

【哲学研究】

穆孔暉的理学思想与其学派归属考论*

钟治国

摘要:黄宗羲在《明儒学案》中将穆孔暉归于北方王门,认为其虽然是王阳明所取之士,但未经师门锻炼,是“学阳明而流于禅”者。实际上,在理气关系方面,穆孔暉同于朱子,主张理一气殊,但不同之处在于他又继承了张载的大虚说而主气本论,认为气主而理从。因此,在心性论方面,穆氏认为“乾元”一气是性之本原,此善性(理)得自于天而具于心,从而在本原处肯认了孟子的性善说,因而在工夫上主张以任运此性之自为、自行而不杂以人为之私智拟议的“率性”工夫为主要工夫形态。此外,他晚年主张会通儒释,三教兼资,在人生信仰和终极托付上更重视吸收佛、道两家的思想精华。统而观之,穆孔暉之学在基本立场和具体主张上更接近宋儒之说,并最终流于释氏,故不可将之归于王门后学之列。

关键词:穆孔暉;理气;心性;三教兼资;学派归属

中图分类号:B248

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)11-0106-06

一、相关史事的考证

穆孔暉(1479—1539),字伯潜,号玄庵,谥文简,山东东昌府堂邑县人。《明史》中无其本传,只在《邹守益传》后简单附记了其生平及学思,称其“端雅好学,初不肯宗守仁说,久乃笃信之,自名王氏学,浸淫入于释氏”^①。此说认为玄庵久乃笃信阳明之学而以王门学者自名并最终流于佛教,但实系承袭黄佐《南雍志》的旧说^②,泛泛而论,并无依据。

《明儒学案》对其生平及为学经历的记述稍详于《明史》,但较之对阳明其他高弟的记述仍显得过于简略,且对玄庵从学于阳明一事语焉不详,只说“盖先生学阳明而流于禅,未尝经师门之锻炼,故阳明集中未有问答”^③。据史料所载,玄庵于正德二年(1507)十月升翰林院检讨。正德四年五月,因太监刘瑾弄权,被调为南京礼部主事。正德五年八月,刘瑾败,得复原官。正德六年,同考礼部会试。^④据束景南先生考证,正德四年闰九月,阳明升庐陵知县。是年十二月,阳明离开贵阳赴庐陵知县任。正德五

年三月十八日,到庐陵任。^⑤由上可知,正德四年五月之前,玄庵在京师任官,而此时阳明尚未离黔,二人自无相见的可能。

正德五年八月,玄庵回到京师。据《明武宗实录》所载,至正德七年七月升任南京国子监司业之前,他一直居京师。而据束景南先生考证,阳明于正德五年十月下旬曾在京师短暂停留,正德六年二月再至京师,之后至正德七年十二月中旬前也一直在京师。^⑥假设穆氏确实有过受业于阳明的经历,则此事可能发生于正德五年十月、正德六年二月至正德七年七月之间。^⑦另据上文所述,玄庵于正德七年七月升任南京国子监司业,而阳明于该年十二月升南京太仆寺少卿,随即便道归越省亲,道经南京,则二人在南京也有相见的可能,但目前尚无证据证实二人确实会过面。另外,是时居乡的吕柟曾写信给玄庵和时任南京大理寺左寺副的寇天叙,称扬阳明讲学能得二程的精义,劝二人同去与阳明论学,但其事果否,亦尚无明证。^⑧

