Globethics Repository



# 晚明基督論的傳播：艾儒略的對話與翻譯策略 [Transmitting Christology in Late Ming China: the Dialogues and Translation Strategies of Giulio Aleni ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | CRIVELLER, Gianni |
| Publisher | Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-06 01:29:21 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/165238 |

# 晚明基督論的傳播

## ——艾儒略的對話與翻譯策略①②

# Transmitting Christology in Late Ming China: the Dialogues and Translation Strategies of Giulio Aleni

[意]柯毅霖 著　雷阿勇 譯
Gianni CRIVELLER

作者簡介
柯毅霖神父,香港聖神修院神哲學教授。
**Introduction to the author**
Fr. Gianni CRIVELLER, Professor, Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy, Hong Kong.
Email: giannicriveller@ hotmail. com
譯者簡介
雷阿勇,中國人民大學文學院在讀博士,閩江學院外語系講師。

---

① 本文中有關基督教的術語翻譯均採用天主教傳統譯法,所用的《聖經》版本爲思高本。——譯注

② 本文英文版曾在論文集中發表,本文題目略有改動。詳情如下: Gianni Criveller, "The Dialogues of Giulio Aleni on Christ and China. The Mystery of the Plan of Salvation and China," in *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, ed. Ku Wei-ying, Leuven Chinese Studies Series no. 10 (Leuven: Leuven University Press, 2001), 163 - 181.

## Introduction to the translator

LEI A-yong, Ph. D. Candidate, School of Liberal Arts, Renmin University of China; Lecturer, Department of English, Minjiang University.

Email: ayongfj@163.com

**Abstract** Late Ming China Jesuit missionary Giulio Aleni（艾儒略，1582 – 1649）published three books of dialogues that contain a large number of passages recording discussions on Christ and China. These themes are of great interest for those who want to investigate, from a theological and cultural point of view, the debate that preaching Christ provoked among Chinese intellectuals and the gentry. Aleni answered questions such as: Why was Christ not born in China? Why did Christianity arrive in China so late? Why the Incarnation was not recorded in the Chinese Classics? Is the doctrine of Incarnation unworthy of the dignity of the Lord of Heaven?

Aleni's answers reveal his dialogical approach and strategies in adapting complex Christian doctrines into a cultural and religious context radically different from that of Europe. Aleni's answers are based on moral, spiritual and theological arguments. He argued that one should accept the truth for itself, no matter where it comes from or when it arrived. Christianity is a mystery that the human mind cannot grasp by reasoning alone: one has to possess the virtue of faith. "Mystery"（奥義）and "faith"（信）are crucial terms/concepts adopted by Aleni to provide the most radical answer to the objections of the interlocutors, and at the same time engaging with their cultural milieu. Aleni seems to anticipate the understanding of Christian concepts such as "mystery" and "faith" elaborated by the Council Vatican II（1962 – 1965）and by the contemporary theology of mission.

**Keywords** Jesuits-Mission-China; Giulio Aleni; accommodation-inculturation; interreligious dialogue; theology of mission.

## 一、導言:艾儒略的對話錄

耶穌會士艾儒略(Giulio Aleni, 1582 - 1649)於明朝最後幾年在中國傳教,清初在福建去世。他出版了三本對話錄,其中大量段落記錄了有關基督與中國的討論。當時,傳講基督在中國文人和士紳中引起了激烈辯論。對那些試圖從神學和文化角度來考察研究這一辯論的人們來説,這些基督論主題無疑會引起他們的興趣。

記錄並最終出版文人學士的談話或討論在中國歷史上很常見。艾儒略出版的第一本對話錄爲《三山論學紀》(1627)。[①] 書中艾儒略回答了前首輔大臣葉向高(1559 - 1627)和虔誠佛教徒曹御史提出的問題。學界現已確定這位曹姓御史即曹學佺(1574 - 1648)。幾年後,艾儒略出版了《天主降生引義》(1635)。[②] 這本書以當時中國和歐洲均普遍流行的對話體寫成,是第一部完全致力於宣揚基督論的中文論著。此書並不是一部真實場景的對話記錄,但其中一些段落和章節可以在《三山論學紀》和《口鐸日抄》[③]中找到,雖然措辭有時稍有不同。

《天主降生引義》是從三位一體和《聖經》歷史的角度來闡釋基督奧義的。其中一些問答可能取自傳教士從歐洲帶來的《聖經》注釋書,另外有些問題則具有典型的中國特色。儘管艾儒略早已熟

① 《三山論學紀》,微縮膠卷,BAV (*Biblioteca Apostolica Vaticana*), *Borgia Cinese* 324 (20b). 該文本亦被收入《天主教東傳文獻續編》第 1 册,臺北,1966 年,第 419 - 493 頁。

② 《天主降生引義》,微縮膠卷,*BAV*, *Borgia Cinese* 324 (5b), 1635. 筆者也用了奧托(H. Otto)的法文重印譯本,參閱:H. Otto, "Second Traité du 'Tao Yuan Tsing Ts'oei': Questions sur l'Incarnation," in *Dossier de la Commission Synodale*, no. 1 (1934): 176 - 186, 230 - 239, 336 - 341, 489 - 497, 566 - 578.

