

經傳眾說——馬若瑟的中國經學史^{*}

祝平一^{**}

本文析論馬若瑟的《經傳眾說》如何引述歷代儒者的經說，利用「以子之矛，攻子之盾」的手法，說明「符象論」(Figurism) 的觀點：唯有古經可信，而諸儒之說不可盡信。但是對於中國讀者而言，他的天主教訊息完全埋在經學和理學的文字之下，難以看出他在傳遞天主教的教義。雖然他的書寫策略合理化了傳教士的存在，卻也使傳教士看來更似當時一般的中國學者。馬若瑟即使從來未曾質疑自己的信仰，但他的書寫策略，以及對於異文化的包容，或許讓教會感受到他的危險性，甚至要將他召回。馬若瑟的案例或許能讓我們更加同情地理解遠人在文化夾縫中的尷尬。

關鍵詞：符象論 索隱派 馬若瑟 經學史

^{*} 《經傳眾說》雖是馬若瑟著作的題名，但其內容也正是「經傳眾說」。因此，本文以「經傳眾說」名題，同時指涉書名、內容及馬若瑟的寫作策略。

^{**} 中央研究院歷史語言研究所

一・引言

一七二四年，雍正皇帝禁止天主教，驅逐傳教士。當時在南方傳教的馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 因此被遣送到澳門。他湊巧讀到過期的法國傳教士機關報 *Mémoires de Trevoux*，獲知巴黎的傅爾蒙 (Étienne Fourmont, 1683-1745) 正在研究漢語，於是毛遂自薦，展開了兩人長達數年的通信。歷史中冥冥不可知的偶然，卻成為我們理解馬若瑟唯一的線索。¹

馬若瑟，法國人，一六八三年入耶穌會，一六九八年與傅聖澤 (Jean-François Foucquet, 1666-1741) 等同儕跟隨白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 到中國傳教，也開始了他們共同討論、發展「符象論」(Figurism) 的契機。一開始馬若瑟在南昌佈教，期間兩年 (1714-1715) 曾入京與白晉共事，一七二四年後便羈旅澳門，直到一七三六年謝世。² 在來華的傳教士中，馬若瑟的中文能力為個中翹楚，他的經學和文學造詣相當不錯。羈旅澳門時期，他以通信的方式寫了許多和符象論相關的論文，並從符象論的觀點討論中國語文，編寫字典；而中國的語文現象和文獻反過來又「印證了」符象論的觀點。就像其他埋首青燈、皓首窮經的學者一樣，馬若瑟並不喜歡談論自己，只專注討論他所知的中國與自己未來的研究。但身為福音的信使，他不僅汲汲向中文讀者傳教，也急於向歐洲讀者介紹自己所知的中國文字、文化及其與基督宗教 (Christianity) 間的關係。他想借重傅爾蒙在巴黎學術界的地位，出版自己的中國語文研究，並希望和傅爾蒙建立合作關係。他每每在數十頁的長信中，陳述自己研究中國語言、歷史和思想的心得及願景。他的作品及信件已引起許多現代學者的關注和討論。³

¹ Knud Lundbaek, *Joseph De Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus University Press, 1991), pp. 21-22. 關於 Étienne Fourmont 的研究見：Cécile Leung, *Étienne Fourmont, 1683-1745: Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-century France* (Leuven: Leuven University Press, Ferdinand Verbiest Foundation, 2002).

² Lundbaek, *Joseph De Prémare*, pp. 16-21.

³ David E. Mungello, "The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph De Premare S.J.," *Philosophy East and West* 26.4 (1976): 389-410; Michael Lackner, "A Figurist at Work: The Vestigia of Joseph De Premare S.J.," in *L'europe En Chine: Interactions Scientifiques, Religieuses Et Culturelles Aux Xviie Et Xviii Siècles: Actes Du Colloque De La Fondation Hugot*, ed. Catherine Jami and Hubert Delahaye (Paris: Collège de

符象論宣稱埃及與中國等異文化的文字、古史或思想等符象 (*figurae*)，暗含猶太—基督宗教的痕跡，指向上帝的神啓。而這些文明中的傳說英雄，往往便是《聖經》人物的化身 (*figurae*)。只是時久日湮，異教徒已無法理解他們自己文化傳統中語文、經典和歷史的「原意」。因此信仰符象論的傳教士認為只要揭示這些文化中各類符號的真正意涵，讓異教徒明白他們遠古的老祖宗和歐洲的基督徒同源，都曾浸潤上帝的恩典，異教徒的改宗便指日可待。然而符象論者的觀點卻可能顛覆整個傳教事業：如果異教徒只是遺失了神的啓示，那麼一旦異教徒學會解經，傳教士便失去立足之地。⁴

在文化接觸過程中，無法對譯之詞甚多，Figurism 便是其中之一。翻譯這些詞語，往往與譯者所要強調的重點有關。Figurism 或譯為「舊約象徵論」，強調象徵詮經法 (*typological exegesis*)，認為《舊約》中的人物或預言，指涉《新約》中人物或彌賽亞的訊息。而異文化中的符象，也有類《舊約》中的功能，指向神啓的訊息。亦有將 Figurists 譯為「索隱派」，指涉以象徵手法指向《聖經》隱故的研究團體。索隱派因此只是舊約象徵論較簡潔的稱呼，但仍不失為可行的譯法，只是這一譯法仍應配上較少人用的「索隱論」，以指明其解經的特點和方法。

上述兩種譯法比較強調中國符象論與歐洲詮經傳統的繫聯。然而符象論者的思想來源並不只是象徵詮經法，還包括古代神學 (Ancient Theology) 和猶太教

France Diffusion, De Boccard, 1993), pp. 23-56; Knud Lundbaek, "Joseph de Prémare and the Name of God in China," in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, ed. David E. Mungello (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), pp. 129-145.

⁴ 關於「符象論」的介紹見：Claudia von Collani, "Figurism," in *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, ed. Nicolas Standaert (Leiden, Boston, and Köln: Brill, 2001), 1: 668-679; "Cobbala in China," in *From Kaifeng to Shanghai: Jews in China*, ed. Roman Malek and China-Zentrum (Nettetal: Steyler, 2000), pp. 527-554; Arnold H. Rowbotham, "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought," *Journal of the History of Ideas* 17 (1956): 471-485; Paul Rule, *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney/London: Allen & Unwin, 1987), pp. 150-182; Michael Lackner, "Jesuit Figurism," in *China & Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. Lee (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), pp. 129-149. Rowbotham 的論文大致重複了法國學者 Pinot 的主要論點，中譯見：維吉爾·皮諾 (Pinot Virgile)，耿昇譯，《中國對法國哲學思想形成的影響》(《La Chine Et La Formation De L'esprit Philosophique En France, 1640-1740》，北京：商務印書館，2000)，頁288-297, 402-425。Pinot 的書討論十七、八世紀中國古史編年、禮儀問題在歐洲所引起的回響，可惜中譯本譯得不好。

Cobbala（意為傳統）的解經方式，⁵ 三者的主要聯繫便在於「象」(*figurae*)。本文新譯 Figurism 為「符象論」便是為了涵蓋上文提及幾種不同層次的「象」。首先象可作為 *figurae* 的中文對譯；再者 Figurism 的思想傳統相當強調「象」(symbol) 的重要性。另外，以符象論翻譯 Figurism 尚可符應他們在中國以「象」解經的傳統。符象論者反對以義理和卜筮解《易》，因而另闢以象解經的蹊徑。如馬若瑟便在中國的文獻中，挪用來知德和田藝蘅以象解易的說法，只是符象論者所謂的象並不等於來知德等所謂的象，而是當時西方概念下的 *figurae*。另外，象還與埃及和中國使用象形文字 (hieroglyph) 有關。符象論者認為這些異文化中的具象文字，往往隱含了神啓的訊息。

二・文獻回顧與研究策略

符象論中最重要的人物白晉、傅聖澤和馬若瑟已有不少外文專著研究。⁶ 這些外文著作主要依據傳教士的歐文通信和著作，較少討論傳教士的中文材料。雖然這些作品在論述符象論的思想內容、歐洲起源與影響時已有不少重複，但國外學者或因語言之便，或因地利之宜，常能在國外的圖書館就符象論的專門文獻或特定人物進一步發掘問題或材料。其中 Lackner 討論馬若瑟的專文，應是目前有關符象論最深入的分析。馬若瑟的重要著作 *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*（《中國古籍中之基督教主要教條之遺跡》）引用了許多中國古籍，附有原文與出處以及他對這些引文的詮釋。這使得 Lackner 得以釐清馬若瑟如何建立其意符 (signifier) 體系／中國典籍和符指 (signified)／基督宗教主要教條間的關係。他的論文使我們理解馬若瑟的符象論觀點、對中國語文的看法、對於中國文本的擇取以及中國典籍如何「暗示」著《聖經》中的事件、人物與真理。

⁵ 關於 Cobbala 的簡介見：Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 25-33.

⁶ John Witek, *Controversial Ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Foucquet S.J.* (Rome: Institutum Historicum S.I., 1982); Lundbaek, *Joseph De Prémare*; David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), pp. 300-328. Claudia von Collani 為目前白晉最主要的研究者，但她的論文多為德文，茲不具引。

目前中文的二手研究則多承襲西文著作的內容。中文研究的現狀與符象論的研究門檻較高有關。傳教士以各種歐文撰寫通信，即使通歐文者，要辨認其手稿也曠日殫時；中文原典則大部份未出版，且多藏於歐洲的圖書館，以中文材料探討符象論殊非易事。再者，與符象論相關的中文文獻在形式上多以「引述」寫成，若非以現有的西文研究為基礎，解讀這些現存的中文資料，不易為功。因此，目前的研究多為譯介改寫，實可理解。比較值得一提的是，方豪抄錄了法國和義大利圖書館中的資料，為白晉和傅聖澤作傳，另有專節從《經傳議論》和《儒教實義》觸及馬若瑟的「適應策略」，可惜沒有太多的分析。⁷

符象論和傳教士如何詮釋中國經典有關，故常見於討論傳教士「合儒」或「適應」策略的書或論文。這類中文二手研究的內容也頗多重複，不勝枚舉。比較深入的分析當數古偉瀛的〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉。該文縱論明末傳教士入華以來至十八世紀對於中國經典的看法，並將之視為從點到線的連續性發展。⁸ 劉耘華則利用西文文獻中討論符象論的成果，分析白晉的《古今敬天鑒》和馬若瑟的《儒教實義》。⁹ 于明華的碩士論文則仔細地整理和馬若瑟相關的二手研究，並深入地探討《經傳議論》和《儒教實義》。他藉著探究《經傳議論》，引出以前符象論研究未曾觸及的問題，如皇權、天主教與經典詮釋。他分析《儒教實義》也遠比其他使用這一材料的作者深入，除了將該書置於禮儀之爭的脈絡之外，也深入探索馬若瑟「儒教」與「宗教」概念的關聯。雖然是一本碩士論文，卻是目前中文符象論研究中最值得參考的作品。¹⁰ 另外，韓

⁷ 方豪，《中國天主教史人物傳——清代篇》（收入周駿富輯，《清代傳記叢刊》〔臺北：明文書局，1985〕，第65冊），〈白晉、傅聖澤〉，頁278-287；〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，收入《方豪六十自定稿》（臺北：臺灣學生書局，1969），頁241-248。另外還可以參看：韓琦，〈白晉的《易經》研究和康熙時代的西學中源說〉，《漢學研究》16.1（1998）：185-201；許明龍，《中西文化交流先驅》（北京：東方出版社，1993），頁172-189, 219-235；吳莉華，《當諾亞方舟遭遇伏羲神農：啟蒙時代歐洲的中國上古史論爭》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁247-258。

