臺大文史哲學報　第九十三期
2020年05月　　頁109~145
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202005_(93).04

天人之際：
論黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋

郭　芳　如*

摘　要

本文從天人之際論述黃宗羲對天、上帝與魂魄的詮釋，並回應在中西學交流層面上尚存的爭議。天與上帝為同一對象的不同名稱，以天稱之，表現天的自然面向；而以帝稱之，則表現人格面向。據此，本文認為泛神論與西學皆無法充分說明天，且帝名與關於上帝的描述主源自《詩經》，因此透過帝名來指稱的對象，實際上是《詩經》所言的那位上帝，隨帝名而起的天堂意象，也實指《詩經》的天堂意象。其次基於天人分際，本文認為聖賢與愚凡人間有著弱義的天人分際，故聖賢之精神可長存，而愚凡人魂終歸氣散。因此，黃宗羲人魂觀與西學靈魂不朽的主張，有著絕對的差異。不過，黃宗羲也有區分人物之性的看法，相似西學三魂說，或可作為進一步對話之場域。

關鍵詞：黃宗羲　天　上帝　魂魄　西學

2019.03.25 收稿，2019.10.02 通過刊登。

＊ 中央研究院近代史研究所博士後研究人員。Email: frkuo@cycu.org.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

黃宗羲（1610-1695）為晚明清初大儒，其學術思想向來備受重視，研究成果也已汗牛充棟，例如廣受注目的心學與氣論詮釋，劉述先、楊祖漢、黃俊傑，與黃敏浩等均有重要的論著，[1]近年更增加了從中西學交流著眼的研究。由於黃宗羲生活的年代正值利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610 ）自十六世紀末葉，開始入華傳教後，西學東漸的重要時期。當時一些明清儒者開始多少接觸天主教思想，黃宗羲是少數明確談論天主教的名儒，所以其立場也引起了一些關心中西學交流學者們的注意。本文的關懷也在此處，只是天、上帝與魂魄等概念，畢竟蘊含豐富的儒學背景，略觀這幾個概念，天與上帝可概屬於天的範疇，魂魄可類屬於人的範疇，天人關係自身也是儒學的重要議題之一，因此本文欲由更為寬廣的視野，從目前尚在研議的問題起始，力求兼顧中、西學不同的側面，來論述黃宗羲對於天、上帝與魂魄等概念的詮釋。

自當前研究成果考量，朱維錚（1936-2012）是早期從中西學交流面向注意到黃宗羲的重要學者之一，他指出：「清初諸大師中唯一公開討論過天主教義得失的人」，以及「黃宗羲對於明末清初歐洲傳教士介紹的西方學說，顯然作過認真而系統的研究，除《上帝》篇外，還有《魂魄》、《西曆回回曆假如》等可證。」[2]朱維錚這一段話顯示了兩個值得重視的面向，一是黃宗羲了解西學；二是黃宗

1 以心學為主者，有劉述先、黃俊傑、黃敏浩、楊祖漢等，以唯氣考量自然主義或唯物論者，有牟宗三、沈善洪、吳光、衷爾鉅、李明友等，也有持較為折衷觀點的，如陳榮灼，相關著作繁多，部分代表性著作有：劉述先，《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化實業公司，1986）；楊祖漢、楊自平主編，《黃宗羲與明末清初學術》（中壢：中央大學出版中心；新北：Airiti Press，2011），頁 1-46、127-272；吳光，《黃宗羲著作彙考》（臺北：臺灣學生書局，1997）；蔡家和，〈黃宗羲與陳確的論辯之研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 35 期（2008 年 3 月），頁 1-36；齊婉先，〈《孟子師說．浩然章》之心性詮釋與黃宗羲孟學詮釋方向之探討〉，《哲學與文化》第 43 期（2016 年 3 月），頁 61-80；黃敏浩，〈從《孟子師說》看黃宗羲的心學〉，李明輝、葉海煙、鄭宗義合編，《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2006），頁 25-42；黃俊傑，〈黃宗羲對孟子心學的發揮〉，《孟學思想史論卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006），頁 285-328。其他還有許多關於明清思想與實學等研究，例如吳光，《黃宗羲與清代浙東學派》（北京：中國人民大學出版社，2009），以及中國實學研究會編，《浙東學術與中國實學：浙東學派與中國實學研討會論文集》（寧波：寧波出版社，2007）。

2 朱維錚的話出自氏著，《走出中世紀》（上海：上海人民出版社，1987），頁 161，

臺灣大學學術期刊資料庫

羲對西學的瞭解可以一方面從他在《破邪論》中〈上帝〉與〈魂魄〉的內容，以及另一方面從《西曆假如》與《回曆假如》的內容來證實。[3]《破邪論》關聯到黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋；《西曆假如》關係到黃宗羲對於天文曆法的觀點。根據朱維錚的看法，從這兩者可能都可以發現某些西學的面向。

相較於朱維錚提及的關於《破邪論》天、上帝與魂魄的詮釋，在天文曆法方面應該是較為清楚的，根據徐海松的研究，黃宗羲接觸西學的時間應不晚於崇禎年間，與黃宗羲結交的方以智和魏學濂都在崇禎年間與西方傳教士交好，[4]黃宗羲也對湯若望以及其他傳教士天文曆法上的研究，表現出高度興趣，[5]在順治初年，已深入研究中西曆法，並取得成果。[6]徐海松認為由《西曆假如》可以發現西學的影響，因為《西曆假如》的主要參考資料是薛鳳祚的《天學會通》，而薛鳳祚的天文曆法理論，又取自穆尼閣（Nikolaus Smogulecki, 1611-1656）的《天步真原》，並且是會通中西之作。[7]相較之下，黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋，目前的研究則尚有爭論的空間，也還有黃宗羲對於這些概念的詮釋，是否本身即存在自相矛盾的問題，因此在朱維錚點出的兩個面向上，黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋是當前特別需要再探究的部分。

在魂魄的部分，賈慶軍認為黃宗羲對於魂魄的解釋有矛盾，他說：「在黃宗羲的魂魄說與地獄觀裡，我們看到一種矛盾現象：他似乎想將人的肉體和精神分為兩個世界，但又不承認它們的本質區別」。[8]此處「本質的區別」是來自利瑪竇《天主實義》的基本主張，也就是精神不朽，但肉體會隨時間而朽壞。賈慶軍認為黃宗羲既有聖賢精神不朽的主張，那麼理論上應有肉體會朽壞，精神不會朽壞的區分，如同利瑪竇對魂魄的解釋一般，魂是精神，所以不會朽壞，會朽壞的只有屬於身體的魄。但是黃宗羲卻主張魂魄都是氣，除了聖人以外的

以及當頁註腳第 3。

3 朱維錚書中並未說明《西曆回回曆假如》的書目資訊，根據吳光的考證，此處應指《西曆假如》與《回曆假如》兩書。《西曆假如》與《授時假如》均收入清．黃宗羲，《曆學假如》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 283-386。《回曆假如》又名《回曆法假如》已佚，請見吳光，〈黃宗羲遺著考（五）〉，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 566。

4 徐海松，《清初士人與西學》（北京：東方出版社，2000），頁 279。

5 同上註，頁 291。

6 同上註，頁 293。

7 同上註，頁 295-296。

8 賈慶軍，〈黃宗羲的魂魄說和地獄觀——兼論其一元世界觀〉，《船山學刊》2009 年第 1 期，頁 78。

臺灣大學學術期刊資料庫

一般人，魂魄都終將歸於氣散，這裡顯然有矛盾。[9]

同樣對於魂魄的解釋，王定安則認為當中的不融貫，可以由《天主實義》找到解釋，黃宗羲主張魂有神、意、志三種能力，從這一點來看，這就比朱熹主張魂魄都終歸氣散的說法，更接近利瑪竇等人傳入的靈魂說了。王定安認為朱熹主張魂主智性思考能力，魄主記憶，而黃宗羲所言之神、意與志，卻可分別對應西學靈魂之「明悟」、「愛欲」與「記含」三司，明悟即智性與理性能力，愛欲即意願與欲望能力，而記含即記憶力。[10]所以黃宗羲有建立精神與肉體朽壞與否的區分，其聖賢精神不朽的主張，就符合利瑪竇論述中國人也有接近靈魂不朽觀點時，所提出的立德、立功與立言三不朽的證據，再者黃宗羲也有祭祖的說明，如同利瑪竇所論，祭祖也表示中國人有人魂不滅的想法，這些都顯示黃宗羲接近西學，而主張人魂不朽。[11]

王定安的主張某程度上回應了賈慶軍對黃宗羲的質疑，但是賈慶軍所指出的一般人去世後氣散的部分，也確實存在於黃宗羲的文本中，這一點卻無法從王定安的文章中找到解答。相似的情況，也出現在地獄這個概念上，賈慶軍有所質疑，[12]而劉耘華則是主張黃宗羲其實並沒有真正認為地獄存在，由於地獄的概念牽涉的範圍相當廣泛，本文無法涵蓋，須留待另文討論。不過對劉耘華而言，黃宗羲對地獄的詮釋問題，反而更重要的是落在與天堂意象相對的意義上，劉耘華說：「如認可聖賢的神魂永存，則『在帝左右』應有類似『天堂』之『物』，既有『天堂』則理必有『地獄』與之對接，以安置人之神魂。不過，從他立足本土來重新詮釋經典的嘗試中，我們可知西方的『靈魂』（Anima／soul）絕非他心中的魂魄，而『天主』（Deus／God）、『地獄』（hell）等也絕非他的上帝、天帝、地獄所能詮解。」[13]劉耘華認為既然黃宗羲主張聖賢的神魂永存，而且由他引用《詩經》之「文王陟降，在帝左右」，也可以看出黃宗羲應該認同，有一個能讓聖賢在上帝左右的天堂存在，但是卻又反對理應與天堂對接存在的地獄，假如與天堂相對的地獄並不存在，那麼天堂似乎也應該不存在，所以劉耘華認為黃宗羲雖然談到魂魄、上帝、天帝與地獄，但是這些概念都不會是西

9 同上註，頁 78-79。

10 王定安，〈明清之際耶儒「靈魂觀」的遭遇：以黃宗羲的《破邪論．魂魄》為例〉，《哲學與文化》第 41 期（2014 年 12 月），頁 123、128。

11 同上註，頁 131。

12 賈慶軍，〈黃宗羲的魂魄說和地獄觀——兼論其一元世界觀〉，《船山學刊》2009 年第 1 期，頁 80。

13 劉耘華，〈清初寧波文人的西學觀：以黃宗羲為中心來考察〉，《依天立義——清代前中期江南文人應對天主教文化研究》（上海：上海古籍出版社，2014），頁 179。

臺灣大學學術期刊資料庫

學使用這些概念的意義。但是由聖賢的神魂不朽，以及「在帝左右」所構築接近天堂的意象，[14]也確實有王定安所宣稱之接近西學的層面，因此從目前的研究來看，魂魄、天與上帝概念確實有詮釋上的困難，需要進一步作文本細部的探討與釐清。

尤其，「天帝」這個語詞，在黃宗羲以前並不多見，從字面上足見其包含天與上帝兩個面向，只是天若與《詩經》所談到的上帝連結，則又是詮釋上的難題，李明友從《孟子師說》中天概念的使用，認為黃宗羲「以氣釋天和上帝，實則還天、上帝為自然，其反對尊天，更是對宗教迷信的批判」，[15]但是又「將這種『天』叫作『上帝』，畢竟帶有較濃的神祕色彩。因為中國古代所說的『上帝』，有『主宰之天』的意思，就是將天人格化的結果。所以說，『泛神論』是比較符合其原貌的」，[16]所以李明友認為「這裡，確實表現了黃宗羲的唯物思想和無神論思想的不徹底性」，[17]李明友的討論帶出了重要的問題，假如天是氣、自然，那麼這樣的天，是在怎樣的意義下得與「在帝左右」的上帝連結？[18]歷來黃宗羲的研究，雖許多涉及天概念，但鮮少以之作為討論的重心，近來由於中西學交流的研究，才漸由重視黃宗羲對於上帝概念的詮釋，注意到天概念，但天與上帝的關聯性，尚有可補充之處。[19]

