

文敬胡敬齋先生居仁

報告人：黃亦珉

一、生平：

(一)、見〈崇仁學案〉

(二)、《明史 儒林傳一》節錄

其學以主忠信為先，以求放心為要，操而勿失，莫大乎敬，因以敬名其齋。端莊凝重，對妻子如嚴賓。手置一冊，詳書得失，用自程考。鶉衣簞食，晏如也。……時是吳與弼以學名世，受知朝廷，然學者或有間言。居仁闇修自守，布衣終其身，人以為薛瑄之後，粹然一人出於正，居仁一人而已。

二、理氣論

胡敬齋之理氣論幾乎都得自朱子，無甚發明。與朱子有異之處，是他比朱子更高舉理的地位，並對理氣的區分更為清楚簡略。且他對宇宙論的關心遠不及心性修養。

1、理氣不離不雜

太極者理也，陰陽者氣也，動靜者理氣之妙運也。

「立天之道，曰陰與陽」，陰陽氣也，理在其中；「立地之道，曰柔與剛」，剛柔質也，因氣以成理；「立人之道，曰仁與義」，仁義理也，具於氣質之內，三者分殊而理一。

2、理先氣後

「有此理則有此氣，氣乃理之所為」是反說了¹。有此氣則有此理，理乃氣之所為。此段應是強調：1、理不外於氣。2、求理要從氣上求，而非求一個氣外之理。雖然用反向說明理氣之先後有其道理，但從《居業錄》別處來看，他應是肯定理先於氣，如下文所引。

有理而後有氣，有是理必有是氣，有是氣必有是理，二之則不是。然氣有盡而理無窮，理無窮則氣亦生生不息，故天地之闔闢，萬物之始終，寒暑之消長，知道者默而識之。(居業錄卷二 頁 233)

有理而後有氣，有氣則有象有數，故理氣象數，皆可以知吉凶，四者本一也。

¹ 有學者言「是反說了」乃誤入正文的批語 《朱子學與明初理學的發展》頁 174

3、理無善惡，氣有善惡

程子曰：「事有善惡，皆天理也。天理中物，須有美惡，蓋物不齊，物之情也。」愚謂陰陽動靜之理，交感錯綜而萬殊出焉，此則理之自然，物之不能違者，故云。然在人而言，則善者是天理，惡者是氣稟物欲，豈可不自省察，與氣稟惡物同乎！

天理有善而無惡，惡是過與不及上生來。人性有善而無惡，惡是氣稟物欲上生來。

物有美惡是自然之理，但天理在人是善而無惡，惡乃氣稟物欲。其言點出人與萬物之殊，也正視人的道德本源。然也因為如此，修養工夫需在理氣對立下入手，正顯出辛苦相。

4、評張橫渠

胡敬齋對理氣之區分較朱子更簡單清楚，所以對張載之說尤不能契。朱子尚能欣賞張載之說，只是他認為太虛是理，「但說得不分曉」，混淆了氣的概念²。但在敬齋處，「太和」、「虛無」則全部屬於氣的範疇。

張子以太和為道體³。蓋太和是氣，萬物所由生，故曰保合太和，乃利貞。所以為太和者，道也，就以為道體，誤矣。

橫渠言「太和」，是綜合了「神」與「氣」而言。牟先生言其非「實然平鋪之氣化」，「自然生命綱縕之和」，而是「極至的創生原理」⁴。然對程朱學者而言，只能理解理、氣分解式的說明，言「太虛無形，氣之本體」可以接受，言「太和」則不能上提至道體。對胡敬齋而言，更是全體打入氣的層次。

天地間無處不是氣。硯水瓶須要兩孔，一孔出氣，一孔入水，若止有一孔，則氣不能出而塞乎內，水不能入矣，以此知虛器內皆有氣。故張子以為，虛無即氣也。

此譬喻是說不只實物是氣，虛空亦是氣。氣有聚合離散之象，但與超越之理為二。牟先生言「氣之聚為有為顯，氣之散為無為隱，有無隱顯兼體而無累、清通而不滯謂為神」，橫渠言「太虛即氣」，太虛應是指道的神感妙用，胡敬齋則視之為形下氣化層次。

