

# Globethics Repository

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

## 诠释与更新：清初传教士白晋的敬天学初探 [Interpretation and Renewal: On Joachim Bouvet's (1656-1730) Doctrine of Revering Heaven during the Early Qing Dynasty ]

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	XIAO, Qinghe
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 14:33:48
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/166802">http://hdl.handle.net/20.500.12424/166802</a>

诠释与更新：  
清初传教士白晋的敬天学初探\*  
Interpretation and Renewal:  
On Joachim Bouvet's (1656-1730) Doctrine of Revering  
Heaven during the Early Qing Dynasty

肖清和  
上海大学  
上海，中国

XIAO Qinghe  
Shanghai University  
Shanghai, China  
*qinghexiao@gmail.com*

---

\* 本文是全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“儒家基督徒研究：历史、思想与文献”（201201）的阶段成果，并受上海市教委“晨光计划”（10CG44）及上海高校一流学科世界史建设项目资助，谨致谢意。This work is supported by the Excellent Ph. D. Dissertation Award Fund (Project no.201201), and partially supported by the Chenguang Program (Project no. 10CG44) and The First-class Discipline of World History of Shanghai.

## 摘 要

清初传教士的敬天学是以帝天说为基础，使用天主教思想诠释古儒经典而形成的思想体系。本文以索隐派代表人物白晋的《古今敬天鉴》为案例，探析白晋敬天学之内容、意义及其诠释策略。同时亦比较白晋与同时期中国信徒严谟的“帝天说”之异同，以期明晰白晋敬天学的逻辑基础。传教士敬天学之出现是“适应”策略的具体体现，但在解释古儒经典上却造成“过度诠释”之嫌，因而难以被主流儒家所认可与接受。

**关键词：**敬天学、《古今敬天鉴》、帝天说、诠释

明末耶稣会士入华传教采取“适应”之策略，使用“附会古儒”诠释方法，将天主教的教义、思想传达给信徒及中国人。清初部分传教士继续履行利玛窦等传教士所开创的传统，在诠释之道路上越走越远，形成了所谓的“索隐派”（Figurism）。本文以清初索隐派代表人物之一白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730）的《古今敬天鉴》为例，集中探讨清初天主教敬天学的内容、意义、诠释策略及其诠释之合理性。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 关于白晋及《古今敬天鉴》之研究成果，可参见全慧：《浅论耶稣会“索隐派”的思想之源：以白晋为中心》，载《汉学研究》13（2011）：第192-203页；[QUAN Hui, “Qian lun ye su hui suo yin pai de si xiang zhi yuan yi bai jin wei zhong xin (On the Intellectual Source of Jesuits Figurism: Focus on Joachim Bouvet)” in *Chinese Studies* 13 (2011): 192- 203.]李岩：《白晋的索隐派思想体系》，载《国际汉学》17（2009）：第5-27页；[LI Yan, “Bai jin de suo yin pai si xiang ti xi (The Thought System of Jesuits Figurism in Joachim Bouvet)” in *International Sinology* 17 (2009): 5-27.]韩琦：《科学与宗教之间：耶稣会士白晋的〈易经〉研究》，载《东亚基督教再诠释》，香港中文大学宗教与中国社会研究中心，2004年，第413-434页；[HAN Qi, “Ke xue yu zong jiao zhi jian ye su hui shi bai jin de yi jing yan jiu (Between Science and Religion: Research on *I Ching* by the Jesuit Joachim Bouvet)” in TAO Feiya, LIANG Yuansheng eds., *Dong ya ji du jiao zai quan shi* (Reinterpretation for East-Asian Christianity) (Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society of Chinese University of Hong Kong, 2004), pp. 413-434.]张西平：《中西文化的一次对话：清初传教士与〈易经〉研究》，载《历史研究》3（2006）：第74—85页；[ZHANG Xiping, “Zhong xi wen hua de yi ci dui hua qing chu chuan jiao shi yu yi jing yan jiu (One Conversation between Chinese Culture and Western Culture: Missionaries of the Early Qing Dynasty and *I Ching* Studies)” in *Historical Research* 3 (2006): 74-85.]张西平：《〈易经〉在西方早期的传播》，载《中国文化研究》22（1998）：第123-127页；[ZHANG Xiping, “Yi jing zai xi fang zao qi de chuan bo (The Early Spread of *I Ching* in Europe)” in *Chinese Culture Research* 22 (1998): 123-127.]刘耘华：《白晋的〈古今敬天鉴〉：传教士对儒家经典的诠释个案》，载《基督教文化学刊》14（2005）：第147-169页；[LIU Yunhua, “Bai jin de gu jin jing tian jian chuan jiao shi du ru yu jia jing dian de quan shi ge an (The *De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum* of Joachim Bouvet: A case of missionary interpretation of the Confucian Classics)” in *Journal for the Study of Christian Culture* 14 (2005): 147-169.]〔美〕孟德卫：《耶稣会适应政策在白晋索隐主义中的演变》，载氏著《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》，陈怡译，郑州：大象出版社，2010年，第329-355页；[D. E. Mungello, “Ye su hui shi ying zheng ce zai bai jin suo yin zhu yi zhong de zhuan bian (The Adaptive Strategy of Jesuits unfold in

由于西学西教的引入，明末清初社会中出现了儒家基督徒群体，他们所主张的“儒家一神论”（Confucian Monotheism）思想，对儒家士大夫产生积极影响，促成一些主张敬天的士大夫出现。<sup>2</sup>他们通过对古儒经典的再诠释，突出对“天”的信仰。此种回归古儒、突出帝天信仰的做法与传教士的敬天学有明显之关联。<sup>3</sup>

---

Joachim Bouvet's Figurism)", trans. CHEN Yi, *Qi yi de guo du ye su hui de shi ying zheng ce jian ban xue de qi yuan* (Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology) (Zhengzhou: Daxiang Press, 2010), pp. 329-355.] 吴伯娅:《耶稣会士白晋与莱布尼茨》, 载张西平主编:《莱布尼茨思想中的中国元素》, 郑州:大象出版社, 2010年, 第303-320页; [WU Boya, *Ye su hui shi bai jin yu lai bu ni ci* (Jesuit Joachim Bouvet and Leibniz), in ZHANG Xiping ed., *Lai bu ni ci de zhong guo yuan su* (The Chinese elements of Leibniz) (Zhengzhou: Daxiang Press, 2010), pp. 303-320.] Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden: Brill, 2001, pp. 670-676; Frank J. Swetz, "Leibniz, the *Yijing*, and the Religious Conversion of the Chinese", in *Mathematics Magazine* 4 (2003): 276-291; Arnold H. Rowbotham, "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought", in *Journal of the History of Ideas* 4 (1956): 471-485; Claudia von Collani, "Tian xue ben yi-Joachim Bouvet's Forschungen zum Monotheismus in China", in *China mission studies (1550-1800) Bulletin* 10 (1988): 9-33.

<sup>2</sup> 参见 Erik Zürcher, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China", *Catholic Historical Review* 83 (1997): 614-653.

<sup>3</sup> 如文翔凤、许三礼、谢文沛、王启元等, 参见吴震:《明末清初劝善运动思想研究》“第九章, ‘事天’与‘尊天’: 明末清初地方儒者的宗教关怀”, 台北: 台湾大学出版社, 2009年, 第449-506页; [WU Zhen, *Ming mo qing chu quan shan yun dong si xiang yan jiu* (Research on virtuous persuasion in Late-Ming and Early-Qing Dynasties) (Taipei: National Taiwan University Press, 2009), pp. 449-506] 吕妙芬:《从儒释耶三教会遇的背景阅读谢文沛》, 载《新史学》23卷1期(2012): 第105-158页; [L.V. Miaofen, "Cong ru shi ye san jiao hui yu de bei jing yue du xie wen jian (Read XIE Wenjian in the context of encounter between Confucianism, Buddhism and Christianity)" *New History* vol. 23, no. 1 (2012): 105-158.] 王汎森:《晚明清初思想十论》“第三章, 明末清初儒学的宗教化——以许三礼的告天之学为例”, 上海: 复旦大学出版社, 2004年, 第51-88页; [WANG Fansen, *Wan ming qing chu si xiang shi lun* (Ten Papers on the Late-Ming and Early-Qing thoughts) (Shanghai: Fudan University Press, 2004), pp. 51-88.] 陈受颐:《三百年前的建立孔教论——跋王启元的〈清署经谈〉》, 载《中央研究院历史语言研究所集刊》第6本第2分, 1936年。[CHEN Shouyi, "San bai nian qian de jian li kong jiao lun ba wang qi

本文通过对《古今敬天鉴》的文本分析，结合对比同一时代的信徒严谟的《帝天考》，对清初天主教的敬天学进行深入探析。本文认为，敬天学的理论基础是明清时期形成的“帝天说”，亦即所谓的“儒家一神论”。敬天学是耶稣会士适应策略的具体体现，也是基督教中国化的一种路径。之所以会在清初出现敬天学，一方面与清初对宋明理学之反思有关，即对古儒经典的宋儒诠释产生怀疑，而主张重新认识古代经典；另一方面则与当时天主教急切寻索身份认同、弥补耶儒之间的差异有关。敬天学虽然获得了传教士以及儒家信徒的认同与支持，但由于“帝天说”涉及到礼仪之争的“译名”问题，最终引发了教会内部的纷争；同时，敬天学所使用的诠释方法有“过度诠释”之嫌，因而难以被主流儒家所认可与接受。

## 一、白晋与《古今敬天鉴》

白晋，又作白进，字明远，是“国王数学家”即法王路易十四派往中国的六名耶稣会士之一。1656年7月18日出生于法国，1685年3月3日与李明（Louis le Comte, 1655—1728）、张诚（Jean-François Gerbillon, 1654—1707）、刘应（Claude de Visdelou, 1656—1737）等一起前往中国传教。1687年7月23日到达宁波。

---

yuan de qing shu jing tan (The idea of building Confucianism as religion three hundred years ago: preface for *Qing shu jing tan* of WANG Qiyuan)", in *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*, book 6, part 2 (1936).]当然也引起部分士大夫之反弹与批评，参见张晓林：《〈天主教义〉与中国学统——文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005年，第295—327页。[ZHANG Xiaolin, *Tian zhu shi yi yu zhong guo xue tong wen hua bu dong yu quan shi* (The True Meaning of the Lord of Heaven and Chinese Academism: Cultural Interaction and Interpretation) (Shanghai: Academia Press, 2005), pp. 295-327.]

第二年2月7日抵达北京，白晋与张诚随即被康熙留京供职。不久二人就深得康熙器重，在宫廷给康熙讲授几何学，并用满文撰写数学著作。白晋随后又充当了康熙与法王之间的使者。1693年受康熙委托返回法国，于1697年3月回到故乡，又于1699年3月再次入华。虽然白晋的大部分时间都在朝廷供职，包括测绘舆图，但并未因此停止传教工作。白晋甚至在北京组织善会“圣体会”，推动传教事业。1730年6月28日卒于北京。<sup>4</sup>其著作有中外文两大类：外文主要是写往欧洲的信札，中文则主要包括研究《易经》之著作及“敬天学”之著作，包括《中国语言中之天与上帝》、《古今敬天鉴》等。

学界将白晋视作“索隐派”的重要人物，而《古今敬天鉴》则是体现其索隐思想的主要代表作品。利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）开创了“合儒”、“补儒”的“适应化”传教方法，使用古儒经典来诠释天主教教义与思想；而白晋则更进一步，他不是“策略性”的使用古儒经典来论述天主教教义，以降低外来宗教的异质性，避免不同文化在相遇过程的冲突；白晋而是认为，古儒经典中就含有天主教的教义。白晋在1715年的一份信中提到，“我的研究就是要向中国人证明，孔子的学说和他们的古代典籍中实际包含着几乎所有的、基本的基督教的教义。我有幸得

<sup>4</sup> 白晋生平参见（法）费赖之：《明清间在华耶稣会士列传》，梅乘骐、梅乘骏译，上海：天主教上海教区光启社，1997年，第504-513页；[Louis Pfister, *Ming qing jian zai hua ye su hui shi lie zhuan* (Jesuits' biography in China between Ming and Qing dynasties), trans. MEI Chengqi & MEI Chengjun (Shanghai: Catholic Diocese of Shanghai Guangqi Pressis, 1997), pp. 504-513] Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk*, Monumenta, Serica Monograph Series 17, Nettetal: Steyler Verlag, 1985. 中译本参见（德）柯兰霓著：《耶稣会士白晋的生平与著作》，李岩译，郑州：大象出版社，2009年。[Claudia von Collani, *Ye su hui shi bai jin de sheng ping yu zhu zuo* (P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk), trans. LI Yan (Zhengzhou: Daxiang Press, 2009).]

