

彭際清與戴震的儒佛論辯

釋慧嚴

國立中興大學歷史學系/中華佛學研究所

頁次：231-252

東方宗教研究第2期(1991.10 出版)

231 頁

序言

眾所周知的有清一代考證學家戴震（字東原，休寧人，一七二三～一七七七）於乾隆四十二年五月二十七日辭世，其同郡知己洪榜（字汝登，又一字初登，一七四五～一七七九）為其撰寫了「東原行狀」。其中對戴氏晚年之著作『孟子字義疏證』有「功不在禹下」之嘉評，又引戴氏之「與彭進士尺木書」，以闡述戴氏性道之說，也就是戴氏的哲學思想。然而洪氏此舉卻遭到當時於考證學領域內有「南王北朱(註1)」之稱的朱筠(字竹君，一字美叔，號笥河大興人)的指摘，認為「狀中所載答彭進士書可不必載，性與天道不可得聞，何圖更於程朱之外，復有論說乎？戴氏所可傳者不在此(註2)」。因此戴震之子中立遂將原「行狀」中，同「與彭進士尺木書」有關的內容全部刪除，那就是我們今日所看到的「行狀」。當時洪榜在朱筠面前雖然默不吭聲，但事後仍不惜冒干犯之名，作書與朱筠，為自己的見解及戴氏的哲學思想作辨解，其有關要點如下：

A、夫戴氏「與彭進士書」非難程朱也，正陸王之失耳。非正陸王也，闢老釋之邪說耳。非闢老釋也，闢夫後之學者實為老釋而陽為儒書，援周孔之言入老釋之教，以老釋之似亂周孔之真，而皆附於程朱之學。

B、至謂「一治經之士宜有家法，非為宋學即為漢學。心生之說，賈馬服鄭所不詳，今為賈馬服鄭之學者，亦不得詳。」夫言性言心，亦不自宋以與興也，周末諸子及秦漢間著書立說者多及之，其辭雖殊，其意究無異，凡以勸學立教而已。……至於姚江王氏之學行，則直以佛書釋論孟矣。彼賈馬服鄭當時蓋無是弊，而今學者束髮受書，言理言道，言心言性，所謂理道心性之云，則皆六經孔孟之辭，而其所以為理道心性之說者，往往雜乎老釋之旨，使其說之果是，則將從而發明之矣，如其說之果非，則治

經者固不可以默而已也。

C、夫戴氏論性道，莫備於其論孟子之書，而所以名其書者曰孟子字義疏證焉耳。然則非言性命之旨也，順故而已矣，度數而已矣。要之，戴氏之學其有功於六經孔孟之言甚大，使後之學者，無馳心於高妙，而明察於人倫庶物之間，必自戴氏始也，惟閣下裁察焉(註3)。

從B段「一治經之士宜有家法，非為宋學即為漢學。心性之說，賈馬服鄭所不詳，今為賈馬服鄭之學者亦不得詳」的朱筠之言，可以窺視出 乾嘉時代考證學家的治學態度

232 頁

，即嚴守治學的領域。由此可以知道，考證學家即漢學家既以賈誼、馬融、服虔、鄭玄之學為宗，就不得不反對「宋儒的蹈虛和雜以釋氏」的態度(註4) 的緣由。同時也可以明白朱筠之所以對洪榜的「行狀」中，談及「與彭進士尺木書」的部份，作出「可不必載，戴氏可傳者不在此」的裁示的原因。但是從「尊宋述朱起腳(註5)」的戴震，雖在乾隆二十二年(一七五七)三十五歲時，因遊揚州而結識惠棟（字定宇、學者稱松崖先生，一六六二～一七五八），且受惠棟「尊古而信漢」的治學影響(註6)。然在他成為考覈學之大家時，他似乎仍無法棄義理之學於不顧。或許他對「所謂理道心性之云，則皆六經孔孟之辭，而其所以為理道心性之說者，往往雜乎老釋之旨」的學風不滿，而油然而產生一股衛道的精神，要用他的考覈學重新來確定孔孟貴書的定義，藉此期望能確切把壓孔孟的精神。由此，他有『原善』三卷、『緒言』三卷、『孟子私淑錄』三卷及『孟子字義疏證』三卷的著作問世(註7)。

此中『孟子字義疏證』一書，是『緒言』及『孟子私淑錄』的定稿，戴氏自詡為「生平著述最大者」「此正人心之要(註8)」。雖是如此，由於戴氏是於乾隆四十一年(一七七六)冬之後，四十二年（一七七七）春之前才完成此著作(註9)，加上他對漢學學風有顧忌的緣故，在他生前，連他入室的大弟子段玉裁(一七三五～一八一五)也只是知道他有此新書問世，但未能一睹其內容(註10)。不過這也不是說在他生前，此稿本完全沒有流傳過，只是說他不輕易示之於人(註11)。在他生前就此書與人討論並見諸於筆墨者，僅有「與彭進士允初書」一書函而已(註12)。這封長達五千言的書函，段玉裁說：「有此而原善孟子字義疏證之說愈明矣(註13)」。很可能這封信函，是戴氏在義理思想上最後的作品，因它是針對彭際清的「與戴東原書」（『二林居集』卷三）作答的，所以在此論文中，我想以此兩書函為中心，

來探討兩人的交往實況及兩人的儒佛思想。

壹、看似無緣卻有緣的交誼

彭際清（名紹升，字允初或尺木，號知歸子或二林居士，長洲人，一七四〇～九六(註14)）於乾隆四十五年(一七八〇)九月完成了『
~p20t24g2l20x14;
二林居制義』一書，而此著書收錄了他讀四子書而有所感的文章，共計有五十餘篇。從「二林居經義(制義之筆誤(註15)敘」、「二林居制義第二敘」及「三敘」(『二林居集』卷五)的內容來看，此著書是彭際清從乾隆三三年(一七六五)以來，經歷了十五年的歲月，且經過了二次的修改補充，于

233 頁

乾隆四十五年才完成的，也因此它有前刻、後刻的版本，同時也能知道那是他在汪大紳(一七二五～九二(註16))的指導下，經由研讀明之唐荊訓、孫思泉的作品，而進一步涉獵鄭謙止、鄧定宇及楊復所著的書，有所感而完成的著作(註17)。

