

# 胡直心學的淵源與發展

陳佳銘\*

## 摘 要

胡直一生中追隨過歐陽南野與羅念菴兩位老師，這兩位老師的思想大有不同，前者能肯定良知的明覺、見在之意，後者卻重於收攝保聚之功。本文的目的就在於探究胡直的天則、靈覺、萬物一體、心造天地萬物和博文約禮等義理，以見他的思想較接近哪位老師。通過本文的討論，我們發現胡直的靈覺、心覺等說，幾乎完全看不到歸寂派的收攝、收斂的模式，反倒他是一種當下即是逆覺型態，這就相當於「悟本體即工夫」。如此說來，他離開了歸寂派的「由工夫以悟本體」之模式，而是能直承於王陽明的良知之教。

**關鍵詞：**胡直、羅念菴、歐陽南野、王陽明、歸寂

---

\* 中正大學中國文學系副教授。

## 一、前言

江右學者胡直一生曾跟隨過兩位老師，他先受學於歐陽德<sup>1</sup>，習得南野論「仁體」<sup>2</sup>、「良知明覺無內外」或「萬物一體」<sup>3</sup>等說。其後，他因「忽有飄然遐舉離世之興」，其友人王有訓勸「『遐舉不如力學』，因偕予往訪羅念菴先生」，而且「既一月，日聞先生語，感發，乃北面稟學焉」。羅念菴可視為聶雙江的同道，他的「收攝保聚」已經超越的聶雙江歸寂的偏狹，是一種「謂之守寂可也，謂之妙感亦可也」<sup>4</sup>的寂感、動靜合一的型態。但是，念菴思想仍是極力反對「見在良知」，他批評「終日談本體，不說工夫，……此等處，恐使陽明先生復生，亦當攢眉也」<sup>5</sup>，表示他對王龍溪等王門諸子不十分認同。然而，歐陽南野卻可說是追隨「見在良知」的種種觀點。就此而言，胡直一生的思想之形成與發展，可說是欲調和此兩種型態之下的產物。

## 二、胡直思想的淵源

關於胡直的研究，容肇祖先生重在他發揮了陽明「心外無理」說<sup>6</sup>，而反對程朱的格物窮理，以為格物窮理不可在物上做，而是在心上窮格<sup>7</sup>。因此，走向了吸收佛家唯心論的見解，甚至有三教合一的企圖<sup>8</sup>。張學智先生則指出胡直對心性為二的反對是其特色，他說到「而在胡直看來，心性情的關係是不離不雜的，性（理）為心所固有，情乃性之表現，二者皆統于一心」<sup>9</sup>，對於心造天地萬物之說，他以為「在楊簡這裡，宇宙本體是『混

<sup>1</sup>.〈困學記〉中有紀錄在二十六歲「予乃隨文朝往訪先生於普覺寺」、「以乃走拜先生家，從遊海智寺月餘」，請參閱〔明〕胡直：《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015），下冊，頁893-894。他也說「直少從先生遊最久且密」，請參閱「歐陽南野先生文選序」，〔明〕胡直：《衡廬精舍藏稿》，《胡直集》，上冊，卷10，頁228。

<sup>2</sup>.《明儒學案》的〈江右王門學案七〉中有記載：「年二十六，始從歐陽文莊問學，即語以道藝之辨。先生疾惡甚嚴，文莊曰：『人孰不好惡人，何以能好能惡歸之仁者？蓋不得其本心，則好惡反為所累，一切忿忿不平，是先已失仁體而墮於惡矣。』先生聞之，憮然汗背」，請參〔明〕閔黃宗義：〈江右王門學案七〉，《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗義全集》（浙江：浙江古籍出版社，2005），第7冊，頁592。

<sup>3</sup>.詳見「歐陽南野先生文選序」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，頁229-230。

<sup>4</sup>.〔明〕羅洪先：〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007），上冊，卷3，頁83。

<sup>5</sup>.〔明〕羅洪先：〈寄王龍溪〉，同前註，上冊，卷6，頁213。

<sup>6</sup>.〔明〕王守仁：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，（上海：上海古籍出版社，2006），上冊，卷1，頁15。

<sup>7</sup>.容肇祖：《明代思想史》（臺北：臺灣開明書局，1982），頁213-214。

<sup>8</sup>.同前註，頁218。

<sup>9</sup>.張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁218。

融無內外，貫通無異殊的」。……『我』的認識作用，造成了天地萬物的形象。這與胡直的『天地者，吾心為之高厚覆載』是同一思想方式」<sup>10</sup>，以為他與楊簡易學及禪宗有很深的淵源<sup>11</sup>。朱湘鈺教授對於胡直評論道「一方面批判『格物窮理』的朱學，……另外一方面則針貶當時專認覺照為良知者」，以為他有「對治朱學與王學之病」的企圖<sup>12</sup>。朱湘鈺教授最先留意其學有調和歐陽南野與羅念菴的企圖，並以為他是「面對王學流弊，與程朱學者的問難，試圖從中找出一條解決之道」<sup>13</sup>。大陸學者張昭煒先生則有〈胡廬山博約仁說〉一文，指出「胡直作為陽明再傳弟子的領軍人物之一，以江右王學為其傳承，對朱子學說進行了質疑與修正，將心學與理學衡而齊之，直宗孔子之仁學」<sup>14</sup>，他把胡直視為能調和朱學與王學的一種發展，給予了很高的評價。在前人的研究成果之上，本文則將先分別檢視歐陽南野、羅念菴與胡直這三位哲學家的思想之關係與淵源。接著，再深入胡直的文獻，探討他經歷了歐陽南野與羅念菴兩位老師的教導之後，他的思想的歸趨之所在。

## （一）胡直對歐陽南野的繼承

關於歐陽南野的思想，主要義理有「良知與知覺」、「循其良知」以及「良知本虛」等<sup>15</sup>，他與羅整菴有「良知與知覺之辨」<sup>16</sup>，就在強調良知的明覺義，其中南野即說「知覺與良知，名同而實異。凡知視、知聽、知言、知動皆知覺也，而未必其皆善。良知者，知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非，所謂本然之善也。本然之善，以知為體，不能離知而別有體。蓋天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理者也。……良知者，天理之靈明，知覺不足以言之也」<sup>17</sup>，南野指出了有一種超越於耳目視聽的感官知覺的良知明覺，此辨在

<sup>10</sup> 張學智：《明代哲學史》，同註9，頁223。

<sup>11</sup> 同前註，頁225。

<sup>12</sup> 朱湘鈺：〈江右王門胡直二三事：有關其學行舊說補正〉，《鵝湖學誌》第40期（2008），頁118。

<sup>13</sup> 朱湘鈺：〈江右學者胡廬山思想脈絡析論—從「闡述師教」談起〉，《漢學研究》第27卷1期（2009），頁136。

<sup>14</sup> 張昭煒：〈胡廬山博約仁說〉，《中國哲學史》第3期（2008），頁101。

<sup>15</sup> 吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁281-313。

<sup>16</sup> 林月惠教授指出「良知與知覺之辨」的哲學意義，說道：「『良知』與『知覺』是『不離不雜』的關係，『不離』意味著『知覺』與『良知』是異質異層的概念，前者由形氣主體感於外物而發，屬於後天的經驗活動；後者則是德性主體自感自發的活動，是先天道德意識的自然流露與發用。……『不離』意味著『良知』與『知覺』經由動態辯證發展的過程，成為間接的『體用』關係-良知是體，知覺是用」。而在「良知即天理」方面，林教授以為「是緊扣良知自身之活動即呈現道德法則來說，故良知之活動即是天理之存有，良知不僅是主體，也是實體、本體」。林月惠：〈良知與知覺—析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009），頁312。

<sup>17</sup> [明]歐陽德：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉，《歐陽德集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷1，頁12。

