

朝鮮天主教儒者對《七克》思想的再詮釋

——以星湖左派為中心的探討

蔡至哲

摘要

本文從東亞思想史的視野，以朝鮮實學儒者李瀼（星湖）對《七克》一書之詮釋，嘗試觀察在朝鮮黨爭歷史脈絡下的儒耶交流之進行。16世紀以降，朝鮮王朝發生了延續近兩個世紀以上的激烈「黨爭」，有志儒者皆思索解決之道。星湖追溯歷史，分析「黨爭」所以形成，乃因朝鮮王朝17至18世紀之間，科舉錄取人數增額過多，能錄用士子之位卻不足，導致「十人共一官，猶無可授」，最後發展成「人多則妬，妬甚成亂」的黨爭局面。導致「一國一君一朝廷」因黨爭而分裂為「八」，不同黨色間「常懷妬婦之心」互相鬥爭，政治發展面臨嚴重困境。直至19世紀王朝末年，士大夫「克己有所未竟」，卻率「天下之庸人」結成「道學之黨」互相鬥爭的局面該如何解決，仍是朝鮮諸儒深思的問題。

隨著朝貢使臣管道傳入朝鮮的西學書《七克》，以天主教之「七罪宗」（Seven deadly sins，「傲、妬、貪、淫、忿、饕、怠」）概念，對《論語》「克己復禮」之「己」字做出新詮釋。書中對「妬忌」問題的深入分析，切中了身處黨爭脈絡下星湖師弟之期待，讓星湖認定「《七克》是四勿註腳」，並對《七克》中「克妬」思想做出再詮釋。這是天主教思想自明代進

2018/9/1 收稿，2019/5/13 審查通過，2019/5/21 修訂稿收件。

* 本文之完成，特別感謝古偉瀛老師、林月惠老師之指導。亦感謝三位匿名審查人的提醒與協助。更感謝基督教福音宣教會牧師鄭明析先生在基督宗教研究上給予的啟發。

** 蔡至哲現為國立臺灣大學國家發展研究所博士候選人。

DOI: 10.30407/BDCL.201906_(31).0005

入中國進行諸多「調適」後，又在朝鮮半島「再脈絡化」(re-contextualization)的一段歷史。對朝鮮天主教會之初創具有重要影響。

關鍵詞：朝鮮黨爭、克己復禮、妬(妒)忌、《七克》、李翼(星湖)

A Study on the Joseon Catholic Confucians’ Interpretation of *Qi Ke* (*the Seven Restraints*): Focusing on the Thought of the Pro-western Branch of the Seong-ho School

Tsai Chih-che

Abstract

This paper examines the interaction between Christianity and Confucianism through analyzing the interpretation of *Qi Ke* by a pragmatic Korean Confucian scholar Yi Ik (also named Seong-ho), within the context of the fractional struggles during the Joseon Dynasty. The ferocious struggles lasted over two centuries, starting from the beginning of the 16th century. Concerned about the tumultuous situation, patriotic Confucian scholars sought a resolution to the struggles. Seong-ho, a Confucian scholar analyzed the struggles and found them to have originated from over-recruiting through the imperial examinations. Since the number of official posts were limited, competitions among scholars were fierce, eventually giving rise to the struggles that divided the court into eight fractions. Seong-ho determined that jealousy drove the scholars to conflicts, which brought the country into perils. By the end of the 19th century, when the dynasty was coming to its end, scholars failed to conduct themselves properly, yet they led the commoners to engage in fractional struggles. Informed scholars were deeply concerned about the situation and actively looked for a solution.

* Doctoral Candidate, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University.

Qi Ke was introduced to the Korean Confucian scholars through the channel of diplomatic envoys. Scholars used the concept of the seven deadly sins (pride, envy, greed, lust, wrath, gluttony and sloth) of the Catholic church to reinterpret the concepts of “subduing of one’s self and returning to propriety” and “self” in the teachings of Confucius. The in-depth analysis of “envy” in *Qi Ke* led Seong-Ho and his disciples to the belief that it would serve as an important annotation to the Confucius’s four “thou shalt not” in *the Analects* in their endeavor to resolve the fractional struggles. They also reinterpreted “envy” to better fit their purpose. After the significant “adaptions” made upon being introduced during the Ming dynasty in China, Catholicism underwent re-contextualization in the Korean Peninsula, which had a significant influence on the establishment of the Catholic church in Korea.

Keywords: fractional struggles in the Joseon Dynasty, subduing one’s self and returning to propriety, jealousy, *Qi Ke*, Yi Ik (Seong-ho)

一、前言

耶穌會士的西學漢籍著作，¹經過朝鮮「星湖左派」儒者的吸收與再詮釋，²影響了一批朝鮮最早歸信天主教的儒者，也使朝鮮天主教會的前身「天真庵講學會」在 1784 年前後建立。³這是世界及東亞基督宣教史上的一段特殊歷史。關於朝鮮天主教史的研究，最早的奠基之作乃是法國巴黎外邦傳教會神父查理·達雷（Charles Dallet, 1829-1878）的 *Histoire de l'Église de Corée* 一書，⁴韓國學者將之譯成韓文，並視為重要史料來源，在此基礎上不斷發展其研究。⁵亦有西方學者從韓國薩滿傳統中去聚焦觀察，⁶亦有持續從天主教史角度出發去論述，⁷或從東西學術交流探討。⁸日本學者多以西學受容的觀點下手。⁹大陸學界則承繼了韓國學者的研究成

¹ 張西平綜合了韓國學者李元淳、裴賢淑的研究，整理出共 89 種傳入朝鮮的漢籍西書目。詳見張西平：〈西學漢籍在東亞的傳播研究〉，《國際漢學研究通訊》第 3 期（2011 年 6 月），頁 238-260。

² 所謂「星湖左派」，就是指星湖弟子中信仰天主教的儒者，又稱為「信西派」；反之則稱為「星湖右派」，或「攻西派」。詳見〔韓〕琴章泰著，韓梅譯：《韓國儒學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2011 年），頁 172-173。

³ 朝鮮天主教會由於並未經由傳教士進入，就自行成立，因此被韓國學者認為是「自發性傳入」，本文因此尊重既有研究說法，在此放入。詳見〔韓〕金東園：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》（臺北：輔仁大學出版社，2003 年），頁 14。而朝鮮天主教信徒也很早就對自己宣教史的特殊性有所自覺：「普天下聖教初入之地，不由司祭傳教，只憑文書訪道，惟有我東國。」詳見〔韓〕不著撰者：《東國教友上教皇書》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館，2000 年），頁 4-5。

⁴ Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée* (Paris: V. Plame, 1874).

⁵ 關於法國神父達雷（Charles Dallet）的韓國天主教研究之介紹，詳見〔韓〕金東園：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》，頁 11-12。

⁶ Jang Nam Hyuck, *Shamanism in Korean Christianity* (Edison, NJ: Jimoondang International, 2004), pp. 51-82.

⁷ Joseph Chang-mun Kim and John Jae-sun Chung, *Catholic Korea, yesterday and today* (Seoul: Catholic Korea Publishing Co., 1964), pp. 18-47.

⁸ Inshil Choe Yoon, "Martyrdom and social activism: the Korean practice of Catholicism," in *Religions of Korea in Practice*, ed. Robert E. Buswell Jr. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), pp. 355-375; Jai-keun Choi, *The Origin of the Roman Catholic Church in Korea: An Examination of Popular and Governmental Responses Catholic Missions in the Late Choson Dynasty* (Newark, NJ: The Hermit Kingdom Press, 2006), pp. 16-29.

⁹ 〔日〕山口正之：《朝鮮西教史：朝鮮キリスト教の文化史的研究》（東京：御茶の水書房，1985 年），頁 66-76。〔日〕楠田斧三郎：《朝鮮天主教小史》（東京：大空社，1996 年）。

果，著重在朝鮮奉教儒者們對利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）《天主實義》一書的研究。¹⁰

目前臺灣關於朝鮮天主教初期儒耶交流歷史的研究並不多，僅有古偉瀛做出綜合性的研究回顧。¹¹張崑將分析，朝鮮儒者在天主教傳播初期中，受到《天主實義》影響甚大，如李瀛（號星湖，1682-1764）著有〈跋天主實義〉之文，文中所謂「天主者，即儒家之上帝」，可視為朝鮮儒者對西方「天主」概念的受容。也因此導致朝鮮儒者日後辯難儒耶之間思想時，特別在意「太極」與「天主」之辨。¹²然而，正如星湖之外的另一位實學大儒茶山先生丁若鏞（號茶山，1762-1836）所言，對朝鮮儒者來說除了《天主實義》外，《七克》一書也很有影響：

入京又從德操見《實義》、《七克》等數卷，始欣然傾嚮。¹³

如茶山所言，對朝鮮儒者來說「《實義》、《七克》之書」兩者是並列同出，¹⁴各有重要意義。¹⁵故本文將以《朝鮮王朝實錄》與《韓國文集叢刊》，來觀察朝鮮「黨爭」、「尚閥」等問題。進而分析在此「黨爭」的歷史脈絡下，李瀛如何接受龐迪我（Diego de Pantoja，耶穌會西班牙籍教士，1571-1618）的《七克》之思想並做出詮釋。

¹⁰ 關於《天主實義》與朝鮮天主教會建立的關連，詳見廉松心：〈明末清初天主教在中朝兩國初始傳播研究〉，《世界宗教研究》2012年第2期，頁122-125；或見〔韓〕李元淳著，王玉潔、朴英姬、洪軍譯：《朝鮮西學史研究》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁74-77。而關於朝鮮儒者如何看待《天主實義》一書，則可以〔韓〕宋榮培：〈論丁茶山哲學與利瑪竇《天主實義》之間哲學範式的類似性〉，收於古偉瀛編：《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁157-203一文為代表。

¹¹ 關於朝鮮天主教史，中文學界研究不多。研究回顧詳見古偉瀛：〈中、日、韓三國對天主教的最初反應之比較〉，《北京大學法鼓人文講座》第11輯（2013年12月），頁46-60。

¹² 張崑將：〈日、韓儒者的儒耶會通與諍辯之比較〉，《師大學報：語言與文學類》第58卷第2期（2013年9月），頁25-46。

¹³ 〔韓〕丁若鏞：〈先仲氏墓誌銘〉，收於〔韓〕丁若鏞：《與猶堂全書》，收於〔韓〕民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第281冊（首爾：民族文化推進會，2002年），卷15，頁336。

¹⁴ 〔韓〕丁若鏞：〈貞軒墓誌銘〉，收於同上註，卷15，頁325。

¹⁵ 詳見鄒振環：《晚明漢文西學經典：編譯詮釋流傳與影響》（上海：復旦大學出版社，2011年），頁144。

二、16 至 18 世紀朝鮮王朝的激烈黨爭

(一) 朝鮮黨爭與朝鮮政治文化中的「妬忌」問題

如欲研究朝鮮天主教早期歷史，絕不可忽略朝鮮王朝當時激烈的黨爭問題。朝鮮王朝自宣祖（1552-1608）一朝開始「東、西分黨」，產生了幾乎是東亞近世最嚴重也最持久的黨爭問題。宰相李浚慶死前（約 1572 年）對宣祖預言朝廷將有朋黨之患，其後不幸言中。代表「士類」金孝元（1532-1590）領導的東人，與代表「戚里（外戚）」由沈義謙（1535-1587）領導的西人爆發衝突，開啟了日後東、西分黨的序幕，自此朝鮮黨爭一發不可收拾。¹⁶朝鮮儒者李圭景（1788-1856）在其百科全書式的著作《五洲衍文長箋散稿》細膩地描述了黨爭在朝鮮王朝的嚴重性與全面性：¹⁷

自辛、壬以來，朝廷之上，老、少論、南人三色仇怨日深，互以逆名加之。而風聲所及，下至鄉曲，作一戰場。不但婚娶不通，至於勢不相容，異色與他色親，則謂之失節，亦謂投降，互相排擯。以至游士賤隸，一名某家之臣，則雖欲更事他族，亦不見納。士大夫賢愚高下之品，獨行於自中一色，而不行於他色，此色中人，為彼色所斥。則此色尤尊貴之，彼色亦然。雖有彌天之罪，一為他色所攻，則不論是非曲直，群起而扶之，反作無過之人。彼有篤行隱德。非同色也，則必先尋其不是處。蓋黨色初起甚微，因子孫守其祖先之論二百年，遂為牢不可破之黨。老、少則自西人分裂者，才四十餘年，故或有兄弟叔侄間分為老少者。名色既分，心腸楚越，與同色相議者，至間不相及，至是則無有天常倫敘矣。¹⁸

從「朝廷之上」到「下至鄉曲」，不同黨派、色目在朝廷的鬥爭，延續到了地方，導致彼此之間水火不容、婚娶不通。又隨著家族傳統的延續，將鬥

¹⁶ 朝鮮黨爭頻繁，然激烈的發展，傳統朝鮮史家認為可以特別由宣祖朝東西分黨開始。詳見〔韓〕李建昌：《黨議通略》（首爾：자유문고，1998年），頁21，宣祖初，領相李浚慶卒，遺劄曰：「今人高談大言，結為朋比，終必為國家難拔之患。」

¹⁷ 關於李圭景與其著作的介紹，詳見黃卓明：〈李圭景《說文辨證說》探微〉，《長江大學學報（社會科學版）》第35卷第8期（2012年8月），頁1-2。

¹⁸ 〔韓〕李圭景：〈四色緣起辨證說〉，收於〔韓〕李圭景：《五洲衍文長箋散稿》（首爾：東國文化社，1959年），頁321。

爭與衝突代代相傳，遂導致朝鮮儒者內鬥嚴重，甚至破壞了血親間的倫常秩序。

身處朝鮮王朝末年高宗（1852-1919）時代，江華陽明學派儒者李建昌（1852-1898），¹⁹以沉痛之心為朝鮮王朝撰寫一部專論黨爭的通史《黨議通略》。²⁰李建昌在〈序論〉中，強調著作本書的關鍵原因，正是由於朝鮮王朝黨爭嚴重，故「修正史者，必先撮略黨議，仿馬書、班志別為一部，然後其他可整理而不紊」，²¹亦即黨爭成了朝鮮王朝的「時代特色」。放在東亞史比較的角度來看，朝鮮黨爭甚至是「古今朋黨之至大、至久、至難言者歟」！²²因此若欲瞭解朝鮮儒者之政治文化，不可忽略黨爭的歷史脈絡。特別星湖父兄都喪命於激烈的黨爭，才使他放棄致仕，成了在野大儒、著作等身。而朝鮮奉教儒者多從實學儒者李瀼一脈學統中出身，故觀察星湖對黨爭的看法具有重要意義。

