

中文摘要

文化交流是文化更新发展的重要动力和资源，对文化交流中所遭遇的各种问题的认识和思考无疑能为更好地处理当前面临的文化交流问题提供富有价值的参考，而对历史上文化交流案例的研究则是我们获取启示的主要途径之一。在中外文化交流史上，基督教与中国文化的相遇占有举足轻重的位置，而在这一相遇面临的诸多问题中，圣经汉译中“God”的翻译和接受是其核心问题之一。然而长期以来，学术界的相关研究多是从传播范式或接受范式出发的、共时的片段考察，鲜有以互动交流范式或从历时的角度进行的系统考察，因而未能深入全面地呈现其中的面貌，也就不能充分吸取其中启示文化交流的资源。

本文力图在现有资料的基础上，较为全面地考察在圣经汉译历史上西方传教士关于“God”翻译问题的讨论情况，以及中国人对 God 的接受历史，希图在横向上构成对传播—接受这一完整文化交流系统的考察，在纵向上展示各自在不同历史处境和文化交流阶段发生的历史变迁，从而在尽可能全面的关照中反思文化交流中常常遇到的“可译性”、“诠释冲突”、“传播困境”等问题。

在考察传教士关于“God”翻译问题的讨论时，本文在自明末清初至 20 世纪初传教士译名讨论的历史参照下，把主要精力放在详细剖析《教务杂志》1875 年至 1877 年、1890 年至 20 世纪初所发表的译名讨论文章上。以翻译过程的构成要素为理论框架，本文从这些讨论文章中提炼出传教士在四个方面的主要分歧，分别是：对原文理解的分歧，对译入语理解的分歧，对当下读者看法的差异，对译者自身所处传统的不同理解及个人取向的差异。此外，文章也考察了传教士在讨论中提出的不同解决方案。这些研究意在呈现传教士之间、传教士与中国文化和中国读者之间、传教士与自身传统之间的张力，以及构成张力的双方在互动中、在历史中所发生的变化，及其对翻译、传播产生的影响。由此，本文进一步反思：困扰译名讨论的“可译性”、“诠释冲突”、“传播的两难”等问题在共时的、静止

的、以传播者为核心的关照下，的确会成为难以处理的问题，甚至被视作翻译传播难以逾越的障碍而令人争论不休，然而从历时的、诸种张力不断变动的、传播者与接受者交流互动的角度来关照，则可能找寻到解决翻译、诠释、传播难题的出路。

在考察 God 及其译名在中国历史上的接受情况时，本文除了呈现相对完整的接受史之外，着重通过个案考察，突出接受者的主体性及其在不同历史处境下不同的理解状况。这部分内容考察了明末清初、19 世纪、20 世纪上半叶三个时段。明末清初接受者主要分为两个群体，一是从教的士大夫，二是反教人士。受强势儒家文化影响，这一时期的接受者在理解 Deus 时均无法摆脱儒家上帝观的影响，常常强调二者的相同或相似之处，然而通过仔细考察发现，这两个群体又都对 Deus 的独特之处有着一定的认识，“上帝”这一译名并未遮蔽 Deus 的面貌。接受者的理解常常是从耶儒调和、互补或排斥等角度进行的诠释性取舍或创造。对于 19 世纪接受者，本文考察了早期的梁发、洪秀全和后期《万国公报》“圣号”讨论中中国作者群对 God 的理解，他们都从自身处境出发做出了诠释性的选择和决定，尤其是“圣号论”中国作者群。与传教士相比，这一作者群对自己的儒家身份和中国人的多神崇拜氛围有着更为深切的体认，由此出发，他们在译名问题上大胆提出了许多与传教士迥然不同的观点，显示出强烈的独立性。

20 世纪上半叶是中国思想界发生剧烈变化的时代，也是基督教经过较长时期发展后在中国拥有了相当深厚的基础的时代，译名选择已不是困扰的问题，接受者关注的是 God 观念自身。而影响人们理解这一观念的主要因素已不是儒家传统观念，而是西方传入的科学理性思想以及建设新文化、反帝爱国等时代处境。除一般人文知识分子外，神学家和受基督教影响的现代作家成为两个较为突出的接受群体。神学家忙于在神学观念上扬弃基督教上帝观中有悖于科学理性的内容，并努力将之与社会需求和儒家文化调和以适应时代挑战。文学家们在类似的因应之外，更以文学特有的自由和浓郁的人文社会关怀从基督教上帝观中吸取资源，或在信仰中将之纳入终极意义的建构，或在人文化中使之成为表达或激发情感和

思想的对象，或从对人及当下生存处境的理解出发，对传统的基督教上帝观提出挑战。这种多面、自由的诠释反而成为神学思考潜在的资源。

接受情况的研究进一步显示，God 观念是可以通过翻译传达给接受者的，翻译是可能的，但是它必定会经过接受者从生存处境出发的诠释，也只有经过这样的诠释，它才能彰显其意义。不过诠释是有限度的，传播者的制约会与之构成富有创造性的张力，传播的两难在此可以转化成一种操控力量，发挥其积极的意义。

关键词：传教士；译名问题；接受；文化交流

Abstract

Cultural intercourse is the important impetus and source to renovate and develop the culture. A serious understanding and reflection on the questions which have been encountered in the cultural intercourse will surely help to deal with the questions which we are encountering now, and studying the cases in the history of cultural intercourse will be an important means. The encounter between Christianity and Chinese culture was one of the prominent cases in the history of the Sino-West cultural intercourse, and the translation of “God” in the history of biblical translation, together with its adaptability in China played a key role. However, most relative researches in the academia were synchronic examinations among transmissions or reception, few interactive exchanges examined within the diachronic systemic study. Hence, they could not present the visage deeply and wholly, as well unable fully using the abundant resources which provide apocalypses for cultural intercourse.

The present study attempts on, therefore, to illustrate the status of the discussion on this “term question” and its reception in the history of Chinese biblical translation; herein to research different stages the whole transmission-reception cultural intercourse system along both synchronic and diachronic directions, with its historicity that has been changed under different circumstances, to reflect questions such as translatability, hermeneutic conflict, and dilemma of transmission which always been faced in the course of cultural intercourse.

While research on discussions among missionaries regarding the “term question”, related this dissertation mostly attend to analyze records in *The Chinese Recorder* from the year of 1875 to 1877, forwards from 1890 to the beginning of the twentieth century. Besides, we also try to sketch a preliminary picture of discussions within the term question in the history from late Ming and early Qing Dynasty to the beginning of the 20th century.

According to the elements in the course of translation, this dissertation abstracts four discrepancies: (1) encounter different interpretations of the original text; (2) the distinctness on understanding the Chinese wordings in varied cultures; (3) the multiple ways the contemporaries read-in; and (4) the translators their individual choices relate to different traditions. Moreover, researches on discussions regarding the term question among missionaries, the related outcomes have also been examined. All these researches aim to present the tensions within and among missionaries, more on the Chinese culture with the Chinese readers, as well missionaries and their traditions; together to present the inter-changes which happened between the two poles of the tensions within the course of their interactive exchange and the history, and to present the influence which the changes caused to translation and transmission. Hereof to reflect the real difficulty in dealing with questions like translatability, hermeneutic conflict, and dilemma of transmission when we think about them synchronically, statically, or from the sight of transmitter. These questions were even considered as obstacles which will be debated unceasingly, and perhaps can never be conquered. However, it is possible to find an outlet to conquer these difficulties if we take the diachronic direction, the constant alter of those tensions, and the interactive exchanges between transmitter and recipient into consideration.

In researching the state of reception of the term in the Chinese history, this dissertation shows the prominence of the subjectivity of the recipients, and its different understandings of vary historical circumstances through examination of the individual cases, so as to form a relatively complete reception history. This part pays attention to three periods which are the late Ming and the early Qing Dynasty for which of there were two main groups considered, for whom was intellectuals who believed in Catholicism and their opposed, and final period was from the 19th century to the first half of 20th century, for all of them influenced by the authority of Confucianism, recipients unbroke away from the Confucian concept of Shangdi when they understood Deus, for them always emphasized the similarities inbetween; yet, if we observed the

two groups carefully, we will find in some degrees, both of them recognized the difference between Deus and Shangdi. The term “Shangti” didn’t cast a veil over the concept of Deus completely. Recipients of this stage usually hermeneutically accepted, rejected or created the concept to consonance Christianity and Confucianism, or to complement or exclude each other. The research objects the 19th century was Liangfa, Hong Xiuquan, and the Chinese authors of “Sheng Hao Lun” in *Wan Guo Gong Bao*. They all hermeneutically accepted or rejected the concept from their personal circumstances, especially those Chinese authors. These authors’ experience on their Confucian identities and the atmosphere of multi-deity in China was deeper than missionaries, so that they could bring forward several ideas totally different from missionaries of the West, which were more independent.

There were fierce changes in Chinese thought circles in the first half of the 20th Century the Christianity became more influential after a long time development. The choice of term for God was not so crucial, but more what the recipient concerned was the concept of God itself. The main factors which affected people to interpret God were not the Confucian concept, but science and reason came from the West, with oppose imperialism and defend the nation, both the force to press the needs in building a new culture. Besides, general intellectuals and the outstanding recipients in this stage, were theologians and modern writers who affected by the Christianity, for both sides were busy in abandoning things which didn’t correspond to science and reason in the concept of God, and tried to make it fit to the social needs, and to coordinate Confucianism. Moreover, because of the particular freedom and deep concern about humanity and society of literature, they absorbed sources from the concept of God, or built ultimate sense on it in their belief, or made it become an object which could express or stimulate sensibility and thought, or challenged traditional the Christian God from the understanding of the modern life circumstances, and this abundant and free hermeneutic became potential sources for theological reflection instead.

The study on the reception state revealed that God can be translated and be

transmitted to the recipient. Translation is possible, but it must be interpreted by the recipients from their life circumstances, and it is mere the way to make the concept of God be significant to the recipients. At the same time, interpretations are always limited, so the restrictions from transmitters should be introduced, and the tensions between will be created. The dilemma of transmission can be converted into a kind of controllable power here which can play a positive role.

Key words: Missionary; Term Question; Reception; Cultural intercourse

关于学位论文独立完成和内容创新的声明

本人向河南大学提出博士学位申请。本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人在导师的指导下独立完成的，对所研究的课题有创造性的见解。据我所知，除文中特别加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位申请人（学位论文作者）签名：程小娟

2007年6月15日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予博士学位。作为学位论文的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。

（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名：程小娟

2007年7月1日

学位论文指导教师签名：梁工

2007年7月1日

引 言

一、研究缘起

近几年出现了不少研究基督教对中国现代文学影响的论文论著，其中大量或显或隐的例证已经清楚地表明了基督教因子在中国现代文学中的存在。中国现代文学与基督教神学这两个领域之间的实事联系，使之不可避免地被纳入了宗教与文学的研究范畴。另一方面，若从明末清初天主教入华算起，到中国新文学产生的时期，基督教在中国的传播已经有三百多年之久，若从新教传入算起也有一百多年的历史，然而基督教始终保持着一种外来的身份，没有像佛教那样成为中国本土的宗教。因而，基督教与中国现代文学的关系也就成为一个典型的文化交流范畴中的问题。

宗教与文学之间本来就有着密切的联系，有的宗教经典同时又是文学经典，圣经这部犹太教/基督教经典历来都被许多人所赞叹，誉之为最伟大的文学经典，它在思想、题材和创作方法等方面为后世的文学家提供了无穷的灵感。而文学也常常会或多或少地传达出宗教的内容，或渗透宗教的精神。西方文学中的许多作品都渗透了基督教的色彩，它们往往会有意无意地成为宗教思想的载体，有的作品甚至被当作宗教教科书来读，比如约翰·班扬的《天路历程》。此外在西方文学中还有一类被称作基督教文学的作品，专门以文学的形式来传扬基督教观念。可见在诗性和神性之间，一直都有着一种美妙的互视。德国神学家 K. J. 库舍尔在谈及当代作家与宗教的对话时，论述了这两者之间的相互关系：“它们要打开对宗教感兴趣者的眼睛，让他们看到，在文学领域实际上可以发现一块独创性的语言练习、创造性的想像和勇于反省的绿洲。这片绿洲将为那些古老的宗教问题注入新的时代活力。对那些对文学感兴趣的人们，它们则可传递信息，告诉他们，宗教——不管是基督教、还是非基督教，不管是被肯定的、还是有争议的宗教——

那一再成为文学创作的一个永不枯竭的源泉。”¹

在过去基督教与现代文学关系的研究中，学者们着眼的基本上是前者对后者的影响，而极少思考后者对前者可能“注入”的“新的时代活力”。不过最近几年个别学者也表现出了研究二者相互关系的动向，比如杨剑龙的《基督教文化与中国现代知识分子》。杨剑龙过去的研究注重的是基督教对中国现当代文学的影响，此次的研究则将关注点放在新文化运动中非基督教知识分子与当时的基督教知识分子这两类对象上，在具体的考察中揭示出两者所面对的共同处境及其相似的和相异的反应，揭示出他们之间曾经有过的互动关系，在这种更大范围的关照中反思了基督教知识分子和非基督教知识分子各自的成就和不足。这显示出他视野的拓展和思维方向的调整，暗示出现代文学和神学之间互为资源的关系。在文章的末尾，作者引述了莱斯利·怀特的一段话来说明自己的研究意图：“人类文化本质上为一个整体，是一个单一的体系；所有所谓不同的文化只是同一结构之间的不同部分。人类文化整体从时间上可理解为一个流，而在非时间的意义上可了解为系统，或者同时限定为两者，即：时间连续统之中的系统。只有当文化在相当程度上可以在与其他文化的联系和接触之外加以理解时，才可能将之作为系统来对待。不理解这一点，导致了过去人类文化理论的一些失误。”²杨剑龙认为，也正是因为缺乏这样的大胸襟，才“导致了‘五四’时期中国现代知识分子对于基督教文化某些失误，留下了深刻的历史经验和教训”。当然，他的研究也是希望提示研究者“要超脱本土文化关照理解异域文化，关照与理解本土文化与其他文化之间的联系与接触”。³

从他的这些陈述中可以看出，他的视野扩展还不仅仅是在基督教和中国现代文学关系方面，他提示的是一个更大的视野，是超越本土文化，从人类文化整体出发“关照与理解本土文化与其他文化之间的联系与接触”。做到这一点当然不是

¹ K. J. 库舍尔：《神学与当代文艺思想》，上海：上海三联书店，1995年，第55页。

² 莱斯利·怀特著：《作为文化之基础的技术》，见爱德华·塞尔（Aidehua Sai'er）著，衣俊卿译：《宗教与当代西方文化》，台北：桂冠图书，1995年，第28—29页。转引自杨剑龙：《基督教文化与中国现代知识分子：对“五四”时期一个角度的回溯与思考》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004年，第48页。

³ 杨剑龙：《基督教文化与中国现代知识分子：对“五四”时期一个角度的回溯与思考》，第48页。

容易的事，但他却带来一种很有价值的引导，那就是，突破原有的小范围，将基督教与中国现代文学的研究放在一个更大的系统中来定位，一方面更全面深入地认识二者的关系，另一方面也发掘它对整个系统可能会发挥的作用，并在这种考察中寻找对我们有益的启示。这个更大的范围可以从两个方面追溯：从接受的角度考虑，基督教对现代文学的影响是中国文化接受基督教文化的历史之一部分，我们可以将之放在接受史中来关照；从文化交流的完整过程来看，接受又是文化传播完整链条上的一个环节，我们又可以将之放在文化传播的完整系统中来考察，这样，作为传播主体的传教士的活动也就被纳入进来，为接受提供了源头上的参照。但是，这样宽泛的研究将会浩大而困难，为了使研究具有可行性，我们需要从中提取出一个有代表性的焦点来，而“God”的翻译与接受问题无疑是最恰当的选择。God是基督教信仰的核心观念之一，它的汉译是基督教在华传播史上传教士间争论最多的问题之一，God观念的接受是中國人在基督教接受史上最具争议的问题之一，而关于God的翻译和理解也是传教士和中国人之间有较多争议的问题之一，这些特点使“God”的汉译和接受具备了作为文化交流研究案例的典型性。

鉴于此，本文选择了圣经汉译中“God”的翻译讨论与接受这一题目。

二、方法论

钟鸣旦在其《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》¹一文中总结了百余年来学者研究中欧17世纪文化相遇历史的四种范式。

他首先厘清了对文化交流产生影响的五个不同因素：传播者，指将资讯传递给他人者，作为泛称，包括个人和群体；接受者，指所传资讯之潜在的接受者，同样是个泛称；资讯，指在传播者和接受者之间沟通的资料、思想、世界观、观点等；手段，指资讯得以传递的方式，如文本、文化习俗、社会组织等；最后，

¹ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，载吴梓明、吴小新主编：《基督教与中国社会文化：第一届国际年青学者研讨会论文集》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2003年，第31-80页。

还有观察者，是指交流过程的观察者，可以是描述交流过程的当代人。¹接下来作者介绍了各个范式的主要特点，并加以评估：

1、传播类范式

这类范式的主要焦点在于传播者的角色，关注传播者采取了什么方法，产生了什么效果，如果设想的成效达到了，该方法就是成功的否则就是失败的。这种方法认为，理想化的知识交流存在于“纯粹的沟通”中，就是说，如果要传播的资讯对于传播者和接受者来说完全一样的话，传播就成功了。资讯能够独立于传播者之外，丝毫不变地被接受者接受。还有一个假设是，把实际的真实等同于观察到的真实，这影响到了观察者的定位。事实上，这些假设是难以成立的。这一范式还涉及到影响，并将此作为一个评价标准，但在操作中这是无法衡量的。²

2、接受类范式

这类范式研究的中心不再是作为传播者的传教士，而是作为接受者的中国人，关注的问题是：对基督教和其他西方文化的传入，中国人作出了怎样积极或消极的反应？这一类范式的研究“以中国接受者撰写的中文文本为起点，中国人被认为是这些文本的唯一作者”。观察者观察到资讯在被接受时经历了很大变化，传播者所传播的与接受者所接受的是不同的，并把这种变化视作接受者对资讯的“误解”，而很少视之为某一种理解或理解的结果。这一范式的研究仍然把主客体截然分开，假设了接受者没有或不会改变，并将资讯的改变放在历史情景、语言情景或者社会情景里分别加以解释，甚至将之解释为语言和文化的差异。这一范式还假设观察者“正确地理解”了资讯，从而削弱了这一方法本身。此外，“接受”基本上被理解为被动的概念，忽略了外国的挑战。³

3、创新类范式

这类范式“以一个不同的前提为起点：事实并非就那么存在着，在用语言和形象表达的时候，事实被创新、被建构，也被创造出来。这同样可用于文化交流：

¹ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第35页。

² 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第35—39页。

³ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第40—45页。

传播者在走近接受者的时候，对接受者和接受者的文化建构了一种符号事实（言语）；这符号事实本身便成为影响接受者并对之施加权威的方式”。¹使用这类范式的研究者通过比较，寻找传播者的表述与原文化的观念或世界观之间的对应性和不对应性，以表明传播者对于对方的看法是建立在自己欧洲文化的基础上的，也探寻这样的建构在欧洲向世界其他地方传播知识过程中怎样发生作用。这类范式的缺点是很可能会导致否定接受者的角色或位置。另外，观察者被认为是“正确理解”了他者文化，这有可能导致观察者去建构出新的历史事实。这种研究还可能会导致一种静态的文化相遇概念，看不到接受者主体性的影响所带来的动态变化。²

4、互动交流类范式

这类范式以前几种范式为基础，“试图从不同视角审视历史，希望更好地与他者（文化）交流”。³它接受了交流包括传播，但认为传播是双向的，它并不以传教士为中心，而是将之看作对话的参与者。它的主要意图不是揭示影响，因此不会以评价成败作为研究的直接目的。它虽然以不同文化间的比较为主要工具，但主要不是寻求相等性，它力图去观察，而不是评价，并认识到观察也是具选择性的。它接受了交流包括接受，但是强调接受是双向的。它不同于接受范式，并不把展示差异或不对应性作为目标。互动类范式试图理解文化相遇产生的创新，其内在联系如何。其起点是接受者在建构自己对现实的理解时，是否应用了传播者提供的含义（反之亦然）。通过展示彼此的关联，互动类范式试图解释不同的理解方法，而不是把创新看作误解。互动交流类范式并不否认中西方思想之间真正有不相容或误解，但也指出有相容和理解存在。他们同意更大范围的社会和文化决定了人类，也指出人类有能力疏离文化决定主义。在任何文化中，总是有人向别人开放，也总有人与主流文化保持距离。互动交流类范式重视创新范式关于传播者对他者的建构以及传播者与权威之间的关系，但反过来也重视接受者的创新和

¹ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第45页。

² 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第45—49页。

³ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第50页。

权威，它将传播者和接受者视为平等的参与者，共同参与社会文化的建构，但这参与总是受制于双向却不平等的权利关系处境中。¹

互动交流类范式最根本的基础是身份认同的概念，它认为自我的身份不仅仅形成于个体孤立的努力，也形成于与他者的相遇，这一洞察会对互动交流本身产生影响。“互动交流范式建立在一种与他者的关系上，这个他者是‘关系中的他者’，其中自我与他者在互动之中。参与者的身份并非固定不变，他们的身份通过与他者的相遇而建立。”对人的身份认同的洞察也影响到我们的理解方式，“理解是一个过程，这一过程是与他者相遇的结果，这个他者或是人、或是文本、或是文化。在自我身份的转化中，对他者的理解也型塑了对自我的理解。因而这是一个不断对自我与他者的新理解之间互动的过程。”²

互动交流类范式对研究文化相遇的历史具有重要的意义。传播类范式把他者作为“相对的他者”(relative other)，研究者以自我定义他者，以自己的文化来衡量他者文化，下意识地寻找与他者的相似之处，结果把他者吸纳进自我之中，而未发生与他者的真正相遇。接受类范式把他者视作“绝对的他者”(absolute other)，与自我是完全不同的，研究中力图发现自我与他者的不同。这一范式尊重了他者的独特性，但对区别的过分强调，常会导向否定交流之可能性。在创新类范式中，与他者的关系也是一种相对的他者：自我所作的建构是一个“相似的他者”。其重点不在于他者，而在于自我所作的建构。它把他者约化成被动的客体，而没有赋予其主动的主体角色。³互动交流类范式则正是要肯定他者之于自我不是客体，而是另一个主体。它首要的关注点不是传播，不是接受，也不是创新，而是互动和交流。⁴

“交流类范式的中心概念是‘空间’。其前设为：文化创新之形成是由于在传播者和接受者‘之间’，在主体和客体之间，在自我与他者之间存在并创造出了一

¹ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第50—53页。

² 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第53—54页。

³ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第60—63页。

⁴ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第62—63页。

个空间。”¹这个空间就体现在反映了两者互动交流结果的文本上，这类文本中包含的空间中的互动成为研究者关注的焦点。交流类范式不仅探求客体事实与传播或接受间的相等性，更重要的是探求从互动空间中散发出来的内在一致性，同时还要看在一个文化处境中互动的客体如何与新的文化处境互动。²交流类范式的“另一个中心概念是‘张力’，张力是互动‘过程’的基础。互动被认为是永久的张力：传播者和接受者之间或远或近的张力，理解（和被理解）之可能性与理解他者的不可能性。因此，互动使得参与者重整、三思，并且重塑自我与他者的观念。”³“与张力有关，交流类范式也把传播看作是以‘协调’为基础的交换。这意味着，人通过互动，通常要在相对一致的决定中作出选择，即使这一致对观察者来说并不明显。”⁴“最后，互动和交流范式也建立在一个身份认同的概念上，其中参与者没有稳定确定的身份，只有在与他者的相遇中建构起来的身份。”⁵互动交流范式的主要目的之一就是将他者恢复为主体及可能的对话参与者。⁶

钟鸣旦的讨论针对的虽然是特定的文化相遇案例，但其方法论探讨却具有普遍的借鉴意义。很明显，他所探讨的互动交流类范式是四种范式中最为理想的范式，既努力吸取了前三种范式的成果，又尽可能地弥补了三者的缺点，强调文化相遇的互动与交流，使研究的范式更尊重和贴近文化相遇本身的复杂性、相互性和动态性。本文的研究将尽最大努力借鉴这一范式的方法与理念，虽不能尽行之心向往之。因此，本文同时把传播者和接受者纳入研究范围，尽量避免站在某一方的立场上对传播或接受进行评价，而是尊重双方的主体性，以及主体相互之间的互动和互动中产生的变化。在传播者一方的考察中，既会关注到传播群体之间的分歧也会关注到传播处境及接受者对传播者主体性的参与和建构。在接受方的考察中，也会关注到传播者对接受者主体建构的参与和二者在互动中产生的新的理解。研究会尽量揭示传播者和接受者文本中存在的“空间”，从这一空间中透

¹ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第64页。

² 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第64—66页。

³ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第67页。

⁴ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第67页。

⁵ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第69页。

⁶ 钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，第71页。

视双方的互动过程，以及互动中存在的“张力”和各自的“协调”。这样的研究所产生的特殊发现将为我们反思文化交流中常常遇到的“可译性”、“诠释冲突”、“传播困境”等问题提供新的视角，而这是单纯从前三种范式的某一种出发进行研究时常会遭遇到的难题。

三、文章各部分内容简介

本文在引言、结论之外分上篇和下篇两部分。引言简要介绍文章写作缘起、方法论、各章主要内容和文章期望获得的成果，并对文章中的一些用语加以说明。上篇研究西方传教士关于“God”汉译问题的讨论并对之做出反思，下篇研究 God 及其译名在中国历史上的接受情况。本研究希望通过这样的安排，在横向上构成完整的文化交流系统，在纵向上展示文化交流的历史变迁，从而在尽可能全面的关照中反思文化交流的相关问题。

上篇分为四章。第一章简要梳理传教士“God”汉译讨论的历史，为研究提供基本的背景知识。第二章是对漫长的译名讨论史中传教士之间主要分歧的分类梳理。传教士留下的争论材料非常丰富庞杂，这一部分内容主要选取了研究者较少关注然而却非常重要的《教务杂志》中的争论文章作为研究对象，在仔细分析传教士在这些文章中的论证之后，归纳出影响传教士译名选择的最主要的四个方面的问题，它们分别是：对原文理解的分歧，对译入语理解的分歧，对当下读者看法的差异，对译者自身所处传统的不同理解及个人取向的差异。第三章梳理《教务杂志》译名讨论历史上传教士提出的解决方案，以及其中表现出来的解决趋势。第二章和第三章主要是历史材料的梳理，试图呈现这段复杂的历史。然而这一历史呈现是受研究意图支配的，将本无秩序的材料打乱重新整理是为了显示出参与翻译传播过程的种种复杂因素，显示出作为传播者的传教士自身在与中国文化和中国读者的接触中、在传播的历史进程中的变动性，以及这种变动对翻译和传播产生的影响。同时，本文也着重凸显出翻译群体内部的张力和张力的协调及其对翻译讨论的推进。翻译群体内部的张力中同时隐含着传教士与中国文化及中国接

受者之间的张力，这种张力的变化同样推动了讨论的发展变动。

这样的材料安排为第四章反思传教士的译名争论提供了坚实的基础。该章的反思主要选取了三个方面。一是翻译中的可译性问题，这是传教士争论激烈的问题之一。从第二和第三章所提供的资料来看，如果传播者把传播作为一个静止的事件，如果寻求所传播资讯与原资讯、所接受资讯与所传播资讯或原资讯的一次性对等，那么翻译常常是不可能的，但若把传播作为一个动态的过程来看，就会在传播者和接受者的互动中，在传播的历史进程中，看到可译性的亮光。就传教士提供的答案而言，那就是通过对接受者的长期指导，通过培养接受者的基督教生活，将“上帝”或“神”等译词基督教化，从而使翻译得以实现。第二个反思是诠释问题，译名讨论的历史显示，诠释在讨论中起着非常重要的作用。从横向静止的层面看，诠释之间存在着似乎难以调和的冲突，然而从历时的动态角度看，作为传播者的传教士之间，传教士与中国文化、中国读者之间的长期互动和视野融合引发的变动会为诠释冲突的解决提供契机。第三个反思的问题是传播中的两难与犹疑。在一个固定的传播程序中，传播者在编制讯号时是与接受者求同还是求异，是追求传播的速度，还是追求准确性，这似乎都是难以取舍的选择。然而从译名争论的梳理中却可以看到，传播者和接受者之间的多次互动交流，以及交流中产生的接受者自身的变动可以帮助解决传播中的两难困境。不过本文同时也揭示出，传播者拥有一定的选择自由和操控空间，他可以根据文化交流所处的阶段和具体情况进行调整，发挥操控的积极意义。

下篇分为三章。第一章梳理明末清初天主教接受者对译名的理解，选取了徐光启、李之藻、杨天筠、王征、严谟等较具典型性的从教士大夫和一些反教士大夫为考察对象，通过他们作品中表现出的译名主张或对“上帝”或“天主”所传达的 Deus（含义见后文）观念的理解，揭示出：一方面，作为接受者的中国士大夫能够理解 Deus 与中国上帝或天的相异之处，并从中汲取有利于个体人生和本土文化的资源，或将之作为反对天主教的证据，可见译名的选择并不能全然遮蔽传教士们所要传达的 Deus 观念；另一方面，他们又不可能完全摆脱自己的儒家

观念，而是看重从 Deus 与儒家上帝/天观的相同/相似之处入手来接受 Deus，试图调和二者，或寻求二者之间的互补，尤其是寻求对儒家上帝观的补充。不过需要注意的是，从儒家上帝观中寻找与 Deus 的相似之处时，他们对上帝的诠释已经不再是一个纯粹的儒家士大夫的诠释了，因为这个诠释主体已经在与传播者的互动中发生了变化，在儒家身份外同时带有了天主教徒的色彩。所以，他们对 Deus 和对儒家经典本身都产生了新的理解。

第二章梳理的是 19 世纪新教接受者的理解，选取的是早期接受者梁发、洪秀全和后期参与《万国公报》“圣号论”讨论的中国作者群，通过对这些人留下的著述的分析，展示在 19 世纪处境下新教接受者们对 God 的认识，以及他们各自从自身处境出发所作出的创造性理解：有时以 God 观念为基础加以改造，有时则从 God 所包含的诸多意蕴中进行选择和强调。这里影响他们理解的生存处境包括：逐渐减弱但仍保持影响的儒家传统上帝观，民间宗教的多神信仰，以及基督徒在中国社会遭遇的身份尴尬等。

第三章考察的是 20 世纪上半叶 God 在中国的接受情况，特别关注到这一时代的剧烈变化给接受带来的不同于以往时代的新情况。这一时期的知识分子接受者中除一般的人文知识分子之外，还出现两个各具特色的群体，一个是基督教知识分子，主要是神学家，另一个是受基督教影响的现代作家。随“五四”新文化运动而来的西方科学理性观念，尤其是进化论，对基督教的上帝观产生了巨大冲击，不少知识分子以此来反对基督教的上帝，同时上帝观念中的神秘内容也遭到冲击和否弃。民族矛盾和基督教与帝国主义的牵连使基督教遭到攻击，并影响到对基督教上帝的理解。而个人和国家在这个时代遭受的苦难和中国的新文化重建则既对上帝观提出了挑战，也为人们对基督教上帝的创造性理解提供了契机。神学家和现代作家们面对共同的时代处境，在对基督教上帝的理解和接受方面既有相似的调整和创造性的运用，又有很大的不同。本章在神学家方面选取了赵紫宸、吴耀宗、王治心、徐松石等人，在现代作家方面主要分析了冰心、许地山、曹禺、萧乾等人，通过这些个案分析展示了他们的接受情况。同时，神学和文学这两个

不同领域的并置也启发我们作出一种思考，那就是在考虑文学从宗教神学中借鉴资源的同时，是否也可以考虑神学从文学中汲取灵感。受基督教影响的现代作家在上帝观遭受挑战的境遇下，在借用这一观念的时候作出了各种不同的反应，有的持守上帝的某种属性，从中寻找终极意义，有的则将之人文化，使之成为表达或激发情感和思想的对象，有的则从对人或对当下生存处境的理解出发，对传统的基督教上帝观提出更多的挑战和否定。我们虽然很少从当时的神学界看到对文学中这些引发神学思考的资源加以利用，但今天也许应当意识到这一可能性。无论如何，这一时期的接受从更多的侧面展示了接受者的创造性理解和接受。

余论部分既是对下篇接受研究的总结，也是从接受情况出发对上篇第四章所反思问题的再思考，是对前文思考的加强和补充，同时也是对全文的总结。

四、本文期望获得的成果

1、本文将译名问题的研究延伸到更长的历史时期，并首次将圣经翻译中“God”的翻译与接受放在一起研究，这为更完整准确地思考相关问题提供了有价值的参考。另外，本文在对“God”翻译和接受史的梳理中花费很多心血整理出许多重要的然而却为研究者所忽略的原始资料，期望能为其他研究提供资料借鉴。

2、本文尝试将更为有效的方法论范式引入论题的研究，期望通过本文研究对文化相遇有更为深入、完整的理解，并由此对文化相遇中的“可译性”、“诠释冲突”、“传播困境”等难题做出有益的反思，为更为理想的文化交流提供参考。

3、本文将基督教与现代文学这一在现代文学学科内颇受关注的研究领域放入文化相遇的大系统中思考，考察它对整个系统可能具有的研究价值，也使它得以在大系统中关照自身，期望以此拓展该领域的研究价值，也拓展该领域研究的视野。同时，本文也尝试在宗教与文学互动的思路下提示中国现代文学和当代文学在神学反思领域所具有的潜在意义。

五、用语说明

1、God 在不同语言中有不同的表达符号，在中文中又有多种不同的译名，在不同时期的不同人那里有多种不同的用法，这为本文行文中的表述带来极大的麻烦。为了阅读的方便，这里对一般的情况说明如下：

“אלהים”是“God”的希伯来原文¹，“Elohim”是对希伯来文的转写，“θεος”是“God”的希腊文原文，“Theos”是对希腊文的转写，“Deus”是“God”的拉丁文形式，中文翻译中一般有“上帝”、“神”、“天主”这三种形式。本文行文中会根据不同的语境采用不同的用语。当提及希伯来或希腊原文时，会用“Elohim”和“Theos”，至于用原文写法还是用转写形式，由于传教士讨论中写法随意，本文会根据情况使用，不加统一。在与天主教有关的论述中，常会用“Deus”或音译的“陡斯”来表示传教士所要表达的天主教最高存有的观念，但在明末清初天主教的讨论中，讨论者大多比较认同用“天主”一词来表示 Deus 观念，因而本文的论述中也常会用“天主”表示 Deus 本身。在与新教有关的论述中，为了避免混淆，常会用“God”这一英文词表述基督教的最高存有。文中如果用“上帝”表示 God 观念本身时，通常会在前面加上“基督教的”之类的词以区别于儒家的上帝观念。但在 20 世纪上半叶的接受讨论中，常常会以“上帝”一词指 God，若用以指儒家上帝，则会加以限制说明，这样处理是因为在这一时期，“上帝”一词逐渐成为知识分子中公认的代表基督教 God 的词，本文采用这个词是为了表述的方便。本文“God”和“god”是的有区分的，大写一般是指基督教崇拜的独一神，小写指一般意义上的神祇。此外，“God”、“Elohim”、“Theos”、“天主”、“上帝”、“神”等词加引号表示的是这个词本身，不加引号则是指该词所表达的观念，不过这只是相对而言，因为有时候很难将二者截然分开。

2、在本文的语境中，“基督教”的概念涵盖了天主教和新教，本文尽量将二者分开表述，但由于中国人长期习惯用“基督教”来表述新教，因而不不管是为尊

¹ 希伯来原文中不止这个词被翻译成英文的“God”，但本文的主要用法是将“God”对应于“Elohim”，特殊之处行文中会有提示。

重这种表述起见，还是为本文的行文方便起见，都会常用“基督教”一词指代新教，在论述中有时也用它兼指两者，不过除引文外，一般不用它单指天主教。虽然表面上看用词显得有些混乱，但其指涉对象一般都会通过上下文暗示出来，不至于混淆。

3、本文行文中使用“中文”一词时均单指汉语，不包含中国其他民族语言，这只是个人表达习惯，不含任何汉语霸权色彩。

上 篇

传教士关于“God”汉译问题的讨论及其引起的反思

小引

在圣经汉译史上，“God”的翻译问题是最有名的一个难题，它有一个专门的名称叫“Term Question”，中文通常译作“译名问题”、“译名之争”、“译名争论”等，其核心问题在于：在中文里，究竟应该采用“上帝”还是“神”来翻译基督教圣经中的“God”，也就是希伯来文中的“Elohim”，希腊文中的“Theos”，拉丁文中的“Deus”。

作为一种宗教，最核心的内容就是属于自己的神，基督教传播中最重要的工作之一就是宣扬它那一位独特的 God，让人认识他，继而认识他的道，最终引人皈依。在传教士向一个非基督教的国度宣讲他们的 God 时，为 God 找一个合适的当地名字就显得非常重要，因为人们要通过这一名字来认识 God，稍有不当地，就有可能产生误解，甚至使传教士一切的宣讲都成为对 God 的背离，如同谢和耐所言，“语言本身就可以改变基督的使命，赋予他一些不同的汉文发音并使之与其本意根本不相容”。¹信仰的神圣性和纯洁性要求一个排除杂质的名字，传教的需要又要求这个名字便于当地人理解和接受，而本土的语言又不可避免地带有自身的文化色彩和联想，这就使命名的问题受到各种因素的制约和困扰，变得异常复杂，必须小心从事。

其实，这个问题在基督教传教史上并不少见，从希伯来文到希腊文，到拉丁文，到英文，到无数的其他语种，甚至是使用人数极少的部落语言，都会遇到这一问题。然而唯独在中国，这一问题的争论最为激烈持久，它从天主教传入中国

¹ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海：上海古籍出版社，1991年，第75页。

不久就开始浮现，后来成为著名的礼仪之争的核心内容之一，新教入华后也一直倍受困扰，如此时断时续，争论了三四百年，至今仍未完全解决。其牵涉面之广，延续时间之长，对圣经翻译影响之大，对传教工作影响之深，以及传教士在这一问题上投入的情感、时间和精力之多，讨论的著作和文章之多都显示出历史上这一问题的极端重要性。深入考察这段争论的历史就会发现，这一问题看似简单，实则牵涉到了语言问题，翻译问题，神学问题，宗教问题，文化问题，诠释问题，接受问题，传播问题等多种因素。正是因为它牵涉了如此众多的因素，对这一问题的研究就具备了多方面的价值和启示，是我们综合探讨文化相遇问题的一个珍贵的案例。

本篇将简要回顾“God”翻译争论的历史，继而深入剖析译名争论的详细内容 and 主要分歧及传教士提出的诸种解决方案，最后尝试从“可译性”、“诠释冲突”、“传播困境”三个方面入手理解译名问题的争论，同时也对这些文化相遇的命题本身进行反思。

第一章 圣经汉译中“God”翻译讨论的历史

目前为数不多的关于译名争论的研究一般都只是截取争论历史中的一段来讨论，很少完整关注到这一问题的历史演变。比如，赵维本《中文圣经译名争论初探：神乎？帝乎？》关注的只是《中国丛报》上文惠廉（William J. Boone）和麦都思（Walter H. Medhurst）的两篇文章，¹吴义雄《译名之争与早期的〈圣经〉中译》关注的主要是委办译本翻译进程中遭遇的曲折，²伊爱莲《争论不休的译名问题》整理的是1847—1855，1866—1877这两个阶段在译名问题上“出现的论题、提供的解决方案，以及早期某些中文圣经读者对于这个难题的回应”。³李家驹的论文《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》全面地梳理了1807—1877年间新教传教士名词争论的详尽的历史，⁴是目前为止笔者见到的涉及译名争论历史最长的研究。但不足的是，他忽视了天主教译名争论的参照意义及1890年后新教译名争论对研究者把握译名争论历史的过程性和变动性及反思译名争论所具备的重要价值。本章将会简要勾勒一个完整的历史线索，⁵为译名问题的考察提供一个历史性的参照背景。

第一节 明末清初天主教的译名之争

中国的译名争论最早发生在明末天主教耶稣会士之间。他们之间争论的焦点

¹ 赵维本：《中文圣经译名争论初探：神乎？帝乎？》，载《中国神学研究院期刊》，第24期（1998年1月）。

² 吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，载《近代史研究》，2000年第2期。

³ 伊爱莲：《争论不休的译名问题》，伊爱莲等著，蔡锦图译：《圣经与近代中国》，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年，第107页。

⁴ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，未刊，香港中文大学历史系哲学硕士论文，香港中文大学图书馆，1991年。

⁵ 圣经汉译中“God”的翻译其实可以追溯到唐代景教的翻译，在现存的景教文献中，“God”被翻译作“世尊”、“佛”、“一神”等。由于本文关注的是传教士关于译名问题的争论，而景教并没有留下可资参阅的争论性文字，因此在历史梳理部分不作专门描述。但在后文分析中，需要时会涉及这一问题。

在于，是用“天”、“上帝”，还是用“天主”来翻译“Deus”。¹早期来华耶稣会士罗明坚从1583年起就用“天主”作为Deus一词的汉译词，²但也感觉到这个译词的缺陷和潜在的危险。出于相同的担忧，利玛窦也在不断考虑译词的问题，据考证，他大约在1593年前后决定以“上帝”一词来译“Deus”。在1603年首次刊印的《天主实义》中，他试图以“上帝”一词来指称“Deus”。³也是在这一年，澳门会议批准了利玛窦将“上帝”作为“天主”同义词使用的做法。⁴

最先对这些词的使用表示疑虑的是日本的耶稣会士。沙勿略1549年进入日本传教时曾经犯过致命的错误，就是将“Deus”翻译成了佛教真言宗的主神“大日如来”，以至于他被僧侣们引为同道。发现这一错误之后，沙勿略做出了一个影响深远的重要决定，即所谓的“音译原则”。⁵正是这一经历，使日本的耶稣会士变得非常小心谨慎，因而，当他们得知中国神父们违背他们认可的“音译原则”，将“Deus”译成“天主”或“上帝”时，一些人认定中国的神父们犯了错误，并提出他们的反对意见。而在中国的耶稣会士中，龙华民和熊三拔也对“上帝”这一译词产生了疑虑。1610年利玛窦去世，对“Deus”中文译名的质疑逐渐浮现出来。那些持反对意见的人力促当时耶稣会日本—中国巡察使巴范济神父重新审查这一问题。但由于中国学者徐光启等支持利玛窦的见解，巴范济搁置了这一问题。

此后龙华民、熊三拔等人继续坚持自己的反对意见，但王丰肃、庞迪我及其他耶稣会士则支持利玛窦的做法，双方各自著文陈述自己的观点，分歧难以解决。在龙华民的坚持下，1628年1月耶稣会士在嘉定召开会议，决定折衷双方的方案，废除利玛窦时期使用的“天”和“上帝”，但也不采用音译，而是保留“天主”的译名。但会议的决定并没有得到严格执行，正如方济会士利安当后来所说，一些耶稣会士神父们“借口利玛窦的观点未受批判而重新使用了‘上帝’一词”。⁶因

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15页。

² 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第40页。

³ 戚印平：《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》，载卓新平、伯玲、魏克利等主编《信仰之间的重要相遇》，北京：宗教文化出版社，2005年，第81—82页。

⁴ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第40页。

⁵ 戚印平：《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》，第74—76页。

⁶ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第50页。

此，1633年，龙华民又写文章攻击“上帝”一词，费奇规撰文反驳。龙华民再写一篇长文迅速回击，这回他既否定“上帝”，也否定“天主”，提出用“Deus”的音译。而他的建议又遭到艾略儒和曾德昭的批评，最终未被传教团采用。为了结束争论，1635—1641年兼任中国副省会长的傅汎济下令焚毁反对利玛窦的作品，导致1630年前写成的50多篇文件全部消失，龙华民的所有作品也未幸免，只有他1623年写成的《孔子及其教理》的副本保存下来，后辗转到多明我会士闵明我手中，并收入《中华帝国历史、政治、伦理和宗教论集》(*Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de china*)，后又作为反对耶稣会士的武器以《论中国宗教的某些观点》为题译成法文于1701年由外方传教会在巴黎刊印。¹

17世纪30年代，方济各会和多明我会会士到达福建，译名之争也随着礼仪之争扩展成修会之间的争执，17世纪80年代奥斯定会 and 巴黎外方传教会更使争执白热化。1693年，巴黎外方传教会阎当颁布禁令，令其管辖的福建教区的信徒只能以“天主”称“Deus”，不得使用“陡斯”、“天”及“上帝”。1704年11月20日，教皇克莱孟十一世秘密签署支持阎当的谕令，并派铎罗为特使赴中国颁布此项谕令，于1707年在中国公布，称为“南京教令”。这一禁令在1715年和1742年被两任教皇重申，后一次教皇通谕更禁止再讨论中国礼仪问题。天主教的译名问题最终以这种形式得到解决，固定为用“天主”翻译“Deus”。²

天主教早期在华的这场译名之争虽然由于外在权威的断然干涉和其他礼仪之争的内容的吸引，没有充分地展开，但它提出的问题和论证，尤其是对“上帝”和“天”的基本看法和争执已经触及到译名之争最困难的问题，在后来新教传教士之间的争论中，这些问题依然是关注的焦点之一。而天主教对“天主”这一译名的最终选择，也成为影响新教传教士选择译名的因素之一。

¹ 张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年，第396页；谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第49页。

² 这部分内容参考了李天纲：《中国礼仪之争——历史、文献和意义》第一章；孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》第十章，北京：学苑出版社，2004年；邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》第十七章，上海：上海古籍出版社，2003年。

第二节 新教早期的译名争论¹

1807年9月8日，英国伦敦会传教士马礼逊（Robert Morrison）几经辗转和数月的海上颠簸，终于到达中国的广州，成为第一个来华新教传教士，掀开了新教来华传教史的第一页。马礼逊到达广州后隐匿在美国商馆中，非法居留下来，并开始学习汉语。²1808年他按照伦敦会的指示开始翻译圣经，1813年完成了《新约全书》，1814年开始翻译《旧约》，其间另一位传教士米怜（William Milne）也加入这项工作，1819年11月25日译完全部《旧约》，1823年装订成21卷在马六甲出版，名为《神天圣书》。³而在马礼逊译本出版之前的1822年，浸信会传教士马殊曼（Joshua Marshman）和助手拉撒（John Lassar）在赛兰坡已经完成另一个中文圣经译本。这两个译本都参考了同一个译本，就是大英博物馆藏的天主教传教士巴设（Jean Basset）的译稿，二者都采用了“神”这个中文词来翻译“God”。但马礼逊本人并不固执于“God”的唯一译名，他的著述中也用“真神”、“真活神”、“神主”、“神天”、“主”、“上主”、“上天”和“天地之大主”等来指“God”。关于“God”的翻译，马礼逊曾经表示：“最佳的方法是让这个字（‘神’）继续被采用，直到教士可以找到另一个基督徒广泛接受的固定用法为止，正如希腊文的‘Theos’、拉丁文的‘Deus’……一样。”⁴他的助手米怜则在20年代就开始反对“神”一词，而改用“上帝”。马礼逊译本虽超越马士曼的译本，获得了极高的声誉，但这并不能长久掩盖译本本身的缺陷，其中“God”译名的不统一也成为遭人诟病的缺陷之一，致使传教士中修订或重译圣经的呼声越来越高。实际上，马礼逊自己对他的译本也并不满意，但生前过于繁忙，没能实现修订之意，就把这个任务交给了儿子马儒翰（John Morrison）。1835年，马儒翰和伦敦会传教士麦

¹ 这部分历史的叙述参考了李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》第二章。但该文对第一次传教士大会前的译名争论情况一笔带过，第二次传教士大会后的译名争论则没有涉及。此外，吴义雄《译名之争与早期的〈圣经〉中译》对第一、二次圣经翻译会议的情况也有基于一手材料的较为清晰地描述。

² 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社，1985年，第4页。

³ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，第6-7页。

⁴ 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第57页。

都思向“英国与海外圣经会”递交了一份修订计划，提出要修订出一个比马礼逊译本“更符合中国语言习惯的”圣经译本。同年，麦都思、马儒翰、德国传教士郭士立（Charles Gutzlaff）和美部会传教士裨治文（E. C. Bridgman）等4人组成一个修订小组，由麦都思主持，年底就完成了一个新的《新约》译本。1836年，他们开始在新加坡分批刻印此译本。次年又在巴达维亚出版合订本，名为《新遗诏圣书》。1836年，上述4人又着手修订《旧约》译本。1838年，由郭士立主持的《旧约》修订、出版工作完成，名为《旧遗诏圣书》，主要用“上帝”翻译“God”。这个译本后来被太平天国采用，产生了广泛的影响。但在传教士中，它像马礼逊译本一样存在争议。传教士们认为“无论是新译本还是旧译本都不太符合(汉语)语言习惯。于是，一种不断增长的、几乎所有传教士都有的、追求更好译本的强烈愿望就出现了”。¹于是，传教士决定召开会议，解决圣经翻译的相关问题。

1843年8月22日至9月4日，以麦都思为首的伦敦会传教士召集来华新教传教士到香港开会，讨论联合重译圣经之事。参加者包括伦敦传道会的台约尔（S. Dyer）、合信（B. Hobson）、理雅各（James Legge）、麦都思、美魏茶（William Charles Milne）、亚历山大施教力（A. Stronach）、约翰施教力（J. Stronach）；美国公理会的裨治文，美国浸信会的怜为仁（D. B. W. Dean）和罗孝全（I. J. Robert）；马礼逊教育会（The Morrison Education Society）的勃朗（S. R. Brown）；主席为麦都思。这次会议的目标是翻译一个新的具有权威性的通行译本，以取代旧有的圣经版本，由于传教士历来对“Baptism”、“deity”、“Scripture”三个核心用词译法不一，会议决议成立三个小组分别加以研究和讨论。结果其他两个词的翻译都达成一致，而由麦都思和理雅各主持的“deity”一词的讨论却产生了更大的分歧。麦都思极力主张用“上帝”，理雅各则坚持用“神”，彼此相持不下。由于问题涉及传教士对中国宗教、文化的理解，而就当时传教士所能达到的认识程度而言，都还没有充分的把握来作出决断，与会者决定将问题留待日后由是次会议成立的中央委员会审议。此后，许多传教士便开始致力于“God”翻译问题的研究，部分

¹ E. C. Bridgman, “Man and Things in Shanghai”, *Chinese Repository* (18): 387. 转引自吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》。

传教士则撰文在《中国丛报》(*Chinese Repository*)上讨论,支持“神”与支持“上帝”的双方针锋相对,各自发表自己的见解,试图说服对方。其中“神”派代表人物是裨治文、委理华;“上帝”派代表人物为麦都思、郭士立。到1847年第二次译经会议召开,更多的传教士加入了争论,将讨论推向高峰。

第二次译经会议于1847年6月22日在麦都思上海的家中举行。由于种种原因,这次会议的重任实际上落在麦都思、文惠廉、约翰施敦力和克陞存身上,尤其是麦都思和文惠廉负担更多。会议期间,再次遭遇“God”的翻译问题。委员们大抵一致同意没有任何一个中文用词可以准确表达“God”的意思,但在哪一个译名较为合适的问题上,依然存在明显的分歧,最后分裂成两派:麦都思、约翰施敦力等为“上帝”派,文惠廉、裨治文、委理华(Walter M. Lowrie)、克陞存(Michael Culbertson)等为“神”派。双方运用各自的希伯来文、希腊文、拉丁文和中文的知识进行讨论,并将讨论延伸到对神学和中国几千年文化和宗教的理解方面去。修订圣经的工作因此从7月5日延至11月22日,委员会希望各个委员能在这四个月的时间里集中处理相关的争论,求得最后的解决。在这四个月里,两派传教士不仅全面考虑“Elohim”、“Theos”、“god”、“gods”、“God”、“神”、“帝”、“上帝”、“天”、“天帝”、“天主”等概念和词语的意义,还旁及“灵”与“spirit”的翻译,使问题变得更加复杂。

及至11月22日,讨论并未得到协调,于是决定投票解决。有意思的是投票的四个人中,“上帝”和“神”二词各有两人赞成,不分高下。¹委员会无力解决这个难题,就将它推给英国和美国圣经公会,由他们来决定。在等待两家圣经公

¹ 卫三畏在1850年7月20日致W. F. 威廉斯牧师的信中提到当时的情况时说:“60个在华传教士当中,赞成用“上帝”的有16个。不过不巧的是,在我们这里的4个人当中,正好是两人赞成用“上帝”,两人赞成用“神”。在这一问题上的分歧造成了一些传教士之间的疏远和冷漠,影响了正常的工作。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”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。我个人认为,“真神”的名称也许能帮助中国人更好地理解我们的信仰,而“圣灵”这个词也许更贴近我们的本意。”这封信的描述可以帮助我们了解当时的情况,从中也可以看到出现这一结果的偶然性和必然性。参见卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第101页。

会的决定期间，部分传教士又提出其他解决办法，希望能打破僵局，比如，音译的方法，另选其他用词；将“God”和“gods”分开用不同的词翻译，或者用“神”一词，而在译本卷首加上解释说明等。但这些方法均未得到中央委员会和两家圣经公会的采纳。最后，两家圣经公会作出了完全相反的决定，英国圣经公会主张用“上帝”，美国圣经公会则赞成用“神”。为了避免分裂，也为了不影响出版进度，委员会最后决定在出版的圣经中留下空格，让传教士自由填进自己支持的用词。¹

中央委员会公开了译名问题，让全体在华传教士和中国信徒共同讨论。在接下来的几年中，更多传教士参与进来，争论是非。从李家驹论文“附录三：早期在华新教教士有关名词翻译的著述（1807—1881）”统计的资料看，50年代前半期集中出现了一批著述，使讨论达到一个高潮。激烈的争论和过激的措辞激起了对立的情绪，造成传教士间的不和甚至派别间的分裂。这一情况引起传教士的不安，到争论的后期，传教士们几乎一致批评这一争论，认为人们对它的关注超过了应有的比重。同时也逐渐意识到，类似的“知性”争辩可能只适合知识分子的口味，对于一般民众却没有多大意义。因而50年代后期到70年代初这类讨论逐渐冷却下来。

第三节 1877年在华新教传教士大会前后的译名讨论

第二次圣经翻译会议带来的译名之争的高潮过去后，虽然为了传教士间的团结，争论逐渐冷却下来，但译名问题并没有消失，而是依然困扰着传教事业。之后出版的圣经译本各自使用着不同的译名，传教士内心也各持不同见解，摩擦和冲突始终没有平息。被压抑的矛盾一遇到合适的机会就会再次凸现，传教士大会的召开正是这样一个时机。

从《教务杂志》透出的信息可以看到，译名讨论的复苏正是在1877年第一届

¹ H. Rosin, *The Lord is God, The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church*, (Amsterdam: Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1956), 190. 转引自李家驹，第69页。

全体在华新教传教士大会前夕。较早涉及这一话题的是白汉理 (H. Blodget) 在 1875 年 1—2 月“传教新闻”(Missionary News) 栏目发表的一封公开信。¹该信的内容主要是报告北京传教团 (Peking Association) 关于召开中国传教士大会的讨论情况及决定。关于译名问题, 其中提到, 传教士继续对此保持沉默是不足取的, 但是进行讨论也完全无益, 只是徒增传教士间已有的分歧而已。在过去的讨论中, 有的传教士希望把译名确定为“上帝”, 但其他传教士却坚定地相信, 用“上帝”这个词是在基督教最重要原则上的妥协。这些分歧不止存在于不同国家和不同差会的传教士之间, 也存在于同一国家和同一差会的传教士之间, 存在于诚挚的和有良心的基督徒之间。许多传教士已经在中国居住很久, 而且具有大量在中国人中工作的经验, 如果同一国家和同一差会中的这些人尚不能取得一致, 又有什么希望在广泛的传教士群体中取得统一呢? 如果在私人和友好的会议中都不能调停意见的分歧, 又怎能通过公开的和广泛的讨论取得一致呢? 解决这一问题的出路在于时间和更广泛的工作经验。天主教用了过百年的时间才统一译名为“天主”, 新教也应该有耐心。²如果将译名这一存在着争议的问题引入将要召开的传教士大会, 必将破坏大会的和谐, 且不会得到什么有价值的结果。因而, 作者建议避开这一话题, 将大会的注意力集中在其他议题上。³

正如白汉理所意识到的, 这始终是一个敏感的话题, 是近 20 年来大家尽量不去碰它但又绕不开的问题, 因为传教士每天的传道和祈祷都不能避免这个问题。虽然白汉理在此提及的目的是揭示其难处, 提醒大家不要再提到这个问题, 但后来掀起的讨论热潮证明这真是一个不能随便提及的问题, 即使抱着白汉理这样的目的。因为紧接着的一期《教务杂志》中刊登的包约翰 (J. S. Burdon) 的通信就提出了相反的看法, 认为应当让传教士公开讨论这些问题, 以促进传教士在译名问题上彼此宽容。⁴

包约翰的通信引起了不同的反响, 有人认为传教士需要做的不是互相容忍,

¹ H. Blodget, "Missionary News", *Chinese Recorder* 6 (1875): 72.

² H. Blodget, "Missionary News", *Chinese Recorder* 6 (1875): 75.

³ H. Blodget, "Missionary News", *Chinese Recorder* 6 (1875): 76.

⁴ J. S. Burdon, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 149-150.

继续这种分歧，而是想办法消除分歧，寻求真理，努力寻找最好译词，¹有人则开始为自己使用的词辩护，²还有人提出具体的解决方案。³事实上，争论已经开始展开。传教士大会似乎不可避免地要面对这一问题。1875年11—12月的《教务杂志》发表文章报告说，“鉴于许多人对该问题抱有的热情期望”，传教士大会筹备委员会对“God”和“Spirit”的翻译问题作出决议，认为应该将这一问题提交到大会上去，不能如少数人所期望的，在沉默中绕过这一问题。经过慎重考虑，委员会一致决定代表冲突的双方任命一个联合委员会，由双方各三人组成，让他们互相协调，如果可能，作出调和各方意见的安排。如果综合各方意见能够形成一个获得基本一致的根基，他们将会为大会准备一篇或多篇论文来倡导这一根基，以推动译名问题上的统一与和谐。如果找不到这样的根基，就建议双方各自准备一篇文章，充分、公正、全面地概括各自一方所有论证的要点，在大会开始前至少三个月提交给对方，使对方有机会纠正错误和对论证做出回应。这些论文最后经联合委员会整理，将不加争论地提交给大会，并最终出版。⁴此后译名问题的讨论愈益热烈和具体。《教务杂志》除少数几期外，差不多每一期都有相关的讨论，直至1878年初。这些讨论以通信为主，也有专题文章。虽然一开始大家都定了温和的调子，中间也不乏折衷调和的主张，但随着争论的展开，免不了互相冒犯和伤害。

问题愈发敏感，以致于当1877年5月10—24日传教士大会召开时，主张“上帝”一词的理雅各因为宣读的题为《儒家主义与基督教的关系》(Confucianism in Relation to Christian)的论文涉及译名问题而引起了强烈不满，几乎要引发一场破坏大会和谐的辩论危机。而为了保持和谐，这篇文章最后甚至没有被放入会议纪

¹ C. Hartwell, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 228.

² C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 283.

³ 在1875年7—8月 *Chinese Recorder* 的通信栏目中，湛约翰(John Chalmers)提供了一个通告，明确告诉中国的基督徒可以根据喜好自由选择不同的译名。(p.290)而在署名为History的通信中，则提出只有时间才能解决这个问题，而且要由中国人自己来解决，并论述了自己的理由。但是9—10月中怜为仁则强调了“首先是纯粹，然后才是和平或和谐”，而且认为中国基督徒并不能独立解决这个问题，因为他们的观点是受他们传教士老师的影响。

⁴ Carstairs Douglas, “The Terms for ‘God’ and ‘Spirit’”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 432-433.

录。¹大会还任命了一个专门的委员会来讨论译名问题，但从这个委员会最后的报告中可以看到，他们没有取得任何成果：“很遗憾，我们没有发现任何令人满意的统一的基础，而且发现像协调委员会起初设想的那样提供一个双方论证的摘要是不可行的。因此我们建议大家彼此忍耐，虔诚地等待 God 给我们更多的启发和引领，这是当前情况下唯一可行的途径。”²

没有调和之路。争论不但解决不了问题，反而会引起更多的不快和分裂。传教士大会之后过了半年，《教务杂志》在 1878 年 1—2 月份的一期中发表了一个停止讨论的声明，声明称：遵从绝大部分订户的意愿，本期停止刊出译名问题的讨论文章。但这并不是说这个问题不重要，或者是传教士没有能力以谦恭友善的态度来讨论这个问题，也不意味着传教士闭上眼睛不再听取新的观点和论证，而是相反。停止讨论还因为，读者已经厌倦了这个论题，再者，这些讨论只是以不同的方式重复过去的讨论，没有实际效用，单调乏味，没有智力的激荡。此外，本刊过去已经有了足够的讨论。如果有人想公开发表自己的见解的话，建议效法以前传教士的做法，通过出版小册子来实现。³有意思的是，在 1878 年的最后一期，编者提到，自从刊物决定停止译名讨论以来，许多传教士似乎也停止了所有其他问题的讨论，以至于一段时间内，刊物极度缺乏材料；他呼吁传教士提供稿件，继续支持刊物。⁴由此也可以看到当时传教士们对译名问题的投入和关注程度。由此也可以想见，译名讨论的停止是一种编辑行为，而不是基于问题自身发展的停止。既然译名问题还没有发展到可以真正停止的程度，再次冒出也就是自然而然的事了。

¹ R. Nelson, “Notices of Recent Publication”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 351-352.

² “The Shanghai Missionary Conference”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 248.

³ “Editor’s Corner”, *Chinese Recorder* 9 (1878): 70-71.

⁴ “Editor’s Corner”, *Chinese Recorder* 9 (1878): 482.

第四节 1890 年在华新教传教士大会前后的译名讨论

1890 年传教士大会前，仍然有传教士提出解决译名问题的建议和方案，但已远没有前几次的讨论那么热烈。1890 年 2 月《教务杂志》刊出的杜步西 (Hampden C. Dubose) 的通信提出一个问题，就是传教士大会有没有可能在某种程度上一致通过一个解决方案：推荐在以后的 10 年中，在出版的圣经和基督教书籍中用“上主”翻译“God”。因为最近出版的白汉理和包约翰的《新约》译本以及其他的书籍都在用这个译名。杜步西还提出了“Spirit”翻译问题的重要性，认为当前传教士一派用“神”翻译“God”，另一派用“神”翻译“Spirit”，造成了中国教会思想的混乱，传教士需要解决这个问题。¹

3 月，《教务杂志》刊出一篇题为“给大会的一个建议”的文章，提出传教士大会应该注意着力解决的问题，其中第一个建议就是关于“God”译名统一的问题。作者谈到，当前有五种常用的词：“天主”、“上帝”、“神”、“真神”、“老天爷”。分析这几种用法，各有利弊。作者称自己可以接受大会确定的任何译名，关键是要统一，因为译名的不同使中国人本来就不清晰的 God 观念更加迷惑不清。²5 月，一封通信中列举出目前有利于解决译名问题的五种理由，认为当前正是心平气和地解决这一问题的时机。³总起来看，传教士大会前《教务杂志》上出现的关注译名问题的信息不多，且比较温和。

在 1890 年 5 月的传教士大会上，译名问题并没有成为传教士关注的焦点。虽然经历了激烈的争论，但最后大会还是赞同要有合一的圣经（除苏格兰圣经公会外），在译名和语体这两个过去争论比较大的问题上也取得了一致意见。从会议决议中看到，关于译名，决议同意各圣经公会可以根据自己的需要做出选择，出版不同的版本，传教士有选用的自由。值得注意的是，圣经译本的注释成为是次会议争论最多的问题。许多传教士意识到翻译的限度，即，无法靠翻译一次性地正

¹ Hampden C. Dubose, "Can the 'Term Question' be Settled?", *Chinese Recorder* 21 (1890): 88-89.

² A Young Missionary, "A Suggestion for the Conference", *Chinese Recorder* 21 (1890): 119.

³ C. Hartwell, "Reasons in Favor of Trying to Settle the 'Term Question'", *Chinese Recorder* 21 (1890): 234-235.

确传达圣经观念，因此，非常有必要在译本中加入注释和解释性材料。¹在此后的数年中，传教士都在不断努力，争取出版带有注释的圣经译本。由此可以看出，经过这么多年的讨论和实际传教工作的经验，传教士对语言和翻译问题有了更深的认识，意识到在语言和翻译无法满足忠实于原文这一原则的情况下，解释是一个有效的弥补途径，这种解释既可以通过传教士当面的教导，也可以通过基督教出版物，且圣经译本本身的解释性材料也是必要的。这一观念的引入对译名问题的讨论具有非常重要的意义。由于不再执著于一次性翻译的效果，采用不同译名的传教士将会增加互相容忍和接纳的理据和空间。

传教士大会之后，《教务杂志》上差不多每年都会出现译名问题的相关讨论，既有对“神”、“上帝”、“灵”等词的进一步考察，也有具体的解决意见，还有对过往讨论的反思。总体而言，传教士关注更多的不是问题的是非，而是态度的调适，讨论也相对温和冷静，没有前几个阶段那么热烈和情绪化。1919年之后，《教务杂志》上就很少看到译名问题的讨论文章了。而传教士的最后一个汉语圣经译本《官话和合本》一直出版两个版本，“上帝”版和“神”版，Holy Spirit 则翻译成“圣灵”，这也许可以看作是新教传教士对译名问题的最后解决吧。

¹ 见 1890 年新教全体传教士大会纪录中的决议，及关于圣经翻译和分发的相关讨论。*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press), 1890.

第二章 新教传教士译名讨论中的主要分歧

传教士在译名争论中各自支持或反对某一种观点，那么他们是如何论证自己的观点的？论证的理据是什么？这里蕴藏着非常复杂的因素，而这些因素对我们了解文化相遇的问题非常有价值，因为正是这些因素在制约着理解和交流的过程与结果。对译名争论中传教士论证内容的详细分析，将会帮助我们深入认识这些因素。

对此，前人已经有过一些研究，据李家驹介绍，史拜文曾尝试把影响第二次译经会议前后译名争论的因素归纳为四个方面：1、什么是基督教“God”概念的主要内容？“God”一词属于何种类型的名词？2、翻译原则是什么？在昔日希腊文《新约圣经》翻译的历史里，传教士如何找出希腊词汇来表达希伯来《旧约》的概念呢？使徒怎样在不同语言中，以本地语言进行布道工作？3、中国人怎样运用词汇来表达永恒存有（Eternal Being）的概念？中文里的“神”与“上帝”二概念跟基督教的“God”相比较又有何异同？4、天主教的传教士、新教的先行者马殊曼、马礼逊和米怜运用什么用词来翻译“God”？¹

李家驹在肯定史拜文文章具有条理性的同时，也对之进行了批评：

首先，作者讨论的重点在于名词的选用，为求方便说理，他区分了前述四个问题。但为何选择这四者，其重要性如何，作者均未交待；同时，此四问题颇有重复之嫌，其中第3与第4同时指出教士对“神”和“上帝”二词的意见，实不必分题列出。更甚者，作者割裂这两部分，叫读者不能观察教士间的观点有否彼此传承与影响。

其次，若果仔细参阅传教士的文章，再回头检视史拜文的划分，不难发现第一个问题可算是传教士面对的较基本和核心的疑难，其余三者只算第一个问题的

¹ 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第78—79页。非常遗憾，本人没有找到这篇文章，但从李家驹较为详尽的介绍中，大致可以看到这篇文章的面貌。

延续引申。简言之，新教教士关心寻找一个属类词，于是便回到昔日的翻译原则和前人的实际经验里谋求协助。作者硬将四者平等列出，无疑错误地等同了四者的重要性，效果适得其反。

最后，也是最重要的一点，就是作者对问题的区分方法似乎只是便利自己对资料的处理，多于针对实际问题。史拜文坦白承认，当综合教士对四个问题的看法时，自己乃是力求将有关材料妥帖地安排在不同的前提下，而不理会它们的时间性。这个做法颇为不当。若果忽视各教士在不同时间提出的观点，便不易掌握当中的异同，更遑论分析个中的意义。基于上述因素，李家驹称自己的论文尝试将 1807 年至 1877 年期间整个争论的内容与面貌按时序加以整理，进而窥探其中的变化。¹

的确，史拜文的分类不是特别清晰，但李家驹在批评中没有意识到，史拜文材料整理的方式实际上有意无意地涉及到翻译的几个重要环节，那就是对原文的理解，对译入语的理解，和对作为译者的传教士自身所处传统的关注，这一传统包括了史拜文第 2 条列出的“God”的西方翻译传统和第 4 条传教士在中国的翻译传统。这样的分类是合乎传教士译名争论的实际的，反映了争论中的主要分歧。更重要的是，这样的分类有利于完整展现一个翻译过程，能够更清晰地凸显出诠释因素对译名争论的影响，从而帮助人们更清楚地理解译名争论。本文将会在这点上借鉴史拜文的做法，不过会在这三种因素之外，加入传教士对中国当下读者的看法这一因素的考察。当下中国读者对传教士所选译名的理解接受情况在后期的译名讨论中占有相当重要的地位，常常会作为一种反馈力量影响传教士的看法和主张。这一因素的引入将会涉及文化相遇中的另一对张力，就是传播者和接受者之间的张力，同时也显现出翻译传播过程中的变动交流，为我们理解译名争论提供更多的关照。

但李家驹对史拜文不理睬时间性的批评是有道理的。如此分类处理材料也确实容易产生这样的缺陷。因而，李家驹论文在整理整个争论的内容时，对时间顺

¹ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 82—85 页。

序的重视及争论随时间发生的变化关注是非常有价值的。理解本身就具有共时性和历时性两个维度,对理解的深入理解和全面考察必须同时关注到这两个维度。译名问题发生和发展过程中,传教士们的理解在这两个维度上自然展开,浑然一体。研究也应当以尽可能清晰的方式呈现事实的两个维度,在尽可能完整的关照中进行反思。因此,本章同时也会尽可能注意到这些论证的历时性特点,在第四章的分析中,更会对历时性进行专门的考虑。

本章分析的内容将会以 1875—1877 年和 1890—1919 年《教务杂志》中的译名讨论文章为核心来进行,原因如下:1、《教务杂志》创刊于 1867 年,延续到 1941 年,是当时最重要的传教士刊物,也是当时传教士译名讨论的主要阵地,较为充分地反映了较长时期内译名问题的讨论情况,因而具有足够的代表性。2、1875—1877 年的讨论基本上重现了之前关于该问题讨论的主要内容,而李家驹文章中又已经较为详细地描述了 1875 年以前的讨论内容,因而,自这一时段起来考察译名讨论既可照顾到其代表性,又可以避开研究的重复和研究力量的浪费。3、1890—1919 年的讨论的确没有之前几次讨论那么热烈,但是从史的角度看,它是整个翻译传播过程中一个重要环节,并显示出了解决的趋向,这是在之前的讨论阶段所没有的新情况,其中透露的信息正可以反映出翻译、诠释和传播的演进。同时这也能补充李家驹文章之不足之处。

第一节 传教士对原文理解的分歧

理解原文是一般翻译过程的起始环节。首先要理解原语的意义,然后才可能选取译入语中合适的词来表达。对原文的不同理解,会直接影响到对应译词的选择。在 God 的翻译中,传教士对汉语译词的选择,跟他们对与 God 对应的希伯来/希腊原文语词的理解有很大关系。对原文语词的解释及其意蕴的不同侧重点的强调,往往是传教士支持自己的译名,反对对方译名的重要理据。诺伊斯(H.V. Noyes)谈及 1866 年“Elohim”和“Theos”的翻译争论时说,从理雅各、文惠廉及其他人的争论中很快就能发现:“如果一个人一开始将 God 定义为本质上是统

治宇宙的存在，强调它全能的力量和权威，你就可以确定，他的结论将会是‘上帝’。然而，如果他一开始就说，我们对 God 的观念最根本的是，它是一个敬拜的对象，结论肯定是‘神’。”¹这一观察虽不能全面概括传教士在原文理解方面的争论，却有力地表明了它对译入语选择的巨大影响。

英语中的“God”对应了希伯来文的“Elohim”、“Jehovah”等词，以及希腊文的“Theos”。而“Elohim”、“Theos”本身都有不止一个用法和指涉，它既用于指独一至高的耶和华真 God，也用于指包含耶和华在内的一类 gods，这使传教士对它的理解产生了歧异。据李家驹的梳理，在译名争论的不同阶段，传教士对“Elohim”有不同的理解和解释，但焦点主要集中在它是不是一个属类词，以及是什么样的属类词上。在第二次译经会议召开之前双方关于原文的争辩主要集中在“Elohim”和“Theos”是属类词还是专有名词上。如姜理华认为“Elohim”有多层意思，是属类词，而麦都思则强调它主要指至高存有（supreme Being），是一个专有名词。²

1847—1850年，“Elohim”、“Theos”究竟是属类词还是专有词成为讨论的核心。与前一阶段不同的是，这一阶段争论的双方都十分重视原文属类词的性质，争论的主将文惠廉坚称“Elohim”、“Theos”并非专有名词，而是属类词，除指涉“Jehovah”之外，还可指异教的神（deities）。对手麦都思的态度发生了一些变化，除了仍认为这两个词的主要意思是权力、权威，特别是审判外，也承认它们还具备属类词的用法，而且从避开属类词不谈转而强调这一性质。³但是，由于两人对“Elohim”、“Theos”的理解不同，因而对属类词的界定也大异其趣。文惠廉所界

¹ H. V. Noyes, “Reminiscences”, *Chinese Recorder* 45 (1914): 637. 这段话是作者谈及 1866 年关于翻译“Elohim”和“Theos”的争论时所说的。他称从理雅各、文惠廉以及其他关于这一问题讨论的小册子中很快发现了这一问题。作者所概括的这一事实译名讨论中占有相当重要的分量，不过在后期的讨论中也出现了在肯定 Elohim 具有双重含义的基础上综合折衷的方案。

² 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 150，179—180 页。李文采用“属类词”翻译“general term”这一术语，也有学者译作“统称”、“普遍词”等，《万国公报》讨论中用的是“类名”这一说法，本文因为较多参考李家驹的文章，为表述方便起见采用“属类词”这一译法。

³ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 181—182，193—194 页。

定的属类词是指标识宗教敬拜全体对象的词语。¹而麦都思认为，中国人描述宗教敬拜方面的用词十分庞杂，这些用词本身的意思有时更超出神明（divinity）的范围以外，因此不应以“宗教敬拜”作为它的主要特征。²按照他的理解，一个属类词除可以包括广泛的神明概念外，也须指称至高的神或卓越的 God，以及必须跟本土某些主要的表示神的专有词加以区别。假使一个表达卓越 God 名字的用词一旦被发现有同时偶然可以表示“至高者”以外的其他存有，则它已算是属类词了。³言下之意，麦都思深信“管制”这一特性是传教士寻找神名的真正准则。⁴比较两者的定义，文惠廉强调属类词的性质是：至高类别或整个存有的名字，中国人提供宗教敬拜于它。麦都思却为属类词另附一个崭新的定义：存有或整个存有的名字，中国人赋予至高者的将赋予它。⁵麦都思还推论到：如果人们对拥有属天特性的存有（单数与众数）作为宗教敬拜对象，拥有属天特性一点便是 God 较基本的观念，而提供敬拜则是较次要者，即以属天的特性表示神圣的存有。⁶由此可以看到麦都思对属类词的独特看法。

在 1850 年以后的争论中，理雅各提出了崭新的角度，否定了历来为人们所相信的“God”是属类词的看法，即竭力证明它是相属词。⁷理雅各认为人们将“God”视为属类词的一种是对这个词性质的误解。在他看来，属类词应指多于一的东西或事物，即是一个类别，其中必定包括多种性质相近的东西或事物。⁸而“God”这个词情况颇为不同，它用于代表真正的 God，而真正的 God 乃独一无二，显然

¹李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 191、193 页。

²转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 195 页。

³转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 195 页。

⁴李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 195 页。

⁵转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 196—197 页。

⁶转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 197 页。

⁷李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 173 页。“相属词”也是采用李家驹的译法，英文为“relative term”，亦可译为“关系词”。

⁸转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 232 页。

不是多于一的东西。或许很多人会采用“god”作为复数形式，但这无疑只是一种用字的歪曲；他更断言，如果将真正的 God 视为属类词，便等于承认基督教所不容的多神主义，并且违反文法的规则。¹由此可知，由于属类词具有不能指涉个别事物的性质，这便决定了 God 这个概念不能以属类词表达，结果历来传教士遵从的翻译方向——哪一个属类词才可以表示 God，便是将有关的问题错置。²否定了“God”是属类词之后，理雅各论证了“God”基本上是相属词的一种。他解释相属词的意思是指与其他用词相比较时，能够显示出某种关系或事物的用词。这组用词同时包括一种相反但又不能完全缺乏对方的关系。比如父与子，夫与妻，王与民等，理雅各又加上创造者与造物，即 God 与人的关系：前者表示一种创造的性质，后者乃被造，并向创造者进行敬拜。³没有造物，便不能彰显创造，没有创造者自然亦不会有造物。理雅各将创造作为 God 主要的属性。⁴理雅各总结自己的两点看法如下：

1、“Elohim”、“Theos”，和“God”能合适地指称至高存有，同时又可表示假的 gods、偶像或任何其他对象与事物，是一种误用。

2、“Elohim”、“Theos”，和“God”并非属类词，而是相属词，它们含有一种管制权（dominion），相对于所管制的“仆人”。⁵

从理雅各的观点可以看出，他十分强调 God 的管制和创造两方面的性质，甚至表示传教士不必将“Jehovah”的所有属性全数翻译，只需凸现其中主要的性质即可。⁶

《教务杂志》既延续了前期的这些讨论，又有新的突破和兴奋点。一些传教

¹ 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 232-233 页。

² 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 233 页。

³ 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 234 页。

⁴ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 261 页。

⁵ 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 234-235 页。

⁶ 转引李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 235 页。

士仍然强调“Elohim”属类词的性质，主张中文译名采用属类词。1875年9—10月《教务杂志》的通信中，怜为仁指出，在希伯来文中אלהים一词被用以表示天使、王、大衮、拉班的神像、撒母耳的魂灵，和各种各样有形无形假 gods，也用以指基督教 God 的观念。在希腊文中，θεός 用来指魔鬼——“此岸世界的 god”，以及以色列的士师、死人的鬼魂、各种偶像，及崇拜的对象，还用来指真正的、活的 God。这些用法都表达任一种敬拜的对象，不管是魂灵，偶像，还是真正的 God。它们都是属类词，代表一个类别。¹

娄约翰(John S. Roberts)意识到希伯来圣经中使用两个词来表示同一个存在，一个是一般的，也被用于指假神(指“Elohim”)，另一个则是威严的、特定的和单独的“יהוה”，它只用于表示真 God。在他看来，尽管前者有不那么名誉的和次等的用法，但却经常使用，而后者则在特殊情况下才使用。²之所以这样，并不是因为这个词包含的意义足够广泛或者观念很重要，而是因为它从本质上表明了一个崇拜的对象，这使它成为一个属类词，不但用于真正的 God，也用于一切异教的 gods。基于此种理解，汉语与之相似的词显然是“神”。³

但有的传教士对属类词进行了另外的解说，以解决属类词与表示单一最高存有之间的矛盾。有人认为“Elohim”虽是一个属类词，但这只是语言的一个偶然事件，而不是必然的。强调它作为属类词既用于异教的神明也用于 Jehovah 这一用法会导致 Jehovah 与异教神明同属一类的结论来，这在神学上是难以接受的。如果必须分类的话，那么 Jehovah 属于他自己的一类，他的存在禁止第二个存在的可能性，而异教神明形成了截然不同的另外一类。⁴因此，传教士应当注重的是 God 的至高存在、非被造、创造性等属性，而非属类词所强调的作为敬拜对象的属性。⁵

丕思业(C. F. Preston)也认为“Elohim”这个词的真正含义强调的是神性，

¹ William Dean, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 370-371.

