

白晋的《古今敬天鉴》：  
传教士对儒家经典的诠释个案

The Missionary Interpretation of The *Confucian Classics* :  
A Case of the *Gu Jin Jing Tian Jian* by Joachim Bouvet

刘耘华 首都师范大学

Liu Yunhua Capital Normal University

[英文提要]

As a famous missionary entering China at early Qing Dynasty, Joachim Bouvet is well-known for his correspondence which correlates Leibniz's binary system with the *Yi Jing*, but the fact that he is the founder of the Figurism has been ignoranted by many Chinese scholars. The paper at first expounds the relation between Joachim Bouvet and the Figurism and points out the main principles and the viewpoints of this sect; then it analyses Bouvet's Christian interpretive stance and its determinative influences to his figurist interpretation of the Confucian Classics.

一、白晋其人

白晋 (Joachim Bouvet), 又作白进, 字明远, 1656 年 7 月 8 日生于法国勒芒 (Le Mans) 或贡里 (Conlie)。1685 年 3 月 3

日，白晋与其他五位耶稣会士李明（Le Comte）、张诚（Jean F. Gerbillon）、刘应（Claude de Visdelou）、洪若翰（Jean de Fontaney）、塔夏尔（Tachard）以“国王数学家”之身份离开法国，前往中国传教。他们避开葡萄牙控制的海上航道，经暹罗于1687年7月13日抵达宁波。在宁波滞留半年左右之后，于1688年2月7日到达北京。六人之中，塔夏尔留居暹罗，白晋、张诚留在北京宫廷，其他人被分派至陕西、山西等地传教。此次法人入华，开启了明末清初中国传教史的一个新时代，因为，此前入华之传教士以意大利人、葡萄牙人以及西班牙人为主。意大利传教士在华多以传教为本务，很少涉及国家利益，而葡萄牙和西班牙传教士在华同时也膺负国家使命（主要为促进本国与华贸易）。自明末清初起西方传教士在华传教逾200年，就事实上的文化与学术贡献而论，意大利人远过于葡萄牙人与西班牙人，其原因不能说与此无关。接踵而至的法国人，其立场可谓介于上述二者之间，既对国家利益负有一定之责，同时也未因此而过分妨碍其传教使命，而其在文化与学术方面的贡献总的说来远远超出了意大利传教士。由于法国在17、18世纪的欧洲所处的中心位置，故以法国人为主的在华传教士所撰著述、信札和翻译，能够经由法国等少数国家而对欧洲文化产生重大影响。

白晋在京期间，一方面为康熙帝的科学启蒙老师，另一方面投入大量精力学习汉文与儒家典籍，教务事宜反倒只能在闲暇之时去做。白晋在宫廷期间深得康熙帝之满意与器重，故其能于1693年受康熙之特遣，重返欧洲以招募更多传教士来华，同时也肩负沟通康熙与路易十四之交往的使命。他于1693年7月4日启程，1697年抵达法国。在欧洲期间，除了完成招募传教士的事务之外，还与欧洲学术界与思想界的诸多学者（尤以与莱布尼茨的相互往来见称于世）有广泛的交往。1697年，其《康熙帝传》与

《中国现状志》在巴黎问世，二书在欧洲均产生了很大反响。其中，《康熙帝传》对康熙帝有不少溢美之词，又通篇以康熙与路易十四相比较，故也受到后者的青睐。1698年3月白晋从欧洲返回，1699年3月回到北京。与他同时抵达的还有另外十位传教士，其中包括本章第二节要专门讨论的马约瑟以及“索隐派”的另一位骨干傅圣泽（J. Franciscus Foucquet）。受罗马教皇派遣来解决礼仪问题的特使铎罗（Carlo T. Mailard de Tournon，又译多罗）大主教于1702年率使团离开罗马，1705年4月2日抵达澳门，次日旋赴广州，1705年12月14日进京，12月31日接受觐见。为回应罗马教皇，康熙选择白晋出使欧洲，后因难以协调在京各教派的矛盾，出使作罢。白晋在“礼仪之争”期间，始终属于遵循“利玛窦规矩”，适应中国文化及其礼仪习俗的一派。1730年6月28或29日，白晋病故于北京。

白晋的著述，除了《康熙帝传》、《中国现状志》以及寄往欧洲的信札等属于西文之外，其他都是中文。其重要的中文著述，除《中国语言中之天与上帝》、《古今敬天鉴》（又名《天学本义》<sup>①</sup>）、《梦美土记》、《天主三一论》之外，都是有关《易经》的研究。费赖之所著《在华耶稣会士列传及书目》之《白晋传》（一七一传）只收录了一条，即《易经释义》，其实，除此之外，还有《易考》、《周易原旨探目录》、《易钥》、《易引原稿》、《易经总论》、《易学外篇》、《易学总说》、《大易原义内篇》、《总论布列类洛书夺方图法》、《附古传遗迹论》，等等。白晋本人所持的“索隐派”立场与观点不仅在中国的传教士内部，而且还在欧洲神学界引起了相当激烈的质疑与否定，加上他在中国期间，始终

