

Globethics Repository

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

從《鐸書》看早期儒者天主教徒之以耶合儒 [Duoshu and the Early Confucian Catholics' Concordance of Confucianism with Christianity (Abstract)]

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	CHEN, Caijun
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 02:02:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164407

從《鐸書》看早期儒者天主教徒之以耶合儒

陳才俊

暨南大學中國文化史籍研究所教授

華中師範大學歷史學博士

儒耶相遇所引發之文化適應問題，彌久為學界討論研究之熱門與焦點。明末士大夫、天主教名士韓霖崇禎十四年（1641）所著之《鐸書》，正是儒耶兩種異質文化早期碰撞所衍生之特殊思想變體。該書假借天主教義理闡發中國傳統倫理哲學，在中國思想文化史上享有舉足輕重的地位。相對於明代眾多運用儒家傳統思想教化規約世人之著述以及現存大量與明清天主教相關之原典，「《鐸書》的內容可說是僅見，而韓霖此一傳佈教義的方式，亦與其他教中人士迥異，然學界對此書仍較少注意」，¹其豐富之思想資源尚待進一步發掘。²本文試圖以《鐸書》為文本，在借鑒前人研究成果的基礎上，既充分挖掘該書以耶合儒之

-
1. 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：上海古籍，2006），頁258。
 2. 學界關於《鐸書》的研究，主要有李凌瀚，《韓霖〈鐸書〉與中西證道：明末天主教徒參與的地方教化活動》（香港中文大學博士論文，2005），側重對《鐸書》中之中國經典與西方文獻的比對；黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，考證韓霖究竟透過何種人脈網路和編寫策略，以達到利用《鐸書》進行宣教之目的；孫尚揚，〈上帝與中國皇帝的相遇——《鐸書》中的儒耶互動與倫理建構〉（「代前言」，見孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》〔北京：華夏，2008〕，頁1-37），詳細分析和介紹《鐸書》中的儒耶倫理思想及其互動；徐思源，《從〈鐸書〉看儒耶對話的真正題域和天主教帶來的新主題》（載趙建敏主編，《天主教研究論輯》第四輯；北京：宗教文化，2006；頁176-199），通過橫向、縱向的比對，得出天主教帶來的一個新問題——畏、愛二情，但其研究重點僅集中於《鐸書》之「尊敬長上」篇。

思想本源，亦深入探究第一代中國儒者天主教徒於耶教中國化之努力。

一、儒耶相遇與《鐸書》問世

明朝末年，西教東漸，儒耶相遇，儒學再次遭遇外來文化之正面衝擊。值得提及的是，明末之國家統治，如患膏肓之疾，已無回天之術。政治上，首先是自然災害與外敵入侵導致軍事形勢惡化，社會秩序動盪。其次是統治者的荒政、怠政造成政權機器癱瘓；尤其是萬曆年間，皇帝甚至多年「不補京師和省的許多重要職位的空缺，高級官員們的辭呈也不予答覆」。³最後是統治機構吏治敗壞，貪污橫行，朋黨紛爭，引發士人深刻的思想信仰危機。經濟上，商業經濟的問世與興盛，不僅重組國家之經濟結構，而且改變社會之風尚習俗和生活方式。受奢華享樂之風渲染，「士大夫們都注意尋求生活的樂趣，每每『放情竭意』，『窮歡極樂』，生活大都流於佚蕩。」⁴與政治經濟環境相對應，明末思想領域亦諸學交織，各端雜存。誠如嵇文甫所言：「晚明這短短數十年，一方面是從宋明道學轉向清代樸學的樞紐，另一方面又是中西兩方文化接觸的開端。其內容則先之以王門諸子的道學革新運動，繼之以東林派的反狂禪運動，而佛學，西學，古學，錯綜交織於其間。這一幕思想史劇，也可算得熱鬧生動了。」⁵然明末思想界儘管蕪雜紛亂，卻仍有跡可尋，大體而言，「是各界對王

3. 牟複禮、崔瑞德編，張書生、黃沫、揚品泉、思煒、張言、謝亮生譯，《劍橋中國明代史 1368-1644》（北京：中國社會科學，1992，2006年重印），上卷，頁501。

4. 夏咸淳，《晚明士風與文學》（北京：中國社會科學，1994），頁37。

5. 嵇文甫，〈《晚明思想史論》序〉，見氏著，《晚明思想史論》（北京：東方，1996），頁1。

學所造成之挑戰的回應，是對王學的反省時期。」⁶此語有兩層含義：一是指王陽明學說在晚明思想界佔有舉足輕重的霸主地位；二是說在王學流衍的基礎上蘊含着改革思潮，即「要求回到早期儒家經典，回到儒家正統，反對與佛道的折中；要求以儒之實學，矯正王學末流之空疏弊病」。⁷以天主教傳教士為仲介的西學正是在這種文化氛圍下傳入中土的。

王陽明的「心學」體系是在對程朱理學的揚棄中形成的，與其時的官方意識形態分庭抗禮，顯示出王陽明敢於衝破傳統觀念束縛而獨樹一幟的勇氣與魄力。其後，王學的盛行，極大地促進晚明士人的思想解放，為其接受西學提供了一定的思想準備。朱維錚認為：「從晚明到清初，人們反對王學，只是因為在空談誤國這點上，王學信徒已變得同程朱信徒毫無二致。但誰也不否定王學信徒接受外來文化，皈依西方宗教。這就反映出一個事實，即王學藐視宋以來的禮教傳統，在客觀上創造了一種文化氛圍，使近代意義的西學在中國得以立足，……」⁸如前所述，明末統治近乎「天崩地陷」，輕觸即覆，日益深重的社會危機疾呼思想界的鼎新革故。故此，東林學派力圖以程朱之學矯王學之弊，開啟經世致用之實學風潮。此「實學」含義較廣，既包括士人躬行力踐之道德修養，更包括那些與富國強兵相關的「可施於用」之學問。明末西學傳入，不僅帶來形而下的器用之學，而且引入形而上的數理之識，並由此改進中國實用科學和理論思維之形態，故深受其時一批富有認知精神的儒家學者所熱捧。另外，「西儒」本身