⁸ 古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25（2000）：85-117；方豪，〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，收入《方豪六十自定稿》，頁185-202。但方豪未觸及「符象論」的問題。

⁹ 劉耘華，《詮釋的圓環——明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》（北京：北京大學出版社，2005），頁255-290。劉耘華稱「符象論」者為「家族論」者當是將“Kingist”（尊經派）誤植為“Kinist”之故。（頁265）

¹⁰ 于明華，《清代耶穌會士索隱釋經之型態與意義——以馬若瑟為中心》（臺灣埔里：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2003）。

琦將白晉的《易經》研究與「西學中源」的問題掛勾，則是用中文材料探討符象論較有新意的著作。¹¹

綜觀目前的研究狀況，不論是西文或中文論著，頗多重複。此一警訊意味著符象論是個很小的專門領域，內容非一般學者所能理解。研究者因此必須花費相當篇幅，介紹其基本內容，才有辦法說明自己的新論點。另一方面，也可看出有關符象論的素材已趨飽和，必須再發掘新文獻才能將研究往前推進。目前最有潛力的材料，當然是西方學者較未探討的中文資料。因此柯蘭霓 (Claudia von Collani) 在回顧符象論的研究時，呼籲現在是從中文下手研究這個課題的時候了。在西文材料已被大量開發的情況下，正是華文學者使用自己所熟悉的語言，進入這一領域的時機。只有利用語言之便與新材料的契機，才可能發展出重新審視符象論的新觀點；或是藉新觀點來檢視這些新材料。

由於大部份人並不熟知符象論，因此研究者總先為思想溯源，再討論中國符象論的內容。這種研究現狀，易使人誤以為中國的符象論只是西方符象論的複製；但歐洲符象論的影響，卻無法解釋中國符象論的特殊樣態。再者，不論是符象論的歐洲思想源頭，或是中國符象論如何影響西方思想，已有很多外文研究，若無新的見解，實無重複的必要。

孟德諾 (Mungello) 在討論符象論時曾指出一個有趣的現象。這群法國傳教士雖然因詮解中國經典的特殊方式，而自覺為一群體，但他們之間的觀點並不一致，也不曾自稱為「符象論者」(Figurists)。符象論 (*figurisme*) 是他稱且是蔑稱，乃當時法國學者 Fréret 有感於其危險性所冠加的稱謂。當時在華的傳教士則稱這群人為 “Kinsticae” (經典派) 或 “Ykingnistes” (《易經》派)。以他們的研究取向來看，後面這兩種稱謂可能還比較合適。¹² 如此一來，以 Figurism 來稱呼這群來華的法國教士是否合宜，便值得討論，而符象論與歐洲思想源頭的關聯也因此鬆動。且後面兩種稱謂，意味著符象論者與中國經典研究、甚至當時的考證學風關係密切，這一新的可能性尚待發掘。只是學界已習用 Figurism 來統稱這群人，一時之間恐難改變，本文亦只得從權。

其實符象論看似起源於歐洲，其內容卻來自異文化，正是異文化賦予了符象論全新的生命，只是他們自我認識與認識他者的資源皆取資於異文化。沒有中

¹¹ 韓琦，〈白晉的《易經》研究和康熙時代的西學中源說〉，頁185-201。

¹² Mungello, *Curious Land*, pp. 309-310; von Collani, “Figurism,” p. 668.

國或埃及，符象論無法成為歐洲人重新認識自己宗教的理論之一，並將自身的文化與異文化接軌。符象論因此不僅是歐洲傳教士以其宗教觀點來解釋其他文化，也是文化互滲的例子。在文化接觸的過程中，傳教士也以新的方式認識了自己的宗教。因此，與其不斷重複符象論所受的西方影響，還不如具體分析他們如何操作中國文本，來證成其思想，以解釋中國符象論的特殊樣態。

其次，傳教士要在中國行教，必須在中文的語境中進行。即使中國的符象論受歐洲符象論的影響，來華的教士亦必須在中國的語文風土中作戰，討論中文作品與文字的意蘊，才能將中國文本納入歐洲各種不同的「象徵詮經法」。¹³ 因此深究中國符象論者所置身的世界，他們的詮經策略，以及他們如何將中國經典與歷史納入以《聖經》和歐洲為中心的「世界史」，進而達成使中國改宗的目標，應成為下一步探討的問題。

重視符象論的在地脈絡，進而討論傳教士在中國的各種「接觸」，以呈現雙方在文化接觸中的能動性 (agency)，及傳教士因在中國的環境中，重新論述西方宗教和知識，是一個重要而尚未被重視的議題。我也深信這樣的切入點，比一味指謫傳教士「誤解」中國文化來得有意義。就符象論者而言，他們誤解的何止是中國文化而已？中國的文獻眾多，歷史悠遠，又是象形文字的系統，來華的法國傳教士企圖從其中找到猶太—基督宗教足跡的作為早已有先行者。從明代開始，許多傳教士已注意到儒教經典中的詞語可類比基督宗教的信仰。十七、八世紀來自法國的符象論者則研究中國語言，以中、歐文發表他們對於中、西文化的見解，並以特殊的方法來理解中國經典與基督宗教信仰的關係。諷刺的是，這卻使他們在教會中成為異端，他們的著作也因而被禁止。這不正意味著儘管這群傳教士仍將基督教義置於首位，卻已偏離正途，而「誤解」了基督宗教的意蘊？對於歷史行動者而言，重要的不是思想層面的理解或誤解，這在文化接觸中幾乎無可避免。本文想要脫離的正是從謝和耐 (Jacques Gernet) 以降，認為中、西文化誤解得多，理解得少；或是對文化接觸預設了太多「交流」的問題意識。本文重在將「接觸」本身視為研究者必須面對和處理的問題，討論如何因接觸，使得異文化在不同的時空脈絡中發散為多采多姿的在地歷史。

¹³ Lydia H. Liu, "Introduction," *Translingual Practices: Literature, National Culture and Translated Modernity in China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 1-42.

三・《經傳眾說》析論

基於上述的研究考量，本文分析馬若瑟的《經傳眾說》，探討馬若瑟如何以符象論的觀點擇取中國典籍，敘述中國經學史的發展。《經傳眾說》很可能作於一七一〇年前後。¹⁴ 這部抄本未見費賴之 (Louis Pfister, S.J.) 與榮振華 (Joseph Dehergne, S.J.) 著錄，亦未有相關研究。¹⁵ 雖然 Lackner 的研究中已探討了不少馬若瑟的解經策略，但其研究主要依據西文文獻，對於馬若瑟的經學史觀幾未觸及。因此，本文將在新資料和新觀點的基礎上，推進馬若瑟和符象論的研究。

符象論者「以象解字」和「以象解經」所使用的「象」，遠非中國注疏傳統的產物。熟悉中國古典傳統的現代學者，很容易看出符象論者誤解或過度詮釋中國典籍，但如何從十七、八世紀的歐洲—中國的文化脈絡考察符象論者的文本操作，並藉此實踐其理念則比較困難。由於符象論者大量引用中國典籍，因此理解各種不同典籍的性質、評估其重要性乃至鑽研注疏，成為他們建立符象論的重要依據。經學的發展史可說是符象論者解構／重構中國經典的基礎，而馬若瑟是唯一從事此道者。

馬若瑟《經傳眾說》的抄本存於法國國家圖書館東方手稿部，編號7165-II。原書半頁八行，行二十四字，無頁碼。每節後有評論，低一格書寫。全書分四節，節目為：〈信真經節之一〉、〈經不明節之二〉、〈漢儒節之三〉、〈宋儒節之四〉。¹⁶ 此書雖專取中國學者之說，以論中國之經傳，但馬若瑟在序言中則謂這四節為：「求真經以信之；道亡而經不明；道既亡，誰亡之？宋儒於道何如？」重新詮解中國經學史的企圖顯然。《經傳眾說》由大量的引文所構成，馬若瑟「斷章取義」，並排不同的引文，重構經書與經學史的意義。為了彰顯引文重新指涉的意涵，他在各節引文後加了案語，進而將中國經學史納入了符象論者詮釋異教經典的架構。

¹⁴ 這部抄本和馬若瑟的另一抄本《天學總論》合訂，《天學總論》著於一七一〇年，《經傳眾說》或亦成於此際。關於《天學總論》本人將另文討論。

¹⁵ 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），頁525-537；榮振華著，耿昇譯，《在華耶穌會士列傳及書目補篇》（北京：中華書局，1995），頁518-521。方豪曾提及此書，但未進行任何研究；見方豪，〈明末清初天主教適應儒家學說之研究〉，《方豪六十自定稿》，頁237。

¹⁶ 馬若瑟，《經傳眾說》(BNF Chinois 7165-II)。由於本書無頁碼，下文凡引自該書但出之以引號或引文，不再另行加注。

《經傳眾說》的第一節謂之「信真經」，表示有不可信之典籍。馬若瑟在全書開頭便謂：

依中國大儒之高明，而議中國所藏之諸書，則今之學者不可得而哂之，而謂之妄論焉耳。是故將經傳眾說附之於茲。

馬若瑟將其心目中之讀者設定為「今之學者」，準備以中國的經典說服當時的士大夫信服符象論者的觀點：中國古經與《聖經》相通，中國之古聖即西方的先知。然而證明此命題的起點在於找到中國文本傳統中，可信而不可輕議者，且排拒不可信者。馬若瑟一開始便表明全書「以子之矛，攻子之盾」的策略，藉著中國士人所相信經典的權威來說服他們。因此，他議論中國經典並非一家之私言，而有傳統為依據。徵引的書寫形式，加強了馬若瑟的權威性，以免他人認為馬若瑟只是個外夷，而嘲笑他識見未深，輕議中國經典。「眾說」之集，正是為了強化馬若瑟自己的論點，以取信於人。

全書共用了五十六種引據 (authority)，總計一百五十七條引文，分別是第一節三十七條、第二節二十八條、第三節六十四條、第四節二十八條。（見附錄）這些條目很可能是從他閱讀的隨手筆記整理而來。「引述」的形式使論點看來「客觀而中立」，即使書中對中國經典有所批判，亦是依據中國眾儒之語，使自己免於他人指謫。馬若瑟自己的案語和他所引的眾說交織成一首符象論的聖歌，眾儒則為他合聲。

（一）信真經

在「信真經」一節，他首先引用歐陽修謂：「經之所書，予所信也；經所不言，予不信也。」¹⁷ 在《儒教實義》中，馬若瑟也引述上列歐陽修之文，其後又引用了諺語：「信經不信傳，畏聖人之言，疑後人之誕者也。」¹⁸ 馬若瑟將「信」的基礎植基在「經」上，唯有經中所言方能相信。對傳教士而言，他所信的經自然是《聖經》，但對歐陽修而言，經指的是儒門的「六經」。馬若瑟如此

¹⁷ 原文出自歐陽修，〈春秋論上〉，收入《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷一八，頁306：「經之所書，予所知也；經所不言，予不知也」。又馬若瑟的《儒教實義》引此文時，「知」亦作「信」；馬若瑟，《儒教實義》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》〔臺北：臺灣學生書局，1966〕，第3冊），頁1398。

¹⁸ 《儒教實義》，頁1398。

引書，溝通了《聖經》與六經，彷彿六經之道便可與《聖經》相通。而不識《聖經》的中國人可以經由六經，參悟《聖經》的奧義。六經因而成為《聖經》的符徵，指向《聖經》的啓示真理；也明白揭示了符象論者的詮經立場：只有古經才可信。注經之傳已是後人之言，因去古已遠，未得啓示真理，是否理解古經之真意，值得懷疑。¹⁹

