

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

東亞基督宗教歷史意識的建構：

韓國天主教初期歷史新探

The Development of East-Asian Christian
Historical Consciousness : A New Discovery
of The Founding History of Korean Catholicism

蔡至哲

Chih-Che Tsai

指導教授：古偉瀛 博士

Advisor: Wei-Ying Ku, Ph.D.

中華民國 100 年 7 月

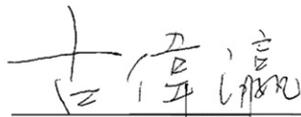
July, 2011

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

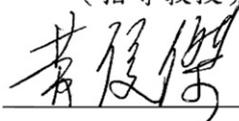
東亞基督宗教歷史意識的建構：
韓國天主教初期歷史新探
**The Development of East-Asian Christian
Historical Consciousness : A New Discovery
of The Founding History of Korean Catholicism**

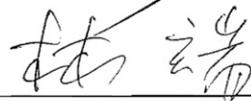
本論文係 蔡至哲 君（學號 R96123015）在國立臺灣大學歷史學系完成之碩士學位論文，於民國 100 年 4 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：



(指導教授)





謝辭

本文能夠完成，先要感謝眾多師長親友無私的幫助與教導。

自大學時代，閻鴻中師、吳展良師對我在儒學上的啟蒙，使我對儒家「道德性命」之學產生了長遠的興趣。展良師在每個課堂上對我細細關懷，下課後亦為我耐心解惑，這些珍貴回憶，即便碩二後已不能常常受教相處，我從未忘懷。

碩班之後，指導教授古偉瀛師不辭辛勞的指導與身教，使這份師生之誼在主愛裡滿溢著恩典。尤其當我因為種種軟弱，造成古師眾多困擾時，古師竟以天主之愛，包容我的種種錯誤，更使我感受古師對基督信仰中「原諒你弟兄七十個七次」之道的踐履。一日為師，終身為父，古師對學生的包容與關懷，使人感受到溫暖。陳慧宏師兩次給予我 TA 工作機會，真心關懷我研究進度，令人由衷感動。然而我卻因為自己對未來方向產生迷惘，而讓師友們擔心，如今回想起來，內心充滿抱歉。此時，林端師在課堂上陪伴我們談笑風生，讓人解開壓力，學問也得到啟發。日後論文口試或者需要推薦信時，林端師更是拔刀相助！對學生展現了義氣與溫情。

碩班四年級，往昔蹉跎光陰，讓一切事情都變得非常緊張。偶然出現在東亞儒學史的課堂上，卻讓我與黃俊傑師相見恨晚，也使這段師生之誼顯得珍貴，短短的課堂卻打開了學問的眼界，讓本文終於能得到靈感而寫作而成。黃俊傑師將我視如己出，給予多方特別照顧。不論學術、人生，都給予身教、言教。老師雖為儒者，但在課堂上常常稱引新約歌林多前書 13 章愛篇經文，使我印象深刻。如今，我將離開校園，也正如經文所言：一切種種，包括知識都將歸於無有，但彼此間的真愛卻將永存。除了師恩難忘以外！友全、芝慶等歷史所好友們的兄弟之情也是支撐我的重要力量。

本文探討韓國天主教史，但我韓文其實至今依然不佳，除了簡單的幾句招呼語外講不出什麼。因此若沒有韓國友人的協助，本文也不可能完成。姜仁圭師與我素昧平生，卻帶著牧者之心傾力助我，替我至韓國購書，也擔任我文獻回顧的口委。博士班權宅揆學長對我韓文翻譯有莫大協助，聊起傳統中國文化時，學長總能如數家珍，使我能猜想往昔中、韓儒者交誼之情如何呈現。暑假，學長帶我在首爾四處逛，還要忍受我行程的不確定性太高，說來慚愧。對兩位韓國友人，無以為謝。

TA 生涯最後有機會去帶台神曾宗盛教授所開的「猶太文化」和「希伯來經典與世界文明」兩門討論課，值得一提。曾師以牧者之心，帶領課堂，使 TA 團隊成了一個團契，臨別結束禱告之際，充滿溫情。而討論課堂上或課餘之暇，與學生之對談，更是我最掛念的時光。我真的打從心底寄望，聖經的話語能成

為台大人尋找人生方向的一道真光，照亮工具理性下的空洞，與世俗化下心靈深處的幽暗。如黃俊傑師所言，通識課程在此，就不再只是一個取得營養學分的工具，而是一個與自我、與世界、與宇宙精神對話的偉大時間，是生命教育。期盼台大學生的心田，也跟隨時代而更新變化，結出累累的天國果實。

最後，撰寫謝辭，除了要表達滿滿的感謝外，也把握難得的機會抒發己見。畢竟對我來說，至少在短期內我將遠離史學研究、離開歷史系，所謂人之將死，其言也善，此時對一切人事物的反省也許更為深刻。知識份子總望尋找真理，然而自古文人相輕，也使我執、我見，擋住了真理的真光！耶穌基督聖言曰：虛心的人有福了，因為天國是他們的！又如同使徒保羅在哥林多前書 2 章 8 節所說：「這智慧世上有權有位的人沒有一個知道的，他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了。」當熱情陷入在瑣碎知識的障礙之際，年輕的心靈不得不失去力量。末世觀的悲情心態一度在我的大學生活中充斥著！

不過，悲觀不是負責任的態度！黎明前本就屬黑暗，但真心尋找的人，天主會讓他尋見時代的光！天將降大任於斯人也！身處東亞，自幼雖然親身經歷朝鮮半島近代歷史的悲歡離合，卻不對看似卑微的命運低頭，也不向惡勢力妥協。一路走來，在希伯來經典中、與自身掙扎奮鬥的人生歷程中，感受到耶穌基督的真愛，又體會到神聖攝理（Divine Providence）在東亞的歷史新局，而把自己獻給救主作為身軀的：「中華基督教新時代青年會」總會長牧師鄭明析先生，帶著把基督的愛傳遍地極的大使命感，宣教於東亞與世界。鄭明析先生對基督宗教於東亞的未來深具信心，卻沒有基要主義的保守與固定觀念，以己身的深刻靈修經驗，提出獨特的「新婦神學」、「耶穌再臨新論」，對現代神學有劃時代的貢獻！此外，鄭明析先生對同處大陸邊緣的台灣特別投注關心，重視台灣在東亞世界的關鍵地位，多次前來我國傳講時代福音。

緣分際遇的開始，鄭明析先生不但在史學上、神學上對我有無可取代的啟蒙之功，促使本文最終得以完成！從大一開始，每每在我人生關鍵轉折之際，以深刻的聖經話語引導我未來方向。鄭明析先生有言：「與其學習學問而有所瞭解，不如體會人生，也體會自己的靈和靈界，這樣的人才是最高的知識份子，是瞭解的人。」天下有真人品、才有真文章！除了動人的話語外，言行合一的偉大實踐，使我感受到「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是！」在鄭明析先生深刻的「新婦神學」、「耶穌再臨新論」的教導下，年少無知的我找到了對基督信仰的無比熱情，也深刻體會救主耶穌之真愛，而下決心為永恆榮耀而活！自此，哥白尼式的迴轉旋起旋風，梁啟超遇見康有為的所聽見的「海潮音、獅子吼」，彷彿在耳邊想起！

人們總喜歡在宗教裡尋找神蹟，然而，真正的神蹟，就是一個罪人悔改，浪子可以回頭！鳳凰花開，碩班畢業之際，我將永遠感謝總在我身邊陪伴我，用真愛關懷我走過大學黃金歲月的鄭明析先生！

中文摘要

本文嘗試以「東亞儒學經典詮釋」的研究視野切入，探討韓國天主教會的自發性傳入，與耶穌會士著作《七克》之間的密切關係，使「儒耶交流」的研究突破過往僅以中華文化為單一中心的界限，藉以瞭解東亞今日基督宗教的蓬勃發展，有其在儒學思想上「公私之辯」的內在理路。進而以「東亞天主教史」的視野，連結中、韓兩國天主教會的發展歷程，重探耶穌會士所開創的「知識傳教、科學傳教」，是如何被天主教第一位遣韓宣教士：周文謨神父來運作，並影響初代韓國天主教會的「大船請來」運動！最後藉由觀察朝鮮奉教儒者李蔭等人的神學思想，說明韓國天主教初期歷史在東亞基督宗教史上代表的關鍵意義：東亞基督宗教歷史意識（東亞攝理觀）的建構。

關鍵字：

韓國天主教，東亞天主教，儒耶交流，攝理，周文謨，李蔭，七克，克己。

Abastrect

Conducted from the perspective of the East Asian Confucian hermeneutics of classics, this study reassesses the relationship between spontaneous evangelization of Catholicism in Korea and the *Qike* which was written by Jesuits, while also attempting to move beyond past studies which limit “Confucian-Christian exchange” to the Chinese perspective. Based on this viewpoint, this study is trying to deduce and validate how the internal logic of East-Asian Confucian thought can be a possible reason behind the recent flourishing of Christianity in Northeast Asia. Furthermore, through the eyes of East-Asian Catholicism history, this study connects the development of Catholicism in China and Korea, rediscovering the Jesuit method of evangelization by written works and knowledge used by the first Catholic missionary to Korea, Father James Chu (Zhou Wenmo) and how it led to his idea to ask for a big vessel. Lastly, by observing the theology of Korean Confucian Yi Byok(Lee Pyok), this study in turn depicts the formation and development of East-Asian Christian historical consciousness (The sense of Providence in East-Asian).

Keywords :

Korean Catholicism, East-Asian Catholicism, Confucian-Christian exchange, Providence, James Chu (Zhou Wenmo), Yi Byok(Lee Pyok), Qike, Master Oneself(Self-Control).

초록

본문은 "동아시아 유교경전의 해석"이라는 연구관점을 통해 한국 천주교회의 자발적인 전래와 발전 및 한국교회와 예수회 저작 《七克》 사이의 밀접한 관계를 탐구하고자 한다. 이를 통해 "유교-기독교 사이의 교류"라는 연구주제가 기존의 중화문화를 중심으로 한 단일론적인 한계를 타파하고, 현재 동아시아 지역에 기독교가 활발하게 발전하고 있는 상황은 유학사상의 이론적 기초에 도움 받은 바가 컸음을 이해할 수 있을 것이다. 나아가 "동아시아 천주교사"라는 관점으로 중국, 한국 천주교회의 발전과정을 연결시켜, 예수회의 "지식선교, 과학선교" 방침이 어떻게 주문모(周文謨)신부에 의해 한국에 전해지고 구체화되었으며, 이후 초대 한국 천주교회의 큰 "대박청래"(大舶請來)운동으로 연결되었는지도 보여주려 한다. 마지막으로 이를 통해 조선 천주교 유학자였던 이벽(李蘖)의 신학사상을 관찰하여 초기 한국천주교가 동아시아 기독교사에 있어 매우 중요한 의의 - 동아시아 기독교 역사의식 (동아시아 섭리)-를 가짐을 설명하려 한다.

키워드:

한국 천주교(카톨릭), 동아시아 천주교(카톨릭), 유교-기독교 교류, 섭리, 주문모(周文謨), 이벽(李蘖), 칠과(七克), 극기(克己)

目錄

口試委員審定書	I
謝辭	II
中文摘要	IV
Abstract	V
초록	VI
一、研究動機與文獻回顧	1
第一節 二十世紀以來基督宗教在東亞的發展	1
第二節 「儒耶交流」的新局：東亞儒學視野	4
第三節 東亞天主教史比較平臺的建立	10
第四節 韓國天主教史的研究回顧	15
二、耶穌會與東亞儒家經典詮釋	21
第一節 經典詮釋與傳教	21
第二節 儒家經典詮釋的張力：公私之辯	23
第三節 耶穌會士的儒家經典詮釋	26
第四節 李朝黨爭與天主教的自發性傳入	30
第五節 《七克》、黨爭與朝鮮在野儒者	33
第六節 東亞近世的君臣關係與黃嗣永帛書事件	39
三、東亞基督宗教史中的韓國天主教會	44

第一節	中國天主教歷史經驗對韓國教會的影響	44
第二節	「實學傳統」與東亞「攝理」觀的建構	49
第三節	「經史印證」與東亞基督宗教歷史意識的建構	65
四、結語：	東亞基督宗教的歷史新局	72
參考文獻：	76



一、研究動機與文獻回顧

第一節 二十世紀以來基督宗教在東亞的發展

美國學者 Philip Jenkins 在《下一個基督王國：基督宗教全球化的來臨》一書中，以「基督宗教」¹的全球化擴張出發，嘗試探索「基督宗教」在近代歷史中逐漸轉變的面貌。自啟蒙以來，受到世俗化思潮、相對主義、自由主義思想的嚴峻挑戰，在很長的一段時間裡，法西斯主義、共產主義、女權運動、環保運動佔據了眾人的目光，使得原本號稱「基督教世界」的歐洲宗教版圖起了巨大轉變，讓基督宗教在歐洲不少地區呈現出「信仰衰微」、「教堂空盪」的景象。然而，歐洲基督宗教的沒落，卻不代表基督宗教整體的衰微。相反地，在十九、二十世紀以降宣教熱情的推動下，基督宗教已在亞非地區和拉丁美洲爆炸性的擴張，完成了邁向全球化的歷程，也同時間使得基督宗教的信仰性格正在轉變。過去所謂的「西方基督宗教」，正因為歐洲信仰的衰落，以及歐洲出生率的新低，使信仰的中心轉而向所謂的「南方國家」移動。²屬於亞非的新基督宗教，有可能正在成形。然而回顧近代東亞基督宗教的宣教史，可謂筭路藍縷、血跡斑斑。近代中國士人多對基督宗教抱持反感，尤其自鴉片戰爭以降，中國士人在民族本位的立場思考下反教之心油然而生，甚至利用學術考證，斷定基督宗教乃「帝國主義侵略東方的幫凶」。³即使是擁有悠久文化交流傳統的天主教耶穌會，也受到近代學者嚴復的嚴厲批判。⁴嚴復考察耶穌會的歐洲歷史源流與其在華發展，批判耶穌會士唯利是圖、掛勾政治，擾亂各國政局：

聞耶穌軍之始立也，其所用之宗旨，固曰：「為上帝榮華」(Admajorem Deigloriam)。而夷考其所力爭者，則「權勢」耳「利實」耳 (Power and

¹本文在此使用「基督宗教」的概念，只是一個泛基督信仰的統稱，表示所有以「耶穌基督」信仰為中心的一神宗教，最重要的包括「天主教」(所謂舊教)、「改革宗」(所謂新教)、東方正教等等不同宗派。

²有超過一世紀的時間，「基督宗教」將要式微或消失的想法，已經成為西方思想的一個尋常假設，甚至包括教會領袖也一樣悲觀。詳見梁永安譯，菲立浦·詹金斯(Philip Jenkins)著，《下一個基督王國：「基督宗教」全球化的來臨》[台北：立緒，2003]，頁 14-16。

³鴉片戰爭以降，中國士人對基督宗教的反教論述已從過去的在教理上的異端排斥，轉為判定「基督宗教」與「帝國主義侵略」密切關連，詳見呂實強，《中國官紳反教的原因(1860—1874)》[台北：中研院近代史所，1973]，頁 63-115。〈晚清知識份子對基督教在華傳教目的的疑懼(1860-1898)〉，《近代中國知識分子反基督教問題論文選集》[台北：宇宙光，2006]，頁 99-115。

⁴嚴復曾經翻譯英國傳教士宓克所著之《支那教案論》，內有討論耶穌會相關內容。收入在王慶成主編，《嚴復合集(5)：嚴復未刊詩文函稿及散佚著譯》[台北：財團法人辜公亮文教基金會，1988]，頁 126。另外嚴復也撰寫了〈論南昌教案〉、〈續論教案及耶穌軍天主教歷史〉等文章，評論中國近代教案問題，尤其特別針對天主教、耶穌會的歷史源流做了分析，後二文均收錄於嚴復著，王軾主編，《嚴復集》第 1 冊，[北京：中華，1986]。

Wealth)。自猶利于第二為去守貧之戒；其教會固然可公然置產，又恒有精于理財者，為之經紀。故其所封殖者，常雄于一方一國之中。設陰謀、賂權要，乃至用暗殺、啟兵端，所不憚也！⁵

嚴復對「教案」的分析頗能持平，但其對耶穌會的評斷，立刻受到當時耶穌會神父李問漁(號大本齋主，1840—1911)反駁，李問漁神父批判嚴復的相關言論，大陸學者已進行不少相關研究。⁶由嚴復對耶穌會的批判，吾人可見近代中國士人對傳教士東來動機的懷疑。共產中國成立後，十七世紀來華的西方耶穌會士更被官方定位為：「西方殖民者配合其軍事、政治、經濟侵略的一隻先遣隊」，傳教士的活動是「依殖民國家統治者命令進行的有組織、有計劃的侵略活動」。⁷

然而，如同許明龍所言，至少上推到十九世紀以前，「任何一個來華傳教士都不能憑藉他們派遣國的經濟、政治和軍事力量對中國進行殖民侵略。恰恰相反，他們只有低三下四地來得到中國政府的准許、默認或寬容，才有可能在中國進行傳教活動。⁸」香港學者黃正謙則言：「傳教士之能於文化交流中擔任主角，主要有以下數種原因：第一，傳教士以宣揚宗教作其最大職志，則宗教使命感往往強化其毅力，不因凶險而輕易言棄。」、「傳教士得以頑強堅忍，乃其對宗教信仰之堅持使然。」⁹亦即願意來到東亞的傳教士們，最重要的根本動機，仍是傳揚基督的福音，而科學技術、貿易、武力等等相關手段之運用，都僅作為原本宗教目的之附屬也！是故超越民族主義思維與政治的意識型態，來重看基督宗教在東亞的發展，有其必要性。

況乎今日，東亞基督宗教的發展，恐怕不是過往任何一個時代可以用之比擬的新局面，也展現出近代以降的眾多反教人士無法料想到的教勢。過去由令人敬畏的「洋大人」們那，伴隨帝國主義列強所傳來的「洋教」，今日已換了不同的面貌！即使是尚未取得完全的宗教自由的共產中國，許多觀察家都大膽推測，或宣佈了基督宗教人口大幅度成長的數字：

美國《天主教國家紀事報》(National Catholic Reporter)的資深記者艾倫(John Allen)發表了一篇令人震驚的報道，指每天有1萬個中國人成為基督徒，而到本世紀中葉，中國將有多達2億基督徒，成為世界上最大的基督教社區、兼歷史上最強大的傳教力量。¹⁰

⁵嚴復著，王軾主編，《嚴復集》第1冊，〔北京：中華，1986〕，頁197。

⁶關於嚴復的教案觀，詳見李金強，〈嚴復與基督教：以《支那教案論》為譯著的探討〉，《聖道東來：近代中國基督教史之研究》〔台北：宇宙光，2006〕，p101-118。嚴復對耶穌會、天主教的看法，以及上海匯報主編李問漁神父對嚴復的反駁，詳見張軍、石濤，〈對嚴復著譯的回應：以上海《匯報》為例〉，《株洲師範高等專科學校學報》2005年10卷1期，頁18-21。

⁷張先清：〈回顧與前瞻：二十世紀中國之明末清初天主傳華史研究〉，收入陳村富主編：《宗教文化3》(北京：東方出版社，1998年)，頁114。

⁸許明龍，〈論18世紀末以前來華的歐洲耶穌會士〉，《世界歷史》1993年4期，頁20。學者黃正謙也以為「若必謂耶穌會士得蔭於政治保護下東來，則此政治保護之成績，實完全不合格。」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〕，頁28-29。

⁹黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁28-29。

¹⁰亞洲時報，2007/08/10：「每天增長一萬人：中國五十年內成全球最多基督徒國家。」轉引於網站：<http://www.atchinese.com>。

這些觀察家的推測或宣稱可能太過誇張，有灌水的嫌疑，因為根據中國社科院世界宗教研究所在第三屆當代中國宗教論壇上發佈了 2010 年《宗教藍皮書》，這是該研究所在內地首次公佈全國基督教入戶調查數據，中國的基督徒人數僅達兩千三百萬人。¹¹但這類對基督宗教前途一片看好的大膽預言，卻也提醒了吾人應當正視基督宗教在今日東亞世界的快速成長。如何處理基督宗教與東亞文明間的對話，或可能發生的衝突，自西學東漸至今，依然是吾人不得不深思的關鍵議題。例如在中國，2010 年 7 月 27 日首座曲阜基督教堂「聖三一國際禮拜堂」於教堂建址舉辦奠基儀式。建堂前，由於建堂地址地處孔子的故鄉曲阜，本來單純教堂建設工程引發了文明間的敏感衝突，竟使部分儒家學者公開抗議，提出「立刻停建教堂」，或者教堂「至少須在孔廟、孟廟以及周公廟 50 華里以外」、「不超孔廟、孟廟大成殿的高度」等要求。¹²而後在網路上持續辯論的正反兩面意見，也凸顯了即使在共產中國較嚴格的宗教控管下，基督宗教與儒家文明兩者在二十一世紀的此時，仍持續背負著過往歷史的沉重包袱。且是否隨著基督宗教在中國的影響力與日遽增，也使衝突的可能性更加提升呢？

另外，在同處東亞，也擁有儒家深厚傳統文化的南韓（大韓民國），基督宗教已發揮了舉足輕重的高度影響力。¹³從脫離殖民統治以來的第一任總統李承晚開始，歷任總統不少是基督徒。近年來，基督新教在韓國的高度政經影響力，更可從總統李明博於 2007 年上臺後，爆發佛教團體對其偏袒基督宗教的抗議事件開始，¹⁴到 2011 年初李明博在「國家早餐祈禱會」裡跪下禱告而所引發的一連串爭議觀察出來，因而分析家如此評論：

筆者認為，李明博總統跪拜是偶發事件，但事件的背後確存在着必然性因素。一是因為李明博總統自己是基督教長老出身，對此儀式並無反感。據說，李總統在任首爾市長時就曾公開說要將首爾市獻給「主」，所以更讓人覺得總統也並非被迫下跪。二是基督教界想藉機顯示自身對韓國政界的影響力，而這才是最根本的，也是長期潛伏的原因。……

韓國基督教界為何敢於威脅國會議員和總統，干預政策立法，而且行之有效？因為韓國基督教擁有佔韓國人口 18.3% 的信徒，有嚴謹龐大的網絡，雄厚的資金實力，以及對韓國精英階層的長期滲透，從而能夠在一定程度

¹¹關於中國基督徒實際人數的爭議從未停息，基督徒學者認為中國的基督徒人數可能已經超過一億以上，另外又強調地下教會的隱性信徒人數眾多，反對者則以為這些數字跨大其詞，而認定中國官方所公布的宗教人口調查數字為準。本文在此實無意介入其中的數字爭議。只想表示中國基督徒人數正大量增長中，應是無可否認的趨勢。

¹²詳見郭齊勇等十學者所著，《尊重中華文化聖地，停建曲阜耶教教堂：關於曲阜興建耶教大教堂的意見書》，轉引於網站：<http://www.chinaconfucius.cn>。

¹³韓國基督新教人口與天主教人口均非少數，尤其天主教人口，名列世界前茅，根據《韓國天主教會 2008 年統計（暫譯）》之統計，目前擁有 5,120,092 信徒，之後甚至佔了總人口數的一成。在亞洲甚至世界上都可謂是基督宗教宣教史上的奇蹟。韓國的天主教在韓國社會勢力強大，能直接挑戰獨裁政府。目前在亞洲國家中，除了菲律賓外只有韓國有此基督宗教復興的盛況。詳見姜仁圭，《基督徒知識份子的愛國吶喊》[台北：宇宙光，2006]，頁 94-95。

¹⁴關於佛教徒對李明博總統偏袒基督教的爭議，詳見亞洲時報，2008/08/09：「李明博就平息宗教爭議道歉未獲佛教界接受。」

上左右政客的政治生命。¹⁵

在近代東亞基督宗教的宣教史上，韓國的宣教過程可謂異軍突起。不同於中國清末以來「教案」不斷，¹⁶或者與日本人數少得可憐的基督徒數字相比，基督宗教自天主教於 1784 年自發性傳入朝鮮李朝後，即使面臨一連串的逼迫與教難，依然在艱難的過程中不斷發展，奠定了今日超過五百萬龐大信徒人數的基礎，甚至使南韓成為天主教世界的亞洲大國，且成為全球唯一維持成人入教人數不斷成長的天主教國家。而基督新教自西力東漸，朝鮮開港通商傳入後，也很快地被韓末知識份子視為富國強兵、對抗日帝的精神指導方針。¹⁷韓末「開化運動」以來，基督徒知識份子對韓國政經走向，發揮了關鍵的引導作用，姜仁圭對此已有論述。¹⁸如此基督宗教與儒家兩者異質文明間的對話與衝突，成為二十一世紀以降有志者不得不去深思的重要課題。如何運用歷史傳統中的資源，並且超越歷史個別立場的包袱，以重新探討基督宗教與東亞文明的深層交流，激發了本論文的寫作關懷。

第二節 「儒耶交流」的新局：東亞儒學視野

自基督宗教誕生以來，耶穌基督遺訓：「你們往普天下去，傳福音給萬民聽」¹⁹、使徒保羅繼而把本來僅屬於以色列民族猶太宗教一支的拿撒勒人信仰，擴大為具有普世性格²⁰的「基督宗教」。作為一個普世性宗教的進程中，「基督宗教」不斷擁有「調適」²¹（Accommodation）與「更新」（Renewing）其信仰內容的需求，而展開了一場場異質文明間的對話。現代天主教神學家保羅·尼特（Paul Knitter）

¹⁵朝鮮日報網路中文版，2011/03/12：「韓國宗教為何底氣十足。」轉引於網站：<http://chn.chosun.com/big5>。

¹⁶韓末之教案規模與清末中國教案相比令人頗有小巫見大巫之感，關於清末教案規模大小之分析，詳見陳銀崑，《清季民教衝突的量化分析（1860-1899）》〔台北：台灣商務，1991〕。而關於朝鮮末期社會教案的相關分析，以及與中國教案的比較研究，詳見李元淳，〈朝鮮末期社會的「教案」研究〉，《韓國天主教會史研究》〔首爾：韓國教會史研究所，1986〕，頁 136-137。

¹⁷基督新教在韓國受到日本殖民國期間，成為民族精神中心，基督徒發起了許多抗日運動，連陳獨秀都讚嘆：「這回朝鮮參加獨立運動的人，以學生和基督教徒最多。因此我們更感覺教育普及的必要，我們從此不敢輕視基督教。」引自陳獨秀，〈朝鮮獨立運動的感想〉，《陳獨秀著作選》2 卷〔上海：上海人民，1993〕，頁 130。

¹⁸姜仁圭，〈舊韓末基督徒知識份子的救國論〉，《基督徒知識份子的愛國吶喊》〔台北：宇宙光，2006〕，頁 125-149。

¹⁹馬可福音 16：15。《聖經（新標點和合本）》（台北：台灣聖經公會，2004），頁 37。

²⁰使徒保羅以「因信稱義」之教義顯揚「耶穌基督」作為全人類之救世主，定位耶穌基督非僅為猶太民族所期待的彌賽亞，而是全人類都應當尊信的神的獨生子，擴大了「基督宗教」的普世性格。

²¹關於「調適」的具體定義，眾說紛紜，本文於此，採取學者黃正謙所論，即所謂「調適模式」傳教政策，並非一夕而成之理論，而屬傳教歷史過程中的演變結果對此論之：「所謂適應政策，乃指適應他國文化（inculturation）之策；此文化之內容，可謂無所不包，例如風俗及禮儀等。惟今論者言適應政策，所歸結出之具體內容有同有異，決非一致。」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〕，頁 94-125。或見沈定平，《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 4、頁 156-157

的《宗教對話模式》一書中，對諸多不同神學家所進行的「宗教對話」進行了分析，將基督教與其他宗教的關係分為四類模式：置換模式、成全模式、互益模式、接受模式四者（置換模式又分全體置換和部分置換）。²²從不同的神學思想出發，來建構「基督宗教」與其他不同文明的對話理論架構，使吾人看見「基督宗教」的本質內，確實存在許多與其他宗教、文明對話的空間。在實際的歷史情境中，到底東亞各國的基督徒，是如何「調適」本國文化傳統與基督信仰，這其中的「同調」與「異趣」令人好奇。由於儒家在過往近二千年歷史中，於東亞文明所表現的主導地位，使得「儒耶交流」問題在基督宗教傳教於東亞之際，成為人們最重要的關懷所在。關於先前「儒耶交流」的研究，本文以古偉瀛在〈談「儒耶交流」的詮釋〉一文中，所做的詳盡研究史回顧為基礎來開展。

古偉瀛評述過往「儒耶交流」研究的初期，多由西方傳教士執筆先以傳教士的角度出發，以統計數字論傳教成敗。華人學者則在民族主義與政治意識型態的影響，以帝國主義侵略的角度來批判傳教。²³即便不直接批判傳教士為帝國主義同路人，然而深受民族本位立場影響，學者也多由中西文化的本質性的相異視野切入論中西文化的異同。在另文，古偉瀛列舉了謝和耐與陳衛平的研究為例，有了以下的評述：

歷來中外學者在討論此一中西交流時期的議題時，不知不覺間，有的會從西方傳教士，有的會從中國反教士人，也有的會從中國信者，也有會從西方非宗教學者來評估，而且往往有一種誰勝誰負，先勝後負，或是雙方沒有真正交流，因為雙方並不真正地互相瞭解，或是雙方的交流是淺層的，遲早會分道揚鑣的；或者還有人會說，儒家是倫理範疇，而天主教是宗教信仰，雙方的不合根本早就註定了的。²⁴

由上述可見，文化本質性差異的論述，在學界絕對有一定的影響力。直至二十世紀中期後，新儒家學者如牟宗三，仍以「民族本位立場」來判教，區別了基督宗教與中國文化：

在這個時代，首先以基督教為判教的主要對象。信仰自由是一回事，這是不能干涉的，然而生為中國人，要自覺地去作一個中國人、存在地去作一個中國人，此則屬於自己抉擇的問題，而不是信仰自由的問題。從自己抉擇的立場看，我們即應念茲在茲，護持住儒家為中國文化的主流。信仰自由是個人的問題，然而自覺自己是個中國人，要替中國作主，則要作一個存在的抉擇時，我就不作基督徒。²⁵

不僅新儒家學者站在民族本位與儒家本位的立場，做出如此二元對立的判教。法國學者謝和耐（Jacques Gernet）在《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》一

²²詳見王志成譯，保羅·尼特(Paul Knitter)著，《宗教對話模式》[北京：中國人民大學出版社，2004]。

²³古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第1卷2期（2004，臺北），頁291。

²⁴古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》，第25期，2000年，頁90。

²⁵牟宗三，〈新版序〉，《牟宗三先生全集》10〔台北：聯經，2003〕，頁29-30。

書中，²⁶認為耶穌會傳教士與中國士人，都只以自身的思維來詮釋對方，與其說是「文化交流」，不如說是「各說各話」。其研究中強調了基督教信仰的排他性，與以天朝上國自居的中國之間嚴重的衝突，並且運用了許多二元對立的概念。在王瑤的分析裡，謝和耐使用了如「絕對信念」的確立與「相對信仰」的調和，「個人靈魂得救」與「宗族群體獲益」。宗教與政治的「鮮明劃分」與「密切聯繫」，「上帝面前人人平等」的基督教主題與儒家「君臣、父子」的嚴格等級關係。人性上的「悲觀主義」與「樂觀主義」，精神與物質的「二元獨立」與「渾然一體」等等，二元對立之詞，來描述「儒耶交流」的困境。²⁷

在中西文化本質異同的比較框架下，謝和耐的研究顯得深入頗有所得。然而，如古偉瀛所論，即使是神學思想，也隨時代有所演變而非千古不易，儒學思想亦非在歷史中一成不變：

歷史學家在研究時經常容易發生的一個問題即是以今非古，時空倒錯的問題，尤其是有關的神學觀念在二十世紀結束的今日與四百年前有很大的不同，因此在吾人詮釋四百年前的利瑪竇如何詮釋中國儒家經典時，更需經常意識到神學的觀念之變化。²⁸

由於基督信仰與儒學在歷史發展中的動態演進，是故即使從哲學思想的本質而論，也不見得毫無存在溝通的橋樑。近年林鴻信在《基督宗教與東亞儒學的對話》一書中，從「道德與信仰之間的關係」作為問題意識，來探討基督宗教（限制在基督新教，並以齊克果為中心）與儒學（限制在孔子）兩個智慧傳統的異同。林鴻信以「終極關懷」連結了儒耶兩者的「求道」情懷，論述孔子在倫理道德「有限性」的踐履中，體證了「無限性」的生命意義。已知的人文領域（儒學），和未知的宗教（基督信仰）領域，兩者乃是相因相成而非對立。²⁹儒耶二元對立的困境有了解決。

林鴻信的著作，堪稱現代「儒耶交流」之佳作。然不論林著、謝著雖有其洞見，卻偏於哲學思辯，無法一概解釋隨時空演進、處於變動中的儒耶關係。耶穌會傳教士在中國傳教之際，因應現實環境的艱困，使「調適模式」的傳教策略，逐漸在耶穌會士們的思維中成形。然而此「調適模式」的具體定義，卻不能簡單定義，黃正謙對此論之：「所謂適應政策，乃指適應他國文化 (inculturation) 之策；此文化之內容，可謂無所不包，例如風俗及禮儀等。惟今論者言適應政策，所歸結出之具體內容有同有異，決非一致。³⁰」這正顯現此儒耶交流歷史進程中的複

²⁶耿昇譯，謝和耐著，《中國與基督教(增補本) 中西文化的首次撞擊》[上海：上海古籍，2003]。

²⁷王瑤，〈謝和耐的中西文化觀及其歷史主義：評《中國文化與基督教的沖撞》一書〉，《經濟與社會發展》，2008年05期，頁124。

²⁸古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，頁89。

²⁹詳見林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》[臺北：臺大出版中心，2009]。

³⁰論「調適模式」傳教政策，並非一夕而成之理論，而屬傳教歷史過程中的演變結果，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]，頁94-125。或見沈定平，《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4、頁156-157。

雜度，總之，不論在日本，或是中國，或東亞世界的其他地區如韓國，「調適模式」是一個傳教士與歷史現實的不斷互動所形成的，而非理所當然。尤其當代耶穌會士們的對各地時勢的判斷，是重要關鍵。如黃正謙就認為：「若不言阿夸維瓦之功，及其與范禮安緊密合作關係，即不能把握適應政策如何可能。³¹」如此看來，林、謝的分析，就顯得太過忽略的儒、耶兩者思想在不同歷史時空下的動態變化。

除了中西文化本質論異同比較的範式外，古偉瀛文中也注意到學界近年來「中國中心論」研究取向，也整理了鍾鳴旦（Nicolas Standaert）、陸保祿（Paul A. Rule）等國外學者的方法論探討。也就是從「傳教學取向及歐洲中心論」轉向「漢學取向和中國中心論」。如陸保祿（Paul A. Rule）曾寫過一文〈以中國人為中心的傳教歷史〉，呼籲將柯文（Paul A. Cohen）所倡導的「以中國為中心」的取徑修訂為「以中國人為中心」的民族誌式的研究方向，重新探討耶穌會傳華史。³²然而縱有當代眾多東西學者們一改全盤西化之視野，強調以中國為中心等等概念，但反而有可能陷入另一個極端，無法更靠近歷史事實。古偉瀛對此有所分析：

縱然學者提倡以中國為中心的中國學研究，但近五百年來的中外交流特色是前期較對等，但十九世紀後則是強勢的西方對中國的衝擊遠較中國對西方的影響來得大。換言之，再怎麼中國中心論，也不能改變過去所發生的一切，亦即西方的強勢。³³

如黃俊傑所分析，往昔東亞的中心國家「中國」，由於「歷代中國儒者的世界觀中，「文化中國」與「政治中國」密切結合為一，「中國」不僅是世界政治的中心，也是人類文明最高的地域。」因而形塑了古代中國文化中的「政治唯我論」（political solipsism）、或「中華中心主義」（Sinocentrism）、或「以中國為中心的世界秩序觀」（Sinocentric world order）等等思維，使中國士人思考呈現「自國中心」³⁴，此與過去中國的「政治認同」與「文化認同」的高度合一，所帶來的思想僵固性也有關連。使近代中國一旦面臨西力衝擊，對西方先是驕傲輕視，後是自卑地概括承受，難免會面對所謂「一邊倒」的選擇，這仍是另一種形式的「中、西二元對立」。尤其在儒耶交流的研究上，改換為中國為中心，是否會如過往索隱派傳教士在「中學西源」、「中學西源」上陷入爭議，令人憂心。

從利瑪竇著述《天主實義》以來，耶穌會士們在教理與信仰上以對儒家經典做出新詮，抓住了東亞儒者之心。然而一個新的宗教信仰若欲取代原有的思想，卻僅僅只強調彼此同出一源，無法給予更偉大的未來願景，終究會面對在經典詮釋上各說各話的困境。由儒家經典詮釋切入成為了傳教很好的跳板，但由基督信

³¹關於范禮安的關鍵指導作用研究，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），頁107。亦可見顧衛民，〈范禮安與早期耶穌會遠東（中國、日本）傳教〉，《史林》2001年2期，頁57-63。陳瑋，〈范禮安與天主教第三次在華傳播〉，《延邊大學學報（社會科學版）》2005年1期，頁86-89。

³²古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，頁292-296。

³³古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，頁299。

³⁴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》，頁74。

仰之新經典，與過往基督宗教在歐洲的歷史成就，所建構的東亞基督教世界之未來藍圖，才能開創出基督信仰在東亞的歷史新局。因此利瑪竇《天主實義》一書中，雖主體內容多是对儒家與中國文化做出新詮釋，然而在書中尾聲，西士終究對儒者代表「中士」介紹了西方經過基督信仰教化後的理想情境：

吾大西諸國，且可謂以學道為本業者也。故雖各國之君，皆務存道正傳，又立有最尊位，曰教化皇，專以繼天主，頒教諭世為己職，異端邪說不得作，於列國之間主教者之位，享三國之地；然不婚配，故無有襲嗣，惟擇賢而立；餘國之君臣，皆臣子服之。蓋既無私家，則惟公是務，既無子，則惟以兆民為子，是故迪人於道，惟此殫力；躬所不能及，則委才全德盛之人，代誨牧於列國焉。列國之人，每七日一罷市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚於聖殿，謁禮拜祭，以聽談道解經者終日。³⁵

