

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

中國信徒張星曜（1625-1696）的基督教詩歌 [The Christian Poetry of Chinese Convert Zhang Xingyao (1633-1715)*]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	CHEUNG, Desmond
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-19 15:58:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165348

中國信徒張星曜（1625-1696）的基督教 詩歌*

張海浩

加拿大英屬哥倫比亞大學歷史系博士研究生

一、導言

本論文研究《聖教贊銘》，¹這部作品是十七世紀的杭州皈依者張星曜²應耶穌會士殷鐸澤（Prospero Intorcetta, 1625-1696）要求，約於一六七八年創作，或者是與之合作而成，目的是陪襯懸掛在杭州救主堂³的基督教畫像。

一六三三年，張星曜生於一個杭州的文學世家，受傳統儒學教育，身份不超過貢生。⁴有鑒於此，杜鼎克（Ad Duhink）

* 論文原為英文，題為“The Christian Poetry of Chinese Convert Zhang Xingyao (1633-1715)”，經授權翻譯及刊登，由復旦大學哲學系博士生王定安翻譯為中文，譯文經張海浩本人校訂。因篇幅關係，內容有所刪減。——編注

1. 對於這一未出版的文本，只有孟德衛（David E. Mungello）的《杭州被遺忘的基督徒》（*The Forgotten Christian of Hangzhou*; Honolulu: University of Hawaii Press, 1994）作了部分研究，杜鼎克（Ad Duhink）在對孟德衛的書評中簡要提及。本文的研究基於這個沒有標明日期的詩稿。詩稿收藏在巴黎法國國家圖書館（Bibliothèque nationale de France）東方文獻部中文手稿 7067。
2. 字紫臣。張星曜由殷鐸澤在一六七八年施洗，為效仿耶穌會始創人羅耀拉的依納爵（Ignatius of Loyola），改聖名為依納爵（Ignatius）。（Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 71、196 注 1。）巴黎手稿《聖教贊銘》的前頁，作者署名為「仁和張依納爵星曜」（張星曜，《聖教贊銘》）。
3. 這些繪畫可能毀於一六九二年的火災。見 Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 9、111-112；Ad Duhink，〈評孟德衛《杭州被遺忘的基督徒》〉（Review article of “David E. Mungello, *The Forgotten Christian of Hangzhou*”），載《通報》（*T'oung Pao*, 84[1998]），頁 206-207。這巴洛克風格的教堂由耶穌會士衛匡國（Martino Martini）於一六五三年開始建造，完工於一六六三年。一六九二年的火災後進行重建，完工於一六九九年。見 Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 30-35。
4. Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 70-71。

質疑孟德衛 (David. E. Mungello) 的斷言，其斷言說張「屬於擁有學位的儒士階層」，並且「屬於杭州當地的精英」，因而杜鼎克提出張如其父一樣，是一個私塾教師。⁵

張星曜的父親張傳岩，也許熟悉著名「三柱石」之一的杭州信徒楊廷筠 (1557-1627) 的基督教教導。⁶然而，他可能曾經是佛教徒。⁷張星曜本人曾認真研究佛教典籍，⁸但是他投身於耶穌會士帶來的宗教。他的兒子、女兒以及女婿們也跟着成了西教的忠實信徒。⁹

孟德衛注意到張星曜不滿佛教，張覺得佛教是「不合邏輯的」，而同情傳教士的教義，這明顯表現在他作於一六七二年的《天儒同異考》的序言。張受洗後，他把餘生——他的壽命長達至少八十二歲——的大部分時光用在研究歷史和寫作上，「力圖表明儒家與基督教是相合的」。¹⁰張認為基督教不是一種外來宗教，而相信包括聖人及孔子本人在內的中國文化的領袖人物自古以來就敬天 (即上帝) ——該詞在張的詩裏用來指上帝。基督教作為後來的教義被傳教士們傳到中國，「合儒、補儒，甚至超儒」，糾正儒家教義之「疏略」。¹¹然而，在杜鼎克看來，「張星曜似乎非常乾脆就接受了傳教士傳入的基督教教義，而傳教士們的信仰 (按十七世紀羅馬天主教義標準) 比孟德衛書中所描繪的更加傳統。」¹²

5. 杜鼎克注意到張星曜沒有被當地名人提及，甚至在杭州方志的秀才名單也找不到他的名字。見 Duhink，〈評孟德衛《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 209-210。

6. Mungello，〈《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 70。

7. Duhink，〈評孟德衛《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 210。

8. Mungello，〈《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 84。

9. 同上，頁 70。

10. 同上，頁 71、96-99。除了一本批評佛教的著作，張星曜的著作從未付諸印刷，只是以手稿的形式在同事、信徒以及耶穌會士間傳播，其中可能包括白晉 (Joachim Bouvet)。同上，頁 96、174。

11. Mungello，〈《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 81-83、100-104。

12. Duhink，〈評孟德衛《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 212。

一個十七世紀的中國信徒用韻文來讚美他新發現的信仰，是特別的現象。晚明「三柱石」之一的高級官員徐光啟（1562-1633）就寫過基督教詩歌。¹³齊皎瀚（Jonathan Chaves）認為與張星曜同時代的著名畫家吳歷（1632-1718）創作「中國基督教詩歌時，雖然完全採用傳統的詩和曲，以及對仗和比興的形式，但是同等程度地基於正統基督教神學」。¹⁴吳歷確實在證明基督教方面比張星曜走得更遠。中國基督教詩歌的創作不止於中國人。耶穌會在中國傳教的先驅羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）也用漢語寫基督教詩歌——雖然是在中國學者幫助下寫的。¹⁵

二、結構和文體

張星曜《聖教贊銘》共三十八首詩，¹⁶每首四字一行，共十六行，全是古體詩，這種文體可以追溯到《詩經》。¹⁷它們也被稱為是「贊」，贊構成佛教文學的古老傳統，這種詩歌用來讚美著名佛教人士，包括釋迦牟尼、菩提達摩、佛教聖徒和元始天尊。我們知道張研究過佛教，肯定他知道贊的傳統。張星曜的贊與佛教的贊有某些相同的特徵，

13. 杜鼎克主要基於五篇詩歌的日期，斷言是出於徐光啟之手，雖然也有說法說是其他人創作的；見 Duhink，《評孟德衛〈杭州被遺忘的基督徒〉》，頁 99-101。

14. Jonathan Chaves，《根源的歌唱：中國畫師吳歷的詩中的自然與上帝》（*Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*; Honolulu: University of Hawaii Press, 1993），頁 xii。吳歷也是一名耶穌會士和牧師。對他的詩歌和基督教思想的研究，參見 Chaves，《根源的歌唱》。周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》（香港：崇文書店，1971）有很多文章，研究他的生活和著作的許多方面。參見方豪，《中國天主教人物傳（下冊）》（香港：香港公教真理學會，1970），頁 203-220。

15. Albert Chan，《羅明堅及他的中文詩》（Michele Ruggieri and his Chinese poems），載《華裔學志》（*Monumenta Serica*, 41[1993]），頁 129-176。他也寫傳統中國題材的詩歌。

16. 在詩集的結尾，在庫朗目錄（Courant's catalogue）上記為“ms. 7067a”，發現有第三十九首詩，這實際上是詩歌第五部分第 1 首的第二版。此第二版以天使長彌格爾（Michael）的名字為題：《宗靈天神彌格爾贊》，其中行 10、13、14，共三行詩經過修改。這是很奇怪的，因為第七部分第 2 首和第八部分第 2 首也有修改過的詩句，卻沒有被重寫。引文參考將以張星曜本人親自對詩所作的分組和詩句的所用編號為根據。

17. Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 112。

但在形式上有一個區別：張的贊有一種格式，佛教的贊沒有固定形式，並且句式長短不一。¹⁸

徐光啟也作過贊，其中有些也是詩的形式。另外有徐光啟的著作集收了這五首同樣的詩，只是題為「銘」而非「贊」。這似乎暗示它們是為了給大眾看而寫，因而就像張星曜「贊」的做法，¹⁹是為了教化。我們不知道張是否讀過徐光啟的詩，但如杜鼎克所言，一篇讚揚童貞女馬利亞的拉丁文讚美詩，也許是張作詩的靈感的另一來源。²⁰

張星曜詩集有三十八首詩，分八部分：有標題的七部分，第八部分是補章（《宗徒贊》、《致命聖人贊》、《司教聖人贊》、《顯修聖人贊》、《天神贊》、《聖迹贊》、《四末銘》和《補遺》）。

這些詩歌與一六七八至一六九二年間創作，並懸掛在杭州救主堂的那些畫相應。殷鐸澤力圖用這七十二幅宗教畫向許多不識字的中國人傳授基督教要義，這些人只能通過口傳或者視覺媒體才能夠傳授。張星曜希望配套的銘文能夠解釋畫面，並且吸引文人。²¹「藉畫傳教」是利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）和羅明堅等耶穌會士傳教工作的一個重要部分。²²據說甚至皇帝一見到傳教士的宗教畫時就表現出「自

18. 在《太正新修大藏經》，卷四十七，頁 1030-1034，可以見到佛教贊的選集，這些可以追溯到南宋（1127-1279）時期，大多是頌揚各式各樣的佛教大師。感謝巴雷特（Tim Barrett）教授對我的啟發，讓我知道佛教贊的存在，並引導我關注這些例子。不幸的是，我無法找到張星曜那個時候的佛教贊。