6. 龔鵬程，〈《晚明思潮》自序〉，見氏著，《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005），頁6。

7. 張曉林，《天主實義與中國學統——文化互動與詮釋》（上海：學林，2005），頁58。

8. 朱維錚，《走出中世紀（增訂本）》（上海：復旦大學出版社，2007），頁143-144。

所體現的「實心實行實學」之人格魅力，亦吸引部分儒家學者關注西學西教，期冀以耶補儒、儒耶融合，穩固或重建明末儒家社會秩序。「西學實際上已被納入當時經世致用的實學範疇，成為推動明清之際思想文化發展的一股不可忽視的力量。」⁹就是在這樣的社會風潮之下，明末士大夫、天主教名士韓霖以一種創新的文本方式注解儒家之「聖諭六言」，催生出儒耶融合之特殊文本《鐸書》。

韓霖（1598?-1649），¹⁰「字雨公，號寓庵居士」，¹¹山西平陽府絳州（今新絳縣）人，皈依天主教後「教名多默克（Thomas）」，¹²乃明朝末年天主教於山西繁榮興盛之重要推動者。¹³據時人考證，韓霖之皈依天主教乃其家族行為之一部分；韓氏家族之最早皈依者可能是韓霖之兄韓雲，韓雲之受洗時間應在萬曆四十八年（1620）之前。¹⁴「泰昌元年（1620）年底，明末著名耶穌會士艾儒略應韓雲之邀赴絳州宣教，隨即為韓雲之母和其二子二女施洗，韓霖應在此受洗者之列。」¹⁵韓氏家族乃明末集體皈依天主教之典型家族，奉教虔誠，弘教積極，對天主教於山西之傳播影響甚巨。天啟七年（1627），韓霖與其兄韓雲捐資在絳州城東南購置房屋兩棟，改建為天主教堂。此乃中國教徒於地方捐建教堂之始。韓霖之師徐光啟曾為此撰《景教堂

9. 沈定平，《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》（北京：商務印書館，2001），頁 527。

10. 關於韓霖之生年，史書並無明確記載。據黃一農考證，「粗估韓霖約生於萬曆二十六年前後兩三年」，即一五九八年前後（參見黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁 233）。

11. 劉顯第等修纂，康熙《絳州志》，卷二，頁 56。

12. 黃一農，《兩頭蛇》，頁 240。

13. 有關韓霖之生平，時人黃一農、孫尚揚有詳細考證。詳見黃一農，《兩頭蛇》，頁 229-253；孫尚揚，《上帝與中國皇帝的相遇》，頁 4-5。

14. 參見黃一農，《兩頭蛇》，頁 239-240；孫尚揚，《上帝與中國皇帝的相遇》，頁 5。

15. 孫尚揚，《上帝與中國皇帝的相遇》，頁 5。

碑記》。¹⁶其後，韓霖還先後於崇禎十二年（1639）和十五年（1642）分別協助高一志（Alphonsus Vagnoni）、金尼閣（Nicolas Trigault）於平陽府城和太原購買房屋，建立教堂。¹⁷另外，在文字事工方面，「韓霖亦頗有值得稱述之處，著有護教弘教著作多種，如《聖教信證》（與張賡合著）、《辨教論》（與山西另一著名天主教徒段袞合著）、《鐸書》、《耶穌會西來諸先生姓氏》、《敬天解》（已佚）等。」¹⁸此足見韓霖奉教之誠摯，弘教之熱心。

明太祖朱元璋晚年，頒佈《教民榜文》，「教人為善」。「宣講『聖諭六言』」更是其精髓所在。「洪武三十年（1397）九月，命戶部下令天下人民，每鄉裏各置木鐸一，內選年老耆者，持鐸徇於道路曰：『孝順父母，尊敬長上，和睦鄉裏，教訓子孫，各安生理，毋作非為。』」¹⁹崇禎十四年（1641），絳州知州孫順為推廣鄉約，召集士大夫、學官及生員宣講「聖諭六言」，然「諸家之解，意義膚淺，多學究長談」。孫順認為韓霖「宜衍其義」，故延請之。²⁰是以，韓霖借機融天主教義理於儒學教化之中，創作出明清兩代各種鄉約出版物中最特殊之變體——《鐸書》。該書「取明太祖聖諭六言，以中西古近聖賢之說，為之逐條分疏，演繹詳解」；²¹「引教會書，但一經轉述，即不帶教中人口吻，而不致為教外人所拒絕」；²²「雖絕無一字直接提及『天主』，卻是一本扎扎實實以天主教義理出發所寫成的鄉約」²³。

16. 參見（明）徐光啟撰，《景教堂碑記》，載朱維鐸、李天綱主編，《徐光啟全集》（玖）（上海：上海古籍，2010），頁378-379。

17. 參見黃一農，《兩頭蛇》，頁240。

18. 孫尚揚，〈上帝與中國皇帝的相遇〉，頁5。

19. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁57。

20. 參見（明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁57。

21. 陳垣，《重刊鐸書序》，載陳垣著，陳智超主編，《陳垣全集》（第二冊）（合肥：安徽大學出版社，2009），頁393。

22. 方豪，《中國天主教史人物傳》（北京：宗教文化，2007），頁179。

23. 黃一農，《兩頭蛇》，頁255。

二、《鐸書》之以耶補儒與以耶合儒

陳垣於《重刊鐸書序》中言：「韓霖雖山西人，其所與遊，則大抵海內外方聞之士，其所言敬天愛人之說，亦不盡囿於吾國古先昔賢之書，故所言往往有中國士夫所未聞。其所引《七克》，則西班牙人龐迪我著也；《齊家西學》、《童幼教育》，則義大利人高一志著也；《滌罪正規》，則艾儒略著；《哀矜行誼》，則羅雅穀著，皆非中國人也。」²⁴是故，《鐸書》乃是一部典型的以耶補儒、以耶合儒的融合儒耶倫理之學的集大成著作。具體而言，大致可從如下三個方面觀之：

