

朱熹天即理說在明代中晚期的反響

——以《論語》〈八佾〉王孫賈章之經解為中心

林峻煒*

摘要

目前學界注意到明清之際儒學思想呈現出以「天」為本的面向，並指出部分儒者明確地檢討以「理」釋「天」之詮解策略，及此一策略與儒學經典之說存在著相當大的距離的問題。針對此一現象，本文嘗試從思想史的視角來探究其內涵，並考察朱熹提出「天即理」說以詮解「天」之內涵所產生的效果，及此說在明代中晚期所激起的反響。本文以諸家《四書》注本中對於《論語》王孫賈章之詮解為分析對象，藉以呈現朱熹「天即理」說在明代中晚期如何被回應的情況。部分學者主張「天」有「福善禍淫」之能，此與朱熹之說有別，而被視為是儒學經典中「天」之觀念內含的特徵。本文將分析，「天」之內涵在宋、明兩代之間的變化，以及朱熹「天即理」說與儒學經典之說的距離被辨識出來的過程。

關鍵詞：天、朱熹、天即理、獲罪於天、福善禍淫

2023年10月16日收稿，2024年7月10日修訂完成，2024年8月9日通過刊登。

* 作者係中央研究院近代史研究所博士後研究學者。

一、前 言

近年來，學界對於明清之際儒學「天」觀的研究，注意到當時存在著一種強調畏敬「天」的現象，而從持有這類觀念的個別儒者身上，可以看到與宋儒以「理」釋「天」有所不同的思想傾向。這些帶有不同於宋儒以「理」釋「天」之思想傾向的儒者，往往不贊同最具代表性的朱熹（1130-1200）之「天即理」說，他們認為「天即理」說不僅與儒學經典所言之「天」有別，且亦將使得人們不畏敬「天」。

就反省以「理」釋「天」的線索來看，有幾個常為研究者們所提及的例子。在黃宗羲（1610-1695）晚年所著之《破邪論》中，可以看到他對於宋儒之以「理」釋「天」之舉感到不安，他認為此舉不僅與儒學經典所言之「天」存在著相當大的距離，亦無從使儒學別異於佛教或天主教。¹ 文翔鳳（1577-1642）、魏裔介（1616-1686）等人對於朱熹「天即理」說的批駁，也突顯朱熹之說與儒家經典所載之「天」有別，並強調儒學經典中之「天」乃指「上帝」。² 對他們而言，「天」意指主宰天地萬物的「上帝」，甚或握有福善禍淫之柄者。

對此現象，研究者或從當時儒學與天主教的互動中，觀察反教與護教之儒者如何依據儒學經典中所言之「天」，尤其是帶有人格性、主宰性的「上帝」，以回應天主教在「補儒易佛」之傳教策略下對於儒學「天」觀的討論。³ 又或是著眼晚明三教交涉的氛圍，探討儒學在與佛、道二教互動的過程中，如何重拾儒家經典之說以展示自身原有的宗教特徵，藉以

1 清·黃宗羲，〈上帝〉，《破邪論》，《南雷文定》（《清代詩文集彙編》第 33 冊，上海：上海古籍出版社，2010），卷 3，頁 333-334。

2 吳震，〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，《清華學報》39.1（2009.3）：125-163；尚清和，〈儒學的「另一面」：文翔鳳與晚明儒學宗教化研究〉，《中國文化研究所學報》75（2022.7）：81-140。

3 關於這方面的研究，可參考陳受頤，〈三百年前的建立孔教論——跋王啟元的《清署經談》〉，《歷史語言研究所集刊》6.2（1936.6）：133-162；劉耘華，〈依「天」立義：許三禮的敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》8（2009.12）：113-145；尚清和，〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉，《北京行政學院學報》2020.5（2020.5）：118-128。

從中國思想自身的脈動來呈現明清之際儒學「天」觀之變化的可能背景。⁴這些研究從不同的脈絡呈現，儒學在與其他宗教互動的過程中，如何構築有效的回應策略，體現儒學具有與其他宗教對話的能力。

雖然研究者們清楚地展示了明清之際儒學宗教化的思想圖像，但其中仍有相關問題值得我們進一步地探究。倘若儒學在與其他宗教對話的過程中，聚焦於朱熹「天即理」說所隱含的問題，及其與儒家經典之間的距離，並從儒家經典中讀出「天」之人格性、主宰性，那麼，我們有理由追問：朱熹「天即理」說所隱含的問題為何？思想家們從何種視角檢討朱熹「天即理」說？朱熹「天即理」說與儒家經典之間的距離，如何成為被討論的焦點？在上述所舉的兩個研究途徑中，學者們對此著墨不多，筆者認為，探究這幾個問題有助於我們觀察朱熹「天即理」說被如何看待，以及後人如何展開與朱熹之說不同的對於「天」之詮解。

自十五世紀中期以後，明代思想界逐漸地浮現反省、修訂程朱之說的風氣，⁵而隨著陽明學的興起，在隆慶、萬曆年間，作為官定思想的程朱學逐漸地鬆動，晚明的《四書》注本中開始出現大量的佛、道二教的語彙，使佛、道二教的觀念滲入到《四書》詮解中的現象。在這樣的氛圍中，恢復古注的呼聲也相應地出現，朱注與古注之間的異同也成為當時學者們關注的問題。⁶正如佐野公治所言：「新《四書》學的頑強生長，正具有為後世的經學奠定了基礎的一面。」⁷本文認為，明代中晚期《四書》詮解活動所呈現的狀態，對於我們思考朱熹「天即理」說如何被看待的問題頗

4 關於這方面的研究，可參考王汎森，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》9.2(1998.6): 89-123；吳震，《明末清初勸善運動思想研究（修訂版）》（上海：上海人民出版社，2016）；呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011）；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：聯經出版公司，2017），第7章。

5 朱冶，《元明朱子學的遞嬗：《四書五經性理大全》研究》（北京：人民出版社，2019），頁262-288。

6 （日）佐野公治著，張文朝、莊兵譯，《《四書》學史的研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014），頁316-326。

7 同上註，頁326。

有助益，我們也因此可以深究儒學「天」論是否在這樣的背景中產生某些變化。朱熹「天即理」說如何被檢討，以及哪些的思想元素可能刺激或啟發當時的學者們對於朱熹之說的反省？如果朱熹之說與儒家經典之間的距離，為當時的學者們所重視，那麼，這個距離之所以產生的觀念媒介是什麼？筆者認為，從此角度來審視朱熹「天即理」說如何被檢討的問題，有助於我們理解，何以明清之際部分儒家學者對於以「理」釋「天」之策略有所反省，並欲強化人們應當畏敬「天」的思想。

本文將以明代中晚期學者們如何看待朱熹「天即理」說為主要線索，觀察不同於朱熹之說的新觀點，及其背後所蘊含的關懷。就研究方法而言，本文將先分析朱熹「天即理」說的特色及其影響，並以幾個明代中晚期具代表性的文本為例，觀察當時部分學者們如何回應朱熹「天即理」說所蘊含的問題，突顯「天」是人們應當畏敬的對象。

二、天即理

關於朱熹「天即理」說，最能清楚地看出其立場的文本，是他在《四書章句集注》中詮解《論語》〈八佾〉王孫賈章時，針對孔子對於王孫賈所言「獲罪於天，無所禱也」的詮解。朱熹以「天即理」詮解孔子所言「獲罪於天，無所禱也」，不僅呈現朱熹對於「天」之詮解的創意，也因此衍生出若干爭議。

首先，我們先看朱熹在《四書章句集注》中《論語》〈八佾〉王孫賈章的段落：

天，即理也；其尊無對，非奧灶之可比也。逆理，則獲罪於天矣，豈媚於奧灶所能禱而免乎？言但當順理，非特不當媚灶，亦不可媚於奧也。⁸

朱熹的這段文字言簡意賅，明確地說到「天即理」，而倘若人們逆「理」而為，則「獲罪於天」，無論是媚奧或竈，皆無可禱免。

8 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1993），頁 65。

在朱熹以前幾個具代表性的《四書》注本中，大抵未曾針對「天」之義與「獲罪於天」之所指進行著墨，無論是孔安國（156-74 BCE）、皇侃（488-545）或邢昺（932-1010）等人，皆將孔子所言之「天」視為對於「君」之比喻，藉以說明人臣在面對不為君用時，亦不諂媚權臣的態度。⁹不過，漢初的董仲舒在《春秋繁露》中論及郊祀之義時，倒是說過「天者，百神之大君也。事天不備，雖百神猶無益也。何以言其然也？祭而地神者，《春秋》譏之。孔子曰：『獲罪於天，無所禱也。』是其法也。故未見秦國致天福如周國也」，¹⁰將孔子所言「獲罪於天」之「天」，視為能夠主宰周、秦二代國祚長短的主宰者。除此幾例，目前似無法看到更多不同的詮解。

回到朱熹提出「天即理」說的背景來看，朱熹之所以提出此說，應與佛、道二教在宋代社會中有著極大的影響力有關。萬志英（Richard von Glahn）指出，宋代人對於生死問題相當焦慮，佛、道二教對於死後世界的描繪，促使許多人期待藉由善舉、齋醮等方式以求得福報，人們也透過僧、道人士而與諸神進行溝通，諸神在庶民百姓的日常生活中占據重要的位置。¹¹在此背景下，北宋學者程頤（1033-1107）遂強調福善禍淫為「自然之理」，非有一人格化之「天」在上震怒，這意味著人們所遭遇之禍福，僅只是幸或不幸而已。¹²不僅程頤作如是觀，朱熹也曾明白地說「賞善罰惡亦是理當如此，不如此便是失其常理」，即便就經驗上來看，「福善禍淫」或有失其常之時，但他強調「福善禍淫，其常理也，若不如此，便是天也把捉不定了」。¹³

