

南昌大學國學研究院主辦

正學

第九輯

程水金

主編

圖書在版編目(CIP)數據

正學. 第九輯 / 程水金主編. -- 南昌 : 江西人民出版社, 2023. 12

ISBN 978-7-210-15099-2

I. ①正… II. ①程… III. ①國學-文集 IV. ①Z126-53

中國國家版本館 CIP 數據核字(2023)第 237395 號

正學(第九輯)

ZHENGXUE DI - JIU JI

程水金 主編

責 任 編 輯: 李陶生



江西人民出版社
Jiangxi People's Publishing House
全國百佳出版社

出版發行

地 址: 江西省南昌市三經路 47 號附 1 號(330006)

網 址: www.jxp-ph.com

電 子 信 箱: jxp-ph@tom.com web@jxp-ph.com

編輯部電話: 0791-86898565

發行部電話: 0791-86898815

承 印 廠: 南昌市紅星印刷有限公司

經 銷: 各地新華書店

開 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/16

印 張: 15

字 數: 320 千字

版 次: 2023 年 12 月第 1 版

印 次: 2023 年 12 月第 1 次印刷

書 號: ISBN 978-7-210-15099-2

定 價: 86.00 元

贛版權登字-01-2023-568

版權所有 侵權必究

贛人版圖書凡屬印刷、裝訂錯誤,請隨時與江西人民出版社聯繫調換。

服務電話:0791-86898820

學術顧問(以姓氏拼音英文字母為序)

艾 蘭[美]	安平秋	陳祖武	杜維明[美]	馮天瑜
郭齊勇	胡永新	黃克武	李學勤	林慶彰
邵 鴻	夏長樸	星 雲	張豈之	張立文
詹福瑞	周創兵	宗福邦		

編輯委員會(以姓氏拼音英文字母為序)

白 奚	陳東有	陳鴻森	陳 靜	陳衛平
陳文新	陳支平	程水金	程郁綴	戴建業
丁 鼎	方 銘	方 勇	方志遠	傅 剛
龔鵬程	過常寶	黃靈庚	黃樸民	黃細嘉
惠樸和[美]	胡伯項	胡曉明	鑒傳今	李炳海
廖名春	廖可斌	劉 石	劉曉明	劉毓慶
劉躍進	盧烈紅	林忠軍	梁 樞	梅 勒[愛]
蒲百瑞[美]	樸永煥[韓]	漆永祥	錢志熙	邵永海
宋三平	舒大剛	孫玉文	唐翼明	王長華
汪春泓	王德保	王基倫	王秀臣	吳承學
吳根友	吳銘能	吳永明	夏漢寧	謝明勇
徐福來	徐 俊	徐 戎	楊逢彬	楊樹增
楊 忠	楊柱才	楊 華	姚小鷗	袁禮華
于 亭	余 悅	張芳霖	張新科	趙達夫
趙敏俐	鄭傑文	朱萬曙	朱小健	左東嶺

約稿編委

夏長樸

陳鴻森

程水金

主 編

程水金

執行主編

于 浩

編 輯

張宜斌

閔 寧

王小虎

王 丁

樞木亨

易宏熙

雷 達

趙美子

目 錄

經學探微

- 婚禮廟見考——毛奇齡對《家禮》的檢討 小島毅 (3)

諸子學衡

- 《莊子·齊物論》釋讀 程水金 (15)
彭紹升思想中的儒學成分——兼論與戴東原的論辯 賀廣如 (53)

校讎廣義

- 劉寶楠年譜(上) 陳鴻森 (85)

藝文鏡詮

- 淺說黃焯先生批校《文選》對“《文選》學”的貢獻 熊禮匯 (155)

名學研究專欄

- 《墨子·小取》匯校匯注匯評(二) 張宜斌 (183)

書林清話

- 《明末清初詩經學研究》序 楊晉龍 (221)



諸子學衡

正學

彭紹升思想中的儒學成分——兼論與戴東原的論辯

賀廣如

摘要：彭紹升(1740－1796)是清代居士佛教的指標性人物，其儒學思想，往往因為涉及釋道而湮晦不彰。彭氏初誓淨土，本欲斬絕與儒學的關聯，之後卻因體仁茹素，又回首肯定並欣悅儒說。其以《中庸》為儒學之歸終，收攝《易》與禮樂，解慎獨為觀意而止意，並以此為儒家工夫的起點，無好惡起作，令心回復到原始狀態，泯除私我，自然與天地萬物為一體，體認共具之天命，盡心而知性，而知天。如何體現並安立與萬物合一的仁心，是彭氏儒學思想的終極目標。彭氏引用《法華經》三乘歸一之說，以及陽明“三間廳堂”的譬喻，將儒、釋、道三教的世出世間法，全以《華嚴經》理事無礙的華藏世界融攝一切。其以佛契儒的手法，見同略異，通貫三者，知儒之天命，歸釋之西方，允初以身作則，合儒釋二家之知與行。戴東原指控彭氏主老釋而誣孔孟，如此陽儒陰釋，正可反映儒學成分在彭氏思想中的地位與意義。其明心見性的探索與主張，始終皆為證成天地萬物一體的仁心體悟。來自儒學的體悟，他矢志不渝、終身茹素，並不亞於往生淨土的信念。近取堂、施棺局、放生會、卹嫠會等善舉，驗證允初的體仁之舉。儒學與釋教，乃至含融道教的文昌與玉壇，都融聚於允初的生命之中，成為他對應生命課題時，豐富的資源與力量。

關鍵詞：彭紹升 儒學 戴震 清代思想

一、前言

彭紹升，字允初，號尺木，又號知歸子，法號際清，蘇州府長洲縣人。生於乾隆五年(1740)，卒於嘉慶元年(1796)。允初出身書香世家，其曾祖彭定求(1645－1719)、父彭啟豐(1701－1784)，分別為康熙十五年(1676)、雍正五年(1727)狀元。允初年十六為諸生，十八歲通過會試，託病返鄉，暫緩殿試，乾隆廿六年(1761)，年廿二歲方補行殿試，二甲十八名，賜進士出身。其後絕意仕途。熟當朝掌故，作《良吏述》、《儒行述》、《名臣事狀》，卓然可傳於後世。^{〔1〕} 允初之學出入儒、

〔1〕 清·江藩：《彭尺木居士》，《宋學淵源記》，收入周駿富輯：《清代傳記叢刊》，臺北：明文書局，1985，第二冊，頁002－058～002－061。

釋、道三教，係清一代有名居士，著有《二林居集》、《一行居集》、《居士傳》、《善女人傳》、《淨土聖賢錄》、《無量壽經起信論》、《一乘決疑論》、《華嚴念佛三昧論》、《淨土三經新論》、《測海集》、《觀河集》等，其中《居士傳》一書，乃研究清代居士佛教的重要著作。^{〔1〕}

允初在清代居士佛教中頗具舉足輕重的地位，對此後龔自珍（1792－1841）、魏源（1794－1857）、楊文會（1837－1911）等人影響不小。^{〔2〕}其樂善好施，家有玉壇、長年主持文星閣，乃至淨土皈依的選擇，華嚴念佛三昧的主張，在在都使得允初在清中葉佛、道二教的地位得到肯定。時人俱知允初融會三教，提倡淨土，勸善普施，唯其儒學思想，反湮晦而不彰，且經與戴東原（震，1723－1777）之論辯、盧文弨（1716－1795）之評說，益顯允初儒學思想之不洽於當時儒者。是以筆者對允初思想中的儒學成分更加好奇，究竟在其融會佛、道之時，儒學佔有何種意義？

很顯然的，允初對儒學的認知，絕不僅止於心性理氣的論辨而已，如何落實儒學的踐履，一如其力行佛、道二教世出世間的各種法門，才更是允初的關懷所在。此一問題的提出，不單是針對允初個人，亦是肇因於筆者長期關懷清中晚期諸多晚年向佛的儒者所引發的議題。誠然，清代王室對於佛教各宗派的態度，直接影響到當時佛教的生態，例如雍正以政治力涉入禪宗法脈的論爭，削除三峰法脈；乾隆推崇淨土，禁止禪師流通著述，都是造成禪弱淨興，乃至居士佛教盛行的重要背景，^{〔3〕}不可忽略。本文企圖藉由深入允初的學行思想，探索其儒學成分所可能產生的意義與價值，如何能面對允初個人的生命功課，亦對應清中葉的時代課題。

乾嘉名儒戴東原，生前力闢程、朱、老、釋之說，所著《孟子字義疏證》，係其晚年思想定論。東原贈書予允初，允初回函《與戴東原書》，告知感想，爾後東原再覆函《答彭進士允初書》回應。二函至今俱存，內容針鋒相對，牽涉層面極廣，可視為清中葉儒、釋論辯的一個重要案例。本文兼談此一論辯，以期深刻掌握允初思想，並窺見清中葉學者之儒、佛立場。

近人研究彭紹升者不在少數，2009年，以林一鑾（釋慧鐸）與謝成豪的兩篇博碩士論文最為全面，^{〔4〕}其中林文對於允初個人生平暨家世俱有詳盡的介紹，書末所附之年譜，尤具參考價值。而早期日人三浦秀一與黃依妹（釋慧嚴）先後討論允初與東原的論辯，及乾隆時期江南士大夫的佛

〔1〕 學者指出，允初不僅《居士傳》、《善女人傳》在清代佛教具舉足輕重的地位，其《二林居集》亦影響深遠，江藩《宋學淵源記》和阮元《儒林傳稿》，即深受允初此書影響。詳見田春苗：《彭紹升史學編撰思想研究》，《忻州師範學院學報》，第33卷第1期，2017年2月，頁76－79。

〔2〕 日·牧田諦亮：《中國近世佛教史研究》，新北：華宇出版社，1984，頁326、333。

〔3〕 詳參日·鎌田茂雄著，鄭彭年譯：《簡明中國佛教史》，台北：谷風出版社，1987，頁315－317。于本源：《清王朝的宗教政策》，北京：中國社會科學出版社，1999，頁數119－134。林一鑾（釋慧鐸）：《彭紹升（1740－1796）與神道設教之交涉》，新北：華梵東方人文思想研究所博士論文，2009，頁25－92。任宜敏：《清代漢傳佛教政策考正》，《浙江學刊》2013年第一期，頁12－13。

〔4〕 林一鑾（釋慧鐸）：《彭紹升（1740－1796）與神道設教之交涉》，新北：華梵東方人文思想研究所博士論文，2009。謝成豪：《彭紹升及其思想研究》，高雄：國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2009。

教信仰，是研究清代居士佛教不可或缺的參考資料。^{〔1〕}其次，胡艷杰、徐忻、錢寅、戚學民、田春苗等人，俱由不同面向討論允初的思想及成就，^{〔2〕}亦具參考價值。唯本文著重於深入探索允初思想中的儒學成分，特別拈出允初在融合儒、釋、道之時，儒家思想所能產生的意義與價值，焦點與歷來研究者有別，期能有一得之愚，以供參考。

本文分成兩大部分，第一部分首先敘述允初的生平與求學經歷，其次詳述允初的儒學成分，分為初誓淨土、體仁茹素、明心見性、一乘決疑等四個小節。第二部分主要析論允初與戴東原的論辯，亦分成二函緣起及立場、命與神、無欲、反之與復其初等節。最後是結論。

二、生平暨求學經歷

允初十五歲時，其父彭啟豐（1701－1784）即延請李勉百（1712－1792）至家中，授允初科舉業。閱二年，允初便順利通過鄉試及會試。^{〔3〕}然允初年幼時，受母親宋夫人影響極大，曾云：“夫人故嘗讀《毛詩》、《孝經》、朱子《小學》，紹升侍臥起，輒為誦其文，講說其大義，且曰：‘兒志之，它日好作一端士。’”^{〔4〕}及至宋夫人歿，允初又云“明年春，母病瘍，夏而劇，及秋，遂卒。苦由中，稍稍稽古喪禮遺文，遂讀《周易》、《毛詩注疏》，次讀漢、唐、宋諸家文，時有論著。”^{〔5〕}今考允初喪母在乾隆廿三年（1758），時年十九，^{〔6〕}當時已通過會試，惟引疾不與殿試。^{〔7〕}

盧文弨（1716－1795）係允初會試房師，^{〔8〕}與允初時有書信往來。盧氏《抱經堂文集》有《與彭允初紹升進士書壬午》，是文作於乾隆廿七年（壬午，1762），允初年廿三，即及進士第之翌年。

〔1〕 日·三浦秀一：《彭紹升の思想－乾隆期の士大夫と仏教に関する一考察》，《Journal of Oriental studies》，1988年3月，頁439－479；《彭紹升と戴震の思想圈》，《Journal of Oriental studies》，1990年3月，頁447－481。黃依妹（釋慧嚴）：《彭際清與戴震的儒佛論辯》，《東方宗教研究》第二期，1990年10月，頁231－252；《清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰》，《中興大學歷史學報》創刊號，1991年2月，頁113－131。此外，趙玉敏亦有相關論作，詳見趙著：《乾嘉時期的儒釋關係研究：以彭允初《二林居集》事件為視角》，《理論界》2009年10月，頁138－139。

