

## 身份的重构：儒生天主教徒对“十诫”的诠释

田海华

**提 要：**本文以明清之际儒生天主教徒论及“十诫”的著述为基础，探讨他们对“十诫”不同于耶稣会士的的诠释。文本诠释活动是建构身份的重要手段之一，本文关注儒生天主教徒如何通过“十诫”的诠释而建构他们的身份，从而呈现本土文化对基督教在中国的文化植根所作的回应与贡献。

田海华，香港中文大学哲学博士，现任教于四川大学“985”工程宗教与社会研究创新基地、道教与宗教文化研究所。

关键词：身份 儒生天主教徒 “十诫” 诠释 文化植根

明末清初，天主教与中国文化相遇，并进行了一系列的交谈。两种文化虽然十分相异，而且，文化沟通的障碍不言而喻地存在，但是，两种文化彼此相互了解的可能性，却是肯定的，因为，“了解呈现在创造性的交谈里。”<sup>①</sup>关于这些创造性的交谈，已经多有述及，比如，耶稣会士与其它修会的传教士，以中文著述了诸多作品，表达其对天主教的诠释与理解，其中，无不充斥着对中国传统文化的运用与适应，诸如利玛窦与艾儒略等人。众所周知，交谈从来都发生在二者（或更多）之间，单一或单方面的交谈是不存在的。但是，在过去，学界对明末清初天主教与中国文化的研究，主要集中于对西方传教士的文本著述及其活动的研究，探讨这些传教士对西学的呈现（presentation），以及对中国的文化适应（acculturation），且以西方的视角为中心，而鲜有关注儒生天主教徒及其著述的文本，他（它）们很少成为一个被独特研究的主体。这一状况直到二十世纪六十年代后才得以转变，出现范式转移（paradigm shift）<sup>②</sup>。其中一个重要的改变，就是开始在意大利人对基督教的接受（reception）态度，这可由一系列的追问窥见一斑：

中国人如何接受基督教，或西方科学？他们对传教士有何反应？在何种程度上，这些反应以其自身内在的变化，适应于浩瀚而又复杂的中国知识界与社会，以及对抗基督

教思潮<sup>③</sup>？

由此可见，国人对基督教的反应与接受态度，并不只限于积极与正面的接受，还包括消极的接受，或拒绝，比如各种反基督教的言论与运动。如此，中国基督徒所著述的文本，成为此文将要关注的重要资源与对像。如前所述，由于儒生在皈依基督教时，要承受基督教的经典，又称“受经”<sup>④</sup>，但是，这种承受并不简单地意味着他们放弃自身原有的经典，比如儒、释、道的经典与传统，因为，这些经典与传统已经构成他们生命的一部分，时刻浸润与滋养着他们的灵性与生命，因此，于中国基督徒而言，他们承受着两个文本传统，即中国经典文本（文本A）与基督教文本（文本B）。当二者汇合的时候，他们如何在两个文本与传统之间往返？他们又如何内在地整合二者与转化二者？“适应”（accommodation）并不能恰当地描述这一过程，从中国本土的语境来看，“文化植根”（inculturation），或“本土化”更能合宜地呈现这一过程，因为它关注并尊重中国本土文化的回应与贡献，从而实现“一个新的创造”（a new creation）<sup>⑤</sup>。

这个新的创造，在两个文本与传统相互交汇时，通过“跨文本阅读”（cross-textual reading）的方法<sup>⑥</sup>，经由读者自我身份（identity）的反省与挣扎过程而产生。期间，读者要遭遇身份的认同危机，并由此而重构自我身份。儒生天

主教徒拥有双重的身份：一是中国传统文化的身份，一是天主教徒的身份。这两种身份如何得以整合及重构？文本是建构身份的重要方式之一。“中国基督徒试图通过他们对特定文本的诠释，从而表达他们的文化与宗教身份。依据这种方式，他们在持续地认同自己的文化与宗教资源的过程中，设置与重塑他们自身的身份。”<sup>⑦</sup>作为一种阅读的范式，跨文本阅读同时包含“文化植根”与“文化渗入”两个方面。本文将运用这一阅读范式，从儒生天主教徒对“十诫”的理解与诠释谈起，并使之同耶稣会士的诠释形成对照，尝试探讨这种不同的诠释同身份重构之间的联系。

