

孔子者而西洋之人復倡爲天主之說
至使中國所素尊之
上帝亦幾混而莫辨嗚呼此儒者之過亦
中國之羞也元初留京本以受命先
臣思博一第以爲報
國之藉已而見前二家之書竊嘆
高皇帝專尊
孔子而爲臣子者顧反之于
王制爲不忠且士紳皆誦法
孔子及已得志而遂悖之于聖門爲不
義宜良心稍有未泯者輒扼腕而不
平也元誠不勝公憤復思所以致此
蓋爲
孔子所以當尊與
高皇帝所以專尊之意前此未有爲之發
明者亦千古一缺典也于是取十三

三百年前的建立孔教論

—跋王啓元的清署經談—

陳受頤

(一) 清署經談的著者

民國二十年冬天，傅孟真先生得一書於北平書肆，以其與明末中西教爭頗有關係，招我到靜心齋一看，並將書借給我回家細讀。書名清署經談，凡十六卷，廣西馬平王啓元撰。書中無標題頁，有自序一篇，作於天啓癸亥（三年西元一六二三）季春朔旦，序前一行有清署經談一集六字，著者當時是有意續寫下去的。

(註一) 書中有藏書章二：一個是朱文的池北書庫四字，一個是白文的光緒初書歸黃縣王氏海西閣十二字。此書現藏國立中央研究院歷史語言研究所。

關於著者王啓元的生平，我們知道的很少。馬平縣志卷七鄉賢，頁五十四云：
王啓元弱冠博通經史，登萬曆乙酉（十三年西元一五八五）科榜。連上公車十三次，至天啓壬戌（二年西元一六二二）始成進士。授翰林院檢討，以老告歸，猶著書不輟，其篤學如此。弟啓睿，以明經授縣佐，不赴，隱於蟠龍崗，著蟠龍江志。（參看同書卷之七選舉，頁八，頁二十二）。

據縣志卷七選舉，頁八，王啓元是王化的兒子，母計氏。王化，明史卷二百二十二有傳附譚綸後，傳云：

(註一) 清署經談卷十三頁三說：「夫舊文可言也，則此書是也；自得未可言也，姑以俟之別編乎」。

王化字汝贊，廣西馬平人。父尙學，職方郎中。化登鄉薦。嘉靖四十年（一五六一）新置平遠縣，授化知縣，以擊賊擅嶺，有知兵名。田坑賊梁國相既降復叛，約三圖賊葛鼎榮分寇江西福建。化寄妻子會昌，而身率鄉兵往擊。賊連敗，乃縱反閒會昌，言化已歿。化妻計氏慟哭自刎。化怒，追賊益急，獲國相於石子嶺。遷潮州府同知，仍署縣事。計被旌，官爲立祠。化舉卓異，超擢廣東副使。南贛巡撫吳百朋以貪黷劾之，削籍。巡按御史趙淳薦其知兵，乃命以僉事飭惠潮兵備。久之，考察罷。

馬平縣志卷七王化傳字句幾乎完全本諸明史，所不同者只有四點：（一）縣志明言王化登鄉薦事在嘉靖壬子（西元一五五二）。（二）王化寄妻子於會昌的緣故，縣志說是「平遠初縣，城櫓未立」。〔三〕縣志說王化「舉卓異，超擢廣東按察使」，與明史異；然縣志卷三坊表頁十五，「貞烈坊」條下云：「在柳侯祠街右，爲副使王化妻計氏建」，足證明史是對的。（四）王化入馬平縣的鄉賢，故縣志把吳百朋參劾之事刪去。

王啓元生卒年無考，但從他父親王化的傳裏，我們可以得到一點暗示，就是他當生於平遠置縣（一五六二）之前。明史王化傳說平遠置縣事在嘉靖四十年，馬平縣志沿之，這是錯的。明史地理志六（卷四十五）廣東潮州府平遠縣下云：

嘉靖四十一年五月，以程鄉縣豪居都之井子營置，析福建之武平上杭，江西之安遠，惠州府之興寧四縣地益之，屬江西贛州府。四十二年正月，還三縣割地，止以興寧程鄉地置縣來屬。

看明史王化傳，我們又可以約略推想王啓元幼年的情形，知道他離開了父親之後，不久便遭了母親自殺的慘事。他喪母之後，成進士之前，幾十年間的事蹟，縣志只有寥寥數語。據清署經談自序說：「先後留京二十年，其後又家居十年」乃成進士，則由一五八五至一六二二年間，他不但常到北京，而且曾在北京作過較久的居留的。他大抵于天啓三年完成了他的大著作——清署經談——，不久便回故鄉去了。縣志說他「以老告歸，猶著書不輟」，不知是否續寫清署經談的二集。崇禎二年，（一六二九）馬平縣重修柳州府學的時候，他還健在，並撰重修府學碑記（見馬平縣志卷之八藝文，頁四十至四十二）他的年紀已在七十左右了。

清署經談一書，從來未經著錄，連馬平縣志都沒有提及。牠雖曾一度入藏池北書庫，但王士禛在他的著述中，並沒提過這部書或其撰人。漁洋山人的興味是比較地多方面的。除了詩文掌故典籍書畫金石之外，他懂得西洋的算法（居易錄卷十），會讀「西域」南懷仁的坤輿圖說（居易錄卷二十六），會和南懷仁談及海外的大銅人（池北偶談卷二十四），會欣想過西洋畫法（池北偶談卷二十六），會注意香山嶺西洋人之聚居和風俗（池北偶談卷二十一，皇華紀聞卷四）又知道中國與西洋之交通，如意大利國（居易錄二十六），如佛而都嘉利國（即葡萄牙，見池北偶談卷一），俄羅斯國（全上），荷蘭國（精華錄卷六，池北偶談卷三卷四，皇華紀聞卷三）他都提及。一個如此博聞的人，遇了一部奇書，反而沒有留下紀錄，這是頗可詫異的。到光緒初年，清署經談流到黃縣王氏海西閣時，當然更引不起人們的注意了。（海西閣的主人不知是誰，待考）。

清署經談是一本衛道的書，主張糅合政教以建立理想的新儒家的宗教。本來中國士夫著書立說來衛道護教，已成家常便飯，並沒有什麼可異之處。清署經談之所以不能與普通衛道文章相提並論者：一則著者的思想自成系統，不大依傍前人；二則他的時代已到明朝晚年，西學已經東漸，為衛道護教人們所隱憂者，不單是百家二氏了。

在他的近二十萬字，分卷分篇，系統整然的著作中，王啓元的基本工作，是從新建設一個整齊的儒教神學。書中自然也有不少因襲前人見解的地方，自然也不免援引傳統儒學的經傳做骨格，然而統觀全書，的確跟宋元以來的道學家著述根本不同。他的思想內容，細讀原書便可清楚知道，不必在此複述。我們所應該特別留心，不宜輕輕放過的，是他的幾個基本信仰和觀念。

(二) 王啓元與儒教的神道化

最要緊的是他把儒學來重新的神道化了，使儒教變成一個有機的默示的宗教，而不單是一個人生哲學或論理的系統。本來漢代的儒家，受了方士和民間宗教的影響，頗帶一點神祕和迷信的色彩；但經過王充的啓明思想，和魏晉間的自然主義兩重洗刷之後，神祕的宗教性，已經逐漸減少了。唐代初期很像帝國時代的羅馬，為接

受吸收外來宗教的時期，儒教未占特殊的地位。七八世紀之交，韓愈李翹有意提倡了，然熱心有餘而理論不够充實。宋朝二程朱熹革新儒學，側重問學，以理氣陰陽解釋天然和人事，而儒學的宗教性，幾等於零。此後二百多年間，朱熹的道學變成正統，籠罩天下的耳目，甚於西洋中古後半的亞里士多德。

明朝初年的理學家，完全跟着朱熹的老路走去。可是反動也快要來到了。十五世紀後半，而學風一變。陳獻章王守仁都是反對格式化的朱學，而提倡極端依自的所謂心學的，儒學的禪化，痕跡顯然。然而心學所採取的，不過是佛教哲學中的比較空洞的部分，結果還不是默示的宗教。王守仁的「天植靈根」絕對不是 Visio Dei。王守仁的弟子王良王畿離開傳統的儒學愈遠，正像劉宗周所說，「然學陽明之學者，意不止於陽明也，讀龍溪近溪之書，時時不滿其師說，而益啓瞿曇之祕而歸之師，漸躋陽明而禪矣」。（劉子文編卷七，答王金如三）（註一）王學末流之狂禪，早為時人所詬病，儒教復興，當然要另覓基礎了。

王啓元生當王學風靡之時，要把儒教神道化，要推孔子為教主，不得不毅然擺脫漢唐以來的儒學，獨尊上帝與天。他說：

天地有上下之定位，中外之位象，而握天地之大權者，則惟上帝。據經所言：郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝，則天與上帝似當有微異。以理推之，則無名無爲者宜屬天，有主有權者宜屬上帝，然實一體而二名。（卷二頁五）

