

## 陡斯与上帝\*

——将“Deus”翻译为“上帝”的神哲学理据

韩思艺\*\*

明末天主教的东传,引发了中西方文化深层次的对话与碰撞。其中,“天主”的译名之争以及其背后的天主教与中国文化的关系,可以称得上是明清之际天主教神学哲学中第一问题。首先,本文考察了《圣经》中有关天主名称的不同用法,以及托马斯·阿奎那关于天主名称的分析论述。其次,介绍了传教士们将“陡斯”翻译为“上帝”和“吾国天主,即华言上帝”的论证,以及反教儒者和天主教儒者围绕此翻译和论证展开的辩论。最后,论证了将“陡斯”翻译为“上帝”的合理性。明末清初传教士及中国信徒们会通“陡斯”与“上帝”的努力,不仅继承了自犹斯定以来的会通基督宗教信仰与外邦文化的传统,还将有助于基督宗教的中国化发展,从而丰富和发展基督宗教与中国文化各自的传统。

明末清初天主教的东传,将基督信仰再次传入中国。在传教的过程中,为了向中国人说明“天主是谁”的问题,利玛窦在其《天主实义》中将 Deus 翻译为“天主”,“夫即天主——吾西国所称‘陡斯’是也”<sup>①</sup>,并且说:“吾国天主,即华言上帝。”<sup>②</sup>由于利玛窦将“陡斯”翻译为“天主”或“上帝”,以及其“天主即上帝”的观

\* 本文系 2014 年国家社科基金项目“基督教德性伦理的中国叙事研究”(编号:14BZJ020)的阶段性成果,本文的写作受到了“香港文化更新研究中心”的资助,特此致谢。

\*\* 韩思艺,香港浸会大学博士,兰州大学哲学社会学院副教授。

① 利玛窦:《天主实义》,郑安德主编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第 1 卷,北京大学宗教研究所 2003 年印,第 78 页。(下引此书时,简称《郑编文献》)

② 利玛窦:《天主实义》,《郑编文献》第 1 卷,第 92 页。



点,引起了传教士们的激烈讨论,还引发了后来的“中西礼仪之争”。<sup>①</sup>时至今日,关于“天主”的译名,天主教内部已经有了约定俗成的翻译。除了一些学者还在探讨“天主”“上帝”的译名问题外<sup>②</sup>,无论是使用“天主”“上主”,还是使用“上帝”“神”都已经不会引发太多的争议了。

译名的问题虽然已经看似解决,但是“中西礼仪之争”背后的问题却没有因此消弭。将“陡斯”翻译为“天主”或“上帝”背后的神学哲学思想——“吾国天主,即华言上帝”<sup>③</sup>,使得“中西礼仪之争”仍在延续。在2004年北京的一个基督教聚会中,一位讲员在讨论基督宗教与儒家的关系时,引述利玛窦的观点,提出在终极信仰上,“基督宗教的上帝就是儒家古代经典中的上帝”,引发了这个聚会点

<sup>①</sup> 参见李天纲:《中西礼仪之争:历史、文献和意义》,上海古籍出版社1998年版,第15页。中国礼仪之争,指17世纪至18世纪西方天主教传教士就中国传统礼仪是否违背天主教的争议。法国耶稣会士李明回国后撰写了《中国现状新志》和《论中国礼仪书》,介绍儒家思想并批评西方商人对东方文化的无知,中国礼仪问题遂在法国教会内部引起一场大规模的争论。反对耶稣会在华传教方针的意见逐渐取得主导地位。1700年,巴黎大主教诺阿取和索邦神学院发动了舆论谴责耶稣会的对华传教方针,李明的著作也遭到谴责并被禁止出版。教皇克莱门特十一世任命铎罗为特使,赴华处理传教士间有关中国礼仪问题的争端。最后,教皇批准圣职部的第四个决定,禁止使用“天”和“上帝”两个称谓,不准信徒祀孔祭祖,并命令在中国的大小教堂取下康熙亲题的“敬天”匾额。结果引发清朝廷反制,严厉限制传教士活动。直到1939年,罗马教廷才撤销禁止中国教徒祭祖的禁令。

<sup>②</sup> 参见吴义雄:《译名之争与早期的〈圣经〉中译》,《近代史研究》2000年第2期;李滢波:《从〈圣经〉中的God到中国的“上帝”和“神”——兼论跨文化语境中的形象变》,《外国文学研究》2002年第1期;戚印平:“‘Deus’的汉语译词以及相关问题的考察”,《世界宗教研究》2003年第2期;于红、戴卫平:“刍议‘God’的中文翻译”,《中山大学学报论丛》2007年第7期;赵晓阳:“译介再生中的本土文化和异域宗教:以天主、上帝的汉语译名为视角”,《近代史研究》2010年第5期;等等。

