五峰蕺山系

　　由胡宏，人稱五峰先生開創，宋南渡後，除楊龜山而羅豫章、李延平至朱熹一脈，便是常稱的閩學之外，便是這經由謝上蔡、胡宏父子的湖湘之學了，另還有陸象山的孟子系，但無師承。湖湘之學「寥寥寡傳」，主要是因五峰逝時，弟子的學問未達成熟、而繼位領袖張南軒不能守護師學、與朱子間的辯論多於書信往來上並沒有受世人注目，加之後期陸象山崛起，朱子轉移戰力，天下耳目亦被「朱陸異同」所吸引，湖湘之學也就此沒落了。

　　胡子著＜知言＞，其中大致可為湖湘之學作個大綱簡述：

1. **即事明道，道無不在**

（一）即事以明道：道充乎身，塞乎天地，無所不在

　　此處「事」指日常生活所涉及的一切相關之事，「道」為天理之道、是透過道德實踐所要彰顯之道，「即事以明道」意思是透過生活相關大小事以彰顯道，相反的，若要彰顯道，不可脫離人本、生活之立場。中庸云：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」，即指道德固然不離道德實踐之事而表現。

　　胡子第一章言：「道充乎身，塞乎天地，而拘於墟不見其大；存乎男女之事，而溺於流者不知其精。」所謂「拘於墟」、「溺於流」指為私意私見所蒙蔽、為私慾惡情所陷溺，因而無法見「道」之無所不在、之大與精。就以上統結，通過人的道德實踐而彰顯的道，是無限極而無所不在的，就己身以為道德實踐，雖屬飲食男女之事，只要能有「道」，便可以得正。

（二）天理人欲，同體異用、同行異情

　　同一飲食男女之事，溺於流者，稱為「人欲」；不溺於流者，為「天理」。「同體」言同一事體，「異用」是針對表現上。下句「同行異情」與上句意思同。本句警戒君子需小心區別，即使面對同事，也會有異用、異情。

（三）道不在性外：由好善惡惡說性體之至善

　　「好惡，性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察乎此，則天理人欲可知」，「好惡」並非只是喜好之意，而有「好善惡惡」之意。五峯說性是一超越善惡之絕對體，無法以善惡評斷之，亦言性為「天地之所以立」、「天下之本」，為至善（此「善」非善惡之「善」）。

　　「小人好惡以己」是人欲私見，「君子好惡以道」則是以性／天理識別是非，即是好惡以道。統合「同體異用」一段而言，君子小人皆有好善惡惡之心，這是同體、同形，而天理人欲之別則是異用、異情。

1. **心與性**
2. 心之大與久，以及心之永恆遍在性

　　「天下莫大於心，患在不能推之爾；莫久於心，患在不能順之爾；莫成於命，患在不能信之爾。」

　　「心」是體現「道」的形著原則，淺白而言就是「載體」的意思。同我們靈魂需附於身體，身體變是這靈魂的載體、負責展現、彰顯本體之意與思想。「大」是說心之絕對普遍性、是「遍體萬物而不遺」的具體存在；「推」指人心之大亦可由內推外、由人推物，使萬物為一體，反若不能推，則「人物內外不能一」。「久」是指心的永恆無盡性、是「永恆常在、通徹不已」的。；「順」意通順，若不順，故「死生晝夜不能通」。五峯說心之大、久，需推、順之，可見心與性故是一、心性與天同是一（源自孟子：「盡心、知性、知天」）。

　　「命」是具限制性的，限制人對福壽的追求，人若知命、安而信之，則能「久處約、長處樂」。

　　「心無不在。本天道變化，為世俗酬酢。參天地，備萬物。心之為道，至大也，至善也。放而不知求，耳聞目見為己蔽，父子夫婦為己累，衣裘飲食為己欲。既失其本矣…故孟子曰：學問之道無他，求其放心而已矣。」

　　此段言心之遍在性。萬物皆是心之呈現發用，若無心，物終究只是物，沒有奇用。但倘若本心放失，則五官則成「己蔽」，如佛以為至親是累、衣裘飲食只是欲，可見大本失，萬事則非出自心中靈明的價值判斷了，故孟子所言與五峯相襯──求放心，是要本心呈現，本心在，則能從陷溺中自立不搖，從道德自覺（復其本心）以作道德實踐，存養本心、充盡之，一有放失，警覺而復求，即是「工夫」本義。

　　「或問：心有死生乎？曰：無生死…子無以形觀心，而以心觀心，則其知之矣。」

　　本段可見──心無生死，只有隱顯。只因心不是一個物、無存亡，自然無生死。另外心無生死不可與「靈魂不滅」說混淆，此心乃道德本心，莫大莫久而至善的，所以說不可以「以形觀之」，不可落在形氣個體上討論，但可與象山兄弟：「聖賢相傳只此心」、「斯人千古不磨心」相提並論。