### 一、儒生天主教徒对“十诫”的诠释

叶向高（1559 - 1627）在著于1624年的《西学十诫初解序》中，明确提到杨廷筠曾对“十诫”作过注解：

京兆淇园杨公，时时为余言其微指，余方少领略而谢事去矣。公又出其十诫初解示余。余读之而有当于心曰：此即吾孔氏畏天命戒慎恐惧之正学，世人习焉不察，乃不意西士能发明之<sup>⑧</sup>。

叶向高为杨廷筠所作的这一序言，附在标有“泰西王丰肃叙，闽中钦一堂梓”字样的《天主（天学）十诫解略》中。王丰肃（Alfonso Vagnone, 1568 - 1640），南京教难后，被捕下狱。未几，又被驱逐至澳门。1625年，王丰肃改名高一志，再度入内地，旋被调往山西绛州传教。这个“钦一堂绣版”，于天启四年（1624年）秋在闽出版。<sup>⑨</sup>但是，有意思的是，叶向高的序言，被耶稣会士王丰肃所修改。仔细对照，可以窥见当时的儒生天主教徒与耶稣会士，在引介与诠释“十诫”上所存在的分歧，或说不同立场。此将主要的存有分歧的部分作一摘录。叶向高在《西学十诫初解序》中，有一段叙述是：

惟谓天主降生其国近于语怪。然圣贤之生皆有所自，其小而有功德于人者，犹必以山岳以列星，则其大而主宰造化，开万世之太平，如尧、舜、孔子，非上帝所降生，安得有许大力量？夫既生于东，又安知其不生于西乎<sup>⑩</sup>？

王丰肃在《天主（天学）十诫解略》中引

述这一序言时，将这一段叙述修改为：

惟谓天主降生一节，创闻似异，然圣贤之生，皆有所自，其小而有功德于人者，犹必默有简畀，又况大而主宰造化，开万世之太平，若所称天主也者，则其降生救世似异而实情，又奚容疑乎<sup>⑪</sup>？

显然，叶向高的意思已被完全修改，而且，出于这个著名高官的序言已被耶稣会士所利用，用以代表他们自身的立场，从而加强他们的传教工作<sup>⑫</sup>。叶向高对天主降生成人的教义表示质疑，并作出另类的阐释，认为欧洲的基督就是孔子，或其他中国的先贤圣哲，他们都是上帝所生，将基督与尧、舜、孔子并列，将孔子等圣贤基督化，以自身固有的文化传统去诠释基督教，而王丰肃认为，天主降生救世，即道成肉身是不容质疑的信条。个中的究竟，除了涉及当时耶稣会士内部，以及耶稣会同其它天主教修会之间，在“译名之争”（term question）的问题上存有矛盾之外<sup>⑬</sup>，根本的原因，在于二者所承载的身份不同，而且，这种不同的身份，通过对文本的诠释而得以重构。“身份主要通过强有力的诠释行动与文本化的过程，借助于各种想象或再想象的手段而得以建构。当一个新的文本被一个拥有文本多样性的群体所引介与接受的时候，重新界定与重新表述身份的努力，是尤其必要的。”<sup>⑭</sup>作为一个曾为进士的儒生天主教徒，叶向高深受拥有浩繁经典与注释的儒释道中国传统文化的熏习与教化<sup>⑮</sup>。这种拥有多元文本的文化烙印对一个士大夫（literati）而言，是刻骨铭心，难以令自己置身其外，也难以使自己放弃根深蒂固的文化传统，完全去接受一个异质的文化。正如艾儒略同叶向高两天的论道笔录《三山论学记》所述，由于叶向高难以接受天主降生成人，即耶稣基督道成肉身，并受难、受死及复活的说教，他一直没有受洗皈依，也就是说，天主降生成人的教义，成为叶向高皈依天主教无法逾越的鸿沟<sup>⑯</sup>。

