

# 黃宗羲的宗教觀

楊慶球

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

## 一、引言

黃宗羲 (1610-1695)，字太沖，號南雷，又號梨洲，明末清初著名的哲學家 and 哲學史家，也是王陽明心學的總結者和革新者。他的哲學思想和政治思想對清末民族抗爭運動有很大的影響，尤其他的《明夷待訪錄》對民本思想有很重要的貢獻，它批判了中國的封建思想和揭露了君主制度的罪惡。本文主要探討黃宗羲的宗教觀。他反對迷信，排斥佛道，他的宗教觀與其哲學思想不可分。他雖然反對迷信，這並不表示他否定宇宙存在的超越主宰。我們要是從終極的角度來看黃宗羲的宗教思想，他這方面的討論也算豐富的。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 可參看李明友：《一本萬殊——黃宗羲的哲學與哲學史觀》（北京：人民出版社，1994）；李明友：〈破邪求實——黃宗羲科學思想略論〉，《中國哲學史季刊》第4期（1993），頁112～122；龔鵬程：〈黃宗羲與道教〉，收《晚明思潮》（台北：里仁書局，1994）；哀爾鉅：《戴山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993）。

正如傳統的儒者，黃宗羲的宗教觀是追求一向上的思想，<sup>2</sup>並不限於某一宗派或教義。他並不認同佛教的捨離，反對道家的虛無，不接受上帝（明末天主教）的至尊。他的宗教觀主要表現在他的人文精神，然而，他這種人文精神並不排拒宇宙的超越主宰，所以他並非唯物論者，其宗教觀類似自然神論，或是虛位以待上帝的自然宗教論者。

## 二、心與理的關係

黃宗羲繼承了老師劉蕺山的學說，亦即是王陽明的思想，主張理不外於心。這點成了他的宇宙觀之基礎。《明儒學案》的序文說：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。」<sup>3</sup>心與理是否合一，宋明儒討論已很詳細。有人問朱熹，心是知覺，性是理，心與理如何貫通為一？朱熹答：「不須去著貫通，本來貫通，如何本來貫通？曰，理無心，則無著處。」<sup>4</sup>他的意思是心與理本來合一，因為心的本體就是理。但朱熹把心分為形而上和形而下，即道心與人心。道心與理合一，人心未必與理合一。要實現心與理合一，必須排除「氣稟物慾之私」。由於事事物物各有理，事物之理在心外，只有窮得事物之理，方能使心中之理大明，實現心與理的貫通合一。陸九淵不滿意朱熹把窮理看成心向外的活動，這樣便使心與理割裂。王陽明雖然肯定朱熹的「心理合一」主張，但批評他未明心即理。<sup>5</sup>陽明主張心與理的完全統一，以良知為天理，他說：「心即理也，此心無私慾之弊，即是天理。」<sup>6</sup>理即指心中無私慾障蔽的澄明狀態。其實朱熹的理有性理和物理之分，散在萬事之理是物理，

<sup>2</sup> 近人唐君毅所言，中國古代儒家精神，原是即宗教、即道德、即哲學，所以已包涵宗教精神。儒家提出天地人的關係，以人最重要。人能上通天而下通地，所謂「通天人曰儒」。個人依儒者之道以盡心知性，至誠如神，覺此心即天心，人即天人，主體涵攝宇宙，超越所在的物質世界、產生無私為公的精神。黃宗羲的宗教觀，也是承繼這個方向發展。參看霍韜晦編：《唐君毅哲學簡編》（香港：法住出版社，1992），頁239～242。

<sup>3</sup> 《明儒學案》據中華書局重印《四部備要》第一冊，原序。

<sup>4</sup> 張伯行輯：《朱子語類》（台北：商務印書館，1969），頁31。

<sup>5</sup> 陽明說：「晦庵謂：『人之所以為學者，心與理而已。心雖主乎耳，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎人之一心。』」（《傳習錄》中，《王陽明全書》（一）（台北：正中書局，1970），頁35。

<sup>6</sup> 《傳習錄》上，《王陽明全書》（一），頁2。

是心外之理。陽明的理只指性理，因此心外無理。這樣看來，致良知學說解決了人生道德實踐自覺、自願，自律的問題，揭示了人生現實超越的現實可能性。簡單說，一切修養功夫可約化至當下呈現。<sup>7</sup> 例如陽明問王汝止出游有何所見，他答看見滿街都是聖人。陽明說：不單你看見滿街都是聖人，事實上街上人看見你也是聖人，而且這等事不足為怪。<sup>8</sup> 如果滿街都是聖人，自己也是聖人，這就為自己的私心物慾之存在提供了合理性，人不必再有客觀的道德修為。本來陽明的良知本體的內容為仁義禮智，邏輯地不可能推導出否定自身的結論，但良知之為本體就在於本體高於一切，結果發生義的個別心的良知便高於現實的為善去惡。<sup>9</sup> 這種說法，在現實實踐中有可能產生對儒學成德之道所希望達致的相反效果，難怪有學者指出，陽明之學雖然是儒家思想最成熟的階段，但卻暴露了儒家內部理論的弱點。<sup>10</sup> 黃宗義在清初三大家之中，最能繼承陽明心性之學，但他深深體會明末知識分子無法挽救民族，其墮落無力皆因陽明後學走入狂禪，所以他一方面避免陽明後學的流弊，<sup>11</sup> 另一方面積極提倡經世致用的學說。

<sup>7</sup> 楊慶球：《成聖與自由》（香港：建道神學院，1996），頁59～64。

<sup>8</sup> 〈傳習錄〉下，《王陽明全書》（一），頁97。

<sup>9</sup> 良知到了明末發展為真心、童心。所謂童心（出自李卓吾的《童心說》）是相對於「道理聞見」的人之「初心」。好像兒童的天真無知。這樣、童心有時是欲穿衣吃飯的心、有時是堅持良知的本心，有時是體驗真的聖人之心。由於它是人最初一念的本心，所以不是完成義的至善，乃是發生義的初心。參看溝口雄三著，索介然等譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁184。