③ 《口鐸日抄》,臺北:"中央"研究院傅斯年圖書館藏本,1872 年。

悉《三山論學紀》中那些反對"天主降生成人説"(Incarnation)的意見,但在《天主降生引義》中他還是第一次處理中國早期基督教所面臨的最爲棘手的難題:天主之子爲何必須受難? 在中國的牧靈工作者證實:這也是當今慕道者最常遇見的問題和困難。

第三部書《口鐸日抄》嚴格來講不是艾儒略所著,而是由來自福建的 26 位出色、活躍和虔誠的皈依者記錄,經李九標整理,出版於 1640 年。此書記錄了在閩傳教的耶穌會士的交談或講道,全書共分 325 段。交談者主要是艾儒略,交談時間爲 1630 年 3 月至 1640 年 6 月之間。記錄的次序如下:每卷所記的内容大致對應一年的交談,除了 1637 年 10 月至 1638 年 7 月間由於福建教案未能舉行交談外,每次交談或講道都有日期(年、月、日)、地點和參加者的名字。

前文已提到,《口鐸日抄》的某些段落與《天主降生引義》的一些章節重複。這三部書中相似或相同的文本表明,艾儒略的弟子和文人朋友如何參與編纂了他的這些著作。在寫這些書時,中國信徒和朋友所提供的幫助是重要且不可缺少的,因而也更加吸引人。這些著作包含中國背景下的耶穌基督、基督生命的奥義以及福音的影響問題的大段論述。讀了這三本書,我們不僅可以更多地了解當時是如何向中國人傳講基督,也可以了解當時中國人對基督的反應。

對這三部著作中涉及基督的大量材料,可根據不同的主題内容加以概括。本文將從以下主題對有關基督論的段落進行概述:三位一體奥義與基督論;基督神格的奥義;救恩的奥義;天主降生成人的奥義;耶穌受難的奥義;耶穌升天的奥義;天主救恩計劃的奥義與中國;耶穌與中國宗教人物;耶穌與中國先哲。

## 二、天主救恩計劃的奥義與中國

對於上述主題,本節隻對"天主救恩計劃的奥義與中國"這一

主題作進一步分析。

## 1. 爲何基督不降生於中國?

在福州那次交談中,老相國葉向高向艾儒略問了如下問題:

> 仁覆閔下,其愛人無已之心如此其亟也,何不降我中土文明之域? 尤易廣布,則不煩先生九萬里之勞矣。①

葉向高很有可能認爲中國最有資格作爲耶穌的降生地,因爲中國正是"中央王國"。事實上,利瑪竇在他那幅著名地圖里就把中國置於世界的中心位置。艾儒略並没有爭辯中國是否爲世界中心,但他質疑地理的中心性是否是一個在任何情況下均適用的合理標準。爲了闡明這個觀點,他提到了孔子:

> 若然,則先師孔氏,何不生於中州? 今四方來學者,道里均平,顧獨生於東魯②耶? 楚人曰:何不生於吾楚③? 越④人曰:何不生於吾越?⑤

在回答的結尾,艾儒略還提到中國兩位儘管生於"中土之外"但仍受中國人敬重的著名歷史人物:

> 舜⑥諸馮,文王⑦岐⑧出,人皆以爲夷。⑨

---

① 《三山論學紀》,第 38 - 39 頁。《天主降生引義》亦提到相同的問題,見《天主降生引義》下卷,第 13 章,第 10 頁。

② 孔子(約公元前 551 - 479 年)出生於魯,即今山東東部。作爲封建諸侯國,魯國存在時間是公元前 851 - 458 年。

③ 楚國屬於戰國時代(公元前 403 - 221 年)。"楚"亦是湖南、湖北以及江西部分地區的總稱。

④ 越國亦屬於戰國時期。越國地域包括了今天浙江和江蘇兩省。

⑤ 《三山論學紀》,第 39 頁。

⑥ 舜(據傳爲公元前 2255 - 2206 年)是中國傳説中的一位上古帝王。他與其前任帝堯一起被認爲是賢明君主的榜樣。

⑦ 指西周(公元前 1122 - 770 年)文王(約公元前 1171 - 1121 年在位)。他是位能干的君主,後來因其德行和善治而受世人稱頌。據傳他是《易經》的作者。

⑧ 今陝西省岐山縣。

⑨ 《三山論學紀》,第 39 頁。

此時艾儒略已準備直接且大膽地挑戰中國人視中國爲世界之中心的觀念。他認爲持反對意見的對話者應從外國人的視角來看待事物:

> 實人之眼目囿於陋小,各從厥居,擬其近遠。若遭域外之觀,更無中外、華夷之分也。縱降生中國,爲文明大邦,其自他方視之,則亦不免同此猜疑,同此觖望,將何以滿其私願耶?①

對於"中心性"的論題,艾儒略繼續指出耶穌誕生之地 - 如德亞國(Judea),

> 尤爲三大州之正中,
> ……
> 天主降生此地,正爲此地易於流行。②

艾儒略暗示,應被視爲世界之中心且爲福傳最佳起始之地的是如德亞國而非中國。此外,他還將如德亞國描繪成一個充滿奇觀的完美之地和世界上最美麗的國家:

> 其地氣候中和,雨旸時若,土膏沃衍,民物阜康,經稱川河流乳,樹木凝蜜。非他國可比者,至今傳爲聖土。③

可能有人認爲,艾儒略對如德亞國的理想化描述是爲了反駁葉向高的中國中心主義。事實上,如德亞國之所以是天主降生的理想之地,主要不在於它的地理中心位置和理想的環境,而在於其神學意義,因爲

> 實厥初生民祖國也。④
> ……

---

① 《三山論學紀》,第 39 頁。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

乃天主開辟天地之時,化生人類元祖之地。①

艾儒略同時表示,不應認爲中國被排斥於天主救恩計劃之外或距離救恩計劃太遠。實際上如德亞國與中國同處於亞洲而非歐洲:

今誕於如德亞國,此地乃不屬歐邏巴,與上國同一方域,總在亞細亞之界内。②

歐洲國家雖然屬於亞洲外的不同大陸,一樣毫不猶豫地接受這種外來的信仰:

其在今日,毆邏巴諸國儘從其教,咸自如德亞國相傳而來。③

這聽起來像一種禮貌的請求,希望中國人能克服地理學上的中國中心主義。

## 2. 爲何基督教這麼晚才傳至中國?

如果如德亞國與中國同屬一個大陸且是基督教始傳的首選之地,很自然會引出另一個令人費解的問題:爲甚麼基督教這麼晚才傳到中國?

或曰,天主已降生千六百餘年。又其降誕之地,原與中國同一大洲。何不早傳其説於吾邦,而顧待今日乎?④

爲了回答基督教爲何來華甚遲這個問題,利瑪竇曾不得不借用一個故事,説漢明帝派出的使者從西方錯誤地帶回了佛經而非

① 《天主降生引義》上卷,第3章,第5頁。相同的地理上的注解可見《三山論學紀》第39頁。
② 同上。
③ 《三山論學紀》,第40頁。
④ 《天主降生引義》下卷,第14章,第11-12頁。

基督教經書。[①] 在《三山論學紀》中,艾儒略先是重複了利瑪竇的觀點,緊接着擺出證明基督教來華並不遲的新證據:剛發現不久的西安景教碑(1623)證明基督教在中國傳播古已有之(始於 635 年,傳於有唐一代)。在福州三山論學中,西安景教碑可能首次被用於證明基督教傳華年代古老:

> 貞觀九年,曾有傳教東來者。今考景教碑序,可知梗概。[②]

在中國"古老"是真理的代名詞,而"新穎"則等同於異端邪説。[③] 由於深厚的歷史趣味,中國人不太重視没有歷史根源的東西。艾儒略提到使徒多默(Thomas)曾在印度傳教,以進一步支持這樣的事實:在基督教創立早期福音便已向東傳播:[④]

> 且宗徒多默敷教於小西時,去天主降世未六十年。傳播已廣。[⑤]

此外,印度也位於亞洲,與中國毗鄰。不過艾儒略的最有力論據卻在道德和靈性方面:真理不能以其傳播的遲早快慢作判斷。對此下面會再作論述。

### 3. 天主降生成人未載於中國典籍:西方經書與中國經書

在接下來的一段中,艾儒略論證説,耶穌之所以降生在如德亞國,是由於西方的經書作了預言。這些聖典

> 奚啻如中國之六經,家弦户誦已乎![⑥]

---

① 利瑪竇是首先提出佛教取代基督教而傳進中國這一理論的人。但利瑪竇並没有具體地回答問題,艾儒略亦如此。參見利瑪竇:《天主實義》,第 8 篇,注 591。

② 《三山論學紀》,第 39 頁。

③ 這種觀念並非中國獨有。在其他前現代的社會和文化裏,"古老"亦被認爲保證"真實"的重要因素。耶穌自己便肯定"起初"(《瑪竇福音》19:8)的正當性。

④ 在《天主實義》中,利瑪竇並未提及使徒多默。

⑤ 《三山論學紀》,第 40 頁。

⑥ 同上。

而且天主降生成人的記載與西方聖典所記相符：

> 若使降生他國，則典籍不載，耳目未聞，非惟人所不信，且將玩而褻之。①

在這三部對話錄裏，艾儒略在有些地方用了很長篇幅對耶穌的生平事跡完全應驗西方經書的預言作了詳細説明。在他看來，這應是一個證明天主降生成人的確鑿證據：

> 天主未降生千百年前，即默啓先知諸聖，預紀降生之事。詳厥氏族，厥名號，厥里地，厥異跡，及厥在世言行。經典世傳，後來一一皆符。故後聖有言曰，古經先紀降生事，不啻紀將來事，卻似紀已往事也。足征也。②

