

# “Deus”的汉语译词以及相关问题的考察

戚印平

在研究 16 世纪之后的天主教东传史时，围绕着“Deus”等神学概念的“译名之争”（Term Question, or Term Issue）一直受到学者们的高度关注。然而，发生在中国的这一争执并非孤立的偶然事件，由于汉字在东南亚各国被广泛使用，并成为其传统文化中的重要组成部分，相同或相似的问题亦曾发生在日本和其他国家，它们与耶稣会士在中国的尝试与努力相互影响，相互渗透，从而使这一文化冲突表现得更加复杂而生动。

作者戚印平，1954 年生，哲学博士，浙江大学哲学系宗教文化研究所教授。

沙勿略是在 1549 年 8 月 15 日进入日本进行传教的。在此后不到 3 个月的时间内，他在第一位日本基督徒弥次郎的帮助下，译出了包括十戒在内的教义说明。根据沙勿略作于 1549 年 11 月的两封信件，他对极短时间内完成的日语译本颇为满意，他甚至还想印刷此书，以获得更好的传教效果。<sup>①</sup>

由于可以想象的语言及知识背景的诸多局限，弥次郎择用的词语出现了不少谬误，其中最致命的差错，是将基督宗教的“Deus”译为佛教真言宗的主神“大日如来”。直到离开日本前不久，沙勿略才从佛教僧侣不同寻常的热情中发现了这一问题。<sup>②</sup>为避免再

<sup>①</sup> 沙勿略在 1549 年 11 月 5 日寄给果阿圣保罗神学院修士的信中说：“我们在学习日语的 40 天中，为十戒作了解说。……在今年冬天，我用日语对信仰条文作了详细的解释。我们应当印刷此书，因为有身份的人都能读写。关于此书，我希望它能解释我们的圣教，并将它弘布到我们还不能前往的许多地方。我们最亲爱的兄弟保罗（弥次郎）为了拯救灵魂，将必要的教义全部忠实地翻译出来。”村上直次郎译注、《耶稣会士日本通信》上，《新异国丛书》第一辑，I，雄松堂，1966 年，第 13 页。

<sup>②</sup> 弗洛伊斯回忆说：“这些僧侣名叫真言宗，这一宗派礼拜的本尊名叫大日，其意是“伟大的太阳”。他们将神性特有的种种尊称和属性赋予这个大日。……僧侣们在听我们论述时，觉得神具有的性质与大日非常相似，所以僧侣们对神父说，虽然语言、论述方式和服装互不相同，但神父所信奉的教义的内容，与他们教法的内容是一致的。因此，该派僧侣们对此非常高兴，他们邀请神父访问他们的寺院，为表示非常的敬意而欢迎神父，还请他们吃饭。……这回，神父沙勿略对僧侣们的满足和喜悦以及他们所说的大日进行了更为认真的思考。二、三天后，他与那些语言贫乏、知识有限的僧侣谈话时，神父向他们提问圣三位一体的玄义与人子（persona）的关系，并质问他们是否相信圣三位一体的第二位托身为人类，为拯救人类而被钉在十字架上而死的事。……僧侣们对此全然不知，闻所未闻，所以对他们来说，这些神迹犹如寓言和梦呓。他们中有人嘲笑从神父那里听到的事。神父发现在伪装的美名下，实际上基于众多罪恶的这一宗派是魔鬼的作品，于是便命令修士费尔南德斯在

次发生类似错误，沙勿略作出了一个影响深远的重要决定：即所谓的音译原则。例如，他将拉丁语“Deus”音译为“テウス（徙斯）”。<sup>①</sup>

根据沙勿略的指示，1552年8月抵达日本的加戈神父（P. Balthazar Gago）编写了著名的《二十五条》。他在1555年9月23日的信件中对这一翻译原则的使用作了说明，并声称对50多个“有害词语”作了处理。<sup>②</sup>此后，母语音译成为传教士编译教理书的基本原则，在此后编译刊印的若干教理书中，这一原则都得到认真的贯彻执行。<sup>③</sup>

由于本文讨论的主旨，我们当然会关注沙勿略最初翻译的教理说明书中是否使用过中国汉字。对此，沙勿略本人没有作正面说明，但根据同一时期所写的其他信件，沙勿略在抵达日本之前，就对当时日本文字的这一书写习惯有所了解，而在日本将近两年的传教经历，亦会使他对此有更直接的认识。<sup>④</sup>

