

Globethics Repository

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

Reconstruction of Christianity in early nineteenth century China from Confucian views of religion: Yao Ying and Kangyou Jixing=從儒者宗教觀重探基督宗教

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	Hung, Tak-Wai
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-09-20 06:26:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/3978245

Reconstruction of Christianity in Early Nineteenth-Century China from Confucian Views of Religion:

Yao Ying and *Kangyou Jixing*

從儒者宗教觀重探基督宗教 在十九世紀早期中國的處境 ——姚瑩與《康輶紀行》

HUNG TAK-WAI

孔德維

Abstract

This article focuses on Yao Ying (1785–1853) and his travel memoirs, *Kangyou Jixing*, to discuss his view of religions and understanding of Christianity. His experience of serving the Manchu court in diplomatic and religious affairs is crucial in the construction

HUNG Tak-wai (KONG Dewei 孔德維) is research fellow of King Faisal Centre for Research and Islamic Studies, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

本文部分參考自筆者於香港中文大學的宗教研究哲學碩士論文〈十九世紀中葉儒者對基督宗教之理解——以姚瑩及魏源為中心〉(2015)，謹此致謝指導教授邢福增教授、賴品超教授及各評審教授斧正。筆者於崇基學院宗教與中國社會研究中心第八屆「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會發表本文並得陳慎慶、陶飛亞、張先清諸位學者指導。筆者對本文作最後修訂時，曾向香港大學宋剛教授及中央研究院近代史研究所潘光哲博士請益，筆者當時正於中央研究院近代史研究所作訪問，並曾參考中央研究院所藏有關姚瑩之史料，以作補充。一併致謝於是。

of his religious view. While “Tian Dao” in Confucianism was the core of his religious view, he admitted that diversified international society would give birth to different religions. Though all religions are assumed to be derivatives of “Tian Dao” and hierarchical, Yao did not propose Confucianism as the ultimate destination of other religions. His criterion for evaluating religion was its ability to maintain the order of human society, which is also the core of “Tian Dao.” Finally, this article points out that scholars should situate the study of Chinese Christianity in the context of Chinese intellectual and religious history.

Keywords: Confucian, Christianity, view on religions, Yao Ying, China in early nineteenth century

本文以姚瑩(1785–1853)及其札記《康輶紀行》為核心，探討其宗教觀以及對基督宗教的理解。姚氏牽涉外國與宗教事務的任仕經歷，奠定了他對世界宗教的理解。其宗教觀以儒教天道為核心，但承認國際社會的多樣性催生不同宗教。雖然各宗教均源出天道，但他沒有定下周、孔之道終必得以教化諸國的終極目標。他判斷宗教的標準，視乎宗教是否能維持社會秩序，並以之為天道的核心。最後，本文指出基督宗教的論述應重置於中國思想史和宗教史的處境。

關鍵字：儒者、基督宗教、宗教觀、姚瑩、十九世紀早期中國

導論

自 1980 年代以來，中國基督宗教的研究在柯文(Paul A. Cohen)等學者的鼓吹下，漸次出現了「中國中心」的轉化。於 2016 年回顧，「中國中心」基督宗教研究在三十年間的轉化具三重意義：一、研究對象由傳教者轉為中國信仰者；二、分析的視角從西方轉移至中國；三、研究者由戰後初期以歐美為主至現今香港、台灣、澳門、中國及東南亞華人學者多有建樹。當中，尤以華裔基督宗教信仰者貢獻良多。

雖然經歷了三十多年，但「中國中心」的研究範式卻尚有不少局限，即柯文本人亦曾多次討論。¹事實上，不少中國基督宗教的研究往往將基督宗教置於一個相對獨立的位置，基督教研究與中國其他研究頗為疏離。這一現象尤其流行於近數年大為興盛的個案研究。在一些論述中，中國社會被學者化約分類為「士人」、「商人」、「農民」等群體，然而這些群體之中卻有很大的差異，例如一些較優秀的研究能指出儒者作為「官員」、「士紳」、「生員」等階級分別。²但在不少的中國基督宗教研究中，中國人（尤其非基督徒）之間的思想差異卻往往未曾釐清。這一現象對思想較為複雜的「儒者」來說影響尤為嚴重。

這裏所謂的思想差異，並非指傳統中國思想史「漢—宋」、「朱—陸」一類的學派之分，而是作為個體的儒者世界觀的差別。感謝近年的中國思想史、政治史與經濟史的研究成果，儒者之間就政體、經濟、倫理等多樣的思想漸次得以澄清。³本文所關注的，乃是儒者在宗教方面的思考，如何在不同角度影響中國社會與基督宗教的互動。從此角度出發的研究其實並非創新，早於上世紀八十年代，已有不少學者獨立研究儒者思想與他們的基督宗教觀。⁴然而，在這樣的討論中，儒者對宗教的理解其實未有一清晰概念。舉例說，如果一位儒者以基督宗教有礙周孔之說，但卻在一定程度上

¹ 參 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860–1870* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), i–vii；亦見 Paul A. Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past* (London: RoutledgeCurzon, 2003)。

² 參 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd Jacques (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)；亦見邢福增：《文化適應與中國基督徒——一八六〇至一九一一年》（碩士論文，香港中文大學，1989；香港：建道神學院，1995）。

³ 如林滿紅的一系列文章提醒我們清代儒者針對貨幣、稅務、政府與市場關係等方面分別信奉不同的經濟思想，而沒有一套單一的「儒家的經濟觀」。參林滿紅：《銀線》（台北：國立台灣大學出版中心，2011）。

⁴ 如李志剛〈劉梁廷枏〈耶穌教難入中國說〉一文的試析〉與〈鄭觀應與中外基督教人的交游及對傳教的主張〉等，均為對單一人物「基督教觀」研究的典型，參李志剛：《基督教與近代中國人物》（桂林：廣西師範大學出版社，2012），27–42、73–85。

接納了一些佛教關於因果的信仰，則基督宗教與佛教在這個儒者的世界觀中，是否具本質的差異？這差異又從何而來？其意義又何以探明？

本文的旨趣誠在以活躍於十九世紀初的儒者姚瑩(1785–1853)在其筆記《康輶紀行》(1867)⁵所表述的「宗教觀」(view on religions)為基礎，嘗試將基督宗教置於儒者的宗教觀中重新評價。姚瑩的研究誠非顯學，有關他的研究並不豐富。筆者亦找不到有關姚瑩於基督宗教的深入研究。⁶然而，我們卻可以在下文發現，姚瑩比同時代不少儒者經歷了更多的涉外事務。無論在廣東、台灣抑或川藏，姚瑩的主要工作均係與異文化者的接觸相關，這些異文化者包括了清帝國治下的非漢族部落，也包括澳門的葡萄牙人、與清國作戰的英國人、西藏和尼泊爾的政權。而《康輶紀行》更曾在克里米亞戰爭前十年，預言英俄二國必在當地交兵。因此，筆者認為姚瑩代表了清代儒者中最具國際視野的聲音。

