

# 胡敬齋先生思想之探討

## 一、前言

胡敬齋(敬齋，西元 1434—1484 年)，是明代儒者中治學相當嚴謹的一位學者。

黃梨洲《明儒學案》將他錄於崇仁學案中，並加了一段評語：

「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，必日躋乎遠大。痛壽命之弗永兮，若深造而未艾。』此定案也。其以有主言靜中之涵養，尤為學者津梁。」<sup>1</sup>

此評語簡要地道出敬齋之學的特色，以持敬、主靜為主要的修養工夫，明顯可見所受朱子學傳統之影響。事實上，明代初期之理學大抵皆為朱子學之支流餘裔<sup>2</sup>，而「主靜窮理」為宗，如曹端之「事心」、吳與弼之「敬義夾持，誠明兩進」、薛瑄之「居敬窮理」等。胡敬齋之學出於吳與弼，謹守師業，篤實踐履操存涵養、格物窮理之路，梨洲謂其「持守可觀」、「言靜中之涵養，尤為學者津梁」，可謂是一中肯的評斷。敬齋之學有所宗，以其對儒學的認真執著、操持之堅強、踐履之嚴苦，終究樹立其「主敬」之學與「動中涵養」的要旨；然也因其篤實保守之個性，而使其論理氣、心性與主敬存心之說，皆墨守著朱子學之規範，認為心的作用在於格物窮理，而不能肯定心的活動義。敬齋也在此觀點下，而對陳白沙之學與佛老之說多有批評。對於敬齋之學的內涵和風格，本文擬從兩方面來探

討：一方面可從其學思背景來看，而有其歷史發展之成因；另一方面，由其著述《胡敬齋集》與《居業錄》來了解其內在義理。試分別論述如下：

## 二、學思背景與人格特色

### （一）生平與學思背景

胡居仁，字叔心，號敬齋。饒郡餘干（今屬江西）人。生於明宣宗宣德九年甲寅（西元 1434 年），卒於明憲宗成化二十年甲辰（西元 1484 年），年五十一歲。據黃梨洲《明儒學案》所載：「弱冠時，奮志聖賢之學，往游康齋吳先生之門，遂絕意科舉，築室於梅溪山中，事親講學之外，不干人事。久之欲廣聞見，適閩，歷浙，入金陵，從彭蠡而返，所至訪求問學之士。歸而與鄉人婁一齋、羅一峰、張東白為會於弋陽之龜峰，餘干之應天寺。提學李齡、鍾城相繼請主白鹿書院，諸生又請講學。」<sup>3</sup> 此中言及敬齋受學於崇仁吳與弼之門，在師友的啟迪與薰陶之下，越發奮志於聖賢之學，從此便絕意科舉仕進。他在梅溪山中築室而居，平日不干人事，專事於讀書窮理、事親講學。他的學生余佑曾記載此段生活說：「退而藏修於家，書無不讀，理無不窮；存諸心者，不以一時而或息，反諸身者不以一事而或遺，久之則知益精而守益固，養益裕而得益深矣。」<sup>4</sup> 敬齋篤踐由師門所受的教誨，平時力行窮理操存，久而充養日邃，名聲便日益發顯，當時慕名前來受學者益眾，《聖學宗傳》謂其「四方捭衣及門者眾，日聚徒講學，語學則日為已，語治則曰王道。」<sup>5</sup> 當時督學李齡、鍾城聞其名相繼聘主白鹿書院。諸生又請講學貴溪桐源書院。過饒城，淮王請講《易傳》，待以賓師之禮。當時，吳與弼以學名於世，受知朝廷，然學者或有間言。敬齋暗修自守，布衣終

其身，人以爲薛瑄之後。卒年五十一。萬曆十三年從祀孔廟，複追諡文敬。其弟子以余祐最著<sup>8</sup>。

敬齋之學，主要師承自吳與弼先生。吳與弼（康齋），江西撫州崇仁人，爲楊文定的學生，其爲學以程朱之學爲宗。劉宗周述云：「先生之學，刻苦奮勵，多從五更枕上、汗流淚下得來。……可謂獨得聖賢之心精者，至於學之之道，大要在涵養性情，而以克己安貧為實地。」<sup>9</sup> 吳康齋之學大抵以躬行實踐爲主，不重視形上本體之闡發，而恪守朱學之矩矱。故黃梨洲論其學，評曰：「康齋倡道小陂，一稟宋人成說。言心，則以知覺而與理為二，言工夫，則靜時存養，動時省察。故必敬義夾持，明誠兩進，而後為學問之全功。其相傳一脈，雖一齋、莊渠稍為轉手，終不敢離此矩矱也。」<sup>10</sup> 可說精要地勾勒出其思想之梗概。其門下學生，除了胡居仁外，還有陳白沙，以及婁諒、胡九韶、謝復、鄭侂、楊傑、周文等等，皆爲一代儒者，其相傳一脈，形成所謂「崇仁學派」，其學說承襲了宋朝程朱之學的方向，而以格物致知和主敬持靜爲其爲學和修養工夫。

胡敬齋先生學思的養成與其師承有極大的關係。從一方面來說，他謹守著其師吳與弼爲學之矩矱，而走向朱學之格物窮理，持敬主靜之進路。另一方面，可說是他個人真積力久的學養所形成的洞見與學力。《四庫全書提要》指出：「居仁之學雖出於吳與弼，而篤實則遠過其師。故在明代，與曹端、薛瑄俱號醇儒。所著《居業錄》，至今稱道學正宗。其說《易》亦簡明確切，不涉支離玄妙之談。」可見敬齋之學雖出於康齋先生，然其刻勵篤踐處更有過於其師，故在爲學上，亦有其個人思想之所見所得。