<sup>③</sup> 关于“天主”与“上帝”的关系问题,当代的仍有不少学者在讨论,例如,罗光在比较研究中西方宗教哲学时,就延续了明清之际利玛窦、徐光启、杨廷筠等人的论述,指出,中国古代信仰中的昊天上帝、上帝、上天即是天主教所信仰的天主。参见罗光:《中西比较哲学研究》,《罗光全书》第19册,(台北)台湾学生书局1996年版,第313页。房志荣则详细比较了儒家思想中的“天”与《圣经》中的“上帝”的概念,在分析其诸多的不同之处后,指出其根本精神是一致的。参见房志荣:“儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较”,刘小枫编:《道与言》,上海三联书店1995年版。郑安德则详细考察了明清之际天主教学者与反教学者围绕“天”“上帝”“天主”等观念展开的辩论,指出当时的讨论不仅仅是译名的问题,还涉及中西文化传统的差异,“天主”“上帝”等译名仍不足以表述《圣经》中“上帝”所有的大主宰、创造者、拯救者的含义。参见郑安德,“基督徒的上帝与中国人的上帝——‘陡斯’的中国名称:明末基督教神名之争”,《天问》,首都师范大学宗教研究所,2006年。杨庆堃通过考察中国古代经典中的上帝观的演变,指出虽然中国古代的上帝观与基督宗教的上帝观有一定的距离,但是在逻辑上,作为至上神的上帝和天主应该是一而不是二,并且他还认为,“古代中外都奉同一真神,可惜中国后来行偏了路,信仰假的佛道。基督教不是洋教,是中国古已有之的信仰。”参见杨庆堃:《上帝观在中国文化上的流变》,《中国神学研究院期刊》2011年7月;此外,坊间还流传着的一些书中,仍在论证基督宗教的上帝与中国古代经典中的上帝在信仰上的一致性,如唐尧写的《先贤之信》(东方出版中心2005年版),以及远志明写的《神州忏悔录》[(台北)宇宙光出版社1997年版]。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

内部很大的争论。过后,这个聚会点的负责人要求该讲员写出信仰告白,教会的牧师和长老也要求他放弃这一观点。虽然该讲员最后同意放弃这一观点,但这个聚会点的负责人还是将他逐出了这个聚会点。《明末清初耶稣会思想文献汇编》的编者郑安德教授称此事件为当代的“中西礼仪之争”。与此事件相映成趣的另外一件事是,在香港中文大学崇基学院的一次学术研讨会上,清华大学唐文明教授在用英文发表论文时,用“God”来翻译儒家经典中的“上帝”一词,也招致一些与会的基督徒学者的质疑,认为二者差异甚大,不可用“God”来翻译儒家经典中的“上帝”。

在下文中,笔者将根据《圣经》中关于天主的名称与名字的不同用法,以及天主教传统中“天主”在西方的译名,特别是托马斯·阿奎那关于天主名称的论述,来考察明末清初传教士关于“吾国天主,即华言上帝”的论证,以及反教儒者和天主教儒者围绕此论证展开的辩论,来论证将“陡斯”翻译为“上帝”的合理性,以此来解开有关天主译名的学理问题,真正走出“中西礼仪之争”。

## 一、《圣经》中天主的名称与名字

“陡斯”是一般的神名,是《新约》中希腊文“西奥斯”(Theos)的拉丁文翻译,“西奥斯”的含义与《旧约》的“以罗欣”(Elohim)一样,是神的泛称。“以罗欣”的字根似乎为“UI”,意思是“强有力者”。它不仅指真天主,也指外邦人恭敬的神明,或在特别圣地崇拜的神祇,如“他旁边并没有外邦的神”(《申命记》32:12)、“埃及的众神”(《出埃及记》12:12)等。<sup>①</sup>“以罗欣”在《旧约》出现 2310 次,其含义包括“全能者”(《依撒依亚》54:5)、创造者(《依撒依亚》45:18)和审判者(《圣咏集》50:6)等。在《新约》中“西奥斯”的含义包括“独一真神”(《玛窦福音》6:24;《马尔谷福音》23:9;《罗马书》3:30;《格林多前书》8:4,6;《迦拉达书》3:20)、“超越者”(《宗徒大事录》17:24;《默示录》10:6)、拯救者(《若望福音》3:16;《罗马书》8:32)等。《圣经》上使用最多的是神的名字——“雅威”(YHWH)，“雅威”是神的私称,是那位将自己启示给世人的永活真神(《出埃及记》3:14)。

神的泛称与神的名字有什么分别呢?泛称是人给予一类事物的标签,以便区分不同的事物;而名字则代表一个人其作为位格性的存在,当一个人在称呼另一个人的名字时,这意味着一种位格性的交往。通过考察《圣经》,我们发现“雅威”不是别人加给天主的称谓,而是天主自己给自己起的名字:

<sup>①</sup> 思高圣经学会:《圣经辞典》,(香港)圣经学会出版社 1974 年印行,“天主”词条。



梅瑟对天主说：“当我到以色列子民那里，向他们说：你们祖先的天主打发我到你们这里来时，他们必要问我：他叫什么名字？我要回答他们什么呢？”天主向梅瑟说：“我是自有者。”又说：“你要这样对以色列子民说：那‘自有者’打发我到你们这里来。”天主又对梅瑟说：“你要这样对以色列子民说：上主，你们祖先的天主，亚巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打发我到你们这里来，这是我的名字，直到永远；这是我的称号，直到万世。”（《出埃及记》3:13~15）

天主训示梅瑟说：“我是雅威。我曾显现给亚巴郎、依撒格和雅各伯为‘全能的天主’，但没有以‘雅威’的名字将我启示给他们。”（《出埃及记》6:2~3）

“雅威”是天主对梅瑟的特别启示，在没有这种特殊的启示之前，人都不知道天主的名字。天主将其名字启示给人，不仅是为了让人认识他，更是为了与人建立一种特殊的位格性的交往关系。因此，“雅威”不再是一个普遍的名称，而是一个特殊的名字。在这种位格性的相交中，与其有特殊关系的人可以用这个名字去呼求他、向他发出祷告、赞美和感谢，以回应其救赎、引导与祝福。当然，与此相关联的是，由于这个名字的神圣性，所以人们不可以妄称或滥用：“不可妄呼上主你天主的名；因为凡妄呼他名的人，上主决不让他们免受惩罚。”（《出埃及记》20:7）。因此，在《旧约》中，在“雅威”圣名之旁，插入 Adon，因为自充军期开始，“雅威”已经成了一般犹太人应避讳的名字，所以将“雅威”读作 Adonai，即“主人”或“主宰”。因此，“雅威”这个名字该如何发音已经没人知晓了，以免人们妄称天主的名。“雅威”这一名字一方面表明天主是天地万物的主宰——他创造了天地，治理万物；另一方面也在表明天主与其子民之间的位格性的交往关系。

