

民間學人劉沅“和會三教”觀念建構

——以“生死議題”為中心的討論

范旭艷

提 要

在清代辟佛老的文化氛圍之中，知識精英對於佛、老思想，儘管承認其益於教化的社會功能，在理論上，卻保持儒學概念之純淨性。然而，民間學人致力於“和會三教”觀念的建構。知識精英與民間學人就此命題呈現出不同的價值取向，使儒學在清代呈現出回歸原典與和會佛老的兩種文化走向。兩種文化走向間互相拉扯、對話，使得儒學在清代，展現出觀念重構的思想史意義。

本文以劉沅(1768—1855)為主綫，通過對生死議題的探討，觀察他的生命體驗以及對“和會三教”議題的理論建構。作為民間學人，他處於官方與民間、知識精英與大眾之間的雙重邊緣。獨特的地位，促成了他的“和會三教”思想。通過對劉沅的個案研究，可見三教交涉思想在清代呈現出觀念建構的走向。

文章前言部分簡述清代官方與知識界對於佛、老思想的態度，此為劉沅“和會三教”思想的“他者”與對話對象。其次，界定劉沅和會三教時的儒學立場。“吾儒”的立場，是三教和會之基點，佛、道思想在儒學的範疇內和會。復次，分別以生死議題中“壽”、“孝”(側重於葬禮中之孝心、孝行)兩個概念為核心，探析劉沅如何和會儒道、儒佛。“壽”，是儒、道共享的概念，劉沅通過儒道兩方面的雙向論述，分別強化儒學的宗教性、道教的道德性，使得二者得以接榫。“孝”，是儒佛間的矛盾點，對於儒佛的和會，劉沅更加突出儒家的立場，以儒家之孝義來詮釋佛教，選擇性地接受佛教喪葬禮儀。本研究展現了在官方與知識界以外，儒學在清代的豐富面相與闡釋空間以及和會三教觀念的思想活力。

關鍵詞：劉沅 和會三教 壽 孝 觀念建構

一、前言：清代官方、知識界的辟佛老態度

清代思想界尚樸學，對佛、道思想往往以虛妄荒唐視之。以呈現官方認可的知識結構的《古今圖書集成》為例，在其所展現出來的知識結構中，佛、道僅佔邊緣地位。《古今圖書集成》緯目的分類“聖經中單詞片句，併註疏皆錄於前，蓋立論要以聖經賢傳為主也”，對儒家經典相當重視，而“百家及二氏之書，所紀有荒唐難信，及寄寓譬託之辭，臆造之說，錄之則無稽，棄之又疑於掛漏，故另入於外編”¹。儒家經典片言隻語都應奉為圭臬，而二氏之書，頗多無稽之談。因此，儒家經典列於總論，道佛二家的著作列於外篇，反映了在清代的官方觀念中，儒家的地位是遠高於所謂“二氏之書”。

清代官方對於民間和會三教的信仰，亦加以抑制。劉錦藻（1862—1934）《清續文獻通考》記載：

十六年諭汪振基奏山西省壽陽等縣均有三教廟，至聖先師孔子與佛老同廟供奉，與祀典不符，著申啟賢通飭各屬，即行更正。其各省有似此同廟供奉與之處，著該督撫一律更正，以崇正學。²

道光十六年（1836），道光皇帝親下聖諭，申明更正三教廟。儒家之學被稱為“正學”，則相對的佛、老之學是“偽學”。正偽之學，涇渭分明。並祀儒道佛之三教廟，遭到朝廷的搗毀。流行於民間的和會三教信仰，得不到清代官方認同。

知識界也呈現出辟佛老的文化氛圍。不少學者對佛、老表示明確的拒斥

1 陳夢雷、蔣廷錫：《古今圖書集成》（揚州：廣陵書社，2011年），第一冊，頁8。

2 劉錦藻：《清續文獻通考》第2冊（上海：商務印書館，1936年），頁8574。

態度。以清學中堅阮元、錢大昕爲例，兩人之家學均爲摒棄佛、道之正統儒學。阮元(1764—1849)《誥封光祿大夫戶部左侍郎顯考湘圃府君顯妣一品夫人林夫人行狀》：

先妣操持閭內，禮無不舉，獨不令釋道治讎醮。或曰：“太夫人不受一卷經耶？”先妣曰：“吾阮氏林氏皆儒家，無庸此。”³

儒家的立場堅定，與釋道間的界限凜然，阮母在日常實踐中不採用佛、道的祭祀儀式。錢大昕(1728—1804)《先大父贈奉政大父府君家傳》：

府君于四部書靡不研究，旁及卜筮祿命之術，輒有奇驗，唯不喜二氏學。嘗云，仙言長生，佛言不滅，二者皆未可信。夫神依形以在，未有形去而神存者。今學仙學佛之徒徧天下，卒無一人能見古仙古佛者，則長生非生不滅，仍滅也。若謂覺性常在，則吾儒何獨不然？……立德、立功、立言，吾儒之不朽，即吾儒之長生不滅也。⁴

錢大昕之祖父精通世俗占卜之學，著有《星命瑣言》一卷，對民間的信仰並不排斥。然對於佛道二氏之學，則“不喜”、“不信”，表明了堅定的“吾儒”的立場。相對於道教追求長生不老，佛教追求神不滅，推崇傳統儒學立德、立功、立言之三不朽。受到家學的影響，阮元、錢大昕本人對佛道亦持摒棄態度。段玉裁《潛研堂文集序》即曰：“其學固一軌于正，不參以佛老功利之言。”⁵肯定錢大昕之學秉持儒學之正，不雜佛老。

另有學者，雖然對於佛、老思想，呈現出一定程度的接納，但側重在教化的社會功能。惠棟(1697—1758)注釋《太上感應篇》，在序中明言：“故宋《藝文

3 阮元：《擘經室集》二集卷一（臺北：世界書局，1964年），頁348。

4 錢大昕：《潛研堂文集》，卷五十，《續修四庫全書》，第1439冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁222—223。

5 段玉裁：《潛研堂文集序》，見錢大昕《潛研堂文集》，頁439。

志》及《道藏》皆有《太上感應篇》一卷，即《抱朴子》所述漢世道戒，皆君子持己立身之學……余友楊君石漁見之嘆曰：‘此書得此注，不唯可以勸善，且使後世道家知魏晉之前，求仙之本初，未嘗有悖於聖人，反而求之忠孝、友悌、仁信之間而致力焉。是亦聖人之徒也。’⁶ 其中，對“漢世道戒”的認可，出於惠棟本人“凡古必真，凡漢必好”的學術取向。所認可之道家，亦限於“魏晉之前”，非“後世道家”。錢大昕《重刊太上感應篇箋注序》：“蓋其時浮屠氏之書，未行中國。所言禍福，合於宣尼餘慶餘殃之旨，不似後來輪迴地獄之誕而難信也。……於吾儒明善寡過，敬身畏天之學，豈小補哉？”也從“吾儒”的立場，用儒學之標準來衡量《太上感應篇》⁷。可見，專門漢學家對於道家、道教思想的接納，具有相當的限制性，並不出於對同時代的道家、道教之學的肯定，而是出於一以貫之的崇尚漢人之學的熱情。更重要的是，道家被接受的原因，全在於符合儒家道德教化功能，是君子之學，有助於忠信、友悌、仁信等儒家價值觀念。

至於在概念上，則嚴辨儒學與佛、老的界限，保持儒家概念的純淨性。學者認為有清一代，思想界中存在“淨化主義”(Purism)⁸。在漢宋之爭中，清人批評宋人學術不得孔孟之真，焦點也集中於雜佛老。阮元《次仲凌君傳》曰：

《論語》聖人之遺書也，說聖人之遺書，而必欲舍其所恆言之禮，而事事附會於其所未言之理，是果聖人之意邪？後儒之學，或出釋氏，故謂其言之彌近理而亂真……聖學，禮也，未嘗理也。⁹

雖未明言所批評的是宋人，然從附會“理”的指責中，可以推斷所謂“或出釋氏”

6 惠棟：《松崖文鈔》，《續修四庫全書》，第1427冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁273。

7 錢大昕：《潛研堂文集》，卷23，《續修四庫全書》，第1438冊，頁674。

8 周啓榮：Purism here designates an intellectual impulse that demands the recovery of the “original” or “pure” Confucian norms and language ... until the 1820’s, leading scholars in the ch’ing rejected any form of syncretism. *The rise of Confucian Retualism in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1994, P8.

