



## “帝”义的阐释史

### ——明清时期的误读与现代学者的去蔽

崔立国（四川师范大学）

**摘要：**“帝”是中国文化中的一个重要术语，其至上神和人格神的阐释历经建构、遮蔽与去蔽的嬗变过程，其中既有古今之争，也有中西之争，是明清以来中国文化遭际的浓缩史。学者们对“帝”义的研究多从字源学和甲骨卜辞入手，目前尚无学者全面考察社会普遍观念对这一认识所起的价值预设作用，未指出西方宣教士的文化汇通活动在其中所产生的干扰和影响。本文指出“帝”的真谛受到明末清初以及清季两次“译名之争”的影响，以致将《圣经》中上帝的特质和中国古代典籍中“帝”的含义等同起来，成为中国社会普遍接受的概念，进而影响到后来的史学家对甲骨文“帝”的认识。近来对甲骨文中“帝”含义的研究提出不一样的看法，正趋于逐步揭开“帝”义的真相。

**关键词：**帝、译名之争、至上神、人格神、祖先神

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206\\_\(18\).0007](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0007)

学者称今日中国说起“上帝”一词来，人们心目中所想到的首先不是中国传统文化中的神，而是基督教中的最高神，这一现象说明“上帝”所指称的观念是经过诠释后获得的新的神学含义。<sup>1</sup>从西周到明末西方宣教士来华，中国传统典

<sup>1</sup> 孙尚扬：《利玛窦与汉语神学》，《中国民族报》，2010年5月1日第6版。纪建勋：《明末天主教 Deus



籍中“上帝”一词均未取得至高无上的神明地位，也不具有一神教中显明的人格化特点。换言之，“上帝”既非至上神亦非人格神，这两点都是宣教士努力“宣传”的结果，赋予了中国本土文化中并不明显的神学意义。<sup>1</sup>事实上，先秦以来中国社会言及神明时用的最多的字是“天”而非“帝”，“帝”字的重获新生乃至压过传统的“天”是中西文化碰撞之后的产物。

研究“帝”的含义要从几百年前西方来华宣教士讲起，表面上看起来比较奇怪，实际上反映的是中西大海通以来，两大文明体之间思想和观念的深刻差异。明末清初宣教士主导的这种文明对话由宗教传教活动而起，虽然未持续多久就由政治的强力干预而结束，但宣教士所声称的“帝”是至上神的观念却经过第二次“译名之争”后更加深入人心，<sup>2</sup>最终影响到史学家对于 1899 年出土的甲骨文中“帝”之含义的研究。<sup>3</sup>阐释学如何看待文本误读带来的积极意义并非本文讨论的内容，历时性地考察作为至上神和人格神的“帝”的含义，如何被赋予又如何得以破除，方为本文题中之义。

---

之“大父母”说法考论》，《道风：基督教文化评论》，总第 37 期，2012 年秋，第 105 页；《明清“天学”之辩与基督教神名的中国化》，《国际汉学》2020 年第 2 期，总第 23 期，第 108 页。

<sup>1</sup> 顾立雅（Herrlee Glessner Creel）认为是翟理斯（Herbert Allen Giles）将“天”字释为人形之神，以致西方牧师认为中国天神与犹太教和耶稣教之神无异，其说尤晚，更早之源头当在明末之时。见顾立雅：《释天》，《燕京学报》1935 年第 18 期，第 59 页。

<sup>2</sup> 历史上的“译名之争”（英文为“Term Question”或“Term Issue”）共有两次，一次是明末清初天主教以“帝”“天主”翻译拉丁文圣经中的“Deus”，一次是十九世纪下半叶新教宣教士用“上帝”或“神”来翻译英文圣经中的“God”。此外还有“圣号论”“帝天说”等概称。纪建勋认为学界一般以“译名之争”概括明末清初的论争，以“圣号论”指代新教的论争，同时指出二者区别并不明显，以故本文分别称之为“第一次译名之争”和“第二次译名之争”。见纪建勋：《汉语神学的滥觞——明末“帝天说”与上帝存在的证明》，《汉语基督教学术论评》第 17 期，2014 年，第 51 页脚注 8。

<sup>3</sup> 任光宇长文考辩后，将甲骨文发现定为王懿荣-刘鹗联合发现说，时间和大多数说法一致，仍为 1899 年。见任光宇：“王刘联合发现说”和甲骨文发现研究新论》，《广西师范大学学报》2018 年第 6 期，该文后于 2019 年 3 月为人大《复印报刊资料-历史学》转载。



## 一、利玛窦的“误读”

学者们一致认为利玛窦首先用“上帝”来翻译圣经中的“天主”。<sup>1</sup>1603-1604年出版的《天主实义》第二章中，利玛窦写道：

吾国天主，即华言上帝。与道家所塑玄帝、玉皇之像不同。彼不过一人，修居于武当山，俱亦人类耳，人恶得为天帝皇耶？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。”朱注“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈。不显成康，上帝是皇。”又曰：“於皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》云：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出於一乎？《礼》云：“五者备当，上帝其飨。”又云：“天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。”《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，克绥厥猷惟后。”《金縢》周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方。”上帝有庭，则不以苍天为上帝，可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。<sup>2</sup>

这段话中，利玛窦引用先秦典籍中含有“帝”的语句共有 11 处，证明“帝”就是圣经中的神。《四库全书总目提要》卷 125 评此书曰：“大旨主于使人尊信天主，以行其教。知儒教之不可改，则附会六经中上帝之说，以合于天主。”<sup>3</sup>何

<sup>1</sup> (法) 谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，北京：商务印书馆，2013 年，第 19 页。(法) 梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，(意) 利玛窦著、(法) 梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 15 页。纪建勋：《明末“天主”考》，《世界宗教研究》2019 年第 2 期，第 128 页。

<sup>2</sup> (意) 利玛窦：《天主实义今注》，(法) 梅谦立注，谭杰校勘，第 99-101 页。

<sup>3</sup> (清) 永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965 年，第 1080 页。



俊认为上段话中有些引文错了，有些解释也是望文生义和牵强附会。<sup>1</sup>梅谦立也认为是附会之举，二者之间的差异显而易见，然而，利玛窦无意对此加以辨别。<sup>2</sup>那么，利玛窦是有意这么歪曲，还是真诚地相信中国的“上帝”就是圣经中的神？

事实上，两方面都可以找到支持的证据。<sup>3</sup>先列出两个真正相信的例子：一是 1595 年 11 月 4 日利玛窦从南昌写给耶稣会总会长阿夸维瓦（Claudio Acquaviva）的信中说：“过去这数年，我由良好的教师为我讲解六经、四书，获知如一位天主、灵魂不在不灭、天堂不朽等思想全都有。”<sup>4</sup>二是利玛窦在回忆录中说：“在欧洲所知道的外教民族中，关于宗教问题，我不知道有什么民族比古代中国人纯正，错误观念更少。因为在中国书中我发现，他们一直崇拜一个最高的神明，他们称他为‘皇天上帝’，或称为‘天地’；大概他们认为天与地是个有灵之物，与最高之神明，合成一个有机体。”<sup>5</sup>这些话似乎表明，利玛窦真的找到了二者之间汇通的纽带，而不只是作为宣教目的的临时手段。

说利玛窦有意歪曲，则跟其“易佛补儒”的宣教策略一致，系采用适用中国文化的方式为宣教活动找到一个突破口。利玛窦敏锐地意识到宋后新儒家的无神论观念是受佛教的影响，认为他们偏离了早期古儒的真意，中国古籍中原有的至上神的观念就此失落。上述引文中对朱熹注释的割裂是其有意取舍，朱注

<sup>1</sup> 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998 年，第 99 页。

<sup>2</sup> （意）利玛窦：《天主实义今注》，（法）梅谦立注，谭杰校勘，第 100 页脚注 2。

<sup>3</sup> 张晓林的说法可谓持中之论：“不好断然说利子在天主和上帝之间所作的附会是有意或无意的，两种判断皆可找到根据。恰当的说法大概是：利子既相信两者间有共同性，又有意识地作了某种附会。”见张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005 年，第 92 页注释③。

<sup>4</sup> （意）利玛窦：《利玛窦书信集上》（利玛窦全集 3），罗渔译，台北：光启出版社，1986 年，第 209 页。

<sup>5</sup> （意）利玛窦：《利玛窦中国传教史上》（利玛窦全集 1），刘俊余、王玉川译，台北：光启出版社，1986 年，第 80 页。这一章的标题是“宗教派别”，而在耿昇所译谢和耐的著作中却题为“论与我圣教相悖的中国各种教派”。