我们知道，在16世纪的日本，汉字使用得相当普遍，且不说大量流传的中国书籍，就连日本人自己的书籍也大多用汉字印刷。因此，如果沙勿略真想在那里印刷教理说明

---

十字路口说教，宣布不要礼拜大日。大日不是神。这一宗派与日本所有的宗派相同，它那虚伪的、诳人的宗旨都是魔鬼的发明。这以后，这一宗派的僧侣们再也没有见过神父，再也不允许神父去他们的寺院。”参见弗洛伊斯：《日本史》，柳谷武夫译，平凡社，1987年版，第一册，第102-103页。

<sup>①</sup> 罗德里格斯记述道：“神父沙勿略认为，在把至高无上的神圣的‘Deus’教给这国中的人时，不应当借助于日本人自己的语词。神父担心这些语词会将无限善的万物创造者这一概念，与日本人自身的诸神和偶像的类似概念混淆起来。他唯恐听到人们用这样的语词来称呼造物主，所以决定‘Deus’不作变动。神父在说明了主的无限性及其完整性的属性后指出，由于日本人从不了解‘Deus’，所以日语中没有相应的语词。他说，真正懂得我主的信徒就这样称呼它，而且也只能这样称呼它。为了使这一语词深深地刻在倾听说教者的心中，他每次提到这一词语时，都要重复三次。结果，实际上这一语词深深地刻在听者的头脑和心上。”参见罗德里格斯：《日本教会史》下，土井忠生等译注，《大航海时代丛书》X，岩波书店，1979年，第425页。

<sup>②</sup> 加戈神父在1555年9月23日从平户写信告诉在印度以及葡萄牙的耶稣会修士们说：“在很长时间里，我们使用日本在其宗旨中使用的词语说明真理。但注意到使用虚伪的词语来说明真理时会产生误解，于是便立即改用我们的词语来代替那些被认为是有害的词语。新的事物需要新的词语……我们必须逐字逐句地向他们说明或是变更原来使用的词语。这类有害的语言有五十多个。由于我们向他们指出其词语的意义及其有害之处，向他们解释我们词语的含义，他们也意识到其中的差异，明白用他们的语言论述上帝时所产生的误解。”参见《耶稣会士日本通信集》上，第101-102页。

<sup>③</sup> 日本教会此后使用的教理书有这样几种：加戈神父在沙勿略译本基础上重新修订的《二十五条》（Nijūgocagī ō）；若热神父（P. Marcos Jorge S.J.）的《公教要理书》；《基督教要理书》。后者是日本教会唯一刊印的教理说明书，编译时间在1590年前后，并有日文与西文的不同刊本。详见拙作《日本早期耶稣会的若干教理书以及音译原则的提出与实践》，载《宗教文化》，第四辑，东方出版社，2001年。

<sup>④</sup> 沙勿略在1552年1月29日于科钦致罗耀拉的信中说：“值得注意的是，中国人与日本的口头语言有很大不同，所以说不能相通。认识中国文字的日本人可以理解中国人书面文字，但不能说，因为日本人认识中国文字，汉字在日本的大学中被教授。而且认识汉字的僧侣被作为学者而受到人们的尊敬。中国汉字有许多种类，每一个文字意为一个事物。所以日本人学习汉字时，在写完中国文字后还要添补这个词语的意思。也就是说，如果文字意为‘人’时，那个文字的旁边就要加上表示人这一意义的日语的读法，其它的文字也是同样如此。几个汉字组成词语时，也是通过这一方法用日语来读。虽然是一个文字，日本人读此字时用日语，中国人就用中国语来读。因此，虽然说话时不能互通，但书写时仅凭文字就能相互理解。他们的口头语言不同，但文字意义相通，双方都能理解。”《沙勿略全书简》，第555页。

书, 预计印刷的文本必然会有一些符合日本人阅读习惯的汉语译词, 而它应当成为此后的中文译本的最初基础。事实上, 沙勿略在前往中国之前, 汉语的教理说明书已经翻译完毕。他在 1552 年 1 月 29 日致罗耀拉的信中说: “后来, 我们还用汉字写了相同的书。希望在去中国时, 在能够说中国话之前, 让他们理解我们的信仰条文。”<sup>①</sup> 众所周知, 由于沙勿略没能进入中国, 他的那本用汉字写的教理说明书亦不知所终, 但这部“用汉字写的相同的书”, 应当是耶稣会传教士编译的最早的中文教理说明书。