蓋天上地下以為體，日月中宮以為用，四時四面以為局，幽則治鬼神，明則生人物，而孰為之統治者？則上帝也。（卷五頁二十六）

這個有知覺有意志具人格的上帝，除了自生和創世（卷二頁五至七）之外，最關心於儒教道統的傳授。據王氏的見解，儒者的道統是得之於天的。他說：

係〔繫〕詞又曰：「河出圖，洛出書，聖人則之」。自古立教，未有天人親相授受者，則此圖書者，非天所親授於聖人之秘密乎？夫二氏百家，大抵與

（註一）黃宗羲的明儒學案（卷三十二）曾採取劉氏這幾句話：「陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣」。

於中古之後耳，而肇於開闢之初，則爲儒者獨也。故敍道統者，必推極於天地，而又實指天地之所親授，而後儒者之本原始定。此統一定，豈惟二氏百家不能混，卽天地再闢，千聖復起，亦不可得而易矣。（卷二頁二至三）

而且道統之授受，不限於開闢時期的一次，後代的聖人君師，都由上天作主，以天下付給他們的。換句話說，他們之維持道統，都是上天所感動默示的：

後儒但以草木萬物屬天，至于作君作師，則專屬之聖人。不知君師之位，聖人能自盡其道，豈能自生其身哉？且天之所爲大德曰生，豈僅止於生物而不及生人，又不能於人之中生君師，於君師之中生聖人，於聖人之中生聖，則亦無爲貴天矣。此論天之自生者不可不兼鬼神，而論天之生物者不可先君師也。（卷一頁八）

聖人君師既由天生，孔子至聖也由天縱，（卷八天縱至聖篇）。聖人之道在天子之上，固是天意；孔子位在各聖人之上，而爲萬世帝王師表，也是天意。

孔子所以稱萬世帝王之師，則有數義焉。一元之數，自開闢以來，從寅入巳，幾至午矣。中天之運，此其正盛之時。天將縱一人焉，以爲宇宙斯文之主，孔子應期而生，一也。羣盛迭興，有以君道顯者，有以相道顯者，……獨師道未有著焉，亦宇宙一缺典也，孔子承前而起，二也。（卷八頁二）

王氏繼續再舉出四個意義，都是說明孔子降生是有關天意的。孔子不爲天子，終于下位，也是上天的擺佈。由此推論，孔子所刪定的史料，所自著的書籍，就是聖經。所以王氏屢次在書中宣說：「孔子原自至神，聖經原自大備」。又說：「經至孔子而後全，道至孔子而後神，教至孔子而後定，殆若天實有意於其間，非人之所能爲也。嗚呼，盛哉！」（卷八頁二十二）不單如此，聖經的傳授與保存，也有天意主宰的。例如禮記中的月令，「所載與洪範五事庶徵之義正相表裏，其必爲天子法天之書無可疑者」。但是爲什麼呂氏春秋裏頭也有牠呢？「後儒以月令採於呂氏春秋，且以其中所引「太尉」爲秦官，遂以爲非周公之書」，王氏也有他自己的說法：

其寄於呂氏春秋，蓋亦有說。嘗謂聖人神道之書，必有鬼神呵護，其爲人所祕藏以傳於世，有莫知所以然而然者。如易之隱於卜筮而得不焚，月令寄於

呂氏春秋而得不缺。安知非天意默爲之曲全哉？且「太尉」不過差一字耳，更之爲「太宰」，則他無雜入者矣。……其書必不出於呂氏。意爲有識之士，知有焚書之厄，特借呂氏以寄其傳耳。（卷五頁三十六至三十七）
秦不師古，固不知有敬天之法，而其慘刻少恩，又安能行一敬天之事？
秦法甚嚴，呂氏知守秦法耳，安能舍秦法之外而別尊周制？其「太尉」二字，安知非有識之士故訛一字以合秦法，而令其必傳也？（全上）

這固然是非常主觀專斷的見解，然古今中外那裏有客觀的宗教家？王氏自己也並非不知道說得有點牽強，所以既說鬼神呵護，又說先知改字，更說「安知非周公之神假手於呂氏而存之以傳於後世哉？」無論怎樣，總逃不了是天意。不但月令如此，就是孟子以後的儒者著述也關天意。王氏說：

董生天人三策則中庸天人之至理也，昌黎原道一篇則孟子闢邪之大義也，邵子皇極經世大闡二天之蘊，周子太極通書深入十翼之精，小學家禮足當儀禮曲禮之約，通鑑綱目可繼春秋之公。聖道衰微，世出偉人以輔翼之，使不爲二氏百家所亂，此天意也，聖人之靈也！（卷十二頁二十一至二十二）

儒教的神道方面建設成功，則羣經自然成爲系統神學，無往而非證聖的資料了。易經中的陰陽神秘，以至演禽太乙奇門六壬都與儒教有關了（卷十四象數輔易篇；占筮寄易篇）。至於儒教以外各教的種種神奇異蹟，孔子也可做到，不過他以中庸設教，無假於飛昇天堂罷了，（卷九頁二十三）。所以王氏又說：「僥幸之神道，謂聖人能之而能不爲則可，謂聖人原不知有神道則不可」（卷四頁三）。

在這個神道化的儒教之大前題之下，孔子之爲教主，孔子之至德高功宜爲天下萬法所法，是不待論的。王氏貫串羣經，專尊孔子的話，不必複述了。他的第二個特殊主張是政教不分，所謂「道統」「治統」不能分離。清署經談卷三的總標題是「聖教原尊天子」。他說明天子如何代天行道，「天子之學定而天下之學皆定」，孔子集道統之大成，而聖人無位，證明天地古今的道統治統都以天子爲主。在卷十五恪遵王制篇裏他簡直以天子統治作爲人生的至善 Summum Bonum 了。他說：

所貴於生人者，以有天子統治之也；而所貴於天子者，以其能修身齊家以治國平天下也；所貴乎臣民，以其能法天子以自治也。以分言之，是代天理物之

責也；以功言之，是澤被天下之功也；以教言之，是生人必不可缺必不可廢之事也。（卷十五頁三）

天子不單是整個物質宇宙的中心，而且是整個精神宇宙的中心。他又說：

六經之義，總之爲正天子而設耳，天子正而天下定矣。（卷四頁一）

王氏這種類于西漢經生的說法雖然有點新奇，這種「天降下民作之君作之師」，和「奉天以正王，奉王以正天下」的思想，本來也是老調子了。（卷三聖教原尊天子，卷六，聖統原宗帝王）。然而王氏着眼之點，不是抽象的帝王，而是明室的君主。這是明明白白地想理論變爲實行希望天子做 *poatifex mnximus*（教皇）了。所以本書卷一的第一篇便是恭頌聖祖篇，說太祖爲天下得人，專尊孔子，功同堯舜。第二篇便是恭紀聖政篇，說太祖以下人君之施政，怎樣合經，並舉出合經之處三十六點，來證明明朝君主之超越漢唐。其中當然有許多是硬湊的，勉強恭維的。如第四項「睿宗獻皇帝之稱皇考，世宗獨斷行之」，王氏以爲合經，以爲「惟孝子能饗其親」的一個好例。又如第七說明代君主視朝之外復有召對，譽爲「君臣相孚，上下一體」。在一六二三年，經過神宗三十年間不視朝，不御經筵，不看章疏，不補缺官的時代，又經過了幾年客魏勢力膨脹，不容正人的時代，這話幾乎帶點譏諷了。

當時的君主之不足以有爲，王氏身住北京多年，是不會不知道的。明知主上昏庸暴亂，而仍作「奉王以正天下」之想，正是個熱誠的宗教家所應有的態度。

(三) 王啓元與儒教之原始化

這種宗教化的儒學觀念，是最不合時人脾胃的。王啓元固然不依附弊竇已多的王學，他也不正面去反對王學。他的目標，集中於恢復原始的儒教。他雖然不表同情於王學，但他與普通反王學的人意見並不相同。他著書的宗旨，並非如陳建之作學蔀通辨，一意爲朱熹訟冤。人家反王學，如後來的陸世儀（一六一——一六七二）張履祥（一六一——一六七四）陸隴其（一六三〇——一六九二）等大多數是要恢復朱熹的權威，他却要恢復孔子的權威，主張「孔子原自至神，聖經原自大備」。他在書中時時透露不少菲薄近儒的意思，以求恢復他所崇拜的想像的原始儒教。無論討論的是什麼問題，機會一來，他便辨明近儒和他自己立場之同異，因爲

他以為近儒是原始儒教的大障礙。所以他說到近儒的驚講學，談心性，立門戶，標宗旨，他都不表同情。他以為講學談性，本身自然不是壞事；而專談心性，則天下大事反沒時間精力去思索，有失六經之旨了。所以王氏自己也並非不講學，不過講學的目的與方法跟人不同罷了。他說：

或曰：「世之講學者，人人皆以孔子爲宗，子乃謂孔子所以可宗，別有正義，與前之講學者不同，豈有說耶？」曰：「此甚易知，但儒者不察耳。夫孔子既曰萬世帝王之師，乃世之儒者專以性命爲言，而不及經濟，固已失六經之旨矣。曷亦反而思之：孔子之教，必非如佛家之專了一心以求超度，易知也；必非如道家之性命雙修以求長生，易知也。然則如訓蒙之家，求解於字句之微乎？亦非矣。然則如文章之家，求富於詞華之勝乎？亦非矣。不然，則日談性命，令人反身而體驗乎？似矣，而未盡也。不然，則日談德行，令人實踐而躬行乎？似矣，而未盡也。……合而言之：不爲仙，不爲佛，不爲教讀，不爲文章，且不止性命，不止躬行；則不以一身一家起念，而以天下爲任，可知矣。欲行周公之道，奉天以正王，奉王以正天下，則不以一官一職爲限而以宰相自期，可知矣。必如今之講學，專以性命爲言，則是一身一家之計也。縱至精至詳，亦不過爲一教讀先生而已，安所關於成敗之數，而以爲發明孔子齊治均平之道哉？（卷四頁七至八）

