

明清之際傳教士釋《易》的神學優位取向及影響

張麗麗

摘要

明清時期曾被視為中國學術發展史上的第二次「百家爭鳴」階段。此時，除了儒釋道相互攻訐進行思想碰撞外，歐洲科學和神學的傳入也為中國帶來新的理論學說。這反映在當時的易學研究上，則表現為明清之際既有重視天道的「自然易學」和重視人道的「人文易學」，也有來華傳教士們重視「上帝」之道的「神學易學」。鑒於以往的學者們往往聚焦「自然易」和「人文易」的研究，而忽視「神學易」的形成、嬗變與影響，本文擬以明清之際的傳教士們對《周易》的理解和詮釋為中心，並揭示其理論背後的「神學優位」取向。

通過考察該時期利瑪竇、曾德昭、衛匡國、高一志、白晉和馬若瑟等人對《周易》的理解和詮釋，不難發現傳教士內部對《周易》有一個從否定排斥到肯定接納的轉變。明末的傳教士們排斥《周易》的根本原因在於「太極生兩儀」的宇宙創生主張同「上帝」創世相矛盾。因此他們將「太極」解讀為「第二性的」、「依賴者」，曲解「帝出乎震」的文本原意，堅持「神學優位」的詮釋立場。這引起晚明本土學者們的強烈反對，因此雙方圍繞以「上帝」和「太極」為中心的兩種宇宙創生模式進行了激烈的辯論。清初「索隱派」的傳教士則通過將《易經》定性為「東方的《聖經》」實現

2023/09/14 收稿，2024/11/25 審查通過，2024/12/31 修訂稿收件。

* 本文受「教育部中華優秀傳統文化專項課題（A類）重點項目《近代來華傳教士的《易經》域外傳播和影響研究》（編號：23JDTCA043）」資助。本文經匿名審查人細心審閱，詳細參考審查意見後修正為現稿。審查人寶貴的意見對於本文的修改助益良多，於此致上誠摯的謝意！

** 張麗麗現職為中國社會科學院大學哲學院副教授、中國社會科學院哲學研究所副編審。
DOI:10.30407/BDCL.202506_(43).0003

對《易經》「太極」創生宇宙圖式的認可。換言之，耶穌會士們在保持「上帝優位」的情況下，承認「上帝」創造《易經》而《易經》再造天地。

明清之際釋《易》所形成的「上帝優位」模式在海外易學的發展中產生了深遠的影響。例如，被稱為英語世界易學發展史上的《舊約全書》和《新約全書》的《易經》譯本均帶有「神學優位」的翻譯取向和特徵。時至今日，仍然有英譯本《易經》保留了這種「神學優位取向」的翻譯習慣，如仍將「帝」翻譯為「God」。因此，作為海外易學源頭的「神學易學」模式值得被關注和研究。

關鍵詞：易經、傳教士、太極、神學

The Theological Priority Orientation and Influence of Missionaries' Interpretation of the *Book of Changes* in the Late Ming and Early Qing era

Zhang Li-li

Abstract

The Ming and Qing dynasties were once regarded by some scholars as the second stage of the “Contention of a Hundred Schools of Thought” in the developmental history of Chinese academia. During this time, intellectual confrontations among Confucianism, Daoism, and Buddhism were accompanied by the introduction of European science and theology, bringing new theoretical perspectives to China. This was reflected in *Book of Changes* studies (*Yi* 易學) of the period, which featured three distinct approaches: the “naturalistic *Yi*” emphasizing the heavenly way, the “humanistic *Yi*” emphasizing the human way, and the “theological *Yi*” introduced by missionaries, which centered on the way of God. Given that previous scholars often put their focus on the former two interpretations while neglecting the formation, evolution, and influence of the “theological *Yi*.” This paper, through presenting how missionaries understand and interpret the *Book of Changes*, argues a theological superiority orientation in their works.

By analyzing the interpretations of Matteo Ricci, Alvaro Semedo, Martino Martini, Alfonso Vagnoni, Joachim Bouvet, and Joseph de Prémare, it becomes evident that missionary perspectives on the *Book of Changes* underwent a transition

* Associate Professor, Department of Philosophy, University of Chinese Academy of Social Sciences. Associate Senior Editor, Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences.

from initial rejection to eventual acceptance. The missionaries of the late Ming period rejected the *Book of Changes* primarily because the cosmological concept of “Taiji 太極 generating the Two Modes” contradicted the Christian doctrine of divine creation by God. Consequently, they reinterpreted Taiji as a “secondary” or “dependent” entity, distorting the original meaning of the phrase “*Di* emerged from *Zhen* 帝出乎震” to align with their theological stance of divine primacy. This theological interpretation was met with strong resistance from late Ming domestic scholars, leading to intense debates between the two sides regarding the competing cosmological models of God and Taiji. By the early Qing period, the Figarist missionaries sought to reconcile *Book of Changes* cosmology with Christian theology by redefining the text as the “Eastern Bible,” and hence recognized the model of “Taiji creates the cosmos.” In other words, while maintaining the primacy of God the Jesuits acknowledged that God created *the Book of Changes*, which in turn described the creation of the cosmos.

The God-centered interpretative model that emerged during the late Ming and early Qing periods had a profound impact on the development of *Yi* studies abroad. For instance, the so-called the *Old Testament* and the *New Testament* of English translations of the *Book of Changes* both have religious orientation and characteristics. Even today, some English versions of this book retain this translation habits, continuing to render *Di* as God. Therefore, the “theological *Yi*” model, as the origin of the overseas school of *Yi* studies, merits further scholarly attention.

Keywords: the *Book of Changes*, Missionary, Taiji, Theology

一、問題緣起

黃宗羲（1610-1695）用「天崩地解」來形容明清之際的早期階段，¹此時不僅有王朝交替、觀念變更、經濟形態鼎革，還有歐洲文化的傳入和中歐思想的初次交鋒。當時的學界不僅有儒釋道相互攻訐進行思想碰撞，還有歐洲的科學和神學等新理論衝擊著本土固有的文化。因此，明清之際曾被學者們視為中國學術發展史上第二次的「百家爭鳴」階段。

明代初年，程朱理學是社會的正統學問，影響非常廣泛，並在學術界占有主導地位，呈現出「此亦一述朱，彼亦一述朱」的情形。²《明史》的記載可以使我們窺探其一隅：

明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。³

也就是說，明初的學者們多承繼朱熹（1130-1200）一系的理學思想，重視道統的同時，存在墨守成規、沿襲舊說、不敢創新的弊病。這些學理研究上的弊端導致程朱後學不斷衰落，以及明代中後期另外兩種聲音的湧現：一種是強調復歸漢代的經學傳統，重視考據、辨偽、輯佚等內容；⁴一種是突破理學藩籬而創建的心學傳統，重視人的價值和「格物致知」的道理，並且提出良知、良能等概念來重塑儒家的天人關係。明代末年，心學又逐漸同佛學相融合，強調虛空的心之體，撼動了自宋代以來儒家確立的理學正統地位。但是，在黃宗羲等儒者看來，過於重視修身養心等內容會造成儒家忽視其「入世」的現實關懷。因此，當時的儒者格外強調經世致用的價值，並以此來克服陽明心學和佛學所帶來的「出世」危機。

此時的易學思想和理論也是「在理學、心學、佛學三者相互碰撞、即對峙即交融之學術背景下形成的」。⁵林忠軍等撰《明代易學史》將當時的易學研究劃分為五大派別：以曹端（1376-1434）、薛瑄（1389-1464）和蔡

¹ [清]黃宗羲：《黃宗羲全集》第10冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁645-646。

² [清]黃宗羲：《明儒學案·姚江學案》上冊（北京：中華書局，1985年），卷10，頁179。

³ [清]張廷玉等著：《明史·儒林列傳》第24冊（北京：中華書局，1974年），卷282，頁7222。

⁴ 參見林慶彰：〈晚明經學的復興運動〉，《明代經學研究論集》（臺北：臺灣文史哲出版社，1994年），頁134。

⁵ 林忠軍、張沛、張紹宇：《明代易學史》（濟南：齊魯書社，2016年），頁5。

清（1453-1508）等人為代表的「理學易」；以陳獻章（1428-1500）、湛若水（1466-1560）和王陽明（1472-1529）為代表的重視修身工夫的「心學易」；以錢一本（1539-1610）、高攀龍（1562-1626）等人為代表，會通理學和心學的「義理易」；以來知德（1526-1604）和黃道周（1585-1646）為代表，重視漢代天文曆法的「新象數易」；以藕益智旭（1599-1655）為代表，以禪解易的「佛學易」。⁶書中還介紹方以智（1611-1671）的醫學和易學會通的「醫學易」。結合學界現有的研究成果來看，⁷愈到晚明時期易學研究的內容和主題就愈加多樣。「非正統」的易學成果也愈加頻繁地出現，易學研究的融合性也愈加突顯出來。這種融合一方面體現在將「理學易」同漢代的易學結合起來，形成重視天道的「自然易學」體系；另一方面體現在將整個宇宙的生機貫通落實在人心的探究上面，形成重視人道的「人文易學」體系。雖然「明末天主教的傳入是一次大規模的文化輸入活動」，⁸「是中國和文藝復興之後的歐洲高層知識界的第一次接觸和對話」，⁹但學界較少關注此時來華傳教士所形成的重視「Deus」¹⁰及從神學角度所翻譯、理解和形成的易學解釋模式。

⁶ 參見林忠軍、張沛、張紹宇：《明代易學史》，頁12-443。

⁷ 參見楊自平：〈錢一本以人道通三才的「像象」說釋《易》析論〉，《中國哲學史》2023年第4期，頁99-107；陳德明：〈論程朱易學之異同及其明代和會〉，《船山學刊》2014年第4期，頁138-143；李波：〈明代桐城方氏學派易學研究〉，《周易研究》2011年第5期，頁34-43；肖滿省：〈明代福建易學述要〉，《東南學術》2010年第5期，頁177-184；郭素紅：〈明代易學中的漢學傾向〉，《東岳論叢》2009年第10期，頁110-113；任利偉、任麗偉：〈近百年來明代易學研究述評〉，《南昌航空大學學報（社會科學版）》第10卷第8期（2008年6月），頁56-62。