另一方面，姚瑩顯然相信鬼神的存在，亦曾多次參與問卜之類的儀式，但就在其著述中，姚瑩未曾對儒教以外的任何宗教傳統表現出認信的態度。作為異教徒，姚瑩卻在對基督宗教的理解中，以儒教的教義為基準，提出了一套多元共融的解釋方法，以理解世界各地的信仰。本文所謂的「宗教觀」，類同於基督宗教神學中的「宗教神學」(theology of religions)，旨在討論某一宗教對其他宗教的理解。⁷宗教神學經常出現於「宗教信徒接觸身邊多種多樣的

⁵ 《康輶紀行》有不同版本。香港中文大學藏同治六年丁卯(1867)單行刻本，距姚氏謝世十四年，疑為初刻本。此書亦收於台海出版社 1974 年複印之《中復堂全集》（據同治六年增補重刻本），另有不少今人之點校本如上海進步書局點校本(1920)、安徽古籍出版社施培毅、徐壽凱點合編《康輶紀行》《東槎紀略》校本(1990)。本文據香港中文大學藏同治六年丁卯單行刻本，由於該本無標明頁碼，我們將於引文註明章數。

⁶ 較為接近本文論旨的論文可參王爾敏：〈姚瑩之經世思想及其對於域外地志之研究〉，載氏著：《近世經世小儒》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），33–67。然而王氏一文主要針對姚瑩的政治思想，而非涉及其廣義的世界觀(cosmology)。

⁷ 參 Mariasusai Dhavamony, *Christian Theology of Religions: A Systematic Reflection on the Christian Understanding of World Religions* (Bern: P. Lang, 1998)。

宗教發其宣稱時，他們的宗教立場或思想均受到不同程度的挑戰、補充，以至於更正。」⁸ 事實上，正如系統神學的其他部門一樣，宗教神學亦起源於所謂的「信仰尋求解釋」，當信仰的世界與周遭的世界出現落差，信徒便會思考自身的信仰體系，並作出相應的詮釋。是以，處於全球化時代，如田立克(Paul Tillich)等的二十世紀神學家，便多有在宗教神學作出深刻的思考。⁹

就中國宗教的研究而言，這類問題學界至今甚少探討。然而筆者認為，將基督宗教的檢視建基於中國人的宗教觀，突破「耶一儒」或「佛一耶」等二元框架，有助我們進一步澄清基督宗教在中國的處境。必須注意的一點是，清代儒者在十九世紀早期業已長期在自身的政府工作中，面對着不同宗教信仰的群體。他們在此一時期重構了自身的宗教觀，亦類同於基督宗教的神學家在二十世紀對自身宗教神學有所重構。

姚瑩生平與《康輶紀行》的寫作背景

我們將先介紹其生平及《康輶紀行》的寫作背景。¹⁰ 姚瑩，字石甫，號明叔，晚號展和，又號幸翁，生於乾隆五十年乙巳十月七日（1785年11月8日）安徽桐城內北後街祖宅內，為桐城麻谿姚氏

⁸ 蘇遠泰：〈門外鮮花芬芳——克盧尼的比較神學初探〉，《道風——基督教文化評論》期24（2006）：25–26。

⁹ 參同上，23–49；賴品超：〈存有與非有——蒂利希、耶佛對話與漢語神學〉，《道風——基督教文化評論》期43（2015）：29–50。有關田立克的神學思想與其於多宗教處境中的基督宗教思考，亦參 Lai Pan-chiu, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought* (Kampen, The Netherlands: Kok Pharos, 1994)。

¹⁰ 此處主要參考姚瑩之著作、姚瑩之子姚潛昌《年譜》、桐城徐宗亮〈誥受通議大夫署湖南按察使廣西按察使姚公墓表〉、門人合肥徐子苓〈誥受通議大夫廣西按察使司按察使姚公墓志銘〉、南豐吳嘉賓〈廣西按察使前福建台灣道姚公傳〉、近人施立業《姚瑩年譜》、《清史稿》、《清史列傳》及台灣中央研究院歷史語言研究所明清檔案工作室「明清檔案人名權威資料查詢」網站等史料及研究，整理出姚瑩的生平，史料如非具爭議性，將不一一註明出處。

世家。¹¹ 嘉慶十一年丁卯（1807 年），姚瑩二十三歲，赴金陵鄉試，又以第十八名發解，得舉人之銜；又次年，赴嘉慶十三年（1808 年）成戊辰科會試（又稱禮部試、禮闈、春闈），以第三十二名中進士，殿試三甲但因不工於小楷而未能入翰林院，歸班銓選，以待任官。同年出生的賀長齡亦於此年中進士，二甲及第，選分翰林院庶起士，散館授編修。姚瑩隨即歸家，途中路過南京，既為族中長輩亦為恩師的姚鼐交托了族人姚範文（編修公）集的編修工作。嘉慶十四年己巳（1809 年），姚瑩因乃翁在粵，應聘入新任兩廣總督百齡幕，¹² 七月到任不久，已參與了應付著名海盜張保（仔）的作戰及廣州十三行英國水手殺死中國人黃亞勝案。¹³ 至嘉慶二十年乙亥（1815 年）三十一歲前，姚瑩在兩廣及南中國各地

¹¹ 桐城麻谿姚氏為吳興姚氏一支，為桐城五大世家之一，然其分家道中落，幼沖實於寒苦中渡過。嘉慶八年癸亥（1803 年），姚瑩十九歲，初應童生試不第。兩年後，嘉慶十年乙丑（1805 年），姚瑩家貧不能應試，從祖姚鼐（惜抱公）資助入場，府試第一名入郡庠，是為秀才。清代童生試例分三場，二月考縣試，四月考府試，八月後考院試，府試即為次場，參李新達：《中國科舉制度史》（台北：文津，1995），267–93 及沈兼士：《中國考試制度史》（台北：考試院考試技術改進委員會，1971），173–206。姚濬昌編《年譜》謂考「歲試」，施立業《姚瑩年譜》則謂之為科試，實則俱為「院試」的一部分。沈兼士謂：「院考分『歲考』和『科考』兩種，大都是考完生員，再考童生，其時間雖然是三年當中舉行兩次，即俗語所言『三年兩頭考』，但在邊遠省分的府、州，則例外可以同時先後舉行，名為『科歲並行』」。（歲考的目：在考取童生「進學」，和考察已經進學的生員的勤惰。科考的作用：則以次年大比，先以此試，考覈優劣，錄取若干人，預備參加次年的鄉試。）沈兼士：《中國考試制度史》，175。姚瑩在此試中有名次（「名列二等」），故知當年之考試當為「科考」。翌年，姚瑩再赴安慶「科試」名列二等，修學姚鼐主講之敬敷書院，結交不少文章道義之交，其中最重要的為姚鼐著名弟子，方苞之後，方植之（東樹）。

¹² 百齡。姓張，字菊溪，漢軍正黃旗人，乾隆三十七年進士，散館以來，歷任大江南北不同要職，勸降張保時，身赴其舟而功成，《清史稿》有傳，見趙爾巽等撰：《清史稿》（1928 年清史館鉛印本影印），卷 349，《書麟弟廣厚覺羅吉慶覺羅長麟費淳百齡伯麟列傳一百三十》，5–7，收入《續修四庫全書》，冊 299（上海：上海古籍，1995），總 289b–290b。

