

晚明基督论的传播

——艾儒略的对话与翻译策略^{①②}

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

[意]柯毅霖 著 雷阿勇 译

Gianni CRIVELLER

作者简介

柯毅霖神父, 香港圣神修院神哲学教授。

Introduction to the author

Fr. Gianni CRIVELLER, Professor, Holy Spirit Seminary College
of Theology and Philosophy, Hong Kong.

Email: giannicriveller@hotmail.com

译者简介

雷阿勇, 中国人民大学文学院在读博士, 闽江学院外语系讲
师。

① 本文中有关基督教的术语翻译均采用天主教传统译法, 所用的《圣经》版本为思高本。——译注

② 本文英文版曾在论文集中发表, 本文题目略有改动。详情如下: 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" (奥义) 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、导言：艾儒略的对话录

耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni, 1582 - 1649)于明朝最后几年在中国传教,清初在福建去世。他出版了三本对话录,其中大量段落记录了有关基督与中国的讨论。当时,传讲基督在中国文人和士绅中引起了激烈辩论。对那些试图从神学和文化角度来考察研究这一辩论的人们来说,这些基督论主题无疑会引起他们的兴趣。

记录并最终出版文人学士的谈话或讨论在中国历史上很常见。艾儒略出版的第一本对话录为《三山论学纪》(1627)。^①书中艾儒略回答了前首辅大臣叶向高(1559 - 1627)和虔诚佛教徒曹御史提出的问题。学界现已确定这位曹姓御史即曹学佺(1574 - 1648)。几年后,艾儒略出版了《天主降生引义》(1635)。^②这本书以当时中国和欧洲均普遍流行的对话体写成,是第一部完全致力于宣扬基督论的中文论著。此书并不是一部真实场景的对话记录,但其中一些段落和章节可以在《三山论学纪》和《口铎日抄》^③中找到,虽然措辞有时稍有不同。

《天主降生引义》是从三位一体和《圣经》历史的角度来阐释基督奥义的。其中一些问答可能取自传教士从欧洲带来的《圣经》注释书,另外有些问题则具有典型的中国特色。尽管艾儒略早已熟

① 《三山论学纪》,微缩胶卷,BAV (*Biblioteca Apostolica Vaticana*), *Borgia Cinese* 324 (20b). 该文本亦被收入《天主教东传文献续编》第1册,台北,1966年,第419 - 493页。

② 《天主降生引义》,微缩胶卷,BAV, *Borgia Cinese* 324 (5b), 1635. 笔者也用了奥托(H. Otto)的法文重印译本,参阅: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 《口铎日抄》,台北:"中央"研究院傅斯年图书馆藏本,1872年。

悉《三山论学纪》中那些反对“天主降生成人说”(Incarnation)的意见,但在《天主降生引义》中他还是第一次处理中国早期基督教所面临的最为棘手的难题:天主之子为何必须受难?在中国的牧灵工作者证实:这也是当今慕道者最常遇见的问题和困难。

第三部书《口铎日抄》严格来讲不是艾儒略所著,而是由来自福建的26位出色、活跃和虔诚的皈依者记录,经李九标整理,出版于1640年。此书记录了在闽传教的耶稣会士的交谈或讲道,全书共分325段。交谈者主要是艾儒略,交谈时间为1630年3月至1640年6月之间。记录的次序如下:每卷所记的内容大致对应一年的交谈,除了1637年10月至1638年7月间由于福建教案未能举行交谈外,每次交谈或讲道都有日期(年、月、日)、地点和参加者的名字。

前文已提到,《口铎日抄》的某些段落与《天主降生引义》的一些章节重复。这三部书中相似或相同的文本表明,艾儒略的弟子和文人朋友如何参与编纂了他的这些著作。在写这些书时,中国信徒和朋友所提供的帮助是重要且不可缺少的,因而也更加吸引人。这些著作包含中国背景下的耶稣基督、基督生命的奥义以及福音的影响问题的大段论述。读了这三本书,我们不仅可以更多地了解当时是如何向中国人传讲基督,也可以了解当时中国人对基督的反应。