据史料所载,正德八年十月,玄庵以外艰归里。

收稿日期:2020-05-14

* 基金项目:国家社会科学基金一般项目“北方王门后学研究”(19BZX067)。

作者简介:钟治国,男,西安交通大学人文学院副教授,朱子学会理事(西安 710049)。

正德十一年十月,服阕,改北国子监司业,寻因丁继母黄氏忧离任。^⑨阳明于正德八年二月至越,是年十月到滁州任,督马政。正德九年四月,阳明升南京鸿胪寺卿,是年五月,至南京。由上可知,穆孔暉在正德八年十月回乡守制之前在南京任官,而阳明正德九年五月才到南京任官,二人并未在南京相值。其后,直到正德十五年五月,穆孔暉才服阕起官翰林院侍讲^⑩,而阳明自正德十二年正月抵达赣州之后一直忙于剿寇平藩,二人更无相见的可能。嘉靖十年三月,穆孔暉因为耽误经筵日讲,出为南京尚宝司卿。^⑪阳明于嘉靖六年五月起征思、田,嘉靖七年十一月逝于南安。^⑫阳明由正德七年十二月离京直至逝世,再未到过北京,则二人于此一时期也不会有会面的可能。总之,即便玄庵从学于阳明一事不伪,其为时也很短,因此梨洲说玄庵并未在阳明门下久经锻炼因而阳明集中没有其与阳明的问答的推断可能是准确的。

另考之阳明《文集》《年谱》,除前文所引并不准确的正德七年一条记述之外,并无其他任何涉及玄庵的记载,玄庵现存的《大学千虑》和《玄庵晚稿》二书中也并无只言片语提及阳明本人、其他同门或阳明之学,故笔者认为玄庵从学于阳明一事并不能得到确证。退一步讲,考论玄庵的学派归属,除史事的考证外,也须从其学说的义理内涵的分析上着手。事实上,梨洲也承认其在作《明儒学案》时尽管搜罗颇广,但穆氏的集子见而复失,故未曾采入,因而其据所择四条玄庵论学之语便径直断定穆氏属于北方王门后学似乎缺少扎实的文献和义理支持。^⑬笔者认为,对其学派归属的确定,最终应根据对其现存著述中有关其学术宗旨的诸核心议题的全面分析做出。下文分述之。

二、理与气

据玄庵《大学千虑》一书的后记所言,此书成于嘉靖十八年五月朔,是其数十年思考《大学》的义理内蕴所得的成果;《玄庵晚稿》一书未标注著作年月,但以其中多首嗟叹老病的诗歌来看,也应是其晚年之作。因此,可视此二书为断定其为学宗旨和最终归向的晚年定论。玄庵在此二书中屡屡透露出对朱子及朱子之学的尊崇。玄庵认为朱子之《章句》《或问》已经将《大学》阐发详明,略无遗蕴,然则《大学千虑》一书缘何而作?盖缘其时不少学者只是略

知朱子之学的大概,尚未能深究其精蕴奥义,且个别之处,朱子只是略启其端而未竟其说,因此须就朱子之书再加引申、发挥。^⑭需要注意的是,此书虽名《大学千虑》,但并非纯粹按照朱子的理路而作的释经之作,玄庵本人关于理学尤其是朱子学的核心议题的理解和阐发也蕴藏其中,理气关系便是其中之一端。玄庵所言之理与朱子所论无异,是蕴藏于人及万事万物之中的“所以然之故与其所当然之则”^⑮。玄庵云:

性分之所固有,是“以然之故”;职分之所当为,是“当然之则”。所当然者,人事也;所以然者,天理也。^⑯

玄庵并未直言理是形而上者、万物是形而下者,但问题很明显:理是无形的,理如果有形体,则会沦为普通的一物,则此方寸之心何以能察识、容受万理呢?^⑰据此可知其所言的理具有明显的形上意味。“所以然之故”指的是含藏于万物之中的作为其存在支撑或依据的固有理则,玄庵之说突出了这一意义上的理的固有性,“性分之所固有,是‘以然之故’”,天所赋予的理是万物之所以如此存在、呈现的根本原因。就其来源于天而言,此理是物物本具的,“固有”一词指示的就是此理存在于万物之中的必然性、确定性。“职分之所当为,是‘当然之则’”,指的是人的伦理身份所要求的行为规范和价值期许,此理具于人心而行于事为之际,“当为”一词指示了这一理则的规范意义、应然意义。“所当然”和“所以然”分别指涉人事和天理(此处的“天理”之“天”与“人事”之“人”相对,意谓人之性理、伦理之外的万物之理的存在是不假人为的),亦即从外延上说,理统括了人伦与物理。

