

“介于朱、王二本之间”——魏庄渠《大学指归》

对明代理学的批判、融通与重构

许家星¹

(北京师范大学 哲学学院价值与文化研究中心, 北京 100875)

【摘要】 明代理学家魏庄渠《大学指归》对《大学》的阐发, 突出了至善无对、知止见性、格物知本思想, 彰显了复性定性、静养天根、先立乎大、自作主宰工夫, 试图以此解决朱、王二家支离、空寂之弊, 融通朱、王二家之说, 开拓明代理学“第三条路线”, 彰显了明代理学演变的复杂性, 体现了《大学》诠释的多元性, 启发今人不可拘泥于“非朱即王”的观点, 以免对明代理学做出简单化理解。

【关键词】 魏庄渠 《大学指归》 明代理学 中间路线

【中图分类号】 B244 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1008—1763(2018)04—0023—11

朱子学与阳明学构成明代理学的两条主线, 然亦各有其弊。为此, 有学者试图在批判性吸收二家思想的基础上融会贯通, 形成了“介于朱、王之间”的明代理学第三条主线, 可谓“中间路线”。已有学者指出, 明末东林学派、戴山学派对朱子学阳明学的调和渐为思想界主流,^①这一融通朱、王的思潮实则早在王学流行之初即已出现。崇仁学派的魏校(1483年—1543年, 字子材, 号庄渠)是与阳明同时代的学者, 亦是批判、融通朱、王, 力图重建明代理学的“中间路线”代表。《明儒学案》置庄渠于“崇仁学案”, 判其学是对“一秉宋人成说”的康斋学“稍微转手而终不敢离矩矱”^②, 又指出江右王门主将聂双江“归寂”说发端于庄渠, 显出庄渠之学与朱、王二家皆有密切关系。四库馆臣亦言庄渠最重要著作《大学指归》“介于朱、王二本之间而更巧于附会”。^③本文拟以《大学指归》为中心, 结合《庄渠遗书》等著作, 揭示庄渠《大学》的思想及其意义, 以引起学界对明代理学发展脉络的进一步思考。

一 “支离、空寂均之有偏”^④

庄渠有鉴于“大道既隐, 学术分裂”之局面, 试图通过著《大学指归》纠正朱子学“支离”与阳明学“空谈”之弊, 给“浸失其初”的学者指明圣学途径。他批评朱子学先天带有过于讲明而少于践履之偏, 造成后学支离的学弊。“世之学者咸知诵法朱子, 虽然, 其讲明也过多, 其践履也过少, 后儒之所以支离也。”^⑤又指出阳明学看似易简, 无支离之病, 实则言过其行, 违背圣人讷言敏行之教, 陷入晋人“清谈”大病。“承谕今之讲圣学者, 其说似若易简, 与世俗之支离者不同, 夷考其行, 顾反不逮。”^⑥“迩来讲学者众, 吾道其复兴乎! 但往往好为空言, 与晋清谈何异?”^⑦

鉴于朱、王二家“支离、空寂均之有偏”, 庄渠直趋儒典, 试图通过创造性诠释《大学》来纠正二家之非, 由“正《大学》”以重建道学正途。王廷《大学指归》序指出, 《大学章句》与《大学指归》的差别在于前者不过是解释文义, 后者则直指为学趋

¹基金项目: 国家社科重大项目: “中国‘四书’学史”(13&ZD060); 江西省高校人文社科重点基地招标课题: “明代江右四书学研究”(JD1407)

作者简介: 许家星(1978—), 男, 江西奉新人, 北京师范大学哲学学院教授, 价值与文化研究中心教授, 博士, 研究方向: 四书学与宋明理学。

向。“《章句》析其义，《指归》一其趋”，此“一其趋”强调《大学》所代表的古人之学就是心学，“古人之学，心学也。外心而言学者，非也”。^⑧庄渠认为此说言简意赅地突出了《大学指归》发明“心学”的主旨，乃有德之言。

庄渠高度称赞《大学》为圣学枢纽奥妙所在，“近体《大学》，颇窥圣学之枢机，至易至简。说者自生繁难，阳明盖有激者也”。^⑨它以极其简易的方式阐明了古往今来圣人之“绝学”，故对该书之诠释、体认不可有丝毫谬误空疏。阳明《大学》乃激于朱子繁琐章句之学而发。他再三指出，《大学》强调从工夫源头入手，对圣学工夫之发端与收煞，皆有明确指示，首尾一贯。因此，庄渠写了三本《大学》论著：以古文撰写的古本《大学》；采用古本，全面阐明《大学》思想的《大学指归》；就《大学》14处文字异同作出考辨作为附录的《大学考异》。《指归》乃庄渠一生心血所在，反复数次修稿而成，去世前一年寄给王廷写序。“正大学”亦是庄渠“正六经”计划中唯一完成的著作。

二 “其用功在复性，其收功在定性”

庄渠刻意突出了《大学》的“复性”意义，提出“《大学》功夫，复性而已”的说法。认为《大学》乃“言乎大人之学也”，所谓“大人”即成人，非孔子所言“可谓成人也已”之“成人”，包括士、贤、圣。庄渠喜用“始乎为士，中乎为贤，而终乎为圣人”这一表述，认为《大学》所示成就圣贤之道本来“坦如大路”，但受功令科举之学的误导，使得以践履修身为主的圣贤之学逐渐异化为钻研书本之学，导致“以读书为学”“道在纸上矣”。

庄渠对三纲的阐发突出了《大学》工夫在于复性的宗旨，指出“在明明德”四字已统括了儒学根本。明德不离肉身，就血肉之躯而显露发布，因此易于遮蔽。言“德既昏，何以能明也。曰：根心难灭，但随光随熄，非透彻不可以复明”。盖人之根心（本心）从不会被灭除，只是常呈若隐若现，飘忽不定的不明朗状态。只有获得完全究竟之透悟，方可使得心体复其本初，重新恢复光明。明德新民不过就是复性而已。他据阳明“吾性自足无假外求”说，提出明德新民“合一”论：“明德、新民一邪二邪？曰：合一。由己以及人，若分我人，则是吾性有外也。”^⑪此“合一”论的实质是“性同论，性足论”，人性与己性一般，皆是自足、同质、相通的，故能做到人已相通而无隔无别，若有隔有别，则新民即不可能。故明德与新民不过是“变文同义”，“明明德者，明我明德也。新民者，明我明德于人也。而变文言新民者，吾性自足不待外求。人性亦自足，不待吾增益，但能变化之耳”。^⑫盖人我之性皆内在自足，无须向外寻求探索，增益补充，故为学工夫就只能是复性。此强调人性具有内在完善的充足性与根源性，突出道德主体自我完善的必然性，强调人性正面性与积极性。