<sup>10</sup> 勞思光認為：儒學的內部問題，是「道德心」對「認知心」的壓縮，智性活動失去獨立性，人類在客觀世界中的控制力日見衰退。例如科技發展遲滯、政治制度落後，社會倫理倒退等。參看《中國哲學史》，卷三上（香港：友聯出版社，1980），頁6；又參看嚴正：《儒學本體論研究》（天津：人民出版社，1997），嚴正指出，「王陽明哲學標志著傳統儒學的終結，並不是認為王陽明的學說是最圓融、最完美的儒學體系，而是指傳統的儒學發展到了王陽明這裏走到了盡頭。」（頁252）。所以，「現代新儒學是從王陽明的心學而不是從朱熹的理學出發，通過對心學的現代詮釋，以期重建儒學傳統。」（頁256）

<sup>11</sup> 梨洲對王龍溪的四句教頗有懷疑，在《明儒學案》卷十，〈姚江學案〉中不相信四句教出於陽明，我們暫不論梨洲是否明白四句教的本意，陽明的心性論與四句教是邏輯相連的。除非梨洲把陽明的心性論改革，否則仍舊會發展出四句教的結論來。

黃宗羲承繼了陽明心理一體的思想，但卻沒有接受心外無理甚至心外無物的理論。他強調人心之理即萬物之理，而不是說心外無理。他說：

孟子言萬物皆備於我，言我與天地萬物一氣流通，無有阻隔，故人心之理，即天地萬物之理，非二之也。若有我之私未去，墮落形骸，則不能備萬物矣。不能備萬物，而徒向萬物求理，與我無干涉，故曰理在心，不在天地萬物，非謂天地萬物竟無理也。<sup>12</sup>

梨洲所說人心之理即萬物之理，意思是人心之理是萬物之理的總歸，人心之理與萬物之理相通，他又說：

人與天雖有形色之隔，而氣未嘗不相通。知性知天，同一理也。易言「窮理盡性以至於命」，窮理者盡其心也，心即理也，故知性知天隨之矣，窮理則性與命隨之矣。孟子之言，即易之言也。<sup>13</sup>

人與萬物一體的意思，就是人心與萬物的理相通，人是萬物的主宰，認識了人心的理，就可以不遺萬物的理。他把理收歸於心，意思是萬物的規律其實在人心都可以尋見，一切道理都不會超過心的理。他是求理在心，而非心外求理，在知識論上屬於內求性。然而，他與王龍溪不同，他是確認心外有客觀的理存在的，所以說「非謂天地萬物竟無理也」。這種內求性的宇宙觀對建立客觀秩序是有困難的，因此他在心與理之外建立了氣的概念。

### 三、氣與宇宙觀

黃宗羲承繼陽明心性之學，以確定心和理的統一，但又要避免陽明後學的疏狂，肯定心外有理。<sup>14</sup> 這樣，他必須要為二者統一建立橋樑，這就是「氣」了。按戴山所言：「盈天地間，一氣而已矣。氣聚而有形，

<sup>12</sup> 〈江右王門學案七〉，《明儒學案》卷二十二，收《四部備要》第五冊，頁。

<sup>13</sup> 〈孟子師說卷七〉，《黃宗羲全集》第一冊（浙江：古籍出版社，1985），頁148。

<sup>14</sup> 梨洲常處於心本體與工夫的張力中。他雖緊守陽明和戴山心性之學，但已由單純內向性的心學而轉移至經世致用的實學。參古清美：《黃梨洲的生平及其學術思想》（台北：台灣大學，1978），頁112～113。

形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉。」<sup>15</sup> 氣是宇宙間最普遍的存在，也是世界統一性的物質基礎。人與萬物固然由於氣聚而有其形質，有了形質然後才有器官功能及其本性。離開了氣，人便失去了存在的依據，形質器官等便無所著處。氣統一了主客兩個世界。由於心與氣相通，心與理相通，所以又可說成盈天下一心及盈天下一理。<sup>16</sup>

有關哲學的宇宙本體問題，宋明儒學有三種看法。一是朱熹的氣本論，它以氣為宇宙的本源，宇宙間萬事萬物都本於氣。一是程顥的理本論，理是宇宙萬物之本，宇宙運行，人事倫理都本之於理。一是陽明的心本論，宇宙萬事以心為本，心就是一切，一切本之於心。雖然梨洲繼承了陽明心性之學，但他的宇宙論並不是心本論。他不僅把氣看作是客觀存在的物質，而且認定其為生人生物的宇宙本源，是通天地亙古今，無垠無限的最高範疇。<sup>17</sup>

黃宗義論氣的地方很多，但欠缺明確的界定，主要仍是繼承老師所說。大致而言，可分三方面描述。

一、氣是宇宙間唯一的實體存在，他說：「通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而有往來、闔闢、升降之殊，則分之為動靜，有動靜則不得不分為陰陽。」<sup>18</sup> 可見宇宙萬象，雖然分殊，但它的本體卻是氣。這種氣應該是物質的，自主的。氣可以想象為介乎精神與粒子之間的存在物，它是精神的，因為它與心相通；它是物質的，因為它是一切經驗對象的依據。

<sup>15</sup>《劉子全書》（一）卷七，語類七，收王有立編：《中華文史叢書五十七》（台北：華文出版社），頁445。〈原性〉又見《明儒學案》卷六十二，〈戴山學案〉，收《四部備要》第十二冊，頁9。

<sup>16</sup>〈戴山學案〉，《明儒學案》卷六十二，頁26。

<sup>17</sup>陳鼓應等：《明清實學簡史》（北京：社會科學文獻，1994），頁470~471。

<sup>18</sup>〈濂溪學案下〉，《宋元學案》卷十二（台北：廣文書局，1971），上冊，頁246。

二、氣既是宇宙的本體，所以它是獨立自存。宋儒多以太極（形上實體）生成宇宙，因此氣也是太極所生。梨洲對此並不認同，他指出「天地間只有一氣充周，生人生物。」<sup>19</sup> 氣不是受生，反之，氣化生萬物。氣也是自主的，因為宇宙的秩序也是根源於氣。<sup>20</sup> 秩序是一種理，所以理不離氣。他說：

