臺大文史哲學報　第七十九期
2013年11月　　頁 1 ~ 3 4
臺 灣 大 學 文 學 院
DOI: 10.6258/bcla.2013.79.01

王嗣槐《太極圖說論》研究

呂 妙 芬*

摘 要

本文主要研究王嗣槐撰寫《太極圖說論》的目的，並根據《太極圖說論》探討王嗣槐的思想，及其在明清之際學術史上的意義。全文分兩部分，第一部分說明《太極圖說論》的寫作旨在批評佛、道二氏與宋明理學，並闡揚儒家正學。王嗣槐批評〈太極圖〉與〈太極圖說〉不符合《易》旨，是道家之作，他的看法遙承南宋陸九韶、陸九淵，更呼應清初江南學界全面檢討《易》圖的思潮。論文第二部分從有無之辨、生死與鬼神、性與天命、盡倫之教四方面，討論王嗣槐的思想的特色。本文也試圖從天主教徒張星曜對《太極圖說論》的推崇，再思明清之際儒學與天主教的交涉。

關鍵詞：王嗣槐　〈太極圖〉　生死觀　張星曜　人性

101.12.19 收稿，102.04.18 通過刊登。

* 中央研究院近代史研究所研究員兼副所長。

一、前言

本文主要研究王嗣槐（1620生）的《太極圖說論》。學界對於王嗣槐的相關研究很少，目前只見張立敏討論王嗣槐與馮溥（1609-1692）的交友，及其參與清代詩壇活動的論文；[1]荒木見悟在〈毛稚黃的格物去欲說〉一文中曾對王嗣槐的思想有簡短的討論。[2]另外，周建剛在《周敦頤研究著作述要》中論及《太極圖說論》，說此書旨在「為朱陸辯難兩不相下而論定之」，全書核心在卷三有關〈太極圖〉的辨說、圖論與傳授等的討論，其他部分都圍繞卷三而展開。[3]筆者對此略有不同看法，雖然《太極圖說論》確實從朱陸之辯談起，但全書最多篇幅並不在討論〈太極圖〉， 而是關於有無、生死、人性、天命、明教等議題，筆者認為王嗣槐寫作此，不僅欲討論〈太極圖〉或〈太極圖說〉的傳授，他的主要關懷在於釐清儒學與二氏之辨，並以維護儒家聖人之教為主要目的。

《太極圖說論》共十四卷，篇幅長達三十餘萬言，是王嗣槐晚年的作品。本文主要根據《太極圖說論》探討王嗣槐的思想，下文將首先介紹王嗣槐生平及其著作此書的經過，說明其對於〈太極圖〉與〈太極圖說〉的基本立場，及其與清初浙江學界的密切關係。接著，將從有無之辨、生死與鬼神、性與天命、盡倫之教四方面，進一步闡發王嗣槐的思想。

二、王嗣槐與《太極圖說論》的寫作

王嗣槐，字仲昭，號桂山，浙江仁和縣諸生。康熙十八年（1679）參加博學鴻詞科考試，授中書舍人。王嗣槐工詩文，與吳農祥（1602-1678）、吳任臣（1628-1689）、毛奇齡（1623-1716）、陳維崧（1625-1682）、徐林鴻，合稱「佳山堂六子」。[4]著作包括《桂山堂偶存》、《嘯石齋詞》、《桂山堂文選》、《太極圖說論》。

1 張立敏，〈宋詩風運動中的王嗣槐〉，《中國社會科學院研究生院學報》2008 年 6 期，頁 81-85。

2 荒木見悟，〈毛稚黃的格去物欲說〉，見氏著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版公司，2006），頁 141-188。

3 周建剛，《周敦頤研究著作述要》（長沙：湖南大學出版社，2009），頁 168。

4 《清史列傳》（臺北：明文書局，1985），卷 70，頁 47a。吳任臣生卒年及生平，見劉文英，〈吳任臣生平及事迹考〉，《史學史研究》2009 年 3 期，頁 113-115。

王嗣槐年輕時曾從遊葛寅亮（1570-1646），[5]又與毛先舒（1620-1688）定交。[6]王嗣槐說自己生性放宕、喜交遊，足迹半天下，少年為詩尚聲調，喜六朝語，晚年則善古文。[7]他曾遊歷北方，見孫奇逢（1585-1675）於夏峰草堂。[8]康熙十七年（1678），王嗣槐在京師結識文華殿大學士馮溥（1609-1692），受到馮溥的影響，開始積極參與詩壇的活動、提倡唐詩。[9]我們從〈萬柳堂修禊詩序〉可知，康熙二十一年（1682）在馮溥的別墅有詩會活動，王嗣槐與徐乾學（1631-1694）、施閏章（1619-1683）、方象瑛（1667進士）、毛奇齡等共32人參與。[10]從《桂山堂文選》與《太極圖說論》二書卷首所列的同學與門人名單，也可見王嗣槐與當時浙江學界的密切往來。

王嗣槐的傳記稱其「性簡脫，與俗忤。年過壯盛，抑鬱不得志。日偕友人散髮袒裸，拍浮糟邱，興酣意極，嬉笑怒罵，不復知人間事。」[11]完全是不問世事的失意文人形象。然而，我們若讀其晚年所著的《太極圖說論》，則有相當不同的印象，王嗣槐化身為一位憂道憂學的老儒。他自言：

> 少時讀〈圖說〉而疑之，中歲未能貫徹而論辨之。五十以後，以貧困流走四方。年七十，始得以視蔭餘生，殫其精力而發憤為之，大書《中庸》「建天地」、「考三王」、「質鬼神」、「俟百世」四語拈壁。每一抽思，悚然惕然，夜半披衣追書所見，退筆草稿堆積滿牀，五載始成，以畢斯願。[12]

5 見下文。

6 王嗣槐在寫給毛先舒的信上說道：「僕年十四、五，聞足下才名而定交，以文章道義相劘切，無猜無貳，質諸鬼神者屢矣。」見王嗣槐，〈與毛馳黃書〉，《桂山堂文選》，收入《清代詩文集彙編》第73冊（上海：上海古籍出版社，2010），卷3，頁33a。毛先舒亦列名《太極圖說論》卷首，為該書參評者。毛先舒以「格去物欲」解釋「格物」，王嗣槐不同意，有幾封書信與之討論。關於此，見荒木見悟，〈毛稚黃的格去物欲說〉。

7 王嗣槐，〈奕文堂詩序〉、〈韓秋巖文集序〉，《桂山堂文選》，卷2，頁17a-b、20a。

8 王嗣槐，〈容城李奕蕃詩序〉，《桂山堂文選》，卷2，頁60a-b。

9 王嗣槐，〈崧高大雅集序〉，《桂山堂文選》，卷1，頁25a-29b。張立敏，〈宋詩風運動中的王嗣槐〉，《中國社會科學院研究生院學報》2008年6期，頁81-85。

10 王嗣槐，《桂山堂文選》，卷1，頁11a-14a。

11 李桓輯，《國朝耆獻類徵初編》（台北：明文書局，1985），卷426，頁15a。

12 王嗣槐，《太極圖說論．凡例》，《續修四庫全書》子部第933-944冊（上海：上海古籍出版社，1997），頁19a-b。

王嗣槐於康熙二十八年(1689)開始撰寫《太極圖說論》,至康熙三十三年(1694)完成,前後共歷五年。他雖然遲至七十歲才動筆寫作此書,但對〈太極圖說〉的疑惑與思考,則有數十年之久。他對此書的用心不僅見於上文所引的自述文字,我們從《太極圖說論》長達三十餘萬言的內容及不厭其煩的反覆論述,也可感受到他深刻的關懷。書成之後,王嗣槐又寫了萬餘字的長文,親告聖廟。他說道:

> 嗚呼!吾道之墜地直如線之不絕,亦已久矣。雖由二氏不知有無而言有無者,有以充塞之,亦吾儒不知聖人之言有,從二氏而言無,愈有以充之而塞之。余每讀其書,未嘗不掩卷唏噓,痛哭失聲而不能已已也。欲著為論說而明辨之,有其志而弗遑,徒以有此身而欲有所用之也。[13]

王嗣槐用「未嘗不掩卷唏噓,痛哭失聲而不能已已也」如此強烈的字眼來描述自己憂道憂學的心情。他給自己的使命是:闡明儒家聖人之道,讓海內所有讀聖人之書的士人,得以明白聖人之理,不被二氏所誤。他說儒學與二氏思想的融合就像兩束絲麻糾結在一起,是不可能靠利刃一刀斷之而能將其清楚區分,只能慢慢地條分縷析,而他《太極圖說論》中的七十九篇論文就是對儒學與二氏思想作條分縷析的工作,目的在還原「純粹」的聖人之道。[14]

王嗣槐開始撰寫《太極圖說論》的這一年(1689),正好康熙帝南巡到浙江,王嗣槐受命作賦頌揚皇上之大孝至仁,他在靈鷲山上進謁康熙皇帝,蒙皇上垂問;康熙帝回鑾出關河時,再度召他到御舟前,告訴他已閱過所呈之賦,並已付史館採錄。王嗣槐字裏行間透露著對康熙皇帝的高度尊崇。不過,他在學術思想上並未受限於皇朝意識形態,他對〈太極圖說〉和〈西銘〉的評價,與康熙本人有相當差異。康熙非常喜歡〈太極圖說〉和〈西銘〉,曾御書這兩個文本,前後凡數百本,並極力表彰之。[15]另外,從康熙二十九年(1690)始,科舉第二場論題中,由於《孝經》試題較少,也將〈太極圖說〉、《通書》、

13 王嗣槐,《太極圖說論・自序》,頁 10a-b。

14 王嗣槐,《太極圖說論・凡例》,頁 3b-4b。

15 李光地,〈御書太極圖說西銘恭紀〉,見《皇清文穎》,收入《景印文淵閣四庫全書》第 1449 冊(臺北:臺灣商務印書館,1983),卷 19,頁 31a-32b。