橫渠言：「氣之聚散於太虛，猶冰之凝釋於水。」某未敢以為然，蓋氣聚則成形，散則盡矣；豈若冰未凝之是此水，既釋，又只是此元初水也。

² 《朱子語類卷九十九·張子書二》「渠初云清虛一大，為伊川詰難，乃云清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小。渠本要說形而上，反成形而下。……縱指理為虛，亦如何夾氣作一處？」

³ 《正蒙·太和篇》「太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也，幾微易簡，其究也，廣大堅固。……散殊而可象為氣，清通而不可象為神。」

⁴ 《心體與性體一》頁 440

橫渠之冰水之喻需從「太虛即氣」處理解。牟先生言「水體遍、常、一，冰之凝固與融化只是其客形爾。由水之遍常一見虛體，由冰之凝釋見氣化」⁵。朱子認為太虛是「理」，理對氣有造化之功，「氣散即滅」，不能回返為道，故不能理解此喻，認為近佛之輪迴⁶。胡敬齋則認為太虛是「氣」，其中或有神妙之處，但不能上通於理。在冰水之喻中，水是永恆不滅的東西，冰只是水暫時之形，不符合太虛與氣皆是形下之器的原則。

三、心性論

胡敬齋於「心與理」的關係上，皆一本程朱，沒有特殊之創見。但因為他著重於心性的修養，故心的主宰義被突顯，而知覺義被削弱。

1、心理一也

主敬是有意，以心言也；行其所無事，以理言也。心有所存主，故有意，循其理之當然，故無事。此有中未嘗有，無中未嘗無，心與理一也

心常有主，乃靜中之動；事得其所，乃動中之靜

心雖主乎一身，體之虛靈足以管乎天下之理；理雖散在萬事，用之微妙實不外乎一人之心，知此則內外體用一而二，二而一也。(居業錄·卷一 頁 54)

心與理之所以為一，是就心具萬理而言。與心學本心即天理意義不同。

2、心具理

所以為是心者理也，所以具是理者心也。故理是處心即安，心存處理即在。非但在己如此，在人亦然，所行合理，人亦感化歸服。非但在人如此，在物亦然，苟所行合理，庶物亦各得其所。

滿腔子是惻隱之心，腔子外是何心？腔子外雖不可言心，其理具於心，因其理具於心，故感著便應。若心馳於外，亦物耳，何能具眾理、應萬事乎？

其心肅然，則天理即在。故程子曰：「敬可以對越上帝」。

一是誠，主一是敬

3、人心、道心之分

滿腔子是惻隱之心，則滿身都是心也。如刺著便痛，非心而何？然知痛是人心，惻隱是道心。

⁵ 《心體與性體一》頁 472

⁶ 《朱子語類》卷九九「問張子冰水之說，何謂近釋氏？」曰：「水性在冰只是凍，凝成箇冰，有甚造化？及其釋，則這冰復歸於水，便有跡了，與天性在人自不同。」

四、工夫論----主敬

1、學案云

先生一生得力於敬，故其持守可觀。周翠渠曰：「君學之所至兮，雖淺深予有未知，觀君學之所向兮，得正路抑又何疑。倘歲月之少延兮，必曰躋乎遠大。痛壽命之弗永兮，若深造而未艾。」此定案也。

註：周瑛，字梁石，別號翠渠。……與白沙、醫閻(賀欽，白沙學案下)為友。……然先生以居敬窮理為鵠，白沙之學有不契。(諸儒學案上四)

