

明清之際儒家天主教徒的思想探源

——以《天教略意》為中心的考察

趙龍*

摘要 “儒家天主教徒”是明清之際中西文化交流進程的產物。他們自幼深受儒家思想哺育，同時漸受西學滋養以至協助西方傳教士在華傳播天主教，中西異質文化在其內心深處激蕩，在矛盾中求融通的思想令其背負了特有的時代使命。深入審視這一群體的著述及其觀點，成為理解當時紛繁複雜歷史狀況的關鍵。撰寫《天教略意》的無名作者“知非學人”即是一位在異質文化縫隙中艱難跋涉的行者，其作品體現了明清之際儒家天主教徒對儒學和天主教的認知。《天教略意》文內所述，表明這一群體的本位思想沒有超出傳統儒家思想的範疇，他們的出現既受到天主教早期在華傳播策略的深刻影響，更是明清之際儒士們面臨“內憂外患”特殊歷史時期自我叩問與調適的結果。

關鍵詞 《天教略意》；天主教徒；儒家；本位思想

引言

明末清初，天主教在華傳播取得重大進展，與傳統儒學不斷接觸和會通。此時，受中西異質文化思潮影響的儒家天主教徒開始登上歷史舞台。¹ 過往相關問題的研究主要集中於以“教會三柱石”、韓霖、李九功、王徵、嚴謨、朱宗元、張星耀等為代表的一批著名儒家天主教徒，而大部分普通儒家天主教徒則被遮蔽在歷史長河中。本文通過深入考察一位不具姓名的普通儒家天主教徒“知非學人”所撰的《天教略意》²，探析明清之際儒家天主教徒群體的思想本源問題，以期進一步理解明清之際天主教與儒學的關係以及儒家天主教徒在思想觀念上的自我衝突與調適。

一、儒家天主教徒

明清之際，面對“世風日下，人心陷溺”等內憂外患的社會現實問題，部分儒士衝破了

長久以來的思想桎梏，開始嘗試對程朱理學甚至封建專制制度等進行批判與修正。這一時期，各種學說並立，名家輩出，乃至出現了百家九流無不有補世道的說法。³ 實學風尚形成並得以弘揚，社會和思想文化漸趨包容。這種逐新趨異而又海納百川的情勢，客觀上為天主教教義和學說在華傳播提供了有利條件，為儒家天主教徒群體的形成提供了土壤。換言之，明清之際，王學排斥程朱從學理上為天主教文化的傳播提供了客觀上的寬鬆環境，而實學的高漲，則為傳教士傳教提供了實踐的可能。⁴

恰逢此時，以耶穌會士為代表的西方傳教士入華傳教。實踐證明，雖然此時社會環境已相對開放、包容，但西方天主教作為一種外來異質文化，企圖融入乃至替代中國傳統以儒家為代表的主流文化並非易事。在中國“宣傳一種新的宗教特別使他們反感”⁵，“知非學人”在《天教略意》中亦語重心長地勸誡他人：“寧若異端邪說，惑世誣民者比哉？”⁶ 可見時人對這種外來宗教帶有相當程度的抗拒，也間接闡明當時天主教在華傳播所面臨的阻礙與困難。

* 趙龍，澳門科技大學社會和文化研究所博士研究生。



圖 1. 《中國圖說》中的插圖：利瑪竇與徐光啟（圖片來源：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kircher_-_Toonnel_van_China_-_Ricci_and_Guangqi.jpg）

宗教研究

揆諸中國古代王朝更迭，循環往復的過程中，易動搖封建王朝統治根基的諸多暴動與叛亂，常以所謂“宗教”為誘因和手段蠱惑人心。天主教固有的宗教特質使儒家士大夫階層順理成章地將其和歷史上的邪教反叛亂國聯繫到了一起，這一因素在相當程度上加劇了其在華傳播的困難。尤其考慮到明朝發端建立的宗教色彩、清朝自始至終所面臨的宗教惑亂態勢，這種偏見與誤解也並非不可理解。為應對此時天主教在華傳播逐漸興起所帶來的挑戰，明末隨之出現了一批以《聖朝破邪集》《不得已》等為代表的反教文獻，以至明末清初教案接連不斷，典型者如明末“南京教案”及清初的“康熙曆獄”。

