

索隐派与《儒家实义》的“以耶合儒”路线

□王硕丰 张西平

(北京外国语大学 海外汉学研究中心 北京 100089)

摘要:马若瑟《儒教实义》是一本以儒家经典作为研究对象的书,内容涉及天学、鬼神、灵魂、伦理、丧葬、祭祀等诸多方面。本文通过对“索隐派”背景知识及马若瑟在中国传教事业的大体介绍,对《儒教实义》基本内容的概括,研究作者是以何方式杂糅儒耶、传达天主教天主上帝之理的,从而能够帮助读者更深入地了解那个时代入华传教士的传教策略及其对中国儒家思想的诠释路线。

关键词:索隐派;儒家;天主教;以耶合儒

公元16世纪末,以利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)为代表的天主教传教士开始大举对华传教。利玛窦最初试图利用佛教来帮助天主教进入中国社会,但最终发现,在中国社会生活中,占统治地位的思想是儒学。1594年,利玛窦毅然脱去和尚的袈裟,改穿儒服,研读中国儒学经典,自称“西儒”。他翻译中国经典,并以基督思想诠释,以拉近二者关系。利玛窦的这种传教方略被称为“驱佛补儒”。他所遵循的这条尊重乃至适应中国传统文化的传教路线,以及翻译儒家经典的方针政策,后来在“索隐派”那里得到了大力发扬。但学界对于耶稣会的“合儒”研究大都只停留在利玛窦时期,礼仪之争后该方针还有发展和变化,却很少有人提及,如《儒教实义》便是其典型代表。本文将从此角度入手,探讨索隐派的合儒路线。

一、索隐派

利玛窦去世后,他的继承人龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654)开始发起礼仪之争,导致传教士内部的分裂,围绕三大问题进行了长期争论:对孔子和祖先的崇拜,对天的祭祀,关于天主的名称及内涵问题。在这种充满分歧的夹缝中,法国耶稣会的“索隐派”传教士,选择了跟随利玛窦策略,但同时不违背基督思想。他们将二者归一,在中国原典中寻找基督,达到平衡与融合。利

玛窦可谓是“索隐派”的开创者,为后来的法国传教士们开辟了一条最佳的传教路线。

传教士来华之后,在研读中国经典的过程中发现很多《圣经》无法解释的问题,比如:中国的年代要上溯到诺亚洪水以前很久的时代等。对于此类困惑,加之数千年来深受儒家思想影响的中华人民很难接受西方天主世界,法国耶稣会士采取了一种缩小儒耶差异、沟通中西文化的方法,即索隐法。这一方法成形于17世纪的最后十年到18世纪中叶。所谓索隐法(Figurism),本属于圣经类型学(typology)范畴。类型学主张《旧约》与《新约》相互印证,法国入华耶稣会士将这一原属于《圣经》本身的方法扩展延伸,应用到中国古代典籍的诠释上,即通过特定的解释,在先秦儒家经典中寻找天主教上帝之启示的踪迹。在他们眼中,这些古籍不是中国的,而是属于犹太—基督传统的寓言作品,它们不仅涉及到真正的上帝,而且也谈到了弥赛亚。如果把这些向中国人说明,那么他们都会变成基督徒。他们对中国文化的理解与阐释,实际上是在天主教框架中随意地采择修剪中国典籍,因而造成很多牵强附会的解读。这种在中国的索隐法,始于白晋的研究,接着在傅圣泽和马若瑟等那里得到发展。可以说,索隐学派是18世纪初专门研究《圣经》、《道德经》、中国文字及古史的学术小团体,创始人是白晋,傅圣泽、马若瑟、郭中传是这一小团体的主要成

收稿日期:2012-06-20

作者简介:王硕丰(1985-),女,北京外国语大学海外汉学研究中心博士研究生;张西平(1948-),北京外国语大学海外汉学研究中心主任、教授,博士生导师。

员。索隐派这样做的目的,是为了说服中国人相信天、儒二学本原一致,传教士所传天主教义真理恰是中国上古天学本义,借此来减轻传教阻力;同时也借此反击欧洲无神论者,旨在表明:欧洲无神论者眼中先进发达而又具有理性思维的中国人其实是有神论的。

