朱子之鬼神論述義

吳 展 良*

摘 要

朱子之鬼神論乃其宇宙觀之重要部分，亦為其建構儒家政治社會倫理秩序及批判佛家輪迴因果說之重要基礎。其說既非無神論，又非人格神論，而具有統合神靈、精神、物質與人生界之特性。其體系複雜，中含種種看似矛盾之處，是以頗滋疑義。本文將本於朱子超越心物二元、主體與非主體對立之「生命化」暨「一體化」之氣化宇宙觀，對其鬼神論做出疏釋。

朱子以鬼神之事本屬難知，人當深察於造化之可知而後及於其所難知。朱子即天地陰陽變化之妙而名之以鬼神，其眼中之造化，處處有理，亦同時為一處處「含生」、神妙感通之宇宙。其中天神與地祇乃天地山川之靈。人鬼則為人死後未消盡之魂魄。朱子承認上帝，然強調其自然義。雖信神仙與佛門多神異，然不信不壞之仙佛及輪迴。其所謂之鬼神，常在若有若無之間。

朱子之說上接先秦較人格化之鬼神觀，下承宋儒之自然氣化觀，中而參究民間經驗傳說。其所愛重，是為清明而衡平之古禮世界，將鬼神還諸天地造化之公。其所對應，則為自然界與神靈界合一之儒道傳統觀點。至於其上帝即理說暨批判人格化鬼神說，則深具近世精神。如此之鬼神論，可使生民敬畏天地神明，崇祀祖先，並以自然人情為本，無怖於鬼神與生死，在歷史上深具意義。

關鍵詞：朱子、鬼神、宇宙觀、陰陽、魂魄、祭祀

2012年8月29日收稿，2013年6月26日修訂完成，2013年11月28日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學歷史學系教授。

一、前 言

近人多好研究朱子之哲學思想，而鮮少及於其鬼神觀念。研究其鬼神觀念者，又多從哲學角度分析其基本性質，而罕及其具體內容。¹長期以來，學界受近代西方科、哲學影響，於其鬼神論之內涵固無甚興趣，在唯物論主導下，更不免拒斥朱子所論之鬼神靈怪。然以思想史之角度言之，朱子之鬼神論實於其學說體系中佔極重要地位。《朱子語類》一百四十卷，首理氣、次鬼神、次性理，其後乃繼之以論學暨論經史百家之語。鬼神論之重要性，由此可見一斑。近人於此所發明既有限，筆者不揣淺陋，乃草成此文，以期發明朱子之原意。

學界最早探討此課題者，當推周予同《朱熹》一書〈宗教哲學〉一節。²其文簡短，於朱子鬼神論之要義卻頗有發揮。然周先生列朱子之鬼神論為「宗教哲學」，則不免有誤。蓋朱子力主「鬼神者二氣之良能」，陰陽二氣無所不在，斯則鬼神論當屬其宇宙觀之重要組成，不宜僅以宗教思想視之。其後之學者，於朱熹之鬼神論多乏興趣。近人最深入研究此課題者，首推錢穆先生〈朱子論鬼神〉一文。該文內涵豐富，於朱子鬼神論之基本性質有深入精當之發揮。惟限於時代，於朱熹所論神靈精怪之層面，亦無意深入研析。³其後張立文亦曾專章探討此課題，然其所論不免環繞於形上、形下、唯心、唯物、有神、無神等現代範疇，難以表現朱熹鬼神論之真。⁴陳榮捷於其

1 當代名家研究朱熹與理學思想，多不立鬼神一節。已有的哲學史、思想史與宋明理學專書，鮮少重視朱子之鬼神觀。如馮友蘭之《中國哲學史》及《中國哲學史新編》；陳榮捷之《朱學論集》及《朱熹》；侯外廬等編，《宋明理學史》；范壽康，《朱子及其哲學》；蒙培元，《理學範疇系統》；陳來，《朱熹哲學研究》及《宋明理學》等，均不重視此議題。（以上各書出版資料詳見引用書目）然鬼神論實與朱子之宇宙觀有密切之關係。

2 周予同，《朱熹》（上海：商務印書館，1929），頁 38-43。

3 錢穆，《朱子新學案》（臺北：聯經出版公司，1998），〈朱子論鬼神〉，頁 337-391。其《朱子新學案》及部分文章雖頗有近於無神之論，其意則指中國古代儒家並無一種「外於形氣，先於此形氣」且永存不朽之靈魂或鬼神觀，與並世其他大文明頗有不同。錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，《新亞學報》1.1(1955.8): 1-44。然錢先生對於性質同於形氣而可聚散之靈魂與鬼神之存在，則無異議。不宜以簡單或西方之有神無神觀點論之。

4 張立文，《朱熹思想研究》（臺北：谷風出版社，1986），頁 380-394。

《朱子新探索》一書中，於朱子之卜筮、怪異信仰、異蹟之說等各有短篇之探討，雖頗有發明，然未成系統。⁵

邁入新世紀，國內學者之研究亦呈現新風貌。黃瑩暖〈朱熹的鬼神觀〉一文，從儒學與佛學之傳統出發，於朱子鬼神觀之基本性質頗有所論述。該文論證詳實，析理深入，極值得參考。然既以鬼神之基本性質為主，於朱子鬼神觀豐富變化之面相，常有所不能及。且其觀點較傳統，未能從現代角度，論述其性質。不僅如是，其文於朱子論鬼神或有或無、或具人格義或不具人格義之「內部矛盾」深致懷疑。⁶不僅黃瑩暖，多位學者均懷疑朱子氣化、自然化之鬼神觀與其人格化鬼神觀並存之「明顯」矛盾。⁷孫致文〈朱熹祭祀觀管窺〉一文，則針對此基本矛盾，批評傳統以理氣、哲學觀點論朱子鬼神觀之限制與困境，改從朱子「對人世的關懷」出發，企圖從經世之意圖解說朱子何以讓此矛盾存在。⁸該文對朱子之祭祀觀及其政治倫理背景頗有深入之解析，然竊謂此類所謂內部或基本矛盾未必成立。朱子亦絕非思理不清、自相矛盾或主要從經世目的論鬼神之人。此問題實涉及對於朱子鬼神論基本性質之不同理解，本文則試圖提出不同之詮釋。

日本前輩學者子安宣邦《鬼神論》一書歷數日本討論朱子鬼神論之名家學說，及朱子鬼神論「言說之構成」。作者認為鬼神實棲息在人類的言說之中，乃掌握詮釋權力者建構國家社會與倫理的重要手段。該書於朱子鬼神論「言說」之成立背景、及其所涉及之知識、有神無神、「鬼神之自然化與自然之鬼神化」、社會性等問題，都有頗具深度的探討。然以處理其所思考的哲理與解構問題為主，實未能深入朱子鬼神論豐富深刻之內涵，亦未建立可靠之解釋體系。該書一再感嘆於朱子鬼神論之複雜、朦朧、難解，可謂深知其困難。然所謂鬼神僅棲息於儒者言說中之說法，與朱子事事精察之態度及其

5 陳榮捷，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988）。

6 黃瑩暖，〈朱熹的鬼神觀〉，《國文學報》29(2000.6): 77-116。

7 參見劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁309-310；張立文，《朱熹思想研究（修訂本）》，頁251-252；（韓）金永植，《朱熹的自然哲學》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁105-118。下文所引紀昀之說亦為一例。

8 孫致文，〈朱熹祭祀觀管窺〉，《當代儒學研究》4(2008.7): 39-58。

豐富之觀察體會相距甚遠。⁹英文著述中賈德訥 (Daniel K. Gardner)、金永植 (Yung Sik Kim) 二人均曾就朱熹所論神鬼精魂之說加以綜合分析；其中賈德訥之論說，尤為精要，對於朱熹神靈觀念 (ghosts and spirits; spirit beings) 之基本性質，分析甚佳。然限於語言及觀念表述方式，以及神靈觀念本身之限制，使其所論仍有所限，並難以呈現朱子鬼神觀之深細曲折處。¹⁰秦家懿 (Julia Ching) 《朱熹的宗教思想》一書，於朱熹之「鬼神」觀有深細之說明，然該書由研究宗教思想之觀點出發，將鬼神放在「精神存在」(spiritual beings) 一章討論，與朱子一切從自然出發之思想似仍有所不同。¹¹

綜合言之，早先學者於朱子鬼神論之基本性質，往往難以跳脫簡單而西化之「有神」、「無神」或「唯心」、「唯物」等觀點，著意於分析「靈魂」(soul)、「鬼神」於「存有論」之性質及其先後有無，自然難以表現朱子思想之原貌。近時國內外學者於朱子鬼神觀之研究大為進步，於其意旨頗有認識。然許多學者懷疑其中含有基本矛盾，繁雜難解，不能自圓其說。此問題涉及對於朱子鬼神論基本性質之不同詮釋。本文則將由朱子超越心物及主體性與非主體性對立之「生命化」暨「整體觀化」之宇宙觀，對其鬼神論做出新解釋。¹²並強調其「以其所知，養其所不知」之觀點，對其學說所造成之巨大影響。不僅如此，朱子鬼神論之大意，雖若並非難知，所難者實在對其複雜之體系及「矛盾」之內涵形成一貫之理解，並於其陰陽、鬼神、魂魄等古典文字豐富變化之運用一一加以申明。竊謂古人距今已遠，深入理解其原文為難，治其思想，當以深入疏釋其內涵、思路、文字及完整體系為第一

9 (日)子安宣邦，《鬼神論：儒家知識人のディスクリール》(東京：福武書店，1992)。

10 Daniel K. Gardner (賈德訥), "Zhu Xi on Spirit Beings," in Donald S. Lopez, Jr, ed., *Religions of China in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 106-119; Yung Sik Kim, "Kuei-shen in Terms of Ch'i: Chu Hsi's Discussion of Kuei-shen," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 清華學報 17.1/2(1985.12): 149-162; and Kim's *The Natural Philosophy of Chu Hsi* (Philadelphia: American Philosophical Society, 2000) 二人之解釋均相當客觀，賈德訥之文章分析性猶強，甚為精要。

11 Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 54-71.