儘管天主教在華傳播一直面臨困難，但耶穌會士在華傳教初期便確立了傳教策略，即積極遵循“利瑪竇規矩”與“適應策略”。⁷以利瑪竇、羅明堅等為代表的傳教士採取了靈活多樣且適應中國傳統文化的傳教方法，瞄準以儒家知識分子為主體的上層人士，走文化適應路線，制定“學儒”“合儒”“補儒”等靈活多樣的傳教方針，同時藉助西方先進科學技術不斷浸潤着部分反對空談心性、具有務實開放精神的儒士。鍾鳴旦將早期耶穌會士的傳教策略歸納為四點：1. 對中國文化的適應政策；2. “從上至下”的傳教策略；3. 以歐洲科學技術吸引有學問的中國人；4. 對中國人的社會準則採取寬容態度。⁸伴隨着實學風尚的形成和弘揚，社會和思想文化漸趨包容，有利的傳教環境也在客觀上推動了天主教在中國的傳播。加之歐洲宗教改革運動的深入，促進了天主教海外傳教事業的勃興，西歐諸國的殖民活動也為傳教士提供了有利條件，特別是葡萄牙竊據澳門為傳教士入華提供了中轉站。在以上諸多因素的疊加效應下，這一時期天主教在華傳播取得了重大突破，湧現出一批以徐光啟、李之藻、楊廷筠等為代表的著名儒家天主教徒。

明清之際是所謂“天崩地解”的時代，面臨世變的士人，內憂社會上道德的頹廢，外慮王朝的存亡，他們努力尋找有助於挽回世道人

心的良方。⁹天主教在華傳播事業的深入發展使部分儒士得以開闢另一條“經世濟民”的道路。秉承耶儒融合的路線，儒家天主教徒倡導“天儒同源”，希望藉助天主教教義和教理激發和重現宋明以來被遮蔽的古儒經義，¹⁰認為此時的儒家各派學說既缺乏對現實的關照，也缺少對靈魂的撫慰。如徐光啟指出，儒家“範人於善，禁人於惡，至詳極備。然賞罰是非，能及人之外行，不能及人之中情”¹¹。在《辯學章疏》中又講道：“事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。”¹²在《天教略意》中也有相似的論述：“上之感格天心，鼓吹王化；次之羽翼儒家，扶正人心。”¹³這直接表明儒家天主教徒認為此時儒學存在不足之處，無法改良世道，挽回人心；另外也表達了期冀借鑑天主教教義“修補”儒學經義的迫切心情。孫尚揚認為儒學之不足之處主要集中於以下三個方面：一是儒家在道德與政治領域的不足；二是儒家傳統中缺乏促進科學技術的動力；三是儒家學說幾乎沒有涉及到救贖的問題。¹⁴鍾鳴旦認為，明清之際的儒士大致出於以下原因領洗入教：其一，因其在科學方面的實用性，主要表現在對科學的強烈興趣；其二是注重基督教道德，以儒家倫理和天主教道德相互比附；其三是宗教救贖方面，主要是對生死問題、對至高存在響應的超越問題感興趣。¹⁵前文孫尚揚所述儒學不足之處和鍾鳴旦對於儒家天主教徒領洗入教原因的闡述交織呼應，可見儒士們“補儒”的明顯動機。過往明清之際天主教在華傳播的相關研究也表明絕大部分儒士基於上述原因入教。

儒家天主教徒誕生於明清之際，成長於兩種異質文化的激蕩之下。在自我審視和批判的過程中，他們試圖另闢蹊徑將儒家學說與西來的天主教神學思想融會貫通，探索對儒學新的認知，藉此為關照人的現實和內心世界提供指引。儒家天主教徒帶有這一時期特有的風貌和時代色彩，理解這一群體成為理解這一紛繁複雜歷史時期的關鍵之一。《天教略意》為重新審視上述問題提供了契機，有助於進一步明晰明清之際中西文化交流中普通儒士對異質文化的回應。

二、《天教略意》與作者“知非學人”

《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》中不具姓名的作者俯拾皆是，《天教略意》為其中的代表之一，作者在文章中的最後僅留下了“知非學人”的線索。筆者根據現有資料多方查找與檢索，特別是結合國外文獻和國內已知資料進行了交互驗證，¹⁶但暫未考證出“知非學人”的確切信息。據現有資料，結合對《天教略意》的詳細審視，透過重重歷史迷霧，一位身處明清鼎革之際，在中西文化交流思想激蕩下艱難跋涉的普通儒家天主教徒形象漸漸明晰起來。