其实，这一现象并不局限于叶向高，因为在儒生天主教徒的著作中，普遍较为关注天主的创造、伦理教导与救赎等，而缺乏对道成肉身、复活以及三位一体的论述。以韩霖为例，“关于道成肉身、耶稣生平、基督受难和复活等整个教义系统在他（韩霖）的著作中是没有地位的。整个早期的中国基督教都有专注于上帝而忽视耶

稣的倾向。在《铎书》中，这种倾向达到高峰。韩霖向大众宣扬的是严厉而一贯的一神论，在其中，赎罪观念完全没有地位。<sup>①⑦</sup>韩霖同高一志过从甚密，合作多年，不会对基督教道成肉身等一无所知，因此，他是有选择性地接受与诠释基督教的讯息，因为，“韩霖知道他的阐释应达到什么程度，他意识到，如果一神论（即人格化的天）能够同儒教相结合，将神圣显现引入于人身，而且，这人一生都充满预言与奇迹，死后又能从坟墓里出来，那么，他的教义就会难免流于迷信与释老的宗派主义，这可能是韩霖并不想望的事情。”<sup>①⑧</sup>

以中国本土的文化传统选择性地去诠释基督教信仰，成为儒生天主教徒自我身份重构的一个重要特征。朱宗元（1609 - ?）在为阳玛诺（Emmanuel Diaz Junior）的《天主圣教十诫直诠》<sup>①⑨</sup>所作的序中，这样描述“十诫”的功用：

道贯天人，理究象数，开生灭死，而出幽入明者也。载籍之富，斯万斯千，惟攸当行，不逾十诫。有傲伏之，有妒平之，有吝去之，有忿息之，有淫防之，有饕节之，有怠策之，皆以克己厉行，而纲维乎十诫也。饥者食之，寒者衣之，渴者饮之，旅者舍之，掳者赎之，病者顾之，死者葬之，暴者劝之，愚者启之，忧者慰之，过者责之，侮者恕之，宽宥数之，为生死祈，皆以博施广爱而润饰乎十诫也<sup>②⑩</sup>。

1659年，佟国器在《天主圣教十诫直诠》序中，指出“十诫”的教理甚为明了：

夫因光见日，惟日生光；因主生天，惟天有主，理甚明也。盖识首定宗，敦先植本，习惟除甚，情贵惩邪，程归纯极。宗定则旨崇，本植则品笃，甚除则气淑，邪惩则念专，极纯则原复，崇诣日峻，笃品日高，淑气日融，专念日粹，覆原日亲，敬一至极，臻乎精微，则勉强自然，百虑一致。亲乎上，即亲乎主，十诫统乎圣教，立言已见真诠<sup>②⑪</sup>。

清儒生天主教徒黄恩彤，道光二十八年（1848年），“谨奏为崇真教，以正人心，除禁律，以活民命”时，更是直截了当地引用《中庸》的首句：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，来论证“十诫”即为性教，从而说明

“十诫”乃本性之真教，亦为率人善性之正道，而天主即是中国古来五帝三王孔孟及诸圣贤所昭事者<sup>②⑫</sup>。

## 二，“大父母”：中国本土文化的贡献

以上论及中国天主教徒在诠释“十诫”时，所呈现的一个总体面貌。关于具体的诫命，这里要提到的是“钦崇一天主”与“孝敬父母”二者。在此，特别要关注的是，中国天主教徒将二者创造性地结合，形成“大父母”（Great Father - Mother）这一非常中国化的概念，从而成为明清之际中国本土文化对基督教的“植根”而作出的重要贡献。儒生天主教徒对天主的理解，多从创造论入手。首先，认为“天主”是万物的创造者，而且，就是《尚书》与《诗经》等古书中的“上帝”，或“天”。比如，清初儒生天主教徒严谟，这样诠释具有创造论意义的天主：“天主有造成天地神人物之工”，又“造成天地神人物之序”。他引述先秦古书中的话语，来说明“古中之称上帝，即太西之称天主也。”其论证是：“曰：‘生烝民’（诗经·烝民）；曰：‘天生人’（尚书·仲虺之诰）；曰：‘降衷’（尚书·汤诰）；曰：‘物则’（诗经·烝民），则虽不言其时造天地，以土造人身，又造灵魂其中，然亦以已知上帝生人赐性矣。”<sup>②⑬</sup>其次，由于“天生人”，故其为“吾人大父母也。”正如韩霖在宣讲“圣谕六言”（Six Maxims），论及“孝敬父母”时所称：

