

近代中國文化語境下的上帝神倫概念¹

張曉林

華東師範大學哲學系教授

明末和清末，隨着基督宗教三度、四度傳入中國，基督宗教神學觀念對中國傳統（儒家）觀念系統發生了持續的本位化影響，²其中以天主（上帝）觀念的本位化最為突出。³本文擬以明末、清末基督宗教與中國文化的互動為例，予以說明。

一、明末中國天主教「大父母」觀念

明末，隨着基督宗教的第三次傳入中國，基督教神學觀念深刻影響了中國傳統（儒家）觀念體系。

明末天主教傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）在其護教（宣教）著作《天主實義》中，向中國人介紹了天主一神（創造者、主宰者）觀念。《天主實義》分別用兩篇，集中介紹天主一神，這兩

-
1. 本文是國家社科基金「基督教對譚嗣同《仁學》基本概念影響研究」的前期成果。
 2. 「本位化」（Inculturation），根據鐘鳴旦（Nicolas Standaert）的界定，是指「將福音的訊息落實到一個既定的文化當中，使基督信仰的經驗不單藉着這文化的因素表現出來，還成為一股力量，去鼓勵、指引和革新這種文化……它要求外來的訊息以本地文化的措詞，去再作反省……」（鐘鳴旦著，聖神研究中心譯，《楊廷筠——明末天主教儒者》【魯汶：魯汶大學中國歐洲研究中心，1987】，頁 263-264。）或者，「本位化」指「基督徒的生活以及基督教信息在特定文化處境中的具體化，以這種方式，基督教不僅在屬該文化的成份中找到了表達形式（表面適應），而且成為賦予該文化以活力（animates），引導（directs）、統一（unifies）該文化，使其轉型（transforming）、再造（remaking），以便引起『新的創造』……本位化引起『新的創造』，新的創造是本地文化的貢獻所實現的。」（Nicolas Standaert, "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing", *Ching Feng* XXXIV. 4 [1991], pp. 214-215）。
 3. 天主教之“Deus”、新教之“God”。

篇是首篇「論天主始制天地萬物而主宰安養之」和第二篇「解釋世人錯認天主」。

1. 上帝、帝、天——天主一神觀念的輸入

作為一種一神崇拜的宗教，天主教的核心觀念是上帝一神觀念，天主教所有其他觀念和教義，均圍繞上帝觀念而成立。所以，來華的天主教傳教士，首先向中國知識分子介紹他們的上帝。早期意大利來華傳教士利瑪竇在熟讀中國先秦儒家經典後發現，古經書中多記載有人格特點的「帝」、「上帝」概念，比如：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」（《詩經·雅》）「執競武王，無競維烈。不顯成康，上帝是皇」；「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝」。（《詩經·周頌》）「聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗」。（《詩經·商頌》）「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正」；「惟皇上帝降衷於下民，若有恆性，克綏厥猶惟後」。（《尚書·湯誓》）「乃命於帝庭，敷佑四方」。（《尚書·金縢》）「五者備當，上帝其饗」；「天子親耕，粢盛秬鬯，以事上帝」。（《禮》）「郊社之禮，以事上帝也。」（《中庸》）「帝出乎震。」（《易》）利瑪竇深知古經書所載之人格上帝與天主教作為創造之神的天主有本質的區別，但他為了在觀念上調適儒家，刻意忽略這個區別，強調中國古人所崇信的上帝之人格（擬人）、主宰的特點，與天主教之天主具有同質性，試圖說服他的中國知識分子朋友相信，「吾天主，即華言上帝」，「吾天主，乃古經書所稱上帝也」。⁴孔子剛定的儒家典籍所記載的上帝，不過是天主教天主的「異名」：「曆觀古書，而知上帝與天主特異以名也。」⁵

先秦儒家典籍中還有「天」概念，在中國儒家特別是先秦儒家語境裏，「天」與「帝」在人格主宰的意義上同義，均表示殷

4. 利瑪竇，《天主實義》，載朱維鈺編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁21。

5. 利瑪竇，《天主實義》，頁21。

人和周人的祖先神或至上神；另一方面，在宋儒自然主義的經注中，「天」也有有形之蒼天（二程）和義理之天（朱熹）的解釋。利瑪竇無視先秦「天」概念在新儒家後來的學理發揮，以「容古儒，斥新儒」的方式，作了有利於天主教教義的取捨。他否定並捨棄了宋儒對「天」的有形之天和義理之天的闡釋，辯稱「天地之主，或稱謂天地焉，非其以天地為體也，有原主在也」。⁶同時，附會取用了先儒人格主宰天的觀念，認為就其人格和主宰意義而言，「天」、「帝」可以互解，天與帝異名而同實，天也是主宰的人格神。利瑪竇的意思是，中國古代即有天主一神崇拜，古經中所謂天，實際上是人格主宰的另一稱謂，宋儒經注中對天的自然主義解釋，是對古經的發揮，違背了古人的原旨。這樣一來，中國古經書中的「天」「帝」（「上帝」）概念，經過利瑪竇基於詮釋學立場的解讀，都意指天主教的天主觀念。

中國古代有天地崇拜，天與地往往被並列為至尊。中古祭祀或宗教崇拜的兩種形式：郊與社，其對象即是天地或皇天後土。古代傳統並且將天地崇拜納入人倫範疇，敬之為父母。傳教士利瑪竇基於其天主教一神論立場，強調至尊無二，斷然否定中國傳統二元的宇宙觀或宗教觀，他說：「夫至尊無兩，惟一焉耳；曰天曰地，是二之也。」同時，再次引經據典，強調說明，古代中國人崇拜的不是兩個至尊，而是唯一的神，即人格上帝。例如，《中庸》引孔子的話說：「郊社之禮所以事上帝也」，可見，孔子就曾明確將古代分別祭祀天和地的「郊」和「社」兩種儀式確定為僅僅祭祀上帝的儀式。孔子有意省去後土，只言上帝，乃在於強調上帝的唯一性：「竊意仲尼明一之，以不可為二，何獨省文乎？」⁷關於「天」、「地」崇拜的改造，充分反映出利瑪