就《天教略意》而言，文中提到傳教士“專為我同類身心性命”而來，“我同類”一說可以明顯得知“知非學人”將西來傳教士當作了“他者”看待。同時其在文章中又寫道：“可見吾人，自少至老、自朝至暮……”，“吾人”一詞則彰顯作者與文章的受眾群體為同一族群。由“我同類”“吾人”可得知，“知非學人”並非是當時的西方傳教士。加之《天教略意》一文所展現的扎實古文造詣與厚重之儒學思想，進而可以推及“知非學人”應是一位自幼深受中國傳統文化影響的儒士。同時“知非學人”在文中闡發出對天主教教義深刻的理解認知，已不能算是“略意”，且極力推崇並協助傳播天主教，“冀有志者進而講求之，慎毋失好機，恐歲月已逝，空負主恩，永世沉淪，雖悔何及！吾友速決，勉旃勉旃”，¹⁷意在勸誡他人及早領洗入教，這也表明“知非學人”在撰寫《天教略意》時，其本人已領洗入教。綜上，同時結合天主教在華各階段傳播的史實和筆者在荷蘭萊頓大學（Leiden University）圖書館中所檢索的關於 *Tian Jiao Lue Yi* 一文的相關信息，可以推斷《天教略意》的作者應是明清之際出現的“儒家天主教徒”群體中的一員。

《天教略意》的作者以“知非學人”四字代稱，多基於時局之考量。其中“知非”二字為古人五十歲的雅稱，表明作者應是在年逾

五十歲時撰寫了《天教略意》一文。古人對於五十歲的雅稱除“知非”外，尚有更符合儒士身份的說法，即“知天命”等。作者摒棄“知天命”而選擇“知非”，亦可窺見其內心動機與追求。《淮南子》卷一有言：“故蘧伯玉年五十，而有四十九年非。”唐代詩人趙嘏在《東歸道中》也曾言：“平生事行役，今日始知非。”“知非”一詞，意在表明人在五十餘歲時還在省悟以往的過錯與不足，對餘生抱有樂觀、積極向上的昂揚之態。而“知天命”則更多表示五十歲之後，歷經世道滄桑磨難，懂得理想實現之艱難，故而做事情不再竭力追求結果；五十之前，全力以赴希望有所成就，而五十之後，雖然仍是發奮圖強、樂以忘憂，但對結果則已淡然。結合“知非”與“知天命”二者的內在含義，作為身處明清鼎革之際的一位普通儒家天主教徒，面對“世風日下，人心陷溺”的社會態勢，¹⁸作者雖年逾五十仍將自己當作是堅持反省過往不足並孜孜以求的“學人”，更加注重對過往所學儒學的反思，接受天主教相關教理教義，期冀藉助耶儒相合彌補餘生的缺憾，追求人生理想，“進而講求之”以期“賞登於天堂”。¹⁹因此，作者捨去了相對較為消極的“知天命”，而選擇了更加奮發向上的“知非”亦在情理之中。“知非”然後“知天命”應是作者內心深處的追求。“知非學人”等一批普通儒家天主教徒的出現，表明此時天主教在華傳播取得了重大進展與突破，對社會上層儒士群體產生了深刻影響，它已然可以讓一位年逾五十，且自幼深受儒家傳統文化影響的“頑固派”反思儒學之不足，以至接受外來天主教並協助其在華傳播。

同時，著書傳世本是儒士畢生之追求，而《天教略意》的作者僅留下“知非學人”四字而隱去其真實姓名，亦頗為耐人尋味。雖然明清之際天主教在華傳播已取得較大進展，但在傳播過程中也不時面臨重重阻礙與偏見。在《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》中，類似《天教略意》介紹、宣傳天主教等文章，不少作者如“知非學人”一般，選擇隱去真實姓名，因他們不僅在社會上可能遭遇冷落與責難，

