

魏校思想之遞變

——從與王陽明南京對話談起^{*}

楊 正 顯^{**}

摘 要

本文主旨探詢魏校思想中如何處理心與理的關係，也關照其人生挫折下，心理的變化。魏校與王陽明在南京論辨朱陸異同，進而爭論復性工夫究竟為何？魏校要主靜持敬，陽明靠著心之靈，故魏校以陽明為禪，陽明認魏校只是「定氣」。隨著陽明逐漸體悟到心之靈為本心之明，為良知，為是非之心後，魏校仍持舊說。直至魏校歷經仕途的失敗、喪子喪孫絕後的壓力與門人背師的挫折，心中無主，靜不下來，思想產生變化。在晚年著作《六書精蘊》與《大學指歸》裡，皆採良知說立論，修正過去的心性觀點。

關鍵詞：魏校、主靜、持敬、王陽明、絕後

2022 年 12 月 29 日收稿，2023 年 4 月 15 日修訂完成，2023 年 4 月 28 日通過刊登。

* 此文曾經林勝彩兄多所指正，謹此致謝。後以〈魏校心理學〉為題，宣讀於 2022 年「近世儒學與社會」研究工作坊論文發表會（臺北：中央研究院近代史研究所，2022.12.2），會中承林月惠老師、呂妙芬老師、賀廣如老師與諸學友指教，謹此致謝，也感謝兩位論文審查人的指正。此文是科技部專題計畫「灰燼重燃：道咸以降陽明學的復返與熾行」研究成果，計畫編號：MOST 110-2423-H-001-001-MY3。

** 作者係中央研究院近代史研究所副研究學者。

一、前言

《左傳》云：「松柏之下，其草不殖。」意思是大樹之下的草不會得到發展。此語十分貼切明代王陽明（名守仁，字伯安，1472-1529）思想興盛時，其他思想家學說被壓抑的狀況。本文主角魏校（字子才，號莊渠，1483-1543）的生平思想與陽明有諸多連結之處，而從事後的角度來論，正符合上述的情況。過往談及魏校思想，多從學術史脈絡論述他如何接受與傳承胡居仁之學，定位在崇仁學派之下，概念為「主靜持敬」與「天根之學」，以及與王陽明思想歧異處。¹另外，亦有論述魏校在廣東、河南學政任上，以「闢邪崇正」理由毀廟興學的雷霆手段與作為。²學界著重於這兩、三個論點以涵蓋魏校思想，但觀察現今論述的史料來源，多以四庫全書本《莊渠先生遺書》為依據，少有論及魏校的其餘著作。³學界論述魏校理氣心性等觀點時，常引用《遺書》末卷〈心說〉、〈性說〉與〈理氣說〉，然三說後有按語云：

先生晚年有士夫求〈心〉、〈性〉、〈理氣〉說於門人毛希秉者，希秉以質之先生，先生曰：「此吾蚤年未定之論，勿與可也。」⁴

此按語被四庫館臣刪除，值得思考的是早年與晚年之論差異何在？又為何有此轉變？另外，魏校給崔銑（字子鍾，號後渠，1478-1541）信中說到其著作〈體仁說〉：

1 許家星，〈「介於朱、王二本之間」——魏莊渠《大學指歸》對明代理學的批判、融通與重構〉，《湖南大學學報（社會科學版）》2018.4(2018.7): 23-33。

2 （日）井上徹，〈魏校的搗毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教〉，《史林》2003.2 (2003.4): 41-51。

3 劉勇在其專書中專闢一章談在王陽明《大學古本》與大學觀風靡天下之際，魏校如何透過《六書精蘊》與《大學指歸》的書寫，建立自己的大學觀。見氏著，《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》（北京：三聯書店，2016），第3章〈從古文字到古文本：《大學》文本競爭的新思路〉，頁60-110。

4 明·魏校，《莊渠先生遺書》（明嘉靖四十二年〔1563〕王道行刊本），卷16〈拾遺·說〉，頁4b。

〈體仁〉舊說當時雖頗知鞭辟近裏，尚涉想像，日用間缺却行著習察實功，立本處未能致一，不免更端。邇來杜門修省，遠求堯舜危微之戒，近體孔顏克復之傳，用是惕然愧懼。⁵

所謂「〈體仁〉舊說」，所指為何？新舊轉變之因又為何？「邇來杜門修省」之因又為何？而所謂「近體克復之傳」，即重新思考「克己復禮為仁」的真意。從「未定之論」與「舊說」兩點來看，魏校的思想的確經歷一番的轉折。晚明清初學者黃宗羲分別在兩處提及魏校早年疑象山之學為禪，後來轉而肯定象山為正學的看法，認為其思想已經有所變化，但沒有進一步地說明原因。⁶由於館臣刪掉按語以及黃宗羲《明儒學案》定見在前，⁷致使後世讀者以為魏校思想規模早定，沒能發現其晚年思想已有不同。

當然，《莊渠先生遺書》的內容與編排也是間接造成魏校思想不易理解的原因。先是刊印十二卷，後來再加上「拾遺」四卷成為十六卷本，但篇目卻未依年代次序排序。另外，收錄的文字比重，正德時期的較少，嘉靖時期的占多數，或許編者知道魏校早年文字「未定」，⁸不欲多編亦有可能。

本文追索魏校思想上轉折的脈絡，理解正德中期其與王陽明在南京思想論辨的內容，而這個論辨在各自往後的人生發展不同後，對彼此思想

5 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 11〈與崔子鍾別紙〉，頁 18b-19a。

6 明·黃宗羲，〈恭簡魏莊渠先生校〉：「先生疑象山為禪，其後始知為坦然大道，則於師門之教，又一轉矣。」《明儒學案》，卷 3〈崇仁學案三〉，收入沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），頁 42。黃宗羲，〈移史館論不宜立理學傳書〉：「其一，以程朱一派為正統。是矣！薛敬軒……馮少墟十餘人，諸公何以見其滴程朱也？……莊渠言『象山人資高，論學甚正，凡所指示，坦然如由大道而行，昔疑其近於禪學，此某之陋也。』若使朱陸果有異同，則莊渠亦非朱派。」《南雷詩文集》，收入沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 219。

7 何威萱曾就《明儒學案》內魏校部分做文本分析。何威萱，〈《明儒學案》的文本剪裁及編纂問題析說：以魏校學案為例〉，《明史研究》14(2014.11): 187-208。

8 例如魏校有《官職會通》（明嘉靖四十二年〔1563〕王道行刊本）一書，編者在書末按語云：「右《官職會通》，先生初入官時作，後以所見未安中止。」見卷 10，頁 38b。

產生什麼啟發？最終解析在陽明學大盛之後，魏校思想的轉折內容又是如何？希冀透過魏校的例子，說明思想家是如何面對其論敵思想凌駕其上的心境，反省現今學術史著作的問題。

二、本心之爭

正德十六年（1521），魏校赴廣東提學副使任，在途中見到陽明，會面的對話是研究魏校的學者最常提及的。記云：

莊渠（魏校）為嶺南學憲時，過贛，先師（陽明）問：「子才，如何是本心？」莊渠云：「心是常靜的。」先師曰：「我道心是常動的。」莊渠遂拂衣而行。⁹

此對話不見於雙方文集中，僅見於陽明弟子王畿（字汝中，號龍溪，1498-1583）語錄。學者們都著重於對話裡「心的動靜」問題，並以此判別兩人思想歧異之處。但筆者更在意的是魏校因何與陽明見面？為何陽明要問「如何是本心」的問題？又為何魏校要生氣呢？陽明此年已有致良知說，又為何沒有告知魏校？而關於對話內容的真正意涵，則必須從過往兩人在南京論學的經歷談起。

魏校是弘治十八年進士（1505），被分派至兵部武選清吏司觀政，陽明當時為主事，但未有接觸。¹⁰ 魏校隨即於正德元年（1506）出任南京刑部雲南司主事，直至正德九年（1514）南京兵部職方司郎中任，八、九年間與胡世寧（字永清，號靜菴，1470-1531）、夏尚樸（字敦夫，號東巖，1466-1538）、余祐（字子積，號訥齋，1465-1528）三人結為好友，有「南都四君子」之稱。魏校與余祐兩人相識應是正德初年至三年間於南京刑部，當時余位郎中，魏任主事，因得以「私淑」胡居仁（字叔心，號敬齋，

9 明·王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 7〈南遊會紀〉，頁 156。

10 明·王守仁，〈答徐（余）子積〉：「子才曾觀政武選，時僕以病，罕交接，未即與語。」收入（日）永富青地，《王守仁著作の文献学的研究》（東京：汲古書院，2007），〈附錄三·『王陽明全集』補遺〉，頁 641-642。

1434-1484) 之學。¹¹ 可以說，魏校的思想完全承繼胡居仁，不管在思想內容或對時人的批判。思想方面指的是「主靜」的本體論與「持敬」的工夫論，強調喜怒哀樂未發前要做「敬（吾心自做主宰處）」工夫，要戒慎恐懼，以防本體喪失；而已發之後要做格物窮理的工夫，以復本體（性）。在此兩工夫間，由於「心具眾理」，故如何讓心為主宰，以去掉心上的欲，回復到本體狀態，成為關鍵點。用程朱理學的話來說，即「存天理」與「去人欲」。胡居仁認為「主敬」只是「此心專一，專一則內直，中自有主，有主則事物之來便能照察斷制。」¹² 而讓「心專一」、「中有主」的工夫是「存養」，胡居仁云：

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。¹³

存養是「存其心養其性」，因此先要存心後才能致知於事物，而致知後又要以戒慎恐懼的態度來保存著，故致知外在事物有時間性，但內在存養工夫則沒有停止之時。因此胡居仁號「敬齋」，亦是表現其工夫論的特色。¹⁴ 由於胡居仁著意於喜怒哀樂未發之前的工夫，因此屢屢辯證其工夫跟佛教絕思慮工夫的不同：思慮要一循於理。魏校也強調作存養工夫，在給女婿信中說：

收斂停蓄，深造默成，方是天根之學，其機只在此心收放聚散之間耳。人心操則存，舍則亡，收之甚易，放之亦甚易，不可不慎也。¹⁵

11 明·魏校，〈復余子積論性書〉：「校蠢人也，荷蒙尊兄不棄，常耳提而面命之，因得以私淑敬齋之學，恩甚厚也。」見《莊渠先生遺書》，卷 13，頁 10a。余祐是胡居仁的女婿。

12 明·胡居仁，《居業錄》（明萬曆年間刊本），卷 2，頁 7b。

13 同上註，卷 1，頁 16b。

14 呂妙芬，《胡居仁與陳獻章》（臺北：文津出版社，1996），第 2 章〈胡居仁與陳獻章思想研究〉，頁 59-74。

15 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 12〈與鄭壻若曾·其二〉，頁 26a。

存心是維持心的本體狀態，因此求「放心」，也就是要找回惟理無欲的心，但人心易為欲所動，故工夫是「去私欲」，以達「無欲故靜」境界。因此，魏校的思想大要，就是要回到未發前「靜」的本體狀態。但與胡氏不同處在於提出「天根」之說，思想資源來自邵雍，其主要的內容更加突顯「立本」與「靜根」的面向，認為只要根本立，其他皆能依序完成。在人的角度，就是要維持「仁」體，因為這是天地之大德，生生的根源。而要恢復這個「仁體」，就必須去除導致不仁的私欲。只要去除私欲，「放心」可求，本體可復。魏校除了接受這一套理論外，對於胡居仁的其他看法也都接受，例如批評陸九淵，甚至認為其弟子楊簡非毀聖人；¹⁶ 也批評當代陳獻章為禪學代表，¹⁷ 認為其心學同佛教一般，皆做摒除思慮的工夫，不是窮理而是求空。

