

文化傳播中的形變

——明末基督教與儒學正統的關係

◎ 許理和

補儒辟佛的基督教

1635年夏，絳州（今山西西南部新絳）知府發佈一通特別的告示，正好作為本文楔子。本文旨在討論明末中國地方當局有意識地利用基督教的觀念和行事增強儒家正統的事例，雖然這類事例確實很少。該告示原文如下^①：

照得開闢一天，萬古所尊，正道惟一而已。自堯舜禹湯文武周孔以來，相傳所謂事天帝，事上帝者是也。先儒解曰：上帝，天之主宰。今人以所見之蒼蒼者言天，是猶稱帝王曰朝廷也。即至愚之人，不識不知，未嘗不曰天爺，曰天命，曰天理，曰聽天，曰靠天，曰天報。可見性中帶來，原非勉強。自佛、道二教惑亂人心，使人不尊天而尊己，所以從古大儒極力闢之。更可恨者，非佛非道，有無為、金蟬等教名，欺天悖理，煽惑愚

民，甚至結黨為非，大干王章法紀。幸有西儒高先生，修身事天，愛人如己，以教忠教孝為第一事。上自聖天子，賢宰相，莫不敬禮之，以致縉紳，學校諸君子尊之如師傅，愛之如兄弟。百姓從其教者皆化為良民。其有功朝廷，裨益世道大矣。爾鄉民有心嚮善，何不歸於正道，乃甘從邪教，欲為善而反得惡耶。夫聖天子固天縱之聰明，而賢宰相以下，皆孔聖之弟子也。豈識見不如爾鄉民耶。爾等又何疑焉，而不棄邪歸正哉。為此出示。明智之人自能遷改。即見理未明，一時未能從教者，猶可由愚抵智，由頑化良。若不但執迷，敢從白蓮、無為等教者，定行訪拏。其脅從之人，一併治罪不貸。須至告示者。

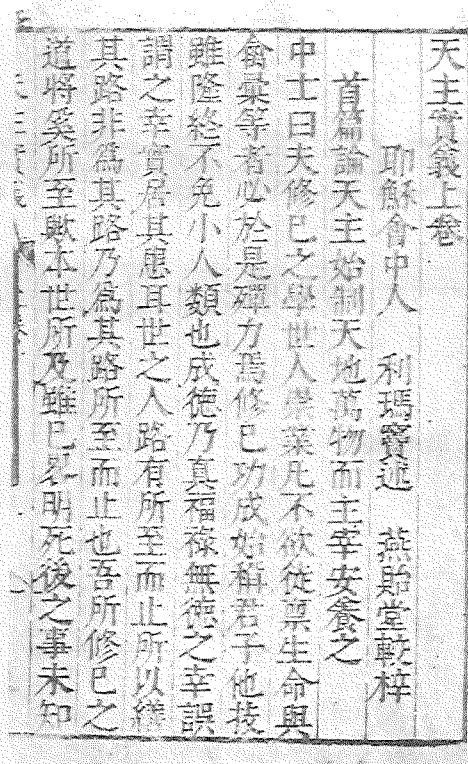
崇禎八年六月日告示

頒這告示的「山西絳州正堂雷」是雷翀。關於他的記載很少，我們僅知道他在1633年被委該職，並且為官仁

明末中國地方當局曾有意識地利用基督教的觀念和行事來增強儒家正統。



圖 利瑪竇以問答體形式撰寫的《天主實義》，是研究天主教的入門書籍。



厚，關心民間疾苦②。

雷鍾關於天的說法與尋常不同，他一開始就明確賦予「天」以有神論的定義：萬古所尊的正道是崇拜上天，不是沒有人格的力量或宇宙秩序原則，而是人格化了的神，萬物的創造者。後人已不識天為上帝，但仍稱「天爺」，可見他們對此仍有所知，而這是人性使然。