## 二、神学哲学中天主的名称与名字

最早将“以罗欣”译为“陡斯”的，是基督宗教第一位神学哲学家犹斯定（Justinus，约 100~165）。他之所以如此翻译，是因为他从哲学上将基督宗教的至上神雅威“我是存在本身”，与希腊哲学中的最高概念联系在一起。他把雅威看成是希腊哲学中的“存在本身”“善本身”和亚里士多德的“第一推动者”。因此，他用罗马人的创世神的神名“陡斯”（Deus）加上冠词来表示希伯来的独一真神。<sup>①</sup> 这种融会基督宗教至高神与希腊哲学最高观念的做法，一直延续至中世

<sup>①</sup> 参见邬昆如编著：《西洋哲学史》，（台北）国立编译馆 1971 年版，第 222 页。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

纪。安瑟尔谟在其天主存在的证明中,把“天主”界定为最完满、最伟大的、最高的、“无与伦比的存在”,以此来证明天主是真实存在的。<sup>①</sup> 同样,阿奎那关于天主存在的五路证明也进一步加深了人们对天主的认识,即天主是“第一推动者”“万物终极的成因”“必然存在的终极原因或自因”“最完善的存在”“万物最后目的因”“治理万物、安排世界秩序者”。<sup>②</sup>

这种沟通基督宗教的独一真神与希腊罗马的创世神及最高哲学观念的努力,以及将“以罗欣”译为“陡斯”是否合理呢?阿奎那在其“论天主名称”部分,通过辨析天主的其他名称以及“陡斯”与天主的名字之间的差别作了详细论述。他说,人可以给天主命名,但这只是经由受造物而认知天主,这种名称并不能表达天主的自体或本质,因为其自体或本质是超乎人的理解和语言的。<sup>③</sup> 由于我们的理智是由受造物而认知天主,所以为理解天主,理智是依照受造物所承受的出自天主的完美,形成理念。天主虽然是一,但正如受造物的许多不同的完美,我们的理智也有许多不同的和多样的理念。因此,加给天主的名称虽然都表示同一个实物,但因为它们是在许多不同的观念之下表示同一实物,所以它们并不是同义的。<sup>④</sup> 因此,天主的名称有很多,如“大能者”“战士”“全知”“全能”“至善”等。并且,这类名称之用于天主,是在类比的意义上使用的。它们的意义既不完全与“天主”相同,也不完全与“天主”不同。<sup>⑤</sup> 由于天主不是在自己的本性或性体内为我们所认知,而是借自己的作为和效果显示给我们,所以我们是由这些作为和效果而能给天主命名。“陡斯”这个名称,就其起源而言,是一个指作为或行动的名称。“陡斯”这个名称是根据天主普遍管理万物而起的;因为凡是提到天主的人,都是依他普遍管理万物而称其为“天主”。因此,“陡斯”这个名称是用来表示天主性体的。因为这个名称是用来表示一个存在于一切之上者,他是万物的本原,却又与万物相去甚远。这就是“陡斯”所表示的意义。<sup>⑥</sup> 这个词在事实上是不可以通用的,但是在人的意见中,也就是在类比的意义上可以通用。<sup>⑦</sup> 简言之,表示真天主的“陡斯”这个名称,包含在那些依人的意见而称为“天主”的意义中。因为当人们称某某为“天主”的时候,他们使用“陡斯”这个名称,是因为其

① 参见安瑟伦:《信仰寻求理解——安瑟伦著作选集》,溥林译,中国人民大学出版社2005版,第13~22、205~208页。

② 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第27~31页。

③ 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第168页。

④ 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第176页。

⑤ 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第179~180页。

⑥ 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第190页。

⑦ 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第193页。



与真天主有某种相似点。同样,当人们称偶像为“天主”或“神”的时候,他们是用“陡斯”这个名称,表示那被某些人认为是天主的存在。只有“那存在者”(Qui est),即“雅威”才是最适合天主的特有名称,因为这个名称表示了天主不可通用或通传的本体,表示了天主的形式和本质。它不仅意味着是“存在本身”,还没有任何的规定性,是最普遍、最绝对的名称。<sup>①</sup>

### 三、陡斯即上帝

托马斯是中世纪士林哲学的集大成者,其思想也是明末清初来华传教士们信仰的理论基础。以利玛窦(Matteo Ricci, 1552~1610)为代表的传教士们,继承了犹斯定以来的天主教传统,致力于沟通天主教的“天主”与中国文化传统至高神——“上帝”:

吾国天主,即华言“上帝”。……吾天主,乃古经书所称“上帝”也。《中庸》引孔子曰:“郊社之礼以事上帝也。”……《汤誓》曰:“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”又曰:“惟皇上帝,降衷于下民。若有恒性,克绥厥犹,惟后。”《金縢》周公曰:“乃命于帝庭,敷佑四方。”……历观古书,而知上帝与天主特异以名也。……惟此一天主化生天地万物,以存养人民。宇宙之间,无一物非所以育吾人者,吾宜感其“天地万物之恩主”,加诚奉敬之可耳。<sup>②</sup>