白晋作为第一批来华的法国传教士之一、中国索隐派的奠基人,他的思想体系成为了马若瑟索隐的基础,即索隐派的基本思想。但同时,马若瑟对于儒家经典的处理与诠释也有其独特的内容与方法。其一,马若瑟不像傅圣泽那样将中国古史视为神话。他对研究中国文字感兴趣,注意到象形文字的复杂含义,但是他并没扯上犹太的神秘理论,而宁愿将中国当做一个独立的文化来研究。按照马若瑟的看法,中国的宗教全部存在于经书之中。他相信基督信仰之主要奥秘可以在中国本身的古书中寻出,而不是将《易经》或其他古经看作神启示给以色列十二支派的痕迹。他认为中国创造象形文字和编辑经书之人,早知有天主。可以说马若瑟是耶稣会士中第一位以较为理性的态度面对中国古籍,将《易经》和中国古史带出以犹太为中心的天主教义的学者。其二,马若瑟把上古典籍中的“圣人”、“大人”等与耶稣相同,以此作为前提,然后以《易经》为核心枢纽,将诗书礼乐等其他经典综摄统一起来。其三,利玛窦、白晋等坚持先后儒之别、把后儒对先秦典籍的阐释视为误读,而马若瑟基本上否定了先后儒之区分,在他看来,不仅先儒的“天”、“上帝”体现了天主教中上帝的神性,伏羲、文武周孔、新儒家二程朱子也同样认同上帝。其四,在翻译儒家经典的过程中,他不仅特别注意《易经》,还注意从汉字本身的分析、类比联想中入手。

二、马若瑟

马若瑟(Joseph-Henri-Marie de Premare),字龙周,笔名温古子,1666年7月17日生于法国诺曼底的瑟堡。1683年加入耶稣会。1698年3月27日在拉罗舍尔港(La Rochelle)随白晋(Bouvet Joachim, 1656-1730)、巴多明(1665-1741)等传教士前往中国传教。1698年10月抵澳门,11月初进入广州,1699年被分配至江西传教。1714年,马若瑟被召到北京宫廷同白晋一道工作,在京生活了两年。之后回到江西,住于九江。1724年,雍正皇帝将所有在华传教士(除几个在宫廷的耶稣会士外)赶至广州。在广州流放至1733年,马氏又被驱逐到澳门,两年后逝世。

马若瑟对待中国典籍的态度较利玛窦、白晋等更为温和,其观点较为理性,因此有人在罗马宣教部多次举发他,称其赞成中国礼仪,所撰之书脱离西方教义之主张。致使马若瑟多部著作无一在其生前出版。耶稣会会长两次下召回令,第一次下召之后念马氏工作勤奋有功而从轻处理,要求他承认赞成中国礼仪之作非他所撰。第二次召回之令重申,那时他已辞世一年。

马若瑟从到中国起,就投身于两项事业:一,照顾被托付给他的基督徒,增加其人数,激发其对天主教的虔诚;二,尽可能成为一个精通中文的大师^[1]。马若瑟把大部分的时间用于研究中国语言和文学,因为在他看来,苦心钻研中国经典藏书比普通的传教工作更能使中华归主。

马若瑟被誉为“传教中国诸传教士中于中国文学造诣最深者”。他最早翻译了中国戏剧《赵氏孤儿》,著有耶稣会士第一本关于中国语文学的著作、欧洲汉学奠基之作《中国语言志略》。费赖之《在华耶稣会士列传及书目》中收集其有关著述41种(含译稿和信札);此外,未列入的还有《中国人论世界古代史》、《中国人之无神论》以及本文要研究讨论的《儒教实义》。

三、《儒教实义》

《儒教实义》,没有正式刻板,其抄本原存于梵蒂冈教会图书馆及巴黎国家图书馆,1966年被辑入《中国史学丛书》的《天主教东传文献续编》(第三册)^{[2]274}。该作以儒家经典本身作为研究对象,以“远生”身份共提出一百零八问题,内容涉及天学、灵魂、鬼神、伦理、丧礼葬祭等诸多方面,以“醇儒”身份解答。与其他索隐派作品相似,《儒教实义》以诠释儒家经典的名义来传播天主教义理。正如上文所言,马若瑟在此书中渗透了其视先后儒同样“认识”上帝的一贯思想;另外,他将儒家教义基督化时,不像前辈那么生硬露骨。他对儒家思想的理解完全建立在引述中国典籍以及中国学者本身对典籍的注疏基础上,以“醇儒”身份回答问题时,基本上都用儒家词汇解答,并且大量引用汉代以来学者研究先秦经典的想法,天主教立场极为隐晦。天主之义并未明显地见诸文字,但是字里行间却无不流露着上帝的踪影。其次,他不再明确地立足于天主教的神学立场对儒家思想与天主教思想进行辨别、较量、驳斥、择取,而是有意淡化矛盾而凸现和谐,以便中国人最大限度地承认、接受基督思想。作为西来天主教传教士,一切工作为“中华归主”服务,这条主线,始终贯穿于马若瑟的思