吳、胡在大體上仍守著程朱學所講的持敬，來端正其操守，以心靜來明察事理。我們從《明儒學案》中，可大略窺見兩者之風格：吳康齋與弼：「先生上無

所傳，而聞道最早，身體力驗，只在走趨語默之間，出作入息，刻刻不忘，久之自成片段，所謂『敬義夾持，誠明兩進』者也。」<sup>9</sup>對於胡敬齋，黃宗羲謂其「一生得力於敬，故其持守可觀。」<sup>10</sup>然而其為學仍謹守程朱之學的規範，不敢有所逾越，對於程朱思想的轉向，則是由其同儕陳白沙提出順性自然<sup>11</sup>之說，由讀書窮理之方式，轉而求其本心之大用，開始發顯出異於朱學的思想風貌，至此才有真正的改變。

## （二）人格行誼

明代學術之所以受程朱學之普遍影響，其主要原因與科舉入仕的制度有關，程朱理學是科舉甄選人才所應具備的素質與標準。當時有許多士子將經書與科舉視為二物，不能有切於自我心性之修練，而有所謂借經書以徼利達，讀諸般經書，只安排作時文材料用，于己之心體大用全無干涉。然而並非所有士人均屈從於勢而同流合污，仍有些學者能堅持自我的人生理想，以弘揚聖學為己任，視科舉為俗學，不肯為利祿而有損其節操。薛瑄是較早對科舉發難的明儒，他非常直率地說：「道之不明，科舉之學害之也」。<sup>12</sup>吳與弼讀朱子《伊洛淵源錄》後，便立志學為聖人，而不再參加科考，以躬耕講學而終其一生。此二位均為明前期的大儒，故可作為持守程朱理學的士人代表。敬齋從學於吳與弼處，自受其影響而興奮志於聖賢之學，絕意於科舉，築室於山中事親講學終生。

朱子主張「涵養需用敬，進學則在致知」，謹守程朱理學者一般都自律甚嚴，具有高潔的人格與凜然的正氣，胡敬齋先生可為一典型之範例，關於其行止，據《明儒學案》與《聖學宗傳》所載有以下三點特色：

### 1. 甘貧

先生家貧清苦，家世為農，至先生而囊甚，鶉衣脫粟，蕭然有自得之色，曰：「仁義潤身，以牙籤潤屋，足矣。」周汝登亦由謂其「簞食瓢飲處之泰然。」其行舉中依稀可見有其老師吳與弼甘貧之德風，

### 2. 修身嚴刻，克己守禮

據黃宗羲所述：（1）每日必立課程，詳書得失以自考。雖器物之微，區別精審，沒齒不亂。（2）父病，嘗糞以驗其深淺。兄出則近候於門，有疾則躬調藥飲。（3）執親之喪，水漿不入，柴毀骨立，非杖不能起，三年不入寢室。動依古禮。（4）不從流俗卜兆，為里人所詬，不得已訟之，墨衰而入公門，人咸笑之。周汝登亦有云：「常端莊凝重，對妻子若嚴賓。」可見其修己之嚴刻，守禮之篤實。

### 3. 以敬、誠為本

胡敬齋論學即強調敬與誠二字，凡一舉一動莫不循循然有規矩，即見於語言文字之間，皆有關於義理名教，而不為華飾虛浮之詞。他嘗言日用工夫最怕做的不真，又怕間斷<sup>13</sup>，未窮理實，當主敬以立其本，既窮得理，須以敬守之，方不失其性。故以讀書處取名「敬齋」以此自勵。亦嘗告諸學生曰：「學以為己，勿求人知。」<sup>14</sup>認為學習是為了提高自己，不是為取功名求聞達，故平日與人語，終

日不及利祿。嘗作《進學銘》曰：「誠敬既立，本心自存。虛靈不測，是曰天君。即事即物，務窮其理。理無不窮，其知乃至。理雖在事，實備吾身。力行既久，全體皆仁。舉而措之，家齊國治，聖人能事畢矣。」<sup>15</sup>所著有《居業錄》，蓋取《易》修辭立誠所以居業之義。他在主持白鹿洞書院時所續修之學規，便特意列入「主誠敬以存其心」一條<sup>16</sup>，作為朱子《白鹿洞學規》的補充，要求師生誠敬無妄。由此可見二者之間的繼承關係。

### 三、思想概述

胡敬齋的思想，主要見於及《胡敬齋集》與《居業錄》，其中不只是記載著個人修德之感觸，更進一步表現出了其個人的學術思想。

#### 1. 論理氣

在對於理氣的論點，胡敬齋主要是依前人之說而進一步有所闡發。在大體上，他受到朱熹理、氣二分的影響，認為太極是理，而有陰陽、動靜之變化。他同樣用氣的消長升降來解釋萬物的生成變化，或是把氣當成宇宙的原質以說明萬物的形成原因，凡此都是宋明以來學者對氣之概念較為一般的認定。敬齋在《居業錄》卷六與卷八中討論到理氣之問題，他說：

「太極者，理也。陰陽者，氣也。動靜者，理氣之妙運也。」（卷八）

「太極之虛中者，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，是無物慾之蔽塞也。若以為真空無物，此理具在何處？」