14 這樣藉由引用《詩．大雅．文王》篇中「文王陟降，在帝左右」來提供一個近似天堂的意象，在晚明清初儒者的文獻中，並不少見，呂妙芬曾提及：「不僅是晚明天主教引以論證天堂存在的重要經典根據，也成為許多儒者對死後永恆歸趨的具體想像。『帝廷』、『在帝左右』等語詞，經常出現在學者的討論中」。在天主教文獻的部分，例見利瑪竇《天主實義》，在儒者的部分，文中例有陳龍正、文翔鳳、謝文洊、勞史，以及許三禮。呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路》（臺北：中央研究院近代史研究所，2013），頁 103-131，引文見頁 120。

15 李明友，〈明末大儒黃宗羲的無神論思想〉，《中國無神論研究》2010 年第 2 期，頁 40。

16 李明友，《一本萬殊：黃宗羲的哲學與哲學史觀》（北京：人民出版社，1994），頁 32。

17 同上註，頁 34。

18 針對此一問題，可再補充說明的是，由於「在帝左右」出自《詩經》之「文王陟降，在帝左右」，從《詩經》的脈絡來看，「帝」頗有人格神的意味，但假設天是氣，那麼即較缺乏人格神意味，故與有人格神意味的「帝」，疑有不相容之處。相信此也正是李明友評說黃宗羲有泛神論思想，以及唯物思想不徹底的主因之一。

19 其他關於黃宗羲與西學的相關研究，尚有連凡，〈黃宗羲的魂魄說及其與耶教思想之比較——以《破邪論》與《天主實義》為中心〉，《基督宗教研究》2018 年第 1

臺灣大學學術期刊資訊庫

緣於目前對於天、上帝與魂魄等概念的探討皆有所偏重的以《孟子師說》與《破邪論》為主，而這兩本著作也確實為探究這些概念極重要之著作，所以為循目前已有的成果，且更全面的深究尚須進一步探討的問題，本文欲兼及這兩本著作為文獻根據，並試回歸黃宗羲創作之旨要，再思黃宗羲對這些概念的詮釋。由於黃宗羲對這些概念的詮釋也旁觸與西學的比較，所以本文也將兼論相關的部分，並以目前相關研究成果所依據之《天主實義》為主要參照之文獻。

觀《破邪論》，這個黃宗羲詮釋天、上帝與魂魄等概念，極為精要的文獻，可以發現當中「念天人之際」的重要性，《破邪論・題辭》說到：

> 余嘗為《待訪錄》，思復三代之治。崑山顧寧人見之，不以為迂。今計作此時，已三十餘年矣。秦曉山十二運之言，無乃欺人。方飾巾待盡，因念天人之際，先儒有所未盡者，稍拈一二，名曰《破邪》。[20]

其中明言黃宗羲寫作的主要動機，是因為念想先儒在天人之際的說明上，還有不完全的地方，〈上帝〉與〈魂魄〉皆為《破邪論》重要的篇章，從天人之際的角度來看，黃宗羲對於天、上帝，與魂魄的詮釋，事實上也是對於天人之際念想的發揮，天與上帝皆屬於天的範疇，而魂魄則屬於人。天、上帝，與魂魄等概念，正反映著黃宗羲長久以來對天人的思索，因此探究黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋，也可視為是對黃宗羲天人觀點的考察。

此外，〈題辭〉也提供重要的寫作背景，指明此書與《明夷待訪錄》的關聯。《明夷待訪錄》乃為「思復三代之治」而作，這裡提及了經過了三十餘年都尚未見到三代之治復興的失望，尤其是十二運的誤算。十二運也同樣出現在《明夷待訪錄・題辭》:「余常疑孟子一治一亂之言，何三代而下之有亂無治也？乃觀胡翰所謂十二運者，起自周敬王甲子以至於今，皆在一亂之運。向後二十年交入『大壯』，始得一治，則三代之盛猶未絕望也」。[21]根據王汎森的研究，所

期，頁 356-382、連凡，〈論黃宗羲《破邪論》及其與利瑪竇思想之比較——以魂魄、輪迴、祭祀為中心〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2017 年第 6 期，頁 26-40。莫錚宜，〈明清之際浙東士人朱宗元西學觀研究——兼與黃宗羲相關思想比較〉，《基督宗教研究》2015 年第 2 期，頁 183-198。以及朱光磊，《回到黃宗羲——道體的整全開展》（蘇州：蘇州大學出版社，2013），頁 190-228，第五章。

20 清・黃宗羲，《破邪論・題辭》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，1985），頁 192。

21 清・黃宗羲，《明夷待訪錄・題辭》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂胡翰（1307-1381）的十二運，是指〈衡運論〉一文談到的「十二運」，[22]但關於「起自周敬王甲子」，以及「向後二十年交入『大壯』」的時間推算，則是依據秦曉山的《太乙純宗寶鑑》。這解釋了為何《破邪論・題辭》提及秦曉山十二運，十二運顯然是失望的主因，因為黃宗羲寫作《明夷待訪錄》時，確實相信十二運的推算，認為在推算之年能見到「大壯」，也就是三代之治理想的實現。[23]

值得注意的是，三十年後的《破邪論・題辭》再提十二運，表示氣運與象數是黃宗羲長久以來，一直關注的議題。作於康熙十一年的《易學象數論》，[24]也是關於這方面的研究，此時黃宗羲六十餘歲，[25]距離《明夷待訪錄》已約十年。王汎森即明言「黃宗羲研究象數，顯然也在某種程度上相信象數、氣運之說」。[26]有趣的是，《曆學假如》初刻之年為康熙二十二年，即黃宗羲七十三歲。[27]這些著作在寫作時間上，都是相近的，〈衡運論〉最後一句話也提到關於「天人之際」的部分，曰：「余聞之廣陵秦曉山，迺推明天人之際，皇帝王伯之別，定次於篇」。[28]這說明黃宗羲對天人之際的思索，以及對天概念的考量，還包含

22 《宋元學案》與《易學象數論》都載有〈衡運論〉。清・黃宗羲，《宋元學案・北山四先生學案》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 6 冊，頁 267-269；清・黃宗羲，〈胡仲子翰衡運論〉，《易學象數論》，卷 6，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 270-273。

23 王汎森，〈《明夷待訪錄》〈題辭〉中的十二運〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 84 本 3 分（2013 年 9 月），頁 527-537、542-543。

24 黃宗羲提到「今定天元至壬子」，「壬子」下註「作《象數論》之歲」。清・黃宗羲，《易學象數論》，卷 4，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 140。另外黃宗羲也提到「積年上元甲子至今壬子」，「壬子」下註「作《象數論》之年」。清・黃宗羲，《易學象數論》，卷 6，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 277。王汎森指出「壬子」為康熙十一年，且推論黃宗羲至少至康熙十一年，仍堅持十二運預言三代之治將到來的想法。王汎森，〈《明夷待訪錄》〈題辭〉中的十二運〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 84 本 3 分（2013 年 9 月），頁 536-537、與頁 536 之註腳 38。

25 根據《黃梨洲先生年譜》，此時黃宗羲六十三歲。見黃炳垕編撰，吳光校點，《黃梨洲先生年譜》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 12 冊，頁 44。

26 王汎森，〈《明夷待訪錄》〈題辭〉中的十二運〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 84 本 3 分（2013 年 9 月），頁 539。

27 吳光，〈黃宗羲遺著考（五）〉，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 564。

28 清・黃宗羲，〈胡仲子翰衡運論〉，《易學象數論》，卷 6，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 273。王汎森，〈《明夷待訪錄》〈題辭〉中的十二運〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 84 本 3 分（2013 年 9 月），頁 547，「附錄一」。

臺灣大學學術期刊資料庫

了天文與運數的側面，這是目前相關研究較少留意，可以增加的部分。

《孟子師說》的寫作時間不如《破邪論》清楚，《破邪論》據〈題辭〉「三十餘年」的說明，應為八十餘歲之作，[29]《孟子師說》則有爭議，吳光認為約撰於康熙七年（1668）前後，[30]但鄭宗義認為至少應在 1680 年前被改訂過，也就是黃宗羲近七十歲時。[31]然而不論成書時間為此二者何，由前文的討論來看，黃宗羲對天文運數的興趣都早於《孟子師說》，所以「天」都應具備與《破邪論》相近，包含天文、運數、三代先儒等多方面意涵，故可與《破邪論》綜合討論。《孟子師說》關於天與上帝的描述較《破邪論》多，《破邪論》關於魂魄的說明較《孟子師說》明確，但相關於聖人精神的部分，則又需要以《孟子師說》為主，故合此二書一併討論，有助於概念的釐清。

以下將依序探討黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋，回應引言中提及的相關問題，並綜論與西學相關的討論。

二、天的意涵及其自然與人格的面向

天與上帝是相關的概念，所以在此一併討論。觀《孟子師說》與《破邪論》，天的相關概念有「天地」、「天道」、「天運」、「天心」，與「天帝」。據此，可將天的意義統整為下列六項。

1. 天作為天空

若以「天地」為最首先的考量，天空、自然界整體、與萬物的起源，都是隨之出現的意義。〈浩然章〉言「天地間只有一氣充周，生人生物。」[32]這裡的天地指的是自然世界整體，天在這裡其實指的就是與地相對的「天空」。天作為天空也有單獨的用法，如〈分野〉提到「北斗之度，居乎天中」，[33]都是指天空或天體的意思。

2. 天作為萬物的起源

29 吳光認為黃宗羲作《破邪論》時，已年逾 82 歲。吳光，〈黃宗羲遺著考（一）〉，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 431。

30 同上註，頁 433。

31 鄭宗義，《明清儒學轉型探析:從劉蕺山到戴東原（增訂本）》（香港：香港中文大學出版社，2009），頁 79-80。

32 清．黃宗羲，《孟子師說．浩然章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 60。

33 清．黃宗羲，《破邪論．分野》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 200。

臺灣大學學術期刊資料庫

從「天地」也可以推出天另有萬物起源的意涵，如「天地之生萬物」，[34]也有單稱為天的，如「天以氣化流行而生人物」，[35]從行文來看，雖單稱為「天」，但與「天地」並無明顯差異，這裡的天與天地，都是屬於萬物起源的意涵。

3. 天作為自然界整體

而「天地」最核心的意涵，從「天地間只有一氣充周」來看，應是作為自然界整體的意義，與上述兩個意義的使用相似，這裡同樣有單稱天的使用，如〈浩然章〉說「人自有生以後，一呼一吸，尚與天通」，[36]這裡的天，可解釋為自然世界整體。所以由「天地」來統整天的意義，天可以兼由天空、萬物起源，與自然界整體等三種意義來解釋。

對於天的意義，李明友曾提到：「『天』是氣化流行及其規律的總名，『天者，萬物之總名，非與物為君也。』(《子劉子行狀》)」這段話除了說明天作萬物的總名，[37]也就是自然界的整體以外，還指出了規律方面的含意，這裡所謂「規律的總名」，實則是由「天道」與「天運」概念延伸出來的天意義。

4. 天作為規律的秩序

黃宗羲曾說：「大虛之中，昆侖旁薄，四時不忒，萬物發生，無非實理，此天道之誠也。」[38]這是說在自然整體中，四時規律的運行與萬物的發生都是一種「實理」，而這運行的規律就展現了天道之誠。「道」在黃宗羲的使用，指的多是天地間永不止息、規律而有秩序的變化，如「道之在天地間，人人同具，於穆不已」。[39]「於穆不已」就是對於規律秩序的描述，所以「天道」基本上就是表示規律的秩序。「天運」是與「天道」相似的概念，黃宗羲說：「有以不仁得天下者，乃是氣化運行……久之而天運復常，不仁者自遭隕滅。」[40]這裡「天運」指的是有規律的氣化運行，說明氣化運行具有常規，雖有時見不仁者得天下，但天運仍有常規，久後規律自然會回復正常，屆時不仁者也會自遭隕滅。