想与笔下。

四、《儒教实义》之“以耶合儒”

西方传教士有关天主教“合儒”的论述层出不穷,在此不一一赘述,仅以马若瑟《儒教实义》为例,分析其“合儒”路线的展开方式。

(一)儒教思想中,凡符合基督义理的、有益于贯彻天主思想的,给以强调、加重笔墨,并在原有基础上附加、增强某些概念的内涵、意义

第一,增加“天”无所不能之义。《儒教实义》开篇即这样定义儒教:“先圣后圣相授受之心法者也”、“古之圣王得之于天,代天笔之于书”,“儒教必有所敬”,“最重者莫如敬上帝”。儒家思想以“仁”为核心,《论语》中“仁”字出现105次之多,相对而言,“天”字出现仅18次,但是,马氏却始终强调儒家思想中关于天主上帝的思想。全书的第二部分分别从字形、古经、后人诂释诸方面赋予“天”、“上帝”以三位一体、全知全能、降生救赎的超性含义,以示其至尊至大、无所不为、创造万有、昭示普天的独一无二形象,将其对于众生之作用无限放大。第50段中“臣敬其君也,真所以敬上帝是也。君为臣之天,臣不敬君,焉能敬天?故臣不臣,上帝之罪人也”、第55段“使吾德克明,而合于天命本然之初”等言,都是为了说明上帝的至高无上、人世一切道德、行为、纲常、伦理,都是上帝规划、设计、决定的。引用古经中儒生们熟悉的名号,通过对其重述以树天主教权威,试图唤醒士大夫们对一种古老的宗教传统的新兴趣,并进而使之在与古人认同或崇尚的基础上,了解并信仰与之貌似无异的天主教,自然是为了迎合、适应士大夫之崇古习惯^[275]。

第二,判断一个人是否为真儒,增加了“信上帝”这条标准。第14段“凡为醇儒者,皆信古今大训,皆事皇天上帝”,天主教概念被强加于儒生基本原则之上,貌似很唐突生硬,但马若瑟却是在前文论述宋以来诸儒分裂的前提下,举了七个例子来证明由宋至“今”上帝之义仍存于儒生心中,在此基础上很“自然”地得出这个结论,以示不仅古儒信上帝,后儒也同样信。这样一来,上帝便成了儒家信仰的唯一,成了先后儒贯通的主线。

第三,丰富了“鬼神”的含义。孔子云“敬鬼神而远之”,先秦儒家有关本体论、宇宙观的思想并不多,而主要是明人伦、讲义理、教人如何做人,这也是诸多学者不以儒家为宗教的原由。在孔子那个年代,天、鬼神的存在被承认,但是其对于社会生活的支配作用却已经被否定。“敬鬼神而远之”这句话,本意是说人不必为死后的事过多重视,聪

明人应该集中力量做与“现世”有关的事。但是马若瑟却将这句话解释为:(1)孔子承认鬼神的存在;(2)之所以要“远之”,是因为鬼神听命于天主,他们是上帝用来“传其号令”、“守护万方”的,所以不能事其为上帝般的“近”。如此便赋予了孔子这句话新的含义:上帝造万物,万物皆听从于上帝,从而加强上帝之威力,降低鬼神之地位。

第四,赋予天主教对于儒家的拯救意义。该书最后写到:“吾儒之大道也,先王既受之于天,使皇天上帝,眷佑我中国。”在马氏眼中,后儒各派的产生、佛道的入侵,是由于孔子的离世及先秦儒家的衰微所致,而真正能够弥补真儒所缺废的,正是基督。这样一来,不仅意味着儒耶本原的一致,更进一步暗示了儒家真谛发扬光大之重任,应由马氏等传教士完成,儒家思想的复原,应由天主教徒承担,中国宗教思想的变质与衰败,应由西方人来拯救。如此,便大大加强了儒耶关联及天主教对于中国之巨大作用,为传教士的工作铺平道路。