6. 利瑪竇，《天主實義》，頁 22-23。

7. 以上引文見《天主實義》，頁 21。關於《中庸》「郊社之禮所以事上帝也」這段引文，諸家注均說孔子不言「後天」是「省文」，如鄭康成注曰：「社，祭地神，不言後土者，省文。」（陳柱輯注，《中庸注參》〔上海：商務，1930〔據自序〕〕，頁 32。）朱熹注曰：

竇改造、調適儒家的匠心。古經所反映的古代思想中雖然有上帝一神崇拜，但同時也有天地崇拜。前者，與天主教之天主崇拜可相互印證，但後者卻與之相悖。如此，需要作出一些解釋，使古經中的這兩種崇拜不致與天主一神觀念發生衝突。

利瑪竇借用中國先秦儒家經典中的「上帝」、「帝」、「天」等概念，加以改造，以之指稱天主教之「天主」(Deus)，是他輸入天主教天主一神觀念所採用的主要、突出形式。這種形式，後來成為一種定式或套路，也為後世如太平天國洪秀全所套用。

2. 大父母——神倫觀念的確立

在中國儒家傳統裏，帝、天崇拜或天地崇拜這種天道觀，是宗法人倫秩序的形上依據，天地父母或乾坤父母觀念所表達的「天道一人倫」理路，即是這種關係的體現。為了適應傳統儒家這種天道一人倫的理路，以便將其天主一神原理進一步向儒家理論(觀念)體系中滲透，利瑪竇雖然否認了天地崇拜中的二元傾向，但卻充分利用了天地父母這種天道一人倫思路。

利瑪竇提出了一個新的術語「大父母」。⁸天主教在描述其至尊一神天主時，只有「天父」的說法，從無「父母」這種稱謂，可以肯定，「大父母」這個觀念並非來自天主教。中國文化中雖有「父母」、「陰陽」、「天地」、「乾坤」等相應的觀念，但是卻也從無「大」父母這種觀念。所以，可以肯定的是，「大父母」觀念是利瑪竇從基督教與中國文化的結合中，或者為了使基督教適應中國文化而生造的。

無論「大父母」觀念是否與其時乃至後世的基督教神學吻合，就其出於利瑪竇在中國處境下適應中國文化以傳教的考慮而

「郊祭天，社祭地，不言後土者，省文也。」(朱熹著，《四書集注》[香港：太平書局，1968]，頁14。)利瑪竇無視傳統經注，對《中庸》原文作了詮釋學的解讀。

8. 大父母觀念雖是利瑪竇採用的中國傳統觀念，但是，它也有天主教的神學支撐，例如，在《聖經》，尤其是《舊約聖經》中，上帝不僅顯現為父神，而且也具有母性的特徵。

言，可以視為基督教觀念與中國觀念的會通（融合），而且，重要的是，「大父母」這個中國文化意味濃厚的觀念，並未影響中國皈依者接受天主教天主一神信仰，恰恰相反，它還是使中國皈依者欣然接受天主一神信仰的形象、生動的媒介。⁹

「大父母」觀念是利瑪竇使基督教中國化或「本位化」的一個特例，¹⁰利瑪竇用這個觀念改造中國傳統在最高存在問題上的天地、陰陽二元觀念。雖然，「大父母」觀念表面上仍是二元的，但這裏的「父母」已不是傳統稱謂意義上的天和地或陰與陽二元實體，特別是「父母」觀念與「大」觀念連用來指稱天主教唯一的神——天主，使得「父母」觀念成為描述唯一神之不同屬性的稱謂。關於這一意義轉換（由實體變為屬性），在利瑪竇用「大父母」觀念改造中國傳統綱常的行文中表現得更清楚。

「大父母」觀念的提出所蘊含的更為深刻的意義，是將天主一神觀念向中國傳統儒學核心觀念體系的全面滲透。利瑪竇說：「夫父母授我以身體髮膚，我固當孝；君長賜我以田裏樹畜，使仰事俯育，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？」¹¹從行文看，「大父母」觀念顯然出自《天主實義》討論綱常（宗法人倫）的段落，它似乎是傳統儒家忠、孝觀念的合理引申。利瑪竇充分利用了中國傳統忠孝觀念，推出天主「大父母」觀念，將其納入傳統儒家的宗法人倫體系，置於君父之上。

天主一神觀念向傳統宗法人倫體系的滲透，在討論孝道的行文中表現得更為明顯。利瑪竇首先否定了傳統儒家「不孝有三，

9. 參見鐘鳴旦著，何麗霞譯，《可親的天主》（台北：光啟，1998）。

10. 本位化是一個傳教學術語，指基督教在異文化中不僅達到了形式上的適應，而且成為改造、轉變本地文化的內在力量。這一概念也被漢學家用於描述明清之際天主教與中國文化的對話所達到的水平。本位化既指漢化（sinicization），也指基督化（Christianization），鐘鳴旦關於這兩化的例證是「大父母」和「天主」概念，前者表現了漢化，後者表現了基督化。見 Standaert, "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing", p. 217。

11. 利瑪竇，《天主實義》，頁 23。

無後為大」的孝道觀，認為以「無後」為不孝，並非聖人（孔子）「傳語」，「斷非中國先進之旨」，¹²而且不符合西方乃至天下萬國之倫理。其次，利瑪竇重新為中國知識分子制定了孝道：「吾今為子定孝之說。欲定孝之說，先定父子之說。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；其為子之者，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。國主於我相為君臣，家君於我相為父子，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！」¹³顯而易見，利瑪竇新的孝道觀的前提是神倫，即「天父」或「公父」，所謂孝，首先是對天主父神的義務，其次才順及君父和家父；而所謂不孝，也首先是「逆」上父即天父之旨。傳統三綱以君為大，封建專制政治的思想保證忠及其思想基礎孝，都指向君，利瑪竇將天主父神凌駕於君父之上，無疑是對傳統綱常從根本上的顛覆。利瑪竇毫不掩飾這種顛覆。

以「天主父神」為綱常之首，在傳統人倫之上，又加一神倫，以統率人倫，在這裏，神不僅是神學原理，而且具有了道德形上原理的意義。正是基於這條神學形上原理，傳統倫常中被視為天經地義的不平等的權利義務關係，被改造為體現相互平等關係原則的新權利義務關係：「平為兄弟」並非指傳統儒家綱常體系中的兄友弟恭之關係，而是折射了西方近代世俗公民關係原則（即權利義務規定中的相互平等）的基督教內部教友之間的宗教靈性平等或友道關係在世俗倫常體系中的體現。