陽明於正德七年十二月升南京太僕寺少卿（在滁州，距離南京一百四十里），隔年十月到任，其弟子徐愛（字曰仁，號橫山，1487-1517）已於正德七年以祁州知州考滿陞南京工部員外郎。不久，陽明於正德九年四月升任南京鴻臚寺卿。所以，魏校與陽明師弟在正德八、九年間同任官南京地區，也就是雙方論學的時間點。當陽明還在滁州時，徐愛已跟魏校、夏尚樸、甘公亮（字欽采）等人論學，¹⁸ 等陽明至南京，門人日進，儼然講學一大門派。¹⁹ 除了魏校稍識之外，陽明與余祐是同年，曾為其父撰寫墓誌

16 胡居仁：「象山天姿高，力量大，用力甚切，但其見理過於高大，存心過於簡易，故入於禪。……又預知死期，則異學無疑。其門人楊簡以問答之間，忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通，此非儒者之傳授。」見氏著，《居業錄》，卷 2，頁 14b-15a。

17 胡居仁：「婁克貞（諒）、陳公甫（獻章）分明是禪學，所以轉見狂大。」見氏著，《居業錄》，卷 2，頁 33b。

18 縣志記云：「甘公亮，字欽采，永新逢橋人。正德間登進士，授兵部主事，尋上疏乞改南便養。在刑曹，讞獄明允，每爰書成，憫悼輒形諸色。時邀諸名傑若魏莊渠、夏東巖、徐橫山究竟理道之指，期必得之心而措諸事，不為口耳剽襲之談。」明·余之禎纂修，《吉安府志》（臺北：成文出版社，1989），卷 25〈儒行傳〉，頁 1470。

19 明·錢德洪編，《年譜》記云：「自徐愛來南都，同志日親，黃宗明、薛侃、馬明衡、陸澄、季本、許相卿、王激、諸偁、林達、張寰、唐俞賢、饒文璧、劉觀時、鄭騷、周積、郭慶、樂惠、劉曉、何鰲、陳傑、楊杓、白說、彭一之、朱箴輩，同聚師門，

銘，²⁰也同因忤劉瑾而謫官與罷官。即使雙方彼此認識，終因思想歧異相當大，近乎門戶之爭。²¹

熟悉陽明著作的人都知道，《傳習錄》最初的内容即是由徐愛、陸澄（字元〔原〕靜，號清伯，1485-1563）等弟子記錄陽明南京時期的言論而成的。因此，很多内容反應雙方爭論的焦點，師弟間問答也多有現實環境的因素。舉例而言，陽明《朱子晚年定論》一書雖於正德十三年刊刻於南贛，但早已是其在南京時教導學生的書籍，其弟子曾以此提問。²²而禪學、陸學與對朱子思想的異論成為陽明與魏校雙方論辨的主題。其中學界圍繞此時「朱陸異同」問題的研究繁多，就不贅言。²³雙方論辨激烈幾成門戶之爭，相互拉攏學人（如王道），學界亦有論及。筆者要集中討論當時雙方思想的異同，並論及往後雙方各自思想的變化，實與此時論辨的内容相關。

日夕漬礪不懈。」收入吳光主編，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷33，頁1237。

- 20 陽明曾為其父作墓誌銘，縣志記云：「余瀾，字養川，新建伯守仁撰誌曰：『公雋爽有氣局，通經史，明時務，以禮倡，鄰人從之。』少宰祐之父。」清·王克生、黃國瑞等纂修，《鄱陽縣志》（臺北：成文出版社，1989），卷16〈附備志·隱逸〉，頁1319。
- 21 明·黃綰，〈復李遜菴書〉：「近者京師朋友書來，頗論學術同異，乃以王伯安魏子才為是非，是伯安者則以子才為謬，是子才者則以伯安為非，若是異物不可以同。」見氏著，《石龍集》（明嘉靖年間原刊本），卷17，頁7a。
- 22 《傳習錄上》：「士德曰：『晚年之悔，如謂向來定本之悟，又謂雖讀得書何益於吾事，又謂此與守書籍，泥言語，全無交涉，是他到此方悔從前用功之錯，方去切己自修矣。』曰：『然。此是文公不可及處。他力量大，一悔便轉，可惜不久即去世，平日許多錯處皆不及改正。』」收入吳光主編，《王陽明全集》，卷1，頁28-29。問話裡論及朱子晚年之悔的說法，分別出自朱子〈答黃直卿書〉、〈與呂子約〉與〈答何叔京〉三書，皆收錄於《朱子晚年定論》。
- 23 束景南、姜美愛，〈朱陸之學論戰與《朱子晚年定論》的誕生——一椿五百年來「陸化朱學」理學公案的破解〉，《孔子研究》2018.5(2018.10): 39-53。何威萱，〈程敏政《道一編》與王陽明《朱子晚年定論》關係考辨〉，《思想史》9(2019.12): 427-489。張倩茹，〈正德九年朱陸之辯與王陽明《朱子晚年定論》關係新探〉，《孔子研究》2020.1(2020.2): 111-119。

對於魏校學術圈來說，²⁴ 陽明在當時的形象是「禪學」，²⁵ 提倡陸九淵之學，更持朱子晚年已悔悟其早年之說，偏向心學。初到南京時的陽明有鑑於滁州從學弟子已發過高之論的弊病，因此在此論學時「只教學者存天理，去人欲，為省察克治實功。」陽明說：

初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有個掃除廓清之意。無事時將好色好貨好名等私，逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。²⁶

「省察克治」就是去私，但這與魏校有何不同？陽明針對弟子問「寧靜存心時」是否就是「未發之中」？陽明回答說：「今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可以為未發之中。」再說不管動靜之時都得去人欲，因為：

若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜；以寧靜為主，未必能循理。²⁷

差別在於「循理」與否？一味存心，就會流於只求寧靜之弊，一旦應事，私欲仍發。簡言之，陽明認為動靜之時都得去私欲，尤其強調人要在事上磨練，光追求心體寧靜，一方面不會知道是不是真的是「本體」狀態，另一方面又有動時不寧靜的問題，所謂「今人存心，只定得氣」，就是指魏校。由於雙方都同意在「心」上做工夫的大方向，魏校認為「心」的內容

24 〈太常寺卿魏公校傳〉：「暇則與余公子積（祜）、夏公敦夫、王公純甫（道）講明聖賢之學。」明·焦竑，《國朝獻徵錄》（臺北：臺灣學生書局，1965），卷 70〈太常寺·卿〉，頁 3031d。

25 陽明在〈贈鄭德夫歸省序（乙亥）〉中說：「西安鄭德夫將學於陽明子，聞士大夫之議者以為禪學也，復已之。」收入吳光主編，《王陽明全集》，卷 7，頁 238。

26 明·王守仁，《傳習錄上》，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷 1，頁 16。

27 同上註，頁 13。

是心一旦有欲，就脫離理的狀態；陽明也認為「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。……故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。」²⁸ 癥結點在於如何去欲？魏校透過心未發前的存養，已發後的省察，時時去欲。陽明在回答冀元亨問「知如何是心之本體？」時說：

孩提之童無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不為私慾遮隔，充拓得盡，便完；完是他本體，便與天地合德。自聖人以下不能無蔽，故須格物以致其知。²⁹

魏校與陽明兩人對於心的認知差異是：「心之主宰」是什麼？魏校沒有明說，只認為去私後理即得，最好的方法是在思慮前即保持無欲狀態，再以無欲之心應事。陽明則認為心裡面有一個「靈」，只要去私，就能使這個靈能發揮出來，即是本體，故格物致知的內容是去「心之不正」。但陽明也沒有說明這個「靈」是什麼？心如何能知「心之不正」？又如何確定「心之不正」去時，而「知（心之本體）」已得呢？雙方面在心上用工夫的作法是一致的，但怎麼做則有分歧：魏校要時時戒慎恐懼，陽明要應事時去心之不正。而這兩種工夫都有盲點存在：戒慎恐懼到什麼程度才知道本體不失，才知道心在作主？雖然魏校常引朱熹所說知道「心放」即「心在」，但如果一直不知怎麼辦？是不是「認欲為理」？陽明的問題則在心的「靈」是什麼？為何能知「心之不正」？又如何能去？跟朱熹所言「虛靈不昧」相同嗎？魏校其實知道自身的問題所在，在給王道的信中談到：

舊歲與敦夫（夏尚樸）語：「每愧深厚懇惻處不及古人」。敦夫謂此難勉強，須是本原上涵養出端倪來。校自體驗知學以來，聰明開發似亦勝前，而德性深厚懇惻處終覺多愧。臨事時分明見得天理當如此，吾心亦欲如此，而蔽固之深不能得發見，且如過墟墓當興哀也，而未必有惻怛之意；遇窮困雖可慙也，而未必如疾痛在身。心與理打成兩片，無如之何？³⁰

28 明·王守仁，《傳習錄上》，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷1，頁27-28。

29 同上註，頁34。

30 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷3〈與王純甫〉，頁11b-12a。

所謂「深厚懇惻處」即是仁體，夏尚樸要魏校多涵養，久了自見端倪。但是魏校經過一番驗證後發現應事時，雖知應該循理而行，但應事時就不是那麼回事。問題在「心與理」分開，按其理論就是有私欲，導致仁體有虧，無能如古人一般。信末還說苦惱「未知功夫當何如用耳？」這個問題困擾魏校相當大，在另一給王道的信中又再度提到說：

病中涵泳仁體，覺得胸中漸有一般融融意思，和氣發生，天地萬物血脈不至斷絕。若私欲一萌，便有一般邪氣與和氣相反，只提起涵泳意，邪氣自消。若不過之於微，邪氣一盛，和氣便都消鑠盡了。……靜時易持，動時難保，日用工夫最難得合一。因思明道先生「識得此理，以誠敬存之」，及「求義理栽培，充拓得去」數語，然後恍然覺有箇下手處。平日每愧不能深厚懇惻，只因不曾做得此等工夫耳。³¹

「日用工夫最難得合一」是魏校工夫論的大問題，而他所謂的下手處應是指在「私欲一萌」時就得「提起涵泳意」，其〈體仁說〉云：

靜中一念萌動，纔涉自私自利，便覺戾氣發生，自與和氣相反。不能過之於微，戾氣一盛，和氣便都消鑠盡了，須重接續起來。但覺纔是物欲，便與截斷，斬其根芽，此便是精義工夫也。³²

知道是私欲，自然可主動去除，但問題就是不知如何辨別是不是私欲？也就是說「好善惡惡」的標準是什麼？沒這個標準，心如何作主？

魏校的問題對陽明來說也是一樣的，只不過他認為「心之靈」可以去判別，但還不知道為何可以？直到正德十三年，他才體認到這個「靈」即是「本心之明」。陽明在給弟弟們的信中說：

本心之明，皎如白日，無有有過而不自知者，但患不能改耳！一念改過，當時即得本心。人孰無過？改之為貴。……「戒慎不睹，恐懼不聞」者，時時自見己過之功。³³

31 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷3〈與王純甫〉，頁31b-32a。

32 同上註，卷5〈體仁說〉，頁1b。

33 明·王守仁，〈寄諸弟（1518）〉，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷4，頁172。

