

索隱派與中西文化認同*

卓新平(中國社會科學院世界宗教研究所副所長)

在基督教入華傳教史研究中，中西學者曾從歷史學的角度對清朝入華耶穌會士白晉(J. Bouvet, 1656-1730)、傅聖澤(J.F. Fouquet, 1665-1741)、馬若瑟(J.H.-M. de Prémare, 1666-1735)和郭中傳(J.-A. de Gollet, 1664-1741)等人在中國文化氛圍之傳教過程中所形成的「索隱派」進行過頗為深入的研究、考證和批評。一般認為，索隱派這種將中國經籍和遠古傳說中的某些內容與基督教信仰相聯結，從而在思想淵源和人文傳統上肯定中西文化之一致性的認同之舉在歷史類比方面存有史實考證上的明顯缺陷或失誤，顯得牽強附會。所以，無論從歷史研究之意義上，還是從基督教傳教學意義上，以往的觀點基本上對索隱派認同中西文化的方式、方法加以否定。然而，從現代社會思潮和文化交流的新形勢、新處境中重新反思基督教入華傳教的漫長歷史，推敲不同文化交流的可行性、局限性，以及其最佳途徑或最容易的切入點，我們則有必要從文化哲學、文化傳播學和宗教傳教運動中必然出現的語言轉換等角度對中國基督教發展史上的索隱派這一文化現象重新認識、重加評價。迄今為止，基督教的「中國化」問題尚未根本解

* 本文為作者提交給一九九六年十月香港「中國基督教發展史學術研討會」的論文。

決，基督教在中國多蹇的文化命運仍在延續。中西文化按其本質究竟是對抗還是認同這一爭論不休的問題，猶如高懸頭頂的達摩克利斯之劍使人坐立不安。因此，反省基督教入華傳教歷程的功過得失，在現代世界文化氛圍中重提基督教與中國文化的相互契合及融攝問題，既有其歷史意義亦有其現實意義。誠然，歷史的事實不可能改變，但其經驗教訓則可為現實發展和未來可能提供啟迪和契機。基於這一思路，本文試圖剖析以白晉為代表的索隱派對《易經》等中國典籍的研究及其深層意義的解說，闡述這種認同方法在歷史學領域所陷入的絕境和與其宣教學初衷的矛盾，並指明其在思想理解和文化溝通上給人的啟發及潛在的生機。

我們認為，索隱派通過從中國古籍中找尋基督教和《聖經》記載的踪跡，在當時曾為以基督教為載體的中西文化認同提供了一種新的思路及其交流的契合點，其方法乃一種典型的基督教在華之「文化披戴」。在思想溝通方面，這種認同實際上為彌合兩種截然不同文化傳統所必然存有的歷史鴻溝作出了大膽而富有意義的探索。索隱派以其本有的基督教傳統和話語對中國思想文化加以認知和詮釋，這亦啟迪不少中國學者以其思想傳統和語言符號來界定和體驗基督教本真。由此而論，這種從歷史學理解上看似荒唐和不會成功的探討，在思想交流上卻曲徑通幽，達到了一種超越歷史認知的靈性溝通和契合。索隱派以其奇特的嘗試而實現了一種在文化傳播學上意義深刻的話語轉換，給原本文化背景迥異的人們對話和共在創造了一種令人興奮的靈境。但頗為可惜的是，在當時中國禮儀之爭的陰影下和中國皇帝與羅馬教皇關係日益惡化的時運中，索隱派及其他來華傳教士認同中國文化的嘗試因不斷受挫而

徹底失敗，其基督信仰在華的「文化披戴」未能深化到「文化融入」之程度。其結果，基督教有可能在中國立足生根的這一歷史機遇轉瞬即逝。從上述考慮出發，本文不選擇對索隱派史料考證的歷史之探，而旨在闡明其認同方法的思想意義和精神價值。

一、索隱派認同中國文化的努力 「索隱派」(Figurists)一說在西文中源自法國學者弗里熱(N. Fréret, 1688-1749)對上述法國耶穌會入華傳教士的稱謂。他們採用的所謂「索隱」方法在當時法國思想界頗為流行。人們認為救主耶穌基督通過相關的形象或象徵已在《舊約》中「預先出現」，故《舊約》對《新約》福音有「預表」意義。法國著名思想家帕斯卡爾(B. Pascal, 1623-1662)就曾以此方法來解釋《聖經》，認為《聖經》本身就有兩層意義，其表層即「肉身」意義與其深層即「靈性」意義之間看似矛盾相悖，但人們應通過其表層的象徵、隱喻而發掘、揭示出其深層的靈性真諦。法國耶穌會入華傳教士中的中國索隱派則認為基督教的真理，其彌賽亞救主形象在中國古籍中亦已「預先出現」，中國遠古傳統中的確留有上帝原始啟示之痕跡。他們故而試圖通過象徵、類比來使中國固有傳統與基督教《聖經》相協調，以便其入華傳教事業能暢通無阻。抱着這些想法的傳教士被稱為「索隱派」，其使用的方法則被視為「索隱論」(Figurism)。此詞西文原意指「形象」、「象徵」，故中文亦有譯為「形象派」或「象徵派」之說。但因這些傳教士的類比方法主要是在中國古籍中探蹟索隱，故中國學者通常採用「索隱派」一詞來對之界說。

中國索隱派觀點的出現是入華傳教士關於中國禮儀之

爭發生後的事情。當時入華耶穌會內部及與其他在華傳教修會的矛盾和衝突正在不斷升級，並在逐漸引發到天主教教皇與中國清朝皇帝的公開衝突。為了挽救天主教在華傳教事業即將毀於一旦之厄運，並期望能說服曾對天主教信仰頗有好感的清朝皇帝康熙信教皈依，一些傳教士推出了在中國古籍中索隱、認同的傳教方法，以求調和在中國禮儀問題上出現的兩種不同態度和對立意見，並想使中國人理解基督教信仰乃其悠久傳統中早已存有的本質因素。索隱派的主要代表白晉曾極為樂觀地指出，康熙皇帝「非常尊敬天主教，而且喜歡傾聽我們講解教義。同時，由於這位皇帝的行動早就帶有天主教的色彩，所以我們期待上帝也將賦予他聖教的天資。以上述各點來看，即使說這位皇帝正在使自己的所作所為符合天主教的教義，也不為過分。」¹「皇上根據天主教的教義判斷這一宗教的價值，並根據天主教迄今在中國傳播的情況，斷言這一外來宗教，將來必定成為中國最大的宗教。」²由此可見，索隱派在中國古籍和文字中索隱求證之舉有着極為明確的傳教目的。³他們試圖以此說明基督教對中國而言並非甚麼全新的、或陌生的東西，而早已潛在於中國古代文獻之中；如果對這些古籍重新辨認和考證，則會使其遺忘得以回憶起來，達到「澄明之境」，從而中國人就很容易皈依基督教信仰。此外，他們還想以這種方法即借助於中國古籍的破譯來補充基督教經典文獻遺漏或忽略之處，從而通過這兩