“至善者，明德本然之体也，不与恶对。”庄渠“至善”论突出了至善超越善恶的本来意义。他借用佛学“本来面目”说，糅合《中庸》未发已发论，阐发明德与至善的体用、已发未发关系，言：“明德者，至善所发，本来面目也，未发无面目可言。至善者，明德本然之体也，不与恶对。”^⑬明德是至善之已发，是有，是至善呈现出来的本来形态，即人的善性；至善是明德之未发，是无，它根本就无面目可言，无形无影，是明德的本然之体。明德尚属于善恶视域下显发出的伦理范畴，至善则是超越善恶，不与恶对的本体性存在范畴，是无声无臭的形上存在，是明德之善的根源。南宋以胡宏为代表的湖湘学持“性善不与恶对”说，认为性作为本然之善，并非对待分别意义上的善，而是超越善恶等价值判断的本体存在意义上的善，是“无对”“至尊”之善。“季随主其家学，言性不可以善言，本然之善本自无对，才说善时便与那恶对矣……本然之性是上面一个，其尊无比。”^⑭但庄渠至善“不与恶对”说更多源自《乐记》“人生而静，天之性”说及明道、阳明思想。《乐记》“静”说对庄渠影响甚大，在庄渠看来，此静是超越动静之静，并非表示现实状态之静，它与超越善恶之善相应。明道是庄渠最推崇的学者，其“无对”“定性”等思想对庄渠影响甚深。明道《识仁篇》提出“道”至尊无比，不与物对。“此道与物无对，大不足以名之”，“义”亦不与死相对，“义无对”。即此推而论之，作为世界价值本源的“善”，亦不与恶相对，恶是后天才起的，“人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也”。^⑮阳明的“无善无恶心之体”说，亦“与伦理的善恶无关，根本上是强调心所本来具有的无滞性”。^⑯显然，庄渠至善本然无对说与朱子相背，而近乎阳明。在朱子那里，至善基本上只有一层含义，即作为明德、新民之目标的“事理当然之极”。在“极”的意义上，庄渠同于朱子，亦把“至善”视为为学“总会”“究竟处”。

庄渠以性为枢纽，突出了至善的定性意义，提出“《大学》工夫，只是定性”^⑰。又以复性和定性来表明三纲关系，“明新是复

性，止至善是定性”。⁽⁸⁾复性、定性为工夫全体所在，分别指功夫之开端和成就，定性既是复性之功效，亦是其前提。“学问之道无他，其用功在复性，其收功在定性，然不知定性，则亦不能复性矣。”⁽⁹⁾此说充分体现了他以性论《大学》的观点。他又以奋发有为之人道和自然无为之天道来界定“明新”与“止至善”的工夫与境界关系，“明明德新民者，人道也……止于至善，复其天也，自然而然无为矣”。⁽¹⁰⁾

庄渠又提出“止于至善者，定性也。知止，教人见性”。在《大学》诠释史上，“知止”受到宋“兼山学派”黎立武、王学及“止修”学派李材等学者重视，庄渠亦特别重视之。言：“《大学》指授知止，此是千圣渊源。……若于此悟入，则工夫有个起处，便有个究竟处，若由大路然。”⁽¹⁾“知止”为一切圣人渊源所在，既是圣学入手起头处，又是究竟根源所在，由此入圣，最为平坦。庄渠还将知止“见性”与止至善“定性”关联论之。指出经文以“知止”衔接“止至善”，缘于二者一脉贯通，分别指向见性工夫之开端与定性境界之达成。止至善是最高层次之定性，知止则是见性悟道的第一步工夫。须对性先有所悟见方能定性。如不见性工夫，则无法实现定性。见是定的必要前提，见性不在言说而在自家体认有得。“夫学以定性为极，然不见性，亦无由定矣。且道如何见性？”⁽²⁾

庄渠认为很难从正面阐释“知止”境界，但可从反面论述“非止”心境。“吾心被物牵动，念念迁转无停，时戾吾性，不得自如，吾性寂然本体，奚若不知止，决无定时。”⁽³⁾“非止”表现为心无所定而被外物所牵引，内心意念如车轮流水般迁移流转不停，近乎佛家“流注想”，导致无法体验寂然不动的本体状态。若无知止之功，则吾性永无定性之时。根本原因在于心无法与性合一。心具有活动变化性，性则具有稳定不变性，此处蕴含的前提是心性有一从分开到合一的过程，或者说心性为一体的过程。使心与性为一离不开变化气质，庄渠特别强调了变化气质对于复性的重要，言“吾性元是圣人，只被气质自害”。气质造成善的本体不能发用自如，戕害本性。批评王学轻言良知本体，把本应作为工夫对治对象的气质变成工夫的主体，由变化气质转为随气质变化。“夫学所以变化气质，非随气质为学也。”⁽⁴⁾

三 “主静天根之学”

“静”是庄渠的核心工夫，庄渠言“静者，圣学之极功”。庄渠于定、静的比较中凸显了“静”为圣学极致所在，“执持而后静曰定，不执持而自定曰静。静者，圣学之极功也。一念未起时，不待执持，自不茫昧”。⁽⁵⁾定是经知止见性透悟后，再经由执持工夫所达到的心静境地，而静则是不需要执持工夫，自然而然处于心定境地。静、定区别在于是否还需要执持工夫。定可谓静的前提，静则内在包含了定。尽管定处于很高的境地，但仍会受到外物影响，故难以保持静。静则达到了自然无为的境地，被视为圣学工夫顶点。庄渠强调“静”是念虑未发、无须把持而心体自然虚灵不昧。此与上文所说“学以定性为极”似相矛盾。他认为，作为天地万物根源本体的“静”同样是作为定性“止至善”的本原，故庄渠之“静”乃是指“先天本体之学”。他指出，“吾辈欲学圣人，不求诸人生而静，只就孩提有知识后说起”。⁽⁶⁾盖谈道者多、体道者少，欲学为圣人，当从“人生而静”先天之学本源处下手，不应只就人之孩提产生知识后入手。

庄渠秉“心常静”说，不满于阳明“心常动”说，主张“圣学全在主静，前念已往，后念未生，见念空寂，既不执持，亦不茫昧，静中光景也”。⁽⁷⁾倡导前念已往后念未生之时，当下念头空寂，不执着不茫昧的虚灵光明之景，所谓“静中光景”也。王龙溪指出庄渠之静，仍是从朱子“静存动察”中而出，是时间状态意义上的动静。而阳明之“动”非动静相对意义上的动，开悟后本无须分动静。此论显然未合庄渠“静”论的先天意义。庄渠把主静与求仁的圣人之学相结合，提出圣人之学以求仁为本，求仁之功则莫先于主静、莫大于主静。“圣门之学唯在乎求仁，求仁之功莫大乎主静。”⁽⁸⁾“求仁之功必先于主静。”⁽⁹⁾庄渠从天道化生的宇宙论证明静为仁根。“维时春气微温，生意盎然萌动，充鬱且久，太和满盈于宇宙间，蔼然吾人之仁也。然其原，乃自冬气闭藏严密中来，夏首连山、商首归藏，此圣学第一义也。”⁽¹⁰⁾“春气氤氲，尤易体验盎然吾人之仁也，其根却欲静中来。”⁽¹¹⁾作为生意萌发之春，表征的是生生不已之仁，此仁之生意流动，实来自严冬至静之紧闭深藏中。故《连山》以艮卦始、《归藏》以坤卦始，皆强调“静”作为生生之仁的根源意义，此乃圣学第一等要义。

庄渠的“主静”是心身修养的共同宗旨，他认为养德与养身具有一体性，“养德养身，元无二理”，其要皆在于“凝精完神，

此乃养德养身第一义也”，⁽¹⁾反复告诫凝精全神的主静收摄工夫是消除身体疾病的有效良方，自然宇宙、经典著作于此皆有昭示。“凝精完神，深造自得，其于却疾也何有？”⁽²⁾庄渠以友人夏惇夫曾犯心疾，通过主静虚心工夫而自我痊愈为例证明其效用。“昔敦夫尝得心疾，久而自悟用功，疾亦良已。”⁽³⁾在女婿郑若得了喉痹病后，庄渠告知不需药物、针灸，此病属于心火，主静、清心、无为、损欲是最好的药方。“然此本病是火。其发于咽喉，乃标病也……不必药饵不必针砭，只是清心无为，便是上妙方也。”⁽⁴⁾

