臺大歷史學報第25期
2000年6月，頁85-117
BIBLID1012-8514(2000)25p.85-117

明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變

古偉瀛*

提　要

明末清初是中國歷史上一個重要的轉變時期，在政治、社會、文化各方面都起了劇烈的變動。而西方傳教士的來華在其中佔了相當重要的因素。這些傳教士所傳入的西方文明智識，對文化上起了一定的衝擊。但傳教士的主要目的在於傳教，如何在受儒家及佛道宗教影響甚深的中國社會環境中傳播其教義，是耶穌會士必須思考的主要問題。明末清初的耶穌會士試圖從中國經典中，找出與天主教教義互相發明之處並加以詮釋，欲以此尋求士大夫階級的認同。從表面的文辭到事件的內容，都是他們努力鑽研尋找憑藉之處，而《四書》、《易經》尤為所重。基本上，耶穌會士認為中國古典中原本就包括了基督教的體系，記載了上帝、天主的教義訓示，只是中國人已經忘記書中的真正意涵，故須由教士們重新解讀出經典中的真意。本文所討論的範圍，是從利瑪竇以降到馬若瑟、孫璋，即從《天主實義》到清初索隱派的耶穌會士，他們對中國經典的觀點已自成一家之言。而耶穌會士同時也翻譯了不少中國古典傳至西方，一方面顯示其對中國古典的掌握，一方面對文化的交流具有一定貢獻。本文欲從這些傳教士對中國古典的選擇，選擇的背景、依據，如何詮釋、詮釋的結果及其衝擊加以分析討論，並探討明末清初耶穌會士詮釋中國古典的歷史意義。

關鍵詞：耶穌會士　經典　詮釋　明末清初　利瑪竇　索隱派

＊　作者係臺灣大學歷史學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、耶穌會士利用中國古典的背景
三、利瑪竇的中國古典觀
四、清初耶穌會士對中國古典詮釋
五、索隱派（Figurist）的特殊解讀
六、明末清初耶穌會士詮釋中國古典的歷史意義

一、前　言

——白晉釋《易經》，必將諸書俱看，方可以考驗；若以為道不同則不看，自出己意敷衍，恐正書不能完……。[1]

明末清初是中國歷史上的一個關鍵時期，在政治、經濟、社會及文化都經歷了相當劇烈的轉變，這當中起了一個相當重要的因素是西方傳教士來華。為了傳教，這些挾著西洋文明知識的傳教士也帶來了文化上的衝擊，這可從其對中國經典的詮釋上呈現出來。本文是想從這些傳教士對中國古典的選擇、如何詮釋、詮釋的結果及其衝擊加以分析討論。

必須說明，此文並非處理所有明末清初耶穌會傳教士的儒家經典詮釋，因為在耶穌會內部，在利瑪竇去世後的接班人龍華民（N. Longobardi）就對利氏的調適主張，尤其是對天主即是傳統中國上帝的看法有所質疑，但是大體上，當時耶穌會的主流仍是按照「利瑪竇規矩」行事的，因此，本文所處理的是從利氏以降，直到馬若瑟（Joseph H. M. Premare）、孫璋（Alexandre de La Charme）為止的法國耶穌會士，也就是到禮儀之爭塵埃落定，「索隱派」（figurist）式微為止的耶穌會士對儒家經典的詮釋及其轉變。

---

1 〈康熙命研究易經文獻第三書〉，〈白晉・傅聖澤〉，收於方豪，《中國天主教史人物傳》（二）（香港：公教真理學會，1970），282。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、耶穌會士利用中國古典的背景

明末清初是中國歷史上的一個關鍵時期，在政治、經濟、社會及文化都經歷了相當劇烈的轉變，這當中有一個相當重要的新成分是西方傳教士來華。為了傳教，耶穌會士首先必須要經過一些考驗，才能得到中國社會的認同。對此，傳教士經過了許多嚐試及錯誤，其中的一些細節，例如從佛教僧侶的打扮到知識份子的裝束、透過科學儀器來吸引人等都是一些耳熟能詳的作法，因不在此題範圍內，就略過不提。在此要分析討論的是傳教士如何面對中國悠久而複雜的文化，為何及如何篩選並詮釋中國的經典俾便傳教，以及其發展與演變。

傳統中國相當重視讀書，古代的經典更是具有長久且重要的地位，士大夫在社會上也很具有影響力。在明清以來的社會，特別是明朝中葉以後的社會，由於里甲制度的破壞，地方上的士紳權力愈來愈重，以致於有不少學者稱明清社會為鄉紳社會。為了要爭取士紳的認同與支持，傳教士在這個重視教育及士大夫的社會必須善用這些資源，更因為來華傳教士人數不多，不但無法深入內地，他們外在的樣貌也恐怕太驚世駭俗，因此利用文字傳媒就成了很有意義以及很有效果的一種傳教活動。事後証明，像日後協助傳教士潤色中文的學者馮應京，即是讀了初期《天主實義》的版本而大受感動而入教的。另外，也有傳教士記載，就是因為法國耶穌會士呈獻的書籍中有利瑪竇的《天主實義》，康熙皇帝看了以後，相當感動，而最後答應發出准許天主教自由傳教的寬容詔令。[2]

明末的學術風氣由於王學末流所造成的空談之風，講學之風盛行，各地的書院及其文化所營造出來的氣氛頗有助於利氏對於早期教規教儀的型塑。謝和耐即有下列的敘述：

---

2 George H. Dune S.J., *Generation of Giants, The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty,* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962), pp.95~96；又見白晉（J. Bouvet）著，馮作民譯，《清康乾兩帝與天主教傳教史》（臺中：光啟出版社，1966），105~6。白晉在乾隆時早已去世，此書乃譯者根據日人後藤末雄從法文《耶穌會士書簡集》（Lettres edifiantes et curieuses）中的內容編譯而成。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 書院的氣氛具有一種隆重的特點且幾乎是神聖的。每次集會都以紀念書院的締造人和孔夫子的儀式而開始。他們的院規準則被系統地編纂成了“會約”，其中往往包括由青年男子組成的樂隊演唱的聖歌。我們會經常從中發現許多以口號的方式寫成的非常精練的倫理訓言，諸如“四要事”、“兩妄想”、“九祭讀”等。[3]

另外，明末整個風氣較為寬容，各種不同的思想都能不受到鎮壓，思想界「呈現出生動活躍的開放性」。[4]這些都是當時對天主教東傳的有利氣氛，然而宗教當時流行的儒釋道三教合一，以及在學術下宋明理學的不利內容，身處其中的利瑪竇必須做出許多艱難，但卻影響中國傳教命運的選擇及決定。

我們必須為當時的利瑪竇設身處地想想，他從1585年來到中國後，幾乎是一個人獨力在摸索一條最好的路徑。他自身的背景是羅馬公學的高材生，對於當時的科學及數學有相當的基礎，在船上的兩三年時間，也使他對天文及醫學有相當的認識，當然，由於耶穌會的嚴格訓練，他的神學及哲學底子也頗深厚，堅強的宗教一神論信仰及承諾成為他來中國熱忱傳教的主要來源。利氏在中國的時間可分為兩段，一段是在南方，大部分是結交友好的士大夫以及準備對北方京城的傳教工作。1601年他終於到了北京城，在未來的十年中，他開始為敲開中國的傳教大門奮力一搏。利瑪竇在1583年入華，十年之後，便根據日本和中國的巡按使范禮安（Alexandre Valignano）的命令而研究中國經典。[5]

利氏研究了「儒教」的《四書》並「認為這是為了能更好地幫助他編纂一部我們迫切需要的教理書」。他擁有一種令人震驚的記法，能於心中牢記「儒教的《四書》」，以此來吸引別人，值得注意是他所要傳播的教理是在諸多引人興趣的項目中最後的一點，遠遠落在他的數學知識、隨身攜來的奇異物以及誤信其有煉丹術之後。[6]

---

3 謝和耐（Jacques Gernet）, *China and Christianity(1982)* 《中國和基督教》（法），耿昇譯，王化元主編，《海外漢學叢書》（上海：上海古籍出版社，1991），26~27。