然而，在這開門見山的引句，馬若瑟卻改字解經。歐陽修的原文作：「經所不言，予不知也」，本在討論《春秋》與三傳有異時，學者當何所從。歐陽修的立場在於信經而不信傳；信聖人而不信君子，與馬若瑟的立場相同。雖然根據文脈，歐文中「信」與「知」之更替，可視為修辭。但歐文也的確論「知」過於「信」。他關心的是《春秋》中孔子所未言之事，後之傳注者何由知之？且當三傳之作者意見紛如時，何以為據？並非只是信仰孔子之言而已。由於儒學之經典未如天主教般定於一經，因此，歐陽修重在如何判斷典籍所言是否正確。他以孔子之言為知之準據，試圖建立經典詮釋的知識論基礎。馬若瑟易「知」為「信」，不但語氣上強了許多，抹滅了歐陽修原文中，經不言而予不知的游移空間；也強調在信仰上，唯《聖經》是信。不信經所不言，正是斥拒異端。

其次，馬若瑟又引用了歐陽修：「世無師久矣，學者師經。」²⁰ 這段引文強調因「師」之缺乏，而「經」益形重要。馬若瑟所謂的師實指孔子。在《儒教實義》中，馬若瑟謂孔子為：「吾中國之先師，儒教之宗也」，「人生於親而成於師」。一旦「世久無師」，那麼唯一可以信的便只有經。²¹ 因「自夫子沒，真道愈衰」。²² 孔子之後雖仍有歷代儒者，但諸儒之言或有一得之見，卻眾說紛紜，以至「是非無盡」。²³ 是以孔子之後，道繫於經。孔子為萬世師之功即在「修經」，存古學於若存若亡之際。

¹⁹ 馬若瑟對於中國典籍的寬容度遠高於其他傳教士。尤其他後來對宋儒用力頗勤，也認為他們不是無神論者。這究竟是隨著他對中國典籍的深入而產生的轉變，或是他始終如此？目前並不清楚。即使在《經傳眾說》中一開頭，似乎他對宋儒亦頗有微詞，但後來他也未完全抹煞宋儒的貢獻。Lackner, "A Figurist at Work," pp. 23-56; Mungello, "The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity," pp. 389-410.

²⁰ 原文出自歐陽修，〈答祖擇之書〉，收入《歐陽修全集》卷六九，頁1010：「世無師矣，學者當師經。」馬若瑟的引文略有修飾。

²¹ 《儒教實義》，頁1393, 1397-1398。

²² 同前書，頁1390, 1401。

²³ 同前書，頁1401。

在強調學者所師爲經後，馬若瑟引用《漢書·禮樂志》，謂「六經之道同歸，禮樂之用爲急」，²⁴以明經雖離爲六，其道一揆。馬若瑟在「信真經」一節末的案語，便強調道一之重要：

六經之道一而已。一也者大也，真也，善也，妙也。而道之不一者則非大，非真，非善，非妙之道也。是以凡傳有合於一者則取之，有不合於一者則捨之。然此至大，至真，至善，至妙之道，於今之所存之六經其可得而求歟？此旅人豈敢私定焉。

道一不僅謂真理一源，出於《聖經》；且與符象論者認爲中國文字隱含基督宗教之真理有關。在《六書實義》²⁵中，「一」指的即是三位一體的真神，即是道。²⁶此一源之真神，即大、真、善、妙之道。據「眾說」，此道即含於六經之中，並非馬若瑟之私論。馬若瑟因謂：「據此眾說，則可讀古書而不惑。」²⁷雖然諸儒眾說不一，但所欲明之道不二；猶如六經，歸於一同。

馬若瑟接著論列六經，而以《易》爲首。他引《論語》「子曰：加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣」，²⁸以明儒家宗師孔子對《易經》的重視。接著引用朱子謂：「《易》之爲書，文字之祖，義理之宗。」²⁹此句原爲朱子注周敦頤《通書》之語。《通書》原謂：「《易》何止五經之源，其天地鬼神之奧乎？」³⁰此條馬若瑟亦引之，卻誤爲程伊川之說。對周氏而言，《易經》不僅是經典之源頭，且是萬物之始源。對馬若瑟而言，這卻是《易經》以象徵的方式，訴說《舊約》中創造的奧秘。

《經傳眾說》與《儒教實義》都引用《大學衍義補》之言謂：「《易》者五經之本源。讀經而不讀《易》，如木之無本，水之無源也。」³¹馬若瑟又引歐

²⁴ 原文出自班固，《漢書》（北京：中華書局，1975-1981），卷二二，〈禮樂志二〉，頁1027。

²⁵ 馬若瑟別有《六書實義》一書，專論他對六書的看法。

²⁶ Lundback, *Joseph De Prémare*, pp. 151-152.

²⁷ 《儒教實義》，頁1404。

²⁸ 原文出自朱熹，《四書集註》（臺北：藝文印書館，1956），《論語·述而》，頁5b。

²⁹ 原文出自周敦頤，《通書》（收入《諸子集成·續編》〔成都：四川人民出版社，1998〕，第2冊），頁136。

³⁰ 同前注。

³¹ 原文出自丘濬，《大學衍義補》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983〕，第712冊），卷七三，頁833。馬若瑟引文有所節刪。

陽修曰：「《易》之爲書，無所不備。故爲其說者，亦無所不之。」³² 馬若瑟以這兩條引文，爲後世無窮的注疏埋下伏筆。由於《易經》爲諸經之首，內容全備，以致後人詮釋無盡。雖然詮經旨在彰明大義，然而卻也因言詮不一，模糊了經之要旨。對於符象論者而言，唯有返經求道，方是根本之計。馬若瑟又引陳孔碩曰：「昔夫子之道其精微在《易》，而所以語門人者皆日用常道，未嘗及《易》也。」³³ 如果《易》果真要緊，夫子卻又未嘗言其奧義，此和《大學衍義補》賦予《易》之份量似不相稱。但馬若瑟正是以此說明《易》之真諦早已迷失，夫子未傳，後人所言自不可信。

馬若瑟返經的主張和當時已漸成學術主流的考證學頗有神似之處。和考證學家一樣，馬若瑟亦以小學爲通經之階，他說：

是故好學者，以六書爲祖，以六經爲宗，以孔子爲師，以諸儒爲友。輔我積善，佑我明真，則無不信。倘或有自泥之處，則實不敢從。況諸儒之說，不可得而一之。宋人自好而惡漢人，明儒自是而非宋儒。故曰：智者師經而信之，友儒而折中焉。³⁴

只是馬若瑟所謂的六書雖源自《說文》，卻別有新詮。馬若瑟認爲古經方爲大本，諸儒之說，若能證我之見則從之，否則便不採信。因此學者不能專守某些注疏，而必須博學泛覽，不從一家之見。馬若瑟認爲文本的性質容或有異，但只要能證己見，皆可爲用。這樣的態度和後來欲綰合漢、宋的考證學者異曲而同工。只是馬若瑟心中早存己所欲證之道，而考證學者則無法前知他所要面對的問題。

然而馬若瑟認爲解經之道唯「象」，破解象的表徵，方能見經中之真義。這種以象解經的方法，考證學者卻是全然陌生，馬若瑟謂：

聖人之心在經，經之大本在《易》，大《易》之學在象。是故凡燭理不明，而視象爲形，假借當本意，寓言爲實事。欲通古人之書，不可得也。³⁵

這段文字可謂符象論者的解經方法論。馬若瑟認爲必須以象解《易》，不可將象視爲實指，亦不當將經書中的寓言作爲實事。果能如此，則能見中國經書與《聖

³² 原文出自歐陽修，〈張令注周易序〉，收入《歐陽修全集》卷六五，頁949。

³³ 原文出自胡廣等，《性理大全書》（收入《景印文淵閣四庫全書》第710冊），卷三九，頁813。

³⁴ 《儒教實義》，頁1404-1405。

³⁵ 同前書，頁1404。

經》相通之處。符象論者既對《易經》有如此高之評價，且堅持以象解《易》，因此必須駁斥《易經》僅是卜筮之書的說法。馬若瑟謂：

問：「或謂《易經》為卜筮算命之書，有諸乎？」曰：「否。不然也。忘（筆者案：當作妄）言禍福，誣民術士為之也。義、文、周、孔所不容，明君正法所宜誅者也。……《正義》解云：『卜筮之事難明，故先儒各以意說。』」³⁶

馬若瑟認為將《易經》視為占卜之書，乃聖人所不容，明君所當誅。因為以《易》斷言禍福，有篡奪上帝權柄之虞；且禍福之難測，也造成了儒者詮《易》的異見。異說的滋長，更使經之本義難明。

在用了比較長的篇幅討論《易經》後，馬若瑟引用了其他儒者討論《書》、《詩》、三《禮》、《樂》和《春秋》的文字，說明諸經皆由一道所貫通。他引孔安國的〈尚書序〉謂：

伏羲、神農、黃帝之書謂之三墳，言大道也。少昊、顓頊、高辛、唐、虞之書謂之五典，言常道也。至于夏、商、周之書雖設教不倫，雅誥與義，其歸一揆。³⁷

這段引文除了說明《書經》篇章的來歷外，也應和著符象論者的史觀：中國是早期人類苗裔的居地之一，古代的中國人仍信仰著基督宗教，也因此仍保有記載大道之墳典。至於三代雖然政教不一，《書經》中的奧義卻一脈相仍。

然而中國古初的黃金時代一旦墮墮，禮樂衰落，大道淪亡。馬若瑟引歐陽修的《新唐書·禮樂志》謂：

三代而上，治出於一，而禮樂達於天下。三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。³⁸

只有在黃金盛世，治出一統。對馬若瑟而言，此不僅指經中不二之道，亦指唯一的真神。而道的分歧與失落正是時代衰頹的表徵，禮崩樂壞則表現在《禮》經一歧為三。馬若瑟再引用歐陽修之語：

³⁶ 《儒教實義》，頁1405。

³⁷ 原文出自孔安國，〈尚書序〉，見《尚書》（收入《十三經注疏》〔臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子資料庫〕），卷一，頁6-7。

³⁸ 原文出自歐陽修，《新唐書》（臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子資料庫），〈禮樂志〉，卷一一，頁307。

今之所謂之《周禮》者，不完之書也。故自漢興六經復出，而《周禮》獨不為諸儒所取。至或以為黷亂不驗之書，獨鄭〔玄〕氏尤推尊之。³⁹ 隨著時衰道喪，經典或缺或亡。後儒之經疏亦因古代文獻難徵，各自為說，《禮》便是一例。如鄭玄雖推重《周禮》，但《周禮》卻為多數儒者所不取。朱子以為《禮》之本經為《儀禮》，《禮記》為其義疏。⁴⁰ 然若《儀禮》為本經，韓愈卻又苦其難讀，且不行於當時，彷彿無用之書；⁴¹ 丘濬則謂《儀禮》缺天子禮，⁴² 眾說不一。馬若瑟雖然徵引諸家論《禮》之意見，不是為了考證古禮之真況，而是為了說明《禮》經之意，後儒難明。不但五經如此，《孝經》、《論語》、《中庸》、《孟子》、《荀子》、《孔子家語》、《孔叢子》等所謂承接孔子之學的書籍，都有欠缺和可疑之處。馬若瑟徵引了李翱謂《中庸》在秦火後，便已廢缺；⁴³ 又引韓愈之言，謂《孟子》非孟子所自著，乃其弟子所記；⁴⁴ 又引歐陽修謂：「三代之衰，學廢，然後諸子出，聖人之學幾乎其息。」⁴⁵ 這些引文無非證明聖人之道在春秋戰國之際已漸式微，中國人也與基督宗教漸行漸遠。即使像《孔子家語》和《孔叢子》一類與孔聖相關的書，不過都是後人偽造，無以傳道之真諦。馬若瑟便以儒者的經說異見，說明經書之道不明，以致異說與異端蠡起。經疏雖為闡釋經義，卻反使經義分歧，因而難以盡信。唯有返經，方能真道自見。