以向中国的皇帝说明这一点，那就是中国古代的学说和基督教的教义是完全相同的。”<sup>5</sup>

《古今敬天鉴》内容不是非常复杂，但体现出作者“索隐”的思想与方法，即从古儒经典、日讲、俗语等寻找证据来证明天主教的教义。虽然此种做法有时会造成“附会”之虞，但其会通中西之努力之用心却灼灼可见。与白晋同一时期的中国信徒，如张星曜、刘凝等人亦使用相同的方法为天主教辩护、证明。<sup>6</sup>

《古今敬天鉴》上下卷，现藏于法国国家图书馆，Courant 编号 7161，同馆又藏有一部，Courant 编号 7162。<sup>7</sup>二者之间在编

---

<sup>5</sup> 罗马耶稣会档案馆 JS 176, f.340, 转引自张西平：《中西文化的一次对话：清初传教士与〈易经〉研究》，载《历史研究》3（2006）：第 85 页。[ZHANG Xiping, “Zhong xi wen hua de yi ci dui hua qing chu chuan jiao shi yu yi jing yan jiu (One Conversation between Chinese Culture and Western Culture: Missionaries of the Early Qing Dynasty and *I Ching* Studies)” in *Historical Research* 3 (2006): 85.]

<sup>6</sup> 具体参见（美）魏若望：《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，郑州：大象出版社，2006 年。[John Witek, *Ye su hui shi fu sheng ze shen fu zhuan suo yin pai si xiang zai zhong guo ji ou zhou* (Controversial ideas in China and Europe : a biography of Jean-François Foucquet), WU Liwei ed. (Zhengzhou: Daxiang Press, 2006).]

<sup>7</sup> 梵蒂冈图书馆亦藏有《古今敬天鉴天学本义》二卷（Borgia Cinese, 316.14），有白晋 1707 年序。此版本（包括自序）与 Courant 7161 有所不同。该书图片参见 <http://archives.catholic.org/hk/books/dth2/index.htm>。据杜鼎克（Ad Dudink），北堂藏书楼藏有《古今敬天鉴》钞本，存一卷（上卷），一册五十六页，参见 Ad Dudink, “The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library”, in *Sino-Western Cultural Relation Journal* 26 (2004): 46-58. 郑安德《明末清初耶稣会思想文献汇编》第十九册《古今敬天鉴》，即以 Courant 7161 为底本进行编辑而成。梵蒂冈图书馆 Borgia Cinese, 316.15 书名为《天学本义》，有 1703 年韩茨序。法国国家图书馆所藏《天学本义》、《古今敬天鉴》业已影印出版社，载《法国国家图书馆明清天主教文献》第 26 册，台北：利氏学社，2009 年。无名氏：《天学本义》（Courant 7160），载是书第 1-24 页；白晋：《古今敬天鉴》（Courant 7161），载是书第 25-160 页；无名氏：《古今敬天鉴》（Courant 7162），载是书第 161-330 页；无名氏：《造物主真论·古今敬天鉴》（Courant 7163），载是书第 331-480 页。本文所引均来自此影印版。[Nicolas Standaert, et al., *Fa guo guo jia tu shu guan ming qing tian zhu jiao wen xian* (Chinese Christian Texts from the National Library of France) (Taipei: Taipei Ricci Institute, 2009).]

排、个别字词上有所出入。同馆 Courant 编号 7160 为《天学本义》，内容是从儒家经典中摘录条文分门别类用以证明天主教之教义，此部分内容与《古今敬天鉴》类似。张星曜所撰《天儒同异考》之第一部分《天教合儒》或来自《天学本义》。目前尚不确定《天学本义》之编撰者，或可为白晋所作。《法国国家图书馆明清天主教文献》编者以“无名氏”处理。同馆 Courant 编号 7163 为同名著作，编者亦以“无名氏”处理。内容与 7161 出入很大。据徐宗泽，《古今敬天鉴》有康熙四十二年（1703）韩莢（1637—1704）<sup>8</sup>序以及康熙四十六年（1707）白晋之自序。但法国国家图书馆 Courant 7161 仅有白晋自序，且标明“韩大学士观此书时，尚未辑入日讲等诸解。”<sup>9</sup>

实际上，《古今敬天鉴》又名《天学本义》，此书写于 1699 年之前，拉丁文名为 *Observata de vocibus Sinicis Tien et Chang-ti*（关于华人的天和上帝两个字的观察）。此书很可能被白晋进献给康熙帝。<sup>10</sup>法国国家图书馆藏《天学本义》上卷（Courant 7160）。主要内容是分门别类摘录古儒经典以说明、解释天主教思想，如摘录诗经中的“皇天上帝”、“昊天上帝”等以“称赞上天之文”。

<sup>8</sup> 韩莢生平事迹，参见（清）李光祚修、顾诒禄等纂：（乾隆）《长洲县志》卷二十五《人物四》，国家图书馆藏，第 17a-b 页；[LI Guangzuo, GU Yilu eds., *Ren wu si* (Celebrities 4), (Qianlong) *Chang zhou xian zhi* (Gazetteer of Changzhou County), vol. 25 (Beijing: National Library of China), pp. 17a-b.]（清）赵尔巽等撰：《清史稿》卷二六六，长春：吉林人民出版社，1995 年，第 7858-7860 页。[ZHAO Erzhuo, *Qing shi gao* (The Documents of History of Qing Dynasty), vol. 266 (Changcun: Jilin People Press, 1995), pp. 7858-7860.]

<sup>9</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 34 页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian* (De Cultu Celestium Sinarum Veterum et Modernorum), in Nicolas Standaert, et al., *Fa guo guo jia tu shu guan ming qing tian zhu jiao wen xian* (Chinese Christian Texts from the National Library of France), vol. 26 (Taipei: Taipei Ricci Institute, 2009), p. 34.]

<sup>10</sup>（德）柯兰霓：《耶稣会士白晋的生平与著作》，第 55 页。[Claudia von Collani, *Ye su hui shi bai jin de sheng ping yu zhuo* (P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und sein Werk), p. 55.]

从全文来看，此书前后体例不一，条目之间的逻辑并不明显。因此，该书可能是传教士的草拟之作。Courant 7163 题名曰《造物主真论·古今敬天鉴》，但体例与 7160 不同。7160 是先列举条目，然后摘录经文，再加出处与注释。注释极为简略。7163 则是将出处置于文首，然后摘录经文，无注释。张星曜《天儒同异考》（Courant 7171）第一部分《天教合儒》。据《经书天学合辙引言》，有言“余生泰西，自九万里来，心切伤之。爰据中国经书所载敬天之学，与吾泰西之教有同符者，一一拈出，颜曰《合儒》”。<sup>11</sup>则《天教合儒》之作者应为传教士。《天教合儒》又名《经书天学合儒粹语提纲》。其体例与《天学本义》类似，即先列举条目，再摘录经文，然后是出处。偶见几条注释，比《天学本义》详细。但其条目则更为简略，前后逻辑性亦较强。学界对于《天教合儒》之作者尚有争议，但从体例与内容来看，此类“敬天学”之作品在清初多有出现，如严谟《帝天考》、利安当《天儒印正》以及《补儒文告》、《经书精蕴》<sup>12</sup>等。换言之，清初传教士与信徒都热衷于从古儒经典中寻章摘句以论证天主教思想。《天教合儒》之作者可能为白晋。当然，韩茨在序《天学本义》之时有曰“予观西洋诸君所辑《天学本义》一书”，则表明类似于《天学本义》、《天教合儒》等著者可能为白晋及其写作群体。

通过比较，我们可以看出，张星曜所撰《天儒同异考》第一

---

<sup>11</sup> 张星曜：《天儒同异考》，BNF, Courant 7171, 第 8a 页。[ZHANG Xingyao, *Tian ru tong yi kao* (The Differences and Similarities between Catholicism and Confucianism), BNF (Bibliothèque nationale de France), Courant 7171, p. 8a.]

<sup>12</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006 年，第 100-101 页。[XU Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi yi zhu ti yao* (The Abstract of the Translations and Writings by Jesuits in Ming and Qing Dynasties) (Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2006), pp. 100-101.]

部分《天教合儒》，其底本应该来自于《天学本义》（7161），不仅条目（小标题）雷同，而且内容也极为相似。<sup>13</sup>虽然《天教合儒》将《天学本义》中的“上天”全部改为“上帝”，但在某些地方仍然保留了“上天”的名词。且《天教合儒》附《经书天学合儒总论》，其内容亦与《天学本义》所附《经书载天学总纲统集真义》雷同。张星曜在前者的基础上进行了修改、润饰。

此外，我们亦可发现《古今敬天鉴》（7161、7162）比《造物主真论》（7163）更加详细。条目增加到 42 条，且条目更加详细。7163 显然只是在论述“造物主”，诸如全知、全善、全能、赏善罚恶等。而《古今敬天鉴》则不仅论述“造物主”之形象，而且还涉及到始祖、原罪、基督降生等内容，因而内容更加丰富，极有可能是后期版本。7162 与 7161 相比，在版本上有些微出入。除了字词差异之外，7161 还缺了 29、30 两个条目，且第 28 条在抄录时重复了两页。7162 不仅比 7161 更加完整，而且抄录更加工整，并增多了《敬天鉴跋》。由此可见，二者可能抄录自不同的底稿。从上述分析来看，白晋等传教士在撰写《天学本义》之后，开始撰写《古今敬天鉴》。而《古今敬天鉴》并非从一开始就成稿。它是逐渐完善的，因而有不同的底稿。从法国国家图书馆所藏《古今敬天鉴》（7161）来看，康熙四十六年的版本应该为终稿。而韩葵在康熙四十二年所见的《天学本义》与法国国家图书馆所藏的 7160 亦有所不同。韩葵云“此书荟萃经传，下及

<sup>13</sup> 此处更加证实了《天教合儒》来自于《天学本义》的结论，参见拙稿：《张星曜与〈天儒同异考〉——清初中国天主教徒的群体交往及身份辨识》，《天主教研究论辑》第 4 辑，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 227 页。[XIAO Qinghe, “ZHANG Xingyao yu tian ru tong yi kao qing chu zhong guo tian zhu jiao tu de qun ti jiao wang ji qi shen fen bian shi” (ZHANG Xingyao and *The Differences and Similarities between Catholicism and Confucianism: Networking and Identity-Building among Chinese Catholics in Early Qing Dynasty*) in *Catholic Studies*, vol. 4, (Beijing: Religious Culture Press, 2007), p. 227.]

于方言俗语，然其旨一本于敬天。”<sup>14</sup> 7160 只载有经文，而无“方言俗语”，且无韩茨之序。或是因为 7160 仅为上卷而已。<sup>15</sup>

《天学本义》、《造物主真论》等著作是在使用古儒经典来诠释天主教的“唯一神”天主。利玛窦在《天主实义》中明确提出“吾国天主，即华言上帝，”<sup>16</sup>开创了使用古儒经典诠释天主教思想之先河。《天学本义》所附《经书载天学总纲统集真义》指出，“自古帝王罔不明识有皇上帝，小心昭事，夙夜畏威，此唐虞三代之心学，至于纘述五经，继古言敬天之道，以传于后世，则孔子之功也。”<sup>17</sup>因此，《天学本义》是在阐述古儒之“敬天之道”，即敬天学。是故白晋在随后的版本中将《天学本义》改成《古今敬天鉴》，或可更加契合本书的写作主旨。

《天学本义》对“上帝”的诸多内涵做了详细说明，如创造天地万物、无所不知、无所不在、命令之权无所不显等等。作者还将天主比喻成大父、大君、大师，认为自古帝王的郊社、牺牲、谷乐之礼均是在崇奉上帝。《天学本义》作者还使用乐“上天”、

---

<sup>14</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 101 页。[XU Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi yi zhu ti yao* (The Abstract of the Translations and Writings by Jesuits in Ming and Qing Dynasties), p. 101.]

<sup>15</sup> 关于《古今敬天鉴》的版本情况，另可参考邱凡诚：《清初耶稣会索隐派的萌芽：白晋与马若瑟间的传承与身分问题》“国立”台湾师范大学东亚学系未刊硕士论文，2011 年。[QIU Fancheng, *Qing chu ye su hui suo yin pai de meng ya: BAI Jin yu MA Ruo se de chuan cheng yu shen fen wen ti* (The Burgeoning of Jesuit Figurism in Early Qing Dynasty: Joachim Bouvet and Joseph de Prémare in Succession and Their Self-Identification ), Unpublished MA. Dissertation, Department of East Asian Studies, “National” Taiwan Normal University, 2011.]

