

다산학 47호(2025.12) | 177~224

中、韓儒者論「上帝」：以黃宗羲、丁若鏞為中心

林月惠 | 中央研究院 中國文哲研究所 研究員

目次

1. 問題的緣起
2. 黃宗羲論「上帝」
3. 丁若鏞論「上帝」
4. 結語

1. 問題的緣起

明末清初來華耶穌會士所引發的東西文化之交流與衝擊，藉由漢文西學書的學術傳教，影響甚廣，擴及中、韓儒者。大抵而言，耶穌會士所介紹的西方科學技術多受到中、韓儒者的關注，較為正面積極；但他們所欲傳播的天主教信仰或思想，明末清初與朝鮮後期的儒者卻有不同的回應，較持保留的見解(含批判)。尤其，利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)《天主實義》宣稱：「吾國天主，即華言上帝」¹⁾、「吾天主，乃古經書所稱上帝也」²⁾，這樣的格義³⁾，固然有「合儒」的適應策略(accommodation policy)之考量，但也促使中、韓儒者不得不回應，重新反思儒學的終極實在(ultimate reality)⁴⁾—天、上帝—之所指？是否為天主教之「天主」？

雖然作為明末天主教三柱石的徐光啟(1562-1633)、楊廷筠(1557-1627)、李之藻(1571-1630)積極接受西學，信仰天主教，成為第一代儒家基督徒(Confucian Christian)，試圖融合儒耶之思想，但他們思想的原創性不如明末清初的大儒，也未受到主流思想界的青睞。相對地，作為宋明理學殿軍的劉蕺山(名宗周，1578-1645)就本於正學與華夷之辨的

1) 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》(北京：商務印書館，2014年)，首篇(第一篇)第103條(以1-103標示，下同)，頁99。

2) 《天主實義今注》：1-104，頁100。

3) 「格義」有狹義與廣義的兩種區分，前者指佛教進入中國所運用的方法，以中國原有的概念去比配佛教的概念；後者指運用新舊概念的類比來達到對新學說之領悟的方法。格義作為一種文化交流的方法，有其特徵：1)一種開啟性的、起始性的必然方法；2)一種初步的、不成熟的和過渡性的方法。參倪梁康：〈交互文化理解中的「格義」現象——一個交互文化史的和現象學的分析〉，收入氏著：《意識的向度：以胡塞爾為軸心的現象學問題研究》(北京：北京大學出版社，2007年)，頁183-187。本文採取廣義的格義界定。

4) 本文所指「終極實在」與「形而上的實體」(metaphysical reality，形上實體、形上本體)含義相同，前者偏向宗教義，後者偏重哲學義。

立場，強烈批判「西學」是「異端之教」，指出西夷利瑪竇乃「持天主之說以誑惑士人」⁵⁾，甚至認為「西方之教行於中國，道之賊也。」⁶⁾另一大儒王船山(夫之，1619-1692)也與劉戡山立場相近，批判洋夷利氏之稱「天主」，實乃「敢於褻鬼倍親而不恤也」⁷⁾。降至第二代皈依天主教的浙、閩文士，如朱宗元(1609-?)、李九功(?-1681)等人，多是中下層士人，其思想難以與諸大儒比肩並論。

相對地，十八世紀朝鮮後期的思想界，「看西書」則蔚為風尚，所謂「聰明才智，搢紳章甫，十之七八，皆游於西教」⁸⁾，且「自癸卯[1783]、甲辰[1784]年間，少輩之有才氣者，倡為天學之說」⁹⁾。其中，星湖左派的年輕俊彥之士，以鹿菴權哲身(1736-1801)為主¹⁰⁾，其弟移庵權日身(1742-1791)、蔓川李承薰(1756-1801)、巽庵丁若銓(1758-1816)、選庵丁若鍾(1760-1801)、俟菴丁若鏞(1762-1836)¹¹⁾等人都曾熱衷於西書的研讀活

5) 劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年)，第3冊上，〈關左道以正人心以扶治運疏〉，頁240。

6) 《劉宗周全集》，第2冊，〈學言中〉，頁97。

7) 王夫之著，谷繼明校注：《周易外傳校注》，《船山全書》第1冊(長沙：岳麓書社，2011年)，頁1015。

8) 丁若鏞〈自撰墓誌銘〉(集中本)，《定本與猶堂全書》(首爾：茶山學術文化財團，2012年)，第3冊，頁253。

9) 安鼎福：《順菴集》，卷17，〈天學考〉乙巳，收入《韓國文集叢刊》(首爾：民族文化推進會，2001年)，第230輯，頁138。

10) 丁若鏞〈鹿菴權(哲身)墓誌銘〉云：「星湖先生，篤學力行，沿呼洛、閩，溯乎洙、泗及，開發聖門之局奧，披示來學。及其晚慕，得一弟子，曰鹿菴權公。穎慧慈和，才德兩備，先生絕愛之。……先生既沒，後生才俊之輩，咸以鹿菴為歸。及西書支出，鹿菴之弟日身，首離刑禍，死於壬子之春，盡室皆被指目，鹿菴不能禁，亦死於辛酉之春，遂使學脈斷絕，而星湖之門，無復能紹美者，此世運非直為一家悲也。」見《定本與猶堂全書》，第3冊，頁233。

11) 丁若鏞〈自撰墓誌銘〉(壙中本)、〈自撰墓誌銘〉(集中本)皆書「號曰俟菴」。感謝匿名審查者提點，指出「茶山」之號乃出於放逐期間之政治反對黨的貶稱，沿用至今。據此，稱呼「丁若鏞」或「丁俟菴」較為妥當。相關研究參So-Yi Chung, "Introducing Christian Spirituality to Joseon Korea: Three Responses from Confucian Scholars," *Religions*(2018), p. 11; So-

動，進而轉為西教(天主教)的信仰聚會，丁若鏞一門三兄弟最具代表性，他們的仕途與命運、生命與思想，多與西教相關，一死二生，或殉道、或流放。由此可見，十八世紀朝鮮後期接觸西學而持開放立場的儒者，多是才德兼備的大儒。亦即，從星湖李瀾(1681-1763)開吸收西學風氣之先，直至丁若鏞集大成，丁若鏞乃成為朝鮮後期最具原創性的實學巨擘！

實則，明末清初的大儒，對於耶穌會士所傳來的西學，其開放之態度，不如朝鮮後期十八世紀的名儒。茲以黃宗羲(號梨洲，1610-1695)與丁若鏞為例，兩大儒同樣浸潤於宋明理學的前理解傳統中，均是晚明與朝鮮後期最具原創性的儒者之一，但雙方對於西學的開放程度卻不同。黃宗羲雖然接觸過西學的天文曆算，也曾受西學的影響，對於西方自然科學採取積極的態度，並曾詩云「西人湯若望，曆算稱開闢。為吾發其凡，由此識阡陌」¹²⁾來稱讚耶穌會士湯若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666)的天文曆算之造詣。然而，他對於利瑪竇的「天主即上帝」之說，卻有所反思與批判，且其思想與思維框架，仍以宋明理學為底色。對比之下，丁若鏞不僅涉獵漢文西學書，也曾實際接觸天主教¹³⁾，並主張導入且運用西方科學技術，他不僅研究理論，也付諸行動。如建築水原華城時運用了起重機、滑車系統，受到正祖(在位於1776-

Yi Chung, "Individuality and Immortality in Confucian Spirituality," *Journal of Korean Religions*(2018), p.102.

12) 黃宗羲：《南雷詩曆》，卷3，〈贈百歲翁陳賡卿〉，《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985年)，第11冊，頁293。

13) 鄭珉透過多樣文本與堅實史料，勾勒西學(天主教)如何貫通1770年代中期至1801年朝鮮天主教會初期的萌芽與彈壓。其中，丁若鏞與天主教的關係密切，如2021年3月11日所出土殉道者尹持忠與權尚然墳墓中的碗，經鄭珉比對後，證實為丁茶山的筆跡。又鄭珉重新證明丁若鏞乃是1795年協助周文謨神父逃離的主謀者。參氏著：《서학, 조선을 관통하다》(首爾：김영사, 2022年)，頁394-401、頁241-245。鄭珉以實證的研究，對於丁若鏞與天主教，以及早期朝鮮天主教會的研究，提出新的見解，頗受關注。

1800)的器重與讚賞，且又通過接受種痘法而著述《麻科會通》。猶有進者，丁若鏞也汲取西學的理論框架與思維模式，解構性理學的哲學典範(paradigm)¹⁴⁾，反思儒學之「天」與「上帝」，強調「修身以知天為本」¹⁵⁾，自鑄理論系統，重構儒學思想，獨樹一幟！

由於黃宗義與丁若鏞對於西學的天文曆算皆有理解，故他們所反思的儒學之「天」，當然不是指「蒼蒼有形之天」的「天空」、「天體」，而是作為終極實在之隱喻(metaphor)的存有自身(Being)。他們因西學「天主即華言上帝」的格義，各自進行儒學自身傳統的反思與批判。本文即藉由中、韓兩位大儒之論「上帝」¹⁶⁾，探究西學格義所帶來的回應與反思，是否具有積極的意義與價值？也藉此探問近世(early modern)東亞漢字文化圈儒耶對話之可能性與限制性所在。

14) 參韓亨祚：《주희에서 정약용으로: 조선유학의 철학적 패러다임 연구》(首爾：世界社，1996年)；柳初夏：《丁若鏞의 宇宙觀》(高麗大學博士論文，1990年)。中文參宋榮培著，朴光海、呂鉅譯：《論茶山哲學與〈天主實義〉之間哲學範式的類似性》，《東西哲學的交匯與思維方式的差異》(石家莊：河北人民出版社，2006年)，頁96-136；林月惠：〈丁茶山的心性思想—從西學靈魂論之格義談起〉，《中國文哲研究集刊》第64期(2024年3月)，頁37-93。

15) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》二，頁253。

16) 中文學界有關黃宗義論「上帝」的既有研究，可參朱光磊：《回到黃宗義：道體的整全開展》(蘇州：蘇州大學出版社，2013年)，頁212-228；郭芳如：〈天人之際：論黃宗義對於天、上帝與魂魄的詮釋〉，《臺大文史哲學報》第93期(2020年5月)，頁109-145。韓國學界對於丁若鏞的「上帝」研究甚多，參이성춘：《茶山 丁若鏞의 天思想 研究》(圓光大學博士論文，1991年)；金榮一：《丁若鏞의 上帝思想》(首爾：景仁文化社，2003年)；김영주：《茶山 丁若鏞의 上帝 天觀에 관한 研究》(東國大學博士論文，2006年)；김선희：《마테오 리치와 주희, 그리고 정약용: 『천주실의』와 동아시아 유학의 지평》(심산，2012年)。又參Donald Baker: "Shamans, Catholics, and Chong Yagyong: Tasan's defense of the ritual hegemony of the Confucian state," 《茶山學》第15輯(2009年12月)至於韓國學界有關黃宗義與丁若鏞的比較研究，參임부연：〈황종희와 정약용의 '심학(心學) 비교〉，《종교와 문화》제45호(2003年12月)，頁29-71。