12 關於此觀點，請參閱拙文，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》68(2008.5): 135-167。

義。本文以述義爲名，文體又稍近於古，用意在此。

二、以其所知，養其所不知

鬼神與祭祀問題，在古代生活中處處相即，無從避免，必須有所判斷。朱子之於鬼神，有豐富細密之議論與見解，然其基本態度，實不離孔子「未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死」一說。朱熹《論語集注》於「未知生，焉知死」一條下註曰：

非誠敬足以事人，則必不能事神；非原始而知所以生則必不能反終，而知所以死。蓋幽明始終初無二理，但學之有序，不可躐等，故夫子告之如此。程子曰：「晝夜者，死生之道也。知生之道，則知死之道；盡事人之道，則盡事鬼之道。死生人鬼，一而二，二而一者也。或言夫子不告子路，不知此乃所以深告之也。」¹³

此處下語極謹慎，非謂鬼神之事不可知，然必戒以「學之有序」。非謂鬼神之事不可議論，然必戒之以「不可躐等」。其所見與所信則以爲生死暨人鬼，如同晝夜，同屬一理。原始反終，是以若深知生而爲人之理，亦可明死而爲鬼之理。能盡事人之道，則可知事鬼之道。此處一則表現理學家萬有一體且一理之信念，一則表現其於鬼神之事之審慎。¹⁴

死後之事畢竟難知，是以學者即令有所見，亦不可拘執，要當以人生實理爲主。儒、道兩家之古典傳統，於死後世界皆不深論。莊子曰：「知人之所爲者，以其知之所知以養其知之所不知。」¹⁵朱子之於鬼神，庶乎近之。《朱子語類》編者於鬼神一卷起首所列四條，皆闡明此意，其第一條曰：

因說鬼神，曰：「鬼神事自是第二著。那箇無形影，是難理會底，未消去理會，且就日用緊切處做工夫。子曰：『未能事人，焉能事鬼！未知生，

13 宋·朱熹，《論語集注》〈先進第十一〉，《四書集注》（臺北：藝文印書館，1980）。

14 按：或者以爲討論朱子之鬼神觀當先論其廣義鬼神觀之氣化論性質，而後及於精靈化之鬼神。此說誠有其理。然朱子廣義之鬼神觀，實源於其對狹義鬼神之探討，否則不必用鬼神一詞，直用陰陽可也。故本文雖重朱子廣義之鬼神觀，仍必從其對於狹義之鬼神論出發，以表現其思路。

15 戰國·莊子，〈大宗師〉，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985）。

焉知死！』此說盡了。此便是合理會底理會得，將間鬼神自有見處。若合理會底不理會，只管去理會沒緊要底，將間都沒理會了。」¹⁶

此條成於慶元五年，已是朱子晚年見解。¹⁷ 此處明言「鬼神事自是第二著」，可表現朱子之基本看法。蓋若就陰陽二氣之屈伸言廣義之鬼神（詳見下文），則鬼神乃氣化之良能妙用，至為普遍，自無所謂「第二著」。然就死後之鬼神言，則實屬難知，不免為次要之義。其下三條亦反覆陳述此義（參見《語類》卷 3，頁 1），可見朱子及其門人對於鬼神之基本態度。朱子於他處又曰：

鬼神之理，聖人蓋難言之。謂真有一物固不可，謂非真有一物亦不可。若未能曉然見得，且闕之可也。¹⁸

太過用力於渺茫難知之事，反將有害於人生合當認識之正理。是故弟子問鬼神，朱子往往以此事為第二義答之。要學者於平常事物體認深切，則於此難明之理亦將有所認識，知其與平常事理本來相通。

生死鬼神之事於人生關係甚深，朱子上承孔子與二程，於此事不欲深論，然自有一番講法。學生問「物必有理，皆所當窮」時，朱子答曰：「此處是緊切。學者須當知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而為幽顯，山岳如何而能融結，這方是格物。」（《語類》卷 18，頁 8）鬼神之理，亦所當窮。然此所謂「窮鬼神如何而為幽顯」，乃本乎「未知生，焉知死」之古訓，以其所知，推究於其所不知，而非期必於一究竟之答案也。

三、自然化與氣化之鬼神觀

朱子所謂之鬼神，可大別為三類。《語類》之編者曰：

鬼神，其別有三：在天之鬼神，陰陽造化是也；在人之鬼神，人死為鬼是

16 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》（臺北：中文出版社，1979，以下簡稱《語類》），卷 3，頁 1。以下引用時，僅於引文後註記卷數、頁碼，不另註。

17 此條為陳淳所記，黃義剛時亦在側。案陳淳所記各條皆寫於庚戌（1190）、己未（1199），而義剛與陳淳同門之時為慶元三至五年（1197-1199），故知當作於己未年。參見陳榮捷，《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 260。

18 朱熹，〈答董叔重〉，《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1980），卷 51，頁 10。

也；祭祀之鬼神，神示、祖考是也。三者雖異，其所以為鬼神者則同。知其異，又知其同，斯可以語鬼神之道矣，故合為一卷。（《語類》序目，頁13）

天之陰陽造化，最為平常親切，卻處處中涵神妙，乃朱子所謂廣義之鬼神。人死之後，可化為鬼神，故曰「在人之鬼神」，屬狹義之鬼神。前兩者中有當祭祀者，乃所謂神示與祖考。神示包含天地山川之神靈及有功德於民之鬼。祖考則為已死之祖先，亦屬人死之鬼，然與我特別相關，故別而出之。此三大類，實包含朱子論鬼神之主要部分。首言「在天之鬼神，陰陽造化是也」，蓋以鬼神與萬物同出於天地陰陽之一氣，非有二物。通造化、鬼神、人物為一，此為朱子學說之特殊見精神處。亦即其自然化與氣化鬼神觀之表現。

（一）造化之神妙

朱子承伊川，主張「鬼神者，造化之跡」，是即造化之奇妙：

鬼神者，造化之跡。且如起風做雨，震雷閃電，花生花結，非有神而何？自不察耳。才見說鬼事，便以為怪。世間自有箇道理如此，不可謂無，特非造化之正耳。此得陰陽不正之氣，不須驚惑。（《語類》卷83，頁21）

「起風做雨，震雷閃電，花生花結」，乃至人身之「自會笑語，有許多聰明知識」（《語類》卷3，頁6），在古人言，自是中含神妙。其理雖不易知，卻有跡可尋。朱子見天地造化，一切種種中含神妙，乃謂鬼神靈異亦不過造化之神奇，實屬自然。此說當為朱子氣化鬼神觀之起源，以下兩節「鬼神只是氣」與「二氣之良能」，均源於此。

如此立論，是將今人所謂之靈魂與物質視為一物，或曰相通之一氣，並視其中一切神奇難測之處，同出於陰陽造化之神妙。此乃心物一元，而非二元論。心物畢竟為一或為二？獨立而異質於物之心是否存在？乃千古難解之問題。朱子之說要為自成一系統，上承中國古代之氣化論，然更見完備，值得注意。¹⁹

自古及今有關鬼神之記載傳說極多，朱子亦以鬼神之事為可能，並擇其

19 將鬼神視為陰陽造化之一部分，並非起於宋人。王充《論衡》〈論死〉篇已有類似之說法。參見漢·王充，《論衡》（北京：中華書局，1990），頁872。

較近理者而信之；而於人死之後爲鬼、爲厲，山間與水土之中或有之精怪，均據古籍與所聞之「合理」者而加以承認。（《語類》卷 3，頁 5）朱子以爲世間此種事情極多，難以全然否認，但教人莫惑於此等變異之事，視其爲「造化之跡」，與「庭前樹木，數日春風便開花」之爲神奇，同爲一事，不過一正一不正而已。所謂子不語怪、力、亂、神，非否定怪、力、亂、神之事，但以其非常而不言。山中靈怪好比冬月開花，學者且不需理會此等事，待天地間事理明白多了，自知陰陽造化有常有變，不足爲奇。²⁰朱子此說，化鬼神精怪現象爲造化本有之奇妙，雖不能符合現代唯物暨無神論之觀點，卻大幅削弱鬼神所具有之宗教性及撼動人心之力量。

（二）鬼神只是氣

朱子之宇宙觀視萬物爲一體，通天下爲一氣，天下無氣外之物。其於鬼神靈怪，既以其不外造化之神妙，乃視之爲氣化之功用與自然。然其承認鬼神，亦爲其理氣論注入神靈論之色彩：

鬼神只是氣。屈伸往來者，氣也。天地間無非氣。人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。如卜筮之類，皆是心自有此物，只說你心上事，才動必應也。（《語類》卷 3，頁 1-2）

神，伸也。鬼，屈也。如風雨雷電初發時，神也。及至風止雨過，雷住電息，則鬼也。（《語類》卷 3，頁 1）

氣之伸者、往者謂之神，氣之屈者、來者謂之鬼。天地之間無非氣之屈伸往來，故曰「鬼神只是氣」。鬼神與人既同爲一氣之化，故人心方動，便可與其相感通。鬼神只是氣，其一切種種，自可以氣化之理說明。氣化之運，不外陰陽，是即氣之動靜、聚散、屈伸。在朱子而言，天下無氣外之物，而氣化之理有常，是以鬼神、靈異、感應、占卜之事，亦不外於動靜、聚散、屈伸、陰陽之理。朱子此說，將不可揣摩之神異，一歸之於可見可知之理，其於安定人心，實有極大之功能。此處尤其重視人心與鬼神乃至萬事萬物之感通。此因心屬氣，且爲氣之靈，朱子既視天地爲一氣，自易相信人心可與其

20 參見《語類》卷 3，頁 5。原文甚長，包羅各種鬼神現象暨朱子之解釋，甚具代表性，乃周明作所錄，成於壬子（1192）以後，屬朱子晚年思想。

同類之鬼神相感通，並從而解釋卜筮、感應之現象。可見朱子思想中，心、物、神靈均統合於一氣，彼此轉化感應，同為一氣之聚散開闔，屈伸往來。且朱子所謂之氣，亦絕非現代唯物觀點之氣，而具有通貫現代所謂神靈、精神、生命、物質諸界之性質。

朱子此說，與西方之唯物論、唯心論、心物二元論、一神、多神論大不同，而稍近於萬物有靈論與泛神論。然其所重不在萬物有靈論與泛神論所重之靈魂 (*anima, soul*)、精神 (*spirit*) 或神 (*god*)，而在於平常之氣化，故與此二論亦有根本性之不同。所謂「鬼神只是氣」，「鬼神者，造化之跡」，其要義皆在於納鬼神於一氣之化，故曰：

