



“陡斯”与“上帝”：不同文化接触的困境与思考

高兴（北京大学）

摘要：“礼仪之争”包括“译名问题”和“礼仪问题”两个部分，前者关注的是在中文里选用什么词汇来表达基督宗教的至上神“Deus/God”这一概念，由此演绎出文化概念移植过程中的种种困境；后者则探讨中国天主教徒是否依据传统祭祖祀孔礼仪，以及这类礼仪是否被基督宗教的神学观念所容忍。由于礼仪从来不单单是文化问题，它不仅具有社会规范的效力，而且还包含权力的信息，因此本文仅选择“中国礼仪之争”中相对纯粹的文化之争，即“译名问题”，思考不同文化接触的困境。本文将论证，译名问题两个典型相对观点的代表——利玛窦与龙华民，实际上没有真正的交锋，而是分别面对文化接触的两种困境：语言困境和本体论困境；他们之间的分歧看似是针对译名的“技术层面”，而实际上却涉及到不同文化对话过程中诸多本体论问题。

关键字：礼仪之争、译名问题、语言、本体

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_\(18\).0010](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0010)

一、“中国礼仪之争”及其问题

中西方学者通常将“中国礼仪之争”（The Chinese Rites Controversy）分为狭义和广义两种：狭义而言，“中国礼仪之争”指的是18世纪初年发生在康熙时期的事件，论战双方是北京的康熙皇帝和罗马的教皇；广义而言，“中国礼仪之



争”缘起于明末天主教耶稣会士进入中国之时，直到 1939 年罗马天主教宣布解除“中国礼仪之争”的禁令，允许中国天主教徒祭祖祀孔。由此，这场“中国礼仪之争”在中西宗教和思想史上就有三百多年的历史。¹吴莉苇曾将“中国礼仪之争”分为两个阶段：十七世纪前期的“译名问题”阶段，以及十七世纪末之后就中国天主教徒“祭祖敬孔礼仪”问题讨论的阶段。²在她看来，“中国礼仪之争”包括术语问题和礼仪问题两个部分。前者探讨在中文里选用什么词汇来表达基督宗教的至上神“Deus/God”这一概念，演绎了文化概念移植过程中的种种困境；后者探讨中国天主教徒是否依据传统祭祖祀孔礼仪，以及这类礼仪的是否被基督宗教的神学观念所容忍，呈现出某种精神观念或文化概念的形而上层面与现实效用层面之间的张力。³这场“中国礼仪之争”的根本其实是基督宗教观念与中国文化之间的差异，其直接起因则是利玛窦等耶稣会士创立了以适应中国文化为原则的传教策略。“中国礼仪之争”从 17 世纪中叶到 18 世纪中叶持续了百年之久，最终结果是康熙皇帝下旨禁教，而罗马教廷则宣布中国礼仪违反天主教基本教义，可谓是两败俱伤。

然而即使是广义的界定，也应该区别“中国礼仪之争”的两个阶段。至少在“中国礼仪之争”开始，中西双方都只是为了维护宗教信仰上和文化上的纯洁性，而在 17 世纪后期才逐渐演变为权力争端，鸦片战争以后发生的“教案”还夹杂着军事、外交、经济等的冲突。在“中国礼仪之争”的三百年中（广义而言），对中西双方都产生了深刻的思想影响；在欧洲，不仅是教会，也扩大到思想文化界；在中国则涉及到许多中国经典，特别是儒家著作，这些作品也影响到了整个欧洲，成为启蒙思想的重要部分。17、18 世纪的欧洲，人们既重视思想价值，又喜好异域文明，思想家较之欧洲教会保守的神学家而言更加开放，但是这些

¹ 李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 1-7 页。

² 吴莉苇：《中国礼仪之争》上海：上海古籍出版社，2007 年，第 94-95 页。

³ 同上，第 1-5 页。



思想家（如伏尔泰、孟德斯鸠等）却关注到在欧洲备受教会攻击的天主教耶稣会士，正因为他们带来了新鲜的中国文化。在欧洲教会内部开明与保守派之间关于“中国礼仪之争”，是一次中国文化在欧洲的普及过程，也是欧洲人认识中国文化的开端。¹

西方传教士到远东传教，这是中国文明与欧洲文明空前的一场接触，礼仪之争恰恰是中西文明初次相遇时一个重要的回合。一群对中文尚不甚了了的外国人，构成了研究中国礼仪和评价中国文化价值的主体，因此礼仪之争并不单纯是一个关于基督教的虔诚信徒们如何引导异教徒走上正确信仰之路的问题，它更深层的含义在于，为不同性质的文化传统间的理解、包容吸收、融合、取代超越等问题提出了一个生动而深刻的案例。