<sup>①</sup> 此据《古今敬天鉴》之韩葵（当时为礼部尚书）序。序中有“余观西洋诸君所辑《天学本义》一书”之语。如此，则说明此书之汇辑可能并非白晋一人之力。

处于“礼仪之争”的敏感阶段，所以，这些资料基本上被禁止公开刊布，其观点主要是通过和欧洲学界及神学界人士的信札往来而为一些人所了解，并对欧洲文化变迁产生了一定影响。

## 二、白晋与“索隐派”

白晋是入华传教士之“索隐派”（Figurism）的主要创始人。“Figurism”一词，最初出于法国人文学者弗雷烈（Nicolas Fréret, 1688—1749），用以讥讽白晋、马约瑟、傅圣泽等人诠释中国上古文献的做法及其观点，即通过特定的解释，在先秦儒家经典（特别是《易经》）和道家典籍之中寻找与基督教上帝之启示的踪迹（sign/figurae）。据钟鸣旦（N. Standaert）的研究，索隐派的方法论主要奠定于欧洲神学的三个传统：（1）预表论释经法（*typological exegesis*），即相信在《旧约》文本的字面意思底下可以发现潜藏的深层寓意，它们后来明确地表现为《新约》中的诸种神迹。希腊文《圣经》（《新约》）里面的“typos”（拉丁文《圣经》译为“*figura*”）可以翻译为“example”和“sign”，后来的学者将其诠释为神迹之预表，或“深奥真理的象征与寓意”。（2）“古代神学”（*prisca theology*），即设想在犹太—基督教文本之外的“教外圣贤”身上可以发现神圣的上帝启示，这些教外圣贤包括麦基洗德（Melchizedek，见于《旧约·创世记》），示巴女王，东方三贤（见于《新约》“福音书”），希腊哲人（毕达哥拉斯、苏格拉底等），奥尔菲斯（Orpheus），琐罗亚斯特（Zoroaster），赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯（Hermes Trismegistos，为埃及智能之神 *Thoth* 的希腊名称），等等。（3）犹太—基督教的神秘教义（the Judaeo-Christian cabala），它作为对犹太理性教派和塔木德宗（Talmudism）的一种反动（reaction），其目标正

在于揭示《圣经》的隐含意蕴。<sup>①</sup> 英国学者赖克勒曾专文探讨中国之耶稣会“索隐派”的特征与方法，他认为“索隐派”可有广、狭之二重蕴涵：前者为“知识的先决条件”（intellectual preconditions），后者为前者在中国之应用（their derivative in China）。故“索隐派”实为一种“普遍论”（universalism），其基础亦体现在三方面：一是人类同源论，二是真理之启示的隐秘性（the esoteric revelation of truth），三是此种隐秘启示是长存而神圣的。<sup>②</sup> 第一点，为全部基督徒所公认，也就是说，一切远赴异国传教者在面对和回应不同文化之挑战时，都要以基督教《圣经》所奠定的思想、历史、文化之立场为依据，并受制于这个立场。以此来衡度，则全部基督徒都是普遍论者（universalist）。“索隐派”之有别于其他基督教传教士，主要不在于他们是普遍论者，而是在于他们强调上帝之启示真理的隐秘性，并大胆在别文化材料里面寻找这些隐秘真理的印证。“索隐派”其实与犹太—基督教传统里的寓意解经法很相近，只不过“索隐派”的眼界更开阔，也更加注重启示的隐秘特征。事实上，白晋等人在中

<sup>①</sup> 参见钟鸣旦编：《中国基督教手册》（N. Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, vol. One: 635-1800*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001, pp. 668-669）。按：白晋自己也曾把创立“索隐派”的原因归之于他在欧洲所受到的这种传统教育。来到中国之后，他在一篇题为《象形文字之智能典范》（*Specimen Sapientiae Hieroglyphicae*）文章中指出，他的工作受到神明眷顾，因为他拥有希伯来神秘教义以及毕达哥拉斯、柏拉图哲学的特别教养，而它们同时也是整个中国之象形文字智能的真正构成要素。引自鲁尔：《孔子，还是孔夫子？耶稣会士对儒学之诠释》（Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, Boston: Allen & Unwin, 1986, p. 156）。

<sup>②</sup> 参见[英]赖克勒：《耶稣会士之索隐派》（Michael Lackner, *Jesuit Figurism in Thomas H. C. Lee, ed., China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Hongkong: the Chinese University Press, 1991, pp. 129-131）。