於回應整菴把良知明覺混同於朱子的「心之虛靈知覺」<sup>18</sup>。黃宗羲論南野處有言：「其體無時不發，非未感以前別有未發之時。所謂未發者，蓋即喜怒哀樂之發，而指其有未發者，是已發未發，與費隱微顯通為一義」<sup>19</sup>。而且，歐陽南野是同陽明諸子一同肯定「見在良知」的，是與雙江、念菴對立而成兩大不同的陣營，如《明儒學案》中又言「當時同門之言良知者，雖有淺深詳略之不同，而緒山、龍溪、東廓、洛村、明水皆守『已發未發非有二候，致和即所以致中』，獨聶雙江以『歸寂為宗，功夫在於致中，而和即應之』。故同門環起難端，雙江往復良苦。微念菴，則雙江自傷其孤另矣」<sup>20</sup>，又胡直論南野說「蚤歲貽書大宰羅公，中年往往復雙江聶公，決千古疑，若指諸掌」<sup>21</sup>，表示歐陽南野是王門力辯歸寂派的代表性人物，胡直等於是同時受學於立場完全不同的兩位老師。而且，我們看胡直的思想之自述「以仁為宗，以覺為功，以萬物各得其所為量，以通晝夜忘物我為驗，以無聲無臭為至」，或者「以一體為宗，以獨知為體，以戒懼不昧為功，以恭、忠、敬為日履，以無欲達於靈則為至」<sup>22</sup>，其中的仁、覺或一體，必須在歐陽南野的心體觀之下才能成立，故本文以為他的思想較接近歐陽南野，他實不同於羅念菴的歸寂、收攝型態。當然，對胡直來說，歐陽師僅是一標誌，歐陽南野背後的陽明才是胡直真正崇拜的人物。歐陽南野為王門的重要弟子，也能持守良知之教的範式<sup>23</sup>，胡直必定是通過南野的這一淵源，而以他自己為陽明的再傳弟子而自居，甚至感到自豪。

## （二）胡直與念菴思想的隔閡

羅念菴與歐陽南野的思想是對立的，胡直的確想調和兩師的觀點，或可說他想把念菴的收斂、收攝型態，與王陽明的良知之教本身做調和。胡直論念菴思想有言「先生初嘗語靜，又言歸寂，中年不同。《荅武陵蔣君書》曰：『此心中虛無物，旁通無窮，有如長風雲氣流行，無有止極；有如巨海魚龍變化，無有間隔。無內外可指，動靜可分，上下四方，往古來今，渾然一片。……是故感於親而親焉，吾無分于親也，有分于吾與親，斯不親矣；感于民而仁焉，吾無分于民也，有分于吾與民，斯弗仁矣；感于物而愛焉，吾無分于物也，

<sup>18</sup> [宋]朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，請參閱朱傑人、嚴佐之等編：《朱子全書》，（上海：上海古籍出版社，2010），第6冊，頁29。

<sup>19</sup> 黃宗羲：〈江右王門學案二〉，同註2，第7冊，頁413。

<sup>20</sup> 黃宗羲：〈江右王門學案二〉，同註2，第7冊，頁413。

<sup>21</sup> 「歐陽南野先生文選序」。[明]胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，頁229。

<sup>22</sup> 「續問下」。同前註，下冊，卷30，頁674。

<sup>23</sup> 牟宗三先生說：「鄒東廓、歐陽南野、陳明水、黃洛村、劉兩峰、劉師泉等皆陽明之及門弟子，此中前三人大體守師說而無踰越」，請參閱牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版社，2003），第8冊，頁245。

有分吾與物，斯弗愛矣。……故曰仁者渾然與物同體，又曰知吾心體之大，……孟子『萬物皆備』之旨千載一致」<sup>24</sup>，胡直極重視念菴的〈答蔣道林〉一書中的「一體」境界，強調這就是羅念菴思想的最重要部分。在〈念菴先生行狀〉又說「自周、程數子後，得陽明公。當陽明公之始倡斯道，及門得者誠有人矣，其後漸涉異同。今之語萬物一體者尤夥，詰其所以，則唯泥于《西銘》同理氣之說，而不知天地民物之本出吾心也。至數十年後私淑而自得者，則惟先生一人而已。雖然，『苟不至德，至道不凝。』先生其必有凝之者矣」<sup>25</sup>。從此，可見胡直把此「一體」之說視為念菴之學的最高境界，他想調和南野與念菴的「萬物一體」觀點，且他認為念菴之學就是陽明學，甚至把念菴視為最得陽明之傳的弟子。而且，胡直亟欲強調念菴晚年放棄歸寂或收攝，他說道「昔先師羅文恭公始嘗言虛寂，其後悟，遂置之」<sup>26</sup>，本文以為他的說法言過其實，表示他不得念菴之意。在念菴給他的書信有言「正甫見《松原志晤》有收斂靜定語，稍有難色」<sup>27</sup>，就表示他對念菴的思想是有不認同之處。而且，在〈困學記〉<sup>28</sup>中有紀錄一段念菴對他的「所貴足目俱到」的告誡，以為是「恐予墮目長足短之弊」，這是指念菴批評他在工夫踐履上用功不夠<sup>29</sup>。從此，可見念菴意識到弟子胡直與他的不同，即胡直並不完全認同收攝、收斂的路。就此，吾人可推測胡直並不完全持守羅念菴思想，而是欲把南野與念菴兩師的觀點加以融合，而能對良知學有新的開展。

### 三、胡直的思想型態

胡直雖受學南野的時間很短，但仍受南野的一體之仁、良知明覺等思想影響一生。但是，對於他一生長期追隨的羅念菴，胡直卻不見得肯定其師偏於靜斂、收攝的型態。本文將直接進入胡直的文獻，探討其思想到底較近於南野還是念菴？當然，歐陽南野對胡直來說，只是王陽明的代身或體現，故也可說問題在於胡直是否真宗於羅念菴的收攝保聚？還是他其實是直承陽明學本身？對此，我們先來看胡直如何自述其學，他說「予自掙髮聞先君子論學，未識從事。年二十六，始從歐陽先生問學，聞『致良知』、『萬物一體』之訓。至年三十，復從學羅先生，羅先生訓以『無欲』，首嚴『義利之辨』。……」<sup>30</sup>。就以他的

<sup>24</sup> 「續問下」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷30，頁679-680。

<sup>25</sup> 「念菴先生行狀」。同前註，上冊，卷23，頁458。

<sup>26</sup> 「上江陵張相公」。同前註，上冊，卷20，頁393。

<sup>27</sup> 「明」羅洪先：〈書胡正甫冊〉，同註4，上冊，卷15，頁667。

<sup>28</sup> 「明」胡直：〈困學記〉，同註1，下冊，頁901。

<sup>29</sup> 朱湘鈺：〈江右學者胡廬山思想脈絡析論—從「闡述師教」談起〉，同註13，頁123-130。

<sup>30</sup> 「續問下」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷30，頁676。

自述為切入點，本文將分別介紹他的本體、工夫及經典詮釋三部分的重要文獻。

## （一）心體之內容

對於胡直所論的心體，本文區分為「無欲之體」、「心外無理」與「天則」三部分進行論述。首先，來論他承自於羅念菴的「無欲之體」的意涵。

### 1.無欲之體

眾所皆知，歸寂之學的聶雙江重在於把良知理解為「未發之中」<sup>31</sup>。然而，其同道羅念菴卻少提「未發之中」，念菴學的重點只是在求一無私欲之蔽的「無欲之體」<sup>32</sup>，這樣的觀點是來自念菴的老師李谷平，如在念菴與谷平的書信中即可見此意，強調要避免「認欲作理」以求「本心靜瑩」<sup>33</sup>，或說道「唯於此上倚著為之，便是欲，便非本體」<sup>34</sup>。

胡直本就對聶雙江有所懷疑<sup>35</sup>，故他也幾乎不提「未發之中」，他即承繼念菴的立場，做工夫在於求一無私欲障蔽的心體，如他有自述云「直長不知學，方壯，遊南野、念菴二師，與聞先生大旨，弗克自決，及讀濂溪『無欲為要』之語，已渙然矣」<sup>36</sup>，代表他的思想除來自南野、念菴兩位老師之外，更遠溯至周濂溪，尤其重視周子主靜的「無欲故靜」一語<sup>37</sup>，胡直有言：

心生理本虛而明，不作于意，無索無狃，無閃無待，無將迎茹吐之念，始可言直。故無是非得失，惟作于意而思，作于意而言，作于意而動，均謂之罔。罔則弗生，弗生則弗人，而倖免耳。<sup>38</sup>

<sup>31</sup> 聶雙江有言：「良知者，未發之中，備物敦化，不屬知覺，而世常以知覺求之，蓋不得於孩提愛敬之言而失之也。孟子曰：孩提之童，不學不慮，知愛知敬，是蓋即其所發以驗其中之所有，……」，請參閱〔明〕聶豹：〈送王惟中即遵巖歸泉州序〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷4，頁78。