12. 以上引文見利瑪竇，《天主實義》，頁 90。

13. 利瑪竇，《天主實義》，頁 90-91。

二、清末太平天國「上帝大家庭」（天父上帝）觀念

1. 洪秀全的「天父上帝」觀念

洪秀全了解基督教，是從梁發的《勸世良言》開始的。¹⁴《勸世良言》直接引用《聖經》經文五十七段，其中只有十二段引自《舊約》，其餘均引自《新約》。它宣揚上帝一神崇拜，奉《聖經》為「真經聖理」，反對崇拜偶像邪神，宣揚來世個人救贖。《勸世良言》介紹了一系列基督教重要觀念，諸如上帝觀念、耶穌救世主觀念、神的博愛觀念、靈魂觀念、天國觀念、天堂地獄觀念、千禧年和末日觀念等。

《勸世良言》的「上帝」觀念需要作出特別說明，因為它們反映了梁發接受基督教觀念的特點。《勸世良言》直接引用《聖經》的段落，均來自馬禮遜（Robert Morrison）的《聖經》中譯本，而馬禮遜的《新約》譯本，建立在巴設（Jean Basset）的天主教中文版《新約》的基礎之上，它「基本上逐字逐句地借用了巴設翻譯的篇章」，¹⁵巴設是天主教巴黎外方傳教會的傳教士，該會在中國禮儀之爭中站在耶穌會的對立面，反對耶穌會在“God”中文譯名問題上的「容儒」策略，即否認基督教的“God”與中國先秦儒家典籍中的「上帝」有任何相似性，因此，巴設的《聖經》中文譯本選用漢語的「神」來翻譯“God”。馬禮遜借用巴設譯本的《新約》，自然也是用「神」來翻譯“God”。但是，梁發的《勸世良言》卻用了多個名稱，如「神」、「神天上帝」和「神天」，其中用的最多的是「神天上帝」。《勸世良言》很少單獨使用「上帝」一詞。梁發不一定知道中國禮儀之爭中發生在西方傳教士之間關於“God”中文譯名的爭議，但是，可能出於他固有的中國文化薰陶，他在《勸世良言》中採取了綜合的立場，揉合了兩種有

14. 一八三六年洪秀全在廣州應考時得到良法的《勸世良言》，但只是略加瀏覽，未予注意。一八四三年，再次應試落第，仔細閱讀了《勸世良言》，引起強烈反應，遂接受了基督教。

15. 托馬斯·賴利（Thomas H. Reilly）著，李勇、肖軍霞、田芳譯，《上帝與皇帝之爭——太平天國的宗教與政治》（上海：上海人民，2011），頁58。

爭議的譯名即「神」和「上帝」於「神天上帝」的使用中。梁發在很多情況下也用「耶火華」來稱呼上帝。

對洪秀全和太平天國宗教至關重要的「上帝」概念，既是《勸世良言》影響的產物，也是洪秀全早期通過新教傳教士直接閱讀《聖經》後確立的觀念。¹⁶

《勸世良言》依據馬禮遜「神本」《聖經》譯本，使用「神天上帝」概念稱謂那個獨一神，甚少使用「上帝」概念。從早期的三個文獻開始，洪秀全稱呼那個獨一神，基本上都是使用「上帝」概念，幾乎不用「神」概念。如《原道救世歌》中用「上帝」、「天父上帝」，《原道醒世訓》中用「皇上帝」、「上帝」，《原道覺世訓》中用「上帝」、「皇上帝」、「上主皇上帝」，《太平天日》中主要用「天父上主皇上帝」等，其核心（關鍵詞）都是「上帝」。不僅如此，與《勸世良言》不同的是，早期的《原

16. 洪秀全在讀到梁發《勸世良言》後，曾與當時在中國傳教的德國漢會（the Chinese Union，又名「漢福會」）有過接觸。該會由德國基督教路德會牧師郭實臘（Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851）於一八四四年創設於香港，意為漢人信道得福。該會專門訓練中國傳教人員赴內地傳教。洪秀全通過漢會的牧師讀到過《聖經》，特別是《舊約》的部分章節。有關證據如下：洪秀全等於一八四三年創立的宗教團體稱作「拜上帝會」，這說明他們於此時和漢福會有過聯繫，因為「郭實臘和漢福會的最大支持者之一，巴塞爾宣教會的傳教士們，就稱那些還沒有受洗禮的皈依者為『拜上帝者』。」（賴利著，李勇、肖軍霞、田芳譯，《上帝與皇帝之爭》，頁 69-70。）又，洪秀全於一八四四至一八四六年間撰寫的《原道覺世訓》，一說寫於一八四七至一八四八年。見王慶成，《太平天國的歷史和思想》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 24。其中提到「番國聖經」，並兩次提及「番國舊遺詔書」（即今《舊約》），引述其中挪亞及洪水故事和摩西於西奈山受十誡故事。這些文獻表明，洪秀全那時對《聖經》的熟悉程度，遠遠超過《勸世良言》，因為後者只有「聖經」觀念，沒有「新舊遺詔」的觀念。一八四七年二月以後，洪秀全和洪仁玕曾在廣州美國浸信會傳教士羅孝全的《聖經》研修班學習三個月。在研修班裏，洪秀全「被要求（默記）並背誦《聖經》，並且每天接受兩小時的教授課程」（羅孝全 [Issachar J. Roberts] 語，轉引自賴利著，李勇、肖軍霞、田芳譯，《上帝與皇帝之爭》，頁 71。）《太平天日》記錄說，洪秀全「與花旗番羅孝銓共處數月。主曆將《舊遺詔聖書》、《前遺詔聖書》細覽」。所謂《舊遺詔聖書》指上帝「下凡顯迹設誠所遺傳之書」，即《舊約》，而《前遺詔聖書》則指上帝「差爾兄下凡顯神迹也，捐命贖罪及行為所遺詔之書」，即《新約》。見洪秀全，《太平天日》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》（上海：上海人民，1956），頁 147。研究者們根據這段文獻，認為洪秀全是在羅孝全的《聖經》研修班第一次讀到包括《新約》和《舊約》在內的完整的《聖經》。幾個月後，當洪秀全離開廣州回到他在紫荊山的拜上帝會同志身邊時，他帶回了完整的《聖經》（包括《新約》和《舊約》）。