陽明以日為喻，本心如同太陽，即使有像烏雲一般的私欲遮蔽，太陽仍舊高掛，並未消失，而這個「本心之明」往後的說法即是「良知」。所謂「戒慎恐懼」即是「時時自見己過」。同年，陽明將此觀點論述於〈修道說〉裡，中云：

率性之謂道，誠者也；修道之謂教，誠之者也。故曰：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」……戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，微之顯，誠之不可掩也。修道之功若是其無間，誠之也夫！然後喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，道修而性復矣。³⁴

此說認定「戒慎不睹，恐懼不聞」是修道的重點，然而是在已發這邊做，靠著本心之明，時時自見己過，即是「誠之」。魏校靠「提起涵泳意」，在未發邊做工夫；陽明靠「本心之明」，在已發邊做工夫。

說明上述魏校與陽明在南京爭辨焦點與陽明的工夫論進程後，再回到對話的當下。魏校赴任廣東，途經撫州府，拜訪當時的同年知府李茂元，畢竟自正德九年回鄉後就沒有外出任官，老友敘舊自是當然。此時，李茂元請長官王陽明（南贛巡撫）為重刊的《象山先生全集》作序，³⁵陽明這才有機會見到魏校，順便問「如何是本心」的看法。陽明在序中定位陸九淵繼承孟子心學，又極力辨證陸氏非禪。³⁶這兩點都是胡居仁思想言論中大加撻伐之處，而陽明又提出陸九淵與其弟子楊簡問答一樣的問題，怎不

34 明·王守仁，〈修道說（戊寅）〉，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷7，頁265。

35 陽明的〈象山先生全集敘〉末後有云：「正德辛巳七月（1521）朔陽明山人王守仁書」，此〈敘〉所作之時間與《全集》內之〈象山文集序（庚辰 1520）〉不同，見宋·陸九淵，《象山先生全集》（《四部叢刊初編》縮本第63冊，臺北：臺灣商務印書館，1965），頁2上。

36 王守仁，〈象山文集序〉：「聖人之學，心學也。……孟子辟義外之說，而曰：『仁，人心也。學問之道無他，求其放心而已矣。』……自是而後，析心與理而為二，而精一之學亡。……至宋周、程二子，始復追尋孔、顏之宗，而有『無極而太極』，『定之以仁義中正而主靜』之說；動亦定，靜亦定，無內外，無將迎之論，庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平若不逮於二子，而簡易直截，真有以接孟子之傳。……而世之議者，以其嘗與晦翁之有同異，而遂詆以為禪。」收入吳光主編，《王陽明全集》，卷7，頁244-245。

會讓魏校想起過往南京之事。過去楊簡問陸九淵「如何是本心」？陸氏先是以四端之心應之，楊簡不悟。直到楊簡在判案時，陸氏說：「聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。」³⁷ 也就是說陽明此時已經明白本心即是「是非之心」，即是「良知」，或許亦有引導魏校之意。魏校當然知道陽明所問的思想脈絡，但仍以程朱之說應答。陽明回答「心是常動的」，則可能有兩種意思：一是心無時無刻不動，二是指魏校的「心常靜」的心，仍是常動的。在兩人不歡而散後，魏校抵任廣東，陽明接到此時居家奉母廣東南海縣倫以訓（字彥式，號白山，1499-1546）的來信，信中問到：「學無靜根，感物易動，處事多悔」，此問應是針對魏校天根之學而發。陽明回信云：

惟學而別求靜根，故感物而懼其易動，感物而懼其易動，是故處事而多悔也。……心一而已。靜，其體也，而復求靜根焉，是撓其體也；動，其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。³⁸

陽明完全指出魏校理論缺陷，想要回復「心的本體」狀態是「求靜之心」，是動的，而不讓心動亦是心動，兩方面都是「動」的狀態。因此魏校生氣之因，不無可能是陽明直指其求靜之心仍是「常動」的。但是，魏校會不知道這個問題嗎？其〈體仁說〉說：

天之主宰曰帝，人之主宰曰心，敬只是吾心自做主宰處。今之持敬者，不免添一箇心來治此心，却是別尋主宰。³⁹

魏校也知道要求靜之心即是另添一心，不是「敬」。但靠持戒慎恐懼的心態，真能心中有主？

37 宋·陸九淵，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，2008），卷 36〈年譜〉，頁 487-488。

38 明·王守仁，〈答倫彥式（辛巳）〉，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷 2，頁 182。

39 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 5〈體仁說〉，頁 1b。

三、心中無主

（一）與陽明爭名的心態

從正德九年到十五年間，魏校因其父認為武宗所為不符成憲而阻止其外出任官，卻於十五年底被推舉為廣東副使，並且願意接任新職。接任原因並不清楚，但《萬曆野獲編》中卻論及魏校在嘉靖初年由外任官轉任京官的轉折，其中關鍵點是攀附當朝新貴，目的是為了與陽明「爭名」。記云：

議禮初起，桂萼為首而張璁次之，既而張以敏練得上眷先入相，桂遲二年始繼入，其信用俱不如張，意不能無望。時魏莊渠校以講學負重名，久滯外僚，桂引入為祭酒，每奏對俱托之屬草，上每稱善。張自覺弗如，偵知其故，乃徙魏太常，罷其經筵入直，桂始絀矣。始王文成再起兩廣，實張、桂薦之。至是，魏與王爭名相軋。王位業已高，譽亦遠出其上，魏深恨忌之。⁴⁰

這段記載重點有三：一是指出魏校不但將自己置於支持大禮議集團裡，也置於張璁與桂萼之爭中。二是魏校雖於嘉靖初年任廣東、河南學政，有實踐「儒者用世之效」⁴¹的機會。但在廣東任上一意孤行推行毀廟興學，考核士子又只重德行不要文藝，皆引起當地士紳的反彈。以生員考核為例，府志記云：

嘉靖初，崑山魏校督學嶺南，舍文藝而考德行，檄諸生有行者講學五羊書院。廣立社學，又於城之八隅立大館八，選諸生有行者為師。……奸人抵欺，因而為市，或以報復恩讐快其意，即儉人以德行薦居上舍，一有睚眦，雖曾史不免，人多怨之。及魏奔喪歸，粵中大譁，歸善生

40 明·沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997），卷7〈桂見山霍渭崖〉，頁195。

41 明·楊廉，〈與魏子才〉：「閣下亦宜早出，以白儒者用世之效。朱子嘗謂：『明道二十及第，出去做官，一向長進』，以此觀之，吾人恐不必退處而後得以盡力於學。」見氏著，《楊文恪公文集》（《續修四庫全書》集部第1333冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷48，頁113b。

麥登被讐殺于江中，其餘或論謫戍。⁴²

由於魏校受到胡居仁的影響，反對科舉取士之法，認為學校教人應以德行為主，⁴³ 故其一到廣東立即實踐這個想法。但始料未及的是奸人投魏校所好，欺詐四起，其任用的士子師在其回鄉奔喪時被讐殺於江中。更遑論其毀淫祠興學之舉，⁴⁴ 遭到地方強力反彈，例如雷州全郡皆不奉命。⁴⁵ 不僅針對淫祠，連已奉祀鄉賢祠的陳獻章，亦被魏校請出。⁴⁶ 魏校心知肚明外界的批評，嘉靖六年十月，魏校在將接任河南學政之際，上疏乞休，疏中有云：

臣昔者典學嶺南，祇奉勅諭，思以崇正學、迪正道於一方，躬行弗逮，學無本原，教無等節，疾惡太過，獎善太輕，怨讟並叢於身，大貽斯文之玷。⁴⁷

「怨讟並叢於身」，可見當時事情鬧的很大，非議眾多。嘉靖八年三月，魏校將接國子監祭酒時，給胡世寧信中也說：

42 明·陸鏊、陳烜奎纂修，《肇慶府志》（《日本藏中國罕見地方志叢刊》續編第 15 冊，北京：北京圖書館出版社，2003），卷 22〈人物傳〉，頁 137-138。

43 明·胡居仁：「今學校之政全無可觀，教養之法已廢，間有些好人出來，皆是天資自美，若不入德行一科，學校全整理不得。」見氏著，《居業錄》，卷 2，頁 43a。又說：「朝廷不以德行取士，天下學校根本先壞了，非惟不能成人才，又壞人才。」《居業錄》，卷 3，頁 42a。

44 此舉或亦受到胡居仁思想所致，胡居仁云：「《綱目》書周世宗廢無額寺院，禁私度僧尼。夫聖王之制度皆本於天理之自然而裁成之，以為天下不易之定準，謂之額可也。今周世宗既廢無額寺院，必存有額寺院，殊不知寺院乃天理中之必無者，豈可立為定額乎？禁私度僧尼，然則僧尼又可以公度之乎？」見氏著，《居業錄》，卷 4，頁 30b。

45 魏校說：「為毀淫祠以正風化事。切惟廣東之俗大抵崇尚鬼教，所在淫祠布列，巫覡盛行，而雷郡尤甚。節該行仰各府縣拆毀淫祠，興建社學，其間悉心奉行與奉行未至，固係於有司之良不良，然未有若雷郡之全廢閣不行者也。」見氏著，《莊渠先生遺書》，卷 10〈河南學政〉，頁 4b。

46 劉勇，〈明中葉理學學說與仕宦表現的互動——以王道與湛若水的師徒關係變化為例〉，《華中國學》2020.1(2021.12): 161-179。

47 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 1〈乞休疏三〉，頁 20a。

校昔不自度其不肖，強欲更張，但俗學溺人已深，此官終難行志，雖勞何補，且撫己內忤，亦無顏復臨諸生。⁴⁸

魏校談及之前任學政事，避重就輕地說其終難行志是因俗學之故，但事實是他一意孤行導致地方反彈。而「撫己內忤，亦無顏復臨諸生」一語，可見廣東的失敗對其是一大打擊。官聲不佳，「久滯外僚」，並非無故。如果不是攀附桂萼，往後如何能以如此之「功名」接任祭酒與入直經筵？

魏校與陽明「爭名」，還可從其論及陽明時的文字，不經意顯現出不以為然的心態看出。正德十四年（1519），宸濠之亂平定後，魏校給余祐信中說：「禍亂頻起，尋就滅亡，伯安之功社稷攸賴。思慮先見，喟然益懷永清也。」⁴⁹ 由於胡世寧早在宸濠謀反前即曾上疏示警，但朝廷沒有理會。魏校言下之意是如果當時朝廷能接受胡世寧的建議，也就不需要王陽明了。在給胡東皋（字汝登，號方岡）的信裡也說：「首禍殄夷，伯安之功，社稷攸賴，蒼生幸甚。『自非聖人，外寧必有內憂』，不能不勞過慮耳。」⁵⁰ 話裡雖稱許陽明功大，但又引《左傳》之語，表明因為武宗非聖人才有如此的政治情勢。魏校除了上述表面稱讚之語外，更多的是攻擊陽明的言論，在給沈一之（字一之）的信中說：

近體《大學》，頗窺聖學之樞機，至易至簡。說者自生繁難，陽明蓋有激者也。故翻禪學公案，推佛而附於儒，被他說得太快，易聳動人。今為其學者，大抵高擡此心不復在本位，而於義利大界限，反多依違，明眼人觀之，亦自易破。⁵¹

同樣地，前面認同陽明所為，但後面又批評。魏校對陽明的評價，總有但書。從魏校自身所為來看，「義利界限」亦能把握的住嗎？⁵² 稍後之人說其與陽明「爭名」，亦有跡可循。

