

复儒与超儒：清初儒家基督徒的思想世界——以刘凝与张

星曜为中心*

肖清和

摘要：清初思想界对晚明的儒学进行了反思与自省，作为儒家组成部分的儒家基督徒则对儒学传统进行重新梳理。儒家基督徒认为秦汉之前的儒学才是真正儒学，“今儒”不是真儒，孔教不等于儒教。本文以刘凝、张星曜为例论述清初儒家基督徒对儒学传统的思考以及对耶佛、耶儒关系的处理。对于刘、张而言，天学才是真正的儒教；受洗入教不是从夷狄之教，而是弃伪儒成真儒；天学东来，接续了孔孟学统，从而恢复了儒教；天学超越于儒学，是真正的儒教。刘、张二人对儒学传统的反思虽然可视作天主教徒寻求认同合理性之举，但亦应视作清初儒家对自身传统的反思。

关键词：复儒、超儒、刘凝（1620-1710）、张星曜（1633-1715?）、天学

Abstract: During early Qing, scholars reflected and reexamined the Confucian thoughts since late Ming. As parts of Confucians, Confucian Christians also reexamined the traditions of Confucianism. They argued that Confucianism before Qin-han dynasties was the true Confucianism; current Confucianism was not the true one; the learning of Confucius was not equal to the Confucianism. This essay tries to illustrate the Confucian Christians' thoughts on the Confucian traditions, and how to deal with the relationship between Christianity, Buddhism and Confucianism with case studies on Liu Ning and Zhang Xingyao. According to Liu and Zhang, the Learning of Heaven was true Confucianism; conversion to the Catholicism was not to follow the teaching of barbarians but to abandon the fake Confucian and become the true Confucian; the learning of Heaven coming to the east to continue the orthodoxy of Confucius and Mencius thus restoring the Confucianism; and the learning of Heaven was really beyond of Confucianism. These thoughts are viewed as a try to find the rationality for their faith, but also as self-reflections on Confucian traditions in early Qing.

Key words: Restoring Confucianism, Transcending Confucianism, Liu Ning, Zhang Xingyao, the learning of Heaven

17、18 世纪是中国思想史的转折时期。外来思想文化的进入以及政治、社会的改变促使士大夫群体对传统儒学进行深入反思与分析。清初对宋明理学、阳明心学等主流思想形态均有反省。无论是从外在理路还是从内在理路等角度去思考清初思想的转变，均不可忽视外来思想文化及其本土形态的天学在此过程中的作用。全面理解儒家

* 基金项目：全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“儒家基督徒研究：历史、思想与文献”（201201）。

基督徒在整个思想世界的地位与作用，是准确把握清初思想多样性的有效途径。但是由于这些儒家基督徒并非如明末三柱石那样居高声远，他们思想与见解易被历史所掩盖。

本文所关注的两位清初儒家基督徒刘凝与张星曜，代表了清初儒家基督徒对儒家、儒学传统的两种不同的声音：复儒与超儒。两人生活在同一个时代，见证了明清易代之变以及天主教在明末清初的发展历程，并同于中年（四十多岁）受洗入教。两人所处的社会环境也颇为相似，一为心学重镇的江西，有谢文洊等理学大家，有易堂六子；一为富庶文华的浙江，有浙东学派。两人的生活处境亦有类似：刘凝是元初陆学刘壘的后人，于古文字学、古音韵颇有研究；张星曜师承家风，于历史学、历史编纂有所专长。两人的交游颇为广泛，著述亦颇丰。

在清初思想世界中，刘凝、张星曜或许并不能代表主流声音或某种流派、某种思潮，但他们的思想应被视作汇成清初思想之潮的涓涓细流，他们对儒学传统的反思与自省不能仅仅视作天主教徒的一种声音，而应该更多的从儒家自身去理解。因为虽然刘凝、张星曜都受洗入教，但是他们认为入教并非去掉了儒家身份，反而是进一步强化了此身份。换言之，对于清初儒家基督徒至少对于刘、张二人而言，现实儒学本身出现了问题或困境，因此需要天学来进行更新。刘凝提出“复儒”即恢复古代儒学；而张星曜提出“超儒”即超越现实儒学，其言下之意均认为现实儒学不是真正的儒学，而要实现真正的儒学则需要天学。

刘、张二人的主张并非儒家基督徒的自说自话，亦并非仅仅为儒家基督教寻求学理上的合理性，从某种程度上是对清初整个思想状态的回应，只不过他们在回应的过程中使用了西来的天主教资源而已。本文首先对清初思想世界进行概述性梳理；其次分别对刘凝、张星曜的复儒、超儒思想进行详述论述，最后对二人的思想进行比较，并总结以其作为代表的清初儒家基督徒的思想世界及其特征。

清初思想世界：反省与确立¹

梁启超在《中国近三百年学术史》的开篇《反动与先驱》中就列举了李刚主、朱舜水、顾炎武、王船山、费燕峰等对晚明阳明心学的批评，大体内容主要集中在谈心说性、清谈浮虚、阳儒阴释等层面。梁启超认为此种对阳明学之批评与反动在晚明已露征兆。梁启超特意指出西学对晚明学术之影响。梁启超认为清初顺治到康熙二十年期间，学术界完全由明朝遗老支配，主要任务是对王学实行革命与修正，其目的在于经世致用。康熙二十年之后，学术潮流分为四支：开乾嘉学派的阎若璩、胡渭之经学；梅文鼎之算学；陆陇其之程朱学；颜元之实践学。²梁启超又解释了此四支潮流为何只有考据学独盛。梁启超认为从杨明学反动而产生了的实学，有两个层面，一个是自然科学，另一个文献实证。但是随着礼仪之争以及教会内讧，借助于西方传教士的自然

¹ 此部分讨论可参考张寿安：《打破道统、重建学统：清代学术思想史的一个新观察》，《中国文化》32（2010）：4-33

² 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：东方出版社，2004年，页18。

科学随着康熙晚年的禁教以及雍正的即位而被扫空。又加上文字狱等政治因素的影响，最后只得“注释古典”。随着满清统治基础的确立，统治者提倡作为意识形态的程朱理学，并笼络了一些御用学者如李光地。但民间尤其是江浙地区反宋学而推崇汉学。最终也以汉学全盛，其典型代表是《四库全书》。

在解释明末清初学术思想嬗变的时候，梁启超非常注重西学的影响。而在钱穆的同名著作中，则看不见有任何西学的痕迹。钱穆以宋学开篇，继之以东林；正文则以明末清初三大家黄宗羲、王夫之、顾炎武作为前三章，一直延续到康有为。在《中国思想史》中，钱穆亦秉此体例。在介绍清代学术的简短引言中，钱穆勾勒了明末清初学术转变之轨迹。钱穆认为阳明是宋明思想的一个新开展，晚明则由王学返到先秦，由个人转向社会大群，由心性转向政治经济各问题。此种转向由遗老完成于清初，但由于满清高压政权，“此后遂完全走入古经籍之考据训诂作逃避现实之畸形发展。”¹