就如在序中所談及的，戴震於辭世前一個月有「與彭進士允初書」之作。此書函原本附錄於『孟子字義疏證』卷下(註18)，後被收編於『戴東原集』卷八中。此書函一開頭有「日前承示二林居制義」一語，由此可知戴氏的「與彭進士允初書」，其內容是包括了對『二林居制義』的評論在內的書信。因時間是在四十二年的緣故，可以推測彭際清是以前刻就教於戴震的。而彭際清有「與戴東原書」，其信首有「承示原善及孟子字義疏證二書」之語，又「與彭進士允初書」中有「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，於今雖原善所指加以孟子字義疏證反覆辨論，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」之辭。由此看來可以明白兩人已心儀多年，可是卻一直到乾隆四十二年三、四月左右，因二人同時在北京的因緣，才能一償宿願。但當時的戴震因染疾在身不便長談，故戴氏以二人相見卻不能暢談而深以為憾(註19)。由於戴震是在這之後的五月二十七日辭世的緣故，兩人的見面可能僅此一次而已。雖然是如此，在這一個多月的時間，兩人各就理性之道辯論了一番，並都留下了一封信函。由此可以看出兩人的態度之認真，同時也可借此兩書函來探討兩人的義理思想領域，且意外地「與彭進士尺木書」成為鑑定『緒言』及

『孟子字義疏證』成立的因果關係，還有『疏證』完成的日期的重要史料(註 20)。

綜合以上史料來看，此兩書函的產生，可能是出自於彭際清知道戴震有『原善』之作，想拜讀為快而造訪戴震。另一方面戴震對十多年來一直想結交的人登門來訪，當然樂於接待。同時在知道彭際清想一讀『原善』之心意時，想必有感於遇到知音之情吧，他不但將『原善』三卷相送，同時也將完稿不久且不太示之於人的『疏證』一書(註 21)，也一併贈送。彭際清在拜讀此兩本著作之後，以「與戴東原書」就有關讀後心得請教於戴震，當時並附上自己的著作『二林居制義』。戴震接讀之後，而有「答彭進士尺木書」之作。

有關『二林居制義』一書的內容，由於它似是佚傳，詳細內容難以窺知。但是，「答彭進士允初書」中有：

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，使閎肆無涯矣(『孟子字義疏證』卷

234 頁

下頁 26、b)。

又從注(17)中所示二林居制義三篇敘文來看，彭際清受了曾與憨山德清(一五四六～一六二三)有親交，引陽明學入佛教的楊復所(註 22)所傳學派的影響。由此可以窺知『二林居制義』一書，是一部含有「以佛釋儒」濃厚色彩的著作。這也可從盧文弨(字紹弓)在署明乾隆四十二年的「答彭允初書丁酉」中，談乃「使於斯而詮金剛釋楞嚴也者，吾又何責。乃今以冠四書義之篇，豈其倫哉。援儒而入於墨且不可，況抑大聖大賢而使之皆出於西方氏之教，則得罪於名教甚大(註 23)。」之事，更可證明以上的推論無誤。因為盧文弨此書函，是針對彭際清寄來的『二林居制義』一書(註 24)而發的緣故。盧文弨是彭際清會試時(乾隆二十二年)的監考官(註 25)，也是當代考證學風主持者之一，兩人的交往大概是由此開始吧，這從註 24 盧文弨的「僕自相識以來至今已二十餘年，交情益熟而未嘗與年兄禪，亦未嘗砭年兄之為禪。……吾但取年兄之恬潔直諒而已」，可以知道，兩人的交誼匪淺，不過盧文弨是深感於彭際清的恬潔直諒，而對彭際清的以儒者之身，熱衷於佛教的信仰是不表苟同，更無法認同彭際清的以佛解儒的學風(註 26)。而與盧文弨一樣，對彭際清的為人持肯定的態度的戴震，對

彭際清的義理思想也是無法苟同的。盧、戴兩人的態度，正也說明了考證學家，對「雜以釋氏」的理學家們所持的態度。以下將以「與戴東原書」同「答彭進士允初書」為主，探討兩人的儒佛思想。在此筆者須先申明者有二，一者、明末清初的漢傳佛教界，不僅是如一般人所說的儒釋道三教合一而已，在佛教思想本身來說，也已融合了華嚴、天台、淨土等。而彭際清就是如此典型的人物。另一者、筆者在說明彭際清的佛學思想時，為了便於讀者的了解，均使用當今佛學界所用的語彙，如中觀般若、如來藏思想等。

貳、兩書函的論題焦點

戴震在「答彭進士允初書」中，一頭劈出當時儒學界的風貌。他對當時儒者的世界，作了如下的剖析：

宋已來，孔孟之書盡失其解，儒者雜襲老釋之言以解之。於是
有讀儒書而流入老釋者，有好老釋而溺其中，既而觸於儒書，
樂其道之得助，因憑藉儒書以談老釋者，對同己則其證心宗，
對異己則寄託其說於六經(註 27)。

戴震所指搞的正是當時義理學風的特色之一，而如此雜以釋氏的學風，也正是漢學

235 頁

家即考證學者記昀、朱筠等所反對的。身為考證學領袖人物的戴震，他反宋學似也是隨順這學術潮流。然而他的反宋學有別於當代考證學者，即他並不是只破宋學而已(註 28)，他在「與某書」中云：

治經先考字義，次通文理。志存聞道，必空所依傍。漢儒故訓有師承，亦有時傳會晉人，傳會鑿空蓋多。宋人則恃胸臆為斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所棄。我輩讀書原非與後儒競立說，宜平心體會經文，有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失(註 29)。

又在「答彭進士允初書」中云：

在程朱先入於彼，徒就彼之說，轉而之此，是以又可轉而之彼，合天心為一，合理與神識為一。而我之言彼皆得援而借之，為彼樹之，助以此解經。而六經孔孟之書，彼皆得因程朱之解，援而借之，為彼所依附。譬猶子孫未睹其祖父之貌者，誤圖他人之貌為其貌，而事之所事固已之祖父也，貌則非矣，實得而貌不得，亦何傷。然他人則恃其祖父之貌以昌吾宗，而實誘吾族以化為彼族，此僕所由不得已而有疏證之作也。破圖貌之誤，以正吾宗而保吾族(註 30)。