星湖曾多次思考黨爭問題，星湖認為朝鮮黨爭嚴重撕裂了朝鮮社會，甚至誘發了東鄰日本對朝鮮王朝的侵略：

自宣廟以來，一分為二，二分為四，四又分為八。²³

自黨習之深痼，苟其黨也，則癡歎而管葛矣，掎克而龔黃矣，非其黨者悉皆反，是一進一退之間，專心樹朋，治理為度外，民安得保活，國安得平安乎？馬島居兩國間，熟諳情實，媒釀禍機，其所闖發非一朝夕之故也？²⁴

星湖認為黨爭使得士大夫之間分裂為「八」，「非其黨者悉皆反」，才招致了東鄰日本「媒釀禍機」、大膽侵略，發生了「壬辰倭亂」。²⁵

¹⁹ 關於李建昌在朝鮮江華陽明學派中的定位介紹，詳見鄭仁在、黃俊傑編：《韓國江華陽明學研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁11。

²⁰ 朝鮮陽明學者在韓末特別對朝鮮王朝的黨爭問題提出深切批判，因而有了關於批判黨爭的諸多論述，其中集大成者就是《黨議通略》一書。而關於本書的介紹，詳見同上註，頁425-431。

²¹ 〔韓〕李建昌：《黨議通略》，頁14。

²² 同上註，頁377。

²³ 〔韓〕李瀼：〈論朋黨〉，收於〔韓〕李瀼：《星湖先生全集》，收於〔韓〕民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第199冊（首爾：民族文化推進會，1997年），卷45，頁328。

²⁴ 〔韓〕李瀼：〈黨習召亂〉，收於〔韓〕李瀼著，〔韓〕安鼎福編：《星湖僿說類選》（首爾：明文堂，1982年），頁272。

²⁵ 日本軍於西元1592年進攻朝鮮，中、韓史稱「壬辰倭亂」，日本則稱為文祿慶長之役。

歷代諸多儒者與現代學者分析黨爭之成因，有從政治出身、學術異同、區域分別等等視野切入。²⁶星湖則判定「黨爭」所以形成，乃因朝鮮王朝科舉錄取名額太多，實際能錄用士子之位卻不足，故「十人共一官，猶無可授」。²⁷制度結構不良，黨爭問題就越發嚴重：

我國取人，尤專科舉，然始也其數亦少，宣廟以來漸見增多。至今日極矣。北朝崔亮之言曰：十人共一官，猶無可授，正為今日符契。夫然故世間之門文墨之戶，蟬腹龜腸，撫紅牌而嗟恨者不可勝記。黨安得不分哉？夫利一而人二則便成二黨，利一而人四則便成四黨，利不移而人益眾，其十朋八黨，宜乎愈歧也。²⁸

取士名額日漸浮濫，實際上卻是小國朝廷，致使儒者面對無法出仕的現實困境，「撫紅牌而嗟恨」，怨恨之中則觸發出人性的黑暗面「妬忌」：²⁹

人多則「妬」，「妬」甚成亂，亂之反覆，未稍可知矣。以東方言，王氏之制，勅於雙冀學士，其初乙科三丙科七同進士二十三，合三十三人，後漸增益，而丙鹿之運替焉。以近事言，穆陵四十年，文科千九十二人，明陵四十六年，千四百十二人，此其最繁也。

關於戰爭發生前朝鮮的政治經濟社會情況，詳見吳緝華：〈十六世紀東北亞大戰前中日朝三國的情勢及衝突——「朝鮮壬辰之亂」的時代背景及戰爭的醞釀〉，《國立政治大學歷史學報》第2期（1984年3月），頁91-121。

²⁶ 詳見簡江作：《韓國歷史與現代韓國》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁108-114。

²⁷ 〔韓〕李澤：〈國朝榜目序〉，收於〔韓〕李澤：《星湖先生全集》，收於〔韓〕民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第199冊，卷50，頁424。

²⁸ 同上註。

²⁹ 關於「妬」字之解釋：《康熙字典》中較為模糊：「同妬。《說文》婦嫉夫也。《詩註》以色曰妒，以行曰忌。《史記·鄒陽傳》女無美惡，入宮見妒。《山海經》亶爰之山，有獸曰類，自為牝牡，食者不妒。又鶴鷗為膳，可療妒。又凡媚嫉皆曰妒。《史·項羽紀》嫉妒吾躬。《列子·說符篇》爵高者，人妒之。」詳見〔清〕張玉書等編：《康熙字典》（合肥：安徽教育出版社，2002年），頁256，「妒」字。而本文之定義，將參考現代心理學之研究，「妒忌是在社會比較中，個體因為意識到別人擁有自己試圖擁有但卻缺乏的東西時體驗到的一種令人不快的感受，表現為自卑、敵意和怨恨的一種混合情緒（e.g., Parrot & Smith, 1993; Takahashi et al., 2009）。且是指含有敵意成分的真正妒忌（envy proper, Smith & Kim, 2007）。妒忌產生於社會比較情境中，許多研究者發現妒忌體驗受到社會比較相關因素的影響（see Alicke & Zell, 2010; Miceli & Castelfranchi, 2007 for reviews）。詳見吳寶沛、張雷：〈妒忌：一種帶有敵意的社會情緒〉，《心理科學進展》第20卷第9期（2012年9月），頁1467-1478。

於是黨風相隨，如影如響，不復可以救藥。……邦域窄職窳少，故餽祿為急，見識有牾，奚暇於事功之足恤哉。³⁰

宣祖 40 年（約 1592 年）文科取士還只有 1092 人，到了肅宗（李焯，1661-1720）46 年（約 1707 年）之時竟然變成了 1412 人，足足增額錄取了 320 人（增加了 30%），而職位卻未增加。僧多粥少之下，引發人性幽暗面中的「妬（妒）忌」問題，導致了儒者之間的惡性競爭。

受星湖影響，星湖學派相關的奉教儒者，也有注意到科舉取士浮濫的現象，如朝鮮實學大儒丁若鏞之兄，奉教儒者丁若鍾（1760-1801）以古韓文書寫的《主教要旨》中，亦有一個巧妙的比喻，可與星湖的分析相呼應：

比方說：一個國家有三個丞相的位置，然而能夠做丞相的人選有十個，那麼三個丞相的位置怎麼能夠讓給十位善人做呢？在一個鄉村有萬金財物，但如果能夠擁有此財物的人數只是兩三位，那麼這萬金的財物怎能分配給其他的人？因此，如果這個人獲得了此地位，那另一個人一定較卑賤。這個人想有更多財物，另一個人一定較貧窮。³¹

如同星湖所謂「十人共一官，猶無可授」，丁若鍾也說三個宰相之位，卻有十個爭奪之士，此情境之類似，表達了這根本不是丁若鍾隨手拈來的一個比喻，而是儒者實際上所面對的真實現象。「邦域窄、職窳少」，終使彼此妬忌，而導致「黨風相隨」、「不可救藥」。

星湖除了觀察到黨爭與儒者彼此「妬忌」兩者之間的惡性循環關係，亦常關注朝鮮政治文化中的「妬忌」之惡，即使在名儒身上也難倖免。星湖批判中國宋代孔道輔（985-1039）、歐陽修（1007-1072）妬忌名將王德用（980-1058）、狄青（1008-1057），進而連結到朝鮮的歷史，強調「妬忌」之惡對朝鮮政治的不良影響：

功高則妬，權重則疑，此無可防之術。宋之時王德用、狄青名將也，孔道輔、歐陽修名臣也，孔之讒德用則曰：貌類藝祖，宅枕

³⁰ [韓]李瀼：〈國朝榜目序〉，卷 50，頁 424。

³¹ 史料之譯文詳見 [韓]丁若鍾：《主教要旨》、[韓]李蘖：《聖教要旨》，轉引於 [韓]金東園：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》，附錄 1-3，頁 301-371，以下不再一一注出。

乾岡；歐之讒青則曰：身應圖讖，宅有火光，且以得眾情為患。……患壬辰事言之，李忠武既樹大勳，受刑被竄，苟非柳西厓之矢心拔擢，則不過溝中之餓瘠矣。忌功賊害之人，何世無之，說到此亦無如何矣。³²

星湖分析「壬辰倭亂」中的功臣，海軍大將李舜臣（字汝諧，號德水，1545-1598），也因受到其他大臣「妬忌」，而僅以身免。《朝鮮王朝實錄》有記：「一入鞫獄，不幸值妬嫉人當國，安得不死乎？」³³可見儒者間彼此「妬忌」問題，在朝鮮政治文化中確實存在而有其嚴重性。

不只星湖，從宣祖時代起朝鮮儒者間「東」、「西」分黨後，其他儒者也常以「妬婦」為喻，來描述士大夫間的「妬忌」情況。宣祖時期出使明朝，跟明儒徐光啟（1562-1633）頗有交情的高用厚（1577-?），以其優美的文學筆法，寫作「妬婦津」之傳說，藉著所謂「妬婦」之口來諷刺士大夫之間的妬忌問題：

客有東西南北之人，落魄而不遇，周流天下，行到臨濟而問津焉。津吏趨而進曰：「此水之神，古之妬婦也。凡笄黛者到此，稍有容色，則必須毀服，方獲利涉。不爾，風波暴作。」³⁴

文中之「客」，行走到所謂「妬婦津」的地方，遇到了水神「古之妬婦」，文中主人翁「客」對於「妬婦」之鬼魂「一點妬心、死猶不悛」、讓人「終身不敢渡水」有所批判，「妬婦」則反批士大夫比女人更會「妬忌」：

女之妬也，猶可說也；士之妬也，不可說也。宦海之頭，亦有一津，滔天驚浪，非妬曷生？士之盛服而入朝者，無賢不肖，每逢猜疾之患其來久矣。以仲尼之聖，嘗見忌於桓司馬，至於微其服而過宋，比諸女子之到是津而毀服者。孰重孰輕哉？然則世之人，胡不曰：宦海有妬夫津，而獨稱臨濟有妬婦津？妾甚冤之。³⁵

³² 〔韓〕李瀾：〈忌功〉，收於〔韓〕李瀾著，〔韓〕安鼎福編：《星湖僊說類選》，頁272。

³³ 〔韓〕朝鮮國史編纂委員會編：《朝鮮王朝實錄·英祖實錄》第42冊（首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963年），卷47，頁595。

³⁴ 〔韓〕高用厚：〈妬婦津記〉，收於〔韓〕高用厚：《晴沙集》，收於〔韓〕民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第84冊（首爾：民族文化推進會，1996年），卷2，頁180-181。

³⁵ 同上註。

高用厚以「妬婦」之喻，藉著妬婦之口，諷刺朝鮮士大夫「猜疾之患其來久矣」，比婦女之間「妬忌」更為可怕，卻不准人批評。

其餘 17 世紀朝鮮儒者如鄭仁弘（1536-1623），或李敬輿（1585-1657）談及黨爭時，也常以「妬婦」之喻來談論黨爭之惡：

朋黨之禍，如「妬婦」。正家之法，能盡修齊之本，則關雎、樛木之化，可以坐致。³⁶

今日搢紳間偏黨習錮，傾軋風成。一國一君一朝廷而分裂為秦、吳、楚、趙之敵，常懷「妬婦」之心，欲售吞噬之計。雖使孔孟程朱更作於今日，亦不欲一日立於朝廷之上。³⁷

由「一國一君一朝廷而分裂」，又「常懷妬婦之心」的描述，吾人可知黨爭與妬忌的相關性。面對黨爭嚴重的困境，如何從人性修養面下手克除「妬忌」之心，代之以「至公為心」，恢復「至公之道」，而「無偏論之害」，成了朝鮮儒者均關心的問題，尤其是星湖師弟。

（二）朝鮮王朝「尚闕」與儒者歸信天主教的關連

朝鮮黨爭激烈不僅發生在廟堂之上，也擴大到科舉選才。中國科舉自宋以下，為求公平取士，防弊制度越發嚴密，至明代更發展到高峰。明代科舉的科場規則亦主要沿襲唐、宋兩代而來。明代科舉考試舞弊日益嚴重，防作弊的方法亦日益更新。從考生所帶的考具起，即有定制，以防「懷挾」，而入場有「搜檢」，進場後有「封鎖」、「巡邏」，交卷時有「彌封」、「謄錄」等制。³⁸考試防弊制度越發完備，確實對中國社會平等有了進步的影響。根據徐泓的研究回顧，大部分學者認為，明代中國「科舉為寒門子弟架起了通向天門的階梯」。³⁹朝鮮科舉制度雖然從中國繼受而來，但後來的發展卻有所不同。

³⁶ [韓]李敬輿：〈因災異論時事仍乞策免劄〉，收於[韓]李敬輿：《白江集》，收於[韓]民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第 87 冊（首爾：民族文化推進會，1992 年），卷 9，頁 365。

³⁷ [韓]鄭仁弘：〈辭二相劄〉，收於[韓]鄭仁弘：《來庵集》，收於[韓]民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第 43 冊（首爾：民族文化推進會，1990 年），卷 5，頁 371。

³⁸ 詳見王凱旋：《明代科舉制度研究》（瀋陽：萬卷出版，2012 年），頁 100-120。

³⁹ 中國學者如錢穆、余英時等人對科舉制度的正面價值，抱持肯定。詳見錢穆：〈唐宋時代的文化〉，《大陸雜誌》第 4 卷第 8 期（1952 年 4 月），頁 27-29；後收於國立編譯館中華

朝鮮科舉有「尚閥」之俗，行之有年，甚至有人敢公然破壞考試規則，「密窺彌封」、「拆糊封」。考試錄取門族次第竟然被視為成法定俗，士大夫「聚謀公行」，無所忌憚。造成諸多儒者永無出仕之望：