4 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流和衝突》（臺北：文津出版社，1992），134。

5 同上註，11~12。

6 同上註，26~27。

臺灣大學學術期刊資料庫

利瑪竇從西洋歷史中可以得到的指引應該是希望最終能吸引中國皇帝皈依，有如羅馬的君士坦丁大帝一樣，則全國將望風披靡。但是眾所週知，當時的明神宗萬曆皇帝沒有接見利氏，只收了他的禮物，並准他在北京定居。利氏只好退而求其次，迎合中國上層人士的需求，希望能在朝廷之中得到支持，但又不能違背自己的信仰。對於當時流行的宋明理學而言，有許多地方和一神論的天主教格格不入，例如太極到底是什麼？心和理所指的又是什麼。這種宇宙的最初來源無法和聖經中的教義相容，再加上當時有些士人批判王學空疏，並且摻有佛道二氏之教，自然對利氏而言，以及後來的耶穌會團隊而言，應趁此機會對宋明理學加以批判。而傳統中國人以「古」為尊的三代史觀應該也逃不了利氏的觀察，[7]更重要的是在中國的原始經典中，有些字句的確可以和當時的天主教信仰相互配合，這對利氏來說，回歸中國古典是最佳的選擇。

為了要將原始儒家經典和後代宋明理學加以區隔，耶穌會從利瑪竇開始就提出了「先儒」和「後儒」的區別；認為未受污染以前，跟天主教信仰可以配合的原始儒家即是前者，而後者則因為種種原因，失去了古代原始意義的真傳而墮落。利氏以後的耶穌會士也有類似的提法，有時名稱略為不同。[8]

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。一般而言，利瑪竇當時所受到的神學教育及所持的神學立場是受到聖奧古斯定、聖多瑪斯阿奎那以及當時教會流行的想法所影響，[9]例如，從現有的推論到未知的；一神的尊

7 Jernet，前揭書，57。

8 例如，有馬若瑟（J.H.M.Premare）就有「醇儒」，孫璋（A. de La Charme）也有「古儒」、「今儒」；衛方濟（F. Noel）也有「真儒」、「俗儒」的提法；視後者為漢代發展起來的異端。見謝和耐，前揭書，44~45。李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998），22。

9 雖然利氏受到阿奎那及聖奧古斯定的影響如何可以有不同評估，但其影響是確定的，下列所引的即是一種看法。見孫尚揚，前揭書，57。

臺灣大學學術期刊資料庫

崇，從人的理性可以理解造物主的存在，信仰要靠上天的恩寵，除了接受天主教洗禮，否則無法得到靈魂的救贖；嬰兒若出生未接受洗禮，夭折之後也無法上天堂；其他的宗教都是異端，且有魔鬼從中阻撓等等的想法，這些背景在利氏對中國文化傳統進行取捨時，都有一定的影響。

當時民間流行的佛道信仰，尤其是相信轉世輪迴以及求神問卜的風氣一直很盛。士紳階層雖然在公開場合，對於所謂佛道二氏相當排斥，認為是污染儒家精神的異端。但在日常生活上，卻似乎受到相當的影響。顧炎武就曾指出明末清初的南北方士大夫家庭學仙學佛的風氣很盛：南方多學佛，北方多學僊。[10]

以上所述，即當明末清初時的思想界大致情況，有些對利氏即將展開的傳教工作十分有利；有些則是相對的阻礙，必須採取果斷的決定，以便後來的耶穌會士遵循。

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。[11]本文並非要在此次天儒交流中作出一勝負之判，因為只要是交流，總是會有正面及負面的影響，而且，只要交流，所造成的不論是思想信仰，還是品種或制度，都不會再是未交流以前的純粹面貌，因此，談論這些中國信徒所接受的信仰是否純粹天主教義，並無太大的意義，更何況天主教的起源是在亞洲，對西方人而言，基督宗教本身也是外來宗教，到底如何純粹，本來就是一個問題。本文也主張不論是倫理還是宗教，並非就不能共存，也不是不可能進行深度的交流，本文的重點在於當時的耶穌會士的意識上的選擇、演變及其代表的意義。

---

10 顧炎武，《日知錄》（臺北：中華書局重印四庫備要清黃汝成集釋本），13：35。

11 各種看法這邊無法一一列舉，較著名的有謝和耐，前揭書；另外，淺層式及理性對宗教之爭，可參考陳衛平，〈明清之際西方傳教士的天主教儒學化〉，《文史哲》1992年2期，3~10。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、利瑪竇的中國古典觀及其詮釋

中國古典浩繁，如何選取其中呢，理論上應該是士人最常習誦的古典，也就是《四書》。果然利氏在1605年將《四書》譯成拉丁文。這行為的背後帶有利氏的信念，亦即這些中國古典對於教會不但無害而且有益。《五經》當然也可能考慮過，但一來篇幅太大，一來所得之傳教效益相對不高，因此，對於五經，我們看到其內容中有可以和教會相容之處，尤其是提到上帝及天的觀念，常被引用。但四書經其字字翻譯後，對於其精義的掌握，以及對於日後同會新會士來華的訓練及陶成都有很大的影響。[12]我們最能看出利氏詮釋中國古典之處應是其所精心完成的介紹天主教教義的著作《天主實義》，因為這是第一本有系統地將天主教基本信仰介紹給中國士大夫，其中使用許多中國古典之辭句，可看出其對中國古典之瞭解/誤解（mis/reading）。

我們若從統計數字上來看，則更清楚了：利氏在《天主實義》一書中，引用《書經》十五篇，《詩經》七篇，《易經》五篇，《禮記》二篇，《左傳》一篇。《四書》中，引用《大學》三次，《中庸》五章，《論語》十篇，《孟子》六篇；道家經典中，引用《老子》一章，《莊子》一篇。[13]相對於篇幅而言，《四書》較受到重視，而在《五經》中的《書經》頗受重視。另一方面，在康熙中後期較受重視的《易經》在此階段並未引起太大的注意。

《天主實義》中對中國傳統有所攻擊，也有所肯定；在介紹天主教義方面，有強調某些部分，更有些是故意不提，保持沉默以免引起中國人的反感。攻擊道家，因其主張「以無為道」；批判佛家，「以空為務」。

---

12 Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism, Chinese Traditions and Universal Civilization* (N. C.: Duke University Press, 1997), 85.

13 從下列書中統計而成：Matteo Ricci, S. J., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-I)*. Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S. J. A Bilingual Edition. Edited by Edward J. Malatesta, S. J. (St. Louis：The Institute of Jesuit Sources, 1985), 483~5.

臺灣大學學術期刊資料庫

對儒家方面，批評周敦頤的「太極」、「理」，認為其不能自立，不能為天地萬物之原。[14]程頤詮釋「帝」、「天」、「乾」的含義，朱熹詮釋《中庸》，以為不言「后土」為省文，利氏都以與全知全能唯一的上帝教義不合而反對。[15]

在傳揚教義時，強調天主的存在、世界萬物的締造者、靈魂不死和賞善罰惡，批評佛教主張人畜的輪迴；另一方面，對於啟示性的教義如聖神降孕、童女生子、耶穌被羅馬當局拘捕審判、為救贖人類而甘願被釘在十字架上，死而復活升天的事蹟，不是輕描淡寫，就是故意不提，以免一開始就驚世駭俗，影響國人對於天主教的接受。

利瑪竇在《天主實義》一書中，不但經常引用中西經典，而且也常自稱自己對於中國古代經典的用功及熟諳，藉此能使中國士人與他認同，並接受他的觀點，是其所是，非其所非。利氏自云：「余嘗博覽儒書，往往憾嫉二氏，夷狄排之，謂斥異端，而不見揭一鉅理以非之，我以彼為非，彼亦以為我非，紛紛為訟，兩不相信，千五百餘年不能合一，使互相執理以論辯，則不言而是非審，三家歸一耳。」[16]又如：「西士曰：『余雖末年入中華，然竊視古經書不怠，但聞古先君子，敬恭于天地之上帝，未聞有專奉太極者。如太極為上帝萬物之祖，古聖何隱其說乎？』中士曰：『古者未有其名，而實有其理，但圖釋未傳耳。』西士曰：『凡言與理相合，君子無以逆之；太極之解，恐難謂合理也。吾視夫無極而太極之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實可知已。』」[17]

利氏對於自己的中國文化主張，相當具有信心，甚至借中國士人之口來稱讚自己的解釋最合中國古代的聖賢觀點：「吾國吾臣，自古迄今，惟知以天地為尊，敬之如父母，故郊社之禮以祭之。如太極為天地所出，是世之宗考妣也，古先聖帝王臣祀典宜首及焉。而今不然，此之太極之

14 同上註，98；110。

15 陳受頤，〈明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應〉，《中歐文化交流史事論叢》（臺北：臺灣商務印書館，1970），17。

16 同註12，100。

17 同上註，106。

臺灣大學學術期刊資料庫

解亦非也。先生辯之最詳，于古聖賢無二意矣。」[18]