2、敬是入手工夫

孔子只教人去忠信篤敬上做，放心自能收，德性自能養。孟子說求放心以示人，人反無捉摸下工夫處。故程子說主敬

程、朱開聖學門庭，只主敬窮理，便教學者有入處

3、敬是大本

人莊敬，體即立，大本即在；不然，則昏亂無本。

大本立則達道自行。故程子曰：「己立後，自能當得萬事」。(居業錄卷四 頁 420)
敬齋似乎較朱子更肯定「立本」的重要性，相對地窮理達道則是立本之功。

4、敬之內涵

覺得心放，亦是好事，便提撕收斂，再不令走，便是主敬存心工夫。若心不知下落，茫茫蕩蕩，是何工夫

端莊整肅，嚴威儼恪，是敬之入頭處；提撕喚醒，是敬之接續處；主一無適，湛然純一，是敬之無間處；惺惺不昧，精明不亂，是敬之效驗處。

人雖持敬，亦要義理來浸灌，方得此心悅懌；不然，只是硬持守也。

心精明是敬之效，才主一則精明，二三則昏亂矣。

一是誠，主一是敬。

只致其恭敬，則心肅然自存，非是捉住一個心，來存放這裡。讀書論事，皆推究到底，即是窮理，非是懸空尋得一個理來看

敬便是操，非敬之外，別有個操存工夫；格物便是致知，非格物之外，別有個致知工夫。

心只是一個心，所謂操存，乃自操而自存耳；敬，是心自敬耳。

5、評調息養心、以物制心

以朱子調息箴為可以存心，此特調氣耳。只恭敬安詳便是存心法，豈假調息以存心，以此存心，害道甚矣。

視鼻端白，以之調息去疾則可，以之存心則全不是。蓋取在身至近一物以繫其心，如反襯內視，亦是此法，佛家用數珠，亦是此法，羈制其心，不使妄動。嗚呼！心之神靈，足以具眾理，應萬事，不能敬以存之，乃羈於一物之小，置之無用之所，哀哉！

存心之工夫只有敬，故用朱子以控制氣的方式以存心、佛氏以佛珠制心的方法都是錯的，都是忽視了心的能力。這與朱子重視氣質之蔽已有不同的涵義。胡敬齋似乎較肯定心的正向力量，認為只要「敬」就可以去除氣質障蔽，用調息的方式養心，反而有害。

6、「意」之義

意者，心有專主之謂，大學解以為心之所發，恐未然。蓋心之發，情也。惟朱子訓蒙時言「意乃情專所主時」為近心之所發，有清濁良惡之別，屬於「情」。而「意」指心致其恭敬而發，故有專主。

7、格物窮理工夫

道理貫通處，處事自有要，有要不遺力矣。凡事必有理，初則一事一理，窮理多則會於一，一則所操愈約。制事之時，必能契其總理而理其條目，中其機會而無悔吝。

一本而萬殊，萬殊而一本，學者須從萬殊上一一窮究，然後會於一本。若不於萬殊上體察，而欲直探一本，未有不入異端者。

孔門之教，惟博文約禮二事。博文，是讀書窮理事，不如此，則無以明諸心；約禮，是操時力行事，不如此，無以有諸己。

窮理非一端，所得非一處，或在讀書上得之，或在講學上得之，或在思慮上得之，或在行事上得之。讀書得之雖多，講論得之尤速，思慮得之最深，行事得之最實。

若窮理到融會貫通之後，雖無思可也，未至此，當精思熟慮以窮其理。故上蔡「何思何慮」，程子以為太早。今人未至此，欲屏去思慮，使心不亂，則必流於禪學空虛，反引「何思何慮」而欲強合之，誤矣。

8、涵養為致知之本

敬為存養之道，貫徹始終。所謂「涵養須用敬，進學在致知」，是未知之前，先須存養，此心方能致知。又謂「識得此理，以誠敬存之而已」，則致知之後，又要存養，方能不失。蓋致知之功有時，存養之功不息。

未有致知而不在敬者，敬其本歟！

存養久則理自明。蓋心無雜擾而本然之善自著。(居業錄·卷三 頁 247)

由上段得之，胡敬齋雖重視讀書窮理，但重點皆在反躬實踐，而非探究萬殊之理的源頭，他甚至可以將「存養」的工夫直通於「理明」，中間的「格物窮理」工夫不再有必要性。故在物我關係的次第上。主敬為第一序工夫，窮理為第二序工夫，此於朱子以格物窮理為首務的修養論實有不同。這顯然是受到其師吳康齋的影響。