（卷六）

胡敬齋對於理氣的論點，是以太極為理，為形而上的道之體。他認為太極是虛，而能涵具眾理，就人心而言，能空去物欲之蔽，亦能涵具萬理；他也認為太極沒有形氣。他所主張的太極之虛是無形氣而包含著理的，此與佛老所講的空不同，並不是「以為真虛空無物，而萬理皆滅也。」此論點較接近朱子說，以形上之道與形下之器，來分別「理」與「氣」<sup>18</sup>之關係。氣原本為陰陽升降的活動變化，它雖然能夠動而復靜、靜而復動，動靜之間來往無窮，但畢竟是動有動相、靜有靜相，所以屬於形而下的存在。氣的最大作用是擔負起保聚、收攝的功能，讓動無動相、靜無靜相的理體能夠藉它而顯。在這種理氣超越區分的設計之下，道體、理體、誠體、仁體、知體、心體、性體都是形而上的根據，陰陽、氣命、形色、情欲則是形而下的氣（即動靜的呈現），這兩者之間的分別是判然分明的。

關於理氣之關係，宋儒以來即有「理是形而上，氣是形而下」、「理在氣先，以理生氣」、「理為主宰，以理帥氣」之說，敬齋認為：

「有理而後有氣，有氣則有像有數，故理、氣、象、數，皆可以知吉凶，四者本一也。」（卷六）

「有此理則有此氣，氣乃理之所為；是反說了有此氣，則有此理，理乃氣事所為。」（卷六）

根據朱子的思想，理氣分為二而不離，有理必有氣，有氣則必有理；而理在氣中，氣是依傍著理而行，所謂「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」「馬一出一入，人亦與之一出一入。」<sup>18</sup> 表達出了理氣之不離之義。敬齋亦有此義，他認為

「理在氣中」，氣不能離乎理，否則便不能成陰陽；「因氣以成理」理不能離乎氣，否則不能成剛柔。

曹端（月川）對朱子的理氣說有所評判，他說：「朱子謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入。若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈；理爲死理，而不足以爲萬物之原。今使活人乘馬，則其出入行止疾徐，亦由乎人馭之如何耳。」<sup>19</sup>月川所反對的是朱子太極只是理、本身不動的說法，所著重的是兩點：一是理作爲萬物本原，必有其創生能力，決非如朱子所謂不活動之理，否則不足以馭氣。二是做工夫的關鍵是心中之理的主動作用，此一主動性若失去，「則人爲死人」，道德實踐將無動力，故他主張「活人」、「活理」。

就理氣的關係言，他云「有理而後有氣」，認爲理先氣後，先有理，就其創生、妙運而有氣化陰陽動靜之相生不息。在此，明顯可見敬齋之理氣觀是採用朱子的看法，分「理氣爲二」。但就「理先氣後」之觀點而言，則與朱子有異。朱子認爲理氣無先後，氣之依理而生，是以理爲本，故說形上之先，而非指時間上之先後。而就敬齋而言，其對理氣先後之問題，則無深入詳盡之分判。同時，他對張載以太和爲道體之說，提出批判。他說：

「張子以太和爲道體。太和是氣，萬物所由生，故曰保合太和乃利貞，所以爲是太和者道也，就以太和爲道體，誤矣。」（卷八）

「橫渠言『氣之聚散於太虛，猶冰之凝釋於水』，某未敢以爲然。蓋氣聚則成形，散則盡矣，豈若冰未凝之時是此水，既釋又只是此元初水也。」（卷六）

「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，故張子以爲虛無中即氣也。」（卷六）



他並不接受張載以「太和」爲道體的觀點，而認爲真正形而上的道體是太極，太和是氣，不是道體。他也批評張載以氣聚散於太虛，而以冰凝散的比喻不以爲然；依張載之「太虛」是無形無相的，氣未成形時是太虛之氣，而有形之氣散時又回到無形，回到太虛之中。在此太虛與氣的關係可說是即體見用，而有相即的關係。敬「」齋認爲太虛與氣，兩者是不同的，且有聚散之變化，氣聚則有形，氣散則形盡。他說張載的比喻不當，此論點有待商榷。另一方面，他卻贊成「張子以爲虛無中即氣也」的看法。虛無中即氣，所指的應是無形之氣，此氣充塞於天地之間無所不在。他在此也以「硯水瓶須要兩孔」爲喻，說明了氣與虛的關係，此所謂理是虛、是不可見者，氣是實、是可見者，亦不外乎藉對比以說明理是靜態秩序，氣才是能使理客觀化的具體活動者，由此來證明「理不離氣」，更凸顯了理非氣不存、理不能離氣以創造之關係。由此可見敬齋之理氣觀，兩者雖是不離，但不是相即的，理之活動義是旁落了的。

## 2. 論心性

在事事物物中，皆有理有氣之運行變化。在人，則有喜怒哀樂、已發未發、有動有靜，此是就「心」言；而人人皆有仁義禮智之善端，此爲人天生本有之性。在朱子，主張「性即理」說。胡敬齋則秉承朱子之思路而有所闡發，但其中亦有自己的體會。他說：

「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。」（卷一）

「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。」（卷一）

「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？」

他認為理是心所以然之理，心能具眾理，所以說「理具於心」，無論是在己或在外物之理，都在心中。只要是用心不散亂，心存之處即有理。「故理是處心即安，心存處理即在。」此說法已接近心即理說。他引申明道先生云「滿腔子是惻隱之心」之說，認為心亦有情感，如痛亦是情感之一；心又有惻隱、是非、辭讓、羞惡等四端。在此，敬齋區分出「人心」與「道心」之別，他以知痛之情感為人心（氣心），而以惻隱之善端為道心。此二分仍為朱子思路，心與理二，心不是理，而為氣，須由持敬涵養之工夫，使心能靜而合於理而行。

