

## 試論張星曜《天儒同異考》裡反映的「儒家」圖像\*

李彥儀

國立中央大學哲學研究所助理教授

### 提要

本文旨在透過分析清初華人天主教徒張星曜《天儒同異考》裡所呈現的「儒家」圖像，探討明清之際「儒家」的不同樣貌。本文關聯著張星曜的背景及其「合儒」、「補儒」與「超儒」論述，指出儒家思想為張星曜接受天主教的前把握、前見、前判斷或前理解，他並根據這個視角下的天主教回頭檢視儒家，而說「天教合儒」，且此視野中的「天」是一人格神，而其「補儒」與「超儒」則有使儒教天主教化的傾向。然而，如果將張星曜對「天」的人格神理解和與他同時代的儒者對「天」的掌握視為對同一超越者或終極真實的不同回應，那麼，我們應可將明清天主教徒的儒家圖像看作在明清之際發展而成的一個儒家流派。

**關鍵詞：**天教、天儒同異、張星曜、儒教、儒家基督徒

**投稿時間：2021.10.25；接受刊登時間：2022.01.10；責任編輯：楊子春**

---

\* 筆者曾先後於 2021 年 2 月中央大學「明清的思想世界與東亞」研究工作坊及同年 8 月中央研究院中國文哲研究所「概念翻譯與轉化」研究群視訊會議裡，宣讀拙文的最初兩個版本，與會師友們對本文提出諸多回饋；國立臺灣師範大學國文學系康自強博士曾和筆者仔細討論拙文的立論、謀篇與相關論述；兩位匿名審查者亦提供筆者中肯的審查意見，頗有益於筆者修訂拙文。本人研究助理中央大學哲學研究所博士候選人陳志杰先生協助校對潤飾全文。筆者謹在此一併致謝。文中任何不足與疏漏之處，當由筆者自負文責。

## 前言

晚明時期天主教耶穌會教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）來華以後開啟的天主教與儒家的互動與會通，為中西交流史上的重要環節，對明清之際的中國思想帶來重大的衝擊與挑戰。當時之人或以「儒教」稱呼「儒家」，這可見於和當時天主教與儒家之間爭論有關的文獻之中。面對「儒教」，利瑪竇採取的是「合儒」、「補儒」和所謂的「適應」策略。他一方面認為「吾國天主，即華言上帝」、「吾天主，乃經書所稱上帝也」，另一方面反思、批判彼時儒家之不足，提出「以耶補儒」、「易佛補儒」。與利瑪竇相知的徐光啟（1562-1633），也認為天主教能「補益王化、救正佛法」。利瑪竇的策略，後來引發「譯名之爭」和中西交流史上著名的「中國禮儀之爭」。（李天綱，1998：15-24；張西平，2001：174-175；肖清和，2019：導論）

利瑪竇提出的「合儒」與「補儒」策略，基本上為後來明清之際的傳教士及信奉天主教的儒家士大夫、文人繼承。這主要表現在他們對中國經典與相關書籍的詮解與闡釋之上。根據學者的研究，利瑪竇提出的「合儒」與「補儒」策略，在「禮儀之爭」愈趨激烈之後，實際上經歷了從「合儒」到「補儒」再到「超儒」乃至「復儒」的變化，也就是說，後來更凸顯的是天主教超越儒家的主張，甚至認為天主教才是「真儒」；另一方面，華人信徒在數量上逐漸增加，但在社會上的職位或所屬階層也有下移的趨勢，後來的信徒基本上也因而沒有像明末徐光啟般的地位及影響力。（肖清和，2019：導論）

來華的西方傳教士的自我文化認同與身分認同是清楚的，相較之下，當時原浸淫於儒家文化後又皈依於天主教的文人或士大夫，即被稱為「儒家基督徒」（Confucian Christian）等人<sup>1</sup>，則有徘徊於「天教」與「儒教」或儒家之間的文化認同與自我認同問題，論者則以「兩頭蛇」來比喻他們的處境。<sup>2</sup>儘管他

---

<sup>1</sup> 這是鐘鳴旦（Nicolas Standaert, 1959-）在《楊廷筠——明末天主教儒者》（*Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*）（1988）裡提出的概念。（肖清和，2019：1）

<sup>2</sup> 「兩頭蛇」為黃一農對明末清初第一代天主教徒的處境的比喻。他說：「明清許多奉教人士或許就像……兩頭蛇，雖然身具多樣的強勢基因，甚至學會西方傳來之先進天算或火炮知識，但在糅合的過程中，自體卻也很容易出現嚴重的矛盾與衝突（如違反「十誡」的規定，娶妾以傳宗或自殺以殉國），有些人的後代甚至不再入教，而選擇回歸中國士大夫的傳統生活方式。」沈清松不認同此一評斷，他認為這些早期的華人天主教徒已經初步在形而上、人性論、實踐論上做了某種雛形的中西融合，

們也遵循利瑪竇入華以來的「合儒」與「補儒」策略，且後來更有「超儒」乃至「復儒」的發展（尚清和，2019：4）<sup>3</sup>，但是在面對自身既有傳統文化所提出的理解、詮釋、評價，甚至重新理解、重新詮釋、重新評價，卻存在既模糊又可說是複雜難解的討論空間。因為，除非他們出生並浸淫在天主教或基督宗教的教養過程，否則，他們以自身之既有文化背景或視域去理解當時透過傳教士傳入的基督宗教教義或學說，恐怕就難免使得他們對基督宗教教義或學說的理解帶有一層中國文化色彩，甚或是選擇性地予以理解與把握。此外，相較於利瑪竇等傳教士之為傳教者並以儒家或儒教為對手，這些「儒家基督徒」更多先是天教教義的接受者，而後才可能是傳教者、護教者，而且儒家文化或至少整個中國文化是他們據以接受天教的前提，從而使得儒教在雙方的信仰與思想中扮演不同的角色，具有不同的意義。凡此，都不免讓人好奇他們的「合儒」、「補儒」或「超儒」，乃至「復儒」討論中的「儒家」圖像究竟為何？又，如果既有文化背景是他們在接受天主教時無法擺脫的視域，那麼，他們的思想或許可能經歷了從天教儒家化，再根據此一天教背景走向使儒教天教化的過程。他們認為因著天主教的教義而能夠比同時代的儒者們更恰當理解儒家，這必然引起堅守儒家道統的文人士大夫們的反擊與撻伐。兩造之間的爭論，主要反映在對於天之為天主、上帝或與太極、理之間的關係的不同主張之上。從現今宗教學研究的角度來看，這涉及對超越者或終極真實（The Transcendent or the Ultimate Reality）的不同理解之爭。那麼，我們能否將儒家基督徒們的「儒家」論述，視為另一種「儒家」流派的建構或另一幅儒家圖像的展現呢？

清初華人天主教徒張星曜（1633-1715?）關於天主教和儒教關係的論述，或有助於我們就著這些問題展開思索。

張星曜，字紫臣，一字弘夫，教名為依納爵（Ignatius），故又號依納子，杭州府仁和县人。一般將張星曜歸屬於中國第三代天主教徒，且視之為重要代表人物。<sup>4</sup>他在成為天主教徒之前，曾閱讀儒家經典以準備科舉考試，也因著

---

已非「兩頭蛇」。此外，「他們底子裡還是中國儒者精神，立基於對中國經典的詮釋來講中國文化」。黃一農與沈清松的看法，請分別參考：黃一農，2006：iv；沈清松，2014：203。又，關於明清儒家天主教的「兩頭蛇」處境的扼要回顧，亦可參見：賈未舟，2017：41-47。

<sup>3</sup> 尚清和以清初儒家基督徒劉凝（1620-1715?），為「復儒」之代表人物。

<sup>4</sup> 第一代信徒以徐光啟為代表，第二代約為明清改朝換代之際的信徒，朱宗元是其中代表人物。這是孟德衛（David E. Mungello, 1943-）及尚清和的分類。（尚清和，2019：