吾人要知天为大父母。诗云：“悠悠昊天，曰父母。”非苍苍之天也。上面有个主宰，生天、生地、生神、生人、生物，即唐虞三代之时、五经相传之上帝<sup>②⑭</sup>。

吾人第一要敬天，敬者尊无二上之，谓凡神圣无可与之比者，因敬天而及于爱人<sup>②⑮</sup>。

由此可见，于韩霖而言，所谓孝敬父母的第一要义是敬天，即尊天为至高无上之主宰。韩霖将中国古书中的“上帝”或“天”基督化，使之指涉基督教文本中的至上神 God 或天主，接着，将基督宗教中的“天父”观念转化为儒家宗法制度中的“大父母”，视天地为“大父母”，因为，这更易被国人所理解与接受。由于在国人的心目中，孝悌思想由来已久，是根深蒂固的观念。在论及“和睦乡里”时，韩霖的依据同样是“天生人”：

斯人同是天之所生，同是天之所爱，所以，敬天爱人者，要爱人如己<sup>25</sup>。

王徵（1571 - 1644）对“大父母”这一概念的阐释，有进一步的发挥。他认为天主为“原初真父母”，甚至指出“不事天主不可为人”：

夫人知事其父母，而不知天主之为大父母；人知国家有正统，而不知天主统天之大正统也。不事亲，不可为子；不识正统，不可为臣；不事天主，不可为人<sup>26</sup>。

在新约圣经与基督教教义中，“父”是上帝的隐喻，并被赋予阳性的性别意义。经过诸教父，尤其是奥古斯丁（Augustine）的神学论证，上帝的“父”之形象已经固定，并成为神学之正统。明末来华耶稣会士罗明坚（Michele Ruggieri）遵循这一神学正统，在其《天主实录》（1584）中，称天主为“大父”<sup>27</sup>。而儒生天主教徒常称基督教的上帝为“大父母”，这个词“反映了当地教会如何以新的方式表达舶来的概念，其中，整合了汉语人类学与宇宙论的因素。”<sup>28</sup>也就是说，一方面，人的亲子关系，被转换成上帝与人之间的超自然关系，即父母与孩子之间的关系，表达了天主与人类之间的关系：“夫天主养人，如父母养子”<sup>29</sup>，表达了人与天主的密切性；另一方面，这一概念整合了阴阳相合相生的观念。钟鸣旦指出：这种阴阳相合，化生万物的观念，出现在周敦颐（1017 - 1073）的《太极图说》中，并被张载（1020 - 1077）于《西铭》中进一步承袭，即将阴阳视为宇宙万物之父母，而将宇宙视为自己的父母，意味着某种伦理意义，就是将天下众人视为自己的兄弟姐妹<sup>30</sup>。除以上韩霖、王徵运用“大父母”指涉基督教至上神上帝之外，还有杨廷筠<sup>31</sup>、李之藻<sup>32</sup>、朱毓朴<sup>33</sup>等，而且，中国天主教徒同耶稣会士之间存有密切的互动关系，也就是说，儒生天主教徒的观念表述会影响到耶稣会士。因此，罗明坚之后，便有不少的耶稣会士改用“大父母”去指称基督教的至上神，比如，利玛窦<sup>34</sup>、艾儒略<sup>35</sup>、夏玛第亚<sup>36</sup>、潘国光<sup>37</sup>、庞迪我<sup>38</sup>、阳玛诺<sup>39</sup>、王丰肃<sup>40</sup>等。尽管，“大父母”的命名现已不用，但是，在明清之际，它的确对耶稣会士的著述发生过影响。