猶四時之氣，和則為春，和盛而溫則為夏，溫衰而涼則為秋……流行而不失其序，是即理也。理不可見，見之於氣；性不可見，見之於心；心即氣也。<sup>21</sup>

人固然由氣所生，但人的心卻是氣的主宰。理不外於心，所以理氣合一。

三、黃宗羲強調理氣合一。如上文所說，理是事物運動變化的規律，這個規律與心相應，如果我們從氣、理，心三方面的關係描述，可以這樣說：氣是實體的存在，理是實體運行的規律。氣雖然自為主宰，但這種主宰是要通過理來實現，所以理對於氣有制約作用。<sup>22</sup> 理不外於心，所以心統攝了氣，心成了真正的主宰。有學者評梨洲的理氣合一，指出他把氣規定為宇宙間最高的存在，又把理的主宰作用限定在氣的自身內部，使理本體論的觀點從屬於氣本體，這是梨洲為了調和陽明之後理氣二分及理統攝氣的矛盾，也表明了明清之本體論學說從理本體論向氣本體論過渡的一個重要環節。<sup>23</sup> 這分析是對的，要有外王之學，必先肯定客觀的宇宙及其中的秩序，避免道德心完全壓倒了認知心，我們才可以展開對這個客觀世界的外王事工。

<sup>19</sup> 〈孟子師說卷二〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁60。

<sup>20</sup> 他說：「氣若不能自主，何以春而必夏。」〈崇仁學案〉，《明儒學案》卷三，收《四部備要》第一冊，頁1。

<sup>21</sup> 〈崇仁學案〉，《明儒學案》卷三。

<sup>22</sup> 他說：「蓋氣之往來屈伸，雖有過不及，而終歸於條理者，則是氣中之主宰。」〈南中王門學案〉，《明儒學案》卷二十六，收《四部備要》第一冊，頁5。

<sup>23</sup> 張立文主編：《氣》（北京：人民大學出版社，1990），頁223。

#### 四、黃宗義的宗教觀

陽明把氣看作為良知的流行，有人問陽明有關仙家的元氣、元精，元神，他說：「只是一件。流行為氣，凝聚為精，妙用為神。」<sup>24</sup>所謂氣、精，神都是指著良知而說，「夫良知一也，以其妙用而言，謂之神，以其流行而言，謂之氣。」<sup>25</sup>在陽明看來，元氣是良知的流行；元氣、元精，元神都統一於良知。良知在人心內，因此他便把自然的「天地之氣」主體化，變成為人心良知的表現，成為人內在的元氣精神。這樣，一切怪力亂神只可以看作內心活動。<sup>26</sup>然而，由於黃宗義肯定自然的氣是客觀地存在，在他論氣時，往往獨立地論述氣的變化，雖然他一直堅持心與氣相通，又常提及心即氣，但他沒有把氣的運作看成心的活動，這是陽明心學轉折之處。

如果自然的氣可以客觀存在，則氣所呈現的天亦必然客觀地存在，所以梨洲反對把自然的天主體化，抽象化。他說：

天一而已，四時之寒暑溫涼，總一氣之升降為之。其主宰是氣者，即昊天上帝也。

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。<sup>27</sup>

天的意義可分「形上天」、「宇宙論的天」及「人格天」。「人格天」是指有意志的天，例如天會賞善罰惡。「宇宙論的天」是指生成宇宙的起源，例如上帝或宋儒所言的太極。「形上天」是指天作為一個實體，它本身沒有意願，只有理序或規律，古代中國人稱它「天道」。「天道」作為一實體，成為萬殊理分的存在根據。人心所能認知的理，都是這實體所呈現。梨洲上文所言的天，其主宰是氣，即昊天上帝。究竟這

<sup>24</sup> 〈傳習錄〉上，《王陽明全書》，頁16。

<sup>25</sup> 〈傳習錄〉中，《王陽明全書》，頁51。

<sup>26</sup> 陽明說：「非鬼迷也，心自迷矣」，又說：「聖人之學明，則仙佛自泯」。〈傳習錄〉上，《王陽明全書》，頁14、15。

<sup>27</sup> 〈破邪論〉，《黃宗義全集》第一冊，頁194、195。

上帝是甚麼意思？很明顯，這上帝並非人格神，祂本身是氣，而氣卻可以自我主宰。所以有學者指出，昊天上帝是指「氣之自為主宰」，不是另有一物作為氣的主宰，這種主宰性叫做「天」。梨洲把自然的天和主宰的天結合起來，使昊天上帝等同於有主宰性的氣。<sup>28</sup> 如果從這路向思考，則梨洲上述所討論的天，主要是「形上天」。但「形上天」只有實體意義，主體性的意義並不明顯，這與梨洲一貫主張「盈天地一心也」有相當距離。因此梨洲必須要把氣的主宰性與心的主宰性相連，這便導致「心即氣」的理論。無論如何，由於梨洲不願重蹈心性吞滅萬物的主觀唯心論，他的思想處處透顯出自然規律的實在性。

## 五、黃宗羲對民間宗教的批判

中國缺乏西方的基督教一神論，基督教自早期教父以來，皆肯定上帝的從無創造有 (*creatio ex nihilo*)，這樣使上帝的永恆性 (*eternity*) 與事物的偶然性 (*contingency*) 分別出來，自然界不是上帝的延伸，所以失去了神聖性 (*divine nature*)。使自然現象毋須以神話來解釋，這是基督教文化的一種世俗化過程，也是西方文化科學精神的根源。<sup>29</sup> 中國儒家很早便把注意力集中在倫理問題上，是一種早熟的文化。由於沒有一位超越永恆的上帝，以致神聖與世俗的分野不明顯，民間宗教便有相當大的發展空間，中國民眾相信萬物有靈論，崇拜各種自然物及動物背後的「神明」。<sup>30</sup> 從明代正德年間大量寶卷問世，可知有明一代，民間各種迷信思想極之流行，加上明代吏治黑暗，更促使民眾追求各樣民間宗教。<sup>31</sup> 民間宗教的產生固然有它的社會條件，作為一位儒者，是不能接受它的

<sup>28</sup> 李明友：《一本萬殊——黃宗羲的哲學與哲學史觀》，頁29～31。

<sup>29</sup> 楊慶堃：〈基督教的創造論對近代科學哲學的意義〉，《建道學刊》第8期（1997），頁125～126。

<sup>30</sup> 梁家麟：〈中國宗教的特質〉，邢福增、梁家麟：《中國祭祖問題》（香港：建道神學院，1997），頁175～177。

<sup>31</sup> 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教》（上海：人民出版社，1992），序言9～10。