就研究方法而言，不同文化之间接触过程的比较研究，有两种做法：第一是类型比较，即将不同文化之间“同类”或“相似”的东西放在一起比较，这种比较是在复杂历史条件中抽出某些所谓相似或不相似的东西类比（如将康熙与彼得大帝比较，他们都是专制君主）。第二类是“比较文化”的研究方法，即将历史中曾经有过实质性联系的人、事、物，在当初的冲突或交流中加以比较，可称为“历史比较”，²即我们可以在活生生的事实中看待中西方文化是如何相遇的。在此，“中国礼仪之争”显然适合第二种比较研究。在这场中西文化事实层面的相遇中，本文将试图借助一个“历史片段”分析文化相遇过程中的困境。

所谓的“历史片段”指的是：本文无意将整个“中国礼仪之争”三百年作为研究对象加以全面的讨论，而是选取其中一段时间，一组对话的人物，从而管中窥豹，阐释文化相遇过程中的基本问题。因为“礼仪”自身与社会控制权的紧密关

¹ 李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，第1-7页。

² 李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，第10页。



系，即“无论在中国还是在欧洲，礼仪本身都具有社会规范的效力，而包含权力的信息，这可以说是礼仪之争发展到中国皇帝与教廷使节，直接对阵时就成为两个社会最高权力当局彼此交锋的根本原因”。¹因此，关于“礼仪”的争论就很难仅仅是思想层面的交锋，无论对于 17 世纪末到 18 世纪参与这场争论的传教士还是神学家，尽管他们都披着探究本质的外衣，但是都不可能仅仅是思想层面的争论；他们从最初的文化讨论升级为权力和利益之争，以及不同修会（代表葡萄牙保教权）、巴黎外方传教会（代表罗马教廷直接控制权）等天主教团体之间，罗马教廷与中国的康熙皇帝之间的争论。

“中国礼仪之争”一开始只是观念、文化之争，在 17 世纪后期才逐渐演变为权力争端。²因此，至少在“中国礼仪之争”开始——“译名问题”中，中西双方都只是为了维护宗教信念上和文化上的纯洁性。“译名问题”主要是关于基督教教义中的至上神“Deus/God”一词，应该用哪个中文的词汇表达的问题，而争论的要点在于是否可以用中文的“上帝”、“天”来表达。然而，“译名问题”首先是发生在日本的译名之争。1594 年 8 月 15 日，沙勿略进入日本进行传教，在此后不到三个月的时间内，他在第一位日本基督徒弥次郎的帮助下，译出了包括十戒在内的教义说明。而弥次郎选用的词语出现了不少谬误，其中最致命的差错是将基督宗教的“Deus/God”译为佛教真言宗的主神“大日如来”。³直到离开日本前不久，沙勿略才发现了这一问题。因此，为避免再发生类似错误，沙勿略作出了一个影响深远的重要决定：音译原则。例如，他将拉丁语“Deus”音译为“デウス”（“徙斯”或“陡斯”）。然而“陡斯”这个翻译虽然解决了“大日如来”在日本引起的认识误解，但“陡斯”本身是一个发明，在日文的语境中是没有意义的，因此对于文化之间的交流会造成理解的障碍。同样的问题也会发生在中文语境中。

¹ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 89 页。

² 同上，第 102-105 页。

³ 戚印平：《‘Deus’的汉语译词以及相关问题的考察》，《世界宗教研究》2（2003）：88-97。



但是，中国的情况与日本却有所不同，作为第一批在中国定居的耶稣会士，罗明坚和利玛窦在靠近中国大陆之前，已经开始学习了汉语和中国文化，用“天主”、“上帝”或“天”称呼天主教的“Deus/God”是他们自己的选择，他们本身就清楚这样做的利弊，且明白这是一种策略性的做法。¹而因为另一位耶稣会士龙华民（Nicolas Longobardi），“译名问题”最终进入到梵蒂冈的“宗教裁判所”，因此可被看作是中西文化争议的开端。对于不熟悉“神学”和欧洲语言、文字、经典、宗教的中国文人而言，似乎仅仅处于这场争论的边缘，欧洲学者则在“比较经学”和天主教内部的“神学审核”探讨中占有优势。²因此本文选择两种对立立场的代表——利玛窦和龙华民，探究中西文化接触中的困境和反思。

二、语言困境：“Deus/God”、“上帝”和“天”

利玛窦在《天主实义·解释世人错认天主》中详细阐释了中国人的“太极”、“理”等概念皆不足以涵盖天主教之“天主”，因为他们都是无知无觉之物，“天主”应该是古代经书上所称之的“上帝”。“帝”或“上帝”在《尚书》等文献中，指的是一个人格神，与物质性的“苍天”不同，而与天主教的天主相同。³利玛窦以“天”或“上帝”来传达 Deus/God 的概念，是因为他发现中国古籍中出现的这两个概念被中国人用来指一个灵魂与人类的统治者，这个统治者的性质正与天主徒所说的真神一样；而且“天”与“上帝”出现在最受中国人崇敬的古代文献里，是中国人熟悉的词语，从策略性考虑有助于破除中国人反感天主教的偏见。⁴

¹ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 42 页。

² 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。

³ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 44 页。

⁴ 同上，第 5 页。



然而，首先就“天主”二字而言，虽然在中国古代文献中频繁出现，但是从来不是一个名词，主管负责之意，中心词却是“天”而非“主”。因此将“天主”用来对应“Deus/God”应该来自日本的儒学。¹