⁸ 張學智：《明代哲學史：修訂版》（北京：中國人民大學出版社，2012年），頁676。

⁹ [荷]許理和（Erik Zürcher）著，辛岩譯：〈十七—十八世紀耶穌會研究〉，收於任繼愈主編：《國際漢學（第4輯）》（鄭州：大象出版社，1999年），頁429。

¹⁰ 傳教士內部曾就如何翻譯其最高神（即拉丁文的「Deus」）產生過激烈的爭論，後形成了學界談及的著名的「譯名問題」（Term Question）。當時，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）等人從「適應策略」（strategy of accommodation）出發，用中國古籍中固有的概念「天主」、「上帝」、「帝」等來翻譯Deus。他們認為這樣的翻譯能夠讓中國人感到親切，更容易吸引他們信奉天主教。而龍華民（Niccolo Longobardi, 1559-1654）等人則從護教的立場出發，反對使用中文的概念來翻譯Deus，而是堅持使用音譯的「陡斯」。龍華民指出，「天主」等詞彙在中華文化傳統中有固定的內涵和意義，使用這些本土詞彙來翻譯Deus的話，會阻礙中國的信眾理解天主教真正的教義。考慮到來華傳教士對Deus的譯法非常多樣，以及「帝」概念在《周易》的文本中還有其他的解釋可能，本文將對Deus的翻譯和使用作如下技術處理：（一）在涉及到具體的傳教士的觀點和內容的時候，採用其本人的

從現有的研究成果來看，大多數學者將「明代易學」和「明代傳教士思想」視為兩個獨立的個案分別進行研究，且這兩類研究鮮有交集。在「明代易學」研究方面，主要存在整體性的歷史回顧研究、專題性的問題研究以及個體性的人物研究。以林忠軍等撰寫的《明代易學史》為例，該書選擇明代 25 位具有代表性的易學家，以及三十餘部易學專著作為研究對象。該書對明代幾乎所有的易學人物和書籍均進行收錄、整理和歸類。然而，非常遺憾的是，書中雖然反覆提及晚明時期易學詮釋出現新方法，並呈現多樣性的詮釋體系和研究模式，但是仍然沒有涉及到傳教士是如何理解和詮釋《易經》的。對明代易學的專題研究和人物的易學思想研究則更少涉獵「傳教士是如何譯介和理解《易經》」這一問題，更遑論探究其易學研究模式的形成、特點，以及對後世海外易學的影響。¹¹

相較而言，在「明代傳教士思想」方面，學界的研究成果明顯更為豐厚一些，特別是在「天人關係」問題以及利瑪竇的「適應策略」方面進行了重要探索。前者關注的重點在於「儒耶對話」的可能性，即明末來華傳教士如何讓「天主教」的信仰在明末「百家爭鳴」的語境中獲得一席之地；後者則是以個案研究的方式，闡述個別傳教士是如何理解並利用中國典籍來達到其傳教的目的。¹²

翻譯方法以確保引文的準確和可靠；(二)在涉及到英譯本的《易經》的時候，採用其通用的作法，即使用英文詞彙 God 來翻譯拉丁文的 Deus。因為 God 不僅能夠指稱傳教士們認可的最高神 Deus，而且可以代指中國典籍中的「帝」等相似概念；(三)在涉及到末學自己的研判和論證的時候，使用「神」概念來指稱 Deus。

¹¹ 目前大陸學界對於明代易學的專題研究，主要包括程朱理學易，或者地方性的易學知識建構（分見陳德明：〈論程朱易學之異同及其明代和會〉，頁 138-143；肖滿省：《明代福建易學研究》〔福州：福建師範大學中國古典文獻學博士論文，2011 年〕）。對於明代易學的人物研究則涉及蘇浚（1542-1599）、羅汝芳（1515-1588）、來知德、蔡清，清代黃宗炎（1616-1686）、方以智、劉宗周（1578-1645）和藕益智旭等。

¹² 參見林月惠：〈太極與萬物一體：利瑪竇對宋明理學的詮釋與批判〉，收於《東亞儒學的終極真理》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年），頁 161-209；王慧宇：〈早期來華耶穌會士建立儒耶對話的嘗試——以羅明堅「十誡／祖傳天主十誡」為例〉，《哲學與文化》第 46 卷第 8 期（2019 年 8 月），頁 111-125；魏思齊：〈西方早期（1552-1814 年間）漢語學習和研究：若干思考〉，《漢學研究集刊》第 8 期（2009 年 6 月），頁 89-121；侯皓之：〈衝突與適應：盛清時期在華西洋傳教士文化衝擊與因應調適〉，《史學彙刊》第 32 期（2013 年 12 月），頁 141-185；孫尚陽：〈明末天主教與儒學的交流和衝突〉（臺北：文津出版社，1992 年）；〔法〕裴化行（Henri Bernard）著，蕭瀆華譯：《天主教十六世紀在華傳教誌》（臺北：臺灣商務印書館，1964 年）；Nicolas Standaert, "Inculturation and

當然，學界也有部分學者注意到對「傳教士易學」的探索和研究。其研究的內容概括起來主要包括四個方面：對於整個傳教士易學史的梳理和回顧；究竟是哪位傳教士率先將《易經》帶回歐洲地區；「譯名問題」，如《易經》中的「帝」是否為傳教士提到的「Deus」；個別具有代表性的傳教士易學思想闡釋、易學體系解讀以及相關影響研究。學界對於傳教士易學史的回顧往往同《易經》的海外傳播結合在一起，偶爾散見在對來華傳教士的介紹性文本之中。這些內容零星地分布在各種書籍和文章裡面，具有碎片化的特質，需要仔細地加以甄別和整理。¹³其中不乏一些錯誤的觀點或論證，需要結合當時的歷史材料加以證實或證偽。¹⁴另外，學者們對《易經》海外傳播的梳理通常繞不開起源問題，即「究竟是誰最先將《易經》譯介至西方」？林金水、張西平和梅謙立（Thierry Meynard）等人均發表了自己的意見，他們分別認為利瑪竇、曾德昭（Alvaro de Semedo, 1586-1658）和柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693）是將《易經》傳入西方的第一人。¹⁵該爭辯就其本質來講，還是重在探究誰對《易經》海外傳播的影響更大，誰奠定了後世海外易學研究模式的基調。

Chinese-Christian contacts in the late Ming and Early Qing,” *Ching Feng* 34.4 (1991): 209-227。

¹³ 參見楊宏聲：〈明清之際在華耶穌會士之《易》說〉，《周易研究》2003年第6期，頁41-58；張西平：《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005年）；賴貴三：《東西博雅道殊同：國際漢學與易學專題研究》（臺北：里仁書局，2015年）；張麗麗：〈西方易學研究發展的四個階段——以《易經》的性質為中心〉，《文史哲》2024年第3期，頁118-127；李偉榮：《英語世界的《易經》研究》（北京：中國社會科學出版社，2018年）；Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Taipei: Cheng-wen Publisher. Co., 1975)；Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996)。

¹⁴ 比如明末諸儒曾就宇宙究竟由「理」、「氣」、「太極」還是「上帝」作為基本原則的問題進行過激烈的爭辯。徐昌治（1582-1672）專門編撰《破邪集》來呈現當時本土思想與海外理論的論辯和交鋒。在此大環境和背景下，有些學者曾認為黃宗義「天一而已」的思想可能主要針對的是天主教內部的唯一「神」。但是，陳暢通過對比黃宗義、羅汝芳、劉宗周和耶穌會士的思想，指出黃宗義的《破邪論》並非為了批評耶穌會士而作。《破邪論》主要的批評對象是陽明心學，「天一而已」並非說明唯一神「Deus」，而應該是「天地間只有一氣」。因此，對於個別的概念或者觀點，仍然需要結合文本進行針對性的分析和辯論。參見陳暢：〈天道與經世——黃宗義《破邪論》與明清之際「天學」嬗變〉，《社會科學》2023年第2期，頁33-42；吳根友：〈明清之際中國社會對歐洲文明的拒斥與接受〉，《武漢大學學報（哲學社會科學版）》2024年第1期，頁32-43。

¹⁵ 參見林金水：〈《易經》傳入西方考略〉，《文史》1988年第1輯，頁365-383；張西平：《傳教士漢學研究》，頁127；〔法〕梅謙立著，陳崗譯：〈《易經》在西方的第一次介紹和翻

除上述問題外，傳教士內部就如何翻譯天主教的教義和核心概念，也產生過極大的分歧。其中最能引發學界關注的概念就是「神」，即如何將耶穌會士所信仰的「Deus」精準地翻譯成漢語。這個翻譯不僅關係著翻譯者的立場、「信達雅」原則，還關係著華文的翻譯，是否可以將真正的「福音」傳遞到中國人的心中。利瑪竇和龍華民在此問題上產生過分歧。前者希望使用中國典籍中的「帝」或「上帝」來翻譯「Deus」，這樣當時的中國人會因為覺得詞彙熟悉而更容易接受天主教的教義和信仰模式；龍華民則認為應該使用音譯的「陡斯」來翻譯「Deus」，這樣能夠保留「原汁原味」的天主教思想，進而吸引真正理解和認同天主教的中國教徒。¹⁶雖然雙方爭論不休、各不相讓，但他們的核心訴求是一致的，即翻譯的最終目的是服務於如何更好地傳教這一使命。後來歐洲興起幾次「中國熱」的研究浪潮，學者們也逐漸開始從宏觀的介紹性研究，轉變為對具體人物開展研究。除上文提到的利瑪竇、曾德昭和柏應理等耶穌會士接觸過《易經》外，明清之際的衛匡國（Martino Martini，1614-1661）、高一志（Alfonso Vagnone，1568-1640）、白晉（Joachim Bouvet，1656-1730）和馬若瑟（Joseph de Prémare，1666-1736）等人，也有自己對《易經》的理解。但是，在宗教視域下對《易經》進行「逐字逐句」的解讀、系統地闡釋，以及創造性地研究的傳教士是白晉。¹⁷他不僅更改了《易經》的性質，而且還使用「索隱」