雨風露雷，日月晝夜，此鬼神之跡也，此是白日公平正直之鬼神。若所謂「有嘯于梁，觸于胸」，此則所謂不正邪暗，或有或無，或去或來，或聚或散者。又有所謂禱之而應，祈之而獲，此亦所謂鬼神，同一理也。世間萬事皆此理，但精粗小大之不同爾。又曰：「以功用謂之鬼神，即此便見。」
 (《語類》卷3，頁2)

雨風露雷，日月晝夜，造化中處處皆含神妙，故曰：「此鬼神之跡也」。世間萬物皆出於一氣之化，皆含屈伸往來之理，而其一切表現又莫不中含神妙，是即處處皆有鬼神。「以功用謂之鬼神」，係以陰陽二氣屈伸往來所生之種種奇妙變化為鬼神。如此之鬼神論，既得以解釋古人所普遍相信之神靈現象，又將其納入「清平世界、朗朗乾坤」之理性世界，是為朱子對傳統儒學之重大貢獻。

陰陽係就氣之性質言，陽氣動而陰氣靜。鬼神係就氣之功用言，所謂神者，氣之伸也，所謂鬼者，氣之歸也。無處非一氣之屈伸往復，故無處非鬼神。萬物自氣化中來，而鬼神乃氣之屈伸往復，故曰：「是有這鬼神了，方有此物；及至有此物了，又不能違夫鬼神也。」(《語類》卷63，頁19) 鬼神在物之先，為其主，故朱子解《中庸》「體物而不可遺」，乃謂天下無一物不以鬼神為體，由是益可知其心中造化之神妙無所不在。此理無所不在，所以通貫「死生人鬼」(《語類》卷39，頁4)。

(三) 鬼神者二氣之良能

所謂「鬼神只是氣」，或曰「鬼神者造化之迹」，雖可見鬼神乃氣化之

自然，不若直言鬼神即陰陽二氣之本來功用之深切著明。朱子以此盛稱橫渠「鬼神者二氣之良能」一語：

伊川謂鬼神者造化之迹，卻不如橫渠所謂二氣之良能。直卿問：「如何？」曰：「程子之說固好，但渾淪在這裏。張子之說分明，便見有箇陰陽在。」（《語類》卷 63，頁 22）

曰：「橫渠謂『二氣之良能』，何謂『良能』？」曰：「屈伸往來，是二氣自然能如此。……草木方發生來是神，彫殘衰落是鬼。人自少至壯是神，衰老是鬼。鼻息呼是神，吸是鬼。」（《語類》卷 63，頁 24-25）

朱子觀物，恆從其整體視之。凡事物皆有成毀變化及對立面，故整體中必分陰陽。²¹ 舉如升降、午前午後、朔望之變、日月、生衰、呼吸、天地、乾坤、動靜，皆可分陰陽鬼神。凡生發、動進處皆屬神，是即陽氣發用；凡收斂、靜退處屬鬼，是即陰氣發用。（參見《語類》卷 63，頁 24-25）陰與陽就氣本身言，鬼神則偏就陰氣與陽氣之發用言，故曰「二氣之良能」。鬼神即陰陽二氣自然本有之功能作用，說之以「造化之迹」，不若「二氣之良能」之深切著明。朱子釋此曰：

鬼者，陰也；神者，陽也。氣之屈者謂之鬼，氣之只管恁地來者謂之神。……今人謂人之死為鬼，是死後收斂，無形無跡，不可理會，便是那氣之屈底。（《語類》卷 18，頁 5）

鬼神乃造化過程之一體兩面，凡事有伸必有屈，有成必有毀，皆所謂鬼神。生時氣聚生發，謂之神，謂之顯，死後氣散消亡，謂之鬼，謂之幽。朱子肯定人死為鬼，惟以其出於氣化之自然，乃死後一時未消亡之氣，久則亦將散盡。此所謂鬼，兼氣化之作用暨結果而言。生死鬼神，乃一氣之屈伸聚散，是皆「二氣之良能」。

錢賓四先生以「一體渾成而可兩分言之」，代表朱子思想暨立言之根本精神。²² 理氣、陰陽、鬼神皆為此宇宙一體內所具相反相成之兩方面。理者一而常，氣者多而變。陽者動進，陰者靜退，而實為一氣之動靜。此一動一靜，非為二事，本一體與一理。鬼神者，一氣之屈伸往來，其義由陰陽推擴

21 吳展良，〈朱子理氣論新詮〉，《中國儒學》6(2011.6): 1-30。

22 錢穆，《朱子新學案》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 267。

而來，是以鬼神亦爲一體與一理。宇宙中種種神妙，朱子皆謂之曰鬼神，其伸發靈妙者爲神，其消退收斂者爲鬼，乃一體之兩面也。陰陽一體，神鬼亦一體。一可分之爲二，二可再分爲四。伸中有伸亦有屈，是以神中有神亦有鬼，亦如陽中之陽爲太陽，陽中之陰爲少陽，反之亦然，乃所謂「可錯綜言者也」。(《語類》卷 63，頁 23)

(四) 魂魄

人秉陰陽二氣而生，自有種種陰陽對待與妙用之表現，是即鬼神。此鬼神之在於人身，即所謂魂魄。朱子曰：

二氣謂陰陽對峙，各有所屬。如氣之呼吸者爲魂，魂即神也，而屬乎陽；耳目鼻口之類爲魄，魄即鬼也，而屬乎陰。「精氣爲物」，精與氣合而生者也；「遊魂爲變」，則氣散而死，其魄降矣。(《語類》卷 63，頁 23)

耳目鼻口等有形質者爲魄，屬陰屬鬼；呼吸與運動無形，屬陽屬神。陰精與陽魂合而生人，是易繫辭所謂「精氣爲物」。人死而陽魂出遊，僅存陰魄，是繫詞所謂「遊魂爲變」。人者，合陰陽二氣而成。其生，氣聚而成物，屬陽屬神，其死，氣散而爲陰爲鬼。然而陽中有陰，陰中有陽，生中有死，聚中有散，是以人生爲「鬼神之會」：

因問：「『精氣爲物』，陰精陽氣聚而成物，此總言神；『游魂爲變』，魂遊魄降，散而成變，此總言鬼，疑亦錯綜而言？」曰：「然。此所謂『人者，鬼神之會也』。」(《語類》卷 63，頁 23)

「陰精陽氣聚而成物」，陽魂陰魄合而成體，由此而知神、鬼與人爲一體，莫非一氣之聚散，二氣之流行。其中「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會」一語，出自《禮記》〈禮運〉，實有深意。²³ 陰陽鬼神即在吾身之中，其具體之展現，除醫家所謂身體各部之陰陽對待外，綜合言之則爲魂魄。朱子曰：

人生初間是先有氣。既成形，是魄在先。「形既生矣，神發知矣。」既有形後，方有精神知覺。子產曰：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」數

23 朱子弟子陳北溪承朱子意對此句頗有發揮。參見宋·陳淳，《北溪先生字義詳講》(臺北：中文出版社，1972)，頁 194-195。

句說得好。淳。《語類》卷 3，頁 8)

魂魄乃生人之本，亦為死後鬼神之所出，生前死後一貫。記者弟子陳淳本朱子意於《北溪字義》對此有清晰扼要之闡發：

子產謂「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」斯言亦真得聖賢之遺旨。所謂始化，是胎中畧成形時。人初間纔受得氣，便結成箇胚胎模樣，是魄。既成魄，便漸漸會動，屬陽，曰魂。及形既生矣，神發知矣，故人之知覺屬魂，形體屬魄。……以生死論，則生者，氣之伸；死者，氣之屈。就死上論，則魂之昇者為神，魄之降者為鬼。魂氣本乎天，故騰上；體魄本乎地，故降下。……易曰：精氣為物，游魂為變，故知鬼神之情狀。言陰精陽氣聚而生物，乃神之伸也，而屬乎陽。魂游魄降，散而為變，乃鬼之歸也，而屬乎陰。鬼神情狀，大槩不過如此。²⁴

由是可知鬼神實與吾身為一體，即吾身陰陽變化之妙，又即為吾身之魄與魂。人死則魄降於地，魂歸於天。其遊魂而上於天者為神，其遊魂而未昇天者為俗稱之鬼。陰陽、鬼神、魂魄、生死一以貫之，故《語類》載：

橫渠云：「神祇者歸之始，歸往者來之終。」曰：「此二句，正如俗語罵鬼云：『你是已死我，我是未死你。』楚詞中說終古，亦是此義。」（《語類》卷 3，頁 3)

始生曰神，生者，死之始，故曰「神祇者歸之始」。歸曰死，死者，生之終，故曰「歸往者來之終」。鬼為已死之我，我是未死之鬼。此種見解，何等豁達，何等灑脫。

（五）天神、地祇、人鬼一以貫之

鬼神雖為一體，然則二者有辨。無生不成死，一切死滅則未必生。天地之大德曰生，天行健君子以自強不息，故天道常以神言，此為最上。人道法天，然不能如天之常健，有生有死，有陰有陽。人死為鬼，往而不返，其氣漸盡，乃最無生意者：

今且說大界限。則周禮言：天曰神、地曰祇、人曰鬼。三者皆有神，而天獨曰神者，以其常常流動不息，故專以神言之。若人自亦有神，但在人身

24 陳淳，《北溪先生字義詳講》，頁 195-199。

上則謂之神，散則謂之鬼耳。鬼是散而靜了，更無形，故曰往而不返。
 (《語類》卷 87，頁 27)

天之神曰神，地之神曰祇，人生有神，死則爲鬼。天之神生機勃發，流行不息，地之神亦長久，而人之神、鬼終歸於消亡：

天神人鬼，神便是氣之神，此是常在底；鬼便是氣之屈，便是已散了底。然以精神去合他，又合得在。(《語類》卷 3，頁 14-15)
 橫渠言「至之謂神，反之謂鬼」，固是。然雷風山澤亦有神，今之廟貌亦謂之神，亦以方伸之氣爲言爾。此處要錯綜周遍而觀之。伸中有屈，屈中有伸，便看此意。伸中有屈，如人有魄是也；屈中有伸，如鬼而有靈是也。(《語類》卷 98，頁 4-5)

天之神常在，即造化之生生不息、神妙不測，是則爲「雷風山澤」之神，乃天地方伸之氣，而所謂廟貌之神亦以之爲言。此所謂「天神」，「便是氣之神」，係就「方伸之氣」爲言。二氣之良能恆存，故天地之神祇恆存。此與世間所謂人格化神祇恆存之觀念差異甚鉅。至於人死之爲鬼則屬已屈之氣，其生機不足，有待生人以精神去合他，乃得交感而有。人若不以精神合之，則此鬼不存。