<sup>32</sup> 〔明〕羅洪先：〈答董蓉山〉，同註4，上冊，卷8，頁333。

<sup>33</sup> 〔明〕羅洪先：〈奉李谷平先生〉，同前註，上冊，卷6，頁176。

<sup>34</sup> 同前註，頁177。

<sup>35</sup> 胡直在與雙江的書信中有言：「往年聞明公歸寂之訓，某時以妄動之體，得此語極有藉。已而試之，似尚未得明公意指之所歸也。某以為心體誠無內外，……」，請參閱「奉聶雙江先生」，〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，卷19，頁356。

<sup>36</sup> 「刻正學心法序」。同前註，卷8，頁548。

<sup>37</sup> 〔宋〕周敦頤：〈太極圖說〉，《周子全書》，（臺北：廣學社，1975），卷2，頁23。

<sup>38</sup> 「別諸生」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷27，頁167。

胡直重在「不作于意」，要保吾人本心的「虛而明」，這其實與念菴的求「無欲之體」同意，在《胡子衡齊》中有一段對話說：

問曰：「子之言無欲也亟矣，無欲亦豈易哉？」曰：「子必寡之以至于無，可矣。」……曰：「……况以今學者懷多慾之私，而欲明明德於天下，未有不理欲交禱而終歸於霸也。然則淮之南之學則左矣。雖然，今之學者苟不先見無欲本體，亦未能致其功也。」曰：「然則曷為能見無欲本體耶？」曰：「是非真志不可也。」<sup>39</sup>

這裡，談到孔子也重視「無欲」，而胡直也與念菴一致，認為為學必須首見「無欲之體」，而吾人必須有「真志」才能見此體。胡直又提到要求一「本然不動之體」，這即是當下證一不動於私欲習氣的心體<sup>40</sup>。故他又說：

明德者人心有本。「明」即朱子所謂本體之明是也。此本體者，以為君，為仁德也；以為臣，為敬德也；以為子，為孝德也；以為父，為慈德也；以交于國人，為信德也，是謂明德。……不以氣昏，不以欲蔽，於仁敬孝慈信而不失其體也，故曰「在明明德」。……而所謂不失其體者、無不用極也，故曰「在止於至善」。<sup>41</sup>

此段的重點，在於不放棄「不以氣昏，不以欲蔽」的「本體之明」，強調了「不失其體」，這著實是一種當下求放心的體證工夫。另有一段對話，也可見出此意：

曰：「無意必固我，夫子所以為空空也。然又曰『誠意』，則何如？」曰：「意者，作而致之者也，有作則罔而不誠，故不作於意以事親，則誠孝；不作於意以事君，則誠忠。是毋意乃誠意也，……孩提知愛知敬、見孺子入井而怵惕、見牛彘鯨而不忍，……然而莫非誠者此也。……《繫》曰：『成性存存，道義之門』，蓋存而非意者也。」<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 「續問下」。同前註，下冊，卷 30，頁 673。

<sup>40</sup> 「呼程後臺太樸文」。同前註，上冊，卷 21，頁 424。

<sup>41</sup> 「徵孔上」。同前註，上冊，卷 29，頁 599。

<sup>42</sup> 「續問下」。同前註，下冊，卷 30，頁 667。

此處，問者以為孔子有「毋意，毋必，毋固，毋我」<sup>43</sup>，但為何《大學》又有誠意，胡直以為「毋意」所要去除的是「有作則罔」的「不誠」之意，故「毋意」就是誠意，即指「毋意」反倒是要就著良知的愛親敬長、怵惕惻隱之發用存之，是為「成性存存，道義之門」。因此，吾人所要體證的無欲之體，是去除私意的純淨本體，並非是強制使良知不起意。

所以，這就與念菴的收攝保聚有所差異，念菴在〈答董蓉山〉<sup>44</sup>一書中，論到要求「無欲之體」，則必須「主靜所以致之」，胡直雖敬重其師，卻不用收攝保聚，忌諱於走偏於靜的收攝型態。

## 2. 心外無理

在《明儒學案》中，黃宗羲論胡直思想為「先生著書，專明學的大意，以理在心，不在天地萬物，疏通文成之旨。……故人心之理，即天地萬物之理，非二也。」<sup>45</sup>，又在許孚遠的〈胡子衡齊序〉指出「先生《衡齊》九篇，其大要闡人心之靈則，辨物理之非外」<sup>46</sup>。

胡直的《胡子衡齊》就在於發揚陽明的「心外無理」之義，在其〈理問〉中就先自問「理豈有內外哉」<sup>47</sup>？他說：

子又不聞子思「上下察」之旨乎？今夫鳶飛戾天，自人視之，鳶在上也，而不知斯人與知與能者之上察也；魚躍于淵，自人視之，魚在下也，而不知斯人與知與能者之下察也。大哉察乎！其諸人心神理之昭，誠之不可掩。夫是故察之外無理也，子知之乎？……是故天者，吾心為之高而覆也；地者，吾心為之厚而載也；日月，吾心為之明而照也；星辰，吾心為之列而燦也。雨露者，吾心之潤；雷風者，吾心之薄；四時者，吾心之行；鬼神者，吾心之幽者也。江河、山嶽、鳥獸、草木之流峙繁植也，火炎、水潤、木文、石脉，疇非吾心也？螻蟻、虎狼、鴻鴈、睢鳩、疇非吾心也？一身而異竅，百物而殊用，疇非吾心也？是故皦日者，所以造天地萬物者也；吾心者，所以造日月與天地萬物者也。其

<sup>43</sup> 《論語·子罕》，採版本為〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，請參閱朱傑人、嚴佐之等編：《朱子全書》，同註18，第6冊，卷5，頁140。

<sup>44</sup> 〔明〕羅洪先：〈答董蓉山〉，同註4，上冊，卷8，頁334。

<sup>45</sup> 〔明〕黃宗羲：〈江右王門學案七〉，同註2，第7冊，頁594。

<sup>46</sup> 〔明〕許孚遠：〈胡子衡齊序〉，收入〔明〕胡直：〈附錄·序〉，同註1，下冊，頁920。

<sup>47</sup> 「理問上」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷28，頁563。

惟察乎！……予故曰：察之外無理也。<sup>48</sup>

此段，在詮釋《中庸》的「鳶飛戾天，魚躍于淵」與「上下察」<sup>49</sup>之意，他以為所謂的「上下察」並非往外窮理，而是在於察「人心神理」。接著，他指出天地萬物之理即等同於心中之理，故有言天是吾心之高，地是吾心之厚，日月是吾心之明，星辰是吾心之列，雨露是吾心之潤，雷風是吾心之薄，四時是吾心之行，鬼神是吾心之幽。甚至，他做出了「吾心者，所以造日月與天地萬物者也」的結論，這就是陽明的「心外無物」，也與歐陽南野的「離卻天地萬物，則無所謂視聽、思慮、感應、酬酢之日履，亦無所謂良知者」<sup>50</sup>的「天地萬物皆有良知」<sup>51</sup>觀點完全相同。容肇祖先生即以為他的「天地萬物莫非由吾心所生，……這是極端的唯心論的見解，這種見解是從佛教『三界唯心』的見解來的」<sup>52</sup>，張學智先生也言「胡直的哲學宗旨可以歸結為一點，這就是『心造天地萬物』」<sup>53</sup>。

在《衡齊》中的「六錮」，他指出學者有「天人錮」，這是從伊川的「聖人本天，釋氏本心」<sup>54</sup>而來，胡直對此有言：

然，非也。夫程叔子以聖人為本天，將本其蒼蒼者歟？抑本其所以為天者歟？若蒼蒼者，則莫為之本矣。若天之所以為天，則當其皇降之衷，天命之性，固已在人心久矣。……然則聖人之本天，舍人心又孰為本哉？……，非心之外而別有天也。是心也，在《詩》曰「帝則」，在《書》曰「皇極」，曰「天之明命」在《記》曰「天理」，在孟氏曰「此天之所以與我儒者」。……則心天者為之也。程伯子曰：以心知天，辟如在京師更不可別求長安。言至一也。審如叔子之言，則天之生物莫不有理，而人心獨無一理居焉。何天之厚物而薄人者甚也，其可通乎？<sup>55</sup>

胡直以為伊川此言是二分天與人，即可說是二分心與理。他以為「非心之外而別有天」，

<sup>48</sup> 「理問上」。同前註，頁 565-566。

<sup>49</sup> 《中庸》，12 章，採版本為〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，請參閱朱傑人、嚴佐之等編：《朱子全書》，同註 18，第 6 冊，頁 38。