其次，儒家之“天”有主宰之天、命运之天、自然之天，义理、心性或本体之天等多重思维意向，在这些差别基础之上，“天”有多重维度：有的是宇宙理论、天体结构，有的是命运与人力的关系，因此涉及到一系列宇宙观、历史观、认识论、伦理学等重大哲学问题。在中国哲学的主要范畴中，没有比“天”更早的哲学范畴，且一直是思想家集中讨论的对象。“天”作为中国哲学一个重要的概念，在最初的西周经典中是由商代的“帝”转化而来的。²在此，“天”有双重涵义：其一，是人格化的至上神，这是当时宗教观念的最高范畴；其二，是头顶上的“苍天”，乃是直观的自然，并无宗教和哲学意味。在后期的发展中，“天”的意涵越来越多，越来越复杂。仅儒家学派而言，孔子的“天”涵义不清，但是多少有些自然之天的意思，而孟子给了“天”一个明确意涵，“莫之为而为者”，因此“天”在孟子看来就是一切自然产生、不加人为的东西，是必然、固然者，在此“天”已经是一个明确的哲学范畴了。荀子的“天”是指与“地”相对的自然实体，“天地合而万物生”（《礼论》），即风雨、日月等等“自然的”客观现象。董仲舒的“天”是至上神，与西周的主宰之“天”相似，但是又以自然现象为外貌，因而是一种新的“主宰之天”。刘禹锡的“天”也是自然，但是与荀子相比，则更加广泛，包括人的力气在内；张载之“天”则常常指的是“太虚”，程朱之“天”则常常等于“理”或“太极”，而陆王之“天”则等于“心”。³

另外，中国古书中的“上帝”保留着古代人格神崇拜的痕迹，而且在秦汉时期还流行五帝五行理论，将一年六次大的祭祀对象“五帝”加“昊天上帝”分别对应

¹ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第42页。

² 向世凌，冯禹：《儒家的天论》，济南：齐鲁书社出版，1991年，第24页。

³ 向世凌，冯禹：《儒家的天论》，第2-8页。



为具体的形象，其中“昊天上帝”高于其它。¹“帝”和“上帝”的称号，指的是支配天星运行和风雨出现等自然现象，以及吉凶和生老病死等社会现象的最高神祇。西周以后又有以“皇天”、“昊天”、“昊天上帝”等名词，来称呼此一赏善罚恶的至上神。经过春秋时期的发展，许多学者都摒弃了将“天”视为人格化至上神的思想，直到汉代董仲舒时“天论”始又重新被神格化。²

汉魏之后隋朝又就后天与五帝的关系进行讨论：一种意见认为昊天与五帝都是“天”；另一种意见则认为“天”唯一，“五帝”是五行之人帝，即以人主代表五行，他们不是“天”；第三种意见是调和派，认为五帝即昊天，其实是一神，为了避免误会，将五帝称为昊天上帝。这样的三种意见都透露出“天”为“神”的概念，所争只是究竟有几个最高神，而后两种意见中肯定唯一的最高神比较符合耶稣会士的要求。唐高宗显庆二年，礼部尚书许敬宗与礼官等奏议，认为郑玄所说的六天说的是星象，不是真正的“天”，“天”只有一个，所谓五帝，是五星所奉的五种精神，人之主之象可称帝，但不得称“天”；自此，“天”的唯一和至高性内涵被确立，但是人格性仍然是模糊的，而且在强调“天”与“帝”的区别时，暗示了“天”的非人格性。唐朝以前的中国人虽然坚持孔子“不语怪、力、乱、神”，尊崇模糊的天命观，但对于“天”是不是“神”的问题非常模糊。宋代以来情况发生了很大变化，理学的兴起使得士大夫坚持“理”、“气”这样无生命解释来万物的源起，对于天的兴致也向着非人格的方向解释；另外，自唐至清朝，五帝的祭祀虽然并非祭天，却在祭典中与昊天之神同样列于上祀，对中国人的重要程度无甚差别。³

宋明理学的兴起，令儒家的“天论”再现高潮，主宰之天、自然之天、本性之天、命运之天，以及人所追求的最高理想境界，均被融为一体，但在这一共

¹ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 48 页。

² 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 436 页。

³ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 48-50 页。



同的趋势之下则又出现了以“理”解“天”，以“心”解“天”，以“气”解“天”等不同的学说。¹

宋明理学世界观根据的是周敦颐的《太极图说》，他认为天地万物源于阴阳五行之相生相克。²阴阳之说本出自易经的太极——存在之本，是它把整个宇宙连接起来，所谓运动就是阴阳乾坤和五行的交互关系，这种关系依据一定的常规而操作，于是衍生万物。周敦颐的学说旨在解释无数的存在现象，这些现象皆始于一个纯一无异的原始，它就是事物的整体，是一而多，多而一这一概念，成了后来宋明理学综合的基本概念。承接周敦颐学说的主流宋明理学四大家：张载、程颢、程颐以及朱熹，他们有各自的观点来解释周敦颐的学说。张载以“道”来形容周敦颐的太极，称之为“太和”，“道”是不可分的第一原则，一切动静的根源。“道”也是无形之气的整体，故曰“太虚”，“气”分阴阳是万物之本。