## 二

既然是中文教理书, 择用汉字词语来译解“Deus”也就不可避免。由此看来, 音译原则在它刚刚确立时就被它的确立者破坏了。我们不清楚沙勿略是否有过犹豫与矛盾, 但他显然意识到这样一个简单事实: 教理说明书不是自我欣赏的书斋考证, 而是众口传诵的社会读物。因此, 译语选择的依据不能依据翻译者个人的价值判断与心理感受, 而必须考虑到读者或听众所能理解的文化范畴。很显然, 音译原则更多地表现为传教士们一厢情愿的主观意志, 当他们陷于东方文化的汪洋大海中时, 任何理性的现实主义者都无法自欺欺人地墨守成规, 他们所能做的, 只有不断总结经验, 尝试有助于“Deus”概念诠释的新的译词。

英国的亨曼神父在 1928 年的一篇论文中指出, 将“Deus”一词译为“天主”的例子, 可见于为天正少年使节团出访欧洲所准备的《日本岛略记》(Breve Raguaglio dell'isola del Giappone etc. Modena)。这份仅为四页小册子完成于 1585 年, 其扉页拉丁文题签“Dio, Tonxu, idem est quod Dominus coeli”中的“Tonxu”虽然拼写有误, 但显然为“天主”二字无疑。<sup>②</sup>

日本学者的研究表明, 这一译语的使用还可以追溯到更早的“埃武拉屏风文书”中。那些粘贴在屏风内的手稿中包括范礼安 (Valignano, Alessandro) 为日本教会编撰的《公教要理》。其中关于教理的解说后被编入名为《人满心得之事》的护教书籍, 并最迟在 1581 年春天由奥尔格蒂诺 (P. Organtino Gneccchi Soldo) 用于神学院的教理解说。在这部极其重要的文献中, 用“天主”指称“Deus”的汉语名词出现过不只一处。<sup>③</sup>

根据日本学者的研究, “天道”是耶稣会士译称“Deus”的另一种选择。使用这一汉语译词的例子亦见于“埃武拉屏风文书”之中。此文的底本被 1582 年离开日本的天正少年使节们携往欧洲, 并在改译成拉丁文后, 于 1586 年以“Catechismus Christianae”的书名刊行于葡萄牙的里斯本。书中明确指出: “在日本, ‘Deus’ 被称作 ‘Tento’ (天道)”。除此之外, 日本学者还在罗马卡萨娜特塞图书馆中找到一部以“Alphabetum Japonicum”名称登记入册的写本文献。此本于 1568 年至 1570 年前后作于日本九州的五

<sup>①</sup> 《沙勿略全书简》, 第 555 - 556 页。

<sup>②</sup> 参见土井忠生: 《吉利支丹论考》, 三省堂, 1982 年, 第 33 页。

<sup>③</sup> 参见《吉利支丹论考》, 第 33 - 34 页。

岛地区。1570年由耶稣会士亚历山德罗(P.Alessandro Valareggio)携往罗马。在此书最后的日本假名文字中,亦可清楚地看到“天道”一词的用例。<sup>①</sup>

随着时间的推移,以“天主”或“天道”等汉字词语来译解“Deus”逐渐成为日本耶稣会士的通行做法。在日本教会刊印于1595年的《拉葡日对译词典》中,作者在解释“Deus”时提到的对应词有“天道”、“天主”、“天尊”、“天帝”。1603年刊印的《日葡辞典》也承认,“天”、“天主”、“天道”、“天尊”在教会内部被用于指称“Deus”。作者对“天道”词条所作的解释是:“天之道,意为秩序,又指摄理。一般我们又用此名来称呼‘Deus’”。<sup>②</sup>

排列上述汉字词语的使用时间,我们不难发现,以“天主”或“天道”等汉字词语来指称“Deus”,大多发生在视察员神父范礼安1580年进入日本之后。范礼安也许不是这些汉字词语的始作俑者,但他的地位与权威,无疑使这一译语选择成为日本教会以及其它传教区中被广泛接受的一般性表述方式。