对这三部著作中涉及基督的大量材料,可根据不同的主题内容加以概括。本文将从以下主题对有关基督论的段落进行概述:三位一体奥义与基督论;基督神格的奥义;救恩的奥义;天主降生成人的奥义;耶稣受难的奥义;耶稣升天的奥义;天主救恩计划的奥义与中国;耶稣与中国宗教人物;耶稣与中国先哲。

二、天主救恩计划的奥义与中国

对于上述主题,本节只对“天主救恩计划的奥义与中国”这一

主题作进一步分析。

1. 为何基督不降生于中国？

在福州那次交谈中，老相国叶向高向艾儒略问了如下问题：

仁覆闾下，其爱人无己之心如此其亟也，何不降我中土文明之域？尤易广布，则不烦先生九万里之劳矣。^①

叶向高很有可能认为中国最有资格作为耶稣的降生地，因为中国正是“中央王国”。事实上，利玛窦在他那幅著名地图里就把中国置于世界的中心位置。艾儒略并没有争辩中国是否为世界中心，但他质疑地理的中心性是否是一个在任何情况下均适用的合理标准。为了阐明这个观点，他提到了孔子：

若然，则先师孔氏，何不生于中州？今四方来学者，道里均平，顾独生于东鲁^②耶？楚人曰：何不生于吾楚^③？越^④人曰：何不生于吾越^⑤？

在回答的结尾，艾儒略还提到中国两位尽管生于“中土之外”但仍受中国人敬重的著名历史人物：

舜^⑥诸冯，文王^⑦岐^⑧出，人皆以为夷。^⑨

① 《三山论学纪》，第38-39页。《天主降生引义》亦提到相同的问题，见《天主降生引义》下卷，第13章，第10页。

② 孔子（约公元前551-479年）出生于鲁，即今山东东部。作为封建诸侯国，鲁国存在时间是公元前851-458年。

③ 楚国属于战国时代（公元前403-221年）。“楚”亦是湖南、湖北以及江西部分地区的总称。

④ 越国亦属于战国时期。越国地域包括了今天浙江和江苏两省。

⑤ 《三山论学纪》，第39页。

⑥ 舜（据传为公元前2255-2206年）是中国传说中的一位上古帝王。他与其前任帝尧一起被认为是贤明君主的榜样。

⑦ 指西周（公元前1122-770年）文王（约公元前1171-1121年在位）。他是位能干的君主，后来因其德行和善治而受世人称颂。据传他是《易经》的作者。

⑧ 今陕西省岐山县。

⑨ 《三山论学纪》，第39页。

此时艾儒略已准备直接且大胆地挑战中国人视中国为世界之中心的观念。他认为持反对意见的对话者应从外国人的视角来看待事物：

实人之眼目囿于陋小，各从厥居，拟其近远。若遭域外之观，更无中外、华夷之分也。纵降生中国，为文明大邦，其自他方视之，则亦不免同此猜疑，同此觖望，将何以满其私愿耶？^①

对于“中心性”的论题，艾儒略继续指出耶稣诞生之地——如德亚国(Judea)，

尤为三大州之正中，

……

天主降生此地，正为此地易于流行。^②

艾儒略暗示，应被视为世界之中心且为福传最佳起始之地的是如德亚国而非中国。此外，他还将如德亚国描绘成一个充满奇观的完美之地和最美丽的国家：

其地气候中和，雨暘时若，土膏沃衍，民物阜康，经称川河流乳，树木凝蜜。非他国可比者，至今传为圣土。^③

可能有人认为，艾儒略对如德亚国的理想化描述是为了反驳叶向高的中国中心主义。事实上，如德亚国之所以是天主降生的理想之地，主要不在于它的地理中心位置和理想的环境，而在于其神学意义，因为

实厥初生民祖国也。^④

……

① 《三山论学纪》，第39页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

乃天主开辟天地之时,化生人类元祖之地。^①

艾儒略同时表示,不应认为中国被排斥于天主救恩计划之外或距离救恩计划太远。实际上如德亚国与中国同处于亚洲而非欧洲:

今诞于如德亚国,此地乃不属欧逻巴,与上国同一方域,总在亚细亚之界内。^②

欧洲国家虽然属于亚洲外的不同大陆,一样毫不犹豫地接受这种外来的信仰:

其在今日,欧逻巴诸国尽从其教,咸自如德亚国相传而来。^③

这听起来像一种礼貌的请求,希望中国人能克服地理学上的中国中心主义。

2. 为何基督教这么晚才传至中国?