² John S. Roberts, “Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for ‘God’”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 140.

³ John S. Roberts, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 213-214.

⁴ “Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 184.

⁵ “Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 190.

而不是独一性，因而应当采用一个属类词。¹不过在属类词能否同时表示最高存有这一问题上，他有着较为独到的看法，将属类词（generic term）、专有名词（proper term）、称号（appellative）作了区分，认为前者与后两者非常不同，它包含了它自身中所有的一切，所有的种类、等级、个体，没有哪一个修饰词能够增添他的意义，反而只能是对他的限制。这是过去讨论中所没有意识到的。作者指出，有人反对属类词，好像它的地位低于后两者，实际情况则是，属类词是最高的，这个词越广泛越普遍，涵括的内容就越多。由此确定，译名应当选择的是属类词。²

类似的看法在之前纪好弼（R. H. Graves）的文章中也出现过。他看到希伯来文中单独使用“Elohim”一词时所表示的独一无二对象观念是通过动词和形容词的单数形式暗示出来的。且按照希伯来文的语言习惯，复数单用表达的是一种强烈的单一观念。因此，保罗到希腊后，见当地人用“theoi”来表示其神明，就毫不犹豫地采用这个词，在前面加一个定冠词“ho”来表示 Jehovah。可见，人们是可以通过采用属类词，加一个限定词，将最高存有从其他敬拜对象中区分出来的。这也就解决了如何将“Elohim”所包含的双重含义都表达出来的问题。在他看来，中文中合适的词应当是“神”，用这个词来表示最高存有是完全正当的，尤其是在翻译圣经时。³

署名为因奎若（Inquirer）的一篇文章通过对原文的考察，寻找到了另外的采用属类词而又不致于在它表示最高存有时发生混淆的解决之途。他肯定“Elohim”，“Theos”在圣经里面既指真正的 God，也指假的 gods，但他们的意义并不是自身固有的，而是由相关的联系和句子的意义所确定的。而“Jehovah”则通常是指唯一的真 God，而不能用于任何其他的存在。⁴另外，据确认，“Jehovah”在《旧约》中一共出现了超过 6800 次，而“Elohim”只出现 2000 到 2500 次，前者是后者的近三倍。此外，“Jehovah”出现的次数比其他名字合起来的次数都多。至于“Elohim”，大约有 476 次是和“Jehovah”相联系出现的，357 次加有定冠词前缀，

¹ C. F. Preston, "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 229.

² C. F. Preston, "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 229.

³ R. H. Graves, "Thoughts on the Term Question", *Chinese Recorder* 8 (1877): 141-142.

⁴ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 80.

只有大约 722 次是单独出现的。作者通过分析一个《创世记》第 1—2 章的阅读过程指出，通过阅读中“Jehovah”一词的不断出现，读者会确定创造天地的“Elohim”就是耶和华，而且在整个《旧约》的阅读中，“Jehovah”名字的不断出现都会给读者以指引，使他不会产生混淆。¹基于此，作者认为，圣经中已经启示了译名解决的办法，就是重点强调“Jehovah”一词，在此基础上，“Elohim”用哪一个属类词来翻译相对而言就不那么重要了。²

突破过去传教士对“Elohim”和“Theos”之属类词、专有名词、相属词的界定，罗素（William Armstrong Russell）通过自己的考察提出独立全称词（absolute-generic terms）这一概念，³即它们既包含所有一类对象，又可以独立使用，来表示其中的一个。而“神”正是一个独立全称词，包含了中国所有的神明，而且常被儒家独立使用，没有任何修饰词。这个词准确对应了独立全称词“Elohim”和“Theos”，因而得到作者的肯定。⁴在此，作者完全排除了对词语指涉对象的考虑，只专注于词语本身，把单纯的词语对应作为翻译的原则。因为在他看来，在任何一个异教民族的著作中寻找真正的 God，都是给一个传统赋予一种从来都不具有的力量和效果。认为中国人在他们的主要 God——上帝的独特称呼中保留着关于 Jehovah 的知识这一看法是虚妄的。关于 Jehovah 的知识是他们纯粹的传统从来没有也永远不会拥有的。⁵因此，翻译中考虑词语的指涉对象是徒劳的。

罗素从对存有本身的考虑退到对词语性质的考虑反映出译者在完全相异的处境中寻找译名的绝望。然而这一似是而非的出路并不能解决问题，“God”的翻译不是从词语到存有的过程，而是从存有到词语的过程。单纯词语的考虑并不能使译者找到恰当的译词，他必须时时关注词语背后的存在。作者在论证中也并非纯粹进行语词性质的分析，他无法完全脱离词语指涉的对象来谈论问题。即便传教士最终选择了“神”字，也不会单纯是出于词语本身的对应。

¹ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 84-5.

² Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 92.

³ 参考对 William Armstrong Russell 的著作 *The Term Question: or, An Enquiry as to the term in the Chinese Language which most nearly represents Elohim and Thoes as they are used in the Holy Scriptures* 的介绍和评论。见“Notice of recent publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 265.

⁴ “Notice of recent publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 268.

⁵ “Notice of recent publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 264-265.

在对“Elohim”一词的类型进行判断之外，希伯来原文中 God 拥有多个名字这一事实也受到传教士们的关注。一篇署名为 JEW 的文章详细考察了 God 在希伯来圣经中不同的名字及其用法，这些名字包括，“Jehovah”、“El”、“Elohim”、“Shaddai”、“Elion”、“Adhonai”等。通过考察它们在圣经中出现的次数、词语间的关联、上下文背景、在不同书卷中的分布情况、使用的历史背景等情况，作者得出结论道，希伯来圣经赞成用一个属类词来补充一个高贵的专有的词，也赞成采用适合于一定情形的各种不同的词或短语。但是鉴于希伯来文和中文的巨大差别，在中国这种完全不同的环境下，不能死板地拘泥于贴近有着巨大差异的古代民族和语言，而应该做出自己的独立的判断。做出这一判断时，经验要比推理有价值，而经验使作者得出，“上帝”一词虽不能彻底摆脱其他所有崇拜对象，但它是中文所可能提供的最有利的词。¹

纪好弼也注意到 God 多个名字的现象，但不同的是，JEW 的注意力主要放在这些名字的用法上，纪好弼强调的则是不同的名字所代表的不同的意义：考虑到他的永恒与绝对独立，他被称作“Elohim”，——永恒者；当他被看作自由的和人格的 God，通过他的创造工作显现自己时，他被称作“Jehovah”，——自存者，造物主；当考虑到他超越一切造物的无法企及的超绝时，他被称作“El Elion”——至高的 God；当他展现出不可战胜的全能时，他被称作“El Shaddai”——全能的 God；在以色列人生活在偶像崇拜民族中的以斯拉和但以理时代，他们又称 God 为“天上的 God”。²在作者看来，God 的名字是要表达他的本性（nature），但是人的头脑不能形成关于他的本性的充分观念，因而没有哪一个名字能够向人类传达 God 的全部内涵，人们也只能理解他的一部分本性。因而 God 用多个词来使人们知道他的属性和本性。³纪好弼认为，既然 God 以许多名字显现自己以适应人的有限理解力，中文的翻译也应当忠于原文，采用不同的译名来翻译。⁴

值得一提的是传教士对“Jehovah”这一名字给予了更多的重视，讨论中表现

¹ JEW, “The Term for God in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 370-375.

² R. H. Graves, “Thoughts on the Divine Names”, *Chinese Recorder* 25 (1894): 154.

³ R. H. Graves, “Thoughts on the Divine Names”, *Chinese Recorder* 25 (1894): 153-154.

⁴ R. H. Graves, “Thoughts on the Divine Names”, *Chinese Recorder* 25 (1894): 154-155.

出对该词原文的不同看法,及由此而来的翻译主张。早在1876年11—12月的《教务杂志》上,戴维斯(John W. Davis)就发表文章批评英文中有时将“Jehovah”翻译成“God”,有时翻译成“Lord”,有时又音译的做法。通过对该词原文的分析,他提出“Jehovah”这个词从来都是不能翻译的,把圣经翻译成任何语言的最明智的做法就是音译这个名字。他提醒读者注意一个事实,“Jehovah”不同于God的其他任何称呼,也不同于人类中的所有名字。从字源学的角度分析,“JeHoVaH”这个词是从动词“HalaH”变化而来的。这个名字在经文中真正的来源证据是《出埃及记》第3章,摩西问God的名字时,他首先用了“HalaH”的动词形式“AeHleH”(1cp, Qal, Imperfect),然后又用了一个名词形式“Jehovah”,用它表明他的神性本质,即他是非被造的、自在的、永在的。因此,一个有学问的拉比说,这个词是由“HalaH”的过去和未来形式构成的,因而包含着一个事实,即Jehovah是他过去所是,现在所是,和未来将是(Jehovah is the one ‘who was and is and shall be’)¹。由于原文中“Jehovah”是God为自己选的名字,他反复强调“那是我的名字”,这个名字是独一无二的,且包含着难以译出的含义,故作者认为不能用任何一个对应词来翻译它,而只能是转写它,“Lord”或“God”的翻译只能是对这个名字的削弱。²

20世纪初,《教务杂志》上出现了较多的关注“Jehovah”翻译问题的信息。1909年2月的一封信就“Jehovah”的转译问题向圣经翻译委员会提出建议:按照原文和学者中流行的用法,将“Jehovah”转译成两个音节的词,并建议译成“耶惠”。³1913年1月,一封来自诺里斯(Frank L. Norris)的通信询问《旧约》修订委员会会不会用汉字拼出Yah Weh的读音,而不是“耶和华”,使它更接近以色列的读音。⁴3月,卡斯特勒(CH. W. Kastler)对这封信作出了回应,他说,他相信所有的人都会同意诺里斯的看法,承认“耶和华”(Jehovah)的读音是错误

¹ John W. Davis, “JEHOVAH”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 398-9.

² John W. Davis, “JEHOVAH”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 402. 这一期的《教务杂志》第400, 401, 402页的页码分别错标为340, 341, 342。

³ J. W. Crofoot, “To Bible Translation Committees”, *Chinese Recorder* 40 (1909): 104.

⁴ Frank L. Norris, “A Question of Terms”, *Chinese Recorder* 44 (1913): 53.

的，或者至少是不准确的。但困难在于，哪一个是正确的术语？这是至今仍然困扰着当代神学家的问题。作者追溯了这个词的演变历程。犹太人把 God 的名字看作对一个被拣选民族的特殊启示，因而怀着如此大的敬意以至于不敢读出“Jehovah”这个词的声音。因此，提到这个名字时就说“那个名字”，“不能传达的名字”，“四个字母的名字”等。历史证明，直到基督诞生前第3个世纪，犹太人再没有读过这个名字，而用“Adonai”这个读音代替了它。稍后，这个词的元音被放在“JHVH”的辅音下。从此，这个名字的实际读音就丧失了。鉴于这样的事实，作者认为，改变这个词的读音就不仅是错误的，而且是不忠实的，实际上等于用一个故意的错误去取代一个无意的失误。作者认为“Jehovah”是一个极好的名字，人们应该学习犹太人对这个名字的尊敬。“没有哪一个读音是正确的，重要的不是读音的精确，而是不管用哪一个读音，对我们而言，它都是一个永恒的声音，把我们指向唯一永恒和真实的存有”。¹

不管出于怎样的考虑，《和合本》的翻译仍采用了“耶和华”这一转写方式，这自然引起一些传教士的反对。1916年3月，沃伦(G. G. Warren)看到和合本《圣经》试用本后，撰文再次讨论“Jehovah”的转写问题。不过他的批评不只是从哪一个读音更接近原文的角度来进行的，而是从经文意义的分析来进行的。他以《出埃及记》3:12-15²为基础，通过原文分析指出，那段经文给出了 God 名字的经文意义和希望，但是中文译本已经完全看不出名字的意义，也不能和12节给出的希望联系起来。“耶和华”当然是“Jehovah”的中文读音。但“Jehovah”这个词本身不是一个确切的词，而是两个词的混合物，是混合的希伯来语，从未被犹太

¹ CH. W. Kastler, "Ye-ho-hua or the Divine Name in Chinese", *Chinese Recorder* 44 (1913): 185-186.

² 这段经文内容如下：

3:11 摩西对神说：“我是什么人，竟能去见法老，将以色列人从埃及领出来呢？”

3:12 神说：“我必与你同在。你将百姓从埃及领出来之后，你们必在这山上事奉我，这就是我打发你去的证据。”

3:13 摩西对神说：“我到以色列人那里，对他们说：‘你们祖宗的神打发我到你们这里来。’他们若问我说：‘他叫什么名字？’我要对他们说什么呢？”

3:14 神对摩西说：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的，打发我到你们这里来。’”

3:15 神又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和华你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神，打发我到你们这里来。’耶和华是我的名，直到永远；这也是我的纪念，直到万代。”（引自官话和合本圣经，斜体为笔者所加，在原文中，这几处在意义上有着内在的联系。）

人承认过。¹通过原文语法和上下文意义的详细论证，作者认为，这个词包含了丰富的神学意涵，过去英文和中文圣经的翻译都存在着不同程度的问题，抹煞了其中的意义。按照原文这个词应当是“Yahveh”，用中文表示应当是“亚位”。但是仅音译并不充分，应该有一个旁注，加以解释，指明它的意义是“有主”，字面的翻译应当是“有他”，其中包含着在苦难中 God 与之同在的启示。作者强烈要求抛弃“耶和华”这个词，因为人们在用它的时候，只是发出无意义的声音，意义则被牺牲在声音之中。²而“亚位”这个音通过解释则会像“耶稣”、“基督”、“阿们”、“哈利路亚”一样，成为一个能够表达意义的声音。³

从这些争论可以看出，希伯来文和希腊文原文中 God 对应词用法和意义的多样性为传教士的争论创造了空间，不同的理解或理解中不同的侧重导向不同的翻译选择，这也从翻译过程的源头上开启了译名问题的不确定性。

第二节 传教士对译入语理解的分歧

狄考文 (C. W. Mateer) 曾经这样说过：“传教士们走遍了地球上几乎所有的异教国家，向他们传播基督教和翻译圣经，但在为 God 寻找一个恰当的词方面从没有遇到过像在中国这样如此严重的困难。”⁴而这种特殊的“严重的困难”显然是跟中国独特的语言、文化、宗教相关的。当传教士们在选择中文词来翻译基督教 God 时，他们产生了严重的分歧，在互相的批评和争论中，意识到这是一个远为复杂的问题。它涉及到的不仅仅是词语问题，还包括了词语背后整个的中国语言、文化、宗教背景，讨论随之深入到这些维度中来。由于传教士自身认知的局限，又因为这一问题本身涉及的因素极其复杂，传教士们从各自的视野出发，产生了不同的理解和解释，导致大量讨论和辩驳的产生。《教务杂志》中讨论译名问

¹ G. G. Warren, “On the Rendering of the Old Testament Name of God in the Chinese Scriptures”, *Chinese Recorder* 47 (1916): 181.

² G. G. Warren, “On the Rendering of the Old Testament Name of God in the Chinese Scriptures”, *Chinese Recorder* 47 (1916): 183-184.

³ G. G. Warren, “On the Rendering of the Old Testament Name of God in the Chinese Scriptures”, *Chinese Recorder* 47 (1916): 185.

⁴ C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 61.

题的文章显示，讨论主要围绕两个问题展开，一是对“上帝”一词的理解，二是对“神”一词的理解。此外，不少讨论者在论证中还发表了对中国语言、文化、宗教的总体看法，以这些看法作为论证问题的依据，或作为对问题的解释，这在一定程度上影响了他们对译名问题的态度和解决方案的选择。

一、对中国宗教观念及语言的总体看法

进入中国，传教士首先遭遇的就是对他们而言完全陌生、异质的语言，继而通过语言对中国文化、宗教和中国人的了解，而这种了解反过来又加深着他们对中国语言的深层认识。作为在西方文化中成长起来，又受过严格基督教训练的传教士，他们不可避免地以西方的、基督教的标准来衡量中国的语言文化和宗教。

1、对中国宗教观念的理解

中国是个异教的国度，这是大多数传教士的共识。在这样一个异教国家，“既然他们还不知道耶和華真神，怎么可能期望这种语言中会有一个仅用来指他的词呢？因为，尽管他们普遍地对他们的 gods 或其中的某一位的特性形成了崇高的观念，但他们还是不知道独一真 God”。¹“在任何一个异教民族的著作中寻找真正的 God 耶和華都是给一个传统赋予它从来都不具有的力量和效力”。随着人类的堕落，只有希伯来人保存了关于 Jehovah 的知识，其他民族都承继了巴比伦的背叛，成为偶像崇拜者，丧失了这些知识。²

有的传教士认为，中国人充满了泛神论的观念，这种观念造成了用“神”翻译“God”的困难，必须经过一场征战，界定这个词的真实的基督教意义，拔除或摧毁环绕着 God 的虚假和低劣的观念，³才能使“神”一词获得適切性。有的认为中国人是信仰多神的，“多神主义没有真正的 God……它的超自然物即便是最高的，也没有获得真正的神性概念，或者，即便在理论上似乎达到了，实际上也只是现实的一个暗淡的影子”。⁴有的传教士认为，“中国人关于超自然的观念是混

¹ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 81

² Notice of recent publications, *Chinese Recorder* 8 (1877): 265

³ C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 33 (1902): 79.

⁴ J. E. Walker, "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 166.

乱而低劣的。言语是思想的反映，中国的言语不可能提供术语表达纯粹、崇高的旧约观念”。¹这种“关于超自然和神性的思想和话语的深刻的堕落”是译名争论的根源之所在。²还有人认为中国人不以清晰的思想著称。他们不习惯于清晰的概念，特别不习惯于清晰的词语来指称各种观念。³这使传教士很难找到一个词来清晰地表达基督教的 God 观。

出于对上述对中国宗教观念的理解，一些传教士认为，无法在中文中找到表达 God 观念的对等的中文用词。传教士们能做的，只是找到一个接近的词，将之基督教化，使之成为一个合适的词。

当然也有传教士持相反的观点，理雅各对中国一神论的论述及将其中国的上帝等同于基督教的 God 的看法仍有其影响力。艾约瑟（J. Edkins）就确凿地申明自己的看法：上帝就是 God，在天性的关照和传统的帮助下，中国人一直都认识 God，出于神学、传教、翻译等理由，传教士应该采用“上帝”一词，而不必去确证儒家的上帝就是基督教的 God。⁴

另有一部分传教士虽然承认现在的中国人没有基督教一神论的观念，但强调他们曾经有过关于真正的 God 的知识，称之为“上帝”，而且现在还在用这个词表示主要的 god。⁵在真正的经典意义上，上帝是严格一神论的观念，非常接近纯粹一神论的圣经关于最高存有的观念，而且越是早期的经典，其观念就越纯粹和威严。“上帝”无疑是中国语言中能够找到的最为威严的词，而且天然地具有独一存有（One Being）的观念。⁶有不少人认为，中国人确曾有过一种高贵的、崇高的宇宙之主的观念，尽管这个观念并不完美。但是在后来的时代，这一观念堕落了。⁷

上述看法在不同的程度上肯定了中国宗教观念与基督教 God 观念中相契合的

¹ J. E. Walker, "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 165.

² J. E. Walker, "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 169.

³ Francis C. M. Wei, "Religious Beliefs of the Ancient Chinese and their Influence on the National Character of the Chinese People", *Chinese Recorder* 42 (1911): 323.

⁴ J. Edkins, "Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit", *Chinese Recorder* 8 (1877): 528.

⁵ History, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 292.

⁶ Carstairs Douglas, "'Spirit' and 'God':—How should they be translated?", *Chinese Recorder* 7(1876): 72.

⁷ Francis C. M. Wei, "Religious Beliefs of the Ancient Chinese and Their Influence on the National Character of the Chinese People", *Chinese Recorder* 42 (1911): 403-404.

方面，透露出较为积极的态度，这些相通的地方对传教士寻找合适的译词具有重要意义。

2、对汉语的理解

语言是思想的反映，与前述对中国宗教观念的看法密切相关，一些传教士认为中国的语言有着固有的异教性，“一个现成的异教术语，不管它的意思在我们看来有多么清晰，在中国人的心里都有着完全不同的观念和联想。这是植根于偶像崇拜的词，携带着，也只有偶像崇拜的观念。‘上帝’一词，不管我们怎样解释，在中国人心中都依然多少会带有旧的偶像崇拜的联想”。¹“所有异教的语言都必须被皈化，像说这些语言的人一样”。²在这些传教士看来，中国语言的这种异教特征使任何一个中文用词都没有资格来表达 God 这个至高无上的神圣存有。

此外，传教士也认识到，中文没有定冠词，没有单复数区别，³这使它无法表达英文中通过同一个词的大小写变化表达出来的真 God 与假 god 之间的区别。他们还认为中文一词多义的现象比其他语言都更严重，这使传教士无法找到一个像“God”这样纯粹的词，实现完善的翻译，⁴而必须面对多重意义的困扰。中国语言的同义词间几无区别，因而难以找到一种中文翻译，将 God 和 Spirit 的观念区分开来。⁵此外，语言的模糊性也造成区分观念的困难，传教士关于“神”的意思究竟是 god 还是 spirit 的争论就与语言的模糊性不无关系。⁶这些特征被一些传教士看成是中文的缺陷，是其不完备的表现。

传教士对中国宗教和语言的判断未必都是不中肯的，但是出于基督教价值标准所作出的诸如“低劣”、“堕落”、“不完备”等价值判断却显然是偏激的。无论如何，这种判断都被带入译名问题的争论中去，若隐若现地影响着解决方案的提出。但与传教士对中国宗教观念与基督教观念之间关系的正面看法相应，他们也表露出了用中国语言表达基督教一神观念的可能性。

¹ S., "The Term Question—A Plea for Union on the Bible Terminology", *Chinese Recorder* 36 (1905): 557.

² C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 285.

³ C. W. Mateer, "The Term for God in Chinese", *Chinese Recorder* 8 (1877): 97; C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 62.

⁴ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 285.

⁵ G. G. Warren, "The Term Question—A Plea for Comprehension", *Chinese Recorder* 35 (1904): 217.

⁶ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 520.

除此之外，传教士还认识到了中国语言文化自身的内部差异和张力，指出论证问题时，不仅要考虑词语的古典用法和意义，还要考虑并特别重视当前的用法和意义。同时，不少传教士还注意到方言之间的区别，并将这种区别引入论证中来。传教士在论证中往往各有侧重，从而得出不同的结论。¹不过也有少数人有意地考虑各方面的因素，试图得出更具普遍意义的结论，比如狄考文份量颇重的长文《“神”的意义》就明确提出自己对论据之权威性的看法，充分考虑了经典、口语等各种论据，“自由出入于文学经典和格言谚语中”。²

二、对“上帝”的理解

丕思业在《教务杂志》1875年的通信中列举反对用“上帝”一词的理由如下：

1、他一点也不认为这是对原文的恰当翻译和再现，因为该词意思大多是“最高统治者”或“皇帝”。中国古代经典中的词语不够资格指称真正的 God，这些经典的作者根本不可能有任何一点关于 God 的正确观念，有的表达看起来似乎像，但可能只是类似于偶像、假神，甚至只是圣人。2、当今时代，“上帝”一词指的是 gods 中的一个等级。几个世纪中，中国的皇帝都有授予汇报上来的表示吉祥的 gods 以等级的传统。3、众所周知，这是一个广为接受的偶像的名字。这会引起误解。4、最重要的是，它在十诫第一诫中的使用确实是非常不合适。考虑到有诸多的 gods 根本不被称作“帝”，它怎么能成为恰当的译名呢？³纪好弼 1877 年发表的《关于译名问题的思考》一文也对过往争论中人们反对“上帝”一词的理由作出如下总结：1、它不是属类词，因而在用来翻译“Elohim”和“Theos”时有无法克服的障碍。2、无法确定经典中的上帝就是我们的 God。3、上帝的流行用法是指一个偶像。4、天主教试过这个词但放弃了。⁴由此我们可以看到，就“上帝”一词的用法及意义而言，争论主要集中在以下三个方面：上帝是否等同于基督教的

¹ C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 285; R. H. Graves, “Thoughts on the Term Question”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 144; C. F. Preston, “Terms in Chinese for ‘God’, ‘gods’ and ‘spirit’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 238; J.E.Walker, “Too Straight is Crooked the Other Way”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 521.

² C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 66.

³ C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 288-289.

⁴ R. H. Graves, “Thoughts on the Term Question”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 143.

God; 中国人的上帝敬拜是否偶像崇拜; “上帝”一词的普遍性问题。而第二个问题又是隶属于第一个的, 如果上帝敬拜是偶像崇拜的话, 它自然就不是基督教的 God 了, 要证明他是 God 则必然要否定他是偶像。因而, 在此我们可以将传教士的讨论归纳为两个问题, 以此为纲来看看传教士在这两个问题上所持的观点及其证明。

1、上帝是否 God?

这是争议最大的问题。大致可以归结为两种看法, 一部分人认为, 上帝是一个最高存有, 在中国人心目中受到最大的尊敬, 他就是基督教的 God。另一部分人则否定这种说法, 认为上帝不是基督教的 God, 而且, “上帝”这个词未必表示一个最高存有, 中国的上帝也并没有受到更多的尊敬。在这一争论中, 对“上帝”在经典中的意义和一般语言中意义的不同侧重, 也使传教士对这个词意义的理解显示出不同的面貌。

肯定上帝等同于基督教 God 的传教士致力于寻找两者相似的属性, 其中最有力的论据就是上帝是个一神论的最高存有。杜嘉德 (Carstairs Douglas) 虽然承认“在一般的中国语言和文学中, ‘上帝’用以指一定数量的地位很高的 gods”, 但又认为“在真正的经典意义上, 它是严格一神论的, 非常接近纯粹有神论的、圣经的最高存有观念, 而且越是早期的经典, 其观念就越纯粹和威严”。进而他认为“上帝”一词是中国语言中能够找到的最为威严的词, 而且天然地具有独一无二存有的观念。¹纪好弼也承认, 在具有力量和统治权的最高存有这一意义上讲, 上帝和 God 的确十分接近, 这也是许多学者和大部分本地基督徒将上帝和圣经中的 Jehovah 等同的原因所在。²1877 年的一篇书评将上帝/天与神加以对比, 指出中国人从来不把天与作为敬拜对象的神划为一类, 两类之间界限分明。神是皇帝的造物, 皇帝是上帝的造物。“上帝”和“天”都表示至高、伟大的存有, 只不过前者是书面用语, 后者是口头用法。上帝亦没有和 God 不相称的、不名誉的或不道德的传说, 那些仅属于他的属性和职责也都只属于 God。“上帝”一词没有一般性, 但表

¹ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 72.

² R. H. Graves, “Thoughts on the Term Question”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 140-141.

达了至高神圣的独一性，这是属类词所不具备的。而至高性是 God 更为重要的属性。¹

细致考察中国古代经典中“上帝”一词的用法和意义，将之与 God 进行比照与分析，是支持用“上帝”一词翻译“God”的传教士常用的论证方法。秀耀春（F. Huberty James）在《中国的一神论》中，也通过对中国经典的考察，指出上帝在五千年前中国人的敬拜中就占据着主要的位置，是人类的统治者，也是诸自然神之主宰。它虽然不能证明中国宗教有纯粹一神论的时代，但清楚地告诉我们，古代的中国人敬拜一个至高的统治者和一群其他的 spirits。²通过不同时期经典的考察，可以看到，中国人关于至高存有的观念虽然没有充分发展，但他们仍然曾经认识，而且在不同时期都或多或少地认识他。约翰·罗斯（John Ross）通过《四书》和《诗经》、《书经》经文的罗列凸显出上帝的至高、全能、全见、全知、智慧、有理性人格、无所不在等属性。³高葆真（W. Arthur Cornaby）找遍《纲鉴易知》、《通鉴纲目》、《书经》、《诗经》、《礼记》、《五经通义》、《白虎通》等中国经典中与上帝有关的语句，证明“上帝”是最适合表示至高者的词。⁴

《中国古代宗教信仰及其对中国民族性格的影响》一文通过对《诗经》、《礼记》、《中庸》、《易经》等中国古典作品中与上帝和天有关的实例分析得出，古典作品中作为最高存有的上帝观念不是泛神论的或者自然主义的，不是非人格的盲目力量，而是一个人格神。上帝是不可见的、庄严的、显赫的、全能的。古代中国人还特别强调上帝正义和公平的性质。在上帝与人的关系方面，他们认为天或上帝是人的道德感的源泉，是人类的统治者。古代中国的统治者是靠着重圣的力量来统治的，只有在上帝的任命下才拥有自己的位置。当他不履行其职责时，就不再是人民的统治者。此外，上帝不是一个汉民族的部族神，而是一个超出汉民族范围，达到了其他部族和群体的统治者。他不是地方的王，而是人类的王。

¹ “Notices of recent publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 189-190.

² F. Huberty James, “The Theism of China”, *Chinese Recorder* 28 (1897): 481-482.

³ John Ross, “Chinese Classical Theology”, *Chinese Recorder* 33 (1902): 437-438.

⁴ W. Arthur Cornaby, “The Supreme as Recognized in Ancient China”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 6.

¹由此可见，中国人确曾有一种高贵的、崇高的宇宙之主的观念，虽然这个观念并不完美。这种观念“需要一种高度的宗教精神来保持和培育它。但在3千多年的历史中，中国人不再继续追求关于最高存有的知识，或者是认为不可能，或者是因为觉得不必要。”随着儒家观念的发展，最终道德在中国代替了宗教。但人是宗教的动物，当他们的古代宗教湮灭之后，道教和佛教的迷信开始被用来满足他们的宗教天性。上帝的经典观念最终堕落成为迷信和偶像崇拜。²

从上述言论可以看出，传教士之所以肯定“上帝”这一译词，主要是因为认识到上帝在中国人心目中是指最高存有，而“最高存有”这一属性显然被这部分传教士看作 God 最为重要的属性。同时也可以看出，传教士的这一判断是有所限定的，他们在论述中强调了“在古代经典中”这样一个背景和范围，将之与后世及当下人们对上帝的认识区分开来。此外，传教士的表述中很少用“上帝就是 God”这样绝对肯定的判断，他们在肯定古典作品中的上帝显示出中国人曾经对最高存有有所认识的同时，也认识到，要用“上帝”来指基督教的 God，还是需要做基督教化的工作。

但是，在许多传教士看来，中国的上帝不可能等同于基督教的 God，这不仅是出于他们对基督教一神论纯洁性和独一性的维护，也包含着他们对中国上帝的独特理解。

丕思业就否定了上帝是指一个至高存有的说法，认为上帝在经典中也许并没有那么尊贵。上帝只是许多 gods 中的一个，也是圣经所说的“可憎恶的事物”，上帝可能会很好地表现出主、父、王等观念，但对中国的大众而言，他和孔子、佛、老子、皇帝、物质的天等所受到的尊崇程度是一样的，因而是一个远比人们所认为的要低的一个概念。传教士常常会把基督教的含义附加在异教的经典或谈话中所用的词上，从而形成一种并非来自这些词原初意义的错误印象。³ 作者认为，“帝”的意思不是 god，而是指统治者 (ruler)。在古代经典中亦如此，它可以和

¹ Francis C. M. Wei, "Religious Beliefs of the Ancient Chinese and their Influence on the National Character of the Chinese People", *Chinese Recorder* 42 (1911): 319-328.

² Francis C. M. Wei, "Religious Beliefs of the Ancient Chinese and their Influence on the National Character of the Chinese People", *Chinese Recorder* 42 (1911): 403-405.

³ C. F. Preston, "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 232.

“皇”、“后”互换使用。皇、帝、后、王统称为君，他们都不是 god。至于在“帝”前加“上”字，作者重申，“加前缀或形容词的方式不能添加任何真正的意义，反而是对一个词意义的限制和削减。……我们要寻找的那个词应该是自我支撑的，而不是需要帮助的。从经验来看，这种靠形容词帮助的做法反而暗示了对象本身的脆弱，如‘皇上帝’、‘昊天至尊玉皇上帝’。这些词一步步从庄严变得可笑。没有人敢肯定，‘上帝’一词鼓励的是不是对一个次等神明的崇拜。我们被告知，‘上’意思是‘至高’，但这并不确定。相反，它可能是指‘在上’，暗示出与一个‘在下’的统治者相对应，仅仅是一个流行的偶像的专名。用它来表示 Elohim 和 Theos 仍然有许多可反对的地方”。¹时隔 20 年，仍有传教士表述类似的看法，并指出上帝是一个主神，但并不是基督教的 God。²

在批驳“上帝就是 God”的论断时，理雅各常常被当作靶子。纳尔逊(R. Nelson)在对理雅各《儒家与基督教》(*Confucianism in Relation to Christianity*)一文的批评中，首先否定了理雅各有关“‘上帝’和‘天’是同义词”的论断，继而指出，“没有证据证明在中国人自己的心目中，儒家经典中的天就是真 God。”他从中国人现在的状况来反推儒家经典观念的影响，通过分析中国人的民族性、无神论、自满、人本主义等特征，论证中国人并没有从儒家的经典中继承如理雅各所称的那些内容，也没有人从他们的经典中发展出关于真 God 的知识。《论语》中“敬鬼神而远之”“不知生，焉知死”等语，表明他们并不虔诚敬拜任何 god 或 gods，也表明了他们的自义。他们认为凭自己的能力就可以纠正所犯的错误或所具有缺陷。他们虽然常常会恐惧一种超越的力量，并需要安慰、赦罪和苦难时的帮助，但儒家体系在这方面表现出无神论倾向，阐释这方面内容的是被中国人广泛接受的佛教，佛教在这里满足了儒家不能满足的需要。由此得出结论，所谓儒家世代相传的经典中的 God，在中国学者的理解及在人民的实践中并没有什么明显的迹象留存。而中国人寻求安慰、赦罪和苦难时的帮助，及敬拜、献祭的对象并不是

¹ C. F. Preston, "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 235.

² F., "Shang-ti in the Classics", *Chinese Recorder* 28 (1897): 593.

God.¹

麦克拉奇 (Thos. McClatchie) 在《显赫的 God: 第一部分》中否定了理雅各的推论方式, 认为不能因为上帝作了属于耶和华的某些工作, 就说他是耶和华。²因奎若在反驳这一逻辑³之外还指出, 中国经典中的上帝不具备耶和华区别于其他所有异教 god 的本质特征, 包括:

1、上帝不具备永恒自存的性质。

2、耶和华公正地宣称只有他自己才有权享有他所有有理性的造物的宗教崇拜, 但中国的上帝没有这样的感情。

3、耶和华是创造天地万物的创造主, 而中国没有从无中创造出天地万物的观念。

麦克拉奇还详细分析了以朱熹为核心的儒家体系的宇宙观, 将之与西方哲学传统中的宇宙观进行比较, 从中发现, 上帝不是至高存有, 且具有物质性,⁵因而不能说上帝就是耶和华。

由于基督教的 God 是一个灵 (spirit), 而不是物质性的, 所以, 在考虑中文的翻译时, 有传教士特别注意到上帝是否有物质性这一问题, 劳切 (J. G. Loercher) 和麦克拉奇还就此展开了争论。虽然他们都是以朱熹著作中的宇宙观为分析对象, 都宣称自己的理解就是朱熹的本意, 但他们的看法却是完全相反的。麦克拉奇认为朱熹的上帝是光 (light) 和气 (ether), 是由微粒 (particulates) 构成的, 因而物质的, 不是灵,⁶因而不能将上帝这样一个如此物质性的东西提升到真 God 的地位。而劳切则认为, 上帝是一个灵、光和气, 他还认为朱熹所说的“气”是指自然之气, 与“形” (body) 相对, 构成了活的存在物的生命。将它翻译成“ether”和“air”, 完全是出于欧洲译者的错误观念, 他们以其蒸气、空气、大气等通俗

¹ R. Nelson, “Notices of Recent Publication”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 353-355.

² Thos. McClatchie, “GOD κατ’ ἐξοχήν PART I”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 410.

³ Inquirer, “Is the Shangti of the Chinese Classics the Same Being as Jehovah of the Sacred Scriptures? PART I”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 416.

⁴ Inquirer, “Is the Shangti of the Chinese Classics the Same Being as Jehovah of the Sacred Scriptures? PART I”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 422-424.

⁵ Thos. McClatchie, “GOD κατ’ ἐξοχήν PART I”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 398-402; “Part II”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 477-488.

⁶ Canon McClatchie, “The Term for ‘God’ in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 60.

意义置换了这个词的经典的意義，赋予了它物质主义的色彩。¹对同一对象持完全不同的看法，这一争论典型地反映出了传教士面对中国文化时遭遇到的困难，这其中的影响因素除了中西观念间的差异之外，还流露出中国经典的外文译本反过来对传教士理解中国观念带来的困扰。

关于上帝是否偶像，传教士间也产生了截然不同的看法。基督教是严厉反对偶像崇拜的。把上帝看作一个偶像，把敬拜上帝看作偶像崇拜，这是反对用“上帝”一词翻译“God”的传教士最重要的论据之一。丕思业认为“上帝”是众所周知的一个广为接受的偶像的名字。²史坦利（C.A.Stanley）认为“上帝”是几个偶像共用的名字。³S.认为：“‘上帝’一词，不管我们怎样解释，在中国人心目中都依然多少会带有旧的偶像崇拜的联想。上帝最多只是一种类似真 God 的东西，对没有受过指导的中国人而言，它的意思不是 God，因为它实际上丧失了所有这类存在的观念。在我住的地方，上帝通常用于指玉皇，传教士的讲道一不小心就会变成纯粹崇拜偶像的教导。因此，任何现成的异教词，不管它们原初的意义多么清楚，也不管它们看起来多么令我们满意，在使用中都是有危险的，其危险就存在于中国人偶像崇拜的氛围中”。⁴

但是支持“上帝”一词的传教士却有着相反的理解，认为上帝从来不以任何偶像的形式呈现，也不包含任何与这个名字相关联的形式或形像的观念。那些称上帝有偶像形式的人所举出的昊天上帝、皇天上帝的偶像是在道观里看到的，那不是中国皇帝所敬拜的上帝，并不能因此将中国人的上帝说成是偶像。⁵乐灵生（Frank Rawlinson）也说，上帝的观念不同于中国其他宗教中的 god 观，他没有任何真实的形象，他被看得太神圣因而不能有任何物质的形式。⁶作者还通过观察敬拜仪式发现，上帝崇拜中并没有偶像出现。⁷

¹ J. G. Loercher, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 438-39. 相关争论还见于 J. G. Loercher, “The Term for ‘GOD’ in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 221-222.

² C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 289.

³ C. A. Stanley, “THE Use of Shangti”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 141.

⁴ S., “The Term Question—A Plea for Union on the Bible Terminology”, *Chinese Recorder* 36 (1905): 557-558.

⁵ “Notices of recent publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 189.

⁶ Frank Rawlinson, “Some Chinese Ideas of God”, *Chinese Recorder* 50 (1919): 462.

⁷ Frank Rawlinson, “Some Chinese Ideas of God”, *Chinese Recorder* 50 (1919): 619-620.

从他们的论证可以看出，这两种相反的看法来自他们不同的关注点。认为上帝是偶像的传教士所看到的主要是道教和其他民间宗教中的情况，而认为上帝不是偶像的传教士强调的则是其在经典和上层社会中的观念，视点的不同带来了不同的理解。

2、“帝”或“上帝”的普遍性问题

由于在原文追溯中传教士对“Elohim”是属类词还是专有词意见不一，“上帝”一词的普遍性问题也成为传教士需要面对的问题。如果承认“Elohim”是属类词，那么它对应的中文译词也应当是属类词。在过去的争论中，支持“上帝”的传教士曾一度试图证明“帝”或“上帝”是具有普遍涵括性的属类词。¹麦都思就曾从儒、道、佛的经典里找寻“帝”指称低级存有的例子，来表明它是一个泛称，具有普遍性。²湛约翰（J. Chalmers）在1876出版的影响甚大的小册子《God的中文名字》中也列举了许多种上帝，认为它已经有了充分的广泛性用以翻译 gods。³

反对者则有他们的理解。海姆（B. Helm）针对湛约翰的论证指出：“的确，现在这个词的使用要比过去更为广泛，但是这反倒伤害了它表达基督教单一 God 的合适性，而后者是极力主张上帝者强有力的证据。同时，它也仍然不具备足够的广泛性来作为一个属类词表示‘Elohim’/‘Theos’，后者不仅用于指唯一的 God，也用于指异教中所有称为 gods 的对象。”⁴ 因奎若指出，中国人只有皇帝才能拜上帝，法律规定普通人不允许拜上帝，因而“上帝”一词不能用来表示普通人所敬拜的假 gods，⁵这也表明它不具备普遍性。丕思业也指出：“即便上帝在中国经典中就是造物主，它也只是一个专有词而非属类词，无法用来表示‘Elohim’和‘Theos’。”⁶“帝”也不能用来表示 god，因为除了称作“帝”的 gods 之外，

¹ 也许是感受到这方面论证的困难和劣势，支持“上帝”的传教士后来曾一度改变策略，将强调的重点从论证“帝”或“上帝”是具有普遍性的属类词转移到论证它是与造物相对的相属词。相关论述参见李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第232—236页。

² 参李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第216—217页相关论述。

³ 参 B. Helm, “Shen and Shang-ti”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 436.

⁴ B. Helm, “Shen and Shang-ti”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 436-437.

⁵ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 83-84.

⁶ C. F. Preston, “Terms in Chinese for ‘God’, ‘gods’ and ‘spirit’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 234.

显然还有很多其他的 gods，比如土地神，海神，河神等，无法包含在“帝”中。¹

“十诫”第一诫的翻译常常成为译词是否具有普遍性的试金石，反对者往往会通过由“上帝”不是属类词而造成的翻译困难来反对这个词。第一诫的内容为“除了我以外，你不可有别的 gods”（《出埃及记》20：3）。海姆认为，如果将这里的“gods”翻译成“上帝”，就无法传达出这句话反对偶像崇拜的神学观念，因为在中国人眼里，这仅仅是不要让他们崇拜其他的上帝，并不妨碍他们崇拜其他的神。他们只是神，不是上帝，不为诫命所禁止。²还有传教士认为，这里的翻译只会让中国人误解为不要让他们为 gods 建立第二个或更多的上帝。而事实上不会有中国人相信 gods 之上会有第二个上帝。在此中国人不会把他理解成一神主义的教导。此外，通过这样的圣经翻译，还有一种误解的可能，就是中国人会认为传教士崇拜和传扬的 Jehovah 就是他们的上帝。³总之，由于“上帝”一词不具有普遍的涵括性，翻译这句话时若采用它，就无法传达出原文中禁止假神崇拜的基督教一神观。⁴

这里显示出，中文用法中的确用“帝”和“上帝”表示不止一个对象，但也的确没有“神”字更具涵括性，因而将之定性是比较困难的，这要涉及到对属类词本身的定义。同时，这里也显示出传教士在“上帝”的涵括性和独一性方面存在的矛盾。支持“上帝”译名的传教士想在两方面都具备说服力，论证的结果却让人发现“上帝”这个词本身所具备的复杂性，在自我矛盾的尴尬中，恰恰展现出了一种更全面的认知。

三、对“神”及“灵”的理解

圣经原文中的“Elohim”在用法上既有 God 的意思，又有 gods 的意思，也就是说，它既有独一性，又有普遍性。不少传教士希望在汉译时找到同样性质的

¹ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 286.

² B. Helm, "Shen and Shang-ti", *Chinese Recorder* 7 (1876): 437.

³ "Notices of Recent Publications", *Chinese Recorder* 8 (1877): 266.

⁴ 类似观点还见于: One to Whom You Sent Your Circular, "An Open Letter——To Thomas Cochrane, Esq., M.B., C.M., Chairman of the Peking Committee on Union", *Chinese Recorder* 36 (1905): 415; Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 83-84.

词。其中一部分人主张用“神”这个词，但另外一部分却并不赞同，双方围绕这个词进行了很多争论，主要涉及三个问题：1、“神”字是否一个具有充分涵括性的属类词。2、“神”字指涉的对象究竟是 god(s)还是 spirit(s)。3、“神”字能否表示最高存有 God。由于牵涉到“spirit”的翻译问题，传教士的讨论也延伸到了汉语中的“灵”一词。

主张用“神”的传教士特别强调“神”字的普遍性，认为它不仅对应于“Elohim”的用法，而且最重要的是有助于反对各种假 gods，传达基督教一神主义的教导，尤其是在“十诫”第一诫的翻译中，“神”的涵括性更是“上帝”所不具备的优势。而传教士们在“神”具有普遍性这一问题上也基本上达成了共识。只有个别传教士认为“神”并不是一个属类词，不能包括中国所有的假 gods。一些例子显示，“神”并不指称众多的佛教敬拜对象。另外一些例证表明中国人在提到异域的敬拜对象时是用“佛”而不是“神”。而且，在中国的有些地方，如宁波，神是包含在“菩萨”中的，后者是一个包含所有敬拜对象的属类词。¹但是这种看法受到另外一些传教士的否定，他们认为作为表示敬拜对象的“神”一词，涵括了“佛”，《史记》有语：西方有神名曰佛，《神仙鉴》中描述佛诞生故事的相关的段落，及其他材料也证明了这一点。此外“神”也包含了儒家的上帝、天，道教的仙及其他民族所敬拜的对象等所有的 gods。²这些都肯定了“神”作为一个属类词具有其他词都不具备的涵括性。

但是，在“神”字的意义究竟是 god(s)还是 spirit(s)， “神”能否表示基督教的 God 这两个问题上，传教士间分歧较大。

1、“神”字的意义究竟是 god(s)还是 spirit(s)

“神”字本身具有多种用法和意义，再加上中西语言和宗教观念的差异等因素的影响，“神”字的意义究竟是 god(s)还是 spirit(s)就成为传教士中争议最大的问题之一。从传教士的争论看，他们在这一问题上基本涉及到所有可能性，在此，

¹ “Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 186-188.

² 这种看法见于：“Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 186-188; C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 70-72; Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 88-89.

本文将之概括为以下几种：1、“神”字的意义只是 spirit(s)，或其基本意义是 spirit(s)，有时也指 god(s)；2、“神”字的意义只是 god(s)，或其基本意义是 god(s)，有时也指 spirit(s)。3、“神”字的意义既是 spirit(s)也是 god(s)，两者不分主次。

关于第一种看法，早在 1847—1850 年间，支持“上帝”作为译名的麦都思就已经通过一系列文章，对中国著名的字典、儒家与非儒家（道家和佛家）的主要作品，以及外国学者与传教士的早期研究进行了考察，从中找出论据，证明“神”字只可表达与英文“spirit”相同的意思，它只应翻译为“spirit”，“spiritual energy”和引申为一些拥有或具体表现上述力量的存有。¹在《教务杂志》的讨论中，讨论者类似的说法多属对过去讨论结果的教条式引用，²或者被作为默认的讨论前提，没有更深入的论证。较常见的是类似海姆的态度，即在肯定“神”的意义是 spirit 之余，也认识到它有 god 的意思。海姆认为“不管是从中国的文学作品来看，还是从现时代人们的语言习惯而言，都可以支持用这个字翻译“god”。如果还有人坚持在任何情况下都把它翻译成 spirit 的话，那是语言运用的暴力，无视这个词对应于其他语言中的 god 这一事实”。³

对于麦都思的看法，文惠廉等人曾经进行批判，并提出了相反的看法，认为“神”的基本意义是 God 和 gods，而不是 spirit。《教务杂志》中发表的一些文章接续了这一观点。丕思业在 1875 年的通信中指出，“神”这个字在所有中国古代和现代文学中的主要的和基本的意思都是 god、deity、divinity、god-like 等，但有时候也指 spirit、spiritual 等。那些认为该词只是指 spirit 和 spiritual 的理论是误入歧途。照这一理论，中国人区别于所有其他民族之处就在于他们是拜 spirit 者，而不是拜 gods 的人，而这恐怕是令人难以接受的。⁴在 1877 年发表的一篇专门讨论“God”、“gods”和“spirit”翻译问题的文章中，丕思业通过考察“神”的用法和意义得出，在这个词普遍的接受中，与 gods、divinities 的关系比 spirits 密切。

¹ 详细情况参李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 199—203 页。

² Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 65.

³ B. Helm, “Shen and Shang-ti”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 439.

⁴ C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 286.

在神—鬼，神—人的对立中，神都不可以翻译成 spirit。¹这进一步强化了他过去的看法。

因奎若的文章《“神”字的含义》专门向人们展示，“神”作为 god 和 gods 的意义在中国语言中有着非常确定和权威的用法。虽然它有灵魂、精神、魂魄、聪灵等意义，但也特别用来指一类灵性的存在 (spiritual beings)，即异教的假 gods，因此，它在中国语言中是一个指称多神意义上的 god 的词。²作者首先通过引证词典和各种权威的说法，确立起什么是异教的假 gods，及 god 和 gods 在多神教用法下的意义，总结出其种类、名称、宗教设施、敬拜礼仪等特征，然后详细描述了中国人相关的宗教特征，在比照中确立起中国人称作“神”的敬拜对象就是异教意义上的 god 和 gods 的观点。³他还特别考察了中国的封神习俗，认为那些被封的对象之前就已经是 spirit 了，其后在中国人的心目中应该是 god 而不是 spirit，由此可见，“神”指的是 god。⁴

此外，作者还通过考察神被赋予的性质来帮助决定“神”的翻译。这些性质包括：可以监察人心；有力量控制自然因素，如下雨，雷电等；赏善罚恶；倾听和回应祈祷；爱良善的，恨邪恶的，希望人善良幸福；医治病痛，救人出危险等。所有这些都与异教 gods 相同，这类存在就是 gods，因而“神”当然是指 gods。⁵

“神”是 god 这一主张最具分量的论证来自狄考文。早在 1877 年，他就在一封通信中指出，过去所有对“神是指 spirit”的论证实际上都是出于一个错误的假设，即中文有一个表示 spirit 的属类词。由于“神”的运用如此广泛，尤其是我们在抽象的意义上用 spirit 来指它，于是大家理所当然地认为它就是指 spirit。这使事实变得混乱不清，从而使反对者沉默，但这并没有得出一个清楚和有见识的判断。⁶

20 年后，从 1901 年 2 月开始，《教务杂志》陆续在 16 期上以大量篇幅发表狄考文的一篇名为《“神”字的意义》的研究论文。据文章说明中提供的信息，该

¹ C. F. Preston, "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 230.

² Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 65.

³ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 65-70.

⁴ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 70-71.

⁵ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 71.

⁶ C. W. Mateer, "The Term for God in Chinese", *Chinese Recorder* 8 (1877): 95.

篇文章的第一部分是在 20 多年前写的，后来一直延续着这一主题，数年间一直不断地进行论证。作者对中国文学进行了广泛的研究，比较并编写了超过 1, 3000 条用“神”的例证，以尽可能地穷尽对“神”的用法和意义的考察。¹狄考文认为，从最高的程度上讲，在中文这样成熟的（cultivated）的语言中，不可能出现“神”字在真正和确切的意义上既指 god 又指 spirit 的情况，除非一个词实际上变成两个不同的词。然而没有证据表明“神”这个词有两个不同的和独立的意思。它既不像许多具有双重意思的词一样有两个读音，在中国的词典中也没有将它的意思分在两个词条下解释。即使它有着两重意思，也应该区分哪一个是主要的和更自然的，并在基督教的用法中采用它。作者相信“神”传达给中国人的基本观念和“Theos”对希腊人，“dues”对罗马人，“god”对英国人的古代祖先所传达的是是一样的。²他试图通过对中国宗教、哲学、历史、诗歌、小说和日常生活语言中的“神”字的全面考察来论证这一看法。

作者首先定义了 god 和 spirit 这两个概念。由于中国人从他们的历史之初就是多神主义者，因而不能采用基督教一神主义者的“God”一词的定义，而是采用一神主义者心目中关于神明（divinity）的基本观念，它是指一个聪明的存在，具有超自然的力量和赏罚人类的权威，因而被看作正当的宗教崇拜对象。一般而言，任何宗教崇拜的对象都是一个 god。关于 spirit 的基本观念是：无形的聪明的存在。基督教将 spirit 定义为非物质的，但异教的认识从未超越“看不见的”或“无形的”这样的水平。³

接下来，狄考文从十几种角度和用法类型入手，将“神”与前面定义的 god 和 spirit 进行比照，来证明其意义是 god、divinity 或 godlike 等，而没有 spirit 之意。这些考察的角度和类型包括：“神”是中文中唯一一个表示所有敬拜对象的统称；⁴新神成为神的方式；⁵“神”字的关联词；⁶神、鬼、人的

¹ C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 61. note.

² C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 61-62.

³ C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 63.

⁴ C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 67. 具体论述见第 67-72 页; *Chinese Recorder* 32 (1901): 107-113.

⁵ C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 113-116, 220-223.

⁶ C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 224-231, 284-285.

分类方法：¹与神相关的语言和行为；²神的行为与职责；³“神”用以描述人或事物时的情况；⁴“神”字意义溯源；⁵“神”作为限定词的用法；⁶等等。⁷

狄考文的研究可谓煞费苦心，其材料的完备更是令人惊叹，颇能增进人们对这个词的理解。但他也无可避免地带有自己的诠释偏见，对某些用法的解释有牵强之处，令人难以信服。

在许多传教士为“神”的基本意义究竟是 god 还是 spirit 争论不休的时候，有几位传教士根据自己的观察和理解，提出了第三种看法，即，“神”这个字兼具两种意义，它们是不分的。沃克（J. E. Walker）通过两个骑士为争论一个盾牌究竟是什么颜色而争斗的故事来比喻这一争论：一个说它是红色的，另一个说它是蓝色的，等他们打斗得快要死掉的时候，有人给他们看到，这个盾牌一面是红色的，另一面是蓝色的。⁸沃克认为中国人很少清楚地区分 deity 和 spirit，语言中也很少提供这种区分，但在他看来，“神”就常用于包含这两种观念。⁹艾约瑟则认为，中国人将 spirits 和 gods 看作同一类，因而通过同一个术语“神”来认识。传教士的翻译应该采用同样的用法，即，两者都用“神”来翻译。¹⁰这些人带有折衷色彩的看法虽然左右不了对译名的最终选择，但却有利于前两派传教士检视“神”这个字意义的包容性和含混性的一面，促使双方缓和固执的态度。

与“神”的讨论密切相关，这里不能不提及传教士对“灵”这个词的讨论。在译名问题的讨论中，主张用“上帝”翻译“God”的一派大多也主张用“神”翻译 spirit，而主张用“神”翻译“god”的一派则多主张用“灵”翻译 spirit，以

¹ C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 285-290.

² C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 340-352..

³ C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 447-456.

⁴ C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 499-508.

⁵ C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 547-552.

⁶ C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 33 (1902): 290, 343, 400-404.

⁷ 其他参 C. W. Mateer, "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 597-609; *Chinese Recorder* 33 (1902): 71-79, 123-132, 186-193, 232-244.

⁸ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 519.

⁹ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 520. Walker 在发表于 1903 年的一篇文章中重申了这一看法，参见 "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 168.

¹⁰ J. Edkins, "Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit", *Chinese Recorder* 8 (1877): 527. 类似的想法还见于 G. G. Warren, "The Term Question—A Plea for Comprehension", *Chinese Recorder* 35 (1904): 217.

至于有传教士提出，译名问题的关键在于如何翻译 Spirit—Pneuma（希腊文）—Ruach（希伯来文）。¹相应地，译名讨论也延伸到“灵”字是否指 spirit 的检讨中来。

反对用“灵”翻译 spirit 的艾约瑟认为，“灵”这个词指的是灵魂（soul），而不是 spirit，它不具备人格性，不能用来翻译基督教的 Holy Spirit，而且用法上也与基督教 spirit 不符。²他还认为，用“灵”表示 spirit 之所以流行开来，并不是因为这是个恰当的词，而是为了解决翻译面临的困境。³一些人提出“神”是表示 God 的最佳的词，并由此推断不能用这个词表示 spirit，⁴于是提出一种用“灵”来翻译 spirit 的解决困难的办法。而沃伦则提到，“灵”作为一个形容词或副词很合适，但不适合去做名词。⁵不过他还是愿意接受这个翻译，原因不是它合适，而是它带来的麻烦相对而言要比用“神”翻译 spirit 少。⁶

主张用“灵”翻译 spirit 的人有不同的理解。丕思业说，“灵”主要的和基本的意义就是 spirit，而不是像一些人断言的那样只是指“灵验的”（efficacious）。⁷麦克拉奇则在他的《中文中表示 God 的词》一文中对此进行了详细的论证。他通过对比西方古代哲学家关于 pneuma 的看法与中国新儒家经典中关于灵的理解，⁸得出结论说，“pneuma”对应的是“灵”，而不是“神”。

对于“灵”能否作名词，因奎若举了很多例子，给出肯定的答案，⁹丕思业和富善（Chauncey Goodrich）也同样予以肯定。¹⁰至于用“灵”表示 spirit 是否出于翻译困境的权宜之计，丕思业作出断然否定，他不仅认为“灵”是最适合翻译希伯来文和希腊文中的 spirit 的词，而且认为“灵”比“spirit”更接近原文的术语。¹¹

¹ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 70.

² J. Edkins, “Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 524-525.

³ J. Edkins, “Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 527.

⁴ J. Edkins, “Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 529.

⁵ G. G. Warren, “The Term Question—A Plea for Comprehension”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 218.

⁶ G. G. Warren, “The Term Question—A Plea for Comprehension”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 219.

⁷ C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 289.

⁸ Canon McClatchie, “The Term for ‘God’ in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 92-94.

⁹ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 79.

¹⁰ Chauncey Goodrich, “Tracts and Term”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 393; C. F. Preston, “Terms in Chinese for ‘God’, ‘gods’ and ‘spirit’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 236.

¹¹ C. F. Preston, “Terms in Chinese for ‘God’, ‘gods’ and ‘spirit’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 236.

2、“神”能否表示 God

在这一问题上，反对的意见主要集中于两点，即单用“神”这个字来表示至高者没有足够的尊贵，也没有足够的明确性。¹在中文中，“神”常常是单独使用的，单独使用时或表示多个 gods，或表示一个 god，一个 spirit，明显不适合翻译最高存有 God。²从中国封神这个现象来看，凡人死后经皇帝加封能成为神（敬拜的对象），在这一过程中，皇帝是造神权威。不管多么反感这一事实，人们都无法否认“神”与这一造神行为和被造出来的崇拜对象的关联。由此，用“神”来表示 God，就会得出 God 是皇帝意志的创造物之结论。这不是在提升神这个词的意义，而是在降低 God 的观念。³从“鬼神”这个词的组合来看，中国语言一直很少双音节词，在现有的部分中，有一个不变的规律，就是更尊贵、更重要的放在前面，如君臣、父子、金银等，只有阴阳除外。由此推测，很难说“鬼神”是否也属这种情况。古代经典中，“鬼”并没有恶的意思，孔夫子把它作为“神”的同义词。从双音节词的类比来看，“鬼”比“神”更尊贵，至少是在这个词最初的时候。⁴如此，用“神”来表示尊贵的 God 是否合适，也值得怀疑了。

此外，“神”还有安神、神魂、心神不定、留神、眼神等多种用法，意义非常广泛，这也使单一的“神”字无法用来表示 God。因为“神”的这些意思是中国语言的一部分，不可能通过基督教化去改变它。⁵

支持用“神”表示 God 的人则有另外的说法。针对“神”不够尊贵威严的指责，因奎若举了中国经典中的一些例子：“升闻皇天上帝歆焉”，“升闻皇天上神歆焉”，“以降上神，注，上神天也”，“以降上神，注，上神天神也，又在上精魂之神”。在这些例子中，“上神”等同于上帝、皇天、天、天神，这说明它可以用来指最高存有。既然中国人可以用“上神”来表示最高 God 的观念，那么，基督教当然也可以用“耶和华神”来表示圣经所揭示的最高的神圣存有。⁶麦克拉奇从以

¹ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 71.

² Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 73.

³ “Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 188.

⁴ John Ross, “Chinese Classical Theology”, *Chinese Recorder* 33 (1902): 438.

⁵ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 73.

⁶ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 87-88.

朱熹为核心的儒家宇宙观的分析中也证明了“神”就是异教意义上至高 God 的名字。在朱熹的宇宙观中，宇宙由以形成的最初两种东西是气和理，气源于理，因而低于理，理是从气中形成万物时的作用力量，理就是神，它是至高神的名字之一。儒教徒的显赫的神和西方哲学家的显赫的 Theos 一样，都是指宇宙万物的最高灵魂 (supreme soul)。因而，中文的“神”一词毫无疑问就是异教民族的 God，正如 Theos 和 Deus 对他们各自民族的意义。另外，许多例子显示，儒家显赫的神和西方哲学家显赫的 Theos 常常有着同样的称号、名字和属性。中国经典中的一些祷文也显示出神的尊贵地位，表明它指的就是 God。¹

针对“神”字意义不确定、用法多样、不能被基督化以表示 God 等批评，狄考文认为，这个问题的关键在于，“神”这个字主要的和恰当的意义是什么。如果 God 是其主要的和合法的意义之一，那么它具有其他意义这一事实并不能阻止它基督化为 God，这并不是对语言的滥用。词语具有多重意义是很平常的事，这并不影响人们对它的理解。大家都承认用“神”表示 God 有些困难，但这主要是因为大家想在中国语言中找一个定冠词或单复数形式，也因为中国人的头脑和语言中渗透了泛神论这一不幸的事实。不过这并非没有解决的办法，狄考文提出了一种设想，即，将一个专有词，如“上帝”、“天主”，和“神”结合使用，或者将一个属类词，如“神”，与“上帝”结合使用，这都有利于传递基督教真理。²

除此之外，支持者还在其他方面表达了对“神”字的理解，及其用来表示 God 的合理性。因奎若认为，为了让这个民族知道真正的 God 耶和华，并驱逐出他们的假 gods，有必要用同一个词来表示真 God 和假 gods。而“神”字的习惯用法完全符合这种要求，首先它包括了所有的神，同时也可以个体化和特殊化为任何“一个神”。而且“这个国家的法令是用‘神’这个字来表示敬拜对象的，日常生活交谈中也用这个字表示他们的假 gods，因此它必定用于此类和假 gods 有关联的地方，而耶和华俯就人类的软弱和愚拙，将自己归于被敬拜的存有中的一类，因此

¹ Thos. McClatchie, "GOD κατ' ἑξοχὴν PART I", *Chinese Recorder* 8 (1877): 400-411.

² C. W. Mateer, "The Term for God in Chinese", *Chinese Recorder* 8 (1877): 97.

必须用‘神’这个字表示他，以显示他是那位真正的神”。¹再者，神环绕在普通中国人周围，是他们生活的一部分，他们对之极为熟悉，用“神”这个词来翻译“God”比这一语言中任何其他词都更有利于在中国人的心里清晰生动地产生出关于 God 的属性、作为和职责的印象，帮助他们认识 God。²此外，在中国传统中，当“神”用以指最高存有时，可以表达“创造”之主的观念，如“天有至神为造化之主”之类的说法。虽然这里的创造观念表达的不是从无中而来的创造，而是从已有的物质中的演化，不是完善的创造观念，但是，将“神”与耶和华连用就会有助于让中国人明白 God 是创造之主。³

另外，罗素认为“神”本身是一个独立全称词，既包含了中国所有的神明，又常被儒家不加修饰词而独立使用，这个词准确对应了独立全称词“Elohim”和“Theos”，⁴因而是一个恰当的代表 God 的词。

从上述情况可以看出，传教士对中文相关语词的考察不可谓不全面细致，用力不可谓不勤。但这方面的论证最终也没有分出是非高下来。这其中固然有传教士神学观念和翻译理念的分歧，但中文用词本身的复杂性也占有很大的分量，再加上中西语言文化间的差异和传教士对中国语言文化的陌生感，他们对译词的理解就更难达成一致。但毋庸置疑的是，互相之间的争论构成了他们深入、全面认识中国语言文化的动力，在相互的关照中，对译词的衡量也逐渐趋于客观。

第三节 传教士对当下读者的不同看法

翻译必定面向一定的读者对象，传教士在讨论译名问题时当然也考虑到了读者的因素。从广义讲，传教士讨论中针对的是两类读者。一类是想象的读者，这是传教士通过对中国语言文化和宗教——尤其是古典语言文化和宗教的理解和诠

¹ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 83.

² Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 85.

³ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 88.

⁴ 转引自"Notices of Recent Publications", *Chinese Recorder* 8 (1877): 268.

释，对其中的相关信息加以整合，重新建构起来的读者对象。由于重构是建立在中国整体的语言、文化、宗教基础之上的，这类读者具有一种整体性的倾向。由于他们是抽象出来的，因而具有模糊性的特点。另外，由于传教士个人具体取材和对材料解读的不同，各自建构起来的读者面目也不尽相同。当然由于他们用以建构的材料在整体上是同一个对象，因而传教士们建构起来的读者对象又有着大倾向上的相似。从某种程度上讲，传教士对译入语的理解和解释的过程也是建构读者对象的过程。他们正是以中国历代留存的语言材料为媒介，来寻索中国读者对“上帝”、“神”、“灵”等词的理解，寻索的目的则是以建构起来的对中国读者的目光反观译名问题，做出最后的合理决定。这一问题在前面已有探讨，在此不再重述。

另一类是实际读者，即在现实层面中已经或可能进入译作阅读的读者，也就是生活在传教士身边的可能通过各种方式接触到译名的中国人。这类读者是个体的、具体的、活生生的，因而也是千差万别的。在长期的工作实践中，一部分传教士越来越意识到实际读者的理解对解决译名问题的重要性，毕竟，传教士的工作最终是为了他们。因而，在论证问题时，他们有意识地关照实际读者的理解，并以此来为译名的选择提供参考。

然而，在对当下读者的理解上，传教士间同样未能取得一致，它同样只是为译名问题的思考提供了一个向度，而不是最终的决定。从传教士对实际读者并不太多的关注中，可以看到三个方面的分歧：1、读者的理解是否可靠？这是整体态度方面的分歧。2、读者之间的理解差异。哪一个读者，怎样的理解？传教士面对不同的读者对象，会获取不同的甚至是相反的理解信息，以这些信息为依据来论证问题，产生的结论自然是不同的。3、对读者理解案例的理解分歧。同一个读者群体，他们以书面形式表达了对译名的理解，然而，他们究竟是怎样理解的，表达了怎样的意思？当传教士们要以其表述为依据来论证问题时，却有各自不同的说法。

一、读者的理解是否可靠？

对于中国读者的理解是否可靠这一问题，传教士之间有着针锋相对的看法。有几名传教士就此问题在《教务杂志》上进行了你来我往的正面冲突。

在 1875 年 5—6 月的通信中，夏查理 (C. Hartwell) 对中国的基督徒给予了充分的信任，似乎在中国基督徒身上看到了解决译名问题的希望。他说“目前中国有大约一万本地基督徒，他们的观点必定会帮助我们讨论这一问题。他们中许多都是有才能的人，如果需要的话，让他们来决定整个问题没有什么不好的。”他深信聪明的、改变了信仰的中国人，经过 20 年，10 年，甚至 5 年的指导，必定会获得足够的基督教知识，能够很好地确定他们语言中的哪一个词是最适用于 God 的，不管传教士在指导他们时用的译名是什么。基于这样的看法，夏查理主张把用“上帝”、“神”和“天主”的圣经版本都提供给受过教育的中国人，让他们阅读后从中为自己选出最好的译名。他相信“他们当然能够选出最适合于 God 的译名”，强调“当前中国本地传道人和聪明的门外汉这一庞大群体的观点应当得到尊重，很显然，本地教会最终将会修正在此问题上可能有的任何决定”。¹

夏查理的观点受到怜为仁的质疑，在同年 9—10 月的通信中，怜为仁提醒道：“我们应该记住的是，本地信徒的命名法和专用语都是从他们的基督教老师那里借来的。他们在信教初期接受的宗教用语将会非常顽固地附着在他们身上。我们都知道要放弃童年时代的印象多么地困难……尽管我们现在有数量巨大的本地信徒和一个能干的本地传道团体，但我们很难从中找出能够妥善裁决这一重大问题的人。即使他们明白圣经的语言和对外来词的批判使用，他们仍然不能有开阔的思想和成熟的判断来解决这类问题。”因而，在当前这种不完善的情况下，有必要保持意见的分歧，以便最终寻找到一种纯粹的翻译。²

怜为仁显然是看到了传教士的指导对中国基督徒理解译名所起的巨大作用，这种指导已经变成了他们前理解的组成部分，从这样的前理解出发，再反过来决定译名的选择，这究竟还有多少参考价值？似乎真的令人怀疑。在 1876 年 1—2

¹ C. Hartwell, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 229.

² William Dean, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 371.

月的一期中，杜嘉德对此做出了回应。在他看来，在某种程度上，本地信徒确实反映了他们老师的用法，但是，经验中又有无数这样的事例：尽管传教士用“神”表示 God，但其皈依者却喜欢用“上帝”，而相反情况却很少遇到。实际上，在福州，本地基督徒非但没有跟从传教士，反而是他们使用“上帝”一词的强烈意愿极大地帮助那里的美国传教士发生了转变。这些事例让人相信，本地教会的经验有资格来测试译名的恰当性。¹与怜为仁相比，杜嘉德更多地看到了本地基督徒的独立性。

在 1876 年 5—6 月的通信中，罗斯又一次做出否定的判断：“一个中文教师、皈依者或慕道者的话没有任何用处。”原因是“他们每个人礼貌上都会说他的牧师所用的译名是对的”。²然而此类中国教师和皈依者观点不可信的论说在 9—10 月西尼 (Sinim) 的通信中受到了严厉批评。西尼认为这是对中国信众无意识的污蔑，尤其是罗斯这种认为中国人只会出于礼貌附和传教士的观点。相反，西尼称，在实际中不难发现，信众中有一些很有能力的人，常常会出于良心来判断，并确立自己的观点，并且不会随意改变。他们的看法是对传教士最好的回应，传教士会重视他们的选择，在考虑接受某个指定的选择或被要求做出妥协以达到统一时，会考虑自己的这些中国信众是否能够接受。他们不会因此而损害已有的实际的统一。主张“上帝”和“神”的两方都确信，在适当的时候，中国人会自己解决这个问题。³

那么中国读者的理解究竟是否可靠？此后《教务杂志》上没有更多正面的论述，更没有统一的看法。但是一个明显的情况是，此后，中国读者的理解不时会成为一些传教士讨论中用以论证问题的理据。这表明，起码有一部分传教士认同中国读者理解的可信性，并认识到它对决定译名问题的重要性。中国读者的看法已经成为译名讨论中被关注到的一种声音，尽管这种关注有限。

¹ Carstairs Douglas, "'Spirit' and 'God':—How should they be Translated?", *Chinese Recorder* 7 (1876): 69.

² John Ross, "The Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 217.

³ Sinim, "The Protestant Chinese View of the Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 379.

二、读者之间的理解差异

之所以拿中国读者的理解作为论证的依据，是因为一部分传教士认识到，过去传教士在译名争论中，双方虽然穷尽了中国古今典籍来提供证据支持自己的观点，对问题的解决却没有多少帮助。而且，这些人对问题的研究越是深奥，对一般人做出公正判断的帮助就越少。¹汉学家百年来都没有取得一致意见，而任何一个既定术语的原初的或古典的意义对大多数人而言都没有多大意义。²鉴于此，一些传教士认为，在古典意义的考察之外，必须注重实践的层面。在译名问题的决断中，一个有实践经验的传教士的意见要比汉学家的意见更好。³然而通过这一途径究竟能否找到答案呢？审视传教士从实践经验中提取的中国读者的理解实例，会有助于我们做出深入的了解。

传教士提供的这类例证大致被用于三种意图：一种是拿来支持“上帝”反对“神”的，另一种是用来支持“神”反对“上帝”的，第三种则是证明二者皆可的。

对“神”的反对主要集中在证明“神”一词产生的观念模糊不确定且较为低等。恩奎若（Enquirer）称，他在传道中发现，用“神”不如用“上帝”更有利于听众理解所要传达的意思。在劝一个中国人放弃偶像崇拜而敬拜神时，他们的观念最为模糊和不确定，因为周围有太多的神，他们听到这种教训时，搞不清楚到底要敬拜哪个神。而且在这众多的神中，也没有哪一个能让中国人觉得可以受到至高者所受的敬意。在中国人的信仰中，并没有一个拥有至高力量、统治天地、掌管生死的神。⁴沃克也以中国传道人为例反映了类似情况。⁵

然而支持者没有在同一范畴内举出相反例证，而是强调“神为普通人所熟悉”这一特征，来支持“神”。“神”环绕在普通中国人周围，是他们生活的一部分，他们对之极为熟悉，这有利于他们理解耶和華全知全能全在及无处不在的统治和看顾，也有利于他们明白耶和華是超越一切神的总和、唯一的、无处不在的神，

¹ Enquirer, "On the Terms for 'God' and 'Spirit'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 294.