9 南朝梁·皇侃，《論語義疏》（東京：國立公文書館藏大正十二年〔1924〕鉛印本），卷2，頁11b；宋·邢昺，《論語注疏》（東京：國立公文書館藏明萬曆十四年〔1586〕刊本），卷3，頁10b。

10 漢·董仲舒著，張世亮、鍾肇鵬、周桂細譯注，《春秋繁露》（北京：中華書局，2012），頁536。

11 （美）萬志英（Richard von Glahn）著，廖涵濱譯，《左道：中國宗教文化中的神與魔》（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁140-197。

12 宋·程頤、程頤著，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁290。

13 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》（《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社，2010），卷79〈尚書·湯誥二〉，頁2691。

就程頤、朱熹的角度來看，福善禍淫為常理，禍福與否非可歸因於人格化之「天」主宰使然，此是為要避免人們邀福於鬼神。然而，福善禍淫雖為常理，卻仍可能失其常，當人們在考慮一己之進退行止時，即有可能因慮及將面臨到的後果而違「理」而行。關於這點，可以朱熹如何詮解孔子面對困厄時的例子來稍加說明之。孔子受困於匡時，曾言「天之未喪斯文也，匡人其如予何」（《論語》〈子罕〉），朱熹認為孔子之所以說「匡人其如予何」，是因相信匡人必不能違天害己，其「理固如是」，然「事則不可知」。¹⁴ 關於孔子此一態度，朱熹詮解孔子所言「天生德於予，桓魋其如予何」（《論語》〈述而〉），就明確地表達，若桓魋欲害孔子，實為易事，然孔子明白「天生德於予」，故桓魋「不能違天害己」，此體現出「聖人自知其理有終不能害者」。¹⁵ 在朱熹看來，孔子堅定的態度是基於他相信自己應當承擔延續斯文之任，而非關乎現實情勢的考量。對於朱熹此一詮解，其弟子鄭可學（1152-1212）曾問，縱或福善禍淫有失其常之時，「天理則卓然常在」，而倘若氣運無差謬，桓魋即無可害之？朱熹贊同此說。¹⁶ 由此看來，即便福善禍淫失其常，循「理」而行與否仍為首務。¹⁷

14 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 36〈論語十八·子畏於匡章〉，頁 1333-1334。

15 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 34〈論語十六·天生德於予章〉，頁 1248。

16 鄭可學在請教朱熹時，提及謝氏所言「使其能害己，亦天也」，並言楊時亦持此說。鄭可學對於福善禍淫是否失其常，及其與「理」之間的張力，即是因此而發。見宋·朱熹，《晦庵集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1144 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 56，頁 707。關於楊時之說，其言曰：「使孔子不免於桓魋之難，是亦天也。桓魋其如何哉？蓋聖人之於命如此，夫富貴死生，人無與焉，何尤人之有。」見宋·楊時，《龜山集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1125 冊），卷 12，頁 230。

17 侯道儒分析程頤關於福善禍淫的論述，指出他不將「天」視為主宰者，而視其為「理」，乃意在將天人感應的觀念「嵌在他以理氣為主的本體論中」，藉以表達人若「逆理」而行，即會影響「氣」的狀態，進而引起災異。程頤此說是為支持其以民為本之治理思想，以突顯人事在天人感應中的作用。不過，正如程頤承認，有些災異與人事並無關聯，因而他鼓勵人君以民為本，主要是基於此舉能夠降低災異發生的機率。見侯道儒，〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤為主軸的討論〉，《清華中文學報》，11(2014.6): 213-260。就循「理」而行這點來看，朱熹的立場確實與程頤

從朱熹的角度來看，他將「理」置於福善禍淫與否之上的位階，是為避免人們基於功利的角度來衡量一己之進退行止。然而，正因朱熹持此觀點，他對於「天」的詮解，也弱化了「天」的「主宰」之能，以及福善禍淫之觀念的重要性。關於這點，明確地體現在他的「天即理」之說中。

關於朱熹的「天即理」說的內涵，我們可以從《朱子語類》中所記載他與學生的幾段對話，以掌握其要義。首先，朱熹認為，王孫賈見孔子在衛國，預料有意求仕進，故以「與其媚於奧，不如媚於竈」之言來表達附己之意，然孔子堅持「天下只有一個正當道理」，若違逆「理」，即是「得罪於天」。朱熹相信，孔子之所以說「獲罪於天，無所禱也」，是為以至尊無對之「理」來回應王孫賈。對於這個回應的舉動，朱熹引用謝氏所言「聖人之言，遜而不迫。使王孫賈而知此意，不為無益；使其不知，亦非所以取禍」，相信孔子之言是以婉轉的方式，為使王孫賈明白其言不合於「理」，而即便王孫賈未能明白孔子所言之深意，孔子也不至於因此取禍。¹⁸如前代學者所言，孔子表達出不欲諂媚權臣的姿態，朱熹的詮解不僅承繼這樣的理解，更以「理」來強化此舉合於「正當道理」的意味。

其次，朱熹以「天即理」詮解「獲罪於天」之「天」，讓他的學生感到困惑，不免懷疑老師的說法是否與孔子之意有所出入。朱熹的學生問：「獲罪於天」，指的究竟是「獲罪於蒼蒼之天」，抑或是「得罪於此理」？對此，朱熹答曰：「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天，故蒼蒼者即此道理之天，故曰：『其體即謂之天，其主宰即謂之帝。』如『父子有親，君臣有義』，雖是理如此，亦須是上面有個道理教如此始得。但非如道家說，真有個『三清大帝』著衣服如此坐耳！」¹⁹就此問答來看，

是相應的，但我們將會看到，他的「天即理」之說受到質疑的理由，乃是當面對現實的教化需求時，我們無法期待人人皆為循「理」而行的君子，為教化庶民百姓，訴諸福善禍淫之觀念可能是較為貼近現實的方法。如果我們將程頤的看法視為是儒者鼓勵人君施行以民為本之治的思想方案，那麼，在面對庶民百姓時，這個方案也許就不那麼樣地適用。

18 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 25〈論語七·與其媚於奧章〉，頁 900。

19 同上註。

朱熹的弟子問的是，倘若「天即理」，則「獲罪於天」之「天」，究竟是有「主宰」之能的神，或即「理」？朱熹的回答雖提及「天」有「主宰」之能（即「帝」），但卻非如道教所認為的那樣，有人格化的三清大帝在上主宰。

此一關於「天」是否有人格化之主宰特徵的問題，在其他的文本段落中，明顯地被呈現出來。朱熹的學生曾問，既然《尚書》〈泰誓〉有言「天視自我民視，天聽自我民聽」，則「天」是否真可作「理」解？對此，朱熹說：「若全做理，又如何說自我民視聽？這裏有些主宰底意思。」²⁰ 從經典所言來看，朱熹難以否認「天」有「視」、「聽」之能，因而也無法否定其有主宰的特徵。這意味著，朱熹的「天即理」說與儒家經典之間，存在著一些緊張性。雖然如此，朱熹仍強調，並不存在著兩種不同的「天」：

天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上而有主宰者亦是天，各隨他所說。今既曰視聽，理又如何會視聽？雖說不同，又卻只是一箇。知其同，不妨其為異；知其異，不害其為同。²¹

朱熹此言顯示，他自己不僅沒有完全否認「天」的主宰性，且令人略感疑惑地表示「各隨他所說」、「雖說不同，又卻只是一箇」。²²

或因朱熹在面對儒家經典時，無法否定經文之說，因而他的回答也讓人感覺有些模稜兩可。然而，即便他對於「天」的理解有些複雜，²³ 去

20 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》（《朱子全書》第 17 冊），卷 79〈尚書二·泰誓〉，頁 2702。

21 同上註，頁 2702。

22 同上註，頁 2702-2703。

23 關於朱熹「天即理」之說所帶出「天」是否有主宰性的問題，已為學者們所普遍地注意，如錢穆認為，朱熹對於「天」是否有主宰性持以寬緩、存疑的態度，梅謙立、肖清和認為宋儒對於「天」的理解不具有人格化特徵，而是道德工夫的終點。陳曉傑指出，「天即理」說不能概括朱熹對於「天」的所有理解，在詮解《尚書》〈泰誓〉之「天視自我民視，天聽自我民聽」的段落中，朱熹就說「天」有一定程度的主宰性。然而，在朱熹的弟子陳淳那裡，「天即理」說被明確地強化，從而與朱熹本人所理解的「天」不盡相同。參見錢穆，《朱子新學案（一）》（臺北：聯經出版公司，1994），頁 417-429；（法）梅謙立（Thierry Meynard），〈耶穌會士與儒家經典：

人格化之「天」仍是他的重要立場。事實上，將「天」去人格化，還體現在他如何看待治理權力之正當性來源的問題。朱熹曾以「天即理」的觀念來批駁漢儒讖緯之說，他批評漢儒「惑於讖諱，始有赤雀、丹書之說，又謂文王因此遂稱王而改元」，反對以符讖來說明周文王之稱王改元。對朱熹而言，既然「天之所以為天者，理而已」，則文王受命於「天」，即非出於「天」有意志的選擇，而是當時天下之人心皆以文王為歸。當人心之向背並非出於私意，而是呈現出一致的意見時，此即「理之自然」。朱熹強調「理之所在，眾人之心而已」，此正是何以《尚書》〈泰誓〉言「天聽自我民聽，天視自我民視」。²⁴ 宋人羅璧（?-1279?）在闡述「天即理」的內涵時，進一步地說，儒學經典中所謂「天誘其衷」、「上天之鑒」等語，並非意指「天」展現出人格化的「誘奪之迹」，而是表明「天」不違於「理」、「權於理之順逆」，一以「理」為準。²⁵ 顯然地，「天即理」之說在此蘊含以民為本的意涵，並批判以符讖來合理化政治權力的作為。