<sup>50</sup> 〔明〕歐陽德：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉，同註 17，卷 1，頁 17。

<sup>51</sup> 林月惠教授特別重視此意，說道「依此思路，『至善』之『天理』，乃經由良知之『主體化』而為天地萬物的存在根據與價值來源」，以此觀點為「天地萬物皆有良知」，請參閱林月惠：〈良知與知覺一析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，同註 16，頁 307-308。

<sup>52</sup> 容肇祖：《明代思想史》，同註 7，頁 209。

<sup>53</sup> 張學智：《明代哲學史》，同註 9，頁 217。

<sup>54</sup> 〔宋〕程顥、程頤：〈河南程氏遺書〉，《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），卷 21 下，頁 274。

<sup>55</sup> 「六錮」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註 1，下冊，卷 28，頁 571。

而主張「心即天」、「心即理」，又引用明道的「只心便是天」<sup>56</sup>來佐證，而質疑伊川是外心而求理，故他言「天命之性，固已在人心久矣」、「非心之外而別有天也」。

就此而言，胡直的心造天地萬物之說，只是心本具天地萬物之理的意思，就是這裡的「天之生物莫不有理，而人心獨無一理居焉。……其可通乎」，只是明道的「只心便是天」、陽明的「心外無物」的極致表現，若把其與「三界唯心」等釋氏觀點混為一談，則未免言過其實。

### 3.天則

以上，論述了胡直的「心外無理」，由此觀點胡直即有「天則」、「靈則」之說，甚至念菴曾質問他「今滿眼是事，則滿眼是天則，可乎！」<sup>57</sup>，代表這是胡直心學獨特的體驗與發明。

#### (1) 天則為心中道德法則

胡直的「天則」之說，可說想解決兩大問題，第一是欲把程朱學的天理義收納進良知學之中，第二是批評陽明後學的「捨天理而求良知」<sup>58</sup>，如他批評陽明後學為「徃徃恣情欲以認性命，樂園妙而遺天則，辭受進退，皆不合道」<sup>59</sup>，即以為學者忽略了良知的天理義，他說：

近儒又左矣。夫良知者，乃吾人之天權、天度、天星、天寸者也。吾致其良知以應物，是猶平衡定準以稱量天下之物者也，夫是以順乎本然之則而不涉于安排者也。今若舍吾天權、天度、天星、天寸，而推以窮索臆度懸定物理之輕重長短，是未嘗平衡而欲以稱物，未嘗定準而欲以量物，則非獨涉于安排，且以顛越其輕重長短者多矣，又烏覩所謂本然之則哉？……然則謂良知為天理益明矣。<sup>60</sup>

此段，很能闡釋陽明的〈答顧東橋〉的「吾心之良知，即所謂天理也」，以及「致吾心良

<sup>56</sup> [宋]程顥、程頤：〈河南程氏遺書〉，同註54，卷2上，頁15。

<sup>57</sup> [明]胡直：〈困學記〉，同註1，上冊，頁901。

<sup>58</sup> [明]劉宗周：〈陽明傳信錄〉，《劉宗周全集》（臺北：中研院文哲所，1996），第4冊，頁2。

<sup>59</sup> 「奉廓翁」。[明]胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，卷19，頁365。

<sup>60</sup> 「申言下」。同前註，下冊，卷30，頁697。

知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣」<sup>61</sup>。胡直認為必須重視良知之中有「天權、天度、天星、天寸」的「本然之則」之義，而陽明的格物就是「平衡定準以稱量天下之物者也，夫是以順乎本然之則而不涉于安排者也」。通過此天則之說，就把程朱理學納入心學之中，故他重視陽明的良知即天理之義，他又說：

心者，夫人之天權天度者也。故有天權則有天星，有天度則有天寸。……孩提得之，知愛其親，知敬其長；鄉人得之，所敬在此，所長在彼；……孝子得之，小杖則受，大杖則走；時君得之，大賢則師，小賢則友；君子得之，親親仁民，仁民愛物。……堯、舜得之而以揖讓，湯、武得之而以征誅，伊尹得之而以放伐，周公得之而以制作，孔子得之而任止久速各當其時。……苟無分殊，則不得謂理一。無理一，又孰為理之使分殊也？何則？理者，吾心之燦燦者也，……此天權天度之所存也，天星天寸之所出也。……今世儒者，乃自仇其心，自違其性，而索當於物，非獨懵於星寸，且并其秤尺棄之矣，夫焉得當？<sup>62</sup>

胡直其實只是貫徹陽明的「心即理」，也就是「良知即天理」的意思，甚至他還批評了「今世儒者，乃自仇其心，自違其性，而索當於物」，故他是屬心學，以為不可外求天理。因此，他說「理者，吾心之燦燦者也」，也就是不需向外去求分殊之理，而僅需向內體證心中之「理一」。而且，天理是落實於心中的道德之理，就是此處所言能愛親敬長、小杖受大杖走、揖讓征誅、放伐制作、任止久速的心中道德判准，也就是心中自發、自律、自作主宰的道德法則。

因此，他的天則也是在闡釋陽明的「格不正以歸於正」<sup>63</sup>的格物義，也就是「為善去惡是格物」<sup>64</sup>的意思，他說：

至若近儒，訓致吾心良知於事事物物之間，此雖孔、曾復生，無以易也。但其訓格物曰：「物者意之物，格者正也，正其不正，以歸其正。」則似與正心之義，微有相涉，惟達者用功，知所歸一。……嘗觀先儒言事事物物，皆有至當不易之理，……故必求至當，天則所在，是欲為堯、舜之中，箕子之極，文王之則，孔子之矩，曾子之至善，子思之中庸，程伯子之停停當當者是也。……此至當、此中、此極、此則、此矩、此至善、此中庸、此停停當當者，固出於

<sup>61</sup> [明]王守仁：〈傳習錄中〉，同註6，上冊，卷2，頁45。

<sup>62</sup> 「明中上」。[明]胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷29，頁592-593。

<sup>63</sup> [明]王守仁：〈傳習錄下〉，同註6，上冊，卷3，頁120。

<sup>64</sup> 同前註，頁117。

心而通於物也，非物有之也。出於心者，……第云致其良知，而未言良知之有天則。以故承學之士，惟求良知之變化圓通，不可為典要者，而不復知有至當、中、極、則、矩、至善、中庸、停停當當之所歸，……。<sup>65</sup>

他批評了「致其良知，而未言良知之有天則」，以為陽明後學只知玄悟「變化圓通」的良知之見在，而忽視良知本具道德之理。就此，胡直以為致良知當落實於在心、意、知、物去為善去惡，而其作為「定盤針」<sup>66</sup>的道德法則就是天則，也就是「堯、舜之中，箕子之極，文王之則，孔子之矩，曾子之至善，子思之中庸，程伯子之停停當當者」。以此，胡直的天則之說即指明了道德之理本具吾心的自律之義，並能強調良知作為道德實踐的主宰的道德主體性。<sup>67</sup>

## (2) 天則與靈覺

胡直很能體會陽明的「良知是天理之昭明靈覺處」<sup>68</sup>或「良知只是一個天理，自然明覺發見處」<sup>69</sup>之意，他常說此心中天則是「靈則」，而言「子無欺其靈則」<sup>70</sup>、「先生指我靈則」<sup>71</sup>，這靈覺就是本心的惻然之覺。

所以，良知之所以有此靈覺，是源於心中之天則，故不可離此良知的天理義，光講良知之覺，他說道：

僕向所謂本然天則者，正即良知本然之覺照，無內外者是也。初未嘗點覺照而言良知，亦未能外良知而求天則，即如好惡是覺照，無有作好作惡是良知，亦即是本然天則者也。來教所謂不以己私參之者，固已得之。若專認能覺、能照、能感應無窮者即謂之良知，則凡人之作好、作惡、淫知、巧識、狂慧、苛察，頃刻之間千變萬幻者，孰非能覺照、感應者為之也？亦皆謂之良知可乎？以至恣情縱欲、戕人病物者，亦孰非能覺照、能感應者為之也？亦皆謂之良知，可乎？故謂良知不外覺照可也，其專認覺照為良知，則去良知何啻千里。此皆未