由以上史料可以知道，他反宋學是因為宋儒的「恃胸臆為斷」及足以亂真地援引佛教的義理。雖然他認為宋儒的援引佛理，是無意中所犯的錯誤，但是絕對不是要引儒入釋，也就是說儒佛的相融，絕對不是程朱所持的態度(註 31)。然而因為宋儒的援引佛理，使得日後的佛教能輕而易舉地反過來借用宋學來解釋佛理，助長自己的發展。為了釐清儒佛在教理上的曖昧關係及四書五經的真面目，他認為「治經須先考字義，其次才能通文理」。換句話說，經由宋儒的解經是無法真正了解經書中的道理，必須由訓詁名物來確定字義，才能真正掌握道理。如此看來，以釋解儒的彭際清，與以訓詁名物解經的戴震，在義理思想的領域中儼然是壁壘分明的。這從以下兩人就義理上的某些爭論，亦可分明。其例之一「天命」：

彭問：

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，此上不容明加。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，人之性于命亦然。昭昭之天即無窮之天，孰得而分之，命有自分，即性有所

236 頁

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(註 32)。

戴答：

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。而足下舉維天之命，於穆不已，以為不得而分。此非語言之

能空論也，宜還而體會六經孔孟之書本文云何。……上天之載二語，在詩承駿命不易言。……談老釋者有取於虛靈不昧，人欲所蔽，本體之明，幽深玄遠，至德淵微，不顯之妙等語，與其心宗相似。……又詩書中，凡言天命，皆以王者受命於天為言，天之命王者不已，由王者仁天下不已。中庸引維天之配天地。於穆者，美天之命，有德深遠地。譬君之於賢臣，一再錫命，□□不已。美君之能任賢者，豈不可歎其深遠，引之者豈不可曰：此君之所以為君也。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□。……論氣數，論理義，命皆為限制之名。……一言乎分，則各限於所分。……是心亦限於所分也(註 33)。

從這一問一答中，可以看出兩人就性命的理解有顯著的不同。彭際清的性命思想中，含有佛教中觀般若的思想在內，所以他說「無去來亦無內外」。因此，他認為性命有限、有分之說，是值得質疑的。對此，戴震的立論中，可說含有濃厚的宿命觀，因此他認為性因類而有別，命因有氣數之限而不可違。

又其例之二「無欲與情欲」：

彭問：

又曰：老莊尚無欲，君子尚無蔽，似亦未盡。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(註 34)。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(註 35)。

戴答：

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。孟子曰：廣土、眾民，君子欲之。又曰：欲貴者，人之同心也。

又曰：魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，生亦我所欲也，義亦我所欲也。在老釋皆無之，而獨私其游魂而哀其滅，以豫為之圖。在宋儒惑於老釋無欲之說，謂義亦我所欲。……欲不患其不及而患其過，過者□於私而忘乎人，其心溺其行慝。故孟子

曰：養心莫善於寡欲。情之當也，患其不及而亦勿使之過。未當也，不惟患其過，而務自省以救其失，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。足下援程子云：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，謂無欲在是。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，即是無所住處(註 36)。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(註 37)。

戴震於『原善』中云：

是以老聃莊周之言尚無欲，君子尚無蔽。尚無欲者主靜，以為至君子動靜一於仁。人有欲易失之盈，盈斯悖乎天德之中正矣。心達天德秉中正，欲勿失之盈，以奪之故，孟子曰：養心莫善於寡欲(註 38)。

對心性的認識彭際清就以上所引『原善』中戴震的論說，提出「未能盡意」的指摘，進而以程明道(一〇三二～一〇八五)的「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」，視為心性無欲的旨趣。對此，性空以應妙有的中觀般若思想，戴震提出了王陽明的「良知之體如明鏡」，來佐證彭際清的論述，與其說是親朱子之學，不如說較傾向陽明之心學。而在王陽明的『傳習錄』中有：

問：聖人應變不窮，莫亦是預先講來否？

先生曰：如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一箇明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。……是知聖人禹此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事；然學者卻須先有個明的工夫，學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡(註 39)。

彭氏在『一乘決疑論』中云：

一切萬法莫不從自心中而建立，其要在知本，但得本，莫愁末

，故曰：溥博淵泉而時出之。中庸一書以天命開宗，以無聲無臭為歸宿，其論學有生知、學知、困知之別；有安行、利行、勉行之差，而同歸于一。一者何？本之謂也。知也者，知此者也；行也者，達此者也。知本則明，達本則誠，誠且明，一天道不已而已矣。存不只以言之，由是施之人倫，推之庶物，不疑其所行，故不習無不利，篤恭而天下平，實無一法可得，故曰上天之載，無聲無臭至矣(註 40)。

若將彭際清的論述、戴震的指摘與此並列思考的話，彭際清對心性的知本、達本的論述，確實較傾向陽明的心學。然而陽明的良知明鏡說，似是出自北宗禪的「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。由此可以看出王陽明所說的「明的工夫」，即是北宗禪所強調的「勤拂拭」的實踐論。在佛教一談到實踐，則首重於貪欲等煩惱的掃除。因為貪欲等煩惱乃生死輪迴的根本，故修道者必須日日精進於能掃除貪欲、瞋□、愚痴等煩惱的布施、持戒、忍辱等的修持上。如能因此達到禪定三昧的，則洞見世間一切的根本智慧，即般若智慧就能顯現，此時才能見到如明鏡的佛性，也即是王陽明說的良知，彭際清說的達本。此時的佛性或良知才能發揮「天地之常心普萬物而無心，聖人之常情順萬事而無情」的功能，那也就是『金剛般若波羅蜜多經』所說的「無所住而生其心」(註 41)。明白以上所說的佛教實踐論，也就可能明白王陽明的良知明鏡說，是立足於漸修論上(註 42)，而戴震對如此的實踐論，可能無法理解也無法接受。因為他是一位情欲合理主義者，他主張「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(註 43)」。在『疏證』中有：

- △天理者，節其欲而不窮人欲也，是故欲不可窮，非不可有。有而節之，使無過情無不及情，可謂之非天理乎(卷上、頁 13a、b)
- △苟舍情求理，其所謂理，無非意見也(同上 5b)
- △明理者，明其區分也(同上 3b)

由此可以了解他對情欲合理的主張，也可以說他認為合理的情欲是該被肯定的。

『疏證』卷上中，他云：

古賢聖知人之材質有等差，是以重問學貴擴充。老莊釋氏謂有

生皆同，故主於去情欲，以勿害之，不必問學以擴充之(頁 18b)