国古代文献里索求深隐的上帝启示之遗踪，因过于看重其隐秘的奥义而轻忽实证的材料（从客观上说是拿不出实证的材料），故许多诠释显得牵强附会，因而只是“过度诠释”而已。

白晋等人的“索隐派”方法论还有一个时代的资源，这就是欧洲 17 世纪下半叶在人文学界所盛行的以索隐方式解释古代诗句的风气。这种风气表现为：一方面在各种传说之中搜集挪亚方舟之前的族长神学之残余，这些残余经挪亚子孙之播演，流传至史诗时代；故另一方面，也能在上古史诗之中找到《圣经》的先知及其教义。法国学者毕诺（Virgile Pinot）指出，白晋、马约瑟等人在出发前已都是非常优秀的人文学者，他们都了解欧洲思想界的这种倾向。同时，毕诺还指出，他们之所以踏上“索隐派”的路途，是因为受到了帕斯卡尔的指引。<sup>①</sup> 帕氏认为《圣经》可能具有两种意义，即“物质”方面的意义和精神方面的意义。当在“物质”方面对《圣经》的解释有不可理喻之矛盾因而可能会触怒上帝之时，那就应该对之予以精神的解释，后者其实便是“索隐”。上帝是“自隐的”（《旧约·以赛亚书》，45：15），通过索隐对其予以合理的解释，这合乎《圣经》的吁求。<sup>②</sup> 帕氏的《沉思录》多处谈及中国，兹列举其中之一：

两者之中，哪一个才是更可相信的呢？是摩西，还是中国？

这不是一个可以笼统看待的问题。我要告诉你们，其中有些是蒙蔽人心的，又有些是照亮人的。

<sup>①</sup> 参见 [法] 毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，402～406 页，北京，商务印书馆，2000。

<sup>②</sup> 参见 [法] 帕斯卡尔：《思想录——论宗教和其他主题的思想》，262 页，北京，商务印书馆，1985。

只用这一句话，我就摧毁了你们全部的推论。你们说：“可是中国使人蒙昧不清。”但我回答说：“中国使人蒙昧不清，然而其中也有明晰性可寻；好好地去寻找吧。”<sup>①</sup>

前一句话是指传教士在欧洲发布中国上古纪年表之后所引起的回响（详后），后两条便是指可以索隐的方式在中国上古文献里寻求上帝的启示，二者互为因果。英国人阿舍尔（James Ussher）在1650—1654年之间出版了拉丁文的《旧约和新约年表》，认为亚当被造的时间是公元前4004年，上帝发洪水的时间为公元前2349年。该表被附印在钦定版《圣经》之后。几年之后，耶稣会士卫匡国（Martino Martini）在德国慕尼黑发表了《中国历史的前十个分期》（*The First Ten Divisions of Chinese History*, 1658），该书认为伏羲的时代始于公元前2952年。这等于否定了挪亚为人类祖先的说法，也就等于无意中以中国的历史帮助了欧洲无神论者。白晋等“索隐派”传教士一方面为回应欧洲无神论者之挑战，另一方面则出于传教之需要（向康熙帝及士大夫证明天学同源，以使后者认同与接受基督教），重新对中国先秦文献进行索隐式的诠释。他们认为，由于中国人不了解基督教，故其对很多上古文献的解释是错误的，而他们自己，由于拥有《圣经》的钥匙，故能够真正开启潜藏在这些文献之下的隐秘真理——上帝的启示。

下面我们来论述“索隐派”诠释的具体表现。

“索隐派”对中国上古文献的诠释是受到上述特定目标之限制的，故无论诠释的资源、内容、方法，抑或其观点本身，都实与达成此目标密切相关。具体而论，首先是材料资源的选择和使

<sup>①</sup> [法] 帕斯卡尔：《思想录——论宗教和其他主题的思想》，266页。

用，这一方面主要受到两种因素的制约，一是中国文献本身的制约，即所选择的材料既要在中国士人的心目中具有思想上或时间序次上的权威性，同时又要将“偶像派”（如佛教）的材料排除在外；二是要达成之目标的制约，实际上，很大程度上说正是这种诠释要达成的目标在呼唤与选择特定的材料来与之相应和，故在“索隐派”对材料的选择方面，这种预先具有的成见发挥了主导的作用。为符合上述要求，“索隐派”所选定的文献主要限于“四书五经”（尤其是《易经》），以及《老子》、《庄子》、《列子》、《淮南子》等。其次，在对这些文献予以具体诠释方面，“索隐派”所采取的主要方式是类比、归纳（化约）以及分析汉字的结构，它们同样是受制于“索隐派”预先而具有的目标成见。正如上所述，其主要观点之呈现，就是以中国上古文献中的某些“踪迹”（*sign/figure*）来应和其诠释成见的结果。下面，我们且以问题的形式为线索来对“索隐派”之索隐方式及其主要观点做一简要概述<sup>①</sup>：

（1）编年史的问题。尽管卫匡国于1658年在欧洲发布了伏羲时代早于挪亚洪水的编年分期表，但“索隐派”对此是采取否定态度的。一般说来，挪亚洪水的时代早于中国文明是“索隐派”的基本立场之一。当然，它同时也是所有基督徒的基本立场之一，故卫匡国等少数人基于实证的态度来发布不同于《圣经》

① 这一概述所引用的材料大都来自以下几种著述：（1）N. Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, vol. One: 635-1800*; (2) D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. London: Rowman & Little Field Publishers, Inc., 1999; (3) D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985; (4) Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*; (5) Michael Lackner, Jesuit Figurism in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*. 按：此处未标明出版社及出版年份者，可见本节前述之注释。