¹³ 姚瑩在此事一直協助陶督，但卻一直擔心招撫張保有損國威且為外國所鄙。雖然最後張保歸降，但姚瑩仍以張保在南海結怨太多，勸告百齡與張保不宜留粵，百齡後乞假而歸，張保亦旋赴澎湖剿匪。參松浦章：《中國的海賊》（北京：商務印書館，2011）及 Dian H. Murray, *Pirates of the South China Coast, 1790–1810* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987)。翌年，百齡主持了葡清聯軍在香港大嶼山赤鱗角海面圍剿張保、鄭一嫂海盜集團的海戰，並在後來招撫張保，封為大清國水師三品武官。

遊幕、講學，主治鹽政。嘉道二朝，鹽、漕俱為舉國之要政，居此位者俱為能吏。是秋赴京謁選（即吏部試，又名釋褐試），得任福建平和縣知縣，兩年後調任龍溪縣令，《清史稿》稱「治行為閩中第一」。¹⁴

嘉慶二十四年己卯（1819 年）姚瑩赴台灣縣任縣官，旋又兼署海防同知、噶瑪蘭同知。任內，處理了不少土客之爭的問題。然而，乃翁卻於三年後，即道光二年壬午（1822 年），病故鹿耳門。姚瑩丁憂歸里。然此數年，姚瑩仍關心粵、閩、台有關土客、外國商人、鴉片貿易等時務，與台灣鎮總兵趙裕福、按察使銜分巡台灣兵備道孔昭虔就時務書信往來不絕。道光五年乙酉（1825 年），正月服闋後，以早前獲盜之功績，改為降二級調用，遵例捐復原官，歸部銓選戶部，執閩中鹽課事，以後數年「改發江蘇，歷金壇、元和、武進。遷高郵知州，擢兩淮監掣同知，護鹽運使。先後疆吏趙慎畛、陶澍、林則徐皆薦其可大用。」¹⁵

道光十七年丁酉（1837 年），姚瑩獲陶澍等保舉而奉清宣宗旨而為福建台灣道員，翌年赴任，¹⁶自是致力收養遊民，捕盜平亂。道光二十年庚子（1840 年），清英交惡，後竟開火，至二十一年辛丑（1841 年）秋，英兵兩度進軍台灣雞籠海口（即今基隆

¹⁴ 趙爾巽等撰：《清史稿》（1928 年清史館鉛印本影印），卷 390，〈林培厚李宗傳王鳳生俞德淵姚瑩列傳一百七十一〉，4-6，收入《續修四庫全書》，299：總 442a-443a。

¹⁵ 同上。值得一提的是，在道光六年丙戌（1826 年），姚瑩與桐城友人李宗傳邀集張祥河、吳嵩梁、龔自珍、姚元之、胡方朔、端木國瑚、鄧顯鶴、周儀暉、管同、馬沅、魏源等廿人在北京宴聚。這一批儒者多為南方的學子與中下層官員，他們既長於理學，亦嫻熟於經典和歷史的研究，更重要的是，他們都關注到清帝國在當時的困難和改革。當然，正如我們不能因為這群儒者在北京宴饗就證明他們當日享用了北京填鴨和二窩頭，我們也不能說因為他們是當時致力「經世」改革的知識分子，而說明此一宴會就是「經世」思想的「研討會」。然而，我們卻可以藉此得知這群世界觀相近的中下層儒者之間確有交流，而在這一人脈網絡的確加快了知識和思想的交流。姚瑩在道光二十四年甲辰（1844 年）得魏源送贈五十卷本的《海國圖志》，就是其中一個重要的例子。參羅檢秋：〈嘉道年間京師士人修褻雅集與經世意識的覺醒〉，收入鄭大華、鄒小站編：《西方思想在近代中國》（北京：社會科學文獻，2005），292-317。

¹⁶ 《清史稿》誤指為道光十年，見趙爾巽等：《清史稿》（1928 年清史館鉛印本影印），390:4，收入《續修四庫全書》，299：總 442a。

港），次年（1842 年）正月，又進兵大安港。然數次俱為姚瑩與同僚退卻。清宣宗下詔嘉獎，加二品銜，予雲騎尉世職。然而，姚瑩因拒受閩浙總督怡良指揮，被逮捕下獄。怡良為防英軍再次進軍，並急於索回失陷的鼓浪嶼，強令台灣交還英軍戰俘。道光二十三年癸卯（1843 年）入台，以「冒功」為名將達洪阿和姚瑩逮捕，激起民憤。八月十三日入北京刑部獄，二十五日奉旨出獄。十月以同知知州發四川用。道光二十四年甲辰（1844 年）六月抵成都。

當時，川藏交界的理塘¹⁷有兩「呼圖克圖」¹⁸權爭構兵事宜，由於同年二月新任的駐藏大臣琦善於六月時以地距藏地太遠不歸其治，清廷乃於九月命川邊員前往調解，四川總督覺羅寶興¹⁹遂委任姚瑩赴其地處理。結果，姚調解兩「呼圖克圖」不得，二派仍各持原見，乃以回川將二派之爭上奏為脅，遂於十一月二十五日東還。對此，上司寶興不滿而貶之。²⁰姚瑩遂於翌年隨同太守宣瑛再赴理塘，結果當地派系俱因姚先前之威嚇而妥協。姚瑩留川約五年，至

¹⁷ 理塘於今為理塘縣，地處四川省西部、甘孜藏族自治州西南部的金沙江與雅魯藏布江之間，橫斷山脈中段，東毗雅江，南鄰木里、稻城、鄉城縣，西接巴塘，北連白玉、新龍縣。見中國理塘縣人民政府網，2014 年 9 月 28 日瀏覽，<http://gzlt.gov.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=22>。

¹⁸ 「呼圖克圖」為活佛之一封號，為蒙古語之漢語音譯。「呼圖克圖」本義為「福有」，後自元代起於漢族地區被用作藏傳佛教高僧之銜。「呼圖克圖」意譯為「聖者」、「有壽」、「化身」等，其地位於藏傳佛教僅於達賴喇嘛、班禪額爾德尼之下，為清朝五等喇嘛職銜之最。其時，清廷於藏傳佛教僧人有達賴喇嘛、班禪額爾德尼、呼圖克圖、諾門罕、班智達、堪布、綽爾濟以及國師、禪師等號，可參《欽定理藩院則例·呼圖克圖職銜名號定製》：「凡呼圖克圖、諾門罕、班第達、堪布、綽爾濟系屬職銜。國師、禪師系屬名號。」詳見賀其葉勒圖：〈藏傳佛教呼圖克圖職銜考釋〉，《中國藏學》（1997 年期 3）：37-44。

¹⁹ 覺羅寶興，字獻山，隸鑲黃旗。嘉慶十五年庚午（1810 年）進士，選庶起士，授編修。累遷少詹事，入直上書房。嘉慶十八年癸酉（1813 年），天理教突入皇宮時，覺羅寶興散直，在東華門遇到林清黨人，乃急入內宮告之。當時尚為皇子的宣宗剛好在直上書房，得覺羅寶興警誡，預先準備槍械，乃擊斃來軍而保命。至仁宗還京，乃擢為內閣學士。後來宦海浮沉，屢有黜陟，尋於道光十七年署四川總督，逾年實授，四年後，再拜文淵閣大學士，留四川總督任。道光二十六年丙午（1846 年），回北京管理刑部，及充上書房總師傅，兼翰林院掌院學士，兩年後又加太保，同年十月以七十二歲卒。可謂道光一朝之名臣。見趙爾巽等撰：《清史稿》，卷 365 冊 38，〈列傳〉152（北京：中華書局，1977），11431-33。