<sup>65</sup> [明]胡直：〈困學記〉，同註1，下冊，頁899。

<sup>66</sup> [明]王守仁：〈詠良知四首示諸生〉，同註6，上冊，卷20，頁790。

<sup>67</sup> 胡直的天則說正表示他能把握陽明的良知之意涵，即他思想中的心是為儒家式的自律之道德本心，並沒有容肇祖先生所言的把儒學「佛教化」的問題。請參閱容肇祖：《明代思想史》，同註7，頁210。

<sup>68</sup> [明]王守仁：〈傳習錄中〉，同註6，上冊，卷2，頁72。

<sup>69</sup> 同前註，頁84。

<sup>70</sup> 「微孔上」。[明]胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷29，頁606。

<sup>71</sup> 「微孔下」。同前註，頁618。

見良知本然無內外之則，未悉陽明先生致知不離格物之旨，故墮於重內輕外之弊有如此者。蓋恣情縱欲、戕人病物，則正輕外之明症也。今公反以求本然之天則者，為是內而非外，是又未悉言者之意，而似為認覺照者之地。<sup>72</sup>

因為吾心有本然之天則，才有「本然之覺照」，即此良知之明覺也同時是道德之理於心中的呈現。胡直舉出好善惡惡之心是「覺照」，而此良知呈現是源自「無有作好作惡」的「本然天則」。就此而言，若專從「見在良知」悟入，則會流於「專認覺照為良知」，而把一心的「作好、作惡、淫知、巧識、狂慧、苛察」之「感應無窮」皆誤認為良知，會陷於「重內輕外」、「恣情縱欲」之病。他也重視陽明的格物義，即前述「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣」<sup>73</sup>。胡直的強調心中天則，是可回應陽明所說「不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實。此病痛不是小小，不可不早說破」<sup>74</sup>，若只是空講一本體，就是「重內輕外」、「恣情縱欲、戕人病物」。因此，體認良知之明覺之時，必須要同時認識此靈覺是為天則之呈現，即良知明覺同時為道德之理的發動，才不會有所流弊。

胡直的天則靈覺並非是一種虛玄的光景，而他是就著道德法則於心中呈現而言，也就是把致良知理解為落落實實地知善知惡、為善去惡工夫，他說道：

良知即覺也，即靈承于帝者也。良知而弗當，則疇焉當？雖然，昔之覲良知者致之，今之覲良知者玩之。彼玩焉者，辟諸子夜睹日於海雲之間，輒跳躍呼曰「日盡是矣」，然而未逮見晝日也，又況日中天乎？何者？玩其端不求其全，重內而輕外，喜妙而遺則，蓋不知天權天度之所存，天星天寸之所出，……，出處取予之間不得其當，益令天下變色而疑性，……世儒懲二氏過焉者也，其流執物理而疑心性；今儒懲世儒過焉者也，其流執心性而藐物則。之二者，蓋不知心性匪內也，物則匪外也。子思不云「性之德也，合外內之道也，故時措之宜也」？<sup>75</sup>

此段，再次批評了「今之覲良知者玩之」，即對於光講良知見在的陽明後學加以批評，說他們是「玩其端不求其全，重內而輕外，喜妙而遺則」，僅見「日於海雲之間」，而不見「日中天」。他以為必須體認良知的明覺是就著心中之靈則而發，故謂「良知即覺也，即靈承

<sup>72</sup> 「復孟兩峰」。同前註，上冊，卷19，頁364-365。

<sup>73</sup> [明]王守仁：〈傳習錄中〉，同註6，上冊，卷2，頁45。

<sup>74</sup> [明]王守仁：〈年譜三〉，同前註，下冊，卷35，頁1307。

<sup>75</sup> 「明中下」。[明]胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，下冊，卷29，頁596-597。

于帝者」，此「帝」就是「天理」，也就是此段的天權、天度、天星、天寸。最後，他以著《中庸》的「合外內之道」<sup>76</sup>為結論，說其為「心性匪內也，物則匪外也」，就是不能外心而求理，但亦不可光體認心但卻遺忘了「良知即天理」之義。

胡直能把握心中的道德之理為「即存有即活動」<sup>77</sup>者，他對良知的活動性很有體會，強調「心體自有天則，而本無內外」<sup>78</sup>，故他又說道：

但據臨民接物，了見此心之體本無內外，而自有天則。惟其無內外也，故渾然與物同體，而謂之仁；惟其自有天則，故能己復禮而後可以為仁。然是禮也，又非為拘拘瑣瑣之所繫縛，蓋炯然天則，照臨自有，不可忽而慢者，雖其時時與物同體，而實不落聲臭者也。<sup>79</sup>

此段，胡直是在言「渾然與物同體」的識仁境界，故表示他的心中之天則是「心即理」之義，並非程朱式的「心與理為二」，而此理是有活動性的道德之理。因此，本心的靈覺之發，同時也是心中的天則之發，故謂此為「炯然天則，照臨自有」、「時時與物同體」。

## （二）心體工夫

如上一部份所述，胡直對於心體的「渾然與物同體」之境有深刻的論述，故他把握了逆覺體仁的意涵。另外，他也極重「獨知」的意義，把慎獨解為一種體證心體的工夫。以下，就分別從逆覺體仁與獨知兩義，來論其工夫思想。

### 1. 逆覺體仁

胡直以為心體中的天則為生生之靈覺，他把心體直接詮釋為仁體，為仁體之明覺，他說道「心之覺為知，覺而生生為仁」，並以為體證仁體之覺為「從入之要道也」<sup>80</sup>。

他有一篇論仁的重要文獻，為〈仁解四首贈同門劉仁山使君〉一書，其中的論述相當

<sup>76</sup> 《中庸》，25章，同註18，第6冊，頁51。

<sup>77</sup> 陽明的良知是心，也即是性、即是道德之理，同時有發用流行的道德動力，如牟宗三先生所言「若重歸于王學，則心即是性、即是理，『良知即是主宰，即是流行』，即吾所謂『即存有即活動』」，請參閱牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註23，頁333。

<sup>78</sup> 「與萬履蒼書」。〔明〕胡直：〈太虛軒稿〉，同註1，下冊，頁848。

<sup>79</sup> 「與羅近溪書」。同前註，頁843-844。

<sup>80</sup> 「廣東鄉式錄前序」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同前註，上冊，卷9，頁198-199。

深入，他說：

孔子曰：「仁者，人也。」人，生之謂也。孟子曰：「仁，人心也。」心，覺之謂也。唯覺則無弗生，弗覺則弗生，是故仁者以天地萬物為一體，覺而生也。手足痿痺謂之不仁，弗覺而弗生也。大哉覺乎，上下四方之宇，往古來今之宙，備矣，……。<sup>81</sup>

這裡，指出仁是人之所以為人的根本，而「人，生之謂也也」，指此仁體就是人心中的生生之理。而且，仁就是孟子的良知良能、惻隱羞惡等四端之心，仁心就是一感通之明覺，仁體之擴充遍潤而能與天地萬物為一體。他極強調明道的「手足痿痺謂之不仁」<sup>82</sup>，以此描述仁體的發用流行的活動性，他又言：

夫人心惟覺則生，弗覺則弗生，惟生則理，弗生則弗理。……則覺為之宰也。感之惻隱、羞惡、辭讓、是非形焉，亦非有物焉以分布于外也，則覺為之運也。……雖天下之至實而無不虛也。故覺即性，……古者醫書以手足痿痺為不仁，言弗覺也，誠覺，則痛癢流行而仁理在其中矣，豈覺之外而別有痛癢、別有仁理哉？是故覺即道心，亦非覺之外而別有道心也。<sup>83</sup>

此段，更可見胡直的心中天則之意，他完全承繼於陽明的「心即理」，此心、此理也是良知的明覺自然發見，故言「心惟覺則生，弗覺則弗生」、「覺即性」、「覺即道心」，又此理是心中自發、自律的道德法則，故謂「故蘊而仁義禮智藏焉」，發用後則「感之惻隱、羞惡、辭讓、是非形焉」。

胡直的工夫也就是從此心之明覺契入，可說完全表現了「逆覺體證」<sup>84</sup>的型態，即是為當下就著良知呈現之端倪而體證之，如他說要「充其覺」<sup>85</sup>、「仁義禮智異發，而要之皆一覺也」<sup>86</sup>，都是當下逆覺之意，他又說道：

<sup>81</sup> 「仁解四首贈同門劉仁山使君」。同前註，卷 16，頁 304。

<sup>82</sup> 〔宋〕程顥、程頤：〈河南程氏遺書〉，同註 54，卷 2 上，頁 15。

<sup>83</sup> 「六錮」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註 1，下冊，卷 28，頁 574-575。