编年史的材料，在基督教神学史以及传教史上是相当罕见的。必须指出的是，也有《圣经》的权威版本，其编年表上的挪亚洪水时间早于卫匡国发布的分期时段。如附于《七十士译本》（*the Septuagint*，《圣经·旧约》之最古老的希腊文译本）之后的编年表，即认为创世的时间为公元前 5200 年，挪亚洪水的时间为公元前 2957 年，恰好比卫匡国的伏羲时代早 5 年。由于《七十士译本》的编年表符合基督徒的立场，故被基督教传教士广为接受。

(2) 挪亚洪水的问题。这一问题不仅通过编年时代确定中西文明起源孰先孰后，而且还要回答这两种文明的同源奥秘。“索隐派”认为，洪水过后，挪亚的儿子闪（Shem）迁徙到远东。他们认为上帝曾把各种隐秘的启示给予人类元祖亚当，此后代代相传，至挪亚家族依然保存了这些启示的真正奥秘。闪将这些奥秘带到了中国，因此在中国上古典籍里面充满了隐藏着启示奥秘的征象与符码，揭开这些障蔽，便可发现前基督时期的各种启示真理，如先知的预言、原罪的故事、天使的堕落，等等。

(3) 这些启示奥秘造就了“索隐派”的各种论点。兹可简述如下：

其一，上古的圣人就是弥赛亚（Messiah），如伏羲被视为与奥尔菲斯，琐罗亚斯特，赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯，阿努比（Anubis，古埃及神话中的导引亡灵之神，豹头人身，也有作狗头人身者）等一样的圣贤（*the sage*）之主要原型<sup>①</sup>，而道家文献中的真人、神人、至人等也实与弥赛亚相等同。

<sup>①</sup> 如“索隐派”中最大胆出格的诠释者傅圣泽（J. F. Fouquet）认为，伏羲之“伏”等于“犬”和“人”，也就等于犬头人身的埃及古神阿努比（Anubis）以及奥尔菲斯、琐罗亚斯特等上古圣贤。他还以“yao”与 Yahweh 发音近似而把尧和希伯来的“耶和華”等同起来。参见鲁尔：《孔子，还是孔夫子？耶稣会士对儒学之诠释》（Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, pp. 174 - 175）。

其二，《道德经》所云“道生一，一生二，二生三”，其所隐含的密旨就是“三位一体”（Trinity）。

其三，道家关于“道”之“先天地生”、“有生于无”、“渊兮似万物之宗”、“天地根”、“天长地久”（均见于王弼本《道德经》）等描述使“索隐派”将它与《创世记》的独一神（The One Creator-God）等同起来。

其四，把《易经》中的“既济”卦和“家人”卦演绎成天道→地道→天道的基督教神学史观：“既济”卦被认为隐含了伊甸园时代没有原罪的人类状况（天道），“家人”卦被诠释为天使的背叛以及被造者要做主人（地道），然后又回到“既济”卦，这次它所暗含的密旨是人子耶稣所承负的天道，耶稣降临，替世人赎罪，开启了以信称义的新时代。

其五，借助汉字结构的分析，来解释启示的隐秘奥蕴，如：

三：“三位一体”；

言：由“口”与“二”构成，象征三位一体的第二个位格“道”（the Logos），它来自于第一位格“父”之“口”；

天：由“二”与“人”构成，象征三位一体的第二个位格；

婪：由“二木”与“女”构成，暗指夏娃的原罪；

古：奥义的秘旨是从第十代族长（the tenth patriarch）口传而来，这个族长就是“尧”或挪亚；

船：由“八”、“口”与“舟”构成，暗指挪亚方舟和舟上的八个人，即挪亚夫妇及其三子、三媳。<sup>①</sup>

① 参见钟鸣旦编：《中国基督教手册》（N. Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, vol. One: 635-1800*, p. 675）。

从以上简述之中即可知“索隐派”的诠释大都属于毫无实据的牵强附会。正因此，与白晋同时在中国传教的传教士，不管是否同宗同派，基本对其持反对的态度，故“索隐派”还有“象征论者”、“家族论者”（*Kinist*）、“以诺论者”（*Enochist*）、“神话论者”等其他带有明显之贬义的称呼；同是法国人的耶稣会士汤尚贤（*Vincent du Tartre*）在寄往欧洲的各种信札里称“索隐派”为“象形文字学”、“以诺论者的家族新成员”、“伏羲—以诺论神父”，因白晋是“索隐派”之核心，故他又称之为“白晋宗”、“白晋主义”（*Bouvetism*）、“易经论者”。

### 三、白晋对儒家经典的诠释与应用： 以《古今敬天鉴》为个案

“索隐派”对中国古代文献的解释虽然因缺乏实证的依据而多属任意附会，但这并不意味着这种诠释毫无意义。今日之基督教神学界有些学者仍然遵循“索隐派”所开创的道路，在中国上古文化与基督教教义之间寻求相合相契的神性奥秘，从他们以往的研究中能够抉取经验与教训。即使就中西文化关系史这一课题而论，这些诠释仍可视为一个宝贵而重要的个案。借此，不但可以透视“索隐派”的诠释立场、观点、方法及心态，而且还可了解在两种性质有着鲜明差异的文化之间究竟可否进行有效的对话，或者说，要使对话能够有效地发生，它们必须具备何种条件。