迷信和愚昧。梨洲大致從兩條路向批判民間宗教，一是從自然性的氣，一是從經濟角度。

從第一方面而言，自然性的氣即是自然規律，例如一般人對磷火現象不理解，往往把它神祕化，看成鬼火或佛燈，梨洲用自然界的氣去解釋，說：「江上神燈……昧者以為神之往事，不知靈氣發於山川也。」<sup>32</sup> 康熙九年(1670)黃宗義遊寧波阿育王寺，參觀舍利子。舍利子傳說是佛滅後，火化剩下不朽之物，有神異的能力，歷代善信不惜遠道前來膜拜。但梨洲不以為然，首先他考據歷史，證實當地的舍利子是偽造的。然後再進一步用自然現象解釋舍利子的成因，他說：

憶余丙寅日，書窗油盞燈注，時吐青珠，細於芥子，堅不可破，竟夕可得圭撮，如是者月餘，或謂此草舍利也。<sup>33</sup>

梨洲是否能夠正確解釋舍利子的成因，不是最重要的問題。值得注意的是他沒有把事物神格化，他相信一切答案可以在自然界尋獲，這是他反對迷信的原因。如果舍利子是自然界的產物，就沒有宗教力量，以往的人千方百計偽造它，目的是相信它有超自然力量。如果它的存在是自然界的一部分，則它的宗教性便喪失了。自佛教傳入，地獄之說十分流行；由於不能證實也不能否認地獄之存在，所以梨洲用教化取代恐嚇。他的要點有二：一、據流行的記載，如《廣記》、《夷堅》，把地獄的刑罰描寫得非常恐怖，執行刑罰的鬼吏，比陽間的更苛刻不義，如果他們真是神明的使者，理應「無不肖者」。二、如果地獄極端恐怖之目的是用來恐嚇世人，使他們止惡行善，這樣未免太消極了。事實上地獄之說流行已久，但亂臣賊子並未消滅，梨洲認為只有「陽和之氣，足以化之」。我們只須把大奸大惡的人，載之於歷史上，使他們受歷史的鞭笞，已經足夠，「不須以地獄蛇足於其後也」。<sup>34</sup> 梨洲並沒有甚麼突出的理

<sup>32</sup> 〈姚江春社賦〉，《黃宗義文集》，頁307；轉引自李明友：〈破邪求實〉，頁113。

<sup>33</sup> 〈阿育王寺舍利記〉收在《南雷文定前集》（台北：世界書局，1964）卷二，頁25；另參〈平陽寺觀舍利〉，《黃宗義詩文選》（上海：華東師範大學，1990），頁113。

<sup>34</sup> 〈破邪論〉，《黃宗義全集》第一冊，頁198~199。

論反對地獄說，只表達了他對超自然界一貫的懷疑。同理，有關神仙、奇禽怪獸都是自然界的事，前者可能是江湖騙子，<sup>35</sup> 後者是「和氣之綱縕」，即自然氣所化生，與馬牛的胎娠沒有分別。<sup>36</sup> 梨洲最反對的，無過於「鬼蔭」之說。當時有人以程子所說的「父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危」的附會來確立鬼蔭之說。梨洲指出父祖生前已經和子孫關係淡薄，死後還能有甚麼蔭庇？然而，鬼蔭之說主要和風水墳地有關，如果真的由於葬地的不同而帶來禍福，則迷信者必定爭相擇地而葬，結果弄至「可葬之地少矣」。<sup>37</sup> 事實上，「天星周流不息，地理融結有當，不可同也。」地上風水年年有變，要「一年一改葬」才罷休，難怪梨洲嘆息，鬼蔭之說，是「邪說中之邪說」。<sup>38</sup>

總之，梨洲要把不可思議的東西化約為自然物，把不合理的事存而不論。

第二方面，梨洲從經濟角度反對某些迷信和陋習。例如：

治天下既輕其賦斂矣，而民間之習俗未去，蠱惑不除，奢侈不革，則民仍不可使富也。

何謂習俗？吉凶之禮既亡，則以其相沿者為禮。婚之筐篚也，裝資也，宴會也；喪之含殮也，設祭也，佛事也，宴會也，芻靈也。富貴以之相高，貧者以之相勉矣。<sup>39</sup>

梨洲以實用的角度看習俗。當時民生困苦，很多婚喪習俗卻十分奢侈，所以要改良習俗。所謂蠱惑，即佛巫。佛教建廟堂，養有不少僧侶僕役，坐享人民的生產。巫指一般民間宗教的住持，也是不事生產而受人民供奉。因此他提出「投巫驅佛」，以教育代替宗教。為了節省開支，「凡在城在野寺觀庵堂，大者改為書院，經師領之，小者改為小學，蒙

<sup>35</sup> 〈七怪〉，《黃宗羲詩文選》（上海：華東師範大學，1990），頁248。

<sup>36</sup> 〈獲麟賦〉，《黃宗羲文集》，頁307~308，轉引自李明友：〈破邪求實〉，頁115。

<sup>37</sup> 〈讀葬書問對〉，《南雷文定前集》（台北：世界書局，1964），頁171。

<sup>38</sup> 〈七怪〉，《黃宗羲詩文選》，頁249。

<sup>39</sup> 〈財計三〉，《明夷待訪錄》（台北：金楓，1987），頁99。

師領之，以分處諸生受業。其寺產即隸於學，以贍諸生之貧者」。<sup>40</sup> 梨洲這種除弊的經世用心，使他認為，凡是不切民用的活動，皆應一概棄除。梨洲並未能從宗教的功能評價宗教，只能從功利層面排斥宗教，這批評只能維持在儒者的小圈子中，很難深入民心的。<sup>41</sup>

## 六、黃宗義的靈魂觀

梨洲繼承老師劉戡山所言，盈天地間一氣，以氣化解釋萬物。而梨洲對靈魂的看法，又與其師戡山大致相同。<sup>42</sup> 他們都說過「形亡而神滅」，<sup>43</sup> 二人都反對習俗迷信。梨洲表面好像沒有徹底否定靈魂之說，其實深入研究他的著作，便可發現他確是反對靈魂永存之說。所謂形亡神滅，對梨洲而言，是形亡後神不再依附形，所以祖先及先人骸骨沒有保佑後人的效力。神離形而去，並非說神就灰飛煙滅，相反，神卻仍在。他說：「夫可沒者形也，不可滅者神也」。<sup>44</sup> 但這個神又不同於基督教的靈魂，反而承繼著儒家的人文精神，把它看作一種文化活力。他引述《禮記》：「魂也者，陽之盛也；魄也者，陰之盛也」，他解釋說：