1. 白晉，《康熙皇帝》，趙晨譯，黑龍江人民出版社，1981，頁2。

2. 同上，頁44-45。

3. 馮·科拉尼認為索隱派這一體系目的有三：一為其信仰宣教，二為補充基督教經典，三為解決禮儀之爭。見C. Ludia von Collani: *Daoismus und Figurismus, Zur Inkulturation des Christentums in China*, 〈道教與索隱派：論基督教在中國的本色化〉，載Adrian Hsia ed., *Tao, Reception in East and West*, Peter Lang, 1974, 頁9。

種文獻的對照、印證來解決中國禮儀之爭的諸種問題。但這種種努力隨着教皇嚴禁中國禮儀的教令之頒佈而付諸東流，成為一段令人遺憾的史話。

1. 白晉對中國文化的索隱

白晉乃入華傳教士之索隱派的創立者。他於一六八七年來華，一六八八年抵北京，受康熙接見後留宮廷服務，從此開始其前後三十餘年的在華傳教生涯。這一經歷使他得以測量繪製《康熙皇輿全覽圖》，編成《古今敬天鑒天學本義》⁴，著述《易學總旨》和用法文撰寫《中國皇帝歷史畫像》(中譯名《康熙皇帝》)等，成為中西文化交流史上的著名人物。白晉認為接近中國人以傳播福音的最佳之途是借助於哲學和科學。他說：「要教化中國人，尤其是儒士，使他們接受福音書的真理，最有效的方法，就是編寫出優秀的哲學書籍。」⁵「根據百年來的實踐，體會到傳教士要把天主教傳入中國並使之在那裏發展，最好的辦法就是宣傳科學。」⁶同當時其他入華耶穌會傳教士一樣，白晉傳教之努力亦是走上層路線，即以皇帝、皇宮大臣和儒士為對象。而對這些人傳教士只能走學術傳道之路。他曾欣喜地發現，「康熙皇帝研究西歐科學的好學心，也導致這位皇帝對於我們天主教的研究。利用進講西歐科學的機會，皇上在與南懷仁神甫閑談時，了解到關於天主教的初步知識。」⁷與此同時，白晉等傳教士亦深深體會到中國人對自己文化傳統及其古代經典的堅信不移。為了接近中

4. 即《古今敬天鑒》。方豪認為此書韓莢序文稱其書名《天學本義》，則《古今敬天鑒》恐係後來改名。見方豪，《中國天主教史人物傳》中，中華書局，1988，頁286。

5. 白晉，《康熙皇帝》，上引書，中譯本，頁39。

6. 同上，頁61。

7. 同上，頁44。

國上流社會並求得其理解和認同，白晉覺得傳教士首先應該研習中國語言文字、通曉中國古籍，然後還須從中找出與基督教信仰相一致、相吻合的內容，以證明基督教教義與以儒家為主的中國傳統思想不相矛盾，「孔子及中國古代聖賢的學說和天主教不僅不相違背，而且相當類似。」⁸為此，白晉曾強調說：「天主教的根本格言是自然法則的完美化，從根本意義上來看，儒教也體現了自然法則。我們且不談大多數近代中國學者所持的儒教觀，先從中國古代聖賢主張的正確道理來看，儒教與自然法則幾乎沒有甚麼不同，甚至可以說是完全一致的。所以說天主教和儒教的根本意義是相同的。我們確信，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疑惑，就決不會許可天主教的存在。」⁹

然而，對中國思想文化的認同不可能僅靠簡單臆測或隨心所欲來達到，而必須找尋確鑿的根據以使人信服。因此，白晉等人將曾在歐洲思想界流行的索隱之法引入中國，開始其在中國文化古籍中索隱求證的艱難歷程。依此方法，白晉宣稱中國古籍亦有表層和深層這兩種意義，讀經解經就是透過中國人已理解的其歷史記述和表層意義而象徵性解釋其隱藏的深層奧義。不過，他認為這一深層意義只能通過理解和信奉基督教、熟知《聖經》內容者才能真正發現。在他看來，中國古代經典的本文一方面有中國人以「一種錯誤的方式」所解釋的那種給人以中國傳統之獨有的印象；另一方面則有索隱派所感悟並發掘的內在意義即宗教意義，而這種意義只有傳教士才可能洞察和理

8. 同上，頁 56。

9. 同上，頁 56-57。

解，因為他們擁有《聖經》信仰和相關知識以作為打開中國經籍迷宮的鑰匙。根據這一論斷，他宣稱「真正宗教（指基督教的整個體系）都包含在中國的古籍經典中。聖子降生、救世主的生與死及其聖行等主要秘密，都以預言方式保存在這些珍貴的中國典籍中。」¹⁰既然如此，那麼研究這些典籍、發現其蘊藏的基督教信仰真理遂成為入華傳教士義不容辭的使命。白晉編寫《古今敬天鑒》的基本用意也正在於此。其「上卷以中國經書所載之言，以證符合於天主教之道理，其宗旨在復明上古敬天之原意。取上卷開首之語以概其餘：各節經書印符相對天主教道理者列於左；天主教道理：宇宙之內，必有一自有無形無像造天地萬物之主宰。詩正月有『皇上帝』；易『帝出乎震』；中庸『上天之載無聲無臭』，等等。下卷乃以經文、士俗、民俗印符相對者，以證與天主教之道理相合，如天必有主：民俗『頭上有老天爺作主』，士俗『上有青天』；經文：『有皇上帝』。」¹¹這種對比、考證和類推成為白晉等人研習中國思想文化的主要精力之所在。白晉的研究工作曾得到康熙皇帝的好評，故有「在中國之眾西洋人，並無一人通中國文理者，惟白晉一人稍知中國書義」¹²之說。白晉曾奉康熙之命研習《易經》，並推荐傅聖澤與之合作，傅聖澤故而得以奉召進京、協助白晉一同鑽研《易經》。兩人視《易經》乃中國經籍中價值最大、意義最深者，認為其中可以找到基督教的所有奧秘、其神學教義及倫理道德的