這是為何初代中國耶穌會士的著作頗能受到儒者的崇敬，也真正造就了不少奉教儒者，有朋自遠方來，所謂教學相長，不亦樂乎！反之，清代以後的耶穌會士之著作，由於只陷入在儒家經典詮釋的問題裡，穿鑿附會之情形越發嚴重，因而越來越難吸引儒者們的興趣，被駁斥比被接受的多得多！如康熙時代耶穌會士白晉研究易經，希冀透過對易經的做出新詮釋，來為基督信仰見證，反而陷入在儒家經典詮釋的迴圈中，只會兩邊不討好，讓人感受到穿鑿附會，這就是儒耶交流裡所謂「西學中源」或者「中學西源」的爭議與困境！³⁶然而，朝鮮的奉教儒者，雖然一開始也因為「天主」等同儒家經典的「上帝」而被吸引來探索基督信仰。不過朝鮮雖屬東亞儒學大傳統中的一員，也以延續中華道統為己任，自稱小中華！但在「政治認同」上實在不是所謂真正的「中國」，這是朝鮮一直以來，作為東亞天下秩序的周邊國，所擁有的「政治認同」與「文化認同」分離的傳統。因此在朝鮮的「儒耶交流」中，「中學西源」、「西學中源」的爭議並不嚴重。是故為了避免過去僅從東亞的中心帝國（如中國）來探討東西文明交流，以免陷入「中、西二元對立」傾向，吾人可嘗試將研究視野，從東亞的帝國中心，轉移到周邊（與其說是周邊，不如說是多元文明衝擊地）。如韓國，在傳統東亞的天下秩序中的藩屬位置，使其擁有「雙重政治認同」³⁷之歷史記憶，或者存有「政治認同」與「文化認同」的分離傳統。³⁸跳脫帝國中心，必然帶來不同的觀察視野，能擴大

³⁵利瑪竇，《天主實義》，頁 603-604。

³⁶清初以降，耶穌會士們在利瑪竇、龐迪我等人的基礎上，開始對儒家經典做更深入的研究，期待透過重新詮釋儒家經典，來印證基督信仰早就出現在中國古書中，然而也因此陷入了經典詮釋的窠臼與迴圈中，對儒者而言，總覺得耶穌會士們穿鑿附會，對耶穌會士內部而言，也有懷疑的聲音以為這樣詮釋下去將有異端的危險。如白晉對易經的研究，不但未能取得康熙皇帝的認可，也被其他的會士們反對。詳見韓琦，〈科學與宗教之間：耶穌會士白晉的《易經》研究〉收入於陶飛亞、梁元生編，《東亞基督宗教的再詮釋》，頁 413-430。

³⁷所謂雙重政治認同，亦即韓國在東亞近世，政治上幾乎都作為中國的屬國，因而對朝鮮儒者來說，理論上，政治認同的對象，除了朝鮮國王外，尚有中國天子。

³⁸關於朝鮮士人透過天主教西學書來尋找新的「人間像」之研究，詳見李元淳，〈韓國近代文化的西歐基礎〉，載於《韓國史學》1〔首爾：韓國精神文化研究院，1979〕，頁 56-61。中國士人則則可參考耿昇、鄭德弟譯，沙百里著，《中國基督徒史》〔台北：光啟，2005〕，頁 117-129。或見黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》〔台北：清華大學，2005〕，頁 127-129。

整體東亞文化交流史的豐富性，也更能對儒耶交流的議題，注入新血。由此可見，嘗試自帝國中心（中國天主教史），轉移到周邊（韓國天主教史），並做出「中心」與「周邊」的比較，可作為「儒耶交流」研究上的一個新課題。因此，吾人應當嘗試超越學界過去僅以「中華文化」為儒家文明代表所做的儒耶交流，透過建立「東亞儒學」比較平臺，來重新詮釋「儒耶交流」。如此同時注意東亞儒學的大家庭在與基督宗教的互動其中各自所產生的「同調」與「異趣」。

東亞各國的儒學傳統雖有其地域特色，但均誦讀同樣的儒家經典，容易思考同樣或類似的哲學問題。也使東亞儒者們超越各地之侷限性，得以形成一種「儒學共同體」，彼此分享儒家價值理念。³⁹而此共同體的形成之根基，就是建立在東亞各國共有的儒家經典。另外，儒學的「讀經」、「解經」傳統也有其特色，黃俊傑舉日本儒者佐藤一齋主張應以「我所遭人情事變」與經典內容相印證，以親身「體驗」經典中的道理，來說明所謂東亞儒學中「體知」的讀經與解經方法。⁴⁰另外，儒家經典對黃金古代或典範人格的敘述，都是以朝向建立普遍的道德理則或抽象命題為其目的，使「儒家歷史學」實質上是一種「道德學」或「政治學」。擴大來說，除了經典是載「道」之器，儒者則需「求道」於而歷史經驗中，而「道」的「具體化」展現尤其透過所謂的「聖人行誼」與「聖人」所遭遇的歷史情境以印證之。「道」的體現標竿就是聖人，故朱子說：「學聖人就是學道！」，可見「聖人行誼」在經典詮釋中所代表的關鍵地位。以上種種使東亞儒學擁有「經、史並重」的「實學傳統」（或者說是重視所謂的「實踐性質」）。⁴¹此皆為東亞儒學的「同調」所在，放在儒耶交流之際亦將如此。

另外，非中國地區（如日本、韓國）以外的儒者，除了擁有與中國地區儒者共同的思想淵源，也就是經典中的「普世性價值」外，同時也需面對「經典詮釋」與東亞各地「地域特性」與歷史現實的變遷，所帶來的緊張性與衝突。儒者於是產生了對經典重新詮釋的需要，此即儒學各自在不同區域所產生的脈絡化現象，而有了新的面貌。當儒學本身在東亞的文化交流裡，都有了不同的面貌，況乎在儒耶交流的過程中！這就是所謂的「異趣」。深入到實際的研究課題而言，朱子學一方面自元代後因為科舉制度，主宰了東亞各國的政治、文化思想，具有對各國的高度的影響力。另一方面，卻也因為朱子學在立論上體現了面向天理的終極思考，漸漸與現實的歷史情境產生隔離。在中國本土，就受到戴震（字東原，1724-1777）等清儒的嚴厲批判。十八世紀以降，中、日兩國都出現波濤壯闊的批判朱子學的思潮，朝鮮雖以朱子學為大宗，但也開始出現批判朱子學的言論。這股反朱子學的思潮，在表現形式上是以通過重新解釋儒家經典（尤其是《四書》）的方式，而完成對朱子學的繼承、批判與超越，⁴²這是東亞近世思想史的一個共

³⁹黃俊傑，〈論東亞儒者理解經典的途徑及其方法論問題〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁 29-56。

⁴⁰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》，頁 106。

⁴¹詳見黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 99-100。

⁴²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》，頁 63。

同脈絡。亦即朱子學作為各國的政教秩序之根源時，已有不符合歷史現實情境的困境，東亞儒者不得不尋求建構新經學，尋求新的「人間像」，朝鮮實學大儒丁若鏞的四書學之建構，就在這樣的關懷下誕生，不僅象徵了韓國儒學的新發展，而具有整體東亞儒學史的時代意義。⁴³尋求「新經學」、「新政教秩序」的建立，乃東亞各國儒者所共同企求者，由此反省「朱子學」的時機，成了天主教傳教東亞的關鍵切入點。然而在東亞各國如何呈現，則為其「異趣」的展現了。由以上吾人可知，東亞儒學概念，取代單一國別史觀點，應用在「儒耶交流」上尤其有其意義。

第三節 東亞天主教史比較平臺的建立

正如二十一世紀儒學的研究，也走向超越自國中心，而邁向以東亞為一整體概念的新趨勢一般，黃俊傑曾論東亞文化交流史的研究重心，應從「中心」移向「邊緣」。⁴⁴另外，韓國學者近年也頗多相關論述，如韓國延世大學歷史系的白永瑞，寄望以「多重周邊視野」，超越近世主宰東亞世界的三大霸權：「中國」、「日本」、「美國」，以韓國的歷史發展與東亞認識觀，重新思索回顧「東亞秩序」。⁴⁵以上視野頗具新意。在東亞天主教史的研究更應如此，古偉瀛便提倡要建立東亞天主教比較研究之架構，他認為「以國家為單位是不夠的」、「建立一個東亞整體研究架構的必要性更是不容置疑的。」而「有了這種架構後，可以進行更有意義的比較」⁴⁶張西平於〈中西文化交流史研究三論：文獻、視野、方法〉一文中提倡：「東亞西學應作為一個整體、彼此間有著內在的邏輯，才符合基督教東來的基本組織形態，由此才能把握西學在整個東亞的傳播與流變，以補足全球史視野的缺乏。」如教廷最初管理東亞教區時，給予澳門主教很大的權力，「澳門教育的範圍是中國全境、日本列島、澳門及與之相連的鄰近島嶼與地區」。⁴⁷香港學者黃正謙指出，當時「東方人視西方人或洋人為另一整體，而西方人亦視東方人為另一整體」。⁴⁸因此，若僅以國別史角度觀察東亞天主教或者基督宗教史，必

⁴³蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》[台北：台灣大學，2010]，頁 313。

⁴⁴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》，頁 3-35。

⁴⁵詳見白永瑞，《思想東亞：韓半島視野的歷史與實踐》（臺北：臺灣社會研究雜誌社，2009），頁 V。

⁴⁶「以東亞整體的觀點才能看到，在日本發展出來的傳教政策應用到中國，而經由中國的協助，朝鮮自發性的教會才得以奠基；更由於漢字的關係，許多中國的教會書籍在越南、朝鮮及日本流通。……以上的研究証實了欲深入了解東西交通史，以國家為單位是不夠的，必須以地區來考量，建立一個東亞整體研究架構的必要性更是不容置疑的。」詳見古偉瀛，〈東亞為視域的文化交流史--以天主教東傳的方法論思考〉，發表於臺大人文社會高等研究院舉辦之「第二屆東亞文化交涉學方法論研討會」。

⁴⁷張西平，〈中西文化交流史研究三論：文獻、視野、方法〉，《第一屆東亞文化交涉學方法論研討會會議論文》，頁 9-10。下載自網站：www.sciea.org/english/data。

⁴⁸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]，頁 8-10。周韜，〈中日兩國東漸西教應對的比較考察：以早期耶穌會東來布教為中心〉，《貴州大學學報(社會科學版)》2006年，第 24 卷第 3 期，頁 102-106。

有偏狹。實際由歷史來看，以天主教傳教士利瑪竇為例，其本身雖身處中國，但撰寫中文著作之際，早已思及未來能將著作流傳往周邊的東亞國家：

任何以中文寫成的書籍都肯定可以進入全國十五個省分而有所獲益。而且日本人、朝鮮人、交趾支那的居民、琉球人以及甚至其他國家的人，都能向中國人一樣地閱讀中文，也能看懂這些書。⁴⁹

即使吾人將觀察的聚焦轉到 1840 年鴉片戰爭後基督新教之東傳，以「倪維思宣教法」在韓國的成功發展為例，中國傳教經驗，對於此宣教模式建構有關鍵指導作用，聯想來看，則中國與韓國的基督宗教史絕非獨立自存，而有其延續與發展的內在連結，這點姜仁圭也有探討。⁵⁰

十六世紀以降初至東亞的天主教傳教士，身處東亞傳統「天下秩序」下、「儒學共同體」中，（不得不或者甘心樂意的）以漢字寫作天主教教理書後，天主教思想，便載在「儒書」的形式中，於東亞世界各處進行著交流與傳播！以天主教傳入朝鮮而言，耶穌會對朝鮮未能直接派出宣教士，⁵¹但是利瑪竇掌握了東亞漢字文化圈重視以「書籍」、「文字」來流通文化之特性，因而提出了所謂的「著作傳教法」，⁵²此即多透過著述文章、書籍，來傳遞天主教信仰與西方文化、思想。利瑪竇提出了以下論點：

中國人還有一件與眾不同的事情，那就是他們所有的宗教教派的發展都不是靠口頭，而是靠文字書籍。他們很不喜歡人們聚集成群，所以消息主要是靠文字來傳播。但是這並沒有阻礙傳教團的工作，因為讀書人或許更容易相信他們閒暇時所閱讀的東西，而不相信一位還不精通他們語言的傳教士在佈道壇上所說的東西。⁵³

耶穌會士的非歐洲語系的書籍的出版中，以中文最多。如利瑪竇的中文著書不僅是傳教的輔助，也作為新知學問而被儒者閱讀，同時也作為禮物而流動於明清的

⁴⁹利瑪竇，《利瑪竇中國札記》〔桂林：廣西師範大學，2001〕，頁 341。

⁵⁰姜仁圭，〈舊韓末基督徒知識份子的救國論〉，《基督徒知識份子的愛國吶喊》〔台北：宇宙光，2006〕，頁 93-120。

⁵¹在東亞三國中，天主教最晚傳入朝鮮半島。1549 年，方濟各·沙勿略（Francisco Xavier）登上鹿兒島（日本）；1601 年利瑪竇至北京。相比之下，天主教由燕行傳入朝鮮，最後自發性的形成韓國天主教會（1784），已經相差中、日兩國百年以上。李元淳分析有多種原因，如地理上，朝鮮並未處於大航海必經路線上。但其根本原因還在於朝鮮自身的歷史條件：1. 朝鮮的海禁政策，使朝鮮人缺乏海上進取之心；2. 沒有特定商品能吸引西方勢力；3. 缺乏能吸引人，如馬可波羅遊記似的冒險傳說。以上論點，詳見王玉潔、朴英姬譯，李元淳著，《朝鮮西學史研究》〔北京：中國社會科學，2001〕，頁 42-43。

⁵²關於利瑪竇的「著作傳教法」的分析，詳見孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》〔台北：文津，1992〕，頁 27。張先清，〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，收入於張先清編，《史料與視界－中文文獻與中國基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007），頁 83-141。吳欣芳，〈「無聲的說法者」：利瑪竇著書過程與讀者理解〉，〔台北：台灣大學歷史系碩士論文，2009〕，頁 27-99。吳欣芳的文章，深入的分析利瑪竇的著作如何成為中國傳教區重要資產的過程與結果。從利瑪竇事前的預備、書寫，以及書籍離的印刷刊行、流通，讀者的解讀等。甚至包括書籍在圖書目錄上的著錄和分類，呈現個別圖書和學門之間的互動等等。也發現利瑪竇不斷表示在中國著書的急迫性，強調著書在傳教之果效，請求歐洲援助等等。然本文在此僅欲表示「著作傳教法」對東亞世界造成的影響，尤其是對當時的朝鮮。

⁵³利瑪竇，《利瑪竇中國札記》，頁 340-341。

社交環境。⁵⁴利瑪竇認為：第一，「著作傳教法」適合中國人的習慣，書籍的傳教，比口傳的效果更大，「因為所有教派多以書籍、而不是以口講作宣傳，獲取高官厚祿也是利用撰寫佳作，而不是利用口才獲得。」第二，中國人對於有新內容的書籍十分好奇，又因為象形的中國文字，在中國人心目中有一種特殊的力量及莊重的表達能力，「中國人還有以文會友的習慣，這種心裡和習慣產生的後果便是：「在中國印在書上的東西都被認為是真理，」「關於基督教義，中國人比較相信書本、只是口頭討論是不夠的。」其三，利瑪竇認為以著作傳教效用極大。「在中國有許多處傳教士不能去的地方，書籍卻能進去，並且仗賴簡捷有利的筆墨，信德的真理，可以明明白白地由字裡行間，滲入讀者的心內，比用語言傳達更為有效。⁵⁵」利瑪竇的高瞻遠矚，使「著作傳教法」，在「儒耶交流」史上，發揮了關鍵的作用。耶穌會士掌握漢字這個利器，並且深入儒家核心議題，配合歷史情勢的發展，進而擁有了對儒家經典做出新詮釋的可能性，這也成了「儒耶交流」的最佳平臺。且進而透過朝貢使臣的管道，運用了中國在東亞天下秩序的近乎主宰的影響力，建構了所謂東亞天下秩序下的「清歐文明」傳播。儒耶交流，除了以明清以降的中華文化為中心進行的管道外，又創更開闊的東亞儒耶新局！

另外，中國、日本、韓國等不同國家的天主教史，若放在整體東亞天主教史觀察時，該如何做出不同之定位與分期，應予重視。而耶穌會之「調適模式」傳教策略在東亞的演進，各國狀況尤其不可獨立分割。探其源流，則可論之為「起源於日本」，「深化於中國」。耶穌會對中、日兩國雖都採取「調適模式」，卻因面對的不同客觀歷史環境，走上不同的道路。黃正謙認定：「耶穌會於中國發展之歷史，與耶穌會於日本之歷史不能分開理解，否則無法掌握布教方針之轉移，與文化交流中所衍生之問題。⁵⁶」提醒吾人，需重視中、日兩國天主教史之間的延續與斷裂也！黃正謙觀察到，「十六、十七世紀遠東之政治背景，影響了耶穌會士之政治策略，而此政治策略，決定其傳播宗教文化之方式，及其後文化交流之形式。」而由此區分了所謂「遠東耶穌會」與「西歐耶穌會」的不同思維。蓋由日本到中國的這段調適過程中，「遠東耶穌會」之獨立思維逐漸形成，「西方原耶穌會性格之所強調紀律、絕對服從、教皇權威之神聖不可侵犯等等概念或特質，於遠東傳教集團中漸趨模糊！⁵⁷」另外，黃正謙比較中國與日本的「調適模式」的傳教法，蓋「范禮安言適應，從未主張日歐文化之傳統同，亦從未主張日歐文化之傳統異，例如不言耶教教理與神道教教義相合，亦不就耶教教理與神道教教義作嚴肅之學術比較等等。⁵⁸」連結耶穌會士在日本與中國所做的不同決斷，兩者之演進，乃由「淺層文化調適」到「深層文化調適」的轉變。由於日本與中國的社會、權力結構不同，有其不同的特質，在實際的具體工作中存在差異。戰國時代，日本戰亂不止，民不聊生，日本耶穌會，面對更多的下層民眾。相較於中

⁵⁴詳見吳欣芳，《「無聲的說法者」：利瑪竇著書過程與讀者理解》，頁7。

⁵⁵轉引於孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流與衝突》，頁27。

⁵⁶黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁9。

⁵⁷黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁5-6。

⁵⁸黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁119。

國，信教者雖大量增加，然深度文化之調和，並非日本耶穌會之所必需。故「調適模式」之深化實踐，必要到利瑪竇與中國天主教規模之建立。入華之初，利瑪竇身穿僧服，以西僧自居。但其後他接受中國士人的建議，改著儒服，潛心鑽研儒家經典。使沙勿略的上層傳教策略，於中國則延伸發展為「知識、科學傳教」。另外，不僅中韓兩國天主教會血脈相連，即使傳入時間相差近兩百年以上，日本天主教會的發展，也與韓國天主教會命運息息相關，當天主教在朝鮮李朝在野儒者中取得一席之地後，反教士人便以日本的禁教來攻擊韓國天主教會的發展可見一番：

邪學所謂「伎離施端」四字，不知是人名術號，而大抵極妖恠也。初居日本之島原，以耶穌之學倡教，於是日本民衆一聽其說，靡然心死。視其形骸，若浮查斷梗遺落世事，不知有生之可樂，兵死刑戮反為身榮。或曰：伎離施端者，非人名，乃其事天之號也。小西行長學其術，為關白源家康所誅。行長家臣五人，坐行長被謫于島原，復煽動邪教，其黨至數萬人，襲殺肥前州太守，家康剿捕盡殲之，移書契我國告之，故約沿海誦捕餘黨。其後加藤清正謀叛，事覺，家康使之自盡，清正辭以自奉耶穌教者，自裁則靈魂不得陞天，願得剗解，遂斬之。行長清正俱倭之梟將，壬辰之來寇也，最為凶殘，實我國萬世之讎，而竟遁天誅，神人之冤憤莫雪，而末乃自陷邪教，共就斧鑕，神理昭著，有不可誣者！⁵⁹

當朝鮮天主教遇到重重教難之際，奉教儒者也感嘆政府居然模仿日本禁教：

東隣日本，島夷殘毒，自絕於主，而我朝議論，反以為能，將欲效之，寧不寒心⁶⁰

以上可見，東亞各國天主教不僅在傳教策略的發展上有高度相關性，甚至連面臨禁教的問題上也有相互的關連與影響，建立東亞天主教比較平台的重要性可見一番。本文以此基礎，將嘗試為日、中、韓三國天主教史的發展做連結。

參考黃正謙對中國與日本不同程度的「調適」的比較研究，則東亞天主教所謂「調適模式」階段之發展歷程，可以嘗試再細分為三期；亦即，由沙勿略初至日本，到利瑪竇主導華宣教的期間，日本天主教建立規模，號稱「切支丹」世紀的這段時間，乃「調適模式」逐步成形的第一期，性質上屬「淺層文化調適」，此時「調適模式」的形成，最主要是天主教為適應異質文化時所採用的「傳教策略」、「傳教手段」。第二期，則可稱為「調適模式」的深化實踐階段，在中國，由利瑪竇建立中國天主教「儒、耶融合」之規模算起，到「禮儀之爭」，雍、乾、嘉皇帝禁教之間。此期間內，被認為「西儒」的耶穌會士們，超越了初期傳教策略對「調適模式」的運用，轉以追尋「普世性真理」，因而與奉教儒者們平等的對待中西典籍，將東、西文化不論是透過翻譯、轉化、再造，進行了深層文化交流，不論是耶穌會對中國經典的「索隱」派的解讀，或在歐洲建立了「漢學」研究的濫觴，乃進行深層文化「調適」的第二期。

⁵⁹[韓]朴趾源，《燕巖集》，卷二，煙湘閣選本○書，答巡使書 a_252_048b。

⁶⁰[韓]黃嗣永，《黃嗣永帛書》（서울：성요셉출판사，1998），頁 284。

由於「禮儀之爭」所帶來的糾紛，到 1773 年耶穌會遭解散，「調適模式」已近尾聲。中國皇帝由「敬教」到「禁教」，喜怒無常；禁教所帶來的諸多教難，使中、日兩國之宣教轉入地下。中國過去的奉教儒者早已凋零；各修會間、各傳教士母國間，因為利益衝突或思想鴻溝，或在歐洲、或在東亞彼此紛爭。宣教環境越發不利，患難期間，在北京的耶穌會士艱苦奮鬥，為了維持各省的宣教得以暗中運作，需在皇帝與禮部官員的冷眼下夾縫求生，僅能苦撐待變。所謂「最後的耶穌會士」：劉松齡。學者高玉凌以歐洲各地新發現的一批信件做出研究，令人頗能感受這批「最後的耶穌會士」們，「獨上高樓、望盡天涯」的孤苦心境。⁶¹

然而，就當這一切看起來都將結束，「調適模式」傳教的結尾，卻發出了最後的閃耀光芒，當朝鮮士人克服了「小中華主義」⁶²華夷心理障礙後，「北學」⁶³之風一吹，各類漢字書籍、⁶⁴漢譯西學書，⁶⁵所謂的「清歐文明」，⁶⁶就不間斷地藉由朝貢使臣輸入朝鮮，最後奇蹟似的，這些教理書，成為了「無聲的說法者」，並在韓半島得到了聽眾，讓朝鮮自發性的建立起「韓國天主教」，此自發性傳入的歷史意義，可稱為「調適模式」傳教的第三階段：「東亞內化」。亦即基督宗教在東亞世界有其儒學思想史上內在發展，而尋求與基督信仰結合的可能性，最後經由東亞世界內部的文化交流管道：「燕行之路」，達成了韓國天主教會自發性傳入的結果。自利瑪竇奠定於士大夫與皇室之間的關係基礎後，歷代耶穌會士幾乎均能掌握欽天監一職，使得位於中國首都北京的天主教會，在政治力量的保護下更加鞏固，日後不但成為中國教務發展之中心，亦成為東亞宣教的重要基地之一，實質的表現就是北京四個「天主堂」。尤其是「南堂」與「北堂」⁶⁷，此二堂，常是代表朝鮮來向中國朝貢的燕行使臣必定拜訪之處。⁶⁸在某種意義上，也成了

⁶¹詳見高玉凌，〈劉松齡：最後的耶穌會士〉，《中國文化研究》2006 年冬之卷，頁 166-173、〈劉松齡筆下的乾隆十三年：劉松齡研究之二〉，《清史研究》，2008 年 3 期，頁 93-100。

⁶²關於朝鮮的「小中華主義」以及視清代為蠻夷的思想分析，詳見姜在彥，《朝鮮的開化思想》〔東京都：岩波，1980〕，頁 25-27。或見葛兆光，〈寰中誰是中華？從 17 世紀以後中朝文化差異看退溪學的影響〉，《天津社會科學》，2008 年 3 期，頁 3-7。

⁶³所謂「北學」就是指向清朝學習的意思，而北學派思想的源流，詳見楊雨蕾，〈18 世紀朝鮮北學思想探源〉《浙江大學學報（人文社會科學版）》2007 年 4 期，頁 92。或見井上厚史譯、河宇鳳，《朝鮮實學者的見た近世日本》〔東京都，ぺりかん社，2001〕，頁 363-369。或見鈴木信昭譯、姜在彥，《朝鮮の西学史》〔東京都：明石書店，1996〕，頁 18-21。姜在彥，《西洋と朝鮮：異文化の出会いと格闘の歴史》〔東京都：朝日新聞社，2008〕，頁 145-158。

⁶⁴詳見李元淳，〈朝中圖書交流瞥見〉，《韓國研究論叢》第 3 輯〔上海：上海人民，1998〕，頁 245-272。

⁶⁵明末清初傳入的由耶穌會士們撰譯的有關天主教或歐洲社會文化的書籍，稱為「漢譯西學書」或「漢文西學書」，從 17 世紀到 18 世紀前半期，在 150 年間，從中國傳入朝鮮的漢籍西學書雖然至今尚未統計出一個準確的數字，張西平綜合了韓國學者李元淳、裴賢淑的研究，整理出以下共 89 種傳入朝鮮的漢籍西書目。詳見張西平，〈近代以來漢籍西學在東亞的傳播研究〉，頁 9-10。下載自北京外國語學院，中國海外漢學研究中心網頁：<http://www.sinologybeijing.net>。

⁶⁶詳見李元淳，《朝鮮西學史研究》，頁 43-44。

⁶⁷要瞭解耶穌會士思想文化根源，必須考察耶穌會士知識寶庫：北京天主教「北堂圖書館」（Bibliothèque du Pe-t'ang），北堂之研究，最早有方豪（1910-1980）著有〈北平北堂圖書館小史〉，載於《圖書月刊》、〈北堂圖書館藏書志〉，《方豪六十自定稿》下冊。黃時鑿，〈朝鮮燕行錄所記得北京天主堂〉，《東西交流論稿》〔上海：上海古籍，1998〕，頁 409-411。黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁 330-376。

⁶⁸關於朝鮮使臣拜訪北京天主堂的研究，詳見黃時鑿，〈朝鮮燕行錄所記得北京天主堂〉，《東西

東亞天主教的宣教中心，成了傳教士與東亞儒者使臣對話的絕佳平台，李朝儒者李頤命與傳教士間的對談，在此中成為了千古佳話：

竊聞百餘年來，貴邦有志之士，出萬死浮大海，入中國而未歸者，踵相接也，謂必有所願欲甚於好生者矣！昨瞻殿閣崇深，金碧炫晃，異像高掛，香燭在卓，疑若釋子之伽藍，橫書細字，籤軸充棟，又似梵唄之文書，初見驚疑茫然，不知何故？及讀所示利艾諸先生之書，略得其梗槩矣。噫！使世間樂道之士，發願皆如貴邦之士，千古聖賢之學，何患乎不傳，其苦心可以感鬼神也！蓋其對越上帝，勉復性初，似與吾儒法門，無甚異同，不可與黃老之清淨，瞿曇之寂滅同日而論。又未嘗絕倫背理，以塞忠孝之塗，海內之誦義文周孔之言者，孰不樂聞。⁶⁹

如李頤命的抒懷：「東西十萬里之人，成此奇緣！」雖然還未達成所謂的傳道目的，但經過同情的理解與對話，東亞儒者與傳教士之間已能相知相惜，為未來韓國天主教會的自發性建立奠定基礎。耶穌會士所開創的「調適模式」傳教最後竟以無聲的模式（著作傳教法），在朝鮮得到了高調的迴響！對朝鮮信徒來說，本來只是朝貢路線的燕行之旅，竟成了朝鮮士人為追求信仰而展開的「求道」之旅；至此，北京城也不再只是過去「滿人」的「燕京」而已，而是朝鮮信徒殷殷期盼：那些能夠為人們施行聖事的聖職者所在「聖地」！韓國天主教會自發性建立的在東亞基督宗教史上的意義，將是本文要探討的重要方向！

第四節 韓國天主教史的研究回顧

關於韓國天主教的研究，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 : précédée d'une introduction sur l'histoire, les institutions, la langue, les moeurs et coutumes coréennes, avec carte et planches》一書，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。⁷⁰而後，日本殖民統治時期，韓國宗教史大家李能和撰《朝鮮基督教及外交史》，⁷¹堪稱韓國首部嚴謹學術著作，李能和以其深厚的朝鮮史、漢學基礎，豐富呈現了朝鮮王朝實錄、承政院日記、朝鮮政鑑、朝鮮士人在朝、在野相關筆記史料等等，其內容上編「以正祖、純祖、憲宗三王西教之獄事」為主軸，追溯了韓國天主教與朝鮮李朝黨爭的密切關係，尤其能夠兼顧探討中（清）韓間的外交關係，以及朝鮮進代的外交

交流論稿》〔上海：上海古籍，1998〕，頁 409-411。楊雨蕾，〈朝鮮燕行使臣與西方傳教士交往考述〉，《世界歷史》，2006 年 5 期，頁 128-130。或見葛兆光，〈鄰居家裏的陌生人——清中葉朝鮮使者眼中北京的西洋傳教士〉，《中國文化研究》2006 年，夏之卷，頁 3-7。

⁶⁹李頤命，《疎齋集》，疎齋集卷之十九，書牘，與西洋人蘇霖戴進賢，庚子 a_172_461a。

⁷⁰關於法國神父達雷（Dallet·Charles）的韓國天主教研究之介紹，詳見金東園，《請看，這些人：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》〔台北：輔大：2003〕，頁 11-12。

⁷¹李能和，《朝鮮基督教及外交史》〔首爾：韓國學研究所，1977〕。

困境，堪稱佳作。下編則「首記朝鮮近世之世道」，直至近代開化前後外交與排斥西教的重要事件。在「近代化史觀」的影響下，李能和也藉由教難的發生，批判了朝鮮李朝晚期儒家的固守朱子學的僵固性，也表達了自己在日本殖民統治下，作為一個遺民，而嗟嘆過往歷史在「衛正斥邪」錯誤思考下，所帶來的「近代化延遲」的遺憾。⁷²內容體大思精，成為近現代韓國天主教史研究的重要基礎。惜受語言與時代限制，漢字史料雖然豐富，外文史料補充則顯不足，但若欲探求從儒學思想內在理路與天主教傳入東亞之關連，則此不足又成為其優勢了。

大陸學術由於規模龐大，資源眾多，因此對於韓國學的研究並不缺乏，然而主要集中於朝鮮半島國際關係、韓國的經濟發展等等，復旦大學韓國研究中心編輯的《韓國研究論叢》之前出版不少，對於基督宗教在韓國的發展也頗為重視，但主要討論韓人接受基督教的心態為主。⁷³因此中文學界對韓國天主教史的研究尤其仍在起步階段。馮瑋〈辛酉教難及其對朝鮮西學發展的影響〉延續了李能和的黨爭史觀，也整理了近現代韓國學者的對1801年「辛酉教難」的研究，發現辛酉教難的本質上是以「斥邪」為幌子的一場黨爭。溯源朝鮮歷史，16世紀以後，由於朝鮮的學派和黨派日趨一體化，使學術之爭化為黨爭。而星湖學派擁護西學和老論系統的北學派推動實學，構成了與僻派間（保守派權威當局）新的黨爭的契機。馮瑋進一步觀察到，實學系統下，南人系星湖學派強調「經世致用」，北學派則強調「厚生利用」。其內部的「同」與「異」，有助於進一步廓清辛酉教難的本質及其對朝鮮西學發展的影響，並有理解中國、日本和韓國均出現「中學為體、西學為用」，「東洋道德、西洋藝術」和「東道西器」等學說。整體說來，其文雖短，研究卻頗有見地，除參考眾多韓國學者研究，也能提出自己對於「辛酉教難」之論述。⁷⁴對本文的寫作有很大啟發。

金得梲的《韓國宗教史》之中譯本對基督宗教在韓國的發展有了大體的輪廓，但由於是整體韓國宗教之發展，對天主教的部分僅能著墨部分。⁷⁵大陸學者王春來《基督教在近代韓國》則為中文世界出版之較完整的韓國「基督宗教」史，兩書對天主教在朝鮮的發展也非常重視。王春來對韓國天主教的特質提出幾點結論：一，教難不斷，乃因李朝採取閉關鎖國政策，視天主教為異端邪說，但屢禁不止。其二，天主教教義與韓人儒家社會文化、價值觀、規範有著強烈的反差甚至對立。其三，傳教士們未能妥善處理「政教關係」，造成信仰與愛國間的衝突，「黃嗣永帛書事件」即是一例。四，天主教之傳韓，過度捲入了朝鮮政治的漩渦之中。天主教向朝鮮社會傳播基督教信仰時，重「上層」而輕「大眾」。他們忽視了宗教「經典」之傳授，自1784年李承薰首創至「丙寅教難」的80餘年，天主教神父從未試圖翻譯發行任何福音書或聖經篇章。⁷⁶王春來注意到教難與政治鬥爭的密切關係

⁷²詳見李能和，《朝鮮基督教及外交史》，頁 193-196。

⁷³詳見復旦大學韓國研究中心，〈韓國研究論叢 1-20 輯總目錄〉，《韓國研究論叢》21 輯，2009 年 01 期，頁 476-478。

⁷⁴馮瑋，〈辛酉教難及其對朝鮮西學發展的影響〉，《韓國研究論叢》7 輯，2000，頁 279-297。

⁷⁵柳雪峰等譯，金得梲著，《韓國宗教史》〔北京：社會科學文獻，1992〕。

⁷⁶王春來，《基督教在近代韓國》〔北京：中國社會科學，2000〕，頁 15-16。

頗有所見，但對於韓國天主教發展所謂「只重上層、不重大眾」的認知，則值得商榷。韓國學者趙珖分析自「辛酉教難」後，由本來由兩班為主導的「新文化受容」性質，轉向了中人以下階層帶領的民眾宗教運動。原有補儒論的成分也降低，轉為更純粹的天主教信仰。⁷⁷經歷重重教難，逐漸打破了性別、階級的障礙，不再如當初以士人為主體的組成。

姜敦求《韓國近代宗教_斗_民族主義》、沈一燮《韓國民族運動_斗_基督教受容》均於書中分析，珍山事件後「基督宗教」的千年王國思想、終末論思想，開始在韓國天主教信徒中擴散與深化。在此前殉教較少，背教較多。珍山事件後殉教越發增加。⁷⁸日本學者石井秀夫則評論此時的韓國天主教信仰已由護教式的「哲思論辯」，轉為直觀、純粹的天主教信仰，⁷⁹石井秀夫又在〈韓國天主教女教友問題〉與韓國學者金龍德〈天主教與女性〉一文持同樣觀點，印證韓國天主教本來以在野士大夫、男性為主體的信徒組成，已經逐步轉為低下階層，甚至以女性為多數的時代。⁸⁰

由此可見，關於韓國天主教史的研究，中文學界著作量仍少，僅能依靠少量的翻譯著作。尤其臺灣幾乎沒有什麼研究傳統，黃德寬〈韓國教友與韓國天主教〉以韓國的歷史文化為基礎，內容共分五節為：1.韓國素描；2.韓國教友與韓國天主教的創立；3.教難時期的韓國教友；4.韓國教友與韓國天主教的復甦；5.今日韓國教友的角色，概論性的介紹了韓國天主教的歷史。⁸¹劉順德《韓國天主教簡史與韓國殉道聖人》站在教會立場也簡介了韓國天主教的歷史，但其著重點在教難的歷史、殉道者的列傳與宗教情懷之介紹，只有部分內容能作為本文研究之參考。⁸²另有韓籍學者來臺時所發表的中文著作，金東園在《請看，這些人，初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》也對韓國天主教初期歷史做了概述，整理了許多韓國學者對韓國天主教初期歷史的研究，使吾人對韓國天主教初期思想史有了初探。⁸³然以上研究，雖有觸及儒耶思想交流，但研究視野較受限於國別史、教會史，或神學思想研究之框架，對東亞天主教史與東亞儒學整體之關連，同調與異趣，尚未觸及，乃本文欲嘗試突破處。

此外，黃正謙有言：「是以論適應政策，若不言阿夸維瓦之功，及其與范禮安緊密合作關係，及不能把握適應政策可能之原因。⁸⁴」在天主教傳教東亞的過

⁷⁷詳見趙珖，〈辛酉迫害的分析的考察〉，《教會史研究》1期，1977。

⁷⁸詳見姜敦求，〈天主教與民族主義〉，《韓國近代宗教與民族主義》〔首爾：1992〕，頁165-169。

⁷⁹石井秀夫，〈高宗朝時對韓國天主教的迫害〉收錄於李光麟等編，《韓國天主教史論文選集(2)》〔首爾：教會史研究所，1976〕，頁200。

⁸⁰李朝末年，朝鮮社會女性地位低下，受盡壓迫，對俗世興趣已缺，天主教的來世幸福，成為她們希望寄託所在，尤其對於孤苦無依的寡婦更是如此。詳見金龍德，〈天主教與女性〉，《朝鮮後期思想史研究》〔首爾：已酉文化，1977〕，頁382-383。朝鮮傳統社會在家父長制男尊女卑的社會下，天主教福音對女性是很動人的一種解放。因此女性多醉心於教會。與此有關研究，詳見石井秀夫，〈韓國天主教女教友問題〉轉引於收李光麟等編，《韓國天主教史論文選集(2)》，頁19。