<sup>16</sup> 利玛窦：《天主实义》，载《天学初函》第 1 册，台北：学生书局，1964 年，第 415 页。[Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi* (The True Meaning of The Lord of Heaven), in *Tian xue chu han* (Primary Collection of Catholic Documents) (Taipei: Student Book Co., 1964), p. 415.]

<sup>17</sup> 白晋：《天学本义》(7160)，第 23 页。[Joachim Bouvet, *Tian xue ben yi* (Inner meaning of Catholicism), Courant 7160, p. 23.]

“天”等字眼，力图证明上帝是只有一个位格的人格神。作者还明确指出“善莫大于敬天，恶莫大于不敬天”，或可视为“敬天学”之主旨。然《天学本义》只是阐发了《天主实义》所开创的“帝天说”，其逻辑与利玛窦如出一辙，即“上天”=“天”=“上帝”=“天主”，但对于天主为何降生成人、始祖犯罪、基督拯救世人等更为重要的问题却避之不谈。此即《古今敬天鉴》中的敬天学所要解决的问题。

## 二、严谨的帝天说

所谓“帝天说”是指传教士及信徒使用天主教唯一神论，对古儒经典中的“上帝”、“天”诠释为“人格神”，进而将古儒经典用于证明天主教教义的思想资源，并为天主教提供合法性与合理性。<sup>18</sup>此外，“帝天说”或“儒家一神论”亦是天主教与儒家相遇而产生的一种创造，是“合儒”之结果。“帝天说”虽然来自利玛窦等传教士的“诠释策略”，但是却促使不少儒家士大夫转向天主教，并坚定的认为天主教的教义、思想与古儒思想相一致。虽然“帝天说”获得了追随“利玛窦规矩”的传教士以及儒家信徒的支持，但引发了教会内部的争议，康熙时期逐渐白热化的礼仪之争亦与此有关。而“帝天说”对古儒经典中“上帝”、“天”的人格神的诠释，亦引发了如黄宗羲（1610—1695）等儒家士大

---

<sup>18</sup> 黄一农认为“帝天说”来自利玛窦的译名，即将上帝等于 Deus（天主）。参见黄一农：《明末清初“帝天说”所引发的论争》，载氏著《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第437页。[HUANG Yinong, “Ming mo qing chu di tian shuo suo yin fa de lun zheng (Translation of “Deus” and Its Related Controversy in Late Ming and Early Qing China)”, in *Liang tou she: ming mo qing chu de di yi dai tian zhu jiao tu* (Two-Headed Snakes: The First Generation of Chinese Catholics in the Late Ming and Early Qing) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2006), p. 437.]

夫的反弹。<sup>19</sup>

撰于1680年的《帝天考》，<sup>20</sup>可谓“帝天说”的代表作品之一。撰者严谟，字定猷，圣名保禄（或保禄），福建漳州人，福建地区著名信徒严赞化之子，1709年岁贡，著有《辨祭》、《存璞篇》、《祭祖考》、《李师条问》、《庙祀考》、《木主考》等。<sup>21</sup>这些著作基本上与礼仪之争有关。严谟写作《帝天考》之目的是向“新来铎德”说明，古儒经典中有关“上帝”、“天”的说法与天主教一致。受礼仪之争影响，“新来铎德”对耶稣会士使用古儒经典中的“上帝”、“天”来指称“天主”的做法颇有怀疑。严谟等儒家信徒无疑支持前者。严谟明确指出“以今考之古中之称上帝即泰西之称天主也”。此种说法与利玛窦的“吾天主，乃古经书所称上帝也”相一致。严谟在《帝天考》中所使用的古儒经典主要是《尚书》、《诗经》以及《论语》、《中庸》与《孟子》。显然，严谟不认为古儒经典均可信。严谟认为，“敝中邦古书，惟五经四子，其说可凭。然《易经》语象，非实谈事，

---

<sup>19</sup> 参见黄一农：《明末清初“帝天说”所引发的论争》，第449-457页。[HUANG Yinong, “Ming mo qing chu di tian shuo suo yin fa de lun zheng (Translation of “Deus” and Its Related Controversy in Late Ming and Early Qing China)”, pp. 449-457.]

<sup>20</sup> 《帝天考》写作时间，据（比）钟鸣旦：《可亲的天主：清初基督徒论帝天谈天》，何丽霞译，台北：光启出版社，1998年，第18页。[Nicolas Standaert, *Ke qin de tian zhu qing chu ji du tu lun di tan tian* (Amiable Lord: Christians talked about Deus and Heaven in Early Qing), trans. HE Lixia (Taipei: Kuang Chi Press, 1998), p. 18.]

<sup>21</sup> 关于严谟与礼仪之争，参见李天纲：《严谟的困惑：18世纪儒家天主教徒的认同危机》，载李炽昌主编：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述（1583-1949）》，上海：上海古籍出版社，2005年，第156-182页。[LI Tiangang, “Yan mo de kun huo shi ba shi ji ru jia tian zhu jiao tu de ren tong wei ji (Confusion of YAN Mo: The Crisis of Identification of Confucian Catholics in 18 century)”, in Archie Lee ed., *Wen ben shi jian yu shen fen bian shi zhong guo ji du tu zhi shi fen zhi de zhong wen zhu shu (1583-1949)* (Textual Practice and Identification: Chinese Writings of Chinese Christian Intellectuals) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2005), pp. 156-182.]

《春秋》乃纪周末人事，《礼记》多秦汉著作。惟《尚书》、《诗经》二经，及四子书，其中所载为详，而语且无讹。”而即使是《尚书》，严谟也认为需要“去瑕存璞”，因为其认为古经很多方面都遭到汉宋学者的篡改。<sup>22</sup>严谟使用此种释经学方法，对天主的属性做了详细说明，如其尊无对、其体无穷、纯神无形、无所不知，无所不在、无所不能、灵明威权、至神至活、生人生性、赏善罚恶等。并对“帝天说”的核心内容即“上帝”、“天”等同于“天主”做了深入论证。严谟认为，既然古儒经典中有诸多内容描述“上帝”之属性，而这些属性与天主的属性相同，因此，这些内容实际上就是在描述“天主”。这里的逻辑即“古经——上帝——属性1=属性2——天主——圣经”，因此，“上帝=天主”。同时，严谟也意识到，古儒经典中的所描述的上帝属性与天主属性不尽完全相同，因为古儒经典中可以通过再诠释而重构唯一神“上帝”的形象，但是，古儒经典以及后儒均没有“三位一体”、基督论等内容。严谟认为，

天主无始与三位一体之奥理，极超人性，天主未降生前，非出天主之默示，人亦不能知，亦不敢言。其造成天地神人物之序，非居如德亚见古经，亦不能知，亦不敢言。中古圣贤之无言此者，盖其当也，盖其慎也。不可以此责其有关，而以其所称上帝谓非天主也。<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> [比] 钟鸣旦：《可亲的天主：清初基督徒论帝谈天》，第59页。[Nicolas Standaert, *Ke qin de tian zhu qing chu ji du tu lun di tan tian* (Amiable Lord: Christians talked about Deus and Heaven in Early Qing), p. 59.]

<sup>23</sup> 严谟：《帝天考》，载《天主教东传文献续编》第1册，台北：学生书局，1966年，第85页。[YAN Mo, *Di tian kao* (Textual Research on the Translation of Deus), in *Tian zhu jiao dong chuan wen xian xu bian* (Another Collections of Catholic Documents Spreading to China), book 1 (Taipei: Student Book Co., 1966), p. 85.]

换言之，古儒以及中古圣贤未言三位一体等内容，并非由于上帝不等于天主，而是因为古儒在天主降生之前，“非出天主之默示，人亦不能知”。中古圣贤虽在天主降生之后，但“非居如德亚见古经，亦不能知”。因此，不可以因为古儒经典中有关上帝属性的描述缺少三位一体等内容，而否定上帝即天主。严谟还认为儒家经典在描述上帝属性之所以没有提及三位一体的内容，是因为儒家圣贤“言简而意慎”。而其他非儒家经典或可提及三位一体等思想，“如庄子称造物者，又云‘百夫未始夫有始也者’。伯阳父曰：‘有物混成，先天地生，函三为一’。又汉世祭‘三一’”，<sup>24</sup>严谟认为对于三位一体“想亦古初有所传闻”。之所以严谟没有引用，“以其中语多不纯，不如勿语之为更当也”。因此，严谟认为古经缺乏三位一体不能当作否定上帝即天主的理由，因为如果古经中提及三位一体，反而会引起纷争，更易让人否定上帝即天主：

万一其中有一二疑似之言，今之论者，必执以为非天主矣。岂必语入于邪始可疑，即有但如太西古经之言天主者，则上帝亦必被诬为非天主矣。何以言之？古经云：天主父语天主子曰：“我今日生尔”。又天主将罚琐法马五城，曰：“我不信，我且下观之”。又如太西古画，三位皆有像。如此类者多，使非解释明白，人将谓天主非无始者，三位有大小先后；天主有所不知，有所不在；且非无形矣。将何以这辩乎？今幸吾经书中无一语疑似，岂非上古慎言简言之利溥哉？<sup>25</sup>

此处表明，严谟不仅熟稔儒家经典，而且对《圣经》以及天

---

<sup>24</sup> 严谟：《帝天考》，第 87 页。[Ibid., p. 87.]

<sup>25</sup> 严谟：《帝天考》，第 86-87 页。[Ibid., pp. 86-87.]

主教三位一体的争议均非常熟悉。严谟利用三位一体所产生的争议的反例说明未提及三位一体不是“坏事”。从此处的论证来看，严谟的“帝天说”具备了传教学上的意味。严谟认为古儒的“上帝”因为没有提及三位一体，因而不会产生争议，避免了因三位一体的疑虑而否定上帝即天主。换言之，古儒的上帝观更易传播天主教的唯一神思想。

至于论证“天=天主”，严谟则继承了利玛窦的策略。利玛窦在《天主实义》中指出“譬若知府县者，以所属府县之名为己称，南昌太守称谓南昌府，南昌县大尹称谓南昌县。比此天地之主，或称谓天地焉。非其以天地为体也，有原主在也。”<sup>26</sup> 换言之，经典对“天”的描述实则描述“天主”，非指“苍苍有形之天”，而实指天主。严谟同样认为，古经中有称“皇天”、“昊天”者，只是“表明之法”，“人目所见，惟天为大，言天所以引吾聪明以知上帝之大”。至于单字“天”者，严谟认为：

至于经书中有时单称天者，此又用字法也，是天以言帝也。今人称顺天知府为顺府，知县为县，岂城郭即为知府、知县乎？称主上为朝廷，为陛下，岂殿宇阶级即为至尊乎？不过借以为称指耳。……故其所言天者，皆灵明威权之事，悉非穹苍九重之圆体所有者，亦不忧其疑混也。况经书于一句中，上帝与天两两俱用，……亦不患人之疑天字谓非以指言上帝矣。<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> 利玛窦：《天主实义》，第 419 页。[Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi* (The True Meaning of The Lord of Heaven), p. 419.]

<sup>27</sup> 严谟：《帝天考》，第 88-90 页。[YAN Mo, *Di tian kao* (Textual Research on the Translation of Deus), pp. 88-90.]

严谟认为，天亦借称上帝，如同以府借称知府、县借称知县、朝廷借称主上等。严谟认为用天借称上帝，是古人用词之妙，“非有错也。”严谟的“帝天说”甚至主张“上帝”之神名比“天主”更好，其认为：“帝者，君也。上，则天上之大君，其包则天地万物在其中矣。称为天主，彼不知者，但以为属于天。汉世亦有天主、地主、山主之分，不几乎小哉？”<sup>28</sup>严谟认为，“初来铎德”即利玛窦辈传教士之所以在上帝之外另用天主之名，并非不知道“上帝即天主”，“但以古书中惯称，人见之，已成套语。又后代释老之教，目上帝以为人类，又其号至鄙，其位至卑，俗人习闻其名不清，故依太西之号纽摄称为天主，非疑古称上帝非天主而革去不用也。”<sup>29</sup>

因此，严谟的“帝天说”实际上是为利玛窦辈传教士使用上帝、天为神名进行辩护。尤其是礼仪之争发生后，“新来铎德”“不究不察者，视上帝之名，如同异端，拘忌禁称”。<sup>30</sup>严谟之所以提出“帝天说”，殆与其儒家身份有关，亦与其身份认同中保留有古儒之价值有关。严谟提及，“新来铎德”“诬蔽邦上古圣贤以不识天主，将德义纯全之人，等于乱贼之辈，邪魔之徒。”<sup>31</sup>严谟认为这种做法“其谬患有难以详言者”，故撰《帝天说》以驳之。根据钟鸣旦的研究，严谟引用古儒经典来证明“上帝”和“天”与基督宗教的“天主”是一样的，严谟不独对这些古典著作作出新的诠释，同时对基督教的神注入新的看法。在严谟的“帝天说”中，基督教的天主除了与中国传统天的观念相似之外，还有一些不同之处：基督教的天主常常是一位可

---

<sup>28</sup> 严谟：《帝天考》，第 90-91 页。[Ibid., pp. 90-91.]

