

晚明首批来华耶稣会士诠释的基督

Jesus Christ Interpreted by the Jesuits to China
in the Late Ming Dynasty

柯毅霖 香港汉语基督教文化研究所 张思敏 译

Gianni Criveller

Hong Kong Institute for the Study of Sino-Christianity

[英文提要]

From the first half of the 17th century, Matteo Ricci and his fellow Jesuits were accused of casting aside Christ and concealing the event of the Crucifixion in their preaching in order not to hurt Chinese sensibilities. Such accusations played some part in the outcome of the Chinese Rites Controversy and in the suppression of the Society of Jesus itself (1773). In recent years the same accusations have been resurrected by authors like J. Cummins and J. Gernet.

When the first two Jesuits entered China (1582), they dressed as Buddhist monks, a clear sign that they intended their mission to be a religious one. They openly spoke and wrote about Jesus, as evidenced in the first decade of their proselytization, but they did not adopt the street preaching method.

Michele Ruggieri seemed to be satisfied with the progress of the mission, but Ricci was not. Ricci intuited that the right to stay in China should be pursued through winning the respect of those who were the leaders of the country, the Confucian scholars. From the beginning of the 1590s, Ricci adopted a two-fold approach: by

indirect and direct preaching. *The True Meaning of the Lord of Heaven*, written by Ricci in 1604, is an example of indirect preaching, targeting the literati interested in general religious questions. In the same year, Ricci published a booklet entitled *The Christian Doctrine*. This illustrates his second approach: direct Christian teaching presented to catechumens and converts. Other missionaries basically followed the same methods.

In 1619, Da Rocha published *The Method of the Rosary*, with 15 illustrations of the life of Jesus. The book is the first major example of the adaptation of Christian art to China. The illustrations successfully adopted the style of Dong Jichang, who conceived painting as the expression of man's inner being. In 1637, Giulio Aleni published *The Illustrated Life of Our Lord Jesus Christ*, which contains 56 illustrations of the life of Jesus. It may be considered the masterpiece of Aleni's missionary endeavor. The message that Aleni wanted to communicate with the illustrations is that the Chinese people have become part of the Church, and should enjoy the same dignity as other members of the Universal Church.

引 言

我们不知道基督的福音最早自何时传入中国。诚然宗徒时代的中国福传只被视为一个传说。最近,谢必震教授证实我们不能抹煞这个“传说”曾经出现的可能性。^①无论在1世纪曾发生什么事

^① B. Z. Xie, "Aleni's Contribution to the History of Christianity in China: The Nestorian Stele and Ancient Christian Tombs in Quanzhou, Fujian", in *Scholar from the West Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, (edited by Lapiello, T., and Malek, R) Brescia-Sankt Augustin, 1997, pp. 403-416.

情,现实中直到唐代(公元 618—907),才有景教徒(公元 635)把基督宗教带入中国的有关记录。

1294 年元朝(公元 1280—1368),方济各会士若望孟高维诺(Franciscan, John of Montecorvino, 1247—1328)首次把西方天主教传入中国。他这崇高的传教旅程获得意想不到的成功。但是,当明朝政府(公元 1368—1644)把外族蒙古(元朝政府)驱逐出中原并取代他们的统治时,所有元朝给予传教士的优遇及厚待不复存在。景教和天主教亦相继消失。

1582 年,耶稣会与天主教双双重返中国土地。耶稣会士认为他们是首批来华的传教士,不仅他们有这个想法,就连当时的中国人也是如此。我们可以说,其实他们两者也没错,因为耶稣会的的确确要由头开始,重新起步。当时中国境内没有天主教徒,无论是中国人抑或西方人士,对从前在中国存在过的有关基督宗教的一切都丝毫没有印象。

不过,无论如何,中国的天主教研究应由景教和方济会开始,因为他们拥有很多有用的资料作研究之用,前者尤其如此。

笔者今次的研究将会集中于近代早期的传教工作,即晚明年代:由罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)到艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)。后者是一位基督著作丰盈的传教士。艾儒略的去世(公元 1649)同时是他所身处的南中国明朝受挫败的时候。

基督论的争辩

从 17 世纪上半期,耶稣会士多次受到指责为避免伤及中国人的传统感情,而在福传时回避宣讲耶稣基督及其十字苦刑的事实。这些指责在中国礼仪之争及 1773 年耶稣会受到禁制一事上扮演很重要的角色。

近年,甘明斯(J. S. Cummins)及格纳(J. Gernet)继续提出同样的指责,特别是后者,他的著作有很大的影响力,^①并已翻译成多国欧洲主要语言及中文。新近的争辩,显出耶稣会士在中国的传教方式仍是有重要意义而且受人关注。