〈西銘〉、《正蒙》等性理書籍一併命題，[16]也顯示〈太極圖說〉和〈西銘〉在康熙朝高度受到官方的重視。據許維萍研究，清初朝廷館閣之臣，如熊賜履（1635-1709）、張英（1667進士）、葉方藹（1682卒）等人都曾寫作有關〈太極圖說〉的專論，這些館閣之臣的論述基本上都遵循朱熹，可說完全接受官方正統的看法。[17]王嗣槐不同，他否定〈太極圖說〉，又批判〈西銘〉；他雖讚許朱熹（1130-1200）博學、能篤信聖人，但仍批評其浸淫於二氏之學。[18]王嗣槐的思想與當時江浙學界有密切關係，也有自己的創見。[19]以下就讓我們進入《太極圖說論》的內容。

《太極圖說論》為反駁〈太極圖〉與〈太極圖說〉而作，王嗣槐的看法與清初批判易圖的思潮緊密相關。王嗣槐的基本立場很明確：〈太極圖〉是道家的文本，與《易》旨不合；他認為〈太極圖說〉應非周敦頤所作，即使出於周敦頤，也是他早期學未成熟時的作品。[20]這些看法與黃宗炎（1616-1686）、毛奇齡等人對於《易》圖的討論相當一致。[21]

為理解王嗣槐的觀點如何呼應當時的學術思潮，以下先簡要說明南宋以降有關〈太極圖〉和〈太極圖說〉論辯的歷史。周敦頤的〈太極圖說〉是宋明理學的重要文本，隨著理學的發展，〈太極圖〉也成為理學家討論的重點，南宋朱陸之辯即是一個高峰。[22]朱熹曾整理、註解周敦頤的〈太極圖〉與〈太極圖說〉，他主要以「理」來解釋「太極」。朱熹說：「周子所謂『無極而太極』，非謂太極之上別有無極也，但言太極非有物耳。」即強調周子言「無極」，旨

16 見《欽定大清會典事例》(上海：上海古籍出版社，1997)，卷 331，頁 287。

17 許維萍，〈歷代論辨太極圖之研究〉(私立東吳大學碩士論文，1995)，頁 247-255。康熙十二年，葉方藹因撰〈太極圖論〉而獲賜貂裘及文綺。見《清史稿》(北京：中華書局，1976-1977)，卷 266（列傳 53），頁 9943。

18 王嗣槐，《太極圖說論．儒論》，卷 10，頁 19a-29a。

19 康熙尊崇朱熹，當時學者批評朱熹時，承受一定心理壓力，毛奇齡甚至還將《四書改錯》毀板，王嗣槐對朱熹的稱讚或許是一種緩和對立的作法。相關討論，見鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》(臺北：臺大出版中心，2004)，頁 94-95。

20 王嗣槐，《太極圖說論．辨說論》，卷 3，頁 25a。

21 見下文。

22 關於歷代對《太極圖》的爭論，見許維萍，〈歷代論辨太極圖之研究〉。對於數百年論辯的焦點，鄭吉雄整理出七大個主題：1.《通書》有無《太極圖》之爭；2.朱震、朱熹《太極圖》形體之異同；3.朱熹「無極而太極」與洪邁「自無極而為太極」的版本異同；4.朱熹、陸九淵「無極」、「太極」之辯；5.朱熹、度正關於《太極圖》源流的考辨；6.黃宗炎稱《太極圖》源出無極圖；7.毛奇齡稱《太極圖》源出《上方大洞真元妙經圖》的太極先天之圖。鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，頁 248-249。

在說明理之無形。[23]對於朱熹的解釋，不少人提出質疑，但以陸九韶（1128-1205）、陸九淵（1139-1193）兄弟最著名，此即學術史上所謂的朱陸之辯。淳熙十二年（1185），陸九韶寫信給朱熹展開論辯，[24]陸九韶說〈太極圖說〉不正，朱熹雖努力為之說解，終難合理；「太極」之上加「無極」二字，是「頭上安頭，過為虛無好高之論」。[25]朱熹的回應則強調周敦頤言「無極」有其深意，並說：「不言無極，而太極同於一物，而不足為萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂，而不能為萬化根本。」[26]朱子認為周敦頤是恐怕人只從有形之物的層次來理解太極，故以「無極」說明理之無形。[27]

淳熙十五年（1188），陸九淵繼續這個論辯。他先說明陸九韶懷疑〈太極圖說〉非周敦頤所作，主要原因是〈太極圖說〉不類《通書》，接著又舉經書中雖無「無極」一詞，也能陳述無形之道，來反駁朱熹先前的解釋。再者，陸九淵以「中」釋「極」，因此認為「無極」若解為「無中」，則文意不通，由此來反駁無極之說。[28]簡言之，陸氏兄弟主要的質疑是：《易》只言太極、聖人只言有，而〈太極圖說〉卻言無極、言無，故認為此文以老氏思想混淆聖人之言。朱熹則強調周敦頤之言「有無」與老氏不同，經書雖未明言「無極」一詞，但若合於理，則周子未嘗不能言之。[29]

朱陸之辯之後的五、六百年間，學界對此問題並沒有取得共識，不過隨著朱子學成為官學之後，朱子的詮釋也更多為人接受。尤其明代《性理大全》不

23 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷 94，頁 2366。此句或作「無極而生太極」，朱熹改為「無極而太極」。見朱熹，〈記濂溪傳〉，《晦菴集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1145 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 71，頁 6b-7a。詳細討論，見張立文，〈朱陸無極太極之辯——周敦頤《太極圖》與《太極圖說》的矛盾〉，《中國文化》第 2 期（1990），頁 136-139；王茂，〈論朱陸無極之辨〉，《江淮論壇》第 1 期（1998），頁 29-36。

24 見束景南，《朱子大傳：多維文化視野中的朱熹》（福州：福建教育出版社，1992），頁 693-696、726-727。

25 周敦頤，《周子全書》（臺北：臺灣商務印書館，1978），卷 3，頁 38。

26 朱熹，〈朱熹答陸九韶書〉，收入陸九淵，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），附錄二，頁 561。

27 黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2365-2367。

28 黃宗羲撰，全祖望補定，《增補宋元學案》（台北：臺灣中華書局，1970），卷 12，頁 4b。

29 許維萍，〈歷代論辨太極圖之研究〉，第 2 章；顧春，〈朱陸無極太極之辨新論〉，《中國文化研究》2002 第 3 期，頁 56-66。

僅收錄〈太極圖〉，更以周敦頤為「先儒」之首，又採用朱熹的說解，奠定其說的官方正統地位。[30]明代學者較少反對〈太極圖〉者，要等到清初才再度掀起全面檢討和批判〈太極圖〉與〈太極圖說〉之聲，而王嗣槐的《太極圖說論》正是呼應當時江南的學術風潮的著作。

王嗣槐當然知道朱陸之辯的歷史盛事，他說自己曾細讀朱陸往復諸書，並認為「陸子之說較長」；又說朱熹以「無形有理」來說解「無極」，用意雖正，其說卻不足取，因為朱說無補於聖人之教，反而易啓後人之疑議。[31]事實上，王嗣槐相當程度承襲了陸氏兄弟的看法，例如，他也認為〈太極圖說〉不類《通書》，因此懷疑其非周敦頤之作，他也強調聖人言有不言無、認為無極觀念來自老氏，此均與陸子之說相近。王嗣槐相信只要根據聖人之言來折衷，就可解決朱陸以來延續數百年的學術論爭。[32]至於如何折衷於聖人之言？他是因為認定「天下之事理，聖人所不言不發者，無不在聖人已言已發之中」，[33]因此主張只要精研尋繹聖人之言，就能找到折衷之法，理解聖人所未言的部分。

王嗣槐又說，朱陸爭辯的焦點僅止於「無極」二字，並未能就〈太極圖說〉全文進行討論；他自己則進一步檢視〈太極圖說〉全文，判定文中所言之「太極」與《易》旨不合。他從「太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。」論起，指出太極本不可以動靜言，但〈太極圖說〉卻先從「動」說起，又說「動生陽」，彷彿太極未有陽而生陽、未有陰而生陰，此是偏落一邊的說法，並不符《易》旨。王嗣槐的討論篇幅長而繁複，不過其反駁的主要理由相當清晰，即認為〈太極圖說〉所言的太極是在天地陰陽之外，此與《易》理不符，更接近老氏之說。他說：

> 嗟乎！太極生兩儀一言，孔子為《大易》畫陰畫陽言之，非為〈圖說〉生陰生陽言之也。今濂溪……視太極真如一物，生天地而立乎其上。一動一靜，以生此陰陽；一動一靜，以分此陰陽。一動一靜，生此陰陽，分此陰陽，以立此天地，發明道家有生于無之大旨。假令天地之上，真有太極，真能一動一靜，生陰生陽，而太極本在陰陽之先，本有動靜之理，聖人早已言之，乃聖人言動靜止從乾坤言

30 關於南宋以降學者的論辯，參見許維萍，〈歷代論辨太極圖之研究〉。

31 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 1，頁 1a-5a。

32 王嗣槐說，今日雖聖人已往，但若以聖人之論述，一一取而折衷之，諸儒辨難應可渙然冰釋。王嗣槐，《太極圖說論》，卷 1，頁 4b-5a。

33 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 3，頁 50a。

> 動靜，未嘗先乾坤而言動靜耶。……蓋乾坤之動靜，即太極與為動靜，若太極而言動靜，則其動生陽，靜生陰，非太極與乾坤為動靜，而太極先自為動靜，此老氏道生天地，自以為獨得之說也，豈能通乎《大易》乾坤動靜之說者哉。[34]

王嗣槐的批評反映氣一元論的思想特色。關於此，及其對有無、理氣的看法，將於下一節中再討論，此處先說明他的看法如何呼應了清初論辯〈太極圖〉的思潮。清初江南學者對於《易》圖的批判與反省蔚為一股風氣，[35]一般都認為黃宗炎（1616-1686）是清初第一位全面有系批判《易》圖的學者，不過王汎森研究安徽易學大師程智（1603-1651），發現程智在1628年已明確揚棄《易》圖，時間更早。[36]黃宗炎在《圖學辯惑》中全面性批判〈河圖〉、〈洛書〉、〈先天圖〉、〈太極圖〉，認為這些圖原是道家養生之術，卻託名《易》圖而成為研《易》的重要法門。黃宗炎說周敦頤的〈太極圖〉源於道士陳摶的〈無極圖〉，是周敦頤顛倒〈無極圖〉的次序而得，故〈太極圖說〉融入了老氏思想。[37]稍後的毛奇齡《太極圖說遺議》、胡渭（1633-1714）《易圖明辨》、朱彝尊（1629-1709）〈太極圖授受考〉，都是清初批判《易》圖的重要著作。王嗣槐的《太極圖說論》也是清初這波批判《易》圖思潮下的產物，我們從王嗣槐著作卷前所列的參評者包括毛奇齡、朱彝尊、閻若璩（1636-1704）、毛際可（1633-1708）、姚際恆（1647-1715）等，[38]以及《太極圖說．辨圖論十六》中大量引用了毛奇齡在《太極圖說遺議》中的考證，均可見王嗣槐相當程度受到當時江浙學風的影響。[39]