² J. A. Silsby, "Who are to Decide?", *Chinese Recorder* 36 (1905): 40.

³ Enquirer, "On the Terms for 'God' and 'Spirit'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 294-295; J. A. Silsby, "Who are to Decide?", *Chinese Recorder* 36 (1905): 40.

⁴ Enquirer, "On the Terms for 'God' and 'Spirit'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 295.

⁵ J. E. Walker, "The Term Question", *Chinese Recorder* 35 (1904): 418.

从而帮助他们消除对虚假的神的信仰。¹神充满了生命和意义,并被认为是神秘的、超自然的,同时也在我们身边,与我们保持联系。在他里面,我们生存、活动,并拥有我们的存在。在向中国人讲耶稣所行的神迹时,只有在告诉这些异教徒耶稣是神时,他们才不会为此感到惊奇,因为神做这些事是自然的。而问一个中国基督徒,为什么上帝能创造天地时,他会告诉你,因为他是神。²这些都是中国人熟悉“神”这个词而带来的优势。

与“神”所具有的优势相关,反对“上帝”的传教士批评“上帝”一词不属于普通民众。在街边的小礼拜堂提起上帝时,尽管有极少数牧师会从古代经典中记起这个词,而大多数听众想到的可能只是皇帝。对许多听众而言,这个词没有什么意义。他们可能从未用过这个词。³反对用“上帝”一词的更大理由是,它可能导致偶像崇拜。有传教士发现,当地人将传教士讲道时所说的上帝理解为玉皇上帝,与天等同。文惠廉还讲了一个有才智的中国人把牧师教导他崇拜上帝错当成崇拜附近庙里的偶像的例子加以佐证。⁴此外还有传教士列举了其他类似的例子:传教士被道士误会为同道,⁵传教士无法让听众区分清基督教上帝与关帝庙里的上帝的区别,⁶老文人认为用“上帝”一词不可避免地会与拜偶像的自然崇拜相混淆,危及教会的稳固与神学的正确。⁷

支持“上帝”的传教士则否认“上帝”在中国人心中会引起偶像崇拜的联想,称没有发现当地中国人用这个词表示任何偶像,⁸经验中也没有信徒因为用“上帝”一词而成为偶像崇拜者。⁹此外,他们还提供了一些统计数据来支持“上帝”。杜嘉德 1876 年的一篇文章中说,全国大约四分之三的本地基督徒用“上帝”表示 God,“神”表示 Spirit。而在福建省,所有本地基督徒及传教士一致采用这样的

¹ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8(1877): 85.

² P. Matson, “The Term Question”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 578.

³ P. Matson, “The Term Question”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 577.

⁴ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8(1877): 86.

⁵ C., “The Term Question”, *Chinese Recorder* 37 (1906): 90.

⁶ C., “The Term Question”, *Chinese Recorder* 37 (1906): 90-91.

⁷ C. A. Stanley, “The Use of Shangti”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 141.

⁸ JEW, “The Term for God in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 375.

⁹ A. B. Hutchinson, “Shall T’ien-chü Supersede Shang-te and Shin?—The Argument from Experience”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 149.

译名。¹赫真信 (A. B. Hutchinson) 在 1877 年的文章中说, 在广东、福建两省, 目前有超过一万本地新教徒, 除大约 500 人外, 其他所有人都用“上帝”指 God。²如果这些数字可信的话, 当然有着很强的说服力。

在支持和反对之外, 总是有一种折衷的声音, 有的传教士就从身边的中国人身上发现, 不管用“上帝”还是用“神”, 都可以传达 God 观念。沃克从自己对福州和邵武的基督徒教师、助手和一般信徒的问讯中发现:

1、同一地区同一个人对同一个字在不同地方的出现有不同的理解。福州的基督徒教师对不同场合出现的“神”字有不同的解释, 有时解作“上帝”, 有时解作“spirit”, 有时又解作“神仙”。³

2、同一地区不同知识阶层的人对同一个字理解不同。在福州, 识字的人可以正确理解只有一个神的观念, 但对一般民众而言, “神”这个字包含非常广泛的意义, 比如他们认为家具里面也有神, 但不是作为敬拜对象的神。⁴

3、不同方言在语词的用法上也不相同。比如, 在福州, 表示敬拜对象的普遍用词是“鬼神”、“神明”、“菩萨”。后面两个词常常连用而形成一个包罗一切的术语。在邵武“菩萨”几乎是一个普遍用词, “神明”、“鬼神”、“神祇”则是单独使用的。沃克相信, 最后一个词在某种情况下是福州人所不知道的。而福州人关于桌椅里都有神的观念恐怕也是邵武人所不知道的。在福州, “玄天”、“玉皇”都被称作“上帝”, 而在邵武只有前者称上帝。⁵

4、不同群体会选择不同的用词。邵武人说“真神”和“上帝”都是表示 God 的好词。而一个头脑很清楚的邵武基督徒说, 在这里, 甚至连“真神”也不是一个好词, 因为他们会认为它指的是真菩萨而不是真 God。大部分福州本地基督徒会认为“真神”是一个好词, 但是那些有很多向异教徒传教经验并与之有过许多

¹ Carstairs Douglas, "'Spirit' and 'God':—How should they be Translated?", *Chinese Recorder* 7 (1876): 69.

² A. B. Hutchinson, "Shall T'ien-chü Supersede Shang-te and Shin?—The Argument from Experience", *Chinese Recorder* 8 (1877): 146.

³ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 520.

⁴ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 521.

⁵ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 521.

争论的人 would 认为，“上帝”是一个更有利于他们工作的词。¹

鉴于情况的复杂性，我们很难判定是与非，而且这一问题也不是简单的是非问题，而是一个一体两面的状况。选一个词，赋予它大家都希望有的意义，消除不希望有的意义，也许这才是应当做的事。事隔二三十年，薛思培（J. A. Silsby）在 1905 年的通信中做出明确的判断：“这些年来的传教工作最终证明，‘上帝’和‘神’都可以用来称呼至高存有，‘圣灵’和‘圣神’也都可以用来称呼 Holy Spirit。无数中国基督徒都能够用这些词传达和接受关于 God 和 Holy Spirit 的正确印象。”²

沃克关注到的这些情况对我们如何看待传教士提供的中国读者的理解实例深具启发意义。传教士主要靠对自己身边实例的观察来形成自己的看法，然而，不同地区，不同的人，甚至同一地区不同的人，或同一地区同一个人不同的境况下，都可能出于各种原因对“神”和“上帝”作出不同的理解和解释。传教士接触的可能是不同的读者、不同的理解，而作为传教士群体又不可能通过某种方法来判定哪些读者或哪些理解具有更强的可靠性和证明力，因而，面对由不同证据而来的不同结论，仍然无法作出令人信服的决断。除此之外，这类推理中还存在着不科学的归纳方法，传教士往往只是从自己观察到的有限实例出发，就归纳出一个试图让人普遍接受的肯定性的结论。更有甚者，其中所举的一些事例竟然是发生在半个世纪前的事（比如，个别用来证明用“上帝”容易导致偶像崇拜的实例）。即便这种归纳能够成立，选择实例的方式也让人质疑。从前面的分析可以看出，这些实例大多是出自一个既定思维模式：用词是否为普通人所熟悉，是否引起偶像崇拜的误会，在此之外的其他实例则没有进入考虑范围。双方仍着重在这两方面攻人所短，扬己所长，结果是，用新证据和老模式讨论老问题，依然陷入老困境。

三、对读者理解案例的理解分歧

1876 年和 1877 年，《教务杂志》上分别出现了一个值得关注的案例。它们是

¹ J. E. Walker, "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 522.

² J. A. Silsby, "Who are to Decide?" *Chinese Recorder* 36 (1905): 40.

由两次面向中国基督徒的征文比赛引起的。一部分传教士认为，征文中交上来的中国基督徒的文章，为传教士了解中国基督徒对译名问题的理解提供了难得的时机，也为决定译名提供了最有说服力的证据。于是，他们对这些征文进行了解读，结果不同的传教士从中得出了不同的，甚至截然相反的结论。

1876年讨论的对象是1875年由广东传教士提供奖金进行的征文比赛。征文面向全省本地基督徒，最终收回论文42篇。最早以这批论文为据来论证问题的是杜嘉德，他叙述道：这批文章绝大多数用“上帝”表示 God，尤其是其中写得最好的那些，在余下的少数人中，有一些人交替使用“神”和“上帝”，而最好的三篇都使用上帝，其中有一篇作者是美国长老会的传道人。¹杜嘉德认为这彰显了本地基督徒，尤其是其中受过较好教育者的观点，并以此为据，反驳怜为仁所言“本地基督徒反映了他们老师的用法”的论断，论证本地教会的经验能够测试译名的恰当性。²罗斯从杜嘉德那里引用了这一案例，并进一步强调：“受过训练的人也用‘上帝’这一事实所教给我的，比最渊博的外国人所写的最深奥的论文教给我的都多”。³言外之意，是在肯定“上帝”是中国人自己的选择，因此更具合法性。

意识到征文的情况对一些人看问题所产生的巨大的影响，纪好弼和哈巴安德（A. P. Happer）联名登出一封信，说明征文中与译名有关的更为详细的情况，⁴指出，从总体情况来看，绝大多数本地基督徒使用的译名都受了他们接触的传教士的影响。这一解读显然不同于前边两位传教士的看法。

比起1876年的这场小小的争论来，1877年福州征文事件引起的争议措辞要尖锐得多。这次征文是福州的一些传教士发起的，题目为《上帝乃神》，征文对象也是本地基督徒。最早提起这次征文的是狄考文，提起的目的是反驳杜嘉德所说的用“神”表示 god 是在改变中文语言习惯的论断。在1877年5—6月的通信中，狄考文指出，按照福州和厦门传教士的用法，这个征文的题目意思是“Shang-ti is a Spirit”，然而交上来的30篇来自福州和厦门的传道人和助手的文章无一例外都

¹ 美国长老会传教士大多采用“神”一词。

² Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 69.

³ John Ross, “The Term for God”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 217.

⁴ R.H.Graves, A. P. Happer, “Term Used by Native Christians”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 444.

把这个题目理解成了“Shang-ti is God”，并以此来处理文章。作为评定人的西方传教士认为这些人误解了题目，在出版获奖的三篇文章之前，想做一些修改，至少在“神”的意义中引入 Spirit，而评定人中的中国牧师则反对这种做法，称“作者们知道他们在说什么，也知道怎样使用他们自己的语言”。值得注意的是，福州和厦门的所有传教士 13 年来——甚至更长的时间内都是被教导用“神”指 Spirit 的。而这些中国作者给出了明确和一致的结论：“神”是指 God。由这一事实，狄考文得出，真正违背中国语言习惯的不是用“神”指称 God，而是用“神”字指称 Spirit。¹在接下来的一期中，纳尔逊对狄考文所作的论断表示出认同，认为福州征文中一致的结论似乎为译名的争论提供了某种终结性的东西。²

9—10 月通信栏目出现了三篇关于福州征文事件的文字，其中摩怜（C. C. Baldwin）和打马字（J. V. N. Talmage）的通信意在通过进一步描述和解释事件本身及征文中的内容，来批驳狄考文的看法。另外有一篇则是狄考文发表的修正论据的简短声明。11—12 月的通信中，狄考文则针对摩怜和打马字的通信内容进行了批驳。双方互相指责，言词犀利，甚而超出学术争论的范畴，流露出人身攻击的色彩。

摩怜在通信中除通过澄清事实，批驳狄考文的看法外，也从征文内容的分析入手，提出了自己的看法。他和打马字考察了 30 篇中被评委筛选出来的 15 篇文章，发现“神”字在其中的用法非常混乱。前者详细统计和说明了其中 5 篇中“神”字的使用情况，发现它既指假 god，也指 spirit，还和上帝替换使用来表示 God，有时还用来作动词。其他 10 篇都是在讨论本土的神的用法，罕见用以指 God 的属灵性质。³后者发现，被认为最好的三篇获奖论文中很少出现混淆。第一、第二篇作者是同一个，他清楚地表示，他所理解的神是与物质相对的（无形无象），还说天使是神。第三个只在 spirit 的意义上用神，也没有混淆。但是这三篇以下就比较混乱，有时好像是指 divine，有时又好像指 God，还一次次被用于指人的 spirit，

¹ C. W. Mateer, “Usus Loquendi”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 259.

² R. Nelson, “Notices of Recent Publication”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 353.

³ C. C. Baldwin, “Those Thirty Essays”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 438.

被定义成灵，定义成无形无声……。¹但两人认为，这不能作为证据来证明这些中国作者是选择“神”而非“上帝”来表示 God，因为从文章中明显看到他们对“上帝”的认识²和用“神”表示 God 的 spirit 的例子。³这些作者之所以产生混淆，只是因为接触了运用不同术语的基督教书籍。⁴

狄考文称，自己看了原文中的 21 篇，从中得出的看法与那些指责他的人完全一样，不同的是，他从一些句子中发现，第三名的文章有时也将“神”的意思理解为 God 而非 Spirit。另外，第一篇文章明显将“神”理解为“上帝”。⁵这表明，这些作者对“神”之意义理解的混乱不清的确很严重。但是狄考文不认为这些作者把“神”理解作 God 是因为他们看到或阅读了其他书籍、读物。他相信传教士在“上帝乃神”这一主题上作长期指导所起的强大影响作用足以抵制任何其他途径的影响。这种混淆现象明显是不按一个词基本的和自然的意义使用所带来的自然后果。⁶

此外，摩怜极力否定这些文章的参考价值，认为它们总体上水平不高，并不能用来作为译名讨论的理据。⁷而狄考文则认为，这些文章提供了许多有意思和重要的信息。⁸

1878 年 1—2 月，《教务杂志》的编辑发表声明，从该期起停止对译名问题的讨论。虽然编辑列出了诸多理由，但讨论的突然停止也让人怀疑是否跟这次针锋相对、不太友好的互相批评有关，因为这之前，《教务杂志》一直倾向于一种温和、友好、妥协的解决问题的态度，而这次争论无疑破坏了这种氛围。

这两次征文引起的争论展示出传教士对同一对象产生的理解分歧，也显示出中国读者自身理解的模糊性。它让人看到，试图弄清中国人对译名的理解也是一件很困难的事，带着强烈的主观性去考察一个模糊不定的对象很难得出一致的结

¹ J. V. N. Talmage, "Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神", *Chinese Recorder* 8 (1877): 440.

² C. C. Baldwin, "Those Thirty Essays", *Chinese Recorder* 8 (1877): 438.

³ J. V. N. Talmage, "Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神", *Chinese Recorder* 8 (1877): 440.

⁴ C. C. Baldwin, "Those Thirty Essays", *Chinese Recorder* 8 (1877): 438; J. V. N. Talmage, "Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神", *Chinese Recorder* 8 (1877): 440.

⁵ C. W. Mateer, "Correspondence", *Chinese Recorder* 8 (1877): 535.

⁶ C. W. Mateer, "Correspondence", *Chinese Recorder* 8 (1877): 536.

⁷ C. C. Baldwin, "Those Thirty Essays", *Chinese Recorder* 8 (1877): 439.

⁸ C. W. Mateer, "Correspondence", *Chinese Recorder* 8 (1877): 537.

论来，传教士难以通过这一途径对译名问题作出大家都能接受的决断。

第四节 传教士对自身传统的不同理解及其个人取向的差异

一位传教士曾经这样说过：“在我们的工作中，我们常常不得不将外国的观念附加在中国的词语上。”¹严格地讲，任何一种阅读都会出现将读者的观念加在阅读对象上的情况，这就是难以摆脱的前见。讨论译名问题的传教士兼具两种身份，他既是一个译者，要实现把“Elohim”翻译成合适的中文词的目标，又是一个读者，要去阅读原文、译入语，和他们面对的读者，然后以这些阅读理解的结果来调整自己的翻译选择。那么，在这一理解的过程中，影响他们理解的因素有哪些呢？这些因素又是如何影响其理解的呢？这是需要我们仔细考察的问题。

从讨论的材料中可以看出，作为传教士，他们的基督教背景和在此背景下形成的基督教观念时时刻刻渗透在他们的理解中。基督教色彩几乎弥漫在他们意识的每一个角落，是他们考虑问题时的思维方式，也是他们做出取舍时的衡量标准。而关于译名问题的一切讨论，虽然有诸多争论和分歧，但最终目的都是一致的，那就是更好地实现基督教观念在中国的传播。由于它的宽泛，对于这一因素不再作专门的讨论，翻译过程中其他环节的讨论已足以让人感受到这一因素的影响。在此要讨论的是其他西方传统、传教士之中国传统、个人取向等因素对译名讨论产生的影响。

一、对西方传统的不同理解

出身于西方文化背景之中，传教士不免受到西方传统的影响。西方传统是一个很宽泛的概念，本文在此关注的是其中对译名讨论有较大影响的两个方面：一是基督教的西方经验，主要是基督教初传希腊及七十子翻译希腊文圣经的经验；二是西方宗教、哲学观念，这常常是传教士类比或演绎推理的起点和依据。

1、对基督教西方经验的不同理解

¹ JEW, "The Term for God in Chinese", *Chinese Recorder* 7 (1876): 375.

基督教离开犹太背景进入希腊是它第一次遭遇到一种异质文化。那么在面对这种情况时,先辈们是如何为 Elohim 寻找希腊名字的? 这种经验成为基督教传播历史传统的组成部分, 为基督教在其他文化中的传播提供了可资借鉴的经验。由于它是基督教早期的经验, 又牵涉到基督教历史上最具权威性的人物和事件, 这种经验就成为一种权威性的依据。面对为 Elohim 寻找中文名字的困难, 传教士们把目光投向了前辈的经验, 尤其是保罗在希腊传教的经验, 和七十子将希伯来圣经翻译成希腊文圣经时的经验。保罗和七十子都选择了“Θεος”来翻译“Elohim”, 而没有选择“Jupiter”或“Zeus”这样的主神名。传教士们试图探寻这种选择背后的原因, 并以此来确定在中文中应当选择哪一个词, 尤其是希望从中找到在“神”和“上帝”这两个词中做出决断的理据。但是传教士对这一选择的解释却存在着很大分歧, 主张“神”和主张“上帝”的两方都从中找到了支撑自己、反对对方的理据。

“神”这个字因为常常被用来指各种低等的对象而被指责为不够高贵, 有多神论色彩, 不适于翻译“Elohim”。主张用“神”的传教士通过对“Theos”一词的考察发现, 实际上, 在古希腊所有作家的笔下, “θεοι”一词都只是表示高于人的超自然存在, 并不比“神”高贵。¹作为异教人民的语言, 它受了多神教的影响。它的意思不是 God, 而是一个 god——众多神明, 众多类似自然物的化身中的一个。²希腊有 3 万 θεοι, 他们和中国的神一样都是虚假的存在。³然而这并不影响保罗, 七十子, 及早期教父选择并坚持使用这个字, 并在尊贵的意义上来表示圣经中的最高者。它实际上经历了一个基督教化的过程, 在与多神教对抗的努力中, 逐渐消除这个词的异教联想, 使之最终变成 God 的意思。⁴

主张用“神”的传教士还从保罗在雅典的演讲中找到了支持“神”的依据: 保罗在向当地人宣讲这个他们从未听说过的 Elohim 时, 没有采用任何一个特定的

¹ C. F. Preston, “Correspondence”, *Chinese Recorder* 6 (1875): 287.

² John S. Roberts, “Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for ‘God’”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 141.

³ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 87.

⁴ John S. Roberts, “Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for ‘God’”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 141; Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 87.

神名，哪怕是最尊贵的神，而是用了通用于表示所有敬拜对象的类名词“θεοι”，来告诉他们创造天地的独一神圣存在。保罗用这个词不是因为它表示显赫的 God，而是因为它既表示集体的，也表示单个的。通过描述这个新的 θεοι 的属性和工作，雅典人不会再把他与旧的 θεοι 相混淆。保罗将教训的重点放在称赞这个词上，以便使他们由此而理解新传给他们的关于 θεοι 的正确观念。如果保罗采用的是其中某一个假神的名字，就会损害他的演讲效果。¹由此可见，保罗的取舍标准主要在于这个词是否“表示所有敬拜对象的属类词”，中文中合乎此标准的当然是“神”而非“上帝”。另外，既然保罗可以用加定冠词的方法以“ὁ θεος”来表示最高存有 Jehovah，传教士用“神”来表示最高存有也是完全正当的。²

这些传教士还从保罗和七十子希腊文圣经中看到另外一个现象，就是他们都没有采用“Zeus”或“Jupiter”来表示 Elohim，尽管二者是异教的主神，具有显赫的地位。他们认为中国人的上帝就相当于 Zeus 和 Jupiter，是一位主神。故传教士应当追随保罗等前辈的做法，在中文翻译中采用“神”而不是“上帝”。³

支持“上帝”反对用“神”的传教士对“Theos”这个词以及先辈们的希腊经验却有着另一番解释。JEW 推测，尽管“θεος”这个词起初低于“Elohim”，但是它在相当程度上只限于表示神性（God-hood）的观念，以致希腊化的犹太人立刻确认应该只有一个真正的 θεος，而且不可避免地将这个词按照“Elohim”的模式希伯来化。⁴更有传教士认为，θεος 在多神主义盛行之前，就已经是那个神圣存有（Divine Being）的名称。当这个民族开始偶像崇拜时，他们就将本属于唯一活的真 God 的荣耀、崇拜都给了那些偶像，并篡夺了他的名字。⁵

至于“θεος”作为属类词与“Elohim”对应的问题，有传教士指出，到了《新约》中，除引用《旧约》经文外，“θεος”很少作为属类词加上所有格使用。“ὁ θεος”

¹ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 90.

² R. H. Graves, “Thoughts on the Term Question”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 142.

³ F., “Shang-ti in the Classics”, *Chinese Recorder* 28 (1897): 593; T. C., “Accuracy”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 43; One to Whom You Sent Your Circular, “An Open Letter—To Thomas Cochrane, Esq., M.B., C.M., Chairman of the Peking Committee on Union”, *Chinese Recorder* 36 (1905): 413, 415; C., “The Term Question”, *Chinese Recorder* 37 (1906): 91.

⁴ JEW, “The Term for God in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 373.

⁵ “Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8(1877): 185.

只是 God 的名字，他们对这个词的使用就像《旧约》中对“Jehovah”的使用一样，追随的是与作为特定名字的“Elohim”的相似性，而不是“Elohim”作为属类词的相似性。可见，古代圣人改变了词的用法来适应他们的环境和特殊工作的要求。作者认为，中国的传教士应当学会这种变通，而不是拘泥于古代民族的语言。¹

另有传教士对保罗的选择做出不同的诠释，认为保罗用“θεος”一词并非因为它既包括希腊人信仰的所有 gods 又包含了个体的 god，有利于希腊人认识唯一真正的敬拜对象，创造世界的独一神圣存在。保罗用的“θεος”不是普通群众信奉的那“三万个 θεοι”，而是哲学家和智者理解的 ὁ θεος，是有智慧的人承认和谈论的那个存有。在古希腊哲学家的著作中，许许多多的例子证明，在基督时代之前，“θεος”就用以指显赫的 God。因而保罗所做的并不是将某一个较低级的名称抬高来表达 God 的观念，而是照这种语言本来的样子接受它，充分阐释并宣扬它所揭示的意义。这也正是现在的传教士应当作的工作。²

反对“上帝”的传教士将中国人的上帝看作 Zeus 和 Jupiter 的做法也受到了某些主张“上帝”一词的传教士的批评。后者认为 Zeus 和 Jupiter 等被那些听过圣保罗讲道的人看作具有物质的和伦理的性质，而中国经典传统中的上帝完全没有这种性质。Jupiter 和 Zeus 的神话已经被俗世放纵的情感和行为玷污而声名狼藉，上帝则没有这样的缺陷。³因而不能将“上帝”一词比作“Jupiter”和“Zeus”加以反对。

虽然主张“上帝”的传教士对主张“神”的传教士所提出的理据进行了正面反驳，但后者显然意识到了自己在这方面的相对优势，因而在论证中运用此论据的频率要比前者高得多，而且往往不加论述，似乎将之默认为一个无可置疑的公理，并刻意抬高这一论据的权威性，以增强自己一方的证明力。相反，主张“上帝”的传教士对这一论据的运用就要曲折迂回得多，他们必须对这一论据进行重

¹ JEW, “The Term for God in Chinese”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 374-375.

² “Notices of Recent Publications”, *Chinese Recorder* 8(1877): 185-186.

³ T. C., “Accuracy”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 43; T. C., “The Use of Shang-ti”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 259.

新诠释，改变人们固有的看法，以适合自己的需要。

2、对西方宗教、哲学观念的不同态度

面对相对陌生的中国宗教观念，传教士若想走进它，理解它，必定要从已有的类似知识和经验出发，寻求切入点。西方文化背景出身的传教士们自然会把目光投向他们熟悉的西方宗教、哲学资源。在理解“神”、“上帝”、“灵”这些词时，他们往往会以西方相应的观念为标准，通过类比或演绎推理，来把握中文相应词所代表的观念。

这种影响在前边传教士对译入语理解部分的梳理中已经有清晰的体现。比如，因奎若在论证“神”字的含义时，先是归纳出西方异教 gods 所具备的属性、种类、名称、崇拜仪式、神像、成为 god 的程序等方面的特征，继而考察中国神的相应特征，最终在类比中确定中国人的神就是西方异教的 gods 或 god。¹麦克拉奇总结出西方哲学传统将世界的生命分成三个等级，然后将以朱熹为核心的儒家体系与之进行比照，最后得出，与异教意义上 God 对应的是神而不是上帝。狄考文的做法则是先给出西方关于异教 god 和 spirit 的定义，然后通过将“神”的用法分类考察，发现中文中的神合乎 god 的定义而不是 spirit 的定义，从而得出，“神”这个字的意思是 god 或 divinity、divine 而不是 spirit。在狄考文的具体论证过程中，常常出现“所有异教民族都……，中国人是异教民族，所以中国人也……”之类的逻辑，西方的观念显然是他整个论证的根基和预设。

不过，也有传教士对这种从西方观念出发解释中国观念的论证方式表示质疑，劳切在一篇通信中就批评了麦克拉奇的做法，认为它从柏拉图、斯多亚和新柏拉图哲学中取来关于创造主的观念来解释朱熹的观念，将之与中国的宇宙观混淆在一起，结果并不能证明什么。有效的论证应当是从纯粹的中国资源中寻求证据。²弗朗西斯·魏（Francis C. M. Wei）也认识到拥有部分希腊头脑的西方人在面对中国宗教观念时可能产生的误解。³这表明，一部分传教士认识到了前见可能带来的

¹ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8(1877): 65-71.

² J. G. Loercher, "The Term for 'GOD' in Chinese", *Chinese Recorder* 7 (1876): 222.

³ Francis C. M. Wei, "Religious Beliefs of the Ancient Chinese and their Influence on the National Character of the Chinese People", *Chinese Recorder* 42 (1911): 323.

限制，努力客观地看待中国人的宗教观念，尊重中国人宗教观念中可能拥有的不同于西方的独特特征。

二、对传教士之中国传统的取舍与理解分歧

从某种意义上讲，《教务杂志》再次兴起的译名讨论实际上是前一阶段译名讨论的延续，而前一阶段对后来者而言已经成为一个传统，形构了整个争论的问题、论证方法、解决途径等，后来者的讨论实际上很多时候是对已有传统的重复、修补、批评、强调等。经过基督教在中国较长时期的传播，以及传教士在译名问题上长时期的讨论，传教士长期使用某一个译名形成的习惯在无形中赋予这个译名更多的合理性。老一代传教士所选择的译名也成为各个教会的传统，传递给新一代传教士。活跃在这一领域的一些知名传教士的观点开始拥有权威地位，成为进一步讨论中各方支撑自己观点的依托。这种种因素汇成的新传统成为影响传教士进一步讨论译名的另一种力量，有时甚至成为决定性力量。

习惯的力量是非常顽固的，一些老传教士数十年都用某一个译名，这个译名已经成为他们生命的一部分，其他的词看起来则像一个很陌生的、不合适的词。¹或如丕思业所言，他和所用译名的关系就像士兵和他的得力武器，工人和他长期使用的工具，²难以割舍，即便他渴望有某种妥协，但他对目前惯用译名的偏爱还是逐年增加，³这种偏爱成为他为该译名辩护的动力。沃克也表示，当他读“圣灵”版的《新约》时，无法克服“圣灵”一词所引起的不合适和失望的感觉，因为30年来对“圣神”一词的持续使用已经使它完全等同于英文中的“Holy Spirit”。虽然如此，他还是在论争中看到了对方译名的优长和己方译名的缺陷，因而提倡互相尊重，相互支持，共同生存。⁴由于一开始传教士们采用的译名就不相同，这种习惯的力量就使译名的分歧更难解决。

新一代传教士在译名问题上更多地是受老一代传教士的影响。当一个教会在

¹ Chauncey Goodrich, "Tracts and Term", *Chinese Recorder* 35 (1904): 392.

² C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 289.

³ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 286.

⁴ J. E. Walker, "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 169.

译名争论期间，或它的领袖内心活跃期间，采用一个确定的译名，并被深信是从专门的研究中得出的，此后加入的传教士便可能不经专门研究就采用其前任同样的推理，¹继而又形成难以更改的习惯，²影响着他们的判断。加入译名讨论的传教士表达了他们初来时所受的这种影响：大家都只是从自己的老师那里学到所用的词，而且被告知，自己所用的词表达的正是 God。而事实是，老师似乎从未考虑过只有一个 God 的问题；真理用这个词被展现似乎是不言自明的，而他们就用其导师所采用的译名。这使新来的传教士在意识到译名问题的存在后，既没有足够的智慧也没有足够的信心来作出决断。³不过从讨论中可以看到，一些有反思精神的传教士在认识到对方所用译名的优长，或看到另一种译名在实践中同样具有良好的效果时，亦能克服传统的影响，主张互相妥协、宽容，而不是固执一词。⁴

译名争论史上先辈们的权威观点在新的争论中依然被视作颇具证明力的论据而受到重视。但是由于这个论据本身存在着诠释余地，在使用中往往会有争议。其中备受关注也引起最大争议的是卫三畏 (Williams) 的词典中对“神”和“灵”的理解。《教务杂志》上最早使用该论据的是丕思业，他建议将“spirit”译做“灵”，并认为仅卫三畏的字典中“灵”字下面的例子就足以得出此结论。⁵

接下来杜嘉德在论证中也用到这个证据，但他要用来证明的是“神”是“spirit”的合适翻译，“灵”则只用于需要的时候，或在“spirit”作其他用途的时候。杜嘉德说，卫三畏尽管提倡在翻译中用“神”翻译“God”，“灵”翻译“spirit”，但也迫于事实的强大力量而承认，“神”确实指 spirit。在他伟大的字典中，在大约一半例子中“神”都是用于译“spirit”，不到一半的“灵”字用于翻译“spirit”、“spiritual”，或此类的语词，大部分则是翻译灵验的、有效的、有影响的、技巧纯熟的等语词。分析卫三畏所举的一些例子，可以看到，他在提到任何存有的灵

¹ W. Arthur Cornaby, "The Supreme as Recognized in Ancient China", *Chinese Recorder* 35 (1904): 5.

² One to Whom You Sent Your Circular, "An Open Letter—To Thomas Cochrane, Esq., M.B., C.M., Chairman of the Peking Committee on Union", *Chinese Recorder* 36 (1905): 415.

³ Hampden C. Dubose, "On the Term for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 134.

⁴ Hampden C. Dubose, "On the Term for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 135; J. E. Walker, "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 169.

⁵ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 289.

时，所指的都不是它的 *spirit*，而是指它的效力、影响、或不可思议的力量。¹

接下来又有不少人参与进来，争论卫三畏究竟是将“神”理解作 *spirit* 还是 *god*。里昂 (D. N. Lyon) 对卫三畏词典中的例子重新进行了统计，否定杜嘉德的统计结果及其结论，²打马字又统计出新的结果，否定了里昂的观点。³狄考文则认为，单纯靠这种数量统计的权威并不能解决问题，必须对翻译背后的原则进行彻底的讨论，才能解决问题。他指出，当一个字典编纂者用另一种语言中的词和语句 B 来定义一种语言的词和语句 A 时，他要做的不是按照要翻译的语言 A 的用法给出这个词的字面意义，而是根据译入语 B 的用法，给出这个词的等值意义。因此，在翻译“神”这一词条下的各个语句时，卫三畏只是按照英语的用法给出了等值的意义。因而，假定这就是字面的意义，并从中推断诸如卫三畏对“神”的理解等结论是不明智的，也是不公平的。⁴这就从根本上质疑了杜嘉德等人论证的合理性。

从他们的争论中可以看到，虽然双方都称自己掌握着事实的真相，但都是对事实的一种诠释。在统计中应当将哪些例子归入哪一类，统计哪些词条下的例子，都受着各自理解和偏向的制约。狄考文从翻译角度所作的分析不乏真知灼见，对两个极端所持的批评态度似乎也显出洞悉真相的中肯和智慧，但一味批判的态度却使他没能肯定杜嘉德等人论证中的合理之处。他接下来对福州征文事件的解释和后来发表的《“神”字的意义》的长文流露出走向和杜嘉德相反的极端的倾向，这在本文其他地方已有详述，在此不再赘言。

除了西方传统和传教士传统之外，在译名讨论中还不时出现天主教传统的影响。传教士译名讨论虽然主要集中在“神”和“上帝”两个词上，却也有一部分人主张用“天主”这个词。而且有传教士以天主教抛弃了“上帝”而用“天主”为由，反对用“上帝”一词。⁵但更多的人反对用“天主”一词，原因恰恰是天主

¹ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 70-71.

² D. N. Lyon, “The Term for ‘God’”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 133.

³ J. V. N. Talmage, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be translated?” *Chinese Recorder* 7 (1876): 218.

⁴ C. W. Mateer, “The Term for God in Chinese”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 94.

⁵ One to Whom You Sent Your Circular, “An Open Letter—To Thomas Cochrane, Esq., M.B., C.M., Chairman of the Peking Committee on Union”, *Chinese Recorder* 36 (1905): 416.

教采用了这一词。正因为如此，新教应当另用它词以显示与天主教的区别，避免中国人将新教与天主教混为一谈。¹有的传教士则反对以天主教的经验来反对“上帝”一词，认为这一论据不成立，因为天主教最后没有采用耶稣会士主张的“上帝”而采用“天主”，是通过教皇训喻确立起来的，是教派争斗的结果，而不是基于该词自身的优点。新教不是教皇制，没有道理放弃一个本地的译名而去采用一个至少是可质疑的译名。²

从上述论证可以看出，传教士处于一种传统之中，不可避免地受着这个传统的影响，从这个传统赋予他的视角来看问题，或从这个传统中汲取资源来论证问题。但是，传统自身有着复杂的构成和内在的张力，因而，当传教士在论证中回溯这个传统时，他们也同时在诠释着这些传统，为自己的论证提供支持。他们存在于传统中，受传统的制约，但也解释和重塑着传统，这其中就显示出个人取向的作用来。

三、个人取向的差异

每一个个体都是非常独特而复杂的，当他进入一种理解时，他的各种背景、学识、经验、固有的观念、惯常的思维方式，甚至个人的性格都会作用于这个理解的进程，从而表现出一定的取向。这一取向贯穿于理解和解释的每一个对象中，这在传教士对原文、译入语和读者的理解和解释环节已有涉及，在此不再进行细致的分析。但整个译名讨论中，有一个因素很值得关注，这就是传教士个人在译名翻译问题上的意图。这对他在特定情形下的选择起到了决定性作用。

从讨论中可以看到，当传教士发现“神”和“上帝”这两个词各有优劣、难分高下时，许多人不再将注意力单纯集中在这两个词本身的优劣上去，而是兼顾到对取舍标准的把握上来。在这里，翻译意图起到了决定性的作用。杜嘉德意识到用“上帝”表示底层的 god 显得太过威严，而许多用“神”翻译 God 的人则开始觉得，单用这个字来表示至高者既没有足够的威严，也没有足够的明确性。在

¹ Sinim, "The Protestant Chinese View of the Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 380; A. B. Hutchinson, "Shall T'ien-chü Supersede Shang-te and Shin?—The Argument from Experience", *Chinese Recorder* 8 (1877): 149-150, 152.

² "Notices of Recent Publications", *Chinese Recorder* 8(1877): 192.

这种两难状况中，他认为从现实来考虑，当前为 God 寻找合适的词要比为 god 寻找合适的词更为重要。¹在这一意图的支配下，“上帝”的优势就显现出来了。

因奎若却有不同的看法，在他看来，当前最需要的是一个表示最高存有的词，而是一个能够对抗中国多神主义和偶像崇拜的词，即能让中国人建立起耶和華是唯一真神的观念的词。而抵抗假 gods 的唯一的方法就是采用他们的名字，并确立 Jehovah 是唯一 God 的地位。有必要有一个共同的词既用于真 God 也用于假 gods，既用于唯一的，也用于许多其它的。这样的—个词在这种语言中会产生这样的表达：创造天地的 Jehovah 是唯一真 God，你们至今所崇拜的所有的 gods 都是没有知觉的偶像和虚无，你们必须转离他们，敬拜和侍奉耶和華 God。而在中文中，合乎这样意图的词当然是“神”。²

狄考文更是直接反驳了杜嘉德的看法，认为比起找到一个只能用于 God 的词来，找到一个可以涵括所有崇拜对象的词才是远为重要的事。而他的意图也在于基督教与异教假神崇拜之间的斗争。如果采用“神”这个属类词，传教士就可以赋予它恰当的属性，驱逐和解除所有假神的权威。而如果采用一个专有词，则这个词只能建立一个新 god，消除一个旧的，而其他的 gods 则不受干扰。“上帝”—词不能提供真假的对立，不能让人将两者进行对比，这是“上帝”—词首要的缺点，也是“神”—词首要的优点。狄考文认为，把基督教引入中国，是在发动—场消灭—切假 gods 的战争，传教士必须用—个词（common word）来展开这场真与假的战斗。³这也就使“神”的选择更合乎需要。

从这些分析可以看出，作为个体的译者其前理解的构成已经包含了多个侧面，作为群体的译者情况就更加复杂而难以把握。但另一方面，—个译者群体能够更完善地反映出前理解的多个侧面，将这些因素都带入—步的理解和解释当中，从而在互相制约的张力中得以减少偏颇。

¹ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be Translated?”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 71-72.

² Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *Chinese Recorder* 8(1877): 79, 83.

³ C. W. Mateer, “The Term for God in Chinese”, *Chinese Recorder* 8 (1877): 95.

第三章 新教传教士提出的译名解决方案

《教务杂志》重新开始译名讨论之后，明显不同于以往讨论的特点之一就是译名本身的讨论减少了，就如何解决问题的讨论增加了。许多博学而富有经验的传教士在过去几十年中旷日持久的讨论已经将问题本身研究得较为透彻了，在这一阶段，一些传教士又进行了进一步的探讨，然而这种研究本身都未能将问题引向解决。整个传教团体不得不持续面对多个译名带给中国人的困惑和混乱，带出版工作的浪费和争论留下的传教士团体和个人之间的分裂，以及对传教事业的伤害。只有解决了译名问题，才能消除这些不良影响。¹这使许多传教士把注意力转移到思考解决问题的途径上来。但是传教士对解决问题的方案仍然是各执一词，难以取得一致意见。总体而言，他们提出的解决方案可分为两类，一类主张在当下通过相互妥协来确定译名，这成为《教务杂志》上译名讨论的主旋律。另一类则不接受妥协的解决方案，而另外提出自己的主张。他们或认为解决译名问题的时机还不成熟，传教士应当耐心等待，相信在未来的某个时间这一问题会得到解决，或认为，这个问题不是传教士所能解决的，应当由中国教会和中国信徒自己在时机成熟的时候来解决。当然在这些声音之外，还有人仍然坚持“神”，有人坚持“上帝”，坚决反对对方的译名，也有的则提出新的方案，但这种主张拥有的空间越来越小。

第一节 妥协的方案

《教务杂志》重新兴起译名讨论是以“促使传教士在译名问题上互相容忍”²为基调的。传教士呼吁带着真正的自我克制和谦卑把注意力特别转向尝试寻求某种妥协方式上来，而不是坚持自己以前的观念和所使用的译名，否定在妥协和联

¹ J. G. Kerr, "A Layman on the 'Term' Question", *Chinese Recorder* 7 (1876): 67; Chauncey Goodrich, "Tracts and Term", *Chinese Recorder* 35 (1904): 395.

² J. S. Burdon, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6(1875): 150.

合方面任何改变的可能性。而且，相信绝大多数人会为了合一的共同利益而接受妥协。¹年轻传教士看到重复的讨论没有什么突破，认为争论没有什么益处，用哪一个词不是最重要的事情，因而呼吁老一代停止这场有害无益的争论，也呼吁年轻传教士保持和谐，不要卷入这场争论中去。²年老的传教士如富善，在经历了几十年统一译名的绝望挣扎之后，从新一轮讨论中看到一个新时代的到来，认为这是一个强调爱、和谐、和平的时代，这种氛围令他重新燃起了希望，似乎从中看到了充满爱的合一的愿景，³这使他甚至愿意为了达成这个合一而放弃自己数十年来惯用的译名，采用他一直所反对的译名。⁴1904年，传教士在北戴河召开的一次关于合一问题的会议进一步明确，译名问题永远不能通过讨论解决，而是要通过妥协来解决。有了妥协的解决，下一代传教士才不会再把这个问题当作严重的良心问题，而是把合一工作当作重要的问题。从这次会议公布的数据来看，中国北部传教士中约有92%的人表明愿意让步，整个中国肯定地表示愿意接受妥协的传教士占85%，讨论似乎已经不合时宜。⁵

普瑞斯 (P. F. Price) 对译名争论中一些事实的概括也许正可以揭示出妥协何以成为大部分人所寻求的出路：

- 1、没有哪一个词是不受反对的，“上帝”，“圣灵”，“真神”等词都已被玷污，散发着异教的暗示。
- 2、这些词都可以通过基督教的用法神圣化，附上基督教的思想 and 情感，尤其是“上帝”和“圣灵”这两个词。
- 3、译名合一提出的只是将这些词的运用推广到所有出版的基督教文学中去，在口语中每一个人都还有用他所习惯的词的自由，如果他非常期望的话。
- 4、采用合一的译名将会有利于圣经和小册子公会的出版工作，传教士将会停止争论，这是中国教会合一精神的另一个见证。

¹ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 284.

² Man of Peace, "The Term Question", *Chinese Recorder* 8(1877): 173.

³ Chauncey Goodrich, "Tracts and Term", *Chinese Recorder* 35 (1904): 390-391.

⁴ Chauncey Goodrich, "Tracts and Term", *Chinese Recorder* 35 (1904): 394.

⁵ Courtenay H. Fenn, J. B. St. John, "Conference on Federation at Pei-tai-ho", *Chinese Recorder* 35 (1904): 554-555.

5. 环境似乎指向这一方向。这一方向上的让步和建议以出乎意料的方式达成，合一的神似乎立刻弥漫到中国教会的所有方面。

这都使译名问题成为一个意愿和情感的问题，而非原则的问题，从而使妥协成为可能。

但是，究竟最终要达成怎样的妥协？传教士们纷纷提出自己的具体方案。概而言之，方案可以分为两类，一类是各译名共存，另一类是统一到某一套译名上去。

一、妥协共存

妥协共存要求译名争论的双方停止攻击对方，互相宽容，容忍对方所用的译名，彼此和谐共存。这其中包含着相互尊重的要求，但也有人出于缺乏信心，认为每个人都不能保证自己的看法是正确的，²在这种情况下，共存可能是保险的选择。在绝大部分人都能够诚实地在理性和良心上同意妥协（compromise）之前，保留分歧，互相容忍，也不失为一种避免伤害的办法。³

有的传教士甚至提出了具体的实施办法。1875年湛约翰建议通过贴通告的方式公开认可各种译名的使用，给中国基督徒以根据各自喜好选用的自由。该告示内容如下：“兹者各圣会著书传教称天父之名不一，嗣今以后，本会不免暂用旧书诵读，而口讲则任从中国兄弟尊称，以昭诚敬，待将来华人信道者如何称颂即划一改正可也。”⁴这种做法受到慕稼谷（G. E. Moule）的肯定，后者认为，如果圣经公会能将一些类似的通告刊印，对译名问题的最终统一将不无价值。⁵1877年，又有人提出类似建议。⁶

时隔30多年，皿美（G. Cecil Smith）在1912年9月的通信中透露出类似的解决译名问题的做法，他们在所有用“上帝”译名的书籍中都加盖一个内容为“书内所有上帝可读神”的印章。然而这次的做法背景已大不相同了，这是在圣经和

¹ P. F. Price, "'Union' from Two Standpoints. I. A Principle and an Application", *Chinese Recorder* 37 (1906): 21.

² J. S. Burdon, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 150.

³ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 283-284.

⁴ John Chalmers, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 290. 标点为笔者所加。

⁵ G. E. Moule, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 436.

⁶ A. E. M., "The 'Terms'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 250-251.

小册子公会大多数作品都用“上帝”译名的情况下，主张“神”的一方被迫争取自己译名生存空间和共存权利的举动。¹1919年10月，又有传教士面对“神”所处的不利地位，公布了一个调查，称其在最近一次来自9或10个省的27个传教士的聚会上作的一次译名调查中得出如下结果：1人更喜欢用“神”，8人更倾向“上帝”，18人表示两者皆可。这次调查可视作主张“神”的传教士再一次争取共存权利的努力。²从以上事实中可以看到几十年间形势发生的变化。

对妥协共存方案的可行性与合理性作出最详尽分析的应当是嘉约翰（J. G. Kerr）。首先，他分析了译名争论40年“神”派和“上帝”派仍未能相互说服的原因，及其造成的恶果，批评了争论中个人情感成分的加入对彼此造成的伤害，³继而摆出伴随这一争论的一些值得深思的事实：

1、这两个译名在30年甚至更长的时期内被差不多同样多的人使用。两个译名的倡导者都同样博学、诚实、虔诚。因而这个译名有同样的权力宣称已通过使用被确定。两派同样需要谦虚。这是在提到对方译名时应该承认的事实。

2、两个译名都被用于圣经、小册子和讲道中，而且在传播基督教方面同样成功。

3、两个译名都不会被异教徒在基督教的意义上理解，两者都需要长期和小心的解释，以便传达真正的神圣存有观念。

4、本地基督徒经过指导，可以对两个译名有同样好的理解，而且可以用其中的任何一个来敬拜。在本地基督徒的联合聚会中，两个译名都有必要使用。

5、新来的传教士通常采用其团体已经使用的译名，他们的选择是预定的。但大部分新来的传教士并未加入某个派系，无条件地承认他们所接受的译名，因而他们有望对这个不幸的争论作出决断。⁴

嘉约翰从这些事实得出结论说，对任何一个不带偏见的人而言，用哪一个译名是完全不重要的事情。各派都应当一致接受两者中的任何一个，这不会妨害中

¹ G Cecil Smith, "The Term Question", *Chinese Recorder* 43 (1912): 547.

² Disciple, "The Term Question", *Chinese Recorder* 50 (1919): 704.

³ J. G. Kerr, "A Layman on the 'Term' Question", *Chinese Recorder* 7 (1876): 66-67.

⁴ J. G. Kerr, "A Layman on the 'Term' Question", *Chinese Recorder* 7 (1876): 67.

国的基督教事业。不过嘉约翰也看到这里存在的难题：哪一方应该为和谐的缘故放弃自己的偏好呢？他说，当我们知道两派中都有一些人对自己认为是最好的译名义无反顾、全力以赴辩护时，我们不可能企望他们放弃自己确信的术语，即使是为和谐统一的缘故。退一步讲，即便人们为了和谐的缘故愿意放弃他们的信念，多年来养成的习惯也难以改变，他们熟悉的译名可能又会再现。再者，有效的和最终的解决必须是全体一致同意的，因为即使一小部分人的反对也会使之无效。因而，结论似乎无可避免地会是：排除或取消两者中的任何一个都是不可能的。由此，嘉约翰指出，没有必要为了各派统一和谐的缘故而令任何一个人放弃自己长期珍视的译名，传教士应当接受“事实”，交替使用两个译名。如果各方都能谦卑对待对方的译名，讨论就会终止，两个译名所宣称的优点就都会保留下来。而随着基督教的发展和时间的流逝，用以拒绝双方的理由都将消除。¹

1893年7月《教务杂志》的编者评论以更为积极的态度重申了这一共存方案，认为多个译名的共存实际上更接近希伯来原文，更接近 God 自己的意图。² 纪好弼更是肯定了各词独具的专长，认为“上帝”是表达 God 超越性（transcendence）的最好的词，“神”则是表现他神圣临在（Divine imminence）的最好的词。“上帝”可以很好地用来表现他神圣的权威和有利的统治，“神”则能很好地表达他创化万物的神秘工作。因而，在译名问题上，更好的解决方法应当是包容，而非排斥。³

有传教士还指出对这两个词的充分肯定是对传教士良心的解脱。不少人之所以坚持自己的译名，是因为他们相信只有自己所用的译名才是恰当的，对方的译名则是错误的，必须加以反对；为了和谐的缘故而容忍另一方译名的存在是对真理和良心的践踏。在这样的束缚下，妥协很难达成。对两种译名的同时肯定则有利于去除这种良心的负担，使两种译名共存成为双方互相尊重、彼此合作的标志。⁴

这种不同译名共存的方式看起来似乎是一个公平的解决，每个人都可以继续使用自己认为正确的，或喜欢的译名，彼此不再争论和否定，从而和谐相处。但

¹ J. G. Kerr, "A Layman on the 'Term' Question", *Chinese Recorder* 7 (1876): 67-68.

² "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 24 (1893): 347.

³ R. H. Graves, "Thoughts on the Divine Names", *Chinese Recorder* 25 (1894): 155.

⁴ J. E. Walker, "The Term Question and Co-operation", *Chinese Recorder* 36 (1905): 640.

是，在许多传教士眼里，这并不是对问题的真正解决。如前边陈述所显示的，一些主张各译名和谐共存的传教士也只是把这一方案作为暂时搁置问题的办法，而认为最终理想的解决还是译名的统一。

二、妥协统一

如果能在译名问题上达成统一，将是非常满意的结果，但是统一就意味着必须在现有的译名中做出选择，保留某一个，抛弃其他的。那么究竟应当统一到哪一套译名上呢？传教士们表现出了不同的倾向。

在主张统一的传教士中，有些人期待的只是统一的结果，并不介意统一到哪个译名上去。杜步西称，作为新来的传教士，他没有能力判断哪一个译名更合适，但从实际效果看，主张“上帝”和主张“神”的双方都称，自己所用的译词能够使信众正确地崇拜真正的活的独一 God。如此，争论已没有多大意义，现在必须有一方放弃自己坚持的译名。即便如嘉约翰所言，一少部分人很难放弃自己的观点，这部分人一定只是那些老传教士，将来新来的传教士自然会采用最终决定用的词。他还提出一个调查数据：中国中部相邻城市中的 40 名传教士中，只有不超过 6 人有着确定的立场，这实际上已接近一种统一了。¹看来，统一是可行的，需要的只是一种具体的实施办法。于是他提出成立一个 6 人委员会，不管他们作出什么样的选择，都让其选择成为永久的解决。²

海姆虽然用一篇很长的文章来论证自己所支持的译名，但仍表示只要是传教士团体决定的用词，不管是“神”、“神明”，还是“上帝”，自己都愿意接受。他相信，尽管不同的译名在合适性上有些差异，但是通过指导都是可以适合中国人的。自己虽然对译名问题有浓厚的兴趣，但同样对教会的合一工作有很深的兴趣。³这使他情愿为了合一而采用任何一个统一的译名。到 1890 年传教士大会前夕，又有年轻传教士提出应当统一译名，并表示自己愿意接受传教士大会所确定的任

¹ Hampden C. Dubose, "On the Term for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 134-135.

² Hampden C. Dubose, "On the Term for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 135.

³ B. Helm, "Shen and Shang-ti", *Chinese Recorder* 7 (1876): 436.

何一个译名。¹从他们的观点可以看到，持这一主张的人对两个译名都没有什么深刻的偏见，对两词都持肯定的态度，但是与主张共存的传教士相比，不同之处就在于他们更强调合一，并把它作为追求的最终目标。

1894年11月《教务杂志》上公布的一份译名问题的调查结果，开始使天平倾斜。这是由《教务杂志》的编辑进行的一次调查。调查共发出函件600份，范围是中国各地的传教士，内容是要求回答他们所用来表示 God 和 Holy Spirit 的中文词。最后收回函件351份，来自中国各地，非常具有普遍的代表性。调查结果如下：²

God——

173	上帝
65	神
36	天主
42	上帝和神
8	神和天主
6	上帝和天主
3	上主
22	全部

Holy Spirit——

179	圣灵
147	圣神
25	圣灵和圣神

这次调查结果第一次以较为全面的统计数字显示出当时译名运用的总体情况，它对传教士把握译名问题解决的方向产生了不小的影响。有传教士指出，这

¹ A Young Missionary, "A Suggestion for the Conference", *Chinese Recorder* 21 (1890): 119.

² "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 25 (1894): 552.

些数据已经明确显示出译名妥协的方向，那就是用“上帝”来翻译“God”。¹

1901年12月，《教务杂志》的编辑者再次援引这一统计结果，呼吁传教士遵从潮流，用“上帝”和“神”译“God”，用“圣灵”译“Holy Spirit”。²

1904年1月，高葆真总结道，译名争论过去数十年了，现在，除了零星的反对声音外，“上帝”一词已广为接受，绝大部分出版公会也已将之作为唯一的译名，其他出版公会则把它作为一个许多传教士读者需要的译名。他还提供了新教团体1892年在中国出版的书籍中各译名所占的百分比：“上帝”，91.38；“神”，5.44；“天主”，3.05；“上主”，0.13（作者称此信息是J. Archibald在给一个韩国传教士的信中提供的）。³这些数据与1894年11月的调查数据互相印证，显示出“上帝”一词所占的绝对优势。

此后，沃伦、⁴富善、⁵皿美、⁶薛思培⁷等人纷纷表示支持“上帝”这一译名，尽管其中有的人本来使用的是“神”这一译名，如薛思培。在此背景下，1904年11月发表的北戴河会议记录将这种倾向更加明确化和权威化。据这则记录，北戴河会议是8月24—26日由北京传教团的一个委员会召开的，目的是考虑走向基督教合一的基本步骤。会议记录中公布了这个委员会1903年面向全体中国传教士进行的一次调查，以及此次会议就所调查事项作出的决议。在调查中关于译名设计的问题是：你是否愿意采用共同的表示God和Spirit的译名？比如“上帝”和“圣灵”？在这一点上你是否愿意遵从多数人的意见？⁸结果显示：在中国北部的314个回应中，有288个肯定的答案。只有12个明确否定。在中国其他地区的回应中，273人愿意，36人不愿意，48人不确定或没有回答。整个中国肯定地愿意接受妥协的有85%。最后会议认为：现在是将圣经和其他文学中的译名统一到用“上帝”翻译“God”和用“圣灵”翻译“Holy Spirit”的时候了，不过，“上帝”是至高

¹ Z., “The Term Question—A Compromise Suggested”, *Chinese Recorder* 26 (1895): 89-90.

² “Editorial Comment”, *Chinese Recorder* 32 (1901): 630.

³ W. Arthur Cornaby, “The Supreme as Recognized in Ancient China”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 5.

⁴ G. G. Warren, “The Term Question—A Plea for Comprehension”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 215-219; “Editorial Comment”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 265-266.

⁵ Chauncey Goodrich, “Tracts and Term”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 389-394.

⁶ G. Cecil Smith, “The Term Question”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 478.

⁷ J. A. Silsby, “One Bible with One Set of Terms”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 479.

⁸ Courtenay H. Fenn, J. B. St. John, “Conference on Federation at Pei-tai-ho”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 552.

存有的确定的名称，而“神”则可用来表示属类词“god”，所有传教士都有根据布道中的具体情况选择他们认为合适的译名的自由。据记录中称，当这一决议被一致采纳时，与会的传教士热情地唱起了赞美诗。¹

北戴河会议的决定受到不少传教士的肯定，认为它使许多困难都得到愉快的解决，也使和合本翻译的协调工作更加容易，²要想使译名问题有所进展，就必须接受这一和平建议。³《教务杂志》更是尽力推广这一解决方案，并试图推动圣经公会在可能的情况下出版使用唯一译名的圣经。⁴当一些传教士对这一方案表示抵制时，编辑为了避免讨论影响方案的推行，表示杂志将会在不久的将来对译名问题持保守的沉默。⁵1906年6月的编者评论栏目还公布了圣经公会就是否采用妥协译名的调查结果：在圣经公会收到的回信中，36个不同的传教士团体中，只有一个差会——伦敦差会汉口区——和12位个人反对改变译名。此外，还公布了美国圣经公会1905年的报告，其中显示：在出版的各类圣经中，采用“上帝”的共354,000册，其中官话版本有315,000册，采用“神”的共195,600册，官话版131,000册。⁶这些数据显示出，虽然有少数人反对，大多数人还是愿意采用妥协建议的。

妥协的结果也反映到实际行动中。1907年9月的“传教士新闻”栏目报道了由直隶省绝大部分传教团代表参加的一次会议的情况，其中提到，该会议决定在该省使用新的译名，用“上帝”译“God”，“圣灵”译“Holy Spirit”。并一致要求三大圣经公会在新老版本的圣经出版中更多地增加采用这两个词的圣经的发行量。⁷

从以上描述的情况可以看出，各种统计数字中“上帝”一词所占的压倒性多数，以及来自各方面的支持都使统一的指向越来越集中在用“上帝”表示God上

¹ Courtenay H. Fenn, J. B. St. John, "Conference on Federation at Pei-tai-ho", *Chinese Recorder* 35 (1904): 554-555.

² J. A. Silsby, "Who are to Decide?", *Chinese Recorder* 36 (1905): 40.

³ H., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 155.

⁴ "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 37 (1906): 225-226.

⁵ "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 37 (1906): 226.

⁶ "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 37 (1906): 338-339.

⁷ Frank B. Turner, "Mission Federation: Meeting of the Chihli Provincial Council", In "Missionary News", *Chinese Recorder* 38 (1907): 522.

来。在译名统一中争论最大最为困难的一点上，“上帝”占了上风，关于用“圣灵”翻译“Holy Spirit”的决定没有多少异议，而用“神”作为属类词也没有什么问题。但是，译名问题能否就此取得统一？这还不是一个按照少数服从多数的原则可以解决的问题。

第二节 不妥协的方案

传教士中不妥协的声音虽然不占主流，却非常顽强和坚决。这些人对译名本身有着确定的看法或独到的理解，对译名问题的解决方案有着自己的设想。在他们看来，和谐合一固然重要，然而真理与是非更加重要。在他们眼里，目前的状况还没有到能够做出决断的程度，尚不是就此问题作出解决的成熟时机，传教士仍需进一步的讨论和各种努力，来为最后的解决作准备。

一、反对当下的妥协方案

当一些传教士持着乐观的态度，相信可以通过妥协的方式很快为译名问题找到出路，并积极推动各种妥协方案的时候，另外一些传教士则持相反的看法。怜为仁指出，不管大家乐意放弃多少个人的兴趣和感情，不管对这一重要问题多么忠诚，都不能使它成为一个妥协的问题。传教士工作的最高目标并不是提供一个可能合乎美国或欧洲圣经公会要求的译本，而是要面对更高的法庭，那就是对 God 的准确表达。¹在怜为仁看来，当前不管是本地基督徒还是传教士团体都无法对此重大问题做出裁决。在这种情况下，意见的分歧是必要的。传教士能做的就是仔细思考，诚实行动，谦卑感受。在中文圣经翻译方面，首先是纯粹，然后才是和平或和谐。至于问题的最终解决，那是遥远的将来的事情。² 姜约翰也认为选择一个译名是具有重大科学和神学意义的事，³不能通过妥协的方法来解决。丕思业也提醒传教士们铭记，他们寻求的最终结果不仅仅是妥协，而是发现真正的事实

¹ William Dean, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 370.

² William Dean, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 371.

³ John S. Roberts, "Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for 'God'", *Chinese Recorder, Chinese Recorder* 7 (1876): 138.

和优点，让所有人都相信和承认同一个决定。在此之前，传教士仍然需要诚实的讨论。¹

北戴河会议虽然确定了传教士有根据自己的需要选择“神”或“上帝”的自由，但是面对多数人选择“上帝”的现实，以及许多人以少数服从多数原则解决问题的倾向，主张“神”反对“上帝”的传教士表达了反对妥协尤其是反对少数服从多数的立场。有人担心随统一而来的将是对传教士自由权利的剥夺，认为在译名问题上，哪怕只有一个人不同意，都不应继续妥协统一的进程，应该给大家自由，本着良心培育其他的词，这是涉及每个人的自由意志的问题，不能以合一来强迫别人放弃选择。²有人认为，妥协的尝试不会让各方都满意，这样根本达不到真正的联合，最终只会导致各用各自原有的用词，或出于偏见，或出于良心。³真正的合一只有在正确原则的基础上才能够得到保证，在真理上的妥协只能以更加迷惑收场。⁴因而，传教士要做的是停止立法，继续研究、考察、寻找真实的情况和真理。⁵

面对圣经公会采用北戴河会议提供的“上帝”和“圣灵”译名而中止用其它译名出版圣经的可能性，伦敦传教团汉口地方委员会郑重表达了反对意见，认为强迫的解决最终只会导致愤怒和混乱。⁶直隶在全省推行唯一译名，并要求各大圣经公会增加“上帝”/“圣灵”版圣经的要求也受到狄考文的严厉批评。狄考文指出这一问题的讨论大约超过60年了，大家一致认同的是自由，从来没有尝试阻止圣经公会出版不同译名的圣经，直隶的行动是至今在这一问题上最为偏执的。就事件的性质而言，这种强迫的做法必定会运用于直隶及整个中国。译名问题牵涉到许多人的良心，当涉及到良心时，强迫就意味着迫害。直隶的做法虽不是在这一问题上的第一次妥协，却是第一次利用圣经公会强迫异见者的尝试。⁷

¹ C. F. Preston, "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 227.

² One to Whom You Sent Your Circular, "An Open Letter—To Thomas Cochrane, Esq., M.B., C.M., Chairman of the Peking Committee on Union", *Chinese Recorder* 36 (1905): 416.

³ S., "The Term Question—A Plea for Union on the Bible Terminology", *Chinese Recorder* 36 (1905): 558.

⁴ C., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 89.

⁵ C., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 92.

⁶ L. M. S., Arthur Bonsey, "District Committee (Hankow) and the 'union' Terms", *Chinese Recorder* 37 (1906): 158.

⁷ C.W.M., "The Term Question", *Chinese Recorder* 38 (1907): 610-611.

在此情况下，在紧接着的一期中，文显理（G. H. Bondfield）代表圣经公会在通信中声明，圣经公会不会做出任何强迫接受新译名的行动，直隶的意见证明了出版采用“上帝”/“圣灵”的圣经译本的正当性，这一版本正在印刷，且将会尽快使用。但圣经公会不会停止出版采用其它译名的圣经，而会保持供应。¹

二、交给时间和中国基督徒

在一些传教士忙于为问题寻找一个当下的解决时，另一些传教士对此却不抱希望，他们认为，解决问题的出路在于时间、基督教更广泛的传播，以及传教士更广泛的工作经验。目前，中文圣经翻译尚处于幼年时期，统一使用现有的任何译本都是不可能的。²传教士和中国本地基督徒都还没有资格做出判断，问题的解决只能靠时间，也许是数百年时间，也只有时间能够做出最后的决定。³

那么最终由谁来解决这一问题？不少传教士坚定地认为，在将来的某一天，决定译名的应当是、必须是、也必然是中国本地教会和信徒自己。⁴中国目前已经有了有一定数量的基督徒和教会，其中有许多都是很有才能的人。在实际工作中也发现，他们常常出于良心来判断，并确立自己的观点，并且不会随意改变。⁵这使他们具备了解决这一问题的基础。现在他们需要的是一个成熟的时机，而这个时机必须通过一定的时间来孕育——也许是较短的几年时间，也许是很长的几十年，甚至更久的时间。这是一段成长的时期，中国的教会和基督徒将会在这段时间里获得足够的基督教知识，完全理解基督教 God 观念的含义，⁶从而获得辨别译名的能力。经过这段时间他们也将会对问题的解决施加比现在更大的影响，⁷甚至很

¹ G. H. Bondfield, "The Term Question", *Chinese Recorder* 38 (1907): 675.

² H. Blodget, "Missionary News", *Chinese Recorder* 6 (1875): 75-76; W. M. Muirhead, "The Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 213.

³ History, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 292.

⁴ John Ross, "The Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 216; Sinim, "The Protestant Chinese View of the Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 379; L. M. S., Arthur Bonsey, "District Committee (Hankow) and the 'union' Terms", *Chinese Recorder* 37 (1906): 158; S. Pollard, "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 219; "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 40 (1909): 419.

⁵ C. Hartwell, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 229; Sinim, "The Protestant Chinese View of the Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 379.

⁶ C. Hartwell, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 229; C., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 89.

⁷ W. M. Muirhead, "The Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 213.

快发展到自己领导教会。¹最后,在没有传教士影响的情况下,他们会独立解决这一问题。²至于解决的方式,应当是整个基督徒群体经过逐渐的进化形成共同的方法,并以这一共同的方法作为最后的决定因素。³总之,在这个问题上实现最后的和谐统一,不是由传教士完成的,而是由本地基督徒自己完成的。当时机成熟之际,他们一定完全有能力做到。只有他们才是最好的法官。⁴

传教士目前所能做的,是善意的讨论和建议,以加快问题解决的进程;⁵是停止讨论,在中国人面前活出 God 的生命,培养中国基督徒的生活以形成现在所用的所有词语中都没有的观念;⁶是把所有的精力都用到预备一个纯粹的、有才智的本地教会这一伟大的工作中去,以培养他们决定问题的智慧和能力;⁷是耐心等待,彼此忍耐目前的译名。⁸而不是在当下做出决定,阻碍本地信徒的最终决定。⁹这样做纯粹是多事。¹⁰

将问题交给时间来解决,这似乎是一个更为稳妥的办法,但一些传教士的担忧也不无道理。丕思业怀疑译名问题是否可以在未来得到统一,因为现有译名用的时间越长,就越难以改变,不同译名的运用可能会在中国基督徒中形成不同的传统和习惯,从而更难统一。¹¹1891年6月《教务杂志》的编者也指出,译名问题若是得不到解决,后代会更难解决这一问题。¹²

至于交给中国基督徒决断,怜为仁提醒传教士注意,本地信徒的命名法和专用语都是从其基督教老师那里借来的,而他们在其信徒身份初期接受的宗教用语将会非常顽固地附着在他们身上,难以改变,¹³因而很难寄希望于他们的独立选择。1906年4月编辑者表示:“寄希望于本地人的想法是可笑的。前一代人是可

¹ R. M. Mateer, "Some Objections", *Chinese Recorder* 37 (1906): 313.

² J. V. N. Talmage, "Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神", *Chinese Recorder* 8 (1877): 439.

³ J. A. Silsby, "Who are to Decide?" *Chinese Recorder* 36 (1905): 41.

⁴ John R. Wolfe, "Correspondence", *Chinese Recorder* 37 (1906): 395.

⁵ J. V. N. Talmage, "Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神", *Chinese Recorder*, 8 (1877): 439.

⁶ S. Pollard, "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 219.

⁷ R. M. Mateer, "Some Objections", *Chinese Recorder* 37 (1906): 313.

⁸ John R. Wolfe, "Correspondence", *Chinese Recorder* 37 (1906): 395.

⁹ L. M. S., Arthur Bonsey, "District Committee (Hankow) and the "union" Terms", *Chinese Recorder* 37 (1906): 158.

¹⁰ S. Pollard, "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 219.

¹¹ C. F. Preston, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 283.

¹² "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 22 (1891): 294.

¹³ William Dean, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6(1875): 371.

以这样说的，但这一代已经不能这样说了。因为事实证明，本地基督徒只是接受传教士教给他们的译名，极少看到主张用另外的译名。他们把这看成是外国人的问题。结束这种迷惑的最恰当的方法就是我们这些外国人尽力达成妥协，做好准备，让中国人在神圣者的引导下，实现真正的解决。”¹而《教务杂志》上各种当下解决方案的提出和讨论也显示出传教士希望尽快解决问题的倾向。

尽管传教士设想了种种方案，尽管有的方案实际上得到了相当多的支持，但最终并没有得出一个定论。1877年和1890年的传教士大会也未能就此达成一致，直至1919年对中国人产生深远影响的官话和合本圣经出版，译名问题仍然悬而未决，圣经公会仍然按照1890年传教士大会的决议，出版“神”版和“上帝”版两种不同版本的圣经。甚至直到今天，在中国仍然出版这两种译名的圣经，这两个译名也都被人们使用着。但我们并不能因为这样的结果而否定译名讨论在问题的解决上所取得的进展和所具有的意义，正是他们的深入讨论打开了后人的眼界，使他们得以安心使用这两个译名，心平气和地对待别人所用的译名。也就是说，在形式上，仍然有不同的译名存在，但实际上，人们在这个问题上已经达成了某种默契。形式没变，心态变了，这一步走了几个世纪。

¹ “Editorial Comment”, *Chinese Recorder* 37 (1906): 226-227.

第四章 对传教士译名讨论的反思

事实的重构和现象的呈现并非本文的最终目的，对现象的解说和从中找寻有价值的启示才是本文的指归。本文在此不想以透过现象看本质来表述研究的指向，因为确定任何一个所谓的本质都可能会使一个活泼的事件凝滞和僵化，从而限制它作为学术研究对象所具备的丰富的可能性。因此，本章要做的只是站在这一种研究立场上、从这一个目的出发理解前文所描述的事件，试图从中寻找到问题的症结，以及传教士长期艰苦的努力为我们继续突围所指示的方向。

在进行分析之前，需要回顾一下过去研究者的一些观点。在译名争论中一些传教士曾经将争论归结为英美传教士之间的教派之争，其中卫三畏的一段表述更是被研究者引用来作为对译名争论的标准概括。吴义雄的《译名之争与早期的〈圣经〉中译》就引用了卫三畏的这段话：“除少数例外情况，所有主张使用‘上帝’为译名者都属于伦敦会，而所有美国人都站在美部会传教士一边。宁波和福州的所有传教士都主张用‘神’，在厦门则所有人都用‘上帝’。”¹在论文中，吴氏对争论的梳理也以英美传教士为分野进行，将译名之争看作英美传教士间的论战，认为这一争论典型地反映了传教士间的神学分歧。²吴义雄对译名争论的检讨是与委办译本的翻译紧密结合进行的，且主要限于委办译本翻译前后这段时期参与翻译的主力人员之间的争论。这样的粗略研究很容易受到限制而将译名争论归结为英美传教士间的争论。而委办译本翻译过程中英美传教士间复杂的利益斗争也很容易产生误导，以至于把译名争论归入同一斗争范畴。但事实上，这一看法是不准确的，尤其是用于概括整个译名问题时。其实在更细致的梳理和延伸历史时段的

¹ 这段译文值得商榷，另一种译文并上下文内容如下：“60个在华传教士当中，赞成用“上帝”的有16个。不过不巧的是，在我们这里的4个人当中，正好是两人赞成用“上帝”，两人赞成用“神”。在这一问题上的分歧造成了一些传教士之间的疏远和冷漠，影响了正常的工作。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。”（参卫斐列著，顾钧，江莉译《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》第101页。）可见，如卫三畏自己所说，他在此概括的是一个“巧合”的现象，而非对整个译名争论的概括。

² 吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，载《近代史研究》，2000年第2期，第205-222页。

考察中，很容易举出相反的例证来批驳这种看法。事实上，传教士中已经有人对此提出过批评，1876年杜嘉德的一篇文章明确否定了这种说法，指出英美传教士内部从来都没有取得一致。¹

在对这场争论进行解释时，吴义雄认为，问题不在翻译技术或语言文字，因为从这一角度出发并不能对翻译正确与否做出判断。“问题的核心在于，在中国文化中是否存在与基督教的根本思想相类似、相契合的观念，译者在多大程度上可以借用中国固有的思想来表达基督教的信仰”。而对这一问题的衡量则决定于英美传教士不同的神学观念。²

李家驹对此有不同看法，他从传教士团体在这一问题上对在华传教士经验与意见及中国语境的重视，数十年争论中传教士意见的不断改变，以及实践中译名选用不以教派或国籍为准则等事实出发，否定了不同神学见解是导致译名争论的主要原因及意义的说法。³

李家驹的硕士论文《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七至一八七七年）》在第三章中以“神”派和“上帝”派的争论为主线详细描述了这段争论的历史和具体内容，既注意到不同阶段的变化，也呈现出了争论的焦点，包括：1、Elohim 和 Theos 是指宗教敬拜的对象，抑或是一种具有审判、权威与创造等属性的存有。2、中国并不存在与 God 相等的存有，抑或“上帝”可以代表 God 的某些属性，甚至他就是这个 God。3、寻找“属类词”，指称宗教敬拜的全体对象，抑或要求一种更精确的方法来翻译“God”，直接指涉 God 的主要属性。4、神是宗教敬拜对象抑或只是可以解作 spirit。5、上帝是众偶像之一，隶属于“神”这个名字之下，抑或是“至高存有”的名字。⁴

扎实的了解使他得以更深入全面地洞察这一争论。在第四章中，他从中外文

¹ Carstairs Douglas, “‘Spirit’ and ‘God’:—How should they be translated?”, *Chinese Recorder* 7(1876): 69.

² 吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，载《近代史研究》，2000年第2期，第216页。

³ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第267-271页。

⁴ 参李家驹《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》第385-386页的总结。

化比较的角度揭示出中西语言文字、宇宙起源论、思维方式方面的差别，并围绕这三个方面，特别梳理了传教士在这些方面截然不同的观察，指出，这些不同的观察影响着他们对译名的选择。接下来他又解释了这些不同观察产生的原因：一方面是源于传教士对“自然神学”和“启示神学”的不同取向，另一方面是来自传教士间意见的相互传承和影响。不过这还不是问题的关键，关键在哪里呢？有人指出，重视儒家传统和典籍的传教士皆赞成“上帝”一词，而“神”派却流露出“民俗学”的视野。作者认为这种说法有一定的合理之处，但亦有不合事实之处，值得商榷。在他看来，更重要的原因在资料运用方面。传教士在论证问题时，各自倚重对己有利的材料，忽略甚至可以回避对方举出的“铁证”。在同一资料的运用中也会因注释材料、所用版本、译本等的不同而产生不同的结论。此外，传教士对于中国文化的不同态度也是导致这些差异的原因。总体而言，“‘神’派传教士明显趋向将中国宗教思想和基督教区分，并且深信后者比前者优越，否则他们亦不用远涉重洋，向中国传布基督教。至于大部分‘上帝’派传教士，却比较重视二者相通的地方。结果‘神’派便寻找‘神’字，认为它代表宗教敬拜的对象，只有它才可以表示‘god’的意思，而‘上帝’派则欣然采纳‘上帝’，肯定它跟‘God’相通的地方”。¹

李家驹的论文的确有许多深刻的洞察，它成功展现了争论中一些重要问题，并对这些问题的出现做出了解释，比如对所争论的主要内容的总结及其原因的揭示，对中西宗教文化差异的比较，以及最后一章对可译性问题的触及等。但从一定程度上讲，他的分析只是从另一个角度对译名争论重新进行分类描述，以呈现争论中一些要素或现象间的相互勾连。比如，他用来解说争论原因的理由也正是争论中所呈现的现象和问题。这样就无法站在事件之上，对事件的整体作出一个较为清楚的解释。其实这里需要一个更具涵括性的框架来关照这一事件，以便更好地理解这一事件。此外，就李家驹努力寻找的这一事件的文化交流意义而言，他最后能揭示出的也只是事件所呈现的交流的困境和限制，而未能从传教士辛苦

¹李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第383页。

的争论中得到更多的启示。对于他努力追求的呈现历史性这一目标，虽然在争论历史的梳理中多少得到了实现，但相对于译名之争的漫长历史而言，70年还不是一个足够发生大的变化的时段，尤其是他忽略了1890年以后虽不很集中但绵延时间却比较长、又比较趋向解决的讨论，因而他的考察对于文化交流的检讨所具备的价值似乎还不够充分，而李家驹在他的分析和结论部分也没有再充分发挥这一议题。上述这些尚未完善的地方，正是本文这一章想努力弥补的。

这里还要提到另外两篇重要的文章，一篇是李景雄（Peter K. H. Lee）的《为神圣者命名：基督教与中国的跨文化经验》，¹另一篇是李炽昌的《上帝的中国名字——圣经中上帝称谓的中文翻译》²。李景雄的文章回顾了从唐代景教到明末清初天主教，再到19世纪的新教对基督教“God”，“Holy Spirit”等词的不同翻译，以及围绕这些词的翻译进行的争论。在结论部分，作者总结道：1、传教士到中国后，为了为God或神性存有（Divine Being）寻找一个名字，在中国助手的帮助下进入了中国经典，他们在中国经典中找到多个指向最高存在的词，但又都不能完全适合表达基督教对God的理解。对基督教传播者而言，要确定其中一个，首要的工作就是诠释，不仅是诠释圣经文本，而且诠释中国文本。2、同时，如果假定中文中关于最高存有或God的词是相属词，这些名字是否可以指基督教所宣称的那个God，就是一个哲学问题，唯名论者，唯实论者，或持居中立场的人各自会有不同的看法。3、与此相关，又引出一个神学问题：中国宗教徒所称呼的god或God是否就是基督徒信仰的God？传教士间是与非的回答实际上是宗教关系讨论中排它与包容之间的争论，其实这是可以有第三种立场的。在这一问题上，早期传教士（某些当代的神学家亦如此）忽略了基督教启示的历史维度。4、事实证明，中国人现在实际上可以使用God的多个名字，甚至天主教现在也不再固执“天主”一词。为了有效地传达，最好是接受所有这些名字，所需要的只是更好的诠释方法，以帮助听众通过他们的自我发现理解这个宗教名称所传达的内容。5、在

¹ Peter K. H. Lee, "Naming the Divine: The Christian-Chinese Cross-cultural Experience", in *Ching Feng* 39/2 June 1996.