传教之争的起点是福建,是1635年艾儒略工作的地方。道明会士就耶稣会士的传教方式向耶稣会及其皈依者提出查问。翌年,即1636年,调查报告(Informaciones)送抵菲律宾的会长。^②其中最严厉的指责是指耶稣会士藏起十字架及避免宣讲有关基督的苦难和圣死。除此之外,他们亦质疑基督教官员在履行官职和祭礼仪式时使用十字架的用意。1639年,道明会士黎玉范(Dominican, Juan Batista Morales, 1597—1664)就重申这些指责。方济会士利安东(Franciscan, Antonio Caballero, 1669)在他的著作中亦谴责利玛窦,指他在著作中谈及基督所有的奥迹,但对耻辱性的苦难却只字不提。^③

无疑指责不仅是修会间不同的传教方法,亦涉及耶稣会士与其他会士的多宗个别事件。有指的是1635年发生在福建省福州的事件,指责耶稣会士不独在公众地方藏起十字架,就连他们的房子也不例外,其中涉及耶稣会士罗宾(Ignacio Lobo, 1660年卒)、道明会士黎玉范及方济会士艾文德(Francisco de la Madre de Dios Alameda, 1657年卒)之间的争论。罗宾建议黎玉范不要在对着大街的门挂上十字架,但是艾文德认为这种建议是“全无根据”^④。而

① J. S. Cummins, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, 1993, J. Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris, 1982.

② The original text of the two *Informaciones* is in the Archives of the Holy Rosary Province in Avila. For a detailed presentation of these documents see F. Margiotti, “L’Atteggimento dei Francescani Spagnoli nella Questione dei Riti Cinesi”, in *Archivio Ibero-americano*, 38, 1978, pp. 126~137.

③ In (ed.) Van Den Wyngaert, A, *Sinica Francescana*, 8 vols, Quaracchi-Firenze, 1929-1936 2, p. 601.

④ Quoted in G. H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, 1962, p. 279.

另一事件则是发生于 1637 年,事源是耶稣会士把基督的苦像和皇帝的画像并列,这里是指在北京的住宅内耶稣会的小圣堂,当时正有两名方济各会士艾肋德(Gaspar Alenda,1642 年卒)和艾文德到访。

耶稣会副会长范达道(Francisco Furtado,1587—1653)以三份文件回应黎玉范在报告中提出的指责:一封是于 1636 年写给总会长的信、一封是黎玉范写给阳玛诺(Manoel Dias)的回信(1639 年 6 月 3 日)及一份于 1639 年呈递教宗乌尔班三世(Pope Urban VIII)的报告。^①范达道承认耶稣会士没有将十字圣架公开展示,但此举只是为了避免令基督苦难的教义受到嘲笑、或归类为与道教作法一类的东西。这恐惧无疑是基于太监马堂于 1600 年看见利玛窦的十字架苦像时的反应。利玛窦亦解释一幅十字架上赤身露体的耶稣基督画像,只会令到他们反感愤怒,因为人体艺术是中国法律所不容的。^②但与此同时,他亦强调所有信友都能坚信基督的苦难,因为我们没有对那些应该知道基督苦难奥迹的人隐瞒事实真相。^③

对于有关宣讲基督的苦难,耶稣会士在公众地方十分审慎,但在私人地方则毫不迟疑。

其他修会仍有会士对这些解释并不甚满意,继续穷追猛打,特别是一名叫闵明我(Domingo Navarrete,1618—1689)(编者按:道明会的 Domingo Navarrete 与耶稣会的 Philippus Maria Grimaldi 均用同一中文名字“闵明我”,但并非同一人。)的会士,他在 17 世纪下半期在西方讲论有关这些中国争辩中扮演一很重要的角色。

^① The three documents are in the Roman Jesuit Archives. They are mentioned in Dunne, *Generation of Giants*, pp. 269-280.

^② R. R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ. A History of the Gospel in Chinese*, Maryknoll, 1986, p. 60.

^③ From the letter of Furtado of 1636, quoted by Cummins, *A Question of Rites*, p. 55.

由1630年代后期起,这些传到罗马及欧洲各地的指责造成很大的回响,很多人信以为真。一段很长的时间,耶稣会士被指漠视基督、对十字架上的基督感到羞耻,亦即是说,他们被怀疑在宣讲自然宗教,而不是耶稣基督,因他们未有将基督信仰作整体传绎。

早于1656年,巴斯葛(Blaise Pascal)就在他第五封省会长通函(Fifth Provincial Letter)中强调这思想,即“耶稣会士刻意藏起十字架,避免令中国人惊骇反感。”^①

次年,即1657年,耶稣会法国会省收到一封由拉斐利神父(Fr. Jacques Le Fevre)寄来的信,内容如下:

尊敬的阁下,看罢传到欧洲的报告,即抨击一些在华的耶稣会士没有宣讲基督苦难,我无法压抑对此的惊讶。公开地手持十字圣架无疑是能将宗教展示给外教徒,但若他们领略了其他奥迹之后,他们便会发现没有其他比苦难的力量更使他们感动。^②

在1600年代,耶稣会士潘国光(Francesco Brancati, 1607—1671)及卫匡国(Martino Martini, 1614—1661)亦对所谓的诽谤及谎话提出抗议。

19世纪,在中国的基督教差会对耶稣会的传教策略,表示强烈反感。1835年,他们制订出与耶稣会完全相反的传教策略:

传播福音是我们的首要任务,因此必须让人们认识基督及其苦难。^③

一位本世纪的作家班纳(Gerald Brenan)指出,耶稣会在17世纪驱使更多中国人皈依的功绩,归因于避谈苦难奥迹的过程。^④

近代作家中,尤以甘明斯和格纳仍甚为坚持耶稣会士隐瞒了

① Quoted from J. S. Cummins, "Two Missionary Methods in China", in *Archivo Ibero-americana*, 38, 1978, p. 95, see also p. 23 for a detailed account of Pascal's reaction.