### 三

无论从哪个角度来说,罗明坚(P.Michel Ruggiere)及利玛窦(P.Matthaeus Ricci)在相同时期中使用“天主”一词来指称“Deus”的做法,很难说是偶然的巧合。关于此二者间的承嗣关系,我们尚未获得直接的文献证据,但范礼安要求罗明坚等人学习中文的具体指示,编写《天主圣教实录》期间频繁往来澳门的行程安排,亲自审查此书并批准刊印的最后决断,或许已经透露出此两者间的内在联系。

1579年9月6日,范礼安为视察日本初抵澳门。当罗明坚于1580年7月20日奉命赶到澳门时,他已于该月的7日前往日本,但他为罗明坚留下了学习中文的具体指示。<sup>③</sup>1582年是中国传教史中不同一般的年代,同年4月15日,利玛窦奉范礼安之令前往澳门,并于同年8月7日抵达那里;稍后的12月27日,罗明坚在经过漫长的等待之后,终于获准进入内地肇庆,进行公开传教。恰恰是在这一年的3月9日,范礼安携天正少年使节团来到澳门。为了等候前往印度的季风,他在澳门逗留了10个月之久,直到翌年才前往欧洲。<sup>④</sup>考虑到“耶稣连队”内严密的组织纪律与行事习惯,罗明坚与利玛窦在此期间面谒身为远东地区教会最高负责人的范礼安,并从他那里获得编译教理书的具体指示应在

<sup>①</sup> 参见《吉利支丹论考》,第35-36页。

<sup>②</sup> 参见《吉利支丹论考》,第57-58页。

<sup>③</sup> 罗明坚在1580年11月8日于澳门寄出的信件中说:“假使没有范礼安神父特别重视这件事的话,对皈依中国信仰基督一事不知会有什么结果。……视察员神父于15天前动身去了日本,而给我们留下书面指示,要我尽心学习阅读、书写与讲中国语文”。《利玛窦书信集》,罗渔译,台湾光启出版社,1986年,第431页。

<sup>④</sup> 根据孟三德:《天正遣欧使节记》记载,范礼安一行于1582年1月28日离开日本,同年3月9日到达澳门,翌年1月离开澳门前往欧洲。参见《天正遣欧使节记》,泉井久之助等译。《新异国丛书》VI,雄松堂,1969年,第22、23页。

情理之中。对此,罗明坚在1583年2月7日于肇庆写给总会长阿桂委瓦的信中明确说道:“目前我已撰写了几本要理书籍,其中有《天主真教实录》、《圣贤花絮》、《告解指南》或《信条》与《要理问答》,这一切都是遵照视察员神父与其它神父的意思而撰写的。(他们)还让我印刷,这样把天主教义的大纲介绍给予教外人,方能引导他们进教。”<sup>①</sup>罗明坚在1584年正月25日于澳门写给总会长的另一封信中声称:“现在我已校正了我的《新编天主实录》,是用中文撰写的,用了四年功夫,……视察员神父与其他神父都审查了一番,他们曾予我褒奖,认为没有问题,也要我快去印刷,只因要修改一些句子,迟延到今年方能出版。”<sup>②</sup>

1592年10月,范礼安在二度巡视日本教会后第四次来到澳门。同年12月15日,利玛窦返回澳门,接受了一系列的重要指示。他在1593年12月10日于韶州写给总会长阿桂委瓦神父的信中这样写道:“视察员神父要我把四书译为拉丁文,此外再编一本新的要理问答(按:即后来的《天主实义》)。这应当用中文撰写;我们原有一本,(按:即罗明坚神父的《天主圣教实录》),但成绩不如理想。”<sup>③</sup>

1603年,利玛窦借用中国古籍译解教理的作法在澳门会议上得到了正式确认。并非巧合的是,这一年的2月10日,范礼安在访问日本教会后又一次来到澳门。在10月10日的会议上,他决定成立耶稣会中国与日本教会的副省区。在会后不久的10月至12月,利玛窦的《天主实义》正式梓行。当此书于1605年刊印修订本时,利玛窦在同年的2月写信给罗马的马塞利神父说,范礼安指示他将此书在北京印刷,然后分发全国各教会,作为统一的经文与要理问答之用。<sup>④</sup>在此后的时间里,范礼安一直留居澳门,为中国教会提供各方面的具体指示与支持,因此,当他于1606年1月在澳门去世后,利玛窦在写给总会长的信中声称,“中国传教区之父”的去世,是“除遭受一般磨难外最大的痛苦”,他的去世使“我们成了孤儿”。<sup>⑤</sup>