9、評朱之的格物窮理

程子之學，是內裡本領極厚，漸次廓大，以致其極。朱子之學，是外面博求廣取，收入內裡以充諸己。譬如人家，程子是田地基業充實，自然生出財穀以致富；朱子是廣積錢穀，置立田地家業以致富。用力雖異，其富則一也。但朱子喫了辛苦，明道固容易，伊川亦不甚費力。(居業錄·卷一)

胡敬齋在主敬涵養為先的前提下，較朱子更能掌握立本之要，故在此處點出「立其大本」與「積累致富」之別，並在此盛讚程子(明道)之高，但他應是站在氣質秉賦不同而言⁷，並未看出程明道與朱子學術之根本歧異。

參同契、陰符經，朱子註之甚無謂，使人入異端去。調息箴亦不當作。(居業錄卷三)

胡敬齋雖認為參同契、陰符經等書可窺造化之機，但目的是濟一身之私，所以病朱子之撰述繁蕪⁸。

聖人由一而達於貫，學者由貫以知一

按此所言，程子乃聖人之學，朱子則是學者之學。就此句很容易讓人以為胡敬齋是否如陽明先立本心良知，再貫之於事事物物。然按其思路，「一」應是「主敬」，聖人之所以為聖，是因為其秉賦高，心能虛靈應物；而學者因秉賦較低，心之操持未能臻於完美，故需多窮理格物，但仍失之辛苦。故此「一」既非陽明之本心良知，亦非朱子之「豁然貫通」。

⁷ 《居業錄》「程子天資高，其於聖賢經義，優游涵泳以得之，朱子天資大，直索窮究到底，不肯放過」

⁸ 《明史·卷二百八十二》「又病儒者撰述繁蕪，謂朱子註參同契、陰符經，皆不作可也。」

10、靜之內涵是操持工夫

周子有主靜之說，學者遂專意靜坐，多流於禪。蓋靜者體，動者用；靜者主，動者客，故曰主靜，體立而用行也。亦是整理其心，不使紛亂躁妄，然後能制天下之動。但靜之意重於動，非偏於靜也。愚謂靜坐中有個戒慎恐懼，則本體已立，自不流於空寂，雖靜何害？

今人說靜時不可操，才操便是動。學之不講，乃至於此，甚可懼也。靜時不操，待何時去操？其意以為：不要惹動此心，待他自存，若操便要著意，著意便不得靜。是欲以空寂杳冥為靜，不知所謂靜者，只是以思慮未萌、事物未至而言，其中操持之意常在也，若不操持，待其自存，決無此理。程子曰：「人心自由便放去，又以思慮紛擾為不敬，遂遏絕思慮以為靜。殊不知君子九思，亦是存養法，但要專一。若專一時，自無雜慮。」有事時專一，無事時亦專一，此敬之所以貫乎動靜，為操存之要法也

人之學易差。羅仲素、李延平教學者靜坐中看喜怒哀樂未發以前氣象，此便差卻。既是未發，如何看得？只存養便是。呂與叔、蘇季明求中於喜怒哀樂未發之前，程子非之。朱子以為，即已發之際，默識其未發之前者則可。愚謂若求未發之中，看未發氣象，則動靜乖違，反致理勢危急，無從容涵泳意味。故古人於靜時，只下個操存涵養字，便是靜中工夫。然動靜二端，時節界限甚明，工夫所施，各有所當，不可乖亂混雜，所謂「動靜不失其時，其道光明」。今世又有一等學問，言靜中不可著個操字，若操時又不是靜，以何思何慮為主，悉屏思慮，以為靜中工夫只是如此，所以流於老、佛。不知操字是持守之意，即靜時敬也。若無個操字，是中無主，悠悠茫茫，無所歸著，若不外馳，定入空無。此學所以易差也。

今人屏絕思慮以求靜，聖賢無此法。聖賢只戒慎恐懼，自無許多邪思妄念，不求靜，未嘗不靜也。

- (1)、靜中必有主敬戒慎，否則流為異教。
- (2)、動靜工夫雖然用「敬」一以貫之，但不能混雜：動時有對象，故可醒察；靜時無對象，只能操持涵養，而觀不出其氣象，若欲觀氣象，恐落入空無之境。
- (3)、其言心學佛老於靜中屏除思慮，連「操持」亦當成著意而需去除。敬齋「操持」意當為「敬而有主」，心學、佛老亦當有「敬」，只是其「主」不為敬齋認同罷了。