人、物之生,总是有理有气,理气兼备。气是人、物得以生成的物质要素,气结聚而成形,气散而为虚空,虚空即气,“宫殿并城郭,无非气结成”,“虚空何所据,形体自轻清”。^⑱气本身是“轻清”的,意即气不是重浊有形之一物,气自存自若。“虚空”或“太虚”并非佛教的“真空”,而是指气的无形的状态而言,如其云:“由太虚有天之名,惟天为虚。凡有形者,皆实也。”^⑲玄庵此说显然本自横渠。横渠认为太虚无形,这是气的原本状态,气聚成物,散而还虚,这是变化之“容形”。“虚”则清,故通而无碍;反清为浊,故有碍而形。^⑳在玄庵看来,“由太虚有天之名”是说天因其无形而得名为天,天在本质上就是

气,“天者,气也”^①。天之一气流行中自有条理不紊,此即所谓理:

是气之布,有动静,有阴阳,其中条理不紊,是之谓理,此外无理矣。故一气浑然者,理之主宰。动静而生阴阳,理斯散见矣。散者万殊,各得其主宰者,有至一存焉,是则所谓性也。朱子曰“天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉”是已。^②

气中本具或动或静的态势,由此而分阴阳,理便是阴阳二气运化而生成万物的过程中的本有的秩序、理则、条理。理是气之条理,蕴涵在气之中,故此浑然之一气是理的主宰。^③气主理从,理随气行,气殊则理亦万殊。具体事物之气虽各个不同,但此“至一”——浑然“一”气的统一状态始终存在,故从此一气浑然的原本状态而言,理(性)是“一”。因此,针对理在万物从而各个不同,则此心何以能具备万理的疑问,玄庵指出,所谓“同”“一”是从其“本”(本源)而言的。天之生物,是降本流末、由本生末,从本源而言的、具于吾心的“理一”与散于万物的“理殊”并不矛盾。浑然一气是理的主宰,则理的统一性是从气的统一性中获得的,故理一气殊不碍气主理从。^④

在玄庵看来,既然事事物物皆有其理,则格物穷理便须物物而格。但天下之物无穷,而人的认知能力和生命存续是有限的,如何能够格尽天下万物之理?外在事物之理与此身心有何关联而一定要穷格之?^⑤玄庵此疑与阳明当时对朱子格物穷理说的疑问如出一辙,但与阳明后来的转向不同,玄庵选择继续遵从朱子的理路,他认为朱子格物说的大义有二:其一,通过穷格物理而使之会于此心,心能明理则无蔽于物,故能由其已知之理而益穷之,最终达到全体大用无不明的境地;其二,穷格物理的目的不在于物理本身,而是借彼以明此,能够在穷理的过程中曲成万物以为用,故物无可遗,须物物而格。^⑥玄庵没有将理全归于己心进而主张心外无理,此理“乃物之所具者,即天之所赋者”^⑦,具有不容人为的客观性、必然性,故不能放弃格物穷理工夫而以私见揣测之。因此,尽管玄庵也说“心所以具此理”“理在物而备于吾心”^⑧,但这并不表示他走向了阳明之说,此处他只是在人心能够容受、察识物理的意义上指出穷格物理的可能性而已。

何谓格物?如何格物?在格物的方法论含义

上,玄庵对朱子之说作了补充。玄庵认为程、朱训“格”为“至”的说法在训诂上不完备,“当云格量物理以求其至,则其义始备”^⑨,并进而主张将对“格物”的训释与“絜矩”关联起来:

格,量度之也,谓以式量物,则物理可得;矩,为方之器也,谓以矩度物,则人情不远。斯二者,《大学》之要法备矣……然格者,自外而约诸内,以见此理之同;矩,则操内而施诸外,以公此心于物。^⑩