### 三、结语

儒生天主教徒与耶稣会士对“十诫”的诠

释各不相同，因为，他们各自基于自身的文本与传统。于中国基督徒而言，他们的诠释特征表现为对中国传统文化的尊重与热爱，尽管皈依为基督徒，但并不意味着彻底摒弃传统文化，或者完全接受基督教的教条与信仰。很多时候，他们会以自身的文化传统，去质疑甚至批判基督教。这种态度在他们诠释与理解基督教的文本中，持续不断地呈现。这一诠释的活动与过程，即再次回归到自己的传统与文本世界的过程，亦是他们重构与再塑自我身份的过程。对身份的强烈认同，使中国基督徒始终同基督教的信仰世界之间存在张力与挣扎。尽管中国本土文化对基督教在中国“文化植根”曾作出积极的贡献，并产生影响，但是，这仍然难以改变基督教在中国为边缘宗教的形象与结局。如若从儒生天主教徒的视角来看二者，明末清初中国基督徒所著述的文本，反映了当时的基督教始终被一个基本矛盾所困扰。“一方面，基督教要力图同儒家发生联系，但是，儒家是一种理性学说，既无启示，无人格化上帝的概念，无来世与善恶报应的观念，也无神职人员与奇迹异事。另一方面，由于基督教的本质，它的救赎观念与崇拜仪式的实践，注定了它要离开儒家，而被认同于同佛教与民间宗教之类的宗教发生关联。”<sup>41</sup>因此，在明清儒生天主教徒的文本著述中，我们可以窥见正是基于这一基本矛盾，而非“礼仪之争”的外在因素，使得基督教在中国文化中，只能成为一种边缘宗教。

（责任编辑：查常平）

①钟鸣旦（Nicolas Standaert）：《庐山真面目 - 我们能不能了解别的文化》，载《二十一世纪》十六期（1993年），第118页。

②过去的几十年间，中国基督教研究领域所发生的实质性的改变，主要表现在三个方面。首先，主要从以传教学与欧洲为中心，转移到以汉学与东方为中心的进路，其特征是，运用中文文本作为研究的主要资源，而且，将中国参与者作为是重要的主体；其次，研究的注意力从关注中国的精英分子，或在朝廷中从事活动的传教士，转移到各省普通的基督徒，以及从事教牧事工的巡回传教士；最后，由于这一研究领域不同文化间与不同学科间的特征，质疑基本概念的兴趣日益高涨，诸如“宗教”，“基督教”与“中国”之类的概念，成为这些研究中极其基础的内容。参 Nicolas Standaert, “Christianity as a Religion in Chi-