耶穌完全應驗了《舊約》的預言，這是艾儒略用來證明天主降生成人之真實性的主要論據之一。這樣艾儒略就能回答葉向高等參與三山論學者所感嘆的：

> 自開辟以來，我中土未之前聞。書契肇興，傳載訖無可考，安知果曾降生也？③

周孝廉在《口鐸日抄》中亦表達了同樣的困惑：

> 且敝邦素未嘗聞，其誰見而征之？④

艾儒略在應答中再次公開挑戰對話者的中國中心主義。中國的四書五經没有預言天主降生成人一事，但這在西方經典中卻有明確記載。對此，艾儒略在《三山論學紀》中作了如下應答：

> 其書充棟，特未傳譯於中土耳，豈載籍無稽者耶？⑤

---

① 《三山論學紀》，第40頁。

② 《口鐸日抄》，第7卷，第15頁。《口鐸日抄》第7卷在總結耶穌生平時共9次提到"足征也"。

③ 《三山論學紀》，第36頁。

④ 《口鐸日抄》，第7卷，第14頁。

⑤ 《三山論學紀》，第37頁。

周孝廉並没被説服,因爲他的異議十分合乎邏輯:有關耶穌的預言和記載僅存於西方經書,中國經書隻字未提。爲甚麼中國人要相信西方經書而不是自己的呢?

經典之雲,亦西方士述之,故人或未儘信耳。①

艾儒略答道:

東西方各有經典,各不相聞。若以西方經不可儘信,則中邦歷代帝王史册,及五經四書等書,亦勿之述矣。②

艾儒略認爲,中國人不了解西方經書並不意味着它們不可信。傳教士在來華之前對中國古代的聖賢和歷史一無所知,但他們還是願意相信有關這些聖賢和歷史的記載内容的真實性。下面一段取自艾儒略與周孝廉在另一處的對話:

安可以未之見聞,而遂疑其有無乎?儘如是,則中邦所稱古聖古賢暨諸事跡,敝邦未之見聞,餘入中華,必不以不前見聞故,遂槩疑其無也。如必疑此降生大事,請略以共見聞者爲征。③

艾儒略也提到,中國確實有記載基督教曾在華傳播的文獻。在與周孝廉聯環相扣的長篇對話中,艾儒略顯然避免重提"從西方錯誤地帶回了佛經而非基督教經書"這一他在福州三山論學中所引用的説法,而是强調發現西安景教碑的重要性。筆者認爲,艾儒略已開始意識到"帶錯佛經"這一説法歪曲了歷史事實,因此更好的做法是强調西安景教碑這個天賜且有力的證據:

其碑久而沉埋,且若干年。近天啓三年,關中人掘地得之,遂廣傳寓内,好學君子,無不既覩之矣。此蓋中邦

① 《口鐸日抄》,第7卷,第18頁。
② 同上,第7卷,第18頁。
③ 同上,第7卷,第15頁。

近年事,而謂未敢儘信乎?①

## 4. 作爲奧義和信仰的基督教

艾儒略的觀點和辯才理所當然給聽眾留下了深刻的印象,這點從其弟子記錄和出版的他的對話錄中可以清楚看到。很少有人不被艾儒略的説理所説服,但並非所有人。一些人仍持懷疑態度,比如葉向高。也有不少人堅決反對艾儒略的説教,正如 17 世紀 20、30 年代大量出版的反基督教文集所顯示的那樣。艾儒略清楚地意識到,耶穌是否應該出生在中國、基督教是否早已傳至中國或者是否應被中國經典提及等等這樣的爭論並不能説服許多人。在對話中,艾儒略從未忘記,基督教本質上且首先是隻有依憑信德才能接受的奧義。下面筆者將從三個方面來闡明艾儒略的這一觀點:基督教是一種人心所不能完全探究明白的奧義;人隻能心懷信德才能參透這一奧義;"敬孝"是與超自然的信德相對應的自然美德。

在福州三山論學中,艾儒略從回答葉向高關於天主降生成人合理性的問題開始了他的基督論説,並引出如下關於天主奧義的主題:

> 此天主降生莫大之恩,原超人恩擬之外,豈可一言而儘明哉?姑粗論之。②

在《三山論學紀》中,基督論的爭辯最後又以表達基督救恩的神秘本質結束。基督救恩的神秘本質是人心所無法完全探究明白的。要想了解它,就如想直視太陽而不目眩一樣不可能。

> 若無敬畏之心,而徒探究大主奧義,譬沐太陽之光,未感其照臨之德。徒瞪目視之,强欲戲其光耀之原,則其

① 《口鐸日抄》,第 7 卷,第 19 頁。
② 《三山論學紀》,第 36 頁。

> 目必至眩瞀,而反不受其照矣。日其可窮乎哉?日不可窮,況天地之旋轉乎日者哉?天地不可窮,而況天主之生人生物者哉?①

要參透人心無法探究明白的天主奧義,信德是必需的。人隻有心懷"信",才能超越文化的限制,接受真理。至於有關耶穌的出生地,基督教傳到中國的時間,以及天主降生成人是否載於中國經典等其他方面的考慮則應被排除在外。

> 要以德教之行,未可以遲速、遠近論也。總之,或見而知,或聞而知,真似之辨白既真,正教之擔當自力。世道人心,端必賴之。豈可以天主不降於此土,而疑其偏僻也耶?大抵造物主之淘鑄天地,搏捖萬物,生生化化,無始無終。其妙理無窮,不啻如滄海之浩焉。豈可以涓滴而測之?②

上面我們所讀到的是一種美好的思想。事實上,這是一個感人的邀請,意在説服聽眾放棄偏見,去追求真理,無論真理來自何方。如此令人難忘的對話中有着如此精彩和勇敢的語句!相同的語句亦出現在《天主降生引義》中。③

在下面段落中,艾儒略與葉向高繼續對話,討論如何理解天主降生成人的奧義。

> 要之,信之一字,道之根原也,功之魁首也,萬善之綱領也。④

艾儒略接着提出了關於人類生命的起源、意義和目的等一系列基本問題。他似乎想暗示,這些才是人們應該詢問和回答的問

---

① 《三山論學紀》,第41頁。
② 同上,第40頁。
③ 《天主降生引義》下卷,第13章,第11頁。
④ 《三山論學紀》,第41頁。

題,而不是天主降生成人的時間和地點與中國的關係之類的問題。

> 返勘吾身從何而生?吾性從何而賦?今日作何昭事?他日作何歸復?①

講到信德,艾儒略又以基督教方式對中國的"敬孝"美德作了一番詮釋。孝道的話題當然讓身爲儒士的葉向高感到親切,他此前質疑爲何天主不選擇在中國降生成人。孝子事親的正確態度是對父母唯命是從,不敢有所猜疑。

> 如人子之事親,朝夕溫清,起敬起孝,雖督之勞之,亦唯命是從,不敢稍有猜疑過望。如是而後謂之孝子。②

## 三、結論及可進一步研究的問題

艾儒略的對話不乏基於推理和常識的良好觀察。然而,正如我們從這些對話中看到的,當對話者來自完全不同哲學背景時,要從深層次來描述信仰的合理性是非常困難的。因此,艾儒略的大多數回答屬於"人爲論證"(*argumentum ad hominem*,又譯有主觀偏見的論證),而不是詳儘論述所涉及的神學觀念。不過,筆者將試着做些一般性的反思,爲今後進一步研究拋磚引玉。

艾儒略的對話可以從不同的角度加以評價。我們特別感興趣的是從漢學和神學方面來思考這些對話。對於艾儒略對話者的反對意見,必須根據晚明中國的社會和知識界背景進行觀察。17 世紀 30 年代是明朝這個維持着高度"中國精神"且年代長久的王朝的最後幾年。晚明社會複雜,內外力量發酵,共同推動着激進的社會變革。面對此社會現實,其他社會階層極力維護現狀,防止王朝解體。儒家士大夫們大多没有真正準備好接受危及自身顯要地位的變革,因而反對任何他們自己不能直接領導或控制的變革。

---

① 《三山論學紀》,第 41 頁。
② 同上。

當然,在下一個十年的王朝更迭劇烈衝突中,人數不多的耶穌會士傳教活動僅僅是導致這些衝突的邊緣角色。然而對於那些與西方傳教士有直接接觸的人而言,基督教代表了一種激進變革的機遇,或是一種從根本上可與儒家原始教義兼容的學説,甚或兩者兼而有之。這可能就是一些儒士被一種並非出自中國亦非專門針對中國的新學説所吸引和困惑的原因。

必須指出,大多數中國民眾和文人並没有任何關於其他國家和文化的直接的個人知識和經驗。因此,他們缺乏開放性,甚至在處理和接受源自異域的新事物時,會表現出一種心理阻力。艾儒略的對話者(特别是儒士葉向高)對耶穌是否應該出生在中國、基督教來華過晚或中國經典隻字未載天主降生成人等問題提出異議,這必須從儒家基本的人文心態來加以觀察。這種人文心態是十分"去神話色彩的"(demythologized),可舉《論語》第 7 章第 20 節爲例證:"子不語怪……神。"從傳統儒家的角度來看,天主降生成人與基督啓示可通通歸入鬼神之類的怪現象。出於同樣的原因,佛教、道教和民間宗教也被儒家文人批評和不齒。