利氏在該書中引用中國古代經典最多之處是他要証明中國古代尊崇唯一真神的觀念及實際：

> 西士曰：「雖然天地為尊之說，未易解也。夫至尊無兩，惟一焉耳。曰天曰地，是二之也。……。吾天主乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：『郊社之禮，所以事上帝也。』朱註曰：『不言后土者，省文也。』竊意仲尼明一之不可以為二，何獨省文乎？《周頌》曰：『執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。』又曰：『於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。』《商頌》云：『聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祗。』《雅》云：『維此文王，小心翼翼，昭事上帝。』《易》曰：『帝出乎震。夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？』《禮》云：『五者備當，上帝其饗。』又云：『天子親耕，粢盛秬鬯，以事上帝。』《湯誓》曰：『夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。』又曰：『惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟后。』《金縢》周公曰：『乃命于帝庭，敷佑四方。』上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。」[19]

此段即為學者所指出的在中國古代經典中引證了出現過「上帝」一詞的一段文字。利氏將「上帝」當成「天主」的同義字，而「天主」一詞則是從1583年起就採納了的拉丁文Deus一詞的漢譯。1603年在澳門舉行的一次會議批准了利瑪竇的觀點：中國經典最終可以為基督教傳入中國提供某些有益的因素。利瑪竇早於1595年就寫道：「在最近幾年間，我在與一些良師詮釋他們的著作時，發現了許多有利於我教內容的段落，如上帝的獨一性、人魂的不滅性、上帝選民的榮耀等。」[20]

---

18 同上註，120。

19 同上註，120~124；又文中方豪教授曾指出其所引經典篇目略有錯誤：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟后」一節實出「湯誥」，非「湯誓」也，參見氏著，〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，《方豪六十自訂稿》（臺北，自印本，1969），207。

20 謝和耐，前揭書，第一章。

臺灣大學學術期刊資料庫

利氏又從古人行事及古典經文中証明中國先儒也有對靈魂不滅的信仰：

> 彼孝子慈孫，中國之古禮，四季修其祖廟，設其裳衣，薦其時食，以說考妣。使其形神盡亡，不能聽吾告哀，視吾稽顙，知吾事死如事生，事亡如事存之心，則固非國君至於庶人大禮，乃童子空戲耳！[21]

> 西士曰：「遍察大邦之古經書，無不以祭祀鬼神為天子諸侯重事。故敬之如在其上，如在其左右。豈無事而故為此矯誣哉？盤庚曰：『失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾；曰：何虐朕民？』又曰：『茲予有亂政同位，具乃貝玉，乃祖乃父，丕乃告我高后曰：作丕刑于朕孫。迪高后，丕乃崇降弗祥。』西伯戡黎，祖伊諫紂曰：『天子，天既訖我殷命，格人玄龜，罔敢知吉。非先王不相我後人，惟王淫戲自絕。』盤庚者，湯九世孫，相違四百示冀，而猶祭之，而猶懼之，而猶以其能降罪降不祥勵己勸民，則必以湯為仍在而未散矣。祖伊在盤庚之後，而謂殷先王既崩，而能相其後孫，則以死者之靈魂為永在不滅矣。《金縢》周公曰：『予仁若考，能多才多藝。能事鬼神』；又曰：『天既遐終大邦殷命，茲殷多哲王在天，越厥後王後民。』詩云：『文王在上，於昭于天，文王陟降，在帝左右。』周公召公何人乎？其謂成湯文王既崩之後，猶在天陟降而能保佑國家，則以人魂死後為不散泯矣。」[22]

天主教對善惡賞罰的教義相當強調，利氏也以十一處中國古代經典所載，說明古人的正義觀：

> 西士曰：「聖人之教在經傳，其勸善必以賞，其沮惡必以懲矣。《舜典》曰：『象以典刑，流宥五刑。』又曰：『三載考績，三考黜陟幽明，庶績咸熙，分北三苗。』《皋陶謨》曰：『天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！』《益稷謨》曰：『帝曰迪朕德，時乃功惟敘。皋陶方祇厥敘，方施象刑惟明。』《盤庚》曰：『無

21 Ricci，前揭書，160。

22 同上註，174~178。

臺灣大學學術期刊資料庫

有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善；邦之臧，惟汝眾，邦之不臧，惟予一人有佚罰。』又曰：『乃有不吉不迪，顛越不恭，暫遇奸宄，我乃劓殄滅之，無遺育，無俾易種于茲新邑。』《泰誓》武王曰：爾眾士，其尚迪果毅，以登乃辟，功多有厚賞，不迪有顯露。又曰：『爾所弗勖，其于爾躬有戮。』《康誥》曰：『乃其速由文王作罰，刑茲無赦。』《多士》曰：『爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰於爾躬。』《多方》又曰：『爾乃惟逸惟頗，大遠王命，則惟爾多方探天之威，我則致天之罰，離逖爾土。』此二帝三代之語，皆言賞罰，固皆併利害言之。」[23]。

靈魂不滅說的邏輯推論是天堂與地獄說。利瑪竇知道中國經書沒有說明天堂地獄說，乃遵循聖多瑪斯阿奎那的方式，用推論的方法說明其存在：[24]

中士曰：「儒者以聖人為宗，聖人事經傳示教。遍察吾經傳，通無天堂地獄之說，豈聖人有未達此理乎，何以隱而未著？」西士曰：「聖人傳教，視世之能載。故有數傳不盡者，或又有面語而未悉錄于冊者，或已錄而後失者，或後頑史不信因削去之者。況事物之文，時有換易，不可以無其文即云無其事也。今儒之謬功古書，不可勝言焉。急乎文，緩乎意；故今之文雖隆，今之行實衰。」

詩曰：「文王在上，於昭于天，文王陟降，在帝左右」；又曰：「世有哲王，三后在天」。詔告曰：「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天。夫在上在天，在帝左右，非天堂之謂其何歟？」

西士曰：「有天堂自有地獄，二者不能相無，其理一耳。如真文王殷王周公在天堂上，則桀紂盜跖必在地獄下矣。……若以經書之未載為非真，且誤甚矣。……蹟不寫大西諸國，可謂天下無大西諸國哉？」[25]

23 同上註，296~300。又方豪指出其引用篇名之小誤，「爾所弗勖……」節出「牧誓」，見氏著，〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，208。

24 陳受頤，前揭文，16。

25 同註18，328~332。

臺灣大學學術期刊資料庫

雖然大致而言，漢代以前的儒家為利瑪竇所肯定，但孟子的主張「不孝有三，無後為大」跟天主教獨身的規定大有抵觸，必須痛加消毒，於是一方面認為或者是後人誤傳，一方面用孔子的主張來抵銷孟子：

> 此非聖人之傳語，乃孟氏也。或承誤傳，或以釋舜不告而娶之義有他託焉。《禮記》一書，多非古論議，後人集禮便雜記之于經典。貴邦以孔子為大聖；學庸論語孔子論孝之語極詳；何獨其大不孝之戒，群弟子及其孫不傳，而至孟氏始著乎？孔子以伯夷叔齊為古之賢人，以比干為殷三仁之一。既稱三子曰仁曰賢，必信其德皆全而無缺矣。然三人咸無後也，則孟氏以為不孝，孔子以為仁，且不相戾乎？是故吾謂以無後為不孝，斷非中國先進之旨。[26]

在經過對中國經典的舉証解釋及某些傳統思想的批判反駁，在書的將要結束，古代聖賢消失了，這時才出現耶穌，也是利氏的主要關懷：

> ……民善性既滅，又習乎醜，所以易溺於惡，難建于善耳。天主以父慈恤之，自古以來，代使聖人繼起，為之立極。逮夫淳樸漸漓，聖賢化去，從欲者日眾，循理者日稀，於是大發慈悲，親來救世，普覺群品。[27]

除了《天主實義》，利氏在其他著作中也引用儒家經典與天主教義互相發明，例如《畸人十篇》中與龔大參論「善惡之報在身之後」以及「妄詢未來，自速身凶」。[28]

綜合利氏結論要點如下：1.上帝非太極；2.靈魂不滅；3.後儒非先儒；4.儒學仍需天主教補足。但值得注意的是利氏採取極低姿態，令人感覺他是在肯定中國古代儒學傳統，有時比起中國信者的觀點更保守，例如後來在清朝欽天監任職被殺的李祖白在所著《天學傳概》一書中，聲稱中國人是猶太人的後裔；[29]張星曜則在《天儒同異考》一書中更提

---

26 同註18，428~430。

27 同註18，446~448。

28 俱見方豪，〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，前揭書，188~189。

29 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），24~25。

臺灣大學學術期刊資料庫

出三種思維：天學合儒，天學補儒，天學超儒。[30]