所謂精氣即魄也。神與意與志皆魂之所為也。魂魄如何分別？曰：昭昭靈靈者是魂，運動作為者是魄。魄依形而立，魂無形可見……凡戰場之燐火，陰雨之哭者，一切為厲者，皆魄之為也，魂無與焉。譬之於燭，其柱是形，

<sup>40</sup> 〈學校〉，《明夷待訪錄》，頁49。

<sup>41</sup> 宗教的存廢，並非單以功利價值來決定的，它涉及了生活倫理的「合理化」，苦難和怨恨的心理因素等，參韋伯(Max Weber)：〈世界宗教的社會心理〉，收羅伯特·鮑柯克等編：《宗教與意識形態》(四川：人民出版社，1992)，頁30~36。

<sup>42</sup> 袁爾鉅以為梨洲不及戡山那麼唯物，他說：「黃宗義因為有一個疑而信」。這就是銳，他對人死後的事存疑，對靈魂及宗教並非完全拒絕，事實上袁氏誤解了梨洲，梨洲徹底反對鬼神超自然化。見袁爾鉅：《戡山學派哲學思想》，頁187。

<sup>43</sup> 劉戡山曾說：「有生必有死，乃是天地間生生不已之運，即天地亦在圜，而況人乎……且死則死耳，卻欲預先守住精靈，使死後有知。生則生耳，又追數胞胎前事，向無是公討來歷，豈不擔誤一生」。〈証學雜解〉，《劉宗周全書》卷六；黃宗義說：「死者之形骸，即是折臂別足，高指劓鼻也。在生前，其氣不能通一身，在死後，其氣能通子孫乎！」〈讀葬書問對〉，《南雷文定前集》卷十一，頁170。

<sup>44</sup> 〈高旦中墓誌銘〉，《黃宗義詩文選》，頁394。

其焰是魄，其光明是魂。子產曰：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」。是人之生，先有魄而後有魂也。<sup>45</sup>

梨洲此處對魂魄的見解大概有三方面：

一、古代子產對魂魄的看法，記載在《左傳·魯昭公》。按子產所言，魄似指人之形體，魂則指由這形體而產生的種種覺識活動。人生前生活條件優厚，則其魂魄強，所以死後能為鬼。若人生前生活條件差劣，則魂魄弱，其死後未必能為鬼。因此魂魄可以看作人生前活力的餘勁未息，不會長久留存。<sup>46</sup> 梨洲雖然接受先有魄而後有魂的說法，但他對魂魄的理解，顯然與子產不同。子產的魂魄，是一種物質性的延伸，梨洲所指的魄，近似子產的覺識，亦即子產所說的魂。梨洲說「魄是精氣」，「魄依形而立」，可見魄不等於形。人的身軀是物，需要生機驅動，魄就是生機。他的比喻：「蠟燭柱是形，焰是魄，光是魂」，正說明這點。

二、魂是指精神活動。「昭昭靈靈者是魂，運動作為者是魄」，所謂昭昭靈靈者，即是指一種精神文化，萬世常存，並非如草木禽獸的精靈可比。他說：「聖賢之精神，長留天地，寧有散理」？<sup>47</sup> 聖賢的魂不散，好像堯舜死後，他的「鬼」「網維天地」，已經充塞宇宙之間，是不會在人世現形。但一般凡人，「有聚必散者」，魂魄死後便消散了。如果他們有子孫，「便是他未盡之氣」，但這不表示他們有魂在天地間，「其魂即在子孫思慕之中」。因此子孫的拜祭是有意義的，而且拜祭必須十分虔誠，這樣祖先的精神才能在子孫身上彰顯。

三、有關魄的解釋，須加注意。《禮記》〈祭義二十四〉有「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也……眾生必死，死必歸土，此之謂

<sup>45</sup> 〈破邪論〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁196。

<sup>46</sup> 楊慶堃：〈今夜宿誰家？儒家與教父靈魂觀的比較〉，《建道學刊》第9期（1998），頁176~177。

<sup>47</sup> 〈破邪論〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁197。

鬼……其氣發揚于上，為昭明，焄蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。」<sup>48</sup> 魄即鬼，鬼即死後的軀體，一切鬼怪的事，例如「戰場之燐火，陰雨之哭聲，一切為癘者，皆魄之為也。」可見梨洲並不相信超自然的事物，燐火哭聲是死人軀體所產生的自然現象，並不涉及魂的精神活動。

如果死亡是形亡神滅，理想的葬禮便要減少宗教禮儀。梨洲囑咐子孫，他死後葬禮從簡而有意義。他的遺體要用棕棚抬到墓穴（壙），上蓋一被一褥，不得增加。人死既無覺識，墓穴中不須紙錢，但要注入香氣，以減少污穢的感覺。墓前分為階級、拜壇。往下的地方有小田、三個荷花池，並且植上五株梅樹。整個墓地清幽古雅，令人臨近時心情恬靜。拜祭時不可隨俗，除了乾肉、魚腊、果子等簡單祭品，不殺羊，不做折齋，其他做七、紙燭等一概免除，可見梨洲對流俗的厭惡。最後，他建議在墓前立兩條望石，上刻：「不事王任，持子陵之風節；詔鈔著述，同虞喜之傳文。」<sup>49</sup>

梨洲雖然不相信人死後能享受子孫祭祀，但他對喪葬之禮一絲不苟。因為喪葬之禮表達了一個人倫的秩序，因此他說：「孝子之居喪，必誠必信，誠信貫於幽明，故來格來享。」<sup>50</sup> 人倫的秩序貫通天人，因為宇宙根源於一理，也就是心內的理。儒家不奉鬼道，只盡人事，梨洲有關靈魂觀和喪葬的禮儀，成了人生前活動的延續。這與他「盈天下一氣」的自然觀一致。

