

來華耶穌會士白晉 《易經》研究的歐洲思想淵源

張西平

[提 要] 法國來華耶穌會士白晉是中國與法國文化交流的奠基性人物,正是由他溝通了法王路易十四和康熙大帝的聯繫。禮儀之爭發生後,白晉用了十餘年時間研究中國五經之首《易經》,並用中文和法文寫了幾十萬字的研究手稿。從歐洲思想史角度探討索隱派的來源,可以看出,白晉受到歐洲解經傳統思想的影響,他將這種方法運用到了《易經》的研究之中。

[關鍵詞] 白晉 易經 聖經 禮儀之爭

[中圖分類號] B221; B972 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2021) 03 - 0055 - 12

清初來華耶穌會士中以白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 為首的索隱派是中國和歐洲思想互動歷史上一個重要的個案,^①來華耶穌會士索隱派思想反映出了明清之際歐洲思想與中國思想的交織。德國漢學家朗宓榭 (Michael Lackner) 將索隱思想 (Figurism) 分為廣義和狹義兩種,所謂廣義的索隱思想是從歐洲文化史角度加以追索,揭示其索隱思想有著極其久遠而深刻的文化傳統;所謂狹義的索隱思想則是特指以白晉為代表的在華的法國耶穌會士的索隱思想及其活動。這樣的區分就勾連起歐洲文化和中國文化之間的互動,同時,也使我對法國來華傳教士的索隱思想有了一個歷史背景的了解。^②

一、歐洲《聖經》解釋的索隱傳統

1. 在《舊約》和《新約》之間的索隱

從基督教思想史來看,“索隱解釋”可以被看作早期基督教時期《聖經》解釋的基本特點和方法。

對聖經《舊約》的解釋是“索隱思想”的起源。在歐洲對聖經的解釋中,如何處理《舊約》與《新約》之間的關係,是當時基督教面臨的重大問題,這樣就產生了《舊約》索隱派的理論,他們從《舊約》中尋找《新約》的形象和真諦。最初的基督徒都是猶太人,對他們來說沒有必要將希伯來聖經和他們對基督的信仰做出太嚴格的區分。但當基督教向猶太以外的地區傳播時,就會面臨如何向外邦人解釋和說明猶太信仰的希伯來聖經和基督信仰之間的關係。公元 2 世紀時,一位名為馬西

昂 (Marcion) 的基督徒最早提出了新、舊約的關係問題,“他看到使徒們在立場上有曖昧的地方,同時也注意到舊約給基督教信仰帶來的其他問題。”^③ 哪些問題呢? 首先是上帝的形象,在《新約》裡,耶穌所說的上帝是仁慈的,而《舊約》裡的上帝有時是極端野蠻、殘忍的;《舊約》是以色列人的信仰,《新約》是基督徒的信仰,這種差別也是明顯的;“耶穌本人宣稱,他來到世上是為要‘成全’希伯來聖經(馬太福音 5:17);但他在行動上卻似乎撇棄了其中某些最有特色的教導,不僅是在守安息日(馬可福音 2:23-28)和飲食律例(馬可福音 7:14-23)這類問題上,在某些道德教訓上也是如此(馬太福音 5:21-48)。”^④ 這樣《舊約》和《新約》的關係問題就擺在基督徒面前。

採取一種索隱的方法,將《舊約》和《新約》連接起來,這就產生了《聖經》解釋的索隱派,因為,從神學上說《舊約》是《新約》的基礎,如果沒有《舊約》,基督教就沒有了上帝和自然關係這樣的視角,就沒有了《新約》全部解釋的基礎,如果忽略《舊約》,《新約》自身很難自圓其說。這樣,確立堅信只有一個上帝,他是宇宙全能的主宰,也關愛著所有人——這是《舊約》和《新約》最根本的共同點;在解釋耶穌基督與人類的關係時,其神學框架也必須建立在《舊約》創世故事中的上帝與人類的關係論述之上。

如何來實行這些最基本的神學原則呢? 這就要採取索隱的方法,將《舊約》中並未顯現出來的道理解釋出來,通過這種象徵性解釋,使《舊約》和《新約》成為一個邏輯上緊密連接的整體。例如,法國普瓦蒂埃的主教希拉利(Hilary of Poitiers, 315-368)就有一個很典型的解釋:

聖卷裡的每一卷都以言語作宣告,以事實作解說,並以實例影射主耶穌基督的來臨……從世界之初,基督就被族長真實而絕對地預表出來:亞當的沉睡、挪亞時代的大洪水、麥基洗德的祝福、亞伯拉罕稱義、以撒出生、雅各為娶妻服事拉班……分別預表著基督建立教會,潔淨它,使它成聖,揀選它,將它分別出來,並救贖它。聖卷的目的在於顯示出,每個時代的每個人物的每個行為,都是基督來世、教導、復活和教會的影子,如同鏡子裡的反射一般。(《神秘論》引言)^⑤

這裡的“影射”,《舊約》“如同鏡子裡的反射一般”折射出《新約》的所有內容,這就是典型的索隱派論證,如學者所說“他們認為耶穌的誕生在《舊約全書》中,通過‘書信、世界、人類、事件’已有預言。除了《舊約》裡外在文字上的預言外,字裡行間也內在地蘊含和預示了耶穌的誕生、他的貢獻,以及他對人類的救贖等等。以該種方式,《新約》中的種種便成為了彌撒亞對於猶太人的預言,而這種預言在《舊約》中已有體現”。^⑥