我國之俗，專尚閥閥，中世以下尤甚。都城以外，大抵皆棄之。
常人之情，不能自重，惟視人之待己，故貴仕望絕，甘處猥雜。⁴⁰

「貴仕望絕」的朝鮮儒者因為「黨爭」、「尚閥」的特殊環境，即使滿腹經綸也沒有所作為。

另外，中國儒者即使無法透過科舉出仕，明代中晚期以後，可以轉向經營商業，成為儒商。⁴¹然而朝鮮儒者卻少有此種轉換，無法透過科舉做官，又不恥做商人，甚至有可能處於「飢餓將死」的危機。⁴²

日據時代的韓國基督教史家李能和（1869-1945）⁴³觀察到儒者「注定要永遠在野」的困境，與其歸信天主教有重要關連：

叢書編審委員會編：《宋史研究集》第3輯（臺北：國立編譯館，1984年），頁1-6。余英時也認為：「自宋以後，特別在明、清時期，科舉有愈來愈向一般的『民』開放的趨勢，是無法否認的。仕宦、『詩禮』、富商之家的子弟在科舉競爭中常常佔有很大的優勢，這是不必說的。即使今天所謂民主社會中的選舉，優勢也往往屬於有錢有勢又有家世背景的候選人。但從整個歷史進程看，至少明、清科舉已非任何特權階層所能壟斷。」詳見余英時：〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《二十一世紀》第89期（2005年6月），頁4-18。關於明代科舉與中國的社會流動問題相關爭議，詳見徐泓：《二十世紀中國的明史研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁251-254。

⁴⁰ [韓]李澤：〈答南聖時〉，收於[韓]李澤：《星湖先生全集》，收於[韓]民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第198冊，卷27，頁549。

⁴¹ 關於明代以降中國士大夫棄儒從商的情況可參考余英時的研究：「最使我驚異的是王陽明文集中不但有一篇專為商人寫的『墓表』，而且其中竟有『四民異業而同道』的一句話。這是儒家正式承認商業活動也應該包括在『道』之中了。商人在中國史上一直很活躍，如春秋、戰國、東漢、宋代等等。明代的新安、山西商人更是現代中日學人研究得很精到的一個領域。但是我的重點不是商業或市場本身，而是16世紀以來商人對於儒家社會、經濟、倫理思想的重大影響。通過對於『棄儒就賈』的社會動態的分析，我從多方面論證了明、清士商互動的曲折歷程。」詳見余英時：〈我與中國思想史研究〉，收於《思想》編委會編：《思想：後解嚴的臺灣文學》第8期（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁14-18；或見王世華：〈徽商研究：回眸與前瞻〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》第32卷第6期（2004年11月），頁631-643。

⁴² 朝鮮儒者無法出仕的政治困境在河謙鎮（1870-1946）所著的《東儒學案》中也有描述：「朝廷之上，朋比成風，飛語以擠陷之甚，或戕殺其首領，如戊午、甲子、乙巳、己卯之禍，以及黨目分裂之日而極矣。此吾邦所以文教盛而隱者多也。」詳見[韓]河謙鎮：《東儒學案》（晉州：海東佛教譯經院，1962年），頁276。

曰：孔孟程朱之學，豈不誠美乎哉？曰：汝真俟漢也。汝尚不知孔孟程朱，亦皆老論也。其姪大悟，遂棄其儒學，而為功令之學云。此雖諧談，亦善形容時態者也。南人之稍有才思者，既無所用心於儒學，則不由不投入於新學說之西教。⁴⁴

在李能和引用的小故事中，非「老論」一派的朝鮮儒者（如南人）不得不尋找程朱學統外的新出路：《天主實義》、《七克》等天主教書籍就成為了儒者可「投入」、「用心」的新選項。

三、耶穌會傳教士對儒學「克己」思想的詮釋

天主教思想在東亞脈絡化的調適，源自明代中國時代的利瑪竇等人，這個歷程對天主教在東亞的傳教事業有關鍵影響。為求傳道中國儒者，耶穌會士來華後勤於學習傳統中國經典，藉以調適中西文化，⁴⁵除了直接與儒者對話交流外，特別著述諸多天主教書籍，進行所謂的「書籍傳教」。⁴⁶在此過程中，儒學經典也常被耶穌會士做出新詮釋用以印證天主教信仰。尤其是宋明理學的經典解釋傳統，之於天主教神學詮釋來說，是十分重要的參照。⁴⁷

理學集大成者、又最有影響力的是朱熹（1130-1200）。吳展良分析，朱熹雖相信人性本善，不過對於人性的陰暗面或有限性，其實絕不低估。⁴⁸從朱熹的生命歷程追溯，朱熹不僅生逢南宋初年的喪亂，十四歲即喪父，一生清貧。又在學術上的論敵甚多，晚年甚至深受迫害，其人生歷程充滿

⁴³ 李能和，韓末宗教史學者，精通漢學，深諳英、法、中、日等語，致力於史料的收集與宗教、民俗等方面的研究，其名著《朝鮮基督教及外交史》乃第一本韓國天主教史漢文著作。

⁴⁴ [韓]李能和：《朝鮮基督教及外交史》（首爾：學文閣，1968年），頁47。

⁴⁵ 耶穌會士受到經院哲學的影響，重視調和西方古典學術與天主教信仰。聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）調和亞里斯多德哲學與神學成為中世紀哲學集大成者。耶穌會士在此傳統下善於調和不同學術傳統與天主教神學，藉以論證信仰之真實性。關於耶穌會士與經院哲學學術傳統之關係，詳見黃正謙：《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》（香港：中華書局，2010年），頁356-367。

⁴⁶ 關於明清之際天主教傳教士在中國進行「書籍傳教」的興起，詳見伍玉西：《明清之際天主教「書籍傳教」研究（1552-1773）》（北京：人民出版社，2017年），頁21-57。

⁴⁷ 詳見李天綱：《跨文化詮釋：經學與神學的相遇》（北京：新星出版社，2007年），頁42。

⁴⁸ 吳展良：〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第33期（2004年6月），頁93、82-83。

了「善、惡」、「君子、小人」對決的緊張性。故朱熹乃是從真實的人生經驗與歷史教訓中，深刻認識到「人心惟危」，從而指出「道心惟微」。⁴⁹林月惠也分析，朱子學中的「天理」與「人欲」兩者之間在道德實踐之際，確實是有緊張性的存在。⁵⁰為了落實「克盡人欲」、「天理流行」的理想，朱熹對《論語》中「克己復禮」一章特別重視。

朱熹說「克己復禮」：「此章問答，乃傳授心法切要之言」、「凡學者亦不可以不勉也」。⁵¹也說：「此處煞係利害。」⁵²甚至認為其中另有孔子對顏淵的微言：「孔子直是以二帝三王之事許顏子。此是微言，自可意會。」⁵³朱熹以「天理、人欲」對立的概念對克己之「己」做出不同於漢唐儒者的新詮釋：⁵⁴

克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。⁵⁵

克己之「己」的解釋究竟為何？朱熹以「身之私欲」詮釋之，以「天理、人欲」概念貫穿「克己復禮」章，也引來諸多爭議，可見此章確實是東亞儒者最在意的核心問題之一。⁵⁶韓末儒者李建昌曾對朝鮮黨爭之起源分析出了八大原因。⁵⁷第一就從儒者「己有所未克」來論道學朋黨的形成：

⁴⁹ 吳展良：〈朱子的認識方式及其現代詮釋〉，收於吳展良編：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁1-49。

⁵⁰ 林月惠也分析，人在做道德抉擇時，「道德判斷」與「道德行為」，不存在「善」、「惡」之外的折衷選擇，故善、惡不並存，天理、人欲不並立，二者是對立矛盾關係。不是道心作主，便是人心作主。關於朱熹「道心」、「人心」的相關研究回顧，詳見林月惠：《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁200-207。

⁵¹ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1966年），卷6，頁9-10。

⁵² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷12，頁207。

⁵³ 同上註，卷41，頁1065-1068。

⁵⁴ 關於朱熹重新詮釋「克己復禮」章，不同於漢唐儒者的比較研究，詳見張崑將：〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉，《臺大歷史學報》第27期（2001年6月），頁83-124。

⁵⁵ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，卷6，頁9-10。

⁵⁶ 黃俊傑：〈從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》「克己復禮」章的詮釋〉，收於黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁306-321。

⁵⁷ 李建昌分析朝鮮黨爭之成因：「竊嘗論之，其故有八。道學太重，一也；名義太嚴，二也；文辭太繁，三也；刑獄太密，四也；臺閣太峻，五也；官職太清，六也；閹閹太盛，七

若夫己有所未克，而我有所不能無，則雖其所讀為聖賢之書，所服為聖賢之服，所行亦未始非為聖賢之行，而其自私自利之心，猶夫天下之庸人，而卒無以相遠也。夫以庸人之心，而居道學之名，斯已不可矣。況率天下之庸人，以成吾道學之黨，以號令於當世，而使人莫敢矯其非。⁵⁸

「克己」不完全，卻以道學之名自居，導致「道學」與「道學」循環相爭，終使「國朝黨弊，為歷代所未有」。故「克己」之主題，對身處激烈黨爭下的朝鮮儒者，特別能引起興趣。

在朱熹以「身之私欲」詮釋「克己」之「己」的基礎上，龐迪我則以樹木枝幹之喻，用天主教「七罪宗」(Seven Deadly Sins, Cardinal Sins; 所謂「七罪宗」，乃指傲慢、妒忌、暴怒、貪婪、貪食及色慾、懶惰)之思想，⁵⁹重新詮釋了「私欲」的緣起與發生：

凡惡乘乎欲，然欲本非惡，乃上帝賜人存護此身，輔佐靈神公義公理之密。忤人惟汨之以私，乃始罪讐萬狀諸惡根焉。此根潛伏於心土，而欲富、欲貴、欲逸樂三巨幹勃發於外。幹又生枝，欲富生貪，欲貴生傲，欲逸生饕、生淫、生怠。其或以富貴逸樂勝我即生妬，奪我即生忿。是故，私欲，一根也。欲富、欲貴、欲逸樂，幹也。而生傲、生貪、生饕、生淫、生怠及妬忿，枝也。種種罪訛非義之念慮言動，七枝之結為實、披為葉也。⁶⁰

龐迪我以私欲為起點的「諸惡根」，後發展成三巨幹，進而「幹又生枝」、「枝結為實、披為葉」相互關係，將「私欲」詮釋成了天主教七罪宗「傲、貪、淫、忿、饕、妬、怠」的具體項目，並論述了彼此的因果關係。

也；承平太久，八也。」詳見〔韓〕李建昌：《黨議通略》，頁377。

⁵⁸ 同上註，頁380。

⁵⁹ 詳見張振東：〈四樞德與七罪宗〉，《恆毅雙月刊》第566期（2011年8月），頁16-18。而關於此七項惡行如何在天主教被訂定為七個固定罪惡項目的歷史過程，詳見李爽學：〈如何製造中國式的善書？——試窺趙韓《欒言》及其與明末西學的關係〉，收於李爽學：《中外文學關係論稿》（臺北：聯經出版事業公司，2015年），頁102-104；或見Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Psychology* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 15-26。

⁶⁰ 〔西〕龐迪我 (Diego de Pantoja)：《七克》，收於〔明〕李之藻編：《天學初函》第2冊（臺北：臺灣學生書局，1965年），頁709。

另外，何俊曾將利瑪竇與龐迪我做比較，認為《七克》之內容更多是直接呈現在生活中的道德實踐問題。⁶¹《七克》不強調抽象教理、著重信仰實踐面的特色，跟 18 世紀以降的東亞朝鮮儒學的「實學」思想卻有相似。黃俊傑曾論：「18 世紀中、日、韓儒家思想家，都有心於體神化不測之妙於人倫日用之間，他們關注的是人民日常勞動中活生生而具體的生活，他們不再去理會抽象的道德原理。」又論：「18 世紀東亞儒者傾向於強調事物之抽象的『本質』只能求之於具體的『存在』之中，共同展現東亞近世儒學的『實學精神』。」⁶²星湖正是 18 世紀朝鮮實學儒者的代表性人物。如前所述，星湖判斷朝鮮「黨爭」不斷的根本原因是「科舉取士太繁」，造成了「人多則妬」。故如何克除「妬忌」之心，乃星湖深思的問題。《七克》中對如何克除「妬忌」一事大書特書，使星湖對此眼睛一亮。

四、「天主所惡罪，莫過于妬」⁶³：龐迪我論「妬忌」

（一）天主教的「妬忌」論述傳統

究竟為何《七克》中對「克妬」相關論述，能吸引星湖的目光？本文接下來將追溯基督宗教思想「妬忌」相關論述的豐富性並做出分析。中國儒學傳統中並非從未談論到「妬忌」一事，然而過往妬忌問題，較多是在後宮鬥爭的脈絡中論述，因而《詩經》有所謂「后妃不妬忌，子孫眾多」的說法。⁶⁴儒耶兩傳統相較之下，「妬忌」問題產生之脈絡十分不同，「妬忌」之惡在天主教屬於一種根源性的惡，所以被列為天主教「七罪宗」之一，頗受重視。⁶⁵不管是創世神話，或在《聖經》歷史中，都被一再提到。

⁶¹ 詳見何俊：《西學與晚明思想的裂變》（上海：上海人民出版社，1998 年），頁 130-140。另外關於《七克》與明末善書形式的關係，詳見何俊：《西學與晚明思想的裂變》，頁 130-140；或見李爽學：〈如何製造中國式的善書？——試窺趙韓《攬言》及其與明末西學的關係〉，頁 100-104。

⁶² 詳見黃俊傑：〈18 世紀東亞儒者的思想世界〉，收於黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年），頁 68、70。

⁶³ 〔西〕龐迪我（Diego de Pantoja）：《七克》，頁 817。

⁶⁴ 〔清〕阮元校定：〈周南關雎詁訓傳第一〉，收於〔清〕阮元校定：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·詩經》（臺北：藝文印書館，1960 年），頁 35B。

⁶⁵ 關於妒忌如何在西方思想傳統中，尤其是基督宗教傳統中被重視的過程。詳見 Ann Belford Ulanov and Barry Ulanov, *Cinderella and Her Sisters: The Envied and The Envyng* (Philadelphia:

中國天主教最早的漢籍，論述「妬忌」之惡的相關內容就已經出現。第一位來華的義大利籍耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）所著作的《天主聖教實錄》，就描述世間罪惡的源頭「魔鬼」，當其因為驕傲而由「天神」變成魔鬼後，⁶⁶妬忌人類之福，而企圖不斷誘惑人類：