這無疑顯示雷鍾係受耶穌會傳教士所講基督教觀念的影響。這告示中幾乎原樣保留了自利瑪竇寫《天主實義》(1604)以來，耶穌會士一貫宣講的兩個概念：第一，古聖人所謂「天」即指基督教徒所說的「天主」；其次，最重要的是要認識在此不應將「天」解釋為沒有人格的道，而應解釋為具有意志和意識的人格神③。為證明這點，耶穌會士有許多常用論點。這裏雷鍾所襲用的就是他們論點之一：稱神為「天」，猶如人稱帝王為「朝廷」，只是修辭不同而已④。

基督教影響也見於這告示的另一特點：它明確提到西儒高先生，即高一志⑤。更令人意外的是，一位中國官員竟推薦高一志的天主論，作為對付異端邪教的有力解毒劑，以支持正統儒教統治。由於高一志的教導，正道得以恢復，百姓化為良民。這樣，雷所理解的基督教就被認同於儒家道統，而用來反對一切非儒的宗教：佛道，更不用說那些旁門左道了。

這裏還涉及耶穌會教士傳道和歸信者信仰中起關鍵作用的一些觀念。眾所周知，由范禮安⑥設計和利瑪竇發展的耶穌會傳道策略有一條基本原則，就是以中國學者和官員為重點對象，並和他們密切合作。要這樣做，自然必須對儒家採取盡可能積極肯定的態度。既然不能期望這些學者官員背棄儒家的價值觀念和禮節義務，因為這些正是他們取得社會地位的基礎，那就只好容納這些觀念和義務。提出天主論，不能作為儒教的替代

令人意外的是，中國官員竟推薦耶穌會教士的天主論，作為對付異端邪教的有力解毒劑，以支持正統儒教統治。

物，而只能說它是完全符合孔子乃至遠古聖王的基本學說。

應該指出，這種做法不能單純解釋為計謀、傳道策略和機會主義。在歐洲人都能讀到。而中國人倒難於讀到的耶穌會士著作中，有充足的證據說明，耶穌會士誠心讚賞儒教為一種極好的社會和政治倫理體系。他們甚至相信，中國的經書含有原始一神教的成分^⑦。這信念則是基於耶穌會士所具有的歐洲思想傳統中的「自然啟示」的想法。按照這種想法，上帝讓聖人和先知至少可以窺見一些真理的奧秘，即使在基督教世界以外的遙遠地區也有這樣的聖人和先知^⑧。和這相關的還有另一種想法，後來在十八世紀引起一些離奇的猜測，那就是按《聖經》所說，全世界包括中國在內遭受大洪水之後，所有的人都是挪亞夫妻二人的後代，而中國古籍含有從洪水之前傳下來關於上帝的真知的痕迹^⑨。我們不能不認為，耶穌會士自己真誠相信這些論點，或至少其中一部分，因為這些論點在他們的中文論述中曾一再談到：在遠古的黃金時代，中國人知道並崇拜真神：儒教繼承了這一傳統；而基督教傳到中國是為了恢復原有的一神教信仰，並以充分論示神的真理來加以補足。這就是說基督教是完成儒教，而不是要廢棄它的；這樣，就正邪對立的根本分野而言，不管反對基督教的中國人怎樣議論，基督教肯定屬於正方。

這個基本問題貫穿了十七世紀耶穌會士和他們說服入教的人，以及反對者的所有論辯文章。信基督教的中國文人學士，在他們的文章裏不遺餘力地企圖證明，西儒之來是為了「補儒」、「驅佛」。他們最重要的論點，就是強調古聖王所實踐的「事天」和

「愛人」兩大德行^⑩。此外，他們的「修身」工夫也堪為模範。道德上的自我完善、宗教虔誠和仁德——這三者的結合滿足了儒教的最高要求。徐光啟認為，吾華聖賢之教誨俱歸於修身與事天，而此二端正合於基督教義。

高一志的傳教活動

我們看到，雷知府具體提到高先生，說這位西儒在絳州宣揚正道，立有大功。他這樣說是有道理的，因為除了艾儒略^⑪以外，早期耶穌會傳教士中，數高一志在「推廣歐學」方面最為積極。