10. Pinot, *La Chine et La Formation de L'esprit Philosophique en France*, 《中國與法國哲學精神的形成》, II, Paris, 1932, 頁351; 參見許明龍主編, 《中西文化交流先驅》, 東方出版社, 1993, 頁183。

11. 徐宗澤, 《明清間耶穌會士譯著提要》, 中華書局, 1989, 頁132。

12. 故宮博物院編, 《康熙與羅馬使節關係文書影印本》, 第十三通, 1932。

一切真諦。梵蒂岡圖書館藏白晉與傅聖澤奉康熙帝命學習《易經》之文獻第五件中有如此記載：「臣白晉前進呈御覽《易學總旨》。即《易經》之內意與天教大有相同，故臣前奉旨初作《易經稿》內，有與天教相關之語，後臣傅聖澤一至，即與臣同修前稿，又增幾端。臣等會長通知，五月內有旨意，令在京眾西洋人同敬謹商議《易稿》所引之經書，因寄字與臣二人云：『爾等所備御覽書內，凡有關天教處，未進呈之先，當請旨求皇上諭允其先察詳悉。』臣二人日久曾專究《易》等書奧意，與西士秘學古傳相考，故將己所見，以作《易稿》，無不合於天教。」¹³ 這說明儘管白晉懼於其傳教會之禁而不敢與康熙多談《易經》與《聖經》相似之處，卻仍然忍不住透露了其基本意向及其《易》學之探的主旨。

具體來看，白晉在中國古籍中的索隱結果包括如下一些內容：首先，白晉認為《易經》是伏羲所作，而伏羲其實即人類始祖亞當長子該隱的後代以諾(Henoch，亦譯埃諾克)¹⁴，其事跡在《聖經外傳》(Apocrypha 或 Pseudepigrapha)的《以諾書》中亦有記述。因此，伏羲知道上帝創世之初為世界確立的自然律法及和諧規則，並曾將之記錄下來，以求在華得以傳遞延續。白晉斷言，伏羲乃於公元前二九五二年成為中國皇帝，統一了華夏；據此推論，伏羲必然生活在摩西之前，甚至更為久遠的時代。根據湯若望(J.A.S. von Bell, 1592-1666)對中國編年史的考證，入華傳教士多認為中國帝堯時代始於公元前二三五七年，而在帝堯之前就已發生的大洪水乃是波及全人類的洪災。這一大

13. 方豪，《中國天主教史人物傳》中，上引書，頁282-283。

14. 見《舊約·創世記》四章17節。

洪水亦沖掉了中國人本有的最古老思想觀念和宗教信仰，因而當挪亞的後裔分散四方、來到中國時，所看到的乃是中國已出現一種靈性上的真空，即對其應具有的原始啟示之遺忘和無知。入華耶穌會傳教士為了解決《舊約》編年史與中國古代年表之歷史空間不大一致的矛盾，曾參照通俗拉丁文本和七十士希臘文本《聖經》而認為在創世與亞伯拉罕時代之間約有一千五百年之廣延，由此而斷定全人類的文化必有一個共同的起源，各種文明都乃同一上帝之創造。

其次，白晉指出伏羲發明八卦亦是受上帝創世工程之啟示。按中國古籍之說，「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取之身，遠取諸物，於是作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」¹⁵白晉則按八卦圖每一單位之六線形而索隱道，伏羲乃是根據上帝六天創世之數「六」來創作出其八卦圖中每一六線形，這說明伏羲乃確知創世的秩序。白晉進而解釋伏羲發明的這些系列圖形與遠古智者之象形文字的形象相吻合，通常這些圖形乃是以具有獨特道德稟性的英雄形象來對神聖律法作生動形象的解釋。為此，白晉還曾將伏羲之名與埃及智慧之神特里斯墨吉斯忒斯(H. Trismegistos)¹⁶相類比。在其一七〇一年十一月四日寫給萊布尼茨(G.W. Leibniz, 1646-1716)的信中，白晉指出：「他的姓名之兩個象形字甚至已為某種必然關聯留下一些空間；因為第一

15. 《易·系辭傳》。

16. 赫耳墨斯·特里斯墨吉斯忒斯(H. Trismegistos)是將希臘神話主司通訊聯絡和商貿交通之神赫耳墨斯(Hermes)，即羅馬神話中的黑爾庫(Merkur)與古埃及神話中豔頭人身的智慧及文藝之神透特(Thot)相等同之說。特里斯墨吉斯忒斯意為「三倍之大」，此稱故指「三倍之大的赫耳墨斯」。

個象形字『伏』乃由另外兩個文字符號所組成：『人』和『犬』，……正如特利斯墨吉斯忒斯一樣，這位象形文字的發明者被形象地描繪為狗頭人身者。第二個文字符號『義』意指獻祭，這一表述指明伏羲乃主持獻祭的祭司或大祭司，而且他也是那獻祭秩序及宗教崇拜之規定者。對此，……人們在經籍中給他以『太皞』之稱，意即極大和三倍之大，或稱特利斯墨吉斯忒斯。] ¹⁷ 這樣，中國神話譜系亦可與西方熟悉的古埃及和希臘羅馬神話譜系關聯、會通起來。

再次，白晉強調《易經》中伏羲八卦圖暗示着「陰陽」、「善惡」、「有無」之二元觀念。白晉以八卦圖乃其基本符號「爻」即連線「—」陽爻和斷線「--」陰爻相配合而構成為例，指出其陽爻「—」乃等同於「完善」，而陰爻「--」則等同於「不完善」，由此認為八卦圖之變幻莫測與《創世記》中關於創世後人類存在善以致福、惡以致禍的多變命運相符合，伏羲以這種方式來宣講上帝的原初律法，也是適應當時人類認識能力之舉。在與萊布尼茨的通信中，白晉亦就伏羲「先天八卦」與萊布尼茨創立的二進制、以及二者與《聖經》創世說的類比進行了討論。萊布尼茨從二進制可以「1」和「0」這兩個數來創造一切數的構想向白晉談到了上帝原初創世之神學意義，認為「1」代表着完美無缺的「上帝」，「0」則指虛、空之「無」，上帝由虛無創造出宇宙，二者構成萬物的存在。而白晉在給萊布尼茨回信中則附寄了伏羲八卦的六爻圖，建議用陽、陰二爻的組合變化來說明二進制，因其內在的