玄庵训“格”为“量度”,“格物”就是以己心已有之范式去量度事物而求得其理。他引用所谓“训诂之最古者”《苍颉篇》中训“格”为“量度之”的说法为依据,甚至还援引《法华经文句解·分别功德品》《大庄严经论》中训“格”为“量度”的说法以证己说。^⑪以训诂学的方法来看,其训“格”为“量度”未必准确,但这一说法的思想价值在于能够将格物与絜矩关联起来,从而将其对理的阐释引导至伦理,通过格物(自外而约诸内)以立体,借由絜矩(操内而施诸外)以达用,从而避免了单向度的格物工夫带来的物理对自家身心性命无益的疏离感。由玄庵所论的理气关系及其衍生的格物穷理之说来看,其所持的立场与阳明迥异,而更接近于朱子、横渠之说。

三、心性说

如上文所论,玄庵主张气本论,气主而理从,而天的本质是气,天无形、无知,故虚而灵,玄庵认为这就是人之心性的本源:

太虚满前,圆净明通,即心之体也。心惟得是,故灵。

故太虚者人心之体,空朗者人心之灵,是则人性所得于天者,不可诬也。^⑫

“太虚”是气的原本状态,这主要是从宇宙论的角度来说气的无形。从心性论来说,“太虚”又是人心之体,即人心的原本空朗状态。太虚因其虚而圆净明通,故人心也因为本于太虚而灵明不昧、空朗灵通,“心惟虚故灵,灵故不昧”^⑬。此心唯虚则一(实则多而碍),唯虚则灵(实则滞而塞)。心不仅是一团血肉,肉体的心是人心之体——虚而灵的神明——的房舍,而非神明本身,故“不可以语心之体”^⑭。心因其虚而能具众理,因其灵而能应万事,故从工夫论上说,保持此心虚灵的工夫在玄庵的工

夫论中占据重要的地位。《大学千虑》载：

问：“物之顺逆既至，而好恶所施不同，既应于心，亦谓之有矣，何以谓有则不得其正？”曰：“非是之谓也。鉴照妍媸而妍媸不着于鉴，心应事物而事物不染于心，自来自去，随应随寂，如鸟过空，空体弗碍，何有之云？”^⑤

保有此心之虚不是将此心的好恶一概去除，而是使之如鉴空衡平，事物之来去不碍心体之湛然虚明。“虚”就是使此心没有先在的好恶，而先在的好恶、忧患等在玄庵看来就是一己之私。所谓“私”是相对于“公”而言的，圣人也有好恶之情，然其与常人的区别在于能够做到好恶以公，使其情绪的发作能够达至中和。^⑥在常人而言，“私欲一生，道即远矣。日用其道而不知，卒为私意所蔽，是道之所以晦也”^⑦，因而去私去蔽的工夫便有其必要性。因此，所谓“虚”的工夫在玄庵的思想中也有去私欲、私智的义涵。

在玄庵的思想中，心既是人之灵明之知，也是众理汇聚之所。而如上文所论，理包括人伦与物理，人心所具之理就是性，散于万物者谓之理。因此，说玄庵主张性即理是可以的，但心与理在玄庵处并非一个，故以心与理的关系而论，玄庵的立场也与阳明迥异。性即理，而天是气，则《中庸》所云“天命之谓性”该如何解释？按照朱子的看法，“天命之谓性”是就理上说，天所命予人的是理。因此，尽管天命与气质不能相离，“既有天命，须是有此气，方能承当得此理”，但“未有此气，已有此性。气有不存，而性却常在”^⑧，二者不相夹杂。从人性皆同的角度来说，须以理释天才能保证人性不会因气禀不同而有根本的差别。若专以气言天，则如何与性关涉？针对此疑问，玄庵指出：“言气则有理，言理则无气。理何物耶，而能为命？”^⑨理是气之条理，有气自然有理（性），反之则不然。再者，理无动静，但气有造作，故“天命之谓性”在玄庵看来不是指天理赋予人而为性，而是指此一气流行本身自有条理而言，“天之明虽在日月，而其本则一气浑然者为之主宰，犹人心所具之性也”^⑩。天是气，此一气流行如同命令的颁布，粲然昭著而不可掩，故谓之“命”。此气之浑然而不可见的“至一”是“天之本”即天的原本状态^⑪，而“天命之本，即人心之性，非二也”^⑫，故就来源而论，性就是此“一”；就其呈现于人心者而言，性就是此“一”气中的“理”。因为理从属于气，不具有