的原文是：“郊，祀天。社，祭地。不言后土者，省文也。”<sup>1</sup>郊社之礼是就天地两种对象而言，《中庸》紧接着讲“郊社之礼、禘尝之义”，显然说的是四种祭仪。然而，利玛窦从一神论的角度出发，倾向性地选取有利于自己立场的解释，如谢和耐所言：“‘和这两者的共同主宰’是利玛窦自己的臆想，这也是某些传教士总想把他们自己的概念强加于中国人和特别是中国古人头上的通病。”<sup>2</sup>桑靖宇指出利玛窦指责朱熹遗忘了古代儒学中人格神的上帝，从而陷入无神论，将古儒的主宰天和上帝等同于基督教的上帝，都是片面的论断，失之于简单。<sup>3</sup>

换个角度来思考，谢和耐说这些引文是利玛窦的中国朋友推荐给他的，<sup>4</sup>言下之意是利玛窦的中文水平并不具备独立发现这些含义的能力，这些误读反映出语际之间的移植和变异。实际上，中国先秦典籍中含有“上帝”一词的语句远不止这十一句，如《皇矣》一诗中的“帝谓文王”是上帝亲口说话，显然更有利于其论点。这些例子未被留意到，似乎表明利玛窦对于中国典籍的了解并不充分，只是借此找到沟通中国文化和圣经至上神之间的连接点而已，其牵强附会的原因或许有这一客观认识上的局限。对先秦古籍了解不够透彻只是一个方面，对宋明儒学和佛教的批评也有不少可榷之处，梅谦立就指出利玛窦在批判宋明理学和佛教等问题上有多处误解。<sup>5</sup>毛丽娅也指出利玛窦对道教的理解只是初步

<sup>1</sup> (宋)朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第29页。

<sup>2</sup> (法)J·谢和耐：《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年，第15页。耿昇的译法略有不同：“他是为了作为在某些传教士身上表现出的不可抑制地向中国人（尤其是向古代中国人）推销他们个人观点的证据，才写了这条注释。”见耿昇译，第17页。

<sup>3</sup> 桑靖宇：《朱熹哲学中的天与上帝》，《武汉大学学报（人文科学版）》2011年第2期，第25页。

<sup>4</sup> (法)谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第18页。

<sup>5</sup> 据笔者不完全统计，梅谦立至少有十处指出这一点，见(法)梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，(意)利玛窦著、(法)梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，第18、20、22、23、36、37、40、41、44、47页。



的，远远谈不上系统。<sup>1</sup>

以上讨论大致可肯定利玛窦对中国文化有主观上片面截取和客观上真正隔阂的双重阻碍。反之，说中国士人无论是皈依者还是反对者也难以完全领会宣教士带来的信息也可成立。《天主实义》中采用亚里士多德哲学“四因说”和阿奎那论证上帝存在的五种方法，为古代中国人闻所未闻，自然不可能迅速予以领会。由传教活动引起的文化沟通，虽激起中国保守士大夫的抵制，但本质上双方都处于独语的状态。如吴莉苇所言，双方都有着强烈的文化本位意识，以此为基础来建构文化统一性只会带来对话机制的缺失，是双方无法实现真正对话的原因。<sup>2</sup>刘耘华也指出，无论是旧派还是西学派，也不论对天主教信仰与否，中国士大夫内心深层文化结构并未改变，所依据的学养和资源，乃至对话过程中的“成见”也“巍然如故”。同理，利玛窦等西方宣教士只可能由基督教特定话语方式来支配，从而与中国文化产生疏离，无法进入中国文化的真境界中。双方都秉持各自的话语体系来面对对方，也就不可能实现两种视域的新融合，在此意义上，“礼仪之争”的结局也许早已被注定。<sup>3</sup>

彼时，中国信徒的看法如何呢？龙华民（Longobardo）熊三拔（Sabatino de Ursis）询问中国基督徒徐光启、杨廷筠和钟鸣礼的意见，三人建议神父们只要中国经典的内容对其有利就应坚持，注疏文字可弃之不顾。谢和耐说：“龙华民提供的证据说明，当时受归化的最大文士之一杨廷筠也成了传教区的名人之一，但他又仅仅表面是基督徒。”还有一个更有利龙华民的证据是，他与徐光启同处十多天中，发现“惟有他承认基督徒们的造物主与中国经典中的上帝没有任

<sup>1</sup> 毛丽娅：《试论耶稣会士利玛窦对中国道教的认知》，《宗教学研究》2019年第4期，第237页。

<sup>2</sup> 吴莉苇：《从利玛窦和艾儒略的传教策略看晚明基督宗教与儒学对话机制的缺失》，《复旦学报（社会科学版）》2009年第4期，第63—71页。

<sup>3</sup> 刘耘华：《中国文化语境中的“天”、“上帝”与“天主”》，《东方丛刊》1995年第4辑，总第十四辑，第99页。



何关系。但他认为如果能设法使人相信上帝具有传教士们归于天主的所有特征,那将是一种上策。龙华民写道:“徐保禄(徐光启)坦率地向我承认,他坚信上帝不可能是我们的天主,古今文人均对天主一无所知……”李之藻也认为中国近代文人都是无神论者,利玛窦的观点“不类近儒”。<sup>1</sup>显然,当时的士大夫信徒内心并不真的认同利玛窦的说法,之所以接受,只是出于折中的权变考虑,注重实际效果如何,不关心内容正确与否。

## 二、第一次“译名之争”及其影响

利玛窦尊重中国文化的传教方式被康熙皇帝称为“利玛窦规矩”,<sup>2</sup>却在宣教士内部引起争论。除耶稣会成员外,多明我会、奥古斯丁修会、方济各会和巴黎外方传教会的攻击尤甚。<sup>3</sup>这些传教会奉行基要主义立场,完全排斥当地文化,指责耶稣会的传教成功在于向中国传统礼俗妥协,将中国信徒的祭祖和敬天视为偶像崇拜。<sup>4</sup>1693年3月36日,巴黎外方传教会的阎当(Charles Maigrot, 1652-1730)禁止福建教区使用“天”或“上帝”译名。1715年,教皇克雷芒十一世(Clement XI)颁布通谕,指责“中国礼仪”。1717年,礼部下令驱逐宣教士。1720年末,教皇使者嘉乐(Carlo Ambrogio Mezzabarba)递呈教皇通谕,康熙阅后下令禁教。至此,利玛窦几经努力方使万历皇帝打开的门已被关上。

<sup>1</sup> (法)谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,耿昇译,第25-35页。

<sup>2</sup> 内容包括四方面:1、走上层路线;2、以科技知识吸引注意;3、将儒学和天主教撮合,实行“补儒”“合儒”;4、对中国传统习俗持宽容态度。见朱大锋:《“利玛窦规矩”与明末清初的中西文化交流》,《兰台世界》2009年第7期,第38—39页。又见张国刚:《“利玛窦规矩”及其意义》,《文史知识》2019年第5期,第91—99页。曾庆豹认为还有一个“利玛窦判断”甚少被人留意到,指的是利玛窦认为中国人重道德却乏逻辑性,学术多为简单格言与推论,无严格论证,对孔子的崇拜是非宗教的,见曾庆豹:《明末天主教的译名之争与政治神学》,《道风:基督教文化评论》第38期,2013年春,第111—134页。

<sup>3</sup> 吴莉苇:《文化争议后的权力交锋——“礼仪之争”中的宗教修会冲突》,《世界历史》2004年第3期,第91—100页。

<sup>4</sup> 赵稀方:《译名之争——“God”的含义》,《东方翻译》2010年第3期,第48页。



1742 年，本笃十四世 (Benedetto XIV) 最终判定禁止“中国礼仪”，甚至禁止谈论。<sup>1</sup>

尽管有这些反对意见和愈演愈烈的“礼仪之争”，但 17 世纪末、18 世纪初的耶稣会士大都继承利玛窦的做法，儒家和道教被拿来与基督教信仰会通。艾儒略 (Giulio Aleni) 用“桑林祷雨”寓意耶稣基督的“受难救赎”，匡卫国 (Martino Martini) 认为“西狩获麟”预示耶稣降生，盛赞老子的哲学超越世俗。1704 年起，逐渐形成以白晋 (Joachim Bouvet) 为中心的“索隐主义” (Figurism) 学术团体，<sup>2</sup>主张中国古籍尤其是《易经》中隐藏着圣经中的上帝，“他们坚信，只要向中国人说明这一切，中国人就会欣然接受基督教。”<sup>3</sup>

还有一个问题，即无论利玛窦误解与否，其所指出的情形会否“歪打正着”地符合古人原意？如其所言，不依靠后世“不可靠”的注疏，仅看先秦典籍就能发现其中的真义？逻辑上有此可能，但与事实相违。以“天”为例，“天”的至上性非指权能之大小，而是与“地”对举的空间感；“天”的人格性，与其说是人格化，毋宁说是拟人性。<sup>4</sup>利玛窦所言先秦典籍中等于西方上帝的“帝”之特性，只是“天”的部分含义，尽管有道德性，但圣经神的圣洁、公义、良善属性均非“天”所有，

