

君師之間

——晚明思想場中的歐洲教宗制*

陳拓**

摘要

在歐洲啟蒙時代，中國曾被伏爾泰等奉為開明專制的典範，此學界所熟知；在晚明時期，歐洲教宗制也被國人視為中國政治的他山之石，此學界所鮮知。自明萬曆年間，善於捕捉中國思想風向的利瑪竇與艾儒略，即有意識地向中國士人宣揚教宗制具有主持教化、傳賢不婚、盛德無私、權大於君等優點。介於君師之間的教宗，很快成為晚明士人的討論話題：褒美者如葛寅亮、黃景昉、周應賓、張岱等，認為教宗制與儒家傳賢論、師道觀等契合，甚至讚譽教宗制超越三代，合孔子、墨子、老子、釋迦摩尼、齊桓公與晉文公於一人；而批評者則將教宗制斥為悖亂綱常、破壞治統的二主夷風。藉由點評教宗制，晚明士人的一些隱微思想得以輾轉吐露，多元聲音背後暗含著政治思想的分歧。明清鼎革後，君師合一的獨尊型政治格局逐漸奠定，師道淪為君權附庸，教宗制隨之淡出中國士人的論域。

關鍵詞：君權、師道、教宗、思想史、經學

2022年12月31日收稿，2023年9月11日修訂完成，2024年1月25日通過刊登。

* 本文曾於南開大學歷史學院（2021.4.10）與哈佛燕京學社（2024.1.25）報告，感謝龐乃明、馬子木、魏伶珈等師友的評議和討論。在寫作與修訂過程中，董少新、陳懿人、陳騰、張葉、范楨、林秋雲、朱夢中、張怡雯、李駁素、許哲萌、王萌筱等師友及盲審專家曾提供寶貴意見，特此致謝！

** 作者係南開大學中國社會史研究中心暨歷史學院助理研究員。

一、前 言

在十八世紀，中國政治制度是歐洲啟蒙思想家們熱議的對象。例如伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）反對君主專制而主張開明專制，奉中國為開明專制的典範，他甚至稱：「人類肯定想像不出一個比這更好的政府」。¹ 而孟德斯鳩（Montesquieu, 1689-1755）則主張三權分立，他區分了共和、君主與專制政體，視中國為最末等的「既無法律又無規則」、「以畏懼為原則」的專制政體。² 基於不同的政治立場與思想背景，他們對同一制度產生了相反的評價。³

中國人對西方政治制度的探討，學界普遍認為始於晚清。⁴ 實際上，早在十六世紀末至十七世紀中葉，歐洲教宗制即受到國人關注，可謂西政東漸之始。歐洲長期為神權所籠罩，政教關係異常重要，與之相對，中國儒家政治傳統中則存在獨特的君師（或治道）關係問題。晚明時期，一方

-
- 1 （法）伏爾泰（Voltaire）著，謝戊中等譯，《風俗論》（北京：商務印書館，2011），頁 509。法國重農學派的魁奈（François Quesnay, 1694-1774）也積極讚賞中國政治制度，參見（法）魁奈著，談敏譯，《中華帝國的專制制度》（北京：商務印書館，2018）。
 - 2 （法）孟德斯鳩（Montesquieu）著，許明龍譯，《論法的精神》（北京：商務印書館，2009），頁 17-18、152。
 - 3 關於啟蒙時代的中國熱，參見張國剛、吳莉葦，《啟蒙時代歐洲的中國觀：一個歷史的巡禮與反思》（上海：上海古籍出版社，2006）。
 - 4 代表性的通史論著，例如蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982）、劉澤華主編，《中國政治思想史》（杭州：浙江人民出版社，1996）等，均未論及西方政治思想在晚明的傳播與接受。近年來，晚明傳教士高一志的政治學著作《治政源本》、《王宜溫和》、《王政須臣》、《治民西學》（四書合稱《治平西學》）和《達道紀言》漸受到學界關注，其書主要圍繞君臣、君民、君德等問題展開，未討論教宗制，研究參見（法）梅謙立（Thierry Meynard）著，王鑛譯，〈西方政治觀的東漸——《達道紀言》中所表達的政治觀〉，《中山大學學報（社會科學版）》2009.6(2009.11): 137-147（修訂版後收入梅謙立，《從邂逅到相識：孔子與亞里士多德相遇在明清》（北京：北京大學出版社，2019），頁 210-237）；許蘇民，〈正義即和諧：晚明西方政治哲學的東漸——以「西學治平四書」為主要文獻依據的考察〉，《中山大學學報（社會科學版）》2012.6(2012.11): 142-155；薛靈美，〈《治平西學》：晚明西方政治倫理學東漸的範本〉，《基督教學術》2018.2(2018.12): 310-323。遺憾的是，高一志這些書均流傳不廣，中國士人鮮有閱讀。由於本文側重國人的接受，因此這些書不在討論範圍內。

面君權極度腐化，士人飽受宦官、廠衛及廷杖之摧辱；另一方面，士人師道精神高漲，講學與黨社活動興盛。在此背景下，君師關係成為政治反思的基點：維護治統者，致力於強化君權，實現君師合一；維護道統者，則苦苦思索如何對高度集中而又腐化的君權加以有效制衡。兩種思潮交織，君師關係面臨變革，而傳教士的入華恰逢其會。⁵

晚明是一個中西互通的時代。萬曆年間，來華傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）率先捕捉到中國思想界的這股政治風向，於是開始有意識地向晚明士人宣揚歐洲教宗制的優越性。教宗介於君師之間的曖昧性，給國人創造了豐富的想像與闡釋空間。作為一種「新穎」的制度設計和運作模式，教宗制得到部分晚明士人的積極回應，成為中國政治的他山之石。中國士人一些不便直接言說的隱微思想，也藉由點評教宗制而得以輾轉吐露，這是傳統僅以中國為中心的晚明思想史研究難以體察到的。

學界雖曾論及明末清初時期教宗制的傳入問題，但多從翻譯史與宗教史切入，側重「皇」、「王」等譯詞背後的宗教與政治內涵，以及康熙時期教權與皇權之爭，而對教宗制在中國士人間的迴響鮮有措意。換言之，其反映出的更多是傳教士、羅馬教宗及中國皇帝的聲音。⁶龐乃明、龔纓晏雖關注到楊廷筠、黃景昉、張岱和徐時進對歐洲教宗制的褒美，但論述簡略，且其落腳點均為明人對教宗制的褒美與十六、十七世紀歐洲的現實不相符合，因此用了較多篇幅描述教宗制在西方的衰落及明人的知識謬誤，

5 關於晚明君師思想，參見魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版公司，2016）；鄧志峰，《王學與晚明師道復興運動（增訂本）》（上海：復旦大學出版社，2020）。

6 關於教宗（教皇，拉丁文 *papa*，英文 *pope*）中文譯詞的研究，參見莊欽永、周清海，〈翻譯的政治：「皇」、「王」之論爭〉，《或問》18(2010.7): 85-125；何先月，〈明末清初 *Papa* ——教化皇的漢語書寫〉，《文化雜誌》92(2014): 173-184；林純潔，〈*Pope* 一詞漢譯史考〉，收入華中科技大學外國語學院編，《外語教育》2013 年年刊（武漢：華中科技大學出版社，2014），頁 176-181；林中澤、代國慶，〈「*Papa*」漢語譯名考〉，《國際比較文學》6.2(2023.6): 39-63。其中後二文未參考前二文。關於清初教權與皇權之爭，參見陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》（臺北：文海出版社，1974）；羅光，《教廷與中國使節史》（臺北：傳記文學出版社，1983）。教宗的原意為「父親」，因此具有「君—親—師」三重面向，但「親」主要限於教會內部，故不在本文討論範圍內。

而對明人褒美教宗制的思想背景憾未觸及。⁷此外，正如伏爾泰和孟德斯鳩對中國政治制度存在認識分歧，晚明士人對教宗制也褒貶不一，這種思想的多聲部性學界尚討論不足。

在前行研究的基礎上，本文將關注點從天主教會與中國皇帝轉向中國士人，特別是教外士人。因視角切換，問題隨之改變。當系統爬梳文獻後，不難發現，教外士人很少關心教宗的宗教性，而是熱衷於從儒家傳賢、師道、公私、德行等本土思想資源出發，通過中西、古今對比，反思教宗制對中國政治的借鑑或衝擊意義。因此，本文既不討論教宗制的歷史，教宗的中文譯詞，以及傳教士所譯介的、中國士人所理解的教宗制與歐洲教宗制實際狀況的契合度，也無意於爭辯中西政治制度的優劣，而是將中國士人對教宗制的褒美與批評，放回晚明思想史自身的坐標系中，探尋這種異域想像的本土語境與建構過程。雖然研究時段為晚明（含明遺民），但會對清代略作順延，以便參照。朱子云：讀書應「如庖丁解牛，他只尋罅隙處，遊刃以往，而眾理自解。」⁸本文試圖藉助文本細讀，透過教宗制這一「罅隙」，管窺中國思想史的世界背景和世界背景下的中國思想史。

二、傳教士對教宗制的譯介與教宗形象的歧異

由於晚明中國士人幾乎均未去過歐洲，也無力閱讀西文書，其教宗制知識只能直接或間接源自天主教傳教士，因此首先有必要對傳教士所譯介的教宗制進行簡要梳理。傳教士的譯介是一場「跨文化的形象營造」（“transcultural imaging”），中間包含自我理想化、簡單化與文化調適過程。⁹作為讀者、聽眾，中國士人也影響並參與了形象營造。

7 龐乃明，《明代中國人的歐洲觀》（天津：天津人民出版社，2006），頁 181-183；龔纓晏，〈歐羅巴國記〉：古代中國最早介紹歐洲的著述》，《社會科學戰線》2015.11（2015.11）：85-86。筆者也曾略論教宗問題，參見陳拓，〈文獻層累與形象塑造——晚明首輔葉向高與天主教〉，《新史學》29.2（2018.6）：147-148。

8 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 20〈論語二·學而篇上〉，頁 456。

9 （比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著，宋剛譯，〈許理和對 17 世紀中國基督教的研究：

在晚明來華傳教士中，最積極向中國士人宣揚教宗制的優越性者，正是對儒家文化最熟悉的「西儒」利瑪竇與「西來孔子」艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）。利瑪竇善於把握中國思想界的風向，最早敏銳捕捉到中國士人對教宗制的高度興趣，於是開始有意識地將教宗制介紹至中國。他於回憶錄中曾總結自己在士人叢聚的南北兩京的傳教經驗道：「無論是在南京，還是後來在北京」，最使中國人「驚奇的是教宗的地位高於所有君主，而神聖教會的領袖不是世襲的，而是通過選舉產生的」、「在中國的神父們有意抬高教宗的地位，以使中國人知道教宗的重要性」、「在兩京，人們經常談論教宗的事，他們認為通過這種方式選出的人，一定是德高望重的，我們很難想像他們對教宗是那麼的崇敬。他們刊印許多非常精美的書籍，在這些書中經常談及教宗。」¹⁰ 1605年5月9日他在致羅馬耶穌會法比奧·德·法比（Fabio de Fabii, 1543-1615）神父的信中，也有類似記述：「外省人刊印的許多書中都談到了我們」、「幾乎所有的書都在談論我們教宗的高貴威嚴，因為所有天主教國家的君主都要服從於他」、「他們知道教宗是憑藉自己的道德、學識和智德而獲得這一職位的，他過著獨身的生活，不要子嗣，而且還要有多年履行各種神職的經驗」、「他們還知道，紅衣主教們便是教宗的選舉者和參謀。」¹¹ 利瑪竇發現抬高教宗，既可突顯教會的神聖地位，又能投很多中國士人所好，可謂皆大歡喜。艾儒略繼承了利瑪竇的這一策略，福建士人何喬遠和黃景昉即明確稱他們是從艾儒略處聽聞教宗制的種種優越性（詳見本文第三節）。

學者肖像》，收入耿幼壯、楊慧林主編，《世界漢學》第7卷（北京：中國人民大學出版社，2011），頁74。

- 10 （義）利瑪竇（Matteo Ricci）著，文錚譯，（美）梅歐金（Eugenio Menegon）校，《耶穌會與天主教進入中國史》（北京：商務印書館，2014），頁268。羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）雖比利瑪竇更早進入中國，但萬曆十二年（1584）他在廣東刊刻的《天主實錄》未論及教宗制。天主教入華之初，傳教士曾以佛僧的面目示人，與之相應，教宗一度被譯為「太僧」、「都僧皇」。例如萬曆十八年（1590）教宗在致「大明國國主」的漢文「國書」中，自稱「太僧天主教門都僧皇」，參見宋黎明，〈一封「國書」的背後〉，《神父的新裝：利瑪竇在中國（1582-1610）》（南京：南京大學出版社，2011），頁1-53。
- 11 （義）利瑪竇（Matteo Ricci）著，文錚譯，（美）梅歐金（Eugenio Menegon）校，《利瑪竇書信集》（北京：商務印書館，2018），頁229。