可以看出，单就“天主”一词而言，其本身就是一个发明，而非源于中文原有的词汇；而就“天”、“上帝”而言，从古到今便发生了很大的变化。从古书到儒家再到之后的宋明理学，“天”、“上帝”的唯一性和人格性也一直模糊不定，且在宋明理学之后出现了以“气”“太极”等等解“天”的思想，关注的问题也从天地主宰到万物起源等等宇宙观和本体论的问题。在此，究竟以古籍中“天”“上帝”的意义，还是以宋明理学之后的意涵为准来表达天主教教理中的至上神概念，都不仅仅是一个简单的学理选择，而是某种倾向或价值判断。

利玛窦采用古籍中的“上帝”一词，尊崇了儒学中的退化史观。国势的衰颓，一些士大夫更憧憬神话般的三代之治，这种看似积极的理想和憧憬的背后，实际上却隐含了一种表现为崇古的退化史观，这种史观可溯源于先秦诸子百家，包括儒家的尊古理论；而天主教创世说中的历史观与儒家中的退化史观具有本

¹ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第426页。

² 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第142页。



质上的相似性，因此，这种退化史观也决定了利玛窦的方法论。¹对一部分士大夫来说，无论基于自然理性的结论多么合情合理，也不论逻辑证明多么新意而精细，他们给人的确实感，远小于先圣之权威。²在此，利玛窦“引古经以树天主教之权威，有适应当时士大夫崇古习惯的策略性成分，但也同样基于一种较为正确的理智判断，这种判断基于对上古中国文化中的宗教认识，的确，天神崇拜是中国最古老的宗教”。³

是否“Deus/God”在其自身文化中的意义可在另外一个文化中找到对应的理解和词汇，是关于语言转义如何达到准确的普遍难题。既然是中文教理书，择用汉字词语来译解“Deus”也就不可避免。如果采用音译方式，音译的词汇本身可能在中文中没有任何意义，不利于教义的理解，所以在翻译中用本文化的既有词汇指代外来文化的某个概念同时，对概念的含义加以尽可能准确的阐释，这种做法屡见不鲜。⁴耶稣会士在入华之初，首先用汉字来表达天主教所尊崇的尊神“Deus/God”，以利传教。在入华传教士的第一本汉文著作（《新编西竺国天主实义》）中，作者罗明坚就在该书中将“Deus/God”翻译成“天主”；稍后利玛窦也为宣教的效用更进一步主张，中国先秦典籍中所载的“天”和“上帝”，就是泰西所称的“天主”。⁵按照佛教翻译传统中形成的简化模式——音译、同化、创造新词，⁶音译相当于佛教翻译理论中“不翻”的“异化”与好奇效果，避免翻译过程中可能带来的“走样”，但读者与听者常常不知所云；同化模式消除了音译所带来的缺点却会造成待翻译的概念与现成概念之间的混淆，比如利玛窦采用汉语中的“天”、“上帝”来表述“Deus”，则必须将“天”、“上帝”的意涵与“Deus”进行匹配，

¹ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 79 页。

² 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 54 页。

³ 同上。

⁴ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 54 页。

⁵ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第 437 页。

⁶ 李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学（辑刊）》1（2014）：61-78。



才有了倾向“古儒”的策略；第三种模式是创造新词，比如“天主”一词。因此，利玛窦策略更多可看作是语言在翻译过程中的困境问题。虽然迎合了相当一批中土学人的心理需求，从而也为基督宗教在中国的传播起到了难以低估的历史作用，但却忽略甚至割裂了儒教学说在中国的历史演变，而这一割裂呈现出来语言转义如何达到准确的普遍难题。¹

针对这一问题，庞迪我（Diego de Pantoja）的观点或许更有启发：

天主者，造天地万物之主，西国所事之天主，即中国所奉之天，即中国所祀之昊天上帝也。特非道家所称玉皇大帝耳。然中国经典祀典，亦何曾尊事玉皇大帝乎？所以必称天主者，为苍苍旋转之天，乃天主所造之物，恐人误认此苍苍者以为主宰，故特称无形主宰之昊天上帝为天主焉。中国称上帝为天，犹称帝王为朝廷，亦无不可。特因此中文字圆活，称旋转者曰天，称主宰者亦曰天，可以意会。西国行文，务须分别必称天主云耳。

2

在庞迪我看来，只因中国词汇圆活多意，“天”、“上帝”有多重意涵，为了避免混淆，“天主”或许更恰当。而“天”若指的是主宰之天，非旋转的物理苍天，“上帝”若是无形主宰的昊天上帝而非道教的玉皇大帝，则“天”“上帝”“天主”一也。另外，在《畏天爱人极论·论天主与畏天学》中，王徵也曾询问庞迪我，为什么不用音译的“陡斯”或中文的“上帝”，而创造“天主”一词，庞迪我则答曰：