<sup>1</sup> 直到 1939 年，庇护十二世 (Pio XII) 才认同利玛窦，认可祭孔、祭祖为中国民俗，此时距禁止“中国礼仪”已过去近两百年。(意) 菲利普·米尼尼：《利玛窦——凤凰阁》，王苏娜译，郑州：大象出版社，2012 年，第 284—287 页。

<sup>2</sup> 索隐法早已有之，原是为了回应犹太教和其他异教徒对基督教是没有历史的全新宗教的责难，而在《旧约》中寻找耶稣及其意义的线索，后为来华耶稣会士引用到在中国典籍中寻找圣经和耶稣的印证。见杨平：《耶稣会传教士〈易经〉的索隐法诠释》，《周易研究》2013 年第 4 期，第 39—40 页；(德) 柯兰霓：《耶稣会士白晋的生平与著作》，李岩译，郑州：大象出版社，2009 年；(美) 魏若望：《耶稣会士傅圣泽神父传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，郑州：大象出版社，2006 年。

<sup>3</sup> 廖文武：《在中国寻找“上帝的启示”——明清之际耶稣会士对儒释道三教的认识》，《宗教学研究》2021 年第 2 期，第 232 页。

<sup>4</sup> 张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第 92 页。同页作者还提到殷人的帝只是管理者非创造神，是自然理性产物非启示神学产物。



更不必说创造论、救赎论和审判决。商代的帝同时兼为祖先，<sup>1</sup>圣经的神不具此含义。二者根本上是不同的。

利玛窦利用古儒经典的诠释对中国士人产生极大的影响，<sup>2</sup>许理和（Erik Zürcher）将中国信徒的耶儒思想体系称之为“儒家一神教”（Confucian Monotheism），张晓林修正为“儒家一神论”，<sup>3</sup>钟鸣旦（Nicolas Standaert）认为这可构成宋明理学的第四类道统——“新儒家基督道统”。<sup>4</sup>肖清和称其为“儒、释、道之外的‘第四教’”。<sup>5</sup>信徒群体只是少数人，仍持儒家立场的主流学者，如黄宗羲、张尔岐、高攀龙、戴震（人性论上）等人，虽非信徒，却大都接受了天主概念，则不能不说是拜利玛窦所赐。如黄宗羲说：“今夫儒者之言天，以为理而已矣。《易》言“天生人物”，《诗》言“天降丧乱”，盖冥冥之中，实有以主之者。不然，四时将颠倒错乱，人民禽兽草木，亦浑淆而不可分擘矣。”<sup>6</sup>多位学者注意到这条资料和《天主实义》之间的关系。<sup>7</sup>高攀龙指出时人忘却敬天：“今人所谓天，以为苍苍在上者云尔，不知九天而上，九地而下，自吾之皮毛骨

<sup>1</sup> 沈顺福考察先秦的“帝”，认为将其解读为“先帝”或“先祖”完全解释得通，指出汉代以后“上帝”才等同于“天”，笔者认为其观点可视为“帝”非圣经之神的佐证。见沈顺福：““上帝”考》，《管子学刊》2016年第1期，第81—86页。

<sup>2</sup> 孙尚扬指出利玛窦的论证方式有二：一是古儒经典，一是自然理性。见孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动——一种思想史的视角》，北京：宗教文化出版社，2013年，第53页。

<sup>3</sup> 张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第250页。

<sup>4</sup> [比]钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，圣神研究中心译，北京：社会科学文献出版社，2002年，第266—268页。

<sup>5</sup> 肖清和：““一天各表”：儒家宗教性与儒耶对话》，《北京行政学院学报》2020年第5期，第127页。

<sup>6</sup> 黄宗羲：《破邪论》，《黄宗羲全集》（第一册），杭州：浙江古籍出版社，1985年，第195页。

<sup>7</sup> 如张晓林认为：“这条资料表明，黄氏是在《天主实义》的语境中谈论天之主宰问题的。”见《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第307页。又如谢和耐所说：“似乎重复了传教士们的观点……黄宗羲继利玛窦之后（他可能阅读过利玛窦的著作）把古代（一直行用到他那个时代）的祭天视为天主存在的证据”，见（法）谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第36页。又见：夏瑰琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，吴光等主编：《黄梨洲三百年祭》，北京：当代中国出版社，1997年，第173页。



髓以及六合内外，皆天也。”<sup>1</sup>张尔岐对宣教士有抑有扬：“所言较佛氏差为平实，大指归之敬天主、修人道、寡欲勤学，不禁杀牲，专以辟佛为事……然其言天主，殊失无声无臭之旨。”<sup>2</sup>多位学者论到戴震与西方神哲学的关系，邓实指出：“江永、戴震之徒，则非但涉猎其历数之学，且研究其心性，而于彼教中之大义真理，默契冥会，时窃取之，以张汉学之帜，而与宋儒敌，今其所著之书可按也”，<sup>3</sup>许苏民认为西学是戴震思路来源之一，<sup>4</sup>李天纲看到戴震《孟子字义疏证》不少观点和《天主实义》有“惊人相似”，<sup>5</sup>张晓林也说戴震的考据方法受益于宣教士带来的西学方式，其著《孟子字义疏证》更直接受到利玛窦《天主实义》的影响。<sup>6</sup>

就明末清初的学风而言，考据学之兴起、经世致用精神之形成也与西学传入有关。梁启超在分析晚明学术变迁原因中就指出：“清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利徐诸人影响不小。”<sup>7</sup>曾庆豹也说明末天主教的“译名之争”导致的经文辩读，深深地刺激了明末清初的“回归原典运动”<sup>8</sup>徐宗泽提到胡适亦有此说，并明确指出是利玛窦来华影响。<sup>9</sup>

<sup>1</sup>（明）高攀龙撰、（明）陈龙正编：《高子遗书》卷3“知天说”，《景印文渊阁四库全书》第1292册，台北：台湾商务印书馆，第362页下栏。

<sup>2</sup>（清）张尔岐：《蒿庵闲话》（卷一），北京：中华书局，1985年第1版，第14页。

<sup>3</sup>邓实：《古学复兴论》，张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1963年，第58页。原载《国粹学报》1905年10月第9期。

<sup>4</sup>许苏民：《戴震与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2000年，第178页。

<sup>5</sup>李天纲：《〈孟子字义疏证〉与〈天主实义〉》，王元化主编：《学术集林》卷二，上海：上海远东出版社，1994年，第215页。

<sup>6</sup>张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第326页。

<sup>7</sup>梁启超：《中国近三百年学术史》（校订本），俞国林校订，北京：中华书局，2020年，第13页。梁启超指出五种原因，其他四种分别是：王学（笔者：即阳明学）自身的反动、自然界探索的反动（笔者：徐霞客、宋应星等人）、藏书及刻书风气渐盛、佛教反禅宗精神，见该书第10-16页。

<sup>8</sup>曾庆豹：《明末天主教的译名之争与政治神学》，第114-115页。

<sup>9</sup>徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，1989年，第8页。



另一方面，中国传统思维体系开始受到根本性的冲击。葛兆光指出西方天学和中国古代宇宙秩序两套知识体系的相遇，带来后者的“天崩地裂”，以致最终瓦解和崩溃。从汉代以来就建立起来的观念体系一直处于“天不变，道亦不变”的稳定状态中，至到十六世纪末十七世纪初，为西方人带来的天文地理知识和世界地图所打破。虽然这种变化相当艰难和缓慢，但毕竟是从这时候起就受到了“根本性的文化震撼”。<sup>1</sup>

第一次“译名之争”是宣教士们建构“帝”义为至上神和人格神的尝试，利玛窦采取从经典中寻章摘句的方式，既为其带来一些儒家基督徒，赢得大批士人的敬重，同时还带来意想不到的反向诠释效果，如利氏欲化上帝为天主，即化理学之上帝为六经之上帝、化六经之上帝为天主，结果却使天主上帝化，成功建构出一个新上帝。<sup>2</sup>又如时人提出的“西学中源”说，以为西学中的天文、历法、数学乃至一些学问均出自中土。持这一看法者不乏大名鼎鼎的一流知识分子，如徐光启、黄宗羲、戴震、方以智、梅文鼎等，乃至康熙皇帝也可算在内。<sup>3</sup>这

<sup>1</sup> 葛兆光：《中国思想史》（第二卷：七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰），上海：复旦大学出版社，2001年，第336—337、379、329页。梅谦立认为葛兆光的观点“有三个方面的简单化，因而有缺陷”，一是将传统视为铁板一块，“要么就全部，要么就什么也没有”；二是“反智主义让他忽略了理智在不同文化交流中的效用。这使得他过于强调他所称的知识和信仰”；三是对文化史解读片面，只看到破裂未看到连续和转化，见〔法〕梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，（意）利玛窦著、〔法〕梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，第57页。梅谦立过于细分思想、知识和信仰，将利玛窦基督教化的“天”概念归为思想层面，天文学引起的危机归为知识和信仰层面（见该书第55页）。相比较而言，谢和耐准确抓住了中国文化的特性，认为“天学”这一笼统的名称既适用于科学、技术，也适用于伦理、宗教，“我们的范畴论，尤其是我们把宗教权和世俗权分别成两个不同范畴的做法，无法适用于中国的社会背景。”见〔法〕谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第71页。