存養雖非行之事，亦屬乎行，此乃未行之行，用力於未形者也。

朱子所謂靜中知覺，此知覺不是事來感我，而我覺知，只是心存則醒，有知覺在內，未接乎外也。

「知覺」並非感應外物，而是存敬操持之意。

五、評陳白沙

心分上下兩層：對胡敬齋而言，只有下層的氣化之心，此心能主敬、乃「有意」的工夫，絕不可被屏絕；此心能通過格物窮理以達到「心具理」的境界。所以心不能無思慮，心不能只照看而不窮理。而凡言上層之心者，胡敬齋一律將其看成誤認知覺活動為理，凡言陳白沙與佛老處，皆是以此做為批評的基點。

1、認氣為理

氣之發用處即是神。陳公甫說無動非神，他只窺測至此，不識裡面本體，故認為理。(白沙言：夫道至無而動，至近而神，故藏而後發，形而斯存……知者能知至無於至近，則無動而非神。藏而後發，明其幾矣，形而斯存，道在我矣。)胡敬齋認為「理」是形上本體，「氣」是形下作用，兩者不可平行對說，否則便是認氣為理。敬齋評佛、老、心學，皆用「認氣為理」概括。而陳白沙之意，「動」是氣化流行，「神」是理之妙用，人若能悟得「至無於至近」之理，則任何的氣化流行，都能明白其中之神感妙用，這是扣緊了理氣相即、體用不二處言之。

2、物我二理

陳公甫說「物有盡而我無盡」，即釋氏見性之說。他妄想出一個不生不滅底物事，在天地間，是我之真性，謂他人不能見，不能覺，我能獨覺，故曰：「我大、物小，物有盡而我無盡。」殊不知物我一理，但有偏正清濁之異。以形氣論之，生必有死，始必有終，安得我獨無盡哉？以理論之，則生生不窮，人與物皆然。胡敬齋在「理一分殊」的觀念下，認為物我一理，故不可言物有盡有我無盡，如言之則物我為二也。然「物有盡」應是就氣之消長處說，而「我無盡」應是就我之心體證悟天道而言，並非指有生死的自然生命。

3、萬物強收於心

程子體道最切。如說「鳶飛魚躍」，是見得天地之間，無非此理發見充塞，若只將此意思收放胸中，以為無適而非道，則流於狂妄，反與道二矣。故引「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」⁹，則吾心常存，不容想像安排，而道理流行無間矣。故同以活活潑潑地言之，以見天地人物之理，本相流通，但吾不可以私意撓之也。

天地萬物本吾一體，莊周付之自然，不管看著他，則與天地萬物隔絕，分為二體矣。陳公甫言，一片虛靈萬象存，是要將天地萬物包放胸中。本一體，何用強包？強包愈乖離了。(居業錄 卷二 頁 228)

⁹ 《孟子·公孫丑上》

今人學不曾到貫通處，卻言天地萬物，本吾一體，略窺見本原，就將橫豎放胸中，再不去下格物工夫，此皆是助長，反與理二。不若只居敬窮理，盡得吾之當為，則天地萬物之理即在此。蓋此理本無二，若將天地萬物之理懷放胸中，則是安排想像，愈不能與道為一，如釋氏行住坐臥，無不在道，愈與道離也。胡敬齋認為「天地萬物，本吾一體」之理，陳公甫用心去「助長」，強包天地萬物於心中，莊周則是心「忘」，兩者都失了孟子精神。胡敬齋在此點出陳白沙與老莊之不同，只是結果相同----同樣沒有真實地掌握天地萬物之理。

4、修養工夫之弊

陳公甫云：「靜中養出端倪。」又云：「藏而後發。」是將此道理來安排捉弄，都不是順其自然。

胡敬齋言工夫一定要以「主敬」「窮理」為內涵，其它的方法，如「靜」、「藏」只是捉弄精神。

陳公甫亦窺見些道理本原，因下面無循序工夫，故遂成空見。由上言可知，胡敬齋並非認為陳白沙完全背離聖賢思想，但修養工夫有誤。所謂循序工夫，是是以敬為本，通過格物窮理而上達的工夫。白沙欲去積累工夫，正是敬齋批評之處。