独立性，故在玄庵的思想中“性即理”与“天即气”并不矛盾。由此，玄庵之说也就回避了天地之性和气质之性的区分，从而也回避了恶的来源问题，故其论性善也只是就本原而言：

“大哉乾元，万物资始”，乃斯气之初动也；“乃统天”者，斯气之流行也。“乾道变化，各正性命”，故曰“天命之谓性”。《易》又言“一阴一阳之谓道”，即天命也，“继之者善，成之者性”，以得天道而成性也。子思立言，实本于此。后世论性者尚纷纷立异焉，独孟子得其传而曰“性善”。^⑬

玄庵将乾卦《象》中的万物生成演化的过程视作此气的运动变化，“乾元”是气的原初状态，因此“继善成性”就是得此大本以成其性。^⑭“乾元”一气是性之本原，故从本原而论，此性之善得自于天，故而人人本具，人人皆同。由此，“率性”工夫便不是刻意而为，而是任由性之自行、自为。玄庵特意强调了“率性”的自然、任运的工夫面相，因而主张“率性”之“率”字训作“自”，而非朱子所主张的“循”：训“率”为“循”，则可能着落于事物、行为之“迹”上，而非性的“自动”——自然呈现。^⑮实际上，其对朱子训“率”为“循”的工夫义涵的诠释未必准确，训“循”训“自”并无实质差别，故而实质上仍未越出朱子学的范围。因此，尽管在这一点上其工夫论面相似乎更接近于阳明学的高明一路，但笔者认为仅据此亦不能断定其为阳明学者的身份。

四、三教兼资

《明世宗实录》《明儒学案》《明史》皆言玄庵晚年之学流于释氏，《明世宗实录》中甚至有玄庵死后棺殓用释氏之法的记载^⑯，可见玄庵晚年不仅在学术上有取于佛学，在人生信仰和终极托付上可能也走向了佛教。援佛入儒，会通儒释，乃至三教兼资，这是其晚年之学的一个重要特征。^⑰玄庵有取于佛、道二家思想资源的原因大致可以从两方面来探讨。

第一个原因，老病相侵，因而产生了要从形累之苦中超拔振起乃至超然解脱、登陟彼岸的向往。“苦”是佛教离苦得乐的解脱理论的起点，玄庵晚年对佛教所说的“苦”尤其是老、病之苦有深切的体验。佛教提供的关于彼岸世界的种种美好的想象和描述是其消解人生之苦的感性力量的来源，因此他相信业报之说，“苦海终年偿宿报，迷途长夜混同