19. 蘇州一位時事報記者記載了一篇徐光啟的贊，記在當地一家教堂裏，開頭和結尾的字句與《聖教規誠箴贊》第一篇詩相同。見 Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 136。

20. Ad Dudink, 〈徐光啟作為基督宗教文字作者的形象（文獻評估）〉（The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts (A Bibliography Appraisal)），載 Catherine Jami, Peter Engelfriet & Gregory Blue 編，《晚明中國的治國才能與更新：徐光啟（1562-1633）的跨文化綜合》（*Statecraft and Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*）；Leiden: Brill, 2001），頁 140-141。

21. Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 48。羅明堅也寫過詩歌解釋基督教畫，見 Chan, 〈羅明堅及他的中文詩〉，頁 143、159-160。

22. 利瑪竇很多年都把納達爾（Jeronimo Nadal）的《福音書圖像》（*Images from the Gospels*）帶在身邊。該書為艾儒略（Giulio Aleni）寫的一本關於基督生命的著作的補編提供了圖

然崇拜」。²³天堂、地獄和審判，張星曜詩歌裏的所有這些主題為傳教士解釋他們的教義提供逼真的圖畫。²⁴

也許有人會注意到，張星曜的詩歌順序與教堂圖畫的佈置並不一致。佈置教堂圖畫是根據它們的重要性，最重要的那些懸掛在最顯眼處。然而，篇幅大一點的關於基督教救主與譜系的圖畫、基督生平、四福音的傳道者、早期教父、以及耶穌會創始人羅耀拉的依納爵（Ignatius of Loyola, 1491-1556）、耶穌會在東亞的先驅方濟各·沙勿略（Francis Xavier, 1506-1552）的畫像，也在懸掛於教堂主要聖壇的圖畫之列。側面兩個聖壇是獻給主要的使徒聖彼得（Saint Peter，又譯聖伯多祿）*和聖保羅（Saint Paul，又譯聖保祿）的。殷鐸澤似乎也對某些特定的聖徒存在着個人偏好。²⁵

解。見 Nicolas Standaert,《中國基督宗教手冊(卷一):635-1800》(*Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*; Leiden: E. J. Brill, 2001), 頁 622-623; Jonathan Spence,《利瑪竇的記憶宮殿》(*The Memory Palace of Matteo Ricci*; Harmondsworth: Penguin, 1985), 頁 62-63。早在一五八〇年, 羅明堅就要求用帶插圖的《聖經》故事書籍來助其傳教。見 Spence,《利瑪竇的記憶宮殿》, 頁 179。同參利瑪竇用四幅配有文字的《聖經》插圖為利瑪竇在中國的傳教立下了汗馬功勞。見 Spence,《利瑪竇的記憶宮殿》, 頁 59-64、128-132、201-204、262-265。

23. 據說萬曆皇帝一見到這些圖畫時目瞪口呆了, 驚呼:「活佛!」見 Jacques Gernet,《中國和基督教的衝擊: 文化衝突》(*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*; Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 頁 85-87。

24. 這些圖畫和教義也為地獄的通俗想象提供了素材。見 Nicolas Standaert,〈中國基督徒的地獄探訪〉(*Chinese Christian Visits to the Underworld*), 載 L. Biussé & H. Zurndorfer 編,《早期現代東亞的衝突與適應: 向許理和致敬文集》(*Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*; Leiden: E. J. Brill, 1993), 頁 56-58。然而基督教關於天堂地獄的教義受到佛教徒和儒士們的一致批評, 說「對於愚民來說, 太耀眼了、太讓人吃驚了。」見 Gernet,《中國和基督教的衝擊》, 頁 165、169。

* 因張星曜的詩的人名用天主教譯名, 故文中名字第一次出現時, 同時注明其天主教譯名。下同, 不贅。——編注

25. 沙勿略不僅被認為是耶穌會在東亞的先驅, 而且他在殷鐸澤臥病在床時出現幻覺, 並因此發誓成為一名耶穌會士的這段經歷中起到重要作用, 並且, 在殷鐸澤的西西里島民中, 聖洛沙利亞 (Rosalia, 1160 年卒) 和聖女佳德 (Agatha) 的畫像很顯眼。見 Mungello,《杭州被遺忘的基督徒》, 頁 48-51、150、179-182。

考察詩歌的內容，我們看到其中用了不同的術語：概括性讚揚和肯定的表述、對個人生活或個別事件的特定表述，以及暗示基督教觀念和教義的表述。至於每篇詩歌的形式，也有三類。第一，包括使徒和教父在內的著名人物，這是最大的一類，包括第一至第四部分，第五部分第 1 首，以及第八部分。第二類主要是基督教教義和信仰，包括第五部分第 2 首和第七部分。第三類主要是講述基督之生死這些事件，包括第七部分詩歌在內。

這裏用一些詩歌為例，來說明這些觀點。

《聖伯多祿贊》（第一部分第 1 首）

懿哉伯子，聖教巨礎。漁人有命，棄家從主。
愛主惟虔，洪濤趨赴。博山光現，矢志期處。
篤信碑修，備嘗世苦。神火熾心，聖化廣布。
登教皇位，一世有五。摧魔委命，鑰開天路。*

這是詩集的第一首，涉及的內容在整個詩集都能見到。我們可以看到概括性地讚揚（行 1-2、5），肯定性的特徵（行 9-12、14-15），以及彼得生活的具體細節（行 3-4、6-8、13、16）。

這樣的區分不是絕對的。行 2「概括性地讚揚」也可以視為是一種特定的暗示，暗示耶穌的一個事件：在彼得認出耶穌是「基督，上帝之子」之後，他給西門彼得（Simon Peter）取名為教會的磐石、巨礎。

張星曜對《聖經》的暗示有時意思非常相近，以致達到近乎引用的程度。但是，除非張通曉拉丁文，否則他是

* 原文為十六行詩，因排版關係，排成四行一列，共四列，行與行之間以標點符號分隔。然而，引文參考仍根據原文編排，以「行」標示。以《聖伯多祿贊》為例，「行 2」指「聖教巨礎」，而非「愛主惟虔，洪濤趨赴。博山光現，矢志期處」。下同，不贅。——編注

讀不懂《聖經》的，因為《聖經》全文直到十九世紀才被譯成中文。²⁶不過耶穌會士的問答著作包含一些《聖經》的選文，因此一些較為簡明的《聖經》知識是可以得知的。傳教士們無疑經常引用耶穌或者使徒們以及口傳教義，這起了重要作用。

《聖多默贊》（第一部分第7首）

維聖誠孝，主特遴之。矢志勤勵，大患勿離。
復活未覲，尚爾懷疑。一日親覲，深信勿疑。
傳教印度，蒞止於斯。中邦莫識，旋歸布耳。
國主賓禮，左道乃墮。為道委命，靈蹟多奇。

這首關於使徒多馬（Thomas，又譯多默）的詩歌與上文所列的大綱相比，其內容比重有所不同。有些概括性的讚揚，提到聖徒的殉道和神蹟。可以清楚地見到，子女虔誠的孝這一品質被作為其中的一個標題。眾所周知，基督徒受到攻擊的一個原因就是因不祭祖而被指缺乏孝心，而祭祖是表達孝的主要方式。²⁷行 3-4 也許是暗示多馬的事蹟，當耶穌告知他要回到朱迪亞（Judaea）去拜訪拉撒路（Lazarus）時，多馬宣告他赴死的勇氣和願望。²⁸

26. 這是改革宗的業績。十七世紀的天主教徒很少將《聖經》作為一本書來讀。見 Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 90。有一本早期的《聖經》全譯本，譯成了漢文和滿族文，譯於一八一五左右，但從未印刷。這本《古新聖經》是由耶穌會士賀清泰（P. le Poirot）譯的，其目錄單和作為前言的兩篇文章見徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：中華書局，1989），頁 18-22。

27. 這一情況如此重要，以至於羅馬曾一度作出妥協。很多人注意到傳教士著作中很少有「孝」這一詞語。見 Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 182-187。羅明堅在其詩中稱讚孝時，同時也稱讚禮、義和仁。見 Chan, 〈羅明堅及他的中文詩〉，詩 18.1-22，頁 148、151-153、166-167。

28. 《約翰福音》十一章 11-16 節。由於第四福音書的講述，多馬的個性比許多其他天使的個性容易知道。詞條「聖多馬」（Sanit Thomas），《天主教百科全書》（*The Catholic Encyclopedia*; 15 Volumes; New York: Robert Appleton Company, 1907），卷十四。

然而，這詩歌有兩個主題可以鑒別出來，一個主題是較容易地在《聖經》正典裏找到，另一個是在其他《次經》(apocryphal writings) 裏。無容置疑的，第一個主題(行 5-8) 是有名的事，即多馬看見耶穌身上的傷痕時才相信基督復活。²⁹第二個主題(行 9-16) 是關於多馬的旅行和傳教工作，據三世紀初的描述，他抵達印度。值得注意的是，詩提到多馬的歷程甚至遠至中國。³⁰