庄渠“主静”学的另一表述是“天根之学”。庄渠之学传自胡敬斋，本为朱学一脉，门人括其主旨为“天根之学”。黄宗羲亦把庄渠之学归为“天根之学”，实质是“主静之学”。“其宗旨为天根之学，从人生而静，培养根基，若是孩提知识后起，则未免夹杂矣。所谓天根，即是主宰，贯动静而一之也。”⁽⁵⁾庄渠天根之学强调天根的本原性，本乎易之艮卦。“天根之学本《易》艮背之旨。”⁽⁶⁾天根之学针对现实中害道之甚的“虚志骄气”，其学“妙在涵蓄，切忌泄漏”。其要领是收敛聚蓄，关键在心之收放。“收敛停蓄，深造默成，方是天根之学，其机只在此心收放聚散之间耳。”天根之学要求退藏于密，反对言语之说，以实现返朴归真。“何由返朴还淳，校是以着意天根之学。”⁽⁷⁾庄渠称赞《归藏》之说实为圣学第一义。归藏即是天根所在，孔孟之学亦只是顺其天机。盖造化总是由混沌到开辟，由收敛到发生，这是事物发展的必然过程。“是故归藏于坤，乃圣学第一义。噫，斯其为天根乎！”⁽⁸⁾由此不难理解庄渠赞赏老子的归根复命说了。

与“天根”相应的是由此而发的“天机”。庄渠反复言及为学为教关键在于是否能触发天机，由此奋发警觉，精进不已。“故夫子教人，妙在感触其天机，使不容已，提撕警觉。”⁽⁹⁾善学者可因鸟之知止而触发为学之天机奥妙，“缙矣诗是欲人触发天机，因鸟之知止而悟为学之当务。此触发天机处也”。⁽¹⁰⁾庄渠以“立本”与“研几”来区别天根、天机。言“吾所谓立本，是贯串动静工夫。研几云者，只就应事起念时，更着精彩也”。⁽¹¹⁾立本与研几是不同的为学层次，分指静中工夫与动中发用，二者既不可混杂，亦不能割裂，构成工夫之全体。然立本实则贯穿动静，研几则是在意念发动时格外用心处。此近乎朱子戒惧与慎独工夫的区分。

庄渠对安、静的辨析亦类此：“处静境而能静者谓之静，兼闹境而无不静者则谓之安。此静、安之别也。”“静”指处乎安静之境而心静不动，“安”则兼及动静，即便闹市之中，亦无处不静。至于“虑”，则兼及事情作为。“此又兼有事言”，表现在有事状态下心体澄净朗照，从容周遍，无所不明，“遇事从容悉照则谓之虑”。⁽¹²⁾庄渠认为思虑对心之静否影响极大，然主静亦非要断绝思虑，而是要求思虑无邪，思所当思。故知止、定、静、安工夫皆落实收功于“虑”。“心之未静，以思虑多也。何故收功在虑？曰：思毋邪，则思虑。”他还提出“真止”来区别“知止”与“定静安虑”，知止是教人初初见性，经过定、静、安，虑方才真正能止。“至则是静亦定、动亦定，是之谓真止。”此真止亦即明道《定性书》“动亦定，静亦定”之“定”。

庄渠注重为学层次的区分，认为《大学》开篇言“知止”乃“学者之事”，非初学所能遽知。初学当从知本入手，为学当先知本末，故“物有本末”乃特就初学者而言，是退一步收缩说。庄渠将知止、定、静安虑得与为学之始、中、成三层相应。“知本，知止，学归其根，此之谓始乎为士。至于定，必曾勇猛用功一番，大段已了，此之谓中乎为贤，过此省力矣。毫发差池，不能作圣。静安虑而后能终乎为圣人。”⁽¹³⁾为学知其本，知其止，是归根复本之学，始乎为士之学，确定了为学的正确方向。至于定，则是已勇猛用功，道德成就颇有成效，进入中乎为贤的境界。由此之后，则进入静安虑得境界，用功极其省力，亦极为微妙，终乎圣人之境。庄渠明确将止、定、静与士、贤、圣相应，表明《大学》一书充分涵盖了人生道德成就的各个阶段，是循序渐进的阶段性与上达圣人终极完善的统一，为进德修业最佳指导。可见，庄渠具有整体把握《大学》工夫层次的思路，尤为看重不受朱、王重视的止、定、静，突出了“静”作为圣学之极的意义。

四 “格，揆物定理也”⁽¹⁾

庄渠就《大学》八目关系提出“起头”与“尽头”，“三转语”说。八目以身为中心，天下、国、家皆始于身，身又本于心，故一切皆由心而发，心“乃学之统宗会元也”，“已说到学之尽头处”。但《大学》尚进一步言及诚意、致知、格物，意在“就尽头处提掇起头处”。意、知、物三者是作为“尽头”的心之“起头”。可见，《大学》八目当以正心为中心分为两层，此与传统主流的修身为中心有所不同。他进而提出，作为“起头”的意、知、物之间具有层层紧密的转进关系，构成“三转语”，对学者用功极好。批评先儒对此有所忽视。“下面三转甚紧，正是提掇个起头处教人。先儒不免说得散了。”⁽²⁾一转是为何先诚意后正心。

尽管万事归心，散心有善恶两种指向，若发心有假，则不当在正心上用功，而当反求诸意，透过诚意工夫来去伪存真，使心归一路，意之所发真实无妄。二转为何先致知后诚意。人所发意念善恶掺杂的原因在于未能从知上真知善恶。正因未能真知，故所发意念亦未能真切，需要作推扩光大本心之明，破除蔽暗的致知工夫，此“知”非知识性之知，乃是人人皆具上天所赋之良知，良知由自身而遮蔽，亦当由自身而得到开显，此即致良知也。“匪天不降吾良知，人自不能致也。吾自蔽之，吾自开之。”⁽³⁾可见阳明“良知”学对庄渠亦有影响。三转为何致知在格物。庄渠认为致知格物本只是一事。致知只有就着格物说，用功方才着实而不悬空。“如何又说致知在格物？盖心体本明，暗处是有物蔽我良知也，故心与物交。若心做得主，以我度物，则暗者可通。若舍己逐物，物反做主，明者可塞。故功夫起头，只在先立乎其大者。”⁽⁴⁾盖心体本来光明，其暗处乃是后天事物遮蔽良知所造成的后果。当心物相交时，心为物主，以我为主来度量事物，则心体光明，其暗处亦可透亮。若心为物役，以物为主宰，则明处亦变暗塞不通。故格物关键是以心还是以物为主。格物工夫源头在于“先立乎其大者”，格物其实就是树立心作为衡量、把握世界的尺度。“立乎其大则小者不能夺”乃象山名言，而为庄渠最喜采用，庄渠对象山颇有好评，此亦见出其学术兼综融合的特色。