<sup>2</sup> 何先月：《上帝与天主的互化——利玛窦帝天说中的跨语际文化诠释学》，《宗教学研究》2019年第4期，第240—246页。

<sup>3</sup> 王扬宗认为首倡者为徐光启（王扬宗：《“西学中源”说在明清之际的由来及其演变》，《大陆杂志》，第90卷，第6期，1995年，第45页），雷中行认为最早者为徐光启（雷中行：《明清的西学中源论争议》，台北：兰台出版社，2009年2月初版，第15—16页）。此外，这方面代表性的研究还有：汤奇学：《“西学



固然是历史中的穿凿附会，却反映出士人对于中国文化的强大信心，此时对话双方尚处于平等状态，乃至中国士人还有一些优势，情势后来发生变化，本土士人渐失文化本位。

### 三、第二次“译名之争”

第二次“译名之争”时，中西方政治形势和参与者均发生较大变化。中国国门被迫打开，皇帝被动接受条约内容，宣教士们面临着前所未有的宣教良机，所虑已非当初争取上层文化人士的策略，而将目光放在普通民众身上。宣教主体变为新教宣教士，当务之急是译出中国人能接受的中文圣经，<sup>1</sup>如伊爱莲（Irene Eber）所说：“对耶稣会士来说，翻译和分发圣经不是他们主要关心的事情，新教徒便不一样了，对他们来说，阅读圣经的重要性，不逊于讲道和传

---

中源”说的历史考察》，《安徽史学》1988年第4期，第28-34页；江晓原：《试论清代“西学中源”说》，《自然科学史研究》第7卷第2期（1988年），第101-108页；张元隆：《“西学中源”说探析》，《学术月刊》1990年第1期，第54-60页；马克锋：《“西学中源”与近代文化》，《北京社会科学》1990年第1期，第36-40页；邓建华：《明清之际“西学中源”说考析》，《河南社会科学》1998年第5期，第63-67页；陆勇：《从“西学中源”到“中体西用”：传统“中国”观念的调适》，《江苏科技大学学报（社会科学版）》2012年第3期，第1-4页；陈卫星：《“西学中源说”与中国接受西学的初始心态》，《兰州学刊》，2012年第11期，第12-18页；张明悟：《“西学中源”说论证方式的历史考察》，《自然辩证法通讯》第40卷第6期（2018年），第108-114页；张耀南、王书慧：《“西学中源说”与“中学西源说”先后关系辨正——“西学中源说”是中华学者对于“中学西源说”的高级应对》，《北京行政学院学报》2020年第6期，第119-125页。

<sup>1</sup> 19世纪之前，基督教有三次入华宣教活动：唐代景教、元代也里可温教、明代天主教，相应的圣经翻译也有这三个时期。前两者都未留存下来，景教的翻译可从敦煌写本和大秦景教流行碑中得以窥见，景教文献如《序听迷诗所经》《志玄安乐经》《大秦景教三威蒙度赞》中描述神的词有“皇父阿罗诃”“佛”“天尊”“真主”等，元代孟高维诺（John of Montecorvino）翻译为蒙语文本未见流传也未得发现，无从得知神的翻译词语为何。天主教的翻译有白日昇（Jean Basset）译本（1707）、18世纪中叶梅述圣（Antonio Langi）译本（未保存下来）、贺清泰（Louis Poirot）《古新圣经》（1803），白日昇译本是19世纪新教最早的“二马”译本的参照本，《古新圣经》是最早的白话译本，但由于未经教廷许可，其翻译只是神父个人行为，因而流传不广。



扬福音。”<sup>1</sup>第一次“译名之争”悬而未决的问题又一次不可避免地爆发出来，“上帝”“天主”“神”等词语再一次被拿出来讨论，这些词语涉及到翻译难度、文化语境、信仰背景等诸多因素，李炽昌甚至认为原则上这类核心词语是不可翻译的。

2

1843年起，西方宣教士在联合翻译《委办译本》(Delegates' Version)时，出现用“神”还是“上帝”的重大分歧，导致委员会彻底分裂，选择哪个词成为第二次“译名之争”的核心问题。“上帝派”如麦都思(Walter H. Medhurst)、理雅各(James Legge)、斯当东(George T. Staunton)等人，<sup>3</sup>据中国典籍和祭天仪式证明“上帝”是独一者的绝对称谓，背后的理念是古希腊哲学中概念和存在等同的观点。“神派”如文惠廉(William Jones Boone)、裨治文(Elijah C. Bridgman)、克陛存(Michael S. Culbertson)等人认为中国宗教是多神论，“上帝”如同“宙斯”“朱比特”等一样，昔日译经者未用各民族专有名词来翻译，中国自然也不应该用，“神”不是专名而是没有特指的类属名词。<sup>4</sup>卫三畏(S. W. Williams)在1850年的一封信中说：“非常巧的是，赞成用‘上帝’的英国人都属于伦敦传道会，而赞成用‘神’的美国人则都是美部会的成员。在宁波和福州，‘神’这一名称的使用率要高一些；在厦门，传教士们布道时则都用‘上帝’来指称‘GOD’；而在广州和上海，当地人正对这两个名词的区别满腹疑问。我认为，如果汉语有单复数之分的话，那么‘神’这种译法就能被广泛接受了。但实际情况是，‘神’这个名词本身包含了复数意义，这有悖于我们传播的一神论。而‘上帝’

<sup>1</sup> 伊爱莲：《争论不休的译名问题》，蔡锦图编译：《圣经与近代中国》，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年，第109页。

<sup>2</sup> 李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，上海：上海古籍出版社，2008年，前言第4-5页。

<sup>3</sup> 理雅各最初支持“神”的译法，后来反复考虑，最终接受“上帝”的译名。齐英豪：《译序 神与上帝之争》，（英）理雅各：《中国人关于神与灵的观念》，齐英豪译，福州：福建教育出版社，2018年，第56页。

<sup>4</sup> 伊爱莲：《争论不休的译名问题》，蔡锦图编译：《圣经与近代中国》，第111-113页。



又是中国本土神话中一位神的名称，那么很可能在我们自以为正在传播真理的时候却助长了一种盲目的偶像崇拜。”<sup>1</sup>这番话显示出宣教士们在抉择“上帝”和“神”两词上的左右为难，其他词则已退出竞争行列。

西方宣教士的论争主要以英文发表在 1840 到 1850 年代的《中国丛报》(*Chinese Repository*)、1875 年 11 月到 1878 年 2 月的《教务杂志》(*The Chinese Recorder*) 上，两派各持己见，未达一致。<sup>2</sup>中国人的讨论则从 1877 年 7 月 21 日《万国公报》第 448 卷上刊登黄品三文章《圣号论》开始。该刊编辑美国长老会宣教士陆佩 (J. S. Roberts) 以此为契机，就圣号问题列出八个议题向中国基督徒征文，<sup>3</sup>至翌年 6 月 29 日第 495 卷止，共刊载大小文章 64 篇，其焦点仍是集中在“上帝”和“神”两词的讨论上。

笔者将这些讨论归类，64 文中陆佩一人占 29 篇，陆佩的上司林乐知

<sup>1</sup> (美) 卫斐列：《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，顾钧、江莉译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 101 页。

<sup>2</sup> 相关研究见：陈可培：《一名之立 名实之辩——“译名之争”所引发的思考》，《中国翻译》2008 年第 6 期，第 22-26 页；程小娟：《〈教务杂志〉“译名之争”的传播学透视》，《浙江学刊》2009 年第 5 期，第 92-99 页；程小娟：《〈教务杂志〉中“God”汉译讨论研究》，梁工主编《圣经文学研究》第 3 辑，北京：人民文学出版社，2009 年，第 114-131 页；程小娟：《〈教务杂志〉关于〈圣经〉汉译中传达问题的讨论》，《宗教学研究》2012 年第 3 期，第 201-206 页；伍玉西：《近代新教在华译名之争及其文化意义》，万兆元、雷雨田主编：《宗教经典汉译研究》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 121-133 页；伍玉西：《19 世纪的“God”中译名之争及其文化意义》，《重庆科技学院学报（社会科学版）》2013 年第 10 期，第 161-162 页；程小娟：《〈教务杂志〉中传教士提出的“译名问题”解决方案》，《世界宗教研究》2014 年第 5 期，第 112-120 页；刘念业：《“God”汉语译名之嬗变——兼论晚清〈圣经〉汉译活动中的“译名之争”》，《外国语文》2015 年第 4 期，第 116-122 页。