2. 斐洛的寓意解經法開啟《聖經》的索隱解釋傳統

在《聖經》的解釋歷史上,斐洛(Philo Judeaus, 前 30~40)是一個重要的人物。他是亞歷山大里亞城的猶太人,地處中東核心地區的亞歷山大里亞城是一個猶太人、羅馬人、希臘人等多民族混居的城市,正是在這裡,猶太文化和希臘文化開始融合。斐洛就是這一時期“綜合主義”的代表性人物。^⑦ 他繼承了斯多亞學派的“寓意解經法”,在對《聖經》的解釋中注意其隱蔽的意義,他認為“《聖經》的文本有雙重意義,一種是字面的(rete)或者顯明的(phanera)意義,另一種則是潛在的意義。”^⑧ 例如他在解釋《舊約》裡的河流名稱時,就使用了這種“寓意解經”法。在《舊約》中有四條河,一條河名叫比遜,就是環繞哈腓拉全地的。在那裡有金子,並且那裡的金子是好的,在那裡又有珍珠與紅瑪瑙。第二條河名叫基訓,就是環繞古實全地的。第三條河名叫希底結,流在亞述的東邊。第四條河名叫伯拉河。斐洛認為在《舊約》中摩西之所以告訴我們這四條河,就是用這四條河來表示四種美德,這就是:謹慎、自制、勇敢、公正。^⑨ 在這裡斐洛已經把“寓意解經”法成功地運用到

對《聖經》的理解之中。這樣的方法其實是運用柏拉圖主義對猶太文化核心《舊約》的一種融合。因為在柏拉圖看來,世界是二重化的,現象的世界和理念的世界相互關聯而不同,只有透過現象界,才能理解深藏於事物背後的理念。這樣認識現象的世界也就是不斷解構它,通過索隱方法,接近理念的世界。

斐洛也認為《聖經》文本的潛在意義一般人是看不出來的,對許多人來說,這種真正的意義是模糊的。這和柏拉圖的只有“哲學王”才能看到理念的立場是一致的。他在《論摩西有關創世的敘述》中談到世界的理智構造“看著原初的理智之光,神創造出我們的感官所能感受到的天體,我這裡提到的理智之光屬於無形世界的序列”。^⑩這完全是柏拉圖式的論述,希伯來文化正是通過斐洛這樣的思路和論證方法,開始希臘化,兩希文明開始逐步走向融合。同時,斐洛的做法的另一個意義就在於他通過這種“寓意解經”,實際就是用索隱解經的辦法,將民族性的《舊約》闡發出更為普遍的意義。這是“寓意解經”的理論意義,“寓意解經法乃是《聖經》與柏拉圖哲學有效結合的途徑。寓意解經法的文化意義在於,它認同了文化元素的差異性,並把這種差異性顯現為跨文化的表達。它不是原封不動地維持各種傳統,而是一種重新的創造”。^⑪

3. 帕斯卡的“隱蔽的上帝”

如果說早期《聖經》的解釋和斐洛的“寓意解經”是以白晉為代表的法國來華耶穌會士索隱派的思想背景的話,那麼與來華耶穌會士同時代的法國著名哲學家帕斯卡(Blaise Pascal)則可能是他們實際思想的引路人。畢諾說:“他們是被帕斯卡帶上這條路的。”^⑫

帕斯卡是17世紀最偉大的數理科學家和思想家之一。他生於法國奧維涅,是一名科學的天才,16歲時寫出了《圓錐曲線論》,被稱為“帕斯卡定理”。18歲時研究出了世界上第一台計算器。1648年發表了《液體平衡輪》和《大氣重力論》,確立了大氣壓力的理論和流體力學的基本規律,其後的《真空論》是科學史和思想史上的光輝篇章。

在宗教研究領域,他是冉森派的代言人,是耶穌會的死敵,他曾以《致外省人信札》名聲大噪,這本書也成為法國文學名著。儘管帕斯卡在法國是耶穌會的死敵,但在思想上,他提出的“隱蔽的上帝”的解經方法卻有著極大的影響力。帕斯卡認為,一方面人的知識是有限性的,懷疑主義不可避免;另一方面,人又具有信仰,這是一切懷疑主義所無法克服的。我們關於上帝的認識也同樣處在這種矛盾之中。一方面,上帝無所不在;另一方面,上帝並不是感官的對象,像在數學論證中那樣清楚。他以《舊約》的詩篇為例:“耶和華啊,我呼求你,我早晨的祈禱要達到你的面前。耶和華啊,你為何丟棄我,為何掩面不顧我。”這說明彌賽亞先知認為全能的上帝一方面對人類充滿眷顧,但同時上帝又是隱蔽的。帕斯卡說:“世上所呈現的事物既不表示完全排斥神明,也不表示神明之昭彰顯著的存在,而是表示有一個隱蔽的上帝的存在。萬物都帶有這種特徵。”^⑬帕斯卡揭示出了人與上帝之間的雙重性關係,他說:

如果宗教自稱能夠清楚地看見上帝,並且能夠保持零距離接觸,那麼我們要說,世界上不存在這樣的證據來證明它,而這樣說就已經在攻擊它了。不過這種情況卻從反面說明了人處在愚昧中並且遠離上帝,上帝只好把自己隱蔽起來。而這就是聖書中上帝加給自己的名稱:“隱蔽的上帝”。^⑭

如何認識到“隱蔽的上帝”?帕斯卡認為上帝只讓那些對其虔誠的人看見。從理論上來說,帕斯卡這種“隱蔽的上帝”必然要採取索隱的方法來追求和證明上帝。通過解釋字面的意義,來揭示在字面背後的深層含義。這就是一種索隱的方法。“帕斯卡運用‘索隱派’理論而希望指出《聖經》可能

具有兩種意義；其一就是他稱之為‘物質’方面的意義，僅關心物質方面的現實而放任自己；另一種就是精神方面的意義，它明顯是與前者背道而馳的。然而，在帕斯卡的辯證法中，這種‘索隱派’理論成了《聖經》真諦的一種證據，因為他解釋了‘對立的意見’。”¹⁵帕斯卡也談到了中國，他說：“你聲稱中國變得難以理解，我回答說：中國難以理解，但能夠找到光明的啟示，去尋找它吧。”¹⁶

筆者現在並無直接的證據來說明白晉、馬若瑟(Joseph-Henry Marie de Prémare)等人直接運用了帕斯卡“隱蔽的上帝”的索隱派理論，但鑒於帕斯卡在法國思想界的影響，以及索隱派思想在人文界的廣泛影響，筆者認同畢諾所說的“他們都是非常優秀的人文學者，這些耶穌會士們不可能不知道思想家的這種傾向”。¹⁷