² 李炽昌：《上帝的中国名字——圣经中上帝称谓的中文翻译》，未刊稿，“纪念朱维之百年诞辰暨基督教文化与文学国际学术研讨会”会议论文，天津，2005年。

新教全基督教会关系问题上，解决的办法是，允许多元主义的方法。

这篇文章对研究译名问题有两个重要启示：一是把译名争论作为一个诠释事件，从诠释学的角度来关照这一事件，二是要充分重视历史维度，把译名争论及其所遭遇的问题放在基督教传播的整个历史中来关照。而作者显然有意为译名争论寻找一个当下的出路，就是肯定多元的翻译，这似乎是要了结这段争论，把工作的重点从争论“译名的选择”转移到解释和塑造“选择的译名”上来。这种当下的态度对我们如何看待历史不无启迪。

李炽昌的文章从后殖民批判理论的视角出发来关照译名争论。鉴于他对全球化时代亚洲境遇的一贯关注，这篇文章显然具有很强的现实关怀。他特别注意到传教士在译名争论中所持的基督教一神主义的优越心态，以及对中国宗教文化的贬抑态度，更强调指出传教士在讨论中对“起名的权力”的掌控，及其基督教优越心态对圣经翻译中译名斟酌的支配，显示出了他们赤裸裸的霸权心态。这也正表明，译名争论背后实际上在进行着一场文化政治较量。作者认为这种“历史的回顾与反思将有利于我们认清名相之争背后的意识形态较量，其目的是可以放下历史包袱，今后以一种更加包容开放的态度面对不同宗教文化形态的差异，从而得以在相互平等的基础上进行基督教与中国文化，以及圣经与中国经典之间的对话。”就译名问题本身的解决而言，作者则提倡一种多元灵活的翻译方法。

李文的分析可谓切中要害，揭示出了译名问题中非常重要的一面，为当下的宗教和文化交流提供了很有价值的启示。不过这显然并不能解释译名争论的全部，正如作者在结论部分所反省的，它包涵了可翻译性的问题，以及“将一种语言与文化的概念转化为另一种语言和文化”时不得不遭遇的理解问题，这个转化的过程“涉及原有的概念会在接受语言中被原样保留还是将有变化，如果变了，怎样变”的问题¹。

国外学者赖特（Arthur F. Wright）对译名问题的解释也很值得注意，他的《中国的语言与外来观念》一文讨论的是中国语言和文化，主要是语言，对外来观念

¹ Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky, 1831-1906* (Leiden, Boston: Brill, 1999), 199. 转引自李炽昌：《上帝的中国名字——圣经中上帝称谓的中文翻译》。

的限制与影响。但作为典型例证，译名争论被作为一个主要个案进行分析。赖特称，在一千九百多年中，有不同的外来观念传入中国，但不管是较早期的佛教，还是较后期的基督教、科学思想，及共产主义思想，都必须寻找合适的中文表达途径。在绝大部分时期，外来概念必须在强健的中国文字系统的架构内，及一种基本规则保持不变的语言中来表达。而且，在大部分时期，外来观念只能通过挑战本土的思想体系或与之妥协的方式进入，这种思想体系以其永久的活力和与每一种中国价值观和制度密切相关而著称。从广义来看，语言和文化是外来观念进入中国的历史上不变的因素。¹对于文化因素作者未加详述，对于语言因素，作者则表述并反复验证自己的基本立场：“中国语言对于表达外来观念而言，是少见的难以操作的媒介。许多人感觉到，因其性质和结构，这种语言不可避免地会扭曲它所表达的外来观念。”这是鼓吹外国观念的外国人和中国人都意识到的。²赖特还用了诸如“最不适合”、“令人绝望”³等字眼来强调用中文表达外来观念的困难。这种困难不管是在意译还是在音译中都有突出的表现。

在意译方面，作者通过分析佛教翻译的情况，总结出它所面临的二难困境：译者如果选用人们熟悉的用词，则有原有概念的意思被译词的意思剥夺的危险；若选用一些词，在经过学术性解释的意义上运用它，虽会更充分地翻译原文的意义，却难以为人们所熟悉。⁴在作者看来，三个世纪以来天主教和新教的译名争论本质上是在继续这种走出二难困境的努力。⁵而新教传教士似乎也未能提出任何新的解决途径，“困境依旧”。⁶音译的效果比意译更差，根本困难在于外国用词常是多音节的，音译便显得较为困难，即便真的勉强拼音，人们也可能不明所以，或者导致“未开化”（barbaric）的弊病。有趣的是，中国人素来喜欢将文字拆散来

¹ Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 286. 引文参考了李家驹引文中的翻译并作了修改。参李文第四章注释 9。

² Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", 286-287.

³ Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", 287.

⁴ Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", 289.

⁵ Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", 289.

⁶ Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", 293.

理解，音译便会带来更大的误导，¹他举了一个例子：一个中国牧师在向信众传达耶和華和耶穌的父子关系时，把这两个译名当作中国式名字，以他们同姓来解释这种关系。这显示出中国文化对音译用字的影响力量。²许多例子都证明，在外来术语的翻译中，音译是一种极其危险的方式。很明显，只要有汉字在，它们的象征性力量就会在一定程度上歪曲它所音译的术语。³

赖特从中西语言性质和结构的根本差异出发，揭示出外来观念译入中文的限制和困难。了解了传教士对译名问题的争论，就会发现这种论调只不过是对部分传教士观念的重述。这确实是译名问题面对和努力想挣脱的主要困境之一，但这种困境不是单纯的语言问题，这在其他人的研究中已得到印证。同时，需要指出的是，传教士漫长的争论历史对此困境并非毫无突破，只是赖特对语言因素的过分强调淡化了传教士争论中的这一进展。

前述研究均从不同视角对译名争论进行了解说，各自都解释了译名争论的某些方面，但也都有需要补充和完善之处。本章在这些研究的基础上，试图在一个更宏观的框架内关照这一问题。虽然研究者多强调这一问题不单纯是翻译的问题，但事实上，它既是由翻译引出，每一侧面又都可以包含在翻译的范畴之中，它的难题实际上也是翻译自身的难题，而译名争论在这一难题上的任何进展，也都可以为翻译难题走向解决带来光亮。

在此也许需要对翻译作出界定。范文美在其《对等：翻译的紧箍咒？》一文中对此有简明的概括。引述如下：

翻译行为是一种语言行为，可略分为两大类：翻译活动和翻译工作。翻译活动泛指人类对一切信息的理解或/和表达。信息包括一切大自然的现象和人的感情、思想、经验。翻译工作则指将某一语篇（text）透过翻译活动转换成另一语篇。翻译活动是广义的翻译定义，活动范畴可包含翻译工作。翻译工作则范围较狭窄，常限于跨语言（inter-lingual）的翻译，包括笔译和口译。雅克布逊将翻译分为三类：语内、语际和符际。上述的翻译工

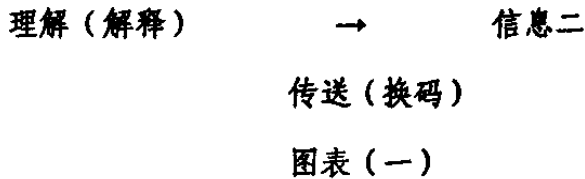
¹ 参李家驹《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》第四章注释 11。

² Arthur F. Wright, “The Chinese Language and Foreign Ideas”, 298.

³ Arthur F. Wright, “The Chinese Language and Foreign Ideas”, 299.

作即他的语际翻译，是“正规”的翻译 (translation proper)。¹如以图表说明，翻译活动可以包括下列三种情形：

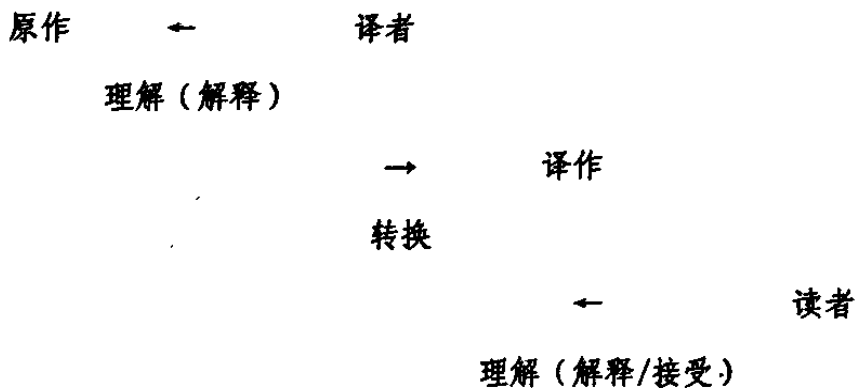
- 1. 信息 → 人
- 2. 人 → 信息
- 3. 信息 ← 人



人对信息的理解，涉及解释，而人如何解释信息，也就是如何翻译信息。……理解因人、因时、因地而异，涉及前见、预见、偏见等等因素。

图表 (一) 的第二种情形涉及表达或传送的活动。……表达和传送也因人、因时、因地而异，涉及表达的能力，沟通的条件，受信息的对象等等。

图表的第三种情形包含了雅克布逊的三种翻译形式。如将信息一限定为某一种语言的书写语篇 (SLT)，信息二为另一种语言的书写语篇 (TLT)，则为一般翻译工作：



图表 (二)²

依据上述分类，译名问题可归入一般翻译工作，并在此范畴内进行探讨。如此，可以用图表 (二) 来概括这一过程。为了讨论的方便，我们将这一过程分解成以下几个主要程序：

¹ Jakobson R. (1959). "On Linguistic Aspects of Translation." On Translation. Ed. Brower. MA: Harvard University Press. 转引自范文美：《对等：翻译的紧箍咒？》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，台北：书林出版有限公司，2000，第21页。

² 范文美：《对等：翻译的紧箍咒？》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，第21-22页。

- 1、原作 → 译者 → 译作
- 2、原作 ← 译者 → (译入语)
- 3、译者 → 译作 → 读者；译者 ← 译作 ← 读者
- 4、译作 ← 读者

第一个程序是语际间的转换，面临的主要是可译与不可译的困难。第二个程序是对原文的理解和解释，面临的是诠释学的困难。第三个程序是一个传达活动，可归入传播学的范畴，面临的是传播的难题。这一过程是双向的，读者对信息的理解会反馈给译者。第四个程序是读者对译作的理解和接受，同时也是一个诠释学问题。虽然译名问题有自己不同于一般翻译的独特之处，但这几个程序遭遇的问题大体涵盖了译名争论所面对的问题，本章将在这一框架内对译名争论进行解释和反思，同时也是对这些一般困难的思考。不过第四个程序的问题会放在下篇详细研究，本章只在第三个程序的研究中涉及这一问题。特别要强调的是，本章的研究在共时的关注之外，会特别关注历时的考察，揭示这些问题在时间的长河中发生的变化，从中捕捉解决问题的线索。

第一节 可译与不可译之间

可译与不可译是翻译研究者争论的焦点问题之一。这种分歧同样在译名争论中反映出来，并受到过往研究者一定的注意。这种分歧可以为译名争论的某些方面提供一种解释，而传教士寻求解决的努力对可译与不可译的争论或可提供某种思考的进路。

一、翻译理论的分歧

语言之间究竟有没有相同之处，足以构成翻译的条件？这始终是翻译研究关注的一个重要问题，论者对此意见不一。沃尔夫认为人的思考和表达方式受到语言系统的约束，而每一个语言系统或多或少与其他系统不同。因此，除非语言背景相似，否则观察者观察的大自然现象虽然相同，但由于所依据的不是大自然的

事实，而是语言，所得的观察也不相同，这就是他出名的语言相对论。德国语言哲学家洪堡也有类似的论点，他说：“一个民族怎样说话，就怎样思维。”他认为语言处于人与世界（宇宙）之间，人必须透过语言来认识世界。每个民族都把某种独特的主观意识带入自己的语言，从而形成一种特殊的世界观。这种世界观反过来制约人的语言行为，人似乎是作茧自缚，被自己的语言工具捆住手脚。各种语言的世界观无异于精神屏障，妨碍沟通。和语言相对论相似的一种说法是文化拼图论。每个民族有每个民族的语言和文化。文化包含语言，语言则反映文化。据文化拼图论，每一个文化像一块大拼图，有许许多多、大小不同的语篇组成。每一个语篇的意义则取决于所处的拼图位置，以及和整体拼图的关系。而每一个文化拼图都与其他文化拼图不同，两块拼图之间要相互沟通是不可能的。奎因更是通过极端的例子说明翻译中的不确定性。按照上述看法，翻译基本上是不可能的。

但也有论者持相反意见，认为每个语言的系统和结构虽然不同，但在差异中有基本的共同之处，足以构成沟通的基础，这也是语言之间翻译可能性的依据。如洪堡所说：“所有语言形式都可归纳为一种形式：类似的发音器官，组成语言的基本结构，所需的观念之间的关联，使用语言的方式和目的……个别化和普遍化协调得如此美妙，简直可以说人类只有一种语言。”

普通语言学研究各种语言的语音、语法、语义、语用，其基本精神即表示所有的语言都具有共同的本质。例如乔姆斯基认为所有的语言都有共同的语法，表层结构虽然不同，深层结构却相似。费勒摩（Fillmore）认为每一种语言的语法和语义关系都有一组类似“格”（case）的关系来决定。

早期维特根斯坦承袭西方传统的理论，认为语言像面镜子，反映现实，而每一个名字代表一个物件，组成图画，显现事实。按照这一理论，如果语言只有字的层面，而字只有表面意义，那么，只要表面意义可以比较，译者就可以找到完全的对等。不过语言当然不是只有字的层面，字也不是只有表面的意义，语言因使用才产生意义。维特根斯坦后期修正自己早期的看法，将语言视为人类的沟通

工具，探讨语言符号如何在人类多面的活动中产生意义，创造了“语言游戏”这个词语。从跨语言翻译的角度来看，每一种语言都有语言游戏，类似的项目，相似的使用背景、目的、功用等，这也构成翻译的基础，使翻译成为可能。当然从另一个角度来说，每一种语言都有自己的语言游戏特色，不能将一种语言游戏翻译成另一种语言游戏。¹雅各布森谈到语际翻译时，在承认语言之间的差异之余，也强调差异中的等量，正是不同符码中的等量信息使翻译得以实现。²

二、传教士间的分歧

李家驹在他的论文中指出，在翻译是否可能的问题上，早期新教传教士处于一种矛盾状态。在实际的争论中，他们遭遇到中西语言文化之间的巨大差异带来的困境，以至于常常认为翻译是不可能的，在信念上，他们则倾向于认为，虽然两者之间有差异，但也有某些共同的东西，这使翻译成为可能。而从严格的意义上讲，不管“上帝”派还是“神”派，都相信翻译是可能的，否则他们的翻译讨论和传教工作都会毫无意义。事实上，他们在讨论中不管多么强调中西语言文化的差异和翻译的不可能，都只是在困难面前的慨叹而已，他们实际上做着的正是努力寻找和衡量两者的共同之处，以达成令人满意的翻译。³

回到本篇第二章所呈现的传教士对译入语的理解和解释，我们会清晰地感受到这种可译与不可译的分歧。从中国的宗教观念及语言出发，许多传教士认为中国是个异教国家，充斥着多神主义、泛神论的混乱观念，根本没有基督教的一神观念。如果说语言是文化的反映，那么从他们对中国宗教观念的判断可知，传教士根本无法在中文中找到一个对应的词来表达中国人未曾有过的宗教观念。此外，就语言的特征而言，中文没有定冠词，没有大小写及单复数区别，同一个词兼具多种用法和意义的现象严重，意义模糊，这也使传教士无法找到一个在形式上能以大小写区分 God/god 的对应译词，无法找到一个能清晰地表达 god 观念的词。

¹ 以上概括参考范文美：《对等：翻译的紧箍咒？》，范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，第4-11页。

² 罗曼·雅各布森：《翻译的语言方面》，见陈永国主编：《翻译与后现代性》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第142页。

³ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第389-395页。

所有这些因素都显示出，God 的名字是不可能翻译成中文的。

但同时也存在着持相反想法的人，诸如理雅各等人认同中国宗教和基督教的相通之处，以及对应的语言表述的存在。即便是不认同中国人一神观念的传教士，比如一些反对用“上帝”而主张用“神”的人，也在努力寻找另外的相通之处，强调神作为敬拜对象的特征，及“神”这个字作为属类词的性质，将之作为翻译“Elohim”的基础。语言的多义性和模糊性在一些传教士看来也并不一定构成障碍，譬如“神”字，中国人三千五百年来都用该词表示 gods 和 spirit/soul 两种不同的意义而没有混淆，他们也从来没有感到区分的困难。既然中国的文学采用了这一词，基督教的文学采用这一双重的用法也不会有什么难以逾越的障碍。¹中文没有定冠词大小写、单复数的区别，这在许多传教士和研究者看来似乎是致命的缺陷，难以表达西方语言以这些形式表达的观念，但在另一些传教士看来，这会构成困难，但并非不可克服。它可以通过其他方式补偿。一些传教士对此进行了解决的尝试，譬如一些人提出用“神”表示 god(s)，用“真神”表示 God，或以“神”表示前者，以“上帝”表示后者。由此，可译性得以彰显。

其实传教士对 God 是否可译的问题也有一定的反思。娄约翰认为，每一个特定民族或种族的语言都包含了关于 God 的宗教意识的内容，分别用一个由历史和环境决定下来的用语来表达。不同族群的人采用的不同的近似对应的术语都基于人类对至高者或多或少的共同的知识基础。这种知识在某种程度上普遍存在于人类的童年。各个民族的语言中都存在某种合适的术语，适于传教士采用来作为适合于特定民族的相似的术语。这个术语在传教士到来之前就已经在使用，用于宣扬特殊状况下呈现给他们的宗教观念——最高存有的观念。²这从更高的程度上肯定了可译性，为 God 的中文翻译提供了可译性的依据。

正如李家驹所揭示的，传教士的信念和翻译活动事实上已经否认了绝对不可译的观点，但不容忽视的是，中西语言文化和宗教的差异是不可抹煞的，对可译

¹ Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8(1877): 77-78.

² John S. Roberts, "Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 137-138.

性的肯定是建立在一系列退却的基础之上的。这种可译不是建立在完全对等的基础上，而是以相似词（analogue）为基础。正如蒯约翰所认识到的，“一种语言的词语不能像货币一样遵循固定的价值规律与另一种语言中的词语进行交换”，即便“不同语言中最为相似的词也不会完全对等”。¹正是基于对中西差异及对翻译和语言自身的认识，《教务杂志》上的讨论大多认同：他们所要寻找的译名只是一个相似词。从某种意义上讲，这仍是一个未能在当下令人满意地传达基督教 God 观念的翻译。从宗教的目的出发，这种翻译显然是不够的，当然也不是终点。那么传教士将怎样应对这一难题呢？

三、“必须表述”下的追寻

王宾在其《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》一文中，将利玛窦以降四百年基督教文化与中国传统文化交往过程中种种观念上的冲突归结到一对基本的悖论：“必须用汉语表述 God”和“无法用汉语表述 God”，认为悖论所揭示的仅仅是两种思想传统的碰撞，而且是受制于不同“语言牢笼”的人相遇时所面临的理解与误解并存的两难境地。²王宾特别强调了语言模式以及与之相一致的思维模式带来的障碍，认为“缺乏逻辑规范力的汉语先验地决定了‘上帝’无法准确表述”。³但是，传教的需要又使传教士必须用汉语表述 God，于是传教士依托汉语的相关概念，为 God 设定了中文的能指符号，但这种能指符号的转换也预设了理解的误区，要超越悖论还必须作进一步的工作。在这一点上，王宾强调了经验生活的重要性。“对上帝的信仰，说到底不是一个形而上思辨的问题。它首先是一个生存主义意义上的经验性问题。”⁴如果仅陷入抽象的理念之争，而不在特定的生活层面协调互补，就会造成冲突。由此，他给予利玛窦立足于中

¹ John S. Roberts, “Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for ‘God’”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 140.

² 王宾：《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，北京：北京大学出版社，1995年，第171页。

³ 王宾：《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，第185页。

⁴ 王宾：《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，第179页。

国的经验生活，进入汉语的“语言游戏”，进行大量“合儒”、“补儒”工作以积极的肯定。¹汉语非逻辑性的另一面——不受逻辑约束的灵活性允许语意的灵活变迁，而这种变迁主要取决于经验生活，而非纯概念移植或分析，²这是利玛窦工作超越悖论的可能性之所在。

新教传教士在译名争论中已经出现了类似王宾的反思。李家驹对 1807—1877 译名争论的描述以及本文上篇第二章对传教士关于译入语理解分歧的延伸考察已经表明，双方选取的用词各有优劣，难分高下。而且，经过长期的译名争论，很多传教士逐渐认识到自己所选译名的缺陷和对方译名的优长。这使他们承认，不管选取哪一个译名，都不可能一劳永逸地正确传达 God 的观念。在无法找到一个相等词的情况下，选择当前的不管哪一个译词都只是不得已的妥协，它只是传达 God 观念的一个结合点，是传达过程的一个起始点。在一部分传教士看来，选择哪一个词甚至不是什么重要的问题，重要的是后续的工作。

不少传教士表达了培育一个词使之成为一个合适的译词的想法。娄约翰将翻译的目标定为寻找一个相似词，继而消除其错误的内容，填进启示的内容。所选的这个词只是形成一个方便的中心，或是一个出发点，可以让相关的真理围绕它生长。³慕稼谷主教称，使用和限定 (usage and definition) 可以在很大程度上改变 (modify) 一个词，以至于使它失去旧的联想并使它成为一个适合于传达新观念的术语，这在世界上所有主要语言中都经常出现。⁴具体到译名问题，有传教士提出，应当找到一个语言学上最能满足目的的词，然后将 God 的观念与这个词结合起来。⁵薛思培在 1905 年的一封通信中说：“词语是我们使之所是，它们意为我们使它们意为的 (words are what we make them, and they mean what we make them

¹ 王宾：《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，第 180 页。

² 王宾：《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，第 185 页。

³ John S. Roberts, “Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for ‘God’”, *Chinese Recorder* 7 (1876): 138.

⁴ “Editorial Comment”, *Chinese Recorder* 24 (1893): 143.

⁵ T. C., “The Use of Shang-ti”, *Chinese Recorder* 35 (1904): 259.

mean)。”¹不管选用哪一个词，都需要一个基督教化的过程，这在传教士间基本上达成了共识，甚至传教士在争论中很多时候不是在争论哪一个词更接近 God，而是在争论哪一个词更便于基督教化。

如果说选择译词的困难在于两个固定的语言系统中没有现成的对应词，那么，传教士培育一个词的想法事实上是将解决之途转向了语言不变中的可变性。那么如何去培育这个词？传教士用了诸如“生长”、“改变”、“结合”、“使之是”、“基督教化”之类的词，但要最终得以落实还要靠解释和宗教生活的养成。传教士讨论中常常提到他们“指导”中国人，使他们正确理解“上帝”或“神”等词所传达的观念。也有传教士更是明确指出，“传教士有一件更重要的事去做，就是在中国人面前活出 God 的生命，这样做，我们可能需要更长的时间来用不同的术语，但是在我们周围人的心目中将不会有对这些词的迷惑。最终，从所有中国基督徒的生活中将会形成现在所用的所有词语中都没有的观念”。²持这种观念的传教士并非一人。此外，译名讨论中越来越强调中文语词当下的而非经典的意义，这不仅反映出传教士对中文古今变化的认识，也从一个侧面反映出传教士对中国人当下经验的重视。他们正是希望通过对中国人生活经验的把握，来更好地引领他们进入对基督教 God 观念的理解。

传教士的努力不无成效。主张用“上帝”和主张用“神”的传教士都从传教实践发现，经过他们的指导，中国人可以通过他们的译词正确理解基督教的 God。不管是主张妥协的人，还是坚持不妥协的人，还是要把问题交给时间和中国人来解决的人都认识到，作为最终解决的译名能够正确传达基督教的观念，他们的分歧只是在于要不要统一和什么时候统一。李炽昌指出：“在中文里，该名称（指 God 的中文名称——笔者注）逐渐地基督教化而失去了其原有的宗教内涵。这就如我们今天说到‘上帝’，想到的无疑都是基督教的上帝。在中国古代经典和民间宗教中的‘上帝’这一专名，以及泛指所有神明的类名‘神’，如今都几乎被基督

¹ J. A. Silsby, “Who are to Decide?”, *Chinese Recorder* 36 (1905): 41.

² S. Pollard, “The Term Question”, *Chinese Recorder* 37 (1906): 219.

徒垄断，用来称呼圣经中的上帝。”¹虽然李炽昌用这段话引入的是文化侵入的问题，但另一方面也正好可以说明传教士翻译策略的成功。有意思的是，当代文学和语言研究者也常常把“上帝”作为圣经语汇看待，²这或可视作翻译成功的另一个例证。经过长期的解释和基督教的广泛传播，用汉语传达的基督教 God 的观念可以摆脱表达它的那个汉语词旧有意义与联想的束缚，逐渐清晰和明确起来。这种策略在当代圣经译者中也产生了一定程度的回响，现代中文译本译者之一许牧世谈到翻译中遇到译入语完全陌生的思想观念时指出，补救的办法“除了尽可能在译入语中找出最接近原意的词语，或另造新词，或保留音译外，便是不断地从旁加以说明、介绍，希望久而久之，读者会把所了解的正确意思逐渐注入这些译词中去，叫它们更接近于原语的含义”。³

如果认可前述事实和结论，就可以对前文赖特的观点提出批驳。如他所言，用中文表达西方观念的确有困难，但并不至于不可能或令人绝望。而且，这样的困难也不仅仅是中文所面临的困难，其他语际翻译也同样要面对这一困难。他虽然考察了较长时期内的译名争论，但明显失之偏颇，未能看到传教士中相反的意见，以及争论对这一问题的推进。固然，新教传教士最终没有确定一个为所有人接受的译词，但这并不说明障碍依然在中文不适合传达外国观念上，而更多地在于对选择和统一的不同看法上，这在前文已经有所触及。同时也可以以此对谢和耐的一些观点提出质疑。谢和耐在其深具影响的《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》中从明末清初天主教来华传教士的实例出发，进一步展示中国语言在翻译基督教观念上的困难和限制。他认为中西语言结构的差别造成不同的思维方式和不同的宇宙论和本体论，语言与其背后庞大的文化紧密联系，这是中文翻

¹ 李炽昌：《上帝的中国名字——圣经中上帝称谓的中文翻译》，李炽昌的论断来自他自己所处的香港基督教文化氛围，因而有所偏颇，在此氛围之外，“神”一词远没有达到“几乎被基督徒垄断”的程度。但我们仍可以从中感受到，基督教观念的广泛传播和基督徒生活的养成对“神”和“上帝”等中文词含义变迁所产生的巨大影响。

² 许正林就把“上帝”一词作为影响中国现代作家的圣经语汇和典故之一。见许正林著《中国现代文学与基督教》上海：上海大学出版社，2003年，第8页。

³ 许牧世：《“意义相符，效果相等”的译经原则》，见许牧世：《经与译经》，香港：基督教文艺出版社，1983年，第155页。

译外国概念不可逾越的障碍。¹受研究对象的影响，他的研究执著于语言文化思维方式不变的一面，以及对中国经典的考察。这颇类似于新教译名争论前期的情况，他的看法也是在那个时期新教传教士中占主流地位的观念。但是在较后一个时期，传教士越来越认识到中国语言文化本身所发生的变化及内在的差别，这种变化和差别不仅仅存在于经典的历史中，也发生在经典传统和民间传统之间，更发生在传统与当下之间，即便在当下，不同的方言之间也有差别。近代以来，中国的语言文化更是发生了巨大变化，“白话文的出现使原有传统的语言载体发生了断裂，从而使异质文化得到了前所未有的诠释空间”，白话译经“从根本上疏离了原有文化的符号外壳”。²这为 God 译名问题的解决提供了影响最为深远的契机，使译词的基督化过程发生了一次很大的飞跃。这也许正可用来质疑障碍是否可以逾越的问题。

按照索绪尔的看法，“一方面，语言处在大众之中，同时又处在时间之中，谁也不能对它有任何的改变；另一方面，语言符号的任意性在理论上又使人们在声音材料和观念之间有建立任何关系的自由。结果是，结合在符号中的这两个要素以绝无仅有的程度各自保持着自己的生命，而语言也就在一切可能达到它的声音或意义的动原的影响下变化着，或者无宁说，发展着。这种发展是逃避不了的；我们找不到任何语言抗拒发展的例子。过了一定时间，我们常可以看到它已有了明显的转移”。³索绪尔对语言这种不变性与可变性的描述也许正是译名问题困难与解决的根源所在。从共时的角度来看，从一种语言到另一种语言的翻译实际上是从两个相对稳定的语言系统中寻找对应词，一旦出于语言文化的差异等原因而找不到完全对应的词，不可译的问题就出现了。但从历时的角度看，语言又是可变的，发展着的，这就为某些共时的不可译问题提供了一条可译的路径。这虽然解决不了所有不可译的问题，但对翻译研究中的可译与不可译的探讨却不无启发。同样，作为文化交流的一个极其重要的组成部分，翻译中可译与不可译的思考同

¹ 参见李家驹《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教传教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》第278-281页。

² 杨慧林：《圣经“和合本”的诠释学意义》，见梁工、卢龙光编选：《圣经与文学阐释》，北京：人民文学出版社，2003年，第42页。

³ 费尔迪南·德·索绪尔著，高名凯译：《普通语言学教程》，北京：商务印书馆，1980年第1版，1999年第5次印刷，第114页。

时也是文化交流是否可能的思考。如此，译名问题的启示也许让我们可以对文化交流的可能性持更为积极的态度，对其中一些具体问题的解决也可提供一种有效的路向。

第二节 诠释的冲突与解决

阿克塞尔·布赫勒在他的《作为阐释的翻译》一文开篇就提到：“我们经常听到这样的说法：翻译即阐释。”¹虽然他本人称这种表述毫无意义，而认为应当“细究翻译属于哪种阐释活动这一问题”，²但我们依然能从中看到人们对翻译与诠释关系的关注程度。一方面，如理查·帕尔默（Richard E. Palmer）所言：“现代诠释学于翻译及翻译理论中找到开拓‘诠释问题’的宝库。”他说：“实际上，诠释学在最早期经常包括语言翻译，这点可以从古典神学诠释学或圣经诠释学看到。翻译现象乃诠释学之核心精华：因为在翻译中，我们会碰上最根本的诠释情况，就是要将文本的意思拼合，运用文法、历史及其他工具译解古老文本。如上述，这些工具只是语言文本（即使是我们本身语言的文本）产生对抗因素时最表面的形成元素。这里永远存在两个世界——文本的世界与读者的世界——结果是我们无时无刻不倚重赫耳默斯从一个世界‘翻译’至另一个世界。”³日本学者久米博对诠释学与翻译的关系也作过如下论述：所谓解释学如果是一种力图超越或克服文化上的差距和历史上的隔阂的工作，我们在移植外来文化时，就不能不面临着解释学的问题。“翻译”把外国语言移植为本国的语言，就是超越彼此之间的一切文化差距，使之可以理解，并重新固定下来。因此“翻译”是解释学的杰出的楷模。⁴在近代诠释学历史上，海德格尔将翻译引导入诠释学的中心思想，令后来的

¹ 阿克塞尔·布赫勒：《作为阐释的翻译》，见陈永国主编：《翻译与后现代性》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第311页。

² 阿克塞尔·布赫勒：《作为阐释的翻译》，见陈永国主编：《翻译与后现代性》，第311-312页。

³ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 31. 转引自王建元：《诠释学与翻译》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，台北：书林出版有限公司，2000年，第97页。

⁴ 久米博著，刘文柱译：《解释学的课题的发展——以原文理论为中心》，《外国哲学资料》第6辑，北京：商务印书馆，1982年。转引自李文革著：《西方翻译理论流派研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第250页。

诠释学者接受翻译为解释的基要形式之一。其中最令人瞩目的学者乃加达默尔，当他依据“视野融合”的概念发展哲学性诠释学时，他特别利用翻译与历史性的互动提出自己的看法。¹

另一方面，又如王建元所言：“近年来，翻译研究中兴起如何联系翻译与现代诠释学的讨论，尤其是在理论层面上，怎样将翻译的地位从实用功夫，提升至独立及具学术地位的学科。”²翻译研究者尝试从诠释学家的理论中获取审视传统翻译观念的新视域，³探讨当代诠释学对当代翻译研究诸问题的启示。翻译与诠释的密切关系决定了二者的难以分割，也导致这两个领域研究的相互借鉴与促进。译名问题是从翻译引发的，其中又缠绕着复杂的诠释问题。对它的考察不能不借助诠释学的视角，诠释学理论会为我们深入了解这一问题提供有力的帮助。

一般的翻译研究多注重译者对原文的诠释，李文革总结道：“翻译中的阐释即是译者对原语文本在理解基础之上做出的评判、解释，是他在用译语诉诸书面表达之前所经历的心理历程，是附着于理解和表达这两个环节的。”⁴翻译的阐释学派所关注的也是译者对原作或原作者的阐释。阿克塞尔·布赫勒在他的《作为阐释的翻译》中列举的种种与翻译有关的诠释中也主要是涉及原作者和原作，其中提到文本所产生的效果，但并不把它作为翻译活动的主要目标，而是辅助性目标。⁵布赫勒还对阐释进行了区分，将阐释活动的产品分为两种文本，一种是流露出阐释活动结果，并为这一结果的合理存在提供论证的文本，一类是只流露出阐释活动结果，但并不为其提供论证的文本。前一类文本的阐释为“经过论证的阐释”，后一种文本为“纯粹的阐释任务”。而在他看来，翻译是“纯粹的阐释任务，是用另外一种语言来表述源语言所传达的信息”。⁶

就译名问题而言，本文考察的是传教士对译名的讨论，这些文本应当属于“经过论证的阐释”。它不是布赫勒所定义的翻译，但在某种意义上可以看作对作为“纯

¹ 王建元：《诠释学与翻译》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，第97-98页。

² 王建元：《诠释学与翻译》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，第95页。

³ 谢天振：《作者本意和文本本意》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，第78页。

⁴ 李文革：《西方翻译理论流派研究》，第250页。

⁵ 阿克塞尔·布赫勒：《作为阐释的翻译》，见陈永国主编：《翻译与后现代性》，第320-321页。

⁶ 阿克塞尔·布赫勒：《作为阐释的翻译》，见陈永国主编：《翻译与后现代性》，第323-324页。

粹的阐释任务”的翻译的一种放大，让我们更清楚地看到翻译所走过的历程。要特别指出的是，这些“经过论证的阐释”并非单一译者的阐释，而是一个诠释群体做出的多种诠释，是多种诠释可能性的实现，其中充满了张力。此外，与一般对翻译中诠释的关注不同的是，译名问题由于并非从“外语”到“母语”的翻译，因而在原文的诠释之外还需要对译入语本身进行诠释。由于中西文化的巨大差异，对译入语的诠释甚至是更为重要和艰巨的诠释任务，传教士们在这一领域的诠释中遭遇了很大的困难，也产生了许多冲突的诠释。译名的讨论是一个长期的过程，在这一过程中，有充足的时间接受读者的反馈，作为译者的传教士也拥有对读者的反馈进行诠释的空间，并将这些诠释结果带入新的翻译进程中去，因而对读者的诠释也是传教士诠释任务的一部分，理当纳入考察范围，不过这与另一个过程——传达有着更密切的联系，因而下一节还会深入讨论这一因素。

一、诠释的冲突——共时的考察

谢和耐在讨论明末清初的礼仪之争时，将争论的许多不同看法归于理解之诠释学困难，以及思维形式和语言形式之不同。¹纵观从明清天主教一直到近代新教的整个译名争论，传教士间的诠释冲突同样是争论得以持续进行的最重要的原因之一。这一诠释冲突存在于不同的传教士之间，所涉内容则分布在翻译的多个环节之中，我们可以从前文第二章对译名争论内容的梳理中看到冲突的主要焦点之所在。

传教士进入中国，目的就是向中国人宣讲 God，因而面临的共同的问题首先就是采用哪一个中文名称来称呼 God。传教士们进入中国的时间有先有后，不同时期的境遇也各不相同，即便同一时期不同人的经历也不相同，所有这些状况都会影响到他们对同一问题的不同理解和解释。比如，较早进入中国的传教士主要靠自己目力所及的观察来决定译名。较晚来的传教士则会受到先辈的影响，偏向于前人尤其是其中较为权威的人士所采用的译名。注重中国正统经典的传教士比

¹ 区宗德：《从欧洲人眼光看相关的神学争论》，见杨熙楠、雷保德编：《翻译与吸纳——大公神学和汉语神学》，香港：道风书社，2004年，第43页。

较强调“上帝”或“神”等词的经典意义，关注民间宗教的人则会较为关注当下的意义。接触中国知识阶层较多的传教士看问题的视角与接触普通民众较多的传教士也有不同。就是同一个人，随着自身经历的变化，也会对同一问题作出不同的解释。总之，每个人的视野都由于种种原因有这样那样的局限，并在各自有限的视野中产生出不同的诠释。

1、对原文诠释的冲突

按照翻译的一般程序，对原文的理解和解释是翻译的起始点，也是翻译中最重要的诠释任务，而在译名问题的讨论中，情况却有不同，对原文的诠释是较后阶段才引入讨论的，似乎成了译入语诠释的延伸。传教士作为 God 传言者的角色进入中国，各自都认为自己掌握着有关 God 的真理，对 God 的理解没有问题。对他们而言，传达 God 的困难在于中国语言中不能找到一个为大家共同认可的词，不能共同认可是由于传教士对所选词的诠释有冲突。正是为了能够在这一冲突中获取优胜地位，他们把目光转向了 God 的原文，希望通过原文的权威来强化己方所选的词。而当冲突的双方都将目光转向原文时，对原文诠释的分歧出现了。有的传教士认为“Elohim”、“Theos”是属类词，有的认为是专有名词，又有的认为是相属词，还有的认为它兼具属类词和专有词两种属性，而都承认它是属类词的人也对“属类词”本身的定义意见不一，后来罗素进而提出它是独立全称词，各方围绕这一问题进行了激烈的争论。这说明他们对原文用词的理解有着巨大的差异。之所以有这些各不相同的界定，是因为原文本身同时具备这些属性，它既作为属类词表示所有敬拜对象，也作为专有词特指犹太教和基督教的最高存有，也可作为相属词构成创造者与造物之间的关系。在原文中，这同一个词所表达的不同含义是通过语法与语境等因素暗示出来的，并不产生混淆。但是，传教士在诠释中则只根据论证问题的需要，从自己有限的视野出发，将原文的意义诠释为某一种，或特别突出其中的某一种，而其他的处于他们视野之外的意义或用法则沉没于黑暗之中，或被指责为错误而加以批判。

此外，英语中的“God”在希伯来原文中有多个名字，除“Elohim”外，还

有“Jehovah”、“El”、“Adhonai”等。在基督教严格一神论思想的过滤下，这些名字在英文圣经的翻译中一度被统一为“God”这个唯一的名字，以致丧失了希伯来圣经中最高存有名字的多样性。¹一些传教士在诠释“Elohim”一词时，也尽量回避或淡化其中所包含的表达异教 god 的意义，比如，理雅各在反对将这个词当作属类词时指出，若是将之作为属类词，等于承认基督教所不容的多神主义，并且违反文法的规则。²另一些传教士所主张的圣经中以属类词表达最高存在的看法其实背后也有同样的目的。这种刻意淡化多神或异教色彩的诠释，事实上也是受了基督教严格一神观念的前见的遮蔽。而当一些传教士突破这一前见的遮蔽，真正面对原文的复杂情况时，就出现了另外的诠释和主张，比如纪好弼就承认 God 在希伯来圣经中以许多名字显现自己来适应人的有限理解力，因而主张中文的翻译忠于原文，采用不同的译名。³这种诠释显然与那些主张唯一用词的人相冲突。

当传教士们主张保留“Jehovah”的翻译时，对圣经原文中这个词的诠释也产生了冲突。从词源学考察，这个词有一个复杂的形成过程，戴维斯将之解释为一系列的词法转换，若将之复原，会发现其中包含着难以译出的深层含义。卡斯特勒将之解释为“JHVH”和“Adonai”两个词的组合，而这一组合涉及不同传统和不同神学理解。诺里斯肯定原初传统，主张“Yah Weh”的读音才是正确的，卡斯特勒则认为这一读音早已失落，犹太人因敬虔的缘故而用了“Adonai”的音来代替它，并形成了两者结合的“Jehovah”的读音，而后者才是流传下来的真实传统，是应当得到肯定的。至于如何处理原文中包含的意义，戴维斯认为任何翻译都是对这个名字中所包含意义的削弱，只能转写它，且是转写“Jehovah”的读音。沃伦则认为转写“Jehovah”的读音完全丧失了 God 名字中的丰富含义，因而主张转写“Yahveh”的读音并加旁注“有主”或“有他”以保留原文的意义。⁴

如果说是中文译名的困难引起了传教士对他们本已习以为常的原文意义的检

¹ 李焯昌：《上帝的中国名字——圣经中上帝称谓的中文翻译》。

² 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 232—233 页。

³ R. H. Graves, “Thoughts on the Divine Names”, *Chinese Recorder* 25 (1894): 154-155.

⁴ 参本文上篇第二章第一节。

视的话，这可以看作文化交流带来的自我反思。它的意义不仅在于使传教士看到了他们过去可能没有意识到的自身对原文理解的分歧，也在于让传教士在冲突的诠释中看到他们在传达中不可舍弃的东西，从而促使他们想办法去补救某种特定的传达可能会失落的东西。

2、对译入语诠释的冲突

对传教士而言，为 God 寻找名字的最大困难恐怕还在于对中国语言文化的陌生。并不生于斯长于斯的传教士个个都经历了一个艰苦的语言学习过程，任何语言的学习皆非易事，中文与西方语言的巨大差别更增加了传教士语言学习的难度。而中文中同时并存的文言和口语，口语中同时并存的无数种差别很大的方言更让不少传教士感到巨大的混乱。再加上中国悠久的历史、浩瀚的典籍、多元的宗教，和中国人形态各异的生存状况，传教士若想弄清楚一个与中国人的语言、文化、宗教、生活密切相关的语词的意义，其困难可想而知。然而问题的重要性无可回避，传教士们以惊人的毅力和耐心投入大量精力致力于与“God”中文译词有关的方方面面的研究。这一研究事实上也是他们对中国语言、文化、宗教、生活形态的全方位的诠释，当然每一个人的诠释也都是从他自己所能拥有的视野出发的诠释。

从传教士的讨论中可以看到，在几乎每一个关键问题上，传教士间都存在着不同的看法。在对中国语言、文化的总体理解上，许多传教士以基督教和西方语言文化为衡量的标准，给予了否定的评价。这些评价中有的甚至完全不对中国语言文化进行具体的考察，就从一个神学前提出发以推理的方式作出武断的结论，比如将中国判定为一个异教国家，并以此为基础否定中国有关于真 God 的知识及相应的语词，从圣经中人的堕落推断中国人丧失了关于真正 God 的知识等。¹但也有部分传教士从对中国宗教和语言的考察中看到了两者的相通之处，从而给予一定的肯定。这种强调共同点和强调差异的不同态度也贯穿在其他问题的诠释当中，始终产生出不同的声音。

¹ 参本文上篇第二章第二节。

在“上帝是否 God”这一问题的讨论中，持肯定态度的传教士目光主要放在中国早期儒家经典中的相关内容上，并主要选取那些能体现出“上帝”与基督教 God 相同之处的材料，对材料的诠释也倾向于突出上帝所具备的 God 的属性。持否定态度的人则较关注这个词的当下意义，当下中国人的无神论和多神论状况；而上帝在道教中作为偶像被崇拜的现象更让人难以相信上帝就是基督教的 God。现在是过去的传承，由此反推，有传教士认为上帝即使在中国早期经典中也未必具有人们宣称的那样尊贵的地位。除此之外，否定者还强调了儒家晚期经典——如朱熹著作对上帝的理解问题，彰显出该词所蕴含的物质主义色彩，及上帝地位的下降。对于早期经典，否定者看到的则是其中表明上帝并非至高者等有悖于基督教 God 观念的内容，在诠释中则突出其不同于 God 的属性，或其不具备的属性。

在关于“帝”、“上帝”、“神”是否具有普遍性的问题上，传教士间的冲突主要在于对“普遍性”尺度的把握上。就“帝”和“上帝”而言，否认其为属类词的传教士和主张它们是属类词的传教士都在典籍和当下的用法中找到了一些支持自己主张的实例。不同的是，支持者似乎认为只要一个词能表示一个以上的对象就可称作属类词，反对者则认为，它应该具有充分的包容性才行。对“神”的普遍性的衡量有所不同，反对者认为属类词应该包含所有一类对象，一个都不能例外，并致力于寻找“神”字不具包容性的例证，比如不包含“佛”，支持者则认为该词已经具备了这种包容性，并举出了相反的例证。当传教士用一种基督教式的纯粹性来要求“God”的译词时，他们陷入相互批判当中，这几个中文词似乎哪一个都难以满足要求。

在“神”能否表示 God 的问题上，反对者关注到“神”字在民间宗教中的指涉。在这一领域“神”字的指称对象显然具有多样性和明显的偶像崇拜性质，尤其是包括了一些低下的对象，这使“神”这个词被指为不够高贵，没有资格用来表示基督教的 God。支持者则以中国经典，尤其是儒家后期经典中的典型例证来证明“神”也可以表示最高存有。支持者还强调了“神”字既可表示唯一又可以表示其他的用法，这一用法使之便于教导中国人摆脱多神信仰。此外，“神”一词

为普通民众所熟悉这一被反对者看作缺点的地方，在支持者的眼里则成为它的优点，因为换一个视角看，这有利于中国人从熟悉的宗教经验出发来认识 God。

最为麻烦、冲突最多的恐怕是对“神”一词意义的诠释。它的意义究竟是西方的 god 还是 spirit，还是兼具二者，若是兼具二者，主要偏向于哪一方，传教士给出的答案各不相同。在这一问题上，传教士下了很大的功夫，他们不仅考察了各类典籍中该词的用法，也考察了当下的用法和与之相关的宗教活动，但是，传教士的诠释结果却难以统一。一方面这跟“神”一词本身所具有的多重意义有很大关系。传教士对不同侧面的强调，以及由此而来的偏见使其固执己见，难以看到或接受另外的一面。对多重字面意义的全面把握已非易事，深入到该字的联想意义，传教士更是望洋兴叹。这都会造成传教士诠释的局限。另一方面，传教士的诠释必须是从其前见出发的，这个前见就是他们对西方的 god 和 spirit 的理解和区分。在“神”字的诠释中，他们靠的就是将“神”在各种情况下的用法和意义与 god 或 spirit 在西方语言文化，特别是宗教中的相关内容进行比照，其实就是在用西方的文化和思维模式来诠释中国的语言和观念。然而正如一些传教士后来意识到的，中国人是否具有这种西方式的观念及这两种观念的区分？诠释的冲突也许与中国人在这两种观念上的模糊不无关系。对“灵”字的诠释其实也存在着类似情况，在中西观念比照中，似与不似之间产生了诠释的冲突。

3、对读者诠释的冲突

当下读者对传教士所选译名的理解对译名问题的最后解决具有特别重要的意义，因为让中国读者通过译名正确理解传教士想要传达的信息是译名争论的最终目的。因而，一些传教士期望从读者那里得到反馈信息。但是读者的理解是否可靠？是否具有独立性？有多大的独立性？哪些读者的理解是可靠的？读者究竟是怎样理解的？传教士看法存在着冲突。

就总体态度而言，有的传教士认为中国读者中有很多有能力的人，有自己的独立思考，因而他们的理解应当受到传教士的充分重视。另外的一些传教士则认为，中国读者都是受外国传教士的影响，依附于他们，没有独立的见解，因而他

们的理解不足为据。这可能跟各个传教士所接触的中国读者群体或个体的差异有关。他们经验到的读者的状况，影响到他们的总体判断。同时这也可能跟一些人的偏见有关，西方人的优越感使一些传教士始终将中国人置于否定的和低下的地位，从而忽略他们的声音。在论证中，传教士提出的与中国读者理解状况有关的例证更显示出了读者群体内部的差异，以及传教士经验的局限。而围绕两次征文比赛而来的论争则是前述因素造成的诠释冲突的集中展现。

4、诠释中传统的制约与个体的选择

作为诠释主体，传教士处于特定的传统之中，这种传统以权威的姿态制约着传教士的诠释活动。在争论中，我们可以看到两大类传统的影响，一类是西方传统，另一类是传教士的中国传统。前一类又主要包括了两种传统，一是基督教在西方传播历史上“God”的翻译传统，二是西方宗教、哲学传统。后一类又包含了新教传统和天主教传统。当传教士论述自己的主张时，常常会回到传统中，为论证寻找权威的支持。而且，传统在很多情况下形成了传教士的思维路向。但是，传统本身的构成并非单一的，比如，新教传教士的译名传统就是多元的。对同一种传统的解释也并非一致的，比如，保罗的希腊经验在传教士中就有两种完全相反的解释，对他采用 Theos 一词，一方将之解释为对属类词的采用，另一方则将之解释为一个表达最高者的词，再如，受天主教传统的影响，有的新教传教士主张追随这一传统，采用“天主”一词，另外一些传教士则认为这正是新教所应当避开的，以致同一个传统在诠释中产生了不同的影响。这都构成了传教士间诠释的冲突。

此外，现实及其他因素激发下传教士形成的个人见解也会影响到传统在诠释中的制约作用，比如有的传教士就出于现实的考虑，主张突破传统的禁锢，采取创新的做法。传统的约束性产生了传教士中一类看法，传统的弹性则产生出另一类看法。诠释群体内的冲突并未在此消失。

二、解决的趋势——历时的考察

当我们从共时的维度考察诠释时，其中呈现出的是一幅充满张力和冲突的景象，

有时这种冲突甚至是剑拔弩张式的，以致引起传教士间的分裂和敌意，乃至相互之间的交流被迫阻断，使冲突无法得到自然的发展和解决。明末清初天主教关于“上帝”和“天主”的诠释冲突就是在强制之下被迫阻断的。新教讨论过程中，《教务杂志》也曾于1878年中止讨论，但不同的是，中止之后又重新开始讨论，使相关的诠释得以长时期延续，从而在一个相对充分发展的空间内趋向解决。

加达默尔指出，“一切理解都必然包含某种前见”，¹“占据解释者意识的前见和前见解，并不是解释者自身可以自由支配的。解释者不可能事先就把那些使理解得以可能的生产性的前见与那些阻碍理解并导致误解的前见区分开来”。²但是，时间距离“不仅使那些具有特殊性的前见消失，而且也使那些促成真实理解的前见浮现出来”。³各种前见“构成了某个现在的视域，因为他们表现了那种我们不能超出其去观看的东西”，⁴前见“是历史性地形成的有限的视野”。⁵但加达默尔也提醒我们“避免这样一种错误，好像那规定和限定现在视域的乃是一套固定不变的意见和评价，而过去的他则好像是在一个固定不变的根基上被突出出来的”。⁶“其实，只要我们不断地检验我们的所有前见，那么，现在视域就是在不断形成的过程中被把握的”。⁷“人类此在的历史运动在于：他不具有任何绝对的立足点限制，因而他也从不会具有一种真正封闭的视域。视域其实就是我们活动于其中并且与我们一起活动的东西。视域对于活动的人来说总是变化的。所以，一切人类生命由之生存的以及以传统形式而存在于那里的过去视域，总是已经处于运动之中”。⁸当人们带着已经具有的某种视域把自身置入一种处境里，“总是意味着向一个更高的普遍性的提升，这种普遍性不仅克服了我们自己的个别性，而且也克服了那个他人的个别性。‘视域’这一概念本身就表示了这一点，因为它表达了进行理解的人必须要有的卓越的宽广视界。获得一个视域，这总是意味着，我们学

¹ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，上海：上海译文出版社，2004年，第349页。

² 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第382页。

³ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第386页。

⁴ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第395页。

⁵ 丸山高司著，刘文柱等译：《伽达默尔——视野融合》，石家庄：河北教育出版社，2002年，第187页。

⁶ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第395页。

⁷ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第396页。

⁸ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第393页。

会了超出近在咫尺的东西去观看，但这不是为了避而不见这种东西，而是为了在一个更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看这种东西”。¹理解就是一个视域不断融合的过程。

加达默尔的这些诠释学思想为思考传教士译名争论提供了另一种非常重要的思考维度，即一种历史的、动态的把握。正如前面分析的传教士间的诠释冲突所显现的，每一种诠释都是在他们自己的前见及由此形成的有限视野中发生的，同时也受之局限。但诠释的冲突并不因此定格，影响诠释的诸因素在历史中的变动将会推动诠释的发展。因为，历史地看，前见和视域都并非凝滞的，而是不断地变动和可以修正的，各种视域相遇中不断地融合成更大的视域，推动着理解的进程。译名争论正显示出这种历史的轨迹。

在原文的诠释中，我们看到，19世纪40年代传教士的争论主要在于“Elohim”是属类词还是专有词，50年代理雅各又提出相属词的看法，各方固执自己的见解，断然否认别人的主张。但是随着双方争论的展开和深入，传教士得以超越自己的视野，部分地肯定对方的诠释，如，主张“Elohim”为专有名词的麦都斯经过与对手蒯理华的交锋，态度发生了一些变化，在后来与文惠廉的论争中承认它还具备属类词的用法，虽然他对属类词的定义与其对手有很大不同，仍然保留着他原有视域下产生的理解。70年代，传教士中仍然保留着属类词和专有词的分歧，但透过以往的讨论，越来越多的传教士认识到这个词在原文中不仅作为统称表示 gods，也用来作为专有词表示 God，罗素将之称作独立全称词。在这种情况下，传教士提出的问题也得到了拓展，不再仅限于对属类词和专有词的确认上，而是将讨论扩展到原文中如何处理同一个词之两种指涉可能带来的混淆上去，以及探讨用属类词表示最高者的依据上去。这就出现了对原文中多种用词及对“Jehovah”一词的重视，试图通过对原文这种更为细致深入的诠释，获得解决问题的出路。20世纪初，传教士间还围绕“Jehovah”一词的正确翻译展开一次较为集中的讨论，显示出不同的诠释倾向。虽然在此问题上依然存在着诠释的冲突，但已经是

¹ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第394—395页。

上升了的另一层面的冲突，原来的关于属类词和专有词的激烈冲突已趋向缓和和淡化，这个上升的过程也正是传教士间视域不断融合的过程。

传教士对译入语的诠释历史更清楚地显出了视域的融合和理解的发展。在对中国语言文化的总体判断上，大多数传教士从基督教和西方文化的优越心态出发，视中国为异教的泛神论国家，认为中国人根本就没有关于最高存有的知识，相应地也没有表达它的词语。而以理雅各为代表的另一些传教士则通过对经典的考证，认为中国人曾经有过一神论的观念，而且认识最高存有，甚至肯定中国的上帝就是基督教的 God，当然也就不存在没有相应语词的问题了。双方持久的争论令更多后来者提升了他们的视域，看到中国语言文化自身的复杂性，这其中既有与基督教 God 共通的东西，使翻译得以可能，使中国人拥有认识基督教 God 的契机，也存在着巨大的差异，需要传教士做出各种努力，通过基督教化的过程来消除差异可能带来的误解。

传教士对“上帝”、“神”等中文语词的认识也是一个从片面逐渐趋向全面而不断完善的过程。在 40、50 年代的争论中，传教士们考察的范围主要集中在中国的典籍上。而在典籍的考察中，传教士受自己阅读范围和前见的限制，接触的材料各不相同，这包括儒家正统典籍与非儒家典籍的不同，儒家早期经典与晚期经典的不同，同一经典不同版本、译本及不同注释资料的不同等等，李家驹将之看作导致译名争论的重要原因之一。¹但也正是传教士在各自有限视域中的认识共同展示出了中国典籍中关于“神”和“上帝”的较为完整的面貌。在 70 年代的争论中，许多传教士反思到中国语言的差异，以及前辈们只注重经典考察的局限性，开始倡导重视传教士的实践经验，重视这些词在当下中国人宗教生活中的运用，使传教士们理解这些词的时候开始加入它们当代的活的意义。这无疑又是对前辈们视域的一个大幅度开拓，使传教士群体对这两个词的理解更加完整和贴近实际。当然，这也使他们的判断减少了偏颇。

视域融合对传教士诠释读者有着特别重要的意义。这一诠释基本上完全来自

¹ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，第 362—378 页。

传教士个人的经验，而每一个人的经验又都是非常有限的，他活动的地域范围，所接触的人群、对当地人生活的参与程度等决定了其视域的限制。可以说，任何一个传教士从自己经验出发对中国读者作出的普遍化诠释都是可疑的。此时若想形成较有说服力的见解，就必须看到来自不同处境的传教士的诠释，以此为基础形成一个更广阔的具有普遍性的视域，并从这一视域出发作出判断。从 19 世纪 70 年代、19 世纪末和 20 世纪初的讨论中，我们看到主张“神”和主张“上帝”的传教士都在不断举证自己身边的中国人对相关译词的理解，以之作为支持自己主张反对对方主张的理据，在这种不断的举证中，中国读者的理解状况得以显现，传教士的一些偏见拥有了修正的可能性。也正是基于这些理解情况的展现，越来越多的传教士从中意识到，这两个词都可以使中国人获得关于 God 的正确理解，也都有被误解的可能性，因而都需要传教士进行一些基督教化的努力。

在传教士所处的传统方面，尽管传统作为前见“总是具有超过我们活动和行为的力量”，¹会规定其理解，但另一方面，“甚至最真实最坚固的传统也并不因为以前存在的东西的惰性就自然而然地实现自身，而是需要肯定、掌握和培养”。²传教士们在面对他们的基督教和西方传统时，并没有被牢牢捆绑，动弹不得，他们在由此出发进行理解的同时，也在根据自己的见解和需要重新审视和塑造传统。在对传统的不同诠释中，传教士们得以更深入地认识传统，纠正在原有视域中产生的偏见。

由上可见，诠释冲突的过程也是传教士对原文，对中国语言文化，对中国读者，以及对他们自身传统的理解展开和深入的过程，每一个历史的和现在的不同视域都会烛照到理解对象的不同领域，在各种视域的融合中，在争论中形成的问答逻辑中（既包括传教士与中国语言文化间的问答逻辑，也包括传教士间形成的问答逻辑），处于黑暗区域的理解对象逐渐彰显出来，不同视域下产生的理解也会在互相冲突中得以修正。正是基于这种更为全面和深入的理解，70 年代传教士间的诠释冲突与早期传教士相比缓和了很多，要求妥协的呼声逐渐高涨起来，80 年

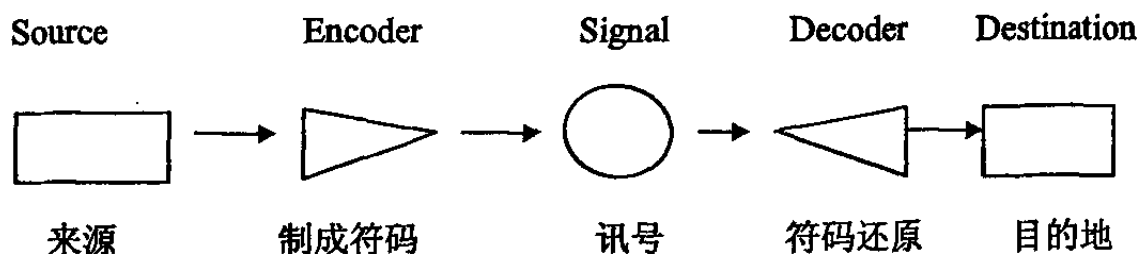
¹ 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第 362 页。

² 汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，第 363 页。

代末至 20 世纪初的冲突则更加淡化。经过长期的讨论，彼此之间，以及对整个问题的认识都更深入，也因此更能互相宽容，人们关注的重点转移到怎样做出选择的问题，而不是选择的对错问题，最后只剩下零星的声明自己意见的声音。这使我们想到：当我们在横向的冲突中感到交流的绝望时，也许可以从纵向的发展中看到解决希望。而要获得这一希望，就必须给诠释间的冲突提供一个充分展开的机会，相信这一痛苦的过程中正酝酿着和平与新的生命。

第三节 传播中的两难与犹疑

在传播学的背景下考察译名争论会使我们对一些问题有更清晰的认识和理解。“传播（communication）这个词起源于拉丁文的‘communis’，意思是共同‘common’。当人们传播时，乃设法与某些人建立一种‘共同性’（commonness）。这就是说，我们企图共享一则消息（information），一个观念（idea），或一种态度（attitude）。……传播的要旨是要把受讯者（receiver）和发讯者（sender）因某一特殊的音讯（message）而形成在一起”。¹“传播通常至少需要三种因素（elements）——来源（source）、音讯（message）和目的地（destination）”。²当来源与预期的受讯者企图建立这种共同性时，首先要把他的“脑海里的图画”——音讯“制成符码”（encoding），即把他所希望对方共享的消息或感觉纳入一种可以传达的形式中。受讯者则通过“符码还原”（decoder）捕捉发讯者“脑海里的图画”。³我们可以用下面的图解来表示这一过程：⁴



¹ Wilbur Schramm 著，陈少廷译：《传播过程》，见 S. Hornell 主编，黄明德等译：《传播学文丛》，台南：东南亚神学院协会台湾分会，1970 年，第 10 页。

² Wilbur Schramm 著，陈少廷译：《传播过程》，第 10 页。

³ Wilbur Schramm 著，陈少廷译：《传播过程》，第 11-12 页。

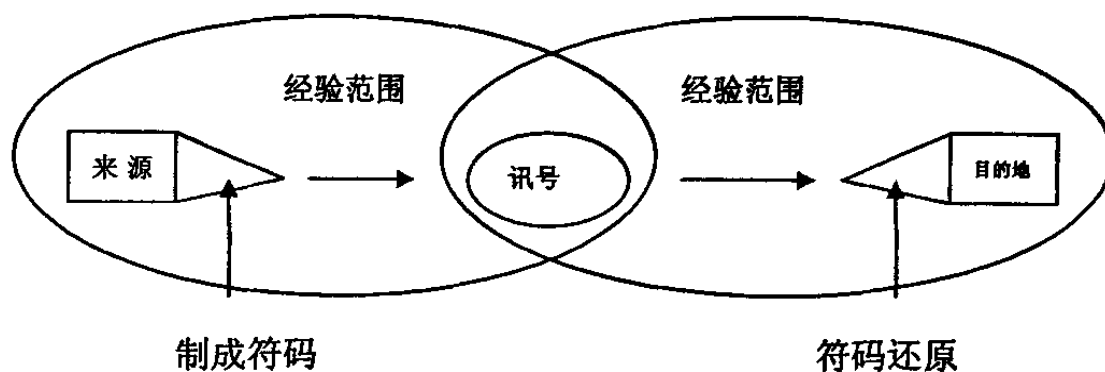
⁴ Wilbur Schramm 著，陈少廷译：《传播过程》，第 12 页。

“God”翻译中“译者→译作→读者”这一程序实际上已经构成了一个基本的传播过程。其中作为译者的传教士相当于来源，作为译作的中文译名相当于一个讯号，而作为读者的中国基督徒或其他人则相当于目的地。在这一传播过程中，传教士希望将自己脑子里的 God 的图像制成一个符码，使之成为一个中文表示的讯号，令中国读者通过符码还原，将讯号还原为传教士所希望的 God 的图像。

传播的历程是动态的、进行的、永远变化的、连续不断的，在一个历程之内的各因素交互作用，每种因素影响其他所有的因素。¹前面的示意图只是为了观察和研究的方便，并不能显示出各个环节中复杂的影响因素，也并不代表每一个历程的顺序。本文在此无意对历程中的各种要素一一加以详尽分析，而只是关注本人认为对译名讨论影响较大的因素，以帮助理解译名争论。

一、求同与求异之间

新教传教士在译名争论中曾有人提出可以采用音译的名字，以结束争论，但并未被大多数传教士所接纳，他们宁愿继续这场无休止的争论。这和传播的规律有很大关系。来源把音讯制成符码，目的地把讯号符码还原，都只是在各自的经验范围内进行的。如果两者经验有很大的共同领域，那么传播就容易了，如果没有共同经验，则传播就不可能了，如果两者的经验只有很小的重叠范围，则很难把一种存心要传达的意义送到目的地的对方。于是，来源的发讯者以使目的地的受讯者能容易与音讯融合一致的方式，把音讯制成符码，这就是说，使其与他的经验部分——这一部分是来源（发讯者）的经验极相同的——发生关联。如下图所示：²



¹ David K. Berlo 著，孙彦民、张育亭译：《思想传播学》，台北：水牛出版社，民国 67 年，第 15，18 页。

² Wilbur Schramm 著，陈少廷译《传播过程》，第 15-16 页。

新教传教士之所以要在“神”、“上帝”等词中选择一个，而不用音译的方法，就是希望能与中国人已有的宗教经验发生联系，便于更容易地传播 God 的观念。追溯历史，景教对“天尊”、“佛”、“一神”的采用，明末清初天主教对“上帝”的采用，也都有传播方面的考虑。如果说天主教关于“上帝”和“天主”的论争中选用“天主”还有刻意避免中国读书人之儒家上帝经验的考虑的话，新教传教士关于“神”和“上帝”的争论则转移了讨论的关注点，把重心偏向哪一个词能体现出最大的共同经验的问题上来。

“上帝”派有一部分人力主中国人的上帝就是基督教的 God，这就意味着中国人的上帝经验与传教士的 God 经验是重合的，在此情况下，以“上帝”这一符号来传达 God 的观念自然是最理想的选择。另一部分人虽承认“上帝”也有其他的用法及后来的堕落，但仍强调在早期经典的意义上，上帝非常接近基督教的 God，而且在表达最高存有这一观念上，“上帝”尤其表现出与“God”的相似特征，这也是主张“上帝”的传教士竭力想突出的特征。此外，传教士通过对中国经典的考察，罗列出上帝所具有的各种与 God 相似的属性，比如，全能、全见、全知、全在、智慧、有理性人格、非偶像性、创造性等等。即便在“上帝”一词是否具有普遍性方面，一些传教士也不顾可能带来的悖论，¹力图证明“上帝”一词具有普遍性。所有这些努力，都是为了寻求更多的相似经验，证明用这个词更容易传播基督教的 God 观念。

同样，主张用“神”表示 God 的传教士也做出了类似的努力。这部分传教士也通过对中国非语言材料的梳理及与西方观念的对比，证明“神”字表示的是敬拜对象，这与 God 的主要性质相合。而且在中国经典中，也有“神”字表示最高存有的例子，这也表明它与 God 的至高性有共同之处。更重要的是，“神”字具有普遍性，这正是“Elohim”的一个重要属性，对“十诫”第一诫中突出 God 的一神论色彩具有重要的意义。而中国的神为普通大众所熟悉，容易使中国民众从已有的神的属性和职责等的认识进入到对 God 的相应认识，这在不少传教士看来

¹ 正如 B. Helm 所言，证明这个词的普遍性只能是伤害它对表达基督教 God 单一性的合适性，而这是极力主张上帝者的强有力的证据。参本文上篇第二章第二节。

也是采用“神”一词的优势所在。在他们看来，采用“神”一词更易于传播基督教 God 的观念。

由上可知，两种立场的传教士都关注到来源和目的地的共同经验问题，但是，哪一个符码包含的共同经验更多，以及哪些共同经验对传播 God 的观念更重要，传教士间看法不一。这涉及到传教士对音讯（God 在他们脑海中的图像）自身理解的不同，对符码理解的不同，和对目的地的期待及理解不同等诸多因素。这些影响因素也正是我们在本章第二节中所分析的诠释问题所试图考察的内容。这里要想考察哪一个符码所包含的共同经验更多，更有利于传播的达成，是一件很困难的事。同时，两派传教士所关注的读者群体有差别，因而也影响到他们所寻求的共同经验有所不同，采用“上帝”一词的传教士大多更有意无意地注重他们的 God 经验与中国读书人这一群体固有的上帝经验之间的共同点，而采用“神”一词的传教士则更注重与普通民众关于神的经验的相似之处，这种传播对象的错位更增加了共同经验的不可量度性。这可能也是造成传教士持续争论的原因之一。

但是，在实际的争论中，传教士关于这两个用语的论争常常不是在同一范畴中，而是采用不同范畴内的证据来论证，比如，一方强调上帝具有类似于 God 的至高性，以此来论证采用“上帝”一词的合理性，而另一方可能会强调天主教抛弃了“上帝”而用“天主”，或强调保罗在希腊并没有采用具有至高性的 Zeus 而是采用了 Theos，以诸如此类的历史经验来否定“上帝”一词，论证采用“神”一词的合理性。反之亦然。这种论证上的不对称也常常淹没了传教士寻求共同经验的意图，以及预期读者对象的不同对落实这一意图产生的影响。

共同经验是传播中一个很重要的影响因素，它能够降低传播的难度，提高传播的速度，但同样重要的是传播的正确性问题。由于基督教信仰赋予它所传播信息的神圣性，传播的正确性显得尤其重要，这也是传教士在译名讨论中从未放松的关照。从这一要求出发，传教士时时刻刻都在检视传播所采用的符码是否正确。这种检视不仅反映在从各自知识、经验等背景出发考量符码是否能够正确表达传教士所要传达的关于 God 的图像方面，也反映在对目的地反馈信息的考察上，即，

从中观察读者是否能够通过符码还原正确获取传教士所欲传达的 God 的图像。不管是明清天主教“上帝”之争，还是新教“上帝”或“神”的争论，都包含着争论双方对对方符码正确性的质疑。这种质疑不仅来自前文所述传教士间诠释的冲突，也来自对 Deus 或 God 与中国的上帝或神之间相异性的强调。

不过有意思的是，争论早期传教士往往是强调对方所选用词所表示的对象与 God 之间的差异，以及在读者中引起的误解，并以此为理由来反对该译词。比如主张“上帝”的一派会指出“神”字所代表的对象是较低级的，不合于 God 作为至高存有的属性，会使中国人将之混同为诸神中的一个，且“神”有多重意义，读者反馈的信息表明中国人可能会混淆 god 与 spirit，这表明该词有碍于中国读者理解基督教的 God 中中国人从对神的经验出发所无法体验到的信息。而主张“神”的一派则极力指出上帝信仰中偶像崇拜的现象，及其在独一性、创造性、至高性、自在性等方面与 God 的相异之处，强调上帝所不具有的那部分 God 的属性，同时他们也以读者反馈信息中将 God 混同于民间偶像崇拜的上帝的证据来证明“上帝”一词的误导。不过到后期，新教传教士越来越意识到自己所主张的译名所表示的对象与 God 的不同之处，从而对译名的选择从选一个对应词的期待变为寻找一个相似词的期待，并主张把大量的精力放在将译名基督教化上，以实现正确的传达。

从整个译名讨论，可以看到求同和求异的倾向贯穿始终。对共同经验的诉求推动着传播的顺利进展，对差异的强调则保证着对同化的反抗和传播的正确性。在一个保守和排外的环境下，求同有助于传播活动的进行和量的增长，求异则有利于抵制过分同化导致的信息本来面目的丧失，保证传播的质量。

但是相异的那部分经验如何进入目的地，帮助目的地正确还原出传教士所欲传达的 God 图像呢？这要求助于学习。

二、学习——含混带来的困难与解决

传播者总是希望接受者发生学习，¹以达到影响接受者的目的。“我们可以以

¹ David K. Berlo 著，孙彦民、张育亭译：《思想传播学》，第 71 页。

下述方式为学习下定义：假定某一个体对一个刺激发生反应；如果此个体（1）对一个不同的刺激继续发生同样的反应，或（2）对同一刺激发生不同的反应，则学习发生了”。¹“人类的大多数行为是习惯的。有人说人是‘习惯的动物’”，“习惯的概念与传播有关，当我们要引起接受者的学习时，我们必须打破其现有的习惯型而建立一个新的”。²就译名问题而言，学习对 God 观念的正确传播具有极为重要的意义。如果我们把景教以来所用的译名如“天尊”、“佛”、“上帝”、“天主”、“神”等看作一个引起刺激的符号的话，那么中国人已经具有一种习惯性反应，即引起对它们所代表的中国文化背景下固有观念的联想。当传教士采用同一符号来表示基督教的 God 时，如果承认基督教的 God 与中国的所有这些对象都有区别的话，那么传教士就必须想办法引起中国人的学习，通过学习改变固有的刺激→反应关系（S→R），建立起新的刺激→反应关系，并使之成为习惯，即，使这些符号引起对基督教 God 的联想。那么在建立这种习惯时，各译名有何优劣呢？

在影响习惯强度发展的诸因素中，其中有一项是 S→R 关系的孤立性：“一个特定的刺激→反应结的强度部分决定于刺激引起其他反映的程度，或决定于其他刺激引起同样反应的程度。换句话说，假设有有机体对一个假定的刺激 A 发生一个特定的反应 X，如果他没有同样拿 X 作为对别的刺激的反应，则 A 与 X 之间的关系就加强了。如果有有机体没有对 A 发生别的反应，则 A 与 X 之间的关系也就加强了。”³假如我们用 A 表示中文中的各个译名，用 X₁ 表示中国人对 A 所产生的中国文化背景下固有观念的联想，用 X₂ 表示对 A 产生的关于基督教 God 的联想，那么 A→X₁ 的关系越牢固，就越不利于 A→X₂ 反应习惯的形成。同样 A→X₁ 关系的疏离则有利于 A→X₂ 反应习惯的形成与强化。基于此，在受道教或佛教思想浸染的接受者中，“天尊”、“佛”引起的 X₁ 的反应就会很强，培养 X₂ 反应就会很难，在受儒家思想浸染的接受者中，“上帝”引起的反应会出现类似的情况，在崇拜各种神的接受者中，“神”字引起的反应则会出现类似的情况。相对而言“天

¹ David K. Berlo 著，孙彦民、张育亭译：《思想传播学》，第 53 页。

² David K. Berlo 著，孙彦民、张育亭译：《思想传播学》，第 57 页。

³ David K. Berlo 著，孙彦民、张育亭译：《思想传播学》，第 58 页。

主”一词由于在中国语境中出现得很少，反而会较少受原有习惯反应的干扰，较容易建立起 $A \rightarrow X_2$ 的反应习惯。如果从反馈信息中发现 A 总是引起 X_1 反应，或 X_1 与 X_2 的混合反应，而 X_1 与 X_2 本身差别又很大的话，就会对传播造成很大的障碍，这时要想加快传播的实现并保证正确性，要么需要考虑改变 A，要么考虑以更多的努力来培养 X_2 的反应习惯。就传播的正确性而言，情况可能恰恰和拥有共同经验的情况相反，在同等程度学习的前提下，接受者对 X_1 与 X_2 之间的共同经验越多，反应越容易含混，共同经验越少，则越容易清晰准确。在这方面，佛教用“佛”这个音译字在接受者理解的准确性方面取得的成功也许是一个很好的例证。