白晋作为“索隐派”的主将，他的著述自然具有代表性。前已申述，白氏奉康熙帝命学习《易经》，其著述多与《易经》有关，其索隐式观点亦多散见于《易经》研究之中。以中国上古文献对基督教义作汇通性的诠释者，主要是《古今敬天鉴》一书。此书以《中国语言中之天与上帝》为基础，并保留了其体例格

式，即“证明中国古今书籍名称真主曰天、曰上帝，并引古代载籍，士夫情绪与俗谚以证之”<sup>①</sup>，但其内容及规模、范围远过于后者。后者遭铎罗特使公开谴责，其所有刻本也一并被没收，白晋后将其篇幅内容增扩之后，易以此名。此书分上下两卷，主要内容在上卷之中。上卷将基督教义之要分述为四十余条，然后广采中国儒家典籍予以印证，同时也以基督教启示奥秘来解释儒家典籍中的记载；下卷罗列五十一条与基督教义相近之观点，以民俗、士俗、经文加以简要印证。故此书实为基于基督教立场对中国文化与基督教加以互证、互释的著作。被引用的儒家典籍主要有三种：一是先秦儒家经典，二是后儒注疏，三是当时给皇帝讲课的讲稿《日讲》与《古文渊鉴》一书的皇帝（康熙）御批（二书应均为刊刻本），其具体引用次数如下：

先秦儒家经典：《诗经》54次，《易经》20次，《尚书》90次，《左传》1次，《礼记》32次，《论语》30次，《中庸》12次，《大学》3次。

后儒注疏：《十三经注疏》18次，《性理大全》5次，《西铭》1次，《正蒙》1次。

《日讲》132次，《古文渊鉴》之御批6次。

在此书中儒家经典是用于印证基督教义的，而《十三经注疏》等后儒注疏和《日讲》又用于解释经典，故它们归根结底被用来发挥基督教义理。不过，白晋认为，解释的方向反过来也同样成立，即儒家经典既然可用以印证基督教义理，这同时也不等

<sup>①</sup> 参见 [法] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，438页，北京，中华书局，1995。

于承认，上古的儒家典籍之中所蕴藏的奥秘隐义正是基督教的义理吗？所以，白晋不时在引用《日讲》来解释经典之后，忍不住又用《圣经》来加以引申发挥。

白晋既以复明天学本义为此书之旨归，就必然同时包含了要剔除遮蔽于本义之上的各种后儒臆说的意思。为达到这一目标，白晋所依循的主要途径是：

其一，像利玛窦一样，将儒者区分为先儒和后儒，前者承载了所要复明的天学本义，后者则遮蔽了这一本义。在《古今敬天鉴·自序》里面，他一开始便将先后之儒对立起来了。上古之先儒近于天学，而秦火焚书之害与僧道之妄使儒学真义愈失其传，故遗经虽在，祭天之礼虽存，但其大概“不过外仪虚文”，因为后儒已多不能识“有一至尊无对上帝为万有之主宰”。

其二，有选择地使用后儒注疏材料。在他看来，《十三经注疏》等后儒疏注已不知天学之根本真谛，故其除了偶尔一两句话是本义之流露因而值得有选择地采用之外，其他均不堪引证。从上述统计可知，他对《日讲》的引用频率远远超过了《十三经注疏》及其他后儒著述，而他引证特别频繁的《日讲》，是清初为皇帝授课的讲义，它极有可能曾受到传教士的感染与影响，因为书中多有强调“天”之至神至灵、全能全在等属性的地方，如解“惟天聪明”：

惟天高高在上，至虚至公，至神至灵，不庸听而聪无不闻，不需视而明无不见。不惟政令之得失，民生之休戚，举不能逃天之鉴，即暗室屋漏之中，不睹不闻之地，亦皆照察无遗焉。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> [法] 白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，38、42页，北京，北京大学宗教研究所，2000。

这个“天”与基督教的上帝是很相像的。再如解“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性”：

惟皇上帝，当始生万民之初，即予以至正之则，所谓衷也。民受此衷以生，但率循其自然，皆有不可易之常理，谓之恒性。至善之理出于天，在天为衷，民受之为性。<sup>①</sup>

这里的“始生万民之初”虽未直接说出“始生元祖之初”，但结合下文“至善之理出于天”的说法，这段话所表述的就是“至善之性，出于上帝初造人类之时”的观点。从其中，我们能够比较清晰地看出天主教之义理的痕迹。正因《日讲》多有受传教士感染之处，其观点容易与基督教相互附会，故白晋才说：“古典之文所载敬天之旨，有缺而失序者，多赖《日讲》等书复明之”（《古今敬天鉴·自序》）。