高一志於1568或1569年出生於意大利都靈附近的特羅法乃洛。在米蘭完成學業之後，他於1603年乘船到澳門，兩年後定居南京，取漢名王豐肅。他在短期內就精通漢語，並且在這第一期傳道生涯各方面都很成功。在南京文人學士之間他爭取到許多人歸信基督教，並且在1611年建造一所西式教堂，那是中國第二所基督教堂。但五年後南京禮部侍郎沈淮發動短暫而激烈的反基督教運動，以致高一志被逐，返回澳門。這危機標誌他傳教活動第一階段以及作為王豐肅的生活之結束。1624年他再次進入內地時，改名為高一志。

為了明顯理由，高一志避開了南京，他也從未去北京。（雷神說高先生受天子和宰相敬禮，這話當為好意誇張。）他在遙遠的山西絳州定居下來，這裏最近由金尼閣^⑫建立了一個會所。於此高一志進行積極活動，受到當地韓姓和段姓兩大望族某些成員熱心支持。據說他在絳州傳教的十五

由范禮安設計和利瑪竇發展的耶穌會傳道策略有一條基本原則，就是以中國學者和官員為重點對象，並和他們密切合作。

耶穌會士自己真誠相信，在遠古的黃金時代，中國人知道並崇拜真神；儒教繼承了這一傳統；而基督教傳到中國是為了恢復原有的一神教信仰。

年中，發展了教徒八千人，其中二百人是及第士人。1640年他死在絳州。

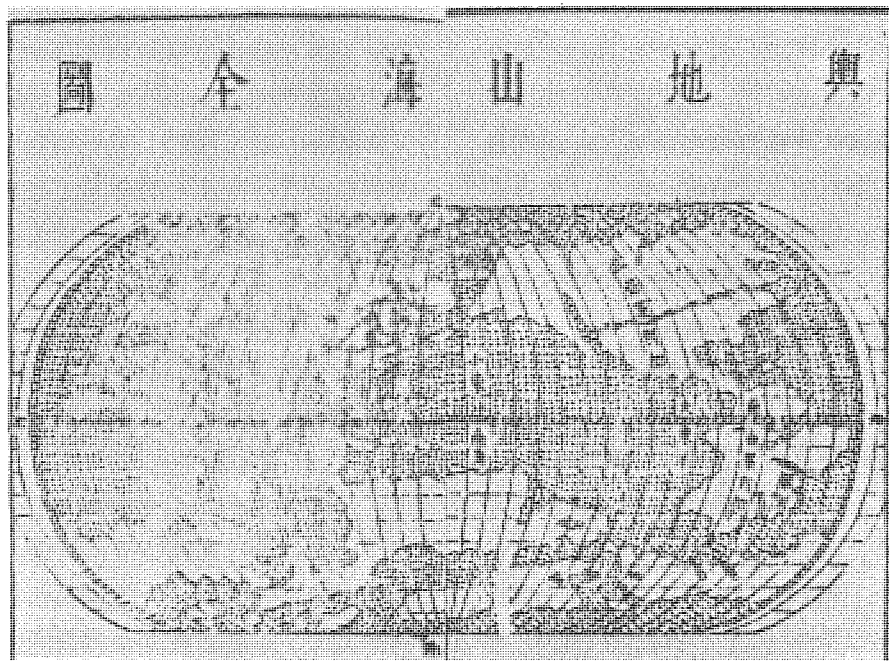
高一志著述豐富，中文著作有二十多種，共五十餘卷，涉及各種科目：神學、聖徒傳記、宇宙論、經院哲學。他的一些中文著作對我們這個題目特別重要，那就是介紹歐洲制度和習俗的一系列文章：〈脩身西學〉、〈齊家西學〉、〈治平西學〉和〈童幼教育〉^⑬。除最後一篇作於被逐居澳門期間以外，其餘都作於絳州，無疑得到華人信徒和贊助者的幫助。這些著作的內容並無獨創性，其實是耶穌會士必讀教材——亞理斯多德「倫理學」的標準經院評註的部分節譯。