譯》，收於張西平主編：《20 世紀中國古代文化經典在域外的傳播與影響研究》（北京：經濟出版社，2016 年），頁 84-96。

¹⁶ 詳情可參見夏伯嘉：〈天主教與明末社會：崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題〉，《歷史研究》2009 年第 2 期，頁 51-67；〔比〕鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著，何麗霞譯：《可親的天主——清初基督教論「帝」談「天」》（臺北：光啟文化，1998 年）；紀建勛：《歷史與漢語神學——明末清初天主（上帝）存在的證明研究》（上海：復旦大學宗教學系博士學位論文，2012 年）。

¹⁷ 參見陳欣雨：《白晉易學思想研究：以梵蒂岡圖書館見存中文易學資料為基礎》（北京：人民出版社，2017 年）；Mu Xiaofeng, *Joachim Bouvet's Interpretation of Zhouyi and His Mathematical Model* (Ph.D. Thesis, Singapore: Nanyang technological university, 2020)；楊平：〈耶穌會傳教士《易經》索隱法詮釋〉，《周易研究》2013 年第 4 期，頁 39-46；蔡郁焄：〈衛德明《變易——易經八講》研究述評〉，《中國學術年刊》第 35 期（2013 年 9 月），頁 57-79；蔡郁焄：《衛禮賢、衛德明父子易學研究》（臺北：臺灣師範大學中國文學系博士論文，2014 年）；賴貴三：〈中西易學喬梓雄——德儒衛禮賢、衛德明父子易學綜論〉，《周易研究》2014 年第 2 期，頁 68-75；范勁：《衛禮賢之名：對一個邊際文化符號的考察》（上海：華東師範大學出版社，2010 年）；Hon Tze-ki, "A Comparison of James Legge's and Richard Wilhelm's Interpretation of the *Yijing*," *Monumenta Serica* 53 (2005): 315-336。

的方法，解釋《易經》中的核心概念（比如使用「三位一體」來解釋「三才之道」等）。他的釋《易》方法和角度，不僅影響了後來的「索隱派」，¹⁸ 奠定耶穌會士內部「神學優位」的解釋原則，還對海外易學的發展模式，產生了極其深遠的影響。

鑒於以往的學術研究中，缺乏對明清之際傳教士易學思想的系統梳理，本文認為對明清易學的回顧和研究，需要補足這塊短板。另外，明末徐昌治（1628年謁訪金粟寺）編輯整理的《辟邪集》，就是為了反駁天主教教義和思想而創作的。這說明當時的傳教士對中國典籍的闡釋，已經與學界產生互動並具有一定的影響力，值得深入挖掘和探索。最後，明清之際傳教士的易學研究是海外易學發展的源頭，為後來《易經》在海外的發展奠定了研究基調。傳教士們翻譯和解釋《易經》的「神學優位」模式，被後世學者以不同的方式承繼下來。因此，本文以明清之際傳教士們對《易經》的翻譯、理解和詮釋為中心，揭示「神學易」的海外易學流派的形成、嬗變及影響。

二、利瑪竇否定《易經》的原因：宗教視域下「帝」的獨立性、唯一性和排他性

學界基本認同明代來華傳教士利瑪竇，率先接觸並學習了《易經》。他們直接的證據就是利瑪竇不僅最早對《易經》中的「帝出乎震」一句，提出自己的見解，而且他的重要著作《天主實義》中，還多次提到「乾」、「坤」、「震」等卦名和卦象。特別是在〈解釋世人錯認天主〉的論證中，他明確反對《易經》中「太極生兩儀」的宇宙創生模式。¹⁹那麼，在利瑪竇為數不

¹⁸ 「索隱派」(figurism) 在歐洲文化和思想的歷史長河中，有兩層含義。一是，該派泛指歐洲歷來存在解釋《聖經》的「索隱」傳統。使用「寓意」引申的方法來保證《舊約》和《新約》思想和教義的一致性。二是，特指由白晉所使用的對古籍的「注疏」、「考證」和「解釋」的方法。白晉及後來法國耶穌會士在傳教過程中，試圖將歐洲固有的「寓意」方法同明清之際的「訓詁」和「考據」結合起來，保證天主教神學思想和中國傳統的易學思想的一致性。本作所使用的「索隱派」主要指的就是由白晉所開創的並被康熙帝支持的方法。他們試圖從中國典籍（特別是《易經》）中去追尋《聖經》中的神諭和教義，奠定了海外易學的基調，因此這些「尊經派」或「《易經》派」值得被關注。參見賴貴三：《東西博雅道殊同：國際漢學與易學專題研究》，頁138；張西平：〈索隱派的代表人物白晉沉寂研究〉，《甘肅社會科學》2022年第3期，頁132-141。

¹⁹ 張西平、〔義〕馬西尼(Federico Masini)、任大援、〔義〕裴佐寧(Ambrogio M. Piazzoni) 主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊（鄭州：大象出版

多的涉及《易經》的元素中，為何他對「帝」和「太極」如此排斥呢？本小節擬圍繞《天主實義》中利瑪竇本人的論述展開，揭示其對「帝」和「太極」的論證中出現的「自相矛盾」的邏輯問題，繼而呈現利氏評析《易經》背後的「神學優位」的影響因素。

（一）宗教視域下的「帝」不能「出乎震」

利瑪竇初入中國的時候，最關心的課題就是如何在中國的典籍中找到「Deus」存在的證明。在《天主實義》中，利氏引用《中庸》、《詩經》、《易經》和《禮記》等古典文本中出現的「上帝」或「帝」等內容，來論證「Deus」在中國的存在。明代的學者李之藻（1571-1630）也支持利瑪竇的這種作法，並評價說：「天主之義，不自利先生創矣。」²⁰換言之，他們都認為中國的傳統和文化典籍中，本來就有「Deus」的內容和信仰傾向，而中國人以往並沒有認識到這些內容。利瑪竇的任務，就是將這種宗教傾向或者信仰模式揭示出來，讓當時的國人認識到「上帝」。

但是，在具體的論證中，利瑪竇發現《易經》中提到的「帝」，與《中庸》等古籍的「上帝」不同。特別是《周易·說卦傳》涉及到「帝出乎震」、「萬物出乎震，震東方也」，²¹利瑪竇強烈反對〈說卦傳〉的這種解釋，他說：「《易》曰：『帝出乎震』，夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出于一乎。」²²在利瑪竇看來，《易經》中的「帝」，就是天主教的最高「神」。當時的學者李之藻也認同這種說法，他在為《天主實義》所作的序中提到：

說天莫辯乎《易》，《易》為文字祖，即言乾元統天，為君為父。

又言「帝出乎震」。而紫陽氏解之，以為帝者，天之主宰。²³

李之藻也認為，用「帝」來解釋天主教的「神」是中國傳統固有的解釋方案，朱熹（即引文中提到的紫陽氏）在宋代就已經使用這樣的解經方法和

社，2014年），頁226-227。

²⁰ 張西平、〔義〕馬西尼、任大掇、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁163。

²¹ 〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易注疏》（臺北：藝文印書館，1965年），卷9，頁183-184。

²² 張西平、〔義〕馬西尼、任大掇、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁226-227。

²³ 同上註，頁163。

詮釋方向。利瑪竇很可能是「睹世之褻天佞佛也者，而昌言排之」，²⁴即使用天主教的教義和思想內容，來維護中國本土的「帝」，作為「天之主宰」的正統性和正當性。但是，利瑪竇本人對「帝」的理解，真的如李之藻所談及到的那樣，是為了排斥邪說、維護中國之「帝」的本意嗎？這樣的話，就不得不回到中國傳統對「帝」的認識和理解上來進行。

中國古代的先賢們對「帝」的理解，歸納起來主要有四類：一是，將「帝」視為「萬物之主」。例如，在《周易正義》中孔穎達（574-648）引王弼（226-249）「帝者，生物之主，與益之宗，出震齊巽者也」，²⁵並解釋說「此帝為天帝也。帝若出萬物，則在於震」。²⁶朱熹也認同「帝者，天之主宰」。²⁷清代末年的尚秉和（1870-1950）也說：「帝，神也，主宰萬物者也。」²⁸二是，將「帝」理解為「旺氣」。例如李鼎祚（758 年上奏文）的《周易集解》中引崔憬（699 年官魏州司士）的說法：「帝者，天之王氣也，至春分則震王，而萬物出生……以其周行天下，故謂之『帝』。」²⁹近代人黃壽祺和張善文也支持這種說法，他們認為「帝，古人心目中的大自然主宰，此處當指大自然生機的元氣」。³⁰三是，將「帝」視為花蒂。鄭樵（1104-1162）認為：「帝象花蒂之形。」³¹《周易譯注》中引《說文解字》中「帝」的本字（廩），並指出該本字像「花萼全形」。³²因此黃壽祺和張善文推測，崔憬的說法可能更合理。即「帝」是根據天氣的變化，不同的氣「王」（旺）階段，花的開放程度有所差別。四是，將「帝」視為北斗七星的「斗柄」。持此觀點的主要是今人鄧球柏，他認為「帝，讀為蒂，借為被扣七星的斗柄」。³³

²⁴ 張西平、〔義〕馬西尼、任大援、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁164。

²⁵ 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，盧光明、李申整理：《周易正義》，收於十三經注疏整理委員會整理：《十三經注疏》第1冊（北京：北京大學出版社，2000年），頁385。