由於利氏攻擊當代的宋明理學[31]及佛道二教，且力主天主即是中國古代經典中的「上帝」，並贊同實行中國禮儀，因此不論是教內教外，利氏的觀點受到不少批評，在教內的問題是利氏的調適政策到底合於基督教義否？而在教外，攻擊最力者為受到佛教影響下的理學家。今日看來，利氏對於儒家經典的解讀詮釋，學者指出至少有下列數點值得商榷：

1.由於利氏在華未滿十五年所寫，對於五經四書之瞭解不能全然掌握。

2.受到當時靜態士林神學之影響，排斥其他宗教，也無法見到儒家的歷史發展過程中有動態之一面，如太極、理、氣即可從三位一體的角度來觀察；而利氏強調靈肉二元的思想，否定人生價值也造成與儒學融合之困境。

3.對天堂信念，使利氏認為修艱行善必然需要與外在的動機結合不可，無法理解中國人道德似不需這些獎懲，事實上，宋明儒以道德修養為道德問題，有誠即可。[32]

有人認為利氏對中國古典任意自由解釋，「他們用基督教經院哲學穿鑿附會的方法，任意詮釋中國的經典，力圖從中找出天主創造世界，靈魂不滅，天堂和地獄的存在絕非虛構等等的依據」。[33]利氏是否附會，或許見仁見智，但至少不是「任意」詮釋中國經典。明末著名的學者李贄對利氏的中國文化造詣有下列的觀察：「凡我國書籍無不讀，請先輩與訂音釋，請明於《四書》性理者解其大義，又請明於《六經》疏義者

30 方豪，〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，233~234；《天儒異同考》序中提及儒家不足之處可由天主教補充，收入徐宗澤，《明清間來華耶穌會士譯著提要》（臺北：臺灣中華書局，1957）。

31 其實《天主實義》是想從一般自然理性中推出上帝的存在，與朱子「格物窮理」一致，只是在學說內容上，尤其是太極的看法上歧異。朱子與利氏的比較，參見柴田篤，〈明清期的天主教與朱子學〉，「國際朱子學會議」，臺北中研院文哲所籌備處主辦，1992.3。

32 參見對利氏的評論：Ricci, *op. cit.*, 47~53；又宋榮培，〈利瑪竇的《天主實義》及其與儒學融和困境〉，《哲學與文化》25卷3期（1998.02），128~135。

33 許明龍主編，《中西文化交流先驅——從利瑪竇到郎世寧》（北京：東方出版社，1993），白晉傳。

臺灣大學學術期刊資料庫

通其解說，今盡能言我此間之言，作此間之文字，行此間之禮儀，是一極標致人也。中極玲瓏，外極樸實，」[34]但他並未看出利氏的真正用意，而此用意在利氏寫給歐洲長上會士及友人的信中卻明白道出。謝和耐即如此對利氏詮釋中國的經典的目的及方式作下述的綜合：

> 他同時也企圖「把文人宗派的主要人物孔夫子吸引到我們一方來，即按照有利於我們的觀點來詮釋他遺留下的某些令人爭論不休的著作」。此外，他於 1604 年致耶穌會總會長的一封書簡中更為清楚地解釋了他對待中國文獻的方式：如果說他徵引中國文獻，那歸根結蒂是為了用它們指一些與其本意不同的內容。[35]

四、清初耶穌會士對中國古典詮釋

利瑪竇在去世之後並沒有太多耶穌會重要思想家出現，而且他開始時定的方向才剛起步，當然這種走「調適」（accommodation）路線的主張引起不少爭議。即使不管道明會或方濟會，在耶穌會內就有不同的看法，繼利瑪竇之後，擔任耶穌會在華負責人的龍華民就是一位，他不贊成利氏走社會上層而且在他看來過分妥協的路線。他也不認為中國信者就真正從心底認為「天主」就是「上帝」。然而，中國信者對利氏並未提出太多的反對，[36]在會中由於散居中國各處及各有不同位置及工作，因此並無太大的衝突，也沒有在此方面統一口徑的做法。有些重要的傳教士仍在繼續發揮利氏的調適路線。1628年1月耶穌會的江南會士在江蘇嘉定舉行過一場有關譯名的會議，會中決定中國人可以祀孔祭祖，但未嚴格執行「天」和「上帝」譯名的禁令。[37]

在福建傳教多年，有「西來孔子」之稱的艾儒略（J. Alleni），在他的名著，《口鐸日抄》中比起利氏更進一步，從今本《尚書》中，藉

---

34 李贄，《續焚書》（北京：中華書局，1975年重印），卷一，頁35。

35 謝和耐，前揭書，頁47，Gernet, op. *.cit.*, 26~27。

36 謝和耐，前揭書，43。

37 有關「嘉定會議」的情況，請參考李天綱，前揭書，25~29。

臺灣大學學術期刊資料庫

回答戴文學的機會，說明耶穌的降生及受難：

> 予獨中邦史書，見成湯之禱于桑林也，剪髮斷爪，身嬰白茅，以為犧牲。夫以皇皇天子，而匍匐以代犧牲，旁觀者誠作何狀？而湯竟忘其九五之尊者，其憫念斯民者摯也。今天主尊矣，監觀下民，非不甚赫，乃盡斂其有赫之威，而受難救贖者，為故今萬民也，為予也，亦正為君也。[38]

這種以中國商朝天子為民犧牲之例讓國人也可以意會天主的降生救贖，對讀者而言固有比喻之功能，對艾氏來說也可藉此例來進一步對中國政治文化有所認識。

在清中葉之前入華的耶穌會士對中國古代經典有所研究及翻譯詮釋的，據方豪教授之整理，除了所謂的「索隱派」（Figurist）在後文處理外，有下列數位：[39]

金尼閣（Nicolas Trigault），1577~1628，比利時人，萬曆三八年（1610）入華，在華十九年，死於崇禎元年（1634），曾將《五經》譯為拉丁文。

郭納爵（Ignatius da Costa），1595~1666，葡萄牙人，崇禎七年（1634）來華，在華三三年，死於康熙五年，曾與殷鐸澤合譯《大學》、《論語》為拉丁文。兩人均被稱為「西方人介紹孔孟學說的功臣」。[40]

柏應理（Philip Couplet），1624~1692，比國人，順治一六年（1659）來華，停留二三年，康熙三一（1692）年意外受傷，卒於臥亞附近海面，其著《西文四書解》（Confucius Sinarum Philosophus）中有《大學》、《論語》及《中庸》及其注疏的譯文及孔子傳，對西方學術思想界有很重要的影響。[41]

白乃心（Johann Grueber），1623~1680，奧地利人，順治一六年入華，來華三年，康熙一九年死於匈牙利，所著《中國雜記》中有孔子傳及《中庸》義大利譯文。

殷鐸澤（Prospero Intorcetta），1625~1696，義大利人，順治一六年

---

38 轉引自方豪，〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，前揭書，189。

39 同上註，201~202，但方豪仍稱「漏列者尚多」。

40 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），131。

41 Jensen, *op. cit.*, 121~127。

臺灣大學學術期刊資料庫

入華，停留三七年，康熙三五年死於杭州，譯有《中庸》（拉丁文）。

衛方濟（Francois Noel），1651~1729，比利時人，康熙二六年（1687）入華，停留二二年，於雍正七年死於法國，將《四書》、《孝經》及《幼學》譯為拉丁文。

劉應（Claude de Visdelou），1656~1737，法人，康熙二六年來華，停留三三年，乾隆二年卒於印度，譯《禮記》之〈郊特牲〉、〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉，《書經》等為拉丁文，著《易經概說》，是最早對《易經》加以研究介紹之人。[42]此人對中國文化造詣頗深，尤其是《書經》，後因不贊同主流會士的「中國禮儀」，死於印度。[43]

巴多明（Dominique Parenin），1665~1741，法人，於康熙三七年（1698）來華，居留四四年，乾隆六年卒於北京，譯有《六經》的注釋。

雷孝思（Jean Baptiste Regis），1663~1738，法人，於康熙三七年來華，居留四一年，乾隆三年卒於北京，曾將《易經》譯為拉丁文出版，參考馮秉正（de Moyriac de Mailla 1669~1748）的譯本[44]、滿文譯本及湯尚賢對於難解句子的詮釋而成。書中還「批駁了某些傳教士想在《五經》中發掘『我們教會的某些奧跡和古聖祖中受上主啟示的一些痕跡』的謬誤」。[45]

赫蒼璧（Julien Placide Hervieu），1671~1746，法人，康熙四０年（1701）入華，在華四六年，乾隆十一年卒於澳門，翻譯大部分的《詩經》。