34 清．黃宗羲，《孟子師說．三代之得天下章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 90。

35 清．黃宗羲，《孟子師說．人之所以異章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 111。

36 清．黃宗羲，《孟子師說．浩然章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 65。

37 李明友，《一本萬殊：黃宗羲的哲學與哲學史觀》，頁 29。

38 清．黃宗羲，《孟子師說．居下位章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 94。

39 清．黃宗羲，《孟子師說．由堯舜至於湯章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 165。

40 清．黃宗羲，《孟子師說．三代之得天下章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 90。

臺灣大學學術期刊資料庫

從「天運」與「天道」引出的天意涵，與天作為整體的意義密切相關，只是更強調整體之中有一運行的規律，所以李明友直言天為「規律的總名」。值得注意的是，以「運」來稱天自有「運數」的意涵在其中，而「運數」實則也包含了規律循環的層面，狄培理（1919- 2017）在論《明夷待訪錄》時，曾提及「宇宙的循環」（cosmic cycle）來說明黃宗羲藉「明夷」所代表之循環規律的意涵。[41]而此處在天意義的討論上，循環的規律則主要代表的是四時的更替與萬物發生的秩序。

綜合目前已討論的四種意義來看，天的意涵確實反映出黃宗羲對天文與運數的關懷，在天作為天空時，與天體星斗相關，而在天作為規律的秩序時，又與運數的循環有關。只是，黃宗羲對天的詮釋並無人格性的面向，雖然在萬物起源意義上談到的天「生」，可能作為導向主動性創生的意涵，但由於天「生」主要仍是在天作為「天地」，這個自然界整體下使用的語詞，所以不應屬於任何有意向性的行動，仍屬於氣化流行之生。除起源義外，從天作為天空、整體，與秩序來看，黃宗羲對天的詮釋，基本上接近宋明理學對天的解釋，而與《詩經》中談到的「上帝」有相當的差距。所以如何提供天堂意象，還需看黃宗羲對於「天心」與「天帝」的使用。

5. 天作為主宰

透過「天心」，可略見天作為主宰意義的層面，黃宗羲說：「天心生生之幾，無時或息。故放失之後，少間又發，第人不肯認定，以此作主宰耳。認得此心便是養，若火之始然，泉之始達，自不能已，旦晝牿亡，未嘗非此心為之用，而點金成鐵，迷卻當下矣。」[42]這裡說到天心是生生之幾，似乎指天心是生生的一點根源，但是由接下去的文字說：「認得此心便是養」，則可以發現這個段落所提到作為主宰的「心」，主要是「人心」而非「天心」，甚至「天心」只是就「人心」類比來說的，黃宗羲實際上並不認為天有如人心般的天心，因為黃宗羲另文說到：「天降大任，以其動心忍性而知，其降也，天無心而成化，未嘗擇人而降之。」[43]這裡明白表示天事實上「無心」，沒有能夠做出選擇將欲降任於誰的意志。所以黃宗羲對於「天心」一詞的使用，主要還是應該看作在整段脈絡裡，為言人心須養而作，儘管在類比的形式下提到天心，但天並沒有如人

41 William Theodore De Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince* (New York: Columbia University Press 1993), 6.

42 清．黃宗羲，《孟子師說．牛山之木章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 139。

43 清．黃宗羲，《孟子師說．舜發於畎畝章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 147。

臺灣大學學術期刊資料庫

心般，有意志的心。

然而天確實有主宰方面的意義，黃宗羲說：「治亂盈虛，消息盛衰，循環而不已，日月星辰，錯行而不失其度，不見有為之迹，顧自然成象，不可謂冥冥之中無所主之者，所謂『天』者，以主宰言也。」[44]從這段話可知，主宰的意義還是與循環的規律有關。在萬物循環不已的規律中，黃宗羲認為應該有一個在冥冥之中的主導者存在，天這個名稱就是特別就主宰的意義來說的。但是所謂主宰，並不是指在規律的變化中，有一個不同於變化本身的另一個主宰者，黃宗羲提到：「主宰不在流行之外，即流行之有條理者，自其變者而觀之謂之流行，自其不變者而觀之謂之主宰」。[45]稱為天的主宰，實際上就是規律的變化本身。從變化面觀看，是氣不止息的規律性流行；從流行有不變的條理秩序觀看，就是主宰，所以主宰與氣的流行彷彿一體的兩面，並非在規律的變化以外，另有一個主宰。因此從這個角度來看，天作為主宰的意義，事實上與天作為規律秩序的意義是相近的。[46]

另外，李明友指出黃宗羲將天詮釋為氣，又接近泛神論（pantheism），也可以從此處得到部分的文本支持，因為從黃宗羲所論主宰與萬物變化的關係來看，表面上的確有接近史賓諾莎（Baruch de Spinoza, 1632-1677）所論神即自然（deus sive natura）之處，史賓諾莎認為上帝與自然界就是一體的兩面，從創生的角度來看，是上帝（能產的自然）；從自然界多樣性來看，是自然（所產的自然）。而據李明友的觀點，則是接近費爾巴哈（Ludwig A. von Feuerbach, 1804-1872）對泛神論的看法，李明友說：「在泛神論中，神雖然是一種非人格的本質，是一種主宰自然的精神力量，但是神不在自然之外，而在自然之中。正如費爾巴哈指出：泛神論的特點是『不將上帝與自然或人分開』(《未來哲學原理》)」。[47]從「四時行，百物生，其間主宰謂之天。所謂主宰者，純是一團虛靈之氣，流行於人物。故民之視聽，即天之視聽，無有二也。」[48]這段文字來看，似乎確實有李明友所說天不與自然分開，這樣泛神論的意味。然而關鍵的

44 清．黃宗羲，《孟子師說．人有言章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 124。

45 清．黃宗羲，《孟子師說．浩然章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 61。

46 賈慶軍在析論黃宗羲天之概念和思想處，也指出了兩種天概念，即作為萬物始源與萬物主宰兩者。賈慶軍，《黃宗羲的天人之辨：兼論中國傳統文化之特質》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁 82-97。

47 李明友，《一本萬殊：黃宗羲的哲學與哲學史觀》，頁 33。

48 清．黃宗羲，《孟子師說．堯以天下與舜章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 123-124。

臺灣大學學術期刊資料庫

問題是，據目前討論的一至五種天的意義觀察，黃宗羲所論的天都不是宗教意味的上帝，雖有萬物起源之義，嚴格的說也非有意志的創生；雖然民之視聽，與天之視聽無別，但是黃宗羲並無將所有人、物都稱為天，這種明顯是泛神論式的詮釋，而仍保留天有別於人、物的地位。所以從這點來說，天雖然與自然不可分，但至少在目前五個意義下，都不是宗教性的上帝與自然不可分。

6. 天作為上帝

綜合考量天的幾種意義，最具有宗教性意味者，應是天作為上帝這一項。「天帝」一詞出現在《破邪論・地獄》：「吾不意天帝所任治獄之吏，乃如唐之武后也。」[49]這裡的「天帝」對應於「武后」，是一個能任用官吏的對象，但綜觀前文討論的五個意義，皆不是這樣的意涵，究竟天與上帝是如何關聯，並且成為一個統合的概念；天作為上帝，又使天的意涵產生何種變化，將是接下來關切的部分，特別是兩個直接相關的段落需要仔細探討。第一個段落出自《孟子師說・明堂》，第二個段落出自《破邪論・上帝》。先看第一個段落的敘述，黃宗羲說：

> 昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。蓋祭天於郊，以其蕩蕩然，蒼蒼然，無乎不覆，無乎不見，故以至敬事之。郊也者，不屋者也，達自然之氣也。掃地而祭，器尚陶匏，不敢以人之所愛奉之，遠而敬之也。人莫不本乎祖，祖一而已，尊無二上，故曰率義而上至於祖，祖尊而不親，是所以配天也。周推后稷配天，盡矣至矣，不可以復加矣。周公之攝政，仁乎其父，欲配之郊，則抗乎祖，欲遂無配，則已有仁父之心，不能見之於天下，於是乎名天以上帝而配之。上帝也者，近人理者也。人於萬物乃一物。假令天若有知，其宰制生育，未必圓顱方趾耳鼻食息如人者也。今名之帝，以人事天，引天以自近，親之也。人之親者莫若父，故以文王配上帝。不可以郊，故內之明堂。明堂，王者最尊處也。仁乎其父，故親於天。天有帝名，則祭之明堂，親與敬兼之矣。或曰：經前曰天，後曰上帝，何也？曰：天、上帝一耳，不通言則若兩物然，故郊曰昊天，明堂曰昊天上帝，天人之分明也。明祖不可以在明堂，文王不可以配郊矣。[50]

49 清・黃宗羲，《破邪論・地獄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 198。
50 清・黃宗羲，《孟子師說・明堂章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 54-55。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段引文可以分為三部分來解釋，第一部分講述祭天與后稷之配天，第二部分講述祭帝與文王之配帝，第三部分說明天與上帝的異名同指。先看第一部分的內容，這裡說到天的祭祀必須在郊野，因為在空曠的郊野才能達自然之氣，祭祀之用品也不宜使用人之所愛，才能表達敬而遠之的用意。在人事的層面，能夠與天相配，也合適在郊野祭祀的僅有遠祖，因為遠祖尊而無二，且遠而不親，所以周公郊祀遠祖后稷以配天。[51]從這部分內容可以看出天的意涵與前述一至五個意義十分接近，都是從自然的面向詮釋天，參照前述五個天的意涵，在祭祀的脈絡中，天所指涉的對象可以看作是包含天空、萬物起源、自然規律的自然界本身。由於所祭祀的對象是自然界本身，所以需要在空曠的、遠離人事的郊野祭祀，以求能達自然之氣。

第二個部分講述上帝與天不同，上帝是相對來說，接近人理與人事的祭祀對象，所以祭祀上帝不可在郊野，而須在明堂，相對於親近人事的上帝來說，人事上最親的關係就是父親，所以仁乎親父的文王可以配上帝，而在明堂祭祀。從引文的描述來看，祭天與祭上帝這兩者在祭祀的意義，及祭祀的場所是不可混淆的，引文最後一句話即指明昊天與昊天上帝是標示著「天人之分」的兩個不同語詞，「昊天」表現天地與自然之氣的面向，而「昊天上帝」則是表現人理與人事的面向，在這個層面上，天與上帝有著絕對的天人之分。

而第三部分則是說明「天」在有了「帝」的名字以後，就可以在明堂祭祀，這種情況祭天，就兼及了在郊祭天的「敬」，與在明堂祭上帝的「親」，且這時有了帝名的天與上帝不為二，乃是一。因此天與上帝兩者的聯結與帝名的借用有著密切的關係，因為借名，才使得天有了作為上帝的意義，也使得天與上帝所指涉的對象由二變為一。天既作為上帝，天的意義便與前面 1-5 的意義有明顯的區別，因為作為上帝的天更接近人，使原來不包含上帝意義的天，多了從「人」來理解的面向，而不僅是非人格性的自然與自然規律。

第二個關於上帝描述的重要段落為：

> 《詩》曰：「畏天之威，于時保之。」又曰：「上帝臨汝，無貳爾心。」其凜凜於天如此。天一而已，四時之寒暑溫涼，總一氣之升降為之。其主宰是氣者，即昊天上帝也。周禮因祀之異時，遂稱為五帝，已

51 「周公郊祀後稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」出自《孝經》，見唐．李隆基注，宋．刑昺疏，鄧洪波整理，錢遜審定，〈聖治章第九〉，《孝經注疏》（北京：北京大學出版社，2000），卷 5，頁 33-34。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 失之矣。而緯書創為五帝名號，蒼帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，黃帝曰含樞紐，白帝曰白招矩，黑帝曰汁光紀。鄭康成援之以入註疏，直若有五天矣。釋氏益肆其無忌憚，緣「天上地下，唯我獨尊」之言，因創為諸天之說，佛坐其中，使諸天侍立於側，以至尊者處之於至卑，劾奔走之役。顧天下之人，習於見聞，入彼塔廟，恬不知怪，豈非大惑哉！為天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之像記其事，實則以人鬼當之，并上帝而抹殺之矣。此等邪說，雖止於君子，然其所由來者，未嘗非儒者開其端也。今夫儒者之言天，以為理而已矣。《易》言「天生人物」，《詩》言「天降喪亂」，蓋冥冥之中，實有以主之者。不然，四時將顛倒錯亂，人民禽獸草木，亦混淆而不可分擘矣。古者設為郊祀之禮，豈真徒為故事而來格來享，聽其不可知乎？是必有真實不虛者存乎其間，惡得以理之一字虛言之也。佛氏之言，則以天實有神，是囿於形氣之物，而我以真空駕於其上，則不得不為我之役使矣。故其敬畏之心蕩然。儒者亦無說以正之，皆所謂「獲罪於天」者也。[52]