²⁶ 同上註。

²⁷ 〔宋〕朱熹注：《周易本義》（天津：天津古籍書店，1986年），頁349。

²⁸ 〔清〕尚秉和：《周易尚氏學》（北京：中華書局，1980年），頁324。

²⁹ 〔唐〕李鼎祚：《周易集解》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁267。

³⁰ 黃壽祺、張善文譯注：《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁432。

³¹ 鄧球柏：《白話易經》（長沙：岳麓書社，1993年），頁621。

³² 同上註，頁432。

³³ 同上註，頁515。

考慮到最後一個「斗柄」的解釋，確實無更多的史料依據，暫且懸置此判斷。而第二和第三這兩種解釋，實際上「殊途同歸」，即均將「帝出乎震」視為對自然的抽象化表達。不同季節的流轉（即旺氣的變化），能夠在世間萬物（如「花蒂」）的生長中有所體現，「帝出乎震」很可能是對這種自然現象抽象化的凝鍊和表達。而且，「震」除了象徵東方之外，還有長子的含義。〈說卦傳〉提到過「震一索而得長男」，³⁴即以家庭及其成員為比喻，來說明八卦所暗含的陰陽爻順序，以及背後「擬人化」的宇宙生成發展規律。但是，如果真的像李之藻所說的那樣，「利先生學術一本事天、譚天之所以為天」，³⁵利瑪竇其實應該承認《易經》的「帝出乎震」的本義，及其背後的宇宙創生模式。

但是，我們從利瑪竇的論述中，可以非常清晰的發現，他並不認可這種自然的、無神論的傾向，而是比較肯定朱熹的「帝」為「天之主宰」的說法。但是，如果結合《史記》等文本來綜合考察的話，「帝」也非常有可能對應著中國古代的「東宮蒼帝」。從〈說卦傳〉提到「萬物出乎震，震東方也」，和〈序卦傳〉「有天地，然後有萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物，故受之以『屯』」來看，³⁶萬物要從〈屯〉（䷂）的下卦〈震〉（䷲）開始。《史記·律書》也記載：「明庶風居東方。明庶者，明眾物盡出也。」「房者，延萬物門戶也，置於門則出矣。」³⁷這裡提到了「震」、「東方」、「萬物」和「房者」的關係，其中「房者」應該就是「房宿」（即〈律書〉中提到的「萬物門戶」）。結合《史記·天官書》：「蒼帝行德，天門為之開。赤帝行德，天牢為之空。黃帝行德，天天為之起。……白帝行德，畢、昂為之圍。……黑帝行德，天關為之動。」³⁸這裡的「五帝」其實是配五行的，而〈說卦傳〉中的「帝」，很可能是「五帝」的總稱，而真正的「帝」只能有一個，即「太一天帝」。只是在不同的時間，有不同的名稱。而春天的時候，就是「蒼帝」，也就是萬物得以出生的地方。如果這樣看的話，中國古代也有與天主教神學類似的宇宙起源主張。但是利瑪竇似乎也不支持該內容。他使用朱熹等

³⁴ [清]阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易注疏》，卷9，頁185。

³⁵ 張西平、〔義〕馬西尼、任大援、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁164。

³⁶ [清]阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易注疏》，卷9，頁187。

³⁷ [漢]司馬遷著，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），卷25，頁1245。

³⁸ 同上註，卷27，頁1351。

人對「帝」的「天之主宰」來翻譯和解釋「Deus」，這樣既能夠保留「帝」本身的宗教神秘的特點，又能夠使「帝」脫離《易經》原來的「無神論」、「自然化」的宇宙生成框架。

從上述的論述中，我們會發現，利瑪竇實際上既不接受「帝」作為「氣」的流行變化的宇宙生成主張，也不支持中國固有的「五行」配「五帝」的「太一」（即「太極」）模式。他拒絕《易經》本身「帝出乎震」的整套宇宙生發模式，很可能是因為天主教堅持的「神」創世界裡面「神」是唯一的、排他的和獨立的。宇宙萬物的終極本源和依據，只能是天主教的「神」，而不可能是中國典籍中的「天」、「太極」、「理」、「太一天帝」。於是，在利瑪竇的論述中，中國固有的本源，只能降格為「依賴者」，需要依附於「獨立者」、「神」，才能獲得其合法的地位。³⁹可是，《周易》的卦爻辭本來，就是「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物」的產物。⁴⁰如上文所論述的那樣，「帝出乎震」可以被解釋為中國的帶有宗教色彩的宇宙生成框架。但由於利瑪竇在解釋《易經》的時候，始終將「神」放在首位，將天主教義放在優先位置，因此他必然不能承認中國的宇宙生成主張（或者有神，或者無神）。因此，他只能得出「帝」不能「出乎震」的結論。

（二）宗教視域下的「太極」也不能是「本源」

在「帝出乎震」的解釋方面，利瑪竇對「神」的優先位置的堅持，可能還是比較隱蔽的解釋線索。可以解釋為他初入中國不太懂得中國的文化和漢字，或者也可以辯解說他可能存在因為誤解，無法發現「帝出乎震」背後兩條不同的宇宙創生模式：一種是帶有氣化流行的模式，一種是在宗教萌芽的「帝」的五行更迭的生發模式。那麼，在他對《易經》「太極」生天地的排斥和否定中，他翻譯、理解和解釋《易經》的「神學優位」取向，則展現得比較明顯。在《天主實義引》中，利瑪竇先闡明他所堅持的「神」的唯一性立場，他說：「邦國有主，天地獨無主乎？國統以一，天地有二主乎？故乾坤之原、造化之宗，君子不可不識而仰思焉。」⁴¹認為天地之間只

³⁹ 張西平、〔義〕馬西尼、任大援、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁216。

⁴⁰ 〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易注疏》，卷9，頁182。

⁴¹ 張西平、〔義〕馬西尼、任大援、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁171。

有「唯一」的主宰，並通過駁斥「天地有二主」，來論證「神」的唯一性和至上性。雖然在上文中，可以看出利瑪竇否認天地作為宇宙的起點和原動力。但利氏肯定《周易》探索「乾坤之元」的做法。這等於間接肯定陰陽變化的價值，即兩儀生成發展的宇宙規律。但囿於「天主創世」信仰中，「天主」的唯一性和排他性，他反對將「太極」視為天地之上的創生源頭，即指出「儒謂《易》有太極，故惟以有為宗，以誠為學。不知尊旨誰是」。⁴²

在利瑪竇看來，萬物「尊旨」的只能是天主教的唯一「神」，因此他反對「太極」是萬物主宰的首要任務就是從信仰層面否定「太極」的價值：

余雖末年入中華，然竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極為「上帝—萬物」之祖，古聖何隱其說乎？⁴³

利瑪竇對「太極」是宇宙起源的反駁，有個明顯的邏輯問題，即自相矛盾。雖然中國的「古經書」有諸多關於「帝」、「天帝」、「上帝」的記載，但這些概念的本義，並不能等同於傳教士的「神」的本義。「帝」和「神」之間，只是有相通性但沒有相同性。嚴格來講，在中國的典籍中，既無法找到「太極」是萬物之主，也不可能出現「神」是萬物之主。因此，不應該從古經中是否有「尊奉太極」，來證實或證偽「太極生兩儀」的說法。

但是，在神學的背景之下，該論證又有其合理之處。一是，利瑪竇在中國的古籍中，找到諸多「帝」是「天之主宰」的論述，但確實並未發現「太極」和「天之主宰」或「帝」有任何相關性。這等於從「擬人化」和「具象性」的層面，否認了「太極」的存在。二是，「太極」並非中國人的信仰層面的宗教概念，人們可能會供奉祖先或祭祀上天，但他們幾乎不會祈禱得到「太極」的庇佑。這樣「太極」不僅無法給人的生活提供任何精神依託的價值，而且在「神」的「擬人化」表達方面也無法實現。於是，利瑪竇從神學的層面否定了「太極」的信仰價值。三是，宋明時期強調「無極而太極」，這暗含著將「無」視為宇宙的起點和原動力，而耶穌會士絕不認可「無」作為「萬物」的起源。如果以「無」作為起源的話，等於承認「無

⁴² 張西平、〔義〕馬西尼、任大掇、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁209。

⁴³ 同上註。

神論」的宇宙生成模式，這會對天主教「有神論」提出顛覆性的挑戰，傳教士堅決不允許這種情況發生。

利瑪竇在信仰層面否認「太極」的神學價值後，他又從「宇宙緣起」的角度，否認「太極」的本體價值。「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。」⁴⁴從此段話推測，利瑪竇應該是以「河洛之數」來理解「太極」。「河圖」和「洛書」中，出現諸如三、五、七、八等象，也確實並未給出「太極」的「具體形象」。因此，以神學體制為宗的利瑪竇很難理解，為何沒有「具身形象」的「太極」，可以作為宇宙的「創造者」。接著，他在「太極」與「理」的關係中，進一步強化了「太極」是「依賴者」的定位。他說：

太極之說不能為萬物本原也。夫物之宗品有二，有自立者，有依賴者。……比斯兩品：凡自立者，先也、貴也；依賴者，後也、賤也。……若太極者，止解之以所謂理，則不能為天地萬物之原矣。蓋理亦依賴之類，自不能立，曷立他物哉。⁴⁵

利瑪竇認為，無論是「理」還是「太極」，都不能自己化生自己，不能作為自己的起點和原動力，更不能創生宇宙萬物成為「萬物的本源」。「太極」因其「依賴者」的身份喪失本體論和宇宙論層面的價值，成為在價值上低於「神」且依附於「神」的存在。如果暫且將利瑪竇這樣理解「太極」是否合理懸置不談，單就其論證的內容進行研判的話，利瑪竇釋《易》的時候，保持了「神學優位」的詮釋取向。

三、「神學優位」：晚明傳教士釋《易》的基本模式

利瑪竇對《周易》中「帝出乎震」和「太極」的拒斥，主要與其釋《易》時的神學取向息息相關。在他的論述中，「神」永遠在價值上優於《周易》中的「帝」和「太極」。即便「帝出乎震」可能暗含了中國某種帶有宗教色彩的宇宙創製結構，利瑪竇依然選擇放棄這種解釋。由於他對《周易》「太極」的理解與傳統易學詮釋嚴重不符，晚明時期諸儒、眾僧和官員，對利瑪竇進行了強烈的批判。