他所要大聲疾呼的是叫人認識和恢復原始的無所不備的儒教。談心講學止是儒教的片面，此外還有更重要的「立乎其大」的方面，是治平的道理，是「經濟」的事功。是君相的大業。這是他的建立孔教論中的中心觀念和信條。所以他不修正王學，不反對王學，而超越王學。而且不止超越王學，簡直超越一切以心性爲儒學重心的後儒，直返孔子的門庭。這是何等卓識！他繼着說道：

……今考之四書而孔子之品如此，考之六經而孔子所欲爲之事如彼，乃講學者專講性命而不及天下國家，使孔子僅爲教讀先生，豈不爲二氏所撫掌而笑，又安能免賦詩退虜之譏耶？（卷四頁七至八）

他這話似乎帶點沉痛，大約他也正隱憂着虜的問題，知道賦詩退虜的悲劇不久又須重演了。晚明思想學術的空疏懶惰，絕對不能應付時局的大紊亂。王學以至程朱之

學，都顯得自身沒有力量了。一身一家之學，於天下安危何補？經世致用的思想於時乎逐漸的滋長起來，而王啓元就是其中的一個信仰很堅的先驅者。其後黃宗羲（一六一〇——一六九五）顧炎武（一六一三——一六八二）王夫之（一六一九——一六九二）和費經虞（一五九九——一六七一）費密（一六二五——一七〇一）父子以及時代更後一點的顏元（一六三五——一七〇四）李塨（一六九五——一七三三），思想上都表現經世致用的傾向。二費顏李尤為顯明。「不為仙，不為佛，不為教讀，不為文章，且不止性命，不止躬行，不以一身一家起念，而以天下為任」的精神，居然在思想界上占了重要的地位。

王啓元的清署經談流通得很有限，對於黃顧諸家固不能說有任何的直接暗示或影響；然他們處相類的環境，受相類的刺激，經相類的體驗，想相類的問題，故無意相同，而自然達到相類的見地。王啓元與費氏父子思想系統中類似之點尤多（註一）。如王啓元標舉原始儒教的「君相之大業」，費氏父子也說：

三帝三王皆以事業為道德，典謨訓誥記錄彰明。戰國分爭，始以攘奪為事業。謂之變，可也。非事業外又有所謂道德。以言無，言天，言心性，言靜，言理為道德，以事業為霸術，則後儒竄雜謬誕而非聖門之舊。（弘道書卷上頁十）

又如王啓元超越後儒的空談，以為「孔子之教所重在事，事既不可定，則當求所以踐其實；」費密也說：

君統于上，文武臣僚奉令守職，自上古至今，無有踰此而可以致治者。後儒以靜坐談性辨理為道，一切舊有之「實」皆下之，而聖門大旨盡失矣。……言道而舍帝王將相，何以稱儒說？（弘道書卷上頁十五）

費氏父子也正是糾正後儒的以一身一家為起念之性命之談的。

儒者以一身一家為主，原因在不善讀經。王啓元假借或人的口氣，指出世之讀經者之不對，以為「舉業家探文辭，不必論其理，為得其皮；古文家考事實，不必採其蘊，為得其肉；史乘家模書法，不必究其精，為得其骨；理學家拈其義，不必求其

（註一）看胡適文存二集卷一頁七五至一三八，費經虞與費密——清學的兩個先驅者。

局，爲得其體」。他主張一種出乎四家之外，得其全體的讀經法，就是「合而觀之」的方法。

惟合而觀，故可聚之一身；惟合而觀，故可聚之一家；惟合而觀，故可聚之一堂；惟合而觀，故可聚之天下；惟合而觀，故可留之六經；惟合而觀，故可傳之萬世。洋洋乎！宇宙之大觀也哉！（卷十三頁二十三）

儒者不能合而觀之，故宋儒以下各立門戶，各標宗旨，「反令孔子寄空名於杏壇之上」，原始儒教因此受了種種的誤解，層層的蒙敝。王氏的意思，以爲打破各家的門戶，專尊孔子也不難。他並且提出一個方案：

剖諸儒之門戶不難，要當使其欲各立而不可得耳。何也？世儒之意，蓋謂孔子稱「儒」，老子稱「道」，釋氏稱「佛」，彼已先分門戶。而佛之中有五宗，道之中有五派，則儒之中何獨不然？故宋儒自分爲門戶，近儒又與宋儒各分門戶，紛紛角立，總之求勝一念爲之耳。此蓋睹其末流之分，而未考其原初之合也。且第從人之所立分之，而未嘗溯天之所統合之也。（卷三頁二十）

往後他又繼續說明儒者各立門戶的毛病，總因在於不明白儒教本來是要合一道統與治統的。因爲六經爲天子而設，孔子自己也不以爲私有，故孔子也不自立門戶而自以爲名，一切歸之天子。後儒好立門戶，私小節而遺大體，實在是與孔子相悖的。

後儒的流弊不但立門戶，而且拈宗旨，這也是王氏所痛心的。「後儒所謂宗旨，拈定二字，更不許學之者別立一言，第惟其宗旨之是從，甚有寧悖孔子而不敢悖其師說者」。王氏說到這裏，情感不能無動於中了，繼續着說：

惟好拈宗旨，故不得不分門戶；惟分門戶，故不能合六經，觀天地聖人之大全；惟不觀天地聖人之大全，故二氏百家得與之互相爭勝。前有負孔子立教之旨，後有悞學者入道之門，是將爲聖門之罪人，又安得以儒自命哉？然則拈宗旨分門戶者，試思太祖盡黜二氏，專尊孔子，其意謂何？乃生今反古，一至於是，即不爲聖門生報本之思，亦當爲王制動戕身之恐矣。可不慎哉！可不慎哉！（卷二頁二十四）

儒教的中心觀念，既以天子爲主，則儒者不應該有私；道統治統既由天子掌握，

則立門戶指宗旨等於思想上的造反。王氏反覆申明這個道理，隨在而是，不必逐條徵引了。他最不高興的是後儒的陽儒陰佛的言論。在卷十五聖教原立正坊的諸儒公論篇裏，他把孟子以後的儒者分爲八種。其實是分爲八等。這篇文章，可以看作王氏思想的一個極有意思橫剖面。第一等是「卽聖經以闡天道」。止有邵雍一個人。王氏說他的「先天之學，使易道得與四聖並傳，中興之功，直繼孟子之後，一人而已矣」。第二等是「因聖經以發正見」。人物是周敦頤程顥程頤朱熹；功勞是太極通書，表章四書，通鑑綱目，「亦聖門之功臣也」。第三等是「合經文以尊皇極」。人物是真德秀丘濬；功勞是大學衍義和大學衍義補。「自有此二書而後世知有天子之學，又知有聖人之教，原係以天子爲主」。第四等「是托文章以衛聖道」。代表的人物是董仲舒韓愈歐陽修；功勞是三策原道和本論。「孟子所謂能言距楊墨者，聖人之徒也」。第五等是「據己見以擬聖經」——如楊雄的太玄，王通的中說，已經是於聖道無所尊，於聖經無所補的；但比之近世儒者守師說而悖聖經的，仍覺好些。故此雖然無功於聖門，亦不失爲諸子百家之類。第六等是「借聖言以博名高」。這是一般人云亦云的理學家，「人曰尊聖，吾亦曰尊聖，試問其聖之所以爲聖，與吾之所以當尊者安在，則茫然無對矣。然於聖人無損，置之勿論可也」。第七第八兩等便不同了。陽儒陰佛，便於聖人有損了。先看第七等：

七曰援聖經以附己見。如宋末之儒某某者——姑無指其名——以彼其才，超然遠覽，卓然高步，儘有大過人者。徒以未能深入聖經，遂以佛氏之說先入爲主，牢不可破。凡聖經有與佛說相似者，改頭改面，說向儒家，遂紐合而爲一。夫聖經大義未及大明，使人皆合佛說以混聖經，則其勢必且聖經日輕，佛說日重，其究將使佛超聖人之上，聖人反居於佛之下，如近臣〔世〕之儒，敢於輕毀聖人而略無忌憚者矣。昔人有言：王何之罪，深於桀紂；近世輕聖人者，無不以某某爲宗，律以王何之義，是亦聖門之罪魁耳。

「宋末之儒某某」大抵是指陸九淵。陸氏的援佛入儒，本不甚顯，但他的影響到明朝中葉便擴大起來了，所以王啓元罵爲「聖門罪魁」。「近世之儒」大抵指陳獻章王守仁和他們的弟子輩。然而這一輩子的人，還未敢「明言毀聖」，依然够得上第七