② Quoted from Dunne, *Generation of Giants*, p. 278.

③ See a quotation in Covell, *Confucius, the Buddha and Christ*, p. 69.

④ G. Brenan, *The Spanish Labyrinth*, New York, 1943, p. 326, quoted by Dunne, *Generation of Giants*, p. 275.

基督教当中基督的特性。

本人尝试解答这些基督论所带来的争议。这些争议可能会与以下的有点雷同：耶稣会士是否在隐瞒受苦基督之中的核心奥秘呢？他们是否对十字架上的基督感到羞耻呢？他们是否将基督放在次要、不明显、凌辱，甚至是在异教偶像背后的位置呢？他们又是否在宣讲自然宗教呢？

罗明坚及早期利玛窦的福传工作

当这两位最早的耶稣会士在 1582 年来中国时，他们并没有一套明确的福传方法。他们一身佛教僧侣打扮，明显展示他们此行的宗教意味，但他们却并不采用街头宣讲的方式。

他们第一部共同编成的教义《天主实录正文》，由罗明坚作主编，1584 年出版。^①信经的内容受到一名无名氏提出的两条问题挑战，值得注意的是，这两条问题都是针对基督苦难的信条。天主怎能被人所杀呢？天主有否与基督同死呢？诚然，这两个疑问反映了传教初期的现况，即苦难信条遭到许多人抗拒，而需更多的阐释。与此同时，亦反映出他们没有因疑问而回避这课题，反而以更深的幅度去处理。

罗明坚的著作作为基督教义作完尽的阐释。他是福音的宣讲者，他没有因宣讲时会遇到的障碍而退缩，而他其后写成的诗在此更

^① See the critical studies and translations based on the first two editions (1584-1585), that can be found in three articles by P. D' Elia, "Il Domma Cattolico Integralmente Presentato da Matteo Ricci ai Letterati della Cina", in *La Civiltà Cattolica*, 2, 1935, pp. 35-53; "Quadro Storico-sinologico del Primo Libro di Dottrina Cristiana in Cinese", in *Archivium Historicum S. I.* 3, 1934, pp. 193-222; "Prima Introduzione della Filosofia Scolastica in Cina (1584-1603)" in *The Bulletin of the Institute of History and Philology*, in *Academia Sinica*, 28, 1956, pp. 141-197. I have collated D' Elia's studies with a later edition of the *Catechism* of Ruggieri, published in Wu Xiang Xiang, and Fang Hao, *Tianzhu jiao Dongchuan Wenxian Xubian*, 3vols, Taipei, 1966 (from now on *TZJDCWXXB*), 2, pp. 755-838, Biblioteca Apostolica Vaticana (from now on *BAV*), *Borgia Chinese*, 324(1), under a different title: "The True Record of the Holy Catholic Religion (Tianzhu Shengjiao Shilu)".

能为他的福传策略提出佐证。

1993年,罗明坚撰写的《中国诗集》重新公诸于世,这有赖陈纶绪神父的贡献。这可能会令读者有点惊讶,因罗明坚能以不熟练的中文写诗,但陈神父证实作者确是罗明坚本人,写诗的时间大概介乎1582年至1588年。当时中国的文人学士需要学习作诗,并会经常参与诗赛。所以,为更能够得到文人学士的接纳,罗明坚亦立意与他们看齐。值得注意的是他的诗集中不乏确切谈论基督之处。最长的一系列是12首诗,名为《天主的诞辰》,对天主的一生作广泛的阐释,其中包括基督的降生、苦难、圣死和救赎。另一件值得注意的是,当时的听众大部分都是文人学士,而很可能是在一个诗会或诗赛的场合上读出的。

在读诗时,我们会发现罗明坚没有刻意隐瞒内容,亦没有因为文人学士可能会拒绝基督的讯息和他传教士的身份而感到害怕。这里再次证明他是坚定的基督宣讲者,特别是在宣讲基督的降生、圣死和救赎,人们也许会发现诗词中未有提及复活的信条,救赎似乎只是受苦、圣死的果实。他似乎得了不少赞赏,但正如圣保禄所说:

简言之,我们就成为中国人,好能把中国领到耶稣基督那里去。^①

要是我们说罗明坚刻意显出作为基督的传教士身份,则我们对他的教义合著人利玛窦亦应一视同仁。

1935年,德礼贤(Pasquale D'Elia)发现重要的利玛窦手稿。这是一本葡华字典,是首次有系统地用拉丁字母拼写中文,是利玛窦

^① From a letter that Ruggieri wrote in February 1583, P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, 2 vols, Macerata, 1911-1913, 2, p. 416. I have borrowed the translation from M. Howard Rienstra, *Jesuits' letters from China 1583-84*, Minneapolis 1986, p. 37. It is worth noting that when the letter was first published in Europe in 1586, this passage was omitted. The explicit statement of the practice of accommodation was thought to be too strong for a European audience in 1586.