2. 黃宗義論「上帝」

黃宗義在康熙三十三年(1694),以八十五歲的高齡,撰寫《破邪論》,含〈從祀〉、〈上帝〉、〈魂魄〉、〈地獄〉、〈分野〉、〈唐書〉、〈賦稅〉、〈科舉〉、〈罵先賢〉等九篇¹⁷⁾,並在〈題辭〉中表明他的寫作動機。黃宗義追憶撰述《明夷待訪錄》(1663)時仍抱「三代之治」的理想,但三十多年過後,胡翰(1307-1381)得之於秦嶢山的「十二運」之推算的「大壯」盛世也尚未現。在此病衰交加的晚年,黃宗義不得不面對現實政治之挫敗,乃從政治的反思,轉向文化的反思;從對過去(明代)、未來(清代)的失望,冀以僅存的「一炭之光」,著墨於諷今¹⁸⁾。故黃宗義慨然言:「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》。」¹⁹⁾從某個意義上說,《破邪論》可謂黃宗義一生中對儒學的最後一次反思,他雖似散論式的點評,但其相關論點亦可視為「晚年定論」。

細讀《破邪論》,其中〈上帝〉、〈魂魄〉、〈地獄〉是三篇相連的宗教文章,最能緊扣黃宗義所言「天人之際,先儒有所未盡」之所指,亦即,存在的根源為何?人從何來?人歸何處?天人關係為何?從某個意義上說,這三篇文章之所論也是晚明來華耶穌會士所欲凸顯的重要宗教議題²⁰⁾。不過,黃宗義只在〈上帝〉點名批判天主教的「天主」,也批判佛教的「諸天」,且指責天主教與佛教之錯認「天」,「未嘗非儒者開其端也」,故也必須對儒學傳統中的「天」與「上帝」,進行全面的反思與批判。

17) 前四篇屬宗教風俗類,〈分野〉、〈唐書〉屬純粹的歷史考證,後三篇是對現實的針砭。參方祖猷:《黃宗義長傳》(杭州:浙江大學出版社,2011年),頁402。

18) 同前註。

19) 《黃宗義全集》,第1冊,《破邪論題辭》,頁192。

20) 來華耶穌會士所著重的宗教議題是:上帝存在、靈魂不滅、天堂地獄,詳見《天主實義》。

1) 天即「昊天上帝」

黃宗羲在《破邪論·上帝》開篇就指出：

夫莫尊於天，故有天下者得而祭之，諸侯以下皆不敢也。《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。²¹⁾

黃宗羲雖以「上帝」作為篇名，但通篇對於天主教與佛教，乃至儒學傳統的批評，皆聚焦於「天」。然則，「天」與「上帝」的指涉(reference)相同嗎？黃宗羲的論述，是從「祭天」(郊祀之禮)切入，他認為「天」至尊無對，徵諸周之得天命而取代殷的史實，惟周王能祭天，諸侯以下無法參與，足見古帝王對於「天」凜凜然的敬畏之情。在這個意義下，「天」是帝王祭祀的對象。為此，黃宗羲引《詩經·周頌·我將》「畏天之威，于時保之」與《詩經·大雅·文王之什·大明》「上帝臨汝，無貳爾心」二詩，前者是周公宗祀文王於明堂以配上帝的樂歌，祈天佑之；後者是周武王誓師於牧野的誓詞，顯然是向「上帝」起誓。由此可見，在黃宗羲看來，在周初「有天下者得而祭之(天)」(祭天)的脈絡下，此二詩表明「天」與「上帝」是同一指涉，皆是祭祀的對象——天即是上帝，超越的絕對他者(transcendent the Other)。

繼而，不同於周初從祭祀(祭天)來談論天與上帝的「外在超越」，黃宗羲轉而從宋明理學脈絡來談論天與上帝的「內在超越」²²⁾：

21) 《黃宗羲全集》，第1冊，《破邪論》，〈題辭〉，頁192。

22) 有關「外在超越」與「內在超越」之問題，由當代新儒家唐君毅、牟宗三提出，而此兩概念的理論效應也成為中西文化類型學的論述，引發中西學界的關注，本文不詳述。參李明輝：〈再

天一而已，四時之寒暑溫良，總一氣之升降為之，其主宰是氣者，即昊天上帝也。²³⁾

他特別針對朱熹(1130-1200)從理氣論來理解「天即理」的偏失(詳後)，重新從一氣之氣化「流行」論「天」，氣化流行之「主宰」論「帝」，天之氣化流行與上帝之主宰同構同體，即流行即主宰，從而宣稱：天即昊天上帝(天即上帝)。

實則，黃宗羲對於朱熹理氣論的批判，與其師劉戡山同調。黃宗羲曾概括其師「太極為萬物之總名」言：

道、理皆從形、氣而立，離形無所謂道，離氣無所謂理。天者，萬物之總名，非與物為君也；道者，萬器之總名，非與器為體也。²⁴⁾

依朱子理氣不離不雜的思維，理因屬形而上，是完全的超越(超越於氣)；氣因屬形而下，是完全的內在(內在於物)，二者無法化約。但戡山

論儒家思想中的「內在超越性」問題》，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》，頁223-340；吳飛：〈論中國思想中的「超越」〉，《北京大學學報》[哲學社會科學版]，第62卷 第4期(2025年7月)；林端、黃華彥：〈不同的「超越性」與「內在性」——從社會學觀點論牟宗三以及郝大維和安樂哲在中西文化類型學論述上之差異〉(臺北市：臺大政治系中國中心，2016年)又參David L. Hall & Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*(Albany: State University of New York Press, 1987); David L. Hall & Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*(Albany: State University of New York Press, 1998).

23)《黃宗羲全集》，第1冊，《破邪論上帝》，頁194。

24)《黃宗羲全集》，第1冊，《子劉子行狀》卷下，頁252。

的用意，並非朱子理氣不離之義，其表達雖有滯詞，不免有語病，但其睿識很清楚：沒有孤離於內在的超越²⁵⁾，亦即，即氣言理，即器言道，即萬物言天。氣與理以表裏言，器與道，萬物與天，亦然。在這個意義下，戴山所言之「氣」，是既內在又超越的形上之氣、先天之氣，稱之為「元氣」、「中氣」。從某個意義上，形上之氣與形上之理同指形而上的實體。

戴山上述的看法，黃宗羲也加以繼承：

氣必待馭於理，則氣為死物，抑知理氣之名，由人而造，自其浮沉升降者而言，則謂之氣，自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。²⁶⁾

又說：

夫大化只此一氣，氣之升為陽，氣之降為陰，以至於屈伸往來，生死鬼神，皆無二氣。故陰陽皆氣也，其升而必降，降而必升，雖有參差過不及之殊，而終必歸一，是即理也。²⁷⁾

在黃宗羲看來，理氣之名乃因人言詮的方便而造，不能拘執，就形而上的實體來說，理與氣是「一物而兩名」（氣即理，理即氣），不是「兩物而一體」（如朱子之理氣不離）。「一物而兩名」的理與氣，可以有廣義與狹義

25) 劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化，1986年），頁27。

26) 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北市：華世出版社，1987年），卷44，《諸儒學案》上二，頁1064。

27) 同前書，卷13，《浙中王門學案》三，頁271。

兩種解釋²⁸⁾。從經驗現象來說，氣指陰陽之氣的「流行」變化諸態，如升降、屈伸、往來、闢闔等，理則是指此內在於陰陽之氣流行變化的規則（不失其則）。就此而言，理與氣俱是「多」（分殊之理、分殊之氣），這是狹義的理與氣，氣有萬殊之多，為形而下之氣。但黃宗羲探問的則是使經驗世界萬殊之理、分殊之氣成為可能的終極實體，萬物之原。故從宇宙生成論(cosmogony)來看，氣作為「大化只此一氣」、「造化只有一氣流行」之氣，是萬物存在之原，只能是「一本」。且此元氣之流行不已自身即含必然的存在法則，而有主宰義，故能使陰陽之氣「升而必降，降而必升」，終必歸一，就此而言的「理」即是存在之理(principle of existence)，必然是「理一」。這是廣義的理與氣，理為存在之理，氣為形上之氣，理與氣為同一本體之殊名。若用宋明儒的術語來說，「氣」意謂形上本體之「流行」義、內在性，「理」則表示「主宰」義、超越性。大抵而言，黃宗羲思想的「氣」多從廣義來理解，「理」亦然。故「氣」謂之「元氣」、「和氣」、「中氣」、「太和」；「理」亦有別名，謂之「太極」、「道」。要言之，氣是即流行即主宰的形上實體。在這個意義下，黃宗羲的思想可概括為「內在超越的元氣一本論」²⁹⁾。

根據上述黃宗羲的思路，「天一而已」是指「一氣」（元氣）自身之流行，天即是元氣，而當此形上實體妙用而呈現於大自然或經驗世界時，就是陰陽之氣的升降、屈伸、往來等錯綜變化，如「四時之寒暑溫良」等現象。重要的是，「天」作為元氣，其自身即是存在之理，它「主宰」陰陽分殊之氣，使陰陽分殊之氣得以流行而不失序地具體化存在。在此意義

28) 參朱光磊：《回到黃宗羲——道體的整全開展》（蘇州：蘇州大學出版社，2013年），頁50。

29) 中文學界對黃宗羲思想有諸多概括，或曰氣本論，或曰內在一元論，或曰自然主義，筆者認為朱光磊的「內在超越的元氣一本論」最為相應。參氏著：《回到黃宗羲——道體的整全開展》，頁50。

下,「天」即是「流行」之一氣,也是「主宰」之一理,黃宗羲乃從天之「主宰」義理解「上帝」。且為強調天與上帝作為形上的實體是即流行即主宰,故謂「昊天上帝」,一詞而兼兩義,吾人即在流行(氣)中識認主宰(理)。顯然地,黃宗羲所論的「上帝」,本於宋明理學的傳統,是哲學意義的「上帝」,是「內在超越」的上帝。