综上,马若瑟通过增加“天”至尊至大之地位、以“信上帝”与否作为真儒与非真儒的判断标准、赋予“鬼神”以“次于上帝”的含义、视天主教为拯救儒家的根本等,拉近儒家与天主教思想的距离,以中国古籍、经典印证天主教,“证明”“天”自古便存在于中国人心目当中、儒家与天主教本质上是一致的。

(二)对于与基督思想相悖的儒家概念,避之不谈,削弱或省略某些概念的内涵、意义

第一,降低祖先、先师、孔子的神圣意义。《儒教实义》开篇第2段即语:对于上帝,“以为独尊”,这样就明确地指出了上帝是唯一可敬之神。至于中国人惯以祭奠、尊拜的祖先、先师、孔子,马若瑟是这样解释的:“敬先人先师者,乃事死如事生而已。”即是说,中国人一直以来对于祖先、师长的祭拜,与对上帝的敬有本质上的区别:祭上帝,是为了表达“钦崇”、“谢洪锡”、“祈恩”、“息天怒”,而祭祖祭师只是对逝者怀念感激之情的流露表达。第30段“弟子之于其师也,犹不能并立,而况人之于上帝”,将皇子、先祖、先师、孔子之地位降于上帝之下。第99段“盘庚明知救民惟在上帝,不在祖宗也”、第100段“周公祈上帝,不祈三主”、第102段“观此可知有天命,而祖宗不能主张”等等,都是为了说明:无论祖先、先师抑或孔子,他们都是人,是上帝所造之物,对于他们的祭拜只是表达活着的人的感激崇敬之情,而不可能向他们祈求、得到任何东西,这与祭拜上帝是绝然不同的。这符合了利玛窦的解说路线,把本来互相背驰的两者的加以调

和：“利玛窦等则谓敬孔子，不过敬其为人师范。敬祖先立木牌，不过尽人子孝思之诚，非有求福佑之意，亦非谓祖先之魂，即在木牌，是其礼尚可容忍，不可深究。”^[3]“至于郊天之典礼，非祈苍苍有形之天，乃敬天地万物之原。”^[4]

第二，减少儒家思想核心“仁”以及中国人孝父母、敬祖先、尊师长等基本伦理道德观的本身含义，而将这一切归于上帝的赐予。书中第60段写到：“倘人人亲亲、长长，而天下平，则上帝大父母之心，其不大悦矣乎。”“忠、孝、弟、义、慈、恭者”，“此性也，果从何而来？《中庸》曰：‘天命之谓性’。”在马氏笔下，一切伦理道德均出于上帝，一切道德付诸实践均是尽性事天。这是一个微妙的偷梁换柱，这样做的目的是为了突出天的至尊无大，将一切人情世故统辖于天的掌控之下，是想证明上帝至尊无大之地位。将其与伦理道德结合，使之成为道德的依据来源，便于强调道德规范的士大夫们对唯一至上的上帝敬佩崇尚。

第三，削弱“土地”的神圣意味。第19段中就郊社一事作了解释：“上帝者天之主也。为天之主，则必为地之主”、“郊以答生天之德，社以答生地之德云”。即是说，郑玄认为郊社同时祭上帝与后土的解释是错误的，上帝既是“天”的主，也是“地”的主，“地”不可与上帝相提并论。这样便降低了“地”的地位，万物之主唯有上帝。

第四，降低十三经、佛老、“理”、“气”等的地位。第122段“问除六经有他书可观否，曰：‘有之，《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》是也。若《山海经》、《孝经》、《尔雅》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《家语》、《左氏》、《公羊》、《穀梁》等，皆可疑也。’”除四书五经外，十三经大部分被纳入到不可征信的范围，唯先秦儒家经典为权威，视其他古籍派别为外流，特别视佛老为“妖术邪道”。这是因为孔子的哲学是以自然律为基础的，其信上帝、信灵魂、信报应奖惩，与基督思想一拍即合，而后儒以太极、理、气、心等为世界初始，这就距天主教天主之意差异甚大^{[2]276}。所以，正如书中第125段所言：“是故好学者，以六书为祖，以六经为宗，以孔子为师，以诸儒为友”、“智者师经而信之，友儒而折中焉”。就是拒斥先秦之后儒家各派的分门别类，呼吁对古籍的重新阅读解释。佛、老对于中国的影响仅次于儒学，对于天主教替代其地位造成重大障碍。而宋明理学对儒家的复兴，正是以辟佛、老二氏为旗号的，视其为异端邪说。西方传教士利用上述历史情况，把他们对佛、老的攻击，视为和儒家排斥佛、老二氏是基于同一立场的，认为天主教以上帝的“实”和