此中难明陡斯之义，不得不借天地、人物之主而从其大者，约言之耳……但恐人错认此苍苍者之天。而不寻认其所以主宰是天者，似涉於泛。故於天加一主字，以明示一尊更无两大之意。且主者，视父尊严，专操赏

¹ 同上。

² 庞迪我，熊三拔等：《奏疏》，钟鸣旦等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，台北：辅仁大学神学院，1996年，第78-79页。



罚之大权，不独偏施生全安养之恩而已也……初意亦以上帝之号甚当也。

比见此中庙貌甚多，称上帝者甚夥。余以为上帝之庙貌也，窃喜此中人知敬天矣。乃徐察之，则率以人神而谬拟之，如玄天上帝之类，不可枚举，私又惧其混也。以人侔天，故卒不敢以褻吾陡斯之尊称。要之，果真知其为生天、生地、生人、生物之主宰，而畏之，而爱之，而昭事之，则谓之天也可，天主也可，陡斯也可，上帝也亦可，而奚拘拘於名号之异同哉？

1

庞迪我认为如果用“陡斯”，则意义难明，不利于宣教；而“天”“上帝”因为在中文中一词多意，苍天与主宰之天完全是不同的“天”，²但他并未刻意通过割裂了儒教学说在中国的历史演变来阐释“天”“上帝”。在他看来，中国文字可以意会，如果中国人懂得“Deus”为“生天、生地、生人、生物之主宰，而畏之，而爱之，而昭事之”，那么称其为“天”“上帝”“天主”或“陡斯”皆可。因此，当 17 世纪的中国人初次接触天主教教义中的概念之时，就涉及到是先理解概念的意涵再在中文中寻找词汇（“天”或“上帝”）来命名，还是先通过中文中的“天”、“上帝”两个概念去理解天主教教义中概念的问题。如果是前者，则对于明末的中国天主教徒而言，理解西方宗教信仰或许更为关键；而如果是后者，则可能才会出现像日本译名问题中“大日如来”的类似误解，因为先入为主的意涵很难完全被改变。虽然是翻译困境，但关键之处或许在于对教义本身的理解，而非对于教义概念译名词汇的选择上。

¹ 郑安德：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷，北京：北京大学出版社，2003 年，第 460-461。

² 中国语言中往往一词多义，像苍苍旋转之“天”与具有主宰之“天”完全是两个不同的概念，但在中国语言中都用同一个“天”字来表达；然而在西方语言中，却务求准确，所以将中国具有主宰义的“天”用“天主”一词来表达，其意义与中国具有主宰义的“天”完全一样，即“天也，上帝也，天主也，一也”。参见张锐：《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》，郑州：大象出版社，2009，第 332 页。



关于译名的危险性，利玛窦的做法也只是无奈之举。虽然利玛窦以“上帝”代替传统的“天主”，但是他在 1604 年致耶稣会长的信中明确说到“我认为在这本书中，最好不要抨击他们所说的东西，而是把它说成同上帝的概念一致，这样我们在解释原作时就不必完全按照中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念”。¹可见利玛窦在使用这一译名的时候，非常清楚其中“上帝”的翻译有对中文原意的缺损，而这也呈现出两种文化在相遇过程中的语言困境问题。

三、“论中国宗教”的本体论问题

利玛窦将“天主”与中国古经书上的“上帝”对应，用“天”、“帝”、“上帝”等六经神祇之名来译天主教的“Deus/God”，而同样作为耶稣会士，龙华民则对这一译名表示怀疑，他认为中华天主教会不应该采用“上帝”之名来称呼“Deus/God”。一开始龙华民就担心，“中国人并未把他们的‘上帝’视为一尊人格化的神，而仍然按照经典著作的传统诠释之为天道和天命式的无形力量”。²而是否可以将“Deus/God”与中文中的“上帝”或“天”对应，取决于这两个概念在古代文献中的原始意义和在当代生活中的现实意义，究竟哪个更具有指导性和权威性，却是一个具有本体论性质的问题。如果术语之争完全是一场学术性质的讨论，那么这个问题，就该作为一个先决命题的交锋点。³这些问题以及关于儒家、儒学和儒教的一系列根本性的问题，在龙华民的《论中国宗教的若干问题》⁴中被提出，并在欧洲产生了很大的影响。

¹ 转引自：戚印平：《远东耶稣会史研究》，北京：中华书局，2007 年，第 148 页。

² 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 229 页。

³ 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 53 页。

⁴ 《论中国宗教的若干问题》一文本来是供在中国以及在日本进行活动的耶稣会内部进行讨论的。1621 年，传教士在澳门关于译名问题的讨论，主流的观点还是支持利玛窦，但是龙华民毫不妥协，在 1623 年他将自己 1618 年以来关于中国人调查利玛窦术语的含义，写入了《孔子及其教理》一书，次年又写文章批评《天主实义》，关于术语问题再次形成激烈的讨论，当时的视察员班安德（André Palmeiro）命令在华耶



