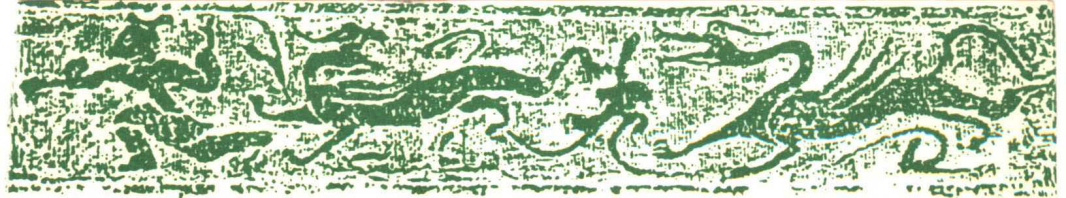


中國哲學



第十九輯



中國哲學

第十九輯

岳麓書社



责任编辑 周斌
封面设计 胡颖

中国哲学(十九辑)

《中国哲学》编委会

岳麓书社出版发行

湖南省新华书店经销 湖南航天长宇印刷厂印刷

1998年9月第1版第1次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张:14.875

字数:330,000 印数:1—1,000

ISBN7-80520-933-2

B·29 定价:19.50元

如有印装质量问题 请与本社出版科调换

社址:长沙市新民路10号 邮编:410006

《中国哲学》编委会

编委：	孔 繁	卢钟锋	朱汉民	何兆武
	沈芝盈	李泽厚	李学勤	步近智
	杨天石	林 英	庞 朴	陈谷嘉
	陈金生	张义德	张广保	姜广辉
	唐宇元	夏剑钦	黄宣民	楼宇烈
	潘吉星			
主 编：	姜广辉	陈谷嘉		
执行编委：	朱汉民	张广保		
常务编辑：	章启辉	王启发	邓洪波	

目 录

- 1、邓豁渠的出现及其背景……………(日)荒木见悟著(1)
- 2、泰州学者颜山农的思想与讲学
——儒学的民间化与宗教化……………钟彩钧(22)
- 3、何心隐理学思想片断……………张克伟(45)
- 4、儒学几个命题的再评价……………张 践(64)
- 5、关于太公望的几个问题……………孙开泰(80)
- 6、从《老子》对待文明的态度看儒道的异同
及其现代意义……………邹昌林(93)
- 7、庄子的生命哲学述论……………韩德民(118)
- 8、《庄子·盗跖篇》探原……………廖名春(149)
- 9、《黄书》考……………朱越利(167)
- 10、宋明理学与佛教……………张文修(189)
- 11、二程与佛教(上)……………周 晋(209)
- 12、从官私学派纠纷到王学传习禁令……………(韩)郑德熙(250)

书院文化研究

- 13、书院——中国教育史上的一次变革……………陈谷熹(271)
- 14、论中国教育传统中的道、学、术……………朱汉民(291)

回忆与资料

- 15、我的中国文化梦
——一位加拿大汉学家的自述……………（加拿大）白光华（311）
- 16、明刊《龙溪会语》及王龙溪文集佚文
——王龙溪文集明刊本略考……………彭高翔（330）
- 17、南询录……………（明）邓豁渠原著（377）
黄宣民标点
- 18、邓豁渠传……………（明）耿定向（415）
- 19、叶德辉和日本近化汉学
——《叶德辉和诸桥辙次的笔谈》简介……李庆（417）
- 20、章太炎《国故论衡·原道》校注……………邹振环（424）

邓豁渠的出现及其背景

荒木见悟 著

邓 红 译

译者按：本文是日本著名宋明思想史家荒木见悟先生的最新论集《中国心学的鼓动和佛教》中的第六章（中国书店1995年9月版）。关于邓豁渠，我们仅知道在“明儒学案”中被提起过，并著有《南询录》，此外一无所悉。荒木先生的这篇论文，可说是关于邓豁渠的第一篇论文。荒木先生近年的研究，偏重于阳明后学及与佛教的联系，深求鲜为人知但于学术史又极为重要的阳明后学之学问。如先生前日所发“郝楚望的立场”（九州大学《中国哲学论集》20所收），同样被认为是“前无古人”之杰作。故于此征得荒木先生的同意，译出本文在国内发表，以飨读者。另外，文中引用的《南询录》是日本内阁文库藏万历二十七年刊本。引文后的数字，是先生为引用方便分的节。

一

由政治权力赋与特权之特定教学——朱子学，一当失去内发的创造性，只靠外表的装腔作势般的庄严时，诚可以招来表面上的思想统一和风气教化的平稳，而其与时势人情的乖离却与日俱增，于是纠正为人之基本，或是矫正主体和外界之关连