如果如德亚国与中国同属一个大陆且是基督教始传的首选之地,很自然会引出另一个令人费解的问题:为什么基督教这么晚才传到中国?

或曰,天主已降生千六百余年。又其降诞之地,原与中国同一大洲。何不早传其说于吾邦,而顾待今日乎?^④

为了回答基督教为何来华甚迟这个问题,利玛窦曾不得不借用一个故事,说汉明帝派出的使者从西方错误地带回了佛经而非

① 《天主降生引义》上卷,第3章,第5页。相同的地理上的注解可见《三山论学纪》第39页。

② 同上。

③ 《三山论学纪》,第40页。

④ 《天主降生引义》下卷,第14章,第11-12页。

基督教经书。^① 在《三山论学纪》中，艾儒略先是重复了利玛窦的观点，紧接着摆出证明基督教来华并不迟的新证据：刚发现不久的西安景教碑（1623）证明基督教在中国传播古已有之（始于635年，传于有唐一代）。在福州三山论学中，西安景教碑可能首次被用于证明基督教传华年代古老：

贞观九年，曾有传教东来者。今考景教碑序，可知梗概。^②

在中国“古老”是真理的代名词，而“新颖”则等同于异端邪说。^③ 由于深厚的历史趣味，中国人不太重视没有历史根源的东西。艾儒略提到使徒多默（Thomas）曾在印度传教，以进一步支持这样的事实：在基督教创立早期福音便已向东传播：^④

且宗徒多默敷教于小西时，去天主降世未六十年。传播已广。^⑤

此外，印度也位于亚洲，与中国毗邻。不过艾儒略的最有力论据却在道德和灵性方面：真理不能以其传播的迟早快慢作判断。对此下面会再作论述。

3. 天主降生成人未载于中国典籍：西方经书与中国经书

在接下来的一段中，艾儒略论证说，耶稣之所以降生在如德亚国，是由于西方的经书作了预言。这些圣典

奚啻如中国之六经，家弦户诵已乎！^⑥

① 利玛窦是首先提出佛教取代基督教而传进中国这一理论的人。但利玛窦并没有具体地回答问题，艾儒略亦如此。参见利玛窦：《天主实义》，第8篇，注591。

② 《三山论学纪》，第39页。

③ 这种观念并非中国独有。在其他前现代的社会和文化里，“古老”亦被认为保证“真实”的重要因素。耶稣自己便肯定“起初”（《玛窦福音》19:8）的正当性。

④ 在《天主实义》中，利玛窦并未提及使徒多默。

⑤ 《三山论学纪》，第40页。

⑥ 同上。

而且天主降生成人的记载与西方圣经所记相符：

若使降生他国，则典籍不载，耳目未闻，非惟人所不信，且将玩而褒之。^①

在这三部对话录里，艾儒略在有些地方用了很长篇幅对耶稣的生平事迹完全应验西方经书的预言作了详细说明。在他看来，这应是一个证明天主降生成人的确凿证据：

天主未降生千百年前，即默启先知诸圣，预纪降生之事。详厥氏族，厥名号，厥里地，厥异迹，及厥在世言行。经典世传，后来一一皆符。故后圣有言曰，古经先纪降生事，不啻纪将来事，却似纪已往事也。足征也。^②

耶稣完全应验了《旧约》的预言，这是艾儒略用来证明天主降生成人之真实性的主要论据之一。这样艾儒略就能回答叶向高等参与三山论学者所感叹的：

自开辟以来，我中土未之前闻。书契肇兴，传载讫无可考，安知果曾降生也？^③

周孝廉在《口铎日抄》中亦表达了同样的困惑：

且敝邦素未尝闻，其谁见而征之？^④

艾儒略在应答中再次公开挑战对话者的中国中心主义。中国的四书五经没有预言天主降生成人一事，但这在西方经典中却有明确记载。对此，艾儒略在《三山论学纪》中作了如下应答：