“有”来反对佛、道的空、物，同儒家用“有”、“诚”力排佛、道的空、无是相差无几的，俨然以儒家的卫道者自居，对其传教事业大有益处^[5]。

第五，排除对“天”的“异端”解释。除了对于天“独一无二”、“至尊无大”的解释外，其他解释皆排除在外，视为异端。书中第4段写到：苍穹之天“有度数焉，故不足以为一；有界限焉，故不足以为大。非一非大，实不尽天字之义”，否定了以苍穹的物质形体为天之内涵的解释。第6段“理只是个洁净底世界，无形迹，他不会造作”、第16段“非是形而下，渺茫无知之气耳；非是囿于气，空空无为之理耳”、第128段“今不知之，而然敢云：‘《易》道不过二气而已。’噫！谁欺哉？欺真儒乎，亦唯自欺而已”，否定了“上帝即理”，认为理乃上帝所造，上帝才是万物本原。正如利玛窦在《天主实义》中反复引证儒家经典中关于上帝的语句一样，企图证明儒家“不以苍天为上帝”^[6]，其所言的“上帝”和人格神的“天主”并无差别：“历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”^[6]利类思说“《中庸》言天，不徒指其形体，而即兼乎主宰”^[7]，同样剥夺了儒家学说中“天”的自然性意义。

综上，马氏通过降低祖先、先师、孔子的地位于上帝之下，将一切伦理道德均归于上帝，视上帝为“天”、“地”之主，减少“土地”的神圣意味，降低十三经、佛老、“理”、“气”等的地位，唯六经为权威、唯古儒为正道，突显“天”至尊无大含义的同时减少对“天”的“异端”解释，进一步以儒家古经为本，将儒家思想基督化。

(三)为便于传达基督思想，将儒教与天主教交融杂糅，偷梁换柱、转移某些概念的内涵、意义

第一，“上帝”转至“大父母”。第5段“至尊上主，则为大父母而可爱者也”。天主教中最多称上帝为父，而无“母”的称法，但利玛窦创造了“大父母”这个词，强调上帝的至尊至爱，便于忠于孝道的中国人更好理解与接受。同时，鉴于当时中国哲学界以阴阳、乾坤二气为万物之本，乾为父、坤为母，传教士们亦以“父母”比作上帝，比作万物本原，与当时社会思潮趋同，以免有过大冲突而不便传播天主教思想。

第二，不孝的判断标准由“无后”转至“不德”。孟子语：“不孝有三，无后为大。”而马若瑟在《儒教实义》第53段中写到：“吾窃以为非以形传形，为大孝。唯以德传德，则孝大矣。”这样便抹煞了儒家观念中对于“孝”与“得后”、“传形”的关系，改造中国的孝道观，将孝之本意转为道德方向，转为宗教情感之纲常、基督神学之教条。同时，鉴于“不孝有

三,无后为大”并非出自孔子,相反,孔子尊以为圣人的伯夷、叔齐、比干三人,都没有后代,由此便延续了“只信孔子”之路线,更为信徒的不婚、无后做好托辞。

第三,君臣关系转至天人关系。书中第54段道:“人之于天、臣之于君、子之于亲,其理一也。自下上达,三互相顾,顺而不遗是也。”将孝悌、事君与敬天三者合而为一,从下至上、顺其自然地统一,一脉相承,最后归于最高境界:对上帝的虔诚信仰。这样,便将中国传统的伦理道德转至敬天崇帝的层面,且采用了中国人惯常运用的直观比附的论证方法,即通过对自然、人事的经验,通过一定的理性思考,上升到具有形而上意味的结论。