為便於對照各傳教士筆下教宗制的異同，我們以耶穌會系統的利瑪竇《天主實義》（1603）、王豐肅（又名高一志，Alfonso Vagnone, 1568-1640）《教要解略》（1615）、艾儒略《職方外紀》（1623）和《西方答問》（1637），以及多明我會（又譯道明會）系統的施若翰（Juan García, ca. 1605-1665）《天主聖教入門問答》（1642）為例，五書均用了較多篇幅介紹教宗制，它們出自不同時期、不同修會，具有一定代表性：

表一 晚明傳教士漢文著作中關於教宗制的內容對照表

利瑪竇	立有最尊位曰教化皇，專以繼天主、頒教諭世為己職，異端邪說不得作。于列國之間主教者之位，享三國之地；然不婚配，故無有襲嗣，惟擇賢而立；餘國之君臣，皆臣子服之。蓋既無私家，則惟公是務；既無子，則惟以兆民為子。是故迪人於道，惟此殫力；躬所不能及，則委才全德盛之人，代誨牧于列國焉。
《天主實義》 ¹²	
王豐肅	天主耶穌……於將昇天次，擇一聖徒名伯多祿，而托之代主聖教，命眾人依其訓也。聖徒遐逝，教中尊宿繼立賢者代之。至今千有六百餘年，教化緒業未嘗斷絕，即吾輩常所稱教化王是也。此王之位至尊，其權至大無比，大西諸奉教國王咸順其訓。開化布教於四方，決《聖經》之疑，定聖人之品，分終聖者之餘功，以賜之教中人，而以時頒解罪之大赦，救人神魂，則其職事也。
《教要解略》 ¹³	

12 （義）利瑪竇（Matteo Ricci）著，《天主實義》第 8 篇，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 86。

13 （義）王豐肅（Alfonso Vagnoni）著，《教要解略》，卷上，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊（臺北：利氏學社，2002），頁 202。

艾儒略	教皇即居於此，以代天主在世主教，自伯多祿至今一千六百餘
《職方外紀》 ¹⁴	年，相繼不絕。教皇皆不婚娶，永無世及之事，但憑盛德，輔弼大臣公推其一而立焉。毘邏巴列國之王雖非其臣，然咸致敬盡禮，稱為聖父神師，認為代天主教之君也，凡有大事莫決，必請命焉。其左右嘗簡列國才全德備，或即王侯至戚五六十人，分領教事。
艾儒略	問：國王亦傳子否？曰：國王傳子，教宗則傳賢。但諸國王中，
《西方答問》 ¹⁵	亦有二三大國傳賢而不傳子者。其傳賢之法，又或不同。有立本國巨室大賢者，如勿搦察等國；亦有不拘本國與他國，惟賢則聘之，如玻羅尼亞與亞勒馬尼亞國。其立之之權仍在本國大臣，公議而定。若本國太子賢，即立之為王。或無子，或不肖，乃聘他賢。至于教化宗主，則益以道德為重。就前教宗輔相相聚，推一高賢者而立，大率即于輔相之內，或司教之高品者擇焉。
施若翰	問：教宗是甚麼人？答：天主耶穌未受難前，立一大宗徒名伯
《天主聖教入門問答》 ¹⁶	多祿者，為聖教會之首，以代其位，以掌教事。是後賢聖傳位，主持教化，共稱為教皇云。凡登是位者，天主賜以大智，能剖決經典諸疑；又付以大權，能釋免人諸罪。故凡教宗所定所傳之道，人當深信勿疑，遵守無忽也。

從表一可知，利瑪竇不愧是對中國文化洞隱燭微之人，《天主實義》裡這段對教宗制的介紹文字，可歸納為主持教化、不婚傳賢、諸王服之、大公無私、知人善任等關鍵詞，基本對應了他所觀察到的中國人對教宗制最驚

14 (義) 艾儒略 (Giulio Aleni) 著，謝方校釋，《職方外紀校釋》(北京：中華書局，1996)，卷 2〈意大利亞〉，頁 84。

15 (義) 艾儒略 (Giulio Aleni) 撰，明·蔣德璟閱，《西方答問》(明崇禎十年〔1637〕晉江景教堂刻本，巴黎：法國國家圖書館藏)，卷上〈國王〉，頁 11a-11b。

16 (西) 施若翰 (Juan García) 集，《天主聖教入門問答》，卷下〈四誠章第九〉，收入(比) 鐘鳴旦、(荷) 杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 2 冊，頁 508-509。

奇的內容，即「地位高於所有君主」、「不是世襲的」、「通過選舉產生」。與之類似，在刊刻於萬曆三十年（1602）的《坤輿萬國全圖》中，利瑪竇於「羅馬」左下方也特意標注道：「此方教化王不娶，專行天主之教，在羅馬國，歐邏巴諸國皆宗之。」¹⁷雖作為地圖注釋，他不得不惜字如金，但仍著重強調了上述基本特質。後文中我們將看到，這些特質正是中國士人所激賞的內容。利瑪竇的譯介融入了他對晚明思想場的觀察，因此與受眾期待合轍，可謂「以中化中」¹⁸的典型。

艾儒略《職方外紀》的記述雖與利瑪竇略有不同，但基本延續了利瑪竇版本的絕大部分關鍵詞，例如「不婚娶，永無世及之事」等中西比較的文字。而在成書更晚的、教外士人蔣德璟（1593-1646）參閱的《西方答問》中，艾儒略甚至指出不僅教宗傳賢，「亦有二三大國傳賢而不傳子」，而且在論述教宗和國王傳賢程序時，採用「太子」、「輔相」等中國士人熟悉的稱謂，進一步渲染了西洋的傳賢形象。艾儒略之所以如此強調教宗與國王傳賢，顯然是因為提問者（疑即蔣德璟）高度關注傳賢與傳子問題。蔣德璟在刊於萬曆三十三年（1605）的《蔣氏薈經》中稱：「大秦之簡立賢王……奉質無私，仰契上古。」¹⁹而此時艾儒略尚未來華。傳賢高於傳子是蔣德璟的固有觀念，艾儒略有意迎合和強化了蔣德璟的異域想像。蔣德璟作為艾儒略《西方答問》的合作者與對話者，參與了教宗的形象營造，並一定程度促成了《職方外紀》、《西方答問》間的內容差異。

相較之下，王豐肅和施若翰對教宗制的譯介文字，則側重於教宗制的歷史和教宗的選拔、職事、權威等，而對不婚娶、不傳子等與中國進行對比者，未刻意宣揚。這與《教要解略》和《天主聖教入門問答》作為教義書的定位有關，其讀者主要是教徒而非教外士人，因此未針對中國士人的

17 （義）利瑪竇（Matteo Ricci）著，《坤輿萬國全圖》，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁 210。

18 明·馮應京，〈天主實義序〉，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁 98。

19 明·蔣德璟，《蔣氏薈經》（《四庫未收書輯刊》第 9 輯第 15 冊，北京：北京出版社，2000），卷 7〈鞞史〉，頁 765。蔣德璟，福建晉江人，天啟二年（1622）進士，官至禮部尚書、東閣大學士。他曾應黃貞之邀為反教文獻《破邪集》作序，與傳教士的關係較為多面。

喜好進行特別的中國化書寫。雖然他們對教宗制的譯介或更忠實、可靠，但晚明士人普遍接受的是利瑪竇和艾儒略的版本。而王豐肅、施若翰所強調的，被利瑪竇、艾儒略有意忽略的教宗核心的宗教職權：「決《聖經》之疑，定聖人之品，分終聖者之餘功，以賜之教中人，而以時頒解罪之大赦，救人神魂」等，反鮮有士人措意。²⁰

值得注意的是，傳教士對中國皇帝與士人秉持著不同的傳播策略。例如康熙七年（1668），康熙帝向傳教士詢問西洋風土人情，利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682）、安文思（Gabriel de Magalhães, 1610-1677）和南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）遂將艾儒略《西方答問》刪改為《西方要紀》進呈御覽，故又名《御覽西方要紀》，該書曾被收入《昭代叢書》等，流傳頗廣，以致清人多知有《西方要紀》而不知有《西方答問》。《西方要紀》相較《西方答問》，表一中艾儒略關於教宗與國王傳賢的論述被盡數刪去，同時新增「西方諸國奉教之後，千六百年，大安長治，人心風俗，和善相安，家給人足，不爭不奪，各樂本業」等皇帝愛聽的內容，曉之以理，誘之以利，旨在讓康熙帝相信天主教是鞏固而非威脅其皇權。²¹

不僅傳教士對教宗制的譯介帶有傾向性，中國士人基於不同的立場，對教宗制的解讀也正面、負面俱有：美之者，讚譽教宗制超越三代，集孔子、墨子、老子、釋迦摩尼、齊桓公和晉文公為一人等等；毀之者，則抨擊教宗制破壞治統，悖亂綱常等等。茲以三個小節逐一分疏。

20 即使在面向教徒的《彌撒祭義》（1629）中，艾儒略仍不忘強調「教化主之位不傳子而傳賢」等，但相較受眾更廣的《職方外紀》與《西方答問》，《彌撒祭義》加入更多對教宗及教會組織架構的細節描述。參見（義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《彌撒祭義》，卷上〈品級第五〉，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）、（法）蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第16冊（臺北：利氏學社，2009），頁502-509。

21 （義）利類思（Lodovico Buglio）、（葡）安文思（Gabriel de Magalhães）、（比）南懷仁（Ferdinand Verbiest）著，《御覽西方要紀》（清康熙八年〔1669〕刻本，巴黎：法國國家圖書館藏），頁12b-13a。

三、援西學入經學：教宗制與晚明士人的三代夢

早在魏晉南北朝時期，中國人對遙遠的歐洲便充滿好感。《後漢書·大秦傳》稱：「其人民皆長大平正，有類中國，故謂之大秦。」大秦（羅馬帝國）這一殊方絕域的國度，竟成為「有類中國」的遠親。當時的中國人對羅馬帝國的民主政治²²已印象頗深，大秦「置三十六將，皆會議國事。其王無有常人，皆簡立賢者。國中災異及風雨不時，輒廢而更立，受放者甘黜不怨。」²³雖然《後漢書》所指乃為羅馬元老院制而非教宗制，但足見國人對歐洲「立賢」政治的關注與想像淵源有自。前節蔣德璟讚美「大秦之簡立賢王」，即是其歷史餘響。萬曆年間人陳汝錡更視大秦「立賢」為「夷狄所行乃有絕不可及處，非中國敢望也」的例證之一。²⁴大秦「立賢」作為舊的異域思想資源，在晚明被重新激活。

與此同時，利瑪竇所宣揚的教宗制在晚明作為新的異域思想資源輸入中國，給部分中國士人留下極深刻的印象。例如嘉靖二十九年（1550）進士、官至南京戶部右侍郎的方弘靜（1517-1611），他在萬曆二十七年（1599）曾和利瑪竇在南京相識，其所著《千一錄》中有一段關於教宗制的記述：

國不知所謂儒佛，自有經書，能通曉其書、有行者舉在位。在位者率不娶，王世禪，眾所推也，故無無道者。屬國有改行者，王即移文革之，不必征伐。如其（按：指利瑪竇）言，則三五之世且不逮，未由稽之耳。²⁵

22 民主政治的概念與內涵存在複雜的歷史變遷，本文不做詳細辨析。

23 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷 88〈西域傳〉，頁 2919。關於漢晉時期羅馬帝國的形像研究，參見（日）白鳥庫吉著，王古魯譯，〈見於大秦傳中的中國思想〉，《塞外史地論文譯叢》第 1 輯（長沙：商務印書館，1938），頁 103-153；龐乃明，〈亦真亦幻大秦國：古代中國的羅馬帝國形像〉，《世界歷史》2017.5(2017.10): 141-155。

24 明·陳汝錡，《甘露園短書》（《四庫全書存目叢書》子部第 87 冊，濟南：齊魯書社，1995），卷 7〈夷俗〉，頁 98。同書卷 3〈輿地〉（頁 31）還論及利瑪竇世界地圖。

25 明·方弘靜，《千一錄》（《續修四庫全書》子部第 1126 冊，上海：上海古籍出版社，2002），卷 18，頁 371。方弘靜應參考了萬曆二十三年（1595）進士徐時進（1549-1632）所撰《歐羅巴國記》（1600），但徐文沒有「三五之世且不逮」等內容。參見明·徐時進，《鳩茲集》（明萬曆刻本，臺北：國家圖書館藏），卷 1〈歐羅巴國記〉，頁 10a-15b。