湯尚賢（Pierre Vincent de Tartre），1669~1724，法人，康熙四０年入華，居留二四年，於雍正二年卒於北京，曾對《易經》中最艱澀的辭句進行註釋疏解。

宋君榮（Antoine Gaubil），1689~1759，法人，康熙六一年（1722）來華，居留三八年，乾隆二四年卒於北京，譯有《書經》。宋認為此書

---

42 白晉著，矢澤利彥校註，後藤末雄譯，《康熙帝傳》，東洋文庫，第155種（東京：平凡社，1970），98。

43 費賴之，前揭書，530~535。

44 同上註，723。

45 同上註，634。

臺灣大學學術期刊資料庫

反映我國春秋以前的歷史，《書經》記述的是中國英雄時代的歷史，與同時代的古希臘不同。將堯、舜、禹、成湯、文王等人看作英雄。在他看來，古希臘的英雄（實際上是一些奴隸主），是一些兇狠殘暴給人民帶來巨大災難的強盜，而中國的英雄則是一些秉性仁厚、敬德保民的聖賢；《書經》所反映的實際上是中國上古時期英雄治國、安民、修身的聖賢治道。[46]

孫璋（Alexandre de La Charme），1695~1767，法人，雍正六年（1728）始入華，居留四十年，乾隆三二年卒於北平，將《詩經》譯成拉丁文，也譯了《禮記》，但未印。

蔣友仁（Michel Benoist），1715~1774，法人，乾隆九年（1744）入華，停留三一年，乾隆三九年卒於北京，譯《書經》為拉丁文，也曾譯《孟子》，但未完成。

錢德明（Jean Joseph Marie Amiot），1718~1793，法人，乾隆一五年（1750）入華，停留四四年，乾隆五八年死於北京，著有《華民古遠考》，舉《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《史記》為証，又譯《盛京賦》。

韓國英（Pierre Martial Cibot），1727~1780。法人，乾隆二四年（1759）入華，停留二二年，乾隆四五年卒於北京，譯有《大學》、《中庸》，並節譯《孝經》、《禮記》。

這些會士對經籍的研究程度可以從其有能力翻譯古代經典知其功，只是他們以何種具體的角度來詮釋這些經典，還有待更有語文能力的人進一步發揮，然而基本上吾人大概可以知道，這些會士一方面一定認為這些經典和天主教義不但不矛盾，有些還可以互相補充；另一方面也認為這些中國人的想法有助於歐洲社會文化的更進步。像是由柏應理，殷鐸澤，郭納爵及魯日滿（Francois de Rougemont，1624~1676）合著的《西文四書解》，其中《孟子》就沒有翻譯；而有些經典的譯名如《大學》稱之為「中國之智慧」，《中庸》為「中國之政治道德學」，另外，衛方濟的《大學》譯為「成年人之學」，《中庸》則譯為「不變

46 許明龍，前揭書，329。

臺灣大學學術期刊資料庫

之中道」，[47]多少可以看出其對於這些經典的整體評估。

必須指出，也有一些耶穌會士雖未直接翻譯中國經典，但經過仔細研究而以其他文類呈現出來。例如衛匡國（Martino Martini，1614~1661）從1643到1645年，他在深入調查研究的基礎上，利用大量珍貴的文字資料，採取編年史體裁，撰寫了一部用拉丁文寫成的中國上古史《中國歷史十卷》。書中分析了老子、孔子和釋迦牟尼，以老子為中國的伊壁鳩魯。儒學則是主宰中國的哲學體系，並曾應教廷之召，於1654年底到達羅馬，為利瑪竇的敬天、祭祖、祀孔等中國禮儀辯護，最後得到教宗亞歷山大七世的認可。[48]

衛匡國也在此歷史書中對中國經典提出看法，《易經》為充滿神秘之書，比畢達哥拉斯的理論還古，後來成為許多人用來卜卦之書；《書經》則談到三個朝代的治國理念及道德行為；《詩經》則也指出國君的行為，以韻文方式表達；《禮記》則特別提到中國複雜的主要及次要禮儀，其主要詮釋方向則想從根本上消解西方人對中國禮儀有宗教色彩的疑慮。最有趣的是對《春秋》的看法，衛氏認為孔子本身是基督徒，在《春秋》經的最後，西狩獲麟即是預言基督這隻羔羊要犧牲的事，庚申年既是春秋結束的481B.C.，也是基督降生之年。[49]

由上可知，清朝中葉之前，有相當多的來華耶穌會士投注相當多的心力於中國古典的詮譯之中，有些人如劉應，或許在精研經典之後，對中國禮儀持有不同態度，但大多都贊成，而且積極向西方引入中國的傳統思想。然而，清初來華耶穌會士中，對於中國經典的解釋自成一派，而且影響深遠的則有所謂的「索隱派」（Figurist），可說此派也使明末清初的耶穌會對中國經典的研究告一段落。

---

47 方豪，〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，前揭書，190~191。

48 許明龍，前揭書，140~143。

49 Giorgio Melis, "Chinese Philosophy and Classics in the Works of Martino Martini S.J.(1614-1661)", in *ISCWCI*(International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. in China. Taipei, Taiwan, ROC, Sept. 11-16, 1983), 479-482.

臺灣大學學術期刊資料庫

五、索隱派（Figurist）的特殊解讀

在歐洲人世界起源的觀念中，總想找出共同的來源。對於古代及聖經的學者來說，他們十分熟習埃及的古文明，因而可經由他們這些文明納入世界歷史中。可是中國的問題幾乎無法解決，因為中華文明是在孤立中發展的，其歷史沒有中斷過，而其紀年也與以聖經為準的西方算法不合。他們必須重新設計一套理論來說明洪水之後中國人口的重新繁殖。

對猶太—基督教及中國傳統最艱困而巧妙的調和是由一小群在中國的耶穌會士所做的。這群人叫「索隱派」。他們宣稱在儒家經典及其他中文書籍中發現證據，可以支持人類同源論及法律同源論。此派主張天主給人古代法律起初是在一位超級法律賦予者之手中：在希伯萊的以諾、波斯的瑣羅亞斯德以及中國的伏羲。諾亞之子閃在大洪水後攜帶「法律」到中國。伏羲依以諾的原則，以三種表現形式來倡導法律：為一般平民有圖像觀念及民間英雄；為學者及宗教領袖們則有較複雜的象徵符號；對於賢者則有神秘的象徵符號。一般咸認《易經》就是一條重要的神秘符號，中國經典中含意深遠的一本。「索隱派」一度認為《易經》中的三條及六條符號是一種永存實體的符號，還想把它們像解密碼一樣地解出來。[50]

來華的耶穌會士中，白晉、傅聖澤、郭中傅和馬若瑟被稱為「索隱派」，他們都是法國籍，以下就分別介紹。

白晉（J. Bouvet，1656~1730），又作白進，字明遠，法國人，為法皇路易十四派來中國之六位耶穌會士之一，為皇家科學院院士，1685年3月3日離歐，1688年2月7日抵達中國北京。白晉遵循利瑪竇一派傳統看法，認為敬孔、祀祖、稱上帝等問題，與教理並無衝突之處。[51]離利

50 Donald Lach，古偉瀛譯，"China in Western Thought and Culture"（西方思想及文化中的中國），《史學評論》，12期（1986.09），25~26。

51 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），278~9。

臺灣大學學術期刊資料庫

氏已近一百年，在1697年還認為，「世界上最容易促進中國人思想和心靈皈依我們聖教的辦法是向他們指出聖教與他們那古老原則及合理的哲學相吻合」。[52]

白晉認為中國的古代經典所含的內容不僅與天主教義完全吻合，而且是天主教最古的文字記載，從中不但可以理解教義，更可找到聖經中的人與事。為支持這種看法，他提出了一種詮釋者很喜歡講的主張：中國的古籍包含有表面及深度的意義。表面意義是中國人所理解的字面意義；深度意義則不易掌握，只有深刻理解天主教義、具有此信仰且熟習聖經的信者才能發現和理解。[53]

他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。

白晉認為，《易經》的作者是伏羲，而伏羲實際上是亞當長子該隱的兒子埃諾克。

他對《詩經》的研究，使用了同樣的方法，得出了相同的結論。《詩經》〈大雅．生民〉之什三之二的開篇是這樣的：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀。以弗無子，履帝武敏歆。攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。」白晉運用他的詮釋法，作了如下的解釋：「當她（指姜嫄）鼓足勇氣獻上犧牲時，內心充滿了崇高的愛的意願，這種愛來自意欲拯救眾生的天上的丈夫，她緩步踏著至親至愛的人的足跡前行，全神貫注地等待他的神聖的意願和決定。她內心純真的祭獻之情在上帝眼前散發一股沁人心肺的氣味，神靈的美德瞬時便進入她的體內，她那處女的腹中突然感到一陣騷動，其子后稷就這樣孕育在姜嫄腹中了。」