其书充栋，特未传译于中土耳，岂载籍无稽者耶？^⑤

① 《三山论学纪》，第40页。

② 《口铎日抄》，第7卷，第15页。《口铎日抄》第7卷在总结耶稣生平时共9次提到“足征也”。

③ 《三山论学纪》，第36页。

④ 《口铎日抄》，第7卷，第14页。

⑤ 《三山论学纪》，第37页。

周孝廉并没被说服，因为他的异议十分合乎逻辑：有关耶稣的预言和记载仅存于西方经书，中国经书只字未提。为什么中国人要相信西方经书而不是自己的呢？

经典之云，亦西方士述之，故人或未尽信耳。^①

艾儒略答道：

东西方各有经典，各不相闻。若以西方经不可尽信，则中邦历代帝王史册，及五经四书等书，亦勿之述矣。^②

艾儒略认为，中国人不了解西方经书并不意味着它们不可信。传教士在来华之前对中国古代的圣贤和历史一无所知，但他们还是愿意相信有关这些圣贤和历史的记载内容的真实性。下面一段取自艾儒略与周孝廉在另一处的对话：

安可以未之见闻，而遂疑其有无乎？尽如是，则中邦所称古圣古贤暨诸事迹，敝邦未之见闻，余入中华，必不以不前见闻故，遂槩疑其无也。如必疑此降生大事，请略以共见闻者为征。^③

艾儒略也提到，中国确实有记载基督教曾在华传播的文献。在与周孝廉联环相扣的长篇对话中，艾儒略显然避免重提“从西方错误地带回了佛经而非基督教经书”这一他在福州三山论学中所引用的说法，而是强调发现西安景教碑的重要性。笔者认为，艾儒略已开始意识到“带错佛经”这一说法歪曲了历史事实，因此更好的做法是强调西安景教碑这个天赐且有力的证据：

其碑久而沉埋，且若干年。近天启三年，关中人掘地得之，遂广传寓内，好学君子，无不既覩之矣。此盖中邦

① 《口铎日抄》，第7卷，第18页。

② 同上，第7卷，第18页。

③ 同上，第7卷，第15页。

近年事,而谓未敢尽信乎?①

4. 作为奥义和信仰的基督教

艾儒略的观点和辩才理所当然给听众留下了深刻的印象,这点从其弟子记录和出版的他的对话录中可以清楚看到。很少有人不被艾儒略的说理所说服,但并非所有人。一些人仍持怀疑态度,比如叶向高。也有不少人坚决反对艾儒略的说教,正如 17 世纪 20、30 年代大量出版的反基督教文集所显示的那样。艾儒略清楚地意识到,耶稣是否应该出生在中国、基督教是否早已传至中国或者是否应被中国经典提及等等这样的争论并不能说服许多人。在对话中,艾儒略从未忘记,基督教本质上且首先是只有依凭信德才能接受的奥义。下面笔者将从三个方面来阐明艾儒略的这一观点:基督教是一种人心所不能完全探究明白的奥义;人只能心怀信德才能参透这一奥义;“敬孝”是与超自然的信德相对应的自然美德。

在福州三山论学中,艾儒略从回答叶向高关于天主降生成人合理性的问题开始了他的基督论说,并引出如下关于天主奥义的主题:

此天主降生莫大之恩,原超人恩拟之外,岂可一言而尽明哉?姑粗论之。②

在《三山论学纪》中,基督论的争辩最后又以表达基督救恩的神秘本质结束。基督救恩的神秘本质是人心所无法完全探究明白的。要想了解它,就如想直视太阳而不目眩一样不可能。

若无敬畏之心,而徒探究天主奥义,譬沐太阳之光,未感其照临之德。徒瞪目视之,强欲戏其光耀之原,则其

① 《口铎日抄》,第 7 卷,第 19 页。

② 《三山论学纪》,第 36 页。

目必至眩瞽，而反不受其照矣。日其可穷乎哉？日不可穷，况天地之旋转乎日者哉？天地不可穷，而况天主之生人生物者哉？^①

要参透人心无法探究明白的天主奥义，信德是必需的。人只有心怀“信”，才能超越文化的限制，接受真理。至于有关耶稣的出生地，基督教传到中国的时间，以及天主降生成人是否载于中国经典等其他方面的考虑则应被排除在外。