一般說來，以耶穌會士若干譯作和摘要為代表的西方經院哲學，不能說對中國文人學士產生過巨大影響。然而，高一志這些作品所討論的問題卻引起他們的注意，特別是引起他在絳州的信徒、贊助人和仰慕者的注意。這是倫理學的某些基本問題，或稱為「義理之學」，是關於個人道德修養、家庭生活和政治倫理的。

按類型來說，高一志傳教活動的環境和晚明的標準格局相一致，和北京外其他外地的傳教中心亦無不同。傳教士要在當地行政官員的保護下，或至少是容許下才能活動。（雷知府對高先生的讚譽正代表這種態度，這當然是個傳教成功的必備條件。）另一方面，真正能使高級官員歸信基督教的情況十分稀有。儘管耶穌會士們努力「從上到下」傳播基督教，他們通常只能在較低的級別進行活動，即在地方知名文人學士、秀才舉人、退休學者、塾師和其他一般鄉紳代表之間活動。其中有些人似乎頗為殷實，能贊助會所，出錢修小教堂，或在會所裏闢一間禮拜室，資助慈善活動，或者支付印刷和出版傳教士稿件的費用。顯然信教往往是全家的事，即基督教成為家庭傳統。

在絳州，基督徒社團受贊助的方式是很清楚的。如上所述，支持高一志的是當地著名基督徒家庭段家和韓家的一些人，其中積極的倡導者有信徒段衰，特別是韓霖（約1600—44

圖 利瑪竇專為中國人而作的地圖，在當時對啟發國人地理思想及拓展世界性觀念有一定作用。



年)。本文因篇幅有限，不可能描述這些基督徒領袖以及和他們同樣虔誠的親戚的活動，只能着重談一下“Thomas Han”，即韓霖。但要指出，在許多贊助活動中，他的合作者包括他的哥哥韓雲、弟弟韓霞、兩個兒子無斃和無期，以及至少四個名字出現於基督教出版物版本頁上的其他家庭成員。

韓霖無疑是絳州基督徒中最傑出的一個^⑭。他出身書香門第，本人是書法家和藏書家。他入教很早，大概是1620-21年被短期留在絳州的艾儒略勸服的。1621年中舉後不久，他就首途北京，似乎做了幾年閒曹，在那裏他見到傑出的基督徒官員徐光啟，跟從他學習軍事。他和當時著名的教友王徵(1571-1644)一樣，既信仰基督教，又對西方科技感興趣；王徵後被譽為中國第一位機械工程師。

其後韓霖遊歷四方，特別是江南，廣事搜購藏書，然後在1630年左右回到絳州，以歸隱學者、慈善家和耶穌會熱心支持者的身分度過一生。

明末基督教文獻中最特別的著作

韓霖寫下了明末基督教文獻中最特別的一本書：《鐸書》(1641)^⑮。這書對我們討論的題目特別重要，因為它說明韓霖致力於將基督教觀點引入官方儒家教材系統，即「鄉約」和「明太祖聖諭正解」的合編。更出人意料的是，這書得到絳州地方當局全力支持出版，因為它前面刊出兩篇官方贊助人的序，又列出18位地方賢達支持者的名錄^⑯。

韓霖在《鐸書》的自序中說明，絳

州知府在他治下一力推行「鄉約」制度，成效甚佳，但他對約書的解釋詞語質量低劣感到不滿，所以請韓霖作一新解。這書既有支持出版的18位官員名單，又得到前任絳州知府加註，它的權威性是不成疑問的。

《鐸書》顯然性質駁雜。一方面，它是以「六則」為基礎的儒教訓義，用淺近的文白混合體撰述；另一方面，他解釋六則又用了大量出於基督教經典和聖徒傳的論點、引語和故事，其中包括對「十誡」的思考、慈愛事迹、神學論辯、純經院哲學討論、基督徒著作，特別是高一志著作的引語。