〔2〕 胡艷杰：《彭紹升佛學思想探微》，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》2006年第2期，頁102－106。戚學民：《〈儒林傳稿〉與〈宋學淵源記〉》，《社會科學研究》2010年第1期，頁146－154。田春苗：《彭紹升的理學傳統探究》，《唐山文學》2016年第8期，頁127－128。徐忻：《彭紹升哲學思想的主要貢獻及其歷史意義》，《福建茶葉》2019年第8期，頁273。錢寅：《清代士林居士彭紹升的儒佛合流思想》，《船山學刊》2020年第3期，頁81－91。

〔3〕 清·彭紹升：《李先生墓志銘》，《二林居集》，《續修四庫全書》影印清嘉慶四年味初堂藏板，卷十一，頁6上（總頁390）。

〔4〕 清·彭紹升：《先妣宋夫人述》，《二林居集》，卷廿二，頁16下（總頁489）。

〔5〕 清·彭紹升：《敘文》，《二林居集》，卷三，頁5下（總頁321）。

〔6〕 清·彭紹升：《體仁錄敘》，《二林居集》，卷六，頁1下（總頁345）。其文曰：“年十九，奉母夫人諱，案《禮經》斷肉者二年餘。”

〔7〕 清·彭紹升：《會試榜發獲雋引疾不與殿試》，《觀河集節鈔》，《己新纂大日本續藏經》（日·河村照孝編集，東京：株式會社國書刊行會，1975－1989）第62冊，No. 1211，頁826a。

〔8〕 清·彭紹升：《盧太公墓志銘》，《二林居集》，卷十一，頁3下（總頁388）。其文云：“紹升年十八，中禮部試，出餘姚盧先生紹弓之門。”

內容提及允初自述“將盡研諸經，首先致力於《詩》”云云，^{〔1〕}盧氏則建議允初查訪江南藏書家是否有鄭玄《詩譜》之圖，因今本《詩》之次第，與鄭氏所見不同，而鄭氏《詩譜》本有圖，當時所見者乃宋人歐陽修（1007－1072）所補，並非原圖，是以請允初代為查訪。^{〔2〕}由是文可見，允初當時所學應全為儒家經典，尚未旁及釋道。

允初《復莊生斗書》則云：“僕年二十時，始知好古書，慕古氣節文章之士，……年二十四，讀宋明諸老先生書，始毅然以聖人為必可學而至。”^{〔3〕}可知允初及進士第前，所讀大抵囿於科舉所需，甚至連宋明諸儒著作，尚未深入，更遑論釋道之屬。

而允初讀宋明儒書之後，方覺孔曾思孟書中字句，莫不自心底流出，並非高深不可及之境。即使日後出入儒佛，工夫見地屢變，此刻所得，仍是最初得力之地，^{〔4〕}根基自是深植。關於允初對宋明儒之見解，下文將再詳述。

宋明儒者的端默靜思、反己修德之功，其實並未能真正滿足允初“明吾心”的追求。^{〔5〕}家傳的文昌乩壇，及曾祖彭定求（1645－1719）對降鸞的宣化，於是允初開始嘗試道家修鍊之術。乾隆廿九年（1764），允初年廿五，入玉壇三年，屢屢閉關，仍無法得其所求，但期間陸續接觸佛法。乾隆卅二年（1767），允初年廿八，自此向佛益切，^{〔6〕}歸心淨土。^{〔7〕}

乾隆卅三年（1768），允初年廿九，自省儒者恆言以萬物為一體，遂斷肉食，同時強調此舉非有怵於佛氏人羊報復之說，不過行其心之所安而已；又言近世雲棲蓮池大師（1535－1615）等人所闡戒殺放生之論，其言出入儒佛，要不離乎體仁之旨。^{〔8〕}足見允初歸心淨土之後，孟子“萬物皆備於我”^{〔9〕}程明道（顥，1032－1085）“仁者以天地萬物為一體”的境界，^{〔10〕}仍是允初學問踐履的根本所在，並不因歸心淨土而丟失。

乾隆卅五年（1770），允初年卅一，始輯《居士傳》，與汪大紳（1725－1792）、羅臺山（1733－

〔1〕 清·盧文弨：《與彭允初紹升進士書壬午》，《抱經堂文集》卷十八，頁15下（總頁702）。

〔2〕 鄭玄《詩譜》今不存。唐孔穎達《毛詩正義》，以鄭玄《詩譜》分列各篇之首，足見唐時鄭譜未亡。惟《毛詩正義》所載不全，宋歐陽修考訂補遺，清戴震、丁晏、胡元儀等人亦陸續曾訂誤增補。

〔3〕 清·彭紹升：《復莊生斗書》，《二林居集》，卷四，頁10上（總頁333）。

〔4〕 清·彭紹升：《復莊生斗書》，《二林居集》，卷四，頁10上（總頁333）。

〔5〕 清·彭紹升：《知歸子傳》，《居士傳》，《續修四庫全書》影印清乾隆四十年（1775）長洲彭氏藏板，卷五十六，頁1上（總頁595）。

〔6〕 清·彭紹升：《問津錄敘》，《一行居集》，影印清道光刻本，台北：佛陀教育基金會，1993，卷三，頁17上（總頁179）。

〔7〕 清·彭紹升：《與諸同學》，《一行居集》，卷四，頁1上（總頁223）。

〔8〕 清·彭紹升：《體仁錄敘》，《二林居集》，卷六，頁1下－2上（總頁345）。其文曰：“年二十五，始持不殺戒，惟食市上肉，……又四年……自是遂斷肉食。”由是可知允初食素在廿九歲。

〔9〕 《孟子·盡心上》：“萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。”

詳見宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，北京：中華書局，1996，卷十三，頁350。

〔10〕 明道曰：“醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故‘博施濟眾’，乃聖之功用。仁至難言，故止曰‘己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。’欲令如是觀仁，可以得仁之體。”詳見《二程集·河南程氏遺書》，新北：漢京文化事業有限公司，1983，卷二上，頁15。

1778)友人往來甚密。^{〔1〕}是書發凡云：“南北之朝，釋、道相爭；唐、宋之時，儒、佛相角，總由不知性真常中本無同異，尋枝摘葉，安有了期！”^{〔2〕}至此，允初三教融會之立場已然確立。乾隆卅七年(1772)，允初年卅三，開近取堂、辦施棺局、放生會、卹癘會。^{〔3〕}隔年，受菩薩戒，常誦《華嚴》、《梵網》二經。^{〔4〕}乾隆四十年(1775)，允初年卅六，《居士傳》成。^{〔5〕}

乾隆四十二年(1777)，允初年卅八，盧文弨、戴東原均致書與之論辨儒、釋問題，東原於是年卒。乾隆四十五年(1780)，年四十一，允初臥疾，醫家言不可治，允初意態安適，及過長至，病少間；偶檢閱明儒四書文，自為文二十餘篇，病且脫然。^{〔6〕}

乾隆四十六年(1781)，允初年四十二，成《一乘決疑論》初稿。書前序文提及尤服膺程明道、陸象山(1139-1192)、王陽明(1472-1529)、高梁谿(攀龍,1562-1626)四先生，以四人之說證之佛氏，往往而合。今考允初曾祖父彭定求之自訂年譜，可知其高祖父彭瓏(1613-1689)曾授予定求梁谿遺書，且偏好陸、王，故允初之儒學偏向，蓋肇因於家學傳承，自無可疑。^{〔7〕}是書又以《易經》《繫辭傳》、《中庸》之旨，游于《華嚴》藏海；而此土聖人，俱為菩薩示現，世出世間，圓融無礙，不過異名而已，因以解諸儒之惑，以究《法華》一乘之旨。^{〔8〕}是書更揀擇宋明以來諸儒的排佛說法，逐一回應，其中不只得見諸儒對佛教有嚴重誤解，更可見允初何以認為儒、佛可以互通的緣由。

乾隆四十八年(1783)冬，允初年四十四，《華嚴念佛三昧論》初稿成，^{〔9〕}以為華嚴念佛法門，以毗盧為導，以極樂為歸，即覲彌陀，不離華藏。^{〔10〕}

乾隆四十九年(1784)，年四十五，允初父彭啟豐卒，詣玉壇問所往，報云其父已返天宮。葬畢，數年間閉關文星閣、西湖彌勒院、清寧禪院等地。乾隆五十四年(1789)，年五十，病店還家。隔年，

〔1〕 清·彭紹升《居士傳發凡》末云：“是書始事於庚寅之夏，削稿於乙未之秋，中間辨味淄澠，商量去取，則吳縣汪子大紳之助為多，瑞金羅子臺山往來過蘇，每相切磋，訂其離合……。”詳見《居士傳》卷首，頁3上(總頁429)。按：庚寅，即乾隆卅五年(1770)。

〔2〕 清·彭紹升：《居士傳發凡》，《居士傳》卷首，頁2下(總頁428)。

〔3〕 清·彭紹升：《近取堂記》，《二林居集》，卷九，頁11上-下(總頁375)。

〔4〕 清·彭紹升：《與羅臺山二》，《一行居集》，卷四，頁2下-3上(總頁226-227)。其文曰：“弟於九月中，請聞學老人授菩薩大戒。入冬來常誦《華嚴》、《梵網》二經，發無量歡喜心，決定自知當得成佛。”按：今依《一行居集》卷首所錄之《知歸子傳》後題文，署名“空空子”，其文載“年二十九，始斷肉食。又五年，受菩薩戒，不復近婦人，嘗言‘志在西方，行在《梵網》’”(卷首，頁2下)，由是推知允初受菩薩戒在三十四歲。

〔5〕 清·彭紹升《居士傳發凡》末云：“是書始事於庚寅之夏，削稿於乙未之秋……。”詳見《居士傳》卷首，頁3上(總頁429)。按：乙未，即乾隆四十年(1775)。

〔6〕 清·彭紹升：《二林居制義弟二敘》，《二林居集》，卷五，頁10上-下(總頁341)。其文曰：“歲在上章困敦，季秋之月，知歸子臥疾於秋陽閣。始病熱，已而氣逆上，四支腫，腹瀉，醫家多言不可治，知歸子適然安之。及過長至，病少間……。”按：上章困敦即庚子年，乾隆四十五年。

〔7〕 清·彭定求編、彭祖賢重編：《南畝老人自訂年譜》，影印光緒七年刊本，《清初名儒年譜》第15冊，北京：北京圖書館出版，2006，頁603。

〔8〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，《已續藏經》第104冊，影印藏經書院版，台北：新文豐，1983，頁166上。是書後記云：“此論作於重光赤奮若之冬。”按：重光赤奮若即辛丑年，乾隆四十六年。

〔9〕 清·彭紹升：《華嚴念佛三昧論》，影印藏經書院版，《已續藏經》第104冊，台北：新文豐，1983，頁177。是書後記云：“是論作於乾隆四十八年冬十二月。”

〔10〕 清·彭紹升：《華嚴念佛三昧論》，頁175。

妻費氏亦病肺嘔血，允初往雲棲寺建水陸道場，聞異香，妻於誦唸佛名時往生。^{〔1〕}

乾隆五十五年(1790)底，《觀無量壽佛經約論》成。^{〔2〕}乾隆五十六年(1791)，允初年五十二，《華嚴念佛三昧論》^{〔3〕}《一乘決疑論》^{〔4〕}《儒門公案拈題》^{〔5〕}等書定稿。其中《一乘決疑論》之初稿，因汪大紳之評論而刪去戒殺生及論老莊一節，目的在和同三教，無所軒輊；但允初以為，戒殺生乃儒佛共由，且老莊之書具在《圓覺》、《楞嚴》，故仍依原本而附著。^{〔6〕}

乾隆六十年(1795)，允初年五十六，預知時至，手編詩古文集凡四種付門人校刊。嘉慶元年(1796)正月卒，享年五十七歲。^{〔7〕}

三、儒學思想

允初關於儒學的思想，大抵收於《二林居集》中，少部分存於《一行居集》。不過，今存《二林居集》係後來所編，並非允初最早的文集，因其中收有《二林居經義敘》、《二林居制義弟二敘》、《二林居制義弟三敘》三篇文章，可知最早的文集應為《二林居制義》，是書於今未見，蓋已亡佚。而《二林居經義敘》之“經”字，應即“制”字之訛。因此敘內容提及允初記夢為老師、衲子二事，盧文弨《荅彭允初書丁酉》云：“乃去年寄來《二林居制義》一冊，開卷見自序，即有大不愜意者。……而序乃託於夢中之二境，……乃一則夢為老師，……又夢為衲子”云云，^{〔8〕}足見允初是書本名“二林居制義”，而非“二林居經義”。