问题在于，传教士对 X_1 与 X_2 究竟是否等同意见不一。如果如一部分耶稣会士和新教传教士所认为的，上帝等同于基督教的 God，那么“上帝”一词自然是最恰当的。但是，在基督教传播的过程中，随着传教士认识的加深，更多的传教士否认他们是等同的。“神”一词的情况亦如此，他也不同于 God。“上帝”一词在儒家背景在接受者中，和“神”一词在崇拜神的接受者中面临的传播处境难分伯仲。此时，“天主”应当是较有优势的一个译词。“上帝”相对于不太熟悉这一观念的普通民众而言，也有一定的优势。

但是更多的学习和传播中的不断解释会弥补 $S \rightarrow R$ 关系的不孤立所带来的缺陷。此外，影响习惯强度发展的因素除 $S \rightarrow R$ 关系的孤立性外还有许多，如报酬重现的次数，报酬的总量，反应与报酬的时距，发生反应所需的力量等。¹“我们可以将报酬视为，凡涉及所希求的的正负因素加在一起的结果”。²如果接受者在对 A 做出 X_2 的反应时，传教士及时地多次地对之进行某种形式的肯定，而在其做出 X_1 的反应时，则加以某种形式的否定，或者传教士以某种方法减少做出 X_2 反应所需的精力，那么也会增强 $A \rightarrow X_2$ 的反应习惯。这又使我们无法度量在实践中究竟“上帝”、“天主”、“神”哪一个可能取得更好的传播效果。

传播中还存在着不稳定的因素，传播所处的社会文化背景是变化着的，有时

¹ David K. Berlo 著，孙彦民、张育亨译：《思想传播学》，第 59 页。

² David K. Berlo 著，孙彦民、张育亨译：《思想传播学》，第 65 页。

甚至是革命性的突变，这种变化会影响到接受者对同一刺激的反应。比如，19世纪末20世纪初，随着儒家社会控制力量的弱化和西方文明的引进，儒家上帝观念的影响逐渐淡化。而随着基督教事业的发展，基督教 God 观念为更多的人所接触，知识阶层对“上帝”一词的反应中， X_1 的习惯相对弱化， X_2 习惯相对增强，“上帝”一词在儒家思想氛围中传播基督教时的弱点在一定程度上得到了改善。另外，“如果一个传播根源可以把接受者孤立起来，可以约束对接受者有用的资料，则根源可以增加接受者将接受他的资料，而不接受别种资料的机会”。¹一旦基督教在某个地方取得一定的控制权利，这种情况就可能发生。比如在一些教会学校，传教士就通过课程设置等方式向学生灌输基督教观念，堵塞他们接触中国文化的通道，使其免受影响。²再如，在教会中，传教士亦可以一定的方式加以控制。在这种情况下，不管 A 为哪一个译词， X_2 的反应习惯都较容易建立起来。

上述种种因素，再加上前一节所述的共同经验的影响，使传播者很难在理论上对译词的选择做出准确的评估。在这一点上，传播者所能做的可能只是等待结果，而这个结果是由种种错综复杂因素的合力产生出来的。但这样的结果也未必不可逆转，如第二章所述，《教务杂志》的争论最后呈现出采用“上帝”这一译词的趋势，但是在新中国成立以后，三自教会决定改用“神”字，这一决定使“神”字成为中国教会中通行的用法。另一个例子是明清天主教起初多数人主张用“上帝”，而当罗马教廷规定只能用“天主”一词之后，该词最终成为中国天主教通用的词，直到今天。我们无法断定这最终决定的词不能引起正确的反应，或不利于基督教 God 观念的传播。这并非是说类似的强行规定值得肯定，而是表明在传播过程中存在着不小的可操控空间。

这种可操控性的意义不仅在于对译名的决定上，更在于它可以为一定的传播目的服务上。它可以使传播者在面对不同的处境和需要时拥有一定的选择空间。

¹ David K. Berlo 著，孙彦民、张育亨译：《思想传播学》，第 60 页。

² 林语堂在圣约翰大学的经历在一定程度上反映了一些教会学校的这种做法。他在自传中描述了圣约翰大学对中文课程的轻视（林语堂：《自传拾遗》，见《林语堂自传》，南京：江苏文艺出版社，1995 年，第 136 页），这使他大学毕业接触真正的中国现实和中国文化后，发现自己“被骗去了民族遗产”，并为此感到愤怒和羞耻（林语堂：《从异教徒到基督徒》，见《林语堂名著全集》第 10 卷，长春：东北师范大学出版社，1994 年，第 58 页）。

比如，传播者可以在寻求快速传播和保持传播的正确性之间进行一定的干预。强调共同经验会有助于传播的达成，强调 S→R 关系的孤立性则有助于增加传播的正确性。而这两者都可以通过不断地解释、学习以及其他方式的控制得以实现。

问题转移到传播者的意图上来。当然，传播者可以借助这一空间来实现自己的神学观念等等，但是对我们更有意义的可能是在文化传播中求同和求异的选择问题。在异质文化的传播中，当要传播的观念受到激烈的排斥时，求同是必要的，也是必需的。因为在这一阶段最重要的是能够使传播达成，只有在传播可以发生的情况下，才谈得上传播的效益，而求同能够助成传播的实现。这也是明末清初背景下的利玛窦策略至今受到不少学者肯定的原因。更何况，传播并非单个词所代表的观念的传播，而是一个观念体系。一个异质的文化观念体系进入另一个文化体系中时，不管所采用的符码多么接近另一个文化中的符码，都无法完全掩盖其异质的内容。学者们从被称作被佛道同化的景教和被儒家同化的利玛窦著作中依然看到其中透露出的基督教的观念，正是一个明证。¹当一种外来观念得到一定程度的接纳，当一个社会或一种文化逐渐开放并希求获取文化更新创造的源泉时，求异就应当成为传播的核心诉求。²凸现差异的方式不一定要通过改变先前传播中所用的符码，而可以通过诠释和再学习的过程实现。圣经之所以被不断以各种方式诠释，古今中外各种经典之所以不断被重读，在某种程度上都是在从当下需要出发寻求差异和创造。在这样的有需要的时代，过去传播中被隐去的“异”也会被重新发掘，并被作为真正有价值的东西加以彰显。译名问题亦如此，不管采用哪个译名，接受者都会根据自己的需要不断寻求符号本身可能会隐去的东西。

在此也许需要辨明“求同”和“同化”的区别。前者寻找的应当是双方本来

¹ 孙景尧分析景教文献后得出如下结论：“尽管它（景教）如同其效忠于唐王朝的世俗化作为一样，卖力地吸收中国儒、道、佛文化资源，使劲地宣传其教义，想取得如印度佛教中国化那样的成功。但其始终未能遂愿的主因，是上帝耶稣的神性教义无法也不能置换消解。”（孙景尧：《成在此，败在此：解读唐代景教文献的启示》，载梁工、卢龙光编选：《圣经与文学阐释》，北京：人民文学出版社，2003年，第29—30页。）至于利玛窦附会儒家的传教策略究竟是否完全遮蔽了基督教观念的本来面貌，请参本文下篇第一章的详细分析。

² 钟鸣旦曾经描述过文化交流的阶段性的：“文化交流相会的重要原则是，在第一阶段中，一个文化只接受与本身的文化模式相一致的新元素……第二步才接受一些与现有的模式不相符的。”（Nicolas Standaert S. J. 著，陈宽薇译：《本地化——谈福音与文化》，台北：光启出版社，中华民国八十二年）对这种阶段性的认识有利于传播者更好地发挥其操控作用。钟鸣旦没有注意到传播者在不同阶段有意识地主动干预的可能性。

就存在着的共同的东西，后者则是有意通过某种方式将本来不同的东西变为相同的东西。如果这样理解这两个词的话，那么在需要“求同”的情况下，是否一定要“同化”可能是一个需要慎重考虑的问题。而在正常的文化交流中，对双方都更有利的应当是双方的相异之处，是差异的碰撞激发出来的创造力，¹而不是不分青红皂白的“同化”，因为它容易泯灭差异，降低文化交流的价值和效益。这一切的实现最终可能要诉诸的是一种理智的、没有情绪化的积极心态。毕竟，人类的心性难以容忍差异，差异更容易引起的是抵触，甚至冲突。²

¹ 类似的观点如，郭宏安：《说“墙”》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，第82页；乐黛云：《文化差异与文化误读》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，第109页；巴赫金著，刘宁译：《巴赫金论文两篇》，载《世界文学》，1995年第5期，第221页。

² 拉里 A·萨默瓦、理查德 E·波特主编，麻争旗等译：《文化模式与传播方式——跨文化交流文集》，北京：北京广播学院出版社，2003年，第7页。

下 篇

God 在中国历史上的接受情况及其对译名问题的启示

小引

作为完整的翻译或传播过程，接受是不可或缺的一环，否则，整个工作也就失去了方向和意义。前文的现象描述和分析中也涉及中国读者的接受问题，但这种接受是传教士眼中的接受情况，是反馈给传教士的信息，是传教士“加工”过的叙述。传教士往往是根据自己的意图挑选出有利于支持自己观点的事实，以比较简略的方式提及，而不加详细分析。因而，那里的接受仍可视为隶属于以作为传达者的译者为中心的研究范畴。本章的接受研究则是以作为接受者的中国读者为核心的考察，考察的对象是历史呈现给我们的中国读者的面貌。我们将通过对各个不同阶段留下来的中国读者的著作及有关他们的其他材料的考察，来了解他们对译名的接受情况，及他们在这一问题上的主张。我们不能持传播者或译者中心的观念来看待这一考察，仅将之作为传达的延伸，和对传达效果的验证，也不能持读者中心的观念，将接受视作毫无约束的狂欢，而应将之视作一个完整传播链条上之一环，既有其独立价值和意义，又无法摆脱整体对它的约束和彼此之间的交流。因而，在考察中，我们会充分重视读者的理解和创造所具有的独立价值，但也不会毫不顾及传播者有形或无形的参与，希图在相互参照中寻求文化交流的启示。

需要指出的是，这里的“接受”应当在接受美学的意义上加以理解，它不仅是指接受者对传播者所传达信息的认同和吸纳，也包括对它的选择、拒斥和改造。我们可视之为读者对所接触信息的所有反应。在此，我们关注的不仅仅是共时的接受，即某一特定时代不同读者的接受，还包括历时的接受，即不同时代读

者的接受情况。对前者的考察使我们得以与同时代传播者/翻译者构成参照，对后者的考察则使我们得以从不同时代的对比中看到接受在历史中的变化。

学者们意识到，对基督教在中国的接受情况进行深入全面研究是一件非常有意义有价值的工作，但限于流传资料的稀缺，往往难以展开，故学者们每每引以为憾。具体到译名问题，可用的资料更为稀少。这有限的资料反映的也只是知识阶层的面貌，我们几乎听不到普通大众的声音，这必然为研究带来局限和片面性。但历史如此，研究者也无能为力，我们只能尽可能利用现有的资料，用心考察，在历史的遗迹中寻索中国读者对译名的接受状况。也由于这一限制，本章的考察只能以几个时期的典型案例为线索来进行，它们分别是：明末清初士大夫、19世纪新教接受者，及20世纪上半叶读者的接受。其中由于天主教的译名争论在17世纪末和18世纪上半期几任教皇的强制命令下已经统一为“天主”一词，因而，在19世纪的接受考察中，我们把目光锁定在译名争论激烈的新教方面。20世纪上半叶接受情况比较复杂，宗教外人士的讨论常常不分天主教和新教，但进入人们视野的主要还是新教，基督教人士中神学讨论比较活跃的也主要是新教神学家，因而本文对这一阶段的接受考察亦主要放在新教方面。之所以把19世纪和20世纪上半叶分开考察，是因为从20世纪初开始，中国社会经历了剧烈的变化，接受者的处境和接受主体都发生了巨大改变，他们面对的问题和接受的意向都已不同于19世纪的接受者，呈现出了新的特点和动向。而进入20世纪下半叶，基督教受到众所周知的冲击，政治因素的干预增强，宗教问题研究甚至一度几近消匿，这使我们很难考察译名接受的情况。80年代以后，基督教学术研究逐渐复苏，这当另作研究。本文接受研究则止于20世纪上半叶。

总体而言，接受部分考察对象的“跳跃性”多过连续性，但由于这几个时期代表了基督教在华传播史上几个差异较大的时代，其接受情况也就颇具历史意义，对它们的研究能够在一定程度上呈现出中国读者译名接受的历史延续和变迁，并能够为我们思考传播与接受所面临的问题提供有价值的参考。

第一章 明末清初士大夫对 God 及其译名的理解

天主教在明末进入中国时，利玛窦迫于当时受排斥的形势及其走上层路线的传教策略的考虑，最终选择通过附会儒家观念来传播天主教教理。就 Deus 这一核心观念而言，利玛窦提出天主教的天主就是儒家的上帝，而儒家的天等同于上帝，因而，天主也就是儒家的天或上帝。这导致在天主教中出现用“天主”和“上帝”两个译词来翻译 Deus。在利玛窦生前，耶稣会士内部就对“上帝”一词持有不同意见，利玛窦死后，该词更是屡次受到龙华民等人的激烈攻击，最终被强行禁止。这种不同意见主要出于一种认识和担忧，即天主教的 Deus 与中国的上帝是不同的，利玛窦采用该词并刻意论证和强调两者的相同是出于误解而做出的错误选择，这会使中国人对 Deus 产生错误的认识。事实上，从利玛窦对自己策略选择的表白和对中国传统观念中上帝的重释可以看出，他将二者等同并非纯粹出于误解，相反，他在很大程度上对二者的同与异有着清醒的认识。这表明，在天主教传教士内部，对两种观念同异的想法及侧重点存在着分歧。那么，当 Deus 借助“天主”或“上帝”这样的译词进入中国接受者中之后，又会引起怎样的反应？译词究竟能在多大程度上影响观念的传达？这需要我们去考察当时读者的接受情况。

随着材料的发现和公布，人们对明末清初中国读者对天主教接受情况的了解相对于其他阶段而言，显得比较深入，至今已经出现不少综合的或个案的研究。译名作为明末清初天主教面对的一个重要的争论性议题，在中国读者中也有不少反响，这些情况也受到过往研究者的关注。在一些传播与接受的比较研究或以接受为主的研究中，中国读者对译名的理解往往会成为整个研究的重要组成部分。谢和耐在《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》一书中，为了论述中西语言文化之根本不同所带来的异质文化交流的困难，花费不少力气考察中国从教和反教的士大夫对天主教天主这一核心观念的理解和抗拒，重点凸现出中国人的天、

上帝与天主教的天主观念之间的差异和冲突。孙尚扬的《明末天主教与儒学的交流和冲突》¹一书后半部分也致力于研究从教者对天主教观念的“理解和接受”与反教者的“拒斥和批判”，其中也有一定的篇幅用以辨析天主观念与中国固有的上帝、天的观念中契合与冲突之处，揭示中国接受者如何面对它们，进而思考其原因及意义。郑安德的《“陡斯”的中国名称——明末基督宗教神名之争》则考察了明末传教士和中国读者对“天”、“上帝”、“天主”、“大君大父母”等中国式名字的理解，梳理了他们对天主教陡斯观念和中国传统的天、上帝等观念之间同与异的认识，所涉及的中国读者颇为广泛。²林乐昌的《明末儒家基督徒对传统天观的重释》³一文虽是考察儒家基督徒对中国天观的重新理解，其“重释”的出发点和参照物却是天主教的天主观，因而其中正折射出他们对天主教的天主观的理解和接受情况。上述研究都是把一个接受群体放在一起进行综合考察，在比较中显示出群体成员接受的不同倾向和差异之处。

除此之外，还有一些个案研究，集中考察某一个体对译名的接受情况。比如钟鸣旦对严谟“上帝观”的详细辨析⁴和对杨廷筠天主观的研究⁵，类似的研究还有褚良才、杨柳的《从儒家经典到天主教教义——解析严谟〈帝天考〉如何为“上帝”正名》，⁶田海华的《严谟对“上帝”与“天主”的诠释：从〈帝天考〉谈起》，⁷及夏瑰琦《杨廷筠在西方宗教与中国传统文化接触摩荡中的反应》⁸等，这些研究通过细致的解析，揭示出接受者的天主观中所混合的中国传统上帝/天观的因素

¹ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，台北：文津出版社，1992年。

² 郑安德：《“陡斯”的中国名称——明末基督宗教神名之争》，2006年11月在北京偶遇郑先生，先生慷慨惠赠此文，为本研究提供了重要的参考，特此致谢。

³ 林乐昌：《明末儒家基督徒对传统天观的重释》，载罗秉祥、赵敦华主编：《基督教与近代中西文化》，北京：北京大学出版社，2000年。

⁴ 钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，台北：光启出版社，1998年。

⁵ 钟鸣旦著，圣神研究中心译：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年。

⁶ 褚良才、杨柳：《从儒家经典到天主教教义——解析严谟〈帝天考〉如何为“上帝”正名》，载李炽昌主编：《文本实践与身份辨识——中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》，上海：上海古籍出版社，2005年。

⁷ 田海华：《严谟对“上帝”与“天主”的诠释：从〈帝天考〉谈起》，载吴梓明、吴小新主编：《基督教与中国社会文化：第一届国际年青学者研讨会论文集》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2003年，第301-319页。

⁸ 夏瑰琦：《杨廷筠在西方宗教与中国传统文化接触摩荡中的反应》，载《中国神学研究院期刊》，1993年第14期。该文亦以《论中国第一个天主教神学家杨廷筠》为题收入陈村富主编的《宗教与文化论丛（一）》，长春：吉林人民出版社，1993年。

和天主教 Deus 观念的因素。虽然研究著述甚多，但总体而言研究对象主要集中在徐光启、李之藻、杨廷筠、王征、严谟等人身上，这部分研究比较详尽深入。相对而言，学者们对反教者的研究没有足够的重视，相对分散且不够深入，我们只在谢和耐、孙尚扬和郑安德的作品中看到较为细致的关注。

但无论如何，本文限于篇幅和研究目标，都不可能全面深入地推进这一领域的研究，而只能是充分利用前人的研究成果¹，在此基础上向自己的目标迈进一步。前述研究成果的介绍已经表明，对接受的研究可以有多种切入点和侧重点，本文的研究希望通过对接受情况的考察揭示译名的选择与接受的关系，通过接受来反思翻译，并从接受者的创造性理解和运用的角度考察传播的价值。

就明末清初天主教的译名问题而言，其争论的焦点在于能否用“上帝”翻译 Deus，将之作为“天主”的同义词使用。支持这一用词的传教士们都在一定程度上认同利玛窦的看法，即“上帝与天主特异以名也”²，认为中国经典最终可以为天主教传入中国提供某些有益的因素。³反对者则对这两者是否等同存在着疑问，龙华民认为，“中国人并没有把他们的‘上帝’视为一尊人格化的、独一无二的、天地间的造物主和无所不在的神，而相反是按照经典著作的传统诠释而把它看作是天道和天命的一种无形力量。”⁴龙华民批判了利玛窦等专注于中国古代经典并重新加以诠释突出其中与 Deus 观念相同之处的做法，而把关注点主要放在经典的注疏上，强调注疏文在中国文人心目中的地位。在这类文献中，对上帝的解释完全不同于利玛窦的解释。⁵由此，龙华民意在说明，中国的上帝不同于天主

¹ 除前文所列之外，还有其他的一些研究成果略有涉及明末清初译名接受问题，如：张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年；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；古伟瀛：《文化交流的一个面向：明末中国天主教徒的经典诠释》，见洪汉鼎主编：《中国诠释学·第一辑》，济南：山东人民出版社，2003年。此外，有些著述虽未直接涉及译名的接受问题，但对此问题的思考甚具启发意义，如：Nicolas Standaert S. J. 著，陈宽薇译：《本地化——谈福音与文化》，台北：光启出版社，中华民国八十二年；杨慧林：《圣言·人言——神学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002年；卓新平：《索引派与中西文化认同》，载《〈道风〉汉语神学学刊》，1998年第8期；王晓朝：《基督教与帝国文化》，北京：东方出版社，1997年。

² 利玛窦：《天主实义》，转引自谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第40页，注释2。

³ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第40页。

⁴ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第47页。

⁵ 参谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第48-51页。

教的 Deus，用“上帝”一词来称呼 Deus，或依附上帝观念来传播天主教观念，会带来误解和混淆。他还提供证据说明，在利玛窦策略影响下皈依的徐光启、李之藻等所谓的天主教徒，实际上只是表面的天主教徒，他们的信仰和理解是混杂的。¹龙华民抱怨道：“他们不理解在我们论述的内容中不出任何错误该是多么重要。”²可见，他不满足于利玛窦的求同策略和在此策略支配下提出的“上帝”译名，也不满足于中国文人调和的态度，而是期望有一个“准确”的翻译和“纯粹”的接受。谢和耐本人也认同龙华民的立场，认为“使用一种参照与基督教完全不同的传说和观念的词汇可以导致误解”³，在利玛窦等人“津津乐道地引证中国经典，尤其是经典中出现过‘上帝’和‘天’等术语地方的时候，那种可能会发现文人们误解传教士们赋予这些词汇的意义之危险是很大的。”⁴“在论及耶稣会士们试图将中国人的天和上帝与《圣经》中的 Deus 相结合，并试图统一一些互不调和的观念时，谢和耐说：“利玛窦首先关心的是试图在中国传统中重新找到可以与基督教义相吻合的内容。这样作不可避免地会把一些与中国毫无关系的伦理范畴应用于中国并必然会导致作出误解。”⁵

然而，在实际的接受中，“上帝”译名的使用和利玛窦求同的策略是否真的像龙华民和谢和耐忧虑的那样严重呢？翻译的策略对接受到底有多大的规范作用？我们可以通过对两类对象的考察来展示这一问题：一是认同并皈依天主教的从教者的理解；二是拒斥天主教的反教者的理解。

第一节 从教者的理解

正如研究者所指出的，利玛窦的附会只是一种策略，⁶他对儒学与天主教观念

¹ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 51-58 页。

² 龙华民：《论中国宗教的某些观点》，巴黎 1970 年版，21，转引自谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 51 页。

³ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 73 页。

⁴ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 75 页。

⁵ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 283 页。

⁶ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 79 页。

之间的差别有着清醒的认识，更没有忘记归化中国的使命。¹在引用《五经》中大量述及“上帝”、“天”的材料，强化其中与 Deus 观念的相似之处以吸引中国士大夫的同时，也对这些材料进行了基督化的解释。²如果说他征引中国文献，那归根结底是为了用它们指称一些与其本意不同的内容。³谢和耐也说：“传教士们故意在经典的文字与他们宗教的原则之间维持着一种混乱。他们所说的一切似乎都是重复了在中国最受尊重的著作中所讲的内容，但他们赋予其引文的意义则大相径庭。他们的意图实际上是歪曲中国的传统并从内部改造之。”⁴这实际上正表明，利玛窦在附会上帝观念与保持天主观念的特性之间是有一定的张力的。不管是古儒还是今儒，利玛窦在附会的同时，对与 Deus 观念不一致的地方也都有批判。⁵除此之外，利玛窦还采用阿奎那的目的论证明方法来证明 Deus 的存在，吸收亚里士多德的四因论阐述创世说，引进经院哲学中常用的逻辑证明论证 Deus 的唯一至上性，虽然在论证中尽量适应中国士大夫的理性精神和固有的思维方式，但这种令中国人赞叹不已的精细推理⁶无疑强化了中国人对利玛窦所欲宣扬的 Deus 观念的印象，并把一种异质的东西输入进来。⁷

中国天主教徒对 Deus 观念的理解和接受与利玛窦有着很大的相似性。一方面，他们认同利玛窦天主即上帝的说法，从中国的上帝观出发来理解和认同天主教的天主，通过强调二者的共同性从表面上消弭两者间的鸿沟，尽量避免异质感带来的震惊和伤害，⁸但另一方面，从他们对经典做出的诠释来看，他们实际上对二者的差异有着相当的认识，对儒家上帝的附会可能同样是出于一种策略的考虑。⁹在附会儒学与保持差异之间，他们实际上在进行着有意识的选择，在这背后，掩

¹ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第 96 页。

² 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第 70-71 页。

³ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 41 页。

⁴ 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第 77-78 页。

⁵ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第 86-87 页。

⁶ 参孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》第 70 页注释 74。

⁷ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第 66-70 页。

⁸ Nicolas Standaert S. J. 著，陈宽薇译：《本地化——谈福音与文化》，第 46 页。

⁹ 孙尚扬在有关徐光启的论述中说，实际上他对天主教的天主与中国古代典籍中的上帝二者之间的实质差别是有所认识的，他之所以采取拟同性的论述，和利玛窦的附儒之法一样，都有一定的权宜性。参见孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第 160 页。

藏的是他们更为深远的意图和思考。下面的个案分析将会为我们提供一些深入的认识。

一、徐光启¹

徐光启曾接受利玛窦附会古儒、称天主为古经中的上帝的做法，其言曰，“盖其学无所不窥而其大者以归诚上帝，乾乾昭事为宗……以求所谓体受归全者……”，²亦曾明确宣称，“天主即儒书所称上帝也”³。他的著作中也交互使用“天主”和“上帝”二词。但在孙尚扬看来，尽管如此，他这种拟同性的论述和利玛窦附会儒学一样，都有一定的权宜性。实际上，他对天主教的天主与中国古代典籍中的上帝二者之间的实质差别是有认识的。

龙华民曾经记录下他对徐光启的一个调查，询问他对上帝的理解，记录如下：

“他认为：皇天上帝不是我们的天主。他深信，古今中国人都不知道天主是什么，但既然神父们出于善意称天主为上帝，那么中士就不得反对，而且由于这个称号流传下来了，他断定我们将归给天主的特性归于‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知但所知不甚完满。”⁴

可见，徐光启认识到了天主教的天主是不同于中国的上帝的。

徐光启所撰《唐景教碑记》验证了龙华民之言的可靠性，在这篇文章里，徐光启说：

“我中国之知有天主也，自利子玛窦来宾始也……利子以九万里孤踪，结知明主，以微言至论，倡秉彝之好，海内实修之士波荡从之，而信者什百千万不能胜疑者一，何也？其言曰：

¹ 以下材料和观点主要参考了孙尚扬《明末天主教与儒学的交流和冲突》第150-177页。

² 这段话出自徐光启的《跋二十五言》。孙尚扬在《明末天主教与儒学的交流》第160页用了这段引文，将“乾乾昭事为宗”写作“朝事”，引文在162页重现时则为“昭事”。据注引文出自《增订徐文定公集》卷一《跋二十五言》。王晓朝在《基督教与帝国文化》第165-166页录入了《跋二十五言》全文，据该书149页说明，该文录自王重民编的《徐光启集》，其中这段话与孙引有多处不同：“盖其学无所不窥，而其大者，以归诚真宰，乾坤昭事为宗……”。但郑安德编的《明末清初耶稣会思想文献汇编》2003年修订重印本第一卷第306-307页的《跋二十五言》中，除断句外，文字上与前两者也有所不同：“盖其学无所不窥而其大者，以归诚上帝，乾乾昭事为宗。”由于笔误或所用版本不同，本章多处引文都遇到不同出处略有差异的情况，为便于核对，本文所引资料凡能在郑安德编的《明末清初耶稣会思想文献汇编》2003年修订重印本中查到的，会尽可能以之为据。

³ 徐光启：《答乡人书》，见王晓朝：《基督教与帝国文化》，第163页。

⁴ Longobardo, “An Account of the Empire of China”, 见 *A Collection of Voyages and Travels*, I. P. 200. 伦敦 1744 年重印本，藏北京大学图书馆善本室。转引自孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第160-161页。

‘西儒所持论，古昔未闻也！’呜呼，古人之前未有古人，孰能无创乎？天地万物皆创矣，仰中国之有天教已有一千余年，非创也，何从知之？以天启癸亥关中人掘地而得唐碑知之也。”¹

从这段话可以看出，徐光启把天主教看作一种新创的宗教，中国人对天主的认识是从利玛窦开始的，而且认同万物皆创，这显然表明，徐光启并未把天主看作中国古代的上帝。

徐光启的著作还显示出，他认识并接受了天主创造万物、唯一至上性、人格性等重要观念。在《造物主垂像略说》中，他说：“造物主者，西国所称陡斯，此中译为天主，是当初生天、生地、生神²、生人、生物的一个大主宰。”“天地间只有一造物真主，至大至尊，生养人类，主宰天下，今世后世，赏善罚恶，乃人所当奉事拜祭的。其余神佛³天地日月众星都是天主生出来的，不能为人的真主，不当拜祭。”此外，这篇文章还对天主何以创造这个世界作了目的论的解释，甚至对“道成肉身”的所谓启示真理和救赎观也有一定认识：“天主自家降生为人，传授大道，把自家身子赎了天下万世人的罪过，然后人得升于天堂，其改恶为善免于地狱都不难。”⁴

上述论证只是说明，尽管利玛窦等传教士附会儒家上帝观并采用“上帝”一词表达天主观念，但徐光启并未迷失在词语和表面的附会中，而是透过传教士们的著作和神学指导，认识并认同了与中国的上帝不尽相同的天主的面目。应该看到的是，徐光启对这种异质观念的自觉寻求和认同是有其内在意图的。作为一个儒者，其思考的终点还归于儒家的伦理道德追求，他吸纳和推崇天主教的内在动力在个人救赎需要之外，更重要的是要借助天主信仰建立良好的道德和政治秩序，所谓“使人尽为善，……补益王化，左右儒术，救正佛法……”。⁵而在徐光启看

¹ 徐光启：《唐景教碑记》，《徐光启集》，第531页，转引自孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第161页。

² 这里应是指天使。

³ 将神佛也看作是天主所生，显示出徐光启对天主理解的“不纯洁”，但并不能掩盖他对不同于中国人上帝观念的天主观的认同。

⁴ 徐光启：《造物主垂像略说》，见王本朝：《基督教与帝国文化》第170-174页。另参考了该书第231-233页的分析。

⁵ 徐光启：《辨学疏稿》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，北京：北京大学宗教研究所，2003年，第32页。

来，“天主生育、拯救之恩，赏善、罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷……”因而“能令人为善必真、去恶必尽¹而且，由于天主信仰，“举国之人，兢兢业业，唯恐失坠，获罪于天主”，从而有助于国家的“久安长治”。²他在天主信仰中发现了外在神圣力量的巨大作用。在对儒学的失望，以及儒学与天主教作用的对比中，徐光启的观念发生了一个重要的转换，即“从世俗理性的伦理向宗教伦理、从内在超越向外在超越”³的转换。天主教对天主创世、至上、唯一、拯救、奖善罚恶等观念的强调无疑迎合了对外在超越终极依据的要求，这可能是促使他不拘泥于中国古代上帝观，更积极自觉地敞开胸怀吸纳天主教天主观的重要动因。

二、李之藻

李之藻对天主教的接受有一个不断发展的过程。孙尚扬通过其各个阶段对天主教的不同表述，详细地呈现了这一变化，并将之概括为“从拟同到顺应差别而接受之”。⁴

在万历三十五年（1607）撰写的《〈天主实义〉重刻序》中，李之藻将天主教的天主完全等同于儒家的天和帝，文章一开始就从儒家传统观念切入：

“昔吾夫子语修身也，先事亲而推及乎知天。至孟氏存养事天之论，而义乃纂备。盖即知即事，事天事亲同一事，而天其事之大原也。说天莫辩乎《易》，《易》为文字祖，即言乾元统天，为君为父。又言‘帝出乎震’，而紫阳氏解之，以为帝者，天之主宰。”⁵

由此，李之藻指出天、帝观念均为儒家所固有，且“义乃纂备”，在他看来“天主之义不自利先生创矣”。⁶既然儒家的天论已很完备，利玛窦的“天主之义”也不是什么新东西，又为何要接受天主教呢？这一方面是因为“利先生学术一本事天，谈天之所以为天甚晰。睹世之亵天佞佛也者，而倡言排之”。另一方面是感叹

¹ 徐光启：《辩学疏稿》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第31页。

² 徐光启：《辩学疏稿》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第32页。

³ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第169页。

⁴ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第186页。以下关于李之藻的论述参考了孙尚扬《明末天主教与儒学的交流和冲突》第186-193的论述。

⁵ 李之藻：《天主实义重刻序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第一卷，第70页。

⁶ 李之藻：《天主实义重刻序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第一卷，第70页。

于“彼其梯航琛贄，自古不与中国相通，初不闻有所谓羲、文、周、孔之教，故其为说亦初不袭吾濂洛关闽之解，而特于知天事天大旨，乃于经传所纪如券斯合”。且发现天主教的著述“往往不类近儒，而与上古《素问》、《周髀》、《考工》、《漆园》诸编默相勘印，顾粹然不诡于正，至其检身事心，严翼匪懈，则世所谓皋比，而儒者未之或先信哉！东海西海，心同理同。所不同者，特言语文字之际”。¹可见，李之藻接受的基础在于天主观念与古儒观念相合，在于它对古儒观念的印证和强调，其中表现出一种事天之说源头在中国的优越感。这印证了利玛窦合儒策略对中国接受者的引导。

但受洗之后，李之藻清醒地认识到，利玛窦等人来华更重要的目的是传其“天主之义”，让人认识“启示真理”。这种认识并未使之产生距离感，他开始更自觉地迈向“超性”之理。这一进程的基础不再是拟同，而是对差别的清醒顺应。天启元年，李之藻在撰写的《〈代疑篇〉序》中放弃了以前所认为的古儒中知天事天之道已经完美的看法，认为后儒著作的出现表明道不备于古，经不尽于圣：“夫谓道优于古经，尽于圣，则《易》、《书》之后，不宜有他书矣，经史之作奚为？……此见义理原自为穷。”²这篇文章虽未明确指出耶儒间的具体差异，却承认了差异的存在，并对耶儒差异问题发表了一番抽象的见解：“一翻新解必一翻讨论，一翻异同必一翻疑辨，然后真义理从此出焉。如石击而火出，玉砺而光显，皆藉异己之物以激发本来之真性。始虽若戾，终实相生，安见大异者不为大同也。”³至于疑辨的结果，“其真同者，存为从前圣教之券，识东海西海之皆同；真异者，留为悟后进步之灯。”⁴这里展现出的对异的价值认识 and 宽广的胸怀在今天亦令人敬佩。

在这样的开放心态下，李之藻肯定并接受了超性之理：“唯拘守旧闻，自矜拯致，妄谓事无域外之境界，人无超性之名理，局小心量灵机不活。圣人复起，其

¹ 李之藻：《天主实义重刻序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第一卷，第70-71页。

² 李之藻：《〈代疑篇〉序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第162页。

³ 李之藻：《〈代疑篇〉序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第162页。

⁴ 李之藻：《〈代疑篇〉序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第189页。

以为然乎？”¹而对超性之名理的认同，则基于对中国“天道远，人道迩”这种人本思想的否定。他认为近道非至道，并将这一论调发展到极端，认为“吾侪未闻天道，先语地员”是先后颠倒的错误之举，人应“明乎造物主之于人独厚”“克己昭事以期复命归根”。²1628年，李之藻具体阐发了这种天道观。他批判了儒学对天（主）存而不论，论而不议的模棱两可的态度，并剥去了儒学中天的自然物质之天以及作为道德原则（天理）之源这两种非宗教的意义，把天看作其妙其能其恩无限的造物主。这种对儒学“天”观的批判或曰选择表明李之藻已经逐渐挣脱附儒带来的羁绊，从对同的认识走向了对异的认识，认识到了利玛窦以“天”或“上帝”所传达的天主观中为中国传统观念所无的内容，并把它作为重新审视儒家观念，激发创造和走向完善的资源和动力。

三、杨廷筠³

杨廷筠与徐光启、李之藻一起被称作天主教“开教三大柱石”。由于知识和能力上的缺陷，杨廷筠未能像前两者一样在学习西方科学方面有所造就，但在宗教信仰方面却有着更多的建树，他是三人中护教、传教著作最多的一位，主要有《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辩》、《鸱鸢不并鸣说》、《西学十诫诠释》（失传）、《圣水纪言》等。从现有著作中我们可以看到，杨廷筠对天主的理解和解释同样有调和儒学和接受差异的双重特征。

首先他通过复古之论把天主信仰归入儒家道统之中。他在著作中再三声称：“畏天命、事上帝，是吾儒本等学问、日用功夫。”⁴“……古圣人，谆谆教人以事上帝，畏明命，飭天威。”“儒书或并言天地，或单言天，或单言命。宋儒分别以形体言为之天，以主宰言为之帝。至《中庸》则曰郊社之礼，所以祀上帝也；《易系辞》则曰：‘帝出乎震。’朱子释之曰：‘帝者，天之主宰。’则已显然，明

¹ 李之藻：《〈代疑篇〉序》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第162页。

² 李之藻：《〈职外方纪〉序》，转引自孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第190页。

³ 本文关于杨廷筠的论述吸取了以下几种著作的相关研究成果：孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》；夏瑰琦：《杨廷筠在西方宗教与中国传统文化接触摩擦中的反应》；钟鸣旦著，圣神研究中心译：《杨廷筠——明末天主教儒者》。

⁴ 杨廷筠：《代疑篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第166页。

有一主，而岂西儒倡为之说哉！”¹天主也就是上帝：“维皇上帝，语出《诗》、《书》，学者信之，未有疑其无，天主则上帝别名耳。”²因此，在杨廷筠看来，“知天、事天、畏天、敬天，皆中华先圣之学”，只是“自秦汉以来，天之尊始分，汉以后，天之尊始屈，千六百年，天学几晦而无有能明其不然者”。³与利玛窦附儒的目的不同，杨廷筠采用儒家经典来解释天主，更重要的是为了恢复儒家本来的尊天思想。他说：“吾辈读圣贤之书，识古今之故，胸中多少见解，欲求学术，何不宗三代以前之学术也？欲立人品，何不师三代以前之人品也？”⁴而“西来诸贤，犹汉前儒者之风。”⁵

但杨廷筠显然并没有把天主完全等同于中国经典中的天或上帝。他虽然认为“西学以万物本乎天，天惟一主，主惟一尊。此理至正至明，与古经典一一吻合”，⁶但又认为天主教“与仲尼知生、知死、畏天之旨，不惟符合，而且详尽也”。⁷天主教的详尽自然反衬出古儒的亏欠。在杨廷筠看来，古儒的亏欠首先表现为对天的界说不明确：“古来经典，只教人钦天、奉天、知天、达天，未尝明言何者为天。”⁸正是在这一问题上，杨廷筠接受了天主教对天的解释，自觉放弃了中国哲学中天自然意义。认为天不是苍苍形质，而是全能的造物主。⁹他接受天主为人格化的宇宙创造者的观念，并接受了天主七日创造世界的记述：“洪荒之初，未有天地，焉有万物？其造无为有，非天主之功而谁功？古经云：天主化成天地，以七日而功完。时则物物各授之质，各赋之生理，予之生机，各界天神，以保守之，引治之。此乃天主洪恩。自此，物物依其本模，转相嗣续，完其生理，畅其生机。”¹⁰

¹ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第220页。

² 杨廷筠：《徐光启撰造物主垂像略说跋》，转引自夏瑰琦：《杨廷筠在西方宗教与中国传统文化接触摩荡中的反应》，第54页。

³ 杨廷筠：“刻西学凡序”，《天学初函》（一），转引自夏瑰琦：《杨廷筠在西方宗教与中国传统文化接触摩荡中的反应》，第54页。

⁴ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第229页。

⁵ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第234页。

⁶ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第239页。

⁷ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第222页。

⁸ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第223页。

⁹ 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第223页。

参孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》第199页论述。

¹⁰ 杨廷筠：《代疑篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第170页。

从这种天主观出发，杨廷筠批判了儒家的宇宙起源论。他列举了儒家的各种观点，但认为这些理论都讲不通：“物汇至多，问谁始造。或云一气所为，或云气中有理，或云偶然遇合，不需造作，或云自然生成，不由主宰，皆求之不得其故，滂为之说也。”¹他特别批评了把理气作为造物主的理论，并从批判中证明天主才是真正的造物主：“乃格物穷理之士，又举而归诸气，谓气中自有理，是以理气为造物主也。气无知，理亦非有知，安能自任造物之功？况气乃四元行之一，与水、火、土分司其用，非能自为主。气可为主，将水、火、土争出擅主，而主之权将益裂，宁知四行皆造物主之所生也？生生者在先，为其所生者在后。所生者为主，生之者，将置何地乎？……且气既无灵，必不能节宣，安得自有条理？凡以理气称物原者，皆求之不得其故，强为之说者也。万物之生，本乎天地，天地有一大主。”²在《圣水纪言》中他还借用利玛窦“自立者”及“依赖者”之类的概念来批驳理学观念，证明天主为世界的创造者：“程子云：‘在物为理’，此言不谬，则有物然后有理，物乃自立者，理乃依赖者，理何以能生物乎？理既不能生物，必有生之者，所谓主也，吾人大父母也。”³这里的“大父母”，是杨廷筠对天主的称谓。此外，杨廷筠还接受了天主降生为人，三位一体等启示真理。

一个有趣的现象是，杨廷筠虽然认为天主教的天主就是中国经典中的上帝，但在著作中却极少用“上帝”一词，反倒经常用音译的名字“陡斯”来称呼天主。他还以“罢德肋”称呼父，以“费略”称呼子，以“斯彼利多三多”称呼圣神(Holy Spirit)等。此外他对于“天堂”、“地狱”、“世间”等词也采用了音译，而这几个词的音译甚至传教士都罕有用到。下面这段话也许可以为他的行为做出解释：“故传闻耶稣降生事迹，与其教诫语言，一一模拟而效之。然自西竺而遥传欧逻巴之事，真意已失却一半。用华语而译番文，真义又失却一半。以江左名流托言于佛，番非真番，译非真译。并其一半之真义，渐灭不存。”⁴可见，作为接受者，杨廷筠在努力主动寻求“原”意，意图摆脱翻译可能带来的意义歪曲或丢失。在传教

¹ 杨廷筠：《代疑篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第169页。

² 杨廷筠：《代疑续篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第219—220页。

³ 此论述见钟鸣旦著，圣神研究中心译：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第145页。前文关于杨廷筠对天主教造物主上帝的理解的论述亦参考该著作，详见第141—149页。

⁴ 杨廷筠：《天释明辨》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第82页。钟鸣旦《杨廷筠——明末天主教儒者》第164—165页及其另一部著作《本地化——谈福音与文化》第20、41页对杨廷筠采用音译的现象均有论述，后一部作品称这种现象为文化接受中的“反适应”。

士们尽可能以中文词汇来表达有关天主教信仰的名词时，杨廷筠却意外地刻意采用音译，这显得颇具意味。

但这些论述并不意味着杨廷筠理解的就是纯粹的天主观念，比如，他虽然认为天主是宇宙根源，但对宇宙形成过程的说法却相当含糊。他保留了理和气、天和地的论述，不过没有清楚地描述它们的任务和角色。另外，在创造的观念上，他似乎也接纳了由无而有，又由有归无的中国式观念。¹而称天主为“大父母”也显示出天主观念与中国伦理思想的结合。

在归化中又不失却对异质内容的敏感与认同，在异质内容的理解中又难以完全摆脱固有的观念，这正彰显出接受本身的复杂性，而这种复杂性其实已经是传播者所不能完全左右的了。作为接受者的杨廷筠从自我认同到自我完善和超越，在不同阶段以不同的态度对待传教士传达的信息，也显示出了作为接受者的主体性的作用，以及这个主体自身在与传播者的互动中所发生的变动。

四、王征

王征是明末清初的进士，受西班牙传教士庞迪我影响，大约45岁时受洗入天主教。崇祯元年（1628）他作天主教护教著作《畏天爱人极论》，以问答形式介绍了自己信仰的历程及其所了解的天主和天学。

从他于庞迪我的问答中可以看到，庞对他认识天主所作的指导是相当全面的，其中涉及天主是天地间主宰、天主唯一、全知全能、创造天地人物、造万物以养人、造天神以引人、与人立约、惩罚始祖等重要观念，并且记述了当时的皈依者很少提到的天主以泥土造亚当，又以亚当肋骨造厄袜（即夏娃）之事。²特别值得注意的是两人还谈论了天主名称的问题：

余曰：“所称天主即陡斯乎？”曰：“然。”曰：“奚不仍称陡斯，而胡易以天主之名为？”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。”其实吾西国原无是称，此中不尝曰：“帝者，天之主宰乎？”单言天。非不可。但恐人错认此苍苍者之天。

¹ 参钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》第146-147页。

² 王征：《畏天爱人极论》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第458-460页。

而不寻认其所以主宰是天者，似涉于泛。故于天加一主子，以明示一尊更无两大之意。且主者，视父尊严，专操赏罚之大权，不独偏施生全安养之恩而已也。”

曰：“此正与吾书所言：‘惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。’其义适相吻合，可以窥赏罚之大旨矣。然易之以上帝之称，似无不可。而胡必欲名之天主以骇人之听闻？”

曰：“初意亦以上帝之号甚当也。比见此中庙貌甚多，称上帝者甚伙。余以为上帝之庙貌也，窃喜此中人知敬天矣。乃徐查之，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。以人侪天，故卒不敢以衰吾陡斯之尊称。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，而奚拘拘于名号之异同哉？”¹

而讨论的结果是，王征似乎完全领会并接受了庞氏所要传达的观念：“于是泔然若有以自新也，洒然若有以自适也，而又愀然若无以自容也。曰：‘嗟乎！今而后，余始知天命之有在矣，余始知天命之果不爽矣，余始知天命之真可畏矣。’”² 这显示出王征对天主观中的异质性内容有着相当强的接受能力。

这段有关天主名称的专门讨论为我们提供了难得的传播者和接收者面对面交流的材料。王征关于为何用“天主”代替“陡斯”的疑问似乎表明，后者对他来说并非一个难以接受的词。庞迪我的解释显示传教士既想尽量充分利用中国语言文化中已有的资源来帮助理解陡斯，又想避免这种方式可能带来的对天主教观念的误解，所以他对该词进行了一番解说，既指出它为中国经典所固有，又强调了它所表达的意蕴，及其与“苍苍者之天”的区别。但王征又似乎不太满意“天主”一词，认为这个词“骇人之听闻”，而且从它与“上帝”的相似性中得出，“易之以上帝之称，似无不可”，可见他也希望通过自己所熟悉的儒家用词来认识陡斯。对此，庞迪我以批判民间庙宇中对“玄天上帝”的偶像崇拜作为回答，而没有提及儒家的上帝观，这可能是一种有意的回避。在回答中，庞迪我还显示出一种充分的包容，认为实际上“天”、“天主”、“陡斯”、“上帝”用哪一个都是可以的。他强调的是语词背后对“生天、生地、生人、生物之主宰”的认识，及对他的畏、

¹ 王征：《畏天爱人极论》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第460页。

² 王征：《畏天爱人极论》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第460-461页。

爱、昭事，而选择哪一个名称并不是最重要的。王征并没有就此问题再做追究，这在一定程度上显示出他对此看法的认可，和对庞迪我意图的领悟。对他们而言，译名问题似乎并非令人困扰的问题，也没有对传播天主观念造成多大的障碍。

应当说，王征对天主异质性的接受是相当自觉和主动的。他是带着一种“求天之所以命我者而不得”的焦灼走近天主的。在接触到天主教信仰之前，他已经带着这一问题饱读经书，“自束发以来，解读圣贤书，便欲觅天之所以命我者，以求不负乎人之名，而不可即得”，¹后又曾研究佛教和道教，但都未能觅得“天之所以命我者”，直到接触到庞迪我的《七克》，并听他讲解了天主，“始知天命”。可见，给予他启发的正是圣贤书中所没有的那些东西。对作为至高主宰的天主的认识使他为日趋堕落的伦理道德寻找到一个终极的依据，并由此出发寻回儒家失落的传统，且对儒家的人性论和伦理观等进行改造。²

五、严谟

有关严谟的生平资料不多，据钟鸣旦考证，他大概生活在康熙年间（17世纪末18世纪初）。³与前述几位明末天主教徒所处的较为宽松的环境不同，严谟所处的正是礼仪之争爆发的年代，他积极参与了那场争论，写了不少作品来为耶稣会士和中国礼仪辩护，成为一个引人注目的人物。我们在此讨论的是他专门为“上帝”译名辩护的作品《帝天考》。⁴

《帝天考》的前半部分是摘录《尚书》、《诗经》、“四书”中言上帝言天的内容，共有65条，每一条都加有评注，列出引文来源，注释家的解释，和他自己对引文的简单说明。后半部分《附愚论》则谈自己的看法。在这部分中，他以前文为基础得出结论，称“以今考之，古中之称‘上帝’，即泰西之称‘天主’也”。因为将中国经典中呈现出来的天或上帝的概念与天主教的天主观进行比较，会发

¹ 王征：《畏天爱人极论》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第三卷，第456页。

² 这里的观点参考了林乐昌《明末儒家基督徒对传统天观的重释》，载罗秉祥、赵敦华主编：《基督教与近代中西文化》，北京：北京大学出版社，2000年。

³ 钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第3-7页。

⁴ 也有学者用《天帝考》一名，本文采用钟鸣旦所用的名称，详细的考证参《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》第16-17页。

现前者和后者一样，都具有以下特征：“其尊无对”，“其体无穷”，“纯神无形”，“无终”，“无所不知，无所不在”，“无所不能”，“灵明威权”，“至神至活”，“生人生性”，“好善恶恶、赏善罚恶”，“至仁至义”。“中古圣人事上帝之学”也是非常确切详备的，且“唐虞夏商周孔孟之学如一也”。“古人一举一动，无有不凛以上帝者”，这其中不仅包括政治行为，也包括日常生活和个人的安身立命。这一切都表明，“古中之称‘上帝’，即泰西之称‘天主’无疑矣”。¹

严谟还对常遭诟病的“天”做出解释，认为古书中把“天”和“帝”、“上帝”并称，是一种“表明之法”，“人目所见惟天为大，言‘天’所以引吾聪明以指上帝之大”。至于古书中单称“天”则是借“‘天’以言‘上帝’也”。“故其所言‘天’者，皆灵明威权之事，惜非穹苍九重之圆体所有者，亦不忧其疑混也”。而且，经书中常常在句中并用“上帝”和“天”，因而不必担心人们不把“天”理解做“上帝”。²

“总之天主无名，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。”³虽然如此，严谟还是主张用“上帝”一词，因为在他看来“‘上帝’二字之称，比‘天主’更好”，他认为“天主”二字是由“天地万物之主宰”“纽摄”而来的，“不如‘上帝’之称为更妙也”。因为“‘帝’者，君也；‘上’则天上之大君，其包天地万物在其中矣。称为‘天主’，彼不知者，但以为属于天”，不过只要“解说显明亦不妨也”。⁴至于为何天主教传教士先辈们采用了“天主”一词，严谟的解释是，这并不是说他们怀疑“古称‘上帝’非‘天主’而革去不用”，而是因为担心人们将天主与佛教和道教中偶像崇拜的“上帝”混淆。⁵

从上面这些论述来看，严谟对译名问题有着相当深入的认识，他并非不能接受“天主”一词，也并非固执“上帝”这个词，他为“上帝”一词辩护的真正意图在于：“忧新来铎，有不究不察者，视‘上帝’之名，如同异端，拘忌禁称，诬蔽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。其缪患

¹ 本段引文及概括所依据的严谟作品原文为钟鸣旦《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》中的《帝天考》，见该书第46-51页，下同。另外，本文关于严谟的部分论述也参考了该著作。

² 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第53-55页。

³ 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第55页。

⁴ 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第55-56页。

⁵ 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第56页。

有难以详言者。”¹可见，严谟在此努力想做的是维护“上帝”一词背后的中国文化传统，反抗新来的天主教传教士对中国文化传统和价值的抹煞。这同时也是面对危机时对自己文化身份的维护，不愿断绝自己的文化血脉。显然，在名词选择背后，严谟有着独立的思考和明确的意图。

李天纲称严谟“上帝即天主”，并在“上帝”一词被禁止后仍试图恢复“上帝”译名的主张是礼仪之争中最极端的主张。²确实，出于辩护的需要，严谟在论证其主张时下了很大功夫，就这一问题而言，他所汇集材料的丰富性和论述的力度在明末清初的中国天主教徒中都是罕有的。但这并不意味着严谟真的把中国的上帝观念与天主教的天主观完全等同了。事实上，他承认古籍中的上帝概念和天主教的“陡斯”概念并不完全相应。他写道：“或曰，天主无始自有，主体有三位一体之奥，天主有造成天地神人物之工，向书中并无言之。（答）曰：天主无始与三位一体之奥理，极超人性。天主未降生前，非出天主之默示，人亦不能知，亦不敢言。其造成天地神人物之序，非居如德亚，见古经，亦不能知，亦不敢言。中古圣贤之无言此者，盖其当也，盖其慎也。不可以此责其有缺，而以其所称‘上帝’为非‘天主’也。”³这段文字虽然意在为上帝缺失的属性辩护，但从另一方面看，也可见到严谟对上帝和天主之间一些区别的清楚认识。

另外一个特别值得注意的现象是严谟对中国传统中上帝观念作出的显性的或隐蔽的诠释。显性的诠释比如前面提到的他对“天”的专门解释，把“天”的使用解释为一种文学方法，有意消除了“天”的物质性。隐蔽的诠释主要体现在两个方面，一是对经典和引文的选择，二是对引文和注释的改动上。这也是大部分中国天主教信徒有意无意采取的策略。

严谟在“附愚论”开头就对自己选择经典的原则进行了说明，其首选的范围是《五经》、《四书》。不过他觉得《易经》材料不够实在，《春秋》、《礼记》写作年代不够久远，都不能引用。这样就把范围进一步缩小到《尚书》、《诗经》及《四

¹ 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第56页。

² 李天纲：《中国礼仪之争——历史、文献和意义》，第223页。

³ 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第51页。

书》，因为这几部书“所载为详而语且无讹”。¹至于《庄子》、《道德经》、《汉书》等，严谟则“不敢引以为证，以其中语多不纯”。²严谟还对古经的真确性持怀疑态度，认为经过魔鬼的肆虐，经书中出现了种种讹传，故所有经文都需要经过一番去瑕存璞的功夫，反映在他的著作中就是：他只从经书中抽取与其天主教密切相关的经文，弃绝不相合的内容。³有学者举例说，严谟从《诗经》中引文 26 处，而《诗经》中相关内容共有 217 处（不含完全重复之处）。他所引诗句全部出自《雅》和《颂》这样的宫廷乐诗与祭祀诗，而未从《国风》中选任何一句。因为前者突出了上帝的人格性和绝对权威，以及人们对上帝的尊重，更能显示与天主的相合，后者则多是对天的控诉。⁴这一筛选材料的过程实际上已经是在用天主教诠释中国的上帝/天了。

在引文及其注释方面，严谟也通过各种不易察觉的方式加入自己的理解和解释。褚良才、杨柳的文章指出，《帝天考》存在着经文引文不完整、经文注解之讹，以及解释经文时断章取义等情况。⁵钟鸣旦则指出，在有关天和上帝的内容上，严谟在解释中通过“替代”、“删略”、“更改”三种不同的处理方式避免宋儒注释中从“理”的角度对“天”的诠释。⁶这也体现了严谟用天主教观念对中国经典的重新诠释。

而上述严谟所作的诠释努力正表明，在反复强调上帝就是天主的同时，严谟也清楚意识到了二者的差异。他并没有为“上帝”一词所蒙蔽，也没有为上帝与天主间的相似所蒙蔽，合儒更多的是一种有意识的选择，这既是出于对自身文化传统的珍视和维护，也是为了在求同中消除冲突，为信仰更容易接纳和持守自我文化身份寻找一个根基。因而，他意识到了差异，但选择去设法抹平这种差异。有意思的是，在这种依托中国经典的诠释过程中，天主教观念和上帝观念都发生了一定的变化，比

¹ 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第 46 页。

² 严谟：《帝天考》，见钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第 53 页。

³ 钟鸣旦：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第 58-59 页。

⁴ 褚良才、杨柳：《从儒家经典到天主教教义——解析严谟〈帝天考〉如何为“上帝”正名》，载李焯昌主编：《文本实践与身份辨识——中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 195-196 页。

⁵ 褚良才、杨柳：《从儒家经典到天主教教义——解析严谟〈帝天考〉如何为“上帝”正名》，第 189-195 页。

⁶ 钟鸣旦：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第 65-73 页。

如，天主淡化了可亲的一面，¹上帝/天失去了其在宋明理学中的面貌，双方都无法保持其纯粹性，最终出现的是对个体有意义的、整合了的信仰对象。

第二节 反教者的理解²

如果说传教士用“上帝”、“天”等词来表达天主教的观念使从教者在不同程度上认同了天主教的天主就是中国的上帝，那么，同样的策略在反教者中间却未起多大作用，他们中的大多数人发现，天主教的天主完全不同于儒家的天或上帝，而少数几个表示认同的人则把二者的等同作为反对天主的理由。

利玛窦等传教士宣扬中国古代思想中的事天观念和天主教的敬事天主存在着一致性，并希望以此作为吸引中国人接受天主教的切入点。就从教者的情况看，这确实起到了不小的作用，使一些士大夫从认同中走向了天主信仰。而在反教者中，这则成了反对天主教的理由，名僧株宏在《天说》中提醒时人：“天之说何所不足，而俟彼之创为新说也！”³既然中国思想已经有了完整的“天说”，那就不再需要传教士再来传播另一种“天说”。另一位僧侣释寂基则从中看到利玛窦等人的“狡猾”动机：“按利玛窦立‘天主’两字，虽是望空扭捏，然其机关狡猾，将儒佛两家互窃互排，抵死穿凿，随时变幻，无怪吾人被其惑也。揣知吾人莫不敬天、畏天、顺天，故誇張其说以诳吓天下，料天下莫敢膺惩此，其狡猾一也”。“……说者谓：‘祀天为正学，谓天有主亦似有理。况吾人天命、天道、天德之语又甚可据，何独与彼而疑之？’不知夷得售其奸者，正依附此语也。吾人所以被其惑者，实未究此义也。”⁴释寂基似乎视破了利玛窦的附儒策略，看到利玛窦在宣扬这种表面的相似背后真正意图是要传播一种不同的天主观。

反教者大多认为儒家的天、上帝与天主教的天主有着本质的区别。钟始声的

¹ 钟鸣旦：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第134-138页。

² 这部分参考的前期成果主要有：郑安德：《“陡斯”的中国名称——明末基督宗教神名之争》；孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》；谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》。

³ 株宏：《天说》，载徐昌治编《破邪集》卷七，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第217页。

⁴ 释寂基：《昭奸》，载钟始声编《辟邪集》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第352、353页。

《天学初征》和《天学再征》对此作了较为全面的辨析，他认为：一、天是苍苍之天，是与地相对的物质之天，它昭昭无穷；二、天是“统御世间、主善罚恶之天，即《诗》、《易》、《中庸》所称上帝是也”，但这个主宰之天只是“治世，而非生世，譬如帝王，但治民而非生民也”，利玛窦将此主宰之天解释成天主教中生人生物之天主，是大谬不然之论；三、天是义理之天，它是人的灵明之性，是中、是诚、是良知、是心、是大道，是天地万物之本原，其特性是“无喜怒、无造作、无赏罚、无声无臭，但理气体用俱足，钟氏认为利氏附儒之论是对儒学天论的曲解：“彼乌知吾儒继天立极之真血脉哉？”¹钟始声显然是站在宋明理学的立场上解释天和上帝的：物质之天，非创造之天，义理之天。这种解释否定了中国天/上帝观与天主教天主的相似性，以消解利玛窦附儒的基础。

其他反教者批判的理路多与此相似，只是有不同程度的发挥。释寂基在《昭奸》中称：“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‘天命之为性’，‘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？”²林启陆在《诛夷论略》中曰：“天者理也，帝者，以主宰而言也。夫天之生民，有物必有则，人能顺天理，协地则，自可以主宰万物，统治乾坤，补宇宙之缺陷，正世代之学术，此吾儒之所谓天主也。而天下民物，各具一天主也。”³在此，虽然承认“天”是主宰，但这个主宰脱不了“形”或“理”，它只是“性”内之天，具有民物各具一天主的内在性，而不具备超越理性、超越世界和具有人格等特性。⁴

许多反教者都把创造性看作天主与上帝的一个根本区别。陈侯光以阴阳二气之变化来解释万物之生成的质料因，以太极为阴阳二气变化之不可名言的主宰：

“阴阳絪縕，万物化生，问孰主宰而隆施是？虽神圣不得而名也，故强名太极。”

¹ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第247页。

² 释寂基：《昭奸》，载钟始声编《辟邪集》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第353页。

³ 林启陆：《诛夷论略》，载徐昌治编《破邪集》卷六，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第191页。

⁴ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第248页。

¹对他而言，“认得太极为生天映地生人生物之主宰”，便可以了解儒学“返本还源”的全部秘密，利玛窦传扬之创世说不过是“诬妄支离”之论。²以阴阳二气为万物生成之源来反对天主教由一个人格神创造天地万物的观念，在杨光先、黄贞、黄问道、许大受等反教者中颇为常见。在他们的观念里，这是无法接受的，是荒谬可笑的。³与这种创造观相比，反教者对中国人的持续造化观怀有一种优越感，许大受说：“而彼乃言创生各造，如前所驳者。余亦不必另生辨端。或曰：然则造化之说非乎？曰：造化以不造造，邪说以造不造。不造造者，公造也，自造也；造不造者，私造也，他造也。此性命之金针，而正邪之秦镜也。”⁴

除了这些方面之外，反教者还注意到天主教传教士所谓“不可思议”的启示真理的层面。因为理性无法思议之，他们将之都视作荒谬。比如对于天主降生的理解，有反教者称：“在天主宰一天主，降生复一天主，是二天主矣，又不可解”。⁵不独如此，反教者还从理性的反思出发，对传教士所宣扬的天主无所不知、无所不能、无所不在的观念发出质疑，而这些质疑来自对人间罪恶的存在、天主对邪恶的不干涉等问题的追问。⁶这种思考已经触及到信仰所面临的悖论，即便今天也仍然是神学家须不断思考的问题。

从以上反教者的接受情况来看，利玛窦等人用“天”、“上帝”指天主、宣称天主即上帝的做法，以及种种附儒的解释并没有真正阻碍反教者认识天主的异质性。而在这种有意的对异的突现中，除了两者之间确实存在的差异因素之外，诠释立场的选择也起着不可忽视的作用。反教者基本上都是站在宋明理学的正统立场上来诠释中国经典的，而这种诠释取向显然有别于利玛窦和从教者回避甚至批判宋明理学的取向。但另一方面，也正是这一取向，揭示出了被从教者故意隐没

¹ 陈侯光：《辨学刍言》，载徐昌治编《破邪集》卷五，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第166页。

² 孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，第249页。

³ 详细论证参谢和耐《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》第五章“中国的天基督徒的上帝”。

⁴ 许大受：《圣朝佐辟》，载徐昌治编《破邪集》卷四，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第133页。

⁵ 戴起凤：《天学剖疑》，载徐昌治编《破邪集》卷五，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（修订重印），第五卷，第169页。

⁶ 详参谢和耐《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第335-343页。

但却实实在在存在于中国传统中的异于天主教观念的内容。在诠释立场的选择背后，则是反教者对当时占正统地位的儒家传统的自觉维护。对差异的强调是要突出天主观念的异端性，粉碎天主教想挤入儒家传统的意图，从而避免其扩散及其可能带来的对儒家道统的侵蚀甚至威胁。

从上述明末清初的接受情况可以看到，当充满着内在张力的利玛窦策略（既附会儒学，又批判儒学，以尽可能既容易又正确地传达天主教的天主观）实施在中国知识阶层后，中国的读者作出了不同的反应。对中国式神名的采用，以及对儒学经典的附会的确使一部分人获得了认同感。但不管是从教的人还是反教的人，都没有完全被蒙蔽而失去对天主教的陡斯与中国经典中的上帝、天等观念之间差异的认识。

从教者对所谓同的认识实际上已经渗入了诠释的选择，自觉放弃、剔除或重释了今儒甚至古儒中一些违背陡斯观念的差异之处，确立了一个理解陡斯观念的根基。这种对儒家观念中存在的异于陡斯观念的内容的自觉消除正表明他们对天主教和儒家观念之间差异的认知，消除差异的行为正是在认知基础上的选择之一。如果把这种选择看作对古儒之回归的话，那么，在今儒占主流的时代状况下，这已经是在重塑儒家传统了。天主教中所谓“相通”之处，正是激发这一重塑行动的契机和资源。但是从教者的思考并不仅止于此，他们不仅仅是在儒家古今传统范畴内进行思考，而是从所谓同处进入之后，认识到了天主教陡斯观念中为儒家欠缺的内容，比如陡斯创造万物、化身成人、救赎等观念，并不同程度地接纳了这些异质性的内容。其接纳的目的则在于以开放的态度从中吸取资源补儒、超儒，为人们塑造一个更为完备的安身立命之所，或为拯救堕落的社会伦理道德寻找一个更有力的终极依据。

对于那些反教者而言，陡斯与中国的上帝、天等观念之间的差异乃是昭彰显著的。对他们来说，无论怎样采用中国化的用词，无论怎样列举陡斯与上帝或天之间的相似性都难以掩盖这一差异。他们手中掌握的批判武器是今儒的正统解释。

对他们而言，最有力的批判来自“正统”的权威性，只要证明陡斯观念不同于正统观念就足够了。他们轻而易举地达到了自己的目的。

由此可见，在传播中，传播者的意图和策略固然重要，接受者的主体性更不可忽视。在儒家传统内部，上帝、天等的意涵本身就存在着差异，这为读者的理解和解释提供了一定的自由空间。从明末清初的思想氛围来看，程朱理学这一官方意识形态的统治地位已经开始动摇，阳明心学开始风行整个思想界，¹后者倡导的怀疑精神不断质疑着理学的权威，社会出现了不同思潮并存的局面。在这样的形势下，一方面经典诠释领域也开始出现了自由的空间，另一方面，仍有一部分人在持守着理学的正统权威地位。在这种情况下，对于那些倾向于接受新思想而具有变革和创造热情的人来说，他们拥有一定的摆脱传统权威的思想基础，并拥有一定的自由选择的空间，去接纳外来思想，重释经典，再造传统。而倾向于文化守成的保守者则选择持守传统，反对天主教的陡斯观念，以免它的侵入危及儒学道统。正是在这样的背景下，从教者和反教者带着不同的目的和意图透过“上帝”、“天”、“天主”等中国式语词走近了陡斯观念，并做出他们各自不同的反应。

但是明末清初这次接受未能健康发展下去，一部分人过度保守的心态，再加上宗教和政治等方面因素的介入，最终使其丧失了宽松环境下持续进行的机会。随着双方矛盾的激化和康熙与罗马的断交，一个刚刚起步的接受进程随之结束，陡斯遭到拒绝，中国也失去一次在异质观念关照下继续完善、改造自己上帝/天观的机会。

¹ 王晓朝：《基督教与帝国文化》，第118-123页。

第二章 19 世纪新教接受者对 God 及其译名的理解

19 世纪是新教在中国艰难拓展的时期，由于受政治、文化等方面的排斥，新教传教活动在上半叶进展迟缓，下半叶才随着一系列不平等条约的签订获得较快的发展，因而总的说，这一时期在中国社会中的影响力比较小。另外，新教的传教活动主要是在民间，影响所及的知识分子群体还非常有限，而且基本上都是下层知识分子。因此，留存下来可供研究该时期中国人译名接受情况的材料极少。目前我们能看到资料主要集中在两个阶段，一是新教传教初期的接受者梁发和洪秀全留下的作品，再就是 1877-1878 年间，中国读者以《万国公报》为平台所进行的“圣号论”讨论的资料。本章将通过考察他们对 God 的理解，揭示他们如何透过各种译名来理解背后的 God 观念，又在哪些方面进行了调整和改造，及其背后的原因。

第一节 新教早期接受者梁发和洪秀全对译名的理解

一、梁发对“God”中文译名的理解

清政府对洋人的警惕和仇视使早期新教传教士在中国的生存处境极为艰难。政府不仅限制传教士的行动自由，也一度严格禁止中国人与他们接触，普通百姓对这种“异教”亦无甚好感。因而，在相当长的时期内，传教士归化的基督徒寥寥无几。而在这为数寥寥的中国基督徒中，梁发是颇令他们感到安慰和骄傲的果实。梁发不仅从米怜受洗，而且被马礼逊按立为宣教师，能够自己独立讲道。更重要的是，他用浅显易懂的文体著作了多种宣教小册子，为新教信仰的传播做出了一定的贡献，这令当时的传教士相当满意。

作为“中华最早的布道者”，梁发在与马礼逊、米怜等传教士的长期相处中，在神学方面受到有意识的、较为全面持久的指导。而在他接触新教的时候，也正

值新教在中国第一本完整的圣经翻译出版的年代，也许可以说，作为刻字、印刷工人的梁发是这部圣经的最早的中国读者，这使他得以全面接触新教的信仰内容。而梁发的著作也显示出，他对圣经的内容极为熟悉。梁发的著作多是在传教士帮助下出版的，传教士们常会阅读并评价他的著作。比如马礼逊就曾评价过他的一本《〈希伯来书〉注释》：“此书之目的盖欲将彼在米怜先生处所得之宗教观念传与非基督徒也。我曾读其一部分，知梁发实有一些心得，虽其中用语不免染有彼中国固有之异教色彩，但由此可证其对于圣经实曾下过一番研究功夫。”¹美都思（Meadows）批评过梁发的文体：“他的文体大部分是建立于那与当地言语不合的圣经译文和他的外国雇主所作的神学论文之上的，因此，他的作品很是晦涩，令人不堪卒读。”²且不管美都思关于文体的批评是否中肯，仅就梁发著作对圣经和传教士神学的忠实方面看，这一说法是成立的。而梁发作于1832年的《劝世良言》是马礼逊代为校订付印的，³可以想见，书中不会出现重大的神学错误。但这并不意味着梁发的著作毫无自己的理解，相反，任何人不可能完全摆脱自己的前见，梁发的前见就以不同方式体现在他的作品中。下面尝试以他《劝世良言》中对 God 译名的理解来揭示其接受情况。

1、梁发采用的“God”译名及其理解

梁发采用的 God 译名非常广泛，其中最常用的是“神天上帝”、“神爷火华”、其他的有：“神天”、“神父”、“活神”、“大父”、“真神”、“神”、“神主”等。但后面这些词出现的次数极少，而且梁发常会以“俗称神天上帝”对这些不常用的名字做出解释。可见，他最认可的词是“神天上帝”，但是对于其他的词，他显然也能接受。

梁发在作品里对这些词所指称的 God——我们姑且采用梁发所用的“神天上帝”来表示——有过频繁的表述，其中最常见的如：“造化天地万物之大主”，“造

¹ 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，香港：基督教辅桥出版社，1955年初版，1959年再版，第28页。

² 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第77页。

³ 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第120页。

化天地万物大主宰”、“造化天地人万物之大主”、“造化天地人万物之大神主”。这表明他对神天上帝的创造工作有着充分的认识，他甚至尝试证明神天上帝的存在：

“夫人若不知善恶，不辨是非，又不知造养之主宰者，亦何异于禽兽者哉。且人虽不能知有造养之主宰，则亦能见其造化之功，盖天地万物万类者，即其所造化生育之功，见此诸物，则知必有能造化之者也。盖天地万物，非自然而得成，亦非阴阳能化生，是必有无限之能，而后能造化广大无穷之物也。譬如平地之上，有大屋一间，极其壮丽华美，人人皆知有建造之者，才有此屋，非偶然有此华美之屋，但屋乃系小艺之功，尚且不能偶然得成，何况天地万物万类，若大之功者，焉能自然而化成哉。定必有造化之主宰也。既有造化之者，亦必有主管理之，致不能混乱，然后万物各得其所生长荣枯矣。由此推论之，创造天地万物万类，及管理之者，乃系无形无像，无始无终，自然而然，自永远至永远之真神，可称神天上帝而已矣。”¹

在这里，梁发把认识神天上帝作为人之为人的根本，而且批判了中国传统阴阳化生的宇宙论，以从西教士那里学来的寻找第一推动力的证明方法来证明神天上帝乃万物之创造者和主宰者。梁发还论及神天上帝创世的方式：“出令一言，而天地万物即有，而立成体质也。”²他对神天上帝七天创世、赋予人灵性等创造活动也都有论及，表明对圣经的创造论认识得相当全面。

他还反复提到神天上帝的其他属性和工作：至高独一、至尊至能、全知全在、自然而然、无形无像、无始无终、掌管生前死后的祸福赏罚、公义审判、赦罪拯救、仁爱等等。他也多次论到神天上帝降世为人的重要意义。此外，他亦能理解神天上帝“乃系纯灵，无所不知，无所不在，无所不能”，³在其日记中，梁发对三位一体的奥秘也有过阐发：“神天上帝系纯灵之体，合之则一，化之则三，故化之则有圣父、圣子、圣风之名。圣父者乃系无所不知，无所不在，无所不能，管理宇宙万国之人物。圣子者，即降世为人之耶稣而救世者，……圣风者，……感

¹ 梁发：《论有一位主宰造化天地万物》，见《劝世良言·真经圣理》，载麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第38页。

² 梁发：《论真经圣理》，见《劝世良言·真经圣理》，载麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第34页。

³ 梁发：《论有一位主宰造化天地万物》，见《劝世良言·真经圣理》，载麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第40页。

化人心……。”¹

从这些表述可以看出，梁发通过圣经译本和传教士的指导，对用中国译名所表达的 God 有着相当全面准确的理解。他不仅理解了 God 的一般属性和职责，而且对一些被称作“奥秘”的启示真理也有着一定的了悟。传教士所采用的译名对他认识神天上帝似乎没有什么障碍，他自由出入于传教士提供的多种译名中，表达他的理解。但是梁发在接受神天上帝时并非完全没有自己的主张，相反，仔细考察可以发现，他的接受是有一定选择性的。

2、梁发在译名理解中的选择性

梁发与马礼逊、米怜交往密切，不仅看他们翻译的圣经及其著述的各种宗教读物，还受他们耳提面命，因而必定熟悉他们所使用的 God 的中文译名。而这两位传教士在译名的使用方面相当随意，马礼逊的著述主要用“神”，此外，也用“真神”、“真活神”、“神主”、“神天”、“主”、“上主”、“上天”和“天地之大主”等，而且他曾表示，关于“God”的翻译，“最佳的方法是让这个字（‘神’）继续被采用，直到教士可以找到另一个基督徒广泛接受的固定用法为止，正如希腊文的‘Theos’、拉丁文的‘Deus’……一样”。²米怜与马礼逊一起翻译旧约时，应当是支持马礼逊采用“神”字的，但在 1921 年的一篇文章里，他又强烈主张用“上帝”，他死后马礼逊在回忆中又指出他是拥护“神天”一词的，而在 30 年代重刻的几本小册子里，米怜又分别采用了“神天”、“神主”、“神”、“神天父”、“神父”、“神天上帝”等词，其中以“神天”为主，未见单独用“上帝”。³

梁发在诸多用词中选择了“神天上帝”作为常用词，其他词都很少出现，其中用“神”字来指 God 出现得极少，出现较多的是在抨击偶像崇拜时，用“神佛菩萨”涵盖一切偶像崇拜；“上帝”则从未单独出现过。这其中固然有马礼逊⁴和

¹ 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第 53 页。

² 转引自李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七至一八七七年）》，第 57 页。

³ 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七至一八七七年）》，第 99，110 页。

⁴ 吴义雄称，马礼逊在 1830 年后比较常用“神天上帝”、“真神上帝”、“天帝”等，但后两者在梁发《劝世良言》中都极少见。参吴义雄：《关于梁发与洪秀全的几个问题》，载《韩山师范学院学报》，2001 年第 3 期，第 4 页。

