



《超性学要》对Creatio ex nihilo的适应性阐释：基于对 Summa Theologiae I, Q45, A1的翻译

邓梓琢  <https://orcid.org/0009-0008-0023-9990>

武汉大学哲学学院

摘要：本文探讨了利类思（Ludovico Buglio）在其翻译圣托马斯·阿奎那《神学大全》第一卷 Q45, A1（即《超性学要》第一大支·第三段，卷之十·第二·一章）时，对 Creatio ex nihilo 的适应性阐释。通过分析其对文本结构的改编和术语选择，本文突出了利类思将西方神学概念与中国文化框架联系起来的策略。主要发现表明：他使用儒家术语“化成”来翻译 creatio 和 creare，强调创造的动态过程，并根据明清文学惯例进行了内容的结构调整。该译本优先考虑中国读者的可读性，在忠实于阿奎那观点与文化适应之间取得平衡。同时，利类思的作品体现了早期耶稣会在跨文化背景下协商神学术语的努力，在处理语言 and 哲学的文化张力中，尽力寻找、构建两种文化在神学术语上的“意义对等关系”，而这种“对等关系”实则 为汉语神学的发展提供了一些翻译与诠释意义上的方法论启示。

关键词：利类思、超性学要、从无中创造、跨文化交流、对等关系

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0009](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0009)

一、前言

从无中创造 (*Creatio ex nihilo*) 是基督宗教神学中一个至关重要的神学概念，其关乎于“上帝——受造物”之间的关系问题，进而影响到基督教神学究竟应当以何种视角来体察“物”。同时，如果我们回溯基督宗教（尤其是天主教）外传的过程，如何将“西方神学适应于宣教场域中”一直是一个重要的问题。进而，当问题被细化到“从无中创造”这一概念时，它将会被转化为“如何准确地翻译和诠释这一概念”。“从无中创造”对基督宗教神学意义重大，这集中体现了基督宗教对上帝、受造物的基本观点。一方面，它确定了上帝的绝对超越性¹与无条件的爱与恩典，另一方面，它还赋予了受造物以形而上学依据与内在尊严，创造意味着价值的传递，受造物虽然与上帝有别，但因为受造物是全能、至善的上帝所造，所以，受造物具有良善与真实的价值。就此而言，对“从无中创造”的准确翻译与诠释至关重要。《神学大全》(*Summa Theologiae*，下称 *ST*)² 一直以来被当作是天主教中重要的哲学、神学参考³。所以，将 *ST* 翻译成中文，是耶稣会传教士进

1 最早由安条克的狄奥菲鲁斯 (Theophilus of Antioch) 谈到这一方面。在他的《致奥托吕库斯》中，上帝“从无中创造”旨在强调上帝远超于人的权柄与能力，亦即说明其绝对的超越性。具体参见：Theophilus of Antioch, *To Autolycus*, edited and translated by Alexander Roberts, D.D., and James Donaldson, LL.D., Ante-Nicene Fathers, Vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark, 2001), p. 95.

2 本文所引的中文内容均来自：托马斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》(北京：商务印书馆，2013年)。如未特殊说明，均为此版，并简称：《神学大全》。拉丁文内容均出自 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. vol. 8, Translated by Thomas Gilby (New York: Cambridge University Press, 1967)。并简称：ST (vol. 8)。

3 天主教第十九届大公会议上，《神学大全》与圣经和教谕 (Decretal) 并列，就足以证明其对天主教神学的重要意义，并在此后成为天主教培养教士的重要神学书目 (耶稣会会士正是受到托马斯主义的深刻影响)。在利奥十三世的教宗通谕中《神学大全》的重要性被再次强调，他在通谕中提出将阿奎那神学是天主教神学的重要基础，并将其著作立为天主教会的关键著作，具体参见：“Aeterni Patris (Encyclical of Pope Leo XIII): On the Restoration of Christian.” Accessed Sept 9, 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.

入中国传教后就一直希望实现的事情¹。利类思 (Lodovico Buglio) 作为明清之际远赴中国的传教士,他除了关注在四川的传教工作外,还努力将 *ST* 翻译到中国,以作为传教士与信众的神学索引之用²。《超性学要》(下称 *CXXX*)³作为 *ST* 第一个中文译本,对于我们审视明清之际“西学如何东渐”和“西学东渐过程中,适应性策略如何体现在传教士译著中”等问题具有重要意义。对利类思在 *CXXX* 中所做的取舍,以及他对其中术语的翻译和他的翻译策略在跨文化视阈下的考察十分必要。

本文聚焦范围是 *CXXX* 的第一大支第三段(论万物原始),卷之十第二(万物出于最初所以然之势)一章(造之义为从无造有否),即对应 *ST* I, Q45, A1 (*Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere*)。选此段作为文本分析范围的原因有

-
- 1 Charles George Herbermann, et al., *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*. Volume. 9 (New York: Robert Appleton Company, 1910), p. 40.
 - 2 Charles George Herbermann, et al., *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, p. 40.
 - 3 利类思 (Ludovico Buglio, 1606-1682 年) 于 1645 年开始翻译托马斯·阿奎那的《神学大全》,在 1654 到 1678 年间分别发行 30 卷,书名为《超性学要》。另一位安文思 (Gabriel de Magalhaes, 1610-1677 年) 也参与了翻译工作。值得注意的是,利类思和安文思虽然只翻译原著的一部分,但他们翻译全书目录,名为“总目四卷”,该目录内容对研究明末清初时耶稣会传教士们所使用的神学术语有着重要的参考意义。根据方豪在《中国天主教史人物传》(北京:中华书局,1970) 所载,《超性学要》有诸多版本。现存有:西湾子天主堂藏(全部)、西湾子天主堂藏(残本一册)、新会陈氏藏(全部二十一卷)、北平北堂图书馆藏(全部)、北平北堂惠泽林神父藏(残本五册)、上海徐家汇藏(全部)、上海徐家汇(重印本)、北平公教教育联合会(重印本)、英国不列颠博物馆藏本(二十七册,二十二卷,目录四卷)、法国巴黎图书馆藏本(二十六卷;又一步,一至六卷;又目录四卷)、梵蒂冈教廷图书馆藏本(不详)。本文如未特殊说明,所引均出自梵蒂冈教廷图书馆藏本,为张西平等主编的《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》所集内容。利类思翻译的 *CXXX* 在梵蒂冈教廷图书馆藏有:目录四卷;第一大支《论天主性体》六卷、《论三位一体》三卷、《论万物原始》一卷、《论天神》五卷、《论形物之造》一卷、《论人灵魂》六卷、《论人肉身》二卷、《论宰治》二卷;第三大支《论天主降生》四卷。共计三十卷。除此之外,梵蒂冈教廷图书馆仍藏有安文思续译的《复活论》两卷,残本两部(一部仅存卷二至卷六,另一部仅存目录四卷)。

二：一，“从无中创造”是中国传统文化中鲜少提及的内容，其中所蕴含的（基于语言、思维方式等方面的）文化张力明显；二，该选段中十分明显地体现了利类思在翻译与诠释时的“适应性调和”，他对该选段中圣托马斯文本的改写与重释（即后文将要提及的“意译”）表现出了他将自己在罗马学院（*Collegium Romanum*）期间接触的耶稣会系统神学教育与在中国传教数年所积累的经验融汇于二的努力。也正是因为利类思多年在中国的传教经历，使得他对中国文化与中国人的思维方式有着十分直观的把握，他对西学概念如何跨越语言障碍，及基于语言而导致的思维方式的差异有着独特的看法，在处理文化间张力时有着更独特的视角。所以，本文将就此展开讨论，尝试从翻译诠释的角度去探寻利类思及其译作中所体现出的跨文化意义，即为基督教神学在中国传播构建术语的“意义对等关系”。

