

跨文本阅读策略：
明末中国基督徒著作研究

Cross-textual Reading Strategy: A Study of Some
Late Ming Chinese Christian Writings

李炽昌著 香港中文大学 焦玉琴译

Li Chichang Chinese University of Hong Kong

[英文提要]

This paper sets out to study the history of Christianity in China from the perspective of how the Christian text was received by the people, focusing on the cross-textual reading of the Christian text and Chinese classics by Chinese Christians. The central questions have moved from “what is in the text?” and “what is behind the text” to “what is in front of the text”, so that the role of Chinese Christians as they arrive at the confluence of the “two texts” through the reading process becomes significant. Chinese Christians are not merely passive receivers, but active participants in fostering Chinese theological articulations. Taking the writings of Yan Mo, Qiu Cheng, Xia Dachang, Zhu Zhongyuan as examples, the author analyzes the reception strategy in terms of cross-cultural reading and illustrates its significance for Christian hermeneutics in the Chinese context.

一、引言：跨文本阅读

在过去的20年里，中国基督教研究领域，尤其是关于17世纪、18世纪天主教传教士的研究发展迅速。学者对耶稣会及其在促进东西方文化交流方面的贡献做了大量的研究。过去人们对中国信徒及其对基督教的反应很少关注，然而，通过几部研究著作的出版^①和一些中文手稿、档案文献的整理^②，现在这种局面正在得到扭转。除了对礼仪之争的历史表现出浓厚兴趣之外，该

^① 除了许理和(Erik Zürcher)的几篇文章和下文将要引用到的钟鸣旦(Nicolas Standaert)和杜鼎克(Adrian Dudink)的文章以及谢和耐(Jacques Gernet)的《中国文化与基督教的冲撞》(于硕、红涛、东方译,徐重光校,沈阳,辽宁人民出版社,1989)外,另一译本《中国和基督教:中国与欧洲文化之比较》(耿昇译,上海,上海古籍出版社,1991)也值得一提,此书就文化碰撞提出了一个既有挑战性而又引人争论的理论。而孟德卫(D.E. Mungello)的三本书,《被人遗忘的杭州基督徒》(*The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: Hawaii University Press, 1994)、《1500—1800年间中国与西方的碰撞》(*The Great Encounter of China and the West, 1500—1800*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999)、《1650—1785年山东的灵与肉》(*The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650—1785*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2001)可称为这方面的典范之作。近来,通过对中国基督徒写作的中文文献的解读,李天纲为理解耶稣会士在中国的历史加添了另一个维度,见其著《中国礼仪之争》(上海,上海古籍出版社,1998)。对中国基督教的介绍,可参见钟鸣旦在《天主教历史评论》(*Catholic Historical Review*, vol. 83, Oct. 1997, no. 4, pp. 569—613)上的文章。

^② 最近的一些选集包括,郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》(北京,北京大学宗教研究所,2000)从法兰西图书馆与梵蒂冈教廷图书馆选编了23册的耶稣会士文集,其中有21卷是由中国基督徒所著,12卷是护教著作;由钟鸣旦与杜鼎克所编的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(*Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, Taipei: Taipei Ricci Institute, 2002),将98部著作编辑在12卷本之中;陈纶绪(Albert Chan)亦已完成了他的索引,即《罗马耶稣会档案馆藏汉文文献提要目录》(*Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*) (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2002)。本文作者2002年6月曾在罗马的耶稣会士档案馆查找资料,脚注中标为“耶稣会档案:笔记”即为作者自己所做的笔记。

领域的学者们通常专注于早期耶稣会传教士们是如何调整自己以适应中国文化处境，以及基督教信仰是如何被接纳等问题。正如适应方针被视为由利玛窦及其同工所倡导的传教策略的特征一样，学者们通常试图相应地去评价天主教的成功或失败。只是在近来，人们才尝试从本土民众的角度来批判性地评价中国基督教史。钟鸣旦如此总结这一失衡的现象：

直到二十世纪六十年代初，影响历史学家注意力的主要问题还停留在基督教是如何展示自己的，即：传教士尤其是耶稣会士如何在中国介绍和宣讲基督教？西方的观点居于这一研究的中心地位。人们按方法和效果来分析历史，即：这些传教士取得了多大效果，他们使用了什么方法？历史学家被这些问题所左右，诸如：传教士总体上有多成功；他们怎样引导中国人认识基督教；他们怎样接近皇帝；他们对科学有何贡献；西方艺术的影响有多大，等等。而研究中心都是传教士的活动。^①

其中，欧洲人的角度显而易见，并仍然是这一研究方法的特点。然而，中国信徒却并不那么关注纯粹的适应问题。人们关注的焦点已经从介绍（presentation）转到了接受（reception），即中国人是如何回应传教士的？钟鸣旦在积极接受或认可与消极接

^① 钟鸣旦：《明末清初的本土化和中国—天主教之关系》（*Inculturation and Catholic-Chinese Relations in Late Ming and Early Qing*），见陆鸿基（Bernard Hung-Kay Luk）编：《东亚的文化间接触：历史与社会科学》（*Contacts Between Cultures, East Asia: History and Social Sciences*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992），第四卷，328页。

受或拒绝之间做出区分。这一新角度把学者们的注意力引向对中文资料的研究。^①但钟鸣旦在其根本方法中仍然表现出西方人的角度:

可以从其他文化对欧洲文化的接受或拒绝方式上学点什么,确实是史学的一个新发展。并且由于这一事实,即现在西方正在寻找与其他文化进行对话的新途径,这一新发展更得以强化。^②