方弘靜明確交代其對教宗制的認識，得自利瑪竇。方弘靜筆下的教宗德才兼備、不婚娶、世代禪讓、施行王道而非霸道等，這不正是儒家士人心目中「天下為公，選賢與能，講信修睦」的大同之世？而「天下為公」的核心，即「天子之位，傳賢而不傳子也」。²⁶ 在方弘靜看來，如果利瑪竇所言為真，這甚至超越了儒家士人所神往的三皇五帝時期，因此他對利瑪竇之言的真實性多少有些疑慮，認為其難以稽考。

相較方弘靜的闕疑態度，萬曆二十年（1592）進士、明末天主教三柱石之一的楊廷筠（1562-1627）則徑稱教宗「代代傳賢，有官天下之風」。²⁷ 所謂「官天下」，乃相對於「家天下」而言，劉向（公元前 77- 前 6）《說苑》載：「天下官，則禪賢是也；天下家，則世繼是也。故五帝以天下為官，三王以天下為家。」²⁸ 楊廷筠作為教徒，雖對教宗制更為熟悉，但由於他與方弘靜有著同樣的儒家思想底色，因此兩人聽聞教宗制時，均有三皇五帝之治復現於世之感。²⁹

而葛寅亮（1570-1646）比方弘靜、楊廷筠又進了一步，他援西學入經學，將教宗制作為他山之石以印證儒家經典。葛寅亮，字水鑒，號屹瞻，浙江錢塘（今杭州）人。萬曆二十九年（1601）進士，歷任南京禮部祠祭司郎中、湖廣提學副使、南京尚寶司卿等。其著述遍及儒釋道三教，著有《四書湖南講》、《金陵梵刹志》、《金陵玄觀志》等。正如其門人鄭尙友所總結的：葛寅亮「讀書自三代而下，語錄子史而外，兼及梵典，靡弗

26 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷 21〈禮運第九之一〉，頁 582。

27 明·楊廷筠，《代疑篇》，卷下〈答遵其教者罪過得消除條〉，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻》（臺北：學生書局，1965），頁 617-618。

28 漢·劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，1987），卷 14〈至公〉，頁 347。

29 甚至批評教宗制者也以「三代」為參考系，例如釋寂基〈昭奸〉稱：利瑪竇等「漁獵儒言，以三皇之時用化，五帝之時用教，遂誕其妖妄之術為教化皇。蓋以教化神於儒，皇優於帝，舉三皇五帝之功德，盡剽竊之以標名，致令淺識之夫樂其誕也。」參見明·鐘始聲等，《辟邪集》，周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》下（北京：國家圖書館出版社，2013），頁 1998。

披文見志，觀旨識歸，盡匯之以印證孔孟。」³⁰ 這種開放式的解經態度，是他援引教宗制以詮釋《孟子》的思想背景。葛寅亮《四書湖南講》刻於崇禎初年，是他在杭州西湖之南為弟子講解《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》之作。講至《孟子》時，弟子楊初復以戰國時期燕王噲將君位禪讓於宰相子之，卻造成燕國大亂為例，對傳賢的合理性和可操作性提出質疑，葛寅亮於是為學生闡釋性地轉述了他所聽聞的教宗制：

楊初復問：「傳天下畢竟以傳子為正，若傳賢則人多覬覦，如燕子噲之事可鑒，終恐行不去的。」答曰：「如此，則堯舜之聖，其見反出禹下乎？世間總是相習而成，就不覺為異。……予往日於都中見利瑪竇，述其國主皆係傳賢，號為教化王，其人必不娶，無子，而又不必居相位，但有德者授之，迄今不改，永永無爭。其教如不祀祖及殺食之說，雖大背謬，而國主相傳之法則甚善。世人見罅隙中，情量自想不及耳。蓋所傳之賢惟無子，則不萌啟釁之端；不居相位，則不成逼上之漸。法密防嚴，所以行之可久。若再用舜禘堯之法，廟祀傳若父子，則人心必愈相安矣。」³¹

葛寅亮對教宗制的了解出自利瑪竇，這再次旁證了利瑪竇的確熱衷向中國士人宣揚教宗制。他見到利瑪竇的地點是北京，時間約在萬曆二十九年會試前後，這或是受會試主考官馮琦（1558-1603）影響，葛寅亮的進士同年熊明遇（1579-1649）、鄭以偉（1573-1633）、彭端吾、彭惟成、崔涓、瞿汝說（1565-1623）、黃建衷等均與傳教士有交往，他們構成了一個西學知識圈。³² 時隔多年，葛寅亮仍能追憶起與利瑪竇關於教宗制的這段談

30 明·鄭尚友，〈四書湖南講序〉，明·葛寅亮，《四書湖南講》（《續修四庫全書》經部第 163 冊），頁 2a。《四書湖南講》現存九卷本與十一卷本，分別影印收入《四庫全書存目叢書》經部第 162 冊和《續修四庫全書》經部第 163 冊。據書前序跋，九卷本為崇禎四年（1631）序刊本，十一卷本為崇禎五年（1632）序刊本，後者多出葛寅亮〈學庸詁序〉和《大學詁》、《中庸詁》二卷。本文據十一卷本。

31 明·葛寅亮，《四書湖南講》，卷 2〈孟子湖南講〉，頁 408。

32 參見黃一農，《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒（修訂本）》（新竹：國立清華大學出版社，2007），頁 99-101；陳拓，〈晚明內閣閣臣鄭以偉與西學〉，《安徽史學》2020.6(2020.11): 13-20。

話，足見他對教宗制印象極深。葛寅亮的門生中多有親西學者：例如天主教徒張星曜（1633-1715 以後）之父張傳岩，「少聽講於漪園楊先生所。既而從屺瞻葛先生游，葛先生遂聘為西席，居葛所三十餘年」。³³ 楊漪園即楊廷筠，張傳岩（殷甫）的名字多次出現於《四書湖南講》中，為聽講者之一；曾領洗入教的崇禎元年（1628）進士金聲（1598-1645）也出自葛寅亮門下；³⁴ 清初理學名臣魏裔介（1616-1686）在給湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）所上壽文中，則將葛寅亮引為傳教士的同道：「古聖賢凜凜於事天之學者如此，而後之儒者乃以隔膜之見，妄為注釋，如所謂天為理也，含糊不明。儒者如葛屺瞻諸人，固已辨其非。」³⁵ 雖然正如魏裔介所言，葛寅亮在《四書湖南講》中非常強調儒家的上帝觀，但他明確排斥天主教。³⁶ 不過，排斥天主教並不妨礙他無保留地欣賞教宗制。

- 33 清·張星曜，〈家學源流〉，張星曜編，吳青、尚清和、張中鵬整理，《歷代通鑿紀事本末補後編》（濟南：齊魯書社，2016），頁 5。又順治五年（1648）舉人楊許玉稱：外祖父「履素徐公……居嘗與葛屺瞻、楊淇園、李我存諸前輩講論經史，闡究天學微言。」參見清·楊許玉，〈皇清敕封太孺人顯妣徐太宜人行實〉，收入（比）鐘鳴旦、（荷）杜鼎克、（法）蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 12 冊，頁 560-561。
- 34 陳垣〈休寧金聲傳〉稱：「萬曆四十五年（西一六一七），錢塘葛寅亮督楚學，嘉魚人久不第，寅亮拔聲卷首諸生」，「四十七年（西一六一九），游武林，從寅亮問業，讀書西湖上。」陳垣，《陳垣全集》第 2 冊（合肥：安徽大學出版社，2009），頁 397。金聲洗名 Agostinho，其入教主要受徐光啟（1562-1633）影響。參見董少新，〈再論西文文獻與中國史研究〉，《香港大學中文學報》1.1(2023.2): 47-48。
- 35 清·闕名，《贈言》，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）、黃一農、祝平等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第 2 冊（臺北：輔仁大學神學院，1996），頁 965。
- 36 例如〈中庸湖南講〉載：「袁蔚先問：『天是上帝，則今世奉天主之說，似當信從矣。』答曰：『尊事上帝，原屢見于六經，何待彼來闡發？且上帝最重忠孝及好生，彼謂祖宗不必祀，禽獸應殺食，敢于誣罔，是豈能知天道者？』」參見明·葛寅亮，〈中庸湖南講〉，《四書湖南講》，頁 76。明末清初儒學中存在一股敬天學風，研究參見王汎森，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004），頁 51-88；吳震，《明末清初勸善運動思想研究（修訂版）》（上海：上海人民出版社，2016），頁 368-413；呂妙芬，〈以天為本的經世之學——安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》37.3(2019.9): 89-130；尚清和，〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉，《北京行政學院學報》5(2020.9): 118-128。僅尚文對葛寅亮略有提及。

戰國時期燕王噲(?-前 314)禪讓而亂國，在後世常被引為傳賢不如傳子的顯例，燕王噲則被指為愚不可及和貪圖虛名者。例如南宋鮑彪《戰國策注》稱：「王噲，七國之愚主也，惑蘇代之淺說，貪堯之名，惡禹之實，自令身死國破，蓋無足算！」³⁷但在葛寅亮看來，若傳賢不如傳子，那麼堯舜的見識豈不低於傳子的大禹？禪讓傳賢本是極好的制度，其之所以引發紛爭，是因為制度不夠嚴密。教宗制作為他山之石：首先，事實層面，教宗制在歐洲的「成功實踐」，印證了傳賢具備可操作性，能夠做到人心相安。其次，制度層面，教宗制是前任教宗去世後才推舉繼任者。由於前任教宗「不娶」，所以他沒有子嗣與繼任教宗爭奪權力；又由於繼任教宗「不居相位」，所以他不會威脅到前任教宗的權力，不存在中國式的相權僭越君權的問題。揆諸中國經史，如果有子嗣，則堯去世後，舜服滿三年之喪，尚需「避堯之子於南河之南」；³⁸如果居相位，即使賢如周公，仍頻遭召公、太公、管叔、蔡叔等非議。³⁹這些都是葛寅亮等所熟悉的典故，相較之下，教宗制為中國提供了一套「法密防嚴」的傳賢制度。葛寅亮認為在借鑑歐洲教宗制的基礎上，如果再結合中國本土的「舜禘堯之法」，即後任為前任立廟奉祀，如同父子一般，則可避免中國人對死後無人祭祀的擔憂，人心將更加相安。葛寅亮關於教宗制的論述雖然簡短，但他在晚明已嘗試探索一條中西政治思想的會通之路，西學成為經學自我更新的外部契機。

此外，福建士人何喬遠（1558-1632）、黃景昉（1596-1662）也曾對教宗制流露出讚賞之情，與方弘靜、葛寅亮混淆國王與教宗不同，他們對二

37 諸祖耿，《戰國策集注匯考（增補本）》下冊（南京：鳳凰出版社，2008），卷 29〈燕一〉，頁 1547。

38 《孟子》載：「舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰：『天也。』夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。」參見清·焦循著，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷 19〈萬章章句上〉，頁 644。

39 例如《史記》載：「成王既幼，周公攝政，當國踐祚，召公疑之，作《君奭》。」參見漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1959），卷 34〈燕召公世家〉，頁 1549。

者進行了更明確地區分。天啟四年（1624），艾儒略受葉向高（1559-1627）之邀進入福建，因此何喬遠、黃景昉得以結識艾儒略。他們對艾儒略所描述的教宗制，印象最深者均為：

其國主相傳久非一世，而又有教化主道在國主上，專壹以善誘人。國主為君，教化主為師。國主傳子，教化主傳賢。（何喬遠）⁴⁰

歐邏巴人國主之外，蓋有教化主焉，其職專以善誘人。國主傳子，教化主傳賢。國主為君，教化主為師。（黃景昉）⁴¹

雖然如上節所述，艾儒略對教宗制的譯介包含不同層面，但何喬遠、黃景昉的關注點均在君師分途、道高於君和傳賢不傳子，對教宗的宗教職權等則選擇性忽略。黃景昉進一步指出：「若然，則二柄之難於兼合，即泰西氏亦慮之矣。」⁴² 他主張世俗權力與文化（宗教）權力二分，反對君權兼併師權，認為這是中西政治思想的共同點之一。

四、「合孔、墨、老、釋、桓、文為一人」：周應賓與張岱的多元詮釋

教宗制不僅可以支援儒學，它還觸發了晚明士人對墨家、佛道、王霸等傳統思想資源的關聯思考，因此其所激活的是一整套知識、思想與信仰系統。例如何喬遠即以莊子未能聽聞教宗制為憾，他稱教宗制：「美矣哉！此華胥、大廷之世也。曩吾中國有莊周者，至談誕矣，若聞此世此

40 明·何喬遠，〈西學凡序〉，（義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《重刻西學凡》（明閩中欽一堂刻本，東京：內閣文庫藏），頁 3a-3b。該序作於天啟六年（1626）。何喬遠，福建晉江人，萬曆十四年（1586）進士，著有《名山藏》、《閩書》等。