群”，“宿业谁能脱？常为生死津”^④，认为生死轮回之苦果是宿业所报，故种福田而销宿业才能得福报，修智慧而悟本性才能登彼岸。他认为尽管世间的苦乐参差万别，但相比于修佛所得的福报而言是微不足道的。^⑤如何往生极乐净土？勘破假相、悟得实相而成大智慧是根本途径，唯有领悟真空，才能摆脱形体之累，“往生净土岂无因，只要心田不染尘”^⑥。而真空难见，实相无相，凡所有相，皆是虚妄。因此，玄庵主张应先行自修之功，能够照见五蕴皆空的实相，使得根、尘、识、界、因、缘都不再生灭，忘我去执，我法两空。由此可见，他对佛学有相当程度的了解和认同。当然，这并不意味着他变成了纯粹的佛教徒，或者说在信仰佛教的同时就不再从其他思想资源中寻求解脱的门径。在寻求解脱尤其是灭除病痛的方法上，玄庵也取资于道家、道教的一些理念，且试图将佛、道二家在这一点上会通起来。在玄庵看来，佛教所说的真正的解脱是求得净妙的圆智，体悟恒常空寂的本性，如此修行的功德能够超越远离烦恼之无漏境界，所得之果报也能超越人、天之胜妙善果。^⑦道家求长生，追求所谓长生延年，主要也是通过对玄妙的道理的领悟而致，炼丹、养气都是浅层的工夫，正所谓“若解心忘我，参玄未足奇”^⑧。玄庵认为在契悟妙理以得道而成就这一点上，佛、道二家也可相互取资。

玄庵有取于佛、道二家思想的第二个原因是其晚年生活的贫贱困窘：“卖文非本意，拨冗闷然酬。家口多无倚，宁容得自由？”^⑨因而产生了对人生安贫乐道而臻于淡泊宁静境界的向往。在玄庵看来，佛教之“空”、道家之“朴”“无欲”等理念正可用来排遣遭际多舛带来的拂郁之感。就求得人生的廓大淡泊境界而言，儒家本身可资取用的资源很多，自孔子、颜子以来就形成了安贫乐道的生活态度，甚至在其后的思想传承中形成了一个固定的传统，“孔颜乐处”或“孔颜之乐”便是这一传统的最典型的表述形态。但正如上文所论，在玄庵看来，儒家与佛、道两家之间并无根本的不同或矛盾，因此他并不因原本持有儒家立场而刻意回避佛、道两家的理念和实践方法，而是反其道而行，着意会通儒释，三教兼资。玄庵认为儒、释两家大本皆同，“特事不同耳”^⑩，儒、道两家也有诸多理论和实践方面的相通之处，如道家的齐物不别、恬淡自然也为玄庵所欣赏。他认为菩萨发大誓愿要度尽众生、拔苦与乐，这种仁爱之

心与儒家的仁德毫无二致。菩萨的这种无缘大慈、同体大悲源于其所具有的无分别大智慧，故佛教的这种“智悲双运”之方与儒家的“仁智双彰”理念也极为相似。^⑪再如佛法以贪、嗔、痴为三毒，而《大学》的理财可以戒贪，正心可以防嗔，格物致知可以破痴。^⑫《遗教经》所说的以心检束其身的工夫，与《大学》所说的修身以正心为本相同。^⑬玄庵会通儒释，三教兼资，在人生信仰和终极托付上更重视吸收佛、道两家的思想精华，这也使得他的学说区别于阳明之学。阳明早年也曾溺于神仙、佛氏之学，但中年时悟得二氏求长生、求解脱而耽虚沉空、遗弃人伦事物之非而最终返归儒家。其后阳明对佛、道二家的思想多有批判，即便有所资借，也多是就为学方法、具体理念而非在人生价值选择、世道人心维持上展开。基于这些分析，笔者认为玄庵与阳明系门生与座主的关系这一点是可以确定的，但其是否曾受业于阳明则尚不能论定。

梨洲批评黄佐说：“乃黄泰泉遂谓：‘虽阳明所取士，未尝宗其说而非薄宋儒。’既冤先生，而阳明岂非薄宋儒者？且冤阳明矣。”^⑭通观玄庵现存的著述，他确实未尝宗法阳明之说，故在学理上不可视之为王门学者；黄佐所言之“菲薄”是就阳明对宋儒尤其是朱子学的理路的深刻批判而言，故以阳明为“菲薄”宋儒者似未为厚诬；而玄庵在个别问题上对宋儒的批评也并不妨碍其对朱子学的宗向、对横渠之说的兼取，比如玄庵批评当时的士人妄谈性命而阔略于实行，认为此“实宋儒误之耳”^⑮。故就其学术的总体倾向而言，黄佐认为玄庵并未“菲薄”宋儒可谓卓见。正如焦竑所说，玄庵学以求道，不轻易信从某某某派之说^⑯，他兼取宋儒、二氏，兢兢于精思力践，故虽然最终流于释氏，但不能不称之为孜孜于求道者。