对中国基督徒而言,阐释与中国文化传统相碰撞的基督福音,既是一个生存问题,亦是一个解释学问题。他们不得不既投身于域外的基督教文本,亦投身于本文化的经典之中,以寻求两者融合的可能。早期的中国信徒大多数是精通中国经典和传统的士大夫,他们所经受的内在心理冲突和外在社会压力,并未得到人们应有的注意。他们在刚接受的基督教“正典”处境中,如何重新解释儒家传统呢?他们采取什么样的阅读策略和解释学来解决要求忠于不同文本所造成的冲突呢?当其中的一个(即基督教)宣称拥有独一无二真理时,两个“正典”之争的冲突更趋于紧张。与正典性和权威问题相关联的,必定是置身于一个封闭的传统中国的社会文化与宗教氛围中,做一个中国基督徒所带来的纠缠不清的身份问题。

对于众多中国知识分子来说,接受基督教并非一个轻松的决

^① 这一新研究方法的具体运用,可参见谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》一书,以及钟鸣旦的博士论文:《晚明中国的儒士与基督徒:杨廷筠的生活与思想》(*Confucian and Christian in Late Ming China: The Life and Thought of Yang Tingyun [1562—1627]*, Leiden: E. J. Brill, 1988)。

^② 钟鸣旦:《明末清初的本土化和中国—天主教之关系》,330页。

定，尽管他们中有不少皈依者。以知识分子阶层作为耶稣会传教的首要对象，这是利玛窦创立的方针。中国士大夫受儒家的知识传统的滋养^①，他们研习皇帝为科举考试所指定的典籍，以通向仕途。做一个基督徒，意味着立意决定接受全新的基督教的正典传统。表示进入一个新的文本社群的象征性行为就是接受一部《圣经》，即“受经”。^②

两个文本在这些中国基督徒皈依的生命经验之处相遇。阅读和解释这两部“正典”即中国典籍及基督教《圣经》的方式，以及它们如何创造性地互动、相互融洽地整合，都是值得注意的解释学的问题。本文旨在提出一种理解早期中国基督徒所付出的努力的方法，他们曾挣扎在两个文本、两个世界和两种传统之间。“适应化”（Accommodation）一词显然不足以总括这一过程。从本土处境的角度观之，将其定义为与“适应化”相对的“处境化”也许更为适合，即如下所述：

适应涉及的是语言、外在礼仪如礼拜的音乐和着装等的改变，而福音本身被视为不可改变的。与其相对，

① 围绕着孔子与儒家的复杂问题，可参见 Paul A. Role, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney: Allen & Unwin, 1986; Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham, NC: Duke University Press, 1997。本文将使用“孔子”与“儒家”两词。另外可参见钟鸣旦对 Jensen 一书的评论，见《耶稣会士并未制造儒家》，EASTM 16 (1999)，115~132 页。

② 那些中国基督徒，哪怕是经过公开的“受经”仪式后，仍然要为准备科举而阅读儒家经典，对于他们所处的处境，钟鸣旦列举出他们面临的问题，参见 Irene Eber, Sze-Kar Wan 及 Knut Walf 编著的《圣经在当代中国》一书的《十七世纪初期中国的圣经》（“The Bible in Early Seventeenth-Century China,” *The Bible in Modern China, The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999, p.46）一文。

处境化则通过本土文化的贡献, 而实现“新的创造”。^①

如果我们以跨文本阅读方式解释和重新解释这一复杂的过程, 可能会精确一些, 因为它使得人们能够按另一文本的方式来阅读某一文本, 从一个跨越到另一个, 以把握两个文本的精义。可以预料, 通过这样的努力, 就可以达到两者之间的创造性整合或丰富彼此内涵的转化。^②

本文将研究五个 17 到 18 世纪的中国基督徒, 他们虽非声名卓著但却颇有影响。^③他们通过将中国典籍(文本 A) 与基督教文本(文本 B) 放在一起阅读的方式, 满怀激情地创建他们的神学。他们用文本 B 来解释文本 A, 或者用文本 A 来解释文本 B, 投身于使两个“正典”都萌发新意的解释学重任之中。

① 钟鸣旦:《明末清初的本土化和中国—天主教的关系》, 331 页。

② 笔者引用例证详细阐述了这一方法, 参看李焯昌:《中国的女娲创世神话与〈创世记〉1-11 章》(“The Chinese Creation Myth of Nu Kua and the Biblical Narrative in Gen. 1-11”, *Biblical Interpretation*, 2, 1994, pp.312-324);《庄子与传道书中的死亡与感知神圣》, 载《景风》, 1995 (38), 68-81 页;《1997 的流放与回归: 从全球化的角度看圣经解释》(“Exile and Return in the perspective of 1997”, *Reading from This Place: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, ed. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 97-108);《论福音与文化中的跨文本解释学》(“Cross Textual Hermeneutics on Gospel and Culture”, *Asia Journal of Theology*, 10, 1996, pp.38-48);《从中国宗教与圣经传统的角度看融合主义》(“Syncretism from the Perspectives of Chinese Religion and Biblical Tradition”, *Ching Feng*, 39, 3/1996, pp.1-24);《女性主义释经及文化中的女性原则》(“Feminist Critique of the Bible and Female Principle in Culture”, *Asia Journal of Theology*, 10, 1996, pp. 240-252);《对过去的诵读: 〈诗篇〉87 与〈诗经〉的跨文化阅读》(“the Recitation of the Past: A Cross-textual Reading of Ps. 78 and the Odes”, *Ching Feng*, 38, No. 3, 1996, pp. 173-200)。