17. H.J. Zacher, *Die Hauptschriften Zur Dyadik von G.W. Leibniz*《萊布尼茨論二進制的主要著作》，Frankfurt, 1973, 頁272。

基本結構與二進制相吻合。¹⁸他把陽爻「-」比作二進制的「1」，把陰爻「--」比作其「0」，提醒萊布尼茨對伏羲卦爻的關注和敬重，認識中國與西方智慧的類同。

此外，白晉還從對《詩經》的研究中索隱到中國古代神話傳說人物與聖母馬利亞和耶穌基督的關聯。《詩經》中有關「姜嫄」生「后稷」的記載曰：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀。以弗無子，履帝武敏，歆。攸介攸止，載震載夙。載生載育，時維后稷。」¹⁹此段本指第一代周人之母姜嫄怎樣降生周人的故事，說姜嫄因為無兒而行禋祭以求上帝，她踩着上帝的腳拇指印，心中歡喜而在那裏停下來休息，由此而懷孕生下后稷。但白晉則將之解釋為，姜嫄以崇高之愛的意願而獻上犧牲，並緩步踏着上帝的足跡前行，其內心純真的祭獻之情達至上帝，神靈的美德遂於瞬間進入她的體內，其處女之腹突感一陣騷動，由此她便懷上了后稷。²⁰這樣，白晉就斷言《詩經》中的姜嫄即聖母馬利亞，而后稷則為耶穌，有着神人二性。

根據以上種種索隱，白晉認為中國人在遠古時代就已獲知關涉基督教信仰的全部真理，並曾將之記入其古代經籍；因此，中國與西方的宗教及倫理觀念同源。世界之初的古老律法乃體現出上帝對世人啟示之本質所在。這一古老律法在人類社會發展中出現了變異或已被人遺忘，人類的惡行玷污了神名，洪水降世滅絕人類即對世人之惡的懲罰。挪亞的後代閃搶救了這一古老律法，使之免遭破壞。但挪亞後裔因建造巴別塔之舉而觸怒上帝，人類語言由此

18. 參見 R. Widmaier, *Leibniz Korrespondiert mit China* 《萊布尼茨的中國通訊》，1990，頁 149-163。

19. 《詩經·大雅·生民》。

20. 參見許明龍主編，《中西文化交流先驅》，上引書，頁 183-184。

變亂，各支系的人們分散四方，從而也將其傳統中的古老神律帶往東方。白晉相信，神聖邏各斯實際上已通過伏羲而保住其完整和純潔，所以在中國古代經典中不難發現基督教的基本內容。他在寫給比尼翁(A. Bignon)的信中曾說，「基督宗教的任何奧秘，我們神學中的任何信理，我們道德神聖性之任何準則，都可以許多方式極為清楚地在這些書籍中提示出來，它們如同在聖書中一樣充滿創造性和精微之義，而借助於相同的形象和象徵也可通俗易懂。」²¹但在中國歷史漫長的流變中，這一信仰真諦被中國人所遺忘。對其先祖所撰寫的書籍，中國人遂只能讀懂其表面之意而未能察覺其深蘊之義。因此，白晉覺得只要把這層道理向中國人講透，那麼其在華傳教事業則會事半功倍、一帆風順。

2. 索隱派其他人對中國文化的認同

受白晉的影響，傅聖澤、馬若瑟、郭中傳等人亦採取了對中國文化探蹟索隱、以使之與基督教信仰認同的立場和方法。

傅聖澤於一六九九年來華，初在廈門，後至江西撫州一帶傳教，一七〇七年曾到北京領久留中國之票，返回江西後，於一七一一年經白晉推薦而奉旨進京協助白晉從事《易經》研究，為康熙服務。他在京期間與在華耶穌會負責人殷弘緒(F.-X. d'Entrecolles, 1662-1741)、湯尚賢(P.V. de Tartre, 1669-1724)意見不和，與白晉在《易經》研究上亦有不同看法，故於一七二〇年離京赴廣東，一七二二年返

21. 參見A. Rowbotham, *Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religion* (耶穌會索隱派與十八世紀的宗教)，載 *Journal of the History of Ideas*, New York, 1956, 頁475。

歐，隨之於一七二三年脫離耶穌會。通過對中國古代典籍和上古史的研究，傅聖澤亦形成了索隱派看法，主要觀點見於其一七〇九年〈論人們所稱的在堯與秦之間曾治理中國的三個朝代〉之文，一七一八年〈向熱心於耶穌基督的光榮的學者們和在中國傳佈福音的使者們提出的神學問題〉之文，其返歐後於一七二九年發表的《中國歷史年表》，以及與之相關的〈中國歷史新年表詮釋〉、〈中國歷史新年表導讀〉等文。

為了證明中國典籍與基督教記述之一致性，傅聖澤側重於對《易經》的索隱研究，同時亦旁徵博引《道德經》、《列子》、《荀子》、《漢書》等經籍。他認為《易經》深藏有基督教的本真，如猜測構成八卦之爻的「這些短線可能各自表示一個數，而每一個數都具有類似救世主的某一種品德或某一種奧秘的性質，也可能是用以表示某一重要事情的。」²² 在其《中國歷史年表》之前言〈古經理解引論〉中，他將伏羲與古希伯來律法之頒佈者以諾(Henoch)相等同，其理由一是認為根據聖書傳統，二者乃同時代人；二是兩人都在其相關譜系中位於古代聖祖的第七位²³；三是兩人都被尊為邏各斯的守護者，以及科學、美德、技藝和文學的祖先；四是二者都以書寫形式論及宇宙從原始物質之生成及發展的問題；五是二者都談到未來將實施的獎懲；此外二者還都被描述為在其生命終結時已被引往另一種未來生活。²⁴

22. 參見許明龍主編，《中西文化交流先驅》，上引書，頁226-227。

23. 《創世記》五章1-23節所載人類先祖之排列為亞當、塞特、以挪士、該南、瑪勒列、雅例、以諾。

24. Foucquet, *Essai d'introduction Préliminaire à L' intelligence des Kings*, 〈古經理解引論〉，載 *Tabula Chronologica historiae Sinicae*, 1729；見C. von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission*, 《中國傳教中的索隱派》，Peter D. Lang, 1981。

在傅聖澤看來，中國古代經籍並非世俗之作，而乃「天」賜神書；《易經》中的「易」字即耶穌基督之名，中國典籍所論之聖人就是《聖經》中預言的救世主(彌賽亞)；《道德經》等古籍中言及的「道」或「太極」則指「上帝」或「天」。他推斷中國古籍中必有上帝的啟示和救主的許諾，因此猶太人的古訓和中國人的古訓應等量齊觀。不過，這些古代典籍在歷史演變中已被人篡改、刪節，失去其原初之貌和清楚明確之義，故後人感到其晦澀難讀、捉摸不透。倘若能夠找回打開這些典籍迷宮的鑰匙、破解其奧義，則會弄明白中國經典原為基督教的神書，而遠古中國人亦具有與基督徒一樣的絕對一神信仰。他甚至強調，如果仔細辨認和反覆推敲這些典籍，人們在其中或許還能找到在西方都早已湮滅的神聖真諦。