（二）經不明

緊接著「信真經」一節，馬若瑟探討孔子歿後，道如何傳承。六經創於上古之黃金時代，隨著時代墮頹，經義逐漸不明。宋儒謂孟子之後，道便中斷，重

³⁹ 原文出自歐陽修，〈詩本義·幽問〉，收入《歐陽修全集》卷六一，頁897。馬若瑟引文有所刪節。

⁴⁰ 朱熹，〈乞脩三禮劄子〉，見《晦庵集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1143冊），卷一四，頁248-249。

⁴¹ 韓愈，〈讀儀禮〉，收入《韓昌黎全集》（臺北：臺灣中華書局，1970），第10冊，卷一一，頁15b-16a。

⁴² 丘濬，〈崇教化·本經術以為教〉，收入《大學衍義補》卷七五，頁856。

⁴³ 李翱，〈復性書〉上篇，見《李公文集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1708冊），頁108。

⁴⁴ 韓愈，〈答張籍書〉，收入《韓昌黎全集》卷一四，頁23a。

⁴⁵ 原文出自歐陽修，〈鄭荀改名序〉，收入《歐陽修全集》卷四四，頁620。

以秦皇焚書，更使經義不明。但馬若瑟認為宋儒之說仍有可商，亦即「經不明」雖是歷史事實，但經如何不明，卻已無可徵考。他一仍前節的策略，以子之矛，攻子之盾，徵引眾說，以支持自己的論點。

馬若瑟首先引用《史記》〈孔子世家〉中孔子的慨嘆：「天下無道久矣！」⁴⁶以明孔子之時已是時衰世變，而世運衰微則導致眾說紛紜。馬若瑟繼引孔子之言：

道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。賢者過之，不肖者不及也。⁴⁷

道之不明，使人無所依循，以致智、愚、賢、不肖皆無法依中庸之道而行。其後孔子眾徒紛立門戶，道術為之分裂，更使學者無所依傍。馬若瑟引用鄭樵，⁴⁸質疑孔門弟子能否傳承經之奧義；並引歐陽修，質疑漢代經書重現於孔壁之說。⁴⁹馬若瑟再引歐陽修之言：「自聖人歿六經多失其傳。一經之學分為數家，不勝其異說也。」⁵⁰經說紛紜乃因時衰道喪，不但孔門分裂，而且百家蠭起，結果則是經義更加隱晦不明。馬若瑟再以歐陽修之說總結道：「孔子歿，周衰道喪而學廢，接乎戰國，百家之異端起。」⁵¹並引用蘇東坡謂：「自仲尼之亡，六經之道遂散而不可解。」⁵²而經之真旨則猶如歐陽修所說，「非孔子復出，無以得其真也。」⁵³馬若瑟上述引文說明孔子歿後，道之傳承為之斷裂。真道淪喪的時點不但在中國經學史上有意義，對於符象論者而言，也正是中國人失去和基督宗教的真信仰聯繫之時。

⁴⁶ 原文出自司馬遷，《史記》（臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子資料庫），卷四七，〈孔子世家〉，頁1944。

⁴⁷ 原文出自《四書集註·中庸》，頁4a。

⁴⁸ 鄭樵，〈三禮同異辨〉，見《六經奧論》（收入《景印文淵閣四庫全書》第178冊），卷五，頁96-97。案：此書原非鄭樵之作。

⁴⁹ 歐陽修，〈傳易圖序〉，收入《歐陽修全集》卷六五，頁946；〈三年無改問〉，收入《歐陽修全集》卷六一，頁882。

⁵⁰ 原文出自歐陽修，〈詩本義·序問〉，收入前書，卷六一，頁900。歿，《全集》本作「沒」。

⁵¹ 原文出自歐陽修，〈易或問二〉，收入前書，卷六一，頁883：「孔子歿，周益衰，王道喪」。

⁵² 原文出自蘇軾，〈詩論〉，收入《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷二，頁55。

⁵³ 原文出自歐陽修，〈答宋咸書〉，收入《歐陽修全集》卷四七，頁666。

雖然孔子之歿，可視為道喪之時，但韓愈以降仍多視孟子直承孔子。因此，孟子也可以視為道衰之際的傳燈者，而道之淪喪要到孟子之後。馬若瑟引程明道之言：

自七十子學於仲尼，其傳可見者惟曾子所以告子思，而子思所以授孟子者耳。其餘門人各以其才之所宜為學，雖同尊聖人，所因而入者，門戶則眾矣。況後此千有餘歲，師道不立，學者莫知所從來。⁵⁴

程明道之語大體沿襲韓愈，將孟子直接孔子之傳。孟子之後，儒家之學，瞢昧不明，所謂儒學不過文學章句。馬若瑟引用朱熹之語謂：

自鄒孟氏沒，而聖人之道不傳。世俗所謂儒者之學，內則局於章句文詞之習，外則雜於老子、釋氏之言。⁵⁵

因此，若據宋儒的說法，則孟子亦可視為道統傳承之斷裂點。有趣的是馬若瑟卻又引了李贄的話，質疑這一論點：

彼謂軻之死不得其傳者，真大謬也。惟此言出而後宋人直以濂、洛、關、閩接孟子之傳，好自尊大，標幟而不知其詬，誣亦太甚矣。⁵⁶

李贄直斥宋儒自以為是聖統的傳人，後文馬若瑟之批評宋儒因而有了著落。另外，李贄對於道統傳承的懷疑，也暴露了道統人為建構的性質。因此，馬若瑟謂：

愚按：先王之道不傳，據眾說則不可疑，而斯道失傳於何時則無定論。或孔子以上，或自孔子歿，或戰國之時，或孟子而下。離古彌遠，泯道彌深。

馬若瑟引用了眾儒之說，證明中國的先王之道確已亡喪，只是亡於何時因諸人說法不同，難以確認。他根據夫子自道，認為甚至孔子之前，道已然不傳。不論如何，馬若瑟的重點在於證明「離古彌遠，泯道彌深」這一符象論的命題。

道亡佚的結果則是六經或亡或不傳，馬若瑟又用了幾條引文證明這一點，總結原因為古經喪亡，聖人之意不明。他引用了薛瑄：「聖人作春秋，其微意真

⁵⁴ 原文出自程顥，〈邵堯夫先生誌銘〉，收入《二程集》（臺北：里仁書局，1982），卷四，頁503。自，《二程集》本作「昔」。

⁵⁵ 原文出自朱熹，〈袁州學三先生祠記〉，見《晦庵集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1145冊），卷七八，頁626-627。

⁵⁶ 原文出自李贄，〈德業儒臣前論〉，收入《藏書》（北京：中華書局，1962），卷三二，頁517。

非數千載之下所能窺測」，⁵⁷ 和羅泌：「嗟呼！後世之士何其不能得古人之意」，⁵⁸ 以總結「經不明」而導致道統滅絕，異端興起，馬若瑟謂：

且夫道滅絕云者，先儒果何從而知之？曰：異端強而後道熄。殊不知學不傳，然後異端起。曰秦焚書，故道亡。殊不知大《易》一經既存，則道亦存矣。說《易》存而道亡者，一則隱識大道之妙，一則恨講《易》者之蔽而終不明乎《易》是也。秦雖焚經，然不越四十年而漢興，先王之道其庶幾同興焉？此旅人又豈敢臆定哉！

馬若瑟反駁先儒之說，認為異端是道統中斷的成因。他一仍入華傳教士和當時教徒的觀點，強調異端興起於中國人與古初的信仰失聯之際：「道熄」才是「異端興」的主因。馬若瑟也反對一般中國史上認為秦火造成道統中絕的看法。對於像馬若瑟這般的符象論者而言，只要《易經》仍在，道便存在，只是中國人失去了解讀《易經》的鑰匙。然而馬若瑟若要證成其說，必須再論其後的歷史發展。畢竟歷史並沒有停在秦代，且漢、宋兩代還發展出相當不同的經學傳統，只是馬若瑟並不認為漢、宋兩代的經學發展，足以承繼已然亡喪的道。

（三）漢儒

漢承秦火之後，經典重出孔壁，經學家法因而興起。馬若瑟在處理漢代經學時，並未直接涉入漢代複雜的經說，而多引用宋儒的意見討論漢代經學。他也不似當時考證學家鄙薄宋學，重視漢學，反而以宋人來批評漢儒。馬若瑟和許多宋人的意見相同，並不認為漢代是經學復興的時代。他首先引用歐陽修：

自周衰，禮樂壞於戰國，而廢絕於秦。漢興六經在者，皆錯亂散亡雜偽，而諸儒方共補緝，以意解詁，未得其真，而讖緯之書出以亂經矣。自鄭玄之徒號稱大儒，皆主其說。學者由此牽惑沒溺，而時君不能斷決，以為有其舉之，莫可廢也。⁵⁹

對歐陽修而言，漢興之際，六經已偽亂失真，即使漢儒努力恢復六經之舊，但傳注和讖緯則混淆了經學的面貌。有趣的是歐陽修認為「時君不能斷決」，因人君

⁵⁷ 原文出自薛瑄，《讀書錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》第711冊），頁674。

⁵⁸ 原文出自羅泌，〈發揮二·共和辯〉，見《路史》（收入《文淵閣四庫全書珍本·九集》〔臺北：臺灣商務印書館，1979〕，第6冊），卷三三，頁1a。

⁵⁹ 原文出自《新唐書·禮樂志三》，頁333。

未能裁斷經學之是非，使得漢代失真的經學繼續流傳。⁶⁰ 馬若瑟引用了康熙朝著名理學大臣熊賜履的說法：

西京學士從而掇拾灰燼委爛之餘，則其偽漏踏駁，安所得免。然而補輯傳注，開後世經學之先，斯其為功亦何可沒。又以其去遠，固亦頗有得於聖人之意。而一時各家同異紛拏，聚訟如沸，寡所折衷。即都講石渠，多屬文具。魏晉而降，師遠言湮，存者亦鮮。⁶¹

馬若瑟據熊賜履之言，緩和歐陽修的論點。熊賜履肯定了漢儒傳經之功，若非漢儒，恐怕連經學都已不存，因此其踏駁失誤尚可容忍。但漢儒雖然開始了經學的新紀元，卻在肇始之初，便已眾說紛紜，漢儒並未能恢復道之一元。且魏、晉而後，漢人的經說亦漸散亡。馬若瑟又引了歐陽修，以證明漢人經說之偽亂：

及孔子既歿，去聖稍遠，而眾說復興，與六經相亂。自漢以來莫能辨真。⁶² 歐陽修的原文末句，各種版本皆作「莫能辨正」，然而馬若瑟卻逕改「正」為「真」。一字之差，指出了馬若瑟認為漢代經學之問題不在其學正確與否，而在其無法恢復道之本真。歐陽修雖是馬若瑟心目中的真儒，但馬若瑟改動歐文中之「知」為「信」、「正」為「真」的例子，顯示出儒者的「經典考據」與天主教信徒的「存真求信」間的差異。

馬若瑟又另引了幾條資料，其意不外漢代的儒學並未恢復古道之真。在這幾條引文中，最有趣的是鄭樵（1104-1160）文字：

鄭夾漈曰：「秦火之後，經籍初出。諸家所藏傳寫或異，箋傳之儒皆憑所見，更不論文字之訛謬。而訛正並陳，世莫能定也。是故使聖經燦然而純備，則俟後之君子。」⁶³

馬若瑟顯然認為漢儒並未能恢復已喪亡的道，必俟後世君子，才能重明經義。但文中的「後世君子」指的並非後儒，而是像馬若瑟這般的天學傳人。有趣的是，在筆者寓目的《通志》版本中，鄭樵的原文皆僅止於「更不論文字之訛謬」，其後之句當為馬若瑟所加。一般馬若瑟只刪節原文、選擇性引用、改動修辭上意義