米怜的影响，但也不排除梁发自己的考虑。侯朝阳在解释梁发的这一选择时认为，“天”和“上帝”都是中国古书中表示最高主宰的用词，与基督教的 God 有着诸多相似性，采用这两个词可以通过沿袭中国的文化传统帮助中国人认识 God 的至高性、作为主宰者的尊贵地位等特性，树立权威性。采用“神”字则更贴近普通民众，有利于他们理解和接受基督教所宣扬的理念。而能把这一切优势集中起来的莫过于“神天上帝”一词了。¹这一分析的确不无道理。梁发虽然未曾受过高深的教育，但读过私塾，对中国经典还是有一定的了解。“天”和“上帝”这样的词必定会引起他对古书中相关观念的联想，这在他的著作中不经意间流露出来：“若违逆神天上帝之命，奉拜各样神佛菩萨者，即是获罪于天。”²在儒家经典还占据着权威地位的情况下，梁发尽管对儒教多有批判，却未在内心彻底放弃对儒家观念的敬仰之情，他在著作中甚至屡屡提到儒家的伦理道德，并宣扬基督教对实现儒家修身养性之追求和维护儒家伦理道德方面的助益。因此，梁发不会放弃这两个用词可能为基督教带来的权威和尊贵，对“天”和“上帝”的保留应当是一个自觉的选择。至于对“神”一字的保留，相信梁发确有贴近“小民百姓”的考虑。他在著作中曾提到人们对神天上帝崇拜的质疑：“谁不知孰敢拜求天耶，做了天子，才敢祭天，做诸侯才敢祭社稷，人间一个小民百姓，焉能日日朝夕拜求神天上帝乎。这是越理犯分，大不合理之事，凡敢私自拜之者，不但无功，而且犯了越分之罪。”³但如同他常用“神佛菩萨”或“菩萨神佛”来指各种偶像崇拜一样，他必定也认识到“神”这个词单独使用在民间所具有的浓厚的偶像崇拜色彩，因而将这几个词合用来指称基督教的崇拜对象，对梁发而言应当是比较理想的选择。

如前所述，在对神天上帝的理解中，梁发是有相当全面的把握的。但是在神天上帝观念的诸多方面中，梁发所宣扬的内容又是有重点的。通读《劝世良言》，一个最突出的印象就是：梁发宣扬的神天上帝是一个令人敬畏，甚至是令人恐惧

¹ 侯朝阳：《梁发的〈劝世良言〉与圣经》，未刊稿。感谢侯朝阳先生借我阅读这篇文章。

² 梁发：《论人在世界之上要分别善恶而行》，见《劝世良言·真经格言》，载麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第 116 页。

³ 梁发：《论人不可诱惑敬信救世主真经圣道福音之人》，《劝世良言·安危获福篇》，载麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第 100 页。

的敬拜对象。这种恐惧来自神天上帝可怖的惩罚。最常受到惩罚的行为一是崇拜偶像，二是不信作为天地人万物主宰的神天上帝，三是作恶。《劝世良言》中绝大多数文章都会提到这些惩罚。梁发对一神论的坚持是彻底的，他在著作中严厉讨伐了包括儒释道，以及民间生活各领域的一切偶像崇拜。相应地，进入基督教信仰的第一道程序就是毁弃偶像，否则就会受到永罚。对于不信，梁发虽也表示过这取决于个人，他不会强求于人，但他认为不信是罪，神天上帝会惩罚那些不信的人，尤其是那些知而不信者：“夫人不知而不崇敬拜之者，其罪尤轻，及知之而又不肯尊敬之者，自召重罚也。”¹他甚至认为“佛亦是一个大罪恶之人”，其大罪恶之一就是“不肯敬认真神上帝”。²至于赏善罚恶，恐怕是梁发所强调的神天上帝最重要的属性，前两种受惩罚的行为也是因为它们是恶事。不过除此之外还有其他道德和行为上的恶，也都在惩罚之列。人处在罪恶之中，灵魂得救的唯一途径就是信靠神天上帝，靠他的独生子耶稣之死得到救赎。但梁发特别强调善功的重要性，认为人必须有所行动，才能最终获得救赎。

正如与梁发相交多年的和信医生所言，梁发的说教太注重基督教真理的消极方面，——就是使人知道法律的峻严和刑罚的可怕；而忽视那积极方面——耶稣爱怜罪人之心。³但也如麦沾恩所言，梁发的这种选择跟他所处的环境有着密切的关系。⁴一方面，梁发生活在一个偶像崇拜盛行的环境中，他自己就曾经信过佛教，他传道的对象也大都有着各种偶像崇拜的习惯。另一方面，基督教是严格一神论的宗教，传教士首先关注的往往是反对偶像崇拜。比如，梁发受洗时，米怜问的第一个问题就是“你是否诚心离弃偶像而来侍奉真实的上帝，创造天地的上帝？”⁵在梁发灰心丧气时，合信劝勉他：“外国人对于中国尚且有这样的感情和希望，那末，像先生那样的一个富有经验的中国宣教士对于劝勉你的国人毁弃偶像崇拜

¹ 梁发：《论有一位主宰造化天地万物》，见《劝世良言·真经圣理》，载麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第38页。

² 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第49-50页。

³ 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第105页。

⁴ 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第105-106页。

⁵ 麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第18页。

唯一真神的事情自更不应灰心失望。”¹这促使他强调神天上帝可怕的刑罚，以此来儆戒周围人的偶像崇拜行为。对不信者的警告则是出于宣教的目的，不管这种做法是否合适。对惩罚道德行为方面之恶的警告则既跟基督教教义有关，也与维护他所肯定的儒家的部分伦理道德秩序及帮助实现儒家人生理想等意图有关。对于罪的自觉，及通过做善事才能获救的观念则在梁发生活的早期已经形成。²这些个人的经历在一定程度上影响了他的神学观念，使他始终没有表现出通过“白白的恩赐”使人获得拯救的思想。

还要指出的是，虽然如前所述，梁发跟儒家思想还有一定联系，但是作为一个只读了四年村塾就出外谋生的底层工人，梁发跟儒家传统思想的联系与儒家知识分子相比，要薄弱得多，这使梁发在信仰基督教时少了很多文化的负担，更容易向一种信仰敞开。而对其信仰影响更大的毋宁说是民间善恶果报的思想，这与他新的信仰结合起来，铸成了他有着民间色彩的神学观念，也形成了他不同于精英知识分子的信仰特征。

二、洪秀全与拜上帝教对译名的接受

洪秀全接触基督教是从梁发的《劝世良言》开始的。他1836年在广州参加科举考试时得到这本书，但并未产生兴趣，1843年再度落榜，偶然的机缘开始阅读这本书，结果被书中的道理深深打动，开始在亲戚朋友中传教。1845年作《原道救世歌》和《原道醒世训》宣扬基督教观念。1847年3月，有感于自己在教义方面所知不多，而赴广州罗孝全的教堂问道，逗留两月有余，在此期间不仅细读了《新旧约全书》，而且通过教会的各种活动和传教士的直接指导，获得了系统的神学知识。这为他后来的太平天国思想奠定了基督教知识基础。

如前所述，梁发的《劝世良言》采用了多个God译名，其中以“神天上帝”为主。洪秀全在罗孝全处阅读的圣经是郭士立的译本，God译名采用的是“上帝”。洪秀全留存的作品中采用的译名有多种，如“真神”、“天父”、“天父皇上帝”、“天

¹ 麦洁恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第101页。

² 麦洁恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第12-13页。

父上主皇上帝”等，而最常用的则是“上帝”和“皇上帝”。其中访罗孝全之前的作品也是主要采用“上帝”和“皇上帝”，而从未用“神天上帝”，对此吴义雄做过专门的考证，认为这是后来修订的结果。至于“皇上帝”、“天父皇上帝”一类的称呼，可以认为是从“上帝”这一译名派生出来的。“皇上帝”带有更为浓厚的政治色彩，绝非决心造反之前的洪秀全所能认同。¹如果吴义雄的这种说法成立的话，那么由“皇上帝”之名就已经可以看到洪秀全对基督教 God 观念所作的改造了。

对于洪秀全和拜上帝教之上帝与基督教 God 之间的关系，学者们有不同角度的研究。本文在此将借用两种研究成果来展现这一问题，一是楼宇烈和张志刚主编的《中外宗教交流史》的研究，一是史静寰和王立新所著《基督教教育与中国知识分子》的研究。²前者意在“考察拜上帝教与基督教二者之间的质的历史联系”，³后者关注的角度则是“拜上帝教对基督教的吸纳和改造”。⁴这两个不同角度的考察正可以展示出洪秀全和拜上帝教在译名接受中所表现出的既能正确理解，又能根据需要进行取舍改造、“为我所用”的接受状况。

《中外宗教交流史》一书的作者认为，洪秀全在早期作品《原道救世歌》和《原道醒世训》中已经有了合乎基督教观念的上帝观。洪秀全在其中宣扬敬拜天父上帝，这个上帝是造化万物的上帝，是唯一的，人人都应当崇拜他而反对邪神偶像。洪秀全还把敬拜上帝，遵行上帝真道作为摆脱人间邪恶，正己正人，挽已倒之狂澜的途径。在另一篇早期著作《原道觉世训》中，洪秀全同样表达了上帝是创造天地万物的造物主与主宰者的观念。早期洪秀全在基督教信仰上的“纯洁性”得到麦洁恩的肯定，后者说他“初期所作的小书极合于基督教的教义”，麦都思也对他的一部作品做出过很高的评价。⁵《中外宗教交流史》的考察表明，洪秀全关于上帝的观念也贯穿了太平天国运动的始终，这可以从太平天国官方资料《天

¹ 吴义雄：《关于梁发与洪秀全的几个问题》，载《韩山师范学院学报》，2001年第3期，第3-5页。

² 本文这部分内容主要参考楼宇烈、张志刚主编：《中外宗教交流史》，长沙：湖南教育出版社，1998年，第396-410页；史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，福州：福建教育出版社，1998年，第129-151页。

³ 楼宇烈、张志刚主编：《中外宗教交流史》，第409页。

⁴ 史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，第138页。

⁵ 麦洁恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，第75页。

理要论》、《三字经》、《幼学诗》等著作中体现出来。

《天理要论》由英国伦敦会传教士麦都思的著作删节而来，这一出处就足以证明其神学思想的正统性。其主要内容涉及上帝创造并管理万物，权能极大，独一无二；上帝乃最大之神；上帝乃灵，全然纯善；上帝永在，无始无终；上帝无变；上帝无所不在，无所不能。这无疑都是标准的基督教上帝观。《三字经》、《幼学诗》都是通俗性教义读本，首先转述的都是圣经的一些重要章节，也是以关于上帝的信念为基础和出发点的。由此可见，拜上帝教的上帝观和基督教的 God 观念之间有着质的联系。也即是说，洪秀全和拜上帝教对“上帝”二字所表述的对象有着相当深入的认识，这一点是难以否认的。

而另一方面，《基督教教育与中国知识分子》一书却更多地关注到“上帝”观念在洪秀全这里所发生的变形。该书指出，拜上帝教虽也遵循基督教 God 观的核心内容，认为上帝是天地万物的创造者和主宰世界的独一真神，但洪秀全“为了使上帝和上帝的次子——洪秀全自己具有威慑力，摒弃了《新约》中仁慈、宽厚的上帝形象，吸取了《旧约》中早期希伯来人的上帝观念，把上帝描绘成一个威严刚烈的至上神，不仅用洪水淹没了除挪亚一家以外的地球上的所有生物，而且用各种灾祸惩罚不信上帝的人。洪秀全还引述上帝的话说：‘洪秀全是我子，有其父必有其子。我性烈，他亦性烈’，以树立自己的无上权威。”¹而为了切近民众，洪秀全又引证中国古代经典，把基督教的上帝等同于中国古代的天和早期儒家经典中的上帝，宣称拜上帝是中国自古就有的，从而避免“从番”的嫌疑。洪秀全对基督教教义的最大背离应当是他对三位一体的断然抛弃，和由此而来的对上帝小家庭的构造。他把上帝和基督的关系严格限定为父子关系，上帝独尊，基督次尊，并把自己和家人以及冯云山等领导人物都建构进了这个上帝之家。这就使他拥有了自上帝而来的神圣和尊贵的身份。此外，洪秀全虽然在著作中承认上帝是个灵，却又描述自己升天的经验，称上帝是有形有体的，并在很多文献中描述上帝的容貌，这种“通神”的记述显然是为了借此获得一种至高无上的权威。

¹ 史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，第 139 页。

由前述两部著作的研究可见,洪秀全和拜上帝教对基督教 God 观念的接受是混杂的。一方面,他们确实理解了传教士通过“上帝”一词想让中国人理解的 God 观念,但另一方面,他们在理解和认同时又加进了中国式的因素,根据需要进行了改造。《基督教教育与中国知识分子》中的一段话可以为此提供一个很好的解释:“洪秀全……虽然在失败、痛苦和彷徨中皈依上帝,但他不愿做上帝的侍者,要让上帝为自己的理想服务,因此他坚信受命于天,是上帝的使者,要在上帝的看护下干一番惊人的事业。”¹的确,面对晚清的政治、经济和社会危机,面对极度腐败的吏治,面对个人科考的挫折,洪秀全转向基督教信仰,希望从中获取新的寄托,其态度不可谓不真诚。同时这也是他在失望中对自我所处传统的自觉疏离,从而有可能去了解一种全新的信仰。然而几十年儒家思想的濡染又使他不可能完全脱离这一传统,因而他的上帝观中又出现了类似明末天主教徒那样的基督教观念与儒家观念的会通。然而无论如何,在疏离儒家传统的过程中,这种外来的上帝为他提供了强有力的批判武器,致使儒家传统经历了一次几乎是史无前例的冲击。尽管最后失败了,但这种从现实处境出发,利用外来文化批判中国文化,并力求把二者结合起来创造一种新文化的努力却有着不朽的价值。²

第二节 在《万国公报》“圣号”讨论中

中国作者群对译名的理解³

“圣号”讨论实际上就是对译名问题的讨论。《万国公报》的“圣号”讨论始于 1877 年 7 月 21 日发表的黄品三的《圣号论》,这篇文章引起美国长老会传教

¹ 史静寰、王立新:《基督教教育与中国知识分子》,第 134 页。

² 史静寰、王立新:《基督教教育与中国知识分子》,第 151 页。

³ 目前学者关于《万国公报》“圣号论”讨论的研究很少,在笔者看到的有限研究中,最为细致的是黄文江的一篇文章,另外,郭佩兰和李家驹著作中简略提及。这些前期研究为本文提供了难得的参考。参 Timothy Man-kong Wong, 黄文江,“The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the *Wanguo Gongbao*”, in *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China*, eds., Michael Lackner, Natascha Vittinghoff (Leiden: Brill, 2004), 589-614; KWOK Pui-lan, (郭佩兰), *Chinese Women and Christianity 1860-1927* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992), 31-38; 李家驹:《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释(一八〇七年至一八七七年)》,第 343-353 页。

士陆佩(John S. Roberts)的兴趣,他作《圣号论列言》附在文后,限定译名问题讨论的要点,号召中国基督徒参与讨论。此后直到1878年6月29日编者声明停止讨论,在不到一年的短短时间内《万国公报》共发表了48篇讨论文章。在中国基督徒声音一直十分微弱的新教传教史上,这一批资料显得十分宝贵。对于译名研究而言,这种传教士和中国基督徒直接公开地在刊物上集中论辩的情况,几乎可谓新教传教史上独一无二的一次,因而愈显其珍贵。这批资料成为我们了解19世纪下半叶中国基督徒对译名问题所持看法的最重要的窗口。

看到1877-1878这个时间段,我们不会忘记传教士在1875-1877年的《教务杂志》中曾经对中国基督徒是否拥有独立性发生过的争论。他们如果看到《万国公报》中的那些讨论,大概不会再对中国基督徒的独立性发生怀疑。在那次讨论中,虽然陆佩对几乎每一篇中国基督徒的文章都进行了批评,并明显表示出自己的倾向——支持“神”字,然而意外的是,中国基督徒中十有八九都与他的主张相反——支持“上帝”。整个讨论是坦诚的,互相都“毫不客气”,由此也更真实地显现出讨论者的理解。我们从中不仅看到中国作者们从各个角度对自己论点进行的论证,更看到他们对传教士陆佩的直接批评,其中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如下概括:独立的观点,理性的论证,宽容的态度。

一、独立的观点

中国基督徒的独立观点从若干方面充分表现出来。首先,如黄品三所言,他们“初不知西士如何辩论,如何避忘,如何格式,亦非人囑我作也”¹从整个辩论看,中国基督徒确如黄品三一样,并未深入接触过传教士关于这一问题的辩论材料,也就是说,在辩论中,他们的观点和主张主要是出于自己的独立思考,这就使整个辩论拥有了独立的品格。

其次,这种独立性还表现在对传教士常用译名的批评和对新译名的提出方面。

¹ 黄品三:《作圣号论原意》,《万国公报》1877年8月11日。台北:华文书局影印,1968年,第3955页。

黄品三在《万国公报》上发表的第一篇文章就批评了“上帝”和“神”这两个译词，认为用它们表达基督教的 God 观念太不准确。他提出用“造化主”一词来翻译“God”，因为中国有“天为造化”一说，而且佛教和道教都没有用过这个词，中国传统中也无人用它来表示基督徒所指责的假 god。同样他也反对转写，认为最好的选择应当是一个稍微背离现存词汇的术语，这样，既有合理的内涵，又可以避免误解或混淆。¹潘恂如认为现有的各种用词都不甚恰当，“神”不能表示独一大主宰，且易与无知民众所信封神榜中的诸神混淆，黄品三的“造化主”一词虽能为读书人领会，但对普通民众而言，却又难以“声入心通”；“真宰”一词亦如此。他提出可以用“天”字，这个字不管读书人还是普通民众都能明白，指的是天上大主宰，不过他又担心有可能会被误认为“苍苍之天”，这使他最终难以为读者提供一个确定的答案。因此，潘恂如感叹：“或称上帝，或称神，恐皆老子所谓无以名之，强名之者而已。”²这一看法洞察了译名问题的难处。

中国基督徒的独立性还强烈地表现在他们与传教士陆佩之间毫不客气的争论上。其中最为激烈者当属何玉泉与陆佩之间的辩论。³何玉泉是受过良好儒家教育的基督徒，且是教会中颇具盛名的领袖人物。⁴他引起陆佩批评的是在《万国公报》上发表的《天道合参》。他的天道合参理论来自他对儒家和基督教长期的沉思。他 51 岁时成为基督徒，因而视自己的皈依经验为儒家式的——五十而知天命。在此之前，他对中国六经中的上帝之义有过长时间的困惑，皈依基督教后他找到了答案。越研究，他越倾向于相信，可以通过研究基督教和中国经典得到天道，因为它们互相补充的。他继续称，古代中国人也从 God 那里得到了启示。犹太人和古代中国人都有的宗教祭祀被它看作证据。他认为圣经中的 God 就是六经中的上帝。此外，他还认为利用儒家的上帝观念是传播基督教的最佳途径。对他来说，

¹ 黄品三：《圣号论》，《万国公报》1877 年 7 月 21 日，第 3880-3881 页。

² 潘恂如：《圣号论》，《万国公报》1877 年 9 月 22 日，第 4092-4093 页。

³ 对此次争论的叙述参考黄文江“The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the *Wanguo Gongbao*”, 603-606.

⁴ Timothy Man-kong Wong, 黄文江, “The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the *Wanguo Gongbao*”, 602-603.

God 的译名就是“上帝”。¹

陆佩激烈地批评了何玉泉调和儒家和基督教的理论，提出七条批评意见：

- 1、只有圣经含有来自 God 的启示，因而不能通过学习儒家经典获得天道。
- 2、反对何玉泉不加批评地用“上帝”表示一种普遍的涵义。
- 3、强调耶稣是唯一的拯救之源。
- 4、指出犹太教和中国传统的宗教祭祀有很多不同的意义。
- 5、反对用“天”翻译 Theos。
- 6、圣经是独一无二的，只有它里面才有基督救赎的信息
- 7、基督教传播的主要障碍在于人的骄傲，即相信可以通过自身之力获得拯救。

由此，陆佩批评了何玉泉证明六经中的上帝等同于基督教 God 观念的意图。在他看来，这会鼓励中国人的骄傲，因而在宣讲基督教的救赎时，应将这些合参的信息排除在外。²

何玉泉积极回应了陆佩的批评。他坚定地相信自己天道合参的理论，并称自己对儒家的积极评价是受理雅各的启发。他做了六点回应：

1、针对陆佩只有圣经包含 God 的神圣启示的说法，何玉泉澄清道，自己所说的“道”指的是概念意义上的“真理”，而不是“书”自身。他还相信，God 应该会赞赏那些敬畏他的人，不管这些人属于哪个民族。

2、关于不加批评地使用“上帝”一词，何玉泉强调，他是跟从了麦都思的《旧约》翻译。他接着强调自己无意去降低耶稣的地位——救赎的唯一来源。相反，他只是依从圣经。³

3、关于献祭意义的不同，何玉泉重述，中国经典中的上帝就是基督教的 God。他认为，上古时代，中国人可能是知道 God 的。

4、他是跟从麦都思来用“天”译 Theos 的。

5、关于圣经是独一无二的，他强调，天道可以由多种不同的文本传达和为人

¹ 何玉泉：《天道合参》，《万国公报》1877年9月29日，第4122-4124

² 陆佩：《陆佩先生书何玉泉先生天道合参后》，《万国公报》1877年9月29日，第4125-4126页。

³ 他暗示的圣经经文是《哥林多前书》9：20：“向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人”。（和合本）

所知。

6、他承认基督教传播的主要障碍是人的骄傲，即相信靠个人努力就能得救。但他不认为把儒家经典中的上帝等同于基督教的 God 观念与不可接受的骄傲有什么牵涉。相反，他认为这样做可以更有效地将救赎信息传达给中国的听众。¹

针对何玉泉的回应，陆佩又以 14 条来批评，从基督教信仰和圣经出发，坚持自己的看法，否定何玉泉的观点。但我们没有再看到何玉泉的回应，反倒是另一个中国基督徒王献吁对陆佩的批评作了一个回应，认为他批评何玉泉时反应过激，事实上他们二人都“心存圣道”。另外，他认为在天道的界定上应当有宽容的态度，任何与圣经相合的观点都应当被接受。²这事实上是对陆佩以圣经的至高权威否定儒家经典中的道所作的批评。能够与陆佩直接辩驳，彰显了中国基督徒在这一问题上的能力、勇气和信心。他们在努力发出自己的声音。

除了对具体问题的论证，中国基督徒对译名问题本身也有自己不同于传教士的独特看法。在讨论一开始，陆佩就列举了传教士译名辩论的格式，以规范中国基督徒的讨论。他把讨论限制在以下几个问题上：

古时所拜上帝即造万有之主否；“帝”与“上帝”何解；古时称“上帝”二字指一位而言抑或一类而言；“神”字何解；“神”字指一位而言抑或指一类而言；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，只人身而不灭言，抑或必另加一字，或指万有之主而言，其是一灵，可与不可。³

显然这是传教士译名争论中的一些核心问题。陆佩试图让中国人依照传教士的思维进行讨论，这种思维常常是二元对立式的，而且明显带有很强的约束性，常常是暗示一种非此即彼的回答。然而中国基督徒大多只关注第一个问题，大多数文章是从不同角度出发证明“帝”或“上帝”所指的对象等同于或类似于基督教所崇拜的最高者。至于“神”字，在他们看来似乎没有太大讨论的必要，认为

¹ 何玉泉：《续天道合参》，《万国公报》1877年12月8日，第4400-4406页。

² 王献吁：《拟阅何玉泉天道合参并陆佩后论》，《万国公报》1878年1月12日，第4539-4542页。

³ 陆佩：《圣号论列言》，《万国公报》1877年7月21日，第3881-3882页。

这是一个理所当然不能用来指最高崇拜对象的词。其他的问题，则都不甚关心。武昌碌碌子是仅有的对陆佩所提问题逐一作答的传教士之一，但在回答古时称“上帝”二字指一位而言抑或一类而言时，他说这很难定论，不管说他是指一类还是说他指一位都会有反证。对于人身无形而不灭者可称为神否这一问题，碌碌子没有回答，而是质疑了问题包含的前提，认为人身而无形者未必不灭。至于最后一问，在碌碌子看来也是有问题的，因为“灵”字有多重意义，比如指灵魂，指人聪明，或指鬼神显灵等，因而问题难以回答。¹这在某种程度上质疑了传教士译名讨论进路的合理性。可见，中国基督徒在思考时并未完全遵从陆佩暗示的方向，也未完全在传教士二元思维模式中回答问题，而是从中国实际情况出发，按照问题本身的丰富性进行思考。

另外，从陆佩限定的问题中可以看到，他特别强调“上帝”或“神”指一位抑或一类的问题。事实上，他在争论中更是非常明确地表达了自己的立场，即要选择一个表示一类的词来作为译名。他把自己的立场作为一个准则反复加以强调，并以之为批评其他人的依据。但中国基督徒认为，这个词一定是能够表达独一无二至尊无对的词，这才是最重要的，至于是否类名并不重要。这可能跟传教士一再强调耶和華是唯一的，至高的主宰等教导有关。这与陆佩所强调的在形式上严格遵循圣经原文的看法截然不同。他们更强调的是内涵的一致，如宣道子所言：

“圣号者，教中人心所尊崇，口所尊道也，或称上帝，或称真神，或称大主，口虽异称而心则同尊也。”²而且，圣经中的 Elohim 以类名表示独一无二存在的情况在一些中国人的眼里似乎是难以理解的。如黄品三在他的作品里所言，“人皆知西国拜独一无二之主矣，而其所称之字义不专指独一无二却未之知”，“盖独一无二与众类皦然分判也”。

³虽然黄品三最后认为，既然用类名表达合乎圣经原意，那就放弃其它译名，接受“神”这个词，但其他人则不以为然，宣道子就在这一问题上批评了陆佩。

宣道子认为陆佩之所以一定要求用总名，是因为他已经有了成见，就是选择

¹ 碌碌子：《答陆佩先生圣号列论》，《万国公报》1877年9月15日，第4065页。

² 宣道子：《圣号论》，《万国公报》1878年2月9日，第4604页。

³ 黄品三：《首要称名论》，《万国公报》1877年8月18日，第3985页。

“神”字。但在宣道子看来，“我主之名本荡荡，民无能名焉，无能名而强欲以名，名则当名以至尊者”。¹而要“名以至尊者”，就不能用类名，因为类名“泛而不尊”，若用此则是“欲尊神适以亵神矣”。宣道子以此来颠覆陆佩用类名的主张，否定“神”的选择。然后，宣道子提出自己关于译名选择的标准，就是要大而至尊，定而不泛，至古，惟善，“上帝”正是这样一个词。²

除此之外，中国基督徒的独立性还表现在对传教士思维方式和态度的直接批评上。区区子在总结整个争论时批评陆佩道，在参加争论的中国基督徒中，十之八九主张“上帝”，只有十之一二主张用“神”，而陆佩却拘泥于“总名非独名之说，异邦无识造化主之说”，反复辩驳，恰似“酷吏断狱”，定要“入人于罪而后已”，这种态度是不足取的。既然请中国基督徒参加讨论，判断西人的是非，陆佩先生就应该虚心领受，趁这个机会“验众人之从违以定己之得失”。此外，区区子还批评陆佩“每藉口于圣经原文以为法则”，即便如此，传教士中知原文者也不只陆佩一人，而各人所选译名仍然不同。究其原因，作者认为这是西方各国“分门别户各立会名”的积习所至，是违背基督立教之本心的。如今传教士将基督教传入中国，理当以此为前车之鉴，不要强制人选择某个译词，而应使传道者自己去选择，以免引起教内纷争。³在此，区区子可谓抓住了辩论的根本症结，那就是双方思维方式的差异，和双方的固执成见。以类名的选择为例，在希伯来的语言中，是可以以类名来表示一个单独对象，并以此表达这一对象之尊贵的，而且，也会通过语法、词的联合使用、上下文暗示等方式将这一对象区别出来，而在中文中则没有这一习惯。陆佩坚持希伯来文中的标准，未能充分尊重中文的实际情况。中国读者则更注重自己语言文化中的经验，不甚了解前者的习俗。双方互不让步。在整个争论中，陆佩以圣经原文为本，惟求翻译严格合于圣经原文；以圣经为绝对真理，无条件批判一切与圣经真理稍有出入的内容，维护圣经真理的纯洁性，不愿作丝毫让步。而中国基督徒则以自身传统为本，期望能做理性的论证，通过

¹ 宣道子：《圣号论》，《万国公报》1878年2月9日，第4604页。

² 宣道子：《圣号论》，《万国公报》1878年2月9日，第4604-4606页。

³ 区区子：《圣号论》，《万国公报》1878年6月15日，第5082-5083页。

论证吸收儒家的合理内容，会通基督教和儒家的观念。另外，西方传教士自身的不一致也让中国基督徒看到了自己所提要求的合理性。这样，一方有着难以放弃的信仰原则，另一方有着难以割舍的文化传统，一方以启示真理为根基，另一方以理性论证为依据，如果互不妥协，就很难使对话进行下去。区区子的批评正让我们看到，他对陆佩与中国基督徒之间的争论有着相当深入的认识，并有着自己独立的见解。在他批评的背后，是渴望自己的意见得到尊重，并希望以中国基督徒的思考为中国教会的健康发展做出贡献。

二、理性的证明

中国基督徒不管是捍卫自己的立场还是反驳对方的观点，大都不是盲目和情绪化的，而是从各个角度进行了理智的论证。在讨论中有对中国文化传统与基督教关系的反思，有对圣经本身的解读，有对当下处境的关照，也有对中西方历史经验的借鉴，充分展现出他们的选择是深思熟虑的结果。

1、对中国传统文化与基督教关系的反思

参与讨论的中国基督徒基本上都是儒家教育出身，儒家传统观念对他们有着根深蒂固的影响。他们皈依基督教，但并不愿也不可能完全放弃其儒家文化身份，而只能从其儒家的前见出发来理解基督教观念。而且，他们这种从儒家观念出发思考基督教问题的思维方式也往往是有意为之，常常带有调和儒家和基督教的强烈意愿。这可能也是他们极力主张用“上帝”一词的主要原因之一。

主张用“上帝”的中国基督徒往往会通过考察儒家经典，寻找其中上帝或天与基督教 God 观念的相似之处，并从这种相似中得出二者等同，或中国古代人知道基督教 God 等看法，或者至少认为这种相似性可以支持用“上帝”来表示 God。中国基督徒在表述他们对上帝的认识时，几乎都会引经据典，考证、诠释儒家经典中的“上帝”之意。前文述及的何玉泉所作的《天道合参》就是有意识地从经典中寻求例证证明儒家上帝即基督教的 God。但是陆佩始终坚持认为中国的“天”是苍苍之天，“上帝”即“天”，这样“上帝”就成了物质性的“天”。对此中国基督徒则加以反驳。邝日修引证儒家经典多处引文证明，把“天”理解作苍天是错

误的，因为不管是从字典还是从《论语》、《易经》的注释中都可以看出，“天”、“上帝”是指天神，历代君王和孔孟用“天”指上帝是省文，也是自谦，不敢直陈上帝大名，因而称“天”。在四书五经中，“上帝”都是指天之最尊者，而不是指穹苍。¹因而“上帝”是可以用来指基督教的 God 的。

但也有人不仅关注到“上帝”在儒家经典中的用法，也关注到他在其他传统中的意义，看到这个词本身的复杂性。比如，潘恂如在其《圣号论》中就回顾了自虞典到三代以降，到汉代五帝，再到道教的“玉帝”之称，“上帝”一词意义的演变过程。结果发现，“上帝”在最早的时候似乎为独一无二之大主宰，下面有无数小主宰。而《中庸》中的一些文字又表明“上帝”无疑就是基督教中的独一大主宰。但是汉代又出现了“五帝”之说，不知有何根据，至于道教的“玉帝”之称究竟何义，人们似乎也是茫然无知。看来“上帝”一词并非毫无瑕疵。²但在英绍古看来，瑕不掩瑜，这些瑕疵并不妨碍用“上帝”来表示 God。因为不管是《中庸》所谓郊社之礼，还是朱熹所著《诗经》注释，都表明古时上帝就是天之主宰。在中国这一儒家氛围仍然浓厚的处境中，这一依据已经可以用来支持以“上帝”一词翻译 God 了。³

在运用中国文化传统方面，王炳堃的《徽号议》是比较特别的一篇。他提议以周礼太祝之辨为确定译名的依据，在那里，神号就是尊天为“皇天上帝”，所谓“号”就是“尊其名更为美”。基督教可依此论，将至尊者称作“皇天上帝”或“昊天上帝”，简称“上帝”。王炳堃还对“玉皇上帝”这一常受指责的称号进行了一番重新解释，以反驳那些因担忧人们将“上帝”误认为“玉皇上帝”而弃之不用的看法。他首先摒弃了纬书中的说法，认为纬书不足凭，而把讨论的范围放在六经中。这样，在他看来，“玉皇”只是一个徽号，不是上帝之外的另一个玉皇，“玉皇上帝”是对上帝的尊称。玉皇并不是一个人，而是六经中的上帝。至于玉皇上帝为何在不同时期有不同的称谓，他以中国不同时期取名取号的不同习俗来解释

¹ 邝日修：《圣号论衡》，《万国公报》1878年5月25日，第4998页。

² 潘恂如：《圣号论》，《万国公报》1877年9月22日，第4092-4093页。

³ 英绍古：《圣号定称说》，《万国公报》1877年12月1日，第4374-4375页。

之，这样不管“上帝”前面有多少徽号，指的都是一个上帝。他建议回到先儒，取“皇天上帝”，简称“上帝”。¹王炳堃的观点在参加讨论的作者中显得别出心裁，后来周顺规称他对“玉皇上帝”的解释为“闻所未闻”。²的确，王炳堃的解释显得很勉强，而这些凿釜之痕正显示出他对耶儒融合的渴求，他竭力用儒家传统的观念来解释和解决基督教的问题，同时也从基督教的立场出发重新解释甚至改造儒家传统中的某些内容。

2、对圣经本身的解读

对于处身于基督教信仰中的中国基督徒而言，圣经自然有着至高的权威，论证问题时若能从圣经中找到依据，自然会更有说服力。因此，他们在讨论圣号问题时也不时会通过释经为自己的论点提供支持。宣道子在为自己反对类名寻找依据时，除以英德美等西方国家所译圣经并未用本国神类之总名来称God为理由外，还对《旧约》采用伊罗谦（Elohim）《新约》采用地苛士（Theos）的原因进行解释，认为作者只不过采用了一个古人已用以尊神的旧名，以便听的人容易明白而已，而不是用那个地方的神类之总名。伊罗谦这个名字最早是从摩西来的，从《出埃及记》3：6可知，当时God为了让摩西知道他是谁，就用了一个摩西熟悉的名字，其意只是为了容易明白而已。《新约》的地苛士虽是希腊神类的总名，但底扞（demon）也是希腊的一个神类总名（《使徒行传》17：18）。《新约》之所以取前者而非后者是因为后者表示的神有善有恶有真有假，泛而不定，而前者则只指“善且大正而不泛者”，并非因为他是一个总名。《使徒行传》17：18载保罗传道到希腊，用了希腊人不认识的地苛士而不用希腊人熟悉的底扞则是想让希腊人通过一个旧名知道，他们不认识的地苛士就是保罗所说的万物之主，正气至尊之地苛士，而不是他们所说的各种底扞。由此可见，圣号不一定非要局限于总名。³

区逢时在批驳陆佩所言“非亚伯拉罕裔无以识天地之大主宰”时也从解经中寻找论据。在《旧约》中并非亚伯拉罕裔的约伯、以利法、比勒达、琐法也能识

¹ 王炳堃：《徽号议》，《万国公报》1878年1月26日，第4574-4577页。

² 周顺规：《阅各圣号论仅陈鄙见》，《万国公报》1878年6月1日，第5026页。

³ 宣道子：《圣号论》，《万国公报》1878年2月9日，第4604-4605页。

天地主，巴兰为摩押之伪先知而能与耶和華对谈。在《新约》中，保罗在雅典传道时引用了那个城市文人的诗，如果雅典人根本不知万有之主，保罗又怎肯借其诗以证真道？由此，作者指出，传道于中国而以中国经书所称之上帝为造物主是效法保罗。中国不是亚伯拉罕裔，但把古时所拜的上帝确定为造物主，正是借圣经来使之成为造物主。¹

他们对圣经的诠释在传教士眼中有时可能是错误的，事实上，陆佩也批评了他们的解释。但是这种圣经诠释的努力却是非常可贵的，尤其是这种诠释又是为了解决眼前面临的现实问题，并用以驳斥为他们所不满的西方传教士的指教。这意味着，他们试图摆脱西方传教士的束缚，在神学上有独立的思考，而这种思考不管是对信徒自己的信仰，还是对本土教会的发展，抑或是对与西方传教士的对话，都是非常重要的。事实上，区逢时也表达了一种平等交流互相尊重的愿望，在文章末尾，他指责陆佩不应当自居为指南针，以自己为标准，固执己见，一味否定别人，而且指出，像指南针一样，他也会有出错的地方。²中国基督徒迈出的这一步还很不成熟，但却非常可贵。

3、对当下处境的关照

当下的处境也是中国基督徒考虑译名选择的一个重要因素。英绍古在谈到为何要选择“上帝”时，就强调了儒家传统势力的重要性。认为不用“上帝”一词，基督教就会被视作异端，而如果遵照儒家经典，让人们知道基督教所信奉的上帝就是中国古代圣贤所说的上帝，那就会“转疑为信，易谤为虔，将见圣教日兴，儒教日证。人不独明天堂地狱于死后，更可佐修齐诚正于生前。”而对中国人而言，“上帝”一词既容易明白，又是他们曾用过的。³所有这些现实的因素也都显示出用“上帝”一词的好处来。不过中国基督徒这种从自身处境出发而来的主张受到陆佩的批评，在陆佩看来，基督教在哪里都不免被称作异端的，“传教士岂可以阿意屈从哉”。⁴由此可见传教士与中国基督徒之间在生存体验上的隔膜。

¹ 区逢时：《圣号定一说》，《万国公报》1878年2月23日，第4661-4662页。

² 区逢时：《圣号定一说》，《万国公报》1878年2月23日，第4662页。

³ 英绍古：《圣号定称说》，《万国公报》1877年12月1日，第4375页。

⁴ 陆佩：《陆佩先生书圣号定称说后》，《万国公报》1877年12月1日，第4376页。

对待“神”这个词，中国基督徒大多认为理所当然应予摒弃。因为他们从自身体验出发，感受到这个词泛而无定，又往往与各种卑微的甚至邪恶的小神联系密切，根本不足以表达圣经里至高、威严、尊贵、全善全能的大主宰，而且，用“神”字更容易引起人们的混淆和误解。这其实是中国基督徒从自己的文化氛围和生活体验出发而得来的宝贵认识。正是传教士刻意加以强调的 God 观念，使中国基督徒意识到不能选择“神”这个词。然而，他们的这些体验也未能得到陆佩的尊重和重视，陆佩完全不理睬中国基督徒的这些感受，一味注重用法的相似，强调“Elohim”作为总名的侧面，坚持用“神”字来对应之。陆佩漠视中国人生存体验的做法令中国基督徒大为不满，也成为讨论取得成效的一大障碍，为整个讨论留下了遗憾。

4、对中西方历史经验的借鉴

在无所适从之时，前人的经验往往能够提供宝贵的借鉴。中国基督徒在考虑译名问题时也注意到了西方基督教历史和中国天主教历史中有关译名问题的经验。

黄品三以古圣徒的做法为例，为确定中文译词寻找依据：“古圣徒传道于异邦，即以异邦所拜之名引而伸之，日久自能化假成真。如希腊雅典等处，昔日之称名指为群类，今闻之名则尤是也，而取义已成独一矣，则中国亦何独不可。继思中国所拜者非一类之众名，未知与古西国合乎，否乎？”¹由此，中国的译名大可以寻一个中国所拜的神名。

除了从西方借鉴经验外，还有人从中国天主教译名争论的历史中借鉴经验。王炳堃就回顾了明清天主教译名争论的历史，并从徐光启等人选择“上帝”这一事实中获取一种带有权威意味的支持。²在此次讨论中，这一论据虽然只出现过一次，但我们可以从中看出，中国基督徒中已经有人开始有一种历史意识，试图从中国的基督教历史中寻取借鉴，关照当下面临的问题。

¹ 黄品三：《作圣号论原意》，《万国公报》1977年8月11日，第3955页。

² 王炳堃：《徽号议》，《万国公报》1878年1月26日，第4573-4574页。

三、宽容的态度

中国基督徒对译名虽有自己独立的看法和理性的论证，但在态度上大多是比较宽容的。他们虽然有自己的喜好，但很多时候并不固执。他们更注重的是内涵，是对所崇拜对象的传达，而不是传达意义的符号本身。他们不仅在译名选择上能够包容不同的意见，而且在神学上也比较宽容。他们坚持信仰，但并不以此为绝对权威排斥儒家思想，而是积极从中吸取有益的成分，互为补充。

黄品三虽不满“神”和“上帝”这两个用词，并提出“造化主”一词，但并不把自己的提议当作定名，而是认为“若真者是真，假者是假，则上帝亦可，神亦可，此三字作圣号之解可也”。¹当陆佩坚持要寻找类名，并主张用神，认为这才合乎圣经原意时，他也接受“神”这个译名。²鹭江氏在文中对陆佩“视人之上帝皆假”的偏激态度做了批判，认为要做的不应该是否定别人的上帝，而应该让人知道“上帝之所以为上帝”，这样人们自然会“去其所兼而事其所专”。³至于“上帝”和“神”究竟该选哪一个，他认为要是能折衷最好，不行的话应当在“神”下注明专指上帝。这种加注释的方法也只有鹭江氏想到了。而另外一些人更强调相互之间的尊重，认为可以各自选择译名，自行其是，不可强迫别人。⁴

中国基督徒的宽容态度还表现在不把中西文字间的差别作为一道翻译的鸿沟。碌碌子认为“中西文字音虽悬殊而义终难昧”，⁵英绍古认为“中西文字不同，称义则一”，⁶鹭江氏亦言“万殊一本，言异义同”。⁷这些言论表明，这些人相信 God 在中国观念中的存在，当然也相信一定能找到一个合适的中文词来翻译“God”。

中国基督徒大多以和为贵，常常对辩论持一定的否定性态度，并不十分执著于辩论。从参加者的情况来看，往往都是有一两篇文章阐明自己的看法，极少有

¹ 黄品三：《作圣号论原意》，《万国公报》1877年8月11日，第3955页。

² 黄品三：《首要称名论》，《万国公报》1877年8月18日，第3985页。

³ 鹭江氏：《天道探本附识圣号论》，《万国公报》1878年3月2日，第4689页。

⁴ 周顺规：《阅各圣号论谨陈鄙见》，《万国公报》1878年6月1日，第5027页；区区子：《圣号论》，《万国公报》1878年6月15日，第5083页。

⁵ 碌碌子：《答陆佩先生圣号列论》，《万国公报》1877年9月15日，第4064页。

⁶ 英绍古：《圣号定称说》，《万国公报》1877年12月1日，第4374页。

⁷ 鹭江氏：《天道探本附识圣号论》，《万国公报》1878年3月2日，第4688页。

人像传教士那样持续不断地进行辩驳。在他们看来，辩论有损于基督教事业，因而并不值得提倡，与其辩论引致分裂，还不如给予各人选择的自由，以维护教会的声誉。另一方面，持一种宽容的态度也有利于基督教 God 观念与中国已有观念的接合，有助于中国人通过这种接合认识和理解 God。也正是在信仰的宽容中，中国基督徒在努力争取着维持自己文化身份的空间。

中国基督徒与传教士陆佩之间的这次译名讨论是意味深长的。在这里陆佩是 God 观念的传播者，中国基督徒是接受者，他们的争论中显示出了传播者规约意图所遭受的挫折。陆佩把自己放在一个权威的位置上，把自己的意图当作中国基督徒理解和接受的正确方向，排除其他的可能性。而中国基督徒对此却不以为然，而是提出了自己的相反看法，并从多方面进行论证，以反驳陆佩的观点。这大概有两方面的主要原因：一是此时的这些中国基督徒通过圣经阅读或教会内的指导，对基督教的 God 观念本身已经有了相当的理解，这使他们拥有了进行独立思考的基础，也拥有了一定的神学上的自信，因而不会随便跟从某一个传教士的个人见解，将之作为权威意见听从；二是这里参加讨论的中国基督徒都有一定的儒家文化背景，这使他们十分敏感于儒家上帝观念与基督教 God 之间的相似之处。在他们看来，这种相似不仅可以使自己从基督徒这一新的身份出发来肯定儒者的身份，使二者合而为一，达到个体身份的统一，而且可以借助儒家有着悠久传统和广泛影响力的观念来传扬基督教的观念。儒家文化作为渗透到血脉之中的身份构成成分，是他们新的理解中难以摆脱的前见，而从已有知识出发去认知新的知识也是认知的规律，这都使中国基督徒反对陆佩与儒家观念划清界限、坚持与儒家认同，显得自然而然。再者，中国基督徒与传教士相比，更能深切体会中国人的生存处境，并从这一处境出发提出更为切合中国人实际的见解。周边环境中的儒家文化的影响力使他们看到认同儒家的重要性，民间的多神崇拜使他们清楚看到“神”这个字可能带来的误解和对基督教 God 观念的损害。正是基于这样的体验，再加上对 God 的理解特别强调独一无二至尊无对这一首要属性，他们才毫不犹豫地反对

用“神”这个词，由之否定使用类名这一原则，主张根据实际情况加以变通。

陆佩在评价阐道生的《正名要论》时说：“君曰既欲传道中土，则当折衷于中土之儒者而定厥指归，答当折衷于圣经之本义与用而定厥指归，盖斯论之内圣经为主明矣”。¹这在一定程度上反映出陆佩和中国基督徒思考问题时的主次和方向，以及双方冲突之所在。陆佩作为传播者，以圣经为指归思考译名问题，中国基督徒作为接受者以儒者为指归思考问题，本来都是无可非议的。但真正的问题是双方是否真的都能接受“折衷”。从争论来看，中国基督徒中不少人往往断言儒家的上帝就是基督教的 God，这种说法至少在从表面上看不是“折衷”，而是不顾二者的区别，一味以原有观念来归化基督教的 God。这使陆佩大为反感，以至于不得不反复强调，基督教的 God 不同于中国的上帝，他们只是相似而已。但实际上，从中国基督徒的论证中可以看出，他们所理解的中国的上帝已经是一种基督教化的上帝了。这既表现在他们对中国典籍的选择取舍上，也表现在对典籍诠释的取舍上，另外还表现在自己的创造性诠释上，比如王炳堃对六经中“玉皇”的解释。因此，要看到中国基督徒在将上帝等同于 God 背后对上帝的基督教化的诠释倾向，而不能一味从二者的差异之处出发加以全盘否定。陆佩所持的正是一种坚持差异的不妥协态度。在反对“上帝”一词时，他的态度是毫不妥协的，一定要保持 God 观念的纯洁性。他未能认识到他虽然以为自己所坚持的“神”字是以圣经的义和用为指归的折衷，而实际上在中国基督徒看来并不是最佳的选择。过强的主观性使他面对多数中国基督徒的不同意见而仍未能敞开自己的胸怀，反思和修正已有的成见，寻找新的解决之道，这不能不是一种遗憾。当然，陆佩代表的只是一部分传教士的看法，从前文的论述中我们已经知道，传教士内部的意见也是多元的，也有一部分传教士是比较接近此处中国基督徒的倾向的。译名问题到后来越来越倾向于用“上帝”一词，中国基督徒的独立见解所产生的影响应当是不可忽视的因素。但就《万国公报》的这次传教士与中国基督徒的交流个案而言，我们看到的是陆佩未能充分尊重中国基督徒的观点，未能充分估计这些观点的价值，这使

¹ 陆佩：《陆佩先生书正名要论后》，《万国公报》1878年3月16日，第4751页。

传教士丧失了一次超越前见的机遇。

陆佩担心用“上帝”一词会使儒家观念进入基督教，对此阐道生指出，传教于中国，就必取华言，这是难以避免的，传教士不可能另创新字。¹王炳耀也说，中国信徒都脱于儒教，不可能不主“上帝”。²这表明中国基督徒已经自觉认识到了他们的语言和文化身份对自我和对基督教本身的制约作用。在此情况下，以圣经为绝对权威，以非理性的态度要求中国人完全放弃固有的文化，无条件接纳圣经真理，是令人难以接受的。中国基督徒思考的意义不仅仅在于如何选择译名的问题，更是如何让基督教观念适合中国的文化和生存处境的问题，这是他们必须通过独立的思考和努力才能逐步实现的。中国接受者们在《万国公报》上对“圣号”问题的这些思考虽然没有充分展开，但却是非常有益的尝试。中国基督徒在接受中的主体性更为清晰地展现出来。

¹ 阐道生：《正名要论》，《万国公报》1878年3月16日，第4743页。

² 王炳耀：《上陆佩牧师第一书》，《万国公报》1878年5月11日，第4940页。

第三章 20 世纪上半叶 God 的接受情况

20 世纪上半叶是基督教传入中国后中国在政治、经济、文化、思想等方面最为动荡的时期之一。老大帝国已经衰弱不堪，又遭受西方列强的侵略，备受屈辱。终于辛亥革命爆发，推翻了中国最后一个封建王朝，传统文化也随之走向没落。然而新生的国家尚十分羸弱，革命的果实很快被野心家所窃取，随之而来的复古之潮，表明旧文化尚未退出历史的舞台。接下来的军阀割据又使中国陷入争战的苦难，外部势力仍然渗透于中国的政治，争夺各自的利益，国家仍处于积弱屈辱之境。处于危机中的中国人始终在焦灼中寻找救国之途。“五四”运动是这一情绪的一次大规模的爆发，反帝反封建的口号一呼百应，显示出了整个民族在逼迫中迸发的激情和力量。在文化界，知识分子也在进行着一场革命。他们要清除传统文化的“罪孽”，从思想和文化根源上为新文化的建立扫除一切障碍。而要建立的新文化，则要从各方面似乎都比中国进步得多的西方吸取资源。在当时看来西方文化中最为卓著、最切要者是科学和民主，这也就成了新文化运动的旗帜。这是一个思想极为活跃的时期，西方的文化因其政治、经济和军事等方面的强势而充满了魅力，被作为文明的、进步的东西而受到崇尚。在所有这些引进的思想中，马克思主义在共产党人的努力宣传和苏俄革命的样板示范下逐渐成为影响广泛的思潮，被越来越多的人看作切实有效的救国之途而加以追随。

在这样的背景下，基督教既迎来了它进入中国以来最好的发展阶段，也遭受到了更为复杂和严峻的挑战。无可否认，19 世纪末到 20 世纪初，随着帝国主义在中国的侵略扩张，基督教在不平等条约的保护下得到了前所未有的快速发展。这从基督教信徒数量、教育、文化出版、医疗、社会慈善事业等方面几倍几十倍的增长速度中清楚地显现出来。¹20 世纪最初的 20 年，基督教救国论的提出，传统的没落和社会的西化，更使基督教获得了前所未有的发展机遇，被看作基督教

¹ 关于这一时期基督教事业发展的详细情况参杨天宏著：《基督教与民国知识分子——1922 年-1927 年中国非基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005 年，第 2-10 页。

在中国百年来的黄金时期。¹这段时期的发展使基督教产生了较大的社会影响，而由于基督教在中国教育事业中的长期努力，这一时期能够走上时代前台的知识分子中，受过基督教直接或间接影响的人已为数不少。作为西方文化最为重要的传统之一，基督教文化也在新文化运动中得到了知识界的青睐，一部分知识分子希望能从中吸取一些有助于救国的思想资源，这也为基督教在知识分子群体中扩大影响提供了一个良好的机遇。

然而挑战与机遇并存，基督教伴随帝国主义而来的历史使之戴上了帝国主义侵略工具的帽子，科学理性等西方思潮的引入也对基督教构成了严重的质疑，虽然历史事实和基督教本身的神学体系远为复杂，但在一个反帝救国，群情激奋的特殊时期，人们很难平心静气去倾听繁复的辩解和澄清。在民族主义情绪的激荡下，1922-1927年，一场声势浩大的非基督教运动使基督教思想备受冲击，处境非常被动。随后的马克思主义理论和革命运动也将基督教置于一个被否定的境地。如此，基督教在20世纪上半叶面临着一系列问题：帝国主义身份、科学理性的挑战、社会革命等等。同时还有一个非常重要的问题，即如何面对中国的传统文化，尤其是儒家文化。因为在这一时期，虽然思想界有过激烈的反传统思潮，然而毕竟这一代知识分子都是从传统文化中走出来的，不可能通过一次革命就完全洗刷掉传统文化的印迹。何况还有一部分保守派仍在顽强地持守传统，另有一部分中间派则希望能够在中西文化之间作出调和，发挥传统文化中精粹内容的价值。因而，基督教在自身的调适中，对如何处理传统文化与基督教的关系这一问题仍然相当关注。²

¹ 邢福增：《二十世纪初年的“基督教救国论”（1900-1922）——中国教会回应时代处境一例》，载《中国神学研究院期刊》，第11期（1991年7月），第41-42，48-53页。

² 20年代以后，基督教与中国文化传统，尤其是儒家传统的关系问题，一直是不少基督教领袖要面对的问题。吴利明指出，在当时民族主义情绪高涨的情况下，基督教被指为帝国主义侵略的帮凶。同时，因为基督教是外来的宗教，中国信徒便常被指为自己文化的背叛者。在此情况下，教会领袖努力寻求基督教与中国传统文化的相同之处，来为基督教辩护。见吴利明著，郭佩兰译：《一九二〇至五〇年中国基督教神学家的贡献及局限》，载《景风》第59期（1979年7月）。此外，“许多研究者都指出，近代知识分子在理智上接受西方传入的新思想，但在感情、心理及气质上，他们与传统文化其实有着更多的血缘关系；知识分子挪用大量西洋词汇和理论，以合理化他们的思想和行动，但他们的思维方式却离传统不远。”“近代（在此是指20世纪上半叶——笔者注）中国的知识分子不论其思想门派为何，不管他们对传统文化的评价如何负面，其实都是中体西用者”。这也是20世纪上半叶基督徒知识分子关注基督教与中国传统文化关系的原因之一。见梁家麟：《还原主义与中国基督教本色化——二十世纪上半叶的华人自由派神学》，载《建道学刊》第19期（2003年），第5，26页。

在这样的处境下，中国人在面对基督教的观念时，就有了富于时代特色的拒斥或改造。“上帝”观在 20 世纪上半叶已经不是最受关注的观念了，代替它而备受关注的是耶稣这一形象。¹根据需要，耶稣逐渐被很多人改造成更具人性而非神性的形象，更具儒家色彩的形象，被压迫者、革命者的形象等等。²在很多人看来，他更是一个理想人格的典范，而不是基督教的救贖主。但这只是一个相对的状况，作为基督教核心观念之一，“上帝”不可能完全淡出接受者的视线。在 20 世纪的不同接受者中，对这一观念仍然有着或多或少各不相同的理解和解释，其复杂和多元可能超过了此前所有阶段的接受情况。

不过在这一阶段，译名问题已不再为人所关注，教俗两界在文字中大都采用了“上帝”一词来指称基督教的 God，只在少数情况下才用“神”字。使用者并不感到困扰，一切都显得自然而然。这与本文上篇第三章所描述的传教士间之译名争论在 19 世纪末 20 世纪初的情况相契合，即，虽然保留了“神”这一译名，但为绝大多数人采用的仍然是“上帝”，采用哪个译名本身对中国接受者，尤其是知识阶层已无实际意义。因而，在接受的考察中，除特殊情况外，译名选择的考察已无太大意义，更值得关注的，应当是接受者对上帝观念的论述或对“上帝”一词的使用情况，以此来探寻这个时代不同的接受者接受基督教上帝的特征。

¹ 梁家麟也指出，“近代中国基督教神学思想，不管是自由派抑或是保守派，几都是基督中心的”。见梁家麟：《还原主义与中国基督教本色化——二十世纪上半叶的华人自由派神学》，载《建道学刊》第 19 期（2003 年），第 20 页。黄锦晖在其论文《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》中解释过 20 年代中国信徒的神学讨论中少谈上帝属性的问题，认为原因可能有以下几个方面：首先，自晚清开始来华的传教士并未刻意向中国信徒传播西方神学。其次是由于欧美自由神学的影响。受西方科学主义和人文主义的影响，自由神学放弃了以“神”为中心的传统基督教教义。最后，教会领袖鉴于时局混乱，人们对基督教的期待是能贡献什么具体的救国良方，而上帝的讨论在此情况下不会有什么贡献，因而有意识地加以摒弃，而把焦点转移到耶稣的救贖和革命角色上。黄锦晖还解释了教会人士何以多把耶稣诠释成革命者的原因，一是由于当时中国局势混乱，国人极为渴望救国，这也是不少信徒的认同，而把耶稣说成是革命家则是以信仰支持行动的方法之一。第二个原因是《圣经》对耶稣的描述多过上帝，而且耶稣在世事迹较为具体和接近现实生活，为信徒提供更多的材料，而且这些材料只有间接的教导或例证，没有全面或系统的指示，这样信徒有更大的诠释空间，可以自由地引申耶稣对国家、社会、政治的态度，满足当下的需要。这些解释是有一定的说服力的。但需要补充的是，这也可能跟当时中国思想界占主导地位的科学理性思潮，尤其是进化论对基督教思想的冲击有着极为密切的关系。基督教的上帝讨论更容易与这些思想发生正面冲突，处理起来是比较麻烦的。相反，作为人格典范的耶稣形象则更能为启蒙知识分子所接纳，也能与中国传统中的贤人英雄形象契合。这都是这一转向的重要影响要素。参黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，未刊，香港中文大学历史系哲学硕士论文，香港中文大学图书馆，1999 年，第 66-72 页。

² 赵紫宸，吴耀宗，吴雷川，王治心等基督教重要人士的神学思想中都有此类倾向。在教外知识分子中，这种倾向更为明显。

在这一时代可考察的接受群体中，有三类接受者特别值得注意：一是作为非基督徒的新文化运动的领袖人物，及非基督教运动中的活跃人物，二是基督教会内的主要代表人物，三是受基督教影响的现代作家。这三类人物都是在这个时代的精神领域中有着广泛影响的人物，也是有着典型性和代表性的人物，他们的接受也就具有了较大的反映一个时代接受状况的研究价值。不过在实际的探讨中，第一类人物对基督教上帝观的论述是相当稀少和单一的，往往只是从科学、理性——一般都是从进化论——的角度批评基督教上帝观中神秘、反科学或迷信的内容。早在1916年，陈独秀便已明确指出，一切宗教都是偶像，都应当加以破坏。¹为此他还专门写了《偶像破坏论》一文，在这篇文章中，基督教的耶和华上帝与阿弥陀佛、玉皇大帝一样被视作应当破坏的偶像。²在《人生真义》一文里，陈独秀进一步批判了基督教的创世说，认为创世说完全是凭空捏造，他诘问道：“上帝能创造人类，上帝是何物所造？”³从而质疑了基督教上帝的存在及其创世的工作。另一个新文化运动的重要人物恽代英在《我的宗教观》中认为，是人创造了上帝，而不是相反。宗教是人类对于自然及人类自身命运恐惧、无知和想象的结果，而科学的力量已经为人类化解了许多宇宙之谜，掘去了宗教信仰的基础。他宣称：“我们既学了点宇宙的进化，自然不能相信宗教创世的传说；我们既经学了点生物的进化，自然不能相信宗教创造人类的传说。”在恽代英看来，在信仰的问题上，科学的态度应当是存疑，上帝是否存在无法证实也无法证伪，因而宗教家的信仰在理智上是说不通的。至于宗教给人心灵的慰藉，虽然多少有一些事实依据，但若没有理性的指引，宗教在这方面的作用将会丧失。此外，从心理角度分析，人类也没有用宗教来寻求安慰的必要。⁴周太玄在《宗教与进化原理》一文中断言：进化原理的确立，使得“创造说、灵魂不死说以及其他超自然背真理的妄见，都渐渐不能

¹ 陈独秀：《宪法与孔教》，《独秀文存》第1卷，收入《民国丛书》第1编第52册，上海书店影印本。转引自杨天宏著：《基督教与民国知识分子——1922年-1927年中国非基督教运动研究》，第57页。

² 陈独秀：《偶像破坏论》，《新青年》第5卷第2号，转引自杨天宏著：《基督教与民国知识分子——1922年-1927年中国非基督教运动研究》，第57页。

³ 陈独秀：《人生真义》，《独秀文存》第1卷。转引自杨天宏著：《基督教与民国知识分子——1922年-1927年中国非基督教运动研究》，第57页。

⁴ 恽代英：《我的宗教观》，《少年中国》第2卷第8期。转引自杨天宏著：《基督教与民国知识分子——1922年-1927年中国非基督教运动研究》，第64-65页。

立足”。他认为，19世纪以来，宗教与科学日趋激烈的冲突，已经使得“宗教完全失去了其解释自然的权威”。他相信，“科学日进无已……宗教不久即可消灭”。¹如此，在科学和理性的审视下，上帝的存在因无法从经验中得到证明而受到了质疑，在进化论的烛照下，基督教所坚持的上帝的创造工作成为荒谬的说法而遭到否定。

第二类人物的论述一方面是对第一类人物所提批评的回应，另一方面也是在努力回应整个时代的挑战。这类回应类型较多，颇具意义，但相对而言在整个思想界影响较为有限。第三类人物的情况比较复杂，他们的观点零散、模糊，但更为独特，影响更为深远，也是我们本章要重点探讨的内容。

第一节 基督教神学家在上帝观方面的调适

这一时期，基督教知识分子的上帝观中反映出他们对外界批评和对时代各方面挑战的回应。面对科学和进化论的挑战，一些教会人士起而主张“教会革命”，以回应来自外部的批评。较早作出回应的徐庆誉就把上帝创造天地万物等《旧约》记载看作以色列的宗教神话，是古代未开化民族思想的结晶，是荒诞不经的，不仅全无信仰的价值，反足以阻塞思想的进步。因此，推翻过去的神话，是教会革命的第一步。²谢扶雅在谈到天地七日造成，人是由泥土抟就的创世说时，也认为这些圣经中的自然观，完全与现代科学的自然观格格不入，人们只能将其视作古代希伯来人的天文学与生物学观念。³显然教会知识分子希望通过祛神话化来获取基督教在中国当下境遇中的生存。当然，基督教上帝观面临的挑战不只是来自科学理性，基督教知识分子在接受和重新诠释上帝观时还有其他因素的渗入，这些因素的影响既有时代的特征，也有个人思想背景的影响。在此，我们可以透过几

¹ 《中国现代哲学史资料汇编》第1集第10册《无神论和宗教问题的论战》（上），第161页。原载《少年中国》第3卷，1921.8.1(1)。转引自孙尚阳，刘宗坤著：《基督教哲学在中国》，北京：首都师范大学出版社，2002年，第42-43页。

² 徐庆誉：《非宗教同盟与教会革命》，张钦士辑《国内近十年来之宗教思潮》，第227-233页。转引自杨天宏著：《基督教与民国知识分子——1922年-1927年中国非基督教运动研究》，第171页。

³ 谢扶雅：《宗教哲学》，4页，济南，山东人民出版社，1998年。转引自孙尚阳，刘宗坤著：《基督教哲学在中国》，第52页。

位具有代表性的神学家的上帝观来了解 20 世纪上半叶基督教知识分子的接受情况。

首先应当关注的神学家是赵紫宸，他是 20 世纪中国基督教最重要的思想家之一，也是神学思想较为复杂多变的神学家。对于早期的赵紫宸来说，一切认识都必须凭藉理性直接从经验中获得。¹在原则上，他认为理性的知识可以达至完完全全的真理。²中国的神学家对于他们所领受的一切神学说法，都必须加以批判性的审视。³赵紫宸这一时期的独特的上帝观主要反映在其著名的《基督教哲学》第 16 章到 20 章中。他从经验、理性、辨证等角度入手来谈论或诠释上帝的无量、绝对、永生、全能、全知、全在、超越、贯注等属性。在创造观中，赵紫宸引入了创化论加以解释，把创造过程看作一个永无止息的运动，这一方面可能是受西方哲学、自由神学和达尔文进化论的影响，另一方面其实也是和中国传统哲学中把宇宙视作生生不息的过程这样的观念相结合。⁴

赵紫宸在上帝论中特别强调“上帝是爱”，“是圣善纯洁的爱，是无穷尽，无限量的爱”。他甚至把爱作为上帝创造的动力，正是因为上帝内心爱的涌动，他创造了天地万物和人类。⁵而在人叛逆之后，上帝的爱“就变成了伤心的爱，奋斗的爱，救我们脱离罪恶的爱，为我们担当苦难的爱，代我们受苦，为我们牺牲的爱”。⁶爱“使人得归宿，得意义”，⁷“上帝的爱之外，没有可持的意义”。⁸相应地，在上帝论中，看不到惩罚和审判的上帝形象。虽然这也受近世神学自身转向的影响，但在中国当时的处境下，一个爱的上帝无疑更能够契合中国人情感和心理学需要。尤其是在把爱当作人生意义的依恃时，更能成为一种具有吸引力的人生哲学的构成元素。

赵紫宸强调的上帝的另外一个属性是“上帝是人格”。在《基督教哲学》和其

¹ 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，香港：基督教文艺出版社，1998 年，第 52 页。

² 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，第 53 页。

³ 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，第 111 页。

⁴ 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，第 141-143 页。

⁵ 赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，燕京研究院编，北京：商务印书馆，2003 年，第 87-88 页。

⁶ 赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，第 89 页。

⁷ 赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，第 90 页。

⁸ 赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，第 89 页。

他著作中，人格神的观念常常被强调。他认为，要认识上帝，就只能透过对人的认识及其与世界关系的认识。上帝有人格，才能为人所明白，人才能与上帝交通。¹赵紫宸看出，为一位人格神打开通道，是基督教对中国人世界观所作的一种特殊贡献。由于人学会了把上帝看为人，他同时明白了自己作为人的真正意义。²赵紫宸认为儒家的宇宙论和人生观没有一个人格神和创造主，是一种缺憾，他使人无法借助一个超越的力量来打开通往世界和自我认识的道路。³人格神的观念却可以为中国天人一体的哲学提供补充，使人通过与人格的上帝的接触和宇宙建立起一种有意义的关系。同时这种从人道了解上帝和世界的人本主义推力也是符合中国思想的。对他来说，人格论既体现了基督教的上帝观，也使那在中国人的世界观中早已存在的思想得以贯彻到底，因而达到完满的境地。⁴“他以人为出发点的上帝论，是将基督教融入中国文化的努力，它结合儒家对人及天的认识，使中国的儒者及倡言理性的人对基督教表同情，并认识到基督教对于当时中国社会的价值和意义”。⁵

对于基督教的核心神学观念之一“三位一体”，赵紫宸显然很清楚它在基督教历史上的解释和意义，但鉴于它在理性上的困难和由此引起的信仰上的阻碍，他基本上认可一种摒弃的态度。⁶这一放弃是信仰在人的理性和现实面前的一种巨大让步。

从早期的接受来看，赵紫宸在自由主义神学背景、儒家传统文化出身、科学理性的社会思潮等背景的影响下，在神学观上协调了上述诸种因素，拉近了人与上帝的距离，使上帝切近人的理性，使人能够通过自身之力达到对上帝的认识。但是到了三四十年代，赵紫宸在新正统神学的影响及自己的神学反思下，⁷上帝观

¹ 赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，第91-94页。

² 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，第140页。

³ 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，第125-126，129-130页。

⁴ 古爱华著，邓肇明译：《赵紫宸的神学思想》，第140-141页。

⁵ 杨联涛：《浅谈赵紫宸神学思想中的人论》，载王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005年，第317页。

⁶ 赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，第83-86页。

⁷ 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学思想的中心课题》，载《维真学刊》第5卷第1期（1997年），第8-9页。

发生了变化，开始强调上帝的启示及其超越性。他认为上帝是“澈全的另一位”，除了通过耶稣基督的启示外，不存在人按其理想来认识上帝的可能。上帝是超越的上帝，不是依附在任何哲学、伦理、意识形态上的所谓“上帝”。¹至此，赵紫宸的上帝观回到了基督教正统的理解上来。不过赵紫宸的这种转向在当时的神学家中并不多见。

吴耀宗上帝观的典型之处在于他将基督教信仰与唯物论相调和。在1947年的一篇文章《一个基督徒的自由——基督教与唯物论》中，他记述了自己接受基督教30年中所遭遇到的挑战，以及面对挑战所进行的调适。他在1918年初夏接受基督教，²其接受是从阅读《马太福音》的“登山宝训”开始的，他认为自己从这里找到了一个满意的人生哲学：追求真理，不计利害，精诚相爱，达己达人。而且这不仅停留于教训，而是背后有一个切实实行的人，那就是耶稣。从这个意义上，他接受耶稣为救主。³至于基督教神学中的道成肉身、三位一体、童贞女生耶稣、复活等，则被他视作荒诞离奇、不可理解的信仰。他感觉不信这些内容对自己的信仰并无影响。⁴可见，从接受伊始，吴耀宗就已经对基督教信仰有所取舍。选择了提供人生哲理的部分，舍弃了不合理性的神秘部分。

1922年反基督教运动中从科学角度对基督教进行的批判对吴耀宗的宗教信仰构成一次重大冲击，使他进入一个苦闷、摸索的时期。“九一八”之后，辩证法唯物论和新兴的社会科学成为中国一股澎湃的浪潮，吴耀宗认为这是对基督教更为严峻的挑战。“唯物论是无神论，而‘宗教是人民的鸦片’那一句又是唯物论者经验之谈。所谓社会科学，基本的就是社会科学的科学”。要革掉的是资本主义制度，而有组织的基督教与资本主义制度之间有着不解之缘，在这样的情形下，基督教信仰是否还能站立得住？吴耀宗陷入了彷徨苦闷。一方面他对基督教发生了怀疑，另一方面极力排斥唯物论及其衍生的一切运动。但最终，他发现“基督教

¹ 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学思想的中心课题》，第12页。关于赵紫宸后其神学思想中的启示观另参邓绍光：《赵紫宸后其神学思想中的启示观（1938-48）》，载《华人神学期刊》第4卷第1期（1991年3月），第63-72页。

² 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，载《景风》第86期（1986年6月），第27页。

³ 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，第26页。

⁴ 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，第26-27页。

和唯物论，并不冲突，不只是不冲突，并且可以有互相补充之处”。¹

最后吴耀宗得出对基督教上帝的如下认识：“上帝是一个名词，一个概念，但它却代表了人们在宇宙间所接触到，体验到的许多现象、事实，和藉着这些现象与事实而表现出来的，同时也是支配着，贯彻着这些现象与事实的，许多客观的力量与真理。从动的观点来说，它们是力量，从静的观点来说，它们是真理。……这许多力量和真理，都是统一的，一元的，……这个一元的東西，有人称之曰‘自然’，也有人称之曰‘天’曰‘道’。哲学家们所给它的名字，更不可胜数，而宗教家却把它人格化，情感化，称之曰‘神’，曰‘上帝’。”²从这一上帝观出发，“‘上帝’不是超自然，而是人对自然的一种了解”，这样它就合乎了唯物论的自然主义观念。吴耀宗认为宗教信仰使人感觉与唯物论格格不入的原因还在于唯物论是纯理智的，而上帝信仰却带有浓厚的情感成份，因而常有唯物论者把基督教信仰看作唯心主义的。对此，他认为，基督教确实有唯心论的成分，但这并不是基督教不可少的成分。因而，唯物论和基督教是没有冲突的。³

在文章的最后，吴耀宗对基督教在革命时代“没有发生它应有的作用，反而把时代的车轮拖住”表示了不满。他提到郭沫若的一句话“我天天都看见上帝；人民是我的上帝”，并表示了认同，只是稍加发挥道：“我们在人民里面，固然可以看见上帝，上帝的真理，却比人民所能表现的更伟大，更广博。”⁴这里虽未展开说明，却暗示出吴耀宗要使上帝在革命时代中担当角色的意向。

由上可见，为了应对科学理性和唯物论的挑战，吴耀宗将基督教的上帝解释成了一个可以由人来赋予意义的名词、概念，一个人格化、情感化的客观力量和真理，它成了自然之中的，而不是超越自然的存在。对于正统的基督教人士而言，这种连超越性都已丧失的上帝观恐怕是难以接受的。

基督教的外来身份在历史上一直是其遭受中国人指责的原因之一，似乎成了基督徒，就不再是中国人。中国基督徒始终希望能够摆脱这种身份危机，因而使

¹ 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，第27-28页。

² 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，第28页。

³ 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，第30-31页。

⁴ 吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，第33页。

基督教摆脱洋教的身份而尽量本土化，一直都是中国教会面临的一个问题。在 20 年代的非基运动中，中国基督徒甚至被指责为帝国主义的走狗。在这种情况下，20 世纪上半叶的神学家们在本土化方面更为用力。他们希望将基督教观念与中国文化结合起来，以使这个外来的宗教植根于中国。虽然这一时期中国的文化构成已经颇为复杂，中国传统文化已经在剧烈的冲击中走向没落，西方的现代文化在思想界影响日巨，然而，这一代人所受的以儒家为代表的传统文化的教育使他们不可能完全与传统文化断绝关系。因而，对基督教群体中的许多人来说，进行耶儒调和的工作，不仅是使基督教融入中国文化的途径，也是从自我身份出发进行的自然选择。正如徐宝谦所言，“我自己曾受孔教深刻的熏陶，后来研究基督教，当然免不了用孔教的眼光去选择去接受。”¹在这一时期的神学家中，不少人在调和基督教上帝和中国传统天或上帝观念方面甚为用力。

王治心就是这样一个基督徒学者。他是力倡中国基督教本色化的中坚分子，对于本色化的讨论，在量与质上皆不亚于当时的其他教会领袖。²他本人是一个传统儒家学者，并不认同那些把中国文化扔进垃圾桶的做法，认为作为中国人，天然有保存中国文化的责任。³同时还应当欢迎外来学术，与其互相调和。⁴因而，他极力寻找基督教和中国文化的共通点，希望以此为基础，贯通中国文化与基督教信仰。对于基督教的上帝观，王治心认为，将之介绍给中国人的最简单和直接的方法是从中国人固有的思想入手，让中国人先明白历来学者的上帝观，和当时的社会背景，再在这固有的基础上加以发挥，这样中国人便会更便捷地认识上帝。为此，他著作了《中国历史的上帝观》一书，综合了中国历史上各家对天的看法，提出中国固有的对天的观念与基督教所信仰的上帝在以下几方面是相通的：1、墨子仁爱的天犹如基督教慈爱的上帝。2、中国古代经籍中主宰的天犹如基督教主宰的上帝，受到人们虔诚的祭祀和敬畏，祭祀的方式也相仿。3、《周易》、墨子《天

¹ 徐宝谦：《基督教与中国文化》，上海：青年协会书局，1934年，第5页。

² 黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，第23页。

³ 王治心：《评徐询刍基督教在中国的演进及其趋势》，《文社月刊》，第2卷4册（1927年2月），第75页。转引自黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，第38页。

⁴ 王治心：《中国学术源流》，台北：广文书局有限公司，民国69年，第1页。转引自黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，第38页。

志篇》的“天”或“神”，老庄的“道”，实际上都可看作创造世界掌管万有的主宰，与基督教创造的上帝等同。4、墨子认为作为万物本源的“玄牝”无名无状，与基督教上帝的自有永有状况极为相似。5、墨子的天和基督教的上帝一样掌管赏罚，顺者得赏，逆者得罚。最后他得出结论说，虽然历代以来学者对天（上帝）有不同的看法，不过在“一般社会，还是以天为人类的根源，上帝是宇宙的主宰，在森罗万象之中，有一个无所不知，无所不在，无所不能的具体的神明”。¹从这些内容可以看出，王治心为了寻找二者的共同点，对中国古代的天观进行了煞费苦心的选择和解释，以对应基督教的上帝观。²

黄锦晖批评“王治心所选取的素材往往只标举其表面的共相，漠视了其中的差异”，没能指出两者之间实际上有很大的差异，似乎是忘了揭示基督教信仰的独特性。³从现在的眼光看，这种指责不无道理，但就王治心当时的处境而言，这毋宁说是一种刻意的选择。他与同时代基督教领袖们面临的更严峻的问题仍然是基督教在当时当地存在的合法性问题，他更可能的选择就是从自己的背景出发来寻找一个获取认同的依附点，尽量消减彼此的歧异和冲突，以获取中国人的认同或宽容，这才是当务之急。至于强调基督教观念的差异，从差异中凸现基督教对于中国的价值，在当时的处境下，对于那一辈基督教知识分子而言还不是时势赋予的选择。