至於是集何以名為“二林”？允初自道“慕梁谿高忠憲公與廬山劉遺民之為人，兩先生往來修學地俱曰東林，因題其居曰‘二林’。”^{〔9〕}劉遺民(352-410)，東晉時人，曾於廬山與高僧慧遠(334-416)等人共結蓮社，居於東林寺。高攀龍(1562-1626)，號景逸，諡忠憲，明末講學於無錫東林

〔1〕 清·彭紹升：《亡妻費孺人述》，《一行居集》，卷七，頁15下-16上（總頁436-437）。

〔2〕 清·彭紹升：《〈觀無量壽佛經約論〉敘》，《一行居集》，卷三，頁5下（總頁156）。其文曰：“上章闡茂季冬之月，……初稿再易，……識其緣起以冠簡端。”按：上章闡茂乃庚戌年，即乾隆五十五年(1790)，唯是年農曆11月27日起，即屬西元1791年1月1日，是文之敘作於庚戌年季冬，應為西元1791年。

〔3〕 清·彭紹升：《華嚴念佛三昧論》，頁177。是書後記云：“自錢塘歸，重閉關文星閣中，修念佛三昧。長夏寥寂，復出前稿，點勘再周，錄成此本，于賢首、方外，不妨別出手眼，設遇雲栖老人，定當相視而笑也。時乾隆五十六年六月晦際清記”按：賢首，謂唐僧賢首法藏(643-712)，係華嚴三祖。方山，即李通玄(635-730)，唐華嚴學者，人稱棗柏大師，隱居太原府壽陽方山土龕中。雲栖老人，即雲棲株宏(1535-1615)，明末高僧，淨宗八代祖師。

〔4〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁166上。是書後記云：“此論作于重光赤奮若之冬，閱今十一年矣。”按：重光赤奮若即辛丑年，乾隆四十六年。

〔5〕 清·彭紹升：《儒門公案拈題》前記，《一行居集》附錄，頁1上（總頁527）。其文曰：“乙巳歲冬，知歸子閉關文星閣下，禪課之餘，提起儒門公案，輒成拈頌六十餘首。其後六年，自錢唐歸里，閉關如故，重披舊稿，筆削再周……”按：乙巳係乾隆五十年(1785)，後六年為乾隆五十六年(1791)。

〔6〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁166上-下。

〔7〕 清·彭祝華：《〈一行居集〉跋》，《一行居集》，卷末，頁1上-下（總頁565-566）。

〔8〕 清·盧文弨：《荅彭允初書丁酉》，《抱經堂文集》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍，1995）影印清乾隆乙卯(60年，1795)刻本，卷十八，頁16下-17上（總頁702-703）。

〔9〕 清·彭紹升：《二林居說》，《二林居集》，卷三，頁1下-2下（總頁319）。

書院，梁谿為無錫舊稱。劉、高二人所居地俱名“東林”，此即允初名其居曰“二林”之由。根據允初自述，其所以傾慕二人，乃因“劉遺民欲脫三有，證無生，視身、世相遭，不過一漚起滅；忠憲則以萬變在人，其實無事，心如太虛，本無生死。故君子無所爭也。”〔1〕視人生如泡影，乃與世無爭的生命情境，實與少年得志，隨即棄官不仕的允初如出一轍，故允初對二人傾慕有加。不過，允初之慕忠憲，實源於家學，其來有自。允初自云其高王父彭瓏（1613－1689）“晚歲讀高子書，發憤進學，以志矩名其齋”，曾王父彭定求“平生奉行，服七規，老而彌篤”，故允初“淵源所自，敢或怠忘，反復遺書，錄其言尤切者，為明善之則云”。〔2〕

（一）初誓淨土

上文曾云，允初廿三歲時，擬盡研諸經；廿四歲，始讀宋明儒書，以為聖人可學而至，但其後的端默靜思、道家修鍊，文昌玉壇，上下求索，仍無法滿足其心。直至廿八歲那年，歸心淨土，允初的精神才似有了著落。允初初誓淨土時，曾云：

從今以後，當痛懺前非，絕利一原，奉雲棲老人為主臬，以心心念佛作日用功夫，要期不負我佛，不負我生。……陸王門庭、歐曾家法，任他有力者為之，弟甘心退避三舍，何以故？生死事大故。兄自後儻遇世法中人，萬萬毋齒及弟名，銷聲匿迹，乃此法門中上策也。……要之，弟復何心為陸王樹幟哉！〔3〕

文中所言的雲棲老人即明末高僧雲棲株宏（1535－1615），法號蓮池，係淨宗八祖，主張老實念佛。允初以之為主臬，時刻唸佛，而往昔所習之陸王門庭、歐曾家法，在生死事大的前提下，益發顯得渺小，不再重要，故云不復有心“為陸、王樹幟”，然而，此語正可見允初此前曾用心為陸象山（1139－1192）、王陽明樹幟，明白標示了允初的儒學傾向，是在陸、王一脈。

今觀《二林居集》，允初屢屢言及陸子之學，乃顏子之學，〔4〕其為聖人之學無疑，〔5〕且對於陽明的評價亦相去不遠。〔6〕事實上，除了陸、王之外，允初對於邵康節（1012－1077）、程明道，亦有

〔1〕 清·彭紹升：《二林居說》，《二林居集》，卷三，頁1下－2下（總頁319）。

〔2〕 清·彭紹升：《讀高子書》，《二林居集》，卷二，頁4上（總頁312）。

〔3〕 清·彭紹升：《與羅臺山一》，《一行居集》，卷四，頁2上－下（總頁225－226）。

〔4〕 清·彭紹升：《讀陸子書》，《二林居集》，卷二，頁2下（總頁311）。

〔5〕 清·彭紹升：《荅宋道原》，《二林居集》，卷三，頁14上－下（總頁325）。

〔6〕 清·彭紹升：《讀王子書》，《二林居集》，卷二，頁3下（總頁311）。其文曰：“充古今，塞宇宙，良知而已矣。致良知者，道在反躬而已矣。……吾讀王子書而知其為聖人之學也，君子之中庸也，致良知也。”

很高的評價。^{〔1〕}不過，與允初深入契合的，則是象山的弟子楊慈湖（簡，1141－1226）。允初云：

誠以學者入道之方，各因其性之所近，不能彊同，要其歸，上達天德，則一而已。弟之所向，蓋在橫浦、慈湖之間，足下必以程、朱律之，自齟齬而不相入，子思曰：“道竝行而不相悖”，亦顧其所以用力者何如耳。……後之議慈湖者以禪者多矣，然求如其潔潔淨淨，不以生死利害動其心者，何未之見也？然則學者之病，固有不在於禪者邪？^{〔2〕}

按：橫浦乃北宋學者張九成（1092－1159），敏於政事，早歲師事楊時（1053－1135），又與大慧宗杲（1089－1163）友善，其學雜儒、釋。而慈湖雖為象山高第，在南宋當時亦同樣因思想雜禪見議，與橫浦所受評議相似。今觀允初自覺其性齟齬程朱，近於二人，且特地為慈湖辯駁，是可知允初思想之趨向。

不過，即使允初自認性近陸王一脈，儒、釋交雜，但在其初誓淨土時，很顯然是想要擺落儒門宗派，無論程朱、陸王之間的議論如何激烈，允初彷彿意圖甩開不管，只想一心念佛，完全取代陸王學說：

日來讀蓮池先生《阿彌陀經疏鈔》，及勸修淨土諸文字，瞿然警發，誓於此生歸於淨土，以“南無阿彌陀佛”六字，作日用拄杖子。從今以後，不須復道“致良知”，即“南無阿彌陀佛”六字，便是“致良知”。不須復道“存天理”，即“南無阿彌陀佛”六字，便是“存天理”。^{〔3〕}

致良知與存天理，在“南無阿彌陀佛”之前，俱可退位，只此六字，便已足矣。允初此說，似意欲與儒學分道揚鑣，因為淨土中已有一切他所想要的，對儒門已毫無眷戀。

（二）體仁茹素

然而，在彷彿塵埃落定之時，允初再度反思以前所學，孔孟學說中的仁者之論，卻觸發了允初斷肉食的決心。此舉雖可與佛教戒殺共鳴，但允初卻特別強調並非有怵於因果報應之說，儒學才是真正的關鍵。其文云：

年十九，奉 母夫人諱，案《禮經》斷肉者二年餘。年二十五，始持不殺戒，惟食市上肉，

〔1〕 允初云：“吾讀《伊川擊壤集》，無弗諧也，無弗暢也，是樂而已矣。……誠知《伊川擊壤》之樂，則可以知孔子、顏子之樂矣。”詳見清·彭紹升：《讀邵子書》，《二林居集》，卷二，頁1下－2上（總頁310－311）。又云：“要其揭聖人之心傳，殫微言以詔後世者，惟明道先生尤弗可及矣。”詳見清·彭紹升：《讀程伯子書》，《二林居集》，卷二，頁1上（總頁310）。

〔2〕 清·彭紹升：《復宋道原》，《二林居集》，卷三，頁16上－下（總頁326）。

〔3〕 清·彭紹升：《與諸同學》，《一行居集》，卷四，頁1上（總頁223）。

得懷中蟲輒放之，終以儒自解，不肯斷肉食；又四年，忽自省曰：儒者恆言以萬物為一體，一體云者，謂其不二本也，戕物以自肥，是猶割四體以飫口，其痛一也；不知痛者，是一體而二之也。且假手于它人而殺之，我不居殺之之名，不親殺之之勞，而坐享其殺之之實，是律所謂造意指使者也，……自是遂斷肉食。^{〔1〕}

允初娓娓道出茹素的來龍去脈。原先以儒自解，不肯斷肉食，至年廿九，卻又深省儒者一體之說，決定不再食肉。此事自始至終，允初都是以儒學觀點考量，最後卻得出完全不同的結論。值得注意的是，此時允初已皈依淨土，但對斷肉食的思考觀點，卻不是由釋氏出發。允初又云：

夫予之斷肉，非有怵于佛氏人羊報復之說也，凡以行吾心之所安而已。……而惜乎世之以儒者自怙者，不之察也。近世雲棲蓮池大師大闡戒殺放生之論，……其言出入儒、佛，要不離乎體仁之旨。^{〔2〕}

允初明白道出茹素並非有怵于佛家人羊報應之說，純粹是求心安，此說很顯然是重新肯定、且認同儒學之價值與意義。就連雲棲蓮池大師的戒殺放生說，允初亦以為不離儒家體仁之旨。此一思考，全是以儒學體仁說為主體，偶爾提及釋氏觀點以為點綴，這與之前剛皈依淨土，便想擺落儒門宗派的態度完全不同。

關於因果報應之說，允初以為儒家亦自有其理。朝代之興替，有德者如文王者方能受命于天，高居其位，無德者天自廢之，同樣是毫髮不爽，只有遲速隱顯之異，^{〔3〕}故因果並非佛家獨有，儒家經典同樣亦可開出此路。

皈依淨土，一心唸佛之後，允初反而回首檢視儒學內涵，除了對體仁與因果議題深有所感，“求放心”之說亦使允初更加堅定對儒學的信念。允初云：

往時千病萬痛，只是於心外見佛，不知不覺走入鐵圍山去。近始決定信得祇有“求放心”三字，是正當工夫，是儒、佛兩家入門緊要處。往時正所謂“放其心而不知求也”。從此念佛，

〔1〕 清·彭紹升：《體仁錄敘》，《二林居集》，卷六，頁1下（總頁345）。

〔2〕 清·彭紹升：《體仁錄敘》，《二林居集》，卷六，頁2上（總頁345）。按：人羊報復之說，蓋出《楞嚴經》：“以人食羊，羊死為人，人死為羊，如是乃至十生之類，死死生生互來相噉，惡業俱生，窮未來際，是等則以盜貪為本。汝負我命，我還汝債，以是因緣經百千劫，常在生死。”詳見唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收入《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935）第945冊，卷四，頁120。

〔3〕 清·彭紹升：《讀詩》，《二林居集》，卷一，頁6上-7上（總頁305-306）。其文曰：“予讀《詩》而知文王之德之盛也，……其受命于天，非天之命之也，文王之王自命之而已。……天之所興與其所廢，章章矣。上帝甚神，命有德討有罪……鮮或爽毫髮焉。然而或遲或速，或隱或顯，類非世智所能悉。鄙生小儒，不究其終始，動以因果之說歸之佛氏，侮聖人而棄天命，吾不知其所終矣。”

便覺近裡著己。回看儒書，更覺充然有悅心之味，不至與淨土法門，劃成兩橛。^{〔1〕}

孟子“學問之道無他，求其放心而已矣”，^{〔2〕}此說竟使允初唸佛工夫大有進益，同時也深感雖因茹素之故，芻豢不再悅我口，但儒書卻真能悅我心，此番體悟，應是前所未有的。更重要的是，儒書與淨土法門，不再如楚河漢界般地此疆彼界，兩家的入門工夫，竟然一致，皆可由“求放心”著手。至此，允初同尊儒佛二家的態度，已可確立無疑。