然而,這些疑問依然存在,比如這個嚴肅的神學論辯:天主啓示和救恩的普世計劃之難題。善思的葉向高表露了一些中國人的沮喪之情,這些人由衷爲自己的文明感到自豪,同時又被基督教信仰所吸引。耶穌不是生在中國、基督教如此晚方傳至中國而且在中國經典里隻字未提,這些事實都似乎在表明:在這神聖的計劃中,中國的重要性被忽視了。簡言之,葉向高、周孝廉以及其他對話者對天主降生成人這類處處挑戰文人心智的宣言表現出了一種普遍的困惑。中國對話者的質疑和艾儒略的回應關乎着雙方文明的卓越性和尊嚴。

值得肯定的是,艾儒略並没有僅僅讚美西方國家或貶低中國。他確實讚揚了如德亞國和歐洲文明,有時不夠客觀。但他很快就放棄了某些有待商榷的爭議,如哪個國家更適於天主降生成人,或者是否因爲中國使者錯誤地帶回了佛經而不是《聖經》才使得基督

教很晚傳入中國等。艾儒略没有爭辯説:在更早的時候,同樣傳自西方的佛教亦因是外來宗教而經歷了各種批評、論戰,甚至迫害。他用來解釋天主降生成人和基督教信仰遲來的最好論據都立足於道德、精神與神學。艾儒略重申:一個人應本着真理本身而接受真理,不管它來自何處;基督教是一種不能僅憑推理而爲人心所把握的奥義。要參透基督奥義,須心懷信德。

"奥義"和"信"是筆者進行詮釋時所用的關鍵術語,亦是艾儒略在面對對話者的異議並做出最激進回答時採用的概念。艾儒略提出,基督教的新穎性在於奥義和信,以此請求對話者走出一個"錯誤循環"(vicious circle),即認爲任何事物均起源和結束於中國。要衡量這種請求的有效性,應儘量確定用以表達"mystery"和"faith"這兩個概念所對應的中文術語——"奥義"和"信"的含義。"奥義"這一詞似乎非常罕見:"奥"與"義"兩字組成的詞僅出現在一本古老的字典中,其定義如下:"深奥的義理"。① 在希臘化時期,"mystery"一詞廣泛用於歐洲和亞洲的某些宗教,以暗示一種"隱秘的知識",要傳授給那些被接納入該宗教的人。而中文"奥義"顯然並不必然帶有宗教含義。"奥"原指房間或宫殿的秘密角落,後指一些神秘、隱晦而深刻的觀念。"義"字涵義廣泛,包括"意義"、"意思"等含義。筆者認爲此處艾儒略所表示的是"大主奥義"(mystery of God),理由有幾個:"奥"基本上意味着有關神秘事物的一般觀念;"奥義"是罕見的詞,這點正好迎合艾儒略想傳達的新意;"奥義"位於"大主"一詞之後,表示某種宗教、精神和神學的意義;如前面所述,當時對話的語境完全支持這樣的解釋。後來"奥"被用來與"蹟"共同組成一個新詞"奥蹟"(指神學意義上的奥秘)。

"信"原本表達是誠意、準確、信任等概念,後來又指信念和宗教信仰(即信仰和崇拜所信之事物)。"信"被拿來與"德"一起組成新詞"信德"(神學意義上的信仰美德)。必須指出,艾儒略在對

① 華通編纂委員會編:《辭淵》(第2版),香港:華通公司,1976年。

話中並没有使用帶有神學色彩的新詞“奧蹟”和“信德”來表述“mystery”和“faith”,而是採用“奧義”和“信”這兩個術語,正如上文所分析的。

筆者認爲,將基督的啓示表述爲奧義和信仰,這在16世紀是相當了不起的。“mystery”和“faith”是基督教兩個至關重要的關鍵詞。基督教傳統一直試圖證明關於不可測度的天主降臨世間的教義是一種奧義,但必須説明的是,啓示在當時並非總被當作奧義,因而亦未被充分强調。在後特利騰(post-Tridentine)的教理框架里,存在着這樣的危險,即天主的奧義被視爲可通過教會傳授的客觀教義來理解的東西。這反映了一種將天主納入系統化過程的傾向。但在這裏,艾儒略似乎預見到了現代的神學方法。現代神學方法更喜歡將基督的啓示視爲一種奧義,較少注重哲學上的詮釋。梵蒂岡第二次會議所制定的教義恢復並强調基督的啓示和經驗是“奧義”。卡爾·拉納(Karl Rahner)認爲,奧義的神學建構是一項緊迫的任務。當代中國神學家張家樹(Aloysius Zhang)亦將奧義作爲神學探索的中心主題。