在来华初期(肇庆 1583—1586)的作品,大约完成于 1585 年。这本字典的前 9 页包括利玛窦自用的中文备忘录,总结他曾与文人讨论的话题。这备忘录(本人称之为《教理对话》)概述了利玛窦来华早期与文人谈话的片段。

这份手稿并没有出版,从未出版,而且似乎是湮没无闻。无疑,它确是早期传教活动的罕有凭证。手稿亦包括了作者自用的备忘录,记下了一些传教士与文人的典型对话。

看来,利玛窦同意罗明坚的基督教义阐释方法。在《教理对话》中提及基督奥迹的部分非常详细,足足占了全文一半的篇幅。通过苦难及复活的阐述,基督的救世角色得到更明确的肯定。利玛窦讲论作为一位神职人员、传教士及耶稣基督首批门徒的追随者的角色。他又提及他那漫长、艰辛及疲惫的旅程,用作展示他对传教事工的投身。他对中国文化表示尊重及钦崇,不单是一份善意的表现,而且是对新祖国一份诚恳的热爱。对文人的交往则不卑不亢。他们的学识及权势并没有使利玛窦惧缩。他一方面赞赏文人的博学多才,但却明确表示接受基督才是获享永生的行径。最后,他表达对为拯救中国而传播福音的热切期望。这《对话》不单是为数目不多的基督徒,亦包括文人在内。换句话说,文人学士也是利玛窦早期的传教对象。^①

转折点:利玛窦的新福传策略

罗明坚似乎对他的福传进度感到满意,但利玛窦则不然。他指出福传实际上仍仰仗本地官员的好恶。只要基督宗教一日未走进中国人的世界,则传教的前景便仍得不到保障。利玛窦直觉上觉得争取在中国停留并不是单单依靠来自政府的容忍,而是要赢取一

^① This fact should be borne in mind when evaluating the accusation that Ricci deceived the literati about the Christian character of the Christian religion.

班掌管国家的儒学者的尊重。

再者,利玛窦又感觉到佛教僧侣是造成含混的源头。传教士与僧侣很多外貌上的相像(法衣、光头、独身、斋戒,居住城外,来自西方等),使不少人感到迷惑,以为传教士是另一批来自西方的佛教徒。实际上,传教士以佛教为主要对手,因为两者在教义上有不少相近之处,比如:天堂及地狱的说法,而佛教亦重视满全信徒在精神上的需要。

天主教教理中的基督论

从1590年代起,利玛窦仍然十分热心其福传使命,努力诠释基督,特别是基督的圣死。他采用两层次的策略:辩教的方式,藉着间接的传播团体及出版《天主教教理》(Catechisms);对慕道者的宗教培育及给予新教友《天主教教义》(Doctrina Christiana),以反复验证的方式宣讲基督论。他意识到如果对基督苦难及圣死作不完整的阐释,反而更不利于皈依。

当利玛窦作会长时,他开始因应这些现实环境制订一些他们独有的做法。耶稣会士弥撒后不会把十字圣架留在祭台上,避免走进圣堂的外教徒作胡乱的猜想。他们对异教徒闭口不提基督在十字架上的死亡;他们对慕道者也只有到了领洗的阶段,才讲授有关信理。

公开地宣讲敏感的话题如苦难,只会招来不必要的反感,拉远那些对探求真理有兴趣或单单好奇的外教人。所以,以上的表现都是传教士谨慎小心的表现。

补充一点的是这些做法是短暂的,而且并非经常运用,不同意利玛窦的传教会,仍继续他们公开的传教方式。由1619年开始,耶稣会把基督苦难的一些图画及记述结集成书流通于世。无可否认,这些书必定有机会落入一些教外人手中。

利玛窦的教理书《天主实义》于1604年出版,^①可以说是在中国基督教历史中一部十分重要的著作。利玛窦只在第8章和最后1章中阐述基督,省略了有关基督的苦难和圣死,因而招来不少天主教和基督教传教士和神学家的非议。^②利玛窦似乎早已预见这反对的声音:

他写的这部教理并没有照顾到天主教信仰的全部,即应向慕道者和信友阐述的,而只提及若干教理,特别是那些可用自然理性理解和证实的。因此,对基督徒和非基督徒同样受益,而一些暂时未能接触教父著作的偏远地区的人也能知道,怎样巩固他们的信德和智慧…,预备迎接奥迹的道路。书末,他重申救世主基督是拯救和教导世人的,并呼吁如要探求更大的真理,可参阅教父的著作及其他书籍。^③