的风潮就不能不盛行起来。明代中叶心学的兴起，正是这一风潮的象征。心学运动发生于儒教内部，但其深求被既成的规范、习惯、法规等束缚之前的人心的根底这一点，又带有脱离儒教之性格。于是儒佛道三教之藩篱开始松动，心学的确立一方面基于这一原点；而另一方面超脱教学之藩篱，扩大是非取舍之选择余地，就成为必然的趋势。众所周知，开拓心学之道的关键是王阳明的良知说。阳明自身可能抱有作为儒家之自负，而正如王龙溪断言“良知，范围三教之宗”的那样，良知心学又有着随心所欲地操纵三教的能力和素质。这并非要让儒教和道佛妥协，而是恢复其染上教学色彩以前的本来面目，从此展开确立自己的方略。清初的朱子学者李光地说，“明儒说‘三教源头本同，但工夫各别’，却反说了。工夫却同，只是源头不同”（《榕村语录》，卷二〇，一六），只是染有朱子学习气者的偏见而已。因为明代思想之奔流，正是从三教之源头淌溢出来的。

明末各种各样的三教一致论的流行，正是上述现象的写照。三教一致并非将三教串联起来，也非三教长处的简单凑集，而是从超越三教的根本源头来重新估价三教。故三教一致有各种各样的形态和活动样式。活跃于隆庆·万历年间的道士陆西星说的“学术不明，流祸无极。仁者悯焉。始生以文儒，究心二氏，垂二十年”（《方壶外史》所收《玄肤论序》），诉说了其前半生充满苦涉的体验。著名的三教一致论者林兆恩说：

窃以人之一心，至理咸具。欲为儒则儒，欲为道则道，欲为释则释，在我而已。而非有外也。……天地与我，虽有小大之异矣，而我之本体则太虚也。天地之本体亦太虚也。其有小大之异乎。惟其不可得而异也。

（《林子全集·林子续稿》卷四《答论三教》）

认为只要参照己心之本体，对三教的任何一教都可以融会贯通。杜文焕也探讨过三教之道枢，认为“教虽三教，道惟一耳”（《元鹤子书·教枢》卷一）。对这一根本主体，阳明命名为良知，而为了抹去其沾有的儒家臭气，“真心”“性命”等词也流行一时。且不论真心，传统的儒家对于性命，曾基于《中庸》“天命之谓性”一语提出了“在天曰命，在人曰性”之原则，这里的性和命只是形式上相异，在实质上是被理解为一味同体的。阳明说：“道即性，即命，本是完完全全”（《传习录》卷上），又说“命即是性”（同上，卷下），显然是遵循的这一路线。故其门人王龙溪持有“性命合一说”（《王龙溪集》卷八）。应注意的是，此是将性分为义理，命分为气质，规定“性是心的生机，命是心之天则”（同上，卷三《书累语简端录》）。不属于阳明学派的钱一本也这样说道：

性也，命也，俱斩截说。要人识取，性在是便不消论命，命在是便不消论性。性命原不是两个。认得性字清楚，即性是命，何消又论命。认得命字的当，即命是性，何消又论性。（《龟记》卷三，五一丁）

然也有属于王门，却认为性和命之间有着微妙的差异的发言，诸如下面季彭山所说的：

性命一也。本无彼此之分。但凡不由我制者，命之运，则属于气，而自外来者也。由我制者，性之存，则属于理，而自内出者也。性命，盖随理气分焉。

（中华书局刊《明儒学案》卷一三，《季彭山》说理会编）

由此可见，性命本来一体，又常带有理气分裂之危机，故需要理气双方的修练工夫。而重视气的一面，唱导性命双修则

是当时道教的主要潮流。

二

陆西星对性命双修的必要性曾作过如下说明：

丹法有金液炼形，玉液炼己之说。其旨安在。曰，夫道者性命兼修，形神俱妙者也。金液炼形者，了命之谓也。玉液炼己者，了性之谓也。……玉炼则无为之道也。金炼则有为之术也。自无为而有为，有为之后而复返于无为，则性命之理得，而圣修之能事毕矣。（《方壶外史·玄肤论》所收《金液玉液论》）

对西星而言，理念和性命最终虽为一体，还是离不开形与我、有着为和无为之分别。故上述之“性命论”也可以这样说：“性则神也。命则精与气也。性则无极也。命则太极也。可相离乎”。以这样的性命对抗论为背景，推动性命双修论流行的，是《性命双修万神圭旨》（简称《性命圭旨》）的出现。