48 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷11〈與胡永清〉，頁6b。

49 同上註，卷3〈與余子積〉，頁28b-30a。

50 同上註，卷13〈復胡汝登〉，頁6a。

51 同上註，卷4〈復沈一之〉，頁31a-b。

52 沈德符記云：「嘉靖大禮之議自張、桂倡之，至稱宗、至入廟配上帝，以至奉遷顯陵，

（二）無後的痛苦

事功建立不了，爭名亦因政治上張璪與桂萼鬥爭也沒有機會，最終於嘉靖九年致仕，但最重大的打擊是晚年接踵而來「喪子喪孫」的絕嗣無後。嘉靖十三年（1534），魏校喪子，不久後又喪孫，也就是晚年面臨無後的景況。按理，當時魏校年歲約莫五十出頭，不算太老，再娶妾生子，似乎不難，但直至過世前都沒有子嗣。這件事對魏校心理有莫大的壓力，在與朋友的書信裡屢屢提及。在兒子死後猶有孫時給林相信中說：

小兒蒼顏而頤，才高而奇，遽爾短折，此吾不德，獲譴於天，又不善教所致也。怨艾莫追矣，所幸小孫風骨頗異，校雖不德，祖宗積善也久，其發於茲乎。⁵³

此時只是心情不好，等孫子也死後，絕望之情溢於言表，在給應良（字原忠，號南洲，?-1549）信中說：「校不幸喪子，今復喪孫，此天譴否德，欲喪吾也。」⁵⁴「欲喪吾」一語可見心情非常沮喪，魏校歸因於自身否德故災殃於後，想透過除去自身污穢來求子。在給聶豹（字文蔚，號雙江，1487-1563）信中說：

天厭否德，喪子喪孫，怨艾之餘，始知病根，俱緣不勇。虛底天理不能勝實底人欲，天故大儆之，今敢不自淬勵，畏天以終身。自量精力未衰，寡欲而博施，儻天赦吾，尚可以得子也。⁵⁵

魏校透過自身德性的修養，希望能扭轉乾坤。在給王道信中說：

鄭壻（若曾）書回，述吾兄聞校喪子喪孫，意沮色慘。茲承數千里致慰，且有楓山之祝，深感厚情。校昔少年筮仕時，有王舉人診校脉，

下至廚役王福隨全等賤隸，亦尤而效之。……奈何阿諂成風，即一時號為正人，亦獻諛希寵，有中人所不為者。如魏恭簡莊渠因桂萼引用，得以祭酒侍講筵，則託桂密進種子秘方。」見氏著，《萬曆野獲編》，補遺卷 3「名臣一事之失」條，頁 891-892。

53 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 4〈答林相〉，頁 13a。

54 同上註，卷 4〈與應元忠〉，頁 15b。

55 同上註，卷 4〈與聶郡守文蔚〉，頁 24b。

曰：「他日類楓山。」寧非素定邪？今不敢望其壽，但願天早賜一綫，是天赦吾也。⁵⁶

所謂「楓山之祝」，指的是理學名臣章懋（字德懋，號楓山，1437-1522）在晚年三子一孫盡卒後，於八十二歲時又得子事。⁵⁷ 所以魏校才說不敢望其壽，但望有子。⁵⁸ 在給林相另一封信中說：「今當力進舊學，畏天以終身，益為廣延嗣續計，未知天肯終祐吾否也？」⁵⁹ 常理而言，如果連章懋八十歲都能生，只有五十多歲的魏校不應如此擔心。王道還以「仁者必得後，近日楓山老先生年開八袞，猶延其嗣」的說法來安慰魏校，⁶⁰ 也在往後的書信裡詢問生子事的進展。⁶¹ 魏校能不能得子，成了上天肯認不肯認其德性的證明。魏校在給方獻夫（字叔賢，號西樵，1485-1544）與林有孚（字以吉，號石崖）的信中都引述《春秋傳》「於是有隱慝焉」之說，認為自己一定有別人不知道的罪惡；還對兩人說：「吾兄昔也無子而今有

56 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷4〈答王純甫〉，頁19a-b。

57 縣志記云：「（章懋）晚年三子一孫盡卒，年八十二生少子接。」清·張許修，陳鳳舉纂，《蘭谿縣志》（臺北：成文出版社，1983），卷末〈補遺·楓山高致〉，頁1174。

58 事實上，章懋晚年得子也是個忌談之事，地方志筆記皆說是其有德所致，但可能是周玄暉（字叔茂，號緘吾，1558-?）所記跟婢女私通而生的。明·周玄暉，《涇林續記》：「章楓山位尚書，無子，撫二姪為嗣。日者推命云：『公必有後，但稍遲耳。』年八十，適值迎春，僮僕俱往觀。公獨坐小齋，一婢名春香送茶至，公不覺情動，遂與私通，因有孕。過三月，婢泣告公恐二公子見疑，潛為所害。公啟書匣得銀一封重八十兩付之，令備日用。另移置密室中，囑毋輕出。且書一絕云：『八十年來遇看春，豈知弄假却成真。生女賠奩來嫁出，生男家產合平分。』書押印記，付婢執照。後果生子名楫。公亡，二兄誣其來歷不明，將逐之而分其產。婢執公詩赴官斷，令遵公治命中分。後楫用恩蔭為中書舍人。楓山禮樂名臣，宜天不斬其後。」收入《涵芬樓秘笈》第8集（臺北：臺灣商務印書館，1967），頁16b-17a。

59 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷15〈寄林相〉，頁15a。

60 明·王道，〈答魏莊渠〉：「秋間令姪見過及羅主簿家人回，連得三書，乃知賢子賢孫相繼夭逝，通家之誼，無任傷悼，道遠訃不及早書奉吊，罪罪！仁者必得後，近日楓山老先生年開八袞，猶延其嗣，況吾兄乎！幸寬心體道，以待天定。」見氏著，《王文定公文錄》，（明萬曆三十七年〔1609〕朱延禧南京刊本），卷6，頁10a-b。

61 王道，〈答魏莊渠〉：「北承胡可泉轉手教，知道履佳勝，無煩遠祝，但不知嗣續何如耳？」見氏著，《王文定公文錄》，卷6，頁11a。

子，此則天佑善人。」⁶²羨慕之情反映內心巨大的壓力。「仁者必得後」，那無後不就是不仁之人？從喪子喪孫至魏校逝世，其間約莫十年左右，意謂晚年生活在無後的壓力下，且隨著年歲增長，壓力愈增，也是時人認為其去世之因。同鄉方鳳（字時鳴，號改亭，1474-1550）在朋友送他藥方後回信說：

僕觀服此藥者，火動水枯，多發瘍毒。古之豪傑，雖昌黎之明達，坐此而斃，而近年魏子才亦以此竅血股腫，遂至不起。然原其情，皆迫於無後，甚不得已也。⁶³

魏校是耳朵生瘡，導致死亡，但心疾卻是無後之憂。

不過，或許還有一個外在的原因是魏校毀佛之舉招致因果報應之證的傳言。方鳳在讀李東陽文集時說：

讀西涯集，其作劉志傳云：「志不信老佛，嘗勸某公毀佛像。年未五十得奇瘍以死，人以爲毀佛之報。」近日魏莊渠提學廣東，碎六祖鉢及火袈裟，後歸，子孫相繼死，莊渠亦得耳瘡告卒。不知者以劉志事擬之，愚俗之見不可解如此。⁶⁴

外間傳言魏校毀六祖慧能的衣鉢，不是少數人的意見，在沈德符的筆記裡亦以此指責其「爭名之人」如何能闢異端？⁶⁵然毀六祖衣鉢之事，未知真

62 魏校，〈與林以吉〉：「校也為善不力，天厭否德，喪子喪孫。《春秋傳》所謂『於是有隱慝焉』，敢不惕然內省。吾兄昔也無子而今有子，此則天佑善人也，願益進德修業以承天休。」見氏著，《莊渠先生遺書》，卷 14，頁 21a。〈與方叔賢〉：「校以空言鄉學，天厭否德，喪子喪孫，《春秋傳》所謂：『於是有隱慝焉』，敢不惕然內省。吾兄昔也無子而今有子，茲乃天祐善人。」《莊渠先生遺書》，卷 4，頁 64a。

63 明·方鳳，《改亭續稿》，卷 1〈與時川〉，轉引自郭婉瑩，「明代方鳳著述整理研究」（銀川：寧夏大學中國古典文獻學碩士學位論文，2021），頁 242-243。

64 同上註，卷 4〈雜著〉，轉引自郭婉瑩，「明代方鳳著述整理研究」，頁 265。

65 沈德符：「初祖衣鉢留粵東之黃梅寺，寶藏至今。至嘉靖初年，魏恭簡莊渠校督學其地，借觀之，撲碎於地，名爲闢異端。今存者以漆膠，非復完物，惟衣尚無恙耳。此等見解與張永嘉貶損孔廟何異，即盡廢佾舞，聖衷未必愠，盡焚衣鉢，宗風未必墜，真所謂蚍蜉撼泰山，不滿兩聖人一笑也。況初祖衣鉢不過與孔子履等，後人自不

假？在魏校文集裡只有毀淫祠等相關記載，未見有毀衣鉢之事。然稍後的時人田汝成（字叔禾，1503-1557）在嘉靖十七年八月的遊記中曾說：

遊南華寺，寺當曹溪之上，慧能居之，故有衣鉢存焉。鉢色非木非陶，沃如髹漆，其光可鑑。嘉靖初，莊渠魏子才提學嶺左，槌之，僅存方寸。⁶⁶

這是田氏親身到過南華寺所記錄的說法，還提到鉢只剩「方寸」大小。而嘉靖十七年距離嘉靖元年，時間不算太遠，毀鉢事的真實程度蠻高的。此事在萬曆後傳言更多，也跟魏校另一毀佛相關之事連說，即其於河南任上毀禪宗初祖達摩面壁九年至影透入石的影石。魏校在「為辨息怪妄事」公移中說：

本職親至其處，見洞石與影石形類不同，已了其妄，因命登封知縣侯泰召石工微鑿其痕驗之，則其怪誕不待辨說而自破。仰河南府抄案轉行儒學存照，候修志書之日，特與改正，以破千古之惑，免使流傳四方，愚者起信，智者生疑，斯實闢邪崇正一大助也。⁶⁷

這是魏校自己的文字，可以證明他一直是堅定的反佛者。這兩件事的流言，⁶⁸ 在魏校晚年接連喪子喪孫後，因果報應之說不會只傳進方鳳耳中，

忘本珍收之耳。莊渠與王新建爭名，晚投桂安仁幕，何異端之能闢哉。」見氏著，《萬曆野獲編》，卷 27〈衣鉢〉，頁 686。

66 明·田汝成，《田叔禾小集》（《四庫全書存目叢書》集部第 88 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 8〈桂林行〉，頁 520a。

67 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 10〈河南學政〉，頁 8b。明·張大復記：「達摩面壁九年，影留石上，魏恭簡召工鑿之，深三尺，有血濡濡出石端，工乃止，當時之聞者驚相告也。」見氏著，《聞雁齋筆談》（《四庫全書存目叢書》子部第 104 冊），卷 5〈仁脈〉，頁 569a。