先人離世而按民間習俗請僧人為之誦經，僧人誦讀《金剛經》、《水懺經》及《法華經》。他也對「性命之理」感興趣，曾取閱《楞嚴經》及《維摩詰經》。他是否取得科舉功名則無法確認。張星曜後來於公元 1678 年領洗，當時他 46 歲，並認為他之皈依天主教是「棄墨從儒」，<sup>5</sup>因為天教真主即是真儒，所以他覺得並沒有背叛自己的傳統。張星曜的主要著作寫於領洗之後，多半處理天主教和儒釋道三教之間的關係，計有：《徐光啟行略》（1678）、《聖教贊銘》（1678 前後）、《〈闢妄闢〉條駁》（1689）、《歷代通鑑紀事本末補後編》50 卷（1690）（以下省稱《補後編》）、《祀典說》（1704）、《欽命傳教約述》（1707）、《昭代欽崇天教至華敘略》（1622-1708）、《天教明辨》20 冊（1711）、《天儒同異考》（1715）、《葵窗辨教錄》（1715 年之前）、《天學通儒》（1715 年之前）、《補儒略說》（1711 年以前）等。（尚清和，2019：26-30、39；黃文信，2020：37-38）

6

6)

<sup>5</sup> 張星曜於《天教明辨》〈自序〉中有言：「世之儒者皆儒名而行墨者也，以其皆從佛也。予歸天教，是棄墨而從儒也。」文中雖提及「墨家」，卻非一實指，更多是指向當時的佛教，而且其中或也隱含了他對當時受到佛教影響的儒學思想的批評。這點亦可見諸《天儒同異考》在〈天教補儒〉部分的討論。（鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Ad Dudink）、王仁芳編，2013：8。）

<sup>6</sup> 尚清和關聯著明末清初的歷史文化背景全面介紹了張星曜的生平、著作與思想，非常值得參考。黃文信的論文奠基於尚清和等學者對張星曜的研究及相關文獻的整理，調整尚清和所列著作表格，該文旨在關聯著清初總體社會思想，聚焦分析《闢妄闢》條駁與《歷代通鑑紀事本末補後編》，以凸顯張星曜從「闢佛」到「合儒」的發展過程。又，就筆者所知，在原來以中文出版的明清天主教傳教士與信徒的相關研究著作裡，張星曜是一位不時會被提到的人物。（李天綱，1998：232-235；劉耘華，2005：335-336；賈未舟，2017：100、208）。而在目前出版之中文學術著作裡，除了本註腳提及之尚清和與黃文信的著作之外，集中介紹或討論張星曜思想的著作有二：一是方豪《中國天主教史人物傳清代篇》（1986）裡的〈張星曜、諸暨南、丁允泰〉，該文有助於讀者迅速了解張星曜生平與著作內容梗概；二是尚清和與王善卿共同編著（2015）的《天儒同異考：清初儒家基督徒張星曜文集》，該文相關內容亦可參考尚清和發表在《比較經學》2013 年第一輯裡的〈「求同」與「辨異」：明清第三代基督徒張星曜的思想與信仰初探〉。在外文相關研究方面，最為完整者應屬孟德衛（David E. Mungello, 1943-）*The Forgotten Christians of Hangzhou*（Honolulu: University of Hawaii Press, 1994）一書，該書第三章至第七章（全書共七章）介紹張星曜的生平與著作，並提出「Incultruation」作為理解明清天主教傳教過程及其後續效應之核心概念。孟德衛另於 *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* 的第二章和第三章提及張星曜。此外，則散見在其他與此領域相關的著作裡，諸如謝和耐（Jacques Gernet, 1921-2018）《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》（*Chine*

張星曜對天教和儒教的討論散見於他的著作裡。比如《補後編》第 20-24 卷題為「儒釋異同之辨」、48-49 題為「儒老異同之辨」，但在張星曜的按語中則間或可讀到他對天教和儒教的看法。卷帙浩繁的《天教明辨》的第 18 冊有〈辨天教補儒〉、〈辨儒教合天〉等篇章，而《天教明辨》自序亦明指「天教」與「儒教」實同。（鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Ad Dudink）、王仁芳編，2013：5-9、21）不過，筆者在本文中僅擬聚焦討論他的《天儒同異考》。筆者如此選擇的主要理由在於《天儒同異考》節選自《天教明辨》，（尚清和，2019：41）可視為張星曜對儒家的理解的集中反映之作，而該書內容主要又分為〈天教合儒〉、〈天教補儒〉、〈天教超儒〉，恰恰好對應前述從「合儒」、「補儒」到「超儒」的理路。而儘管「儒教」對利瑪竇等傳教士和張星曜等儒家基督徒的意義不同，但應可以之作為理解明清之際「儒家」圖像問題的一個切片。<sup>7</sup>

在面對超越者或終極真實的不同理解之爭方面，英國宗教哲學家約翰·希克（John Hick, 1922-2012）關於不同宗教傳統皆是人類對同一超越者或終極真實的不同回應、詮釋和累積的架構，或有助於吾人思考天主、上帝、太極、理等在儒家傳統裡的定位和意義。概言之，如果天主與上帝、太極和理可被視為是對儒家傳統中作為超越者或終極真實的天的人格式（personal）與非人格式（impersonal）的展現的話，<sup>8</sup>那麼，我們或可透過希克的架構而考慮將儒家基督徒們的「儒家」論述，視為另一種「儒家」流派的建構或另一幅儒家圖像的展現。

## 壹、張星曜《天儒同異考》的「儒家」圖像

張星曜《天儒同異考》主要由〈天教合儒〉、〈天教補儒〉和〈天教超儒〉

---

*et christianisme: Action et réaction*) (請見英譯本 Jacques Gernet, *China and The Christian Impact: A Conflicts of Cultures*. Translated by Janet Lloyd [New York, New Rochelle, Melbourne and Sydney: Cambridge University Press, 1985]: 111) 和鐘鳴旦編輯的 *Handbook of Christianity in China*, Volume One: 635-1800 (Leiden, Boston and Köln: Brill, 2001), 頁 433 & 617-618.。

<sup>7</sup> 張星曜在書中主要稱呼「天主教」為「天教」，稱「儒家」為「儒教」。為了方便討論，筆者於文中根據上下文脈絡交替使用天主教、天教、儒家、儒教等語詞。

<sup>8</sup> 希克的觀點，可參見：Hick, 2004: 233-249。

三個部分構成。此外，尚有〈弁言〉、〈附西國刑法〉與〈跋〉。據考證，〈弁言〉寫於 1715 年，〈天教合儒〉的〈序言〉寫於 1702 年，〈天教補儒〉的〈前言〉寫於 1705 年左右，〈天教超儒〉則不詳。<sup>9</sup>

張星曜八十三歲時（他於文末自署有「時康熙乙未，八十三歲老人張星曜紫臣氏」字樣）完成〈弁言〉，我們可將這篇文章視為他對天主教、「儒教」之間的關係以及對佛老的批判立場之扼要回顧。他說（尚清和、王善卿編注，2015：5-6）：<sup>10</sup>

我中國皆知有 天主上帝也。自黃帝作合宮以祀 上帝以來，經書之言具在，概可見矣。故契敷五教，邪說不生，聖哲挺生，風俗純美，何其盛與。自佛氏書入中國，創說詭異，老氏之徒效之，于是中國之人心不可問矣。人皆降衷之命，而佛氏言天上天下，唯吾獨尊，此分明是 天主所降黜之大傲魔。而世人不審，從而尊之，以至三綱淪、五常斃，不至驅一世之人，盡入於地獄不止。孔子之徒，不能救也，以孔子無賞罰人生人死人之權故也。予向不知釋典，讀禮之暇，有人告予曰：「欲知性命之理，曷不取內典觀之？」予於是取閱《楞嚴》《維摩》等書，見其言要緊處，則曰若有言說，都非實義。信乎程朱二大儒所言詖淫邪遁之說，皆備于佛經也。二氏之教，豈可一日存于盛世哉？西儒九萬里來，奉 天主之命以救世，惠我中國多矣。其理正，其人賢。人顧可忽之以自棄其永遠之靈性乎？予友諸子際南先生，示予以天教之書。予讀未竟，胸中之疑盡釋。方知天壤自有真理，儒教已備，而猶有未盡晰者，非得天教以益之不可。