41 明·黃景昉，〈三山論學紀序〉，（義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《三山論學紀》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》下冊（北京：國家圖書館出版社，2013），頁 1621。黃景昉，福建晉江人，天啟五年（1625）進士，官至文淵閣大學士，著有《館閣舊事》、《國史唯疑》、《宦夢錄》等。

42 明·黃景昉，〈三山論學紀序〉，收入（義）艾儒略著，《三山論學紀》，頁 1621。

景，當能益闡而大之，以見其奇。惜乎莊周不得而見，而幸見於余也。」⁴³而最值得注意的是，官至禮部尚書的周應賓（1554-1626）及著名文學家、史學家張岱（1597-1680）竟推崇教宗「合孔、墨、老、釋、桓、文為一人」，集諸家精華於一身。在晚明教外士人中，周應賓與張岱可謂對教宗制花費筆墨最多、評價最高者。我們首先簡要梳理二人與傳教士的關係，然後將其論教宗制的文字進行對比分析。

周應賓，字嘉甫，號寅所，謚文穆，浙江鄞縣（今寧波）人。萬曆十一年（1583）進士，歷任翰林院編修、詹事府詹事、禮部右侍郎、吏部右侍郎等，泰昌元年（1620）調南京禮部尚書，天啟二年（1622）升禮部尚書，次年加太子太保致仕。⁴⁴其《識小編·內篇》成於天啟二年任南京禮部尚書期間，書中卷七〈異端類〉有篇幅較長的〈利瑪竇〉一則。⁴⁵周應賓與利瑪竇有直接交往，時間當在萬曆二十八年（1600）十二月利瑪竇定居北京後，雙方曾圍繞地圖說展開辯論。⁴⁶該則末尾論及萬曆四十四年（1616）南京教案，可見周應賓對傳教士的活動保持著持續關注。這既源於其個人興趣，又係職權所在，因為禮部負責管理傳教士在內的外國貢使。他雖將利瑪竇置於〈異端類〉，但全文基本以肯定為主。

張岱，字宗子、石公，號陶庵，浙江山陰（今紹興）人。《石匱書》是張岱的紀傳體明史著作，始撰於崇禎元年，定稿於順治十一年（1654），

43 明·何喬遠，〈西學凡序〉，收入（義）艾儒略著，《重刻西學凡》，頁 3a-3b。

44 明·顧秉謙等奉勅修，中央研究院歷史語言研究所校勘，《明熹宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962），卷 68「天啟六年二月庚寅」，頁 3253。

45 明·周應賓，《識小編·內篇》（明天啟二年〔1622〕序刊本，廣州：中山大學圖書館藏），卷 7〈異端類·利瑪竇〉，頁 4a-8a。

46 周應賓稱：利瑪竇「嘗為《山海輿地全圖》，荒大比鄒衍。言大地浮于天中，天之極西即通地底而東，極北即通地底而南，人四面居其中。吾詰之：『地底人不在水中乎？不下墜乎？』彼云：『地底人以下為上，上為下，水附於地，不麗於天，水特居天中心耳，大抵皆氣攝也。』抑較人居水，理或有之，顧吾未敢信。」參見明·周應賓，《識小編·內篇》，卷 7〈異端類·利瑪竇〉，頁 7a-7b。利瑪竇與周應賓的交集主要在北京，又因《山海輿地全圖》是利瑪竇世界地圖早期的名字，萬曆三十年（1602）秋它被修訂為《坤輿萬國全圖》，故兩人關於《山海輿地全圖》的談話疑發生於 1601-1602 年間。

所記歷史自明開國至天啟朝。在明末清初時期眾多官私明史著作中，僅《石匱書》為利瑪竇設有專門的列傳。張岱家族與利瑪竇淵源頗深：張岱的祖父、萬曆二十三年（1595）進士張汝霖（1561?-1625）曾閱讀利瑪竇《畸人十篇》而覺得「深有味」，他尤其喜歡書中談論生死問題者，認為其「剖耳根所未曾，扶華天所未有」，「可以破世，亦可以修世。」他於是摘錄《畸人十篇》為《西士超言》，撰寫引言並刊刻流通。⁴⁷張岱對《西士超言》非常熟悉，其〈利瑪竇列傳〉後的史論稱：「若夫《西士超言》一書，敷詞陳理，無異儒者。」⁴⁸張岱對西洋曆法也十分推崇，其《石匱書》〈曆法志總論〉評論道：「利瑪竇以西學流入中國，所傳西洋曆法迥異尋常，其時推測占候，頗亦有驗，而欽天監靈臺保章諸官以為外夷而輕視之，遂與之鑿柄不入。故終利瑪竇之身，而不得究其用，則是西學雖精，而法以人廢也。」⁴⁹他不僅主張接納、利用歐洲先進科技，而且對天主教持一種相對平和的態度，認為「有褒之為天學，有訾之為異端，褒之、訾之，其失均也。」⁵⁰

利瑪竇逝世時，張岱不足十四歲，雙方缺乏直接交往的機會。《石匱書》〈利瑪竇列傳〉除史論為自撰外，其餘內容主要抄錄、改訂自周應賓《識小編·內篇》。故《石匱書》雖成於清初，但〈利瑪竇列傳〉應納入晚明思想場中討論。以教宗制部分為例，其源流關係參見表二，兩者文字差異較大處表中加下劃線以示區別：

47 明·張汝霖，〈西士超言小引〉，明·楊廷筠編，《絕徼同文紀》，卷1，收入（比）鐘鳴旦、（荷）杜鼎克、（法）蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第6冊，頁281-282。《西士超言》似已佚。

48 明·張岱，《石匱書》（《續修四庫全書》史部第320冊），卷204〈利瑪竇列傳〉，頁207。

49 同上註，卷34〈曆法志總論〉，頁589。

50 同上註，卷204〈利瑪竇列傳〉，頁207。

表二 《識小編·內篇》與《石匱書》關於教宗制的内容對照表⁵¹

周應賓《識小編·內篇》	張岱《石匱書》
<p>自言其國廣大，不異中國，有七十餘國……此七十餘國者，各有主而尚未尊，尊惟教化主，其令能廢置諸國主而俛聽焉。教化主起於齊民……其俗凡讀書學道者不娶，中制科為榮耳，不必官，從此而往為耆舊。耆舊約有二三千人，而推其中之齒德最高者為教化主，共輔之。故教化主甚尊，威福、予奪、生殺脫于口，行于七十餘國中，以至長治而不亂焉。俗三十始娶，無二妻，雖國王亦爾，無子則傳姪……國王出，則人簇而觀，慰勞之，不辟人。<u>語云：「人不婚宦，情欲失半。」夫以七十餘國而常睦，豈天性獨樸茂哉？亦教化主之力！教化主雖宦不婚，無內累，則私營寡而徵求少，又夾持以多賢，起于齊民，終於齊民，不公平何之？故長為人所宗。此合孔、墨、老、釋、桓、文為一人，而勢足行其德者也。且婚配少，生齒不繁，於是少私寡欲而贍裕。雖國王，束于制，無二色，復何淫辟、昏蕩之憂？吾聞其言而慕之，甚於建德之國云。</u></p>	<p>自言其國廣大，不異中國，有七十餘國……此七十餘國，各有主而不自尊，尊惟教化主，其令能廢置諸國主而俛聽焉。教化主者，起於齊民……其俗凡讀書學道者不娶，中制科為榮耳。中制科亦不必就官，從此而往為耆舊。耆舊約有二三千人，而推其中之齒德最高者為教化主，共輔之。故教化主甚尊，威福、予奪、生殺脫於口，行於七十餘國中，以至長治而不亂焉。俗三十始娶，無二妻，雖國主亦爾，無子則傳侄……國主出，則人簇而觀，慰勞之，不辟人。<u>國主亦籍（藉）教化主以彈壓其國。教化主雖宦不婚，無內累，則私營寡而徵求少，又夾持以多賢，起於齊民，終於齊民，不公平何之？故長為人所宗。此合孔、墨、老、釋、桓、文為一人，而勢足行其德者也。且婚配少，生齒不繁，於是少私寡欲而贍裕。雖國主亦束於制，無二色，復何淫辟、昏蕩之有哉！</u></p>

由於張岱對利瑪竇與西學自有定見，因此不能將〈利瑪竇列傳〉簡

51 明·周應賓，《識小編·內篇》，卷7〈異端類·利瑪竇〉，頁4b-6b；明·張岱，《石匱書》，卷204〈利瑪竇列傳〉，頁205-207。

單視為抄掇之作。周應賓與張岱眼中的教宗制同多於異，從同處看：首先，他們均極為強調教化主（教宗）和國王／國主的民主性、平等性，這是中國傳統政治最欠缺者。教宗乃傳賢而非傳子，「起於齊民，終於齊民」，始終保持著平民特質。他由眾多「耆舊」推舉而成，並由這些「耆舊」共同輔佐。而這些「耆舊」均是讀書學道之人，與中國科舉類似，他們以考取歐洲的「制科」為榮，但不必當官，因此能保持政治獨立性。教宗擔負著教化各國的重任，地位高於國王，他能廢立各國國王，並掌握著各國生殺予奪的終極裁量權。不僅教宗保持著平民特質，歐洲國王與臣民的關係也較為平等，國王出行的時候，臣民可以沿途簇擁、旁觀，而非將他們趕走，同時國王還撫慰他們，使其心中安適。相較之下，明代不僅皇帝，即使官員出行，沿途百姓均需要迴避，這於周應賓和張岱而言是日常生活體驗。關於中國的官員出行，利瑪竇曾有一段生動的描述，可引為旁證：

他們要帶上打人的藤杖、鎖人的鐵鍊，差役們拖著鐵鍊在隊伍前開路，過往行人都要為官員讓路。出行隊伍中一些人聲嘶力竭地高聲喊叫，如虎嘯獅吼一般。聽到喊聲後，無論是街道，還是熙攘的廣場都即刻空無一人，路人都跑入離自己最近的敞開的大門中，或在門廊中躲藏起來。人們紛紛關門閉戶，放下窗簾，四周一片寂靜，以至於無人敢出大氣，甚至就連看到官員的臉都要被治罪並受到懲罰。⁵²

利瑪竇將中國官員與百姓間森嚴的等級描繪得活靈活現，國人習之而不察，作為「他者」的傳教士反而更加敏銳。雖然難免有一些添油加醋的成分，但大致符合歷史實況，在中西對照下，這種不平等性得以突顯。利瑪竇一方面由於經常和中國衙門打交道，對作威作福的官吏們頗有微詞，另一方面也是為誇耀西方文明，因此他或屢向中國士人申言歐洲教宗與國王的平等性。在利瑪竇宣講的眾多內容中，周應賓和張岱著重選擇將此點記入書中，顯然是心有戚戚焉，乃至他們不禁感慨，如此好的制度，「不公平何之」？

52 （義）利瑪竇，文錚譯，（美）梅歐金校，〈致澳門蔣·巴蒂斯塔·羅曼（Juan Bautista Román）（1584年9月13日，肇慶）〉，《利瑪竇書信集》，頁38。

其次，周應賓、張岱均強調教宗與耆舊的獨身性，而國王與臣民則實行一夫一妻制，不納妾。教宗雖然位高權重，但由於是獨身，沒有妻兒的束縛，因此棄公營私、搜刮財富等行徑相對較少，更能做到公平公正；各國國王均一夫一妻，不像中國皇帝後宮三千，因此不會出現中國式的「淫辟、昏蕩」之君。女色是儒家政治批評的焦點之一，但由於廣嗣的焦慮，幾乎不會有人主張皇帝僅一夫一妻，不納嬪妃，甚至獨身。對周應賓、張岱而言，歐洲的制度無疑大膽而新穎，能有效化解政治實踐中的理慾與公私之爭。⁵³

最後，周應賓與張岱還強調教宗的道德崇高性。教宗是耆舊中「齒德最高者」。所謂「齒德」，兩人在這裡似聯想到《孟子》：「天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。」⁵⁴ 在朝堂上，沒什麼比得上爵位；在鄉黨中，沒什麼比得上年齡；至於匡扶世道、長養百姓，則沒什麼比得上道德。爵位從屬於政治，而年齡與道德外在於政治，其中道德又是儒家最看重者。因此，周應賓和張岱將教宗制歸納為「合孔、墨、老、釋、桓、文為一人，而勢足行其德者也」，「德」是落腳點。

周應賓和張岱筆下教宗制的差異，則集中於兩處評論：一是周應賓徵引《列子》〈楊朱〉「人不婚宦，情欲失半」的古語，認為歐洲雖有七十多個國家卻能和睦相處，並非唯獨他們天性質樸敦厚，而是出自教宗之力。這段話被張岱刪改為「國主亦籍（藉）教化主以彈壓其國」，將感性的讚美替換為客觀的陳述。