「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。」

（卷二）

「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《訓蒙詩》言「意乃情專所主時」為近。」（卷八）

以心而言，「主敬是有意」，主敬是心神集中的一種狀態；心可決定人之行為，而為人之主導；意之所發可引導心之走向，而為心之主導。敬齋以心有專主之謂「意」，認為朱子釋訓蒙詩曰「意是情專所主時」其意較為接近，此皆以心之主宰稱意者。<sup>20</sup>而不同意朱子大學章句「以心之所發」的說法。敬齋認為心之所發在意，而有所存有所主，「心之發，情也」，心之所發為喜怒哀樂好惡懼等情，

情由氣而成，乃心所具有，此乃承朱子所說心統性和情之意。心不是理，故理散在萬事萬物中，須由心之持敬涵養，來格物窮理。

「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，嘗言求見、察見？若欲求察而見其心之體，則內裏自相攪亂，反無主矣。然則古人提撕喚醒，則心惕然而生，非察見之謂也。」<sup>21</sup>

儒家自孟子來講「存心」，「言涵養、言操存」皆在言工夫上達到心的明覺，使心不為外物所蔽所擾，自心自能照察天理。然對於心是「理」或是心合「理」之說，自宋儒以來，早有爭議。明代理學自陳白沙離開吳康齋門下，而自得自悟於心體之虛明靈妙當下即天命天理之顯發流行，敬齋顯然反對陳白沙由心見本體之說，認為其「察見寂然不動」之心體是有錯誤的，心的作用在於明察事事物物之理，而不能反見心之理；他也強調在心上作工夫，所謂「內裏」須有「主」、「心惕然而生」，正是強調道德實踐的主體性與動力，心之覺醒，則心固易於合理，然未至於心與理為一之說，至終無法言及當下逆覺即見本體之境。

### （三）主敬存心

敬齋先生律身嚴謹，認為為學修養的工夫之要在「主敬」，此是依朱子說而來，朱子之「敬」有何內涵呢？朱子曾解釋說：「敬非是塊然兀坐，耳無所聞，目無所見，心無所畏，而後謂之敬。只是有所畏謹，不敢放縱。如此則身心收斂，如有所畏。常常如此，氣象自別。存得此心，乃可以為學。」<sup>22</sup>可知敬有二大特徵：一是畏謹，故又曰：「敬，只是一個『畏』字。」<sup>23</sup>二是收斂不放縱，故又反復強調：「學者須常收斂，不可恁地放蕩」；「人常須收斂個身心，使精神常

在這裏。」<sup>24</sup>可見敬是對人的身心言行的一種限制，此乃從消極意義講；同時亦為精神專一之謂，此乃從積極意義講。就胡敬齋而言，他說：

「主敬只是要得此心專一，專則內直中自有主，有主則事物之來便能照察斷制」（卷二）

「敬為存養之道，貫徹始終，所謂『涵養須用敬，進學則在致知』，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。」

（卷二）

「主敬」之目的在使心能專一，而能有所主，以此方能講涵養、致知。為要能達至格物窮理之實，在未窮理時，當主敬以立其本，在既窮得理，須以敬守之，方不失其性。故主敬之目的是為要涵養、察識其「心」，人若能存其心，也同時在做主敬的工夫。他說：

「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！」（居業錄）

「人心一放，道理便失，一收，道理便在。」（居業錄）

胡敬齋認為「覺得心放，亦是好事」，若人不自覺自己的心不收，他就不會收斂自己的心，而任隨外物之牽引而迷失。孟子主張「學問之道無他，求放心而已矣」<sup>25</sup>，他所指出的要點是本心的自覺是一切工夫的開端，「求其放心」是反求已放失的本心，一切的修養才能貞定於我們的生命中而有所受用。所以自己所要做的工夫是「便提撕收斂，再不令走」，否則「人心一放，道理便失」。當然，人若時時警惕自覺，心「一收，道理便在」。孟子認為心要收，是為培養本心中之仁義禮智的善端。心若不收，則會放失而為欲念所踐踏，不能有所成長。胡敬齋所說的「收心」，則順承了宋朝理學的思路，認為人心可理證天理，人若心平靜下來，理便能呈顯出來。所以他力行「主敬」。

然而，如何使心靜下來呢？吳敬齋認為主一守敬是重要的方法，能主一守敬便能使心靜下來，而且心便能精明，而可見到天理。他說：

「心精明是敬之效。才主一則精明，二三則昏亂矣。」（居業錄）

「孔子只教人去忠信篤敬上做，放心自能收，德性自能養。孟子說出求放心

以示人，人反無捉摸下工夫處。故程子說主敬。」

「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。』又以思慮紛擾為不靜，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。」（居業錄）

在此胡敬齋提出「靜時要操存」的看法。他認為二程以後，其後學如羅從彥和李侗皆提出守靜以絕思慮之說。但胡敬齋認為若靜時不操存，不用工夫於致知格物上，容易流於雜慮。守敬主一，才能操存其心，久之，則「主一工夫可漸至純一不已。」（居業錄·卷二）。主一便是守靜，靜中須有涵養工夫。存心養性的工夫，在於守敬，而且不分動靜，不分致知先後，都要貫徹、不息。由此可見胡敬齋的這種存養工夫是需勉力而行的，勉力克除雜念，節制欲念的。他在〈續白鹿洞學規〉中提出六項學規<sup>26</sup>，其中有「主誠敬以存其心」一項下，有一說明云：

「……呂與叔患思慮之多，不能驅除。程子曰：此正如破屋禦寇，東面一人來未遂得，西面一人又至矣，左右前後，驅逐不暇。蓋其屋四面空虛，盜故易入，無緣作得主。蓋中有主，則外患不能入，自然無事。……學者當守此心，不可急迫，當栽培深厚，涵泳於其間。然後可以自得。但急迫求之，只是私己，終不足以達道。……今人心主不定，視心如寇讎而不可制。不是事累心，乃是心累事。……」