③ 吴相湘所编的《天主教东传文献》(台北, 1965)、《续编》(1966)、《三编》(台北, 1972), 使得对所谓中国天主教“三柱石”进行研究成为可能; 另外亦见方豪:《中国天主教人物传》(香港, 1967)。

二、严谟对古书和古经的阅读

首先要介绍的学者是严谟，其教名为保禄，福建漳州人。他是当地 1709 年的岁贡生。^① 要恰当地理解严谟的著作，我们必须记住耶稣会士和多明我会士之间的中国礼仪之争。耶稣会士基本上遵循利玛窦的传教方略，即接纳中国上层社会的知识分子，对儒教持“审慎但积极”的态度，允许“中国基督徒继续在公开或私下场所履行儒教礼仪”^②。按其策略，中国的国家祭礼和儒家传统被认为在本质上是非常世俗化的，从而削弱它们的宗教意义。^③另一方面，耶稣会士还认为，古代中国典籍有一神论痕迹，以此来找到一个进入中国文化的切入点。

1610 年利玛窦去世后，在传教士内部对在华工作方式的不满和非议渐渐增多，尤其是那些从日本来的耶稣会士、1631 年来华的多明我会士及 1633 年来华的方济各会士。^④ 礼仪之争开始涉及，是否采纳古典儒家中孔子本人的思想，来反对宋代儒士尤其是朱熹对儒学的理解。耶稣会士赞同古典儒学，反对宋代儒学。^⑤

在严谟的著作中，我们可以发现，他倾心于依托古代经典，

① 对严谟背景以及他的著作的介绍，参见钟鸣旦：《可亲的天主》（罗马，1995），9~21 页。在该书中，钟鸣旦将《帝天考》译成了英文。

② Paul A. Role: *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p.74.

③ 见孟德卫所著《神奇的地土：耶稣会的适应与汉学的源起》（*Curios Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985）中的讨论，44~73 页。

④ 详细讨论可参见 Paul A. Role: *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, pp.70-123.

⑤ 古伟瀛：《明末清初耶稣会士对中国经典的解释》，载《台大历史学报》，2000（25），85~117 页。

来捍卫中国礼仪和祖先崇拜的意义。他还相信,有必要找出古代经典的原初涵义。^①在《存璞篇》和《诗书辨错解》中,他反对宋儒对经典的解释,尤其反对他们对“上帝”、“天”、“庙”等概念的理解。在《帝天考》(可能作于17世纪80年代^②)的结尾,严谟谈到了古代文本的最初涵义和后人对它们的错误理解:

就《诗经》和《书经》而言,古代文本的涵义是很清楚的,但由于后儒的错误解释,有一些章节没有充分领会其最初的涵义。^③

严谟认为自己属于古典的传统,尤其是以《诗经》和《书经》为代表的传统。在65处谈到“天”和“上帝”的经文中,有90%出自《诗经》(占40%)和《书经》(占50%)。^④他为《诗经》、《书经》和《四书》的真实性进行论证,认为这些书是“可凭的”。在严谟看来,《易经》只讨论“语象”,过于抽象;《春秋》则只记录周朝末年的人事;《礼记》则因其成书于秦、汉,而遭到他的排斥。^⑤因此,人们认为严谟是研究中国古书的

① 钟鸣旦:《可亲的天主》,耶稣会文献中对祖先崇拜中的10个主要问题的讨论,都收录在钟鸣旦与杜鼎克所编的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》一书中,18~21页。

② 钟鸣旦:《可亲的天主》,25~26页;方豪在《天主教东传文献续编》中,认为《帝天考》是一个较早期的文献,而严谟是一个晚明人物。在《天主教东传文献》中,《帝天考》被放在第一卷之23~32页之中。至于在文献中的那些题名、版本、日期与体例,以及所提到的七个人名,请参见钟鸣旦:《可亲的天主》。在《明末清初耶稣会思想文献汇编》的第38卷中,它被冠为《天帝考》。

③ 钟鸣旦:《可亲的天主》,58~59页。

④ 另外的引述来自《四书》:2处出自《论语》,3处出自《孟子》,1处出自《中庸》。

⑤ 《礼记》是礼仪之争的文本根据。严谟和夏大常(下文将加以讨论的一位学者)尤其关注对《礼记》的阅读。

学者，他相信古书的“无讹”。

严谟既肯定古代经典的真实性，亦认为只有古代解释才是合理的。他赞赏汉代的解释，而不喜欢与他同时代的宋儒的解释。他还将中国古书与基督教古经进行比较。他声称，中国古书中的“上帝”，不仅可以与基督教所信仰的上帝相比较，而且它们还有很多相似之处。他认为，“古书之称上帝，即太西之称天主也”。这一说法并非全新的，他所持的立场与耶稣会士相同，与同时代的中国基督徒社群的看法也十分相似。古书及其古代解释被赋予极大的权威性，已盖过宋人的解释，这是利玛窦及其同工最早提倡的解经方法。^① 在这一耶稣会士和中国基督徒所采取的立场中，涉及社会文化背景和政治抗争等因素。明末清初，在国家及地方不同层次上，不同的知识团体和社会群体各以什么样的力量来塑造那个复杂的环境，这是一个很有意义的问题。

在以中国古书解读基督教《圣经》的过程中，严谟注意到中国古书中没有提及三位一体和创世的概念。他试图首先通过强调三位一体是上帝的奥秘的方法，即极超人性，来解释这一现象。除非天主默示，任何人都无法领会这奥秘，不敢谈论它。严谟认为，古经（基督教《圣经》）中的奥秘是不可企及的，默示同样是万万不可及的，因此，中国古书没有谈到这些是可以理解的。^② 他称赞中国古代的圣人不谈论三位一体，“不言某时造天地”是“盖其当也”、“盖其慎也”。但是，他用中国人的方式来