魔鬼見亞當循善，妬其後日靈魂升天，即誘亞當食之，以違天主之誡。是以亞當既自得罪，復貽其罪于子孫，而與天主為讐矣。⁶⁷

除了羅明堅外，中國最早的《聖經》解經著作，葡萄牙耶穌會士陽瑪諾（Emmanuel DIAZ, Junior, 1574-1659）在 1636 年著述的《天主降生聖經直解》（簡稱《聖經直解》）⁶⁸引用了聖盎博（Saint Ambrose, 339-397）、聖巴西略（St. Basil the Great, 330-379）兩位天主教聖人之言，論述了魔鬼作為人類天敵的原因，也與妬忌有關：

魔嫉人善，忌其得福，則第二讐人之故也。聖盎博削曰：「魔之讐人，由其本性嫉忌也。蓋甚恨自己，從天而下，以當地獄萬苦。人自地而上，以享天堂萬福。每自謂曰：『人性、吾性，相較懸絕；吾高人卑，吾貴人賤，吾失真福而罹真禍，彼免真禍而享真福，吾甚恨夫人也。吾將畢智殫力，用塞其昇天之道焉。』」聖

Westminster John Knox Press, 1983), pp. 91-92; Karl Clifton-Soderstrom, *The Cardinal and the Deadly: Reimagining the Seven Virtues and Seven Vices* (Oregon: Cascade Books, 2015), pp. 82-98; Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Psychology*, pp. 61-63。

⁶⁶ 在天主教敘事中，天神路祭弗爾因為驕傲而變成魔鬼，詳見〔義〕羅明堅（Michele Ruggieri）：〈天神亞當章〉，收於〔義〕羅明堅（Michele Ruggieri）：《天主聖教實錄》，收於《中國宗教歷史文獻集成》委員會編：《中國宗教歷史文獻集成：東傳福音》第 2 冊（合肥：黃山書社，2005 年），頁 2-10：「間有一位總管天神，名曰『路祭弗爾』，甚是聰明美絕，尤異於眾天神。乃告管下眾天神曰：『吾得掌握乾坤人物，而與天主同品。』間有天神應之曰：『然。』天主因這天神驕慢犯分，並與眾天神之黨惡者，逐出天堂之下，而為魔鬼。」

⁶⁷ 同上註。

⁶⁸ 陽瑪諾著作《天主降生聖經直解》包含了《新約聖經》中的「四福音」（簡稱《聖經直解》）。《聖經直解》密布箋注，稱之為中國最早的解經專著，亦不為過。乃是繼艾儒略《天主降生言行紀略》（又名《出像經解》）後最重要的中文聖經相關著作之一。關於陽瑪諾譯著《天主降生聖經直解》的介紹，詳見李爽學：〈中國「文學」的現代性與明末耶穌會的文學翻譯〉，收於李爽學：《中外文學關係論稿》，頁 149-150。

巴西略又曰：「魔妬人，因謀害人，蓋恨肉身能得天神之位也。
經所云：『魔因嫉人，引死入世。』是也。」⁶⁹

天神成為魔鬼後，更加妬忌人類「免真禍而享真福」、「肉身能得天神之位」，得到更多的天主寵幸恩惠。

《聖經》歷史上第一個殺人事件也與「妬忌」有關。宗教始祖亞當之長子加音，殺了自己的弟弟亞伯爾。⁷⁰陽瑪諾《聖經直解》就是以「妬忌」來詮釋加音殺弟之原因：

亞伯爾，元祖次子也。彼善兄惡，兄妬其善而殺之。⁷¹

不僅在《舊約聖經》，陽瑪諾詮釋新約「四福音」的箋注中，竟然也有大量的「妬忌」相關主題。〈瑪竇福音〉第 20 章耶穌說的「雇工的比喻」就與「妬忌」之惡頗有關係：⁷²

「斯輩後至，工半晷，我等負整日重，整日烈，主例彼于我等同？」
此妬詞也。妬害雖多，苦心勞慮，而妬者先受罰，是其第一害也。
夫妬者，見人利善宜喜而憂，宜慶而痛，宜愛而讐。異哉！聖奧
斯定曰：「妬惡自心發，而先罰心。若銹生於鐵，而先敗鐵。」

⁶⁹ [葡]陽瑪諾 (Emmanuel DIAZ, Junior) 譯：〈三王來朝後第五主日·箴〉，收於 [葡]陽瑪諾 (Emmanuel DIAZ, Junior) 譯：《天主降生聖經直解》(香港：納匝肋靜院，1904 年)，卷 2，頁 37A。

⁷⁰ 〈創世紀〉4：3-8：「有一天，加音把田地的出產作祭品獻給天主；同時亞伯爾獻上自己羊群中最肥美而又是首生的羊；上主惠顧了亞伯爾和他的祭品，卻沒有惠顧加音和他的祭品；因此加音大怒，垂頭喪氣。上主對加音說：『你為什麼發怒？為什麼垂頭喪氣？你若做得好，豈不也可仰起頭來？你若做得不好，罪惡就伏在你門前，企圖對付你，但你應制服它。』事後加音對他弟弟亞伯爾說：『我們到田間去。』當他們在田間的時候，加音就襲擊了弟弟亞伯爾，將他殺死。」詳見思高聖經學會編：《天主教思高聖經》(香港：思高聖經學會，2007 年)，頁 58。本文既為天主教史相關研究，故《聖經》經文中文翻譯之引用，均以《天主教思高聖經》為本。

⁷¹ [葡]陽瑪諾 (Emmanuel DIAZ, Junior) 譯：〈聖瑪竇第二十三篇〉，收於 [葡]陽瑪諾 (Emmanuel DIAZ, Junior) 譯：《天主降生聖經直解》，卷 13，頁 34A。

⁷² 〈瑪竇福音〉20：8-12：「8.到了晚上，葡萄園的主人對他的管事人說：你叫他們來，分給他們工資，由最後的開始，直到最先的。9.那些約在第十一時辰來的人，每人領了一個『德納』。10.那些最先僱的前來，心想自己必會多領，但他們也只領了一個『德納』。11.他們一領了，就抱怨家主，12.說：這些最後僱的人，不過工作了一個時辰，而你竟把他們與我們這整天受苦受熱的，同等看待。」見思高聖經學會編：《天主教思高聖經》，頁 1845。

若蛀虫生于衣，而先壞衣。若蝮蛇生于母胎，而先噬母胎也。」⁷³

耶穌之比喻，對於信徒而言，多有宗教深刻意義，故兩千年宗教史中有多種解釋。而陽瑪諾以「妬忌」之惡，來詮釋耶穌「雇工的比喻」，並同時援引聖奧斯定（Aurelius Augustinus, 354-430，或譯「奧古斯丁」）之言，論述「妬忌」從己身而出，卻反噬自身。

除了詮釋耶穌之比喻外，陽瑪諾也將「妬忌」之惡連結到「魔鬼」的存在。陽瑪諾把「妬忌」視為魔鬼之本罪，把妬忌之人直接等同於魔鬼：

妬，魔鬼本罪也。蓋嫉人善而常謀害，魔鬼之常情。經云：「魔鬼之妬，引死入世。」聖奧斯定曰：「妬惡、惡鬼之惡也。」妬人必法魔鬼也。主責其讐曰：「爾輩皆魔鬼子，魔謀殺人，爾謀殺我，以滿爾父魔鬼之欲焉。」意云：「魔嫉人善，常謀殺靈，爾見吾德，常謀殺我，以繼魔業。則顯其為惡父之惡子也。」又魔妬不止乎人，並妬天主。妬者，妬人善福，兼怪天主賜善、賜福。昔賢示其徒曰：「妬者，人之、主之，公讐也。蓋妬人善，并責天主之寬以益他人。可知其心若魔鬼之心也。」聖基所謂友曰：「爾云妬惡，于魔等均。吾云：愈甚。魔鬼妬人、已聞矣。魔鬼相妬、未聞也。」異哉！妬人者，無顧親疎、無問同類、無分友讐，一槩人類皆敵焉，魔鬼及乎？⁷⁴

在天主教信仰中，魔鬼是人類的天敵，希望誘人墮落，而其動機就是因為「妬忌」人類。聖奧斯定、甚至包括耶穌本人也將「妬忌」直接等同於魔鬼之惡，將妬忌耶穌的猶太宗教人視為魔鬼之子，意圖謀殺耶穌。陽瑪諾引用了聖基所（Saint Chrysogonus, 4世紀天主教聖人）之語，批判「妬忌」之人比魔鬼還可怕，因為魔鬼不會妬忌同類，然而妬忌之人卻「無顧親疎、無問同類、無分友讐」，把同類都當成敵人。以上吾人可見「妬忌」之惡的相關論述，在天主教信仰中十分豐富。

⁷³ [葡]陽瑪諾（Emmanuel DIAZ, Junior）譯：〈封齋前第三主日·箴〉，收於[葡]陽瑪諾（Emmanuel DIAZ, Junior）譯：《天主降生聖經直解》，卷13，頁13A。

⁷⁴ 同上註，卷13，頁13B、14A。

（二）龐迪我論「妬忌」

承繼天主教豐富的「妬忌」相關論述，龐迪我則將「妬」字放在具體人倫生活中呈現，表示「妬忌」在「七罪宗」中雖非首位，但其與「驕傲」多相伴而出，其禍患亦為可怕：

妬者何？人福之憂，人禍之樂是也。妬者，傲之密侶，相求不離。計念人惡，訾毀人非，幸人之有災，凡此諸惡，皆妬之流也。他情雖大，可鎮於內，使不著於外，雖傷心德，未必傷身安。惟妬情一起，目瞠面黃、唇顫齒切、言獠手鷲、體寒神憂、通身皆顯妬形，皆受妬害矣。⁷⁵

前文有提及天主教傳統中「天神」變為「魔鬼」，乃因為在天主面前驕傲，成為魔鬼後就妬忌人類。龐迪我也連結妬忌與驕傲之關係，以為彼此乃「密侶」、「相求不離」，傲罪生後，妬罪伴隨而來。且「妬忌」之所以使人「體寒神憂、通身皆顯妬形」，深受其害，是因為不同於其他罪宗如「驕傲」、「憤怒」，受外在之刺激才生出，妬忌則出於人自身、內在於人心：

「妬」惡於「怒」。人先傷我，我則怒之，我怒由彼。惟妬，一情悉出我。傲，恐人以德福勝我，而願敗之他人福樂。妬者，視之與己之禍災等。故昔賢遇一善，妬者面憂色黃，問之曰：爾遇不快事，抑他人遇快事耶。⁷⁶

「妬忌」出於人的自身、內在於人心，不因外在刺激而起，故妬忌之人不論身在任何處境都能「妬忌」：

夫妬者，人在上，妬其上，人已等，妬其等。人不己若，又妬其或己若也。盡人讐之獨居無朋，上鬪不愛于天，外鬪不容于人，內鬪不休于己。雖全得世間所爭羨愛者，亦為天下無福人耳。⁷⁷

妬忌使人活在四處相爭的困境，「獨居而無朋」，自陷孤苦。看來比起其他「六罪宗」如驕傲、憤怒、貪婪等更難治：

⁷⁵ 〔西〕龐迪我（Diego de Pantoja）：《七克》，頁 793。

⁷⁶ 同上註，頁 795。

⁷⁷ 同上註，頁 796。

傲情雖大，遇讓則止；怒心雖甚，值謙則息；貪念雖深，得財暫輟；諸如此類尚為可救，惟妬不然。忌人德福，故隨人德福，與為滋長，爾愈妬。爾能愈謙，妬爾能謙。不及喪爾德、減爾躬，不獲息焉！夫妬人財物、勢位等，可退舍以止之。若妬人之善，孰肯自喪己德、捐己命以救其妬哉！⁷⁸

其他「六罪宗」均可因為外在人、事、環境的改變而減緩其症狀，「妬忌」則因其出於自身，內在於人心，不受外在環境影響而改變，顯得特別難治，幾乎無藥可救。人一旦「心從妬出」就「無事不受妬性」，因而會「見微過以為重罪，見人善必疑之」，⁷⁹比較於「仁人」觀察世界時均以善心解釋一切事件，妬忌者則戴著「妬忌」的有色眼鏡看世界：

仁人見人善必信之，見人惡必解之，即有惡形曰：彼貌然實有惡，微曰意未必然。意惡矣！曰：是偶然至不可奈何。曰：彼豈迫於勢，我當之且甚焉！是者，見人惡亦動我仁，何論善。如蜂然，花雖苦辛，取之作甘。妬者不然，見人惡之，見微過以為重罪，見人善必疑之。或曰：貌然非真。或曰：偶然非堅。或曰：勢然非常。是者，見人善亦增我惡，何論惡。如蛇然，花雖甘，食之作毒。⁸⁰

一旦「妬心極，能翳心目不使見真偽乎」，「妬忌」使人是非不分，喪失判斷力。以上種種分析，使龐迪我得出結論：「妬人至私，豈不至惡乎？」⁸¹「天主所惡罪，莫過于妬。」充分強調了「妬忌」在七罪宗中格外難治的特質。

（三）克妬之方：「仁」與「恕」的基督信仰詮釋

為求克除「妬忌」之心，龐迪我提出了「妬如濤起，以恕平之」。本文接下來將探討龐迪我如何使用淵博所學，來進行儒耶交流的經典詮釋。

儒耶交流之際是雙向的互動。龐迪我不僅以基督信仰重新詮釋儒學概念，同時用了儒學之「恕」為藥方，來轉化基督信仰概念。孔子認為「恕」

⁷⁸ [西]龐迪我(Diego de Pantoja):《七克》，頁798。

⁷⁹ 同上註，頁802。

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 同上註，頁797。

乃「一言可以終身行之者」，其定義是「己所不欲，勿施於人」。龐迪我以「恕」字重新詮釋了「天主所謂愛人如己」的信仰內涵：

愛人者，恕而已。己所不欲，勿施於人，即天主所謂愛人如己是也。愛人如己者，則先己而後人。爾不能正己而欲正人，過愛人矣。貪、妬、傲、淫諸情不能無諸己而欲無諸人，豈非愛人惡己，援人沉己哉。爾欲愛人如己，須先知愛己。聖亞吾斯丁曰：爾先知愛己，許爾愛人如己。未知愛己，恐壞人如己己。爾自愛己否乎？必曰：愛矣，誰自憎者？經中天主云：為惡者自憎、自為己讐也。則爾既愛己，必不行惡。爾欲為惡，而愛人如己，則亦愛人為惡如己，以邪愛壞己及所愛如己之人矣。故既不知愛己，且勿愛人如己。⁸²