道覺世訓》還提出妖魔邪神的集中代表「閻羅妖」作為上帝的對立面。該文通篇「真神和邪神的對立十分鮮明，對邪神的批判十分嚴厲……此外，他從尊上帝、反邪神的立場出發，抨擊了前代帝王信邪神的錯誤，並且指出只有上帝才能稱帝，人間君主不得僭越，靦然稱帝，表現了對人間君主的『不敬』和批判。」¹⁷

洪秀全更傾向以「上帝」而非「神」概念稱謂他新近接受的宗教的至高、至尊者，除了是他直接閱讀《聖經》的結果外，也是他基於中國傳統文化的選擇取捨。

洪秀全作為傳統知識分子，在接受基督教信仰之前，其儒家思想應該是其思想的主導。雖然屢試不中，但可以肯定的是，在其早期科舉的路上，像那個時代所有士子一樣，一定也是熟讀儒家經典，深受傳統儒學的影響。而且，從他後來激烈的反佛道立場來看，他的思想應該屬儒家正統。洪秀全在接受了基督教之後，選用「上帝」來稱呼上帝教崇拜的真神，是其儒家思想影響的突出表現。雖然，「上帝」一詞是十六、十七世紀來華天主教傳教士在中國先秦儒家典籍中發現並挑選出來，用以翻譯他們的「天主」，所以，把古經中的上帝等同天主教的天主，始作俑者是天主教傳教士。但是，不論在當時還是在十九世紀洪秀全接受基督教的背景下，這種等同始終是有爭議的。所以，即使是主張以中國古經中之「上帝」來翻譯基督教“God”（天主教“Deus”）的傳教士，例如利瑪竇，也是出於一種傳教策略的考慮，並非真正認同中國的「上帝」就是基督教的“God”（天主教的“Deus”）。正如研究者所指出的：「從明代以來，西方傳教士常借用中國經書上所說的『上帝』來稱這位神，但這只是名稱的襲用，並非在宗教觀念上同意中國經書上的『上帝』就等於他們所說的『獨一真神』。」¹⁸但是，對於洪秀全來說，基督教的真

17. 王慶成，《太平天國的歷史和思想》，頁28。

18. 同上，頁45-46。

神就是中國古經中所載之上帝，早期的著述均表現出這一認識。如《原道救世歌》和《原道覺世訓》。《天條書》更是針對拜皇上帝是「從番」的妄說，以利瑪竇「套路」引經據典說明「自盤古至三代，君民皆敬拜皇上帝」，¹⁹只是秦漢以後，中國「差入鬼路」，現在要靠「皇上帝」「大伸能手」，重新挽世人回歸正道。²⁰所引經典如《大學》、《孟子》、《詩經》、《書經》、《易經》等，其中有些段落也是利瑪竇所引段落。

不僅如此，正是在這種理解的框架裏，洪秀全及太平天國文件有時也用古經中的另一個詞「天」，來作為上帝的別稱。據王慶成考證，太平天國明確以「天」稱呼上帝和作為與「上帝」意義相同的詞，頻繁而一貫。洪秀全早期的《原道救世歌》、《原道醒世訓》等，常常將「天」和「上帝」兩詞互用，如「天生天養」、「五行萬物天造化」等；《太平救世歌》說「天遣我主為天王」。最直接將「天」與「上帝」等同的證據是《天父下凡詔書一》記錄的楊秀清被上帝附體時說的一句話：「天就是我」。這些句子裏的「天」，都是指「上帝」。此外，在形容詞的意義上，「天」也常被當作「上帝」的代稱，上帝的生養之恩被稱為「天恩」，上帝所頒誡律被稱為「天條」，上帝的長子被稱為「天兄」，諸如此類，不一而足。²¹洪秀全早期的《原道覺世訓》在述及上帝造人賦人靈魂時，還直接引用《中庸》、《詩》、《書》中的句子來表達「天」與「上帝」的等同關係：「天命之謂性」、「天生蒸民」、「天降下民」等等。²²「天」在先秦儒家典籍中有人格神一義，洪秀全及太平天國正是在這個意義上將其與「上帝」混用，藉以表達他們從基督教那裏認識的獨一真神。洪仁玕在其被俘後的供詞中，道出了這種關係，他說：洪秀全「後來得了九

19. 即以中國先秦儒家經典中之「天」、「帝」觀念天主教「天主」為古經既有之觀念。

20. 參見《天條書》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》，頁 37-38。

21. 參見王慶成，《太平天國的歷史和思想》，頁 226-227。

22. 參見洪秀全，《原道覺世訓》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》，頁 9。

本書名《勸世良言》，書內說這拜上帝的道理，他天生聰明，從此大徹大悟。那道理就是《書經》內說的，惟皇上帝降衷於民，若有恆生之意。乾吾父也，坤吾母也，故稱天父。人都是天生的，耶穌頭一個發明天理，故稱天兄。雖敬奉耶穌，卻與外洋的天主教、辨正教微有不同，究有孔孟敬天畏天一樣道理。」²³這種耶儒合璧的上帝顯然有利於宣傳、動員群眾，但內在的理據卻是洪秀全等的儒學背景，作為一個儒家知識分子，雖然接受了基督教，但其思想深處的傳統修養的積澱不可能一朝絕跡得乾乾淨淨。

2. 洪秀全的「上帝大家庭」觀念

如果說洪秀全早期著述中的「上帝」觀念，間接來自梁發的《勸世良言》，直接來自閱讀《聖經》，那麼，其「上帝大家庭」觀念，則主要來自梁發的《勸世良言》。

如前所述，梁發《勸世良言》的知識、觀念和用語影響了洪秀全的早期思想，但是，在梁發的小冊子中，有三個觀念直接影響了洪秀全及太平天國的平等觀，這就是上帝大家庭觀念、大同社會觀念和信仰平等觀念。梁發在小冊子中多次提到，整個人類都是神父上帝的兒女，都是兄弟姐妹，在上帝之下，組成人類大家庭。梁發向人們許諾，如果人人皈信基督教，就會出現「君政臣忠，父慈子孝，官清民樂，永享太平之福，將見夜不閉戶、道不拾遺的清平好世界」。²⁴《勸世良言》大同社會的觀念不必來自基督教，也可能是梁發頭腦中儒家傳統觀念的顯現，但它出現在介紹基督教宗教知識的小冊子中，並且和一系列基督教的宗教原理揉合在一起，其意義遠遠超出了它原本作為儒家範疇的意義。梁發在《勸世良言》中也試圖傳達信仰平等的觀念，即無論