⁶⁰ 關於這個問題，本人將另文處理。

⁶¹ 原文出自熊賜履，《學統》（臺北：新文豐出版公司，1985），頁401-402。

⁶² 原文出自歐陽修，《泰誓論》，收入《歐陽修全集》卷一八，頁313。

⁶³ 原文出自鄭樵，《石經》，見《通志》（收入《景印文淵閣四庫全書》第374冊），卷六三，頁301。本人另查了不同版本的《通志》——元版（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏元刊本）和《十通》版（收入《萬有文庫·第二集》〔上海：商務印書館，1935〕，《十通》，第4種）。

相似之處和斷章取義，卻很少添字解經。此條以增字引導引文意義的手法，乃《經傳眾說》所僅見。然而這樣的手段雖少見，在當時天主教徒的圈子中亦非特例。李九功的《文行粹抄》也是傳抄了各式中、西文獻，以印證教義的本文，其中亦偶有使用魚目混珠的手法，添字解經，以強化作者自身的觀點。除非讀者自行查閱原典，此種手法更增長了作者意見的權威性。由於他們稍稍改動引文，憑添了這類抄撮而成之文本的複雜性。

大道淪喪，異端趁時蠶起。馬若瑟引朱子曰：「秦漢以來，天下之士莫知所以為學，是以天理不明而人欲熾，道學不傳而異端起。」⁶⁴ 漢儒除了無以復原一統的道，更糟的是他們雖自命為儒門、為道的傳人，但其亂道之罪更甚於其他時代的儒者。馬若瑟引用曹滄波（名森）曰：

戰國、秦漢間，諸儒紛起雜撰爭炫。而一二怪誕之士，捃摭不經，偽托孔子。秦之罪未若不經之罪大也。秦焚經，而經未始不存。若彼怪誕之士，恐為後世所駁擊，則假孔子以服之，此諸儒之罪大于秦也。⁶⁵

曹滄波所抨擊的當是漢代盛行的讖緯之學。創作讖緯的漢儒，假孔子之名，而亂經愈甚。馬若瑟又引歐陽修表達了類似的觀點，並鼓勵學者對於紛紜之經說必須有所擇取，不當只因漢人近古而信其真：

使學者知《大傳》為諸儒之作，而敢取其是，而捨其非，則未必無益於學也。使以為聖人之作，不敢有所擇，而盡信之，則害經惑世者多矣。⁶⁶

歐陽修擇取傳注的態度，也是馬若瑟對待傳注的態度，只是馬若瑟將歐陽修心中的儒學傳統和天主教的教條合而為一。馬若瑟引用朱子批評《詩序》之說，呼籲讀者必須明辨漢人所整理或注疏的經書：

讀者相尊信，無敢擬議。至于有所不通，則必為之委曲遷就，穿鑿而附合之。寧使經之本文，繚戾破碎，不成文理，而終不忍明以《小序》為出于漢儒也。愚之病此久矣。⁶⁷

⁶⁴ 原文出自《性理大全書》卷三九，頁811。

⁶⁵ 曹滄波之文已佚，王士禛謂：「姑孰曹森字滄波，明光祿卿履吉子，年七十矣。示所著《瀟灑堂集》，文頗有奇氣，其〈霍光論〉以莽、操例之最為有見。」見王士禛，《居易錄》（收入《筆記小說大觀·十五編》〔臺北：新興書局，1977〕，第9冊），卷二三，頁5485-5489。

⁶⁶ 原文出自歐陽修，〈易童子問第三〉，收入《歐陽修全集》卷七八，頁1121。馬若瑟引文有所節刪。

⁶⁷ 原文出自朱熹，〈朱氏辨說〉，見《詩序》（收入《叢書集成初編》〔上海：商務印書館，1937〕，第1710冊），頁1。

《小序》明明出於漢儒，但卻因後人誤信漢人之權威，不敢置評，甚至於還曲爲之說，反致扭曲《詩》之文義。馬若瑟引用朱子之權威，以破除漢人之偶像，以免大道汨沒於漢人的傳注中。《經傳眾說》的形式雖然和當時考證學家的著述相近，但在破除漢人的權威上，則和當時考證學者尊漢的風氣相戾。

漢儒除了傳遞秦燼之餘，也開創家法，爲經作傳。馬若瑟引用了不少後儒的說法，批評漢人的傳注難以盡信，甚且成爲亂經之源。他首先引用歐陽修謂：「經不待傳而通者十七八，因傳而惑者十五六。」⁶⁸ 又曰：「凡今治經者莫不患聖人之意不明，而爲諸儒以自出之說汨之。」⁶⁹ 傳注不但未足以明經意，經意反因傳注而不明。馬若瑟接著便討論漢代諸經的傳注。如他引歐陽修謂：

詩人之意，幸其在也。然頗爲眾說汨之，使其義不明，今去其汨亂之說，則本義粲然而出矣。⁷⁰

根據歐陽修的說法，捨棄傳注，返回本經，才能明白《詩經》之本義，而這也正是符象論者一貫的主張。除了眾說紛紜外，馬若瑟又引鄭樵指出漢人說《詩》更多的缺失：

《詩》之本在聲，而聲之本在興。鳥獸草木乃發興之本，漢儒之言《詩》者既不論聲，又不知興，故鳥獸草木之學廢矣。⁷¹

「多識鳥獸草木」當時傳教士謂之「格致」之學，尤其在自然神學下，自然界的一草一木皆足徵上帝之存在。⁷² 因此，馬若瑟引用鄭樵，不僅在責怪漢儒之學不精，還帶有十七、八世紀以來，強調傳教士輸入中國的自然神學的弦外之音。

《詩序》在《詩經》史上一直是個爭議不休的問題，馬若瑟引了章如愚謂：「學者能深思之，不待《序》而自明。不幸漢儒之陋，一冠之以《序》，《詩》始無傳焉。」⁷³ 又曰：「《詩序》之壞《詩》，無異三《傳》之壞《春秋》。」⁷⁴ 章如愚抨擊《詩序》，認爲是造成《詩經》經義失傳的主因，這也符

⁶⁸ 原文出自歐陽修，〈春秋或問〉，收入《歐陽修全集》卷一八，頁311。

⁶⁹ 原文出自歐陽修，〈答徐無黨第一書〉，收入前書，卷七〇，頁1011。

⁷⁰ 原文出自歐陽修，〈詩本義·本末論〉，收入前書，卷六一，頁893：「詩人之意，幸其具在也。」

⁷¹ 原文出自鄭樵，〈昆蟲草木略第一〉，收入《通志》（四庫版）卷七五，頁559。

⁷² 如：湯若望，〈主制群微〉（收入吳相湘編，〈天主教東傳文獻續編〉〔臺北：臺灣學生書局，1966〕，第2冊）。

⁷³ 原文出自章如愚，〈羣書考索別集〉（收入《景印文淵閣四庫全書》第938冊），卷七，〈六經門·六經總論上〉，頁772。

⁷⁴ 原文出自前文，頁770。

合馬若瑟一貫直接返經的主張。馬若瑟再引歐陽修：

世人多謂受命之前，則太姒不得有后妃之號。夫后妃之號，非詩人之言，先儒序之云爾。考於其《詩》，惑於其序，是以異同之論爭起，而聖人之意不明矣。⁷⁵

歐陽修以《詩經》第一篇之序中「關雎，后妃之德也」為例，認為《詩序》謂文王受命之前，其妻太姒不當以「后妃」稱之，因而造成後儒異同之爭，模糊了聖人本意。馬若瑟一貫反對異同之爭，因為爭執反易引致挑戰信仰與教會的權威，因此異說之興起正是道衰世微的徵候。

除了《詩序》外，馬若瑟還引用了許多宋人疑經的說法，批判漢代的傳注。如對於孔安國的古文《尚書》，馬若瑟引朱子謂：

諸序之文或頗與經不合，而安國之序又絕不類西京文字，亦皆可疑。⁷⁶

對於《春秋》三《傳》，馬若瑟亦多所質疑。他引用吳萊的說法：

《春秋》之道本於一，離為三家之傳，又析而為數十百家之學。學日夥，傳日鑿，道益散。自孔子歿，七十子言人人殊。⁷⁷

吳萊的評語與馬若瑟一貫主張道一的態度相合，而三《傳》之經說不同，正是道相分離的表徵。馬若瑟又引呂大圭之語，以明《春秋》三《傳》穿鑿之害：

六經之不明，諸儒穿鑿害之也。而《春秋》為尤甚。《春秋》穿鑿之患，其原起於三《傳》。而後之諸儒又從而羽翼之，彼此互相矛盾者矣。紛紛聚訟，而聖人之意益以不明。⁷⁸

三《傳》不但未使《春秋》大義昭然於世，反而滅沒聖人之意。馬若瑟又引歐陽修謂：「學者寧捨經而從傳，不信孔子而信三子。甚哉其惑也！」⁷⁹ 又謂：「予厭眾說之亂《春秋》」。⁸⁰ 馬若瑟再引用趙汴，以明眾說紛紜之害：

⁷⁵ 原文出自歐陽修，〈周召分聖賢解〉，收入《歐陽修全集》卷六一，頁886。

⁷⁶ 原文出自朱熹，〈雜著·尚書〉，見《晦庵集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1145冊），卷六五，頁252。

⁷⁷ 原文出自吳萊，〈春秋傳授譜序〉，見《淵穎集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1209冊），卷一一，頁188-189。馬若瑟引文有節刪。

⁷⁸ 原文出自呂大圭，〈春秋五論·論二·辨日月褒貶之例〉，收入徐乾學輯，《通志堂經解》（臺北：大通書局，1972），第23冊，春秋，頁13402。

⁷⁹ 原文出自歐陽修，〈春秋論上〉，收入《歐陽修全集》卷一八，頁305。

⁸⁰ 原文出自歐陽修，〈春秋或問〉，收入前書，卷一八，頁311。

後世學者舍三《傳》則無所師承。故主左氏則非公、穀，主公、穀則非左氏。二者莫能相一。其有兼取三《傳》者，則億決無據，流通失中。其厭於尋繹者則欲盡舍三《傳》，直究遺經。分異乖離，莫知統紀。使聖人經世之道，闇而不明，鬱而不發，則其來久矣。⁸¹

傳注紛紜的結果不但是學者以門戶之見相非，也使後學無所適從。不論是欲綜合三《傳》之人，或是捨傳而求經者，皆無所憑藉，反而越讀書越令人困惑，以至《春秋》經世之理湮沒不明。即使是《左傳》之記史，馬若瑟亦引歐陽修謂：「左氏之傳《春秋》也，固多浮誕之辭。」⁸²又謂：「左氏好奇，而欲不信其書以傳後世也。」⁸³又引朱熹：「某嘗言左氏不是儒者，只是箇曉事該博，會做文章之人」。⁸⁴好奇使學者只重視文辭，卻無益於明道，馬若瑟甚非之。

馬若瑟抨擊漢代的經學名家毛萇和鄭玄亦不留情，只是他並不現身批判而藏身於古人的權威之後。如馬若瑟引歐陽修謂：

毛、鄭二家其說熾，辭辯固已廣博。然不合于經者亦不為少，或失於疎略，或失於謬妄。⁸⁵

毛、鄭之學雖廣博，卻不合於經義。馬若瑟又引《六經奧論》，批駁鄭玄有加：

鄭氏註經不究所述之人，不考所作之時，不精詳其可否，而槩謂之先王之制，理有不貫，則曲說以通之。⁸⁶

據《六經奧論》，鄭玄已非注疏家，只是個藉先王之制來合理化自己觀點的學者。尤其鄭玄引用讖緯中諸多怪力亂神之說，更為馬若瑟所避忌。馬若瑟引用王炎謂：「康成之於經，一則以緯汨之，一則以臆說汨之。」⁸⁷又引李卓吾謂：