然而,艾儒略將基督的啓示解釋爲須憑“信”才能把握的奧義,這一做法似乎陷入了錯誤的“循環論證”(petitio principii):即把接受基督教信仰這一論題作爲首要論據。克服此矛盾的關鍵在於認識到理性(reason)並不能給出全部的答案。如果理性想保持其合理性,它必須承認自身的限度,並把自己向超驗緯度敞開。要回答艾儒略對話者的疑問,實際上亦必須超越世俗的推理。對世上任何人而言,不論身處何時何地,在這點上需付出的努力是相同的:即運用理性去探尋奧義,並承認奧義超出人的理解力和解釋能力。因此,艾儒略承認基於兩個文明衝突來論證的局限性。作爲奧義,基督信息主要出於神學和靈性的動機而被理解與接受。

也許現代神學家會更廣泛地發掘奧義中的複雜概念,並將奧義當作進入信仰生活這一全新生活空間的迷人的宗教體驗,而不僅僅將其視爲某種深刻難懂的東西。對奧義的這種認識吸引着人

們去關注生命的宗教意義,並超越自身的俗世視野。從這個角度看,深入討論基督教奧義概念與某些中國觀念如"道"之間的關係,或許可以提供更多的洞見。

值得一提的是,信德被視爲"道"的起源。眾所周知,"道"是儒、釋、道三教的重要概念之一。尤其在提及道教起源的時候,"道"被視爲一切事物存在與發生必須依憑的品質(virtue)。然而,艾儒略並未探討奧義、信和道如何才能相互關聯或互動。他亦未主張"奧義"這一基督教概念與"道"這一重要且複雜的道教概念之間存在聯繫。現代神學家通過運用救恩與啓示的世界歷史這一動態神學理論工具,也許能夠更多地分析這點,比如畫出一幅普遍的啓示歷史圖(即拉納所言的"先驗啓示")和具體的猶太教-基督教啓示圖(用拉納的話叫"處境啓示")。一個棘手和爭辯不休的問題是,啓示的這兩個不同方面以何種關係存在。不過這樣專門的神學問題不是這裏所要論述的。

在天主教傳統中,"信"一直被當做天主的恩典。通過"信",人在基督裏接受天主的自我啓示。然而,在艾儒略生活的後特利騰時代,"信"成了新教改革者特別倡導的議題。新教改革者强調"信"是個人信靠及將自己奉獻給上帝(天主)。爲了有別於新教,16 世紀天主教强調"信"首先是在理智上接受教會提出的教義性命題(doctrinal propositions)。艾儒略似乎並不認爲"信"就是順從地接受艱澀難懂的教義,他更多把它作爲一種克服文化和心理約束的個人稟賦(personal disposition)。

在闡述完"信"後,艾儒略又對孝道進行一番基督教式的解讀。孝子對父母唯命是從,絲毫不敢質疑。超自然的信德和自然的孝道如一枚硬幣的兩面,儒家與基督教在這裏因共同的道德基礎而連接在一起。沿着利瑪竇的足跡,儒家人文主義和基督教人文主義在此處找到共同的立場。儒家與基督教在看待"靈性世界"(spiritual world)上可能會有所分歧,但在道德訓導方面卻態度一致。

在處理中西方經書之間關係這一主題時,艾儒略的觀察很到位。比如他考慮到,雖然這兩種經文互不相聞,這並不意味着其中一種不值得相信。令人意外的是,艾儒略會運用現代神學來深入詮釋這些問題。在談到釋迦牟尼時,[①]艾儒略雖未展開論述,但總會簡要説明中國經書和西方經書都是可信的,它們之間的根本不同在於中國經書不像外國經書那樣明確地談論宗教。中國經典從不主張表達明確的宗教真理。孔子的人文主義暗示了不願提及有關鬼神和死亡的問題,或對此不感興趣。[②] 利瑪竇開創的、並爲艾儒略所遵循的策略是:儒家和基督教之所以具有互補性,正是因爲儒家是一種與基督教宗教教義兼容的哲學學説。雖然艾儒略在上述的對話中很少提及這一主張,但他似乎做好了準備,深入比較了西方經書和中國經書的意義、價值和詮釋。

現代神學家可能會讚賞艾儒略以寬容的方式和與梵蒂岡第二次會議精神成果相似的對話形式提出了許多論點。如前文所述,現代神學家沿着艾儒略已指示的路線,從救恩歷史(salvation-history)的角度再次闡發普遍啓示(universal Revelation)的意義。按今天的理解,創世論意味着創造行爲已是啓示,即臨在於諸國起源的天主自我通傳(self-communication)。既然創造行爲構成歷史,人類歷史事件反映的正是這樣的啓示。所有國家因此以某種方式從天主那裏得到了啓示。而且,通過降生成人,耶穌基督已將自己與世上每一位個體合一,[③]個人歷史也因此以某種方式反映了來自天主的啓示。所以,天主降生成人的意義是普世的,它超越了所有文化和國度,以便將它們環抱其中。同時,既然我們對天主的體驗總是間接的,天主降生成人便表達了基督教那種不可化約的歷史具體特性。因此,普遍啓示在決不可忽視或取消的、特定及單一的歷

① 《口鐸日抄》,第5卷,第2-4頁。艾儒略提到:所有古代聖賢隻具有"人性";釋迦牟尼亦如此,僅稱自己是教師。

② 《論語》第6章第20節,第7章第20節,第11章第11節。

③ John Paul II, *Redemptoris Hominis* (The Redeemer of Human Beings), n. 37.