不過，傅聖澤不同意中國信史之久遠悠長，而斷言其發端乃公元前四二五年的周威烈王時代，在此之前的中國歷史記載並不可靠。這樣，他就否認了白晉等人關於中國歷史在《聖經》記述的洪水降世之前就早已存在的說法，由此而試圖將中國歷史納入《聖經》勾勒的整個世界歷史之發展線索和大體框架之中。基於這種看法，他認為儘管中國人在人類早期曾接受過關於救世的純真信仰，但已將之丟失很久，從而陷入了迷茫，其遠古宗教亦已淪落為偶像崇拜等迷信舉止，故此天主教在華的傳教使命就更顯得必要和必需。

馬若瑟於一六九八年來華後亦被派往江西傳教，直至一七二四年被禁傳教，逐至廣州。從此他「潛心治學，專務著述，又廣搜書籍，寄回法富爾蒙王室圖書館，以溝通

中西文化。」²⁵一七三三年他離開廣州抵澳門定居。馬若瑟在華傳教之餘亦曾「精究中國經書，知我國古先王昭事上主，有跡可尋，因著書以闡明之。」²⁶其編著包括《聖母淨配聖若瑟傳》、《六書析義》、《信經直解》、《楊淇園行跡》、《真神說論》、《神明為主》、《儒交信》、《經傳議論》、《書經以前時代及中國神話之研究》、《中國語札記》等。集中反映他的索隱思想及其思路的，則為其拉丁文著作《中國古籍中基督教主要教理之痕跡》²⁷。

馬若瑟以與白晉類似之思路鑽研中國古籍達三十餘年之久，旨在從《易經》、《春秋》、《道德經》等古籍中尋得與天主教教義類似的詞句。正如博尼蒂(A. Bonnetty)所言：「馬若瑟神父相信，所有中國傳教士在這些古籍中將一致尋找其原初傳統之遺跡的那一天會到來。因此，他上百次地反覆閱讀經書，包括經典文獻和古代中國歷史記載。他將所有在他看來包含有這種原初基督教之暗示的地方彙集起來，並借助於這些文獻來為中國撰寫最美妙、最深奧的天主教護教論文。為此，他用了三十年時間來耐心研究。」²⁸馬若瑟認為，「中國的宗教全部存在於『經』之中」，在中國古經中不僅能找到上帝關於統一性和靈性的學說，找到關於人類原初純潔無罪之狀的追憶，而且還能找到人間樂園和始祖墮落的記載。他相信，在這些遠遠早於基督史實的古經中可以發現與福音宣講相吻合的關於世

25. 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，上引書，頁402。

26. 同上。

27. J.H.-M. de Prémare, *Selecta quaedam vestigia Praecipuorum religionis Christianae dogmatum ex antiquis Sinarum Libris eruta*，《中國古籍中基督教主要教理之痕跡》，Canton, 1724。其法文版於一八七八年在巴黎由A. Bonnetty主編主版，題為*Vestiges des dogmes Chrétiens tirés des anciens Livres Chinois*。《中國古籍中基督教教理之痕跡》。

28. 同上書，頁289；參見《中國傳教中的索隱派》，上引書，頁57。

界救主降臨之說，以《易經》為典型代表的中國古籍是從人類原初時代保留下來的聖書，其存在可以追溯到洪水滅世之前遠古神聖族長時代。

按其認同中國文化的索隱方法，馬若瑟斷定在中國典籍中可以找到如下一些基督教學說：墮落天使的歷史、人的墮落犯罪、拯救精神、彼岸觀念、救世主、聖母無玷受孕、聖禮等。他曾用中文數字「十」來與基督教的十字架象徵相比較，並認為太陽、東方、羔羊、龍、麒麟、鳳凰、烏龜、寶石等符號象徵均與神性觀念相聯繫；如果人們對中國古書中的這些蛛絲馬跡加以很好的理解和運用，則能有助於在華的傳教事業。例如，他在《詩經》中所描繪的下述羔羊圖中即看到了這種信仰意義的預表：「羔羊之皮，素絲五紵」；「羔羊之革，素絲五緘」；「羔羊之縫，素絲五總」²⁹。其中所言羔羊身上的五處縫口，他認為即預表着基督被釘十字架受難時在身上的五處傷口。此外，他把《書經》所反映的夏朝作為亞當未墮落犯罪之前人類存在之象徵，認為其臣民的和諧、富裕反映了人類原初所享有的超自然之幸福狀態。他還宣稱《道德經》中「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之言亦意味着對基督教聖三位一體之奧秘的某種領悟和預知。

馬若瑟將這種內容之記載與基督教信理和道德律相類比而推出結論，即斷定中國古書所提供的上述線索乃人類最初所得到的上帝原始啟示之痕跡。他由此而設想在中國經籍的字面和自然意義的背後還隱藏着一種被後人迷失的靈性意義。馬若瑟指出，以這種象徵性解釋即索隱的方法，人們不僅可以搶救這些經籍，而更重要的是在許多世

29.《詩經·召南·羔羊》。

紀之後又使這些經籍得以抬高到古代先知書一般的地位。按照他的解釋，這些古代典籍所包含的精微學說在時間的流逝中被遮蔽，中國人已忘掉了原初對其曾有過的真正理解，而只是把它們視為傳統禮儀的記載和遠古宗教的象徵表述。其奧義隱藏於各種形象和象徵性外表之後，就如同有一層外殼將之緊緊包住一樣。中國人只看到了這層外殼，同時亦隱約感到其中可能藏有奇跡。至於這種奇蹟究竟藏在何處，中國人卻無法知曉。馬若瑟為此斷言，既然中國人只知道他們已失去了對其聖書的本真理解，那麼基督教傳入中國則正是給中國人帶來了這種認知的鑰匙；一旦人們揭破這些古代之謎的象徵性、觸及救世主的奧秘，其理解的困難就會消失，思想上的矛盾也會化解，中國人從而會重新獲得他們曾失去的關於神聖天國的學說。