239 頁

由此可以明白地看出，他認為情欲同人的材質，也就是人的處世能力並無大礙。並且認為人的能力，是由一個人所得的學識的深淺而定的。絕對不是如佛教所說的，只在去情欲保護佛性上下功夫即可獲得的。他並認為佛教是因此，才不講究治學的精神。其實，在佛教本身來說，應該是非常重視治學的精神的。智慧與慈悲是佛教的二十大標的，而智慧的取得，除了如上述，修六度而取得之外，還注重聞、思的方法，而這聞、思的智慧，就是從治學上得來的。可見佛教不是不注重學問的。不過在此值得注視的，就是戴震一再提出佛教是個不重視問學的宗教的指摘。由此指摘，可以窺知當時佛教僧團的僧侶素質是如何低落，以及僧團是如何漠視了問學的精神。

其例三「復其初」：

彭問：

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(註 44)。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，□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(頁 18a、b)。

戴答：

莊子所謂復其初，釋氏所謂本來面目，陽明所謂良知之體，不過守己自足，既自足必自大，其去中庸擇善固執，博學審問，慎思明辨篤行，何啻千萬里(卷下頁 35b)。

由以上的答問，可以看出兩人對學問功能的認定差異很大，彭際清是站在佛教如來藏思想的本位上，認為學問的功能，是在幫助人恢復人本來所具有的德性(即如來佛性、南宗禪說本來面目，陽明心學說良知)，而不是學問能增廣德性的內含，因為德性是在聖不增、在凡不減的緣故。如前所述，在佛教來說，要達到德性顯現的境界，除了藉聞、思等治學的工夫之外，尚有修的手段，而可能當時的佛教僧團太強調修的手段，忽視聞、思的治學工夫的緣故吧！戴震才一再指摘佛教界置學問于不顧。而從此指摘，我們也可看出，戴震注重經由治學

，以探討義理的理念。

其例四「神與形」：

彭問：

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

240 頁

釋氏。易大傳曰：神無方而易無體(註 45)；又曰：神也者，妙萬物而為言者也(註 46)，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(頁 18b)

戴答：

今足下言之，則語益加密，曰：「形有生滅，神無方也，妙萬物也，不可言生滅。又曰：無來去無內外(註 47)。引程子天人本無二，不必言合(註 48)。證明全體，因名之曰：無聲無臭之本。謂之為天命之不已，而以至誠無息加之謂之為天道之日新，而以止於至善加之(註 49)。請援王文成言，證足下所宗主。其言曰：「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣(註 50)。」又曰：「本來面目即吾聖門所謂良知，隨物而格，是致知之功，佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳，體段工夫，大略相似(註 51)。」陽明主扞禦外物為格物，隨物而格，所謂遏人欲也。常惺惺，朱子以是言存天理，以是解中庸戒慎恐懼，實失中庸之指。陽明得而借中庸之言，以寄託本來面目之說，曰：養德養身，止是一事，果能戒慎不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣(頁 35a、b、疏證卷下頁 8、a 亦同)。

戴震於『疏證』卷上中，列舉了諸家的「神」說，其中有：

張子又云：神者太虛妙應之目(註 52)……彼老莊釋氏之自貴其神，亦以為妙應，為沖虛，為足乎天德矣。……老莊釋氏徒見于自然，故以神為已足；程子朱子見于六經孔孟之言理義，歸于必然不可易，非老莊釋氏所能及。因尊之，以當其所謂神者為生陽生陰之本，而別于陰陽為人物之性，而別于氣質。……獨張子之說可以分別錄之，如言由氣化有道之名(註 53)；言化天道(註 54)；言推行有漸為化，合一不測為神(註 55)，此數語者聖人復起無以易也。張子見於必然之為理，故不徒曰

神，而曰神而有常誠(註 56)。如是言，不以理為別如一物，於六經孔孟近矣。……就人言之，有血氣則有心知，有心知，雖自聖人而下明昧各殊，皆可學以牖其昧而進于明。天人生物也，使之一本，而以性專屬之神，則視形體為假合。以性專屬之理，則苟非生知之聖人，不得不咎其氣質皆二本故也。老莊釋氏尊其神為超乎陰陽氣化，此尊理為超乎陰陽氣化。朱子答呂子約書曰：陰陽也，君臣父子也，皆事物也，人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也，是數者各有當然之理，即所謂道也，當行之路也。形而上

241

者也，沖漠無朕者也(註 57)。然則易曰：立天之道，曰陰與陽(註 58)；中庸曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也，五者天下之達道也(註 59)，皆僅及事物，而即謂之道，豈聖賢之立言，不若朱子言之辨析歟。……欲者血氣之自然，其好是懿德也；心知之自然，此孟子所以言性善，心知之自然，未有不悅理義者。……夫人之生也，血氣心知而已矣。老莊釋氏見常人任其血氣之自然不可，而靜以養其心知之自然，於心知之自然謂之性，血氣之自然謂之欲。說雖巧變，要不過分血氣心知為二本(頁 21a~23b)。

看了戴氏此文，可以知道彭際清的發問是由此引出的。『疏證』中戴震所引述的「神者太虛妙應之目」，不用置疑是從張橫渠說的「聖者至誠得天之謂神者太虛妙應之目，凡天地法象皆神化之糟粕爾」(註 60)而來。依佛教性相二門來看的話，張子說的這幾句話，是可以被歸納於性相二門的。因為可以把「神者太虛妙應之目」視作性門，可將此中之神看作是『大乘起信論』裡說的真心，唯識宗裡說的藏識，南宗禪說的本來面目，如來藏系統裡說的如來佛性，而「凡天地法象皆神化之糟粕」，就是『大乘起信論』裡說的妄心所現，唯識宗所說的唯識所變的緣故。依照佛教中觀般若的教理的話，視作是如來佛性的神，當然是不生不滅，無去來無內外的，它與形亦應是非一非異的。由此來返看彭際清及王陽明的論述，即能一目了解地看出他倆的思想根源是在那裡。不過「神」雖能如太虛妙應萬物，但仍然要常惺惺，也即是要時常提高警覺心，防止物欲等煩惱的來襲。因此日常行為的謹言慎行，行善去惡仍是不可或缺的，這是王陽明所強調的。當然彭際清也不忽視這點，這從以下諸文來看，即可明曉。

△真見心者，體用一如，渾無內外，有內有外，則有所住矣。無所住而生其心，故寂而常照，用而常寂，初未嘗專內而遺外也。嚴淨毗尼，勤行六度，不盡有為，不住無為，初未嘗語上而遺下也(註 61)。