回到朱熹論述「獲罪於天」之義的脈絡。從另一段他與學生的對話來看，他基於「天即理」的原則所說「逆理，則獲罪於天矣」，令其學生感到相當地困惑，因為此說似難以解釋「獲罪於天」是否意味著「得罪於天」。他的學生問到，依老師所言「天即理也」、「逆理，則獲罪於天矣」，這是否意味著，倘若人們逆「理」而行，將感到心平氣和，而若逆「理」而行，即便未必有天禍、人刑，也會感到「胸次錯亂」、「乖氣充積」，而此即「獲罪於天」？對此，朱熹答曰：「固是如此，也不消說道心氣和平。這也只見有為惡幸免者，故有此說。然也不必說道有無人禍天刑。即是纔逆理，便自獲罪於天。」²⁶ 從朱熹的回答來看，無論是否有外在的禍害，或是自我內在是否會「胸次錯亂」、「乖氣充積」，一旦逆「理」而行，即是「獲罪於天」。從朱熹的回答來看，他並沒有回答孔子所說的「罪」究

翻譯者，抑或叛逆者？》，《現代哲學》2014.6(2014.6): 67-78；尚清和，〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉：118-128；陳曉傑，《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》（北京：商務印書館，2020），頁75。

24 宋·朱熹，〈詩序辨說〉，《詩集傳》（《朱子全書》第1冊），頁391。

25 宋·羅璧，《識遺》（《景印文淵閣四庫全書》第854冊），卷8〈天即理〉，頁591。

26 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷25，頁900。

竟指的是什麼，僅說「纔逆理，便自獲罪於天」。這個說法之特點在於將「罪」理解為對於「理」的違逆，而不過問「逆理」是否會導致相對應的禍福。

雖然朱熹相信「天」之「福善禍淫」有其常，但從他不將「獲罪於天」之「罪」作「禍」解，而以「逆理」為言來看，可知他認為人們不必過問禍福與否，因為人們所當關注的是「理」。正如在其他的文本段落中，他曾引用胡氏所言「天即理也，理無不在，在人則人心之昭昭者是也」與張敬夫所言「胸中所存一有不直，則為獲罪於天矣，夫欲求媚，是不直之甚者也」，藉以強調循「理」而行，是以內心之「理」為判準，而非以外在的、可見的禍福為其誘因。²⁷

在前述關於朱熹「天即理」說的分析中，我們可以看到，朱熹有意地避免人們想像有一人格化的「天」在上主宰，勸勉人們應當看重內心之「理」，而不以外在的禍福作為行事的標準。從批駁佛、道二教的角度來看，此一主張是可被理解的，然而，由此衍生的問題卻是：倘若僅言「天即理」，此說是否也弱化了儒學的教化力道？當朱熹認為人們不應在乎外在的禍福與否，而應反諸於己，檢視自己是否循「理」而行，這是否過於理想，而難以適用於所有人？亦即，若外在的禍福與否是勸人為善的誘因，那麼，企圖轉移人們對於禍福的注意力，期待人們不以功利之心為善，是否也使得勸善的誘因降低？

雖然，朱熹「天即理」說試圖使人明白，人人心中皆有「理」，倘若不循「理」而行，將有愧於心，而「凜若芒負，俯仰無以自容」。然而，此說非可適用於所有人，而僅對於「上焉者」有效，至於「上焉者」以外的人，往往有賴禍福為勸戒之憑藉，使其知禍福與否全憑個人所為。若援引福善禍淫之觀念為教，勸誘人們「洗其不善之心」而「復其本善之心」，則有助於教化。²⁸ 以禍福觀念來勸誘普遍眾庶，反映儒者在教化實踐上務實的立場，如真德秀（1178-1235）相信《太上感應篇》之內容頗涉幻怪，

27 宋·朱熹，《四書或問》（《景印文淵閣四庫全書》第 197 冊），卷 8，頁 339。

28 宋·林景熙，〈《洗心錄》序〉，《霽山文集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1188 冊），頁 748。

然倘若人們明白一己起心動念之際即可能招致吉凶禍福，則此書即可起「警愚覺迷」之作用。²⁹ 又如，即便有人認為《太上感應篇》中所言善惡報應近於輪迴之說，而未必以為然，但對於教化庶民百姓而言，福善禍淫之理卻可使之「覺其面赤內熱而悔罪之不暇」。³⁰

隨著朱熹「天即理」說的提出，福善禍淫之理在教化中的作用，也成為後來學者據以檢討朱熹之說的面向，關於這點，將在下一節討論。我們將會看到，明代中晚期的學者們對於朱熹「天即理」說的反省，體現出他們從儒學教化的層次來思考福善禍淫之理的所以然及其意義。

三、明代中晚期學者對於天即理說的反省

若觀察元代學者檢討朱熹「天即理」說的理解，即已涉及是否要將「禍福」納入其中的不同思考，從而反映後儒如何看待朱熹「天即理」說的狀況。劉因（1249-1293）在詮解「獲罪於天」時，認為朱熹「天即理」說帶有「不是論禍福」的特點，³¹ 但在史伯璿（1299-1354）詮解「獲罪於天」的文字中，則可以看到他對於「不是論禍福」的理解有所質疑：「謂不問其禍不禍，則未也。」³² 在元代學者胡炳文（1250-1333）詮解獲罪於天的內容中，他並未明言朱熹之說是否帶有「不是論禍福」的特點，但若從他引用「吳氏」所言「天雖積氣，而理寓氣中，逆理則得罪於天，而禍及之矣」來看，應可推測他應是認為「逆理」將致「禍」。³³

不僅元代學者已注意到「天即理」說具有攔置禍福與否的問題，在明

29 宋·真德秀，〈《感應篇》序〉，《西山文集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1174 冊），頁 418。

30 明·駱問禮，《萬一樓集》（《四庫禁燬書叢刊》集部第 174 冊，北京：北京出版社，2000），卷 36〈重刻《太上感應篇》序〉，頁 459-460。關於南宋以降《太上感應篇》如何被儒家學者所推崇的現象，可參見吳震，《明末清初勸善思想運動研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 24-38。

31 元·劉因，《四書集義精要》（《景印文淵閣四庫全書》第 202 冊），卷 8，頁 203。

32 元·史伯璿，《四書管窺》（《景印文淵閣四庫全書》第 204 冊），頁 725。

33 元·胡炳文，《四書通》（《景印文淵閣四庫全書》第 203 冊），頁 143。

初《四書大全》中所輯錄諸家詮解《論語》〈八佾〉王孫賈章的內容來看，同樣的問題也得到呈現。該書所輯錄的「小註」曰：「朱子曰：『獲罪於天，只是論理之當否，不是論禍福。』」此即在發明朱熹所言「纔逆理，便自獲罪於天」的說法，認定其說蘊含有「不是論禍福」的特點。不過，該書也收錄「吳氏」的「天雖積氣，理寓其中，逆理則得罪於天，而禍及之矣」之說，「逆理」與「禍」的聯繫被呈現出來。³⁴

若說關於朱熹「天即理」說所帶有擱置禍福與否的問題，已略為呈現在元代、明初的《四書》注本中，那麼，明代中晚期所出現的重要注本，則更為明確地展現出檢討朱熹之說的樣貌，甚至明確地批駁朱熹之說，我們可以藉此觀察朱熹「天即理」說如何被看待的狀況。

明代中晚期關於《四書》的注本頗多，本文無法一一詳及，但若以如何回應天道福善禍淫之問題為座標，尋找明確地檢討、批駁朱熹「天即理」說的觀點，則可以蔡清（1453-1508）、湛若水（1466-1560）、管志道（1536-1608）等三人的觀點為代表。張振淵（1558-1611）在《四書說統》一書中輯錄明代學者詮解《論語》〈八佾〉王孫賈章的部分中，收錄蔡清、湛若水之說。³⁵ 徐奮鵬（1560-1642）在崇禎年間所輯錄之《古今大全》一書，該書收錄明初《四書大全》中之宋、元諸儒之說，以及明儒之不同於《四書大全》的諸多觀點。徐奮鵬說，《古今大全》一書雖有「古」、「今」之別，「今《大全》」卻能闡述「古《大全》」所未發明之義，並使古人之說更為暢達。³⁶ 在該書中，徐奮鵬將蔡清、湛若水詮解「獲罪於天」的文字視為「新奇說」，由此可知蔡清、湛若水的觀點與朱熹之說有別。³⁷ 在王肯堂（1555-1613）的《論語義府》與鄭維嶽《四書知新日錄》

34 明·胡廣等奉敕撰，《四書大全》（《景印文淵閣四庫全書》第 205 冊），卷 3，頁 166。

35 明·張振淵，《石鏡山房四書說統》（東京：國立公文書館藏明天啟三年〔1623〕刊本），卷 6，頁 16b。

36 明·徐奮鵬，《纂定古今大全》（東京：國立公文書館藏明崇禎五年〔1632〕刊本），卷 9，頁 20b-22b。

37 三浦秀一指出，崇禎朝的政策是以尊崇明初的《四書大全》為主，藉此矯正佛、道二教之觀念與會滲入《四書》注本中的問題，因而在此時有不少維護《四書大全》之書籍出現，如張自烈（1597-1673）的《四書大全辯》、徐奮鵬的《纂定古今大全》

中，雖無徵引蔡清之說，但卻徵引湛若水之說。³⁸ 由此可知，蔡清、湛若水之說在明代應屬與朱熹之說有所不同的新說。

明清之際學者張自烈（1597-1673）曾撰作《四書大全辯》，該書有兩個版本，其一為崇禎年間的版本，以羽翼《四書大全》為特色，藉以清理明代中晚期《四書大全》為諸多詮解者不當地剪裁、引用的問題；³⁹ 其二則是順治年間的版本，這個版本在詮解《論語》〈八佾〉王孫賈章時，收錄蔡清、管志道之說以檢討朱熹「天即理」說，而此一版本恰好可以讓我們看到反省朱熹「天即理」說的痕跡。⁴⁰ 除了張自烈在崇禎年間撰作的《四書大全辯》呈現蔡清、管志道之說的重要性外，王復禮（?-?）在《四書集註補》中詮解「獲罪於天」之義時，明確地修改朱熹之說，並援引諸家之說為證，其中即包含蔡清的學生陳琛發揚其師之說，以及管志道之說。⁴¹ 王復禮之說後來也被友人毛奇齡（1623-1716）所援引，他在《四