虽然利玛窦没有将天主教信仰全面涵盖,但仍为信仰提出一定的基础。书中阐释基督的两大特性:他是一位老师,同时以他的神力彰显奇迹。^④基督作为老师的这项说法,必然受到儒家学者的赞赏,因此他们似乎有意说教育是基督在世的一项重要职务。对于利玛窦来说,基督的教导是西方文化的基础,从而引入基督教与儒

① *Tianzhu Shiyi (True Meaning of the Lord of Heaven)*: (edited by)D. Lancashire, *Matteo Ricci. J. The True Meaning of the Lord of Heaven (T' ien-chu Shih-i)*; Translated, with Introduction and Notes by D. Lancashire and P. K. C. Hu, Taipei-Paris-Hong Kong, 1985, (Chinese text and English translation).

② Some of the criticisms are just false: "Ricci limited himself to teaching pure deism. He mentioned neither the Trinity, nor the Incarnation, nor the Redemption. It is probable that his Chinese friends saw in it only a special kind of Buddhism". Quoted from A. REVILLE, *La Religion Chinoise*, Paris 1889, p. 669, by Dunne, *Generation of Giants*, p. 96. In fact Ricci did talk about Incarnation. He also talks about the necessity of baptism and of the Church for salvation; Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, pp. 455-456. All through the book there are many and harsh attacks on Buddhism; it is certainly impossible for anybody to mistake Ricci for a Buddhist after reading the book.

③ P. D' Elia, *Fonti Ricciane. (Soria dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina)*, 3 vols, Rome, 1942-1949, 2, pp. 292-293. I have borrowed the English translation from Dunne, *Generation of Giants*, pp. 96-97.

④ According to J. Shih, *Le Père Ruggieri et le Problème de L' Evangélisation en China*, Rome, 1964, p. 63, Christ is merely presented as the divine legate. Ricci, however, did not use this expression.

家的对比,后者是中国文化的基础。然而两者的比较并没有进一步探讨。而利玛窦则明确地将基督凌驾于任何一位君王、老师或圣人,并刻意避免将基督单单视为儒家学者或圣人。《天主实义》中的基督学可能未尽完善,但决不会是凭空虚构的。利玛窦的目的就是希望能使他的追随者慢慢发现基督。基督信仰便是个人理性探求真理过程的终结。真理探求者必须有纯正的灵性动机。只有在这种状态下,一个人才能准备接受基督奥迹这新的经验。

如果希望中国人接受基督,基督就不能以外邦人的身份出现,而应隐藏在中国文化中。要达致这个目标,传教士须作好福传的准备。利玛窦认为基督是最后的终向,而不是开始。这一点与早期教会的态度无疑有点相近。因此,他在中国一手创立的教会在某种程度上就好像一所“原始教会”。

这秘密也可见于苏如望(Joao Soerio, 1572—1607)在1601年出版的《天主圣教要言》。^①书中指出救赎的东西包括对天主的认知和信德,但却没有作进一步解释。苏如望似乎在此对基础的追随者作简介指出:

这些东西不难履行,只是现在不是适当的时机作解释,那些希望知道的,必须用心地默想往后的数页,并虚心学习,这样就能继续下去。^②

以上内容展示了耶稣会士传教方向的概念。苏如望这里所指的是圣三奥秘、基督的降生及救赎、圣事和教会规律。但未有纳入基督教义的并非表示遭到否定,只是押后阐释而已。在经过深思而后仍然希望学习这新宗教的人,随时可以学习到这些教义。无疑这是对希望成为教会一员的人所作的谨慎处理办法。

^① H. Verhaeren, “Nos Anciens Catéchismes. B. T'ien Tchou Cheng Kiao Yao Yen, du P. Soerio. Théodicée et Morale Naturelles à l'Usage des Aspirants Catéchumènes”, in *Bulletin Catholique de Pékin*, pp. 287-290.

^② *Ibid.*, p. 289.

基督教义中的基督论

利玛窦第二个福传层面是通过教义作教导。《天主教教理》和《天主教教义》是同年(1604)出版的。我们必须指出,在中国的传教文学中很少会提及利玛窦这些著作。教义中所有的文章都是部分对新受洗者的指引:圣三、基督的降生、苦难、圣死、复活及升天,受洗的必要性,教会的救赎,圣事及末世的信理。中国第一批基督徒也学习了十诫、信经及一些日用祷文。利玛窦则只没有教授“教会五规”(five commandments of the Church)。他可能认为这样做可能过早:当时中国大约只有 500 名教友,而且并没有任何教会组织。^①传教士如龙华民(Nicolo Longobardo, 1566—1655)、王丰肃(Alfonso Vagnoni, 1566—1640)等人,花了毕生的精力教导教义。数名耶稣会士则曾出版过一份或多份的小册子。在这些小册子中,天主教教义是根据欧洲的模式,以一种传统的方式铺陈:如贝拉明(Robert Bellarmine)的《天主教教理初阶》(Little Catechism)和《天主教教理精读》(Great Catechism)、坎奈斯(Peter Canisius)的《天主教教理》(Catechism)、乔杰(Marc Jorge)的《教理单元》(Cartilha)、和特利胜大公会议的成果《罗马教理》(Catechismo Romano)。