從這段引文可以看出黃宗羲在《破邪論》中，強化了在前一段引文已經出現的「借用」的策略。仔細來看，這段引文可以分為三部分解釋，第一個部分是講述天只有一個，第二個部分是批評佛教與天主教，第三部分是反對天只是理。先就第一部分來看，黃宗羲在此的借用已不僅是借用帝名而已，而是借用具體的文獻—《詩經》，透過引用《詩經》「上帝臨汝，無貳爾心」來談天，由於是借用，所以這裡關於天的描述，以及所談的上帝，實際上都是指《詩經》所說的那位上帝。也就是說此處所言的天與上帝，即是除了只是一位外，更是那據《詩經》描述，需要敬畏，且能賜福降禍的、有人格面向的上帝。為了進一步說明天（或上帝）只有一位，黃宗羲還花了一些篇幅批評了五帝說。他的評說主要是針對《周禮‧春官‧宗伯》：「兆五帝於四郊，四望、四類亦如之」，以及鄭玄對此所加入的詮釋，[53]他認為鄭玄援引緯書的註解，使得彷彿真有五個天

52 清‧黃宗羲，《破邪論‧上帝》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 194-195。

53 鄭玄注：「兆，為壇之營域。五帝，蒼曰靈威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黃曰含樞紐，黃帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉」。漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，清‧阮元校勘，《周禮注疏》（臺北：啓明書局，1959），卷 19，頁 766。

臺灣大學學術期刊資料庫

一般。[54]

第二個部分是關於邪說的指責，黃宗羲認為釋氏之說主張佛坐於諸天之中，這是崇佛抑天的邪說，而天主教雖抑佛崇天，但是立有上帝（天）之人像，且記有事蹟，也是邪說，因為這是將上帝當成了人鬼。概括來看這兩說之所以為邪說，主要是因為不論是將天描述為能供佛坐之物，或有形象之人，都是將天（上帝）囿於形氣之物，黃宗羲認為天（上帝），固然實存，但是為真空，不能被任何形氣所囿。而第三部分則是反對將天視為理而已，根據前兩部分的說明，此處所提及的天已非前述 1-5 個，偏向自然的天意義所能概括，因為透過借稱帝名與借用《詩經》描述所指涉的天，不僅有自然的面向，也有一面是接近人格的面向，指一個能確切賜福降禍的上帝。所以兼具此雙重面向的天，自不是「理」所能完全描述的。

事實上，若此處以理來解釋天是屬於以朱熹為代表的「天即理」觀，那麼大致上「天即理」並不違背天作為天空、萬物起源、自然整體，與規律秩序等前述五個意義，因為根據安靖如的觀點，朱熹對天的詮釋，包含有天空、自然界整體、主宰、生命起源、宗教的對象等意義，且在這諸意義下，安靖如認為純屬自然面向，且非人格性的「宇宙」（cosmos），能包含所有的意義，並是對天洽當的英譯。[55]本文無意涉入安靖如對朱熹的討論，但這些安靖如整理的諸意義，廣泛來說與前述 1-5 個意義十分接近，換言之，天屬於自然面向的五個意義，若依安靖如的觀點，也十分接近「天即理」。所以天之所以不能僅以理來解釋，主要的原因還是在於借用了「上帝」之名，以及借用了《詩經》對上帝

54 歷代郊祀禮在地點與次數有不同的觀點與實施，對於天與上帝是一個還是數個，昊天上帝是否等同天與上帝，有不同的意見，其中最受注目的是鄭玄（127-200）與王肅（195-256）觀點的不同，鄭玄主張「六天說」，主張天帝有六位，其中最尊貴者為昊天上帝，其他據緯書另有五帝。王肅認為天只有一個，即一個昊天上帝，五帝是五行之神，是協助上帝生養萬物的輔佐。黃宗羲以前的歷代禮制與儒者觀點，雖以鄭玄為主流，也有接近王肅者。關於歷代郊祀禮在地點與次數，及鄭玄與王肅觀點異同，請參見楊晉龍，〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期（1993 年 3 月），頁 487-526，以及朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，《漢學研究》第 27 卷第 2 期（2009 年 6 月），頁 267-302。據朱溢的研究，鄭玄的觀點是源自緯書《春秋文耀鉤》，此書隸屬於《春秋緯》，《春秋文耀鉤》：「太微宮，有五帝座星，蒼帝其名曰靈威仰，赤帝其名曰赤熛怒，白帝其名曰白昭拒，黑帝其名曰汁光紀，黃帝其名曰含樞紐。」。引文與相關討論可見上列朱溢之文，頁 272。

55 Stephen C. Angle, “*Tian* as Cosmos in ZHU Xi’s Neo-Confucianism,” *Dao* 17 (2018): 169-85.

臺灣大學學術期刊資料庫

的描述之故。此處也可以附加說明為何黃宗羲既然主張天無心、不能做選擇，也沒有意志（請見在天作為主宰的討論），卻在此處引文中，有「古者設為郊祀之禮，豈真徒為故事而來格來享，聽其不可知乎」這樣的敘述，似乎天又有思辨能力，且能知覺事物。這並非是前後不一致，而是因為這個脈絡所言的天不屬於自然面向、無心的天，而是另一面，經由借用《詩經》描述而指的《詩經》所稱的，人格性的上帝。[56]

7. 天堂意象

相似的情況，也出現在關於天堂的部分。依照劉耘華的觀點，提供黃宗羲認同天堂存在的證據，是由於黃宗羲引用了《詩經》的用語。在《破邪論・魂魄》篇，黃宗羲說：「『文王陟降，在帝左右。』豈無是事，而詩人億度言之耶？」[57]在這句話裡，黃宗羲表現出贊同詩人所言的「文王陟降，在帝左右」（《詩・大雅・文王》）。依本文觀點，此處與借稱帝名的方式相似，這裡不僅是贊同《詩經》這句話所描述的內容與景象，更指向這句話所包含的天堂意象，但這個天堂意象嚴格說，不是黃宗羲的，而是《詩經》的。根據余英時的觀點，「文王陟降，在帝左右」反映了殷至周初對天上有帝廷的信念，這個帝廷就是天堂。但這個天堂建基於初民社會的信仰，是一個僅對少數王、公開放而已的天堂。[58]因此黃宗羲文中所顯示的天堂意象，也是那個反映初民社會，僅對少數人開放的天堂，所以如劉耘華所判斷的，不會是西教士所談的天堂，但卻不如劉耘華所質疑的，需要有地獄與之相對才能成立，因為《詩經》所呈現的天堂意象，本

56 這裡可以附加參看的是，即使是主張天即是理的朱熹，也並未將《詩經》中提及的上帝詮釋為理，朱熹在解釋《詩經・大雅・文王》「文王陟降，在帝左右」時說：「蓋以文王之神在天，一升一降，無時不在上帝之左右，是以子孫蒙其福澤，而君有天下也」。宋・朱熹，《詩集傳・大雅三・詩卷第十六》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書》第 1 冊（上海：上海古籍出版社，2010），頁 652。

57 清・黃宗羲，《破邪論・魂魄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 197。

58 余英時：「殷、周時代的死後信仰主要表現在天上有帝廷的觀念上。先王先公死後，他們的靈魂上天，成為上帝的輔佐，這個觀念似乎支配了相當長的一段時期。卜辭中常見先王『賓於帝』之文。周初金文〈大豐簋〉云：『衣（殷）祀于王不顯考文王，事喜（禧）上帝。文王監在上。』《詩》〈大雅・文王之什〉：『文王在上，於昭于天。』『文王陟降，在帝左右。』這個天上的帝廷當然便是天堂，不過只對死去的王、公開放而已。至於一般人是不是也有『死而不亡』的個別靈魂，由於資料不足，無法斷言，但是以一般初民社會的死後信仰而言，由於部族的首領代表著集體的社會權威，他的個體靈魂往往是被看作不會滅亡的，因為唯有如此，這種集體權威才能一代一代的傳續下去」。余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987），頁 127-128。

臺灣大學學術期刊資料庫

就沒有地獄與之相對。

依據上述的七點討論，可以歸結黃宗羲對天的詮釋具有二個面向，一是自然面，包含前文 1-5 點說明；二是由借用帝名，與《詩經》對上帝的描述，所帶出的人格的面向，即第 6 義，天作為上帝的部分。在這兩個面向中，自然面涵蓋的文獻範圍遠較人格的面向多，應視為天的基礎意涵，因而若用黃宗羲的話：「郊曰昊天，明堂曰昊天上帝，天人之分明也」來審視，這兩個面向實際蘊含的是黃宗羲對「天人分際」的思考。當聚焦在「天」本身時，屬於自然面的天是天，能施賞罰的上帝，則表現出人的側面。只是，稱為上帝的天終究不是人，所以這樣的天人之分，只能看作是相對於真正天人分際而言，屬於弱義的天人之分。

三、聖賢精神與愚凡人魂

相對於上帝，魂魄是真正屬於人的概念，所以相比於天與上帝這樣弱義的天人之分，在黃宗羲對於魂魄詮釋裡，天人的分際是更加鮮明的。這樣的分際首先表現在對應式的天人關聯上，其次則表現在希天聖賢與愚凡眾人的區分上。只是相似於天與上帝的區分，希天聖賢與愚凡眾人由於都是人，所以也屬於弱義的天人之分。

1. 對應式的天人分際

先就一般的天人分際來看，「吾之喜怒哀樂，即天之風雨露雷也。」[59]是相當明顯天人對比的文獻依據，在天是風雨露雷等自然現象；相對於天，在人是喜怒哀樂等情緒表現，這種對應可視為一種對應的關聯式思考模式，在葛瑞漢與亨德森的研究中，[60]更多是稱為關聯性思維與關聯性宇宙論（correlative thought and correlative cosmology），據亨德森的觀點，這種以天代表宇宙（cosmos），並且將天與人描述成一種大宇宙與微宇宙（macrocosm and microcosm）的對應關係，最早出現於先秦的文獻，以後在漢代著作中最為明顯，而清初儒者如王夫之與黃宗羲也表現出這種天人關聯性宇宙論的想法。因為亨德森著作的重心不在於詮釋黃宗羲個人思想，對於黃宗羲天人對應關係著墨並

59 清．黃宗羲，《孟子師說．居下位章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 94。

60 葛瑞漢為提出關聯性思維的著名代表人物之一，對關聯性思維解釋頗為詳盡，只是未提及黃宗羲的思想。見 Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill.: Open Court, 1989), 319-25.