根据上述考证,我们可以得出这样的结论:日本耶稣会士选择“天主”或“天道”等汉字词语来译称“Deus”,要比罗明坚的《天主圣教实录》早得多。如此雷同的译词选择很难说是一种巧合。更为合理的假设是,罗明坚此举是援引日本教会的译词先例,沿用日本教会的通行做法。

#### 四

应当承认,以较为抽象而灵空的“天主”或“天道”等汉字词语来代替过于荒唐的“大日如来”,为传教士解释“Deus”的神性留下了更大空间,它在一定程度上反映出传

<sup>①</sup>《利玛窦书信集》,第446-447页。

<sup>②</sup>《利玛窦书信集》,第457页。

<sup>③</sup>《利玛窦书信集》,第134-135页。

<sup>④</sup>《利玛窦书信集》,第269页。

<sup>⑤</sup>《利玛窦书信集》,第319-320页。

教士对于东方文化之认识的加深。至于这一译名可能造成的歧义与误解，日本的耶稣会士并非一无所知。例如，《日葡辞典》的作者说明了以“天道”译称“Deus”之后，又忧心忡忡地表示：“我很难想象异教徒们在第一意之外还有别的感受。”它使得“异教徒们对神的数量、本性、能力、位格等所有的方面都持错误的观点。”<sup>①</sup>

对于罗明坚与利玛窦等中国耶稣会士来说，他们所处的文化情境使他们对汉字的理解远远高于日本同事。例如，尽管《天主真教实录》的编译已经通过了范礼安等人的审查，但罗明坚还是感觉到以“天主”一词译解“Deus”的缺陷与潜在危险。他在该书《天主事情章之二》中特别说明道：“凡物之有形声者，吾得以形声而名言之。若天主尊大，无形无声，无始无终，非人物之可比，诚难以尽言也。”又说：“天主诚非言语之所能尽，吾直解其略耳。”<sup>②</sup>

出于相同的担忧，利玛窦在1603年首次刊印的《天主实义》中，试图以更为新颖的“上帝”一词来指称“Deus”。他在书中明确提出，“历观古书而知上帝与天主特异以名也”。<sup>③</sup>经学者考证，这一新译的最初使用，可以追溯到利玛窦来到澳门后不久。荣振华神父将此语的首次使用时间，确定在1583年的7月与8月之间。<sup>④</sup>谢和耐也认为利玛窦为此词的始作俑者。他说，利玛窦来到澳门不久后，便请人将中国古代典籍中有“天”和“上帝”的语句抄录下来，用于教理讲授。他设法使中国人（亦包括传教士自己）相信，“从他们（中国人）历史一开始，他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的神，他们称之为天帝。”<sup>⑤</sup>根据上面所引用的若干信件，我们相信利玛窦在1593年前后决定以“上帝”一词来译解“Deus”，正因为如此，他才在这一年12月10日写给总会长阿桂委瓦的信中改变口吻，将以前备加赞扬的《天主圣教实录》说成是“不如理想”。

从某种意义上说，利玛窦以“上帝”译解“Deus”仍属于技术层面的改进。对于此一译语的不足，利玛窦当然心中有数。他在1604年致耶稣会总会长的信中说：“我认为在这本书中，最好不要抨击他们所说的东西，而是把它说成同上帝的概念相一致，这样我们在解释原作时就不必完全按照中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念。”<sup>⑥</sup>利玛窦的这番话可以从不同角度加以解释，但可以确定的是，利玛窦并未天真到自欺欺人的程度，他非常清楚“上帝”一词在中国人头脑中可能产生的歧义。所以，他才强调按“我们的概念”来“解释原作”。也正因为如此，利玛窦始终没有放弃寻找新译的努力。在名为《斋旨》和《司铎化人九要》等另一些文章中，他又尝试用“上主”、“主”或者“主耶稣”等其它词语来指称“Deus”。<sup>⑦</sup>