⁴⁴ 張西平、〔義〕馬西尼、任大援、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁215。

⁴⁵ 同上註，頁215-217。

(一)「不知太極」：「太極」不是「依賴者」

晚明時期的研究者，並不認同利瑪竇對《周易》「太極」的解釋，在徐昌治所編的《辟邪集》中可以窺其一隅。明末許大受在〈聖朝佐闢題解〉中提到：

按彼《天主實義》云：「竊聞古先君子敬恭天主。未聞有尊太極者。如太極為萬物之祖，古聖何隱其說？太極之說甚難合理。」斥擊《周易》，累若干言。嗟嗟，甚矣！夷人之敢於非聖，而刻其書者之敢背先師也，蓋「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，然後化生萬物，此乃畫前原《易》。夷輩此言，如生盲人，寧見天日。⁴⁶

許大受對利瑪竇的批評是非常客觀而公允的，利瑪竇在釋《易》的時候，確實並未尊重《周易》原本的宇宙創生主張。特別是對「帝」的理解上，幾乎只採取了對其有利的解釋方案。在對「太極」的解釋上，也以自己的神學取向為中心，將「太極」排除在宇宙創生的框架之外。但是「太極生兩儀」本就是《周易》宇宙論的中心內容，如果解釋《周易》時，忽視「原《易》」的話，確實不符合中國的注疏傳統。

陳候光在《辨學芻言》中，更是反對使用「依賴者」來定位「太極」。因為「孔子揭『太極』作主宰，實至尊而至貴；彼則判『太極』屬依賴，謂最卑而最賤」。⁴⁷這種故意「卑太極」的解釋，引起了陳候光的強烈不滿。這種不滿和批判，在另一段記載中表現出來：

東庠居士曰：利竇歷引上帝以證天主，皆屬附會影響，其實不知天，不知上帝，又安知太極？……昔賢謂說天者莫辨乎《易》，伏羲以天、地、山、澤、雷、風、水、火，羅宇宙之法象，孔子又溯其從出之原，特揭「易有太極」一句。故下面遂雲生兩儀，生四象，生八卦，顯矣，亦玄矣。惟能認得太極為生天、生地、生人、生物之主宰，便不落意識界中。⁴⁸

⁴⁶ [明]許大受：《聖朝佐闢·自序》，收於四庫未收書輯刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第4冊（北京：北京出版社，1997年），頁387。

⁴⁷ [明]陳候光：《辨學芻言》，收於四庫未收書輯刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第4冊，頁401。

⁴⁸ 同上註，頁401-402。

上述引文可知，當時的學者研判傳教士「不知天」、「不知上帝」、「不知太極」。利瑪竇在論證「太極」是「依賴者」的時候，提到「太極非他物，乃理而已」，⁴⁹這種簡單地將「太極」等同「理」的做法，實際上忽視「太極」、「理」、「氣」的「即體即用」、「體用不二」的關係。雖然陳候光這裡並沒明說，但實際上他已經點出利瑪竇釋《易》的神學取向的問題，以及「傳教士易學」同「中國傳統易學」之間的根本差異。「不落意識界中」，間接點明傳統的釋《易》，是將《周易》視為類比自然萬物生成變化規律而作，至少應該是一種無神論的「自然哲學」。而傳教士卻通過「卑太極」等做法，強行將「神」視為宇宙的最高起源，於是《周易》的創生框架，只能依附於天主教的唯一「神」。一旦《周易》中的「太極」，不再作為「生天、生地、生人、生物之主宰」，那它就只能成為「神」的附屬品，變成「依賴者」。

（二）耶儒對抗：「寰宇非太極所生」

晚明時期中國學者對傳教士的批判，在其內部得到了一些「回應」，至少在不涉及宇宙起源或者「太極」問題的時候，他們也會比較客觀的理解、譯介和評價《周易》。比如，明末的葡萄牙傳教士曾德昭，在向歐洲人介紹中國的時候，就提到過《周易》。他說：

中國人的學術，我們不能說得十分清楚明白，……直到西元前1123年開始的周朝，文王及其幼子周公公佈了這些數位和古代的符號，並刊行了一本有關的書，名叫《易經》(Yechim)，其中有許多道德訓誡和有關整個國家的文獻和法令。⁵⁰

從曾德昭的論述中，我們可以看到他對《周易》的介紹基本是沒有曲解的。他既未像利瑪竇那樣拒絕《周易》的宇宙起源，也未像後來白晉那樣將《周易》完全解釋為神學作品。他更進一步指出：「《易經》，論述自然哲學，及事物的盛衰，也談到命運，即從這樣和那樣的事情作出的預測，還有自然法則；用數位、圖像和符號表示哲理，把這些用於德行和善政。」⁵¹這等於肯定了《周易》是類比宇宙萬物的生成變化規律而作，包含「自然」的元

⁴⁹ 張西平、〔義〕馬西尼、任大援、〔義〕裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊，頁215。

⁵⁰ 〔葡〕曾德昭著，何高濟譯：《大中國志》（北京：商務印書館，2012年），頁73。

⁵¹ 同上註，頁75。

素；也肯定其占筮的神秘價值，即「談到命運」、「作出預測」；還肯定《周易》在治國理政方面的重要社會作用。他的這種譯介，顯然將《周易》更多的維度和內容呈現給歐洲讀者，而不是僅僅因「帝」或者「太極」等概念與神學宗旨不符，就簡單地拒絕對《周易》原本思想的探索。

可是，一旦涉及到宇宙生成的問題時，傳教士釋《易》的神學取向就會凸顯出來。他們堅持「神」創世界的理論、信仰和唯一。比如稍晚於利瑪竇的義大利傳教士衛匡國認為「天主也者，是最初自立之體，是最神者，是最純者，是最妙者，是無窮者，是唯一者。是不可變者，是無所不知者，是有生命者，是有愛德者，是有無窮之權能者」。⁵²如果說衛匡國只是闡明「神」的全知、全能、全善的話，晚明的另一位義大利傳教士高一志則更進一步地呈現「神」與「太極」之間不可調和的矛盾。他先是肯定「神」創世界的真實性，質疑中華文明的起源。在他看來，「泰西志亞當、天主、《聖經》中，載詳天地初年、人類元祖，及諸代相傳世系歷歷可據，以自始迄今，尚未滿六千年爾。或以中國載開闢至堯。云千萬載何也？曰據正典、正史、可豁此疑也」。⁵³

高一志的懷疑和否定，主要同當時「中學西源」與「西學中源」爭論相關，對此爭論暫且按下不表，本文引上述高一志的話主要是為了論證傳教士釋《易》的神學取向。換言之，在天主教神學的視域下，傳教士對《周易》形成時間只能在「神」創製世界之後。而且，高一志認為宇宙萬物的來源只能是「神」，「寰宇非太極所生」他說：⁵⁴

「無極而太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」茲理須詳究之，易圖注「太極先靜後動、分清分濁、輕清為天，重濁為地，是太極似天地之原矣，動靜清濁，胥雲屬氣。……太極之元氣，自不靈覺，則亦不能自主」。⁵⁵

該論證其實跟利瑪竇駁斥「太極生天地」，有異曲同工之處。只是高一志反駁的對象是周敦頤的《太極圖說》，以及宋明理學視域下的《周易》，而利

⁵² [比] 鐘鳴旦、[荷] 杜鼎克 (Ad Dudink)、[法] 蒙曦 (Nathalie Monnet) 主編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 2 冊 (臺北：臺北利氏學社，2009 年)，頁 386-387。

⁵³ 同上註，頁 171。

⁵⁴ 同上註，頁 179。

⁵⁵ 同上註，頁 179-180。

瑪竇則是直接反駁提出「太極生兩儀」的宇宙創生主張的《周易》經傳。從上述引文可以看出，高一志認為「太極」無法為「先靜後動、分清分濁」提供形而上的依據。事物從靜到動需要有外部的動力支援，而「太極」由於本身沒有「靈覺」而無法提供這種「動力」。如果太極不能促使其自身「清氣」和「濁氣」的分化的話，那麼太極就不能生天地、生萬物，更不能成為萬物的本源。

高一志論證「太極」無法為清濁變化提供動力之後，又指出「太極」也不能同「上帝」相同。他反駁「太極即經史中所稱上帝」時所使用的方法，⁵⁶與利瑪竇的論證如出一轍。他也堅持世間有「自立者」和「依賴者」，並且在價值上肯定了「自立者」的優先地位。他認為當提到「太極」、「生陰陽，分五行，化萬物」的時候，「既生既分既化，體必不存矣。隨元體之理何在乎。在虛空則依賴之理」。⁵⁷換言之，太極生天地的過程本身，就決定了「無極」、「太極」、「理」的分化。一旦這些作為本體的概念開始分化解體，這些內容就無法作為「自立者」，為宇宙的創生提供終極依據。因此，在神學視域下的《周易》詮釋，必然將「太極生天地」排除在外。只有全知、全能、全善的「神」，才能是宇宙的起點和原動力。這也是耶穌會士同儒家《周易》「太極」之間不可調和的矛盾。也恰恰是在這種矛盾張力之中，晚明傳教士釋《易》的基本模式得以體現，即堅決維護「神」在詮釋《周易》過程中的優先地位。

四、「東方《聖經》」：清初傳教士對《易經》性質的改造

如果說晚明時期，利瑪竇等人對《周易》的詮釋，還是以一種外在的方式，將《周易》視為異質的文化和典籍，來彰顯其釋《易》的「神學優位取向」的話，那麼清初的傳教士則通過改造《易經》的性質，並將該書納入到天主教的神學體制之中來實現。當時著名的來華傳教士白晉及「索隱派」的學者「真的相信《周易》中的圖形、符號、八卦、六十四卦和數位就是神留在中國的資訊」。⁵⁸白晉認為《周易》中記載的內容跟「諾亞在

⁵⁶ [比] 鐘鳴旦、〔荷〕杜鼎克、〔法〕蒙曦主編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》第2冊，頁183。

⁵⁷ 同上註，頁186。

⁵⁸ Sophie Ling-chia Wei, *Chinese Theology and Translation: the Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing* (London and New York: Routledge, 2020), p. 49.