1. 「天」意之流變

「天」是中國古代儒學體系中一個頗為重要的概念。「讀四書五經，古人無時無事不言天。孔子言，知我其天，天生德於予；獲罪於天。孟子言，知天事天；順天者存，逆天者亡。《春秋》言，天命天討。《禮》稱天則。至於《易》、《詩》、《書》三經，則言天甚多，又有不可枚舉者。」²⁵但是關於「天」之界說，「古來經典，只教人『欽天』、『奉天』、『知天』、『達天』，未嘗明言何者為天。」²⁶然「天」一直是中國古人崇拜的最高對象。商朝，「天」混同於作為祖先神的「帝」或「上帝」的稱呼，是既有人格又有人形的神。周朝，「天」成為超越祖先神形象的具有普遍正義價值的神明。漢代，在傳統的五帝崇拜上又加入「至上神」，稱「太一」、「皇天上帝」等，由

24. 陳垣，〈重刊鐸書序〉，載陳垣著，陳智超主編，《陳垣全集》（第二冊），頁395。

25. （明）陸世儀撰，《陸桴亭思辨錄輯要》（北京：中華書局，1985），頁25。

26. （明）楊廷筠，《代疑續編》，見徐光啟、李之藻、楊廷筠著，李天綱編注，《明末天主教三柱石文箋注——徐光啟 李之藻 楊廷筠論教文集》（香港：道風書社，2007），頁284。

此「天」與「帝」的稱呼遂漸趨分離。隋代，「天」明確指稱昊天上帝，五帝只是人帝，不得稱「天」。而昊天上帝不具人形，故「天」只是一團元氣。²⁷至宋明理學，程朱等人綜合先賢之「天」、「帝」說，提出「理主宰」說：「天下莫尊於理，故以帝名之。『惟皇上帝降衷於下民』，降，便有主宰意。」²⁸「天理說」為儒家學說尋找到一個形而上的本體層面的根據。此終極依據，為宇宙之最高實體，既是自然界之最高準則，亦乃人類社會之最高準則。它總攝世界之一切，是一種能動的精神實體。同時，「理」雖有一定的超越性，但與形而下之器聯繫緊密，「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」²⁹後陽明心學提出「心即理」，將外在的、抽象的「理」世界轉移至人的內心，由此更重視人的作用，指明對「天」的關注亦是為人服務。從以上儒學中「天」之歷史演變來看，其發展趨勢乃是從有神論向無神論之過渡。

故此，利瑪竇（Matteo Ricci）等「西儒」根據自己的需要在對「天」的認識上自覺地容古儒，斥今儒。《天主實義》云：「吾國天主即華言上帝，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。人惡得為天帝皇耶？吾天主乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：『郊社之禮，以事上帝也！』……《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：『夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。』……歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也。」³⁰

27. 參見李申，《儒學與儒教》（成都：四川大學出版社，2005），頁21。

28. （宋）黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第一冊，頁63。

29. 同上，頁2。

30. 利瑪竇著，《天主實義》，見中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《中國宗教歷史文獻集成》之《東傳福音》第二冊（合肥：黃山書社，2005），頁41上。

在此，利瑪竇大量徵引先秦儒家經典，力圖證明中國典籍所載之「上帝」與天主教之「天主」等同。同時，利瑪竇還利用形象對比批判中國古人之天地崇拜。其言：「遠方之氓，忽至長安道中，驚見皇宮殿宇巍巍巖巖，則施禮而拜，曰『吾拜吾君』。今所為奉敬天地，多是拜宮闕之類也。智者乃能推見至隱，視此天地高廣之形，而遂知有天主主宰其間，故肅心持志，以尊無形之先天，孰指茲蒼蒼之天，而為欽崇乎。」³¹利瑪竇借用中國典籍，強調「天」之人格性，並以此為基點對古儒中的人格之神附以天主教中「天主」之核。「西儒」對「天」的詮釋，為早期中國儒者天主教徒所接受和傳揚，韓霖之《鐸書》即為明證。

《鐸書》首篇「教順父母」云：「吾人要知，天為大父母。《詩》云：『悠悠昊天，曰父母且。』非蒼蒼之天也。上面有個主宰，生天、生地、生神、生人、生物，即唐、虞三代之時五經相傳之上帝。今指蒼蒼而言天，猶以朝廷稱天子也。中有至尊居之，豈宮闕可以當天子乎？」³²在此，韓霖對「天」的闡釋已近於「西儒」。圍繞中國古代的敬天之學，韓霖揚棄儒學觀念，對「天」的認識和總結進一步向耶教中的「天主」靠近，顯示其虔誠之天主教信仰。但綜觀《鐸書》，對與儒學有所出入的觀念，韓霖卻落筆審慎，着墨較少，且重在渲染「天主」之禍福賞罰，以此來規範世人之道德生活。如，「天報善人，斷然不爽。」「請看好剛使氣，動輒凌人者，幾人善終？若乃柔惡之人，笑裏藏刀，暗中放箭，自謂得計，明眼人靜觀細數，一一遭天刑，招奇禍，即不然，亦必受地獄永苦。」「使徒知畏主，主不見，何畏焉？惟真知天上有主，明鑒其私，且權其生死，而報償至公，將

31. 同上，頁42上。

32. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁60-61。

內外上下，必有所畏，以禁其念之邪。」「夫天心至公，賞罰禍福至當。均是人也，而富貴貧賤不同，必與其人善惡絲毫不爽，……」³³在末篇「毋作非為」中，韓霖進一步總結道：「非小心翼翼，對越在天，即行善俱歸無用。凡為惡者，至人所不知而始大；為善者，至人所不知而始真。……。蓋造物主聰明神聖，至明至公，察人善惡，表裏纖悉畢見，豈若世人肉目可以偽售哉？」³⁴