由於篇幅所限，我不能在這裏詳細介紹《鐸書》，只能舉例說明它怎樣把基督教義結合於「六則」的解釋——也就是結合於以最通俗方式表達的儒教思想核心。

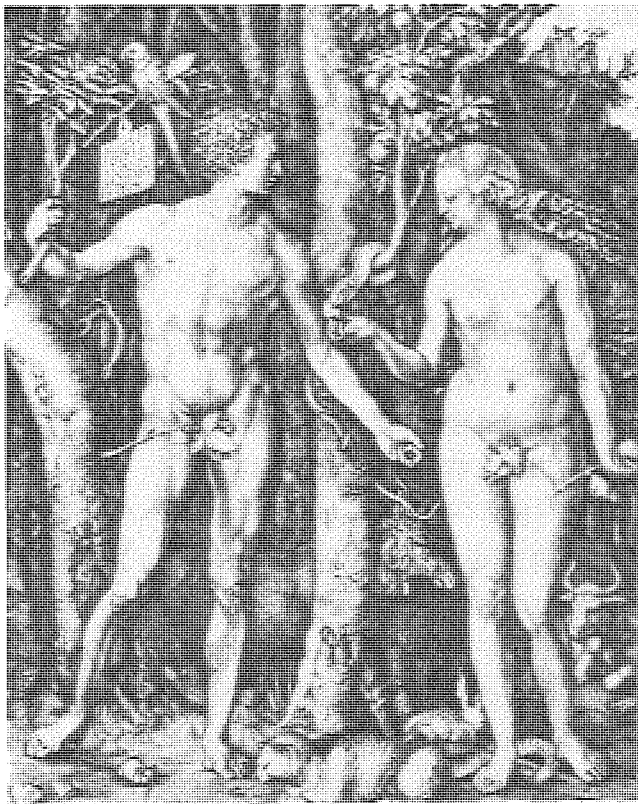
在第一則，「孝順父母」項下，韓霖說，孝的最高層次須基於堅信天是我們的「大父母」。但「天」不是無人格的自然力量道，而是上帝，是有人格、有意識的最高賞罰者。上帝造人，並賦予人根本異於禽獸的獨特本性。對父母孝順是上帝喜愛的，正因為孝在人與人之間反映了人對上帝的愛和服從。孝的目的既在於使父母幸福，故在日常生活中一般的孝順之外，最高的孝行乃在勸服父母歸信基督，因為那才能使他們走上永恆幸福之途。真孝是超越死亡的。因此，葬禮必須正確，不能讓佛道僧侶參加。

第二則，「尊敬長上」用了同樣的推理。要真正敬重和服從世間的尊長，必須出之於更高尚的情感，即對上帝的恭敬。尊敬並非限於對在生的尊長，也應包括對遠古的聖賢，從伏羲、神農到文王、武王，倘若沒有這些中華文化的始祖，中國會仍然處於

韓霖寫下了明末基督教文獻中最特別的一本書：《鐸書》，並致力於將基督教觀點引入官方儒家教材系統。這書得到絳州地方當局全力支持出版。

《鐸書》之引人入勝，正在於為了在傳統的背景上，鋪陳基督教教義而作出的思想的混合，以及跨文化的積澱過程。

圖 《鐸書》在解釋第三則「和睦鄉里」時，連亞當和夏娃也帶進來了。



野蠻狀態。

在解釋第三則「和睦鄉里」時，亞當和夏娃也帶進來了。既然全人類都是這對原始夫妻的後裔，和睦應該基於所有男女都屬於他們二人所開創的大族系這個信念。天造了第一對男女，我們是他們的後代——因此我們應既尊天也愛人如己。韓霖把理想的鄉里和睦比之於從西方生理學借來的觀念，即人體熱冷乾濕四情的和諧^{①7}。為達到社會的和睦，韓霖提議採取有趣的綜合辦法，將呂大鈞在1076年制訂的「呂氏鄉約」^{①8}同基督教的「濟人七端」^{①9}相結合。