等。參見（日）三浦秀一著，石立善校譯，〈張自烈撰《四書大全辯》與明末清初的士風〉，收入李申、陳衛平主編，《哲學與宗教》第6輯（上海：上海人民出版社，2012），頁198-218。三浦秀一雖然分析張自烈先後在崇禎年間與順治年間兩次出版《四書大全辯》，指出：「張自烈在編寫該書改訂版時，實行崇禎本階段的計畫，其中大幅刪除小注與明人的注釋，並加上自己與弟張自熙的見解。」若就《論語》〈八佾〉王孫賈章來看，張自烈收錄蔡清與葛寅亮之說，並力辨「天」與「理」之別，顯示他認為明代新說能夠正確地闡明孔子所言「獲罪於天，無所禱也」之意。關於蔡清與葛寅亮之說，詳後文之分析。

38 明·王肯堂，《論語義府》（《四庫全書存目叢書》經部第161冊，臺南：莊嚴文化公司，1997），卷3，頁440。

39 張自烈說：「臣某為致治首明理學，黜邪先正人心，懇乞敕訂《四書大全》，闡釋聖經，光昭祖制事。臣按《四書大全》荷文皇帝特命纂修，功在萬世，自坊本承謬，彼纂此刪，與原本頓異，後學文辭失真，義理浸晦，背孔孟而崇佛老，棄忠孝而尚權姦，甚乖纂修初意。此世道人心之患，非獨是書闕略而已。臣少遵祖父庭訓，偕臣弟自熙、自動講貫是書，見坊本脫誤，心甚痛之。」見清·張自烈，《芑山文集》（《清代詩文集彙編》第11冊，上海：上海古籍出版社，2010），卷1〈重訂《四書大全》第一疏〉，頁292。

40 清·張自烈，《四書大全辯》（東京：國立公文書館藏清順治八年〔1651〕刊本），上論，卷3，頁34b。

41 清·王復禮，《四書集註補》（東京：國立公文書館藏清康熙四十三年〔1704〕刊本），卷4，頁6b。

書改錯》中明言「天解作理，《四書集註補》辨之甚悉」，顯示毛奇齡認為王復禮之說為當。⁴²

綜上所說，以蔡清、湛若水、管志道之說為線索，應可讓我們看到他們三人的詮解如何展現出不同於朱熹「天即理」說的思想面貌。

(一)「罪」作「禍」解

在《四書蒙引》中，明代朱子學者蔡清在檢討朱熹「天即理」說時，有兩點值得注意：其一為釐清朱熹此說所可能產生的誤解，其二為對於朱熹以後諸儒闡明朱熹之說的糾正。

首先，關於朱熹所言「天即理」，蔡清以朱子所說「天之所以為天者，理而已矣」為據，認為其意在突顯孔子所言「獲罪於天」之「天」，是以「理」為主，而非以「天」之「形體」或「天」能「生物」的特徵為言。蔡清認為，不可將「天即理」理解為「只以天為理」，在他看來，倘若「理」即是「天」，那麼，朱熹又何以要說「逆理，則獲罪於天」，而非說「逆理，則得罪於理」，或「逆天，則得罪於天」？蔡清相信，朱熹之所以以「天即理」來詮解「獲罪於天」，是要強調就「道理」上而言，不可媚奧或媚寵，而非將「天」等同於「理」。⁴³

雖然蔡清著力於釐清朱熹所言「天即理」之意，突顯「天」與「理」其實有別，然而，無論朱熹所言是否意味著「天」等同於「理」，其意皆在突顯「理」的權威性，如前文所述，朱熹有意地避免人們關注禍福，而認為當循「理」而行。正因如此，蔡清認為此說卻弱化了孔子所言「獲罪於天」之「罪」的意涵。藉由檢討《四書大全》所輯錄諸家推衍朱熹之說「纔逆理，便自獲罪於天」而有的觀點，蔡清點出孔子所言「獲罪於天」之「罪」字實有特別的意涵：

或曰：「無所禱也，不以禍福言。」曰：「不必如此說得太精，蓋聖人

42 清·毛奇齡，《四書改錯》（《續修四庫全書》經部第 165 冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷 2，頁 20。

43 明·蔡清，《四書蒙引》（東京：國立公文書館藏明敖鯤校刊本），論語，卷 5，頁 54b。

之言因人而變化，此言要使王孫賈曉得，況獲罪之罪字，何謂也？若謂只逆理便是禍害，此等意似非賈所及，抑反不足以折奸雄之心。」⁴⁴

蔡清指出，就孔子回應王孫賈的情境來看，孔子的用意是要「折奸雄之心」，因而在文意上必須使王孫賈能夠理解，倘若孔子對王孫賈所言表達的是「只逆理便是禍害」，則此意實非王孫賈所能明白。言下之意是，既然孔子之言帶有「折奸雄之心」的意圖，那麼，「獲罪於天」之「罪」，應蘊含有禍福之意，而非朱熹所說那般地，使人們不必在意外在的禍福。

關於蔡清以「禍」解「罪」，其實涉及到他如何看待「天道福善禍淫」的問題。在蔡清別處的文字中，有一段設問擬答可以幫助我們理解他的看法：

天道福善禍淫，此理究竟如何？蓋天地之氣有一陰一陽、一善一惡，人之所為亦有一陰一陽、一善一惡，方以類聚也。天之生物，因材而篤，人之所為好，則天地好氣自與他相湊聚，若不好，則那不好底氣亦自與他相湊聚，故曰「吉人行與吉會」，又曰「吉人自天相也」，須知是實有此理。⁴⁵

蔡清認為人若所為好，則可與天地間的「好氣」相感，而若所為不好，則天地間「不好底氣」即會與之湊聚。這種人與天地間之「氣」所形成的感應關係，解釋「天道福善禍淫」之所以然。雖然蔡清以「禍」來詮解「獲罪於天」之「罪」時，並未提及人與天地間之「氣」的感應關係，但透過這兩處文本相互參照，大抵可以相信蔡清認為人之所以「獲罪於天」而得「禍」，即是基於這樣的感應關係。

蔡清的學生陳琛（1477-1545）在檢討朱熹「天即理」說時，進一步地推衍師說，且明確地主張朱熹之說不必依從：

至尊莫如天，天以理為主，而禍福與奪夫人，人苟逆理而獲罪於天，

44 明·蔡清，《四書蒙引》，論語，卷5，頁55b-56a。

45 明·蔡清，《四書蒙引》，中庸，卷3，頁70a。

更無所禱而能免者。⁴⁶

陳琛認為，孔子所言「獲罪於天」之「天」，是以「理」為主，然與朱熹「天即理」說不同的是，他延續其師蔡清的看法，相信孔子所言不僅是要表明，在道理上不可媚奧或媚寵，更重要的是，孔子向王孫賈表達，禍福為人所自召，若不能順「理」而為，則必將自取禍害，引文中所謂「禍福與奪夫人」，應即是蔡清所指人之作為的好惡與天地間之「氣」的感應關係。

陳琛又說，若如朱熹所言「逆理，則獲罪於天」，則等同「逆理，則獲罪天理」，則於文理不順。在陳琛看來，若將經典中「惟德動天」、「天之所助者，順也」、「天生德於予」、「天之將喪斯文」、「夫天未欲平治天下」等說法一併觀之，即可掌握「天」之義。⁴⁷ 雖然陳琛在檢討朱熹「天即理」之說的文本段落中，引用相關的經文，但卻未明確地從自己所引述的幾個例子來說明究竟「天」之義為何。然而，若稍加觀察他在別處對於「天生德於予」、「天之未喪斯文」的詮解，則可以發現他與朱熹的觀點有所不同。如前文所指出，朱熹認為孔子是依「理」而行，故並未顧及面臨困厄之時的外在情勢，但陳琛卻說，孔子相信「天」既然賦予一己以振興斯文之任，必會在冥冥之中「默相」。亦即，「天」將發揮「主宰」之能而默默地護佑孔子於困厄之中。⁴⁸ 由此看來，陳琛雖言「天以理為主」，然「天」非即是「理」，而若參考他對於「天」之「主宰」義的論述來看，可知他並不認為「天即理」為「獲罪於天」之確解。⁴⁹

正如前述，朱熹所言「纔逆理，便自獲罪於天」，意在使人們的注意力由外在的禍福而轉至關注言行舉止是否合乎「理」，然此說卻使「獲罪於

46 明·陳琛，《四書淺說》（《四庫未收書輯刊》第 1 輯第 7 冊，北京：北京出版社，1997），論語，頁 105。

47 同上註，頁 105。

48 同上註，頁 136。

49 必須說明的是，此一說法並非陳琛孤明先發，考察其師蔡清在詮解同樣的經文時，即已強調「天」實「默相夫子於冥冥之中」的觀點。明·蔡清，《四書蒙引》，論語，卷 6，頁 34b-35a、71a-b。

天」之「罪」的意涵變得模糊。一如蔡清認為「無所禱也，不以禍福言」難以突顯「罪」之所指，陳琛也說「天即理之說，恐非夫子答王孫賈語意」，並言「罪字正指禍福言，不必依小註」，藉以表「天即理」說並非王孫賈所能明白之言。⁵⁰