天主教中「天主」的禍福賞罰與儒學中「天」的報應論乃形似神不似。「天主」的賞罰集中在人死之後，而儒家的報應卻着重於現世；「天主」的賞罰針對個體本身，而儒家的報應可綿延及至子孫。此外，在「天」與「人」的天平上，天主教重視「天」，而儒家則靠近「人」。宋明理學心性論的發展，更強調個人的活動與修養，強調個人的反省與自求，認為「是非之心，人皆有之」。³⁵然而，從現實生活經驗來看，儒家所追求的個人絕對自律不可能存在，實為一種理想、一種精神依託。最終，理想與現實的落差使得許多社會成員不免走向墮落。所以，中國古代社會是「治世」少而「亂世」多。正如梁漱溟所評價的那樣：「離現實而逞理想。卒之，理想自理想，現實自現實。終古為一不落實的文化。」³⁶由此可見，韓霖是從明末社會現實出發，選擇性地接受耶教思想，希冀借助一種具有外在超越意義之道德資源，來更好地規範中國傳統儒家之道德生活。

33. 同上，頁 64、94、118、126。

34. 同上，頁 167。

35. 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍；合肥：安徽教育出版社，2002），第六冊，頁 399。

36. 梁漱溟，《中國文化要義》（上海：上海人民，2005），頁 253。

2. 「仁」「愛」之調和

天主教倫理觀之中心乃是愛之誠命——愛主與愛人。

「『你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主。』這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誠命。」³⁷兩條誠命互相完善，彼此補充。愛人建立於誠心愛天主之基礎，愛天主則意味着愛天主所愛之人，包括罪人和自己的敵人。此乃天主教之聖愛觀。³⁸

「仁」作為中國傳統儒家之基本題旨，含義廣泛，後世儒家根據需要對其多有發揮和擴充。在此，筆者主要借助理學集大成者朱熹對「仁」的解說——「仁」主要有三個特徵，即公、恕、愛。朱熹言：「仁是人心所固有之理，公則仁，私則不仁。未可便以公為仁，須是體之以人方是仁。公、恕、愛，皆所以言仁者也。公在仁之前，恕與愛在仁之後。公則能仁，仁則能愛能恕故也。」³⁹由此可知，「公」乃「仁」之基礎，「恕」和「愛」則為「仁」之表現。

儒家之「仁」和天主教之聖愛觀，二者所要處理的都是人與人之間的關係。二者之關注點實則相同，雙方只是需要一個對話的平台。故此，我們即嘗試以「仁」之三個基本特徵為線索，具體分析《鐸書》中二者之調和。

「公只是無私，才無私，這仁便流行。」⁴⁰對於傳統中國倫理社會而言，「公」強調個人的義務，以維護社會和諧穩定。「若與斯人痛癢不相關，必其各自為而不和也，

37. 《新約全書·瑪竇福音》二十二章 37-40 節。

38. 聖愛觀不僅僅局限於「愛」這個字眼（所以不應將其與下文「仁」所包涵之「愛」混淆）。它是天主教倫理觀的基礎，內涵豐富。為更好地理解 and 比較，下文套用「仁」的三個基本特徵（公、恕、愛）來具體分析之。

39. （宋）黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第六冊，頁 2455。

40. （宋）黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第七冊，頁 2833。

其心已死，便是不仁之人。」⁴¹可見，古代中國「倫理社會所貴者，一言以蔽之曰：尊重對方」。⁴²若置「公」於群體社會之中，則天主教之「公」在《鐸書》中亦有體現。《鐸書》「和睦鄉里」篇云：「論其大原，斯人同是之所生，同是之所愛，所以敬天愛人者，要愛人如己。」⁴³此中「天」之意，前已明確，指天主教之「天主」。依此可解釋這句話為：既然大家都是天主的子女，共有天上的父母，大家應該做彼此的弟兄，組成天主的一個大家庭。韓霖用此語來論證「愛人如己」，僅僅是借用了順應儒家語境所闡發的「天為大父母」之概念。但究其深處，儒家所謂的大家庭與天主教之大家庭卻有本質區別。儒家認為：「齊家之道，其要在於別男女，其法在於閑與節、嚴與威，其情在於交相愛，其本在於反身而修言行。」⁴⁴由此，便引申出儒家五倫中之三倫，即父子、夫婦、兄弟。由家倫推至社會，則導出另外二倫：君臣、朋友。此二倫，擬君於父，擬朋友於兄弟。如此這般組成的儒家社會，人與人之間的相處，在尊重對方之外還有等級之別。以《鐸書》「尊敬長上」篇為例，「在宗族外親之長上，當以仁之和藹為主。在爵位管轄之長上，當以禮之森嚴為主。在傳道、受業、受知之長上，鄰里、鄉黨、通家、世誼之長上，當以義之恰當為主。」⁴⁵與儒家關係複雜之大家庭相比，天主教的大家庭則顯得簡單許多——以教會為依託。「根據聖保祿的說法，教會是一個身體，那些屬於這個身體的就是這個身體的成員；信徒們通過聖神內的洗禮而成了這個身體的成員，身

41. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁 82。

42. 參見梁漱溟，《中國文化要義》，頁 80。

43. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁 82。

44. 同上，頁 117。

45. 同上，頁 68。

體的頭是基督。從基督那裏，整個身體獲得了生命、成長、團結和領導。」⁴⁶由此可知，天主教家庭中人與人之間相處，目的很單純。他們是基督身體的一部分，成為對身體有用的人是他們的責任；教會作為天主的身體，存在的終極理由是「天主自身的光榮」。⁴⁷

儒耶雙方群體社會觀念的本質區別，或許為我們對「恕」、「愛」的分析提供一種思路，即「同中有異」。先看「恕」。儒家謂：「仁愛之人，以恕存心。」其具體表現是「寧人負我，勿我負人；寧我容人，勿人容我」。⁴⁸也就是說，仁人要有容人、忍事的雅量。於天主教言之，則為「有人掌爾右頰，則以左頰轉而待之；有欲告爾於官，奪爾一物，則以二物倍與之」。⁴⁹對比儒耶「恕」之表現，明顯天主教更勝一籌。再如《鐸書》「和睦鄉里」篇云：「奉勸世人除冤讎之必不可不報者，明告官司，憑公處段，其餘只是忘怨的好。」⁵⁰此語雖意在強調人們應存恕人之心，但明顯留有餘地。「除冤讎之必不可不報者」，甚麼樣的深仇大恨不可不報？古語有云：「父母之仇，不共戴天。」依此推測，儒家家倫的影響浸人骨髓，難以撼易。天主教則不然。「在基督教的勢力下，宗教的義務，是遠超過家族的要求，教會的凝結力，是以家族的凝結力為犧牲的。《新約》裏有兩段文字……。其一段記載耶穌說『假若任何人到我這裏來，而不憎惡他的父母、妻子、兒女、兄弟和姐妹，甚至一己的生命，他就不能做我的門徒。』另一段記載耶穌說『我來並不是使世界安寧的，而是使他