此书仅有“尹真人高弟子所述也”（余永宁序），撰者不详。然从“余永宁序”（万历四三年）及冠有“邹元标序”来看，可断定是万历年间的本子^①。据上述论点来考察本书的特征，引人注目之处是其以性命为根源来确立三教之位置：

三教圣人，以性命学，开方便门，教人熏修以脱生死。儒家之教，教人顺性命以还造化。其道公。禅宗之教，教人幻性命以超大觉。其义高。老氏之教，教人修性命而得长生。其旨切。教虽分三，其道一也。（《元集·大道说》）

此外，本书三教并记之处比比皆是，无疑其是站在三教合体之立场的。那么，其所说的“性命”是何意呢？同卷的“性

命说”里，先阐述了“性命合一”：

夫学之大，莫大于性命。性命之说，不明于世也久矣。何谓之性。元始真如，一灵炯炯是也。何谓之命。先天至精，一炁氤氲是也。然有性便有命。有命便有性。性命原不可分。但以其在天则谓之命。在人则谓之性。性命实非有两。

文中已可以见到性=一灵，命=一炁（气）之对比，进而说“性之造化系于心，命之造化系于身”，明确地指出了两者性格的相异，更进一步认为性有气质之性和天赋之性，命有分定之命和形气之命等，性命分就越来越明显了。针对朱子学分气质之性和本然之性，阳明学认为其破坏了心之整体性而加以了严厉的批判。此书则反复对比论说了这两性，甚而说“变化气质”（元集，九鼎炼心说）。这样就和陆西星一样就只能说性命双修了。故此书题名为“性命双修”是理所当然的。现在，再举一典型之例，介绍一下“尽性了命图”（《元集·顺逆三》关说所收）之说明文。

人在之善也，此言天命之性。“性相近也”，此言气质之性。天命之性，论其本源，气质之性，论其禀受。天命之性，无不善。气质之性，有不善。程子曰，“在天为命，在人为性”。故知性然后能尽性。尽性然后能了命。性命不二，谓之双修。

尽管这里引用了程伊川之语，也是脱胎换骨成道家风格的了，正相当于郝敬的“神气相依，道家谓之双修”（《时习新知》卷三，二六）之语。即使从儒家或佛教的立场来看，“双修二字，尚有凑泊安排”（屠龙《鸿包集》卷二七，二九，《与陆平泉宗伯》），“道家虽言性命双修，实未究到心识之源底处”

(管东溟，理要酬谘录，卷下，四九)。道家再三唱导性命双修，是否可看成是对只说“性”(或“心”)而忽略了“命”之儒佛之警告呢？云栖株宏认为这是对佛教性论之重大误解，他反论道：

彼盖以神为性，气为命。使神驭气，神凝气结而成丹，名曰性命双修，以佛单言见性，不说及气，便谓修性欠命，目为偏枯。自不知，错认性字了也。……佛所言性，至广至大，至深至玄，奚可对气平说。

(《正讹集·性命双修》条)

如上所述，性命学之勃兴，引起了要么“性命一体”，要么“性命双修”这样的尖锐的议论。即使《性命圭旨》，也说“此时(指熟睡时)心地湛然，良知自在，如佛境界”(亨集，幻真先生胎息铭)，又牵涉到了良知说。而从良知说的立场来看，就不能不是“圣学性命为一。而养生家乃有双修之旨，何居。……夫性命本一。下士了命之说，因其贪著，而渐次导之云尔。若上士，则性尽而命实在其中。非有二也)”(《王龙溪集》卷一七《示宜中夏生说》)了。

三

性命一致和性命双修对立之背景里，有着复杂的三教混融之风潮，而要从中确立相对本心来讲更要满足自己本身之性命学，就并非易事。当时，冒充性命学论者是如此之多，从不庵王艮的下面的话可见一斑：

世之求道者，未必真从性命大源头起见，十九皆为名高，不能舍于便安自适之欲，与世上虚幻之名耳。(《是甚集》卷三，八丁)