9 阮元：《次仲凌君傳》，見氏著《擘經室集》，中冊（臺北：世界書局，1964年），頁440。戴震《孟子字義疏證》：“程朱以理為如有物焉，實雜乎老莊釋氏之言。然則程朱之學，殆出老、釋而入荀、揚，其所謂性，非孔孟之所謂性。”認為程朱之理，雜老莊釋氏之言（北京：中華書局，1982年），頁37。

之學，正是程朱理學。清人以不雜佛老之孔孟之學自任，自別於陰釋陽儒、陰道陽儒之宋明理學，以儒家之“禮”，區別於雜佛學之“理”。概念的純淨，成爲論辯的一個有力的證據。在清代學者看來，不雜佛老正是清代學術的獨特之處。

在清人通過考據，追求聖人真義的思潮中，從晚明興起的三教交涉思潮在表面上看來，已經銷聲匿跡，有學者認爲清初和會三教思潮已經開始“瓦解”。¹⁰事實上，縱然知識界精英明確表明對佛、老思想的斥拒，經過長期的相互交涉，佛、老思想已經深入地影響甚至融入儒學中，本質上已經難以剔除。其外，在民間思想界，三教和會仍保持著相當的思想活力。本文以劉沅爲主綫，呈現三教和會思想在民間的觀念建構，通過與知識界的對比，以突出清代儒學在習見的考證學之外的豐富多樣的思想面貌。

劉沅(1768—1855)，字止唐，號槐軒，四川雙流人，有“川西夫子”之稱。其幼習儒學，十八歲(1786)入雙流縣學，二十一歲(1789)選明經，二十四歲(1792)由拔貢中式舉人。二十五歲(1793)、二十七歲(1795)、二十八歲(1796)三次會試皆不中式。其後，則絕意仕途，鄉居講學。根據《國史館本傳》記載，門弟子數千人，中舉者百餘人。另外，據《自述示子》所載，有兩位方外老人對其影響頗深。第一位是落第還鄉時，於紫柏山(今陝西漢中市)所遇之靜一老人。靜一老人贈送純陽子所注《道德經》，並傳授修養之道。劉沅此時對方外之言，疑而未信。第二位是賣藥老人李果圓。劉沅還鄉後，遭遇家庭劇變，母重病，兩個侄子殤逝，己亦“疲憊殊甚”。¹¹此時，賣藥老人教授修養之法，劉沅從游八年(1796—1804)。他受道教影響頗深，相傳他創立了道教宗派“劉門教”。¹²

10 Judith A. Berling 認爲清初三教合一思潮開始“瓦解”。見氏著 *When They Go Their Separate Ways: The Collapse of The Unitary Vision of Chinese Religion in The Earlier Ch'ing*, Edited by Irene Bloom and Joshua A. Fogel, *Meeting of Mind: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 211–213。

11 劉沅：《自述示子》，見《槐軒雜著》，致福樓本，頁45—46。

12 目前雖沒有確定的資料確定劉沅創立了此教派，劉氏後人亦極力澄清“劉門不是一個宗教”但是，劉沅被奉爲“劉門教”教主，其經解中強調“道教煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛”的內丹方法與孟子養浩然之氣相同，其思想中有與道教相通的部分，卻是不容置疑的。他募修了成都青羊宮、二仙庵、武侯祠，新津縣天社山老子廟、純陽觀等地方宮觀，與川地道教有著千絲萬縷的關係。

從劉沅的生平中,可以得知他幼習儒學,走的是傳統讀書人學而優則仕的仕進道路,傳統儒學是他的思想底色。另外,道教亦對他有很重要的影響。在人生實踐中,鄉居講學,教導科舉,是其學問在儒學方面的展現,而與川地道教的關係,則是在道教方面的體現。劉沅有科名,講經,注經,並非普通百姓,然鄉居講學,又與清代官方以及知識界的一流學者間有一定的距離,因而本文以“民間學人”稱之。¹³其居於官方與民間的雙重邊緣,知識精英與普通老百姓的中間地位,是探究清代知識界與民間思想衝突和對話的極佳視角;¹⁴其思想中儒道佛三教思想摻雜不清,又是關注三教交涉議題的重要對象。

“和會三教”是劉沅思想的重要特點,他認為“天無二道,人無二性”、“天地人祇此一理,理氣之散著者不一,其原則一”、“老佛不外一性,聖人本無二心”。儒道佛三者所言,無非“一性”、“一道”,可見其和會三教的思想取向。乃孫劉咸炘(1897—1932)總結劉沅之學問,曰:“先祖之和會三教,乃有身心實功。”¹⁵現代學人,亦把“和會三教”歸結為劉沅的思想特質。2006年,《槐軒全書》出版時,蕭蕙父(1924—2008)、周元邠(1915—)題詞,皆稱劉沅“闡三教之精微”。李學勤(1933—)題詞,認為劉沅“一本儒宗,兼通二氏”。王澤枋(1936—)題詞曰:“發孔孟之微言,正先儒之謬,闡佛老之真諦。”¹⁶可見,劉沅之會通三教,已是學界的共識。

13 對於此類既非精英分子,又非目不識丁之百姓的人,蘇衛德(Hubert Seiwert)在 *populated religions and elite culture* 一文中,已指出其具有某種意義上的中介性,曰:“They probably neither belonged to the elites, but they were literate and thus had some intermediary position” (Page 487) 並且,他們雖然不屬於精英知識分子,相比於普通老百姓,更加接近精英分子:“These men and occasionally also women may not have belonged to the legally privileged elites, but they were closer to the elite milieu than most of populace”. (Page 488) *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden: Brill, 2003.

14 關於地方性學人研究在思想史中的地位,以及中國古代官方與民間、國家性精英與地方性精英在制度、文化上的關係,可參考羅志田《地方的近世史:“郡縣空虛”時代的禮下庶人與鄉里社會》,《近代史研究》,2015年第5期,頁6—27;王汎森《“儒家文化的不安定層”——對“地方的近代史”的若干思考》,《近代史研究》,2015年第6期,頁123—137。

15 劉咸炘:《經今文學論》,見《推十書》(成都:成都古籍書店,1996年),頁2208。

16 見劉沅:《槐軒全書》,卷首。本文所引用之劉沅原文,如無特殊說明,皆出自《槐軒全書》,成都:巴蜀書社,2006年。

三教交涉的觀念建構，本身涉及的議題相當豐富，如民間三教廟的建立、日用類書的流傳、葬師的知識傳播等等。本文則從觀念史的角度，聚焦於三教交涉觀念本身的內涵是如何被建構的。在眾多概念中，則選取與生死議題相關的“壽”與“孝”。其中，“壽”是儒學與道教經典共享的概念，在儒道各自的思想體系之中，二者詮釋迥異，但劉沅通過儒道雙方的各自展述，使得二者得以接榫。“孝”則是儒學與佛教的衝突點，對此，劉沅強調了儒學的立場，用儒學的孝義來選擇性接受佛教的喪葬禮儀。通過對概念的重新詮釋，以儒為基準，儒道、儒佛交融的“和會三教”觀念得以建構。

在對劉沅關於“和會三教”議題的討論中，本文始終將清代官方、知識精英對相關議題的觀點作為“他者”，從對話中得以觀察此觀念並非是孤立的，民間與官方，民間學人與知識界精英的觀點有對立之處，也有相同之處。通過對話，儒學在清代的多元面相得以展示。

二、吾儒：三教和會的基點

“和會三教”這一特徵，使得學界對於劉沅的學術定位聚訟紛紜。三教之中，儘管儒家思想是否是宗教，學界尚無定論，¹⁷然而，佛教與道教，都是有神明、超越的世界及宗教儀式具體修為方法的宗教。劉沅和會三教，與當地道教相當密切，那麼，其和會三教的基點是儒家，還是道教？民間宗教學者馬西沙認為劉沅的主要貢獻在於創立了劉門教，是宗教家：“今人研究劉沅並非因其為學問家，主要因為他創立了劉門教，是個宗教家。”¹⁸他把劉沅的宗教思想定位為道教的內丹道。¹⁹然而，劉沅的後人劉伯谷反對馬西沙的說法。他認為劉門

17 葛兆光：“關於中國古代有沒有‘哲學’，儒家是否算一個‘宗教’，這似乎已經成了中國學術界爭論不休的問題，但從根本上說，它卻是一個偽命題。但是儘管是偽命題，背後卻隱藏著真歷史。”（《穿一件尺寸不合的衣衫——關於中國哲學和儒教定義的爭論》），《開放時代》，2001年第6期，頁49—55。

18 馬西沙：《民間宗教志》（上海：上海人民出版社，1998年），頁376。

19 同上，頁384—391。

並不是宗教，“槐軒文化主要還是孔孟之道，儒家的心性之學。”²⁰蕭天石先是認為劉沅是川中三百年來特立獨行博通三家之大儒，然而自創劉門之後，純屬道家人物。²¹把劉沅前後截然分成兩人。面對學界紛紜的觀點，在展開討論前，有必要定位劉沅和會三教的基點。

在現代學者的題詞中，亦能看出對劉沅儒家身分的肯定。“和會三教”、“闡三教之精微”等論述，對於三教各自的地位並沒有清晰的說明，“一本儒宗，兼通二氏”則明確劉沅雖和會三教，卻堅持儒家本位。