《论中国宗教的若干问题》全书总共十七章，涉及十七个议题，本文将主要探讨与“译名问题”有关的部分。

其一，是否能用“天”、“帝”、“上帝”等六经神祇之名来译天主教的“Deus/God”，涉及到和利玛窦同样的问题，即若要知道中国人对这些概念意义的理解，究竟应该以古籍原文为准，还是以之后的注、疏为准。¹在《论中国宗教的若干问题》第二章“典籍的取舍”中，龙华民认为应该注重评注而非原文，他强调“评注与原文应该一直不存在什么矛盾，在中国说两者之间有分歧会被视为异端邪说，因为这些评注是被所有学派接受并尊重的，几乎与原文地位相当。但是假设某些地方存在矛盾，而且原文确实比评注更合理，中国人也永远不会接受我们的解释，因为他们坚信评注是绝对准确的。”那么，为什么龙华民会认为注疏是绝对准确的？

龙华民发现，“儒教是中华帝国最普及、最古老的教派”，而儒教的典籍包括四类：第一类是中华帝国最初的君王与学者著作，包括《易经》、《诗经》

稣会士举行讨论，这就是 1627 年 12 月底的“嘉定会议。”会议最终决定禁止使用上帝一词，而改用最初使用的“天主”一词，但总体上维持利玛窦的传教策略。而因为嘉定会议并未宣布“上帝”或“天”这样的翻译是彻底错误的，所以龙华民仍不满意，并希望“天主”的名称亦加以禁止，完全采用拉丁文的译音（“陡斯”）。于是，龙华民又写文章攻击“上帝”一词，导致耶稣会士再次激烈辩论，1635 年到 1641 年，时任中国副省会长的傅汎济（Francesco Furtado）为了平复争论，下令焚毁龙华民的作品，唯有 1623 年所写的《孔子及其教理》被保存了下来。自 1631 年起，道明会士和方济格会士来到福建，也同样面临译名问题。龙华民于 1654 年逝世，但是他之前的文章有一份副本被保留下来，并被辗转抄送给方济各会士利安当。抄本原文为葡萄牙文，利安当将它译为拉丁文，这些文章的出版却是由道明会士闵明我以西班牙文出版。1701 年，由巴黎外方传教会把龙华民的论文与利安当的《论在中国传教的几个重要问题》结集出版（*Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois, 1701*），闵明我的一部分作品也被译为英文，收入 *Collection of Voyages and Travels*（1704）中，在伦敦出版。参见李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学（辑刊）》1（2014）：61-78；黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第 443 页；钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 229-231 页。

¹ 李天纲在《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》中认为：《四书五经大全》区分的“经”“注”“疏”“说”分类启发了龙华民。



等；第二类是对于第一类著作的评注，包括原文和评注类（作为老师给学生讲解的教材）以及《性理大全》；注疏非常重要，它们在教义的基本问题上观点一致，且科举考试中必须与典籍的评注一致。第三类是中国自然伦理哲学思想，称为《性理》，它由许多儒家官员编撰，将前任散落在不同作品中的论述集结成册。第四类是秦始皇焚书坑儒之后的作品，这些作品有的专门阐释古代哲学的教义，有的则阐释自己的理论。¹龙华民认为，中国人的典籍晦涩难懂，常常需要借助评注，且科举考试也需要依据评注的意思作为标准，因此龙华民认为应该更加注重评注而非原文。

中国学者自己都承认古人的典籍大多晦涩难懂，甚至在多处地方有纰漏，或因多字或因少字。此外，古人常常使用谜语和隐喻来掩盖他们哲学的奥秘……在这层层晦涩难懂之下，不以评注为导向的话，我们根本没法弄明白其中真意，至少很有可能犯严重错误。因此中国人才如此精心地挑选评注者来细致地撰写评注。于是科举作文也必须严格依照评注撰写。在原文晦涩难懂的时候，中国人自己也依据评注行事。那么我们外国人也以此为依据又有什么不对呢？²

龙华民也曾询问过中国的天主教儒者杨廷筠（教名 Michael）注疏是否具有权威，“他答道，他们仍很有权威，因为他们曾将古籍修订，并加以评论。没有这些工作，其他人便会像身处黑暗一样。这样就有很好的理由，要参加考试的人，无论如何都不可违反这些注释者的共同意见；虽则有时他们亦会意见不同，并会有些小错误，但在重点问题上，他们的见解是一致的，并且吻合原作”。

¹ Domingo Fernández Navarrete: *An account of the empire of China; historical, political, moral and religious*, London: H. Lintot, J. Osborn, 1732, pp.187-188. 参见龙华民：《论中国人宗教的几个问题》（节选），杨紫烟译，《国际汉学》1（2015）：150-160，第二节。原文出自 Niccolò Longobardi: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris : L. Guérin, 1701.