68 縣志記云：「魏恭簡為廣東提學，徧毀佛寺，達摩所遺衣鉢在曹溪，取衣鉢裂之。鉢非金非石，碎之為二，各有一字，乃『委鬼』二字也。督學河南時，上蔡伏羲卦臺旁有剝寺亦盡廢撤，又鑿少林寺初祖面壁影石，血流而影不滅乃止。」清·金吳瀾等修，汪堃等纂，《崑新兩縣續修合志》（臺北：成文出版社，1970），卷 52〈雜記〉，頁 944c。

想必其自身亦多少有聽聞吧！⁶⁹

（三）門人的背師

雖說嘉靖七年陽明歿後，其學被定為偽學，聲勢稍挫，但不久即再起，而這個趨勢也影響到魏校周邊的人。魏校給周廣（字充之，號玉巖）的信中說：

近世一種學，議論直截高妙，能聳拔人，然反求諸躬，未免知卑禮崇、約文博禮，若與聖人之道不相似。然昔者常辱吾兄面命，及別後寄詩二章，駸駸乎覺已先入其說矣。⁷⁰

魏校從周廣的詩中，敏感地發覺陽明的身影，可見其相當在意，而從此信內容，亦可知周廣已有改變思想的趨勢。魏校在給學生信中說：

昔者汝也好說光景，今并撇開，胸襟中滯礙，若小釋者然，而流蕩難反矣。只為無實功，故被新學聳動，又去湊合佛學，謂與聖人同。⁷¹

被「新學」聳動，可見當時魏校朋友與弟子輩都不得不面對陽明學興起的狀況。魏校姪婿歸有光（字熙甫，號震川，1507-1571）在周廣兒子周士淹（字孺亨，1503-1562）的祭文中說：「自公（魏校）之云亡，門人學徒何啻五侯倍譎」，⁷²引《莊子》〈天下章〉墨家分裂之事來類比魏門。又在其墓誌銘中憤憤不平地指出門人背師而去之事，文章一開頭說：

宋之君子始以明道為己任以至於今，其後出者相望，然非有名位不足以為倡，既有名位以為倡，非獨其志義篤信之士從而和之，雖所謂榮祿之士、慕高名者，亦紛紛焉求入而附之矣。至要之於其久，倡者既

69 明·徐燉：「魏莊渠毀佛，搥碎六祖遺鉢，折寺院無數，後嗣乏絕。聶雙江毀寺，亦無嗣。誰云佛無報應哉？」見氏著，沈文倬校注，《筆精》（福州：福建人民出版社，1997），卷8〈雜記·毀佛〉，頁317。

70 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷3〈復周充之〉，頁27a-b。

71 同上註，卷4〈答鄧魯〉，頁46b。

72 明·歸有光著，周本淳點校，《震川先生集》（臺北：源流出版社，1983），卷30〈祭周孺亨文〉，頁666。

沒，和者隨息，所謂慕高名者漸然盡矣。……莊渠魏先生於正德、嘉靖之間以明道為己任，是時海內慕從者不少，後二十餘年，能自名其師者，幾於無人。⁷³

歸有光指責背師而去者皆是「榮祿之士與慕高名者」，也指出魏校歿後，自稱是出自魏門的，「幾於無人」。歸有光於文末還提及到：「是時天下尤尊陽明，雖荆溪唐以德始事先生，後復嚮王氏學，惟孺亨稱其師說終不變。」⁷⁴ 筆者遍查文獻與地方志，始終找不到「荆溪唐以德」為何人。但仔細一想，歸氏或許沒有寫出真名，那麼最有可能的應該是「荆川唐應德」，也就是唐順之（字應德，號荆川，1507-1560）。一方面魏校文集內的確收有與唐順之的書信，而唐氏的文集則未見書信留存，反而在與他人信中說到去魏校家探望，而其已死三日之事。⁷⁵《明史》〈魏校傳〉未記云：「唐順之、王應電、王敬臣，皆其弟子也。」⁷⁶ 因此，歸有光在嘉靖四十一年後寫此文時，唐順之已死，才會半遮掩地說出其背師事。

再看看魏校周邊的人，其姪女婿兼門人鄭若曾（字伯魯，號開陽，1503-1570）師從陽明，門人陸鰲（字伯載，號弘齋）作魏校墓誌銘，亦從游陽明。⁷⁷ 最後，可能還需要考慮的是陽明門人聞人銓（字邦正，號北江）於嘉靖十一至十八年間任南直隸提學副使，在此地刊刻錢德洪本的《陽明先生文錄》，推行陽明學。以魏校自身經驗來說，在廣東任上亦曾推其學，例如薛宗鎰（字子修，號東泓，1498-1535）就是那時受知於魏校的，後來也轉投陽明。所以，聞人銓於任上推行陽明學亦是可想見之事。當然，從曾拜師二人的學生說出對兩人的評價，也是一種判斷思想層

73 明·歸有光著，周本淳點校，《震川先生集》，卷 19〈周孺亨墓誌銘〉，頁 465。

74 同上註，頁 466。

75 明·唐順之，〈與王北涯蘇州·三〉：「請教之私，積于隔歲，會使節不在郡中，我懷耿耿，遂往候莊渠先生之疾，不謂此翁捐館三日矣。」見氏著，《荆川先生文集》，卷 6，收入馬美信、黃毅點校，《唐順之集》（杭州：浙江古籍出版社，2014），頁 242。

76 清·張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷 282〈儒林傳一〉，頁 7251。

77 明·鄧球，《皇明泳化類編》第 3 冊（臺北：國風出版社，1965），卷 44〈理學卷·呂涇野先生〉，頁 147-148：「時陸伯載弘齋、鄒謙之東郭皆蚤從陽明遊者，二人數以陽明之學難先生（呂楠）。」

次高低的壓力，如夏淳（字惟初，號復吾），其傳中說：

時魏莊渠主「天根天機之說」，淳曰：「天根天機，一物兩名，指其靜為天根、動為天機則可；若以靜養天根、動察天機，是歧動靜而二之，非所以語性也。」⁷⁸

夏淳只是中下階士人，不是重要的陽明弟子，連他都看出魏校理論的缺陷，也無怪乎門人背師而去。

魏校致仕後給朋友的信裡常自稱「天之廢才」與「天之棄才」，絲毫不見當年在嶺南推行教育改革的雄心。仕途沒有發展，功名不如陽明；晚年喪子喪孫，絕後壓力時時在心；朋友弟子又被新學聳動，心中把秉何處尋？

四、思想的轉折

（一）心靜不下來

約在嘉靖六、七年間，余祐寫信給魏校，信末提其在廣東之事，他說：

為學大端，存心致知不可偏廢。執事學之得力，存心為多，而或畧於致知，此亦二十年來質疑左右之意，今尚覺故態猶存。前在廣時，誤用匪人，遂起紛紛謗議。近收永清（胡世寧）書，謂曾薦相地者，信之不疑，亦至債事，是皆察理尚欠精詳故也。⁷⁹

余祐認為魏校處事多誤之因在於只靠「主敬存養」的工夫是不夠的，還需於事上格物窮理，不如此，無能判別是非真假。不過，魏校顯然沒有聽進

78 清·邵友濂修，孫德祖等纂，《餘姚縣志》（臺北：成文出版社，1983），卷 23〈列傳九〉，頁 585d-586a。

79 明·余祐，〈求心說（復魏子才）〉，收入清·陳驥等修，張瓊英等纂，《鄞陽縣志》（臺北：成文出版社，1989），卷 31，頁 2397。此處的「匪人」，應指陳激衷，因為是他輔助魏校改革學校之事。明·何維柏，〈陳堯山先生傳〉：「尋佐公復古禮興社學，郡邑弦歌，士風翕然丕振。」見氏著，《天山草堂存稿》（《四庫全書存目叢書》集部 103 冊），卷 6，頁 418d。

勸告。約莫在嘉靖十年左右，魏校給聶豹信中仍說：「今之講學者好說心常動而不靜，不復知人生而靜為天根。」⁸⁰ 仍專注於此心的操舍工夫，⁸¹ 雖然也感到很難做到。他給聶豹另一封信中說：

日論此心出入關竅與收攝功夫，至易至簡，而守之為難。到這裏一字也著不得，須屏絕一切見解，掃除許多語言，只就放去處收回，得這橛柄入手，精彩當自迥別也。⁸²

魏校依舊堅持過往的思想主張，但之後有了變化，這可從其對陸九淵的評價轉變看出端倪。在正德十四年十月時，邵銳（字思抑，號端峰，1481-1535）將任江西提學僉事，魏校在給其信中說：

象山故江西人，今其學張皇於一方，此吾道明晦通塞之機，人材盛衰世運否泰皆將繫焉，非得吾兄拔本塞源，何以力救茲弊。⁸³

此時負面評價象山之學，但後來再給邵銳信中卻說：

象山天資甚高，論學甚正，凡所指示坦然如由大道而行，但氣質尚麤，鍛鍊未粹，不免好剛使氣，過為抑揚之詞，反使人疑。昔議其近於禪學，此校之陋也。⁸⁴

「論學甚正」與「非禪」二語，完全不同其以往的認知。不過，此時評價的轉變應與陸九淵於嘉靖九年三月從祀孔廟有關。嘉靖十年左右，魏校給薛僑的信中說：

傳聞改官水部，終日勤勞，象山輪管庫三年，其學大進，曰：「這方

80 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 11〈答聶郡守文蔚〉，頁 34a。

81 魏校，〈答余子積〉：「此心之放皆緣境而生，聖學樞機既從此放出，却從此收入，至為簡易。」見氏著，《莊渠先生遺書》，卷 3，頁 45a-b。

82 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 3〈答聶郡守文蔚〉，頁 59a。

83 同上註，卷 11〈復邵思抑〉，頁 10b-11a。

84 同上註，卷 11〈復邵思抑·其三〉，頁 11b-12a。此信開頭有「不才多病，久當退藏，天意固將大徹昏惰之資而畀以丘壑，違天不祥，不敢不勉。」推測當時應該已有歸志，此信著作時間是嘉靖九年。

是執事敬」，亦嘗以此自驗否？⁸⁵

薛僑是薛侃之弟，而薛侃（字尚謙，號中離，1486-1545）正是主導陸氏從祀孔庭最有力之人，所以魏校才以陸九淵為例勉勵之。因此，魏校對象山的看法應著重於其氣質尙麤這一段話，因為真正對象山評價的轉變，關鍵在此。霍韜（字渭先，號兀崖，1487-1540）曾寄給魏校《象山學辯》一書，魏校回信說：

象山振古豪傑也，然而學未近道，客氣累之也。吾兄之辨自察客氣何如？慎勿自恕。象山直指人心，雖則能聳動人，能救拔人，而無實下手處，如四勿三省之類。⁸⁶

由於霍韜不僅著作此書，還於嘉靖十九年時上疏罷祀陸九淵，因此魏校深知其思想立場，故回信說象山「學未近道」，實因客氣累之，但其學實無下手處。但更值得注意的是魏校以陸九淵為例來勸戒霍韜氣質為害的問題，所以此信的重點不在批判象山，亦有警戒自己之意。爾後魏校給崔銑信中說：「近見序文，深斥陸學。愚意陸學且未可非，彼其功夫雖麤，却是實做也。」⁸⁷所謂「序文」，是〈象山學辯解〉，崔銑是程朱學堅定支持者，反對陸王之學。魏校此時以「實做」肯定象山，卻跟霍韜信中所言相反，反對自己過往之說，而這不正是余祐反覆勸說魏校之處。魏校對象山的態度從早年「禪學」，到「論學甚正」、「氣質粗」、「無下手處」，晚年