韓霖對第四則「教訓子孫」的評註，基本上就是高一志〈童幼教育〉的摘要：這是為教育兒童而設的16條原則，全部都以信仰和敬畏創世主為其基本動機。這個摘要後面還有長段關於婚姻和一夫一妻制的題外之議（主要依據高一志所著的〈齊家西學〉）。

第五則「各安生理」的說明也參考了基督教關於公正和利他主義的倫理準則。此外，由於真正的基督徒知道精神財富比任何物質財產更有價值，他不會用不正當手段獲利或者爭逐物質財富，因為這不能長存。韓霖討論獲取不正當收入的罪惡職業時，特別提到占星和風水這兩種偽科學，這些在耶穌會士著作中被特別指為最有害的迷信。

最後，韓霖對第六則「毋作非為」的闡釋是經院哲學式的。他先論人性本善（這是儒者津津樂道的論點，它在基督教界曾引起一些頗有意思，有時獨出心裁的駁雜解釋）；然後論人的自由意志，非此則最崇高的行為也不算德行，因為倘若沒有個人責任則沒有個人報應；論七大罪和除罪的「七克」。為了修身（另一個儒學中心概念），必須反省和信奉五原則（取自高一志的〈脩身西學〉）：全能獨一的上帝的存在；神鬼的本性（包括否定中國人關於人死為鬼的迷信）；靈魂的永生；準備臨終的正確方法；和將有末日審判的確定性。

以上的簡短介紹可能造成錯誤印象，不僅因為介紹得太少（幾行字不可能真確反映將近百頁密密麻麻的書文），而且因為我特別抽出了若干基督教觀念和論點，而在原文內它們是結合於大量傳統道理的。韓霖的論證是基於儒教和基督教兩種論點之上，但兩種論點並不是簡單地並列（如雜家所為）而是用來相互印證，以求達到真正的結合。《鐸書》之引人入勝，正在於這種為了在全然傳統的背景上，鋪陳基督教教義而作出的思想的混合，以及跨文化的積澱過程。我下面只舉一個例來說明這點。

韓霖對第三則「和睦鄉里」的闡述

開始是說人類都是始祖夫妻的後裔，構成一個大家族，因此《聖經》教導要「愛鄰如己」^②。但他跟着又提到應按照《周禮》管理各地鄉社，以及《孟子》所說的「鄉田同井，出入相友，守望相助」^③。我們上面提到他部分借用西方生理學詞彙，以把理想社會和人體作比較，但這又結合了中國傳統的一個明喻：仁是常道，「不仁」則是非或疾病，譬如死屍或病肢通常稱為麻木不仁。韓霖隨後說明，財富和高位應該用來利他；遠則古聖賢、孔孟，近則如宋朝大學者和政治家范仲淹(989-1053)都是模範。接着他很自然地提到基督教的「濟人七端」，並且警告不要浪費金錢於佛寺道觀和其他形式的偶像崇拜。

為了說明慈善賑濟的重要性，他進一步引證〈呂氏鄉約〉和〈馬太福音〉六章19-20節：「不要為自己積攢財寶在地上；地上有蟲子咬，能銹壞，也有賊挖窟窿來偷。只要積攢財寶在天上……」。既有上帝普遍的愛，為甚麼許多人仍陷於貧困呢？他的解釋頗有諷嘲意味，而且是來自西方的說法：倘若沒有窮人，富人如何能施捨行善呢^④？同樣，為了說明嫉恨和復仇後果惡劣，應該避免，他既引用戰國時的一些災禍，也引用了〈馬太福音〉五章39節：「但是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。」接着是長篇大論有關訴訟的害處，說應盡可能避免；同時讚揚了「恕」的美德，並舉了儒教和基督教兩方面的例子。