這首關於多馬的詩，這兩個「袖珍敘事」，與前文的詩相比，有很大的敘事意味。另一首詩敘述米蘭的聖安布羅斯(Saint Ambrose, 339-397，又譯聖盎博羅削)。

《聖盎博羅削贊》(第三部分第2首)

聖人卅角，恆自策勵。才軼等倫，德更拔萃。
多聞大都，上主默畀。嬰兒大呼，彼斯玻位。
絕去世務，專志神治。濟貧慰憂，保貞祛厲。
懲國主愆，堂外斥置。預知終日，明星昭示。

這首詩簡要地敘述聖安布羅斯的故事，從他的童年(行 1-5) 開始，到他被選為米蘭主教(行 6-10)，以及他身為主教的工作所關注的東西(行 11-14)。雖然文獻不是很清楚，但詩似乎是以一種積極的品質——預言的天賦——和吉兆來結尾。

張星曜的詩的主題裏，關於安布羅斯的生活細節比很

29. 參見《約翰福音》二十章 24-29 節。

30. 在十七世紀的祈禱書中，提到多馬到達中國。Paul Brunner, 《中國宣教所禱書》(*L'Euchole de la Mission de China: Editio Princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours*; Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1964), 頁 67。對多馬傳教行程的傳言的概括，參見詞條「聖多馬」(Saint Thomas)，《天主教百科全書》，卷十四。「中邦」一詞通常用來表示中國，我還沒有查出「布耳」的位置，行 13 提到的統治者也許是賈杜帕拉王(King Gunduphara)。

多《聖經》人物還要多，因此更易於找出其所暗示的，並且詩人也有更多的可靠來源。對安布羅斯生活了解不多的人，亦似乎僅僅通過閱讀這些詩，就能夠明白這位聖徒在教會是一個傑出和有影響力的人物。

對那些更熟悉安布羅斯生活的人來說，可以給詩句的字裏行間添上更多的細節：安布羅斯像孩子一樣勤奮，完成了他的宗教訓練和世俗教育（行 1-3）；他被選為主教時是個領事（行 9-10）；他成為主教時，他把自己所有的財產給了窮人，並且向所有人敞開家門（行 11）；他姐姐過着神聖獨處的生活，受她姐姐的影響，他對貞潔這美德的推廣（行 12）成為其「顯著特徵」；安布羅斯公開苦修，受狄奧多西王（Emperor Theodosius）嚴厲訓斥（行 13-14）。

《聖母獻耶穌於主堂贊》（第六部分第 2 首）

天主降生，寰宇息被。閱四十日，尊禮罔二。

鳩鴿³¹致獻，依然稚子。有西默盎，知為真主。

當年久望，今幸覲視。預告受難，母神刃刺。³²

人淪人舉，悉由茲始。媿婦亞納，亦識救世。

誠如孟德衛所言，該詩與《路加福音》二章 22-38 節相對應，該詩很明顯以《聖經》文本為基礎，以之作為口頭和書面的來源。³³開首兩句指向耶穌的降生和道成肉身，

-
31. 「鳩鴿」可以譯為斑鳩（dove）或者鴿子（pigeon），實際上《聖經》沒有具體說明是哪個，而只說「或用一對斑鳩，或用兩隻雛鴿獻祭」。見《路加福音》二章 24 節。
 32. 行 11-14 可能是出自西面（Simeon，又譯西默盎）口中的說話，但也作了些改動，主要在行 14 和指向馬利亞的稱號（行 12）。然而，《路加福音》中，西面沒有以任何稱號指向馬利亞。
 33. 孟德衛不確定該詩是否與杭州救主堂的畫相匹配，估計是配第 41 號畫的，那畫的主題是基督的割禮，這在前文段落中已間接提及。見 Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 179-181。

可能是詩人所強調的形式化教理。這兩句詩在此也用作詩歌的主要序言，與《聖經》的文本相對應。

對《聖經》故事不熟悉的人不大可能完全理解這種指涉。確實，人們也可以根據習俗看出耶穌的父母向教堂推薦耶穌，他們碰到一個叫「西默盎」*的人，他認出這個小孩是誰，並預言未來要發生的事情，一個叫「亞納」**的婦女也認出來。有些暗示並不清晰，卻能夠從《聖經》知識中推測出來。事實上，詩句與《路加福音》二章 22-24 節相對應，然而還有些在福音書裏不清楚的額外信息：四十天潔淨期的規定（行 3）在《路加福音》中不明確，但在《利未記》中規定得很明確。³⁴

西面的預測能力（行 11-14，特別是行 12-13）緊扣《聖經》文本，顯得特別神秘。

這孩子被立，是要叫以色列中許多人跌倒，許多人興起……你自己的心也要被刀刺透。（路 2:34-35）

第一部分被詮釋成「基督興起那些相信他的人，而成為那些不信的人的伴腳石。」第二部分「預示馬利亞以及耶穌將會遭受深深的痛苦」，這部分被視為是對《約翰福音》中耶穌之受難與死的首次指涉。很難相信這種解釋，會由不熟悉基督教教義和《聖經》的人作出的。³⁵

* 《和合本聖經》譯作「西面」（Simeon）。——編注

** 《和合本聖經》譯作「亞拿」（Anna）。——編注

34. 《利未記》十二章 2-8 節。因此這說明張星曜從某些來源知道了摩西（Moses）的律法的契約，這些來源涉及二者。

35. 對耶穌在教堂的陳述，以及對耶穌遇到西面的陳述，也可以在吳歷的詩歌中見到。吳歷也涉及耶穌作為救主的作用，並且更加清楚地談到救靈魂於淪喪，「淪喪」這一詞語與張星曜的相似。但吳歷沒有提到亞拿。Chaves, 《根源的歌唱》，頁 76、178；周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁 73。

《吾主耶穌十二齡講道贊》（第六部分第6首）

真主首出，奚論年齡？雖十二齡，衷涵奧旨。
斐臺啟曠，懸河瀉美。自天而降，斷可識矣。
奈何耆宿，莫測所以。聖母與聖，憂心徒倚。
覓至主堂，既觀則喜。問胡為者，大父所使。

這首詩與《路加福音》二章 41-51 節緊密相關。³⁶然而，雖然這首詩與福音書的段落相關，³⁷但是其開首幾句（行 1-6）不像《聖母獻耶穌於主堂贊》那麼多敘事，反而更多對年輕的耶穌的奇妙能力的讚歎。

該詩的最後幾句（行 11-16）與《路加福音》二章 48-49 節非常接近。需要解釋細節的是最末一行，這一行暗示作為子的耶穌是由父派他來到世間的。

1. 術語

另外要考慮的，是張星曜用甚麼術語來傳達基督的觀念。即使一個人能夠準確地掌握陌生的觀念體系，要用自己的母語明確無誤地表達出來也不簡單。一些簡短詩歌中的暗示將會更加模糊。³⁸大體說來，張所採用的術語是現成的，許多在當時儒、道、佛及非經典傳統的思想體系是通用的——一個值得注意的例外是關於原罪的術語，該術語沒有明顯對等的術語。因此，必須注意，那些沒有背景知識以及對基督教教義了解不多的人，在杭州教堂看見張的詩歌時，希望看到用非基督教術語所作的注。

36. Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 181。

37. 《路加福音》二章 46-47 節。

38. 齊皎瀚表示吳歷「不得已創造一種新的用語」去描繪他在澳門見到的域外情景，用之傳達外來宗教觀念。見 Chaves, 《根源的歌唱》，頁 54-55。

我們可以注意到，張星曜用了「聖」這術語，張遵循利瑪竇和羅明堅的作法，用這一術語來表示「聖徒」(Saint)，也用作形容詞來表述「聖教」。³⁹然而，這個術語在儒家傳統中很重要，它既適用於那些具有為文明奠基、半傳奇性的文化英雄，也適用於從孔子本人到後世的教化者。它的用法比基督教的更加廣泛，聖人可以被視為模範，如在戰國時期作為各學派思想的傑出者。⁴⁰

同樣值得注意的，是張星曜沒有使用「上帝」一詞。然而，他似乎用「天」去表示上帝(God)。利瑪竇將這兩個術語與「天主」這術語在同等意義上使用，並從中國經典著作中引用「上帝」、「天」以及一些超凡的力量作論據，證明過去的中國人已經知道基督教的上帝，希望由此引起他們接納基督教。眾所周知，利瑪竇的詮釋引起了爭議。鑒於一六七八年左右對於這些術語的爭議沒有明確的結論，張寫詩時，術語的選擇也許反映出其個人判斷或殷鐸澤的偏好。他喜歡用「主」這術語及其不同形式，我們將在下面見到。

三、模範和教義

1. 模範

「懿德莫罄」⁴¹這句，用「德」這一品質來讚揚阿西西的方濟各(Francis of Assisi)，這些是張星曜筆下聖徒們

39. Matteo Ricci, 《天主實義》(*The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i]*; trans. Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-chen; ed. Edward J. Malatesta; Taipei: The Ricci Institute for Chinese Studies, 1985), 頁 37。

40. 「聖」的其他含義有「統治者」、「賢」，而作為形容詞，有「優秀的」或者「神聖的」的含義。見羅竹風主編，《漢語大詞典》(上海：漢語大詞典出版社，1990-)，卷八，頁 663-664；A. C. Graham, 《道的爭論者：古代中國的哲學論證》(*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*; La Salle, IL: Open Court, 1989), 頁 384；Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 158-159。