朱子主鬼神即造化之神妙，亦信世間有死後之鬼與當祀之神。其所謂鬼神，乃造化之跡，二氣之良能，與人生密切相接，同屬一氣之化。此種鬼神觀，顯與西方「超越」(transcendental)之上帝，乃至佛教遍佈三千大千世界之佛菩薩法身常在觀不同，而可以爲中華近世鬼神觀之代表。

本於氣化之鬼神觀，朱子於世人所謂之鬼神現象，提出清晰一貫之解釋：

曰：「神祇之氣常屈伸而不已，人鬼之氣則消散而無餘矣。其消散亦有久速之異。人有不伏其死者，所以既死而此氣不散，爲妖爲怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散。僧道務養精神，所以凝聚不散。若聖賢則安於死，豈有不散而爲神怪者乎！……人死時，其魂氣發揚于上。……『人氣本騰上，這下面盡，則只管騰上去。如火之煙，這下面薪盡，則煙只管騰上去。』淳云：『終久必消了。』曰：『然。』」(《語類》卷 3，頁 6)

朱子這段話語，充分表現其生死一致、聚散有常之觀點。所謂：天之神祇乃陽中之陽，生機勃發，故其氣常屈伸不已。人死爲鬼，則屬已屈之氣，生意

已盡，終將消散而無餘。人死，其氣之消散有久速。凡不伏其死者，如凶死及平日務養精神之僧道，其氣多凝聚不散。若安於其死者，如聖賢，則善其終而不復留。人死則精氣散，有如薪盡而煙騰。忠誠豪傑之士，養得精氣強盛，當其死而氣散，氣象甚為宏大。綜合而言，朱子之鬼神論，本於天地、人、鬼神皆為一氣之化之信念，理路十分清晰，然其中所涉及各層次之神鬼，則有待進一步分疏。

四、神明與仙佛

(一) 神祀

由朱子觀之，鬼神乃造化之良能，人秉天地而生，於造化之神妙自當致其敬意。舉如天地、山川、社稷、道路、居所，人賴以生，蓋莫不有神靈居焉，此所謂當祀之神：

問：「『祭神如神在』，何神也？」曰：「如天地、山川、社稷、五祀之類。」（《語類》卷 25，頁 15）

此所謂神，乃三禮所記天地、山川、社稷、五祀（諸侯之司命、中霽、國門、國行、公厲；大夫之門、行、戶、灶、中霽）之神。係天地、山川、社稷、邦國、道路、家戶之氣所化聚。皆先有此物，而後有此神。朱子以為諸神明雖不可見，然當為實存，非僅吾人意思之所有：

說鬼神，舉明道有無之說，因斷之曰：「有。若是無時，古人不如是求。『七日戒，三日齋』，或『求諸陽』，或『求諸陰』，須是見得有。」（《語類》卷 3，頁 16）

朱子本人致祭之時，亦極為誠敬。與神明對話，有若對人侃侃而言：

惟神受職帝庭，降食茲土，以福其人為事；今人之急如此，神若弗聞，亦何神哉！若三日不雨，雨而不周，且決于四封，惟天聰明，吾恐神之不得安其室，神尚聽之毋忽。²⁵

以其神受職於上帝，看守一方，食其祭祀，不可不盡職以護佑百姓，否則即

25 朱熹，〈祈雨文〉，《朱文公文集》，卷 86，頁 4258。

爲有愧職守。其神明體系與政治體系完全一致，朱子之於神明亦如對一有職司之官員，以天理求之且責之。

雖然，此神明終究不可見，不能求之於人格化之具體呈現，常在若有若無之間，故朱子之於神明之實，依然做出氣化論及以心誠爲主之解釋：

「祭如在，祭神如神在」。此是弟子平時見孔子祭祖先及祭外神之時，致其孝敬以交鬼神也。孔子當祭祖先之時，孝心純篤，雖死者已遠，因時追思，若聲容可接，得以竭盡其孝心以祀之也。祭外神，謂山林溪谷之神能興雲雨者，此孔子在官時也。雖神明若有若亡，聖人但盡其誠敬，儼然如神明之來格，得以與之接也。……范氏所謂「有其誠則有其神，無其誠則無其神」。蓋神明不可見，惟是此心盡其誠敬，專一在於所祭之神，便見得「洋洋然如在其上，如在其左右」。然則神之有無，皆在於此心之誠與不誠，不必求之恍惚之間也。（《語類》卷 25，頁 14-15）

天地、山川、社稷、邦國、家戶諸神，出於古聖人所立之法，又有所謂「七日戒，三日齋」，求諸上下而得之。朱子平日相信鬼神現象，又尊重古聖所見，故斷此諸神爲有。²⁶ 所謂「祭如在，祭神如神在」，其神明雖「若有若亡」，不易相接，當其位份者以誠意祭之，則可與之交感。所謂「有其誠則有其神，無其誠則無其神」，並非「以爲有便有，無便無」，乃謂有其誠則可與神明交接。而其所以能交接，則因氣類之相感。此事於子孫之於祖考見得理路最爲分明，至於天地、山川等外神，則需當其位份者，才得以與之交接。不當其位，其意必不誠，神必不來。凡誠其心意者，自然交感，見其「洋洋然如在其上，如在其左右」。心意與神明，皆統於其氣化論之中。

或謂所祭者「若有若亡」，存在與否不明，主體性不確定，不免難於起人敬信。²⁷ 然此正屬朱子立說精義之所在。蓋朱子循古經典傳統，一切從天地造化之整體出發，不從個體鬼神之確實有無立論。由整體觀之，則天地造化暨山川萬物之神奇確實可見，奧妙萬分，不能不以鬼神之名贊之。主整體人群之政者，亦不可不祭之，以示生民對其尊重敬畏。然若欲確論其有無，則無人實見得之，只能以理推之，想見其當有。此中分寸，至爲微妙謹嚴。

26 所謂三禮與經典所載古代聖王所立之神明系統，有其複雜之政治背景及歷史成因，未必簡單反映「聖人之所見」。然朱子於此並未加以析論。

27 參見黃瑩暖，〈朱熹的鬼神觀〉，《國文學報》29(2000.6): 108-113。

若謂之無，則人無所敬畏。若謂之實為如何，亦屬非份妄言。鬼神之事，本屬難知，誰能確論其有無，暨其存有之方式？天地造化之神妙及無窮如此，又誰能妄斷鬼神之無？人智有限，天地無窮，朱子與儒家如此立說，尚可保存無限之可能空間。「若有若亡」之鬼神觀，看似矛盾不明確，正乃其高明之處。捨此而議論個體化與人格化鬼神存在之狀態確然如何，在朱子而言，亦難免僭妄。以下關於上帝、祖先之靈「若有若亡」之討論，情況亦類此。

(二) 上帝

諸神有其系統，對應於「天地、山川、社稷、五祀」，也對應於君主及封建之政治秩序。天子祭天，所對應之神祇即「上帝」，是為天地最高主宰。²⁸然上帝之存在亦在似有似無之間，而幾乎與天字同義：

問：「配天，配上帝，帝只是天，天只是帝，卻分祭何也？」曰：「為壇而祭，故謂之天；祭於屋下而以神祇祭之，故謂之帝。」（《語類》卷 82，頁 2）

又進而與理字同義：

問：「命之不齊，恐不是真有為之賦予如此。只是二氣錯綜參差，隨其所值，因各不齊。皆非人力所與，故謂之天所命否？」曰：「只是從大原中流出來，模樣似恁地，不是真有為之賦予者。那得箇人在上面分付這箇！詩書所說，便似有箇人在上恁地，如『帝乃震怒』之類。然這箇亦只是理如此。天下莫尊於理，故以帝名之。『惟皇上帝降衷於下民』，降，便有主宰意。」（《語類》卷 4，頁 6）

此處則直以上帝為理。即如古經典所載人格化之上帝，亦以具主宰造化義之理字釋之。蓋既以自然可見之理氣釋天地萬有，則上帝只能為此天地萬化之總名。《論語集注》明言「天，即理也」。²⁹是故上帝、天、理實同指一事。然此處未曾明白否定上帝之存有，僅以天地萬有之理或曰太極代替之。此天地萬有之理中又中含神妙，可以神明祭之，是以又非無神論或西方啟蒙時代「機械公理」化之自然神論（Deism）可比。

28 《尚書》〈堯典〉載，舜即位，「肆類於上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神」是為最高階典禮。《語類》，卷 78 對此有所詮釋。

29 《論語集注》，卷 2 〈八佾篇〉。

朱熹於上帝或曰天地萬有之理，強調其自然義：

或問：「『以主宰謂之帝』，孰爲主宰？」曰：「自有主宰。蓋天是箇至剛至陽之物，自然如此運轉不息。所以如此，必有爲之主宰者。這樣處要人自見得，非語言所能盡（箇錄作「到」）也。」因舉莊子「孰網維是，孰主張是」十數句，曰：「他也見得這道理，如圭峰禪師說『知』字樣。」（《語類》卷 68，頁 2）

以天地自爲主宰，非別有一超越之主宰。所引莊子〈天運〉篇之言，亦發揮萬化之自有理則，不假主宰，是即自然之意。所謂圭峰宗密禪師所說「知」字樣，禪師於其所作《禪源諸詮集都序》中述荷澤宗教義云：「諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵寂本空。空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，衆妙之門。」³⁰蓋謂諸法皆空，寂知與真性不二，一切衆生皆如來藏。「任迷任悟」，一屬自然，此自知之心於其中雖爲主宰，卻不當離此當下之知別求所謂解脫法。在朱子而言，亦即不當離天地自然之運，別求所謂上帝。朱熹另有答弟子問：

問：「『上帝降衷于民。』『天將降大任于人。』『天祐民，作之君。』『天生物，因其才而篤。』……凡此等類，是蒼蒼在上者真有主宰如是那？抑天無心，只是推原其理如此？」曰：「此三段只一意。這箇也只是理如此。氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循環去，無有衰而不盛者。」（《語類》卷 1，頁 4）

直以古書中上帝之作用爲天理之作用。如此之類，皆以上帝即理也。

然朱子亦明言人格化上帝之存在：

又如云：「文王陟降，在帝左右。」如今若說文王真箇在上帝之左右，真箇有箇上帝如世間所塑之像，固不可。然聖人如此說，便是有此理。如周公金縢中「乃立壇墀」一節，分明是對鬼。（《語類》卷 3，頁 13）