我們可從文中得知，張星曜在接受天主教之前已對「儒教」有相當程度的理解，他可能曾困惑於性命之理方面的問題，他透過「儒教」的視角（「程朱二大儒所言」）認為佛典乃詖淫之說。直到他透過友人諸際南而接觸天主教的

<sup>9</sup> 請見：尚清和，2019：41；亦見：尚清和、王善卿編注，《天儒同異考》編者前言。

<sup>10</sup> 本文徵引之《天儒同異考》段落，皆同時對照法國巴黎國家圖書館收藏之張星曜《天儒同異攷》手稿（編號：Chinois 1717）（<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90066059.r=Chinosi%201717?rk=21459;2>）而略為調整句讀及用字。此外，手稿中提及天主上帝原有挪抬或平抬，筆者則視上下文情況處理。

書籍之後，他才認為自己因著「天教」而更能理解「儒教」。

### 一、天教合儒

《天儒同異考》第一部分為〈天教合儒〉，除〈序言〉外，另有〈經書天學合轍引言〉、〈經書天學合儒總論〉以及試圖證明「天教合儒」的〈經書天學合儒粹語提綱〉所錄二十則文字。其中，〈序言〉、〈引言〉及〈總論〉是三篇短文，其要在揭示前文所言主題，而從〈引言〉文字看來，該文可能是與當時某一傳教士合撰之作。〈提綱〉裡的二十則文字則透過引述《易經》、《詩經》、《書經》、《論語》、《孟子》、《中庸》、《禮記》、《孝經》、《大學》等經典裡的文字，證明其中經文「所載敬天之學，與吾泰西之教有同符者」，並「一一拈出，顏曰『合儒』，梓以問世。俾人之見之，知東海西海心理皆同。夫亦可以自擇真向，反厥本始，而勿為異端所惑」(尚清和、王善卿編注，2015：13)，他更認為「經書之言天，即指上帝也。不敢斥言帝，故言天，猶臣子稱皇帝為朝廷也。」(尚清和、王善卿編注，2015：15)

張星曜在〈序言〉裡透過重新詮釋《孟子·滕文公上》的「一本」之論<sup>11</sup>以及《論語·學而》裡的「務本」之說，<sup>12</sup>將儒家重視的人倫孝悌親情轉化成為對造物主或天主上帝的孝悌親情，由此而說「天教」與「儒教」之義理相合，並以之批判佛教出家棄絕人倫之論及輪迴觀。他說(尚清和、王善卿編注，2015：9-10)：

昔孟子曰：「天之生物，使之一本，而夷子二本故也。」此所以見點于孟子也。今世俗有三教之名，則本且有三矣。不寧惟是，佛有千佛，道之天尊亦不勝數，則本且不可究詰也。返之造物主，生天、生地、生人物之原本，豈若是之多歧乎？凡此者皆邪魔惑亂人心，使人失所依歸而誘其淪于永獄也。竊嘗攷之上古佛氏未入中國，中國之人止知有天，有天之上帝，而聖賢輩出，風俗醇龐。自魏晉擾亂，佛氏乘機篡入中國，創為邪說種種不根，如空無之說，是告

<sup>11</sup> 孟子曰：「夫夷子，信以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。」(《孟子·滕文公上》)

<sup>12</sup> 《論語·學而》：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

子之謬談也；輪迴之論，是迷人之鳩毒也；布施之言，是漁利之善術也。且出家而棄人倫，參禪而滅義理，朱子所謂佛氏興，倫理滅；達摩來，義理絕也。夫以 天帝所畀之天倫，所賦之天性，而絕滅之，人類不淪于禽獸乎？然則何以拯之？亦救之以本而已。西國諸儒為知事 天，與吾儒理合，知所本也。……宣聖《論語》首章言學，次章即言務本。夫學孰有急於本者，本孰有大于孝悌者，孝生之父母，與孝生性之父母，孰是其可緩者？……

文中「一本」或「務本」之「本」，皆指向上帝或天帝。在〈引言〉裡，張星曜等人指出天學實非源自西方，蓋根據經書所載，中國古代帝王聖賢皆知尊天、事天、敬天、畏天，唯佛教天上天下唯吾獨尊之語乃荒誕無稽且僭妄，欲以天所生之人凌駕於天之上（尚清和、王善卿編注，2015：12）。在〈總論〉裡，張星曜除了重複古代經書已載明天主上帝且天子庶人皆能事天並敬順天命之外，亦指出（尚清和、王善卿編注，2015：52-53）：

人之善莫大於敬天，人之惡莫大於不敬天。一念之善，上帝無不知，即無不賞；一念之惡，上帝亦無不知，即無不罰……人能順上帝之命，雖不必皆富皆貴皆福皆生，而生順死安自得永安之福也。人不能順上帝之命，雖不貧不賤無禍未死，而生之前或有微善，而報之以安樂；死之後必罹大罰，而加之以永苦也。則人之生為至短，人之死為至長，人世之禍福不能盡報人生之善惡也。……故生前之福固足欣，而死後之福尤可欣也；生前之禍固可惧，而死後之禍尤可惧也。惟事天敬天始得成聖，而免永禍也。

張星曜特別凸顯上帝因著人之善惡而在死後能給予相稱的賞罰富貴與福禍，其關鍵之處在於人能事天敬天。至於〈提綱〉所徵引之古書經文，除了在「經書稱帝天之文」裡呈現中國古人以帝、上帝、古帝、皇天上帝、昊天上帝、皇天后帝、太一、天、上天、昊天、旻天、蒼天、彼蒼者天等語詞稱呼天帝之外，更意在佐證「天有主宰，至威至赫，尊無二上」、「上帝為天地人物之本」、「上帝極大極明，而無所不知，無所不在」、「上天無形，而有視有聽，有聞有言，其說為至真」、「上天為君、為父、為師，而有命令之權」、「世上君父師之權皆上帝之命」、「敬天脩身盡倫，上天之命。時時事事，當敬當順。否則悖天道，滅天理」、「欽敬上天之命乃為聖人」、「君民皆當敬事上天。惟聖王郊祀燔柴，



用犧牲穀酒并樂以祭」、「上天本愛人，不惡人，而有善矜人善，怒厭人惡之情」、「上天知人心善惡，賞罰至公無私」、「上天哀憐人，容人遷改。人宜痛悔認罪，喜心齋戒，哀呼籲天」、「上帝為百祿萬恩之原，一一皆宜禱求之」、「生死貧富成敗，皆在上天」、「上天降災警惡，不可不畏」、「罪惡惟人自作；上天降災，惟人自召」、「極惡而違天命悖人倫者，自絕于天，必受極罰永苦」、「極善而生順天命者，死得永安」以及「聖德在天，有保護後人之責任，可以禱求」等十九個論點（尚清和、王善卿編注，2015：14-50）。在此視角下，儒家經典裡提及的「天」或「帝」都成了天主教的「天主」或「上帝」。比如，《論語·八佾》裡的「獲罪於天，無所禱也。」便被用以支持或說明「天有主宰，至威至赫，尊無二上」，《中庸》「天命之謂性」一句被引為表示「上帝為天帝人物之本」，《論語·堯曰》「有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心」、〈憲問〉「知我者其天乎」兩句則被用來說明「上天知人心善惡，賞罰至公無私。」這些對儒家經書裡的天與帝的理解，成為〈補儒〉、〈超儒〉裡的討論依據。<sup>13</sup>