有关清初学术的变与不变，梁启超与钱穆代表了两种最为主流的观点。梁启超认为清代学术是宋明理学的全面反动，而钱穆则认为宋明理学在清代仍有生命。钱穆的学生余英时认为钱穆的观点“较为近清理。”余英时引冯友兰《中国哲学史》言清代汉学家所讨论问题与所据典籍都未能超出宋明理学的范畴。²余英时对梁启超、胡适的清学反理学的观点提出三点反驳意见：第一，它太强调清学的反面意义，而不能说明其正面意义；第二，这种说法与事实亦不尽相合，清学鼎盛时期仍有不反理学的考据家的存在；第三，考证方法和反理学并无必然关系，明清均是如此。余英时从“尊德性”与“道问学”的转变来解释考证学兴起的原因，认为此与儒学由“尊德性”转入“道问学”有内在的相应性。³

余英时在其另一篇文章中，进一步将清初学术之变的原因总结为有“外在理路”与“内在理路”之别。余英时认为梁启超、胡适、冯友兰、侯外庐等人观点均属于外在理路，“都只注意思想史的外缘”，而“专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。”⁴余英时从宋明儒学内在的逻辑变化，即从尊德性到道问学的转变、儒学内部的义理之辨来解释晚明之后所出现的考证学。⁵余英时认为宋明理学传统在清代并没有忽然失踪，而是逐渐地融化在经史考证之中。⁶

但是葛兆光引艾尔曼的观点认为，清代的学术相比明代而言并未有较大的变化，“笼罩整个社会的普遍原则依然如故，而考据学的风气只是形成了北京和江南的一些学术共同体。”⁷同时，葛兆光也认为清代社会出现了思想与学术的对立，以及义理与考据的对立。葛兆光认为明末清初出现了“从未有过的反思和检讨”，并对“历史和现实展开激烈的痛苦的批评。”⁸

葛兆光则使用“贯通内外”的解释思路来叙述清代学术与思想的线索，尤其解释

¹ 钱穆：《中国思想史》，北京：九州出版社，2011年，页227。

² 余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统》，收入《余英时文集》第二卷，桂林：广西师范大学出版社，2014年，页193。

³ 余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统》，页219。

⁴ 余英时：《清代思想史的一个新解释》，收入《余英时文集》第二卷，页229。

⁵ 余英时：《清代思想史的一个新解释》，页237。

⁶ 余英时：《清代思想史的一个新解释》，页254。

⁷ 葛兆光：《中国思想史》第二卷，上海：复旦大学出版社，2010年，页380。

⁸ 葛兆光：《中国思想史》第二卷，页384。

清代的学术风气从虚转向实，转向考据。葛兆光认为除了文字狱等高压政策影响之外，还应注意皇权对真理的垄断，“治统”对于“道统”的彻底兼并，以及“这种道德制高点和合理性基础被权力占据之后，所造成的士人对于真理诠释权力和对于社会指导权力的丧失。”¹对于内在理路，葛兆光从王学凸显个人心灵和怀疑外在教条的取向，到被博学于文的格物取向所取代予以说明。

葛兆光富有洞见地指出，清初兴起的经典考据之学，不仅意味着学风的变化，而且“在背后有相当深刻的儒学重建意味。”²儒家士大夫希望从确凿和经典文本作为真理的依据，以解决由于理、气、心等概念所带来的分歧与纷争。清初对宋学的反思是建立在对经典文本的考据辨伪之上。考据学原本是一种工具，却因为对宋学的反省而被凸显出来，又因皇权对思想的钳制而无法再生发出超越宋学之学问。

本文并非讨论清初学术之变与不变及其原因，而是在梳理学界观点之时，明晰清初思想世界的一般特征。无论是外来理路还是内在理路，学者们均认为清初思想世界在不变（延续性）的同时又有变化（反思性）。余英时从尊德性到道问学的转变说明考据学兴起的内在原因；葛兆光则提醒要认识到清初儒学重建的意图。因此，清初儒学有两个重要议题值得关注：第一，如何将尊德性与道问学结合起来？第二，何为真正的儒学或儒家传统？

尊德性与道问学之间的张力与分裂，在某种程度上促使徐光启等士大夫受洗入教的重要原因。对于徐光启等儒家基督徒而言，在受佛道侵蚀之后，儒家“空有愿治之心、恨无必治之术”。在无实学实行的情况下，所谓的尊德性实际上就变成了空谈；知行不一之时，所谓的道问学就变成了假道学。如何将知识与德行结合起来？如何让知识有益于伦理实践？徐光启认为儒家在此方面已经出现了问题，可以用天学来进行补充。尤其在道德教化方面，儒家只能在自律的基础上劝说人人皆可为君子，但是因为有“颜回之夭、盗跖之寿”，所以“使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。”徐光启进而认为“事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”徐光启除了相信天学可以在道德教化方面“左右儒术、救正佛法”，而且还认为天学将尊德性与道问学有效结合起来。徐光启在《刻几何原本序》讲到：

大者修身事天；小者格物穷理；物理之一端，别为象数。一一皆精实典要，洞无可疑。其分解擘析，亦能使人无疑。而余乃亟传其小者，趋欲先其易信，使人绎其文，想见其意理，而知先生之学可信不疑，大概如是，则是书之为用更大矣。³

此段引文常为学者所引用，无非是为了说明徐光启对西学尤其科学层面非常有兴趣，而利玛窦等传教士其意并不在于传科学而在于传教。对于西学中的所谓“大”与“小”之分，是由利玛窦按照中世纪西方学科体系进行的，但徐光启却直言“余乃亟

¹ 葛兆光：《中国思想史》第二卷，页 400。

² 葛兆光：《中国思想史》第二卷，页 406。

³ 徐光启：《几何原本》，收入《徐光启全集》第四册，上海：上海古籍出版社，2010 年，页 5。

传其小者”。换言之，对于徐光启而言，其所急需的正是儒家所缺的“道问学”，而且此种“道问学”是可以辅助“尊德性”。徐光启所理解的“用”，不仅仅体现在西学在科学、实践层面上的作用，而且更重要的是在道德、教化层面的作用。因此，作为第一代儒家基督徒的徐光启，其内心深处依然是儒家认同，只不过采用了西学作为辅助。同时代的东林党领袖高攀龙虽然也认识到儒学所存在的问题，但他认为儒学本身有自我修补的能力，不需要宗教（如佛教）来辅助，“孔孟之道本无缺，不需帮补”。因此，高攀龙对于沈淮反天主教的行为颇为赞赏：“翁丈冠冕陪京，栋梁斯世，盖已少见一斑。至竄夷之事，尤极峻伟。郭钦徙戎，非关卫道之正？昌黎诋佛，不为经国之猷？翁丈功则兼之。猗与休哉？”¹