臺灣大學哲學論評授權

不多。[61]不過亨德森的看法指出了天與人的基本對應形式，那就是天所代表的存在樣態與運行方式，在人的身上也能找到相應的部分。

據前文的討論，天共有六個意義，當天作為天體穹蒼時，在人，對應的是居處地界的劃分；[62]當天作為萬物起源時，在人，對應的是「帝王之養萬民」；[63]當天作為自然界整體時，在人，對應的是天下，如「宇宙一團生氣，聚於一人，故天下歸之」。[64]而最與魂魄相關的是天的最後二義，也就是規律與主宰的部分，在天有天道之誠實與天心生生；在人則是氣性有序與道心惟微。黃宗羲說：「然一點靈明，所謂『道心惟微』也。天地之大，不在昆侖旁薄，而在葭灰之微陽；人道之大，不在經綸參贊，而在空隙之虛明。其為幾希者此也。」[65]這裡是說天地之大與人道之大相對應，在天地幾希的一點光亮是微陽，在人道則是虛明本心。黃宗羲說：「殊不知降衷而為虛靈知覺，只此道心，道心即人心之本心，唯其微也故危」。[66]因為道心微小、幾希，所以也危險，不像天道是不變的，終而復始，始終見誠，一但「心失其養，則狂瀾橫溢，流行而失其序矣」，[67]缺乏善養的心，就會失去原本應該要有的秩序，所以天人之間雖有天道與人道相對應的關聯，卻是有明確分際的。然而如同在天的部分，有天與上帝間，屬於弱義的天人分際一樣，在人的部分也蘊含有弱義的天人分際。

2. 至天聖人

黃宗羲說：「未至於天，皆是不能盡其才」，[68]而盡其才、至於天的代表即是聖人。因此，在弱義的天人分際上，能盡其才、至於天的聖人，即屬於弱義天人分際上的天；而不能盡其才、未能至於天的愚凡眾人，則屬於弱義天人分

61 John B. Henderson, *The Development & Decline of Chinese Cosmology* (Taipei: Windstone Press, Ltd., 2011), 1-25, 126, 156, 160.

62 黃宗羲在〈分野〉篇討論《周禮》及其注疏中，談到以十二星次分配下土的問題，並有「星甚相邇，地絕相遠」的評說。清．黃宗羲，《破邪論．分野》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 200。

63 清．黃宗羲，《孟子師說．三代之得天下章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 90。

64 同上註。

65 清．黃宗羲，《孟子師說．人之所以異章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 111。

66 清．黃宗羲，《孟子師說．仁人心也章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 141。

67 清．黃宗羲，《孟子師說．浩然章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 60。

68 清．黃宗羲，《孟子師說．公都子問性章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 136。

臺灣大學學術期刊資料庫

際上的人。以孔子為例，黃宗羲提到：「以時而論之，伯夷有秋冬而無春夏，尹、惠有春夏而無秋冬，孔子則四時之氣俱備，方可稱之曰時也。」[69]在這段文字中，黃宗羲以四時之氣來解釋為何孟子稱孔子為「聖之時」者，他認為之所以是「時」，是因為孔子不像伯夷、尹、惠只具春夏或秋冬之氣，而是具備四時之氣的緣故。此處以四時之氣來形容孔子，是相當特別的，因為「四時不忒」是對天道的形容，[70]唯有天地之氣才可能兼四時之氣，所以透過四時之氣來解釋孔子，在相當程度上，已是將孔子視為與天近乎等同的地位。

孔子與天的相比，不只是表現在孔子具四時之氣上，孔子之道也與天道有相比的關係，黃宗羲說：「余以為孔子之道，非一家之學也，非一世之學也，天地賴以常運而不息」，[71]這段話將孔子之道形容為是使天地常運不息者。相比於四時接續而不止息的運行，孔子之道也有各家與各世接續不斷的關係；相比於實際存於外在世界的天地而言，在孔子之道的面向，也有「學問思辨行，鍊石以補天」的意義。[72]這些都是在對應與關聯的脈絡下，呈現的孔子、孔子之道與天地、天道的呼應。基於這樣的呼應，從人的角度來看，聖人已不是一般人，而應是與天近乎同等地位的人，所以在人的部分蘊含著弱義的天人分際，也就是聖人與一般人的區分，而這樣的區分，也同樣反映在黃宗羲對於聖人精神與愚凡人魂魄的詮釋上。

3. 聖賢精神的不朽與愚凡魂魄的氣散

依虛靈知覺皆稟天而來，聖賢精神與愚凡人魂並沒有本質的差異，二者見異主要的原因還是在於後天修養，以及是否盡其才的緣故，先看黃宗羲對於魂魄的詮釋，黃宗羲說：

> 或問：「醫家言心藏神，脾藏意，府藏魂，肺藏魄，腎藏精與志，信乎？」曰：非也，此以五行相配，多為名目，其實人身止有魂魄二者而已。《禮記》曰：「魂也者，陽之盛也；魄也者，陰之盛也。」延陵季子之葬，曰骨肉復歸於土，命也，若魂氣無不之也。不言魄

69 清．黃宗羲，《孟子師說．伯夷目不視惡色章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第1冊，頁126。

70 清．黃宗羲，《孟子師說．居下位章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第1冊，頁94。

71 清．黃宗羲，《破邪論．從祀》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第1冊，頁193。

72 清．黃宗羲，《孟子師說．居下位章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第1冊，頁94。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 者，已葬，故不及魄。《易》曰：「精氣為物，游魂為變」。所謂精氣即魄也。神與意與志皆魂之所為也。魂魄如何分別？曰：昭昭靈靈者是魂，運動作為者是魄。魄依形而立，魂無形可見。故虎死眼光入地，掘之有物如石，謂之「虎威」。自縊之人，其下亦有如石者，猶星隕為石，皆魄也。凡戰場之燐火，陰雨之哭聲，一切為癘者，皆魄之為也，魂無與焉。譬之於燭，其炷是形，其焰是魄，其光明是魂。子產曰：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」是人之生，先有魄而後有魂也。及其死也，有魂先去而魄尚存者，今巫祝家死後避衰之說是也。有魄已落而魂尚未去者，如楚穆王弒成王，諡之曰「靈」，不瞑，曰「成」，乃瞑，中行獻子死而視，不可含是也。[73]

這段文字顯示黃宗羲對於魂魄的詮釋，基本上是根據《禮記》與《易傳》，雖引文中關於《禮記》者，未見與《禮記》完全相符的段落，卻有某些相仿的部分，如文中：「魂也者，陽之盛也；魄也者，陰之盛也」，相似之處為：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也」(《禮記‧祭義》)，神鬼之盛雖未直接表示陰陽，但依「魂氣歸於天，形魄歸於地。故祭，求諸陰陽之義也」(《禮記‧郊特牲》)，從魂魄如何分離，與祭祀求諸陰陽這點來看，陽氣之盛與神之盛是一致的，陰氣之盛也與鬼之盛是一致的。根據這些敘述，《禮記》對魂魄的解釋皆是氣。而在《易經》的方面，黃宗羲也引用了「精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。」這段出自《易‧繫辭上》的話語，也是指魂魄為氣，加上引文中《左傳‧昭公七年》的部分，子產對於魂魄的詮釋，基本上也不離陰陽之氣，所以可以推知黃宗羲對於魂魄的基本觀點就是氣。

更仔細的來看魂魄的區分，黃宗羲認為魂沒有形體可見，屬於昭靈之氣，而魄則是需要依賴形體，並與身體的運動有關。比較具象的形容是，黃宗羲將魄比喻為燭之火焰，將魂比喻為燭火之光。這種詮釋也可以從《禮記》，以及朱熹的詮釋中找到相似之處，如朱熹在解釋「其氣發揚于上，為昭明，焄蒿，凄愴，此百物之精也」(《禮記‧祭義》) 這段話時，指出魂氣之昭明乃屬光景，[74]為精光，[75]也提供了將魂比喻為月光的說法。[76]凡主動與動態運作的能力皆屬

73 清‧黃宗羲，《破邪論‧魂魄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 195-196。

74 宋‧朱熹，〈禮四‧祭義〉，宋‧黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第 6 冊（北京：中華書局，1986），卷 87，頁 2261。

75 〈禮四‧祭義〉：「昭明是精光，焄蒿是暖氣，悽愴是慘栗者。」同上註。

76 〈禮四‧祭義〉：「如月，其黑暈是魄也，其光是魂也。」同上註，頁 2258。

臺灣大學學術期刊資料庫

魂，而靜態接收的能力皆屬魄。[77]且可以補充的是，朱熹也從子產魄先於魂之說。[78]所以大致來看，黃宗羲對魂魄的看法基本上並無明顯異於先儒之處，對魂魄的詮釋，根本上還是終會消散的氣，並且這些相似的說法並無將人做進一步的細分，所以事實上就是指所有人皆具魂魄，且所有人魂皆為必散之氣。

需要注意的是黃宗羲與朱熹對氣的解釋並不相同，據此也使得兩者在魂魄的解釋上有所區隔，朱熹所講的氣是基於理氣不相雜的觀點，與理有區分的氣；但黃宗羲所講的氣，卻是從流行秩序中可見理的氣，這樣的氣自不可如同朱熹所講的氣，單以聚散之氣解釋。正因如此，所以王定安認為黃宗羲在神與意志的解釋上，與西學有可比擬之處。針對黃宗羲描述為「魂之作為」的神與意志，王定安認為應該視為神、意、志三種能力，且這三者分別對應於利瑪竇所說的「明悟」（智性）、「愛欲」（意願）與「記含」（記憶），也就是說神屬於理性能力，意屬於欲望能力，而志則屬於記憶力。先看意與志的部分，將意看作屬於意願與欲望，應沒有太大的疑惑，但將志看作屬於記憶力，則可能有些困難，因為從黃宗羲其他脈絡對於「志」的使用來看，「志」大都接近「心志」的意思，如「專心致志」（《破邪論・魂魄》），以及「志氣」（《孟子師說・民為貴章》），志都接近心志的意思，而缺乏記憶的層面，所以從黃宗羲的行文來看，將意志看做是一組概念較為適合。比較需要多一些篇幅來探討的，應該是「神」的部分，因為王定安的觀點，應是一併考量了聖賢精神不朽的層面。黃宗羲認為聖賢的精神不會如愚凡人魂一般終至消散，黃宗羲說：

> 然則儒者謂聖賢愚凡，無有不散之氣，同歸於盡者，然乎否耶？曰：亦非也。吾謂有聚必散者，為愚凡而言也。聖賢之精神，長留天地，寧有散理？先儒言，何曾見堯舜做鬼來，決其必散。堯舜之鬼，網維天地，豈待其現形人世，而後謂之鬼乎？……周公之《金縢》，傅說之箕尾，明以告人，凡後世之志士仁人，其過化之地，必有所存之神。[79]

77 〈禮四・祭義〉：「陰主藏受，陽主運用。凡能記憶，皆魄之所藏受也，至於運用發出來是魂。這兩箇物事本不相離。他能記憶底是魄，然發出來底便是魂；能知覺底是魄，然知覺發出來底又是魂。」同上註，頁 2259。

78 「既成形，是魄在先。形既生矣，神發知矣。既有形後，方有精神知覺。」宋・朱熹，〈鬼神〉，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第 1 冊，卷 3，頁 41。

79 清・黃宗羲，《破邪論・魂魄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 197。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段引文顯示出黃宗羲有主張神魂不朽的傾向，他論述所謂有聚必有散的說法，只是針對愚凡人說的，聖賢的精神則會長留天地，此處所稱的先儒指的應是朱熹，因為《朱子語類》有提到相似的話語，依據各人魂魄終將消散的基本立場，朱熹認為只有一些特殊情況，不是正常去世的人，才有可能因為不安而做鬼，像堯舜這般聖人，當然是不可能會如此。[80]黃宗羲的反駁是假如用「鬼」來設想堯舜，當然是不可能，因為聖人之氣是綱維天地的，當然不可能作為人鬼來現形於世，但這並不表示堯舜的精神不能長存。[81]對此，黃宗羲也引用出自《尚書・金縢》的「周公之金縢」，以及出自《莊子・大宗師》的「傅說之箕尾」來強化自身認為聖賢精神將長留天地的主張。「周公之金縢」講述周公設壇祈告先王（太王、王季、文王）以求武王之病癒，周公所求後來得驗，所以表示周公所祈告的對象確實存在。[82]而「傅說之箕尾」則在描述傅說輔佐商王武丁，去世後升天與星辰比列，說明如傅說這樣賢能之士最後會升天長存，周公與傅說二例都支持聖賢精神不散的主張。

此處可以增加說明，並且回應賈慶軍的是，賈慶軍認為魂魄在聖人與一般人的詮釋上有矛盾，但這裡關於聖賢的精神不散與愚凡魂魄的無有不散，實際上是再一次黃宗羲對於天人分際念想的闡述。依據前文對於天與聖賢的對應，以及在實際對象上，天與孔子、天道與孔子之道對應關係的討論，此處引文所說的「堯舜之鬼，綱維天地」正是與「孔子之道……天地賴以常運而不息」(《破邪論・從祀》) 相輝映之語。作為與天地相對應的聖賢，其氣當然不能與人鬼並