² 参见龙华民：《论中国人宗教的几个问题》（节选），杨紫烟译，《国际汉学》1（2015）：150-160，第二节。



¹基于以上几点的考虑，龙华民认为，对“六经”的“注疏”，而不是“六经”本身，才具有儒家的真正含义。古经语焉不详，含义晦涩难明，而宋明时代的儒家是一种新儒家，他们正是按照“注疏”中的解释来理解汉语中的“上帝”，应该以此为准；也因而龙华民才有了“时下儒生的信仰，就是儒家经典的展开；中国人的当代，就是他们的古代”²的假设。

第二，根据第一点的假设，龙华民开始从当时的“新儒家”探究中国人是否把他们的造物者视为一尊人格化的神。龙华民的文章介绍的是朱熹“新儒学”主张，他认为孔子等“古代哲学家”(Ancient Philosopher)并不是实践中的儒家，更加值得重视的是汉代以后直到朱熹的“近代注释者”(Modern Commentator)。³朱熹受到程颢、程颐的影响，以太极为“理”，有“理”然后有“气”，有“气”则自然有“理”，两者息息相关，气分阴阳，二者相互作用，宇宙由此而立。⁴在龙华民看来“理”“气”是不是物质，决定了儒学是不是“无神论”。龙华民将“虚空逼塞，无非此理”解释成一个充盈着万物之元理(First Elements)的物质性的不间断的自然空间，他表述为 No Vacuum in Nature(“自然界中没有任何空隙”)，从而认为朱熹的“理”，其实是物质主义，因此儒家也是无神论的。⁵因而在龙华民看来，在本体论层面上，这些儒家的概念与以造物之主为本体的天主教教义格格不入，因为奉行这些儒家学说的人都是无神论者。

正是基于上述两点，龙华民有了“无论古儒还是后儒都是‘无神论’”的观点。“要证明中国古人是无神论者，只要证明现代中国人是无神论者也就足够了。因为现代中国人是古代中国的回声；无论是学问，还是道德，尤其是关于宗教上的

¹ 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 229-231 页。

² 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。

³ 同上。

⁴ 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 142 页。

⁵ 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。



事情，他们往往都依循古代的教义，说话都要引用古代人的观点来增加自己言语的分量”。¹在龙华民看来，“因为他们最普遍的原则——万物一体（*Omnia unum sunt*）；他们要么就是不相信存在一个神（上帝），要么就是将一些鬼怪当作神，这样两种观点同样糟糕”。²

基于上述的分析，龙华民认为需要以“注疏”而不是“古儒”代表儒家；并且，从本体论层面看，“注疏”所代表的儒家观点，本身是无神论的，无法被用于表达基督论。龙华民认为“儒教是中华帝国最普及、最古老的教派”，因此他倾向于先从教义，即理解儒家的本质意涵出发，他发现，“太极”、“理”、“气”从一开始就是儒家的教义，而它们是物质主义的，因此儒家本质上是无神论的。无论是“古儒”还是“后儒”，他们的“上帝论”、“理气说”都是异教的信仰。可以看出，在龙华民这里，更多面对的是两种文化接触过程中的本体困境。

四、两种困境及其思考

虽然龙华民被认为是引起中国礼仪问题的第一人，但事实上龙华民的态度并非那么激烈好斗。在龙华民看来，如果问题仅仅限于“上帝”、“天”等词汇，那么实际上是将神学概念之争转化为翻译层面的技术问题。³因此，在《论中国宗教的若干问题》中，龙华民关于译名问题的讨论，并非仅是从对比中国古籍与注疏中关于某个词汇解释的权威性出发，更是从本体层面上去探讨中国人的宇宙观和信仰等问题，考察中国人对于万物起源、神灵的认识，从而辨析是否中国人具有对于天主教教义中唯一的人格神的认识，进而也能在神学和本体论层面上回答“译名问题”。

¹ Domingo Fernández Navarrete: *An account of the empire of China; historical, political, moral and religious*, London: H. Lintot, J. Osborn, 1732, p. 218.

² Domingo Fernández Navarrete: *An account of the empire of China; historical, political, moral and religious*, London: H. Lintot, J. Osborn, 1732, p. 218.

³ 戚印平：《远东耶稣会史研究》，第 154-155 页。



如果从语言角度来看，利玛窦的“古儒”精神是把“五经”中的“上帝”接受下来作为天主教的神祇来对待。而龙华民则认为，对“六经”的“注疏”，而不是“六经”本身，才具有儒家的真正含义；古经语焉不详，含义晦涩难明，而宋明时代的儒家是一种新儒家，他们正是按照“注疏”中的解释来理解汉语中的“上帝”，应该以此为准。

但利玛窦与龙华民之间也并非完全不同，他们之间既有联系又有区别。他们都否定万物之本是“太极”“理”或“气”。不同的是，利玛窦通过否定“后儒”为儒家本质的方式——认为“太极”等等阐释是受到了佛、道影响；而尽管龙华民继承了利玛窦对于“太极”的否定，但龙华民认为是儒学的本质阐释就是评注，“太极”、“理”、“气”从一开始就是儒家的教义，它们是物质主义的，因此儒家本质上是无神论的，无论是“古儒”还是“后儒”。可以看出，龙华民对于儒家的研究，始终是从“教义”的视角去探究，无论是“古儒”经典还是“后儒”注疏，他们的“上帝论”、“理气说”都是异教的信仰。