<sup>84</sup> 牟宗三先生所言「逆覺體證」是為「良心本體固不易全現，然亦隨時有端倪呈露。於其呈露而察識之，是所以體證本心之道也。此即所謂逆覺之工夫。……就其當下呈露之端倪而體證之，此示本心不假外求，當下即是」，請參閱牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 23，頁 103。

<sup>85</sup> 「續問下」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註 1，下冊，卷 30，頁 664。

<sup>86</sup> 「申言上」。同前註，頁 685。

真知，……所謂明德，所謂本體之明，所謂覺者是也。他日，孔子與顏子之學曰：「有不善未嘗不知，知之未嘗復行。」曾子曰「毋自欺」，曰「慎獨」，……皆以明真知也。舍真知而曰孔門之學，蔽耶，支耶。<sup>87</sup>

此段的「真知」、「明德」或「本體之明」，皆指良知而言，也就是「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」、「毋自欺」、「慎獨」中的工夫本體，而工夫就是「明真知」，即覺此心之靈明。他又說：

大抵人之本心，即靈覺是已，此覺寓乎形氣，而實宰乎形氣。孟氏又謂之大體，貴於先立乎其大者，以是焉爾。故凡人之私妄心，惟蔽昧其靈覺焉故也。聖人之至誠無妄，盡其性以盡人物天地之性，惟不蔽昧其靈覺，而善充其分量焉故也。<sup>88</sup>

胡直說人之本心的靈覺是「寓乎形氣」，而又「宰乎形氣」，代表他的靈覺並非朱子的氣心知覺<sup>89</sup>，而是良知的天理自然明覺，而工夫就用在「先立乎其大」、「不蔽昧其靈覺」，即做逆覺工夫使本心從妄心之蔽昧中超拔出來，體證之又能擴而充之。

胡直對「逆覺體證」的型態很有體會，工夫就在此體證本心以立其大。對此，他常說要「心覺為之宰焉者，是性也，即理也」，即以此「心覺」為工夫主宰，故又說「理之在人也，宰之一心」<sup>90</sup>，這完全是一種當下逆覺的型態，他又說到要體證自心的本知、本覺，他說：

夫覺即理也，然至於無準與權者，則所謂感物而動，失其本知本覺者也。失其本知本覺，而本知本覺之體固未亡也。故精者此精也，準與權者，此為之也。

<sup>91</sup>

此段，表示人常「感物而動，失其本知本覺者」。所以，工夫必須求其放心尋回「未亡」的「本知本覺之體」，以此心之作為「準與權」的道德之理作為主宰，他又有言：

<sup>87</sup> 「徵孔上」。同前註，卷 29，頁 603。

<sup>88</sup> 「復許敬庵」。「明」胡直：〈太虛軒稿〉，同前註，下冊，頁 877。

<sup>89</sup> 朱子言「心者，氣之精爽」。請參閱〔宋〕朱熹：《朱子語類（一）》，收入朱傑人、嚴佐之編：《朱子全書》，同註 18，第 14 冊，頁 219。

<sup>90</sup> 「申言上」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註 1，下冊，卷 30，頁 686。

<sup>91</sup> 「申言下」。同前註，頁 690。

思未起而覺存，覺即理焉，而覺無迎也；感既通而理行，理即覺焉，而理無將也。無迎無將，曷求其所？<sup>92</sup>

胡直說到的「覺存」，可說即是存養本心之覺的意思，或可說就是當下存、時時存的意思，故又說「覺即理」、「理即覺」，也可說是當下逆覺體證良知，而又同時擴而充之以「感既通而理行」，一切「無迎無將」、當下即是。如此的型態，可說已經不同於歸寂一路的收斂、收攝的立場。

## 2. 獨知

胡直以為逆覺心體的工夫，就等同於是慎獨，故他提出獨知的工夫，他說「獨知，其覺之門乎！是故《大學》、《中庸》咸以譜仁也，必自慎獨始」<sup>93</sup>。是以，要體認仁體之覺，或者是要體認仁體發用流行的「我欲仁，斯仁至矣」<sup>94</sup>，就要做獨知的工夫。

他所言的獨知，是從陽明的「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」<sup>95</sup>而來，故胡直說道：

獨知一語，乃千古聖學真脈，更無可擬議者。……其所謂明德，所謂天之明命，所謂虛靈，所謂天理、天則、天聰明，所謂仁體，所謂生理，所謂性，……故唯慎其獨知，則可以誠意而至乎天下，可以致中和而致位育。曾子、子思豈欺我哉？……陽明先生雖憂傳註之蔽，所云良知即獨知也。<sup>96</sup>

胡直指出獨知是良知、明德、仁體、性體，是以獨知為本體，但又有「慎其獨知」一語，好似獨知是本體，慎獨是工夫。然而，對他來說其實本體與工夫是合一的。對王門諸子而言，獨知是本體也是工夫，如王龍溪說「良知即是獨知，獨知即是天理。獨知之體，本是無聲無臭，……萬欲紛紜之中，反之一念獨知，未嘗不明」<sup>97</sup>。胡直也是如此，這就是一種當下戒慎恐懼地體證「獨體」的工夫。因此，他又說：

是故獨知無間於動靜者也。近時學者亦嘗以念頭初動分別善惡為獨知，以念頭

<sup>92</sup> 「申言下」。同前註，頁 693。

<sup>93</sup> 「仁解四首贈同門劉仁山使君」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註 1，上冊，卷 16，頁 306。

<sup>94</sup> 「仁解四首贈同門劉仁山使君」。同前註

<sup>95</sup> 「明」王守仁：〈詠良知四首示諸生〉，同註 6，上冊，卷 20，頁 790。

<sup>96</sup> 「答程太守問學」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註 1，上冊，卷 20，頁 390。

<sup>97</sup> 「明」王畿：〈答洪覺山〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 10，頁 262。

既動為善去惡為慎獨，此雖愈於一不用工之人，然亦未見獨知之體者也。此體不假推測，不事湊泊，不生二三。非無念也，念而未嘗為念，非無慮也，慮而未嘗為慮。蓋立於念慮之先而行乎感應之間，通乎天地民物古今無所為而不容己者是也。<sup>98</sup>

此段，指出獨知「無間於動靜者」，且並非是以「分別善惡為獨知」，重點在於見「獨知之體」，且此體為念而無念、慮而無慮，是為「立於念慮之先而行乎感應之間」之「不容己」的流行之體。雖然，歸寂派亦言獨知，如聶雙江即言「不睹不聞，便是未發之中；常存此體，……不聞曰隱，不睹曰微，引為曰獨」<sup>99</sup>，這是通過歸寂以求未發之中的型態。至於念菴而言，他也是如此，他曾在〈與詹毅齋〉<sup>100</sup>一書中討論獨知，他說「獨知之明，良知固不泯矣。卜度擬議，果皆良知矣乎？《中庸》言『獨』，而注增獨『知』字，言良知者因喜附之，或非子思意也。來喻謂『獨』指天命之性言，得之矣」，念菴是把「獨」解為性體，即為通過收攝工夫後所得之性體，故他又言「以得端緒。但濬源與導流，未可並論」。如此，就與胡直的獨知不同，胡直所言獨知是性體亦為心體，且是本體又是工夫，是為當下逆覺的型態。

胡直有專文〈答人問獨知〉<sup>101</sup>，陳明了他的獨知之說，他先說道「先儒以意念動時為獨知，即謂有：有知時，又泥於先儒未發前氣象一語，而謂有無知時，此大誤也」，又指出「若如吾子言有未知前一段，則人心必有冥然不覺、槁木死灰時矣，此安得為源頭？亦猶鏡子以不明為源頭，可乎？今之語靜與寂者，適近乎此」，這就是批評了雙江的歸寂說，且也與念菴有所不同，他即以「獨知」為與歸寂、收斂不同的工夫，獨知為工夫即本體，且正是一種當下證體，而無非內外、先後的型態，故他又說道：

夫心，虛而靈者也，即獨知是也。此獨知者不論動與靜，有念與無念，有事與無事，總之一虛而靈而已。……是故當人心靜時，縱無一念一事，此虛而靈者昭乎不昧，未嘗遺物，其與應事接物者無減，故曰「未應不是先」；當人心動時，縱有萬幾萬應，此虛而靈者昭乎不昧，未嘗倚物，其與未應事接物者無增，故曰「已應不是後」。……夫有不善未嘗不知，知之未嘗復行者，以獨知之體