等。到李贄（一五二七——六〇二）焦竑（一五四一——六二〇）等便明明白白的菲薄孔孟，不再上改頭換面，說向儒家去了。

八曰悖聖經以肆己意。宋儒之學，雖亦有陽儒陰佛者，然未敢明言毀聖，而敢於背本者也。不意我太祖專尊孔子，聖教大行，乃不幸有叛聖之徒，見於當世儒者著書之中。一人倡之於前，一人復和之於後。彼所據者，不過佛氏廣大之語，信以為真，其於聖人之經，曾未窺其毫末。即有一二未盡，古人尙為賢者諱，况聖人乎？且彼之聰明才辨，視顏孟何如？以顏孟之去聖一間，猶心悅而願學焉。乃由聖人出身，敢悖逆而無忌憚如此，是誠何心哉？于王制為不忠，於家傳為不孝，於悖聖為不義，於陷後學為不仁，此其滔天之罪，與亂賊何異？語云：亂臣賊子，人人皆得而誅之；願與天下有志之士，共鳴鼓而攻由聖人出身復背本而叛聖人者！孟子所謂聖人之徒，庶幾無負乎！

(四) 王啓元與百家二氏

王氏對於後世之儒，雖然態度十分嚴厲，但是他評論百家二氏的時候，態度卻是很寬大的。他自己曾下過幾個解釋：

或曰：「子於諸儒則論之嚴，於諸子顧取之恕，得無有未當乎？」曰：「諸子自為一家，於吾為客，即有譏刺，是門外之戈也。諸儒業已究心聖經，即聖經之主矣。乃反從而斥小之，所謂入室操戈者非乎？」春秋之法，責備賢者，……然則嚴於論諸儒者，蓋亦竊取春秋之義哉！」（卷十五頁三十五）

除了主客觀念之外，還有一種信心。儒教是包含一切，高出一切的。儒教的長處，諸子百家想學也學不來，除非是盡棄所學而接受儒教。辭而闢之，反為自昧其本。儒教的障礙不在二氏百家，而在於不崇奉正信的儒者。所以他在諸子公論篇又設為問答來解釋他的不必闢不暇闢不當闢的意思：

或曰：「前儒尊孔子者必闢二氏百家，子獨專尊聖經，無一言旁及，何也？」曰：「大舜有大焉，樂取諸人以為善，自耕稼陶漁無有遺者，此聖德之大也。」

二氏百家具在，豈無一言之可與耕稼陶漁比者？以樂取之量容之，固不必闢也。且春秋之義，先自治而後治人；聖經尚未深考詳究，而且旁及乎？固不暇闢也。况天地間之理，不可易與不可缺者，儒者既亦悉取之矣。所處既高，所得已多矣。所謂大者先立，小者不能奪也。卽補所未足，發所未盡，不妨兼聽並觀，以天下之用爲用。何至自貶其高，與之爭勝，必欲盡出於已而後快乎？何示人以不廣也？……夫聖教本明，而不知其本明，是自昧其本也。聖品本尊，而與二氏百家爭勝，自生一敵國，是自貶其尊也。

（卷十五頁二十四至二十五）

正惟天地之理不可易與不可缺者，儒教都完全具有了，所以儒者之本務在乎講明與體驗儒教的綱常，而無須與方外爭談性命。所以王氏的態度，不單是不積極地去攻擊佛老，而且反對後儒之斤斤與二氏爭長短。再進一步，他簡直以爲闢二氏並不算是衛道的重要工作。他說：

故區區性命之談，在方外爲專門，亦在方外爲無礙。儒者身處人倫之中，乃舍所重所長所本，而與方外專門者爭勝負，一何不智之甚耶？所以然者，儒者未嘗深究聖經，過疑綱常之外，別有性命；而聖經之談性命又甚略而弗詳，不得不就彼專門者求之，求之而不勝其疑似，則爭之耳。……倘聖經所無，而向彼求之，兼聽並觀，亦不失樂取諸人之量。乃考之聖經之中，則性命之全局原無一不具焉，顧自忘其有，而屑屑乎於彼爭之，彼中具眼者，已掩口而竊笑矣。矧降尊以角卑，舍大而趨細，不公之是急而私之是營，是豈忠臣孝子之心，亦豈卓識大觀之士哉？故惟儒者之計，決當以綱常爲重，而綱常之主決當以天子爲尊，正不必如後儒之見，首以闢二氏爲衛道功也。（卷二頁十七至十八）

他不贊成後儒之與方外爭談性命，因爲他們舍大趨細，「不公之是急而私之是營」，因爲他們所談的性命在儒教的思想系統裏地位並不重要。一談性命，儒教的立乎其大的意義，便會消失了。這話他多次提起，例如：

後世儒者但知談心談性，不復知有君相之大業，與儲君儲相之大用，故師道卑微。區區與方外爭勝，而宇宙之大觀，用行之懷抱，反忽而不察，晦而不明

矣。 (卷八頁三十七)

正如後來費密所說的「欲正道統，非合帝王公卿，以事爲要，以言爲輔不可」。

(弘道書卷上真五)

王氏對於「家二氏」以爲不必闢，不暇闢，而且不當闢，因爲他站在新儒教的立場，根本上不把二氏百家看重，不把牠們與儒教平排的。所以他提倡首先整飭儒教的內容，堅定儒門的信仰，此後可以樂取諸人。他看得道家最低：

三教之混，至今日而極矣。然日流於下，未有若道家之甚者也。何也？

今之道者，論外則先爐火，論內則先彼家。夫爐火近利，彼家近欲，世俗自好者且不屑談，而道者乃自以爲得意，方且秘之而不輕授受。宜高禪之掩口而笑也。 (卷十五頁二十一)

他也承認原始的道家爲後世的道教所誣，也說明老子五千言並不是專談命宗，而有若干點類似儒家的，

然而首廢禮法，不貴仁恩。遂使高明之士，蔑棄紀綱，脫略名分，爲東晉之風流；殘忍之徒，芻狗視人，土苴視事，爲申韓之慘刻。其至於今，則一味專言命宗丹道，既不知有虛靜極篤以養其神，又不知清靜無欲以治天下。其視道德之書，不啻天淵懸殊。彼之失傳，方且得罪於道，尚不足掛高禪之齒頰，又何敢與儒並論哉？ (全上頁二十三)

比起道教，佛教高明多了。一般人以爲佛教談出世，儒門談經世，故不及佛氏的超脫。明朝的佛教雖然走上衰微之路，沒有中興的能力，一般的影響，總不算很小。太祖徵時，曾爲皇覺寺僧，且不深論。至於文士，則自宋濂以下，好與佛僧來往的人數很多；而王門弟子更好用佛理來附會儒學。王啓元的清署經談刊行的時候，聲氣偏東南的祿宏才死了七八年。所以王氏評論佛教，態度並不菲薄及苛刻。他暗地承認出世不是一件壞事，但世人以爲儒家單懂得經世，而不知道出世是不對的。他說：

謂佛氏談出世，則有之矣，謂吾儒只有經世而無出世，則未然也。且子謂出世，將身出世耶？抑心出世也？如謂身出世也，則着相修行，禪家之小乘耳；如謂心出世也，則在喧不亂，在寂不昏，寧獨禪家有耶？曰：「出世」

「世間」儒者故所未言，六籍具在，不可得而掩也。 答曰：謂之未言則可，謂無其理則不可。 且禪家固云性一而已。 凡夫之性即是佛性。 如謂禪者能之而儒者不能，是二姓〔性〕也。 豈儒之聖尚不及佛氏之凡夫耶？ 既合聖凡爲一性，復分儒佛爲二途，得無自相矛盾耶？（卷十五頁三一）

「出世」「世間」之理，儒者何以有之而未言呢？王氏說：

大抵人之常情，遠有所慕，必近有所遺。 儒者至常之中，原自具至神之道，以其大近，故反忽之。 心中無主，安得不爲佛氏之所搖惑哉？

照王氏的講法，這是近代儒者自己的糊塗，並不是儒教本身的缺憾。 儒生不知道六經無所不備，斤斤與二氏較短長；及乎談心說性既久，愈弄愈精細，愈精細愈忘掉治平的大道，結果是上了人家的當。 儒者の最大使命——治平之道，君相之業——不知不覺間反爲消失了！ 這是王氏所痛心的，所以他遏抑宋儒，獨標韓愈：

聖人立教，以有形爲顯仁，以無形爲藏用。 顯者民可使由，故聖人誨而不倦；藏者民不可使知，故聖人略而不言。 非聖人無出世法也。韓子得其顯，反足以彰聖人之大；宋儒辨其隱，適足以混二氏之深。 蓋不知卽顯仁而寓藏用者，是儒者之出世也；離顯仁而言藏用者，是二氏之出世也。 聖人復起，不易吾言矣。（十五頁三二）

他以爲宋儒的剖析毫芒，反不如韓愈的粗枝大葉，這真卓識，看穿宋元以來於國家大計無補絲毫的道學。 後來顏元也說：「道之亡也，亡其粗也」，正與王氏同意。

顏氏所謂「粗」即王氏所謂「顯」。 專門與方外賽「隱」競「精」，天下必至紊亂，儒學等於踢台，正如費密所說，「此時『心在腔子』『卽物窮理』『致良知』有何補於救世？豈古經之旨哉？」（弘道書卷上頁十五）