學一差，便入異教，其誤認聖賢之意者甚多。此言無為，是無私意造作，彼遂以為真虛淨無為矣。此言心虛者，是心有主而外邪不入，故無昏塞，彼遂以為真空無物矣。此言無思，是寂然不動之中，萬理咸備，彼遂以為真無思矣。此言無適而非道，是道理無處無之，所當操存省察，不可造次顛沛之離，彼遂以為凡其所適，無非是道，故任其猖狂自恣而不顧也。

敬齋先生對「無為」「心虛」「無思」的解釋，是作用層的去除人慾邪私，但人心有主，道體實存，不可一併落入虛無。而對「無適而非道」的解釋必須落到客觀的事理說，而不能落到主觀的生命說，主觀的生命只有心之操存省察才是可靠的，其餘之心皆是猖狂自恣，必須去除。

上蔡記明道語：「既得後，須放開。」朱子疑之，以為「既得後，心胸自然開泰，若有意放開，反成病痛。」愚以為，得後放開，雖似涉安排，然病痛尚小。今人未得前，先放開，故流於莊、佛。又有未能克己求仁，先要求顏子之樂，所以卒至狂妄。殊不知周子令二程尋顏子之樂處，是要見得孔、顏因甚有此樂，所樂何事？便要做顏子工夫，求至乎其地。豈有便來自己身上尋樂乎？故放開太早，求樂太早，皆流於異端。

今人不去學自守，先要學隨時，所以苟且不立。

明代理學的可以說圍繞在陽明所謂「戒慎」與「和樂」，或「敬畏」與「灑落」之辯展

開的。¹⁰在胡敬齋的理論中，心之「樂」不能被單獨提出，也不能與「克己」對顯，存在一種辯證關係，只能依附在「克己求仁」之後，成爲克己求仁的附屬品。然此二者是真可以在此種主從關係下達到平衡嗎？

今人言心，便要求見本體，察見寂然不動處，此皆過也。古人只言涵養、言操存，曷嘗言求見、察見，若欲求察而見其心之體，則內裡自相攪亂，反無主矣。

然則古人言提撕喚醒，非歟？曰才提撕喚醒，則心惕然而在，非察見之謂也。心的作用只能持敬操存，不能上提至察見本體。因爲沒有心之理可察見，只有天地之理可察見。

5、評婁諒

婁克貞說他非陸子之比，陸子不窮理，他卻肯窮理，公甫不讀書，他勤讀書。以愚觀之，他亦不是窮理，他讀書，只是將聖賢言語來護己見，未嘗虛心求聖賢指意，舍己以從之也。

敬齋在談修養工夫時，傾向抑制人的主體性，只用敬心、虛心客觀地窮理讀書，他認爲婁諒窮理讀書有「護己見」的目的，是擴大了主觀私意，有所偏頗。

6、學案云

其以有主言靜中之涵養，尤爲學者津梁。然斯言也，即白沙所謂「靜中養出端倪，日用應酬，隨吾所欲，如馬之銜勒也」，宜其同門冥契。而先生必欲議白沙爲禪，一編之中，三致意焉，蓋先生近於狷，而白沙近於狂，不必以此而疑彼也

黃梨洲認爲胡、陳兩人代表儒學中狂、狷兩個面相，且兩人就修養論來看，靜中本有敬，敬亦屬「靜中人涵養」，兩人的用功處同爲心，同樣注重實踐的主體，實在不需如此對立。然兩人學說的不同，是立基於理學與心學理論的不同，是否能用「狂狷」兩字¹¹調和？