本文将在此前学者的研究基础之上¹，选择一个小的文本范围切入，基于“从

-
- 1 几个世纪以来，CXXX 是处于“被遗忘”的状态。但随着近些年学界对明清时期西学东渐的关注，学者们对 CXXX 的关注度也随之升高。胡文婷曾在其两篇文章中关注到了 CXXX，她对 CXXX 进行了简要的梳理工作。（胡文婷，〈〈神学大全〉入华初探〉，《国际汉学》2017 年第 1 期，第 65-71 页。）并从结构和译词两个角度考察到了 CXXX 在研究明清西方文化内核在东传过程中的独特价值。（胡文婷，〈清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清官传教士利类思的翻译浅谈〉，《北京行政学院学报》2017 年第 3 期，第 123-128 页。）朗宓榭（Michael Lackner, "Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa theologia", in *Geschichte Der Germanistik* (2018), pp. 53-54.) 和林智敏（LIM Ji-Min, "A Translation Study on Chaoxingxueyao (超性学要), the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae-Focusing on Cultural Translation revealed in the Problem of Evil", in *Korea Presbyterian Journal of Theology* (2023), pp. 93-120.) 的研究更加具体，他们分别将重点放在了自由意志（ST I. Q82-83）与恶（ST I, Q48, A1-6）的问题上。林珊玟则对比研究了 CXXX 与陈家华、周克勤所译《神学大全》，比较用语文句及概念表现之异同，以期望发现不同时代的诠释重点。（林珊玟，〈〈超性学要〉论「邪魔」之罪与恶研究——与中文版〈神学大全〉比对为主〉，《国立彰化师范大学文学院学报》2024 年第 29 期，第 27-48 页。）雷立柏（Leopold Leeb）所编的《汉语神学术语词典：拉丁-英-汉语并列》（A Dictionary of Theological Terms: Latin - English - Chinese）在第二部分，即清初汉语神学术语词典，特别关注并整理了 CXXX 中对基督教中关键术语的中文译法，并在他的一篇论文中梳理了神学术语的翻译问题。（雷立柏，〈汉语神学术语词典：拉丁-英-汉语并列〉（北京：宗教文化出版社，2007），第 215-278 页。）关于阿奎那对“从无中创造”观点的研究颇为丰富（这里鲜举几例。在诸多介绍 *creatio ex nihilo* 的著作中都介绍了阿奎那对“从无中创造”的观点。同时，在系统研究阿奎那神哲学思想的著作中，一般会在创造论中介绍如是观点。参见：Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. THOMAS AQUINAS* (London: Victor Gollancz LTD., 1957), pp. 147-236. 除此之外，仍然有一些文章从理论对比、观点再解读等方面对阿奎那“从无中创造”观点的多重理解。参见：Yonghua Ge, "CREATIO EX NIHILO AND ANCIENT CHINESE PHILOSOPHY", in *Philosophy East and West* (2018), pp. 352-370. 和 Ignacio Silva, "Thomas Aquinas and William E. Carroll on Creatio ex Nihilo: A Response to Joseph Hannon's "Theological Objections to a Metaphysicalist Interpretation of Creation", in *Theology and Science* (2021), pp. 91-99.)，但就关注到“从无中创造”教义东传的研究并不十分多见。就此问题而言，梅谦立曾在其论文中，考察了《寰有诠》中对基督教创造论的翻译问题。（Thierry Meynard, "A Thomistic Argumentation on Creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou Quan), 1628", in *International Philosophical Quarterly* (2022), pp. 319-334.) 除了应当关注 CXXX 与阿奎那思想之外，我们还应当发现基督教经典译介中的“中国化”问题，周伟驰发现，一些译述者便早已看出“中国化”的表述方式的重要性。并在译述实践中予以落实。（周伟驰，〈基督教经典译介中的“中国化”传统〉，《上海市社会主义学院学报》2023 年第 4 期，第 35-44 页。）

无中创造”这一问题出发，考察圣托马斯源文本与利类思译本两个文本，并对比利类思在 *CXXX* 中在何种意义上保持了圣托马斯的原意？在何种意义上为适应中国读者理解而作出改动？而这种改动又是否会导致出现概念理解上的偏差？进而将会从跨文化视阈下考察利类思的工作。本文将由四部分展开：第一部分将就 *ST* 与 *CXXX* 两个文本进行对比分析，仅作为对选段的总体理解；第二部分将从翻译方法入手，侧重于利类思对这一选段中内容的改动，重点放在第二个“正”（即对应 *ST* I, Q45, A1, Ad3）中“由商致富”处的改写；第三部分将从概念翻译的角度，分析 *creatio* 与 *creare* 之翻译——“化成”这一译词选择的可能原因；第四部分将就“意义对等关系的构建”角度，讨论利类思在翻译 *CXXX* 时所作出的跨语际、跨文化交流贡献。文章最后希望从选段的结构、概念、内容、翻译方法等多方面呈现利类思在基督教东传和跨语际、跨文化交流之中，为基督教神学术语进入中国的“术语对等关系”构建所做出的努力。

二、*Summa Theologiae* 与《超性学要》文本对比

在行文开始之前，我们有必要讨论 *CXXX* 的主要写作意图，即：*CXXX* 究竟更倾向于强调“神学讨论”，还是“传教活动”？这个问题将会伴随整篇文章，作为一个基础观点暗含在论述中。*ST* 是圣托马斯最为人所熟知的著作之一，其内容涵盖了天主教会最主要的教义与神学思想，其创作初衷是作为神学教育的指南。所以，*ST* 文本就再现了中世纪程序化的教学法中教学活动的基本环节，即“争辩”。在 *ST* 中，文章的格式分为：论题、异议、异议理据、经文、圣托马斯的观点、答异议理据几个部分。这其中体现的是辩证的精神和哲学论证的方法。所以，圣托马斯在 *ST* 中希望通过辩证推理的方式实现神学的论述，其条理性、系统性、严密性可见一斑。那么再观之 *CXXX*，首先，从翻译目的来说，翻译的目的乃是做“神学索引”之用，所以可以被理解为是传教士在中国传教时的“工具书”；其次，从翻译目标群体而言，利类思不仅仅是希望 *CXXX* 作为来华传教士的神学讨论议题而被放在“会议桌”上，他还希望将 *CXXX* 面向更广泛的信众群体，译文中体现

的语言风格和内容结构都具有一定的“处境化”特点；就从译文特点而言，这本书重视“理解”教义，而非“完全一样”。所以，综上三点，利类思在翻译与诠释的重点在于传播基督宗教的义理，他在尽可能保持 *ST* 的学术精准度的同时强调传教目的，即让更多人能够理解 *ST* 的神学要义。在认识到 *CXXX* 的主要意图与特点之后我们得以进行 *ST* 与 *CXXX* 的文本对比，并从中进行结构、内容的分析。本章节将主要侧重在结构方面的分析，而关于内容的分析将在后两节展开。

Summa Theologiae (ST)		超性學要 (CXXX)	
Articulus	Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere	章	造之義為從無造有否
Ad primum sic proceditur	Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum, facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere.	經曰	厥始天主教化成天地。注云化成者。從無造有也。
Praeterea	nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.	疏	於一切物。非獨宜思私有者之原來。由私作者。又且宜思全有者之原來。由公所以然者天主而此原來。即化成也。夫所由出因私原來者。不在先其原來者。如生人者。人不在其先。乃人從無人。如白從無白也。則思全有由於初原始之原來。豈能有何有在先於其原來者哉。故知人之生從無有。即從無人。即萬物之化成亦然。從非有。即從無物也。
	haec praepositio ex importat habitudinem alicuius causae, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.		
Sed contra	est quod super illud Gen. I, in principio creavit Deus caelum etc., dicit Glossa quod creare est aliquid ex nihilo facere.	駁	未翻译
Respondeo	dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.	正	
Ad primum	ergo dicendum quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quae in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.	駁	行為之尊卑。取之於其界也。彼由於有至於有者行為較由於非有者於有者行為。為尤尊。化成乃萬行為之至尊。則化成非從無。乃從有矣。
Ad secundum	dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, tamen privatio substantialis formae, quae est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.	正	行為之尊卑。非取之由所離之界。乃取之由所就之界也。就之界愈尊。其行為愈貴。豈因離界之卑而卑乎。如生物者。其所生之模。貴於其緣引。(如火模貴於熱為其緣引) 緣屬體之模。貴於屬依之模故。若徒視兩相離之界。則屬體離之界。卑於屬緣引離之界矣。豈可由此以取尊卑哉。是知化成者先且全。於屬生屬緣引。蓋化成之界。乃物之全體。所以為貴而離之界。則為直然非有而已。
		駁	化成者。乃由無為有也。此所謂由。指所以然。必質所以然。如謂由銅成像(銅乃質所以然)然。而無也者不能為有者之質。又不能為其所以然。則為化成者由無為有。似不然。
Ad tertium	dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materiale, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.	正	凡所謂由。所指有二。一指次序。如謂由商。致富即先為商。而後致富。一指實物。如謂由新成火。即火成於薪之質也。從先指。則凡所為由無成有。皆指先無而後有。從後指。凡謂由無成有。指成於無即成於非物。此誠為質所以然之無矣。今稱化成由無為有。乃先指非後指也。

将 CXXX 与 ST 对比可知，利类思在翻译这一部分时做出了结构上的调整，并体现出了一些独特的翻译特点。如上文所述，ST 的写作格式是“再现”了中世纪课堂的“争辩”过程，所以其结构体现为“问题—异议—异议理据—经文依据—回答—答异议理据”。但利类思在此处调整了这种结构格式，他首先列出问题，再给出经文依据，并通过圣托马斯的解答解释经文中的观点，而后根据列出反对经文及圣托马斯（或接近圣托马斯¹）的观点，并据此做出回应与纠正。结构体现为“经文依据—回答—异议理据—答异议理据”。