在《天主实义》第二篇“解释世人错认天主”中,利玛窦通过引用中国儒家经典如《尚书》《诗经》《礼记》中的相关经文及注疏,论述了中国古人所信仰的上帝,并非物质性的“苍天”,亦非宋儒所言的“太极”“理”,更不是佛道二教的“空”“无”“玉皇大帝”等,而是人们祭祀、赞美、感恩、事奉的对象,与西方人所说的天主名虽异而实同一。在上述引文中,利玛窦还特别指出,上帝是赏善罚恶、讨伐有罪的神,他赋予人“天命之性”,他在至高之处发出命令,广布德教恩泽以佑助百姓。

白晋(Joachim Bouvet, 1656~1730)的《古今敬天鉴》可以称得上是明末清初“天主即上帝”证明的集大成者。他在该书的“自序”中说,其编撰《古今敬天鉴》的目的在于证明,中国自古就有的敬天传统,儒家所祭祀、事奉的天与上帝就是天主教所信仰的天主。<sup>③</sup> 在《古今敬天鉴》上卷中,白晋共引用《尚书》80条、《诗经》54条、《礼记》32条、《论语》30条、《易经》20条、《中庸》12条,还引用《十三经注疏》18条、《性理大全》5条、《西铭》1条、《正蒙》1条,辑入了《日讲》132

① 参见圣多玛斯:《神学大全》第1册,周克勤等译,第199~200页。

② 利玛窦:《天主实义》,《郑编文献》第1卷,第92~94页。

③ 参见白晋:《古今敬天鉴》,《郑编文献》第2卷,第231~234页。

条、《古文渊鉴》6条。<sup>①</sup>白晋通过引用这些经文及有关诠释,论证中国古人所信奉的上帝是创造主,是自有永有者。上帝不仅掌管宇宙的运行,还养育万民,是“生人、养人、治人,居之、安之、佑之,乃万民之大君、大父母”。上帝创造人类元祖,赋予人感官和灵性,赋之以“至精至纯,最善无恶”的天命之性,并降临在人当中,与人同行。<sup>②</sup>上帝全知全能,赏善罚恶,报应不爽;在人犯罪堕落之后,他还不断赐下圣德之人引导人归回上帝。因此,人应当敬畏上帝、祭祀上帝,以悔改的心来敬拜他,凡事向他祷告祈求。上帝是人世间真正的君王,他垂听百姓的呼求,将他的旨意启示给君王,甚至赐下良臣辅佐世上的君王。上帝垂顾四方百姓,也审判世人。上帝赐给人善恶的法则,叫人存心养性以事奉上帝。上帝赦免改过迁善的人,也降罚怙恶不悛之人。上帝为世人设立睿智聪明的君王,他也弃绝逆天害民的暴君。上帝在世间赏善罚恶,福善祸淫,最后还以天堂、地狱审判世人,将商汤、文王等善人升入天堂,安排在其左右,将恶人降入地狱接受永远的惩罚。<sup>③</sup>“以明中华经典与西土天主《圣经》其大本原惟一无二。”<sup>④</sup>

从利玛窦和白晋的论述中,我们可以看到,中国古代经典中的“上帝”,正是化生宇宙万物、统治掌管世界的主宰,他不仅掌管宇宙自然的秩序,还是人性中道德秩序的建立者和实践伦理秩序的维护者,这与托马斯所说的“陡斯”在意义上是相同的,因此将“陡斯”翻译为“上帝”是完全符合天主教神学哲学传统的。

#### 四、陡斯非上帝

对于利玛窦所提出的“天主即上帝”的观点,反教学者们从中国的信仰和学术传统,引经据典来反驳这一观点。反教儒者邹维琏这样分析“上帝”与“天”的关系:

夫既明知“上帝”屡见于“六经”,郊社所以祀上帝,则至尊在上帝可见矣。昔者大儒释帝为天之主宰,盖帝即天,天即帝,故尊天即尊帝也,何云上天未可为尊,并讳“上帝”之号而改为“天主”号乎?<sup>⑤</sup>

此文中的“大儒”指的是朱熹。邹维琏的观点继承了宋明理学对于先秦儒家经典中“上帝”的解释,反对利玛窦等传教士将“天”与“上帝”相区别的观点,指出天就

① 参见刘耘华:《诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,北京大学出版社2005年版,第266页。

② 参见白晋:《古今敬天鉴》,《郑编文献》第2卷,第237~240页。

③ 参见白晋:《古今敬天鉴》,《郑编文献》第2卷,第241~282页。

④ 白晋:《古今敬天鉴》,《郑编文献》第2卷,第234页。

⑤ 邹维琏:《辟邪管见录》,《郑编文献》第5卷,第196页。



是上帝，尊天即尊帝，没有必要创造一个新词——“天主”。另一位反教儒者陈侯光也是根据宋明理学家们的理解，将“上帝”与“天”视为同一存在的不同表述：

东庠居士曰：“以形体言则为天，以主宰之神言则为帝。人居覆载中自当敬畏，非若西士之幻说耳。”<sup>①</sup>

陈氏认为，“天”是就这一存在的形体层面而言，“上帝”则是就该存在的主宰层面而言，这两个概念都指向同一存在，“天”即“上帝”，“上帝”即“天”。总之，两位学者认为，如果天主不是天，也就不是上帝，因此，“陡斯”也不能翻译为“上帝”。

这些反教学者的思想基础是儒、释、道三教相互影响所产生的宋明理学，他们在天人合一的基本思路下，将“天”与“上帝”等同起来，在本体上视天、太极、天理、天命之性、道心为一：

以形体而言，谓之天；以主宰而言，谓之帝。曰天，曰帝，名殊而体一也。若夫天命、天道等微言，总不出乎自性、诚明之外。故云“天命之谓性”，“诚者天之道”。何曾谓性外有天，天外有主，以制造万物，并造魂灵之怪诞哉？<sup>②</sup>