⁸¹黃德寬，〈韓國教友與韓國天主教〉，《神學論集》1985年64期，頁299-322。

⁸²劉順德，《韓國天主教簡史與韓國殉道聖人》〔台北：真福出版社，1988〕。

⁸³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》。

⁸⁴黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁107。

程中，自沙勿略至利瑪竇等耶穌會士們，均為有關鍵影響力的中心人物，影響了傳教的方向與成敗。黃俊傑在探討東亞文化交流時，也看重「媒介人物是東亞文化交流史研究的首要對象，」因為這些媒介人物，成為了「各國社會與文化價值裡念的重要載體。⁸⁵」在東亞的文化交流中，教會中心人物的關鍵影響力，改變了被傳教者的世界觀與價值觀。傳教之際，尤其如此。為了瞭解「調適模式」的第三階段：「東亞內化」之推進，以及中國天主教與韓國天主教的密切關係，則天主教派至朝鮮第一名宣教士，中國籍的「周文謨（教名：周雅各，James Zhou）神父」，絕不可忽略。⁸⁶周文謨神父出身中國蘇州，青年喪妻後成為神父，在北京的遣使會神學院畢業，應該可以算是中國天主教史上首位成功的海外宣教士！自韓國天主教會初創，朝鮮奉教儒者企求純正基督信仰，不斷向北京求法，希冀北京主教能派遣神父至朝鮮，主持聖事。然而此時歐洲教會面臨法國大革命的挑戰，身陷困境、自顧不暇，北京也因為耶穌會被解散後，正處於修會交接轉換之際。北京主教湯士選（Alexander de Gouvea，葡萄牙遣使會會士，1751-1808）為避免外國神父長相太異，入韓之際可能引起騷動。因而選擇派遣相貌與朝鮮人類似的中國神父周文謨入韓。成為了第一位入韓的天主教宣教士。周文謨入韓後，短短數年內，使信徒人數擴張至萬名以上，且創立教會規模，設立韓國天主教平信徒組織（明道會）與指導者，建構了初期韓國天主教教會之體系。周文謨入韓後，勤學韓語、諺文，與兩班信徒秘密來往，傳教了諸多重要人士，影響了韓國天主教初期發展的宣教政策。⁸⁷然而相關史料稀少，致使研究困難，也因中、韓兩國近代以來的種種歷史因素，也使周文謨神父雖身為奠基韓國天主教會初期歷史的首位宣教士，卻未能於中、韓兩國受到重視；即使身為韓國天主教初期歷史的殉教者，但在韓國天主教會內部，也遲遲未能得到封聖待遇，中國天主教會也對之充滿陌生。雖然基督信仰所重在來世，然對於重視人間謚福儀式天主教會來說，實為憾事。⁸⁸

關於周文謨，金相根〈韓國天主教的特點與周文謨之研究〉對韓國天主教與周文謨的相關問題，做出介紹，整理了相關的重要史料，提供了本文很多研究的基礎。⁸⁹韓國學者趙珖〈清人周文謨來朝及其活動〉進行了關於周文謨研究的史料分析與研究史回顧，再依序介紹了周文謨來朝與其傳教活動、及其思想的內容，吾人可瞭解到初期韓國天主教的規模如何被周文謨給確定。趙珖也看重周文謨的學術背景，他注意到周文謨具有中國古典學問與特倫特神學教育的兩種背景，從而分析了周文謨對清朝與東亞的國際關係的描述，以及日後東亞世界面對西力東

⁸⁵黃俊傑，〈作為區域史的東亞文化交流史：問題意識與研究主題〉，《臺大歷史學報》，第43期，2009年，頁207。

⁸⁶數算中國籍的天主教宣教士，周文謨可能是有史可考的第一位！詳見沙百里，《中國基督徒史》，頁351-352。

⁸⁷詳見趙珖，《조선_후기_사회와_천주교》（首爾：景仁文化社，2010），頁202-203。

⁸⁸據沙百里的意見，周文謨是因為「文獻缺乏」而無法被封聖，實在令人感到不解！詳見沙百里，《中國基督徒史》，頁352。

⁸⁹金相根，〈韓國天主教的特點與周文謨神父之研究〉，《天主教學術研究所學報》1969年7期，頁139-161。

漸的情勢。⁹⁰本文則期望能從在過往研究之基礎上，連結中、韓兩國天主教史「調適模式」傳教發展的關連性，探討「知識、科學傳教」在韓國初期天主教歷史的實際運作與終結。另外，也觀察周文謨如何影響韓國天主教兩班信徒，建立了東亞基督宗教的歷史意識。

眾多朝鮮奉教儒者與第一任天主教宣教士周文謨均殉教於 1801 年的辛酉教難，使天主教在朝鮮的傳教受到嚴厲打擊。為求天主教能夠繼續生存於朝鮮，辛酉教難中倖免於難的奉教儒者黃嗣永以信件向北京天主教、甚至像羅馬教廷求援，謀策如何拯救韓國天主教會的一系列相關策略。黃嗣永屬兩班士族，是在野儒者中的青年才俊，曾得到正祖國王的高度重視。後信仰天主教，成為重要領袖。1801 年發生的「辛酉教難」發生後，他逃身僻鄉，並暗中連絡各地領導人，決定要以帛書報告北京教會相關情況，史稱「黃嗣永帛書」。這份帛書的內容有三：一是向北京湯士選主教報告 1801 年發生的「辛酉教難」。並分析描述其後複雜的政治背景。最後向北京主教求援，建議如何拯救韓國的天主教。包括如何在經濟上支援、如何建立中國天主教與朝鮮教徒的聯絡網。但最震驚的是黃嗣永竟希望羅馬教皇諭告清廷皇帝讓清廷允許屬國朝鮮信教自由，或者籲請清廷以親王監護朝鮮。最後甚至建議教宗以數百艘炮船與五六萬兵力來威嚇朝鮮，以取得宣教自由。以下為朝鮮實錄中對黃嗣永帛書的描述：

捕廳譏詞，現捉於堤川地，搜其文書有帛書，而將通於北京之天主堂者也。滿幅凶慝，以周文謨以下諸罪人伏法之事，細報於西洋人，而中有三條凶言，一，則圖得皇旨，教諭朝鮮，使之容接西洋人也。一，則開撫按司於安州，命親王監國生聚教訓，乘釁而動也。一，則通于西洋國，裝送大船數百艘，精兵五、六萬，多載大砲等利害兵器，震駭東國，使之行教也。

91

後來帛書被李朝政府官員搜到，因而引發朝鮮李朝舉國震撼。牽涉清、朝兩國關係，對李朝政府來說非同小可，特派使臣奏報北京的清廷，寫成討邪奏文：

第伏念小邦僻處海隅，厚沐皇恩，歲執常貢，自同內服，凡國有大事，悉行專价馳奏，實出至誠事大之義。況今無前之逆變迅掃，幾危之國勢復安，莫非皇靈攸暨，理合具由陳聞。又況邪魁，雖已鋤除，餘孽或恐隱漏，方來之慮，難保其必無。嗣後或有邪賊徒黨，潛入邊門者，乞命所司，亟賜拿還，則庶可以仰藉皇威，奠安藩服。敢恃字小之洪私，冒陳先事之微懇，僭猥之極，不勝兢惶。至若周文謨事，自初逮問時，衣服、言語、容狀，與本國人，無少差殊，只認以邪黨巨魁，并施邦刑，今於黃嗣永之供，猶不無疑信，未定真假莫測之慮，而上國人之說，既發賊供，則勿論其言之虛實，在小邦恪守侯度之道，不敢不劃即上聞。⁹²

由於黃嗣永帛書中提到周文謨的殉難，又因周文謨具有中國國籍（上國人）的身

⁹⁰趙珧，〈清人周文謨來朝及其活動〉，《韓國學論文集》4，1995年，頁23-241。

⁹¹朝鮮王朝實錄：純祖3卷，1年(1801辛酉/嘉慶6年)10月5日(戊申)2번째기사。

⁹²朝鮮王朝實錄：純祖3卷，1年(1801辛酉/嘉慶6年)10月27日(庚午)3번째기사

份，對於朝貢清廷的李朝政府來說特別敏感，使太王太妃金氏屢次召開御前會議討論周文謨之處置與黃嗣永帛書相關內容。在當時的東亞世界，可謂因天主教傳教而引起空前國際大案！

中文學界中，葛兆光對「黃嗣永帛書事件」的研究〈19世紀初葉面對西洋宗教的朝鮮、日本與中國—以「黃嗣永帛書」為中心〉一文運用了美國學者費正清過去提出「衝擊-反應」模式，比較了19世紀初，東亞三國面對西洋天主教時採取的不同策略，見其差異，推論出何以東亞三國會各自不同的「近代道路」。在葛兆光透過對「黃嗣永帛書事件」的分析，比較了朝鮮、日本與中國如何「由同而異」。葛兆光認為，隨著大航海時代的到來，加入了西方世界的因素後，使得「東海」這個本來就和地中海、西域不同的文化區域變得更加複雜。⁹³關於西力東漸後的東亞世界充滿複雜性，這點葛兆光頗有歷史洞見。另外，葛兆光觀察到黃嗣永帛書事件前後，東亞天主教會整體均進入一個禁教時期的觀察，也有東亞天主教史的整體性意義。

日本學者在殖民朝鮮時期，以探究朝鮮亡國之因為出發，對「黃嗣永帛書事件」進行了一連串的研究，奠定基礎，其觀點著重在天主教信徒與李朝黨爭的密切關係，小田省吾〈李朝の朋黨を略述して天主教 迫害に及ぶ〉，石井壽夫〈黃嗣永の帛書に就いて—朝鮮天主教徒の洋船請來の思想〉〈理學至上主義李朝への天主教挑戰〉，到山口正之《黃嗣永帛書の研究》、《朝鮮西教史》集其大成，對「黃嗣永帛書事件」相關史料進行整理，且探究了帛書在「宗教史」、「中韓外交史」、「李朝黨爭史」上的意義。⁹⁴繼李能和後，日本學者群已開始將「黃嗣永帛書事件」放在東亞政教史的角度進行研究的學者。連結了中國天主教與韓國天主教間的密切關連，在黃嗣永等韓國初期天主教徒的心目中，北京主教身上，呈現了清朝強大的宗主權與羅馬教宗至高的宗教權的結合。

韓國學界，二戰結束以來，大多數學者均站在民族主義的立場評斷，大多數學者都認為黃嗣永的策略，顯得「幻像、非現實，有勇無謀、無知躁進」，並且給人天主教信徒反民族的印象。⁹⁵呂珍千則分析「黃嗣永帛書」反對的是國家而非民族，所以是國家與教會的對立，而非是教會與民族間的衝突。故「黃嗣永帛書事件」，一是儒教對天主教在宗教意義上的迫害，其二為天主教與儒學政治倫理上的衝突。黃嗣永受到天主教的影響，區分了政府與國家之間，這是非常近世性的思考方式。又其認為天主教是擁有絕對價值的聖教，全人類的普世真理，故當李朝政權呈現不得民心，不配為王的景況，因而認定李朝政府已經失去了正當性，故為了阻止不正當與殘酷的迫害，也為了保存天主信仰，才提出極端的策略。

⁹³葛兆光，〈19世紀初葉面對西洋宗教的朝鮮、日本與中國，以黃嗣永帛書為中心〉，《復旦學報》2009年3期，頁12-20。

⁹⁴詳見山口正之，《黃嗣永帛書の研究》〔大阪：全國書房，1946〕，頁91-94。《朝鮮西教史》〔東京：雄山閣，1967〕，頁84-89。

⁹⁵허동훈，〈황사영 백서에 대한 근·현대 학계의 평가〉，《한국 근·현대 민족운동의 재인식》》，28，2001 下載於網站：<http://theologia.kr/>。

⁹⁶本文在此基礎上，則將以東亞近世「尊君卑臣」的歷史發展，來重探「黃嗣永帛書事件」的爆發！

回顧以上研究，本文嘗試以「經典詮釋」的研究視野切入，重新探討韓國天主教會的自發性傳入，與耶穌會士著作《七克》之間的密切關係。藉以瞭解東亞今日基督宗教的蓬勃發展，亦有其在東亞儒學思想上的內在理路，並以東亞儒學的視野，使「儒耶交流」的研究突破過往僅以中華文化為單一中心的界限。進而重探當初耶穌會士所開創的著作傳教、知識傳教，是如何被天主教第一位遣韓宣教士：周文謨來運作，進而建立中、韓兩國天主教歷史的連結，拉大東亞天主教史的承繼與變革之研究視野！最後勾勒出東亞基督宗教歷史意識的形成與發展。

二、耶穌會與東亞儒家經典詮釋

第一節 經典詮釋與傳教

自儒學在中國政治上成為正統，尤其透過科舉站穩官學考試的中心地位後。儒家經典成為二千年來東亞地區儒者賴以建構其世界觀、宇宙觀的根據，是真理與正當性的根源。尤其自十八世紀以降，明清轉換之際，儒學心性論辯已近空疏，為求論據證明是非，儒者轉而回歸經典，尤其回歸六經。當明代理學走到極盛，所謂「尊德性」走到了最高峰，「道問學」的問題不得不開始被討論了。因為不論是程朱所言的「性即理」傳統，或是「心即理」的陸王傳統，都需求返於六經之中來證明自己的正當性！對此，余英時提出黃佐注重十三經註疏、反對禪宗式的明心見性路子，以及顧憲成所謂「質諸先覺，考諸古訓」為證，便認為「晚明的考證學是相應於儒學發展的內在要求而起的。⁹⁷」這種回歸經典的轉向，使應用經典來闡明思想，變得格外重要。不僅東亞儒者應用經典來解釋世界、改變世界，耶穌會士在傳教之際，為了論證信仰的真實性，更常引經據典。從歐洲的學術傳統而論，耶穌會士受到經院哲學的影響，本就重視調和西方古典學術與基督信仰。聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225–1274）作為中世紀哲學之集大成者，及立基於調和亞里斯多德哲學與神學。耶穌會士在此傳統下，本就善於引經據典，論辯真理。⁹⁸利瑪竇在《天主實義》中，就以經典的真實性，來論證基督信仰有史可考，有徵可信：

⁹⁶ 呂珍千，《황사영_백서_연구:원본과_이본_비교검토》（서울：한국교회사연구소，2009），頁 170-178。

⁹⁷ 余英時，《歷史與思想》（台北：聯經，1993），頁 134。

⁹⁸ 關於耶穌會士們在學術上的源流，黃正謙以為可從伊斯蘭哲學與經院哲學兩個脈絡來觀察。詳見黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁 356-367。

西土上古多有聖人，于幾千載前，預先詳誌于經典，載厥天主降生之義，而指其定候。迨及其時，世人爭共望之，而果遇焉。驗其所為，與古聖所記如合符節。⁹⁹

吾西國古經載，昔天主開闢天地，即生一男名曰亞黨，一女名曰厄襪，是為世人之祖，而不書伏羲、神農二帝。吾以此觀之，可證當時果有亞黨、厄襪二人，然不可證其後之無伏羲、神農二帝也。若自中國之書觀之，可證古有伏羲、神農于中國，而不可證無亞黨、厄襪二祖也。不然，禹蹟不寫大西諸國，可謂天下無大西諸國哉？故儒書雖未明辯天堂地獄之理，然不宜因而不信也。¹⁰⁰

耶穌會士事事引經據典的特質，符合了明末清初考證風氣興起的學術趨勢，使奉教儒者如馮應京稱讚《天主實義》：「歷引吾六經之語，以證其實，而深詆譚空之誤，以西攻西，以中化中！」¹⁰¹李之藻則稱讚《天主實義》不是簡單的諸子百家著作，真實可信：

信哉！東海西海，心同理同。所不同者，特語言文字之際。而是編者，出則同文雅化，又已為之前矛，用以鼓吹休明，贊教厲俗，不為偶然，亦豈徒然！固不當與諸子百家，同類而視矣！¹⁰²

不僅利瑪竇，之後的眾多耶穌會士，也都致力於應用東西雙方經典，來論證信仰。耶穌會士龐迪我（Diego de Pantoja，字順陽，耶穌會西班牙籍教士。1571—1618）也有言：

真為生死者，見茲岐路，八字分明，毫釐有差，其謬無算。必將虛心考究，極意推求。若何知比之必非，若何知此之必是，便當引經據理，各陳所見，往復商量務求歸一可也。¹⁰³

不僅耶穌會士們善於引經據典來論證信仰，日後奉教儒者深受影響下，繼而也跟進。朝鮮奉教儒者丁夏祥在其〈上宰相書〉一文中，就以「聖經」的經典概念，證明天主存在的真實性：

夫天地之上自有主宰，厥有三證焉，一曰：萬物。二曰：良知。三曰：聖經。¹⁰⁴

何謂聖經？古之堯舜禹湯文武周孔之傳，亦有經史而來也。若非經史則誰知有堯舜禹湯文武周孔之傳，何心法設何為典章乎？心法也，典章也，載之竹帛，布在方冊，故視為可，則信如金石。惟我聖教之傳亦有經典而來

⁹⁹利瑪竇，《天主實義》，收入李之藻編著，吳湘湘重編，《天學初函》第一冊（台北：台灣學生書局，1965），頁 631。另外龐迪我，《七克》等耶穌會士著作內容，均使用吳湘湘重編，《天學初函》版本，以下不再一一注出。

¹⁰⁰利瑪竇，《天主實義》，頁 552-553。

¹⁰¹利瑪竇，《天主實義》，頁 362。

¹⁰²利瑪竇，《天主實義》，頁 356。

¹⁰³鍾鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊〔台北：輔仁神學院，1996〕，頁 104。

¹⁰⁴〔韓〕丁夏祥，《上宰相書》，另外包括李蘊，《聖教要旨》、丁若鍾，《主教要旨》之譯文（金東園譯）等史料，皆轉引於金東園，《請看，這些人：初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》之附錄一、二、三，頁 301-371，以下不再一一注出。

也。¹⁰⁵

以上可見，經典之應用，在傳教的各類論述中，實處於核心地位。經典新詮的提出，則更不能忽略。蓋經典解釋本就非一成不變，解釋與現實的張力自始就存在，一旦張力拉大到某種程度，新詮釋必然將取代舊詮釋，應運而生。黃俊傑曾分析，儒家經典「解釋的張力」，至少在兩種狀況下會拉大，第一是經典中的普世價值與解經者身處的時空特性之間的張力；第二是解經者自身的「文化身份認同」與「政治身份認同」之間的張力。¹⁰⁶另外，黃俊傑也分析，東亞儒家經典以經世為其根本精神，故儒家經典之於東亞儒者，並不是一種對象性、客觀性的存在，對經典提出新的解釋，均有其「實存的」(existential)性質，這也是東亞儒家經典詮釋的「實學傳統」，比如可能與政治權力產生密切的互動關係，用以經世濟民，改革政治社會。¹⁰⁷因此心懷經濟抱負之儒者，總會對經典提出新詮，藉以反抗既成權威。而宣教於東亞的耶穌會士們，自從深悉儒家文化的深層內涵後，竟也開始應用舊有經典詮釋的張力，以基督信仰對儒家經典作出新詮，進而傳教士人。本文以下，就嘗試回溯耶穌會士如何運用基督信仰，對儒家經典論語中「克己」之概念做出新詮，來傳教中國儒者。並繼續追蹤，此「克己」新詮，又如何透過天下秩序來傳播，而得到了朝鮮儒者的青睞！

第二節 儒家經典詮釋的張力：公私之辯

在《朱熹的歷史世界》一書中，余英時以北宋學術思想史為背景，論述北宋以降的士大夫文化，直至朱子所處的歷史世界。余英時以為，宋代的「士」以「政治主體」自居，要求與皇帝「同治天下」。最後的權源雖在皇帝手上，但「治天下」之「權」並非皇帝所能獨占，而是與「士」共同享有的。他們理想中的「君」是「無為」得虛名，實際政權則應由懂得「道」的士來運用。因而朱子曾有所謂「道理最大」、「以道任之」之說，期待「得君行道」，「重建人間秩序」。使宋室天下得以「超越漢唐」、「回向三代」。¹⁰⁸可見宋儒以降為東亞儒學帶向一個追求止於至善理想性的高峰，這就是所謂重建人間秩序的高遠關懷！東亞儒學「四書新經學」在此背景下應運而生。產生了從「五經」到「四書」的典範的轉移與改易。¹⁰⁹故所謂的「四書」經學，絕非僅止於儒者的「修養」，而有其「內聖外王」、「盛德大業」的關懷。由此視野，吾人觀察宋代大儒朱子，特別重視《論語》中孔子與顏淵論「克己復禮」一章，以為此章問答，乃孔門「心法切要之言」，「非至明不能察其幾，非至健不能致其決，故惟顏子得聞之，而凡學者亦不可以不勉

¹⁰⁵丁夏祥，《上宰相書》，頁 365。

¹⁰⁶黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁 132。

¹⁰⁷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》，頁 121-122。

¹⁰⁸詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨，2004）。

¹⁰⁹詳見陳逢源，〈從五經到四書—儒學「典範」的轉移與改易〉，收入於陳逢源，《朱熹與四書章句》（臺北：里仁，2006）。

也！¹¹⁰」可將此與宋代以降的東亞儒者「重建人間秩序」的經世關懷連結。

朱子對此章的解釋，也引發東亞各國儒者無限爭議。可見《論語》中「克己復禮」一章，確實是東亞儒者最在意的核心問題之一！朱子在《四書章句集注》中對此文問題有以下解釋：

仁者，本心之全德。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。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。¹¹¹

站在儒學自孟子以來人性論的基礎來看，東亞儒者均相信人性本善，故朱子說性如寶珠。然而人本性雖善，在實際的現實生活中，儒者卻不會天真的以為人性的幽暗面不存在，朱子尤為其中對人性之軟弱處較有警戒者。故關於克己問題，朱子以「私欲」一詞來解釋所當克者，背後其實蘊含了宋明理學裡「天理、人欲」、「道心、人心」之間所存在的高度緊張性，黃俊傑對此有詳論。¹¹²也表現出朱子對於陸、王一脈所謂「滿街都是聖人」這種過度樂觀的人性論之修正，此為朱陸之間「性即理」、「心即理」的論爭所在，也開啟了東亞儒學近世的一連串論爭。

其後，自元代以降，朱子學雖主宰近世東亞儒學思想世界，但隨著歷史的流逝，朱子學「面向天理」的高遠理想，漸與現實的政治社會脫節，甚至受到既成權威當局的利用，而成為了權力者壓迫弱者的工具，這點前文已有闡述。因此十八世紀以後，東亞儒者雖帶著朱子「面向天理」的高度理想精神，欲能「超越漢唐」、「回向三代」的「重建人間秩序」的高遠理想，然而實際的手段，卻是透過對朱子學提出批判與反省，因而有諸多儒者，對朱子的經典詮釋提出質疑。

在清代中國，戴震（字東原，1724—1777）就認為，朱子對「克己復禮」一章的解經，違背了「援佛老之言而為儒家之言的忌諱」，以致讓儒與釋老不可分別。戴震指出在原有的聖賢言語中，並沒有「無欲」的概念，進而斷定朱子使用了「私欲」一詞來解釋克己之「己」，其淵源於「釋老」。而斷定朱子的「克己」之結果將如佛老的「無欲」狀態。張崑將分析，戴震的認知其實是對朱子產生誤解，因為佛老的無欲狀態正是朱子極力反對的。¹¹³對於「克己」問題所帶來複雜的解經爭議，本文在此並非要與先賢唱和，繼續處理此中複雜的解釋。因為東亞儒者對經典之詮釋，總與儒者本身所處之歷史情境，產生高度的互動。故戴震在其《孟子字義疏證》中，所批判的朱子對「克己」所詮釋的「私欲」、「人欲」相關問題，恐怕不能僅回到朱子的著作文本中去探討而已，應著重在此清代朱子學

¹¹⁰[宋]朱熹，《四書章句集注》（北京：中華，1983），頁 131-132。

¹¹¹朱熹，《四書章句集注》，頁 131-132。

¹¹²黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁 308。

¹¹³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，頁 83-124。

「相習成俗」而造成的社會僵固現象，這點已多有學者提及。¹¹⁴使戴震透過重新詮釋經典，尋求公義：

老、莊、釋氏，無欲而非無私，聖賢之道，無私而非無欲。謂之「私欲」，則聖賢固無之。然如顏子之賢，不可謂其不能勝私欲矣，豈顏子猶壞於私欲邪？況下文之言「為仁由己」，何以知「克己」之「己」不與下同？此章之外，亦絕不聞「私欲」而稱之曰「己」者。¹¹⁵

戴震為了反對當代既成勢力對人欲的或私欲的壓迫性解釋，對「克己」之「己」提出新詮，並且反對朱子對私欲一詞的應用，以為聖人並非無欲，只是無私。然而事實上，戴氏所要克的「私」即已包含在朱子「欲」之內涵中，僅是名詞上的不同罷了。其實在克己復禮一章，朱子特於此章解「己」為「私欲」有其獨特性。乃因此處朱子之「欲」乃是指與「天理」相對的「人欲」，張崑將對此已有深入分析。¹¹⁶「去人欲、存天理」的理想雖然高遠，但隨著歷史的消逝，合乎「天理」與否的解釋權往往受到既得利益、當權派的左右，甚至成了鞏固既成勢力、壓迫弱小的工作。黃俊傑對此有過深刻分析，以為「近代以前的東亞社會中，「理」或「天理」的解釋權被權力的掌握者所宰制，所以，諸多的「理」之衝突的問題就，被化約為權力衝突的問題，因此，諸多「理」之衝突就只能在權力的場域中依權力大小而解決。¹¹⁷」這樣的權力壓迫問題，讓清代大儒戴震對這種「理」論述中的「非理」性，曾提出沉痛的控訴。不只是中國的儒者如此控訴，朝鮮實學大儒丁若鏞（字美鏞，號茶山，1762—1836），也對所謂只是身為人的執法者，居然要代替「天權」來執法決定他人的命運，應該要戰戰兢兢，如履薄冰，否則就會草菅人命，造成不公不義：

惟天生人而又死之，人命繫乎天。迺司牧又以其間，安其善良而生之，執有臯者而死之，是顯見天權耳。人代操天權，罔知兢畏，不剖豪析芒，迺漫迺昏。或生而致死之，亦死而致生之，尚恬焉安焉！厥或黷貨媚婦人，聽號叫慘痛之聲而莫之知恤，斯深孽哉！¹¹⁸

如黃俊傑所論，在儒家的歷史敘事之中，「理」潛藏於在「事」之中，而且也只有從「事」中才能解讀「理」的消息。經典中的「道」受時間與空間因素所決定，因此「道」並非一成不變，「道」實是與時俱進，隨時而新其內容。在這種「道」之更新的詮釋工程中，經典的解讀者實居於首出之地位。只有解經者才能出新解於陳編，賦經典中的「道」以新意！¹¹⁹由於歷史現實變化所帶來的張力，東亞儒者們對官方正統的諸子學開始有了反省。如戴震以對經典做出新詮釋為手段，對「克己」解釋提出了新見，以求天下之公。正如朱子本來對「克己」

¹¹⁴楊應芹，〈序四〉收錄於張岱年主編，《戴震全書》（六）〔安徽：安徽古籍，1995〕，頁 20-22。

¹¹⁵戴震，《戴震全書》（六），頁 217。

¹¹⁶張崑將，〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉，頁 111。

¹¹⁷黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁 414。

¹¹⁸丁若鏞，《與猶堂全書》，第一集詩文集第十二卷○文集，序欽欽新書序，a_281_271b。

¹¹⁹詳見黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 87-88。

終極目標：「天下至公」一般，所謂「公是克己工夫極至處！」¹²⁰戴震也透過對「克己」提出新詮，來反對壓迫、去私存公！此乃東亞儒學近世以來不斷進行的「公、私」之辯，翟志成對此有詳論。¹²¹而在不同的歷史脈絡下，由於經典詮釋與歷史現實變遷的張力與緊張性，一旦儒者欲實現「回向三代」、「重建人間秩序」的高遠理想，便以重論「公」、「私」議題，並藉由對經典作出新詮釋的手段來達成。

第三節 耶穌會士的儒家經典詮釋

天主教傳入晚明社會以來，為求能抓住中國士人之心，耶穌會士以利瑪竇為首，努力學習漢字、儒家經典，寄望能掌握儒家思想特質。在其辛勤努力，以及奉教士人的協助下，耶穌會士自利瑪竇始，竟能利用儒家經典詮釋與歷史現實的脫離，找到了得以引入天主教思想進入儒者的思想世界之切入點。利瑪竇觀察到，晚明思想世界的主流不論「理學」、「心學」，均有陷於空疏之危機，利瑪竇在《天主實義》中便批判明代士人「空談心性」，把「私欲」誤認為「明德」：

聖學在吾性內，天主銘之人心，原不能壞。貴邦儒經所謂明德、明命是也。但是明為私欲蔽揜，以致昏暝，不以聖賢躬親喻世人，豈能覺？恐以私欲誤認明德，愈悖正學耳。然此學之貴，全在力行。而近人妄當之以講論，豈知善學之驗，在行德，不在言德乎！¹²²

「私欲」一詞自宋以降乃理學之常用語，破除「私欲」乃儒者的共同目標。然而破除私欲之不易，卻是常見之困境。使利瑪竇敏銳的觀察到，儒家破除「私欲」的理想面與實踐面，將是傳入基督信仰的良好平臺。自此，利瑪竇悄悄的以近似「罪」(Sins)的概念，對「私欲」一詞做了新的理解，強調私欲的可怕，根本不是己力得以解決的：

夫德之為業，人類本業也，聞其說無不悅而願急事焉。但被私欲所發者，先已篡人心而擅主之，反相壓難，憤激攻伐，大抵平生所行，悉供其役耳。是以凡有所事，弗因義之所令，惟因欲之所樂，睹其面容則人，觀其行，於禽何擇乎！蓋私欲之樂，乃義之敵，塞智慮而蒙理竅，與德無交，世界之瘟病，莫凶乎此矣。他病之害，止于軀殼。欲之毒藥，通吾心髓，而大殘元性也。若以義之仇對，攝一心之專權，理不幾亡？而厥德尚有地可居乎？嗚呼！私欲之樂，微賤也，遽過也，而屢貽長悔於于心，以卑短之樂，售永久之憂，非智之謂也。然私欲惟自本身藉力逞其勇猛，故過其私欲，

¹²⁰[宋]黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷六〔北京：中華，1994〕，頁116。

¹²¹關於理學所帶動東亞儒者們對「公」、「私」概念的論辯，詳見翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入於黃克武、張哲嘉（編），《公與私：近代中國個體與群體之重建》（台北：中央研究院近代史研究所，2000），頁1-57。

¹²²利瑪竇，《天主實義》，頁578。

當先約其本身之氣。¹²³

利瑪竇雖然不曾在《天主實義》一書中直接談到基督信仰中的「原罪」概念，然而透過對私欲的重新理解，以及破除私欲修養功夫的論述，利瑪竇在《天主實義》已悄悄的把基督信仰中，人類得救需要仰仗天主恩典的概念引入進儒者修心養性的功夫論中。亦即若想真實破除「私欲」，必要引天主（上帝）之力為助，以「深悔」為實踐才可善致：

吾竊視貴邦儒者，病正在此，第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天啼以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。¹²⁴

欲剪諸惡之根，而興己於善，不若守敝會規例，逐日再次省察，凡己半日間，所思所言所行善惡，有善者自勸繼之，有惡者自懲絕之。久用此功，雖無師保之責，亦不患有大過。然勤修之至，恒習見天主於心目。儼然對越，至尊不離于心，枉念自不萌起，不須他功，其外四肢莫之禁，而自不適於非義矣。故改惡之要，惟在深悔，悔其昔所已犯，自誓弗敢再蹈。¹²⁵

作為天主教在中國的系統性教理書，利瑪竇的《天主實義》一書顯得規模宏大、面向廣闊。而龐迪我所著的《七克》一書，則對《論語》：「克己復禮」一章的所帶來「克己」問題，有鞭辟入裡的論述。如利瑪竇一般，龐迪我亦以「克己」之艱難為切入點，描述了明儒所面對的「克己」困境：

凡有修德者，必曰：必使無絲毫人欲之私！語甚美矣！第言之易也！行之難也！一言而盡百年不能迄攻一欲，難於勝一國。況攻諸欲乎！且德之初修也甚微、甚弱。而欲之初受攻也方鉅、方強，以微弱之德，攻鉅強之欲，徒勞而欲彌增，旋廢業而反受其害。¹²⁶

進而龐迪我用天主教「七罪宗」¹²⁷（7 Deadly Sins, Cardinal Sins）之思想，來重新詮釋當克之「己」：「私欲」概念，來論述罪惡之根：

然欲本非惡，乃上帝賜人存護此身，輔佐靈神公義公理之密。俾人惟汨之以私，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。種種罪說非義之念慮言動，七枝之結為實、披為葉也。¹²⁸

¹²³利瑪竇，《天主實義》，頁 513-514。

¹²⁴利瑪竇，《天主實義》，頁 592。

¹²⁵利瑪竇，《天主實義》，頁 581。

¹²⁶龐迪我，《七克》，頁 710。

¹²⁷所謂「七罪宗」，乃指傲慢、妒忌、暴怒、貪婪、貪食及色慾、懶惰。在聖經中的根據為歌羅西書 2：18-23：「不可讓人因著故意謙虛，和敬拜天使，就奪去你們的獎賞。這等人拘泥在所見過的，隨著自己的欲心，無故的自高自大，不持定元首，全身既然靠著他筋節得以相助聯絡，就因神大得長進。你們若是與基督同死，脫離了世上的小學，為什麼仍像在世俗中活著，服從那不可拿，不可嘗，不可摸，等類的規條呢。這都是照人所吩咐所教導的。說到這一切正用的時候就都敗壞了。這些規條，使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表謙卑，苦待己身，其實在剋制肉體的情慾上，是毫無功效。」《聖經（新標點和合本）》，頁 221。

¹²⁸龐迪我，《七克》，頁 710。

龐迪我透過以「基督宗教」之七罪宗：「傲、貪、淫、忿、饕、妒、怠」來重新詮釋「私欲」一詞，進行了細緻分析，繼以「三蔽」解釋為何「克己」遇困：

然而克欲修德，終日論之，畢世務之，而傲妬忿淫諸欲，卒不見消；謙仁貞忍諸德，卒不見積，其故云何？有三蔽焉：一曰不念本原，二曰不清志向，三曰不循節次。¹²⁹

思念「本原」，就是認識到天主是一切美善的源頭，克己之人，需去除掉自以為義，才會從源頭上杜絕最重的罪過：驕傲。而清楚「志向」，把人生的志業設定在克己修德、朝向天主，而非世間的榮華富貴、名譽地位。所謂遵循「節次」，就是克勝「七罪宗」、建立「七美德」的靈修生活的具體步驟和方法。「克己」之要領與功夫，歷代東亞儒者討論不少，但今日龐迪我是引用基督信仰來重新詮釋克己概念時，給人耳目一新之感。基督信仰的核心概念：「罪」，重新詮釋了「私欲」。韓思藝對此巧妙的觀念轉換分析，雖然龐迪我避開了東亞傳統中較難理解的原罪概念，但是間接談到了原罪對人性造成的偏失，使人行善需要恩典。另外，儘管儒家傳統中沒有與「原罪」相關的概念和論述，但是透過所謂「憂患意識」的觀念，對原罪也並非完全不可理解。¹³⁰林鴻信亦視儒學中君子憂慮「德之未修」與基督信仰裡奧古斯丁所謂「善之缺乏」兩者有相通意義。¹³¹的朱子本來把「克己」一章定位為孔門心法至要，要學者重視！在耶穌會士們也把等同「悔罪」的「克己」概念定位為善業中之首善，放在儒者安身立命的最優先順序，所謂「善業雖多，但以克人欲、修正道、事天主，預備身後末年之事至為急也。¹³²」經過龐迪我的努力，「克己」幾乎轉化成了基督信仰中的向天主「悔罪」（或稱告解 Confession）。

龐迪我的《七克》一書，出版之後得到明代士人的好評。¹³³熊明譽對此書讚譽：「西方之士，亦我素王功臣也。」使龐迪我也和利瑪竇一般，得到了「龐子」、「龐公」的敬稱。¹³⁴然而至清代康熙晚年，禮儀之爭等諸多問題開始發生，皇帝對耶穌會士的態度由親近到疏遠，從康熙皇帝晚年開始就顯而易見。然而，與其說是政治因素影響，耶穌會士們應用「調適模式」傳教，而對儒家經典進行的再詮釋，到索隱派耶穌會士的手中，¹³⁵已經帶來了「中學西源」與「西學中源」的

¹²⁹龐迪我，《七克》，頁 710。

¹³⁰詳見韓思藝，〈「罪」與「過」論述的會通--以《七克》與《人譜》為例〉，《哲學與文化》2010年 11 月，頁 87-106。

¹³¹林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》，頁 92。

¹³²龐迪我，《七克》，頁 1033。

¹³³關於中國士人對《七克》一書的稱頌，詳見卓新平，〈龐迪我在中國文化「適應」及「融入」之探〉，p.12-13。或見吳伯姪，〈四庫全書總目對天主教的批駁〉《康雍乾三帝與西學東漸》〔北京：宗教文化，2002〕，頁 470-471。亦可見張鎧，《龐迪我與中國：耶穌會「適應」策略研究》〔鄭州：大象，2009〕，頁 129-136。

¹³⁴張鎧，《龐迪我與中國：耶穌會「適應」策略研究》〔鄭州：大象，2009〕，p.152。

¹³⁵索隱派耶穌會士如白晉等人認為「基督宗教的整個體系，都包含在中國的古籍經典中：聖子降生、救世主的降生與受難及其一切作為等主要秘密，都以預言方式保存在這些珍貴的中國古籍中；通過這種獨特的論證方式，得出如下結論：中國人在遠古時代就認識了基督教的全部真理，並將此記載在各種古籍中。但後來由於種種變故，中國人將基督教遺忘了，竟至祖先留下的書也讀不懂了。所以，傳教士的任務首先在於喚醒中國人對基督教的記憶。」詳見古偉瀛，〈明末清初耶

嚴重爭議，也使基督信仰與儒家文明之間的調適陷入困境。韓琦討論康熙皇帝與法國耶穌會士白晉(Joachim Bouvet, 1656-1730)的關係轉變，就說明了這種困境

中國人說，既然中國經書與你們西洋經書相同，又且先於你們，是高過你們了，則你們該請教我們，不該船覬覦我們，一一當隨我們中國經書之解，從我們論帝王、論理氣之言。¹³⁶