從劉沅本人的身分認同來看，他自我定位為“儒者”。在三教融合的思想體系中，他時常強調自己的儒家立場。從“吾儒”一詞中可以看出他的身分認同：“方外得挾其術，以傲吾儒。”²²“（告子）並非吾儒之說。”²³“釋氏慈悲方便，亦祇吾儒仁物之意。”²⁴“吾儒”中之“吾”顯示了他的身分認同。“佛老所謂虛無清靜，吾儒所謂寂然不動，無思無為。”²⁵“吾儒”一詞與佛老相對。縱觀他的經解，從來沒有表示道家、佛家的身分認同的“吾道”“吾佛”的用法。²⁶可見，他把自己的思想立場定位為儒家。

劉沅一生講學、著述，悉以儒家孔孟為標準。《子問》中，子弟問及著述及聲名不朽間的關係時，劉沅回答道：

20 徐菲：《關於〈法言會纂〉和法言壇的幾個問題——訪劉伯谷先生》，《弘道》，2011年第2期，頁113—117。原文如下：“我想首先申明一點，我們劉門不是劉門教。對於劉門教這個稱呼，我一直不贊同，去年在青羊宮見到馬西沙先生，我還跟他說了這個問題，我們不是一個宗教，至少我們自己這麼認為。《法言會纂》沒有收入到《槐軒全書》當中，說明《法言會纂》只是槐軒文化的一個旁支，不是槐軒文化的中心或重點。”

21 蕭天石：《劉止唐與四川劉門道》，見《火神之祖——槐軒醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，2013年），卷首。

22 劉沅：《中庸恒解》，頁88。

23 劉沅：《孟子恒解》，頁544。

24 劉沅：《論語恒解》，頁212。

25 劉沅：《正譌》，頁3601。

26 《雜問》中有言：鄭板橋云：“秀才罵和尚，和尚亦罵秀才。”此之謂也。司馬溫公言：“佛之高者，不出吾道之範圍。”此“吾道”是引用他人之語，並且指的是儒家之道。《雜問》中另有“其謂三乘，猶言三等也。明心見性為上乘，講經說法為中乘，一切術數為下乘。與吾道未嘗有異。”從明心見性為最上這一評價標準，亦可推斷此處“吾道”之道也指儒家之道。

曰：“不得志則獨善其身，友教同學，從無自炫自恃，欲求知於當時，傳名於後世者。故曰：‘不知不愠，乃為君子。’孔孟不遇於時，亦惟與從遊諸人，問難講習，世所謂刪定纂修諸事，皆後世推崇之詞。……因爾等生晚，恐一旦奄忽，爾等不知愚之平生。是以聊存所言，使異日有所考驗，豈著述以求不朽哉？”²⁷（《子問》）

在他的理解中，孔孟以講學為重，刪《詩》《書》，定禮樂，修《春秋》等事，並非聖人本義。並用此標準來處世，在三次會試失敗後，他鄉居講學六十幾年，亦是效仿孔孟不得志而講學的行為。至於著述，則是為了使後人可考驗其生平，並非為了追求聲名的不朽。他的立身行事與他所詮釋的孔孟形象高度一致，可見其儒學立場，對於儒家人生理想之身體力行，是他的生命體驗。

另外，在和會三教的過程中，劉沅往往以儒家思想來詮釋佛教、道教，從二氏方外之學中解讀出儒學內涵。對於佛教的虛無清淨，劉沅解釋作“佛言虛無寂滅，謂存養之時，一私不雜耳；慈悲方便，仁恕之義耳”。²⁸把佛教虛無寂滅與儒家存心養性之功等同。佛教之“慈悲”，以及“空”、“有”等概念，則解釋作“佛說慈悲清淨，只是仁慈寡欲之別，號言真空不空，妙有不有，即《中庸》微之顯，費而隱之義”。用儒教存心養性、仁、恕等概念來詮釋佛教之虛無、空、有等概念，使得佛教概念具有儒家的內涵。至於道家的思想，亦作相應的轉變，如“（老子）言‘知其雄，守其雌，知其白，守其黑’，雄雌喻陰陽也；先天得乾性，以為心雄也；後天陷於坎宮，為陰雌也。知陰中之陽，本先天之性而退藏於密。定靜不遷，為知雄守雌”。²⁹用道教取坎填離的概念來解釋老子之言。雖然坎宮、陰中之陽等概念依然來自道教，整個修養方法，卻來自儒家。退藏於密，來自儒家《周易》“聖人以此洗心，退藏於密”，定靜不遷中，“定”、“靜”為“知止而後有定，定而後能靜”，“不遷”為“止於至善”中“止者，必至於是而不遷”。所引用的佛、道思想資源，被賦予儒家的內涵。與此相類似的詮釋路徑，在劉沅的文本

27 劉沅：《子問》，頁 3895。

28 劉沅：《孟子恒解》，頁 589。

29 劉沅：《孟子恒解》，頁 589。

中並不少見,將在文章中隨文指出。從中可以看出劉沅“和會三教”中的儒家立場。

“吾儒”之立場,為劉沅和會三教的基點。在此基點之上,他從儒道、儒佛兩方面來建構和會三教之觀念。下文將以“壽”“孝”兩個概念為中心,剖析劉沅如何在生死議題的討論中,漸次建構其和會三教觀念。

三、壽：儒道的雙向論述

壽,是中國古代思想中的重要觀念,其間體現了儒道兩家思想的歧異,從中恰可探析劉沅如何使得歧異的雙方融會。《尚書·洪範》中即把“壽”當作五福之首。在春秋戰國之際,已有通過養神、養形兩種不同的方法來延壽,以求長生。這兩種不同的求長生的方法,“基本上都屬於後世學術分類的道家”。³⁰ 此時發軔的養生的方法,在整個傳統中國中綿延不絕,在道家、道教文獻中尤其豐富,儒者則往往不以為然。在這樣的思想背景之下,劉沅把儒學所強調的德行與道教所追求的長壽間的關係必然化,認為德行的提高可以獲得長壽。另一方面,把道經中的長生不老的意味削弱,反而強調所謂壽,所指的是聲名不朽,而非長生不老。通過儒道的雙向論述,而重塑壽的觀念。

從儒學的方面,他強調《中庸》“大德必壽”的論述,強調“必”,而為德與長壽劃上了必然的等號。從道教的方面,道教《南北斗經》中“有命自天申,大德無終既”,則認為“無終既”的並非自然壽命,而是聲名的流傳。兩方面的陳述,使得儒學與道教間有了接榫點,和會三教觀念中儒、道間交融這一環則得以建構。

(一) 大德必壽：儒學的宗教化論述

德行與福禍之間的關係,是儒家長期以來不能解答的難題。在《史記·伯

30 杜正勝:《從眉壽道長生——中國古代生命觀念的轉變》,《中央研究院史語所集刊》,1995年第6期,頁383—487。

夷叔齊列傳》中，司馬遷即感慨道：“或曰：‘天道無親，常與善人。’若伯夷叔齊，可謂善人者非邪？積仁累行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？”³¹ 伯夷、叔齊、顏回等善人，或餓死或早夭；盜跖卻能壽終：為何有德之人，卻不能得到應有的福？這是儒者難以回答的命題。面對此命題，劉沅綱舉目張地提出“大德必壽”，認為德行與長壽間有必然的關係。

“大德必壽”語出《中庸》。《中庸》：“舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。”從上下文語義來看，“必得其壽”應對應上文“宗廟饗之，子孫保之”。呂柟(1479—1542)《四書因問》曰：“名即德為聖人，位即尊為天子，祿即富有四海之內，壽即宗廟饗之，子孫保之。”³² 宗族祭祀之源遠流長，即是長壽。從舜之個人壽命而言，朱熹注曰：“舜年百有十歲。”³³ 王夫之(1619—1692)《禮記章句》³⁴、孫希旦(1736—1784)《禮記集解》³⁵ 認同朱熹的注釋。毛奇齡(1623—1713)《四書改錯》認為舜年百十二，朱注不該去其二年。³⁶ 戴大昌《駁四書改錯》則反駁認為古人舉其成數而言，確鑿反而會導致求全之毀。可見，清人的詮釋焦點在於舜的年齡，由此或維護或質疑朱熹對舜的年齡的判斷，在觀點的爭辯之中，體現了考證的熱情。³⁷ 即使關注到壽與德的關係命題，也並不強調德與長壽之間的必然關係，杭世駿(1696—1773)《續禮記集說》引用孔穎達之言：“必得其壽者，據舜言之。而夫子之不長壽，以勤憂故也。”³⁸ 認可大

31 司馬遷著：《史記》，縮印百衲本二十四史（北京：商務印書館，1958年），頁733。

32 呂柟：《四書因問》，卷二，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：台灣商務印書館，1985年），第206冊，頁780上。