其三，依据《圣经》来发明先秦儒家经典的天学本义。白晋认为，这实为使天学真义得以复明之关键。因为，《圣经》所承载的天学本义在西方从未失传，以此为参照，可以把后儒遮蔽的先秦天学本义清楚明了地彰显出来。他说：

南北东西四方之人，同为上天一大父母君师所生养，治教皆原属一家、惟一天学之人。中华经书所载，本天学之旨，奈失其传之真。西土诸国存天学本义，天主《圣经》之真传，今据之以解中华之经书，深足发明

<sup>①</sup> [法] 白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，29页。

天学之微旨。（《古今敬天鉴·自序》）

在他看来，人类同一本源，治教本属一家，中华经典与西土天主《圣经》也因同属此一“惟一无二”之“大本原”而真义无二，所以，他相信“中华之儒欲明经典奥文所藏天学本义者，莫如与西土同心合志，考究于天主《圣经》精微之旨尔”（《古今敬天鉴·自序》）。

白晋把这些保存在《圣经》之中的天学本义汇列为 42 条，其中包括最重要的基督教教义思想，如上帝的创世、上帝的属性（天之主宰、三位一体、至灵至神、至公无私、全知全能全在）、人类同源、上帝赋人以善性、原罪论、耶稣降生（道成肉身）、上帝喜善厌恶、上帝眷爱悔悟改恶者、祸福由人自取（自由意志）、人当敬畏上帝、灵魂不朽、永福永祸（天堂地狱），等等。对这些被白晋视为“天学本义”的基督教教义，此书均引述儒家经典及注疏予以印证。引述的篇幅，比较短的有数百字，比较长的达六七千字。此择其篇幅较短者引述如下，以了解其结构样式：

天下万民，皆由一元祖父母所出，故天下为一家，四海为兄弟也。

《论语第十二》：“四海之内，皆兄弟也。”

《日讲》：“兄弟之有无，皆天命也。四海之广，皆我同胞之兄弟也。”

《西铭》：“民吾同胞。凡天下疲癃残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”

《易·序卦传》云：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女。”

万物、万民所生所命之理同，即万民之生皆由造物主之命，从一男一女、一父一母同元祖所出。万物之生皆由天地一阴一阳，如一男一女、一父一母所生然。故《礼》云：“万物本乎天，人本乎祖。”<sup>①</sup>

这个例证虽短，但结构很完备。第一句话即白晋所陈述的天学“本义”，中间所引述即儒家经典的印证，注疏是为解释先秦经典而罗列的。最后是白晋自己的总结与发挥，其旨无非在于发明天学之奥蕴（但并非所有条例中均有类似的总结）。

像这种以《论语》中的“四海之内皆兄弟也”（子夏之言）来印证人类同源、均为元祖（亚当、夏娃）之后代的做法，在《古今敬天鉴》中是相当典型的。从字面来看，这种意义的牵合有“道理”可言，其实则扞格难通，因为《圣经》中的人类同源论与子夏在道德实践的层面上论“四海之内皆兄弟”<sup>②</sup>，远非同一种意蕴。

不过，这种意义的附会也有恰好契合相通者，如上述《日讲》释“惟天聪明”之印证“至神至灵，至上而临下，有心、有意、有思而无所不照见之天主”；再如以《论语》所云“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”印证“上主命人爱人，以爱己为爱人之准”<sup>③</sup>；再如二者都赞同以理克欲、以灵制形、（上帝/天）福善祸淫、顺受天命等等，这些都显示了中西文化之间具有相契

① [法]白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，27~28页。

② 《论语·颜渊》：“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。君子何患无兄弟也？”

③ [法]白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，54页。



性和相通性的一面。

《古今敬天鉴》作为“索隐派”之诠释理念的产物，其主要内容都缺乏实证依据，因而属于“过度诠释”。下面我们将这种过度诠释之最突出的情形罗列如下，以期达成对“索隐派”解释中国经典之方法论的进一步了解。这种过度诠释大致可再细分出两种情况：一种是错误解释，如以《孟子·离娄下》所云“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝”来印证“在恶者，若能痛改，洗心更善，亦可敬飨”<sup>①</sup>即为一显例。“恶人”在孟子那里原只有“相貌丑陋”的意思，而绝无道德上的意义，因为此言承“西子蒙不洁，则人皆掩鼻而过之”而来，含义非常明确；而白晋所言之“恶者”则完全是在道德的层面上使用的，这体现了《圣经》中所蕴涵之上帝眷爱悔过自新者（耶稣甚至声言，其使命不在于召义人，而在于召恶人）的思想，然而却造成了对孟子原意的错误理解。再如以《大雅·瞻卬》之“乱匪降自天，生自妇人”来印证“非上主之佑，人不能为善而得福；至于恶与祸，则皆人所自为、所自召”。这种牵合，本无大碍，只是白晋接着据《圣经》追溯元祖之沾染原罪，全系元祖母被邪魔所惑而引起，遂连累后族众人，又以此认定“万民患难，宇宙大乱”，“非自上主所降，乃自妇人所生”，也即“元祖母”才是古今世界的“罪乱之根”<sup>②</sup>。以妇人（夏娃）为原罪之根，以原罪为祸乱之因，这是基督教面对上帝来看待尘世罪恶的总结。白晋以此来印证中国古代的“红颜祸国”，可以说非常不准确。后者是古代中国在总结王朝覆灭之教训时得出的结论之一，其渊源甚为古老，在《诗经》里面除