六、評佛老

1、不見道

儒者養得一個道理，釋、老只養得一個精神。儒者養得一身之正氣，故與天地無間；釋、老養得一身之私氣，故逆天背理。

人清高固好，然清高太過，則入於黃、老。人固難得廣大者，然廣大太過，則入於莊、佛。唯窮理之至，一循乎理，則不見其清高廣大，乃爲正學。

釋氏見道，只如漢武帝見李夫人，非真見也¹²。只想像一道理，故勞而無功。儒

¹⁰ 《有無之境 王陽明的哲學精神》頁 14

¹¹ 《論語·子路》子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲。」

¹² 《史記·孝武本紀第十二》「齊人少翁以鬼神方見上，上有所幸王（李）夫人，夫人卒，少翁以方術

者便即事物上窮究。

2、認氣為理

釋氏誤認情識為理，故以作用是性。殊不知神識是氣之英靈，所以妙是理者，就以神識為理則不可。性是吾身之理，作用是吾身之氣，認氣為理，以形而下者作形而上者。

問：「佛氏說『真性不生不滅』，其意如何？曰：「釋氏以知覺運動為性，是氣之靈處，故又要把住此物，以免輪迴。愚故曰：『老氏不識道，妄指氣之虛者為道；釋氏不識性，妄指氣之靈者為性』。」

問：「老氏言『有生於無』，佛氏言『死而歸真』，何也？」曰：「此正以其不識理，只將氣之近理者言也。老氏不識此身如何生，言『自無中而生』；佛氏不識此身如何死，言『死而歸真』。殊不知生有生之理，不可謂無；以死而歸真，是以生為不真矣。」

在胡敬齋的理論中，道家言「有生於無」，錯在其理氣論，誤認氣之虛者為道。佛家言「死為真」，錯在心性論，誤認屬於氣層次的心才是真性，其餘的存在為假，故只把持此心，作弄精神。

遺書言釋氏『有敬以直內，無義以方外』，又言釋氏『內外之道不備』。此記者之誤。程子固曰：『惟患不能直內』。內直則外必方，蓋體用無二理，內外非二致，豈有能直內而不能方外，體立而用不行者乎？敬則中有主，釋氏中無主，謂之敬，可乎？

不愧屋漏，雖無一事，然萬理森然已具於其中。此是體也，但未發耳。老、佛以為空無，則本體已絕矣。今人只言老、佛有體無用，吾謂正是其體先絕於後，故無用於外也

太極之虛中，無昏塞之患，而萬理咸具也。惟其虛所以能涵具萬理，人心亦然。老、佛不知，以為真虛空無物，而萬理皆滅也。太極之虛，是無形氣之昏塞也；人心之虛，是無物欲之蔽塞也，若以為真空無物，此理具在何處？

3、修養工夫之弊

禪家存心，雖與孟子求放心、操則存相似，而實不同。孟子只是不敢放縱其心，所謂操者，只是約束收斂，使內有主而已，豈如釋氏常看管一個心，光光明明如一物在此？夫既收斂有主，則心體昭然，遇事時，鑒察必精；若守著一個光明底心，則只了與此心打攪，內自相持既熟，割舍不去，人倫世事都不管。又

蓋夜，致王夫人及竈鬼之貌云，天子自帷中望見，於是乃拜少翁為文成將軍」

以為道無不在，隨其所之，只要不失此光明之心，不拘中節不中節，皆是道也。朱學解釋孟子之心皆有誤，此段亦不例外。若只純言胡敬齋所見的禪家之心，他的理解是心本來「聚眾理」，禪心則抽去「眾理」，只操存一顆不著物的空無之心，故不與人倫事物接觸，而後無限擴大心的功能，凡物皆道。

釋氏是認精魂為性，專一守此，以此為超脫輪迴。陳公甫說「物有盡而我無盡」，亦是此意。程子言「至忙者無如禪客」，又言「其如負版之虫，如抱石投河」。朱子謂其只是「作弄精神」。此真見他所造，只是如此模樣。緣他當初，只是去習靜坐、屏思慮，靜久了，精神光彩，其中了無一物，遂以為真空。言道理，只有這個極玄極妙，天地萬物都是這個做出來，得此，則天地萬物雖壞，這物事不壞，幻身雖亡，此不亡，所以其妄愈甚。