---

34 同上註，頁 16a-b。

35 鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，頁 86-95；許維萍，〈歷代論辨太極圖之研究〉，第 6 章。

36 王汎森，〈程廷祚與程雲莊——清代中期思想史的一個研究〉，收入田浩編，《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版公司，2009），頁 245-271；王一樵，〈雲莊大易師程智與其弟子們的學術思想實踐——明清之際儒學宗教化的一個實例〉，收入侯旭東等著，朱鳳玉、汪娟編，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》（臺北：新文豐出版公司，2010），頁 1201-1237。

37 參見汪學群，《清初易學》（北京：商務印書館，2004），頁 347-351；許維萍，〈歷代論辨太極圖之研究〉，頁 256-269；周建剛，《周敦頤研究著作述要》，頁 158-161。汪學群指出黃宗炎的易學亦批判宋明理學，此與王嗣槐接近。

38 王嗣槐，《太極圖說論》、《桂山堂文選》，卷首。

39 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 3，頁 31a-b。

值得留意的是，王嗣槐雖然拒絕朱熹對〈太極圖〉和〈太極圖說〉的看法，但他也讚揚朱熹的學問云：「余以孔孟而後其能信而好古，反復以求，終不踰乎聖人之矩則者，亦惟紫陽一人庶幾近之。」[40]王嗣槐也為朱熹辯解，認為朱熹是因為相信《通書》，才連帶相信〈太極圖〉；又推測朱熹當年面對道學在南宋所受的政治壓迫，心中有隱憂，周敦頤作為道學之首，一旦遭人指摘，不獨朱熹門人故友被其害而已，所以朱熹才極力委曲護持〈太極圖說〉和〈西銘〉這兩部遭質疑的作品，又努力為之論述，引之歸正。[41]即使王嗣槐對〈太極圖〉的看法與陸氏兄弟接近，但他推崇朱熹之學勝於陸九淵之學，此則呼應清初尊崇朱學的學術和政治氛圍。

綜上所言，王嗣槐晚年花了極大的心力創作《太極圖說論》，全書篇幅達三十萬餘言、七十九篇論著，完全體現王嗣槐致力於儒學與二氏之辨、欲闡明儒家聖人之道的儒者心態。雖然他對〈太極圖〉的傳授及學術屬性，以及批判〈太極圖說〉的基本立場與觀點，稱不上獨特的創見，不過他在《太極圖說論》中對於宇宙、生死、鬼神、幽明等問題的談論，則有新穎之處。以下即以《太極圖說論》的內容來說明王嗣槐的思想特色，及其與清初學術思潮的關係。

三、王嗣槐「終極實有、幽明一致」的思想內涵

王嗣槐的《太極圖說論》主要欲批評佛老二氏，又因他認為宋儒受到二氏之影響，其中也有不少糾正宋儒的言論。此書的內容雖仍屬於理學範疇，許多立場也呼應著明末清初對「無善無惡」說的批判；[42]不過，王嗣槐更標榜回歸孔、孟，且在義理上對理學提出修正，呈現新的思想風貌。另外必須說明的是，王嗣槐闢二氏的論點並非完全前無所承，然而要全面將王嗣槐思想置放於儒、釋、道三教交涉辯正的歷史下觀照，則超越本文所能處理的範圍，此處僅指出宋儒已有許多闢二氏的言論，而明嘉靖年間詹陵《異端辯正》闢二氏的論調也與王嗣槐有相近處，但此並無損於王嗣槐思想的獨特性。[43]下文將根據《太極圖說論》，分別從有無之辨、鬼神與生死、性與天命、盡倫之教四方面，進一步說明王嗣槐的思想。

40 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 3，頁 50b。

41 同上註，頁 52b-54a。

42 鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2009），頁 19-29。

43 詹陵，《異端辯正》（明萬曆年間刻本，日本內閣文庫藏）。

（一）有無之辨

王嗣槐認為儒學與二氏最大的差別在於：儒學言終極存有，道是自有永有、始終皆有，能含括萬象中一切聚散有無變化之理；二氏言終極之空無，以無為始、以空為真，視天地為幻化，故轉而追求至無、至虛、至寂、至滅的境界。[44] 他說：

> 二氏之立說，以有為小，以無為大；以有為妄，以無為真。彼既以無為大，則天地之所有皆小矣，而天地所有之道亦小矣。謂彼之道，在陰陽有象之外，其大也莫有大于此者矣。彼既以無為真，則天地之所有皆妄矣，而天地所有之道亦妄矣。謂彼道之真，立空虛無量之中，其真也莫有真于此者矣。故其無之為無，推而上之，人之所不聞不見也，而彼謂聞之見之，無之為無，反而求之，彼之所自聞自見也，而謂人不能聞之見之。其說洋洸自恣，窈冥無端，有長生之界，有無生之界，以誘小人；有立命之說，有見性之說，以惑君子。于是乎有絕聖棄智，芻狗萬物之談，于是乎有一切有為夢幻泡影之旨。又未嘗不慮彼虛無之說不能勝我之立于實有而斥之也，并慮我實有之理能勝彼之遁于虛無而破之也，則又為之說曰：彼之所有非有也，乃虛妄不實者也；我之所無非無也，乃真實不虛者也。自尊其道于吾所為天之上。[45]

王嗣槐堅信「無不能生有」，唯「有能生有」。他所構想的世界及原理，與其所理解的佛老思想完全對反。他不接受在萬象世界之上，另存有一本體世界的想法，認為二氏所言長生之界或無生之界都是虛幻之詞，用以誘惑庶民，而二氏教人立命修身之道，則讓許多士人沉迷其間，甚至「污染」了宋明的儒學。對王嗣槐而言，二氏言無、言空，都是顛倒是非真假的障眼法，以虛構而不可見聞的彼岸世界，來擾亂人世間的價值與秩序。

相對於佛老否定式的超越意涵，王嗣槐的思維則完全是肯定式、連續一貫的。他堅稱唯「有」可以生「有」（「有」不可能以「無」為根本），相信天道的法則貫通幽明生死二界，絕無背反的可能，這也是王嗣槐思想的基調。他所構想的宇宙與價值系統，以天地為範疇，以《易》生生不已之道為最終原則。

---

44 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 1，頁 21a-b。

45 同上註，頁 11b-12b。

「天地」由理與氣所形成，是廣大無外、無始無終的時空範疇，也是終極價值之源。他反對天地有限、天地有始終的看法，也不相信天之外（上）還有三清之天或其他諸天。[46]他批評古代典籍中開天闢地之說繆妄不足信；至於二氏之說，他雖承認較精微而吸引人，但因其完全違背儒家聖人之道，故亦不可信。關於天地之形質與範圍，王嗣槐說道：

> 今試問天之去地至億萬千百里有餘矣，天之上，其氣之蒼莽鴻濛而上升者，其高可以數千百里計乎？必曰未也。可以千萬里計乎？必曰未也。可以億萬里計乎？必曰可矣。然皆吾天之所為天也。其高雖億萬里計乎，亦不過蒼莽鴻濛之氣耳。[47]

此處說天地可以億萬里計，乃說其高遠，並非意指其有窮盡，因為王嗣槐在其他地方更多強調天之廣大無盡：「雖推之天之上，無窮無盡之上，亦止此天，止此道也。」[48]可見他以一種無限連續存在的方式來構想天地之實存。輕清之氣上浮為天、濁重之氣下沉為地，其間雖有厚薄輕濁之不同，但終究只是一氣流行、一理貫通。他又說：

> 夫天之為天，以其輕清之氣上浮而為天耳。使彼（案指二氏）之天亦猶是上浮之氣之天，則我天之與彼天，猶一天也。猶一天也，猶一氣也。猶一氣也，猶一道也。猶一道也，猶一有也。[49]

若以我們生活的萬象世界為中心來想像：舉目觀天，見蒼莽鴻濛之天，愈高遠愈輕薄；大地底下的世界，愈低下愈厚重。「天之上」、「地之下」是人們耳目無法聞見的世界，但王嗣槐深信，即使超越人感官所能聞見，彌漫運行於那其中的仍是同一氣、同一理，其間的差異只是陰陽消息之變化，並不改過其實存的本質。而在「天之下」、「地之上」可聞見的有形天地中，則是日月星辰、山川草木、人群物類生滅不已的大千世界。雖然就人的感官知覺而言，有可聞見、不可聞見之區別，然而王嗣槐堅信貫通彼此的形質（氣）與原理（道）是完全一致、沒有差別的。他說：

---

46 同上註，頁 12a-b、20b、29b。

47 同上註，頁 21b。

48 同上註，頁 34b。

49 同上註，頁 13b-14a。

> 《廣雅》謂天之去地，及東西南北之相去若此，吾由天之下、地之上，從其中之虛無而言之，亦可為虛無矣。從其中之寂滅而言之，亦可為寂滅矣。日月星辰，本乎天之氣，而生于上者也；山川草木，本乎地之氣，而生于下者也；人群物類，本乎天地之氣，而生于天之下、地之上者也。無一非無所本而生，無一非無所本而存者也。[50]

儘管天地中有四時百物之代興，但此只是陰陽消息的結果，道與氣始終存在。王嗣槐認為儒家的終極存有已含有無生滅之變化，故曰：「夫聖人亦何嘗有止言有不言無之理耶？……若聖人則終日所言者有也，即終日所言者無也。」[51]