“格，揆物定理也。”庄渠对格物的理解与前人存在重大差异。他批评程朱以穷理解格物乃自古未有生造之说。“格物也谓之穷理，古未之闻也。”⁽⁵⁾“穷理”一词源于《周易》“穷理尽性以至于命”，所指乃圣人事，非初学所宜。格物属“精义入神”的始学之事，“穷神知化”乃圣人之事。委婉批评程朱格物穷理犯了颠倒为道次序的错误。“吾不知格物也者，属之精义入神乎？属之穷神知化乎？语道而非其序也，安取道！”⁽⁶⁾他把“格”解为“揆物定理也”。“所谓格，揆物定理也。……物在外，物理固在心也。理非一定，其见于物者，各有定也。且道揆者是谁，此须自寻把秉。所揆是物，能揆是心。心与物交，逐物则知诱于外，绝物则昧昧不能知。摄提此心，以我揆物而不以物役我，物理各正，心体渐莹，知之也真。”⁽⁷⁾揆是测度义，格为用心、立心测度事物确定事理。事物在人心之外，其理则不在事物而存乎人心。此似把事物与事物之理割裂开来。且心之物理亦无确定显现，当其显诸日用事物之中时，事物方才有定。此有定、无定意在强调心具理、心赋理的双重性。揆物之主体是揆物之心，对象是所揆之物。当心与物，能与所相交时，存在三种关系：一是心为物转，追寻外物而不知返；二是心断绝外物，排斥外物而不与外物相交。此二者后果是此心昏昧不明，无由彰显固有之良知。三是摄提此心，以我应物度物而不为物役，如此则物理得其正而心体渐莹彻光明，内心之知亦真实无妄，其知之也真，其行之也力。庄渠格物说“物理各正”的前提是“摄提此心”，目的是挺立本心，把握本心，工夫在内心而非外物。如无法挺立作为标准的本心，则“揆物定理”不可能。

他把“格”解为“揆正”，突出“正”的意味，近乎阳明“正其不正以归于正”说。此“揆”的标准是作为“矩”的心，人心自有作为主宰、准则的天，心中一点灵明透亮处即是权度矩矩所在。打开这点灵明之光，则内心光明畅达，关上这点灵光，则内心黑暗闭塞。心之光明之开合皆由乎各行动主体而不依赖于任何外在事物。“人心有天，只一点灵明处是已。开之生白，闭之暗塞，不由乎我，更由谁则。”⁽¹⁾此“人心一点灵明”之说，显然受阳明影响，阳明说：“人又甚么教作心？对曰：只是一个灵明。”⁽²⁾庄渠进一步指出，灵明就是“把秉”，庄渠此词似据“民之秉彝”改来，突出作为人心理明的法则性，言“一物一天则，总由吾心出，故曰秉彝”。秉彝是作为万事万物存在意义上之“根源”的本心。当内心无所把持，未能遵循一定法则时，作为揆正物理之心则会追逐物欲而四处奔驰。“心无所持，逐物欲而四驰，伊谁揆正物理？”故若要做到揆正物理，则需做到“把秉在我”，有两种途径实现之：一是决断心思，使其不与物接，但只要肉身存在，心作为活物，必然要流动。故要警惕“坐驰”之想；二是在与物相接时，做到主一无适，用志不分，避免“出位之思”。庄渠又将“格”理解为“揆正之也”，此“之”当指“物理”，测度并端正事物之理，其前提仍是“正心”。他对格物的要求是“博而专”。一方面“物物而格之”，对象极为广博。同时要求专一，“吾心格一物时，若不知有他物”。此外，庄渠并不主张先知后行说，而是认可知行合一、知行并进说。言“此知行并进之。若曰先知而后行，等到几时行得？却是后世以博洽为知矣”。⁽³⁾“（无）所不用其极也而知行自合一矣。”⁽⁴⁾

格物之传“虽亡而实未亡”。庄渠力主《大学》古本说，反对朱子补传说，批评补传反使学者产生望洋兴叹，迷茫之感，认为从表面言之，格物之传可谓已亡，但实则“虽亡而实未亡”。首先就“此谓知本”来看，乃是教导学者为学当“知本”，此为成圣之学的第一步功夫，“优入圣域，发足在兹”。其次，格物之传义存《乐记》一章，此乃天意留此以补格致传。《乐记》“人生而静，天之性也”乃《大学》“至善”义，“人生而静，止于至善之原也”。⁽⁵⁾又说“感于物而动，性之欲也”，他特就“性之欲”与“物欲”作出区别，认为“性之欲非他，动以天也，人欲不可谓性之欲”。“性之欲”是来自人的自然天性，具有普遍性、合理性，“人欲”乃是掺杂了个人私利之欲望，应当消除，二者不可混淆并立。庄渠区别“性之欲与物欲”是针对阳明学“不察性之欲与物欲，

则是以念念流转者为主,无端生出许多议论来。听其言,不曰且圣矣;夷考其行,犹是凡夫。且虚抬此心,不在本位,日用间真病痛却都放宽”。⁽⁶⁾阳明学者将性之欲与物欲混同,工夫被误导向以流转不停之念头为主,无法把握寂然不动之心体,最终导致言论高超,修行平庸的浮夸不实之弊病。此已点出后来黄宗羲批评阳明后学的“以情识为良知”之病。他批评阳明后学过分自负,犯有“良知傲慢”的弊病,又兼具党同伐异之心,不能虚心接受批评。庄渠认为《乐记》下言“物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外。不能反躬,天理灭矣”中的“好恶”是“意”的表现,与《大学》“如好好色如恶恶臭”之好恶一致。“物至知知”为凡圣皆有之反映,不过圣人内有节制而常人则无,故造成流而不知返的后果。所谓“节”,乃是“本然之权度”。庄渠将“格”解为“揆度”,无节可谓无格物之功也。故“无节于内”是格物反省之功有所欠缺的表现,“古语无节于内者,其察物弗之省矣”。⁽⁷⁾“知诱于外不能反躬”的原因在于不“知本”。为学大病莫重于为外物所诱,对治此病之良方莫善于格物致知。“故病莫重于知诱物化,药莫要于格物致知。”据《乐记》与《大学》格物的关联,他论定格物之义并未消亡。且格物之功当从反躬、节制之动上入手,盖人多从动处产生过失,物欲是引动人心、诱惑人心的罪魁祸首,若无欲则心自止而静。“格物何以先求诸动?曰:正为人多失之于动也。……多欲则多动,无欲止止,弗动矣。”⁽⁸⁾此通于濂溪“无欲故静”说。