宗教研究

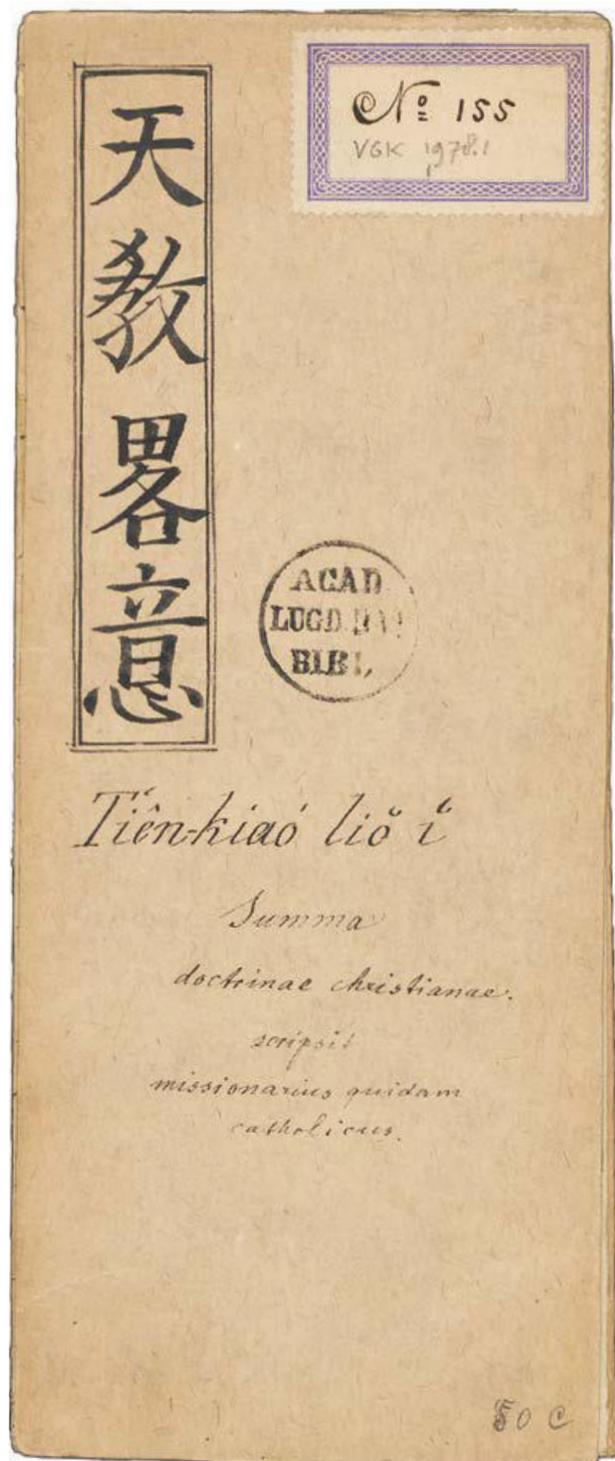


圖 2. *Tian jiao lue yi* (天教略意), SINOL. VGK 1978.1.1, Leiden University Libraries. (圖片來源：<http://hdl.handle.net/1887.1/item:3164200>)

在家庭生活中更可能引致衝突。葡萄牙傳教士何大化 (Antonius de Gouvea, 字德川, 1592—1677) 在《遠東亞洲》中曾記載了一則南方年輕學子因領洗入教, 回家後與家人產生衝突的事件:

伏若望卒後, 利類思自南京來杭州繼任, 繼而陽瑪諾亦自福州調任杭州會長, 比卸職, 獲開教寧波之良緣。會其地有某少年學者, 曾瀏覽教中典籍, 並已在省中受洗, 回里後, 以其事述於親, 親始責辯……²⁰

在當時的社會情勢下, 如“知非學人”一般的普通儒家天主教徒為減少種種不便與親友非難, 有意隱去其真實姓名亦不難理解, 這也從客觀上反應了兩種異質文化在交往過程中的艱難。作為兩種異質思想和宗教的承載體和使者, 儒家天主教徒如逆境中艱難跋涉的旅者, 行走在兩股思潮之間, 切身感受到了中西兩種不同文化的衝擊。

三、《天教略意》與儒本位思想

龔道運認為來自不同文化的接觸與會通, 大抵會經歷先“認同”而後“辯異”兩階段。如兩種文化全然相同, 實無會通的必要; 但如果兩者全然相異, 則會通的可能性又極微。²¹ 作為明清之際中西文化接觸和會通的產物, 儒家天主教徒歷經“認同”“辯異”階段後領洗入教, 其文化和信仰有一定程度的調整, 但仍沒有完成從儒士到純粹天主教徒的蛻變。宗教社會學家路易斯·蘭博 (Lewis Rambo) 將宗教皈依概述為以下類型: 背教、強化、體制轉化、傳統轉化等。²² 如仔細研究, 儒家天主教徒均不適用, 也意味着這一群體不能單純以完全皈依天主教為最終結論。也有學者認為: “篤信宗教的民族的精神生活的真空, 將會由征服者的宗教來填補。”²³ 雖然內憂外患的時局對儒學提出了新的挑戰, 但儒士的精神生活並非是“真空”; 當時的西方傳教士也算不上是“征服者”, 所以“填補”一說也就無從談起。如