蓋以文王之神在天，一升一降，無時不在上帝之左右，是以子孫蒙其福澤，而君有天下也。³¹

30 宋·宗密，《禪源諸詮集都序》（河南：中州古籍出版社，2008），頁 38。

31 朱熹，《詩集傳》〈大雅·文王〉「文王陟降、在帝左右」章注（北京：中華書局，1958），頁 175。

明白承認古經典所載上帝之存在。據《詩》〈大雅〉「文王陟降，在帝左右」，以文王之神靈「一升一降，無時不在上帝之左右」，是其神靈隨時皆隨上帝升降，所以致福於其子孫。³² 又據《尚書》〈金縢〉「乃立壇墀」一節，說周公對上帝「分明是對鬼」。上帝「責」武王「來服事左右」，周公自乞以身代之。文王周公之侍奉上帝，有如與人同行，對人說話，乃人格化之上帝，亦所謂「分明是對鬼」。朱子又曰：

「天下之物，至微至細者，亦皆有心，只是有無知覺處爾。……復卦一陽生於下，這便是生物之心。又如所謂『惟皇上帝降衷於下民』，『天道福善禍淫』，這便自分明有箇人在裏主宰相似。心是他本領，情是他箇意思。」又問：「如何見天地之情？」曰：「人正大，便也見得天地之情正大。天地只是正大，未嘗有些子邪處，未嘗有些子小處。」（《語類》卷 3，頁 4-5）

言天地處處有心、有情，其整體之運作有若一人。至於「惟皇上帝降衷於下民，天道福善禍淫」則「分明有箇人在裏主宰相似」。然皆屬天道自然之運，「無心之心」，正大光明。此處所說天地有心、有情、「分明有箇人在裏主宰」，雖不能就此肯定上帝如人般存在，卻表現出一種人格化之天地與上帝觀。上述之上帝或如一死後之鬼，或如一活人，雖無衣冠面目，然不失其為人格化之存有。

朱子之於上帝，一則尊重聖人經典，一則尊重天地之靈，故而承認人格化上帝之存在。此等議論似有崇拜古代權威而缺乏個人獨立之觀察與見解之嫌，而其實不然。欲理解此處之矛盾，關鍵在於朱子之所謂理，本身包含「鬼神」之靈妙。一切天理化與性理化，係將天地間一切神妙現象納入天理，而非排斥鬼神。所謂鬼神之自然化，實包含自然界處處蘊含鬼神不測之妙之意。所謂「天下之物，至微至細者，亦皆有心」即闡釋此理。其說視精神物質同為一氣，上帝普現於一切事物之中。是以朱熹時而承認天地間若有人格化的上帝，時而說上帝但為天理與太極。換言之，朱子心中之宇宙，本身即具有生命。此生命無所不在，有其意志方向，「福善禍淫」，一般卻不以人格

32 馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》曰：「《集傳》之說是也……古者言天及祖宗之默佑，皆曰陟降。……天陟降，文王之神亦隨天神為陟降。故曰『文王陟降，在帝左右』。」清·馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1989），頁 794。

化神明之方式干預人生，故曰「天地自有箇無心之心」。³³ 是以上帝既為無所不在之天理，亦可為人格化之神明。

雖然如此，人格化之上帝與上帝即天理二說，在人類觀念中仍有不易跨越之鴻溝。不僅上帝，神祇、祖靈與鬼神等名相亦莫不然。常人或以其為有，則不免人格化其存有方式。或以其為無，則不免以天地無心而無靈，漠然於鬼神之事。朱子之說，執兩用中，不攻乎一端，其說實淵源於中國經典乃至民間之世界暨鬼神觀。然其主張看似矛盾，其義又難解，是以並不真正流行。後人亦不免時而置疑於其說。³⁴ 然鬼神靈魂之事，自古難明。朱子此說，一則於宇宙之奧秘保持巨大之解釋空間，一則合於古人對於天地萬物之觀察感知。既以理知平視萬事萬物，又致敬於天地自然暨神明祖靈。既有感於天地造化之神妙，又不妄斷神明之事。合而觀之，更可見中國傳統宗教性不強，而又不失宗教性之故。

（三）廟祀與淫祠

既以上帝與諸神乃氣化之靈，而非人格化之超越神明，故反對塑像以祭：

如今祀天地山川神，塑貌像以祭，極無義理。（《語類》卷 90，頁 2）

孔子說：「祭如在，祭神如神在。」是有這祭，便有這神……。但不如後世門神，便畫一箇神象如此。（《語類》卷 90，頁 2）

主張用木主，或用人以象徵之：

堯卿問：「社主，平時藏在何處？」曰：「向來沙隨說，以所宜木刻而為主。」……又問：「社何以有神？」曰：「能生物，便是神也。」又曰：「周禮，亡國之神，卻用刑人為尸。一部周禮卻是看得天理爛熟也。」（《語類》卷 90，頁 2）

蓋以鬼神者，天地本有之理也。祭者所尊在理而非一實存人格化之神明，故

33 參見吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》68 (2008.5): 152-156。

34 一般但讀經傳朱注之傳統士子多以朱熹持無鬼論，飽讀群書者如紀昀雖知朱子明言鬼神之故，然亦不能無疑。（參見本文有關祖先之靈一節所引之《閱微草堂筆記》。）近人之質疑者及其有關論說則可參見黃瑩暖，〈朱熹的鬼神觀〉，頁 95-113；子安宣邦，《鬼神論：儒家知識人のディスクリール》。

不可以神像爲之。至於亡國之神以刑人爲尸，則以刑人象徵亡國之社神。社神者，土地之神也。此社神平日以木主象之，至於國亡失土，無所宜之木可言，故寧以刑人象其土地之遭遇。

朱子以爲鬼神乃天地之靈，亦爲天地間公共之理。古人依其份位，祭天地、山川、社稷、五祀，其義在於報本反始，致其公忠仁愛之心於事事物物，其心公，其神正。後世之祠多出於私意，其神亦無由得正：

「古人祭山川，只是設壇位以祭之，祭時便有，祭了便無，故不褻瀆。後世卻先立箇廟貌如此，所以反致惑亂人心，倖求非望，無所不至。」廣因言今日淫祠之非禮，與釋氏之所以能服鬼神之類。曰：「人心苟正，表裏洞達無纖毫私意，可以對越上帝，則鬼神焉得不服？故曰：『思慮未起，鬼神莫知。』」又曰：『一心定而鬼神服。』（《語類》卷 87，頁 29）

「祭時便有，祭了便無」，但致其敬於天地山川社稷五祀，而無非分之求，所以不褻瀆。後世妄立廟宇神像，爲私家作種種僥倖非分之求，失其各安其位，各盡本分之意。種種妄求，皆爲淫祠。人惟當爲其所當爲，苟正其心，「表裏洞達無纖毫私意，可以對越上帝」，則鬼神欽服。此說一以人心之公私邪正爲本，使鬼神難知之事，服從於人心，而不再可畏，而得以增進人道之意義。此種觀點，以現代唯物論視之，或屬不必要、亦不徹底。然就鬼神實屬難明之古代而言，誠爲通情達理、深刻周到而正氣凜然。若論其淵源，則在融個體入群體，人人但求盡其本份之三代體制。

朱子於民間所立，爲一己求福之廟宇，以及依想像所造之神像頗不以爲然。而於民間所祀之神之所以能「顯靈」，則有其解釋：

又曰：「今有箇新立底神廟，緣眾人心邪向他，他便盛。如狄仁傑廢了許多廟，亦不能爲害，只緣他見得無這物事了。上蔡云：『可者欲人致生之，故其鬼神；不可者欲人致死之，故其鬼不神。』」先生每見人說世俗神廟可怪事，必問其處形勢如何。（《語類》卷 87，頁 15-16）

心屬氣，與天地萬物同體而相感應，故能鼓動二氣而致鬼神。人心最靈，衆人不正之心匯聚，自成一種力量，而使其所祀之神顯靈。非但人心，山川之形勝，亦可匯聚氣化之力，以助長鬼神之威靈。³⁵然遇見大力量如狄仁傑

35 此乃風水之說。鬼神與山川同屬氣，故山川形勝所匯聚之氣，可以助長鬼神之力量。民間所謂祖宗墳墓之氣，可以影響子孫之運勢，與此同一思路。

者，不信此事，即使廢廟，亦不能爲害。此見廟祠實以人心爲主，而世間靈異之事，亦緣此得一解釋。《語類》又載：

廣云：「今愚民於村落杜撰立一神祠，合眾以禱之，其神便靈。」曰：「可知眾心之所輻湊處，便自暖，故便有一箇靈底道理。所以祭神多用血肉者，蓋要得藉他之生氣耳。聞蜀中灌口廟一年嘗殺數萬頭羊，州府亦賴此一項稅羊錢用。又如古人鸞鍾、鸞龜之意，皆是如此。」（《語類》卷 87，頁 29）

得眾心之輻湊，其神便靈。得有生之物血祀，藉其生意靈氣，其鬼神亦靈。朱子以爲，天地萬物本皆一氣所化，凡物類愈近者，愈能相互感通。死生一體，人與鬼神最近，感通之力最鉅。至於含血氣之物，其「生氣」與人、神亦近，故可藉其生氣以湊聚鬼神之靈氣，而使神明靈驗。然若久不得人祭祀，則所聚之氣散，亦不復顯靈。愚民所謂之種種神蹟，不過藉人心之力或犧牲之生氣幅湊而成，不足爲怪，亦實無所謂昭昭者君臨其上。³⁶ 此說既可爲靈異現象提供一種解釋，亦可教人勿耽於淫祠，迷信泥塑木雕或天上之神明。朱子本於孔子之訓示，教人做人只當各盡本分，正其心意，不迷於鬼神。

朱子既反對百姓妄希禍福，迷信神靈，故主張去淫祠：

人做州郡，須去淫祠。若係勅額者，則未可輕去。（《語類》卷 3，頁 18）

其中有勅額者，以君命不可違，故不可輕去。又去淫祠首當教育百姓，否則生事而無功：

南軒拆廟，次第亦未到此。須是使民知信，末梢無疑，始得。不然，民倚神爲主，拆了轉使民信向怨望。舊有一邑，泥塑一大佛，一方尊信之。後被一無狀宗子斷其首，民聚哭之，頸上泥木出舍利。泥木豈有此物！只是人心所致。（《語類》卷 3，頁 2-3）