<sup>29</sup> 严谟：《帝天考》，第 91 页。[Ibid., p. 91.]

<sup>30</sup> 严谟：《帝天考》，第 91-92 页。[Ibid., pp. 91-92.]

<sup>31</sup> 严谟：《帝天考》，第 92 页。[Ibid., p. 92.]

亲的天主，与人亲近。<sup>32</sup>中国信徒所理解的上帝或天主，敬畏多于亲近。因此，敬天学虽然是以基督教来诠释古儒经典，仍然以中国传统为基础，但注入了新的元素。

### 三、《古今敬天鉴》的帝天说

《古今敬天鉴》所使用的引证来源比例与《帝天考》、《天学本义》、《天教合儒》等如出一辙。《帝天考》引用《尚书》33条，《诗经》26条，《孟子》3条，《论语》2条，《中庸》1条。《天学本义》引用《尚书》83条，《诗经》48条，《礼记》21条，《论语》10条，《孟子》7条，《中庸》5条，《易经》3条，《孝经》2条。《天教合儒》引用《尚书》最多，几乎占到所有引文中的一半。其次是《诗经》，再次就是《礼记》（包括《周礼》）。对《五经》的引用要远远超过《四书》。引用《四书》时，《论语》的比重占到一半。《古今敬天鉴》引用《尚书》80条，《诗经》54条，《礼记》32条，《论语》30条，《易经》20条，《中庸》12条。此外，还引用《十三经注疏》18条、《性理大全》5条、《西铭》1条、《正蒙》1条。最终版本还辑入了《日讲》132条、《古文渊鉴》6条。<sup>33</sup>

可以发现，敬天学的著作首先引用的古儒经典是《尚书》，

---

<sup>32</sup> [比]钟鸣旦：《可亲的天主：清初基督徒论帝谈天》，第141页。[Nicolas Standaert, *Ke qin de tian zhu qing chu ji du tu lun di tan tian* (Amiable Lord: Christians talked about Deus and Heaven in Early Qing), p. 141.]

<sup>33</sup> 参见刘耘华：《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005年，第266页。[LIU Yunhua, *Quan shi de yuan huan: ming mo qing chu chuan jiao shi dui ru jia jing dian de jie shi ji qi ben tu hui ying* (Circles of Hermeneutics: Interpretation of Confucian Texts by Late-Ming and Early-Qing Missionaries, and Local Responses) (Beijing: Peking University Press, 2005), p. 266.]

其次是《诗经》，也会引用《礼记》、《易经》以及四书。此种情况符合严谟所谓的“惟《尚书》、《诗经》二经及四子书，其中所载为详，而语且无讹。”同时，这种情况亦与当时的学术走向有密切关联。清初思想界开始出现反思宋明理学之思潮，尤其反对朱熹所注之《四书》。<sup>34</sup>儒学开始转向考据训诂，“汉学”与“易学”等开始兴起。<sup>35</sup>并将主要研究对象转向为孔子所整理和传授之经典，所谓“以四经为宗，不读汉以后书。”<sup>36</sup>白晋曾奉康熙帝之命学习《易经》，<sup>37</sup>著有《周易原指探》<sup>38</sup>，因而对于

---

<sup>34</sup> 参见王汎森：《潘平格与清初的思想界》，载氏著《晚明清初思想十论》，第296页。[WANG Fansen, Pan ping ge yu qing chu de si xiang shi jie (PANG Pingge and the intelligent world of Early Qing), *Wan ming qing chu si xiang shi lun* (Ten Papers on the Late-Ming and Early-Qing thoughts) (Shanghai: Fudan University Press, 2004), p. 296.]

<sup>35</sup> 参见侯外庐：《中国思想通史》第4卷，北京：人民出版社，1960年，第403-418页。[HOU Wailu, *Zhong guo si xiang tong shi* (General History of Chinese Thoughts), vol. 4 (Beijing: People's Press, 1960), p. 403-418.]

<sup>36</sup> 参见朱维铮：《十八世纪的汉学与西学》，载氏著《走出中世纪（增订本）》，上海：复旦大学出版社，2007年，第148页。[ZHU Weizheng, “Shi ba shi ji de han xue yu xi xue (Sinology and Western Learning in 18 century)”, *Zou chu zhong shi ji* (Out of Middle Ages) (Shanghai: Fudan University Press, 2007), p. 148.]

<sup>37</sup> 参见韩琦：《科学与宗教之间：耶稣会士白晋的〈易经〉研究》，载陶飞亚、梁元生编：《东亚基督教再诠释》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004年，第413-434页；[HAN Qi, “Ke xue yu zong jiao zhi jian ye su hui shi bai jin de yi jing yan jiu (Between Science and Religion: Research on *I Ching* by the Jesuit Joachim Bouvet)”, pp. 413-434.]韩琦：《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》，载《汉学研究》1（1998）：185-201；[HAN Qi, Bai jin de yi jing yan jiu he kang xi shi dai de xi xue zhong yuan shuo (The Researching on *I Ching* of Joachim Bouvet and the Theory of Western Learning coming from China during Kangxi age), in *Chinese Studies* 1 (1998): 185-201.]韩琦：《再论白晋的〈易经〉研究——从梵蒂冈教廷图书馆所藏手稿分析其研究背景、目的及反响》，载荣新江、李孝聪主编：《中外关系史：新史料与新问题》，北京：科学出版社，2004年，第315-323页。[HAN Qi, “Zai lun bai jin de yi jing yan jiu cong fan di gang jiao ting tu shu guan suo cang shou gao fen xi qi yan jiu bei jing mu di ji fan xiang (On Joachim Bouvet's *I Ching* research again: analyzing its research context, purpose and influence on the basis of the manuscript in the Vatican Library)”, in RONG Xinjiang, LI Xiaocong eds., *Zhong wai guan xi shi xin shi liao yu xin wen ti* (Sino-Foreign

清初学术走向颇为熟悉。<sup>39</sup>《古今敬天鉴》以及《帝天考》之所以如此引用古儒经典，一方面符合清初学术思潮，另一方面则继承了利玛窦以来的传统。此种引用其目的则不仅有利于诠释天主教的一神思想，而且在某种程度上增强了说服力，因为这些引用以及注释表明论证所使用的材料是真实可靠的，是符合儒家士大夫一般常识所认可的。为了增强材料的权威性，1707年版本的《古今敬天鉴》还辑入了《日讲》以及《古文渊鉴》之御批。

《造物主真论·古今敬天鉴》(7163)使用“造物主”指称天主。“造物主”是明末清初天主教另一个神名，通常用于描述天主属性之时。利玛窦在《天主实义》中使用了“造物者”、“天主造物”等概念。<sup>40</sup>《造物主真论》引用来源广泛，不仅有《尚书》、《诗经》，还有《稗编》、《庄子》、《淮南子》、《庄子》、《列子》、《图书编》、《日讲》等。除了条目之外，并无注释，亦无序号。此书卷上列有30个条目，其中5条说明“造物主”之存在及其本原，如“天地神人万物之上必有造物大主”、“造物主非理气”、“造物主非天地”、“造物主为道理本原”。21条论述“造物主”之属性，包括创造万物、全知、全善、全能、

---

Relationship: New historical materials and New questions) (Beijing: Science Press, 2004), pp. 315-323.]

<sup>38</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第102页。[XU Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi yi zhu ti yao* (The Abstract of the Translations and Writings by Jesuits in Ming and Qing Dynasties), p. 102.]

<sup>39</sup> 白晋之所以请韩菼为《古今敬天鉴》写序，可能与韩菼的学术趋向有关，反映出白晋对韩菼之学术思想应有所了解。韩菼教人治经，多从注疏始，尤重于古注。参见张舜徽：《清人文集别录》，武汉：华中师范大学出版社，2004年，第76页。白晋等索隐派与清初学术之间的关联有待于进一步研究。[ZHANG Shunhui, *Qing ren wen ji bie lu* (Another Collection of Qing People's collected works) (Wuhan: Central China Normal University Press, 2004), p. 76.]

<sup>40</sup> 利玛窦：《天主实义》，第447、475、473、487页。[Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi* (The True Meaning of The Lord of Heaven), pp. 447,475,473,487.]

无始、无终、无形、无像、赏善罚恶等。除了常见的描述造物主属性之外，《造物主真论》还突出了造物主界人以“自专之权”（自由意志）、“造物主为古今万民万方大君大父大师”以及“造物主立军师治教下民”。作者有意突出“造物主”与封建秩序之间的关系。另有4条列举古今帝王、圣贤、士民均在崇敬造物主，并附上了朱宗元的著名论文《郊社之礼所以事上帝也》。因此，此书使用“造物主”替代了“天主”，而引文中所出现的“上帝”、“天”实际上就被等同于“造物主”，即天主。

《古今敬天鉴》分上下两卷，下卷较为简单，敬天学主要体现在上卷之中。上卷共有42条，从不同角度对“帝天说”进行了论证。与《造物主真论》不同的是，《古今敬天鉴》条目中出现了“天”、“造物主”、“上主”等神名，在白晋的注释中则出现了“天主”、“造物真主”等神名。之所以有如此分别，殆是因为注释的文字是白晋使用天主教思想对古儒经文所作的解释，因此较多使用天主教的术语。其中开篇第一条即论证唯一神天主的存在，即“宇宙之内，必自有一无形无像、造天地万物之主”。除此之外，《古今敬天鉴》分别从“天主”与“人”两个角度论述天主之属性，并介绍天主教的核心教义与思想，包括三位一体、天主降生成人、原罪等。

直接从“天主”的角度论述天主的属性有18条，如直接论述天主是“天之主宰，生人、养人、治人，居之、安之、佑之，乃万民之大君大父母”；<sup>41</sup>又论述天主“至神至灵，无所不在，无所不知，无所不见，无所不闻。善恶无所不察，报应一定不爽，

---

<sup>41</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第39页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian* (De Cultu Celestium Sinarum Veterum et Modernorum), p. 39.]

不可不敬畏”<sup>42</sup>等。其中有 2 条与天主降生救赎有关，即“上主欲救原祖之害，怜人无德，无足以救之降己同体之子，生同人类，一躬成至尊、至卑、至仁、至义之大圣，以立己功，而为天地神人之主”；<sup>43</sup>“人祖原罪之毒已流于下世，四方之民，由是失德而迷，人力不足以复明其德。然后天主、圣子降生为人，开圣德之道，复启人蒙，真先古百世所俟所待大圣也，惟一天主子降生为人是也。”<sup>44</sup>通过此 18 条的论述，基本上将唯一神天主的形象，以及天主因为原罪而降生成人救赎众人等核心内容一一展现出来。

除了突出降生救赎之外，《古今敬天鉴》还从“人”的角度或“神人”之间的关系论述天主的属性，如认为天下万民皆由一元祖父母所出，是故天下一家；天主乃万民之大父母；天主赋人天理以及诚、正、中之理；人心初受原明无蔽，但逐渐染于旧污；造物主初生人，赋以元良之性，至精至纯，最善无恶；上主欲用人成大事，先以身心之艰苦炼其德等等。另有 3 条从君臣角度论述人神之间的关系，如人君治民乃体现上主仁爱之心；君臣之权皆上主所赋；君臣赏罚应体现上主至公之心等等。

《尚书》、《诗经》等古儒经典中本来就有大量描述“上帝”、“天”之语句，除此之外，古儒经典还有众多内容有关君臣与上帝（或天）之间的互动关系。从某种角度来看，《尚书》等古儒经典之内容并不在于“天事”，实际上是通过“天”、“上帝”的描述来表达作者对“人事”的看法。白晋等人业已意识到古儒经典不仅关注超越性的“天”，而且更关注现实性的“人”。儒

---

<sup>42</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 63 页。[Ibid., p. 63.]