46. 卡爾·白舍客著，靜也、常宏等譯，《基督宗教倫理學》（上海：上海三聯，2002），第一卷，頁67。

47. 同上，頁69。

48. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁90。

49. 同上，頁93-94。

50. 同上，頁93。

紛擾的。因為我來了，將使兒子與他的父親不和，女兒與她的母親不和，媳婦與她的婆婆不和。』」⁵¹由是而知，耶教之「恕」可以做得更徹底，可以犧牲家族之小群而盡忠超越家族之大群。韓霖僅強調並調和雙方表面的相同之處，對其深層的相異之處，並未闡發。

若以「同中有異」思維繼續分析「仁」的最後一個特徵「愛」，便可發現，韓霖對「愛」的闡析明顯偏向於儒家倫理。《鐸書》「孝順父母」篇云：「孝順者，愛人之一端也。」⁵²孝順的對象依次為：天、皇上、父母。其中，「天」和「皇上」亦是「父母」意義之延伸，這說明儒家「仁」之「愛」是以忠孝為指導的親親之愛和等差之愛。韓霖對「孝」之看重，亦表明其「敬天愛人」說雖受天主教啟發，但終歸仍被納入儒學倫常範疇之內。再如《鐸書》「和睦鄉里」篇，韓霖在其中大量且直接引用耶穌會傳教士羅雅谷（Giacomo Rho）之著作《哀矜行詮》。其主要內容為天主教「愛」之實際表現，即饑則食之，渴則飲之，無衣則衣之，無屋則舍之，憂患則恤之、慰之，愚蒙則誨之，既死則葬之，如此「七端」。此「濟人七端」與儒家鄉約中「患難相恤」有異曲同工之處。「何謂患難相恤？患難，謂一曰水火，二曰盜賊，三曰疾病，四曰死喪，五曰孤弱，六曰誣枉，七曰貧乏。凡是患難同約之人，當救恤者，不得坐視。」⁵³韓霖羅列儒耶「仁」、「愛」之實際內容，其意或許有二：一為充實儒學；二為宣揚耶教。到底二者孰輕孰重，我們看其最後之闡述便可得知。韓霖云：「凡富貴之人，皆是天之所厚，或借祖宗之蔭，或從自己

51. 張蔭麟，《論中西文化的差異》，見李洪岩編，張蔭麟著，《素癡集》（天津：百花文藝，2005），頁181-182。

52. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁62。

53. 同上，頁89。

勤儉中來，必先有克己濟人之功，而後享安富尊榮之報。若常常愛人，福澤必然綿遠，子孫必然蕃昌。」⁵⁴這是勸誡富人要愛人。之後他又謂：「凡鄉里之病，多是富貴者不憐貧賤，貧賤者嫉妒富貴。請觀叛寇所到之處，富貴之家，畢竟作何結果，貧賤者亦要陪着性命。孰若富貴憐貧賤，貧賤衛富貴，和氣格天，協力固圉為愈哉？」⁵⁵此乃勸誡窮人安守本分。韓霖從不同社會階層民眾的立場出發，勸誡其應踐行「仁」、「愛」，目的是維護儒家社會等級秩序之穩定。此外，《鐸書》中所體現之愛人觀，處處與儒家成人成己之世俗價值觀相符。如，「詈人者，是易口而自詈也；毆人者，是貸手以自毆也。」「君子要敬人愛人，濟人教人，凡事讓人，成人之美，揚人之善，慰人之憂，拯人之難，息人之爭，俱是自己受用處。」「或富能周急，或貴能薦賢，未有周急而已貧者，未有薦賢而已賤者，便是長久生理。」⁵⁶此顯然與天主教之「愛」相去甚遠。天主教之「愛」，要求人們在為天主的奉獻中培養出一種無盡的、忘我的「愛」，即以天主為中心，一切皆為天主之榮光，因此是一種宗教信仰倫理價值觀。

綜而言之，在處理人與人之間的關係上，儒耶都倡導和諧相處。這使得二者在一定程度上可以相容，然亦僅限於此。細究其實，雙方一世俗一宗教的倫理價值觀，顯示二者的調和處在一種互相誤讀的語境中。其時，儒耶力量之強弱對比，或者說儒家所佔之「主場」優勢，使二者調和的重心更易向儒家偏移。

54. 同上，頁 82。

55. 同上，頁 85。

56. 同上，頁 90、96、127。

3. 「人性說」之補充

人性說，依儒家之傳統思想，乃是教導世人「趨善避惡」。《鐸書》「各安生理」篇和「毋作非為」篇，便集中闡此要義。「各安生理，亦修己廉靜之一端。至為聖為賢，只須『毋作非為』之一語，此高皇帝教人為善四字訣也。」⁵⁷

具體分析，韓霖對「各安生理」的解說並非拘於表面，而是究其內裏，將其上升至傳統儒家修身之高度。韓霖謂：「每見諸家解說，讀書便是士的生理，耕田便是農的生理，造作器用便是工的生理，買賣經營便是商賈的生理。未嘗不是，卻只說得外面一層，不曾見到裏面一層。」其後，他列舉富貴無常的例子感歎道：「細數數十年中富貴之家子孫衰敗，有因為善而貧者乎？可見循理得生，不循理不得生。」⁵⁸此「理」即韓霖所強調的「裏面一層」，意指人本性中之善。韓霖此語乃順承傳統儒學中性善論而言。朱熹謂：「性者人之所受乎於天者，其體則不過仁義理智之理而已」。⁵⁹因為人性中這些道德的顯現，不僅表明人性本質至善，而且亦是人性與物性的本質區別，「蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。」⁶⁰然韓霖對人性說的解讀，則在傳統儒學的基礎上滲入了「西儒」思想。