王嗣槐否認有道氣之外的天地存在，他雖也稱天地為「太虛」，卻不是道家空無之太虛，而是儒家道氣相屬之太虛。[52]他說：

> 子徒見萬物之死生有百年、有十年、二十年或四、三年，而不知天地固無日不以其死生之理流行于兩間者也。昔日之死與來日之生，昔歲之死與來歲之生，往者不復存，來者未有已，人與萬物亦如之。生固無盡，死亦無盡也。……其氣以舍故趨新為本，其道以存神知化為功，而天地之有是道，有是氣，有是人物，有是鬼神，億世如新，萬古如故，而無始無終者。[53]

氣之變化生生不已，從未止息，此生生不已之道是宇宙變化的永恆律則。萬物之形質雖有生死之變化，但從貫通天地變化之一氣、一理的層次上看，則是自有永有的，故可謂天地無始無終。[54]

另外，王嗣槐認為天地也是一切價值的根源，故他針對儒學與二氏的有無之辨，也同時具有宇宙論與倫理學的意義。他說古代經典中，除了《易》兼言

50 同上註，頁 16b。

51 同上註，頁 24a。

52 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 12，頁 7a-12b。

53 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 1，頁 32b-33a。

54 王嗣槐：「吾見天地之運行于兩間，惟一氣焉耳，不見所謂道也。吾見天地之運行于兩間，日月之不過，四時之不忒，五行之有紀，萬物之有倫，其氣循環無端，有條不紊，雖百千萬億年如一日焉。以是知吾見氣之為氣，即見道之為道也。道也氣也，一天地自有之道，一天地自有之氣也。」王嗣槐，《太極圖說論》，卷 1，頁 29b-30a。

天地外，聖人言道多專言天，如天命、天性、天德、天叙、天秩、天討、天道。人受命於天而稟賦善性，人世間一切人倫秩序如五倫、五常，也都根源於天，具有不可移易的永恆價值。[55]也因此，世間的人倫關係及據此人倫而發展出的儒家政治秩序，都具有天理的意涵。

綜上所論，王嗣槐認為儒學講終極之存有，與二氏之空無絕然不同，他強調天地之道「惟有有之理，必無無之理」。[56]他所構想的天地，是陰陽之氣運行不息、天道始終主宰、人類與萬物生滅其間的實有時空，也是人類道德與理想秩序的根源。又因為王嗣槐認定天地之中，無論可聞見或不可聞見，只有一氣、一道貫通運行，他因此相信人能憑著有限的經驗世界法則，去推知不可聞見之幽暗世界，洞悉生命往來之理。這樣的信念，也讓他敢於闡發聖人未曾明說的道理，尤其是鬼神與生死之事。

（二）鬼神與生死

與一般儒者不同，王嗣槐頗多言及生死與鬼神，而且說到相當細節的程度，思路上也完全符合上一節所論的有無之辨，並持續與二氏對話。此也構成他思想的特色之一。他主要是以「幽明一理、生死一致」來理解生命與死亡。在回應儒學是否能了徹生死時，他說：

> 吾前言人倫，言天德，言成己成物，皆聖人所已言，而反覆言之，亦以明吾聖人言有、不言無之旨耳。然所言皆有也，皆人有生之事也，豈以人之死而無之也，而不言乎？聖人之道，兼幽明死生而言之也，故聖人言明言生，與言幽言死一也，亦惟言其有，不言其無而已。[57]

人的生命豈是隨著死亡就不存在呢？聖人豈真是只言生而不言死？王嗣槐相信「聖人之道，兼幽明死生而言之也」、「自古聖大聖賢人未有知其生不知其死，未有重其生而不重其死者也。」[58]而聖人之所以能夠知生知死、兼死生幽明而言，主要就是因為貫通幽明死生的道理是一致的，故其又曰：「人與鬼間隔于

55 同上註，頁 36a-b。

56 同上註，頁 34b。

57 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 2，頁 1a-b。

58 同上註，頁 1b。

陰陽之二氣，而不間隔于陰陽之一理，亦何不知之有哉。」[59]王嗣槐認為，鬼神雖無法眼見，卻是實存，就像「天之上」和「地之下」之世界無法眼見卻實存一樣。聞見與否（有形無形）只是陽陰之氣的變化而已，均無改其實際存有的事實。他又說道：

> 人之死，其散而亡者，乘乎陽之氣耳，其歸乎陰之氣，不亡也。陰陽一氣也，人鬼一道也。[60]
>
> 鬼神者，所謂視之不見，聽之不聞者也。然不聞不見而實有其理，是理也，乃鬼神變化于二氣之中，自盡其鬼神之道。雖與人無殊，亦止推其理而言之，若人之可見可聞而言之也。[61]

由上可見，王嗣槐因相信幽明一致、鬼神之道與人道無異，故相信人可憑藉經驗世界來推知鬼神之存在及變化。不過，他也強調我們只能由常理推想，不能盡言其變：「吾能言鬼神之理之常，不能言鬼神之理之變。」[62]至於他如何去推想鬼神的存在，王嗣槐也有說明。首先，從日月星辰之繫天運行、風雨露雷按時流行，他推想必有鬼神運行其間；自然界種種「莫為而為，莫致而致」的奇妙現象，讓他相信「神祇靈爽，赫赫明明，與天地同德，與天地同功」，故自古聖帝明王、五嶽四瀆，都有神明的封號。[63]簡言之，王嗣槐認為這些存在中國典籍與文化習俗中的神明與祭祀現象，都是鬼神的真實存在的印證；即使歷代神明封號有所更易，他相信這些變易都只是法象中氣之變化而已，其中必有不變的律則與道理在。[64]

論到生死與鬼神的關係，王嗣槐的描述也十分具象：

> 惟人為萬物之靈，林林總總，類聚群分，其死而為鬼為神，莫可智燭而算紀。然其生為君子，歿而為神；生為小人，歿而為鬼，其義則一也。至君子而為明神者，如堯舜禹湯文武周公孔子，以及後世

59 同上註，頁 18a。

60 王嗣槐又曰：「其氣之陰陽有存亡，其神之陰陽無存亡也。」王嗣槐，〈告聖廟文〉，《太極圖說論》卷首，頁 28a、29a。

61 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 2，頁 14b-15a。

62 同上註，頁 15a。

63 同上註，頁 15b-16a。

64 同上註，頁 16a。

> 名公卿士大夫，盡性知天，得正而斃者，其死而為神。自古及今，從無有光怪靈響，隱見于人世之間，以其通乎幽明之大道，其神之在陰在陽，一如日星川嶽、四時五行，行于兩間而不易其常者也。《書》傳所載如「文王在帝左右」，傳說列星、申甫嶽降，[65]雖後人追頌之詞，其理亦自不誣。[66]

王嗣槐的想法呼應著明清許多儒者對生死的看法，即相信人當世的道德表現將會決定其死後的情狀，並非所有人都死後氣散無知。[67]「生為君子，歿而為神；生為小人，歿而為鬼。」顯示個人的道德成就將影響其死後的情狀。王嗣槐也將鬼神之存在與天地作了某種連繫，如同清輕之氣上浮於天、濁重之氣下沉於地的原理一樣，「君子而為神，其氣光明高朗，上升於天；小人而為鬼，其氣昏冥沉滯，下入于地。」[68]換言之，天之上，愈高其氣愈清輕，直到人眼目不能見，此高天之處也是神的居所；地之下，愈下其氣愈濁暗，此人耳目所不能見的「地之下」則是鬼域。這種想法與傳統天、地、人三才，及其分別為仙、鬼、人之居所的觀念，有一定程度的類似。王嗣槐又說鬼神雖同屬陰道，但神能治鬼，治之之道則是根據福善禍淫之理。[69]

王嗣槐對生死與鬼神的想法相當鮮明具象，也有某種類似天堂與地獄的想像，並將人生前的道德表現，明確與死後或成神或成鬼對應起來。對於天堂的構想，他雖指斥道教之玉京金闕、佛氏之天神廟為繆妄，但他也相信在至高清虛之天，有上帝作主宰，故自古聖人即有祀天之禮。他說：

> 然而聖人仰觀俯察，知幽明之故，死生之說，鬼神之情狀，以為天地之間莫不有之。彼《詩》、《書》所稱皇皇上帝，非天之為天，必有是帝以主之。又安取人世尊而無上謂之帝者，乃即以人世所尊而尊之耶？古之帝王讓禪征誅，大兵大役，水旱災祥，莫不祀天而

65 《莊子．大宗師》載傅說相武丁，奄有天下，「乘東維，騎箕尾，而比于列星。」《詩經．大雅．嵩高》:「維岳降神，生甫及申。」

66 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 2，頁 16a-b。

67 相關討論見呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬編，《近世中國的儒學與書籍──家庭、宗教、物質的網絡》（臺北：中央研究院近代史研究所，2013），頁 103-130。

68 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 2，頁 20a。

69 同上註，頁 22a。

> 告，奉天而行。天何言哉，亦若為之感召而有以應之者，謂非有主宰于高高在上，如人世之所為帝者為之乎？由是而四時之有帝，山川社稷以及祀享之百神，皆輔相上帝而職司有事者也。又必為郊壇廟社以處之，上下神祇如設官分職，流行二氣之間，亦豈無憑依聚處，而陟降上下者乎？[70]

可見王嗣槐是根據《詩》、《書》及古代祭天、祭神的禮儀，來想像天與主宰之上帝。他因相信聖人知幽明死生之故，聖人創制的禮儀也反映聖人領受的真理，故依此來推想天界之實況。

至於地獄是否存在，王嗣槐一方面本其闢佛的立場，指斥佛教所言的地獄多為「無稽之談」，[71]又說中國古代本無地獄的觀念，是佛教引入後才流行，故正人君子不願多談。[72]但另一方面，他又承認佛教天堂地獄在「理」的層次上與儒家聖人之教相近，因此他並不特別非斥。他說：

> 是天堂地獄之說，雖欲斥其事而不存其理，亦未為得也。[73]

又說：

> 余以幽明一致之理推論之，以釋氏生平所求，其道近鬼，故於論鬼神而通于吾說者，不非斥之。[74]