2) 漢儒(鄭玄)之謬—五天即「五帝」

不論從宗教祭祀或哲學義理來談論,黃宗羲皆認為「天即上帝」,但此理解卻逐漸扭曲變形。在黃宗羲的反思下,而其亂源竟由漢儒開其端,宋明儒亦錯認天,故儒學外部的異端,如佛教與天主教,才能趁虛而入。因此,他對此一議題的反思與批判,是充滿儒學自我批判意識的,如此才能釐清他者之錯謬所在。在儒學內部,黃宗羲首先批判的是漢儒鄭玄(127-200):

《周禮》因祀之異時,遂稱為五帝,已失之矣。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。鄭康成援之以入注疏,直若有五天矣。³⁰⁾

依黃宗羲的解讀,《周禮》有「祀昊天上帝」,又有「祀五帝」³¹⁾的記載,但五帝之所指,經無明文。鄭玄注解《周禮》時,既言「昊天上帝」,又言「五帝」(五方天帝),遂有「六天說」。但鄭玄「五帝」之所指,卻援引緯書《文耀

30) 《黃宗羲全集》,第1冊,《破邪論·上帝》,頁194-195。

31) 《周禮·春官·宗伯》:「司服,掌王之吉服,……王之吉服,祀昊天上帝,則服大裘而冕。祀五帝,亦如之。」見《十三經注疏》(臺北市:藝文印書館,1989年),第3冊,頁323。

鉤》注云：「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；白曰白招矩，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉。」³²⁾而孔穎達(574-648)疏鄭玄六天說，指出鄭玄認為昊天上帝與五帝(蒼帝、赤帝、黃帝、白帝、黑帝)其本質都是「尊極清虛之體」，但因「五時生育之功」而有五帝，五帝亦稱上帝，故昊天上帝與五帝同位並稱，五帝是上帝也是天，故有六天。嗣後，王肅(195-256)批判鄭玄六天說，他指出：「天惟一而已，安得有六？五行分主四時，化育萬物，其神謂之五帝，是上帝之佐也。……五帝可得稱天佐，不得稱上天，鄭以五帝為靈威仰之屬，非矣。」³³⁾故王肅主「一天說」。實則，鄭玄以五帝配昊天上帝之說，形式上類似《周禮》五行輔天之思想。但今人彭林就指出《周禮》的五帝是五行帝，五行配天的思想也見於《周禮》³⁴⁾。然而，鄭玄引緯書創五帝之名號，畢竟怪謬不可信，且天與上帝卻增加到六位，郊祀祭天，便要祭祀許多上帝，天與上帝俱失卻其至尊唯一之義。因此，黃宗羲不得不批判鄭玄之說，而與王肅同調，宣稱：「天一而已」，上帝亦然。

3) 佛教錯認天為「諸天」

黃宗羲於批判漢儒鄭玄錯誤的見解後，轉而批判佛教：

釋氏益肆其無忌憚，緣「天上地下，唯我獨尊」在言，因創為諸

32)《周禮·春官·宗伯》，見《十三經注疏》，第3冊，頁290。

33) 見秦蕙田撰，方向東、王鐸點校：《五禮通考》（北京：中華書局，2020年），頁139。

34) 彭林指出，《左傳》昭公二十九年始有以句芒(木)、祝融(火)、蓐收(金)、玄冥(水)、后土(土)為五行之官之說，到《呂氏春秋》十二紀，句芒等五官被升格為五行之神，各主一方之事。參彭林：《〈周禮〉主體思想與成書年代研究》增訂版（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁27-32。

天之說，佛坐其中，使諸天侍立於側，以至尊者處之於至卑，効奔走之役。顧天下之人，習於見聞，入彼塔廟，恬不知怪，豈非大惑哉！³⁵⁾

也許黃宗羲對佛教的理解不夠深入，但由他的批判看來，他認為佛教將儒學的至尊唯一之「天」，扭曲為「諸天」之說。他指出釋迦牟尼佛為最尊，其出生時有「天上天下，唯我為尊」之言³⁶⁾。而佛教所謂「天」，是梵文Deva的意譯，音譯為「提婆」，原為婆羅門教之天神，佛教將其吸收為護法之諸神，又稱諸天鬼神，是佛教五趣(地獄、餓鬼、畜生、人、天)之一，漢傳佛教則有二十四諸天。在黃宗羲看來，在佛寺中釋迦牟尼佛坐居中之尊位，諸天侍立其側，此乃以至尊者處於至卑者中，諸天為佛陀役使，亂尊卑之序。然而天下之人習焉而不察，不知已扭曲「天」之至尊義。顯然地，黃宗羲所理解的佛教「諸天」，意指「擬人化」的諸神(anthropomorphic gods)³⁷⁾，所謂：「佛氏之言，則以天實有神，是囿於形氣之物。」更嚴重的是，黃宗羲認為，在佛教以悟「真空」為主要的思想下，錯認儒家至尊唯一的形上之「天」為囿於形氣之物(諸天)，遂導致儒家「敬天」的「敬畏之心」蕩然無存，儒者又不知如何回應，黃宗羲乃有「獲罪

35) 《黃宗羲全集》，第1冊，《破邪論上帝》，頁195。

36) 《修行本起經·菩薩降身品》：「夫人攀樹枝，(佛)便從右脅生墮地。行七步，舉手而言：『天上天下。唯我為尊。三界皆苦。吾當安之。』」

37) 'anthropomorphic' 或譯「擬人化」、「人形化」、「神人同形」、「神人同形同性」，從宗教來說，諸譯名皆用來表示以人的特徵、情感、意志來比擬神，神與人是同形同性的。如華人的民間宗教中，認為神都是人變的，如關公、媽祖等。筆者按照初期來華傳教士與明末儒者的描述，以「擬人化」稱之。

於天」的沉重反思與慨嘆³⁸⁾。

4) 天主教錯認天為「人鬼」

黃宗羲不僅批判佛教，也批判天主教以「人鬼」為「天」：

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，並上帝而抹殺之矣。³⁹⁾

相較於佛教之言「諸天」，黃宗羲肯定天主教的「抑佛崇天」。因為在利瑪竇的《天主實義》中，我們不僅可以看到天主教「補儒易佛」的傳教策略，也可以讀出天主教對佛教的理論與實踐，採取全面的批判態度。如《天主實義》第二篇論「萬物真原」時，就批判佛教的空無教義；第五篇批判佛教的輪迴觀及其戒殺生；第七篇批判佛教：「不尊上帝，惟尊一己耳已，昧於大原大本。」⁴⁰⁾也批判佛教是偶像崇拜的宗教。另一方面，利瑪竇視中國之「上帝」為天主教之「天主」，強調天主至尊唯一，為萬有真原，且以「欽崇上帝」⁴¹⁾為要，也符合儒學敬天、畏天、知天、事天的思想。雖然黃宗羲與利瑪竇批判佛教的論據不同，但儒學與天主教「敬天」、「崇天」的大方向是一致的。

不過，進一步追問：儒學的「天」與「上帝」之含義，是否與天主教的「天

38) 黃宗羲於《破邪論上帝》文末慨嘆云：「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，所謂『獲罪於天』者也。」（《黃宗羲全集》，第1冊，頁195。）

39) 《黃宗羲全集》，第1冊，《破邪論上帝》，頁195。

40) 《天主實義今注》：7-494，頁199。

41) 《天主實義今注》：7-485，頁197。

主」相同？黃宗羲就批判天主教錯認「天」為「人鬼」，當然也就抹殺「上帝」。黃宗羲所謂的「立天主之像記其事」，可能從艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)1637年刊行於福建《天主降生言行紀像》，或是湯若望1640年刊行於北京的《進呈畫像》得知，因兩者都以圖像的方式，記述天主降生成為耶穌的生平言行事蹟。再者，利瑪竇《天主實義》(1603)第八卷已經提及天主降生為耶穌，耶穌是天主降生的名號⁴²⁾；而艾儒略於1635年初刻《天主降生言行紀略》也以《聖經·新約》四部福音書(《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》、《路加福音》、《若望福音》)的譯述，記載耶穌降生、宣講福音、受難、復活、升天，在世三十三年救世贖人的行事垂訓⁴³⁾。如是，天主教所崇敬之天主，轉以耶穌為中心。故有非奉教的儒者蔣德璟(1593-1636)就質疑：「比讀其書，第知其竊吾儒事天之旨，以為天主即吾中國所奉上帝，不知其以漢哀帝時耶穌為天主也。」⁴⁴⁾換言之，耶穌會士以耶穌為天主，引發中國儒者的質疑與批判，黃宗羲也不例外。

在黃宗羲看來，天主教的耶穌，只可視為人鬼，不可視為天或上帝。他從魂魄的觀點，指出人死為鬼，人死後之魂，若愚凡之魂有聚有散；而聖賢之魂，長留天地不散⁴⁵⁾，與天地之氣(元氣)相通，形著為人鬼。他曾舉東林黨遇難的諸君子如黃尊素(1584-1626)、楊漣(1572-1625)、周宗建(1582-1626)之貞魂耿耿不散，現形著鄉⁴⁶⁾。他也以古時王者之社稷祭祀為例，說明「人鬼」之所指。他於《孟子師說》詮釋《孟子》「民為貴，社稷

42) 《天主實義今注》：8-580，頁217。

43) 參艾儒略：《天主降生言行紀略》，《萬日畧經說》，收入張西平、(意)馬西尼(Federico Masini)、任大援、(意)裴佐寧(Ambrogio M. Piazzoni)主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯(鄭州市：大象出版社，2014年)，頁431-436。

44) 蔣德璟：〈破邪集序〉(1638年)，收入夏瑰琦編，徐昌治訂：《聖朝破邪集》(香港：建道神學院，1996年)，卷3，頁139。

45) 《黃宗羲全集》，第1冊，《破邪論·魂魄》，頁197。

46) 《黃宗羲全集》，第10冊，《遷祠記》，頁138。

次之」時，根據《周禮》賈公彥之疏，句龍為后土官，死後配食社神(五土之總神)，棄為稷官，死後名為田正，死後配食稷神。黃宗羲據此而言：「后土也，田正也，皆是人鬼，社稷乃造化之跡象。」⁴⁷⁾又說：

天地之間無一物不有鬼神，然其功用之及人，非同類則不能相通。社稷二氣，發揚莽盪，如何昭格，故必假已死龍、棄之人鬼，與我同類而通其志氣。是故配食者，非僅報其功也。……下此一國一鄉，……凡沒而祭於社者，皆是配食。今之城隍土穀，莫不以古來著名者實之，如文文山之為北平城隍，周新之為浙江城隍，呂珍之為紹興城隍，鄭虎臣之為會稽土穀之類，皆在耳目間，非著名者之為城隍土穀也，亦猶句龍、棄之配食一方耳。蓋城隍土穀之威靈。非人鬼不能運動也。⁴⁸⁾