這種將儒教和基督教因素融會的奇特做法，繼續了好多頁。他引用了許多中國古書典故，其中還有程頤、邵雍和王陽明等後代權威的語錄。最後引用的是儒家名言「四海一家」。但

這裏韓霖也朝新的方向發展了這個思想。「齊家」則全家成員應該一體認同家長的意思。同樣，全人類既為一家，則人人應當順從最高家長上帝的意志。

以上只是一個例子，此外還有同樣有意思的幾十個例子。但《鐸書》的信息是明白的：天主論是促使社會進步的有用工具。韓霖在結論裏明言，實行六則必須以信奉天主為基礎才能奏效。由於天主，即上帝，是普天同一的，因此得救的道路也是人人可行的，無論貧富、愚智，甚至跛癩痴呆，都不例外。韓霖說，這即是「人皆可以為堯舜」的真意，原則上人人都可以得救。

明末基督教的根本矛盾

我們不知道《鐸書》是否曾在絳州的公共集會上使用，以及使用程度如何。1641年該書完成時，山西已為叛亂破壞。三年後，即1644年，韓霖就去世了。《鐸書》對我們的重要意義在於：在這無疑是特殊的事例中，若干文士和官員曾經合作嘗試把基督教思想注入儒家基層教育之中。應該指出，這些基督教思想並不是次要，零星落索，或者脫離基督教整體教義的。我們看到的是表面上似乎與儒家世界觀極不相容的整套根本性概念：強烈人格化的造物主；人的獨特本質和地位；靈魂的永生；世界和第一對男女的創造；人對上帝義務的絕對優先性；物質的肉體與單一的非物質靈魂的對立；天堂與地獄；以及末日審判。

另一方面，韓霖的教義是不完整的。它只截取了基督教的一半，因此

《鐸書》的信息是明白的：天主論是促使社會進步的有用工具。



圖 明末最後一個皇帝永歷帝的嫡母王太后，接受耶穌會司鐸的洗禮，信奉天主教，並取教名為烈納。

可以稱為「天主教義」，但決不是「基督教」。關於道成肉身、耶穌生平、基督受難和復活等這整個教義系統在他的著作中是沒有地位的。整個早期的中國基督教都有專注於上帝而忽視耶穌的傾向，在《鐸書》中這種傾向達到高峰^③。韓霖向大眾宣揚的是嚴厲而一貫的一神論，在其中贖罪觀念完全沒有地位。由於韓霖和高一志神甫密切合作多年，而且他的哥哥韓雲於1629年參加寫作一本純神學著作^④，這個缺失就更重要了，因為他一定很熟悉基督教的中心訊息。因此我們只有斷定韓霖在《鐸書》中對此略去不提是有意的。他知道他的限度在那裏，他認識到，假如一神教（人格化的天）能和儒教結合，同時又引進神顯現於人身的觀念，而且這人一生充滿預言和奇蹟，死後又從墳墓裏出來，那麼他的教義就會被帶到通俗迷信和佛道宗派的層次去，而這大概是他最不願做的事。

這反過來又反映了困擾明末基督教的一個基本矛盾。從中國人的角度看，基督教是被兩種對立傾向所分裂的。一方面它要和儒學結合，而儒學是一種理性學說，沒有啟示，沒有人格化上帝的概念，沒有來生和善惡報應，既無教士，也無奇蹟。另一方面，由於基督教的本質，由於它的救贖觀念和崇拜儀式，它是注定要離開儒學，而被認同於佛教和民間宗教的^⑤。倘若仔細研究十七世紀在中國的華人基督教（這還有待努力），那麼很可能最後發現，正是這一個內在矛盾，而不是儀禮之爭這類外在因素，使得基督教在中國文化中只能是一個邊緣現象，無法佔據更多地位。

註釋

① 黃鳴喬：《天學傳概》（1639）後附〈山西絳州正堂雷為尊天闢邪事告示〉。又見黃伯祿：《正教奉傳》（上海，1890）等。

② 《山西通志》（1734年版）、《新絳縣志》（1929年版），見《中國方志叢書》（台北，1976年重印，華北部分）。

③ 利瑪竇（Matteo Ricci, 1552–1610）：《天主實義》，1607年版，收於《天學初函》（1629），重印收於《中國史學叢書》第23種（台北，1965）。