第四,“唯天子祭天”转至“代民而祭”、“万民皆兄弟”。第28段有“万民皆兄弟也。天子祭上帝,是代万民而祭。庶民与天子合齐,而一家同祭焉”,是解释唯有天子才能祭天的原因。即是说天下人都是兄弟,同为一家人,天子仅是作为代表来祭天的。天主教的基本精神是一大二公,教会是一种大而公的普世教会,视万国万民为一体,同为上帝之子,因此,这与“万民皆兄弟”的说法不谋而合,体现了天主教思想中“上帝面前人人平等”之思想,将其巧妙地渗透于儒家礼俗教义之中。同理,第56、57段讲述了“友仇”、“复仇”,“仇之不复者,天也”,与天主教教义中劝诫世人爱仇敌思想一致。

第五,“圣人”、“四勿”的由来转至“体天之意”。书中第106~112段分列了孔子眼中圣人应具备的七个品格,而后说“吾先师之所以异乎常人者,唯在体天之意而已”;列出了应具备的“四勿”,说“毋意、毋必、毋固、毋我,协于克享上帝之心而已矣”,即表明孔子之所以不同于凡人,在于他能够体察天意,能够明上帝之心。克除杂邪邪念,也是为了接近上帝,达到其纯洁无邪之境界。

第六,将利玛窦等因后儒以“太极”、“理”为万物本原而否定后儒,转至因后儒同样“尊称皇天上帝”而视先、后儒本质一致。前文已说,在马若瑟这里,不再划分先后儒。在他看来,虽然后儒“善言理气”,但是“亦照诗书之明文”,因此,不可以“论理不论文”,即是说,对于后儒,不应该仅仅把注意力放在他们的抽象概念上,应该同时注意其对先秦经

文的诠释,这样才能真正抓住其思想实义。而在马氏眼中,之所以先后儒一脉相承不分彼此,在于后儒“亦照诗书之明文,未尝不尊称皇天上帝,以超出庶类,而为万物之主宰也”,也就是说,马若瑟认为真儒与否的判断标准在于是否承认上帝,皇天上帝才是儒家整个发展史的精神灵魂。

综上,马若瑟继承利玛窦,赋予上帝“父母”之含义,以有德与否作为孝与不孝的判断标准、而非有后与否,将孝悌、事君与敬天三者合而为一、一脉相承,最后归于对上帝的信仰,将“唯天子祭天”解释为“万民皆兄弟”、天子“代民而祭”,认为之所以为圣人在于体察到了天意、做到“四勿”是为了接近上帝。不再划分先、后儒,因为他们都承认上帝为万物主宰、本质上是相通的,将一切伦理、礼仪、道德归于上帝怀抱之下,打通儒耶,为传教拓宽道路。

独立文化在不同语言背景中各不相通,天主教与儒学相差甚远,加之礼仪之争的出现,使得除文化上的相异外,又增添了政策冲突。在这样不利于传教的情况下,索隐派学者们大胆地在文化交流中得以实现宗教传播。《儒教实义》这类“合儒”方针下诞生的作品,虽然在文化的冲突中显得大胆甚至荒诞,因各种原因石沉大海、几百年不见天日,但其求同的取向是可以理解的,并且具备了比较文学角度的合理性。这种方法可借鉴,并为传教事业拓宽了道路。

参考文献:

- [1] 费赖之,冯承钧.在华耶稣会士列传及书目[M].北京:中华书局,1995:526.
- [2] 刘耘华.诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [3] 萧若瑟.天主教传行中国考[M].河北:献县天主堂,1931:332.
- [4] 张维华.明清之际中西关系简史[M].济南:齐鲁书社,1987:137.
- [5] 陈卫平.第一页与胚胎[M].上海:上海人民出版社,1992:194.
- [6] 利玛窦.天主实义[M].上海:土山湾印书馆,1935:4-6.
- [7] 利类思.不得已辩[C]//天主教东传文献.台北:学生书局,1966:234.

(责任编辑 张耀南)

Abstract Joseph de Premare's *The Confucianism* is a classic of Confucianism, which is involved with god, ghost, spirit, morals, funeral, etc. By briefly introducing the background of figurism and Joseph de Premare's story of the Mission Board, this paper summarizes the basic content of *The Confucianism* and analyses how Joseph de Premare preached the word of God by merging Confucianism and Christianity together. Therefore, we can understand better strategies of missionaries in China at that time and their ways to interpret Confucianism.

Key words figurism; Confucianism; Christianity; God