这些传教士的小册子展示了耶稣会士对《天主教教理》与《天主教教义》的界分。它们指出教友生活应建基于坚实的信理、灵修修养上:即基督为人及其奥迹、个人的信德,及以真福八端、十诫、祷文及礼仪参与为基础的伦理生活。

王丰肃约有 18 本著作,大部分是伦理和教条性质的。根据班

^① See J. Jennes, *Four Century of Catechetics in China. Historical Evolution of Apologetics and Catechetics in the Catholic Mission of China from 16th Century until 1940*, Taipei, 1975, p. 30.

纳的记述^①,王神父在1610年出版了一书名为《论救世基督的降生、苦难、圣死和复活》的书,但我对此书并没有进一步的资料。^②

龙华民是一名福传的推动者。虽然他出版了不少宗教刊物,但似乎没有一本是单纯地论述基督的。1602年,他出版了第一本基督徒祈祷手册《圣教日课》^③,内容包括一些与基督有关的祷文,比如五伤经(Five Wounds of Christ),羔羊颂(the Agnus Dei)、三钟经(the Angelus)、圣母德叙祷文(the Litany of the Holy Virgin)、诸圣祷文(All the Saints),作为学习救赎真理和颂念玫瑰经的指引。庞迪我(Diego De Pantoja, 1571—1618)是利玛窦其中一个最重要的合著人。他的三部作品在他死后以《庞子遗论》为书名出版。^④《遗论》用很大篇幅描述有关基督苦难及救赎的教条,是首次对基督苦难作详细完满的阐述。更值得注意的是,《遗论》是在利玛窦时期所写的,即耶稣会在中国福传的早期。

庞迪我对基督的苦难特别感兴趣。1617年,他的另一部著作问世,名为《基督苦难描述》。^⑤至本世纪中叶,中国信友仍会在圣周期间诵读苦难始末的中文版本。庞迪我在该书的开首重申宣讲基督苦难是传教会来华的主要目的。不过依然有不少人在争论基督苦难的救赎意义。它的复活则鲜有人提及。但是,基督信仰的中心必须是在十字架上为我们赎罪的耶稣基督,阐述苦难历程的方

① H. Bernard, "Les Adaptationes Chinoises d' Ouvrages Européens: Bibliographique Chronologique (depuis la Venue des Portugais à Canton jusqu' à la Mission Française de Pékin)", in *Monumenta Serica*, X, 1945, pp. 1-57, 309-388 (from now on *Les Adaptations*), p. 329.

② Bernard gives only the French title of the book, without the Chinese one, *ibid*. This may mean that the book was not written in Chinese.

③ BAV, *Borgia Chinese*, 347 (13). See JENNES, *Four Century of Catechetics*, p. 24.

④ P. D'Elia, "La Passione di Gesù Cristo in un' Opera Chinese del 1608-1610", in *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 22, 1953, pp. 276-278, pp. 276-305. In this article D'Elia translated (into Italian) all the Elia translated (into Italian) all the passages referring to Christ, and also published the original Chinese version of the same passages.

⑤ *Les Adaptations*, p. 333.

式应该简单易明。除了四部福音的外，苦难的资料亦包括教会传统及信众的崇敬因素。这些栩栩如生而详尽的描述，必令读者感受到基督人性的一面。基督作为救世主的身份，不是因为他的光荣和威能，而是因为他的苦难和羞辱。

关于苦难神学的问题，属于救赎信理的传统护教学解释。问题本身并没有包含中国对苦难表示反感的直接依据。艾儒略是第一个传教士记述中国人提出的疑问，并将这些疑问收录在他的书中。但是，这里亦反映了中国人的思维方式，即孝道。庞迪我则没有意识到任何因中国传统感情所造成的问题。

1636年，阳玛诺(Manoel Dias, 1574—1649)出版了一本名为《圣经真解》的书，^①首先在杭州印行出版。全书共15卷，多次再版，而最近一版(1972)共分三大册。这是根据礼仪年历、主日和庆日的福音而作的释义。显然，这是改编自耶稣会巴拉特斯神父(Sebastian Barradas, 1542—1615)的作品。

首批中国基督宗教艺术品中的基督

罗儒望(Joao da Rocha, 1563—1623)在1619年中出版了《天主圣教启蒙》，^②依据乔杰的《教理单元》翻译的，并没有太大的改动。另一方面，我们不难发现很多篇幅用作解释基督的教义。基督救赎的奥迹是基督苦难事件的中心。书中所涵盖丰富和详细的教义实在令人震撼。对于晚明数千名的中国天主教徒来说，此书确是一部不可多得的教会书籍。

罗儒望出版的《诵念珠规程》亦值得记上一功，^③这是第一部完全奉献给玛利亚，并详述颂念玫瑰经方法的书，在利玛窦来华后

① BAV, *Borgia Cinese*, 338(1—8), published in *TZJDCWXXB*, vols. 4, 5, 6.