^① 参见许理和：《耶稣会士的适应与中国文化的要求》（*Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative*），李天纲：《中国礼仪之争》（*The Chinese Rites Controversy*），31~64页；及柯毅霖（Gianni Criveller）：《晚明基督论》（*Preaching Christ in Late Ming China, the Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei: Ricci Institute for Chinese Studies, 1997），33~75页。

^② 钟鸣旦：《可亲的天主》，54页。

理解创世的观念,即“生烝民,天生人”。不同之处在于,中国古书没有用尘土造人,并将“灵魂”吹入人的鼻中等特定事件的记载,但是,“然亦已知上帝生人锡性矣”^①。严谟接受创世的顺序,即:天、地、神、人以及万物,这也是当时的中国基督徒普遍认同的一点。神、灵的被造在基督教的一神论处境中有着特殊的意义,这种主张在中国宗教心理亦有其根源。^②

涉及《创世记》18—19章所多玛故事中上帝的人形,以及《诗篇》2章7节中谈到的父—子概念,严谟提出上帝的人形及上帝的等级等问题。这些描述与既无始亦无终、先在的、全在的上帝观念相矛盾。在西方绘画将三位一体画成三个人的形象,也会使人怀疑上帝并非是全知的、全在的、无形无相的,即所谓“人将谓天主非无始者。三位有大小先后,天主有所不知,有所不在。且非无形矣。”对基督教文本的这些挑战,证明了严谟的开放性,他并不预设基督教文本具有在中国古书之上的绝对权威。

有趣的是,一方面,严谟认为《圣经》具有一定的启示性,但另一方面,他又肯定中国古书的优越之处,即表述的质朴。他说:“古经中无一语疑似。精深、简明不正是古语的最大优势吗?”在此,严谟认为,《圣经》试图揭示生命的深奥、神秘,同时他又认为,生命的奥秘是无法完全理解的,因而强调《圣经》的启示性。必须指出,严谟通过强调中国古书在生命的奥秘上保

^① 关于“天”或“上帝”生出天、地、神、人及万物的想法,是中国基督徒大量著作中的一个突出观念。韩霖:《铎书》,新会陈垣,1919。

^② 多种神灵存在的观念也见于《圣经》所接纳的希伯来传统之中,如:《出埃及记》20:3;《约书亚》24;《诗篇》29:83。《圣经》中的创造观念,借助了古代西亚文化中与宇宙起源有关的神话。关于《圣经》中的神灵概念,参见 Mark Smith, *the Early History of Gods, Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York: Harper Collins, 1990。

持沉默，以此来最终肯定中国古经的合理性。总之，要使《圣经》与中国古书做到相互启发和彼此丰富，就必须认为它们各有合理性，各有贡献。

三、丘晟和夏大常：上帝启示人类心灵

丘晟，生于福建，但他的家族由于某些未知原因而移居江苏常熟。^①他在给耶稣会士的书信《闽中将乐县丘先生致诸位神父书》^②中，肯定了中国文化在理解人性方面的贡献。他相信天主的启示，认为天主开启了中国圣贤的心智，使他们能够理解人性和人性的实现，其中以孔子最为伟大，“其所言无不与天教相符”。由于天主的启示，圣贤因此亦可进入天主教信仰的“超性”维度。对中国人来说，在实在的秩序中，自然之物是任何关于天主的知识得以确立的必要基础。丘晟用建筑房屋必须清除地面障碍来打比喻：中国圣贤完成了清除地面这样一个必不可少且意义重大的任务，如果没有他们的工作，传教士——房屋的建筑者——将会束手无策。另一个比喻是说中国圣贤如同熟悉文化环境的“当地向导”^③，他们向外来的开拓者提供指引。就此而言，“盖孔子之大有功于天主”。孔子的学说没有任何邪异之处，如果没有他，中国人可能在天主教到来之前还是蛮夷，与动物无什么分别。现存的左道邪说皆系“他经之所言，与宋儒之误解”^④。

① 丘晟的生平，见李天纲：《中国礼仪之争》，229~232页。

② 参见钟鸣旦：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷10，165~175页。

③ “耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1 (38/43) 40/3, 3a片”，见钟鸣旦：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷10。

④ “耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1 (38/42) 40/3, 2a片”，见上书，卷10。

丘晟以自己所处的文化传统为荣,但并不狂傲,亦不自满。他指出,在外来的传教士与本土的中国人中都有自傲自大之人。一方面,一些传教士藐视中国文化;另一方面,一些中国人则自欺地只是满足于自己的文化。在传教初期,利玛窦因其任务艰巨、工作艰辛而受到赞扬,他在确立天主教的地位方面有两项突破,即“后知中国书义”和“遍交名人达士”^①。利氏指责当时的传教士“多有自是己说”及“欲变中土而为西准”^②。

丘晟紧接着指出,传教士贬损中国经典的做法是极其错误的:他还进一步强调,传教士在开始任何传教活动之前,应该知道并精通中国典籍。这些文献的内容及其写作方式可以承载基督教信仰,并使中国儒士的心理对基督教信仰有亲切感。考虑到当时天主教传教的目标听众所处的知识与文化处境,那么显然这是一条恰当的路径。如果不先用“中国之文词”来使基督福音得以文本化,那么,中国儒士就无法理解基督福音的文本,且与之相调试。^③