依據上述，黃宗羲所謂的人鬼，就是聖賢或有功於世間者，死後之魂得以與天地之氣相通，故祭祀時得以配食，且因人鬼與人同類而通其志氣，乃成為人與神明感通的中介者。郊天祭地之祭祀，得以配食者，俱是人鬼。在這個意義下，人鬼作為祭祀的對象與神人的中介者，是「擬人化」(神人同形同性)之神。

當黃宗羲以人鬼來理解耶穌時，他僅能理解耶穌的人性，故天或上帝不能以人鬼視之。這也顯示黃宗羲所理解的天或上帝，不能以「神人同形同性」論之，以凸顯天或上帝的至尊唯一的絕對性。然而，就天主教三位一體(trinity)的教義言，耶穌基督是天主的第二位格，祂是真「天主」又真是「人」，是至高無限天主之道成肉身(incarnation)的自我啟示。作為

47)《黃宗羲全集》，第1冊，《孟子師說》，頁160。

48)《黃宗羲全集》，第1冊，《孟子師說》，頁160-161。

啟示宗教的天主教，必須藉由天主降生為耶穌來救贖世人，人才能體認天主的奧秘。因而，來華耶穌會士必須將天主聖三論、基督論、救贖論、末世論整體通貫，才能闡揚「天主」之實義。持平而論，天主降生為耶穌，耶穌具有天主性與人性的「二性一位」(two natures in one person)的基督論(Christology)問題，晚明非奉教儒者很難理解，耶穌會士的闡釋也極費力，困難重重，最後只能訴諸信仰。

5) 宋明儒(朱熹)之失—天即理

黃宗義思想雖植根於宋明理學的土壤，但繼批判佛教、天主教之後，他也轉而批判朱熹的「天即理」。但在分析黃宗義批判「天即理」的論據前，有必要分析宋明儒對天與上帝之論述的轉變，才能切中黃宗義批判之肯綮。大抵而言，程明道(顥，1032-1085)、程伊川(頤，1033-1107)、朱熹都曾談論過「天」與「上帝」，其中，程明道的說法，頗具代表性：

① 《詩》、《書》中凡有一個主宰底意思，皆言帝。有一個包涵徧覆底意思，則言天……上下千百歲中，若合符契。⁴⁹⁾

② 言天之自然者謂之天道，言天之賦于萬物者謂之天命。⁵⁰⁾

③ 「忠信所以進德」，「終日乾乾」，君子當終日對越在天也。蓋「上天之載，無聲無臭」，其體則謂之易，其理則謂之道，其用

49) 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷2上，《二程集》(北京：中華書局，1981年)，頁30。

50) 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷11，《二程集》，頁125。

則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。孟子於其中又發揮出浩然之氣，可謂盡矣！故說神「如在其上，如在其左右」，大小大事而只曰「誠之不可掩如此夫」，徹上徹下，不過如此。形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。⁵¹⁾

程明道所詮釋的天、帝、天道、天命諸名，皆屬於「形而上之謂道」的超越層，若用哲學的術語言，則意味著「形而上之實體」。而天之所以為道，即在於「生生之謂易」，「天只是以生為道」⁵²⁾，這是天的真實內容。在此意義下，就天之生生有則有序言，天是生理；就天自身能生生不息起妙用，天亦是神。猶有進者，明道還指出此超越性的「天」亦內在於人而為人之「性」，由此展開「率性」之「道」、「率性」之「教」，「浩然之氣」諸人道之實踐，且呈現於形而下的經驗世界。亦即，經由君子內在心性之「進德修業」、「終日乾乾」，「對越在天」乃由「超越地對」，轉為「內在地對」⁵³⁾。超越的天或上帝，不必透過王者之祭祀，人人皆可由內在的心性修養功夫，面對且通達至尊的天或上帝，所謂「觀體承當」，並臻至「器亦道，道亦器」的圓融化境。故宋明理學之「天」以形上實體之生生言，「上帝」以主宰言，既超越又內在，天道性命相貫通，此乃共識。

然而，降至程伊川與朱熹，「天」與「上帝」轉從理氣論來立論。程伊川與其弟子有如下的對答：

51) 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷1，《二程集》，頁4。

52) 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷2上，《二程集》，頁29。

53) 參牟宗三：《心體與性體》，第2冊（台北：正中書局，1987年），頁22。

又曰：「天與上帝之說如何？」

曰：「以形體言之謂之天，以主宰言之謂之帝，以功用言之謂之鬼神，以妙用言之謂之神，以性情言之謂之乾。」⁵⁴⁾

朱熹也面對類似的提問：

① 蒼蒼之謂天，運轉周流不已便是那箇。而今說天有箇人在那裏批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。又問經傳中「天」字。曰：「要人自看得分曉，也有說蒼蒼者，也有說主宰者，也有單訓理時。」⁵⁵⁾

② 又問：「天，專言之則道也」。曰：「所謂『天命之謂性』，此是說道；所謂『天之蒼蒼』，此是形體；所謂『惟皇上帝降衷於下民』，此是謂帝。以此理付之，便有主宰意。」⁵⁶⁾

伊川與朱熹都指出「蒼蒼之天」是指天之「形體」，屬形而下。此有形(體)之「天」包乎地，以氣運行不息，這是傳統對於「自然天」的經驗描觀察與認知。故此「蒼蒼之天」，是以陰陽五行的氣化循環(運轉周流不已)來理解的，如寒暑、晝夜、闔闢、往來皆是氣之運行，而氣之屈伸、妙用也都屬於形而下之氣，亦可說「天」即是「氣」。但伊川與朱熹都不僅止於自然哲學的思考而已，他們將作為「氣」的「蒼蒼之天」進行形上學

54) 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷22上，《二程集》，頁288。

55) 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1986年)，第1冊，卷1，頁5。

56) 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，第5冊，卷68，頁1684。

的思考。伊川斷言：「離了陰陽更無道。所以陰陽者是道，陰陽氣也。氣是形而下者，道是形而上者。」⁵⁷⁾朱熹則認為：「天地之間陰陽交錯，……寒暑、晝夜、闔闢、往來，而實理於是流行其間。非此，則實理無所頓放。」⁵⁸⁾顯然地，「蒼蒼之天」的氣化之所以能運行不已，乃是因形而上的「所以然」之「理」為其存在根據，在此意義下，「理」是形而上的「存在之理」，而此「存在之理」的實現(具體化)則不離形而下之氣的錯綜變化。此即是朱熹「理氣不雜不離」的思維。在此理氣論思維下，「理」具有超越性而取代「天」(蒼蒼之天)作為形而上的實體(metaphysical reality)，強調哲學的含義。

然則，伊川與朱熹又如何理解「帝」(上帝)呢？他們皆就氣化之運行而有「主宰」來理解「帝」——「以主宰謂之帝」。亦即，氣化自然運行不息，「所以如此，必有為之主宰者」，此即是「帝」，亦即是「理」。且從朱熹詮釋「惟皇上帝降衷於下民」來看，「帝」之所以為「帝」，乃因「帝」以「此理付之」而降衷於民。因而依朱熹的理氣論，「帝」(上帝)與「理」的理論位階相同(理主宰氣)，故云：「帝是理為主。」⁵⁹⁾在朱熹看來，就「主宰」而言的「帝」(上帝)，並非如擬人化般而施予賞善罰惡的神人同形同性之神祇，如道家的三清大帝、玉皇大帝，沒有「理」之外「孰為主宰」的問題，而是如同「太極」作為超越的「存在之理」一樣，是「造化之樞紐，品彙之根柢」。換言之，「理」自身即是「主宰」，即是「帝」(上帝)。由此可見，朱熹雖認為「天」有自然天(蒼蒼之天)、主宰天(帝或上帝)、義理天(理)三義，但後二者幾乎同義。故朱熹理氣論思維下的「上帝」，是一位哲學意義上的神，是一種哲

57) 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷15，《二程集》，頁162。

58) 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，第6冊，卷68，頁2422。

59) 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁5。

學的理或原則⁶⁰⁾。

在程朱理學的理氣論思維下，「天」作為自然天，是以陰陽五行之氣化「流行」而言；「帝」(上帝)作為主宰天與「理」作為義理天，是以「主宰」而言。「流行」屬形而下之氣，「主宰」屬形而上之理。而在朱熹「理先氣後」的存有論意義下，也賦予理可以離氣而獨立的超越性。亦即，從形上學的反思來說，主宰天(帝)與義理天(理)可以脫離自然天(氣)而立論。職是之故，黃宗羲批判朱熹的「天即理」之說：

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，亦渾淆而不可分擘矣。⁶¹⁾

黃宗羲指出，朱熹僅以形上之「理」來解釋「天」(上帝)，雖從存有論的優先性保住天的超越性，但從宇宙生成論來看，作為「理」的「天」如何化生萬物，涉及創生動力問題，朱熹必須藉由陰陽之氣的流行才能說明。此即朱熹所言：「若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」⁶²⁾換言之，真正化生萬物的動力與實現原理是「陰陽五行」之「氣」，而「氣」作為此實現原理的所以然根據是「理」(存在之理)。在這個意義下，黃宗羲批判朱熹「天即理」之「理」只是抽象的「但理」(理而已)，無法起「生物」的作用，不能內在於萬物之生，而「理」的「主宰」義是虛說。他必須重新以元氣界定天之「流行」與「主宰」義。如前所述，天乃就元氣之生生不已的流行言，帝

60) 秦家懿著，曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》(廈門：廈門大學出版社，2010年)，頁87。

61) 《黃宗羲全集》，第1冊，《破邪論·上帝》，頁195。

62) 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

(上帝)則從元氣之生生不已而自有主宰言,天即上帝,本身是存在之理又是實現之理,故能使萬物生生不已。如是,黃宗羲乃將「形上之元氣」、「上帝」、「理」通貫為一,而非朱熹之割裂支離,真正回歸宋明儒以天與上帝作為形上實體的創生共識。

6) 昊天上帝的位格性

從前述黃宗羲「《易》言「天生人物」,《詩》言「天降喪亂」,蓋冥冥之中,實有以主之者」來看,他不僅恢復宋明儒言天與上帝之共識,並賦予天或上帝的位格性(personality)。細繹黃宗羲《破邪論·上帝》全文,全篇幾乎聚焦於論天,「上帝」乃就周初祭天切入。故《破邪論·上帝》文末,再度結穴於郊祀之禮:

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?⁶³⁾

黃宗羲認為,古人設郊祀(祭天)之禮,並非以天或上帝不可知而虛應故事、行禮如儀。相反的,郊祀之禮必肯定昊天上帝是真實不虛的存有,是至尊無對的位格神(Personal God),故能來格來享,人才能與之感通。