²⁰ 參《康輶紀行》，卷一，〈節相入奏〉條。

道光二十八年戊申（1848 年）二月，英屬東印度公司與廓爾喀（Gurkha）連和，並打通廓爾喀與藏地之通路，故要求與藏通商，清廷許之。姚瑩自思為英國所仇恨，亦與上司關係不和，故不願留任，稱病而去，翌月歸里，時年六十有四，《康輶紀行》主要在此時期作成。²¹ 姚瑩於咸豐二年壬子十二月十六日（1853 年 2 月 2 日）棄世，死前兩年已重獲清廷起用。²² 惟姚氏於洪楊之亂中軍旅積勞，死於陣中。²³

²¹ 據姚瑩撰：〈又與梅伯言書〉，收入《東溟文後集》，卷 8，《清代詩文集彙編》，冊 549 複印清同治六年姚濬昌安福縣署刻《中復堂全集本》（上海：上海古籍，2010），18-19，總 505。《清史稿》稱「在州二年，引疾歸」為誤，見趙爾巽等撰：《清史稿》（1928 年清史館鉛印本影印），卷 390，〈林培厚李宗傳王鳳生俞德淵姚瑩列傳一百七十一〉，5，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍，1995），299：總 442b。

²² 姚瑩於道光二十八年戊申（1848 年）去習後兩年，清宣宗薨，文宗繼改元咸豐。姚瑩、林則徐等人之政敵，英戰爭主和的穆彰阿被新君指為「保位貪榮，妨賢病國」，立時革職，「穆黨」崩潰。穆彰阿，字鶴舫，郭佳氏，滿洲鑲藍旗人。嘉慶十年進士，歷任於仁宗、宣宗二朝，因道光年間主持海運有功，後升任軍機大臣，後來又兼任翰林院掌院學士，歷兵部、戶部尚書、協辦大學士、太子太保、上書房總師傅、武英殿大學士、文華殿大學士等顯職。在中英戰爭期間，穆彰阿力主和議，為海內士人（尤其漢臣）所叢詬，但由於清宣宗亦不欲與英對戰，故穆彰阿「終道光朝，恩眷不衰」。再者，穆彰阿在嘉、道年間屢主科試，門生故吏遍於朝野，有「穆黨」之稱。清文宗自登基以先已對之極為厭惡，即位後因夷務特詔罷之，其為姚瑩、林則徐平反。參趙爾巽等撰：《清史稿》（1928 年清史館鉛印本影印），卷 369，〈曹振鏞文孚英和玉鼎穆彰阿潘世恩列傳一百五十〉，7-9，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍，1995），299：總 370a-371a。

²³ 姚瑩及林則徐等主戰派重被起用以對治洪楊之亂。姚瑩先於道光三十年庚戌末（1851 年）授湖北武昌鹽法道。台灣中央研究院歷史語言研究所明清檔案工作室編《明清檔案人名權威資料查詢》謂姚瑩湖北武昌鹽法道授於咸豐元年，實為一時之誤。蓋起用姚瑩者確為清文宗，但清宣宗薨於道光三十年正月十四日庚戌（西元 1850 年 2 月 25 日），清廷按慣例終庚戌年俱未改元，仍號道光三十年。據姚濬昌編《年譜》（34，總 4322）及施立業編《姚瑩年譜》（366-76），湖北武昌鹽法道一職授於道光三十年庚戌十二月，而庚戌年十一月二十九日為 1850 年元旦，故其授職年當為 1851 年。據台灣中央研究院計算中心「兩千年中西曆轉換」網頁，2014 年 9 月 28 日瀏覽，<http://sinocal.sinica.edu.tw/>。姚氏又於咸豐元年辛亥六月擢廣西按察使於桂林，協助大學士賽尚阿軍事，然賽尚阿用事不決，姚瑩數進言而不能。咸豐二年壬子（1852 年），亂軍已至湖南，清廷改雲南總督張亮基任湖南總督，屢屢失機的賽尚阿亦赴該地，姚瑩隨軍而至。賽尚阿於九月革職拿問，解交刑部治罪。而張亮基奏表姚瑩署權湖南按察使，然姚瑩時以六十八歲，勞累軍旅經年，憂憤致病，於同年十二月十六日（1853 年 2 月 2 日）棄世。參《清史稿》稱「未行，擢廣西按察使」為誤。趙爾巽等撰：《清史稿》（1928

《康輶紀行》為姚瑩謫於川藏時期之札記，姚瑩開始此書寫作之時，已有廣東與葡人合兵對治海賊之跡，亦曾主兵與英人對壘於台海，更於川藏瞭解中亞之宗教及國際情勢。²⁴ 其於基督宗教的觀點並非單一的耶儒二元對話，而是站在宗教多元的國際交流環境下，以桐城儒家名門嫡傳的學養，探討不同宗教的關係。《康輶紀行》的著作目的並非學術的宗教研究，以今言之，乃係個人的札記、遊記、隨筆，即使姚瑩有其寫作目的，亦必為對治國難而非探討不同宗教的地位與教義問題。但學者卻可藉其於不同宗教及信仰行為之記載，重構作者對宗教（尤其本文針對的基督宗教）之理解。

姚瑩探討基督宗教時，引用與參考了三十七種史料，唐前佔六種，唐代六種，五代、宋、元十四種，明三種，清八種。當中包括了正史、方志、史料彙篇、紀志等等，大部分為漢人論著，祇有三種文本由兩位元外族編著，包括唐代的中亞基督宗教東方教會修士景淨和明代的耶穌會士艾儒畧。²⁵ 從史料的應用上，我們沒有資

年清史館鉛印本影印），卷 390，〈林培厚李宗傳王鳳生俞德淵姚瑩列傳一百七十一〉，5，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍，1995），299；總 442b。

²⁴ 參姚瑩：《中復堂全集》附錄姚瑩年譜，收入沈雲龍編：《近代史料叢刊續編》（台北：文海，1974）及張代芬：〈姚瑩《康輶紀行》述論〉，《西藏民族學院學報（哲學社會科學版）》卷 26 期 5（2005 年 9 月）：22–26。

²⁵ 《康輶紀行》有關基督宗教的敘述主要集中於卷二〈復設天主堂〉、三條〈天主教源流〉、卷十三〈魏默深論諸教〉、〈諸國教門考〉、卷十五〈回教源流〉、卷十六艾儒畧、湯若望、「夷猶顛林」（英兵俘虜）之著作等。其參考資料可從下表觀之：

時代	作者	著作
漢	許慎	《說文解字》
漢	班固	《漢書》
三國·魏	魚豢	《魏略》
西晉	杜預	《杜預注左傳》
南朝·宋	范曄	《後漢書》
南朝·梁、陳	顧野王	《玉篇》
唐	景淨	《大秦景教流行中國碑》
唐	李肇	《新唐史補》
唐	舒元興	《重岩寺碑》
唐	舒元興	《元興紀》