33 朱熹：《四書章句集注》，頁25。

34 王夫之《禮記章句》卷三十一（長沙：嶽麓書社，2011年），頁1273。

35 孫希旦：《禮記集解》，頁1296。

36 毛奇齡：《四書改錯》，《續修四庫全書》，第165冊，頁92上。

37 錢大昕《潛研堂文集》卷八，“問中庸必得其壽”，討論的議題為關於舜的年齡，朱注曰百有十歲，偽孔傳曰一百一十二歲，鄭玄注曰一百歲，三者的說法，以哪種為準。

38 杭世駿：《續禮記集說》，卷87（臺北：明文書局，1992年），頁5079—5080。

德必壽不能作為必然的定理,《中庸》僅就舜的實際況而言,並不介懷孔子之不長壽,可見,在他看來,長壽與德之間沒有必然關係。

清初李顥(1627—1705)在富平與門弟子的答問,較為直接地呈現清人對於壽與德間關係的看法:

問:至講大德必得其壽,而朱注云舜年百有十歲,是僅以身論矣。殯久惑之,竊謂舜之壽,當從宗廟享,子孫保看出。蓋祖宗甚遠,子孫甚長,而德足以享保無窮,是以德言壽,而不止身之百有十歲也。不然,盜跖老死,豈仁於顏子哉?老彭八百,豈德之遠過於舜哉?愚意如斯,敢祈剖示。

先生曰:即以壽天言之,有形壽,有名壽,有神壽。七十百年,此形壽也;流芳百世,此名壽也;一念萬念,此神壽也。若氣斷神滅,則周公不若旦多才多藝,能事鬼神,及文王在上之言,皆誑言矣。曾謂聖人而誑言乎哉?信得此,則盜跖期頤之死,乃是真死,而顏子三十二亡,未嘗真亡也。³⁹

弟子的提問中,顯示了時人對於“大德必壽”的必然性的疑惑,衆多歷史事實表明了這個命題不能成立。如若德與壽必然對等,盜跖比顏淵長壽,則作惡多端之人為有德;老彭比舜長壽,則方外隱士比儒門聖人有德。兩個例子,都足以顛覆儒學的基本立場。因而,弟子提出從宗廟的延續上來解釋壽,認為壽並非指人壽之延長。對此,李顥從《尚書·金縢》、《詩經》等經典記載的豐富材料中,提出把壽分為形壽、名壽、神壽三個層次。盜跖雖長壽,所得僅為形壽;顏淵雖不得形壽,卻得名壽;文王、周公則得神壽。從中可以看出,對於“大德必壽”這一命題,清代知識界精英並不認為德行與生命長短之間有必然的關係。在論證的方法上,經書的記載,為清人的最主要的依據。

此外,德與壽間關係問題,亦可從《尚書·洪範》篇“五福”之說法中加以探

39 李顥:《富平答問》,《二曲集》,卷15,《續修四庫全書》,第1410冊,頁228—229。

討。《洪範》：“五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。”關於五福之輕重緩急，不同經學家有不同的解釋。有學者強調其中最基本者為“攸好德”，認為有德則得到其他四福。陳大猷（1198—1250）：“五福以攸好德為根本……好德則必得其壽。”⁴⁰攸好德作為五福之本的話，則其中蘊含著修德可以獲得另外四福的思想傾向。“好德則必得其壽”的論述，正是體現了德與壽間的必然的關係。對此，清人亦提出了反駁意見，胡渭（1633—1714）《洪範正論》：

先儒之論五福，以攸好德為根本，此在王者錫福之道，君子自求之志，誠有然者。若末章之意，只是平列其目，而無所輕重。如必於五者之中，擷攸好德為主，則君子而不得福者有之矣。顏回之夭，原憲之貧，冉耕之疾，司馬牛之憂，仲由之不得其死，豈皆無好德者哉？議論雖高，實非經旨。⁴¹

用實際的例子來反駁以德為五福之本的說法。如果攸好德為本，則有德者必得壽、富、康寧、考終命，然而孔門弟子中，不得者所在多有。所以，認為這種說法高自標榜，不得經旨。胡渭的說法，以追求經典本旨為目標，與清學實事求是的學風也是一致的。

然而，劉沅與上述清代經學家的看法背道而馳。在清代知識界學人普遍反對德與壽間的必然對等關係的語境之中，劉沅明確表明大德必壽，有德者必然會長壽。《中庸恒解》曰：

故凡大德之人，必有大德之報。即如位也，祿也，名也，壽也，皆人世所希幸而難必者。大德則必得之，其故何哉？位祿名壽，皆非可以人為也，天實主之。天亦何私，惟其人自為。⁴²

40 語見胡渭：《洪範正論》，《景印文淵閣四庫全書》，68冊，頁93上。

41 胡渭：《洪範正論》，卷五，《景印文淵閣四庫全書》，68冊，頁93下。

42 劉沅：《中庸恒解》，頁73。

關於“壽”，朱熹等人只言及“舜年百有十歲”，而劉沅強調德與壽之間的必然聯繫。大德如舜者，一定能長壽。從更深一層講，人的壽命由天決定，天的判斷標準則是人的德行。有大德者，天會讓其長壽。德與壽之間是必然的因果關係。因此，古代聖人必然長壽。劉沅認為孟子、子夏皆長壽：“以《史記》考之，孟子年實百四十歲……子夏年百四十歲。”⁴³根據“上壽九十，中壽八十，下壽六十”的說法，則孟子、子夏自然是壽者。用具體的事實來證成“大德必壽”的命題。

此外，劉沅在與子弟對話中，不斷地強調這一命題，如：

然自古聖人無不長年。仁者壽，大德必壽，孔子已言之矣。⁴⁴（《家言》）

然聖人必得其壽，乃因大德。⁴⁵（《正譌》）

夫子所以言仁者壽，大德必壽，此理先儒不知。⁴⁶（《又問》）

《論語》中“仁者壽”，《中庸》中“大德必壽”，歷代注疏並沒有強調壽命的延長。劉沅不但強調“壽”是指壽命之長，而且強調大德與壽間的必然關係。

大德必壽的原因，則用“存心養性”來證明。《孟子·盡心》：“有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。”劉沅《孟子恒解》曰：

果能有諸己而充實，則精明強固，血氣亦豐，卻病延年已可決矣。況養氣之功，全在集義。內無毫髮之私偽，外無怠肆之偶乘。心依於仁，動循乎理，而凡嗜欲戕賊之事，自斷斷不為。仁者壽，大德必壽，職此其由也。⁴⁷

大德必壽有兩個層次的原因：從較表面的層次來說，在物質身體層面，血氣豐

43 劉沅：《孟子恒解》，頁 402。

44 劉沅：《家言》，頁 3669。

45 劉沅：《正譌》，頁 3500。

46 劉沅：《又問》，頁 3927。

47 劉沅：《孟子恒解》，頁 554。

滿，則卻病延年。這是道教徒最爲擅長的。劉沅將其稱作“小效”：“故聖人之學去病延齡，免於飢寒，乃其小效，惜乎人罕行之耳。”⁴⁸從較深的層次來說，通過集義養氣，以仁義爲依歸，德行修爲能帶來長壽的結果。因此他在《論語》“仁者壽”後加上“大德必壽”，其中“必”強調德與壽間的必然關係。一再強調“大德則祿位名壽必得”⁴⁹。認爲有德之人，必定能得到長壽、財富、名聲、地位等世俗的功利。

爲了增強大德必壽的可信度，劉沅從儒家經典文本中尋找理據。《大學古本質言》曰：

然飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。夫子嘗言之。氣數不齊則貧困短折，固所常有。學道者內而存養，清其神明；外而檢攝，踐乎倫理；夭者壽，愚者智，貧困者安全，此聖人所以補造化之窮，安有盡人合天之學而尚不能延年且餓殍乎？孔孟不如此云也，曰：“學也祿在其中”，“仁者壽”，“大德必壽”，大德則祿位、名壽必得，“修其天爵而人爵從之”。至積善餘慶、積惡餘殃及吉凶悔吝，大《易》尤多言之。若仰事俯畜俱無所資，一家飢寒而置之不顧，曰“吾樂道也”，有此不近人情之聖學乎？⁵⁰

用《論語》、《周易》中的句子來證明大德者必壽。學習聖人之道，不僅可以長壽，還可以避免愚蠢與貧窮之苦。

大德必壽的邏輯在儒家思想中有一個不可避免的困境：作爲孔門德行之首的顏回，備受孔子稱讚，何以短命？劉沅明白此問題足以顛覆他的觀點：“若止推尊顏子以爲聖人仁人，不特‘仁者壽’‘大德必壽’夫子之言不信，且令天下後世皆諉於資遜顏子，畏阻前修，其爲世教害，非淺鮮也。”⁵¹對顏子的評價問

48 劉沅：《大學古本質言》，頁 26。

49 劉沅：《正譌》，頁 3521。

50 劉沅：《大學古本質言》，頁 26。

51 劉沅：《大學古本質言》，頁 59。

題,關涉到整個“世教”,可以動搖劉沅的思想體系。劉沅對此費盡口舌加以解釋。《大學古本質言》曰:

至謂顏子仁人,聖人不免短命,學道爲無益。……顏子年二十八,頭髮盡白,其短命也,由秉質太弱,且其學有諸己而未充實。簞瓢陋巷不改其樂,夫子表其“食無求飽,居無求安”之意,以勵門人。其時顏子有郭內外之田,何嘗極貧? 因其敏而好學,故夫子屢爲嘉賞,使天假之年,聖人故自易易。夫子止言其“三月不違仁”、“見其進,未見其止”,未嘗言己仁已聖。誤解而致阻人學道,故不得不反復而辯論之,豈妄薄顏子哉? 修身必先守身,身修即誠身,盡性至命,與天合德,而何不能挽回氣數? 故聖人之學去病延齡,免於飢寒,乃其小效,惜乎人罕行之耳。⁵²

顏子短命,是由於天生體質太差,而後天的修養只達到《孟子》中“有諸己”的境界。把顏子的形象定位爲“成聖易易”,而非“已聖”;“不違仁”,而非“已仁”。另外,聲明顏子雖不能延壽,卻避免了貧窮之苦。顏子豐厚的田產,因此並不貧困。至少從一方面,否定了顏子既窮且夭的形象。

程頤《顏子所好何學論》亦認爲“顏子之德,可謂充實而有光輝矣”,在孟子大、聖、神的等級序列中,顏子只是達到了大,而未達聖與神的境界。以批判理學道統爲任的《正譌》一書,在此對程子之說並無異議。在張載認爲顏子“富貴貧賤,處之一也,處之一,則能化而齊,故顏子亞聖”處,則直接反駁,認爲顏回並非聖人,曰:

未嘗云其(顏回)已爲聖人也。自濂溪極推之,而人遂以爲仁人聖人。且仁聖不免短命,又謂顏子甚貧,則爲聖人亦不免於貧。貧窮短命,人所畏也。於是,以聖爲不必學矣。愚恒力辨其非,豈故薄顏子而反先儒哉? 爲學道者破其疑障耳。富貴貧賤,處之如一,不必是聖賢。凡知趣高明,

⁵² 劉沅:《大學古本質言》,頁26。

性情澹定者，即能之。如此亦不得齊聖，謂化富貴貧賤，即與聖齊，又太淺視聖矣。⁵³

對顏回的評價與張載大相徑庭，認為顏回只是能安貧樂道，並未能達到聖人賢人的境界。⁵⁴ 只要性情澹泊，即可以安貧樂道，安貧樂道卻不等於聖人。聖人大德必壽，必有福祿，所以顏回並不是聖人。因此，顏回的短命以及貧困，並不能否定大德必壽的必然邏輯。

可見，面對有德者短命，善行終有惡報的現象，傳統儒者用較為超越的名壽、神壽來取代現世的形壽，認為長壽、名位利祿是短暫的，不及千秋後世名。儒學並不承諾有德行之人一定長壽。而劉沅用“盡性而長壽”、“大德必壽”的命題，把德行與長壽間的關係必然化，這樣一來，實踐儒家倫常，並非僅是一種理性的行為，也與“善有善報，惡有惡報”的信仰相結合，用福禍報應來強調德行，使得儒家所強調的德行帶有了明顯的宗教性色彩。

（二）大德無終既：道教的儒學化論述

另一方面，在對道教經典的詮釋之中，劉沅極力強調“德”是最核心的修煉方法，並試圖淡化長壽之宗教色彩，以德行聲名之流傳為主，而非壽命的延長。

在儒家十三經之外，劉沅注有道教經典《南北斗經》。南北斗信仰在古代思想中，亦可謂源遠流長。古人相信南斗主生，北斗主死。相傳張道陵與老君至玉局觀，有局腳玉床拔地而出，老君昇座，為張道陵說《南北斗經》。說畢，玉床復隱地中。後人遂名此地為玉局觀。⁵⁵ 可見，《南北斗經》為早期道教經典，影響深遠。此經“言南北二斗，諸天星辰，靈光皆自一炁而生。斗母瑤輝，普燭

53 劉沅：《正譌》，頁 3521。

54 程頤《顏子所好何學論》亦認為“顏子之與聖人，相去一息”，朱熹亦曰：“顏子與聖人，大抵爭些子”（《朱子語類》三，頁 969。）然而程、朱二氏認為顏子和聖人的差別在於聖人不勉而中，從容中道，而顏子必勉而後中，是修養境界的差別，而非從壽命長短上來說。

55 關於此傳說，《蜀中廣記》卷三、《蜀故》卷七、《事文類聚》前集卷三十四、《事類備要》前集卷五十一、《類雋》卷二十五皆有記載。

三界,因而旋樞。人之成性成形,暨於生死根系,悉由乎此矣。”⁵⁶認為人的生成與死亡,都是由於南北斗的旋轉移動,因此通過誦念《南北斗》經文可以延年益壽。《南北斗經》曰:“北斗九皇君,七政綱維繫,在在發光芒,榮枯千古意。南極老人翁,壽考維祺祀。有命自天申,大德無終既。”“千古意”“壽考”“無終既”等概念,在在顯示了道教信徒對長壽的祈求。劉沅注曰:

北斗九皇,綱維七政。而南極老人,壽考維祺。天光下照,地德上承。命自天申,德由自作。二極周迴,人之性原根本,於茲紀別。苟能思受氣之不偶,返維皇降衷之本然,則大德必壽。⁵⁷

用“命”“德”“性”“氣”等儒道共有的詞,而非道教修煉禱祝術語,顯示劉沅並非僅在道教的知識體系之中詮釋《南北斗經》。而“命自天申,德由自作”一句,更是明顯透露出強調人之德的意味。

《南北斗經》是道教實踐中的經文,對信眾有明確的可延長壽命的承諾,經曰:“如有自念星災,投誠帝闕。每於清嚴所在,高瞻北辰,遐企南極,虔禮星真,毋忘對越,自得神魂歸位,壽命延長。”經文明確地表明通過企望南北斗,可使得“壽命延長”劉沅注曰:“有悔過遷善者,必虔恭對越,克己滌殃,方可迴星光而安神魂也。”⁵⁸把著重點落在安神魂,而不在壽命延長,再次體現了劉沅詮釋道經時焦點的轉移。

《南北斗經》曰:“天靈接運,愿保長生。”劉沅注云:

接運,接續其命運。長生,性真不朽之名。……看誦經者,心口相維,有實功而後可。聖賢不言福利,而曰得福無量者,德至者慶自來。夫子繫《易》,所以三致意也。⁵⁹

56 劉沅:《南北斗經懺》,頁16。

57 劉沅:《南北斗經懺》,頁16。

58 劉沅:《南北斗經懺》,頁10。

59 劉沅:《南北斗經懺》,頁17。

把“長生”解作性真不朽，已非形態生命的長壽。再次把道教修性與《周易》中“積善之家，必有餘慶”的思想聯繫起來。天體的運動，可以接續人的命運，最後得到性真不朽的最高境界。在此基礎上，進一步強調道教思想與儒家的會通。

《正譌》曰：

老子曰：“人壽不過百年，節省之可至千歲。”人以其長年駐世，謂為神仙之祖，不知聖人之道，存養浩然，神氣之粹然者，與天通，其粗者，亦可以壽。仁者壽，大德必壽，故卻病延年，乃大學之小效耳。豈有壽考康寧，反為異端乎？⁶⁰

把延年益壽當作大學之小效，在其上加上“與天通”這一更高目標。在最後，用反問的語氣，突出壽考康寧，並非“異端”，體現出對將修養長生當作“異端”的不滿。其中所引老子之言，出於陶弘景《養性延命錄》，“仁者壽”出自《論語》，“大德必壽”出自《中庸》，把道經與儒家經典並列，使得道經所言之長壽，反而具有了儒家德行的詮釋面相。

在道教經典之中，劉沅之所以一方面強調大德必壽，另一方面又強調壽並非指命的延長，而是性的修煉，是因為其時風俗以追求神仙之學為尚，不務儒家聖賢之學。道教徒棄倫常而鍊金丹，與儒家之倫常相悖，所以，劉沅在儒家經典之中，選取可論證長生的思想資源，以期與世俗神仙之學想對抗。《恒言》曰：

顏子之學，豈易能哉？世人以其短命而謂有德與仁，不必皆壽，由是求福澤於《中庸》之外。長生也，金丹也，棄倫常也，甚且邪術百端。是以不得不明辨之，而豈以薄顏子歟？⁶¹

60 劉沅：《正譌》，頁3489。

61 劉沅：《恒言》，頁3652—3653。

既德且仁者如顏子，亦短命。學者由此而認為孔孟之學，不能使人長壽，轉而修煉神仙之學，導致邪術百端。因此，劉沅強調顏淵並非聖人，凸顯“大德必壽”，倡言學儒學亦可以得到長壽的結果，不必學煉丹、棄倫常。

把道教的經典《南北斗經》與《周易》、《論語》中對“壽”“長生”等觀念的論述結合起來，用儒家的道德修為來詮釋道教的修養方法。在道經的註解中，劉沅用儒家修養工夫對道教養生的說法加以創造性闡釋，更加強調養性的方面，而非壽命的延長。