對黃宗羲而言,天之主宰謂之昊天上帝(天即上帝),從祭祀來說,就有位格性。他在《孟子師說》「明堂」章就顯示此義:

63)《黃宗羲全集》,第1冊,《破邪論·上帝》,頁195。

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，未必圓顙方趾，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。明祖不可以明堂，文王不可以配郊矣。⁶⁴⁾

黃宗義藉由周公「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝」的討論，指出「天、上帝一耳」，亦即，天與上帝指涉相同，立言分際有別，一物而兩名。析言之，黃宗義本於《孝經·聖治》「孝莫大於嚴父。嚴父莫大於配天，則周公其人也」之說，認為周公「宗祀文王於明堂，以配上帝」之用意與「郊祀后稷以配天」相同。其一，就黃宗義而言，天為元氣，是天地萬物之原，超越於天地萬物，又內在於天地萬物（無乎不覆，無乎不見），故

64) 《黃宗義全集》，第1冊，《孟子師說》，頁54-55。

祭天於郊，故人必以「至敬事之」。其二，周公郊祀后稷以配天，乃因后稷為周之始祖，「祖一而已，尊無二上」，天為萬物存在之原，后稷為周人血緣之原，故以后稷配天。其三，周公攝政時，「有仁父之心」，欲將其父文王配天，但始祖后稷已經配天，於是以天之名為上帝，並於明堂宗祀文王以配上帝。亦即，上帝是天之名，此是從人的角度「以人事天，引天以自近」，天尊而帝親，這是從人情之理而言，所謂「上帝也者，近人理也」。故「宗祀文王於明堂，以配上帝」則表「親與敬兼之矣」。郊祀與宗祀之空間雖不同(郊與明堂)，配食的對象也不同(郊祀后稷與宗祀文王)，但「配天」同於「配上帝」，前者從天的角度而言，天為昊天；後者從人的情理來說，天為昊天上帝，這是立言分際的不同(天人之分明)⁶⁵⁾，但「配天」同於「配上帝」，「昊天」即是「昊天上帝」。

值得注意的是，當黃宗羲從人之情理以上帝為天之名號時，一方面顯示人與上帝的關係是既親且敬(尊)，擴而言之，不僅只有天子可以祭天，人人皆可由此心性修養，得以內在地與越超越的上帝感通，這種感通的往來，往往肯定上帝的位格性。故宋明儒的「對越於天」也是「對越上帝」，功夫修養也具有宗教性，具有積極的意義⁶⁶⁾。另一方面黃宗羲也強調，人與上帝的關係並非擬人化的神人同形同性之關係，仍保有上帝的超越絕對性。故黃宗羲說道：「假令天若有知，其宰制生育，未必圓顙方趾，耳鼻食息如人者也。」同樣地，上帝宰制生育，未必如人之「圓顙方趾，耳鼻食息」。這樣的觀點，也是宋明儒者對上帝之為超越的絕對存有自身的共識。

65) 郭芳如錯解黃宗羲言「天人之分明」義，以為「昊天」異於「昊天上帝」，祭天與祭上帝不同。參氏著：〈天人之際：論黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋〉，頁120-124。

66) 參翟奎鳳：〈「對越上帝」與儒學的宗教性〉，《哲學動態》第10期(2017年)，頁33-39。

3. 丁若鏞論「上帝」

相較於黃宗羲對「天」與「上帝」的全面反思，丁若鏞則如同利瑪竇「容古儒(先秦儒學)、斥新儒(宋明儒學)」一樣，他不再使用性理學的思維方式，強調回歸先秦儒學—洙泗學。丁若鏞的「上帝」論述，從他早年的《中庸講義》(1782)至晚年的《春秋考徵》(1833)，都有論及，對於昭事「上帝」，沉潛究索，成一家之言。值得注意的是，丁若鏞對上帝的論述，是從四書六經的經典詮釋與祭祀(郊祀)立論，強調恢復先秦儒家的上帝含義。其中，憑藉《中庸》的詮釋最為集中，而《春秋考徵》對郊祀之禮(祭天)也著墨辨異甚深。

1) 天、上帝與鬼神

丁若鏞對上帝的理解，與其對天、鬼神的理解密切相關。在丁若鏞看來，《中庸》以「天命之謂性」開篇，而以「上天之載，無聲無臭」結束，故「知天」是《中庸》的詮釋重點⁶⁷⁾。據此，丁若鏞強調：「君子不可以不修身。思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」換言之，「知天為修身之本」⁶⁸⁾。何謂「知天」？丁若鏞訴諸《中庸》經文，則是「質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也」(29章)且由此推知：「聖人既人，則鬼神非乎？」⁶⁹⁾言下之意，「知天」須明於「鬼神」之

67) 丁若鏞於《中庸講義補》指出：「夫《中庸》之書，節節皆從天命而來，節節皆歸致於天命。故道之本末，於是乎該。是以首章則自天命，而性而道，至於隱也微也，統歸於不可離之天命而貫徹焉，下文則自成己而成物，至於天下也國家也，統於知天而終於天載焉。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》二，頁320。

68) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》二，頁259。

69) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁317。

說，「知人」須俟於「聖人」之教。

丁若鏞曾言及天的不同含義，如云：「『高明配天』之天，是蒼蒼有形之天；『維天於穆』之天，是靈明主宰之天。」⁷⁰⁾又說：「況先儒言天，原有二種，其一自地以上謂之天；其一以蒼蒼大圓謂之天。」⁷¹⁾顯然地，丁若鏞認為《中庸》所強調的「天」，不是蒼蒼之天(含與地相對的天空，以及上天、下天、水火土石、日月星辰等萬物的自然界)，而是作為靈明主宰之天，是人與萬物之原。此靈明主宰之天，或曰上天，或曰天道，或曰天命，雖無聲無臭，卻「廣大神妙，無所不能」，「至隱而能見，至微而能顯」⁷²⁾無所不在。就天與人的關係言，天可以「丁寧告戒」⁷³⁾人，可以「直通人心，無隱不察，照臨此室，日監在茲」⁷⁴⁾；而從天與萬物的關係說，則是「日月星辰之運而四時不錯，風雷雨露之施而百物以蕃，亦默自主宰而已」⁷⁵⁾，天為造化萬物之主宰。尤其，此靈明主宰之天，其鑒臨無間動靜⁷⁶⁾，可以察人善惡，福善禍淫。在這個意義下，天具有位格性，是超越於人與萬物的絕對他者、終極實在。

此靈明主宰之天，丁若鏞又謂之「上帝」⁷⁷⁾，特別從郊祀的對象來說，祭天就是祭祀上帝。此義特別見於丁若鏞對《中庸》16章(鬼神之為德其盛矣節)的闡釋。該章原文是：

70) 《定本與猶堂全書》，第2冊，〈中庸策〉，頁76。

71) 《定本與猶堂全書》，第6冊，〈中庸講義補〉，頁283。

72) 《定本與猶堂全書》，第6冊，〈中庸自箴〉二，頁249。

73) 《定本與猶堂全書》，第6冊，〈中庸自箴〉二，頁233。

74) 《定本與猶堂全書》，第6冊，〈中庸自箴〉一，頁233-234。

75) 《定本與猶堂全書》，第6冊，〈論語古今注〉，頁319。

76) 《定本與猶堂全書》，第6冊，〈中庸講義補〉，頁288。

77) 《孟子要義》云：「天之主宰為上帝，其謂之天者，猶國君之稱國，不敢斥言之意也。」《定本與猶堂全書》，第7冊，頁288。《論語古今注》也說：「天，謂上帝也。」

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』夫微之顯，誠之不可掩，如此夫！」

丁若鏞的詮釋則是：

- ① 天下之人，「齊明盛服，以承祭祀」，則此祭，郊祭也。郊所祭者，上帝也。上帝之體，無形無質，與鬼神同德，故曰鬼神也。以其感格臨照而言之，故謂之鬼神。
- ② 上天之載，無聲無臭，故曰「弗見弗聞」。萬物在上天造化之中，如魚在水中，游泳呼吸，不能離水。故曰「體物而不可遺」。體物者，物體之充也。
- ③ 鬼神之體，無形無質，物之至微者，無以踰於鬼神也。然天道至誠，其顯於功化者，至昭至著，故人雖弗見弗聞，皆齊明承祭，如在其上，如在其左右，如將目見，如將耳聞，則至微之體，其顯若是矣。誠則必著，有不著乎？故曰「誠之不可揜」如此。⁷⁸⁾
- ④ 天地鬼神，昭布森列，而其至尊至大者，上帝是已。文王小

78) 以上三則引文見《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》二，頁253。

心翼翼，昭事上帝，《中庸》之戒愼恐懼，豈非昭事之學乎？⁷⁹⁾

據此，我們可以進一步討論丁若鏞有關「天」、「上帝」、「鬼神」的關係。如前所述，「質諸鬼神而無疑」之鬼神即是天，而靈明主宰之天即是上帝，在此脈絡下，天、鬼神、上帝是同一指涉，只是立言脈絡不同而已。但在〈鬼神之為德其盛矣〉此節，丁若鏞的詮釋很獨特。其一，他認為「使天下之人，齊明盛服，以承祭祀」，特指郊祀，郊祀的對象是上帝。故此節「鬼神之為德，其盛矣乎」所言「乃讚美天德」⁸⁰⁾，此章之「鬼神」、所引《詩經》「神之格思」之「神」，特指「上帝」。其二，萬物皆在上天的造化中，如魚在水中，不能離水而存活，故上天之載「體物不可遺」，意味著上天「包含萬物，為物體之所充，故物不能自遺」⁸¹⁾，天即是上帝，是造化之主宰，萬物作為「物體」⁸²⁾是具體的存在實體(substance)，乃天(上帝)所創造的具體之物。亦即，萬物不能離天之造化而存在，猶如魚不能離水而存在。其三，他提及「上帝之體，無形無質」與「鬼神之體，無形無質」相同，「上帝」與「鬼神」皆作為純粹的精神自立體(實體，substance)，二者既無形體也無質料，不屬於「物類」與「人類」，且「上帝」與「鬼神」同德，兩者都有超越時空限

79) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁320。

80) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁317。

81) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁318。

82) 感謝匿名審查者的提點，丁若鏞所使用的「物體」一詞，有其獨特用法。他捨棄朱子的體用論，而採用利瑪竇「自立體」(實體，substance)與「依賴體」(附質，accident)之亞氏實體學(ousiology)框架。故「物體」並非「物之體」之意，而是取其「physical object/body(具象之物、實體)」之意，物體即實體。丁若鏞也創造性地運用「人體」與「物體」之概念。如云：「方員，雖不離物形，而未嘗為物體，與長短厚薄大小之等，同歸物情，不得為物體，是無形者也。」又云：「目力耳力，雖不離人體，其視聽之能，實無形質。」(《定本與猶堂全書》，第23冊，《樂書孤存》，〈論六律與五聲不同〉，頁37。)