<sup>①</sup> 转引自《基督教书·排耶书》，《日本思想大系》第25册，岩波书店，1970年，第525页。

<sup>②</sup> 参见《天主真教实录》，《天主教东传文献续编》，第二册，吴相湘主编，台湾，学生书局，1966年，第769-700页。

<sup>③</sup> 参见《天学初函》，《天主教东传文献续编》第一册，吴相湘主编，台湾，学生书局，1965年。

<sup>④</sup> 荣振华：《在华耶稣会士列传与书目补编》，耿升译，中华书局，1995年，第797页。

<sup>⑤</sup> 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社，1989年，第15-16页。

<sup>⑥</sup> 《利玛窦书信集》，第17页。

<sup>⑦</sup> 在《斋旨》一文中，将“天主”称为“上主”有11次，称“主”有4次，称“主耶稣”1次。值得

与沙勿略提出的音译原则相比,利玛窦的改变仍然是有限的。虽然他使用了不少新词来避免已知的歧义与谬误,但它们的共同之处都是借用汉语的现成词语,而不是像某些日本耶稣会士那样采用更为保险的“徙斯”。他的这一作法不仅导致了种种概念理解上的偏误,而且为攻击者提供了口实。<sup>①</sup>

## 五

当范礼安和利玛窦分别于1606年和1610年去世之后,教会内部反对以“天主”或“上帝”译解“Deus”的声音逐渐高涨。谢和耐记述说,日本教区巡视员巴范济于1612年抵达澳门时,曾有人告诉他有人犯了“类似他们用中文写的著作中的那些异教徒所犯的错误。”在日本的许多传教士也风闻此事,都认为在华的神父们犯了错误。谢和耐还写道,教士中一些喜欢寻根究底的人得到了大主教卡尔瓦罗、巡视员维埃拉以及一个曾留居日本多年但后来被开除的罗德里格教士的支持。这场论战到1618年间由于维埃拉的决策,即两种对立的观点应通过对上帝、天使和理性灵魂的观念来评断而到达危急关头。<sup>②</sup>

谢和耐没有指出向巴范济告状的具体人名,也没有注明哪些日本传教士从哪里风闻此事。从时间上推断,那些检举者当指1604年被德川幕府驱逐出境、避难澳门的日本耶稣会士。而所谓的罗德里格教士应当是指日本教会中著名通词罗德里格斯(Joaquín Rodríguez Teuzzu)、即汉名陆若汉的葡萄牙教士,但他当时并未被教会开除教籍。陆若汉是一个不应被忽视的人物。他1562年出生于葡萄牙中部山区,1575年来到印度,1577年到达日本,在日本教会的神学院中接受了系统的学习与训练,并很快担任日本教会的

---

注意的是,利玛窦采用这些新词的灵感可能来源于徐光启。后者在《辟释氏诸妄》,将“天主”称为“大主”。其曰:“(地狱)有则为大主所设,坚于铁围”;又称为“上帝”、“上主”。曰:“无论人与鬼,皆上帝为主,即飘泊数万里外,尽为上主统摄。”“上主为大哉乾元,至哉坤元,岂不能造新灵魂耶?”又称主:“不如存主像于心内。”“作善识主,虽贫贱亦得升天,作恶悖主,虽宝贵亦应附狱。”参见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第一册,钟鸣旦等编,台北辅仁大学神学院,1996年,第1-37、38、42、51、56、58页。

但利玛窦选择这一词语带来了另一个危险,即上帝一词与中国传统文化中的“昊天上帝”或“玉皇大帝”相混淆。庞迪我曾在其《奏疏》(1616?)“一解天主”中解释说:“天主者,造天地万物之主,西国所事之天主,即中国所奉之天,即中国所祀之昊天上帝也。特非道家所称玉皇大帝耳。然中国经典祀典,亦何曾尊事玉皇大帝乎。所以必称天主者,为苍苍旋转之天,乃天主所造之物,恐人误认此苍苍者以为主宰,故特称无形主宰之昊天上帝为天主焉。中国上帝为天,犹称帝王为朝廷,亦无可,特因此中文字圆活,称旋转者曰天,称主宰者亦曰天,可以意会。西国行文务须分别,必称天主云,故天也,上帝也,天主也,一也。若云驾轶其上,则是谓天主,为昊天上帝之主乎?人虽至愚,当知无物能驾轶于上帝之上者。迪我等正为此一大事东来,欲论定其理,与儒家相合共向。”参见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第一册,第77-80页。