<sup>3</sup> 八个议题为：古时所拜之上帝即造万有之主否？以黄君之意论之似为非也；帝与上帝何解？古时称上帝二字指一位而言，抑可指其一类而言？神字何解？神字指一位而言，抑指其一类而言？上帝可归于神之一类否？人身无形而不灭者可称为神否？如言可称，试言其故；灵字何解？指人身而不灭言，抑必另加一字或指万有之主而言？其是一灵可与不可？见陆佩：《圣号论列言》，李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 6 页。



(Young John Allen) 和陆佩的对手理一视 (Jonathan Lees) 各一篇，此三人为西人。23 位中国人发文 29 篇，各自态度如表 1 所示：

立场	人数	作者	发文量
“上帝”译法	13	碌碌子、何玉泉、英绍古、王炳堃、宣道子、折中子、区逢时、鹭江氏、阐道生、张逢源、王炳耀、曹氏、邝日修	17 <sup>1</sup>
“神”译法	2	黄品三、陈如瑛	7 <sup>2</sup>
“灵”译法	1	考真子	1
无定论	1	潘恂如	1
两可	1	周顺规	1
劝和	1	王献吁	1
叱责或讽刺 陆佩态度	4	区区子、持衡子、诛衷子、慎听子	4

图 1：《万国公报》中国人“圣号论争”发文统计

诚如区区子所言：“统览诸篇，主于上帝者已见十之八九，主于神者不过十之一二。”<sup>3</sup>陆佩以不变应万变，不管对手持何种名号，都咬定“神”字不放松，唯我独尊的态度毫不意外地激起中国基督徒的强烈反感，仅有的两名队友也并未

<sup>1</sup> 何玉泉发文 2 篇，英绍古发文 4 篇。

<sup>2</sup> 黄品三前后共发 6 文，在陆佩不断“追击”下，态度越来越模糊不清，最后一篇只是劝和，已不再参与具体讨论。

<sup>3</sup> 区区子：《圣号论》，李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，第 265 页。



给与实质性帮助：黄品三后来已不再下场辩论，陈如瑛的短函也未使陆佩假以好辞色。论辩越往后越呈现一边倒的态势，陆佩疲于招架，也寡不敌众，仓皇鸣金的结局已可想见。另一方面，陆佩也有值得同情的地方。此时的国人多持“上帝”译法，如果没有陆佩挺身而出，一一撰文回文，则《万国公报》全为“上帝”译法之天下，论辩可能从一开始就不存在，陆佩诚有不得已和不得不应战的苦衷，但直来直去的风格让惯于圆熟的国人难以适应。后人看这段历史不免觉得遗憾，但一番唇枪舌战却也留下一些难得的材料，至少可以从中得知当时中国基督徒的思考力度，以及对于圣经“上帝”译法的广泛接受程度。

赵稀方认为这种争论体现的是“殖民话语与本土话语间的紧张关系，质疑了殖民话语的权威性”。<sup>1</sup>齐英豪也认为陆佩招致中国教内人士的联合反对，将争论“朝着政治与民族主义方向演进”。<sup>2</sup>整个争论已经变味，超出了学术讨论的范畴。中国士人的整体表现如何呢？程小娟认为中国基督徒在这场争辩中的表现可圈可点，“呈现出来的是一个生机勃勃的群体，有思想，有勇气，有自信，有发出自己声音并得到尊重的强烈愿望。纵观这一讨论，中国基督徒的接受状况可作出如下概括：独立的观点，理性的论证，宽容的态度。”<sup>3</sup>李炽昌将其与第一次“译名之争”进行比较，认为中国人展现出的知识水准和论证能力让人无法恭维，原文不熟悉不说，对古代经典的研读也远不及明末清初的硕彦鸿儒，引用的“天”、“上帝”材料不出程朱注本、御定读本之范围，且不顾论辩的基本章法，中国人只是成为了宣教士的传声筒。<sup>4</sup>中国人的立场多和为其施洗的宣教士一致，显然代表的是美国宣教士和英国宣教士各自的立场，背后凸显的是宣教士群体

<sup>1</sup> 赵稀方：《1877-1888年〈万国公报〉的“圣号之争”》，《现代中文学刊》2010年第6期，第15-16页。

<sup>2</sup> 齐英豪：《译序：神与上帝之争》，（英）理雅各：《中国人关于神与灵的观念》，齐英豪译，第68页。

<sup>3</sup> 程小娟：《中国基督徒知识分子对 God 汉语译名的理解——对〈万国公报〉“圣号”讨论的研究》，梁工主编：《圣经文学研究》第1辑，2007年，第332页。

<sup>4</sup> 李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，前言第15-16页。



对于中国文化的分歧态度。<sup>1</sup>“上帝”派的大获全胜标志着作为至高神和人格神“帝”义的建构已经完成。

#### 四、早期甲骨学者对“帝”义的理解

甲骨文出土之后的很长一段时间之内，无论学者认为卜辞“帝”字本义为何，都将其作为至上神看待，不同的只是其性质偏重于自然神还是祖先神。甲骨学者都未提到“帝”一词的含义来自于宣教士刻意比附的结果，正说明这种观念的普及和流行程度，已然成为人们潜意识中认同的观念。更有几位学者直接称甲骨文中的“帝”就是以色列的神，进一步助推这种观念无远弗届。这些都意味着“帝”义被彻底遮蔽。下文从训诂和义理两方面论说。

##### (一) “帝”的字源说

“帝”本义的说法多达十余种，<sup>2</sup>常见的有花蒂说和火祭说两种。花蒂说的提出者为郑樵，<sup>3</sup>清代吴大澂赞同之，<sup>4</sup>这一说法后多引申为女性生殖崇拜说。<sup>5</sup>甲骨发现后，王襄、郭沫若、孙海波、夏渌、詹鄞鑫、高明、陈来、葛兆光、刘翔、郑继娥、罗琨等学者皆主此说。<sup>6</sup>火祭说最先由叶玉森提出：“禘与祭并祭

<sup>1</sup> 段宇晖：《论“译名之争”中的强制阐释——以美国传教士书信传记材料为中心》，《东方翻译》2020年第2期，第55-56页。

<sup>2</sup> 李宪堂：《“帝”之本义考——兼释“辛”》，南开学报（哲学社会科学版）2020年第4期，第143-147页。

<sup>3</sup> 郑樵《通志略·六书·象形》“草木之形条”下曰：“帝象华蒂之形。”

<sup>4</sup> 吴大澂《说文古籀补》附录中引古文字形后说：“蒂落而成果，即草木之所由生，枝叶所由发。”

<sup>5</sup> 刘光洁最近的研究提倡女性生殖器崇拜说，但并未提到是由花蒂说演化而来。见刘光洁：《天人视域下商周之“帝”的来源与演进》，《深圳大学学报（人文社会科学版）》2020年第6期，第146页。

<sup>6</sup> 郭沫若：《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集第一集考古编》，北京：科学出版社，1982年，第54页；孙海波：《甲骨文编》，哈佛燕京学社，1934年；夏渌：《中华民族的根——释“帝”字的形义来源》，《武汉大学学报（社会科学版）》1982年第2期，第43页；詹鄞鑫：《上帝观的起源、发展及其影响》，《天津师大学报》1988年第5期，第46页；高明：《从甲骨文中所见王与帝的实质看商代社会》，中国古



天之礼，禘必用瘞，故帝从瘞。帝为王者宜瘞祭天，故帝从一或从二，并象天也。”<sup>1</sup>明义士 (James Mellon Menzies)、朱芳圃、陆宗达、朱歧祥、陈梦家、徐中舒、王辉、于省吾、晁福林、朱凤瀚等皆从此说。<sup>2</sup>晁福林指出现在越来越多学者认为它与古代的瘞祭有关。<sup>3</sup>古文献中有关瘞祭的材料也不少，较早的有《说文》《尔雅》《风俗通》《周礼》等。<sup>4</sup>此外，还有《说文》说、星说、日说、曼达拉说、草制偶像说等。<sup>5</sup>这些说法中，最接近天神说的当属火祭说、星

文字研究会、中华书局编：《古文字研究》第 16 辑，1989 年，第 23 页；陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996 年，第 116-117 页。葛兆光：《中国思想史》（第一卷：七世纪前中国的知识、思想与信仰世界），上海：复旦大学出版社，2001 年，第 21 页。郑继娥：《甲骨文中的“帝”——中国原始宗教的古文字考察之一》，《宗教学研究》2004 年第 1 期，第 178 页；刘翔：《中国传统价值观念诠释学》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 13 页；罗琨：《释“帝”——兼说黄帝》，中国古文字研究会、中华书局编：《古文字研究》第 28 辑，2010 年，第 66-67 页。