由求放心入門之後，允初更發現儒佛兩家的目的也相當一致。允初云：

東西二教，如日月相推，並行而不悖，要其歸，教人明自本心，見自本性，則一而已。不些之察，至主張同異，鼓弄是非，名為尊聖而不加尊，名欲護儒而儒不受護，何則？本之不立，祇益戲論故也。^{〔3〕}

二教之歸，不過同為“明自本心，見自本性”而已。允初以為儒、佛二教並立，不分軒輊。值得注意的是，儒家在此也成了一種宗教，不僅是理性的學說論辯，更摻有信仰的成份，這似乎是允初重新所賦予儒學的角色，值得玩味。

（三）明心見性

允初以明心見性乃二教同歸，故有不少關於心性的討論，大部分都圍繞著《學》、《庸》，時而涉《易》。上文云“求放心”乃儒學入門處，但究竟要如何求呢？“期于自得，非外求附益也”，向內求，不可外求，“當處認取”，才是正確的方法。^{〔4〕}但問題在於，如何認取此心？如何才能判斷所認取者為本心？允初云：

《大學》一書，即古聖人傳心之學也。傳心之學，明明德一言盡之矣。親民者，明德中自然之用，非在外也，民吾同體。親之云者，還吾一體而已矣。^{〔5〕}

明明德，即是認取此心之法。依允初之意，只要能明明德以認取本心，如此便自然能親民；而所謂的親民，並非是以己就民，而是民吾同體，換言之，民與己之間的分界必須泯除，方能成為同體，這

〔1〕 清·彭紹升：《與汪大紳一》，《一行居集》，卷四，頁4上（總頁229）。

〔2〕 《孟子·告子上》曰：“仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。”詳見宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十一，頁334。

〔3〕 清·彭紹升：《與大紳書》，《二林居集》，卷四，頁7上（總頁331）。

〔4〕 清·彭紹升：《與韓公復》，《二林居集》，卷三，頁13下（總頁325）。

〔5〕 清·彭紹升：《讀古本大學》，《二林居集》，卷一，頁9下（總頁307）。

才是明德本有的面貌，所以“明”明德之明，便是泯除物我的分界，如此一來，親民自然成了還吾本有之一體。

泯除物我的分界，究竟要如何才能做到？允初曾有相當清楚的討論：

克己者，無我之謂也。無我則與天為一。……仁即天之心也。……無我故無人，無人故無天下，無天下是合天下而為一我也，是合天下之我而為一天也。〔1〕

原來泯除物我分界的第一步，便是克己。先去除對私我的執著，無我，便去除了人我的對待，如是才可能真正領悟合天下為一的仁心。允初又云：

仁者與天下為一體，其見有天下者，己為之累也。己克則無所為天下也，一仁之所布濩而已矣。〔2〕

說到底，還是體仁之心。一旦去除小我的私，便能與天地萬物合為一體，所謂的明明德工夫，可說由克己無我起始，以民吾一體為終。

關於無我，允初還有更進一步的討論：

無欲則無所主矣，有主之心，即欲也。有主則見有身，有身則見有人矣。其可以為定乎？聖人者與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，亦無我而已矣。是故明道先生曰：“天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。”伊川先生曰：“體用一原，顯微無間”，又將安所主邪？〔3〕

驗證無我的方式，還有無欲，亦即無所私主，因為一旦有所私，有所主，自然就會有欲望產生，如此人我自然分別，所以關鍵還是在私欲。上文所說的克己，便是克去己私，如此才可能心普萬物、情順萬事，而絲毫不覺扞格。是以明道所說的無心與無情，便是無私心與無私情；至於合天地日月四時鬼神，便是自然而成就，無須刻意為之。

在明明德之後，允初又細說了《大學》八目的前幾項，其文云：

……知至云者，外觀其物，物無其物。物無其物，是謂物格。內觀其意，意無其意。意無其意，是謂意誠。進觀其心，心如其心。心如其心，是謂正心。……不役其心，不動于意，不殺

〔1〕 清·彭紹升：《讀書》，《二林居集》，卷一，頁5上（總頁305）。

〔2〕 清·彭紹升：《論語集註疑》，《二林居集》，卷二，頁8下（總頁314）。

〔3〕 清·彭紹升：《太極圖說疑》，《二林居集》，卷二，頁6下-7上（總頁313）。

于物，是謂身修、家齊、國治、天下平，其機莫切于知本。……而其功莫精于誠意。^{〔1〕}

由外觀、內觀，而進觀，允初逐層闡釋了知至、物格、意誠、心正四個階段。首先，先論“物無其物”，允初之意，必須先明白萬物皆備於我，民吾同體，物我無別，方能有物無其物的境界，如此自然不會為物所混淆；其次，允初對意的認知，明顯屬陸、王一脈，其學派歸屬，相當明確：“蓋亂吾知者，意也，意之動而好惡形焉，是不可得而遽泯也，慎之于獨而已矣。”^{〔2〕}允初以意乃造成心知混亂的根源，故不動意念的無意狀態，便是意誠。如此說來，誠意之誠，實近於止念、息念的工夫；再次，念既不起，心體便能如實呈現，不為意、物所役，如此便是心之正了。故心正必須在物格與意誠的前提下，方能圓滿達成。在允初看來，一旦達成了心正的階段，身修、家齊、國治，乃至天下平，猶如水到渠成，不是問題。總括來說，由明明德以至民吾同體，是知本的契機；而誠意止念的工夫，更是重要的關鍵。

對於誠意工夫，允初再三著墨：

慎之于獨，無有作好，無有作惡而已矣。……然則學者宜知所以事心矣。心本無所，有所，不可也；本無不在，有不在，不可也。善事心者，納之于矩而已矣。……矩也者，所謂極也，至善也。^{〔3〕}

意之動則好惡形焉，故無有作好、無有作惡的慎獨工夫，便是在意念動靜之間，慎觀其中的隱微變化，並學習如何止息意念，使意不起，如此便無法造作好惡，同時避免心受干擾，此即是允初所認知的慎獨工夫，此一工夫，與上文的誠意幾乎重疊，但似乎更加細膩，因為誠意主要是指不動意念，以處於無意狀態，但慎獨則在謹慎觀察意念可能起作時的細微動靜，再從而介入止息的誠之工夫，故無作好惡的慎獨的工夫，不但較誠意更為先行，亦涵括了誠意的工夫。

允初此番認知，看似類近於佛教的止觀，^{〔4〕}但實則不盡相同，關鍵在於允初對心的理解。引文中謂“心本無所”，“本無不在”，善事心者，必納心於矩，於極則，於至善。但問題在於，允則所謂的至善或極則是什麼？

允初論《易》時，曾討論過這個問題。其文云：

〔1〕 清·彭紹升：《讀古本大學》，《二林居集》，卷一，10上（總頁307）。按：文中謂“心如其心，是謂正心”，應為“心如其心，是謂心正”。

〔2〕 清·彭紹升：《讀古本大學》，《二林居集》，卷一，頁10上（總頁307）。

〔3〕 清·彭紹升：《讀古本大學》，《二林居集》，卷一，頁10上－下（總頁307）。

〔4〕 隋·智顗：《摩訶止觀》云：“止、觀各三義，息義、停義、對不止止義。……貫穿義、觀達義、對不觀觀義。”見《大正藏》第1911冊，卷三，頁21。按：允初的誠意、慎獨旨在止息意念，的確類似止觀之止義，但允初之外觀無物、內觀無意、進觀如心，則顯然與止觀之觀不同。

乾坤者，太極之妙用也。太極者，自心之異名也。太極無體，以陰陽為體，陰陽分而太極隱矣。……自心無體，以動靜為體，動靜岐而自心泯矣。……知自心之未始有乎動靜也，知動靜之未始離乎自心也。是故自心常定，而動靜同歸矣。其本在誠，其功在敬與義。^{〔1〕}

太極為自心之異名，此乃以天地萬物即自心之概念，是以無方所，又無不在，故自心無體，即陰陽動靜之用以顯體。然動靜之用尚不足以盡顯心體，唯有意誠心定之時，方能統攝一切陰陽動靜，這也就是善事心者，納心于矩之時。由是可知，所謂的納于矩、于極、于至善，都只是定心的意思，也就是正心、心如其心，不為意動，不受物淆的原始狀態，此一狀態，是含融天地萬物而無私我的，也是毫無好惡起作意念干擾的，更是超越動靜的，所以才會用極和至善來形容。一旦達到這樣的狀態，便有敬與義的功效。

敬、義的功效，之所以能夠經由定心而達成，那因為是心的原始狀態便內含這些元素，或說有成就這些元素的起點。允初亦曾指點如何探求這些元素：

讀書講明義理，祇貴求其放心，……只心便是天，盡之便知性，知性便知天，要不可外求，合之《定性書》、《識仁篇》諸說參之，可以審端致力矣。^{〔2〕}

明道的《識仁篇》開篇便道：“學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。”^{〔3〕}所以心的原始狀態只要呈現，便必然是以敬持守，方能存之，而義，就是自然地流露。至此，應該可以非常確定，允初所認知的心，自始至終都是與物同體的仁心，也就是包含了義禮智信的仁心，是一非常明確的道德主體，而此一主體不須向外求索，只要能誠其意，使之安定，復其原始狀態，便可知性。

“只心便是天，盡之便知性，知性便知天”，盡心便知性、知天，也就是當仁義禮智信的道德主體自然且充分地流露，毫無阻滯之時，便可見性而知天。可知若要見性，乃至知天，必須先得經過盡心的過程，這是相當重要的先決條件。

允初對於性的說解，大多集中於討論《中庸》的篇章。茲引其要者如下：

《中庸》，其盡性之書乎？何言乎“天命之謂性”？維天之命，於穆不已，來無所從，去無所至，成一切性，離一切性。成一切性，故即性即命；離一切性，故即性非性。……惟知性者，素位而行，無入而不自得，堯舜禹湯文武周公孔子，其盡力矣。盡之者，非獨自盡其性，天地鬼神

〔1〕 清·彭紹升：《讀易》，《二林居集》，卷一，頁1上－下（總頁303）。

〔2〕 清·彭紹升：《與韓公復》，《二林居集》，卷三，頁13下（總頁325）。

〔3〕 宋·程顥：《識仁篇》，詳見《二程集·河南程氏遺書》，卷二上，頁16－17。

艸木禽獸一以貫之矣。何以貫之曰，誠而已矣。誠之之功，曰慎獨而已矣。〔1〕

“來無所從，去無所至，成一切性，離一切性”，這四句對天命的解說，並不易解。允初以來無從、去無所解天命，表面意謂天命無可捉摸，但實際很可能暗含了緣起生滅的概念，襲用了佛教中觀的說法。〔2〕允初接著又因天命能作成萬物之性，故曰“成一切性”；萬物之性中自然含有所接受的天命，故曰“即性即命”。“離一切性，即性非性”，此蓋就概念而言，天命與萬物之性畢竟不同，故天命雖與性相即，但究竟不是性，故云“即性非性”。

《孟子·盡心》中有一段討論性、命的文字，允初亦有解說。茲先引《孟子》原文：

孟子曰：“口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。”〔3〕

關於這段文字的解釋，明清以來，大體都採用朱熹（1130－1200）的講法。其意以為，君子之所以不依常人稱謂“性”、“命”，實因先天本性中雖有感官欲望，但卻因貧富階級等際遇命數，未必皆能如願，是以有各種不同的影響。至於天命予人的仁義禮智，則因個人稟賦本有清濁厚薄之別，表現各異，唯性善可學而盡，端視各自努力的程度，所以不全由先天稟賦決定。〔4〕由是可知，不論是性或命，先天所擁有的，都還必須配合後天的各種因素，才會形成最後的結果。因為先天並非唯一或絕對的關鍵，後天可以改變的其實很多。

朱子的解法其實深受程伊川（1033－1107）影響，先解“性也，有命焉”之“命”為品節限制；後解“命也，有性焉”之“命”為厚薄清濁。在同一段文字之內，“命”字先為命數際遇，後又為天生氣稟，如此歧異的解法，允初著實無法認同，直接指出朱子誤解“命”字，使得此章主旨數百年來晦而不明，〔5〕影響不可謂不大。

〔1〕 清·彭紹升：《讀中庸》，《二林居集》，卷一，頁11上－下（總頁308）。

〔2〕 《中論》云：“不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。”詳見龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦·三藏鳩摩羅什譯，《中論觀因緣品第一》，《中論》，收入《大正藏》，第1564冊，卷1，頁1。按：允初在此用了中觀思想，黃依妹亦曾提及，詳參黃文《彭際清與戴震的儒佛論辯》，《東方宗教研究》第二期，1990年10月，頁236。