徐光启的“补儒易佛”奠定了儒家基督徒的基本底色，而对于如何补儒则稍有不同。但毫无疑问的是儒家基督徒群体对于需要“补”之今儒均认为存在问题，是故需要“补”。其中最重要的问题就是上述尊德性与道问学之背离与冲突。而他们所认为的西学或天学，则将二者有机结合起来，不仅有科学而且还有事天之学，是一个比儒学更加完满且更加有效、体用兼备的学问体系。而且他们认为在事天层面，西学与儒学相一致，不像佛教那样“欲抗佛而加于上帝之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从？何所依据乎？”因此，西学的“大”者与儒学重叠，而其“小”者正可以辅助儒学之不足，从而既可以实现修身齐家的个体道德修养，又可以实现富民安邦，三代之治，比日可现，“法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗。圣躬延无疆之遐福，国祚永万世之太平矣。”

对于何为真正的儒学或儒家传统？徐光启在其早年的著作中业已流露出对程朱理学的不满。在其习作中，斑斑可见其受阳明心学之浸染。利玛窦在《天主实义》中对朱熹所注“郊社之礼”提出了批评；对于宋明理学最高范畴“太极”以及“理”、“万物一体”等核心概念颇有微词。利玛窦直接回到先秦原典，绕开后儒的注疏尤其是明代的权威注疏，而做出自己的解释，如对郊社之礼的解释、将天与上帝等同于天主等等。利玛窦之举实际上就已经表明真正的儒学在于先秦原典以及对其所做的“合理”解释，而后儒尤其是宋明理学很难说就是儒学。当然，利玛窦还没有如清初儒家基督徒那样直接宣称后儒是伪儒。汉学、宋学之争，在利玛窦这里已有体现；或者利玛窦的解释只不过是晚明对经典开放、多元的注解之一。

刘凝、张星曜继承了利玛窦、徐光启所型塑的儒家基督徒的基本特征，但在对于何为真正儒学的问题上有所不同。刘凝是古文字学家、音韵学家，从经学史的角度论述儒学道统已断，只有天学方可接续道统；张星曜是历史学家，从史学的角度论述佛道对儒学的侵蚀以及儒学本身的退化，天学才是真正的儒学。因而，刘、张二人从不同角度在清初思想纷争的背景下回答了何为真正的儒学以及如何将尊德性与道问学结合起来；只不过他们都不是从儒学自身出发，而是如同徐光启那样寻求外来资源以解决儒学的危机。

¹ 高攀龙：《高子遗书》卷八下《与沈铭镇二》，《景印文渊阁四库全书》第1292册，台北：台湾商务印书馆，1983，页517上。

刘凝：复儒以接道统

(1) 家族与生平

刘凝的家族与生平及其主要思想已有研究成果。¹刘凝，字二至，号籀堂，又号尔斋，²洗名保禄（Paulus），³生于 1620 年，约去世于 1710 年（一说 1715 年），籍贯为江西南丰。刘凝第十四世祖为宋末元初思想家刘壘（1240-1319）。

刘凝祖父刘烜，字启耀，号文台，明万历二十三年（1595）岁贡，江西吉安县训导、福建闽清县教谕。⁴刘凝父刘冠寰，字尚之，号恕庵，明天启二年（1622）选贡，⁵著有《诗文广轮汇编》，受知于黄汝亨、董其昌，因汝亨“受中涓之祸”而绝意仕进。

刘凝是刘冠寰的第二子。刘凝兄刘鸿，字渐逵，明县学附生。刘凝有子七，即允、俞、都、臬、然、许、异。刘都，字天部，为庠生，“教读自给”、“好书嗜学”，继承了刘凝好学风，著有《礼记辑要》、《春秋互传》等书，并与其兄刘允（字伯恭）编辑刘凝所著《尔斋文集》。刘凝五世裔孙刘斌、六世裔孙刘斯帽均为进士。刘斯帽道光时任山东布政使，曾将刘壘、刘冠寰、刘凝的著作校刻再版。

有关刘凝的生平事迹，除了《二至先生传》之外，《南丰县志》、⁶《崇义县志》、⁷《建昌府志》、⁸《南安府志》⁹等地方志所记载的都大同小异。根据地方志的记载，刘凝一生未得功名。弱冠（即 20 岁左右）才入县学。1677 年（57 岁），刘凝才成为府学贡生，¹⁰康熙二十六年（1687 年，67 岁）由贡生授崇义县训导。¹¹

刘凝在崇义任训导长达 15 年。1702 年（82 岁），刘凝期满后返家著述，并修撰

¹ 此部分可参考拙稿：《清初儒家基督徒刘凝思想简论》，《史林》4（2011）：73—81；《清初儒家基督徒刘凝生平事迹与人际网络考》，载《中国典籍与文化》4（2012）：42—54。另参祝平一：《刘凝与刘壘：考证学与天学关系新探》，《新史学》vol.23,no.1（2012）：57-104。

² 《天学集解》目录《交速合录序》署名“刘凝”，并附有小传“二至、及斋，江西建昌府南丰县人。”

³ Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p. 401.

⁴ 郑鉉督修：（康熙）《南丰县志》卷五《选举题名》，页 24a，卷八《乡贤实录》，页 1a—b；（民国）《闽清县志》卷三《职官志》，《中国方志丛书》第 101 号，台北：成文出版社，1967，页 99 下；（同治）《南丰县志》卷二十四《人物二》，同治十年刻本，上海图书馆藏，页 20b—21a。

⁵ 郑鉉督修：（康熙）《南丰县志》卷五《选举题名》，页 25a；（清）孟昭、黄祐：《建昌府志》卷三十《选举二》，清乾隆 24 年（1759）刻本，北京：国家图书馆藏，页 21a；（同治）《南丰县志》卷二十四《人物二》，页 26b。

⁶ （同治）《南丰县志》卷二十五《人物三》，页 21a—b。

⁷ （清）汪宝树、冯宝山：《崇义县志》卷七《名宦》，同治六年（1867）刻本，上海图书馆藏，页 5a：“刘凝，字二至，南丰岁贡。康熙二十六年任县训导，有才藻，喜著述，好表章前贤。二十七年倡修学宫，又修三余署，鐫《王文成公经营横水方略》，编辑《沙溪洞志》，三十七年纂《崇志》未成稿。”