料證明姚瑩大量參考外國史料，而是遵從清代儒者理解外國事物的傳統範式。²⁶

時代	作者	著作
唐	閻立本	《四夷朝貢圖》
唐	段成式	《酉陽雜俎》
五代・後晉	劉昫等	《唐史・回鶻列傳》
五代・後晉	劉昫等	《唐書・西域傳》
五代至宋	徐鉉	大徐本《說文解字》
宋	王欽若、楊億等	《冊府元龜》
宋	陳彭年等	《大宋重修廣韻》
宋	姚寬	《西溪叢語》
宋	王溥	《唐會要》
宋	釋志盤	《佛祖統紀》
宋	宋敏求	《長安志》
宋	宋敏求	《東京紀》
宋	岳珂	《桯史》
南宋至元	胡三省	《通鑑胡注》
元	脫脫等	《宋史》
元	馬端臨	《文獻通考》
明	艾儒畧	《西學凡》
明	艾儒畧	《職方外紀》
明	錢謙益	《景教考》
清	張廷玉	《明史》
清	王昶、陸耀燾、方履錢等	《金石粹編》
清	于敏中	《欽定日下舊聞考》
清	杭世駿	《續景教考》
清	紀昀等	《欽定四庫全書總目提要》
清	印光任、張汝霖	《澳門紀略》
清	魏源	《海國圖志》（五十卷本）
清	林則徐	《四洲志》

²⁶ 此點實為其時代之普遍現象，我們可以參考孔飛力(Philip A. Kuhn)《中國現代國家的起源》首兩章討論魏源及馮桂芬的政治、社會改革思想。孔飛力在此書將現代中國形成的推動力集中於「中流士人」的思想，而其研究亦指出他們對改革清國的想像多從固有的思想出發，西方的資料祇是輔助的角色。事實上，在認識新事物時主要引用中國資料確實會令視野有所侷限，但卻是十分合理的學習進路。正如孔飛力指出，魏源的《海國圖志》植根於明清的南洋研究和學術傳統之中，魏源不過是引用了新穎的資料於原有的堅實學術基礎上。孔飛力(Philip A. Kuhn)：《中國現代國家的起源》(*Origins of the Modern Chinese State*)，陳兼、陳之宏譯（香港：中文大學出版社，2014），中文版序言及第一、二章。

《康輶紀行》的宗教觀

思考《康輶紀行》的基督宗教觀時，我們必先梳理姚瑩對我們現在稱為「宗教」的事物和行為之理解及其個人信仰。姚瑩在《康輶紀行》呈現的基督宗教觀建立在其儒者的宗教觀之上。本段旨在探討姚瑩的基督宗教觀，卻不得不分別重構姚瑩對以下三個問題的答案：甚麼是宗教？為甚麼有多於一個宗教及其間之差別為何？基督宗教是甚麼？

1. 甚麼是宗教？

姚瑩指出不同的宗教都是出於「天道」。姚氏雖然認為回教、天主教、婆羅門等祈福免禍之宗教為愚人所信奉的「傍門外道」，卻仍為「天道之一端」；而較優之儒、釋、老則得「天道之精微廣大，與人道之所以參贊化育、克配天地為三才者」。²⁷ 姚瑩於卷六〈天人一氣感應之理〉嘗試說明「天道」的運作。姚瑩認為「天」是一個以「氣」為形軀的主體，而人則生活於其中，故人舉手投足，俱可為「天」所察覺，並藉「天子」與「鬼神」借「禍福」回應其日常行為，使「天」所認可的倫理得以在人世建立。²⁸

「氣」乃為姚瑩對超越世界理解的基礎，但卻為「心」的意念所操控。這點可清楚見於《東溟外集·說鬼》。姚瑩在上段引文指出，為作為「氣」（「天」的本體）的一端之「鬼神」卻會為「心」（心思、思維、感觀、精神狀態）的認知和判斷所改變。當「心」之「氣」盛時，「怪異」、「邪」更會因之而不能敵。²⁹ 「氣」被姚瑩視為人和超越界共有的本質，雖然「氣」的活動有時

²⁷ 參《康輶紀行》，卷2，〈天主教源流考〉條。

²⁸ 參同上書，卷6，〈天人一氣感應之理〉條。

²⁹ 參姚瑩撰：〈說鬼〉，收入《東溟文後集》（清同治六年姚濬昌安福縣署刻《中復堂全集本》影印），1:2，收入《清代詩文集彙編》，冊549（上海：上海古籍，2010），總386。

會形成「邪」，但卻為「天」、「天道」和與之相契的「心」所抑制，反過來說，「天」、「天道」和「心」統馭了「氣」的運行。

更值得注意的是，姚瑩認為「天」並不直接管理人事，而是授權天子和鬼神代為處理。如《康輶紀行》卷八〈天人感應〉條謂「天道」與人日常行為間之相互感應。³⁰ 簡單來說，這亦是姚瑩的基礎信仰。事實上，姚瑩亦以《易經》卜課為常事，《年譜》常有紀之。³¹ 《康輶紀行》中亦有不少篇幅集中討論卜課之事。在卷十三〈卜卦用錢代蓍草〉條討論了不同時期的卜卦所用器具和儀式不同，但儀軌之變實於卜課之功效無重大妨礙，「蓋鬼神教人，無乎不在，惟存乎其人，精神心氣所感而已」。³²

2. 為甚麼有多於一個宗教及其間之差別為何？

生活在多國並立，多教同存環境下之姚瑩，有必要說明同一的天道何以衍生出不同宗教。以今日學術用語言之，姚瑩對此的答案，即歸於文化之差異，此點可見於《康輶紀行》卷七〈人類萬殊聖人不一其教〉。在姚瑩的理解中，天道是不同的宗教的起源。「天」被視為與人相關聯的神聖，亦會授權於不同的事物對人賞善罰惡以教

³⁰ 原文為：

見《邸抄》云：四月，京師缺雨，上命查庫內本身及子孫賠限滿未完，現經在部及直省監迫者，俱即釋放。五月，復缺雨，上命刑部清滯獄，流徙罪以下減免。福建道監察御史朱琦，請推廣直省。上命刑部查案行之。即日，雨。天人感應如此！

參《康輶紀行》，卷 8，〈天人感應〉條。

³¹ 據施立業：《姚瑩年譜》，姚瑩幾乎每月皆會卜卦。其《後湘續集》，卷 5，〈占卜〉有謂：

愁人好占卜，積歲或不應，龜筮有短長，世亦相詬病，五行與太一，辯訟誰政，或言事吉凶，因氣為衰盛，變化環無端，奚能究其竟，今日大吉卜，聊復為君慶。

姚瑩雖然指出占卜之術未必常應，但卻仍甚關心，亦會為「大吉卜」而慶祝。參姚瑩：《後湘續集》，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊續編》，輯 6 卷 54，《中復堂全集·東溟奏稿》（台北：文海，1974），8，總 1539。