〔3〕 語見《孟子·盡心下》，收入宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十四，頁369。

〔4〕 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十四，頁369。按：朱子注云：“程子曰：‘五者之欲，性也。然有分，不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而求必得之也。’愚按：不能皆如其願，不止為貧賤。蓋雖富貴之極，亦有品節限制，則是亦有命也。”“程子曰：‘仁義禮智天道，在人則賦於命者，所稟有厚薄清濁，然而性善可學而盡，故不謂之命也。’張子曰：‘晏嬰智矣，而不知仲尼。是非命邪？’愚按：所稟者厚而清，則其仁之於父子也至，義之於君臣也盡，禮之於賓主也恭，智之於賢否也哲，聖人之於天道也，無不吻合而純亦不已焉。薄而濁，則反是，是皆所謂命也。”

〔5〕 清·彭紹升：《孟子集註疑》，《二林居集》，卷二，頁12上（總頁316）。

若仔細看，便會發現朱子對前後兩個“性”字的解釋也不一致。“性也，有命焉”之“性”，解為告子“生之謂性”的耳目口鼻之欲；“命也，有性焉”之“性”，則亦依伊川解為性善之性，即由性之理的角度而言。所以，同一段文字，朱子對“性”有兩個不同的解法，對“命”也有前後各異的說辭，難怪允初會提出極大的質疑，認為朱子之說誤解孟子所言。

允初藉由《孟子》這段文字，特別清楚地討論了性、命的分別。允初以為，口目耳鼻四肢，是生而有欲者，雖然一般人認為這是與生俱來的需求，所以稱之為性，但這並非性之本然。因為性之本然，應該是無聲無臭，來自不已的天命流行，所以“性也，有命焉”，君子不以生理層次的欲念為性。再就仁義禮智而論，這是天命賦予人的特質，無法離開人而獨立存在，所以只要能反求諸身，便可發現這些特質內在於人，即性之本然，人可以努力盡性以成就之，所以“命也，有性焉”，因此君子不會直接把這些特質當作命，因為只有透過人的努力，才能成就這些特質。^{〔1〕}

根據上文的析論，可知允初對於《孟子》此段文字中的“性”，均作性之本然解，亦即伊川的性之理；而“命”，則皆解作天命，意同《中庸》“天命之謂性”的“天命”。允初以為，當人充分流露心所本具之仁義禮智信時，便能見性而知天，是可知允初的性之本然，即是仁義禮智，這些特質，來自天的命予，所以離了天命，便無法言性；同樣的，離人亦無法言天，因為要知天，必須透過盡心而知性的成就過程。簡言之，天、人相依，性、命相存，無法各自為政。明乎此，便知允初解釋《孟子》的“性也，有命焉”、“命也，有性焉”兩段，是指性、命的相互依存，不可分割。此說確實與朱子《孟子集註》有很大的歧異。

一般人言及“命”，通常指的是命限長短，或禍福際遇，但在允初看來，這些內涵精確的用詞應該是“數”，而非“命”。真正的“命”，是要透過人盡力呈現所稟受的道德特質，方能完整顯現，但並不會因人的生死而有所增損。^{〔2〕}

在釐清性、命的關係之後，允初又再次強調盡性者，應可與天地鬼神艸木禽獸相貫通，因萬物之性皆由天命而來，這是天地萬物共同的根源，但若要貫通，必須以“誠之”的工夫，才能達成。而誠之之功，即是慎獨。

上文曾析論允初認知的誠意工夫，主要是指不動意念，而慎獨則是在觀察意念起作時的細微動靜，再加入止息的工夫，故慎獨先行於誠意，廣義上亦可涵括誠意。筆者先前的論述，在此可以得到進一步的驗證，允初確實是以慎獨包括了誠意的工夫，其內涵便是由觀意而止意。

〔1〕 清·彭紹升：《孟子集註疑》，《二林居集》，卷二，頁11下-12上（總頁315-316）。其文曰：“命有從其末而言之者，死生有命，得之不得曰有命是也；有反其本而言之者，或言基命，或言立命是也。由前之說，則所謂命者，乃氣數之適然，而無與乎吾性；由後之說，則其所謂命，乃性之所從出，而天之所以為天也。即以口目耳鼻四肢而論，其生而有欲者，性也，而非性之本然也。性之本然，無聲無臭，一命之不已而已矣。故曰君子不謂性也。以仁義禮智天道而論，其一本乎天者，命也，而命非離人而立者也，反之于身，有物有則，性之所自成也，故君子不謂命也。然則外人以求天，不可也；離命以言性，不可也；其為物不二，在自反而已矣。”

〔2〕 清·彭紹升：《讀左氏春秋》，《二林居集》，卷一，頁13上（總頁309）。其文云：“夫人之言命者，莫切于生死矣。不知生死者，數也，非命也，命非生死之所能與也。劉康公曰：‘民受天地之中以生’，所謂命也，盡其道而生，其生也無加；盡其道而死，其死也無損，命之所以立也。”

行慎獨工夫時，無好惡起作，心不受干擾，自然回復到原始狀態，含融天地萬物而無私我，如是自能貫通天地萬物之性，並體認共具之天命。這就是盡心便知性，知性便知天的緣故。

允初對於《中庸》盡性之說，費心詮解，可知對是書的器重。在論及《易》乾卦六爻之義時，允初以為此係《中庸》一書的根源，並將觀卦的“觀我”，解釋成慎獨，^{〔1〕}完美地結合《易》與《中庸》。又主張《中庸》可盡禮樂之要義，禮樂實中和之異名。故若想深入理解禮樂，必須先以慎獨為基礎，體未發之中，致已發之和，進而盡天命之性。^{〔2〕}

由是可知，允初幾以《中庸》匯聚儒家重要經典，闡發明心、見性、知天的重要論點。其論尊德性、道問學，則以博學、審問、慎思、明辨等道問學之功，皆所以明善，善即德性，亦即本明之體。^{〔3〕}故道問學的目的，是為了尊德性。廣大精微、高明中庸，皆德性所本具，是以致之、盡之、極之、道之，乃問學邊事，^{〔4〕}亦即道問學的努力，是為了將本具的明德發揮得淋漓盡致，故尊德性外，別無道問學。由是可知，允初儒學觀中的道德主體，是非常明確的，此一主體所內含的善，或說仁義禮智信等，皆來自天命，本具於心，屬性之本然，只要能行慎獨之功，便能明心，進而見性，最終知天。

細心的讀者應該會發現，允初對於心、性二者內涵並未清楚分辨，時而相重。大部分的宋明儒者對於心性理氣，儘管其間有著千絲萬縷的聯繫，但都會分別說明，但允初卻認為，“《大學》言心不言性，《中庸》言性不言心，心、性相即，是一非二。《易》論理不論氣，《孟子》論氣即論道，氣即理，氣亦道，合言之，一心而已。”^{〔5〕}

允初在此混心、性為一，忽略性純為理，而心卻具能動特質的基本概念。但上文亦曾表明盡心方能知性，進而知天，清楚說明其間工夫有程序先後之別。故此處所謂的“心、性相即”，除了再次印證允初的確屬於陸、王“心即理”一脈，亦必然是指盡心而知性的階段，因為唯有經過這個階段，方能有心、性相即的可能。只是允初為求簡便，以一心統攝所有，因為這不但是最初的根本，也是一切的起點。

前文曾云允初曾因歸心淨土，不復再為陸、王樹幟，以此反證允初的儒學傾向。其曾祖彭定求有《儒門法語》、《姚江釋毀錄》等書，明載定求尊朱的立場，以及引陽明學為同心之助，堪稱超越程朱、陸王之爭的典範。^{〔6〕}允初有此家學，兼以歸心淨土，爾後更朝會通儒、佛的方向發展，確實對

〔1〕 允初云：“乾六爻之義，《中庸》一書所自出也。……觀之有孚於盥而不薦，君子之觀民也，觀我而已矣。觀我也者，不于其眾，于其獨；不于其發，于其存。”詳見清·彭紹升：《讀易》，《二林居集》，卷一，頁1下-2下（總頁303）。

〔2〕 清·彭紹升：《讀禮記》，《二林居集》，卷一，頁8下-9上（總頁306-307）。其文云：“後之言禮者，吾悲之辨名物、稽象數，攷文章以為禮，禮若是而已哉！後之言樂者，吾悲之別陰陽、分尺寸，窮損益以為樂，樂若是而已哉！若是者，古人之糟魄已爾。……故記禮之文，《中庸》其盡之矣。禮樂者，中和之異名也。不明乎天命之性，而慎獨以為基，其可以議于禮樂乎哉！”

〔3〕 清·彭紹升：《大學章句疑》，《二林居集》，卷二，頁9上-下（總頁314）。

〔4〕 清·彭紹升：《中庸章句疑》，《二林居集》，卷二，頁10下（總頁315）。

〔5〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁164上。

〔6〕 詳參彭國翔：《清康熙朝理學的異軍——彭定求的《儒學法語》初探》，《近世儒學史的辨正與鉤沉》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2013，頁602-607。

於儒學內部的學派之爭毫無興趣，但其“心性相即”的論點，卻仍透露了陸王學說的根柢，這是無可否認的事實，亦毋須避諱。

允初主張的慎獨工夫，與所明之心、所見之性、所知之天，無非都是要泯除私我，達成領悟民吾一體的最終境地，故如何體現並安立與萬物合一的仁心，才是允初儒學觀的終極目標。

(四) 一乘決疑

上文曾經提及，乾隆四十二年(1777)，允初卅八歲時，盧文弨、戴東原均致書與之論辨儒、釋問題。盧文弨《抱經堂文集》中有《荅彭允初書丁酉》，作於是年，亦即允初和戴東原往來論辯之時，因此是文尤可注意。文中盧氏針對所見之《二林居制義》提出意見，指出允初以小儒明指朱子，實乃離經叛道之舉。^{〔1〕}又云：

……如《自古皆有死》篇，後自記云：“惟此一事實，餘二即非真。”案：此二語本出《法華經》。“事”本作“法”字，所謂“一法”，彼蓋即指趺坐而坐，引而不發，為學徒作指點語。今改“法”為“事”，列之文後，便令人百思不解。……今為年兄計，莫若擇其大害理者，亟火之能，決然舍其舊習，而唯吾儒是從。斯大勇也，否則慎無為騎牆之見。^{〔2〕}

今查《妙法蓮華經》《方便品第二》，中有偈曰：“唯此一事實，餘二則非真”，^{〔3〕}盧氏以為“事”本作“法”字，不知何據。然重點在於盧氏以房師身分，^{〔4〕}勸說允初捨去舊習，“唯吾儒是從”。足見盧氏所關懷者，在於允初兼融儒、釋，並不專主儒家，故盧氏譏為騎牆。

今存文集中，未見允初對是函的回覆，但在《復王鳳喈》一函中，則可見允初的立場。允初云：

經云：“唯此一事實，餘二則非真。”於儒、佛之間，妄生分別，妄論短長，皆塗說也。大丈夫所貴知本耳，誠得其本，則一切差別法，無不從此流出，又安肯尋枝摘葉，寄他人之籬下乎？^{〔5〕}

按：王鳳喈即王鳴盛(1722-1798)，乾隆十九年(1754)榜眼。由此段引文可知，允初以為儒、佛之間並無分別，不應隨世人道聽塗說，《法華經》之語，正明白道出允初以為儒、佛非二即一的看法。

對於此一議題，允初在與友人書札中，有更清楚的說明。其文云：

〔1〕 清·盧文弨：《荅彭允初書丁酉》，《抱經堂文集》，卷十八，頁18下(總頁703)。

〔2〕 清·盧文弨：《荅彭允初書丁酉》，《抱經堂文集》，卷十八，頁19上-下(總頁704)。

〔3〕 姚秦·鳩摩羅什譯：《方便品第二》，《妙法蓮華經》，收入《大正藏》第9冊，no. 262，卷一，頁8。

〔4〕 允初云：“紹升年十八，中禮部試，出餘姚盧先生紹弓之門。”詳見清·彭紹升：《盧太公墓志銘》，《二林居集》，卷十一，頁3下(總頁388)。

〔5〕 清·彭紹升：《復王鳳喈》，《一行居集》，卷四，頁12上-下(總頁245)。

承諭引陽明先生論三教語，最為圓通，非從上諸儒所及，但所分中間左右，亦從其教而別之，非道之本然也。道一而已，在儒為儒，在釋為釋，在老為老。教有三，而道之本不可得而三也。……拆去牆壁，往來自在者，近之矣。……方知前此種種分別，種種馳求，悉是捏目生華，都無此事。……承索《法華經》，此經幽遠深固，非思量分別之所能解。^{〔1〕}

陽明以三間廳堂比喻三教的說法，極為有名。陽明以為，聖人盡性至命，儒、佛、老、莊皆吾之用。後儒者不見其全，故分而為三。譬之儒者廳堂，三間原共為一廳，割左邊一間與佛，右邊一間與老，自處中間。實因儒者不知聖道大，二氏自私之道小也。^{〔2〕}

允初以為，陽明以三間廳堂比喻儒、釋、道三教之說，雖稱圓通，但尚未究竟，因為道之本然，唯一而已。教雖有三，其名異，其實同，拆廳堂之牆，往來便可自在無別。文末又再次提及《法華經》，是可知允初對於是經主旨三乘歸一的說法極為服膺，不過《法華經》所說的三乘是聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，^{〔3〕}但允初在此化用為儒、釋、道三教，以明三教歸一。