<sup>①</sup> 杨光先曾言:“天主教之论议行为,纯乎功用,实程子之所谓鬼神,何得擅言主宰”。(杨光先:《辟邪论》)而另一位反教者邹维琏则更明确地指出:“谬以天主合经书之上帝”。(《辟邪管见录》)日本儒学大师林罗山亦称之为“窃儒教,说天道而吐糟粕。”参见《林罗山文集》上,卷第七,ペリかん社,1989年,第93页。

<sup>②</sup> 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,第22页。

外交秘书(1598年)与司库(1601年)的重要职务,与丰臣秀吉与德川家康等几任幕府将军有着良好的私人关系。作为一个生身贫寒的农村孩子,陆若汉平步青云的迅速升迁与范礼安的赏识有关,但更为重要的另一个原因是他对日本语言的精确掌握。1604年,陆若汉在日本完成了《日本大文典》(1608年刊印),并主持了《日葡辞典》的编写工作。来到澳门后,他又相继完成了《日本小文典》(1620年)和著名的《日本教会史》(1620年前后)。

另据迈克尔·库珀(Michael Cooper)考证,由于陆若汉对于东方语言的深刻认识,他在1613年至1615年间被赋予一项特殊使命,负责系统研究东方文化与传统哲学,并在此基础上编写可供日本、中国以及朝鲜等不同地区使用的统一的教理说明书。陆若汉在1616年1月于澳门致总会长的20页的长信中,对利玛窦等人提出了直言不讳的严厉批评。“从1613年6月至1615年7月整整二年的时间内,我受巡察师巴范济神父的特别任命,对古代东方出现的哲人的学说进行了有组织的研究,这些学者们提倡的学说在根本上与我们的圣教正好相反。正如你所听说的那样,这一研究的目的在于证明这二个传教地(中国与日本)目前编辑中的教理问答收入了这些学者的学说,在根本上是错误的。”<sup>①</sup>陆若汉告诉总会长,这一研究始于离开日本之前。来到中国后,他“不仅访问了中国各地的耶稣会住院,而且还涉足于谁也未曾去过的场所。”他分析说,中国的传统宗教可分为二种,即学者们为获得太平盛世而面向一般大众所作的“市民神学”,和面向少数人的秘传哲学,后者涉及到神的本质与天地万物的创造。并颇为自豪地宣称:“在我来到这里之前,神父对此一无所知,或许还未听说过少数人们所倡导的思辨哲学,只知道面向大众的传说与教导。虽然利玛窦神父尽全力对这一方面进行了研究,但由于上述原因,在这一点上犯了错误。……这里编写的书中出现了几处违反基督教信仰的根本谬误。因为他们以复杂而高尚的语言,作了模棱两可的含混说明。这种事情神父们还是初次耳闻。他们声称,正如所有的中国人与中国教义所认为的那样,古代中国人的确知道神,拥有过关于神的正确教义,我们所说的教义与中国祖先所说的教义是相同的。神父们的想法是,只要与知识阶层携手(传教)就会获得成功,但这是错误的。除此之外,这里编写的书籍还有各种错误。”根据迈克尔·库珀的考证,陆若汉曾将在他看来错误的译词汇制成表格,交给龙华民神父。那些词语不仅有“天主”,同时还包括1618年论战中涉及到的“天使”与“灵魂”等词语。<sup>②</sup>

康斯坦丁(Camilho Constantio)可能是向巴范济神父告状的“日本的传教士”。此人原在日本传教,1614年与陆若汉同时离开日本来到澳门。1621年潜入日本,翌年成为殉教者。据说,康斯坦丁曾在澳门作有批判佛教的著作,在礼仪之争时是态度激烈的反对者之一。由于视察员不接受他的意见,愤而于1618年12月25日写信给总会长,要求禁止这些译语的使用。他在信中直截了当地说:“因为这些远东诸国的异教徒不具备关