禪家存心有兩三樣，一是要無心、空其心，一是羈制其心，一是照觀其心；儒家則內存誠敬，外盡義理，而心存。故儒者心存萬理，森然具備，禪家心存而寂滅無理；儒者心存而有主，禪家心存而無主；儒家心存而活，異教心存而死。然則禪家非是能存其心，乃是空其心、死其心、制其心、作弄其心也。

異教所謂存心，有二也：一是照管此心，如有一物，常在這裡；一是屏除思慮，絕滅事物，使其心空豁無所外交。其所謂道，亦有二也：一是想象摸索此道，如一個物事在前；一是以知覺運動為性，謂凡所動作，無不是道，常不能離，故猖狂妄行

釋氏說心，只說著一個意思，非是真識此心也。釋氏說性，只說著一個人心形氣之私，未識性命之正。

釋氏心亦不放，只是內裡無主

禪家不知以理義養心，只捉住一個死法

學老、釋多詐，是他在實理上剝斷了，不得不詐。向日李鑑深不認他是譎，吾曰：「君非要譎，是不奈譎何！」

4、學案云

先生之辨釋氏尤力，謂其「想像道理，所見非真」，又謂「是空其心、死其心、制其心」，彌近理而大亂真者，皆不在此。蓋大化流行，不舍晝夜，無有止息，此自其變者而觀之，氣也；消息盈虛，春之後必夏，秋之後必冬，人不轉而為物，物不轉而為人，草不移而為木，木不移而為草，萬古如斯，此自其不變者而觀之，理也。在人亦然，其變者，喜怒哀樂、已發未發、一動一靜、循環無端者，心也；惻隱羞惡、辭讓是非、牴之反覆、萌蘖發見者，性也。儒者之道，從至變之中，以得其不變者，而後心與理一。釋氏但見流行之體，變化不測，

故以知覺運動為性，作用見性，其所謂不生不滅者，即其至變者也。層層掃除，不留一法，天地萬物之變化，即吾之變化，而至變中之不變者，無所事之矣。是故理無不善，氣則交感錯綜，參差不齊，而清濁偏正生焉。性無不善，心則動靜感應，不一其端，而真妄雜焉。釋氏既以至變為體，自不得不隨流鼓盪，其猖狂妄行，亦自然之理也。當其靜坐枯槁，一切降伏，原非為存心養性也，不過欲見此流行之體耳。見既真見，儒者謂其見非真，只得形似，所以過之而愈張其焰也。

黃梨洲認為佛家言萬物變化，所見為真，但佛家視「變」為本體，故言緣起，言空性，才是問題之所在。儒家亦正視萬物之變化消長，不同的是在變化的現象中掌握不變的規律、在變化的血氣情感中體悟不變的四端之性，此本體是真有，而非真空，這才是儒佛的區別所在。

七、實用之學

1、學案云

先生言治法，寓兵未復，且先行屯田，賓興不行，且先薦舉。井田之法，當以田為母，區畫有定數，以人為子，增減以授之。設官之法，正官命於朝廷，僚屬大者薦聞，小者自辟¹³。皆非迂儒所言。後有王者，所當取法者也。

由此可知胡敬齋亦是有外王的氣度格局。在他的著作中，有談水利、曆法、田地管理(主張恢復井田制)、薦舉制度(反對科舉)、軍制等。然多以恢古制為主，是否如黃梨洲所給的評價，仍需用歷史的角度考證之。

參考書目

- 《居業錄》 胡居仁 廣文
- 《心體與性體》 牟宗三 正中書局
- 《明代理學論文集》 古清美 大安出版社
- 《胡居仁與陳獻章》 呂妙芬 文津出版社
- 《朱子學與明初理學的發展》 祝平次 學生書局
- 《有無之境 王陽明的哲學精神》 陳來 佛光文化
- 《明代思想史》 開明書店
- 《宋明清理學體系論史》 黃公偉 幼獅
- 《明史》 開明書店
- 《中國學術思想史論叢》第七冊 錢穆 東大

¹³ 《居業錄》卷五 頁6「古者鄉理選法，非但可以為朝廷得人，又可以為朝廷得人，又可以盡教養激勵漸磨之道」「苟不能行成周鄉舉選法，只行薦舉法，亦可得人。今之科舉，全無用處」。