惡判斷的能力；至於「良」也不是本具的道德理則，而是在「格物」過程中所察知的「物之則」。落實在以「知本」為中心的詮釋體系裡，「良知」之「致」也從知是知非的活動義，變為將所知之理落實於身的實踐。儘管格致合為一路，但景逸是將「致知」納入「格物」中，所以「致良知」必得以「格物」為前提方有可能實現，「知至」並非良知本體自身呈顯，而是通過克除物欲、歸本於身的反覆練習，所成身體性理的工夫效驗。因此，格致雖有次第之別，但是從工夫終成處可謂「釋知至不必釋物格」、「釋知本不必釋知至」。¹¹³ 在此詮釋下，「心與理一」必須經由「格物」、「致知」的長期用功才能勉力達到，¹¹⁴ 而「知本」、「知止」亦得經由格致才能俱會於天下之身中而成一渾融之境。

梳理景逸的理路後，不難發現「心與理一」並非就本體層面立言，而是指經由格物以致知的工夫歷程才相合的「一」，與陽明從價值根源去肯定「心即理」相去甚遠。至於他所詮釋的「致良知」亦非陽明原貌，而是朱子「格物」之說的理解結構，所異者只在於他將格致收束於「知本」的實踐脈絡中，進而推致身性相合之理於家國天下。如是，「致知」即是歸宿於「脩身」的「知止」工夫，所察知的皆是通貫性體的「天理」，至於「天理」的表現處則落在身應接家國天下的動態實踐歷程中。兩相對比，我們會發現顧、高在詮釋「致知」

¹¹³ 同前註，頁 211。

¹¹⁴ 景逸曰：「未窮之心不可調理；未窮之理不可調心。」明·高攀龍：〈復念臺二〉，《高攀龍全集》，頁 418。

時，都是基於對見羅止脩工夫的反思，從「如何使身性歸一」的問題意識出發，以朱子「以心知理」之說為共有的前理解，故不約而同地在心性二分的基礎上將陽明「致知」曲解為「知性理」之義。所不同者有二：首先，涇陽論定「知」的作用本在識性，「格物」是「致知」作用後的實踐開展，所以兩者關係為「一知即致，一致即格」；¹¹⁵ 景逸則出於致用之際混雜人欲的憂心，認為「知」的靈覺妙用必須扣接「格物」才有可能發揮知理之能，在工夫次第上必須先經由長期「格物」方能「知至」。再者，涇陽的「致知」著重的是內返知性以立體，此義雖為二人共承，然景逸較涇陽更為關切立體之後致用的艱難，特別是有鑒於冒認情識的流弊，於天理、人欲之別尤為留意，而最終化為閑邪克己的「格物」工夫，並將「致知」歸併其中，使「致知」呈現出窮理知性以立身致用的方向。基於格致工夫的安排差異，「知本」在景逸於天下之身為本之義外，較涇陽還增加一道窮理知性的「格物」鍛鍊。「格物」工夫的提出，除了更加突顯了「立本」所需克己去欲、實知實行的長期修養，「脩身為本」與「天下之大本」經由「格物」後合為一本，¹¹⁶「知本」也於此身性渾融的理境中多了一層價值根源意義。

五、總 結

由於顧高皆曾批評見羅，因此一般以為見羅對他們僅止於階段性的影響，鮮少留意三人的義理承續關係。然本文據誤傳亡佚的《大學質言》以及由之確立成書於晚期的《大學說》，比較分析後發現顧、高的「脩身」、「知止」說實為承繼見羅《大學》詮釋而來的一脈發展，而格致義的發揮則是反省見羅止脩工夫所得出的不同修正。據此處理本文一開始所提出的問題，顧高與見羅相承相異處及其二人脩身知本說之別即可釐清。就承繼處而言，有兩處可留意：

¹¹⁵ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

¹¹⁶ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁 211。

其一，「脩身」的提揭與天下一身的定位，意味工夫視野的轉變。在外王以內聖為張本的儒學基本理路中，內在德性的修養作為實踐本質，往往成為理學家建構工夫的重心所在。表現在《大學》詮釋上，作為內外承啟的「脩身」往往化約於「格致誠正」等節目中，較少被獨立闡發。特別當陽明從心上工夫處理心意知物的關係後，儘管「知行合一」說十分注重推擴良知於事事物物，然「欲脩身在於體當自家心體」的強調，仍造成外王在內聖高度關注下備受忽略，而脩身的問題也多傾向從心上工夫來解決。¹¹⁷內外失衡走到明末，演變成儒學過度向內發展甚至產生蹈空的流弊。顧、高承繼見羅以脩身知本為中心安排《大學》工夫的訓解方式，正是於此背景下出於合內外的自覺意圖。為了救正王學之弊而朝迴虛入實的方向發展，同時也極力避免重蹈朱子外求之失而以止性於內的工夫立身，他們用「脩身」賅攝八目以對應「知止」的詮釋，使《大學》所有工夫皆不外其範圍而成為一大脩身系統。過去側重從心性入手的方式至此有了變化，「以心宰身」扭轉為「心在身中」、「身依止性」的工夫思維，內返止性改在「脩身」所涵攝的修、齊、治、平實踐活動中同步進行。「脩身」的範圍在天下一身的視野中重新被界定，心性反而化為「身」的一部分，與「齊家、治國、平天下」共同構成「脩身」的工夫環節。