「己所不欲，勿施於人」曾被基督教學者認為此語與基督教福音書上的「己所欲、施於人」之說比較，是較為消極的，故以孔子之說為「銀律」，而福音書之說則為「金律」，某種程度上造成了基督宗教有「積極」之愛，儒家則屬較「消極」之愛的刻板印象。儒家學者為此辯駁，舉出儒學思想的諸多積極面向，認為基督宗教學者誤解儒學傳統。⁸³

龐迪我為求「克妬」，反而更重視孔子之說「己所不欲，勿施於人」的消極行動，把「愛人如己」定義成了「先己而後人」、「欲愛人如己，須先知愛己」，甚至「既不知愛己」，且「勿愛人如己」。如同《新約聖經》中耶穌基督言：「為什麼你只看見你兄弟眼中的木屑，而對自己眼中的大樑竟不理會呢？」在龐迪我的「克妬」脈絡下，天主信仰的「愛人如己」，先被轉化為儒學的「反求諸己」。可見儒耶雙方進行經典詮釋時彼此「互為主體性」（inter-subjectivity）之關係。由此看來，則不會只是誰積極、誰消極的簡化判斷。為求根本解決「妬忌」之心，龐迪我除了「以恕平之」外，另以「仁」為克妬之根本，提出了藥方之說：

⁸² 〔西〕龐迪我（Diego de Pantoja）：《七克》，頁 829-830。

⁸³ 參考黃慶明：〈金律的研究〉，《鵝湖學誌》第 6 期（1991 年 6 月），頁 97-111；或見黃勇：〈儒家仁愛觀與全球倫理：兼論基督教對儒家的批評〉，收於黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002 年），頁 1-2。然而過往儒耶雙方學者之爭論，多限於將彼此經典或思想內容簡約而論，可謂多理論上之建構，並未進入儒耶交流在每個不同的實際歷史脈絡中去觀察。本文在此透過觀察龐迪我在《七克》對「己所不欲，勿施於人」一詞的應用，即可超越儒耶之間所謂誰更「積極」或「消極」的命題限制。

七罪宗各有對治，如因病用藥。忿與妬，俱有憎惡一情，病本相似。仁愛一德可兼治之。故系諸平妬之後，與熄忿通焉。⁸⁴

《論語》中孔子常與弟子論「仁」，因材施教下有諸多不同解釋。後代宋明儒者亦對「仁」字做出各種新詮釋，如朱熹說：「仁者，本心之全德。」⁸⁵在此龐迪我卻加了「愛」字於「仁」字之後，希望以「仁愛之德」根本化解妬忌之心。實則以天主信仰之「愛」對儒學之「仁」做出了新詮釋：

天主所惡罪，莫過于妬。所喜德，亦莫過于仁愛也。微獨本德，為天主所喜，是德所在，諸德隨之。經云：仁必忍、必慈、必不妬、不傲必、不妄行、不復讐。是德不在，諸德俱虛，似而實非。經云：雖盡洞徹天徹地之奧理，以至悉測未來，仁乏無所得也。雖稱述天神及諸聖人之言，仁乏猶鐘磬而已矣。雖盡施我財以養貧者，捨身當大苦，仁乏，無益于我也。故天主真道萬端，總歸愛慕天主萬物之上，與夫愛人如己，二者而已。愛人之命，天主自稱我命，示其至要無比也！⁸⁶

為能解決妬字的可怕威脅，龐迪我先將儒家之「仁」字，以《聖經》中的「〈格林多前書〉第 13 章」⁸⁷、「〈瑪竇福音〉第 22 章」⁸⁸對「愛」字的定義提出新詮。

⁸⁴ [西] 龐迪我 (Diego de Pantoja):《七克》，頁 817。

⁸⁵ [宋] 朱熹:《四書章句集注》，卷 6，頁 9-10。

⁸⁶ [西] 龐迪我 (Diego de Pantoja):《七克》，頁 817-818。

⁸⁷ 〈格林多前書〉13: 1-8:「我若能說人間的語言，和能說天使的語言，但我若沒有愛，我就成了個發聲的鐸，或發響的鈸。我若有先知之恩，又明白一切奧秘和各種知識；我若有全備的信心，甚至能移山，但我若沒有愛，我什麼也不算。我若把我所有的財產全施捨了，我若捨身投火被焚；但我若沒有愛，為我毫無益處。愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂：凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。愛永存不朽，而先知之恩，終必消失；語言之恩，終必停止；知識之恩，終必消逝。」見思高聖經學會編：《天主教思高聖經》，頁 2136。

⁸⁸ 〈瑪竇福音〉22: 36-40:「『師傅，法律中那條誡命是最大的？』耶穌對他說：『你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主。』這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛近人如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。」見同上註，頁 1847。

孔子常論「仁」，儒者亦常以「仁」為修養最高境界。天主信仰的核心則看重「愛」，《聖經》中最大之誡命就是愛天主與愛人。龐迪我引用了宗徒保祿（Paulus，約 3-67；天主教譯「保祿」，基督新教譯「保羅」）於《新約聖經》「〈格林多前書〉第 13 章」對「愛」下的具體定義。所謂「有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛」且「知識之恩，終必消逝」，然而「愛永存不朽」。此信條被稱之為「愛的真諦」。龐迪我以此內容將「天下歸仁」的理想境界，轉以天主信仰的「愛」取而代之。孔門心法至此已被《聖經》中最大誡命「愛天主、愛人」做了全新定義。將儒家之「仁」轉換為基督之「愛」後，此愛應當如何踐履於現實中呢？龐迪我指出人先要懂得分別出「天主之愛」與人的「私愛」並不相同：

上帝初造天地，特生一男一女，為人類公父、公母，令人相視如昆弟，不相妬、憎、傲、慢焉。況上帝眾人之大父，大小人悉其所生養、愛育之子，大父所愛，人子曷敢憎慢之。經云：眾人之大父，不亦一爾，何故輕慢憎惡爾兄弟乎！

是故恆求己所愛人，及愛己之人，此人間之事，為愛也私，為德也微。惡人亦有之，亦非上帝所責我也。其一，仁愛。仁者，視人為天主之子，與己同性，故愛之而願其得福。⁸⁹

天主信仰因為相信天主創造世界萬物，人人皆為天主所生，故「仁愛。仁者，視人為天主之子，與己同性」，絕不可「輕慢憎惡爾兄弟」。故天主之愛的實踐，便是人與人之間不分你我，成為一體，強調平等：

世之人，猶一全身焉。經云：眾人共成一身，故人皆相與為體也。其相愛宜如人身之百體焉。身之百體，各有尊卑緩急，百體所營，亦有勞逸貴賤。第各安其位、各從其職，卑者不陵，尊者不嫚，無者不妬，有者不驕。故足不求為首，首未嘗輕足。目不聽，不妬耳。目能視，不驕耳也。體各營其業，不私受其益，諸體共受之。如目視，謂人視。足行，謂人行。口食，謂人食。心明，謂人明。視、行、食、明之職各體分任之，其益一人全享之。仁者，安于天命，不妬、不慢。所得、所知，不吝傳達，猶眾人公得、

⁸⁹ [西]龐迪我（Diego de Pantoja）：《七克》，頁 819、821。

公知焉。己亦非己，乃人焉。一體所得，必分于他體，諸體共得焉。⁹⁰

龐迪我再次引用《新約聖經》「〈格林多前書〉第 12 章」⁹¹將人與人之間比喻為一身之各肢體卻能合一之喻，表達各人雖有不同專長、身分貴賤，但「仁者」可「安于天命」，對彼此人格互相敬愛，來超越「妬忌」，而達致「眾人公得、公知」的理想，這就是以「仁愛」克「妬」而「復禮」的「天下至公」境界。這是龐迪我延續了天主教自傳入中國以來對漢字「公」字的應用。

耶穌會士為求翻譯教名「Catholic」為漢字，起初就已用了「公」字來詮釋。利瑪竇以「非一人一家一國之道」詮釋天主教宣稱自己是所謂「公教」(Catholic)的「普世」性質，也就是所謂的「大公主義」，其使用之初本是為了解決中西文化初遇時的「華夷問題」。⁹²然而這些「公得、公知」的字句，對重視「一家一姓」之「私」的朝鮮王朝，無疑地在儒者的心目中產生了與現實的強烈對比，足以帶給朝鮮儒者們一種新嚮往。

⁹⁰ [西]龐迪我(Diego de Pantoja):《七克》，頁 822-823。

⁹¹ 龐迪我在《七克》中所引用的應該是《新約聖經·格林多前書》第 12 章，其譯文可參考現代中文《思高聖經》，〈格林多前書〉12:12-26:「就如身體只是一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體；基督也是這樣。因為我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。原來身體不只有一個肢體，而是有許多。如果腳說：『我既然不是手，便不屬於身體。』它並不因此就不屬於身體。如果耳說：『我既然不是眼，便不屬於身體。』它並不因此不屬於身體。若全身是眼，哪裡有聽覺？若全身是聽覺，哪裡有嗅覺？但如今天主卻按自己的意思，把肢體個個都安排在身體上了。假使全都是一個肢體，哪裡還算身體呢？但如今肢體雖多，身體卻是一個。眼不能對手說：『我不需要你。』同樣，頭也不能對腳說：『我不需要你們。』不但如此，而且那些似乎是身體上比較軟弱的肢體，卻更為重要，並且那些我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體，我們就越發加上尊貴的裝飾，我們不端雅的肢體，就越發顯得端雅。至於我們端雅的肢體，就無須裝飾了。天主這樣配置了身體，對那缺欠的，賜以加倍的尊貴，免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照。若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦，若是一個肢體蒙受尊榮，所有的肢體都一同歡樂。」見思高聖經學會編：《天主教思高聖經》，頁 2135。

⁹² 詳見李天綱：〈跨文化語境中的「人文主義」〉，《中華基督教研究中心通訊》第 5 期（2003 年 12 月），頁 10：「大公主義認為：人類有同一個來源——上帝。基督的信息，應該是覆蓋了全人類，存在於各種文字中。這樣一種信念從利瑪竇的《天主實義》中已經透露。」

五、「吾聞諸外國人」⁹³：星湖對「克妬」思想的詮釋

(一)「余有聞於求仁之言矣」⁹⁴：星湖對《七克》思想的應用

往昔《七克》出版於明代中國之際，已經在一定程度上受到中國儒者的重視，但比起日後能在朝鮮奉教儒者中引發龐大迴響，仍有一段不小的差距。中、朝兩國傳教情勢最大的差異之一，就是耶穌會士是真的親臨中國各地，與諸多士大夫面對面傳教，與朝鮮僅憑書籍認識天主教信仰仍很大不同。以此角度來看，利瑪竇的魅力仍遠超過龐迪我。著作《萬曆野獲編》的沈德符（1578-1642）就認為龐迪我各方面能力仍比不過利瑪竇：

（按：利瑪竇）性好施，能緩急人，人亦感其誠厚，無敢負者。飲啖甚健，所造皆精好。不權子母術，而日用優渥無窘狀，因疑其工爐火之術，似未必然。其徒有龐順陽名迪義，亦同行其教，居南中，不如此君遠矣。⁹⁵

以上可見沈德符對龐迪我的評價遠不如利瑪竇。另外，對比朝鮮儒者仍持朱子學立場為主的儒學思想，明代奉教儒者則多站在陽明心學的角度接受天主教。⁹⁶楊廷筠（1562-1627）從「潔修自好」角度稱讚龐迪我與《七克》言：「此之為學，又與吾儒暗然為己之旨，脈脈相同。」徐光啟則讚揚本書：「君子式之，用滌齊心。」熊明遇（1579-1649）則稱：「西方之士，亦我素王功臣也。」⁹⁷另外，明儒對「七罪宗」各項內容並未有特別偏好。在高度讚揚《七克》同時，楊廷筠也憂心本書內容太過艱深，日後儒者將無法接受：

世味濃郁，嗜進無己之人，靈府多滓，難與微言，視此不免嚼臘。或以此方文字見解測之，更泥不通，則不終卷而臥，此非

⁹³ [韓]李瀾：〈妬〉，收於[韓]李瀾著，[韓]安鼎福編：《星湖僿說類選》，頁236。

⁹⁴ [韓]李瀾：〈宗契帖序〉，收於[韓]李瀾：《星湖先生全集》，收於[韓]民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第199冊，卷49，頁408。

⁹⁵ [明]沈德符：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959年），頁785。

⁹⁶ 關於陽明學與明代中國奉教儒者的深厚淵源相關研究，詳見黃一農：〈天主教徒瞿汝夔及其家難〉，收於黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2014年），頁33-65。或見朱維錚：《走出中世紀（增訂本）》（上海：復旦大學出版社，2007年），頁142-151。

⁹⁷ 李天綱：《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》（香港：道風書社，2007年），頁112。

書之罪也。⁹⁸

不同於明代中國的時空背景，星湖師弟是在朝鮮黨爭脈絡下進行了儒耶交流。龐迪我對「妬」字做出深刻分析，使星湖心有戚戚焉。星湖特別著文〈通經科試館學儒生〉、〈妬〉兩篇，對朝鮮儒者的妬忌現象做出了具體描述。並分析其對朝政的不良影響：

今之泮儒，朋比甚於朝著，嫉妬劇于權要。大廷之上，一事不愜，必倡率封章。不從者公排顯罰，人皆緘口，謹避遂有館學換局之說。而恬不知恥，又言不能得則必空館而去。⁹⁹

不容之患，其名「媚嫉」。其人未必無才技，惟其利己是循，故妬賢嫉能，或恐人之勝己而妨吾利。其有技部位尊主禪民之用，而巧言工讒，為斥逐戕毒則有餘。¹⁰⁰

星湖觀察，朝鮮儒者從做儒生開始，就已經彼此妬忌，結黨營私，不順己意者就公然排擠。之後成為當權者繼續「妬賢嫉能」，以「巧言工讒」消滅異己。接著星湖就開始全文引用龐迪我《七克》之內容，繼續分析「妬忌」的可怕：