1. 性為超越之絕對體，無善惡之對待相

　　「性也者，天地之所以立也…性也者，天地鬼神之奧也。善不足以言之，況惡乎哉！…孟子之道性善云者，歎美之辭，不與惡對也。」

　　上文可見五峯所言之「至善」。事雖有善惡之分，但性這樣的絕對體並非事。此外，以孟子之言作證，孟子所言性善，是指人的「內在道德性」，也就是性體本身，是「體」善而非「事」善。又「有而不能無者，性之為與」一句是相對佛家而言，可見性體乃實有，非佛家言空性。

1. **以性著性，盡心成性**

　　「心也者，知天地宰萬物已成性者也。六君子者（堯、舜、禹、湯、文王、仲尼）盡心者也，故能立天下之大本，人至於今賴馬。」

1. 自性原則與形著原則

　　所謂「自性」似自存（存在）之意，「形著」如我前面所言，可視為載體之意。所以性至尊、心至貴，乃是因性為絕對形上實體，故至尊；但若無心為載體、使性真實化、具體化，則性無以顯現，所以說心「至貴」。

1. 以心著性，盡心以成性

　　同上段，性是因「盡心」而得以彰顯。若無心知形著，性便只是客觀的隱存，而無法在生命呈現，成為主觀的、人的道德實踐了。於是，盡心即是盡性，亦是成性。

1. 性之流行，心為之主

　　「氣之流行，性為之主。性之流行，心為之主。」

　　此句兩個「流行」意思不同，前者可說氣變或是氣化，可試想是物理上的；後者則猶云「天理流行」、「於穆不已」的天命流行，是抽象意。因此此句主要還是解釋「心」是體現性體的主觀之主。

1. **內在的逆覺體証**

　　「欲為仁，必先識仁之體…齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之…此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」

1. 盡心以盡仁

　　仁者存其心，前面討論到，五峯認為指有心存則可有道德自覺、行道德實踐，因此若要行仁，「必先識仁之體」，也就是心。另外，五峯以為即使是至惡之人，並非是全無良心，若果在其良心萌發之時、加以指點使他警覺（復其本心）、後做存養工夫，涓流亦可成江河，心存則有道德實踐。

1. 內在的逆覺體証

　　透過警覺、復求本心的行為，即是「逆覺」的工夫，以現代語言解釋，便是反思反省之意，此亦為儒家內聖工夫最本質的關鍵與起步。此種逆覺工夫不需隔絕現實生活、閉關靜中以求，只要「當下即是」便可。此與李延平主靜坐，以觀喜怒哀樂未發前之大本氣象的逆覺方式不同，牟宗三先生謂前者為內在的逆覺體證，後者為超越的逆覺體證。

1. 以仁為宗，以心為用

　　「聖人指明其體（本體）曰性，指明其用（形著）曰心。性不能不動，動則心矣。聖人傳心，教天下以仁也」。

　　聖人盡心以盡仁，固可盡道。上句點名體用（性心）之別，而仁又是什麼？心是形著原則，若無心則無法盡道，而仁，則是心之所以能盡道的關鍵，心可言是仁心，心體也是仁體，心與仁實是道與性的關係。

心得

* 朱子存天理滅人欲與天理人欲同體異用、同行異情（３９）
* 快樂對生命的重要？樂天知命（４３）

　　中國人似自古以來便常強調「樂天知命」四字，想來除了跟農業社會那種，只能靠天的必須樂觀思想，主要還是受儒家不少影響。子夏：「死生有命，富貴在天」，可見儒家對天命的無奈，命是有限的、被動的，然「知其不可而為」，正是因為人可以在有限的生命中選擇無限的志向、做出忠於仁心的選擇，所以偉大，故而「不知命，無以為君子」。

　　五峯言：「莫成於命，患在不能信之爾；不能信，故富貴貧賤不能安也」，其實以貴賤來說命格局還太小了些，要知孔子說命是拿「義」在秤上衡量的，而書中言樂天知命故而能「久處約」、「長處樂」恐怕是與老莊有些淵源的，於此並非重點，故不多言。

* 惡人亦有善念，放心而求，即可充（５８）

　　佛家傳至中國已有數百年，早與中國文化水乳交融，儒莊五經思想也是參雜其中，故雖早至韓愈、晚至陸象山都在撇清自己與佛學的關係，卻無人能真正撇清，就比如五峯先生言逆覺體證，言即使是大惡之人，只要能「識」就有機會做存養工夫、放其心，這雖最早可說到孔子言「仁」、孟子言「四端」，但又何嘗與佛教脫得了干係？佛教也主張「放下屠刀，立地成佛」，言人只要有善因變定有善果，言每人皆可成佛。從此看來，其實又何必分誰家、分異端呢？都是一個「道」理罷了。

陸象山

1. 辨志、辨利益

　　志，是行事之動機、行為根源之所在，「辨志」即使「志」明朗可見，不受物欲、意見即世間外物影響，使仁基於根源上、決定自己做人的方向途徑，而這「志」必須是從道德意識顯發出來的。象山言義利之辨，言當今讀書並非為了天下公利而讀書進取，卻是為了功名私利而至，言此本末倒置、「與聖賢背而馳矣」。