徐松石也是致力于基督教本色化的一位神学家。他幼年在儒佛道思想熏陶下成长，青少年时期崇拜西方科学与物质文明，否弃中国传统文化，1919年在大学皈依基督教，相信耶稣的人格可以拯救中国，1929—1930年间到美国留学，观察到西方物质文明的流弊，开始反省过往经验，审慎考察中国固有文化。回国后，在30年代和40年代以一系列著作探讨本土宗教与基督教的关系，企图以三一上帝为基础，整合中国文化。⁴徐松石刻意将上帝和基督与基督教会和基督教徒分割

¹ 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教辅侨出版社，1959年，第18页。

² 关于王治心对中国天的观念和基督教上帝观念看法的概括参黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，第96-99页。

³ 黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，第100-101页。

⁴ 何庆昌：《以儒家思想诠释基督教——徐松石思想的研究》，未刊，香港中文大学宗教研究课程哲学硕士论文，2002年，第8-12页。

开来，¹谓此上帝不仅是基督教的上帝，也是超越各种宗教神祇的神。他试图以本土的宗教观念来诠释基督教的上帝，以建立本土的上帝观。比如，他用佛教的观念来诠释三位一体上帝：道的法身是天父上帝，报身是圣子耶稣，化身是保惠师圣灵，这三位一体上帝就是宇宙的真如主宰，“他的法像是宇宙的真常本体，和宇宙间流转不定的万象；他的法性是全善全在全知全能，无始无终，无内无外之一一个自性创造，自性德的，自性智慧的大生机作用”。²不过徐松石并非找出相似之处了事，而是指出二者相异之处，说明上帝比真如观念更伟大，使佛教的真如包含在上帝的观念之中。徐松石还在基督教上帝与儒家的“天”和“上帝”之间找到了相似之处：西周末年以前的社会，祭祀上帝是最为尊贵隆重的，因为儒教以上帝为百神之主，其他宇宙泛神都在上帝之下，这和《旧约》希伯来民族敬拜上帝之外，还拜多神的习俗相似。³不过在徐松石观念里，儒家所说的“天”和西周所祭祀的“上帝”，只是人热心追寻上帝的结果，基督教的上帝是一个超越了名为“天”和“上帝”的上帝。⁴

徐松石实际上采取了双向开放的策略，一方面把基督教看作是敞开的，宣称各教所含的真理，除了基督教那些绝对的真理外，都是为基督教所能接受的，“人的思想，凡是不与神和基督的启示相冲突的，或凡举与神和基督的启示相契合的，都在基督教容纳的范围之内”，⁵以此来接受本土宗教观念的诠释，使基督教中国化，并将其中为基督教所没有的内容吸纳进来，丰富基督教观念。另一方面，他也开放了中国传统的宗教，在将它们与基督教进行相互诠释时，指出基督教超越本土宗教之处，以为补足。

从中国传统文化出发来诠释或认识基督教的上帝，并不意味着他们无法理解基督教的上帝观念，相反，他们对于“上帝”这个词的基督教意义是很清楚的，

¹ 徐松石：《中华民族眼里的基督》，上海：广学会，1948年，第7页。

² 徐松石：《中华民族眼里的基督》，第34页。

³ 徐松石：《中华民族眼里的基督》，第116-117页。

⁴ 对徐松石三十年代上帝观的详细研究参考何庆昌：《以儒家思想诠释基督教——徐松石思想的研究》，香港中文大学宗教研究课程哲学硕士论文，2002年，香港中文大学图书馆。

⁵ 徐松石：《基督眼里的中华民族》，上海：广学会，1941年，第24-25页。转引自何庆昌：《以儒家思想诠释基督教——徐松石思想的研究》，第87页。

比如王治心的概括：

（上帝是有）位格的，不是抽象的；他有和人类同样的意志-情感。圣经说它是：无所不在，无所不知，无所不能，昔在，今在，永在，无始无终。……它是：造化天地——万物——人类——的原头，所以叫它造物的主宰。创造万物，又尝管辖万物，兼赏善罚恶的权柄，所以叫它是上帝。……又是奇妙不可测度的，所以叫它是真神。一方面秉公义的赏罚，一方面又是慈爱的父亲，所以叫它是天父。它本是生命的原头，世界一切的生命，都在它里面，照它自己的形象造人，所以与人有密切的关系。¹

圣经提供的完整描述和长时期基督教的浸染使他们不难把握“上帝”一词的究竟含义，概括和复述都不是困难的事。他们寻找基督教上帝观与中国传统观念的相似点，将两者互相比附和诠释，毋宁说是一种内外需求下的策略性选择。而在这一过程中，不管是基督教的上帝观念还是中国传统中的相应观念，都不可避免地相互适应或改造中有所改变。

20 世纪上半叶的中国正处于激烈变动之中，在新旧更替中，现代因素和传统因素有一个长时期共存的状态，在时局变动中，人们面临着多种时代的课题。在这样复杂的处境中，基督教思想家群体内也不免产生多样的反应。从前面的几个个案中我们已经看到，这个群体的成员都在从各自的角度出发努力调适基督教的上帝观，使基督教获取在当时代存在的合法性，使基督教能够为个人和国家民族面临的问题提供助益。对于这一时期基督教思想家们在科学、理性、马克思主义思潮及各种世俗化要求下的退缩和迁就，对于他们过分注重基督教与中国传统文化间的相似点而未能突出二者的差异，不少当代学者表示出了批判的态度。²事实上，当时也已经有学者提出中国化之基督教与中国本色之基督教等说法是不通的。若基督教是真理，便自具活泼能力，足以改化中国，而决不为中国所改化也。基督教若是真理，却得在中国人的压力下修改其内容，它便失去改造中国的能力，而中国亦失去为基督教改造的机会。如果基督之真理，终不能化中国，而反为中

¹ 王治心：《中国历史上的上帝观》，上海：中华基督教文社，民国 15 年，总论，第 3-4 页。转引自黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，第 63 页。

² 如梁家麟的《还原主义与中国基督教本色化——二十世纪上半叶的华人自由派神学》。

国所化，吾不知乃中国之福耶？抑或中国之不幸耶？¹这种看法无疑更具积极意义，但 20 世纪上半叶的中国处境似乎还很难让基督教思想家们优裕地进入对基督教独特性的思考和表达。的确，在非基督教运动前，中国知识界尚有不少人关注到基督教的独特价值，并以主动的姿态希望从中吸取资源。但从非基督教运动开始，知识分子开始情绪化地批评和排斥基督教，基督教遭遇到巨大的挑战。以同情的眼光来看，在这样的境遇下，基督教思想家疲于应对眼前的挑战，是很难致力于寻求基督教独特价值的工作的。我们无法在这一历史背景下苛求当时的基督教思想家，他们在神学上的处境化、本色化²努力已经做了他们该作和能做的事。

但是在这一时期，基督教思想家们未能去做的工作却由受基督教影响的作家们部分地得以尝试。这就是我们在下面要考察的对象。由于文学自身有其特殊性，文学和宗教又有着密切的联系，宗教思想在文学的表达中就获取了其他表达方式所不具备的自由。因而，我们也许可以从文学领域看到与神学领域不同的风景。

第二节 受基督教影响的现代作家的接受

19 世纪末 20 世纪初是中国现代作家成长的时代，也是基督教在中国迅速发展的时代。在《圣经》出版方面，据萧子升 20 世纪 20 年代初的统计，情况如下：

年份	销量（本）	增长量（本）
1893	192, 225	
1894	305, 725	113, 500
1895	396, 542	90, 817

¹ 贾玉铭：《新辨惑》，南京：灵光报，1930 年，第 258 页。转引自梁家麟：《还原主义与中国基督教本色化——二十世纪上半叶的华人自由派神学》，第 34 页。

² 关于本色化，吴利明的概括有助于我们理解其含义：“本色化的工作就是要去寻找和阐明基督教对生存在这不断转变的文化中的人的意义。”处境化是指教会如何针对时代问题（包括政治、社会等）而作出的回应。沈以藩认为，处境化更着重我们的神学思考与我们所处的现实环境，以及现实社会变革的关系。简言之，本色化注重文化调和而处境化则关注对当前政治和社会境况作出反应。“处境化”与“本色化”密切相关，有时甚至被视作同义词使用，学者们对此有很多的讨论，本文在此无意研究此问题。这里所作的简单说明参考了黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，该文第 6—10 页有详细的研究。

1899	455, 725	59, 183
1900	505, 625	4, 990
1905	537, 304	31, 679
1908	594, 952	57, 648
1909	849, 276	254, 324
1911	1, 146, 713	297, 437
1913	1, 653, 965	509, 252
1914	2, 044, 500	390, 535
1915	2, 900, 500	856, 000

以后的销量大约逐年增加 100 万本以上。¹在基督教教育方面，据统计，1914 年天主教和新教各类教会学校一共达到 12, 000 余所，学生总数约 25 万名，而当时中国官立学校共有 57, 267 所，学生总数约 163 万名，与教会学校的比例是 5 比 1，学生比例是 6 比 1。到 1918 年，教会学校共约 13, 000 所，学生总数达 35 万名。20 世纪初，教会大学也取得重要的发展，1919 年，14 所教会大学组成“中华基督教大学联合会”，在校学生共 2, 017 人，经济实力与当时 5 所国立大学相差不多。加上与教会中小学的主属关系，俨然成为教会教育的独立系统，与中国自办的高等教育系统分庭抗礼。²另据顾长声在《传教士与近代中国》中统计，1926 年全国教会学校有 1.5 万所，在校生约 80 万，占当时全国学生总数的 32%。³由此可见教会学校在中国教育事业中的庞大势力。此外，到 20 世纪 20 年代初，基督教新教的受餐信徒达 3, 449, 974 人，⁴1923 年中国基督教会年鉴报告：“基督教在全国 1, 713 个县中，还没有占据的，只有 126 个县，其余的都树立了基督教

¹ 罗章龙编：《非宗教论》，成都：巴蜀书社，第 18-19 页。转引自许正林：《中国现代文学与基督教》，上海：上海大学出版社，2003 年，第 5 页。

² 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996 年，第 378-379 页。

³ 转引自许正林：《中国现代文学与基督教》，上海：上海大学出版社，2003 年，第 6 页。

⁴ 罗章龙编：《非宗教论》第 9-10 页。转引自许正林：《中国现代文学与基督教》，第 4 页。

的旗帜。”¹

四处渗透的基督教影响为现代作家接触基督教提供了多种途径，从而使中国现代作家中大多数人都或多或少地受到其影响。唐小林将受基督教影响的现代作家分成三类：

一类是作家基督徒。这类作家与基督教的关系最为密切，他们的宗教体验、宗教情感、宗教心理与宗教信念直接演绎为文学作品。有的后来放弃了信仰，离开了教会，不再过宗教生活，甚至以非基督教的姿态出现，但其所受的基督教文化影响并未彻底抹去，而是曲折地表现在作品里。这类作家的代表至少有许地山、冰心、闻一多、老舍、苏雪林、庐隐、徐訏等。

第二类是受到环境熏陶感染了基督教文化的作家。这类作家有的是受家庭影响，有的则是接受教会学校教育而受到熏染，或者两者兼有。这类作家除上述的一些作家基督徒外，还有张资平、郁达夫、徐志摩、林语堂、周作人、赵景深、陈梦家、萧乾、施蛰存、胡也频等。

第三类是受到《圣经》或基督教思想、文化、文学、艺术影响，或在其作品中涉及基督教的作家。这类作家难以数计，举其要者如：鲁迅、周作人、胡适、郭沫若、曹禺、巴金、沈从文、徐玉诺、茅盾、田汉、王独清、汪静之、艾青、向培良、穆木天、冯至、梁宗岱、陈翔鹤、李金发、李健吾、章依萍、冯文炳、滕固、殷夫、穆时英、阿垅、穆旦、靳以、冯乃超、邵洵美、叶灵凤等。²

基督教的影响不同程度地反映在这些作家的作品中，并通过他们的作品得以广泛传播。这些作品中呈现出的对基督教观念的理解不仅反映了当时人们对基督教观念的接受情况，同时也以其独特的方式，反过来影响着当时和以后中国人对基督教观念的认知。就我们在此所要关注的基督教上帝观而言，在这一时期的作

¹ 许正林：《中国现代文学与基督教》，第4—5页。

² 唐小林：《看不见的签名——现代汉语诗学与基督教》，北京：中国科学文献出版社，华龄出版社，2004年第1版，2006年第2次印刷，第48—52页。相关内容较为详细的论述参许正林：《中国现代文学与基督教》，2003年；马佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，上海：学林出版社，1995年；王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年；杨剑龙：《旷野的呼声》，上海：上海教育出版社，1998年；路易斯·罗宾逊著，傅光明、梁刚译：《两刃之剑：基督教与二十世纪中国小说》，台北：业强出版社，1992年；王列耀：《基督教与中国现代文学》，广州：暨南大学出版社，1998年。感谢这些前期的成果，它们为本文的研究提供了丰富的借鉴。

家作品中，呈现出了空前的广泛性、复杂性和丰富性。基督教的上帝以“上帝”、“神”、“耶和华”、“主”或普通代词等多种形式出现，有的人兼用着不同的语词，但其中最为常用的是“上帝”一词，这可能跟当时教会大多采用“上帝”一词，以及出版的《圣经》也大多采用该词有关，本文上篇第三章中对此已有说明。然而词语的选择对他们而言似乎并非需要特别留意的“问题”，他们也许是根据自己所受的影响，也许是根据自己的喜好选择着用词，不同选择的具体原因难以一一考证。而在人们对选用哪个词不以为意的情况下，除了特殊情况外，考证亦无太大意义，而他们如何理解该词所指涉的对象，才更值得我们关注。从理论上讲，要想准确了解现代作家对基督教上帝的接受状况，需要全面考察“上帝”一词在现代作家文学作品中的运用，及其他文字资料中的相关信息，并须全面掌握作家相关的背景资料。然而，由于资料的分散与庞杂，在实际操作中，这几乎是不可能的，更是本文作者在有限的时间内所不能胜任的。虽然前辈研究者就现代作家作品与基督教关系的相关研究已有不少积累，这些研究却多是宽泛意义上的影响研究，就具体的基督教观念而言，其中呈现较多的是基督的面影，对于上帝观则涉及得比较少。因而，在此本文只能借助过去研究所提供的一些线索，就某些具有代表性的接受案例作一探讨，以图透过一斑而窥见全豹。

一、理解耶稣：伟大的人格

许正林在其研究中说：“相对于‘上帝’情感的淡薄而言，基督教耶稣的形象对中国现代作家的影响是巨大的”，¹王本朝也说：“可以说，耶稣形象是20世纪中国文学人物形象画廊里的一个重要形象”，²可见，在基督教与中国现代文学关系的研究中，耶稣形象的研究是一个无法避开的问题。事实上，在基督教神学里，上帝和耶稣是关系非常密切的两个概念，上帝是三位一体的上帝，圣父上帝、圣子耶稣、圣灵是同一本质的不同位格，是三而一、一而三的。在《新约》中，上帝是天上的那一位，耶稣则是上帝之子，是上帝在地上的代表，《约翰福音》第1

¹ 许正林：《中国现代文学与基督教》，第159页。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第319页。

章更明确地表明，耶稣就是上帝：“太初有道，道与神同在，道就是神。”（1：1）“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理；我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”（1：14）只是三位一体通常被视作神学的奥秘，令人难以领会，一般信徒或教外人士在谈论上帝和耶稣的时候，总是将之分开来谈。但基于这种神学的关联，谈论上帝的时候关照到耶稣形象，也会帮助我们获取更丰富的印象。更重要的是，在现代文学中，对耶稣的接受与对上帝的接受有不少相似的地方，因而在考察受基督教影响的作家对上帝的接受情况之前，有必要先来了解一下他们对耶稣的理解和表现。

按照基督教的正统教义，耶稣基督具有神性和人性二重性质。公元451年制定的卡尔西顿信经规定：“基督的神性与人性是同等完整的。按其神格而言，他与父同体；按其人格而言，他与世人同体，但无原罪。按神格而言，他在万世之先，为父所生；按人格而言，他在末世之中，为救世人，由‘上帝之母’童贞女马利亚所生。这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两种性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，每一性的特点反而因此得以保全，并汇合于一个位格、一个本体之中。”¹这一正统信条的原始依据即福音书。在四部福音书中，耶稣的突出特征是“神人二性”：既是上帝的独生子，具有完全的神性，也是马利亚所生之子，具有完全的人性；同时，神人二性又水乳交融地共存于一体。²就耶稣在世的工作而言，他是上帝之言的宣告者、十字架上的受难者、死而复活者，³这三者共同构成了他的救世主基督形象。然而，在中国现代作家的接受中，“耶稣形象主要被解释为一种人格化的和世俗性的意义，对……（作为）上帝的耶稣有潜在的反感”，⁴“文学所阐释和认同的主要还是他的受难人格和牺牲精神，对他的上帝位格和复活意义的表现还不是主要的”。⁵

20年代初期，周作人、陈独秀和钱玄同等几位新文化运动的领袖人物直接谈

¹ 参见梁工：《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年，第646页。

² 梁工：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，载《开封教育学院学报》，2003年第2期，第31页。

³ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第317页。

⁴ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第319页。

⁵ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第317页。

到过对耶稣的理解。后来他们的这些观点和其他一些内容被汇总起来以《新文化中几位学者对于基督教的态度》为总题发表在《生命》月刊在第2卷7—8期中。周作人重申了1920年12月他在燕京大学国文学会上发表的《圣书与中国文学》的讲演中的观点，认为《新约》中有显著的人道思想，“马太福音中登山训众的话，便是适切的例：耶稣说明是来成全律法和先知的道，所以他对于古训加以多少修正，使神的对于选民的约变成对于各个人的约了”。其修正包括把以眼还眼、以牙还牙的教导改成“不要与恶人作对”（《马太福音》5：38—39），把“爱你的邻舍，恨你的仇敌”改成“要爱你的仇敌；为那逼迫你们的祷告”（《马太福音》5：43—44）。周作人非常赞赏耶稣的这些教导，感叹“这是何等博大的精神”，并认为“近代文艺上人道主义思想的源泉，一半便在这里，我们要想理解托尔斯泰、陀斯妥耶夫斯基等的爱的福音之文学，不得不从这源泉上来注意考察。”耶稣的“言行上的表现，便是爱的福音的基调”；“基督教思想的精神”就是爱。¹

陈独秀的《基督教与中国人》一开始就对基督教进行了明确的取舍，他说：“我以为基督教是爱的宗教，我们一天不学尼采反对人类相爱，便一天不能说基督教已经从根本崩坏了。基督教底根本教义只是信与爱，别的都是枝叶。”陈独秀对基督教进行了扬弃，要抛弃那些“盲目的、超理性的”“‘创世说’、‘三位一体’和各种灵异”，因为这“大半是古代的传说、附会，已经被历史学和科学破坏了”。此外，“就是现代一切虚无琐碎的神学，形式的教仪”也都没那么重要。在陈独秀看来，最重要的是“耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感”。“我们不用藉重什么神学，也不用依赖什么教仪，也不用藉重什么宗教派；我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感与我合而为一”。陈独秀之所以反复强调耶稣“崇高的、伟大的人格，和热烈的，深厚的情感”是希望藉此弥补中国文化的缺失，他认为“中国社会麻木不仁……文化源泉里缺少情感至少总是一个重大的原因。现在要补救这个缺陷，似乎应当拿美与宗教来利导我们的情感”。正是基于这样的看法，他才倡导“要把耶稣崇高的、伟大的人

¹ 《新文化中几位学者对于基督教的态度》，载《生命》2卷7期。

格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊的坑中救起”。那么“耶稣所教我们的人格、情感是什么”？陈独秀列举了其基本内容：“崇高的牺牲精神”，“伟大的宽恕精神”，“平等的博爱精神”，他认为，“这种根本教义，科学家不曾破坏，将来也不会破坏”。¹

钱玄同对耶稣的接受也采取了分析的态度，他承认“耶稣基督是一千九百年以前一个倡导博爱，平等，牺牲各主义的伟人，他并且能自己实行”；但钱玄同“只相信他是一个木匠——约瑟——的儿子，绝对不相信那‘圣灵感生’的话。”他主张以历史的眼光来看耶稣：“我承认基督是古代一个有伟大和高尚精神的‘人’，他的根本教义——博爱、平等、牺牲——是不可磨灭的，而且是人人——尤其是现在的中国人——应该实行的；但他究竟是一个古代的人，是一个世界尚未交通时代的人；他的知识和见解，断不能完全支配现代的社会。我们对于新约，应该用历史的眼光去研究，不要存‘放之四海而皆准，行之万世而不惑’的观念。”他还将耶稣与基督教徒区分开来，认为“耶稣基督虽是一个能实行博爱，平等，牺牲各主义的伟人，但千余年来的基督教徒能实行基督教义的却是很少很少。其故由于他们只知道崇拜基督，尊他为‘上帝之子’，而不敢以基督自居。我以为基督的可佩服，是由于他有打破旧惯，自创新说，目空一切，不崇拜谁何的革命精神；基督教徒不学他的革命精神，却一味去崇拜他，这真是基督的罪人”！钱玄同的解释发掘了在当时处境下，耶稣的革命精神所可能发生的激励作用，这也是现代知识分子在耶稣那里所吸取的精神资源之一。

从以上三人的观点可以看出，从尊重科学、理性的时代精神出发，他们基本上抹去了耶稣身上神性的、超理性的色彩，而把耶稣看作历史上有着伟大人格和高尚情感的人物。从时代处境的需要出发，他们撷取耶稣的爱的人道主义精神来作为建构人的文学的资源，撷取耶稣“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”、“平等的博爱精神”来弥补中国文化缺失，树立具有崇高、伟大的人格和热烈、深厚的情感的中国人，撷取耶稣的“革命精神”来促发中国人破旧立新的斗志和勇气。

¹ 《新文化中几位学者对于基督教的态度》，载《生命》2卷7期。

现代作家们所受耶稣精神的感染则集中体现在他们的文学作品中。不少作家通过文学形象的塑造表达出对耶稣人格的认同和欣赏。

老舍曾说过：“伟大的文艺中必有一颗伟大的心，必有一个伟大的人格。这伟大的心田与人格来自作家对他的社会的伟大的同情与深刻的了解。”¹老舍曾受洗为基督徒，他的“伟大的心”和“伟大的人格”中就包含着耶稣基督的精神因素。入教后的老舍将名字改为“舍予”，显示出基督教舍己救世思想的启迪。²1922年老舍在南开中学“双十”纪念会的公开演讲中说：“我愿将‘双十’解释作两个十字架。为了民主政治、为了国民的共同福利，我们每个人应负起两个十字架——耶稣只负起一个，为破坏、铲除旧的恶习、积弊，与像大烟瘾那样有毒的文化，我们必须预备牺牲，负起一个十字架。同时，因为创造新的社会与文化，我们也必须准备牺牲，再负起一个十字架。”³在此，老舍以耶稣背十字架来比喻为当前的社会责任做出牺牲，显示出耶稣牺牲精神对他的影响。老舍意识到在这样一个破旧立新的时代，牺牲之必须，以及耶稣式的牺牲精神之可贵。

反映老舍宗教思想的重要小说⁴《黑白李》集中表现出老舍对具有基督教色彩的牺牲精神的推崇。黑李和白李是一对相貌十分相像的兄弟，不同的只是黑李左眉上有个大黑痣。白李是弟弟，黑李是哥哥，两人感情非常深厚。黑李爱上一个姑娘，但因为白李也喜欢这位姑娘，他就自动让了。白李因为领导工人运动面临巨大的危险，为了不连累黑李，就借故和黑李分家，断绝兄弟关系。黑李预感到白李有危险的事情，但又无法弄清楚是什么，为此非常焦灼。期间他接触了基督教，去教堂，读圣经，从四福音书中领会到其中的道理，就是“为别人牺牲”，⁵于是他决定分担白李的事。当从车夫口中知道白李的事后，便烧掉了眉上的黑痣，在工人运动的那天代替白李被捕，牺牲了自己的生命。

类似的牺牲精神还表现在《四世同堂》中的钱默吟身上。老舍借瑞宣的眼光

¹ 老舍：《大时代与作家》，转引自杨剑龙：《旷野的呼声》，第156页。

² 杨剑龙：《旷野的呼声》，第148页。

³ 甘海岚：《老舍年谱》，北京：书目文献出版社，1989年，第11页。转引自杨剑龙：《旷野的呼声》，第146页。

⁴ 许正林：《中国现代文学与基督教》，第94页。

⁵ 老舍：《黑白李》，《老舍文集》第八卷，北京：人民文学出版社，1985年，第111页。

这样描写钱默吟：“钱先生简直的像钉在十字架上的耶稣。真的，耶稣并没有怎么特别的关心国事与民族的解放，而只关切着人们的灵魂。可是，在敢负起十字架的勇敢上说，钱先生却的确值得崇拜。不错，钱先生也许只看到了眼前，而没有看到‘永生’，可是没有今天的牺牲与流血，又怎能谈到民族的永生呢？”¹这里再次表现出老舍对耶稣牺牲精神的推崇，同时也反映出老舍从现实国家民族的灾难处境出发对耶稣牺牲精神的反思，认为在这样特殊的处境中，将耶稣式的牺牲精神移植到为国家民族的解放而牺牲上，无疑具有合理性。也许这暗示老舍有意无意中在将内心深处的宗教情感与现实处境相结合，或以宗教信仰激励自己在现实面前的斗争。类似的倾向也反映在钱默吟的一句话中：“我常在基督教教堂外面看见信，望，爱。我不大懂那三个字的意思。今天，我明白了：相信你自己的力量，盼望你不会死，爱你的国家！”²这显然不是基督教的原意，然而，在这种意义的转移中也许正包含着一种将信仰的力量汇入为国家民族的命运而斗争的实践中去的思考。

近几年，随着现代文学与基督教关系研究的展开，研究者逐渐呈现出一个反映耶稣人格的人物画廊来，除了上述老舍笔下的人物外，冰心《一个不重要的兵丁》中的福和、《我的同学》中的C女士和《我的学生》中的S等表现了普通人身上体现出的耶稣的爱和牺牲精神；许地山《缀网劳蛛》中的尚洁、《商人妇》中的惜官体现出耶稣爱、宽恕和忍耐的精神；巴金《田惠世》中的田惠世折射出耶稣的爱与献身人格，诸如此类的人物还有不少。

现代文学中还有一些作品直接演绎了耶稣故事，借此表达作家的各种意图，而这种演绎本身也包含了作家对耶稣形象的理解。

耶稣受难是《新约》四福音书中最为撼人心魄的一段记述，在这里，耶稣为拯救世人而自我牺牲的一生达到了高潮，也达到了为人类世世代代所景仰的境界，而耶稣受难中所遭受的折磨和嘲弄也永远成为映照人类罪恶、无知、愚昧、残忍的镜子。据学者的研究，鲁迅对圣经中耶稣受难这一幕十分偏爱，他曾收藏德国

¹ 老舍：《四世同堂》（下），天津：百花文艺出版社，1979年，第525页。

² 老舍：《四世同堂》（上），第424页。

画家塔尔曼作的《耶稣受难图》8幅，还收集出版了比利时画家麦绥莱勒作的木刻连环画《一个人的受难》25幅，后者展示的虽然是一位革命者成长与受难的历史，但鲁迅把他与耶稣的受难联系在一起。¹耶稣受难显然给了他极为深刻的印象，他曾指出：“马太福音是好书，很应该看，犹太人钉杀耶稣的事，更应该看。”²而鲁迅自己则在《复仇（其二）》中详细演绎了这一事件。

在这篇作品里，鲁迅凭着自己的想像，加入了不少细节，它们着意凸显出两方面的内容。一方面是凸现了以色列人钉杀“神之子”的残酷，以及他们对“神之子”的戏弄和侮辱。兵丁们“给他穿上紫袍，戴上荆冠，庆贺他；又拿一根苇子打他的头，吐他，屈膝拜他；戏弄完了，就给他脱了紫袍，仍穿他自己的衣服”。“路人都辱骂他，祭司长和文士也戏弄他，和他同钉的两个强盗也讥诮他”。另一方面，作品着意描写了福音书中所不曾有的耶稣对疼痛的感受和内心活动。“丁丁地响，钉尖从掌心穿透”，“丁丁地响，钉尖从脚背穿透，钉碎了一块骨，痛楚也透到骨髓中”，“突然间，碎骨的大痛楚透到骨髓了”，“他腹部波动了，悲悯和咒诅的痛楚的波”。层层深入的痛楚随着这些文字一波波侵袭读者的心灵。伴随这种透彻骨髓的痛楚的是同样透彻骨髓的孤独，耶稣感到“四面都是敌意”，“遍地都黑暗了”，最后，连上帝都离弃了他。然而，就是处在这样的境地，耶稣仍“不肯喝那用没药调和的酒”，他“要分明地玩味以色列人怎样对他们的神之子”，他玩味着这痛，“痛得柔和”，“痛得舒服”，“大痛楚”则使他“沉醉于大欢喜和大悲悯中”，在这玩味的背后，则是他的悲悯和诅咒，“较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在”。³伟大的牺牲不被理解反遭嘲弄，彻骨的痛，无尽的孤独，面向未来的大欢喜和大悲悯——那被钉在十字架上的耶稣，也是鲁迅。鲁迅显然是在耶稣那里找到了精神的知音，也在耶稣的受难中找到了深具震撼力的表达自我感受的出口。在短短的演绎中，鲁迅自己作为一个精神界战士的遭遇、心境和胸怀得到了强有力的表现。耶稣的大爱和大牺牲，以及鲁迅本人对这种精神的践

¹ 详参杨剑龙：《旷野的呼声》，第25页。

² 鲁迅：《集外集拾遗·寸铁》，转引自杨剑龙：《旷野的呼声》，第25页。

³ 引文参鲁迅《复仇（其二）》，见《鲁迅全集》第二卷，北京：人民文学出版社，1981年，第174—175页。

行也以如此淋漓尽致的方式得以展示。

茅盾的《耶稣之死》也是对耶稣受难故事的演绎。不过它的重点并非放在最后被钉十字架，而是放在表现耶稣与法利赛人的斗争上。正如作品一开始就点明的：“耶稣和法利赛人是怎样结下了仇恨呢？这是一个很长的故事。”¹故事从先知以赛亚的预言开始，小说选取的预言包含三重内容，一是“责备以色列的官员们不问‘城邑被火焚烧，田地为外邦人所侵吞’，仍然‘居心悖逆，喜爱贿赂，追求赃私’，预言上帝将降大祸”；²二是预言外邦人将会侵入以色列，以色列面临国破家亡的危机；三是预言和平安定的美好未来。这其实为耶稣的出场铺陈了一个背景。接下来，施洗约翰的预言则指明了耶稣来的工作：砍掉不结好果子的树，丢在火里。果然，耶稣后来去加利利说教，斥责假冒为善的人，号召人们砍掉不结好果子的坏树，扔在火里。他招收门徒，得了许多人的信仰。法利赛人和撒都该人因此憎恨他，想要除灭他。耶稣知道法利赛人要害他，也知道耶路撒冷危机四伏，然而毅然决心要到耶路撒冷去，并告诫他的门徒：“若有人跟从我，就当舍己，背起他的十字架。”³在耶路撒冷，耶稣得到了百姓们的拥护。他和祭司长及文士们进行了面对面的斗争，又向众人 and 门徒揭露文士和法利赛人的伪善、肮脏和罪恶。逾越节晚上，在门徒的出卖下，祭司长和法利赛人带着士兵逮捕了耶稣，以莫须有的罪名定了他死罪。最后在祭司长、巡抚彼拉多和统治犹太人的希律王的相互勾结中，耶稣被钉上了十字架。

正如研究者指出的，茅盾的这篇小说虽然依据了四福音书提供的素材，但对材料进行了精心的剪裁。他首先删去了表现耶稣神性的情节，只留下他的人性，接下来又对人性耶稣的其他情节进行删削，只留下与法利赛人及犹太当权者做斗争的主线。⁴从上述故事的脉络可以清晰地看到，最后作者凸现出来的是一个“与仇敌势不两立的斗士——一位生命不息奋斗不止的勇者和毕生拼搏之后为信念捐

¹ 茅盾：《耶稣之死》，见《茅盾全集》第九卷，北京：人民文学出版社，1985年，第315页。

² 茅盾：《耶稣之死》，见《茅盾全集》第九卷，第316页。

³ 茅盾：《耶稣之死》，见《茅盾全集》第九卷，第320页。

⁴ 梁工：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，载《开封教育学院学报》，2003年第2期，第31页。

躯的无畏英雄”。¹这显然与茅盾激励人们与国民党反动势力斗争的意图密切相关。然而茅盾能够采用这一素材，本身已经表明他对耶稣身上流露出的为建立神的国度而无畏牺牲的精神的赞佩。这种勇气和精神也正是革命时期所需要的精神营养，茅盾以一个文学家的敏感，将之吸纳进来。

艾青则以诗歌的形式表现了耶稣受难的故事。他在叙事长诗《一个拿撒勒人的死》中，通过描写耶稣被犹大出卖并被钉在十字架上的情景，塑造了一个“诱感了良民/要抗拒给凯撒的赋税，/你是作乱的魁首/匪徒们的领袖”的耶稣形象，赞扬了他作为救世主的博大胸怀，并表达了对英雄不被理解的惋惜。诗中还寄寓了作者对未来的希望以及自我在特殊境况下的孤独感。²从中我们不难看出革命时代留下的深深烙印。

正如许正林所说：“中国现代作家们……大都不是由宗教意识而建立自己的世界观与人生观，而是由世界观与人生观而建立自己的宗教观，亦即他们大都由自己早已设定的角度去看待与接受宗教。”³而这个“设定的角度”就是从他们的时代和个人生存境遇而来的需求，正是为了满足这样的需求，他们从基督教中汲取着精神的和文学的营养。耶稣的伟大人格和体现这一人格的圣经故事也就进入了他们的视野。他们接受上帝的方式与他们理解耶稣的方式颇为相似，作家的个案研究将会显示出这一点。

二、冰心：爱的造物者

冰心的作品中蕴含着丰富的神性色彩。童年在充满爱的家庭环境中长大，又因为海边生活的自然熏陶，她对爱与自然特别敏感。自小对基督教的感知和长期的教会学校教育又使她对基督教信仰产生了深刻的体验和认知，并虔诚地皈依了基督教。个人丰富的生活和情感体验与信仰的滋养相互促发，相得益彰，使她最终形成了别具特色的信仰内容。反映在文学表达中，基督教的信仰内容通过对母爱和自然的颂

¹ 梁工：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，载《开封教育学院学报》，2003年第2期，第32页。

² 许正林：《中国现代文学与基督教》，第148—150页。

³ 许正林：《中国现代文学与基督教》，第155页。

赞得以传扬，对母爱和自然的颂赞则因为有了信仰的支撑而具备了神圣的和终极的意义，从而增添了更为深广的蕴含。而在这个独特的文学世界中，上帝占据着非常重要的位置，冰心乃是现代作家中少有的把上帝放在核心位置的人之一。

1、万能的造物者

冰心的作品常以“造物者”呼唤上帝，如，“造物者！/我不听秋风，/不睬枯叶……”，¹“造物者——/倘若在永久的生命中/只容有一次极乐的应许”。²冰心还多次述及上帝的创造事功：上帝是耶和华，是“宇宙的创造者”，也是人的创造者。³“在宇宙之始，也只有—个造物者，万有都整齐平列着”。⁴是上帝“安排了这严寂无声的世界”，⁵“万有都蕴藏着上帝，/万有都表现着上帝”。⁶因而人可以通过上帝的造物来认识上帝：“从星光里，树叶的声音里，/我所见了你的言词。”⁷点点闪烁的繁星“指示了你威权的边际，/表现了你慈爱的涘涯”，⁸令人在点点光明的仰望中领悟到上帝所给予人的希望。“不但山水，看见美人也不是例外！看见了全美的血肉之躯，往往使我肃然的赞叹造物”。正是这令人赞叹的造物将冰心引到了上帝面前：

嗟呼，造物者！

我因你赞美了万能的上帝，

嗟呼，造物者！

你引导我步步归向于信仰的天家。⁹

由此，人与上帝之间获得了一种沟通的渠道，那就是自然万物。上帝通过它们向人类启示自己，人则通过它们接收到上帝发出的信息：“诸天述说上帝的荣耀，穹苍传扬他手所创造的……无言无语……声音却流通地极！”¹⁰这是一种自上而下

¹ 冰心：《晚祷（二）》，《冰心文集》第二卷，上海：上海文艺出版社，1983年，第154—155页。

² 冰心：《春水·一〇五》，《冰心文集》第二卷，第91—92页。

³ 冰心：《傍晚》，载《生命》，1卷8期。《生命》，载《生命》，2卷1期。

⁴ 冰心：《往事（一）》，《冰心文集》第三卷，上海：上海文艺出版社，1984年，第22页。

⁵ 冰心：《夜半》，载《生命》，1卷8期。

⁶ 冰心：《向往》，载《生命》，2卷7期。

⁷ 冰心：《夜半》，载《生命》，1卷8期。

⁸ 冰心：《晚祷（二）》，《冰心文集》第二卷，第154—155页。

⁹ 冰心：《寄小读者·通讯二十五》，《冰心文集》第三卷，第174—176页。

¹⁰ 冰心：《画——诗》，《冰心文集》第三卷，第9页。

的秩序。与大能的造物者相对的人是无知的、堕落的、痛苦的，等待着上帝的怜爱、拯救与抚慰。¹他是那么地“微小”，²以致于没有能力去思量 and 言说上帝：

尽思量不若不思量，
尽言语不如不言语；
纵是来回地想着，
 来回地说着，
也只是无知暗昧。
似这般微妙湛深，
又岂是人的心儿唇儿，
能够发扬光大。

尽思量不若不思量，
尽言语不如不言语；
爱慕下，
只知有慈气恩光，
此外又岂能明晤。
我只口里缄默，
 心中蕴结；
听他无限的自然，
 表现系无穷的慈爱。³

人“所知道的有限”，⁴面对无限的、奥秘的上帝，人无法参透他，只能呼告他，依靠他的指示来认识上帝：

上帝啊！
无穷的智慧，
无限的奥秘，
谁能够知道呢？
是我么？是他么？

¹ 冰心：《何忍？》，载《生命》，2卷4期。

² 冰心：《天婴》，载《生命》，2卷5期。

³ 冰心：《沉寂》，二卷三期。

⁴ 冰心：《国旗》，《冰心文集》第一卷，上海：上海文艺出版社，1982年，第70页。

都不是的，
除了你从光明中指示他，
上帝啊！
求你从光明中指示我，
也指示给宇宙里无量数的他，啊们。¹

就连他们自己的生命，他们也难以明白，只能向上帝呼吁、祷告，求上帝使人“心里清明”。²

那么人能做什么呢？他只能赞叹：“造物者的意旨，何等的深沉呵！把我从岁暮的尘嚣之中，提将出来，叫我在深山万静之中，来辗转思索”；³“万能的上帝，我诚何福？我又何辜？”⁴他应当颂赞上帝，“要歌颂他，/要赞美他。/他是昔在今在以后永在的”；⁵“我要讴歌。/心灵呵，应当醒了，/起来颂美耶和华”。⁶他应当去感谢，“上帝啊！我称谢你，/因你训诲我”。⁷他应当去叩拜祈求，“严静的天空下，/我深深叩拜——/万能的上帝！/求你丝丝的织了明月的光辉，/作我智慧的衣裳，/庄严的冠冕，/我要穿着它；/温柔地沉静地酬应众生”；⁸“万能的上帝！/求你默默的藉着无瑕疵的自然，/造成了我们高尚独立的人格”。⁹他应当去祷告：“我不会表现万全的爱，/我只虔诚的祷告着。”¹⁰在冰心那里，这就是她走向上帝的方式。由于上帝的创造和万能，人在自下而上的仰望中，得以接近上帝，感悟上帝，并由此获得个体生命的意义、力量和支撑：“上帝啊，在你的严静光明里，/我心安定，我心安定。”¹¹

2、爱的上帝

作为万能创造者的上帝并非辽远的上帝，而是无处不在、守护万物和人类的

¹ 冰心：《黄昏》，载《生命》，1卷8期。

² 冰心：《生命》，载《生命》，2卷1期。

³ 冰心：《寄小读者·通讯十二》，《冰心文集》第三卷，第122页。

⁴ 冰心：《往事（二）》，《冰心文集》第三卷，第53—54页。

⁵ 冰心：《傍晚》，载《生命》，1卷8期。

⁶ 冰心：《黎明》，载《生命》，1卷8期。

⁷ 冰心：《夜半》，载《生命》，1卷8期。

⁸ 冰心：《晚祷（一）》，《冰心文集》第二卷，第143-144页。

⁹ 冰心：《人格》，载《生命》，2卷2期。

¹⁰ 冰心：《春水·九八》，《冰心文集》第二卷，第89页。

¹¹ 冰心：《黎明》，载《生命》，1卷8期。

爱的上帝。对万能创造者的信仰对冰心有着至关重要的意义，是她爱的哲学的终极依据，这在她 1924 年创作的小说《悟》中有着清晰的反映。小说中的钟梧在给星如的信中表达了他对世界的看法：“世界是盲触的，人类都石块般的在其中颠簸，往深里说，竟是个剑林刀雨的世界。”“说到‘自然’的慰藉，这完全由于个人的心境。自我看来，世界只是盲触的，大地盲触而生山川，太空盲触而生日月星辰，大气盲触在天为雨雪云霞，在地为林木花草。一切生存的事物，都有它最不幸最痛苦的历史，都经过数千万年的淘汰奋斗。……无数盲触之中，有哪一件是可证明‘爱’之一字呢？”“我信世界上除了一加一是二，二加二是四，是永无差错的天经地义之外；种种文艺哲理，都是泡影空花，自欺欺人的东西！世界上的事物，不用别的话来解释，科学家枯冷的定义，已说尽了一切。”¹联系“五四”以来高举的科学精神和 1922 年开始的非基督教运动，我们可以看到，冰心在此所要处理的是科学和进化论的挑战，以及由此产生的对其爱的哲学根基的动摇。钟梧从科学的角度来看，世界的产生只是“盲触”的结果，万物都要经过痛苦的淘汰进化，一切只是客观而冰冷的，并无“爱”的蕴含。

这一挑战对冰心而言也许与星如一样，是极其痛苦的。星如将这信“翻来覆去的足足的看了三十遍”，²“神经完全的错乱了”，³并为此“冒雨感病，……住院七天”。因为钟梧的“哲学”“震撼了”他的“信仰”。⁴不过这一挑战最终并未击倒星如的信仰，他从自然中看到造物者完全的“宇宙的爱”的图画，并由此肯定造物者的存在和意旨：“因着金字塔，而承认埃及王，因着万里长城，而追思秦皇帝。对于未曾目睹的和我们一般的人物，以他们的工作的来印证，尚且深信不疑地赞美了他们的丰功伟烈；何况这清极，秀极，灿烂极，庄严极的宇宙，横在眼前，量我们怎敢说天地是盲触的，没有丝毫造物的意旨？”⁵在此，星如用基督教传统的寻找第一推动力的方式来证明创造者的存在。接下来，星如又以类似上

¹ 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第 170—171 页。

² 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第 169 页。

³ 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第 171 页。

⁴ 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第 179 页。

⁵ 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第 180 页。

帝回答约伯追问的方式作了目的论的追寻：“为何宇宙一切生存的事物，经过最不幸最痛苦的历史，不死灭尽绝？天地盲触为何生山川？太空盲触为何生日月星辰？大气盲触为何在天生雨雪云霞，在地生林木花草？无数盲触之中，却怎生流转得这般庄严璀璨？”这是科学家所无力回答的。“科学家说了枯冷的定义，便默退拱立；这时诗人，哲士，宗教家，小孩子却含笑向前，合掌叩拜，欢喜赞叹的说：‘这一切只为着爱’”。¹正是万能的创造者“爱”的创造，令“爱”运行于宇宙万物人心之中，自然之爱、母爱、朋友之爱都是万能的造物者所赋予的，令人无可推诿。由此可见，造物者的存在和他的“爱”是冰心爱的哲学的终极根源。实际上，在冰心这里，对造物者的存在和对他的“爱”的信守已经超出了对理性的依赖，而进入信仰的领域：“纵使我的理论完全是假的，你的理论完全是真的，为着不忍使众生苦中加苦，也宁可叫你弃你的真来就我的假。不但你我应当如此信，而且要大声疾呼的劝众生如此信。”²

由此，在赞美，膜拜万能的创造者之外，她的诗文中还出现不少对上帝之“爱”的领悟和赞美。她直接抒写“上帝是爱的上帝，/宇宙是爱的宇宙”。³她在自然中领悟上帝的慈爱：

让他雨儿落着，
风儿吹着，
山儿立着，
水儿流着——
严静无声地表现了，
造物者无穷的慈爱。⁴

歌颂上帝之爱的广博与临在：

我的心思，小鸟般乘风高举，
飞遍了天边，到了海极，

¹ 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第181—182页。

² 冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷，第184页。

³ 冰心：《夜半》，载《生命》，1卷8期。

⁴ 冰心：《沉寂》，载《生命》，2卷3期。

天边，海极，都充满着你的爱。

上帝啊！你的爱随处接着我，

你的手引导我，

你的右手也必扶持我，

我的心思，小鸟般乘风高举，

乘风高举，终离不了你无穷的慈爱，阿们。¹

在造物者的爱中，人能够得到“无穷的安慰”，²他要因着他的爱，消除苦难的哀伤，给人以未来的希望：“上帝要擦干他们一切的眼泪；不再有死，也不再悲哀，哭号，疼痛。”³这种大能的“爱”的庇护与安慰给了冰心极大的感动，并将她引向内心的皈依。在《画——诗》中，她描述了一幅画给她的震撼：画中是一个牧人，披荆斩棘，攀涯逾岭地去寻找迷路的小羊，在山下歧途百出，天上饥鹰追逼的紧急关头，他伸手庇护并安慰这只处于山穷水尽境地的小羊。看到这副令她落泪的画后，又看到的是圣经《诗篇》中的诗句：“上帝是我的牧者——使我心里苏醒——”⁴这正是冰心内心信仰的变化：在这一刻的感动中，接受上帝作为她的牧者。冰心不仅有了这种个体信仰的皈依，而且还有一种责任的担当，作为“上帝的女儿”，面对“无知的灵魂”，她不忍“欲前不前微微地笑”，⁵而要像圣保罗一样作“带锁链的使者”，传扬上帝“爱的福音”，⁶“只愿这一心一念，永住永存，尽我在世的光阴，来讴歌颂扬这神圣无边的爱！”⁷“烦恼和困难，/在你的恩光中，/一齐抛弃；/只刚强自己，/保守自己，/永远在你坐前/作圣洁的女儿，/光明的使者。”⁸在冰心看来，这一职责是神圣的，也是人的生命、才华的意义和价值所在。上帝道成肉身，成为耶稣基督来到世间，基督就是“世界的光”，“世人也各有他特具的才能，……然而假如他的天才，不笼盖在基督的真光之下，然

¹ 冰心：《清晨》，载《生命》，1卷8期。

² 冰心：《安慰（一）》，《冰心文集》第二卷，第152页。

³ 冰心：《一个军官的笔记》，《冰心文集》第一卷，第57页。

⁴ 冰心：《画——诗》，《冰心文集》第三卷，第8—9页。

⁵ 冰心：《何忍》，载《生命》，2卷4期。

⁶ 冰心：《使者》，载《生命》，2卷1期；《寄小读者·通讯十二》，《冰心文集》第三卷，第121页。

⁷ 冰心：《寄小读者·通讯十二》，《冰心文集》第三卷，第121页。

⁸ 冰心：《晚祷（一）》，《冰心文集》第二卷，第143-144页。

后再反射出来；结果只是枯寂，暗淡，不精神，无生意。也和走肉行尸没有分别。光是普照大千世界的，只在乎谁肯跟从他，谁愿做‘光明之子’”。¹这也许就是冰心人生和创作的潜在动力。

冰心的文学在1920—1922年间偏重表现爱的神圣性，《寄小读者》试图把神性、自然和亲情结合起来，写于40年代的《关于女人》则把神性转化为世俗社会的实践，但都始终贯穿有“爱”的哲学，如一股清澈的小溪流注其间，透明而有活力。²在那个“人们举着‘需要’的旗子/逼她写‘血’和‘泪’”³的时代，冰心未曾放弃对“光”和“爱”的宣扬，而是坚持下来，给予人们以“温暖和安慰”，增添他们“生活的勇气”。⁴能够支撑冰心持久地提供这一安慰的，也许正是她对创造的、爱的上帝的信仰。为冰心提供源源不断的爱的源泉和恒久的爱的能力的，可能也是她对上帝之爱的信仰。我们难以预料当她遭受挫折而沮丧时，信仰的领悟给了她多大的勇气和力量，但却能看到她对这份信仰的感恩：“感谢上帝，在我最初一灵不昧的入世之日，已予我以心灵永久的皈依和寄托——”⁵

三、许地山：非一神论的上帝

关于许地山的宗教信仰，人们有着不同的说法。郑振铎、张祝龄都曾说他是一个基督徒，⁶老舍又认为：“我不相信他有什么宗教的信仰，虽然他对宗教有深刻的研究，可是，我也不敢说宗教对他完全没有影响。”⁷陈平原从东西文化交流的角度探讨了许地山宗教思想的伦理化和世俗化倾向，认为“真正深入骨髓，制约着许地山整个言谈举止、情感趣味的是佛教思想，而不是基督教思想”。⁸李辉

¹ 冰心：《我+基督=?》，载《生命》，2卷1期。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第112页。

³ 冰心：《哀词》，载《晨报副刊》1922年8月19日。转引自王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第95页。

⁴ 巴金回忆读冰心作品的感受：“过去我们都是孤寂的孩子。从她的作品里，我们得到了不少的温暖和安慰，”“曾给我加添过一点生活的勇气。”（《冰心著作集·后记》），参刘家鸣编：《冰心代表作》前言，郑州：河南人民出版社，1986年版，1992年2次印刷，第10页。

⁵ 《寄小读者》四版自序，《冰心文集》第三卷，第81页。

⁶ 郑振铎：《〈许地山选集〉序》，《许地山选集》，北京：人民文学出版社，1958年。张祝龄：《对于许地山教授的一个回忆》，《许地山研究集》。

⁷ 老舍：《敬悼许地山先生》，《大公报》1941年8月17日。

⁸ 陈平原：《论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩》、《许地山与印度文化》，见《在东西文化碰撞中》，杭州：浙江文艺出版社，1987年。

却说，“只有这个人最具有资格称得上一个真正的基督徒”，“基督教对于他无疑是最为主要最为持久的”。¹《作家许地山》一书在对许地山的宗教思想进行了多方论证之后，总结道：“许地山就是许地山，他是儒、是佛、是道、是基督，他汲取众教派中的思想精神精华为自己多元化的人生观与世界观；可他又不是儒、不是佛、不是道、不是基督，他排斥各教派中的哲理糟粕，不盲目地信奉那些与他价值观念不符合的教义教理。”²

许地山宗教信仰为研究者带来的模糊感可能来自他独特的经历和宗教观念。他母亲是佛教徒，这使他自小就受到佛教熏陶，后来又加入基督教，接受教会大学的教育。在学术研究方面，从事比较宗教研究，对基督教、佛教、道教、儒教都有过相当深入的研究。对各种宗教的深入了解使他懂得欣赏各种宗教的优长，形成了他的多元宗教观，他曾经说：“我信诸教主是人间大师，将来各宗教必能各阐真义，互相了解。宗教底仇视，多基于教派的不同，所以现在的急务，在谋诸宗教的沟通。”³至于对各宗教所当持的态度，许地山认为：“我们对于宗教的赞成或排斥，毋须在神学的理说，或外表的仪式，要以宗教家对于生活的态度为衡。若无正当的生活态度，虽行了许多仪文，诵了许多真言，也不是宗教。”⁴正是因为这样的宗教观念，许地山的作品中表现出多种宗教的痕迹，既有对基督教精神的颂扬，也有对佛教观念的认同。而在表现基督教精神时，极少有仪式与教条的展示与探讨，而是将这种精神渗透在人物的生活和行动中，比如《缀网劳蛛》中的尚洁和《商人妇》中的惜官在人生际遇中活出的爱、宽恕、忍耐等基督教精神。这种态度也影响到他对基督教信仰的看法。张祝龄牧师在纪念许地山的文章中描述许地山对基督教的信仰道：

“他赋性和藹，对物、对事、对人，不轻易下批评，惟对于基督教，则多所论列，他似

¹ 李辉：《静听教堂回声》，《收获》1995年3期。以上材料均参考王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第118—119页。

² 余思牧：《作家许地山》，香港：香港利文出版社，2005年，第210页。

³ 许地山：《宗教的生长与灭亡》，《东方杂志》第19卷第10期（1922年10月）。转引自杨剑龙：《旷野的呼声》，第56页。

⁴ 许地山：《宗教的生长与灭亡》，《东方杂志》第19卷第10期（1922年10月）。转引自许正林：《中国现代文学与基督教》，第56页。

乎不满于现代教会固执的教义，和传统的仪文。他要自由，他是纯粹民主性。他以为基督教由希腊哲学借来的‘原质观念’的神学思想，是走不通的。……他认为耶稣本身的上帝启示之证据，非因其原质，乃因其德行，由其降生后之现实生活，而推到生以前生以后的本性和状态，由已经实现的人格，而证明未实现的，目不可见的神格，故许先生眼中的历史基督，不必由‘重生’‘奇事’‘复活’‘预言应验’等说，而发生信仰，乃在其高超的品格和一切道德的能力所表现的神格，更使人兴起无限的景仰崇拜，信服皈依。”¹

对此，罗宾逊评论到：“所以，在许地山的神学里，耶稣基督不是在外在物质上，而是在思想和精神上，对人们有着深刻的影响。有趣的是，在宗教组织中，许地山渴望更多的是个人的自由和宗教的灵活性。”²这一评论可谓中肯，不过还可以进一步：这种自由和灵活性的要求，不仅是在宗教组织上，而且也在信仰本身。此外，许地山之子周苓仲对其父宗教信仰的描述也让我们感受到许地山在信仰上的宽容，他说：“先父的作品受佛家思想的影响是明显的，但他不是佛教徒，他是基督徒，但又不是那种不停地喊‘神’喊‘主’祈福、悔罪的那种信徒。而且他在家中从不谈论宗教信仰，所以我们姐、弟、妹都没有接受他的信仰。”³个人内心的信仰往往是旁人难以真正透视的，周苓仲的描述可以让我们确定，许地山就宗教皈依而言是一个基督徒，但在具体的信仰方面，他是灵活的，宽容的，这种宽容既是对自己的，也是对他人的。

许地山在基督教信仰方面的灵活和宽容，也影响到或反映在他的上帝观上。基督教是严格一神论的宗教，它坚持基督教的上帝是唯一真神，其他一切神都是假神，都是偶像崇拜，都是基督教要严厉禁止和排斥的。在基督教传入中国的历史中，耶和华唯一神论是传教士们坚持和宣扬的最基本的信条，消灭中国人的偶像崇拜是他们最重要的宗教工作之一。至今一个中国人皈依基督教的非常重要的标志，或要做的一件非常重要的事仍然是否弃、破坏以前所拜的一切偶像，这自然包括对中国本土各种神灵的崇拜，常常也包括对祖先的崇拜。这种以否定为特

¹ 张祝龄：《对于许地山教授的一个回忆》，载《追悼许地山先生纪念特刊》，转引自：路易斯·罗宾逊著，傅光明，梁刚译：《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》，第52页。

² 路易斯·罗宾逊著，傅光明，梁刚译：《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》，第52页。

³ 余思牧：《作家许地山》，第210页。

征的宗教宣扬影响至为严重：它极易引起基督教与中国社会之间的冲突与仇视，引起加入基督教的中国人身份的撕裂，也引起个体信仰的尖锐矛盾和挣扎。许地山消除宗教仇视，谋求诸宗教间的宽容和沟通，这一思想使他在基督教一神论这一最重要的信条上作出让步，显示出他在基督教上帝观方面的灵活调整和对其他宗教神祇的宽容和尊重。这一看法在他被称作最成功的作品《玉官》中也体现出来。

罗宾逊通过许地山个人经历和小说人物的比照分析，认为《玉官》是许地山的精神寓言。他在研究中指出：“许地山对玉官的深层心理描写，使她达到最后的精神觉醒（确切些说，是直面自我）。这是作者自身内在精神发展的反照，从他青年时代信仰基督教到逝世前这段时间的经历，可以看出来。因此，《玉官》终是一篇体现人类精神的个人宣言，这一主题始终深深吸引着许地山。他把自身灵魂里那种绝妙的自我启示，赋予了小说人物。正如福楼拜，‘他的作品在触及本土时，表现得最生动具体，确实富有价值’”。¹因此，我们正可以通过这篇小说的分析来认识许地山的上帝观。《玉官》表现的内容非常丰富，我们在此只关注与本文论题相关的一个线索，它是由玉官处理家里的神像神主和《易经》这本书的几个细节组成的。自始至终，这几个细节反复出现，伴随着玉官的整个信仰历程。它与玉官对基督教上帝的信仰之间构成一种张力，这种张力中寄予了许地山的宗教理解。

玉官的丈夫在战争中死去，只给她留下穷苦的日子和一个不满两岁的男孩建德。丈夫去世后，她就常遭无赖的小叔子骚扰。为了躲避骚扰，她常常到同街新搬来的杏官家去。杏官是个拜上帝的女人，由侄儿引领入教后，“回到家里，不由分说把家里底神像神主破个干净。”²丈夫气不过，到妻家理论，结果把内侄打个半死。这事由教会洋牧师出头，非要知县拿人来严办不可，杏官的丈夫为此出逃。“杏官在街坊上很有点洋势力，谁也不敢惹她。但知道她底都不很看得起她，背地里都管她叫连累丈夫底‘吃教婆’。她侄儿原先在教会底医院当药剂师。人们没

¹ 路易斯·罗宾逊著，傅光明，梁刚译：《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》，第278—279页。

² 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，西安：太白文艺出版社，1997年，第338页。

有一个不当他是个配迷魂药引人破神主，毁神像底老手”。¹玉官与杏官的交往颇有点无奈之感，然而接触之后发现这原也是个和蔼可亲之人。在交往中，玉官不免了解到一些基督教的信仰，但却觉得这些信仰很可笑：“自认为罪人，可笑。无代价地要一个非亲非故来替死，可笑。人和万物是上帝手捏出来底，也可笑。处女单独怀孕，谁见过？更可笑。”²玉官在杏官这里也会遇到洋人，然而洋人总让她感到害怕，“怕洋人把迷魂药弹在她身上，使她额头上印上十字，做出亵渎神明，侮慢祖宗底事”。³然而，为了生存，玉官在杏官的推荐下接受了为一个洋姑娘做“阿妈”的差事，离开自己的房子，搬到福音堂后面的屋子去住。每月初一十五，“她破晓以前回家打扫一遍，在神位和祖先神主前插一炷香，有时还默祷片时。这旧房简直就像她底家祠”。⁴在这一阶段，如果说玉官有信仰，那么她信的是中国传统的鬼神，对于基督教因为拜上帝而毁神像、破神主的行为，她很难认同，觉得那是对神明的亵渎，对祖宗的侮慢。对于基督教的信仰，她则觉得可笑。她诚心敬拜的是供在家里的鬼神。

接下来玉官在洋主人的劝说下，居然入了教，并作了“圣经女人”，散发福音书，并向人传讲。对于教理虽然是传教士说什么，她得信什么，但她在心中却自有主见。在工作中，为了辩论和传教的缘故，她虽然不一定完全相信自己的话，但也能说得面面俱到。搬回自己原来的家之后，门口换上了“爱人如己，在地若天”的对联，门楣上贴上“崇拜真神”四个字。“厅上神龕不晓得被挪到哪里，但准知道她把神主束缚起来，放在一个红口袋里，悬在一间卧房里底半阁底梁下。那房门是常关着，像很神圣的样子。她不能破祖先底神主，因为她想那是大逆不道，并且与儿子底前程大有关系”。⁵可见玉官虽然接受了基督教信仰，崇拜真神，对信仰却保留着自己的主见。上帝成为她公开的信仰之主，原来信仰的神像和神主开始悄悄收起，但她并没有按照基督教的要求，将它们打碎，而是将它们隐藏

¹ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第338页。

² 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第339页。

³ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第339页。

⁴ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第340页。

⁵ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第345—346页。

起来。这意味着两种信仰在她心目中的存在形式发生了变化。

玉官后来成了当地著名的传教人。小说中的一段话表明了此时的信仰特征：“在与人讲道时，若遇见问如‘上帝住在什么地方’，‘童贞女生子’，‘上帝若是慈悲，为什么容魔鬼到别处去害人，然后定受害者底罪？’等等问题。虽然有口才，她只能回答说，那是奥妙的道理，不是人智与语言所能解明底。她对于教理上不明白的地方，有时也不敢去请教洋教士们；间或问了，所得底回答，她也不很满意。她想，反正传教是劝人为善，把人引到正心修身底道上，哪管他信底是童贞女圣子或石头缝里爆出来底妖精。她以为神奇的事迹也许有，不过与为善修行没甚么关系。这些只在她心里存着。至于外表上，为要名副其实，做个遵从圣教底传道者，不能不反对那拜偶像，敬神主，信轮回等等旧宗教，说那些都是迷信。她那本罗马字底白话圣经不能启发她多少神学的知识，有时甚至令她觉得那班有学问底洋教士们口里虽如此说，心里不一定如此信。”¹这里显示出玉官在进一步认识基督教信仰中的个人理解和选择。她并不盲信传教士的意见和权威，而是从自己作为一个中国人的立场出发来接受，她更注重的是基督教信仰劝人为善，引人正心修身这样的实践效果，而不是说不明白难以置信的神迹异事。至于反对旧宗教的拜偶像，敬神主，在她内心不以为然，她的反对只是出于传教工作的需要，并非发自内心地认同这样的事。

正当玉官全力以赴以极大的热诚从事传道工作，原有的鬼神观念几近隐没之时，一次偶然的经历使这一切重新回到她心中。有一天去乡间传道，晚上住在一个荒废已久的房子里，并邂逅杏官出逃的丈夫陈廉，隐隐对他发生了感情。回房入睡时非常害怕，感觉有鬼压着，抱着圣经却无济于事。第二天看见陈廉枕边放着一本《易经》，问起来才知陈廉也怕鬼，所以用这本书驱鬼。这使“她恍然大悟中国鬼所怕底，到底是中国圣书！”²一夜的经历使她确信世间是有鬼的。这事之后，她发烧病了几天，这使她怀疑是因为没有拜神主，夫家的祖先来作祟，于是她从挂在梁上的口袋里取出神主，烧香敬拜，果然身体就好多了。玉官有着自己

¹ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第346页。

² 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第349页。

的一套鬼神观，认为世间充满了鬼灵，恶鬼是需要用咒语图书来驱除的，至于“家里的祖先，虽不见得是恶鬼，为要安慰他们，也非常时敬拜不可”。¹从此每出门必带一本《易经》。显然，在玉官的心目中仍存着中国人的鬼神观。相信《易经》能驱鬼，实际上相信的是一个中国神的存在。而这个神可以和基督教的神并存，二者各有职责范围，中国的神可以驱除中国鬼，上帝却是不行的。至于死去的祖先，也是鬼之一种，不过这类鬼是需要拜的。对这种鬼神的敬拜显然是与基督教禁止拜偶像的教导相背，然而却始终玉官没有抛弃的。这以后，她还在陈廉的帮助下，瞒着教会的人偷偷到公婆坟上祭拜。这让陈廉颇为赞赏，觉得“像这样吃教底婆娘倒还有些人心”，²以后通过玉官对基督教逐渐产生了好感，并在性情上发生了良好的变化。与杏官破神主、除偶像引起的流血冲突相比，玉官对习俗的尊重更能够得到陈廉的赞赏和接纳。这显示出一个入教者对中国传统的宽容所具有的重要意义。

玉官对神主的崇拜和对《易经》的保留持续着。儿子建德长大些，玉官希望他将来能得一官半职，而杏官提醒她，入教的人是不能进学的，因为进学得拜孔孟的牌位，这等于偶像崇拜，是犯戒的，但玉官并不因此放弃自己的希望。儿子结婚时，按教会的习俗不能拜祖先，她自己趁没人的时候“把神主请下来，叩拜了一阵，心里才觉稍微安适一点”。³儿子因参加革命党被捕，她哭天跪地，“一面向上帝祈祷，一面向祖先许愿”。⁴在战乱中流落到小村时，她把圣经和《易经》放在身边防鬼；逃避共产党的军队时，她在危难中“闭着眼睛求上帝，睁着眼睛求祖宗”。⁵当建德当了官接她到南京时，她带着的简单行李中仍没忘悬在梁上的神主。建德第二次结婚，玉官又在家请出丈夫的神主，哭了半天。

然而，这似乎丝毫不影响她对上帝的信仰。当她和其她妇女被军队抓去，面临被凌辱的境遇时，玉官在一个信教妇女的提醒下信靠上帝，用她的说教感动了

¹ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第350页。

² 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第353页。

³ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第354页。

⁴ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第355页。

⁵ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第367页。

士兵，救出那些妇女。这使她深信她的上帝会保护她。因而，再次被另一支军队抓住游街时，她毫无畏惧，在挨打时反倒喊了几声“啊哩流也”，赞美上帝。建德二次结婚后，由于与儿媳不合，又无法从儿子那里实现自己一直追求的旌表寡妇的匾额，玉官曾对自己所信的神表示了怀疑，认为“她所信的神也许是睡着了”。¹但经过反思之后，她认识到自己过去的自私和在信仰方面的虚伪，领悟到“几十年来底传教生活，一向都如‘卖瓷器底用破碗’一般，自己没享受过教训底利益”。²这使她忏悔过去的错误想法，决定重回乡村做一个真正的传教士，实行她的信仰。就是在这样的觉悟后，她返乡的时候仍未忘记带上她的几座神主。

回乡的两三年中，玉官致力于办学，取得很大的成就。教会发起一个纪念她40年传教的纪念会，使她真正意识到不求报酬的工作才是有价值的。她也觉悟到杏官对她一生的恩惠，于是决定到南洋为杏官找回她的丈夫陈廉，而在这次旅程中，她仍然随身携带着“几十年随身带着底老古董：一本白话圣经，一本天路历程，一本看不懂底易经”。³

许地山在这一细节上所下的功夫有着深刻的寓意，他展示了两种信仰从冲突到并存的历程。在未了解基督教时，基督教对玉官所信鬼神的排斥也使她对基督教产生了排斥。皈依基督教后，信仰的对象转移到真神上帝，固有的鬼神崇拜受到排斥，被隐藏起来。然而过一段时间之后，内心的不安又使原有的鬼神信仰重新浮现出来。此后，她在对上帝的敬拜历程中，始终伴随着偷偷的鬼神崇拜。偷偷的，无人知晓的崇拜隐寓着中国人自身所携带的宗教文化习俗在基督教信仰中的潜隐存在，这是无法抹去的痕迹。这两种信仰在玉官天路历程中的并存，玉官对基督教上帝的虔诚信仰和最后体现出来的个人人格的完美境界，则表明了许地山对这样一种状态的首肯。

许地山在其他作品中也表现出了类似的宗教信仰上的宽容态度。有研究者在解读《缀网劳蛛》中的尚洁时，说她有着“佛陀般的慈悲”，她“负辱不辩，处变

¹ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第384页。

² 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第384页。

³ 许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，第389页。

不惊，俨然一副得道高僧的模样”。而《商人妇》中的惜官在面对苦难时则有着“苦行者的意志和毅力”。这两个人物基本的性格倾向又都是“顺”，就是听其自然，这是佛教伦理观的一个重要概念，是佛教伦理中对善的本质规定。¹这里表现出的是渗透在许地山作品中的佛教因素。而在另外的研究者看来，尚洁身上体现出来的是基督的人格和情怀：宽恕、怜悯、信心、感激、沉毅与救赎，²惜官身上则有着对基督神性的感悟，处在苦难中的她来自基督的神性关怀中获取了人生的幸福和快乐。³对小说人物的这两种不同的解读也许正反映出佛教和基督教思想在许地山身上的融通。

“十诫”的第一诫就是“我是耶和华你的神……除了我以外，你不可有别的神”（《出埃及记》20：2—3）。许地山在独一神论方面表现出的“灵活性”是以西方为核心的基督教正统甚至包括一些非正统神学所难以接受的。对他们而言，这显然是异端的或者不纯洁的思想。然而处于中国处境中的许地山所要的显然不是杏官的皈依方式所带来的战斗流血的基督教，而是一个与中国社会和谐相处且相互尊重的基督教，是一个无悖于作为中国人的良心而又有助于中国人个体精神成长的基督教。因而许地山在信仰的重心方面做出了调整，从对死的信条的恪守，转移到活的行为实践。这也是玉官内心的看法。她不大理会那些信条，只把它归结到一点，那就是：都是叫人为善的。

许地山在作品中也表现出传教士与中国实践的隔膜，把基督教的希望寄托在中国人自己身上。基督教信仰的精华，最终不是传教士给予的，而是中国人自己去吸收和消化的。玉官在实践中选择了这样的方式。她并不完全信任传教士的教导，也并不热心于去向他们求教，而是从自己的身份和内心感受出发，形成自己的信仰主张。

许地山的探讨不仅是对时代的回应——这是个民族意识很强烈的时代，对基督徒和中国人身份的意识都非常强烈——也是对基督教传播和文化交流的广义的

¹ 谭桂林：《20世纪中国文学与佛学》，合肥：安徽教育出版社，1999年，第192—193页。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第130页。

³ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第128—129页。

和长远的反思。在两种文化的接触中，不能一味地以否定对方的姿态出现，而应当尊重对方，诚恳地了解对方，并从中获取对个体人生的价值，这才是最终的果效和目标。也许人们在神学上会有不同的见解，然而这都无损于许地山个人的这种大胆探索为宗教、文化交流所带来的有益启示。

四、曹禺：作为神秘主宰的上帝

曹禺是研究基督教与中国现代作家关系的学者们重点关注的对象之一。他的引起注意不仅在于他与基督教的实质接触，更在于其名剧《雷雨》中所表现出来的基督教意识。他虽然很少明确提及基督教的上帝，然而作品中所暗示出来的上帝观念却是值得关注的。

关于曹禺与基督教的渊源，他自己曾经有过描述：“我接触《圣经》是比较早的，小时候常到教堂去，究竟是个什么道理，我自己也莫明其妙：人究竟该怎么活着？为什么活着？应该走什么样的人生道路？所以，那时候去教堂，也是在探索解决一个人生问题吧！当时，究竟是有闲工夫的，那时我觉得宗教挺有意思，只是对佛教不感兴趣，大约太出世了，曾经跟我父亲念过一段佛经，念不进去。对于其他宗教，我有些好奇心，在清华大学读书时，我对巴赫这种宗教音乐也有过接触。我读了托尔斯泰的《复活》，我就非常想看看复活节是怎么回事，我就非常想看看大弥撒的仪式。”¹在南开中学读高三时，20岁的曹禺“由于对人生的意义问题求索甚切，他有时去法国教堂参加礼拜，也曾去观察基督教的洗礼、参加复活节活动。教堂静穆的气氛，庄严神秘的教堂音乐曾使他陶醉其中”。²他后来回忆说：“我当时有一种感觉，好像是东撞西撞，在寻找着生活的道路。人究竟该怎么活着？总不应该白白活着吧，应该活出一点道理来吧！为什么活的问题，我是想过的。我曾经找过民主，也就是资产阶级民主，譬如林肯，我就佩服过。甚

¹ 曹禺：《我的生活和创作道路——同田本相同志的谈话》，见田本相著：《曹禺剧作论》，北京：中国戏剧出版社，1981年，第378—379页。

² 田本相：《曹禺年表》，见田本相、胡叔和编《曹禺研究资料》（上），北京：中国戏剧出版社，1991年，第17页。转引自杨剑龙：《旷野的呼声》，第186—187页。

至对基督教、天主教，我都想在里边找出一条路来。”¹从这些材料可以看出，曹禺是带着人生的疑问接触基督教的，希望从中索解答案。而他对基督教的认识也是多渠道的，不仅包含着对圣经的阅读，对基督教色彩浓厚的文学作品和音乐的欣赏，也包含着在宗教活动的参与中对一种神秘存在的感受。这种理性、审美、神秘色彩兼备的基督教体验为他关照人生提供了一种潜在的向度。

及至《雷雨》的创作，我们很难说清是宗教的神秘体验影响了他对人生的关照角度，还是对人生的认识将他引向了对神秘主宰的了悟，总之，作品向我们呈现的是一个立体的世界，那里既有一群人的生死挣扎，又有一个从未露面但似乎又操纵一切的神秘存在。这里挣扎着的每一个人都陷入一种莫名的境遇。处于家庭权利顶端的周朴园表面上显得那样强悍，而在内心深处却深埋着一段情感之痛，30年前，他为了金钱和门第，抛弃了所爱的侍萍及幼子，娶了富家女繁漪，30年来，他费尽心机维护家族的名誉、道德、尊严，没想到30年后却在一夜间家破人亡，苦心赢得的一切瞬间灰飞烟灭，只剩下无尽的痛苦和忏悔。鲁侍萍为了防止自己的悲剧在女儿身上重演，阻止四凤到富人家去帮佣，不曾想离开周家30年后的她却鬼使神差地重新踏进周家，将一场过去的恩怨带到现在，暴露出四凤和周萍的兄妹关系，致使自己这一双儿女双双殒命，自己也在伤痛中精神失常。她本以为能够阻止悲剧的发生，结果却加速了悲剧的到来。繁漪，一个受过新式教育的女性，却被嫁到一个具有封建色彩的资本家家，无爱的婚姻使她在监狱似的周公馆里变成了一个石头样的死人。周萍的出现唤醒了她的生命，她努力以对周萍疯狂的爱和占有来实现自我的拯救，最终带来的却是一连串的毁灭。周萍厌恶了与繁漪的乱伦关系，不惜一切代价地想挣脱这条锁链，逃出罪恶的漩涡，然而却又顺着直觉和情欲滑向了与同母异父的妹妹间的乱伦关系。而四凤和周冲，这两个无知无辜的年轻人只是天真地爱着，却依然难以逃脱罪恶的牵连，白白地丢掉了性命。

没有一个人能够把握自己的命运，没有一个人能够拯救别人，没有一个人能

¹ 曹禺：《我的生活和创作道路——同田本相同志的谈话》，见田本相著：《曹禺剧作论》，第370页。

够靠着别人得到拯救。如果有罪，如果是惩罚，他们甚至不能理解这罪与惩罚的来由。对于自己的处境，人不但是无力，而且是无知。曹禺在这里表现出他对人类的理解：“我念起人类是怎样可怜的动物，带着踌躇满志的心情，仿佛是自己来主宰自己的命运，而时常不能自己来主宰着。受着自己——情感的或者理解的——的捉弄，一种不可知的力量的，——机遇的，或者环境的——捉弄。生活在狭的笼里而洋洋地骄傲着，以为是徜徉在自由的天地里，称为万物之灵的人物，不是做着最愚蠢的事么？我用一种悲悯的心情来写剧中人物的争执。我诚恳地祈望着看戏的人们也以一种悲悯的眼光来俯视这群地上的人们。……来怜悯地俯视着这堆在下面蠕动的生物。他们怎样盲目地争执着，泥鳅似地在情感的火坑里打着昏迷的滚，用尽心力来拯救自己，而不知千万仞的深渊在眼前张着巨大的口。他们正如一匹跌在沼泽里的羸马，愈挣扎，愈深沉地陷落在死亡的泥沼里。周萍悔改了‘以往的罪恶’，他抓住四凤不放手，想由一个新的灵来感洗涤自己。但这样不自知地犯了更可怕的罪恶，这条路引到死亡。繁漪是个最动人怜悯的女人。她不悔改，她如一匹执拗的马，毫不犹疑地踏着艰难的老道，她抓住了周萍不放手，想重拾起一堆破碎的梦，救出自己，但这条路也引到死亡。在《雷雨》里，宇宙正像一口残酷的井，落在里面，怎样呼号也难逃脱这黑暗的坑。”¹