允初在四十二歲時，完成《一乘決疑論》的初稿，此書至五十二歲定稿，允初享年五十七歲，故此書可視為晚年定論。今觀是書題名，便可知目的在闡揚其三教歸一之說。是書大抵為釋氏辯，通常先釐清諸儒對釋氏的某些誤解，隨後便說明儒學中自亦有類近甚或相同的說法，例如佛氏未嘗專內而遺外，^{〔4〕}六經亦言鬼神，^{〔5〕}佛氏戒殺而儒有不忍之心，同為萬物一體之學。^{〔6〕}《中庸》明誠，知本達本，佛說亦在其中；^{〔7〕}《大學》之本即明德，《楞嚴》亦有格致、顧諟、見性云云。^{〔8〕}

是書最後概論三教，謂儒教以天命為宗，至善為體，其機順，主經世；老教以無極為宗，希夷微為體，其機逆而順，在世出世間；佛教以一心為宗，盡虛空、徧法界為體，其機逆，主出世。《中庸》謂上天之載，以無聲無臭為至，此即太極反乎無極；而孔子自謂無知，實超乎色空。釋氏究竟本來，涅槃生死，俱不可得，是可知世出世間，同一毗盧遮那妙莊嚴海。^{〔9〕}故二程、朱、陸、梁谿諸儒之

〔1〕 清·彭紹升：《答沈立方》，《一行居集》，卷四，頁15下-16下（總頁252-254）。

〔2〕 陽明曰：“聖人盡性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用，皆我之用，即吾盡性至命中完養此身謂之仙，即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間，共為一廳，儒者不知皆吾所用。見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。”詳見明·王守仁：《王陽明全集·年譜三·嘉靖二年十一月》，上海：上海古籍，1992，卷卅五，頁1289。

〔3〕 《法華經·譬喻品》中以火宅喻三界，並以羊車、鹿車、牛車誘使諸子離宅出三界，最後又以大白牛車乘載所有，即以大乘統攝聲聞、緣覺、菩薩三乘，再三強調三乘歸於一乘。詳見姚秦·鳩摩羅什譯：《譬喻品第三》，《妙華蓮華經》，卷二，頁10-16。

〔4〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁151上。

〔5〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁152上。

〔6〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁153下。

〔7〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁159上。

〔8〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁160下。

〔9〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁165上-下。

說，咸不異於佛，此心理之同，不容有二。^{〔1〕}

允初最後將儒、釋、道三教的世出世間法，全歸入《華嚴經》的毗盧遮那妙莊嚴海，看來似是三教同歸於佛，但若仔細耙梳其間論說，允初深知儒學心、性內涵的道德主體是其根本，此與佛學的真如本心、緣起性空的概念無法吻合，但允初卻仍視而不見；由其初誓淨土，轉而悅心儒說，再論盡心、知性、知天，至“唯此一事實，餘二則非真”，以及陽明“三間廳堂”的譬喻，甚至是《一乘決疑論》中的種種辨解，無非都是在梳理儒學之餘，強調釋氏之說不異於儒，彷彿《華嚴經》的理事無礙、華藏世界皆可融攝一切，此舉固可說是援儒入佛，但若說允初以佛契儒，其實亦不為過。當然，這也可能是推廣佛學的策略，但他經年累月的閉關，一心念佛，歸往淨土的決心與踐履，讀者絕不可能視而不見，也許，就允初個人而言，他確實認為儒、佛、道三家學說打併歸一並無問題，所以才在闡論學說時，見同略異，通貫三者，畢竟，明心見性以“知”天命，一心念佛以“歸”西方，才是允初這位“知歸子”最終的嚮往。

儒佛交涉的議題由來已久，至明中葉以後尤其盛行。允初的《居士傳》羅列趙大洲（1514 – 1576）、管東溟（1536 – 1608）、楊復所（1547 – 1599）、陶望齡（1562 – 1609）、焦弱侯（1541 – 1620）等人，諸人學說雖各有所重，但俱主張儒佛融通，其中允初似乎特別認同趙大洲的《二通》，即經世通和出世通，大洲以為經世者不礙於出世之體，出世者不忘乎經世之用，千聖一心、萬世一道；允初且引大洲曾言服膺李長者（635 – 730）《華嚴合論》，其《二通》之作，蓋將游戲乎華嚴的毗盧性海中。^{〔2〕}而管東溟亦以為儒、釋教理可相參而圓，但教體則可各有所矩而不濫，^{〔3〕}且毗盧法界亦可與乾元相應和，普賢行海可與孔矩印心；而乾元統天之旨，即孔子的出世心法。^{〔4〕}陶望齡與善友創立的放生會，作《放生詩》十首，闡因果輪迴之說，允初盡錄於《居士傳》中。^{〔5〕}上文曾云允初卅十多歲時，亦曾設放生會，且將三教法全歸入華嚴的毗盧遮那妙莊嚴海云云，都很有可能曾受到諸人的啟發，雖然這些說法或作為並非諸人所獨創，但允初在《居士傳》中特別提及，很顯然是高度認同。唯允初之茹素，來自於對儒家體仁的思想有深刻的體會，此舉雖與釋氏茹素之行相同，但肇始之因卻與許多主張儒佛融通者有別，這確實是允初異於眾人之處，也許正因如此，使得允初在主張三教融攝於華藏世界之時，仍對儒家思想的本質和影響始終具有深刻的信念，體仁之知與茹素之行，在在令儒家主張根本地烙印在允初的思想中。

〔1〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁165下–166上。

〔2〕 清·彭紹升：《趙大洲傳》，《居士傳》，卷三十九，頁3上–4上（總頁538）。

〔3〕 清·彭紹升：《管楊陶焦唐瞿傳》，《居士傳》，卷四十四，頁1下（總頁551）。

〔4〕 東溟曰：“乾元者，天地人之總心，三教聖人之敦化處也。……愚以毗盧法界印乾元，以普賢行海印孔矩，意有在也。蓋戒儒者毋以名利心希孔子，孔子自有出世心法。通乎毘盧，則乾元統天之旨是也，如之何其弗參也！參乾元，可以不歷僧祇而獲法身矣，亦毋於綱常外求佛行。佛門所重普賢萬行，具在儒宗，如禮儀三百、威儀三千之矩皆是也，如之何其弗循也！循孔矩，可以越歷三祇而成正覺矣，不歷僧祇而獲法身。”詳見〔明〕管志道：《答屠儀部赤水丈書》，《問辨牘·元集》，日本尊經閣文庫藏明萬曆二十六年序刊本，頁67下、70上–下。

〔5〕 清·彭紹升：《管楊陶焦唐瞿傳》，《居士傳》，卷四十四，頁6上–7下（總頁553–554）。

四、與戴東原之論辯

休寧戴震，字東原，係乾嘉皖派之首。稽古綜核，博聞強識，主張讀經宜先明訓詁，而後方能知義理，於天文、律曆、聲韻、輿地、算學無不精通，所著《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》等書，辨性慾、理氣、理欲之見，闢程、朱、老、釋之說，^{〔1〕}其《答彭進士允初書》一函，堪稱《孟子字義疏證》一書之濃縮版，是函所作時間，乃乾隆四十二年丁酉（1777），即東原逝世之年，可視為東原思想定論，意義非比尋常。

允初之《二林居集》中，有《與戴東原書》一文，係針對東原之《原善》及《孟子字義疏證》二書內容而發，上述東原的《答彭進士允初書》，便是為了回應允初此信而作。清楚地說，先是東原贈二書予允初，允初作《與戴東原書》言明感想，東原再覆函《答彭進士允初書》回應允初所言。由於二函內容針鋒相對，頗能得見二人問學宗旨，且因內容涉及儒、釋、道之思想，牽涉層面極廣，可視為清中葉儒釋論辯的一個重要案例，值得深入分析。

本文藉二人往來書札，首論二函緣起及立場，其次列舉二人論辯癥結，如命與神、無欲、反之與復初等三議題，逐一考察二人辯說方式及根本立場，並析論允初對儒家經典的說解，以期深刻掌握允初援釋入儒的詮解思路，其間曲折複雜，可窺清中葉學者儒、佛立場之一斑。

（一）二函緣起及立場

先看允初之《與戴東原書》。是文首先交代東原贈書一事：

承示《原善》及《孟子字義疏證》二書，其于烝民物則、形色天性之旨，一眼注定，傍推曲譬，宣洩無餘。其文之切深奧衍，確然戴記之遺，漢、唐諸儒言義理者，未之或先也。紹升憚于學問，于從入之塗不能無異，要其同然之理，即欲妄生分辨，安可得邪？^{〔2〕}

文中所言“烝民物則”，出自《詩·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。”^{〔3〕}而

〔1〕 錢賓四先生指出，東原義理三書，《原善》三卷之擴大本約成於丙戌（乾隆31年，1766，東原年44），《緒言》一書應完成於壬辰菊月（乾隆37年，1772，東原年50），《孟子字義疏證》則成於丙申（乾隆41年，1776，東原年54）。《原善》辨欲乃性之事；《緒言》為理氣之辨，頗排擊宋儒；《孟子字義疏證》則特提理欲之辨以駁宋儒，明確指出理乃存乎欲者也。故《孟子字義疏證》乃會合前兩書為一說，唯對宋儒之見解，《原善》尚未提及，《緒言》已有譏排，《疏證》最為激昂。詳見錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1987，第八章，頁324-355。

〔2〕 清·彭紹升：《與戴東原書》，《二林居集》，卷三，頁16下-17上（總頁326-327）。

〔3〕 語見《詩經·大雅·烝民》，詳參漢·毛亨傳、鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩注疏》，《十三經注疏》，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1965，卷十八，頁674-1。

“形色天性”，則源於《孟子·盡心》：“形色，天性也。唯聖人然後可以踐形。”〔1〕兩段文字說的都是天與人之間的關聯，在人身具象的形體中承載著與生俱來的本性或律則。允初先盛讚東原二書能曲邇其旨，甚至可與漢、唐諸儒媲美，但即使對於東原所言之理無可否決，所入之塗卻無法苟同，此乃是函所作緣由。乍看之下，允初之意似謂二人殊塗同歸，其所爭者僅殊塗耳；但若細究此中意味，實不難嗅聞二人學問之宗旨其實未必同歸。

接續再看東原之《答彭進士允初書》。東原云：

日前承示《二林居制義》，文境高絕，然在作者，不以為文而已，以為道也。大暢心宗，參活程、朱之說，以傳合六經、孔、孟，使閎肆無涯涘。……足下之道成矣，欲見僕所為《原善》，僕聞足下之為人，心敬之，願得交者十餘年於今。〔2〕

依此函，可知允初與東原彼此早聞對方大名，相互傾慕已久；蓋允初此時僅知東原有《原善》一書，尚不知還有《緒言》、《孟子字義疏證》等，故僅表達擬拜讀《原善》之意，待東原贈以《原善》，並出新著《孟子字義疏證》之後，〔3〕允初遂禮尚往來地回贈個人文集。允初文集本名“二林居制義”，與今所見之“二林居集”不盡相同，上文已言及，茲不贅述。東原在閱讀《二林居制義》之後，所下結論乃允初以心宗之旨，兼參程、朱，並傳會六經、孔孟。要言之，東原以為，允初之旨歸在心宗，至於六經、孔孟之說，不過其附會之對象耳。既然如此，東原對於允初函中所云殊途同歸之言，自然不會毫無意見：

……雖《原善》所指，加以《孟子字義疏證》，反覆辯論，咸與足下之道截然殊致，叩之則不敢不出。今賜書有引為同，有別為異，在僕乃謂盡異，無毫髮之同。〔4〕

文中所言之“今賜書”，即上文所引允初之《與戴東原書》。東原在此鄭重表明立場，謂與允初立場“無毫髮之同”，此舉頗有管寧（158－241）割席，分道揚鑣之意味。而其中因由，自然在於東原對於心宗的不認同：

宋以前，孔、孟自孔、孟，老、釋自老、釋，談老、釋者高妙其言，不依附孔、孟。宋以來，孔、孟之書盡失其解，儒者雜襲老、釋之言以解之。……對同己則共證心宗，對異己則寄託其說於

〔1〕 語見《孟子·盡心上》，詳參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十四，頁360。

〔2〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，收入《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995），卷八，頁352－353。

〔3〕 關於東原何以僅贈允初《原善》、《孟子字義疏證》二書，未及《緒言》，錢賓四先生如是推測。詳參錢穆：《中國近三百年學術史》第八章，頁330。

〔4〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁353。

六經、孔、孟，曰：“吾所得者，聖人之微言奧義。”而交錯旁午，屢變益工，渾然無罅漏。^{〔1〕}

東原所謂之心宗，主要是指雜糅老、釋的陸、王心學，下文會有更清楚的說明。然而，由此段引文，不難得知東原最不能忍受的，便是對於孔、孟學說的誤解，尤其是此一誤解是以夾雜老、釋之言的方式，引導學者認識一個假的孔、孟，這正是東原所極力指責的對象，也正是東原對允初學說的認識，基於此一認識，遂有了《答彭進士允初書》不得不作的長篇議論。下文將根據這兩封書信中的質問與回覆重點，一一梳理分析，以考察清中葉兩位重要學者的儒佛之辯。