<sup>1</sup> 叶玉森：《殷契钩沉》乙卷，《学衡》1923 年第 24 期。

<sup>2</sup> 明义士：《柏根氏旧藏甲骨文字考释》，《齐大季刊》1935 年第 6 期；朱芳圃：《殷周文字释丛》，北京：中华书局，1962 年，第 38—40 页；陆宗达：《说文解字通论》，北京：北京出版社，1981 年，第 195 页；王辉：《殷人火祭说》，《四川大学学报丛刊》第 10 辑《古文字研究论文集》，成都：四川人民出版社，1982 年第 1 版，第 270—271 页；朱歧祥：《殷墟甲骨文字通释稿》，台北：文史哲出版社，1989 年，第 134 页；徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，1989 年，第 7 页；晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990 年第 1 期，第 111 页；晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016 年第 3 期，第 131—132 页。

<sup>3</sup> 晁福林：《〈山海经〉与上古时代的“帝”观念》，《中国史研究》2016 年第 2 期，第 55 页。

<sup>4</sup> 《说文》：“瘞，柴祭天也”，“柴，烧柴焚燎以祭天神。”《尔雅·释天》：“祭天曰燔柴。”《风俗通·祀典篇》：“樛者，积薪燎柴也。”《周礼·大宗伯》：“以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以粢燎祀司中、司命、风师、雨师。”

<sup>5</sup> 《说文·上部》：“帝也。王天下之号。从土，束声。”艾兰 (Sarah Allan) 认为“帝”原本是北极星神，见艾兰：《商周时期的上帝、天和天命观念的起源》，刘雪顺译，《龟之谜：商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》（增订版），汪涛译，北京：商务印书馆，2010 年，第 232 页。郭静云也认为“帝”源自对北极星的崇拜，字形为描绘天子的仪器，见郭静云：《殷商的上帝信仰与“帝”字形新解》，《南方文物》2012 年第 2 期，第 64—66 页。日神说见杨希牧：《论商周社会的上帝太阳神》，《中国史研究》1992 年第 3 期。张荣明认为“帝”形如同早期各民族中常见的曼达拉符号，见张荣明：《中国文化的帝与宇宙生成原型》，《天津师大学报》1997 年第 4 期，第 39—43 页。草制偶像之形说见康殷：《文字源流浅说》，北京：荣宝斋，1979 年，第 593 页，又见康殷：《说帝》，《南开大学学报》1980 年第 5 期。



说和日说，后两者支持者不多，暂且不论。

从火祭推导出天神说也有不少反对的意见，如张光直即言商人的思想和观念中，上帝并无固定居所，西周出现“天”观念后，才将居无定所的帝安置到天上。<sup>1</sup>晁福林也说殷墟卜辞中找不到帝高居于天的迹象。<sup>2</sup>陶禹指出这是将周后出现的天人二分对立图式比附为商代宇宙观。<sup>3</sup>甲骨卜辞中出现的“天”字极少，且多同“大”字，这一点已成学界共识。从这些反对意见来看，确实难以看出“帝”和天神之间的联系。岛邦男在列举诸家字源学上看法后，也说单从字形上难以判断“帝”的本义，其具有怎样的神格需要结合卜辞才能得出结论。<sup>4</sup>

视“帝”为天神的学者多未论证二者之间的关系，而是将其作为常识和前提来使用。正是在这一点上，笔者认为这是集体无意识现象。明末士人不会这样解读“帝”，第二次“译名之争”中也有国人持反对意见。但自二十世纪起，这一充满争议性的看法最终消失，宣教士的观点取得了压倒性的胜利，国人对此再无异词。蒲慕州说：“在古代文明社会中，由于有文字，对于该文明社会史前时代的宗教情况的推测就多了一些材料。然而正因为如此，学者可能会犯了以后来的宗教现象比附到史前时代的错误。”<sup>5</sup>其所言虽是就史前文明而发，但在古代史的其他研究中，这种现象的确也为数不少，“帝”字如陶禹所言多采周之后

<sup>1</sup> 张光直：《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》，《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第427、429页。

<sup>2</sup> 晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990年第1期，第111页。晁福林认为原因在于在商代帝和天的概念是合一的。

<sup>3</sup> 陶禹：《卜辞“帝”为天神说献疑》，《甲骨文与殷商史》新八辑，第238页。

<sup>4</sup> （日）岛邦男：《殷墟卜辞研究》，濮茅左、顾伟良译，上海：上海古籍出版社，2006年，第349页。

<sup>5</sup> 蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007年，第19—20页。笔者认为蒲慕州所说现象是存在的，但其所举之例有些很难成立，如葬式之头向意义，翁棺小孔为灵魂出入，这些说法因无文字资料证实只能是后人推测的结论，但不能说推测皆有问，一定是倒后为前，尤其考虑到观念的连续性这一事实，很多的推测是可以和后世吻合的，因此也有较强的说服力，不可一概而论，将其全部质疑并推翻，如此则古史研究不可行矣。



的观念，正是这种现象的反映。

## （二）“帝”的神性观

本节以郭沫若、胡厚宣、陈梦家三位影响较大的甲骨学者为例，探讨他们对于“帝”之神性的看法。

郭沫若 1931 年出版的《甲骨文字研究》认为“帝”既是天帝也是人王，作为天帝多用作至上神的称号。郭氏用自然繁殖的神奇方式论证“帝”字，<sup>1</sup>证明稍显粗浅，天下神奇之事多矣，何以单取生殖为言？郭静云认为不惟字形不符，且目前尚未发现商人崇拜神花的证据。郑樵的花蒂说符合南宋人对自然的审美与理解，只能代表南宋人的看法，商代甲骨文和礼器饰纹上绝无神花的崇拜痕迹，传说神话也无此类说法。<sup>2</sup>的确，殷商宗教意象基本为动物形式所占据，并无植物主题。<sup>3</sup>罗琨以仰韶文化中庙底沟类型的蔷薇科图案序列为例，说明“帝”取象花蒂，是华族得名的由来。<sup>4</sup>不过，仰韶文化在地域上可以说和农业发达的周代有紧密联系，推之于遥远的殷商地区难以说通。此外，“蒂”如何跃升为至上神的“帝”并未有证。郭沫若所主张的天帝兼人王说，陈梦家认为不确，帝兽只是人王而非天帝。<sup>5</sup>

1935 年，郭沫若在《先秦天道观之进展》一文中，称“帝”既是至上神也是

<sup>1</sup> “花落蒂存，蒂熟而为果，果多硕大无朋，人畜多赖以以为生，果复含子，子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙，所谓‘鞞鞞鄂不’，所谓‘绵绵瓜瓞’。天子之神奇更无有过于此者矣。此必至神者之所寄，故宇宙之真宰即以帝为尊号也。人王乃天帝之替代，因而帝号遂通摄天人矣。”郭沫若：《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集第一集考古编》，第 54 页。

<sup>2</sup> 郭静云：《殷商的上帝信仰与“帝”字字形新解》，第 63 页。

<sup>3</sup> Robert Eno: “Was there a high God Ti in Shang religion?” *Early China*, 1990, Vol. 15, p. 19.

<sup>4</sup> 罗琨：《释“帝”——兼说黄帝》，第 67 页。

<sup>5</sup> 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《陈梦家学术论文集》，北京：中华书局，2016 年，第 87 页。



祖先神，和以色列的神全然一致。<sup>1</sup>郭沫若并未给出至上神说法的证明，只是将其等同于以色列的民族神，后文中说到这是商人自己的发明。郭氏杂糅至少三种观点，一是接受王国维关于帝俊就是帝喾的说法，<sup>2</sup>这是宗祖神说法的源头；二是接受郑樵关于“帝”是花蒂象形文的看法，这是中国本土的理解；三是接受西方的波尔和安特生等人的中国文化西来说。<sup>3</sup>波尔认为巴比伦文字中有一个文字的形、音、义皆和甲骨文的“帝”相似，但细察其说，可发现一个来自花蒂，一个来自星形，字源上了不相干。郭氏将三种观点合而为一，一方面说中国“帝”字乃“蒂”并非外来，一方面认可波尔所说，认为巴比伦的“帝”为神祇通称，商人将其改造为至上神和宗祖神的观念。至上神的说法仍未给予说明，只是当做人人皆知的常识和前提。结合当时西方学界流行的宗教进化论，宗教由巫术进展为宗教，由多神论进化为一神论，很难想象一神论在中国如何突然崛起，又因改朝换代而退化为多神论的过程，这一退化现象并不符合进步史观的内在逻辑。

陈梦家在 1936 年的《商代的神话与巫术》一文中指出帝是自然神，可降曠和降雨，这是上帝和先祖最大的分野，第二个不同在于上帝不享祭，不可以事先祖之道事之。<sup>4</sup>1956 年出版的《殷墟卜辞综述》一书指出帝的权威有恶的一面，将帝廷和人间的朝廷相比并论。<sup>5</sup>陈梦家强调帝没有明显的人格属性，能够较好地解释不享祭祀的原因，但缺点也在此，忽略了帝对人世生活的干涉及与祖先联系之处。