<sup>43</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 258 页。[Ibid., p. 258.]

<sup>44</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 254 页。[Ibid., p. 254.]

家所关注的也是现实的人事。因此，《古今敬天鉴》中有 20 条是从人事角度论述帝天说。此外还有 4 条是从古今君王、郊社礼仪等历史事实证明敬天的传统由来已久。

先看帝天说中最核心的“上帝”、“天”即天主论。在《古今敬天鉴》中，白晋并没有直接表明上帝、天即天主，而是使用了“主宰”、“造物主”、“上天”等名词。白晋所作的工作是使用古儒经典论证一神论。《古今敬天鉴》开篇第一条引用《诗经·正月》“有皇上帝”。白晋在注释中引用程子等宋儒的解释“帝者，天之主宰”。又引用《说文》的解释“皇从白，为古自字，即皇字也，自王也。”白晋在此基础上提出“天之主宰，苟非自有，何以自王，何以皇天而主宰之？”<sup>45</sup>此处实际上即在论述天主的自有永有（I AM WHO I AM）。《易经》中有言“帝出乎震”。《日讲》认为“帝”出入不可见，其生万物时“令方行而气方动，化育发端”。白晋对此处《日讲》的理解显然有误。按照《日讲》，“帝”在生物时只是发令，生物之能在于“气”。而白晋认为，万物之所造依赖于上主之命。上主之命“为生造化发育之大机”。白晋认为“上主初造之时，明《圣经》之士，概归之于震。”<sup>46</sup>从此处的诠释来看，白晋显然是按照天主教的教义来理解古儒经典以及《日讲》。

白晋又引用《礼记》“礼必本于太一，分而为天地”。按照《史记》的解释，“太一”为百神之最尊者。白晋认为，“礼必本于太一”中的“太一”，乃“天地万有根本主宰上帝也。”<sup>47</sup>实际上，秦汉时期“太一”神并非白晋所谓的“天地万有根本主宰”。

---

<sup>45</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 35 页。[Ibid., p. 35.]

<sup>46</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 36 页。[Ibid., p. 36.]

<sup>47</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 37 页。[Ibid., p. 37.]

因为秦汉时期是多神信仰，“太一”还有佐神“五帝”；甚至还与天地并称“三皇”。汉武帝虽然有意提升“太一”之帝王，但“太一”仍不是唯一人格神。

白晋引《易经》“易有太极，是生两仪。”并引《日讲》解释为“太极，谓至极无上。以主宰万化之理言，易固生生不已，变化无端矣。然必有至一不变之理，主宰于中，以为生生之本，太极是也。”白晋对此解释产生质疑。白晋认为，“主宰其中”的并不是“太极”，太极不可为造物真主。尔后白晋使用《圣经》，引出天主创造万物之思想：

据此《日讲》，万物本于太极，于理而已，其理其太极，可为造物真主乎？考天主《圣经》，造物主所化之类无数，然尽于有灵无灵，能明理不能明理，乃万物万灵二等而已。万物万形之妙，一一皆合于造物主；所怀至灵至一不变当然之理，而明显其造者之无极而太极之能、至明至神之德，于己万像万灵，一看万像，格物穷其理。而由此可见之形像，至于明通所无形像、无可见造物主自为无极而太极之能，万灵所属至神至灵至一不变之理，真为万物万灵根本主宰。由此观之，国史周濂溪等儒，论《太极图》，所云无极而太极，上原有自，为二字极是。朱子何删之？<sup>48</sup>

白晋认为造物主创造的万物可分两类：有灵或无灵；能明理或不能明理。万事万物之妙，及其所怀“当然之理”，皆体现出造物主“无极而太极”之能、“至明至神”之德。由造物主所造之万事万物，可以推见造物主“自为无极而太极”之能。因此，造物主是万物万灵之“根本主宰”。白晋认为《太极图说》首句

---

<sup>48</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 37-38 页。[Ibid., pp. 37-38.]

应有“自”字，朱熹删除不当。殆“自无极而太极”与《圣经》中上帝自无中创造万物类似。

因此，白晋的帝天说是在《尚书》、《诗经》以及《日讲》等权威著作的基础上，使用天主教及《圣经》进行再诠释而形成的。白晋的敬天学与严谟以及明末清初儒家的“敬天学”有共同之处，即以帝天思想为基础。但又有不同，即白晋的敬天学更加突出基督教的上帝形象，尤其是上帝创生人类、降生救赎、三位一体等内容。<sup>49</sup>白晋本人将前者（唯一神论）名之曰“先天之理”，后者（降生救赎）名之曰“后天之道”，二者统合起来名“天学”或“敬天之学”。<sup>50</sup>严谟或儒家的敬天思想，更加强调对天的敬畏之心，而白晋敬天学中的“天”则是一位为了拯救人类而甘愿降生的人格神，是愿意与人类亲近之唯一神。

#### 四、白晋的敬天学

白晋的敬天学之主旨即敬畏天主，“敬天畏天之本义，乃敬畏天主也。”<sup>51</sup>为何要敬天？除却帝天说常见的一般论述之外

---

<sup>49</sup> 李炽昌认为“严谟注意到中国古书中没有提及三位一体和创世的概念”，参见李炽昌：《跨文本阅读策略：明末清初中国基督徒著作研究》，载《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述（1583-1949）》，第23页。[Archie Lee, “Kua wen ben de yue du ce lue ming mo qing chu zhong guo ji du tu zhu zuo yan jiu (Cross-Textual Reading Strategy: Research on Late-Ming and Early-Qing Chinese Christian writings)”, in *Wen ben shi jian yu shen fen bian shi zhong guo ji du tu zhu zhi shi fen zi de zhong wen zhu shu (1583-1949)* (Textual Practice and Identification: Chinese Writings of Chinese Christian Intellectuals) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2005), p. 23.]

<sup>50</sup> 参见白晋：《古今敬天鉴天学本义自序》（1707），载《天学本义》，此版本藏梵蒂冈图书馆（Borgia Cinese, 316.14），第6a-b页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian Tian xue ben yi zi xu* (Preface for Inner meaning of Catholicism), Courant 7160, p. 6a-b.]

<sup>51</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第57页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian* (De Cultu Celestium Veterum et Modernorum), p. 57.]

（如“天”生养众人、赏善罚恶等），白晋更加突出天主的降生救赎。其逻辑是这样的：天主创造人类，并赋予灵性；初生之人所赋之灵性本是纯善无恶，无奈始祖受魔鬼诱惑犯罪而使后代受殃。纵使天主怜悯人类，降生圣贤以教化之，仍改变不了人性堕落之趋势。为了拯救人类，天主降生成人，救赎人类罪恶而复厥本性。正是基于天主对于人类的生养与救赎的基础上，所以人类应该敬天。

（1）天主创造人类，故人类由同一始祖所出。

白晋在《古今敬天鉴》第三条中即明确提出“天下万民皆由一元祖父母所出，故天下为一家，四海为兄弟也。”<sup>52</sup>为了证明这一观点，白晋引用了《论语》“四海之内皆兄弟也。”又引用《西铭》“民胞物与”。在此引文之下，白晋有如下解释：

《易序·卦传》云：“有天地然后有万物，有万物然后有男女。”万物万民所生所命之理同，即万民之生皆由造物主之命。从一男一女、一父一母同元祖所出。如万物之生，皆由天地一阴一阳，如一男一女、一父一母所生然。故《礼》云：“万物本乎天，人本乎祖。”<sup>53</sup>

白晋此处使用《易经》的天地、万物、人类的生成秩序，证明人类由同一始祖所出。但白晋还未明确指出该始祖所谓何人，只是按照天主教的思想，将《论语》以及《西铭》的相关材料诠释为人类由同一始祖所出之观点。

随后白晋论证造物主创造人类时赋以“元良之性”，便乘势指出人类同一始祖乃造物主所造男女二人。白晋并没有指该男女

---

<sup>52</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第40页。[Ibid., p. 40.]

<sup>53</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第41页。[Ibid., p. 41.]

二人为何名，只是强调此二人在受造之初之特征：

《日讲》解《书》所云“惟皇上帝”，当始生万民之初，乃万民之元祖。盖元祖为万民之宗，全包后族之众，如天地包万物然，真万民之根、之初也。此理本无异于天主《圣经》所载。造物主初造男女二人，以为后万世之元祖。赋其最善，不蔽于私欲之性，最明天理，容易守天诫，而保己永命。<sup>54</sup>

换言之，白晋将《尚书》“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性”，重新诠释为上帝创造始祖时赋之“元良之性”“至精至纯”“最善无恶”。

## （2）性善与原罪

白晋认可儒家所谓的性善论，故引用《日讲》“人无不善，而为万物之灵也。”<sup>55</sup>但是白晋认为，古儒经典所谓性善者，并非指所有的、自古至今的人类，而是仅仅指初生之人类：

据天主《圣经》，始生人之初，人祖之性，至精至纯，有善无恶。然未几，其心交蔽于物，获罪于天，坏己良善。人之根祖已坏如此，其后所生之子孙，莫不皆然。若论古儒经书所言性善者，原论万民始生之初也。<sup>56</sup>

换言之，白晋根据天主教《圣经》认为性善论只可用于人类堕落之前。白晋据《圣经》的观点，认为人类堕落之前，“始

---

<sup>54</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第43页。[Ibid., p. 43.]

<sup>55</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第45页。[Ibid., p. 45.]

<sup>56</sup> 同上。[Ibid.]

生人之初，人祖之性，至精至纯，有善无恶”，因而是性善的；然而很快“其心交弊于物，获罪于天，坏己良善”，自此之后，人类本性即不再良善，即其所谓“在人心不能无伪者，非人祖初生元良之心，乃获罪之后，染于旧污之心，后世子孙，无不皆然。”<sup>57</sup>

造物主所生之初民可谓性善，实际上即指未堕落之前的始祖是性善的；堕落之后始祖以及由同一始祖而出的人类，均不再性善。因此，后世万民所遭受之罪之罚，系来源于始祖之堕落。白晋在再诠释《尚书》“尔惟德罔小，万邦惟庆。尔惟不德罔大，坠厥宗。”即强调了此种原罪之观点：

普天下之诸邦，不过数百而已。《书》所论之万邦，岂论惟一中华诸邦乎？此所论者乃系于百世万方，宇宙一统之邦也。今据天主《圣经》，万邦万民，宗于一原祖之体，为宇宙之首王。造物主生原祖之初，命万民得失长生之真福，今系于厥原祖。一念一事善恶之微，若能敬畏上主大关系之命，则十愆并去。而后世万方万邦之庆，必积于此一念一事善之微矣。然惜乎元祖不敬，而放此万福万祸之机，故后族万民所坠于永畏涂炭之祸，肇于此矣。<sup>58</sup>

白晋在这里强调的是原罪的遗传性，即“万民得失长生之真福”，系于厥原祖。可惜因为元祖堕落，“而放此万福万祸之机，故后族万民所坠于永畏涂炭之祸，肇于此矣。”此外，白晋还突出普世性，将《尚书》中的“万邦”扩大为“百世万方，宇宙一统之邦”。换言之，原罪的遗传性是体现在所有的

---

<sup>57</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 52 页。[Ibid., p. 52.]

<sup>58</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 80 页。[Ibid., p. 80.]

人类身上。

根据天主教《圣经》，始祖堕落原因是夏娃受到诱惑，进而亚当亦受其影响而堕落。白晋将此思想淋漓尽致的体现在对《诗经》“乱匪降自天，生自妇人”的诠释上：

据天主《圣经》，万民祖父母，男女二人。原生之时，最明天理，自顺上主所赋至善之性，初乎不文众人。原祖母被邪魔之感，非特自获罪，于天下平安不乱嗟罪，因遂连类后族众人，均染原罪，天并引己之夫，犯非自上主所降，乃自妇人所生，乃之污。由是万民患难，宇大乱，真原祖母，真为先后万罪乱之根。<sup>59</sup>

白晋认为，万民患难、人间大乱，来自“原祖母”。因为“原祖母被邪魔之感”，因而连累后族众人，“均染原罪”，因此，“原祖母，真为先后万罪乱之根。”那么，人类的祖母是如何犯罪的呢？《古今敬天鉴》甚至还重述了夏娃偷吃苹果、违背主命、犯下原罪的过程：

据天主《圣经》，上主生人祖，以明德良心而成其性，以试其性恒否。百菓之间，特生一美味有醉心之酗毒，而严命禁之。若不遵命，犯命之辜必败人祖之心，其辜之毒至于害所生之蒸民，惜哉！人祖不存己心，目迷于菓外之美，不顾其内之酗，放上主之大命，食其菓、醉己心、昏己德、妹己土、败己家，而丧后世万民所妹之邦于一罪之墓，罪莫大焉，世乱万患之旧根也。<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 83-84 页。[Ibid., pp. 83-84.]