要以德教之行，未可以迟速、远近论也。总之，或见而知，或闻而知，真似之辨白既真，正教之担当自力。世道人心，端必赖之。岂可以天主不降于此土，而疑其偏僻也耶？大抵造物主之淘铸天地，搏挽万物，生生化化，无始无终。其妙理无穷，不啻如沧海之浩焉。岂可以涓滴而测之？^②

上面我们所读到的是一种美好的思想。事实上，这是一个感人的邀请，意在说服听众放弃偏见，去追求真理，无论真理来自何方。如此令人难忘的对话中有着如此精彩和勇敢的语句！相同的语句亦出现在《天主降生引义》中。^③

在下面段落中，艾儒略与叶向高继续对话，讨论如何理解天主降生成人的奥义。

要之，信之一字，道之根原也，功之魁首也，万善之纲领也。^④

艾儒略接着提出了关于人类生命的起源、意义和目的等一系列基本问题。他似乎想暗示，这些才是人们应该询问和回答的问

① 《三山论学纪》，第41页。

② 同上，第40页。

③ 《天主降生引义》下卷，第13章，第11页。

④ 《三山论学纪》，第41页。

题,而不是天主降生成人的时间和地点与中国的关系之类的问题。

返勤吾身从何而生?吾性从何而赋?今日作何昭事?他日作何归复?^①

讲到信德,艾儒略又以基督教方式对中国的“敬孝”美德作了一番诠释。孝道的话题当然让身为儒士的叶向高感到亲切,他此前质疑为何天主不选择在中国降生成人。孝子事亲的正确态度是对父母唯命是从,不敢有所猜疑。

如人子之事亲,朝夕温清,起敬起孝,虽督之劳之,亦唯命是从,不敢稍有猜疑过望。如是而后谓之孝子。^②

三、结论及可进一步研究的问题

艾儒略的对话不乏基于推理和常识的良好观察。然而,正如我们从这些对话中看到的,当对话者来自完全不同哲学背景时,要从深层次来描述信仰的合理性是非常困难的。因此,艾儒略的大多数回答属于“人为论证”(argumentum ad hominem,又译有主观偏见的论证),而不是详尽论述所涉及的神学观念。不过,笔者将试着做些一般性的反思,为今后进一步研究抛砖引玉。

艾儒略的对话可以从不同的角度加以评价。我们特别感兴趣的是从汉学和神学方面来思考这些对话。对于艾儒略对话者的反对意见,必须根据晚明中国的社会和知识界背景进行观察。17世纪30年代是明朝这个维持着高度“中国精神”且年代长久的王朝的最后几年。晚明社会复杂,内外力量发酵,共同推动着激进的社会变革。面对此社会现实,其他社会阶层极力维护现状,防止王朝解体。儒家士大夫们大多没有真正准备好接受危及自身显要地位的变革,因而反对任何他们自己不能直接领导或控制的变革。

^① 《三山论学纪》,第41页。

^② 同上。

当然,在下一个十年的王朝更迭剧烈冲突中,人数不多的耶稣会士传教活动仅仅是导致这些冲突的边缘角色。然而对于那些与西方传教士有直接接触的人而言,基督教代表了一种激进变革的机遇,或是一种从根本上可与儒家原始教义兼容的学说,甚或两者兼而有之。这可能就是一些儒士被一种并非出自中国亦非专门针对中国的新学说所吸引和困惑的原因。

必须指出,大多数中国民众和文人并没有任何关于其他国家和文化的直接的个人知识和经验。因此,他们缺乏开放性,甚至在处理 and 接受源自异域的新事物时,会表现出一种心理阻力。艾儒略的对话者(特别是儒士叶向高)对耶稣是否应该出生在中国、基督教来华过晚或中国经典只字未载天主降生成人等问题提出异议,这必须从儒家基本的人文心态来加以观察。这种人文心态是十分“去神话色彩的”(demythologized),可举《论语》第7章第20节为例证:“子不语怪……神。”从传统儒家的角度来看,天主降生成人与基督启示可通通归入鬼神之类的怪现象。出于同样的原因,佛教、道教和民间宗教也被儒家文人批评和不齿。