<sup>1</sup> 郭沫若：《先秦天道观之进展》，《郭沫若全集第一卷·中国古代社会研究、青铜时代》，北京：人民出版社，1982 年，第 324—325 页。

<sup>2</sup> 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷卜辞中所见先公先王续考》，《观堂集林》，北京：中华书局，1959 年，第 409—450 页。

<sup>3</sup> 李学勤 1984 年在文章中提到早期西方和亚洲学者关于中国文字来自埃及的说法，如 17 世纪德国耶稣会士祈尔歇，18 世纪法国的尤埃、德梅兰、德经，20 世纪日本的板津七三郎，可知中国文明西来说的前赴后继和喧嚣尘上。见李学勤：《失落的文明》，上海：上海文艺出版社，1997 年，第 14—16 页。

<sup>4</sup> 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《陈梦家学术论文集》，北京：中华书局，2016 年，第 86—87 页。

<sup>5</sup> 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988 年，第 572 页。



“帝”作为天神综合而全面的研究要数胡厚宣的三篇论文，即 1942 年的《甲骨文所见殷代之天神》、1944 年的《商代天神之崇拜》、1959 年的《殷卜辞中的上帝和王帝》。最后一文影响尤大，其中引用丰富的甲骨文证明帝是人格神和至上神，主宰着自然和社会的气象、农产、建筑、军事、祸福、王位等方面，先王死后可以配帝，称为王帝，也可以降下祸福，似乎与帝一起掌管着人间的一切，二者最大的不同在于殷人不直接向上帝祷告，乃是先向先祖祈求，再由先祖转告上帝。<sup>1</sup>祖先是王和帝之间的中介。

“帝”作为人格神的最大的问题是帝不享祭，胡厚宣 1944 年文中提出原因在于“帝之至上独尊”，这种说法后来为很多学者征引，但缺乏依据和论证。吕大吉指出“上帝”作为至上神却没有相应的祭仪，在宗教学意义上难以理解。<sup>2</sup>相反，祭品应更丰盛才是，揆之各大宗教，莫不如此。

胡文看似为陈梦家帝不享祭的说法给出解释，但陈文明确说帝是对自然的崇拜，与以色列的民族神不同，商人的帝平等地降祸施罚。刘源指出陈氏对帝的看法“尚未赋予人格化的属性”，<sup>3</sup>也就无需享祀。就以色列的神而言，其至上地位毋庸置疑，以色列人至今寅畏不敢直呼其名。其威严和尊贵如此也不是不享祀，反而要受最大的献祭，旧约时代只有大祭司才有资格从事献羊的祭祀，新约则是将耶稣作为祭品献出。

关于帝不受祭还有其他三种解释。一是张桂光所说“帝牲不吉”，<sup>4</sup>其说不确。“帝牲不吉”语出《公羊传·宣公三年》，<sup>5</sup>《礼记·郊特牲》亦有类似记载，<sup>1</sup>说的

<sup>1</sup> 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》1959 年第 9、10 期。

<sup>2</sup> 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998 年，第 567 页。

<sup>3</sup> 宋镇豪、刘源：《甲骨学殷商史研究》，福州：福建人民出版社，2006 年，第 295 页。

<sup>4</sup> 张桂光：《殷周‘帝’‘天’观念考索》，《华南师范大学学报社会科学版》1984 年第 2 期，第 106 页。

<sup>5</sup> 经曰：“郊牛之口伤，改卜牛，牛死，乃不郊，尤三望。”传言：“养牲养二卜，帝牲不吉，则扳稷牲而卜之。”何休注说：“先卜帝牲，养之有灾，更引稷牲卜之。以祭天，牲养之凡当二，卜尔，复不吉，则



是祭天的郊祭之牛受伤，则用配祭的祭后稷的牛代替，这只牛若死则不郊祭，但还是要举行三望之祭。所言乃特殊情况，不是不祭，而是牺牲出了问题，不能祭。徐难于亦指出这是误解之论。<sup>2</sup>

其二是巴德生的看法，认为帝在后来出现至上神和祖先神背离的二元化倾向，原因在于帝从氏族保护神变为国家保护神，所谓“鬼神非其族类，不歆其祀”（《左传·僖公十年》）是也。<sup>3</sup>帝升级为国家保护神，是权能和范围的扩大而非异质化，不见得会将殷人祖先从谱系中清除出去，更不是不享祀的理由，其说不合逻辑，亦无先例。

其三是普鸣（Michael J. Puett）的说法。普鸣认同胡厚宣所说祖先是人和帝的中介，帝可能不是具体的祖先。<sup>4</sup>但对于帝是什么，普鸣并未有断。普鸣不同意伊若泊将帝视为整个祖先神祠统称的说法，主要在于宾祭卜辞，但宾祭并不只是就帝而言，陶禹列举诸家之说，论证“宾于帝”本无任何空间指向性，“王宾”可理解为祭名，且对象除帝外，还有“宾日”（《合》30476）、“宾月”（《文录》419）、“宾岁”（《合》25109）等。<sup>5</sup>

岛邦男认为殷人有直接祭祀帝的情况，是对帝不受祭的反驳，其说建立在释“口”为禘的基础之上，<sup>6</sup>但学界对此并未普遍接受，<sup>1</sup>此处存而不论。

---

止不郊。”（汉）何休注、（唐）徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，（清）阮元校刻：《十三经注疏》（下册），上海：上海古籍出版社，1997年，第2278页中栏。

<sup>1</sup> “帝牛不吉，以为稷牛。”（汉）郑玄注、（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》，（清）阮元校刻：《十三经注疏》（下册），第1453页下栏。

<sup>2</sup> 徐难于：《商周天帝考》，《文史》200年第2辑，第12页。

<sup>3</sup> 巴新生：《殷人的上帝与原始思维》，《北方论丛》1993年第3期，第13-15页。

<sup>4</sup> （美）普鸣：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神话》，张常焯、李健芸译，北京：生活·读书·新知三联书店，2020年，第70-71页。

<sup>5</sup> 陶禹：《卜辞“帝”为天神说献疑》，第247-248页。

<sup>6</sup> （日）岛邦男：《禘祀》，赵诚译，张政烺、陈应年校，《古文字研究》第1辑，1979年，第404页。又



## 五、学界近来对于卜辞“帝”的看法

新的研究多不赞成“帝”为至上神的说法，代表人物主要为晁福林、伊若泊和朱凤瀚，赵法生和陶禹也有新的补充。“帝”义逐渐显豁，得以去蔽。

晁福林 1990 年《论殷代神权》一文，不赞成“帝”为最高神，将其和祖先神、自然神并峙，认为三者各自独立并不统属。理由在于“帝”对气象和降祸福的支配是盲目的，影响小于祖先神和自然神，御祭对象是后两者，无一例对“帝”。祖先神的地位显赫，帝在神殿中偏安一隅，只是诸神之一，并非众神之长。其说对陈梦家说法有修正，认为帝确有自然神属性，但非至上神，其地位在祖先神之下。<sup>2</sup>晁福林后来重申这一看法。<sup>3</sup>

同年，罗伯特·伊若泊 (Robert Eno) 提出两个假设：一是“帝”或“上帝”只是一个类名或共名 (generic or corporate term)，而非一个独一至上神概念；二是“帝”在早期表示已故的世袭领袖，由“父”的词根派生出来。和陈梦家不同，伊若泊认为王的祖先能影响天气和农业，自然神的权力则限定在自然事物的领域。作者给出四个证明“帝”是抽象神或众神的理由：不受祭、用法不一致、以复数形式使用、作为敬语。其说有利于解释帝不受祭，帝只有不具备人格特征才可能不受祭，受祭的只有具体的特定的祖先，作为集合意义的祖先神自不属

---

见岛邦男：《殷墟卜辞研究》，濮茅左、顾伟良译，第 399-400 页。

<sup>1</sup> 宋镇豪、刘源：《甲骨学殷商史研究》，第 296 页。朱凤瀚：《商人诸神之权能与其类型》，《尽心集：张政烺先生八十庆寿论文集》，北京：中国社会科学出版社，1996 年，第 64-65 页。伊若泊指出岛邦男五个例子中只有一个属于直接祭祀上帝，但这一记载的甲骨破碎，卜辞不完整，见 Robert Eno: "Was there a high God Ti in Shang religion?" *Early China*, 1990, Vol. 15, p.7. (美) 普鸣：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神话》，张常煊、李健芸译，第 71 页注 (85)。

<sup>2</sup> 晁福林：《论殷代神权》，第 99-112 页。

<sup>3</sup> 晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016 年第 3 期。



此列。<sup>1</sup>

朱凤瀚 1993 年认为上帝既非至上神亦非保护神，无法证明所有先祖神都被上帝统领，自然神和祖先神与其从属关系并不明确，上帝也保护敌方说明上帝并非商人的保护神。<sup>2</sup>1996 年，朱凤瀚进一步认为帝非祖先神，但却是人格化的。商代神灵则分为四类：帝、自然神、自然神人神化的祖神、非本于自然物的祖神。<sup>3</sup>其说可以较好解释自然神与祖神结合的现象。