⁸ （乾隆）《建昌府志》卷四十六《人物十》，清乾隆二十四年刻本，北京：国家图书馆藏，页 13b：“刘凝字二至，南丰人，冠寰子。弱冠籍诸生，性嗜学，购书至数万卷，研讨入奥，尤精古六书之学。著《六书夬》、《说文解字韵原》、《引书异同》、《石经本末》、《孝经全本注》、《石鼓文定本》、《录樊合注》、《稽礼辨论》及《尔斋文集》。以贡授崇义训导。崇义在万山中，兵燹后城郭空虚，弦诵久歇。凝官十五载，招来诱掖，人士向化。崇义新设县为创立志乘，居家亦应聘修县志，年九十无疾而终。”

⁹ （清）黄鸣珂、石景芬：《南安府志》卷十五名宦，同治七年刊本，《中国方志丛书》第 268 号，台北：成文出版社，1975，页 1343，“刘凝，字二至，南丰岁贡，康熙间任崇义训导，有才藻，喜著述，好表章前贤，纂刻《王文成横水方略》，又纂《崇义志稿》若干卷。”

¹⁰ Ad. Dudink, “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*”, p. 19; 康熙十六年岁贡，（乾隆）《建昌府志》卷三十《选举二》，页 26b。

¹¹ （同治）《南安府志》卷十一《秩官》，页 776，“刘凝，崇义训导，南丰岁贡，康熙二十六年任。”

《崇义县志》，未成稿。刘凝子刘都在《跋水云村吟稿后》谓，该稿先由刘凝于康熙己巳（1689）订于崇义三余署。后刘凝又“亲笔缮写，写及二卷，则目力悉殊苦，不复能作细字，时年已将八十矣。”刘凝中止缮写之后，让刘都续录。康熙丙戌（1706）元宵前一日“始克杀青”，时“家君已解组归家，年八十有七”。

刘凝的卒年不详。杜鼎克认为刘凝约卒于 1715 年。若按《二至先生传》、《南丰县志》等谓刘凝“年九十，无疾而终”，刘当于 1710 年左右去世。同时，马若瑟于 1728 年和 1731 年分别提及刘凝于 96 岁高龄逝世，¹即于 1715 年去世。又据刘凝所编《天学集解》可知，该书所收文章最晚为 1711 或 1712 年。²而马若瑟在《经传议论》的序中提及“夫刘子可谓我国朝字学之英，……惜乎其遗书藏于山穴，天下学者莫知其好，而七十年之功，殆将尽灭也，不亦悲乎！”³此序称刘凝的著作为“遗书”，而此序又撰于 1710 年。⁴因此，刘凝约去世于 1710 年左右。

（2）交往与入教

明末江西是心学的重镇，也是西学西教得到广泛传播的地方。利玛窦曾在南昌获得极大声誉，为其在晚明中国传教奠定基础。刘凝的父亲曾与西学人物有过交往。石铎录与马若瑟曾在江西传教，且与刘凝有过直接交往。

刘凝 39 岁时与方以智有过交往；1664 年，刘凝 45 岁，开始与谢文洊辩论西学西教。因此，刘凝可能于此之前已经受洗入教。1672 年，刘凝为《四末论》重刊本撰写序言，此时刘凝业已入教。

1679 年，刘凝在北京为利类思《泰西肉攫》（《进呈鹰说》）撰写序言。⁵与刘凝交往时间最长的当为李长祚。李长祚亦为天主教徒。刘凝子刘都谓李长祚与刘凝有“水乳之合”。⁶李长祚为诸生时，就常常与刘凝“相与讲论”。李长祚中进士后任知县，并刻印不少刘凝的著作。江西另外一位天主教徒吴宿，与刘凝亦有交往。

学界已有研究成果表明刘凝对马若瑟的索隐主义有一定的影响。马若瑟在《经传议论》（1710）的序中提及，“又得南丰刘二至先生著述若干卷”。⁷马若瑟又在其中文著作《六书实义》（1721）中提及刘凝，称其是一位研究《说文解字》的学者，并

¹ 李真：《刘凝与〈觉斯录〉》，页 186。Ad. Dudink, “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*”, p. 19.

² Ad. Dudink, “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*”, p. 19. 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006，页 70—71。

³ 方豪：《中西交通史》第五册，台北：华冈出版有限公司，1953，页 196；马若瑟：《经传议论序》，载氏著《经传议论》，BNF, Courant 7164，页 4。

⁴ 马若瑟：《经传议论》，BNF, Courant 7164，参见 Maurice Courant & Yoshinobu Sakade, *Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais, etc.* (《パリ国立图书馆所藏汉籍解题目录》) Tokyo: Kasumigaseki Shuppan Kabushiki Kaisha, 东京：霞ヶ关出版株式会社，1993—1994，页 1427。

⁵ 刘凝：《泰西肉攫序》，后署“康熙己未孟春晦日南丰刘凝拜书于燕台旅次”。其中，燕台泛指冀北。

⁶ 刘都：《重刻崇质堂文集序》，页 38b—39b。

⁷ 方豪：《中西交通史》，第 5 册，页 196。

直接引用刘凝的观点。

刘凝有可能受洗于殷铎泽。殷铎泽在江西传教主要在1660到1665年期间。1660年开始两年间，“受洗者两千人。”“建昌以外诸城镇之传教所经其主持者尚有七处。”¹

（3）经学研究复儒易佛

刘凝在清初思想界的形象是一位经学研究者。其最为世人所知的是其有关古文字、音韵、经学等小学研究。《四库全书总目提要》称赞刘凝“于三礼之学颇勤，亦间能致力於汉魏诸书。”并且“引证颇古”。同时，又批评刘凝“喜新好异，故持论往往不确”，“考核未精”，“终未免失于穿凿”等等。²但马若瑟则称赞刘凝，“夫刘子可谓我国朝字学之英，而发秦汉以来诸儒所未发者也。”³

曾任日讲官、参与康熙《日讲易经》编撰活动的邵吴远序刘凝《引书同异》时指出，刘凝研究字学是因为“经学之晦久矣”，经学之晦由“字学之不明”。刘凝亦认为“经与字相为源流”，并对许慎的《说文解字》大加推崇。⁴刘凝认为要研究字学，则必须先明“六书”。“六书不明，犹汎海勃者，弃指南而弗用，徒向海若而望洋耳。”因此，刘凝“剖析六书，正厥本原”。⁵

清初经学有回归原典之倾向。刘凝在《引书异同自序》中亦明确提出，“今之经典，非孔氏之书。”⁶刘凝是从文字变化的角度，认为从秦汉以来，文字“屡经变更，渐失其真。起宣圣于此日，恐亦茫然莫辨。况今人不见古文旧本，敢妄议其失得乎？”⁷因此，刘凝主张通过《说文解字》中所保存的文字古义，来理解经典之真义、原义。