天教畧意

天主教者。教人認天地萬物之主。而一心敬事之也。物載於地。地統於天。故總名天主。今人非不知拜天呼天。但所拜所呼者。乃天之形與器。而非即造此天之主也。譬猶拜客者。止拜其房屋。而不問室中之人可乎。天主不着形聲。無有終始。直從混沌以前。生天、生地、生神、生人、生物。而常為之主宰。試思宇宙內。日月星辰。麗乎上。山川水土。位乎下。鳥獸草木。聚於中。四時錯行。萬物化育。人生其間。官骸臟腑。與夫良知良能。舉萬國五方之人。其貴賤賢愚。生老病死。莫不相似。苟非有主宰之者。安能不害不悖如此。可見吾人。自少至老。自朝至暮。自天子以至庶人。自祖宗以及孫子。何時不受天恩。何處不享天福。胡不思造恩降福之。主而感激圖報耶。天主至公全能。不責人報。亦無須人報。苟能仰體其生人之本意。為善去惡。毋忘天理。即所以報矣。若是者。天主又必申命而保佑之。不於其目前。則於其身後。斷斷如也。人之肉身。不過水土火氣四行。湊合而成。而靈魂運動其內。故肉身必死。惟靈魂不滅。聽主審判。善者賞登於天堂。惡者降罰於地獄。因生平片念所發。遂分萬萬年苦樂之境。豈不可畏。吾人。一息尚存。宜早尋歸結之計。領洗進教。教規無他。全在謹守十誡。其理人所共具。其事。人皆可。行。但各勤敬天愛人之心。仍不碍士農工商之業。上之感格天心。故吹王化。次之羽翼儒家。扶正人心。顯之則盡倫盡物。而咸宜。微之則知性立命。而罔忒。寧若異端邪說。惑世誣民者比哉。所設經像。乃天主垂憫世風。日下人心。陷溺。故戢隱真威。同人出。代不着形聲。天主之體。降寓形聲。人體之中。名則耶穌。之稱。解則救世之義。國則大秦之土。時則漢哀之世。童貞誕聖。初無孕合之污。十字釘懸。極備艱難之慘。在世三十三載。宣揚大道。普拯羣生。救世功畢。亭午升天。遺有聖經。并命宗徒。敷教八。叔。摧破魔網。用啓天門。凡遵其教者。必與上升。以享真福。自宗。徒。以至今日。代有好脩樂道之士。傳行教法。以昭事天地真。主。為宗。以導人仁睦忠良。為本。以悔罪遷善。為入門。以生死大。事。有備無患。為究竟。誠人生之急務。故不遠十萬里。航海而來。不求仕宦。非募金帛。當為我同類身心性命。莫有志者。進而講。求之。慎毋失好機。恐歲月已逝。空負主恩。永世沈淪。雖悔何。及。吾友速決。勉旃。勉旃。

雲間敬一堂

圖3. *Tian jiao lue yi* (天教略意), SINOL. VGK 1978.1.1, Leiden University Libraries. (圖片來源: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:3164200>)

文中“知非學人”認為：

天主教者，教人認天地萬物之主，而一心敬事之也。物載於地，地統於天，故總名“天主”。今人非不知拜天呼天，但所拜所呼者，乃天之形與器，而非即造此天主之主也。

天主不着形聲，無有終始，直從混沌以前，生天、生地、生神、生人、生物而常為之主宰。

舉萬國五方之人，其貴賤賢愚、生老病死，莫不相似，苟非有主宰之者，安能不害不悖如此？可見吾人，自少至老、自朝至暮，自天子以至庶人，自祖宗以及孫子，何時不受天恩？何處不享天福？²⁴

“天主”生世間萬物、御宇宙星辰，握萬物法則，庇芸芸眾生，被置於至高無上之地

位。同時抨擊儒學“所拜所呼者，乃天之形與器”，如同在徹底否定儒學祭天地的意義。同時《天教略意》中也已包含天主教中“上帝創世說”“天堂地獄說”“耶穌救世說”等重要基礎教理，對天主教的基本認識似乎已在“知非學人”內心固化，宛若完全掙脫了儒家學說的束縛，皈依了天主教。但究其本質，以“知非學人”為代表的儒家天主教徒大都兼具天主教徒和儒士的雙重身份，且基本都是融合論者，其實際內涵常常是“陽天陰儒”。雖以天主教為經世濟民的路徑嘗試對儒家思想進行批判和反思，但是遠達不到徹底拋棄的程度，其本位思想仍歸屬於儒學的範疇，未超脫傳統儒家士大夫階層的思想框架。²⁵