張栻（南軒）全然不信鬼神，故斷然拆之。然則百姓深信鬼神靈異，倚之若命，其心不服，轉生怨望，其事終將無功。鬼神靈異之種種，在前人實難一概不信。然朱子以人心所聚、氣化所成之理釋之，庶可服人之心。以歷史情

36 亦可參《語類》，卷 3，頁 18。

境論之，朱子之所爲，實較通情而達理。

(四) 仙佛

鬼神者二氣之良能，天地山川萬物有靈，是以天子祭天地，諸侯祭山川，大夫以下祭於家，此所謂正祠。天清地明，人各有位份，報本反始，人各盡其心，是乃儒家經典所昭示之事鬼神之道。在此之外，朱子多視之爲淫祠，然亦不謂皆無其事。百姓崇仙拜佛，朱子則曰：

人言仙人不死。不是不死，但只是漸漸銷融了，不覺耳。蓋他能煉其形氣，使渣滓都銷融了，唯有那些清虛之氣，故能升騰變化。(《語類》卷 125，頁 13)

又曰：

古時所傳安期生之徒，皆是有之。也是被他煉得氣清，皮膚之內，骨肉皆已融化爲氣，其氣又極其輕清，所以有「飛昇脫化」之說。然久之漸漸消磨，亦漸盡了。渡江以前，說甚呂洞賓、鍾離權，如今亦不見了。(《語類》卷 63，頁 20-21)

以常人之形質重濁，多含渣滓，仙家煉其形質，僅存清虛之氣，故能升騰變化。本於氣之清濁變化以說明仙人飛昇、尸解、長壽之術。仙人者，清虛之氣所化。既爲氣化所成，自然有聚有散，而非長生不壞。朱子此說，採取於神仙家，然有所不同。仙家之說重煉氣，然以煉氣所化之神，可以長生，故視此長生者爲真，而以世間萬事爲過眼雲煙。朱子則以天地萬有皆在陰陽變化之中，無一物可以不壞。萬物出於氣化，時聚時散，惟其中所含之理爲終古不變。如古人之音容形質雖早已散去，然其所以爲人之理則長存。儒者所重在於千秋萬世永存之理，個人之長生久視實無足輕重。修仙之事大費工夫，既不得於真實久常之理，又無益於人倫日用，即令可以成仙，亦非儒者所務：

問：「神仙之說有之乎？」曰：「誰人說無？誠有此理。只是他那工夫大段難做，除非百事棄下，辦得那般工夫，方做得。」(《語類》卷 4，頁 21)

儒者以經世濟民爲務，成仙爲非常之事，不足以爲人人當循之大道，實不足爲重。且此事多詐妄，如林靈素之事。(參見《語類》卷 127，頁 6) 人生當依乎天理而行，此天理即天地日月山川萬物運行之常道。仙家人格神化「三

清大帝」之說，實不為朱子所取。（參見《語類》卷 25，頁 16）氣化觀與神仙、上帝觀本相衝突。朱子一本氣化觀立說，於道教、仙家種種人格神之說法，自不能同意；然世間相傳神異之事甚多，朱子於其時難以全然否認，為求說理圓融無礙，乃以鬼神乃二氣之良能一說釋之。

朱子既不信神仙可以長存，亦不信佛之法身不壞及神識輪迴之說。本於氣化論立說，不信離氣化別有獨立之鬼神，亦不信神識可以長存輪迴，故曰「佛入中國，人鬼始亂」。（《語類》卷 126，頁 23）既不信離氣化而別有獨立之神識與神靈，自然不信佛、菩薩之法身不壞，超乎三界之外，暨佛經中種種神奇悠渺之說。（參見《語類》卷 126，頁 27）朱子對氣化之宇宙觀信之甚篤，乃決意排去佛氏之鬼神說。然則世間相傳佛教神異之事極多，朱子或不之信，或以氣化之妖怪加以解釋。（參見《語類》卷 126，頁 22）或以其為自然現象，作出頗合乎現代科學精神之解釋：

俗言佛燈，此是氣盛而有光，又恐是寶氣，又恐是腐葉飛蟲之光。蔡季通去廬山問得，云是腐葉之光。云，昔人有以合子合得一團光，來日看之，乃一腐葉。……此中有人隨汪聖錫到峨眉山。云，五更初去看，初布白氣，已而有圓光如鏡，其中有佛。然其人以手裏頭巾，則光中之佛亦裏頭巾，則知乃人影耳。（《語類》卷 126，頁 23）

或以其源自人心感應，其力可以降服一般鬼神：

「釋氏之學，只是定靜，少間亦自有明識處。」或問：「他有靈怪處，是如何？」曰：「多是真偽相雜。人都貪財好色，都重死生。卻被他不貪財，不好色，不重死生，這般處也可以降服得鬼神。」（《語類》卷 47，頁 2）

鬼神與人本為一物，故可為修行人所降服。佛家多神異，在朱子而言，不過其心精一虛靜、不為物累，故能降服鬼神。儒者凜然正氣，亦可使鬼神欽服。要之朱子之意以為鬼神不過氣化之一環，人生之延伸。由日常可見可知之理推之，既可解釋種種神異特殊之現象，亦能辨其真偽。此清平人世實為一切之根本，君子當務此根本，勿執意於鬼神之類渺茫難知之事。

五、祖先之靈與祭祀

如前所述，鬼神之在於人身，即所謂魂魄。人之生其陽氣之神為魂，陰

氣之神爲魄。人死則其魂氣上歸於天，魄氣下歸於地。朱子曰：

人所以生，精氣聚也。人只有許多氣，須有箇盡時。……盡則魂氣歸于天，形魄歸于地而死矣。人將死時，熱氣上出，所謂魂升也；下體漸冷，所謂魄降也。此所以有生必有死，有始必有終也。……然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是一氣，所以有感通之理。然已散者不復聚。釋氏卻謂人死爲鬼，鬼復爲人。如此，則天地間常只是許多人來來去去，更不由造化生生，必無是理。（《語類》卷 3，頁 4）

問曰：「魂氣則能既屈而伸，若祭祀來格是也。若魄既死，恐不能復伸矣。」曰：「也能伸。蓋他來則俱來。如祭祀報魂報魄，求之四方上下，便是皆有感格之理。」（《語類》卷 3，頁 6）

人鬼只是死後未盡之魂氣與魄氣，或曰生時之氣殘存。此氣「終歸於散，然亦未便散盡」，是以「祭祀有感格之理」。以子孫之誠敬感之，因其與祖先本屬一脈相生之氣，故祖先未散盡之魂氣與魄氣可以來享。朱子於此重申此非靈魂或神識不滅，不可以輪迴視之。死後魂魄終將散去，且已散之氣不復聚，絕非其魂魄與他氣復合爲人。人死而其氣久聚不散而爲鬼爲厲乃非常之事，人若安於其死，則死後不爲鬼：

問：「有人死而氣不散者，何也？」曰：「他是不伏死。如自刑自害者，皆是未伏死，又更聚得這精神。安於死者便自無，何曾見堯舜做鬼來！」（《語類》卷 3，頁 9）

雖不爲鬼而有魂魄，魂歸於天，魄歸於地，漸離漸散，其氣雖未盡散，然非團聚如鬼如怪。故曰：「安於死者便自無，何曾見堯舜做鬼來」。然既爲已散之氣而不爲鬼，則祖先如何來享，不免啓弟子與後人之疑：

又問：「人死則魂魄升降，日漸散而不復聚矣。然人之祀祖先，卻有所謂『來假來享』，此理如何？」曰：「若是誠性感格，彼之魂氣未盡散，豈不來享？」又問：「如周以后稷爲始祖，以帝嚳爲所自出之帝，子孫相去未遠，尚可感格。至於成康以後千有餘年，豈復有未散者而來享之乎？」曰：「夫聚散者，氣也。若理，則只泊在氣上，初不是凝結爲一物而爲性也。但人分上所合當者，便是理。氣有聚散，理則不可以聚散言也。人死，氣亦未便散得盡，故祭祖先有感格之理。若中次久遠，氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是這一氣相傳下來，若能極其誠敬，

則亦有感通之理。」(《語類》卷3, 頁5)

蓋以人死之魂氣乃漸散而非頓散, 故以誠心感格之, 其未盡散之魂氣及「與之俱來」之魂氣將來享。至若遠祖、始祖, 則其魂魄之有無不可知, 然奉祭祀者乃其子孫, 是為一氣相傳, 若能極其誠敬, 亦當有感通之理。此來享之魂魄, 乃感格而至, 亦謂之鬼神。然終與不伏其死, 平日聚而不散之鬼有別。

此處所言, 不免頗啓來者之疑。蓋所謂漸散、已散之魂魄, 如何因感格而再聚? 千年之魂魄, 理當散盡, 如何能來享? 如此之魂魄, 是否有知, 能為禍福?³⁷ 竊謂朱子之意, 蓋以生時之精氣與常人死後漸散之魂魄皆同出於一氣之聚散。此氣或聚或散, 因時因地變化無方, 皆出乎氣化本有之良能。其品類淵源愈近者, 愈易相互感應。祖宗漸散之魂氣, 本無所繫聚, 卻可因子孫之愛敬而再聚。始祖之魂氣影響宏大, 千年之後雖頗消散, 亦未必不能因子孫至誠之心而來享。其方式雖難知, 然其理則可有、當有。

如此之鬼神觀, 與擬人化之鬼神大不同, 而不違乎平常經驗。由朱子觀之, 古來之「人鬼」無限, 時人所知能感者不過數代, 久不復知亦不復感。即令為妖為怪, 亦不過所存稍久, 久亦不復為人所知。人之於祖考, 除始祖外, 所能記能感者, 亦不過數代。其他一切人間仙鬼靈怪之說, 大抵皆如此, 此所以朱子以為人鬼暨仙靈妖怪終必散去, 只是遲速不等而已。此說是否為真難知, 然清平之世, 朗朗乾坤, 不當常有仙鬼靈怪作用於其中。是以朱子以為「伏其死」者必不為鬼神靈怪。縱有仙靈鬼神之事, 亦非常理, 乃特殊心力一時所聚之氣, 且終歸消散。試問世間若無鬼神則已, 若確信有此現象, 則人格化、主體化鬼神固然為一說法, 非人格化、主體化之陰陽魂魄二氣之聚散, 何嘗不可為另一說法? 至於論祭祀、感格、鬼神為福為禍之