85 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 3〈答薛僑〉，頁 65b。此信中有云：「令兄遭變，固有定力，然此舉終未免輕從。此惕厲乃天將降大任於是人也。」說的是嘉靖十年薛侃上疏定皇儲之事，七月被貶為民之事。

86 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 4〈答霍渭先〉，頁 37a-38a。此信著作時間應該是魏校喪子喪孫後，因為信的開頭說到：「承西樵寄《大學原》、《中庸原》，其間發明固多，亦儘有合商量者。此是繼千聖絕學，須從實經歷處說，但未有命。不敢獻所疑。」而魏校給方獻夫的回信中有談到在其喪子喪孫後收到這兩部書。〈與方叔賢〉：「校以空言鄉學，天厭否德，喪子喪孫。……夫承惠《大學原》、《中庸原》，受益多矣。可疑處亦往往有之，以未得尊命，故未敢言。」《莊渠先生遺書》，卷 4，頁 64a-b。

87 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 4〈與崔子鍾〉，頁 51b，此信一開頭有云：「留都一別且也三十餘年矣」，魏校與崔銑初識應是正德四年於南京之時。

卻又認定其為「實做」，可見在晚年居家後，種種人生的挫折，促使其反省過往的思想理論，否則就不會對象山評價有此階段性的轉折。而魏校有沒有受到陽明學說的影響呢？陽明曾評價過象山。《傳習錄》記云：

又問：「陸子之學何如？」先生曰：「濂溪、明道之後，還是象山，只是粗些。」九川曰：「看他論學，篇篇說出骨髓，句句似針膏肓，卻不見他粗。」先生曰：「然他心上用過功夫，與揣摩依仿，求之文義，自不同。但細看有粗處，用功久當見之。」⁸⁸

陽明認為象山粗，但肯定其於心上用過工夫。而王、魏兩人當年在南京論辨「朱陸異同」，如今對象山的評價又相當接近，顯示魏校思想的確有所轉變。

上述魏校思想的改變主要是處事的態度，而對其思想理論的衝擊，喪子喪孫的遭際無疑是關鍵的因素，畢竟無後的壓力時時檢視其理論（體仁說），究竟要除欲到什麼程度才能生氣盎然，才能遂其得子之願？如果一直沒有得子，會不會是因為過往毀佛而招致的因果報應？雖然，我們很難直接在魏校的文字裡，看出壓力所自，但從其一些文字裡還是稍稍理解其心情的騷動。他給王道信中說其喪子喪孫後的心情：「爾時百念俱忘，恍若見性，始悟釋老之幻，聖賢若可企及，而連續為難。」⁸⁹百念俱忘，指的是一念不生，恍如見得本體，但無法持續這種狀態，故稱「連續為難」。值得注意的是，此時魏校似乎尋求佛教的理論，在給王道另一封信說：

喜怒哀樂未發，性本空也，發而皆中節，其應亦未嘗不空。聖人體用一原也，世人不無潛伏，故有前塵；妄動，故有緣影，是故不可無戒懼慎獨之功。釋氏厭人欲之幻，并與天性不可解於心者而欲滅之，將乍見孺子入井怵惕真心，與內交要譽惡其聲之妄心，同謂塵影，則與聖賢之學霄壤矣。⁹⁰

88 明·王守仁，《傳習錄下》，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷3，頁92。

89 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷4〈答王純甫〉，頁15a-b。

90 同上註，頁19b。

雖說仍是堅守儒學立場，但援引佛教「性本空」語對比儒學，這比附的作法正顯示出他當時的確在考量佛學的內容，否則過往從未援引，如今屢屢可見。魏校在給陳激衷（字元誠，號堯山）信中，說到三教異同問題：

佛老之學自少年見得與聖賢別，今更見得同，則是中道而叛聖人也，老子又不可與佛並言。乃若是處，雖出於佛亦不可棄，但恐實陷溺而不自覺，如此則全賴元誠救正也。書尾靜修之言，引而不發。昔聞元誠論靜云「一念不生，既不執持，又不茫昧。三件犯著一件，便不是，今人多賴動為靜。」此正是元誠心學淵微處，故能發胸中所蘊，然此是就已靜上說，不知未到此地位如何用功纔得到此？既到此地位，還有功夫用否？⁹¹

魏校彷彿因為罹難後而肯定佛教，「乃若是處，雖出於佛亦不可棄」，這是他從未有的想法。魏校會談及佛道思想與儒學異同問題，應是鑑於王道也在親人接連去世後轉向道家有關。⁹² 陳元誠說法的意思：「靜」是「心有所主，萬物不得而撓之。」⁹³「今人」或指陽明。而魏校信中重提陳元誠過去之論，還提出質疑，表示其心「靜」不下來？心中無主，有欲撓之。所以信末才會問：未靜時如何用功？猶記之前王畿與唐順之聯袂拜訪魏校，⁹⁴ 王畿曾再問何謂「心常靜」之說？當時魏校回答說：

聖學全在主靜。前念已往，後念未生。見念空寂，既不執持，亦不茫昧，靜中光景也。又曰：學有天根，有天機。天根所以立本，天機所以研慮。⁹⁵

魏校引述陳激衷的說法回應，然從魏校對陳激衷的反問來看，顯示其已不能堅持過往「主敬存養」的思想。

91 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 4〈答陳元誠〉，頁 41b-42a。

92 王喬慈，〈三教一道論之伏流——從明儒王道思想中見老子學與儒學交涉的思想史意義〉，《漢學研究》39.4(2021.12): 137-174。

93 清·潘道根抄，〈語錄第五〉，《魏莊渠先生遺書·附錄》（抄本），頁 20b。

94 會面最有可能的時間點是嘉靖十四年左右，此時王畿為南京兵部武選郎中，唐順之於此年二月致仕回籍。

95 明·王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷 7〈南遊會紀〉，頁 156。

（二）良知說的採用

魏校的思想轉變一方面不是突然轉身，而是漸進式的；另一方面也不是全盤推翻過往之學，而是腳步輕移近陽明良知說。在魏校喪子後，唐順之的姪子唐音（字希古，號克菴，1498-1552）於嘉靖十四、十五年後從學，曾記錄師弟間問答為《莊渠先生門下質疑錄》。⁹⁶ 唐音從學時就曾以陽明之說提問，魏校也同意。⁹⁷ 這也間接證實魏校看過陽明的文字，否則不會當唐音問起時即能回答。在某次問答時也引陽明「本心說」，記云：

問：「親賢而後能講明義理，如何人乃在知天後？」答：「『知天』是知吾心本明處，才有以知賢，而『尊之』不指講明義理，言吾心本明之天理，即所謂良知也。」⁹⁸

雖然魏校此處採用陽明「良知」的說法，但此書其他問答重點仍著重「敬」與「天根之學」。例如回答弟子問「先儒謂道不可離，兼動靜而言。然則未應物之時，亦可謂之離道否？戒謹恐懼於慎獨工夫又何所分別？」答曰：

心昏昧，在此做不得應事接物之主，就是離道了。所以君子要學，本戒謹不睹恐懼不聞，此正敬以做主宰處。然念頭初動之幾善惡時，若蹉過了，又用「遠復」，賣力早辦之則用力易，故用教之以慎獨，欲其萌芽上用功也。道既出於性之真率，則人之用功當就天根上著力，不當在事物上求道。⁹⁹

魏校仍將工夫放在「天根」上，也以「培養性根」、「求吾天然之知」教

96 洪朝選，〈廣平府雞澤縣知縣唐公音墓志銘〉：「莊渠魏先生講學於蘇州時，君當會試（嘉靖十五年）北上，乃辭不赴，之吳門，從先生遊。……嘗錄在莊渠門下請質之言。」收入明·焦竑輯，《國朝獻徵錄》，卷 82，頁 3478。

97 「問：『修道之謂教，陽明謂道自明誠謂之教教字同意，然否？』答：『後章脩道以仁即此脩道字，自明誠謂之教即此教字，這就知俗語儒教佛教之謂，謂十聖以來相傳者也。』」明·魏校、唐音，《莊渠先生門下質疑錄》（《續修四庫全書》第 938 冊），卷 1〈中庸〉，頁 365a。此問應是就陽明〈修道說（戊寅）〉而言。

98 明·魏校、唐音，《莊渠先生門下質疑錄》，卷 1〈中庸〉，頁 368a。

99 同上註，頁 365b-c。

唐音。¹⁰⁰

爾後，魏校陸續完成《六書精蘊》（嘉靖十九年）與《大學指歸》（嘉靖二十一年），書裡有些思想重點轉移了。《六書精蘊》雖是「字學」之書，但魏校認為古人造字皆是「心畫」，是「心學」，故有些字的解釋，都關連至天根之學。就以論文開頭所言，〈心說〉、〈性說〉與〈理氣說〉等是未定之論，那麼做於晚年的此書，應可視晚年定論。先談「心」字，過去〈心說〉洋洋灑灑千餘言，重點在存心，即是有個主宰才能應事，他說：

心外無事，事外無理，惟是人欲蔽隔，天理不得流出到那事上，必須常存此心。凡一事上必有一理，隨事精察其理而力行之。一事上人欲既不得間，這一事上天理便得流行，積累之久，事事皆天理。從此廣大胸中流出，夫子所謂「一以貫之」也。¹⁰¹

此時仍承襲朱子之說，以無欲之心格物窮理。而《六書精蘊》中說「心」為「人之天君」，解釋云：

曷為謂之天君？惟皇上帝，天之主宰，吾心神明。……神為形役，濫其天虛，逐物外馳，塊若行尸，然則如之何？曰：「心要腔子裏」。¹⁰²

「心要腔子裏」是程子常說之語，¹⁰³但在當時卻是陽明經常用於解釋心「操舍存亡」的依據。《傳習錄》記陽明南京時弟子陸澄問「操存捨亡」，陽明答：

「出入無時，莫知其鄉。」此雖就常人心說，學者亦須是知得心之本體亦元是如此，則操存功夫，始沒病痛。不可便謂出為亡，入為存。

100 明·洪朝選，〈廣平府雞澤縣知縣唐公音墓志銘〉：「先生之學淵然自深，每示大《易》潛龍勿用之義，教人培養其性根。君執經請正，先生隨所問點化之，大意以為學同當求吾天然之知，不專以聞見為知也。」收入明·焦竑，《國朝獻徵錄》，卷 82，頁 3478。

101 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 16 〈心說〉，頁 3a。

102 明·魏校，《六書精蘊》（《四庫全書存目叢書》經部第 189 冊），卷 3，頁 176b。

103 朱子亦說過此語。陽明《朱子晚年定論》中收有朱子的信〈與呂子約〉：「孟子言『學問之道，惟在求其放心』；而程子亦言『心要在腔子裡』。今一向耽著文字，令此心全體都奔在冊子上，更不知有己；便是個無知覺不識痛癢之人，雖讀得書，亦何益於吾事邪？」收入吳光主編，《王陽明全集》，卷 3，頁 130。

若論本體，元是無出入的。若論出入，則其思慮運用是出，然主宰常昭昭在此，何出之有？既無所出，何入之有？程子所謂腔子，亦只是天理而已。雖終日應酬而不出天理，即是在腔子裡。若出天理，斯謂之放，斯謂之亡。¹⁰⁴