從蔡清與陳琛對於「獲罪於天」的詮解，可以看到兩人皆對朱熹「天即理」說有所檢討，而其特點乃是著眼於孔子回應王孫賈之說，是為折其權奸之心。對於王孫賈這樣的人而言，僅對其言「天即理」，實難以折其心，反而以禍福為言，更具有警惕的意味。不過，蔡清與陳琛之說略有不同之處，在於蔡清雖認為孔子所言「獲罪於天」之「罪」乃指「禍」言，但並未明確地點出福善禍淫之理，而陳琛所說「禍福與奪夫人」，則清楚地將福善禍淫之理援入詮解中。

蔡清與陳琛對於「獲罪於天」之詮解，應當有重要的意義。在後來的《四書》注本中，我們可以看到，也有相應於兩人關於「獲罪於天」之「罪」指「禍」言，及其中所蘊含的福善禍淫之理的理解。

蔡清與陳琛將福善禍淫的觀念援入對於朱熹「天即理」說的檢討中，這點對後來的詮解者或有啟發。張居正（1525-1582）檢討朱熹「天即理」說時，將福善禍淫的觀念聯繫到「感應之理」：

蓋天下至尊而無對者，惟天而已，作善則降之以福，作不善則降之以禍，感應之理，毫髮不爽，順理而行，自然獲福，若是立心行事逆了天理，便是得罪於天矣。天之所禍，誰能逃之，豈祈禱於奧、竈所能免乎？⁵¹

張居正認為，「天下至尊而無對者」是「天」，而福善禍淫即是「天理」，「天」究竟要降福或降禍，取決於人之所為，人們若能「順理而行」，自能獲「福」；反之，若「逆理而行」，即是「得罪於天」而召致「禍」也。

與張居正之說相應，焦竑（1540-1620）在詮解《論語》〈八佾〉王

50 明·陳琛，《四書淺說》，論語，頁 105。

51 明·張居正，《四書直解》（華盛頓：國會圖書館藏明萬曆元年〔1573〕刻本），卷 4，頁 65b-66a。

孫賈章時說：「天之所以為天者，理也，凡事逆理，便獲罪於天而有禍，無處可以禱得。」⁵² 焦竑一方面延續朱熹所說此處之「天」以「理」為主，另一方面也將「逆理」與「禍」結合，突顯「禍」為人所自召的觀念。

就蔡清、陳琛、張居正、焦竑等人詮解「獲罪於天」的論述來看，他們皆將「獲罪於天」之「罪」字皆作「禍」解，而張居正、焦竑則是更明白地點出福善禍淫之理，表明孔子藉此理以折王孫賈之心。

(二) 逆理即得罪於天

湛若水曾著有《四書古本測》一書，據他本人的說法，該書之所以名為「測」是因他有鑒於「天之理」難知，而於撰作時乃「測之以心」。雖然，朱熹對於《四書》的詮解已相當地詳盡，但湛若水相信，《四書古本測》能夠發揮羽翼朱熹之說、闡明「聖人之訓」的作用。⁵³

湛若水之《四書古本測》似已亡佚，今無從見得，然從晚明的《四書》注本中，卻可以看到湛若水之說被廣泛地徵引。從現存可見者的幾個《四書》注本中，可以看到，雖然湛若水詮解「獲罪於天」之說被輯錄的內容詳略不一，卻可見其大致，無礙於我們對於湛若水之說的掌握。⁵⁴

湛若水說，人若有媚之心，即是「害心」，而「害心」即「逆理」，亦即「逆天」：

何謂天也？非蒼蒼之天也，人之心即天也。何也？人者，天地之心也。何以「獲罪於天，無所禱也」？媚於奧、竈，有媚之心即害心，害心即逆理，逆理即逆天也。何以無所禱也？得罪於父母者，可因諸父諸

52 明·焦竑，《焦氏四書講錄》（《續修四庫全書》經部第 162 冊），論上，卷 4，頁 75。

53 湛若水說：「或曰：『夫四書者，子朱子已傳之矣，而子復有測焉，何居？』曰：『傳解其詞，測明其義，以翼乎傳，以發揮敷聖人之訓，是亦不得已也。』」見明·湛若水，〈修復《四書古本測》序〉，《湛甘泉先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 56 冊），卷 17，頁 689。

54 就筆者所見，湛甘泉之說被鄭維嶽之《四書知新日錄》、王肯堂之《論語義府》、王衡之《論語駁異》、張振淵之《四書說統》與徐奮鵬之《纂定古今大全》等書所輯錄。其中，以王肯堂之《論語義府》所輯錄之內容較為詳盡，故本文以王肯堂該書為準。

母而釋之，自心自逆而自得罪焉，又孰從禱之哉？⁵⁵

湛若水認為，人若有「媚之心」，即「害心」，「害心」即「逆理」又「逆天」，其結果則是「得罪」於「天」。湛若水此說一方面是以「人之心」言「天」，另一方面則是將「獲罪於天」視為是「得罪」於「天」，後者似乎突顯禍福的面向。

湛若水之所以作如上解，應與他看待天人關係的方式有關。他說：「《記》曰『人者，天地之心』，如何謂天地之心？人與天地同一氣，人之一呼一吸與天地之氣相通為一氣，便是天地人合一處。」⁵⁶「人」為「天地之心」，與「天地」一氣相通，意味著「人」肩負有生活天地萬物的職任，天地之「四時行，百物生」或「寒暑災祥，變動不居」，皆與「人」之性情有關，倘若「人」能「性情正而和」，則「萬化生焉」。⁵⁷「人」的地位既然如此重要，則若違逆「天」所賦予一己此一職任，即為「逆天」。

我們參考湛若水在別處的論述，可以看到他曾闡述天道福善禍淫的內容，而禍福之所以然，乃在於「人」之作為使然。在湛若水與時人的問答紀錄中，時人曾言「天道福善禍淫，雖有遲速分數多少，然實不差毫釐……昧者反視天為茫茫，凡禍福感應，一切以為與人事善惡若無與者」，認為人們自以為「天」無知，禍福感應與人事無關。對此，湛若水說：

吾以為天地無心，人即天地之心，天何嘗於人一一較量之？某人善，降之福，某人惡，降之禍，則天地為有心，其心亦勞耳。《詩》云「永言配命，自求多福」，孟子曰「禍福無不自己求之者」，人之為善自得福，人之為不善自得禍，天理當然，若天降之耳。⁵⁸

55 明·王肯堂，《論語義府》，卷3，頁440。

56 明·湛若水，〈泗州兩學講章〉，《湛甘泉先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第57冊），卷20，頁57。

57 明·湛若水，〈新泉問辨續錄〉，《湛甘泉先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第56冊），卷9，頁619。

58 明·湛若水，《湛甘泉先生文集》，（《四庫全書存目叢書》集部第56冊），卷13，頁655。

基於經典所言，湛若水強調，禍福皆由己之所為善惡使然，「天」不會因某人為善而有意地降之以福，或因某人為惡而有意地降之以禍。這個說法明確地蘊含批駁人格化之「天」的想像，而強調禍福皆為一己所召，惟其「若天降之」。

雖然湛若水在詮解「獲罪於天」時，並未對「罪」之所指予以明確的說明，但若我們參照湛若水所言福善禍淫皆為「人」所自召，則或可推測，當他在詮解「獲罪於天」而言「自心自逆而自得罪焉」時，也許即蘊含有將「罪」視為「禍」的觀念，故「得罪」或即「得禍」之意。倘若筆者所言不虛，我們應可推測，湛若水之說與蔡清類似，皆表明「獲罪於天」蘊含有禍福之意。倘若朱熹的用意是要避免人們出於衡量得禍或得福的結果而決定是要依「理」而行，故有意地勸勉人們不應過問禍福與否，那麼，蔡清與湛若水之說則在不同的程度上將禍福觀念帶入詮解中。這或許是何以兩人之說在徐奮鵬所編纂之《古今大全》中被視為「新奇說」的可能原因。

湛若水詮解「獲罪於天」之說為明代中期所出現的新說，但受限於史料的狀況，目前難以看到當時人如何看待此說，惟明代學者王衡（1561-1609）在其著作《論語駁異》中扼要地評論湛若水之說，提供了一個可能的例子。王衡此書之所以名為「駁異」，意在批駁他所認定的異說，他說「凡世之好為異者，吾不暇縱與之辨也。必也，姑極其悠謬，而徐以一言駁正之，庶幾盲者瞭、昧者覺」。⁵⁹ 王衡在詮解「獲罪於天」之義時，引用湛若水之說，並批駁之：「實是上帝臨汝、舉頭皆天，乃正神之總領。謂天為理、為心，欲親切而反曠蕩矣。」⁶⁰ 王衡認為湛若水以「心」言「天」並不合理，連帶地批評朱熹「天即理」說，此二說皆使「天」之義不彰。在他看來，《詩經》所言「上帝臨汝」，表明「天」即「上帝」，且為「正神之總領」，此方為對於「天」之確解。⁶¹

59 明·婁堅，〈《論語駁異》序〉，《學古緒言》，《婁子柔先生集》（東京：國立公文書館藏明崇禎三年〔1630〕序刊本），卷 1，頁 16b。

60 明·王衡，《論語駁異》，卷 3，頁 15b。

61 關於王衡何以強調「天」為「正神之總領」，筆者檢閱其文集《皕山先生集》（《四庫

(三) 天即上帝

晚明學者管志道在其著作《論語訂釋》中，對於朱熹「天即理」說，做了清晰的駁斥。管志道雖為出入三教的學者，但在思想傾向上屬於佛教，在他對於「獲罪於天」之詮解中，可以看到他堅持以「理」釋「天」之策略悖離儒家經典之說。在《論語訂釋》的序文中，管志道說，該書的目的在於「循朱註而補其闕漏」。⁶²

對於「獲罪於天」，管志道認為朱熹雖言「天即理也」，但卻忽視經文的文脈，孔子所言「獲罪於天，無所禱也」，既然是從媚奧、媚竈說來，那麼，此一對話語境即是關乎諸神之間的關係，因此，「獲罪於天」之「天」，指的必然是作為百神之主、且有主幸福善禍淫之柄的「上帝」。⁶³在管志道看來，倘若「天」可以「理」訓之，則奧、竈亦可以「理」訓之，則對於諸神的祭祀禮儀也就淪為虛文：