## 二、天教補儒

如果「天教」教義和儒教思想相通，那麼，為何張星曜選擇信仰天主教呢？這其實也是他的友人計迥凡的疑惑。根據張星曜的文字，其友人計迥凡曾問他：「吾中國有孔子，則亦精詳之至矣，更安事天教為哉？」張星曜則答以：「孔子非不至聖，但天生之聖，無禍福人之權，故有踈畧處，必須以天教補之。」又，「不得不議其踈畧者有故，則以今之儒者悖孔子也。若更以天主之教衡之，而孔子不辭其踈畧也……孔子之教能及于人人、家家、日日、事事、念念乎？」張星曜更指出，如果孔子之道果真自足，為何世之人要借資于佛老？足見不是只有他認為孔子之道「踈畧」而已（尚清和、王善卿編注，2015：54-55）。<sup>14</sup>張星曜並據此提出二十一個「天教」可以補儒的論點，大抵包括人間的福禍賞罰審判、鬼神、懺悔、人們的互助救濟、天堂地獄、靈魂與靈魂不朽、利祿與魔鬼、批判「今儒」、批評佛老、卜筮吉凶、禮儀以及「天教即儒教」等主題。

<sup>13</sup> 比如，在〈天教超儒〉裡，張星曜再度指出「獲罪於天，無所禱也」裡的「天」即指上帝（尚清和、王善卿編注，2015：102）。限於篇幅，筆者在此不擬一一列舉。

<sup>14</sup> 尚清和則分別以「欠缺」、「忽略」或「忽視」和「局限」三個詞來解釋張星曜所說的「疏略」。可參考：尚清和，2019：51；尚清和、王善卿編注，《天儒同異考》導論，lxii-lxiii。

<sup>15</sup>儘管如此，他仍特別提醒讀者：「吾以孔子為踈畧，實非謗毀孔子也。孔子非天帝，未嘗辨鬼神之邪正，是以不能禁人不事佛。今以主教輔孔子，益知孔子為天所生之聖人，而非二氏邪魔可並也。」（尚清和、王善卿編注，2015：69）

茲就孔子之道的第一個「踈畧」處而說，張星曜顯然延續他在〈合儒〉〈總論〉裡的觀點，即孔子沒有賞罰福禍人們之權作為判斷依據，他同時認為孔子強調諸如「過而內自訟」等改過由心（尚清和、王善卿編注，2015：58）或要人提撕警覺等主張（尚清和、王善卿編注，2015：82），實際上無法讓人人皆遵守。在以力為尚的現實中重視品德而不受富貴貧賤影響，恐亦無可奈何（尚清和、王善卿編注，2015：60）。相對而言，天主教的上主既是生天地萬物者，便有權審判所生的一切（尚清和、王善卿編注，2015：56-57），他自有衡斷善惡福禍之道（尚清和、王善卿編注，2015：61、74），而天主教的日日省察、向神父告解則自然能讓人寡過（尚清和、王善卿編注，2015：58、84）。凡此皆能補益「儒教」。

在張星曜看來，孔子之道的第二個「踈畧」是彼時儒者或學習孔子之書者皆媚於佛老二氏。比如，在孔子舊里「闕里」並立儒、釋、道三教之堂，將孔子當作佛教裡的「儒童菩薩」（尚清和、王善卿編注，2015：57）。此外，彼時士人朝夕講讀孔子之道者「祇為文字起見；鄉老先生講學善世，而又人自為說，戶自為論，於是朋黨說起……。程朱當日亦罹偽學之禁，則儒之難講明矣。」（尚清和、王善卿編注，2015：81-82）與此相關的現象，則是士子讀儒家之書只為科舉卻未嘗身力行（尚清和、王善卿編注，2015：55）。對比之下，若使人人知有天主（尚清和、王善卿編注，2015：56），並知曉孔子與佛皆為天所生之人，然孔子地位又高於佛老二氏（尚清和、王善卿編注，2015：69），且又於瞻禮日（也就是星期天）聽講師「挑別危微，別白善惡，使人人知天主救世之苦心，堂獄禍福之迥別」（尚清和、王善卿編注，2015：82），那麼，天教

---

<sup>15</sup> 尚清和曾分別以「教義教理」、「修省方式」、「組織制度」、「倫理道德」、「社會教化」五個類別分析〈天教補儒〉和〈天教超儒〉的各文字段落，並認為這些類別是一個完整宗教體系應該包含的內容。他的分類誠有助於迅速掌握這兩篇文獻的內容。不過，在筆者看來，能否就說一個完整的宗教體系應該包含這些內容，恐怕可再商榷。比如，此一論斷是否仍受限於基督宗教的視角或以基督宗教作為標準衡量其他宗教文化傳統呢？筆者認為，與其據以做為一個宗教傳統是否完整的評判架構，不如說，這些類別應該是環繞著對佛老的批判、天主上帝的大能、靈性與靈魂不朽及鬼神問題、賞善罰惡等主題而展開的。尚清和的分類與討論，可參考：尚清和，2019：46-48；尚清和、王善卿編注，《天儒同異考》導論，1-1vi。

之說應能補益「儒教」。

張星曜認為孔子之道的第三個「踈畧」在於能夠影響的人數和人們日常生活層面有限。比如，就前者而言，張星曜認為「孔子教人畏天，未傳畏天之程。其教人也，量其人之質而教之。……有孟子之私淑，則讀其書體而行之，自可進幾于聖，而世之能如孟子者幾人哉？」（尚清和、王善卿編注，2015：62-63）就後者而說，即前所提及之孔子之教的影響層面能否及於每一個人、每一個日子，每一件事情及每個念頭之上？在張星曜看來，答案是否定的。唯有透過天教「令人一意向主，則日用動靜自不敢恣。自天子以至於庶人，果遵其教，上智守之，自可進于聖人；下愚守之，亦不入於匪僻」（尚清和、王善卿編注，2015：64），才可望補此一踈畧。

其餘討論天主教和儒教同異處，則論及諸如孔子「以直報怨，以德報怨」之不如天主能教人愛仇人（尚清和、王善卿編注，2015：78），天主降生受難為人贖罪（尚清和、王善卿編注，2015：83）等。

總的來說，張星曜仍舊強調「天教即儒教」，不過，孔子之教終是「人教」（尚清和、王善卿編注，2015：89），儘管如此，「唯天教與吾儒之理合……但吾儒之理流為文字敷衍，未能身體力行；而天教真切修行，昕夕惟嚴昭事，故有天教而孔子之教愈明」（尚清和、王善卿編注，2015：84-85）。另一方面，張星曜將孟子的「大體」和「小體」之別理解為「心思靈魂」和「耳目肉軀」之別，並就此而論人之靈性和相關的靈魂不朽與賞罰觀念（尚清和、王善卿編注，2015：65-66、70），同時以之為人之所以異於禽獸者（尚清和、王善卿編注，2015：64-65），並討論人之靈魂實為上主所賦予，故而不能殺害親人與自殺等問題（尚清和、王善卿編注，2015：77-78）。不過，在張星曜看來，孔子與儒者只談生之後、死之前的事情，故無法妥切處理諸如鬼神、福禍賞罰等問題（尚清和、王善卿編注，2015：62）。

### 三、天教超儒

張星曜指出，「既有儒教合天，天教補儒之說矣，今切思之猶未盡也。天教實有超儒之處，此天主親立之教，豈可與人立之教同類而並觀哉？」（尚清和、王善卿編注，2015：92）遂有〈天教超儒〉之作。他並認為其中所論，「使孔、孟與董、韓、周、程、張、朱而在今日，亦必首肯。」（尚清和、王善卿編注，2015：92）