1. 復其本心，先立其大

　　象山以為「天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆有是理，心即理也。」此「心」即是道德本心、天理之心，因此心與天理相通，倘若人耽溺於利欲與己見，便將本心遮斷了，需「復其本心」、做存養功夫，本心若復，則應事接物之理皆從本心流出，自然會辨得是非、徙義而棄利，如象山言：「此理本天所與我、非由外鑠。明得此理，即為主宰，真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。」存此心，便得此理。

　　孟子曰：「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」。大，指心；小，指五官。象山藉孟子言，只要復其本心（先立其大）、立此理（心即是理），便能去私欲己見。

1. 心即理，心同理同

　　象山之學只是「一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤」，而理又可稱天理、道德規則等，可見於此，心本身即是道德的原則，仿康德之語意，我們可說「心之自律性，即顯示他自己即是立法者」，如此回推，難怪象山言先立其大，只因本心即是道德價值的根源，先開發根源，道德實踐便是再自然不過的事了。

　　「心只是一個，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有聖賢，其心亦只如此」。「宇宙內事，乃己份內事。己份內事，乃宇宙內事」。由上二句，可見此理大至宇宙萬物實現原理、小至本心實踐道德之根源，這「心」、「理」是超越時空、絕對普遍的，二者「心同理同」、通而為一。

朱陸異同

1. 性即理／心即理

　　追根究柢，朱陸意見分歧，關鍵是在朱子將「心」歸為形下的、氣化的、認知體覺的的層次，不承認其對道德、對理的影響，於象山而言，「心」即理，承孟子的「本心即性」而來，可參考書中第２５７頁有兩人對於性、心、理三者認知之關係圖。

　　就圖我們可以確定，朱陸異同的癥結只在「心性是否為一」，其他以下諸點皆有轉圜空間，而由於朱子對於「心」的輕視，使其思想學問也針對後天學習上，與陸王學派終究是異途了。

1. 博與約

　　博與約其實並非兩人爭論焦點，而是先博後約，亦或是先約後博，前者為朱子所言「泛觀博覽，而後歸之約」，後者則是象山講「復其本心，先立其大」，認為須先確立本心、立定心向，才能有方向地去讀書，如其語錄曰：「雖日日博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之，然不之博學個什麼？審問個什麼？慎思個什麼？明辨個什麼？篤行個什麼？」，故而有「學苟知本，六經皆我註腳」之言。然此於朱子，卻以為是不讀書，其實只是誤會象山了。

1. 太簡與支離

　　「太簡」出自朱子，象山所言是「易簡」與「支離」。所謂「易簡」是出自易繫「乾以易知，坤以簡能」、「易簡則天下之理得矣」（辭傳）等語，換言之，易簡就如本心，是一切的關竅，學問若要有生命意義與價值，必先把握這個「易簡」。

　　另前面提過，象山認為先約後博、先立本心，若只是一昧讀書而不知自己為何讀書、讀什麼書、讀書與自己生命有何關係，都是枉費、不相干了，即是「支離」。

1. 尊德行與道問學
* 意見－佛教的我？２３４

　　前面提及，佛教融入中國文化多年，至南宋時期，恐怕許多學說多以參雜佛教思想，避無可避，於此又是一個道理。最早有老莊言五官惑本心，又多被「言語」影響，而無法觸及真正的「道」，其實這點與象山說的「愚不肖者之蔽，在與物欲，賢者之蔽，在與意見」不盡相同。此外老莊亦言「坐忘」，是指忘我、與宇宙為一、無物我、人己、是非之分，也同是要屏除自我主觀的思考方向，只不過象山所言是針對當代知識分子，拘蔽又虛浮的心靈而言，並非同莊子那樣地極度否認。

* 討論現代學生的博與約２５８

　　象山言：「所謂讀書，需當明事理、揣事情、論事勢。」這句話放置天下皆準，觀今大學生其實多半是八十年次的，經歷網際網路興起，正值社會各方面文化的巨大衝擊之中，對於閱讀、對於讀書，其實不比以前學生認定讀書就有出路工作，更惶然到底這些今天學了明天可能就沒有用的知識該如何使用、讀書到底是「背」書還是該「用」書、文憑有沒有用？

　　到了大學我才明瞭，讀書是為了思辨，知識們會激盪出新的思想與創意，讓我們得以在現實各種情況應用串通，但這卻須在活讀書的前提下，故國家推行新的教育政策，也是終於體會了若只是以複製貼上邏輯訓練台灣孩子，必然只會收到一群只會複製貼上的勞工。

　　勞工也是好的，工作無貴賤，可惜的是當今我們同輩的學生、學長姐們，不知自己該做什麼行業、不知自己努力好多年來的文憑究竟價值多少，說到底或許一開始我們就思考「為什麼要讀書？」、「我的志是什麼？」會不會好些？象山說：「在人情、事勢、物理上做些功夫」就連南宋時期的人都知道，工夫須做在生活上、人生上，而非書本裡，可見我們還不如一個八百多年前的古人，實在過於眼光短淺了。

* 象山被攻禪２７２