吾聞諸外國人：「勝我則妬生，奪我則忿生，妬如濤起，以怒平之。忿如火炎，以忍熄之。」其言曰：「傲情雖大，遇讓則止；怒心雖甚，值謙則息；貪念雖甚，得財暫撤，尚有可救，惟妬不然。忌人德福，故隨人德福，與之資長。人有忍妬其能忍；人有謙妬其能謙。夫財貨勢位可退舍以止之，至妬人之善則孰肯自喪其德、自殞其命，以防妬哉！故人在己上，妬其上。人與己等，妬其等。人在己下，妬其或等。是所謂違彥聖而俾不通，其不能保子孫黎民定矣。」¹⁰¹

星湖全文引用龐迪我對「妬忌」的分析，論述「妬忌」在七罪中的可怕，甚至比其他六罪更難救治的特性。之後繼續全文引用龐迪我對「妬者」與「仁人」的對比：

⁹⁸ 李天綱：《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》，頁 344。

⁹⁹ 〔韓〕李瀼：〈通經科試館學儒生〉，收於〔韓〕李瀼著，〔韓〕安鼎福編：《星湖僊說類選》，頁 230-231。

¹⁰⁰ 〔韓〕李瀼：〈妬〉，頁 236-237。

¹⁰¹ 同上註。

仁人見善必信，苟有惡形，曰：彼或貌然。苟有惡微，曰：未必本意。苟有意惡，曰：是偶然。至不可奈何，曰：彼或有不得已者。使我當之，或未必不爾。是見人之惡，增我之仁；如蜂然，花雖苦辛，取之做甘也。妬者不然，見人善必疑之，謂「貌然而非真」、謂「偶然而非堅」、謂「勢然而非常」，必尋求曲處以污之；是見人之善，增我之惡；如蛇然，花雖甘香，食之作毒；故指謙為卑下、指忍為怯懦、指修行為外飾、指廉潔為釣名、指簡默為愚鈍、指明辨為浮誕、指正直為驕抗、指慈良為柔媚、指莊敬為矯厲、指好施為妄費、指節用為吝嗇，是皆斡善為惡之目。¹⁰²

妬忌之人擁有「斡善為惡」之目，不僅疑善，幾乎全以負面思考看世界。《七克》有「蛇將花食之作毒」的比喻來描述妬者之作為，星湖進一步描述了妬忌者扭曲是非對錯，污衊他人的實際行動如「指謙為卑下、指忍為怯懦、指修行為外飾、指廉潔為釣名」。以今日眼光視之，星湖幾乎是將龐迪我對妬忌的分析複製貼上。

為求克除妬忌，星湖也接受《七克》「妬如濤起，以恕平之」的藥方，撰寫題「恕妬」一文。以「恕」字為「妬」之反也，對儒家的「恕」字做出新詮釋：

君子一言，可以終身行之者，莫如恕。恕者，妬之反。故止妬莫如恕。隨事察己，有則旋改而已。

每遇彼一等人，必思斡惡為善，至不得已而後恕而容之。輕者勿舉，重者輕之，用此存心，習習既久，豈非求仁之方。顏子曰：夫子見一善而忘其百非，此之謂也。¹⁰³

星湖把「恕」視為「妬忌」的反面，詮釋「恕」為「隨事察己，有則旋改」，遇人事則要「斡惡為善」，刻意以正面想法看世界。龐迪我所謂「妬如濤起，以恕平之」，被星湖接受後，成為了君子求仁之方。

如前所述，龐迪我以為要克妬不僅以「恕」，更要以「仁愛」根治。星湖同樣也接受此思維，另外進行了長篇大論：

¹⁰² [韓]李瀼：〈恕妬〉，收於[韓]李瀼著，[韓]安鼎福編：《星湖僊說類選》，頁97。

¹⁰³ 同上註。

所謂若己者何也？妬之反則仁。仁者，人與己一體，手足耳目，雖有尊卑之等、視聽之別，首以尊不驕足，足以卑不妬首。耳不視不妬目，目不聽不妬耳。一肢病苦，口呻目泣。得醫而愈，面悅身輕，爪或傷膚，悔而無怒，頭面受害，十指不辭斷，一體故也。¹⁰⁴

星湖接受了龐迪我引用《聖經》的「身之百體」的比喻，把《聖經》中的「人已一體」重新詮釋了儒家之「仁」，強調在上位的官員反覆端詳思考，把《七克》視為治國良策。

星湖另外又著〈宗契帖序〉，再次引用龐迪我的「身之百體」的比喻，將之用於重建朝鮮社會的家族倫理：

余有聞於求仁之言矣！身之百體，各有貴賤勞逸之殊，目不聽不妬耳，口能言不驕鼻，首未嘗輕足，足不覺羨首，大體逼害，手臂寧自受傷而不以德，手偶傷膚而不忿不讎，一指有痛，口呻目泣，得醫而愈，面悅身輕，是謂一身。身一則心一，心一則愛惡齊，而無此疆爾界之貳也。鄙諺有之曰：十指遍啣，靡一不痛，此合眾為一之說也。夫如是則敦俗可興，世範可立，孝友慈良之風，庶可扳援而回也。¹⁰⁵

前文曾引韓末儒者李圭景曾描述黨爭造成了「無有天常倫敘矣」的結果，破壞了血親間的倫常秩序。星湖論述「求仁」之言時，完全接受龐迪我的「身之百體」的比喻，對「仁」做出新詮釋。並連結到朝鮮俗諺中的「指喻」，分析一家若成為一身，則彼此間雖有高低尊卑，尊者卻可不輕視卑者，卑者也不必積怨妬忌，父慈子孝、兄友弟恭的情況才可重現，亦即「敦俗可興，世範可立」。龐迪我的克「妬」之方被星湖在期待恢復倫常秩序的脈絡下做出了再詮釋。

六、《七克》是四勿註腳：「恢復儒者心目中的三代之治」

如前所述，從「克妬」出發，連結到「求仁」新說：《七克》一書諸多內容被星湖一派學者認可，成為了聖人「克己復禮」的新註腳：

¹⁰⁴ [韓] 李漢著，[韓] 安鼎福編：《星湖僊說類選》，頁 236-237。

¹⁰⁵ [韓] 李漢：〈宗契帖序〉，頁 408。

七枝中更多節目，條貫有序，比喻切己，間有吾儒所未發者，是有助於復禮之功大矣。聖人曰：克己復禮。釋之以「視、聽、言、動」。而顏子便知從事，所以為顏子。若諸子更請「己」為何物？則夫子必有以詳言之；七字，即己字之註腳。¹⁰⁶

星湖認為，往昔顏淵向孔子詢問「克己復禮」的細目之際，僅得到「四勿」的解答便能心領神會，這也許是他作為孔門第一高徒的原因。然而對於一般資質不如顏淵的人：《七克》的內容比起「四勿」則「更多節目、條貫有序、比喻切己」，因此「有助於復禮之功大矣」！傳統的「克己復禮」已被星湖重新詮釋為「克七復禮」，故稱「《七克》是四勿註腳」。¹⁰⁷由於「克己復禮」問題在儒學中的關鍵意義（如前文所述，顏淵問仁，乃孔門心法之要等原因，且更因為「克己復禮」得以使「天下歸仁」），當星湖稱讚《七克》乃是「有助於復禮之功大矣」之時，可見星湖某種程度上是將《七克》之思想內容連結到「治平天下」、「回向三代之治」的高度去重視。受星湖影響：《七克》一書果然在朝鮮「南人」一派士人中蔚為風潮，被看作「儒門別派」，¹⁰⁸故將其相關思想內容與朝鮮在地脈絡結合做出再詮釋。本文接下來將以與星湖關係深厚的朝鮮天主教開教聖祖李檠（1754-1785）¹⁰⁹、實

¹⁰⁶ [韓]李漢著，[韓]安鼎福編：《星湖僊說類選》，頁123-124。

¹⁰⁷ [韓]安鼎福：〈答權旣明書〉，收於[韓]安鼎福：《順菴集》，收於[韓]民族文化推進會編：《影印標點韓國文集叢刊》第229冊（首爾：民族文化推進會，1999年），卷6，頁462。

¹⁰⁸ 丁若鏞曾描述自己接受天主教之初，乃因「傾嚮於克伐之誠，惶恐於離奇辨博之文，認作儒門別派，看作文垣奇賞」。詳見[韓]丁若鏞：〈辨謗辭同副承旨疏丁己〉，收於[韓]丁若鏞：《與猶堂全書》，卷9，頁201。

¹⁰⁹ 李藁對天主教贖之道的體認，可謂是韓國奉教儒者，由西學研究轉為深刻基督信仰的關鍵轉變，是韓國天主教會真正創立的關鍵，詳見[韓]金東園：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》，頁16。法文 *Histoire de l'Église de Corée*（《韓國天主教會史》）將李藁對李承薰的囑咐叮嚀清楚地記錄了下來：「你去北京，是天主非常憐憫我們的國家且想拯救我們的一個證據。你到了之後，立刻到教堂去與西洋的學者們商量，詢問他們所有有關的事情，與他們深入研究教義，詳細地詢問教會所有的習俗，並帶回給我們一些一定要看的書籍。這個有關生存與死亡以及永恆的重要使命就操之在你手中。去吧！千萬別隨便地做這件事。」（暫譯）原文詳見：“Puisque tu vas à Péking, dit Piek-i, c'est une marque que le Dieu suprême a pitié de notre pays et veut le sauver. En arrivant, cours aussitôt au temple du Maître du ciel, confère avec les docteurs européens, interroge-les sur tout, approfondis avec eux la doctrine, informe-toi en détail de toutes les pratiques de la religion, et apporte-nous les livres nécessaires. La grande affaire de la vie et de la mort, la grande affaire de l'éternité est entre tes mains: va, et surtout n'agis pas légèrement.”

學大儒茶山先生丁若鏞兩人之思想為中心，觀察他們如何將天主教思想置於朝鮮脈絡下做出再詮釋。

耶穌會士述說《聖經》故事之際，常強調「在地性」、「歷史性」，而淡化了基督宗教思想原有「超驗性」與「經典性」。¹¹⁰義大利傳教士艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）的《天主降生言行紀略》¹¹¹以「士大夫」的形象來描述「發利塞俄」¹¹²之人的行動，頗能吸引到東亞儒者之注意：

篇中屢稱發利塞俄之黨，蓋彼中即學道之流，自分別于庸眾，然雖以脩道為名，實則務外好名，拘泥小節、而無真德。吾主屢訓導之，彼乃倨傲自滿，不克虛心受誨……。篇中所稱學士，或異學士，皆此輩也。¹¹³

由於以「黨」字，或以「學士」、「異學士」描述之，本來是宗教神職人員的發利塞俄人，在漢籍中已經被脈絡化為「自分別于庸眾」、「以脩道為名」、「務外好名」、「拘泥小節」，又「結黨」的「士人」了。而他們無端仇視耶穌的行為，也被艾儒略在「妬忌」的脈絡中描述：

耶穌為逐其魔，豁其目、啟其兌，眾罔不駭服。惟發利塞俄輩傲且妬，妄意揣度，謂必以魔魁攻魔耳。¹¹⁴

Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée*, p. 17。

¹¹⁰ 詳見潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁140-141。

¹¹¹ 關於《天主降生言行紀略》一書，可謂中文首見的耶穌傳。相關研究詳見同上註，頁111-167；或見潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》（臺北：聖經資源中心，2002年）。

¹¹² 在耶穌時代，既成的猶太宗教當局將耶穌視為異端，與耶穌常處於敵對狀態。耶穌曾大力批判法利塞人的偽善行為。詳見〈瑪竇福音〉23：13-15：「禍哉，你們經師和法利塞假善人！因為你們給人封閉了天國：你們不進去，也不讓願意進去的人進去。禍哉，你們經師和法利塞假善人！因為你們吞沒了寡婦的家產，而以長久的祈禱作掩飾，為此，你們必要遭受更重的處罰。禍哉，你們經師和法利塞假善人！因為你們走遍了海洋和陸地，為使一個人成為歸依者；幾時他成了，你們反而使他成為一個比你們加倍壞的『地獄之子』。」詳見思高聖經學會編：《天主教思高聖經》，頁1848。

¹¹³ [義]艾儒略（Giulio Aleni）：《天主降生言行紀略》，收於《中國宗教歷史文獻集成》委員會編：《中國宗教歷史文獻集成：東傳福音》第4冊，頁5A。

¹¹⁴ 同上註，頁11B。

異學妬謀耶穌第一。發利塞俄與般地非嘖，即掌教者二黨之人，多悻悻自滿，不認耶穌為天主。¹¹⁵

從現代宗教社會學的角度，耶穌在傳教初期，被猶太教視為異端，與今日新興宗教與傳統宗教的對抗類似。¹¹⁶艾儒略則以異學「妬謀」耶穌，或稱發利塞俄「傲且妬」來描述猶太宗教人因為妬忌而殺害耶穌。以上天主教傳教士對猶太教「黨人」的詮釋，被朝鮮開教聖祖李檠在《聖教要旨》中大為引用。耶穌時代的「發利塞俄人」陷害耶穌的種種作為，被李檠重新詮釋為朝鮮士大夫黨爭私鬥的惡行，在末世必受審判：

博嗜簡篇、几筵動讀、琴劍崇遊、專侮慎篤。尸爵曠官、貪祐好佛、呶喇嘖朋、輪須鑿覆。

邪黨毒蛇、領部吞噬、舌密售甘、燬虜倚勢。嫁怨仗威、鳴鼓暮季、濱退崙逾、奈寡頂替。右節，今之邪黨橫行，荼毒善類，至末日之審判，耶穌必討其罪也。¹¹⁷

黃俊傑曾強調東亞儒學傳統是以「歷史的審判」來取代「宗教的審判」。¹¹⁸李檠卻以「邪黨橫行，荼毒善類」的文字描述，將「傲且妬」的「發利塞俄人」在朝鮮黨爭的脈絡中重新詮釋，用以類比朝鮮士大夫中的「今之邪黨」、「荼毒善類」，當受耶穌基督的「宗教審判」。可見對星湖、李檠而言，耶穌會士的「妬忌」相關論述，都足以切合朝鮮黨爭的歷史脈絡。