然而,这些疑问依然存在,比如这个严肃的神学论辩:天主启示和救恩的普世计划之难题。善思的叶向高表露了一些中国人的沮丧之情,这些人由衷为自己的文明感到自豪,同时又被基督教信仰所吸引。耶稣不是生在中国、基督教如此晚方传至中国而且在中国经典里只字未提,这些事实都似乎在表明:在这神圣的计划中,中国的重要性被忽视了。简言之,叶向高、周孝廉以及其他对话者对天主降生成人这类处处挑战文人心智的宣言表现出了一种普遍的困惑。中国对话者的质疑和艾儒略的回应关乎着双方文明的卓越性和尊严。

值得肯定的是,艾儒略并没有仅仅赞美西方国家或贬低中国。他确实赞扬了如德亚国和欧洲文明,有时不够客观。但他很快就放弃了某些有待商榷的争议,如哪个国家更适于天主降生成人,或者是否因为中国使者错误地带回了佛经而不是《圣经》才使得基督

教很晚传入中国等。艾儒略没有争辩说:在更早的时候,同样传自西方的佛教亦因是外来宗教而经历了各种批评、论战,甚至迫害。他用来解释天主降生成人和基督教信仰迟来的最好论据都立足于道德、精神与神学。艾儒略重申:一个人应本着真理本身而接受真理,不管它来自何处;基督教是一种不能仅凭推理而为人心中所把握的奥义。要参透基督奥义,须心怀信德。

“奥义”和“信”是笔者进行诠释时所用的关键术语,亦是艾儒略在面对对话者的异议并做出最激进回答时采用的概念。艾儒略提出,基督教的新颖性在于奥义和信,以此请求对话者走出一个“错误循环”(vicious circle),即认为任何事物均起源和结束于中国。要衡量这种请求的有效性,应尽量确定用以表达“mystery”和“faith”这两个概念所对应的中文术语——“奥义”和“信”的含义。“奥义”这一词似乎非常罕见:“奥”与“义”两字组成的词仅出现在一本古老的字典中,其定义如下:“深奥的义理”。^①在希腊化时期,“mystery”一词广泛用于欧洲和亚洲的某些宗教,以暗示一种“隐秘的知识”,要传授给那些被接纳入该宗教的人。而中文“奥义”显然并不必然带有宗教含义。“奥”原指房间或宫殿的秘密角落,后指一些神秘、隐晦而深刻的观念。“义”字涵义广泛,包括“意义”、“意思”等含义。笔者认为此处艾儒略所表示的是“大主奥义”(mystery of God),理由有几个:“奥”基本上意味着有关神秘事物的一般观念;“奥义”是罕见的词,这点正好迎合艾儒略想传达的新意;“奥义”位于“大主”一词之后,表示某种宗教、精神和神学的意义;如前面所述,当时对话的语境完全支持这样的解释。后来“奥”被用来与“迹”共同组成一个新词“奥迹”(指神学意义上的奥秘)。

“信”原本表达是诚意、准确、信任等概念,后来又指信念和宗教信仰(即信仰和崇拜所信之事物)。“信”被拿来与“德”一起组成新词“信德”(神学意义上的信仰美德)。必须指出,艾儒略在对

^① 华通编纂委员会编:《辞渊》(第2版),香港:华通公司,1976年。

话中并没有使用带有神学色彩的新词“奥迹”和“信德”来表述“mystery”和“faith”，而是采用“奥义”和“信”这两个术语，正如上文所分析的。

笔者认为，将基督的启示表述为奥义和信仰，这在16世纪是相当了不起的。“mystery”和“faith”是基督教两个至关重要的关键词。基督教传统一直试图证明关于不可测度的天主降临世间的教义是一种奥义，但必须说明的是，启示在当时并非总被当作奥义，因而亦未被充分强调。在后特利腾（post-Tridentine）的教理框架里，存在着这样的危险，即天主的奥义被视为可通过教会传授的客观教义来理解的东西。这反映了一种将天主纳入系统化过程的倾向。但在这里，艾儒略似乎预见到了现代的神学方法。现代神学方法更喜欢将基督的启示视为一种奥义，较少注重哲学上的诠释。梵蒂冈第二次会议所制定的教义恢复并强调基督的启示和经验是“奥义”。卡尔·拉纳（Karl Rahner）认为，奥义的神学建构是一项紧迫的任务。当代中国神学家张家树（Aloysius Zhang）亦将奥义作为神学探索的中心主题。