³² 《康輶紀行》，卷 13，〈卜卦用錢代蓍草〉條。

化之。其中政府（天子）和宗教（鬼神、聖人）分別擔任了最重要的兩個角色。然而，生活於多國、多教環境下的姚瑩，有必要回應清帝和儒教並不是世界唯一政府和宗教的現實。姚瑩由是指出，由於人類的多樣性（萬殊），「天」亦必須以多樣化的宗教（聖人）對治之。他再三強調，對「天」而然，聖人和宗教並不是終極目的，真實的終極目的是使人類「覺」（聖者覺吾民而已，何必其一哉！），故「聖者」對彼而言祇有工具價值。³³這一種將思想、教化、信仰、宗教視為工具的觀點可以在先秦儒家中找到苗頭。荀子分別在〈王制〉與〈禮論〉篇指出，教化和禮樂的誕生是為了對治人類資源分配衍生的亂象，³⁴姚瑩的觀點與荀卿如出一轍，考其異者，亦不過將最高之權威由「先王」更易為「天道」，並將之應用於多元宗教的現實。

同時，我們需要注意的是，雖然自視為儒者（吾儒）的姚瑩對儒門極具信心，認為儒教遠較別教為優，³⁵但卻以為各國皆從其教方合乎自然。不同的道（教）相互攻訐，大有違天道之願。（非議而相攻，是舍本而求末。豈天之心哉！）

必須釐清的是，姚瑩並不以為一切的宗教組織都是平等而可接受的。如其論藏傳佛教時認為重哲思的「黃教」比重神異的「紅教」優勝。³⁶姚瑩甚至認為儒教之中亦有優劣之分。姚瑩以為，清帝國在此時期出現的種種問題，核心根源之一就是考證運動的風行。³⁷對姚瑩來說，心性之學是所有儒者的基本學養。而他口中的

³³ 參《康輶紀行》，卷7，〈人類萬殊聖人不一其教〉條。

³⁴ 參《荀子》〈王制〉第九及〈禮論〉第十九，參王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988），152、346。

³⁵ 如本章首段引文中以儒、釋、老俱係得天道之精微，然姚瑩實以儒教為最高之教。如《康輶紀行》卷八〈佛言福德聖人不言福利〉、〈釋氏不切於用〉、〈唐三代迎佛骨〉三篇俱以釋教不如儒教。

³⁶ 參《康輶紀行》，卷7，〈黃教紅教之異〉條。

³⁷ 在《東溟文外集》，卷1，〈覆黃又園書〉：

竊歎海內學術之敝久矣！自四庫館之後，當朝大老皆以考博專事，無復有潛心理學者。至有稱頌宋、元、明以來儒者，則與誹笑，是以世俗人心日壞，不知禮義廉恥為何事。至於外夷交侵，輒望風而靡，無恥之徒以悅媚夷人為事，而不顧國家之大辱，豈非毀訕宋儒諸公之過哉！

「漢學」祇會玩弄文字，而無益於世道人心。此外，士大夫解衣露體等輕薄之所為，姚氏亦認為與考證學者不再推尊朱子及性理學說相關。³⁸ 這裏說「無益」，或許對姚瑩來說仍不夠準確，這群壟斷了儒教「話語權」，一意誹笑宋、元、明理學家的「考博」專家，不特是有歪風俗，更係玩忽職守於朝堂之上，使有清喪權辱國，稱之「有害」，恐亦不過，視之為與先儒與理學之儒比肩，更係斷乎不可。³⁹ 由此，我們大抵可以確認姚瑩對不同傳承的宗教及宗派，均有嚴明的等級觀念。

既知姚瑩於各教高下尚有差別之心，則必進而問其於宗教「正邪」之判準為何。姚瑩於卷六〈獲青蓮教匪〉中稱「青蓮教」、「無生老母」、「嘔匪」（哥老會）為「邪說」、「教匪」、「盜」。此一稱謂遠較對釋、老以至回回、天主之教為劣。雖然姚瑩並未明言何以此類明清流行之民間信仰為惡，但從其建議的對治方法為儒者常用的「誠心」、「清心寡慾而後可」等論述，則我們大抵可以理解姚瑩認為時人需以「天道」教化方可解決邪教、教匪等問題。我們亦可由此知道姚瑩於宗教善惡之判準在於是否有違「天道」教化。更為具體之例可參考姚瑩於嘉慶二十五年庚辰（1820 年）任官台灣時禁民間五通神（五妖邪神）之〈焚五妖神像判〉。⁴⁰ 在判詞當中，「邪教」的標準有二：一曰有違天子之

參姚瑩撰：〈覆黃又園書〉，收入《東溟文外集》（清同治六年姚濬昌安福縣署刻《中復堂全集本》影印），1:34，收入《清代詩文集彙編》，冊 549，（上海：上海古籍，2010），總 570b。

³⁸ 參姚瑩撰：〈贈朱瞻園序〉，收入《東溟文集》（清同治六年姚濬昌安福縣署刻《中復堂全集本》影印），2:15–16，收入《清代詩文集彙編》，549：總 333。

³⁹ 施立業：《姚瑩年譜》，375。

⁴⁰ 參姚瑩撰：〈焚五妖神像判〉，收入《東溟外集》，卷 4，《清代詩文集彙編》，冊 549 複印清同治六年姚濬昌安福縣署刻《中復堂全集本》（上海：上海古籍，2010），3–4，總 409。及其事參姚濬昌：《年譜》，收於沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》，輯 6（台北：文海，1974），9，總 4291–92；有關五通神被儒者視為淫邪，早見於有宋。朱熹曾言及早年返家鄉徽州（新安）拒絕從俗崇祀「五通神」的事跡。

見朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，卷 3（上海：上海古籍，2002），178–79。有關五通神的信仰與儒門的關係，可參 Richard von Glahn 在“The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”一文藉非正統的淫邪、財富之神「五通神」的信仰變化之路，分析了自有宋至清中葉江南人的財

命（蓋天子為天道呈現之一端）；一曰「虐民」，亦即妨害民生日用（蓋為百姓〔人類〕建立生活之秩序為天道之終極目標）。但極為有趣的是，姚瑩不止從功能和社會影響的角度批判五通神的信仰，更直言作為官員的他，作為「天子守土宰」，因此「境內之事，吾得主之」。這裏的「事」，除了日常政務，更包括了事涉鬼神的超越世界(transcendental world)。對姚瑩來說，儒官從「天子」與其所學習的經典，得到了統轄「此世」和「彼世」的權力。在判辭的最後，姚瑩更指出如五通神為一合乎「天道」的信仰，則他自會被該神降禍，身死以後，為上帝告知。這亦即是說，姚瑩認為「上帝」是最終判定其判斷為誤的權柄。〈焚五妖神像判〉的口吻，與其說是行政人員的公文，更像異端裁判所(inquisitio haereticae pravitatis)的判辭。

既理明姚瑩理解宗教之判準以至其宗教觀，則我們可以進入本文關注的主題，即在姚瑩的宗教觀中，基督宗教如何被理解？以下我們將從姚瑩的思路闡釋以上一問的答案。

《康輅紀行》的基督宗教

姚瑩對基督宗教的理解先從其歷史源流開展。據姚瑩考據所得，天主教源出中唐三夷教（祆教、末尼教、景教）。姚瑩在卷二〈天主教源流考〉中先引用《後漢書》、《漢書》等中國史志，考證古代歐洲的位置與信仰、文化，指出大秦、拂菻為同一地，再引《明史》謂大西洋人（即耶穌會士）之謂「如德亞」即「古大秦國」。為引證中國史志所言，姚瑩乃進而引用義大利傳教士艾儒略於明天啟三年（1623 年）據同行的龐迪我和熊三拔等所著的底本編譯而成之《職方外紀》，而得知天主教出於「如德亞」（猶太）。