23. 「洪仁玕供詞」。見王慶成，〈太平天國幼天王、幹王等未刊供詞中的新史料及辨正〉，載《歷史研究》2000年第5期，頁81；轉引自王國平，《太平天國史論》（蘇州：蘇州大學出版社，2011），頁226。

24. 梁發，《勸世良言》；轉引自王慶成，《太平天國的歷史和思想》，頁20。

其所居地位之高貴卑微，人都應當敬拜萬物之父（神天上帝）。敬天在中國傳統文化和政治中是皇帝的專屬特權，普通百姓甚至王公貴族都無此權利，如果他們搞此類活動，將被視為對皇權的侵犯——「僭越」而受到嚴懲。《勸世良言》卻主張「敬天」是兒女對「天父」虔誠的表達，所以，它公開鼓勵人們「敬天」。²⁵此外，梁發對《聖經》的重視及反對偶像崇拜等也影響到洪秀全及太平天國。

洪秀全早期著作如《原道救世歌》、《原道醒世訓》及《原道覺世訓》等，均表達了與上述梁發《勸世良言》相同的觀念，如《原道救世歌》寫道：「開闢真神惟上帝，無分貴賤拜宜虔。天父上帝人人共，天下一家自古傳。……天人一氣理無二，何得君王私自專！」²⁶這既是說天下人人都是天父上帝的子女，故天下一家；也是說人類都是上帝子女，因此都是平等的，哪能由封建君王獨佔敬天的特權。以天父上帝為天下公父論證天下一家和敬天之事上的平等。當然，洪秀全在論證敬天之事非君主特權時，也使用了中國傳統的天人一氣觀念。《原道醒世訓》寫道：「遐想唐、虞、三代之世，有無相恤，患難相救，門不閉戶，道不拾遺，男女別塗，舉選上德。堯、舜病博施，何分此土彼土；禹、稷憂饑溺，何分此民彼民；湯、武伐暴除殘，何分此國彼國，孔、孟殆車煩馬，何分此邦彼邦。蓋實夫天下凡間，分言之，則有萬國，統言之，則實一家。皇上帝天下凡間大共之父也，近而中國是皇上帝主宰化理，遠而番國亦然；遠而番國是皇上帝生養保佑，近而中國亦然。天下多男人，盡是兄弟之輩，天下多女子，盡是姊妹之群，何得存此疆彼界之私，何得起爾吞我並之念。是故孔丘曰：『大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，

25. 參見賴利著，李勇、肖軍霞、田芳譯，《上帝與皇帝之爭》，頁 109。

26. 洪秀全，《原道救世歌》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》，頁 225。

鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故奸邪謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。』²⁷《原道醒世訓》又說：「上帝原來是老親」。²⁸這裏既表達了上帝大家庭觀念，也將基督教的上帝大家庭觀念和中國傳統儒家的大同社會觀念相結合，表達了洪秀全此時特有的耶儒綜合的大同社會理想。《原道覺世訓》也再次強調了《原道救世歌》和《原道醒世訓》提出上帝大家庭觀念，說：「天下總一家，凡間皆兄弟。何也？自人肉身論，各有父母姓氏，似有此疆彼界之分，而萬姓同出一姓，一姓同出一祖，其原亦未始不同。」「予想夫天下凡間，人民雖眾，總為皇上帝所化所生，生於皇上帝，長亦皇上帝，一衣一食並賴皇上帝。皇上帝天下凡間大共之父也，死生禍福由其主宰，服食器用皆其造成。……如是乃謂真神，如是乃為天下凡間所當朝朝夕拜。」²⁹等等。所有這些說法都表達了一個觀念，即人類是上帝所生所造，都是上帝的兒女，相互之間都是兄弟姐妹，所有人類在天父上帝之下組成大家庭。

洪秀全稱呼這個上帝，最醒目的是「天父」、「大共父」，如「天父上帝」、「天父上主皇上帝」、「天下凡間大共之父」等；同時，洪秀全隨處強調「上帝大家庭」觀念。明清之際天主教傳教士和中國皈依者曾用「大父母」這個本位化概念描述其天主，造成基督教上帝概念在中國文化中的人倫化，天主進入中國宗法人倫系統，成為統率一切人倫的「神倫」。洪秀全以「天父」稱呼上帝，強調「上帝大家庭」觀念，其意義也是如此，上帝成為太平天國的神倫。

如前所述，洪秀全接受了梁發《勸世良言》的上帝大家庭觀

27. 洪秀全，《原道醒世訓》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》，頁4。

28. 洪秀全上帝是「老親」的說法，與利瑪竇的「大父母」觀念有異曲同工之妙，而且，更貼近宗法人倫觀念。

29. 洪秀全，《原道覺世訓》，頁11。

念，而且，他在梁發的基礎上作進一步發揮。首先，他對這個大家庭的「父」，作了人倫化的改造，賦予其鮮明的中國文化人格。這一改造特別出現在記述其早期信仰歷程的《太平天日》中。³⁰《太平天日》記錄洪秀全「異夢」升天，受命誅妖。在天上，他見到「天父」上帝、「天兄」基督、「天嫂」、「天母」和「眾小妹」，且有家庭天倫之樂。梁發在《勸世良言》中還將上帝大家庭觀念和中國儒家的大同社會觀念相提並論，洪秀全也在其早期著述中表達了同樣的耶儒綜合觀念。洪秀全這種耶儒綜合的思路，或許是受梁發《勸世良言》的直接啟發，但是，作為一個儒家知識分子，這種思路更應該是他長期所受儒學教育的反映。洪秀全及太平天國在表達上帝大家庭和大同社會理想（太平世界）時所使用的另一個儒家觀念，可以作為佐證。《原道覺世訓》在引述儒家經典說明人之身與靈均由同一天、帝所出時說道：「此聖人所以天下一家，時塵民吾同胞之懷而不忍一日忘天下。」³¹由楊秀清、蕭朝貴頒發的太平天國初期的檄文《奉天誅妖救世安民論》，也提及「本軍師體上帝好生之德，痲痺在抱；行仁義之師，胞與為懷。」³²楊秀清在答覆英國人的詰論中，說洪秀全「奉天行道，凡事秉乎至公，視天下一家，胞與為懷」。³³「民胞物與」出自北宋儒者張載的《西銘》，其原文是「民，吾同胞；物，吾與也」，意為人類與萬物皆為上天所賜，天地為人之父母，萬物為人之朋友。張載以此命題表達萬物一體，宇宙一家，泛愛人類並及一切物類的觀念。洪秀全和太平天國則將它用來表達上帝大家庭觀念。