入華耶穌會索隱派的另一代表是郭中傅。他於一七〇〇年來華後也在江西一帶傳教，一七二七年因中國教禁而被逐至廣州，後在澳門去世。他曾將中國古代年表與希伯來《聖經》文獻和通俗拉丁文《聖經》相比較，並企圖悟出希伯來喀巴拉與中國早期象形文字的神秘意義及二者之間的關聯。另外，他還將中國上古史記載的帝堯等同於《聖經·舊約》所載閃的第四代子孫法勒的兄弟約坦(Joktan)³⁰，以昭示這兩種文化傳統之同根同源。

二、索隱派對中西文化認同的意義 索隱派認同中國文化的這一立場，乃基於當時基督教會的下述信念：救主基督和整個教會的意義早在《舊約》中就被預示。他們堅信《舊約》乃《新約》的預表，《新約》乃《舊

30. 見《創世記》十章25節。

約》預言的完成和實現。所謂《聖經》研究的預表法，即以這種寓意性解釋來彰顯出《舊約》與《新約》的連續性和統一性，認為在《舊約》的本文和敘述中已蘊含有《新約》的福音，基督教信仰已以一種「隱蔽」的形式潛藏於《舊約》之中，《新約》乃是這一信仰由「隱」至「顯」的結果，也就是現代哲學所論及的文獻研究中因「語言」的轉換而達到的「解蔽」(aletheia)。索隱派強調，《舊約》與《新約》這兩約之中乃有着同一上帝，其先知所言亦出自同一聖靈。《舊約》中難解之處必須依賴聖靈的幫助才能辨識，從而得以弄清其本來意義。也就是說，只有以基督信仰為核心，才可能正確理解《舊約》，把握其真正的歷史和靈性意義。

從這一原則出發，索隱派開始深入探討《聖經·舊約》與中國古代經籍的關係。若能找出二者的類似和關聯之處，索隱派則可按前述預表法進而推斷並闡明中國古籍與《新約》信仰的內在聯繫和共有信仰，看到中國古代經書在中華文明這一氛圍中與《舊約》在西方文明中所處的地位相當，其對中國人而言亦有對《新約》之預表意義和作用。此即該派在中國典籍中苦心索隱的動機和目的之所在。

從宣教學意義上來看，傳教士在一個異域文化中傳播福音(基督教信仰)，必須要了解這一文化中人們本有的宗教觀念和哲學思想，這樣才能較為恰當地與之對話、交流和溝通。西方傳教士必須排除一種偏見，即認為除了古以色列民之外，所有其他民族都已忘掉了原初關涉到真上帝的重要認知。基於這一考慮，一些來華耶穌會士相信中國亦應體現上帝創世之善行。而他們若能向中國人證實這一點，那麼中國人則會感到高興，並由此樂於接受傳教士所傳遞的新信仰。甚至有的傳教士因等同《舊約》與中國古

籍的意義而認為，早在兩千年之前，中國人就已知道存有這一真上帝，並對之祈禱、奉獻，在其修建的世界上最古老的神廟中向上帝獻祭、敬拜。有些傳教士還以一種反省和自我批評的口吻指出，當這些中國人在奉行和持守一種純潔的道德基準時，歐洲及其他世界尚處於其信仰崇拜所出現的錯謬和敗壞之中。

正因為當時傳教士自認為已擁有《新約》作為打開中國古代經籍之迷宮的鑰匙，所以索隱派才會意欲以此來剝掉中國古典文獻的所有表層、破解其象徵符號，以達到其深蘊、隱秘的真實意義，即打破其語言外殼、找到其真理內核。他們相信，只要他們發現中國經文中所預表或預示的基督教信仰真理，並將之向中國皇帝和學者加以證實，指明中國古經蘊含有如《舊約》一樣的預言，而在《新約》中又已經發現這些聖書所載預言之實現，那麼，中國皇帝和學者就會皈依基督教；而中國上流社會的認信之舉勢必會對整個中國產生極為重要的影響，或許能帶來其全國範圍之皈依。

中國古籍和中國以象形性為根基的文字，使索隱派感悟到漢字之「象形思維」的深奧和魅力。由於「漢字字形對字義的影響，大於字音對字義的影響」，以及其「字形所產生的聯想作用，遠較字音的作用為大」³¹，索隱派推測中國古籍之象形文字所表現的象徵中已經隱蘊着宗教的根本真理，中國經典在世界之初即已預告了基督教真理的存在。當然，索隱派聲稱中國人因歷史上之種種變故而未能找到這一解釋的鑰匙，所以沒有發掘出這種深蘊的意

31. 劉廷芳語，引自高尚仁、鄭昭明主編，《中國語文的心理學研究》，台北，文鶴出版有限公司，1982，頁3。

義，從而為傳教士留下了顯其身手和才能之地。其有為之可能，乃因中國古籍所記載的史實並非中國人所獨有的歷史，而是世界起源之歷史本有的普遍事實。

索隱派所堅持的這一方法和由此推出的論斷，無論從常情來判斷，還是從傳統歷史學研究意義上來看，都是一種頗似荒唐之舉，很難令人置信。當時在華的多數傳教士包括許多耶穌會士，都反對索隱派的這種認同態度和傳教方法。如法國耶穌會士宋君榮(A. Gaubil, 1689-1759)曾批評說，索隱派這種將中國古籍與《舊約》記載相關聯的理論體系是靠不住的。他認為，精通中國文化的傳教士與其在中國古籍中探蹟索隱，還不如抽出時間來編寫中文詞典或直接翻譯中國經典，以幫助歐洲學者更全面、更精確地理解這些充滿神秘意義的中國古經，而不至於誤入歧途，對中國典籍中尚未弄明白的那些跡象作牽強附會的解釋，硬把它們與三位一體的上帝、基督教的聖禮和《舊約》中的聖人等《聖經》信仰內容扯在一起。³²德國耶穌會士紀理安(K. Stumpf, 1655-1720)亦反對索隱派的主張，認為沒有必要找出一種「中國神學」來為其傳教鋪平道路。³³按照傳統歷史學的一般觀點，儘管這些索隱派本人可以絲毫也不懷疑在《易經》等中國經籍中保存有基督教信仰的所有奧秘，承認孔子作為上帝的使者早已具有基督教的愛之觀念，然而作為學者，他們必須通過認真比較《聖經》和中國典籍而加以確切證明，不能毫無根據地、或僅憑藉自我想象中已獲之「鑰匙」來加以臆測或推斷。³⁴

32. 參見 Renée Simon, *Correspondance de Pékin 1722-1759*, 《1722-1759, 北京書信集》, Genève, 1970, 頁 363。