此處所謂「釋氏生平所求，其道近鬼」，乃因王嗣槐認為佛教主要教人「離氣求長死不生」，正好與道教教人「守氣求長生不死」相反，故稱佛教之道近鬼。他認為二氏在求長生與求長死上雖然相反，但同樣都不契於儒家聖人合氣與道、貫通生死往來的教導。[75]王嗣槐之所以認同佛教天堂地獄說之理，主要因為他相信人的善惡行為有超越死亡的持續性影響，即使未必如佛教所言身體在地獄中受刑罰，卻可能有精神上的刑罰。他詳細說明了自己的想法：我們從身

70 同上註，頁 21a-b。
71 同上註，頁 20a、21a。
72 同上註，頁 20a。
73 同上註，頁 22a。
74 同上註，頁 20a-b。
75 同上註，頁 4a-6b。

體的刑罰與痛楚，可以推想精神的刑罰與痛楚；人生而有形時，刑罰以膚受之，死而無形則以神受之。因此，他相信人生前之罪惡，即使在死亡之後，其神仍會受到猶如地獄般的痛苦刑罰。[76]

儘管如此，王嗣槐反對過度在乎鬼神禍福之事，他一本儒家「重義不僥倖、理之所至則為之」的精神，進一步闡釋何以「聖人不言事鬼神，而止言事人」的道理。正因為幽明一理、生死一致，人活著之時當以人事為重，凡理之所在即當為之，不應以死生禍福而易其志。據此，他清楚地界定了事人與事鬼神的優先次序：

> 從未有事鬼神加于事君親，敬鬼神加于敬君親，而維日孳孳者。以敬君親而能忠能孝之人，可以事鬼神；不能敬君親而不忠不孝之人，不可以事鬼神。《記》曰：「惟聖人為能享帝，惟孝子為能享親。」[77]

又說：

> 使人之一身日奉其所事之人，而移其所事以事之，猶有死生禍福介于其胸中，其于事君事親純一無二之念，必大有間焉者矣。由此而推之，人一生之進止動作，無事不與死生禍福相倚伏，吾善事鬼神，而鬼神示以趨避轉移之機，一一奉而行之，其人之為人，尚可以為人，尚能盡人之道以盡事人之道乎？[78]

儘管王嗣槐相信鬼神賞罰、福善禍淫之理，但他反對人把精力放在追求鬼神、趨善避禍之事，因為人若將心力放在求神避禍，反而離道愈遠。這種想法與當時許多人因功利思想而反對功過格相當接近。[79]王嗣槐說人只要順本性、依天命、盡人事而行即可，無須怖死或刻意求生；儒學「生為君子，死為神明」之理，宣示著人對於自己生命終極歸趨的自主權。[80]

---

76 同上註，頁 19a-21a。

77 同上註，頁 24b。

78 同上註，頁 25b。

79 有關明末清初學者反對功過格思想，參見 Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), ch. 3.

80 關於王嗣槐強調儒者之自主權，見王嗣槐，《太極圖說論》，卷 2，頁 12a-b；卷 4，

王嗣槐對於生死的描述尚不止於此，他進一步根據幽明一理、生生不已之天道原則，推論出鬼神的狀態也不是永遠不變的，而是同樣要歷經生滅不已的變化。換言之，散為鬼神之陰氣，將會再聚而生成為人。生與死、人與鬼神之間的變化，如同一呼一吸、一晝一夜，都是生生不息的天道律則。[81]王嗣槐說：

> （天下之人）其生也，有求其長為人而不得，以陽之氣，必有數以限之，豈其死也，有求其長為鬼而即得之？是陽之氣，有數以限之，而陰之氣，獨無數以限之耶？其死也，有求其為聰明正直之神而不得者，以生之不能為君子也；有求其不為淫邪貪昧之鬼而不得者，以其不免為小人也。豈天地之為鬼神，必為二氏長生不死？……是天下無智愚賢不肖之人，生而死，無不為鬼為神。死而生，生而復死，亦無不為鬼為神。[82]

可見王嗣槐相信生死循環是永無止盡的。雖然人初死時，其神會存留不散，且會因其生前的行為而決定其上升為神或下沉為鬼，鬼神有知靈，故也會有類似天堂地獄之享福與受苦之感。然而，這種具「個體性」的鬼神並不是永恆的存在，隨著時間的變化將再消散，徹底失去其可區辨的個體性。也因此，王嗣槐的思想中，並沒有永恆的個體性（類似個體靈魂）的觀念。不過，王嗣槐的想法仍與程朱等宋儒所構想的「人死，氣散回公共之氣」不同，主要因為他堅持人生前道德表現會影響死後之歸屬，而不是驟然消散，這一點與王夫之（1619-1692）更接近。[83]

至於鬼神再生而為人的情形如何？有無法則可尋？王嗣槐強調大聖賢人並不會特別措意於此，他說：「堯舜孔子，生而為堯舜孔子，死而為堯舜孔子，堯舜孔子不問也。生而不為堯舜孔子，死而不為堯舜孔子，堯舜孔子不問也。」[84]儒家的聖賢既不致力於追求個人之長生或無生，也不會太在意一己之神，散後

頁 32a。

81 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 13，頁 21b-22b。

82 同上註，頁 21a-b。

83 王夫之認為惟能存神盡性者，最終得與太虛通為一體，「全歸」乃人生命最終歸宿。但王夫之反對佛教個體輪迴之說，但他對於清明之氣回歸太虛之後，如何重新聚散，並未有清楚說明。參見王夫之，《張子正蒙注》，頁 21-22、370；陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2004），頁 290-330；嚴壽澂，〈船山思問錄導讀〉，收入王夫之，《船山思問錄》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 3-28。

84 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 6，頁 11b。

再生的情形，因為至然大公之心讓他們的關懷點永遠對焦於理之至正，而聖睿之智則讓他們對於大道流行之理有深刻之認識。王嗣槐說：

> 大聖賢人以生而為睿哲之人，沒而為靈明之神，辟如天爵修而人爵從，吾知天爵之修不修而已，遑問人爵之從不從哉。大聖賢人以沒而為靈明之神，再生而為睿哲之人，辟如祖宗積德而食報于孫子，吾知德之積不積而已，遑問其報之食不食哉。[85]

只問積德而不問食報，主要在義利之辨，即使在生死事上，仍不允許功利念頭介入。另外，大聖賢人知道天只能「以吾之氣，更易而與之，不能并吾之性，更易而不與之」。[86]亦即，聖賢可能再生而為聖賢生知之才，但也可能再生而為中才之人，這是因為氣質變化的緣故；但是他們清楚知道天賦予眾人的性都是平等至善的，中才之資者仍擁有與聖人一樣的人性，同樣能夠希聖希賢，即使中才之下的資質，亦能學知困勉而行。在人性皆善、人人皆可成聖的前提下，聖人只在意如何克盡為人之本分而已，故王嗣槐又說：

> 故聖人所患，患吾為天所生之人，生斯世也，不能自為一如規如矩之人，率天下後世之人，無不從吾道吾教而為如方如圓之人，以收成功，功成則一堯舜可為之效耳。[87]

綜上所論，王嗣槐本著幽明死生一致的信念，及大道生生不已的原則，肯定鬼神之實存，相信人在世的行為將決定其死後或上升為神、或下沉為鬼。而人死亡後，雖無形體，神仍不會立即消散，且有感知的能力，他也相信人生前的善惡行為會持續影響死後神之享福或受苦，其理類似佛教的天堂地獄觀。論到這個層次，似乎隱涵著某種個體性神靈不朽、承擔生前行為結果的觀念。然而王嗣槐沒有停留在此，他相信幽明之間的變化是大道生生不已的一環，故人死為鬼神，鬼神也將再化生為人。雖然聖賢靈明之神再度化生為聖賢睿哲的機率很高，但他也不保證必然如此，氣之變化可能帶來改變。不過，儒學性善、堅信人人可學為聖的信念，讓王嗣槐相信：即使儒學有死而再生之理，聖人也只是教人專注於人事、克盡自己的倫職而已。因此，儘管王嗣槐詳細說明他對

85 王嗣槐，〈告聖廟文〉，頁 30a。

86 同上註，頁 30b。

87 同上註，頁 31a。

於生死、氣變、鬼神的看法，最終他仍堅守以盡人倫為首務的儒家精神；即使他對於生死變化之細節講論得詳細，但他最終仍要人關注現實生活，而非死後境況。在這點上，他儒者的精神表露無遺。

（三）性與天命

《太極圖說論》中的〈辨性論〉多達三十篇，所占篇幅最多，可見王嗣槐對此議題的重視。他說明自己為何以如此長的篇幅來論性：

> 以言性為是書之大本大原也。人性明推而上之天之有命，推而下之物之有則，無一不明之矣。人本乎天，故性本于命，天人一氣，故天人一理。《大易》一書雖未嘗明以一語並提而言之，無一語非並提而言之也。吾儒本是言性，雖異端百氏曲學千門又安能惑之哉。[88]

王嗣槐相信只要把握住儒學論性之要旨，就能清楚與二氏劃清界線，也因此〈辨性論〉成為全書的重點，主要對話的對象是佛教與宋明理學。王嗣槐說宋明儒者深受佛教影響，將佛教無心、無性、空虛、寂滅等觀念，連繫到儒學之「無聲無臭」之說，遂以知覺運動混入氣質，將氣質與性混談，衍生出「無善無不善」、「可善可不善」等不同的性論，造成許多混淆。他自己的主張很簡明，即是將性與氣質完全區分開，不使其有混談之可能。他的定義如下：性有知覺，稟賦自天地之命；氣質有運動，受天氣與地質而成。他說：

> 人之生受天而有氣，受地而有質，受天地所自為命而賦人者為性。能知能覺者性也；能運能動者氣也、質也。經書所說何其明白了徹，如此有何不容說之有哉。夫舍明白了徹之說不說，而反從異端曲學之說說之，牽引糾纏，比擬較量，究不能了之徹之，反謂人生而靜以上不容說。[89]

這段話主要針對二程而發，王嗣槐說程子兼氣質而言性，其性論看似發千古聖人未發之精微，卻有失孔孟之旨。孔孟只從人性淺露處言性，程子卻必要指人性深微而言性，所以有「不容說」之說，此又使人忽略性之淺露明白的