“格物知本也。”庄渠认为老天并未丧此斯文,故有意保存“此谓知本”作为结语,“故特达存结语”。庄渠把格物解为为学之本,“格物,知本也”。认为如不能做到格物,即“不能反本還元,不可言至”。格物是知本、还本之学,是知止之学,是为学之始。庄渠始终注意把“此谓知本”与格物结合论述,指出传文两次提及“知本”,与经文“知止”相应,“传两提知本,与圣经知止相因”。作为知本的格物与知止存在初学与贤人之学的层次关系。“知止节是悟入工夫,乃贤者事,初学未亦及也。故又言此知本,是格物工夫,是学者工夫。”⁽⁹⁾庄渠以孟学解释《大学》知本说,指出此格物知本即孟子“先立乎其大”说,“不思而蔽于物”是因为心被耳目之见所支离蒙蔽,应开发光明此心之知,使心发挥思考功能。若不先立其心,则思索主体无由挺立。“心不先立,思者其谁?”知本即是先立乎其大者,此似陆氏口吻,但问题是,此先立乎其大者的内涵既不是发明本心,亦不是格物穷理,而是明心、求放心。“格物谓之知本者,即此是求放心。学患不归根,学归其根,物物各有着落。”⁽¹⁰⁾故格物知本就是求放心的归根复本之学,由此而事事物物皆有其着落。归根来自《老子》“复归其根”“归根复命”说,故他对老子颇有正面评价,有取于其返璞归真的归根之学,反对判定其为异端。“《老子解》渴欲一见之,千圣相传,俱是教人反朴还淳。……后世目为异端,非唯不知老子,恐于圣门宗旨,亦未必知矣。”⁽¹¹⁾他曾据老子归根思想体验而有得,言“‘重为轻根,静为躁君;轻则失根,躁则失君’。澹暑中验之,尤得力也。”⁽¹²⁾但庄渠归根复本的内涵则是朱子的“存理灭欲”。在实现归根的路径上,庄渠采用明道“体贴天理”说,言“随事体帖天理出来,随事刮磨人欲使勿障”。强调应随时在事上体贴天理,消除人欲,作存天理、去人欲工夫,以达到心之通达无碍。其“随事体帖天理”在表述上亦近乎甘泉“随处体认天理”说。他批评司马光提倡的“绝物求心”说有见于末学弊端而陷入“枯守其根”之病。“此恶夫末学之蔽而未免于枯守其根也”,特别指出谨慎言语对于归根、求放心具有根本意义,“吾儒欲存此心,亦须扣口勿言,不轻漏泄。意自归根,则养得心完密,无罅隙可走”。⁽¹³⁾言为心之发,如多言妄语,则为心思泄露的表现。如沉默寡言,则意念自然复归根本,心意绵密而无缝隙。他在格物方法上突出了自我主宰、提起本心的决定意义,批评泛观物理理论。言“天生吾人合下付这道理,散见于日用事物而总具于吾心,必先常常提省此心,就逐事上一一穷究其理而力行之。根本既立,则中间节目虽多,皆可次第而举。若于心地上用功,而徒欲泛然以观万物之理,正恐茫无下手处。此心不存,一身已无个主宰,更探讨得甚道理”?⁽¹⁴⁾天下万理虽散见于日用事物而皆全体具于一心,故此为学之要不是到事物上逐一穷理,而是先把握总具万物之理的心。此是格物之根本。只有在时常警醒此心,保持心能自作主宰的前提下,方可以去事物上逐一穷理。只要作为根本的心体能够自作主宰,则具体节目自然一一应对。反之,如不在心地用功,而欲泛观物理,只会茫然无下手处。若心不存,身无主,任何道理都不可能探究,即便讨来亦无处安顿。他反复论及“心立主宰”的重要,无论有无动静之间,皆需要有本为之主宰,有主宰才能统摄诸事,以一应万,同时批评一味静坐收心,隔绝外物的佛学自闭式修养法。“人之一心,贯串千事百事,若不立个主宰,则终日营营。凡事都无统摄,不知从何处用功。又有兀坐以收放心,事至不管,是自隔绝。”⁽¹⁵⁾是否能“立主宰”、收本心,直接决定求道的成败。“深觉把捉只在方寸,但愧不能自作主宰,未免袞袞随逐大化。”⁽¹⁶⁾

如何实现自我主宰呢?庄渠坚持朱子学的敬畏工夫,言“敬只是吾心自做主宰处”。为学必须常存敬畏之心,保持心之警醒,心体之浑全,此方合乎圣人心学所传宗旨,“须常存敬畏,此心醒然,事来方能照察得到,心体浑全。……此乃千圣心学相传,若合符契”。⁽¹⁷⁾庄渠的“敬自做主宰”与象山“收拾精神自作主宰”不同,其义是让敬成为自身主宰,以敬来收心,不让心走失散乱,突出的是自我克治。敬的要领是主一,使精神意念归于纯一,不产生杂乱思虑,特别批评持敬而添一外在之心以治心的毛病。主敬

还要求工夫既不可过于散漫,同时亦不可过于把捉,不得舒畅,会产生滞留之病。“敬只是吾心自做主宰处。今之持敬者,不免添一个心来治此心,却是别寻主宰。”⁽⁹⁾“功夫只在主一,但觉思虑不齐,便截之使齐,立得个主宰。”⁽¹⁰⁾通过破除邪、闲之思,使本体豁然,达到或无念、或皆善念地步。庄渠把《大学》止于至善章的“敬”概括为严密、刚健、谦卑,唯“谦卑”不同于朱子,盖他把“恂栗”解为谦卑谨慎,言“恂读作峻,当如字,敬非卑实不能”。⁽¹¹⁾朱子则循郑玄“战惧”说,突出敬畏义。庄渠还讨论了“敬止”说,认为由敬于止才能安于止,进而实现心性合一。“敬止者……心性所以妙合也。”⁽¹²⁾

格物与闻见:“圣学俗学之辨也。”庄渠深入辨析了格物与闻见存在圣、俗性质之别。言“然亦未知若何读之,博吾见闻邪?反求诸心邪?此通塞之机,圣学俗学之辨也”。⁽¹⁾读书的目的如是求放心,是格物致知,则是圣学,若是广个人见闻知识,装模作样遮人眼目,则为玩物丧志之俗学。由此他甚至常有反对读书作文之说。读圣贤书本求体贴受用,反求诸己,收摄放心。世人却因读书而放其心,一心扑在书册上,这是极为令人叹息的俗学之蔽。他在讲义中反复告诫不可多读书,尤其要戒除诗文之好,求放心才是为学根本。他对读书抱有某种警惕感,听说皇帝爱读书,即表担心。这一强调读书弊病的“反读书”立场,更近于陆王之学。当然,他并非真的“反读书”,而是反对口耳之学的读书,推崇古人真知实行的读书。“谓古人读书主于体而行之,与后世唯事讲明者异。”⁽²⁾他从“弘天之学”与“闻见之学”的角度辨析二者的差别。批评“俗学以多闻多见为知,窒天聪明也,非开天聪明也”,不仅无助于开发人的天赋聪明,反而桎梏之。博学于文与闻见之知的不同在于:“多闻见者,杂采之学也,支离于耳目。博学于文者,当其博时,就约以礼而实体诸身。学欲博者,天纵吾,不知天限量。自知开扩万古胸襟,悉取众善,协之归一。此弘天之学也。”⁽³⁾闻见之知是毫无选择的“杂采之学”,无益身心,造成精力支离分散,导致人心散失。博学于文则是博中有约,强调“实体诸身”,其学为天之所纵而无限量,然根本却在向内开拓恢弘自家心境,取诸家之善而协调熔铸为一,极大弘扬天赋聪明而无有极限,实为“弘天之学”。

“《大学》关纽于诚意”⁽⁴⁾。庄渠喜用“关纽”说来突出诚意的工夫枢纽地位。他将诚意与格致并提,作为成圣两关之一,修身以下节目皆归为诚意而非修身。“《大学》以格物致知为入门,以诚意为一大关纽,透得此关,则更无关。”⁽⁵⁾诚意直接关系到圣贤人格的成就,成圣成贤的目标难以实现,皆因诚意关难以透过。“中乎为贤,终乎为圣人,俱在兹。……只因诚意一关难透。”他提出“意,心所愿为也”。心主乎意,意是心之主,心随意愿走,即心愿。“心愿”较之朱、王“意为心之所发”的“心发”带有更强的指向意味,强调了意对心的主导性。庄渠重视自欺说。指出自欺病症状非常严重,人陷入鬼蜮禽兽之中皆因此。他据“诚意”章“曾子曰”推出《大学》曾子口传,弟子笔述说。“曾子只是口传弟子,未尝著为书说,至于此,又尝叮咛弟子,因附记师旨。”与朱子“夫子之意而曾子述之”说不同。