## 七、梨洲對佛、道及基督教的批判

梨洲對佛教多有貶抑，尤以禪宗和淨土宗為然。禪宗自六祖慧能(638-713)主張頓悟，弘傳甚盛。此派不立文字，強調明心見性，頗切合中國知識分子的情趣，王門後學如王龍溪等，很受影響。淨土宗由六世紀的曇鸞和七世紀的善導弘揚後，廣傳甚盛。修學此宗不一定要通達佛

<sup>48</sup> 孫希旦：《禮記集解》下冊（北京：中華書局，1989），頁1218~1219。

<sup>49</sup> 〈梨洲未命〉，《黃宗義全書》第一冊，頁191。

<sup>50</sup> 〈葬制或問〉，《黃宗義全書》第一冊，頁190。

經，也不一定要靜坐專修，只要信願具足，一心稱念「南無阿彌陀佛」，一生不怠，死後就可以往達淨土。由於簡便易行，不拘形式，能吸引廣大信眾，在民間十分盛行。無論禪宗或淨土宗，都是重視個人修為，在梨洲看來，都是自私的行為。他自言「佛氏從生死一念，只是一箇自為，其發願度眾生，亦只是一箇為人。」<sup>51</sup>如果說楊朱的自私及墨子不分親疏地為人，是為害天下的言論，則佛教的為己為人的言論比楊墨的為害更大。佛教的為己在於捨離世界、為己修行；而佛教的為人，並非化成世界的外王事工，而是渡人捨離世界的消極行為。對於儒佛的分別，梨洲以為基本成聖的工夫是相同的，同是「收斂精神，動心忍性」，但精神方向不同，「儒者步步是實，釋氏步步是虛」，一個是要成就聖賢人格，一個卻要解脫輪迴以進涅槃。<sup>52</sup>

梨洲反對輪迴說，只是從常識層面，似未接觸到佛教的理論核心。他說：「……輪迴之說……人物渾然一途，人轉為物，物轉為人，一人之身，其過去、現在、未來，不知多少父母！或前生之父母，為吾今世之犬馬；今世之妻孥，或是前生之父母……此多生百千之父母，何者為親？孝親一念，從此斬絕。」<sup>53</sup>可見他對佛教「業」的觀念，並未提及。有關地獄的駁斥，除了指出其中的殘酷不合仁道，只有消極恐嚇而沒有積極教化外，也看不見較有理論的批評。<sup>54</sup>批評佛教言論散佈梨洲的著作，但鮮有觸及中觀的般若、唯識的妙有、真常的佛性，至於天台宗的一念三千、華嚴宗的六相圓融，更少談及。<sup>55</sup>梨洲不能接納佛教，主要還是他的哲學旨趣，他認為天地萬物，氣化流行，就是理，理氣不能分，沒有理氣也不能生物。氣化流行，生物生人而有家國、天下、喜、怒、

<sup>51</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁85。

<sup>52</sup> 〈覆無錫秦燈巖書〉，《南雷文定前集》卷四，頁63。

<sup>53</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁158。

<sup>54</sup> 〈破邪論〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁198。

<sup>55</sup> 這並非說梨洲對中國大乘佛教一無所知，他可能曾用心研究，主要還是學宗不同，無心領會。〈黃梨洲先生年譜〉記載，二十五歲時，他曾在姑蘇乾山管氏家住，管氏是天台教（宗）中興人仕，他向梨洲誠懇施教。見黃炳堃編：〈黃梨洲先生年譜〉，《黃梨洲遺書十種》（杭州：群學社，光緒乙巳[1905]），頁4。

哀、樂、仁、義、禮、智，信，這就是物，所以不能以氣為空。因此「佛者離氣以言物，宜乎格物之義不明也。」<sup>56</sup>

當時佛教流行，很多儒者遁入佛教，又為佛教推廣，到了明亡後，更多儒者為避仕清而入教，縱使未出家，也往往誠心向佛。梨洲覺得十分可惜，他說：「儒釋之學，如冰炭之不同，然釋之初興，由儒以附益之……自來佛法之盛，必有儒者開其溝澮。」又說：「昔人言學佛知儒，余以為不然，學儒乃能知佛矣。」<sup>57</sup> 梨洲對佛教毫無好感，看見這些儒者投入佛教，更激起他批評佛教。他斥責道：

今日釋氏之文，大約以市井常談，兔園四六，支那剩語，三者和會而成。相望於黃茅白葦之間，以為甕中天地，章亥之所不步也。讀之者，亦不審解與不解，疑其有教外微言落於粗野之中。<sup>58</sup>

可見梨洲對佛教的發展方式，宗派糾紛，禪師作風和文字表現都極不滿意。而其批評，主要落在通俗佛教的信仰層面。

比較佛教來說，梨洲對道教便客氣得多了。梨洲對道教不單有認識，且曾下工夫研究。他在南京時曾研習道藏，而且他對方志及地理的掌握，也與此有關。<sup>59</sup> 梨洲的友人不少與道教人仕有關，例如陸文虎、萬祖繩、周子佩等，都與道教和道士有很深淵源。<sup>60</sup> 據〈黃梨洲先生年譜〉記載，梨洲五十一歲曾在道教聖地龍虎山居住。翌年在那裡著〈易學象數〉，計梨洲在龍虎山前後有年餘。在山上曾教王仲搆「天官壬遁」（天文曆

<sup>56</sup> 梨洲引佛者（禪師）的說話：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」指出儒佛最大分野在於佛家主張緣起性空，萬法無自性，而他確認氣的獨立性，故不能說無物。〈答萬充宗論格物書〉，《南雷文定前集》卷四，頁60。

<sup>57</sup> 〈張仁菴先生誌銘〉，《南雷文定後集》卷四，頁53。

<sup>58</sup> 〈山翁禪師文集序〉，《南雷文定後集》卷一，頁6。

<sup>59</sup> 梨洲在〈丹山圖詠序〉說：「憶歲辛巳（即崇禎十四年，公元1641），在金陵，從朝天宮繙道藏，自易學以外，干涉山川者，皆手鈔之，矻矻窮日，此卷亦在其中。」《南雷文定前集》卷一，頁9。

<sup>60</sup> 龔鵬程：〈黃宗義與道教〉，《晚明思潮》，頁348。

算)之學,又著〈緯書三史〉,都是與道教有關的。<sup>61</sup>這不是說梨洲贊同道家的思想,他的儒家立場仍然十分鮮明。他著〈易學象數〉,承認道教學說是另一個大傳統,但它與儒家的《易經》是不同途徑的,他批判邵康節,希望儒者返回伊川的路上。可見他對道家「異端」之學雖未認同,但仍有學術上的興趣和情感上的愛好。<sup>62</sup>