富和經濟觀念。Richard Von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51, no. 2 (December 1991), 651–714；中譯見韋思諦(Stephen C. Averill)編：《中國大眾宗教》(*Chinese Popular Religion*)，陳仲丹譯（南京：江蘇人民，2006），143–96。

隨後，姚瑩引用了錢氏《景教考》、《冊府元龜》、《長安志》、《唐會要》等史料，考證了古大秦國有何信仰，得知該地有三夷教，分別為「摩尼，即末尼也；大秦，即景教也；祆神，即波斯也」（據舒元興《重岩寺碑》），並嘗試逐一理明其關係。最終結論為三者其實本同而末異，不過派系之別。⁴¹

姚瑩又據清人王昶撰《金石萃編》（一百六十卷本）引述其《大秦景教流行中國碑》中有「判十字以定四方之語」，肯定「西洋奉天主耶穌」為「大秦景教」。姚瑩對此結論甚有信心，並進而指出清乾隆五十三年（1788 年）英廉等奉敕編《欽定日下舊聞考》（一百六十卷本）載「天主堂構於西洋利瑪竇，自歐羅巴航海九萬里，入中國，崇奉天主云云。若大秦一名如德亞，今稱西多爾，其在歐羅巴南，印度之西，相距甚遠，似不能合為一也」為誤。姚瑩認為：「此語迂謬。天主教自大秦，流行於大西洋耳，今且自大西洋流入中國矣，況唐至明，越千數百年乎？」在本篇之末，姚瑩再從「祆」、「天」同義而謂復視天主教為景教（三夷教）之末流。⁴²

最後，姚瑩以「按」的形式作出判斷，謂天主教祇得天道之一端，與回教、婆羅門同為低級宗教。其理由則為二教都祇言及禍福，而無法完整地呈現「天道」。⁴³ 根據上文對姚瑩的宗教觀之討論，我們可知姚瑩對宗教有等級層次之分，最上為完整闡釋天道的儒教；其次為得知天道大要而誤置其終極關懷於「生前死後」的釋、道二教；其下又為婆羅門、回回、天主等能呈現天道之一端，即「敬事天神、求福免禍」的「傍門外教」；最下乃為青蓮、無生老母、三夷教等「邪教」和「邪說」。由此可見，在〈天主教源流考〉中以為基督宗教並非邪教。

然而，〈天主教源流考〉卻為我們引出另一懸而未決的問題，即姚瑩未為我們解釋作為三夷教末流的基督宗教和回教，如何

⁴¹ 參《康輶紀行》，卷 2，〈天主教源流考〉條。

⁴² 同上。

⁴³ 參本章首段引文，見《康輶紀行》，卷 2，〈天主教源流考〉條。

從「邪教」轉化為「傍門外教」？（天道最低級的呈現，但卻不是邪教的宗教）配合上引《康輶紀行》卷七〈人類萬殊聖人不一其教〉揭示有關姚瑩的宗教觀，指「穆哈默德與耶穌」均為「天道」為人而設之聖人，本質無異於孔、老、釋等傳統的中國聖人，姚瑩清楚地指出基督宗教出於天道，亦不可能為邪教。但是，姚瑩並無從教義討論三夷教與基督宗教的分別，則何以他們的本質有如此重大的分別？

如果當時的社會普遍地接納了基督宗教為一合於傳統價值體系的宗教，則這一問題並不值得我們關注，因為姚瑩的理解自然是社會的主流觀點，即無獨特性可言。但事實上，視天主教為邪教，反為當時士人之共見，姚瑩以基督宗教為「非邪教」反倒為一特殊的例子。蓋早於乾嘉時，洪亮吉〈征邪教疏〉已有云：

今者楚、蜀之民，聚徒劫眾，陸梁一隅，逃死晷刻。始則惑於白蓮、天主、八卦等教，欲以祈福，繼因受地方官挾制萬端，又以黔省苗氛不靖，派及數省，賦外加賦，橫求無藝，忿不思患，欲借起事以避禍。⁴⁴

白蓮與八卦教俱為乾嘉年間清廷之重點剿滅對象，⁴⁵而天主教得以比肩於此二，可見其於時士人心中已為邪教之要者。〈征邪教疏〉一文出於嘉慶三年戊午（1798年），然實則仍舊為清高宗專掌的時代。高宗晚年，教門政策日益嚴厲，近於苛刻，如黃天教等不言政治的民間宗教亦慘遭屠戮，至乎乾隆五十八年癸醜（1793年）更有川、楚、陝白蓮等教大暴動，其勢至嘉慶初年而不止。⁴⁶

⁴⁴ 洪亮吉：〈征邪教疏〉，收入賀長齡輯、魏源編、曹培校勘：《皇朝經世文編》，卷 89 兵政 20·剿匪，收入《魏源全集》，冊 17（長沙：嶽麓書社，2004），820。

⁴⁵ 劉平：〈剖析明清「邪教」〉，載《江蘇教育學院學報（社會科學版）》20.6（2004年11月）：63-66。

⁴⁶ 鄭永華：《清代秘密教門治理》（福州：福建人民，2003），128-92；Hubert Michael Seiwert, in collaboration with Ma Xisha, chapter 8, "The Dynamics of Popular Religious Movements During the Qing and Ming Dynasties," in *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Leiden: Brill, 2003), 438-84.

可以想像的是，當時「正統」的儒者對「邪教」如何恐懼，而白蓮、天主、八卦等教在洪亮吉的奏文中並列，更比類前朝直接參與反政權暴動的五斗米道等教門。

另外，亦有現代中國學者認為清人皆因「天主教」之名而視之為邪教。他們指出對清代教、門熟悉的讀者都會聽過天地會、天水教、天方教、天理教等民間宗教。他們大部分都曾參與反清活動。對士庶而言，天主教至少在稱號上與他們並無重大分野。⁴⁷ 以乾隆三十九年甲午（1744 年）江西南安府南康縣及四川重慶府江津縣何國達等人一案為例，地方官吏對天主教徒的審問，多重視教徒是否抄傳、出版經籍及有否大型聚會。這一種審訊方式，明顯是針對以「佈經→聚眾→結社→起事」模式的中國民間宗教而行。⁴⁸ 被視為邪教的天主教，在乾、嘉、道三朝被清廷以邪教政策對待，終使其行跡日益神祕化，更加深了它的邪教形象，⁴⁹ 此說亦為不同學者所同意。⁵⁰

然而，姚瑩起碼肯定了基督宗教和回教在一定程度上能呈現天道，亦認為儒者亦無非議的必要，不同於對待青蓮教、五通神等民間宗教，必俟文攻武鬥。由於姚瑩明言其中曲折與過程，但筆者根據其宗教觀與對其他宗教的論述，卻有以下猜想：

首先，姚瑩之所以能接納基督宗教並非邪教，乃出於他認為該教有助社會安寧。從《康輶紀行》卷十五〈回教源流〉發現，姚瑩對回教未有主張撻伐，同樣可能出於其具禮儀、經典，亦致成信

⁴⁷ 詳參秦寶琦、孟超：《秘密結社與清代社會》（天津：天津古籍，2008）。

⁴⁸ 馬西沙：〈羅教的演變與青幫的形成〉一文對有清民間宗教如何成立與擴充最後成為大型幫會有深入的討論，收入王見川、蔣竹山編：《明清以來民間宗教探索——紀念戴玄之教授論文集》（台北：商鼎文化，1996），1-28；亦參 Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976)。

⁴⁹ 費正清編：《劍橋晚清史》（北京：中國社會科學院出版社，1985），602。

⁵⁰ Robert Entenmann, "Chinese Catholics and Their Relations with the State During the Campaign Against White Lotus," in *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-main Wang (Sankt Augustin: Institute Monumenta Serica, 2007), 227-42.