制的「感格臨照」之特性(鬼神之德)。據此,上帝與鬼神特性相同,上帝屬於「泛稱的鬼神」(多)之列。其四,在天、地、鬼神中,上帝是「至尊至大」的鬼神,祂主宰且統禦諸鬼神。就此而言,上帝是「特稱的鬼神」(一),只有一位,至尊無比;而森列於天地之間的諸鬼神則是「泛稱的鬼神」,舉凡天神、地示、人鬼皆屬之。其五,只有作為上帝的鬼神(特稱)能「體物而不可遺」,而泛稱的天神、地示、人鬼,如社稷、五祀、先祖之神,「不可體物而不可遺」,不可曰「天下之人,齊明承祭」,不可曰「夫微之顯,誠之不可揜」⁸³⁾。亦即,上帝與諸鬼神(天神、地示、人鬼)的存有論位階截然不同。

丁若鏞詮釋〈鬼神之為德其盛矣〉此節除特別彰顯上帝作為「特稱的鬼神」(一)外,也論及「泛稱的鬼神」(多):

今按《周禮·大宗伯》,所祭鬼神,厥有三品,曰天神,二曰地示,三曰人鬼。天神者,昊天上帝、日月、星辰、司中、司命、風師、雨師,是也。地示者,社稷、五祀、五嶽、山林、川澤,是也。人鬼者,先王、先公、先妣之廟,是也。祭祀之秩,雖有三品,其實天神、人鬼而已。⁸⁴⁾

又說:

天以天神各司水、火、金、木、土、穀、山、川、林、澤,人主亦使人臣分掌是事。及其後世,乃以人臣之有功者,配於天神,以祭

83) 《定本與猶堂全書》,第6冊,《中庸講義補》,頁317。

84) 《定本與猶堂全書》,第6冊,《中庸講義補》,頁315。

社稷，以祭五祀，以祭山川，則名雖地示，其實皆天神、人鬼也。⁸⁵⁾

丁若鏞根據《周禮》的分類，指出「泛稱的鬼神」有三類，天神、地示、人鬼。天神指執掌天上之日、月、星辰等諸神；地示與土地相關，乃執掌社稷、五祀、五嶽、山林、川澤等諸神；人鬼則是指人死之後祭祀的祖先神。昊天上帝位雖位於諸「天神」之中，但祂是超越於諸天神之上的至尊者，而諸天神則「為上帝之臣佐」。⁸⁶⁾又丁若鏞對「地示」的分類是可上可下，一方面他將「地示」視為「天神」，所謂：「社稷、五祀、五嶽、山林之神，都是天之明神……」。⁸⁷⁾另一方面，「地示」中的社稷(土神、穀神)、五祀(五行之神)，後由有功之臣配食，就此而言，「地示」是人神同形同性之神，實是「人鬼」。故「泛稱的鬼神」在丁若鏞看來，其實是兩類：「天神」與「人鬼」。有趣的是，丁若鏞還認為「天神」中又有善神與惡鬼的區分。他提及：「然鬼神之中，亦有善神、惡鬼。……《周禮》『祀日月、星辰、司中、司命、社稷、五祀』，此明是善神之保佑吾人者也。《左傳》云『投諸四裔，以禦魑魅』，《國語》云『木石之怪夔魍魎』，此明是惡鬼之害人者也。」⁸⁸⁾丁若鏞對「泛稱的鬼神」之分類，猶如《天主實義》對天神(天使)的分類，亦即，無限的天主與有限的人類之間，存在無形而有靈覺的「天神」，天神有善有惡，邪惡之神則為魔鬼⁸⁹⁾。

85) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁315-316。

86) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁317。

87) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁338。

88) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《心性總義》，頁199。

89) 《天主實義今注》：4-208，頁132。

值得注意的是，上述丁若鏞對於天、上帝、鬼神的理解框架或分類，不再使用性理學的哲學典範—理氣論，轉而化用《天主實義》的思維框架—無形的精神(incorporeal spirit)與有形的物質(corporeal matter)⁹⁰⁾。他反對性理學「天即理」⁹¹⁾或「鬼神為陰陽二氣」的論據⁹²⁾，幾乎與《天主實義》如出一轍，他對「天」、「上帝」與「鬼神」的論述，亦近似《天主實義》。如天與上帝，都是「無形無質」的精神自立體，是具有靈覺(靈明主宰)，是至尊至大的位格神，為萬物之原，而不是性理學的太極或理。「泛稱的諸鬼神」也不是陰陽二氣之良能，而是「無形無質」的精神自立體，是真實的存有者。

2) 郊禮(祀天)與上帝

丁若鏞在論述上帝時，亦從祭祀的角度，著重反思郊祀之禮的相關爭議，以凸顯上帝的至尊性、唯一性。因此，他特別重視經文〈郊社之禮所以事上帝〉(19章)之所指，他認為：「『齊明盛服，以承祭祀』(鬼神章)，郊社之禮也。」⁹³⁾並援引《國語·周語》來反駁朱子「不言后土者，省文也」⁹⁴⁾的解釋：

〈周語〉內史過曰：「古者，先王既有天下，又崇立上帝、明神而

90) 參宋榮培著，朴光海、呂鉅譯：《東西哲學的交匯與思維方式的差異》，頁98。

91) 丁若鏞批評云：「今人以天為理，以鬼神為功用，為造化之跡，為二氣之良能，心之知之，杳杳冥冥，一似無知覺然。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁316。

92) 丁若鏞認為：「陰陽之名，起於日光之照掩。」又說：「況五行不過萬物中五物。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁283、285。

93) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》二，頁258。

94) 朱子的章句是：「郊，祀天也。社，祭地。不言后土者，省文也。」

敬事之。」由是觀之，祭明神，亦所以事天，不言后土，非省文也。⁹⁵⁾

丁若鏞認為，郊社之禮並非指「祀天」與「祭地」兩種祭祀，而是指「郊祀」(祭天，祀上帝)而已，故「不言后土，非省文也」。因為郊祀不與祭地相對，它有其獨特性，只是祀天、敬事上帝而已。但經文明言「郊社之禮」，丁若鏞的解釋是，《國語·周語》視祝融為明神，《國語·晉語》亦以蓐收為天神，故社稷、五祀之神也可以稱之為天神。社雖為地示之神，亦可納入天神，「地示」與「天神」同出一源一上帝，在此意義下，丁若鏞的論據是：「上下神、示皆受帝命，保佑萬物，而王者祭而報之，無非所以事天也。」⁹⁶⁾亦即，王者得祭天神、地示，郊祀雖以祭祀上帝為主，但也包含承上帝之命的明神(天神、地示)，故「不言后土，非省文也」。也許丁若鏞也意識到他此論據的曲折，故又持保留態度說：「但后土既為社神，又為五祀之神(昭公二十九)，似為疊祀，或其中有異義，今不可考。」⁹⁷⁾另一個以「郊社之禮」為郊祀的論據是：「地示之祭，亦必以人鬼配於本神……郊禮亦必以聖人配於上帝」⁹⁸⁾，故郊祀之禮的層級不與地祭相侔。由此可見，丁若鏞要論證「郊社之禮」為「郊祀」(祭天、祀上帝)的論據雖薄弱，但他的立場與主張卻很鮮明：「郊社之禮所以事上帝」是郊祀，是祭祀天地萬物之原一上帝。丁若鏞的論據雖與利瑪竇不同，但基本立場是一致的⁹⁹⁾。

95) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》二，頁258。

96) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸講義補》，頁338。

97) 同前註。

98) 同前註。

99) 利瑪竇借西士言：「《中庸》引孔子曰：『郊社之禮，以事上帝也。』朱註曰：『不言后土者，省文

3) 昊天上帝非五帝, 是唯一神、至上神

事實上, 丁若鏞極為關切郊祀之禮, 因郊禮涉及人們對天或上帝的理解。但他反思郊祀之禮時, 卻指出《孝經》與鄭玄的六天說, 是誤解錯認上帝的亂源。他駁斥《孝經》周公嚴父(尊父)配天之說, 所謂「郊祀后稷以配天, 宗祀文王於明堂, 以配上帝」, 他質疑傳世《孝經》義理不通貫, 而後之注疏者又將天與上帝二分, 遂歪曲郊祀之禮, 也誤解上帝之義。丁若鏞以六條理據批判《孝經》之說, 茲舉其中數條如下:

天只是帝, 帝只是天, 今也分而二之, 以蒼爲大, 以帝爲小, 遂使郊天大禮屬之穹蒼, 其非理, 二也。

生而宮室者, 死亦貌之。故爲之宗廟, 以祭祖考, 爲之學宮, 以祭先聖。神示之祭而行事屋中, 九經無文。惟亡國之社屋而廢之。此天下之至辱也, 豈有皇皇上帝而祭之於屋下者? 祭帝之禮, 下不增地, 上不蔽天。故氈案無障, 帟幕不設, 敬之至也。明堂祭帝, 古有是乎? 其非理, 三也。¹⁰⁰⁾

漢儒既以后稷配於青帝, 以當上辛之郊, 則后稷所配, 一帝而已。今以文王全配五帝, 則文王之禮縛於后稷, 又何以后稷曰郊, 文王曰宗, 尊彼而卑此乎? 其非理, 五也。¹⁰¹⁾

在丁若鏞看來, 天即是上帝, 《孝經》「郊祀后稷以配天, 宗祀文王於明堂, 以配上帝」所指之「配天」同於「配上帝」, 祭天即是祭上帝, 故云「天

也。』竊意仲尼明一之以不可爲二, 何獨省文乎?」見《天主實義今注》: 2-104, 頁100。

100) 《定本與猶堂全書》, 第14冊, 《春秋考徵》, 〈吉禮·郊六〉, 頁81。

101) 《定本與猶堂全書》, 第14冊, 《春秋考徵》, 〈吉禮·郊六〉, 頁82。

只是(上)帝(上帝), 帝(上帝)只是天」。且祭祀之地點在郊, 故「下不增地, 上不蔽天。故氎案無障, 帟幕不設」, 以表敬天、尊天之義。然而, 將天與上帝二分的始作俑者就是鄭玄。依據鄭註:「郊, 謂園丘祀天也。明堂, 天子布政之宮也。周公因祀五方上帝於明堂, 乃尊文王以配之也。」若按此註, 郊祀的對象是昊天上帝, 而周公尊父配天之上帝是五方上帝。且鄭玄又引緯書, 遂有五帝之名號, 如蒼帝曰靈威仰等謬說, 繼而以天上星座指稱之。如是, 天有六天, 上帝有六位, 郊祀的對象轉而為有形的蒼蒼之天(穹蒼)。而在祭祀進行時, 一方面會以為昊天上帝為大為尊, 五方上帝為小為卑; 另一方面又會以文王配五方上帝之禮比后稷配天之禮更為繁瑣, 後者祭祀五位上帝(五方上帝)則是以后稷為卑, 文王為尊。且同一祭祀, 其地點一在郊, 一在明堂, 頗為混亂。由此可見, 鄭玄之說自相矛盾。《孝經》與鄭玄之說皆謬, 丁若鏞乃斷言:「《孝經》別言天、帝, 本是謬義, 而原其本意, 則天尊而帝親, 天博而帝專, 天是渾稱, 帝是特稱。今乃以配天為蒼帝, 以配上帝為並配五帝, 乖反極矣。」¹⁰²⁾