史事件中是間接的。天主這一不可見的絕對者隻能通過可見的、歷史的、具體的事物來了解。這意味着所有的啓示是神秘的、象徵性的和聖事性的(sacramental):隱秘的天主充塞了可見的現實,並通過現實接觸到了我們。① 基督之所以是偉大的奥秘,在於他是啓示的最高時刻:隻有在天主里,天主的自我通傳才能完全改變調解者(mediator,中保),從而使調解者與被調解者成爲同一。耶穌出生在如德亞國的猶太家庭,正是天主關於人類歷史的神秘救恩計劃的一部分。這一計劃包括了作爲"選民"的以色列。這神秘計劃的歷史意涵在以前並不容易被領受,因爲這些意涵不一定符合人類期望。耶穌自己就没有滿足他的大部分同代人和同胞對默西亞(Messiah)的期望。他的信息不被接受,因爲他來自納匝肋(Nazareth)一個出不了甚麽好東西的鎮子。因而從那時起,那些接受基督教信仰的人首先必須準備接受屬於特定時代、地點和文化的耶穌爲救世主。對那些意識到自己有着古老和豐富的文化宗教遺産的文明來説,接受基督啓示的具體且不可化約的特性可能是十分困難的,而晚明文明正是其中之一。另一方面,基督呈現的特定歷史啓示並未排除先驗啓示的重要性:它們相輔相成,互相聯繫。

在這樣的複雜背景下,傳教士的對話態度、依然忠於自己文化原則的中國文人的改信、中國政治宗教人士的反對等,均呈現了一種新的重要意義。那些接受基督教的人必須克服許多文化障礙和神學問題,而那些反對基督教的人則有不少論據來挑戰這一新宗教。

從猶太人和希臘羅馬人對基督教信仰的反應開始,在福音傳播的幾個世紀裏,接受耶穌特定的歷史特殊性一直是許多不同國度的人們不得不面對的問題,中國人亦莫能例外。

---

① 用教宗保祿六世1963年在梵蒂岡第二次大公會議第二期會議開幕式上的話來説,"奥義"是"一種浸染了天主隱秘臨在的現實。"

# 參考文獻[Bibliography]

## 西文文獻[Works in Western Languages]

Aleni, Giulio. *Biblioteca Apostolica Vaticana* (BAV), *Borgia Cinese* 324 (20b), Rome.

_____. *Biblioteca Apostolica Vaticana* (BAV), *Borgia Cinese* 324 (5) b, Rome, 1635.

John Paul II. *Redemptoris Hominis*. Official document. Vatican, March 04, 1979.

Otto, Hubert. *Second Traité du 'Tao Yuan Tsing Ts' oei': Questions sur l' Incarnation*, in *Dossier de la Commission Synodale*, vol. VII, no. 1 (1934).

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-I)*. Translated by D. Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. Edited by Edward Malatesta. Taipei-Paris:Ricci Institute, 1985.

## 中文文獻[Works in Chinese]

艾儒略:《三山論學紀》,載《天主教東傳文獻續編》(第一册),吴相湘、方豪合編,臺北:臺灣學生書局,1966 年,第 419 - 493 頁。[Aleni, Giulio. *The Learned Conversations in Fuzhou*. In *Tianzhujiao Dongchuan Wenxian Xubian*, vol. 1. Edited by WU Xiangxiang and FANG Hao, 419 - 493. Taipei: Taiwan Student Book Co. Ltd., 1966.]

華通編纂委員會編:《辭淵》(第 2 版),香港:華通公司,1976 年。[Huatong Biancuan Weiyuanhui, ed. *Ciyuan*. 2nd edition. Hong Kong: Huatong Gongsi, 1976.]

李九標:《口鐸日抄》,臺北:"中央"研究院傅斯年圖書館藏本,1872 年版。[LI Jiubiao. *Diary of Oral Exhortations*. Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Fusinian Tushuguan, 1872.]

利瑪竇:《天主實義》,在《天學初函》(第一册),吴相湘、方豪合編,臺北:臺灣學生書局,1965 年。[Ricci, Metteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. In *Tianzxue Chuhan*, vol. 1. Edited by WU Xiangxiang and FANG Hao. Taipei: Taiwan Student Book Co. Ltd., 1965.]