就宗教的原始效用而言，不論是天主教還是儒學皆具紓解憂愁苦楚、獲得期冀與撫慰的作用；於善惡意志方面，又兼有匡正世道風氣、確立倫理道德的功能，這是儒家天主教徒誕生的基本前提。《天教略意》中“上之感格天心，

宗教研究

鼓吹王化；次之羽翼儒家，扶正人心”，“知非學人”期望以“中學”為體，“西學”為翼。“其理人所共具，其事人皆可行”，“其貴賤賢愚、生老病死，莫不相似”，則表明作為一名普通的儒家天主教徒認可“補儒”學說的史實。

天主至公全能，不責人報，亦無須人報，苟能仰體其生人之本意，為善去惡，毋忘天理，即所以報矣。若是者，天主又必申命而保佑之，不於其目前，則於其身後，斷斷如也。

人之肉身，不過水土火氣，四行湊合而成，而靈魂運動其內。故肉身必死，惟靈魂不滅。聽主審判，善者賞登於天堂，惡者降罰於地獄。因生平片念所發，遂分萬萬年苦樂之境，豈不可畏？²⁶

當時的部分儒士認為傳統儒家學說對於人的善惡福報、人生終極大事關注較少。“知非學人”實質上是在借用天主教的相關教義，對其所認為儒家在解釋善惡不報、德福不一致等問題上給予補充，竭力將天主教教義納入中國傳統儒家文化結構和系統中，以耶釋儒、以儒釋耶、求同述異，盡力消除兩種異質文化的衝突之處。²⁷

儒家“以導人仁睦忠良為本”，而在切身生活體驗中，民眾常發現“善常無報、惡缺天罰”。同時，儒家於鬼神、靈魂、來生秉持懷疑或否定之態度，故有“子不語怪力亂神”“敬鬼神而遠之”“未能事人，焉能事鬼”等說法。雖有祭祀或崇拜鬼神的行為，但只是對儒門聖人頂禮膜拜，將重要人物神人化或者鬼神化，然後進行祭祀崇拜。²⁸加之時局動蕩等諸多因素疊加，導致“知非學人”等儒士認為此時的儒學對普通儒士“人生之急務”缺乏關照。此外，儒家強調內聖外王，主張修齊治平，但對人生的終極問題——死亡，關注較少。而這恰被以徐光啟為代表的儒家天主教徒稱之為“人生最急事”。“知非學人”也認為西方傳教士是

“誠人生之急務，故不遠十萬里航海而來，不求仕宦，非慕金帛，專為我同類身心性命”²⁹。同時，他以天主對“為善去惡”身前與身後的庇佑，特別是以“肉身不死，惟靈魂不滅”“因生平片念所發，遂分萬萬年苦樂之境，豈不可畏？”“善者賞登於天堂，惡者降罰於地獄”等論述，試圖以天主教中關於“靈魂”一說闡釋儒學經義和現實比附時的矛盾之處，同時直述人的身後事，既紓解了常人於善惡問題的矛盾、苦惱，又觸及普通儒士群體靈魂，但又絕不希望天主教徹底改變中國傳統以儒家為本位的社會基本運作模式：

教規無他，全在謹守十誡，其理人所共具，其事人皆可行，但各勤敬天愛人之心，仍不礙士農工商之業。上之感格天心，鼓吹王化；次之羽翼儒家，扶正人心；顯之則盡倫盡物而咸宜；微之則知性立命而罔忒。³⁰

領洗入教，遵從天主教教規“仍不礙士農工商之業”，傳統公序良俗和社會分工仍穩固不變，更能“鼓吹王化乃至羽翼儒家”。同時“顯之則盡倫盡物而咸宜；微之則知性立命而罔忒”，也深度契合中國傳統儒家士大夫的追求——“達則兼濟天下，窮則獨善其身”諸如“以導人仁睦忠良為本”“各勤敬天愛人之心”“為善去惡，毋忘天理”等表述，³¹則明顯表現出天主教的倫理化與聖學化，而倫理與聖學又是儒家最重要的表現形式。跟大多數儒家天主教徒一樣，“知非學人”以“聖經”指代基督教經典“*The Bible*”。“聖經”一詞是典型的中國傳統用法，因為中國古代的經典恰恰就是“聖之經”，而非天主教的“神之經”。以“天主”指“God”，中國史書對至上神多以“天”“上帝”或“昊天上帝”為指稱，延續商周傳統。“天主”“聖經”等詞語的選用自有其根源。“其言天主，則與吾儒畏天之說相類，以故奉其教者頗多。”³²