总体来看,庄渠对诚意论述不多,基本认同朱子说。“诚意一章乃圣贤吃紧为人处,文公《章句》《或问》,说得十分痛切。”⁽⁶⁾关于“正心”,他有不同于朱子的说法,指出“所谓修身在正心”的“在”不对,是弟子记录之误。经文只有格物致知言“在”,盖二者关系密切,本为一事。“今省文言在,乃弟子记师意而有少误也。”⁽⁷⁾他认可朱子所反对的谢氏“求是处”和“以恕为本”说,朱子则认为此说过于空洞,且不合格物本义。庄渠认为“心有所忿懣、恐惧、好乐、忧患”四者有病,朱子则认为此四者作为人心之发用,乃人所不能无者。庄渠认为亲爱、贱恶、敬畏、哀矜、傲惰五者是恶德,朱子则认为并非“凶德”,乃是人本有之则。

五“心学”与“天心”

庄渠既突出了《大学》的性论,又认为心学是《大学》主旨,《大学》是发明古人心学之书。如认为“于缉熙敬止”之“于”作为叹词,意味着下文将阐发圣人心学之玄妙。“于,叹词。将言圣人心学,其妙有不容言者。”庄渠所言“心学”实指关于“心”的修养工夫,他最喜以“渊”字形容“心学”即见出此。如言“王纯甫心学渊深”“元诚心学光洁”“元诚心学渊微”“斯人心学渊恣”等。全面的心学工夫要求既内心有主以求入手,又要破除仅是把持内心而陷入道有中边的观念,以免狭隘,当兼顾内外心物两面。“知道无中边而不知内为主,则茫无下手处;知内为主而不知道无中边则隘。故曰‘此心学之全功也’。”⁽⁸⁾

在庄渠看来,心具有充塞宇宙的超越性、普遍性、至高无上的尊严性。作为至尊的心是独一无二的,“惟心无对,上帝至尊,岂有对邪”?又言“心,本体也”。心是天地万物宇宙之本体,是自足自立,不依赖于外在事物的本然之体。心亦具有虚灵、神明、

莹彻、昭融的特点,妙贯、主宰、根底的功用。他采康斋说云:“夫心,虚灵之府,神明之舍,妙古今而贯穹庐,主宰一身而根底万事。本自莹彻昭融,何垢之有?”庄渠修改王廷序点明心除虚灵而无形外,又引《易》说突出寂照、感通、不变的特点,既内含于方寸而至小,又与太虚同体而至大。“愚意更欲赘云‘寂而能照而不为物先也,感而遂通而不与俱往也’。”⁽¹⁾庄渠之改补充“不为物先”“不与俱往”,更具形体形象点明心体与事物同在的当下性。庄渠论心喜引象山“宇宙内事即己分内事”说,此与“太虚同体”说皆表明心体广大无垠,无所不包。他喜用鉴之空照来阐明圣心之寂感,“圣人之心,寂如鉴空,有感如鉴照,物各还定形。应迹而无迹,空恒自若也”。圣人之心体本寂如镜,照物而不留物,应事而不留迹,其本体之空始终如一,不受事物沾染。他用佛语“求大解脱”来指向求心功夫,“今欲求大解脱,则何如?曰:只要心在。物本不能累心,心自累物,当下绝断”。⁽²⁾关键在于当下断绝,过去不追忆留恋,未来不妄想臆测,做到“勿意、必、固、我”,方能把握当下,行所无事,保持内心的通透虚明状态。庄渠既大量采用佛学、道家之语,如“大解脱”“微尘”“灵台”,又极力反对佛家,曾经焚烧佛衣,激烈排佛。与此同时,他对道家颇有好感,思想具有明显的道家痕迹。

庄渠喜用“天心”一词,似为天地之心的简称,“天心”仅有天而无地,表明全宇宙只有一个心,可以讲“天心无对”。庄渠认为扶持阳抑制阴是天地运行之普遍规律,故地不与天对,夏至不与冬至对,圣人特别重视此点,言复见天地之心。如有对应,则当为“复见天心,姤见地心也”。“天心无我”,天心另一特点是空空无我,大公无私,内外谐和。“心,天心也,空空无我”,“天心仁爱”,天心的根本特点是生生,是仁爱。“天心仁爱,大微动于我心。”他特别以掌管刑杀的刑官咎繇“好生”说为例,证明“仁爱”实乃天心本质所在。“咎繇为古今刑官第一,……大抵其学以天为主而好生一言者,真天心也。”他又认为只有圣人之心全然是天心,“圣心醇乎天心”。“圣人之心,何心也?醇乎天心也。浑乎天地万物一体,罔有不仁也。”⁽³⁾圣心与天地万物浑然一体,全体皆仁。

庄渠特别突出了“天心”的政治性,使之成为一个具有道德与政治双重意味的概念。如作为典范的君王能够分享天心,“皇极之君克享天心”。庄渠提出“凡心”与“天心”相对,以阐释心之概念的差异性。“天心”与“凡心”在道德上相对应,前者表示修养最高层次,后者则是修养不完善状态。“吾心犹有夫人者在,则未能合天心也。”由凡心进入天心的途径是,经诚意工夫达到无意、纯粹、至善地步。“自诚意而进于无意,纯粹至善,乃为天心。”天心与凡心也在政治上相对应,表现在处理人民利益上,能与民共利,则是天心;反之,专其利者,则是凡心。“与民共其利,天心也。独专其利,凡心也。”“天心”与“凡心”是心之两面,人皆有之,二者相对,少一分凡心,则多一点天心。天心受到凡心的遮蔽而不纯粹。此与朱子人心、道心略相应。“吾人学不大进,只为被凡心绊却,故天心不纯。”⁽⁴⁾庄渠又提出“民心”与“天心”相应。天命在于民心,与民心相合方才合乎天心,“合得民心方才合得天心”。民心又取决于“君心慎与不愼”及君心是否有“弘天之学”,天心、君心、民心构成一循环关系。