33. 紀理安曾於一七一五年十一月六日給耶穌會總會長寫信，表示其拒絕索隱派之態度。

34. 參見《中國傳教中的索隱派》，上引書，頁 54。

不過，若從宗教信仰的靈悟來看，索隱派的立場及方法則頗有超越歷史學之限的思想意義。換言之，索隱之法乃是一種使其信仰的普遍性或普世性得以「無蔽」、達乎「顯現」的努力或解讀。本來，按照不同民族之文化和語言的內在本質，嚴格意義上的相同和轉譯是很難成立的。但人類文明的共性以及人類發展所導致的共在，又使這種文化類比和認同、語言翻譯和轉換成為必要。文化之間有同有異，故中西文化彼此也面臨着認同或求異的難題。傳教士入華傳教，按其本質乃是求異即為中國文化輸入某種新的、尚沒有的因素。文化交流之活動和動力本在於識異、求異，此即一些人至今仍不同意利瑪竇(M. Ricci, 1552-1610)之入華傳教方法的根本原因。然而，歷史的經驗教訓告訴我們，以求異為開端或手段的文化交流通常都會碰壁或失敗。認同則為達到文化溝通的重要或者說唯一途徑。只有通過宗教、神話、語言、象徵等文化歷史形式之「形似」，才可能找到兩種異質文化的契合點和交流的突破口。以這種外在的、看似淺薄或不真實的求同性「文化披戴」作為文化交流的初級階段，則可以較容易地在異域文化中找到知音、獲得共鳴，從而立住腳跟，為其立異標新、旨在重構並達到昇華的「文化融入」之高級階段提供前提和保障。所以說，索隱派在這種中西文化交流的前期所採用的認同態度和方法，是應該加以肯定和承認的，因為它是以其歷史存在和認知能力為當時中西雙方的接近、溝通找尋一種參照系統。實際上，其索隱方法乃利瑪竇等入華耶穌會士認同中國文化之傳統方法的延續和更為大膽及徹底之舉，且在當時曾取得明顯的成功，並有着潛在的希望。這在我們評價索隱派在中西文化認同歷史上的意義時是應充分考慮和高度重視的。從當時情形來看，索隱派

有為之際正是康熙當政，且對基督宗教頗有興趣和好感之時。在傳教士中國禮儀之爭的陰影下，基督教在華生存的危險和機遇並在。而隨着雍正時代的開始，清朝官方對基督教的態度發生了根本改變，雍正皇帝對基督教的反感和鎮壓舉措，使索隱派的認同之行為亦失去了可能和空間。此後的基督教在華發展一直停留在「文化披戴」之初級階段，迄今尚未達其本質性突破。從這一意義上講，否認索隱方法對中國文化之認同意義，則已從根本上否認了基督教在華的存在意義。

就是從歷史學角度來看，我們對索隱派之方法亦不應過於苛求或嘲笑。在當時的歷史處境和人們的歷史理解程度上，索隱派的解釋和推測並不使所有中國學者感到荒唐或不可思議，因為索隱派所觸及的中國遠古夏商周三代本身就是中國史學中的一大難題，今天的中國古史學家們仍未能將其起止、斷代、及其發展的脈絡神髓道個清楚、說個明白，故才有「超越疑古、走出迷茫」之呼籲。³⁵此外，今日不少學者仍沿着當年索隱派的思路而推測、談論已失傳的中國原始八卦圖及八卦曆與墨西哥古曆、阿斯台克太陽曆的關聯，找尋中國與墨西哥文化是否「同根」之答案。³⁶由此觀之，那貌似經不住歷史考證之推敲的索隱方

35. 當代中國史學界已將「夏商周斷代工程」列為史學研究的重點；參見宋健〈超越疑古，走出迷茫〉一文，《光明日報》一九九六年五月二十一日，第五版。

36. 有人斷言，「中國和古墨西哥文化具有整體、序列、共時、歷時特殊指向的同一性」；其「龍鳳文化、太極八卦文化、五方五行五色五音五氣文化都濃縮在墨西哥國寶阿斯台克太陽曆中，其間顯示出鮮明的中華本土文化的基因」；「不僅美洲印第安人使用的樂器陽埙、排簫、螺號、人骨笛與中國的古羌人，西藏人的樂器功能相同，而且在五聲音階和五聲調式上也與中國的宮、商、角、徵、羽完全相同」。其呼之欲出的結論是：「莫非，美洲印第安人的祖先，是五六千年東遷的中華先人？」參見小月，〈中國、墨西哥文化本是同根？〉《光明日報》一九九六年七月二十四日，第五版。類似的推測還有摩門教關於最早的美洲居民乃巴別塔變亂口音後遷徙而來的雅利人，故印第安人為希伯來人直系後裔等說。

法在人們的歷史認知上卻也有着頑強的歷史廣延性和邏輯一致性。

回顧中國基督教發展的漫長歷史，乃是中西文化相互認同的一段曲折經歷。在這種認同之「文化披戴」的層面上，既有與索隱派相似的「歷史性披戴」、也有更具抽象或超越之意的「精神性披戴」。從與前者相關的歷史性索隱來看，白晉、傅聖澤等人將中國古代歷史年表與《聖經》年表相對照、相關聯的方法，被中國基督徒及其學者所肯定和沿用。在現代思高版中譯本《聖經》附錄中，有「聖經與世界大事年表」³⁷，即把《聖經》年表、中國歷史年表和世界其他民族歷史年表相並列、相對照，以喻示它們之間的關聯，指明《聖經》歷史與世界歷史的統一性。從與後者相關的精神性索隱來看，索隱派這幾位主要代表的基本思路和類比方法亦為中國人所熟識，並得到暢通無阻的運用。例如：中國基督教學者曾將《聖經》中所描述的上帝與中國《四書》《五經》所言之上帝相等同，宣稱東方的中華文明與西方流行的基督教文明本有着「共同的上帝」³⁸。在基督教信仰中，「羔羊」有着獨特的意義，因為耶穌基督被視為「上帝的羔羊」。為此，不少中國基督徒也如馬若瑟那樣從漢字「羊」的象形意義和《詩經》對羔羊的描述上來索隱求證，指出漢字的「美」乃「羊大為美」、漢字的「善」乃「羊言為善」、漢字的「義」乃「我有羔羊才能稱義」、漢字的「祥」乃「敬仰羔羊才得吉祥」；並宣稱《詩經》已預言了「救主到世界來會像無罪的羔羊為世人犧牲生命」。陳慰中將《詩經》中的下述詩