由於禮儀之爭，更由於「調適模式」傳教在索隱派的極端比附下，已經喪失了對儒家經典再詮釋的適當限度！雍正朝以降，天主教在中國的發展大不如前！基督信仰在中國士人心中已無法引起好奇。初代耶穌會士在明清之交的著作如《七克》一書亦未再引起清代儒者多大興趣。然而諸多天主教書籍書畢竟都被收入了《四庫全書》之內。因而藉由朝貢管道往東亞周邊國家傳播，朝鮮李朝也包括在內，《天主實義》、《七克》等書漸次的傳到了兩班士大夫手中，開始受到朝鮮儒者的關注。然而，一旦經典或文本在東亞文化圈流通於不同地區時，脈絡化的現象就必然發生。必將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀，置於東亞其他地區文化的時空脈絡之中進行新的解釋。黃俊傑曾舉朝鮮大儒李退溪著作「朱子節要」之關懷為例，道出儒家經典東傳之後，日韓儒者必經再詮釋的過程。¹³⁷這是為了因應不同的時空環境，而對經典進行再詮釋，可謂是「脈絡化」現象的積極行動。反過來說，脈絡化現象的消極一面，則是同樣的文化思想，在不同的時空環境，受容的現象卻大不同。應用在東亞的天主教書籍的傳播尤其如此，同樣的基督信仰內容，卻因為在東亞不同的時空脈絡下，得到不同的受容結果。耶穌基督也曾有過如此的比喻，來描述人們對福音的接受與否：

當那一天，耶穌從房子裏出來，坐在海邊。有許多人到他那裏聚集，他只得上船坐下，眾人都站在岸上。他用比喻對他們講許多道理，說：「有一個撒種的出去撒種；撒的時候，有落在路旁的，飛鳥來吃盡了；有落在土淺石頭地上的，土既不深，發苗最快，日頭出來一曬，因為沒有根，就枯乾了；有落在荊棘裏的，荊棘長起來，把它擠住了；又有落在好土裏的，就結實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的！……」所以，你們當聽這撒種的比喻。凡聽見天國道理不明白的，那惡者就來，把所撒在他心裏的奪了去；這就是撒在路旁的了。撒在石頭地上的，就是人聽了道，當下歡喜領受，只因心裏沒有根，不過是暫時的，及至為道遭了患難，或是受了逼迫，立刻就跌倒了。撒在荊棘裏的，就是人聽了道，後來有世上的思慮、錢財的迷惑把道擠住了，不能結實。撒在好地上的，就是人聽道明白了，後來結實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。¹³⁸」

不同的土壤，比喻了不同的心田，也決定了天國的種子是否能夠生根發芽、結實纍纍。十八世紀晚期，韓國天主教的自發性傳入，這不僅在東亞天主教史裡獨一

耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變》，頁 104-105。

¹³⁶轉引於韓琦，〈科學與宗教之間：耶穌會士白晉的《易經》研究〉，收入於陶飛亞、梁元生編，《東亞基督宗教的再詮釋》〔香港：中文大學，2004〕，頁 413-430。

¹³⁷黃俊傑，《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：台灣大學，2006），頁 39-40。

¹³⁸馬太福音 13：1-23，《聖經（新標點和合本）》，頁 15-16。

無二，更在世界的基督宗教宣教史上大放異彩！關於這段基督宗教在東亞的受容過程，過往學者多有探討，李能和以「黨爭」為主軸論述，頗為精彩。然而對於黨爭環境下，南人儒者在思想上接受天主教書籍如《七克》內容的深刻原因，尚缺乏細緻的分析。故本文將以黨爭環境為背景，討論，當《七克》一書在清代中國已逐漸消沈，乏人問津之際，何故能在十八世紀晚期的朝鮮南人儒者中，引起激烈迴響，甚至造成了韓國天主教自發性傳入的驚天動地之舉！

第四節 李朝黨爭與天主教的自發性傳入

溯源朝鮮歷史，16世紀以後，由於朝鮮的學派和黨派日趨一體化，使學術之爭化為黨爭。而星湖學派擁護西學和老論系統的北學派推動實學，構成了與僻派間（保守派權威當局）新的黨爭的契機。仁辰倭亂時的朝鮮重臣李睟光就已經注意到論黨爭的可怕：

曩自數十年來，奉公之義廢，立黨之風成。以同異為善惡，以好惡為用舍，擯斥忠良，斲喪國脈，至於頃歲而極矣！爾時浮躁不逞之輩，趨附喜事者，本不足道，其中固有秉心公平，不喜為黨者。當一邊得志之時，不欲隨世俯仰，稍自崖異則輒以物色相加，初則疑之以黨，終則斥之以黨，或摺摭所親，甚於連坐，由是一時士大夫得脫於指點中者幾希！¹³⁹

結束了日本豐臣秀吉「仁辰倭亂」的侵略後，朝鮮李朝與清朝的關係又日趨和緩，幾無外患之憂。使朝鮮士人更把焦點轉於內部鬥爭，至少分黨為「四色」、「八派」¹⁴⁰其後十七末、十八世紀以降，黨爭在朝鮮的情況更為嚴重，一發不可收拾，甚至將引發亡國之危機，不論在首都或地方都同樣狀況：

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來。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。¹⁴¹

由於黨爭的慘烈，使朝鮮有心於「經世」之儒者，無不對此憂心忡忡，不斷的提

¹³⁹李睟光，《芝峯先生集》，卷之二十二，雜著，條陳懋實箴子 乙丑 a_066_214c。

¹⁴⁰關於朝鮮黨爭的分派，延續到十八世紀末時，依照黃嗣永論之為：「本國士大夫，二百年來，分黨各立。有南人，老論，少論，少北，四色之目。先王末年，南人又分而為二。」星湖的說法則為八：「自宣廟以來。一分為二。二分為四。四又分為八。」詳見《黃嗣永帛書》。

¹⁴¹轉引於李圭景，《五洲衍文長箋散稿序》，人事篇，治道類，朋黨，[0392]四色緣起辨證說

出「朋黨」問題的相關論述。實學大儒李灝（字子新，號星湖，1682—1764），也曾討論過「朋黨」對國家帶來的嚴重傷害：

國之朋黨，何異於是。源其初，不過一人之善惡一事之輕重，不免有心誹口訕，此何等毫末。而內焉擱血相薄，外焉吠聲紛吼，不見有旗鼓斧鉞之令，而人人懷不旋踵意思。何者？今使大廷之上，集百僚而辨臧否，各是其是，各非其非。然而讓秩遜祿，各無傾陷擯斥之患，則是非自是非。朝廷一朝廷，何至於分朋分黨、戈戟之日相尋也！¹⁴²

我國自中世以來，奸壬用事，士禍相繼。前有戊午甲子之戮，後有己卯乙巳之殘，一時忠賢，駢死於洪流，猶未有朋黨之號。自宣廟以來，一分爲二，二分爲四，四又分爲八。世傳雲仍，仇賊殺死，同朝而進，並巷而居，有至老死不與往來！故吉凶相及則竊竊然咻之，婚姻相通則羣聚而擯攻。至於言動服飾，別成貌樣，遇諸塗可指點而認，異域而已，殊俗而已。噫！其甚矣，此其故可迹而究矣！¹⁴³

星湖進而分析，黨爭之所以形成，乃是因為朝鮮李朝建國以來，科舉取士太繁，實際能錄用士子之位卻不足，競爭太過激烈。故一黨執政，便加緊任用私人，使之遍滿朝廷，並且嚴厲排斥異己，因而造成在野人士永不得錄用，造成了科舉不公。其後他黨上臺，又立刻冤冤相報，更激烈化黨爭的嚴重性：

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，正爲今日符契。夫然故世閥之門文墨之戶，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，利不移而人益衆，其十朋八黨，宜乎愈歧也！¹⁴⁴

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，勑於雙冀學士，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。於是黨風相隨，如影如響，不復可以救藥。至我聖上三十年間，已得千八百八人之多，殆唐與宋之不較矣！不獨於此，每一大比，別選進士二百。自明陵至今八十一年間，得九千人。比麗制又十倍之，武出身則更僕而不能悉數。邦域窄職窳少，故餉衽爲急，見識有牾，奚暇於事功之足恤哉！¹⁴⁵

錯誤的比例，僧多粥少，致使嚴厲的黨爭。其鬥爭之激烈，近乎私鬥。兩邊一旦互攻，甚至造成首都京城的全共秩序完全停擺：

時值朝家黨議朋騰，一邊勝者，連隊上進，拜官謝恩，賀客填門。一邊敗者，或黜或竄，紛紛束裝，押送絕島，急如星火。號哭嘆嗟之聲，不絕于道。尤可怖者，裂袍蒙面，三木囊頭，捉入王府。訊之、杖之，有徑斃者、

¹⁴²李灝，《星湖全集》，星湖先生全集卷之四十五，雜著，論朋黨 a_199_328c

¹⁴³李灝，《星湖全集》，星湖先生全集卷之四十五，雜著，論朋黨 a_199_328c

¹⁴⁴李灝，《星湖全集》，星湖先生全集卷之四十五，雜著，論朋黨 a_199_328c

¹⁴⁵李灝，《星湖全集》，星湖先生全集卷之五十，序，國朝榜目序 a_199_424b。

有自服而行斬與絞者。大獄一起，動淹旬朔，哀慘之色，上千天日。儼（人名）大驚，從館主得而聞之，則甲乙兩邊，爭權競利，始以私鬥，終成大釁，以至是境。而究其本事，不關忠逆淑賢，只以黨同伐異，得其勢力而相互報復也。¹⁴⁶

甲邊之人，未必盡是君子也，亦有小人也。乙邊之人，未必盡是小人也，亦有君子也。而甲邊之人，陳一疏也，或有侵逼於乙邊之人，無論其人賢不賢，其言可與不可，汲汲對章，排擊為主，而迷於私黨，全沒廉恥。眩於得失，少無公心！¹⁴⁷

由朝鮮士人筆記中如此生動的描述，吾人可以觀察到朝鮮黨爭的激烈與可怕。由於朝鮮士人因為面臨了政治資源稀少的困境，不管從制度面，或者社會結構而論，這對朝鮮李朝的政治發展來講，都是很大的困境。也使士人私鬥之際，搶得特別兇狠，以黨為歸。即便到正祖、純祖以後，以四色並進的方式，使黨爭稍緩，但各黨士人為了明哲保身，而喪失了「憂國奉公之心」、「唯圖己利」：

近來則四色咸進。惟取官爵。將舊來各守之義理。一竝弁髦。如斯文是非。國家忠逆。摠歸之前塵。盛氣血鬪之習。雖比前少減。於舊俗中。添委靡頹惰軟熟柔滑之新病。其心固自別。而外以宣之於口。則皆似泯然一色。每公坐稠會。語到朝廷事。不欲露圭角。而難於對答。則輒以談笑彌縫。故衣冠萃集。惟聞滿堂闐笑。及見於政令事為之間。則惟圖己利。實無憂國奉公之心。宰相以中庸為賢。三司以不言為高。外官以清儉為癡。而未乃駸駸然至無可奈何之域矣。¹⁴⁸

黨爭對朝鮮社會所帶來的負面影響，曾此可見。激烈的黨爭，已經深刻的破壞了朝鮮的政治秩序。

余英時在〈明代理學與文化發微〉論及當明代改變了宋代優待「士」（主要是儒生）的做法，對「士」動不動就是施以廷杖等種種侮辱，甚至殘殺，使得陽明在龍場頓悟之後，歸宿於「良知」兩字，「覺民行道」取代「得君行道」。¹⁴⁹朝鮮儒者雖未面對朝鮮國王以廷杖威嚇，但卻因為黨爭而難以生存，朝鮮儒學思想史大作《東儒學案》，對此政治環境有所描述：

吾邦號稱崇儒重道，然其實全以虛禮待士而已。士亦知其為虛禮待也，故不樂為出。或以世道自任，起鷹旌招，將以少達其志焉，則朝廷之上，朋比成風，飛語以擠陷之。…此吾邦所以文教盛而隱者多也。¹⁵⁰

余英時分辨了宋、明兩代政治環境的變化，描述了明代以降中國儒者所面對的政治文化，無法實現宋儒以來「得君行道」理想之困境。《東儒學案》的論述，則使吾人亦可把視野放大到東亞世界的鄰國：朝鮮，觀察到另一種儒者面對的政治困境。因為黨爭與正祖國王的早逝，使眾多朝鮮在野儒者，根本無法「得君行道」，

¹⁴⁶轉引於李能和，《朝鮮基督教及外交史》，頁 48。

¹⁴⁷轉引於李能和，《朝鮮基督教及外交史》，頁 48。

¹⁴⁸轉引於李圭景，《五洲衍文長箋散稿序》，人事篇，治道類，朋黨，[0392]四色緣起辨證說

¹⁴⁹余英時，《宋明理學與政治文化》〔台北：允晨，2004〕，頁 250-332。

¹⁵⁰河謙鎮，《東儒學案》〔晉州：海東佛教譯經，1962〕，頁 276。

沒能有任何政治作為，實學大儒星湖就曾經感嘆：

赤子塗炭，慈父慈母急於拯救，無所不至。雖佔焚溺，猶且百道思量。庶幾其或聲，必不曰：事無奈何，而安坐待死也。天地以生理造物，順理生成，即天之本心，然而弊委痼積，人事失其道也！¹⁵¹

黨爭問題，使朝鮮在野儒者鬱鬱不得志，難以「得君行道」。朝鮮奉教儒者丁若鍾以古韓文書寫的《主教要旨》中，亦有一個巧妙的比喻，描述了在野儒者有志難伸的困境：

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。（參考金東園譯本）¹⁵²

三個宰相之位，卻有十個爭奪之士，這根本不是隨手拈來的一個宗教比喻，正是朝鮮科舉浮濫、黨爭嚴重的實際現象。

第五節 《七克》、黨爭與朝鮮在野儒者

李朝歷代，對於朝鮮儒學史上始於李退溪、續於李栗谷等大儒所引起的「四端七情」的哲學大辯論，有多種不同的解釋。¹⁵³到了李朝晚期，星湖則以「公私」問題來對此展開分析，以為「公私二字，為此論之大案也」¹⁵⁴、「是以拈公私二字，為判訟之案。而諸說之同異得失，可從此推去也」¹⁵⁵：

彼聖人視天下為一家一人。故視天下之喜怒。同之乎己之喜怒。喜怒本私。而聖人擴之以至於如此。雖在庸陋之人。若其至愛至親處。憂樂與共。與己無別。聖人之於天下亦猶是也。若以聖人之七情屬之四端則此說終無歸一之理矣。朱子既以四七分屬於人心道心。而人心既謂之形氣之私。則道心之為天理之公可見。四七之有公私之別。亦可以推知矣。¹⁵⁶

四七之辯，有多種解釋。但至星湖所處時代，黨爭之嚴重，社會不公不義，致使

¹⁵¹李瀼，《星湖僊說類選》，頁 243。

¹⁵²丁若鍾，《主教要旨》，頁 335。

¹⁵³關於從李退溪所開始「四端七情」之辯的相關研究，李明輝，〈李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，收入李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）第六章，頁 213-262。李明輝指出：朝鮮儒者對孟子「四端之心」的詮釋必須面對雙重的文本，即孟子與朱子的文本，這使得朝鮮儒學中關於「四端之心」的詮釋與辯論呈現出極其複雜的面貌。李退溪對「四端之心」的詮釋較合乎孟子的文本，但他為了遷就朱子的義理問架而搖擺不定。奇高峰則是根據朱子的義理問架來質疑李退溪的詮釋，但也沿襲了朱子對孟子文本的曲解。

¹⁵⁴李瀼，《星湖全集》，星湖先生全集卷之十八，答李致和 甲子 a_198_366b

¹⁵⁵李瀼，《星湖全集》，星湖先生全集卷之十八，答李致和 甲子 a_198_366b

¹⁵⁶李瀼，《星湖全集》，星湖先生全集卷之三十二，書，與洪 乙卯 a_199_059c

星湖以「公私二字，爲此論之大案也」¹⁵⁷。皆因這些問題背後絕非僅僅為個人修養，乃關於天下公私之大利。

回到由朱子所引發的論語中「克己復禮」一章的解經爭議，在朝鮮亦將轉向現實的公、私間的鬥爭。使星湖論及「克己」問題時，以為「學者發言行事，一切禁得箇我與己字，方是向公邊去，禁之而至於無！」¹⁵⁸一旦思考論語「克己復禮」一章的克己功夫之際，絕非僅僅為個人修養境界之提升，或者單純的哲學問題，反要用以解決現實的黨派之爭，使得傳統儒學對「克己」一章的經典詮釋已經不夠深刻，因而星湖認為，若是孔子教導顏回以外的弟子，必然要對「四勿」更仔細的說明！亦表示了朝鮮儒者對「克己復禮」一章新詮釋的渴求！這都是針對朝鮮的黨爭所發。

如同星湖所說的「人多則妬（「妬」字乃嫉妒的「妒」字之古字）」，黨爭問題從人性的角度看，乃因人類具有嫉妒他人成就的比較之心。星湖以降的儒者為了解決在黨爭脈絡下的「私心」、「私欲」問題，以及化解鬥爭失利時，慘烈又嚴重的「嫉妒」、「比較」之心，使星湖師徒，一見《七克》書中，特別以「基督宗教」之「七罪宗」思想重新詮釋克己之「己」與「私欲」時，便感到高度興趣。尤其《七克》一書，特別強調，在「七罪宗」之中「妒」字的可怕與首惡性，而有專章論述分析，更抓住了星湖師徒的目光：

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！¹⁵⁹

龐迪我對「妒」字的刺骨分析，以為「惟妒難救」，強調了「妒」字在私欲中的恐怖，以為「妬人至私，豈不至惡乎？」¹⁶⁰「妒」字的可怕，使黨爭脈絡下的星湖師徒，立能感同身受，星湖早就分析過黨爭的原因是朝鮮官職不夠，科舉卻浮濫，而使得士子求官致仕之際僧多粥少，而使「人多則妬，妬甚成亂！」¹⁶¹這可怕的「妒忌」之心，就成了黨爭的亂源！。丁茶山所景仰的摯友，韓國天主教的開教聖祖李蘊之著作《聖教要旨》中，也引用聖經中被耶穌大加批判的「法利賽人」作為惡人形象，同時暗指黨爭私鬥的恐怖，將來必受審判：

博嗜簡篇、几筵動讀、琴劍耑遊、專侮慎篤。尸爵曠官、貪祐好佛、(口法)(口利)(口賽)朋、輪須鑒覆。¹⁶²

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。部，黨類也。售甘，言以誘人也。鳴鼓，聲其罪也。暮季，

¹⁵⁷ 李瀼，《星湖全集》，星湖先生全集卷之十八，答李致和 甲子 a_198_366b

¹⁵⁸ 李瀼，《星湖全集》，星湖先生全集卷之三十三，書，答人 戊辰a_199_085c

¹⁵⁹ 龐迪我，《七克》，頁 798。

¹⁶⁰ 龐迪我，《七克》，頁 797。

¹⁶¹ 李瀼，《星湖全集》，星湖先生全集卷之五十，序，國朝榜目序 a_199_424b。

¹⁶² 李蘊，《聖教要旨》，頁 308。

末世也。濱，水之涯也。崙山之進善為惡，皆己自主，無預替者也。¹⁶³
如何克制惡心，消除黨爭私鬥，成為星湖師徒等在野儒者所深思的問題。一見《七克》對黨爭根源：「妬者」提出了「仁愛」的藥方，不得不感到興趣：

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：仁必瞞、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。¹⁶⁴

為能解決妒字的可怕威脅，龐迪我對「仁字」的以聖經中的歌林多前書十三章對「愛」字的定義提出新銓，使傳統儒學中的「仁」字意義，已經被耶穌基督的「愛」字新義取而代之。使「克己復禮」一章被聖經中最大誡命「愛神愛人」作了全新定義。¹⁶⁵龐迪我藉由對「妒」字做出深刻分析與針對辦法，雖然在清代中國已經乏人問津，但針對同處東亞朝鮮卻十分符合歷史現實，切重社會要害，使星湖及其弟子認定《七克》內容乃聖人「四勿」新註脚，大為讚揚。¹⁶⁶其後星湖談論朝政、評述黨爭問題之際，便引用《七克》之內容撰寫長篇大論，來討論「妬」字對朝政之危害，以及克「妬」之重要：

吾聞諸外國人：「勝我則妬生，奪我則忿生，妬如濤起，以怒平之。忿如火炙，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！所謂若己者何也，妬之反則仁。仁者，人與己一體，手族耳目，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。一肢痛苦，口呻目泣。……一體故也。¹⁶⁷

本屬儒家的根本道理「仁」字，在龐迪我的新銓下，變成了基督信仰中的「愛人如己！」星湖與其弟子真實的認定《七克》之類的天主教教理書，真有「破妒立公」之效。使星湖在評論《七克》時，推崇《七克》一書，乃「吾儒克己之說」，

¹⁶³李藥，《聖教要旨》，頁 310-311。

¹⁶⁴龐迪我，《七克》，頁 817-818。

¹⁶⁵詳見新約聖經，歌林多前書 13：1-8。我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼，響的鈸一般。我若有先知講道之能，也明白各樣的奧秘，各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得什麼。我若將所有的賙濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒；愛是不自誇，不張狂，不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。愛是永不止息。《聖經（新標點和合本）》，頁 190。

¹⁶⁶安鼎福，《順菴集》，順菴先生文集卷之六，書，答權既明書 甲辰 a_229_462c

¹⁶⁷李瀛，《星湖僊說類選》，頁 236-237。

「七罪宗」乃「己」字之新註腳：

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。¹⁶⁸

自此，由於星湖的影響，本書果然在朝鮮「南人」一派士人中蔚為風潮。甚至包括實學大儒丁茶山也深受影響：

頃者聞嶺儒之言，復見士興來借七克。心竊疑之而謂之曰：七克是四勿註腳。雖或有刺骨之談，何取於斯耶！其後轉聞洋學大熾，某某為首，某某次之，其餘從而化者，不知幾何云。¹⁶⁹

（丁茶山）傾嚮於克伐之誠。惶惑於離奇辯博之文。認作儒門別派。看作文垣奇賞。與人譚論。無所忌諱。¹⁷⁰

《七克》的刺骨言談，切中了朝鮮黨爭之要害，得到在野大儒星湖、茶山的認定，更使基督信仰在東亞儒者的思想世界中，找到了真誠的聽眾，開創了東亞儒耶交流的新局。在儒學幽暗意識的傳統下，龐迪我的克己新說，朝鮮奉教儒者接受了基督信仰的「罪」的概念，而願意誠心向天主悔過重生，丁夏祥在《上宰相書》中論述：

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、誘以嫉妒、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。¹⁷¹

耶穌會對經典詮釋的應用，切中了朝鮮的歷史現實，終能抓住朝鮮儒者之心。

此外，除了黨爭造成了士大夫致仕的不公，朝鮮李朝傳統社會的階級性，也遠大於東亞其他近鄰，嫡庶之分所帶來的「庶孽」問題十分嚴重，北學派儒者朴趾源對此有詳論：

嗟乎。生為庶孽。為世大僂。禁錮顯要。而踈遯於朝廷。遷就名謂。而迫隘於家庭。長幼亂於庠塾。朋友絕於鄉黨。踪跡艱疏。身世踈涼。如負大何。則人賤之。窮無所歸。靡所措躬。或遯跡而自靖。離群而尚志。則謂之驕傲。或脅肩而取憐。屈膝而苟容。則謂之鄙佞。噫。非天之降才爾殊也。此特培養殊方。趨向異路耳。孟子曰。苟得其養。無物不長。苟失其養。無物不消。特不培養而作成之庸。何責乎無人於其間哉。或承嫡傳而不刊庶名。雖遠年代而永為賤屬。實同奴婢之律。支屬繁衍幾至半國。而既無歸宿。又無恒產。黃馘枯項。茶然罷弊。貧窮到骨。莫能振刷。¹⁷²

「庶孽」問題已經造成朝鮮社會嚴重割裂，也使倫理秩序混亂。因此朴趾源不得

¹⁶⁸李翼，《星湖僊說類選》，頁 123-124

¹⁶⁹安鼎福，《順菴集》，順菴先生文集卷之六，書，答權旣明書 甲辰 a_229_462c

¹⁷⁰丁若鏞，《與猶堂全書》，第一集詩文集第九卷○文集，疏，辨謗辭同副承旨疏丁巳 a_281_201d

¹⁷¹丁夏祥，《上宰相書》，頁 367。

¹⁷²朴趾源，《燕巖集》，燕巖集卷之三，孔雀館文稿，疏，擬請疏通疏 a_252_071b。

不向正祖國王沈痛呼籲，若要真正達致「王道蕩蕩平平」的儒家理想社會，必要改革此等弊政：

恭惟我殿下體天莅物。聖功巍煥。率域含生。莫不得所。各得樂其生而安其業。振淹起廢。克恢蕩平之政。刮垢掩瑕。率囿陶勻之化。宿弊闕典。靡不釐舉。而獨於通融庶孽之法。未有著政。¹⁷³

噫。今臣此言。非臣愚一人之私言。迺一國有識之公言。非一國今日之公言。迺列朝以來先正名臣之所眷眷者也。其立異者。臣既歷數而陳之。蓋其術識粗淺。規模隘塞。膠乎見聞。徒循流俗。其所執言者。不過嚴名分難更張而已。當今之世。主張偏私。好生厓異者。未必無此等。而皆引名臣鄭蘊之一疏。以為口實。¹⁷⁴

以上問題，誠如茶山所論：「小民其棄者」、「中人其棄者」，已達到「關東湖南之半」，而「凡一切見棄之族。皆自廢不肯留意於文學政事錢穀甲兵之間」，只能去「悲歌慷慨飲酒而自放」，「故人才亦遂不興。」¹⁷⁵朝鮮因為黨爭，導致缺乏社會流動，實際上幾成階級社會：

今也則又有酷焉。其父奴而母良者。又從父為奴。夫人父與母二而祖四。至四世則已十六矣。其間一有賤者。皆不免於為奴。萬世不得脫。於是一國之內。賤者十九。而雖有聖賢之才。不得齒於平人之類。豈不哀哉。不但此也。東方自昔。國貧而兵弱。不能自振。莫非此法為之害也。¹⁷⁶

此「庶孽」問題直至李朝末年依舊，高宗時期的重臣金允植（字洵卿，號雲養，1835—1922）對此也提出沈痛呼籲：

今國典改嫁與賊吏子孫，勿許清宦，皆已甚之制也。賊吏與改嫁子孫尚不可錮，況庶孽多良妾之後，有何罪過？而世世枳塞，至於士夫家寧絕香火，不以庶子承嫡，是果出於天理乎？出於先王之令典乎？嗚呼！東方濱海之國，山多野少，風氣迫窄，人才無幾，而限之以門地，界之以色目，又有此許多枳廢之端，非徒天下之所無，即我東檀箕羅麗以來所未有之弊法也。

¹⁷⁷

如同戴震批判清代「以理殺人」的不公不義的沈痛呼籲。「公、私」之辨的重論對於十八世紀的朝鮮儒者有著高度的現實需要。到底應該如何達成禮運中所謂的「視天下之喜怒，同乎己之喜怒」、並以大公之心，「為天下伸其私」的聖人境界，成為所有朝鮮儒者深刻思考的問題，亦即朴趾源所謂「列朝以來先正名臣之所眷眷者也！」¹⁷⁸。東亞近世儒者的「實學」思潮中追求「中正」、「至公」社會之理想，不論是朴趾源所謂「列朝以來先正名臣之所眷眷」之公義社會，或者英祖、正祖國王致力推動「蕩蕩平平」的儒家理想，都因為黨爭與正祖的早逝，而沒能

¹⁷³ 朴趾源，《燕巖集》，燕巖集卷之三，孔雀館文稿，疏，擬請疏通疏 a_252_071b。

¹⁷⁴ 朴趾源，《燕巖集》，燕巖集卷之三，孔雀館文稿，疏，擬請疏通疏 a_252_071b。

¹⁷⁵ 丁若鏞，《與猶堂全書》，第一集詩文集第九卷，文集，議，通塞議 a_281_196b。

¹⁷⁶ 李滉，《星湖全集》，星湖先生全集卷之四十六，雜著，論奴婢 a_199_341d。

¹⁷⁷ 金允植，《雲養集》，卷七，議，二十六私議 a_328_345d。

¹⁷⁸ 朴趾源，《燕巖集》，燕巖集卷之三，孔雀館文稿，疏，擬請疏通疏 a_252_071b。

實現。儒家原有的經典詮釋，在社會公義問題上的僵固化，使得耶穌會的天主教教理書有了可以切入的踏板。天主教本有所謂「公教」(Catholic)的性質，翻譯成漢字之際，又運用了「至公」、「至正」的概念來詮釋，切合了朝鮮社會的環境，得到朝鮮奉教儒者的青睞：

此天主教，非一人一家一國之道。自西徂東，諸大邦咸習守之。聖賢所傳，自天主開闢天地，降生民物至今，經傳授受，無容疑也。但貴邦儒者，鮮適他國，故不能明吾域之文語，諳其人物。吾將譯天主之公教，以徵其為真教。姑未論其尊信者之眾且賢，與其經傳之所云，且先舉其所據之理。

179

突破僵固又不流動的社會階級，「不拘男女尊卑，皆聚於聖殿，謁禮拜祭，」《七克》書中在破除妒心之私同時，也建構了一個以天主為中心，而成就天下為公的理想與願景：

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。況上帝衆人之大父，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：衆人之大父，不亦一爾，何故輕慢憎惡爾兄弟乎！故敬愛者，衆人相負之責，雖恒還，亦恒負。相愛之德甚益我也，人孤則負，合則勝。¹⁸⁰

基督信仰中高舉公義、平等的理想，在階級森嚴的朝鮮社會中，實在給了改革派儒者，尤其既成權威以外的在野儒者偉大的新願景。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，就以「至聖、至公、至正、至全、至獨」等字詞，來描述天主教的偉大：

一言蔽曰：至聖、至公、至正、至全、至獨，惟一無二之教也。……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！¹⁸¹

破除階級，建構一個平等的新社會秩序，使天主教成為朝鮮奉教儒者心目中的至公、至正之道，用以作為重建新政教秩序的藍圖！李朝晚期的政務紊亂，朝綱廢弛，正祖國王一死，世道政治又興，更顯得中興無望。天主教的末世思想，對亂世的描述，在朝鮮黨爭亂象的相互印證下，就被李蘄等開教儒者接受，認為此時正是聖經中的「鳴鼓暮季（末世也）」¹⁸²需要尋求新時代的來臨！於是，天主教傳來的耶穌之道，對於致仕無門的朝鮮在野儒者來說，就成為了取代「得君行道」的老路，轉以在野之身，向民間「覺民行道」的新選擇！使開教聖祖李蘄下定決心，把儒者原本就擁有的「先憂後樂」之關懷，轉為具體行動，要去「申說耶穌之道、險阻不辭，寒暑不問、普救世人」¹⁸³在李蘄的影響下，朝鮮當代大

¹⁷⁹ 龐迪我，《七克》，頁 878。

¹⁸⁰ 龐迪我，《七克》，頁 819。

¹⁸¹ 丁夏祥，《上宰相書》，頁 368。

¹⁸² 李蘄，《聖教要旨》，頁 310-311。

¹⁸³ 李蘄，《聖教要旨》，頁 310-311。

儒李家煥、老論派儒者金伯淳也被傳道，接受基督信仰為真理、正道也：

家煥力爭之，盡取其時所有聖教書，潛心反覆，決意而信之曰：真理也，正道也！¹⁸⁴

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。遂為從事，小無所悔。而耶穌降生之後廢祭，自有意義」云。

185

透過基督信仰，在野儒者們共聚一堂，發揮「以天下為幾任」的熱情，意欲「覺民行道」來改革社會。於是，在韓國天主教教會史上，具有開創意義的「天真庵講學會」應運而生，就是希望能展現真儒者的「威儀動靜」、「表裡合一」，丁若鏞對這段歷史有著生動描述：

昔在己亥冬。講學于天真菴走魚寺。雪中李檠夜至。張燭談經。其後七年而謗生。此所謂盛筵難再也。¹⁸⁶

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。令晨起掬水泉盥漱。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。沈汝為賓。會者百餘人。咸曰三代儀文。桀然復明。而聞風嚮義者蔚然以眾。¹⁸⁷

天真庵講學會的成立，終於使朝鮮儒者找到了超越黨爭的新希望！儒者們對天主教教理的認識日深，本來對西學興趣而開始的探求，進一步的轉為深刻的基督信仰，¹⁸⁸成為韓國天主教會的原型，也開創了世界基督宣教史上的自發性傳入奇蹟！也象徵了「儒耶交流」有其由儒學內部思想而開展出來的內在理路，韓國天主教初期歷史在整體東亞天主教史的關鍵意義，亦由此可展現。在中國，有清一代已經沈寂的耶穌會士著作《七克》，卻在東方的朝鮮，開創了基督宗教世界宣教史上的自發性傳入奇蹟，創建了韓國天主教教會。回首歷史，耶穌基督的話語已在朝鮮的奉教儒者的心田中結實百倍。¹⁸⁹

第六節 東亞近世的君臣關係與黃嗣永帛書事件

由前文所述，吾人可見，以「克己」問題的新詮出發，由中華中心的視野拉大到東亞儒學的角度重探「儒耶交流」時，果然藉由韓國天主教會的自發性創立，

¹⁸⁴詳見黃嗣永，《黃嗣永帛書》，頁 274。

¹⁸⁵朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉 / 嘉慶)6 年) 3 月 29 日(乙巳) 3

¹⁸⁶丁若鏞，《與猶堂全書》，鹿菴權哲身墓誌銘 a_281_334a

¹⁸⁷丁若鏞，《與猶堂全書》，先仲氏墓誌銘 a_281_336d

¹⁸⁸李蘖對天主救贖之道的體認，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。

¹⁸⁹馬太福音 13：1-23，《聖經（新標點和合本）》，頁 15-16。

找尋到了儒耶交流在東亞近世儒學思想上的內在理路！同樣地，耙梳東亞近世儒學的思想史，以東亞近世君臣關係的視野，來重探韓國天主教初期歷史的關鍵轉折：「黃嗣永帛書事件」，亦將對此事件有不同於國別史視野、宗教史視野的新詮釋。

在《朱熹的歷史世界》一書中，朱子曾有所謂「道理最大」、「以道任之」之說，期待「得君行道」，「重建人間秩序」。使宋室天下得以「超越漢唐」、「回向三代」。¹⁹⁰可見宋儒以降為東亞儒學帶向一個追求止於至善理想性的高峰，這就是所謂重建人間秩序的高遠關懷！然而，即使在大環境氣氛仍屬「優禮士人」的宋代，朱子仍然感受到「尊君卑臣」的歷史發展趨勢，而對此提出批判。如黃俊傑所論，相對於黃金時代而言，朱子認為秦漢大一統帝國出現之後，中國的政治就墮落了，統治者都是私心自用，人慾橫流。朱子以傳統「歷史思維」的應用，批判在「尊君卑臣」的趨勢演進下，秦漢以後的君臣關係已無法相親相得：¹⁹¹

古時君臣都易得相親，天下有天下之君臣，一國有一國之君臣，一家有一家之君臣。自秦漢以來，便都遠絕。今世如士人，猶略知有君臣之分。若是田夫，去京師動數千里，它曉得甚麼君臣。¹⁹²

即使優禮士人的宋代，對政治具有高度理想性的儒者如朱子，便已對漢唐以降「尊君卑臣」的歷史演進提出批判，況乎到君主專制的高峰明清兩代。余英時在在〈明代理學與文化發微〉論述了此種歷史發展的變化。不同於兩宋，明代改變了宋代優待「士」（主要是儒生）的做法，對「士」動不動就是施以廷杖等種種侮辱，甚至殘殺。面對歷史環境轉換帶來的困境，致使明代大儒王守仁（字伯安，號陽明，1472—1529）也透過對儒家經典提出新銓，修正官方正統朱子學。余英時論述陽明在龍場頓悟之後，對大學「格物」之說提出新銓，並將已學說歸宿於「良知」兩字，以「覺民行道」取代「得君行道」。¹⁹³本來儒者最大的理想，是「得君行道」，這是兩千年來的儒學傳統：學而優則仕！但遇見明代以降，君主專制的壓迫，根本無法著力！因此明亡清興之際，如前文所提，東亞儒者多藉由對經典的重新詮釋，訴求更高的公義。莫不對君主專制提出沈痛控訴，如大儒黃宗羲，特別強烈批判君驕臣諂的情況，以為君主以天下為私，禍亂蒼生：

今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。是以前未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然！曰「我固為子孫創業也」。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視為當然，曰「此我產業之花息也」。然則為天下之大害者，君而已矣。¹⁹⁴

除了以「公私」之論辯，大力批判君主「私天下」之惡心外，進一步，黃宗羲重新定位傳統的君臣關係，以為儒者出仕，當以天下之公為幾任，而非僅效於一家

¹⁹⁰詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨，2004）。

¹⁹¹黃俊傑，《歷史思維、歷史知識與社會變遷》（臺北：時報出版社，2006），頁

¹⁹²黎靖德，《朱子語類》，卷134，頁3211。

¹⁹³余英時，《宋明理學與政治文化》，頁250-332。

¹⁹⁴黃宗羲，〈原君〉《黃宗羲全集》，頁2-3。

一姓者，並非真正的忠臣：

故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也，況於無形無聲乎！非其道，即立身於其朝，未之敢許也，況於殺其身乎！不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也；君為己死而為己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。是乃臣不臣之辨也。¹⁹⁵

世之為臣者昧於此義，以謂臣為君而設者也。君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後牧之，視天下人民為人君橐中之私物。今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術。苟無係於社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以為蠶芥之疾也。夫古之為臣者，於此乎，於彼乎？¹⁹⁶

由此吾人可發現，十八世紀以降的東亞儒者，承繼了宋儒以來，「以道自任」的精神，反省二十二史之際，多對尊君卑臣的歷史演進展開批判，而以不同形式，重新定位君臣關係。當吾人把視角放大到中國以外的朝鮮，亦可觀察到相同現象。朝鮮之君臣關係雖不如中國君主如此專橫，但實學大儒星湖在史論中，依然感嘆尊君卑臣的歷史演進，並非天下之福：