丘晟公开承认,“及从泰西诸君子游见其于性天之微,真参玄奥尽有为闽洛诸儒之所未能尽窥者”。秦汉儒士及知识分子曾“自以为天下之义理尽于此矣”。但他通过与这些西方学者的交往互动过程,发现中国儒士的视野只是“局于城内,无旷观宇宙之识也”。

因此,丘晟感到自己正面临一个紧迫的形势:既要介绍天主

① “耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1 (38/42) 40/3, 1a 片”,见钟鸣旦《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,卷 10。

② “耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1 (38/42) 40/3, 16 片”,见上书,卷 10。

③ 参见“耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1 (38/42) 40/3, 5a 片”,见上书,卷 10。

教、引进西方的学问，又要调适国人的思想，使之与这种全新的对实在的理解模式相协调。他满怀热情地提倡处境化和适应性的必要性，甚至撰写一本专著来传播天主教义。他认为，西方传教士或者是不能理解中国人的精神，或者是由于他们的西方哲学背景，使得中国人难以掌握天主教义。^① 丘晟的努力，就是要尝试在中国经典传统的处境中来解读基督教文本。

由他辑录的《述闻编》试图“将中国之疑团，逐一打破”。他坦言自己“平日之所闻于先君子与泰西诸君子者”。全书分为十六章，涉及中国宗教信仰和实践的各个方面。他力图将天主教“约略数端，以告之天下之贤人君子”。丘晟一书的手稿是用毛笔誊写的，现保存在梵蒂冈的“耶稣会档案馆”。他把此书呈献给传教士，希望它能在印刷时不被改动，而我们则可以下结论说，他的愿望并未得到实现。丘晟之所以寄希望于传教士，是因为在当地找不到优秀的刻版师。在《述闻编》中，丘晟言明自己的神学立场是：“天主固常默启其长，便其所以代天垂训者。”^② 他鼓励人们持开放的态度，并认为写作不应有定论。他认为，只有开放的态度和开放的文本，才能够接纳另一种全新的文化，才能便利两个不同背景文化的交流、汇合。

另有一位名为夏大常的学者著有《中国祭祀和礼仪》一书，它共分8卷，手稿现在保存在罗马。^③ 陈纶绪 (Albert Chan) 所撰《祭礼泡制》一文曾概述了夏大常的思想，并指出他体现了基督徒观察世界的角度。“中国礼仪的棘手问题已经解决，作者以其身兼的中国人和基督徒双重身份，兼对自然之物与超自然之物

① 参见《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》，49页。

② 钟鸣旦：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷10，285页。

③ 参见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1 39/1, 39/2, 39/3, 39/4, 39/5, 40/10a, 135, 156”，见钟鸣旦：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷10。

都做出讨论。”^①

实在的两个不同层面即自然与超自然层面上的主题,即“本性之礼,超性之规”,夏大常都对它们进行了讨论。^②他以宋儒的基本理念为基础,来发展他自己对人皆共有的人性,以及上帝在中国之启示的理解。在对陈浩(1261—1341)所著《礼记》中习俗和宗教仪式的意义进行阐释时,他断定“中国圣王,亦蒙天主开启其心”^③。对他来说,要正确理解“中国本性之情”,“中国之书籍”乃必不可少的。而“阐扬超性之理”亦必须从阅读、领会、引证中国经典开始。^④

夏大常极力肯定中国典籍的重要性。他相信上帝用他的道成肉身(即“降生粤旨”),在所谓的“外教之地”教化“外教之人”。他从《马太福音》(2:1-6)引用一个很有意思的例子,来说明他对上帝的启示的看法。由于法利赛人忽略了对古经的研究,不能理解耶稣的降生,而遭到谴责,但是,来自百尔西亚(即波斯)的三王由于“静读外教之书”,却能理解耶稣的由来。从这个例子,他推断出天主无所不在,且提出一个有利于中国古书的问题:“安知中国书籍宁无能合超性之理者”^⑤。

① 《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》,42页。

② 李天纲认为夏大常就是 Mathias Xia 的中文名字。参见李天纲:《中国礼仪之争》,165、229页。

③ “耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1, 39/4, 5b 片”之《祭礼泡制》,见钟鸣旦:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,卷10。

④ 参见“耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1, 39/4, 8a-9a 片”。陈纶绪认识到夏大常的看法的重要性,将其全部译成英文,另见《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》,42~43页。

⑤ “耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1, 39/4, 10b 片”,见钟鸣旦:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,卷10。陈纶绪的翻译认为“这三王研究了圣经而不是研究犹太教”,(43页),其原意似乎在于说明,他们是“外教之人”,却研究“外教之书”,即希伯来《圣经》。在39页的脚注出现了一个印刷错误,将 a 错当作 2。

四、朱宗元著作中的东—西超越

朱宗元（1609—1660）是又一位中国基督徒学者^①，他公开承认儒教不足以应对生死问题，说他自己“三教百家，参悟有年”，想求得解决生死疑问的方法。但是，只有通过“及天学诸书”，他才欣然断言：“道在是，道在是”^②。他在杭州由 Manuel Dias, Jr. 施洗入教，被认为是一位学至举人的基督徒学者。^③

朱宗元声称儒教优于其他宗教，但他发现“总之生死一事，俗儒存而不论”。佛教和道教虽有讨论生死，但“论而不确，渺茫无据”。

在《拯世略说》的前言中，朱宗元表达了对保存人类身上超于万物之上的“一点灵明”的担忧。他痛惜这“一点灵明”将与他物一同丧失殆尽，声言在天主教中，他找到了一处永恒的安息之地，使其心灵十分平和，“此以可泰然自安者”^④。