心若不靜則雜慮多如寇讎而不能制，故敬齋認為要「主誠敬以存其心」。守敬是為了求心靜，「守敬」之工夫在於主一，主一不是無念，而是要專一，能專一則心自然能收而不放失，故他言「學者當守此心」且要「不可急迫，當栽培深厚，涵泳於其間。然後可以自得」。然而專一不是自然而能得的，須用努力的工夫來操存。

「愚聞人之心，萬理皆備。蓋其虛靈之體，得之於天。所以主乎吾之一身，宰制天下之事者，孰有大於此者乎！孰有貴於此者乎！然放而不存，日以昏昧，至大至貴之物，反流於卑污苟賤之域，而不自知矣。然所以放者，由於物欲牽引，舊習纏繞，故雜慮紛紜不能休息，而無時在腔子內也。惟能主乎誠敬，則本心全體即此而存，外邪客慮無自入矣。蓋真實無妄之謂誠，主一無適之謂敬，二者既立，則天理安有不明，人欲何由而生哉。但其工夫效驗，周遍精切，非一言所能形容，是以類集聖賢所言誠敬之道，其為一篇，庶乎可以體驗而有得焉。」<sup>27</sup>

胡敬齋在此指出「存心」之重要；因天理在人心，人心乃一身的主宰，為天下最貴重之物，不可任其放失，而流於卑賤。而存心之道，在於誠敬。誠敬為涵養心體的工夫，而此工夫，不是禪家所謂的虛靜工夫，而是心專主於一，以明天理，並以天理應萬事。

#### （四）排佛老

宋明儒者站在維護孔孟「聖學」的立場上而有排佛的觀念產生。明代闢佛者以宗程朱學者為多，明初河東學派之薛敬軒、呂涇野，中葉之羅整庵，為最著名。而崇仁學派以胡敬齋之辨釋氏尤力。<sup>28</sup> 謂其「想像道理，所見非真」，又謂「是空其心，死其心，制其心」。他曾自述說道：

「與吾道相似莫如禪學。後之學者，誤認存心多流於禪，或欲屏絕思慮以求靜。

不知聖賢惟戒慎恐懼，自無邪思，不求靜未嘗不靜也。故卑者溺於功利，

高者驚於空虛，其患有二：一在所見不真，一在功夫間斷。」<sup>29</sup>

從心之存養以求靜，以察識本心，本為儒家修工夫；而禪學亦有反觀自心之法，然因立義過高，而有「空虛」之虞。敬齋先生所反對的佛教，也就是在此。他同時也批評一些學者，如陳白沙之流者，講求自悟心體之虛明靈妙當下即天命天理之顯發流行，固然是比操存涵養、窮理格物諸般工夫有當下受用、現成直捷之便，故於此心體靈妙之境再三闡說，務以妙義層出，而視操存涵養為執著拘滯。如此，由心性之學衍生出來的層層疊疊的論說，反落於無益身心的玄談。而使學者探求、體認心體的工夫成為追逐光景而實無所得。

胡敬齋排佛的理由是由存心的角度去批判禪家，他說：

「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。

儒家則內有誠敬，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。」（居業錄）

「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，則只了與此心打擾，內自相持既熟，割捨不去，人倫世事都不管。又以為道無不在，隨其所之，只要不失此光明之心，不拘中節不中節，皆是道也。」（居業錄）

「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：一是想像摸索此道，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。」（居業錄）

禪家主要的要點不是講存心，而是在講明心（明心以見性）。依佛法的觀點來看，一切萬法本無自性皆是由因緣何合而起，故人所見所有定相都是心的執著。故要見宇宙真相，人須空一切思慮，空絕自己之妄心，真如相才能如實顯現。胡敬齋由儒家存心的角度去批評禪法「心存而無主」，認為是「空其心、死其心、制其心、作弄其心」。就儒家的立場來看，認為心存萬理，藉由存心涵養即可變化氣質，相較於佛家修為為空寂靜滅，則有其積極面之義。他認為儒家主靜之說，易流於空疏。他說：

「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！」（居業錄）

他主張靜中的操持，即以敬涵養。敬是主一，不分動靜。若沒有操持，便沒有敬，心中便無主，悠悠茫茫，無所歸著，不向外馳，便入空無。心若有主，則心體昭明，自能格物窮理。

「老氏既說無，又說『杳杳冥冥，其中有精；混混沌沌，其中有物』，則是所謂無者，不能無矣。釋氏既曰空，又說有個真性在天地間，不生不滅，超脫輪迴，則是所謂空者，不能空矣。此老、釋之學所以顛倒錯謬，說空說虛，說無說有，皆不可信。若吾儒說有則真有，說無則真無，說實則真實，說虛則真虛，蓋其見道明白精切，無許多邪遁之辭。老氏指氣之虛者為道，釋氏指氣之靈者為性，故言多邪遁。以理論之，此理流行不息，此性稟賦有定，豈可說空說無？以氣論之，則有聚散虛實之不同，聚則為有，散則為無。若理，則聚有聚之理，散有散之理，亦不可言無也。氣之有形體者為實，無形體者為虛，若理，則無不實也。」（卷六）

「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。』」

「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鹹備，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。」（居業錄）