二子（筆者案：指孔安國與孔穎達）之於書所得固多，其失亦有之，而穎達之陋不專在於解釋之間，正在引讖緯書以亂經也。⁸⁸

⁸¹ 原文出自趙汭，〈春秋集傳序〉，收入《通志堂經解》第25冊，頁14487。

⁸² 原文出自歐陽修，〈易或問三首〉，收入《歐陽修全集》卷一八，頁303。

⁸³ 原文出自歐陽修，〈辨左氏〉，收入前書，卷六一，頁881：「丘明之好奇」。

⁸⁴ 原文出自朱熹，〈中庸二〉，收入《朱子語類》（臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子資料庫），卷六三，頁1555。

⁸⁵ 原文出自歐陽修，〈詩解統序〉，收入《歐陽修全集》卷六一，頁884。家，《全集》本作「學」。

⁸⁶ 原文出自《六經奧論·三禮同異辨》，頁97。

⁸⁷ 原文出自王炎，〈禘祫論〉，見《雙溪類藁》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1155冊），卷二六，頁727。

⁸⁸ 原文出自李贄，〈儒臣傳·五經儒〉，收入《藏書》卷四五，頁770。馬若瑟引文有所節刪。

讖緯中多神異不經之說，有如《聖經》中無知之民所崇拜的土神。而孔穎達卻反引之以注經，故爲馬若瑟所批評。

除了評論經學外，馬若瑟亦譏彈漢人之史學。司馬遷是漢代史學的巨擘，他的《史記》奠定了後代正史的規模，然而馬若瑟卻對他多所批評。對於符象論者而言，古史是證明中國人曾與西方人同沐聖教的明徵。馬若瑟便是從符象論者的古史觀出發，批評司馬遷以好奇之故，對古史漫無別擇。他引曹滄波批評司馬遷之語：

顧以好奇之故，以爲古有五帝之書。而孔子止知其二，吾欲成一代之全史，而不知孔子所不知，則不能擅古今之奇。故一旦載之本紀而不察。嗚呼，猶幸遷生於漢，自成一家之史耳。

馬若瑟認爲史遷以好奇之故，而篡入傳說中涉及神異之五帝。曹滄波又批評：「遷不明孔子刪書斷自唐虞之義，好奇妄信，而不知據也。」又謂：「夫欲知孔子所不知，必怪誕不經者也。」曹滄波以孔子刪書爲斷，判定古史之真偽。馬若瑟似乎也同意他的意見，他在《儒教實義》中謂：

孔子乃序《書》、刪《詩》、定《禮》、正《樂》，以明先王之道。則百世之所以得堯、舜、禹、湯、文、武之真傳者。皆吾孔子修經之大功也。⁸⁹

古經古義之一線未墜，未爲異說所汨，皆賴孔子刪定之功。孔子便有如《舊約》中傳遞上帝訊息的最後一位先知。馬若瑟因此據孔子和六經，斷定古史之真偽。無奈太史公竟以「百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。孔子所傳《宰予問》、《五帝德》及《帝繫姓》，儒者或不傳」⁹⁰ 這類真偽難辨的材料入史，其罪正與以讖緯而亂經者同，是以馬若瑟不屑史遷之所爲。這點在馬若瑟所引用的歐陽修〈帝王世次圖序〉大長段的引文中說得更爲詳明：

孔子既沒，異端之說復興。周室亦益衰亂，接乎戰國，秦遂焚書，先王之道中絕。漢興久之，詩書稍出而不完。當王道中絕之際，奇書異說方充斥而盛行。其言往往反自託於孔子之徒，以取信於時學者。……至有博學好奇之士，務多聞以爲勝者，於是盡集諸說而論次。初無所擇而惟恐遺之也。如司馬遷之《史記》是矣。以孔子之學上述前世止於堯、舜，著其大略而不道其前。遷遠出孔子之後，而乃上述黃帝以來，又詳悉其世次，其

⁸⁹ 《儒教實義》，頁1397。

⁹⁰ 《史記》卷一，〈五帝本紀〉，頁46。

不量力而務勝，宜其失之多也。……嗚呼！堯、舜、禹、湯、文、武之道，百王之取法也，其盛德大業見於行事，而後世所欲知者孔子皆已論著之矣。其久遠難明之事，後世不必知；不知不害為君子者，孔子皆不道也，夫孔子所以為聖人者，其智知所取捨皆如此。⁹¹

歐陽修在上文中討論了〈五帝本紀〉中帝王世次自相矛盾之處，然而更重要的是此條引文顯示歐陽修的史觀與知識論立場。就史觀而言，歐陽修認為異端興起於孔子歿後；與馬若瑟認為道衰而異端起的想法正同。就知識論的立場而言，一般史家之貪多務得，對歐陽修而言更是傳道之大忌。歐陽修認為重要的話，以孔子之聖皆已知、已說、已傳，其他的異說，於學者無益。對於傳教士而言，真理皆已在《聖經》中說盡，其他知識無益於永福之追求。求得真正的道，比貪多務得更為重要。馬若瑟再引用〈帝王世次圖後序〉，指出舜的世次中自相矛盾的現象：

舜為玄孫，年三十時，見四世之高祖方生六歲矣。諸家世次壽數短長之說，聖經之所不著者，皆不足信也決矣。⁹²

有趣的是這段引文刪去了「至於舜娶堯二女。據圖為曾祖姑，雖古遠世異，與今容有不同。然人倫之理乃萬世之常道，必不錯亂顛倒之如此」。⁹³ 在上古的黃金時代，貴為帝王的舜，居然娶堯之二女為妻，頗有違傳教士在華所宣傳的貞潔倫理。雖然歐陽修也指出此為亂倫之事，但舜娶二妻之典故常為中國士人用以反駁傳教士，合理化其娶妾的行為。或因如此，馬若瑟乾脆將之刪去，以免多生枝節。

總之，漢代雖是中國經學的肇端，但也因漢人說經之家法門派，使得經說分歧，馬若瑟因此論斷漢儒未能復興古學。他總結道：「漢儒不啻無以復先王之道，況從而害六經於秦火，殆有甚矣！」在《儒教實義》中他說得更明白：

及夫子沒，真道愈衰。禮樂廢於戰國，詩書焚棄於秦。漢興而經學復貴，傳註如山。《禮記》、《家語》、《世本》等書，雜纂而行。三子出而《春秋》無據；《小序》作而〈雅〉、〈頌〉壞；讖緯著而六經亂。馬融、鄭玄、王肅之徒，各自名家。諸說紛紜，乖戾不已。先王之道不習，

⁹¹ 原文出自歐陽修，〈帝王世次圖序〉，收入《歐陽修全集》卷四一，頁591-592。刪節號內之文為筆者所刪。

⁹² 原文出自歐陽修，〈帝王世次圖後序〉，收入前書，卷四一，頁593。

⁹³ 同前注。

則異端乘其隙而遽起。佛法流入，而播其毒於中國。道巫假老子之學，而媚於邪神；妄調不死之藥而害生。⁹⁴

對馬若瑟而言，漢人雖然復興經學，卻是紊亂六經之禍首。由於傳注流行，眾說紛紜，道不再定於一尊，佛、道異端乃乘隙而入。如此說來，漢人對於經籍不但無功，而且還是道喪之由。雖然馬若瑟引用了許多宋人批評漢儒的文字，但馬若瑟亦不全以宋儒為是。他說：

然則宋儒之非漢、唐之學，固有驗焉。宋儒自立而自尊，則旅人未敢以為然，亦不敢以為不然。待後儒之論，並待實理之據而斷之，乃可以免墜於謬妄。

馬若瑟認為必須以實理判斷諸儒之是非，雖然宋人極力非議漢儒，但宋人卻未必壟斷真理。其下他便討論宋代儒學的問題。

（四）宋儒

宋代是中國儒學的復興期。宋儒發展心性之學對抗佛、道，使儒學又重新站上了思想史的舞臺，並奠定其後數百年的思想規模。元明以降，朱子學成為官學，影響士人極鉅。然而因宋儒將道德世界植基於宇宙論，倡言太極生化之說，早期的傳教士如利瑪竇等，因而排擊宋儒。馬若瑟則較優容宋儒，甚至認為以朱子為代表的宋儒不必然是無神論者。⁹⁵ 儘管如此，宋儒仍難與上古之人匹敵。馬若瑟仍以一貫的策略，引用後人評論宋儒之語來彰顯自己的論點。

在宋儒一節中，馬若瑟主要評論宋代理學的重要人物，而較少論及經典，這可能和宋代理學中五經的地位已不如前有關。馬若瑟引鄭曉對宋儒的批評，開始全節：

宋儒有功於吾道甚多，但開口便說漢儒駁襍，又譏訕訓詁，恐未足以服漢儒之心。宋儒所資於漢儒者十七八，只今諸經書傳注儘有不及漢儒者。宋儒議漢儒太過，近世又信宋儒太過。⁹⁶

⁹⁴ 《儒教實義》，頁1401-1402。

⁹⁵ Mungello, "The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity," pp. 389-410.

⁹⁶ 原文出自朱彝尊，《經義考》（收入《文淵閣四庫全書薈要》〔臺北：世界書局，1986〕，第237冊），卷二九七，頁480。

鄭曉認為宋儒之學頗資於漢儒，卻又鄙薄之；宋儒過議漢儒，而近人又過信宋儒。宋儒雖批駁漢人，但馬若瑟仍認為宋儒並未能統合分裂的道體，只是人人各成一家之言。他引用朱子謂：「若濂溪先生不由師傳，嘿契道體，建圖屬書，根極理要，當時見而知之。」⁹⁷ 雖然朱子旨在稱揚周濂溪之體道自得，但馬若瑟之用意卻在質疑周敦頤之學所承何自。馬若瑟又引了田藝蘅與朱俊柵之語，以明周敦頤之學與其傳承皆未有所本。不但周敦頤如此，馬若瑟又引用朱子之語，謂「橫渠實自一家」；他還引了謝上蔡、楊龜山、薛敬軒、朱子、胡敬齋、陳季立、何塘之語，以說明邵雍之說不過是一家之言，非聖人之意。⁹⁸ 馬若瑟花費相當篇幅討論邵雍，可能別有用意。邵雍乃北宋重要之《易》學家，又是先天易圖的倡導者，與符象論者之重視《易經》頗可會通。然而邵雍《皇極經世》中「元、會、運、世」之說所含的時間循環觀，和《聖經》中從創世到末世的線性時間頗不相容，而且時間循環之成毀含有相當的命定論色彩，剝奪了上帝安排人世命運的權柄，故馬若瑟抨擊邵雍不遺餘力。⁹⁹ 馬若瑟引用眾說的目的，正在於將邵雍逐出儒家正統之外。

對於理學傳統，馬若瑟亦質疑再三。他引用胡安國之語而稍變其文：「道統之傳分爲兩家者又全不可曉。」胡安國原文謂：「周子之道繼乎孔、顏之統；而程子之學則接乎孟氏之傳。」¹⁰⁰ 如此說來，宋儒的道統之說要不便是道術的分裂，要不便是傳承有問題；否則同是一道的傳人，卻又如何分成兩脈？馬若瑟因謂：

濂、洛、關、閩之徒，卓然自尊，而黜漢、唐之學。橫渠自成一家，康節又是一門，至朱子則無所不容。¹⁰¹

對馬若瑟而言，儘管古典時代以後的儒學，數易其幟，但同樣是眾說紛紜，未能縮合分裂之道爲一。

⁹⁷ 原文出自朱熹，〈江州重建濂溪先生書堂記〉，見《晦庵集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1145冊），卷七八，頁624：「先生出焉，不繇師傳，默契道體，建圖屬書，根極領要，當時見而知之。」案：「當時見而知之」當屬下讀。馬若瑟此處的引文較近呂中《宋大事記講義》的版本，雖然文義並無不同，但文字與《晦庵集》出入較多。

⁹⁸ 相同之引文亦見於《儒教實義》，頁1404。

⁹⁹ Lundbaek, *Joseph De Prémare*, pp. 123, 161.