六 批判、融合与重建

庄渠之学既有取于朱、王,又严厉批评朱子学沦为支离功利之俗学,阳明学流于空言无实之讲学。庄渠对此两种学风极为忧虑:“世道之衰极矣,人才至于今每下,则以科举坏之也。而迩来讲学者众,天其将兴斯文乎!而又往往好为大言,太朴愈散,徒长骄肆,不知天意终当何如?”⁽⁵⁾庄渠认为功利俗学较阳明学更为可恶。阳明学尽管空谈,但仍是关乎道德而非功名之空谈,且对功利俗学深具矫正之效,故庄渠对此学实抱有期盼,故亦特别加以批评。因彼时阳明讲学之风极为兴盛,具有耸动人心之效果,弊病亦不易发现,而俗学支离、流于功名的弊端显而易见,且一直以来都不乏批评。庄渠批评王学以“讲学”自居,实则流入有“讲”无“学”的境地。“讲而不学者众也,是以讲为学者也。”⁽⁶⁾庄渠与欧阳崇德、聂豹、王畿、邹守益、唐顺之、季本等王学学者关系密切,屡屡批评王学“收敛停蓄”的静养工夫不够,“和合议论”太多,犯有言过于行的毛病,当遵循“讷言敏行”之教。如他反复论及王畿曾反省自身缺乏收敛停蓄含蓄工夫,当于谨言上作内讼自求工夫。“昔承教时,每见自讼只于和合议论宛转世情上用功,不曾收敛停蓄。至哉言也。”⁽⁷⁾“岁莫王汝中过我,自咎只于宛转世情、和合议论上用功。不曾收敛停蓄。”⁽⁸⁾庄渠批评王学“言学太易易”的毛病,将之与晋代“清谈”并称,实开以“清谈”论王学之先。庄渠同样属于以禅学批王学的先行者,明确指出阳明激于对功利俗学之不满而引儒入佛,实难辞其咎,“阳明盖有激者也,故翻禅学公案,推佛而附于儒”。⁽¹⁾庄渠又指出王学根本之弊在于未能辨析意念气质与良知心志之别,有认气为心(志)之弊,导致此心脱离道德本位而流于意气空虚。“勿认意为志……虚台此心,不在本位。”⁽²⁾他也批评了阳明学一味相信良知,反对经典权威的态度,产生了“自高”“自误”之弊。“然非

笃信圣人,或能自误,以故一遵圣贤之言,就自己身上体贴去做,见到的然处,方敢自信,虽然,犹恐易差也。兹承来谕厌时学之自高,可谓确论。”⁽³⁾

庄渠试图调和朱学与王学两派对立局面。他在给徐爱的信中表达了对两家门户私见的忧虑,希望能抛开私见,商议解决王学空言近佛,朱学庸俗支离的弊病,以求归一。“承惠书,深惩吾党各立门户之私,意极倦倦。……安得吾辈同志数人相与聚首一处……辨异端近似之非,振俗学支离之弊。务求至当归一,精一无二,剖破藩篱,以为大家。岂不快哉。”⁽⁴⁾庄渠对朱、陆得失的正反评价亦显示其为学的包容性。他一方面对陆学“实做”的学风颇有维护,“近见序文深斥陆学,愚意陆学且未可非,彼其功夫虽粗,却是实做也”,⁽⁵⁾反复称其“振古豪杰”,《答吴长洲》言,“象山固是振古豪杰,卓然先立乎其大者……足以大振俗学之卑陋”。他称赞象山“明白正大”“论学甚正”“天资甚高”,“超然妙契圣传”。反思往昔指责陆学为禅学是自身见识鄙陋,此反思对沉溺于朱子的学者有所触动,“昔议其近于禅学,此校之陋也”。同时他批评象山“气质太粗”、受虚气、客气拖累,以气为心,故未能达道。“犹有虚气骄志……去渊濶尚远”,“学未近道,客气累之也”。他指出朱子“广大刚健笃实明睿”,缺点则是过于支离,“用志或分,凿开混沌”。庄渠以静养天根之学为主旨,试图使朱王二家至当归一,认为如能做到涵蓄停养工夫,“则昔日讲学异同皆不必论矣”。此主静固守工夫,包括固守其心,收心工夫,固守其舌、扫除言语见解等法门。他主张“完养不轻发”即孔孟之道所在,亦是明道能传孔孟之道的根本,要求学者作潜龙勿用存养工夫。“慨自孔孟既没,唯明道深得其传。正以完养不轻发耳。”⁽⁶⁾

黄宗羲评价庄渠继承崇仁一派,而又有所变化“转手”,但仍未脱其“矩矱”。“转手”可理解为庄渠受到王学影响,有由朱子“两轮哲学”转向近乎王学的“合一”论倾向。如敬斋等坚持朱子动静、知行的二分说,主张静养动察,重视诚意慎独,庄渠则贯动静为一,主知行并进合一,尤重静养知本,突出“人生而静”的天根之学。又如较之敬斋“有理而后有气”的理先气后,庄渠则突出了“气”的主宰地位,强调理在气中,批评理气心岐而为三,主张三者皆归于气,言“天地间祇有一气,其升降往来即理也。其得之以为心,亦气也”⁽⁷⁾,黄宗羲认为如此,则庄渠之“理”成为“死物”“闲物”,可见其有气本论倾向。“转手”亦表现为庄渠对心学之包容、接纳及影响。如庄渠由最初排斥攻击象山为禅学,转向表示钦佩,体现出对于师门辟陆的“转手”。“先生疑象山为禅,其后始知为坦然大道。则于师门之教,又一转矣。”⁽⁸⁾庄渠“至善不以善言、不与恶对”说与王学“无善无恶”之说颇为同调,“知止见性”论与黄绾“艮止”、李材“止修”之学相通,“静养天根”学被认为启发了聂豹归寂思想。“格物知本”论与王艮“格物知本”、高攀龙“知本则物格”说相似,养德养身一体论亦与王龙溪“养德而养生亦在其中”说相通。然而,尽管庄渠确有不少偏离朱子学处,黄宗羲认为其仍在朱子学“矩矱”内,他对阳明学“良知”“格物”“心即理”等核心宗旨皆未接受。

综上所述,处于朱子学与阳明学两股思潮对峙下的魏庄渠,不满于二家支离与空寂之学病,立足于静养、复性之学,试图通过对《大学》的创造性再论,来达到重整理学的目的,其思想呈现出“介于朱、王二本之间”的特色,堪称明代理学朱、王之外第三条路线的探索者。它深刻启发我们不能囿于“非朱即王”的观点拘泥地看待明代理学,故对庄渠思想加以全面深入的研究,实为推动明代理学研究及《大学》诠释的应有之义。

注释:

1 张学智:《明代哲学史》,北京大学出版社,2000年,第399页。

2[清]黄宗羲:《明儒学案》卷一,中华书局,2008年,第14页。

3[明]魏校:《大学指归》,《四库全书存目》经部156册,齐鲁书社,1997年,第571页。

4[明]魏校:《复高汝白》,《庄渠遗书》卷三,《四库全书》第1267册,上海古籍出版社,1988年,第742页。

-
- 5[明]魏校：《朱氏遗书序》，《庄渠遗书》卷六，第 812 页。
- 6[明]魏校：《与李才庸》，《庄渠遗书》卷三，第 755 页。
- 7[明]魏校：《答欧阳崇一》，《庄渠遗书》卷三，第 757 页。
- 8[明]魏校：《大学指归序》，《大学指归》，《四库全书存目》第 156 册，齐鲁书社，1997 年，第 543 页。
- 9[明]魏校：《复沈一之》，《庄渠遗书》卷四，第 771 页。
- 10(1)[明]魏校：《大学指归》，第 544 页。
- 11(2)[明]魏校：《大学指归》，第 544 页。
- 12(3)[明]魏校：《大学指归》，第 545 页。
- 13(4)[宋]黎靖德：《朱子语类》卷 101，《朱子全书》第十七册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002 年，第 3393 页。
- 14(5)[宋]程颢、程颐：《二程集》，中华书局，2004 年，第 10 页。
- 15(6)陈来：《有无之境》，人民出版社，1992 年，第 204 页。
- 16(7)[明]魏校：《复毛希秉》二，《庄渠遗书》卷十五，第 952 页。
- 17(8)[明]魏校：《庄渠先生门下质疑录》（以下简称《质疑录》），《续修四库全书》第 938 册，上海古籍出版社，2002 年，第 363 页。
- 18(9)[明]魏校：《答欧阳崇一》，《庄渠遗书》卷四，第 766 页。
- 19(10)[明]魏校：《大学指归》，第 545 页。
- 20(1)[明]魏校：《答甘钦采》，《庄渠遗书》，第 774 页。李材亦有类似说法，言“总千圣渊源之的，只是教人知本，只是教人知止”。
- 21(2)[明]魏校：《与林相》，《庄渠遗书》卷四，第 774 页。
- 22(3)[明]魏校：《大学指归》，第 545 页。
- 23(4)[明]魏校：《与徐少参》，《庄渠遗书》卷十二，第 910 页。
- 24(5)[明]魏校：《大学指归》，第 545 页。
- 25(6)[明]魏校：《答甘钦采》，《庄渠遗书》，第 774 页。