明清之際儒家天主教徒所接受和修習的天主教並非歐洲當時的“原教旨”，對此學界已

有公論。領洗入教本來意味着思想意識和實踐層面的徹底轉換，但當時西方傳教士開始在中國傳教時，他們迅速意識到所面臨的是一個傳統文化厚重且體系完備的東方文明，推行西方理想式的宗教皈依將舉步維艱。為改善傳教境遇，當時的傳教士“團結一致、開明睿智、知識淵博、意志堅定，他們尊重中國傳統，研究儒家文化，務實而又謹慎地與中國士人保持着友善和相互信任的良好關係”，³³為傳教的成效，有意識地忽略了天主教教義中和中國文化在根本上相抵觸的部分，如在《天教略意》一文中，雖然有“上帝創世說、天堂地獄說、耶穌救世說”等天主教思想的反映，但卻難以看到關於“原罪論、末日論”等核心教義。這種傳教策略使以“知非學人”為代表的儒家天主教徒內心固有的儒本位思想得以存續綿延，也意味着他們從本質上無法轉變為徹底的天主教徒。“知非學人”只是把“天主”當作了中國傳統文化中的“先賢”或“大儒”一般看待，把“聖經”當作了儒家先賢大儒的教誨，是“明末清初”的中西文化交流在“誤讀”上的契合。³⁴雖然入教儒士在認同“新”身份之時，完整或部分地接受了某些天主教的宇宙世界觀、人生觀以及價值的評判尺度，但他們自幼浸潤於傳統儒學，已與之血脈相融，且在入教之前大多是成熟個體，業已形成一套以儒學為根基的思維。對於儒家天主教徒而言，走耶儒融合、中西會通的路線，並育而不悖當然是最好的選擇，既可以滿足自身信仰需要，又可以心安理得地不完全背棄傳統。³⁵文中“知非學人”就是其中的典型代表，而西方傳教士們所採取的“妥協”態度一方面促成了儒家天主教徒的出現，同時也在某種程度上使儒家天主教徒自身儒家本位思想得以留存。

這一時期，天主教在華傳播基本上走的是一條“儒化天主教”的本土化道路，也就是以天補儒的道路。通過對“知非學人”所撰《天教略意》一文的分析，可以進一步得知：儒家天主教徒希望通過融合耶儒學理來為儒學提供解決矛盾衝突的另外一種道路和方法，以此勸導眾人“為善去惡，勿忘天理”，³⁶但這並不妨

礙其儒學本性，從這個意義上看，明清之際儒家天主教徒所持有的思想沒有溢出儒學的範疇，仍然是以儒學為本位思想的特殊儒士群體。

結語

明清鼎革之際，為解決國家動蕩、矛盾叢生的現實問題，各種學說爭鳴，儒家士大夫階層也在積極尋找新的救世良方。恰逢天主教採取適應中國社會實際的傳教策略，其教義被部分儒士群體所接受。儒家天主教徒群體的出現，既受到天主教早期在華傳播策略的深刻影響，更是明清之際的儒士們面臨“內憂外患”特殊歷史時期自我完善與調整的結果。“知非學人”所撰《天教略意》代表了明清之際儒家天主教徒的主流觀點，是其中的典型例證，如“知非學人”一般的儒家天主教徒深受中西兩種異質文化的影響，其內心產生了強烈的激蕩與共鳴，他們既堅信自幼所受的儒學教育，同時為經世濟民，解決內憂外患的社會問題，也開始在思想和實踐層面大膽嘗試。儒學的滋養加之西方傳教士此時傳教策略的共同作用與影響，使儒家天主教徒的儒本位思想得以留存。因此，儒家天主教徒所奉行的仍是“中學為體、西學為用”“以天補儒”的儒本位思想，³⁷他們“天主教徒”式的言行僅僅是為儒學打了一些“補丁”或者披上了“一層偽裝”，其根本目的在於“改良”儒學，以便為更好地解決社會現實問題和內心衝突提供路徑。一批以“知非學人”等為代表的儒家知識分子受洗入教，嘗試將天主教與儒家思想融合一體。儘管這種融合在某些領域未能完全契合，甚至引發了較大衝突，直至走向決裂，但在這一時期，作為外來異質文化，其對儒家文化圈已然產生了深遠影響。