30. 「《太平天日》主要敘述洪秀全丁酉年（一八三七年）升天受命即病中異夢的事，以及他讀了《勸世良言》因而敬拜上帝和一八四四年、一八四七年兩次去廣西的情形。它在一八六二年即太平天國建國後十二年才正式出版，但標明『此書詔明於戊申年冬』，也就是說，書的內容已在一八四八年冬由洪秀全宣佈。一八四八年冬宣佈和一八六二年出版的……因此我們仍可以利用一八六二年正式出版中的主要內容來研究洪秀全一八四八年冬的思想。」（王慶成，《太平天國的歷史和思想》，頁 27。）

31. 洪秀全，《原道覺世訓》，頁 9。

32. 楊秀清、蕭朝貴，《奉天誅妖救世安民論》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》，頁 73。

33. 《麥華佗等 1854 年 6 月訪問天京文件輯錄》，載《太平天國史譯叢》，第 1 輯；轉引自王慶成，《太平天國的歷史和思想》，頁 296-297。

3. 基於神倫觀念的太平天國平等觀³⁴

太平天國新文化的顯著特色，是其平等觀。平等的觀念滲透太平天國文化的所有方面：政治、經濟、倫理、社會等。而太平天國平等觀的前提，則是他們從基督教和中國文化的混合中確立的神倫觀念。

洪秀全的理想是在上帝大家庭中，人們相互融洽，平等和睦，安享太平。他說：「惟願天下凡間我們兄弟姊妹跳出邪魔之鬼門，循行上帝之真道，時凜天威，力遵天誠，相與淑身淑世，相與正己正人，相與作中流之底柱，相與挽已倒之狂瀾。行見天下一家，共享太平，幾何乖瀆澆薄之世，其不一旦變而為公平正直之世也！幾何陵奪鬥殺之世，其不一旦變而為強不犯弱，眾不暴寡，眾不暴寡，智不詐愚，勇不苦怯之世也！」³⁵《天情道理書》也說：「即以凡情而論，各有父母，不能無同姓異姓之分；各有室家，不能無此疆彼界之別。要知萬姓同出一姓，一姓同出一祖，其原未始不同。我們蒙天父生養以來，異體同形，異地同氣，所謂四海之內皆兄弟也。今者深沐天恩，共成一家，兄弟姊妹，皆是同胞，共一魂爺所生，何分爾我！何分異同！有衣同衣，有食同食；凡有災病，必要延醫調治，提理湯藥；若有孤子孤女以及年歲衰邁者，更宜小心看待，與其盥浴身體，洗換衣服，斯不失休戚與共、厠癢相關之義。」³⁶最能表達洪秀全上帝大家庭平等理想的是《天朝田畝制度》中的一段話：「蓋天下皆是天父上主皇上帝一大家，天下人人不受私，物物歸上主，則主有所運用，天下大家處處平勻，人人飽暖矣。此乃天父上主皇上帝特命

34. 太平天國的平等觀存在着理論和實踐的張力，一方面它宣揚經濟、政治、倫理、社會平等觀念，另一方面，它的經濟、政治、倫理、社會的實踐又具有小農的、封建的、宗法的特徵。儘管如此，它的平等觀的理論和實踐意義仍是值得肯定的。

35. 洪秀全，《原道醒世訓》，頁4。

36. 《天情道理書》，載《太平天國（第1冊）》，頁382-383。轉引自王慶成，《太平天國的歷史和思想》，頁295。

太平真主救世旨意也。」³⁷由上可見，在上帝面前人人平等的基督教平等觀在洪秀全及太平天國那裏變為在上帝大家庭中的人人平等，平等乃成為上帝大家庭的題中應有之意。

靈性平等，是太平天國平等觀的另一個基督教前提。在洪秀全早期關於上帝大家庭的著述中，上帝不僅生養人類，而且賦予人類以靈魂。在《原道救世歌》裏，他說：「普天之下皆兄弟，靈魂同是自天來。」這裏的「天」，即指天父上帝。既然靈魂是上帝造人時賦予人類，人之靈魂都是一樣的，所以，人在根本之靈性上是平等的。《原道覺世訓》進一步從身體到靈魂論證了靈性平等原理：「天下總一家，凡間皆兄弟。何也？自人肉身論，各有父母姓氏，似有此疆彼界之分，而萬姓同出一姓，一姓同出一祖，其原亦未始不同。若自人靈魂論，其各靈魂從何以生？從何以出？皆由皇上帝大能大德以生以出，所謂一本散為萬殊，萬殊總歸一本。」靈魂為上帝所賦，歸本於上帝，故天下一家，凡間皆兄弟，在上帝面前人人平等。洪秀全在這裏以靈魂由上帝所造論證天下一家，凡間皆兄弟的平等觀，靈魂為上帝所造，靈性平等，故而人人平等。靈性平等是洪秀全乃至太平天國平等觀的一個主要內容，在其他文獻裏，多有關於靈性平等觀的表達。

從上帝天父之信仰及上帝大家庭觀念，產生出太平天國宗教化的新倫理觀，即普天之下皆兄弟（姐妹）的觀念。傳統君臣、父子、夫婦、兄弟之間的不平等關係，在上帝大家庭中「平為兄弟（姐妹）」。

從上帝大家庭的原理和新的倫理觀出發，太平天國合乎邏輯地主張男女平等。《原道醒世訓》關於「皇上帝天下凡間大共之父也……天下多男人，盡是兄弟之輩，天下多女子，盡是姊妹之群」的宣稱，是男女平等原則的神學依據。

根據上帝大家庭觀念，國與國之間，民族與民族之間，也應

37. 《天朝田畝制度》，載羅爾綱編注，《太平天國文選》，頁46。

當平等相處。洪秀全所說的「天父上帝人人共，天下一家自古傳」，「普天之下皆兄弟」等，其中的「天下」應該不是傳統的「中國」概念，而是指「萬國」概念。這也是上帝大家庭觀念合乎邏輯的引申。