然而，艾儒略将基督的启示解释为须凭“信”才能把握的奥义，这一做法似乎陷入了错误的“循环论证”（*petitio principii*）：即把接受基督教信仰这一论题作为首要论据。克服此矛盾的关键在于认识到理性（*reason*）并不能给出全部的答案。如果理性想保持其合理性，它必须承认自身的限度，并把自己向超验纬度敞开。要回答艾儒略对话者的疑问，实际上亦必须超越世俗的推理。对世上任何人而言，不论身处何时何地，在这点上需付出的努力是相同的：即运用理性去探寻奥义，并承认奥义超出人的理解力和解释能力。因此，艾儒略承认基于两个文明冲突来论证的局限性。作为奥义，基督信息主要出于神学和灵性的动机而被理解与接受。

也许现代神学家会更广泛地发掘奥义中的复杂概念，并将奥义当作进入信仰生活这一全新生活空间的迷人的宗教体验，而不仅仅将其视为某种深刻难懂的东西。对奥义的这种认识吸引着人

们去关注生命的宗教意义,并超越自身的俗世视野。从这个角度看,深入讨论基督教奥义概念与某些中国观念如“道”之间的关系,或许可以提供更多的洞见。

值得一提的是,信德被视为“道”的起源。众所周知,“道”是儒、释、道三教的重要概念之一。尤其在提及道教起源的时候,“道”被视为一切事物存在与发生必须依凭的品质(virtue)。然而,艾儒略并未探讨奥义、信和道如何才能相互关联或互动。他亦未主张“奥义”这一基督教概念与“道”这一重要且复杂的道教概念之间存在联系。现代神学家通过运用救恩与启示的世界历史这一动态神学理论工具,也许能够更多地分析这点,比如画出一幅普遍的启示历史图(即拉纳所言的“先验启示”)和具体的犹太教-基督教启示图(用拉纳的话叫“处境启示”)。一个棘手和争辩不休的问题是,启示的这两个不同方面以何种关系存在。不过这样专门的神学问题不是这里所要论述的。

在天主教传统中,“信”一直被当做天主的恩典。通过“信”,人在基督里接受天主的自我启示。然而,在艾儒略生活的后特利腾时代,“信”成了新教改革者特别倡导的议题。新教改革者强调“信”是个人信靠及将自己奉献给上帝(天主)。为了有别于新教,16世纪天主教强调“信”首先是在理智上接受教会提出的教义性命题(doctrinal propositions)。艾儒略似乎并不认为“信”就是顺从地接受艰涩难懂的教义,他更多把它作为一种克服文化和心理约束的个人禀赋(personal disposition)。

在阐述完“信”后,艾儒略又对孝道进行一番基督教式的解读。孝子对父母唯命是从,丝毫不敢质疑。超自然的信德和自然的孝道如一枚硬币的两面,儒家与基督教在这里因共同的道德基础而连接在一起。沿着利玛窦的足迹,儒家人文主义和基督教人文主义在此处找到共同的立场。儒家与基督教在看待“灵性世界”(spiritual world)上可能会有所分歧,但在道德训导方面却态度一致。

在处理中西方经书之间关系这一主题时,艾儒略的观察很到位。比如他考虑到,虽然这两种经文互不相闻,这并不意味着其中一种不值得相信。令人意外的是,艾儒略会运用现代神学来深入诠释这些问题。在谈到释迦牟尼时,^①艾儒略虽未展开论述,但总会简要说明中国经书和西方经书都是可信的,它们之间的根本不同在于中国经书不像外国经书那样明确地谈论宗教。中国经典从不主张表达明确的宗教真理。孔子的人文主义暗示了不愿提及有关鬼神和死亡的问题,或对此不感兴趣。^②利玛窦开创的、并为艾儒略所遵循的策略是:儒家和基督教之所以具有互补性,正是因为儒家是一种与基督教宗教教义兼容的哲学学说。虽然艾儒略在上述的对话中很少提及这一主张,但他似乎做好了准备,深入比较了西方经书和中国经书的意义、价值和诠释。