宗教研究

註釋：

1. “儒家天主教徒”這一概念最早由比利時漢學家鍾鳴旦 (Nicolas Standaert) 提出,用以指稱明末清初耶儒對話歷史文化背景下所產生的在思想和實踐層面上,試圖融合耶儒的特殊群體。文中所述“儒家天主教徒”指的是頂着天主教光環的本土儒家士大夫。參見[比]鍾鳴旦著,香港聖神研究中心譯:《楊廷筠:明末天主教儒者》,北京:社會科學文獻出版社,2002年,第7頁;賈未舟、王邑婷:《論明末清初以儒家為本位的“儒家天主教徒”》,《文化雜誌》(中文版)第96期,第118-126頁。
2. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第605-612頁。
3. 張先清:《清中葉天主教在華的本土化問題》,《廈門大學學報(哲學社會科學版)》2006年第1期,第33-40頁。
4. 王劍:《論天主教文化與明末清初的儒學環境》,《東北師大學報(哲學社會科學版)》2001年第3期,第63-69頁。
5. [意]利瑪竇、[比]金尼閣著,何高濟等譯:《利瑪竇札記》,北京:中華書局,1983年,第55頁。
6. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第610頁。
7. 湯開建、趙殿紅:《明末清初天主教在江南的傳播與發展》,《社會科學》2006年第12期,第133-145頁。
8. Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden: E. J. Brill, 2001, pp. 301-311.
9. 張先清:《莊起元及其“讀〈七克〉西書有感”詩——兼談〈七克〉一書在明清知識界的流傳及影響》,載《小歷史:明清之際的中西文化相遇》,北京:商務印書館,2015年,第20-32頁。
10. 賈未舟:《明末清初儒家天主教徒對“天”的重構》,《現代哲學》2014年第5期,第101-106頁。
11. [明]徐光啟:《辯學章疏》,王重民輯校:《徐光啟集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第432頁。
12. [明]徐光啟:《辯學章疏》,王重民輯校:《徐光啟集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第432頁。
13. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第609-610頁。
14. 參見孫尚揚:《利瑪竇與徐光啟》,北京:新華出版社,1993年,第5頁。
15. [比]鍾鳴旦著,香港聖神研究中心譯:《楊廷筠:明末天主教儒者》,北京:社會科學文獻出版社,2002年,第268頁。
16. 萊頓大學(Leiden University)圖書館收藏有一份名為“*Tian Jiao Lue Yi* (天教略意)”的檔案,通過該館所釋出的高像素電子文本可見,其與《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》中所載一致,但亦未標註作者的確切信息。
17. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第611頁。
18. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第610頁。
19. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第609頁。
20. 方豪:《四明朱宗元事略》,載《中國天主教史論叢》,上海:商務印書館,1947年,第71頁。
21. [新]龔道運:《儒學和天主教在明清的接觸和會通》,《世界宗教研究》1996年第1期,第49-61頁。
22. 參見 Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University, 1995, pp. 13-14.
23. 李鵬濤:《社會變遷與宗教皈依:以殖民時代尼日利亞的伊傑布人為例》,《世界宗教文化》2019年第4期,第88-95頁。
24. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第607-608頁。
25. 參見孫尚揚:《明末天主教與儒學的交流與衝突》,台北:文津出版社,1992年。
26. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第608-609頁。
27. 參見黃一農:《“兩頭蛇”:明末清初第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2006年,第232頁。
28. 楊建祥、隋思喜:《從儒家的“鬼神觀”和“天命觀”看科學和理性精神》,《科學與無神論》2011年第4期,第41-45頁。
29. 無名氏:《天教略意》,載[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊,台北:利氏學社,2013年,第611頁。
30. 無名氏:《天教略意》,[比]鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓

- 明清天主教文獻續編第十七冊，台北：利氏學社，2013年，第609-610頁。
31. 無名氏：《天教略意》，[比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編第十七冊》，台北：利氏學社，2013年，第605-612頁。
32. [明]葉向高：《職方外紀序》，載《蒼霞餘草》卷五，第45頁。
33. 湯開建、趙殿紅：《明末清初天主教在江南的傳播與發展》，《社會科學》2006年第12期，第133-145頁。
34. [法]謝和耐：《中國文化與基督教的衝撞（增補本）》，上海：上海古籍出版社，2003年，第64-76頁。
35. [比]鍾鳴旦、孫尚揚：《〈聖經〉在十七世紀的中國》，《世界漢學》1997年第3期，第64-86頁。
36. 無名氏：《天教略意》，載[比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編第十七冊》，台北：利氏學社，2013年，第611頁。
37. 張先清：《清中葉天主教在華的本土化問題》，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》2006年第1期，第33-40頁。