4. 基歇爾的弟子們

柯塔納修斯·基歇爾(Athanasius Kircher)是歐洲17世紀著名的學者、耶穌會士，曾在維爾茨堡任數學和哲學教授。他興趣廣泛，知識廣博，僅用拉丁文撰寫的著作就有四十多部，被稱為“自然科學家、物理學家、天文學家、機械學家、哲學家、建築學家、數學家、歷史學家、地理學家、東方學家、音樂學家、作曲家、詩人”，¹⁸以及“最後的一個文藝復興人物”。¹⁹

基歇爾曾在羅馬耶穌會學校做數學老師，因此他能夠同來華傳教士如曾德昭(Alvare de Seme-do)、衛匡國(Martino Martini)、白乃心(Jean Grueber)、卜彌格(Michel Boym)等保持著密切的關係。基歇爾也是歐洲最早從事埃及楔形文字研究的人，他對中國的研究，影響最大的就是《中國圖說》，這本書當時成為歐洲最為流行的關於中國的書，書中的大部分材料來源於衛匡國、曾德昭等人，特別是卜彌格為此書做出了重大的貢獻。²⁰

基歇爾在《中國圖說》中運用索隱方法對中國的歷史文化和文字做了解釋，以調和來華傳教士所帶來的中國歷史和文字的信息和歐洲已有的歷史文化。基歇爾從歷史和宗教上認為，埃及是中國歷史之源，希臘眾神是中國宗教信仰的母本。關於中國和埃及文明的關係，他列出幾條證據來證明埃及文明是中國文明之源。他說：

第一，像埃及人和希臘人那樣，他們相信某些神控制著整個世界。他們修建神秘的廟宇，並同埃及人一樣，用各種禮儀去撫慰憤怒的神，並取悅一些對自己有利的神。第二個證據足以確定中國的宗教來源於埃及是毫無疑義的。直到今天，在中國的寺廟裡仍能發現供奉戰神、美神、幸福之神、和平之神、山神，以及希臘與埃及人供奉的其他的神。²¹

在基歇爾看來，中國和埃及廟宇相同，所祭拜的神相同，所以，中國文化源於埃及。例如，海龍王這個中國神，就是埃及神話中的“泰豐”。希臘和埃及古代神話中的朱庇特(Jupiter)、瑪爾斯(Mars)、涅普頓(Neptune)、武爾坎(Vulcan)、俄西·里斯(Osiris)、拉里斯(Lris)、荷賴(horus)、提豐(Typho)都同時是中國古代的神仙。

不知哪位來華的傳教士給基歇爾帶了一幅中國的神仙圖，他竟然將圖中的中國神仙一一標注出相應的西方古代神話人物。他說：

這是中國人關於諸神的信仰。這裡顯然有埃及與希臘神話的遺跡。A神(作為上帝的佛)相當於朱庇特，旁邊的B神和C神相當於阿波羅和墨丘利，手持劍和槍若非是戰神與酒神，那又是什麼？

同樣，以I、L和M符號標出的是較低等的、引人注目、面目可憎的諸神如火神與海神等，類似於涅普頓(Neptune，羅馬神話中的海神)和武爾坎(Vulcan，羅馬神話中火及金工之神)。中國人把他們稱作海、山與火的精靈。以C、G符號標出的火神，有危險的“涅普

頓”和“武爾坎”的威風，畫出了各種元素之間的鬥爭。同希臘人與埃及人一樣，中國人也繪出自然界的變化。²²

基歇爾從未來過中國，他僅僅依靠從中國返回羅馬的來華耶穌會士那裡得到有限的材料，但卻做出了大膽的假設和推想。在文字方面，他的一些做法更是成為白晉等人的先驅。基歇爾是歐洲最早研究埃及古文字的人之一，他在 1643 年出版了《埃及語言之復原》(*Lingua aegyptiaca restituta*)，1652 年出版了《埃及的俄狄浦斯》(*Oedipus Aegyptiacus*)。基歇爾在《中國圖說》中對中國文字有著獨特的興趣，在書的第六部分，他用了五章來介紹和研究中國的文字。特別引起筆者注意的是他對幾個漢字的分析和結構。他認為“門”這個字裡面加上“心”就是“悶”，這兩字結合後表達了“悶”的含義。他認為“全”這個字是由“人”和“王”組成的，這樣表示國王是完美的人。第三個例子“夔”這個字，它是由“女”、“系”和“言”三個字組成，這表示人們的心靈也是需要來裝飾的，正像人們要用繩子和線來裝飾外在一樣，心靈需要用“言”來裝飾。²³這樣一種結構和解釋的方法，我們在白晉那裡也可以看到。所以，孟德衛(D·E·Mungello)認為：

對基歇爾來說，中國文化的基本要素，例如中國的宗教，並不是世界另一頭冒出來的全新的信仰。它們是從埃及和希臘宗教中得來的。漢語也不是中國人的獨創，因為基歇爾說漢字顯示出與埃及象形文字一樣的演變原理，因此是從埃及象形文字得來的。²⁴

對於基歇爾的這種觀點和看法，不能簡單認為是一種沒有根據的設計，其實在這樣的論述中包含著世界普遍性的基督教追求和理想。

基歇爾的《中國圖說》第一版是 1667 年出版的，第二版是 1670 年出版的，白晉是 1687 年來華的。《中國圖說》由於配有大量的插圖，在當時歐洲的影響力實際上比利瑪竇的《耶穌會入華與天主教進入中國史》的影響還要大，成為 17 世紀歐洲關於中國最受歡迎的書籍，白晉來華以前是會看到這本書的。柯蘭霓認為“白晉對知識淵博的學者基歇爾的作品格外感興趣，並且受到其很大的影響。”²⁵他在法國未來華之前，就開始收集關於中國的書籍，基歇爾的《中國圖說》肯定在其收集之中。在白晉那裡，我們可以隱隱約約看到基歇爾思想的影子。榮振華(Joseph Dehergne)甚至將白晉稱為“基歇爾復興思想的繼承者，將他列為基督教秘法家(Christiche Cabalisten)之列是完全有理由的。”²⁶