劉沅從儒道兩方面對“壽”之觀念加以闡述。在儒學的結構中，他強調大德與長壽間的必然關係，與精英知識分子超離形體長壽的詮釋立場不同；在道教體系之中，強調長壽的方法為修德，與民間百姓通過誦念經懺而長生的信仰的不同。其民間學人的雙重邊緣身分，直接影響了觀念體系的建構。

四、孝：儒佛的交融與界限

在儒、佛交會方面，雙方衝突較儒道激烈。其中，爭論的一個焦點在於“孝”。佛教傳入中國時，出家之人是否要孝敬父母，即成為引起激烈討論的議題。因而，以“孝”的觀念為核心，是考察儒佛交融觀念建構的極佳視角，在喪葬禮儀的選擇之中，體現得尤為突出。

劉沅本人的儒家立場，在儒佛交涉方面表現得更為明顯。他明確倫常是儒佛交融的界限，是“差異的極限處”，對儒家倫常的堅持絕不退讓。在此基礎上，把佛教亦作儒學化的闡釋。在喪葬禮儀上，他與知識界觀點不同，出於孝子之心，採納當時已流行於民間的佛教喪葬禮儀。但與民間不加選擇地接受不同，他拒斥佛教所提倡之火葬。民間與知識精英的雙重邊緣，使得他對佛教禮儀加以創造性的選擇與詮釋。

(一) 倫常：儒佛的界限

溝口雄三論及陽明後學王龍溪融合儒佛的思想時，認為佛教與儒家思想並非“互不相融的異質的思想”。自漢代佛教傳入中國後，佛教思想不斷融入

儒家思想，已經是中國思想中的一個組成部分。宋明以後，要在中國思想中嚴格分清儒道釋思想已是不可能，也沒有意義。反而，從融合三教的思想中，能看到三教思想間的“差異的極限處”，即三教論者認為三教間絕對不能退讓的界限。在王龍溪的思想中，溝口氏認為此極限處在於“理的客觀實在性”。王龍溪把理事不二、體用相即等儒佛一體的中國思想向“無”的路綫推進，然而，對於“理”的客觀實在性的認定絕不退讓。這是他認為儒家思想與佛家思想的最極限處的差異。儒家理的實在性，與佛教理的虛無性，兩者之間的界限絕不能混淆。⁶²

溝口氏的觀點對於研究和會三教的思想很有啓發性。反觀劉沅的思想，他認為“天地一理”“聖人一道”，認為《大學》“定而後能靜，靜而後能安”所達到的境界與佛老的空、無所表示的境界相同。對道釋的虛無、空、養氣等概念欣然接受，並認為與聖人之道相通。與王龍溪堅守儒家理之實有性不同，劉沅放棄了儒家“理之實有”的立場，認為宇宙的根源無極而太極是即有即無的。⁶³《恒言》中明言：“太虛無物，而理氣充焉。萬物由斯出焉。聖人之心亦然。”⁶⁴“虛無者，性之本體。”⁶⁵（《恒言》）然而，在外在行爲上，他絕不認可離棄人倫的行爲。換言之，在他看來，儒與道釋的差異的極限處在於儒家倫常。

在劉沅看來，儒家思想中，道的內涵是五倫：“道不過日用倫常。”⁶⁶“實踐倫常，道無餘矣。”⁶⁷“道莫大於五倫，凡禮樂制度皆所以維持五倫而五倫本於身心。”⁶⁸五倫在外需要禮樂制度的維持，在內以身心性命爲本。“若離卻五倫五性，別有妙學，即時習終身，皆異端也。”⁶⁹五性五倫，是非異端的學問的根本

62 溝口雄三著，龔穎譯：《中國前近代思想的曲折與展開》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），頁207—213。

63 可參考黃開國、鄧星盈：《巴山蜀水聖哲魂——巴蜀哲學史稿》（成都：四川人民出版社，2001年），頁446。

64 劉沅：《恒言》，頁3631。

65 劉沅：《恒言》，頁3630。

66 劉沅：《孟子恒解》，頁596。

67 劉沅：《恒言》，頁3651。

68 劉沅：《大學恒解》，頁24。

69 劉沅：《論語恒解》，頁142。

因素。《雜問》中記載,在被子弟問及“更願聞其至要”時,劉沅把道的“至要”總結為“道在五倫”。儒家提倡之倫理在他的思想中佔有至高的地位。

同時,劉沅以儒家人倫的標準來衡量佛老與僧道:“愚嘗謂僧道可關,佛老不可關,以其皆有人倫也。”⁷⁰在道釋兩家思想中,認為真的仙和佛,都是注重人倫的:“仙佛之真者,未有不從人倫作起。”⁷¹他首先把老子和釋迦牟尼佛定位為不棄人倫之人,曰:

佛老固非滅人倫,守枯寂也。……老子之子為中山將,文佛妻曰耶輪陀,子曰摩睺羅,十八歲生子,入檀特山靜養十二年而歸,妻子完聚,壽八十二而終,曷嘗廢人倫乎?……西番之棄人倫也,乃其舊俗,惜佛後無佛正之。⁷²

老子有子,釋迦牟尼佛有妻子,自然沒有拋棄倫常。從源頭上,把道釋兩家定位作與儒家一樣重視倫常。然而,《佛祖統紀》曰:“四十二年,王為太子迎婆羅門女耶輪陀羅為妃。太子常修禪觀,未嘗有夫婦道。”⁷³佛教徒本身強調佛祖雖有妻,卻專注修養,未有夫婦之倫。繼而,劉沅把在歷史中實際存在的僧人和道士出家修行的行為解釋為不得已的行為。事實上,在清代僧道出家,拋棄倫常者必不少見。因而,劉沅的說法時常受到質疑。《子問》:“今僧道必出家,西方活佛亦不畜妻孥矣,子言何以信乎?”劉沅先是回答:“此言吾屢言之,女何以不明歟?”從劉沅屢次申明佛老的不悖人倫,而其子依然提出質問,可以看出劉沅的說法與實際情況相悖,有不能服眾之處,而其肯定的語氣則表明對此觀點的信心。他闡發道:

中華僧道藉以養無告之窮民,幸免飢寒,勢難更畜妻子。外夷之無人倫,

70 劉沅:《老子考辨》,見《道藏輯要》,頁12。

71 劉沅:《論語恒解》,頁234。

72 劉沅:《大學恒解》,頁23。

73 釋志磐:《佛祖統紀》卷三十四,大正新修大藏經本,頁581。

乃其舊俗，佛後無佛，故不能相繼而興禮教。……誰謂出家便無父母乎？至於不畜妻子，不務葷酒，固情勢不得不然。⁷⁴

僧人和道士無妻子，是因為情勢的不得已。但是，出家修行依然要孝敬父母，劉沅甚至用“溫邑大覺寺僧母貧老而不孝養，被雷震死”⁷⁵等事蹟來震懾僧人道士雖出家修行，也不能廢棄人倫。

（二）喪葬之禮：儒佛的交融

倫常的最核心的體現是外在禮儀的施行。以喪葬之禮為例，儒家慎終追遠之喪葬，早已摻入不少的道教、佛教因素，連篤信儒學的士大夫本身也不能免俗。⁷⁶晚明佛教禮俗大量混入儒禮，清代儒者強烈反對在喪葬中使用佛教禮儀，⁷⁷劉沅思想與他們有明顯的不同。劉沅本身的佛教修養並不高深，⁷⁸並不從義理上和會儒佛思想，對佛教的融會，主要體現為有選擇性地在喪葬上採用佛家的禮儀。

首先，他從孝道的角度和會佛教與儒教的生死觀。儒家喪葬之禮，出於孝子之心。孝敬父母之心，不忍心看到他們死後無所歸葬，則發展而成為喪葬之禮。《孟子·滕文公上》曰：

蓋上世有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。……蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其

74 劉沅：《子問》，頁3841。

75 同上。

76 可參考張壽安《十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突——以喪葬禮俗為例的探討》，見《漢學研究》第11卷第2期，1993年12月，頁69—80。

77 參考張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》（北京：北京大學出版社，2005年），頁23。認為“儒者振臂疾呼，高揭‘以古禮正今俗’，更是明顯的學術發展事實，尤其在觀察了清代的禮學走勢之後”。

78 葛兆光認為19世紀中期，佛教似乎已經到了他進入中國後的最衰弱時期。時人的佛學修養普遍不高。“在嘉慶、道光之時，就連號稱精通佛學的彭紹升、魏源、龔自珍，其佛學修養也不過如此，更不必說咸豐、同治之際等而下之者了”。（《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十論》[上海：上海古籍出版社，2006年]，頁77—78。）