△佛為二乘弟子說沙彌戒、比丘戒；為在家二眾說五戒、八關齋戒；為大乘弟子說菩薩戒。或寬或嚴，或詳或略，大要使人因其所居之位，曲為之防。止惡修善識心達本，解無為法，只務其上，豈不信然，然亦何遍之有(註 62)？

此二段小文中，彭際清強調的是「嚴持毗尼」及「修行六度」，這是佛教止惡行善的方法。毗尼即毗奈耶 Vinaya，是佛教所說的律，律是僧團共守的規範。嚴密地說，戒與律的原語不同，所含的意義亦不同。戒的原語是 Sila 音譯是尸羅，它是發自內心、主動的自制力量。依彭際清的文章看來，他所說的是戒，是尸羅不是毗尼。戒在佛教

□

242 頁

來說，原本就具有止惡行善的雙重意義，但在中國大都只是談及其止惡的一面，或許是如此，彭際清才又提出菩薩行的六度。六度即布施、持戒、忍辱精進、禪定、智慧，它們是大乘佛教菩薩行的具體項目。論述至此，已可說明上述筆者所提出的：彭際清重視止惡行善的說法。其實彭際清不是在紙上談論的，他一生致力於「近取堂」及「彭氏義莊」(註 63)等的社會福祉的工作，也常是為人所稱道的。

我們用其「大要使人因其所居之位，曲為之防，止惡修善，識心達本，解無為法」，來同戴震的「就人言之，有血氣（血氣者，聲色臭味也——『疏證』卷上、頁 21b）則有心知（心知者，喜怒哀樂一同上），有心知，雖自聖人而下，明昧各殊，皆可學以免牖其昧而進于明」比較的話，彭際清的「假止惡修善，以達明心見性之境」與戴震的「假學以明心知」「使其心知自然」，似有異曲同工之妙。不過兩人思想的相異處，在此也可看出其一，那就是戴震強調的是聞思的學的工夫，而彭際清則強調去除物欲的修的手段。

其例五「情與欲」：

由於兩人對「欲」的存在的認識截然不同，連帶的對「情」亦有不同的看法。彭際清主張「無欲則誠，誠則明，明則誠，未有誠而不明，明而不誠者也（頁 18、a）。當然無欲的主張，並非始自彭際清，

他是繼承了自彭一庵以來以梁谿高忠憲(一五六二~一六二六)為主的彭家家學(註 64)，又在三十歲絕意於仕途以後，韜隱家鄉，以「行在梵網」，同妻子費蘭襄別居(註 65)，又以「志在西方」，斷肉食，受菩薩戒，潛修淨土(註 66)來看的話，他對無欲的體驗較常人來得深刻是不用置疑的。而在前面也曾敘述過，戴震是位情欲合理主義者，對於情、欲、知三者的關係，他作了如下的說明：

惟有欲有情有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事使欲之得遂，情之得達斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後遂已之欲者，廣之能遂人之欲；達已之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達斯已矣(註 67)。

由此可以知道，戴震認為情、欲、知三者之中，知乃為根本，且認為情欲能否通暢，全視知的功能是否發揮到極致而言。又他由此而引申出：

人之患有私有蔽，私出於情欲，蔽出於心知。無私仁也；不蔽智也。非絕情欲以為仁；去心知以為智也。是故聖賢之道無私而非無欲，老莊釋氏無欲而非無私。彼以無欲成其自私者也，此以無私通天下之情，遂天下之欲者也。

243 頁

凡異說皆主於無欲，不求無蔽，重行不先重知。人見其篤行也；無欲也，故莫不尊信之。聖賢之學，由博學審問慎思明辨而後篤行，則行者行其人倫日用之不蔽者也，非如彼之舍人倫日用以無欲為能篤行也。人倫日用聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是調理(註 68)。

由此中之「凡異說皆主於無欲，不求無蔽，重行不先重知」，可以看出他對心知的重視。又在群居生活的原則上，他指出孔孟之學著重於心知的運用，以達人情的適當表露，以及滿止各方的需求。然而老莊釋氏則僅著眼於個人的修身，主張無欲，甚而置倫常生活於不顧。依佛教修行的層面來說，佛教確是屬於禁欲主義者，它必須視情欲如蛇蠍，且棄人倫生活女父履。以這點同重視倫理秩序的孔孟學說相提並論的話，確是南轅北轍，無法放在同一水平上來衡量的。這是因為中國與印度的風土民情，民族文化大不相同的緣故。恐怕以典型的

孔孟學的思惟理念，是永遠無法理解佛教的禁欲主義的理想。

結論

有關彭際清與戴震兩人就儒佛義理上的諍論，已如上述。當彭際清看完『原善』及『疏證』之後，曾說：

合觀二者之旨，所痛攻力闢者，尤在以理為如有物焉，得於天而具於心，謂涉于二氏先儒語病(頁 18、b)。

如此彭際清的指摘，可說是言之有實，在『疏證』一書中，我們到處可以看到戴氏對老莊釋氏及宋儒的排擊，其中如：

程朱以理為如有物焉，實雜乎老莊釋氏之言(卷中、頁 21、a)。

又：

蓋程子朱子之學，借階于老莊釋氏，故僅以理之一字易其所謂真宰、真空者，而餘無所易(卷上、頁 24、a)。

又：

誣聖欺學者，程朱之賢不為也，蓋其學先習于老莊釋氏，是故失之。凡習于先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老莊釋氏就一身分言之，有形體、有神識，而以神識為本，推而上之，以神為有天地之本，遂求諸無形無跡者為實

244 頁

有，而視有形有跡為幻。在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得于天，推而上之，于理氣截之分明，以理當其無形無跡之實有，而視有形有跡為粗，益就彼之譚云之(卷中、頁 4、a、b)。

由以上諸文可以知道彭際清所指者，蓋出自於此，當然戴震對宋儒的「理得於天而具於心」的排擊，彭際清是深不以為然。而隨著時代的遞演，錢穆對戴震的如此論述，引據鄭玄注的樂記云：

理猶性也。與伊川性即理之說正合，即惠氏亦以滅天理與拂人性相訓，則宋儒謂理仍得於天而具於心，自指人性言，亦未可深斥也(註 69)。

據錢穆的研究，戴東原在晚年始昌言排擊程朱(註 70)。然而戴震的以理欲詆毀程朱，在錢穆以前就有章太炎指摘其「斯固隸政之言，非飾身之典」(註 71)。又有方植之在『漢學商兌』中指出：