天主賦性論受「原罪」說教義影響，所以，西方思想家在人性善惡問題上一般不下定論。明末耶穌會士來華後，為促進傳教，始附會儒家採用人性論中性善說。「西儒」認為：「人也者，以其前推明其後，以其顯驗其隱，

57. 同上，頁143。

58. 同上，頁124、125。

59. 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第6冊，頁1009。

60. 同上，頁396。

以其既曉及其所未曉也，故曰能推論理者，立人於本類，而別其體於他物，乃所謂人性也。仁義禮智，在推理之後也。」⁶¹由此可知，儒耶之性善論是有區別的，雖然二者都把對人性的規定看作是人所獨有的、區別於其他生物的能力。朱熹認為，人和萬物的本質區別在於人有仁義禮智等道德，其他生物則沒有。但當他分析出現這種現象的原因時又認為，人之所以對天生稟有的仁義道德等認識把握，是因為人心能認識與自己結合的理，將理所成的性發掘出來，努力根據自己的性來過有道德的生活；而萬物則因為稟氣蠢笨，機體不靈，沒有意識，不能認識到自己的性，所以也沒有自己的道德生活。⁶²由此可見朱熹在區別人性和物性方面的不徹底性。與此相比，「西儒」則把人性規定為人之理性推理能力，並囊括仁義禮智於其間，更彰顯其哲學範疇的邏輯性和嚴密性。

韓霖在接受「西儒」對人性闡釋的基礎上，延伸展開對人性說的深入探討。《鐸書》「毋作非為」篇云：「蓋天生萬民，即將敬天愛人兩念，銘刻人心。是性中有善，所以近於天神，而別於禽獸者也。」⁶³結合上下文分析，韓霖的「性中有善」是對其人性說的高度概括。具體而言，其中包含三層意思：首先，「天命之謂性」，認為性是天主賦予人的一種永存不滅的靈性，即人的理性靈魂，具有主觀能動性；其次，天主指引人發揮能動性的目標或方向是敬天愛人；最後，人性中的「向理之心」可以控制和領導「向欲之心」，是「毋作非為之大把柄」。孫尚揚認為，韓霖的人性說因引進「西儒」的自由意志論，所以在解釋人性惡的問題上更遊

61. 利瑪竇，《天主實義》，頁78。

62. 參見郭美華，《與朱熹王陽明對話》（上海：上海古籍，2002），頁111-112。

63. （明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《《鐸書》校注》，頁143。

刃有餘。⁶⁴此論十分精闢。與儒家通常在「理」、「欲」二元對立的框架裏討論人性善惡不同，「西儒」將人性區分為三重：理智、意志和欲望。⁶⁵其中「意志」是發自每個人內心的行為支配力。天主教強調意志自由，因這是其「原罪」說之前提（「原罪」之形成即是人類始祖濫用自由意志之惡果）。韓霖解釋自由意志，即「與以自主之權，可以為善，亦可以為惡」。由此說明，惡不是必然的，人要對自己的選擇負責。韓霖引進自由意志說，不僅為廓清惡之來源，更強調道德生活中個人之主體意識。「故曰：『志之所至，氣必至焉。』奮發有為，未有不能自主者，此毋作非為之大把柄也。」他以此激勵世人要有向善之決心。其後他又舉「曾子之慎獨，子夏之戰勝，孟子之強恕」的例子，說明「聖賢亦由勉強而到自然，非天生成者」，強調個人後天之努力。⁶⁶故此，「西儒」的自由意志說與王學末流之心性論相比，無異具有更強烈的道德實踐意義。此或許為韓霖接受自由意志說的重要原因之一。

在有關成善之路的論述中，韓霖博採眾長。他先給出一個大的儒家框架，而後以「西儒」之著述和民間流行之善書倫理加以充實，最後達到「西儒」所謂「善德」之境界。儒耶的德性倫理體系雖不盡相符，但其中蘊含之美好意境卻彼此相通。需要注意的是，在「知」、「行」關係上，因「西儒」以「智」為首德，⁶⁷所以它更注重「知」，先知後行，與程朱理學相似。而陽明心學所主張之知行合

64. 參見孫尚揚，《上帝與中國皇帝的相遇》，頁32。

65. 參見趙敦華，《性善和原罪：中西文化的一個趨同點》，載羅明嘉、黃保羅主編，《基督宗教與中國文化：關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》（北京：中國社會科學，2004），頁15。

66. 參見（明）韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁143-144。

67. 對於「智」的理解，孫尚揚從西方思想源頭出發，把它解釋為「智慧」、「知識」。筆者則從儒學的角度理解，認為它屬於知、行說中「知」的範圍。這樣便擴大了「智」的含義，既指「智慧」、「知識」，又包括道德意識等。

一，實際上更強調「行」。王陽明認為：「真正的知，必須是出自行動後的真切認識，沒有行動過、沒有去做過，不是真知。」⁶⁸在此，陽明心學擴大了「行」的意義，把「知」亦當作「行」，並得出「一念發動處，便是行」的結論，⁶⁹豈不是以不行為行？所以相較而言，「西儒」在成善之路上的所遵行的知行關係比較合理。知行關係雖緊密，但還應有區別。韓霖對「西儒」德性倫理體系的接受，筆者以為，既反映出其時實學風潮對陽明心學之衝擊，而更有可能源於其信仰選擇之內因。

三、從《鐸書》看西學對儒學之影響

天主教傳入中國之前，儒學有過一次較大的整合，並誕生宋明理學。宋明理學是以儒學為核心，吸收佛、道二說之宇宙構成、萬物化成問題以及思辨哲學，而建立的相當完備的儒家哲學體系。明末天主教傳入，對儒學又是一次大的衝擊和挑戰。天主教獨斷的一神教義，決定它不甘於被儒學同化，也不可能被儒學同化。由此，儒耶融合後之儒學真狀，究竟是儒家道統之延續？抑或是背離？學界一直在廣泛討論。