对可怜的人类悲悯的注视，对人类无法主宰自己命运的领悟，将人们引向一种追问：是什么力量在操纵着这一切？这也许不是理性的需求，但却是人类情感的需求。曹禺说：“《雷雨》对我是个诱惑。与《雷雨》俱来的情绪，蕴成我对宇宙间许多神秘的事物一种不可言喻的憧憬。……我不能断定《雷雨》的推动是由于神鬼，起于命运或源于哪种显明的力量。情感上《雷雨》所象征的，对我是一种神秘的吸引，一种抓牢我心灵的魔。《雷雨》所显示的，并不是因果，并不是报应，而是我所觉得的天地间的‘残忍’，（这种自然的‘冷酷’，可以用四凤与周萍的遭遇和他们的死亡来解释，因为他们自己并无过咎。）如若读者肯细心体会这番心意，这篇戏虽然有时为几段较紧张的场面或一两个性格吸引了注意，

¹ 曹禺：《〈雷雨〉序》，见曹禺：《曹禺戏剧集·论戏剧》，成都：四川文艺出版社，1985年，第355—356页。

但连绵不断地、若有若无地闪示这一点隐秘，——这种种宇宙里斗争的‘残忍’和‘冷酷’。在这斗争的背后或有一个主宰来管辖。这主宰，希伯来的先知们赞它为‘上帝’，希腊的戏剧家们称它为‘命运’，近代的人撇弃了这些迷离恍惚的观念，直截了当地叫它为‘自然法则’。”¹从这段话可以看出，曹禺《雷雨》真正要表现的是这样一个主宰着宇宙里“残忍”和“冷酷”的斗争的神秘存在。在正文里，他是一个不明确的自然性力量，如“雷雨”，而在“序幕”和“尾声”里，他就是基督教的上帝，²这从十字架上的耶稣、教堂传出的颂主歌、大弥撒声、读圣经的“姑乙”等意象所营造出的基督教氛围中显现出来。

曹禺对上帝的体认来自对现实人生的困惑：人的难以自控。人无法控制自己的欲望，更无法控制莫名的人生安排，而只能在被抛入的生存境遇中无谓的挣扎。挣扎的结果是死亡、疯狂，或痛苦的永罚。人的卑微、无力的生存现实让人推测：也许有一个与人对立的上帝，这个上帝操纵着人，主宰着人的命运，惩罚着人的罪恶，那么，最终的安慰和拯救也必须依靠他。在这样的人生理解中，早年基督教在曹禺心中埋下的种子为他索解人生提供了一种选择的暗示，在终极的追问中，他隐隐看到了上帝的存在。不过曹禺的阐述也使我们得以反观他对基督教上帝的理解：一种大能的、主宰人类的神秘力量，管辖着宇宙间“残忍”、“冷酷”的斗争，类似于鬼神、命运、自在的法则。这显然是经过曹禺自己加工过的上帝观念，他的意义不在于信仰的正确，而在于为作家提供了一个反观人的生存状态的视角和表达自己情感的出口。

五、萧乾：被质疑的上帝

萧乾少年时代曾长时间生活在基督教环境之中。他寄居在靠基督教吃饭的堂兄家，9岁起就接受四堂嫂的英语教育和福音影响，从小学到高中都在教会学校受教育，16岁时曾皈依宗教一年。萧乾这样描述自己的这段信仰：

人世的炎凉加上宇宙的空虚，请想，这是多么一个复杂而危险的混合物。如果信仰可以

¹ 曹禺：《〈雷雨〉序》，见曹禺：《曹禺戏剧集·论戏剧》，第354—355页。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第170页。

充实人生，我也有过信仰。虽然始终不曾跪在一个牧师面前接受一滴冰凉的圣水，在观念上人格化着一位宇宙的创始者是有过的。那是一阵狂热的日子，我日夜抱着本《圣经》翻读。朦胧间，就真地有一个神秘的存在寄予我的默想中。我还得承认，这个存在是高鼻梁，碧眼珠的，永远拄了根游牧民族使用的木杖。我也确有过一阵愚盲的满足。如同一个握有银行折子的存户，我时刻以生命有寄托自慰着。¹

“然而这座蜃楼哪经得起几本科学书的击破！当我发见道袍下那些张得鳄鱼一般贪婪的嘴时，我跑到另一极端去了。”²

虽然多年后，萧乾在旅欧期间“才知道基督教徒也并不是铁板一块。随着科学的昌兴，理性运动的发展，教内也不断有人从各种角度在不同程度上造反。有的扬弃了三位一体，也有的不再相信《圣经》里超自然的部分——如奇迹。”³虽然萧乾也曾假设：“倘若20年代我接触的不是原教旨主义的基督徒，而传授也不用强迫形式，说不定我还会信教。因为那时作为一个孤儿，我很需要精神上的寄托。”⁴然而，这都无法改变当初萧乾在教会学校不愉快的经历、强迫的信仰、以及对科学知识的接触和对社会处境的感知所带来的与基督教信仰的背道而驰。在他的作品中，萧乾解构了教会学校试图灌输给他的基督教的上帝观。

基督教的上帝是全能的主宰者，而萧乾的笔下，上帝却是无力的。在《蚕》中，“我”买回8条蚕放在精致的盒子里喂养，起初对照顾它们颇有信心：“有我这万能的主宰，慈悲为怀的主宰高踞在半空，用闪亮的眼睛俯视着，它们游荡在我手造的园里。它们舒服，我也感到作了神仙的畅快。”⁵然而“我”却因为其他事情忘了喂蚕，致使它们饿得有气无力，有两条竟死去了，这时的“我”十分痛心地说：“啊，孩子们，你们想我是全能的主宰，是拥有一切的主人，便将命运交给我摆布。其实，我只不过是一个大于你们的一个生物，忙得自己都顾不过来。”⁶而在喂养的时候，这几条蚕各自争食，壮的总是抢去弱小者的桑叶，不管“我”如何干预，

¹ 萧乾：《忧郁者的自白》，《萧乾选集》第三卷，成都：四川人民出版社，1984年，第297页。

² 萧乾：《忧郁者的自白》，《萧乾选集》第三卷，第297页。

³ 萧乾：《一本褪色的相册》，《萧乾选集》第三卷，第345页。

⁴ 萧乾：《在十字架的阴影下》，载《新文学史料》，1991年第1期。

⁵ 萧乾：《蚕》，《萧乾选集》第一卷，成都：四川人民出版社，1983年，第341页。

⁶ 萧乾：《蚕》，《萧乾选集》第一卷，第342页。

都无济于事。及至剩下的几条蚕吐完丝，“我”和女友也只能“如黑袍长髯的神父似地围立在它们的死畔，守着这六条无可责难的生命”，¹无可奈何。萧乾说，他通过这篇小说想说的是，即便如宗教所言，“宇宙间有一位祸福的主宰者”，“他也束手无策。祸福主宰在人与自然手里，人凭智力，向自然那里夺福”。²“蚕的生存不在神的恩泽，而在自身的斗争。这是用达尔文的《天演论》否定了命运。当蚕闹起饥荒时，神也只能顿顿脚而已。他还有他的限度，正如诸星球各有其轨道一样”。³萧乾说，他在这里“并没从根本上否定超自然的存在，仅仅是说，即便有，他也帮不上什么忙”。⁴也许在这里，萧乾的内心还有着对上帝的一丝眷恋，但正如他所透露出来的，即便这个上帝存在，在他看来也是一个无力的上帝，最多也只是一个有限的上帝。

《参商》中也呈现出了上帝的无力。小说的女主人公娴贞是个虔诚的信徒，爱上了若萍，但却因若萍不是基督徒而受到姑姑和教会的阻挠。娴贞乐观地相信可以改变若萍的心思，使他信主，并和姑姑为此开祈祷会，向神祈求。她坚信“世界上没有东西能抗拒爱——这什么也能融化的力量”，⁵“只要有爱，什么都能办到！”⁶她甚至从他俩上唇的同一位置都长了一颗黑痣看到神的安排。然而不管怎样努力，她最终都未能改变若萍的心意，使他皈依。相反，若萍劝她一起逃离。这使娴贞对自己的信仰产生了怀疑，那颗意味着神的神秘安排的黑痣开始摇摆，晃动，她竭尽全力想使它稳定下来，以便去握住一点希望，却是徒劳。她所信靠的神未能拯救她的爱情。最终“她说她不信‘爱’的力量了。她说——爱没有用处！”⁷对娴贞而言，她的爱之信仰的破灭是来自上帝的无力，她没能感动若萍，使他皈依。即便不是上帝的无力，也是上帝的沉默和不临在，这同样动摇着人们对万能上帝的信仰。

¹ 萧乾：《蚕》，《萧乾选集》第一卷，第347页。

² 萧乾：《一本褪色的相册》，《萧乾选集》第三卷，第347—348页。

³ 萧乾：《创作四试·战斗篇·前言》，转引自杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，第166页。

⁴ 萧乾：《在十字架的阴影下》，载《新文学史料》，1991年第1期。

⁵ 萧乾：《参商》，《萧乾选集》第一卷，第323页。

⁶ 萧乾：《参商》，《萧乾选集》第一卷，第327页。

⁷ 萧乾：《参商》，《萧乾选集》第一卷，第337页。

不过《参商》是一个颇为复杂的文本，其中同样透露出一种对基督教爱的上帝这一观念的否定和排斥。娴贞是小说中最虔诚相信也最能体现上帝之爱的人物，然而她最终却不再相信爱的力量，认为爱没有用处。至于其他人，则完全没有体现出上帝之爱。追求娴贞而不得的牧师儿子因个人的愤恨在教会传播着关于娴贞和若萍的流言，并无情地当面给她羞辱。牧师自己则借着神的权威，谋求一己之私，竟在教堂的讲坛上含沙射影地抨击教友和教外人结婚。而教堂的教友们也对娴贞找一个非基督徒的男友报以耻笑和疏远。就连最爱娴贞的姑姑所考虑的也是自己在教会里的声望而不是娴贞的爱情和幸福。在这些上帝的儿女身上，看不到爱，也看不到对爱的尊重。小说中有一句话写到会众崇拜开始时的情形：“教堂这时静谧得象是等待着神的降临。”¹神是否真的降临？这群冷酷、自私、偏狭的信徒使回答这个问题变得困难：如果神真的降临，他们让神显得无能或不爱，如果神没有降临，他们又让神显得虚妄。

至于萧乾自己，若非他不愉快的、缺乏爱的教会学校的经历使他否定爱的上帝的存在，他所处的时代境遇也会让他排斥这样的一位上帝。萧乾谈到过基督教的“爱”，认为“它还不是‘己所不欲勿施于人’的爱，而是‘如果你的敌人打你左脸，就把右脸也给他打’的爱”。他质问道：“十九世纪那些信奉基督教的国家为什么逼中国赔款割地呢？他们报复起来要凶狠多少倍啊！为什么却在一个受尽欺凌的国家里，宣扬这种他们自己根本不准备实行的奴才哲学呢？”²走进现实，信仰基督教的西方国家和个人之行为与信仰的矛盾导致对基督教爱的信仰的直观拆解，不信的中国在受尽欺凌的境遇中需要的是血与火的战斗，而不是忍耐的爱，这种爱在现实的境遇下只是一种奴才哲学。这也是冰心所认识到的时代境遇，但冰心选择的是爱的高举，给苦难之中的人以心灵的安慰。而萧乾做出的则是另一种选择，就是对基督教之爱和爱的上帝的拒斥。《参商》最后让娴贞说她“不信‘爱’的力量了”，说“爱没有用处”，这显得很勉强。如果以娴贞和若萍之间的张力来看，对若萍的刻画力度显得很柔弱，并不足以构成对基督教的“爱”本身的批判

¹ 萧乾：《参商》，《萧乾选集》第一卷，第329页。

² 萧乾：《一本褪色的相册》，《萧乾选集》第三卷，第347页。

力量，更难说有什么深度。若以娴贞和她周围教会环境下的人之间的张力来看，这里的问题更应该是爱的缺乏，而非爱的无用。即便如有论者所言，这里表现的是神性与人性、圣爱与爱情的矛盾冲突，¹这种冲突的构成也显得牵强，其中作为否定力量的也很难说是神爱，毋宁说是周围人的不爱或对上帝之爱的扭曲。但尽管如此，萧乾还是安排了这一冲突来表现自己对基督教爱之观念的理解，这也为我们透视他对上帝的理解提供了一些线索。

基督教的上帝是全知的上帝，但萧乾在作品中却表现了他的不知。《鹏程》中的志翔在打护士潘紫霞的主意时，有过一个打算，就是为了不影响他获取去美国的资助，要向所有人隐瞒这件事，“还得连上帝全瞒住”。²在志翔看来，上帝也是可以瞒住的，事实上，他也确实瞒住了上帝。这个伪善之徒，怀着为己谋利的野心，却假装热心教会事业；患过淋病，却向牧师哭诉自己的清白；抛却糟糠之妻，勾引朋友的未婚妻，却一脸诚恳地否认这一切；而当潘紫霞终因与他的关系被未婚夫抛弃、被医院开除来投奔他时，他却毫不犹豫地将她赶走，最终使这个走投无路的女子丧失了生命。然而在牧师面前这一切真相都得以隐瞒，最后志翔仍然从牧师那里得到了受资助去美国的机会。如果上帝是全知的，何以成全了这样的伪善之徒？

基督教的上帝是公义的上帝，而萧乾却在最切身的体验中瓦解了这一观念。牧师的女儿在春光里为洋囡囡唱着安眠曲，牧师的儿子威武地骑在木马上玩耍，而当这姑娘在春光里唱够了曲，抱够了囡囡跑进房里时，闪亮的地板上即刻有了泥渍，启昌要做的是一次次屈下腰去擦。当牧师在楼上用着“黄的牛油，白的羊奶”的早餐时，启昌“那奔五十的爹，得在车马奔驰的街心站岗”。³在小说《县》里，小小年纪的启昌在最朴素单纯的对比中质疑了牧师“天天在朝会上用响亮的声音嚷着”的上帝的公平。⁴

基督教宣扬的是普世大公的上帝，然而在萧乾笔下则是一个洋人的上帝。在

¹ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第186—187页；许正林著：《中国现代文学与基督教》，第107页。

² 萧乾：《鹏程》，《萧乾选集》第一卷，第316页。

³ 萧乾：《县》，《萧乾选集》第一卷，第291页。

⁴ 萧乾：《县》，《萧乾选集》第一卷，第291页。

小说《县》中，当学生们因上海惨案而组织罢课时，约翰牧师告诫启昌：“你这小孩不许跑进他们的乱党，作那不规矩的事情。我虽然是英国人，但在上帝面前，咱们是一家人。我就如同你的父亲——”¹然而，当在游行中看到“凶蛮”、“狰狞”的洋兵用枪口对准中国人时，启昌的小心坎里不由得默默地问：“牧师，在上帝面前我们真是一家子吗？”²在《皈依》中，萧乾凸现了“属于上帝”和属于中国人之间的紧张关系。妞妞受到救世军的吸引，女教士告诉她“你是属于上帝的”，哥哥则告诫她：“他们是帝国主义。他们一手用枪，一手使迷魂药。吸干了咱们的血，还想偷咱们的魂儿。”³妞妞禁不住诱惑，不顾母亲和哥哥的反对，决定加入救世军，去为上帝做工，传扬福音，并要行悔改礼。为此，母亲大骂她为“二毛子”，恨不得再来一次义和拳，好起来宰了她。哥哥则冲进教堂要救走妹妹。在雅各军官的“她是我们的人了”⁴和哥哥的“跟我走！我倒瞧瞧我这妹妹是谁的！”⁵之间，是对妞妞身份的激烈争夺。在帝国主义的侵略中，强烈的民族意识和双方的敌对关系使上帝难以成为普世大公的上帝，“属于上帝”就意味着不再属于中国。

从萧乾的作品中，我们看到的是深深的时代烙印。当上帝走出个人的心灵，碰触到冰冷的现实，就完全丧失了神性和力量。中国的困境需要呼唤中国人的力量来抗争自救。教会、牧师及基督徒的堕落和西方人的侵略已经败坏了上帝的名声，使基督教上帝的种种宣扬变得虚伪可笑。萧乾所呈现出的上帝形象，在当时的中国无疑具有代表性，而这种形象的得来，带有更多的直观性和情绪性，缺乏系统、深入的反思。其实，面对这些挑战，一个信仰者可以寻求新神学的建构以回应挑战，一个深沉的人文主义者可以由此转向人类性的反思。然而，对大时代裹挟下的大多数中国现代作家而言，既没有足够深厚的知识背景，也没有沉潜的机会令他们对这些挑战进行其他维度的沉思，他们还有更迫切的问题需要解决。

¹ 萧乾：《县》，《萧乾选集》第一卷，第294页。

² 萧乾：《县》，《萧乾选集》第一卷，第301页。

³ 萧乾：《皈依》，《萧乾选集》第一卷，第269页。

⁴ 萧乾：《皈依》，《萧乾选集》第一卷，第276页。

⁵ 萧乾：《皈依》，《萧乾选集》第一卷，第277页。

除以上几位作家外，还有不少作家可供作为个案来细致分析，而且各个作家对上帝的理解和运用都有其独特之处。不过以上案例已经具有一定的代表性，大致反射出了现代作家对基督教上帝的理解，他们的理解呈现出比过去任一时代都更为丰富的多样性和创造性。总体而言，由于基督教事业过去近百年在中国的发展，这个时代对基督教的认识已经有了一定的积淀，在作家队伍中，许多人通过接触教会、阅读《圣经》、接受教会学校教育、接触带有基督教色彩的西方文化等方式对基督教的上帝产生了或深或浅的认识。新文化运动否定传统而对西方文化敞开胸怀，终于使这一时代的知识分子理解和接受上帝时在很大程度上摆脱了儒家传统的干扰，也摆脱了上帝因其西方面孔而引起的拒斥，使“上帝”或“神”一词与基督教圣经里的 God 之内涵建立起了直接的关联。在这种情况下，我们已经无须在是否产生误解这样的范畴中来讨论作家们对上帝的理解，而只能将之作为一种从生存处境出发进行的选择和创造来考察。

现代作家的上帝观既呈现出一些非常契合基督教传统上帝观的地方，比如冰心的造物者上帝和爱的上帝观念，同时也呈现出一些完全相背之处。冰心坚持上帝是造物者这一观念，并将之放在自己信仰的一个非常重要的位置上，使之成为建构意义秩序的基石。这在现代作家中是很少见的。由于现代科学观念的引入和进化论的传播，基督教的创造论在现代知识分子中往往被看作神话说教遭到排斥。萧乾在谈到自己短暂的信仰时提到，科学轻而易举地就击破了那点对上帝的信仰，¹鲁迅在其《人之历史中》专文考察了进化论的发展，并顺带否定了“《圣书》所言”“天帝之创造”。²郭沫若以另一种方式否定了创造论。在《创世工程之第七日》中，他虽然称上帝为“最初的创造者”，并复述了《圣经》中六天创造的内容，但他“不是想来礼赞”上帝，而是来表达他的不满，抱怨上帝造人时的偷懒和粗制滥造，继而表示要重新创造自我：“上帝，我们是不甘于这样缺陷充满的人生，/我们是要重新创造我们的自我。/我们自我创造的工程，/便从你贪懒好闲的第七

¹ 萧乾：《忧郁者的自白》，见《萧乾选集》第三卷，第297页。

² 鲁迅：《人之历史》，《鲁迅全集》第一卷，北京：人民文学出版社，1963年，第160页。

天上做起。”¹人要来从事上帝的创造，这既是对人的地位的提升，同时也是对上帝的创造的否定。

由此引出的相关问题是现代作家对上帝作为全能主宰者的不同看法。冰心将之作为信仰的内容在作品中加以表现。在这个全能的主宰者面前，人是卑微、渺小、无知、无力、无助的，只能仰望上帝，叩拜、祈祷、寻求生命的依靠和安慰。我们也不难在徐訏、张资平等人的小说中看到主人公在痛苦或罪恶感中归向上帝，祈求安慰和忏悔罪过。然而在更多的时候，上帝并非作为一个真实的信仰对象出现，而只是作为一个情感的对象出现，比如石评梅，她“并不信仰上帝，在理性上也不承认有上帝的存在，但又悬置一个绝对者的存在，作为情感寄托和心理倾诉的对象。……她在小说《再读〈兰生弟日记〉》里认为：‘一个人到了失败绝望无路可走人力不可为的时候，总幻想出一个神灵的力量来拯救他，抚慰他，同情他，将整个受伤的心灵都奉献给神，泄露给神，求神在这失败绝望中，给他勇气，给他援助，使一个受了伤的心头，负了罪恶的心头，能有一个皈依忏悔的机会。’小说主人公也在一种‘特殊的心境’里‘默念’着上帝，‘求佑’着上帝，但理性上却认为那是个‘虚无的神’”。²类似的还有许多祈祷诗中作为祈祷对象的上帝和一些作品中作为忏悔对象的上帝。有时，上帝被视作一种难以名状的神秘主宰，像曹禺的《雷雨》中所暗示的上帝。还有的时候，他类似一种道德监察的力量，比如在老舍的《二马》、《柳屯的》等作品中，作者也许并不显露出一种信仰的肯定，但作品中的上帝却在与那些洋牧师和假信徒的对立中暗暗地构成了一种否定力量。然而，不管这里的上帝以怎样的面孔出现，他都带着基督教上帝的暗示，他是有着控制力的，高高在上的，或清晰或模糊的存在。而他出现的基础往往是人面对自我或面对世界感到虚弱无力、难以把握之时。也许正是在这种生存境遇中产生的朦胧的宗教需求与基督教上帝的遇合，产生出了上述种种上帝影像。

与此相反的是无力的上帝的面孔。闻一多的一段话概括了一种落差：“‘That is

¹ 郭沫若：《创世工程之第七日（发刊词）》，《创造社资料》上册，福州：福建人民出版社，1985年，第475—476页。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第295—296页。

only poetry and nothing more.’现实的生活时时刻刻把我从诗境拉到尘境来。我看诗的时候可以认定上帝——全人类之父，无论我到何处，总与我同在。”¹当作家们把目光从个人情感与灵魂的“诗境”转移到现实的“尘境”中来之际，他们看到的是残酷的战争、无穷的苦难和泛滥的邪恶，是国家民族的危亡，是自称上帝子民的西方人对中国人的侵略和杀戮，是一些教会、牧师和基督徒的丑陋之处。而在这一切处境下，都没有上帝的干预。正是这种现实的关照，使人们感觉到上帝的无力、不公和无爱，从而走向对上帝的否定，和对人的力量的肯定与张扬，以及对人的抗争的吁求。萧乾的几篇基督教题材的作品在这方面就颇具代表性。不过田汉的转变也很明显，他于1920年反对少年中国学会评议部关于有宗教信仰者概不能入会的决议时，慷慨陈词道：

咳！兄弟们啊！你们何尝能 Live on without God 啊！你们终究是个人啊！是一个很小的个人啊！假罗素的话，都是天体中一小片的，银河中的一小点的，太阳系中的要用显微镜才照得出的一小点的，地球中的许多炭气和水构成的污浊的东西啊！你们虽不必在什么 Church 的中间去礼拜甚么 God，你心神中间岂可不虔奉一个 God？你们莫以为 God no where，God 他是 no here 啊！²

而在田汉非宗教运动之后写的《午饭之前》一剧中，信基督教的大姊终于在民族冲突的血的教训中明白了宗教的无力，由对上帝的祷告转为激愤中对上帝的诅咒：

啊！这是哪里来的话！上帝！你夺去了我们的父亲，现在，现在，又把我们姊妹拆散了吗？我的母亲这样的好人，竟非饿死不可吗？上帝！不，你这恶魔，滚到地狱里去吧！我要复仇！我要踏着他们的血前进，二妹，你的姊姊来了！³

类似的转变也发生在郭沫若身上。此外，胡也频的诗歌也表达了对上帝的抛弃和诅咒，如称“赞颂毁灭，谪贬上帝”，⁴“我亦无需乎上帝”，⁵“上帝以饿狼

¹ 闻一多：《致吴景超》，《闻一多全集》第十二卷，武汉：湖北人民出版社，1993年，第77-78页。

² 田汉：《少年中国与宗教问题》，载《少年中国》第2卷第8期。转引自马佳：《十字架下的徘徊——基督教文化和中国现代文学》，第167页。

³ 田汉：《午饭之前》，《田汉文集》第一卷，北京：中国戏剧出版社，1983年，第188页。

⁴ 胡也频：《悲愤》，《胡也频选集》，福州：福建人民出版社，1981年，第222页。

⁵ 胡也频：《苦恼》，《胡也频选集》，第225页。

之心，贻给人间的强暴……”，¹“向势利作揖，正是上帝的意旨”，²“宇宙间唯有你是万能，但所有的罪恶也从你的心中播种”。³在此，上帝不独是无力的，更是邪恶之源，而人的形象也就更为突出，他要与宇宙间的邪恶斗争，也要与上帝争斗；人民才是那个公正、有力的上帝。

有力的上帝和无力的上帝在现代文学中并存，既有特殊时代处境的作用，也表现出人自身的复杂性和矛盾性。人自身就常常徘徊在有力和无力的体验之间，又徘徊在有所凭依和无所凭依的幻觉之中，徘徊在人的力量和神的力量消长之中，这也就使人对上帝的看法产生了游移。进一步来看，作家们未必是在表达对基督教上帝的理解，更多的时候，他们是在以变幻的上帝形象表达对人自身——人的精神需求，意义追问，人的灵肉冲突——对世界或对时代处境的理解和对读者发出的呼求。而在这时，基督教的上帝成为一种可资利用的资源，为他们提供了一种参照，一种向度，一种依附，一种想像，或一种真确的答案。无论如何，上帝的出现都是对现代作家思想、情感、审美的丰富，是对现代文学艺术世界的丰富。

另一方面，现代作家所呈现的这个基督教世界和他们所做的思考也为神学的反思提供了可贵的资源。在现代文学中呈现出了一个清晰的爱的上帝的形象，而极少见到上帝的惩罚等令人惊惧的一面。上帝就是爱，这种爱受到众多作家的肯定和赞颂，由此，体现上帝之爱的耶稣的爱之人格也就成为一种巨大的感召力量，被视作理想人格建构的重要内容。在冰心那里，爱更成为一种来自上帝的绝对价值，它给人生命，给人安慰，给人希望，它是痛苦世界中照亮人的精神的亮光。冰心更是结合自己的个人经历，将上帝之爱蕴于母爱、自然之爱和儿童之爱中，使上帝的神性之爱更切近于人。除冰心外，苏雪林的《棘心》也借醒秋之口表达了对爱之上帝的礼赞：

“天主教的神却是非常活泼，非常富有生意，并且无尽慈祥，无穷宽大，抚慰人的疾苦，

¹ 胡也频：《一个时代》，《胡也频选集》，第160页。

² 胡也频：《投赠》，《胡也频选集》，第135页。

³ 胡也频：《死之坚决》，《胡也频选集》，第246页。

像父亲对于儿女一样的。醒秋每瞻圣像，油然生其爱慕依恃之心。她觉得神将爱怜的眼光注视着，披露一片慈心，张开一双手臂，欢迎着她，她不知不觉地要投向他的膝下。她在神的爱护之下，满足而又满足，从前的悲苦，都已忘怀，像重新获着一个生命。尤其使他舒畅的，是一身像沐浴于神的恩宠之中，换了一个新的人格，过去的罪恶，已给圣水洗涤干净。白衣如雪，有如此际灵魂之纯洁，神坛上氤氲馥郁的香气，似是她将来德行之芳馨。”¹

钟鸣旦在《可亲的天主》中认为，基督教上帝与中国传统中的上帝之间一个非常重要的区别在于，前者是可亲的，是切近人的，与人有一种个人的亲切关系，而中国经典中的上帝则是辽远的、可畏的。²受中国传统的影响，也受传教士引导的影响，在中国人接受基督教上帝的历史中，上帝一直都是高高在上的，有着主宰力量的，审判、惩罚、拯救的形象，鲜有慈爱可亲的面孔。然而在冰心这里，在苏雪林笔下，呈现出的则是一个个人的、亲切的、充满爱怜、给人灵魂以安慰的上帝。此外，从许地山笔下的惜官、尚洁、玉官，从巴金笔下的田惠世等人物形象的塑造中，我们都可以看到这一爱的上帝的投影。爱是一种强大的力量，也是人的永恒需要。即便是在基督教备受排斥的非基运动中，基督教所宣扬的爱的价值也常常是许多人无法否认的。由此可以看到，在基督教进入中国文化时，“上帝是爱”这一核心观念实在是最应当着力宣扬的信仰，也是对中国文化最有价值的内容之一。这里不可忽视的是另一种批判的声音，认为基督教的爱是一种奴性的、不分敌我的爱，应当加以拒斥，萧乾就持有这样的看法。这在当时的时代是可以理解的，太多的国仇家恨使爱显得苍白无力，时代更需要的可能是激起尽可能多的仇恨，在仇恨中激发人们革命的激情和力量，在流血斗争中实现国家和个人的拯救。然而超越时代的思考会让我们更好地领悟基督教式的爱的信仰价值。

许地山《玉官》中呈现出来的非一神论的思想也是具有重要神学意义的思考。在那个纷乱的、基督教处境尴尬的年代，许地山贡献出了这样一篇表现一个中国人信仰历程的作品，实在是很难得的。而他表现出的在真诚的上帝信仰中同时珍藏一个被基督教视作异教神的信仰也是珍贵而大胆的。他让人们看到了不丧失自

¹ 苏雪林：《棘心》，《苏雪林文集》第一卷，合肥：安徽文艺出版社，1996年，第165页。

² 钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，第137—138页。

身文化身份，不完全弃绝固有宗教信仰而接纳基督教的可能性。在当时的处境下，他想要解决的是中国人皈依基督教所遭遇的身份尴尬问题，而在宗教和文化交流频繁的全球化的今天，这种宗教的宽容和相互尊重更显得难能可贵。在许地山那里，爱的上帝显然比忌邪的上帝更有意义。这显示出对上帝理解的“灵活性”，而这种“灵活性”是理性的思考和取舍。这对多元宗教并存处境下的中国基督教神学思考提供了一种未必能被接受，但却富有启发性的思想资源。

现代作家作品中对基督教之造物主上帝和全能上帝的否定是对基督教上帝观的严峻挑战。虽然在过去的时代，中国人也同样对基督教的上帝观提出过类似的挑战，然而对于前者，现代作家是从科学和进化论这些新引进的现代知识出发来进行批判的，而不是像过去时代的中国人那样从中国传统的宇宙观出发进行批判，因而，对基督教的挑战就具有了现代意义。对于后者，现代作家的挑战不仅来自对罪恶和个人苦难的体验，更来自世界性战争对国家民族带来的苦难和伤害，因而其内容更为丰富，也更具有人类性和世界性意义。这也启发我们，从此，中国人可能的神学反思都将与世界真正融为一体，而相互的交流和借鉴将会更具价值。事实上，基督教神学至今仍在思考着这些问题，不断尝试提供答案。虽然至今尚没有一个令人满意的答案，然而这些神学反思对人类精神的探索却是极大的丰富，也为人类深化对自我的认识做出了极大的贡献。现代文学虽然没有也不可能做出什么神学回应，但它对问题的提出和对当时代人们精神境遇的描述都为未来可能的中国式神学反思提供了素材。

至此，我们可以看到，“上帝”这个已经基督教化的词在现代文学中以空前的频率出现着。“语言不仅仅是一种表达的工具，还涉及到思想和意义的方式”。¹当它借助传统的断裂甩掉了儒家观念的旧包袱之后，很快以崭新的面貌出现在新文学中，带来了新的“思想和意义方式”，为新文学家开辟出新的思维、情感、审美、表达方式，使他们的生存体验和文学表达都增添了厚度和丰富性。即便上帝只是一个虚幻的假设，这个假设也并非没有意义，作家们正是在对这个假设本身

¹ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第79页。

的思考中，在从这个假设出发的思考中，以及面向这个假设的叩问中，生发出了丰富的文学世界，生产出了舍此可能就不会出现的意义，从而丰富着人们的情感和精神。这个词同时也成为沟通中国现代文学和神学这两个领域的桥梁之一，启发人们在跨越的思考中，在两者的相互激荡中获得成长的营养。

余论：从接受角度对译名问题的再思考

翻译的最终目的是要通过译作传达所翻译的内容，影响接受者，因而对整个翻译传播过程的考察离不开对接受者的关注。在上篇第四章反思传教士的译名争论时，为了研究的方便，我们曾将翻译过程分为四个程序考察。事实上，其中的每个程序都涉及对接受者的关照，这在第四章的分析中已经初步显示出来了。只不过在那里涉及到接受者时，我们更多的是从传教士所认识的接受者出发来关照的，接受者的面貌并未充分呈现出来。当我们对实际的接受者进行了考察之后，就可以从这些考察所得的结果出发，反过来对译名问题进行一番再思考，以求深化、补充其中所涉及的问题。

一、可译与不可译的再思

前文对可译与不可译的反思中提到，一些传教士希望通过解释、指导、培养宗教生活等方式，将所选择的译词基督教化，从而使中国人理解该词所传达的基督教观念。将问题的最终解决放在接受者的改变上，而不是放在词语的选择上，这是一些传教士在长期的译名争论中所寻找到的解决不可译问题的出路。接受者的反映可以让我们看到这种解决办法的有效性和可行性。

在明清天主教的译名之争中，反对“上帝”一词的人所担心的是，接受者因为这个词而将传教士用此词所要表达的 *Deus* 观念混同于中国经典中的上帝。然而在实际考察中我们看到，不管是从教者还是反教者，事实上都对两者的差异有一定的认识。反教者自不必说，他们中的大多数都刻意强调两者之间的差异，甚至否定二者间有任何相似。从教者虽然不少人都强调天主教的 *Deus* 就是中国经典中的上帝，但他们的著作都不同程度的提到过二者的差别。他们强调二者相同往往带着一种有意识的目的，就是希望通过将 *Deus* 观念纳入儒家体系，使之获取一个合法身份，以便天主教能够在充满敌意的环境中得以生存。对相同之处的强调常常包含着一个诠释过程，即对儒家经典的诠释性取舍，或天主教化的解释。

这在严谟的《帝天考》中有着典型的体现。可见，“上帝”一词的选择并不必然地引向对 Deus 的遮蔽，通过传教士们的亲自指导，或通过他们的著作，或通过他们的宗教生活，中国接受者可以逐步经由“上帝”一词达到对 Deus 的认识。“天主”一词亦然。然而不管其中的哪一个词取得成功，都能表明 Deus 的观念是可翻译的。

新教的接受情况与此类似，只是在不同阶段理解的深浅快慢程度有所变化而已。梁发和洪秀全作为新教早期的接受者，对基督教 God 观念的陌生感，及其理解 God 观念时所受儒家传统及中国民间宗教的干扰是显而易见的。其实，在此阶段，传教士用来表达 God 的译词也是非常混乱的。然而，梁发和洪秀全对这些用词的从容对待，及其对 God 的表述表明，他们对传教士想要表达的基督教 God 观念的基本理解是正确的，也就是说，他们知道这个外国的 God 是怎样的一个面貌。对他们而言，除了传教士的当面指导和阅读传教士的著作之外，最重要的是，他们可以阅读完整的汉译圣经。也许译本的质量和圣经本身某些思想的深奥使他们不可能透彻理解每一句话，然而，以一整本圣经为参考来理解其中所要表达的 God 观，却是能够达到的目标。

参与《万国公报》“圣号论”讨论的中国读者表示出了对译名问题的更高自觉。他们能够对译词本身进行卓有见地的讨论和判断，事实已经表明，他们对 God 观念有了相当深入的理解，这种理解已经超出了知的层面，而进入了思的层面。这次讨论的群体性也表明，基督教在传教上的进展已经开始使“上帝”或“神”所传达的基督教观念得到更广泛的传播，这两个词的内涵正在发生着变化。及至 20 世纪上半叶，基督教已经成为活跃在中国社会各个领域的不可忽视的力量，他们所崇拜的 God 不管在知识阶层还是在普通民众中都不是什么陌生的对象。更有趣的是，他们刻意保持自身鲜明的异质性，以致于知识分子和普通民众都能够清晰地将其辨认出来。非基督教运动把基督教作为洋教加以排斥从另一方面表明了其自身身份的明晰性。在这样的情况下，不管他们用“神”还是用“上帝”都不会使中国人混淆他们用这些词所表达的那个对象。再加上这一时期出现的儒家传统

的断裂，“上帝”一词的儒家文化内涵得以削弱，甚至消失。因而，现代作家作品中出现的“上帝”或“神”，尤其是“上帝”一词的基督教指涉是非常清晰的，它们的内涵发生了巨大的变化，就“上帝”一词而言，基督教的 God 已经成了它的第一指涉。

由此可见，就文字转换而言，就词与义的对应而言，翻译是可能的。即使暂时没有相应的词，也可以“培育”出一个新词来，只是在词与义之间建立关联所需的努力，以及所用的时间有所不同罢了。而这个“培育”的过程，实际上也是一个传播者和接受者互动的过程，是在二者的动态交流中实现的，正是这种变动性，为翻译的难题提供了解决的可能。翻译往往是文化交流的第一步，它的可能也就为文化交流的进行提供了一个基础，同时翻译本身也已经进入了交流的进程。

二、诠释的再思

翻译虽然可能，但并不意味着译词所引进的观念就能被接受者照单吸纳，翻译之后接受者的诠释才是最重要的，这也是译名问题的关键。前文谈诠释的时候，诠释的主体是作为译者（传播者）的传教士，他们在选择译名的时候，考虑得相当周到，对各种可能的影响因素都作出了自己的诠释，包括接受者可能对译词进行的诠释。然而一旦所选定的译名传播开来，中国接受者的诠释在很大程度上就会成为难以预料和控制的。如传教士的情况一样，中国接受者对译名所代表的观念的诠释同样受他们自己的前见或历史处境的影响。

明末清初，儒家思想还占据着正统地位，接触天主教的文人都浸淫于这一传统之中，因此，这一时期的接受者在接近“上帝”/“天主”所传达的 Deus 观念时，儒家思想是他们必须面对的核心问题。从教者或接受 Deus 与上帝的相似之处，在两者的印证中强化儒家上帝观，或接受其中某种上帝所不具备的属性，以达到补儒、超儒的目的。而这两种诠释策略又都同时达到维护天主教的合法性，抵抗反教者攻击的目的，同时也是对自我文化身份的持守。反教者的诠释同样既有强调两者差异的，也有强调两者相同的，而最终目的都是为了维护儒家传统，排斥天主教：如果两者不同，那么天主教的 Deus 不合正统，应予批判；如果两

者相同，那么没有必要引入天主教的 Deus，应予排斥。即便是佛教的僧侣，在批判 Deus 时，也是从儒家上帝观出发进行的。

新教早期接受者所处的时代，大清帝国已经开始走向衰弱，儒家思想的影响力也随之下降，而梁发的个人际遇更使他较为疏离儒家文化。因而，在接受 God 观念的时候，虽然不能完全摆脱儒家上帝观的影响，对他而言却已经不是太大的障碍，这使他在接受 God 作为天地人大主宰及其创世工作时，与儒家上帝观基本上没有多少纠缠。由于出身民间，宣教对象也主要是普通民众，周围偶像崇拜的环境使他更为强调 God 的独一神属性，民间宗教注重善恶赏罚的特点也使他更为强调 God 的惩罚，这显示出了前见和处境对他诠释 God 观所产生的影响。洪秀全的个人际遇更为特殊。独特的个人际遇，对儒家传统的复杂感情，政治的需求，促使他糅合不同因素，创造出了一个自己的上帝，这个上帝既有基督教 God 的几乎所有属性，又有儒家与皇帝有着特殊关系的上帝属性，还有着中国封建大家庭的家长面影，而杂合这些因素，最终只是为了创造一个能为“革命”所用的上帝。

参与“圣号论”讨论的作者们在讨论中显示出，他们颇能把握译名问题的难点所在，努力寻找一个不会引起误解，又易于为中国人接受的译名来表达 God。有的甚至在传教士所提的译名之外，另辟新途，建议用“造化主”之类的词。作为一个接受主体，他们显示出了其较为强烈的主体性和独立精神。然而另一方面，他们在诠释 God 观念时，大多仍难摆脱从儒家上帝观进入 God 观念的途径。不过，与明清天主教从教者相似，他们对儒家上帝的理解往往是有选择的，也是基督教化的。当然反过来，他们理解的 God 也不会像传教士所要求的那样“纯粹”，而是常会带着调和基督教 God 和儒家上帝观，使儒家上帝观得以补充，使基督教 God 得以顺利传播的意图。讨论者中有人自觉到这种情况，但并不认为这是不恰当的，而是将之看作难以避免，正如王炳耀所说，中国信徒都脱于儒教，不可能不主“上帝”。¹至于“神”一词，讨论者大多认为不值得考虑，这跟他们对中国民间宗教的深切体验密切相关。相对于传教士，译名问题与中国这些基督徒的关

¹ 王炳耀：《上陆佩牧师第一书》，《万国公报》1878年5月11日，第4940页。

系更为切近，更为实际，这直接关系到他们如何面对自己的文化传统，如何处理自身在社会中的生存问题。因而，他们既不能也不愿抛弃儒家文化身份，这也就使他们不大理会传教士所固守的理论和思辨内容，而是讲求实际地选择儒家的“上帝”一词，利用其固有的内涵加以重新解释、改造以传达基督教的 God 观念。

20 世纪上半叶是中国思想文化转型的时期，传统的儒家文化受着猛烈的抨击，然而作为中国文化之根，它不可能一下子就丧失影响力，而是仍然存在于特定群体的思想深层，并持续发挥着各种影响。另一方面，西方科学理性观念传入中国，被时代看作是进步的、革命性的力量加以颂扬和广泛传播。就基督教而言，一方面，儒家思想的没落使它得以摆脱可能受到的扭曲，中国人对西方文明的向往也使它拥有了被更清楚地理解和接纳的可能性，另一方面，帝国主义侵略引起的高涨的民族主义情绪也使从西洋来的基督教受到牵连，遭到批判和抵制。所有这些都不同程度地影响到人们对基督教 God 的理解和接受，从而使这一时期人们对它的接受呈现出复杂的面貌来。在基督教思想家中，有的为了应对科学理性等新的思潮，对 God 观念的诠释进行了调整，比如徐庆誉、谢扶雅放弃了 God 作为造物主的观念，吴耀宗剔除了 God 观念中的超自然成分，将之看作代表许多客观力量和真理的一个名词，一个概念。王治心、徐松石则致力于基督教的本色化，试图调和基督教 God 与儒家上帝，甚或与佛教和道教的一些观念，以使基督教 God 观念能够获取在中国生存传播的根基和合法性。赵紫宸则放弃了对“三位一体” God 的执着，特别强调了 God 的爱和人格性，这既是对理性主义思潮的适应，也包含着对当时建构中国人人格的人文需求的回应。

在现代文学中，对基督教 God 的诠释显得更为自由多样。作为新文化运动的主力军，现代作家们与神学家们相比，有着更为激进的反传统色彩，因而在他们的诠释中极少再有儒家上帝观的干扰，也不再关注两者的调和问题，相反，基督教的 God 在他们这里更是被自觉作为一种西方的文化资源，在某种意义上发挥着颠覆中国固有文化传统的作用，同时也用来作为填补传统文化断裂所带来的文化真空的材料，作为新的文化建设可资借鉴的资源之一。作为文学家，他们也不必

像神学家那样从信仰的角度来关照 God 观念,而是更服从于文学自身特性的需求。文学始终是人学,要孜孜不倦探讨的是对人自身的认识,和对外在世界的思考和追问,这都能够从宗教中获取灵感。God 在现代文学中不同面貌的存在实际上正是现代作家对基督教 God 观念的一种借用,在借用中表达出他们的各种情感和思想。作家们各自塑造着不同的上帝形像:慈爱,全知全能,无所不在,神秘主宰,无力,不公……,这同时也是对自我及其处境的表达:微小无助,苦难深重,孤苦无依,或者人的强悍有力,勇敢坚强,等等。“上帝”这个词所引入的基督教 God 使作家的思考拥有了一个可资参照的完全的他者,从而不断激发出灵感的火花。而基督教 God 也正是在作家们的这种不同的表达中成为一种活的文化构造因素,开始融入中国的新文化当中。

从以上对接受历史的回顾可以看出,一种观念经过翻译之后,必须经过接受者的选择,改造,利用,将之融入接受者的生存世界中去,才会成为活的概念,否则,不管表达多么准确,它也只是一个没有生命没有价值的词和概念。而接受者对一种观念的接受则必定会受其前见和历史处境的制约,在不同时期表现出不同的兴趣和侧重,即如在儒家文化深具影响的时期,接受者总是难免从儒家上帝观出发来理解 God,并力图将二者调和,以实现对中国传统文化的补充或实现基督教的传播,而到 20 世纪上半叶,儒家文化的影响力遭到削弱之后,God 所具备的不同于儒家上帝的独特的面目受到了重视,并成为新文化创造的资源,不过此时科学理性等新的观念又成为制约诠释选择的力量,基督教的 God 仍在经受增补和删削。由此,作为传播者,应当尊重这种诠释的历史性,面对接受者对所传播观念的不可避免的带有前见的解释,应该给予鼓励而不是苛责,以免中断传播的过程,同时也应当以历史的眼光来看待眼前正在进行的交流,既看到当下的局限,亦应看到未来可能的进展与希望。

三、传播的再思

接受者的诠释限度,可能会带来过渡的归化,使 God 观念过度变形,以适应接受者的前见或处境。如果缺乏一种制约的力量与之形成适当的张力,这种归化

过的观念就会不加修正地流传下去，以致于不断变形，最终丧失其原有的面貌和独特性。过于丧失原有面貌意味着传播的失败，而独特性的丧失同时也意味着其文化借鉴价值的削弱。因而，接受者的诠释应当接受传播者的规约。

在上篇第四章我们已经论证，传播者有着一定的操控空间，这正是他们积极发挥规约作用的契机。在我们所考察的接受历史中，传教士始终是一个重要的制约力量。他们不断地通过个人接触、宗教活动、教会学校教育、各种文字工作等方式的指导和评判，规约着接受者，希望他们按照最接近 God 观念本来面目的方式进行理解。正是这样一种力量的存在，使 God 在中国的传播中虽然屡有被扭曲的时候，但总能在一定程度上保持着对于中国文化的陌生感，在不同时期被不断地重新审视和理解。即便是在儒家文化占主流的明末清初，士大夫们在宣称天主等同于儒家经典的上帝时，也还是能够看到二者的区别，并尝试在差别中寻找其修补儒家观念的价值。而在新教传入中国，经过中国接受者 100 多年的解释后，God 仍然保持着对与之颇有相似之处的儒家上帝观念的疏离，以致于现代作家们仍然可以将之作为异质的文化资源加以利用。即便是在今天，知识分子仍然在不断探寻基督教的 God 信仰所能给予我们的精神食粮。虽然此时不存在传教士的直接制约，然而此时的知识分子更多了一份对其异质性的自觉寻求，文化交流的便利更使他们得以接触西方历史和当下对 God 的各种诠释，这些诠释无疑是更为丰富的资源，引导他们更深入地了解基督教的核心内容，也更充分地发挥其蕴含的意义和价值。

就传播的实际过程而言，它是一个传播者和接受者之间不断交流的过程，在这一过程中，二者既相互促进又相互规约，从而推动交流的深入有效发展。基于对这一过程各因素的认识，传播者和接受者既要执着，又要灵活，并要有对执着和灵活的自觉。作为传播者，需要执着于对原意的持守，肯定原意的价值，又要具有灵活性，明白“纯粹”的传播是不可能的，应当尊重接受者的文化和生存处境及由此而来的诠释，尊重文化交流所处的特定阶段的特定需求，并由此出发来调整操控的内容和程度。作为接受者，一方面要有对自我所作诠释之价值的执着，

肯定这种诠释的合理性，最大限度地发挥这种外来观念对接受方生存需求和文化成长的价值，同时又要灵活对待一时难以接受的内容，尊重外来文化的异质性所具备的价值，认识自身可能具有的限度，以及这些异质性将来被接受的可能性，以宽容的态度为其保留生存的空间。双方的共同努力将会为富有成效的文化交流营造一个良好的生态环境。

参考文献

The Chinese Recorder (《教务杂志》) 中的译名讨论文章:

- A Young Missionary, "A Suggestion for the Conference", *Chinese Recorder* 21 (1890): 119-122.
- A. E. M., "The 'Terms'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 250-251.
- Baldwin, C. C., "Those Thirty Essays", *Chinese Recorder* 8 (1877): 436-439.
- Blodget, H., "Missionary News", *Chinese Recorder* 6 (1875): 72-76.
- Bondfield, G. H., "The Term Question", *Chinese Recorder* 38 (1907): 675.
- Bonsey, Arthur, "District Committee (Hankow) and the 'Union' Terms", *Chinese Recorder* 37 (1906): 157-158.
- Burdon, J. S., "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 149-150.
- C., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 89-92.
- C.W.M., "The Term Question", *Chinese Recorder* 38 (1907): 610-611.
- Chalmers, John "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 290.
- Cornaby, W. Arthur, "The Supreme as Recognized in Ancient China", *Chinese Recorder* 35 (1904): 5-18.
- Crofoot, J. W., "To Bible Translation Committees", *Chinese Recorder* 40 (1909): 103-105.
- Dean, William, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 369-371.
- Disciple, "The Term Question", *Chinese Recorder* 50 (1919): 704.
- Douglas, Carstairs, "'Spirit' and 'God': — How should they be Translated?", *Chinese Recorder* 7 (1876): 68-74.
- Douglas, Carstairs, "The Terms for 'God' and 'Spirit'", *Chinese Recorder* 6 (1875): 432-433.
- Dubose, Hampden C., "Can the 'Term Question' be Settled?", *Chinese Recorder* 21 (1890): 88-89.
- Dubose, Hampden C., "On the Term for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 133-135.
- "Editor's Corner", *Chinese Recorder* 9 (1878): 70-73; 482.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 22 (1891): 294-295.

- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 24 (1893): 347.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 25 (1894): 552-553.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 32 (1901): 630.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 35 (1904): 265-266.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 37 (1906): 225-226.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 37 (1906): 338-339.
- "Editorial Comment", *Chinese Recorder* 40 (1909): 419.
- Edkins, J., "Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit", *Chinese Recorder* 8 (1877): 524-529.
- Enquirer, "On the Terms for 'God' and 'Spirit'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 294-297.
- F., "Shang-ti in the Classics", *Chinese Recorder* 28 (1897): 593-594.
- Fenn, Courtenay H., John, J. B. St., "Conference on Federation at Pei-tai-ho", *Chinese Recorder* 35 (1904): 551-557.
- Goodrich, Chauncey, "Tracts and Term", *Chinese Recorder* 35 (1904): 385-396.
- Graves, R. H., "Thoughts on the Divine Names", *Chinese Recorder* 25 (1894): 153-155.
- Graves, R. H., "Thoughts on the Term Question", *Chinese Recorder* 8 (1877): 139-146.
- Graves, R. H., Happer, A. P., "Term Used by Native Christians", *Chinese Recorder* 7 (1876): 444.
- H., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 155.
- Hartwell, C., "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 228-229.
- Hartwell, C., "Reasons in Favor of Trying to Settle the 'Term Question'", *Chinese Recorder* 21 (1890): 234-235.
- Helm, B., "Shen and Shang-ti", *Chinese Recorder* 7 (1876): 436-442.
- History, "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 290-292.
- Hutchinson, A. B., "Shall T'ien-chü Supersede Shang-te and Shin?—The Argument from Experience", *Chinese Recorder* 8 (1877): 146-152.
- Inquirer, "Is the Shangti of the Chinese Classics the Same Being as Jehovah of the Sacred Scriptures? PART I", *Chinese Recorder* 8 (1877): 411-426.
- Inquirer, "The Meaning of the Word 'Shin'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 65-93.
- James, F. Huberty, "The Theism of China", *Chinese Recorder* 28 (1897): 481-487.
- JEW, "The Term for God in Chinese", *Chinese Recorder* 7 (1876): 369-375.

- John W. Davis, "JEHOVAH", *Chinese Recorder* 7 (1876): 398-403.
- Kastler, CH. W., "Ye-ho-hua or the Divine Name in Chinese", *Chinese Recorder* 44 (1913): 185-186.
- Kerr, J. G., "A Layman on the 'Term' Question", *Chinese Recorder* 7 (1876): 66-68.
- Loercher, J. G., "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 436-439.
- Loercher, J. G., "The Term for 'GOD' in Chinese", *Chinese Recorder* 7 (1876): 221-226.
- Lyon, D. N., "The Term for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 133
- Man of Peace, "The Term Question", *Chinese Recorder* 8(1877): 173-175.
- Mateer, C. W., "The Meaning of the Word 神", *Chinese Recorder* 32 (1901): 61-72; 107-116; 220-231; 284-290; 340-352; 447-456; 499-508; 547-552; 597-610. *Chinese Recorder* 33 (1902): 71-79; 123-132; 186-193; 232-244; 290-298; 343-347; 400-404.
- Mateer, C. W., "The Term for God in Chinese", *Chinese Recorder* 8 (1877): 93-97.
- Mateer, C. W., "Usus Loquendi", *Chinese Recorder* 8 (1877): 257-259.
- Mateer, R. M., "Some Objections", *Chinese Recorder* 37 (1906): 310-313.
- Matson, P., "The Term Question", *Chinese Recorder* 35 (1904): 576-578.
- McClatchie, Canon, "The Term for 'God' in Chinese", *Chinese Recorder* 7 (1876): 60-63.
- McClatchie, Thos., "GOD κατ' ἐξοχήν PART I", *Chinese Recorder* 8 (1877): 398-411.
- McClatchie, Thos., "GOD κατ' ἐξοχήν Part II ", *Chinese Recorder* 8(1877): 476-488.
- Moule. G. E., "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 435-436.
- Muirhead, WM., "The Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 212-213.
- Nelson, R., "Notices of Recent Publication", *Chinese Recorder* 8 (1877): 351-359.
- Norris, Frank L., "A Question of Terms", *Chinese Recorder* 44 (1913): 53.
- "Notices of Recent Publications", *Chinese Recorder* 8 (1877): 184-191; 264-269.
- Noyes, H. V., "Reminiscences", *Chinese Recorder* 45 (1914): 631-639.
- One to Whom You Sent Your Circular, "An Open Letter—To Thomas Cochrane, Esq., M.B., C.M., Chairman of the Peking Committee on Union", *Chinese Recorder* 36 (1905): 413-416.
- Pollard, S., "The Term Question", *Chinese Recorder* 37 (1906): 219.
- Preston, C. F., "Correspondence", *Chinese Recorder* 6 (1875): 283-289.
- Preston, C. F., "Terms in Chinese for 'God', 'gods' and 'spirit'", *Chinese Recorder* 8 (1877): 226-239.
- Price, P. F., "'Union' from Two Standpoints. I. A Principle and an Application", *Chinese*

Recorder 37 (1906): 21-33.

Rawlinson, Frank, "Some Chinese Ideas of God", *Chinese Recorder* 50 (1919): 461-468; 613-621.

Roberts, John S., "Correspondence", *Chinese Recorder* 7 (1876): 213-216.

Roberts, John S., "Some General Principles for Guidance in Translating the S.S.—Terms for 'God'", *Chinese Recorder* 7 (1876): 136-141.

Ross, John, "Chinese Classical Theology", *Chinese Recorder* 33 (1902): 436-438.

Ross, John, "The Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 216-217.

S., "The Term Question—A Plea for Union on the Bible Terminology", *Chinese Recorder* 36 (1905): 556-558.

Silsby, J. A., "One Bible with One Set of Terms", *Chinese Recorder* 35 (1904): 479-480.

Silsby, J. A., "Who are to Decide?", *Chinese Recorder* 36 (1905): 40-41.

Sinim, "The Protestant Chinese View of the Term for God", *Chinese Recorder* 7 (1876): 379-380.

Smith, G. Cecil, "The Term Question", *Chinese Recorder* 35 (1904): 478.

Smith, G. Cecil, "The Term Question", *Chinese Recorder* 43 (1912): 547.

Stanley, C. A., "The Use of Shangti", *Chinese Recorder* 35 (1904): 140-141.

T. C., "Accuracy", *Chinese Recorder* 35 (1904): 41-43.

T. C., "The Use of Shang-ti", *Chinese Recorder* 35 (1904): 259-260.

Talmage, J. V. N., "'Spirit' and 'God':—How should they be translated?" *Chinese Recorder* 7 (1876): 218-221.

Talmage, J. V. N., "Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神", *Chinese Recorder* 8 (1877): 439-441.

"The Shanghai Missionary Conference", *Chinese Recorder* 8 (1877): 239-250.

Turner, Frank B., "Mission Federation: Meeting of the Chihli Provincial Council", In "Missionary News", *Chinese Recorder* 38 (1907): 521-523.

Walker, J. E., "A Word or two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages", *Chinese Recorder* 34 (1903): 164-169.

Walker, J. E., "The Term Question and Co-operation", *Chinese Recorder* 36 (1905): 640-641.

Walker, J. E., "The Term Question", *Chinese Recorder* 35 (1904): 418-419.

Walker, J. E., "Too Straight is Crooked the Other Way", *Chinese Recorder* 8 (1877): 519-524.

Warren, G. G., "On the Rendering of the Old Testament Name of God in the Chinese Scriptures", *Chinese Recorder* 47 (1916): 181-185.

Warren, G. G., "The Term Question—A Plea for Comprehension", *Chinese Recorder* 35 (1904): 215-219.

Wei, Francis C. M., "Religious Beliefs of the Ancient Chinese and their Influence on the National Character of the Chinese People", *Chinese Recorder* 42 (1911): 319-328; 403-415.

Wolfe, John R., "A Correction", *Chinese Recorder* 37 (1906): 394-395.

Z., "The Term Question—A Compromise Suggested", *Chinese Recorder* 26 (1895): 89-90.

明末清初天主教文献:

郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第一至五卷,北京:北京大学宗教研究所,2003年。

陈候光:《辨学刍言》,载徐昌治编《破邪集》卷五,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第五卷。

戴起凤:《天学剖疑》,载徐昌治编《破邪集》卷五。见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第五卷。

李之藻:《〈代疑篇〉序》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第一卷。

李之藻:《天主实义重刻序》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第一卷。

林启陆:《诛夷论略》,载徐昌治编《破邪集》卷六,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第五卷。

释寂基:《昭奸》,载钟始声编《辟邪集》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第五卷。

王征:《畏天爱人极论》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第三卷。

徐光启:《辨学疏稿》,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印),第三卷。

徐光启:《答乡人书》,见王晓朝:《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社,1997年。

徐光启:《造物主垂像略说》,见王晓朝:《基督教与帝国文化》。

许大受:《圣朝佐辟》,载徐昌治编《破邪集》卷四,见郑安德编:《明末清初耶稣会思想

文献汇编》(修订重印), 第五卷。

严谟:《帝天考》, 见钟鸣旦著, 何丽霞译:《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》, 台北: 光启出版社, 1998年。

杨廷筠:《代疑篇》, 见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印), 第三卷。

杨廷筠:《代疑续篇》, 见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印), 第三卷。

杨廷筠:《天释明辨》, 见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印), 第三卷。

株宏:《天说》, 载徐昌治编《破邪集》卷七, 见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(修订重印), 第五卷。

《万国公报》“圣号论”讨论文章:

《万国公报》, 台北: 华文书局影印, 1968年。

阐道生:《正名要论》, 《万国公报》1878年3月16日, 第4742—4748页。

何玉泉:《天道合参》, 《万国公报》1877年9月29日, 第4122—4125页。

何玉泉:《续天道合参》, 《万国公报》1877年12月8日, 第4400—4406页。

黄品三:《圣号论》, 见《万国公报》(1877, 7, 21), 第3880—3881页。

黄品三:《首要称名论》, 《万国公报》1877年8月18日, 第3985页。

黄品三:《作圣号论原意》, 《万国公报》1877年8月11日, 第3955页。

邝日修:《圣号论衡》, 《万国公报》1878年5月25日, 第4997—4999页。

陆佩:《陆佩先生书何玉泉先生天道合参后》, 《万国公报》1877年9月29日, 第4125—4126页。

陆佩:《陆佩先生书圣号定称说后》, 《万国公报》1877年12月1日, 第4375—4376页。

陆佩:《陆佩先生书正名要论后》, 《万国公报》1878年3月16日, 第4748—4751页。

陆佩:《圣号论列言》, 《万国公报》1877年7月21日, 第3881—3882页。

碌碌子:《答陆佩先生圣号列论》, 《万国公报》1877年9月15日, 第4064—4065页。

鹭江氏:《天道探本附识圣号论》, 《万国公报》1878年3月2日, 第4687—4692页。

潘恂如:《圣号论》, 《万国公报》1877年9月22日, 第4092—4093页。

区逢时:《圣号定一说》, 《万国公报》1878年2月23日, 第4660—4662页。

区区子:《圣号论》, 《万国公报》1878年6月15日, 第5082—5083页。

王炳堃：《徽号议》，《万国公报》1878年1月26日，第4573—4579页。

王炳耀：《上陆佩牧师第一书》，《万国公报》1878年5月11日，第4940—4941页。

王献吁：《拟阅何玉泉天道合参并陆佩后论》，《万国公报》1878年1月12日，第4539—4540页。

宣道子：《圣号论》，《万国公报》1878年2月9日，第4604—4606页。

英绍古：《圣号定称说》，《万国公报》1877年12月1日，第4374—4375页。

周顺规：《阅各圣号论仅陈鄙见》，《万国公报》1878年6月1日，第5025—5027页。

现代作家作品：

冰心：《〈寄小读者〉四版自序》，《冰心文集》第三卷，上海：上海文艺出版社，1984年。

冰心：《哀词》，载《晨报副镌》1922年8月19日。

冰心：《安慰（一）》，《冰心文集》第二卷，上海：上海文艺出版社，1983年。

冰心：《傍晚》，载《生命》，1卷8期。

冰心：《沉寂》，载《生命》，2卷3期。

冰心：《春水·九八》，《冰心文集》第二卷。

冰心：《春水·一〇五》，《冰心文集》第二卷。

冰心：《国旗》，《冰心文集》第一卷，上海：上海文艺出版社，1982年。

冰心：《何忍？》，载《生命》，2卷4期。

冰心：《画——诗》，《冰心文集》第三卷。

冰心：《黄昏》，载《生命》，1卷8期。

冰心：《寄小读者·通讯二十五》，《冰心文集》第三卷。

冰心：《寄小读者·通讯十二》，《冰心文集》第三卷。

冰心：《黎明》，载《生命》，1卷8期。

冰心：《清晨》，载《生命》，1卷8期。

冰心：《人格》，载《生命》，2卷2期。

冰心：《生命》，载《生命》，2卷1期。

冰心：《使者》，载《生命》，2卷1期。

冰心：《天婴》，载《生命》，2卷5期。

冰心：《晚祷（二）》，《冰心文集》第二卷。

冰心：《晚祷（一）》，《冰心文集》第二卷。

冰心：《往事（二）》，《冰心文集》第三卷。

冰心：《往事（一）》，《冰心文集》第三卷。

冰心：《我+基督=?》，载《生命》，2卷1期。

冰心：《悟》，《冰心文集》第一卷。

冰心：《向往》，载《生命》，2卷7期。

冰心：《一个军官的笔记》，《冰心文集》第一卷。

曹禺：《雷雨》，《中国新文学大系1927—1937》第十五集（戏剧集一），上海：上海文艺出版社，1985年。

郭沫若：《创世工程之第七日（发刊词）》，《创造社资料》上册，福州：福建人民出版社，1985年。

胡也频：《悲愤》，《胡也频选集》，福州：福建人民出版社，1981年。

胡也频：《苦恼》，《胡也频选集》。

胡也频：《死之坚决》，《胡也频选集》。

胡也频：《投赠》，《胡也频选集》。

胡也频：《一个时代》，《胡也频选集》。

老舍：《黑白李》，《老舍文集》第八卷，北京：人民文学出版社，1985年。

老舍：《四世同堂》，天津：百花文艺出版社，1979年。

鲁迅：《人之历史》，《鲁迅全集》第一卷，北京：人民文学出版社，1963年。

鲁迅：《复仇（其二）》，《鲁迅全集》第二卷，北京：人民文学出版社，1981年。

茅盾：《耶稣之死》，《茅盾全集》第九卷，北京：人民文学出版社，1985年。

苏雪林：《棘心》，《苏雪林文集》第一卷，合肥：安徽文艺出版社，1996年。

田汉：《午饭之前》，《田汉文集》第一卷，北京：中国戏剧出版社，1983年。

闻一多：《致吴景超》，《闻一多全集》第12卷，武汉：湖北人民出版社，1993年。

萧乾：《参商》，《萧乾选集》第一卷，成都：四川人民出版社，1983年。

萧乾：《蚕》，《萧乾选集》第一卷。

萧乾：《皈依》，《萧乾选集》第一卷。

萧乾：《鹏程》，《萧乾选集》第一卷。

萧乾：《县》，《萧乾选集》第一卷。

萧乾：《一本褪色的相册》，《萧乾选集》第三卷，成都：四川人民出版社，1984年。

萧乾：《忧郁者的自白》，《萧乾选集》第三卷。

萧乾：《在十字架的阴影下》，载《新文学史料》，1991年第1期。

许地山：《玉官》，见傅光明主编：《中国现代文学名著丛书·许地山卷》，西安：太白文

艺出版社, 1997年。

论文论著:

David K. Berlo 著, 孙彦民、张育亭译:《思想传播学》, 台北: 水牛出版社, 民国 67年。

Millard J. Erickson 著, 郭俊豪、李清义译:《基督教神学》(增订本)卷一, 台北: 中华福音神学院出版社, 2002年初版二刷。

Nicolas Standaert S. J. 著, 陈宽薇译:《本地化——谈福音与文化》, 台北: 光启出版社, 中华民国八十二年。

Wilbur Schramm 著, 陈少廷译:《传播过程》, 见 S. Hornell 主编, 黄明德等译:《传播学文丛》, 台南: 东南亚神学院协会台湾分会, 1970年。

阿克塞尔·布赫勒:《作为阐释的翻译》, 见陈永国主编:《翻译与后现代性》, 北京: 中国人民大学出版社, 2005年。

奥特、奥托编, 李秋零译:《信仰的回答——系统神学五十题》, 香港: 道风书社, 2005年。

曹禺:《〈雷雨〉序》, 见曹禺:《曹禺戏剧集·论戏剧》, 成都: 四川文艺出版社, 1985年。

曹禺:《我的生活和创作道路——同田本相同志的谈话》, 见田本相著:《曹禺剧作论》, 北京: 中国戏剧出版社, 1981年。

褚良才、杨柳:《从儒家经典到天主教教义——解析严谟〈帝天考〉如何为“上帝”正名》, 载李炽昌主编:《文本实践与身份辨识——中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》, 上海: 上海古籍出版社, 2005年。

邓恩著, 余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》上海: 上海古籍出版社, 2003年。

邓绍光:《赵紫宸后其神学思想中的启示观(1938-48)》, 载《华人神学期刊》第4卷第1期(1991年3月)。

范文美:《对等: 翻译的紧箍咒?》, 见范文美编:《翻译再思: 可译与不可译之间》, 台北: 书林出版有限公司, 2000年。

费尔迪南·德·索绪尔著, 高名凯译:《普通语言学教程》, 北京: 商务印书馆, 1980年第1版, 1999年第5次印刷。

福特编, 董江阳、陈佐人译:《现代神学家——二十世纪基督教神学导论》, 香港: 道风书社, 2005年。

古爱华著, 邓肇明译:《赵紫宸的神学思想》, 香港: 基督教文艺出版社, 1998年。

古伟瀛:《文化交流的一个面向: 明末中国天主教徒的经典诠释》, 见洪汉鼎主编:《中国

诠释学·第一辑》，济南：山东人民出版社，2003年。

顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社，1985年。

顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年。

郭宏安：《说“墙”，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，北京：北京大学出版社，1995年。

汉斯-格奥尔格·加达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，上海：上海译文出版社，2004年。

拉里 A·萨默瓦、理查德 E·波特主编，麻争旗等译：《文化模式与传播方式——跨文化交流文集》，北京：北京广播学院出版社，2003年。

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。

李文革著：《西方翻译理论流派研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年。

梁工：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，载《开封教育学院学报》，2003年第2期。

梁工：《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年。

梁家麟：《还原主义与中国基督教本色化——二十世纪上半叶的华人自由派神学》，《建道学刊》第19期（2003年）。

林乐昌：《明末儒家基督徒对传统天观的重释》，载罗秉祥、赵敦华主编：《基督教与近代中西文化》，北京：北京大学出版社，2000年。

刘家鸣编：《冰心代表作》，郑州：河南人民出版社，1986年版，1992年2次印刷。

楼宇烈、张志刚主编：《中外宗教交流史》，长沙：湖南教育出版社，1998年。

路易斯·罗宾逊著，傅光明、梁刚译：《两刃之剑：基督教与二十世纪中国小说》，台北：业强出版社，1992年。

罗曼·雅各布森：《翻译的语言方面》，见陈永国主编：《翻译与后现代性》，北京：中国人民大学出版社，2005年。

马佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，上海：学林出版社，1995年。

马有藻：《基督教神学思想史导论》，香港：天道书楼有限公司，1979年。

麦沾恩：《中华最早的布道者梁发传·附劝世良言》，香港：基督教辅桥出版社，1955年初版，1959年再版。

彭巴顿著，黄汉森译：《旧约神学》，香港：种子出版社有限公司，1987年。

威印平：《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》，载卓新平、伯玲、魏克利等主编《信仰之间的重要相遇》，北京：宗教文化出版社，2005年。

区宗德：《从欧洲人眼光看相关的神学争论》，见杨熙楠、雷保德编：《翻译与吸纳——大公神学和汉语神学》，香港：道风书社，2004年。

史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，福州：福建教育出版社，1998年。

孙景尧：《成在此，败在此：解读唐代景教文献的启示》，载梁工、卢龙光编选：《圣经与文学阐释》，北京：人民文学出版社，2003年。

孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年。

孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，台北：文津出版社，1992年。

孙尚阳，刘宗坤著：《基督教哲学在中国》，北京：首都师范大学出版社，2002年。

唐小林：《看不见的签名——现代汉语诗学与基督教》，北京：中国科学文献出版社，华龄出版社，2004年第1版，2006年第2次印刷。

田海华：《严谟对“上帝”与“天主”的诠释：从〈帝天考〉谈起》，载吴梓明、吴小新主编：《基督教与中国社会文化：第一届国际年青学者研讨会论文集》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2003年。

丸山高司著，刘文柱等译：《伽达默尔——视野融合》，石家庄：河北教育出版社，2002年。

王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年。

王宾：《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》，见乐黛云，勒·比松主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》，北京：北京大学出版社，1995年。

王建元：《诠释学与翻译》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，台北：书林出版有限公司，2000年。

王列耀：《基督教与中国现代文学》，广州：暨南大学出版社，1998年。

王晓朝：《基督教与帝国文化》，北京：东方出版社，1997年。

王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教辅侨出版社，1959年。

卫斐列著，顾钧、江莉译：《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，桂林：广西师范大学出版社，2004年。

吴国安：《中国基督徒对时代的回应（1919—1926）——以《生命月刊》和《真理周刊》为中心探讨》，香港：建道神学院，2000年。

吴利明著，郭佩兰译：《一九二〇至五〇年中国基督教神学家的贡献及局限》，载《景风》第59期（1979年7月）。

吴耀宗：《一个基督徒的自白——基督教与唯物论》，载《景风》第86期（1986年6月）。

吴义雄：《关于梁发与洪秀全的几个问题》，载《韩山师范学院学报》，2001年第3期。

吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，载《近代史研究》，2000年第2期。

夏瑰琦：《杨廷筠在西方宗教与中国传统文化接触摩荡中的反应》，载《中国神学研究院期刊》，1993年第14期。

谢和耐著，耿升译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海：上海古籍出版社，1991年。

谢天振：《作者本意和文本本意》，见范文美编：《翻译再思：可译与不可译之间》，台北：书林出版有限公司，2000年。

《新文化中几位学者对于基督教的态度》，载《生命》2卷7期。

邢福增：《二十世纪初年的“基督教救国论”（1900-1922）——中国教会回应时代处境一例》，载《中国神学研究院期刊》，第11期（1991年7月）。

邢福增：《文化适应与中国基督徒（一八六〇至一九一一年）》，香港：建道神学院，1995年。

邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学思想的中心课题》，载《维真学刊》第5卷第1期（1997年）。

徐松石：《中华民族眼里的基督》，上海：广学会，1948年。

许牧世：“意义相符，效果相等”的译经原则》，见许牧世：《经与译经》，香港：基督教文艺出版社，1983年。

许正林著：《中国现代文学与基督教》，上海：上海大学出版社，2003年。

杨慧林：《圣经“和合本”的诠释学意义》，见梁工、卢龙光编选：《圣经与文学阐释》，北京：人民文学出版社，2003年。

杨慧林：《圣言·人言——神学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002年。

杨剑龙：《基督教文化与中国现代知识分子：对“五四”时期一个角度的回溯与思考》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004年。

杨剑龙：《旷野的呼声》，上海：上海教育出版社，1998年。

杨联涛：《浅谈赵紫宸神学思想中的人论》，载王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005年。

杨天宏著：《基督教与民国知识分子 1922年-1927年中国非基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005年。

杨熙楠、雷保德编：《翻译与吸纳——大公神学和汉语神学》，香港：道风书社，2004年。

伊爱莲：《争论不休的译名问题》，伊爱莲等著，蔡锦图译：《圣经与近代中国》，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年。

伊爱莲等著，蔡锦图译：《圣经与近代中国》，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年。

尤思德著，蔡锦图译：《和合本与中文圣经翻译》，香港：国际圣经协会，2002年。

余思牧：《作家许地山》，香港：香港利文出版社，2005年，第210页。

张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年。

赵维本：《中文圣经译名争论初探：神乎？帝乎？》，载《中国神学研究院期刊》，第24期（1998年1月）。

赵紫宸：《赵紫宸文集》第一卷，燕京研究院编，北京：商务印书馆，2003年。

钟鸣旦著，何丽霞译：《可亲的天主——清初基督徒论“帝”谈“天”》，台北：光启出版社，1998年。

钟鸣旦著，刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》，载吴梓明、吴小新主编：《基督教与中国社会文化：第一届国际年青学者研讨会论文集》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2003年。

钟鸣旦著，圣神研究中心译：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年。

卓新平：《索引派与中西文化认同》，载《〈道风〉汉语神学学刊》，1998年第8期。

Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890.

Lee, Peter K. H., "Naming the Divine: The Christian-Chinese Cross-cultural Experience", in *Ching Feng* 39/2 June 1996.

Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Timothy Man-kong Wong, (黄文江), "The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the *Wanguo Gongbao*", in *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China*, eds., Michael Lackner, Natascha Vittinghoff, Leiden: Brill, 2004.

KWOK Pui-lan, (郭佩兰), *Chinese Women and Christianity 1860-1927*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992.

未刊文献：

陈伟强：《基督教与中国宗教相遇——许地山研究》，香港中文大学研究院宗教及神学学部哲学博士论文，香港中文大学图书馆，2002年。

陈志杰：《基督教与二十世纪中国小说——郁达夫、矛盾、许地山的小说》，香港中文大学研究院宗教及神学学部哲学硕士论文，香港中文大学图书馆，2001年。

何庆昌：《以儒家思想诠释基督教——徐松石思想的研究》，香港中文大学宗教研究课程哲学硕士论文，2002年，第8-12页。

侯朝阳：《梁发的〈劝世良言〉与圣经》，河南大学。

黄锦晖：《文化调和——王治心的基督教本色化思想研究》，香港中文大学历史系哲学硕士论文，香港中文大学图书馆，1999年。

李焯昌：《上帝的中国名字——圣经中上帝称谓的中文翻译》，“纪念朱维之百年诞辰暨基督教文化与文学国际学术研讨会”会议论文，天津，2005年。

李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七年至一八七七年）》，香港中文大学历史系哲学硕士论文，香港中文大学图书馆，1991年。

郑安德：《“陡斯”的中国名称——明末基督宗教神名之争》，北京大学。