王氏以爲儒者先要懂得「顯仁」，才够資格以餘閒去談藏用。 他更進一步說明儒教本來是心身治平的道理都全備的。 甚至於出世的道理，也無待於佛學；而且儒家出世觀的超脫的程度可與佛家相比，而其不忘經世，則且駕佛家而上之。 至於佛書中的三十三天等說，王氏也不辯難，以爲「佛書無誑語而有寓言，如易之大象天在山中之說耳」。 「佛書無誑語」，這話出於衛護儒教者的口中，王氏對待佛教的寬容，可見一斑。王氏持論是很一貫的，他痛心讀書人虛驚佛學，佛學的精蘊未必懂

得透，而自身倒已變成一隻四不像了。所以他不怕詞費，仍然以爲

儒者之道，亦先自正而已。儒之不正，而規規與二氏辨；未窺彼之藏用，而先已失吾之顯仁也，是烏乎可！（卷十五頁三三）

然而近儒於佛理仍然覺得有兩件道理是六經所沒有的：一件是頓悟——「當下卽悟，一悟卽了，不假修習，頓證頓圓」；一件是竟空——「一切萬有，畢竟歸空，言語道斷，心思路絕」。王氏解答這兩個問題，態度依然是一致的。他首先提出一個事來做標準，他說：「先民有言，聽言之道，必以其事觀之，則言者不敢妄言。孔子之教，既以天子爲主，請先言天子之事」。接着他便數出天子之事：——修身，齊家，治國，平天下。假如一切空之，則天子的身極，家法，朝綱，天下，都不能成立了。「孔子之教，所重在事；事旣不可定，則當求所以踐其實矣」。從事看來，不但儒者不能空，非但人不能空，就是天也不能空。假如所謂空者單是空其心之累，而不是空其事之實，則儒家也有空的說法：

「洗心退藏於密」，「秋陽以暴，江漢以濯，縞縞乎不可尚已」，空耶不空耶？「勞而不伐，有功而不德」，「毋意，毋必，毋固，毋我」，空耶不空耶？「無思無爲，寂然不動，感而遂通天下之故」，空耶不空耶？「有若無，實若虛」，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行也」，空耶不空耶？空其心之累，而不空其事之實，儒者之所爲兩得也。若並事以爲幻妄，爲空華，而一切空之，則旣無其事矣，心自然無慮，不待空也。且旣無其事矣，卽空其心，又將何處用之耶？世儒但喜其言之超脫，而不察其事之何如，其於聽言之法，已自中無所主矣。又安得不爲其所駁，一折而入其中哉？（卷十五頁三五至三六）

同樣的以事爲標準，則儒家亦有「不假修習頓證頓圓」之理：卽易傳的「不疾而速不行而至」，中庸的「不見而見不動而變無爲而成」，但都是卽事而言的。如照佛家所言，便流於無所用之了。王氏說：

以此推之：一悟卽子「了」，以心言也；頓證頓圓，以心言也；畢竟歸空，以心言也。必兼以事言，則有必不能了者矣，有必不能圓者矣，有必不能空者矣。奈何人之弗深思而密察也！（卷十五頁三七）

王氏論二氏雖甚寬容，而對於會通三教的主張則反對頗力，不是泛泛的並蓄兼收。他說宋儒雖知尊經，總是舍大體而尋細節，無怪爲近儒所譏。但近儒的趨向，也多不正，所走的歧途，除了「張大佛氏斥小孔子」和「陽尊孔子陰用佛氏」兩條之外，尚有兩條：一條是會通三教調停爲一，一條是超出三教尊崇天主。天主之說，往後再談。現在先看他反對會通三教的論調：

至於調停之說，尤爲害道之甚。使孔子而非也，固不能援二氏以爲高；使孔子而是也，亦不待藉二氏而後重。必待二氏而後備，則聖經之理反有未完者耶？必待二氏而後備，則二氏未與之先，孔子之道又何所藉以完耶？夫依傍人之門戶，高禪以爲恥，而况聖人之徒，乃待二氏以足之乎？所以然者，正爲留心者求之弗深，考之弗詳，先有佛氏之說橫於胸中爲主，而又兼於背孔子以附籍於聖門耳，不亦心勞而日拙哉！（卷十五頁三九至四十）

王氏指斥三教匯通之說，態度較爲嚴厲，原因是不難明白的。他並不反對「樂取諸人」的儒教中心主義，他自己也讀佛書道書的，但把三教平排，則「孔子原自至神，聖經原自大備」的道理便消失了。所以他接着便說明儒家以天地爲祖，故聖道必不可易；以天子爲主，故聖道必不可缺；以六經爲徵，故聖道必不可疑；以修身爲本，故聖道必不可假；以天子爲局，萬世爲量，故聖道必不可隘；以王政爲公，故聖道必不可私。爲了上述的要素，聖教必不可混；六經載前王列聖的德行，而孔子不自居其德，故聖品必不可及。他雖嚴詞厲色地反對匯通三教，他心境的寧靜却沒有動搖。

他對於百家，對於技術，態度都是很寬大的。在諸子公論篇裏，開頭便說儒者不必以闢百家爲先務，因爲百家的見解不完不全，比之無所不備的儒教，相差是很遠的。百家與儒教略相彷彿的地方，止有天地爲宗的一點。此外儒教的重要特性和教條，——人倫爲大，天子爲主，帝王爲法，事親爲本，由事親達到事天，由修身達到平天下——這些都是百家所缺的。至於名分經制等等也是儒家所獨備的。最要緊的是儒教的道統和事功，雜牌的百家斷斷不能混亂。道統自「三皇五帝王」而後，至孔子而定，至孟子而尊；事功自天地開闢，至堯舜而盛，至孔子而全，這都是百家所不能攘爲已有，而令儒教成爲獨尊的。百家學說無論如何超卓，總是一技之微，

必不能與儒教爭正統。

他評論諸般技術的時候，依然保持着態度上的寬容。他以為象數可以輔易，故「太乙」「奇門」「六壬」「演禽」可以幫助人家懂得兵事；易經的道理隱於占筮，而且為凡民着想的神道設教，必須從俗，（卷十四占筮寄易篇）。至於曆數堪輿星官各家，他也沒有積極的攻擊，止說明他們與儒家經典的不同而已。他說天文家專門根據曆數，星象家單說天而不說地，與易不同；他們談吉凶是根據天象之已形，而不注意到人事之先著，與洪範不同；一個象只說一件事，不能合無數象而成一局以求一個貫通的說法，與月令不同；言顯仁不言藏用，得粗迹而不得精微，與圖書八卦不同；知到吉凶而不能變凶為吉，與易傳之能暗示人們以轉移的方法者不同；修禳修救，都在事後，就是後天的辦法，與「先天而天不違者」不同。他當然不是迷信，然而對於所謂技術，也不作正面的攻擊，他止教人多讀聖經罷了。他說：

聖經自有因果，求之於幽不若求之於明，求之於人不若求之於己，用之於私不若用之於公，用之於險不若用之於平。

(五) 王啓元與天主教

二氏百家之不能僭越儒教，王氏都一一說明了。他的中心思想是：他們都各有寸長，各有所偏，不能與「孔子原自至神聖經原自大備」的儒教抗衡，所以他的詞色一致都是比較地溫和的。他止有不高興於陽儒陰佛的論調，和會通三教的主張，然而他對於這兩種異端，都鄭重辯駁了，證明是不能成立的。最後要討論天主教了，他的態度便突然變為極端的嚴厲了，「於諸儒則論之嚴於諸子顧取之恕」的標準也不能施用了。他不但辭而闢之，而且採用祈禱的方式，昭告上帝了。他在禱詞中說：

茲有人焉，從大西之國來，以為上帝降生於民間，別號曰天主，所傳有經，所立有教。茲其人欲以天主之教，行於中國，盡闢舊時三教之說而駕其上，其稱號甚尊，其理論甚實，且謂天主即中國所稱上帝。信如其言，即天子猶將讓尊焉，彼三教之說，固有不待攻之而不敢並立者矣。（卷十六昭告上帝篇頁一）

王氏看清了天主教自有牠的「修齊治平」，「其理論甚實」（註一）不能與二氏百家等量齊觀，因此在清署經談裏的護教論調與精神，完全側重攻擊於天主教。

王氏書成的時候（天啓三年一六二三），天主教由耶穌會士重新傳入中國已經四十多年了。王氏「先後留京二十年」，準備著書的時候，耶穌會士已經有相當勢力，廣交中國士夫，著書立說了。一六二三年以前天主教在中國流行的進步和傳佈的成績，有與王啓元的思想相關者，值得我們覆看一次。

耶穌會士方濟各（Francis Xavier）在日本南洋等地傳教多年之後，決心要入中國。一五五二年他卒之到達廣東的上川島，不久便在島上病死了，始終未曾登陸，然而他所留給同會修士的影響很大。先後願意繼着來華傳教的人，雖然有四五個之多，但是都不能深入內地。或僅到廣州便遭官吏拒絕，或終身居留澳門而無施展。直到萬曆八年（一五八〇）羅明堅 Michel Ruggieri 東來，才享到一年到廣州兩次的權利，才慢慢地學會中國語言文字，才開始用中文著書——聖教實錄。其後再進一步，才能在肇慶府城外的天寧寺長住，被稱為「西僧」。開山的工作，到此才算完一段落，而西教與中國社會，可說是未曾發生重要的接觸。