方舟中保存下來的那些古籍是相同的。因為這些書中都包含了天主教的原始啟示」。⁵⁹他藉此認為天主教並非外來的宗教，而是在中國本身就存在的「相當古老的宗教」。⁶⁰他經過細緻的考察發現，《周易》中的諸多表達，同《舊約》有相似之處，他提到：「觀自然歸於大《易》天學心學之大，即合於天主《聖經》之道者，則可決為之真傳。」⁶¹於是對白晉釋《易》論證的考察，需要從哲學和神學兩個角度入手。

一方面，白晉認可《周易》是充滿智慧的哲學著作，而且在價值的判斷上面，不再認為自亞里士多德而來，並被利瑪竇和高一志等人所運用的「自立者」和「依賴者」，可以用來衡量和判斷《周易》的價值。雖然「大部分耶穌會士至今認為《易經》這本書充斥著迷信的東西，其學說沒有絲毫牢靠的基礎」，但白晉認為「中國哲學是合理的，至少同柏拉圖或亞里士多德的哲學同樣完美。《易經》這本書中蘊涵了中國君主政體的第一個創造者和中國的第一位哲學家伏羲的（哲學）原理」。⁶²這等於在價值判斷上，肯定《周易》所在的中國哲學同古希臘哲學具有同等地位，繼而也等於間接肯定《周易》宇宙生成論和「太極生兩儀」的存在意義。

另一方面，由於利瑪竇等晚明時期的「傳教策略」，雖然以中國人所熟悉的文字和語言傳播「神」的福音，但是白晉清醒地意識到，「雖說康熙皇帝是個政治家，但他如果對天主教和儒教的一致性稍有懷疑，就絕不會許可天主教的存在」。⁶³因此，白晉在神學層面也積極證明《周易》與《聖經》的相關性。例如陳欣雨發現，白晉在《大易原義內篇》、《易學外篇》和《易鑰》等著述中，表達這樣一種想法：

造物主造先天萬物之功六日而成；天主聖子降生為人以後，造後天救世之功，亦六日而成；千年為一日，均為六千年，並且造物主創世紀與救世主降臨亦是六千年之遠。六千年不僅象徵《聖經》中創世紀之六日，第七日為休息日，「古必每七日罷工，報

⁵⁹ [德]柯蘭霓 (Claudia von Collani) 著，李岩譯：《耶穌會士白晉的生平與著作》（鄭州：大象出版社，2009年），頁124。

⁶⁰ 同上註。

⁶¹ [法]維吉爾·畢諾 (Virgile Pinot) 著，耿昇譯：《中國哲學對法國哲學思想形成的影響》（北京：商務印書館，2000年），頁269。

⁶² 參見楊宏聲：〈明清之際在華耶穌會士之《易》說〉，頁41-51。

⁶³ 賴貴三：《東西博雅道殊同：國際漢學與易學專題研究》，頁137。

本反始之禮」，亦剛好對應〈乾〉卦之六爻以及〈復〉卦中所講「反復其道，七日來復，天行也」。⁶⁴

白晉不僅在創世的方面肯定了《聖經》和《周易》的相似，還用八卦的「創世及三位一體」，來說明「中國人的心靈」契合於天主教的教義。白晉指出，《周易》很可能是諾亞的兒子閃（Shem）的後代創製的。中國的《周易》實則是天主教《聖經》的派生物，中國的文化與天主教文化一脈相承。繼而，《周易》具有神學的庇佑，其「太極生兩儀」的宇宙生成論，也獲得了相應的合法性。

於是，天主教和《周易》在晚明時期的矛盾問題迎刃而解。《周易》既然作為「神」留在中國的啟示錄，那麼其「帝出乎震」和「太極生天地」，均可以獲得宗教的合法地位。即便上述提到的「七日來復」等表達和言說方式，同《聖經》提到的「創世七日」有所出入，但白晉堅持認為二者的實質內容是相同的。至此，傳教士內部才完成從拒斥《周易》到接納《周易》的轉變。既然《周易》既是「神」的後代所作，又是諸多「神」留在中國的啟示，該書便不再是異質的思想資源，而是神學體制內的東方力量。明末清初傳教士理解、翻譯和詮釋《周易》的時候，不管他們是拒絕還是接受，其背後都有「神學優位」的取向。在「神」創世界的圖譜中，「神」先創造了《周易》，然後《周易》再演化為「太極生兩儀」的宇宙生發模式。

白晉的學生馬若瑟，也基本認同這樣的主張，而且他對《易經》的理解和分辨，更加地仔細。比如，他閱讀和研究《朱子全書》，然後從中找到「天」的解釋。即「我們必須要小心翼翼地避免犯錯。『天』有時候只意味著我們頭頂的藍色蒼穹，有時候指的是『理』，但有時候又意味著宇宙的主宰」。⁶⁵對待「帝」等涉及到兩種文明都提到的詞彙，他則更加地小心和謹慎。不能簡單地說《易經》就是「東方的《聖經》」，即便當時的學術風氣確實需要給予《易經》以合理的地位。在他與白晉的通信中，不難發現他其實對《易經》保持了安全的距離。換言之，他不認可白晉的觀點：「《易經》是人類創作的最完美、最偉大、最令人增長知識、最神聖、最有益的著作。」⁶⁶他說到如果有人反對白晉的思想，白晉就完全聽不進去。在他評

⁶⁴ 陳欣雨：《白晉易學思想研究：以梵蒂岡圖書館見存中文易學資料為基礎》，頁 160。

⁶⁵ [丹麥]龍伯格 (Knud Lundbæk) 著，李真、駱潔譯：《清代來華傳教士馬若瑟研究》（鄭州：大象出版社，2009 年），頁 139。

⁶⁶ 同上註，頁 151。

價白晉和傅聖澤（Jean Francoise Foucquet, 1665-1741）的時候，他還是認為他們將「三才之道」同「三位一體」的比附，過於簡單和隨意。在馬若瑟看來，即便當時耶穌會士對中國的典籍更加了解，更能分辨出「天」或者「神」在中國語境中的多重含意，但白晉的作法仍然值得肯定。白晉「為自己和我們找到了一條可以向中國人展示天主教基本教義的美妙方法，那就是告訴他們這些教義很早就存在于他們的古籍之中」。⁶⁷這樣，「神」仍然處在「優位」，成為理解和詮釋《易經》的重要原則。而且這種「神學優位」的釋《易》方法，在英語世界中影響非常深遠。

五、「神學範式」：明清之際傳教士釋《易》的模式及影響

雖然白晉對《易經》的詮釋，依然堅持「神學優位」，即站在神學的立場和角度來解釋《易經》的內容。但他釋《易》的「神學範式」，已經同晚明時期有所差別，天主教不再是「一神論」和「排他性」的宗教，而是從內部接納了《易經》作為「東方的《聖經》」，給予《易經》以神學的合法地位，以及同等的哲學價值。正如鐘鳴旦所發現的那樣，《易經》傳入西方後，天主教的「神」從單數大寫的「God」，變成複數小寫的「gods」。⁶⁸而且，白晉的「索隱派」，也給傳教士向漢學家的轉變以諸多啟發。

理雅各（James Legge, 1815-1897）將白晉的「索隱」方法，同中國固有的訓詁和考據結合起來，形成後來歐洲漢學家普遍使用的語文學（philology）方法。他對《易經》的研究，雖然不再受制於傳教這一使命，但是其翻譯的《易經》英譯本中，仍然有著天主教神學的底色。他的英譯本《易經》中仍然將「帝」翻譯為單數大寫的「God」，⁶⁹即天主教所強調的唯一的神「Deus」。但這種翻譯模式，仍然不影響他對《易經》性質的判定，他根據李光地（1642-1718）《周易折中》經傳分離的方法，將《易經》中的經部分視為珍貴的典籍，「是繼《書經》和《詩經》後中國第三古老的歷史資料，它記錄了商周時期的文王和周公的歷史事件」。⁷⁰但商周時期的

⁶⁷ [丹麥] 龍伯格著，李真、駱潔譯：《清代來華傳教士馬若瑟研究》，頁 155。

⁶⁸ Nicolas Standaert, "Don't Mind the Gap: Sinology as an Art of In-Betweenness," *Philosophy Compass* 10.2 (2015): 91-103.

⁶⁹ 具體內容可以參見《中國哲學電子書計劃》理雅各譯本的《易經》，可獲知更多的翻譯內容。《中國哲學電子書計劃》，參見：<https://ctext.org/book-of-changes?searchu=%E5%B8%9D>，瀏覽日期：2024年11月15日。

⁷⁰ 張麗麗：《衛德明易學哲學思想研究》（濟南：山東大學中國哲學系博士學位論文，2017

歷史事件，只能解釋到〈屯〉卦，後面的六十一卦則無法延續該研判。後來韋利（Arthur Waley，1889-1966）借用顧頡剛的「層累的歷史觀」，才解決理雅各「以史解《易》」無法連續的困境。

韓子奇認為，理雅各開闢了西方易學研究的「文本派」，而衛禮賢（Richard Wilhelm，1873-1930）則開啟了「實用派」的研究模式。前者重視訓詁和考據，以語文學的方法來考證卦爻辭的製作年代和真實性；後者重視《易經》對宇宙人生的現實啟示意義。⁷¹既然「文本派」保留明末清初的「神學優位」的底色，那麼「實用派」的情況究竟為何呢？從貝恩斯夫人（Cary F. Baynes，1883-1977）翻譯的衛氏英譯本《易經》來看，他們依然以「神學範式」為底本來解釋《易經》。榮格（Carl Gustav Jung，1875-1961）在序言中提到，〈鼎〉標誌著「中國宗教的頂峰」暗示著「上帝的最高啟示出現在先知和聖賢身上」。⁷²衛禮賢自己在翻譯時，則交替使用「God」和「gods」，他在介紹「乾坤生六子」的時候，也提到《易經》中宇宙生成論的「擬人化」特徵。但他仍然否認其宇宙論的價值，認為「乾坤及六子」，「所代表的是功能而非實體本身」。⁷³他這種「神學底色」的詮釋路徑，並未影響他利用《易經》的占筮功能來溝通宇宙並進一步理解人生。而且他的兒子衛德明（Hellmut Wilhelm，1905-1990）雖然在〈《易經》中的天地人〉中，承認《易經》是「宇宙的原型」，⁷⁴具有本體論價值，但他在解釋該書的時候，仍然沒有完全擺脫天主教神學的影響。例如，他對《易經》中「邑」的解讀，保留了「上帝之城」的永恆性。⁷⁵

英語世界頗具影響力的《周易》譯本，大多帶有神學取向。如麥麗芝（Thomas McClatchie，1812-1885），將《周易》中的「上帝」，翻譯為「the First Emperor」，並在腳注中寫到「the Chinese Jupiter, the Emperor of gods

年），頁 13。

⁷¹ Hon Tze-ki, "A Comparison of James Legge's and Richard Wilhelm's interpretation of the *Yijing*," 315-336.