在〈超儒〉裡，張星曜以十五段文字敷陳他的論點。綜觀全文，張星曜基本上仍圍繞著對佛老的批判、天主上帝的大能、靈性與靈魂不朽及鬼神問題、賞善罰惡等主題展開他的討論，只是涉及的具體事例稍有不同。此外，張星曜運用《聖經》舊約創世記與新約《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》和《路加福音》三部福音書裡的一些內容，並提及聖多瑪斯·阿奎納（St. Thomas Aquinas, 1224-1274）的《超性學要》以明其所論有據，<sup>16</sup>藉以證明天教的確超儒，更提出「書教」與「寵教」之分。

總的來說，這部分內容涉及福音書裡耶穌的生平（尚清和、王善卿編注，2015：93-94）、生前行教三年成材不可勝數（尚清和、王善卿編注，2015：94）、教化所及不分男女且能及於不潔之人（尚清和、王善卿編注，2015：95、102）、天主創世以及人類祖先墮落而後，天主降生於世為人贖罪受難的過程（尚清和、王善卿編注，2015：95-96、98-99），天主能救人癱聾啞癩和讓人死而復生（尚清和、王善卿編注，2015：97），能化億萬餅魚使三千人飽飫（尚清和、王善卿編注，2015：97），教會組織專管人之靈魂使每個人都能遷善改過同登天國（尚清和、王善卿編注，2015：99-100），以及天主之愛能使人愛不愛我之人，從而使宇內一切相安相樂（尚清和、王善卿編注，2015：104）。從這些層面凸顯孔子之道與儒教的不足。對比之下，孔子設教七十三歲而卒，但未必每人能讀孔子書，且能讀孔子書也有未能力行者，即便能力行者也未必皆能入孔廟從祀（尚清和、王善卿編注，2015：95）；孔子三世出妻，四書五經訓婦女之文少，婦女能讀經書自修治者治更少（尚清和、王善卿編注，2015：95）；孔子與諸儒對鬼神的解說不得要理，卻不知人的靈魂不滅，其善惡自有天堂地獄可對應處理，亦非無權賞罰之孔子得以回應（尚清和、王善卿編注，2015：96）；孔子對於疾病只能「慎之」，無法去己之疾，更遑論去人之疾（尚清和、王善卿編注，2015：97、100-102）；孔子在陳絕糧，從者病而莫能興，而孔子身後其書亦未必能使人皆受到恩澤、啟迪（尚清和、王善卿編注，2015：98）；儒教設立府州縣各級學校並置有各級教員，但未必能使每位學生都受督導從而修身正心（尚清和、王善卿編注，2015：99）；要言之，人的靈性與生命為天主所賦予並生養，故需知此為人之原本，孔孟於此甚為明瞭，這反映在諸如孔子

---

<sup>16</sup> 根據尚清和、王善卿的註腳說明，此即當時為傳教士利類思（Luigi Buglio, S. J. 1606-1682）翻譯之聖多瑪斯·阿奎納《神學大全》（*Summa Theologica*）的中文譯本。（尚清和、王善卿編注，2015：95）

所說「獲罪于天，無所禱也」及孟子「存心養性以事天」等表述裡，只是當時天主尚未降生於世，所以事天之學隱而未詳。又因為後儒不能對此有所體悟，且不知人之靈性為不滅，從而不知死後有功罪賞罰，故多有犯罪者（尚清和、王善卿編注，2015：102-103）。在張星曜看來，孔子之教是「書教」，「若人不讀書，或讀書而不悟書之至理者，固無與于書之教也。」天主聖教是「寵教」，因為「天主降生，以天上之至理訓人，其山中聖訓字字真切，所云八真福音引人以升天之路。不拘賢愚男女，皆可脩持。」（尚清和、王善卿編注，2015：103-104）最後，張星曜重提儒教在靈魂與教化賞罰方面的「踈畧」，並重申若人犯罪但誠心悔改，天主必能赦免（尚清和、王善卿編注，2015：104-105）。

## 貳、反思張星曜《天儒同異考》裡反映的「儒家」圖像

### 一、從「儒家化的天教」到「天教化的儒家」

若關聯著張星曜的生命歷程來看，他對儒家的理解與詮釋經過了從儒家文化背景以及生命經歷理解傳教士傳入的天主教，再從這個視角下的天主教架構討論儒家。換言之，他對儒家經典的研讀以及前文提及他因著自己生命事件之經歷而認為佛教的不足，遂成為他接受天主教的前提，或用詮釋學的概念來說，這就成為他的前把握（Vorbegriffen）、前見（Vorsicht），或前判斷（Vorurteil）與前理解（Vorverständnis）。關於前見、前理解或前判斷與前理解，高達美（Hans-Georg Gadamer）在《真理與方法－哲學詮釋學的基本特徵》（*Wahrheit und Methode- Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*）第二部分第一節第一小節討論「詮釋學循環和前見問題」有言（洪漢鼎[譯]，2019：379-380、383-384）：

誰想理解某個文本，誰總是在進行一種籌劃。一旦某個最初的意義在文本中出現了，那麼解釋者就為整個文本預先籌劃了某種意義。一種這樣的最初意義之所以又出現，只是因為我們帶著對種特定意義的期待去讀文本，作出這樣一種預先的籌劃——這當然不斷地根據繼續進入意義而出現的東西被修改——就是對這裡存在東西的理解。解釋開始於前把握（Vorbegriffen），而前把握可以被更合適的把握所代替：正是這種不斷進行的新籌劃過程構成了理解和解釋的意義運動……誰試圖去理解，誰就面臨了那種並不是由事情本身而來的

見解(Vor-Meinungen)的干擾……這種適合於用語的前見解的東西，也同樣適合於我們的用以讀本文的內容上的前見解，這種內容上的前見解構成了我們的前理解。(I 271-272)

一切理解都必然包含某種前見……實際上前見就是一種前判斷，它是在對於事物具有決定性作用的要素被最後考察之前被給予的。(I 275)

進一步說，前文提及，張星曜原先不是天主教徒，他曾經準備科舉考試，讀的是儒家經典，後來也因故接觸佛教。他之所以成為天主教徒，是因為佛教無法解決他對諸如先人離世以及性命之學等問題的困惑，而我們也的確可以從《天儒同異考》裡看到他對儒家經典的熟悉程度。這些「前把握」、「前見」、「前理解」則可能成為他在研讀天主教的各層面時的篩選依據，而經過篩選過後的「天教」樣貌則反映在他後來與天主教有關的討論裡。以《天儒同異考》為例，我們可以看到的是，他以儒家的孝悌親情理解天主教對人類之愛而說其為天主之孝悌親情；他「人能順上帝之命，雖不必皆富皆貴皆福皆生，而生順死安自得永安之福也」一句裡的「生順死安」，也很難不讓人覺得讀來彷彿張載〈西銘〉「存、吾順事；沒、吾寧也」一句的不同表述。此外，他對「天教」的理解更多表現在對善惡賞罰福禍等實際人生問題的討論，並據以構作〈天教合儒〉、〈天教補儒〉與〈天教超儒〉裡種種諸如關於儒家對「天」或「帝」之理解、賞罰權能、論斷儒家鬼神觀、靈魂不朽之討論的基礎。

雖然張星曜認為「天教即儒教」，兩者相同之處為「儒教」珍貴之處，不過，張星曜對儒教是「以天主之教衡之」。進一步說，張星曜強調中國自古已知天主，此皆可見於經書。然自佛教傳入中國而道家之徒起而仿效以來，邪滬詖淫盛行，儘管儒家已具備天主教之真理但仍不夠透徹清楚，從而對此境況無能為力。所幸西儒奉天主救世之命東來，有以補益儒教。此外，孔子對人之善惡行為並無賞罰之權，從而無法讓人們在現實生活之中皆重視品德，更何況當時讀書人未能身體力行孔子之道，儒家對當時人們日常生活的影響力也頗為有限。此外，即便儒教注意到人的靈性或靈魂，但無法肯認在人死後靈魂不朽的世界裡的種種事物，這使得儒教在回應佛老以及彼時人民在世俗裡的種種追求時，相對顯得沒有說服力。「儒教」終是「人教」、「書教」，「天教」是「寵教」，「儒教」低於「天教」。儘管「儒教」已具備真理，但不夠明晰，且不為孔子