26(7)王畿《南游会记》论及庄渠与阳明有关于静、动工夫的交涉:尹洞山举阳明语庄渠“心常动”之说。先生曰:“然庄渠为岭南学宪时,过赣。先师问:‘才子如何是本心?’庄渠云:‘心是常静的。’先师曰:‘我道心是常动的。’庄渠遂拂衣而行。……庄渠曰:‘圣学全在主静……’”又曰:“学有天根,有天机,天根所以立本,天机所以研虑。”[清]黄宗羲:《明儒学案》卷十二,第248-249页。

27(8)[明]魏校:《与穆伯潜》,《庄渠遗书》卷三,第751页。

28(9)[明]魏校:《与唐虞佐》,《庄渠遗书》卷三,第744页。

29(10)[明]魏校:《答吕仲木》,《庄渠遗书》卷三,第752页。

30(11)[明]魏校:《答彭通判》,《庄渠遗书》卷十四,第945页。

31(1)[明]魏校:《与吕仲木》,《庄渠遗书》卷十四,第939页。

32(2)[明]魏校:《与王纯甫》,《庄渠遗书》卷十一,第885页。

33(3)[明]魏校:《答王仲实》,《庄渠遗书》卷十四,第939页。

34(4)[明]魏校:《与郑壻若》,《庄渠遗书》卷十五,第959页。

35(5)[清]黄宗羲:《明儒学案》,第47页。

36(6)[明]魏校:《答陈元诚》,《庄渠遗书》卷四,第779页。

37(7)[明]魏校:《与邵思抑》,《庄渠遗书》卷十三,第925页。

38(8)[明]魏校:《与杨实夫》,《庄渠遗书》卷十三,第926页。

39(9)[明]魏校:《与高汝白》,《庄渠遗书》卷三,第740页。

40(10)[明]魏校:《质疑录》卷一,第364页。

41(11)[明]魏校:《答曾太平》,《庄渠遗书》卷十二,第907页。

42(12)[明]魏校:《质疑录》,第363页。

43(13)[明]魏校:《大学指归》,第546页。

44(1)[明]魏校:《大学指归》,第547页。

45(2)[明]魏校:《与顾惟贤》,《庄渠遗书》卷三,第747页。

-
- 46(3)[明]魏校：《大学指归》，第 547 页。
- 47(4)[明]魏校：《与顾惟贤》，《庄渠遗书》卷三，第 747 页。
- 48(5)[明]魏校：《大学指归》，第 551 页。
- 49(6)[明]魏校：《大学指归》，第 551 页。
- 50(7)[明]魏校：《大学指归》，第 547 页。
- 51(1)[明]魏校：《大学指归》，第 550 页。
- 52(2)[明]王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992 年，第 124 页。
- 53(3)[明]魏校：《答胡郡守孝思》，《庄渠遗书》卷三，第 739 页。
- 54(4)[明]魏校：《大学指归》，第 553 页。
- 55(5)[明]魏校：《大学指归》，第 550 页。
- 56(6)[明]魏校：《答甘钦采》，《庄渠遗书》卷四，第 774 页。
- 57(7)[明]魏校：《大学指归》，第 550 页。
- 58(8)[明]魏校：《大学指归》，第 550 页。
- 59(9)[明]魏校：《质疑录》，第 363 页。
- 60(1)[明]魏校：《大学指归》，第 552 页。
- 61(2)[明]魏校：《与王纯甫》，《庄渠遗书》卷四，第 776 页。
- 62(3)[明]魏校：《与林相》，《庄渠遗书》卷四，第 788 页。
- 63(4)[明]魏校：《与梁仲用》，《庄渠遗书》卷四，第 895 页。
- 64(5)[明]魏校：《复余子积论性书》，《庄渠遗书》卷十三，第 932 页。
- 65(6)[明]魏校：《答王直夫》，《庄渠遗书》卷四，第 757 页。
- 66(7)[明]魏校：《与馆中诸生》，《庄渠遗书》卷十五，第 949 页。
- 67(8)[明]魏校：《与馆中诸生》六，《庄渠遗书》卷十五，第 952 页。

-
- 68(9)[明]魏校：《体仁说》，《庄渠遗书》卷五，第793页。
- 69(10)[明]魏校：《体仁说》，《庄渠遗书》卷五，第795页。
- 70(11)[明]魏校：《大学指归》，第553页。
- 71(12)[明]魏校：《大学指归》，第555页。
- 72(1)[明]魏校：《答顾禹锡》，《庄渠遗书》卷四，第769页。
- 73(2)[明]魏校：《与余子积别纸》，《庄渠遗书》卷十一，第888页。
- 74(3)[明]魏校：《大学指归》，第551页。
- 75(4)[明]魏校：《质疑录》卷一，第364页。
- 76(5)[明]魏校：《大学指归》，第553页。
- 77(6)[明]魏校：《复周充之》，《庄渠遗书》卷三，第731页。
- 78(7)[明]魏校：《大学指归》，第556页。
- 79(8)[明]魏校：《答陈元诚》，《庄渠遗书》卷四，第779页。
- 80(1)[明]魏校：《复王郡守子正》，《庄渠遗书》卷十二，第915页。
- 81(2)[明]魏校：《大学指归》，第556页。
- 82(3)[明]魏校：《周礼沿革传序》，《庄渠遗书》卷六，第809页。
- 83(4)[明]魏校：《与沈一之》，《庄渠遗书》卷四，第781页。
- 84(5)[明]魏校：《与王纯甫》，《庄渠遗书》卷四，第757页。
- 85(6)[明]魏校：《与邹谦之》，《庄渠遗书》卷四，第779页。
- 86(7)[明]魏校：《与王汝中》，《庄渠遗书》卷四，第766页。
- 87(8)[明]魏校：《答欧阳崇一》，《庄渠遗书》卷四，第766页。
- 88(1)[明]魏校：《复沈一之》，《庄渠遗书》卷四，第771页。
- 89(2)[明]魏校：《复王道思》，《庄渠遗书》卷四，第769页。

90(3)[明]魏校：《答沈一之》，《庄渠遗书》卷四，第761页。

91(4)[明]魏校：《复徐曰仁》，《庄渠遗书》卷十一，第899页。

92(5)[明]魏校：《与崔子钟》，《庄渠遗书》卷四，第783页。

93(6)[明]魏校：《答周道通》，《庄渠遗书》卷三，第749页。

94(7)[清]黄宗羲：《明儒学案》，第47页。

95(8)[清]黄宗羲：《明儒学案》，第48页。