因此，白晉的索隱思想並非無中生有，這個思想和基督教歷史上的釋經傳統緊密相連，和希臘的“赫爾墨斯神秘主義”(Hermetismus)有著深遠的關係。白晉只不過在這個基礎上展現出了新的特點。

5. 作為方法的索隱思想

索隱思想不僅僅成為基督徒解經的方法，同時作為一個重要的方法在文學和其他宗教的發展中產生了影響。在歐洲的文學傳統中索隱就是一個重要的傳統。如何解釋古代的文學作品，如何解釋《聖經》中的人物與故事，不少人採取了索隱的辦法，他們認為在古代文獻中有許多真理並未被古人發掘出來，需要今天的人去發掘，這就是“加強以‘索隱’來解釋古代神話和尤其是史詩的成果”。²⁷例如，《伊利亞特》本是一部史詩，但它也應是一部充滿教義的歷史，因此，在理解這部史詩時，可能要借助於《聖經》中夏娃與蛇的對話。

利用索隱的方法，對《舊約》重新解釋，這是摩尼教獲得自己合法性的重要方法。他們認為《舊約》中的宗教與倫理思想不符合上帝真正的思想，由此推斷出希伯來人的上帝和先知並不是真正的上帝和先知。“他們認為所有民族都有他們的先知，因而沒有任何理由偏愛希伯來人而不是其

他任何民族的先知。”²⁸顯然，這樣的索隱思想對當時的歐洲宗教和思想是一個重大的挑戰。

通過以上歐洲解釋聖經的傳統可以看到，解經的方法主要有兩種：一種是字面的解經，另一種是超出字面的解經。

這裡先討論第一種字面解經的方法。這種方法就是依據文本，從語言上對《舊約》或者《新約》的書面文字內容進行解釋闡發其宗教意義。《聖經》並不是由一位作者所完成的，而是有許多位作者，在不同的時期，因為不同的原因，按照不同的書寫風格，在長達千年的時間中形成的。這樣，在記述上會有前後矛盾和不一致之處。面對信徒的質疑，必須從文字上對經書進行整理，按照語言固有的規律和特點加以研究。這種釋經的方法就是後來西方語文學的根源。語文學(Philology)就是通過對文獻文字的語言學研究“確立由傳統流傳下來的文本，並力圖重新實現文本的意義”。²⁹在我看來，儘管這種解經的方式是依據文本和語言來說明和揭示文本的意義的，這裡同樣包含了一種索隱思想，因為思想的解釋和文本之間並非完全一致，這要靠解釋者來加以說明。當然，相對於超出字面的索隱方法，這樣可以將這種字面解經的方面稱為“具象性索隱法”，即這種文本意義的闡發，必須是根據文本的文字——這一具象來完成的，意義的產生不能完全脫離文本。

第二種是超出字面的解經方法。所謂超出文本，就是說從文本中無法獲得一種意義，從字面上，無法展現出更為深刻的思想，文本的意義和思想必須超出文本來加以說明和闡釋。最典型的就是斐洛的解經方法。上面已經對斐洛的解經方法和思想做了初步介紹。由於斐洛生活在希臘時代，他認為在《聖經》中應該包含著希臘思想的核心“邏各斯”，而上帝應該是摩西律法和希臘哲學的共同根源。“上帝創世的聖經式神話是如何給人類啟示呢？斐洛認為這依靠上帝與它創造物之間的中介——邏各斯。……在斐洛的眼中，它就是上帝之言，或上帝之道，它是非創造的，無限的和超越的……”³⁰在對《新約》的解釋中，耶穌道成肉身後成了邏各斯的化身。斐洛認為柏拉圖在《聖經》中獲得了智慧，並將《舊約》中的靈魂墮落、大洪水等隱喻在自己的著作中。反過來，又按照《舊約》來解釋柏拉圖的思想，他的核心是架起《舊約》和希臘哲學之間的橋樑，如黑格爾所說的，在聖經和柏拉圖的著作中找出一種神秘的聯繫。斐洛對早期基督教神學思想產生了深遠的影響。斐洛的這種釋經方法可以稱之為“抽象索隱法”，即這種對文本的解釋，完全脫離了文本本身，其意義的產生完全是從解釋者的抽象說明中展開的，所謂抽象是指，意義和文本之間的毫無文字的關聯，只有想像的關聯。

如果把基於文字解釋的方法，即“具象索隱法”作為索隱方法的初級階段的話，那麼，這種脫離文字的解釋方法，即“抽象索隱法”，可以稱之為索隱方法的高級階段。這兩種解經的方法都是《聖經》的解經方法，這樣的傳統成為西方宗教與人文學術發展的重要思想資源和背景，深刻地影響了以白晉為代表的法國來華傳教士。

二、來華傳教士索隱思想的發展

歐洲的釋經索隱傳統對來華的耶穌會士也產生了影響，白晉對《易經》的索隱解釋並非是空穴來風，他不僅繼承了歐洲的索隱派傳統，更是直接發揮、擴大了他的前輩——中國基督宗教的奠基人利瑪竇的索隱思想的傳統。

1. 利瑪竇的索隱思想

利瑪竇(Matteo Ricci)在中國生活了13年後，對中國的儒釋道得出了自己的看法。他認為：“儒家不承認自己屬於一個教派，他們宣稱他們這個階層或社會集團倒更是一個學術團體，為了恰

當地治理國家和國家的普遍利益而組織起來的。”^③在確立了儒家的性質後，利瑪竇又得出了一個非常重要的結論，這就是儒家在其漫長的發展歷史中發生了很大的變化，先秦上古的儒家是真正的儒家，而後儒，尤其是利瑪竇生活時代的宋明理學背離了儒家的精神。由此，他提出了“崇先儒而批後儒”的儒家政策。利瑪竇說：“理也者，則大疑焉。是乃依賴者，自不能立，何能包含靈覺為自立類乎？理為物，而非物為理也。故仲尼曰‘人能弘道，非道弘人也。’如爾曰‘理含萬物之靈，化生萬物’此乃天主也，何為之‘理’，謂之‘太極’。”^④