注释

①《明史》卷二百八十三，中华书局，1997，第7270页。②〔明〕焦竑辑：《献征录》卷七十，《四库全书存目丛书》史部第一〇四册，齐鲁书社，1996年，第35页。下引《献征录》仅注卷数及页码。③〔清〕黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷二十九，中华书局，2008年，第635—636页。下引《明儒学案》仅注卷数及页码。④上所云诸史事具见《明武宗实录》卷三一、五十一、六六，台北“中央研究院”历史语言研究所，1962年，第770、1153、1455页。又见玄庵的好友〔明〕王道（字纯甫，号顺渠，谥文定，1487—1547）撰：《南京太常寺卿赠礼部右侍郎谥文简穆公孔暉墓志铭》，《献征录》卷七十，第33—35页；此文

亦见于《王文定公文录》卷九,沈乃文主编:《明别集丛刊》第二辑第26册,黄山书社,2016年,第167—170页。下引《明武宗实录》仅注卷数及页码。⑤⑥束景南:《王阳明年谱长编》,上海古籍出版社,2017年,第539—566、573—689页。下引《王阳明年谱长编》仅注页码。⑦钱德洪所编阳明《年谱》云,“是年(按:正德七年)穆孔暉、顾应祥……同受业”。见吴光、钱明、董平、沈延福编校:《王阳明全集》卷三十三,上海古籍出版社,2011年,第1235页。束景南先生认为此说显误,穆孔暉受学于阳明应在正德六年二月以后(氏著:《王阳明年谱长编》,第593—594页)。束先生此说驳正了阳明《年谱》的武断,但以二人同考礼部会试就断定穆氏受学于阳明,似可商榷。⑧〔明〕吕柟著、米文科点校:《吕柟集·泾野先生文集》,西北大学出版社,2015年,第662、664页。下引《吕柟集·泾野先生文集》仅注页码。⑨见《献征录》卷七十,第33页;《明武宗实录》卷一四二、卷一七七,第2803、3443页;《吕柟集·泾野先生文集》,第233、833页。⑩《明武宗实录》卷一八六,第3555页。⑪《明世宗实录》卷一二三,第2955页。⑫束景南:《王阳明年谱长编》,第695—750、928—1368、1831、2046页。⑬《明儒学案》,第15、635页。梨洲所引玄庵论学之语,可考其出处者,见邹建锋、李旭等编校:《北方王门集》,上海古籍出版社,2017年,第25页;《献征录》卷七十,第34、35页。下引《北方王门集》仅注页码。⑭《北方王门集》,第7、38页。⑮朱子之说见《大学或问》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第六册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002年,第512、526—528页等。下引《朱子全书》仅注册数和页码。⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺《北方王门集》,第13、7、57、7、71、72、13、12—13、13、13、16、15、15—16、6—7、7、25、27—28、78、72、73、74、73、76、77、83、63、64、60、57、29、84—85、30、29、6页。⑳横渠之说见《正蒙·太和第一》,张赐琛点校:《张载集》,中华书局,1985年,第7—10页。㉑玄庵的这一“气主理从”说显然不同于朱子之“理主气从”“理在先”说,与阳明之理气观也不相同。在理气关系上,阳明也持理气合一之论,如其云,“理者气之条理,气者理之运用;无条理则不能运用,无运用则亦无以见其所谓条理者矣”。见《王阳明全集》卷二,第62页。可见阳明主张理气原本一体,在二者的关系中并未表现出孰主孰从的明显倾向。但就工夫