陽明解釋相當清楚，即以心之本體常在，無出入可言，即在「腔子裡」。往後湛甘泉給陽明弟子論其師學曰：「陽明之所謂『心』者，指『腔子裏』而為言者也。」¹⁰⁵ 魏校不僅〈心說〉無此論，即便其他文字也從未見過。思想轉變看似與陽明相近，但還不能肯定，還得看「良知」的概念。魏校曾在〈體仁說〉中談及性與善問題時說：

（性）純粹至善，本來如是。其有不善，又從何來？曰：「此只是出於氣質。性本善，然不能自善，其發為善，皆氣質之良知良能也。……性惟不能自善，故變化氣質以歸於善，然後能充其良知良能也。」¹⁰⁶

魏校此時將良知良能歸於氣質一邊，是已發，也無主宰之意，只是善的表現。爾後魏校卻在給陽明弟子鄒守益信中說：「《六書精蘊》中，三卷知字、四卷忠字、六卷格字、二卷靈字，與來教有相符處。」¹⁰⁷「與來教有相符處」指的是什麼？魏校心知肚明鄒氏思想寸步不離其師藩籬，「相符」是不是認同之意？查《六書精蘊》中「知」字，書云：

「知」，心之靈覺是謂良知矣。……學也以多聞多見為知，反起游心，自汨其照心。……何以致？曰：磨瑩其照心，推明破暗也，心精而專，何暗不穿。知之本體（去聲），人心妙明之體也。¹⁰⁸

這個「心之靈覺」即陽明在南京聲稱的「心之靈」，當時被魏校視為佛教

104 明·王守仁，《傳習錄上》，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷1，頁18。

105 明·湛若水，《湛甘泉先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第56冊），卷7〈答楊少默〉，頁571a-b。

106 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷5〈體仁說〉，頁6b-7a。

107 同上註，卷11〈與鄒謙之〉，頁26b。按：「忠」字實在第三卷。

108 明·魏校，《六書精蘊》（《四庫全書存目叢書》經部第189冊），卷3，頁149c-d。

思想，以陽明為禪。如今，他卻轉而肯認「靈覺」之義，並且認為良知就是這個靈覺，這已是同意陽明所說。在其《六書精蘊》「靈」字解釋到：

人惟函靈之最，團結而成一小天，故其靈可見，不如是不足以代天。……身，人也，而心，神也，於此可以見天人合一之妙。人而知吾心乃上帝之顯靈，天光以我發身，對越上帝。¹⁰⁹

魏校認為上帝之顯靈即在人的心中，這也是其過往從未說過的。陽明在回答弟子「一個人如何能時時存敬畏之心而又能灑落？」的問題中說：

夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄而失其本體之正耳。戒慎恐懼之功無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懣，無所意必固我，無所歉餒愧作。和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不逾，斯乃所謂真灑落矣。¹¹⁰

陽明認為只要良知（天理昭明靈覺）在，本體不失，以此應事，即能灑落。這個問答巧妙地回答魏校的困擾，要戒慎恐懼的工夫持續不斷，就得讓這昭明靈覺的良知持續發用，自然應事從容。魏校在給陽明弟子顧應祥（字惟賢，號箬溪，1483-1565）信中解釋《大學》八條目之說：

如何是欲誠其意者先致其知？蓋善惡各有來路，善是從心體明處發來，惡便是從暗處發來。吾若覺得是惡，又是明處，但通體暗，只有這些子明，須著開大，致知是要推明破暗，開而大之也。

如何又說致知在格物？蓋心體本明，暗處是有物蔽我良知也。故心與物交，若心做得主，以我度物，則暗者可通，若舍己逐物，物反做主，明者可塞。故功夫起頭只在先立乎其大者。¹¹¹

109 明·魏校，《六書精蘊》（《四庫全書存目叢書》經部第 189 冊），卷 2，頁 143a-b。

110 明·王守仁，〈答舒國用（癸未）〉，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷 2，頁 190。

111 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷 3〈與顧惟賢〉，頁 55a-b。

魏校認為善是「心體本明」，有惡則是「良知被物所蔽」，認為要去惡反善，須這「明」作主，已是陽明「本心之明即良知」的說法。「致知是要推明破暗」亦呼應《六書精蘊》「磨瑩其照心，推明破暗也」之說。而「照心」一詞，應是從陽明書中而來。陽明在陸澄書問照心問題時說：

良知者，心之本體，即前所謂恆照者也（照心）。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳；雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。¹¹²

魏校除了給陽明弟子信中以良知概念解釋大學，在其《大學指歸》裡也是同樣的邏輯陳述，同樣在解釋「誠意必先致知」時說：

善惡未能真知，又何怪乎好善惡惡不切。噫！匪天不降吾良知，人自不能致也。吾自蔽之，吾自開之，致如「喪致乎哀」之致，切近向裏也。¹¹³

這裡也採致良知說，不但肯認良知於好善惡惡中的作用，在引述上也如同陽明所言「致如喪致乎哀之致」。接著談「格物」，魏校在《六書精蘊》說：

格，古陌切，揆正也。……善學者常使權度在我，物來揆之，不與俱往，以主待客，攝已歸一。¹¹⁴

在《大學指歸》中說：

所謂格，揆物定理也。……且道揆者是誰？此須自尋把秉，所揆是物，能揆是心。心與物交，逐物則知誘於外，絕物則昧，昧不能知。攝提此心，以我揆物，而不以物役我。物理各正，心體漸瑩，知之也真，寧不力於行。《傳》不說物格而言知本，聖學根柢在茲。¹¹⁵

112 明·王守仁，〈答陸原靜書〉，收入吳光主編，《王陽明全集》，卷2，頁61-62。

113 明·魏校，《大學指歸》（《四庫全書存目叢書》經部第156冊），卷2，頁547a-b。

114 明·魏校，《六書精蘊》，卷6，頁279d-280a。

115 明·魏校，《大學指歸》，卷2，頁547c-d。

這裡雖以「揆物定理」釋「格」，但在稍後的文字中又提及「格者，揆正之也。」¹¹⁶ 這與陽明「格者，正也。正其不正，以歸於正也。」之說相差無幾了。

（三）新心性說

採用良知說，也就放棄過去對「心」的看法，肯認「心即理」說。自然對於「性」的看法也有調整。眾所皆知，魏校批評余祐的性論，文字幾千言，反覆論證古今先賢的性說。余祐《性書》的主要觀點是「性是合理氣的」，這與程朱理學的基本概念相違背，引發當時朱子學陣營的一片圍剿。魏校也寫了〈性說〉，內容與批評余祐的那封信所言大致相同，認為孟子性本善之說才是對的。張邦奇（字常甫，號甬川，1484-1544）看了魏校的〈性說〉後，認為分殊太過，持孔子「性相近」即孟子性本善之說。他認為孔子言「相近」，是有一「天命之善者固主乎其間」，所以說：

世之言下愚者，莫如桀紂，伊尹五就而不遷，比干三諫而益怒，此其強戾不明，誰實使之焉？可謂非性邪？故程子曰「惡亦不可不謂之性」也。而孟子言性善者，探其本耳。何則？言紂者知足以飾非，則彼猶知非之為非，不欲以自居而飾之也，此非其本心之明猶自有在也乎？使能及而求之，則下愚不移者亦可得而移矣。此理之固然者也。夫下愚如紂，乃性之最相遠者，而猶有本心之明焉，而況於所謂相近之中者乎。故孟子曰人性皆善，可以為堯舜也。¹¹⁷

張邦奇以桀紂為例，如果不是性本善的話，桀紂何必自飾其非，之所以要自飾，就是因為他自身本心之明發揮作用，才會這麼做。假如，持續引導桀紂發揮本心之明的話，這「下愚不移者亦可得而移」，歸於善。張邦奇雖不是陽明學者，但此處所談接近陽明之論。魏校往後對性的看法，可見《六書精蘊》「性」條。魏校於此先說氣質函性而生，但氣質不可謂性。

116 明·魏校，《大學指歸》，卷 2，頁 548a。

117 明·張邦奇，《環碧堂集》（《續修四庫全書》集部第 1337 冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷 3〈復魏子才〉，頁 148b-c。

自設問題云：「氣質已不善，能回復到善嗎？」他回答：

性本善也。自然而無為，其能善者氣質也，而未必盡善也。其不善者，戾性不得自如，性善固自若也。愚謂是當責心，心惟無主，反善成惡，心能作主，變惡為善，稔惡則能滅性，彊善則能復性。¹¹⁸

這段話有兩個重點：一是能不能「善」，是在氣質層面考慮，但與本體無關，性仍是善。也就是說人一生下來就是性善，有惡是在氣稟處。二是，善惡轉換的關鍵在於心有無作主，不作主惡會繼續增長終至滅性，作主即能回到本體狀態。這個說法跟之前的〈性說〉有些差異，〈性說〉云：

性雖本善，而不能免於氣質物慾之不善。此性元是降衷秉彝，人因氣稟物慾有不善處，終亦不能滅其性之善也。上天之載無聲無臭，人性本來潔潔淨淨，不可添一物。纔被氣稟物慾夾雜，便生出惡。善本固有，惡乃性中元無，逐旋添上，本體被他汙穢，是有了多少聲臭。然惡亦非從外生，只是反著這善，便做成惡。本體不得自如，善固常在，若能翻轉那惡，依舊是善。惡都成空，因其本無故也。¹¹⁹

看似與前述差不多，但差別在性善本體究竟會不會因氣質物欲影響而失去？〈性說〉是不會，《精蘊》是會。而對於「心」的作用，〈性說〉只說：

心如太虛，除却許多氣稟物慾，剝落消殞，剩存本性，便是一箇好光朗空闊底世界，所謂人貌而天也。古之聖人江漢以濯之、秋陽以暴之，只是私欲淨盡耳。¹²⁰

這裡只是說只要除去物欲，恢復本性，「心如太虛」，就如同朱子說「好光朗空闊底世界」與莊子說的真人狀態。而上述《精蘊》則認為去除私欲端看心有無作主，也就是說舊說強調恢復本體狀態，就是心無私欲，就是性本善；新說則強調心不作主，惡是會消滅性的。這一點其實呼應張邦奇

118 明·魏校，《六書精蘊》，卷3，頁176c-d。

119 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷16〈性說〉，頁5b-6a。

120 同上註，頁6a。

所言，桀紂沒有讓心作主，故惡多，即使性本善。接著魏校又自設問題說：「性終不可襍氣質而言歟？」此問自是針對余祐《性書》而做，答說：

不可。凡言性者，就當人氣質指其超然者也。假借而言，則天生曰性，成於人曰習。子言之「繼之者善也，成之者性也」，其本義也。「性相近，習相遠」，其借義也。「人皆可以為堯舜」，性同也。學而見性不明，何以作聖？¹²¹

魏校認為談性是指人氣質內的理，然後將先賢論性之語分成本義與假借義（假借生字為義），最後歸於孟子「人皆可以為堯舜」，與之前〈性說〉分類為會意義（性與情對）與假借意（性與習對）不一樣了。前後歧異處在於魏校放棄以性情論性，而留下的部分又都是張邦奇給魏校信中所論（前引信），顯然是接受其說。相較於心性說，理氣內容變化不大，過去〈理氣說〉的重點是：

理一而已，隨氣所具，各各不同，當下俱有一箇所以該得如此，其不同處正是同處，此理所以能為氣之主。¹²²

「理為氣之主」自然是依循朱子與胡居仁之說。《精蘊》「理」字云：「理，道之分殊也，汎應而各當，若移是慾。」¹²³解釋較無爭議，重點是以「理之所乘」來說氣。《精蘊》裡「氣」字解釋云：