吾儒所谓天者有三焉：一者，望而苍苍之天。所谓昭昭之多，及其无穷者是也。二者，统御世间主善罚恶之天，即《诗》《易》《中庸》所称上帝是也。彼惟知此而已。此之天帝，但治世而非生世，譬如帝王但治民而非生民也。乃谬计为生人、生物之主，则大缪矣。三者，本有灵明之性，无始无终、不生不灭，名之为天。此乃天地万物本原，名之为命，故《中庸》云：“天命之谓性。”天非苍苍之天，亦非上帝之天也；命非谆谆之命，亦非赋畀之解也。……此真天地万物本原，而实无喜怒、无造作、无赏罚、无声臭，但此天然性德之中，共尔具足理气体用。<sup>③</sup>

寂基提出“天”即“上帝”，“天命”即人的诚明之性，天之外没有一位天主掌管世界，人的诚明之性是天道流行的结果，并不是天主造人所赋予人的本性。钟始声分析说，儒家有苍苍之天、赏善罚恶之天和人的灵明之性这三个层次的“天”。其中第三层次上的“天”是儒家真正的“天”，即宇宙万物之本原，万事万物都具有的天理本性。因此，性外无天，天外无主，天地之外没有创造万物、赏罚世人、主宰天地的天主。按着这种“天人合一”的思路，“陡斯”更不可以翻译为“上帝”，因为按照托马斯的观点，“陡斯”用来表示的是一个在一切之上，是万物的本原，却又与万物相去甚远的存在，天人合一的“上帝”当然不是“陡斯”。

① 陈侯光：《西学辨》，《破邪集》，《郑编文献》第5卷，第165页。

② 释寂基：《昭奸》，《郑编文献》第5卷，第353页。

③ 钟始声：《天学再征》，《郑编文献》第5卷，第303～304页。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

除此而外,反教学者反对最激烈的是“耶稣是天主”“耶稣是上帝”的观点。他们完全不能接受,上帝竟然是一个西洋人、一个被钉在十字架上的罪人:

比读其书,第知其窃吾儒事天之旨,以为“天主”,即吾中国所奉“上帝”,不知其以汉哀帝时耶稣为天主也。……大主则上帝也,吾中国惟天子得祀上帝,余无敢干者。若吾儒性命之学,则畏天敬天,无之非天,安有画像?即有之,恐不是深目、高鼻、一浓胡子耳。<sup>①</sup>

且上帝不可形形,不可像像。玛窦执彼土耶稣为天帝,散发披枷,绘其幻相,读孰甚焉。<sup>②</sup>

蒋德璟在《破邪集序》中说,按他的理解,“天主”是天主教剽窃敬天、事天学说,借鉴了儒家“上帝”的名讳所造的名称,他不能接受耶稣是天主、是上帝,更不能接受天有人的形象——一个外国人的形象。陈侯光也以此为对上帝的亵渎。在南京教案中,有关官员更是从官方的角度判定,天主教是巫术邪教。<sup>③</sup>因此,将“陡斯”翻译为“上帝”,还会涉及耶稣是否为上帝的关系问题。

分析研究上述反教学者对于“天主即上帝”的批评,笔者认为,其争论背后的核心,在于天主教与宋明理学在神学哲学上的差异。天主教神学认为,上帝是造物主,他创造万物、掌管世界,赋予人本性并赏善罚恶。宋明理学的基本观念是太极化生万物,没有造物主;理一分殊,天理在宇宙万物中运行,没有上帝管理世界;“天命之谓性”,天命、天理即人的本性、本心,人性不是上帝所赋予的。由于这些基本观念上的不同,中国的反教学者不能接受以利玛窦为代表的传教士们所作的“天主即上帝”的论述。不过,这些反教学者并不能完全反驳利玛窦等传教士将“陡斯”翻译为“上帝”的努力,第一,利玛窦在其论述中特别引用了中国儒家经典及相关注疏,以区分中国古人所信仰的上帝,与纯粹物质性的“苍天”,和宋儒所言的“太极”“理”等。这种翻译会涉及如何在儒家传统中理解上帝观念的问题,但一个观念从一种语言翻译为另一种语言,是不可能要求其在基本内涵和许多引申意义上都完全相同的,因此将“陡斯”翻译为“上帝”有一定的合理性。第二,在这些反教学者的反驳中,上帝观念的基本含义仍是天地万物的主宰,因此,将“陡斯”翻译为“上帝”,符合托马斯关于“陡斯”的分析界定,即“陡斯”这个名称是根据天主普遍管理万物而起的,因此这样的翻译是完全合理的。至于天主教的“天主”究竟是不是中国人所信仰的“上帝”,特别是耶稣是不是上帝的问题

① 蒋德璟:《破邪集序》,《郑编文献》第5卷,第85页。

② 陈侯光:《辨学刍言》,《郑编文献》第5卷,第163页。

③ 参见吴尔成:《会审王丰肃等犯一案并移咨》,《郑编文献》第5卷,第44页;南京礼部:《拿获邪教后告示》,《郑编文献》第5卷,第70页。



题,这是一个更为复杂的问题。它不仅涉及信仰的对象,还涉及对于信仰对象的理解,以及基于此种信仰而产生的人对“天主”或“上帝”的回应,即由此信仰所导致的伦理道德、政治法律等文化传统。这在下文中还会进一步讨论,在此不赘。