朱宗元认为天主教的教义完满，内涵丰富。他高度评价耶稣道成肉身的教义，说它在新经（即《新约》）中得到详细阐发。^⑤他在对比儒教和这一新教（即天主教）的教义之后，指出“天学”扮演着“佐吾儒之不及，为他日上升之阶梯”的角色。

① 笔者写作此文时，尚未找到 Dominic Sachsenmaier 的博士论文《将西方思想融入儒家中国的文化模式之中》（*The Integration of Western Thought into the Cultural Pattern of Confucian China—A Study of the Works of Zhu Zongyuan (1609—1660)*），University of Leuven, 2001）。

② 朱宗元：《拯世略说》，“前言”，上海，土山湾印书馆，1935。笔者所做之“耶稣会笔记”。

③ 参见《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》，193页。

④ “耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1, 145a 片”，见钟鸣旦：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷10。

⑤ 参见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1, 8b 片”，见上书，卷10。

朱宗元总结说：“盖儒者知宰制乾坤之天主，而不知降世代救之天主，知皇点万万之真宰，而不知三位一体之妙性”。

朱宗元1631年23岁时，著《答客问》一书。该书以一位客人提问，由他详细作答的形式为写作框架。朱确认儒教与天主教基本一致，但拒斥了“三教”互补的思想，认为它们相互对立，其相异“犹水火，东西之不相一也”^①。

朱宗元努力宣扬孔子著作中的核心理念，这一做法有非同寻常的意义。通过阅读孔子之书，朱宗元推断说孔子“岂欲人尊拜己哉”，只欲使人“尊奉天主”^②而已。对那些认为“行孔子之道足矣”的人来说，他们“非为不知天主，并不知孔子者也”。在朱宗元看来，这些人“非特天帝之罪人，实孔子之罪人也”^③。在回答这些人何为在遵从孔子的劝戒之外还要接纳“天教”这个问题时，朱宗元进一步解释“生死、鬼神之故，实有吾儒未及明言者”的原因，认为这正是“独天学详之”的地方。他认为，应同时阅读中西文本，不应偏执一端。但他又说天学（天教）是解读中国古经的关键。如果失去天学的启迪，儒士甚至难以理解自己的文章的要旨，不管他们多么勤奋，仍会茫然失措，一无所得。

朱宗元说：“况今人读书，往往混账过去。一领天教，而后知我六经四书中句句皆有着落，句句皆有权柄，浅儒咸未得其解”^④。带着对中西文本间关系这样的恰当理解，朱宗元紧接着申明他在许多教义上的神学立场。由于所涉及的内容庞杂，需另文再述。在此，只想指出，朱宗元对中国的往圣先贤持有一个基

① 朱宗元：《答客问》，见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，卷31，25页。

② “耶稣会档案：笔记JAP-SIN 1，145a，6a片”。

③ 《明末清初耶稣会思想文献汇编》，卷31，32页。

④ “耶稣会档案：笔记JAP-SIN 1，146a，47b片”，见《明末清初耶稣会思想文献汇编》，卷31，97页。

督徒的态度，他认为这些先贤失去了了解天主教信仰的机会，而在他那个时代，天主教传到中国也只有 50 年时间而已。

朱宗元提出，天学有三个不同的范畴或阶段：性教；书教；身教。在对天主教这三个阶段的理解上，存在着不同的术语。在谈到“性教”和“书教”时，总是使用同一术语，而对“身教”则有不同的提法，如“爱教”，“恩教”^①。刘凝^②在他的《觉斯录》的首篇《原本论》中提及这一系列观点，并把第三阶段称为“宠教”（即恩典宗教）。^③在与佛教僧人的辩论中，刘凝坚持认为，道成肉身是上帝的大恩典，它帮助人类实现自性，使人悔改，从而进入德性之门。

朱宗元认为，“性教与生偕具，能尽其性……可升天”，“书教”指的是上帝对摩西的启示、希伯来《圣经》等。道成肉身的宗教是最后阶段，即上帝在耶稣基督里取了人的形象，使人得到神秘的救赎。然而，它“亦不过多元补救”中的一元而已，只是它使人性的实现更为容易，即“吾人幸聆身教，则尽性更当易易”。

当然，这样的神学理解与传统的正统天主教是相反的。基督在道成肉身中的作用，在朱宗元的信仰体系里并没有占据一个根本的位置。要理解这一点，必须将其放在当时的处境之中。现在回过头来看，跨文本的阅读策略容纳了中西两个文本，促进了两种文化的交流。任何处境神学的企图，都必须建立一种方法，来

① 钟鸣旦：《十七世纪初期中国的圣经》，见 Irene Eber 等编者：《圣经在当代中国》，44 页。

② 在《性说》一文中，夏大常对于天主教这样的教义之分亦有近似的见解，参见《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷 10，1~16 页。这一卷中有 8 卷是夏大常写的。

③ 参见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1, 165d 片”，见《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》，218~220 页；《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷 9，529~590 页；《明末清初耶稣会思想文献汇编》，卷 33。

创造性地将本土文化与传教士带来的天主教文化紧密联系在一起。对于有着悠久文化和丰富的解释学传统的中国来说,更应如此。

中国对异域文化开放的第一步,是要克服头脑中根深蒂固的文化偏见,即所谓的“华夷之别”^①。福建的林文英于1697年在朱宗元著作的前言中,希望读者能够欣赏朱宗元的著作,不因其中包含的西方思想就贬斥它。林也意识到,可能有人会反对朱的立场,因为朱把儒家文化置于天主教的框架之内。他说:阅读本书的人,不要因为它讨论的是西学就贬斥它,即“读是编者不必歧之为西学”,他们应该注意到,本书彻底地讨论到我们儒家应该赞同的宗教,即“取其六经而合之为吾儒之教”;因为这一宗教是可实行的,而且精神与儒家是一致的,即“教固可行,道可一,而风亦可同也”^②。