¹⁰⁰ 原文出自蔡清，《四書蒙引》（收入《景印文淵閣四庫全書》第206冊），頁26：「周子之道繼乎孔、顏之統；而程子之學則接乎孟氏之傳。以道統之傳分爲兩家者，又全不可曉也。」

¹⁰¹ 《儒教實義》，頁1402。

即使集理學之大成的朱子，也未能重整道之一統。馬若瑟引用羅欽順批評朱子之言理、氣：

朱子終身認理、氣為二物，其源蓋出於此。愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以為然也。嘗考朱子之言有云：氣強理弱，理管攝他不得，若然則所謂太極者，又安能為造化之樞紐，品物之根柢邪？¹⁰²

對於朱子的經傳注疏，他則引用來知德以批評朱子的《易》說：

本朝纂修《易經性理大全》，其註疏之所言者乃門外之粗淺，非門內之奧妙。¹⁰³

對於從「象」解《易》的符象論者而言，朱子解《易》不重「象」，無以得《易》之精蘊。馬若瑟又引王陽明：「《易》朱子主卜筮，程傳主理。」¹⁰⁴ 馬若瑟雖誤植此條，但似欲以之標出朱子《易》說之特點，與符象論者之徑路不同。在結語中，馬若瑟假借對話體，否認宋儒能接洙泗之正傳。他說：

欲接二水莫如以察其清濁為急……源潔流潔則未必然也。舉一太極圖耳，而比之仲尼之聖學。嗚呼：其太過乎哉！

馬若瑟否認朱子承自周敦頤的太極圖，可為理學之樞要。馬若瑟所預設的問難者又提出異議：

難者又曰：朱子曰：「言忠信，行篤敬，懲忿窒慾，遷善改過。正其義不謀其利，明其道不計其功。己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。此流也。雖曰不清，吾必謂之清也。」對曰：「清果是清。然此道三代而下二千年泯沒，而待宋儒然後明。則夫二千年間中國之四民其如之何？又所謂行有不得反求諸己者，愚不敢以為全善也。召公加之『祈天』二字，然後全矣。又總視文公所揭之心法，未明其意所向路之美矣，止恨不知其何往。曰聖人無我，君子無意。曰必以無意為意，否則塊然如槁木而已。苟以無意為意，則必無私意而已矣。今若以禍福為私意，又有論焉。世之

¹⁰² 原文出自羅欽順，《困知記》（收入《景印文淵閣四庫全書》第714冊），卷下，頁302。

¹⁰³ 原文出自來知德，《易經來注圖解》（收入《易經集成》〔臺北：成文出版社，1976〕，第63冊），〈序〉，頁13。馬若瑟引文有所節刪。

¹⁰⁴ 原文出自王守仁，〈傳習錄下〉，收入《王文成全書》（上海：商務印書館縮印明隆慶刊本，1929），卷三，頁138。案：此條原為門人問王陽明之語，非王陽明的意見。但在答語中，王陽明認為理亦在卜筮之中，唯理收攝於一心。

所謂吉凶禍福者不足求也，不足辭也。然上帝所定以賞善罰惡之祥殃，如以念之猶為私意。則先王之大訓必以邪道誨萬後世者，較然明矣。略讀《詩》、《書》而知也。思之！思之！」¹⁰⁵

問難者引用朱子的白鹿洞書院教規，認為個人修身、處事、接物之要，朱子早已明言。然而馬若瑟仍認為朱子之意不知所向，必須有「上帝」之引領，時時「祈天」之保佑，方能定意之所向。亦即個人即使有為善之心，但善與不善之別非個人所能判斷，只有來自上帝「聖寵」的引領和教會外在的規範，行善方有善功。雖然馬若瑟所謂的「天」和「上帝」都是基督宗教中的 God，但他深信這一概念早已見諸《詩》、《書》。¹⁰⁶ 既然連集理學大成的朱子都未能尊「天」，馬若瑟因此認為宋儒未能得六經之旨，習之者只是玩文辭，卻未能入道：

師承宋儒，恐或有差，特集眾所以問道而已。……是故玩先儒之書而學文辭，則或得所欲也。如欲求六經之奧義，竊未必能得也。

馬若瑟認為朱子雖未能時時尊「天」，但仍談到「皇天上帝」。若朱子學仍有一絲可取，便在於此：

〔朱子〕雖善言理氣，亦照《詩》、《書》之明文未嘗不尊稱皇天上帝，以超出庶類，而為萬物之主宰也。後之學者，若論理不論文。則明儒視宋儒，與宋儒視漢儒無異，而是非無盡云。¹⁰⁷

若無法掌握朱子之「精義」，則馬若瑟在《經傳眾說》中所引相互批評的歷代諸儒，亦不過是五十步與百步之差。道之標準，唯有遵從上帝和教會所創的律法才能一統，因此只要不識得上帝，漢、宋、明之儒，其實差別不大，不過是眾說之一。

四・結語

十七世紀末在華的符象論者認為外邦人亦可能保有猶太—基督宗教教義的訊息，因此他們花了很多時間研究中國的典籍和文字，以拆解中國古經的奧秘。然而這些符象論者卻很少像馬若瑟一般，從經學史的觀點解構中國的注疏傳統，

¹⁰⁵ 「邪道」之「邪」字疑衍，不知是否為手民之誤？然而此一不當的衍字，幾乎顛覆了馬若瑟整個文本。

¹⁰⁶ Lundbaek, "Joseph de Prémare and the Name of God in China," pp. 129-145.

¹⁰⁷ 《儒教實義》，頁1402。

《經傳眾說》可能是傳教士縱論中國學術思想發展僅有的一部書。藉著指出注疏家彼此間的矛盾，馬若瑟再次強調符象論者認為只有中國古經可信的論點。上古時代的人仍能將他們的信仰以象形文字寫在古經上，只是時衰世亂之後，已無人能解得其中的奧秘。馬若瑟旁徵博引「眾說」，以證明他的觀點並非「旅人所臆定」，而是中國諸儒的看法。「眾說」因而達成了兩種功能：一方面，眾說「見證」了馬若瑟的論點；另一方面，眾說之不一，則是道分裂的表現。眾說彼此間的矛盾給了馬若瑟一個支點，用以動搖中國原有的注疏傳統，以說明注疏皆不可信，必須返回六經的原文。然而眾說雖紛紜，卻又似得真相之一隅，因此眾說也證明了上帝的真理之光，仍靈明不昧。只要中國人得到理解古經之鑰，便能與西人同沐聖寵。

自晚明以降，傳教士引用中國經書以證明天主教與儒學相容，早就司空見慣。但像馬若瑟這樣深入敵陣，「以子之矛，攻子之盾」的文本操作手法，在傳教士中並不多見。這不止必須掌握中國語文，而且還得對中國經典傳統有一定的造詣。雖然我們不知道馬若瑟所用的資料來自何處，但從他自己所準備的書目看來，馬若瑟大體取資於類書、叢書和字典則似無可懷疑。¹⁰⁸ 當然，馬若瑟的合作者劉凝可能也幫了他不少忙。馬若瑟所用的引據，許多不是官學乃至一般儒學傳統中所認為正統的學者。馬若瑟引用最多的作者是歐陽修，為北宋疑經風氣的先鋒之一。作為一位儒者，歐陽修抨擊佛、道異端。¹⁰⁹ 馬若瑟稱讚歐陽修：

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。¹¹⁰

此外，他還引用了李贄的《藏書》。像李贄這種被目為狂禪的學者，頗為清代正統的程朱理學家所詬病，但馬若瑟卻仍引用他討論儒學的觀點，作為自己評經論史的武器。即使馬若瑟的前輩利瑪竇在一個多世紀以前便曾遇見李贄，但使用李贄的論點，在傳教士中也不尋常。何況李贄雖稱讚利氏之學，卻對西洋人到中國來的動機有所保留。馬若瑟也使用康熙朝編纂《朱子全書》的名理學大臣熊賜履，甚至不太知名的曹滄波；連清初對於天主教頗有微詞的知名文士錢謙益，他都運用。¹¹¹ 看來馬若瑟對於所引的作者不太有門戶之見，而是依其所需為據。

¹⁰⁸ Lundback, *Joseph De Prémare*, pp. 32-36.

¹⁰⁹ 劉子健，《歐陽修的治學與從政》（臺北：新文豐出版公司，1984），頁108-121。

¹¹⁰ 《儒教實義》，頁1410。

¹¹¹ 錢謙益，〈景教考〉，收入《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996），頁1481-1484。

早期傳教士引用中國文獻證明「上帝」見於中國古經，大都出以「格義」的手法，以古經中的「上帝」類比西方之 God。他們從基督宗教的信仰出發，以排他的方式，批評宋儒的理、氣之說。雖然語言用的還是中文，卻仍可明顯看出傳教士在傳上帝的道。馬若瑟的中文文本性質相當特殊。從外表看，他就好似當時的考證學者，不斷地引用、討論前儒的意見，仿如學術討論，而不似在說教。他在引用「眾說」時，往往節刪或略變其詞，這也是中國文人習見的寫作方式。但他常將引文改為問答體，以「或問……」、「某某曰……」的方式表達前人的意見，彷彿他所引證的文字乃針對某一問題的說明，有如天主教的教義問答。如此一來，這些片段的引述所構成的文本，佛若可以拼出一個整體的意義。馬若瑟再以他自己的敘述，將這些引文導至特定的方向。對於中國讀者而言，他的天主教訊息完全埋在經學和理學的文字之下，難以看出他在傳遞天主教義。這樣的書寫方式貫串在他幾部與經學相關的中文著作中。¹¹² 因此，不只六經是意符，指向基督宗教的啓示真理；馬若瑟似乎也有意無意地使他自己的文本依著符象論的原則來書寫：他的文本亦是「意符」，指向詮解古經，打開真理之鑰。早期傳教士證明中國古經與《聖經》相容的「相似性」(similitude) 原則，到了馬若瑟時卻為「象徵」(representation) 原則所取代。¹¹³ 但是在象徵原則下，意符和符指之間的任意關係 (arbitrariness) 只有在一定的文化脈絡下才會穩定；只有在特定脈絡下的人方能習以為常，並將意符與符指間的任意關係視為理所當然。然而當馬若瑟以中國經書為意符，指涉神啓真理時，意符與符指間，因缺乏文化脈絡之聯繫，使得符象論者的文本缺乏指涉能力。在符象論的論述中，六經作為意符的指涉能力有賴馬若瑟作為溝通的橋樑。雖然這樣的書寫策略合理化了傳教士的存在，¹¹⁴ 卻也使傳教士看來更似當時一般的中國學者。馬若瑟即使從來未曾質疑自己的信仰，但他的書寫策略，以及對於異文化的包容，卻讓教會感受到他的危險性，甚至要將他召回。

馬若瑟的例子，殊堪玩味。至少在十七、八世紀文化接觸的過程中，中西雙方皆震懾不已。不僅中國人必須面對外來文化的衝擊，來華的傳教士同樣必須

¹¹² 《六書實義》例外。

¹¹³ 根據 Michel Foucault 的看法，這是歐洲符號理論從文藝復興時期進入近代初期的重要轉變。早期的傳教士與符象論者對於中國經典的使用方式，正吻合 Foucault 對於歐洲符號理論的分期。Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973), pp. 46-77.