41. 張星曜，《聖教贊銘》，第四部分第 1 首，行 14。

最常見的品質。這些在儒家和道家那裏是很重要的古代術語，具有多層含義。格雷厄姆（A. C. Graham）說「德」是「不需施加外在的物理之力而能驅使他人的……力量」，及在老子那裏，「德」是「根據『道』的一種潛力。」「德」不是善與惡相對立層面上的意思，「道」這術語也是一個重要的古代術語，很多學派用之表示適當的行為方式。⁴²張在其整篇詩集都含混地使用這詞語指涉基督教。有人可能看得出張的「德」大致是一種根據天主的教導去行動的品質。張也似乎在道德的含義上使用「德」，用以下這些形容詞來言說它，例如「茂」、⁴³「成聖」、⁴⁴「崇」、⁴⁵或「純」⁴⁶。「純」是一種真正具有自身價值的品質，張用之來讚美聖徒，例如「潔」⁴⁷和「真」，⁴⁸張還用其他術語來表示他的主題，包括「智」⁴⁹和「仁」。⁵⁰

雖然張星曜這些用法可能未被準確地理解，但這點是清楚的，即他把其主題人物作為忠實信徒應該仿效的模範，他有時明確說聖巴拿巴（Saint Barnabas，又譯聖巴爾納伯）「以身示教」。⁵¹張在別處提到基督教到中國有助於上古美德，張的聖徒似乎參與這種角色。⁵²張指出有些聖徒是赤子，是

42. Graham, 《道的爭論者》，頁 13 及以下；Anne Cheng, 《中國思想史》（*Histoire de la Pensée Chinoise*; Paris: Éditions du Seuil, 1997），頁 74-75。

43. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第 12 首，行 2。

44. 同上，第三部分第 4 首，行 16。

45. 同上，第四部分第 5 首，行 15。

46. 同上，第一部分第 2 首，行 13；第五部分第 1 首，行 4。

47. 同上，第一部分第 5 首，行 2；第一部分第 6 首，行 16。

48. 同上，第四部分第 2 首，行 5。

49. 同上，第二部分第 1 首，行 12；第五部分第 1 首，行 1-2。

50. 同上，第一部分第 4 首，行 7-8；第二部分第 1 首，行 12。然而，如格雷厄姆所言，「仁」只能譯成“benevolence”，《孟子》那裏意為「無私地關心他人的福利」，當然在其詩文中不是此意。參見 Cheng, 《中國思想史》，頁 62-68、152-157、169-171。

51. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第 10 首，行 9；參第四部分第 1 首，行 6。利瑪竇《天主實義》中的「西儒」明確地說上帝譴聖徒來作人類的榜樣。見 Ricci, 《天主實義》，頁 446-447。

52. Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 124-127。

早期的模範。⁵³張可能受到基督教聖徒們的傳記的影響，這些人在問答式的教學中被描述為基督徒生活的模範。⁵⁴

聖徒們最常被提到的具體行為是他們不遠萬里、艱涉重洋而來「傳宣聖教」。⁵⁵這個以及與此相似的指涉，在上文第一組詩，作為使徒的聖人中也有，全都指涉聖徒，他的確在早期基督教歷史上向很多人傳授基督的信息，這些描述出現在十二首詩中的九首。

他們的工作中，聖徒們遭受了磨難和艱辛，這些在六首詩中出現過。⁵⁶但是他們為了主不辭辛勞。例如，聖多明我（Saint Dominic）旅行在遠方荒野之地，不避荊棘，他們依賴着主的引導，獻給主，服務主並履行他們的職責。

張星曜在《天儒同異考》中寫下福利及慈善方面的工作，雖然他的確設想中國古代的習俗，但是他想把關於基督徒仁慈的「哀矜十四端」傳達給人們。因此希望聖徒們實踐這些教導。聖安布羅斯和奧古斯丁（Augustine）賣掉他們的財富給窮人，依納爵「自甘貧窶」。⁵⁷另外，病人受聖徒幫助，張在他的詩裏寫到使徒保羅、阿西西的方濟各，多明我，和方濟各·沙勿略行醫。保羅和方濟各·沙勿略行醫的能力更加不可思議。保羅使「絕者使甦，甦者使行」，⁵⁸方濟各·

53. 同上，第一部分第 10 首，行 1-2；第二部分第 2 首，行 1-2；第三部分第 2 首，行 1-3；第四部分第 23 首，行 3-4。

54. Standaert, 《中國基督宗教手冊（卷一）》，頁 618-620。傳教士和中國基督徒的傳記的存在很重要，因為能夠淡化「外來宗教」的味道，表明中國人也可以成為基督徒，也能夠得救。Gianni Criveller, 《明代末年在中國的耶穌基督宣講》（*Jésus-Christ annoncé en Chine à la fin de la dynastie Ming*），載 Benoit Vermander 編，《中國的基督：遺傳與期望》（*Le Christ Chinois: Héritages et espérance*; Paris: Desclée de Brouwer, 1998），頁 70。

55. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第 9 首，行 7-8。

56. 同上，第一部分第 1 首，行 10；第一部分第 2 首，行 6、14；第一部分第 6 首，行 15；第四部分第 1 首，行 10；第四部分第 2 首，行 12；第四部分第 3 首，行 10。

57. 同上，第四部分第 4 首，行 4。

58. 同上，第一部分第 2 首，行 11-12。張星曜記憶中的兩個記敘，也許來自《使徒行傳》二十章 7-12 節及十四章 8-10 節。

沙勿略使「亡者命活，疾者釋累」。⁵⁹

他說許多聖徒都用「修」，「修」是儒家中的一個重要術語，在儒家四書之首的《大學》中，修身是「大仁」教育的要務，在佛教和道教的用法中，「修」具有道德的意思，意為行善。張在多個複詞上使用這一術語，⁶⁰用來表示培養正當的行為，也就是說「修道」，即基督教。

修身的一個重要方面是控制欲望。我們知道聖奧古斯丁「精修克己，正俗培良」。⁶¹齊皎瀚注意到，克己是儒家修身概念的一部分，能夠在《論語》中找到。⁶²理學家很強調這一觀念，在十七世紀很強調正當的行為。然而，儒家思想裏，這是一種通過自己的意志克服自己的例子，對如張星曜這樣的基督徒來說，就像對吳歷來說一樣，那應該被視為靠上帝得勝。⁶³

張星曜的詩也有與惡鬥爭的主題，他經常使用「魔」——實際上是梵語——「惡魔」、「魔鬼」，甚至有可能是「撒但」，這詞出現在十二首詩中。聖徒抗擊蛇、⁶⁴「妖」⁶⁵和「鬼」，⁶⁶以及「寇」。⁶⁷在對雅各（James the Greater，又譯長雅歌伯）的贊中，說聖人是通過「化」戰勝惡魔的。

「化」這術語包含着變化的意思，通常是積極的，其作為品質，是一種能力——儒家認為理想的聖王——能夠引

59. 同上，第四部分第3首，行13-14。

60. 張星曜的詩歌中，「修」的複合詞有「澹修」（第一部分第1首，行9）、「警修」（第四部分第5首，行2；第三部分第3首，行9）及「修真」（第一部分第4首，行4）。

61. 張星曜，《聖教贊銘》，第三部分第3首，行9-10，參第四部分第1首，行3。

62. 《論語·顏淵第十二》：「克己復禮為仁」。

63. Chaves,《根源的歌唱》，頁73-4。基督教克服七宗罪的觀念由一六一四年由龐迪我（Diego de Pantoja）的《七克》介紹入華，吳歷和徐光啟都就這一主題寫過詩。

64. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第2首，行10；第一部分第6首，行12；第一部分第11首，行11；第一部分第12首，行11。

65. 同上，第一部分第6首，行12。

66. 同上，第一部分第8首，行10；第一部分第12首，行13。

67. 同上，第三部分第4首，行15；第四部分第3首，行12。

起變化。張星曜在相似的層面上使用這一術語，但是抹上基督教的色彩。⁶⁸他寫奮銳黨的西門（Simon the Zealot，又譯西滿）「化眾為繁」，⁶⁹也許張相信，耶穌會士所描繪的理想化的和諧歐洲乃受益於基督教的「文明力量」。⁷⁰

聖徒們有其他能力，包括預言。⁷¹張星曜也知道其詩中許多主題人物都行神蹟。《聖經》中，耶穌和使徒們行神蹟是眾所周知的事，《聖經》亦提及神蹟可以證明上帝的威力。⁷²對中國的耶穌會傳教士來說，神蹟也被詮釋成上帝的跡象，顯示他的幫助、神聖以及對帝王百姓同樣的感染力。⁷³從十七世紀早期開始，不斷有中國基督徒的神蹟故事被公開，這些故事與中國佛教徒的神蹟故事有許多相同的特徵。相似之主題有聖水治病的能力、屍體不朽、通過祈禱使房子免於火災、治癒被鬼魂附體的人。⁷⁴衛匡國

68. 在吳歷的一首基督教詩中，也出現這一術語，說耶穌從天而降是「向化明良」。見 Chaves, 《根源的歌唱》，頁 76、178；周康變編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁 73。

69. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第 11 首，行 4。

70. Erik J. Zürcher, 〈中國及西方：歐洲的形象及其衝擊〉（China & the West: the Image of Europe and its Impact），載 Stephen Uhalley, Jr. & Xiaoxin Wu 編，《中國與基督宗教：沉重的過去，有希望的將來》（China and Christianity: burdened past, hopeful future, Armonk, NY/London: M. E. Sharpe, 2001），頁 48-49。

71. 張星曜，《聖教贊銘》，第三部分第 2 首，行 15；第四部分第 1 首，行 9。

72. 《羅馬書》十五章 18-19 節；《哥林多後書》十二章 12 節；《希伯來書》二章 3-4 節。

73. Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 100-101、159。然而，傳教士們也受到中國文人的批評，說用奇蹟愚弄大眾。見 Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 45、125。一個傳教士在他行神蹟的地方甚至被認為成了土地神。見 Jacques Gernet, 〈十七世紀基督教在中國本土化問題〉（Problèmes d'acclimatization du christianisme dans la Chine du XVIIe siècle），載 Alain Forest & Yoshiharu Tsūboi 編，《天主教與亞洲教會》（Catholicisme et Sociétés Asiatiques; Paris: L'Harmattan; Tokyo: Sophia University, 1988），頁 43。

74. 著名「牧師」的傳記用類似中國傳統的方式記載了傳教士和入教者的奇蹟。見 Standaert, 〈中國基督徒的地獄探訪〉，頁 64-65；Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 88-101；參 Erik J. Zürcher, 〈天堂的主及惡魔——晚明基督教文獻的奇怪故事〉（The Lord of Heaven and the Demons - Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript），載 Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl & Hans-Hermann Schmidt 編，《東亞的宗教與哲學——施泰尼格爾紀念文集》（Religion und Philosophie in Ostasien, Festschrift für H. Steininger, Würzburg: Königshausen + Neumann, 1985），頁 362-370。

（Martino Martini）葬後多年屍體不朽壞的記載⁷⁵與張在詩中的描述相似，說阿西西的方濟各「肉骨不損」。⁷⁶

除了叫死人復活這些奇蹟般的行為，張也用「靈迹」和其他術語來表示與其主題相關的偉大吉祥跡象。這些跡象也許兆示聖徒的出生，如聖多明我：「聖人初生，踔有神異。星火諸光，照徹大地。」⁷⁷

類似的跡象在詩集中的其他地方也能見到。例如，張星曜談到阿西西的方濟各「苦傷相印」，⁷⁸這也許指涉一二二四年在方濟各的手、腳和體側上顯現耶穌被釘十架留下的紅斑。⁷⁹許多神蹟的確發生在主題人物逝世之時，特別發生在墳墓或者特定的場所。⁸⁰最鮮明的也許是對使徒保羅死亡場景的暗示：「清泉三涌，靈跡莫京。」⁸¹這似乎暗示保羅的傳說，當他被處死時，他被斬下的頭在地上彈了三下，當頭落地時，噴泉奇蹟般地噴發了。⁸²

大多數張星曜詩中的聖人據說死後都上天堂。殉教者司提反（martyr Stephen，又譯斯德望）已「翱翔天國」，⁸³而馬太（Matthias，又譯瑪弟亞）「永登天國」。⁸⁴這些例子中，他都使用「天國」這術語。寫方濟各波爾日亞（Francis

75. Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 91-92。孟德衛注意到，那時杭州的居民知道衛匡國肉體不朽這事，與對耶穌會士的信任相關，他們相信耶穌會士知道長生不死之術的秘密。Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁 56-57。

76. 張星曜, 《聖教贊銘》，第四部分第 1 首，行 16。

77. 同上，第四部分第 2 首，行 1-4。

78. 同上，第四部分第 1 首，行 4。

79. 詞條「阿西西的方濟各」（Saint Francis of Assisi），《天主教百科全書》，卷六。

80. 「異光」（張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第 4 首，行 15）、「聖油」（同上，第一部分第 3 首，行 15）和「鬱蔥」（同上，第一部分第 10 首，行 15）分別出現在使徒雅各、安得烈（Andrew）及巴拿巴（Barnabas）的墳墓中。

81. 張星曜, 《聖教贊銘》，第一部分第 2 首，行 15-16。

82. 這個地點在前基督教時代叫亞奎撒斐亞（Aqua Salviae），之後叫「三噴泉」（Tre Fontane）。見詞條「聖保羅」（Saint Paul），《天主教百科全書》，卷十一。

83. 張星曜, 《聖教贊銘》，第二部分第 1 首，行 16。

84. 同上，第一部分第 9 首，行 16。

Borgia) 的詩僅用「天」一詞：「神歸天上」。⁸⁵腓力 (Philip, 又譯斐理伯) 的例子也是關於神這一主題，說腓力的「潔神」⁸⁶飛升了。

2. 教義

基督教教義在張星曜的《聖教贊銘》是非常重要的內容。這一部分，我們將具體討論五首教義性的詩歌，從詩集其他地方引證相關的材料，然後考察在整個詩歌中暗示到的其他教義領域。

《護守天神贊》（第五部分第2首）

主愛吾人，賜以神守。與生俱生，保護左右。
頃刻不離，膺善替否。我順主命，神愉點首。
我縱我欲，神為我忸。遏阻魔害，扶持先後。
獻功主前，葆靈損咎。我望辭世，永為吾交。

這首詩的主題是「護守天使」以及為其「掌管的」（這兒指詩人）所作的事情。⁸⁷天使是被上帝派譴而來保護人類的（行 1-2），與他一生同在（行 3-5），雖然不清楚死後將有甚麼發生（行 15-16）。

其他四首「教義」詩構成了張星曜詩集中的第七部分「四末」。⁸⁸第一末關於死亡。

85. 同上，第八部分第1首，行16。

86. 同上，第一部分第6首，行16。

87. 雖然《新約》提供了更多的信息，並且教父作了進一步闡述，但是在《舊約》中也提到了護守天使。見詞條「護守天使」（Guardian Angel），《天主教百科全書》，卷七。一本中文祈禱書提到護守天使和其他天使的職責。那裏，被掌管的人甚至祈禱，求護守天使為他所當的罪祈求赦免：「我當得罪爾為求赦」。Brunner，《中國宣教所禱書》，頁64-65、235-236、321-320（原文如此）。

88. 有些致力於這一主題的詩，試圖讓人們知曉罪的情況，並勸他們向善。Standaert，《中國基督宗教手冊（卷一）》，頁629-630。

《死候銘》（第七部分第1首）

死候之期，猝不及知。生前善惡，至此莫移。
妻孥還繞，愛戀牽之。疾痛逼身，畏惡莫支。
自非主庇，必受魔給。遷善改過，刻刻防危。
肉軀勿縱，道念勿離。光陰駒逝，尚務孳孳。

這首關於死亡的詩開首和結尾的相關觀念是：死亡的無法預測性，和飛逝的時間隨着死亡的到來而中斷。⁸⁹這些問題也是吳歷詩歌中所關注的主要問題，悲歎人類不明生死。⁹⁰對張星曜而言（對吳歷也如此），⁹¹死亡標誌着一生所積的善惡的終結（行 4-5），行為將受審判。

對張星曜而言，死亡是件非常痛苦的事情，能喚起恐懼（行 8），喚起與所愛之人分別的痛苦（行 5-6）以及身體上的痛苦（行 7）。張在別處寫到基督教對死亡和疾病的敬畏方面超過儒家。儘管儒家認為生老病死乃人之常情，但是他相信《聖經》關於耶穌的記載，相信耶穌治癒了跛者、盲者、斷了氣的、啞巴和病瘋患者。並且，張在這首詩中突出對死亡的極度畏懼和痛苦。他似乎在說，死亡時唯一值得嘉許的選擇，是受「主」的保護，而不是被「魔」誘捕（行 9-10）。張一再告誡人從善（行 11），不要陷溺於肉身的罪惡之中（行 13），並要關注「道」——即基督教（行 14），張似乎認為人們也許會因此受到上帝的福佑。

89. 我們上文提到過，一些聖人擁有預測的能力，雖然張星曜沒有明說是否包括預測自己生死的能力。這種能力在佛道聖徒的傳記中也能見到。Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁 91。

90. 如吳歷說，「時光冉冉去如矢」。周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁 92-93；Chaves, 《根源的歌唱》，頁 156-157。吳的其他詩中也有類似的主题，見 Chaves, 《根源的歌唱》，頁 164、180。

91. 吳歷生動的詩句表達了一個人行為的永恒後果：「蓋棺既定罪無已」。周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁 92-93；Chaves, 《根源的歌唱》，156-157。

第七部分下一首詩是關於「審判」的。

《審判銘》（第七部分第2首）

人之善惡，如九牛毛。若無審判，善為徒勞。
豈知嚴主，不爽分毫。小審大審，形神莫逃。
明命既畀，復命匪遙。釋道諸魔，誘惑興妖。
一陷於彼，永苦不祧。所以先聖，翼翼終朝。

《舊約》和《新約》對審判日都有指涉。⁹²杜鼎克從張星曜的另一著作中引證，認為張對審判的理解過於複雜。無論如何，張明確有「審判日」的觀念，認為屆時他們要為所有的行為負責，將以是否遵循上帝的誠命為評判標準（行 9-10）。⁹³