所谓“原义”、“真义”、“本义”，在刘凝那里是指孔子时代古经所蕴含的意义，而不是经过秦汉唐宋元明等儒家所阐释之意义，因此其认为“大抵尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，至秦汉时几晦。”刘凝认为语言文字“百官以治，万民以察”，“所以决其是非也。”

因此，刘凝从文字变化的角度回答了何为儒家、儒学的问题。刘凝认为既然今儒所谓的经典已非“孔氏之书”，那么今儒所谓的儒学绝非真正的原始儒学。刘凝认为天主教可以为恢复儒家经典原义提供资源。刘凝认为，“大抵尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，至秦汉时几晦”，因此，只有西儒入华传扬天学，才会使得孔孟真传得以继续，“非有泰西儒者，杭海远来，极力阐发，则尧、舜、禹、汤、

¹（法）费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》（上）冯承钧译，北京：中华书局，1995，页327。

²（清）永瑢、纪昀主编；周仁等整理：《四库全书总目提要》，页139、246。

³马若瑟：《经传议论序》，参见方豪：《中西交通史》，第5册，页196。

⁴邵吴远：《引书异同序》，载郑钱督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，页51a—52b。

⁵刘凝：《六书自序》，载郑钱督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，页83a—84a。

⁶刘凝：《引书异同自序》，载郑钱督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，页85a。

⁷刘凝：《引书异同自序》，页85a。

文、武、周公、孔、孟之真传，几乎熄矣。”¹因此，刘凝认为传教士所传扬的天学是接续秦汉以前的孔孟真传，而非外来的、异质性的、与儒家不同的宗教或学说²

除了论证天主教与古儒一致之外，刘凝也继承了儒家基督徒辟佛的传统。在刘凝所撰《觉斯录》以及的《辨天童密云和尚三说》、《摘松和尚三教正论辨》等著作中，将辟佛的思想发挥到极致。刘凝对天主教的理解与信仰，一方面来源于利玛窦等天主教自明末以来所累积的传统，另一方面则与其自身的学术旨趣相近。毋庸讳言，刘凝对天主教的信仰在很大程度上主导了其与佛教展开辩论的动因，但另一个方面，刘凝对古儒经典的特殊倾向则是其批评佛教的另一个动因。

清初学术界对宋明理学的一个反省就是认为宋明理学受到佛道的侵蚀，而陷入空谈、清虚之中，失去了经世致用之功能。因此，清初学者开始绕开宋明儒家所笺注的儒家著作，而直接回溯到古儒经典，尝试以恢复古儒真面目，而发现其中之真义。而为了恢复古儒真面目，古文字学、音韵学、六书学等小学工夫一并兴起。

明末以来天主教的“易佛”主张促使不少士大夫选择加入天主教。佛老对宋明儒学的侵入，使得刘凝等儒家基督徒认为，只有恢复到秦汉之前的儒家才可能保存“经学”之一脉，而天学恰好就是秦汉之前的儒家。刘凝在《觉斯录》中多次提及，“不知孔孟之实学真传，匪西儒曷由昭揭于中天？”“天福中华，西士还至，孔孟之学绝而复续。”“此道不明久矣，非有泰西儒者，杭海远来，极力阐发，则尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之真传，几乎熄矣。”

但同时代的熊赐履则将孔子、颜子、曾子、子思、孟子、周敦颐、程颢、程颐、朱熹九人为正统。而且还认为孟子之后孔子之道晦而不明，赖宋儒才得以传真道。³宋学、汉学之争之一即谁是得圣人之真传。因此，从某种程度上说刘凝属于宗汉学之一派，与清初转向汉学的趋势相一致。另外，刘凝受洗入教的另一个原因，是因为其对古文字的研究，与基督教附会古儒相近。由于相关资料付之阙如，我们尚不清晰刘凝受洗的确切时间，所以不知道是刘凝对古文字的研究导致其亲近基督教，还是因为其受洗入教，才致力于对古文字之研究。但毫无疑问的是，对秦汉之前儒家之重视，并力图从古儒中发现真义的做法，是刘凝与当时不少传教士尤其是索隐派传教士的共同旨趣。

刘凝认为经过秦火之后儒学已经丧失原义，今儒已非真儒；刘凝一方面主张通过字学、音韵学来恢复经典原义，另一方面则主张天学就是未经秦火的儒学，天学入华就接续了秦火之前的真正儒家之学统。刘凝的口号是“西儒之学术不明，则孔孟之微旨不彰。”其理由基于其所理解孔孟儒学的核心是昭事之学，只有西儒才能完整阐述昭事之学，因此才能发扬孔孟儒学。

¹ 刘凝：《天主之名非创自西域》，页 547。

² 清初张潮认为：“天主之名不雅训，缙绅先生难言之，如能置而不谈，则去吾儒不远矣。”表明士大夫对于“天主”之名，鲜有好感。参见王家俭：《从天主教的冲击看明末清初时期中西文化论战的背景与意义》，载氏著《清史研究论藪》，台北：文史哲出版社，1994，页 43。

³ 熊赐履：《学统》卷六；页 19。

张星曜：超儒以为真儒

(1) 家族与生平¹

张星曜，字紫臣，一字弘夫，洗名依纳爵（Ignatius），籍贯为浙江杭州府仁和县。张星曜生于 1633 年（崇祯六年），康熙十七年（1678 年，时 46 岁）领洗，又号依纳子。张星曜约于 1715 年之后去世。

张星曜高祖为张进卿，曾祖为张东升，祖父为张尔遇，父亲为张殷甫，字伯雨，号傅岩。张殷甫少时曾听讲于“杨漪园（即杨廷筠）先生所”，随后与葛寅亮交游，并被葛氏聘为西席，“居葛所三十余年，”科考一直不利。²

南明时，张傅岩中弘光乙酉科。清初张傅岩业已年迈，“遂弃举子业，隐居著书。”张傅岩以孝义称，曾剜肉医父，辑有二百余卷经史百家之言，著有五十卷《傅岩文集》。张星曜有子二，张又龄，字度九；张亦龄，字潜孚。又有女二，其一不知其名，适赵飞鹏，字扶九，有子名赵铎，字绝斯；另一女为张德芳，³适柳文彬，字素调，有子二柳起元、柳卜元。