這種解釋顯然是從聖經中聖母領報及聖神降孕的故事類比而來。然而，《禮記》、《史記》都以姜嫄為帝嚳的妃子，並非無夫的聖女。對此，白晉的回答是：帝嚳其實只是一個神話人物的代稱，並無其人，實指上帝。白晉更進一步，通過對比詩第八節中「誕我祀如何」句中「我」

52 謝和耐，前揭書，45。

臺灣大學學術期刊資料庫

的解釋，得出后稷既是神又是人的結論，因為據他說，「我」自左邊的「手」字和右邊的「戈」字合成；手持戈，顯然是人。他還用「啼」字來解釋此詩第三節中「后稷呱矣」這一句。他說，「啼」字由左邊的「口」字和右邊的「帝」字組合而成，可見啼的原義即為「帝哭」，也就是指后稷降生後的第一聲啼哭，即「后稷呱矣」句。

白晉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。[54]

和利瑪竇一樣，白晉也想從中國古代經典中找到和基督宗教相合之處，甚至互補之處；但不同的地方是利氏不太談啟示的事情，白晉卻想從經典中找到具體的啟示，而且斬釘截鐵地將詩經大雅生民解釋成聖經裏的瑪利亞事蹟。此種解釋十分大膽，也呈現了白晉的索隱派的堅強信念：「天主教教義中某些崇高真理，閃耀在這些古典著作的字裏行間，並已為中外最有識之士所信服」。[55]據白氏自稱，康熙皇帝贊同他的見解。而西方的哲學大師萊布尼茲則頗接受白氏對《易經》的看法。

其實《易經》的受到教中人士注意，早在明末即有之，不過並非耶穌會士或其他西洋傳教士所開始，而是中國從教學者明明子邵輔忠。[56]據方豪教授考証，明末有一依附魏忠賢的同名人士，但不能確定為同一人。此人以《易經》中的乾元代表天主；又以聖母有坤之象，坤，母也，故懷子即天主，係所牛子也。又以天主有震之象，震，乾之長男也，代乾行權，故手握天。又以震、坎、艮解釋三位一體。這種解讀與日後的白晉等索隱派的解讀，大異其趣。因為這是從《易經》內部較深度知識來和教義比附，外國學者不太可能達到這麼深的了解，故「頗足以一新

53 此處以及以下數段皆參考或引自許明龍，前揭書，182~185。

54 同上註。

55 費賴之，前揭書，507。

56 方豪，〈影印天學說序〉，吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》第一冊（臺北：臺灣學生書局，1966），1。

臺灣大學學術期刊資料庫

耳目，然必不為當時教會所接受。」[57]

利瑪竇本人及明末清初諸教士也注意到《易經》，事實上前文提到，在清初對《易經》下過功夫的耶穌會士不在少數。白晉及傅聖澤（Jean-Francois Foucquet）相信《易經》及《書經》蘊涵了一切聖經中訊息，所有天主的啟示都可在這些經文中找到。這是一種從對孔子的重視逐漸轉到這些更古的經典，其原因何在？

可能的一個原因是十七世紀清初的學術也相當重視此書，考証學者堅持主張唯有從《易經》的研究中，才有可能真正的復「古」。[58]而且，要追本溯源，就必須找到最早的經典，再加上這些經典文字古奧，可以有很大的詮釋空間，再加上《易經》中不只是文字，更有許多符號，更具有象徵的意涵。此外，康熙皇帝本人面對禮儀之爭，一方面支持利瑪竇的「調適」路線，在感情上受到教宗禁令的刺激而忿怒，但卻對耶穌會士有很深的情感而不忍決絕，[59]很可能在日常和傳教士的接觸中已知道白晉從《易經》中找到中西會通的基礎，因此要求白晉研究，甚至同意白晉要求將在南方傳教的傅聖澤調來宮中和其共同研究，[60]而使得研究《易經》的風氣更盛。事實上，康熙自己也對古典有所研究，曾出版《日講易經解義》，滿漢文同時出版，傳教士使用滿文較方便：「只需不太長的時間，就可以依靠滿文譯本使用漢語典籍」[61]，康熙五十二年（1713），又命李光地修《周易折中》，要求參考群言，「折中而取」，務求至當，而不偏主一家。[62]研究《易經》有點像是當時的學術運動了。

歐洲哲學大師萊布尼茲因為接觸到耶穌會士介紹中國思想的著作，而對《易經》產生極大的興趣，並與白晉互相通信交換對此書的看法。在1701年左右萊布尼茲就已相信《易經》裏面的「象形符號」為伏

57 同上註。

58 Jensen, op.*cit.*, 117。

59 康熙和耶穌會士尤其是白晉的關係可從白晉隨駕南巡之事可看出，參見李天綱，前揭書，49~57。

60 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），281。

61 白晉作，馮作民譯，前揭書，30。

62 孟昭信著，《康熙大帝全傳》（長春：吉林文史出版社，1987），502。

臺灣大學學術期刊資料庫

義所造，而且是一種神秘符號，代表上帝未救人類以前的混沌。他一度演算爻卦，想由他二進位算術的分析運用來証明爻卦符號意義，藉此吾人能對世界起源及大洪水前的歷史建立起有力的科學根據。藍賽（Andre-Michel Romsay）及孟德斯鳩（Montesqiueu）也很熱衷於「索隱派」的看法，認為中國古典之中可提供証據來証明人類思想的共同性以及普世性的客觀存在。[63]換言之，這些歐洲人雖然對《易經》的解讀受到在華耶穌會士的影響，但他們的關懷與看法則大異其趣，有啟蒙運動的宏觀。梵蒂崗圖書館另藏有西士研究易經抄本十四種，多與白晉有關，可見西方傳教士對此的重視。[64]

傅聖澤（Jean-Francois Foucquet，1663~1739），1699年來華，在福建及江西傳教，受到馬若瑟的影響，到了1709年，他已初步顯露了索隱派的觀點。他認為屈原的作品中充滿了預言，而且覺得許多中國古代經典都有被後人篡改的跡象，如能進行深入研究，就可能找到這些經典的真義。對《易經》中的「卦」他認為：這些短線可能各自表示一個數。而每一個數都具有類似救世主的某一種品德或某一種奧秘的性質，也可能是用以表示某一重要事件的。[65]

法漢學家開山之一萊慕沙（Remusat）對傅有十分傳神的描述：

> 看來，傅聖澤神父，在那些希望從中國人的象形文字中發掘出天主教奧跡的神昆中，可算是著迷最深的一個了；他的幻覺意識達到了怪誕的程度。除了他在某些中國古典著作中發現明顯的先知預言外，他還認為中國的經書裏寓有天主教信條的一些痕跡。如果文中提到高山，他就認為這在喻示「加爾瓦略山」；文中稱頌「文王」和「周公旦」，他又認為那是在稱頌「救世主」；中國遠古時代的某些帝皇，就是古經裏的「聖祖」。[66]

所以，關鍵在於幫助中國人找回丟失已久的讀懂中國古代經典的鑰匙，只要找回這把鑰匙，便會發現，不但中國的古代經典都是神書，而且古

63 Lach，前揭文，26。

64 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），286。

65 許明龍，前揭書，225~226。

66 費賴之，前揭書，655~656。

臺灣大學學術期刊資料庫

代的中國人都曾是信奉一神的類似基督教的宗教信徒。他甚至認為，伏羲就是諾亞的後代埃諾克，而《易經》的「易」字就是耶穌基督的名字。根據他的分析，中國的典籍不但與基督教教義不相違背，而且保存了在西方已經迷失的一些珍貴的真諦。

為証明伏羲其實就是諾亞的後代埃諾克，他列舉了許多理由，諸如：兩人生活在大致相同的時代，人都被排在人類聖祖的第七位上；兩人都被後人尊為美德的保存者和技藝的推進者等等。他引用了《列子》、《漢書。藝文志》、《荀子》等書中的有關記述，推論出夏、商、周三代為傳說，事實上並不存在的結論。他由此進一步推斷，公元前四世紀之前的中國歷史記載都是不可靠的；當然，他更不同意中國歷史始於聖經記載的洪水之前的說法。通過這些推論，傅聖澤企圖將中國歷史說成是與聖經關於世界歷史的記載相吻合的。[67]