實際上，這裏對張星曜關於審判的建議所作的論證和原理只能在說明「善有善報」這點上講得通（行 3-4）。⁹⁴我們無論如何也找不出他暗示恩典的觀念。人必須服從上帝的命令，並行善。再者，每一個單獨的行為都被「嚴主」注視着，甚至最瑣屑的行為、話語和念頭都將受到審判（行 1-2、5-6）。⁹⁵

有趣的是，張星曜在此處明顯是在反對佛、道（行 11-14）。他們的結局將是「永苦」，這詞語也許指涉地獄

92. 例如《約珥書》二章 31 節；《以西結書》十三章 5 節；《以賽亞書》二章 12 節；《馬太福音》二十五章 31 節；《使徒行傳》十七章 31 節；《羅馬書》二章 1-16 節。

93. 例如《羅馬書》二章 12-16 節。

94. 張星曜視審判和天堂以及地獄這些神聖的教義是對現實世界明顯不公正之處的解釋，這些不公正例子有：有德的伯夷和叔齊，以及聲名狼藉的蹇。見 Mungello，〈杭州被遺忘的基督徒〉，頁 107。參羅明堅的詩，見 Chan，〈羅明堅及他的中文詩〉，詩 16.8、11，頁 144、146-147、149、163-164。

95. 參見《馬太福音》十二章 36 節；《哥林多前書》四章 5 節；《哥林多後書》五章 10 節。吳歷說創世之前上帝就高懸了審判：「高懸判世指終期」。見 Chaves，〈根源的歌唱〉，頁 160、179。

裏的痛苦——這是下一首詩的主題。對佛、道「錯誤教義」的攻擊是中國基督徒和傳教士們慣有的娛樂活動，張也不例外。張唯一印刷過的著作是攻擊佛教的，在書中他強調為甚麼應該取代佛教——就是徐光啟的名句「補儒易佛」。

《地獄銘》（第七部分第3首）

世主一國，尚有囹圄。豈造物主，地獄反無。

清升濁降，物性不渝。人淪於惡，自與獄符。

猛火眾苦，益以兇鬼。無終無極，刻刻虐膚。⁹⁶

二氏誑言，輪迴可徂。依主刻防，庶其免乎？

雖然在佛教傳入中國之前，中國文化中沒有自己的天堂地獄觀念，但是存在着陰間的觀念。然而，本土和古代觀念與佛教觀念混合在一起構成中國特色的地獄觀念，有罪的人在地獄受罰。⁹⁷的確，一些批評者——鑒於天堂地獄的觀念「去佛教輪迴之說未遠」——說基督教從佛教中借用資源而又攻擊之，所以是偽善的宗教。⁹⁸像張星曜一樣的基督徒用「地獄」一詞來表達梵文「受難之所」，無疑引起混亂。

張星曜此處對地獄的存在所作的「邏輯」論證（行1-4）與上一首那些關於審判的需要的證明的詩歌相異。⁹⁹我們在

96. 吳歷似乎也描繪了煉獄，他說：「不入參悟定烹煉」。吳在另一首詩中寫道「獄火真」。見Chaves，《根源的歌唱》，頁164、180。

97. 正如古德里奇（A. S. Goodrich）所指出的那樣，因為中國的地獄是一個短期的場所，雖然偶爾也持續較長時間，所以懲罰也許與煉獄相比較更合適。見A. S. Goodrich，《中國地獄：北京廟宇的十八層地獄與中國人的地獄概念》（*Chinese Hells: The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*; St. Augustin: Monumenta Serica, 1981），頁67-69；參Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁134-135。

98. 二者都強調拯救（解脫）。Gernet，《中國和基督宗教的衝擊》，頁77。利瑪竇回應說：佛教從基督教中竊取天堂地獄的觀念。見Ricci，《天主實義》，頁142-143。

99. 對基督教造訪地獄的描述與中國原有故事相似，作為對存在天堂地獄的證明被很多人接受。Standaert，《中國基督徒的地獄探訪》，頁57-64。參Goodrich，《中國地獄》，

上文注意到張的聖徒上了天堂，我們也可以在此見到相似的概念，雖然那些上了天堂的人被稱為「清」，而那些墮落的人被稱為「濁」（行 5）。接下來「物性不渝」的指涉並不清晰，雖然也許不應詮釋成與人類在原罪之後的墮落狀態的對立面；而我們將會看到，張對於原罪教義相當清楚。這首詩的主題還是人類的行為（行 7-8），行為有可能讓人們下地獄。這可以看作上帝的懲罰，或者是「天戮」罪惡。

張星曜所想象的地獄是一個充滿烈焰的地方，永遠有殘酷的折磨（行 9-12）。¹⁰⁰此處所描繪的圖畫帶來地獄的觀念，在中國充分捕捉了大眾的想象力。¹⁰¹雖然張說地獄屬於造物主所有，但是地獄本身是由「厲魔」掌管着。¹⁰²

張星曜再一次警告佛教和道教，以及他們的「誑言」（行 13）。最終，人就好像所說的那些聖徒一樣，為了避免不幸進入地獄，就需要依靠主（行 15-16）。¹⁰³

最後說明一點，是張星曜用「造物主」來指涉上帝（行 3）。¹⁰⁴「造物者」這一術語出現在名著《莊子》中，暗示創造的概念或者宇宙的某種主宰者，然而其內涵並不明確。郭象（252-312）把這術語理解成自然，這也是創造不

頁 78-105。在別處張星曜攻擊佛教信仰在邏輯上不融貫，這種邏輯認為某人通過活著的人為其唱聖歌和念咒語可以免入地獄，並且相信地獄是非實在的。Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 130。參 Goodrich《中國地獄》，頁 110-116。

100. 地獄所施的可怕折磨是被設計出來的，用來反映他們必將被罰的罪的本質；「與罪相當」的判決。見 Goodrich，《中國地獄》，頁 108-110。

101. 二十世紀北京的一座教堂裏有一幅描繪十八層地獄的圖畫；參見 Goodrich，《中國地獄》，頁 43-57。在這些多重地獄的體系中，最常見的數字是十和十八，也有極度寒冷的地獄。見 Goodrich，《中國地獄》，頁 68-75。

102. 孟德衛把這一術語譯成'Satan'，但我認為譯成許多實施折磨和其他事務的魔鬼更合適。

103. 張星曜在別處指出天主同情世人，表現在惡人可以選擇悔改而免入地獄。這種觀點旨在回應和尚指控上帝創造地獄是殘忍的。Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 133。參見 Gemet，《中國和基督教的衝擊》，頁 236-237。

104. 利瑪竇用「造物」來指稱創造，用「造物者」來指稱創造者。Ricci，《天主實義》，頁 74-75、168-169。在一首詩中，童貞女馬利亞被稱為「造物」之母。

是一個人格的上帝——一種與《莊子》思想一致的詮釋。¹⁰⁵因此，張的術語在描繪人格的創造者上帝時就產生了困難。一些相關的術語「造化」，是表示非人格的「創造轉化」的古代術語，可以向上追溯到《易經》，也可在《莊子》中見到。

的確，基督教關於創造的基本信仰，尤其是全能的人格上帝從無中創造世界而又自置於世界之外的信仰，很難為中國人所接受，因為中國傳統思想中沒有對等的概念。宇宙和人類的起源不是儒家、佛教和道教關注的首要問題。傳統中國的宇宙論中，天地根本不被視為被「創造」出來的，而相信天地是根據「一個兩極化和多樣化的自然進程」而「演化」成的。較抽象的理學和佛教哲學也拒絕接受基督教的創世信仰。¹⁰⁶

《天堂銘》（第七部分第4首）

浩浩旱天，圓形可望。若雲是氣，安辨圓方？
天堂必有，儒稱帝鄉。眾善所歸，永樂無量。
右聖幸觀，欣快倍常。奈和世人，日暈心狂。
妄疑有無，徒營北邙。¹⁰⁷遷善遠慮，直上翱翔。

105. Graham, 《道的爭論者》，頁203；Cheng, 《中國思想史》，頁130-131、322；羅竹風主編，《漢語大詞典》，卷十，頁903。以後幾篇詩文從《莊子》借用了這一術語。

106. Erik J. Zürcher, 〈在太初：十七世紀中國對基督教創造論的反應〉(In the Beginning: 17th Century Chinese Reaction to Christian Creationism)，載 Chun-chieh Huang & Erik J. Zürcher 編，《中國文化中的時空》(Time and Space in Chinese Culture; Leiden: Brill, 1995)，頁133-134。批評者也發現亞里士多德(Aristotle)天文學理論和耶穌會士的錯誤之處，耶穌會士嚴格地按照《聖經》解釋創造的日期。參見 Gernet, 《中國和基督宗教的衝擊》，頁208-221；Bernard Hung-Kay Luk, 〈生與死的重要問題：一六二七年在福州的學問對話〉(A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations at Foochow in 1627)，載 Charles E. Ronan & Bonnie B.C. Oh 編，《東方遇上西方：耶穌會士在中國(1582-1773)》(East meets West: the Jesuits in China, 1582-1773; Chicago: Loyola University Press, 1988)，頁185-188。

107. 這指著名的北邙山公墓，位行河南北部的洛陽。以前，許多王侯名流葬於此。見 Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁217注37。