之後的儒者所識。是以，儘管張星曜分別在不同的時間以「合儒」、「補儒」與「超儒」討論天主教和「儒教」的異同，但「天教補儒」已隱含了「天教超儒」，或者說，正是「天教超儒」，才有「補儒」的可能。也因此，我們應可將「合儒」、「補儒」與「超儒」整併為「合儒」和「超儒」論述。若真以前述天教「超儒」之處「補儒」，則儒家將成為「天教化的儒家」。

不過，相較於稍早的天主教徒對「儒教」的定位，張星曜已經將儒教從「性教」提升到「書教」層次。根據學者的研究，彼時傳教士諸如葡萄牙耶穌會士孟儒望（João Monteiro, 1602-1648）等人，認為天主的救贖模式與階段可分為「性教」、「書教」和「寵教」三個階段。「性教」最低，「寵教」最高。所謂「性教」是「本性敬畏造物主，而勿反天理……這屬於人心之自然，但卻也是天主銘刻於人心，是天主所『賦畀之良』」；「書教」是指天主顯示給梅瑟（或摩西）的十誡等道德規戒；「寵教」是天主降生為耶穌，以身立表之教。在早期傳教士眼中，儒教指是「性教」，因為儒教旨在盡人性中固有之善，以不負上帝之賜與（劉耘華，2005：112-114）。張星曜把「儒教」當作「書教」，視儒家經典的地位同於梅瑟的十誡等道德規戒，可以說，他已把儒家經典當作天主真理啟示之書。

若以「天」為例，張星曜之所以會將並能將古代各經書裡的「天」看作天主教的天主上帝內涵是可以理解的，因為，就字面上來看，誠如明清之際傳教士的觀察，諸如《易經》、《詩經》、《尚書》、《論語》、《孟子》等經書經文所呈現的天或帝的形象（如《尚書·泰誓》：「天矜于民」與「皇天震怒」；《論語·雍也》：「予所否者，天厭之！天厭之！」）確實有類似天主教的天主或上帝的性質或影子，這就讓明清天主教徒在彼時能夠根據自己的需求，重新理解儒家思想並為之注入他們所掌握或擬闡發的時代的意義。於是，包括張星曜在內的明清天主教徒們沒有注意到或選擇性忽略，或者試圖從天主教的角度解釋這些經典裡可能本來不具有類似天主教天主上帝形象的語句或段落的涵義。比如：《詩經·大雅·文王》：「上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚。」在字面上看不出具有天主上帝的涵義，張星曜卻引為說明「上天無形，而有視有聽，有聞有言，其說為至真」（尚清和、王善卿編注，2015：20）。

張星曜對儒家的理解，反映他以「天教」為「宗教」之架構而論斷儒家的「宗教」向度。比如，他認為孔子是「天生之聖」，卻不像天主有無禍福人之善惡之權。然而問題在於，如果「天教」和「儒教」所認識並敬拜的天主或上

帝是同一位，那麼，孔子沒有福禍人之權能真可被視為孔子或儒教的踈畧之處嗎？我們可以對照《聖經》經文予以反思。根據張星曜的理解，天主降生於世而為耶穌，而根據《聖經》經文，耶穌說：「無論誰，若聽我的話而不遵行，我不審判他，因為我不是為審判世界而來，乃是為拯救世界。」（《若望福音》12:47）儘管經文也說「父不審判任何人，但他把審判的全權交給了子」（《若望福音》5:22），耶穌並說：「我由我自己什麼也不能作；父怎樣告訴我，我就怎樣審判，所以我的審判是正義的，因為我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意。」（《若望福音》5:30）也就是說，耶穌的審判乃根據天主或上帝的神意而為。又，根據經文，報賞確實是在天上，而非在此生塵世（可參考《瑪竇福音》5:12、《路加福音》6:23）<sup>17</sup>然而，如果姑且不論孔子與耶穌和天主或上帝之間的關係，僅就對人的賞罰權能而說，則在「天教合儒」立論基礎中，兩者最後審判之終極依準仍是天主或上帝。只不過，在張星曜的理解下，儘管天教與儒教都是對同一位天主上帝的認識與回應，但天教優於儒教之處在於天教教義。若能以「天教」補「儒教」，則「儒教」最終即是「天教」，也就成了天教化的儒教。從張星曜的「天教」角度來看，儒家有其不足，但從儒家文人或士大夫的角度來看卻不然。

此外，張星曜可能未有深入了解或反思的是，他當時所信奉的天教，儘管確有透過苦行修鍊提升人的靈性的面向，但就其在西方神學的歷史脈絡而說，也有諸多流於文字之見的爭論與思辨，然而張星曜卻側重於身體力行此一面向，這一方面反映他可能是就著世間日常生活的層次來理解與掌握「天教」並從而重新定位「儒教」，從而他理解的「真儒」可能只是儒家的某個層次或層面。而從《天儒同異考》看來，可以注意的是，相對於利瑪竇等人，張星曜對程朱理學應是抱持一肯定態度，這也可反映在《補後編》裡對朱熹的重視。<sup>18</sup>此外，若就《補後編》第 26-34 卷對陸九淵及王陽明等人以「儒學雜禪之非」予以批評來看，則張星曜在《天儒同異考》之重視具體力行，除了檢討「今儒」之以

<sup>17</sup> 經文引自天主教方濟會思高讀經推廣中心《思高繁體聖經》：  
<https://www.ccreadbible.org/Chinese%20Bible/sigao>（瀏覽日期：2021.08.22）

<sup>18</sup> 黃文信(2020)在其論文第四章第三節提到張星曜在其《歷代通鑑紀事本末補後編》裡對朱熹的重視、修正與補充，或可參看。又，張星曜的《天教明辨》第一冊裡有「辨太極天地」一章，其中論太極部分，雖提及朱子，然僅言其對太極的理解源自二程與周敦頤，而全文重在討論辨析太極與上帝之異同。（鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Ad Dudink)、王仁芳編，2013：133-138）



科舉為尚和偏重文字敷衍之外，或許也隱然指向對陸王心學及其末流的批評。如果以上的理解是對的，則或可將此一天主教化的儒家進一步看作明末清初天主教化的程朱理學，有別於徐光啟、楊廷筠等以陸王心學為底蘊的儒家基督徒立場。<sup>19</sup>然而實情究竟如何（比如對程朱理學的掌握到達甚麼程度？），限於篇幅，有待另文探討。

## 二、對儒家傳統的不同詮釋？

那麼，彼時儒家士人如何看待張星曜等天主教徒視野下的儒家圖像呢？根據孟德衛的歸納，就當時華人的總體反應而言，他們反對天主教的理由包括：1.在鬼神問題上是儒家是宗教懷疑論，對於耶穌死後復生、三位一體、童貞產子等充滿神秘色彩等問題是不可知論者、2.根據道統觀認為中國文化優於其他文化、3.宋明新儒學以「太極」為造化之原的宇宙論、4.對明朝政權體制被顛覆的擔憂、5.平民百姓擔心天主教會可能會破壞自然和諧（風水）、6.傳教士會誘拐婦女、7.華人天主教徒「兩頭蛇」情況裡的一夫一妻制與納妾制之間的衝突，以及 8.對傳教士的「煉金術」以及道教長生不老和天主教靈魂不朽之間的混淆的疑慮（Mungello, 2013: 53-61）。其中，和儒家義理最密切相關者是前三點。具體而言，與張星曜同一時代之反對天教的儒家文人或士大夫，比如楊光先（1597-1669）、沈澗、黃貞、鍾始聲等人，在相關議題上便有所論述，尤其可見諸徐昌治編訂的《破邪集》<sup>20</sup>與鍾始聲等人的《闢邪集》。楊光先在其《不得已》裡的〈闢邪論〉便如此議論：