親,亦必有道矣。⁷⁹

由投諸溝壑,而發展到複雜的喪禮,體現的即是孝子之心。喪葬之禮,亦成爲儒家孝的觀念的重要部分。《論語》曰:“生,事之以禮。死,葬之以禮,祭之以禮,可謂孝矣。”加地伸行認爲孝是孔子創立儒教中的重要因素,曰:“孔子出現以後,作爲生命論,認識到孝的存在。在對之進行概括的過程中,創立了儒教。”⁸⁰ 儒家的生死觀,以孝爲核心,祭拜父母爲基本禮儀。

佛教生死觀本與儒家的大不相同。佛教認爲人處在輪迴之中,死後或進入新的輪迴,或者逃脫輪迴,進入西方極樂世界。因此,佛教對死本不重視,亦不傷悲,反而以爲是得大解脫。《中論》卷第一,開篇即曰:“不生亦不滅,不常亦不斷,不一亦不異,不來亦不出。”對偈語的問答中,龍樹菩薩曰:“生相決定不可得故不生。不滅者,若無生,何以得有滅? 以無生無滅故,餘六事亦無。”⁸¹ 佛教之生死,其實不生不死。

儒家與佛教的生死觀本不相同,劉沅如何把兩者會通的呢? 首先,在禮儀上,他並不認爲一定要固守古禮,提倡因時而變。《儀禮恒解·士喪禮》曰:“古今俗尚不同,由其宮室衣服器具等均與古異,當隨其宜而立之制,不必大違世俗,即其所行而損益之,衷於中正,豈於天理人情毫髮無憾,則古禮有不可拘而俗尚有不可徇者。”⁸² 當代的禮儀,不必拘泥於古禮,也不必徇從世俗,而是要以情理爲標準加以衡量,變通而行。如此解釋,則從理論上說,佛教的禮儀只要符合人之情理,即可被使用。其次,《論語》曰:“未知生,焉知死。”在儒家看來,知生方知死,死亡從反面來體現對生的要求。從這個標準來看,佛教雖然對待死的態度與儒家不同,但是從中反映出來的對生的要求卻是相通的。儒家生死觀講究孝,則反過來要求人“身體髮膚,受之父母,不可毀傷”。大孝如曾子,易簣前,啓手,啓足,然後感慨“從今而後,吾知免夫”。而佛教輪迴觀念中,亦著

79 《孟子·滕文公上》,見朱熹《四書章句集注》,頁 263。

80 加地伸行著,于時化譯:《論儒教》,(濟南:齊魯書社,1993年),頁 51。

81 龍樹菩薩造,梵志青目釋,鳩摩羅什譯:《中論》,大正新修大藏經本,頁 9。

82 劉沅:《儀禮恒解》,頁 2268。

重今世的積善。所追求的目的不同，對個人德行的約束卻相同。儒家爲了盡孝而修身，佛教爲了無愧於死，所以生時慎行。劉沅《恒言》曰：“盡性立命，全而受者，全而歸。聖人所以爲大孝也。”⁸³《子問》亦曰：“聖人教人，修身立命以全受全歸，爲大孝。佛言因果及不生不滅，亦謂無愧於生，始無愧於死。”⁸⁴在劉沅的詮釋中，儒家以孝爲中心的生死觀，與佛教不生不滅的生死觀相通。

繼而，他並不反對用佛教的禮儀來祭拜先祖。清代官方明令禁止在喪禮上用佛教戲曲，對此，知識界表示認同。《清經世文編·禮政》收錄陸燿《上馮師問喪儀書》一文，其中陸氏認爲其喪葬之禮悉遵今制，而非古禮，其中提到“例內亦稱民間喪祭之事，凡有絲竹管弦演唱佛戲之處，照違制律治罪。不孝擬不用音樂，亦今之制也。”⁸⁵但是，在民間風俗中，卻沒有得到遵從。《子問》中，弟子問曰：“世俗倩僧羽誦經禮懺，謂迎亡者而祭薦，先儒非之，而世俗猶習爲之，其得失何如？”⁸⁶由弟子之問，可知當時以佛道之禮葬親的風氣很盛行，並且，儒者禁而不止。但是，劉沅卻認爲：“愚民無知，謂人生死必有知，陽世罪則有殃，善則有福。親沒，恐其不無罪咎，不忍其親，爲誦經禮懺，代親悔罪，亦人子之心，君子不深罪也。”⁸⁷從爲人子者體貼父母之孝心出發，認爲用佛道的禮儀，爲去世的親人誦經禮懺，應該被包容。佛教禮儀的內涵與儒家的本不一樣，佛教喪葬之儀式，是爲了超度亡者，達到淨土，⁸⁸然而劉沅從佛教禮儀中體貼出儒家孝之理，故認爲可採用佛教的喪葬禮儀。

進而，他肯定經咒等方法，對活著的人的修行也大有幫助。《子問》曰：

且佛家清規戒條多至百餘件，皆吾儒義理之事。……其法戒詳備，不亞

83 劉沅：《恒言》，頁 3652。

84 劉沅：《子問》，頁 3859。

85 陸燿：《上馮師問喪儀書》，賀長齡、魏源等編：《清經世文編》（北京：中華書局，1992年），頁 1561。

86 同上。

87 同上。

88 龔鵬程《宗教與生命禮俗》認爲：“它（佛教）也非常重視死亡的禮儀，但注重的原因卻和儒道不同，旨在超渡消除亡者的罪業，使其能夠往生；即使無法往生淨土亦因使之免墮惡道輪迴。”見氏著《佛家與佛教》（臺北：新文豐出版公司，1985年），頁 496。

吾儒,而其甘心澹泊,一意清淨,則若反勝於吾儒,亦經呪可以收心,禪定久而恭安也。⁸⁹

清規戒律、經呪等佛教行爲,從本質上說與儒家義理相同。儒家用禮法來約束人的行爲,佛教的戒律有勝於禮法者。

佛教經文與懺文,他也認爲是與儒家修身改過的旨意是一致的。《子問》曰:

其(佛)文大抵皆修身養性改過之義,懺文則臚舉不善之事,使其一一返躬,有則改之,無則加勉,與吾儒改過修身之義,亦本無殊。儒者罕詳繹其書,末俗又弗踐其實。於是誦經念呪祈禱等事,流爲矯誣矣。⁹⁰

誦經念呪祈禱等宗教性行爲,亦被他納入儒教中。在經文之外,另強調實踐的層面,儒、佛之會通,出於劉沅本人的生命實踐以及對於民間實踐佛禮所導致矯誣風氣的關懷。

然而,在對佛教喪葬禮儀的接受上,劉沅是有選擇性的。喪葬上請僧人念經是可接受者,火葬等佛教禮俗,則是不可接受的。《孟子恒解·滕文公上》,劉沅注曰:

聖人事親如事天,敬愛本於至誠,生則盡其養,死則盡其禮,附身附棺,一切必致其精詳……若夫不擇地,不用棺,或水或火葬,此夷俗,不足辨。儒生未知天地人一氣相通之理,棄親於腐,粉飾繁文,亦曷有當。⁹¹

佛教徒所提倡的水葬、火葬等毀壞先人身體的行爲,則表示絕不認同。“夷俗”一詞,是劉沅對於火葬、水葬等喪葬方式的定義,體現了鮮明的夷夏之辨。“至

89 劉沅:《子問》,頁 3874。

90 劉沅:《子問》,頁 3859。

91 劉沅:《孟子恒解》,頁 465。

誠”、“養”、“禮”等詞彙表示劉沅用以衡量某種禮俗接受與否的標準是儒家孝、誠的標準。符合此標準的禮俗，不管在三教中歸屬哪一家都可接受，否則，即使出於儒家，也不可接受。

火葬之俗，隨佛教而傳入中國，引起了很大的爭議。學人對此激烈反對者有之。徐乾學《讀禮通考·火葬》：“火葬之說，悖理賊親之甚，斷斷不可不禁革者。及觀榮嶷及《通志》之言，反若以火葬為善。嗚呼，何其立說之顛倒也。”⁹²從情理兩方面論證火葬斷不可為。

其中，最能顯示佛教喪葬禮儀與孝之間衝突的議題是：如若父母在生前表示用佛教喪禮，則孝子該如何取捨？清代學人陳確對此的解釋是大孝者，“子以納親于道為孝，不聞以從令為孝”。徐乾學《讀禮通考》亦持同樣的態度，曰：

乾學案：《朱子語類》及呂坤氏所言，父母遺命作佛事，子從之無害。雖曰順承親志，終以非禮事其親，庸得為孝子？必如陳氏所言，蓋愆之說為據經而守正，誠孝子慈孫所當法也。⁹³

所謂陳氏之言，指陳龍正（？—1634）所言，“儻父母生前有崇佛之僻，正宜為之蓋愆直斷，以從治不從亂之義廓而清之。此大孝也！所謂宜執禮以破俗者也。”⁹⁴即便違背父母之命，亦不可實施火葬，可見知識界對這一立場的堅持。