利瑪竇在對後儒批判的同時，又明確指出先儒的合法性和正確性，在他看來，先儒是具有和基督教一樣的信仰的。從比較宗教學的角度，對古代中國經典的思想和西方基督教的思想加以比較，認為西方基督教的“上帝”與中國古代的“上帝”是一樣的。“吾天主，乃古經書所稱上帝也。”^⑤

在《天主實義》中利瑪竇顯示出了自己的博學，對儒家經典的熟悉，他引用《易經》6次，《尚書》18次，《詩經》11次，《禮記》2次，《左傳》2次，《大學》3次，《中庸》7次，《論語》13次，《孟子》23次，《老子》和《莊子》各1次。^⑥他說：“吾遍察大邦之古經書，無不以祭祀鬼神為天子諸侯重事。”^⑦然後引出《舜典》、《盤庚》、《金縢》、《康誥》、《召誥》等經典，來說明後儒所理解的儒家經典是不符合先儒的。他在《天主實義》中多次以“中士”的提問來介紹朱子、二程的話，然後在“西士”口中加以駁斥。他對宋儒採取十分明顯的批判態度，多次用“今儒”、“腐儒”來加以稱呼。^⑧

從文化的角度看，利瑪竇這是在調和中國古代文化和基督教文化，因為中國古代的確存在著上帝崇拜。從方法角度看，利瑪竇採取的是“具象索隱方法”，通過對中國古代文獻的字面索隱，將其解釋為中國古代的上帝和基督教的上帝是一個上帝。在這裡利瑪竇對中國古代經書的解讀已經採用了索隱派的方法，這樣的思想傾向，顯然對後來白晉索隱思想的發展產生了重要的影響。

2. 後利瑪竇時代的索隱派

白晉在書信中也清醒地認識到，從利瑪竇以來這種索隱路線一直在延續。1704年10月26日他在給比尼昂(Jean-Paul Bignon)^⑨的信中說：

尊敬的耶穌會士陸若漢神父(João Rodrigues, 1561-1633)的某篇論著，被龍華民神父(Longobardo, 1565-1655)極力推崇，並認為其富含學識，對傳教士們十分重要。他在論著中認為，伏羲(Fo-hi)就是偉大的瑣羅亞斯德(Zoroastre)，巴克特里亞(Bactriane)的國王，和迦勒底人的祭司長(chef des Mages chaldéens)。他開啟了東方所有的教派的先河，隨後來到中國並建立了中華王國和儒家教派(secte des lettrez)。儘管這個觀點與我們的不盡相同，但至少有些相近，尤其是，假如瑣羅亞斯德與赫爾墨斯(Hermes)就是同一個人，就像某些學者所認為的那樣。^⑩

白晉說，在龍華民的著作中，中國的和歐洲的偶像崇拜之間有一種很大的相似性。他們所言的唯一的上帝，就是他們所想像的萬物的根據，這與聖奧古斯丁《上帝之城》(Cité de Dieu)第4卷第10、11、12章中所言的是一回事。^⑪這說明從陸若漢在日本傳教開始到龍華民，他們都有著索隱思想的因素和論述，而且白晉在通信中指出，其實托鉢修會的黎玉範(Juan Bautista Morales)神父在其*Explication de la sainte loy*一書中也認為，中國的古籍是符合上帝之法的書籍。諾亞和其子孫建立了中國的君主國，中國的文字來自於他們。無論是耶穌會還是道明會等其他托鉢修會也都有著索隱的傳統和論述，白晉繼承了這個傳統。

3. 基歇爾的繼承者

前面已經討論過的基歇爾，他的赫爾墨斯神秘主義思想既可以作為歐洲基督教整個的索隱傳

統的一部分,也可以直接介入到來華耶穌會士的索隱思想傳統之中。因為,他與歐洲歷史上的《聖經》釋經派的索隱思想最大的不同之處在於,基歇爾同時直接參與到來華耶穌會的思想建設上來,他和傳教士有密切的接觸,這在歐洲本土是無人可比的。基歇爾對中國文字的解釋充滿了想像,“對象形字的重構是有些荒誕的”。^⑩

白晉對基歇爾思想的繼承主要在方法上,在《中國圖說》中,他對中國文化和歷史的看法與來華傳教士並不完全相同,甚至是矛盾的。因為,白晉等人認為,中國文化是最古老的理想文化,而基歇爾則更為崇敬埃及文化;白晉等人在漢字中發現神秘,而基歇爾不過認為漢字是埃及楔形文字的變種而已。

但從對待不同文化的融合上,白晉大大吸收了基歇爾的索隱思想。“17世紀末,法國耶穌會士、來華傳教士白晉的索隱派理論稱中國傳說中的伏羲發明了語言。這種說法和稱‘三重偉大’的赫爾墨斯發明了埃及象形文字相類似。不過,基歇爾將埃及象形文字看作是世界上最古老的文字,而白晉神父則認為伏羲所寫的《易經》是最早的文字作品。正如基歇爾認為埃及象形文字中包含著一種秘密而神聖的意義,白晉認為《易經》的卦圖包含著將世界上所有現象簡化為數量、重量和大小等量的要素的奧秘。正如‘三重偉大’的赫爾墨斯在年代上早於基督的啟示卻先獲得了對神的奧秘的認識,白晉認為基督教的奧秘以一種預言的形式存在於這部最早的中國古書中。”^⑪

正是在這個意義上,在基歇爾去世以後,他的思想和思路在以白晉為代表的法國來華傳教士的索隱派中延續著和發展著。

三、白晉索隱派思想的特點

白晉在解釋中國經典,特別是在對《易經》的解釋中,大體仍延續著歐洲索隱派思想的手法和利瑪竇以來的來華耶穌會士的對中國儒家經典的索隱傳統。這種傳統就是從字面加以解釋的“具象索隱法”和超出字面解釋的“抽象索隱法”。白晉熟練地運用了這兩種索隱方法來解釋《易經》。

1. 白晉的“具象索隱法”

為了解釋《周易》的文字,白晉首先將《周易》神秘化,認為這本書真正的含義從古代開始已經無人所知了,在《易經總說》一文中,他開篇就說:“惜哉,《易》道之原旨不明也久矣!程子曰:‘前儒失意以傳言,後學誦言而忘味。’”^⑫