關於老子的「無」和佛教的「空」，所言乃是形而上本體的問題，老子以「道」言，佛禪以「真性」言，此皆勉強言之，沒有文字語言可表達出來，故勉強稱道

爲無，稱真性爲空，而敬齋認爲「是空其心，死其心，制其心」，他對佛老之批評是否中肯，此一論題值得商榷。依黃梨洲的觀點，他認爲：

1. 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』。此皆不足以服釋氏之心。釋氏固未嘗無真見，其心死之而後活，制之而後靈，所謂「真空即妙有」也，彌近理而大亂真者，皆不在此。

2. 蓋大化流行，不捨晝夜，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。其不變者，惻隱、羞惡、辭讓、是非，枯之反覆、萌蘗發見者，性也。

3. 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，自不得不隨流鼓蕩，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，不過欲求見此流行之體耳。見既真見，儒者謂其所見非真，只得形似，所以過之而愈張其焰也。

黃梨州認為敬齋對佛老之批評不夠中肯，而「不足以服釋氏之心」，佛教的「真空妙有」，是以「空」來去除心對一切法的執著，在去執心之後，反能朗照事物本來真如之面目，而成就一切法之存在，此是就空智（般若智）之活用而言，而非如吳敬齋所說「想像道理，所見非真」、「是空其心，死其心，制其心」，此中實有其真見體會。黃梨州於佛法言心較敬齋有更深之契會，對於心的倏忽生滅、變化無常，體受甚深。在此黃梨洲表達了他自己的觀點，一方面，他以氣的消長、升降來解釋萬物的生成變化，「蓋大化流行，不捨晝夜，無有止息」，「此自其變者而觀之，氣也」；另一方面，就內在於氣化流行之中、使此氣化流行能淵然有定向的理序，而使「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」，此是「自其不變者而觀之，理也」，而此一內在理序並不能離氣以獨存的。就人性言之，人與萬物皆稟天地氣化流行之理以為心、以為性；人之心的活動有喜怒哀樂之情的已發、未發，此是就其變者言；自其不變者言，人有仁義禮智之理者，而有惻隱、羞惡、恭敬、是非等四端之心。人之所以具仁義禮智之理，故能夠「道性善」。

在此，梨洲明顯是從氣說「心」、從心體流行之理序說「性」，故大化流行的理和氣猶如從內在之生命主體說的性和心。原來從天地生化的立場來說，天理流行亦是個生生不息，其中並無所謂道德或不道德，然而從儒家的立場看來，天道的健動不已正是廣生、大生的善德，此廣生、大生的善德以其「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不已」，乃成就富有日新的大業，因此儒家就形容它是「顯諸仁，藏諸用」，並基於天人合德的理念，在人生理想的實踐上，開展出一希聖希賢、冀求能峻極於天的成德之教，在天道的體證上，則對天採取道德進路的理解、並將天視之為道德的天或義理的天而建構一道德的形上學。黃梨洲在此是採取心學之傳統，把理氣之概念，與心性之關，都賦予道德性的意義。在此觀點上，儒家之修養心性以求見本體之工夫，是「從至變之中以得其不變者，而後心與理一」。儒者之道，是從種種的氣化活動中（如喜怒哀樂之情）而體證到理（如惻

隱、是非、辭讓、羞惡之心)的存在。在佛家「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」，就著一切法的剎那生滅無常、無自性等至變中，體會到諸行無常、諸法無我之理，其禪坐明心以見真如空性。此皆是即理而見氣，即氣而見理，即變而見不變，即不變中而表現變之作用。梨洲肯定佛家所見有其真見，而敬齋謂其「所見非真」之批評是不中肯的。

### (五) 批白沙之學

在吳與弼的三個弟子(陳石齋、胡敬齋、婁一齋)當中，最能謹守師業的是敬齋，當時對白沙之異見新說提出最多批評的也是這位敬齋。敬齋對白沙的批評，主要見於《居業錄》，他說：

1. 「陳公甫云：『靜中養出端倪。』又云：『藏而後發。』是將此道理來安排作弄，都不是順其自然。」
2. 「陳公甫亦窺見些道理本原，因下面無循序工夫，故遂成空見。」
3. 「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，只是將聖賢言語來獲己見，未嘗虛心求聖賢指意，舍己以從之也。」
4. 「『陳公甫曠大，今有才氣底人多喜之，所以鼓動得人，又氣魄大，中人以上為其所引，中人以下為其所驅，為實尤甚』」
5. 「陳公輔說：『物有盡而我無盡』，此即釋氏見性之說。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。」

根據以上的論述，我們可以看出敬齋對陳白沙的主要看法，他基本上是以朱學「主敬窮理」之說，來批評白沙。他認為陳白沙之學不從讀書、主敬窮理的方式，「厭禮節之卑近煩細，不屑為之…」<sup>30</sup>，而往自得自悟、以心見體之路走，再他看來白沙雖亦窺見些道理本原，但因無循序工夫，故遂成空見。他認為：「…如公甫之說，是常把這天地萬物積放胸中，只弄得這些精神，豈暇再去思量事物之理，固張皇宣赫，自己不勝其大。故下視聖賢，小視天地。其曰：『生不知好，死不知惡』，是他本來面目，心實不然。故作此大碼頭來嚇人也！」<sup>31</sup>、「陳公甫說：『不由積累而至者，不可以言傳』，則四書六經不是以載道矣！」<sup>32</sup>、「陳公甫言：『一片虛靈萬象存』，是要將天地萬物強包放胸中，本一體何用強包，強包愈乖離了。」<sup>33</sup>他並指出白沙「靜中養出端倪」之說，不是順其自然的方法；其「物有盡而我無盡」的主張，「即釋氏見性之說」，「是認精魂為性」，有違儒門宗旨，陷入異教。對於這位同門的批評，白沙未做任何回應。後來黃宗羲在《明儒學案》試為調停，說道：