（二）命與神

首先論命。此係二人首要的歧異點。先引允初說法，其文曰：

《原善》之言“天命”也，引記云：“分于道謂之命”，解之曰：“限于所分曰命”，此恐不足盡《中庸》“天命”之義。《中庸》之言“天命”也，言上天之載而已。此上不容有加，若有加，何以云至？“維天之命，於穆不已”，天之所以為天，無去來，亦無內外，人之性于命也亦然。昭昭之天，即無窮之天，孰得而分之？命有自分，即性有所限，其可率之以為道邪？率有限之性以為道，遂能位天地、育萬物邪？此其可質者一也。^{〔2〕}

“分于道謂之命”一言，出自《大戴禮記·本命》。^{〔3〕}允初顯然不願採信這個說法，而堅持以《中庸》為準。在允初的認知中，天乃無窮無盡，故不可分；天既不可分，人性由天命而來，自然亦不可分。倘若人性可分，那麼便無法率性為道，因為所率者乃殘缺之道，無法完整體現道的內涵。此係允初所主張的天命與性之概念。

允初在此對於天的形容，很值得細細考究。《中庸》對天地之道有不少描述：“其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。”^{〔4〕}所強調者乃空間的周遍廣大，與時間的久遠，乃至發育萬物千變萬化的能力。書中一再力闡天道之內涵，但卻不曾論及天是否有源頭，若有，其源頭從何而來；若無，其何以存在？允初以“無去來，無內外”形容天，“無內外”或可符合博厚的周遍廣大，但“無去來”便與只強調時間久遠的“悠久”概念不盡相符了。“無去來”謂無所從來，亦無所去，“去來”二字隱含了緣起生滅的概念，暗用了佛教中觀的說法，上文已曾提及，茲不再述。

東原對於允初謂天不可分，故命亦不可分的說法，不但不同意，且仍堅持引用《大戴禮記》

〔1〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁353。

〔2〕 清·彭紹升：《與戴東原書》，《二林居集》，卷三，頁18下（總頁327）。

〔3〕 語見《大戴禮記·本命》。詳見清·王聘珍：《大戴禮記解詁》，臺北：文史哲出版社，1986，頁250。

〔4〕 詳見宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁34。

之說：

僕愛《大戴禮記》“分於道謂之命”一語，道即陰陽氣化，故可言分。惟分也，故成性不同。而《易》稱“一陰一陽之謂道”，《中庸》稱“天命之謂性”，《孟子》辨別“犬之性”、“牛之性”、“人之性”之不同，豁然貫通。^{〔1〕}

東原除了再次引用《大戴禮記》謂道可分的說法，還進一步詮解其可分之理，實由於道屬於氣的層次，這點便和允初有根本的歧異。依東原的邏輯，故道既為陰陽氣化所生，自然可分，其所分者命也，所受者性也，故犬、牛、人所受之性亦各有不同。

東原又曰：

又《詩》、《書》中凡言天命，皆以“王者受命于天”為言，天之命王者不已，由王者仁天下不已。《中庸》引“維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。”其取義也，主於不已，以見至誠無息之配天地。“於穆”者，美天之命有德深遠也。……凡命之為言，如命之東則不得而西，皆有數以限之，非受命者所得踰。……命數之命，限於受命之初，而尊卑遂定。教命之命，其所得為視其所能，可以造乎其極。然盡職而已，則同屬命之限之。……論氣數，論理義，命皆為限制之名。人之得於天也，雖亦限於所分，而人人能全乎天德。^{〔2〕}

東原更進一步申說命有命數、教命二種，前者為氣數，後者為理義，二者俱有其限制，如體有貴賤小大之別，雖然如此，但各分別之間可以互通整併為一，相互支援，人物之於天地，猶然合如一體，是以人心雖限於所分，但仍可統領諸分，以全乎天德。

東原對心的認知是很值得留意的。在東原的理解中，心雖受限於氣分，但其職分卻又超越各個感官，同時具有統領諸分的能力，故能通併為一，以成其德。

東原對心與神之間的關聯，又進一步申說：

心者，氣通而神；耳目鼻口者，氣融而靈。曾子曰：“陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神、靈者，品物之本也。”《易》曰：“精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。”“精氣為物”者，氣之精而凝，品物流形之常也。“游魂為變”者，魂之游而存，其形散而精氣未遽散也，變則不可窮詰矣。老、莊、釋氏，見於“游魂為變”之一端，而昧其大常；見於精氣之集，而判為二本。……老氏之“長生久視”，釋氏之“不生不滅”，無非自私，無非哀其滅而已矣，故以無欲成其私。^{〔3〕}

〔1〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁356。

〔2〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁357。

〔3〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷8，頁358。

文中所引曾子之說，出自《大戴禮記·曾子天圓》；^{〔1〕}所引《易》說，出自《繫辭上傳》。^{〔2〕}在東原的思想中，心之神與感官之靈，雖有陰陽之別，但均必須是氣通、氣融的前提之下方能顯現。形在氣凝，此物之所以生，屬陽；若形敝氣未散，此氣便是魂之所以存的根據，屬陰。東原所有的立論都圍繞著氣而開展，並且批評老、釋無法均等平視陰陽二端，偏陽而避陰，且為了避免這形敝氣散之陰面，遂主張以無欲的工夫，達成長生久視、不生不滅的目標。東原對於釋氏“不生不滅”的理解，似乎與長生的概念相仿，此一說法，很顯然是對釋氏的誤解。“不生不滅”，是要人放下對所有相對現象的執著，因為諸相都是虛幻的，所有的現象來自因緣和合、相對而生，隨緣生滅，虛妄非真，並非獨立而絕對的存在，因此本無自性，^{〔3〕}所以自然不可能會如東原所說的“哀其滅”；而釋氏之無欲，亦是要勘破諸相，去除對種種耽溺的渴求，放下一切執著，如此才可能轉迷成悟，了脫生死，此一目標，當然亦與東原所謂的“成其私”相去遠甚。

允初在《原善》與《孟子字義疏證》二書中，當然是一再讀到東原的氣化觀以及對釋氏的誤解，但允初的重點，卻在指出儒家經典的本義為何。以“神”為例，允初云：

……（《疏證》）又以老、莊、釋氏之自貴其神而轉以訾夫張、朱二子。夫神之為言，不始于老、莊、釋氏，《易》大傳曰：“神无方而易无體”，又曰：“神也者，妙萬物而為言者也。”何謂邪？謂不當以神與形為二本，二之，非也，將先形而後神，而不知神之無可先也。^{〔4〕}

“神无方而易无體”，出自《易·繫辭上傳》；^{〔5〕}“神也者，妙萬物而為言者也。”則出自《易·說卦傳》。^{〔6〕}允初以《易傳》來說明儒家不但本有“神”之概念，且特別重視，並以為之所以不應分神、形為二的原因，在於很可能會誤以為形在神先，而不知神其實是先驗的存在。允初不直接說明神在形先，而是以負面陳述法謂“神之無可先”，箇中因由，自然是因為東原的立場正好相反，倘若直接指出以神在形先，東原應該是毫無接受的可能，所以只能以較為婉轉的方式陳述。上引東原謂“心者，氣通而神”，便已說明了神因心之氣而有，故若無心，或心之氣不通，神便不存在，如此先形而後神的見解，正是允初所批評的。允初以為，東原在二書中處處標榜以六經、孔、孟之儒家思想

〔1〕 詳見清·王聘珍：《大戴禮記解詁》，頁99。

〔2〕 詳見魏·王弼、晉·韓康伯注、唐孔穎達疏：《周易注疏》，《十三經注疏》，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1965，卷七，頁147-1。

〔3〕 唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》云：“舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。”（《大正藏》第八冊，no. 251，頁848）；後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》云：“凡所有相，皆是虛妄。”“諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。”（《大正藏》第八冊，no. 235，頁749）。

〔4〕 清·彭紹升：《與戴東原書》，《二林居集》，卷三，頁18上（總頁327）。

〔5〕 詳見魏·王弼、晉·韓康伯注、唐孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，頁147-2。

〔6〕 詳見魏·王弼、晉·韓康伯注、唐孔穎達疏：《周易注疏》，卷九，頁184-2。

自居，但《易》乃儒家之重要經典，《易傳》所言，絕非先形後神之意，故允初根本不論老、莊、釋氏之意究竟為何，只是以子之矛，攻子之盾，直搗儒家核心。

(三) 無欲

上文指出東原對於釋氏“無欲”的誤解，允初置之不論，不過，“無欲”終究是個關鍵性的議題，避無可避，允初必得加以解釋。有趣的是，允初的說法仍有其策略性的規劃，即直接以《中庸》解“無欲”，其文曰：

無欲則誠，誠則明；無蔽則明，明則誠。未有誠而不明，明而不誠者也。其謂君子之欲也，使一于道義。夫一于道義，則無欲矣。程伯子云：“天地之常，心普萬物而無心；聖人之常，情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。”無欲之旨，蓋在於是，固非必杜耳目、絕心慮，而後乃為無欲也。^{〔1〕}

實則《中庸》不曾言及無欲，允初在此以無欲解誠，顯然與《中庸》本義有別。在《中庸》裡，誠者，是天道，而聖人不勉而中，不思而得，便可從容中道，在一般人，若能擇善而固執，亦可中道。至誠者，可盡己性、盡人性、盡物性，乃至於贊天地之化育。誠身之道，則為明善。^{〔2〕}

允初在此套用《中庸》“自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。”^{〔3〕}其意彷彿以為性本無欲，教可無蔽，無欲與無蔽二者必須相互為用；而所教之內容為何？難道是如同老、釋的杜絕感官思慮？允初指出，此法並非真正的無欲，實則君子仍然有欲，唯其欲以道義為歸，其餘摒去，如是方能稱作無欲。允初的論述，始終不正面闡述老、釋的內涵，反而是以儒家經典來詮釋這些關鍵的詞彙，重新定義這些名詞，並且引宋儒程明道的《定性書》作為引證，^{〔4〕}增加說服力。允初的考量其實不難理解，對東原而言，老、釋的意思究竟如何並不重要，重要的是這些關鍵的字眼是否具有原始儒家的內涵。

東原顯然沒被允初說服，且直接戳破允初之伎倆：

請援王文成之言，證足下所宗主。其言曰：“良知之體，皦如明鏡，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂‘情順萬事而無情’也。‘無所住以生其心’，佛氏曾有是言。明鏡之應，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是‘生其心’處。妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是‘無所住’

〔1〕 清·彭紹升：《與戴東原書》，《二林居集》，卷三，頁18上（總頁327）。

〔2〕 《中庸》云：“誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。”詳見宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁31。

〔3〕 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁32。

〔4〕 詳見宋·程顥：《答橫渠張子厚先生書》，《二程集·河南程氏文集》，卷二，頁460。

處。”程子說聖人，陽明說佛氏，故足下援程子不援陽明，而宗旨則陽明尤親切。……陸、王，主老、釋者也；程、朱，闢老、釋者也。今足下主老、釋、陸、王，而合孔、孟、程、朱與之為一，無論孔、孟不可誣，程、朱亦不可誣。^{〔1〕}

東原所引，乃王陽明《傳習錄》之內容。^{〔2〕} 陽明靈活地引用明道《定性書》的“情順萬事而無情”，又穿梭於《金剛經》“應無所住而生其心”之間，^{〔3〕} 將良知之體解得儒、釋交融，左右逢源。而東原卻指出明道所說者乃主張仁義的聖人境界，與佛氏的明鏡之喻，不生執著有根本的差異，陽明以佛氏之喻說良知，所說者乃釋氏而非儒家；而允初所引者雖為明道，但其旨卻更近陽明，甚至與陽明如出一轍。至此，東原之意其實已謂允初陽儒陰釋，且不僅正本清源地將允初所主的老、釋與孔、孟劃清界線，就連屢遭東原批評的程、朱之學，東原亦為之抱不平，同樣與允初所主的老、釋之學區隔開來。

平心而論，東原此處確實點出了儒家聖人對仁義的堅持，與釋氏不生執著的根​​本差異，筆者在上文也曾指出，儒學心、性內涵的道德本體，與釋氏緣起性空、真如本心無法吻合，故東原意謂允初陽儒陰釋，並非虛言。

至於《中庸》之“誠”是否真可以無欲來理解？東原當然有不同的看法：

老氏曰：“……善之與惡，相去何若？”告子曰：“性無善無不善。”……釋者曰：“不思善，不思惡，時認本來面目。”陸子靜曰：“惡能害心，善亦能害心。”王文成曰：“無善無惡，心之體。”凡此，皆不貴善也。何為不貴善？貴其所私而哀其滅，雖逐於善，亦害之也。……《中庸》、《孟子》皆曰：“不明乎善，不誠乎身矣。”今舍明善而以無欲為誠，謬也。^{〔4〕}