这样的结构调整在于其翻译目的——翻译文本的易于理解性。为了更加强调 CXXX 的传教目的，尽可能地让更多的人理解 ST 其中的内容，利类思必须要针对中国读者的阅读习惯做出适应性改变。明清之际著作的结构主要体现为如下两个特点：1.以经学为基础，为体现权威性，常在开篇就引用诸多儒家经典，并基于此展开重释，即“溯源经典以立论”；2.以问答为结构，当时的文章、著作常采取问答的形式展开，许多儒家经典也体现为“对话”的形式。所以，利类思为了让 ST 的讨论更易于被中国读者理解，就借鉴了明清之际中国文人写作的结构。他应当考虑到，如果读者不能及时地发现对某些“反面意见”的正式回应，很可能会导致“反面意见”被读者理解为“正解”。因此，利类思将“经文依据”放在文章（章）的第一部分，以作为权威性观点的来源，并基于该观点展开诠释（疏），而后通过正反观点争论，为主要观点做理论补充。利类思如此调整结构是充分考量了中国读者的阅读习惯。

除此之外，利类思在翻译还有一处结构的调整是省略了对“异议理据一”和“答异议理据一”的翻译。这一部分是借奥古斯丁《驳反对律法和先知的人》

1 这一点在段德智翻译《神学大全》时有所提及，他认为“正方意见”，即 *Sed contra* 开场的部分，往往比较接近圣托马斯的观点，而并非全然代表其观点。认为“正方意见”为圣托马斯观点是一种误会。圣托马斯在回答（*Answer that*）与回应（*Reply*）中仍会部分吸收“反对意见”中的部分看法，时常出现综合双方观点的态度。参见：托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 1 卷），第 XIV-XVI 页。

(*Contra adversarium legis et prophetarum*) 中的内容对中心问题提出的异议及回应。这样的省略也经常出现在 *CXXX* 的其他部分，根据胡文婷的梳理：“利类思在处理问题里的章节 (*articulus*) 内容时，也进行了不同程度的删减、缺译。经笔者统计，第一大支中没有译出的章节共计 55 处，第二大支中漏译的章节共计 62 处，第三大支中未译章节共计 61 处，另外在增补问题中有 43 处章节未译。”

¹胡文婷将这种大规模的删改总结为三个原因：首先，是因为利类思对中国文化习惯和传统风俗的考量；其次，是鉴于清初的政治环境；再次，是因为中国教务的具体情况和内部因素。

删减上述内容的理由，似乎不在于胡文婷所指出的原因之中。因为这一部分并未涉及不符合中国传统风俗的内容（如婚姻、纳妾等）、现实政治因素（战争、起义等）、中国教务具体情况和内部因素的考量（教会对《圣经》翻译的严格控制等）²。此外，如果说奥古斯丁等西方学者并不为中国读者所熟知³，那么在其他章节他也翻译了亚里士多德、伪狄奥尼修斯和奥古斯丁本人的观点，这似乎并不是为了规避中国人所不熟悉的西方学者而做出的删改。

所以，如此取舍的主要原因在于为了避免术语在翻译过程中可能导致的误解。奥古斯丁本身要表达的是“制造”与“创造”的区别：“制造”是指那些如果没有被制造就根本不会存在的事物，而“创造”则是指从已经存在的事物中建立和构成某种秩序⁴。如何区分与解释“制造”与“创造”是一个难题。如圣托马斯所言，奥古

1 胡文婷，《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》，第 123-128 页。

2 胡文婷，《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》，第 123-128 页。

3 根据周伟驰的观点，奥古斯丁并不是今天才为人所熟知，早在罗明坚的《天主实录》中就已经提到奥古斯丁的故事（虽然并未说明这是奥古斯丁），但而后高母羨、利玛窦等传教士都介绍了奥古斯丁，并翻译了奥古斯丁的名字。所以，奥古斯丁其实很早就已经传入中国。具体参考：周伟驰，《奥古斯丁在中国（第一册：研究篇）》（北京：宗教文化出版社，2024），第 283 页。

4 参见：Augustine of Hippo, *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, Libri 1. 23. 48. 原文：.....ut intellegeremus id fieri, quod si non fieret, omnino non esset, creari autem ex eo quod erat condi aliquid atque constitui.....

斯丁在多重意义上使用“创造”一词，而“异议理据一”中的观点十分符合中国人日常思维。利类思若在此处将其译出，除非作大量注释、疏解，不然就会导致读者“误入歧途”。进一步讲，在圣托马斯的正解中，已然讨论了“创造”应该在何种程度上被理解，其中已暗含了对创造一词的界定问题，利类思完全没有必要冒着被误解的风险翻译此段。以上，或许是利类思放弃此处翻译的主要考量。

三、利类思的翻译方法——直译与意译

上文从结构的角度指出了，利类思在翻译中做出的一些文化适应的尝试。除了对结构的调整以外，对整体翻译方法的选择同样是窥探其跨文化间交流的重要手段。利类思在 CXXX 中采用了以直译为主、意译为辅的方式。在直译文本难以理解或容易误解时，他就辅以注释，或直接意译（或改写）的方式进行调解。

由于教会的严格管控以及译者自身的信仰要求，中世纪的神学著作多采取“直译”的方法。在 CXXX 的大部分文本中，我们可以明显地感受到 CXXX 与 ST 的一致性。虽然不是完全地字对字翻译，但基本参照了原文本的语言结构与内容。例如：

	<i>Summa Theologiae</i> (ST)	超性学要 (CXXX)
原始文本	...non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. ¹	非獨宜思私有者之原來。由私作者。又且宜思全有者之原來。由公所以然者天主而此原來。即化成也。
当代翻译	...我们不仅必须看到一个特殊存在源自一个特殊活动主体，而且还必须看到所有的存在都源自那个作为上帝的普遍原因。而这样一种溢出（emanationem），我们称之为创造。 ²	（我们）不仅应当思考特殊事物的根源是特殊主体，也应该思考所有事物的根源。因为所有事物的角度来看，万物存在的根本原因在于天主，这个（终极根源）就是创造。

仔细分析上述两个文本，很明显，这部分的翻译与源文本基本一致，完整地表达了圣托马斯的原意。除了这种情况之外，还会遇见源文本直译后仍需进一步

1 St. Thomas Aquinas, *ST*(vol. 8), I Q.45 A.1 Co, p. 26.
2 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 278 页。

说明，并添加注解来方便读者理解的情况。例如：

	<i>Summa Theologiae</i> (ST)	超性学要 (CXXX)
原始文本	Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, ... ¹	如生物者。 <u>其所生之模。貴於其緣引。</u> (如火模 <u>貴於熱為其緣引</u>)緣屬體之模。貴於屬依之模故。
当代翻译	这样，产生就绝对比变化高贵些，并且先于变化，因为实体的形式总是比偶性的形式要高贵些。..... ²	生成，它所产生的形式，比导致某物的原因在形式上更为高贵。(比如火的实体形式比“热”这个偶性更高贵)因为属于事物本体的形式，要比偶性的形式更加高贵。

上面的文本，便是利类思在直译基础上做出说明与增注的例证。圣托马斯希望表达：正如，产生明显地在本质上比变化更尊贵且优先，这是因为实体形式比偶性形式更为尊贵。但关于该论述，ST.IQ.45 A.1 中并没有明确的说明，而是在其他部分谈及³，圣托马斯基于此前在他处的论述直接给出判断，即产生比变化更高级、更优先，并通过实体形式与偶性形式来做解释。中国读者如不是非常熟悉圣托马斯的观点，必然难以理解其含义。所以，利类思在这里做了进一步说明：“其所生之模。贵于其缘引。”“模”在明清之际传教士的翻译作品中常被用来指形式 (forma)。而“缘引”一词在一般语境中被理解为因某种原因或条件而引导、牵引，而通过后面的例子，热为火的缘引，那么“缘引”一词应当被理解为某物的偶性。所以，这里是在说明，某物的产生，它的实体要比它的偶性更为高级。通过火的例子，一方面解释了“缘引”究竟所指何物，另一方面也更精确地诠释了圣托马斯的看法。

除了直译，利类思还采用意译，或改写的方式阐述圣托马斯的原意。耶稣会受基督教人文主义影响很大。根据 1599 年制定的《教育章程》(Ratio Studiorum)

1 St. Thomas Aquinas, ST(vol. 8), I Q.45 A.1 Ad 2, p. 26.

2 托马斯·阿奎那，《神学大全》(第 2/3 卷)，第 279 页。

3 圣托马斯在 De Ente et Essentia 中详细讨论了实体与偶性的问题，同时在 ST 中第一部分亦有涉及。

1，耶稣会为会士的培养规划了一套有方法、有逻辑、有目标的课程体系，教授人文课程、哲学课程及至神学课程，最终将人引向智慧的开端——上帝。《教育章程》体现了以人文课程为基础的特点，该课程中包含语法、人文学和修辞学，逐级学习。课程尤其重视西塞罗的文本，并辅之以昆体良、亚里士多德、阿奎那的文本。耶稣会会士借此接受了逻辑学、修辞学的训练，这一方面利于他们更好地理解教会经典文本；另一方面又使他们不可避免地受到古典主义的影响。利类思于 1625 年被派往罗马，在罗马学院学习²，并在 1632 年再度回到罗马学院学习神学课程。在阅读如下选段时就能发现罗马学院的经历对他产生的影响。

	<i>Summa Theologiae</i> (ST)	超性学要 (CXXX)
原始文本	Dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur. ³	凡所謂由。所指有二。一指次序。如謂由商。致富即先為商。而後致富。一指實物。如謂由薪（薪）成火。即火成於薪之質也。從先指。則凡所為由無成有。皆指先無而後有。從後指。凡謂由無成有。指成於無即成於非物。此誠為質所以然之無矣。今稱化成由無為有。乃先指非後指也。

1 具体详见：Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp. 211-213.