80 朱熹：「問：『有人死而氣不散者，何也？』曰：『他是不伏死。如自刑自害者，皆是未伏死，又更聚得這精神。安於死者便自無，何曾見堯舜做鬼來！』」，宋・朱熹，〈鬼神〉，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第 1 冊，卷 3，頁 43。

81 以人鬼界定離魄之魂是常見的使用，如王充與朱熹皆討論過《左傳・昭公七年》子產「伯有為鬼」的主張，王充於《論衡・死偽》篇提出反對意見，認為子產「所馮厚」與「強死」之說，只是附會之說而已，黃暉，《論衡校釋（附劉盼遂集解）》（北京：中華書局，1990），頁 896-898。而朱熹則以「別是一理」回應之，朱熹認為雖然子產之說似無法歸類於何種正理，但是此說流傳甚廣，或有別理也未可知。宋・朱熹，〈鬼神〉，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第 1 冊，卷 3，頁 37、44。

82 關於「周公之金縢」，當中也另有「巫」的思想背景，參見余英時：「『余一人』或『天子』通過對於巫術的政治操縱，……巫師之所以能行使中介功能也是奉『余一人』之命而行。不但如此『余一人』也往往以人王的身分擔任『群巫之長』的角色，親自主持祭祀、占卜的禮儀；卜辭中的商王和《尚書・金縢》中的周公都提供了具體的例證。」余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2014），頁 28。

臺灣大學學術期刊資料庫

論，也不能與一般人魂並論。《禮記・祭法》說到：「其萬物死，皆曰折；人死，曰鬼」，《周禮・春官・宗伯》也提到：「大宗伯之職：掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國」。「人鬼」是傳統的祭祀對象之一，是對於去世之人的稱呼，不是天。如同黃宗羲反對天主教將天主立像，是將天當作人鬼一樣，聖賢與天相對，所以聖賢之精神也必不會現形人世，如同人鬼一般。基於天人分際的立場，黃宗羲雖大致承襲先儒關於魂魄的觀點，但是魂魄對黃宗羲而言，只能針對人，而不能對天。黃宗羲既把聖人放在了與天相對等的地位，當然聖賢的精神就不能包含在魂魄氣散的範圍內了。

然而精神終究也是氣，為了更清楚說明聖賢精神何以不散，黃宗羲也為「神」提供了更多解釋，他指出「神乃是養後之氣也」，[83]而且「養氣即是養心」，[84]所以聖賢精神得以不散的理由，就在於聖賢養氣的工夫。因為是工夫，所以此處黃宗羲事實上也積極的，提供了一種成聖以希天的想望，正所謂「希賢希聖以至希天」。[85]黃宗羲言：「周公之金滕，傅說之箕尾，明以告人，凡後世之志士仁人，其過化之地，必有所存之神」。這表示儘管天人有別，一般的愚凡人無法如聖賢精神不朽，但是只要是志士仁人，透過養心、養氣的工夫，都必有所存之神，都可能如先聖之精神長留。由此可以看出，黃宗羲對天人之際的思考中，也寄予了一份成聖以希天，從必散之魂魄以至於精神長存的想望。至於黃宗羲所談的神是否可如王定安所言，以「理性能力」詮釋，本文以為神既與魂相關，則可看作與動態之思維有關，但理性能力未能指出神乃養後之氣，所以本文認為如此對比，不盡準確。

關於聖賢精神的長留，還有下面這一段相關的描述，黃宗羲說：

> 然則釋氏投胎託生之說有之乎？曰：有之而不盡然也。史傳如羊叔子識環之事甚多，故不可謂之無。或者稟得氣厚，或者培養功深，或專心致志，透過生死，凶暴之徒，性與人殊，投入異類，亦或有之。此在億兆分之中，有此一分，其餘皆隨氣而散，散有遲速。總之不能留也。釋氏執其一端以概萬理，以為無始以來，此魂常聚，輪迴六道，展轉無已。若是則盛衰消息聚散有無成虧之理，一切可

83 清・黃宗羲，《孟子師說・浩然章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 65。
84 同上註，頁 60。
85 清・黃宗羲，《孟子師說・公都子問性章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 136。

臺灣大學學術期刊資料庫

以抹卻矣。[86]

這一段文字除了再一次說明聖人精神的永存外，也回應了佛教的輪迴說。黃宗羲先是回答關於投胎託生之說是否存在的問題，他認為投胎託生之說可以說有，但是也不是完全如其所說。有一些記載於史傳與投胎託生有關的事甚多，所以不能說完全沒有，但是假如真要說投胎託生究竟如何，只可能出自三種情況，第一種出現在稟得氣厚的人，第二種是培養工夫做的深入，而且專心致志的人，這兩種情況可能使人不受生死限制。第三種則出現在凶暴的人，因為其性已經與正常的人性不同了，所以也有可能投入異類。但是這些情況產生的機率都很小，大部分的魂魄都還是隨氣而散，所以黃宗羲認為佛教的六道輪迴說是以偏概全，沒有注意到萬物消長變化的道理。

上述所提到的三種情況，第一種情況是與先天稟氣條件有關，但第二種與第三種情況卻似乎是大相逕庭的，第二種可視為指聖賢的精神長留，而第三種卻是指凶暴之人投胎為他類。聖賢的部分已在前文闡述，需要進一步說明的應是關於凶暴之人的部分。此處可看作是與黃宗羲對於萬殊之性的說明有關，黃宗羲說：「人有人之性，物有物之性，草木有草木之性，金石有金石之性，一本而萬殊」，[87]對黃宗羲而言，萬物雖然同樣本於天地之氣，但是萬有變化不齊，不同類則有不同的性，人、物、草木與金石各不相同，尤其人與動物更可由知覺靈明的程度，找出差異，所謂「人之靈明，惻隱羞惡辭讓是非，合下具足，不囿於形氣之內；禽獸之昏濁，所知所覺，不出於飲食牡牝之間」，[88]所以黃宗羲認為既然凶暴之人的性已經與人不同了，那麼投入異類，去作他物應該是可能的。只是本文認為此處黃宗羲所講述的三種情況，都是基於其他理論的延伸性詮釋，第一種情況是基於稟氣的論點，第二種是基於天人觀與工夫論，第三種是基於殊性論，可看作是基於不同理論所進行的推想，但從引文的脈絡來看，都不是這段文字中，黃宗羲非常肯定的言說，比較肯定的，應該還是黃宗羲以人魂必散，反對輪迴的立場。[89]

86 清．黃宗羲，《破邪論．魂魄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 196。

87 清．黃宗羲，《孟子師說．道性善章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 77。

88 清．黃宗羲，《孟子師說．人之所以異章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 111。

89 感謝審查人提出修訂建議，指此處若根據蕺山、梨洲的理氣論展開討論，應有助於清楚說明梨洲對於精神、魂魄，與輪迴的觀點，以及表達梨洲要回到先秦儒家所說的「天」、「帝」的意義與用心。也感謝審查人提出值得注意的見解，即梨洲這一

臺灣大學學術期刊投稿系統

只是黃宗羲對凡愚之魂必散的堅決主張，卻又產生了祭祖合理性的疑問，黃宗羲對此的回應是：

> 或疑普天之下，無有不祭其祖先者，而謂凡愚之魂盡散，則祭乃虛拘乎？曰：凡愚之魂散矣，而有子孫者，便是他未盡之氣。儒者謂子孫盡其誠意，感他魂之來格，亦非也。他何曾有魂在天地間，其魂即在子孫思慕之中。此以後天追合先天，然亦甚難。故必三日齋，七日戒，陽厭陰厭，又立尸以生氣迎之。庶幾其一綫之氣，若非孝子慈孫，則亦同一散盡也。[90]

依據這段說明，黃宗羲認為祭祖當然不是虛禮，但是假如認為祭祖只要盡誠意，就能感祖先之魂來格至，則是不正確的，[91]因為祖先的魂若非如前述提到的幾種特殊情況，則已經散盡了，存留世間的僅是留於子孫之氣，所以祭祖無法感格祖先的魂，但祭祖能使子孫再一次思慕先祖，那麼祖先之氣也可以視為透過子孫的思慕，而得以留存於子孫之中了，黃宗羲指出這是以後天追合先天，相當困難，所以還必須配合施行齋戒與立尸等禮儀。

然而從祭祖的理論根據來看，黃宗羲對祭祖提供的理論基礎是略顯薄弱的。以立尸相迎來說，立尸的儀式在《詩經・小雅・楚茨》有相關的記載，言：「神具醉止，皇尸載起；鼓鍾送尸，神保聿歸」，提供了一種具象神至與神歸的形容，對此，朱熹用感格加以氣化的詮釋，儘管從魂魄氣散的角度來看，朱熹的魂魄說略有猶疑，但保留了神至與神歸的面向，以感格說補強了理論的根據。[92]而黃宗羲雖更堅定了魂魄必散的立場，但這樣的詮釋同時也減弱了祭祖與立

型態的宗教意識，可能可以用來說明孔子言天、天命，或「知我者其天乎」之意。這些都是值得關切與進一步開展的面向，只是當中蘊含的廣度，非本文有限數語所能囊括，所以需要留待他文，再作深入的探究。

90 清・黃宗羲，《破邪論・魂魄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 197。

91 關於誠敬以感格祖先之魂，朱熹有相似的說法可供對照，如：「問：鬼神恐有兩樣：天地之間，二氣氤氳，無非鬼神，祭祀交感，是以有感有；人死為鬼，祭祀交感，是以有感無。曰：是。」宋・朱熹，〈鬼神〉，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第 1 冊，卷 3，頁 49。又如：「然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是一氣，所以有感通之理。」同前書，頁 37。以及：「畢竟子孫是祖先之氣。他氣雖散，他根卻在這裡；盡其誠敬，則亦能呼召得他氣聚在此。」同前書，頁 47。

92 此處朱熹註解《詩經・小雅・楚茨》之言可供參考，朱熹說：「賦也。戒，告也。

臺灣大學學術期刊資料庫

尸的理論基礎，因為立尸實際上並不能真的請得神至，祖先之魂也只能在子孫的思慕之中。而在子孫思慕之中的魂，嚴格來說，也無法說真正是祖先的魂，因為最多只是藉血脈相傳留存的一線之氣而已，所以根本上祭祖只是一種對祖先的思慕與紀念而已。既然只是思慕與紀念而已，那麼單憑思慕與紀念，來支持齋戒立尸等禮儀的必要性就略顯薄弱了。

整體而言，黃宗羲從天人分際思考天與人的對應關係，只有天是永存不朽的，人若無法成聖、希天，以至於天，將無法與天同樣長存，所以屬於人魂的祖先之魂，也將必散於天地之間。

四、天、上帝、魂魄與西學

本文從中西學交流的角度切入，探究在天、上帝與魂魄方面，尚存爭議的問題，一些與概念直接相關的部分，已於概念闡述中初步回應。為使論述更為清楚，此處宜簡要統整，並增加說明。

1. 天與上帝

首先，在天與上帝的部分，由於天有自然的面向，也有人格的面向，所以導致了詮釋上的困難，因而引發是否應該透過泛神論來解釋天的疑惑。然而依本文所見，泛神論的詮釋雖因兩個面向而起，卻也正因天有兩個面向，才使泛神論的詮釋難以成立。泛神論的基本原則就是上帝不與自然分開，從自然面向的天來看，天主要是自然整體與自然規律的意思，天的確不與自然分開，但這樣的天宗教意味單薄。若要取宗教意味較濃的面向，則須從天作為上帝的面向來看，但這個上帝指的是《詩經》所描述的那位上帝，也就是有人格性、能賞善罰惡，並且獨尊無二的上帝。這樣的上帝既有獨立的性格，則必須與自然萬物有所區隔，所以不適合以泛神論來解釋。因此泛神論的詮釋需要兼及天的兩個面向，但兩個面向也同時為泛神論製造了詮釋的阻礙。[93]