88 王嗣槐，《太極圖說論·凡例》，頁 7a。

89 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 4，頁 26a。

特性，反造成偏差。[90]事實上，王嗣槐並非主張孔孟之性論只觸及人生之後、明白淺露之理，而無法含蓋人生之前、精密深奧之理；他也不認為子貢所謂「夫子之言性與天道，不可得而聞之」是意指性道精微而不可言說。他說《詩》「維皇上帝，降衷於下民，若有恆性」、「天生蒸民，有物有則」這類話，已是溯本窮源之說；孔孟性論之淺露明白處，即已包含深微之理。[91]此處王嗣槐仍秉持一道、一理、一性的信念，由「明白可聞見」推想「幽微不可聞見」的方式，來說明孔孟的性論比宋儒更高明，看似淺露明白之理比宋儒玄妙精微之性論更精到。他說：

> 豈從古聖人言性，止能言人生而靜以後之性，不能言人生而靜以前之性乎？且聖人既已言人生以後之性矣，所言之性是性耶，則人生以後是性，人生以前之性亦即是性矣。……且夫子所為性與天道，即降衷恆性，繼善成性，天之賦人，人之受天，止此一理而已。人但當於人倫天德，孝弟忠信，自弟子以至成人，終其身由之，是即性與天道也。[92]

既然天賦予人之性，只此一理，人人相同，縱使人們在認知能力與行為上有極大的差異，都不能改變此事實，也不妨礙聖人之教。聖人只是依天命之善性而教化百姓，無論教及門弟子或天下眾人，均不越乎性與天道，都只從孝弟忠信、仁義禮智這等明白淺露的道理入手。故又曰：

> 孔子生平論說。志道據德，皆言性也；求仁徙義，皆言性也；入孝出弟，皆言性也；忠君信友，皆言性也；齊治均平，皆言性也；以至一事一理，一言一動，隨所當為而為之，皆言性也。是夫子無日不言性，無日不言天道，無事不言性，無事不言天道。[93]

簡言之，王嗣槐一方面要越過宋明理學，重返古代經典與聖人之教，但他也不願意放棄宋明理學所開展的天道性命等想法，他的作法是賦予淺顯明白的文字

90 同上註，頁 25a-b。二程性論見程顥、程頤，《二程集》(臺北：漢京文化出版公司，1983)，卷 1，頁 10-11。

91 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 4，頁 25a-27a。

92 同上註，頁 26a-27b。

93 同上註，頁 28a。

更深刻的意涵。他認為宋儒混淆氣質以言性，反對宋儒將氣質之運動與作用、氣質未能皆善等現象歸入性的範疇而稱之為「氣質之性」，他認為此不僅易造成人們對聖人性善論之誤解，甚至因而輕視孝弟仁義等日用人倫，轉而從事各種心性工夫以追求本體之未發。類似的看法在清初學界相當普遍。[94]王嗣槐主張回歸孟子的性論，他說古今聖人唯孟子論性最精切、通乎天地本原。[95]他說：

> 孟子不得已，知以仁義言性猶未足，而以性所發之情與才言之。如言赤子入井怵惕惻隱之心，言簞食豆羹得生失死之心；又以乍見言其猝然以乞人不屑，言生死不能奪。此其情與才之流露于性中，人所不及知，不及計，不待思，不待勉，自然而發，見之情與才，辟諸草木，一絲之萌芽，一縷之枝葉，莫不從根本而發之者。以為此天下無知愚賢不肖，人人有之，不必為仁為義，賢人君子始有之也。[96]

此處王嗣槐再一次運用「由可聞見推論不可聞見」的原則，說明孟子以發於四端之情、才，來指點人本具之善性，希望人人能自信己之善性，同時也批評宋儒將氣質引入談性，是未得孟子學說之真義。[97]至於惡之發生的問題，張載、程頤等主要諉諸氣質之性，但一方面也以天命之性保證性即理。王嗣槐反對這樣的解釋，他既將氣質完全剔除於「性」的範疇之外，又認為氣質僅能運動而無知靈，「性」才是人身之主宰，故主張善惡的關鍵與罪責都應該由「性」來承擔，不能推給氣質。[98]他說：「帝王聖人於此等人（案指惡人）不惟不以氣質正其罪，…直以受天地之性而滅天地之性，執其人而大正其滅性之罪耳」；「吾儒直以善固是性，惡亦不可不謂性。」[99]

---

94 清初儒者反對向內在心體上作工夫的工夫取徑，格外強調在日用人倫中實踐，類似看法參見潘平格，《潘子求仁錄輯要》（北京：中華書局，2009），卷 6，頁 137；謝文洊，《謝程山集》，《四庫全書存目叢書》集部 209 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷 1，頁 30b-31a；陳確，《陳確集》（北京：中華書局，2009），頁 444-446、472-275。

95 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 6，頁 24a。

96 同上註，頁 29b-30a。

97 同上註，頁 30a-b。

98 王嗣槐認為不應將罪歸諸耳目口體，因為「主乎為賊而發縱指使者性也」。見《太極圖說論》，卷 7，頁 7b。

99 同上註，卷 6，頁 30b-31a；《太極圖說論．凡例》，頁 7b。「善固是性，惡亦不可不謂性」乃程頤之言，見《二程集》，卷 1，頁 10。

王嗣槐所關心的並不在解釋稟賦善性之人如何可能犯罪的問題，他更多是在承認性善之人有犯罪之「自主權」的前提下，要求人為自己的行為負責。[100]另外，王嗣槐在反對無善無惡說的立場上，雖與許多明清之際的學者一致，但是他不像劉宗周（1578-1645）、陳確（1604-1677）、黃宗羲（1610-1695）等重視氣質之性，而有導致形上超越義滑落之情形。[101]王嗣槐反而更明確地將性與氣質分開，將氣質完全驅出性的範疇，絕不以氣質言性，此也讓王嗣槐的性論在強調至善無惡的主張之外，又因承認人之自主權，要求「性」擔負起行惡之責，他的性論與魏裔介（1616-1686）及當時流行於浙江的天主教有某種接近之處。[102]

論到人與物之別，王嗣槐的看法也與宋儒不同。宋明理學主要從所受之性的偏全來討論人與物之別，例如朱熹說：「天命之性，人受其全，則其心具乎仁義禮智之全體；物受其偏，則隨其品類各有得焉，而不能通貫乎全體」；「仁義禮智，物豈不有，但偏耳。」[103]故物雖承天命而有性，但此性是偏而不全，無法與人相比。王嗣槐的看法不同；他將無知覺的草木與動物區分開，因為按其定義「性必有知覺」，而草木無知，故草本不可以性言，止可以氣質言，[104]此明顯和朱熹等宋儒之看法不同。至於人與動物之別，王嗣槐說兩者均有知靈，故均可以性言。但動物之性不同於人之性，而造成人與動物之性不同者，並不是理氣之偏全引發的差異，而是「天命物之性」本來就不同於「天命人之性」。換言之，是人與物在受造時即稟受不同的天命，而有不同之性。另外，儘管王嗣槐承認人為萬物之靈，但他特別強調不能因此就認為是「天命」造物有所欠闕，或物性有所欠闕。他說：

> 夫從古大聖賢人，……故其言人物之性，相去絕殊者，亦就性之賦于人，人已成其為人；性之賦于物，物已成其為物而言之耳。人得是性而為人，雖為聖為賢，而自成其為人；物得是性而為物，雖為

100 王嗣槐認為道德修養的關鍵在於性，不在氣質，他說：「故聖人修己治人止言性，不言氣質，以有知治無知，不以無知役有知。」《太極圖說論》，卷 7，頁 12a。

101 鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》，頁 27。

102 魏裔介也主張氣質與性不可混談，性為至善、眾人同一性。魏裔介，《論性書》，收入《四庫全書存目叢書》子部 20 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷上，頁 10a-11a、29b-30b；卷下，頁 19a-b、28b-29a、39b-40b。

103 黎靖德編，《朱子語類》，卷 62，頁 1492-1493。

104 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 8，頁 34b。

麟為鳳，亦自成其為物而已。[105]

與朱熹等理學家相比，王嗣槐顯然不是以理氣之不同組合方式來理解萬物，他是更根本地從天命的角度區分了人、動物、草木三個不同範疇。人與物之差別並不是「全」與「偏」這種接近程度性的差異，他也不願意用「偏」這種帶有欠闕、不完美的字眼來看待天地間之萬物，他認為天地間所有物種之生成均源於天命，而天命完美無缺，各物種就其受造而言，都是完美無缺憾的。

王嗣槐雖不是天主教徒，他的看法也不完全與當時天主教魂三品說一致，但無疑有相近之處。[106]另外，他明確把氣質和性區分，又以人之精、魄屬氣質，神、魂屬性，認為「人之生而存者神，死而存者魂，皆存乎性者也，非氣質可比而論之也。」[107]也與天主教認為人性稟上帝之靈的看法有可類比之處。或者說，天主教徒有可能從王嗣槐的看法讀出與自己信仰相近的觀點。事實上，《太極圖說論》中強烈批判二氏和宋明理學、欲重返儒家古聖賢教導、相信天有主宰等觀念與作法，與當時天主教的論點有一定程度的相融性。而特別值得留意的是，王嗣槐生活的杭州是晚明以來天主教特別發達之區，[108]《太極圖說論》寫作的年代也是天主教在杭州傳教的高峰期；對王嗣槐詩學有重要影響的馮溥也是親近天主教的學者，曾為《天元曆理三書》作序，此都顯示王嗣槐身邊所存在的天主教因素值得留意。[109]《太極圖說論》卷首所列的參評者中，至少有諸殿鯤（際南）、張星曜（紫臣，1633生）兩位天主教徒。[110]其中張星曜更為王嗣槐〈告聖廟文〉題跋，並說明自己與王嗣槐深厚的交情、且服膺其學。張星曜寫道：

余與桂山交五十年，猶伯魚之與顏、曾世兄弟也。生平讀所著撰，

105 同上註，頁 27a-b。

106 天主教認為植物具有生魂，動物有覺魂，唯人類有靈魂；相信人個體性的靈魂永恆不滅。參見利瑪竇，《天主實義》，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 26；董少新，《形神之間：早期西洋醫學入華史稿》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 262-283。

107 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 7，頁 6a。

108 D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

109 岡本さえ，《清代禁書の研究》（東京：東京大學出版社，1996），頁 296；馮序見 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006457b.r=.langFR.swf （閱覽時間 2012.10.8）