需要进一步补充的是,由于天主教与宋明理学在神学哲学上的不同,使得明末清初双方关于“天主与上帝”的讨论一直延续到现代,演变成为现代新儒家与基督宗教对话中关于“上帝的内在性与超越性”的问题。<sup>①</sup> 不过,当代耶儒对话也在逐渐突破这个问题,刘述先修正了牟宗三以“内在超越”与“外在超越”区分儒家与基督宗教的观点,认为儒家的天人关系不可以归结为完全的内在合一,当然也绝不是外在分离的。<sup>②</sup> 罗秉祥进一步提出,以天人关系的“不一不二”作为耶儒对话的新起点。<sup>③</sup> 这似乎可以在神学哲学的层面上,促进明末清初以来基督宗教与宋明理学在天主与上帝问题上相互的了解。

## 五、“陡斯”译为“上帝”更好

作为明末“圣教三柱石”之首的徐光启,不仅完全接受了利玛窦在《天主实义》中有关天主的论述,认为“天主,即儒书所谓上帝也”,还认为天主教信仰有其普适性,人人都应当遵守天主诫命和天主教教理,认罪悔改并信仰天主才能免于沉沦。<sup>④</sup> 杨廷筠则从理性的角度,针对中国文化的问题意识,指出了“陡斯”与上帝的一致性。他分析“上帝”这个名词的含义说:

孔子曰:“郊社之礼,所以事上帝也。”此上帝以其至尊无偶,故谓之上,原与陡斯尊称,理大愚合。此实理也,心所同也。此心之同,南海、北海、东海、西海不得有异。故此心之同,儒墨佛老、智愚贤不肖,安得有殊?是故,定尊于一方是正理。纷然杂出,究必为邪。如云中国有二天子,必是乱臣;生身有二父母,必是贼子。此天理民彝。大紧关处,何可无辨?<sup>⑤</sup>

杨廷筠认为,“上帝”这个概念意味着其“至尊无偶”,无论古今中外,只能有一个上帝,从至尊无对的意义讲,上帝与天主(陡斯)只能是一,不能为二,这是根据

① 参见蔡仁厚、周联华、梁燕城:《会通与转化——基督教与新儒家的对话》,(台北)宇宙光出版社1985年。

② 参见刘述先:《牟先生论智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生的哲学与著作》,(台北)学生书局1978年版,第725~760页。

③ 参见罗秉祥:“不一不二”作为儒耶对话的新起点,“中央研究院”“跨文化视野下的东亚宗教传统”研讨会上发表的论文,2006年11月16日。

④ 参见徐光启:《答乡人书》,《郑编文献》第3卷,第24页。

⑤ 杨廷筠:《天释明辨》,《郑编文献》第3卷,第88页。

逻辑的同一性原则推导出来的,无论信仰什么宗教,无论人的智力、道德水平如何,都无法否认这个道理。

针对反教学者所提出的天主不是中国思想的上帝与天的观点,朱宗元等天主教儒者通过重新诠释“六经”中的“天”,来说明天主与中国文化中的“天”的关联:

问:“六经之言天者多矣,未有天主之名,意亦止据苍苍者示之乎?”曰:“上天之载,无声无臭。苍天则形像灿然矣,于穆不已乃天之所以为天。所以为天者,非天也,天之主也。且夫事天者,谓其生我养我之大本大原也;畏天者,谓其威灵洞瞩,而临下有赫也。在上为日、月、星、辰,在地为水、土、金、石。苍苍之天,与地正等;块然冥然,而绝无灵觉,畏事安施?《书》曰:‘维皇上帝,降衷于下民。若有恒性。’即天命谓性之说。《孝经》亦以配天配上帝并举。夫以上帝当天,则天非苍苍之有形,而特为无形之主宰也明矣。所以但言‘天’不言‘天主’者,正如世俗指主上曰朝廷。夫朝廷宫阙耳,言朝廷即言此内攸居之主上也。”<sup>①</sup>

朱宗元在《答客问》中指出,在中国古代经典中,“天”的含义并不只是指苍天,其更为深刻的含义是指“天之所以为天者”——“维天之命,于穆不已”。宇宙万物运行有序,人世间的伦理纲常的建立,都有赖天主的管理和引导。在宗教与道德领域则更是如此,敬天、事天、畏天中的“天”都是指上帝,之所以有时候用“天”而不用“上帝”来表述,完全是因为敬畏的缘故而用“天”来指代上帝。此外,朱宗元还引用了先秦儒家经典,批评反教学者及其所代表的宋明理学家们“天即理”“天即心性”的观点,认为将“心”“性”“理”与“天”等同起来,会导致“天反从心性中出”的谬误,敬天、畏天、祀天也会变成“敬心”“畏心”“祀心”,这将是十分荒谬的。<sup>②</sup>

另一位中国信徒刘凝也指出,“畏天、敬天非敬畏苍苍之圆体,实是敬畏天之主宰”:

“天主”之名,匪自今而始有也,不独《左传》有敬主之文,其见诸经史者可稽也。《谷梁传·宣十五年》:“为天下主者,天也;继天者,君也。”《庄子·在宥》篇:“主者,天道也;臣者,人道也。”《春秋繁露·天地之行》篇:“天执其道,为万物主;君执其常,为一国主。”《论衡·变动》篇:“人物系于天,天为人物主也。”《史·封禅》书及《汉·郊祀志》八神:“一曰天主,二曰地主,三曰兵主,四曰阴主,五曰阳主,六曰月主,七曰日主,八曰四时主。”八神将自古而

① 朱宗元:《答客问》,《郑编文献》第3卷,第274页。

② 参见朱宗元:《答客问》,《郑编文献》第3卷,第275~277页。



有之。……由是观之，“天主”之名，非由于晚近，亦非专见于远荒、四译也。即使不见于记载之书，天主与上帝，胡以异也。<sup>①</sup>

他在上文中通过考察中国古代的经典史籍，说明“天主”这一观念也是中国传统思想中的固有观念，“天主”的含义就是天地万物的主宰。并且“天主”就是“上帝”，二者也没有什么区别。