¹¹⁴ Lackner, "A Figurist at Work," p. 50.

因應異文化的刺激。雖然他們總是從自己宗教本位的觀點去看待外來文化；但是這些處於文化夾縫中，欲彌縫中西文化差異的人物，卻無法得到教會的認可。目前教會史研究正在積極「找尋中國教徒的聲音」，但研究者又常傾向以現代中國本位的立場，指謫傳教士誤解中國文化，馬若瑟的案例或許能讓我們更加同情地理解遠人在文化夾縫中的尷尬。

馬若瑟與傅爾蒙通信的結果，未如馬若瑟所望。他請求傅爾蒙資助他在中國設立研究漢語與藏文的漢學院、聘用助理，發展研究計畫，但是後者均未提供實質的支援。馬若瑟的信中宣洩了一七二四年禁教以來，他無法繼續到中國內地傳教的熱望和沮喪，以及他希望以符象論使中國人改宗的想法。他希望傅爾蒙能幫忙出版他的著作，但在十九世紀前，馬若瑟送到傅爾蒙手中的抄本一本也未付梓。馬若瑟甚至可能不知道傅爾蒙只對榨取馬若瑟在地的一手知識感興趣，後來傅爾蒙因漢語研究，在歐洲許多科學院中取得了院士的榮銜。但馬若瑟則滯留在澳門十二年之後，貧困以終，晚景淒涼，我們甚至不知道他逝世的確切日期。¹¹⁵

（本文於民國九十六年二月一日通過刊登）

後記

2005年我應本所與法國遠東學院交換學者之聘，在法國國家圖書館的東方手稿部覓得本文的資料。在此感謝中央研究院歷史語言研究所與法國遠東學院的資助。本文初稿曾於本所講論會發表，感謝同仁們的指正。也感謝梁其姿、劉增貴、陳雯怡、呂妙芬、楊晉龍等女士先生為本文所提供的幫助。

¹¹⁵ Lundback, *Joseph De Prémare*, p. 63.

附錄：《經眾傳說》引據表¹¹⁶

	第一節	第二節	第三節	第四節	總計
歐陽修	7	9	25		41
班固	2				2
《論語》	4				4
朱晦庵	7	2	6	3	18
程伊川 ¹¹⁷	1		3		4
何休	1				1
陳北山	1				1
《大學衍義補》	3				3
孔安國	1				1
鄭樵	2	1	4		7
趙汭	1		1		2
韓愈	1	2			3
仲長統	1				1
柳柳州	1				1
熊賜履	1	1	2		4
李翱	1				1
孔穎達	1				1
程明道	1	1	1		3
《史記》		1			1
《中庸》		1			1
蘇東坡		1			1
來知德		1		1	2
薛敬軒		3		1	4
胡文定		2		1	3
馬貴與		1	1		2
羅長源		1			1

¹¹⁶ 馬若瑟引述時，有時直稱作者之名，有時則用作者之字號，有時引書名，體例並不一致。

¹¹⁷ 朱子注《通書》語被誤植為程伊川。

	第一節	第二節	第三節	第四節	總計
李卓吾		1	1		2
曹滄波			5		5
蘇老泉			1		1
《四書日講》			1		1
章俊卿			2		2
王直			1		1
吳萊			3		3
王炎			1		1
范寧			1		1
劉元城			1		1
陳潛室			1		1
文中子			1		1
呂大圭			2		2
鄭曉				1	1
真西山				1	1
田藝衡				2	2
王陽明				2	2
朱俊柵				1	1
張橫渠				1	1
楊龜山				2	2
《詩經析講》				2	2
劉永之				1	1
何塘				2	2
錢謙益				1	1
羅欽順				2	2
胡敬齋				1	1
陳季立				1	1
湛若水				1	1
謝上蔡				1	1
總計	37	28	64	28	157

引用書目

一、傳統文獻

- 《尚書》，收入《十三經注疏》，臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子資料庫。
- 《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 王士禎，《居易錄》，收入《筆記小說大觀·十五編》，臺北：新興書局，1977，第9冊。
- 王守仁，《王文成全書》，上海：商務印書館縮印明隆慶刊本，1929。
- 王炎，《雙溪類藁》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1155冊。
- 丘濬，《大學衍義補》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第712冊。
- 司馬遷，《史記》，臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫。
- 朱熹，《四書集註》，臺北：藝文印書館，1956。
- 朱熹，《朱子語類》，臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫。
- 朱熹，《晦庵集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1143-1146冊。
- 朱熹，《詩序》，收入《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1937，第1710冊。
- 朱彝尊，《經義考》，收入《文淵閣四庫全書薈要》，臺北：世界書局，1986，第237冊。
- 吳萊，《淵穎集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1209冊。
- 呂大圭，〈春秋五論·論二·辨日月褒貶之例〉，收入徐乾學輯，《通志堂經解》，臺北：大通書局，1972，第23冊，春秋。
- 李贄，《藏書》，北京：中華書局，1962。
- 李翱，《李公文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1708冊。
- 來知德，《易經來注圖解》，收入《易經集成》，臺北：成文出版社，1976，第63冊。
- 周敦頤，《通書》，收入《諸子集成·續編》，成都：四川人民出版社，1998，第2冊。
- 胡廣等，《性理大全書》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第710-711冊。
- 班固，《漢書》，北京：中華書局，1975-1981。
- 馬若瑟，《經傳眾說》，BNF Chinois 7165-II。
- 馬若瑟，《儒教實義》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1966，第3冊。

- 章如愚，《羣書考索別集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第938冊。
- 湯若望，《主制群徵》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1966，第2冊。
- 程顥，《二程集》，臺北：里仁書局，1982。
- 熊賜履，《學統》，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 趙汴，〈春秋集傳序〉，收入《通志堂經解》，第25冊。
- 歐陽修，《新唐書》，臺北：中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫。
- 歐陽修，《詩本義》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第70冊。
- 歐陽修，《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001。
- 蔡清，《四書蒙引》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第206冊。
- 鄭樵，《六經奧論》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第178冊。
- 鄭樵，《通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第374冊。
- 鄭樵，《通志》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏元刊本。
- 鄭樵，《通志》，收入《萬有文庫·第二集》，上海：商務印書館，1935，《十通》，第4種。
- 錢謙益，《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996。
- 薛瑄，《讀書錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第711冊。
- 韓愈，《韓昌黎全集》，臺北：臺灣中華書局，1970。
- 羅泌，《路史》，收入《文淵閣四庫全書珍本·九集》，臺北：臺灣商務印書館，1979，第6冊。
- 羅欽順，《困知記》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第714冊。
- 蘇軾，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986。

二、近人論著

于明華

- 2003 《清代耶穌會士索隱釋經之型態與意義——以馬若瑟為中心》，臺灣埔里：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文。

方豪

- 1969 《方豪六十自定稿》，臺北：臺灣學生書局。
- 1985 《中國天主教史人物傳——清代篇》，收入周駿富輯，《清代傳記叢刊》，臺北：明文書局，第65冊。

古偉瀛

- 2000 〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25：85-117。

吳莉葦

- 2005 《當諾亞方舟遭遇伏羲神農：啓蒙時代歐洲的中國上古史論爭》，北京：中國人民大學出版社。

許明龍

- 1993 《中西文化交流先驅》，北京：東方出版社。

費賴之 (Louis Pfister) 著，馮承鈞譯

- 1995 《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局。

榮振華 (Joseph Dehergne, S.J.) 著，耿昇譯

- 1995 《在華耶穌會士列傳及書目補篇》，北京：中華書局。

維吉爾·皮諾 (Pinot Virgile)，耿昇譯

- 2000 《中國對法國哲學思想形成的影響》(*La Chine Et La Formation De L'esprit Philosophique En France, 1640-1740*)，北京：商務印書館。

劉子健

- 1984 《歐陽修的治學與從政》，臺北：新文豐出版公司。

劉耘華

- 2005 《詮釋的圓環——明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》，北京：北京大學出版社。

韓琦

- 1998 〈白晉的《易經》研究和康熙時代的西學中源說〉，《漢學研究》16.1：185-201。

von Collani, Claudia

- 2000 “Cobbala in China,” in *From Kaifeng to Shanghai: Jews in China*, edited by Roman Malek and China-Zentrum. Nettetal: Steyler, pp. 527-554.

- 2001 “Figurism,” in *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, edited by Nicolas Standaert. Leiden, Boston, and Köln: Brill, 1: 668-679.

Eco, Umberto

- 1997 *The Search for the Perfect Language*. Oxford: Blackwell.

Foucault, Michel

- 1973 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.

Lackner, Michael

- 1991 “Jesuit Figurism,” in *China & Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, edited by Thomas H. Lee. Hong Kong: The Chinese University Press, pp. 129-149.

- 1993 "A Figurist at Work: The Vestigia of Joseph De Premare S.J.," in *L'europe En Chine: Interactions Scientifiques, Religieuses Et Culturelles Aux Xviie Et Xviii Siècles: Actes Du Colloque De La Fondation Hugot*, edited by Catherine Jami and Hubert Delahaye. Paris: Collège de France Diffusion, De Boccard, pp. 23-56.
- Leung, Cécile
- 2002 *Étienne Fourmont, 1683-1745: Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-century France*. Leuven: Leuven University Press, Ferdinand Verbiest Foundation.
- Liu, Lydia H.
- 1995 *Translingual Practices: Literature, National Culture and Translated Modernity in China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press.
- Lundbaek, Knud
- 1991 *Joseph De Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism*. Aarhus: Aarhus University Press.
- 1994 "Joseph de Prémare and the Name of God in China," in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by David E. Mungello. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 129-145.
- Mungello, David E.
- 1976 "The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph De Premare S.J.," *Philosophy East and West* 26.4: 389-410.
- 1989 *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rowbotham, Arnold H.
- 1956 "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought." *Journal of the History of Ideas* 17: 471-485.
- Rule, Paul
- 1987 *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney/London: Allen & Unwin.
- Witek, John
- 1982 *Controversial Ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Foucquet S.J.* Rome: Institutum Historicum S.I.

Jingzhuan Zhongshuo: Joseph de Prémare's History of the Chinese Classics

Ping-yi Chu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper studies Joseph de Prémare's *Jingzhuan zhongshuo* (Discourses on the Classics), a manuscript housed in the oriental manuscripts section of the Bibliothèque Nationale de France. I examine how de Prémare employed the textual strategy of quotation to point out the contradictions among Confucians in order to prove that only the Classics bequeathed by Confucius were trustworthy. From a Figurist's point of view, these Classics conveyed messages from the Bible and proved that the Chinese had once been believers of Christianity. However, the Chinese had long lost the key to decipher these Classics, the meaning of which had been confused by later commentaries. Joseph de Prémare argued that since these Christian messages lay hidden in the Confucian texts, the Chinese needed the help of the missionaries to understand the Biblical messages in their Classics. This logic legitimated the presence of the missionaries. Nevertheless, de Prémare's appeal to cultural commensurability could also have damaged the ecclesiastical enterprise since the Chinese did not necessarily need the missionaries if they themselves had previous knowledge of Christianity. The dilemma of de Prémare, and that of the Figurists in general, expose the precarious predicament of some missionaries who, in trying to be receptive to cultural differences, were often looked upon with distrust by ecclesiastical authorities back in the West. The missionaries' complex position as cultural and religious intermediaries is an intriguing area of study awaiting more in-depth research.

Keywords: Figurism, Joseph de Prémare, classics, Confucianism and Christianity