110 王嗣槐，《太極圖說論》卷首，頁 1b、2a。

> 服膺其學識久矣，至晚年猶得快讀是書，每脫稿一篇，必手錄而藏之笥中，為其未能剞劂以傳也。茲告廟之文乃是書七十九篇三十餘萬言之綱領，以告吾聖人者告天下，吾儒讀其全書，以此篇通貫而自得之。其文萬有餘言，首尾聯貫，脉絡分明，余為節解而註之，天下願學聖人之徒未有讀之不中心悅懌而敬服也。[111]

王嗣槐長張星曜十三歲，張星曜寫此跋時應為六十三歲，距其領洗（1678，46歲）已有十餘年。[112]跋文中，張星曜說自己與王嗣槐有五十年的交情，關係就像伯魚之於顏回、曾子，可見兩人認識很早。張星曜的父親張傅岩，曾從遊杭州著名天主教徒楊廷筠（1557-1627），後又從葛寅亮遊，當時葛寅亮在西湖南方闢湖南書院講學，許多浙江士人均學其門下，葛寅亮聘張傅岩為西席，張傅岩居葛所三十餘年。[113]王嗣槐十六、七歲時，亦嘗學於葛寅亮，[114]或許因而結識張星曜的父親而種下兩人定交的機緣。信奉天主教的張星曜對於王嗣槐《太極圖說論》十分欣賞與讚許，此頗耐人尋味。儘管我們從王嗣槐的思想看不出明顯受天主教影響的痕跡，但他闢二氏、糾宋儒的立場，及其相信上帝主宰、思考生死與果報之問題、對佛教天堂地獄觀及輪迴觀的批評等，顯然是張星曜可以認同的；而張星曜本人對於天學與儒學的雙重認同，[115]應也是其能欣賞王嗣槐思想的原因。

我們檢視張星曜、洪濟合著的《闢略說條駁》，從張星曜所撰寫的文字，可以看出與王嗣槐思想類似之論，例如以五倫、五常為天賦予眾人的天倫天性，

111 王嗣槐，〈告聖廟文跋〉，《太極圖說論》卷首，頁 41a-b。

112 關於張星曜的生平及著作，見方豪，《中國天主教史人物傳》第 2 冊（香港：香港公教真理學會，1970），頁 99-104；蕭清和，〈張星曜與《天儒同異考》——清初中國天主教徒的群體交往及其身份辨識〉，收入趙建敏主編，《天主教研究論輯》（北京：宗教文化出版社，2007），頁 213-261。韓琦，〈張星曜與《欽命傳教約述》〉，《中西文化交流史雜誌》XXII（2000），頁 1-11。

113 見方豪，《中國天主教史人物傳》第 2 冊，頁 103。從葛寅亮《湖南四書講義》卷首所列講錄和校訂人名中並未見到張傅岩，不過據蕭清和推測，列名的張岐然很可能是張星曜的叔父輩。

114 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 1，頁 3a。

115 蕭清和，〈張星曜與《天儒同異考》——清初中國天主教徒的群體交往及其身份辨識〉；李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 232-235。

認為千古聖賢敬天畏天、自治治人，佛教則廢倫理而滅義理；[116]尤其他批評佛教之大旨曰無、曰無無，乃無稽之談，又批評佛教或誤人靈性，或教人看經持咒，行虛無偽妄之事，[117]又說：「天命有善而無惡，《書》言降衷，《中庸》言天命者是也，理與事不可分看，離事之理，則為虛理，離理之事，則為惡事。」[118]以上這些論點均可見於王嗣槐《大極圖說論》。此處並非要強調張星曜受王嗣槐的影響，而是欲指出王嗣槐對儒學的闡釋及其闢二氏的立場與論點，與明清之際天主教士人之間存在某種親近性。

（四）盡倫之教

王嗣槐之所以費力撰寫《太極圖說論》，極力批判二氏，主要還是關懷教化與士習。最讓他感到痛心的是：舉天下之人皆不能自知人之所以為人、何以為人。他說：

> 聖人之道之大明于天下，猶天之有日也，二氏之說特雲霧之四起而障之耳，王者興而聖人出，本吾道以正之，不足正也，所可痛者，舉天下無智愚賢不肖之人，未有能自知人所以為人，何以為人者耳。夫不知人之所以為人，又安知道之所以為道？不知道之所以為道，又安知天之所以為天？[119]

王嗣槐將世人之所以不能知何以為人，歸咎於二氏之教的影響，他說二氏之教在中國傳衍久遠，影響遍天下且深入人心。改革之道，除非「先取天下之人心盡舉而變革之」，否則不可能。[120]換言之，只有從思想觀念入手才有可能改變，此也是他必須長篇大論地從本體、人性、生死、鬼神、理數、明教一系列地批判二氏的主因。王嗣槐說人們因相信二氏否定有形世界的看法，才會轉而追求空無之真，也才會有守氣以求長生（道）或離氣以求不生（釋）的作法，而有種種欲絕聖棄智、明心見性的工夫實踐，以及膜拜鬼神、齋醮祈禳的儀式活動。人們甚至會將這些活動的重要性置於日常人倫之上，都是因為相信它們能領人

116 張星曜，〈闢略說條駁序〉，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊（臺北：利氏學社，2002），頁 441。

117 同上註，頁 442。

118 張星曜、洪濟，《闢略說條駁》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊，頁 460。

119 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 13，頁 16b。

120 同上註，卷 14，頁 10a-11b。

進入另一個更真實、永恆的世界。而王嗣槐拒斥二氏的方法，就是闡明儒學終極存有、幽明一致的道理，說明這有形世界及一切人倫日用本身即源於天、是真實而具永恆意義的。他強調：「同乎此命、此性、此道，是吾教也；不同乎此命、此性、此道，非吾教也。」[121]他書中一再闡釋的道理是：我們生活中的人倫秩序與符合人心的平實道理本身就是天理，這些道理就是貫通死生幽明的不變之道，也是聖人之教的精華。[122]他說：

> 聖人曰：「未知生，焉知死？」非問死而不言死也。人處其常，率天德以盡人倫，為忠臣，為孝子，為節婦，為悌弟，為義友，以成己者成物。其生也，無忝乎所命之性而生；其死也，自無愧乎所命之性而死。苟處其變，臣死忠，子死孝，婦死節，弟死恭，友死義，以成物者成己。其死也，無愧乎所命之性而死；其生也，自無忝乎所命之性而生。故當聖人之道，大明於天下之時，無智愚賢不肖之人，莫不明天賦予人歸全之理，非不自愛其生，惡愧其死也；非不自愛其死，惡忝其生也。[123]

人之所以為人之首務即在率天德以盡倫職，而且「先之以人倫，而天德在其中，成己成物亦在其中。」[124]他又說：「三綱五常之大道，推之五帝三王以前未之能易也」[125]；「聖人止教人以各親其親，各子其子，以存吾天性之仁」。[126]惟遵從親親、仁民、愛物之倫序，以孝弟為本，逐漸推致出去，才合乎聖賢之教。也因此，王嗣槐反對〈西銘〉以天地為大父母及民胞物與的思想，認為有違儒家之「親親而仁民，仁民而愛物」的倫序，乃「好仁之過」。[127]因為血脈之親不是外人可以取代的，人對父母的盡孝也不能被任意轉移。他也說古代聖王之制，四十強仕，並不是因為天下沒有奇才之人，乃是因為顧及家必有親，不忍奪之之故。又略引《孟子》說「父母俱存，王天下不與」，強調親親為盡倫之首務。[128]聖人教化既以孝弟人倫為主，人只要在日常生活中克盡倫職，並不需

121 同上註，卷 2，頁 34a。

122 同上註，卷 1，頁 37a-38b。

123 同上註，卷 2，頁 2b-3a。

124 同上註，卷 14，頁 11a-b。

125 同上註，卷 11，頁 26a。

126 同上註，卷 4，頁 17b。

127 同上註，頁 1a-8b；21a。

128 同上註，卷 13，頁 7b-8a。《孟子．盡心上》:「君子有三樂，而王天下不與存焉。

要從事心性修養的工夫，或刻意去追求契悟天道的經驗，因為人世間平實的倫理道德正是人知天事天的關鍵，也是決定人死後，其神可升天的主要憑據。這樣的想法，在清初學界有一定的共識，筆者已於另文討論，此處不再贅述。[129]

值得注意的是，在王嗣槐的觀念中，人道與天道相貫通，故儘管他強調人倫日用之道，卻始終未忽略天道的向度。[130]他也談論鬼神賞罰之事，基本上他不相信道家齋醮符錄或佛教修薦救拔等事，認為個人的道德修為在死亡之時已定，後世子孫無法靠著宗教儀式來改變。不過，他並不否定「積善之家有餘慶」，甚至推論出子孫之善可上及祖先的看法。他說道：

> 人之祖考，既已死亡，其善與惡自其生平而已定矣。善固不必言，其不善者，雖孝子慈孫，百世不能改。然人子不忘其親，傷痛迫切，惟修行立身以父母之遺體，弭父母之過愆。祖考之積善可下貽于子孫者，子孫之積善獨不可上及其祖父乎？孝子慈孫之處心積慮當如是耳。[131]

另外，王嗣槐強調聖人之教平實不奇，他說：「使賢知者不可俯而就，愚不肖者不可跂而及，聖人必不以立矣」；「天下惟共有者為天道，而獨有者非天道，曲學之小道矣。天下惟坦白者為天道，而秘密者非天道，異端之鬼道矣。」[132]這種平實、符合庶眾、又以孝弟為首之教化思想，承繼了明代泰州學的基調，更與明清之際重視人倫日用的聲音相呼應，[133]加上他重視家庭及血脈的傳衍，都使他的思想更具有照顧全體庶民的一面，也相當程度呼應了明清之際「達情遂欲」的思想。他說聖人之教必不要人禁欲，而是要讓人能遂其所欲，同時教導人能合禮地規範欲望：

父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。」

129 呂妙芬，〈儒門聖賢皆孝子：明清理學論成聖與家庭人倫〉，發表於「明代理學國際學術會議」（新加坡國立大學，2012. 10. 29-30）。

130 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 13，頁 5a。

131 同上註，卷 14，頁 5b。

132 同上註，頁 11b-12b。

133 明代陽明學也很強調平實簡易、不騖高好奇。見呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），第 8 章。