羅明堅正要把教會的基礎奠定，利瑪竇（Mathaeus Ricci）已到中國來了。遠西的天主教，也可以說跟中國的老文明發生關係了。利瑪竇到中國是在一五八三（萬曆十一）年，下距王啓元清署經談刊成的時候，（一六二三）恰好四十年。在這四十年中，天主教在中國進展的歷史，方面既多，頭緒又頗複雜，無須在此複述。但我們似乎應該看清幾個問題的大致，再回頭去看王啓元所說的隱憂，到底有什麼根

(註一) 楊廷筠代疑編頁三十五論西洋典籍云：「西國……最重者爲聖學。……其次爲人學，皆格物窮理之事。……其次則憲典，其次則曆法，其次則醫理，其次則兵事。大都非說理則記事，所其有益民生，可資日用。其詩賦詞章，雖亦兼集〔習？〕，上不以此取士，士不以此自見也。」

徐光啓答鄉人書云（增訂徐文定公集卷一頁十三）「佛入中國，千八百年矣。人心世道，日不如古，成就得許人？若崇信天主，必使數年之間，人盡爲賢人君子，世道視唐虞三代且遠勝之。而國家更千萬年永安無危，長治無亂。可以理推，可以一鄉一邑試也。」

據，是否虛驚。

第一，天主教教士跟中國傳統文明，了解和接近到什麼程度？羅明堅初到中國時，穿的還是僧服，到利瑪竇便改穿儒服了。羅明堅開始學習中國語言文字，利瑪竇便淹留肇慶韶州二府十五年，頗知中國古先聖人之學，於凡經藉亦略誦記，粗得其旨了。利瑪竇由江西至南京，[又淹五年]，所交的士夫，所看的中國文化實況，所讀的中國書籍更多了。一六〇〇（萬曆二十八）年他到北京之後，再進一步了。要向中國人傳教，先要習華語，順國俗，以了解中國文明，這本來是到中國的耶穌會士的共同信仰，在利氏指導之下，更為切實施行。他死於一六一〇（萬曆三十八）年，他的繼承者龍華民（Nicholas Longbardo）（註一）雖然見解和他有點出入，而會士大體仍然跟從着利瑪竇所留下的榜樣，介紹西洋科學，交結中國士夫，勤習中國經典，努力用中文著書。利氏來華之後，萬曆四十八年之前，跟着到中國傳教的耶穌會士已有三十多人，都以學中國文字語言為先務，其後能用中文著書傳世的：有郭居靜蘇如望龍華民羅如望龐迪我費奇規王豐肅熊三拔陽瑪諾金尼各艾儒略畢方濟等十二人。這些教士的中文著述，雖然大部份刊行於一六二〇年之後，然而王啓元作清署經談的時候，耶穌會士的中文著述已不少了。

這時候著述最多的，還是利瑪竇自己：（一）天主實義（南昌初刊一五九五；北平重印一六〇一，一六〇四；杭州重印一六〇五或一六〇六）（二）交友論（南昌一五九五，南京一五九九，北京一六〇三）（三）西國記法（南昌一五九五）（四）二十五言（北京一六〇四）（五）畸人十篇（北京一六〇八，南京一六〇九）（六）幾何原本（北京一六〇五）（七）同文算指（北京一六〇四）（八）渾蓋通憲圖說（北京一六〇七）（九）西字奇蹟（北京一六〇五）（十）辨學遺牘（北京一六一〇）（十一）齋旨（十二）萬國輿圖（肇慶一五八四，南京一五九八）。利瑪竇在肇慶時，還著有一本畸人十規，後來沒有傳本，大抵流行不廣。利氏死後，遺著繼續出版的尚有：（一）測量法義（二）句股義（三）圓容較義（四）乾坤體義等書，王氏都有寓目的可能。除了利氏之外還有（一）羅明堅的天主聖教實錄（肇慶一五八四）（二）龐迪我的七克大全（北京一六一四）（三）熊三拔的簡平儀說（北京一六一—）和泰

（註一）舊作Longobardi，此從耶穌會裴化行司鐸（Henri Bernard,）說。

西水法（四）陽瑪諾的天問略（北京一六一五）。

假如西士著述和天主教義不受中國士夫的相當歡迎，則王氏的隱憂，仍不過是神經過敏罷了。無如當時教士的勢力，是並不可輕侮的。舉最顯著人所共知的例來說：一六〇二年馮應京奉教了，一六〇五年徐光啓也奉教了，一六一〇年利瑪竇逝世之前，李之藻也奉教了。再後一年，因李之藻的影響，和佛教頗相接近的楊廷筠也奉教了。據教史的紀載，南昌教區在一六〇五年已有教徒五百人，內有建安王多燭的家人親戚若干人；南京教區擴張於上海杭州兩處，一六一二年共有教徒五百人；北京爲耶穌會士人才集中的地方，教徒的數目，總不會比南京南昌爲少。

教徒中的知識分子如徐光啓李之藻等，固然和教士們往來很密，討論教義，譯述書籍的工作，常常參加。即未曾奉教或無意奉教的士夫，也與教士們質疑送難，見解雖不見得完全相同，感情甚爲融洽。利瑪竇死後，朋友們替他請葬地，御賜阜城門外勝公官地和房屋。順天府尹王應麟爲撰碑記，歷數利氏和中國人士往還的情形，其中一段說道：

……上命禮部賓之，遂享大官廩餼。是時大宗伯馮公琦討其所學，則學事天主，俱吾人視躬繕性，據義精確，因是數數疏義排擊空幻之流，欲彰其教。

嗣後李冢宰，曹都諫，徐太史，李都水，龔大參諸公問答，勒板成書。至於鄭宮尹，彭都諫，周太史，王中秘，熊給諫，楊學院，彭柱史，馮僉憲，劉茂宰同文甚都，見於敍次。衿紳秉翰墨之新，槐位責行館之重，班班可鏡已。

利氏的中文著述，也爲教外人士所稱賞。例如他的交友論（註一）和二十五言，都被王肯堂採入他的筆塵（一六〇二），並說：「利君遺余交友論一編，有味哉，其言之也！病懷爲之爽然，勝枚生七發遠矣。利君又貽余近言〔即二十五言〕一編，若淺近，而其旨深矣！」交友論又見收於陳繼儒的寶顏堂秘笈，小叙說：

（註一）此書亦題友論。除寶顏堂秘笈與鬱岡齋筆塵外，又翻刻於一編筆存，廣百川學海，小窗別記，山林經濟，續說郛，堅瓠秘集。據陳援菴先生說。看北平圖書館館刊八卷二號陳垣的從教外典籍所見明末清初之天主教。

四倫非朋友不能彌縫，不意西海人利先生乃見此。先生精於天地人三才圖，其學惟事天主爲教，凡震旦浮屠老子之學，勿道也。夫天孰能舍人哉？人則朋友其最耦也。檇李朱銘常於交道有古人風，刻此書真可補朱穆劉孝標之未備，吾曹宜各置一通於座隅，以告世之烏合之交者。

朱廷策（銘常）的題詞（萬曆三十五年一六〇七）也說：「蓋自陳雷蔑聞，而公叔絕交始有激論，以予所覩利山人集，友之益大哉，胡言絕也！」楊廷筠在他的代疑編（一六二一）裏說：「利氏入貢已五十年。……乙卯（萬曆四十三年一六一五）以前，朝貴咸尊利氏學，以序贊相贈，如同文紀所載，推評揚詬，且擬於聖，何曾有疑？」這話大概是紀實的。

第二，王氏著書的時候，天主教的教士和教徒，尤其是耶穌會士，對於中國舊有的宗教，所持的是什麼態度？這個問題性質頗為複雜，我們現在只將他略說一個大概。利瑪竇的態度，顯然是接近儒教，排斥佛老的。他在天主實義裏託爲中士西士的問答，說明三教的比較的可信：

中士曰：「……吾中國有三教，各立門戶。老子謂物生於無，以無爲道。佛氏謂色由空出，以空爲務。儒謂易有太極，故惟以有爲宗，以誠爲學。不知尊旨誰是？」西士曰：「二氏之謂，曰「無」曰「空」，於天主理大相刺謬，其不可崇尚，明矣。夫儒之謂曰「有」曰「誠」，雖未盡聞其釋，固庶幾乎。」

（天學初函本天主實義卷上頁十二）

明朝的道教雖經君主的糊糊塗塗地去信奉，在士夫階級裏勢力甚微，這是教士們早已看清楚了的。所以利氏雖時常把佛老並提，而他所側重的卻是佛教。如天學實義下卷的第五編（頁一至十六），是完全辨正佛教的輪迴之說和戒殺生的不當的。又如第七篇有一大段（頁五一至五五）是專門指斥佛經的虛誕和偶像的荒謬的。又如教徒徐光啓的護教著作是闡釋氏諸妄，而楊廷筠的代疑篇針對佛教的地方不少，却沒有跟道教論是非。然利瑪竇雖覺佛老之非，却不心恨佛老，居然與王啓元有點暗合。天學實義說：

中士曰：「吾國君子亦痛斥二氏，深爲恨之。」西士曰：「恨之不如辯之，

以言辯之，不如折之以理。二氏之徒並天主大父所生，則吾弟兄矣。譬吾弟病狂，顛倒怪誕，吾爲兄之道，恤乎恨乎？在以理喻之而已。余嘗博覽儒書，往往憾疾二氏，夷狄排之，謂斥異端，而不見揭理以非之。我以彼爲非，彼亦以我爲非，紛紛爲訟，兩不相信。千五百餘年，不能合一。使互相執理以論辯，則不言而是非審，三家歸一耳。（卷上頁十二至十三）