理之所乘也。本之但一物，末殊而為五行，橐籥萬化。……（陰陽五行相生相剋）……天地之塞，在人為體之充，故曰委和，無帥則若悍馬。¹²⁴

這裡顯然突出朱子以「人馬」喻理氣關係的說法。¹²⁵雖說理氣關係仍是沿

121 明·魏校，《六書精蘊》，卷3，頁176c-177a。

122 明·魏校，《莊渠先生遺書》，卷16〈理氣說〉，頁9a。

123 明·魏校，《六書精蘊》，卷2，頁119a。

124 同上註，卷1，頁78b-c。

125 朱子云：「太極，理也；動靜，氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。」

襲朱子，但其最後一句之意顯然是用張載《西銘》之說與莊子之說，「帥」在《西銘》原指的是「性」，這裡指「理」，故「理之所乘」意即騎在馬上之意，即有指揮之意。

五、結 論

本文從魏校與王陽明會面對話論起，追論他們在正德初年爭辯「心」的工夫過往，再談到陽明首先突破其在南京時理論的盲點，提出「本心之明即是良知」，戒慎恐懼只是時時「自見己過」。而魏校直到會面當下仍持胡居仁「主靜持敬」，仍然再三重複「吾心自做主宰」之說，時時戒慎恐懼。但魏校在廣東、河南學政任上沸沸揚揚的批評，乃至於援引桂萼等作為，都在在挑戰他的思想理論。吾心自做主宰，是否成為自做主張？是否是認欲為理？余祐認為魏校單靠「存心」，不足應事。「心與理不一」與「立本不一」等語，都表明他內心的焦慮。直至魏校喪子喪孫，無後的壓力迫使他面對自己的思想盲點，心上有欲才導致生機泯滅，而毀佛諸舉又有果報的流言，內外皆不暢然。接觸佛學，又被朋友制止，心中塊壘如何消除？心靜不下來，心中無主，抑鬱而死，顯然不假。但魏校不是沒有努力，從其文集來看，與陽明學人交往日漸增多，思想立場已然鬆動，顯示在肯認象山與採用陽明學說。在魏校關鍵的工夫論述中，的確接受陽明「新學」無誤，但要說其完全轉身至陽明學，亦非實情。而談魏校的思想定位是否介於朱子與王陽明之間不是本文撰述的目的，而是透過他現今所留下來的文字，一步一步地跟著他思想的轉折，理解每一個轉折都有殫精竭慮的努力。魏校不是陽明的弟子，是陽明同輩人，曾經論戰過，而最終他服輸了。一場糊塗的嶺南學政、經筵不善對的挫折，乃至最終喪子喪孫的遭際，都在在考驗其喜怒哀樂能不能中節，不能又該如何下功夫？時時戒慎恐懼，亦是無時不在的焦慮與壓力。固然希望心要作主，以去私欲，

蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。此所謂『所乘之機』，無極、二五所以『妙合而凝』也。」宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 94〈周子之書〉，頁 2376。

但心被欲望所吞噬，又該如何挽救？又該如何下功夫？「心中無主」，不正是每一個人時刻面對的問題。

當魏校在《六書精蘊》裡寫下「心之靈覺是謂良知」時與在《大學指歸》裡說「格者，揆正之也。」時，都能感受到他仔細地讀《陽明先生文錄》、讀《傳習錄》，才能揀擇出這些字句。身為陽明的朋友與弟子引用良知說，並不足為奇，但是對於曾是當年爭論最大的意見為論敵所採用，可見陽明學說的重要，也可見魏校在晚年之際心境亦寬闊了。透過魏校這個例子，除了過往挖掘與整理思想家的思想架構外，或許更要從另一種角度來理解「被改變」的思想家。誠如本文開頭所說「松柏之下，其草不殖。」魏校晚年應該是「積極求生」，汲取陽明這棵大樹的營養，豐富自身思想的內涵。但如果仍然從過往學術思想史定位與比較的角度來論魏校，就只能看到其「不殖」的一面，其他方面也就隱沒不見。因此，除了大樹看雜草與樹草之外的視角外，或許從雜草的角度出發，才能對思想史發展的面貌有完整的理解。

引用書目

一、傳統文獻

宋·陸九淵，《象山先生全集》，《四部叢刊》初編縮本第 63 冊，臺北：臺灣商務印書館，1965。

宋·陸九淵，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，2008。

宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

明·方鳳，《改亭續稿》，轉引自郭婉瑩，「明代方鳳著述整理研究」，銀川：寧夏大學中國古典文獻學碩士學位論文，2021。

明·王守仁著，吳光主編，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

明·王道，《王文定公文錄》，明萬曆三十七年（1609）朱延禧南京刊本。

明·王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明·田汝成，《田叔禾小集》，《四庫全書存目叢書》集部第 88 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據明嘉靖四十二年田藝衡刻本影印。

明·何維柏，《天山草堂存稿》，《四庫全書存目叢書》集部 103 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據清沙潛何氏鈔本影印。

- 明·余之禎纂修，《吉安府志》，臺北：成文出版社，1989，據萬曆十三年刻本影印。
- 明·沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1997。
- 明·周玄暉，《涇林續記》，《涵芬樓秘笈》第8集，臺北：臺灣商務印書館，1967。
- 明·胡居仁，《居業錄》，明萬曆年間刊本。
- 明·唐順之著，馬美信、黃毅點校，《唐順之集》，杭州：浙江古籍出版社，2014。
- 明·徐勵著，沈文倬校注，《筆精》，福州：福建人民出版社，1997。
- 明·張大復，《聞雁齋筆談》，《四庫全書存目叢書》子部第104冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據明萬曆三十三年顧孟兆等刻本影印。
- 明·張邦奇，《環碧堂集》，《續修四庫全書》集部第1337冊，上海：上海古籍出版社，1995，據明刻本影印。
- 明·陸鏊、陳烜奎纂修，《肇慶府志》，《日本藏中國罕見地方志叢刊》續編第15冊，北京：北京圖書館出版社，2003，據明崇禎六至十三年刻本影印。
- 明·湛若水，《湛甘泉先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第56冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據清康熙二十年黃楷刻本影印。
- 明·焦竑，《國朝獻徵錄》，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 明·黃綰，《石龍集》，明嘉靖年間原刊本。
- 明·黃宗羲著，沈善洪主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- 明·楊廉，《楊文恪公文集》，《續修四庫全書》集部第1333冊，上海：上海古籍出版社，1995，據明刻本影印。
- 明·鄧球，《皇明泳化類編》，臺北：國風出版社，1965，據隆慶間刊鈔補本影印。
- 明·歸有光著，周本淳點校，《震川先生集》，臺北：源流出版社，1983。
- 明·魏校，《大學指歸》，《四庫全書存目叢書》經部第156冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據明嘉靖四十二年王道行刊本。
- 明·魏校，《六書精蘊》，《四庫全書存目叢書》經部第189冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據明嘉靖十九年魏希明刻本影印。
- 明·魏校，《官職會通》，明嘉靖四十二年（1563）王道行刊本。
- 明·魏校，《莊渠先生遺書》，明嘉靖四十二年（1563）王道行刊本。
- 明·魏校、唐音，《莊渠先生門下質疑錄》，《續修四庫全書》第938冊，上海：上海古籍出版社，1997，據南京圖書館藏清潘道根抄本影印。

- 清·王克生、黃國瑞等纂修，《鄱陽縣志》，臺北：成文出版社，1989，據康熙二十二年刊本影印。
- 清·邵友濂修，孫德祖等纂，《餘姚縣志》，臺北：成文出版社，1983，據光緒二十五年刊本影印。
- 清·金吳瀾等修，汪堃等纂，《崑新兩縣續修合志》，臺北：成文出版社，1970，據光緒六年刊本影印。
- 清·張廷玉等撰，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 清·張許修，陳鳳舉纂，《蘭谿縣志》，臺北：成文出版社，1983，據嘉慶五年刊本影印。
- 清·陳驥等修，張瓊英等纂，《鄱陽縣志》，臺北：成文出版社，1989，據道光四年刊本影印。
- 清·潘道根抄，《魏莊渠先生遺書·附錄》，抄本。

二、近人論著

- 王喬慈 2021 〈三教一道論之伏流——從明儒王道思想中見老子學與儒學交涉的思想史意義〉，《漢學研究》39.4(2021.12): 137-174。
- (日)井上徹 2003 〈魏校的搗毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教〉，《史林》2003.2(2003.4): 41-51。
- (日)永富青地 2007 《王守仁著作の文献学的研究》，東京：汲古書院。
- 何威萱 2014 〈《明儒學案》的文本剪裁及編纂問題析說：以魏校學案為例〉，《明史研究》14(2014.11): 187-208。
- 何威萱 2019 〈程敏政《道一編》與王陽明《朱子晚年定論》關係考辨〉，《思想史》9(2019.12): 427-489。
- 呂妙芬 1996 《胡居仁與陳獻章》，臺北：文津出版社。
- 束景南、姜美愛 2018 〈朱陸之學論戰與《朱子晚年定論》的誕生——一樁五百年來「陸化朱學」理學公案的破解〉，《孔子研究》2018.5(2018.10): 39-53。
- 張倩茹 2020 〈正德九年朱陸之辯與王陽明《朱子晚年定論》關係新探〉，《孔子研究》2020.1(2020.2): 111-119。
- 許家星 2018 〈「介於朱、王二本之間」——魏莊渠《大學指歸》對明代理學的批判、融通與重構〉，《湖南大學學報（社會科學版）》2018.4(2018.7): 23-33。

劉 勇 2016 《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》，北京：三聯書店。

劉 勇 2021 〈明中葉理學學說與仕宦表現的互動——以王道與湛若水的師徒關係變化為例〉，《華中國學》2020.1(2021.12): 161-179。

The Intellectual Development of Wei Xiao: His Dialogue with Wang Yangming in Nanjing

Yang Cheng-hsien*

Abstract

The main purpose of this article is to inquire into the relationship between “mind” 心 and “principle” 理 (also translated as “pattern”) in the thought of Wei Xiao 魏校 (1483-1543), as well as looking at the psychological changes in his life in the face of setbacks. In Nanjing, Wei Xiao and Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) discussed the differences and similarities between Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) and Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193), and then debated the cultivation of “restoring human nature” 復性. Wei Xiao desired to emphasize tranquility and hold onto reverence, whereas Wang Yangming relied on the numinous awareness of the mind; therefore, Wei Xiao positioned the thought of Wang as Chan Buddhism, while Wang Yangming assumed that Wei was merely “fixing (external) *qi*” 定氣. As Wang Yangming came to realize that the numinous awareness of the mind is the enlightenment of the mind, “innate knowledge” 良知, and the mind of compassion, Wei Xiao instead continued to maintain his old beliefs. It was not until Wei Xiao experienced the failure of his official career, the grief of losing his son and grandson, and the frustration of his disciples turning their backs on him, causing him to lose his mind and putting him at unease, that his thinking started to change. In his later writings, namely *Liushu jingyun* 六書精蘊 (*Profound Essentials of the Six Types of Characters*) and *Daxue zhigui* 大學指歸 (*Direct Guide to the Great Learning*), he adopted the theory of “innate knowledge” to revise his previous views on “mind” and “nature.”

Keywords: Wei Xiao, emphasizing tranquility, *zhujing* 主靜, holding onto reverence, *chijing* 持敬, Wang Yangming, without descendants

* Yang Cheng-hsien, Associate Researcher, Institute of Modern History, Academia Sinica.