与刘凝类似，张星曜的前半生事迹不详，殆与当时大部分儒家士子一样，跋涉在举子业之途，为了博取功名而汲汲努力。对于张星曜受洗之前的 46 年状况，我们知之甚少。但根据张星曜所撰写的序言，我们可以对其皈依前后的生活与思想情势有一大概之了解。其在《天教明辨》（1711 年）所撰写的序言中云：“予少习儒以为应举之业在是（也），既而先人背世，民俗竞作佛事，予亦延僧诵经，其所诵者《金刚》、《水忏》、《法华》而已。”⁴《天儒同异考》序云：“予向不知释典，读《礼》之暇，有人告予曰：欲知性命之理，曷不取《内典》观之？予于是取阅《楞严》、《维摩》等书。”⁵可见，张星曜在皈依之前基本上是在准备科第。在阅读儒家经典之余，张星曜亦对“性命之理”甚感兴趣，因此有人推荐佛教内典，于是张星曜阅读《楞严经》、《维摩诘经》等佛教经典，并且按民间风俗习惯，用佛教仪式为其亲人做超渡法事。这种情形与明季杨廷筠十分类似，在皈依基督教之前杨廷筠亦对佛教甚感兴趣，且均

¹ 此部分可参考拙稿：《张星曜与〈天儒同异考〉——清初中国天主教徒的群体交往及其身份辨识》，载《天主教研究论辑》，第 4 辑，2007，北京：宗教文化出版社，页 213-263；《求同与辨异：明清第三代基督教徒张星曜的思想与信仰初探》，《比较经学》1（2013）：39-84。

² 参见张星曜：《家学源流》，附于《历代通鉴纪事本末补后编》，页 24b；另参见方豪：《中国天主教史人物传》，页 299。

³（清）王同纂：《唐栖志》，杭州：浙江摄影出版社，2006，页 251 载：“柳节妇张氏德芳，仁和诸生张星曜女也。氏性慧，父尝授以诗书，与史又龄同学。家庭之间，吟咏无虚日。适庠生柳文彬。未几文彬病，呕血死，氏拟以身殉。以舅姑老子女幼而止。茹荼饮泣事舅姑，养葬尽礼。以兄死南粤，父母无依，及迎归养，死为营葬。抚二子起元、卜元，并列胶庠。七十九岁无疾而逝。事闻，督军题旌建坊。德芳有手着《醒世粹言》三卷行于世。”其中，“史又龄”恐误。

⁴ 张星曜：《天教明辨》，“自序”，北京：国家图书馆藏，页 5a。

⁵ 张星曜：《天儒同异考》，页 1b。

在皈依基督教之后与佛教彻底决裂。¹

1678 年,张星曜受洗之后就为杭州天主教堂所悬挂的圣像撰写配画诗,题为《圣教赞铭》,对天主教圣人的生平事迹及其圣德用诗歌的形式呈现出来。1689 年,张星曜与仁和洪济(字揖民)撰《<辟妄辟>条驳》,对普仁截流的《辟妄辟》进行辩驳,为天主教辟佛思想辩护。1690 年,张星曜编辑完成五十卷《历代通鉴纪事本末补后编》。其主要内容是“取佛老妄诞者辨之,为通鉴纪事补一千七百余页。”²

1704 年,张星曜亦卷入礼仪之争,撰有《祀典说》,为儒家礼仪进行辩护。1707 到 1708 年,在杭州各地兴起反教浪潮之时,张星曜与其他信徒一起撰写《钦命传教约述》、《昭代钦崇天教至华叙略》等著作,冀通过皇权之影响而给予传教之便利与基督教活动之认可。

1711 年,张星曜编辑完成《天教明辨》20 册,集中处理耶儒关系。1715 年,因为《天教明辨》卷帙浩繁、不易流传,张星曜又辑出《天儒同异考》一卷。此时,张星曜已 83 岁。张星曜还有一些著作已佚,如《葵窗辨教录》、《天学通儒》、《补儒略说》等。

在清初儒家基督徒群体中,张星曜可谓是著述众多,殆可与刘凝比肩。张星曜的著作主要处理耶儒、耶佛关系,如《天教明辨》、《天儒同异考》均是在讨论天主教与儒家之间的关系;而《通鉴纪事本末补后编》、《辟妄辟条驳》则是辟佛著作。因此,张星曜基本上仍然继承了徐光启以来的儒家基督徒的基本特征:合儒易佛。

(2) 交往与入教

与刘凝不同的是,张星曜入教之前的交往情况甚少为外界所知。但在张星曜出生与成长的杭州地区,17 世纪已经成为清初天主教的重要地区。明末三柱石中的李之藻、杨廷筠均是杭州人,清初天主教事业在杭州发展颇为顺利。卫匡国、殷铎泽、洪度贞等传教士相继在此传教。

我们所知道的仅为张星曜入教之后的交往情况。据已有的研究成果,张星曜的交往对象主要有三类:第一类为家族,如其子女及女婿;第二类为门生,如编辑《通鉴纪事本末补后编》的 71 位不同籍贯的门生群体;第三类为教徒以及传教士。

张星曜子张又龄、张亦龄,女婿赵飞鹏、柳文彬,外孙赵铎等均为天主教徒,参与了《通鉴纪事本末补后编》的编辑与校对工作,并撰写了按语。

张星曜的门生等达 71 人,且分布在浙江杭州、仁和、钱塘等地,甚至还有门生来自陕西、甘肃、直隶、盛京以及满洲。有些门生后来中了举人以及进士。

¹ 关于杨廷筠早年信佛以及后来反佛等,参见钟鸣旦:《杨廷筠:明末天主教儒者》,北京:社会科学文献出版社,2002,页 66—67。

² 转引自方豪:《中国天主教史人物传》,页 298。

与张星曜有过交往的教徒主要有王若翰、洪济，他们与张星曜合作出版《辟妄辟条驳合刻》；教友杨伯多禄、何雅谷伯、俞裴理伯、孙伊纳爵、丁保禄、王保禄、张保禄、何若翰曾与张星曜共同参与撰写《钦命传教约述》以及《致艾斯玳信札》；教友何文豪、杨达与张星曜共同撰写《昭代钦崇天教至华叙略》；信徒诸殿鲲、丁允泰曾授意让张星曜编撰《天儒同异考》及《天教明辨》等护教著作。与张星曜有过交往的传教士除了上述艾斯玳之外，还有殷铎泽。除此之外，非信徒的计迥凡、毛先舒、张蔚然等均与张星曜有过交往。

张星曜自谓“知交寡少”。与刘凝相比，其言不虚。但入教之后的张星曜因为有教会群体网络，所以交往网络反而比刘凝入教之后要广泛，主要原因是张星曜参与了礼仪之争。张星曜不仅与杭州地区的信徒往来，而且还与福建、山东等地的信徒有过接触。对张星曜影响最大的就是诸际南和丁允泰。张星曜转向基督教和与之交往的诸际南、丁允泰等密切相关。