② *Les Adaptations*, p. 312, n. 91, and p. 335.

③ I refer to the copy in BAV, *Barberini Orientale*, 132, of which I possess in micro-film.

33年,即1619年面世的,标志着第一批中国基督徒团体信仰生活的成熟表现。对于耶稣会早期的工作,这书绝对为救恩奥迹的综合理解作出贡献。在耶稣会传教的早期,《诵念珠规程》为救赎奥迹提供详细的资料。罗儒望刻划的玫瑰念珠奥迹,是以耶稣基督作为主角,并经常将它塑造为孝道的典范。门徒常以基督的圣名、它的一生、它的模样、它的受苦、复活,作为默想的指引。这小册子通过记述、祷文及图像大大帮助我们认识基督,这是耶稣会士热切希望中国信友知道的。但是,这本书十分重视图像,是首次将天主教艺术引入中国的表现。

罗儒望的欧洲作品承袭了耶稣会16世纪后期及17世纪的影响:内达(Jerome Nadal)的《福音故事的图像》(Evangelicae Historiae Imagines)。内达是圣依纳爵(1491—1556)的首批门徒及紧密的合作者之一。罗如望委托当时享有盛名的画家和艺术理论家董其昌(1555—1636),又或是董氏的一名学生,以内达的图像作蓝图,在木板上雕刻出玫瑰珠上的15端。罗儒望的这些精致调刻真使我们看得目瞪口呆,特别是独特的演绎方法。这无疑会令中国读者对这些新颖的雕刻产生共鸣。中国特色的布局使全画更具生气,各人的面貌(包括基督、玛利亚及宗徒),衣著饰物,建筑物和其他描绘,举例说:花园、地貌、布局全都充满中国色彩的。

再者,同一元素都会以中国人的角度重新诠释,比如:将多幅图画合并。这些图像绝对能展现董其昌的风格,即揭示人的内心一隅。在他的图画中,他只会保留画的中心思想,腾出很大的空间。这不仅是用作突出那单一的中心思想,同时是象征神圣意义表现的一个记号。

我们可用基督的苦像作为凭证。中国画家董其昌将内达的两幅画二合为一,蓦然产生惊人的效果。在一个光秃秃的山上(耶路撒冷城市内),一个十字架在小山丘上竖立,两个同时被钉大盗的

十字架亦不见踪影。钉着基督的十字架则突出地悬于天地之间,孤独得好像只剩下他一人,只有天主作他的见证。围着十字架四周的人反映了凌辱、杀死基督的士兵的残酷和冷漠;耻骂基督的掌权者的漠不关心;及最后是妇女对基督的怜悯和哀痛。这画面是强烈感性的表现,亦深深展示出中国人对基督苦难的诠释。这里亦反映了在中国福传早期,中国人怎样理解基督的奥迹,特别是基督的苦难。^①在罗儒略的图画中,基督具有中国人的特质,并处身于有中国特色的环境里。

1637年,即罗儒望诵念珠规程出版后的17年,艾儒略的《天主降生出像经解》于福州出版。艾儒略的8卷《天主降生言行纪略》于1635年问世,^②《天主降生出像经解》的出版,无疑是用来与前一部作品相辅相承的。笔者相信这确是艾儒略传教的杰作。它让中国人首次能够用他们的语言读到基督的说话,也能让他们看到基督一生的重大事迹的图像,我们真的要感谢他。在开首,他指出我们必须依靠图像去默想那灵性的上主。基督徒不应单单阅读和认识福音,而亦应按耶稣会的灵修观深深地默想福音。这重大的工作无疑耗费了他在1630年代的大部分精力,但无疑亦使他成为一位著名的耶稣会士。

在比较两者的作品时,可能会令我们惊讶的是,艾儒略没有持

^① For an artistic analysis of Da Rocha's illustrations I consulted expert Chinese friends. See also the two papers of P. D'ELIA, "L' Origine dell' Arte Cristiana in Cina, (1583-1640)", *Roma*, 1939, pp. 75-77 and "Missionari Artisti in Cina", in *La Civiltà Cattolica*, 1, 1939, pp. 130-132. In his analysis D' Elia wants simply to demonstrate that the adaptation to the Chinese style was impressive and almost total. A. BUJATTI, "Incisori e Artigiani Cinesi Presero a Modello le Xilografie Cinquecentesche di Geronimo Nadal", in *L' Osservatore Romano*, 29, July 1994; P. RHEINBAY, "Nadal's Religious Iconography", in *Scholar from the West*, pp. 328-331.

^② BAV possesses the most ancient editions of the book. The most ancient is in *Barberini Orientale* III, 134(1). It is a complete edition, with 55 images plus the images of Jesus the King and the plan of Jerusalem.