同样，袁中郎也说：“大约趋利者如沙，趋名者如砾。趋性命者如夜光明月，千百人中，仅得一二，一二人中，仅得一二分而已矣”（《袁宏道集笺校》卷五《家报》）^②。

出版邓豁渠《南询录》的何继高说：“直指性命，直书其所自得”（刻《南询录》跋语）。为此邓豁渠就不得不“间关万里，辛苦跋涉”三十年（李宏父《序》）。如果早些依附于特定的教学，或仅仅满足于三教的适当融和，就不必需要如此的多年辛苦了。然反映到豁渠眼中的现实状况是“三教之衰也，天下之人，随业漂流，沈沦汨没，如鱼在沼中，生于斯，死于斯，能跃龙门者，有几”（《南询录》，八，以下简称“录”）。此间他要断绝一切束缚，装出一副出家的样子，断定“一瓢云水，性命为重”（《录》一五），“一切世情与一切学问，皆凡情也”（《录》二八）。这里的性命已超越了道家式的东西，此可以“以神为性，气为命，便落第二义”（《录》一四）之类的断言来证明。对当时思想界影响最大的是阳明学。豁渠也承认这一事实，说“阳明振古豪杰，孔子之后一人而已”（《录》四四）。然而良知说并没有马上使他满意（《录》四六）。相对良知而言更多地使用性命一词，说明他可能有着超越良知说之意图，如“趣向在羲皇上，以天地万物为芻狗，以形骸容色为土苴”（《录》四三）。志向既不平常，其自我分裂也就相当深刻，因而必须不断地周游诸方，求道研学。其足迹比之《华严经》入法界品中善财童子的求法历程，冠之以《南询录》之称，不能说是司空见惯的夸大了的自我表现吧。下面让我们来重蹈一遍他的周游足迹^③吧。

四

邓豁渠（1498—1578年前后），四川省成都府内江县人，名鹤，号太湖。属内江右族，少时补邑庠弟子，成绩一直非常优秀。也就是说，从青少年时期到壮年时期，他在当时算是一个一般的读书人。其思想的转变，是从师事同乡赵大洲（1508—1576）后开始的^④。袁中郎说：“蜀中，高士藪泽也。近代性命之学，始于赵文肃公。尝窃读公书，出入禅儒，而去其肤，关闽所未及也）”（《袁宏道集笺校》卷五四《寿何孚可先生八十序》），称王阳明——王心斋——徐波石——赵文肃的承传为“淮南派”，认为“淮南主担荷，而其子孙喜为拔俗之行，其弊至为气魄所累”，定位为“文肃别派为渠上人”。同时应注意到这大洲还有“古之士，上者探性命之际，悟法身以上事”（《赵文肃公文集》卷二一《与刘珥江春元书》）之语。

豁渠最先听到大洲之说时，曾表示出一种厌恶感。不仅如此，大洲为诸生开讲圣学时，他也在离开不远的地方开讲举业，表示出强烈的竞争意识。然随后他终于拜倒在少其十岁之大洲门下，嘉靖十八年正月二十二日（四十二岁）于内江圣水崖前，识透“天机自运，不假造作”，发觉应回归到人之先天未画之前。于是他除儒书之外，亲近《六祖坛经》《金刚经》《中峰广录》《黄檗传心法要》等禅书，又得禅僧玉峰的指教。在他觉悟到阳明之良知说还不透彻时，这样告白自己的心境：

渠自参师以来，再无第二念。终日终夜，只有这件事，只在捱拶这些子，渐渐开豁，觉得阳明良知了不得生死。又觉人生都在情量中，学者工夫未超情外，不得解脱，此外另有好消息拟议不得的。拟议不得的，言思路

绝，诸佛所证无上妙道也。（《录》二）

他又说：“良知神明之觉也，有生灭。纵能透彻，只与造化同运并行，不能出造化之外”（《录》二）。

此后十年间，他去青城山（四川灌县）参禅，嘉靖二十六年（五十岁）来到云南的楚雄县，游鸡足山，投靠李中溪。中溪是大洲的旧知，著有与禅门宗旨相关的著作《心性图说》（《赵文肃公文集》卷二一《答大理李中溪书》）。翌年三月十日，念“性命甚重，非拖泥带水，可以成就”（《录》二）而落发出家。对此中溪十分高兴，而事非平常，招来了世人之非难。为此大洲十分在意，说“渠昔落发出家，乡人嗟怨赵大洲，说是他坑了我。大洲躲避嫌疑，说不关他事”（《录》七）。次年豁渠登湖南南岳，下江西安福，翌年经杭州去南京，见云谷禅师，又访古林，得一静室和情怀。翌三十一年（五十五岁）至王心斋之故地泰州，在心斋子东涯的陪同下，访浙江湖州府武康县天池山的月泉法聚（《录》七）^⑤。月泉乃名列过王门之禅僧，与其“知此第一机则无第一第二”之示教。此话非常难解，前句大概是说参之与现实紧密相联之诸事象，就可发得本来的证悟。可真如此，则是给热中于脱俗的意识，企图在本分中升华竭尽人类存在之社会意义，并欲在此讴歌自由之邓豁渠，不啻刺下了顶门一针。这是非常沈重的课题，仅此就要在今后几年的豁渠心中盘踞下去，即对追求“人情事变外，个拟议不得妙理”之豁渠并没有给与终极的安心。“身寄在天地万物之内，作用在天地万物外”（《录》四二）之豁渠，反因月泉之语，诱发了对禅之局限性的认识。故几年后他说“被月泉妨碍了二十余年”。