⁷² Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, trans. Cary F. Baynes, (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 46.

⁷³ Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, p. 101.

⁷⁴ Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes: Seven Eranos Lectures* (Seattle: University of Washington Press, 1977), p. 5.

⁷⁵ 張麗麗：〈衛德明易學宇宙論思想研究〉，《周易研究》2017年第2期，頁73-80。

and men」(中國的丘比特，人神之主)。⁷⁶其中，因為「Jupiter」(丘比特)是古希臘最高的「神」，因此「上帝」被其譯為「中國最高的神」。直至今日，理雅各和衛禮賢的英譯本《易經》，仍然將「帝」翻譯為「God」。甚至英語世界 2014 年新出，最富盛名的閔福德(John Minford)《易經》譯本仍然在個別處將「帝」翻譯為「God」。

六、結語

從明代早期的學術風氣不難分析出，程朱易學在中國思想史上的影響非常深遠，以致於當代的學者們，也往往將研究聚焦在宋代時期，而對明代的易學關注較少。但實際上，明代易學「百花齊放」的狀態下，海外的傳教士的易學，也值得被挖掘並呈現出來。一方面是因為，它作為海外易學發展的源頭，其釋《易》的「神學優位」模式，有著深遠的影響。至少現當代歐美地區的兩大易學研究派別「文本派」和「實用派」的研究底色，都賡續了天主教的神學傳統。也恰恰是因為傳教士們釋《易》時的「曲解」、「誤讀」和「改造」，使得《易經》順利的進入歐美地區，並發生後期西方研《易》釋《易》的多次發展浪潮。

這種跨文化的交流互動，對耶穌會士「一神論」的宗教傳統，也產生明顯的衝擊，使得傳教士內部發展出「多神論」的可能。另一方面是因為，海外的易學研究模式可以作為「他者」，展現《易經》詮釋和理解的更多的維度和可能。中國傳統的釋《易》路徑，往往以《四庫全書》中提到的「兩派六宗」為主線，⁷⁷後來逐漸出現重視天道的「自然易學」和重視人道的「人文易學」。縱觀中國歷史不難發現，每次的思想文化繁榮，均離不開理論的創新，明末天主教的傳入，就為當時帶來了重視「神道」的「神學易學」。雖然該研究模式已經逐漸淡出歷史和學界的視野，但是通過介紹和評析其發展過程，可以推知「神學優位」的解釋原則仍然影響著現當代的海外易學。作為明清之際跨文化互動的產物，耶穌會士的釋《易》的「神學優位」取向，值得進一步被關注和研究。

【責任編校：朱怡璇、鐘婕寧】

⁷⁶ James Legge, trans. *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism, Part II: The Yi King* (Oxford: Clarendon Press, 1882), p. 255.

⁷⁷ [清]永瑆等著：《四庫全書總目》(北京：中華書局，1965年)，頁1。

徵引文獻

專著

- 〔漢〕司馬遷 Sima Qian 著，〔劉宋〕裴駙 Pei Yin 集解，〔唐〕司馬貞 Sima Zhen 索隱，〔唐〕張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記》*Shiji*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1981 年。
- 〔魏〕王弼 Wang Bi 注，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏，盧光明 Lu Guangming、李申 Li Shen 整理：《周易正義》*Zhouyi Zhengyi*，收入十三經注疏整理委員會 Shisan jing zhushu zhengli weiyuanhui 整理：《十三經注疏》*Shisan jing zhushu* 第 1 冊，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2000 年。
- 〔唐〕李鼎祚 Li Dingzuo，《周易集解》*Zhouyi jijie*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1989 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 注：《周易本義》*Zhuoyi benyi*，天津 Tianjin：天津古籍書店 Tianjin guji shudian，1986 年。
- 〔明〕陳候光 Chen Houguang：《辨學芻言》*Bianxue chuyan*，收入四庫未收書輯刊編纂委員會 Siku weishou shu jikan bianzuan weiyuanhui 編：《四庫未收書輯刊》*Siku weishou shu jikan* 第 4 冊，北京 Beijing：北京出版社 Beijing chubanshe，1997 年。
- 〔明〕許大受 Xu Dashou：《聖朝佐闕》*Shengchao zuo pi*，收入四庫未收書輯刊編纂委員會 Siku weishou shu jikan bianzuan weiyuanhui 編：《四庫未收書輯刊》*Siku weishou shu jikan* 第 4 冊，北京 Beijing：北京出版社 Beijing chubanshe，1997 年。
- 〔清〕永瑤 Yong Rong 等著：《四庫全書總目》*Siku quanshu zongmu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1965 年。
- 〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易注疏》*Chongkan songben shi san jing zhushu fu jiaokan ji, Zhouyi zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1965 年。
- 〔清〕尚秉和 Shang Binghe：《周易尚氏學》*Zhouyi Shangshixue*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980 年。
- 〔清〕張廷玉 Zhang Tingyu 等著：《明史》*Ming shi* 第 24 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1974 年。

- 〔清〕黃宗羲 Huang Zongxi:《明儒學案》*Mingru xue'an* 上冊,北京 Beijing:中華書局 Zhonghua shuju, 1985年。
- :《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji* 第10冊,杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe, 2005年。
- 李偉榮 Li Weirong:《英語世界的《易經》研究》*Yingyu shijie de Yijing yanjiu*,北京 Beijing:中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2018年。
- 林忠軍 Lin Zhongjun、張沛 Zhang Pei、張紹宇 Zhang Shaoyu:《明代易學史》*Mingdai yixue shi*,濟南 Jinan:齊魯書社 Qilu shushe, 2016年。
- 林慶彰 Lin Qingzhang:《明代經學研究論集》*Mingdai jingxue yanjiu lunji*,臺北 Taipei:臺灣文史哲出版社 Taiwan wenshizhe chubanshe, 1994年。
- 范勁 Fan Jin:《衛禮賢之名:對一個邊際文化符號的考察》*Wei Lixian zhi ming: dui yige bianji wenhua fuhao de kaocha*,上海 Shanghai:華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2010年。
- 孫尚陽 Sun Shangyang:《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》*Mingmo tianzhujiao yu ruxue de jiaoliu he chongtu*,臺北 Taipei:文津出版社 Wenjin chubanshe, 1992年。
- 張西平 Zhang Xiping:《傳教士漢學研究》*Chuanjiaoshi hanxue yanjiu*,鄭州 Zhengzhou:大象出版社 Daxiang chubanshe, 2005年。
- 張西平 Zhang Xiping、〔義〕馬西尼 Federico Masini、任大援 Ren Dayuan、〔義〕裴佐寧 Ambrogio M. Piazzoni 主編:《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流文獻叢刊》第1輯第30冊 *Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliu wenxian congkan*,鄭州 Zhengzhou:大象出版社 Daxiang chubanshe, 2014年。
- 張學智 Zhang Xuezhi:《明代哲學史:修訂版》*Mingdai zhexueshi: xiudingban*,北京 Beijing:中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2012年。
- 陳欣雨 Chen Xinyu:《白晉易學思想研究:以梵蒂岡圖書館見存中文易學資料為基礎》*Bai Jin yixue sixiang yanjiu: yi fandigang tushuguan jiancun zhongwen yixue ziliao wei jichu*,北京 Beijing:人民出版社 Renmin chubanshe, 2017年。

- 黃壽祺 Huang Shouqi、張善文 Zhang Shanwen 譯注：《周易譯注》*Zhouyi yizhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2007 年。
- 鄧球柏 Deng Qiubai：《白話易經》*Baihua Yijing*，長沙 Changsha：岳麓書社 Yuelu shushe，1993 年。
- 賴貴三 Lai Guisan：《東西博雅道殊同：國際漢學與易學專題研究》*Dongxi boya dao shutong: guoji hanxue yu yixue zhuan ti yanjiu*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2015 年。
- 〔丹麥〕龍伯格 Knud Lundbæk 著，李真 Li Zhen、駱潔 Luo Jie 譯：《清代來華傳教士馬若瑟研究》*Qingdai laihua chuanjiaoshi Ma Ruose yanjiu*，鄭州 Zhengzhou：大象出版社 Daxiang chubanshe，2009 年。
- 〔比〕鐘鳴旦 Nicolas Standaert 著，何麗霞 He Lixia 譯：《可親的天主——清初基督教論「帝」談「天」》*Keqin de tianzhu: qingchu jidujiao lun "di" tan "tian"*，臺北 Taipei：光啟文化 Guangqi wenhua，1998 年。
- 〔比〕鐘鳴旦 Nicolas Standaert、〔荷〕杜鼎克 Ad Dudink、〔法〕蒙曦 Nathalie Monnet 主編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》*Faguo guojia tushuguan mingqing tianzhujiao wenxian* 第 2 冊，臺北 Taipei：臺北利氏學社 Taipei lishi xueshe，2009 年。
- 〔法〕裴化行 Henri Bernard 著，蕭濬華 Xiao Junhua 譯：《天主教十六世紀在華傳教誌》*Tianzhujiao shiliu shiji zaihua chuanjiaozhi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1964 年。
- 〔法〕維吉爾·畢諾 Virgile Pinot 著，耿昇 Geng Sheng 譯：《中國對法國哲學思想形成的影響》*Zhongguo dui faguo zhexue sixiang xingcheng de yingxiang*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2000 年。
- 〔葡〕曾德昭 Álvaro Semedo 著，何高濟 He Gaoji 譯：《大中國志》*Da zhongguo zhi*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2012 年。
- 〔德〕柯蘭霓 Claudia von Collani 著，李岩 Li Yan 譯：《耶穌會士白晉的生平與著作》*Yesu huishi Baijin de shengping yu zhuzuo*，鄭州 Zhengzhou：大象出版社 Daxiang chubanshe，2009 年。
- Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes: Seven Eranos Lectures*, Seattle: University of Washington Press, 1977.