清代知識界中，對這一議題加以熱烈的討論的，當屬陳確（1604—1677）。其《答龔化疑問》：

彼佛氏雖以無生為教，亦未聞于生者而加刃，而獨于死者加火，是貴生而賤死者也。是以生死二其心也。嗟乎，此夷虜之道固然，其死無足怪。蓋生死一也，燒死親曾何異于燒生親，是可忍孰不可忍？按律焚燒親尸與拋棄水中同罪。明禁昭然而氓之蚩蚩，屢犯不悔，嘗為之痛心疾首而

⁹² 徐乾學：《讀禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》，第114冊，頁77下。

⁹³ 徐乾學：《讀禮通考》，卷一百十六，同上，頁671下。

⁹⁴ 同上。

況讀書知禮之士乎哉?⁹⁵

認為火葬者，相當於焚燒活著的親人，是無禮中之最不能忍受者。在知識界與民間兩端，他特別強調讀書知禮者斷不應該實施火葬。正如朱董祥所言：“焚尸之事，世俗雖有，然皆出於市井僕隸，稍有知者，必不為也。第此輩不能以理論，則當以法懲。”火葬與否的選擇，被認為是民間市井僕隸與知識界的差別，此為激憤之言，未必是事實。

綜合言之，在喪葬禮儀的選取上，一方面，劉沅與民間不加區分地採用佛道儀式不同。他試圖清整民間所採用的佛教禮儀，以儒家之禮義來裁斷佛教禮儀中哪些可採用，哪些則否。另一方面，劉沅對佛教喪葬、經懺的寬容態度，與知識精英大不相同，對火葬之拒斥，又與知識精英的看法一致。由此可見，在儒佛的融合上，劉沅是有選擇標準的，融合不等於全盤接受。另外，民間與知識界的觀點並非極端對立，其中，亦有共通之處。劉沅之“和會三教”觀念建構，所展現的正是知識精英與民間百姓的中間地帶，在此場域內，和會三教與回歸原典兩種不同的文化走向，展開了對話。

五、結 語

和會三教的觀念建構，與清人重文字音韻訓詁、制度考證等實事求是之學，在理念與方法上展現了不同的理路：實事求是之學，條分縷析，回歸原典；而三教交涉，融會貫通，和會三教。儒、道、佛三家，各自有其獨特的思想體系，要將三者融合為一，則對三家原本的思想體系都需要加以創造性詮釋。如此一來，其原本的思想體系勢必歪曲失真，這也是和會三教思想往往被冠以荒謬之名的原因。在這樣的思想背景之下，清代的和會三教觀念尚未得到學界的關注。然而，和會三教觀念在清代並沒有銷聲匿跡，在民間思想中保持著相當的思想活力。

⁹⁵ 陳確：《乾初先生遺集》，《續修四庫全書》，第1395冊，頁159上。

本文從觀念史的角度，探究在考據之學盛極的清代，和會三教觀念本身內涵的建構。在研究對象的選取上，則以清代民間學人劉沅為研究對象。作為民間學人，劉沅處於官方、民間的雙重邊緣，知識精英與百姓的中間，其思想的主要特徵為“和會三教”，是探究清代“和會三教”觀念的極佳人選。劉沅本人在當地所具有的影響力，則說明了其思想學說在民間的活躍程度，在相關議題上，與官方、知識精英的觀點，展開了對話。

在具體概念上，以“壽”、“孝”這兩個與生死議題密切相關的概念為焦點，展現了清代民間和會三教觀念本身的實用性。用什麼方式求長生，在喪葬禮儀中如何表達孝子之情，皆是百姓日用的問題，清代民間和會三教觀念正是在這一層面展開。同時，“壽”“孝”本身是涉及宗教層面的生死議題。“壽”，是追求長生的努力，而“孝”，則聚焦於孝子面臨親人死亡時，如何處理喪葬之禮。生死議題的討論也展現了儒學宗教化的面相。從這方面來看，清人和會三教觀念與晚明和會三教同調。

通過對劉沅對於“壽”、“孝”兩個概念的討論加以條分縷析以後，本文呈現了劉沅和會三教觀念的內部結構，揭示了和會三教觀念在清代的重百姓日用這一特質所在。在思想史上，回應了晚明和會三教高潮在清代的嗣響這一問題。在晚明達到高峰的和會三教思潮，入清以後，並沒有消歇，反而在內部以生死議題為核心，建立了有條理的觀念體系；而在外部，活躍在民間的和會三教思想再次與官方、知識界展開了對話。可見，儒學在清代，一方面回歸原典，另一方面和會佛、道。兩種文化走向互相拉扯、對話，展現出觀念重構的思想史意義。

（作者：香港浸會大學中文系博士）

引用書目

一、中文

(一) 專書

- 王夫之：《禮記章句》。長沙：嶽麓書社，2011年。
- 毛奇齡：《四書改錯》，《續修四庫全書》，第165冊。上海：上海古籍出版社，1995年。
- 司馬遷：《史記》，縮印百衲本二十四史。北京：商務印書館出版，1958年。
- 加地伸行著，于時化譯：《論儒教》。濟南：齊魯書社，1993年，頁51。
- 阮元：《學經室集》。臺北：世界書局，1964年。
- 朱熹：《四書章句集注》。北京：中華書局，1983年。
- 呂柟：《四書因問》，《景印文淵閣四庫全書》。臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 馬西沙：《民間宗教志》。上海：上海人民出版社，1998年。
- 李顥：《二曲集》，《續修四庫全書》，第1410冊。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 杭世駿：《續禮記集說》，臺北：明文書局，1992年。
- 胡渭：《洪範正論》，《景印文淵閣四庫全書》，第68冊。
- 孫希旦：《禮記集解》。北京：中華書局，1989年。
- 徐乾學：《讀禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》，第114冊。
- 陳確：《乾初先生遺集》，《續修四庫全書》，第1395冊。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 陳夢雷、蔣廷錫：《古今圖書集成》。揚州：廣陵書社，2011年。
- 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》。北京：北京大學出版社，2005年。
- 葛兆光：《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十論》。上海：上海古籍出版社，2006年。
- 黃開國、鄧星盈：《巴山蜀水聖哲魂——巴蜀哲學史稿》。成都：四川人民出版社，2001年。
- 溝口雄三著，龔穎譯：《中國前近代思想的曲折與展開》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年。
- 劉沅：《槐軒全書》。成都：巴蜀書社，2006年。
- 劉錦藻：《清續文獻通考》。卷九十八，民國景十通本。

錢大昕：《潛研堂文集》，《續修四庫全書》，第1438冊。上海：上海古籍出版社，2002年。

戴震：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年。

釋志磐：《佛祖統紀》，大正新修大藏經。

(二) 論文

王汎森：《“儒家文化的不安定層”——對“地方的近代史”的若干思考》，《近代史研究》，2015年第6期，頁123—137。

杜正勝：《從眉壽道長生——中國古代生命觀念的轉變》，《中研院史語所集刊》，1995年，頁383—487。

徐菲：《關於〈法言會纂〉和法言壇的幾個問題——訪劉伯谷先生》，《弘道》，2011年第2期，頁113—117。

張壽安：《十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突——以喪葬禮俗為例的探討》，《漢學研究》第11卷第2期（1993年12月），頁69—80。

葛兆光：《穿一件尺寸不合的衣衫——關於中國哲學和儒教定義的爭論》，《開放時代》，（2001年第6期），頁49—55。

蕭天石：《劉止唐與四川劉門道》，見《火神之祖——槐軒醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，2013年。

羅志田：《地方的近世史：“郡縣空虛”時代的禮下庶人與鄉里社會》，《近代史研究》，2015年第5期，頁6—27。

龔鵬程：《宗教與生命禮俗》，《佛家與佛教》，臺北：新文豐出版公司，1985年，頁496。

二、外文

Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden: Brill, 2003.

Judith A. Berling, *When They Go Their Separate Ways: The Collapse of The Unitary Vision of Chinese Religion in The Earlier Ch'ing*, Edited by Irene Bloom and Joshua A. Fogel, *Meeting of Mind: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought*, New York: Columbia University Press, 1996.

Kai-wing Chow (周啓榮). *The rise of Confucian Retualism in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1994.

**The Construction of the Concept of “Synthesizing
the Three Schools” by Liu Yuan,
a Commoner-Scholar, with a Focus on
“the Topic of Life and Death”**

Fan Xuyan

Abstract

One aspect of the cultural atmosphere of the Qing dynasty is the expulsion of Buddhism and Daoism. Within this environment, the intellectual elites preserved the purity of Confucianism although they recognized the didactic functions of the two religions. Nonetheless, scholars from among the populates made efforts to create the concept of “synthesizing the three schools.” Therefore, the intellectual elites and the commoner-scholars had different values, which gave rise to two trends, namely returning to the classics and the synthesis of Confucianism, Buddhism, and Daoism. The interactions and dialogues between them resulted in the reconstruction of ideologies in the Confucianism of the Qing dynasty, which was significant in Chinese intellectual history.

Key words: Liu Yuan, syncretism, longevity, filial piety, rural elite