我們看到在題目和行 5 用的術語是「天堂」，而不是「天國」。「天堂」實際上是利瑪竇從佛教借來的術語。最初，佛教徒用「天堂」這術語來表示梵語的概念 *devaloka*（神的府邸）。¹⁰⁸張星曜在詩中用了另一術語「帝鄉」，他解釋儒士用這一術語表示天堂（行 6）。¹⁰⁹這古術語能在《莊子》和《文選》中見到，意為「神聖的地方」或者「不朽賢者的家鄉」。

張星曜的天堂是一個永樂永福的地方（行 8-10），「眾善」在那裏（行 7），¹¹⁰包括張在別處提到的聖徒（行 9）和天使，也有人的靈魂（靈魂也住在天堂），雖然其位置與天使（以及魔鬼）在天堂的位置不同。也許張看到升入天堂的靈魂與居住在天上的天使們的靈魂在本質上是相同的。無疑，張將人看成可以分割成不同成分的，或許可以與身體與靈魂的觀念相對應。對傳教士們來說，讓中國人懂得理性人的靈魂是獨特的這點至關重要。¹¹¹非物質的、不朽的、不滅的靈魂與尚停留在物質階段的身體截然不同，這種觀念對於傳統中國的思想來說是個異己的觀念。¹¹²

《聖教贊銘》關於原罪和墮落的表述中，我們發現最清楚的表述是頌揚聖約亞希姆（Saint Joachim，又譯聖若亞敬）及頌揚他保護童貞女馬利亞的一段：「人祖厄娃，誤聽魔

108. 在佛教的宇宙論中，這些「府邸」位於地球和梵天（*brahmalokas*，或譯佛邸、天堂）之間，Ricci，《天主實義》，頁 35-36。晚明的領導者祿宏實際上把基督教的上帝與職位相對不高的天神（*Sakra*）相等同，他掌管著位於須彌山頂的三十三天。Zürcher，〈在太初〉，頁 154。

109. 張星曜在寫給聖奧古斯丁的詩中也同樣用了這一術語。見張星曜，《聖教贊銘》，第三部分第 3 首，行 4。

110. 參張星曜，《聖教贊銘》，第八部分第 1 首，行 5-6。吳歷在《誦聖會源流》這首詩的開頭寫道：「天上欲求真福樂」。見 Chaves，《根源的歌唱》，頁 159-179。

111. 他們必須駁斥的其中一個中國觀念是宇宙中的一切都由單一物質構成。傳教士們用了不同的術語來表示理性靈魂。Gernet，《中國和基督宗教的衝擊》，頁 146-147。中國的多重「靈魂」觀也有問題。見 Luk，〈生與死的重要問題〉，頁 194-195。

112. Standaert，《中國基督宗教手冊（卷一）》，頁 649。而張星曜在審判那首詩中作了明顯區分：「形神莫逃」。〈張星曜，《聖教贊銘》，第六部分第 2 首，行 8。〉

誘。致貽罪戾，百世莫宥。上主慈憫，降生俯救。」¹¹³在張星曜的《天儒同異考》，他展示對亞當和夏娃的知識：他們作為被造的第一個男人和第一個女人、他們在伊甸園的時間，以及夏娃最初所犯的罪引致上帝的懲罰並遺傳給他們的後人。¹¹⁴這六行中，許多重要觀念都被暗示了。¹¹⁵

詩文中也提到蛇的欺騙（行 2）。「魔」誘使夏娃犯了「罪戾」，然後傳給全人類。這就是原罪，但沒有被清楚說明。原罪是基督教的概念，與傳統中國的思想完全相異。反對者經典的觀點是「壞器皿壞了應責備窯匠」。¹¹⁶而且，「罪」本身在佛教和中國思想中都是有疑問的，因為二者都沒有對神所犯的錯這種觀念與對人所犯的罪對應。「罪」這單詞包括了各種罪行和過錯。¹¹⁷然而，在他的其他三首詩中，張星曜確曾用了一些可以從字面上理解成原罪的詞語。第一首可以在寫給使徒亞勒腓的兒子雅各（James the Lesser，又譯次雅歌伯）的詩中見到：「維聖幼齡，即矢高潔。原罪無污，言動維則。」¹¹⁸這開頭的四句是標準的讚美詩，從他主題人物的童年階段開始讚美他們的品質。然而，「原罪無污」產生了困難，因為根據基

113. 張星曜，《聖教贊銘》，第七部分第 5 首，行 1-6。

114. Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁 150-151 注 26。孟德衛注意到在《天儒同異考》中，張星曜確實討論了原罪，只是沒作強調，「這對於基督教合儒不是至關重要」。同上，頁 88。在他的詩文中情況則不同。利瑪竇在《天主實義》中降低了原罪的重要性，因為它與儒家性善的信仰有衝突。見 Nicolas Standaert，《晚明儒者和基督徒楊廷筠：其生平及思想》（*Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*; Leiden: E. J Brill, 1988），頁 142-143。利瑪竇只簡要地提到亞當的墮落，他的描述是含混的，避免用「原罪」這術語。見 Ricci，《天主實義》，頁 446-447。

115. 吳歷也有一首詩講原罪、墮落、道成肉身和救贖。見 Chaves，《根源的歌唱》，頁 77-78；周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁 79。

116. Gernet，《中國和基督宗教的衝擊》，頁 232-233。參見《羅馬書》九章 19-21 節。

117. Gernet，《中國和基督宗教的衝擊》，頁 166-167。包括承認自己是個罪人在內的懺悔也很難為中國人所接受。見 Criveller，《明代末年在中国的耶穌基督宣講》，頁 72-3。

118. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第 5 首，行 1-4。

基督教教義，所有來到世間的人都由於原罪而有罪的本質。¹¹⁹這些句子也許可以理解成他異常美德的標誌。

第二段參考資料包含同一個詞語「原罪」，關於伊利莎白的親戚童貞女馬利亞來拜訪她時還懷着的施洗約翰。對應《聖經》（路 1:39-45），當馬利亞向伊利莎白問安時，嬰兒約翰「在腹裏跳動」，造訪被描述成「接受主偉大的榮耀」，¹²⁰因為馬利亞懷着耶穌，約翰則感覺聖靈的存在而回應聖靈。張星曜下一句詩說「原罪既損」。這句詩或許可以作兩種詮釋，其一是指涉基督的降生和為祛除原罪而救贖的角色，其二是約翰的罪由於遇見耶穌中的聖靈而擺脫了——雖然約翰尚在母腹。後一種觀點可以得到天使加百利的預言所支持，他說約翰「在母腹裏就被聖靈充滿了。」（路 1:11-17）這解釋了罪被擺脫的原因，因為「任何與駐在靈魂中的聖靈不相容的罪，都隨着約翰擺脫原罪的污染而潔淨了。」¹²¹

暗示了墮落以及原罪世代相傳後，張星曜說主憐憫世人因而「降生俯救」。¹²²張的這種說法談到耶穌作為救世主的角色。張在《天儒同異考》中解釋說，天主以人的形式降生是為了恢復亞當和夏娃所作的損壞，並為人類贖罪，給人類提供新的道路。基督為贖罪而被釘十架，很明顯是通過祈禱書而傳教給人的。¹²³道成肉身和救贖也是吳歷詩歌的主題。¹²⁴

119. 《詩篇》五十一篇 5 節；《羅馬書》五章 12-14 節。雅各擁有作為耶穌兄弟的獨特位置，但為甚麼他應該另有一個不同的位置，我無法找到任何指涉，而那也不是主要根據。

120. 張星曜，《聖教贊銘》，第六部分第 3 首，行 11-12。

121. 詞條「聖施洗約翰」（St John the Baptist），《天主教百科全書》，卷八。

122. 張星曜，《聖教贊銘》，第六部分第 5 首，行 6。

123. 一祈禱書中包含這樣的句子：「爾為我被人釘在十字架上償贖我罪。」見 Brunner，《中國宣教所禱書》，頁 319。

124. 在一首曲中，吳歷比張星曜更明確地說耶穌是聖子。「聖子自天降，救我民人，轉我向善。」Chaves，《根源的歌唱》，頁 76、173；周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁 73。

實際上，詩集中很多處都見到對道成肉身的指涉，有時與前後文沒有直接的聯繫，只是形式化地用作詩歌的開頭句。對道成肉身的眾多暗示中，張星曜用了不同的術語來指稱上帝，包括「大主」、¹²⁵「上主」、¹²⁶「真主」、¹²⁷「天主」¹²⁸和「吾主」。¹²⁹「主」出現在所有這些不同的表述中，都無疑地指向同一個上帝。¹³⁰至於用來表示道成肉身的術語也有很多種，雖然「降生」這個術語最為常見。張也用音譯的名字「耶穌」，雖然只在詩歌的題目用到。¹³¹謝和耐(Jacques Gernet)認為十七世紀的中國基督徒從未暗示過耶穌，只暗示過上帝，理由可能是他們缺乏對「道成肉身教義」和神人中保的理解。顯然我們看到，張星曜對道成肉身的理解並非如此。再有，張確實偶爾指涉耶穌是「天主子」，表明他知道聖父與聖子之間的區別。張在講述耶穌給眾人食物的故事時，講到耶穌向聖父祈禱，這就是明證。¹³²然而，在他的詩裏找不到對三位一體的明確指涉。¹³³