<sup>60</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 255-256 页。[Ibid., pp. 255-256.]

此即人类原罪之来源。人类继承始祖的原罪，但并非表明所有人只会作恶而受惩罚。白晋在突出原罪之同时，又强调上帝赋予人类以“自专之权”即自由意志（free will），“造物主生人，任平行善行恶，随其善恶而得善恶行报之诸福诸祸。即众人之祸福，真由自致。”<sup>61</sup>此外，造物主还赋予人类天理、天命、天道，以及各种规心规身之范。因此，人类仍然有行善之可能，但所有善恶福祸皆操之于上主之手。对于行善者，上主定以福报之；对于行恶者，上主容其改过迁善，若终不改过，则将弃绝之。为了警醒人类，上主通过雷、风等自然变化予以警示，甚至通过圣梦予以启迪。然而，人祖原罪之毒业已流于下世。四方之民，“由是失德而迷”，仅仅依靠上主所赋予德行善之能力，已不能“复明其德”。因此，天主之圣子降生成人，救赎世人。

### （3）天主圣子降生成人、救赎世人

《古今敬天鉴》是在诠释古儒经典之时，将天主圣子降生之教义引发出来。白晋引《孟子·尽心上》：“形色，天性也；惟圣人然后可以践形”，将此句中的“圣人”诠释为“上主之元子”。根据原罪思想，任何人都继承有原罪，惟有“上主之元子”除外；因此，在解释“惟圣人然后可以践行”之时，只有“上主之元子”方可成为《孟子》所谓如此之圣人，因其“圣德之全，毫无人祖旧污之染”：

据天教真经，天主之宰初生人祖，原赋以明德善性。未几，人祖逆己性，获罪于天，即昏其明德，而有气禀之拘。后世子孙之众，无不染其旧污。惟上主之元子，降生为人，圣德之全，毫无人祖旧污之

---

<sup>61</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 86 页。[Ibid., p. 86.]

染，故能复人心本明之德。<sup>62</sup>

“上主之元子”降生为人，除了“复人心本明之德”之外，还要成为百世万民之君师，以治之、教之，而为“天地神人”之主。白晋甚至还提及“元子”降生早已从“太古之始”就已预定。既然天主无所不能，那么应可以不必降生即可救赎众人。白晋认为：

人已获罪于天，其心蔽于私，而必降立君师以辅助之。据天主照之，神光难通透，欲失其灵惟一形肉之心。上主点已圣子，取人形，亲其内如上主全能之灵，不足以教之，治之，故特降之。口谈道教教子，自现圣德之全表，以击众人有形治，耳目通透其心，自行神化于四方。其万民之蒙之教，之而辅助上主全能之灵，有不及之处。<sup>63</sup>

因此，降生之必要性在于万民继承原罪，心已蔽于私，“神光难通透”，需要一个圣德之表，以亲身做为师范，“耳目通透其心”。此等教化，丝毫不减弱上帝之全能。同时，降生之必要性还在于始祖获罪于天，“后世蒸民，类其原罪，并坏其心，命犹死者”。<sup>64</sup>上主业已“绝元祖为万民主之命”，因此万民需要新“主”，故此降生，“同人亲民，使为复生民之主”，并“以新道治之”，即“作民之父母也”。降生必要性之三，则在于始祖犯罪之后，“无一不染原祖之旧污，偏于私欲，而失己心之原

---

<sup>62</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 51 页。[Ibid., p. 51.]

<sup>63</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 99 页。[Ibid., p. 99.]

<sup>64</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 101 页。[Ibid., p. 101.]

正，后世四方，因而大乱”。此乱虽然由原罪造成，实则由“邪傲之神”（魔鬼）。因此，“元子”降生以“至仁至义之神器，逐邪神人，复立天教，以复正四方之人心，以止其乱。”<sup>65</sup>降生必要性之四，则在于《圣经·旧约》业已预定降生之期，“上主千古之始，一誓许降己圣子，以救世人”，“元子”之降生“乃先古百世所望之吉也”。降生之后，四方大幸，天道复不息，“普世获可法圣德之全，表格合于上主之心。”<sup>66</sup>

最后一个必要性，也是最为重要的一个降生原因，则在于降生之“元子”乃上主与人类之“中介”，可以沟通神人，弥合二者之间的鸿沟，人类得救自此成为可能。白晋认为《尚书》：“惟德动天，无远弗届”中的“德”是指具备全德之“元子”。白晋认为，世人无一不染“原罪”，世无一人足可以称为有“全德”，可以动上主之心。只有“自天所陨、所降天主之凡子”，“绝无旧罪之染，至尊至谦，至仁至义，真为德备天地之大圣人，佑助罪人之力。”因此，“世人若能坚立志赖望其佑，虽其罪人之卑，于至尊至圣上主之心相绝，比天地更远，上下自然无不相交。而上主被大圣人而动，亲于下人，而转其命。”<sup>67</sup>降生之“元子”其身至义无辜，至仁以负万方之罪，当为异能之牲，足以赎下罪之重，馨上主心，即于上下同类，克郊天郊地，即能统达上主下人之心，复相交合不绝。”

天主降生成人，即从至尊之唯一神降生成为普通之凡人。而古儒经典中有文王、武王以及舜等从圣人变成百神之主。二者是否可以等类齐观？白晋认为，文王、武王“惟二人君而已”，

---

<sup>65</sup> 同上。[Ibid.]

<sup>66</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 100 页。[Ibid., p. 100.]

<sup>67</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 118 页。[Ibid., p. 118.]

不能成为“神人之主”、“百神之主”；<sup>68</sup>舜亦即“人类而惟人君”，不可以“肆类于上帝”。相反，虽然上主“元子”虽然降生成人，但“至尊而能谦，至恭以敬上主，至亲可降而同下人，一躬脩上主下人二性之尊卑”，因而虽然降生成人，但救赎功毕，复升而受命于天，“天主圣父付之宇宙之总权”、“以为天国人之主”。<sup>69</sup>

#### (4) 如何敬天

正是因为“天”创造万物、生养众人，且降生救赎，是故人类应该敬天。至如如何敬天，则散见于《古今敬天鉴》各处，如“凡事告于上主，敬祭祈祷。而求常生真福，必以心为主”，即真心祷求；使用“穀酒、牺牲、礼乐、燔柴等祭祀之大用”来敬上主；“上主命人爱人，以爱己为爱人之准”，尊主命爱人即为敬主等等：

有形有灵之人，杀牲共物，诵诰敬畏，尽己身心之力，以祭之禱之，当然之理也。但以身不如以心求之。若丰财厚禄之人有罪，虽用牺牲宝物之盛，奏乐诵诰以求，百不得一；若无辜虽无物贫家，空手虚心，惟以诚实敬畏，无声之意以求，则百求百获。无辜圣德者如此。至于最恶者，若反于己，醒悟痛悔，改过洗心，而惟一心之洁求之，百祷百获，无不然。凡求莫若于心求如此。<sup>70</sup>

#### (5) 敬天之后果：福善祸淫

上主有赏善罚恶之全能，因此，敬与不敬之后果明显可见。

---

<sup>68</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 259 页。[Ibid., p. 259.]

<sup>69</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 261 页。[Ibid., p. 261.]

<sup>70</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 60 页。[Ibid., p. 60.]

白晋认为“上主至神至灵，无所不在，无所不知，无所不见，无所不闻。善恶无所不察，报应一定不爽。”<sup>71</sup>人之善恶有变，其结果亦有所不同。或先为恶，但悔改迁善者，“上主无一不眷而亲之”；为恶之人，若“悔己罪而自新”，则“上主之心亦回而赦之”；人或不善，上主暂以“灾异警其悔改”，若终不悔不改，终必“绝其永命，而弃之于至畏至罚”。

赏善罚恶不一定在此世。白晋指出，天主教有“世国天国、世禄天禄”之说，天国、天禄比之于世国、世禄不足以万一。<sup>72</sup>此世之祸福，与善恶之报不相应，殆是“以祸福所报善恶者，上主下易之道，即世后报善恶之道也。”<sup>73</sup>善者之赏莫大于归其灵于“永安之天国”；恶者之罚莫大于绝其出世之“永命”（非此世之生命）。当然，那些“先不善，然后悔悟，而终为善者”，亦是敬主，必受“永年之吉”之赏；虽然曾经为善，但“不终己善”，则是不敬主，必受“绝其永命”之罚：

凡圣德者去世，其灵不死，而归于天，上主收之，以享万世无疆之福。凡恶重者，其灵不但不得常生之福，上主绝其命，而弃之于永罚之畏。<sup>74</sup>

总而言之，白晋的敬天学以帝天说为其基础，但突出了上主降生救赎、赏善罚恶、三位一体之内容。《古今敬天鉴》全书所要表达的正是强调敬天之重要性，亦即“敬主与不敬主，真福真

---

<sup>71</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 63 页。[Ibid., p. 63.]

<sup>72</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 122 页。[Ibid., p. 122.]

<sup>73</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 136 页。[Ibid., p. 136.]

<sup>74</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第 129 页。[Ibid., p. 129.]

祸之机也。”<sup>75</sup>

## 五、余论

《古今敬天鉴》之敬天学逻辑如下：“天”——创造始祖——原罪——降生救赎——敬“天”。白晋的敬天学与严谟相差甚远，其不再停留在儒家一神论，更加强调天主的降生、救赎。此举固然是传教士有意传播天主教之表现，但其做法却值得评估。

《古今敬天鉴》并非一般的护教著作，亦非《教理问答》，它不是直接宣讲教义，而是使用天主教教义与思想来诠释古儒经典。《古今敬天鉴》将利玛窦所开创的附会古儒的进路发挥到极致。这样做的可能性有二：其一，传教士有使用古儒经典作为诠释资源之传统；<sup>76</sup>其二，古儒经典可以成为开放性的文本。传教士采取了“适应”策略，主张“自然启示”，认为古儒经典中有“上帝之光”。但是利玛窦等传教士在使用古儒经典作为诠释资源时是有限度的，基本上只是使用古儒经典来论证一神论，很少涉及到天主降生、救赎等基督论内容。即使是使用古儒经典，教会内部仍存在争议。白晋的“索隐派”可视为清初天主教对待古儒经典诸多态度之一。同时，经过明清易代之后，儒家对于古儒经典的理解出现分歧，有尊宋学亦有尊汉学。但毫无疑问，人们业已意识到先前对古儒经典的解释或许存在问题，因此，有必要

---

<sup>75</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第126页。[Ibid., p. 126.]

<sup>76</sup> 白晋的索隐派方法还有一个时代背景，即欧洲17世纪下半叶流行的索隐方式解释古诗的风气。参见Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, pp. 668-669. 刘耘华：《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，第261页。[LIU Yunhua, *Quan shi de yuan huan: ming mo qing chu chuan jiao shi dui ru jia jing dian de jie shi ji qi ben tu hui ying* (Circles of Hermeneutics: Interpretation of Confucian Texts by Late-Ming and Early-Qing Missionaries, and Local Responses), p. 261.]

抛开宋学而直达经典本义。此时期出现的小学工夫，即为理解古儒经典而产生的。<sup>77</sup>尽管如此，诠释古儒经典仍然有限度，白晋使用天主教来诠释古儒经典合理性何在？

白晋在《古今敬天鉴自序》中云：“从古以来，诸儒皆重典籍所载修身齐家治国之道，无不以敬天为本”，<sup>78</sup>即认为诸儒经典以敬天为核心内容。韩茨在《古今敬天鉴天学本义序》中亦云，“夫经之言天者详矣，尊之以照临，假之以视听，征之以祸福，照姬发育，包含遍覆，上而皇极之大，小而品物之细，无一不本之于天。”<sup>79</sup>但白晋所谓“天”与韩茨所谓“天”不可同日而语。白晋所要的诠释工作即是将儒家的“天”置换成天主教的“天主”。虽然白晋仍使用“天”、“上帝”等词语，但其内涵却发生了变化。白晋之所以能够如此诠释，乃是因为清初天主教认为儒家自先秦之后，道统已断，古义不明，惟有天主教方可发明经典原义。

白晋将儒家分成三个阶段：上古之儒、中古之儒、今儒（宋儒）。白晋认为，惟有“上古之儒近于天学”，因此，上古敬天者，“明识有皇上帝至尊无对，全能 至神至灵，赏罚善恶，至公无私，真为万有之根本主宰，所以朝夕小心翼翼，畏之、敬之、事之。”<sup>80</sup>这些内容与天主教的一神论相似。但是，中古之儒“不

---

<sup>77</sup> 虽然清代汉学（包括皖派与吴派）均标榜恢复孔门经书之本义，但都是“为了借助经书的权威来推行自己那套统治术”，参见朱维铮：《十八世纪的汉学与西学》，第149页。[ZHU Weizheng, “Shi ba shi ji de han xue yu xi xue (Sinology and Western Learning in 18th century)”, p. 149.]