论而言,在去除气拘物蔽以复其本然之性或保任本体之原本精明流行方面,阳明认同理主气从之说,不然则这一工夫会因本体上无据而无从展开,此正如其所云,“天地气机,元无一息之停;然有个主宰,故不先不后,不急不缓,虽千变万化,而主宰常定”。见《王阳明全集》卷一,第30页。㉒《北方王门集》,第14、13页。㉓《北方王门集》,第7、74页。㉔《朱子全书》第十四册《朱子语类》卷四,第193、196页。㉕在这一问题上,玄庵的观点与朱子不同。朱子释乾卦《象》的这一段文字时所持的观点仍是理本论,故尽管天之生物有理有气,但“乾元”是“天德之大始”,“元”是四德之首,“大明终始,六位时成”所谓之“终始”指的是元亨利贞四德的顺布、循环。因此“乾道变化,各正性命”是就理上说,“物所受为性,天所赋为命”,天命和物性在本质上都是理。朱子之说见《周易本义·周易象上传第一》,《朱子全书》第一册,第90—91页。㉖《明世宗实录》卷二二二,第4767页。㉗其好友王道曾有诗称扬他的这一为学取向:“玄庵的的有玄风,坐致群仙笑语同。海上三山来几席,人间万事等苓通。同尘亦有诗兼酒,出世还须孝与忠。何日白云肯招手?芒鞋抛向大江东。”见《王文定公文录》卷十《穆玄庵所第四会》,《明别集丛刊》第二辑第26册,第196页。由此可见,玄庵对释、道二教的资取并不以对儒家的摒弃为前提。㉘《北方王门集》,第53、61页。㉙《明儒学案》卷二十九,第636页。㉚“王文成道价倾一时,先生适其帷中弟子。顾学取自得,不轻信而从,其所反覆议论可见也。即服膺考亭而心有所疑,亦力辩不置。至释氏尤考亭所斥,先生乃深味其言而取焉,此岂无得于心而第为观场之见者伦哉?”见〔明〕焦竑撰、李剑雄点校:《穆玄庵先生集序》,《澹园集》,中华书局,1999年,第762页。“帷中弟子”一说显然是指二人有举业上的座主与门生的关系,而未必确指二人有学术上的传承关系。关于玄庵为学的宗旨,曾三度与之共事的吕柟之说也颇可采信,泾野称玄庵“道学近程正叔,乃且益笃其道,益邃于《易》,兼究老、佛,折衷孔孟”,清楚地说明了玄庵之学宗法程朱、兼资二氏的特点,完全没有提及玄庵是否有取于阳明之学。详见《吕柟集·泾野先生文集》卷九《送玄庵穆公致政序》,第334—335页。

责任编辑:涵 含

A Textual Research on Mu Konghui's Neo Confucianism Thoughts and the Attribution of His School

Zhong Zhiguo

Abstract: Huang Zongxi regarded Mu Konghui as a scholar of the northern WangYangming school in *The Cases of Confucianism* in Ming Dynasty, but he thought that Mu's understanding of Yangming's theory was not profound, and eventually became a Zen scholar. In fact, on the relationship between Li and Qi, Mu agreed with Zhu Xi and regarded Li of all things as the same one, but Qi different, but the difference was that he inherited Zhang Zai's theory and advocated that Qi should be the foundation, and that Qi was the dominant factor, while Li was subordinate to Qi. Therefore, in his theory of Mind and Nature, he advocated that the Qi of "Qianyuan" was the root of human nature. He held that human's good nature was obtained from Heaven, and therefore confirmed Mencius' "human beings are of good nature" from the origin. He advocated that nature appear naturally in practice without human's interference. In addition, in his later years, he advocated that Confucianism, Buddhism and Taoism should be integrated. To sum up, Mu Konghui's theory was closer to that of the Confucians in the Song Dynasty, and eventually moved to Buddhism, so he can't be regarded as a Yangming scholar.

Key words: Mu Konghui; Li and Qi; Mind and Nature; integration of three religions; school attribution