梨洲對天主教或有所聞,雖然只提及片言隻字,似乎有很大誤解。在〈破邪論〉論上帝條目中說:「為天主之教者,抑佛而崇天是已,乃立天主之像記其事,實則以人鬼當之,并上帝而抹殺之矣。」<sup>63</sup>抑佛而崇天大致不錯,但天主教來華的目的並非與其他宗教爭辯,而是與儒者論道,藉西洋科技的「用」,宣揚基督真理的「體」。<sup>64</sup>由於天主教拜圖像,如耶穌、馬利亞、聖人等,使梨洲誤會以人鬼當上帝,固然是他對天主教的認識有限,亦代表一般民眾對天主教的印象。

## 八、黃宗羲的上帝(天)觀

中國哲人很早便以氣為哲學概念,因它能解釋事物的構成和變化。到了劉戡山和黃宗羲,氣逐漸提升為最普遍的哲學範疇,成為宇宙的本體,本原和事物構成的質料。劉戡山說:「盈天地之間,一氣而已,非有理而後有氣,乃氣立而理因之寓也。」<sup>65</sup>除氣以外,天地間沒有別的存在,實際上是以氣為世界統一的物質基礎,氣成為萬物本體的意義,道家以道為萬物本體,程朱以「理」為萬物本體,而戡山以氣為理:「盈天地一氣也,氣即理也。天得之以為天,地得之以為地,人物得之以為人物,一也。」<sup>66</sup>而戡山進一步強調,氣是理之本,而概念(名)是物

<sup>61</sup> 〈黃梨洲先生年譜〉,頁11。

<sup>62</sup> 〈易學象數論·自序〉,《黃宗羲全書》第九冊,轉引自〈黃宗羲與道教〉,頁349~351。

<sup>63</sup> 《黃宗羲全書》第一冊,頁195。

<sup>64</sup> 可參看孫尚揚:《基督教與明末儒學》(北京:東方出版社,1994),頁67及以下。

<sup>65</sup> 〈聖學宗要〉,《劉子全書》(一)卷五,語類五,頁364。

<sup>66</sup> 〈學言中〉,《劉子全書》(二)卷十一,語類十一,頁640。



之本，<sup>67</sup> 人與萬物因氣聚而有形質，有質然後才有器官功能及其本性，離開了氣，人與萬物便失去了存在的根據，戴山這種實有論 (Realism) 到梨洲更被發揚光大。

梨洲反對任何超越於氣的抽象概念，例如太極、無，理等，他反對周惇頤《太極圖說》中以太極為一切存在的根據，而代之以氣作存在根據。他說：「以其（氣）不齊而言，則謂之理；以其至極而言，則謂之太極，識得此理，則知一陰一陽，即是為物不貳也。」<sup>68</sup> 理和太極分別是對氣的某種性質的規定，而非獨立的實體，所以實有 (Being) 是氣，而非理，這氣有創生意義，是萬物本源，他說：

天地間只有一氣充周，生人生物，人稟是氣以生，心即氣之靈處，所謂知氣在上也。心體流行，其流行而有條理者，即性也。猶四時之氣，和則為春，和盛而溫則為夏，溫衰而涼則為秋，涼盛而寒則為冬，寒衰則為春。萬古如是，若有界限於間，流行而不失其序，是即理也。理不可見，見之於氣；性不可見，見之於心；心即氣也。<sup>69</sup>

與宋儒不同，梨洲先肯定宇宙實有，是由氣的創生而有萬物，理只是萬物流行的秩序，所以理沒有實體。人的心是氣的靈處，即人心成為判斷萬物流行是否合理的根據，人心知氣的本性而又能彰顯氣的本性，所以說心即氣。梨洲此處以四季運行的秩序來說明氣的本性是秩序，而心則是把秩序賦於萬物的根源，沒有人對秩序肯定，對範疇整理，宇宙萬物只是一團混亂，秩序不是從萬物而來，而是人心所給予，正如康德所言「知性為自然底法則的給予者」<sup>70</sup> 梨洲所說心即氣之靈處，正是說明心與氣的關係，所以是與「盈天地一氣也」相呼應。氣既然是萬物本源，梨洲的上帝觀很明顯地不能離開氣這觀念，他說：「天一而已，四時之寒暑溫涼，總一氣之升降為之。其主宰是氣，即昊天上帝也。」<sup>71</sup>

<sup>67</sup> 「有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其後起也。」〈學言中〉，《劉子全書》（二）卷十一，語類十一，頁39。

<sup>68</sup> 《宋元學案·濂溪學案》。

<sup>69</sup> 〈孟子師說·卷二·浩然章〉，《黃宗義全書》第一冊，頁60。

<sup>70</sup> 康德：《純理性批判》A126。

<sup>71</sup> 〈破邪論·上帝〉，《黃宗義全書》第一冊，頁194。

如果把上帝物化，成為世上帝皇的比擬，便失去本意。由於天的運行真誠不易，又是萬有的創生者，故「夫莫尊於天」<sup>72</sup> 只有得天下的人才能祭祀，這天即上帝。這樣看來，梨洲的上帝是氣的代名詞，作為人對自然規律的尊敬對象。上帝並非一個人格神，而是一秩序的總稱。祂沒有人的意志，但有一定的規律，與西方的自然神觀 (Deism) 相似，凡違反了這秩序，就是惡，就是不仁，他說：

自三代以後，往往有以不仁得天下者，乃是氣化運行，當其過不及處，如日食地震，而不仁者應之，久之而天運復常，不仁者自遭隕滅。<sup>73</sup>

無序 (disorder) 就是惡。由於氣化流化的規律是既定的，故無序只可看為暫時的現象，宇宙始終要歸於秩序。上帝雖非人格神，但卻是創生的，所以創生是上帝的本性之一。