<sup>78</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第27页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian zi xu* (De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum), p. 27.]

<sup>79</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第101页。[XU Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi ji zhu ti yao* (The Abstract of the Translations and Writings by Jesuits in Ming and Qing Dynasties), p. 101.]

<sup>80</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第27页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian zi xu* (De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum), p. 27.]

幸遭战国焚书之害”，“典籍所载敬天之原旨，与古传之文几亡。”秦汉晋唐，已经“失真道之传”，因此就有“祭五帝，祭七帝”之“种种非举，迷谬反古”。宋儒则“不明真主惟一之旨”，“各逞其臆说，而经乃晦矣。”<sup>81</sup>虽然有儒家士大夫业已意识到如此问题，但终究“未能归于古儒原意之正。”<sup>82</sup>

白晋虽然认为惟有康熙皇帝《日讲》、《御批》以及所选《古文渊鉴》，“始复明典籍敬天之原旨，多正前代传解之谬，”“古典之文所载敬天之旨有缺而失序者，多赖《日讲》等书复明之。”<sup>83</sup>但经典所载敬天之道，“分见于经传，”“藏于奥文微言之内”，且“中华经书所载，本天学之旨，奈失其传之真”。因此，惟有使用西国天学来重新诠释经典，方可恢复古儒敬天之原旨：“西土诸国存天学本义，天主《圣经》之真传，今据之以解中华之经书，深足发明天学之微旨”。同时，亦引用部分中古之儒的著作，“注解著显著者，择录其略，以助明天学之本义”。<sup>84</sup>

因此，白晋使用天主教诠释古儒经典之合理性，在于上古之儒之敬天之原意，经秦火之后，原意丧失，后世之儒解释不清，惟有天主教方可恢复古儒原意。而从另外一个角度看，白晋之所以能够使用天主教来诠释古儒经典，乃是因为古儒之经典与天主教相一致，“中华经典与西土天主《圣经》，其大本原惟一无二”。这样就为天主教的存在提供了合法性：首先，天主教徒所信仰的教义、思想并非外来的，而是与古儒经典相一致，因而更非“异端”；其次，虽然古儒已有敬天之道，但其原旨已失，惟有天主

---

<sup>81</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第 28-29 页。[Ibid., pp. 28-29.]

<sup>82</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第 30 页。[Ibid., p. 30.]

<sup>83</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第 30-32 页。[Ibid., pp. 30-32.]

<sup>84</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第 33-34 页。[Ibid., pp. 33-34.]

教及《圣经》方可恢复原意，因此有必要受洗入教，并使用天主教及《圣经》重新诠释古儒经典。是故白晋《序》之最后甚至提出“中华之儒欲明经典奥文所藏天学本义者，莫如与西士同心合志，考究于天主《圣经》精微之旨尔。”<sup>85</sup>

白晋虽然此举能够解决天主教的合法性，<sup>86</sup>但索隐派的诠释易造成“过度诠释”之嫌。<sup>87</sup>与白晋同时代的传教士如马若瑟甚至从古汉字的构造成寻求天主教的教义。此类“过度诠释”尤其体现在将“三后在天”解释为“三位一体”上。<sup>88</sup>此举无疑只会增加世人的疑虑而非认同：一方面儒家业已形成自己的诠释传统，另一方面，世人对天主教教以尤其是降生救赎、三位一体均存在诸多疑问。使用降生救赎、三位一体等教义来诠释古儒经典，

---

<sup>85</sup> 白晋：《古今敬天鉴自序》，第34页。[Ibid., p. 34.]

<sup>86</sup> 同时代的张星曜、刘凝等信徒虽然均认为今儒已非真儒，但其解释显然不同于白晋。张星曜认为今儒非真儒之主要原因在于佛道之侵蚀；刘凝则认为从秦汉以来，文字“屡经变更，渐失其真。起宣圣于此日，恐亦茫然莫辨。况今人不见古文旧本，敢妄议其失得乎？”参见刘凝：《引书异同自序》，载（清）郑鉞督修：（康熙）《南丰县志》卷十二，清康熙24年（1685）刻本，上海图书馆藏，第85a页。[LIU Ning, “Yin shu yi tong zi xu (Preface for difference and similarities of citations)”, in ZHENG Yi ed., *Nan feng xian zhi* (The Gazetteer of Nanfeng County), vol. 12 (Shanghai: Shanghai Library), p. 85a.]

<sup>87</sup> 参见刘耘华：《白晋的〈古今敬天鉴〉：传教士对儒家经典的诠释个案》，载《基督教文化学刊》14(2005)：第147-169页。[LIU Yunhua, “Bai jin de gu jin jing tian jian chuan jiao shi dui ru jia jing dian de jie shi ge an (The *De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum* of Joachim Bouvet: A case of missionary interpretation of Confucian Classics)” in *Journal for the Study of Christian Culture* 14 (2005): 147-169.]

<sup>88</sup> 白晋：《古今敬天鉴》，第103-104页。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian* (De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum), pp. 103-104.]另参见刘耘华：《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，第272-274页。[LIU Yunhua, *Quan shi de yuan huan: ming mo qing chu chuan jiao shi dui ru jia jing dian de jie shi ji qi ben tu hui ying* (Circles of Hermeneutics: Interpretation of Confucian Texts by Late-Ming and Early-Qing Missionaries, and Local Responses), pp. 272-274.]

或许并不能“恢复古儒原意”，相反却引起更多争议。<sup>89</sup>

总而言之，白晋的敬天学是以帝天说为基础，但更突出天主教的原罪、降生救赎、三位一体等核心教义与思想。敬天学之敬天即敬畏天主，其主要依据是上帝创造人类并亲自降生救赎。白晋的敬天学使用天主教来诠释古儒经典，以恢复古儒经典原意自居，试图对古儒经典以全新解释，并说明天主教信仰与古儒经典原意相一致。但显然白晋之敬天学与儒家的敬天思想相距甚远，<sup>90</sup>某些解释业已偏离古儒经典原意，因而难以被主流儒家所认可与接受，但白晋的敬天学融合中西之努力，使用天主教重新诠释古儒经典之尝试则不容忽视。

---

<sup>89</sup> 即使是白晋的弟子马若瑟亦对其有颇多不解与质疑，参见马若瑟有关白晋的信件，载〔丹麦〕龙伯格：《清代来华传教士马若瑟研究》，李真、骆洁译，郑州：大象出版社，2009年，第151页。[Lnud Lundbaek, *Qing dai lai hua chuan jiao shi ma ruo se yan jiu* (Research on Joseph de Premare the Missionary coming to China in Qing dynasty), trans. LI Zhen & LUO Jie (Zhengzhou: Daxiang Press, 2009), p. 151.]

<sup>90</sup> 谢文潄的敬天思想虽然也立足于儒家经典及其传统，但明显与传教士的敬天学不同，参见吕妙芬：《从儒释耶三教会遇的背景阅读谢文潄》，第113-116页。[LV Miaofen, “Cong ru shi ye san jiao hui yu de bei jing yue du xie wen jian (Reading XIE Wenjian in the context of encounter between Confucianism, Buddhism and Christianity)” *New History* 23, (2012): 113-116.]

## Bibliography 参考文献

- 无名氏:《天学本义》(Courant 7160),载钟鸣旦等主编:《法国国家图书馆明清天主教文献》第26册,台北:利氏学社,2009年。[Anonymous (Joachim Bouvet), *Tian xue ben yi* (Inner meaning of Catholicism), Courant 7160, in Nicolas Standaert, et al., *Fa guo guo jia tu shu guan ming qing tian zhu jiao wen xian* (Chinese Christian Texts from the National Library of France), vol. 26 (Taipei: Taipei Ricci Institute, 2009).]
- 白晋:《古今敬天鉴》(Courant 7161),《法国国家图书馆明清天主教文献》第26册。[Joachim Bouvet, *Gu jin jing tian jian* (De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum), Courant 7161, in *Fa guo guo jia tu shu guan ming qing tian zhu jiao wen xian* (Chinese Christian Texts from the National Library of France), vol. 26.]
- 无名氏:《古今敬天鉴》(Courant 7162),《法国国家图书馆明清天主教文献》第26册。[Anonymous, *Gu jin jing tian jian* (De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum), Courant 7162, in *Fa guo guo jia tu shu guan ming qing tian zhu jiao wen xian* (Chinese Christian Texts from the National Library of France), vol. 26.]
- 无名氏:《造物主真论·古今敬天鉴》(Courant 7163),《法国国家图书馆明清天主教文献》第26册。[Anonymous, *Zao wu zhu zhen lun, Gu jin jing tian jian* (True Discussions on the Creator, De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum), Courant 7163, in *Fa guo guo jia tu shu guan ming qing tian zhu jiao wen xian* (Chinese Christian Texts from the National Library of France), vol. 26.]
- 郑安德:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,北京:北京大学宗教研究所,2003年。[ZHENG Ande, *Ming mo Qing chu Yesu hui si xiang wen xian hui bian* (Collections of Materials on Jesuit Thoughts during the Ming and Qing Dynasties) (Beijing: Institute of Religions, Peking University, 2003).]
- 严谟:《帝天考》,载《天主教东传文献续编》第1册,台北:学生书局,1966

- 年。[YAN Mo, *Di tian kao* (Textual Research on the Translation of Deus), in *Tian zhu jiao dong chuan wen xian xu bian* (Another Collections of Catholic Documents Spreading to China), book 1 (Taipei: Student Book Co., Ltd., 1966.)]
- 张星曜：《天儒同异考》，BnF, Courant 7171。[ZHANG Xingyao, *Tian ru tong yi kao* (The Differences and Similarities between Catholicism and Confucianism), BNF (Bibliothèque nationale de France), Courant 7171.]
- 利玛窦：《天主实义》，载《天学初函》第1册，台北：学生书局，1964年。[Matteo Ricci, *Tian zhu shi yi* (The True Meaning of The Lord of Heaven), in *Tian xue chu han* (Primary Collection of Catholic Documents) (Taipei: Student Book Co., Ltd., 1964.)]
- 〔清〕郑鉞督修：（康熙）《南丰县志》，清康熙24年（1685）刻本，上海图书馆藏。[ZHENG Yi ed., (Kangxi) *Nan feng xian zhi* (The Gazetteer of Nanfeng County) (Shanghai: Shanghai Library.)]
- 〔清〕李光祚修、顾诒禄等纂：（乾隆）《长洲县志》，北京国家图书馆藏。[LI Guangzuo, GU Yilu eds., (Qianlong) *Chang zhou xian zhi* (Gazetteer of Changzhou County) (Beijing: National Library of China.)]
- 〔清〕赵尔巽等撰：《清史稿》，长春：吉林人民出版社，1995年。[ZHAO Erzhuo, *Qing shi gao* (The Documents of History of the Qing Dynasty) (Changcun: Jilin People Press, 1995.)]
- 全慧：《浅论耶稣会“索隐派”的思想之源：以白晋为中心》，《汉学研究》13（2011）：第192-203页。[QUAN Hui, “Qian lun ye su hui suo yin pai de si xiang zhi yuan yi bai jin wei zhong xin (On the intelligent source of Jesuist Figurism: Focus on Joachim Bouvet)” in *Chinese Studies* 13 (2011): 192- 203.]
- 李岩：《白晋的索隐派思想体系》，《国际汉学》17（2009）：第5-27页。[LI Yan, “Bai jin de suo yin pai si xiang ti xi (The Thought System of Jesuist Figurism in Joachim Bouvet)”, *International Sinology* 17 (2009): 5-27.]
- 张西平：《中西文化的一次对话：清初传教士与〈易经〉研究》，《历史研究》3（2006）：第74-85页。[ZHANG Xiping, “Zhong xi wen hua de yi ci dui hua qing chu chuan jiao shi yu yi jing yan jiu (One Conversation between Chinese Culture and Western Culture: Missionaries of the Early

Qing Dynasty and *I Ching* Studies”, *Historical Research* 3 (2006): 74-85.]