④ 同上書，2章，頁419。

⑤ 高一志（Alphonse Vagnoni, 1568–1640）意大利耶穌會士，1605年到南京傳教，當時漢名為王豐肅，於1617年被逐到澳門。1624年他改名高一志到山西絳州傳教，死於絳州。

⑥ 范禮安（Alessandro Valignano, 1538–1606）意大利耶穌會士。初到印度，繼到澳門，又到日本，死於澳門。

⑦ 利瑪竇：《基督教傳入中國史》。

⑧ Nicolas Standaert: 〈中國明末儒家和基督教學者楊廷雲〉(1988)中講到悟道三階段: 摩西以前為「性教」; 上帝示摩西以「書教」; 耶穌神化肉身所啟示者為「恩教」。

⑨ Claudia von Collani: 〈P. Joachim Bouvet S.J. 的生平和工作〉。

⑩ 徐光啟: 〈辨學章疏〉, 收於徐懋禧編《增訂徐文定公集》卷5(台北, 1962年)。

⑪ 艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)意大利耶穌會士。1610年抵澳門, 後到過內地許多地方, 包括山西。死於福州。

⑫ 金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)是法國耶穌會士。1611年來華, 到過南京、杭州、北京。1618年再度來華, 到過多地, 死於杭州。

⑬ 徐宗澤編: 《明清間耶穌會士譯著提要》(上海, 1949)。

⑭ 方豪: 《中國天主教史人物傳》第一卷: 陳受頤: 〈明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應〉(《國學季刊》1935年5月2日); 葉德祿: 〈乾隆絳州志之韓霖〉(《民元以來天主教史論叢》)。

⑮ 有陳垣的重編本, 1919年北京版。據稱原版是由其兄韓雲、弟韓霞、子無斃和無期所編。自序日期1641年, 其前有國子監祭酒李建泰的序, 以及1641年任絳州知府的李政修的序。另列有參加校刻者十八人的姓名。

⑯ 《鐸書原校人》名單列十八人姓名、字號和籍貫。這十八位全不是山西人, 故陳垣認為他們是外地人因做地方官吏而來絳州的。

⑰ 中世紀時西方認為萬物是水、火、土、氣四元素所組成, 與此相應, 人體有鬱液、膽液、粘液、血液四種液體, 這四液產生濕、熱、冷、乾四情。四液平衡則性氣平和, 否則即不協調而生乖戾。

⑱ 北宋呂大鈞兄弟在家鄉陝西藍田制訂鄉約, 約鄉人「德業相勸」, 「過失相規」, 「禮俗相交」, 「患難相恤」。後朱熹加以修改, 王守仁仿效。

⑲ 見新約《聖經》〈馬太福音〉第二十五章, 濟人七端是: 看顧病者, 餓者給食, 渴者給飲, 赤身者給穿, 客旅者留住, 探視在監者, 埋葬死者。

⑳ 新約《聖經》〈馬太福音〉十九章19節。

㉑ 《孟子·滕文公》章句上。

㉒ 艾儒略: 《口鐸日抄》。

㉓ 另一個純「天主論」的文件是王徵的《畏天愛人極論》, 其序作於1628年。

㉔ 指羅雅各(Giacomo Rho, 1592-1638)主編的《天主經解》(1628年)。

㉕ 參見拙作《佛教、基督教和中國社會》(1990年巴黎, 法文出版)。

凡夫 譯

許理和(Erik Zürcher) 1928年生於荷蘭尤特萊特。1953-59年在荷蘭萊頓和巴黎攻讀博士學位, 完成《佛教征服中國: 中古早期佛教之傳播與調適》二卷本博士論文。現為萊頓大學東亞歷史系教授。曾出任萊頓大學漢學院院長、中文系系主任、歐洲漢學會會長及著名漢學學術期刊《通報》(T'oung Pao)主編。許理和教授專治古代中國與中亞歷史, 對宗教問題的研究造詣尤深。其博士論文於1972年再版, 為漢學研究之重要著作。另有《中國的第一次反基督教運動》(1970)、《佛教、基督教與中國社會》(法文, 1990)等著作近三十冊。