太平天國確實宣傳、提出了一種獨特的平等觀，這是毋庸置疑的，雖然這個平等觀有諸多局限，例如其經濟平等觀的小農平均主義，其政治和社會平等觀與其實踐的矛盾等等，但是，客觀地說，它由上帝大家庭引申出的經濟、政治、社會平等觀念，反封建的積極意義是主要的方面；而且，太平天國平等觀因有基督教的介入，因而不同於以往任何農民起義的平等觀，從學理上說，它提供了宗教的或形上的依據，即以神倫為先導的上帝面前人人天賦平等。如果太平天國的平等觀有其歷史價值和意義，那麼，這種平等觀是由基督教宗教平等觀所塑造的，具體說，是得自基督教的上帝大家庭人人平等的觀念所塑造的。

三、分析與結論

上帝觀念的輸入並在中國人倫系統中的植入，對中國傳統倫常造成根本顛覆，反教者的言論從一個側面反映了這種顛覆的程度，如明末反教者對天主教神倫觀念的批評，以及曾國藩對太平天國基於神倫的新綱常的攻擊，即是鮮明例證。

天主教傳入不久，即遭到中國文人士大夫的抵制，崇禎十年由黃貞匯輯的《破邪集》，輯錄了反教的中國文人的反教文獻，內容涉及諸多方面，其中包括天主教的神倫觀念，以及神倫對中國傳統倫常的衝擊，事實上，天主教的神倫觀念及其危害，構成「辟邪」的重要內容。

明末南京教案的發起者沈淮稱天主教將其天主「駕軼」天子之上，³⁸教人不必要祭祀祖宗，但崇奉天主，是「率天下而無君臣」，

38. 沈淮，浙江烏程人，萬曆二十年（一五九二年）進士，時任南京禮部侍郎署南京禮部尚

「率天下而無父子」。³⁹明末反教者許大受著《聖朝佐辟》（凡十），⁴⁰其中專門有一節「辟反倫」，認為天主教友道觀的引入破壞了傳統的五倫秩序，其中揭明了天主教神倫在其中扮演的角色。他說「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，雖是總屬人倫，而主敬、主恩、主別、主序、主信，其間各有取義……夷輩乃曰，彼國之君臣，皆以友道處之。又曰，彼國至今，傳賢而不傳子……《記》曰：『孝弟之德，通於神明。』《孟子》曰：『堯舜之道，孝弟而已矣。』夷輩乃曰：『父母不必各父母，子孫不必各子孫，且對地之天亦不足父，而同父天主。』」⁴¹另一反教儒者陳侯光著《辨學芻言》，認為天主教獨尊天主為世人大父和宇宙公君，「是以親為小而不足愛也，以君為私而不足敬也，率天下而為不忠不孝……」⁴²他還特別揭明天主教神倫觀念的引入，是對傳統忠孝綱常的「紊」、「廢」，他說：「且余覽瑪竇諸書，語之謬者非一……又曰：『人之中雖親若父母，比於天主猶為外也焉。』是外孝而別求仁，未達一本之真性也，謬三。又曰：『宇宙有三父，一謂天主，二謂國君，三謂家君。』『下父不順其上父，而私子以奉己。』『若為子者，聽其上命，雖犯其下者，不害其為孝也。』嗟乎！斯言必亦忍矣。親雖虐，必諭之於道，君雖暴，猶勉之至仁。如拂親抗君，皆藉口於孝天主，可乎？謬四。又曰：『國主於我相為君臣，家君於我相為父子，若比天主之公父乎？』以余觀之，至尊者莫若君親。今一事天主，遂以子比肩於父，臣比肩於君，則悖倫莫大焉。復云此倫之不可不明者，何倫也？謬五。……吾人居堯舜之世，誦孔孟之書，乃欲舉忠孝綱常而紊之，

書。萬曆四十四年（一六一六年），沈淮三上《參遠夷疏》，要求朝廷禁教，拉開歷時三年的基督教在華所遇第一次教案——南京教案的序幕。

39. 夏瑰琦編，《破邪集》（香港：建道神學院，1996），頁61。

40. 許大受，浙江德清人，出身於官宦之家，本人不仕。其父許孚遠，嘉靖四十一年進士，曾任福建巡撫，學術思想屬湛若水一派。許大受受家學影響，熟讀傳統經典，曾研究過佛道教。

41. 夏瑰琦編，《破邪集》，頁206-207。

42. 同上，頁246。

而廢之，以從於夷，恐有心者所大痛也。」⁴³沈澹、許大受和陳侯光三人的反教言論，反映了明末反教文人在這個問題上的共識：天主教神倫觀念，是對傳統儒家倫常的根本顛覆。

張德堅《賊情匯纂》真實、全面、系統地記錄了太平天國政治、經濟、軍事、文化、宗教、法律各方面的情況。其中第十二卷「雜載」記錄了漢陽生員馬某指責太平天國「五倫俱絕」之言：「爾繞所說之言，一派傷天害理犬吠之聲，何道理之有！試問，自有人即有五倫，爾賊頭於群醜皆稱兄弟，是無君臣；父子亦稱兄弟，媳亦稱姊妹，（是）無父子；男女分館，不准見面，是無夫婦；朋友弟兄離散，是無朋友兄弟，可謂五倫俱絕。即依爾所述，亦只有兄弟一倫，況舍親兄弟不認而別呼他人為兄弟乎。如此悖謬，是真無用之狂賊也。」⁴⁴馬某的指責雖未直接提及「五倫俱絕」與太平天國上帝神倫觀念的關係，但明確提及太平天國以兄弟姊妹稱謂取代傳統五倫關係，是無君父、無父子、無夫婦、無朋友兄弟，顯然，兄弟姊妹稱謂是太平天國上帝大家庭中人際關係的反映。應該說，馬某的指責具有一定的代表性，代表了當時一些士人對太平天國的看法。