杭州是明清佛教胜地。但张星曜认为佛教最大的问题是“不公正”。¹对于张星曜而言，善恶与赏罚是一一对应的关系，个体的罪必须由个体的善功才可能予以减免。如果自己的罪由别人的善功予以减免，张星曜认为是“有钱者生，无钱者死”。因为有钱者可以请僧人做法事，可以减免死者生前罪孽，而得以升入极乐世界；而没钱者只能落入地狱，永远沉沦。张星曜认为僧人念经并非善功，因为善功来自于“身行”而非“口诵”。因此，佛教劝善与儒家不合，尤其会突显德福不一致的问题。

促使张星曜转向基督教之因素除去佛教之外，就在于补正儒家。张星曜认为，宋明理学受到佛老影响实际上已不是真正儒家，“世之儒者皆儒名而墨行者也，以其皆从佛也。”²因此，张星曜认为其皈依天主教，实际上不是“尽弃儒学，而学西戎之学”，相反而是转向“真儒”。张星曜甚至说自己皈依天主教后，“今而后三皇五帝所传之圣道，予始得而识之矣。”³因此，张星曜皈依天主教之动因实际上还是儒家士大夫之“修齐治平”理想使然，即冀作为“真儒”之天主教可致“唐虞三代之治”。

同时代的浙江学者万斯同在对待佛教以及宋明理学之态度上，与张星曜可谓如出一辙。万斯同在《释氏论》中指出，佛教主张用金钱“事佛致祷”可以免除罪过。万斯同反驳，如果这是真的，“则天下富豪之徒，生则肆情灭理，无所不为；没乃捐其余资以事佛，可得福利。是天下富者常得福，而贫者常得祸。善人不可为，而恶人可幸免。佛如有知，亦不应颠倒如此。”浙江潘平格（用微，宁波慈溪县人）反理学，和北方颜李学派相同。“求仁复性”“笃志力行”。他认为，程朱陆王之学，杂糅佛老之术，歪曲儒家正统思想和学术，实则是朱子道、陆子禅。所谓理学末流更是一群自私自利、丧其良心的假儒。潘氏慨然以“径接孔孟，旁斥佛老”为己任，呼吁重新恢复周孔正学。⁴同时，张星曜与浙东学派相距不远。而浙东学派尤以史学经世为长。⁵张星曜的父亲亦以史学为主。

¹ 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 4b—5b。

² 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 5b。

³ 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 6a。

⁴ 潘平格：《潘子求仁录辑要》卷一《辨清学脉》上。参见吕元骢、葛荣晋：《清代社会与实学》，香港：香港大学出版社，2000，页 89、113。

⁵ 吕元骢、葛荣晋：《清代社会与实学》，页 118。

（3）史学研究与超儒易佛

张星曜家学渊源颇为深厚，其父对史学深有研究，藏书甚多。张星曜在丰厚的历史藏书之下，开始与其门生编纂卷帙浩繁的《通鉴纪事本末补后编》50卷。张星曜编撰此书的主要目的是让世人明白儒家与释道二氏之别。因此，从表面上看，张星曜是站在儒家卫道者的角度对释道二教展开批评，尤其反对三教合一、三教同源的说法。

《补后编》之内容来自于各类史书（包括正史以及各种稗官野史）、文集等，张星曜及其编辑群体按照不同主题分类辑录。《补后编》共50卷、1千余页；《天教明辨》共2册、2千余页；《葵窗辨教录》200余页。此类著作均可视作张星曜编纂的史学著作。

与刘凝类似，张星曜亦继承了徐光启以来的“合儒易佛”策略。张星曜在《辟妄辟条驳》、《补后编》等著作中对佛道教展开批评。《补后编》所采用的形式并非如杨廷筠《代疑篇》与《代疑续》那样从理论的角度批判佛教，而是通过列举史事的方法揭示佛老之危害，从而达到批判佛老之目的。作为史学家的张星曜更多采用的是史学方法即列举史事，而且张星曜都注明了来源及其出处。

《补后编》的很多按语都是在表明或总结佛老之害。张星曜在“按语”中对佛教的祈祷、咒语、诵经、禅定、天堂地狱、食素斋戒以及三教合一等诸多内容提出批评。张星曜还对受到佛老影响的儒家士大夫及其思想提出了批评，其中最主要的内容是心学。张星曜认为陆九渊的心学“流于禅”。¹而王阳明的良知学说，则只是指“灵觉之用”而言，与孔孟相差甚远，与佛氏同，而与儒家异。²因此，张星曜认为“陆王之说，不可训也。”对于朱熹，张星曜在肯定其部分思想之时，亦有批评。

虽然张星曜的辟佛老是以维护儒家正统自居的，但是，一方面张星曜的儒家似乎又与宋明理学不类，甚至与古儒有所出入，如其对灵魂不灭的坚持等；另一方面，张星曜的儒家又掺入了天主教的内容，尤其是天主教的上帝论，如其在按语中时不时将上帝、天等解释为造物主等。

与刘凝类似，张星曜之所以辟佛老一个重要原因是认为儒家受佛老侵蚀之后已经不是真正儒家，辟佛老是将侵蚀儒家的佛老剔除出去，从而从表面上看，辟佛老即是维护儒家正统。但对于张星曜来说，如何回到真正儒家才是关键。

张星曜认为受洗入教即是回到真正儒家。张星曜在《天教明辨》、《天儒同异考》等著作中反复申论的内容，即受洗入教不是从夷教，相反，基督教才是真正的儒家，而俗儒（或当代儒家）因为受到佛道的侵蚀而不是真正的儒家。张星曜认为，“天教即儒教也”、³“惟天教与吾儒教之理合。”⁴

¹ 张星曜：《补后编》卷二十七《陆象山》。

² 张星曜：《补后编》卷三十一《王阳明》。

³ 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页60a。

⁴ 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页61a。

张星曜认为在佛教未入中国以前，“中国之人止知有天，有天之上帝，而圣贤辈出，风俗淳庞”，¹“独是自尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔以来，圣圣相传敬天之学”。²而佛教因“魏晋扰乱”，“乘机篡入”，而“创为邪说，惑世诬民”，“以至邪说横流，一入其中，大干天谴，永远沉沦矣。”“佛氏兴，伦理灭；达摩来，义理绝”，³“佛、老之害，甚于杨、墨。”⁴佛教之入，灭绝天帝“所畀之天伦，所赋之天性”，沦人伦于禽兽。⁵张星曜的目的在于恢复佛教入华以前之儒家，“何以救之，救之以本而已。”而“西国诸儒，惟知事天，与吾儒之理合，知所本也。”⁶

张星曜论述天主教与儒家有诸多相通之处，但“合儒”却带来了义理上之困境，因为合儒表明古代儒家已有天主教，儒者不必再信天主教。张星曜认为儒家并不“完备”，孔子之学有所欠缺，因此需要“超儒”之天主教。张星曜认为古代儒家经过佛道之破坏后，已经面目全非。而今天所谓之儒家，已非“真儒”，徒有虚名而已。造成此种境况的原因当归结至孔子本身。