另外，黃俊傑曾言，中國儒家解釋歷史常常以「三代」（夏、商、周）作為黃金時代。朱熹也認為「堯舜三代」之歷史經驗中潛藏永恆而超時空的「道」或「理」，而應為後人所遵循。「三代」的君主「堯、舜、禹」三人更被宋代以降的東亞儒者視為最理想的聖王典範。¹¹⁹宋儒的「三代」與「聖王」的理想，也被奉教儒者用天主教信仰做了新的詮釋。李檠於其著

¹¹⁵ [義] 艾儒略 (Giulio Aleni)：《天主降生言行紀略》，頁乙 1B。

¹¹⁶ 詳見 [美] 羅德尼·斯塔克 (Rodney Stark) 著，黃劍波、高民貴譯：《基督教的興起——一個社會學家對歷史的再思》(上海：上海古籍出版社，2005 年)，頁 33-57。

¹¹⁷ [韓] 李檠著，[韓] 河聲來重編：《聖教要旨》(首爾：성황석서두루가서원，2007 年)，頁 11、13。

¹¹⁸ 黃俊傑：《東亞儒家人文精神》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年)，頁 34-35。

¹¹⁹ 黃俊傑：〈儒家歷史敘述的特質：朱子歷史敘述中的聖王典範〉，收於黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年)，頁 159-180。

作《聖教要旨》中，對耶穌之描述，除了原本的宗教形象外，更以「街歌谷應、俾讓九思」、「王而溫雅，後章昭諸」等聖賢形象，¹²⁰來描述耶穌基督由天降生，成為道德典範、真理判准：

街歌谷應，俾讓九思。右節記，耶穌預言之確，即可信其無所不知矣。賽，以賽亞古之預言者也。末期，末日也。九思，君子之成德，見論語引之以譽耶穌也。

王而溫雅，後章昭諸。右節記，上主降救之故，蓋深憫世人迷於惡途不能自救，故特降下愛子為萬世之救主也。等間于三者，耶穌在三位之中居於第二也。倫出於五者，耶穌雖為神子而出世誕育於人也。¹²¹

李檠盛讚耶穌，儼然耶穌之「生平行誼」等同堯舜等聖王，成為了如上古三代「道」的體現：

策絮臣僚，禹湯堯舜，箴規紳儒，仲閔孔孟。斟酌奢淳，雙甄標準，炎火怖燒，撫膺敏懇。右節言，耶穌之道其教人，致君澤民，正心誠意。人當斟酌於真偽之途，甄別其信徒之準，以循當然之則，而豈怖永火之無救，始盡心以昭事上帝哉。¹²²

耶穌在李檠心目中，已經儒家聖王典範「禹湯堯舜」並列。李檠直接在朝鮮儒者中間「申說耶穌之道」，¹²³期待以「耶穌之道」，「正心誠意」、「致君澤民」，甚至期待以此來實現往昔儒學「回向三代」的理想。作為李檠的好友，實學大儒茶山也被李檠傳教：

甲辰四月之望，既祭丘嫂之忌，余兄弟與李德操，同舟順流，舟中聞天地造化之始，形神生死之理，愴怳驚疑，若河漢之無極。入京又從德操見《實義》、《七克》等數卷，始欣然傾嚮。¹²⁴

李檠言說《七克》的刺骨言談，得到實學大儒茶山的認定，甚至「欣然傾嚮」。其後奉教儒者們齊聚一堂，共探教理，組成了日後被認為是朝鮮天主

¹²⁰ [韓]李檠著，[韓]河聲來重編：《聖教要旨》，頁8、3。

¹²¹ 同上註。

¹²² 同上註，頁28。

¹²³ 同上註，頁17。

¹²⁴ [韓]丁若鏞：〈先仲氏墓誌銘〉，卷15，頁336。

教史上具有初創教會意義的「天真庵講學會」，¹²⁵茶山對這段歷史有著生動描述：

權哲身嘗於冬月，寓居走魚寺講學。會者金源星，權相學，李寵億等數人。鹿菴自授規程，令晨起掬冰泉盥漱，誦夙夜箴。日出誦敬齋箴，正午誦四勿箴，日入誦西銘。莊嚴恪恭、不失規度。當此時，李承薰亦淬礪自強，就西郊行鄉射禮，沈澁為賓，會者百餘人。咸曰：三代儀文，粲然復明。而聞風嚮義者蔚然以眾。¹²⁶

11世紀北宋儒者程顥（1032-1085）曾在進入佛寺時，讚嘆佛寺僧侶的莊嚴表現說：「三代威儀，盡在是矣。」¹²⁷19世紀初，茶山在經歷了1801年「辛酉教難」後的一連串險惡政治鬥爭後，¹²⁸雖已撇清自己與天主教信仰的關係，然而一旦回憶往昔參與「天真庵講學會」之際的點點滴滴，仍然感懷過往奉教諸公透過信仰實踐，在儒耶交流中體現了「三代儀文」。茶山在日後曾於文字中回憶亡友李檠對信仰的真誠，以及他對天主教的確信：

昔乾隆甲辰之冬，亡友李檠在水表橋，始宣西教。公（按：李家煥）¹²⁹聞之曰：「噫！《實義》、《七克》之書，我昔見之，雖有名喻，終非正學，檠欲以此易吾道何哉？」遂往詰之。檠雄辯如長河，固守如鐵壁。公知不可以口舌爭，遂止不往。¹³⁰

在李檠「雄辯如長河，固守如鐵壁」影響下，即使本來尊奉朱子學的老論派儒者金伯淳（?-1801）也被天主教至公、至正的特質而被吸引，接受基督信仰為真理、正道：

¹²⁵ 關於天真庵講學會被視為韓國天主教的初代教會之研究，詳見〔韓〕金東園：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》，頁21-24。

¹²⁶ 同上註。

¹²⁷ 〔宋〕程顥，程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年），卷12，頁443。

¹²⁸ 自1785年乙巳秋曹告發事件至1801年的辛酉教難，許多朝鮮奉教儒者遭受傳統社會的壓力或者黨爭下生命的威脅，決定是否要繼續天主教的信仰。如丁若鏞本來曾信奉天主教，後來也選擇放棄。李檠、李承薰迫於壓力，都曾佯為背教。詳見〔韓〕琴章泰著，韓梅譯：《丁若鏞：韓國實學之集大成者》（長春：延邊大學出版社，2001年），頁30；或見〔韓〕金東園：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》，頁21-24。

¹²⁹ 李家煥（1742-1801）正祖朝大臣，初期對天主教頗有興趣，在丁若鏞回憶中，曾與李檠辯論天主教教理相關問題。

¹³⁰ 〔韓〕丁若鏞：〈貞軒墓誌銘〉，卷15，頁325。

金伯淳供以為：「自少讀朱書，恍然有得，自信其不為異端所惑。故意欲一見西洋書而痛斥之，始為披覽，則不但與前所聞，迥然不同，實為大正至公之道！」¹³¹

「大正至公」，是關心庶民的星湖一派實學儒者所期待的理想世界。天主教強調萬民平等的信仰成為了當時奉教儒者的新希望。

茶山之姪子，朝鮮奉教儒者丁夏祥（1795-1839）在其著名的護教論著《上宰相書》中，也引用了《七克》內容：

人心惟危，道心惟微。頃刻犯罪私欲偏情百方引誘，誘以驕傲、以憤怒、以貪饕，誘以邪淫、誘以妬忌、誘以吝嗇、誘以懈怠，陷人於必死之地。苟不時時警斥，刻刻攻退則不免於羅。終身相戰，戰無弛，時戰勝，則成功。不勝則抵罪，工罪之盼極深死之日也。¹³²

往昔朱熹以天理、人欲架構來解釋《尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微」，丁夏祥則延續龐迪我「克除」「七罪宗」之思想，期許儒者要「時時警斥，刻刻攻退」來重新詮釋這四句「堯、舜相傳」之心法。另一方面，丁夏祥則以天主教信仰中萬民平等的思想，來重新詮釋儒學的「至公」、「至正」概念：

何謂至公？毋論貴賤、賢愚、男女、老少、東西、南北之人皆可當行知道也，可謂至公矣！何謂至正？廣大明白、蕩蕩平平，無一毫偏倚之行回正之世，可謂至正矣！¹³³

重建「至公、至正」的理想世界，是 18 世紀以降朝鮮星湖左派儒者的關懷，《七克》等著作所描述的「至公」、「至正」理想，帶給儒者們高度嚮往，由此建立了朝鮮半島近代兩百年的天主信仰傳統。

¹³¹ [韓]朝鮮國史編纂委員會編：《朝鮮王朝實錄·純祖實錄》第 47 冊，卷 2，頁 378。

¹³² [韓]丁夏祥著，[韓]尹敏求重編：《上宰相書》（首爾：성황석두루가서원，2007 年），頁 7。

¹³³ 同上註，頁 8-9。

七、結語

本文從東亞思想史的視野，以朝鮮實學儒者李瀼（星湖）對《七克》一書之詮釋，嘗試觀察在朝鮮黨爭歷史脈絡下的儒耶交流之進行。16世紀以降，朝鮮王朝發生了延續近兩個世紀以上的激烈「黨爭」，有志儒者皆思索解決之道。星湖追溯歷史，分析「黨爭」所以形成，乃因朝鮮王朝17至18世紀之間，科舉錄取人數增額過多，能錄用士子之位卻不足，導致「十人共一官，猶無可授」，最後發展成「人多則妬，妬甚成亂」的黨爭局面。導致「一國一君一朝廷」因黨爭而分裂為「八」，不同黨色間「常懷妬婦之心」互相鬥爭，政治發展面臨嚴重困境。直至19世紀王朝末年，士大夫「已有所未克」，卻率「天下之庸人」結成「道學之黨」互相鬥爭的局面該如何解決，仍是朝鮮諸儒深思的問題。

隨著朝貢使臣管道傳入朝鮮的明代耶穌會士龐迪我的著作《七克》，以天主教之「七罪宗」（Seven deadly sins，「傲、妬、貪、淫、忿、饕、怠」）概念，對《論語》「克己復禮」之「己」字做出新詮釋。其對「妬忌」問題的深入分析，切中了身處黨爭脈絡下星湖師弟之期待，讓星湖認定「《七克》是四勿註腳」，並對《七克》中「克妬」思想做出再詮釋。這是天主教思想自明代進入中國進行諸多「調適」後，又在朝鮮半島「再脈絡化」（re-contextualization）的一段歷史。

【責任編校：廖方瑜、蔡嘉華】

徵引文獻

專著

- 〔宋〕程顥 Cheng Hao，程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校：《二程集》*Er Cheng ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1966年。
- 〔宋〕黎靖德 Li Jingde 編：《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1986年。
- 〔明〕沈德符 Shen Defu：《萬曆野獲編》*Wanli yehuo bian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1959年。

- 〔清〕阮元 Ruan Yuan 校定：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·詩經》
Chongkan songben shisanjing zhushu fu jiaokan ji, shijing，臺北 Taipei：
藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1960 年。
- 〔清〕張玉書 Zhang Yushu 等編：《康熙字典》*Kangxi zidian*，合肥 Hefei：
安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2002 年。
- 王凱旋 Wang Kaixuan：《明代科舉制度研究》*Mingdai keju zhidu yanjiu*，瀋
陽 Shenyang：萬卷出版 Wanjuan chuban，2012 年。
- 古偉瀛 Gu Weiyong 編：《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》*Dongxi
jiaoliushi de xinju: yi jidu zongjiao wei zhongxin*，臺北 Taipei：國立臺灣
大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2005 年。
- 朱維錚：《走出中世紀（增訂本）》*Zou chu zhongshiji (zengdingben)*，上海
Shanghai：復旦大學出版社 Fundan daxue chubanshe，2007 年。
- 伍玉西 Wu Yuxi：《明清之際天主教「書籍傳教」研究（1552-1773）》*Mingqing
zhi ji tianzhujiao "shuji chuanjiao" yanjiu (1552-1773)*，北京 Beijing：人
民出版社 Renmin chubanshe，2017 年。
- 何俊 He Jun：《西學與晚明思想的裂變》*Xixue yu wanming sixiang de liebian*，
上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，1998 年。
- 吳展良 Wu Zhanliang 編：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》
Chuantong siwei fangshi yu xueshu yuyan de jiben texing lunji，臺北 Taipei：
國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2010 年。
- 李天綱 Li Tiangang：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》*Kua wenhua de
quanshi: jingxue yu shenxue de xiangyu*，北京 Beijing：新星出版社
Xinxing chubanshe，2007 年。
- 李天綱 Li Tiangang 編注：《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、
楊廷筠論教文集》*Mingmo tianzhujiao sanzhuoshiwen jianzhu: Xu Guangqi,
Li Zhizao, Yang Tingyun lunjiao wenji*，香港 Hong Kong：道風書社
Daofeng shushe，2007 年。
- 李爽學 Li Shixue：《中外文學關係論稿》*Zhongwai wenxue guanxi lungao*，
臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，2015 年。
- 林月惠 Lin Yuehui：《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》*Yiqu tongdiao: Zhuzixue
yu chaoxian xinglixue*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan
daxue chuban zhongxin，2010 年。

- 思高聖經學會 Sigao shengjing xuehui 編：《天主教思高聖經》*Tianzhujiao sigao shengjing*，香港 Hong Kong：思高聖經學會 Sigao shengjing xuehui，2007 年。
- 徐泓 Xu Hong：《二十世紀中國的明史研究》*Ershi shiji zhongguo de mingshi yanjiu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2011 年。
- 黃一農 Huang Yinong：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》*Liangtou she: mingmo qingchu de diyidai tianzhu jiaotu*，新竹 Hsinchu：國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe，2014 年。
- 黃正謙 Huang Zhengqian：《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》*Xixue dongjian zhi xuzhang: mingmo qingchu yesuhuishi xinlun*，香港 Hong Kong：中華書局 Zhonghua shuju，2010 年。
- 黃俊傑 Huang Junjie：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》*Dongya ruxue: jingdian yu quanshi de bianzheng*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2007 年。
- ：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》*Dongya wenhua jiaoliu zhong de rujia jingdian yu linian: hudong, zhuanhua yu ronghe*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2010 年。
- ：《儒家思想與中國歷史思維》*Rujia sixiang yu zhongguo lishi siwei*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2015 年。
- ：《東亞儒家人文精神》*Dongya rujia renwen jingshen*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2016 年。
- 黃俊傑 Huang Junjie 編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》*Chuantong zhonghua wenhua yu xiandai jiazhi de jidang yu tiaorong*，臺北 Taipei：喜馬拉雅研究發展基金會 Ximalaya yanjiu fazhan jijinhui，2002 年。
- 鄒振環 Zou Zhenhuan：《晚明漢文西學經典：編譯詮釋流傳與影響》*Wanming hanwen xixue jingdian: bianyi quanshi liuchuan yu yingxiang*，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，2011 年。
- 潘鳳娟 Pan Fengjuan：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》*Xilai Kongzi Airulüe: gengxin bianhua de zongjiao huiyu*，臺北 Taipei：聖經資源中心 Shengjing ziyuan zhongxin，2002 年。