徂位，祭事既畢，主人往阼階下西面之位也。致告，祝傳尸意，告利成於主人，言孝子之利養成畢也。於是神醉而尸起，送尸而神歸矣。曰皇尸者，尊稱之也。鼓鐘者，尸出入奏《肆夏》也。鬼神無形，言其醉而歸者，誠敬之至，如見之也。諸宰、家宰，非一人之稱也。廢，去也。不遲，以疾爲敬，亦不留神惠之意也。祭畢，既歸賓客之俎，同姓則留與之燕，以盡私恩，所以尊賓客親骨肉也。」宋．朱熹，《詩集傳．小雅二．詩卷第十三》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書》第 1 冊，頁 623。朱熹視魂為獨立於子孫的對象，雖無形，子孫卻可能因誠敬之至，彷彿有所見。

93 感謝審查人對本文關於泛神論的討論，提出回應意見。對於審查人認為黃宗羲的觀

臺灣大學學術期刊資料庫

需要增加說明的是，那麼人格性的上帝又與西學所談的上帝異同為何，尤其黃宗羲以「真空」來描述上帝不被形氣之物所限，與利瑪竇所說：「上帝索之無形，又何以形之謂乎」，[94]實有相似之處。陳受頤曾指出《破邪論・上帝》描述上帝只有一個，與天主教的一神思想吻合，最後一段包含「真空」的描述，大意也與傳教士的說法相近。[95]況且，《天主實義》也顯示利瑪竇主張《詩經》所描述的那位上帝，就是西學所談的那位上帝。不過假如要說黃宗羲所說的上帝就是西學所談的上帝，也會遇到與泛神論相似的問題，因為天還是兼具兩個面向，儘管人格面向的天與西學所談的上帝有許多相似，但天自然面向的描述，必無法指向西學所談的那位上帝。

更重要的是，不論是自然或人格面向的天，黃宗羲立論的出發點皆是人，所謂「有我而後有天地萬物，以我之心區別天地萬物而為理」，[96]天地萬物皆是由人之觀看、領會、命名，以至於有天地萬物之別，所以作為萬物理論基礎的不是天，而是人。也因此雖然天的地位高遠凜然，且不可取代，但透過存養功夫，人還是有可能成聖以希天。這與西學所談，具有絕對超越性（transcendence）、主權性（sovereignty）的上帝，有著明顯的差異。

2. 魂魄

其次，在魂魄的部分，備受關注的是精神與肉體的區分，以及為何僅有聖人的精神可不朽。對此，本文的解釋是基於天人分際，希天聖人既已達天地之氣，自不可與人鬼等同視之，所以聖賢之精神與一般人的魂魄有所區分。除此之外，本文認為另外值得多論的是「魂」與「性」的部分，黃宗羲與利瑪竇在「魂」這個字的使用上，有一些相似之處，並且他們皆有分類的想法，只是利瑪竇依循亞里斯多德與阿奎那的傳統，[97]使用「魂」作為分類的概念，而黃宗

點近於李明友教授所言的泛神之說，本文以為一但深入泛神論的討論，或甚至儒學宗教性的討論，都是很大的議題，恐無法在文中詳加探討。而單就黃宗羲對於天與上帝的詮釋來看，本文以為泛神論是否能完全涵蓋所有層面，確有討論的空間，所以本文傾向在此先持較為保守的態度，日後或運用更多文獻，再作進一步探究。

94 明・利瑪竇，《天主實義》，上卷第二篇，朱維錚主編，《跨文化研究叢書・利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學出版社，2001），頁 27。

95 陳受頤，《中歐文化交流史事論叢》（臺北：臺灣商務印書館，1970），頁 51-52。

96 清・黃宗羲，《孟子師說・食色性也章》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 134。

97《天主實義》對魂的定義根自亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.E.），以及阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）對亞里斯多德思想的闡發。根據曾仰如的說明，亞里斯多德對「魂」（soul, *ψυχή*）的定義有二，首先是「能有生命的天然有機軀體之

臺灣大學學術期刊資訊網

義則是更多運用「性」，以「性」作為分類的概念。

先就「魂」的部分來看，利瑪竇認為所有的生物皆有魂，且世界之魂可區分為三品，草木屬下品，禽獸屬中品，人魂屬上品，利瑪竇言：

> 彼世界之魂，有三品。下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生長，草木枯萎，魂亦消滅。中品名曰覺魂，則禽獸之魂也，此能附禽獸長育，而又使之以耳目視聽，以口鼻啖嗅，以肢體覺物情，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉。上品名曰靈魂，即人魂也。此兼生魂、覺魂，能扶人長養，及使人知覺物情，而又使之能推論事物，明辨理義。[98]

屬於下品的草木之魂僅是生魂，這種魂依賴草木而生長，一旦草木枯萎，魂也會跟著消滅，只能進行取得養分以生長的活動。屬於中品的禽獸之魂稱為覺魂，不僅具有生魂的能力，能取得養分以生長外，又使禽獸能知覺與運動，只是不能推論道理，而且最後也是如生魂般，跟著禽獸的消亡而消滅。唯有屬於上品的靈魂，也就是人魂，除具有生魂與覺魂的功能外，又使人具有草木與禽獸所沒有的靈才，能夠推論事物，與明辨義理。靈才又稱為神靈，所謂「人則超拔萬類，內稟神靈」，[99]人因有靈才而高於萬物，「靈才」是人有別於禽獸

第一實現」（The first actuality of a natural organic body having life potentially in it），見曾仰如，《亞里斯多德》（臺北：東大圖書公司，2001），頁 206，根據同頁註腳第 6，這句話譯自亞里斯多德希臘文原著 *De Anima* II, 1, 412a27，曾仰如指出之所以是第一實現，乃是因為魂對生物的本質而言是作為實現的「原形」，又先於作為第二實現的「存在」，見同書，頁 207。其次，第二個定義是「首先人因此而有生命，有知覺及能思考」（By or with which primarily we live, perceive, and think），見同書，頁 208，根據同頁註腳第 9，這句話出自 *De Anima* II, 2, 414a12。曾仰如認為此二義，分別從存有與活動的角度來談論魂的性質。在活動方面，第二義說明人、動物與植物，皆能實行植物性活動是由於生魂（vegetative soul），人和動物之所以有感覺和知覺是因為覺魂（sensitive soul），而人之所以能思考與推理，則是藉著靈魂（human soul, intellective soul），見同書，頁 208-209。曾書中未提及希臘文原文書來源，可參看 Aristotle, *De Anima*, Sir David Ross ed. (Oxford, United Kingdom: Clarendon Press, 1963).

98 明．利瑪竇，《天主實義》，上卷第三篇，朱維錚主編，《跨文化研究叢書．利瑪竇中文著譯集》，頁 33。

99 明．利瑪竇，《天主實義》，上卷首篇，朱維錚主編，《跨文化研究叢書．利瑪竇

臺灣大學學術期刊資料庫

與草木最重要的特性。利瑪竇言：

> 凡人之所以異於禽獸，無大乎靈才也。靈才者，能辯是非，別真偽，而難欺之以理之所無。禽獸之愚，雖有知覺運動，差同於人，而不能明達先後內外之理。[100]

靈才最主要的功能是使人能夠辨別是非真偽，且難以被無理欺騙。禽獸雖然知覺運動相似於人，但是不具有靈才，所以不能跟人一樣，明達先後內外的道理。

黃宗羲對於「魂」這個字的使用，與《天主實義》有一些相似之處，如黃宗羲也曾使用「依草附木之魂」一詞，在《破邪論・地獄》，他提到「蓋幽明一理，無所統屬，則依草附木之魂，將散於天地」，[101]講述幽明應該是同一個道理，既然陽世有官吏管理眾民，冥界也應該有冥吏管理消散的魂，所謂「依草附木之魂」其實就是用來形容所有必消散於天地間的人魂。這與《天主實義》在描述草木之魂處，所提及之「此魂扶草木以生長」相似。從消散的層面來說，黃宗羲對「依草附木之魂」的使用接近《天主實義》，只是《天主實義》言消滅，黃宗羲只說消散，二者略有不同。不過「魂」在《天主實義》的使用，畢竟是屬於針對所有生物分類的概念，所以「依草附木之魂」在《天主實義》只是針對植物而言，並不包含人魂，但在黃宗羲的使用裡，「魂」不是用來分類的概念，且「魂」指的就是人魂，這與西學從生物所能進行的活動來定義魂，有極大的不同。

對黃宗羲而言，用以分類的概念是「性」，「性」的分類範圍涵蓋萬物，人、物、草木、金石等，都各有不同的性，這同時也是黃宗羲用以反對輪迴的重要概念。由於人與禽獸的性不同，人性善，為萬物之靈，人之靈明現於惻隱、羞惡、辭讓與是非，而禽獸的知覺只在飲食與牝牡之間，無法明白義理，也不能辨別是非，所以人與禽獸不能互相輪迴。從儒學的角度來說，「性」是更為接近儒者慣用來區分人、禽的概念。

只是，在晚明天主教儒者中也有將魂與性通用的例子，這使得黃宗羲以性作為分類的概念，也留下了是否與西學有關的詮釋空間。以楊廷筠為代表，在《天釋明辨・輪迴》，他提到：「輪迴之謬，一再詳之，如何見人與畜類不相輪迴？凡生物皆依本性，如草生草、木生木、馬生馬、牛生牛，同性故也。草不

中文著譯集》，頁 8。

100 同上註，頁 7-8。

101 清・黃宗羲，《破邪論・地獄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 198。

臺灣大學學術期刊資料庫

能生木，牛不能生馬，不同性故也。據天教，草木止有生魂……是無覺魂也。禽獸……有生有覺，能知趨避，而不能推論義理。惟人可以知古今、察天地、窮事物，五嘗百行皆從此出，是為靈魂，與禽獸草木迥然不同。……告子惟不知性，乃謂生之為性。孟子直折以犬牛與人，絕不同性」。[102]由這段描述可以清楚看到他融合了西學對魂的定義與孟子論性的說法，利用魂與性交錯使用的方式，來駁斥輪迴之謬。這與黃宗羲反對輪迴的行文方式，確有相似之處。[103]儘管從黃宗羲的著作中，沒有發現直接的證據支持，他也是魂、性互用，但性這個概念，在黃宗羲的詮釋裡，畢竟不能離氣自存，而必須見於心、見於氣，所謂「性即氣，氣即性」。[104]魂也是氣，性與魂即使不是等同，也有著密不可分的關聯。從這一點來看，魂與性在黃宗羲的詮釋中，即與宋明理學視對待性、魂二者，截然二分的態度有所不同，且相較之下，更接近的是西學。[105]因此，清初的氣性論是否也有來自西學的影響層面，[106]或有進一步探究的價值，唯本文

102 明．楊廷筠，《天釋明辨》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《東傳福音》（合肥：黃山書社，2005）第 3 冊，頁 140。其他如張星曜也曾言：「性即靈魂」，見明．張星曜，《天教明辨》，鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（臺北：臺北利氏學社，2013）第 7 冊，頁 218。

103 傳教士中也不乏使用「性」來指西學所談的之靈魂者，如利安當（Antonio Caballero, 1602-1669）在詮釋《中庸》時，即言：「如草木則賦之以生性，禽獸則賦之以覺且生之性，人類則賦之以靈而覺生之性焉」。這裡即是以「性」三品替代了「魂」三品。見利安當、尚祐卿，《天儒印》，鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第 3 冊，頁 10。另外謝和耐（1921-2018）也曾指出：「某些傳教士們在利瑪竇死後，又採納了另一個術語『性』（人性），自 1613 年起居住在中國的艾儒略神父即如此。《性靈說》的作者利類斯（Lodovico Buglio, 1639-1682 年在華）後來又沿襲了他的作法。」謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 129。

104 清．黃宗羲，《明儒學案》，卷 62，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 8 冊，頁 957。