从消极的意义上看，龙华民认为无论是对于儒家天主教徒还是对于一般的士大夫而言，他们所信仰的理论都是无神论的，本质上与天主教格格不入，因此，在本体论层面上，龙华民否定了两种文化之间对话交流的可能性。但是，从积极的意义上看，虽然对于中国的经书或朱子的注疏理解可能存在偏差，但是龙华民为了认识中国人的信仰，而借助《四书五经大全》中经、注、疏、说的分类，来探究儒家的性质，不仅影响了 17、18 世纪欧洲人如何看待儒家、儒教，更影响到了 19、20 世纪留欧美的中国学者以“西学”的眼光反过来看待中国宗教的问题。¹

在此，龙华民与利玛窦的分歧看似简单，实际上他们所面对的却是两种文化在相遇过程中不同层面的困境问题。看似利玛窦和龙华民双方各执一端，一

¹ 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。



个在古代文献中寻找依据，一个在当代言论中寻找知识，但是从问题意识来看，两者并未真正交锋。龙华民与利玛窦分歧常常被认为是根据“古经”还是按照“注疏”来定义儒家的性质的问题；¹或者在很大程度上是方法与进路上的不同。²本文则认为，利玛窦与龙华民所面对的是不同文化在接触过程中的两种困境：第一种是语言困境，第二种是本体论困境。利玛窦用汉语中的“天”“上帝”来表述“Deus”，则必须将“天”“上帝”与“Deus”的意涵进行匹配，才有了割裂“古儒”和“今儒”的策略，不仅仅是出于传教考量，更是出于应对语言问题的策略。而龙华民则在他的《论中国宗教的若干问题》中，对儒家、儒学和儒教提出了一系列根本性的问题，且都是关于中国人信仰的“本体论”问题，也影响到了“宗教”一词在17世纪之后的现代命运和研究。³因此，在中西文化这次以“译名问题”为中心的接触中，耶稣会士内部争论的代表——利玛窦与龙华民之间的不同，或许更在于他们分别面对的是文化接触过程中不同的困境问题。利玛窦倾向于像中世纪那样以“儒家”哲学阐释天主教神学，而龙华民则倾向于先从理解儒家的本质意涵开始，因为他认为“儒教是中华帝国最普及、最古老的教派”，从“教义”的视角出发，从神学和信仰的本体角度深入探究，得到的结论是儒教与天主教格格不入，双方不能融合。

虽然“从哲学角度上说，任何概念的理解和解释都是一个历史过程，而不可能是排除先有、先见的无中生有。由于不同语言体系及其表述习惯的差异，程度不同的误解与偏见是无法避免的”。⁴然而，或许更重要的问题是，17世纪的中国人初次接触天主教教义中的概念之时，是先去理解中国人的信仰在本体论层面上与这些概念是否一致的，还是通过割裂这些词汇在古籍和今注中意义的

¹ 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。

² 李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学（辑刊）》1（2014）：61-78。

³ 钟鸣旦(Nicolas Standaert)：《传教中的“他者”：中国经验教我们的事》，洪力行译，台北：辅大书坊，2014，第90-95页。

⁴ 戚印平：《远东耶稣会史研究》，第157页。



连续性，以“天”、“上帝”两个概念去命名天主教教义中的概念。如果是前者，那么对于明末的中国天主教徒而言，理解西方宗教信仰或许更为关键；而如果是后者，则可能会出现像日本译名问题中“大日如来”类似的误解，因为先入为主的意涵很难被完全清除或改变。虽然都是“译名问题”，关键之处或许在于对教义本身的理解，而非对于教义概念译名词汇的选择上。从这个意义上看，利玛窦选择了后者，而龙华民则选择了前者。



Deus and God, the Dilemma and Reflection of the Interculture

Contact

GAO Xing (Peking University)

Abstract: The Chinese Rites Controversy includes two parts: the issue of the Translated Name and the issue of Rites. The former focuses on what vocabulary in Chinese can be used to express the concept of "Deus", the supreme God of Christianity, and thus deduces the various dilemmas in the process of cultural concept transplantation. The latter discusses whether Chinese Catholics based on the traditional ancestor worship rituals, and whether such rituals are tolerated by Christian theological concepts. Since rites is never just a cultural issue, it not only has the effect of social norms, but also contains information about power. Therefore, this article selects only the relatively pure cultural dispute in The Chinese Rites Controversy, that is, the problem of the Translated Name, thinking about the dilemma of intercultural contact. This article will demonstrate that Matteo Ricci and Niccolo Longobardi, the representatives of two typical opposing views on the problem of name translation, actually have no real confrontation, but face two dilemmas of cultural contact: language dilemma and ontological dilemma; between them The differences between the two seem to be aimed at the "technical aspect" of the translated term, but in fact it involves many ontological issues in the process of dialogue between different cultures.

Keywords: The Rites Controversy; Translated Name, Language, Ontology