周亡秦興，索性尊君，漢氏因之，友臣之義遂廢；魏之中正，閔闕一禡，定作金石，而才德湮屈，至隋詞科之名起，而李唐不變其套，此三孽者即文勝不反，而弊中增弊。¹⁹⁷

吾嘗言天下之不復治，由於三賊：尊君抑臣，起於嬴政，漢襲其故，上下之情不通也。尚閔倡於曹瞞，歷代因之，才德無以顯也。科試創於楊廣，唐遵其套，自此以後人莫敢誰何？而科法最其殘賊也。¹⁹⁸

星湖另有言：「朱天子嚴威立國。嚴勝則君臣離隔。君臣離隔則近習作亂。作亂則貪斂無以禁也。¹⁹⁹」由此，吾人可見十八世紀以降的東亞儒者，確有批判尊君卑臣的歷史演進的共同趨勢。因此利瑪竇的《交友論》中，描述君臣應「義如師友」，就不得不得到東亞儒者的歡心，此點學者朱維錚已有觀察到。²⁰⁰張西平也引用譚嗣同對傳統儒家五倫的批判為例，凸顯了耶穌會士所介紹之「友道」，對中國傳統倫理造成的衝擊。²⁰¹好比宋儒所謂「道理最大」，又類似黃宗羲所謂「以天下為事，則君之師友也！」進一步，利瑪竇重論君臣關係，把代表「天下之公」的天主，置於君主、父母之上，以之為大君主、大父母的轉化，就有其切入點：

夫父母授我以身體髮膚，我固當孝；君長賜我以田里樹畜，使仰事俯育，

¹⁹⁵ 李瀛，《星湖全集》，星湖先生全集卷二十一，書，答尹幼章別紙 己卯 a_198_429d。

¹⁹⁶ 李瀛，《星湖全集》，星湖先生全集卷二十一，書，答尹幼章別紙 己卯 a_198_429d。

¹⁹⁷ 李瀛，《星湖全集》，星湖先生全集卷三十，書，答權旣明 庚辰 a_199_033c。

¹⁹⁸ 李瀛，《星湖全集》，星湖先生全集卷二十一，書，答尹幼章別紙 己卯 a_198_429d。

¹⁹⁹ 李瀛，《星湖全集》，星湖先生全集卷之二十六，書，與安百順 戊寅 a_198_530d

²⁰⁰ 朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》[香港：香港城市大學，2001]，頁 141。

²⁰¹ 詳見張西平，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方，2001），頁 135-139。

我又當尊。矧此天主之為大父母也，大君也，為眾祖之所出，眾君之所命，生養萬物，奚可錯認而忘之？²⁰²

朝鮮儒者，因為身處在天下秩序下天朝之藩屬，其政治秩序之安定，自明代以降，本就存有所謂的二元認同之傳統！一為朝鮮國王，然理論上，王上仍有大明天子！這是其與中國大不相同之處。接受君主之上，有一大君主存在，並非沒有傳統脈絡可循。故朝鮮雖無嚴厲之君，威逼臣下，但卻有連連黨爭，而黨爭由來原因之一，就是傳統中所謂「國無長君」、「女主臨朝」，所謂「垂廉」之情實在朝鮮李朝的歷史上，格外顯明，因此外戚問題，不得不為儒者所深思：

余思之，國無長君，權臣乘時篡奪，是固可慮。萬一或政歸中壺，外戚伺隙，其勢益不可當，史策可監。是母后權臣，合成一套，誰能奈何？²⁰³

亦即朝鮮雖無嚴厲之君，但如黃宗羲所謂「不幸國無長君，委之母后，為宰相者方避嫌而處，寧使其決裂敗壞，貽笑千古，無乃視天子之位過高所致乎？」外戚權臣，女君臨朝，使得政治依然為一家一姓所壟斷！儒家傳統理想中的「君臣如友」的理想就不可再得！近代韓國學者稱此為所謂「世道政治」（後演變為「勢道政治（Power Political Authority）」）。²⁰⁴也使得奉教朝鮮儒者不得不思考，利瑪竇在《天主實義》所論的君臣關係：

凡人在宇內有三父，一謂天主，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。天下有道，三父之旨無相悖。蓋下父者，命己子奉事上父者也，而為子者順乎一，即兼孝三焉。天下無道，三父之令相反，則下父不順其上父，而私子以奉己，弗顧其上；其為之子者，聽其上命，雖犯其下者，不害其為孝也，若從下者逆其上者，固大為不孝者也。國王於我相為君臣，家君與我相為父子，若使比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子，平為兄弟耳焉。此倫不可不明矣！²⁰⁵

黨爭嚴重，已使朝鮮儒者多有怨國矢志之狀，「勢道政治」與連連教難，更使朝鮮奉教儒者，認為自己身處「無道」之世，便開始失去了對李朝的政治認同，「黃嗣永帛書事件」的爆發，就是結果：

李氏微弱，不絕如縷，女君臨朝，強臣弄權，政事乖亂，民情嗟怨。²⁰⁶本國十年以來，致命者甚多，至於聖教之司鐸，國家之重臣，亦皆束手就死，惡輩雖勒加逆賊之名，實不得絲毫不忠之證，良善之表，已孚於人心

²⁰²朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》〔香港：香港城市大學，2001〕，頁 28。

²⁰³李瀛，《星湖僊說類選》，下卷，頁 274。

²⁰⁴關於「世道政治」的演變，詳見李瑄根，《韓國史：最近世篇》〔首爾：乙酉文化社，1961〕，頁 18-36。而所謂「勢道政治」，乃指李朝晚期純祖、憲宗、哲宗三朝六十餘年的外戚掌權，朝政一黨獨大。詳見詹卓穎譯，李元淳等，《韓國史》〔台北：幼獅，1987〕，頁 249-250。天主教奉教儒者由於不斷受到來自勢道政權的迫害，因而後來發生所謂「黃嗣永帛書」事件的政治認同危機。詳見李元淳，〈天主教迫害的歷史的背景〉《韓國天主教會史研究》〔首爾：韓國教會史研究所，1986〕，頁 132。

²⁰⁵利瑪竇，《天主實義》，頁 619-620。

²⁰⁶《黃嗣永帛書》，頁 132-133。

矣。²⁰⁷

而獨此彈丸之東土，不但不即順命，反來梗化，殘害聖教，戮殺神司，為此東洋二百年來所無之事，興師問罪，有何不可！據耶穌聖訓，則不容傳教之罪，更重於索多瑪、惡木辣矣，雖軫減此邦，亦無害於聖教之表。此不過大張聲勢以納傳教而已，人民無所害，財物無所取，則又仁義之極，而卓異之表也，何患表樣之不美，但恐力不及此耳。²⁰⁸

如學者李能和所分析「悲慘之劇，不可堪忍。於是乎不得不生依賴心，依賴心者，何也，得通北京之聲氣，請來西洋之船舶，藉其聲援之外勢，免乎迫害之慘禍。²⁰⁹」信徒們為求天主教信仰的生存，東亞近世以來「君臣關係」在儒學思想史上的變化，更使面臨教難之際的奉教儒者，不得不產生援引外來勢力的企圖。有甚者，如黃嗣永，甚至希望利用中國神父周文謨的殉教事件，來引發清朝政府對朝鮮教難的介入²¹⁰：

如此則恐奏聞中朝，貽害本堂，罪人曰此則容易，書中說教宗曾命神父某，傳教貴國貴國不為不容，反行戮殺，今又不納傳教，則吾當馳一介之使，布告貴國之罪於中朝，以明我等弔民伐罪之意，本國恐露私殺中士之罪，見責于中朝必不敢奏聞，此又不足慮也。²¹¹

事實上，李朝政府確實因為周文謨具有中國籍，亦即大國人的身份，有所顧慮。故自正祖之際，雖已知有中國神父來朝鮮宣教，但未查搜到底：

本神父（周文謨）到東之初，便有告變者，以為先王（正祖）所知。²¹²
先王雖甚疑懼，然每事本不欲張大，且鐸德之事，關係兩國，萬一顯著，則處置極難。²¹³

除利用朝鮮與清朝間的宗主關係外，黃嗣永也期待韓國天主教能直接得到教廷的援助。李朝晚期，亦即韓國學者所謂「轉換期」，民間各種流言斐語不斷。有關於正祖被毒殺說，或李朝時運已盡之說，種種「讖言」，如《鄭鑑錄》之傳說，或所謂「後天開闢」、「一場判決」的末世思想，使在野朝鮮士人對外來勢力早有期待之心。²¹⁴回顧前文，吾人應超越現代民族國家立場，嘗試以十八世紀以來，東亞儒學關於「君臣關係」的重新定位，重探「黃嗣永帛書事件」的歷史意義。

²⁰⁷ 《黃嗣永帛書》，頁 288。

²⁰⁸ 《黃嗣永帛書》，頁 291。

²⁰⁹ 李能和，《朝鮮基督教及外交史》，頁 63-64。

²¹⁰ 關於周文謨神父的殉教原因，以及其與黃嗣永欲引導清朝政府介入朝鮮天主教教難的關係分析，詳見山口正之，《黃嗣永帛書の研究》〔大阪：全國書房，1946〕，頁 51-52。

²¹¹ 《黃嗣永帛書》，頁 291-292。

²¹² 《黃嗣永帛書》，頁 123。

²¹³ 《黃嗣永帛書》，頁 264。

²¹⁴ 轉引於沈一燮，《韓國民族運動과基督教受容史考》，頁 43。或見趙珖，〈황사영백서 의(黃嗣永帛書)사회사상적(社會思想的)배경(背景)〉，《史叢》21 卷，1977，頁 370-371。

三、東亞基督宗教史中的韓國天主教會

第一節 中國天主教歷史經驗對韓國教會的影響

本文前已述及，東亞各國天主教會彼此互有歷史發展上的關連，因此若僅以國別區分，視野可能不夠廣闊，深度也將不足，黃正謙在論述耶穌會史之際，雖未直接使用東亞天主教史之概念或詞彙，但也特筆強調日本耶穌會史與中國耶穌會史的密切關係：

耶穌會於中國發展之歷史，與耶穌會於日本之歷史，存不可割裂之重大關係。此關係所覆蓋之範圍甚廣，不僅牽涉傳教策略問題，且及於文化受容之意義。若將耶穌會於中國與日本之發展史分開理解，必然不能充分掌握布教方針之轉移，及種種文化交流中所衍生之問題。²¹⁵

按照黃正謙之分析，兩國天主教會發展之相互影響，至少有三大面向，一為傳教策略，二為布教方針，三則有文化交流過程之種種。應用在中、韓兩國天主教史的連結，以觀東亞天主教史整體流脈！由前文所述，吾人可瞭解到韓國天主教會的建立，在東亞天主教史上擁有其關鍵意義。其一，韓國天主教會創建之際，並無任何宣教士入韓傳教，乃朝鮮士人純粹藉由朝貢使臣管道，購買明清流傳之天主教書籍後，閱讀漢字天主教教理書而自發性建立！雖可說是利瑪竇著作傳教法的開花結果。在毫無西洋傳教士的影響下，僅經天下秩序的交流管道下、唯藉漢字書籍的思想流通中，可謂完全是東亞內部文化脈絡所誕生的天主教會，如此一來，韓國天主教自發性傳入，在東亞天主教史上，或耶穌會的「調適模式」所開創的著作傳教法上，有高度價值，即是本文所謂「調適模式」傳教的第三階段：「東亞內化」。另外，在整體東亞基督宗教史上，亦有其特殊的歷史意義！前文透過對《七克》在朝鮮在野儒者間受容的過程回溯，已見「儒耶交流」在東亞儒學思想發展上，有其內在理路可循！進而第一位入韓宣教士：周文謨又是華人，可見教會的領導中心，初期也完全以東亞傳統儒者為主體組成。在周文謨的影響下，中國天主教發展的歷史經驗，深刻的影響了韓國天主教會初期的宣教方針。本文結尾將勾勒出中韓兩國天主教史的發展聯繫，進而觀察東亞基督宗教的歷史意識如何建構而成！

韓國天主教初期信徒，自從瞭解了天主教的聖事禮儀並不能由非聖職者來執行之後，為了不陷入自行聖事的禮儀危機，必然需要向北京的教會或者向羅馬尋求派遣宣教士入韓，²¹⁶使初代信徒們多在心裡擁有迎入外國聖職者（神父）的盼望：

²¹⁵黃正謙，《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，頁 8-9

²¹⁶車基真，〈朝鮮後期_천주교_신자들의_聖職者迎入과_洋舶請來에_대한_연구〉，頁 27-35。

家煥謂承薰曰：我國之人，終未知西學本事矣。受教於天主堂主教然後可以詳知其學。²¹⁷

周文謨邀來之計，出自家煥、樂敏、承薰、池洪等之所主張，而伊時諸議，或以為若非神父，不可行聖事，七蹟聖事不行，則教事不立，故必邀主教一人，然後可行此教。²¹⁸

其後北京主教派遣了第一位入韓的神父，中國人周文謨。在辛酉教難之際，周文謨為了減少信徒的死亡，自己向李朝政府自首殉教，被捕之際，朝鮮實錄中如此的描述著他的樣貌、生平：

聞其容貌，則勒鬚頗長，丰容溫潤，如文士樣。蓋渠以蘇州人，七歲喪母，八歲喪父，養於其姑母，姑母晝以鍼繡為業，夜以教渠文字。二十娶妻，三年而喪其妻，遂不復娶，自兒時從事西洋之學，仍以轉入於北京之天主館矣。²¹⁹

從史料裡的描述來看，周文謨雖受過神學訓練而成為聖職者，但亦有儒者風範。²²⁰自從周文謨至韓後，使韓國天主教信徒從四千人擴展到一萬人。可見他在韓國天主教初期歷史所發揮的關鍵影響，同時也象徵了中國天主教會在韓國天主教會初創之際的重要連結。周文謨雖然是外國人，然而在同一個東亞儒學文化圈的傳統下，對韓國教會初期的發展，發揮了關鍵的指導作用。造就出許多奉教儒者。前文已提及，朝鮮黨爭致使眾多在野儒者無法得君行道，舉業無望，儒學就不再是學業之首選，胸有大志、不甘寂寞者，就開始從方術、讖緯傳說裡找希望！且李朝晚期，政務廢弛，社會混亂，民間傳說十分盛行：

傳說增衍，思亂煽妖曰：海中有島，島形品字，而兵馬強壯。〔又〕曰：海中有真人，知六壬、遁甲之術。俱是謊誕無根之說。²²¹

本來荒誕不經，務博尚奇之人，卻因為遇見了傳道者，改變了命運。周文謨透過信仰來引導他們，要求他們放下原有不切實際的空想，一步一腳印的學習基督信仰的救世之道：

罪人金建淳，本以名閥顯族，世襲富厚。年少聰明，務博尚奇，多畜浮輕誑誕之客，好看方術不經之書。李喜英、鄭光受、洪翼萬之徒，自是習洋學者，而建淳被其紹介，往見周文謨，認以為異人。傾心與交，酬酢之際，願得一海島之可都可郊處，繕軍器，作大艦，師入中國，以雪丙、丁之先恥。文謨大以為不可，因以西洋耶穌之學，告之，建淳悅之，至於三次往會，而不知其漸浸染污。²²²

除了傳教更多人數之外，韓國天主教會正值初創之際，宣教政策的制訂也是周文謨的重要任務。身為中國天主教會的成員，對於過往中國天主教會的歷史自

²¹⁷ 韓國教會史研究所，《邪學懲義》〔首爾：教會史研究所，1977〕，頁 232。

²¹⁸ 《邪學懲義》，頁 25。

²¹⁹ 朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉/ (嘉慶) 6 年) 3 月 15 日(辛卯) 2 번째기사。

²²⁰ 關於周文謨的學術養成，詳見趙珖，《조선_후기_사회_와_천주교》，頁 367。

²²¹ 朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 4 月 20 日(丙寅) 4 번째기사。

²²² 朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 4 月 20 日(丙寅) 4 번째기사。

然熟悉。即使他並非耶穌會士，但對於過往利瑪竇以來的耶穌會士，透過「調適模式」的宣教方針於明清兩代「知識傳教」、「科學傳教」的輝煌歷史，仍然景仰。因此周文謨對朝鮮奉教儒者述說過往明代天主教三柱石如徐光啟、李之藻等，以閣臣宰輔之尊，崇奉聖教的光榮歷史，在朝鮮奉教儒者心中建構了美好的未來願景：

大國（中國）自古有利瑪竇、西光閣老（徐光啟）、大宗伯（李之藻）之人尊崇聖教，而至於我國則愛敬此教者，多在寒微，朝者或有之，而無可恃之人。豈不慨惜乎！²²³

耶穌會在明末清初之際的光榮歷史，被中國天主教徒傳為佳話，甚至用以對抗反教人士。近代著名天主教徒英斂之（名英華，字斂之，1867—1926）反駁郭嵩濤批評天主教之際，就說「使教果非無益有損，豈能容於康熙之世，疊奉特旨，以廣宣傳耶？曾文正固先言之矣！²²⁴」可見中國天主教的光榮過往，在東亞天主教徒的心目中的重要地位，對身處十八、十九世紀轉換之交的初代朝鮮奉教儒者來說，更具有莫大的鼓舞力量。由於周文謨對中國天主教歷史經驗的熟悉，參考過往利瑪竇進入明廷的手段，使周文謨來朝後，本打算傳教上層士人，作為朝中助力！但實際進深入朝鮮奉教儒者中，就會發現，想傳教既成權威當局並不容易。使周文謨對對於朝鮮李朝的教勢未來發展做出判斷，以為天主教若欲傳播於朝鮮，在黨爭嚴重的情況下，未能傳道可恃的朝臣，唯今之計，必須仰賴外援。因而也致書當時的北京主教湯士選，希望他能勸說葡萄牙女王遣使朝鮮，以科學、器物的引進，來打開傳教之門的策略。湯士選的信中表達了周文謨與朝鮮信徒對宣教政策的建議，最看好的就是以女王的名義向朝鮮國王表示敬意，締結友好條約。因為朝鮮人都說朝鮮王天資聰明，喜歡數學、醫學，不敵視基督教，會尊重有知識的外交使節，喜歡學術的宗教。²²⁵耶穌會士們往昔在明清兩代，藉由「調適模式」進行的「知識傳教」、「科學傳教」，彷彿又要再次進入一高峰：

矣身與承薰樂敏等，因文謨之揮列名裁書於天主堂，而書中果有請出大船等語，而其意只在廣行邪教而矣。²²⁶

中原西士中有文學者，同載大船則言語可通，又托大船治送之時，西國之君必貽書我國曰：雖在屢萬里之外，常慕貴國之風聲，而貴國無聖教，故吾國篤於文學者出送，必須大行其教。²²⁷

利瑪竇初傳天主教於中原也，皆不知其好道，而嚴禁如我國矣。其後西洋國人，乘大船載寶貨，而出來中原，高作天主堂，教其學而行其道，至今欽崇。大船若出來於我國，則事可諧矣。²²⁸

²²³ 《邪學懲義》，頁 234。

²²⁴ 關於英斂之與郭嵩濤論天主教相關內容，轉引於侯杰，〈東西文化衝突與融合：以天主教徒英斂之為例〉，收入於陶飛亞、梁元生編，《東亞基督宗教的再詮釋》，頁 393。

²²⁵ 詳見趙珖，《조선_후기_사회_와_천주교》，頁 364。

²²⁶ 《邪學懲義》，頁 45。

²²⁷ 《邪學懲義》，頁 45。

²²⁸ 《邪學懲義》，頁 26。

幸托西國之君，以致遠鏡等物厚備幣帛。必貽書我國曰：常慕貴國風聲，而恨無聖教。使吾國之篤於聖學者，載舶出送，必須大行聖教。²²⁹

正祖雖然也反對天主教，但並未到厭惡的態度，尤其正祖本就愛惜許多在野的儒者的才氣，這些在野儒者又剛好都是（或者曾是）奉教之人。故即便保守派政敵們一再想要展開大規模的迫害，正祖仍不願對天主教全面宣戰，僅定下「正學明、邪學熄」的相對包容政策：

此事付諸有司之臣可矣。若作為大事，推上朝廷，則豈不屑越乎？大抵挾左道而惑衆聽，奚特西學而已？中國則有陸學、王學、佛道、老道之流，何嘗設禁者？²³⁰

家煥等雖背教害教，僻派諸人，常指斥為邪黨，譖駁備至，先王每掩護之，僻派不得肆害。²³¹

另外，英祖、正祖兩朝，本就有改革李朝長期弊政之決心，因此正祖對西學的吸收確實有很積極的態度，在朝如此。在野來看，北學派儒者（北學者，北學中國之意）、南人派儒者（星湖弟子為主，奉教儒者多由此來）也都對西學的引進，有著積極的態度。甚至有過關於邀請天主教會傳教士來韓，協助發展天文與科學等實業的企圖，也就是北學派儒者朴齊家的「西士招聘說」。在瞭解了西方天文學與科學的優越後，朴齊家於其〈丙午所懷〉一文中建議正祖要招聘天主教傳教士來朝鮮：

臣料其徒數十人居一里，必不能為亂，且其人皆絕婚宦、屏奢欲，以遠遊布教為心。雖其為教篤信堂獄，與佛無間，然厚生之具則又佛之所無。取其十而得禁其一，計之得者也。²³²

朴齊家之策雖未能得到推行，然正祖朝的開明氣氛由此可見一番。再加上正祖國王與多數朝鮮奉教儒者（如李家煥、丁茶山、李承薰等人，也包括黃嗣永）關係良好，常刻意迴護：²³³

李家煥文章蓋世，丁若鏞才機過人。乙卯以前，先王寵任之。²³⁴

一時名士從者甚多，推承薰為首，隨後厥父嚴禁，惡友亂謗，承薰猶忍耐奉教，先王愛其才，庚戌秋補蔭任，官至平澤縣令。²³⁵

種種關係，確實讓朝鮮的奉教儒者對引進西方勢力充滿希望，因而真把傳教之希望，寄託於洋船之請託：

²²⁹ 《邪學懲義》，頁 234。

²³⁰ 朝鮮王朝實錄：正祖 26 卷, 12 年(1788 戊申 / (乾隆) 53 年) 8 月 3 日(壬辰) 1 번째기사。

²³¹ 《黃嗣永帛書》，頁 266。

²³² 朴齊家〈丙午所懷〉，轉引自崔承熙編，《韓國思想史資料選集（朝鮮後期篇）》〔首爾：亞細亞文化，1986〕，頁 313。

²³³ 黃嗣永二十歲中進士，堪稱一時的少年才子，正祖親握其手，對之充滿期待，黃嗣永當下也感動莫名。自黃嗣永信仰天主教後才與正祖關係開始疏遠。然而也因為過往的這分關係，在黃嗣永帛書中，黃嗣永對正祖始終尊稱為先王，保持了君臣關係。但對太王太妃金氏等人則喪失尊敬。詳見〈黃嗣永年譜〉，轉引於《黃嗣永帛書》，頁 11。

²³⁴ 《黃嗣永帛書》，頁 266。

²³⁵ 《黃嗣永帛書》，頁 273。

柳恒儉、觀儉兄弟、尹持憲、李宇集，妖邪謊誕，自絕倫紀，寔繁其徒，為湖南之巨魁，爛漫和應於崔昌顯、黃嗣永、尹持忠、李存昌輩，父事周文謨，邀致留連。受其書札，入送于北京之天主堂，持來邪像及所謂領洗時所用聖油。其所謀議者，謂以「神父一人，其勢甚孤，必欲邀來一大船於西洋國，廣揚厥教於國中」云。²³⁶

書辭段，文謨替作。而大概以為朝鮮為學之人，多起於寒微。朝廷之上絕無可持之人，今若邀致大船，則國禁必無不弛，吾道可以廣揚。²³⁷

正祖的隱忍態度，使傳教環境相對穩定，朝鮮在野奉教儒者們對信仰的虔敬，又得到周文謨的信仰與宣教指導，短時間韓國天主教會信徒竟然由四千人突破萬人大關。回顧周文謨的對此宣教政策的設定，在當下顯得確有其立論根據。然而此時的「葡萄牙帝國」或者「西班牙帝國」，已非往昔的天主教海權帝國，新教國家不論荷蘭或者英國，或者也屬天主教國的法國均已經將其海權地位取而代之。既然已無法掌握制海權，則更無派遣船艦或使臣來朝鮮之可能性，故周文謨的信件，當北京主教湯士選受到之際，雖有將其意見上報羅馬教廷，但實際評估時也不認同此計畫：

主教者，見其書，以為吾當傳報國君。而大船資送，所費甚巨，吾國若知爾國禁令，必不作無益之事，須勿深恃云。²³⁸

加上後來正祖突然過世，使李朝政府對外交政策完全中斷。保守派的反天主教勢力利用太王太妃金氏上台，形成了所謂的「勢道政治」之際，大規模展開對天主教奉教儒者的鬥爭與迫害：

先王薨，嗣君（純祖）幼冲，大王大妃金氏垂簾聽政，大王大妃即先王之繼祖母，本系僻派中人，本家曾為先王所廢，因此積年懷恨，而莫能泄，意外臨朝，遂挾僻派而肆毒，庚申（正祖二十四年）十一月，先王葬禮纔過，即將一班時派，盡行放逐，朝內半空，從前害教之惡黨，素與僻派相連，見時勢大變，譁然並起，有大舉之勢。²³⁹

從黃嗣永的描述中，可見正祖的驟逝使「政權交替」發生在突然之間。代表保守勢力的「僻派」趁此時機立刻對所謂「時派」展開「報復性」的政治鬥爭。實學大儒丁茶山此時雖已宣布放棄天主教信仰，仍然受到嚴重牽連，甚至在一生之中均與此無法脫離關係，屢屢受貶謫：

惡人洪義運、李基慶等謀殺鏞，百計得朝旨。鏞與銓又被逮按事，無與知狀，獄又不成，蒙太妣酌處，鏞配康津縣，銓配黑山島。癸亥冬，太妃命放鏞，相臣徐龍輔止之。庚午秋，男學淵鳴冤，命放逐鄉里。因有當時臺啓，禁府格之。後九年戊寅秋，始還鄉里。己卯冬，朝議欲復用鏞以安民，徐龍輔又沮之。²⁴⁰

²³⁶ 朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷, 1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 4 月 25 日(辛未)。

²³⁷ 《柳觀儉供草》，轉引於趙珩，《조선_후기_사회_와_천주교》，頁 139。

²³⁸ 《柳觀儉供草》，轉引於趙珩，《조선_후기_사회_와_천주교》，頁 143。

²³⁹ 《黃嗣永帛書》，頁 266。

²⁴⁰ 丁若鏞，《與猶堂全書》，第一集詩文集，第十六卷，文集，自撰墓誌銘壙中本 a_281_339a。

於是洪義運、李基慶等謀曰：春獄殺戮雖多，不殺丁若鏞一人，吾輩終無葬地！於是或自發臺啓，或恐動當路人，陳疏發啓。請若銓、若鏞更令拏鞠。而李致薰，李學達，李寬基，申與權，竝請同拏，其精神在鏞也！其言曰：彼六人者，與逆賊或爲切姻，或爲近戚，凶謀祕計，必無不知之理！

241

即使是已經脫離天主教的儒者尚且儒者，況乎堅持信仰之人！在帛書最後，黃嗣永分析了教難發生之兩大原因「黨爭」與對「天主教」的疑懼與恐慌：

東人之毒害聖教，非人性之酷虐也，實有二故，一則由黨論甚盛，藉此為擠陷之資也，一則由聞見孤陋，所知者惟宋耳，少有不同之行，則看作天地間大變恠，譬如窮鄉少孩，生長室中，不見外人，偶逢生面之客，則必大駭而啼，今日光景，正猶是也，其實多疑多懼，愚蒙柔弱。²⁴²

不論是「黨論甚盛」所帶來的政治鬥爭，或是因為傳統儒家社會所擁有的保守性，致使對基督信仰的「新思想」充滿疑懼。使得天主教信仰難以見容於朝鮮李朝社會。於是，韓國天主教會初代奉教儒者，便在「黨爭」與雙重「宗教迫害」下，於辛酉教難中一一身亡：

然現今教中，高明強毅之人，存者無幾；愚鹵賤人，婦女孩童，約畧計之，尚不下數千，而料理無人，興起無力。似此形勢，其何能長久乎？不出十年，雖更無官窘，將自歸消亡，嗚呼痛矣！²⁴³

在黃嗣永對辛酉教難的悲嘆中，也提及了日本對天主教的逼迫，所謂：「東隣日本，島夷殘毒，自絕於主！²⁴⁴」爾後中國的嘉慶皇帝也對天主教進行取締。由此，吾人亦可察覺 1801 年所發生的「辛酉教難」在東亞天主教史上的關鍵意義。自此，東亞三國政府對天主教已全面採取嚴厲的逼迫態度，奉教儒者奄奄一息，所剩無幾！過往耶穌會士所在茲念茲的上層傳教，以「調適模式」的「知識傳教」、「科學傳教」為手段的種種作為，自韓國天主教會自發性傳入於朝鮮發出最後的光芒後，因為辛酉教難的迫害也終於黯然消逝，天主教也轉入地下，奉教之人也由儒者轉為平民，越發神秘。東亞的「儒耶交流」也至此告一段落，直至清末西力東漸，卻已是另外一種西風壓倒東風的形式了。

第二節 「實學傳統」與東亞「攝理」觀的建構

如同黃俊傑所論，儒學雖非宗教，但有其高度的宗教性格。故將「宗教性」融入於「禮教性」之中，使儒者的超越世界只有在人倫日用的現實世界中才能安

²⁴¹ 丁若鏞，《與猶堂全書》，第一集詩文集，第十五卷，文集，墓誌銘，先仲氏墓誌銘 a_281_336d。

²⁴² 《黃嗣永帛書》，頁 290。

²⁴³ 《黃嗣永帛書》，頁 284。

²⁴⁴ 《黃嗣永帛書》，頁 284。

頓。²⁴⁵儒者強烈的經世之心，由於背後存在著高度的「宗教性格」，故隨時可以提升為具有「超越性」的終極關懷。另外，黃俊傑分析儒家經典充滿強烈的經世濟民的價值內涵，所以儒家註經解經的本質是一種「實踐活動」，兼攝內外二義：1. 作為「內在範疇」的「實踐活動」是指經典解釋者在企慕聖賢優入聖域的過程中，於是經典註疏就成為迴向並落實到個人身心之上的一種「為己之學」。2. 作為「外在範疇」的「實踐活動」，則是指經典解釋者努力於將其思想的體驗或信念落實於外在文化世界或政治世界。這是東亞儒學經典詮釋所具有的強烈「實踐性質」、「實學」傳統。²⁴⁶尤其在作為內在範疇之際，經典研讀是一種主客交融、身心合一的生活實踐活動，亦即所謂的「體知」傳統。所謂「體知」亦觸及不論是作為認知語言的「知」，或是作為道德語言的「知」，實以身體之經驗或「體驗」作為基礎，強調的是從親身踐履的實際經驗中實測而得的知解。也使儒家詮釋學就成為一種以「人格」與「生命歷程」為中心的活動。²⁴⁷詮釋者與經典之間構成「互為主體性」(inter-subjectivity)之關係，既是「我註六經」亦是「六經註我」，使詮釋者的「歷史性」不能被解消，雖然不至於造成經典詮釋的「無政府主義」，但確實使經典新詮的出現充滿了可能性。²⁴⁸由以上種種，可見儒耶之間看似必然衝突之處，極可能在信仰者的躬行實踐中消解。這是因為在「體知」與「實學傳統」的經典詮釋下，不論是東亞儒學或者基督信仰，由於不同時空下、不同信仰實踐者的理解中均有其各自「脈絡化」的展現，應用在具有東亞儒學深厚的奉教儒者的身上更是如此。

另外，如黃俊傑所論，儒家諸子常常「即歷史以論哲學」，從具體而特殊的歷史人物的行誼之中，證立抽象而普遍的哲學或道德命題。這種「具體性思維方式」早見於先秦儒家，尤以宋儒為然。亦即透過往昔「聖賢行誼」來循得普遍理則，以建立道德典範。²⁴⁹在歷代聖賢中，儒者們尤重三代聖賢，如孔子心目中的「三代」是一個毫無瑕疵的黃金時代，「三代」的歷史人物都是聖君賢相，行己有方並以道德治國。「三代」是作為儒者所處時代的「事實」的「反事實性」(counter-factuality)而被討論的。這是因為儒者認為所謂「道」是在儒家理想中的「三代」大為流行，「三代」以後則晦而不彰，甚至消逝無蹤了。且以儒家看來，「歷史」是人文化成的，孔子說：「人能弘道，非道弘人」，故歷史中的「道」的消息，在三代的聖王的行為中最能充分透露。創造文明與歷史的英雄人物，在儒家的歷史論述中，或稱為「聖人」，或稱為「先王」。這些「聖人」或「先王」在古代儒家歷史論述中，居於中心位置，「聖人」或「先王」推動歷史，實踐「道」，也創造了「三代」的黃金歲月。²⁵⁰「道」的「具體化」展現尤其透過所謂的「聖

²⁴⁵黃俊傑整理了相關研究，以為「儒學有強烈的「宗教性」(religiosity)，也有強烈的「宗教感」(sense of religiosity)，但不是西方傳統定義下的「宗教」(religion)」，詳見黃俊傑，〈試論儒學的宗教性內涵〉，《東亞儒學史的新視野》，頁 119。

²⁴⁶黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁 135

²⁴⁷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》，頁 99-102。

²⁴⁸黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 66。

²⁴⁹黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 79。

²⁵⁰黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 65-70。

人行誼」與「聖人」所遭遇的歷史情境以印證之。先秦三子孔、孟、荀也肯定所謂「聖王」才是主導歷史發展的根本力量。²⁵¹至宋儒則更進一步發揮此思維，堯舜這種古代聖王，在宋儒的歷史敘述裡，就成為超越時間與空間的存在，取得了普遍性的涵義。「普遍性」見之於具體的聖賢人物的行誼中，亦即所謂「具體的普遍性」（the concrete universals）。只有透過對於特殊史實進行歷史敘述才能提煉出普遍之「理」，這種「理」顯然呈現在堯舜禹等特殊的聖人行誼之上，他們的行為規範具有普遍必然性。這種歷史中的「理」只有通過歷史中的聖人及其事蹟才能被發覺，而且，因為自從三代以降，人心沉淪，歷史退墮，所以通過研究古史以發掘此「理」乃成為絕對必要。且聖人之「心」與吾人之「心」有其同質性，研究古代聖人的行誼，「理」之具足於吾人「心」中此一事實才能被肯定。「理」既內在於人「心」之中，而又更顯現於史「事」之上，這項事實也只有在古代的聖人身上才能被確認。²⁵²又如吳展良所論，不同於近現代西方哲學對於人類是否有能力認識真理的悲觀感，儒學的詮釋傳統是認同讀者有可能瞭解作者的「本意」，因為作者與讀者分享了共同的宇宙與人生的常道常理。故「聖人」與吾人之心有同性質，吾心是可以符契於聖人之心，而藉由「聖人」對「道」的體現，吾人便可以瞭解真理。²⁵³尤其是朱子，特別看中學聖人的重要性。學聖人，則有一個具體的對象可供嚮慕。學道，一則不如此具體，二則容易走入歧途。朱子得以由釋返儒，正式透過經由閱讀經典學習聖人，才徹底體會與其在生命中追求一些高妙的道理，不如就眼前的每一樣事物求其處置實踐到恰到好處。而聖人的一言一行，正是做人處事的最高模範。捨去聖人的模範而自行摸索，不僅困難而且容易陷入自以為是的錯誤。²⁵⁴吾人可見朱子雖也在儒家「人皆可以為堯舜」的人性思考裡，但已對陸、王一系所謂「滿街都是聖人」、對人性的過度樂觀提出修正，此即朱子強調「道心、人心」「天理、人欲」、「公、私」之間的緊張性，背後所帶有的關懷之一。²⁵⁵而聖人便是「是非善惡」的判準。故朱子言：「聖人便是有軀殼底道。學道便是學聖人，學聖人便是學道！」²⁵⁶，又說：「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。踐，如踐言之踐。蓋眾人是有是形，而不能盡其理，故無以踐其形，惟聖人有是形，而又能盡其理，然後可以踐其形而無歉也。」²⁵⁷，由其言論可見體會與體現往昔「聖人」與「聖人行誼」在儒者優入聖域之際所扮演的關鍵角色。由此可見宋儒，尤其是朱子學傳統中聖人的重要性。在利瑪竇《天主實義》一書內，代表東亞儒者的發言人中士強調要學聖人之學：

²⁵¹黃俊傑，《歷史思維、歷史知識與社會變遷》（臺北：時報出版社，2006），頁 68。

²⁵²黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 73。

²⁵³關於宋儒認為人類得以吾人之心，感通聖人之心，進而感通天道，詳見吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《台大歷史學報》第 33 期（台北：國立台灣大學歷史系，2004），頁 71-95。

²⁵⁴詳見吳展良，《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》（臺北：臺大出版中心，2010），頁 1-11。

²⁵⁵黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁 307-308。

²⁵⁶[宋]黎靖德，《朱子語類》第八冊，卷 130，頁 3117。

²⁵⁷[宋]朱熹，《四書章句集注》，頁 360-361。

儒者以聖人為宗，聖人以經傳示教。²⁵⁸

吾中州士，古者學聖教而為聖，今久非見聖人，則竊疑今之學非聖人之學，茲願詳示學術。²⁵⁹

可見耶穌會士亦觀察到東亞儒學的「聖人」傳統。而朝鮮儒者，正是深浸於於朱子學的傳統中，奉教儒者也不例外，如金伯淳所謂：「自少讀朱書，恍然有得，自信其不為異端所惑。²⁶⁰」本文接下來將以儒家的歷史性思維之應用，以「聖人」概念為中心，來探討儒耶交流之際，奉教儒者如何來接受信仰耶穌基督。並且進一步觀察朝鮮奉教儒者如何在東亞儒學的深厚傳統中進行儒耶交流，並藉以建構出屬於東亞的「攝理」²⁶¹（Providence。拉丁文：*Providentia*。希臘文：*pronoia*）意識。

從儒學傳統回到基督宗教的傳統來看，在同屬希伯來經典傳統的一神宗教中，基督宗教以耶穌基督「道成肉身」，擁有人、神兩性顯其特色。故耶穌基督除了擁有超越性意義「神子」的身份外，其在世之際的「道成肉身」，成為了全人類的共同救主，乃基督信仰的核心之一：