- na: Insights from the *Handbook of Christianity in China: Volume One (635 - 1800)*”, in *Cahiers d'Extrême - Asie* 12 (2001), p. 1.
- ③ Nicolas Standaert, “Christianity as a Religion in China: Insights from the *Handbook of Christianity in China: Volume One (635 - 1800)*”, p. 2.
- ④ “受经”是指教义指导的开始仪式,在这个仪式中,初学者要接受一本信经,接受圣父。“受经”是艾儒略(Giulio Aleni)等在《口铎日抄》中的表述方式,而利玛窦(Matteo Ricci)在《天主实义》中,则称之为“承经”,即“传承经典”之意。参 Nicolas Standaert, “The Bible in Early Seventeenth - century China”, in Irene Eber, Sze - kar Wan and Knut Walf eds. *The Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Monumenta serica monograph series, 43; Sankt Augustin: 1999), p. 46, n. 46.
- ⑤ “文化植根”是相对于“适应”而言。“适应”是指在语言与外在因素上的适应,诸如举行崇拜礼仪时运用的音乐与服饰佩戴,而福音信息本身被视为是不可改变的,与此截然不同,“文化植根”意识到由于本土文化的参与而带来的“新创造”。Nicolas Standaert, “Inculturation and Catholic - Chinese Relations in Late Ming and Early Qing”, in Bernard Hung - Kay Luk ed. *Contacts Between Cultures*, vol. 4, Eastern Asia: History and Social Sciences (New York: The Edwin Mellen Press, 1992), pp. 330 - 331.
- ⑥ 在亚洲处境中,如何进行圣经诠释?在“唯独文本的进路”与“文本 - 处境的解释模式”之外,“跨文本阅读”是李炽昌教授所极力倡导的诠释方法。此方法基于亚洲丰富而多元的宗教文本与文化传统的处境,其目的在于尝试通过两个,或多个文本之互动而进行深入的圣经诠释,在相互跨越文本权威之边界,以及彼此亮光的照耀下,从而实现彼此的相互渗透、贯通与整合。“跨文本阅读”关注亚洲基督徒自身的文化传统,正视与尊重其所拥有的双重身份,质疑圣经至上权威与基督教信仰的绝对性。在多篇论文中,李氏曾对此方法作过具体的阐释。参 Archie C. C. Lee, “Biblical Interpretation in Asian Perspective”, *Asia Journal of Theology* 7 (1993), pp. 35 - 39; “Cross - textual Hermeneutics”, in Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah eds., *Dictionary of Third World Theologies* (New York: Orbis Books, 2000), pp. 60 - 62; “Cross - textual Reading Strategy: A Study of Late Ming and Early Qing Chinese Christian Writings”, *Ching Feng* 4 (2003), pp. 1 - 27; “Naming God in Asia: Cross - Textual Reading in Multi - Cultural Context”, *Quest* vol. 3, no. 1 (2004), pp. 21 - 42.
- ⑦ Archie Lee, “Textural Confluence and Chinese Christian Identity: A Reading of Han Lin's *Duo Shu*”, *Chakana: Intercultural Forum of Theology and Philosophy*, vol. 2 no. 3 (2004) 3, p. 90.
- ⑧ 叶向高:《西学十诫初解序》,载《苍霞余草》卷五,明万历刻本,参《四库全书禁毁书丛刊》(北京:北京出版社,2000年),页449。“淇园”为杨廷筠的别号。
- ⑨ 张丰箴:《西学凡与天主十诫解略》,载《神学论丛》,第11期(1972年),页152 - 153。
- ⑩ 叶向高:《西学十诫初解序》,页449。
- ⑪ 转引自张丰箴:《西学凡与天主十诫解略》,页153 - 154。
- ⑫ 钟鸣旦(Nicolas Standaert):《杨廷筠:明末天主教儒者》,香港圣神研究中心译(北京:社会科学文献出版社,2002年),第232页。
- ⑬ 耶稣会士来华后,直接面对的是如何以恰当中文译述基督教的至上神的问题。利玛窦、艾儒略等人以中国的方式诠释基督教信仰,以中国先秦古籍中的“上帝”或“天”称呼 God,认为中国圣贤已经受到上帝的启示,而龙华民(Nicolas Longobardi)等耶稣会士以及多明我会与方济各会的一些传教士,一致反对这一立场。参钟鸣旦,《杨廷筠:明末天主教儒者》,页229 - 230。
- ⑭ Archie Lee, “Textural Confluence and Chinese Christian Identity: A Reading of Han Lin's *Duo Shu*”, p. 89.
- ⑮ 历史上,儒释道诚然有过激烈的冲突,正如宋明理学就是以批判释老异端、继承儒家道统为旗帜,但是,这并不妨碍理学以一种温和的兼容论在实质上吸收二氏思想,矛盾与冲突常以貌离神合或公开标举的融合为结局,明末致力于三教融合的思想家更是大有人在,因此,所谓绝对真理与唯一真教的宣称,是明末士大夫们不熟悉甚至难以接受观念。参孙尚扬,钟鸣旦《一八四〇年前的中国基督教》(北京:学苑出版社,2004年),第182 - 185页。
- ⑯ 对天主降生的考证与释疑解惑,是这一对话记录的重要内容,其目的是要“尊崇天主”,“遵行教诫”。参艾儒略:《三山论学记》,载徐光启等撰,《天主教东传文献续编》(梵蒂冈图书馆藏本)册一(台北:台湾学生书局,1966年),第482 - 493页。
- ⑰ Erik Zürcher, “A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China” in