<sup>98</sup> 「答程太守問學」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，卷20，頁391。

<sup>99</sup> 「辯中」。「明」聶豹：〈困辯錄〉，同註31，卷14，頁545。

<sup>100</sup> 「明」羅洪先：〈與詹毅齋〉，同註4，上冊，卷8，頁341。

<sup>101</sup> 「答人問獨知」。「明」胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，卷20，頁405。

常知故也。……大抵獨知之體若能直下承當，……。<sup>102</sup>

在此文中，他以為獨知為不論動靜、有念無念、有事無事工夫，或「未應不是先」與「已應不是後」，獨知不僅是工夫，亦為本然虛靈之體，講獨知只是在於直下承當「獨知之體常知故也」而已。

### (三) 博文約禮

胡直於〈困學記〉中自述其「博文約禮」<sup>103</sup>說之緣起，他說「時甲寅二月，聞南野先生訃，已為位痛哭，因念師資既遠，學業無就，始自悔數年弛放，自負生平，又負師門所痛恨。尋因作『博文約禮』題」<sup>104</sup>。在〈行狀〉中郭子章記錄說「因日夜默求孔顏宗旨，恍然有悟，遂自著《博約說》。自是先生用功益密，日用酬酢俱得其理，浸悟歐陽公仁體之旨」<sup>105</sup>。所以，他受學於南野的時間雖短，但胡直對他的教導卻是時常思索，一直想契入南野對「仁」的體會，胡直至此則徹悟了南野的仁說。其實，「博文約禮」於《傳習錄》中已經有討論，陽明說道「『禮』字即是『理』字。理之發見可見者謂之文。約禮只是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就理之發見處用功。如發見於事親時，就在事親上學存此天理。……隨他發見處，即就那上面學個存天理。這便是博學之於文，便是約禮的功夫」<sup>106</sup>。胡直此說能把「博文」與「約禮」皆收攝於「體仁」，可說是一種心學的經典詮釋，甚至與當代新儒家常說的「攝禮歸仁」一致，我們先來看他對禮與仁的關係的解說：

禮自中出，根于心。孔子曰：「人而不仁，如禮何。」言不仁者失其本心，則禮不為用。是故禮非自外至者。……子不聞昔宰我欲短喪，孔子不汲汲曰「先王之禮不可廢也」，而獨啟曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？女安則為之。」然則三年之喪自人心之弗安者制之也，非自外至也。……記禮者曰「自中出，根於心。」……然則太一、天地、陰陽、四時、鬼神之理，固皆萃人心矣。故惟人心敬而無失，則以人而官天地，和陰陽，僉鬼神，序四時，用五事，無不

<sup>102</sup> 「答人問獨知」。同前註，頁 405-406。

<sup>103</sup> 〈子罕〉，《論語》，同註 18，第 6 冊，卷 5，頁 142。

<sup>104</sup> [明] 胡直：〈困學記〉，同註 1，下冊，頁 897-898。

<sup>105</sup> [明] 郭子章：〈先師胡廬山先生行狀〉，收入 [明] 胡直：《胡直集》，同註 1，上冊，頁 989。

<sup>106</sup> [明] 王守仁：〈傳習錄上〉，同註 6，上冊，卷 1，頁 6-7。

至也，豈自外至哉？<sup>107</sup>

這裡說到《論語》中的「人而不仁，如禮何」<sup>108</sup>，就是一種「攝禮歸仁」<sup>109</sup>的講法，又以《禮記》的「自中出生於心」<sup>110</sup>，把「仁」體會為良知本心，而言「不仁者失其本心」。值得注意的是，他是以宰我問三年之喪的「於女安乎」來說仁<sup>111</sup>，這與後來牟宗三先生以此例言「仁」為不安不忍之良知本心，實即為若合符節，牟先生說「當下從心之安不安來指點仁。……這是良心的問題，你良心有沒有感覺的問題，……宰予出去之後，孔子就慨歎一句：『予之不仁也。』從安的地方說你是不仁，那麼反過來說，你如果不安，仁不就顯現出來了嗎」<sup>112</sup>。所以，胡直的「約禮」就是「攝禮歸仁」的約禮於心，故言「孰謂心學不可崇禮」，也就是把程朱理學的崇禮、持敬都收歸於良知之教。「博文」亦是如此，也就是針對格物窮理而言，故此段他言「太一、天地、陰陽、四時、鬼神之理，固皆萃人心矣」，又說道「人而官天地，和陰陽，備鬼神，序四時，用五事，無不至也，豈自外至哉」，就是循著他前述「心外無理」來說，也就是格物之理就是格心之理之義。

胡直的「博文約禮」說，即把孔子對顏淵教示的「博我以文，約我以禮」，皆以陽明學的「心即理」或「心外無理」來詮釋，我們再看他的一段話：

夫孔門之學主於為仁，而其告顏子為仁之功，則唯曰「克己復禮」而已。以孔顏之相遇也。不直指之以見性成聖，而必曰禮云者，何也？異日，顏子亦曰「博文約禮」，又何也？……今夫自吾人之視聽言動，以交于天下之事物，有一非吾心之文乎？故莫非吾心之文，則莫不有吾心不可損益之天則以行乎其間者，禮是已。……自晚宋儒者專求其則于事物，君子固非之矣，然今懲而過之，遂曰：「但求吾心，無他而已。至於事物之出乎天則、不出乎天則，不必顧也。」如此，則當其應事接物之時，又以何者為吾心？是二之矣。……且聖人之學，行其出乎天則者，而止其不出乎天則者，蓋欲體仁盡性以至乎命而已。……何

<sup>107</sup> 「續問下」，〔明〕胡直：《衡廬精舍藏稿》，同註1，下冊，卷30，頁661-662。

<sup>108</sup> 〈八佾〉，《論語》，同註18，第6冊，卷2，頁84。

<sup>109</sup> 勞思光說「『禮』亦須歸於『仁』。……此即謂『仁』為『禮』之基礎，……孔子學說中不僅『攝禮歸義』，「而且『攝禮歸仁』」，請參閱勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局股份有限公司，1991），第1冊，頁122。

<sup>110</sup> 《禮記·祭統第二十五》。採版本為〔漢〕鄭玄註，〔唐〕孔穎達疏，李學勤主編：《禮記正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001），卷49，頁1570。

<sup>111</sup> 〈陽貨〉，《論語》，同註18，第6冊，卷9，頁224-225。

<sup>112</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，同註23，第29冊，頁48-49。

則？天則者，天心也。<sup>113</sup>

胡直論到孔子對其資質最高的顏淵的指點，為何竟是「克己復禮」<sup>114</sup>和「博文約禮」，故他自問「不直指之以見性成聖，而必曰禮云者，何也」。他嘗試回答此問題，就是把「博文」的「文」解為吾心之文，而「約禮」的「禮」就是「吾心不可損益之天則」。因此，是以，不論是「博文」或「約禮」都是「心即理」的心學宗旨，博文就是求吾心之文，此心之文就是心之天則，而約禮可說就是「行其出乎天則者，而止其不出乎天則者」，可說就是致良知於是事物物的「格物」之義，即如陽明所言「意在於事親，即事親便是一物。……意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物」<sup>115</sup>。此說在於把程朱理學收攝進心學體系中，即以為事事物物之理就是吾心之天則，也萬事萬物不離天心，但他也告誡學者不可只求吾心，而甚是陷於輕視事物之理，乃至犯了「病物」的毛病。

所以，他的目標的確是要會通朱陸，然是以一種心學統攝理學的型態來完成，故他屬陽明的良知教無疑，但他也不忘提醒陽明的追隨者不可「重內輕外」，故他又說：

今之語良知者，皆不免涉於重內輕外，其言亦專在內，不知夫子言禮而不言理者，正恐人專求之內耳。……故博之以文，俾知日用應酬，可見之行者，皆所學之事，而不必探索於高深。日用應酬，准諸吾心之天則者，禮也。禮至一者也，而學之功在焉，故約之以禮，……是無往非文，則無往非禮，無地可間，而未可以內外言也。……是可見先儒言內外先後者固非，而近儒涉於重內輕外者亦未盡，乃若出世之學，一切在內，則尤非也。<sup>116</sup>