二是周應賓將推行教宗制的歐洲與莊子構想的「建德之國」並舉，聲稱自己更欽慕前者，這段文字被張岱刪去。關於「建德之國」的記述，見於《莊子》〈山木〉：「南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可樂，其死可葬。」⁵⁵ 它是一個無為而治的

53 參見（日）溝口雄三著，鄭靜譯，《中國的公與私·公私》（北京：三聯書店，2011）。

54 清·焦循著，沈文倬點校，《孟子正義》，卷 8〈公孫丑章句下〉，頁 260。

55 清·郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），卷 7 上〈山木第二十〉，頁 671-672。

理想之國。對周應賓而言，莊子「建德之國」是遙遠的烏托邦，而歐洲教宗制則是可效仿的、現實的存在，因此對他更具吸引力。

《識小編·內篇》與《石匱書》間圍繞教宗制的文字差異，與二書體裁有關：前者為筆記，後者為史書。受限於當時史書的寫作範式，《石匱書》去掉了對《列子》、《莊子》的徵引及個別帶有濃厚感情色彩的表述，以顯得更加正統、平和。儘管如此，張岱仍保留了《識小編·內篇》裡「合孔、墨、老、釋、桓、文為一人」等極為高度的讚譽文字，因此兩人對教宗制的欣賞態度是一致的。作為他山之石的教宗制，為他們展現了在政治實踐中「合孔、墨、老、釋、桓、文為一人」的可能，這比中國傳統的某家學說更令人神往。值得注意的是，周應賓關於利瑪竇和教宗制的這段記述，還被萬曆二十五年（1597）舉人朱懷吳抄入《昭代紀略》（1626）中。朱懷吳與傳教士沒有交集，無論出於讚許或獵奇，一段文字被同時代多人抄錄，昭顯出它的魅力與滲透力。⁵⁶

五、「亂我國一君之治統」：晚明士人中批評師道與教宗制的聲音

明代中後期，與師道復興相伴，士人中也不乏批評師道、維護君權的聲音。這是部分晚明士人批評教宗制的歷史背景，不得不簡要述之。當時批評師道的學者中，以羅汝芳（1515-1588）、楊起元（1547-1599）師徒及管志道（1536-1608）最具影響力，他們試圖藉助君權重整政治、社會與文化秩序。⁵⁷ 羅汝芳是這股思想的主要發端者，他認為「古先多謂

56 明·朱懷吳，《昭代紀略》（明天啟六年〔1626〕刻本，東京：內閣文庫藏），卷5，頁67a-70b。徐兆昂《四明談助》（1828）也曾抄錄《識小編·內篇》，卷7〈異端類·利瑪竇〉，參見清·徐兆昂著，桂心儀、周冠明等點注，《四明談助》（寧波：寧波出版社，2003），卷27〈南城諸跡（六下）〉，頁926-927。《四明談助》為寧波鄉邦文獻。

57 研究參見陳時龍，〈師道的終結——論羅汝芳對明太祖《六論》的推崇〉，收入中國社會科學院歷史研究所明史研究室編，《明史研究論叢》第10輯（北京：故宮出版社，2012），頁245-253；魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》；劉增光，

善治從真儒而出，若我朝，則是真儒從善治而出」，稱讚明太祖「天縱神聖，德統君師」，提倡效法明太祖。⁵⁸ 在羅汝芳之前，無論是程朱理學，還是陸王心學，普遍主張治統從道統出，而羅汝芳卻突出治統的優先性，甚至公然宣稱某本朝皇帝為君師合一者，這些不尋常的言論透露出晚明君師思想的一些新風向。其弟子楊起元更推崇明太祖「功德不在孔子下」，集三皇五帝以來「君師之大成」，直接接續了孔子後道統之傳。⁵⁹ 而管志道則抨擊陽明後學中以師道自任的王艮（1483-1541）等人，他稱：「上古君師道合，後世乃以道統屬匹夫，駕師道於君道之上。」⁶⁰ 他還作有〈為孔子闡幽十事〉，主張孔子「任文統，不任道統，統必握於有三重之王者」，「居臣道，不居師道，師道必遜於作禮樂之天子」等，將沒有君主之位的孔子排除在道統譜系之外。⁶¹ 羅汝芳、楊起元和管志道君師思想的形成，其原因雖錯綜複雜，但至少有三點共性：一是他們均追求秩序性，對士人思出其位較為反感；二是他們均倡導三教合一，由於儒家道統論排斥佛道，因此他們欲以「無偏無陂」的君道來消解獨尊儒家的師道，並將明太祖〈三教論〉等視為支持其學說的合法性資源。⁶² 正如荒木見悟（1917-

〈尋求權威與秩序的統一——以晚明陽明學之「明太祖情結」為中心的分析〉，《文史哲》2017.1(2017.1): 124-131 等。

- 58 明·羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾，收入方祖猷等編校，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007）頁 234。
- 59 明·朱元璋著，明·楊起元評注，《訓行錄》（明萬曆二十五年〔1597〕序刊本，北京：中國國家圖書館藏），卷中〈孔訥語文〉，頁 3b-4a；明·楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 167 冊，濟南：齊魯書社，1997），卷 7〈管東溟〉，頁 326-327。楊起元還曾刊刻《高皇帝御製文集》，研究參見郭嘉輝，〈法祖講學：明中後期《高皇帝御製文集》刊行及其意義〉，《清華學報》49.2(2019.6): 293-336。
- 60 明·管志道，《問辨牘》（《四庫全書存目叢書》子部第 87 冊），卷之利集〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 770。
- 61 明·管志道，《從先維俗議》（《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊），卷 4，頁 380。
- 62 楊起元評注明太祖〈三教論〉稱：「世人皆愚，恒賴三教以化之。一有智者，必為三教攝受，為將來教主。自三教立，而生人之命脈有所繫矣。然非我高皇聰明之大，安能洞見其然，而處之各得其宜哉！皇極之敷言曰：『無偏無陂，無作好，無作惡。』上下萬億年，求其盡之者，高皇而已。」參見明·朱元璋著，明·楊起元評注，《訓行錄》，卷中，頁 26b-27a。

2017)所言：管志道「所謂三教一致論的根本，是完全仰賴於帝王之權威。」⁶³ 他們與君權結盟，在政治上採取了一種「服從權威並與正統主義相結合的態度」。⁶⁴ 這種尊君思想在晚明的實踐形態，即崇禎帝之乾綱獨斷，崇禎朝居位最久的首輔溫體仁（1573-1638）明確稱：「主上神聖，臣下不宜異同」。⁶⁵

晚明士人於君師問題的內部思想分歧，也不同程度投射至他們對教宗制的認識中。晚明批評教宗制的代表——黃貞、許大受和張廣活，均為親近佛教的儒者乃至居士。三人對教宗制的評論集中於《破邪集》，該書存世本共八卷，由臨濟宗天童派禪僧費隱通容（1593-1661）弟子、居士徐昌治編於崇禎十二年（1639）十二月，收錄了晚明僧俗文人反對天主教的奏疏、公牘、揭帖、論辯、信函等。

福建漳州人、佛教居士黃貞是晚明閩浙兩省反教運動的樞紐人物。崇禎六年（1633），艾儒略進入漳州傳教，黃貞為探其奧秘，前往聽講多日，並與艾儒略展開辯論。因此，他對教宗制有一定了解，在他看來，傳教士之所以源源不斷地來到中國：「乃舉國合謀，欲用夷變夏，而括吾中國君、師兩大權耳。」⁶⁶ 他非常敏銳地注意到教宗制的君、師雙重面向，他從夷夏論的意識形態出發，認為天主教來華是以夷變夏，將威脅中國治統與道統。

浙江德清人許大受（1580-1650）是理學家、嘉靖四十一年（1562）進士許孚遠（1535-1604）之子。他對佛教與天主教均較為熟悉，既曾向晚明高僧雲棲株宏（1535-1615）問學，又在天啟初年一度成為天主教慕道友，與艾儒略討論天主教創造論，天啟三年（1623）他由於母親去世

63 （日）荒木見悟著，陳曉傑譯，《明代思想研究——明代的儒佛交流》（濟南：山東人民出版社，2022），頁159。

64 （日）酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究（增補版）》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁234。

65 明·張岱，《石匱書後集》（《續修四庫全書》史部第320冊），卷1〈烈帝本紀〉，頁412。

66 明·黃貞，〈尊儒亟鏡敘〉，收入明·徐昌治編，夏瑰琦點校，《聖朝破邪集》（香港：建道神學院，1996），卷3，頁156。

等原因轉而反教。⁶⁷ 關於天主教及教宗制，許大受明確主張：「三教決不容四，治統、道統各不容奸。」⁶⁸ 他稱：「夷輩乃曰：彼國之君臣，皆以友道處之。又曰：彼國至今，傳賢而不傳子。審從其說，幸則為楚人之並耕，不幸則為子噲、子之之覆轍。」⁶⁹ 這裡宣揚教宗制的「夷輩」，即代指利瑪竇、艾儒略等傳教士。其所言君臣「以友道處之」、「傳賢而不傳子」，正是大部分儒家士人心中的理想政治。在君臣關係方面，明代雖然君權已極度強化，皇帝常通過廷杖等摧辱士人，但君臣相交、師道尊嚴仍是很多儒家士人努力捍衛者。例如嘉靖五年（1526）進士袁袞（1502-1547）即主張皇帝應「降交」大臣，他指出「唐之貞觀、開元，宋之慶曆，莫不親賢禮下，大臣有賜坐之儀、造膝之請，諫官有入閣議事、對仗讀彈文之典，君臣之交藹如也」，批評嘉靖朝君臣懸隔。⁷⁰ 至於傳賢與傳子，前文已有詳論。但在許大受看來，君臣「以友道處之」、「傳賢而不傳子」等，均不可依從。為此他舉了兩個反例：所謂「楚人之並耕」指戰國時期農家許行主張的「賢者與民並耕而食，饗飧而治」，⁷¹ 人君也需親自耕種與做飯，倡導絕對平均主義，君主毫無威權；「子噲、子之之覆轍」則是第二節中葛寅亮曾予以駁斥的論點。許大受對比儒、佛、耶的君師觀稱：「吾儒之教，君尊如天」，佛教「但闡心光，弗干治統」，天主教則大不然，「不稱臣而稱友，且欲一切國王之皆從邪說，盡去其後宮妃嬪，而等於編氓。」⁷² 像許大受這類士人在傳統社會並非少數，君尊臣卑、世襲君主對他們而言天經地義。

67 關於許大受的生平與思想歷程，參見 Adrian Dudink, "Christianity in Late Ming China: Five Studies" (PhD diss., University of Leiden, 1995), 227-71; 明·許大受著，(法)梅謙立 (Thierry Meynard)、楊虹帆校注，賴嶽山核校，《《聖朝佐關》校注》(高雄：佛光文化公司，2018)，頁 1-77、166-223。

68 明·許大受，〈聖朝佐關自敘〉，《《聖朝佐關》校注》，頁 83。

69 明·許大受，《聖朝佐關》五〈關反倫〉，《《聖朝佐關》校注》，頁 112。

70 明·袁袞，《世緯》，卷上〈降交〉，收入何朝暉點校，《世緯·明夷待訪錄》(南京：鳳凰出版社，2017)，頁 5-7。

71 清·焦循著，沈文倬點校，《孟子正義》，卷 11〈滕文公章句上〉，頁 367。

72 明·許大受，《聖朝佐關》七〈關竊佛訶佛種種罪過〉、八〈關夷所謂善之實非善〉，《《聖朝佐關》校注》，頁 146、143、147。

相較黃貞和許大受的文人身分，張廣活（夢宅）則屬於武職，他是浙江杭州人，官居百戶。他涉佛程度較深，曾輯有《釋門真孝錄》五卷，卷端自署「雲棲優婆塞戒弟子張廣活輯」，因此是雲棲株宏的在家修行弟子。⁷³ 他評論教宗制道：

據彼云：「國中君主有二：一稱治世皇帝，一稱教化皇帝。治世者攝一國之政，教化者統萬國之權。治世則相繼傳位於子孫，而所治之國，屬教化君統，有輸納貢獻之款。教化者傳位，則舉國中之習天教之賢者而遜焉。」是一天而二日，一國而二主也。無論堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之政教紀綱，一旦變易其經嘗，即如我皇上可亦為其所統御，而輸貢獻耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼國二主之夷風，亂我國一君之治統！⁷⁴

張廣活轉述的傳教士關於歐洲「治世皇帝」與「教化皇帝」的論述，明顯經過了文字加工，其雖與利瑪竇、艾儒略等所宣講的內容大致吻合，但重心在於強調二權間的對立。在張廣活看來，教宗制是一國而有二主的「夷風」，將破壞中國「一君之治統」，使中國皇帝向歐洲「教化皇帝」稱臣納貢。他試圖將宣揚教宗制者打入亂臣賊子之列，藉助君權壓制異端，以達到驅逐傳教士並消滅天主教的目的。此與杭州積翠寺僧唯一普潤（?-1647）所提出的反天主教口號——「道統、治統咸明，君恩、佛恩齊報」相契。⁷⁵