詳解《鐸書》，我們不難得知，其乃一部為履行儒學教化功能而撰寫之鄉約，本質為「中體西用」。「從救時弊的理想，到作為哲學依據的『良心』，乃至認為『尊敬長上』與『孝順父母』之間有必然邏輯關係的論證方式」，都說明「韓霖受明代儒學影響至深」。⁷⁰《鐸書》中之儒耶

68. 郭美華，《與朱熹王陽明對話》，頁171。

69. （明）王守仁撰，（清）張問達輯，《王陽明先生文鈔二十卷》卷二，見四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書·集部四九》（濟南：齊魯書社，1997），頁468下。

70. 徐思源，《從《鐸書》看儒耶對話的真正題域和天主教帶來的新主題》，頁179。

融合，或附會儒學，或補充儒學，目的在於「補益王化，左右儒術」，⁷¹以期達至儒家理想中三代之治。故此，當儒學與西學發生衝突時，儒家學者取捨的標準往往是傳統社會秩序之穩定與否。《鐸書》所體現的對待女性之態度，可為明證。《鐸書》「尊敬長上」篇談及「兄友弟恭」時舉有一例：「隋牛弘為吏部尚書，弟弼嘗醉，射殺弘駕車牛。弘還宅，妻迎，謂曰：『叔射殺牛。』弘無所怪問，惟答曰：『作脯。』坐定，妻又曰：『叔射殺牛，大是異事。』弘曰：『已知。』顏色自若，讀書不輟。」對此，韓霖評論說：「若此人者，於兄弟之愛，豈財產婦女所能奪乎？大抵兄弟雖然不睦，良心到底尚存，其不和者，半由婦女以言激怒其夫。蓋婦女所見，不廣不遠，不公不平，故輕於割恩，易於修怨。」⁷²此乃韓霖對女性之明顯歧視，與傳統儒學「惟女子與小人為難養也」⁷³之立場可謂殊途同歸。另「教訓子孫」篇，韓霖附有短文《維風說》，以專門強調男女有別，「請革相聚而觀之陋風，以避瓜田李下之嫌」。⁷⁴明末之際，與儒學傳統中男女地位極不平等之情狀相較，天主教倫理思想中女性的價值和地位已得到肯定和提高。早於耶穌與女性之關係中即表現明顯：耶穌在安息日裏治好駝背十年的女人；耶穌寬恕一個行淫時被捉的女人；耶穌接受一個有罪婦女的抹膏；在耶穌被釘十字架到復活這一關鍵過程中，始終有幾個婦女在他身邊，而男性信徒卻與這些婦女相反——為不受牽連而四散奔逃，以致女性成為這一關鍵事件的見證人。⁷⁵作為上帝之子，耶穌

71. (明)徐光啟撰，《辨學章疏》，載朱維鈺、李天綱主編，《徐光啟全集》(玖)，頁251。

72. (明)韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁74。

73. 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第6冊，頁226。

74. (明)韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁121。

75. 參見王世翔，〈《舊約》中女性文化的考察〉，載趙建敏主編，《天主教研究論輯(第三輯)》(北京：宗教文化，2006)，頁310-311。

與女性這種相互影響的親密關係，不僅提高了女性的地位，同時也為基督教成為世界性宗教清除了理論上、尤其是性別觀念上的障礙。雖然在歷史現實生活中，西方也有歧視婦女的現象，但西方社會賦予女性的社交自由是中國社會所沒有的。在明末的中國人看來，女性參與社交不利於家庭和社會的穩定。⁷⁶此傳統觀念是天主教在華傳播的一大障礙。一六一六年，南京諸神父被審判的原因之一，便是認為他們近女色，「擦油灑水，婦女皆然，而風俗之壞及矣。」⁷⁷而韓霖作為一名天主教徒，即使接受部分基督教義，亦不願意破壞中國傳統之風俗習慣。

從分析《鐸書》可知，韓霖是在儒學傳統的思想場域下接受、容納西學的。當然，他亦並非特例。明末，一批開明的士人群體之所以對傳教士輸入之西學抱以積極吸納接受之態度，「在於他們通過細心的比較研究和對西方社會的誇張性想像，在西學中找到了他們認為可以解決令其困惑而又急欲解決的一系列問題的答案。這些問題包括：政治道德的，個人救贖、哲學思想上的，有關民眾、社會福祉的，等等。」⁷⁸因為無法逾越歷史的窠臼，所以他們更多地是試圖將西學納入自己的傳統之中；因為儒家救世的使命感，所以他們借鑒異質思想文化，以期解決自己所面臨的理論和實踐困局。

但主觀意圖畢竟只是一種理想，往往無法控制客觀實際的發展。明末儒家學者在西學衝擊下所試圖建立的儒學體系，因為引入天主教中單一、至高的人格神，所以已背

76. 參見林仁川、徐曉望，《明末清初中西文化衝突》（上海：華東師範大學出版社，1999），頁298。

77. 轉引自謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教：中西文化的首次撞擊（增補本）》（上海：上海古籍，2003），頁171。

78. 孫尚揚，《基督教與明末儒學》（北京：東方，1994），頁258。

離儒家道統的無神論；又因其注重彼世的宗教價值取向，所以已背離儒家「未知生，焉知死」、⁷⁹專注此世情懷的人生價值。此於《鐸書》中多有體現。如，「故學者要務，第一須知天帝惟一。自形體而言謂之天，自主宰而言謂之帝；至尊無二，全知全能，為萬善萬福之原本；人間善惡禍福，皆天自主之；無有在其上者，亦無與之齊者。」⁸⁰又如，「嗚呼！富貴而至三公，壽考而至百歲，人生受享如是止矣；身填溝壑，肉飽鳥鳶，人間凶禍如是止矣。豈知身後賞罰，有千萬此而無算者哉！」⁸¹正基於此，有學者認為，明末中國儒者天主教徒接受部分西學思想所建立之思想體系，已脫離儒家道統，應被視為中國學統中區別於儒釋道的一個獨立分支。⁸²