白晉用這樣的引文無非說明,《周易》的道理無人可知,這點前人已經多有論述。將《周易》歸為“原旨不明”,這樣就是為他的詮釋打下了基礎。不僅現存的《周易》難以理解,更為嚴重的是《易》原有三種文本也不全了。按照《周禮》所說,太卜掌三《易》之法,一曰《連山》,二曰《歸藏》,三曰《周易》。據說《連山》有八萬字,《歸藏》有4,300字,漢代時尚存。但也有的說,《連山》《歸藏》,早在周末已亡。白晉的思路很清楚,《易學》文獻三份已經丟失兩份,而僅存的《周易》古人也都認為很難理解,原意易經不易把握,但並非不可理解。既然古人解釋不清,那麼,我就可以來試試給予解釋。由此,他的解釋就有了合法性的依據。以白晉對“屯卦”的解釋為例來看他的索隱性解釋。

經文 震下坎上 水雷屯。屯。元亨利貞,勿用有攸往,利建侯。《象》曰:屯,剛柔始交而難生,動乎險中,大亨貞。雷雨之動滿盈,天造草昧,宜建侯而不寧。

余敦康先生對屯卦的含義做了十分清晰的說明:

《屯》卦的卦義是屯難,總體特徵是艱難險阻,很不安寧,代表事物發展處於屯難之時,屯難之世。其所以如此,是因為震的卦象為雷,坎的卦象為雲,有雲有雷而未成澤,震

的卦德為動，坎的卦德為險，在危險的環境中行動，這兩卦的組合象徵著剛柔始交，孕育物之初生，正在經歷產前的陣痛。⁴³

余先生抓住了屯卦中的“剛柔始交而難生，動乎險中”和“宜建侯而不寧”這兩個關鍵，來說明陰陽互動，通過雷和雲的相交引起的自然社會的變化，從動盪、艱險到建侯安寧的兩個階段。這個分析對內容的理解準確、全面。

白晉完全理解了屯卦的原意，也同樣抓住“剛柔始交而難生，動乎險中”和“宜建侯而不寧”這兩個關鍵，但做出了完全不同的兩種解釋。他在屯卦的“內意”中說：

內意 先天人祖未獲罪於天之初，時真大幸，屬帝天君父宰治下，為其忠臣孝子。若恒如此，不方大主大君之命，即後萬世萬方子孫同然，先天國家定矣。……故命厥從無始之始所生惟一之聖子，超神人萬生之長，代先天君父為後天之君子。乃命於帝庭，出乎震，繼先天，立後天之極，降生為人，親入於罪民坎險之中。以其神陽全善剛正全能之德，奮發自為，震動萬民。⁴⁴

原本在《周易》中的陰陽互動轉換成《舊約》人祖和上帝的互動故事，由於偷吃禁果，從而人祖不幸獲罪，成為逆子叛臣，引出人性之惡，從而先天國家亂矣亡矣。但前途是光明的，在白晉筆下的“大亨貞”表現為耶穌的誕生，他撥亂反正，力挽狂瀾。“全能開後天再造”，同時，社會制度開始穩定，“救世主出乎震，以理普世之亂”。

這是白晉對屯卦的解釋，由此來看，他的索隱方法用得較為高明。其一，從解釋的內容來看，基本符合屯卦的幾層含義，並未完全跑題；其二，他的高明之處在於，只講一個和屯卦含義大體相關的故事，對其所包含的《舊約》中關鍵的人名一字未提，文中沒有亞當、夏娃，沒有耶穌，但是如果熟悉《聖經》的歷史，明眼人一看就知道他所說的內容就是《聖經》的故事。問題在於，對當時的閱讀者康熙帝來說，並不一定熟悉《聖經》的故事，白晉所講的故事完全可以理解為一個中國早期的神話故事。這樣，在另類的講述中，隱蔽的內容就包含在其中了。不過，平心而論，白晉對屯卦精神內核的理解十分準確，正是基於這樣的理解，他在採取索隱的講述方法時，使聽眾可以接受，因為《周易》言簡意賅，也為其提供了一種可以發揮的基礎。

白晉的“具象索隱法”的典型是對漢字的解讀和索隱。

白晉認為中國的文字充滿神秘與魅力。他說：“不過，雖然中國人已不再懂得這語言，他們對這體系，或這些文字的真正奧妙卻仍懷有特別的尊崇，這奧妙所在不僅能幫助我們重建中國古人真正的法則，使全國人認識真正的上帝；還能幫助我們樹立在一切科學中都應遵守的自然法則，或更確切地說，重新找出理性之光最為純潔時古人所遵循的古老法則。”⁴⁵

這樣，對中國古代文字的解讀是其“具象索隱法”的重要手段。關於這類索隱方法，研究白晉思想的德國學者柯蘭霓（Claudia von Collani）提供了許多典型的例子。按照當時的歐洲宗教觀來解釋人類史，所有人類都是大洪水後諾亞的後代，正是諾亞方舟拯救了整個人類，使其延續下來。白晉根據歐洲宗教史的這個記載把中文中的“船”字解釋為：這個字由三部分組成，“几”象徵著八，“口”代表人，由此，“船”的這一邊就是象徵八個人，諾亞，他的妻子，兒子以及兒媳。這樣的解釋正好符合了《聖經》中《創世紀》第6章第7節、《伯多祿前書》第3章第20節、《伯多祿後書》第2章第5節的內容。⁴⁶

關於“太一”這個詞，白晉這樣解釋：“‘太一’（大同）這種表達方式和‘上帝’這個稱謂是相一致的，這兩個詞都表示的是天主教中的上主。‘大’表示偉大，‘、’表示‘統治者’。‘一’表示的是