2 参见：胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，第 65-71 页。

3 St. Thomas Aquinas, *ST*(vol. 8), I Q.45 A.1 Co, p. 26.

当代翻译	当任何事物被说成是从无中创造出来的时候，“从……而来”（ex）这个介词所表示的就不是质料因，而只是顺序（ordinem）。就如当我们说“从早上到中午”的时候，其意思无非是在说，早上之后是中午。但是，我们必须理解：“从……而来”这个介词是能够包括当我们说“无”这个词时所表达的否定性的，或者说这种否定性是能够被包括在其中的。如果在第一种意义上被使用的话，那我们就能通过陈述存在于现在存在的事物与其先前的非存在之间的关系而肯定这种秩序。但是，如果否性包括了这个介词，那么这种秩序就遭到了否定，从而其意义便为：“它是由无制造出来的”，亦即“它并没有从任何事物制造出来”，似乎也可以说“他讲到了无”，因为他并没有讲到任何事物。当我们说到任何事物都是由无中制造出来的时候，这一点就得以两种方式得到了证实。但是，在第一种方式中，“从……而来”这个介词意指的是顺序，这一点在这个答复中就已经说明了。在第二个意义上，它意指的是质料因，这是遭到否定的。¹	关于“由”这个概念，有两种含义：第一指次序关系，比如“通过经商致富”，是指先从事商业而后获得财富；第二指实体/质料层面，比如“火由木柴生成”，是指火的产生基于木柴作为质料基础。若按第一种含义理解“由无到有”，就是强调事物在时间上，无在存在之前；若按第二种含义理解“由无到有”，则是指事物形成于非存在（即没有物质基础），这实际上是指事物物质层面的根本虚无。现在所说的“创造由无中生有”，采用的是第一种次序关系的含义，而非第二种实体/质料层面的含义。
------	--	--

上面这部分内容，利类思采取了意译的方式，灵活调整了语言形式及内容。首先，他将这段话重整，以更条理的方式将“ex”一词的两种含义直接在开头归纳出来，并基于每种含义举了合适的例子辅助读者理解。在第一种含义的例子中，利类思并没有直接翻译圣托马斯原著中的例子，而是用“由商致富”代替了“从早上到中午”。第二个例子是圣托马斯原文中所没有的，是利类思为解释“质料因”（实物）层面的理解而做出的解释。“ex”常常表示“从……而来”，但在拉丁语的实际使用中，常直接作为“一物在另一物之后”中间的联系词²。所以，在圣托马斯的原文中提及到“从早上到中午”（ex mane fit meridies）是基于这种含义理解的。但如果利类思将这个例子直译为中文，便会丧失这种前后次序关系。因为在中文中读到“从早上到中午”，第一反应不是早上在中午之前，而是指从早上到中午这一段时间之内，即一个时间段。所以用“从早上到中午”这个例子并不能很好的在中文中说明次序问题，还极容易导致误解的出现。所以，利类思在这里更换了例

1 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第2/3卷），第279-280页。

2 例如：aliud ex aliō 就表示：one thing after another。

子，采用了“由商致富”。这是一个更符合中文读者思维方式的例子。基于时间因果链，“由”强调顺序依赖性，即财富的累积需要依靠从事商业活动，意味着经商先于致富。并且经商并不是致富的质料因，所以这个例子刚好还规避了“ex”在后一种意义的误解，即将无作为质料的可能。这种改写以更恰当的方式说明了圣托马斯的主要观点。

如上所述，我们梳理了利类思的翻译方法，即以直译为主，灵活采取意译的方式。逐字逐句的直译会最大程度上保留文本的原始风格与语言习惯，但如遇到可能导致文化误解与文化冲突的情况，利类思采用了一种西塞罗式的翻译方式¹，即保留原作的“内核与力量”，不束缚于一词一句的对应，“从早上到中午”便是最好的例证。利类思在完成 CXXX 时尽可能的让圣托马斯的著作融入到中国的文化背景与语言习惯中，让中国读者理解其中含义，这种意译的方法可以被视为是成功的跨文化翻译。

四、利类思对核心概念的翻译——Creatio ex nihilo 与 Creare/Creatio

选段主要是围绕着“从无中创造”展开，所以对这一概念的翻译至关重要，其中“造/化成”是理解这一概念的核心部分。本部分将首先分析，圣托马斯对“从无中创造”的态度是什么，而后对同时代传教士（及其著作）如何诠释此概念进行比较梳理，最后再对比分析利类思在翻译 creare 和 creatio 时究竟在何种程度上符合了圣托马斯的原意。

圣托马斯首先是肯定了上帝从无中创造世界，这是对基督宗教传统观点的肯定，即上帝创造时，不是利用什么东西来创造。如前文所述，最早提出该观点

1 如前文所述，在耶稣会对会士的培养中十分重视对他们人文素养的培训。数年的课程让他们“自然而然地”将西塞罗等人的作品和思想融入到自己的传教活动中，在传教士们的翻译工作中尤为明显。西塞罗的翻译理论就十分强调，在翻译过程中要尽量保留原作的“思想形式”，努力实现对译入国家人民阅读习惯的贴近。西塞罗曾在其著作《论演说家》（*De optimo genere oratorum*）中就曾谈到：没有必要在翻译时字当句对，而是保留语言总的风格和力量。

的是安条克的狄奥菲鲁斯（Theophilus of Antioch），他在论及上帝创造时谈及这一问题，但圣经中的依据似乎来自《玛加伯下》¹。当谈及到创造出了什么新东西，从受造物的角度来看，需要通过什么东西，或通过改变其原来的样子而“创造”出一些新的东西。例如，当我们说中国人发明了火药，他们必然是利用硫磺等材料，通过加热的方式“创造”了火药。但这种创造是需要基于其他材料通过某种方式创造出物质的新形态，而并非与上帝的创造在同一意义上被讨论。德尔图良（Tertullian）在《驳赫尔莫根》中尝试将创造与塑形（formatio）在形而上学意义上区分开来²，且之后的教父——如奥古斯丁——更是希望通过解释这一概念来确定上帝的绝对超越性。上帝是从无中创造，或者说是从非存在中创造，这彰显了上帝的大能。圣托马斯对这一问题的讨论有着值得关注的一个贡献，即是在这一部分充分体现了他对“理性的限度究竟在何处”的关注，在这里暗含了他对自然神学与启示神学的划分倾向。在该选段的三个“答异议理据”中，圣托马斯从三个角度解释了理性的界限究竟在何处。异议主要从三个方面展开：1.概念在用词上的准确性；2.活动的等级秩序；3.ex 所表示的逻辑关系是因果关系（质料因），还是次序关系。圣托马斯分别从这三方面予以回应。

就第一点而言，“创造”一词本身具有一种模棱两可的感觉，他认为奥古斯丁所讨论的是“创造”一词的基础含义，即改进，如上文所言，是基于受造物角度理解的“创造”，而并不是在指上帝的创造。所以就一点来说，对创造一词的理解是分析此问题的关键。

就第二点而言，圣托马斯所认可的有两个前提：1.创造作为上帝的行为应当是最高级的；2.世界存在由高到低的等级秩序。但如何定义某种行为的等级不在于它开始时的状态与等级，而是在于其完成时的状态与等级。圣托马斯在这里陈

1 《圣经：玛加伯下》（思高本），7:28 原文：“我儿，我恳求你仰视天，俯视地，观察天地间形形色色的万物！你该知道，这一切都是天主从无中造成的，人类也是如此造成的。”

2 参见：Tertullian, *Adversus Hermogenem*, Translated and annotated by J. H. Waszink, Ancient Christian Writers No. 24. (Westminster and London: Newman Press and Longmans, Green and CO. 1956).