道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。²⁶²

早期教父的神學思想中就曾以「道成肉身」的形象概念為基礎，推演出萬物皆為造物主所造，故皆有神性的思想。透過七世紀的大馬士革主教聖約翰（Saint John of Damascus, 676—749）在「聖像爭議」中對聖像與閱讀聖經的看法即可了解。在這項爭議的初階段，為聖像辯護最力的聖約翰，就一再堅持物質的神聖性。他不談有關聶斯托留派或優迪克派的技術論點，而以基督化身為人的事實為基礎，用一種簡單而直截的方式為聖像辯護。由於為神所創，世上萬物盡皆神聖。²⁶³聖約翰有言：

形象的使用在舊約裡並不普通。但到了上帝大發慈悲，為了我們的拯救而真正化成了人之後，祂的形象不是亞伯拉罕所看見的人形，也不是先知們所看見的樣子，而是真正有人的本質，居住在地上，與眾人相通，行神蹟，受痛苦，被釘十字架，又復活，被迎接回到天上。因為這一切事情曾經真正發生過，為人所看見，所以他們被寫出來，作為我們的想念和教訓，雖然我們沒有生在那個時候，不能親眼看見，然而我們仍然可以藉著聽道和

²⁵⁸ 利瑪竇，《天主實義》，頁 600。

²⁵⁹ 利瑪竇，《天主實義》，頁 435。

²⁶⁰ 朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉 / 嘉慶)6 年) 3 月 29 日(乙巳) 3

²⁶¹ 所謂「攝理」(或稱神聖攝理 Divine Providence)就是強調天主於此世的「臨在性」(the divine immanence)，指天主有其救援全世界、全人類的旨意與計畫，即人類歷史的推動力就是天主的旨意。故所有萬物，尤其人類，應當以愛順服恭敬天主。聖奧古斯丁、聖阿奎那對此概念，多有發揮。更深入的介紹與分析，詳見 Catholic Encyclopedia 線上版：

<http://www.newadvent.org/cathen/12510a.htm>。

²⁶² 約翰福音 1：14，《聖經(新標點和合本)》，頁 100。

²⁶³ 理查·哈里斯、亨利·梅爾等人編著，晴天譯，《牛津版基督宗教簡明史》〔台北：2006，啟示〕，頁 120。

相信，得到主的賜福。²⁶⁴

由於天主透過耶穌基督「道成肉身」的恩典，使當代信徒們可以實體的瞭解真理。後代之人雖未能直睹基督生平，但可藉由閱讀聖經，思想聖像來體悟感受。由耶穌基督起始，進一步推展到歷代聖徒的偉大言行、往昔形象，使人睹物思情之際，亦具有啟發人內在神性的價值。使得「聖人」在信仰上的意義與地位，受到高度的肯定：

使徒告訴我們，上帝以內心住在他們身體裡面，說：豈不知你們是 神的殿，神的靈住在你們裡頭嗎？主就是那靈，若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人。這樣我們怎敢不尊敬神的活殿，神的活居所呢？當他們活著的時候，他們是勇敢地站在神前面。主基督將聖徒的遺跡作為拯救我們的泉源，傾湧各樣的善事及充盈倒出甜蜜芬芳的油；願大家都相信這個吧。倘若在曠野有水能遵神的旨意而從險峻堅固的磐石裡奔流出來，又從一隻驢的腮骨裡有水流出來，止了參孫的渴，那麼，芬芳的油從殉道者的遺跡流出來是可疑的嗎？至少那些知道神的全能，和他所給予聖徒尊貴的人，決不會懷疑。²⁶⁵

由耶穌基督「道成肉身」降生於世以「真光」照亮世人的黑暗起始，擴大言之，天主教歷代聖人的地位也受到肯定，甚至聖像遺跡等等，都可令人思念起其聖行美善，這是一種天主教式的「變化氣質」方法論。以上所論，如同現代神學家葛倫斯（Stanley J. Grenz）、奧爾森（Roger E. Olson）合著的《二十世紀神學》中所論，已牽涉到基督宗教神學中最重要的核心問題之一，天主的「超越性」（the divine transcendence）與「臨在性」（the divine immanence）的緊張性與平衡點的尋求：

基督教神學，總是盡力在神的超越性和臨在性這聖經的二元真理之間尋求平衡點。從一方面來說，神與世界的關係是超乎萬有的那一位……從另一方面來說，神與世界的關係又是內住的那一位；也就是說，神與受造物同在。那位聖者在宇宙萬有中積極工作，介入世界的運行和人類的歷史。保羅在亞略巴古的集會中向雅典人發表的著名演說，曾特別強調這個真理。神「離我們各人不遠」，他說：「我們生活、動作、存留，都在乎祂。」（徒十七 27~28）舊約聖經中，神的靈以受造物的護持者出現的記載不可勝數，在智慧書中尤其顯著（如伯二十七 3，三十三 4，三十四 14~15，詩一〇四 29~30）。耶穌自己也將自然界的現象，如日照和降雨、養活飛鳥和花朵嬌豔，都歸功於天父的攝理（太五 45，六 25~30，十 29~30）。²⁶⁶

由此可見，即使是所謂「超越性」信仰的基督宗教，亦有其強調「臨在性」的傳統在，天主教尤其如此。若將此神學上「臨在性」概念，對比於朱子學中所謂「天

²⁶⁴ 費多譯編，都孟高等人譯，《東方教父選集》〔香港：東南亞神學教育基金會，1964〕，頁 496。

²⁶⁵ 費多譯編，都孟高等人譯，《東方教父選集》，頁 494。

²⁶⁶ 詳見劉良淑、任孝琦合譯，葛倫斯(Stanley J.Grenz)、奧爾森(Roger E. Olson) 合著，〈導論〉，《二十世紀神學評論》（臺北：校園，1998）。

下未有無理之氣，亦未有無氣之理。氣以成形，而理亦賦焉。²⁶⁷」的概念而言，抽象的「天理」或「道」蘊含於具體的「氣」、「器」之中，呈現出所謂「不離不雜」一直是千年來東亞儒學的重要傳統。在人而言，尤其透過聖人可以充分具體展現，故儒學經典詮釋中強調學「聖人」在學「道」過程中的核心地位。聖人是所謂有軀殼的「道」，是「天理」的展現。而以神學的「臨在性」觀點來看，耶穌基督則是天主「聖言」的「道成肉身」，由此「天生聖人降世」的視野切入，奉教儒者們便由「義人」與「耶穌基督」的身上找到了儒耶之間的關鍵交會。除了超越性的神子身份外，受到耶穌會士著作中的對耶穌基督形象描繪影響下，奉教儒者心目中的耶穌基督乃如儒學傳統中的聖人降生。²⁶⁸所謂「上帝降為耶穌，猶中國之有堯、舜。²⁶⁹」、「耶穌者，如中國之語賢為君子。²⁷⁰」由此視野切入，開教聖祖李蕨在自著《聖教要旨》中，先以挪亞方舟的洪水審判故事，來論述義人的重要性：

大水四行，卷撤全死。何問儕群，第歸方蓋。則同義人居七從八，各拉入門。右節記，世人之犯禁，墮惡殘殺，貪暴造孽日深，所以洪水橫行，上主賓惡其污穢也。非有義人，則人類幾絕滅矣！²⁷¹

「非有義人、則人類幾滅絕矣！」，首先強調「義人」挪亞在歷史上的價值後，李蕨大篇幅論述耶穌基督的「道成肉身」，乃天主子降生救世，將可垂訓千古：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。親營皮幕，赦過拯逃，蒙選代贖，聲稱益高。備歷苦難，顯成功勞，追厥本初，垂訓汝曹。²⁷²

「等間于三」，已將耶穌基督「三位一體」的神子概念充分表達。然而不論是「倫出於五」、「親營皮幕」進而垂訓千古，等等這類對耶穌基督「道成肉身」的「人子」描述，更是在東亞儒學語言的脈絡上如朱子所謂：「聖人便是有軀殼底道。²⁷³」，「惟聖人有是形，而又能盡其理，然後可以踐其形而無歉也。²⁷⁴」能被理解。在東亞儒學的「實學」傳統中，總望寄託「超越性」於「人倫日用」。不同於中國的奉教儒者徐光啟對天主與耶穌之間的模糊闡述，²⁷⁵李蕨非常強調耶穌基督的「道成肉身」的具體形象、「人子」身份。通篇文章對耶穌基督生平大量論述，

²⁶⁷黎靖德，《朱子語類》第一冊，卷1，頁2。

²⁶⁸如何理解耶穌基督的身份，成為了天主教東傳的最大問題之一。柯毅林著作《晚明基督論》一書對耶穌會士著作有豐富討論。相關討論亦可見李韋，〈晚明士大夫對耶穌形象的歧異理解—兼及對外來文化的理解機制〉《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》，2010年06期，頁50-56。尚清和，〈詮釋與歧變：耶穌形象在明清社會里的傳播及其反應〉，《廣東社會科學》，2011年04期，頁137-144。本文則望從東亞共同儒學傳統「聖賢概念」來去探討朝鮮儒者心目中的耶穌基督如何被信仰。

²⁶⁹朝鮮王朝實錄：正祖 26 卷, 12 年(1788 戊申 / (乾隆) 53 年) 8 月 3 日(壬辰) 1 번째기사。

²⁷⁰朴趾源，《燕巖集》，卷十四，別集，熱河日記，鵠汀筆談 a_252_259c。

²⁷¹李蕨，《聖教要旨》，頁302。

²⁷²李蕨，《聖教要旨》，頁303。

²⁷³黎靖德，《朱子語類》第八冊，卷130，頁3117。

²⁷⁴朱熹，《四書章句集注》，頁360-361。

²⁷⁵馬衡，《晚明入華耶穌會筆下的耶穌故事》(河南：河南大學比較文學碩士論文，2009)，頁58。

並以「街歌谷應、俾讓九思」²⁷⁶，孔子所說的「君子九思之德」²⁷⁷、「王而溫雅，後章昭諸」²⁷⁸等聖賢形象來描述耶穌基督由天降生，成為道德典範、真理判准。儼然耶穌基督之「生平行誼」已經如堯舜等聖賢，成為了「黃金時代」與「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！²⁷⁹

朝鮮奉教儒者如李蘄等人，一旦接受天主教為信仰後，也同樣便上接儒學道統，而以新認識的天降聖人耶穌基督之「聖賢行誼」為中心，建立新的道德標準用以「斟酌於真偽之途，甄別其信徒之準，以循當然之則！」另外，如同歷代東亞儒者應用夏商周「三代」的歷史經驗來做「反事實」的思考，在李蘄也開始運用耶穌基督所行所為，作為對朝鮮政經社會的「反事實」思考。蓋耶穌基督千年前降生之際，已對舊猶太世界帶來轉化，其一便是挑戰猶太宗教的「選民意識」，使基督信仰有其充滿人文精神的面向。為耶穌基督見證，做信仰鋪路前言者的施洗約翰，從對當時代既成宗教權威的法利賽人、撒都該人論述過一段比喻，就已經預告了這段未來發展：

約翰看見許多法利賽人和撒都該人也來受洗，就對他們說：「毒蛇的種類！誰指示你們逃避將來的忿怒呢？你們要結出果子來，與悔改的心相稱。不要自己心裏說：『有亞伯拉罕為我們的祖宗。』我告訴你們，神能從這些石頭中給亞伯拉罕興起子孫來。現在斧子已經放在樹根上，凡不結好果子的樹就砍下來，丟在火裏。我是用水給你們施洗，叫你們悔改。但那在我以後來的，能力比我更大，我就是給他提鞋也不配。他要用聖靈與火給你們施洗。他手裏拿著簸箕，要揚淨他的場，把麥子收在倉裏，把糠用不滅的火燒盡了。²⁸⁰

擁有亞伯拉罕子孫血統與割禮傳統，作為宗教既成權威的法利賽人與撒都該人，由於陷入只重形式、喪失虔敬的信仰生活，被比喻為沒有結出果實的信仰者，最終將喪失亞伯拉罕的子孫的身份，由外邦人取而代之。相較於儒學傳統中，周初開國功臣對子孫告誡：「無念爾祖、聿脩厥德！」施洗約翰的這段言論，可謂基督信仰版的「天命靡常」²⁸¹論，由此可見基督宗教創立之初透過對猶太宗教「選

²⁷⁶ 李蘄，《聖教要旨》，頁 306。

²⁷⁷ 孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」詳見朱熹，《四書章句集注》，頁 173。

²⁷⁸ 李蘄，《聖教要旨》，頁 303。

²⁷⁹ 李蘄，《聖教要旨》，頁 317。

²⁸⁰ 馬太福音 3：7-12。

²⁸¹ 「天命靡常」之概念本為徐復觀強調儒學在周初開始脫離商代宗教思想後，透過歷史經驗的發展，也就是夏商周三代的更替，產生對「天命」難保的「憂患意識」，故有了人文精神的躍動。詳見黃俊傑，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009），頁 186-190。本文在此亦舉出新約聖經中基督信仰對猶太宗教「選民意識」的挑戰，作為儒耶交流之際的比較。

民意識」的批判，以信仰的人文精神對既成舊勢力提出了挑戰！時至今日真理東傳，李蘄以儒學「反事實」的思維，亦期待耶穌之道可為朝鮮帶來歷史新局。李蘄在沒有任何西方宣教士的影響下，特別引用了施洗約翰批判法利賽人的「不結果子」比喻，強調了人的自主行為在信仰裡的關鍵意義，也對朝鮮舊社會的亂象的提出嚴厲批判：

譬樹結果，適口維悅。否悉刃斷，便付焚烈！²⁸²

博嗜簡篇、几筵動讀、琴劍崇遊、專侮慎篤。尸爵曠官、貪祐好佛、(口法)(口利)(口賽)朋、輪須鑿覆。右節，讀書之人，琴劍邀遊、任情妄作，苟不求慕正道，則永為罪人矣！²⁸³

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。部，黨類也。售甘，言以誘人也。鳴鼓，聲其罪也。暮季，末世也。濱，水之涯也。崙山之進善為惡，皆己自主，無預替者也。²⁸⁴

崙山之進善為惡，皆己自主，無預替者也。²⁸⁵

如李蘄所言，清談空言的士人、自私自利的朋黨就如同耶穌基督所批判的法利賽人一般，將受「否悉刃斷，便付焚烈」的審判，且「進善為惡，皆己自主，無預替者也！」新約的經文在李蘄的理解下，有了朝鮮李朝時空脈絡下的重新詮釋。奉教儒者以儒學的「反事實」思維，將聖經與耶穌基督生平點滴做出了新詮。另外一位奉教儒者、李朝功臣後裔儒者金伯淳也將古史與基督信仰的來到接軌，如李蘄所謂「耶穌立教之正，改舊禮而用新禮也。²⁸⁶」金伯淳亦言：「耶穌降生之後廢祭，自有意義！²⁸⁷」奉教儒者們一方面並不否認千年儒學傳統的歷史意義，但卻承認歷史自耶穌降生後已經起了變局，而今救世真理臨到，吾人當以耶穌之道，「創識破淫、尚議變俗」使朝鮮能更新變化，「覺味醒迷」。²⁸⁸上接堯舜，而再開新局，以耶穌基督為中心的新道德典範已然成形。²⁸⁹不僅朝鮮奉教儒者，日後天主教第一名遣韓宣教士中國神父：周文謨至韓，亦強調自己所信仰的是「耶穌教」、「耶穌之學」。學者趙珖所如此分析，以為周文謨所信仰的是更強調以耶穌基督為中心的天主教。²⁹⁰從李蘄等奉教儒者到周文謨對耶穌基督的認定，可謂

²⁸²李蘄，《聖教要旨》，頁 304。

²⁸³李蘄，《聖教要旨》，頁 308。

²⁸⁴李蘄，《聖教要旨》，頁 310-311。

²⁸⁵李蘄，《聖教要旨》，頁 310-311。

²⁸⁶李蘄，《聖教要旨》，頁 305。

²⁸⁷朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 3 月 29 日(乙巳) 3 번째기사。

²⁸⁸李蘄，《聖教要旨》，頁 307。

²⁸⁹所謂的「天降聖人」形象，固然無法描述耶穌基督作為神子的三位一體之身分。然而如同吳展良所論，聖人與儒家經典具有恆常性的特質，雖不同於所謂超越性真理或者天主的存在，但亦有一定的類似性。詳見吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《台大歷史學報》第 33 期（台北：國立台灣大學歷史系，2004），頁 71-95。因此吾人可見，奉教儒者並非不能體認耶穌基督在三位一體中具有的神子身份，然而在東亞儒學特重「實學」概念，寄望求道於「人倫日用」之中，則耶穌基督的人子身份，「天降聖人」則就更為奉教儒者所強調了。

²⁹⁰關於周文謨以「耶穌基督」為中心的信仰實踐，詳見趙珖，《조선_후기_사회_와_천주교》

均與朱子學重視「學聖人」有所關連。經過所謂「耶穌之道」的啟發，本為孟子所言的「盡心知性則知天」，乃東亞儒學傳統「心性論」與「宇宙論」之間的「聯繫性思維」。²⁹¹經過奉教儒者李欒轉化為「盡心以昭事上帝哉！」，以基督信仰對傳統儒學概念提出了新詮，金東園神父對此已有探討，並以「心的最深層就是靈」之觀念，連結了儒耶之間「內在超越」(immanent transcendent)與「外在超越」(external transcendence)的關係：

靈魂是人格的中心和永續性的實體，所以「靈」比「心」具有更根本和永恆的意義，「心」可以說是「靈」的功能、反照及現象。心的最身層就是「靈」，「靈」是「心」的實體，人在心的深處領悟到天主的地方就是靈魂，人與天主直接的相通就在靈魂。²⁹²

金東園所謂「心」的深處就是「靈魂」，在奉教儒者丁夏祥的思想上已有跡可尋，受到耶穌會士著作的影響，丁夏祥以為儒學中的重要話語：「天命之謂性」之性，就用「靈魂」來提出新詮，²⁹³可看為一種對儒家心性論的翻轉、深化。是故，所謂「盡心、知性以知天」這類標準的「內在超越」概念，本根源於儒學對人性本善的信心。²⁹⁴學術上往往用人的「原罪」觀念來分別儒耶之間的根本異同，然所謂「原罪」概念之發展，乃自奧古斯丁始，²⁹⁵從「體知」的角度看，亦有其人生經驗的來由，故對人性產生了「全然敗壞」的悲觀之論，基督新教更經由喀爾文進一步發展為「預選說」的概念，更為強化「原罪」對全人類「人性」的腐蝕。²⁹⁶然十八世紀的東亞奉教儒者如李欒等人，僅透過閱讀耶穌會士如利瑪竇、龐迪我等人之著作中，其重點在於強調由宋明理學式或者佛教、禪學式「自我修養」論轉為以「天主」為中心的修養功夫，而不強調「原罪」的概念。利瑪竇論人性之際，將人心分為「人心」、「獸心」，與儒學傳統論「道心」、「人心」之別近似，且利瑪竇僅用之以論證靈魂不滅的道理，卻未強調原罪的概念：

若人，則兼有二心，獸心、人心是也；則亦有二性，一乃形性，一乃神性也。故舉凡情之相背，亦由所發之性相背焉。人之遇一事也，且同一時也，而有兩念並興，屢覺兩逆。如吾或惑酒色，既似迷戀欲從，又復慮其非理。從彼，謂之獸心，與禽獸無別；從此，謂之人心，與天神相同也。²⁹⁷

吾以性為能行善惡，固不可謂性自本有惡矣。惡非實物，乃無善之謂。如死非他，乃無生之謂耳。如士師能死罪人，談其有死在己乎？問世人者，

，頁 369-373。

²⁹¹關於所謂孟子與中國傳統的「聯繫性思維」，詳見黃俊傑，《孟學思想史論》(卷二)(臺北：中研院文哲所，1997)，頁 26-27。或見黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 327。

²⁹²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 139-140。

²⁹³「所貴乎人者，以其魂之靈也。即所謂天命之謂性，而賦卑於胎中者也。」詳見丁夏祥，《上宰相書》，頁 367。

²⁹⁴黃俊傑，《孟學思想史論》(卷二)，頁

²⁹⁵「原罪說」雖有其聖經經文的根據，但其人性論如「全然敗壞」種種觀點，卻是由奧古斯丁建構，不能說直接出自聖經。詳見林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》，頁 67。

²⁹⁶詳見林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》，頁 69-70。

²⁹⁷利瑪竇，《天主實義》，頁 530。

生而不能不為善，從何處可稱成善乎？天下無無意于為善，而可以為善也。吾能無強我為善，而自往為之，方可謂為善之君子。天主賦人此性，能行二者，所以厚人類也。²⁹⁸

聖學在吾性內，天主銘之人心，原不能壞。貴邦儒經所謂明德、明命是也。但是明為私欲蔽揜，以致昏暝，不以聖賢躬親喻世人，豈能覺！²⁹⁹

利瑪竇雖承繼了聖奧古斯丁「惡乃無善之謂」的說法，但卻不強調原罪之論，仍保持了儒學「人性本善」的概念在，卻由現實人生的種種經驗的例子說明了人保有善性並非易事，卻存在「行惡」的高度危險性，此亦為「實學」傳統式的論述，乃將「罪」說，寓於人倫日用之間：

人之性情雖本善，不可因而謂世人之悉善人也。惟有德之人，乃為善人。德加於善，其用也在本善性體之上焉。³⁰⁰

天主生我世間，使我獨勤事于德業，常自得無窮之福，不煩外借焉，而我自棄之，反以行萬物之役，趨百危險，誰咎乎！誰咎乎！³⁰¹

我固有真我也，我自害之；心之害，乃真害也。人以形神兩端，相結成人，然神之精超于形，故智者以神為真己，以形為藏己之器。古有賢臣亞那，為篡國者所傷，泰然曰：「爾傷亞那之器，非能傷亞那者也。」³⁰²

此種寓「罪性」於人倫日用的論述，使得「原罪說」並不被強調，僅將修德之道，由自我修身之力，轉為倚賴天主之功，如同古人「對越上帝」：

吾竊視貴邦儒者，病正在此，第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天帝以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。³⁰³

然勤修之至，恒習見天主於心目。儼然對越，至尊不離于心，枉念自不萌起，不須他功，其外四肢莫之禁，而自不適於非義矣。故改惡之要，惟在深悔，悔其昔所已犯，自誓弗敢再蹈。心之既沐，德之寶服可衣焉。³⁰⁴

天主諸善之聚，化育我，施生我，使我為人，不為禽蟲，且賜之以作德之性。吾愛天主，即天主亦寵答之，何適不祥乎？人心之司愛，向于善，則其善彌大，司愛者亦彌充。天主之善無境界，則吾德可長無定界矣。³⁰⁵

「人意易疲」、「不能自勉」，利瑪竇從修養的「實際經驗」論述儒者所面臨的修德困境。從而論證新的「修身」之道，只要信仰天主，「勤修之至」，則「德可長無定界矣！」利瑪竇與耶穌會士們種種論述，使得奉教儒者受其影響下，雖然亦強調「人性」可行惡，需要透過信仰天主來「深悔改過」，人性還是能向於至善。亦即由「盡心以事上帝」這類的文字來看，奉教儒者如丁夏祥雖已由儒家「憂患意識」：「人心惟危、道心惟微」的基礎上去理解所謂的「罪」，但對人性尚無「全

²⁹⁸利瑪竇，《天主實義》，頁 459。

²⁹⁹利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

³⁰⁰利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

³⁰¹利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

³⁰²利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

³⁰³利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

³⁰⁴利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

³⁰⁵利瑪竇，《天主實義》，頁 578。

然敗壞」的悲觀。李蕓雖也用「夙譴洪沾」³⁰⁶強調「罪」的原初性，但也論人身處嬰兒之際，乃「秉質清聰、概除雜欲」，對人性仍有樂觀的一面：

寸珠咫尺，青衍丹瑚，絡鐘泗磬，秦鼎唐鑑。琳琅琥玟，瑪瑙砮珠，崢嶸璀璨，韞孕含娛。右節，珍奇之物，猶聖道也。珍奇秘於庫藏，聖道寓於人心，含孕韞藏，尚其永寶。³⁰⁷

李蕓論以「寸珠」、「珍寶」秘於「庫藏」之中，比喻「聖道」本就蘊含於人心中，可尋找而出。此與新約聖經中〈馬太福音 13：44-46〉耶穌基督所做的「藏寶於田」之喻相仿。耶穌基督曾言：

「天國好像寶貝藏在地裡，人遇見了就把他藏起來，歡歡喜喜的去變賣一切所有的，買這塊地。天國又好像買賣人尋找好珠子，遇見一顆重價的珠子，就去變賣他一切所有的，買了這顆珠子。³⁰⁸

本來珍寶比喻著「天國」，比喻著「耶穌基督」，指人們當變賣所有一切，去跟隨基督、尋找真理。經過李蕓在東亞儒學傳統下的脈絡性轉換，則轉化為「聖道」就蘊含在人心之中，與朱子以「寶珠」比喻人性，有高度的相似之處：

有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之清者，為聖為賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者，為愚為不肖，如珠在濁水中。所謂「明明德」者，是就濁水中揩拭此珠也。³⁰⁹

人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊自明。³¹⁰東亞儒學千年傳統中，對人性的一直抱持著樂觀看法，也重視人文精神的展現。奉教儒者在此傳統下，雖然接受基督信仰，相信透過信仰「耶穌基督」來達成救贖，但卻沒有強烈的「原罪觀」，對人性依然有著一定程度的信心。李蕓所謂「盡心以昭事上帝哉！」，以基督信仰對傳統儒學概念提出了新銓；同時李蕓又以「寸珠」、「珍寶」秘於「庫藏」之中，比喻「聖道」本就蘊含於人心中，也可謂是以儒學的性善概念修正了基督信仰中的「原罪說」、「全然敗壞」概念。由此，或許儒家「內在超越」的概念似乎與基督信仰的「外在超越」有了相通的可能性，然此非本文所重，無法在此詳論。

透過以上觀察，奉教儒者本就擁有的「儒學式」宗教性格以及對「聖人」的高度崇敬，在耶穌基督的「道成肉身」，亦即神學上天主對此世「臨在性」的最高展現後，取得了儒耶之間良好的交會基礎上，巧妙的提升為基督信仰。如金伯淳所謂：「耶穌降生之後廢祭，自有意義！」³¹¹奉教儒者如李蕓、金伯淳等人，並不將天主教書籍東傳朝鮮視為偶然，反視之為天主要拯救朝鮮「攝理」

(Providence。拉丁文：*Providentia*。希臘文：*pronoia*) 的展現，：

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

³⁰⁶李蕓，《聖教要旨》，頁 308。

³⁰⁷李蕓，《聖教要旨》，頁 315。

³⁰⁸馬太福音 13：44-46，《聖經（新標點和合本）》，頁

³⁰⁹黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷 4，頁 29。

³¹⁰黎靖德，《朱子語類》，第二冊，卷 12，頁 12。

³¹¹朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷, 1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 3 月 29 日(乙巳) 3 번째 기사。

主也。等間於三者，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。³¹²

耶穌既已捨身為人以救萬世，人自當心悅誠服！³¹³

耶穌之道，人人皆當遵行，不可若無靈之物，不思得救也！³¹⁴

所謂的「攝理」一詞，乃中世紀以降基督信仰中專有的神學用字，多用於描述強調天主於此世的強烈的「臨在性」與「主宰性」。而儒學傳統中亦有所謂「順天者昌，逆天者亡！」之詞句，經耶穌會士嘗試從人格神的角度去詮釋古經中的「上帝」，正好與東亞儒學重視必要將「道」於此世實踐的「實學傳統」、「實踐性質」得以相通。奉教儒者便在耶穌基督「道成肉身」基礎上，得以超越東亞傳統，體認天主為救援世人，而以獨生子降世為人之奧妙「攝理」。使自發性傳入的天主教信仰焉然成形，而李蘊等人不滿足於自創教會，決心必要向西洋傳教士更深入的學習真理。進而要求李承薰以求道之心，經由加入朝貢使臣團隊，前往北京，求法於西洋傳教士！當李承薰將往北京，臨別之際，李蘊要求李承薰要任重道遠，承擔起天降大任，把耶穌所傳達的救世真理從北京帶回，在巴黎外邦傳教會神父達雷以法文所著的《Histoire de l'église de Corée (韓國天主教會史)》將李蘊對李承薰的囑咐叮嚀清楚地紀錄了下來：

原文暫譯：「你這趟北京之行是天主給予我們認識真正教義的很好的機。西洋人在聖人們真正的教理以及服事上帝造物者正確的方法上已經達到了最高的境界。沒有這教理，我們沒辦法做任何事。沒有這教理，我們無法效法祂的心以及行為；沒有這教理，我們無法深入探討事物的起源；沒有這教理；如何瞭解國王與人民責任的差別？沒有這教理，無法瞭解生活的基本準則；沒有這教理，所有有關天地的創造、地極的準則、星星的運行以及有規律的公轉、好與壞靈魂的差別、靈與肉的結合、善與惡的道理、神的兒子為了赦免人的罪而來到世上、好人在天堂會得到的獎賞、壞人在地獄裡所遭的刑罰的事情，我們將永遠不知道。」（« Ton voyage à Péking est une occasion admirable que le Ciel nous fournit pour connaître la vraie doctrine. Cette doctrine des vrais saints, ainsi que la vraie manière de servir l'Empereur suprême, créateur de toutes choses, est au plus haut degré chez les Européens. Sans cette doctrine nous ne pouvons rien. Sans elle on ne peut régler son coeur et son caractère. Sans elle, on ne peut approfondir les principes des choses. Sans elle, comment connaître les différents devoirs des rois et des peuples? Sans elle, point de règle fondamentale de la vie. Sans elle, la création du Ciel et de la terre, les lois des pôles, le cours et les révolutions

³¹² 李蘊，《聖教要旨》，頁 303。

³¹³ 李蘊，《聖教要旨》，頁 307。

³¹⁴ 李蘊，《聖教要旨》，頁 311。

régulières des astres, la distinction des bons et des mauvais esprits, l'origine et la fin de ce monde, l'union de l'âme et du corps, la raison du bien et du mal, l'incarnation du Fils de Dieu pour la rémission des péchés, la récompense des bons dans le ciel et la punition des méchants dans l'enfer, tout cela nous reste inconnu. »)³¹⁵

孔子說：「朝聞道，夕死可矣！」朱子亦言：「某自五六歲，便煩惱道：『天地四邊之外，是什麼物事？³¹⁶』」如吳展良所論，朱子學的傳統中，對於解釋「世界」有極強的興趣，致使朱子本人日後在思想上致力於有關理氣、鬼神與天下萬事萬物之理的研討，並在學術上看重讀書、聖經賢傳、以及人類一切的知識傳統。相較之下，陸王一派主張一切道理要發自內心，「六經皆我註腳」，對世界乃至他人的經驗與知識的興趣就相當有限。³¹⁷朝鮮儒者本就尊程朱、排陸王，即使是奉教儒者，均有朱子學深厚的傳統。金伯淳就曾言：「自少讀朱書，忼然有得！」達雷以法文來紀錄李蘖與李承薰的對話，雖使人有種語言翻譯的隔閡感，但依稀亦能透露出李蘖等人，承繼著東亞儒學千年來，歷代儒者的「求道」之心。在孔子的啟發下，與朱子的實踐中，絕不會輸給西方追求真理的修士們。李蘖與李承薰作為在野儒者，不受到科舉與權力的牽絆，更有此種追求真理的決心：

原文暫譯：「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。」(«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. »)³¹⁸

能參與前往北京的朝貢使團，對李蘖等人而言並非一種偶然，反而象徵天主的攝理已然臨到朝鮮半島。其後，結合了耶穌會士對中國史的新詮，奉教儒者丁夏祥以「上主默祐東方」、「東邦之幸」建構了屬於東亞的「攝理」觀，也可說是東亞

³¹⁵ 李蘖與李承薰之對話，詳見 Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée Volume 1*. Seoul : Kyung-In Publishing Co. for Royal Asiatic Society, 1975 Kyung-In Pub. Co., 1975.pp. 94.

³¹⁶ 黎靖德，《朱子語類》，卷 140。

³¹⁷ 詳見吳展良，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》3 期，2004。

³¹⁸ Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée Volume 1*. Seoul : Kyung-In Publishing Co. for Royal Asiatic Society, 1975 Kyung-In Pub. Co., 1975.pp. 17.

基督宗教的歷史意識：

易曰：以享上帝。詩曰：昭事上帝。書曰：膾于上帝。夫子曰：獲罪於天無所禱也。有所謂敬天、畏天、順天、奉天之說，雜出於諸子百家之說，是何患乎？西史之不來，設或西史之來雖在上古，而堯之洪水，秦之劫火，湮滅無傳必矣。迨至孫吳赤烏年間，得鐵十字；唐之貞觀九年，景教大治。上至朝著，下至草野，一齊崇事。大祭祀立景教碑，大賢如魏徵、房玄齡，篤信而無疑；大明萬曆年間，西士來遊，多有著述，至今流傳中國。上主默祐東方，東邦之幸，同福為奇，今焉五十有餘年矣！³¹⁹

為要實踐天主的旨意，必然要真實且正確的瞭解基督真理！才能正確地「申說耶穌之道、險阻不辭，寒暑不問、普救世人！」³²⁰是故本只是朝貢使臣的燕行路，對李蘄等天主教儒者而言，變成了求聞「大道」的朝聖之路！同時也開啟了韓國天主教初期信徒們，在艱苦又充滿逼迫的信仰環境中，依然不斷的向北京、甚至直接向羅馬懇求派遣傳教士的艱苦路程。³²¹對韓國天主教會而言，此天路歷程可謂步步艱難、「回看血淚相和流！」。然而也因此，屬於東亞的攝理觀逐漸開始成形了！不同西方基督宗教，由奉教儒者們共同建構的東亞「攝理」觀，不僅僅強調天主對全宇宙的主宰性，更強調了人獲得「救贖」中的自主的地位，雖於基督信仰中，但強調著高度的人文精神：

天主聖教至今才來到我們國家，不是因為天主愛人的心不夠，而是天主給人自由「奉行天主教」，願意與否在乎個人，即天主不強迫人相信；那行善的可成為自己的功，行惡的可成為自己的罪。人如果不願意侍奉而實行的話，即使過了幾百年，教會也不會廣傳。而且天主教傳道中國也不久，在漢朝曾出現，在唐朝初年又出現。天主教的書在朝鮮傳來已過一百年了，但因信而行的人很少，所以天主教發展較慢，聽者也就較慢才聽到天主教的道理，如此怎麼能怪罪天主，或埋怨天主教到現在才傳進來呢？³²²

在丁若鍾的《主教要旨》中，一方面強調「耶穌基督」三位一體的神性，解釋了基督受難的意義，在討論人的救援問題時，卻又高度的強調人的「自由意志」所發揮的作用。所謂「人能弘道，非道弘人！」自周朝代商而興，以「小邦周」打派了「大邑商」後，透過反省建國的過程與「夏、商、周」三代更替的歷史經驗，周人的先祖體認了「天命靡常」，必須「無念爾祖」，使人文精神昂然而發。³²³而後東亞的思想傳統一直都強調人承擔著對自己命運的責任，君子也必須「任重道遠」，承擔「替天行道」的大任，先憂後樂。回顧過往朝鮮燕行儒者李頤命與傳教士東西對談的佳話，也因感受傳教士們千里迢迢傳教於東亞的「熱情」，亦屬

³¹⁹丁夏祥，《上宰相書》，頁 365-366。

³²⁰李蘄，《聖教要旨》，頁 310-311。

³²¹自李承薰求法於北京起，韓國天主教初期信徒們，在沒有神父可以執行聖事的困境下，不得不持續的向北京的主教，或者甚至直接上書教宗。詳見《東國教友上教皇書》（臺北：中央研究院傅斯年圖書館，2000）。

³²²丁若鍾，《主教要旨》，頁 314。

³²³詳見楊儒賓等譯，陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流，1993），頁 29-35。

孔子所謂「君子任重道遠」的精神：

噫！使世間樂道之士，發願皆如貴邦之士，千古聖賢之學，何患乎不傳，其苦心可以感鬼神也！蓋其對越上帝，勉復性初，似與吾儒法門，無甚異同，不可與黃老之清淨，瞿曇之寂滅同日而論。又未嘗絕倫背理，以塞忠孝之塗，海內之誦義文周孔之言者，孰不樂聞。³²⁴

奉教儒者受此影響下，雖接受天主作為天地的主宰，形成了屬於東亞的「攝理」觀。但亦強調人的「自由意志」在信仰裡所發揮的關鍵意義。如李蕓言：「進善為惡，皆已自主，無預替者也！」³²⁵以上由奉教儒者所提出的「自由意志」論述，引人思考基督信仰內部「決定論」與「自由意志論」的爭議。直至近代，宗教改革後，基督新教在「喀爾文主義」的影響下，甚至有所謂的「預選說」，偏向「決定論」的立場，天主教則較承認人的行為自主性。而關於人「自由意志」的界限與範圍問題，在東亞思想的傳統裡，可由探討「天命」的傳統去探究。黃俊傑對此有以東亞儒學的廣闊視野所做出的詳細分析，以為二千年來東亞儒者對「天命」問題大致可以區分為「決定論」與「自由意志論」的兩種解釋。而所謂的「自由意志論」乃陸象山一脈的儒者對「五十而知天命」之解釋啟動了「心性論的轉折」，他們徹底將朱子解釋典範中知識論的觀點轉化為心性論的立場。如此，心的「自由」與（天命的）「必然」加以統一，使人不再成為被「天命」所宰制的客體。³²⁶朝鮮儒者尊朱色彩濃厚，多傾向以朱子「決定論」解釋「知天命」者多，以「心之自由意志」解釋「知天命」者少。故朝鮮儒者在面對「天命」問題之際，既在東亞儒學重視「人文精神」的大傳統下，受到朱陸之爭的影響，也對過度強調人「自由意志」的心性論立場做出批判。奉教儒者在此影響下，李蕓就引用新約聖經〈提摩太前書 2：20-21〉：「人若自潔，脫離卑賤的事，就必作貴重的器皿，成為聖潔，合乎主用，預備行各樣的善事。」的內容，強調：「人造器物以適己用，何不修德為主上之重器哉！」³²⁷可謂是東亞基督信仰中，較重人在信仰基督，獲取「救贖」之際，自我應盡的「責任分擔」。所謂「責任分擔」的概念，乃引用致力於建構東亞基督宗教歷史意識的「中華基督新時代青年會」總會長牧師：鄭明析先生的神學思想。雖也受過「喀爾文主義」的神學教育，然作為東亞傳統「體知」思想脈絡下的新一代的神學家，鄭明析先生由自我的親身經歷，對聖經做出新詮，強調人或得救贖過程中的「高度自主性」與「責任分擔」：