- Chun - chieh Huang & Erik Zürcher eds. *Norms and the State in China* ( Leiden : Brill , 1993 ), p. 91 ( 中译,《文化传播中的形变:明末基督教与儒学正统的关系》,载《二十一世纪》,第九期(1992年),第114页。
- ⑱ Erik Zürcher, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China", p. 91.
- ⑲ 此文本的版本有六种,最早刻本当属崇祯十五年(1636年)者。参费赖之著,冯承钧译《在华耶稣会士列传及书目》(北京:中华书局,1995年),页113。本文所参照者为“香港天主教教区档案”的1798年北京刻本,1915年重刻本,参<http://archives.catholic.org.hk/books>。扉页著有“天主降生一千八百十四年,主教若亚敬公准”字样,附有“顺治己亥都御史襄平佟国器序”,时为顺治十六年(1659年),另附“鄞县朱宗元维城氏”序。
- ⑳ 朱宗元:《十诫序》,载阳玛诺,《天主圣教十诫直译》,第4页。参<http://archives.catholic.org.hk/books>。这段话亦出现在朱宗元为《道学家传》所作之序中,参无名氏,《道学家传》,载钟鸣旦等编,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》册三(台北:方济出版社,1996年),第1033-1034页。
- ㉑ 佟国器:《叙十诫》,载阳玛诺,《天主圣教十诫直译》,第1-2页。
- ㉒ 黄恩彤:《黄恩彤护教奏疏》,载《徐家汇藏书楼明清天主教文献》册5,第2121-2125页。
- ㉓ 严谟:《帝天考》,载徐光启等撰,《天主教东传文献续》册一,页84-86。同时,在此著中,严谟也论及天主无始与三位一体的教义,并认为它们是“超极人性”的奥理,而“中古圣贤之无言此者,盖其当也,盖其慎也。不可以此责其有责,而以其所称‘上帝’谓非‘天主’也。”参同上,第84页。严谟对基督教教义采取批判立场,质疑教义的权威性,从而积极肯定并盛赞上古先贤圣哲的智慧。
- ㉔ 韩霖:《铎书》,载《徐家汇藏书楼明清天主教文献》册二,第638-639页。
- ㉕ 同上,第640页。
- ㉖ 同上,第679页。
- ㉗ 王徵:《畏天爱人极论》,载郑安德编,《明末清初耶稣会思想文献汇编》(北京:北京大学宗教研究所,2000年),第21页。
- ㉘ 罗明坚(Michele Ruggieri):《天主实录》,载钟鸣旦(Nicolas Standaert),杜鼎克(Adrian Dudink)编,《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》册一(台北:利氏学社,2002年),页1-86。方豪认为此文本是最早的汉语教理问答文献,参方豪,《中国天主教史人物传》上(北京:中华书局,1988年),第153页。
- ㉙ Nicolas Standaert, "Inculturation and Catholic - Chinese Relations in Late Ming and Early Qing," p. 332.
- ㉚ 杨廷筠:《天释明辨》,第272页。
- ㉛ Nicolas Standaert, "Inculturation and Catholic - Chinese Relations in Late Ming and Early Qing," p. 332。另参张载,《张载集》(广东:1987年重印本),页62-63。《孔子家语》中亦有类似的表述:仁人之事亲也如事天,事天如事亲。参《孔子家语·大婚解》。
- ㉜ 杨廷筠:《代疑篇》,载利玛窦等撰,《天主教东传文献》(台北:台湾学生书局,1665年),页567。
- ㉝ 李之藻:《天主实义重刻序》,载李之藻编《天学初函》册一(台北:台湾学生书局,1965年),页353。
- ㉞ 朱毓朴:《圣教源流》,载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》册三,第137页。
- ㉟ 利玛窦:《天主实义》,载李之藻编《天学初函》册1,第420页。
- ㊱ 艾儒略:《三山论学记》,第437、464、491页;《涤罪正规》,载钟鸣旦、杜鼎克编,《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》册四,第488页。
- ㊲ 夏玛第亚(Mathias Xia):《祭礼炮制》,载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》册十,第91页。
- ㊳ 潘国光(Francesco Brancati):《圣教四规》,载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》册5,第283页。
- ㊴ 庞迪我(Diego de Pantojia):《七克》,载《天学初函》册3,第829页。
- ㊵ 阳玛诺:《天主圣教十诫直译》卷下,第83页。
- ㊶ 王丰肃:《天主十诫略解》(福建重印本,内阁文库),第1页,转引自钟鸣旦,《杨廷筠:明末天主教儒者》,第171页,注33。
- ㊷ Erik Zürcher, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China", p. 91.