明末儒耶相遇所引發之儒學整合運動，不管是對儒家道統的延續抑或背離，都只是學者從不同關注點出發而得出的不同結論。其實，從歷史的發展來看，儒耶融合之過程自明末一直持續至今。即使康熙因「禮儀之爭」頒佈禁教之令，亦只代表天主教在華傳教活動之暫時失利。而思想上，西學運動則從未停滯，且大行其道。據考證，「禁教」之後，不僅下層學者公開閱讀談論西學思想，即如戴震那樣的主流學者亦偷偷閱讀西書。⁸³鴉片戰爭之後，基督宗教大舉入華，不僅新教引領大潮，天主教亦東山再起。然此次基督宗教入華是與西方殖民勢力相伴而至，所以傳教士以盛氣凌人之勢，期冀在雙方的思想博弈中確立西學之本體地位，但終未成功。其結果是，西學東漸的核心載

79. 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第6冊，頁159。

80. (明)韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注，《〈鐸書〉校注》，頁162。

81. 同上，頁165。

82. 參見張曉林，《天主實義與中國學統》，頁345-346。

83. 同上，頁352。

體基督宗教並未「(教)化中國」,反而被「中國化」了。據此,我們或許可以說,自明末開始之儒耶融合運動,實為一持續發展之思想運動。儒學遭遇西學,始有比較和突破。二者之結合,不僅促成清代獨樹一幟之考據哲學,混成王朝沒落時代農民起義之反叛精神,甚至構築戊戌變法時期啟蒙運動之思想基礎,最後影響到二十世紀初之新文化運動。⁸⁴伴隨歷史發展,西學在儒耶融合思想運動中之地位亦日趨重要。

四、餘論

明朝末年,一批開明的士人群體,秉持「累朝以來,包容荒納」、「褒表搜揚,不遺遠外」⁸⁵之傳統,悅納以天主教傳教士為媒介之西學在中國的傳播,且欲借為裨助,發揚光大。於是乎,中西異質文化的碰撞催生出特殊的思想場域,特殊的思想場域衍生出特殊的價值倫理。《鐸書》即是這一特殊歷史時代、特殊文化場域所誕生之特殊思想文本。作為東西方思想首次大規模交匯之產物,《鐸書》「可以說是中國天主教史上集中於會通天主教與中國傳統倫理思想、並頗有建樹的代表作之一」。⁸⁶其於中西文化交流史和中國基督宗教史之重要地位,乃不爭之實。

傳統中國思想文化具有一種泛道德化的思想傾向,天主教中的倫理資源亦內涵深刻,底蘊厚實,這就給早期儒者天主教徒開闢了一條倫理化詮釋天主教義理的路徑,使得天主教與中國傳統倫理資源之間的對話、互釋與會通在理論與實踐中均富有成效。⁸⁷韓霖作為第一代華人天主教

84. 同上,頁348。

85. (明)徐光啟,《辨學章疏》,頁251。

86. 孫尚揚,《上帝與中國皇帝的相遇》,頁30。

87. 同上,頁30。

徒，顯然有別於明末之一般開明士大夫，乃更加「開明」之儒者天主教徒典範。他接受傳教士對中國文化尤其是儒學或儒教之界定，即從自然法或自然理性的角度肯定儒教在倫理道德方面的積極價值，從救贖論的角度或從終極性的宗教問題的角度指出其不足，認為其至多只能作為通向天堂永福或終極救贖之預備，或為基督福音預備道路，但對終極性的救贖沒有意義。他這種對儒教的批判性反思，正乃其所闡發的耶教可以補儒、超儒之根本所在。韓霖還指出，耶教與儒教具有根本的差異：前者是神所立之教，後者為人所立之教；而彰顯該差異之根本旨趣則在於說明這樣一個結論：遵從由人所立之教的人們不可能僅憑自力全力踐行和持守那些違背人之常情與本性的「規誡」。⁸⁸

早期皈依天主教的中國士大夫們，均或多或少會在精神生活中出現認同方面的問題。對此，他們大多會像傳教士利瑪竇等人一樣，極力證明儒耶合一，以此克服由信仰上的轉化可能帶來的認同危機。⁸⁹故此，他們竭盡所能假借天主教義理闡發中國傳統倫理哲學，從補儒、融儒、超儒之初衷進而期冀對儒學予以整合，其最終目的則是在中國構建一套天主教倫理。從另一個角度來看，韓霖亦是借用傳統儒家思想來詮釋天主教的倫理觀念。韓霖繼續了利瑪竇的詮釋策略，將天主教的道德他律、人格化的上帝等重要內容，引入儒家的倫理體系之中，構建出既能與儒家士大夫進行對話，又能為天主教徒所認可的儒家基督教倫理思想體系。此體系之特點在於融合儒家天主教的固有倫理觀念，並在詮釋的基礎上形成創造性的轉化，最終為明末社會秩序的改良、中國文化的更新提供儒家之外的新方

88. 參見孫尚揚，〈明末天主教徒韓霖對儒教倫理的批判性反思〉，載許志偉主編，《基督教思想評論（第二輯）》（上海：上海人民，2005），頁190-191。

89. 同上，頁191。

案。徐光啟在《辨學章疏》中所提出的天主教能夠「補益王化」、「左右儒術」也正是基於這一點而言的。此乃儒耶融合、耶教華化之歷史起點，一直綿延至今，歷久彌新。

關鍵詞：儒者天主教徒 韓霖 《鐸書》 儒耶融合

作者電郵地址：tchcj@jnu.edu.cn

Duoshu and the Early Confucian Catholics' Concordance of Confucianism with Christianity

CHEN Caijun

Ph.D., Central China Normal University

Professor

Research Institute of Chinese Culture and History

Jinan University

Abstract

Roman Catholicism's arrival in China in the late Ming Dynasty led to the meeting of Confucianism and Christianity. Then *Duoshu* came into being, which is a text syncretized Confucian and Christian ethics. Based on Confucianism, *Duoshu* uses Catholic philosophical connotations to explicate Chinese traditional moral philosophy through three dimensions of Heaven, benevolence and love, and theories of human nature. It has the original intention of supplementing, fusing and surpassing existing Confucian theories, and thereby creating a new system of Confucianism. This system evolved to have a profound influence on the syncretization of Confucianism and Christianity.

Keywords: Confucian Catholics; Han Lin; *Duoshu*;
Fusion of Confucianism and Christianity