宋儒病二氏因果之說為不經，乃併《虞書》「肆類于上帝」與《周書》后稷文王所配之天與上帝，而俱幻視之。雖其德行仰不愧天，而其流能使君子中人亦如小人之不知天命而不畏，因而狎大人、侮聖言，以為固然，弊亦不細，此非闕疑慎言之道也。⁶⁴

管志道相信，倘若「天」非實有之神靈，即便期待人們的德行能夠「仰不愧天」，但卻仍有可能因此而使君子或中人淪為不知天命、不畏天命的小人，生出許多弊端。

關於管志道批駁朱熹以「理」詮解「天」之義的觀點，除了沈守正

全書存目叢書》集部第 178-179 冊），未能找到可能的線索，故目前尚無法解釋其原因，僅能留待日後再行查考更多的資料，期能深入理解之。值得一提的是，清初儒者許三禮在與黃宗羲論及「天」之義時，也說「歷宋、元、明三代儒者多註此個天非蒼蒼之天，乃吾心自有之天」，批評理學家以「心」言「天」。見清·許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》（《四庫全書存目叢書》子部第 165 冊），頁 534。

62 明·管志道，〈重訂《論語註釋》序〉，《論語訂釋》（東京：尊經閣文庫藏明萬曆二十五年〔1597〕序刊本），頁 4a。

63 明·管志道，《論語訂釋》，卷 2，頁 10b-11a。

64 同上註，卷 2，頁 11a。

在《四書說叢》中引用其說外，⁶⁵ 葛寅亮（1570-1646）在《四書湖南講》也以管志道之說為本，明確地批判「天即理」說。在詮解「獲罪於天」之義時，葛寅亮不僅不贊同朱熹所言之「天即理」，更將「天即理」修改為「天即上帝」。在葛寅亮看來，「上帝」乃「至尊無對」，而「我若獲罪於天，更無處可以禱免，人知鑒臨有天在，而趨炎附勢之熱腸亦可冰消矣」。⁶⁶ 葛寅亮認為，「獲罪於天」之「天」，即是經典中時常提及的「上帝」，此「上帝」時時地鑒察人們的日常生活，倘若人們知道有一「上帝」在上，則不敢趨炎附勢。此外，在葛寅亮看來，「獲罪於天」之「罪」，亦應作「禍」解。此顯示他也相信「天」（或「上帝」）有福善禍淫之能。葛寅亮在詮解《論語》〈八佾〉王孫賈章的最後，附上管志道詮解同一章的文字，這意味著他接受管志道對於「獲罪於天」的理解。⁶⁷

雖然，葛寅亮在詮解「獲罪於天」時，僅扼要地說明「天即上帝」，但若參考他在別處的論述，可以看到，他之所以認為「天」應被詮解為「上帝」，是因他相信「天」或「上帝」是有「靈覺」的主宰者。葛寅亮的學生曾問：「天字舊俱訓理字，又或訓蒼蒼之天，今講獨以上帝言，竊恐人信不及。」對此，葛寅亮曰：「理字固寬泛不切，即蒼蒼之天只是虛氣所結，無有靈覺，何能主宰？」葛寅亮認為，倘若「天」無「靈覺」，則無能「主宰」，而他認為若以「理」釋「天」，則「天」之義「寬泛不切」。⁶⁸ 葛寅亮認為，倘若徵之六經，即可發現其中所載「上帝」之處甚多，然後儒（顯然地是指宋儒）卻一概抹過，從而使得人們不再敬畏「天」。⁶⁹

就管志道與葛寅亮對於「獲罪於天」之詮解來看，兩人皆突顯朱熹

65 明·沈守正，《四書說叢》（《四庫全書存目叢書》經部第 163 冊），卷 5，頁 438。

66 明·葛寅亮，《四書湖南講》（《續修四庫全書》經部第 163 冊），論語，卷 1，頁 154。

67 同上註。

68 明·葛寅亮，《四書湖南講》，孟子，卷 2，頁 407。

69 葛寅亮雖以「上帝」釋「天」，但他所理解的「上帝」或非儒家的「昊天上帝」，而是聖人死後所成者。關於這點，他引《詩》所言「文王陟降，在帝左右」為據，認為此顯示「上帝」即是「證脩已到的聖人」，其「靈覺」遍滿世界，且「舉世民物皆在其降鑒之中」。參見明·葛寅亮，《四書湖南講》，中庸，頁 75。

「天即理也」之說與儒家經典所言之「天」有所不同，且其說不僅無法解釋儒家經典中「上帝」之義，弱化「天」鑒察於人之能，從而使得人們不再對「天」持以畏敬的態度。

事實上，管志道、葛寅亮以人格化的方式來詮解「天」，並相信「天」有主宰禍福之能的特點，其實反映了佛教長久以來詮解儒學之「天」的方式。在佛教典籍《北山錄》中，儒家的「天」被視為是佛教的「帝釋天」，而群黎之罪福生死，皆見於「帝釋」之「珠網」中，「帝釋」為掌管罪福生死之主宰者，故如《論語》〈堯曰〉所言「簡在帝心」，即被佛教詮解為「帝釋天」在上鑒察。⁷⁰

明初佛教居士沈士榮在《續原教論》之〈三教論〉中，批評以「理」釋「天」之說，他認為以「理」釋「天」意味著取消「天」之主宰性，而若不相信「天」為「實有神聖之靈」，則「祭天」將淪為「祭禮」，而無法使人對「天」有所畏敬。沈士榮說，古代帝王皆「稟天為教」，國有政令則告於「天」，故有「肆類於上帝」之文。⁷¹

值得注意的是，沈士榮對於宋儒之批駁，不僅出現於明初，明代中葉的祝允明（1460-1526）也曾著《祝子罪知錄》批駁宋儒之說。祝允明大篇幅地抄錄沈士榮《續原教論》之說，其中就包含反對宋儒以「理」釋「天」之說的內容。⁷² 祝允明此書在明代中晚期應當有不小的影響力，這點從陳幼學（1541-1624）曾為捍衛朱熹之說而著《罪罪知》一書闢《祝子罪知錄》的現象，可以見得。⁷³ 由此可以推測，朱熹「天即理」說與儒

70 唐·神清撰，宋·慧寶注，宋·德珪注解，富世平校注，《北山錄校注》（北京：中華書局，2013），頁 27。

71 明·沈士榮，〈三教論〉，《續原教論》（劍橋：哈佛大學圖書館藏明萬曆四十七年〔1619〕方如騏校刊本），卷下，頁 25a-b。

72 明·祝允明，《祝子罪知錄》（《四庫全書存目叢書》子部第 83 冊），卷 6，頁 695-696。

73 關於陳幼學作《罪罪知》一書駁《祝子罪知錄》之事，見清·張夏，《雒閩源流錄》（《四庫全書存目叢書》史部第 123 冊），卷 11，頁 179。吳孟謙指出沈士榮《續原教論》在明代中晚期廣受注意的現象。參見吳孟謙，〈管東溟《續原教論評》析探〉，《臺大佛學研究》27(2014.6): 115-166。

家經典之間存在著一些距離，應存在於一些明代人的觀念世界中，因而管志道、葛寅亮以「天即上帝」修改朱熹「天即理」說的舉動，應與這樣的思想史背景有密切的關係。

除了佛教對於儒學之「天」的詮解推促了對於朱熹「天即理」說的檢討外，在民間流傳的故事也值得我們略為一提，因它很可能也反映了對於朱熹之說的普遍理解。在由明初時曾參與修纂《永樂大典》的官員李昌祺（1376-1452）所纂集的《剪燈餘話》中，收錄有一則〈何思明遊酆都錄〉的故事，其中呈現出以人格化之「天」批駁朱熹「天即理」說的痕跡。雖然我們難以從這則故事辨識出其究竟是出於佛教或道教的立場，但就以人格化之「天」來批駁朱熹「天即理」說的角度來看，仍值得留意。

〈何思明遊酆都錄〉的內容相當有趣，主角何思明本為堅信朱熹「天即理」說的儒者，並著有《警論》三篇，其中「每篇反復數千言，推明天理，辨析異端，匡正人心，扶植世教」。每當何思明遇到佛、道之徒時，皆力斥其非。然在他一次罹病的過程中，因受「酆都內臺」所召而遊歷酆都，「酆都內臺」使他明白，因他平生「過毀老、釋」，而致削官減祿。⁷⁴

「酆都內臺」在與何思明對話中，前者特別針對何思明以「天即理」說駁斥佛、道二教之舉予以批判：

儒書中言天者不一，若《春秋》書「天王」，《詩》稱「倪天之妹」、「昊天其子」，使皆若爾論天，既無師與妃，又安得有王、有妹、有子乎？爾之學誠拘而不通、滯而有礙，……。⁷⁵

在此，「酆都內臺」之言對應的是何思明對於道教「天師」、「天妃」之稱與以批判的舉動。⁷⁶言下之意是，倘若儒書中有「天王」、「天之妹」、「天之子」等稱呼，那麼，何思明駁斥「天師」、「天妃」之舉也就並無道理，因

74 明·李昌祺輯，《剪燈餘話》（東京：國立公文書館藏明成化二十三年〔1487〕刊本，卷上，頁 19b-20b。

75 明·李昌祺輯，《剪燈餘話》，卷上，頁 21b-22a。

76 何思明說：「道陵縱聖，亦人鬼耳，使天而師之，是天乃道陵之不若也。林女既死，特遊魂耳，使天而妃之，是天猶情慾之未忘也，烏得為天哉？」參見明·李昌祺輯，《剪燈餘話》，上卷，頁 19b-20a。