總體而言，黃貞、許大受和張廣活雖敏銳注意到中西文化與政治間的衝突性，卻忽視了兩者在政治思想上的共通性。他們批評教宗制的原因複雜多樣，不僅涉及君師問題，還涉及華夷問題等，例如認為天主教威脅中國文化，外來宗教與世俗權力威脅明朝統治，但尊君的君師觀無疑是他

73 株宏與張廣活的通信，參見明·株宏，〈答張百戶廣活〉，《雲棲大師遺稿》，《雲棲法彙》（清光緒二十五年〔1900〕金陵刻經處刻本），卷2，頁32b。

74 明·張廣活，〈闢邪摘要略議〉，收入明·徐昌治編，夏瑰琦點校，《聖朝破邪集》，卷5，頁276。

75 明·釋普潤，〈誅左集緣起〉，收入明·徐昌治編，夏瑰琦點校，《聖朝破邪集》，卷8，頁391。

們批評教宗制的動因之一。面對晚明的困局，士人們紛紛提出了各自的救時辦法，葛寅亮、周應賓、張岱等主張復興師道、限制君權，並將教宗制視為師道的友軍。與之相反，部分士人則認為欲化解內外危機，不僅不應限制君權，恰應強化君權。他們主張君師合一，將師道與教宗制視為割裂治道、威脅君權的離心力量。管志道等欲藉君權抗衡師道，張廣湑等欲藉君權排斥天主教，因此他們選擇與執政者結盟，吹鼓君權至上。從中已可初窺清代君師合一的思想苗頭：一方面，皇帝想從士人手中收走「道統」；另一方面，部分士人主動將「道統」上交皇帝。士人間的思想分歧是內因，統治者的政治高壓是外因，在內外合作下，君師合一最終成為康雍乾時期的統治思想，並形成「人王而兼教主」⁷⁶的政治格局。反映在對教宗制的評價上，清前中期已難聽到士人讚揚教宗制的聲音，教宗制一度從士人的話語場中消失。本文雖以晚明為重心，但有必要對教宗制在清代的餘響略加陳說。

六、「人王而兼教主」：教宗制在清代的餘響

清初理學名臣李光地（1642-1718）曾概述古今治統與道統的分合關係道：

道統之與治統，古者出於一，後世出於二。孟子序堯、舜以來至於文王，率五百年而統一續，此道與治之出於一者也。自孔子後五百年而至建武，建武五百年而至貞觀，貞觀五百年而至南渡。夫東漢風俗，一變至道。貞觀治效，幾於成、康。然律以純王，不能無愧。孔子之生東遷，朱子之在南渡，天蓋付以斯道而時不逢。此道與治之出於二者也。自朱子而來至我皇上（按：指康熙帝），又五百歲，應王者之期，躬聖賢之學。天其殆將復啓堯、舜之運，而道與治之統復合乎？⁷⁷

76 梁啟超著，夏曉虹、陸胤校，《中國近三百年學術史（新校本）》（北京：商務印書館，2017），頁 24。

77 清·李光地著，陳祖武點校，《榕村全集》（《榕村全書》第 8 冊，福州：福建人民出版社，2013），卷 10〈進讀書筆錄及論說序記雜文序〉，頁 256-257。

李光地恭維康熙帝上接堯、舜治道合一的統緒，這大致延續了晚明管志道、楊起元等的思路，但他將開國皇帝明太祖換為今聖康熙帝，比管、楊又進了一步。而同是追求三代之治，葛寅亮等強調傳賢，李光地則強調治道合一。作為正統來源的「三代」，存在不同的解讀方式，既可限制君權，又可強化君權。康熙帝本人也以政治與文化的雙重權威自居，其〈御製日講四書解義序〉稱：「朕惟天生聖賢，作君作師。萬世道統之傳，即萬世治統之所繫也。」⁷⁸ 在皇帝與士人的合謀下，在文治武功與文字獄的加持下，君與師、治統與道統在康熙朝逐漸合一。⁷⁹

歐洲傳教士的觀察為此提供了旁證。例如駐京耶穌會士紀理安（Kilian Stumpf, 1655-1720）在康熙四十五年（1706）致教宗特使鐸羅（Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1668-1710）的信中稱：「康熙本人既是中國的皇帝，又是中國文人的首領。」⁸⁰ 因此，康熙時期的禮儀之爭與晚明時期相比，一個顯著變化即中方的最高代表由士人變為皇帝，而在晚明禮儀之爭中，皇帝基本是缺位的。康熙帝本人多次直接出面與傳教士、教宗特使及教宗等辯論道理，康熙帝甚至對繼鐸羅之後來華的教宗特使嘉樂（Carlo Ambrogio Mezzabarba, 1685-1741）稱：「爾既要辨論，必與爾辨論到底……朕必將朕前後旨意並爾辨論之言，照先樣刷印紅票，付鄂羅斯並廣東船上，俱帶往西洋去，傳示西洋各國，自有公論。」⁸¹ 這既源於康熙帝對西學的興趣，又與其作君作師的自我定位有關。他兼習儒學、佛學、西學等，西學是其樹立文化權威的重要資本之一。例如康熙帝

78 清·喇沙里、陳廷敬等編，《日講四書解義》（《景印文淵閣四庫全書》經部第208冊，臺北：臺灣商務印書館，1986），頁1。

79 關於清初治統和道統的合一，參見黃進興，〈清初政治意識形態之探究：政治化的道統觀〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（北京：中華書局，2010），頁75-105；楊念群，《何處是「江南」？——清朝正統觀的確立和士林精神世界的變異（增訂版）》（北京：三聯書店，2017）。

80 南開大學外國語學院法語系譯，《法國外交部檔案館藏中法關係史檔案彙編：巴黎分館，卷一》（天津：南開大學出版社，2019），頁40。

81 〈康熙硃筆刪改嘉樂來朝日記〉，收入陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，頁71-72。

曾親自「教」數學家梅文鼎（1633-1721）、陳厚耀（1660-1722）等西洋算法，康熙四十七年（1708）他召見陳厚耀，據陳厚耀記載：

傳旨問：「你知得梅文鼎否？」臣對云：「知得他。」又問：「曾與他會談否？」臣對云：「臣曾到他家請教過，他現在宣城縣。」又問：「你的學問比他如何？」臣對云：「他學問很好，臣卻不及。」少刻，又傳旨云：「朕定位一見便知，不用歌訣，梅文鼎算法也只曉得一半，朕教他許多妙法，他曾對你說麼？」……出御書筆算一紙，硃筆橫書。問：「朕此法，汝知道否？」臣視之有似西法，對云：「皇上此法最妙，極為簡便，臣法係臆撰，不可用。」少刻，又傳旨云：「朕的算法近來也忘記許多，你勿怕，你是進士，朕將教你算法……。」⁸²

康熙帝從傳教士處習得西方科學知識，轉而以此向漢族士人誇耀，突顯自己博學多能，既可「作君」，又可「作師」。⁸³ 至康熙朝，西學東漸已由晚明時期的士人主導變為帝王主導，帝王不僅試圖直接掌控傳教士，而且試圖直接掌控傳教士所譯介的知識。雖然掌控與反掌控之間矛盾叢生，但漢族士人和傳教士的直接交往較晚明已顯著減少。西學東漸的盛衰，遂繫於帝王之好惡。師道的退縮不僅體現於相對邊緣的西學，儒家的帝師夢也化為泡影，在康熙朝的經筵會講中，皇帝與講官的角色漸發生一定程度的顛倒，「經筵講官不但失去了對儒家經典的權威解釋權，而且還極易不知不覺地變成了帝王意識和思想的修正補充者，而不是思想的灌輸者。」⁸⁴

82 清·陳厚耀，〈召對紀言〉，收入清·陳安策纂修，《陳氏家乘》（《泰州文獻》第3輯第21冊，南京：鳳凰出版社，2014），卷10，頁173-174。研究參見韓琦，〈陳厚耀〈召對紀言〉釋證〉，收入湯一介等著，《文史新瀾：浙江古籍出版社建社二十周年紀念論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2003），頁458-475。

83 關於康熙帝利用西學樹立權威，參見 Catherine Jami, *The Emperor's New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority During the Kangxi Reign (1662-1722)* (New York: Oxford University Press, 2012); 韓琦，《通天之學：耶穌會士和天文學在中國的傳播》（北京：三聯書店，2018）。

84 楊念群，《何處是「江南」？——清朝正統觀的確立和士林精神世界的變異（增訂版）》，頁103。

士人一旦喪失知識與思想的話語權，便失去了以德抗位、批評君權的立足點，易淪為替權力背書的工具。

雍正、乾隆二帝雖然對西學的興趣不如康熙帝，⁸⁵ 但他們繼承了康熙帝君師合一的統治策略。正如康熙帝親自介入禮儀之爭，雍正帝曾御製《揀魔辨異錄》，充當禪宗派系之爭的仲裁者；又御製《大義覺迷錄》，以帝王之尊與生員曾靜（1679-1736）進行辯論。梁啟超（1873-1929）稱：「以一位帝王而親著幾十萬字書和一位僧侶、一位儒生打筆墨官司，在中外歷史上真算得絕無僅有……他著成《揀魔辨異錄》以後，跟著把弘忍的著述盡行焚毀，把弘忍的門徒勒令還俗或改宗。他著成《大義覺迷錄》以後，跟著把呂留良發棺戮屍，全家殺盡，著作也都毀板。像這樣子，那裡算得討論學問，簡直是歐洲中世教皇的牌子。在這種主權者之下，學者的思想自由，是剝奪淨盡了。」⁸⁶ 而乾隆帝則通過編纂《四庫全書》等定學術之是非。因此，類似歐洲教宗的角色，在中國並未如葛寅亮等所設想的由士人公推的禪讓制的賢君承擔，而是統一於世襲制的皇帝，皇帝成為集政治、文化與宗教於一身的「權力怪獸」。

康雍乾時期，在這種「以人王而兼教主」的形勢下，士人對教宗制的討論與褒美已然不再。⁸⁷ 四庫提要曾代表官方對天主教頒下判詞：「欲人舍其父母而以天主為至親，後其君長而以傳天主之教者執國命，悖亂綱常，莫斯為甚。」⁸⁸ 而教宗制即「後其君長」的典型。傳教士從「素王功

85 正如耶穌會士劉松齡（Ferdinand Augustin Hallerstein, 1703-1774）在 1741 年 10 月 10 日的信中所言：「據我看來，中國人對西方科學的喜愛程度正在逐步下降。他們的高級官員也以皇帝馬首是瞻，皇帝除了繪畫藝術以外幾乎對什麼都毫無興趣。」參見（斯）米加（Mitja Saje）主編，朱曉珂、褚龍飛譯，呂凌峰審校，《斯洛維尼亞在中國的文化使者——劉松齡》（鄭州：大象出版社，2014），頁 196。

86 梁啟超著，夏曉虹、陸胤校，《中國近三百年學術史（新校本）》，頁 24-25。

87 清前中期值得注意的新現象是，一些中國基層教徒、傳道員等開始有組織地向教廷上書，直接表達訴求。參見（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著，陳妍蓉譯，《禮儀之爭中的中國聲音》（上海：上海人民出版社，2021）。

88 清·永瑢等撰，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965），卷 134〈子部·雜家類存目十一·天學初函〉，頁 1136。

臣」⁸⁹變為「悖亂綱常」者，折射出明清思想的變遷。

嘉慶以降，清廷的政治與思想管控制力減弱，清帝已難以做到「人王而兼教主」。⁹⁰鴉片戰爭後，士人對教宗制有了更深入的認識，今文經學的孔子素王說與教宗制重新找到思想契合點。康有為（1858-1927）將教宗制視為西方強盛的根源之一，欲效仿教宗制改造儒家，以與西方宗教、文化抗衡。⁹¹此乃後話，不再詳述。

七、結 論

十六至十八世紀，中歐均處於政治變革期，歐洲爆發了宗教改革與資產階級革命，中國則發生了明清易代。在變革的十字路口，中西文化交流為雙方注入了一些新的思考維度與可能性。君主制在中國雖已走向腐朽，對歐洲卻是建立世俗民族國家的助力；教宗制在歐洲雖已趨於衰落，對中國卻是從制度層面制衡君權的鏡鑑。區別在於，歐洲歷經挫折逐漸建立起現代民主制度，中國則深陷專制皇權的泥淖。晚明士人對教宗制的討論，作為一種被遺忘的可能性，雖似雪泥鴻爪，既未對中國政治產生任何實質影響，也未在討論者的思想體系中占據要津，但為我們觀察晚明思想場提供了獨特視角。