太虛之中，昆侖旁薄，四時不弋心，萬物發生，無非實理，此天道之誠也。人稟是氣以生，原具此實理，有所虧欠，便是不誠，而乾坤毀矣。<sup>74</sup>

上帝的本性就是誠，就是貫徹宇宙規律以合乎序。不能貫徹這規律的，便是不誠。善就是規律和諧地運作，以合於序，所以也是誠。後天的學習，只是用人力維持這秩序，所謂「學問思辨，煉石以補天也。善即誠，明善所以明其誠者耳」。<sup>75</sup> 梨洲十分相信氣是宇宙的本體，而氣作為主宰，化生萬物，和諧運作，有其本意「天」或「上帝」，是自然神的別號。他甚至感到這自然神有其自主的心意，這自主的心意，就是維持萬物合於序，「寒暑之不爽其則，萬物之各有其序……顧自然成象，不可謂冥冥之中無所主者，所謂天者，以主宰言也」，而這主宰，又好像冥冥中主宰了人的命，使人無法自我操控。人生的富貴貧賤，人多可以操控，但「生死禍福，多有不召而自至者。同是聖人也，而得位不得

<sup>72</sup> 〈破邪論·上帝〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁194。

<sup>73</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁90。

<sup>74</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗羲全書》第一冊，頁94。

<sup>75</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗羲全書》第一冊。

位，堯舜何以至壽，顏子何以至夭？皆無以致之者。」<sup>76</sup>梨洲這番話，指出人對很多事物無奈。人生有很多限制，都不是人所能解釋。梨洲這裡並不一定說有上帝的人格心意在其中，最有可能仍是：宇宙有一定規律，人在整個宇宙運行的規律中，有其不能控制的地方，這便是命，也就是人生的限制。故長壽夭折，沒有上帝的好惡在其間。人只要堅守合於序的理念，即是宇宙的誠，就是人的命，即人應該做的事：

若一毫私意於其間，舍義而趨生，非道而富貴，殺不辜，行不義，而得天下，汨沒於流行之中，不知主宰為何物，自絕於天，此世人所以不知命也。<sup>77</sup>

可見主宰是宇宙既定的秩序，上帝是天的主宰，祂的命就是要人遵守合於序的生活。總括而言，梨洲的上帝是自然的天，有一合於序的本質，而這序包括了創生，維持萬物，祂雖沒有人格旨意，但卻與佛教的空，道教的無相距甚遠，反而與西方的自然神相近，可以說是期待著人格上帝的創生氣化論。

## 九、結論

梨洲的心學從陽明之路進展到氣化流行，氣即是心，心即是氣。在心之外，有氣作為萬有存在的根源，氣化流行的理，即是心之理，但心並不統攝氣，故氣有其客觀存在的理據。氣成為宇宙的本體，與佛家的空，道教的無格格不入。而氣以主宰言，則是上帝，上帝有創生萬物和維持萬物合於序的運行，而序就成為上帝的本性，即是儒家的誠。誠是運行不息，把宇宙秩序無私地繼續下去。梨洲反對把上帝物化，一切自然界的事物，包括佛祖，自稱「天上天下，唯我獨尊」，乃對天不敬。<sup>78</sup>因為天或上帝，是宇宙的最高存在者，其下任何物不能與之相比，這種至尊的上帝觀，雖然不是西方基督教的人格上帝觀，但卻是與創生的上帝相通。陽明的心性論否認客觀世界，無所謂創生的上帝，梨洲要

<sup>76</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗義全書》第一冊，頁124。

<sup>77</sup> 〈孟子師說〉，《黃宗義全書》第一冊，頁124。

<sup>78</sup> 〈破邪論〉，《黃宗義全書》第一冊，頁195。

突破心性論的主觀困局，開出客觀世界，使外在的化成世界事功有落腳之處。氣化流行的客觀宇宙論，便是事功運作的場所，其中合於序或不合於序，就成為了事功的價值取向。從內省看，合於序即合於心之理，氣是與心相同的，心即氣之靈處。從外展看，合於序是心之理的客觀化過程，客觀世界如何合於序，是心的要求，也是氣化流行的自身要求，兩者要求完全一致，因為心氣二者相通。梨洲不否定氣的獨立性，為他的上帝觀及外王事工留下了發展的空間。

## 撮 要

本文主要探討黃宗羲（梨洲）的宗教思想。梨洲繼承儒家心性觀，但卻避免了心統有萬物的唯心思想，他肯定世界的客觀實有，這就是氣。他肯定理在氣內，而心與氣相通，這使他無法接受佛教的「空」，及道教的「無」。世界實有是氣，氣至尊的稱謂就是上帝，祂是創生宇宙萬物又賦予萬物的規律。這相當於西方的自然神論 (Deism)。梨洲雖然不相信一位人格神，但這種宇宙實有的觀念，使他對超越的上帝有一定的肯認，這種肯定與心性論產生張力，但卻是外王事工的預設理論。上帝是萬有至尊的稱謂，祂本身是一秩序，凡合於序的就是善，不合於序的就是惡。惡是反常的現象，是暫時的；善是宇宙流行的最終目的，外王事工就是如何循序去建立文化生活。而序的來源出於心，這是心與上帝相通，上帝既是超越又是內在的，這是梨洲宗教觀的特色。

## ABSTRACT

This paper attempts to investigate Huang Tsung-hsi's (1610-1695) philosophy of religion. Huang was one of the scholars of the mind-and-heart (hsin hsing) school (Yang-ming school) in the late Ming and early Ch'ing dynasty. He reinforces the existence of objective reality, that is, Ch'i (vital force). Li (order) is inside Ch'i; Ch'i and heart are in co-ordination. Huang's realism makes him reject the "emptiness" of Buddhism and "nothingness" of Taoism. The supreme name of Ch'i is God. God created all the things and laid the order of the universe. His theory of God is similar to the concept of Deism of Western Philosophy. He does not believe in a personal God. However, the belief of objective reality makes him accept the concept of a transcendental God. This realism creates a tension between the "heart-and-mind" theory and the concept of a transcendental God. We find that this realism is the foundation of his external ministry. The supreme name of the Universe is God, He himself is an order. The things that accord with order is "good", while the things that do not accord with order is "evil". The evil is temporary or contingent. The universe should ultimately be in according

---

with the order. External ministry has to observe order in order to build up the ideal human life. Huang stresses that order can be found in the mind-and-heart, for order is not absent from our mind. Therefore, the mind of human is connected to the way of God. God is transcendent and also immanent. This is the characteristic of Huang Tsung-hsi's philosophy of religion.