程朱所嚴辨理欲，指人主及學人心術邪正言之，乃最吃緊本務，與民情同然好惡之欲迥別。今移此混彼，妄援立說，謂當通遂其欲，不當繩之以理，言理則以為竟見殺人，此亙古未有之異端邪說(註 72)。

由於戴震言理，主從人之情欲求之(註 73)，而此人之情欲是如方植之所指的「民情同然好惡之欲」的話，則他的義里思想有基於政治層面的因素。或許是有此因素，他強調『疏證』之作，是為「破圖貌之誤，以正吾宗而保吾族(註 74)」。在「與方希原書」中他云：「聖人之道在六經(註 75)」，故他說的正宗仍是指孔孟之學而言。雖然他的立說，經常基於荀子之學(註 76)，但他仍以孔孟為正宗，或許這是一位身處政界者，有不得不然之處。接著我們也能了解他評擊深受老莊釋氏影響的程朱，說宋儒是憑臆鑿空，說以程朱之學解釋佛學者是圖他貌之輩。因此對屬於後者、三十歲即絕意於仕途，一意致力於節身養性的韜隱之士彭際清，他雖肯定其人品功績，卻也不得不表明「與足下之道截然殊途(註 77)」。由此我們可以知道，兩人的儒佛之爭論，必然是沒個交集處。兩人的筆墨論爭，留給歷史的，是提供了可以解開『疏證』著作年代的史料。又戴震的冒犯時代禁忌，台漢學兼治義理之舉，可能對後世漢學家產生了一些影響。值得注意的，是他的嫡傳大弟子段玉裁已經有了「理學不可不講」(註 78)的感嘆了。又到了段玉裁的外甥龔自珍的時代，更是接納了佛教的信仰，開啟了公羊學派的門扉。令人尋味的，是龔自珍的信佛，與彭際清有了不可解的關係，因為他崇拜彭際清，又是在彭際清的弟子江沅子蘭的影響下成為佛教信仰者的緣故。又江沅子蘭是位虔誠的佛教信仰者，同時他也是段玉裁的入室弟子。由

這種傳承來看，公羊學派的接納佛教信仰或接觸佛學，是近代學術潮流的主流(註 79)，而此主流的脈源，實可溯自戴震與彭際清的時代。

(日本佛教大學文學博士)

完稿於 80.9.1.鳳山

(註 1) 在京師時與朱笥河先生互主騷壇，門人著錄者數百人，有南王北朱之稱(『漢學師承記』卷四「王蘭泉先生」)。

(註 2) 『漢學師承記』卷六「洪榜」。

(註 3) 同(註 2)。

(註 4) 余英時『論戴震與章學誠』頁一〇六(龍門書店、一九七六、九)

(註 5) 錢穆『中國近三百年學術史』頁三二〇(台灣商務印書館、民 79、10、第十版)。

(註 6) 同上書、頁三一八。

(註 7) 『緒言』、『孟子私淑錄』及『孟子字義疏證』之間有初稿、定稿的前後關係。與此相關的研究有錢穆『中國近三百年學術史』第八章「戴東原」頁三二八～三三一及「記鈔本戴東原孟子私淑錄」(原文發表於一九四二年三月四川省立圖書館編輯『圖書集刊』創刊號——參考余英時前揭書、頁二八三～二八九)。此外，有山井湧『明清思想史研究』(東京大學出版會、一九八〇、十二、二十五)第三部戴震研究「原善 孟子字

義考證」頁四一六～四二二。錢氏認為『諸言』草創於己

丑(乾隆三十四年)秋前戴震客山西方伯(即直隸總督方觀承)署時，而宗成於壬辰(三十七年)之菊月(九月)。致於『孟子字義疏證』則採信段懋堂的說法，認為是由『緒言』改定於丙申(四十一年)冬後丁酉(四十二年)春前而成。又錢氏所發表的「記鈔本戴東原孟子私淑錄」一文中，指出『孟子私淑錄』的成書，當在『緒言』之後，『疏證』之前，正為兩書中間之過渡作品也(余英時前揭書頁二八三)。至於山井氏之文，則就『緒言』、『私淑錄』及『疏證』的內容，作了詳細的探討比對。山井氏也認為『緒言』三卷及『私淑錄』三卷均是『疏證』的

初稿；三書是屬同系統的著作，且三書成立的順序與錢氏所見相同。有關『私淑錄』一書，山井氏申明從有關戴氏的史料也好，著作也好，全缺戴氏有『私淑錄』之作的記載。他是根據一九六一年背京中華書局出版的『孟子字義疏證』中所收錄的『私淑錄』而敘述的。依山井氏的說法，中華書局本的卷首有何文光的序文。在此序中說明了何文光的點校本是以收藏在北京圖書館和北京大學圖書館的該書寫本，來校訂圖書集刊本（一九四二年四川省立圖書館出版『圖書集刊』創刊號）而成的。但是該書的著作年代不明。不過據錢氏在前文中所指者，此書應在丁酉(四十二)四月前，程易疇影抄『緒言』後，大抵在丙戌一年間。錢氏是在民國二十六年於南京得到此書的原稿，之後因戰爭關係，錢氏輾轉於湖南、雲南、四川。在一九四二年才將此稿發

247 頁

表於『圖書集刊』。由此，可以判斷何文光的點校本，實是錢氏所發表之「記鈔本戴東原孟子私淑錄」。

(註 9) 參考(註 7)。

是為緒言改定於丙申冬後丁酉春前，是為孟子字義疏證（段玉裁『經韻樓集』卷七「答程易田丈書」頁 54b）。

(註 10)是年(乾隆四十二年)與玉裁書云：僕生平著述之大以孟子字義疏證為第一，此正人心之要，今人無論正邪盡以意見名之曰理而禍斯民，故疏證不得不作。頃未得人抄寄，師此札有鄭重相付之微意焉而作札之日乃四月廿四(同右，頁 52、b、53、a)。

(註 11)余英時前揭書，頁九五及一〇九。

(註 12)同上書，頁一〇九。

(註 13)『戴氏年譜』頁 34、a。

(註 14)有關彭際清的生平事跡，請參考拙文「清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰」（『興大歷史學報』創刊號、頁一一三—一三一。國立中興大學歷史系、民國八〇·二）及「無量壽經糝合本一研究(二)——彭際清『無量壽經起信論』」，一（