张星曜认为天教补儒，在于儒家之欠缺。而儒家之所以“欠缺”，内因在于孔子之疏略；外因在于佛道之扰乱。而佛道之所以能够扰乱，根本原因还在于孔子之疏略。所以说，儒家之欠缺，根本原因在于孔子之疏略。而补儒之目的乃是让孔子之学完备，从而有益社会教化，即“补益王化”。

天教补儒与天教超儒之原因都在于孔子（儒家/教）之疏略，但其中却有些微的差别。天教补儒是因为儒家里也有类似的内容，但这些内容并不全面，或者并不能起到作用，而“天教”可以补正儒家。天教超儒则是因为儒家的有些内容完全不同于天教，而张星曜认为天教的主张要远远优于儒家。

虽然张星曜认为“天教”在诸多地方超越于儒家，即在一些方面区别于儒家，但是张星曜认为天主教与儒家并不冲突。张星曜并不认为儒家与天主教是“非此即彼”之关系，也不是在儒家与天主教之间进行抉择。因此，张星曜认为自己转向天主教，并非尽弃儒学，而学“西戎之教”。所以，他反复告诫读者“莫以予素从孔子，而疑改弦易辙也”。⁷

张星曜认为孔子有所“疏略”，所以当佛道侵蚀儒学之时，“孔子之徒，不能救也，以孔子无赏罚人、生人、死人之权故也。”而且导致“今之儒者悖孔子也”。正是因为如此，张星曜“方知天壤自有真理，儒教已备，而犹有未尽晰者，非得天教以益之不可。”孔子不言死后，“无赏罚人之权能，赏罚人生死者”，所以没有办法确保儒教不受“邪教”佛老侵入。张星曜认为孔子之儒即孔教，是人立之教，不可以与天教同日而语；今儒以为有孔子在其胸中，实际上是“阳儒阴佛之人”。因此，张星曜之“超儒”实际上认为天主教比孔教更加完备，是更加符合儒学原义的真正“儒教”。

¹ 张星曜：《天儒同异考·天教合儒》，“天教合儒序”，页 5b。

² 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，页 7b。

³ 张星曜：《天儒同异考》，“天教合儒序”，页 5b。

⁴ 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，页 7b。

⁵ 张星曜：《天儒同异考》，“天教合儒序”，页 5b。

⁶ 张星曜：《天儒同异考》，“天教合儒序”，页 6a。

⁷ 张星曜：《天儒同异考·天教超儒序》，页 69a。

结论

透过上述的分析，我们可以简要比较刘凝、张星曜思想的同与异。作为明清第三代天主教徒，刘凝、张星曜二人分享了某些共同的思想资源，尤其是自徐光启以来儒家基督徒的“合儒易佛”策略。学者常此四字理解为“策略”，但对于刘凝、张星曜而言，却是实实在在的进入信仰之路径。刘、张二人均认为现实的儒家业已不同于原始儒家，其主要原因是秦火以及受到佛老之侵蚀，其返回原始儒家或真正儒家的办法也只能透过皈依天主教来完成。因此，刘凝认为天主教进入中国之后，儒家道统才被接续而没有中断；张星曜认为从天教不是从夷狄之教，而是从真正的儒教。二人虽然都继承了“合儒易佛”思想，但又些微差异。刘凝更加强调的是“复儒”，即恢复原始儒家以回到真儒；而张星曜则强调“超儒”，即超儒现实儒家以回到真正儒家。但无论是“复儒”还是“超儒”，其基本立场均是认为今儒不是真儒，其主要目的则是让天主教成为“复儒”或“超儒”之载体。二人的差异主要源自不同的学术旨趣，刘凝的学术兴趣在经学，而张星曜则是史学。刘凝对古文字、训诂有较深研究，其论述天主教可以“复儒”亦是从经学传承、文字训诂方面进行的；而张星曜的家学渊源是史学，其著作倾向于编纂历史资料，所编撰的著作内容庞杂，企图通过列举历史事实来辟佛老。

对于何为真正的儒学或儒家的问题，刘、张二人均认为今儒不是真儒，真儒是秦汉之前的孔孟之儒。至于其原因，刘凝认为是秦火以及字学不明所导致的；张星曜则认为是佛老侵蚀导致的。二人虽然主张返回原始的孔孟之儒，但又有不同。刘凝相信孔孟之儒核心在昭事之学，仍然尊重孔子之学；但张星曜则对孔子之“疏略”有所微词，即认为孔子是人而非天主，因而无法让后世儒学保持纯正不变且不受佛老侵蚀。刘、张二人对孔子的地位与角色有所判定，尤其是张星曜将孔子视作儒教的圣人，“中国自尧舜以来，集大成归之孔子”，但儒教不同于孔教，孔孟只是阐述昭事之学的圣人而已。刘、张思想中的儒教是基于人性（性教）、阐述昭事之学（敬天、事天）之教，与时人所谓儒教有所不同。刘、张的儒教是在天主教附会儒家而形成的“儒家一神论”基础上而形成的、带有普世色彩的宗教体系。在此前提下，刘、张二人均认为天学并非创自泰西；天主之名亦非来自泰西，而认为“天主之教，自古有之。”因此，刘、张二人的儒教既不同于中国传统的儒教，也完全同于西方天主教，可被视作清初儒释道之外的“第四教”。

概言之，清初儒家基督徒的思想世界最核心的问题是如何处理耶儒关系，其次是耶佛（老）关系。此二者是延续晚明以来儒家基督徒的问题意识，但对于清初儒家基督徒而言，处理耶儒关系尤为迫切。随着明清易代的完成、朱子学的重新被推崇，外来的西学西教应该处于何种位置、扮演何种角色，是儒家基督徒首先需要面对的难题。此外，随着礼仪之争的白热化，耶儒之间的罅隙越来越大，二者之间的分道扬镳势成定局。对于处于儒家-天主教之间的儒家基督徒而言，舍弃儒家身份似乎意味着不仅要抛弃现实的利益，而且还要在思想上将儒家与天主教进行区隔。刘凝反复强调天主教接续儒家道统、张星曜则在礼仪之争中维护传统儒家礼仪，似乎是在此种区隔之前所

做的调和与尝试。

从清初思想史的角度来看，刘凝、张星曜似可代表了反思宋明以后儒学或儒家的“非主流”声音。在反思、打破与建立的过程中，刘凝、张星曜的声音或许不被主流思想家所注意或接纳，但反映了外来思想的进入如何改变儒家知识分子对传统思想的反省与思考。刘凝、张星曜的思想自身即体现了外来的西学西教对清初儒学转型的深刻影响。