37 筆者讀此段而有疑, 後見紀昀雖頗尊朱子鬼神之論, 然於朱子祭祀祖靈一說亦不能無疑: 「不識此氣散還以後, 與元氣混合為一歟, 抑參雜于元氣之內歟? 如混合為一, 則如眾水歸海, 共為一水, 不能使江淮河漢復各聚一處也。……如參雜于元氣之內, 則如飛塵四散, 不知析為幾萬億處, 如游絲亂飛, 不知相去幾萬億里。遇子孫享薦, 乃星星點點, 條條縷縷, 復合為一, 於事理毋乃不近耶?」清·紀昀, 《閱微草堂筆記》(揚州: 廣陵書社, 1983), 卷14〈槐西雜誌4〉, 頁352。此說頗有理趣, 然不過以常理推想, 亦未必然。鬼神之事幽微, 焉知其一定如此或如彼, 而無其他神妙之可能? 近人之疑此者可參閱黃瑩暖, 〈朱熹的鬼神觀〉, 《國文學報》29(2000.6): 84-88、108-111。

時，朱子常有類似人格化鬼神之形容，焉知不能為造化神奇之作用？造化之奧妙無窮，既令有鬼神，又何必以人格化、主體化之方式存在？朱子此種以人生暨此可知世界為中心之氣化鬼神觀，與世界各大宗教皆不同。既非有鬼神，亦非無鬼神。其說通乎天地宇宙之靈感不測而不遠於清平世界之常情常理。根植於經典暨古代社會文化，與中國祭祖、祀神乃至民間信仰之傳統密切相連，又高度理知、生活與人性化，誠值得吾人注意。

六、妖孽與物怪

(一) 死後妖孽

天神上帝者應乎天地、山川、社稷、邦國、家戶，見於儒家經典，體現天地家國之實，乃理之正者。民間廟祀之鬼神，則多出於道、佛二教暨民間私祠，祀者為己僥倖求福，朱子常不以其為然。然除上述神祠，尚有所謂妖孽鬼怪：

為妖孽者，多是不得其死，其氣未散，故鬱結而成妖孽。若是尫羸病死底人，這氣消耗盡了方死，豈復更鬱結成妖孽！然不得其死者，久之亦散。如今打麵做糊，中間自有成小塊核不散底，久之漸漸也自會散。又如其取精多，其用物弘，如伯有者，亦是卒未散也。（《語類》卷 3，頁 10）

人死氣當散，如有不得其死而心未甘者，其氣不散，鬱結而成妖孽。朱子以打麵做糊其中自有小塊為喻，實最能表現其氣化之鬼神觀。此種觀點上承子產，《左傳》載鄭人相驚以伯有之鬼，子產釋之以伯有三世從政，用物精多而魂魄強，又不得其死，故為厲。所謂用物精多而魂魄強之說，雖不必為氣化論，然魂魄之強弱既可因所用之物而轉移，則兩者之間關係密切亦可知矣。伯有之事載於經傳，故屢為朱子所論道：

伯有為厲之事，自是一理，謂非生死之常理。人死則氣散，理之常也。它卻用物宏，取精多，族大而強死，故其氣未散耳。（《語類》卷 3，頁 9-10）

此全以氣化論釋之，而以其為非常之理。伯有既可為厲，則死後托生以至於所謂元神出竅、精魂作怪之事亦非不可解：

人之所以病而終盡，則其氣散矣。或遭刑，或忽然而死者，氣猶聚而未

散，然亦終於一散。釋道所以自私其身者，便死時亦只是留其身不得，終是不甘心，死銜冤憤者亦然，故其氣皆不散。浦城山中有一道人，常在山中燒丹。後因一日出神，乃祝其人云：「七日不返時，可燒我。」未滿七日，其人焚之。後其道人歸，叫罵取身，亦能於壁間寫字，但是墨較淡，不久又無。（《語類》卷3，頁10）

冤鬼作祟亦自難免：

如漳州一件公事：婦殺夫，密埋之。後爲祟，事才發覺，當時便不爲祟。……若不與決罪償命，則死者之冤必不解。（《語類》卷3，頁10）

橫死或爲人所殺者，其含恨之氣難散，易爲鬼祟。乃至若人馬之血，含恨之氣，亦能化爲鬼火或鬼靈。（《語類》卷63，頁20-21）此等皆朱子所謂不得其死，故爲怪爲厲。日久或一旦心釋冤解，則其氣散去。蓋以聚散屈伸乃天理之常，無物不然，凡鬼神之若聚爲一物者，皆不免於散去。惟天神應乎天地之大公，無形無狀，乃終古而長存。前古之妖孽鬼怪，後世無存，亦以其氣已散去之故。此種鬼怪雖不可見，氣聚之時，皆若有知識且能行人間種種事。中國歷代典籍、民間傳說暨朱子之友朋遭遇此等事甚多，是以朱子亦加採信，而一以氣化論釋之。

（二）精靈物怪

除上述妖孽外，朱子亦信此世間尚有種種精靈物怪如魑魅魍魎者可爲人家之怪。（《語類》卷3，頁11）自古謂深山大澤出異物，所謂物之積也厚則其變化不測。造化既處處含神妙，斯亦不足爲奇。此雖非平常正理，然朱子以其鬼神觀推測之，乃信其有：

家語云：「山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龍罔象，土之怪曰豸羊。」皆是氣之雜揉乖戾所生，亦非理之所無也，專以爲無則不可。……但既非理之常，便謂之怪。孔子所以不語，學者亦未須理會也。」因舉似南軒不信鬼神而言。（《語類》卷3，頁4）

子不語怪、力、亂、神。蓋以其難言之，然非謂絕無此等事。張栻（南軒）不信鬼神，屢爲朱子所議，其態度可見一斑。朱子既信山中、水間、土石之下皆可精怪，於世間種種靈怪如巨人之傳聞亦不一概否認，謂當以理斷之，以其於理當有，並不主張若未曾親見則當不信鬼神靈怪。（參見《語類》

卷 3，頁 2-3) 然於各種傳聞，朱子亦皆本於事理，加以判斷：

因論薛士龍家見鬼，曰：「世之信鬼神者，皆謂實有在天地間；其不信者，斷然以為無鬼。然卻又有真箇見者。鄭景望遂以薛氏所見為實理，不知此特虹霓之類耳。」必大因問：「虹霓只是氣，還有形質？」曰：「既能啜水，亦必有腸肚。只纔散，便無了。如雷部神物，亦此類。」(《語類》卷 3，頁 3)

薛季宣家見鬼之事，見於《夷堅志》，所記實極盡神怪之能事。³⁸ 然朱子不之取，且頗不以薛季宣好言鬼為然。其子所見鬼，朱子亦以其為精神衰弱之徵。³⁹ 另外斷其所謂鬧鬼而吸水者當為虹霓之類。朱子以虹霓有腸肚故能啜水，是亦近於鬼怪。此種說法，今人必笑罵之。然就古人而言，天上起雷與生虹霓之事實皆為神奇，賦予其種種想像，是亦不足為怪。蓋朱子雖信世間有精靈物怪，並非盡信傳說：

問：「世俗所謂物怪神姦之說，則如何斷？」曰：「世俗大抵十分有八分是胡說，二分亦有此理。多有是非命死者，或溺死，或殺死，或暴病卒死，是他氣未盡，故憑依如此。又有是乍死後氣未消盡，是他當初稟得氣盛，故如此，然終久亦消了。」(《語類》卷 63，頁 25)

以物怪神姦之說十有八分不可信。若不伏死而憑依他物，方死而氣未散盡者則或有之。蓋以精魂與游氣聚合而為物，散而成游魂，久而散去為常理。其餘非常之事，終究不需太過理會。

七、結 論

朱子之鬼神論乃其宇宙觀之重要部分，亦其建構儒家政治社會倫理秩序及批判佛家輪迴因果說之重要基礎。其說本於朱子對天地自然種種神奇變化處之觀察，及其對於經典、群書、傳聞之考索。其體系宏大複雜，中含種種疑難及看似矛盾之處，值得吾人深入探討。

朱子視宇宙為一氣之化，又見宇宙氣化之中自有神妙存焉，乃名之曰

38 宋·洪邁，〈九聖奇鬼〉，《夷堅志》(北京：中華書局，1981)，丙志卷 1，頁 364-369。

39 《語類》，卷 138 載：「薛常州之子甚怯弱。曰：『只是精神不全，便如此。』」(頁 9)

鬼神。鬼者歸也，神者伸也。此一屈一伸相應於氣化之一陰一陽。屈伸就其功能言，陰陽則就一氣動靜所分出之二面相言。所謂鬼神，即陰陽二氣之功能。陽動陰靜，陽伸陰屈，一氣動靜屈伸以生天地萬物，其中莫不有鬼神在焉。風雨雷電、花開花落，此常見之鬼神。神祇鬼怪、仙佛祖靈，此難見之鬼神。其為鬼神者一也，而其中莫不有天地之奇妙存焉。以陰陽論氣，以鬼神論其性能功用，以性理論造化之常。合陰陽、鬼神、性理三者，方可見朱子宇宙觀之全體。現代學者多以朱子之學說重道理而僵固，然以朱子之鬼神論觀之，其眼中之世界，雖處處有理，亦同時為一處處含生、神妙不測、隨時感通之宇宙。

朱子視世人所謂之鬼神靈怪，或為此神妙世界之自然現象，或為無稽。其中天神與地祇乃天地山川之靈，本無形象，然可為禍福。人鬼則為人死後之魂魄，聚散有常，久則消亡。人秉天地而生，於造化之神妙自當致其敬意。即凡天地、山川、社稷、道路、居宅各處，人所賴以生，蓋莫不有神靈在焉，此所謂當祀之神。然需當其位份者，方得與之交接致祭。人死為鬼，其魂魄之氣漸散漸消。祭祀時近則易聚易感，遠則難，以其子孫之誠意感應為主。若含恨不散，則為惡鬼，然久亦必消亡。朱子於上帝，雖不否認其存有，實則強調其自然義。故以天地萬有之理或曰太極釋上帝與天。於其著述中，上帝與天既為自然之理，又為具意志之天神。此因朱子視此宇宙若一含生之物，其生意無所不在，而與氣化、人心、神明、萬物為一體，故帝天既為神明又為物理。朱子既一切本於氣化論立說，不信離氣化別有獨立之上帝鬼神，亦不信神識可以獨立長存。是以雖信神仙，然不信神仙可以長存。雖信佛家多神異之事，然不信佛之法身不壞、神識輪迴及天堂地獄。另外朱子以為人如有不得其死而心未甘者，其氣不散，鬱結可成妖孽。至於物怪神竅之說則多不可信，間或乘異聚氣而生，亦不需太過理會。