是陽和陰。是夜晚和白天。是男生和女生。是天和地。如此一般，是天的責任分擔和人類的責任分擔。這兩種總是要合一才行。這是神的創造法則。盡責任分擔時才會有「自由」。因為「自由」的關係，所以賜下「責任」了。³²⁸

³²⁴李頤命，《疎齋集》，疎齋集卷之十九，書牘，與西洋人蘇霖戴進賢，庚子 a_172_461a。

³²⁵李蕓，《聖教要旨》，頁 310-311。

³²⁶黃俊傑，《德川日本《論語》詮釋史論》，頁 282-283。

³²⁷李蕓，《聖教要旨》，頁 310-311。

³²⁸CCYA 翻譯部翻譯（以下不一一注出），鄭明析著，〈絕對是人的責任分擔〉，收入於《鄭明析先生禮拜證道集（2011 上）》〔台北：忠誠出版部，2011〕，頁 13。

人要愛神和主，才會領受救援而免於下地獄。不管神和主再怎麼賜下話語，都應該要由自己來接受、由自己來跟隨並實踐。不管神和主再怎麼愛我們，都應該要由我們自己來接受那份愛並愛神和主才行。³²⁹

如李彥言：「進善為惡，皆己自主，無預替者也！」鄭明析先生亦引新約聖經〈提摩太前書 2：20-21〉：「人若自潔，脫離卑賤的事，就必作貴重的器皿，成為聖潔，合乎主用，預備行各樣的善事。」強調人之獲得「救贖」並非原初性的「絕對預定」，而是「相對預定」，人有其關鍵的「責任分擔」。由此對「喀爾文主義」的「預選說」提出修正：

如此一般，預定是要看自己在神裡面怎麼做而左右的。自己沒有做好，就不需要責怪神。不論是惡人或善人，一開始都是預定要去天國的。神的預定是所有人都要去天國，但因為自己做了去地獄的事才會去地獄的。

330

不僅僅強調人在救援中所應盡的責任，鄭明析先生也對新約聖經中耶穌基督的受難的原因，提出了一種「相對預定」的「理想型」(ideal type)可能：

由於那時代邪惡，所以那些無知又不信的人們按著自己的惡行，處死為了救援全人類而來的耶穌，變成非常荒謬的歷史。相信主的人們胸口凝結了遺憾。³³¹

因為神必須要救援所有萬民，必須要救援地球世上的所有人、甚至後代，因此為了所有不相信又背叛彌賽亞的罪人，不得已只好讓彌賽亞犧牲。身為彌賽亞必須要代替他們背負他們的罪和全人類的罪，選擇犧牲的道路來救援人類，除了這條路之外沒有別的路了。這不是神原本的預定，而是因為人類沒有盡到責任的罪，才不得不把耶穌交在惡人的手上，讓耶穌被殺。因著耶穌的犧牲和代贖，為全人類打開了救援的道路。結果耶穌為了我一個人、為了所有人去世了。³³²

鄭明析先生一方面承認耶穌基督為世界獨一的救主、彌賽亞，是天主的獨生子，唯有相信耶穌基督才能得救，然而同時以「歷史的如果」作為手段，嘗試建構了一種「基督信仰」的理想型」(The Idea Type of Christian Faith)，在不否認「基督受難」帶來救贖的既成「歷史現實」下，嘗試去探求出信仰上更「理想」結局的可能性。將「基督受難」視為過往人類救援歷史發展上的悲劇，而非天主的預定，吾人未來應當避免，再次強調了人的「責任分擔」，與未來救援歷史的有為性。古今對比，吾人可見東亞基督宗教在其逐漸形成的傳統中，帶有高度人文精神的特質。

³²⁹鄭明析，〈絕對是人的責任分擔〉，頁 20-21。

³³⁰李希淑等譯，鄭明析著，〈預定論〉，收入於李希淑等譯，鄭明析著，《三十個論》(臺北：CCYA 出版社，2006)，頁 101。

³³¹鄭明析著，〈主也復活，我也復活〉，收入於《鄭明析先生禮拜證道集(2010 上)》[台北：忠誠出版部，2011]，頁 390-391。

³³²鄭明析著，〈主也復活，我也復活〉，頁 390-391。

第三節 「經史印證」與東亞基督宗教歷史意識的建構

在東亞儒學的「實學傳統」與基督信仰的天主「臨在性」的結合下，李蕓等奉教儒者建構了屬於東亞的「攝理」觀。然而僅僅從經典新詮出發，可謂尚屬理論層次，而奉教儒者們的「時運」之說，更具有民間宗教的迷信性質在其中。故本文由此要持續探索，韓國天主教如何能超越民間宗教的性質！

前文已述及，黃俊傑分析儒家經典充滿強烈的經世濟民的價值內涵，所以儒家註經解經的本質是一種「實踐活動」，儒家哲學論證的展開常常是將抽象命題或道德命題置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物或往事陳跡提昇論證的說服力，孟子尤為此中之佼佼者。人類的歷史經驗在孟子的處理中被當作一種「符號」，而不是被當作「劇場」。歷史經驗當作一種可以被後人注入「意義」(meaning)的「符號」。換句話說，過去的歷史經驗不是與讀史者疏離的「客觀的存在」，它與讀史者構成「互為主體性」的關係。因此，歷史經驗與經典的相互印證，也在儒家經典詮釋中被強調。³³³這些東亞的經典詮釋傳統，必然使儒者在奉教之際，要尋求實際的歷史經驗，來印證基督信仰的真實性。因此，儒學傳統中除將身處黃金時代的「三代」聖人作為榜樣與依歸，作為「反事實」思考的歷史經驗外，更期待能改造當代，故學聖人，就是要成為聖人，得君行道。朝鮮奉教儒者因黨爭的嚴酷環境，多無法得君行道，被歸類為怨國失志之輩。然東亞儒學傳統重「經世」而不喜「出世」，如前文所述，天主教的新道理，正好於此時成為奉教儒者另一種「覺民行道」的新依歸，使奉教儒者們志願去「申說耶穌之道、險阻不辭，寒暑不問、普救世人！」³³⁴亦即基督信仰之出世層面雖濃厚，但在奉教儒者的理解下，更期待能將耶穌之道用於改造政經社會，建立像「三代」一樣的黃金時代。於是利瑪竇《天主實義》一書中對西方經過基督信仰教化後的理想情境，就成了儒者達成如「三代」一般的烏托邦之寄託所在：

吾大西諸國，且可謂以學道為本業者也。故雖各國之君，皆務存道正傳，又立有最尊位，曰教化皇，專以繼天主，頒教諭世為己職，異端邪說不得作，於列國之間主教者之位，享三國之地；然不婚配，故無有襲嗣，惟擇賢而立；餘國之君臣，皆臣子服之。蓋既無私家，則惟公是務，既無子，則惟以兆民為子，是故迪人於道，惟此殫力；躬所不能及，則委才全德盛之人，代誨牧於列國焉。列國之人，每七日一罷市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚於聖殿，謁禮拜祭，以聽談道解經者終日。³³⁵

耶穌基督在聖經中的往昔聖蹟是奉教儒者心目中的新「三代」，奉教儒者用之作為「反事實」思考的歷史經驗根據，以批判朝鮮現實政經社會。然儒者的「經世」性格，必欲尋找此「耶穌之道」於現實中實踐的可能性。耶穌會士在著作中所介

³³³黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 41-43。

³³⁴李蕓，《聖教要旨》，頁 310-311。

³³⁵利瑪竇，《天主實義》，頁 603-604。

紹，經過基督信仰教化後美好西方世界，更使儒者充滿無限希望，有了對「耶穌之道」的高度信心：

如今聖教已遍天下，萬國之人，無不歌詠聖德，鼓舞神化！³³⁶

太西則乃聖教根本之地，二千年來，傳教萬國，莫不歸化。³³⁷

觀儉以為，大舶當自西洋出來，其人物風度，絕勝於我國，而且多載寶貨，不用朝鮮之財，創建天主堂，置不鼓樂、舉重機、千里飛車於其中。大會教友，設法講學，設科而取人才，擇術而抄醫官。此豈非廣揚聖教，吾輩遂願之一大機會耶！³³⁸

另外，由於天主教信仰中對「聖事禮儀」的所具有的「神聖性」的信仰，「繼天主頒教諭世」的「教化皇」成了活著的「聖王」，神父則成為了活著的「聖人」，在朝鮮受到奉教儒者崇高的尊敬：

又問教化皇，則答以教化皇統西洋七十二國，廣布洋教於天下諸國，而獨朝鮮不知其教。故教化皇泣而出送主教，使之出送周先生矣！³³⁹

神父等說做作名號，仰之如神者謂之神父，可代神，父則謂之代父。³⁴⁰

又曰：神父代天主而設教，則君父之命寧可違也，神父之命絕不可違。³⁴¹

又因為朝鮮嚴重的「黨爭」與純祖上台後「勢道政治」所帶來的種種逼迫，無形中甚至開始轉移了奉教儒者的政治認同，認定教宗為未來開科取士的主試者：

矣身問：主試者為誰？則觀儉曰：西洋國教化皇。³⁴²

一方面擁有宗教權柄，又在儒者心目中成為「耶穌之道」的具體展現者，亦即擁有屬於東亞基督宗教的「聖賢形象」下，神父與教皇很快地取得了奉教儒者的效忠與認同。日本學者山口正之過去也有從政治認同的角度，以為對奉教儒者而言，中國皇帝的宗主權與羅馬教宗的宗教權柄，北京主教身上重疊著。³⁴³其結論因為觀察的切入點不同，故與本文以東亞儒學傳統切入所得的結論也不同，但均可嘗試說明教宗與神父如何在朝鮮奉教儒者心中取得認同。

經過耶穌會士所美化後的西方世界，已經成為奉教儒者心目中「耶穌之道」的具體落實，亦即現實中的黃金世界。使奉教儒者們對於基督信仰的「攝理」概念與天主的「臨在性」有了信心。然而，在傳統的東亞世界中，對奉教儒者打入一劑信心的強心針，則不能忽略周文謨入韓後，運用中國天主教史的歷史經驗，又向奉教儒者說明了東亞世界西力東漸的國際情勢，才使奉教儒者更為確信，天主教信仰真乃「歷史大勢所趨！」如前文所言，在周文謨影響下，耶穌會士所建構的「天主教已教化歐洲」的美好形象更為強化。而明清兩代中國天主教的輝煌

³³⁶ 《黃嗣永帛書》，頁 262。

³³⁷ 《黃嗣永帛書》，頁 262。

³³⁸ 《邪學懲義》，頁 17。

³³⁹ 轉引於車基真，〈朝鮮後期_천주교_신자들의_聖職者迎入과_洋舶請來에_대한_연구〉，《教會史研究》13 輯，1998，頁 49。

³⁴⁰ 朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷，1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 2 月 25 日(辛未) 1 번째기사。

³⁴¹ 《邪學懲義》，頁 18。

³⁴² 《邪學懲義》，頁 246。

³⁴³ 詳見山口正之，《黃嗣永帛書の研究》，頁 69-70。

歷史，更在朝鮮奉教儒者心中建構了美好的未來願景，也成了天主教將傳遍東亞的確實證據：

大國（中國）自古有利瑪竇、西光閣老（徐光啟）、大宗伯（李之藻）之人尊崇聖教，而至於我國則愛敬此教者，多在寒微，朝者或有之，而無可恃之人。豈不慨惜乎！³⁴⁴

直至後來甲午戰爭後，朝鮮才真正完全擺脫中國作為東亞天朝上國的文化、政經影響力。因此在天主教自發性傳入朝鮮之際，中國天主教過往的輝煌歷史，正可以作為天主教救援東亞之「攝理」的現實印證。尤其朝鮮奉教儒者似乎對於天主教在禮儀之爭後，教勢大不如前，甚至被禁教等等負面訊息，所知有限。如黃嗣永於其帛書的大膽建言中，竟妄想要求清帝出面勸告李朝政府開放信教自由：

中國教友既多，門路亦廣，豈無進言之蹊徑耶，側聞年前宣勅之英學士，為皇上椒房之親，亦與大爺（北京主教湯士選）相好，其家丁有教友云，或可以夤緣行計耶，若有如此人，力主此論，則可期皇上之聽納矣。³⁴⁵
教宗致書皇上曰，吾欲傳教朝鮮，而聞其國，屬在中朝，不通外國，故以此相請，願陛下另勅該國，使之容接西士，當教之以忠敬之道，盡忠於清朝，已報陛下之德，如是懇請，則皇上（清仁宗嘉慶）素知西士之忠謹，可望其允從，是所謂挾天子以令諸侯，聖教可以安行。³⁴⁶

由今日看來，黃嗣永的建議確實是無知妄想！這恐怕是周文謨或者北京天主堂的西洋傳教士所建構的美好形象，才使朝鮮奉教儒者對中國天主教的教勢有了「美麗的誤會」事實上，中國天主教在「黃嗣永帛書事件」爆發前，教勢早已大不如前。除了對中國天主教教勢大好的誤判外，黃嗣永也對歐洲天主教情況充滿無知，不論是耶穌會於 1773 年被廢，或者教宗與拿破崙之間的衝突，黃嗣永似乎均一無所知，還期望教宗派兵來救援韓國天主教會：

太西則乃聖教根本之地，二千年來，傳教萬國，莫不歸化，而獨此彈丸之東土，不但不即順命，反來梗化，殘害聖教，戮殺神司（神父周文膜），為此東洋二百年來所無之事，興師問罪，有何不可，

然而，不論是對中國的天主教勢，或者歐洲的天主教勢所帶有的種種「美麗的誤會」，反而在重視「經史印證」、「實學傳統」奉教儒者心中，成了東亞「攝理」的確信證據之一，這也是十分弔詭的事情。

除了歐洲與中國天主教會形象塑造外，周文謨對朝鮮奉教儒者的另外影響，乃其帶給奉教儒者關於「西力東漸」的認知。即使不透過周文謨，大航海探險下的西方船隻，在十八、十九世紀交替之際，已有漂流至朝鮮的海境內，即所謂的「異樣船」，就使得奉教儒者對西洋實力大開眼界：

數年前，大西洋商船一隻，漂到我國東萊，有一教友，登舟細見，回言即

³⁴⁴ 韓國教會史研究所，《邪學懲義》〔首爾：教會史研究所，1977〕，頁 234。

³⁴⁵ 《黃嗣永帛書》，頁 289。

³⁴⁶ 《黃嗣永帛書》，頁 287。

此一隻，足敵我國戰船百艘云。³⁴⁷

據本年閏六月初旬間，有我英吉利國五隻船，送我英國王差定，從各人到天津北蓮河口，今王差等，俱進京朝，見萬歲爺，因天津外洋水淺，遇有大風，免不得壞船，故各船，不敢在彼處碇泊，今要回粵東候，王差回國，茲經過此處。請該憲給以買食物，自取清水飲用也。左有蓋我王差印為據矣。³⁴⁸

透過周文謨的觀察，奉教儒者已經瞭解到當時清代中國乾隆盛世外表下的隱憂，如周文謨所言「大國運數已盡！」³⁴⁹事實上，高玉凌已經提倡過，如同學界運用朝貢使節比如朝鮮使臣對北京的觀察，來對清代中國做出不同的認識外，史學界應嘗試由傳教士的所留下的史料，重新理解清史。³⁵⁰他運用剛發現不久的耶穌會士劉松齡的來往於歐洲的信件，觀察到由於傳教士的信仰與特別身份，讓他們早就對所謂「乾嘉盛世」的歷史有不同於傳統清史的另類觀察：

雖然滿州人在全國丟了面子，皇帝還把它當作一個大的勝利來慶祝，比法國打敗比利時更大的慶祝。不過雖做了樣子，全國還是在笑皇帝。現在事情全部過去了。但我看不出這些滿州人還能有多長時間來控制中國？滿州人的力量已經弱了，從幾個地方能夠看得出來，這一次打仗就看得更清楚了。一個共同的認識，是中國人是比較容易趕走滿州人的，如果在江蘇、浙江發生了什麼起義的話。³⁵¹

劉松齡對於所謂「乾隆十三年」前後大、小金川之役的另類觀察，與周文謨所謂「大國運數已盡！」相距近六十年，其結果卻前後連貫。同樣類似的結果，也出現在 1840 年中英爆發鴉片戰爭之際，朝鮮第一位本土神父金大建的觀察裡。在朝鮮王朝實錄中，金大建是一個通洋的賣國之人。然而因為就讀澳門神學院之故，而有機會作為一個實際親歷中英鴉片戰爭始末的朝鮮人，金大建對於西力東漸的認識遠比同時代的朝鮮人，甚至整個東亞世界的其他人們更加深刻。³⁵²如同初代的奉教儒者一般，金大建透過對東亞世界國際情勢未來發展的觀察，對自己的天主教信仰產生了堅定的信心，殉教之際仍強調李朝政府終將無法禁止天主教的傳播：

大建，以龍仁人。年十五，逃入廣東學洋教。癸卯，結玄錫文輩，潛還為教主於都下。是年春，往海西，遇漁採唐船，要寄書于廣東洋漢，為土人所捉，始稱中國人，終首實其本末。自捕廳，閱月盤覈，其為說極狡獪，挾洋舶之強而脅之，謂：「我國終不可禁渠教！」布散銀錢，京外爛用之

³⁴⁷ 《黃嗣永帛書》，頁 287。

³⁴⁸ 朝鮮王朝實錄：純祖 19 卷，16 年(1816 丙子 / (嘉慶) 21 年) 7 月 19 日(丙寅) 2 번째기사。

³⁴⁹ 《金信國供草》，轉引於〈朝鮮後期_천주교_신자들의_聖職者迎入과_洋舶請來에_대한_연구〉《教會史研究》13 輯，1998 年，頁 65。

³⁵⁰ 高玉凌、〈劉松齡筆下的乾隆十三年：劉松齡研究之二〉，《清史研究》，2008 年 3 期，頁 97。

³⁵¹ 以上劉松齡信件，轉引於高玉凌、〈劉松齡筆下的乾隆十三年：劉松齡研究之二〉，《清史研究》，2008 年 3 期，頁 96。

³⁵² 關於金大建對西力東漸的認識，與其親歷中英鴉片戰爭現場的研究，詳見趙珖，《_조선_후기_사회와_천주교_》，頁 155-203。

貨，皆洋漢之由柵中輸送也。又自云：「能通洋外諸蕃話，故以神父而為各國通事。」云。至是，并與玄錫文而同誅之，錫文，辛酉邪徒伏法啓欽子也。³⁵³

殉教之際，金大建所謂「我國終不可禁渠教！」的堅定呼喊，令人驚嘆。回顧不論是金大建神父或者奉教儒者後代玄錫文，作為東亞世界的周邊人民，因為信仰之故，親歷了所謂東亞近代「三千年未有之變局！」而對東亞的國際情勢發展有超時代的認知，進而更對天主教信仰產生堅定的信心，亦可上溯自周文謨對朝鮮奉教儒者的啟發。西力東漸，利瑪竇在《天主實義》所建構那強盛又美好的西方基督教世界，已經更實際的來到東亞了。使基督信仰不僅有理性的「歷史經驗」，更有「現實情境」作為確信的證據了。

在東亞儒學的「實學傳統」與基督信仰的「臨在性」的傳統結合下，奉教儒者先由耶穌基督的「道成肉身」作為起點，建構了以耶穌基督生平行誼為中心的新「三代」理想世界。而後，再透過歐洲的天主教歷史經驗與中國天主教歷史經驗，也包括對東亞的國際情勢與西力東漸的未來發展提早認識，作為信仰的理性證據，可謂有「經」有「史」，相互印證。終使屬於東亞的「攝理」觀，也可謂是東亞基督宗教的歷史意識焉然成形了！這是韓國天主教初期信徒雖然在信仰中也引用了民間傳說的元素，卻能因為基督信仰的歷史傳統，而不同於一般的「黃巾、綠林」或者「彌勒信仰」等等的民亂性質。八萬里東來中華、朝鮮的天主教信仰，擁有著過往在歐洲與中國的偉大「歷史經驗」作為根據，更有強盛的西方列強勢力作為現實支援，使得朝鮮奉教儒者堅信「此學必大行於世！」不久的將來，基督宗教必能遍行於東亞。朝鮮本土原有如《鄭鑑錄》等等讖緯之言，或所謂「後天開闢」、「一場判決」的末世傳說，此類「時運」思想，成為了基督信仰之「臨在性」在朝鮮本土的信仰資源。使奉教儒者看來，耶穌降生後一千八百年、十九世紀的開始，或者是所謂的「庚申」聖歲，正是屬於東亞世界的「攝理」要大規模開展之際。因而能於殉教之際，充滿自信而坦然無懼，願為耶穌一死：

時運等說，與金屢白酬酢時，矣身曰：西學一疑關係時運矣！此本事排斥邪學之語。而屢白曰：金達淳兄直淳亦染此學謂之時運。³⁵⁴

曾聞文謨之言，則大舶之自西抵東，可費五年云矣。送黃信巨。請出大舶之年，在於丙辰，今果為五年矣！大舶若此時來到，則夜泊千艘之讖，今果有中之說。³⁵⁵

昨年庚申即耶穌生年，故稱以聖年是白遣。仁富則仁川富平等海邑，海門近京中稍濶，故可以容舶千艘是如為白遣。³⁵⁶

以上，可謂是自耶穌會士們運用「調適模式」傳教進行儒耶交流以來，雖經歷禮

³⁵³ 朝鮮王朝實錄：憲宗 13 卷，12 年(1846 丙午/(道光) 26 年) 7 月 25 日(戊申) 1 번째기사。

³⁵⁴ 《姜彝天供草》，轉引於趙珩，《조선_후기_사회와_천주교》，頁 123。

³⁵⁵ 《邪學懲義》，頁 44。

³⁵⁶ 《邪學懲義》，頁 56。

儀之爭以來的種種教難挫折，終於在韓國天主教會自發性成立後，由朝鮮奉教儒者們與中國神父周文謨攜手開創了在基督宗教在東亞的歷史新局！屬於東亞的攝理觀，也就是東亞基督宗教的歷史意識焉然成形了！一日經過殉教儒者尹持忠的墳塚之際，周文謨大膽的對奉教儒者預言，後代子孫緬懷歷史之際，必將「天主堂」建於其上：

適路由於持忠、尚然之塚下，故矣身謂神父曰：此是我國教中高名人之塚是如。則神父曰：聖教工夫若至聖品，則當建天主堂於其人墓上。他日東方聖教大行，則此兩人塚當入於天堂（天主堂）之內。³⁵⁷

殉教之血果然沒有白流，至二十世紀，周文謨的預言成真了。奉教儒者尹持忠、權尚然之墳上確實蓋起了宏偉的聖堂！天主之道也大行於朝鮮半島，擁有五百萬以上的信徒，大韓國今日成了天主教大國之一！若算進基督新教，基督宗教已在朝鮮半島深根發芽，結實纍纍！

韓國學界自二戰結束以來，對於「黃嗣永帛書事件」的評價不佳。大多數學者站在民族主義的立場批判之，且認為黃嗣永的策略，顯得充滿「幻想、非現實」，「有勇無謀、無知躁進」。³⁵⁸確實，從今日看來，黃嗣永的策略顯得空洞而不實際，不論是其進行「決策」與分析歷史未來發展之際，似乎帶著高度的「非理性」、甚至「宗教狂熱」的傾向。其實不僅「黃嗣永帛書事件」，把時間拉後到鴉片戰爭爆發、西力東漸之後，同在大陸邊緣區域的台灣基督徒長老李春生（號鷺江先生，1838—1924），其所提出以「基督新教」為中心的「東亞近代史發展論述」亦有其此種「非理性」、「宗教狂熱」的類似性，也被吳光明批判其對基督教的解釋充滿「守法主義（legalism）」，缺乏邏輯、且是「充滿火藥味的救世觀」、充滿了「基督教沙文主義」。³⁵⁹李明輝對李春生的思想較有同情的理解，但仍認為李春生將「涉及諸多層面的文化問題化約為宗教信仰的問題」，在「護教心切」下，說出了「違反史實」的話。³⁶⁰不僅李春生，近代東亞基督徒儒者或天主教儒者的「基督宗教救國論」相關論述，把「富國強兵」與信仰基督宗教（尤其是基督新教）連結在一起，也對世界歷史的發展做出分析，以為信奉基督教的國家，都是世界上最富裕、最強、最現代化，也是最蒙受神祝福的國家。韓末的基督徒知識份子尹致昊（號佐翁，1865—1945）更強調只有基督教才能拯救韓國。³⁶¹在「政教分離」思維下的今天看來，亦有此「非理性」傾向。

然史學研究，本就期待使吾人能對不同時空背景下的人們做出「同情的理解」（empathy）。正如吳展良塑言，二十世紀東亞學術研究的主流，是以西方現代的

³⁵⁷ 《邪學懲義》，頁 233-234。

³⁵⁸ 허동훈, 〈황사영__백서에__대한__근·현대__학계의__평가〉, 《한국__근·현대__민족운동의__재인식》, 28, 2001 下載於網站：<http://theologia.kr/>。

³⁵⁹ 詳見吳光明, 〈李春生的基督教人生原則〉, 收入於李明輝、黃俊傑、黎漢基合編, 《李春生著作集》第 3 冊, 附錄（臺北：南天, 2004）, 頁 338-340。

³⁶⁰ 李明輝, 〈李春生《東西哲衡》及《哲衡續編》中的哲學思想〉, 收入《李春生著作集》第 1 冊, 附錄, 頁 381-382。

³⁶¹ 詳見姜仁圭, 〈舊韓末基督徒知識份子的救國論〉, 《基督徒知識份子的愛國吶喊》[台北：宇宙光, 2006], 頁 125-149。

世界觀與語言來批判或重新詮釋傳統。然透過西方的框架，而遺落了許多內在於傳統的理路與事物。忽略了雙方有不少重要的乃至根本性的差異，若不跳脫出西方現代世界觀與思維方式的限制，難以發掘東亞思想與文化的特質。³⁶²當黃俊傑清楚定位李春生的思想為「前近代」、傳統的、以「存有」為中心的世界觀時，³⁶³吾人就應該嘗試跳脫今日「政教分離」或「實證主義」等現代化後之思維，重新來理解黃嗣永與李春生等奉教儒者「神道設教」的思想。不論是「黃嗣永帛書事件」或李春生的基督教相關論述，吾人均不應僅以「後見之明」論斷之，僅看為奉教儒者「非理性」的判斷，或者瘋狂信仰下的無知行為。

古偉瀛分析近代台灣的基督徒長老李春生思想時，就提到李氏「以教為政本、以教代政」的思想不免流於空洞。要進一步說服國人，李氏須有實例來證明信教的可欲性，亦即基督宗教能使國家富強，不但能抵禦外侮，更可以打敗外國。³⁶⁴如同黃嗣永帛書的中尋求信仰自由的「大舶請願」策略，以今日看來屬於空洞而不實際，台灣基督徒長老李春生的關於日本與東亞各國之間強弱消長的「基督新教式的東亞近代史發展論述」也無法被公論接受。然而從東亞基督宗教的思想史上看確有其意義！因為不論是朝鮮奉教儒者，或者是台灣的基督徒長老李春生，為使經典與現實結合，所提出的種種宗教與政治論述，一方面受到基督信仰裡「臨在性」的概念影響，其所帶有的「實踐性質」，更與東亞儒學的「實學傳統」，有著莫大的關連性。

總結以上，韓國天主教會，可謂是由東亞內部文化交流中所誕生的天主教會！第一位入韓宣教士：周文謨運用中國天主教發展的歷史經驗，也就是耶穌會士當初應用「調適模式」的「知識傳教」與「科學傳教」的歷史傳統，一度在較為開明的正祖國王治下，大規模地在韓半島開展了基督信仰的歷史新局！只可惜，這樣大好的情勢，因為正祖的早逝、保守勢力上臺所開始的新一波激烈政治鬥爭被打壓了！史稱辛酉教難的嚴厲逼迫，讓韓國天主教初期歷史中的儒者領導階層，全部都在政治與宗教雙重的迫害中犧牲了！「黃嗣永帛書事件」之後，東亞三國政府當局全面禁教，使教會活動全面轉入地下。耶穌會士以「調適模式」傳教，所帶動的「儒耶交流」，至此徹底終結。東亞近代史上所謂「三千年未有之變局」也將來到，整體基督宗教的發展，也將與列強侵略、帝國主義等名詞開始連結。自此，外國聖職者也不斷前仆後繼的前往朝鮮，東亞奉教儒者領導教會的時代也告一段落。鴉片戰爭以降，洋教成了基督宗教的代稱！

³⁶²詳見吳展良，〈導言〉，收入吳展良主編，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：臺大出版中心，2007）。

³⁶³詳見黃俊傑，〈李春生對天演論的批判及其思想史的定位：以《天演論書後》為中心〉，收入於《李春生著作集》第4冊，附錄一，頁231-255。

³⁶⁴古偉瀛，〈以教代政—試論李春生的政教觀〉，收入李明輝編，《近代東亞變局中的李春生》（臺北：臺大出版中心，2010），頁67-92。

四、結語：東亞基督宗教的歷史新局

基督宗教出於猶太教之傳統，但因為耶穌基督遺訓：「你們要去，使萬民作我的門徒。」使基督信仰的「話語」，不再僅屬於一個民族之教訓，而成了「面向全世界」的時代話語，挑戰著既成的倫理與秩序，開創了地中海沿岸的歷史新局！耶穌基督過世後，保羅等眾使徒們致力於傳教整個羅馬帝國的努力，可謂透過實踐，讓耶穌基督「面向全世界」的話語變成現實，也將本來僅為民族宗教的信仰框架，擴大為普世性的信仰。舊約聖經中的詩篇 33：12 記載著，所謂「以耶和華為 神的，那國是有福的！」路得記中，身為外邦女子的路得血脈中，卻能誕生出以色列王大衛的故事，也可被用為對基督信仰版的「天命靡常」論的一段文學性詮釋。如耶穌基督所說的「在前的，變成了在後的。」基督信仰者，事實上不能有選民意識，因為救贖的基礎僅倚靠「信德」與「信仰實踐」、不靠血緣、地緣！既有此「面向全世界」的教理基礎，使任何一個民族都可以選擇侍奉天主，並且結合自己的傳統資源，而建構一個新的救贖觀與歷史觀！韓國天主教初期歷史的奉教儒者們，從開教聖祖李蕓開始，到入韓的第一位宣教士周文謨，在十八世紀與十九世紀轉換之際，有自覺地為東亞基督宗教的「攝理」(Providence) 獻上了自己。

本文以「經典詮釋」的研究視野切入，重新探討韓國天主教會的自發性傳入，與耶穌會士著作《七克》之間的密切關係。藉以瞭解東亞今日基督宗教的蓬勃發展，亦有其在東亞儒學思想上「求天下至公之道」的內在理路，並以東亞儒學的視野，使「儒耶交流」的研究突破過往僅以中華文化為單一中心的界限。進而重探當初耶穌會士所開創的著作傳教、知識傳教，是如何被天主教第一位遣韓宣教士：周文謨來運作，進而建立中、韓兩國天主教歷史的連結，拉大東亞天主教史的承繼與變革之研究視野！最後勾勒出東亞基督宗教歷史意識的形成與發展。回顧韓國天主教會自發性創立，使吾人得見東亞「儒耶交流」在思想史上的內在理路。在歐洲天主教受到逼迫之際。赴韓第一位宣教士：周文謨以華人身份宣教於韓半島，亦將中國天主教會的歷史經驗傳承，吾人可謂，一時間東亞基督宗教在韓半島的發展，幾乎全由東亞儒家文化圈自己包辦，實為明末天主教初傳時，或者日後清末西力東漸，所難以想像的情況！對比今日基督宗教在東亞的蓬勃發展，韓國天主教初期歷史在整體東亞天主教史的關鍵意義，亦由此可展現。耶穌所說心田的比喻：「撒在好地上的，就是人聽道明白了，後來結實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。³⁶⁵」今日吾人從歷史的軌跡，思想的發展脈絡，來回首這段東亞基督宣教史艱辛的天路歷程時，也感受到，福音的種子居然在看似狹窄的三千里半島江山深根發芽，正如韓國天主教開教聖祖李蕓所以為的，並非偶然！然回顧此東亞基督宗教之天路歷程，實在步步艱難，血淚斑斑。往昔儒耶交流之

³⁶⁵馬太福音 13：1-23，《聖經（新標點和合本）》，頁 15-16。

際，家庭倫理之衝突總為信仰者流淚淌血之處。奉教儒者為尋求真理，往往不得不毅然決然揮淚放棄家族：

罪人丁若鍾，一直以邪學謂正道，作天主畫像，間七日瞻禮以為「天主，大君也，大父也。不知事天，生不如死」祭祖先拜墳墓，皆謂以「罪過。」

366

金伯淳，則一直迷惑，終不知變。渠有老母云，故以不念其母為問，則渠以溫嶠絕裾事為引，而既有大父母在，則豈可以父母之貽憂為念乎？³⁶⁷

金伯淳以「溫嶠絕裾」之心決志信主，虔信的精誠由此可見！然此中卻引發了天倫與地倫之爭，使東亞基督宗教一路走來充滿血淚。是故東亞近代不論天主教徒或基督徒領袖，均嘗試尋求「天倫」與「人倫」間的合一。林鴻信在其文中，就引用熱心推動「中華基督教」的神學家謝扶雅之思想，以為「人倫」與「天倫」應該要相互發揮，並以「基督化的人文主義」或「人文主義基督化」來更完善中國道德觀念，可謂在近代儒耶交流裡建立了天人合一的理論根據。³⁶⁸以此理論為根基，信仰者的躬行實踐更將使東亞儒者的「仁者」之心，與基督信仰的「天主」之愛在經典的新詮中結合。如黃俊傑所論，在古代東亞解經的詮釋方法中，經典研讀是一種主客交融、身心合一的生活實踐活動，亦即所謂的「體知」傳統³⁶⁹。近代中國天主儒者陸徵祥，透過自身奉行天主教的禮儀中，經由聖子對聖母的獻禮，找到天人關係的平安。其後，由此視野對新約聖經約翰福音做出新詮，以為儒家倫理中的「孝德」，已在天主子耶穌基督身上完全實現了，陸徵祥感受到耶穌基督呈現了天主的「道」，更袒露出自己為人子的一面，對天父懷著孝心。如同歷代奉教儒者一般，亦以自身的實踐體驗，將耶穌基督的「道成肉身」作出新詮，連結了儒耶之間。³⁷⁰時至今日，本為希伯來經典傳統中，描述一介外邦弱女子路得傳奇經歷的優美文學，在千年後經過東亞的青年基督徒領袖鄭明析先生，由「身、心、靈」的自家「體知」的詮釋下，有了「孝道」視野的新詮：

二十幾歲後半的時候，當時只有我跟父母一起留在月明洞山谷，其他兄弟都去都市做自己的事情了。某一天，我在院子為了耕田而磨鐮刀。那時我想到自己的處境，自言自語說：「如同聖經的路得獨自服事婆婆拿俄米，不知不覺中，我的處境也變成跟路得一樣。」那瞬間，我內心得到很大的感動：「連你也不想在這裡生活，一直說要走向寬闊的世上，這樣還有誰會事奉並幫助你的母親和父親呢？那樣的話，你的母親和父親會有多麼孤單呢？他們會很可憐，不是嗎？」主感動我，叫我像路得一樣事奉父母。接著，我確實地體會到：「應該由我來做。如果不是我，此時此刻沒有人可以事奉父母。」³⁷¹

³⁶⁶朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷, 1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 2 月 26 日(壬申) 3 번째 기사。

³⁶⁷朝鮮王朝實錄：純祖 2 卷, 1 年(1801 辛酉 / (嘉慶) 6 年) 2 月 25 日(辛未) 1 번째 기사。

³⁶⁸林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》，頁 24-25。

³⁶⁹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》，頁 99-102。

³⁷⁰詳見沙百里，《中國基督徒史》，頁 351-352。

³⁷¹鄭明析，〈孝敬屬天的父母、地上的父母及信仰的父母吧！這麼一來會領受祝福、興旺並長壽〉，

鄭明析先生透過己身的「身、心、靈」躬行體驗，以十誡中人倫誡命之首的「孝誡」：「當孝敬父母，使你的日子在耶和華—你 神所賜你的地上得以長久。³⁷²」對舊約聖經中《路得記》中路得之得福做出了新詮。如此一來，外邦女子路得成為了一位因為遵守了十誡中「人倫誡命」之首的「孝道」誡命得到了天主的祝福，不但在世得福長壽，尋得好歸宿，後代子孫中更誕生了以色列諸王大衛、所羅門等賢君，甚至誕生了救主耶穌基督：

拿俄米要兩個媳婦走自己想走的路，但是孝誠很深的路得卻黏著拿俄米。雖然先生死後可以再嫁，但是她說要像先生那樣事奉公婆，因此她像服事先生那樣事奉、孝敬婆婆來生活。她陪著婆婆拿俄米到伯利恆，拾取麥穗過生活。於是全能的 神讓路得變得亨通，在婆婆拿俄米的勸說之下，路得和公公以利米勒的親戚波阿斯結婚，生下了大衛的祖父俄備得。俄備得生下耶西，耶西生下 神所愛的大衛王，大衛王生下所羅門王。所羅門是智慧的王，寫下一千箴言，並且蓋了 神的聖殿。³⁷³

基督信仰底下的「人倫」與「天倫」之間雖有過往歷史上衝突的包袱，然而透過信仰者的躬行實踐，在東亞的「實學傳統」與「體知」傳統中，已有了新的曙光！回顧韓國天主教初期的奉教儒者，在深厚的東亞儒學「實學傳統」、「實踐特質」中，從耶穌基督的「天降聖賢」形象出發，創立新的道德典範後，再以天主教在東亞的歷史經驗為基礎，建構起東亞基督宗教的歷史意識，產生出堅定信心，至今後代信仰子孫已為累累果實。使人感受到舊約中所謂「你起初雖然微小，終久必甚發達。³⁷⁴」的話語，並不只是幻想！本文最後，就以鄭明析先生為描述基督信仰在東亞之開展，所撰寫的讚美詩歌，作為百年來東亞基督宗教歷史意識建構歷程的註腳：

漫長的二千年 十字架之下

相信耶穌跟隨的人 是否日已落

找尋真理 找尋著真理

詢問著歷史去向

夢中所盼 夢中所盼

主啊 我要來找尋

潺潺的攝理江 從東方開始

吹號筒的人們啊 我主來臨否

不要懷疑 不要有懷疑

收入於《鄭明析先生禮拜證道集（2011上）》，頁12-13。

³⁷²出埃及記20：12。《聖經（新標點和合本）》，頁75。

³⁷³鄭明析，〈孝敬你的父母吧！報答父母的恩典吧！〉，頁13。

³⁷⁴約伯記8：7。《聖經（新標點和合本）》，頁498。

手牽手追隨旨意
遍佈全地的 遍佈全地的
天國 一起來建設。³⁷⁵



³⁷⁵鄭明析，〈2010年8月29日主日話語〉，收入於《鄭明析先生禮拜證道集（2010下）》〔台北：忠誠出版部，2010〕，頁781。

參考文獻：

中國史料：

〔宋〕朱熹，《四書章句集注》。北京：中華，1983。

〔宋〕黎靖德，《朱子語類》。北京：中華，1994。

〔明〕利瑪竇，《天主實義》，收於《天學初函》。

〔明〕龐迪我，《七克》，收於《天學初函》。

〔明〕李之藻，《天學初函》全 6 冊。臺北：學生，1965。

〔清〕黃宗羲，《黃宗羲全集》全 7 冊。浙江：浙江古籍，1985。

〔清〕戴震，《戴震全書》全 6 冊。安徽：黃山書社，1995。

〔清〕嚴復著，王軾主編，《嚴復集》全 3 冊。北京：中華，1986。

〔清〕嚴復著，王慶成主編，《嚴復合集》全 5 冊。臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1988。

中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》全 4 冊。北京：中華書局，2003。

《聖經（新標點和合本）》。臺北：台灣聖經公會，2004。

牟宗三，《牟宗三先生全集》全 33 冊。臺北：聯經，2003。

李天綱編注，《明末天主教三柱石文箋注：徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》。香港：道風，2007。

李明輝、黃俊傑、黎漢基合編，《李春生著作集》全 5 冊。臺北：南天，2004。

朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》。上海：復旦大學出版社，2001。

吳相湘主編，《天主教東傳文獻》。臺北：學生書局，1965。

吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》全 3 冊。臺北：學生書局，1965。

吳相湘主編，《天主教東傳文獻三編》全 6 冊。臺北：臺北學生書局，1972。

陳獨秀，《陳獨秀著作選》全 2 卷。上海：上海人民，1993。

費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳(1552-1773)》，上海：天主教上海教區光啟社，1997。

鍾鳴旦(Standaert, Nicolas)、杜鼎克 (Dudink, Adrian)、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》全 6 冊。臺北：輔仁大學神學院，1996。

鍾鳴旦(Standaert, Nicolas)、杜鼎克(Dudink, Adrian)編，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》全十二冊，臺北：台北利氏學社，2002。

輔仁大學天主教史料中心編，《中國天主教史籍彙編：天主教傳行中國考，燕京開教略，正教奉褒》。臺北：輔仁大學出版社，2003 重印。

韓國史料：

《東國教友上教皇書》。臺北：中央研究院傅斯年圖書館，2000。

丁若鍾，《主教要旨》。(以下三史料與翻譯轉引於金東園《請看，這些人》附錄)

丁夏祥，《上宰相書》。

李 燾，《聖教要旨》。

李 灝著，安鼎福編《星湖僊說類選》。首爾：明文堂，1982。

李基慶編，《關衛編》。首爾：韓國教會史研究所，1977。

河謙鎮，《東儒學案》〔晉州：海東佛教譯經，1962〕。

黃嗣永，《黃嗣永帛書》。서울：성요셉 출판사，1998。

韓國教會史研究所編，《邪學懲義》。首爾：韓國教會史研究所，1977。

韓國教會史研究所編，《關衛新編》。首爾，白水社，1990。

韓國精神文化研究院資料調查室編，《韓國學基礎資料選集：古代篇》。京畿道城南市：韓國精神文化研究院，1987。

서종태、건억음，《조선후기천주교신자재판기록：推案및鞫案》。서울시：국학자료원，2004。

《承政院日記》（以下韓國史料、文集，均下載於韓國古典綜合數據庫網站）

《朝鮮王朝實錄》

《韓國文集叢刊》。

丁若鏞，《與猶堂全書》。

朴齊家，《貞蕤閣集》。

朴趾源，《燕巖集》。

安鼎福，《順菴集》。

李 滉，《退溪集》。

李 灝，《星湖先生全集》。

李圭景，《五洲衍文長箋散稿序》。

李晬光，《芝峯先生集》。

李頤命，《疎齋集》。

金允植，《雲養集》。

洪大容，《湛軒書》。

黃景源，《江漢集》。

黃德壹，《拱白堂先生文集》。



外文史料（包含翻譯本）：

Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée Volume 1*. Seoul : Kyung-In Publishing Co. for Royal Asiatic Society, 1975 Kyung-In Pub. Co., 1975.