# 身份的重构:儒生天主教徒对“十诫”的诠释

作者: 田海华, [Tian Haihua](#)  
作者单位: [四川大学“985”工程宗教与社会研究创新基地、道教与宗教文化研究所](#)  
刊名: [宗教学研究](#)    
英文刊名: [RELIGIOUS STUDIES](#)  
年, 卷(期): 2006, "" (2)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(46条)

1. [钟鸣旦](#) [庐山真面目-我们能不能了解别的文化?](#) 1993 (16)
2. [Nicolas Standaert](#) [Christianity as a Religion in China:Insights from the Handbook of Christianity in China:Volume One\(635-1800\)](#) 2001
3. [Nicolas Standaert](#) [Christianity as a Religion in China:Insights from the Handbook of Christianity in China:Volume One\(635-1800\)](#)
4. [Nicolas Standaert](#) [The Bible in Early Seventeenth-century China](#) 1999
5. [Nicolas Standaert](#) [Inculturation and Catholic-Chinese Relations in Late Ming and Early Qing](#) 1992
6. [Archie C C Lee](#) [Biblical Interpretation in Asian Perspective](#) 1993
7. [Archie Lee](#) [Textural Confluence and Chinese Christian Identity:A Reading of Han Lin's Duo Shu](#) 2004
8. [叶向高](#) [西学十诫初解序](#) 2000
9. [张丰箴](#) [西学凡与天主十诫解略](#) 1972 (11)
10. [叶向高](#) [西学十诫初解序](#)
11. [张丰箴](#) [西学凡与天主十诫解略](#)
12. [钟鸣旦](#) [香港圣神研究中心. 杨廷筠 明末天主教儒者](#) 2002
13. [钟鸣旦](#) [香港圣神研究中心. 杨廷筠 明末天主教儒者](#)
14. [Archie Lee](#) [Textural Confluence and Chinese Christian Identity:A Reading of Han Lin's Duo Shu](#)
15. [孙尚扬](#) [钟鸣旦 一八四〇年前的中国基督教](#) 2004
16. [艾儒略](#) [三山论学记](#) 1966
17. [Zürcher](#) [文化传播中的形变:明末基督教与儒学正统的关系](#) 1992 (09)
18. [Erik Zürcher](#) [A Complement to Confucianism:Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China](#)
19. [费赖之](#) [冯承钧 在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
20. [朱宗元](#) [十诫序](#)
21. [道学家传](#)
22. [钟鸣旦](#) [徐家汇藏书楼明清天主教文献](#) 1996
23. [佟国器](#) [叙十诫](#)
24. [黄恩彤](#) [黄恩彤护教奏疏](#)
25. [严谟](#) [帝天考](#)
26. [韩霖](#) [铎书](#)
27. [同上](#), 第640页

28. [同上](#), 第679页
29. [王徵](#) [畏天爱人极论](#) 2000
30. [罗明坚](#) [天主实录](#) 2002
31. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
32. [Nicolas Standaert](#) [Inculturation and Catholic-Chinese Relations in Late Ming and Early Qing](#)
33. [杨廷筠](#) [天释明辨](#)
34. [张载](#) [张载集](#) 1987
35. [杨廷筠](#) [代疑篇](#) 1665
36. [李之藻](#) [天主实义重刻序](#) 1965
37. [朱毓朴](#) [圣教源流](#)
38. [利玛竇](#) [天主实义](#)
39. [艾儒略](#) [三山论学记](#)
40. [钟鸣旦](#), [杜鼎克](#) [耶稣会罗马档案馆明清天主教文献](#)
41. [夏玛第亚](#) [祭礼炮制](#)
42. [潘国光](#) [圣教四规](#)
43. [庞迪我](#) [七克](#)
44. [阳玛诺](#) [天主圣教十诫直论](#)
45. [钟鸣旦](#), [香港圣神研究中心](#), [杨廷筠](#) [明末天主教儒者](#)
46. [Erik Zürcher](#) [A Complement to Confucianism:Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China](#)

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_zjxyj200602016.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zjxyj200602016.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 3598c919-f304-4ae5-935d-9e4d007b9f9d

下载时间: 2010年12月15日