从林文英这一前言的概述中,我们可以看出,朱宗元的方法就是肯定儒家思想与天主教教义的一致性,强调它们的相似性,使儒士对于天主教能够在生死问题上补足儒家的不足,有一种正面的态度。

置身于当时的知识文化氛围中,华夷之辨是可以理解的,向西方学习的问题似乎总会导致消极的情绪反应。因此,中国基督徒一次又一次地试图消除这种消极态度。他们一方面肯定中国经籍的价值,另一方面又肯定基督教文本的必要性,认为天主教与中国儒学有许多可融合之处。

朱宗元的《豁疑论》指出,西方之天主与中国之上帝其实为一。虽然中国先贤不知道天主创世的故事,但他们确实敬拜、服

① 《明末清初耶稣会思想文献汇编》,卷31,101~105页。

② 《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》,193页。

侍天主。中国古书和“经传之载”已经证实，在天上有一位天主。^①后儒的注解误解了“本来所自有之天学”，把它变成了太极两仪之类的形而上用语。^②

朱宗元承认，在中国古书中找不到创造论、三一论、道成肉身、复活、死后审判等内容，因为它经常遭受异端思想的玷污及腐蚀，而天主教有助于“辟佛补儒”^③。

五、跨文本阅读方式之原则

1672年，万济国（1627—1687）从广州回到福建后不久就作了《辩祭》一文。^④严谟则提出对他的反驳，为中国古代礼仪进行辩护。严谟将敬拜先祖礼仪的原始意义与当时的某些礼俗和操作加以区别，认为后者已受到迷信思想的浸染。他以《辩祭》作为自己文章的标题，并在标题下用小字标出“此辨字别也，非原辩字驳也”。严谟虽然赞同万济国的热情和良好意愿，但他更关心的是万济国对整个辩论的错误理解，说他“徒牵引近似之语以相辩驳”。因此，严谟表明自己的方法是，“愚谓欲辩祭先当辨祭”^⑤。他从《礼记》、《诗经》及各种中国古书中引述大量证据，

① 参见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1, 166c, 1b 片”。

② 参见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1, 166c, 2a-4a 片”。

③ 参见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1, 166c, 5a-7a 片”。

④ 1665年“历法危机”后，所有的传教士都被遣往广东，直到6年后，康熙才放开禁令。参见许理和：《李九功与他的〈深思录〉》，“碰撞与对话：明末清初的中西文化交流学术会议”（北京：2001年10月14日—17日），第90页。许理和认为万济国写的《辩祭》当作了《辨祭》，后者是严谟所写，作为对前者的回应，以区分不同的祭礼。

⑤ 《罗马耶稣会档案处藏汉文文献提要目录》，52页。《辨祭》的两个手稿都编在《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷11，37~46页中的第一个手稿与47~59页中的第二个手稿。第一个手稿不但在用词上有所不同；而且有对为何写作《考疑》的五行解释。见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1 (38/42) 40/6b”，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷11，217~234页。

来驳斥人们从字面上得出的,认为在祭祖活动中先祖确实会参与进来的错误理解。

在《辨祭》的结尾,严谟详细地说明了对中国古书的正确阅读方法,认为对诗歌的领会尤其不应该只停留在肤浅的字面含义。他倡导要把握其喻意。他认为,一般来说,《诗经》是诗化的文学,不同于叙述。一位叙述者在描述事件时可以直接进行评论;而诗人则用夸张性的词语加以恭维、赞美或歌颂,多采用寓言和比喻表达字面之外的含义,希望“善会者”能领会其意旨。严谟还为诗歌中一些具有延伸性及发展潜力的词语留出解释的余地;即所谓“诗中之字句,不得拘,执定也”。

解读古诗还存在着一个时间跨度的问题,当代儒士远离诗歌产生的古代,因此当代人的解释“未必一,与古人相合者乎”^①。严谟引用孟子的名言来佐证他的观点,说“不以文(一字)害辞(一句),不以辞(一句)害意(全意),以意(我之意)逆志(诗之志),是为得之”。

另一位中国基督徒李九功亦批评当时知识分子的“三弊”,说他们通常“溺于文辞,牵于古训,惑于异端”。如果克服这“三弊”,他们就可“归于圣人之道”。

李九功也坚持应把握文本的整体意义和背景^②,认为“东海

① “耶稣会档案:笔记 JAP-SIN 1, (38/42) 40/4b, 14b-15a 片”,见钟鸣旦:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,卷 11。

② 对李九功及其兄弟李九彪的讨论,见李天纲:《中国礼仪之争》,225~228 页。对这两兄弟的讨论,有两篇文章,分别是许理和《李九功与他的〈深思录〉》,“碰撞与对话:明末清初的中西文化交流学术会议”(北京:2001年10月14日—17日),及杜鼎克所著“Giulio Aleni and Li Jiubiao”一文,见 Tiziana Lepello 与 Roman Malek 所编的 *Scholars from the West: Giulio Aleni S. J. (1582—1649) and the Dialogue between Christianity and China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica, 1997), 129~200 页。