朱子之說既與世界各大宗教之鬼神觀不合，亦與現代之唯物論相違異。世界各大宗教之鬼神觀，多主形神分離之二元論。人死其形骸歸於腐朽，然精神永存。鬼神乃精神存在，不受氣化形質之限。至於唯物論則否認鬼神，視一切靈異現象為無稽，或為特殊之物理現象。朱子此說，既非西方之有神論，又非無神論。既非唯物論，亦非唯心論乃至心物二元論。論者或疑其為萬物有靈論（animism）或泛神論（pantheism）。然萬物有靈論與泛神論所重

在靈魂 (*anima, soul*)、神 (*theos, god*) 或精神 (*spirit*) 之遍在，朱子所重則在納神異於平常之氣化。其方向適相反，其基礎亦有根本之不同。至於西方啓蒙時代之自然神論 (*deism*)，實為虛位化之一神論，所重在機械數理化之公理，與朱子所見靈妙含生之宇宙更大不同矣。

朱子之說植根於先秦儒學經典，而出之以中國近世之氣化宇宙觀。其說通貫天地、自然、人生、神靈諸界，上接先秦以人格化鬼神精魂為主流之鬼神觀，下承北宋理學暨儒學之氣化觀與此世一元、萬物一體觀。廣徵博引，斟酌損益，自成體系，而一以近情近理四字為依歸。此說得之於人格化鬼神暨精靈物怪之說盛行之人類古代社會，實為不易。中國自古經典所載暨民間遭遇傳說，有關鬼神之事極多。朱子既尊重傳統，又企圖解釋各種聞見記載，乃融合造化之神妙、世間神異現象、人心感應、天地陰陽之氣化，而成此氣化一元之鬼神論。由之益可證朱子所謂之氣，絕非唯物觀點之物質，而為物質 (*matter*) 與精神 (*spirit*) 合一之氣。此物質與精神合一之氣化鬼神觀，所對應者實為自然界與神靈界合一、有形之存在與無形之神靈一體之儒家乃至中華傳統宗教觀點。至於其上帝即理及批判超越之人格化鬼神之說，則頗具近世精神。

朱子之反對超越永存之人格化神明及靈魂不滅，雖表現近世氣化論之精神，亦有其古典根據。戰國中期以前人幾不言天堂地獄、神明故事暨靈魂旅程，與其他古文明之重神話與靈魂實大不同。是以古人所言之神明與靈魂，雖具人格化之特質，其究竟性質則難言之。朱子據儒家經典，謂古人所謂之正神，乃天地、山川、社稷、邦國、家宅之神，是即天地、山川、家國氣化之靈。祭之如神在，未祭之時，還諸天地。但致其敬於天地山川社稷五祀，而無非分之求，所以不褻瀆神明。其說雖是否盡得古人之意，猶待考證，然確實源於融個體入群體，令人人但盡本份之三代體制。此說將鬼神還諸天下之公，不欲個人以其私意妄求僥倖於鬼神。是以凡為私人祈福求度之崇祀，大抵皆為朱子所不許。其所愛重，是為其心中清明而衡平之古禮世界。至於仙佛信仰、物怪神異以及民間淫祠非祀，在朱子而言，皆起於後世，雖不盡為無稽，要之為非禮之事，無益於群，亦無益於己，不當允許。其氣化之鬼神說，雖削弱世人對於人格化、主體化鬼神之崇敬，乃至祭祀之力量，卻轉移其心力於護持群體福祉及敬畏此大群所依仗對應之天地萬有。其說化人格

化、主體化之鬼神於天地造化神妙之中，去私爲公，與其「存天理、去人欲」之說實相呼應。其學說體系之嚴密，亦由此可見。

朱子之鬼神論既本於古禮，又釋之以氣化論之新精神。既深究於古代經典，又博考當代及歷史記述，而以個人之學思綜合之。既一切歸本於氣化自然之理，又肯定神靈現象，是以衆人於天地、山川、社稷、邦國與家戶土地，當存崇敬尊重之意，不敢妄爲。於過度依賴鬼神，或不敬天地造化之間，得一平衡。敬畏天地山川之靈，則於大自然不敢妄作非爲。敬畏造化之神妙與天地神明，則知法天自重。古今之信鬼神者易於過度畏懼崇祀神鬼，朱子則曰：「一心定而鬼神服」，是則人生又當以誠意正心，依理而自求多福爲中心。其於祖先祭祀，則以子孫之誠意爲主，使民慎終追遠，而不惑於無窮之祖靈威神。雖然，其一切所論，又皆以「未知生、焉知死」爲前提，保留開放之解釋空間與人本之精神。如此之鬼神論，可使生民敬畏天地神明，崇祀祖先，去除淫祠迷信而重視可見可知之天理人情。使人自爲生命之主宰，天清地明，無懼於鬼神與生死。是以朱子之鬼神論，在今日或不免爲人所譏，在歷史上實深具意義。

本文之初稿曾以〈朱子之鬼神論述義〉爲名，於2001年6月發表於廣州中山大學所舉辦之「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統第七次會議」。修訂稿曾於2010年發表於中華孔子學會於武夷山所主辦之「朱子學與中國文化」高端論壇。此次又頗有增刪，並承多位審查人惠賜卓見，多所修訂，以寫成此文。謹此對會議主辦單位及審查人敬致謝忱。

引用書目

一、傳統文獻

- 戰國·莊子著，清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，北京：中華書局，1985。
- 漢·王充，《論衡》，北京：中華書局，1990。
- 宋·朱熹，《朱文公文集》，臺北：臺灣商務印書館，1980。
- 宋·朱熹，《詩集傳》，北京：中華書局，1958。
- 宋·朱熹，《論語集注》，《四書集注》，臺北：藝文印書館，1980。

- 宋·朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，臺北：中文出版社，1979。
- 宋·宗密，《禪源諸詮集都序》，河南：中州古籍出版社，2008。
- 宋·洪邁，《夷堅志》，北京：中華書局，1981。
- 宋·陳淳，《北溪先生字義詳講》，臺北：中文出版社，1972。
- 清·紀昀，《閱微草堂筆記》，揚州：廣陵書社，1983。
- 清·馬瑞辰，《詩經通釋》，北京：中華書局，1989。

二、近人論著

- (日)子安宣邦 1992 《鬼神論：儒家知識人のディスクール》，東京：福武書店。
- (韓)金永植 2003 《朱熹的自然哲學》，上海：華東師範大學出版社。
- 朱榮貴 2002 〈錢穆論儒家之鬼神觀與祭祀論：一位徹底理性主義者的詮釋〉，《全體大用之學：朱子學論文集》，臺北：臺灣學生書局，頁 135-155。
- 吳展良 2008 〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》68(2008.5): 135-167。
- 吳展良 2011 〈朱子理氣論新詮〉，《中國儒學》6(2011.6): 1-30。
- 周予同 1929 《朱熹》，上海：商務印書館。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之編 1984 《宋明理學史》上卷，北京：人民出版社。
- 范壽康 1995 《朱子及其哲學》，臺北：開明書局。
- 孫致文 2008 〈朱熹祭祀觀管窺〉，《當代儒學研究》4(2008.7): 39-58。
- 張立文 1986 《朱熹思想研究》，臺北：谷風出版社。
- 陳來 1993 《朱熹哲學研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 陳來 1993 《宋明理學》，臺北：洪葉文化公司。
- 陳榮捷 1982 《朱子門人》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳榮捷 1982 《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳榮捷 1988 《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳榮傑 1990 《朱熹》，臺北：東大圖書公司。
- 馮友蘭 1934 《中國哲學史》，上海：商務印書館。
- 馮友蘭 1988 《中國哲學史新編》，北京：人民出版社。
- 黃瑩暖 2000 〈朱熹的鬼神觀〉，《國文學報》29(2000.6): 77-116。
- 蒙培元 1998 《理學範疇系統》，北京：人民出版社。
- 劉述先 1982 《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局。
- 錢穆 1955 〈中國思想史中之鬼神觀〉，《新亞學報》1.1(1955.8): 1-44。
- 錢穆 1995 《現代中國學術論衡》，臺北：聯經出版公司。

錢 穆 1998 《朱子新學案》，臺北：聯經出版公司。

Gardner, Daniel K. 1996. "Zhu Xi on Spirit Beings." In Donald S. Lopez, Jr, ed., *Religions of China in Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 106-119.

Kim, Yung Sik (金永植). 1985. "Kuei-shen in Terms of *Ch'i*: Chu Hsi's Discussion of *Kuei-shen*." *Tsing-Hua Journal of Chinese Studies* 清華學報 17.1/2(Dec. 1985): 149-162.

Kim, Yung Sik (金永植). 2000. *The Natural Philosophy of Chu Hsi*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Ching, Julia (秦家懿). 2000. *The Religious Thought of Chu Hsi*. Oxford: Oxford University Press.

An Interpretation of Zhu Xi's Theory of Ghostly and Godly Existence

Wu Chan Liang*

Abstract

Zhu Xi's 朱熹 theory of ghostly and godly existence is a basic part of his cosmology. It forms the foundation of his refutation of the Buddhist theory of reincarnation, and is a building block of his socio-political and ethical theories. Zhu Xi is neither a theist nor an atheist. This seemingly contradictory attitude makes his thought difficult for scholars to understand. This paper seeks to interpret Zhu Xi's theory from his organismic and holistic world view, which transcends the dichotomy between idealism and materialism and the gulf between the subjectivity and non-subjectivity of things.

Zhu Xi believes that the world of ghosts and gods is hard to know, and insists that we should start from what we know about the nature of this world so as to reach a better understanding of the more mysterious part of the world. He considers the world to be the product of the flow and evolution of *qi* 氣 (air/mass), which amasses and dissipates all the time. He uses *yin-yang* 陰陽 to describe the amassment and dissipation of *qi*, and the terms ghostly and godly to describe the marvelous function of *yin-yang*. In his eyes, the universe is led by lively "rationales/patterns" that can create wonders and even ghostly and godly existence. He then uses this theory to interpret all kinds of wonders and the so-called world of gods and ghosts.

Keywords: Zhu Xi 朱熹, ghosts and gods, world view, *yin-yang* 陰陽, soul and *po* (essences of body), ancestral worship

* Wu Chan Liang is a professor in the Department of History at National Taiwan University.