「其以有主言靜中之涵養，尤為學者津梁。然斯言也，即白沙所謂『靜中養出端倪，日用應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也』，宜其同門冥契。而先生必欲議白沙為禪，一編之中，三致意焉。蓋先生近於狷，白沙近於狂，不必以此而疑彼也。」<sup>34</sup>

黃梨洲謂敬齋也有主「靜中之涵養」的話，同白沙所謂「靜中養出端倪」之意，在他看來其實是相同的。而敬齋卻再三批評白沙之學是禪學，其原因在於：「蓋先生近于狷，而白沙近於狂，不必以此而疑彼也」。實際上，敬齋、白沙二人不只是個性有異，其學問宗旨也根本不同。敬齋主「敬」，

左繩右矩，嚴毅自律，屬保守型的理學家，學問氣象與白沙迥然有別。陳白沙可說是宋明儒家中最無程朱思想色彩的思想家，其為學之歷程，是由讀書窮理之方式，轉而向內求本心之發顯，在此，也展露出異於朱學的心學思想風貌，從另一方來看，他的思想之轉變可說在破除朱學主敬窮理之學的框架而有所立言，他曾直接了當的說：「撤白氏之藩籬，啟六經之關鍵！」<sup>31</sup>，他也提出「學宗自然」之說，另開了一代新風。這種態度，為向來謹守師說之敬齋所不能認同的。

從另一個角度來看，敬齋對白沙的批評可說是與佛教思想有關。白沙對禪學的接納度較高，而與力排佛老的敬齋之立場有很大的差距。有人甚至謂白沙之學流於禪學，有一趙提學者，曾問及其是否即有流禪有嫌，白沙的回答是：「佛氏教人靜坐，吾亦曰靜坐；曰：「惺惺」，吾亦曰：「惺惺」。「調息」近於「數息」，「定力」有似「禪定」。所謂流於禪學者，非此類歟？」<sup>32</sup>陳白沙認為他在修養工夫上是有相近之處。事實上，儒家思想到了明代，因吸收佛道精華的結果，無論在形式上，方法上，概念上都已經相當接近，對禪家與白沙懷有敵意的敬齋就曾感嘆儒佛的「相似」已經達到幾乎可混淆亂真的地步，他說：「禪家害道最甚，是他做功夫與儒家最相似。他坐禪入定功夫，與儒家存心功夫相似。他們「心空」與儒家「虛心」相似。他們「靜坐」與儒家「主靜」相似。他們「快樂」與儒家「悅樂」相似，他們「性周法界」與儒家「虛靈知覺」相似。儒家說從身心上做工夫，他亦專要身心上做工夫。儒家說「誠意」，他便發「誠心」，似是而非，莫過於禪家，所以害道尤甚。」<sup>33</sup>由此可見，敬齋對白沙之學大肆加以批判，稱其所傳之學為『佛意』、『異端』、『危害甚大』等等激烈之用辭，可說其來有因。

#### 四、結語

理氣、心性和工夫修養論是儒家哲學的思想重心，尤其自宋明以來更為學者所關注的議題。明初的胡敬齋一則受他老師吳與弼影響，二則由於時代的制約，而承守朱學之思路，因此在理氣、心性和工夫修養論的詮解上，雖有其用心和建構，其思想風格仍帶有濃厚的朱學性即理說的色彩；對於程朱思想的轉向，則是由其同儕陳白沙提出順性自然之說，由讀書窮理之方式，轉而求其本心之大用，開始發顯出異於朱學的心學思想風貌。

胡敬齋對於理、氣的區分，主要是受朱熹理、氣二分的影響，以形上之道與形下之器，來分別「理」與「氣」之關係。認為太極是理，為形而上的道之體，太極是虛，而能涵具眾理；齋之理氣觀，認為理、氣分為二而不離，有理必有氣，有氣則必有理；而理在氣中，氣是依傍著理而行，然兩者雖是不離，但卻不是相即的，因此理之活動義亦是不顯。就「理先氣後」之觀點而言，則與朱子有異，然則無深入詳盡之分判。

在心性、修養方面，則明顯受到其師吳與弼與朱學傳統之影響。言心，則以知覺而與理為二，言工夫，則以持敬、靜時存養，動時省察。敬齋區分出「人心」與「道心」之別，他以知痛之情感為人心（氣心），而以惻隱之善端為道心。此二分仍為朱子思路，心與理二，心不是理，而為氣，須由持敬涵養之工夫，使心能靜而合於理而行。敬齋先生律身嚴謹，認為為學修養的工夫之要在「主敬存心」，能有所主，以此方能講涵養、致知。胡敬齋提出「靜時要操存」的看法。守敬主一，才能操存其心，久之，則「主一工夫可漸至純一不已」之境。



敬齋之學有所宗，修身嚴刻，然也因其篤實保守之個性，而使其思想受限朱子學之規範，認為心的作用在於格物窮理，而不能肯定心的主體性與活動義。敬齋也在此觀點下，而對陳白沙之學與佛老之說多有批評。胡敬齋由儒家存心的角度去批評禪法「心存而無主」、「想像道理，所見非真」、「空其心、死其心、制其心、作弄其心」。敬齋對陳白沙的主要看法，他基本上是以朱學之理路，來批評陳白沙。他認為陳白沙之學不從讀書、主敬窮理的方式，而往自得自悟、以心見體之路走，在他看來是有問題的。其對佛老、白沙之批評，黃梨洲認為佛家亦有其真見，而敬齋未見於此，故其批判是「不足以服釋氏之心」的；他對白沙不能認同的批評，其原因在於：「蓋先生近于狷，而白沙近於狂，不必以此而疑彼也」。實際上，敬齋、白沙二人不只是個性有異，其學問宗旨也根本不同。凡此種種批判，明顯可見敬齋為維護聖學的立場而發。從宋明理學的大傳統而言，胡敬齋自有其傳承之地位，黃梨洲謂其「持守可觀」、「言靜中之涵養，尤為學者津梁」，可謂是一中肯的評斷。