此段，胡直再次申說「博文」與「約禮」，指出學問探索或日用應酬在於「准諸吾心之天則者」，然他亦不是「亦專在內」，故他不但重「心即理」或「心外無理」，且更是強調「理無內外」，是故「無往非文，則無往非禮，無地可間，而未可以內外言也」，即提醒良知之教不是一種「重內輕外」、「一切在內」的出世之學。

## 四、結語

<sup>113</sup> 「又」。〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，同註1，上冊，卷19，頁358-359。

<sup>114</sup> 〈顏淵〉，《論語》，同註18，第6冊，卷6，頁167。

<sup>115</sup> 〔明〕王守仁：〈傳習錄上〉，同註6，上冊，卷1，頁6。

<sup>116</sup> 〔明〕胡直：〈困學記〉，同註1，下冊，頁898-900。

唐君毅曾先生區分了王龍溪的「見在良知」與聶雙江、羅念菴歸寂、收攝型態的不同，他指出其一為「悟本體即工夫」，另一為「由工夫以悟本體」<sup>117</sup>。從這兩種型態來說，胡直的靈覺、心覺等說，幾乎完全看不到歸寂派的收攝、收斂的模式，反倒他是一種當下即是逆覺型態，這就相當於「悟本體即工夫」。如此說來，他離開了歸寂派的框架。

胡直的思想淵源於歐陽南野與羅念菴二人，然觀其強調心體的靈覺，走一種當下體證的逆覺工夫，這應當是來自於歐陽南野的影響，或者他個人研讀陽明文獻之所得。歐陽南野向羅整菴及聶雙江都力辯良知與知覺為一之義，如他說「夫知覺一而已。常虛常靈，……然未有無知覺之虛靈，而不虛不靈，亦未足以言覺，故不可歧而二」<sup>118</sup>，又言「知覺固是發，然非別有未發，……然良知亦不外於知覺」<sup>119</sup>，南野對良知的明覺義體會很深，如他言「學無巧法，為是此心當體即真，纖塵不染，不由解悟，不待思惟，真如赤子之初。然後種種色色莫非真覺，莫非實用」<sup>120</sup>，他對良知的體悟正是在此。所以，胡直才會指出南野的宗旨為「萬物一體」之說，南野有言「良知，心之神明，妙萬物者也，『體用一原、動靜無端』者也。……夫人者，天地之心，故萬物皆我；天地一身」<sup>121</sup>，這是良知之覺遍潤萬物的一體之義，是當下契入心體而體證的與物同體之心境。

再者，就他與羅念菴的關係來說。念菴雖在〈甲寅夏遊記〉<sup>122</sup>已經提出寂感合一、動靜一如的工夫，但他最後還是必須言「此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也」，表示這僅是一種更圓頓的收斂工夫而已。在胡直奉為圭臬的〈答蔣道林〉<sup>123</sup>一書中，念菴雖極為強調「合吾與物而同為一體」的意思，但胡直卻忽略此書是由「未幾入深山靜僻，絕人往來，每日塊坐一榻，……如是者三越月，……當極靜時，恍然覺吾此心虛寂無物，貫通無窮」論起，這是念菴做了長久的收攝保聚工夫後的所得之境界而已。或許，我們可說胡直並不完全認同念菴的收攝保聚，他有意無意地就把歐陽南野與羅念菴的萬物一體相混了。因為，無論羅念菴的收攝保聚已進至多麼圓頓的地步，仍是沒有離開「良知，源泉也；知覺，其流也。流不能不雜於物，故須靜以澄汰之」<sup>124</sup>的基本立場，故胡直所言的靈覺、心覺，嚴格地說正會成為念菴所要收攝、收斂的對象<sup>125</sup>。

<sup>117</sup> 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學生書局 1990），頁 399。

<sup>118</sup> [明]歐陽德：〈寄聶雙江〉，同註 17，卷 4，頁 132。

<sup>119</sup> [明]歐陽德：〈答聶雙江〉，同前註，卷 5，頁 187。

<sup>120</sup> [明]歐陽德：〈答陳盤溪〉，同前註，卷 1，頁 4-5。

<sup>121</sup> [明]歐陽德：〈答陳明水〉，同前註，卷 3，頁 108。

<sup>122</sup> [明]羅洪先：〈甲寅夏遊記〉，同註 4，上冊，卷 3，頁 82-83。

<sup>123</sup> [明]羅洪先：〈答蔣道林〉，同前註，上冊，卷 8，頁 298-299。

<sup>124</sup> [明]羅洪先：《讀困辨錄抄》序，同前註，上冊，卷 11，頁 474。

<sup>125</sup> 朱湘鈺教授說：「南野面教廬山的時間與機會並不多，廬山從南野處最大的收穫是『一體之仁』的體會。而他摘錄南野文集的內容，並非仁體之旨，……一方面也暗指己見一博約之旨不違師說。……至於念菴的教誨，不但有助於充實其思想體系，對其踐履工夫更有實質的助益。雖然兩人因立場不同而有異議，但這並不妨礙廬山對師教的遵行。……南野、念菴與廬山在思想內涵上的傳承，實不如想像

胡直的確離開了歸寂、收攝系統，他實更想要通過歐陽南野而承其陽明學的正統。所以，胡直在南野師逝世之後，仍汲汲於回憶或反省其思想，其主要原因也是他仍以陽明的再傳弟子自居的緣故。因此，與其說胡直受歐陽南野的影響，不如說他想要修正雙江與念菴的歸寂型態，使其能更接近王陽明。從本文我們也可見出他對「心即理」、「心外無物」或「格物」等義，皆把握得相當恰當，表示他也能繼承良知之教。而且，他的天則、獨知、博文約禮等說，強調了良知的道德法則的尊貴性，亦有時時戒懼以體證心體之意，實可對治王門末流的種種流弊。總而言之，胡直思想可視為王門諸子與歸寂學派論爭之後，所結實出的一個符合於陽明本義的哲學思想。

---

中來得緊密」，本文則認為胡直是調和南野與念菴兩人的思想，但他遠於念菴而近南野，這就朱教授有不同的看法，請參閱朱湘鈺：〈江右學者胡廬山思想脈絡析論-從「闡述師教」談起〉，同註13，頁136。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄，〔唐〕孔穎達，李學勤主編：《禮記正義(雜記～祭統)》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 〔宋〕周敦頤：《周子全書》，臺北：廣學社，1975年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，〈河南程氏遺書〉，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，朱傑人、嚴佐之等編：《朱子全書 6》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔宋〕朱熹：《朱子語類(一)》，朱傑人、嚴佐之主編：《朱子全書 14》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔明〕王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 〔明〕王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕歐陽德：《歐陽德集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕羅洪先：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕胡直：《胡直集》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集(四)》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- 〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集(七)》，浙江：浙江古籍出版社，2005年。

### 二、近人論著

- 朱湘鈺：〈江右王門胡直二三事：有關其學行舊說補正〉，《鵝湖學誌》，2008年。
- 朱湘鈺：〈江右學者胡廬山思想脈絡析論-從「闡述師教」談起〉，《漢學研究》，2009年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集 29》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三先生全集 8》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 吳震：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 林月惠：〈良知與知覺-析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》，2009年。
- 唐君毅：《中國哲學原論(原教篇)》，臺北：臺灣學生書局 1990年。
- 容肇祖：《明代思想史》，臺北：臺灣開明書局，1982年7月。
- 張昭煒：〈胡廬山博約仁說〉，《中國哲學史》，2008年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。

---

勞思光：《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局股份有限公司，1991年。

# Origin and Development of Chih Hu's Philosophy of Mind

Chen Chia-ming<sup>\*</sup>

## Abstract

Chih Hu, throughout his life, has followed two mentors, Nan-ye Ouyang and Hong-xian Luo, who showed different thoughts. The former recognized awareness and existence of conscience, whereas the latter emphasized the practice of convergence and retention of mind. This paper explores Chih Hu's argumentation such as heavenly rule, spiritual awareness, all beings as unity, all beings created by mind and knowledge and rituals to recognize the mentor with similar thoughts. This paper suggests that Chih Hu's spiritual awareness and philosophy of mind rarely reveal convergence model of tranquility school. However, he shows reflective awareness of the present. It is similar to "comprehension of ontology as practice". In other words, he deviated from "comprehension of ontology by practice" of tranquility school and succeeded philosophy of conscience of Yang-ming Wang.

**Keywords:** Chih Hu, Hong-xian Luo, Nan-ye Ouyang, Yang-ming Wang, tranquility

---

<sup>\*</sup> Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.