89 熊明遇〈題七克引〉：「不意西方之士，亦我素王功臣也。」參見明·熊明遇，《文直行書》（《四庫禁毀書叢刊》集部第 106 冊，北京：北京出版社，1997），文卷 5，頁 287。

90 在「人王而兼教主」層面，後來洪秀全（1814-1864）之流可謂青出於藍而遠勝於藍。

91 戊戌變法支持者、湖南巡撫陳寶箴（1831-1900）觀察道：「康有為當海禁大開之時，見歐洲各國尊崇教皇，執持國政，以為外國強盛之效，實由於此。而中國自周秦以來，政教分途，雖以賢於堯舜、生民未有之孔子，而道不行於當時，澤不被於後世，君相尊而師儒賤，威力盛而道教衰；是以國異政，家殊俗，士懦民愚，雖以嬴政、楊廣之暴戾，可以無道行之，而孔子之教散漫無紀，以視歐洲教皇之權力，其徒所至，皆足以持其國權者不可同語。是以憤懣鬱積，援素王之號，執以元統天之說，推崇孔子為教主，欲與天主耶穌比權量力，以開民智，行其政教。」參見陳寶箴，〈奏釐正學術造就人才摺（光緒二十四年五月）〉，收入中國史學會主編，《戊戌變法》第 2 冊（上海：上海人民出版社、上海書店出版社，2000），頁 358。但陳寶箴此摺並不讚同康有為附會教宗制之舉。

《論語》〈里仁〉曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」比較及由比較而生的自我反思，是打破舊框架、觸發新思想的契機。相較此時此地的「自我」，昔我和旁人成為以資參照的「他者」。這些他者雖不乏事實源頭，但往往是多重想像與建構的產物，代表著我們心中理想的自我。具體到晚明時期，遙遠的「三代」是時間意義的他者——昔我，它為中國士人批評現實政治提供了正統性依據。例如明遺民黃宗羲（1610-1695）的《明夷待訪錄》即以「何三代而下之有亂無治也？」⁹²作為全書政治反思的起點。何為三代？如何復三代？既是學術性問題，又是現實的政治性問題。同時，晚明隨著傳教士的東來與西學的輸入，遙遠的歐洲為中國士人提供了繼佛教後另一個空間意義的他者。歐洲竟是三代！從遠古中國至當下歐洲，三代通過時空切換，變得更真實可感。⁹³無論被珍視為他山之石，抑或被攻訐為異質反面，歐洲已化為中國思想史的重要在場者。

跨文化交流是雙向互動的過程，教宗形象的建構是中西共同參與的結果。異域想像之所以成為可能：既因為國人歐洲知識來源相對單一，又根植於他們內在的思想訴求。利瑪竇、艾儒略等傳教士基於對晚明思想界的細緻觀察，對教宗主持教化、傳賢不婚、盛德無私、權大於君等特質進行了刻意宣揚。他們這樣做，雖然旨在傳播天主教及宣揚西方文化的優越性，卻為晚明士人審視現實政治，特別是君師關係提供了一頗具說服力的他者。意義隨之脫離本體，而產生於傳播者與接受者的跨文化詮釋中。換言之，教宗制在西方的實際情況及優劣等，此時已無關緊要。郢書燕說乃文化交流的常態，而郢書燕說背後的思想深層結構則應是文化交流研究的重心。

92 清·黃宗羲，〈識語〉，《明夷待訪錄》，收入何朝暉點校，《世緯·明夷待訪錄》，頁3。

93 本尼迪克特·安德森（Benedict Richard O’Gorman Anderson, 1936-2015）注意到：地理大發現後，烏托邦作家、啟蒙思想家等「愈來愈常借用一個『真實的』非歐洲為素材，從事密集的顛覆性寫作，以攻擊當時歐洲的社會政治制度」，「無須再從已消逝的遠古中尋找模式了。」參見（美）本尼迪克特·安德森（Benedict Richard O’Gorman Anderson）著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》（上海：上海人民出版社，2016），頁68。關於「他者」，另參見（比）鐘鳴旦著（Nicolas Standert），洪力行譯，陳聰銘、陳妍蓉校訂，《傳教中的「他者」：中國經驗教我們的事》（新北：輔大書坊，2014）。

受來自西方的問題意識影響，學界對教宗制易聯想到宗教與世俗矛盾，然而回歸歷史現場，晚明士人對教宗制的主要關切點實在中國傳統的君師問題，這才是他們的問題意識。晚明士人與傳教士雖然談論教宗制的目的和背景不同，但在君師問題上產生共情。晚明師道論者試圖「以師道與君道提衡而論」，⁹⁴ 可師道如何「提衡」君道卻缺乏制度保障，無論道德與天譴，還是書院、講會、文社等社會力量，在強大的皇權面前頗為脆弱。與儒家師道復興相呼應，以用世著稱的晚明高僧紫柏真可（1543-1604）也重提「人王」與「法王」之別，「主其道者為法王，主其器者為人王」，法王「無所不尊」，「不可以人主之法繩之」，他本人卻因捲入政治而死於詔獄中。⁹⁵ 因此，我們不難想見當方弘靜、葛寅亮、何喬遠、黃景昉、周應賓、張岱等聽聞教宗制後的激動與欣羨，以致不惜給出「三五之世且不逮」、「合孔、墨、老、釋、桓、文為一人」等如此高的積極評價。異域為他們提供了思想馳騁的言說空間。同時，動蕩的時局與思想的混亂似乎又召喚著更強有力的統治者，由於思想背景、知識結構及閱歷處境諸多差異，黃貞、許大受、張廣活等對教宗制大加鞭撻，將其視為中國文化與政治秩序的威脅者。分歧的背後顯露出清代君師合一的思想徵候。因此，康雍乾時期治統與道統的合一，並非單純源於外在的政治高壓，也不乏士人層面的內因。隨著君權之手越伸越長，帶有政治性的師道精神趨於萎縮，轉而強調學術性的「家法」與「師說」。⁹⁶ 教宗制猶如一座思想

94 鄒元標〈別文臺先生序〉：「泰州以師道與君道提衡而論，聞泰州之風而興起者，今亦不乏。」參見明·鄒元標，《鄒子願學集》（《四庫提要著錄叢書》集部第 128 冊，北京：北京出版社，2010），卷 4，頁 183。

95 明·真可，《紫栢老人集》（《故宮珍本叢刊》子部第 518 冊，海口：海南出版社，2001），卷 21〈雜說·法王人王說〉，頁 357-358。東晉時佛教曾有「沙門不敬王者」之爭，後趨於沉寂。參見（荷）許理和（Erik Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（南京：江蘇人民出版社，2017）。

96 張爾田（1874-1945）〈松崖讀書記序〉概述清代「漢學」道：「守師說，明家法，實事求是，以蘄契夫先聖之微言，七十子後學之大義，此漢學也。」參見王欣夫著，鮑正鵠、徐鵬標點整理，《蛾術軒篋存善本書錄》下冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 1319。

界的風向標，藉評價教宗制，中國士人的很多隱微思想得以集中吐露。異域為他們打開了一扇馳騁思想的窗戶。君師關係是中國思想史的老問題，中西交流為其披上了新外衣，使之呈現出更多元的文化圖景。

在思想史研究中，我們還應盡量避免影響與被影響的線性思維模式。思想間的交流與互動，很多時候是一種合奏關係，在缺乏文獻支持的情況下，與其勉強去建構「傳燈錄」式的影響與被影響譜系，不如更多去關注思想間問題與邏輯的一致性。正如月夜裡的一池蛙鳴，其聲音有高有低，忽隱忽現，錯落有致。例如黃宗羲《明夷待訪錄》對君主專制的鞭撻，可謂大膽而犀利，但未必受到西方政治思想多大程度的影響。⁹⁷《明夷待訪錄》〈置相〉篇所論的「古者不傳子而傳賢，視其天子之位，去留猶夫宰相也」，〈原臣〉篇所辨的臣「不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。」與傳教士所宣揚的「傳賢而不傳子」、君臣「皆以友道處之」，雖似異曲同工，但毋寧將其視為晚明同一思想風向下的產物。與其執著於誰影響了誰，不如去關注他們共生的土壤。經過傳教士與中國人的反復揉捏，很多時候思想已難辨中西。

97 例如許蘇民認為《明夷待訪錄》曾受到含教宗制在內的西方政治思想影響：「黃宗羲關於『公是非於學校』的制度設計，主張皇帝和官員皆為學校之『弟子』、太學祭酒和郡縣學官皆須由『推擇』和『公議』產生、『必使治天下之具皆出於學校』等等，不僅與傳教士宣傳的教權高於王權、教皇由教士大會選舉產生、教會在重大事務上有最後裁決權等等可以逐條對應。」其所謂「逐條對應」缺乏依據。參見許蘇民，〈晚明西學東漸與《明夷待訪錄》政治哲學之突破〉，《江漢論壇》2012.12(2012.12): 34-41。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》，北京：中華書局，1959。
- 漢·劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，1987。
- 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 明·方弘靜，《千一錄》，《續修四庫全書》子部第 1126 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據明萬曆三十九年（1611）序刊本影印。
- 明·朱元璋著，明·楊起元評注，《訓行錄》，明萬曆二十五年（1597）序刊本，北京：中國國家圖書館藏。
- 明·朱懷吳，《昭代紀略》，明天啟六年（1626）刻本，日本內閣文庫藏。
- 明·周應賓，《識小編·內篇》，明天啟二年（1622）序刊本，廣州：中山大學圖書館藏。
- 明·徐昌治編，夏瑰琦點校，《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996。
- 明·徐時進，《鳩茲集》，明萬曆刻本，臺北：國家圖書館藏。
- 明·真可，《紫栢老人集》，《故宮珍本叢刊》子部第 518 冊，海口：海南出版社，2001，據明天啟刻本影印。
- 明·袁褱，《世緯》，收入何朝暉點校，《世緯·明夷待訪錄》，南京：鳳凰出版社，2017。
- 明·張岱，《石匱書》，《續修四庫全書》史部第 318-320 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據稿本影印。
- 明·張岱，《石匱書後集》，《續修四庫全書》史部第 320 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據稿本影印。
- 明·許大受著，（法）梅謙立（Thierry Meynard）、楊虹帆校注，賴嶽山核校，《《聖朝佐闕》校注》，高雄：佛光文化公司，2018。
- 明·陳汝錡，《甘露園短書》，《四庫全書存目叢書》子部第 87 冊，濟南：齊魯書社，1995，據明萬曆三十八年（1610）陳邦瞻刻、清康熙六年（1667）劉愿人重修本影印。
- 明·祿宏，《雲棲法彙》，清光緒二十五年（1900）金陵刻經處刻本。

- 明·楊廷筠編，《絕徼同文紀》，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）、（法）蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第6冊，臺北：利氏學社，2009，據明萬曆四十三年（1615）序刊本影印。
- 明·楊廷筠，《代疑篇》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻》，臺北：學生書局，1965，據明天啟元年（1621）序刊本影印。
- 明·楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》，《四庫全書存目叢書》集部第167冊，濟南：齊魯書社，1997，據明楊見峻等刻本影印。
- 明·葛寅亮，《四書湖南講》，《續修四庫全書》經部第163冊，據明崇禎刻本影印。
- 明·鄒元標，《鄒子願學集》，《四庫提要著錄叢書》集部第128冊，北京：北京出版社，2010，據明萬曆四十七年（1619）龍遇奇、郭一鶚刻本影印。
- 明·熊明遇，《文直行書》，《四庫禁毀書叢刊》集部第106冊，北京：北京出版社，1997，據清順治十七年（1660）熊人霖刻本影印。
- 明·管志道，《問辨牘》，《四庫全書存目叢書》子部第87冊，據明萬曆刻本影印。
- 明·管志道，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第88冊，據明萬曆三十年（1602）徐文學刻本影印。
- 明·蔣德璟，《蔣氏堯經》，《四庫未收書輯刊》第9輯第15冊，北京：北京出版社，2000，據明萬曆刻本影印。
- 明·羅汝芳著，方祖猷等編校，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·鐘始聲等，《辟邪集》，周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》下，北京：國家圖書館出版社，2013。
- 明·顧秉謙等奉勅修，中央研究院歷史語言研究所校勘，《明熹宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962。
- 清·永瑤等撰，《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965。
- 清·李光地著，陳祖武點校，《榕村全書》，福州：福建人民出版社，2013。
- 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
- 清·徐兆昂著，桂心儀、周冠明等點注，《四明談助》，寧波：寧波出版社，2003。
- 清·張星曜編，吳青、肖清和、張中鵬整理，《歷代通鑒紀事本末補後編》，濟南：齊魯書社，2016。
- 清·郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