傅氏雖然被白晉召請至北京和他共同研究《易經》，起初似乎頗有心得：「臣二人日久曾專究易等書奧意，與西士秘學古傳相考，故將已所見，以作易稿，無不合於天教。」[68]但後來傅氏卻又轉而研究天文學，其中或者與白晉的觀點無法配合，[69]從上述傅氏的執著程度來看，兩人最終不能合作到底或許並不令人意外。傅氏也曾以拉丁文及法文譯寫《道德經》評註；以法文譯《詩經》。後來他回到歐洲，並在羅馬去世。

郭中傳（Jean-Alexis de Gollet，1666~1741）是此派中最鮮為人知，且事蹟較少的一位。1700年入華後先在江西，後到寧波傳教，1727年被流放到廣州，十四年後卒於澳門。從郭氏遺著中可以看到他的索隱派觀點：

> 他論述了從中國古代碑刻的象形文字中發現的一些神秘數字和某些暗示年代，他認為古代希伯來塞菲拉解經學派的某些見解，同中國象形文字中有關默西亞來臨的一些內容頗多相似之處。根據看到過這個手稿本的某些人的評論，認為這僅是幻覺上的美麗編織而已，其中偶或出現一些值得稱讚的內容，但仍然不免帶有主觀誇大

67 許明龍，前揭書，頁229~230。

68 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），頁281。

69 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），頁283。

臺灣大學學術期刊資料庫

和自由想像的成分。[70]

馬若瑟（Joseph H. M. Premare，1666~1735），1698年來華，和白晉、傅聖澤共同探討《易經》、《春秋》、《老子》等古籍，以尋求與天主教教義類似的詞句，曾以法文著《書經以前時代及中國神話之研究》[71]。馬氏曾清楚地說明他的研究目的：「我之所以不惜工夫要寫這個注解和其他一些著作，其日後的和最終的目的，假如我能夠的話，無非是使世上的人們了解到天主教和人類歷史是同樣悠久的，而且『人格化了的天主』這個概念，在中國象形字的創造者，和以後編寫《五經》的人們的心目中，是肯定存在的；我親愛的朋友，這就是三十年來一直在支持我和鼓勵我鑽研的唯一動機，捨此就毫無意義可言。」[72]

雖然沒有白晉有名，但馬氏是索隱派集大成的殿軍，他自己先從文字學打好基礎，再以十多年的時間研讀十三經、廿一史、先儒集傳、百家雜書等，[73]想將所有古典加以整理，並對「儒教」作一合於天主教義的界定，以避免反對中國禮儀者的攻擊。

馬若瑟的著作計畫可看出其對於整個中國學術界的志業，他在序《經傳議論》中提到要寫十二篇文章：曰《六書論》、曰《六經總論》、曰《易論》、曰《書論》、曰《詩論》、曰《春秋論》、曰《禮樂論》、曰《四書論》、曰《諸子雜書論》、曰《漢儒論》、曰《宋儒論》、曰《經學定論》。此序寫於康熙四十九年（1710），但後來似乎只完成了《春秋論》，他一方面是以「中華先儒之高見」為依據，另一方面又因此事體大且又時機緊迫，不得不早日寫出。其唯一今日仍可見到的是《春秋論》，學者考証，或許馬氏生前只完成此論，而該論的重點如下：[74]

> 孔子若曰：惟知我者為能度我心，……然吾所俟後聖，其與天為一，則知我者其惟聖人乎？罪我者其惟聖人乎？是以吾志在《春秋》，蓋惟聖人足以滿吾心，故吾心之所之，吾思之所望，吾意之所親，

70 費賴之，前揭書，頁672。

71 方豪，《中國天主教史人物傳》（二），頁296。

72 費賴之，前揭書，615。

73 方豪，〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，242。

74 同上註，246。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 惟聖人而已矣！嗟呼！今世之人，皆視《春秋》為區區魯史耳。而其意則丘竊取之矣。如此解孔子之微言，乃可知始隱公，終獲麟之意，而《春秋》方不得謂之支離。

馬氏主張用孔子之微言大義，用聖人才能解讀春秋，而聖人之一字又可以與宗教的層次相通，藉儒家的經典《春秋》達到馬氏要將宗教訊息傳出的目的。馬氏在此論中更進一步，將《春秋》經和《易經》聯合在一起，希望最後能從發明《易經》的真正意涵中來平息所有的議論：

> 蓋猶他經，亦從《大易》而出，真如流之由源而發焉。《易》者無形之聖人，《書》者聖人之象，《詩》者聖人之贊，《春秋》者聖人之事，《禮樂》者聖人之作，而愚之所謂聖人者，則《易》之所謂利見大人，則《書》之所謂左右其人，則《詩》之所謂西方之人兮，則《中庸》之所謂百世以俟聖人，則《春秋》之所謂天王者也。然《春秋》之義不明，學者知不足以知聖人之故也。愚今略引之於茲，待異日發明《易經》之全旨，然後愚意可以不見怪而眾說之波濤乃皆平息云。[75]

馬氏一方面樂觀地等待《易經》全旨之發明，但在另一方面在等待期間，如何解讀這些經典？歷來的「傳」，不論是春秋三傳，或是近人傳注都不可信，因為「無私心雜於其間者，不可得而得也」。真正的能掌握可信的經典真義，不在距古多久遠，而是「在於理義而已矣」。但是馬氏最後的底牌出現了，也就是以他的宗教信仰作為一切疑義的終結，所有經典的最終意義之來源：「理義也者，千古以上，千古以下，東西南北之人，無不受之於上帝，以自別於群生者也。」[76]

馬若瑟又有《儒教實義》一書。書稱「遠生問」、「醇儒答」、「溫古子」述，溫古子則馬若瑟別號；醇儒指宋以前之儒，此書不提天主之名，亦不稱述西士，且全書贊成立神主、點主、設神位，在柩前行禮，具饌祭奠，墳前稽首進菜，供孝堂，可稱祖宗在天之靈。引為敬天、愛人、居謙、安貧、好學、慕真、貞潔。書中明言不能向孔子祈聰明爵祿，

75 同上註。

76 同上註，246~247。

臺灣大學學術期刊資料庫

書中主張每月朔望可以謁文廟行香，門人可以拜師，可以參加春秋丁祭。

書中再度強調《易經》：

> 孔子曰，假我數年，五十以學易，則可以無大過矣。真西山云，易者五經之本源，讀經而不讀易，如木之無本，水之無湯也，朱子云，易之為書，文字之祖，義理之宗。陳北山云，昔夫子之道，其精微在易。[77]

對於經典，馬氏同意歐陽修的觀點，只相信經典：「經之所書，予所信也，經所不言，予不信也。」有趣的是馬氏認為除《六經》外，他還開出了值得研讀以及他認為不宜相信的書籍，前者是《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》。而「若《山海經》、《孝經》、《爾雅》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《家語》、《左氏》、《公羊》、《穀梁》等，皆可疑也。」[78]而要求得聖人之心的途徑則有軌跡可循，應從基礎的文字學「六書」開始：

> 蓋聖人之心在經，經之大本在易，易之學在象，是故凡燭理不明，而視象為形，假借當本意，寓言為實事，猶欲通古人之書，不可得也。是故好學者，以六書（指事，象形，形聲，會意，轉注，假借）為祖，以《六經》為宗，以孔子為師，以諸儒為友。[79]

有趣的是此書在最後有闢佛道二教之語，卻未言明白宣示此書是為傳天主教之書，而更值得尋思的，作者竟然是以中國儒家的立場來總結，根本無從想像是由一耶穌會傳教士之手筆：

> 夫異端作孽，莫甚乎立佛老二氏，以抗上帝，而此楊墨之徒所未至者也。且我先王垂訓，亦莫大乎敬天、事天、畏天、樂天者也。歐陽子卓然不惑，必欲補儒之缺，修儒之廢，然後佛無所施於民，可謂妙志也，……嗚呼，吾儒之大道也，先王既受之於天，使皇天上

77 溫古子（馬若瑟），《儒教實義》，收於《天主教東傳文獻三篇》（臺北：臺灣學生書局，1968），1397。

78 同上註，1398~1399。

79 同上註，1404。

臺灣大學學術期刊資料庫

帝，眷佑我中國，越三年，而大（原抄本「天」）功亦可告成矣！[80]

六、明末清初傳教士詮釋中國古典的歷史意義

方豪教授曾經整理出明末清初西方傳教士為何如此熱心研究經籍之原因，一共指出下列十項理由：一曰由於傳教心之熱也。二曰由於國人對經籍之注意也。三曰由於漢文之精也。四曰由於學侶之多也。五曰由於反對者之攻擊也。六曰由於中國士大夫之歡迎也。七曰由於帝王提倡之力也。八曰由於教士生活之恬靜也。九曰由於教內對中國禮儀問題而興起之長期辯論也。十曰由於教士以中國為第二祖國也。[81]