夫天二氣之所結撰而成，非有所造而成者也。子曰：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」時生而物生，二氣之良能也。天設為天主之

<sup>19</sup> 陸王心學與天學之間的會通融合，可參考：賈未舟，2017：48-55。

<sup>20</sup> 沈澗與 1616 年（明萬曆 44 年）南京教案有關，他時任南京禮部侍郎，從儒家立場抨擊傳教士，他與當時反對天主教人士攻擊天主教的理由大致包括：1.來路不明，偷渡關防，潛入內地。2.行為詭異，以奇巧淫技吸引人士。3.以左道惑民，教導之天主凌駕聖朝天子之上，禁止祭祀祖先，此皆教人不忠不孝，擾亂人心風俗 4.口稱歸化向慕中華大義，實則挾天主教以抗華夏。沈澗發起之教案，開啟排斥天主教的聲調，後主要為彼時民間人士所延續。而南京教案主審官之一的徐昌治所編訂的《聖朝破邪集》，則是此一排教活動的主要標誌。其中，福建人士黃貞對彼時闢邪或破邪相關文章的蒐集整理及《破邪集》之編輯最有貢獻。《破邪集》收錄文獻約有三類，包括 1.南京教案相關文獻，2.黃貞本人及其所邀集之士大夫闢邪文章，以及 3.佛教僧侶所撰寫之闢邪文章。前述內容，筆者主要參考：劉耘華，2005：385-389。

所造，則天亦塊然無知之物矣，焉能生萬有哉？天主雖神，實二氣中之一氣，以二氣中之一氣，而謂能造生萬有之二氣，於理通呼？無始之名，竊吾儒無極而生太極之說……而所謂無始者，無其始也。有無始，則必有生無始者之無無始；有生無始者之無無始，則必又有生無無始者之無無無始。溯而上之，曷有窮極？而無始亦不得明天主矣。誤以為無始為天主，則天主屬無而不得言有。真以耶穌為天主，則天主亦人中之人，更不得名天主也。（周岩編校，2013：2056。）

萬物所尊者惟天，人所尊者惟帝。人舉頭見天，故以上帝稱天焉，飛天之上，又有一帝也。《書》曰：「欽若昊天。」「惟天降祥在德」……詩云：「畏天之威，天鑒在茲。」皆言天也。「上帝是皇，昭事上帝。」言敬天也……凡此皆稱上帝以尊天也，非天自天，而上帝自上帝也。讀書者毋以辭害意焉。（周岩編校，2013：2065）<sup>21</sup>

黃貞在其《尊儒亟鏡》強調「儒教崇於宇宙也，諸子百家不能與同行」，然「西之夷」（「天主耶穌之徒」）與「華之夷」（「從天主耶穌之徒」）欲以「媚」（「顯授人以喜」）「竊」（「陰授人以不驚」）二計逐漸滅之，並以「狡夷之害無窮，不辨為忍心害理說」、「聖賢知天事天，夷不可混說」、「生死理慾相背說」、「受用苦樂相背說」、「尊貴迷悟相背說」、「道貫天地人物，非夷所知說」與「太極道理仲尼不可滅說」等七點對天主教展開批評。而在其〈請顏壯其先生闢天主教書〉亦認為天主教靈魂不朽及天堂地獄說「荒誕邪謬之甚」（周岩編校，2013：1764）。<sup>22</sup>

然則，張星曜批評「今儒」違背孔子之意，他認為透過「天教」與「儒教」相合之處在於都認識到了天主上帝。不過，他對「儒教」的掌握——尤其是對「天」的理解——有別於他提到的程朱理學旨趣（以理或太極論之），呈現了另一種版本的「儒家」圖像。

用現在宗教學研究裡的術語來看，〈合儒〉是通過在超越者或終極真實的層次認為「儒教」的天、帝等詞和明清天主教採用的「天主」或「上帝」實為同一，再據以論說此一超越者或終極真實在儒教和天主教裡有彼此互為對照印

<sup>21</sup> 對楊光先論述的總體分析，請參考（肖清和，2019），〈附文：清初儒家對基督教的反應：楊光先與《不得已》〉。

<sup>22</sup> 對兩個傳統之間互相指責的相關回顧，亦可參考諸如（Gernet, 1985: 47-57; 64-72）。

證的種種展現。只不過，在彼時天主教徒眼裡，此一超越者或終極真實本身就是他們委身信奉的天主上帝，從而以此論「天教合儒」。然而，如果前文的討論可以被接受，那麼，這裡的天主上帝，可能在某種程度上是在張星曜彼時所理解的「儒教」語境中的詞語或概念中的天主上帝，換言之，其中可能已經有了儒家的投射或折射，而在張星曜看來，透過當時天主教「古今二經」以及傳教士相關著作譯作的文字，這樣的投射或折射反而讓「儒教」經典理的天帝觀念變得更為清晰，從而在張星曜眼中，儒家的「天」再轉而成為他所信靠的天主教的天主上帝。此外，張星曜可能又因著天主教的經文使得他能夠更為深入掌握儒教義理，並讓他可以重新思考其生命問題，遂而使得他認為「天教」不僅「合儒」，而且實際上「超儒」。張星曜也因此認為他比「今儒」或孔子之後的儒者們更恰當地把握「儒教」，甚至比孔子更清楚知道他的學思根源實本於天主。

我們或可從英國宗教哲學家約翰·希克關於超越者或終極真實及其在人類宗教傳統中之展現的論述，思考張星曜等明清天主教徒和當時儒家文人士大夫對「儒教」的論爭。

希克為了處理宗教多元現象問題而提出「多元論假設」(pluralistic hypothesis)。希克認為，所有宗教傳統都是對一個超越者或終極真實的感知、回應與積累，而人的心靈裡有人格神(personal God)與非人格的絕對者(non-personal Absolute)兩個根本認識範疇。這一組範疇在不同歷史文化脈絡之中進一步展現為種種神聖圖像，於是在基督宗教傳統理展現為天主或上帝，在伊斯蘭傳統裡被稱為阿拉，在印度教為梵、佛教為空、儒家為天，道家或道教為道……各宗教傳統的追隨者並據以發展各種教義、制度等。這些神聖圖像是那超越者或終極真實的顯現，而各傳統的追隨者對這些神聖圖像的回應也就間接回應了那一個超越者或終極真實。(Hick, 2004: 233-249)

張星曜對儒家經書的「天」的理解反映了明清儒家天主教徒的核心觀點，也就是人格化的天或作為人格神的天，這和彼時儒者將天或萬有造化之源視為太極或理，也就是非人格的形象，適成一對比。如果考慮到儒家經典中的「天」的確在不同的經典段落中呈現了人格神或非人格神的涵義，從而可允許同時存在兩種解讀趨向的話，那麼，試從希克的假設來考慮，或許我們可以將這些段落看作是對同一個超越者或終極真實的不同面向的感知、回應與積累的結果，

<sup>23</sup>它們在後來又隨著儒家的追隨者與詮釋者因為不同的歷史文化背景而得到不同程度的重視與發揮。在宋明儒家對天的非人格神的理解之後，因著晚明天主教的傳入，使得儒家的天的人格神的涵義得以再度受到重視與闡發。

張星曜等儒家天主教徒和孔子之後的儒家人物及各學派一樣，將自己對「儒家」的理解回溯至本源，也就是回到古典或原始儒家經典，並宣稱自己對孔子甚或孔孟學說的理解才是正確的。從天教的角度看，是「天教補儒」，甚至是「儒家天教化」，但從儒家角度看，我們應可將之視為是對儒家的不同詮釋，或者至少是儒家思想在明清之際面對天主教的東來而發展出的一個流派。