除此之外, 丁若鏞在〈鄭氏六天之辨〉一再駁斥鄭玄之謬:

青帝、赤帝之說本出緯書。其妖邪屑越, 大悖極逆, 不可言也。列星為物, 無靈無覺, 乃以紫微一星尊之為天皇大帝, 以太微五星命之曰五方天帝, 橫說豎說, 以誣上尊。罪至於此, 何以赦之? 《周禮》日月星辰, 宗伯祭之者, 為天之明神司其轉動也, 豈謂彼有靈哉? 上自秦、漢, 下逮明、清, 其郊祀之禮, 誣罔如此, 上帝其享之乎? 鄭玄於此, 其無所逃罪矣。¹⁰³⁾

102) 《定本與猶堂全書》, 第14冊, 《春秋考徵》, 〈鄭氏六天之辨〉, 頁286。

103) 同前註, 頁284。

又說：

《周禮·大宗伯》唯有「昊天上帝」一號。皇天上帝即昊天上帝，分而為二，已極舛陋。況上帝之體，無形無聲，視之而弗見，聽之而弗聞。今乃以紫微一星為天皇大帝，太微五星為五方天帝，則無靈有形之物，推尊為帝，至五至六，而**昊天上帝，唯一無二之位**，已泯晦而不章矣。¹⁰⁴⁾

如前所述，《周禮》有「祀昊天上帝」，又有「祀五帝」的記載，鄭玄遂將二者視為同一祭祀(郊祀)，以昊天上帝等同五帝，且又引用緯書之說，而有五帝之名號。更荒謬的是，鄭玄又將昊天上帝與五帝視為天之星座，前者為紫微星(北極星)，尊為天皇大帝，後者為太微五星，命為五方天帝。丁若鏞批判鄭玄此說影響甚深，從秦、漢到明、清，郊祀之禮的對象竟是蒼蒼之天的「無靈有形之物」——紫微星(天皇大帝)、太微星(五方天帝)。在丁若鏞看來，鄭玄六天之謬，逼顯「祀昊天上帝」與「祀五帝」不同，前者是郊祭，祭祀的對象只有一位，是上帝(昊天上帝)；後者是禘祭，祭祀的對象有五位，即是五帝。丁若鏞對於「祀五帝」的理解是：「蓋自堯、舜之時，崇祀五帝(羲、農、軒、昊、顓)配食於昊天上帝，特祀其祖，亦配食於昊天上帝。彼名曰禘，此名曰郊。彼所以報五帝，故名之曰『祭五帝』。此所以事上帝，故名之曰『祀天』。」¹⁰⁵⁾據此，丁若鏞既指出：「五帝者，人帝也。」¹⁰⁶⁾又強調：「天與上帝，何得二之？」、「天與帝(上帝)同」、「天無二

104) 同前註，頁287。

105) 《定本與猶堂全書》，第14冊，《春秋考徵》，〈鄭氏禘祭之辨〉，頁304。

106) 《定本與猶堂全書》，第14冊，《春秋考徵》，〈先儒論辨之異〉，頁295。

帝」。¹⁰⁷⁾ 在此對比下，丁若鏞的總結是：「昊天上帝，唯一無二之位。」因此，丁若鏞所理解的上帝，乃是「至一無二謂之帝，至尊無對謂之帝」¹⁰⁸⁾ 論述至此，丁若鏞所論的上帝，是超越於人帝之上的唯一神、至上神、至高神，是超越的絕對他者。

4) 上帝造化天、地、神、人、萬物之類而宰制安養之

丁若鏞論先秦儒家上帝的另一獨特之處，在於他指出上帝創造天地萬物，他在〈先儒論辨之異〉說道：

上帝者何？是於天、地、神、人之外，造化天、地、神、人、萬物之類，而宰制安養之者也。謂帝爲天，猶謂王爲國，非以彼蒼蒼有形之天，指之爲上帝也。¹⁰⁹⁾

丁若鏞如同利瑪竇一樣，強調無形的靈明主宰之天與有形的蒼蒼之天的區分，天即是靈明主宰者之天，之所以「謂帝爲天」，就如同「謂王爲國」¹¹⁰⁾，國之主爲王，天之主爲帝(上帝)。在這個意義下，丁若鏞所謂的「上帝」，幾乎就是利瑪竇所指的「天主」。而當時反對天主教攻西派慎後聘(1702-1761)與安鼎福(1712-1791)也將「上帝」與「天主」視為同一概念。丁若鏞也許為了避免因信奉天主教所帶來的迫害，在其文集中，只見他

107) 同前註，頁294、295。

108) 同前註，頁297。

109) 同前註，頁301。

110) 感謝田炳郁教授的指點，「謂帝爲天，猶謂王爲國」是韓國古人的說法，至今老人家還如此說，此處「天」是「하늘님」或「하느님」，「國」是「나랏님」(或「나라님」)。原來「하늘」是天，加「님」表示上帝。「나라」是國，加「님」表示國王。有時候也直接用「하늘」來稱上帝。

以天為上帝，未見他以天主為上帝的事例。

值得注意的是，丁若鏞〈先儒論辨之異〉對上帝的定義與說明，似乎是化用《天主實義》的句式。《天主實義》首篇標題是：「論天主始制天地萬物而主宰安養之」，丁若鏞的句式則是「上帝造化天、地、神、人、萬物而宰制安養之」，這不免使人聯想兩者在意義上的關連性。既然上帝如同天主，故上帝當然是超越於天(蒼蒼之天)、地、神(鬼神)、人、萬物之上或之外的唯一神、至上神、至高神。天主教的天主與丁若鏞所理解的上帝，都是具有位格性之超越的絕對他者。猶有進者，天地萬物無論有形或無形(如天使)，都是天主所創造的。天主不僅創造天地萬物，且主宰、安養天地萬物。同樣地，丁若鏞認為儒家的上帝，也造化、宰制、安養「天、地、神、人、萬物」。問題在於，利瑪竇使用「始制」乃意味著天主「從無中創造」(*creatio ex nihilo*)的「創造」，丁若鏞則用「造化」；利瑪竇使用「主宰」，而丁若鏞用「宰制」。丁若鏞使用這兩個概念的含義，與利瑪竇相同嗎？

筆者根據韓國學者方仁精細深入的分析¹¹¹⁾，歸納幾個要點，並略為補充之。其一，就「始制」與「造化」而言，耶穌會士為了表達天主教的「創造」之義，曾試圖用中文的「造化」、「化生」、「制作」(利瑪竇)、「化成」、「造成」(賀清泰、艾儒略)、等概念來翻譯，直至今日，利瑪竇只用過一次的「天地創造」被保留下來。而丁若鏞使用的上帝「造化」天地萬物，似乎是在西學(天主教)的脈絡中使用，而非性理學脈絡中的使用。朱子曾舉例解釋「造化」：「造化之運如磨，上面常轉而不止。萬物之生，似磨中撒出，有粗有細，自是不齊。」¹¹²⁾他也舉老子所言：「天地之間，其猶橐籥乎？虛

111) 以下分析，參방인: 〈다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기〉, 《茶山學》44號(2004), 頁7-74。承蒙方教授惠賜論文與PPT，獲益良多，謹申謝忱。

112) 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁8。

而不屈，動而愈出。」(《道德經》第5章)¹¹³⁾來說明天地的造化。顯然地，性理學所使用的「造化」是指陰陽之氣自然運行不已。然而，丁若鏞在《陸德明釋文鈔》使用「西瓜之始生」來表達「天地創造之初」之法¹¹⁴⁾，也使用「今埴埴之家，其作甕瓦瓶罌……此亦洪造之理」¹¹⁵⁾來解釋「造物生物之法」。又丁若鏞也參照《乾鑿度》而言：「夫謂有形生於無形者，造化之謂也。」¹¹⁶⁾由此可見，丁若鏞使用「造化」一詞，近於天主教「創造」之義，遠於性理學「造化」之義。

其二，丁若鏞將《天主實義》的「主宰」改寫為「宰制」，似乎二者同義。如丁若鏞在《韓康伯玄談考》云：「一陰一陽之上，明有宰制之天。」¹¹⁷⁾《中庸自箴》也取「上天之載」為「上天之緯」義云：「緯者，宰也，宰制萬物，故謂之上天之緯。」¹¹⁸⁾方仁進一步推知，丁若鏞可能擔心性理學脈絡的「造化」無法充分表達「始制」(創造)之義，故用「宰制」一詞，既含主宰義，也含制作(創造)義。然而，性理學所謂「主宰」，意味著理主宰氣，而非上帝(天)主宰萬物。就此而言，丁若鏞使用「宰制」一詞之義，仍是近於西學脈絡，遠於性理學「主宰」之義。

承上所論，丁若鏞似乎有上帝創造天地萬物之說，趨向天主教的創造論。

113) 同前註。

114) 《定本與猶堂全書》，第17冊，《易學緒言》，卷4，《陸德明釋文鈔》，頁260。

115) 同前註，頁261。

116) 《定本與猶堂全書》，第17冊，《易學緒言》，卷1，《漢魏疑義論》，頁82。

117) 《定本與猶堂全書》，第17冊，《易學緒言》，卷2，《韓康伯玄談考》，頁107。

118) 《定本與猶堂全書》，第6冊，《中庸自箴》三，頁279。

4. 結語

黃宗義與丁若鏞俱是晚明與朝鮮時代後期卓越的儒者，他們的思想不僅具原創性與總結性，也影響十七、十八世紀的中、韓思想界。面對西學「天主」即是先秦儒學「上帝」的格義，他們各自進行儒學自身傳統的反思與批判。