‘獨一’或‘同一’，合起來的意思就是‘獨一無二的偉大統治者’。同樣，“天”字是由偉大的“大”和“一”構成，這樣的結構表達這個“天”不是指物質的天，而是精神的天，證據就是這個字的中文發音正好與希臘文 theos“神”的發音很相似，因此，中文的“天”是指精神的天。他對漢語的“主宰”這個詞的解釋也很獨特，“主”字是“王”和“、”組成，而“宰”是表示天的“宀”和表示 10 的“十”，以及“立”三部分構成，合起來就是“天與地的創造者”。⁴⁷同樣，“天”這個字是由“二”和“人”組成，代表上主聖三中的第二位，即聖言，與聖人的完美結合。⁴⁸

白晉用同樣的方法解釋了中文的“堯”字，這個字的上半部分由三個“十”組成，白晉認為這象徵著三位一體，而堯字的下半部分的“元”是由‘二’和‘人’組成，這意味著第二位格。⁴⁹

白晉從歷史觀上認為歐洲通行的宗教歷史觀是正確的，人類是大洪水後諾亞的後代，這樣他也儘量把中國的上古人物傳說解釋為是與希臘神話相同的。例如，伏羲的全名在中文文獻中被稱為“庖羲太昊伏羲”。如何理解伏羲呢？白晉認為：

- (1) 第二和最後一字都是義，便是敬奉的祭祀品，這是伏羲的一個定語，因為他和赫諾克(Henoch)一樣都是祭祀上帝和宗教儀式的發起者。
- (2) 第三和第四個字合起來表示的是“三重偉大”，這也與對赫梅斯(Hemes)的描述相符合，正是出於這個原因，伏羲也被稱為太昊。
- (3) “伏”字由“犬”和“人”組成，其中“犬”字的發音幾乎和希臘文字中表示狗的詞 Kyon 是一樣的。在埃及 Kyon 代表的是赫梅斯的智慧和才能。⁵⁰

這樣白晉就把中國古代的人物和希臘古代的人物連接起來，從文字的具象索隱中，推論出中國人和希臘人同源，都是諾亞的後代。他甚至舉出 15 條例證，來證明伏羲就是希臘神話中的赫梅斯。⁵¹

2. 白晉的“抽象索隱法”

如果說“具象索隱法”是從文字的字面加以解釋，那麼，“抽象索隱法”則完全脫離了文字本身，做出與文本無關的解釋。

如果脫離文字本身進行說明，就需要給出一個理由，為何要脫離文字本身來進行說明。白晉的解釋也有其自身的邏輯。

首先，他認為，中國古代的本在秦始皇焚書坑儒中，一些文獻被燒掉了。“且正值中華遭秦焚書坑儒，盡失《易》內意精傳之時。”

其次，在歐洲的文獻中保留著先秦被毀燒的文獻。他認為，古圖古典古語，實包《易》圖文，蘊藏天地始終之精微。其所傳者，皆出於西土至古有名之二邦，乃大秦如德亞國、厄日多國，為西土歐羅巴諸學之原。且正值中華遭秦焚書坑儒，盡失《易》內意精傳之時，西土幸由大秦獲天地始終之真理。⁵²

白晉的邏輯很清楚，先指出先秦文獻被銷毀，這些文獻在哪裡還有呢？他引出西方聖經文獻。在解釋中引出了新的文本，而不再從舊文本來尋求道理。白晉胸有成竹地將他所說的大秦國在古代文獻上所做的工作的價值，介紹給康熙帝：

時乃自今二千年前，東西南北四方之中，大秦惟一有道之國，明知識事天地真主。其相近之國為厄日多，國之賢王名多祿茂，好學重儒，欲集萬國經書，共成大院。時已集書二十萬種，其意必欲集至五十萬。⁵³

最後，他指出，《聖經》中所包含的道理與中國古代經典的道理則是異曲同工：

西土自得大秦天經後，明知萬有之眾，歸於純神純形，兼神形，乃天地人三類，同由一原而出。宇宙萬事，不外於先後終，乃天地人三宗。明知萬世萬民，同係一家，為同胞兄

弟,上古一心一理、一道一學,成天民之一統。明知天下先古之景,與後大不相同。先乃聖世,古風醇美,天地神人,萬物之性情,中正平和,完全無忒而吉。^④

經過這樣三個階段的論證,白晉已經把對中國文獻的解釋轉換成對《聖經》的解釋,而這樣文本的轉換也是建立在歷史的基礎上的,他告訴康熙帝,自己所說的大秦就是唐朝來到中國的景教徒的故鄉。

應該說,白晉這樣一種釋經的方法,從邏輯上是合理的。他不再直接解釋《周易》為代表的中國經典,而將其轉向對《聖經》的解釋。這種轉向解釋的合理性基礎就是:秦火燒掉了古代文獻,保存在大秦國《聖經》中的文獻就是中國古代被燒掉的文獻。大秦國並非虛無子有,他就是唐代歷史上所說的景教,“至今西安府尚存景教碑”。

白晉對《易經》的研究是來華耶穌會士對中國經典的研究的一個典型代表,他的索隱釋經的方法並非空穴之風,而是直接繼承了歐洲索隱派釋經的傳統。來華耶穌會士開啟了歐洲文化和中國交流,這種交流除了他們介紹給中國科學技術以外,也通過這種索隱形式,將歐洲傳統的宗教思想介紹到中國。白晉這種介紹不同於其他來華傳教士的做法在於他試圖通過對《易經》的解釋,將中國文化和歐洲文化解釋成同源的文化。白晉這樣的方法並非另類,而是他繼承了歐洲和來華傳教士已有的索隱傳統。同時,歐洲傳統的宗教思想也進入中國。此時對中國歷史的解讀,對明清之際中西文化交流史的理解必須放到全球史的框架中加以解釋,必須熟悉和了解歐洲宗教思想史。

①參閱韓琦:《白晉的〈易經〉研究和康熙時代的“西學中源”說》,台北:《漢學研究》,1998年第1期;韓琦:《再論白晉的〈易經〉研究:從梵蒂岡教廷圖書館所藏手稿分析其研究背景、目的及反響》,載榮新江、李孝聰主編:《中外關係史:新史料與新問題》,北京:科學出版社,2004年;韓琦:《科學與宗教之間:耶穌會士白晉的〈易經〉研究》,載陶飛亞、梁元生編:《東亞基督教再詮譯》,香港:香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心,2004年;韓琦:《易學與科學:康熙、耶穌會士白晉與〈周易折中〉的編纂》,北京:《自然辯證法研究》,2019年第7期。