『鷹陵史學』第十五號、頁七一——一〇、日本佛教大學歷史研究所、一九八九、九、三〇)。

(註 15)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以標明旨趣，固已褻越而不尊矣，乃一則夢為老師，擁皋比闡義文周孔之教園而聽者百千人而樂之。己又夢為衲子空山趺坐，六根蕭寂，五蘊廓然則又樂之……(盧文弨「答彭允初書一丁酉」——「抱經堂文集」卷十八、頁 16、b—17、a)

(註 16)詳見拙文「清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰」。

(註 17)予嘗夢為老師擁皋比，闡義文，周孔之教，環而聽者百千人，莫不心開意得也，予樂之。又夢為衲子趺坐空山，幽澗時鳴，輪珠徐轉，六根蕭寂五蘊廓然，予又樂之。居閒無事，偶為經義，積二十餘者……(「二林居經義敘」—『二林居集』卷五、頁 9、b)。

歲在上章困敦(乾隆四十五年)季秋之月知歸子(彭際清的號)臥疾于秋陽閣……至病少閒，偶檢閱有明諸先輩四書文于鄭氏謙止自訂□……、鄭氏選一代文尤心折者，為鄧氏定宇、楊氏復所，因取二家文覆觀之……不覺興之所至，自為文二十餘篇病且脫然矣。……錄□汪子大紳，為論定者十八九，因增入前刻合為一編(定上「二林居制義弟二

248 頁

敘」)。

年三十以省覲人京，舟中偶為制義得十餘篇，于四子書頗有所發明，歸而質諸淵子大紳，為汰其不合于文體者半焉。汪子因為予論有明諸先輩文之派別，予聞而心動，始取荆川思泉諸子文讀之，因是以窺成化宏治間作者，始得其體焉。……已而讀鄧定宇楊復所鄭謙止諸先生文……一以自得為其本，豈直之而已哉。予之究心于是者又十餘年，合前後所作共得五十餘篇(同上「二林居制義弟三敘」)。

(註 18)曲阜孔氏徵波樹本(大化書局影印自民國二十五年安徽叢書編印處)。

(註 19)丁酉四月二十四日作札與玉裁云：足疾已踰一載，不能出戶，定於秋初乞假南旋，實不復出也(『戴氏年譜』頁 34、b)。南旋定於何日，十餘年願交之忱，得見又不獲暢鄙懷伏惟自愛，震頓首(『孟子字義疏證』卷下「答彭進士書」頁 38、a)

戴震 綴 哲學的文章「原善」三篇 改訂增補

版 一、乾隆三十一年仕上 ， 。戴震 彭紹升

知 合 『原善』三卷成立前後 。

、以後十數年間親密 交流 。

互 消息 ， 一定 情報 得 一、今回

戴震彭紹升 二冊 書物 送 、彭紹升『

原善』 讀 知得 行為 。

(三浦秀一氏「彭紹升 戴震 思想圈」——『東方學報』

京都、第六十二冊、一九九〇三)。

據以上三浦氏的說法，彭戴兩人的相識是在乾隆三十一年戴震完成『原善』三卷的時候。他是根據「與彭進士尺木書」而判斷的。可是從戴震的「十餘年願六之忱，得見又不獲暢鄙懷」來看，三浦氏可能對此史料的理解不夠，才作了錯誤的判斷吧！

(註 20)玉裁謂先生之說似是但謂改疏證為緒言，恐不其然。孔篋谷於師最為親近，緒言果為後定之本，篋谷斷無不知者，斷不憤憤舍其定本而刊其初稿。先生乙未丙申相見時，恐是其書尚未修改。師卒於丁酉五月二十七日，答彭允初書幾五千言，暢言性言。有云原善所指加以孟子字義疏證反復辨論，咸與足下之道截然殊致，叩之則不敢不出耳。書作於歿前，見洪君榜所作行狀是示彭允初者疏證非緒言也(『經□樓集』卷七「答程易田丈書」)。

參考錢穆前揭書頁三二九—三三〇。

(註 21)東原的緒言和孟子字義疏證兩書，生前皆未刊布，稿本流傳極

有限(余英時前揭書頁一〇九)。

(註 22)參考荒木見悟『明代思想研究』「楊復所 佛教 導入」
、頁一三〇——一四八(創

249 頁

文社、昭和五三、一〇、二五、二版)。

(註 23)『抱經堂文集』卷十八、頁 17、a、b (台灣商務印書館四部叢
刊集部)。

(註 24)乃去年寄來二林居制義一冊，開卷見自序，即有大不愜意者，
夫年兄之深於禪學，夫人而知之，即己亦不自諱也。僕自相識
以來至今已二十餘年，交情益熟而未嘗與年兄論禪，亦未嘗砑
年兄之為禪。……吾但取年兄之恬潔直諒而已……。(『
抱經堂文集』卷十八「答彭允初書丁酉」、頁 16、b-17、a)。

(註 25)紹升年十八中禮部試，出餘姚盧先生紹弓之門(『二林居集』
卷十一「盧太公墓志銘」頁 3、b)。

(註 26)余英時認為「但紹升與東原辯論時，年尚不足四十，似仍守儒
家立場，未全為釋氏拔去」(前揭書注 36、頁一二六)。
余英時以彭際清年不足四十而作如此的推論，顯然是對彭際清
的生涯不了解，而作了錯誤的判斷吧，其實此刻的彭際清已是
「全為釋氏拔去」的儒者之身。因為三十歲絕意於仕途之後的
他，在三十四歲受菩薩戒之後，以「志在西方、行在梵網」(
『一行居集』卷首「知歸子傳」)為生活、思想的標的的緣故。

(註 27)參考(註 14)
『疏證』卷下、頁 27、a。

(註 28)參考余英時前揭書頁一〇四——一〇八。

(註 29)『戴東原集』卷九、頁 11、b。

(註 30)『疏證』卷下、頁 29、b-30、a。

(註 31)程子朱子就老莊釋氏所指者，轉其說以言夫理，非援儒而入釋，誤以釋氏之言雜入於儒耳。陸子靜王文成諸人就老莊釋氏所指者，即以理實之，是仍援儒以入於釋者也（『孟子字義疏證』卷上、頁 18、a）。