如此分析當然相當週延，此外，我們還可以進一步強調有些重要的演變是隨著當時的歷史情況而發生的，例如滿人入關、法國的介入都有一定的衝擊，吾人在分析此發展時，應從動態的過程來觀察。從整體說來，耶穌會士從利瑪竇經由艾儒略、衛匡國、柏應理、殷鐸澤、白晉等再到馬若瑟及孫璋等，對於中國儒家經典的詮釋也經過了三個階段。第一階段是想從天學與儒學之間找到共同點，是在兩個本來各自獨立的集合體中，找到互相可以對應的點。利氏在中國的儒家原始經典中，尤其是《五經》及《四書》找到對於皇上帝一神的崇敬，對於靈魂的不朽以及死後的永生。利氏為日後的一些會士在華的傳教政策定了模式及方向，亦即以「調適」（accommodation）策略，尊重傳統文化的方向，但卻排斥宋明理學家以及佛教及道教的傳統，相信在原始儒家中有其與天主教義相容之處，透過自然的理智及推理可以瞭解主要的教會道理，甚至有學者解釋，從東方經典中看到和基督教相通之點，使得像利瑪竇這樣的傳教士在原始儒家中找到了自己心靈追尋的答案；[82]而到了柏應理、殷鐸澤、白晉等則進入了另一階段，不但天儒相容，而且根本上相信在原始儒家經典中有一些啟示的宗教訊息在其中，較有系統地將經典

80 同上註，1410。

81 方豪，〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，《方豪六十自訂稿》，199~202。

82 Jensen， *op. cit.*, 58。

臺灣大學學術期刊資料庫

譯成拉丁文，並加以出版。

白晉的詮釋可以說從利瑪竇的「點」到「線」的結合，利氏全篇只在最後提到一次耶穌，說是在聖賢去世後，世風澆漓而有元聖來挽救整個社會；但在白晉等人看來，古典儒家中更有具體而詳細的記載了天主教的啟示教義，例如在詩經中的姜嫄即是聖母瑪利亞，受到聖神感應而懷孕生子。換言之，儒家經典以中國人的方式，更清楚地將原來屬於天主教的教義呈現出來，這樣地詮釋，雖未全面地將原始儒家經典看成其宗教的註解，卻在許多儒家的人物或言行記載上，更強化了這些耶穌會士對於其原有信仰的程度。

而馬若瑟的中國經典詮釋更進一步可說到了「面」的層次。中國和西方同出一源，儒家經典擁有所有基督教義，也預告救世主的來臨作好了充分的準備。值得注意的是馬若瑟是以中國古代儒者的立場來進行全面的、從字源到儒教整體的宗教性詮釋。馬氏有一部著作《六書實義》即是分析中國文字的起源，說明其中提到三位一體等奧義。他最具有綜合性的一本書《儒教實義》，署名遠生問，醇儒答，溫古子述，而據方豪教授考証，這位溫古子就是馬若瑟。一開始談「儒教」，則說：「儒教者，先聖後聖相受授之心法者也。古之聖王得之於天，代天筆之於書，以為大訓，敷之四方……」。孔子的德行在溫古子看來，首在「敬天」及「愛人」；其次為居謙，安貧，好學，慕真，貞潔。「總而言之，則吾先師之所以異於常人者，惟在體天之意而已……毋意，毋必，毋固，毋我，協於克享上帝之心而已矣。」[83]

由於禮儀之爭，教廷及清朝的堅決態度終於使得這種解釋無法存在，索隱派或被召回國，或被禁止再發言，或其著作被沒收銷毀，相關的最大的打擊是在1803年，亦即在嚴格禁教氣氛下天主教地下神職所舉行的四川會議中，嚴格禁止國人閱讀兩本頗受明末清初耶穌會傳教士所詮解的經典：《詩經》及《易經》。[84]

總之，明末清初耶穌會士詮釋中國古代儒家經典，從利瑪竇開始，到索隱派被禁為止，一開始在策略上確定調適路線，逐漸發展到相當的

83 溫古子（馬若瑟），《儒教實義》，《天主教東傳文獻三篇》，1390~1393。

臺灣大學學術期刊資料庫

程度：由找出相合之點，到一口咬定中國經典就有最早的基督宗教訊息，甚至連西方都已不存在的，卻保留在中國古典中。當然還有更多中國古典沒有記載，或是甚至與詮釋者所想的、或是與天主教義互相矛盾的，對此耶穌會士的詮釋技巧如下：

1. 秦始皇焚書，使原典喪失原來面目，朝代動亂，原典原貌不在。
2. 有些是神話傳說，不足為信。
3. 遭後人篡改。
4. 不能從表面意義來看，應從深層含義來解讀。
5. 不寫不表示沒有。
6. 在口傳中錯誤。

嚴格來說，利瑪竇等人在中國經典中只找一些短辭或句子來和天主教義相對比，只能算是一種極廣義的詮釋，但從這些人的著作整體且從長時期的發展來看，的確對於中國古代經典有相當具有特色，而且大體上前後一致的解釋。從明末到清乾隆一百五十年間，有數十位的耶穌會士花了許多年從事於古代經典的詮釋及翻譯，單是《易經》在梵蒂岡圖書館就有十多種抄本，可以說從來沒有像明末清初，有這麼多西方知識精英花那麼多心血，將中國的古典，為了尋求和天主教義中的可以互相發明之處，而進行相當徹底的研究及詮釋。可以說《四書》、《五經》從沒有如此每一字句被詳細翻開來，尋求可能和教義相通之處。

像是其他一般的詮釋者一樣，這些詮釋者在詮釋中國儒家古典時，也為自己心裏的問題尋找答案，多少為自己的關懷找到安身立命之處，有時候甚至連自己的主體性都融入其中。詮釋者多想從「渾然」達到「的然」，從「殘缺」到「完整」，從原來是「失序」的狀態達到「有序」的地步；從「粗」到「精」，從原來的「俗」詮釋出「聖」，從「黑暗」到達「光明」。所不同的是，這一批耶穌會團隊有一共同的目的，亦即相信並努力尋求中國古典中一神宗教的殘留之証明。這批人在一段長時期中為同一目的而獻身，因此可以有系統地、累積以前的成果，達到一些其他個別詮釋所不能達到的情況，當然有時也會過度詮釋到今日看來

84 燕鼐思(J. Jennes)著，田文正譯，《天主教中國要理傳授史》(臺北：華明書局，1976)，99。

臺灣大學學術期刊資料庫

有些匪夷所思的地步，無論如何，這些耶穌會士的研究可以說構成一個特殊的現象，值得詮釋學者的進一步研究。

*本文係臺大資助「中國文化的經典詮釋傳統」計劃的部分研究成果，論文初稿曾於 2000 年四月至五日在北京「中國經典詮釋傳統海峽兩岸學術研討會」中發表，特此致謝。

（責任編輯：高郁雅　　校對：盧靜儀）

臺灣大學學術期刊資料庫

Jesuit Interpretations of the Chinese Classics during the Late Ming and Early Qing

Ku, Weiying

Abstract

The era of the Late Ming and Early Qing was a crucial one in the history of China. Important changes occurred in many aspects of society and government. These changes were driven partly by the introduction of Western knowledge by Christian missionaries. However, the missionaries aimed primarily to promote their religion; their basic concern was how best to introduce Christianity to China. Surrounded by a Chinese populace deeply influenced by Buddhism, Daoism, and Neo-Confucianism, the Jesuits had to find a way to spread the message of Christianity. Having decided to accommodate their teachings to the upper echelon of society, the missionaries assiduously searched the ancient Chinese classics—especially the Four Books and the Book of Changes—to find statements and texts compatible with Christian doctrine. Fundamentally, they attempted to find "evidence" in the classics that the Chinese people in fact recognized one true God and that all the main Christian doctrines were present in the classics, though they may have been lost or forgotten in later ages. Some "Figurists" even believed that the Chinese classics contained messages from God that were lost even

臺灣大學學術期刊資料庫

to the Western world. In this essay, we attempt to trace the thought and actions of the Jesuits of the late Ming and Early Qing, such as M. Ricci, J. Bouvet, and J. Premare, in the hope of better understanding the historical significance of their efforts.

Keywords: Jesuits, Classics, Interpretations, Matteo Ricci, Figurist, Late Ming and early Qing

臺灣大學學術期刊資料庫