張星曜明白耶穌不是普通人，基督還是人子。這重要的基督教教義¹³⁴是蘊涵在剛才討論過的形式：主從天上來，降生在地上。馬利亞懷着耶穌，以及西面和亞拿認出他，詩中關於這些細節的講述也證明了這點。除了作為上帝和人，耶

125. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第3首，行1。

126. 同上，第一部分第6首，行1。

127. 同上，第二部分第1首，行1。

128. 同上，第六部分第2首，行1。

129. 同上，第六部分第4首，行1；第八部分第2首，行13-14。

130. 「主」也是理學的一個術語，意為「源」，因此也可以作為儒家之源頭。Luk, 〈生與死的重要問題〉，頁187-188。

131. 張星曜，《聖教贊銘》，第六部分第2首；第六部分第4首；第七部分第7首。孟德衛指出張星曜避免在其他著作中用這詞語。Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁89。

132. Mungello, 《杭州被遺忘的基督徒》，頁89。張星曜也知道耶穌是一個歷史人物，知道他的誕生較孔孟晚。

133. 另一方面，吳歷在他的基督教詩歌中明確指涉「父子神」。見Chaves, 《根源的歌唱》，頁43-44、167、181。

134. 參見《約翰福音》三章16節；《約翰一書》四章9、14節；《以弗所書》二章4-10節。

耶穌作為救世主和救贖者來到，他「降生俯救」。¹³⁵基督作為救世主和救贖者的觀念在張的詩歌其他地方也可以見到。我們已經看到寡婦亞拿認出了嬰兒耶穌來「救世」。¹³⁶在最後獻給三位日本耶穌會士殉教者的詩，這種暗示更加到位，張星曜用了「贖」，字面已是「救贖」的含義：「吾主降生，救贖¹³⁷示表。」¹³⁸原罪、道成肉身和救贖這些相關的觀念對張星曜來說很熟悉，他在很多詩中都暗示到，其中包括簡單指涉、對句或者有較多細節的句群。¹³⁹後面這些詩歌，詩集中「敘事詩」第七部分着重敘述耶穌生活和童貞女馬利亞的細節，暗事的篇幅較長。對個別聖徒的贊中，也簡要提到了耶穌的生活。我們注意到對變像和復活的暗示。對聖安德烈的贊中，有可能暗示到耶穌升天，因為他告訴我們「吾主上升」。¹⁴⁰他對耶穌生平的知識，除了像祈禱書和問答集這些著作外，還有一些重要的文稿，是專門由耶穌會士，特別是「第二代」中國耶穌會領導人物艾儒略寫的。¹⁴¹

《耶穌受洗示表贊》（第六部分第7首）

若翰聖人，預開主道。隱修三甲，始展弘抱。
曠野聲呼，認主沐早。若而當河，悔罪用澡。
主往顧之，從其前導。亦受彼洗，躬行示表。
斯禮既立，鼎新古教。有不率者，天國莫造。

135. 張星曜，《聖教贊銘》，第六部分第5首，行6。

136. 同上，第六部分第2首，行6。參見《路加福音》二章38節。

137. 吳歷確切地表達出「救贖」，他有首詩講到原罪、墮落、道成肉身和救贖。因此，「耶穌誕生 降來救贖」。周康燮編，《吳漁山（歷）研究論集》，頁79；Chaves，《根源的歌唱》，頁77。

138. 張星曜，《聖教贊銘》，第八部分第2首，行13-14。

139. 他的《天儒同異考》中，張星曜介紹了上帝計劃通過他的道成肉身、受死和救贖來挽救人類。Mungello，《杭州被遺忘的基督徒》，頁153。

140. 張星曜，《聖教贊銘》，第一部分第1首，行5。

141. 有關耶穌會士在晚明傳教的不同方法，及艾儒略的著作如何詳細地介紹基督的生平及神秘事蹟的方面，參見 Criveller，《明代末年在中國的耶穌基督宣講》。

這首詩的主題——施洗約翰的故事以及他為了得到恕罪所作悔改的浸洗，和他對耶穌的施洗——是《聖經》中著名的事件，記在《新約》的四福音書。¹⁴²張星曜差不多是照字面上翻譯了與約翰和《舊約》先知相關的句子，表明他對這些源於《聖經》的詩句很熟悉：約翰是「曠野聲呼」（行 5），他「預開主道」（行 2）。¹⁴³張也注意到是約翰認出了耶穌是誰（行 6）。¹⁴⁴

至於洗禮本身，張星曜知道約翰為那些來到河邊的人宣講「悔罪用澡」（行 8）。¹⁴⁵他說耶穌「亦受彼洗」（行 11），¹⁴⁶雖然他用的是不同的術語來表示這行為：「洗」而不是「澡」。張把約翰的洗禮視為赦罪，而視耶穌自己的洗禮為其他人的榜樣，是為了建立「禮」（行 13）：浸洗的聖禮。關於浸洗，張有其他的教義方面的評論，表明了他理解程度並不是僅僅從福音書中關於耶穌遇見約翰並由其施洗的知識而達到的。他說建立這種禮是為了「鼎新古教」（行 14），《聖經》沒有這種說法。不確定張是否知道《舊約》上的割禮，割禮也許可被視為洗禮的前身。¹⁴⁷但是，這種引用的確表明他知道存在着古老的教理，並它們被新教理「更新」後，有顯著的不同。

我們見到張星曜是用「邏輯」的論證來辯護基督教。這種觀點與耶穌會士是一致的，他們把基督教描繪成理性的，用科學來證明創世主上帝作為宇宙的安排者是存在

142. 《馬太福音》三章 1-17 節；《馬可福音》一章 2-11 節；《路加福音》三章 1-21 節；《約翰福音》一章 19-34 節。

143. 「曠野聲呼」和「預開主道」，參見《以賽亞書》四十章 3 節；《馬太福音》三章 1-3 節；《馬可福音》一章 2-4 節；《路加福音》三章 4 節；《約翰福音》一章 23 節。

144. 參見《約翰福音》一章 29-35 節。

145. 參見《路加福音》三章 3 節。

146. 參見《馬太福音》三章 15-17 節；《馬可福音》一章 9-11 節；《路加福音》三章 21 節。

147. 行了割禮的人也與上帝的子民合成一體。詞條「洗禮」（Baptism），《天主教百科全書》，卷二。

的。¹⁴⁸利瑪竇《天主實義》中的「西儒」解釋天主教義是「但仗理」，¹⁴⁹利瑪竇用這一詞語的來表示「理性」(reason)的意思，張也用「理」來表示理性，這是古代的術語，表示馬身上的紋理，這一概念衍生開來意為「規律」(order)，「好規律」的意思，早在《易經》中就被古代儒士用來表示萬事內在的規律。在道家思想中，該術語是無法言說的道表現在萬物中並且構造萬物。此處最重要的是，理是新儒家概念中最為重要的概念之一，理是非人格的規律，在整個宇宙中起作用。實際上，新儒家用關於內在的理和它們的源以及太極的理論，來反對基督教外在的、人格的、全能的上帝觀念。¹⁵⁰

四、結論

孟德衛說張星曜的基督教詩歌「極度簡短，用詞比其散文著作更含混，因此只有文人同道才能完全理解他的詩」，杜鼎克認為「這些詩歌是而基督徒而寫的，因為他們能夠完全理解他們」。¹⁵¹確切地說，張的詩有很多對有名基督徒的生平和教義的暗示，對非基督徒來說是難以捉摸的。但是，我們看到張筆下的聖徒是人人可以效仿的榜樣，雖然天主教義中許多仔細的觀點——張的詩中確實涵蓋許多重要的基督教觀念——需要足夠的知識才能夠全面

148. 然而，許多中國人歡迎西方科學而拒斥傳教士們的宗教。Gernet，〈中國和基督教的衝擊〉，頁 58-59；Standaert，〈中國基督宗教手冊（卷一）〉，頁 593-594。

149. Ricci，〈天主實義〉，頁 70-71。參見 Willard Peterson，〈他們為甚麼成為基督徒〉，載 Ronan & Oh 編，〈東方遇上西方〉，頁 804-5。吳歷在他的一首基督教詩歌中提到儒士嘲笑基督教缺乏「正理」。周康燮編，〈吳漁山（歷）研究論集〉，頁 92-93；Chaves，〈根源的歌唱〉，頁 156-157。

150. Zürcher，〈在太初〉，頁 140-142、157-163。龍華民 (Nicolo Longobardo, 1566-1655) 注意到這種問題，警惕將理或太極與上帝觀念聯繫在一起的作法。Gernet，〈中國和基督教的衝擊〉，頁 205-6。參 Ricci，〈天主實義〉，頁 107-121。

151. Mungello，〈杭州被遺忘的基督徒〉，頁 112；參同上，頁 99、101、169；Duhink，〈評孟德衛《杭州被遺忘的基督徒》〉，頁 205-206。

理解。這些詩歌，連同教堂的繪畫，給基督徒和非基督徒提供了一個良機來理性地解釋上帝的律法，以便他們信奉之，並最終「飛向天國」。

作者電郵地址：dhhc@interchange.ubc.ca