James Legge, trans. *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism, Part II: The Yi King*, Oxford: Clarendon Press, 1882.

Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, Taipei: Cheng-wen Publisher Co., 1975.

Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, Princeton: Princeton University Press, 1950.

Sophie Ling-chia Wei, *Chinese Theology and Translation: the Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing*, London and New York: Routledge, 2020.

期刊與專書論文

王慧宇 Wang Huiyu :〈早期來華耶穌會士建立儒耶對話的嘗試——以羅明堅「十誡／祖傳天主十誡」為例〉“Zaoqi laihua yesu huishi jianli ru ye duihua de changshi: yi Luo Mingjian ‘shi jie/zu chuan tianzhu shijie’ weili”, 《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第46卷第8期, 2019年8月。

任利偉 Ren Liwei、任麗偉 Ren Liwei :〈近百年來明代易學研究述評〉“Jin bainian lai mingdai yixue yanjiu shuping”, 《南昌航空大學學報(社會科學版)》*Nanchang hangkong daxue xuebao (shehui kexue ban)* 第10卷第8期, 2008年6月。

吳根友 Wu Genyou :〈明清之際中國社會對歐洲文明的拒斥與接受〉“Mingqing zhiji zhongguo shehui dui ouzhou wenming de juchi yu jieshou”, 《武漢大學學報(哲學社會科學版)》*Wuhan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 2024年1期。

李波 Li Bo :〈明代桐城方氏學派易學研究〉“Mingdai tongcheng fangshi xuepai yixue yanjiu”, 《周易研究》*Zhouyi yanjiu* 2011年第5期。

肖滿省 Xiao Mansheng :〈明代福建易學述要〉“Mingdai fujian yixue shuyao”, 《東南學術》*Dongnan xueshu* 2010年第5期。

林月惠 Lin Yuehui :〈太極與萬物一體：利瑪竇對宋明理學的詮釋與批判〉“Taiji yu wanwu yi ti: Li Madou dui song ming lixue de quanshi yu pipan”, 收入《東亞儒學的終極真理》*Dongya ruxue de zhongji zhenli*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2017年。

林金水 Lin Jinshui :〈《易經》傳入西方考略〉“*Yijing chuanru xifang kaolue*”, 收入《文史(第29輯)》*Wenshi (di er shi jiu ji)*, 北京 Beijing : 中華書局 Zhonghua shuju, 1988年。

侯皓之 Hou Haozhi :〈衝突與適應：盛清時期在華西洋傳教士文化衝擊與因應調適〉“*Chongtu yu shiying: shengqing shiqi zaihua xiyang chuanjiaoshi wenhua chongji yu yinying tiaoshi*”, 《史學彙刊》*Shixue huikan* 第32期, 2013年12月。

夏伯嘉 Xia Bojia :〈天主教與明末社會：崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題〉“*Tianzhujiao yu mingmo shehui: chongzhen chao Long Huamin shandong chuanjiao de jige wenti*”, 《歷史研究》*Lishi yanjiu* 2009年第2期。

張西平 Zhang Xiping :〈索隱派的代表人物白晉沉寂研究〉“*Suoyinpai de daibiao renwu Bai Jin Chen Ji yanjiu*”, 《甘肅社會科學》*Gansu shehui kexue* 2022年第3期。

張麗麗 Zhang Lili :〈衛德明易學宇宙論思想研究〉“*Wei Deming yixue yuzhoulun sixiang yanjiu*”, 《周易研究》*Zhouyi yanjiu* 2017年第2期。

—— :〈西方易學研究發展的四個階段——以《易經》的性質為中心〉“*Xifang yixue yanjiu fazhan de sige jieduan: yi Yijing de xingzhi wei zhongxin*”, 《文史哲》*Wenshizhe* 2024年第3期。

郭素紅 Guo Suhong :〈明代易學中的漢學傾向〉“*Mingdai yixue zhong de hanxue qingxiang*”, 《東岳論叢》*Dongyue luncong* 2009年第10期。

陳暢 Chen Chang :〈天道與經世——黃宗羲《破邪論》與明清之際「天學」嬗變〉“*Tiandao yu jingshi: Huang Zongxi Poxielun yu mingqing zhi ji ‘tianxue’ shanbian*”, 《社會科學》*Shehui kexue* 2023年第2期。

陳德明 Chen Deming :〈論程朱易學之異同及其明代和會〉“*Lun Cheng Zhu yixue zhi yitong jiqi mingdai hehui*”, 《船山學刊》*Chuanshan xuekan* 2014年第4期。

楊平 Yang Ping :〈耶穌會傳教士《易經》索隱法詮釋〉“*Yesuhui chuanjiaoshi Yijing suoyinfa quanshi*”, 《周易研究》*Zhouyi yanjiu* 2013年第4期。

楊自平 Yang Ziping :〈錢一本以人道通三才的「像象」說釋《易》析論〉“*Qian Yiben yi rendao tong sancai de ‘xiangxiang’ shuo shi Yi xilun*”, 《中國哲學史》*Zhongguo zhexueshi* 2023年第4期。

楊宏聲 Yang Hongsheng :〈明清之際在華耶穌會士之《易》說〉“Mingqing zhiji zai hua yesu huishi zhi Yi shuo”,《周易研究》*Zhouyi yanjiu* 2003 年第 6 期。

蔡郁焄 Cai Yuxun :〈衛德明《變易——易經八講》研究述評〉“Wei Deming Bianyi: yijing ba jiang yanjiu shuping”,《中國學術年刊》*Zhongguo xueshu niankan* 第 35 期, 2013 年 9 月。

賴貴三 Lai Guisan :〈中西易學喬梓雄——德儒衛禮賢、衛德明父子易學綜論〉“Zhongxi yixue qiaozixiong: de ru Wei Lixian, Wei Deming fuzi yixue zonglun”,《周易研究》*Zhouyi yanjiu* 2014 年第 2 期。

魏思齊 Wei Siqi :〈西方早期 (1552-1814 年間) 漢語學習和研究: 若干思考〉“Xifang zaoqi (1552-1814 nianjian) hanyu xuexi he yanjiu: ruogan sikao”,《漢學研究集刊》*Hanxue yanjiu jikan* 第 8 期, 2009 年 6 月。

〔法〕梅謙立 Thierry Meynard 著, 陳崗 Chen Gang 譯:〈《易經》在西方的第一次介紹和翻譯〉“*Yijing zai xifang de diyici jieshao he fanyi*”, 收入張西平 Zhang Xiping 主編:《20 世紀中國古代文化經典在域外的傳播與影響研究》*20 shiji zhongguo gudai wenhua jingdian zai yuwai de chuanbo yu yingxiang yanjiu*, 北京 Beijing: 經濟出版社 Jingji chubanshe, 2016 年。

〔荷〕許理和 Erik Zürcher 著, 辛岩 Xin Yan 譯:〈十七—十八世紀耶穌會研究〉“Shiqi-Shiba shiji yesuhui yanjiu”, 收入任繼愈 Ren Jiyu 主編:《國際漢學 (第 4 輯)》*Guoji hanxue (di si ji)*, 鄭州 Zhengzhou: 大象出版社 Daxiang chubanshe, 1999 年。

Hon Tze-ki, “A Comparison of James Legge’s and Richard Wilhelm’s Interpretation of the *Yijing*,” *Monumenta Serica* 53, 2005.

Nicolas Standaert, “Inculturation and Chinese-Christian contacts in the late Ming and Early Qing,” *Ching Feng* 34.4, 1991.

Nicolas Standaert, “Don’t Mind the Gap: Sinology as an Art of In-Betweenness,” *Philosophy Compass* 10.2, 2015.

學位論文

肖滿省 Xiao Mansheng :《明代福建易學研究》*Mingdai fujian yixue yanjiu*, 福州 Fuzhou: 福建師範大學中國古典文獻學博士論文 Fujian shifan daxue zhongguo gudian wenxianxue boshi lunwen, 2011 年。

紀建勛 Ji Jianxun :《歷史與漢語神學——明末清初天主（上帝）存在的證明研究》*Lishi yu hanyu shenxue: mingmo qingchu tianzhu(shangdi) cunzai de zhengming yanjiu* , 上海 Shanghai : 復旦大學宗教學系博士學位論文 Fudan daxue zongjiao xuexi boshi xuwei lunwen , 2012 年。

張麗麗 Zhang Lili :《衛德明易學哲學思想研究》*Wei Deming yixue zhexue sixiang yanjiu* , 濟南 Jinan : 山東大學中國哲學系博士學位論文 Shandong daxue zhongguo zhexuexi boshi xuwei lunwen , 2017 年。

蔡郁焄 Cai Yuxun :《衛禮賢、衛德明父子易學研究》*Wei Lixian, Wei Deming fuzi yixue yanjiu* , 臺北 Taipei : 臺灣師範大學中國文學系博士論文 Taiwan shifan daxue zhongguo wenxuexi boshi lunwen , 2014 年。

Mu Xiaofeng, *Joachim Bouvet's Interpretation of Zhouyi and His Mathematical Model: Research on Joachim Bouvet's Chinese Manuscripts of Yijing in the Apostolic Vatican Library Collection*, Ph.D. Thesis, Singapore: Nanyang Technological University, 2020.

網路資料

《中國哲學電子書計劃》，參見：<https://ctext.org/book-of-changes?searchu=%E5%B8%9D>，瀏覽日期：2024 年 11 月 15 日。