Charles Dallet, *Histoire de l'Église de Corée Volume 2*. Seoul : Kyung-In Publishing Co. for Royal Asiatic Society, 1975 Kyung-In Pub. Co., 1975.

Le Catholicisme en Coree. English, *The Catholic Church in Korea*. Hongkong : Imprimerie de la Societe des missions-etrangeres, 1924.

ダレ著、金容權訳，《朝鮮事情》東京都：平凡社，1979。

西文翻譯書：

- 鄧恩 (Dunne, George H.) 著，余三樂等譯，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》。上海：古籍，2003。
- 裴化行 (Henry Bernard) 著，蕭濬華譯，《天主教十六世紀在華傳教志》。上海：商務印書館，1936。
- 謝和耐 (Jacques Gernet) 著，耿昇譯，《中國與基督教(增補本) 中西文化的首次撞擊》。上海：上海古籍，2003。
- 沙百里 (Jean Charbonnier) 著，耿昇譯，《中國基督徒史》。臺北：光啟，2005。
- 穆啟蒙 (Joseph Motte) 編著，侯景文譯，《中國天主教史》。臺北：光啟，1971。
- 利瑪竇 (Matteo Ricci)、金尼閣 (Nicolas Trigault) 著，何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》。桂林：廣西師範大學，2001。
- 保羅·尼特 (Paul Knitter) 著，王志成譯，《宗教對話模式》〔北京：中國人民大學出版社，2004〕。
- 菲立浦·詹金斯 (Philip Jenkins) 著，梁永安譯，《下一個基督王國：「基督宗教」全球化的來臨》。臺北：立緒，2003。
- 杭亭頓 (Samuel Phillips Huntington) 著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》。臺北：聯經，1997。
- 葛倫斯 (Stanley J. Grenz)、奧爾森 (Roger E. Olson) 合著，劉良淑、任孝琦合譯，《二十世紀神學評論》。臺北：校園，1998。
- 理查·哈里斯 (Richard Harries)、亨利·梅爾 (Henry Mayr-Harting) 等人編著，晴天譯，《牛津版基督宗教簡明史》。臺北：2006，啟示。
- 鄺華陽 (Robert Entenmann) 等作，顧衛民譯，《中國天主教歷史譯文集》。臺北：宇宙光，2006。

韓文翻譯書：

- 白永瑞著，台社論壇譯，《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》。臺北：台社論壇，2009。
- 李元淳等著，詹卓穎譯，《韓國史》。臺北：幼獅，1987。
- 李元淳著，王玉潔、朴英姬譯，《朝鮮西學史研究》。北京：中國社會科學，2001。
- 琴章泰著，韓梅譯，《丁若鏞：韓國實學之集大成者》。吉林：延邊大學出版社，2007。
- 鄭明析著，李希淑等譯，《三十個論》。臺北：CCYA，2006。
- 鄭明析著，CCYA 翻譯部譯（以下不一一注出），《鄭明析先生禮拜證道集(2008)上》。臺北：忠誠出版部，2010。
- 鄭明析，《鄭明析先生禮拜證道集(2008)下》。臺北：忠誠出版部，2010。
- 鄭明析，《鄭明析先生禮拜證道集(2009)上》。臺北：忠誠出版部，2010。
- 鄭明析，《鄭明析先生禮拜證道集(2009)下》。臺北：忠誠出版部，2010。
- 鄭明析，《鄭明析先生禮拜證道集(2010)上》。臺北：忠誠出版部，2010。

鄭明析，《鄭明析先生禮拜證道集(2010)下》。臺北：忠誠出版部，2010。

鄭明析，《鄭明析先生禮拜證道集(2011)上》。臺北：忠誠出版部，2011。

中文專書：

方 豪，《方豪六十自定稿》全 2 冊。臺北：學生，1969。

方 豪，《中國天主教史人物傳》全 3 冊。臺北：中華書局，1988。

王天根，《天演論傳播與清末民初的社會動員》。合肥：合肥工業大學，2006。

王春來，《基督教在近代韓國》。北京：中國社會科學，2000。

王汎森，《晚明清初思想十論》。上海：復旦大學出版社，2004。

古偉瀛，《東西交流史的新局：以「基督宗教」為中心》。臺北：臺大出版中心，2005。

古偉瀛，《臺灣天主教史研究論集》。臺北：臺大出版中心，2008。

甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。臺北：臺大出版中心，2004。

甘懷真，《東亞歷史上的天下與中國概念》。臺北：臺大出版中心，2007。

朱維錚，《走出中世紀》。上海：復旦大學，2007。

吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》。臺北：五南，2000。

吳展良，《東亞近世世界觀的形成》。臺北：臺大出版中心，2007。

吳展良，《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》。臺北：臺大出版中心，2010。

吳伯姪，《康雍乾三帝與西學東漸》。北京：宗教文化，2002。

余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫的政治文化》。臺北，允晨，2003。

余英時，《宋明理學政治文化》。臺北，允晨，2004。

李 虎，《中朝日三國西學史比較研究》。北京：中央編譯，2004。

李小白，《信仰、利益、權利：基督教布教與日本的選擇》。長春：東北師大，1999。

李金強，《聖道東來：近代中國基督教史之研究》。臺北：宇宙光，2006。

李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》。上海：上海古籍，1998。

李天綱，《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》。北京：新星，2007。

李爽學，《中國晚明與歐洲中世紀：明末耶穌會西洋古典型證道故事考證》。臺北，聯經，2005。

李明輝，《李春生的思想與時代》。臺北：正中，1995。

李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》。臺北：臺大出版中心，2005。

李明輝，《近代東亞變局中的李春生》。臺北：臺大出版中心，2010。

呂實強，《中國官紳反教的原因(1860—1874)》。臺北：中研院近史所，1973。

呂實強，《近代中國知識分子反基督教問題論文選集》。臺北：宇宙光，2006。

沈定平，《明清之際中西文化交流史：調適與會通》。北京：商務印書館，2001。

周婉窈，《臺灣歷史圖說 增訂本》。臺北：聯經出版公司，2009。

- 林月惠，《異曲同調—朱子學與朝鮮性理學》。臺北：臺大出版中心，2010。
- 林鴻信，《「基督宗教」與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》。臺北：臺大出版中心，2009。
- 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，2003。
- 卓新平主編，《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研究會文集》。北京：宗教文化，2003。
- 姜仁圭，《基督徒知識份子的愛國吶喊》。臺北：宇宙光，2006。
- 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》。臺北：文津，1992。
- 張澤，《清代禁教期的天主教》。臺北：光啟出版社，1992。
- 張鎧，《龐迪我與中國：耶穌會「適應」策略研究》。鄭州：大象，2009。
- 張先清，《史料與視界：中文文獻與中國基督教史研究》。上海：上海人民出版社，2007。
- 張曉林，《天主實義與中國學統：文化互動與詮釋》。上海：學林，2005。
- 張存武，《清代中韓關係論文集》。臺灣：商務印書館，1987。
- 張崑將，《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》。臺北：臺大出版中心，2011。
- 戚印平，《日本早期耶穌會史研究》。北京：商務，2003。
- 戚印平，《東亞近世耶穌會史研究論集》。臺北：臺大出版中心，2003。
- 戚印平，《遠東耶穌會史研究》。北京：中華書局，2007。
- 陳銀崑，《清季民教衝突的量化分析（1860-1899）》。臺北：臺灣商務，1991。
- 徐興慶，《朱舜水與東亞文化傳播的世界》。臺北：臺大出版中心，2008。
- 徐興慶，《東亞文化交流：空間、疆界、遷移》。臺北：臺大出版中心，2008。
- 徐興慶，《東亞文化交流與經典詮釋》。臺北：臺大出版中心，2009。
- 徐宗澤編撰，《中國天主教傳教史概論》。上海：土山灣印書館，1938。
- 徐宗澤編著，《明清間耶穌會士譯著提要》。北京：中華書局，1989。
- 陶飛亞、梁元生編，《東亞基督宗教的再詮釋》。香港：中文大學，2004。
- 陶飛亞，《邊緣的歷史：基督教與近代中國》。上海：上海古籍，2005。
- 陶飛亞，《衝突的解釋：基督教與近代中國政治》。臺北：宇宙光，2006。
- 陶飛亞，《基督教與中國社會研究入門》。上海：復旦，2009。
- 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》。北京：中華書局，2006。
- 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》。臺北：清華大學，2005。
- 黃進興，《優入聖域》。臺北：允晨文化，1994。
- 黃進興，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化，2001
- 黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000。
- 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。
- 黃時鑒，《東西交流論稿》。上海：上海古籍，1998。

- 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二）。臺北：中研院文哲所，1997。
- 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》。臺北：臺大出版中心，2004。
- 黃俊傑（與江宜樺合編），《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》。臺北：臺大出版中心，2005。
- 黃俊傑，《東亞朱子學的同調與異趣》。臺北：臺大出版中心，2006。
- 黃俊傑，《德川日本《論語》詮釋史論》。臺北：臺大出版中心，2006。
- 黃俊傑，《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》。臺北：臺大出版中心，2006。
- 黃俊傑，《中華文化與域外文化的互動與融合（二）》。臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006。
- 黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》。臺北：臺大出版中心，2007。
- 黃俊傑，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》。臺北：臺大出版中心，2009。
- 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：臺大出版中心，2010。
- 黃麗生，《邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播》。臺北：臺大出版中心，2010。
- 葛兆光，《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》。上海：復旦大學，2000。
- 葛兆光，《中國思想史》全3冊。上海：復旦大學，2001。
- 葛兆光，《中國宗教、學術與思想散論》。香港：三聯，2008。
- 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》。北京：中華，2011。
- 鄭吉雄編，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》。臺北：臺大出版中心，2005。
- 劉耘華，《詮釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》。北京：北京大學出版社，2005。
- 劉順德，《韓國天主教簡史與韓國殉道聖人》。臺北：真福出版社，1988。
- 蔡振豐，《東亞朱子學的詮釋與發展》。臺北：臺大出版中心，2009。
- 蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》。臺北：臺大出版中心，2010。
- 蔡茂松，《韓國近世思想文化史》。臺北：東大，1995。
- 顧衛民，《中國天主教編年史》。上海：上海，2003。
- 顧衛民，《十六世紀西方傳教士對於中國的兩種不同的傳教方式》。香港，中文大學，2005。

中文論文：

- 刁書仁，〈從「北伐論」到「北學論」——試論李氏朝鮮對清朝態度的轉變〉，《中國邊疆史地研究》16卷4期，2006。
- 王 瑤，〈謝和耐的中西文化觀及其歷史主義：評《中國文化與基督教的沖撞》一書〉，《經濟與社會發展》5期，2008。
- 王春來，〈「天主」與「上帝」：韓儒對天主教的早期反應〉，《韓國研究論叢》5輯，1998。
- 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》9.2，

1998。

王汎森，〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，收入郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》。臺北：中央研究院近代史研究所，1998。

夫馬進，〈1765年洪大容的中國京師行與1764年朝鮮通信使〉，《復旦學報(社會科學版)》4期。2008。

北疆譯，梅狄納著，〈從澳門看韓國天主教徒(1566-1784)〉，《文化雜誌》30期，1997。

古偉瀛，〈清末對「基督宗教」的政策〉，《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》。臺北：淡大歷史系，1991。

古偉瀛，〈以教代政—試論李春生的政教觀〉，收入淡江大學歷史系主編，《中國政治、宗教與文化關係國際學術研討會論文集》。1994。

古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25期，2000。

古偉瀛，〈文化交流的一個面向：明末中國天主教徒的經典詮釋〉，《中國詮釋學》第一輯。濟南：山東人民。2003。

古偉瀛，〈既依天為歸向，莫我知兮又何疑—馬相伯的活力之源〉，收於李熾昌主編，《文本實踐與身份辨識：中國基督徒知識分子的中文著述：1583—1949》。上海：上海古籍，2005。

古偉瀛，〈由理起信—徐光啟的宗教信仰〉發表於「徐光啟與世界：全球與地方之間的文化邊界國際學術討論會」，2007。

古偉瀛，〈破傷的蘆葦，祂不折斷——十八世紀中國天主教徒研究〉，發表於第九屆中國天主教史國際學術研討會，2007。

古偉瀛，〈從「調適模式」到「衝突模式」—明末及清末兩階段的傳教比較〉，發表於「基督宗教」與近代中國國際學術研討會，2009。

古偉瀛，〈義不容辭—傳教語言的形成與流變〉，發表於「跨文化研究：語言、人物、物質文化」國際研討會，2009。

古偉瀛，〈江戶時期對天主教的迎拒思潮〉，發表於東亞經典與文化研究計畫舉辦之「東亞儒學與日本思想」國際學術研討會，2009。

古偉瀛，〈近代中國天主教人士對《聖經》的翻譯及詮釋——以馬相伯、吳經熊為中心〉，收入王成勉主編，《十字架前的思索—文本解讀與經典詮釋》。臺北：黎明文化，2010。

古偉瀛，〈中日天主教禁教之比較研究〉，「日中文化交流多領域研究：歷史、文學、語言的多元文化視野國際學術研討會」，2010。

古偉瀛，〈義和團與臺灣：以李春生為中心〉，收入李明輝編，《近代東亞變局中的李春生》。臺北：臺大出版中心，2010。

古偉瀛，〈東亞為視域的文化交流史—以天主教東傳的方法論思考〉，發表於臺大人文社會高等研究院舉辦之「第二屆東亞文化交涉學方法論研討會」，2011。

- 甘懷真，〈東亞古代冊封體制中的將軍號〉，收入徐興慶主編《東亞文化交流與經典詮釋》。臺北，臺大出版中心，2009。
- 甘懷真，〈「天下」觀念的再檢討〉，吳展良編《東亞近世世界觀的形成》。臺北，台大出版中心，2007。
- 甘懷真，〈古代東亞政治秩序與儒家經典詮釋〉，收入黃俊傑編《中華文化與域外文化的互動與融合（二）》。臺北，喜馬拉雅研究發展基金會，2006。
- 伍玉西，〈試析明清之際天主教書籍傳教興起的原因〉，《宗教學研究》1期，2010。
- 李元淳，〈朝中圖書交流瞥見〉，《韓國研究論叢》第3輯，1998。
- 李明輝，〈李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，收入李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》。臺北：臺大出版中心，2005。
- 李天綱，〈跨文化語境中的「人文主義」〉，《中華「基督宗教」研究中心通訊》5期。2003。
- 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，收於余英時，《歷史與思想》。臺北：聯經，1976。
- 李韋，〈晚明士大夫對耶穌形象的歧異理解—兼及對外來文化的理解機制〉《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》，2010年06期。
- 尚清和，〈詮釋與歧變:耶穌形象在明清社會里的傳播及其反應〉，《廣東社會科學》，2011年04期。
- 吳旻、韓琦，〈禮儀之爭與中國天主教徒：以福建教徒和顏璫的衝突為例〉，《歷史研究》，2004。
- 吳伯婭，〈乾隆對天主教的認知與對策〉，《清史論叢》，2002。
- 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》33期，2004。
- 吳展良，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》3期，2004。
- 金相根，〈韓國天主教的特點與周文謨之研究〉，《天主教學術研究所學報》7期，1969。
- 周韜，〈天主教早期在中日兩國傳教策略比較〉，《創新》2期，2009。
- 孫尚揚，〈略論明末士大夫天主教徒對其信仰的本土化詮釋〉，《北京行政學院學報》，2006。
- 孫尚揚，〈現代境遇中的儒耶互動〉，《基督教與近代中西文化》。北京：北京大學出版社，2000。
- 高玉凌，〈劉松齡：最後的耶穌會士〉，《中國文化研究》冬之卷，2006。
- 高玉凌，〈劉松齡筆下的乾隆十三年：劉松齡研究之二〉，《清史研究》3期，2008。
- 陳慧宏，〈耶穌會傳教士利瑪竇時代的視覺物像及傳播網絡〉，《新史學》，21卷3期，2010。
- 陳慧宏，〈「文化相遇的方法論」：評析中歐文化交流研究的新視野〉，《台大歷史學報》40期，2007。
- 黃一農，〈被忽略的聲音：介紹中國天主教徒對「禮儀問題」態度的文獻〉，《清

- 華學報》(新竹)，25卷第2期，1995。
- 黃一農，〈明末清初天主教傳華史研究的回顧與展望〉，《新史學》(臺北)，第7卷第1期，1996。亦收入《國際漢學》第4輯。鄭州：大象出版社，1999。
- 黃一農，〈明末清初天主教的「帝天說」及其所引發的論爭〉，《故宮學術季刊》，第14卷第2期，1996。
- 黃一農，〈明末中西文化衝突之析探：以天主教徒王徵娶妾和殉國為例〉，收入《第一屆全國歷史學學術討論會論文集——世變、群體與個人》。臺北：台灣大學歷史學系，1996。
- 黃一農，〈南明永曆朝廷與天主教〉，收入《中梵外交關係史國際學術研討會論文集》。臺北：輔仁大學歷史學系，2003。
- 黃一農，〈大航海時代中的十字架〉，《世界漢學》，第4期，2007。
- 黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》58.1，1987。
- 黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年孔廟改制談起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》64.4，1990。
- 黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，《大陸雜誌》86.5，1993。
- 黃進興，〈孔廟的解構與重組：轉化傳統文化所衍生的困境〉，《當代》86，1993。
- 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《新史學》5.2，1994。
- 黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》23，1997。
- 黃進興，〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀制與基督教封聖制的比較〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》71.3，2000。
- 黃進興，〈解開孔廟祭典的符碼—兼論其宗教性〉，收入田浩編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》。臺北：聯經，2009。
- 黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第25期，2000。
- 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩個張力〉，《台大歷史學報》，第28期，2001。
- 黃俊傑，〈論東亞儒學經典詮釋傳統中的兩種張力〉，收入劉小楓、陳少明編《經典與解釋的張力》。上海：上海三聯書店，2003。
- 黃俊傑，〈「東亞儒學」如何可能？〉，《清華學報》新33卷第2期，2004。
- 黃俊傑，〈東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第1卷第1期，2004。
- 黃俊傑，〈朝鮮儒者詮釋《論語》「學而時習之」章的思想基礎〉，收入高明士編，《東亞傳統教育與法制研究(一)教育與政治社會》。臺北：臺大出版中心，2005。
- 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係：以《論語》、《孟子》為例〉，《臺大歷史學報》，第40期，2007。
- 黃俊傑，〈東亞儒學的十八世紀：同調與異趣〉，《鵝湖》第414期，2009。
- 黃俊傑，〈作為區域史的東亞文化交流史：問題意識與研究主題〉，《臺大歷史學報》，第43期，2009。

- 黃俊傑,〈論東亞儒者理解經典的途徑及其方法論問題〉,《中國詮釋學》(山東:山東人民出版社),第六輯,2009。
- 黃德寬,〈韓國教友與韓國天主教〉,《神學論集》64期,1985。
- 黃時鑒,〈朝鮮燕行錄所記得北京天主堂〉,《東西交流論稿》[上海:上海古籍,1998]
- 張軍、石濤,〈對嚴復著譯的回應:以上海《匯報》為例〉,《株洲師範高等專科學校學報》2005年10卷1期。
- 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》27期,2001。
- 張崑將,〈關於東亞的思考「方法」—以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉,《臺灣東亞文明研究學刊》2期,2004。
- 張崑將,〈如何從臺灣思考東亞〉,《思想》第3期,2006。
- 張崑將,〈丁茶山與太宰春臺對《論語》的解釋比較〉,[韓]《茶山學》第8卷,2006。
- 陳瑋,〈范禮安與天主教第三次在華傳播〉,《延邊大學學報(社會科學版)》1期,2005。
- 陳潮,〈傳統的華夷國際秩序與中韓宗藩關係〉,《韓國研究論叢》第2輯。上海:上海人民,1995。頁229-230。
- 陳方中,〈十九世紀中葉天主教在華傳教心態初探〉,收入《見證月刊》二十七卷,特輯一,1996。
- 陳方中,〈天津教案再探〉,《輔仁歷史學報》第11期,2000。
- 陳方中,〈傳教士與帝國主義—以西林教案為例〉,《輔大宗教系2000年—宗教交談研討會論文集》。臺北:輔仁大學出版社,2000。
- 陳方中,〈民間信仰與秘密宗教中的義和團〉,收入《義和團運動與中國基督宗教》(臺北:輔仁大學出版社,2004)。
- 陳戎女,〈耶儒之間的文化轉換:利瑪竇《天主實義》分析〉,《中國文化研究》夏之卷,2001年。
- 戚印平,〈沙勿略與耶穌會在華傳教史〉,《世界宗教研究》1期,2001。
- 戚印平,〈「Deus」的漢語譯詞以及相關問題的考察〉,《世界宗教研究》2期,2003。
- 戚印平,〈關於日本耶穌會史中教會當地語系化問題的矛盾與鬥爭〉,《浙江大學學報(人文社會科學版)》5期,2001。
- 戚印平,〈遠東耶穌會士關於易服問題的爭議及其文化意義〉,《浙江學刊》3期,2003。
- 戚印平,〈范禮安與中國:兼論中國教區的行政歸屬〉,《世界宗教研究》2期,2011。
- 復旦大學韓國研究中心,〈韓國研究論叢1-20輯總目錄〉,《韓國研究論叢》21輯,2009。
- 馮瑋,〈辛酉教難及其對朝鮮西學發展的影響〉,《韓國研究論叢》7輯,2000。

郭齊勇等十學者所著，〈尊重中華文化聖地，停建曲阜耶教教堂：關於曲阜興建耶教大教堂的意見書〉，轉引於網站：<http://www.chinaconfucius.cn>。

楊雨蕾，〈漢譯西學書傳入朝鮮述論〉，《文獻》2期，2001。

楊雨蕾，〈韓國所見《兩儀玄覽圖》〉，《文獻》4期，2002。

楊雨蕾，〈朝鮮燕行錄所記的北京琉璃廠〉，《中國典籍與文化》4期，2004。

楊雨蕾，〈利瑪竇世界地圖傳入韓國及其影響〉，《中國歷史地理論叢》1期，2005。

楊雨蕾，〈朝鮮燕行使臣與西方傳教士交往考述〉，《世界歷史》5期，2006。

楊雨蕾，〈18世紀朝鮮北學思想探源〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》4期，2007年。

葛兆光，〈大明衣冠今何在？〉，《史學月刊》10期，2005。

葛兆光，〈鄰居家裡的陌生人：清中葉朝鮮使者眼中北京的西洋傳教士〉，《中國文化研究》夏之卷。2006。

葛兆光，〈地雖近而心漸遠：十七世紀中葉以後的中國、朝鮮和日本（講演稿）〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第1期，2006。

葛兆光，〈從朝天到燕行：十七世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉，《中華文史論叢》1期，2006。

葛兆光，〈寰中誰是中華？從17世紀以後中朝文化差異看退溪學的影響〉，《天津社會科學》3期，2008。

葛兆光，〈19世紀初葉面對西洋宗教的朝鮮、日本與中國，以黃嗣永帛書為中心〉，《復旦學報》3期，2009。

翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入於黃克武、張哲嘉（編），《公與私：近代中國個體與群體之重建》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000。

蔡振豐，〈丁若鏞的四書學〉，《臺大文史哲學報》63期，2005。

蔡振豐，〈伊藤仁齋與丁若鏞的《中庸》古學詮釋〉，收入《東亞儒者的四書詮釋》。臺北：臺大出版中心，2005。

趙珖，〈清人周文謨來朝及其活動〉，《韓國學論文集》4期，1995。

韓琦，〈科學與宗教之間：耶穌會士白晉的《易經》研究〉，收入於陶飛亞、梁元生編，《東亞基督宗教的再詮釋》。香港：中文大學，2004。

韓思藝，〈「罪」與「過」論述的會通--以《七克》與《人譜》為例〉，《哲學與文化》438期，2011。

鄒振環，〈17-18世紀漢文天主教典籍在朝鮮的傳播及其影響〉，《韓國研究論叢》5輯，1998。

顧衛民，〈早期中國與朝鮮天主教的若干聯係〉，《韓國研究論叢》4輯，1998。

顧衛民，〈范禮安與早期耶穌會遠東（中國、日本）傳教〉，《史林》2期，2001。

中文學位論文：

李家駒，《一場「神」或「上帝」的爭論——早期來華傳教教士對於 GOD 一詞的翻譯與解釋（1807至1877）》。碩士論文，香港中文大學研究院，1990。

吳欣芳，《「無聲的說法者」：利瑪竇著書過程與讀者理解》。碩士論文，臺灣大學歷史所，2009。

金起虎，《試論朝鮮近代「衛正斥邪」思想及其特點》。碩士論文，延邊大學，2005。

金東春，《20世紀初基督教在中國延邊朝鮮民族社會的演變及其影響》。博士論文，2007。

姜仁圭，《早期韓國基督教發展研究--從民族主義來看》。碩士論文，東海大學，1984。

黃正謙，《十六、十七世紀在華耶穌會士之政治策略及其所傳播之宗教文化》。博士論文，香港大學，2009。

陳方中，《法國天主教傳教士在華傳教活動與影響（1860-1870）》。博士論文，臺灣師範大學歷史研究所，1999。

陳詩雯，《中西知識體系的相遇：以康熙皇帝為中心的探討》。碩士論文，臺灣大學歷史所，2010。

楊雨蕾，《十六至十九世紀初中韓文化交流研究—以朝鮮赴京使臣為中心》。博士論文，復旦大學，2005。

劉鈞艷，《近世中日西學比較研究》。碩士論文，東北師範大學，2006。

英文專書：

Chang-mun Kim and John Jae-sun Chung , *Catholic Korea, yesterday and today*. Seoul : Catholic Korea Pub. Co.,c1964.

Chang-seok Thaddeus Kim, *Lives of 103 martyr saints of Korea*. Seoul, Korea : Catholic Pub. House, c1984

C.S. Yu edited, *The founding of catholic tradition in Korea*. Mississauga. Ontario : Korean and Related Studies Press, 1996.

Donald L. Baker, *Sourcebook of Korean Civilization , Volume II*. New York: Columbia University Press, 1996.

Donald L. Baker, *Choson Hugi Yugyo wa Chonju-gyo ui Taerip (The ConfucianConfrontation with Catholicism inthe Latter Half of the Choson Dynasty*. Seoul: Iljogak Publishing Co., 1997.

Donald L. Baker, *Korean Spirituality*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.

Donald Leslie Baler, *Confucians confront catholicism in eighteenth-century Korea*. Thesis (Ph.D.)--University of Washington, 1983.

George Lawrence Kallander, *Finding the heavenly way: Ch'oe Che-u, Tonghak and religion in late Choso'n Korea*. Thesis (Ph.D.)--Columbia University, 2006.

Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits'presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. 《晚明基督論》.Taipei: Taipei Ricci Institute, 1997.

Myung-Keun Choi, Myung Keun , *Changes in Korean society between 1884-1910 as a*

result of the introduction of Christianity. New York : Peter Lang, c1997.

Philip Jenkins, *Jesus Wars: How Four Patriarchs, Three Queens, and Two Emperors Decided What Christians Would Believe for the Next 1,500 Years*. New York: Harper One, 2010.

Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia - and How It Died*. San Francisco: HarperOne, 2008.

Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* New York: Oxford University Press, 2006.

Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Rise of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuser, 1996.

日文專書：

山口正之，《黃嗣永帛書の研究》。大阪：全國書房，1946。

山口正之，《朝鮮キリスト教の文化史的研究：朝鮮西教史》。東京都：御茶の水書房，1985。

井上厚史譯、河宇鳳，《朝鮮実学者の見た近世日本》。東京都，ぺりかん社，2001。

柳東植，《韓國のキリスト教》。東京都：東京大学出版会，1987。

浦川和三郎，《朝鮮殉教史》。東京，國書刊行會，1973。

楠田斧三郎，《朝鮮天主教小史》。東京都：大空社，1996。

鈴木信昭譯，姜在彥著，《朝鮮の開化思想》。東京都：岩波，1980。

鈴木信昭譯，姜在彥著，《朝鮮の西学史》。東京都：明石書店，1996。

鈴木信昭譯，姜在彥著，《西洋と朝鮮：異文化の出会いと格闘の歴史》。東京都：朝日新聞社，2008。

日文論文：

小田省吾〈李朝の朋黨を略叙して天主教迫害に及ぶ〉，載《青丘學叢》第一號，1930。

小田省吾，〈李朝の朋黨を略叙して黃嗣永の帛書に及ぶ〉，載《青丘學叢》第一號，1930。

石井壽夫，〈黃嗣永の帛書に就いて：朝鮮に於ける洋舶請來の思想〉(上、下)，《歷史學研究》第十卷 1 號，3 號，1940。

石井壽夫，〈理學至上主義 李朝への天主教挑戰〉，《歷史學研究》，12-6，1942。

鈴木信昭，〈朝鮮に傳來した漢譯天主教書—1801 年辛酉教難の時期まで〉，《朝鮮學報》154 輯，1995。

鈴木信昭，〈一八世紀末朝鮮天主教信徒の西洋船要請計画〉，《朝鮮學報》171

輯，1999。

韓文專書：

李元淳，《韓國天主教會史研究》。서울：韓國教會史研究所，1986。

李元淳，《朝鮮西學史研究》。서울：一志社，1986。

李正麟，《황사영백서연구》。서울：일조각，1999。

李光麟等編，《韓國天主教史論文選集(1-2)》。서울：教會史研究所，1976。

李瑄根，《韓國史：最近世篇》。서울：乙酉文化社，1961。

李能和，《朝鮮基督教及外交史》。서울：韓國學研究所，1977。

李基白，《韓國史新論》。서울：一潮閣，1961。

沈一燮，《韓國民族運動과基督教受容》。서울：亞細亞文化，1982。

呂珍千，《황사영_백서와_이본》。서울：국학자료원，2003。

呂珍千，《황사영_백서_연구:원본과_이본_비교검토》。서울：한국교회사연구소，2009。

金光洙，《韓國基督教傳來史》。서울：기독교문사，1974。

金玉姬，《韓國西學思想史研究：金玉姬教授(修女)의論文集》。서울시：國學資料院，1998。

金龍德，《朝鮮後期思想史研究》。서울：已酉文化，1977。

柳洪烈，《朝鮮天主教會史(上、下)》。서울：朝鮮天主教會殉教者顯揚會，1949。

姜敦求，《韓國近代宗教와民族主義》。首爾：集文堂，1992。

姜周鎮，《李朝黨爭史研究》。漢城：漢城大學校出版部，1971。

崔南善，《朝鮮歷史》。京城：東明社，1931。

琴章泰，《儒教와韓國思想》。서울：成均館大學校出版部，1984。

琴章泰，《東西交涉과近代韓國思想》。서울：成均館大學校出版部，1984。

琴章泰、柳東植著，《韓國宗教思想史第2卷》。首爾：延世大學校出版社，1994。

琴章泰，《韓國實學思想研究》。首爾：集文堂，1995。

琴章泰，《退溪學派의思想》。首爾：集文堂，1996。

韓佑勗，《星湖李瀼研究：人間星湖_와_그의_政治思想》。서울：서울大學校出版部，1980。

趙珖，《朝鮮後期社會와天主教》。서울특별시：景仁文化社，2006。

趙珖，《조선후기사회와_천주교》。首爾：景仁文化社，2010。

도날드베이커_著，金世潤譯，《朝鮮後期儒教_와_天主教_의대립_》。서울特別市：一潮閣，1997。

문규현，《한국천주교회사:교회_창설부터_1945_년까지》。서울：도서출판빛두레，1994。

방상근、최선희、양인성，《한국천주교회사 3》。서울：한국교회사연구소，2010。

백영서, 《동아시아의지역질서:_제국을넘어공동체도과주_》. 과주: 창비, 2005.

편집부, 《한국천주교회사 1》. 서울: 한국교회사연구소, 2009.

편집부, 《한국천주교회사 2》. 서울: 한국교회사연구소, 2010.

韓文論文:

李元淳, 〈韓國近代文化的西歐基礎〉, 載於《韓國史學》1〔首爾: 韓國精神文化研究院, 1979〕

李元淳, 〈천주교의_수용과_전파〉, 《한국사》35. 1998.

車基真, 〈朝鮮後期_천주교_신자들의_聖職者迎入과_洋舶請來에_대한_연구〉, 《教會史研究》13輯, 1998.

趙琬, 〈辛酉迫害的分析的考察〉, 《教會史研究》1期, 1977.

趙琬, 〈황사영백서의(黃嗣永帛書)사회사상적(社會思想的)배경(背景)〉, 《史叢》21卷, 1977.

박현모, 〈정치기_조선_지식인의_정체성_위기:황사영백서를_중심으로〉, 《동방학지》, 123卷, 2004.

허동훈, 〈황사영_백서에_대한_근·현대_학계의_평가〉, 《한국근·현대_민족운동의_재인식》, 2001.

허동현, 〈황사영백서_관계_논저(論著)에_보이는_백서상(帛書像) 1-2〉, 28, 2001. 下載於網站: <http://theologia.kr/>.

網路資源:

Catholic Encyclopedia: <http://www.newadvent.org/cathen>

Internet Archive: <http://www.archive.org/>

Open Library: <http://openlibrary.org>

中華孔子: <http://www.chinaconfucius.cn>.

亞洲時報: <http://www.atchinese.com>.

韓國學資料: <http://www.kostma.net/sub/gateway.aspx?lang=ch>

韓國神學資料: <http://theologia.kr/>

韓國經學資料: <http://koco.skku.edu/>

韓國古典綜合數據庫: <http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp>

韓國歷史綜合訊息數據庫: <http://www.koreanhistory.or.kr/>

國史編纂委員會(韓): <http://www.history.go.kr/>

朝鮮日報網路中文版: <http://chn.chosun.com/big5>.

韓國中央日報中文版: <http://chinese.joins.com/big5/>