(註 32)『二林居集』卷三「與戴東原書」頁 17、b。

(註 33)『疏證』卷下、頁 30、b-32、b。

(註 34)『二程全書』卷四十一、頁 53、b。

(註 35)同(註 32)，頁 18、a。

(註 36)葉鈞點註『傳習錄』中「答陸原靜書」、頁一五七。（台灣商務印書館、民 76、4、臺十版）。

(註 37)同(註 33)、頁 33、a-34、b

(註 38)卷中、頁 7、b。

250 頁

(註 39)卷上「問立志」頁三〇。

(註 40)『卮續藏』一〇四、一五九上。

(註 41)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（鳩摩羅什譯『大正藏』八、七四九C）。

(註 42)在佛教的實踐論中，有所謂世俗諦、勝義諦的說法。世俗諦即是屬於漸修論的範疇，而勝義諦則是歸屬於頓悟論。其定義則如下：「一切諸佛於勝義中，離修不修，若論世間法(世俗諦)

，假三業清淨，不住不著，則是行六波羅蜜」（『頓悟大乘正理決敘』伯四六四六）。

(註 43)『疏證』卷下，頁 33、b)。

(註 44)同上卷上、頁 18、b)。

(註 45)『周易注疏』卷上、頁 10、b)。

(註 46)同上卷九、頁 6、b)。

(註 47)『二林居集』卷三、頁 17、b)。

(註 48)『二程全書』卷七、頁 2、a(朱晦翁編輯、中文出版社)。

(註 49)竊謂學問之道，莫切于審善惡之幾，嚴誠偽之辨。善惡之幾審，則能日進于善，而終止于至善。至善者，一天道之日新而已矣。誠偽之辨嚴，則能日進于誠，而終于至誠無息。至誠者，一天命之不已而已矣(同注 47、頁 17、a)。

(註 50)『傳習錄』中「答陸原靜書」頁一四三。

(註 51)同上、頁一五一。

(註 52)『宋元學案』卷一七『正蒙』「太和篇第一」、頁 12、a)。

(註 53)同上、頁 11、b)。

(註 54)同上書「神化篇第四」頁 23、b)。

(註 55)同上、頁 25、a)。

(註 56)天之不測謂神，神而有常謂天(同上書「天道篇第三、頁 22、a)。

(註 57)『晦庵先生朱文公文集』卷十四、頁 17、b)。

(註 58)出自「一陰一陽之謂道」吧(『周易正義』「易七」、頁 11、

a)。

(註 59)『禮記正義』卷五十二「中庸」、頁 18、b。

(註 60)同(註 52)。

(註 61)『一乘決疑論』——『卮續藏』一〇四、一五一上。

(註 62)同上、一五一下。

(註 63)請參考拙文「清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰」。

251 頁

(註 64)昔我高王父(彭一庵)，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。紹升淵源所自，敢或怠忘(「讀高子書」——『二林居集』卷二、頁 4、a—)。

(註 65)費孺人名蘭襄，世居蘇州吳江縣。……自歸居士五六年，連舉二女，居士既受菩薩戒，常獨宿小園，會面日希(「亡妻費孺人述」——『一行居集』卷七、頁 14、b—15、a—)。

(註 66)年二十五始持不殺戒……又四年忽自省曰：儒者恆言以萬物為一體。……自是遂斷肉食(「體仁錄敘」——『二林居集』卷六、頁 1、b—2a—)。
弟子際清為救生淨土故，敬於佛法僧前，稟受菩薩三聚淨戒……(「受菩薩戒發願文」——『一行居集』卷一、頁 1.b)。

(註 67)『疏證』卷下、頁 3、b。

(註 68)同上、頁 19、a、b。

(註 69)錢穆前揭書、頁三五七。

(註 70)同上、頁三三〇。

(註 71)參考錢穆前揭書、頁三五九。

(註 72)參考錢穆前揭書、頁三五九。
方植之『漢學商兌』卷中之上。

(註 73)錢穆前揭書、頁三八五。

(註 74)「答彭進士允初書丁酉」—『疏證』卷下、頁三〇、a。

(註 75)『戴東原集』卷九、頁 14、a。

(註 76)參考錢穆前揭書第八篇戴東原。

(註 77)同(註 74)、頁 27、b。

(註 78)「與王石□書」——參考錢穆前揭書頁三六六。

(註 79)參考拙文「今文學家龔自珍 魏源 佛教信仰」——『東方學』第八十一輯、頁一一六——二八——日本東方學會、平成三、一、三十一。

252 頁

"The Confucian-Buddhist Debate Between Tai Chen and P'eng Chi-ch'ing."

--Huang I-mei

The evidential scholar Tai Chen (1723-1777), who originally positioned himself in the tradition of Chu Hsi and the Sung Confucians, once wrote that "The discussion of 'principle' (li), the 'Way' (tao), the 'mind' (hsin) and 'human nature' (hsing) [by Sung advocates of `li-hsueh`] claims to be derived from the six classics and the writings of Confucius and Mencius. Yet this discussion of principle, the Way, the mind, and human nature is bound up with the doctrines of Lau-tzu and Buddhism". It was dissatisfaction with this body of scholarship that prompted Tai to write his

`Yuan` shan, `Hsu` yen, Meng-tzu ssu-shu lu, and Meng-tzu tzu-i shu cheng. Nevertheless, because of the predominance in Tai's day of an evidential scholarship which emphasized the authority of Han interpretations, Tai did not make these writings available to the public. Even Tai Chen's closest student, Tuan `Yu-ts'ai` did not read the final editions of the `Hsu` yen and the Meng-tzu ssu-shu lu, or the Meng-tzu tzu-i shu cheng until after his teacher's death. For this reason, the dates of the composition of Yuan shan and the Meng-tzu tzu-i shu cheng have become an important subject of debate among scholars of Tai's thought. One crucial source for resolving this problem is Tai Chen's letter to P'eng Chi-ch'ing, a representative figure among lay Buddhists of the Ch'ien-lung period. This study, through analysis of Tai's lengthy letter, as well as of P'eng's "Letter to Tai Chen" (`Yu` Tai Tung-yuan shu), explores the relationship between these two figures and their debate over Confucianism and Buddhism. In addition, this study examines the background for the approach to Han Learning (Han-hsueh) and Buddhism taken by the group known as the Kung-yang scholars, centered on the figures Kung Tzu-chen and Wei `Yuan`.