明末清初的天主教儒者们不仅回应了反教学者的质疑，也参与了“礼仪之争”中西方各修会以及教廷关于“陡斯”的汉语译名的争论。<sup>②</sup> 严谟在其《天帝考》详细考证了中国儒家经典中的“上帝”与天主教中“天主”的相符之处，指出，中国古籍中的上帝具有其尊无对、其体无穷、纯神无形无终、无所不在、无所不能、灵明威权、至神至活、赏善罚恶、至仁至义等圣性，这些圣性和天主的圣性是一致的。因此，“古中之称上帝，即太西之称天主也”<sup>③</sup>。此外，严谟还考察天主教信仰所崇拜的对象，以及儒家经典中“天”“上帝”的具体意涵，指出“天主”与“天”“上帝”指称的是同一位崇拜对象，并且认为用“上帝”比用“天主”更好：

天主无名，因人之互视而名。“上帝”与“天主”之称，共以表其至尊无上而已，非有异也。如言人主为“君”，为“后”，为“辟”，为“皇”，共是一君。如言父为“父”，为“爷”，为“亲”，共是一父。盖当视其所指者之何义，岂可以异地之殊称，而谓彼是君父，此非君父，上帝非天主哉？

不知“上帝”二字之称，比“天主”二字更好。盖必如太西称为天地万物之主宰，始为恰当。若纽撮作“天主”二字，反不如“上帝”之称为更妙也。何也？帝者，君也。上，则天上之大君，其包则天地万物在其中矣。称为“天主”，彼不知者，但以为属于天。汉世亦有天主、地主、山主之分，不几乎小哉？然天地万物之主宰，多字难以名呼，无奈纽撮，自有解说显明，亦不妨也。初来诸铎德，与敝邦先辈，翻译经籍，非不知上帝即天主，但以古书中惯称，人见之，已成套语。又后代释老之教，目上帝以为人类，又其号至鄙，其位至卑，俗人习闻其名不清，故依太西之号纽撮称为“天主”，非疑古称上帝

① 刘凝：《觉斯录》，《郑编文献》第3卷，第423～425页。

② 中国礼仪之争，指17世纪至18世纪西方天主教传教士就中国传统礼仪是否背违天主教的争议。法国耶稣会士李明回国后撰写了《中国现状新志》和《论中国礼仪书》，介绍儒家思想并批评西方商人对东方文化的无知，中国礼仪问题遂在法国教会内部引起一场大规模的争论。反对耶稣会在华传教方针的意见逐渐取得主导地位。1700年，巴黎大主教诺阿取和索邦神学院发动了舆论谴责耶稣会的对华传教方针，李明的著作也遭到谴责并禁止出版。教皇克莱门特十一世任命铎罗为特使，赴华处理传教士间有关中国礼仪问题的争端。最后，教皇批准圣职部的第四个决定，禁止使用“天”和“上帝”两个称谓，不准信徒祀孔祭祖，并命令在中国的大小教堂取下康熙亲题的“敬天”匾额。结果引发清朝朝廷反制，严厉限制传教士活动。直到1939年，罗马教廷才撤销禁止中国教徒祭祖的禁令。

③ 严谟：《天帝考》，《郑编文献》第4卷，第16～17页。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

非天主而革去不用也。今愚忧新来铎德,有不究不察者,视“上帝”之名,如同异端,拘忌禁称;诬敝邦上古圣贤以不识天主,将德义纯全之人,等于乱贼之辈、邪魔之徒。其谬患有难以详言者,故备录经书所言,而略附愚论于后。<sup>①</sup>

严谟认为,“天主”一词虽然可以被理解为人理解为天地万物之主宰,但是“天主”也是中国古代已有的名词,它与地主、日主同属汉代八主之一,这个译名也可能会让人误会,认为天主只是天之主宰,不是地之主宰。由于佛教、道教的兴起,人们受其影响,误认为儒家经典中的上帝是佛教中的帝释天或道教中的玉皇大帝,新来的铎德因此认为上帝是异端的信仰,认为中国上古的圣贤都是不认识天主、拜偶像的乱臣贼子,真是大错特错。

针对反教学者对耶稣是天主、耶稣是上帝的批评意见,明末清初的天主教儒者们一方面继承了传教士们关于信仰、三位一体的论述来说明“耶稣即上帝”,一方面也接受了艾儒略(Giulio Aleni, 1582~1649)等人提出的性教、书教、宠教——天主教渐进启示的观点,来说明在中国经典中为什么没有关于耶稣即天主的论述。艾儒略说:

人性初界,极为纯善,备有原义诸德,规诫之条,铭在人心,不待人教,自明趋避,谓之性教。<sup>②</sup>

人类之始生也,天主赋之灵性,俾通明义理。斯时十诫之理,已刻于人心之中,普万国皆然,是谓性教。迨物欲渐染,锢蔽日深。于是或明示、或默启诸圣贤著为经典,以醒人心之迷,是为书教。及至三仇迭攻,人性大坏,虽有经典,亦有难挽回者。天主始降生为人,以身立表,教化始大明于四方,是谓宠教。<sup>③</sup>

其意思是,天主的教化可以分为三个阶段:在第一阶段,天主将灵性与道德律赋予每一个人,这是性教时期。儒家及其性善论就属于这一阶段。犹太教属于第二阶段,天主赐给犹太人律法来引导、启迪人。耶稣降世救赎,创立恩典之教,这是第三阶段。天主耶稣道成肉身降世救赎是一个奥迹,并不是凭借理性可以明白的道理。因此,杨廷筠在其《代疑篇》第十八节论述“三位一体”的奥义后,继续说:

人只有三位难明,非可辩说而得,非可义理而通。要在信心,要在潜悟,又须耐久默求,天主加其力量,有时忽然而通,一得俱得,如上所问诸疑一朝冰释矣。<sup>④</sup>

① 严谟:《天帝考》,《郑编文献》第4卷,第20~21页。

② 艾儒略:《天主降生引义》,《郑编文献》第1卷,第702页。

③ 艾儒略等:《口铎日抄》,《郑编文献》第1卷,第456页。

④ 杨廷筠:《代疑篇》,《郑编文献》第3卷,第199页。



其意思是,关于耶稣是上帝、上帝三位一体的道理,并不是一个通过理性可以完全想清楚的问题,也不是通过辩论可能辨明的问题,既需要上帝的启示,也需要人的信心,然后才可能在理性中明白这一奥秘。

上述论证正好符合《圣经》以及托马斯关于天主普遍名称与特有名字的分别,“陡斯”是表示天主性体的名称,这个名称在人的意见中,也就是在类比的意义上是可以通用的。但“雅威”表示了天主不可通用或通传的本体,是天主最普遍、最绝对的名称。人们在使用天主的特有名字“雅威”时,意味着人与天主之间位格性的交往。在这种位格性的相交中,与其有特殊关系的人才可以用这个名字去呼求他、赞美他,或向他发出祷告和感谢。“耶稣”这个名字也是如此,它是天主特有的名字。人们在使用“耶稣”这个名字时,也意味着人与天主之间位格性的交往。因此,在将“陡斯”翻译为“上帝”时,并不涉及雅威是否是天主或上帝的问题,因为“雅威是否是天主/上帝”并不是一个靠理性可以完全解决的问题,而是一个信仰问题。同样,在将“陡斯”翻译为“上帝”时,并不涉及耶稣是否是天主或上帝的问题。将“陡斯”翻译为“上帝”,并不会使人妄称天主的名——“雅威”或“耶稣”;也不会因此让儒家学者将中国古代经典中的上帝等同于基督宗教的耶稣。

## 结 论

明末天主教的东传,引发了中西方文化深层次的对话与交流。其中,天主的译名以及其背后的基督宗教与中国文化的关系,直到今天仍然可以称得上是基督宗教中国化的第一问题。通过上文的考察,笔者认为,“陡斯”可以翻译为“上帝”,理由如次:(1)“陡斯”这个名字原本是罗马文化中创世神的名字,在翻译的过程中,犹斯定最早用它来翻译《旧约》中的“以罗欣”和《新约》中的“西奥斯”。其中,“以罗欣”是上帝的普遍的称谓,是当时迦南地区通用的神名;“西奥斯”是希腊文中的神名,也是一个普遍称谓。根据同样的翻译原则,作为天主的一个普遍称谓的“陡斯”,同样可以翻译为“上帝”。(2)按阿奎那神学关于“陡斯”的论述,“陡斯”这个称谓是人给天主的命名,其意思是普遍管理万物者,它并不指称天主本身,在类比的意义上可以通用。“上帝”也都是在类比的意义上使用的神名,其本意也是天地万物的主宰或管理者,因此用“上帝”翻译“陡斯”在学理上讲得通。(3)在中西译名之争中,一些传教士和天主教教廷之所以坚持将“陡斯”翻译为“天主”,反对用“上帝”来翻译“陡斯”,是担心人们将“天主”与儒家和中国文化中的“上帝”混合在一起,造成天主教与异教的混合。但是,在中国传统中天主与地主、阳主、阴主等并列是“八主”之一,“天主”本身也是中国传统中的神名,

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

更容易让人将天主教误解为多神崇拜。并且,当我们考察明末清初围绕“陡斯”发生的辩论,无论是西方传教士,还是天主教儒者以及反教学者,在这问题上从来没有混淆,在宗教信仰上也没有混合天主教信仰与儒家信仰。其实,具有讽刺意味的是,在当代中国,许多中国人已经忘却了儒家经典中的“上帝”,将其完全视为基督宗教的上帝——一个外国的神,这才真正是误解。进而言之,(4)“陡斯”只是天主的一个普遍称谓,并不是天主的名字“雅威”或“耶稣”,将“陡斯”翻译为“上帝”,并不一定会得出“上帝”就是“雅威”或“耶稣”的结论,也不一定会使一个儒家学者与“雅威”或“耶稣”发生位格性的交往关系,因而不会产生基督宗教与儒家信仰的混合。此外,(5)在中西礼仪之争中,天主教之所以反对用“上帝”来翻译“陡斯”,可能还有一个顾虑,那就是这个翻译背后所包含的神学思想——“吾国天主,即华言上帝”,这可能会导致宗教信仰上的混合主义。不过,这正是犹斯定等早期教父早已作过的会通基督宗教信仰与希腊、罗马文化的工作,其结果是沟通了基督宗教的至上神与希腊、罗马哲学中的最高观念,使基督宗教的有位格的神渗进了希腊哲学中,希腊哲学的形上思想也带给基督宗教以辩证思想。基督宗教神学和希腊哲学开始结合,信仰和理性开始交往,互相补足。<sup>①</sup>这就造就了具有西方特色的基督宗教,形成了基督宗教的基本面貌和主流传统。明末清初传教士及中国信徒们会通“陡斯”与“上帝”的努力,同样是基督宗教与中国文化相会通融合的第一步,这既有助于基督宗教的中国化发展,也有助于中国文化走向世界;既可以产生出具有中国特色的基督宗教样式,也有助于中国文化在与基督宗教的交流中有新的发展,从而丰富和发展基督宗教和中国文化各自的传统。

① 鄂昆如编:《西洋哲学史》,(台北)国立编译馆1971年版,第222页。