- 清·陳安策纂修，《陳氏家乘》，《泰州文獻》第 3 輯第 21 冊，南京：鳳凰出版社，2014，據清嘉慶十五年（1810）刻本影印。
- 清·喇沙里、陳廷敬等編，《日講四書解義》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 208 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 清·焦循著，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 清·黃宗羲，《明夷待訪錄》，收入何朝暉點校，《世緯·明夷待訪錄》，南京：鳳凰出版社，2017。
- 清·楊許玉，〈皇清敕封太孺人顯妣徐太宜人行實〉，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）、（法）蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 12 冊，臺北：利氏學社，2009，據清抄本影印，頁 557-582。
- 清·闕名，《贈言》，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）、黃一農、祝平等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第 2 冊，臺北：輔仁大學神學院，1996，據清抄本影印。
- （義）王豐肅（Alfonso Vagnone）著，《教要解略》，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊，臺北：利氏學社，2002，據明萬曆四十三年（1615）慎修堂第三刻本影印。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《重刻西學凡》，明閩中欽一堂刻本，東京：內閣文庫藏。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）撰，明·蔣德璟閱，《西方答問》，明崇禎十年（1637）晉江景教堂刻本，巴黎：法國國家圖書館藏。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）著，謝方校釋，《職方外紀校釋》，北京：中華書局，1996。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《彌撒祭義》，收入（比）鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、（荷）杜鼎克（Adrian Dudink）、（法）蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16 冊，臺北：利氏學社，2009，據明崇禎二年（1629）閩中景教堂刻本影印。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《三山論學紀》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》下冊，北京：國家圖書館出版社，2013。
- （義）利瑪竇（Matteo Ricci）著，朱維鈺主編，《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001。

- (義) 利瑪竇 (Matteo Ricci) 著, 文錚譯, (美) 梅歐金 (Eugenio Menegon) 校, 《耶穌會與天主教進入中國史》, 北京: 商務印書館, 2014。
- (義) 利瑪竇 (Matteo Ricci) 著, 文錚譯, (美) 梅歐金 (Eugenio Menegon) 校, 《利瑪竇書信集》, 北京: 商務印書館, 2018。
- (義) 利類思 (Lodovico Buglio)、(葡) 安文思 (Gabriel de Magalhães)、(比) 南懷仁 (Ferdinand Verbiest) 著, 《御覽西方要紀》, 清康熙八年 (1669) 刻本, 巴黎: 法國國家圖書館藏。
- (西) 施若翰 (Juan Garcia) 集, 《天主聖教入門問答》, (比) 鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、(荷) 杜鼎克 (Adrian Dudink) 編, 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 2 冊, 據明崇禎十五年 (1642) 玫瑰草廬刻本影印。
- (法) 伏爾泰 (Voltaire) 著, 謝戊申等譯, 《風俗論》, 北京: 商務印書館, 2011。
- (法) 孟德斯鳩 (Montesquieu) 著, 許明龍譯, 《論法的精神》, 北京: 商務印書館, 2009。
- (法) 魁奈 (François Quesnay) 著, 談敏譯, 《中華帝國的專制制度》, 北京: 商務印書館, 2018。
- 中國史學會主編, 《戊戌變法》, 上海: 上海人民出版社、上海書店出版社, 2000。
- 南開大學外國語學院法語系譯, 《法國外交部檔案館藏中法關係史檔案彙編: 巴黎分館, 卷一》, 天津: 南開大學出版社, 2019。
- 陳垣輯, 《康熙與羅馬使節關係文書》, 臺北: 文海出版社, 1974。
- 諸祖耿, 《戰國策集注匯考 (增補本)》, 南京: 鳳凰出版社, 2008。

二、近人論著

- 王欣夫著, 鮑正鵠、徐鵬標點整理 2002 《蛾術軒篋存善本書錄》, 上海: 上海古籍出版社。
- 王汎森 2004 《晚明清初思想十論》, 上海: 復旦大學出版社。
- (日) 白鳥庫吉著, 王古魯譯 1938 《塞外史地論文譯叢》第 1 輯, 長沙: 商務印書館。
- (美) 本尼迪克特·安德森 (Benedict Richard O'Gorman Anderson) 著, 吳叡人譯 2016 《想像的共同體: 民族主義的起源與散佈》, 上海: 上海人民出版社。

- (斯) 米加 (Mitja Saje) 主編, 朱曉珂、褚龍飛譯, 呂凌峰審校 2014 《斯洛維尼亞在中國的文化使者——劉松齡》, 鄭州: 大象出版社。
- 何先月 2014 〈明末清初 Papa——教化皇的漢語書寫〉, 《文化雜誌》92(2014): 173-184。
- 吳震 2016 《明末清初勸善運動思想研究 (修訂版)》, 上海: 上海人民出版社。
- 呂妙芬 2019 〈以天為本的經世之學——安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉, 《漢學研究》37.3(2019.9): 89-130。
- 宋黎明 2011 《神父的新裝: 利瑪竇在中國 (1582-1610)》, 南京: 南京大學出版社。
- 肖清和 2020 〈「一天各表」: 儒家宗教性與儒耶對話〉, 《北京行政學院學報》5 (2020.9): 118-128。
- 林中澤、代國慶 2023 〈「Papa」漢語譯名考〉, 《國際比較文學》6.2(2023.6): 39-63。
- 林純潔 2014 〈Pope 一詞漢譯史考〉, 收入華中科技大學外國語學院編, 《外語教育》2013 年年刊, 武漢: 華中科技大學出版社, 頁 176-181。
- (日) 荒木見悟著, 陳曉傑譯 2022 《明代思想研究——明代的儒佛交流》, 濟南: 山東人民出版社。
- (日) 酒井忠夫著, 劉岳兵、何英鶯譯 2010 《中國善書研究 (增補版)》, 南京: 江蘇人民出版社。
- 張國剛、吳莉葦 2006 《啟蒙時代歐洲的中國觀: 一個歷史的巡禮與反思》, 上海: 上海古籍出版社。
- 梁啟超著, 夏曉虹、陸胤校 2017 《中國近三百年學術史 (新校本)》, 北京: 商務印書館。
- (法) 梅謙立 (Thierry Meynard) 著, 王鑣譯 2009 〈西方政治觀的東漸——《達道紀言》中所表達的政治觀〉, 《中山大學學報 (社會科學版)》2009.6(2009.11): 137-147
- (法) 梅謙立 (Thierry Meynard) 2019 《從邂逅到相識: 孔子與亞里士多德相遇在明清》, 北京: 北京大學出版社。
- 莊欽永、周清海 2010 〈翻譯的政治: 「皇」、「王」之論爭〉, 《或問》18(2010.7): 85-125。

- (荷)許理和(Erik Zürcher)著,李四龍、裴勇等譯 2017 《佛教征服中國:佛教在中國中古早期的傳播與適應》,南京:江蘇人民出版社。
- 許蘇民 2012a 〈正義即和諧:晚明西方政治哲學的東漸——以「西學治平四書」為主要文獻依據的考察〉,《中山大學學報(社會科學版)》2012.6(2012.11): 142-155。
- 許蘇民 2012b 〈晚明西學東漸與《明夷待訪錄》政治哲學之突破〉,《江漢論壇》2012.12(2012.12): 34-41。
- 郭嘉輝 2019 〈法祖講學:明中後期《高皇帝御製文集》刊行及其意義〉,《清華學報》49.2(2019.6): 293-336。
- 陳垣 2009 《陳垣全集》,合肥:安徽大學出版社。
- 陳拓 2018 〈文獻層累與形象塑造——晚明首輔葉向高與天主教〉,《新史學》29.2(2018.6): 119-164。
- 陳拓 2020 〈晚明內閣閣臣鄭以偉與西學〉,《安徽史學》2020.6(2020.11): 13-20。
- 陳時龍 2012 〈師道的終結——論羅汝芳對明太祖《六論》的推崇〉,收入中國社會科學院歷史研究所明史研究室編,《明史研究論叢》第10輯,北京:故宮出版社,頁245-253。
- 黃一農 2007 《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒(修訂本)》,新竹:國立清華大學出版社。
- 黃進興 2010 《優入聖域:權力、信仰與正當性》,北京:中華書局。
- 楊念群 2017 《何處是「江南」?——清朝正統觀的確立和士林精神世界的變異(增訂版)》,北京:三聯書店。
- 董少新 2023 〈再論西文文獻與中國史研究〉,《香港大學中文學報》1.1(2023.2): 27-58。
- (日)溝口雄三著,鄭靜譯 2011 《中國的公與私·公私》,北京:三聯書店。
- 劉澤華主編 1996 《中國政治思想史》,杭州:浙江人民出版社。
- 劉增光 2017 〈尋求權威與秩序的統一——以晚明陽明學之「明太祖情結」為中心的分析〉,《文史哲》2017.1(2017.1): 124-131。
- 鄧志峰 2020 《王學與晚明師道復興運動(增訂本)》,上海:復旦大學出版社。
- 蕭公權 1982 《中國政治思想史》,臺北:聯經出版公司。

- 薛靈美 2018 〈《治平西學》：晚明西方政治倫理學東漸的範本〉，《基督教學術》2018.2(2018.12): 310-323。
- 韓琦 2003 〈陳厚耀〈召對紀言〉釋證〉，收入湯一介等著，《文史新瀾：浙江古籍出版社建社二十周年紀念論文集》，杭州：浙江古籍出版社，頁 458-475。
- 韓琦 2018 《通天之學：耶穌會士和天文學在中國的傳播》，北京：三聯書店。
- 魏月萍 2016 《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版公司。
- 羅光 1983 《教廷與中國使節史》，臺北：傳記文學出版社。
- 龐乃明 2006 《明代中國人的歐洲觀》，天津：天津人民出版社。
- 龐乃明 2017 〈亦真亦幻大秦國：古代中國的羅馬帝國形象〉，《世界歷史》2017.5 (2017.10): 141-155。
- (比)鐘鳴旦(Nicolas Standaert)著，宋剛譯 2011 〈許理和對 17 世紀中國基督教的研究：學者肖像〉，收入耿幼壯、楊慧林主編，《世界漢學》第 7 卷，北京：中國人民大學出版社，頁 63-85。
- (比)鐘鳴旦(Nicolas Standaert)著，洪力行譯，陳聰銘、陳妍蓉校訂 2014 《傳教中的「他者」：中國經驗教我們的事》，新北：輔大書坊。
- (比)鐘鳴旦(Nicolas Standaert)著，陳妍蓉譯 2021 《禮儀之爭中的中國聲音》，上海：上海人民出版社。
- 龔纓晏 2015 〈〈歐羅巴國記〉：古代中國最早介紹歐洲的著述〉，《社會科學戰線》2015.11(2015.11): 80-89。
- Dudink, Adrian. "Christianity in Late Ming China: Five Studies." PhD diss., University of Leiden, 1995.
- Jami, Catherine. *The Emperor's New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority During the Kangxi Reign (1662-1722)*. New York: Oxford University Press, 2012.

Between Monarch and Master: Literati's Diverse Interpretations of the Pope in Late Ming China

Chen Tuo*

Abstract

Scholars have discussed in depth how China was once regarded by Voltaire (1694-1778) and others as a paragon of enlightened absolutism during the Age of Enlightenment in Europe, but have largely overlooked the fact that Chinese literati also considered the European pope as a political model in the late Ming dynasty. Under the reign of the Wanli Emperor of the Ming, Matteo Ricci (1552-1610) and Giulio Aleni (1582-1649), both skilled at apprehending Chinese intellectual trends, intentionally promoted to the Chinese literati that the papal system had many advantages, such as taking charge of moralization, selecting successors by election rather than kinship, not marrying, being selfless, and having power over the emperor. The pope quickly became a controversial topic among literati in late Ming China. On the one hand, advocates such as Ge Yinliang 葛寅亮 (1570-1646), Huang Jingfang 黃景昉 (1596-1662), Zhou Yingbin 周應賓 (1554-1626), and Zhang Dai 張岱 (1597-1680) believed that the papal system was compatible with the Confucian abdication system and the way of the “master” 師. They even praised the papal system for having surpassed the “three earliest dynasties” and being able to combine the merits of Confucius, Mozi, Laozi, Shakyamuni, Duke Huan of Qi 齊桓公, and Duke Wen of Jin 晉文公 all into one individual. But on the other, critics denounced the papal system as a threat to the monarchical power. The divergent voices in these commentaries on the papal system reveal the subtle differences in late Ming literati's political and ideological thoughts. After entering the Qing dynasty, the unity of the emperor and the “master” was gradually established, with the “master” becoming the subordinate of the monarchy. As a result, the topic concerning the papal system faded out of the Chinese literati's discourse.

* Chen Tuo, Assistant Professor, Key Research Institute of Social History of China and the Faculty of History, Nankai University.

Keywords: monarchical power, the way of the master, *shi* 師, pope, intellectual history, the Confucian Classics