当时，倭寇的侵略很激烈，剃光头会被误认为倭人，于是

他在三十二年蓄发还俗形，而这只是一种权宜之计，其后则一有机会就归于僧形。第二年春天来到绍兴，拜访阳明的祠堂（阳明没后二十六年），见到荒废之阳明洞，不禁谴责门人们之无能，甚至骂他们为“名教中罪人”。“学阳明不成，纵恣而无廉耻。学心斋不成，狂荡而无藉赖”（《录》一〇）一语，可能就是发于此时。

三十五年（五十九岁）游广西八八岭一带。此处土匪出没甚为危险，豁渠勉强只能步行抵达山脚，又饥又饿几度昏倒，欲进不能。于是坐在石上闭目休憩。一时情念俱清，不思生死利害，从而到达了“当此时，清净宝光，分明出现，曾所未见，曾未有的消息，曾未有的光景，非言语可以形容。此是渠饥饿劳苦之极，逼出父母未生前面目来”（《录》一一）之境界。

这里想确认一下的是，小他三十岁左右的晚辈而比他更具有社会影响之李卓吾，对此种自由的憧憬，是采取的对社会病理之指摘和诀别、修正历史观之形式；而豁渠则总是停留在内省工夫之深化和凝缩，其影响力远远比不上卓吾的原因，我想也就在于此。即使有摆脱思想桎梏之企图，从这里也难产生出推动实际社会之原动力。这也是其异端之程度也不及卓吾之理由吧。

比起云南时代，豁渠已意识到自己有了长足进步时，又来到了全州（广西）。长时间的旅行，使他全然不顾家庭，父亲去世，女儿早已过了适婚期。有熟人劝他一定回归故乡时，他说：

我出家人。一瓢云水，性命为重。反观世间，犹如梦中。既能醒悟，岂肯复去做梦。……大丈夫担当性命，在

三界外，作活计，宇宙亦转舍耳。又有何乡之可居，而必欲归之也。（《录》一五）

三十六年（六十岁）时赴洞庭湖，四十三年（六十三岁）因慕耿天台（楚侗）弟楚侗之大名而抵达黄安。楚侗让他住在高笋塘寺，正月间又托友人刘明卿照顾他，与其长期的静养机会。随后谿溪移居到楚侗之茅屋，在此生活了二个月。一日朝闻鸡鸣，进入清净虚澄，顿觉一切之尘劳皆如太空之浮云，互不妨碍。翌朝闻狗吠，又悟湛然透彻，无半点尘劳（《录》三十一）。从“此渠悟入大光明藏消息也”一语来看，这似乎是他到达的终极境界。天台称他为“释崇”，诚为可和“香严击竹”之禅公案比美之觉醒时机^⑥。此为师事大洲以来第二十五年。此时，其子来访，想带父亲回故乡，却被他一口拒绝（《三异传》）^⑦。随后，他出现在河南的卫辉府，逢族人邓石阳在当地任节推。石阳听说谿渠在自己的管下大为吃惊，说：“以为死于四方矣。乃在是耶”（《白苏斋集》，卷二二，一二）。对石阳来说，谿渠与其说是可亲之血亲，还不如说是可能会引火烧身之危险人物。李卓吾《焚书》卷一收有数封给石阳的信。在其中一信中，卓吾说石阳的观点是朱子学，并为谿渠辩护道：“如渠老所见甚的确，非虚也。正真实地位也。所造甚平易，非高也。正平等境界也”，认为他的行迹虽异，其行迹还是人类的大同之处。

大洲去京城赴任偶而路过卫辉，邓谿渠为之出迎。大洲见之大惊，下舆把手，徒步十数里，相互呜唏流涕。大洲自责不止，“误子者余也。余学往见过高，致子于此。吾罪业重矣。向以子为死，堕此大罪恶，为不可改。今子幸尚在。可亟归庐而父墓侧终身，以补前愆”（《三异传》）。一当相互谈学，其荒