张西平：《〈易经〉在西方早期的传播》，《中国文化研究》22（1998）：第123-127页。[ZHANG Xiping, “Yi jing zai xi fang zao qi de chuan bo (The Early Spread of *I Ching* in Europe)”, *Chinese Culture Research* 22 (1998): 123-127.]

刘耘华：《白晋的〈古今敬天鉴〉：传教士对儒家经典的诠释个案》，《基督教文化学刊》14（2005）：第147-169页。[LIU Yunhua, “Bai jin de gu jin jing tian jian chuan jiao shi dui ru jia jing dian de quan shi ge an (The *De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum* of Joachim Bouvet: An independent case that of missionaries missionary interpretation of the Confucian Classics)” in *Journal for the Study of Christian Culture* 14 (2005): 147-169.]

\_\_\_\_\_。《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005年。[LIU Yunhua, *Quan shi de yuan huan: ming mo qing chu chuan jiao shi dui ru jia jing dian de jie shi ji qi ben tu hui ying* (The Hermeneutical Circle: The Interpretation of Confucian Texts by Late-Ming and Early-Qing Missionaries, and Local Responses) (Beijing: Peking University Press, 2005.)]

(美) 孟德卫：《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》，陈怡译，郑州：大象出版社，2010年。[D. E. Mungello, *Qi yi de guo du ye su hui de shi ying zheng ce ji han xue de qi yuan* (Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology) CHEN Yi translated, (Zhengzhou: Daxiang Press, 2010.)]

吴伯娅：《耶稣会士白晋与莱布尼茨》，载张西平主编：《莱布尼茨思想中的中国元素》，郑州：大象出版社，2010年。[WU Boya, Ye su hui shi bai jin yu lai bu ni ci (Jesuit Joachim Bouvet and Leibniz), in ZHANG Xiping ed., *Lai bu ni ci de zhong guo yuan su* (The Chinese elements of Leibniz) (Zhengzhou: Daxiang Press, 2010.)]

邱凡诚：《清初耶稣会索隐派的萌芽：白晋与马若瑟间的传承与身分问题》“国立”台湾师范大学东亚学系未刊硕士论文，2011年。[QIU Fancheng, *Qing chu ye su hui suo yin pai de meng ya: BAI Jin yu MA Ruo se de chuan cheng yu shen fen wen ti* (The Burgeoning of Jesuit Figurism in Early

- Qing Dynasty: Joachim Bouvet and Joseph de Prémare in Succession and Their Self-Identification ), Unpublished MA. Dissertation, Department of East Asian Studies, Taiwan Normal University, 2011.]
- 吴震：《明末清初劝善运动思想研究》，台北：台湾大学出版中心，2009年。  
[WU Zhen, *Ming mo qing chu quan shan yun dong si xiang yan jiu* (Research on virtuous persuasion in Late-Ming and Early-Qing Dynasties) (Taipei: National Taiwan University Press, 2009.)]
- 吕妙芬：《从儒释耶三教会遇的背景阅读谢文滢》，《新史学》23卷1期（2012）：第105-158页。[LV Miaofen, “Cong ru shi ye san jiao hui yu de bei jing yue du xie wen jian (Reading XIE Wenjian in the context of encounter between Confucianism, Buddhism and Christianity)” *New History* 23 (2012): 105-158.]
- 王汎森：《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004年。[WANG Fansen, *Wan ming qing chu si xiang shi lun* (Ten Papers on the Late-Ming and Early-Qing thoughts) (Shanghai: Fudan University Press, 2004.)]
- 陈受颐：《三百年前的建立孔教论——跋王启元的〈清署经谈〉》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第6本第2分，1936。[CHEN Shouyi, “San bai nian qian de jian li kong jiao lun ba wang qi yuan de qing shu jing tan (The idea of building Confucianism as religion three hundred years ago: preface for *Qing shu jing tan* of WANG Qiyuan)”, *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*, book 6, part 2 (1936).]
- 张晓林：《〈天主实义〉与中国学统——文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005年。[ZHANG Xiaolin, *Tian zhu shi yi yu zhong guo xue tong wen hua hu dong yu quan shi* (The True Meaning of the Lord of Heaven and Chinese Academicism: Cultural Interaction and Interpretation) (Shanghai: Academia Press, 2005.)]
- 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006年。[XU Zongze, *Ming qing jian ye su hui shi yi zhu ti yao* (The Abstract of the Translations and Writings by Jesuits in Ming and Qing Dynasties) (Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2006.)]
- 肖清和：《张星曜与〈天儒同异考〉——清初中国天主教徒的群体交往及身份辨识》，《天主教研究论辑》第4辑，北京：宗教文化出版社，2007

- 年。[XIAO Qinghe, “ZHANG Xing yao yu tian ru tong yi kao qing chu zhong guo tian zhu jiao tu de qun ti jiao wang ji qi shen fen bian shi”(ZHANG Xingyao and *The Differences and Similarities between Catholicism and Confucianism: Networking and Identity-Building among Chinese Catholics in Early Qing Dynasty*) in *Catholic Studies*, vol. 4, (Beijing: Religious Culture Press, 2007.)]
- 黄一农:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2006年。[HUANG Yinong, “Ming mo qing chu di tian shuo suo yin fa de lun zheng (Translation of “Deus” and Its Induced Controversy in Late-Ming and Early-Ch’ing China)”, *Liang tou she: ming mo qing chu de di yi dai tian zhu jiao tu* (Two-Headed Snakes: The First Generation of Chinese Catholics in the Late Ming and Early Qing) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2006.)]
- 李炽昌主编:《文本实践与身份辨识:中国基督徒知识分子的中文著述(1583—1949)》,上海:上海古籍出版社,2005年。[Archie Lee ed., *Wen ben shi jian yu shen fen bian shi zhong guo ji du tu zhi shi fen zhi de zhong wen zhu shu (1583-1949)* (Textual Practice and Identification: Chinese Writings of Chinese Christian Intellectuals) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2005.)]
- 侯外庐:《中国思想通史》第4卷,北京:人民出版社,1960年。[HOU Wailu, *Zhong guo si xiang tong shi* (General History of Chinese Thoughts), vol. 4 (Beijing: People’s Press, 1960.)]
- 朱维铮:《走出中世纪(增订本)》,上海:复旦大学出版社,2007年。[ZHU Weizheng, “Shi ba shi ji de han xue yu xi xue (Sinology and Western Learning in the Eighteenth Century)”, *Zou chu zhong shi ji* (Waliking out of Middle Ages) (Shanghai: Fudan University Press, 2007.)]
- 韩琦:《科学与宗教之间:耶稣会士白晋的〈易经〉研究》,载陶飞亚、梁元生编:《东亚基督教再诠释》,香港:香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心,2004年。[HAN Qi, “Ke xue yu zong jiao zhi jian ye su hui shi bai jin de yi jing yan jiu (Between Science and Religion: Research on *I Ching* by the Jesuit Joachim Bouvet)” in TAO Feiya, LIANG Yuansheng eds., *Dong ya ji du jiao zai quan shi* (Reinterpretation for East-Asian Christianity) (Hong Kong: Centre for the Study of Religion

and Chinese Society of Chinese University of Hong Kong, 2004), pp. 413-434.]

---

\_\_\_\_\_. 《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》，载《汉学研究》1（1998）：185-201。[HAN Qi, Bai jin de yi jing yan jiu he kang xi shi dai de xi xue zhong yuan shuo (Research on the *I Ching* by Joachim Bouvet and the Theory of Western Learning coming from China during Kangxi age), in *Chinese Studies* 1 (1998): 185-201.]

---

\_\_\_\_\_. 《再论白晋的〈易经〉研究——从梵蒂冈教廷图书馆所藏手稿分析其研究背景、目的及反响》，载荣新江、李孝聪主编：《中外关系史：新史料与新问题》，北京：科学出版社，2004年。[HAN Qi, “Zai lun bai jin de yi jing yan jiu cong fan di gang jiao ting tu shu guan suo cang shou gao fen xi qi yan jiu bei jing mu di ji fan xiang ((On Joachim Bouvet’s *I Ching* research again: analyzing its research context, purpose and influence on the basis of the manuscript in the Vatican Library)”, in RONG Xinjiang, LI Xiaocong eds., *Zhong wai guan xi shi xin shi liao yu xin wen ti* (Sino-Foreign Relationship: New historical materials and New questions) (Beijing: Science Press, 2004), pp. 315-323.]

张舜徽：《清人文集别录》，武汉：华中师范大学出版社，2004年。[ZHANG Shunhui, *Qing ren wen ji bie lu* (Another Collection of Qing People’s collected works) (Wuhan: Central China Normal University Press, 2004.)]

(比) 钟鸣旦：《可亲的天主：清初基督徒论帝谈天》，何丽霞译，台北：光启出版社，1998年。[Nicolas Standaert, *Ke qin de tian zhu qing chu ji du tu lun di tan tian* (Amiable Lord: Christians talked about Deus and Heaven in Early Qing), trans. HE Lixia (Taipei: KuangChi Press, 1998.)]

(丹麦) 龙伯格：《清代来华传教士马若瑟研究》，李真、骆洁译，郑州：大象出版社，2009年。[Lud Lundbaek, *Qing dai lai hua chuan jiao shi ma ruo se yan jiu* (Research on Joseph de Premare the Missionary coming to China in Qing dynasty), trans. LI Zhen & LUO Jie (Zhengzhou: Daxiang Press, 2009.)]

(法) 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传》，梅乘骐、梅乘骏译，上海：天主教上海教区光启社，1997年。[Louis Pfister, *Ming qing jian zai hua ye su hui shi lie zhuan* (Jesuit Biographies in China between Ming and Qing

- dynasties), trans. MEI Chengqi & MEI Chengjun (Shanghai: Catholic Diocese of Shanghai Guangqi Pressis, 1997.)]
- (德) 柯兰霓著:《耶稣会士白晋的生平与著作》, 李岩译, 郑州: 大象出版社, 2009年。[Claudia von Collani, *Ye su hui shi bai jin de sheng ping yu zuo zuo* (P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und sein Werk), trans. LI Yan (Zhengzhou: Daxiang Press, 2009).]
- (美) 魏若望:《耶稣会士傅圣泽神甫传: 索隐派思想在中国及欧洲》, 吴莉苇译, 郑州: 大象出版社, 2006年。[John Witek, *Ye su hui shi fu sheng ze shen fu zhuan suo yin pai si xiang zai zhong guo ji ou zhou* (Controversial ideas in China and Europe: a biography of Jean-François Foucquet), WU Liwei ed. (Zhengzhou: Daxiang Press, 2006).]
- Rowbotham, Arnold H. “The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought”, *Journal of the History of Ideas* 4 (1956):471-485.
- Swetz, Frank J. “Leibniz, the *Yijing*, and the Religious Conversion of the Chinese”, in *Mathematics Magazine* 4 (2003):276-291.
- Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden: Brill, 2001.
- Dudink, Ad. “The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library”, *Sino-Western Cultural Relation Journal* 26 (2004): 46-58.
- von Collani, Claudia. *P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und sein Werk*. Monumenta. Serica Monograph Series 17, Nettetal: Steyler Verlag, 1985.
- von Collani, Claudia. “*Tian xue ben yi*—Joachim Bouvet’s Forschungen zum Monotheismus in China”, *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 10 (1988): 9-33.
- Zürcher, Erik. “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, in *Catholic Historical Review* 83 (1997): 614-653.

## Abstract

The early Qing missionary doctrine of Revering Heaven is a system of thought based on the doctrine of God-Heaven through the reinterpretation of ancient Confucian classics with Catholic resources. This article is a case study on the document *Mirror of the Old and New Doctrine of Revering Heaven*, which was written by early Qing Jesuit Joachim Bouvet (1656-1730). The article explores the main content, the meaning, and the hermeneutical strategy of Bouvet's doctrine of Revering Heaven. It also compares the similarities and differences between Bouvet and Chinese Catholic Yan Mo's doctrine of Revering Heaven in order to show the logical basis of Bouvet's Doctrine. The Missionary Doctrine of Revering Heaven is the result of their accommodation strategy to preach in China. However, it was not acknowledged and accepted by the main Confucian scholars because of its far-fetched interpretations of the ancient Confucian classics.

**Keywords:** Doctrine of Revering Heaven, Doctrine of God-Heaven, Interpretation