① [法]白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，38~39页。

② 同上书，55页。

了上述说法之外，还有“哲士成城，哲妇倾城”，“妇有长舌，维厉之阶”（《大雅·瞻卬》），“赫赫宗周，褒姒灭之”（《小雅·正月》）等诗句。但这种红颜祸国论，既与人类原罪无关，同时也与后世祸乱无关；相反，在男权专制的社会里面，人们时时以此来警醒统治者，实可在一定程度上起到遏制因沉迷女色而荒弃政事的效果。

另一种情况是，对儒家典籍的解释与原意大致相符合，但同时又对典籍加以过度的引申，故其虽不能说完全错误，但也有明显偏离中国思想文化之处。下面，我们且择其中之突出者来加以论述：

其一，关于性善论。性善论是儒家之正统思孟学派的观点，此外，《尚书·汤诰》（“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性”），《诗经·烝民》（“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”）等经典中也有类似表述，故白晋不得不对此予以附会投合。但这种附会必须克服中西文化之间在性善论方面所存在的某些不相容性，因为在基督教神学看来，由于原罪，恶便先天地附着于人性之上。我们知道，利玛窦称之为“形心/形性”，它与上帝所赋之“神心/神性”，共同构成人之“二心”、“二性”。白晋为附会儒家性善论，在此书中专设“造物主初生人，赋以元良之性，至精至纯，最善无恶”一条，一方面广引儒家典籍加以佐证，另一方面又以《圣经》初造男女二人为万世之元祖的记载加以直接的解释，即所谓“元良之性”只是元祖二人的天生禀赋，后人因元祖之原罪而不复秉有此种至纯至精的善性了。这与思孟儒家所云人人之性由天命而具，依循此性，将其发扬光大，便可修道成教，蔚为道德礼义之大观的见解不大相同。后人因原罪而丧失其至纯善性，同时也丧失了以自身之力克除私欲的能力，在他看来，“惟有天降圣德者，自无私欲”，方能“克践其形”（引孟子语），

“而复人心原明之德”。此一自无私欲、圣德天降之人，在《日讲》为“清明纯粹、无气拘物蔽”之“圣人”，而在白晋则只能是“上主之元子”耶稣：

据天教真经，天之主宰初生人祖，原赋以明德善性。未几，人祖逆己性，获罪于天，即昏其明德，而有气秉之拘，后世子孙之众，无不染其旧污。惟上主之元子，降生为人，圣德之全，毫无人祖旧污之染，故能复人心本明之德。<sup>①</sup>

由于白晋是以《圣经》来映照《孟子》、《大学》、《日讲》等儒家的观念，所以，他其实便把基督教的救世主与儒家的圣人相互等同起来了。而且，与利玛窦对儒家“复性论”持不赞同的态度<sup>②</sup>相反，白晋将基督降生救赎的《圣经》故事改造成新的“复性说”，以与儒家复性论相投合。

165

其二，关于大德“受命于天”。上古时期，人因笃信天上有一决定人间帝运鼎革的主宰之帝，故而有天命有德以及天讨有罪之类的观念。西周伊始，遂又产生天命无亲、常与善人之观念。一方面，天帝眷顾下民，故“作之君，作之师”（《尚书·泰誓》）；另一方面，唯人间有大德者方能膺负帝命，“克相上帝，宠绥四方”（《尚书·泰誓》），故有德者受命于天。这种说法在先

<sup>①</sup> [法] 白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，34~35页。

<sup>②</sup> 详见利玛窦《天主实义》第七篇：“论人性本善，而述天主门士正学。”《天学初函》，第一册，568页。其反对复性论的理由是：一是若善者唯复其初，则人皆生而圣人（此与孔子自谓“学而知之”相矛盾）；二是若仅复其初便为善人，则为善只是上帝之功，而与自己无关（若如此，则灵魂无有升天之资，因而也不配享受天堂永福）。

秦文献中很常见，如：“古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孙子。”（《商颂·玄鸟》）“帝命不违，至于汤齐。汤降不迟，圣敬日跻。昭假迟迟，上帝是祗。帝命式于九围。”（《商颂·长发》）“有命自天，命此文王。”（《大雅·大明》）“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤。”（《尚书·多方》）“皇天眷命，奄有四海，为天下君。”（《尚书·大禹谟》）这些受命于天的有德圣人，人数未予限定，也不仅是开国君王。但在白晋笔下，这些受命于天的人间帝王，均指耶稣一人而已。他说：

按《史记》等古传，先儒解文王、武王、五帝，总归之于天。故云，文王即天也，天即文王也。文王与天，一而已矣。又云，文王立武功，即武王也。文王，武王，皆一天而已。又云，文王为五帝之宗则，文王、武王、五帝，总一天一帝而已。再，文王既为五帝之宗，帝舜为五帝之一，则文王与舜无异。帝者，乃天之主宰，则舜、文王、武王、五帝，皆原惟一天之主宰而已。<sup>①</sup>