「天」與諸神皆為實存，且具有人格化的特徵。⁷⁷ 在何思明遊歷酆都而返回陽間後，隨即甦醒，並「恍然而悟」。當他因此明白朱熹之說非為確論後，他之後於擔任知縣任內，皆「清慎自將，並無瑕玷」，此因「有所儆」使然。⁷⁸

從李昌祺此書所收錄的幾篇序文來看，時人雖知此書所輯之故事與「聖賢之大經大法」有別，然卻認為「有裨於時」，足可「開風化」而「為世勸」。⁷⁹ 就此可以推測，時人雖知〈何思明遊酆都錄〉之內容與「天即理」說有所出入，但基於教化的考量，其內容足以勸誘庶民百姓。在此意義上，該故事的內容是可被接受的。

關於李昌祺此書究竟在後來流傳的程度有多廣，難以確知，但〈何思明遊酆都錄〉中所提及「倪天之妹」為「天」之妹的說法，卻在晚明儒者文翔鳳在教導河汾諸生時，受到嚴厲的批評，他說「愚不知何處得此學究解，以流傳副墨家耳」。⁸⁰ 由此看來，即便我們無法知道〈何思明遊酆都錄〉在明代社會中流傳的詳細狀況，但這則故事所反映以人格化的方式來理解「天」的觀念，很可能有相當程度的影響力。⁸¹

蔡清、湛若水、管志道等人的觀點代表明代中晚期所出現的新說，顯然地豐富了當時對於朱熹「天即理」說予以反省的氛圍。從蔡清、湛若水與管志道的說法來看，三人分別從「氣」之感應、「逆理」即「逆天」而「得罪」於「天」、「上帝」主宰吉凶禍福的角度來呈現各自對於「天道福善禍淫」之問題的看法。雖然這三個新說標示著對於朱熹「天即理」之說的反省，但若就「天」是否有人格化特徵這點來看，蔡清、湛若水之說並未將「天」視為具有人格化特徵者，而是在管志道與葛寅亮的詮

77 事實上，「倪天之妹」並非意指「天」有妹，而是用以讚嘆文王所娶有莘氏之長女太姒之賢，尊之如天之有女弟，故《詩》言「文王初載，天作之合」。

78 明·李昌祺輯，《剪燈餘話》，卷上，頁 23b。

79 曹榮，〈新編《剪燈餘話》序〉，收入明·李昌祺輯，《剪燈餘話》，頁碼不明。

80 明·文翔鳳，《河汾教》（華盛頓：國會圖書館藏天啟年間刊本），卷 5，頁 26a。

81 〈何思明遊酆都錄〉被收錄在《剪燈餘話》此一勸善書籍中，不僅顯示儒學經典之詮解在社會上有一定程度的普及，宗教勸善體驗也回應了儒學經解的觀點，從而體現出三教交涉的痕跡。從儒學教化的角度來看，正如真德秀雖知《太上感應篇》涉及幻怪，但基於闡揚善惡禍福為人自召之觀念，該書仍有益於教化實踐。同樣地，李昌祺將〈何思明遊酆都錄〉之故事作為勸善之用時，亦反映同樣的思維。

解中，才看到兩人從古人祭祀實踐的角度強調「天」為蘊含有人格化特徵的「上帝」。這兩類不同的立場，雖皆將福善禍淫之觀念帶回到對於「獲罪於天」之詮解中，但對於是否要將「天」加以人格化，二者的立場截然有別。事實上，無論是否將「天」予以人格化，都能在儒學經典中找到對應的文獻依據，但從儒學的角度來看，倘若「天」有人格化之特徵，將使人們認為可以邀福於「上帝」，正如徐奮鵬一方面承繼朱熹之說，強調孔子之所以對王孫賈言「獲罪於天，無所禱也」，而非「天降罪，無所禱」，顯示孔子並非是在「感應」上論「天」，而是訴諸「心之是非」，⁸² 另一方面也力駁佛、道二教對於「天」的人格化想像，他強調倘若「天」有人格化之特徵，則意味著「天」亦有「情識」可言，而「其所為降福降殃，亦特其意之所為耳」，這將使得「天」對於禍福之主宰往往可能因人們向其邀福而喪失公正性。⁸³

從蔡清、湛若水與管志道之說在後來的《四書》注本中被徵引的狀況來看，湛若水之說雖未在清初的注本呈現，但蔡清與管志道之說卻有影響力。張自烈於順治年間所作的《四書大全辯》中檢討朱熹「天即理」說時，就同時徵引管志道與蔡清之說。⁸⁴ 細究蔡清、管志道兩人的觀點，在蔡清的詮解中，「天」並不具有人格性，但管志道從佛學的角度詮解「天」，其人格性卻相當鮮明。⁸⁵ 張自烈將蔡清、管志道之說並陳，這個現象或許說明，張自烈未必認為二者對於「天」的理解差異是重要的問題。王復禮在《四書集註補》中，將朱熹「天即理」說改以「天即上帝」，除了舉出若干經典中的說法為證，又援引陳琛、魏裔介、管志道等人的說法，據以捍衛「天即上帝」之說合乎儒學經典所言之「天」的立場。⁸⁶ 王復禮的例子顯示，「天」之人格性與否應非首要的問題，強調福善禍淫以突顯「罪」之所指才是重要的。

82 明·徐奮鵬，《筆洞生新悟》（東京：國立公文書館藏明萬曆四十一年〔1613〕刊本），論語上，頁 14a-b。

83 明·徐奮鵬，〈昊天上帝〉，《理學明辨》，《徐筆峒先生文集》（《明別集叢刊》第 4 輯第 67 冊，合肥：黃山書社，2016），頁 508。

84 清·張自烈，《四書大全辯》，上論，卷 3，頁 34b。

85 同上註，頁 34b-35a。

86 清·王復禮，《四書集註補》，卷 4，頁 7b-8a。

四、結 論

在上文的分析中，筆者試圖描繪明代中晚期學者們以詮解「獲罪於天」之義檢討朱熹「天即理」說的現象。從朱熹為批駁人格化之「天」所言「天即理」，並強調「逆理」即「獲罪於天」，到明代中晚期學者們援入福善禍淫的觀念，將「罪」作「禍」解，突顯人之所為將召致禍福，乃至於將「天即理」修改為「天即上帝」，此一詮解變化反映明代中晚期學者們從朱註邁向新說的過程，並點出「天道福善禍淫」在教化中的重要作用。

對於明代中晚期學者們而言，孔子回應王孫賈所言「獲罪於天，無所禱也」，清晰地帶有濃厚的教化意味，此時出現的三個代表性新說，雖然對於福善禍淫之所以然的解釋不盡相同，但卻共同地形塑出孔子以福善禍淫之理來警惕王孫賈的舉動。相較於朱熹認為孔子之言「遜而不迫」，從明代中晚期學者們的眼光來看，孔子其實是以禍福悚人。

若就對於「天」的理解來看，朱熹認為「天道福善禍淫」為常理，明確地提及「福善禍淫」的觀念，但在詮解「獲罪於天」之義時，則以「天即理」來闡述「天」之義。這或許並不意味著朱熹對於「天」的歧異詮解，而是顯示他在不同的脈絡下闡述「天」之義。從本文所分析之明代中晚期關於「獲罪於天」的新說來看，詮解者著眼於孔子教化王孫賈此一特殊的脈絡，標舉福善禍淫之道以突顯教化小人的意圖，這是我們在理解明代中晚期詮解者之觀點時的重要線索。就教化的需求而言，能否正視君子、小人之別，以及如何因應二者之不同而實踐有效的教化，突顯福善禍淫之觀念在治理活動中的重要角色。

雖然，朱熹採取以「理」釋「天」的策略，目的在使人們將目光從禍福報應與否轉移到道德實踐上，然而，正如本文所分析，以「理」釋「天」的策略並不適用於教化小人或普遍眾庶。在明代中晚期對於「獲罪於天」之義的詮解活動中，無論福善禍淫之所以然是出於「氣」類感召，或來自於人格化之「天」在上鑒察而降禍或降福，關鍵皆在突顯「罪」所蘊含的他律性質。此外，即便儒、佛各自對於「天」是否有人格性的理解差異，然在將福善禍淫之觀念納入教化活動中這點上，二者實有共識。亦

即，援「福善禍淫」之理來詮解「獲罪於天」之義，存在有兩個義理開展的方向，其一是以「天道福善禍淫」作為詮解「罪」的依據，其二是以「天即上帝」之說突顯「天」的主宰性，「罪」被視為是「天」施行主宰的結果。就援入「福善禍淫」之觀念來表達對於教化問題的關懷，二者可說是方向一致，惟二者對於「天」是否有人格性的理解則截然有別。

從朱熹「天即理」說在明代中晚期的反響來看，「天」與福善禍淫之聯繫，或以人格化的方式來詮解「天」，視其為主宰禍福的至高者，這樣的詮解變化，應可作為我們理解明清之際儒學與宗教交涉的重要背景。在此背景中，我們可以看到，具有佛教背景的思想家們強調禍福皆為「上帝」所主宰，並鑒臨人們的日常生活，藉以將「天」予以人格化。倘若儒學者們所指出，明清之際儒學在與宗教交涉的過程中，呈現出以人格化的方式來想像「天」的姿態，甚或以此嫁接天主教的「上帝」，那麼，我們應當留意此一詮解之所以可能，應有長遠的思想史脈絡可循。即便儒學經典本即有關於人格化之「天」的觀念，但在朱熹的觀點成為官學的背景，佛教對於儒學經典的詮解，很可能是促使學者們重新強調儒學經典中「天」之人格性的重要因素。此外，當天主教傳教士採取批判「天即理」的立場，點出儒學經典本即存在有關於人格化之「天」的觀念時，我們不妨將此視為是天主教傳教士嘗試參與既存於明代中晚期儒學脈絡中關於「天」之內涵的論爭的行動，⁸⁷ 後者毋寧體現出明代中晚期儒學思想的脈動，及其得與外來宗教對話的能量。