仰者所在社會的和諧；⁵¹ 更為直接的證據乃為〈天主教源流考〉及引《職方外紀》所載天主教義，以及〈人類萬殊聖人不一其教〉均指出基督宗教有助社會和諧，減少人類社會放任自然所必衍生的紛爭。

其次，在姚瑩的宗教觀中，「天道」呈現之途不一定出於鬼神、聖人、宗教等事物，亦出於人主，蓋天子實為天道維繫人類社會穩定的重要因素。因此，天子（政權）對不同宗教的判斷，也代表了天道是否接納該宗教為天道的一種顯現。筆者有一個很有趣的發現，在姚瑩對三夷教的論述中，該些宗教之所以被判為邪的原因皆是引用當時天子的論旨或述說其反政府的性質，例如〈天主教源流考〉引《志盤統紀》、開元二十年敕等。⁵²

如果我們加入了姚瑩寫作的時代背景，便會發現〈天主教源流考〉實寫於道光二十五年乙巳三月十七日（1845 年 4 月 23 日），而清國於道光二十四年甲辰（1844 年）及道光二十六年丙午（1846 年）已與外國簽訂的不同條約中解除了自康熙年間以來的天主教禁令。⁵³ 根據中國第一歷史檔案館編《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，清宣宗於道光二十四年甲辰九月二十六日（1844 年 11 月 6 日）〈奉旨著耆英等婉轉開導夷人中國禁教並非禁止夷人信教〉及道光二十四年甲辰十一月初五日（1844 年 12 月 14 日）〈寄諭兩廣總督耆英所奏天主教弛禁一事自屬可行著轉行各督撫一律查照辦理〉分別已開教禁並擬將此措置通行全國。⁵⁴ 姚瑩於《康輶紀行》同卷的〈復設天主堂〉一條載其已收悉上言之諭旨，而該消息亦很可能為〈天主教源流考〉的寫作原由。

⁵¹ 《康輶紀行》，卷 15，〈回教源流〉條。

⁵² 同上書，卷 2，〈天主教源流考〉條。

⁵³ Paul A. Cohen, "Christian Missions and Their Impact to 1900," in *Cambridge History of China*, vol. 10, *Late Ch'ing, 1800–1911*, part 1, ed. John K. Fairbank (New York: Cambridge University Press, 1978), 550.

⁵⁴ 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊 3（北京：中華書局，2003），1294、1297。

從此觀之，姚瑩在評論、分析基督宗教時，已得知當時的天子（也即天道的一種呈現）謂基督宗教並非邪教。由是聯想，我們亦可猜想姚瑩根據其宗教觀，以政府（天子）對某宗教的態度，判斷該宗教的「正」、「邪」。惟姚瑩本人並無言明此一理路 (rationale)，故實無從判明此猜想。

我們以下表說明姚瑩的宗教觀：

與天道之關係	宗教			程度
天道的完整呈現	儒教	理學		最佳
		考據學（錯誤的方法）		
天道的部分呈現	道教、佛教	道教、中國佛教		
		藏傳佛教	黃教	
			紅教	
天道的「一端」 （傍門外教）	基督宗教、回教、婆羅門教			
違反天道 （邪教、邪說）	青蓮教、無生老母、五通神、三夷教			最劣

我們可以總結及分析姚瑩的宗教觀與基督宗教觀，並進而探討儒者對基督宗教的理解對中國基督宗教的研究價值。與傳統中國基督宗教史不同，姚瑩顯示了儒者在清中葉對基督宗教已有一定認識。傳統認為，一直至民國，中國人對基督宗教仍未認識清楚。如呂實強曾向林治平言：「基督教與中國文化吵架吵了一百多年，卻從沒有見過面。」⁵⁵ 此即言基督宗教與中國文化並非有本質的差異，其對立祇因二者的誤解。

當然，現代學界亦有指出這種觀點並不正確。邢福增曾指出此觀點忽略了基督教信仰與中國文化間確實有「不可共量性」 (incommensurability)，亦有神學/教義上的矛盾。⁵⁶ 從姚瑩完備的宗

⁵⁵ 林治平：〈編者導言〉，氏編：《近代中國與基督教論文集》（台北：宇宙光，1981），21。

⁵⁶ 邢福增：〈恩典與德行——基督教救贖論與中國文化的衝突〉，宣讀於世界循道衛理宗華人教會聯會主辦的第四屆神學研討會「衛斯理約翰的恩典觀」，2011 年

教觀可見，當時部分的儒者對不同宗教已有一定的既定觀點，即使他們的理解未算精準，但我們不能以為他們對基督宗教一無所知。

我們必須指出，如果儒者在清代中葉對基督宗教已有一定的認識，亦已將基督宗教置於其理解的一部分，歸入其宗教觀的體系之中，則在晚清及以後的中國與基督宗教衝突，並不能化約為單純的無知，或民族情緒。其答案必須從中國傳統思想發展的進路探討。究竟儒者和其他中國人至十九世紀初時發展出何種宗教觀，而這些觀念對帝國的宗教政策有何影響，又如何延伸至外交及國際關係，當中的具體內容，對中國基督宗教史歸入真正的以中國為中心的中國研究有莫大影響，亦對我們探討基督宗教在中國的角色與地位有必要的作用。藉着更多個案的研究，我們才能重新編織現今學界對基督宗教與中國關係之認識。

筆者在本文開端提出現今的中國基督宗教研究仍未確立真正的中國中心，並不是說在基督宗教史學中中國信仰者的角色尚未得到充分的研究，而是有開中國基督宗教的論述仍未能與其他中國研究的範疇（包括思想、歷史等等）接軌。本文以姚瑩的宗教觀和基督宗教觀的例子嘗試向讀者指出，當我們將基督宗教的論述重置於中國思想史和宗教史的處境時，中國基督宗教將呈現一種更為立體與真實的面貌；而當我們以各個作為個體的中國人（包括教內、教外，也包括不同階層和信仰）的世界觀與他們對基督宗教的理解結合時，我們定能更清晰地梳理基督宗教在中國的角色與特徵。

6 月 1 至 3 日。亦見邢福增：〈恩典與善行——基督教救贖論與中國文化的衝突〉，《建道學刊》期 19（2003 年 1 月）：39–58，修訂後收於邢福增：《衝突與融合——近代中國基督教史研究論集》（台北：宇宙光，2006）。