在此，白晋的思路是：诸帝王都受命于唯一至尊之上帝，故诸帝王其实就是一个，就是耶稣。他的真正依据当然不是《史记》等中国典籍，而是《圣经》。他认为，《圣经》所载受命于天以统领万民、为万世之则者仅元祖与耶稣而已（相比之下，摩西、亚伯拉罕、挪亚等虽也被挑选而肩负天命，但他们本人都曾

<sup>①</sup> [法] 白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，66页。

是有罪之身，绝非如元祖及耶稣一样完美无瑕)。但元祖忤逆上帝，沾染原罪，自绝于天命，上帝遂移命于“从无始所生之元子”耶稣。耶稣为万世唯一主宰（直至人类末日），以此考量，则上古文献所云受命于天的诸有德帝王只能是耶稣，否则便会与《圣经》及基督教神学正统相抵触。故此，白晋才会得出“舜、文王、武王、五帝，皆原惟一天之主宰而已”的结论。

其三，关于“三后在天”。所谓“三后在天”，出自《诗经·大雅·下武》，即“下武维周，世有哲王。三后在天，王配于京”。三后，《毛诗正义》作“大王、王季、文王”。白晋所引类似的诗句还有“昊天有成命，二后受之”（《诗经·周颂·昊天有成命》）。二后，《毛诗正义》释为文王、武王。《下武》显系宗周王室缅怀先王功烈之作，“王配于京”指武王克殷奠定周祚之后，追封祖先三代为王，这有史为证，含义十分明确；《昊天有成命》则点明“成王不敢康，夙夜基命宥密”，故“二后”之所指也是很清楚的。但是白晋的解释却别具一格，在他看来，所谓“三后”，就是三位一体之上帝；所谓“二后”，就是三位之第二位格，故“昊天有成命，二后受之”，也即第二位格之圣子受第一位格圣父之命：

成命、受命者为何？乃三后之第二，受第一——所谓昊天、皇天后帝、皇天、神后之命。<sup>①</sup>

这种“三”的蕴涵，白晋说，中国典籍中向来便有，如《史记·封禅书》等所云“天子郊祭太一”、“上古祭太一于郊”、“上

<sup>①</sup> [法] 白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，65页。

古祭太一于东南郊”，而“先儒云太一含三”<sup>①</sup>。不过，在白晋看来，这种深奥隐秘的道理，先儒也只是点到为止，未作明白的分析。那么，究竟应如何将其昭明于世呢？白晋说，除非使用《圣经》的密钥，否则，这一先儒方洞悉其真意的上古秘传永远无法显白于世。因此，经过白晋的深文周纳之后，“三后”与“二后”便蕴涵了三位一体以及第二位格受命降生、救赎众庶的基督教启示真谛：

据天主《圣经》，造物主至神至灵之体惟一，然有三位，至尊至圣同等。第一位，乃圣父皇父也；第二位，乃圣子皇子也；第三位，乃圣神皇神也。圣皇之体惟一，而含三位如此。因先后四方至人，皆染原罪之旧污，遭傲恶之神，乱世之患，故三圣皇主宰监怜下民。皇天圣父发救之之大命，皇天圣子躬受其命，而负其大任。<sup>②</sup>

既然中国的上古文献所载受命之王都是“一天一帝”，而此天此帝又具三位一体之属性，则诗书中所谓“三后”、“二后”以及“受命”之类的说法，“非据天主《圣经》，万无可以解也”。此外，白晋还指出，像“文王陟降，在帝左右”（《诗经·大雅·文王》）这样的诗句也是如此，必须用《圣经》来解开覆盖于其真义之上的千古蔽障。什么是“在帝左右”？就是《圣经》所云“吾上主命吾上主坐己之右，以为普天下万民之君”。如果没有对

<sup>①</sup> 《史记·封禅书》有“古者天子三年壹用太牢祠神三一”之说，并云此“三一”为“天一、地一、太一”，即“三一”包含“太一”，而非“太一含三”。

<sup>②</sup> [法]白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，66页。

一体而三位之玄奥教义的了悟，则此种自己命令自己的逻辑悖论是绝对无法理解的，故白晋接着指明，此种“吾上主命吾上主”原来有“发命及受命二主之异”，也即“吾主天主圣父，命已无始之先子，降生以救世。救世之功已成，然复升天，而坐吾主圣父之右，为天地神人真主”<sup>①</sup>。

白晋与其他“索隐派”一样，深信在中国上古典籍中隐藏了天主的启示奥秘，因先有此种成见在胸，故其具体诠释可说是为达此目的而不择手段，因而造成了对中国上古文献材料之滥用现象。这种貌似实证的材料滥用，其结果必然是诠释的丧失节制与意义的任意附会，就如同上述对性善论、受命说等先秦思想的诂解，见解虽新，但是近乎说梦。

<sup>①</sup> [法] 白晋：《古今敬天鉴》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，66页。