37. 見思高聖經學會譯釋《聖經》，香港，1968，頁2017-2042。

38. 參見陳慰中，《共同的上帝——上帝在〈聖經〉和中國四書五經》，加拿大維多利亞中華學院出版社，1994。

文「羔裘如濡，洵直且侯。彼其之子，捨命不渝」³⁹如此譯述道：「帶上羔羊者溫柔光榮，這人確實公義且美好。誰能述說這人子世代，肯為人類捨命施博愛。」⁴⁰凡此種種都充分說明，在中國近現代基督教認識史上，索隱派仍大有人在。

反之，一旦來華傳教士不在中國文化中索隱、認同，強調其獨特性和排他性，就會遭到中國文人及百姓的堅決反對和抵制。針對傳教士求異、存異之舉，不少中國人則指責其傳教乃「奸夷覬中華，亂學脈，出神沒鬼，為開闢未有之變」⁴¹；「最慘而毀聖斬像，破主滅祀，皆以藐我君師，絕我祖父，舉我網常學脈而掃盡者也」⁴²。其結果是基督教傳教遭到中國朝野的一致反對和譴責。

明清間中國著名士大夫徐光啟、李之藻、楊廷筠、王徵等人的皈依天主教，均是出於對「耶儒相通」、基督教之論「多與孔孟相合」、以及基督教之「天主」實乃中國古書之「上帝」這種中西文化認同的動機。認同中國文化的耶穌會士及其索隱派參照中國歷史和經典來宣講基督教教義，被當時的一些士大夫視為是向中國遠古文化本源的回歸，因而為其所接受。徐光啟就認為天主教作為「至美好」的真實道德價值「使人盡為善」，從而「真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。」⁴³王徵曾以「畏天愛人」來概括天主教信仰，認為其與中國文化精神並無二致。他指出傳教士「學本事天，與吾儒知天畏天，在帝左

39. 《詩經·國風·鄭風·羔裘》。

40. 《共同的上帝——上帝在〈聖經〉和中國四書五經》，上引書，頁97。

41. 黃貞，《十二深慨序》。

42. 蘇及宇，《邪毒實據》，《破邪集》卷三，頁33b。

43. 徐光啟，《辨學章疏》。

右之旨無二。」⁴⁴在這些士大夫看來，他們作為天主教徒和中國儒生二者可以並立並行而毫無矛盾。王徵相信「人亦不問中西，總期不違於天。」⁴⁵而李之藻也強調「東海西海，心同理同，所不同者，特語言文字之際。」⁴⁶

自近代基督教新教入華傳教以來，林樂知(Y.J. Allen, 1836-1907)率先提出「孔子加耶穌」的主張。他將基督教教義與儒家思想精神加以對照、比較，從而使索隱派等耶穌會士的入華傳教方法得以重視和拓展。在近現代天主教「中國化」和中國新教教會「本色化」及「本土神學」運動的發展中，這種認同之法重新得到肯定和強調。在部分傳教士的倡導和中國教徒的回應中，中西文化精神之認同得以延續和深化。不少中國人本着這種態度而認為基督福音與中華儒學並不相悖，指出「中西之教，固有符節相合者，如大化聖神及天之生是使獨，即西教聖父、聖子、聖靈合為獨一之上帝也；欲立欲達，己饑己溺，即西教洗禮之意也；每食必祭即西教聖餐之意也；三省內訟，月吉定講，即西教禮拜之意也。」⁴⁷可以說，在天主教和新教入華傳教的經歷中，這種認同方式往往要比其求異方式更為順利和成功。

不庸諱言，認同之法雖然解決了「怎樣傳」的困難，卻亦會陷入「傳甚麼」的矛盾。以天主教東傳為代表的明末清初中西文化交流常被一些傳教士和中國學者視為是雙方建立在誤解基礎上的默契。耶穌會士龍華民(N.

44. 王徵，《西儒耳目資敘》。

45. 王徵，《遠西奇器圖說錄最序》。

46. 李之藻，《天主實義重刻序》，見徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，上引書，頁147。

47. 賴國華，《中教西教異同論》，《教會新報》第四冊，頁1819。

Longobardi, 1559-1654)就早已指摘利瑪竇的傳教方法失去了基督教的本真，是一種信仰嬗變和蛻化，而信奉天主教的中國士大夫也沒能弄懂天主教之真諦，只是在其思想上形成了儒教和天主教諸觀念之混合和「雜燴」，所以談不上真正的皈依。這種態度此後也自然使索隱派的認同方法從根本上被否定。但所謂原汁原味之信仰或其絕對精神之純正，按其本質是不可傳、不可譯、不可言的，即「道可道，非恆道」之理。離開相關媒介即一定的語言文化載體，單向性的傳入和引進亦根本不可能。

從文化哲學、文化傳播學、哲學詮釋學和語言轉換學的視角來看，「傳」在事實上很難是一種「單向性運動」，而多為「雙向性契合」。「傳」之中勢必有轉化、借鑒、吸納和揚棄；「傳」不可能是「獨白」而只能為「對話」。其結果自然會你中有我、我中有你，以此構成在某一時空及其思想文化氛圍中的「新的共同體」。因此，在保持其基本信仰精神的前提下，中西文化交流尤其是宗教層面的交流，應允許保留對其歷史或思想之「合法的偏見」或「合法的誤解」，它乃達到最後「澄明之境」的前階段和過渡期。總結基督教在中國的曲折經歷和複雜遭遇，當代中國神學家趙紫宸曾深刻指出：「中國基督徒乃覺悟基督教本真與中國文化的精神遺傳有融會貫通打成一片的必要，基督教的宗教生活力可以侵入中國文化之內而為其新血液新生命；中國文化的精神遺傳可以將表顯宗教的方式貢獻於基督教。」⁴⁸在這一視域中，索隱派對中西文化認同所採取的方式方法則對我們反省和反思基督教入華傳教史頗

48. 趙紫宸，《基督教與中國文化》，見林榮洪編，《近代華人神學文獻》，香港：中國神學院版，1986，頁423。

具啟迪意義。其在當時文化歷史環境下所用求得「形似」之方法，本有着更深刻的動機和指歸。儘管這種「形似」顯得膚淺或荒唐，卻有其歷史合理性和超越歷史的認知意義，因為它探尋了一條當時基督教在華可能生存和繼續發展之途。當然，由於歷史之局限，索隱派認同中西文化之舉也僅僅達到其表面的「形似」而已，其勉強程度和非歷史性顯而易見。至於基督教在中西文化交流中可能的「神似」，尚是未來追求的理想目標。它對我們而言，仍然是一個未被揭開之謎。

Blank Page

此頁為空白頁