列了三个不同的情况：变化（mutatio）、产生（generatio）和创造（creatio）。变化是从某一实体形式（forma substantialis）到另一实体形式，变化需要一个主体，并指该主体在偶性形式（forma accidentalis）上的变化（例如：由水变成冰即是由液态变为固态）；产生是从某一偶性形式到实体形式的过程，产生从既有质料中生成新实体，需要一个预设主体。就在这一点上，两者都需要主体，但产生相较于变化，其在实体与偶性的关系上更加的高级。创造是从非存在（non ens）到全部实体（tota substantia rei）的过程，它没有起点（因为来自于无），即不存在任何预设主体，同时创造的终点是面向所有存在，一切存在都需依赖上帝。三者的比较关系循序渐进，同时创造作为上帝的行为，具有至高的特点，所以从等级的方面而言，创造需要从非存在，即在“无”中而被言说。

就第三点而言，ex 作为介词，表示“从……而来”。它可以在两种程度上被理解，即因果关系与次序关系。在日常中使用这个词，我们的第一反应是因果关系，即某物源自于某种质料，也正是基于此产生了第三个异议。“无”是什么？阿奎那的回复是：“……‘它是由无创造出来的’，亦即‘它并没有从任何事物创造出来’，似乎也可以说‘他讲到了无’，因为它并没有讲到任何事物。”¹所以无即是非存在，它只是对存在的绝对否定，是我们所构想出来的。那么构想出的非存在事物不可以被当作是质料，所以在这个意义上，这种解释是被圣托马斯抛弃的。如此一来，就剩下次序关系，圣托马斯举例，当我们说“从早上到中午”（ex mane fit meridies），没有人会认为中午产生于早上，而是说中午在早上之后²。意在说明无在创造之前。除此之外，基于如上的分析“无”意味着非存在，即是对无作为质料因的一种否定，进而某物不是从任何东西中产生时，它就被创造了，这也是对创造的更为明晰的定义。

在正确理解圣托马斯的态度之后，我们还应当关注利类思与同时期其他传

1 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 280 页。

2 参见：托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 279 页。

教士对“从无中创造”翻译之比较。如下选取了明清基督教颇具代表性的传教士们的著作，具体如下：

《天主实义》—利玛窦	《万物真原》—艾儒略	《教要解略》—高一志	《超性学要》
有始之物，曰先無而後有，可也。 ¹	受生者，必自無而得有。 ²	從無造有，化成天地。 ³	從無造有也。

如上所列，我认为应该将上面三部分文字分为两类，一类以《天主实义》与《万物真原》为代表，另一类则是《超性学要》。虽然这些文本都谈及到了“从无中创造”，但所谈论的问题侧重略有不同。前者侧重于对上帝的讨论，即是在说明作为最高存在者（原理）应当是自生的，自始至终的。受造物，是从什么都没有中产生（例如：某人是父母所生，父母在生他之前，他并不存在，即他从无中产生），而上帝并非如此。所以，他们只是在对佛道所言的“空”、“无”的否定，认为“空”、“无”是最高存在者（原理）是一种误解。而后者侧重于对创造论的讨论，即对创造过程的关注。也由此观之，对于“从无中创造”的不同侧重仍然意味着对“创造”一词不同翻译取向，下面我们将聚焦在利类思对“创造”一词的翻译上——即说明利类思为何认为“化成”是一个合适的译词。这里仍然鲜举几例：

《天主实义》	《万物真原》	《天儒印》	《超性学要》、《教要解略》
始制、造	造、造成、创造	生成	化成、造

通过如上一些举例，我们应当能发现，在这一时期，对“创造”一词的翻译并未实现统一，对这一概念的界定也并不十分明晰，包含了“制造”与“（上帝）创造”

1 张西平等编，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第30册）》（郑州：大象出版社，2014），第212页。

2 张西平等编，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第4册）》，第18-19页。

3 Thierry Meynard, “Thomistic Argumentation on Creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou Quan), 1628”, pp. 319-334. 转引自：高一志，《教要解略》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献（第一卷）》（台北：利氏学社，2002），第180页。

两层含义。利类思选择将 *creare* 与 *creatio* 翻译为：造、化成，这两个词并没有明确划分哪一个为动词，哪一个为名词，存在混用的情况¹。*creare* 与 *creatio* 在拉丁语中的区别在于：前者为动词，表示创造的行为；后者为名词，表示创造的概念、整体过程或其结果（但需要注意的是，“结果”并不是指创造的产物，即受造物，而是指已完成的创造行为本身）。回看圣经文本，“起初上帝创造天地。”²中，“创造”一词在希伯来语圣经中从不用来指代非上帝的行为³。所以，对创造一词的翻译，利类思需要体现出“创造”作为上帝行为所具有的超越性特点，同时还需要体现“从无中创造”的“神秘性”（即无法用理性直接把握），所以他需要从诸多中文词汇中选取最能体现创造要义、最贴合圣托马斯态度的词语。

“造”是一个非常直接的翻译，《说文》道：就也。从辵告声。最初意为“成就”，而后延伸出造就、到、前往等含义。利类思在此处应采用的是“造就”。这是基于汉语中已有的词汇对 *creare* 进行翻译，含义恰当，但并未最大程度上体现“创造”一词最需要体现出的两个特点。而“化成”一词却不然。这个词并非古代汉语中经常出现的词语，但利类思如此翻译“创造”其实是基于其对中国文化的了解与西方神学要义的理解而进行的“创造性发挥”。

“化”的甲骨文、金文均从二“人”，字象二人反向相依之形，疑以一正一反的人形，会颠倒变化之意，因此本义是变化。“成”的甲骨文象斧钺斫斫完成之形，本义为“完成”、“成就”，后延伸为事物发展的终极状态或结果。所以“化成”从字意来讲，意为通过变化而最终完成。那么结合字义和语境来讲，“化成”就表示上帝在变化之中，完成了初始创造。利类思选择将创造翻译为“化成”，应当有如下考

1 如在翻译 *ST*(vol. 8). I Q.45 A.1 S.C.时，利类思将“*In principio creavit Deus caelum.*”翻译为“厥始天主化成天地”，此处“化成”为动词。而在翻译 *ST*(vol. 8). I Q.45 A.1 Co.时，他将“*Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.*”翻译为“由公所以然者天主而此原来。即化成也”，此处“化成”即为名词。

2 《圣经：创世纪》（和合本），1: 1.

3 参见：Reginald Garrigou-Lagrange, *The Trinity and God the Creator: A Commentary on St. Thomas' Theological Summa*. Translated by Frederic C. Eckhoff (St. Louis: B. Herder, 1952), p. 365.

量：

1. 借用儒道术语原有含义体现的文化适应性：“化成”一词并非利类思新造之词，而是根植于中国哲学中的重要概念。例如在《周易·贲卦·彖传》中就已有“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”并为儒生们所熟知。在《周易》及其他先秦儒家的观点之中，“化成”概念被置于礼乐与人文教化的框架里，强调以文明（文饰、制度、教育）来“成人伦而成天下”。另外，“化成”论是中国传统儒家文化中的精髓¹，是当时中文中已经存在的儒家术语，并被宋明理学家所丰富和发展。如《大学衍义补》中写道：“程颐曰……人文，人理之伦序。观人文以教化天下，天下成其礼俗，乃圣人用《贲》之道也。”²，这表明程颐对化成的论述更侧重在人文教化的层面，更接近《周易》中“人文—化成”的原义。再如，朱熹在《原本周易本义》中写道：“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成，观其所恒，而天地万物之情可见矣。”³更直接地将“天下化成”指称因圣德与教化而成就的社会秩序。除了儒家所强调的人文教化外，利类思选择“化成”作为 creatio 的翻译应该还想到“化成”与道家哲学的相似性。如“化”一词在道家哲学中常与自然生化相关，在道家经典中有诸多相关论述⁴。所以，选用这个词是利类思希望通过依托儒道经典的权威性，吸收其原有的含义并融

1 柯昊，《文化学视域下的“化成”论研究》，《江西社会科学》2022 年第 12 期，第 189-195 页。

2 丘浚，《大学衍义补》第 3 册（郑州：中州古籍出版社，1995），第 856 页。

3 朱熹，《原本周易本义（钦定四库全书）》（北京：中国书店，2015），第 138 页。

4 “化”字之于道家有变化之意，其往往与“生”字同用，暗示一种生成：道家认为天地阴阳之气相交相感应，就使得万物变化生成，如《周易》中：“天地感而万物化生。二气相与，乃化生也。”（《周易》，下经咸卦第四，页一）或以男女交合借喻阴阳相交，引出万物变化生成，如：“男女构精，万物化生。”（《周易》，系辞下第八，页六）“成”或表示一种成就的过程，或表示成就的结果。“成”之过程性体现在：“生生之谓易。阴阳转易，以成化生。”（《周易》，系辞上第七，页四）即阴阳相互变动，才能成就天地的生生变化。其结果性体现在：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。”（《周易》，系辞上第七，页三）即《周易》的内容是有关阴阳交互合一的学说，它的范围并未超过天地本来的变化之道，它的尺度已经成就于万物中而不会遗漏。参见：肖祥剑编，《周易》（北京：团结出版社，2014）。