105 呂妙芬曾指出清儒論性相較於程朱而言，品物類別的觀念更強，強調物類各具其性，不可混談，黃宗羲為其中一名代表人物，這些觀點與西學有相似之處，若將天主教納入參照，或提供另一種理解清儒思想的可能性。見呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版事業公司，2017），頁 312-319、342-349。

106 關於氣性的研究，目前已有許多重要的研究成果，例如楊儒賓、鄭宗義、劉又銘、馬淵昌也等均提出重要的觀點，有楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005）；楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：出版中心，2012）；劉又銘，《理在氣中：羅欽順．王廷相．顧炎武．戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版公司，2000）等著作。

臺灣大學學術期刊資訊庫

能夠討論的範圍有限，進一步的探討，需要另文處理。

不過，氣性的思路雖然一方面拉近了魂與性的距離；另一方面，卻也凸顯了魂魄與西學靈魂不朽觀點的差距。利瑪竇認為人的靈魂與形身有絕對的區別，所謂「獨人之魂，能為身主」，[107]靈魂是形身的主，而且形魄可以用氣的聚散來描述，但人的靈魂卻不可。因為氣對利瑪竇而言，是與水、火、土並列的四行之一，他說到：「且夫氣者，和水火土三行，而為萬物之形者也。而靈魂者，為人之內分，一身之主，以呼吸出入其氣者也」。[108]作為四行之一的氣，與水、火、土一樣是型塑萬物所需的材質，對人而言，最直接的接觸氣，無非每日呼吸的空氣，但是靈魂卻是內在於人，掌管形身的主，所以不但靈魂和形身要有別，靈魂和與形身相關的形魄也不能混淆。更具體的說，靈魂是有始無終的，利瑪竇說：「物之有始有終者，鳥獸草木是也；有始無終者，天地鬼神及人之靈魂是也」，[109]鳥獸草木都有開始的時候，也有滅盡的時候；但靈魂卻只有開始的時候，而沒有滅盡的時候，所以氣的聚散只能用來描述形魄，卻不能用來描述永不朽滅的靈魂。反觀黃宗羲，氣與氣的聚散，卻是魂魄的基本內涵，除了少數或因先天稟氣豐厚，或因專心致志成聖而至於天者，一般眾人之魂魄皆有散去之時，普遍之個體靈魂不朽是不可能的。所以從魂魄必歸於消散的角度來說，黃宗羲對於魂魄的詮釋與西學對於人魂的詮釋有顯著的差異。

五、結論

本文主要從中西學交流的角度，探討黃宗羲思想，針對目前尚存較多爭議的天、上帝與魂魄方面，本文試回歸《破邪論》創作之旨要，以天人之際為架構，再探黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋，並試以本文所見，回應爭議的幾點問題。

首先在天與上帝的部分，本文整理了天的意義共有天空、萬物的起源、自然界整體、規律的秩序、主宰，以及上帝六項。前五項為黃宗羲論天的基本意涵，屬於自然義，唯第六項較為特殊，為黃宗羲透過借稱帝名，與借用《詩經》對上帝的描述而有之屬於人格性的意義，黃宗羲文中所顯露的天堂意象，也由

107 明．利瑪竇，《天主實義》上卷第三篇，朱維錚主編，《跨文化研究叢書．利瑪竇中文著譯集》，頁 35。

108 明．利瑪竇，《天主實義》上卷第四篇，朱維錚主編，《跨文化研究叢書．利瑪竇中文著譯集》，頁 52。

109 明．利瑪竇，《天主實義》上卷首篇，朱維錚主編，《跨文化研究叢書．利瑪竇中文著譯集》，頁 12。

臺灣大學學術期刊資料庫

此借用而產生。嚴格來說，上帝與天堂意象皆為《詩經》所屬。此外，經借用而得之帝名雖與天指向同一個對象，因其帝名較近人事，所以天與上帝之異名間，也隱含有著天人之分。再者，在魂魄方面，相對於天，魂魄是純屬於人的概念，從人的角度觀之，天人分際是更加鮮明的。儘管在關聯性思維上，天道與人道有著相對應的關聯，但天與人仍有著明確的分際，人心難以如天道恆久見誠。這樣的分際表現在魂魄的詮釋上，即是聖人精神與愚凡人魂的區分，聖人希天以至於天，故其精神不似愚凡人魂必散，而可長留天地。聖人與愚凡人的區分，雖非真正天與人的區分，但可視為弱義的天人分際。

根據對天、上帝與魂魄的梳理，本文認為關於天與上帝的爭議問題，由於天兼有自然與人格兩個面向，泛神論式的詮釋雖然近於自然面向，卻遠於人格面向；而西學的上帝雖然近於人格面向，卻又遠於自然面向。故依本文觀之，二者皆不足以充分作為天的詮釋理論，或進一步與黃宗羲所論之天會通。另外關於魂魄，本文認為只有少數聖人能精神長存並非出於魂魄詮釋有矛盾，而是基於弱義的天人分際，聖人既已至天，則自與凡人有別，魂魄終久必散，仍是黃宗羲的基本人魂主張，故西學中確切的精神、肉體之分，在黃宗羲的人魂說中並不明確，黃宗羲謂聖人之精神長存，主要還是在於表達對於功夫修養，以至於成聖希天的想望。只是，魂在西學同時也作為生物分類的概念，這與黃宗羲辨人、物、草木殊性，以性來作為萬物分類的概念有相似之處。再加上晚明又不乏傳教士，與奉教儒士通用魂、性者，這一點或另外提供了中西學進一步對話的場域。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

唐・李隆基注，宋・刑昺疏，鄧洪波整理，錢遜審定，《孝經注疏》，北京：北京大學出版社，2000。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，清・阮元校勘，《周禮注疏》，臺北：啓明書局，1959。

宋・朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010。

———，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

明・楊廷筠，《天釋明辨》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《東傳福音》第 3 冊，合肥：黃山書社，2005。

明・張星曜，《天教明辨》，鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第 7 冊，臺北：臺北利氏學社，2013。

明・利瑪竇，《天主實義》，朱維錚主編，《跨文化研究叢書・利瑪竇中文著譯集》，香港：香港城市大學出版社，2001。

明・利安當、尚祜卿，《天儒印》，鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第 3 冊，臺北：臺北利氏學社，2013。

清・黃宗羲著，沈善洪主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985。

清・黃炳垕編撰，吳光校點，《黃梨洲先生年譜》，清・黃宗羲著，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 12 冊，杭州：浙江古籍出版社，1985。

Aristotle. *De Anima*. Sir David Ross ed., Oxford, United Kingdom: Clarendon Press, 1963.

二、近人論著

中國實學研究會編，《浙東學術與中國實學：浙東學派與中國實學研討會論文集》，寧波：寧波出版社，2007。

王汎森，〈《明夷待訪錄》〈題辭〉中的十二運〉，《中央研究院歷史語言研究所

臺灣大學學術期刊資料庫

集刊》第 84 本 3 分，2013 年 9 月，頁 527-555。

王定安，〈明清之際耶儒「靈魂觀」的遭遇：以黃宗羲的《破邪論・魂魄》為例〉，《哲學與文化》第 41 期，2014 年 12 月，頁 121-138。

朱維錚，《走出中世紀》，上海：上海人民出版社，1987。

朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，《漢學研究》第 27 卷第 2 期，2009 年 6 月，頁 267-302。

朱光磊，《回到黃宗羲—道體的整全開展》，蘇州：蘇州大學出版社，2013。

余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987。

———，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業公司，2014。

呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路》，臺北：中央研究院近代史研究所，2013，頁 103-131。

———，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版事業公司，2017。

李明友，〈明末大儒黃宗羲的無神論思想〉，《中國無神論研究》2010 年第 2 期，頁 38-42。

———，《一本萬殊：黃宗羲的哲學與哲學史觀》，北京：人民出版社，1994。

吳光，《黃宗羲著作彙考》，臺北：臺灣學生書局，1997。

———，《黃宗羲與清代浙東學派》，北京：中國人民大學出版社，2009。

徐海松，《清初士人與西學》，北京：東方出版社，2000。

莫錚宜，〈明清之際浙東士人朱宗元西學觀研究——兼與黃宗羲相關思想比較〉，《基督宗教研究》2015 年第 2 期，頁 183-198。

陳受頤，《中歐文化交流史事論叢》，臺北：臺灣商務印書館，1970。

連凡，〈黃宗羲的魂魄說及其與耶教思想之比較——以《破邪論》與《天主實義》為中心〉，《基督宗教研究》2018 年第 1 期，頁 356-382。

———，〈論黃宗羲《破邪論》及其與利瑪竇思想之比較——以魂魄、輪迴、祭祀為中心〉，《華僑大學學報(哲學社會科學版)》2017 年第 6 期，頁 26-40。

黃俊傑，《孟學思想史論卷二》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃敏浩，〈從《孟子師說》看黃宗羲的心學〉，收入李明輝、葉海煙、鄭宗義合編，《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2006，頁 25-42。

黃暉，《論衡校釋（附劉盼遂集解）》，北京：中華書局，1990。

曾仰如，《亞里斯多德》，臺北：東大圖書公司，2001。

楊祖漢、楊自平主編，《黃宗羲與明末清初學術》，中壢：中央大學；新北：Airiti Press，2011。

楊晉龍，〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期，1993 年 3 月，頁 487-526。

楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。

賈慶軍，〈黃宗羲的魂魄說和地獄觀——兼論其一元世界觀〉，《船山學刊》2009 年第 1 期，頁 78-81。

———，《黃宗羲的天人之辨：兼論中國傳統文化之特質》，北京：中國社會科學出版社，2014。

齊婉先，〈《孟子師說‧浩然章》之心性詮釋與黃宗羲孟學詮釋方向之探討〉，《哲學與文化》第 43 期，2016 年 3 月，頁 61-80。

劉述先，《黃宗羲心學的定位》，臺北：允晨文化實業公司，1986。

劉耘華，《依天立義——清代前中期江南文人應對天主教文化研究》，上海：上海古籍出版社，2014。

劉又銘，《理在氣中：羅欽順‧王廷相‧顧炎武‧戴震氣本論研究》，臺北：五南圖書出版公司，2000。

蔡家和，〈黃宗羲與陳確的論辯之研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第 35 期，2008 年 3 月，頁 1-36。

鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原（增訂本）》，香港：香港中文大學出版社，2009。

謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》，上海：上海古籍

臺灣大學學術期刊資料庫

出版社，2003。

Angle, Stephen C. “*Tian* as Cosmos in ZHU Xi’s Neo-Confucianism.” *Dao* 17 (2018): 169-85.

De Bary, William Theodore. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*. New York: Columbia University Press, 1993.

Graham, Angus Charles. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court, 1989.

Henderson, John B. *The Development & Decline of Chinese Cosmology*. Taipei: Windstone Press, Ltd., 2011.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Correlation between Heaven and Man: On Huang Zongxi's Interpretations of *Tian*, *Shangdi*, and *Hunpo*

Kuo, Fang-ru*

Abstract

This article discusses Huang Zongxi's interpretations of *tian*, *shangdi*, and *hunpo* based on the correlation between heaven and man, aiming to respond to the disputes concerning the relationship between Confucianism and Christianity. *Tian* and *shangdi* are different terms for the same reality: *tian* represents its natural aspect, while *shangdi* represents its personal aspect. This article argues that both pantheism and Christianity fail to account for the meaning of *tian*. Moreover, *shangdi* is a term borrowed from the *Shijing* that refers to the *shangdi* in the *Shijing*, and hence the associated image of heaven also refers to the image of heaven in the *Shijing*. Based on the division of heaven and man, this article also argues that in a weak sense there is still a division between the sages and the normal people. The spirits of the sages can live on, while the *hunpo* of the normal people are mortal. Thus, there is an absolute difference between the mortality of *hunpo* in Huang Zongxi's works and the immortality of soul in Christianity. However, corresponding to the concept of soul in Christianity, Huang Zongxi has a similar view about *xing*, which may be a platform for further dialogues between Confucianism and Christianity.

Keywords: Huang Zongxi, *Tian*, *Shangdi*, *Hunpo*, Christianity

* Postdoctoral Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.
Email: frkuo@cycu.org.tw

臺灣大學學術期刊資料庫