但是我們趕着要說明利氏所說的三家歸一，並不是停調三教或匯通三教。他對於雜碎式的「三函教」也如王啓元後來一般的反對：

西士曰：「……夫前世貴邦三教各撰其一，近世不知從何出一妖怪，一身三首，名曰三函教。庶氓所宜駭避，高士所宜疾擊之，而乃倒拜師之，豈不愈傷壞人心乎？」中士曰：「曾聞此語，然儒者不與也，願相與直指其失。」西士曰：「吾且具四五端實理以證其誣。一曰，三教者或各真全，或各僞缺，或一真全而其二僞缺也。苟各真全，則專從其一而足，何以其二爲乎？苟各僞缺，則當竟爲却屏，奚以三海畜之哉？苟惟一真全，其二僞缺，則惟宜從其一真，其僞者何用乎？」一曰，三門由三氏立也，孔子無取於老氏之道，則立儒門；釋氏不足於道儒之門，故又立佛門於中國。夫三宗自意已不相同，而二千年之後，測度彼三心意，強爲之同，不亦誣歟？」（卷下頁五五至五六）

利氏對於儒教的態度，親善多了。然而他一開始便很鄭重的說明太極不是天主。天主實義中的中士問道：「吾儒言太極者是乎？」

西士曰：「吾雖末年入中華，然竊視古經書不怠。但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極爲上帝萬物之祖，古聖何隱其說乎？」

中士曰：「古者未有其名而實有其理，但圖釋未傳耳。」西士曰：「凡言與理相合，君子無以逆之。太極之解，恐難謂合理也。」（卷上頁十四至十五）

西士接着便詳細的說明太極之說如何不合理。中士也心折了，說道：

吾國君臣自古迄今惟知以天地爲尊，敬之如父母，故郊社之禮以祭之。如太極爲天地所出，是世之宗考妣也，古先聖帝王臣祀典宜首及焉。而今不然，

此之太極之解非也。先生辯之最詳，於古聖賢無二意矣。

這簡直有類於王啓元之揚棄後世之儒，而回到原始的正信的路上去了。重要的根本的問題來了，六經中的「上帝」是不是天主教的上帝呢？天主實義有個很長的分析和答案：

西士曰：「雖然，天地爲尊之說，未易詳也。夫至尊無兩，惟一焉耳。曰天曰地，是二之也。吾國天主，即華言上帝，而與道家所塑玄帝玉皇之像不同，彼不過一人修居於武當山，俱亦人類耳，人惡得爲天帝皇耶？吾天主乃古經書所稱上帝也。」

利瑪竇研究中國書藉的苦功，至此有用了。西士繼着說道：

中庸引孔子曰：「郊社之禮，以事上帝也。」朱註曰：「不言后土者，省文也。」竊意仲尼明一之不可爲二，何獨省文乎？周頌曰：「執兢武王，無兢維烈，不顯成康，上帝是皇。」又曰：「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」商頌曰：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」雅云「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」易曰：「帝出乎震。」夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？禮云「五者備當，上帝其饗。」又云：「天子親耕粢盛秬鬯以事上帝。」湯誓曰：「夏民有罪，予畏上帝，不敢不正。」又曰：「惟皇帝，降衷於下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。」金縢周公曰：「乃命于帝庭，敷佑四方。」上帝有庭，則不以蒼天爲上帝可知。歷觀古書，而知上帝蓋與天主，特異以名也。

接着利氏再給西士一個否認後儒程朱的講法的機會：

中士曰：「世人好古，惟愛古器古文，豈如先生之據古理也，善教引人復古道焉！然猶有未諳者，古書多以天爲尊，是以朱註解帝爲天，解天爲理也。」

程子更加詳曰：「以形體謂天，以主帝謂帝，以性情謂乾，故云奉敬天地。不識如何？」西士曰：「更思之，如以天解上帝，得之矣。天者，一大耳，

理之不可爲物主宰也，昨已悉矣。上帝之稱甚明，不容解，况妄解之哉？」

蒼蒼有形之天，有九重之析分，烏得爲一尊也？上帝索之無形，又何以形之謂乎？（卷上頁二十至二十一）

這真是史實上的諷刺！利氏也與王啓元的菲薄近儒，猶尊孔子有點類似了。

六經的上帝，便是西洋的天主，天主教的義譯，不特與儒學不相衝突，而且可以補儒學的所未備，這種議論，不但教士們所共信，而且爲教徒們所宣傳。一六一二年（萬曆四十年）徐光啓泰西水法序中的幾句話，很可作爲代表：

泰西諸君子以茂德上才利賓於國。其始至也，人人共歎異之。及驟與之言，久與之處，無不意消而中悅服者，其實心實行實學誠信於士大夫子。其談道也，以踐言盡性欽若上帝爲宗。所教戒者，人人可共由，一軌於至公至正，而歸極於惠迪吉從逆凶之旨，以分趨避之路。余嘗謂其教必可以補儒易佛。

楊廷筠爲龐迪我的七克作序，更說得顯白了：

夫欽崇天主，卽吾儒「昭事上帝」也。愛人如己，卽吾儒「民吾同胞」也。而又曰「一曰上，見主宰之權至尊無對，一切非鬼而祭皆屬不經，卽夫子所謂「獲罪於天無所禱也」。其持論可謂至大至正而至實矣。

除了教徒之外，普通人士凡與教士稍有交遊的，大體都覺得西洋的天主教跟中國六經的事天之說很多相同之點。如劉胤昌序利瑪竇的畸人十篇說：「此吾儒之藩園，百世利而無害者也」；周炳謨作重刻畸人十篇引說：「西學與二氏不同，其指玄，其功實，本天之宗，與吾聖學爲近」；王家植題畸人十篇小引說：西士所習的崇善重倫事天「往往不詭於堯舜周孔」。甚至張瑞圖贈利瑪竇的詩，也說「著書相羽翼，河海互原委。孟子言事天，孔聖言克己，誰謂子異邦，立言乃一揆！」方域豈足論，心理同者是。詩禮發冢儒，操戈出弟子，口誦聖賢言，心營錐刀鄙，門牆室奧間，咫尺千萬里」。

第三，利瑪竇到中國以後，有沒有反對派，有什麼影響？這也是跟清署經談寫作的背景有關的。楊廷筠的代疑篇說：

乙卯以前，朝貴咸尊利氏學，以序贊相贈，如同文紀所載，推評揚詡，且擬於聖，何有於疑？疑之自南疏始。然賴南中之疏，而諸士之不縕不磷，若益顯焉。至於受疑受侮，人以爲絕異，彼以爲尋常。（頁三十四）

楊氏所指乙卯（一六一五）以後的南疏，發生於一六一六（萬曆四十四）年的教史中

所謂南京教難的事情。然而南京教難發作之前，早有已經有對於西教作懷疑的表示了。此於天學初函中的辯學遺牘可見。辯學遺牘裏包含兩項往復辯論的文件：一項是虞淳熙給利瑪竇的信，勸利氏不要輕口攻擊佛教，應該先看點佛書；利氏的復書說明他所以自入中國以來，略識文字，則是堯舜周孔而非佛，執心不易，以至於今的原故。另外一項是祿宏和尚竹菴三筆（刊於一六一五萬曆四十三年時利瑪竇已經死了五年）對於天主教的攻擊，及天主教中人的答辯。（舊說以為答辯是利瑪竇所作，是不對的，此從陳援菴先生說，參看一九一九年鉛印本重刊辯學遺牘序）。遺牘是天主教和佛教理論上的爭辯，影響還不算很重大。

南京教難牽涉大了，然而到底還是政爭。發難的人是南禮部侍郎沈淮，做內應的是大學士方從哲，目標在排斥李之藻徐光啓等所極力主張的採用西洋曆法，攻擊的範圍當然也反對天主教的思想教士和教徒的本身。然而並不是辯學或護教的文章。如沈淮的參遠夷疏，用意只想將教士教徒嚴厲取緝，「今後再不容許此輩闖入，違者燬照大明律處斷，庶乎我之防維既密，而彼之踪跡難詭」。沈淮的目標本來是對人而並非辯學，他對於奉教的中國士夫責備也很深，參遠夷疏說道：

臣初至南京，聞其聚有徒衆，營有室廬，即欲修明本部職掌，擒治驅逐。而說者或謂其類實繁，其說浸淫人心，即士君子亦有信向之者，況於閭左之民，驟難家喻戶曉。臣不覺喟然長歎，則亦未有以尊中國大一統人心風俗之關係者告之耳。（破邪集卷一頁五）

再參遠夷疏又說：

若使士大夫峻絕不與往還，猶未足爲深慮，然而二十年來潛住既久，結交亦廣，不知起自何人何日。今且習以爲故嘗〔常〕，玩細娛而忘遠略，比比是矣。

因為南京教難到底是政治的鬥爭，宗旨只在使「平素究心曆理之人」不能「與同彼夷開局繙繹」，只在把教士教徒擒治驅逐。故此大獄一興，教士教徒二十六人被捕之後，目的便算達到了。「遠夷闖入都門暗傷王化」的事，遠西宗教何以應該排斥的原故，全無詳盡的說明。當時比較客觀地辯學的文章，反要先數教徒徐光啓的辯學疏。（見民國二十二年增訂的徐文定公集卷五頁一至七）