東原歷引諸人論善惡，得出老、釋、陸、王俱不貴善的結論，並以為明善方為誠的根本，而允初竟以無欲為誠，實在荒謬！倘若細究東原對於諸人不貴善的結論，難免有以偏概全，甚至誤解的嫌疑。以陽明為例，“無善無惡心之體”，乃四句教的內容，但四句教並不只一種說法，^{〔5〕} 無善無惡的說法，是對上根人說的，旨在跳脫現象界中善惡對立的思考，以形上的角度來看待心意知物，所以沒有所謂貴善或不貴善的問題；另一種說法是至善無惡，這才是對一般大眾的教法，且陽明所倡之知

〔1〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁359。

〔2〕 明·王守仁：《答陸原靜書》，《傳習錄》中，收入《王陽明全集·語錄二》，卷二，頁70。

〔3〕 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》，第八冊，no. 235，頁749。

〔4〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁359-360。

〔5〕 四句教的說法，是陽明平兩廣時，臨行前，錢德洪與王畿各論所學，稱之曰“天泉證道”。詳見明·王守仁：《傳習錄》下，收入《王陽明全集·語錄三》，卷三，頁117-118。按：此事有多處記載，除《傳習錄》外，尚有《陽明年譜·嘉靖六年九月壬午》、王龍溪《天泉證道記》、鄒東廓《青原贈處》、黃宗羲《明儒學案·浙中王門學案二》等，俱有記錄，諸說略有出入，然錢、王二人的四句教首句便自不同，錢謂“至善無惡心之體”，王說“無善無惡心之體”，陽明裁示“無善無惡”的說法乃對上根人說，“至善無惡”之說，則是對一般人而言。

行合一、致良知，無一不是勸人為善，東原的論斷，未免偏頗，不過，這也是自明末以來對王學最常見的批評聲浪，並不始自東原。且即使東原知道陽明貴善，卻仍然無法接受陽明學中接近禪學的部分，所以貴善與否並非真正的重點，關鍵是於“誠”的內容，絕不可以無欲來詮釋，這才是東原要強調的部分。

東原對於無欲的排斥顯而易見，所以他抨擊老、釋以無欲成其私，而宋明儒主張的“存天理、去人欲”，自然也在他的批評之列，其中最主要的因由，在於東原對“欲”的定義與所批評者有明顯的差異：

欲者，有生則願遂其生而備其休嘉者也。情者，有親疏、長幼、尊卑感而發於自然者也。理者，盡夫情、欲之微而區以別焉。使順而達，各如其分寸毫釐之謂也。……欲不流於私則仁，不溺而為慝則義；情發而中節則和，如是之謂天理。情、欲未動，湛然無失，是謂天性。非天性自天性，情、欲自情、欲，天理自天理也。^{〔1〕}

情、欲未動是謂天性，情、欲已動，但能中節，不流於私慝，便是天理。是故天理必須由情、欲中見，不可能與情、欲切割，這是東原極為重要的主張，^{〔2〕}也是大異於宋明儒及老、釋之處，^{〔3〕}當然也和主張“無欲則誠”的允初有霄壤之別。此一分別，具根本性歧異，二人在各自的立足點上，不但殊途，更不可能同歸。

（四）反之與復其初

允初的第三個的質疑，是對於德性與學問之間的關係。此一關係，充分反映在對《孟子》“湯、武，反之也”的詮解上。^{〔4〕}先看允初的說法：

《疏證》以朱子“復其初”之云本莊周書而訾之，以為德性資于學問，進而聖智，非復其初明矣。是謂德性不足以盡道，必以學問加之，則德性亦不足尊矣。夫學問非有加于德性也，蕲

〔1〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁358-359。

〔2〕 關於東原對情欲的重視，可參張壽安：《戴震義理思想的基礎及其推展》，《漢學研究》10卷1期，民81年6月，頁57-83。是文對於情欲在東原義理思想的重要性，有詳細的討論。

〔3〕 東原之學對宋明儒多所抨擊，歷來討論者極多，早期如胡適《戴東原的哲學》（臺北：遠流出版社，1986）、馮友蘭《中國哲學史》（上海：上海書店，1990）等，分別從各個方面析論東原對宋儒的批評與差異，如理氣二元、援釋入儒、理欲對立等；而張壽安：《戴震對宋明理學的批評》（《漢學研究》13卷1期，民84年6月，頁15-41）、吳宣德：《戴震理欲說對宋明理學的繼承與改造》（《哲學與文化》28卷5期，2001年5月，頁440-456）二文，亦有詳盡論說，均可參看。

〔4〕 《孟子》曰：“堯、舜，性者也；湯、武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非為生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。”詳見宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十四，頁373。

有以盡乎其量而已。盡乎其量，則聖智矣，故曰：“堯、舜，性之也。湯、武，反之也。”性之者，明其無所加也；反之者，復其初之謂也。”〔1〕

依允初的觀點，德性本身便已自足，學問雖可使之發揮得盡善盡美，但對德性的本質而言，並不能增加分毫。是以堯、舜這類人，便是直接且充分發揮德性之人；至於商湯、周武，則是努力返回德性原貌之人。換言之，學問並非一必要條件，有學問可以加分，但即使沒有學問，只要能回復德性本來面目，亦已足夠。筆者曾在上文言明允初對於尊德性與道問學的主張，允初以為道問學的目的，是為了尊德性，尊德性外，別無道問學。上文所論正可與此相互發明。

不過，東原的看法並非如此，在東原的思想中，德性若要增長，就必須藉由學問，如此方能進於聖智，臻於完善。因此，如果只是回復本來面目，明顯是不足的。至於孟子謂“湯、武，反之也。”如何理解？且看東原如何回覆：

孟子曰：“反身而誠，樂莫大焉。”曰：“反身不誠，不悅於親矣。”……“反身不誠”，言事親之道未盡也。“反身而誠”，言備責於身者無不盡道也。孟子曰：“堯、舜，性之也。湯、武，身之也。五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。”性之，由仁義行也。身之，仁義實於身也。假之，假仁義之名以號召天下者，久則徒知以仁義責人，而忘己之非有。又曰：“堯、舜，性者也；湯、武，反之也。”下言“動容周旋中禮者，盛德之至也”，申明性者如是。言“器死而哀，非為生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也；君子行法以俟命而已矣。”皆申明“反之”，謂無所為而為，乃反而實之身。若論“復其初”，何用言“非為生者”、“非以干祿”、“非以正行”？而且終之曰“俟命”？其為“反身”甚明，各覈本文，悉難假借。〔2〕

東原歷引孟子之說，排比對照，得出“反之”一詞，應解釋為反求諸己，努力行仁義。如此行仁義，是要求己身行為符合仁義的標準，是有意識的行仁義，與堯舜的自然而然地有仁義之行並不相同。所以“反之”一詞，並不能解為回復本性的“復其初”，因為如果只是回復本性，根本無須再三強調其行仁義並非為種種目的？只是等待天命而已！可見反之乃一有意識的學習行為，與回歸本性顯然有別。

東原在此所使用的論辯方式，便是先明字詞之訓詁，而後明其義理，且是以《孟子》的文字解《孟子》，如此最具說服力。訓詁明而後義理明，駁斥孟子的“反之”之意不作“復其初”解，那麼允初“復其初”的主張便與孟子無關，不屬於原始儒家的學說。之所以東原如此費勁攻駁“復其初”

〔1〕 清·彭紹升：《與戴東原書》，《二林居集》，卷三，頁18上-下。

〔2〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁360-361。

的論點，主因在於東原認為德性的修為上，學問的增益是必須的，^{〔1〕}若只求回復本來面目，不用博學、審問、慎思、明辨、篤行，如此便落入釋氏之說，去《中庸》不啻千萬里！^{〔2〕}

允初與東原的論辯，各說各話，兩人的根本立場無毫髮之同。允初強調“離則無物，離天性無形色”，東原卻力主“離物無則，離形色無天性”，二人彷彿兩平行線，毫無交集。^{〔3〕}

有趣的是，東原認為允初雖愛釋氏之實，卻棄其名，反借孔、孟之名，而陰易其實，乃於誠有虧，是以建議允初虛心體察六經、孔、孟之言，便能由誤圖孔、孟之貌，漸進化為具孔、孟之實者，且真與老、釋絕遠，迷途知返。^{〔4〕}對東原而言，老、釋所代表的，不止是思想學說的歧異而已，更是民族意識的危機，允初如此陽儒陰釋的作法，“實誘吾族以化為彼族”，故東原與允初的儒佛之辯，乃為“正吾宗而保吾族”之作，^{〔5〕}深具民族存亡之大義。學術不再只是學術，而是種族、文化、甚至政治的延伸。但對允初而言，文王非西夷之人邪？^{〔6〕}儒者以天地萬物為一體，連《詩》、《易》都不棄陰陽、鬼神，那麼種族、文化，乃至宗教、學說，又有什麼是不能打通的藩籬呢！

五、結論

一般論述清代儒學思想時，彭允初不太會佔有一席之地；但若論及清代的佛教發展，尤其是居士佛教時，彭允初絕對是不可或缺的指標性人物。允初在清中葉佛、道二教中的地位得到很多的肯定，但其儒學思想，也往往因為涉及釋、道，遂湮晦而不彰。筆者嘗試深入探索允初在融會佛、道之時，儒學所呈現的意義與價值，究竟如何支撐他對生命的認知。

允初對儒學的認知，當然不會止於心性理氣的論辯。其初誓淨土，本欲斬絕與儒學的關聯，之後卻因體仁茹素，又回首肯定並欣悅儒說，因而深入思索盡心、知性、知天的儒學議題。允初宗陸、王，近慈湖，主張天與人、性與命，俱相依共存，因而反對朱子對《孟子》的說解。其以《中庸》為儒學之歸終，收攝《易》與禮樂，解慎獨為觀意而止意，並以此為儒家工夫的起點，無好惡起作，令心回復到原始狀態，泯除私我，自然與天地萬物為一體，體認共具之天命，盡心而知性，而知天。如何體現並安立與萬物合一的仁心，應是允初儒學觀的終極目標，亦是允初思想中重要的儒學成分。

《法華經》三乘歸一之說，以及陽明“三間廳堂”的譬喻，甚至是《一乘決疑論》中的種種辨解，

〔1〕 章學誠《文史通義》曾云：“戴君學術，實自朱子‘道問學’而得之。”（瀋陽：遼寧教育出版社，1998，頁54）。余英時認為，東原雖強力抨擊宋明理學，但相較於陸王，東原明顯偏向程朱，這從“道問學”的觀點可以看得很清楚，但東原更強調且加重了後天知識基礎在德行修為的重要性。詳參余著：《清代思想史的一個新解釋》，《歷史與思想》，臺北：聯經，1987，頁151-153。徐道彬亦有更加細膩的論說，詳參徐著：《戴震對朱熹思想的傳承關係》，《朱子學刊》2005年第一輯（總第15輯），頁241-243。

〔2〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁360。

〔3〕 清·彭紹升：《與戴東原書》，《二林居集》，卷三，頁18下。

〔4〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁362。

〔5〕 清·戴震：《答彭進士允初書丁酉》，《東原文集》，卷八，頁355。

〔6〕 清·彭紹升：《一乘決疑論》，頁165下。

無非都是允初在梳理儒學之餘，強調釋氏之說不異於儒，允初以佛契儒的手法，相當明顯。

表面上，允初將儒、釋、道三教的世出世間法，全以《華嚴經》理事無礙的華藏世界融攝一切，但允初深知儒學心、性內涵的道德主體是其根本，卻仍視而不見此點與佛學的真如本心、緣起性空無法吻合的問題，見同略異，通貫三者，知儒之天命，歸釋之西方，允初以身作則，合儒釋二家之知與行。

與東原的論辯，更加確認了允初所謂無欲即無私我的主張，乃至復初以見心性本然，亦即是天命流行、萬物一體。而允初的論辯手法，雖遭指控為主老釋而誣孔孟，但如此陽儒陰釋的方式，或許正可反映允初儒學成分在其思想中的地位與意義。面對傳統的士人，在推廣佛學之餘，儒學在他心中，絕不僅止於一席之地，其意義也不止於撐起門面而已。允初明心見性的探索與主張，都是為證成天地萬物一體的仁心體悟。此一體悟，來自儒學，所以他矢志不渝、終身茹素的行徑，並不亞於他往生淨土的信念。近取堂、施棺局、放生會、卹嫠會等善舉，都更加驗證允初的體仁之舉。儒學與釋教，乃至含融道教的文昌與玉壇，都融聚於允初的生命之中，成為他對應生命課題時，豐富的資源與力量。

（作者簡介：賀廣如，臺灣“中央”大學中文系教授。）