> 民生有欲，不能無私，私與欲與生俱來者也，無是私，則民亦不可以為己，即不可以為人矣。聖人曰民之有生，欲之所由生也，民之有欲，私之所由生也。吾欲與為無欲，必先有以養其欲；吾欲與為無私，必先有以遂其私。……聖人豈不知人之有欲有私，而必不禁之、令之斷之絕之，亦以養其欲而後可教以去欲，遂其私而後可教以無私也。且吾所養所遂者，乃人口體之欲與私，與人心性之無欲無私，本無與焉者也。[134]

此處王嗣槐是將人正常的生理欲求與具道德負面意涵的私欲分開，強調聖人之教以養遂人之正常欲求為前提，這與明末清初肯定情欲、強調達情遂欲的思潮相呼應。不過，王嗣槐對人性的看法與戴震等氣性論學者不同，[135]此已於上文說明。

綜言之，王嗣槐的教化雖以盡人倫為首務，並照顧到生命生存的基本欲求與願望，但是他的思想仍明顯有天道、天理的向度，不僅強調人之所以為人的大本（性）源於天，而且相信人死後為神或為鬼乃取決於在世是否能盡倫職。他說：「吾之聖賢，身具六根，心載八識，為人倫之至。以之修己，為天德之至；以之成己成物，為盛德大業之至；以之盡性至命，為參天配地之至；以之為鬼為神，日星河岳，陟降上下，為贊相陰陽之至。」[136]這種貫穿死生幽明的看法，讓王嗣槐的教化思想帶有某種宗教性的意涵，既承襲了明清普遍相信善惡果報的陰騭思想，也反映了清儒強調在人倫日用上作工夫的主流看法。

四、結語

本文主要根據《太極圖說論》研究王嗣槐的思想，及其在明清之際學術史上的意義。《太極圖說論》的寫作旨在批評二氏與宋明理學，並闡揚儒家正學。王嗣槐批評〈太極圖〉與〈太極圖說〉不符合《易》之要旨，是道家之作。關於〈太極圖〉之傳授與〈太極圖說〉相關問題，王嗣槐的看法遙承南宋陸氏兄弟，更呼應清初江南學界全面性檢討《易》的思潮，故單就此而言，並未見王

134 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 14，頁 10a-11a。

135 關於明末清初肯定人生存欲求的思想，見溝口雄三著，龔穎譯，《中國前近代思想的屈折與展開》（北京：新華書店，2011），序章、第 1 章。

136 王嗣槐，《太極圖說論》，卷 13，頁 25b。

嗣槐本人太多的創見。不過，我們從《太極圖說論》的內容可以讀出王嗣槐個人的關懷，及其思想的特殊處。王嗣槐以《易》為核心所建構的終極存有宇宙觀與價值論，成為他闢二氏的基礎。他以無窮盡、無始終、終極實有的天地觀，來反駁二氏的天地觀。在他的思想中，「天地」是由氣與道組成的實際存有世界，是人及萬物生存的空間，也是一切價值之終極根源；天地之中有主宰（帝）、有天命，此也是人至善本性及人世間一切道德秩序的源頭。

就明清之際儒學發展而言，王嗣槐的思想既呼應時代思潮又不乏自我創見的特色。他因著相信天地一氣一理、幽明死生一致，故將有形世界的道德律則延伸去理解鬼神世界，對於鬼神和生死的議題提出許多看法。他相信個人當世的道德表現將會影響其死後之情狀——君子死後上升為神、小人死後下沉為鬼；而且相信人死後之神仍會有福樂或受苦的感受。這樣的思想與晚明以降相信陰騭果報的信念接近，透露著宗教性的意涵。另外，王嗣槐雖然和清初許多氣性論的儒者一樣肯定私欲、主張達情遂欲，但他的人性論頗不同。他反而明確區分氣與性，根本否定「氣質之性」這個概念，而是從天命的高度來定義性，區分人之性與動物之性，並強調天命無欠闕，且高舉人的道德自主權。他沒有消解人性的超越義，而是高舉天命主宰義，他對人、物之別的看法與理學傳統解釋不同，卻與天主教有類似之處。天主教徒張星曜對其學說的推崇也再次提醒我們：明清之際儒學與其他宗教的對話，以及儒學思想發展的複雜脈絡，值得更多探究。

引用書目

一、傳統文獻

（一）經部

清・《毛詩注疏》，阮刊十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1965。

（二）史部

清・李桓輯，《國朝耆獻類徵初編》，台北：明文書局，1985。

清・崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》，上海：上海古籍出版社，1997。

清・國史館編，《清史列傳》，臺北：明文書局，1985。

清・趙爾巽等著，《清史稿》，北京：中華書局，1976-1977。

（三）子部

宋・周敦頤，《周子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1978。

宋・黎靖德編，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987。

明・詹陵，《異端辯正》，明萬曆年間刻本，日本內閣文庫藏本。

清・魏裔介，《論性書》，收入《四庫全書存目叢書》子部第20冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。

（四）集部

宋・朱熹，《晦菴集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1145冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清・王夫之，《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1992。

清・王嗣槐，《太極圖說論》，收入《續修四庫全書》子部第933-934冊，上海：上海古籍出版社，1997。

清・王嗣槐，《桂山堂文選》，收入《清代詩文集彙編》第73冊，上海：上海古籍出版社，2010。

清・李光地，〈御書太極圖說西銘恭紀〉，《皇清文穎》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1449冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清・利瑪竇，《天主實義》，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001。

清・黃宗羲撰，全祖望補定，《增補宋元學案》，臺北：臺灣中華書局，1970。

二、新編史料

方豪，《中國天主教史人物傳》，香港：香港公教真理學會，1970。

〔比〕鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2002。DOI: 10.6152/jaa.2012.12.0004

三、近人論著

（一）專書／專書論文

呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003。

———，〈儒門聖賢皆孝子：明清理學論成聖與家庭人倫〉，發表於「明代理學國際學術會議」，新加坡國立大學，2012年10月29-30日。

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

束景南，《朱子大傳：多維文化視野中的朱熹》，福州：福建教育出版社，1992。

周建剛，《周敦頤研究著作述要》，長沙：湖南大學出版社，2009。

李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上海：上海古籍出版社，1998。

汪學群，《清初易學》，北京：商務印書館，2004。

〔日〕岡本さえ，《清代禁書の研究》，東京：東京大學出版社，1996。

陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004。

董少新，《形神之間：早期西洋醫學入華史稿》，上海：上海古籍出版社，2012。

〔日〕溝口雄三著，龔穎譯，《中國前近代思想的屈折與展開》，北京：新華書店，2011。

鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，臺北：臺大出版中心，2004。DOI: 10.1353/cri.0.0019

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

〔美〕Brokaw, Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China.* Princeton: Princeton University Press, 1991. DOI: 10.1017/S0041977X00007990

〔美〕Mungello, D. E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994. DOI: 10.2307/3170708

（二）期刊論文

王一樵，〈雲莊大易師程智與其弟子們的學術思想實踐——明清之際儒學宗教化

的一個實例〉，收入侯旭東等著，朱鳳玉、汪娟編，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》，臺北：新文豐出版公司，2010。

王汎森，〈程廷祚與程雲莊——清代中期思想史的一個研究〉，收入田浩編，《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版公司，2009。

王茂，〈論朱陸無極之辨〉，《江淮論壇》1998年第1期。

許維萍，《歷代論辨太極圖之研究》，私立東吳大學碩士論文，1995。

荒木見悟，〈毛稚黃的格去物欲說〉，收入氏著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版公司，2006。

張立文，〈朱陸無極太極之辯——周敦頤《太極圖》與《太極圖說》的矛盾〉，《中國文化》1990年第2期。

張立敏，〈宋詩風運動中的王嗣槐〉，《中國社會科學院研究生院學報》2008年第6期。

劉文英，〈吳任臣生平及事迹考〉，《史學史研究》2009年第3期，頁113-115。

蕭清和，〈張星曜與《天儒同異考》——清初中國天主教徒的群體交往及其身份辨識〉，收入趙建敏主編，《天主教研究論輯》，北京：宗教文化出版社，2007。

韓琦，〈張星曜與《欽命傳教約述》〉，《中西文化交流史雜誌》2000年XXII期。

嚴壽澂，〈船山思問錄導讀〉，收入王夫之，《船山思問錄》，上海：上海古籍出版社，2000。

顧春，〈朱陸無極太極之辨新論〉，《中國文化研究》2002年3期。

A Study of Wang Sihuai's *Taijitushuo lun*

Lu, Miaw-fen*

Abstract

This paper aims to analyze Wang Sihuai's *Taijitusuo lun* (On the Explanations of the Diagram of Supreme Ultimate) to understand Wang's thoughts against the background of the Ming-Qing intellectual history. The first part of the paper discusses the main purpose of Wang's composing this text, which is to distinguish "true" Confucianism from Daoism, Buddhism, and Song-Ming Confucianism. Wang Sihuai believed *Taijitu* and *Taijitu shuo* belong to Taoist works and betrayed the meaning of the *Yijing* (The Book of Changes). Wang's opinions followed those of Lu Jiushao and Lu Jiuyuan and corresponded with the new wave of criticizing the Diagram of *Taiji* in the Jiangnan area during the early Qing period. In the second part, the paper elaborates Wang Sihuai's thoughts from four aspects, which are (1) the fundamental difference between being and non-being, (2) the concepts of life, death, spirit, and ghost, (3) his ideas about human nature, the nature of myriad things, and the Mandate of Heaven, (4) the ethical teachings by Confucian sages. Finally, this paper also traces the friendship between Wang Sihuai and the Confucian Catholic Zhang Xingyao, and tries to explain why Zhang paid compliments to Wang Sihuai and his *Taijitusuo lun* by comparing their works. This also leads us to see more about the interactions between Confucianism and Christianity in 17th-century China.

Keywords: Wang Sihuai, *Taijitu*, life and death, Zhang Xingyao, human nature

* Research fellow and Deputy Director, Institute of Modern History, Academia Sinica.