在黃宗義在《破邪論·上帝》一章的全面反思批判下，論上帝必得論天。且在黃宗義「內在超越的元氣一本論」的思想下，天即是上帝，天以生生流行言，上帝就主宰說，二者名異實同。天與上帝既是哲學意義的形上實體，也是宗教意義的終極實在。尤其，上帝的含義，從周初以來，本出現在祭祀的脈絡中，因此，上帝由周初超越的絕對他者一位格神（外在超越），直到宋明理學以功夫修養所體認的「既超越又內在」的上帝（內在超越），上帝始終是真實的、超越的、絕對的存有自身，不能以神人同形同性之諸神視之。故從《破邪論·上帝》的反思中，顯示他從未放棄儒學的超越性，而在西學格義的回應上，他觸及基督論問題，並在郊祀之禮的反思中，將上帝轉為具有位格性的上帝，人人在當下心性修養時即可再現敬天之義。

至於丁若鏞則是從經典詮釋與祭祀（郊祀、祭天）的角度，同樣指出：天即是上帝，也具有位格性，時時鑒臨，是造化、宰制並安養天地萬物的唯一神、至高神、至上神。在這個意義下，上帝是超越的絕對他者，是人們敬畏（戒慎恐懼）的對象，屬於「外在超越」的上帝，與性理學的理解截然不同。雖然丁若鏞所論上帝幾乎與天主教所言天主含義相同，且有天主教創造論的趨向，但誠如方仁所言，丁若鏞與利瑪竇不同，他雖關注創造論，卻無末世論，故丁若鏞是以儒家為中心，追求以天主教思想來彌補儒家思想。

總之，從黃宗義與丁若鏞所論的上帝，就其作為至尊唯一的位格性存有自身言，不論是「內在超越」或「外在超越」的上帝，都是儒家事天、敬天之學的對象。在這個意義下，他們都趨向「儒家一神論」(Confucian monotheism)¹¹⁹⁾。但「儒家一神論」畢竟與「天主教一神論」不同。從格義的角度來看，天主教之「天主」與儒家經典的「上帝」，理論位階雖然相同，但其含義仍然不同。誠如明末清初儒家基督徒朱宗元所言：

是故天地之有主也，此主之宜事也，佛老之宜斥也，淫廟之宜蠲也，星卜矯巫之宜摒也，皆儒者所已言，其事已著，其理易知。若乃天主三位一體之秘[聖三論]，一位降世救贖之功[基督論]，萬民復活審判之義[末世論]，天地人物始生之原[創造論]，中華舊無言者，言之自西儒始、始於西儒，曷以知其不謬耶？¹²⁰⁾

僅就「天主」即是「上帝」的格義言，只是東西文化相遇的初階、過渡性階段，而天主教「天主」的實義，涉及三位一體的聖三論、基督論、末世論、

119) 「儒家一神論」(Confucian monotheism)是荷蘭漢學家許理和(Erik Zürcher)提出來的概念，用來指早期中國天主教徒的天主教信仰。他發現晚明中國基督徒在其著作中，與耶穌會士所教導的天主教教義有不同的取捨與處理。這差異就表現在中國天主教徒在闡釋天主教教義時，儒家之「天」的「位格化」構成第一與最基本的主题，天主崇拜是他們的信仰表徵。至於天主教教義中的天主降生成人(道成肉身)、基督的受難、復活等，只有次要的地位。參Erik Zürcher, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China," *Catholic Historical Review*, Vol. 83(Oct. 1997), Issue4, p. 6. 筆者認為許理和所指涉者，可謂狹義的「儒家一神論」，但筆者卻藉此概念來說明廣義的「儒家一神論」，亦即，凡聚焦於「天即是上帝」或「天主即上帝」之討論，而不涉及基督宗教歷史啟示教義的儒者皆屬之。丁若鏞亦屬之。

120) 朱宗元：《天主教教齡疑論》，《天主教東傳文獻三編》，第2冊，(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁543。

創造論的相貫通，這些都是中國文化思想本無的理論，亦是東方思想本無的異質理論。十八世紀的丁若鏞在一神論(monotheism)、創造論(creationism)上踏出第一步，為儒耶對話締造理論的可能性與思想空間，實有其啟發性與貢獻。

★本文曾宣讀於「茶山學與朱子學」國際學術研討會(2025年3月27日，臺北)，也作為國科會補助之專題研究計畫「晚明與朝鮮後期中韓儒者的儒耶對話—以『儒家一神論』為中心」(MOST 111-2410-H-001-058-MY3)的部分研究成果。承蒙《茶山學》三位匿名審查者惠賜修改建議，而方仁、田炳郁、李明輝等諸位教授的協助與指正，謹申謝忱。助理安城秀協助蒐集資料，一併致謝。

(논문투고일 2025년 9월 26일, 심사확정일 2025년 10월 19일, 게재확정일 2025년 10월 24일)

參考文獻

古籍

《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1989。

《修行本起經·菩薩降身品》

丁若鏞：《定本與猶堂全書》，首爾：茶山學術文化財團，2012。

王夫之著，谷繼明校注：《船山全書》，長沙：岳麓書社，2011。

安鼎福：《順菴集》，收入《韓國文集叢刊》，首爾：民族文化推進會，2001。

朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

艾儒略：《天主降生言行紀略》，收入張西平、(意)馬西尼(Federico Masini)、任大援、(意)裴佐寧(Ambrogio M. Piazzoni)主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，鄭州市：大象出版社，2014。

利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014。

夏槐琦編，徐昌治訂：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996。

程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，1981。

黃宗羲：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985。

黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，臺北市：華世出版社，1987。

劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

近人研究

Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China,” *Catholic Historical Review*, Vol. 83(Oct. 1997), Issue 4, pp. 614-653.

So-Yi Chung, “Introducing Christian Spirituality to Joseon Korea: Three Responses from Confucian Scholars,” *Religions*, 2018, pp. 1-14,

金榮一:《丁若鏞의 上帝思想》, 首爾: 景仁文化社, 2003.

김영주:《茶山 丁若鏞의 上帝 天觀에 관한 研究》, 東國大學博士論文, 2006.

정민:《서학, 조선을 관통하다》, 首爾: 김영사, 2022.

방인:〈다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기〉,《茶山學》44號(2004), 頁 7-74.

임부연:〈황종희와 정약용의 ‘심학(心學)’ 비교〉,《종교와 문화》45, 2003.

林月惠:〈丁茶山的心性思想—從西學靈魂論之格義談起〉,《中國文哲研究集刊》第64期(2024年3月), 頁37-93。

方祖猷:《黃宗羲長傳》, 杭州: 浙江大學出版社, 2011.

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.

朱宗元:《天主聖教豁疑論》,《天主教東傳文獻三編》, 第2冊, 臺北: 臺灣學生書局, 1984.

牟宗三:《心體與性體》, 台北: 正中書局, 1987.

宋榮培著, 朴光海、呂鉅譯:《東西哲學的交匯與思維方式的差異》, 石家莊: 河北人民出版社, 2006.

秦家懿著, 曹劍波譯:《朱熹的宗教思想》, 廈門: 廈門大學出版社, 2010。

彭林:《《周禮》主體思想與成書年代研究》(增訂版), 北京: 中國人民大學出版社, 2009。

劉述先:《黃宗羲心學的定位》, 臺北: 允晨文化, 1986。

郭芳如:〈天人之際: 論黃宗羲對於天、上帝與魂魄的詮釋〉,《臺大文史哲學報》第93期(2020年5月), 頁109-145。

中文摘要

在中國明清之際與朝鮮晚期，黃宗羲(號梨洲，1610-1695)與丁若鏞(號俟菴，1762-1836)俱是卓越儒者，他們的思想不僅具有總結性與原創性，也影響十七、十八世紀的中、韓思想世界。他們生長於宋明理學的儒學傳統，也曾接觸歐洲耶穌會士所傳來的西學。尤其，針對西學「天主」即儒學「上帝」之說，他們各自進行儒學自身傳統的反思與批判。

本文聚焦於黃宗羲與丁若鏞對儒學「上帝」的論述，指出他們皆批判東漢鄭玄的「六天」說與「五方天帝」說，也主張儒學的「上帝」只有一位，是終極實在(ultimate reality)，也是「至尊唯一」的位格神(Personal God)。黃宗羲與丁若鏞的相異之處在於，前者以「內在超越元氣一本論」之宋明理學思維來論述上帝，後者則跳脫性理學思維框架，趨向基督宗教的創造論。相較之下，丁若鏞在一神論、創造論上踏出第一步，為儒耶對話締造理論的可能性與思想空間，實有其啟發性與貢獻。

關鍵字 | 黃宗羲、丁若鏞、上帝、內在超越元氣一本論、儒家一神論。

Abstract

The Concept of *Shangdi* in Chinese and Korean Confucianism : A Comparative Study of Huang Zongxi and Jeong Yak-yong

Lin Yueh-hui

Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Huang Zongxi(1610-1695) and Jeong Yak-yong(1762-1836) were pre-eminent Confucian scholars who profoundly influenced the seventeenth- and eighteenth-century intellectual worlds of China and Korea, respectively. Both were deeply rooted in Song-Ming Neo-Confucianism yet critically engaged with Western Learning(*Xixue*) introduced by European Jesuits. This encounter prompted a critical re-evaluation of their native tradition, particularly in response to the Jesuit equation of the Western ‘Lord of Heaven’(*Tianzhu*) with the Confucian ‘Supreme Deity’(*Shangdi*).

This paper focuses on the theological discourse developed by Huang and Jeong concerning the Confucian concept of *Shangdi*. It first demonstrates their shared critique of the polytheistic interpretations—specifically the Six Heavens(*Liutian*) and the Five Regional Thearchs(*Wufang Tiandi*)—articulated by the Han-era commentator Zheng Xuan(Cheng Hsuan). They both assert that the

Confucian *Shangdi* is singular, representing the ultimate reality and the ‘Supremely Unique’ Personal God.

Their philosophical paths diverge significantly: Huang Zongxi approaches this concept within the framework of Song-Ming Neo-Confucian metaphysics, utilizing the Monism of Immanent and Transcendent *Yuanqi* to ground his theology. Jeong Yak-yong, conversely, consciously transcends the traditional Neo-Confucian(*Seonglihak*) worldview, moving significantly closer to a Christian concept of Creationism. Jeong’s bold articulation of monotheism and Creationism within Confucian context marks a crucial, pioneering step, thereby opening theoretical and intellectual space for subsequent Confucian-Christian dialogue.

Key Words | Huang Zongxi, Jeong Yak-yong, *Shangdi*(God), The Monism of Immanent and Transcendent *Yuanqi*, Confucian Monotheism, Creationism.