西海，心理相同”^①。他注意到，基督教与儒教有极大的相似性。他说：“近天教者莫如儒，故其书之相合者多。”就像同时期其他的中国学者一样，李九功批驳佛教和道教。为了传播基督教，他还认为：“当发明天教之是，并勿轻拟儒书之非。”

李九功指出：“中土经书之传，自秦火之后不惟缺略，亦有伪讹杂出者，亦不无汉儒附合。”所以，从肯定的方面来说，阅读时要考虑中国文字的字面含义，同时又要注意书中“用字甚活”，必须“通上下文细看，方得其意，非可以分截执滞者”。因此，他倡议“善会儒书之旨”，找出中西文本的契合之处，“其相合之多者，正可取之以羽翼天教”。对那些明显有悖于天主圣训的，“若果为显主诫，自当示以知避”。

六、中国基督徒著作中跨文本阅读的意义

当前，解释学已把关注焦点转向阅读过程，从过去关注于“文本中是什么”及“文本之后是什么”，转移到“是谁在文本之前”^②。除它所具的批判精神外，它还有助于唤起人们对解释者所起的重要作用，以及所建构的社会现实与复杂的阅读过程的注意。这一解释学的转向刚刚开始，并对人们的文本阅读起着重要的作用。毋庸置疑，解释者所处的社会地位、他们的先在理解、宗教立场都强烈地影响着他们对某一文本的原初意义的接受、甚

^① 李九功：《礼俗明辨》，见“耶稣会档案：笔记 JAP-SIN 1 (38/42) 42/2a”，见《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，卷 9。

^② 在圣经研究领域，亦可见到类似的努力，见 *The Postmodern Bible, The Bible and Cultural Collective* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), 20~69 页；David J. A. Clines, *Interested Parties, The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)。

至检讨的解释学过程。因此,某一文本之意义,乃取决于读者和文本之间的互动结果。在阅读过程中,读者不断地与文本进行着对话。考虑到中国基督徒所面对文本的多样性,它们间的对话尤为复杂,其中包含着多种文本的相遇与互动。

当两种不同的宗教,即西方天主教和东方儒教,在历史的十字路口相遇时,解释学的活力就会体现出来。^①上述讨论意在认识中国基督徒所做的解释学努力,他们刚刚置身于新的基督教经典的处境之中,面临着要同时认同两种不同的经典传统的挑战。这是一个既包括文化渗入(acculturation)又包括文化本土化(inculturation)的过程,尽管有时艰难,却是一件激动人心的事业。^②跨文本阅读是一种解释学,它可用以审视中国基督徒文献之意义不断生成的过程。

中国基督徒学者的阅读策略是,使得在跨文化阅读的动态过程中,或者将两个文本整合在一起,或者用一个在解释中取代另一个,以此孜孜不倦、兢兢业业地处理它们的身份问题。两者的杂合有时是有意识的、明显的,但大多情形是自发的、不明显的。跨文本解释方式是使天主教和儒教经典融合在一起的有效方法。由此,在中国文化中有了一种新的传统,既不同于传统儒学、宋明理学、佛学和道学,却与这些学说相伴相随。由于没有更合适的称谓,我们可以沿用许理和的说法,称之为“儒家

① 这些都是与历史指涉和意识形态相关的相对概念。它们的意义在于它们所处的处境,以及所属的大结构。参见 Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism, Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham and London: Duke University Press, 1997。作者试图通过此文处理此问题。

② 钟鸣旦用这两个概论来指文化碰撞与交流中的两个极点。“文化渗入”指的是“传统文化融入现代文化之中,而现代文化常被认为在本质是西方的文化”;而“文化本土化”则指“本土文化起主导作用,并使外来文化的内在因素具有一种新的表达形式”。参见钟鸣旦:《明末清初的本土化和中国—天主教之关系》,332页。

一神教”^①。

这两大宗教的经典相遇的历史场景，为人们的理论构建及解释学思考提供了一个大舞台，在这个舞台上，上演的是一出具有重要意义的高度互动的戏。在中国基督徒理解这两个文本的努力中，我们看到他们对经典的重新界定，以及在其中最终发挥了重要作用的创造性阅读策略。总之，中国基督徒对这两大宗教的经典都持肯定态度，却对佛教和道教的文本和行为多有保留。他们以对两大经典都提出疑问的方式，打破它们各自的绝对权威，并使它们各自向对方开放。严谟是破除天主教文本权威的一个很好的例子，而朱宗元则是以相似的方法来对待中国经书。

跨文本阅读的另一特征是经典与解释的分离。宋儒的经注多数成为批评的对象。^②中国基督徒发明了一些框架，以便能够将中国经典与文化传统纳入到天主教救赎的架构之中，认为救赎能为中国人达致人性的实现提供特别的帮助。丘晟和夏大常就发展了这样的思路。总而言之，跨文本阅读能使中国基督徒创造性地理解中西文本，并丰富他们之为基督徒的特定内涵。

^① 许理和：《耶稣会士的适应与中国文化的要求》（*Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative*），见李天纲：《中国礼仪之争》（*The Chinese Rites Controversy*），50页。至于对在现代中国的知识分子历史中关于中国基督教的这一方面的讨论，可参见张晓林所著之博士论文《文化互动与解释学：天主释义与中国知识分子历史》（北京大学与香港中文大学博士论文）。

^② 考虑到耶稣会士和天主教在欧洲的宗教背景，来考察耶稣会士所采取的在中国经典与解释传统之间的分离策略，具有特别重要的意义。新教改革对天主教提出或多或少有些类似的挑战，要求返回到原典和古代的解释，而贬低对《圣经》的中世纪传统解释。这一问题相当重要，只能在另一篇文章中进行讨论了。