## 五、參考文獻

朱 熹：《四書集註》，台北，鵝湖，1984 翻印本

周汝登編：《聖學宗傳》（二），山東，友誼書社，1989 年，翻印本。

黎靖德，〈朱子語類〉，台北，文津，1986 台印本。

黃宗羲，〈明儒學案〉，台北，里仁，1987 翻印本。

胡居仁，〈居業錄〉，臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書，第 714 冊，翻印本。

《胡敬齋集》，北京，中華書局，叢書集成初編，1985 年北京新一版。

清．張廷玉等著：《明史．儒林列傳》，原文電子版。

錢 穆，〈中國近三百年學術史〉，台北，商務，1990 台印本。

唐君毅，〈哲學概論〉，台北，學生，1974。

牟宗三，〈心體與性體〉第一冊，台北，正中，1968。

《中國哲學十九講》，台北，學生，1983。

劉述先，〈黃宗羲心學的定位〉，台北，允晨，1986。

侯外廬，〈近代中國思想學說史〉，台北，坊間翻印本。

陳德和，〈先秦儒家哲學的基本精神〉，文載《鵝湖月刊》第二二二期，台北，鵝湖，1993

- 1 明·黃宗羲：《明儒學案》卷二，（崇仁學案二）
- 2 據《明史儒林傳》所載：「明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡敬齋篤踐履；謹繩墨，守先儒之正傳，無敢改錯。」見清代張廷玉等著：《明史·列傳第一百七十·儒林一》
- 3 見《明儒學案》卷二，（崇仁學案二）。關於先生之學，周汝登《聖學宗傳》亦有相關的記載，文云：「垂七歲，受學於家塾，言動類成人，塾師畏之。聞吳聘君講學崇仁，往從之游。遂以記誦詞章為不足事，慨然以斯道自任。絕意仕進，充養日遂。」見周汝登：《聖學宗傳》卷之十二，敬齋
- 4 景印文淵閣四庫全書·子部一·居業錄原序，頁 714-2
- 5 《聖學宗傳》卷之十二，敬齋。《明史·列傳》亦載：「築室山中，四方來學者甚眾，皆告之曰『學以為己，勿求人知。』語治世，則曰：『惟王道能使萬物各得其所。』」。
- 6 清代張廷玉等著：《明史·列傳第一百七十·儒林一》
- 7 《明儒學案》〈師說·吳康齋與弼〉

- 8 《明儒學案》卷一，（崇仁學案一）
- 9 《明儒學案》卷一，（崇仁學案一）
- 10 《明儒學案》卷二，（崇仁學案二）
- 11 黃宗羲謂陳白沙獻章之學：「學宗自然，而要歸于自得。」見《明儒學案》〈師說·陳白沙獻章〉
- 12 薛敬軒：《讀書錄》卷八
- 13 《聖學宗傳》卷之十二·敬齋，頁 951
- 14 《明史·列傳第一百七十·儒林一》
- 15 《胡敬齋集》卷二·頁 52
- 16 《胡敬齋集》卷二·〈續白鹿洞學規〉，北京，中華書局出版，叢書集成初版，1985 年，頁 61
- 17 朱子〈答黃道夫書〉云：「天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。雖不外乎一身，然其道器之間，不可亂也。」
- 18 《朱子語類》卷 94
- 19 《明儒學案》卷四〈諸儒學案上三〉
- 20 戴山於《學言下》有言：「心之主宰曰意，故意為心本，不是以意生心故曰本，猶身裡言心，心為身本也……」，《會錄》亦記曰：「先生論心意，日以虛靈而言謂之心，以虛靈之主宰而言謂之意。又曰心如舟，意如舵，又曰心意如指南車」
- 21 《明儒學案》卷二〈崇仁學案二〉
- 22 《朱子語類》卷十二
- 23 《朱子語類》卷十二
- 24 《朱子語類》卷十二
- 25 《孟子·告子章句上》
- 26 〈續白鹿洞學規〉六項學規分別為：1.正趨向以立其志 2.主誠敬以存其心 3.博窮事理以盡致知之方 4.審察幾微以為應事之要 5.克治力行以盡成己之規 6.推己及物以廣成物之功。見《胡敬齋集》卷二·〈續白鹿洞學規〉，頁 61-70

[27](#) 《胡敬齋集》卷二，〈續白鹿洞學規〉

[28](#) 除胡居仁外，曹端、何塘以及黃佐諸人皆有排佛老之事例，分別參見黃宗羲：《明儒學案》卷四十四《諸儒學案上二》，卷二《崇仁學案二》，卷四十九《諸儒學案中三》以及《諸儒學案中五》。

[29](#) 《明史·列傳第一百七十·儒林一》

[30](#) 胡居仁《居業錄》，頁 381。

[31](#) 胡居仁《居業錄》，頁 434。

[32](#) 胡居仁《居業錄》，頁 104。

[33](#) 胡居仁《居業錄》，頁 228。

[34](#) 《明儒學案》卷二〈崇仁學案二〉

[35](#) 《白沙子全集》，卷十，頁 69。

[36](#) 《白沙子全集》，〈復趙提學〉，卷三，頁 25。

[37](#) 胡居仁：《居業錄》，卷七，頁 80