2006 年，赵法生结合人类学的理论，提出神灵崇拜之前还有自然物崇拜，殷商不是至上神、祖先神和自然神三者并立，而是自然物崇拜、神灵崇拜和不完全的至上神三者层层递进<sup>4</sup>。其说注意到殷商多神形态的共时性和历时性之间的问题，对“帝”特性有限的动态解读有利于维护“帝”至上神的地位，可说明“帝”对神界秩序的统一尚未完成。至于为何不受祭，作者认为是祭祀礼仪的变化落后于观念所致，这一点恐难以服众。此外，殷商时期是否果真包含三个阶段的宗教形态亦需确认，如同为三阶段说，刘光洁认为“帝”在殷商经历的是“有名有实”“有名无实”“无名无实”三个影响力不断下降的过程。<sup>5</sup>

2019 年陶禹指出“帝”天神说的三种思路为名号说、权能说、交通说，之后一一历证其非。陶禹的主要贡献在对天神说的质疑上，并未给出“帝”的新解。<sup>6</sup>

以上诸家均指出帝非至上神，但对于帝究竟是更偏向自然神还是祖先神则说法不一。汉学家中，支持帝为祖先神的呼声更高，如史华兹、何炳棣、吉德

<sup>1</sup> Robert Eno, "Was there a high God Ti in Shang religion? ", pp.1-26.

<sup>2</sup> 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993 年第 4 期。

<sup>3</sup> 朱凤瀚：《商人诸神之权能与其类型》，《尽心集：张政烺先生八十庆寿论文集》，第 73 页。

<sup>4</sup> 赵法生：《殷神的谱系——殷商宗教中的神灵世界与信仰精神》，《原道》2006 年总第十二辑。

<sup>5</sup> 刘光洁：《天人视域下商周之“帝”的来源与演进》，《深圳大学学报（人文社会科学版）》2020 年第 6 期，第 147 页。

<sup>6</sup> 陶禹：《卜辞“帝”为天神说献疑》，第 237-251 页。



炜等人。<sup>1</sup>笔者大体上赞同伊若泊之说，认为“帝”是祖先神的集合体。一个可能反对的理由是，伊若泊所说“帝”是复数形式，是从英文的复数名词而来，中文并无此语言规则。的确，中文并非曲折语言，词语后缀无需根据对象之不同而发生改变，但这不表示中文的词语没有抽象的概念或者概念的抽象化程度较低。中文的一个词语可以兼有多个意思，如“天”“道”等词语既有抽象义，又有具象义；“易”有三义，其中就有变易和不易意思恰好相反的含义。从语言学的角度来说，“帝”为类名，含有抽象义，并不违背中文表达习惯。

与此有关的一个问题是，商人对于祖先神的崇拜有无拔高？王国维的《殷周制度论》言商人因无嫡庶之制，故无宗法观念。<sup>2</sup>不过，很多学者都指出商周在制度上的承继关系。<sup>3</sup>常玉芝结合于省吾等学者意见，指出商人早在成汤时就开始对祖先进行崇拜祭祀，已经建立起祭祀祖先的庙号制度。<sup>4</sup>侯外庐等人也认为“帝”本指天上的祖宗神。<sup>5</sup>由此可见，将“帝”视为抽象的祖先神是可能的，至少在宗法制度上并不冲突。赵林谈到商代亡故的祖先是商人“示化”的主要对象，商人之帝具备“示”的属性，<sup>6</sup>王国维曰“示”是先公先王的通称。<sup>1</sup>张政烺亦谓殷人

<sup>1</sup> 史华兹认为祖先崇拜范式具有重大的分量，见〔美〕本杰明·史华慈（Benjamin I. Schwartz）：《古代中国的思想世界》，程刚译，刘东校，南京：江苏人民出版社，2004年，第34页。何炳棣认为祖先崇拜在全部宗教信仰中已取得压倒的优势，见何炳棣：《何炳棣思想制度史论》，北京：中华书局，2017年，第13页。吉德炜：《祖先的创造：晚商宗教及其遗产》，周昭端译，伊沛霞、姚平、陈致主编：《当代西方汉学研究集萃：上古史卷》，上海：上海古籍出版社，2016年，第34-38、53页。

<sup>2</sup> 王国维：《殷商制度论》，《观堂集林》（上册），第458页。

<sup>3</sup> 参见刘源《周承殷制的新证据及其启示》一文及文章前面的综述。刘源：《周承殷制的新证据及其启示》，《历史研究》2016年第2期，第4—19页。

<sup>4</sup> “不但祭祀自己的祖父示壬、祖母示壬之配妣庚、父亲示癸、母亲示癸之配妣甲，而且对祖父示壬以前的四世直系祖先上甲、报乙、报丙、报丁也进行追名祭祀。”见常玉芝：《商汤时的祖先崇拜与社神崇拜》，宋镇豪主编：《甲骨文与殷商史》新三辑，上海：上海古籍出版社，2013年，第85页。

<sup>5</sup> 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第一卷，北京：人民出版社，1957年，第64页。

<sup>6</sup> 赵林：《说商代的鬼》，宋镇豪主编：《甲骨文与殷商史》新四辑，上海：上海古籍出版社，2014年，第94—95页。



称示是很不简单的现象，一般都指的是商王的祖先。<sup>2</sup>这些都是帝更类于祖先神的佐证。

就现有的文献来看，商代并没有其他文明中常见宇宙起源神话，没有将神与祖先的世界相分离的神话，也没有早期天灾和救世的神话。又或者说，商代即便曾经有过这些神话，但在仪式的重要性与普遍性上，它们也尚未大到足以在各处文献中出现的程度。<sup>3</sup>其原因正在于帝不是至上神，因此，不仅没有神话，甚至连神谱也没有，而神谱在有最高天神的早期文明如巴比伦、埃及和希腊宗教中，是司空见惯的。

## 六、结语

帝的最终定位和准确认识在现有材料基础上恐难有定论，<sup>4</sup>基本可以确定的是商代的帝并非至上神和人格神。将其等同于圣经中的神，只能是一厢情愿的比附想法，两者之间的差距不可以道里计。西方宣教士如此宣称有其历史的局限和不得已的理由，对此我们当有“同情之理解”。而今在学者们对“帝”已经取得如此多的研究成果之下，不应继续将两者等同起来。

帝义的阐释史是帝作为至上神和人格神建构、遮蔽和去蔽的过程，体现的是三个阶段不同的学术研究范式，而每一次的范式转换都跟时代的整体学术风尚有关，进而言之，与文化整体实力和地位有关。一个“帝”字可谓浓缩了数百年来中国文化在西方文化面前由强到弱，到失去话语权再到平等对话的过程。

<sup>1</sup> 王国维：《殷卜辞中所见先公先王续考》，《观堂集林》，第444页。

<sup>2</sup> 张政烺：《释它示——论卜辞中没有蚕神》，《古文字研究》，北京：中华书局，1979年，第67页。

<sup>3</sup> 张光直：《商周神话之分类》，《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，1983年，第281-282页。

<sup>4</sup> 刘源指出商代上帝的形态、本质和权能如何，现在还不能说已经完全清楚，只有等待更多出土材料来继续推进这一研究，其所言载于2006年出版的书中，迄今十多年来该问题亦无法一锤定音。见宋镇豪、刘源：《甲骨学殷商史研究》，第301页。



历经一系列文化反思和政治劫难的中国，正在物质层面实现凤凰涅槃，迎来民族伟大复兴，文化和精神上应当乘时而为，重新焕发新的活力。



## The Interpretive History of Di's Meaning:

### The Misreading in Ming and Qing Dynasties and Uncovering of Modern Scholars

CUI Liguo (Sichuan Normal University)

**Abstract:** “Di” is an important term in Chinese culture, and its interpretation of the supreme god and personality god has gone through the process of misreading, construction, concealing and uncovering. There are controversies between ancients and moderns, as well as between China and the West, which is a concentrated history of Chinese culture suffering since Ming and Qing Dynasties. The research on the meaning of “Di” is concentrated in the fields of philology and oracle bone script. At present, there is no comprehensive investigation of the value presupposition of the social general concept on this understanding, and the interference and influence caused by the cultural integration activities of western missionaries have not been pointed out. Based on the academic history, this article points out that the true interpretation of “Di” was influenced by Term Question in the late Ming dynasty and the early Qing Dynasty, so that the character of God in the Bible was equated with the meaning of “Di” in ancient Chinese cannon, which became a widely accepted concept in Chinese society, and influenced later historians' understanding of “Di” on oracle bones. Recently, different views have been put forward on the study of the meaning of “Di” in oracle bones, and the truth of the meaning of “Di” is gradually revealed.

**Keywords:** “Di”, Term Question, Supreme God, Personality God, Ancestor god