## 參、結語

本文透過分析張星曜《天儒同異考》裡所呈現的「儒家」圖像，探討明清之際對「儒家」的不同詮釋。筆者指出儒家為張星曜接受天主教的前見、前理解、前概念或前判斷，他並根據這個視角的天主教檢視儒家，由之而說「天教合儒」，而其「補儒」與「超儒」則使得儒家有天教化的傾向。本文並聚焦於對儒家文人和儒家基督徒之分別將儒家的天理解為太極或理及天主和上帝的區別，透過希克的「多元論假設」作為思考兩種圖像之理論架構，藉以指出將張星曜等儒家基督徒的「儒家」圖像看作明清之際發展而成的不同「儒家」流派的合理性。

馮友蘭（1996：166）在《中國哲學簡史》裡第十七章談論董仲舒哲學時，提到：

我的同事金岳霖教授曾說：「我們若將『天』既解為自然之天，又解為主宰自然的上帝之天，時而強調這個解釋，時而強調另一個解釋，這樣我們也許就接近了這個中國名詞的幾分真諦。」

順著前一節的討論，筆者認為，我們或可將金岳霖的文字稍稍調整為：

我們若將「天」既理解為具有非人格神的涵義，又理解為具有人格神的面向，時而強調這個解釋，時而強調另一個解釋，這樣我們也

---

<sup>23</sup> 學界對儒家傳統經書中帝與天相互之間的關係及發展或有爭論，然此論爭非本文關懷。

許就接近了這個儒家名詞的幾分真諦。

如果將張星曜及明清傳教士和基督宗教信徒對儒家的「天」的人格神化的理解納入考慮，或許既能夠更全面展示儒家的面貌，也展示儒家思想的豐富性。學界實已開始注意此一面向並展開相關討論。比如沈清松認為利瑪竇來華開啟的「新士林哲學」是中國哲學史裡一個不可忽視的傳統，但是中國學界對此未能有所相應之討論。張學智《中國儒學史·明代卷》則論及明清之際的儒家與天主教的交會，在儒家天主教徒面對天教和儒教時的視域問題也與本文有相近之觀察，書中並以徐光啟和楊廷筠作為主要說明之案例。賈未舟亦延續學界相關研究，於其著作副標題明白揭示「明末清初儒家天主教徒新道統思想」，並於書中討論「新道統」、「Confucian Monotheism」等。<sup>24</sup>其中，「Confucian Monotheism」原為荷蘭漢學家許理和（Erik Zürcher, 1928-2008）所提出，它用以指涉晚明中國基督徒對天主的強調卻迴避基督論方面的教義內容此一特色，然其中的有神或一神概念或是在儒家發展過程中被拋棄<sup>25</sup>或忽視的概念，卻於明清之際因著傳教士的東來而再次受到部分儒者的重視與詮釋。而「Confucian Monotheism」可譯作「儒學一神論」、「儒家一神教」、「儒學一神教」或「儒家一神論」，<sup>26</sup>如何予以釐定，或又涉及儒學是否可被視為一種宗教或對儒家思想的宗教性、宗教向度的探討。我們可接續這些思索，補充中國哲學史、儒家哲學史在明清階段的論述。

---

<sup>24</sup> 請參考：沈清松，2018：自序，3-4；張學智《中國儒學史·明代卷》（北京：北京大學出版社，2011）第十二章第三節題為「天主教傳教初期與儒家的衝突與會通」；賈未舟，2017：215-216。

<sup>25</sup> 請參考（張曉林，2006）。

<sup>26</sup> 請參考（賈未舟，2017：216；張曉林，2006：152-153）。

## 參考文獻

- 方豪（1986）。《中國天主教史人物傳清代篇》，收錄於《清代傳記叢刊，名人類》，第 65 卷，周駿富（輯）。臺北：明文。
- 李天綱（1998）。《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》。上海：上海古籍出版社。
- 沈清松（2014）。《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西互動》。臺北：臺灣商務。
- 沈清松（2018）。《士林哲學與中國哲學》。北京：商務。
- 尚清和（2019）。《天儒同異：清初儒家基督徒研究》。上海：上海大學出版社。
- 尚清和、王善卿編注（2015）。《天儒同異考：清初儒家基督徒張星曜文集》。新北：橄欖。
- 周岩編校（2013）。《明末清初天主教史文獻新編 下》。北京：國家圖書館出版社。
- 洪漢鼎（譯）（2019）。《詮釋學 I 真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》（修訂本）。北京：商務。（Hans-Georg Gadamer, 1986）
- 張西平（2001）。《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》。北京：東方出版社。
- 張星曜（1715）。《天儒同異攷》（法國巴黎圖書館手稿編號：Chinois 1717）。2021.07.14。  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90066059.r=Chinosi%201717?rk=21459;2>
- 張曉林（2006.12）。〈儒家一神論及其定位問題〉，《宗教學研究》，2006 年第 4 期：頁 151-158。
- 馮友蘭（1996）。《中國哲學簡史》，第二版。北京：北京大學出版社。
- 黃一農（2006）。《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》。上海：上海古籍出版社。
- 黃文信（2020）。《「闢佛」與「合儒」之間：清初天主教人士張星曜的思想歷程》。臺北：國立臺灣大學文學院歷史學系碩士論文。
- 賈未舟（2017）。《天儒原同：明末清初天主教徒新道統思想研究》。廣州：暨南大學出版社。
- 劉耘華（2005）。《詮釋的圓環——明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》。北京：北京大學出版社。

- 鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Ad Dudink)、王仁芳編 (2013)。《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第六冊。臺北：台北利氏學社。
- Gernet, Jacques (1985). *China and The Christian Impact: A Conflicts of Cultures*. Translated by Janet Lloyd. New York, New Rochelle, Melbourne and Sydney: Cambridge University Press.
- Hick, John (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2<sup>nd</sup> Edition. London: Palgrave Macmillan.
- Mungello, David E. (1994). *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mungello, David E. (2013). *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Fourth Edition. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers. Inc.
- Standaert, Nicolas (2001). *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden, Boston and Köln: Brill.

輔仁  
宗教研究

**A Tentative Discussion on the Image of Confucianism  
Reflected in Zhang Xingyao's *Examination of the Similarities  
and Differences between the Lord of Heaven Teaching and the  
Literati Teaching* ( *Tianru Tongyi Kao* )**

**LEE Yen-Yi**

**Assistant Professor, Graduate Institute of Philosophy,  
National Central University, Taiwan**

**Abstract**

This paper aims at discussing an alternative image of Confucianism that emerged in the late Ming and early Qing Dynasties by analyzing the Chinese Christian Zhang Xingyao's knowledge and evaluation of Confucianism in his *Examination of the Similarities and Differences between the Lord of Heaven Teaching and the Literati Teaching* ( *Tianru Tongyi Kao* ). With a review of his discourses on 'Catholicism is Compatible with Confucianism,' 'Catholicism is Superior to Confucianism,' 'Supplementing Confucianism with Catholicism,' the author affirms that the Confucian elements of Zhang's thought formed his preconception and pre-understanding in accepting Catholicism. Zhang's understanding of Catholicism was then taken by him as the criterion to re-evaluate Confucianism. In Zhang's view, Heaven as the personal God was the core commonality between Catholicism and Confucianism. Zhang's argument for the superiority of Catholicism over Confucianism and its supplement to Confucianism lead to a Catholicized Confucianism. Nonetheless, if Zhang and his fellow Catholics' understating of Heaven as the personal God as well as the non-personal vision of Heaven of his contemporary Confucian scholars and intellectuals can both be seen as responses to the Transcendent or Ultimate Reality, then the image of Confucianism, created by Chinese Catholicism, could be considered as a branch of Confucianism that emerged and developed in the late Ming and early Qing Dynasties.

**Keywords:** Catholicism, Confucianism, Confucian Christian, the Similarities and Differences between the Lord of Heaven Teaching and the Literati Teaching, Zhang Xingyao