最直截了當地指責太平天國「舉中國數千年禮義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡」，並且明確將這種顛覆與上帝神倫相聯繫的是曾國藩。他起草的《討粵匪檄》這樣寫道：「自唐虞三代以來，曆世聖人扶持名教，敦敘人倫，君臣、父子、上下、尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粵匪竊外夷之緒，崇天主之教。自其偽君偽相，下逮兵卒賤役，皆以兄弟稱之，謂惟天可稱父，此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也。農不能自耕以納賦，而謂田皆天王之田；商不能自買以取息，而謂貨皆天王之貨；士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之說、《新約》之書，舉中國數千年禮

43. 同上，頁 246-247。

44. 張德堅，《賊情匯纂》，載沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第二十二輯，（文海出版社印行，壬申[1932]十一月益山精舍印），頁 899-900。

義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡。此豈獨我大清之變，乃開闢以來名教之奇變，我孔子孟子之所痛哭於九原，凡讀書識字者，又烏可袖手安坐，不思一為之所也。」⁴⁵普天之下皆兄弟，「惟天可稱父」，曾國藩一針見血，從其衛道的立場揭露了太平天國神倫一人倫的新倫常對傳統五倫之上下、尊卑秩序的根本「倒置」。

利瑪竇將天主觀念植入儒家宗法人倫系統，他的主觀考慮可能是希望通過這條途徑滲入儒家思想體系，在儒家思想體系核心中植入天主教觀念，因為三綱五倫是中國（儒家）宗法社會的支柱觀念。利瑪竇神倫觀念的提出，也有當時的本土背景支撐，即利瑪竇之前，明末許多思想家即已在批判傳統宗法人倫，批判傳統儒家思想體系，利瑪竇順應這個趨勢，且推波助瀾，其對傳統宗法綱常體系的顛覆作用，是客觀的，他並非有意識地要顛覆傳統。他要順應傳統儒家以傳播基督教，目的還是要輸入天主教教義，所以採取將神倫植入儒家思想體系的最深處、最核心處、最緊要處的方式，最為奏效。

如果說利瑪竇的顛覆是客觀的，是一種順應，順應了明末暗湧的反傳統潮流，那麼，洪秀全的顛覆則是主觀自覺的顛覆，是中國農民知識分子對傳統束縛的天然反抗，當然他的反抗意識受到基督教信仰的激勵和鼓舞。

關鍵詞：明清天主教 基督教 太平天國 神倫

作者電郵地址：xlzhang@philo.ecnu.edu.cn

45. 曾國藩，《討粵匪檄》；轉引自蔣星德，《曾國藩傳》（北京：中國文史出版社，2004），頁41。

中文書目

- 王國平。《太平天國史論》。蘇州：蘇州大學出版社，2011。[WANG Guoping. *Tai ping tian guo shi lun*. Suzhou: Soochow University Press, 2011.]
- 王慶成。《太平天國的歷史和思想》。北京：中國人民大學出版社，2010。[WANG Qingcheng. *Tai ping tian guo de li shi he si xiang*. Beijing: China Renmin University Press, 2010.]
- 北京太平天國歷史研究會編。《天平天國史譯叢（第1輯）》。北京：中華書局，1981。[Beijing Tai Ping Tian Guo Li Shi Yan Jiu Hui, ed. *Tai ping tian guo shi yi cong* (First series). Beijing: Zhonghua Book Company, 1981.]
- 朱熹。《四書集注》。香港：太平書局，1968。[ZHU Xi. *Si shu ji zhu*. Hong Kong: Tai ping shu ju, 1968.]
- 沈雲龍主編。《近代中國史料叢刊》第二十二輯。文海出版社印行，壬申（1932）十一月蓋山精舍印。[SHEN Yunlong, ed. *Jin dai zhong guo shi liao cong kan*, Twenty-second series. Wen Hai Press, 1932.]
- 利瑪竇。《利瑪竇中文著譯集》。朱維錚主編。上海：復旦大學出版社，2001。[Matteo Ricci. *Li madou zhong wen zhu yi ji*. Edited by ZHU Weizheng. Shanghai: Fudan University Press, 2001.]
- 陳柱輯注。《中庸注參》。上海：商務印書館，1931。[CHEN Zhu. *Zhong yong zhu can*. Shanghai: The Commercial Press, 1931.]
- 夏瑰琦編。《破邪集》。香港：建道神學院，1996。[XIA Guiqi. *Po xie ji*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996.]
- 梁發。《勸世良言》。台灣：學生書局，1985。[LIANG Fa. *Quan shi liang yan*. Taiwan: Student Book Co., Ltd., 1985.]
- 蔣星德。《曾國藩傳》。北京：中國文史出版社，2004。[JIANG Xingde. *Zeng Guofan Zhuan*. Beijing: China Wenshi Press, 2004.]
- 賴利。《上帝與皇帝之爭——太平天國的宗教與政治》。李勇、肖軍霞、田芳譯。上海：上海人民，2011。[REILLY, Thomas H. *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire*. Translated by LI Yong, XIAO Junxia & TIAN Fang. Shanghai: Shanghai People's Press, 2011.]

羅爾綱編注。《太平天國文選》。上海：上海人民，1956。[LUO Ergang, ed. *Tai ping tian guo wen xuan*. Shanghai: Shanghai People's Press, 1956.]

鐘鳴旦。《楊廷筠——明末天主教儒者》。聖神研究中心譯。北京：社會科學文獻出版社，2002。[Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun: Ming mo tian zhu jiao ru zhe*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2002.]

——。《可親的天主》。何麗霞譯。台北：光啟，1998。[Standaert, Nicolas. *Ke qin de tian zhu*. Translated by HE Lixia. Taipei: Guang qi Press, 1998.]

外文書目

Standaert, Nicolas. "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing" *Ching Feng*, XXXIV.4 (1991). pp. 209-227.

The Concept of God as an Ethical Principle under the Context of Modern Chinese Culture

ZHANG Xiaolin

Professor, Department of Philosophy
East China Normal University

Abstract

The Catholic missionaries in China during the late Ming dynasty made the Deus inculturation into “Tianzhu”, “Shangdi”, “Grand Parents”. The Deus was implanted in the traditional Confucian system of laws and used as a principle to criticize old ethics and establish new ones. The Taiping Heavenly Kingdom in late Qing did the same thing. It made God as the principle of ethics and called him the Heavenly Father. It criticized the old ethics and established a new system to the farmers according to the idea of the Big Family of God.

Keywords: Catholicism during Ming and Qing Dynasties;
Protestantism; Taiping Heavenly Kingdom;
God as an Ethical Principle