会于基督宗教神学概念之中，同时避免因直接音译（如其他传教士倾向于音译加注释的方式）或生造词汇引发文化排斥。

2. 注重术语语意的准确性，即变化和教化：除了上述字源的含义，“化”在经过儒道经典的发展，逐渐体现出一种动态感。“化”在汉语中既可以表示自然变化（如《中庸》中“赞天地之化育”，以及上述道家哲学对其的论述），也可表示人文教化（如上述《周易》选段所述）。这刚好可以展现创造的两个方面：其一在于：自然变化意味着，上帝在初始创造时，赋予万物实体性，并在初始创造后，圣灵不断做工的持续创造；其二在于：人文教化意味着，上帝通过启示与恩典，给受造物以终末创造（创造新天新地）的指引。除此之外，“化”本身所蕴含的“玄之又玄”凸显了上帝创造的超越与神秘。“成”不光指初始创造时，上帝看“一切所造的都甚好”¹的成就，更表达了创造的终末论指向。除此之外，相较于直译“创造”或“制造”，利类思使用“化成”仍意在避免上帝被视作“匠人”或“气物形成者”²，强调其超越性特点，并非像“气”或“太极”一般依存外物生成³。所以，利类思用“化成”是符合 *creatio* 一词在基督教神学中的本意。

从如上的分析，利类思首先准确地分析了阿奎那在何种含义上讨论“创造”，并尽可能地在翻译过程中不陷入到“异议理据一”，即概念模棱两可的情况。其次，他还通过“化”一词在中文中所具有的玄妙感，暗含了创造的至高地位，体现了“答异议理据二”中的核心思想。第三，“化成”一词的动态感亦表现了从非存在中创造的过程性（即体现了次序问题），还规避了“从无中创造”可能引发的“质料因”误解。所以，对这个词的翻译，充分体现了利类思对圣托马斯原意的忠实度，并在诸多

1 《圣经：创世纪》（和合本），1:31

2 在诸多耶稣会传教士的著作中，在讨论上帝造物时，经常会提到工匠造物。

3 值得注意的是，“‘气’或‘太极’一般依存外物生成”是当时耶稣会士对宋明理学本体论的看法，这其实是一种误读。造成这种误读的原因可能是为了传教需要，即论证出气、太极、理等儒家观念中的本体并不像上帝一样具有“自在”的特点。他们或许希望在对比后，得出：上帝比气、太极、理等更具有超越性等观点，以突出基督教的“正确性”。

翻译中选择了最易与儒、道哲学融合，并为中国人所习惯的词语来诠释。

五、语言的灰色地带——翻译即是对意义对等关系的探寻

Traduttore, traditore.¹这句意大利谚语总是被作为一个例子来讨论翻译的可能性问题。虽然译者可以尝试表达原来的含义，但除了含义外的所有特点都消失了。该隐喻意味着语言的“不可通约性”。但我们应当关注的是：翻译行为究竟是绝对忠于源文本并传达其全部信息（包含结构、音码等多方面），还是仅需传达文本的精神与价值（即关注于文本在跨语际过程中的意义对等）？显然后者在跨文化交际中被不断印证为是合理的。就理解层面上来说，语词中所蕴含的“意义”远比语词所确指的“某物”更重要。译者在翻译时，需要传达的是供人们可理解的语词背后的意义，而非简单地寻找源语言与目标语言之间唯一等价的东西。就前者来说，它是不可行的，也是无意义的²。翻译的过程即是在两种语言之间的“灰色地带”寻找、构建出意义对等关系，尽力体现源文本的精神与价值。

那么，什么是“语言的灰色地带”？本文中“语言的灰色地带”是指在翻译行为中，跨语言和跨文化转换过程中不可避免的复杂区域，指在两种语言中无法找到完全对应的，具有模糊性、不确定性与动态性特点的“语言空间”。例如，当意指两个文化中共有的具象物体时，比如“桌子”，我们可以通过特定的物体进行意义对等关系的构建。但当如果谈及到一方文化中缺少的具象物体或更为抽象的概念时³，译者就不得不在这种模糊、不确定与动态中寻找更为合适的替代性符号。正如本文所关注的，*creatio* 一词在中文中并没有合适的词汇表达，利类思便尝

1 此句直译为：“译者即叛者”，但中文中常将其翻译为：“翻译即背叛。”

2 此处有必要说明，“不可行”表达的是绝对忠于原文本并传达其全部信息在理论与实际操作中的不可行性；“无意义”表达的是，人类理解是基于意义（当然，这并不是说意义可以脱离确指而存在，而是说通过不同语际中不同确指可以构建出相似含义），翻译行为如果拘泥于源语言的确指，那这样的翻译作品会因为目标语言国家缺乏（或不熟悉）此确指而丧失意义。更合理的方式是基于目标语言国家的文化，寻找更为合适的确指来构建意义上的对等关系。

3 即，跨语际翻译这些内容时，是用目标语言符号解释源语言符号。

试通过中国已有的语言符号构建出 *creatio* 的含义，这在上文已经陈述。而这一“灰色地带”的产生原因是语言的非对称性与文化的不可通约性。这个“灰色地带”包含了在词汇¹、词意²、语法³、文化联想⁴与哲学概念⁵上的差异。

但正如罗曼·雅各布森 (Roman Jakobson) 所言：差异中的对等是语言的基本问题，也是语言学关注的核心问题。⁶翻译活动及其理论具有复杂性，难以对其进行一概而论的定义，但在其中一定包含着对于“对等关系”的追求。译者在翻译过程中首先需要考虑的是在“灰色地带”中构建合理的对等关系。构建对等关系同样也可分为内容对等与意义对等两种，但正如本章前所述，内容上完全的对等是不可行的，也是无意义的，所以我们不妨将目光放在翻译的“意义对等”上。“意义对等”具体指利用目标语言国的文化符号表达与源文本相同（至少相近）的含义，而在这一过程中，译者的作用被凸显。译者需要通过文化协商的方式来尝试构建意义对等关系，而最主要的手段便是在“灰色地带”寻找合适的术语，调整文本结构以适应目标语言国的理解习惯。所以“意义对等”意味着“面向读者”，以读者理解为第一要义，这也是作为“神学索引”与“传教手册”的 CXXX 所首先需要考

1 即，不同语言之间存在诸如词汇空缺、词汇特殊含义等方面。

2 即，同一词语含义存在不对等关系。例如，在英文中，*love* 在作为动词时，既可以表示抽象、深沉的爱，也可以表示具体、表层的爱，程度可深可浅。但翻译为中文时常常用“爱”，在中文中，这个词的情感表达较为强烈，是更为深厚的爱，当表达英文中后者的含义，在中文中使用“喜欢”更合适。

3 即，不同语言之间存在诸如时态，词性（阴性、阳性、中性）等方面的差别。例如，在拉丁文中会明确区分词语的词性以明确该词究竟指代哪个对象，但在中文中并没有词性的区分，对于所指代主体的判断多是基于上下文。

4 即，不同文化环境中对同一对象具有不同文化含义。例如，在西方文化中蝙蝠常常与撒旦相关联，被视为邪恶的象征，而在中国文化中，蝙蝠常常被当作是祥瑞的文化符号（因“蝠”与“福”同音）而点缀在家具、房屋之中。

5 在哲学概念上的差异是基于以上几点。部分学者提出了基于不同语言特征，会产生不同哲学思维方式。例如，尚杰在其《从中西语言的差异追溯中西哲学的差异》就阐释过类似的观点。具体请参照：尚杰，《从中西语言的差异追溯中西哲学的差异》，《杭州师范大学学报（社会科学版）》2008 年第 5 期，第 9-15 页。

6 Roman Jakobson. *On Linguistic Aspects of Translation*, edited by Reuben Arthur Brower, *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), pp. 232-239.

虑的。经过如上几个部分的梳理，我们得以发现利类思在翻译 *ST* 时在术语、结构上，对基督教神学的表达正是在两种语言之间的“灰色地带”构建基督教神学在中文表达中的“意义对等”。利类思作为一个明清之际跨语际、跨文化实践中的译者，基于其翻译目的、当时的概念史背景与跨文化交流意义，来评价他所做出的工作才应该是妥当的。当我们进入语词、概念、范畴与话语关系的历史中考察后便会发现，他为构建基督教神学的“意义对等关系”做出的巨大贡献。

但我们还需意识到，意义对等关系具有历史性，这意味着译者所构建的意义对等更多是基于当时历史条件提出的临时性方案，即，意义对等的翻译并不是一成不变的。后人在处理相同内容时往往会借助前人的成果，但并不意味着翻译内容不会随着时间流逝而出现新的解释。如果以当今概念含义的丰富性下去审视利类思的贡献是不合适的。例如，在现代汉语中，常常使用“创造”一词表达 *creatio*，并且在现代汉语中创造一词依然蕴含了“从无到有”等基督教神学含义。但是如果我们回顾“创造”一词的概念史发展的话，“创造”所包含的基督教神学含义可能来自日语对西文的转译（即当时所出现的“和制汉语”）¹，在日语中将英文 *creation* 译为“創造”，赋予了这个词“从无到有”的基督教意涵，而这很可能通过清末民初翻译日文著作、留日学生回国从事翻译或著述²时引入中文，并在其后体现了某