87 呂妙芬以利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 的《天主實義》中，關於「鬼神是否存在」、「死後是否有知」、「萬物如何分類」、「萬物一體是否正確」等論題為座標，對比明清之際儒學的文本中，也存在著對於這類問題進行論述的現象，即便中國士人在這些論題上的觀點與天主教傳教士不盡相同，但卻可以發現許多類似之處。其中，在生死觀的問題上，明清之際的一些儒者也辨識出程朱學與儒學經典存在著距離，此應是我們理解明清之際儒、耶對話的重要思想背景。在呂妙芬看來，「天主教參與了明末清初的學術發展，帶給中國士人心的思想資源與刺激，引發更多的思索與新的論述」。見呂妙芬，〈另類的儒耶對話——《天主實義》與明清儒學〉，《中國文化研究所學報》76(2023.1): 41-79。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·董仲舒著，張世亮、鍾肇鵬、周桂細譯注，《春秋繁露》，北京：中華書局，2012。
- 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，東京：國立公文書館藏大正十二年（1924）鉛印本。
- 唐·神清撰，宋·慧寶注，宋·德珪注解，富世平校注，《北山錄校注》，北京：中華書局，2013。
- 宋·邢昺，《論語注疏》，東京：國立公文書館藏明萬曆十四年（1586）刊本。
- 宋·程顥、程頤著，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 宋·楊時，《龜山集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1125 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·朱熹，《四書或問》，《景印文淵閣四庫全書》第 197 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·朱熹，《晦庵集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1144 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1993。
- 宋·朱熹，《詩集傳》，《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2010。
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，《朱子全書》第 14、17 冊，上海：上海古籍出版社，2010。
- 宋·林景熙，《霽山文集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1188 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·真德秀，《西山文集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1174 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·羅璧，《識遺》，《景印文淵閣四庫全書》第 854 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元·史伯璿，《四書管窺》，《景印文淵閣四庫全書》第 204 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元·胡炳文，《四書通》，《景印文淵閣四庫全書》第 203 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

- 元·劉因，《四書集義精要》，《景印文淵閣四庫全書》第 202 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·文翔鳳，《河汾教》，華盛頓：國會圖書館藏天啟年間刊本。
- 明·王肯堂，《論語義府》，《四庫全書存目叢書》經部第 161 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據明刻本影印。
- 明·王衡，《論語駁異》，東京：國立公文書館藏明刊本。
- 明·王衡，《緜山先生集》，《四庫全書存目叢書》集部第 178-179 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997。
- 明·李昌祺輯，《剪燈餘話》，東京：國立公文書館藏明成化二十三年（1487）刊本。
- 明·沈士榮，《續原教論》，劍橋：哈佛大學圖書館藏明萬曆四十七年（1619）方如騏校刊本。
- 明·沈守正，《四書說叢》，《四庫全書存目叢書》經部第 163 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據明萬曆四十三年（1615）刻本影印。
- 明·胡廣等奉敕撰，《四書大全》，《景印文淵閣四庫全書》第 205 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·祝允明，《祝子罪知錄》，《四庫全書存目叢書》子部第 83 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據明萬曆刻本影印。
- 明·徐奮鵬，《纂定古今大全》，東京：國立公文書館藏明崇禎五年（1632）刊本。
- 明·徐奮鵬，《徐筆峒先生文集》，《明別集叢刊》第 4 輯第 67 冊，合肥：黃山書社，2016，據明金陵王鳳翔光啟堂刻本影印。
- 明·徐奮鵬，《筆洞生新悟》，東京：國立公文書館藏明萬曆四十一年（1613）刊本。
- 明·陳琛，《四書淺說》，《四庫未收書輯刊》第 1 輯第 7 冊，北京：北京出版社，1997，據明萬曆三十七年（1609）李三才刻本影印。
- 明·婁堅，《婁子柔先生集》，東京：國立公文書館藏明崇禎三年（1630）序刊本。
- 明·張居正，《四書直解》，華盛頓：國會圖書館藏明萬曆元年（1573）刻本。
- 明·張振淵，《石鏡山房四書說統》，東京：國立公文書館藏明天啟三年（1623）刊本。
- 明·焦竑，《焦氏四書講錄》，《續修四庫全書》經部第 162 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據明萬曆二十一年（1593）書林鄭望雲刻本影印。
- 明·湛若水，《湛甘泉先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 56、57 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據清康熙二十年（1681）黃楷刻本影印。

- 明·葛寅亮，《四書湖南講》，《續修四庫全書》經部第 163 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據明崇禎刻本影印。
- 明·管志道，《論語訂釋》，東京：尊經閣文庫藏明萬曆二十五年（1597）序刊本。
- 明·蔡清，《四書蒙引》，東京：國立公文書館藏明敖鯤校刊本。
- 明·駱問禮，《萬一樓集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 174 冊，北京：北京出版社，2000，據清嘉慶活字本影印。
- 清·王復禮，《四書集註補》，東京：國立公文書館藏清康熙四十三年（1704）刊本。
- 清·毛奇齡，《四書改錯》，《續修四庫全書》經部第 165 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據清嘉慶十六年（1811）金孝柏學圃刻本影印。
- 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，《四庫全書存目叢書》子部第 165 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997。
- 清·張夏，《雜閩源流錄》，《四庫全書存目叢書》史部第 123 冊，臺南：莊嚴文化公司，1997，據清康熙二十一年（1682）黃昌衢彝敘堂刻本影印。
- 清·張自烈，《四書大全辯》，東京：國立公文書館藏清順治八年（1651）刊本。
- 清·張自烈，《芑山文集》，《清代詩文集彙編》第 11 冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清初刻本影印。
- 清·黃宗羲，《南雷文定》，《清代詩文集彙編》第 33 冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清康熙刻本影印。

二、近人論著

- （日）三浦秀一著，石立善校譯 2012 〈張自烈撰《四書大全辯》與明末清初的士風〉，收入李申、陳衛平主編，《哲學與宗教》第 6 輯，上海：上海人民出版社，頁 198-218。
- 王汎森 1998 〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》9.2(1998.6): 89-123。
- 朱 冶 2019 《元明朱子學的遞嬗：〈四書五經性理大全〉研究》，北京：人民出版社。
- 吳 震 2009a 〈明末清初勸善思想運動研究〉，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 吳 震 2009b 〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，《清華學報》39.1(2009.3): 125-163。
- 吳 震 2016 《明末清初勸善運動思想研究（修訂版）》，上海：上海人民出版社。

- 吳孟謙 2014 〈管東溟《續原教論評》析探〉，《臺大佛學研究》27(2014.6): 115-166。
- 呂妙芬 2011 《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版公司。
- 呂妙芬 2017 《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版公司。
- 呂妙芬 2023 〈另類的儒耶對話——《天主實義》與明清儒學〉，《中國文化研究所學報》76(2023.1): 41-79。
- 肖清和 2020 〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉，《北京行政學院學報》2020.5(2020.5): 118-128。
- 肖清和 2022 〈儒學的「另一面」：文翔鳳與晚明儒學宗教化研究〉，《中國文化研究所學報》75(2022.7): 81-140。
- (日) 佐野公治著，張文朝、莊兵譯 2014 《《四書》學史的研究》，臺北：萬卷樓圖書公司。
- 侯道儒 2014 〈天人感應說在宋代的政治作用：以程頤為主軸的討論〉，《清華中文學報》11(2014.6): 213-260。
- 陳受頤 1936 〈三百年前的建立孔教論——跋王啟元的《清署經談》〉，《歷史語言研究所集刊》6.2(1936.6): 133-162。
- 陳曉傑 2020 《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》，北京：商務印書館。
- (法) 梅謙立 (Thierry Meynard) 2014 〈耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者？〉，《現代哲學》2014.6(2014.6): 67-78。
- (美) 萬志英 (Richard von Glahn) 著，廖涵續譯 2018 《左道：中國宗教文化中的神與魔》，北京：社會科學文獻出版社。
- 劉耘華 2009 〈依「天」立義：許三禮的敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》8(2009.12): 113-145。
- 錢穆 1994 《朱子新學案（一）》，臺北：聯經出版公司。

The Impact of Zhu Xi's "Heaven as Principle" Theory in the Late Ming Dynasty

Lin Chun-wei*

Abstract

The academic community has recently noted that during the Ming-Qing transition, Confucianists largely exhibited a fundamental orientation centered on "heaven" 天. It has been indicated that some Confucian scholars explicitly reevaluated their interpretive strategy of explicating heaven through "principle" 理 and that a significant gap exists between this strategy and the teachings of the Confucian classics. In response to this phenomenon, the present paper explores its meanings from the perspective of intellectual history, focusing on examining the impact of Zhu Xi's 朱熹 (1130–1200) proposition of "heaven as principle" 天即理 in interpreting the connotation of heaven and the reactions it sparked in the late Ming period.

This paper primarily analyzes interpretations of the chapter in the *Analects* 論語 on a conversation between Confucius and Wang Sunjia 王孫賈 (?-?) in various annotated editions of the Four Books 四書 to illustrate how Zhu Xi's theory was received in the late Ming. Some scholars have argued that heaven possesses the ability to "bless the virtuous and punish the wicked," which is considered a characteristic inherent in the concept of heaven within the Confucian classics but differs from Zhu Xi's proposition. This paper asserts that the evolution of the meanings of heaven that occurred between the Song and Ming dynasties as well as correctly ascertaining the gap between Zhu Xi's theory of "heaven as principle" and the teachings of Confucian classics are central to the discussion on the orientation towards heaven seen in the late Ming.

Keywords: heaven, Zhu Xi 朱熹, *tian ji li* 天即理, heaven as principle, condemned by heaven, blessing the virtuous and punishing the wicked

* Lin Chun-wei, Postdoctoral Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.