至於一六二一（天啟元）年南禮部部員余懋享徐如珂等參劾徐光啓李之藻楊廷筠爲邪教首領，則更是純粹的政爭，志在迎合沈淮，反對維新派之利用西銃來應付東事的策略了。這次西士差不多被逐的乾淨，然天啓二年沈淮死後，全段風波便算平息了。牽涉雖然廣大，延續雖然一共有六年，這次的教爭，對於一般思想上可以說是影響不大。拿儒家護教的立場來辯明天主教的是非，就更談不到了。

如上所言，萬曆天啟之間，西洋教士已懂得中國文明的大概，又主張積極採取儒經「事天」「敬天」之說以爲符合天主教義。除了科學奇器之外，他們更有一套西洋的治平的道理。中土士夫大體接受他們的說法樂與交遊。反對西教的人，不是爲佛教申辯，便是修曆治兵的政治作用。純以儒家宗教思想爲立場，去跟西教爭辯而自成家言的，就怕只有王啓元了。（註一）

王氏排斥「天學」的意見，散見清署經談各卷中，而卷十五聖教原立正坊的天主公論篇（頁四三至四七）最可代表他的思想。他先以人事六項證明天主教義之不當：天主不應降生於開闢四千多年之後；天主未降生前，天地不當無主；如說降生前後各有天主，則天地不應有二本；天欲均愛世人，故不當親自降凡，生於猶大；上帝最尊，惟天子才有祀天的資格，凡人不應以妄干之；中國並非不知天，不應求之於西教。他何以對天主教攻擊則特別嚴厲呢？他自己也有說明：

或曰：「子之論寬於佛而嚴於天主，何也？」答曰：「佛之教雖自以爲尊於上帝，然上帝與佛爲二，人猶能辨之也。天主自謂上帝矣，與中國者混而爲一矣，人將奉中國原有之上帝耶，抑奉彼之天主耶？吳越之僭王號，春秋猶嚴辨之，而况混上帝之號者哉？以帝號論之，不可不辨者一也。」

第二，以鬼神論之不可不辨：因爲天主教的百神，與中國的百神不同。假如天主教入中國，則中國的百神，便不能安於其位了。第三，以教學論之不可不辯：因爲多一教又多一書，辨論二氏也就够麻煩了，「奈何又添一敵哉！」第四，以事幾論之不可不辨：

（註一）天主教十六世紀重來中國以後，中國士夫反對的不爲不多，但反對的言論，大都散見於文集筆記，沒有系統的著述。已另爲一文述之，載北京大學國學季刊五卷二期，此不贅。

且佛與儒爭教，其兆在下：天主與上帝爭名，其兆在上。既欲斥小中國之儒宗，又欲混淆上帝之名號，此其志不小，其兆亦不小。竊恐有識者之所隱憂，不止世道人心而已！

天主教與中國傳統文明之接近，王氏是看得非常清楚，而且覺得是可憂的，所以他又說：

天主之教首先闢佛，然後得其入門；次亦闢老亦闢後儒。尚未及孔子者，彼方欲交於薦紳，使其教伸於中國，特隱忍而未發耳。愚以爲佛氏之說易知，而天主之教難測，有識之士，不可不預爲之防也。（卷十六頁三十三）

王氏也暗知虞淳熙釋株宏沈樞一班人已往的工作是不够的，所以在天主公論篇後，他又做了一篇公請任道篇。他說：

當今之世，有能尊上帝以辯天主，將功高二氏，董仲舒韓愈無不及焉。非中原豪傑，孰能勝其任而愉快乎？豈惟遠方之士拭目俟之，將太祖在天之靈，實式臨之，惟高明留意，天下幸甚。（卷十五頁五一）

然而王啓元一面雖然鼓勵中原豪傑向天主教宣戰，而持論還很公平，沒有謾罵，而且在昭告上帝篇裏明明白白的說：「天主之教……其稱號甚尊，其理論甚實」。昭告上帝篇是一篇禱告詞，最足以表現宗教家的王啓元。他覺得鼓勵豪傑還不够，所以不得不昭告上帝。他直將天主教的教條向上帝申訴，自稱爲臣。他特別放寬佛老，然而也沒有決斷天主教的是非，他只願得上帝的判斷和默示。禱詞最後的幾句是他著書經過的自述：

臣不勝憤，又不勝懼，乃盟心自誓，專取十三經一意深研，蓋數年而後得其大概。竊謂孔子之功有不可忘，孔氏之德有不可及，考之於經，一一皆有實據，又皆人所易知，非駁空以誇大其說者。臣非惟感孔氏之私恩，亦將以明萬世之公論耳。茲請爲上帝誦之，伏望天慈俯垂鑒焉。

他的尊崇孔子非爲私恩，所以他又大膽提議一個儒教的三位一體，以爲全書殿尾。他說：

倘合天之全局，以按孔子之全局，真見其一一符合而無所遺，且無所異

也，則雖世世帝王之祀
祖宗爲君，是謂陟降在
十七）

天，以其中奉上帝，左以奉孔子爲師，右以奉
帝左右，豈不愈爲郊社之光也哉！（卷十六頁六

於是「聖道原本天地」，「聖教原尊天子」，「聖品原集大成」幾個中心思想，都得到充分的象徵了。

(六) 餘 論

王啓元的著書並非偶然的，也並非隨便的。他著書的宗旨，在於報國而不正在於爭名。此意他在聖經約義篇說明：

或曰：「漢唐以前無論矣。自宋迄今，儒者少有所見即有語錄，或有文集。子固留心聖人之經，且有年矣，而著述不少概見，何哉？」曰：「非敢廢著述也，特著述之本意，欲藉聖人之經以爲報國之具，不願與諸儒爭名耳。」

先正固云：凡學當知用力處，既學當知得力處。遠方之士，何與任道？第先臣世受國恩，弗敢忘報，發心之初，即已一念在此矣。已而用力在此，久而得力在此，則即妄有所著述，亦豈能舍其用力之久得力之深者而他有所旋學旋論也？（卷十三頁二十三）

他並不菲薄自己的心得。（註一）他知到他所注意的問題和觀點跟普通讀書人不一樣。他說：「……聖經之傳於世非一日矣，或資之爲聞見，或採之爲詩文，或藉之爲舉業，所取於聖經者淺而且小，故大義終隱而不明。」他的看法便不同了：

元初發心，卽思天子所以治天下，與人臣所以對天子者，其載於聖經者謂何。蓋道理原活，彼數者所取，亦足供數者之用；則元以報國爲主，安知不足爲報國之藉耶？今之幸有所悟，或亦其初念之與衆不同也。儒者之學聖經，亦非一人，然偶有所見，卽高自標榜，各立門戶，斥小諸儒，罷黜百家，攻擊二氏，接引生徒；而元獨不以爲然。……故諸儒不敢謗也，百家不敢斥也，二氏不敢排也，雖一節之士，一卷之書，苟可以明先聖之道，與

(註一) 他很謙虛的說：「夫舊文可言也，則此書是也；自得未可言也，姑以俟之別編乎？」可惜別編未寫或不傳，無從窺見他整理舊文以外的心得。

闡聖人之經，亦必發於真誠，虛心謙已拜而求焉。卽有所聞，然未敢遽以爲信，猶必反之自身，驗之人事，徵之物理，印之聖經。果其俱無違礙，然後筆而記之。其專而且勤，一至於此。（卷十二固爲約用篇頁二十五）

在本篇中他自述用功的方法：

然元之得力者妙在有圖又妙在先卽現在世間之事以立數圖，然後以聖經填實之。故一開卷而大義瞭然，此先儒所未有也。（卷十二頁二十八）

他的圖學用得很普遍（卷四頁二十四，卷五頁二十八，卷八頁二十六，卷十頁二十一，卷十二頁二十八）無怪乎他自己覺得是獨出的心裁了。

王氏的反復體驗，王氏的精細繪圖，工作雖多，不以爲煩，究竟不過代表他的宗教精神的幾個片面而已。王氏傷大道之不明，孔學之失真，恨士紳誦法孔子，得志的時候便悖違儒學，於是不能不準備著書了。

於是取十三經正文朝夕焚香危坐，反復百思。先後留京二十年，誓欲成此事。當其立志之專用功之篤，雖有家不顧，雖貧不悔，寧遲進取，不負聖經者。積日既久，亦若麤有入焉，豈天憐其一念之愚，殆陰有以啓之耶？然未敢遽信也。家居十年，細心密體，而後乃知孔子原自至神，聖經原自大備，人自求之弗深，考之弗詳耳。因隨其所入，敍爲數集，以俟請正大方。（序）

書成而王啓元上謬叨一第，請正大方的機會到了。天啓三年，書也匆匆印行了，連許多錯字錯頁都不及校改，然而當時的朝政，當時的士風，那裏會注意到王氏的言論，那裏會給這樣的書以一個流通的機會。王氏雖然有宗教家的熱誠，雖然有另寫別編的願望，（見卷十三頁三）然亦不過空存願望而已。

〔此文初稿寫成後，曾請胡適之先生一看，得他指正的地方很多，書此誌謝。〕