守原来迁就的做法:①艾氏没有采纳罗儒望简化迁就的改动,反而选择了忠于内达的原作,这可算是第一次对于基督奥迹最完整的图画解释。作为一部重要的护教和教理书籍,有人认为采用贴近欧洲的版本可能更为恰当。罗儒望的著作是对玫瑰经的虔敬默想,而艾氏的则可作为中国福传的基石,从不断的加印可见一斑。

可是,艾儒略并非单单抄袭内达的欧洲模式,他亦作出过重大的改动,以切合中国传统需要。本人所能接触现存马德里早期的版本②与其他版本比较,有很明显的分别。在一般的56幅图画后面,他还额外加插了一幅。③那是基督被钉在十字架上,但却不同于较早前出现的一幅,又与罗儒略和内达的有别。福音中讲述包围在十字架上的基督的三名妇女,都拥有中国的面孔。图画的四周,是十小景像展示四部福音中及基督徒传统中所记述基督圣死时发生的事件图像。其中两幅占的篇幅较大:画的顶部是附有解释的圣堂帐幔自裂;底部则是耶稣圣魂降临灵薄狱释放古圣的亡魂。

艾儒略和他们两者最明显的分别是最后一幅圣母加冕图。欧洲的原作是分为三个部分的:最底部是宗徒,中间是置身于云中的玛利亚和耶稣基督,最顶部是一幅加冕的图像。罗儒望则把三部分合为一幅,产生一个深刻的印象。置身于云中的玛利亚正接受加冕,两旁坐着的是圣父和圣子,而象征圣神的白鸽则在他们上面。艾儒略保存了罗儒望所绘加冕图的中心景像,只在左右两旁加上了约10名“中国面貌”的天使。在最底部再次有人的出现,有大约

① For the 'artistic' evaluation of Aleni's engravings, I again consulted expert Chinese friends; moreover I consulted the study of J. Dehergne, "Une Vie Illustrée de Notre-Seigneur au Temps des Ming", in *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, 14, 1958, pp. 103-115.

② Prof. Eugenio Borao, of the National Taiwan University, whom I thank here, provided me with a photocopy of an early edition (1637) of the book with 56 (sometimes not in order) images, plus the plan of Jerusalem, the introduction and Jesus the King with the four evangelists, kept in the archives of the Franciscan Fathers in Madrid (26/2).

③ I consulted personally about twelve editions, and have copies of five of them.

15 个的中国人,和一些外国人共站着,其中包括教宗(戴着象征教皇的三重冠)及一名欧洲君王,造成宗徒们不再孤独地向圣母赞美。中国人群中有着带着不同的头饰,代表不同的人,也有一个军人和一个有额发的小童。人群与云群之间有一排欧洲和亚洲式的建筑物(房屋、皇宫、庙宇)。另一样较微细的事是耶稣基督右手握着一个地球。这幅图画亦展示了东西方的人见证圣母加冠这件盛事的事实。在注脚那里写着:

诸国帝王士民祈望圣母为万世主保恩母。^①

对于建筑物的解释是:

天下万方恭建殿宇崇奉圣母受其种种恩庇。^②

艾儒略这些与别不同的阐释究竟有什么意思的呢?我们要考虑的是除了最后一幅图画外,其他的都没有中国人的出现。而最后一幅的图画,即从前并没有录下日期的圣母加冠,反而更不受时间的限制,或甚至能成为今日的事件。这不停发生的,正是今日教会(不仅再是宗徒)所要见证的,甚至是每一处有教会临在的国度内信友所要见证的。艾儒略这里要传达的讯息就是:中国人也是现今教会的一份子,与其他人一样享有同等地位。如从前曾把他们排出救赎的历史事实中,以后将不会再发生。中国最终都能成为普世教会的一部分及作为救恩历史中的一员。艾儒略利用这图画大大解开了中国人对于他们被排出救恩的计划中的疑团。

如上述诠释是正确的话,则图像在 19 世纪时被删除,应有更震撼的意味^③。就本人所知,没有人对这事表示关注。虽然我们已出版了图解本,但 18 世纪的版本仍是保存着早期的图示。但是,在

① BAV, *Barberini Orientale* III 134(1), image No. 55.

② *Ibid.*

③ The editions of the 19th century are preserved in the Urbaniana Library (Rome), bound in the *Daoyuan Jingcui*.

一些新版本中,图画的数目减少了。^①所以,我们有理由怀疑在19世纪的删减并不是偶然的。另一个足证怀疑的原因是,在本世纪的一些新版本中,图画的数目由约56幅增加至141或153幅,接近内达的原作。因此,新版的编辑要解决的问题,应是如何增加插图,而非如何删减。艾儒略另一个较为次要的改动是,“门徒洗脚”图在19世纪的版本中完全被删除。不幸的是,以上反映了本地化并不能变成一个持续的过程,并发展为对本地文化更深入的尊重。可察觉到的是,这是传教会在意识和实际上的一种退缩表现,相信是礼仪之争带来的其中一项负面影响。

^① The copy in the Theological Library of Fu Jen University of Taipei was published in Beijing in 1738 (from one of the introductions). This copy has only 39 images. The last illustration 'The Coronation of the Virgin' is similar to Aleni's original.