其二，以「知止」攝歸良知，從工夫之始詮釋「止於至善」。出於救正無善無惡之弊的共同意識，李、顧、高三人皆以「止至善」提領良知，嘗試藉由《大學》詮釋強調良知本於天理、實踐本於至善之性的意義。之所以歸諸「脩身」的相同路徑，則是為了防範工夫重心向內外兩端傾斜，所以通過「知本」將「知止」導向身性相合之理，以確立「身」為一切價值意義開顯的實踐起點，此不僅顯示出「脩身」說蘊含的內外合一的實踐取向，同時也標誌對「止於至善」解讀的視閥轉變。於此之前，朱子將「止於至善」解釋為「止於事理當然之極而不遷」，¹¹⁸陽明則訓解為「復其心之本體」，¹¹⁹儘管他們並未忽略身用，

¹¹⁷ 明·王守仁：《語錄三》，《王陽明全集》，頁119。

¹¹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999年），頁5。

¹¹⁹ 明·王守仁：《傳習錄·下》，《王陽明全集》，頁25。

但主要仍在心性論的範圍內定位「止於至善」，由此開顯的德性身所彰顯的個人修養意味也就相對濃厚。有別於朱、王視之為工夫終成理境，他們則是在工夫層面上經由「知本」將「知止」歸併於「脩身」，使之成為打通內聖與外王隔閡的關節，也連帶使「止於至善」在「性理」的本體義外，兼含了「身所依止」的實踐指向。身本止性的工夫型態，將「止於至善」定位為「脩身」的工夫起點，並從齊家治國平天下等外部活動中落實，由此所成就的德性身是貼合社會身而立，表現出的經世精神也就較為鮮明。

就修正處來說，從顧高對《大學》詮釋的評騭可知，他們既共許朱子「格物」、陽明「致知」、見羅「脩身」等義最為精奧，又主張不應獨揭一端而排擯他者，可見其所欲處理的本非學派擇取的問題，而是從如何救弊的思考出發來重構《大學》概念。是以，我們固然可從顧高的理路看到朱、王、李的身影，但也能明顯看出其學並非朱、王、李學的複製，在義理內容上實有所援用亦有所轉出，顧高格致、知本的詮釋差異亦出於此：

在格致意的不同闡發上，出於對心之靈明知覺流於狂蕩的忌憚，見羅反對陽明將「性即理」落在心上的作法，透過格致誠正從出於「脩身」的次第歸屬，轉將心、知落在依止性理的「身」上說。格致誠正因此化約為「脩身」的節目，「良知」也反而成為「知本」的結果。自見羅以止脩並具是「至善」的必要條件，「知本」之「本」被賦予為身為心本、性為身本的雙重意義，藉此規範任何工夫皆不能偏離「知本」的脈絡而進行。以此為實踐準則，外王的推展不會脫軌「知止」的綱紀而成無本之行，內聖的修養也不會匱及「脩身」而成空頭之談。顧、高二子雖然肯定見羅以「脩身」綱維心、知的用心，但反對連帶否定格致工夫獨特意義的極端作法。有別於見羅，涇陽將「致知」提起來作為「知止」與「脩身」的樞紐，而景逸則是將「致知」援引至「格物」中作為窮理的工夫要道。他們皆未因此廢用「致良知」的概念，而是不約而同地以「知」之「良」為識取性理而後得。所不同者，在於涇陽將「致知」解讀為知性理本體，以作為內返立體的工夫；景逸則較放大身性之間在實踐發用上的間隙，將「致知」訓釋為知「格物」所窮的天理，以作為滌除物欲的方法。在方向上前者後

返、後者順取，然皆不外「脩身」而同歸於「知本」。

在知本意的不同側重上，見羅以止脩宗旨詮釋「知本」，確立了工夫的方向；涇陽直言見羅身本心末之說未免主張太過，主張身心應並立於本，故拈出格致分別作為「知本」的實踐原則與工夫內容，「知本」開始有了較為明確的入路；景逸則批評見羅偏執止脩而輕忽格致，指出身另有軀殼私意的一面，必須以「格物」為工夫來收攝「致知」，才能更完善地從身之所本與身之所用兩方建構「知本」的路徑，經由漸次修養的歷程達到「形性混融」的理境，所以反對涇陽的格本末說。兩相比較，涇陽著重的是「從身到性」的止性方法，「本」偏顯的是至善之性的根源義，也就是身以性為依據的面向；景逸關注的則是「從性到身」的大身歷程，因此止性在他的工夫層次裡只是起點，其後還要接續「格物」以確保「天下一身」的理想能穩固實現，故「本」凸顯的是至善之性的作用義，也就是性以身為實地的面向。因此，工夫雖然都是以身性合一的「知本」為終極目標，但是在天理的思考上，涇陽與見羅一致採取理出於性而會於身的思路，側重以身言理；而景逸則直下以身的活動即天理當下呈現，在「世間總無身外之理」、¹²⁰「天下之理未有不本諸身者」的強調中，¹²¹性、身融徹為一，即身即理的意味更為濃厚。「脩身」、「知本」義詮釋的遞進，表面上是對格致解讀的差異，實則入手處從「身之所本」延展至「身之所用」所呈現的工夫焦點變化，顯示出對「身」的作用層面益加看重，在身、理距離步步拉近的歷程中，性理即於身用當下呈現的一面也更為顯豁。至此，心與理的合一已轉由透過身與理的合一來實現，對於天理的肯認處也已在工夫層面上漸從由心性移至身，此在在顯示出身性一如成為新的實踐期待，而這也是晚明《大學》詮釋重心轉向「脩身」、「知本」所蘊含的學風變化之一。