②朗宓榭(Michael Lackner):《耶穌會索隱派》,王碩豐譯,北京:《國際漢學》,2015年第4期。

③④⑤約翰·德雷恩(John Deane):《舊約概論》,許一新譯,北京:北京大學出版社,2004年,第377頁;第376頁;第378~379頁。

⑥參閱朗宓榭(Michael Lackner):《耶穌會索隱派》。用索隱的方法解釋《舊約》和《新約》的關係,已經成為基督教釋經的基本辦法。我們可以從基督教釋經的著作中隨便挑出一些論證。例如,“要明白新約聖經上所說的‘福音’這一名稱的意思,我們須先回到

舊約。”“因耶穌的出現,彌賽亞時代的曙光來臨,而舊約先知的預言應驗了。”參閱施壯樂等:《聖經考釋大全:新約論叢》,謝扶雅等譯,香港:基督教文藝出版社,1982年,第1頁、第8頁。

⑦“寓意解經法”最早起源於斯多葛學派,它是希臘四大學派之一,同柏拉圖學園派、亞里士多德的逍遙派和伊壁鳩魯學派一樣著名。不少西方學者認為西方政治文明的思想淵源大都來自斯多亞里學派。他們的興趣不是關注希臘文獻中字面上的敘述,而是力圖解釋出在字面意義之下的被掩蓋的意義。

⑧⑨⑩⑪章雪富:《基督教的柏拉圖主義》,上海:上海人民出版社,2001年,第47頁;第51頁;第49頁;第53頁。

⑫維吉爾·畢諾(Virgille Pinot):《中國對法國哲學思想形成的影響》,耿昇譯,北京:商務印書館,2000年,第402頁。在歐洲,帕斯卡是冉森派的代言人,他的《致外省人信札》以其獨特的寫作風格而受到歡迎,成為法國文學名作,帕斯卡所論戰的對象正是耶穌會。但在東方,在中國帕斯卡的索隱思想卻被白晉所代表的索隱派耶穌會士所歡迎和介紹。參閱道格拉斯·格魯秀斯(Douglas Grootuis):《最偉大的思

想家：帕斯卡爾》，江緒林譯，北京：中華書局，2014年。

⑬帕斯卡爾：《思想錄》，何兆武譯，北京：商務印書館，1995年，第251頁。

⑭帕斯卡爾：《思想錄》，張志強等譯，西安：陝西師範大學出版社，2009年，第41頁。

⑮⑯⑰⑱維吉爾·畢諾：《中國對法國哲學思想形成的影響》，第402~403頁；第403~404頁；第406頁；第405頁；第410頁。

⑲G. J. Rasen Kranz, *Aus dem Leben des Jesuite Athanasius Kircher 1602-1680*, 1850, vol. 1, p. 13; Sheng-Ching Chang, *Natur und Landschaft, der Einfluss von Athanasius Kirchers "China illustrata" auf die europäische Kunst*, Berlin, 2003.

⑳參閱中國大百科全書出版社《簡明不列顛百科全書》編輯部譯編：《簡明不列顛百科全書》，第4卷，北京：中國大百科全書出版社，1985年，第173~174頁。

㉑基歇爾(Athanasius Kircher)：《中國圖說》，張西平、楊慧玲、孟憲謨譯，鄭州：大象出版社，2010年。

㉒㉓基歇爾：《中國圖說》，第252頁；第257~258頁；第257~258頁。

㉔㉕㉖孟德衛：《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》，陳怡譯，鄭州：大象出版社，2010年，第142頁；第150頁；第11~12頁。

㉗㉘㉙柯蘭霓：《耶穌會士白晉的生平與著作》，李岩譯，鄭州：大象出版社，2009年，第211頁；第214頁；第147頁；第196頁。

㉚潘德榮：《詮釋學導論》，廣西桂林：廣西師範大學出版社，2015年，第19頁。

㉛梁工主編：《西方聖經批評引論》，北京：商務印書館，2006年，第147頁。

㉜㉝㉞利瑪竇：《利瑪竇中國札記》，何高濟、李申譯，廣西桂林：廣西師範大學出版社，2001年，第72頁；第20頁；第21頁。

㉟參閱馬愛德(Edward Malatesta)等編的《天主實義》中英文對照本後的“附錄”，利瑪竇著，馬愛德

(Edward Malatesta)主編：《天主實義》(The True Meaning of the Lord of Heaven)，藍克實(Douglas Lancashire)、胡國楨譯註，台北：利氏學社，1985年。

㊱朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第33頁。

㊲李天綱：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》，北京：新星出版社，2007年。

㊳比尼昂(Jean-Paul Bignon, 1662-1743)，曾任法國皇家科學院院長、皇家圖書館館長等職，也是法國國王路易十四的佈道者。

㊴㊵轉引自 Claudia von Collani (ed. u. kom.), *Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des China-missionars Joachim Bouvet S. J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte* (Studia Leibnitiana Sonderheft 18) (Stuttgart 1989)，感謝張放先生提供譯稿。

㊶白晉：《易經總說》，Borg.cin.317，第2頁。

㊷余敦康解讀：《周易》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第82~83頁。

㊸白晉：《易稿》，Borg.cin.317.7，第1頁。

㊹《萊布尼茨與在華耶穌會士通信集》，1698年2月28日白晉致萊布尼茨函。Herausgrgrbrn von Rita Widmaier, *Leibnizi Korrespondiert mit China Der Briefwechsel mit der Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.

㊺㊻㊼參閱柯蘭霓：《耶穌會士白晉的生平與著作》，第123頁；第181頁；第152頁；第196~204頁。

㊽㊾㊿白晉：《易考》，Borg.cin.317.4，第1頁；第2頁；第3頁。

作者簡介：張西平，北京語言大學特聘教授，北京外國語大學教授，《國際漢學》主編，國際儒聯原副會長。北京 100083

[責任編輯 陳志雄]