1 就此应该做出说明。根据沈国威的汇总，“创造”一词是现代汉语二字词中的古典词，其虽在词形方面是古典的，但词义是现代的。很多二字词是在近代以后，由概念范畴的周边进入中心部的。除此之外，词义随着时间的发展仍然会展现出变化。因为在明治维新时，有大量“和制汉语”的出现。日本为了将西方各类学术翻译为日语，由多位学者创造了巨量的汉词，后来亦传入大清帝国与中华民国，成为现代中文重要部分。部分词语是因应前所未有之新概念而创造出来的新词汇；部分词语则是中国汉语中既存的旧词汇，但被赋予新义而重生。本文推测，“创造”一词很可能来自于后者。根据井上哲次郎等人所著的《哲学字彙》中，明确指出 *creatio* 为“創造”（例如翻译奥古斯丁的“*creatio continua*”也译为“連續創造”），已然包含了基督教神学的含义，这意味着至少在日语中 1912 年之前的哲学术语表达习惯中已包含此含义。关于“创造”一词的研究可参见：沈国威，《汉语近代二字词研究：语言接触与汉语的近代演化》（上海：华东师范大学出版社，2019），第 244 页。关于“创造”一词在日语中的使用可参见：井上哲次郎等，《哲学字彙：英独仏和》（东京：丸善株式會社，1912），p. 32。

2 参见：实藤惠秀著，谭汝谦、林启彦译，《中国人留学日本史》（北京：生活·读书·新知三联书店，1983）。

些基督教神学的含义¹。那么在利类思的时代，他也急需在汉语中寻找合适的词汇指代上帝的创造。那么在他进行翻译与诠释过程中，结合了当时的语言习惯、术语范畴等方面，认为“化成”一词具有独特的优势。所以，翻译与诠释意味着，译者要进入概念史的考察中去，后人对译作的分析同样也需要进入到概念史中去。

利类思所翻译的 *CXXX* 作为圣托马斯·阿奎那《神学大全》的首次入华尝试，意义非凡，其主要体现在如下两个方面。其一，*CXXX* 对汉语神学的书写习惯产生了重要影响。利类思坚持了耶稣会的一贯传教策略，他的译著中充分体现了如今所言的“中国化”²特征。因为当我们谈及到思想传播、文化间交流时，总伴随着译介问题，进而涉及解释、理解、接受问题。周伟驰在其文章中简要地对“中国化”概念进行梳理，引述了卓新平的观点，即认为：中国化是指基督教要在政治、社会、文化上认同中国，成为自己而不是异己。³那么，也就是说，广义上的“中国化”就泛指外来的基督宗教思想为了更好的被中国人所理解而“自觉”地使用便于中国人所理解的词语、例子、文学形式与表达结构。我们已经梳理了利类思在 *CXXX* 中在结构、用词、方法等方面对中国文化的自适应，将阿奎那的神学思想通过一系列文化适应手段变成了中国文化“自己”的表达，而非“异己”的他物。一方面，他丰富了明清基督宗教术语对特定西方神学术语的确定，为本土神学家在撰写、翻译西方神学著作提供了术语基础；另一方面，他的表达结构等逐渐成为耶稣会翻译其他著作时的一种“写作习惯”。其二在于，利类思的翻译给出了中西思想交流过程中，“文本翻译实践应该采取何种方法论”这一问题的答案。人们不是在对等关系中寻找翻译的可能，而是在源语言与译入国语言之间的灰色地带

1 最具有说服力的，即是在 1919 年出版的和合本圣经中就已使用“创造”一词。

2 周伟驰，《基督教经典译介中的“中国化”传统》，第 35-44 页。

3 卓新平，《中国基督教》（北京：中国社会科学出版社，2021），第 314-352 页。转引自：周伟驰，《基督教经典译介中的“中国化”传统》，第 35-44 页。

构建可能的对等关系。如上文在结构、概念、内容与方法等多个层面来讲，利类思的《超性学要》是在西方与东方之间语言的“灰色地带”，寻找合适的方式构建基督教神学东传过程中可行的意义上的术语对等性。构建意义的对等关系是翻译的核心，文化适应则是翻译的手段。基于这样的方法，翻译文本将最大限度地规避对源文本思想的“误解”，他所构建的“意义对等关系”对汉语神学¹而后的发展提供了诸多经验，汉语神学家们之后如何处理西方神学与中国传统文化之间的张力的问题上，仍然可以从利类思的实践中寻得些许启示。

结论

本文以利类思《超性学要》对阿奎那《神学大全》I, Q45, A1 的翻译为切入点，聚焦“从无中创造”（*creatio ex nihilo*）这一基督教核心教义在明清之际的跨语际、跨文化翻译及利类思基于这一概念的翻译与诠释。通过文本对比、概念分析与翻译诠释等部分的梳理，本文揭示了利类思的翻译实践如何在中西思想的碰撞中开辟出一条独特的适应性路径，其意义不仅在于对术语翻译“意义对等关系”的探寻，更在于为汉语神学奠定了翻译与阐释上的方法论基础：

首先，利类思的翻译重视更广泛的中国受众群体。他调整 *ST* 的结构，将经文权威置于章首，并省略易引发误解的异议，以贴近中国读者对经典权威与问答体例的熟悉感。此种结构性改动，在尽可能保留圣托马斯论证逻辑的基础之上，来契合了明清读者的阅读习惯。其次，他对介词“由”（*ex*）的创造性阐释，在准确表达西方神学概念基础上尽力贴近中文表达习惯与中国人的思维模式，有效区分了“从无”中的逻辑次序与质料因之区别。此外，术语翻译上，利类思创造性地以“化成”来译 *creatio* 与 *creare*，成功融摄了儒、道的宇宙论语境与基督宗教

1 本文所指“汉语神学”是广义上的，即不论撰者的国籍或地域，凡以汉语为叙述载体的基督宗教学术论文或著作，一律统称为汉语神学。具体参见：何光滢，《漢語神學的根據與意義》，《維真學刊》1996 年第 2 期（总卷期 009），第 39-47 页。

的创造论。体现出了文化适应性和语意准确性的特点。最后，通过“意义对等关系的构建”这一角度，肯定了利类思的翻译所做出的汉语神学与跨文化神学对话的巨大贡献。

此外，本文认为利类思为 CXXX 在语言学维度、哲学维度和神学维度的准确阐释付出了巨大努力。就语言学角度而言，利类思的实践揭示了跨文化翻译中“创造性生成”的可能。他并未拘泥于拉丁术语的字面对应，而是通过儒家词汇的语义重构，在语言的“灰色地带”中构建意义对等关系。这表明，基督教神学在中国的诠释和发展，就从术语表达方面，可以通过合理运用中国传统词义的丰富性来实现基督教神学的恰当表达，如此方法下的基督教术语或许可以摆脱“文化排斥”而被易于接受。就从哲学维度而言，利类思的翻译更体现了一种深刻的哲学对话，虽然“无中创造”本质是一个神学概念，但阿奎那的“双重真理观”理论取向实则肯定了作为哲学层面之论证的可能性。利类思翻译 ST，其实就意味着以托马斯哲学为代表的基督教哲学与中国哲学之间的对话与交流。翻译意味着在两语言间构建“对等关系”，这一过程中已然体现了两种哲学思想之间的交流与对话。就神学而言，“从无中创造”作为基督教神学的重要概念，利类思在翻译与诠释的过程中已然丰富了汉语神学的内容。并且，他基于此前传教士的论述之上，间接地在创造论、存在论等方面为汉语神学发展提供了一种方向。

总言之，《超性学要》的翻译实践，在基督教神学外传意义上，可以被当作是中西思想碰撞的见证，这也意味着基督教神学术语可以采取合理的文化翻译，破除了术语仅可“音译”的束缚。而在翻译阐释学意义上，利类思以儒、道为桥梁，正确诠释了圣托马斯关于“从无中创造”的观点，使得 CXXX 在“忠实性”与“适应性”之间寻找到了平衡，即语言间基于意义的“对等关系”，开辟出一条独特的诠释路径，为基督教术语跨语际、跨文化交流提供了有益的历史借鉴。

参考文献 References

- Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *The Trinity and God the Creator: A Commentary on St. Thomas' Theological Summa*. Translated by Frederic C. Eckhoff. St. Louis: B. Herder, 1952.
- Ge, Yonghua. "Creatio ex nihilo and Ancient Chinese Philosophy: A Revisiting of Robert Neville's Thesis", in *Philosophy East and West*, Volume. 68, No. 2. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2018, pp. 352-370.
- Herbermann, Charles George, et al. *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*. Volume 9. New York: R. Appleton, 1910.
- Holy See. "Aeterni Patris (Encyclical of Pope Leo XIII): On the Restoration of Christian." Accessed Sept 9, 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.
- Jakobson, Roman. *On Linguistic Aspects of Translation*. Edited by Reuben Arthur Brower. On Translation. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Lackner, Michael. "Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa theologia", in *Geschichte Der Germanistik*, No. 53/54. Göttingen: Wallstein, 2018, pp. 53-54.
- LIM, Ji-Min. "A Translation Study on Chaoxingxueyao (超性學要), the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae-Focusing on Cultural Translation revealed in the Problem of Evil". In *Korea Presbyterian Journal of Theology*, Volume 55, No. 4. Seoul: Presbyterian College and Theological Seminary Press, 2023, pp. 93-120.
- MEYNARD, Thierry. "A Thomistic Argumentation on Creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou Quan), 1628", in *International Philosophical Quarterly*, Volume 62, No. 3. New York and Namur: Fordham University and Université de Namur, 2022, pp. 319-334.