（責任校對：王誠御）

¹²⁰ 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁404。

¹²¹ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁210。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999年。
- * 宋·朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- * 明·王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 明·李材：《見羅先生書》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化有限公司，1995年，據無錫市圖書館藏明萬曆刻本影印。
- 明·李材：《見羅先生正學堂稿》，明萬曆辛丑愛成堂刊本。
- * 明·李材：《觀我堂稿》，東京：高橋情報，1993年，據日本內閣文庫藏明萬曆間愛成堂刊本影印。
- * 明·高攀龍著，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》，江蘇：鳳凰出版社，2020年。
- 明·高攀龍：《高景逸先生東林論學語》，《東林書院志》，臺北：廣文書局，1968年。
- * 明·顧憲成：《小心齋箴記》，臺北：廣文書局，1975年。
- * 明·顧憲成：《大學說》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 明·顧憲成：《大學意》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- * 明·顧憲成：《大學質言》，收入王立人主編：《無錫文庫》，南京：鳳凰出版社，2011年，第4輯。
- * 明·顧憲成：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997年，據復旦大學圖書館藏清康熙刻本影印，第943冊。
- 明·顧憲成：《顧端文公集》，明崇禎間無錫顧氏家刊本。
- 明·黃宗羲編：《明文海》，北京：中華書局，1987年。

明・黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》，浙江：浙江古籍出版社，2000年，第7冊。

清・顧樞編：《顧端文公年譜》，上海：上海古籍出版社，2002年。

二、近人論著

* 古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，臺北：大安出版社，2004年。

李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988年。

* 周熾成：《復性收攝——高攀龍思想研究》，北京：人民出版社，2007年。

陳民裕：《顧涇陽及其理學》，高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，1978年，何淑貞先生指導。

鄧克銘：《晚明四書說解研究》，臺北：里仁書局，2013年。

劉 勇：《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016年。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Gao, P.-L. (2020). *Gao Panlong quanji* [The complete works of Gao Panlong]. Jiangsu: Phoenix Publishing & Media Group. (Original work published in the Ming dynasty)
- Gu, X.-Ch. (1975). *Xiaoxinzhai zhaji* [Notes of Xiaoxinzhai]. Taipei: Kwangwen Book Company. (Original work published in the Ming dynasty)
- Gu, X.-Ch. (2002). *Daxue shuo* [On the Great Learning]. Collected in Volume 162 of *Xuxiu siku quanshu*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. (Original work published in the Ming dynasty)
- Gu, X.-Ch. (2011). *Daxue zhiyan* [Truth of the Great Learning]. Collected in Volume 4 of *Wuxi wenku*. (L.-R. Wang, Ed.) Nanjing: Phoenix Publishing & Media Group. (Original work published in the Ming dynasty)

-
- Gu, X.-Ch. (1997). *Gu Ruiwengong yishu* [Posthumous papers by Gu Ruiwen]. Collected in *Xuxiu siku quanshu*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. Printed in accordance with the Kangxi edition in the Qing dynasty collected by the Library of Fudan University. (Original work published in the Ming dynasty)
- Gu, Q.-M. (2004). *Gu Jingyang, Gao Jinyi sixiang zhi bijiao yanjiu* [Comparative studies on Gu Jingyang's and Gao Jinyi's thinking]. Taipei: Daan Publishing.
- Li, C. (1993). *Guanwotang gao* [Writings of Guanwotang]. Tokyo: Takahashi News. Printed in accordance with the Aichengtang edition in the Ming dynasty collected by the Library of Japanese Congress. (Original work published in the Ming dynasty)
- Wang, Y.-M. (1997). *Wang Yangming quan ji* [The complete works of Wang Yangming]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House.
- Zhou, Ch.-Ch. (2007). *Fuxing shuoshe: Gao Panlong sixiang yanjiu* [Recovery of nature: Studies on Gao Panlong's thinking]. Beijing: People's Publishing House.
- Zhu, X. (2002). *Zhuzi quan shu* [The complete works of Zhuzi]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. (Original work published in the Song dynasty)

臺大中文學報

（第七十六期抽印本）

顧涇陽、高景逸的脩身知本說

——以李見羅為參照系

侯 潔 之 著

臺灣 臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十一年三月出版