- 鄭仁在 Zheng Renzai、黃俊傑 Huang Junjie 編：《韓國江華陽明學研究論集》*Hanguo jianghua yangmingxue yanjiu lunji*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2005 年。
- 簡江作 Jian Jiangzuo：《韓國歷史與現代韓國》*Hanguo lishi yu xiandai hanguo*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，2005 年。
- 〔日〕山口正之 Yamaguchi Masayuki：《朝鮮西教史：朝鮮キリスト教の文化史的研究》*Chosen seikyoshi: chosen kiri sutokyo no bunkashi teki kenkyu*，東京 Tokyo：御茶の水書房 Ocha no mizushobou，1985 年。
- 〔日〕楠田斧三郎 Kusuda Onosaburo：《朝鮮天主教小史》*Chosen tenshukyo shoshi*，東京 Tokyo：大空社 Ozorasha，1996 年。
- 〔西〕龐迪我 Diego de Pantoja：《七克》*Qike*，收入〔明〕李之藻 Li Zhizao 編：《天學初函》*Tianxue chuhan* 第 2 冊，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1965 年。
- 〔美〕羅德尼·斯塔克 Rodney Stark 著，黃劍波 Huang Jianbo、高民貴 Gao Mingui 譯：《基督教的興起——一個社會學家對歷史的再思》*Jidujiao de xingqi: yige shehui xuejia dui lishi de zaisi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2005 年。
- 〔義〕艾儒略 Giulio Aleni：《天主降生言行紀略》*Tianzhu jiangsheng yanxing jilue*，收入《中國宗教歷史文獻集成》委員會 *Zhongguo zongjiao lishi wenxian jicheng weiyuanhui* 編：《中國宗教歷史文獻集成：東傳福音》*Zhongguo zongjiao lishi wenxian jicheng: dongchuan fuyin* 第 4 冊，合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan shushe，2005 年。
- 〔義〕羅明堅 Michele Ruggieri：《天主聖教實錄》*Tianzhu shengjiao shilu*，收入《中國宗教歷史文獻集成》委員會 *Zhongguo zongjiao lishi wenxian jicheng weiyuanhui* 編：《中國宗教歷史文獻集成：東傳福音》*Zhongguo zongjiao lishi wenxian jicheng: dongchuan fuyin* 第 2 冊，合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan shushe，2005 年。
- 〔葡〕陽瑪諾 Emmanuel DIAZ, Junior 譯：《天主降生聖經直解》*Tianzhu jiangsheng shengjing zhijie*，香港 Hong Kong：納匝肋靜院 Nazalejingyuan，1904 年。
- 〔韓〕丁若鏞 Chong Yagyong：《與猶堂全書》*Yiyoutang quanshu*，收入〔韓〕民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe 編：《影印標點韓國文集叢

- 刊》*Yingyin biaodian hanguo wenji congkan* 第 281 冊，首爾 Seoul：民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe，2002 年。
- 〔韓〕丁夏祥 Chong Hasang 著，〔韓〕尹敏求 Yun Mingu 重編：《上宰相書》*Shang zaixiang shu*，首爾 Seoul：성황석두루가서원 Seong hwangseok duruga seowon，2007 年。
- 〔韓〕不著撰者 Buzhao zhuanzhe：《東國教友上教皇書》*Dongguo jiaoyou shang jiaohuang shu*，臺北 Taipei：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo Fu Sinian tushuguan，2000 年。
- 〔韓〕安鼎福 An Chongbok：《順菴集》*Shunan ji*，收入〔韓〕民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe 編：《影印標點韓國文集叢刊》*Yingyin biaodian hanguo wenji congkan* 第 229 冊，首爾 Seoul：民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe，1999 年。
- 〔韓〕李元淳 Yi Wonsun 著，王玉潔 Wang Yujie、朴英姬 Pu Yingji、洪軍 Hong Jun 譯：《朝鮮西學史研究》*Chaoxian xixueshi yanjiu*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2001 年。
- 〔韓〕李圭景 Yi Kyugyong：《五洲衍文長箋散稿》*Wuzhou yanwen changjian sangao*，首爾 Seoul：東國文化社 Tongguk munhwasa，1959 年。
- 〔韓〕李建昌 Yi Konchang：《黨議通略》*Dangyi tonglüe*，首爾 Seoul：자유문고 Jayu mungo，1998 年。
- 〔韓〕李能和 Yi Nunghwa：《朝鮮基督教及外交史》*Chaoxian jidujiao ji waijiaoshi*，首爾 Seoul：學文閣 Hakmungak，1968 年。
- 〔韓〕李敬輿 Yi Gyeongyeo：《白江集》*Baijiang ji*，收入〔韓〕民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe 編：《影印標點韓國文集叢刊》*Yingyin biaodian hanguo wenji congkan* 第 87 冊，首爾 Seoul：民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe，1992 年。
- 〔韓〕李燦 Yi Byeok 著，〔韓〕河聲來 Ha Seongrae 重編：《聖教要旨》*Shengjiao yaozhi*，首爾 Seoul：성황석두루가서원 Seong hwangseok duruga seowon，2007 年。
- 〔韓〕李瀛 Yi Ik：《星湖先生全集》*Xinghu xiansheng quanji*，收入〔韓〕民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe 編：《影印標點韓國文集叢

- 刊》*Yingyin biaodian hanguo wenji congkan* 第 198、199 冊，首爾 Seoul：民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe，1997 年。
- 〔韓〕李瀾 Yi Ik 著，〔韓〕安鼎福 An Chongbok 編：《星湖僊說類選》*Xinghu shishuo leixuan*，首爾 Seoul：明文堂 Mingmundang，1982 年。
- 〔韓〕金東園 Kim Tongwon：《請看，這些人！：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》*Qing kan, zhexieren!: chuqi hanguo tianzhu jiaohui pingxintu de xinyang yu lingxiu*，臺北 Taipei：輔仁大學出版社 Furen daxue chubanshe，2003 年。
- 〔韓〕河謙鎮 Ha Kyomjin：《東儒學案》*Dongru xuean*，晉州 Chinju：海東佛教譯經院 Haedong pulgyo yokkyongwon，1962 年。
- 〔韓〕高用厚 Go Yonghu：《晴沙集》*Qingsha ji*，收入〔韓〕民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe 編：《影印標點韓國文集叢刊》*Yingyin biaodian hanguo wenji congkan* 第 84 冊，首爾 Seoul：民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe，1996 年。
- 〔韓〕朝鮮國史編纂委員會 Choson kuksa pyonchan wiwonhoe 編：《朝鮮王朝實錄》*Chaoxian wangchao shilu*，首爾 Seoul：朝鮮國史編纂委員會 Choson kuksa pyonchan wiwonhoe，1955-1963 年。
- 〔韓〕琴章泰 Kum Changtae 著，韓梅 Han Mei 譯：《丁若鏞：韓國實學之集大成者》*Ding Ruoyong: hanguo shixue zhi jidachengzhe*，長春 Changchun：延邊大學出版社 Yanbian daxue chubanshe，2001 年
- ：《韓國儒學思想史》*Hanguo ruxue sixiangshi*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2011 年。
- 〔韓〕鄭仁弘 Jeong Inhong：《來庵集》*Lai'an ji*，收入〔韓〕民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe 編：《影印標點韓國文集叢刊》*Yingyin biaodian hanguo wenji congkan* 第 43 冊，首爾 Seoul：民族文化推進會 Minjok munhwa chujinhoe，1990 年。
- Ann Belford Ulanov and Barry Ulanov, *Cinderella and Her Sisters: The Envied and The Envyng*, Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1983.
- Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée*, Paris: V. Plame, 1874.
- Jai-keun Choi, *The Origin of the Roman Catholic Church in Korea: An Examination of Popular and Governmental Responses Catholic Missions in the Late Chosn Dynasty*, Newark, NJ: The Hermit Kingdom Press, 2006.

Jang Nam Hyuck, *Shamanism in Korean Christianity*, Edison, NJ: Jimoondang International, 2004.

Joseph Chang-mun Kim and John Jae-sun Chung, *Catholic Korea, yesterday and today*, Seoul: Catholic Korea Publishing Co., 1964.

Karl Clifton-Soderstrom, *The Cardinal and the Deadly: Reimagining the Seven Virtues and Seven Vices*, Oregon: Cascade Books, 2015.

Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Psychology*, New York: Oxford University Press, 1997.

期刊與專書論文

王世華 Wang Shihua :〈徽商研究：回眸與前瞻〉“Huishang yanjiu: huimou yu qianzhan”, 《安徽師範大學學報(人文社會科學版)》*Anhui shifan daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)*第32卷第6期, 2004年11月。

古偉瀛 Gu Weiyong :〈中、日、韓三國對天主教的最初反應之比較〉“Zhong, ri, han sango dui tianzhujiao de zuichu fanying zhi bijiao”, 《北京大學法鼓人文講座》*Beijing daxue fagu renwen jiangzuo*第11輯, 2013年12月。

余英時 Yu Yingshi :〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉“Shi shuo keju zai zhongguoshi shang de gongneng yu yiyi”, 《二十一世紀》*Ershiyi shiji*第89期, 2005年6月。

—— :〈我與中國思想史研究〉“Wo yu zhongguo sixiangshi yanjiu”, 收入《思想》編委會 *Sixiang bianweihui* 編:《思想：後解嚴的臺灣文學》*Sixiang: houjieyan de taiwan wenxue*第8期, 臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi, 2008年。

吳展良 Wu Zhanliang :〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉“Shengren zhi shu yu tianli de pubianxing: lun Zhuzi de jingdian quanshi zhi qiantu jiashe”, 《臺大歷史學報》*Taida lishi xuebao*第33期, 2004年6月。

吳緝華 Wu Qihua :〈十六世紀東北亞大戰前中日朝三國的情勢及衝突——「朝鮮壬辰之亂」的時代背景及戰爭的醞釀〉“Shiliu shiji dongbeiya dazhan qian zhong ri chao sango de qingshi ji chongtu: ‘chaoxian renchen zhi luan’ de shidai beijing ji zhanzheng de yunniang”, 《國立政治大學歷史學報》*Guoli zhengzhi daxue lishi xuebao*第2期, 1984年3月。

- 吳寶沛 Wu Baopei、張雷 Zhang Lei:〈妒忌:一種帶有敵意的社會情緒〉“Duji: yizhong daiyou diyi de shehui qingxu”, 《心理科學進展》*Xinli kexue jinzhan* 第20卷第9期, 2012年9月。
- 李天綱 Li Tiangang:〈跨文化語境中的「人文主義」〉“Kua wenhua yujing zhong de ‘renwen zhuyi’”, 《中華基督宗教研究中心通訊》*Zhonghua jidu zongjiao yanjiu zhongxin tongxun* 第5期, 2003年12月。
- 張西平 Zhang Xiping:〈西學漢籍在東亞的傳播研究〉“Xixue hanji zai dongya de chuanbo yanjiu”, 《國際漢學研究通訊》*Guoji hanxue yanjiu tongxun* 第3期, 2011年6月。
- 張振東 Zhang Zhendong:〈四樞德與七罪宗〉“Sishude yu qizuizong”, 《恆毅雙月刊》*Hengyi shuangyuekan* 第566期, 2011年8月。
- 張崑將 Zhang Kunjiang:〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉“Zhuzi dui Lunyu, Yan Yuan ‘keji fuli’ zhang de quanshi ji qi zhengyi”, 《臺大歷史學報》*Taida lishi xuebao* 第27期, 2001年6月。
- :〈日、韓儒者的儒耶會通與諍辯之比較〉“Ri, han ruzhe de ruyue huitong yu zhengbian zhi bijiao”, 《師大學報:語言與文學類》*Shida xuebao: yuyan yu wenxue lei* 第58卷第2期, 2013年9月。
- 黃卓明 Huang Zhuoming:〈李圭景《說文辨證說》探微〉“Li Guijing Shuowen bianzheng shuo tanwei”, 《長江大學學報(社會科學版)》*Changjiang daxue xuebao (shehui kexue ban)* 第35卷第8期, 2012年8月。
- 黃慶明 Huang Qingming:〈金律的研究〉“Jinlü de yanjiu”, 《鵝湖學誌》*Ehu xuezhishi* 第6期, 1991年6月。
- 廉松心 Lian Songxin:〈明末清初天主教在中朝兩國初始傳播研究〉“Mingmo qingchu tianzhujiao zai zhongchao liangguo chushi chuanbo yanjiu”, 《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* 2012年第2期。
- 潘鳳娟 Pan Fengjuan:〈述而不譯? 艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉“Shu er buyi? Airulüe Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe de kua yuyan xushi chutan”, 《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 第34期, 2009年3月。
- 錢穆 Qian Mu:〈唐宋時代的文化〉“Tangsong shidai de wenhua”, 《大陸雜誌》*Dalu zazhi* 第4卷第8期, 1952年4月;後收入國立編譯館中華叢書編審委員會 *Guoli bianyiguan zhonghua congshu bianshen weiyuanhui*

編：《宋史研究集》*Songshi yanjiu ji* 第3輯，臺北 Taipei：國立編譯館
Guoli bianyiguan，1984年。

Inshil Choe Yoon, “Martyrdom and social activism: the Korean practice of Catholicism,” in *Religions of Korea in Practice*, ed. Robert E. Buswell Jr., Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