- Silva, Ignacio. "Thomas Aquinas and William E. Carroll on Creatio ex Nihilo: A Response to Joseph Hannon's 'Theological Objections to a Metaphysicalist Interpretation of Creation'". In *Theology and Science*, Volume 19, No. 2. 2021, pp. 91-99. doi:10.1080/14746700.2021.1910908.
- St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. vol. 8, Translated by Thomas Gilby et al. New York: Cambridge University Press, 1967.
- Tertullian. *Adversus Hermogenem*. Translated and annotated by J. H. Waszink. Ancient Christian Writers 24. Westminster and London: Newman Press and Longmans, Green and CO. 1956.
- 方豪。《中国天主教史人物传（中）》。北京：中华书局，1988。[FANG, Hao. *Biographies of Figures in the History of Catholicism in China (Middle Volume)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]
- 何光滬。《漢語神學的根據與意義》。載《維真學刊》第 2 期（总卷期 009）。温哥华：維真學院中國研究部，1996，第 39-47 页。[HE, Guanghu. "The Foundation and Significance of Chinese Theology." In *Regent Chinese Journal*, No. 2 (Total Issue 009). Vancouver: Regent College Chinese Study Program, 1996, pp. 39-47.]
- 胡文婷。《〈神学大全〉入华初探》。载《国际汉学》第 1 期。北京：外语教学与研究出版社出版，2017，第 65-71 页。[HU, Wenting. "A Brief Study of Summa Theologiae in China". In *International Sinology*, No.1. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2017, pp. 65-71.]
- 胡文婷。《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》。载《北京行政学院学报》第 3 期。北京：北京行政学院学报，2017 年，第 123-128 页。[HU, Wenting. "Summa Theologica (Chaoxingxue Yao), a Representative Work of the Eastward Dissemination of Western Learning in the Early Qing Dynasty: A Brief Study of Translation Strategy of Ludovico Buglio as a Jesuit Missionary in Qing Imperial Court". In *Journal of Beijing Administrative College*, No.3. Beijing: Journal of Beijing Administrative

College, 2017, pp. 123-128.]

井上哲次郎等. 哲学字彙: 英独仏和. Tokyo: 丸善株式會社, 1912. [INOUE, Tetsujiro. Dictionary of English, German, and French Philosophical Terms with Japanese Eouivalents. Tokyo: The Maruzen Kabushiki- Kaisha, 1912.]

柯昊.《文化学视域下的“化成”论研究》。载《江西社会科学》第 12 期。江西：江西省社会科学院，2022，第 189-195 页。[KE, Hao. “A Study on the Theory of Enlightenment from the Perspective of Culturology”. In *Jiangxi Social Sciences*, No. 12. Jiangxi: Jiangxi Academy of Social Sciences, 2022, pp. 189-195.]

雷立柏.《汉语神学术语词典: 拉丁-英-汉语并列》。北京: 宗教文化出版社, 2007。[LEI, Libo. *A Dictionary of Theological: Terms Latin - English - Chinese*. Beijing: Religious Culture Publishing House, 2007.]

林珊玟.《〈超性學要〉論「邪魔」之罪與惡研究—與中文版〈神學大全〉比對為主》。载《國立彰化師範大學文學院學報》第 29 期。台湾：國立彰化師範大學文學院，2024，第 27-48 页。[LIN, Shanwen. “A Study of 'Sin' and 'Evil' Concerning 'Demons' in Chaoxingxueyao -- A Comparison with the Chinese Version of Summa Theologica”. In *NCUE Journal of Humanities*, No. 29. Taiwan: College of Liberal Arts, National Changhua University of Educafion, 2024, pp. 27-48.]

丘濬.《大学衍义补》第 3 册。郑州：中州古籍出版社，1995。[QIU, Jun. *Daxue Yanyi Bu*, Volume. 3. Zhenzhou: Zhongzhou Ancient Books Publishing House, 1995.]

沈国威.《汉语近代二字词研究：语言接触与汉语的近代演化》。上海：华东师范大学出版社，2019。[SHEN, Guowei. *A Study of Modern Disyllabic Words in Chinese: Language Contact and the Modern Evolution of Chinese*. Shanghai: East China Normal University Press, 2019.]

实藤惠秀著，谭汝谦、林启彦译。《中国人留学日本史》。北京：生活·读书·新知三联书店，1983 年。[SANETO, Keishu. *A History of Chinese Students in Japan*.

Translated by TAN, Ruqian and LIN Qiyan. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1983.]

托马斯·阿奎那著，段德智译。《神学大全》(第 1 卷)。北京：商务印书馆，2013。

[Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Volume. 1. Translated by DUAN, Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2013.]

托马斯·阿奎那著，段德智译。《神学大全》(第 2/3 卷)。北京：商务印书馆，2013。

[Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Volume. 2/3. Translated by DUAN, Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2013.]

肖祥剑编。《周易》。北京：团结出版社，2014。[XIAO Xiangjian, ed. *I Ching (Book of Changes)*. Beijing: Unity Press, 2014.]

张西平等编。《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第 30 册）》。郑州：大象出版社，2014。[Federico Masini, ed. *Collectanea of Historical Documents on Cultural Exchange between China and the West from the Ming and Qing Dynasties Held in the Vatican Library (Volume. 30)*. Zhengzhou: Elephant Press, 2014.]

周伟驰。《奥古斯丁在中国（第一册：研究篇）》。北京：宗教文化出版社，2024。

[ZHOU, Weichi. *Augustine in China (Vol. 1: Studies)*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2024.]

周伟驰。《基督教经典译介中的“中国化”传统》。《上海市社会主义学院学报》第 4 期。上海：上海市社会主义学院学报杂志出版社，2023，第 35-44 页。[ZHOU, Weichi. "The 'Sinicization' Tradition in the Translation of Christian Classics." In *Journal of Shanghai Institute of Socialism*, No. 4. Shanghai: Shanghai Institute of Socialism Journal Press, 2023, pp. 35-44.]

朱熹。《原本周易本义(钦定四库全书)》。北京：中国书店，2015。[ZHU, Xi. *Original Meaning of the Zhou Yi (The Imperial Catalog of the Four Treasuries Edition)*. Beijing: China Books, 2015.]

卓新平。《中国基督教》。北京：中国社会科学出版社，2021。[ZHUO, Xinping. *Christianity in China*. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2021.]

邓梓琢：《超性学要》对 Creatio ex nihilo 的适应性阐释

《圣经：创世纪》(和合本)，1: 1、1: 31。[*The Bible: Genesis* (Chinese Union Version), 1:1, 1:31.]

《圣经：玛加伯下》(思高本)，7:28。[*The Bible: 2 Maccabees* (Studium Biblicum Version), 7:28.]



Adaptive Interpretation of Creatio ex Nihilo in Chaoxingxueyao: Based on the Translation of Summa Theologiae I, Q45, A1

Zizhuo DENG  <https://orcid.org/0009-0008-0023-9990>

School of Philosophy, Wuhan University

Abstract: This article explores the adaptive interpretation of creatio ex nihilo by Ludovico Buglio in his translation of St. Thomas Aquinas' Summa Theologiae I, Q45, A1 (corresponding to ChaoXingXueYao, CXXX, Section I.3, Chapter 10.2.1). By analyzing Buglio's textual structural adaptations and terminological choices, this study highlights his strategies for bridging Western theological concepts with Chinese cultural frameworks. The primary findings reveal that Buglio employs the Confucian term HuaCheng (化成) to translate creatio and creare, emphasizing the dynamic process of creation while adjusting the content's organization in accordance with Ming-Qing literary conventions. His translation prioritizes readability for Chinese audiences, striking a balance between fidelity to Aquinas's arguments and cultural adaptation. Furthermore, Buglio's work exemplifies the early Jesuits' efforts to negotiate theological terminology across cultural boundaries, striving to construct "equivalence relations" between Latin-Christian and Chinese philosophical terms amidst linguistic and philosophical tensions. These "equivalence relations" not only facilitated the dissemination of Christian theology in China but also provide methodological insights for the development of Sino-Christian theology in terms of translation and hermeneutics.

Keywords: Ludovico Buglio, Chaoxingxueyao, creatio ex nihilo, cross-cultural communication, equivalence relations

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0009](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0009)