现代神学家可能会赞赏艾儒略以宽容的方式和与梵蒂冈第二次会议精神成果相似的对话形式提出了许多论点。如前文所述,现代神学家沿着艾儒略已指示的路线,从救恩历史(salvation-history)的角度再次阐发普遍启示(universal Revelation)的意义。按今天的理解,创世论意味着创造行为已是启示,即临在于诸国起源的天主自我通传(self-communication)。既然创造行为构成历史,人类历史事件反映的正是这样的启示。所有国家因此以某种方式从天主那里得到了启示。而且,通过降生成人,耶稣基督已将自己与世上每一位个体合一,^③个人历史也因此以某种方式反映了来自天主的启示。所以,天主降生成人的意义是普世的,它超越了所有文化和国度,以便将它们环抱其中。同时,既然我们对天主的体验总是间接的,天主降生成人便表达了基督教那种不可化约的历史具体特性。因此,普遍启示在决不可忽视或取消的、特定及单一的历

① 《口铎日抄》,第5卷,第2-4页。艾儒略提到:所有古代圣贤只具有“人性”;释迦牟尼亦如此,仅称自己是教师。

② 《论语》第6章第20节,第7章第20节,第11章第11节。

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

史事件中是间接的。天主这一不可见的绝对者只能通过可见的、历史的、具体的事物来了解。这意味着所有的启示是神秘的、象征性的和圣事性的(sacramental):隐秘的天主充塞了可见的现实,并通过现实接触到了我们。^① 基督之所以是伟大的奥秘,在于他是启示的最高时刻:只有在天主里,天主的自我通传才能完全改变调解者(mediator,中保),从而使调解者与被调解者成为同一。耶稣出生在如德亚国的犹太家庭,正是天主关于人类历史的神秘救恩计划的一部分。这一计划包括了作为“选民”的以色列。这神秘计划的历史意涵在以前并不容易被领受,因为这些意涵不一定符合人类期望。耶稣自己就没有满足他的大部分同代人和同胞对默西亚(Messiah)的期望。他的信息不被接受,因为他来自纳匝肋(Nazareth)一个出不了什么好东西的镇子。因而从那时起,那些接受基督教信仰的人首先必须准备接受属于特定时代、地点和文化的耶稣为救世主。对那些意识到自己有着古老和丰富的文化宗教遗产的文明来说,接受基督启示的具体且不可化约的特性可能是十分困难的,而晚明文明正是其中之一。另一方面,基督呈现的特定历史启示并未排除先验启示的重要性:它们相辅相成,互相联系。

在这样的复杂背景下,传教士的对话态度、依然忠于自己文化原则的中国文人的改信、中国政治宗教人士的反对等,均呈现了一种新的重要意义。那些接受基督教的人必须克服许多文化障碍和神学问题,而那些反对基督教的人则有不少论据来挑战这一新宗教。

从犹太人和希腊罗马人对基督教信仰的反应开始,在福音传播的几个世纪里,接受耶稣特定的历史特殊性一直是许多不同国度的人们不得不面对的问题,中国人亦莫能例外。

^① 用教宗保禄六世1963年在梵蒂冈第二次大公会议第二期会议开幕式上的话来说,“奥义”是“一种浸染了天主隐秘临在的现实。”

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.

中文文献 [Works in Chinese]

艾儒略：《三山论学纪》，载《天主教东传文献续编》（第一册），吴相湘、方豪合编，台北：台湾学生书局，1966年，第419-493页。[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.]

华通编纂委员会编：《辞渊》（第2版），香港：华通公司，1976年。[Huatong Biancuan Weiyuanhui, ed. *Ciyuan*. 2nd edition. Hong Kong: Huatong Gongsi, 1976.]

李九标：《口铎日抄》，台北：“中央”研究院傅斯年图书馆藏本，1872年版。[LI Jiubiao. *Diary of Oral Exhortations*. Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Fusinian Tushuguan, 1872.]

利玛窦：《天主实义》，在《天学初函》（第一册），吴相湘、方豪合编，台北：台湾学生书局，1965年。[Ricci, Matteo. *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.]