<sup>①</sup> 转引自迈克尔·库珀师(Michael Cooper):《通辞罗德里格斯》,松本玉译,原书房,1991年,第265-266页。

<sup>②</sup> 《通辞罗德里格斯》,第269-271页。

于真正的神、天使和不灭的灵魂的知识，在中国和日本印刷的我们的刊本与写本中，包含着因为译者的幼稚和事物相似性而造成的明显谬误。”<sup>①</sup>他在写于同一日的另一封信中明确警告说：“像中国神父那样，使用‘天主’、即意味着天国之主的词语，会产生许多问题。也就是说，使用这一词语会使异教徒们联想到他们神学概念中的数量、实体、量、质等等谬误……。如果我们在某种意义上使用多义的‘天主’一词，肯定会产生许多的阻碍、危险和谬误……。由于中国人和日本人不像我们那样能够区别单数和复数的差异，同样的语词即可用于单数，又可用于复数。因此人们就会相信我们的神也不止一个。”<sup>②</sup>

日本教士不是惟一对“天主”译词提出质疑的人，但“大日如来误译事件”的痛苦经历，肯定会使他们对违背音译原则的做法更为敏感。加之分属于不同教区，他们对利玛窦等人的敬仰之情远不如龙华民等中国修士，所以才敢直言不讳地点名批评。

在许多研究耶稣会士的著作中，龙华民(P. Nicolaus Longobardi)都被视为引起中国礼仪问题的第一人。人们认为他很早就对利玛窦的译词方式表示不满，只是碍于师长情面而未能公开反对。<sup>③</sup>但事实上，龙华民的态度远不如我们想象的那样阴险好斗。在许多时候，他处于一种左右为难的矛盾状态。他意识到现存译词在中国听众头脑中可能产生的异教歧义，但又不希望其前任的声誉因此受到损害。结果，嘉定会议的最后决定显得颇为暧昧，与会者一方面禁止将中国典籍中的上帝作为基督教上帝的对应词，但同时又认可了利玛窦神父的著作。

对于翻译教理书的基本原则，龙华民的态度同样含混不清。在他看来，问题仅限于“上帝”等个别措词，这种态度实际上是将大事小非的神学立场软化为翻译的技术问题。事实上，龙华民并不像陆若汉等日本教士那样反对以“天主”指称“Deus”。就在召开嘉定会议的1628年，由龙华民主持翻译的《念经总牍》在杭州出版。在这部由传教士口述、著名信徒李之藻笔录润色的教理书中，汉语译语占有很大比重，这些汉译词语中包括“天主”、“玛利亚”、“耶稣”、“十字架”等沿用至今的基本词语。<sup>④</sup>

## 六

关于礼仪之争中关于译词的争议，中外学者多有详细论述，这里不再一一重复。但值得注意的事实是，尽管由此而引起的争议持久而激烈，并波及到数千里以外欧洲与罗马教廷，但包括“天主”在内的汉译名词仍无法禁绝。正如方济各会士利安当神父在嘉

<sup>①</sup> 参见《吉利支丹论考》，第58-59页。

<sup>②</sup> 《基督教书·排耶书》，556-557页。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，上，中华书局，1995年，第65页。

<sup>④</sup> 据日本学者介绍，1628年刊印于杭州的《念经总牍》有五个分册，分别为总牍内经、圣教日课、圣人列品祈文、天主耶稣受难始末、诵念珠规程、列述耶稣行迹苦难祷文；下卷分为二个部分，即赞美祷文与祈愿祷文。除龙华民本人之外，参与此书编译工作的传教士不仅有耶稣会士费奇观、阳玛诺、费乐德、庞迪我、郭居静、傅凡际等人，甚至还有一位玛尼辣(马尼拉)多明我会士哆吗氏(托马斯)。参见《关于汉译要理书的音译词语》，第246、250-252页。

定会议 40 年后的 1668 年所说：“在借口利玛窦神父的主张并没有定罪情况下，‘上帝’一词又卷土重来，它经常出现在人们言谈话语间并见诸于许多耶稣会神父重版的中文著作中”。<sup>①</sup>另一个具有说服力的例子是教皇克莱芒 11 世的那道著名通谕。他在 1715 年派遣使臣来华，明令禁止使用“天”和“上帝（天的主宰）”来指称基督教的神，但又在通谕中承认：“西洋地方称呼天地万物之主用斗斯（即 Deus）二字。此二字在中国用，不成话。所以在中国之西洋人，并入天主教之人，方用天主二字已经日久。”<sup>②</sup>正如我们所知道的那样，虽然教会内外议论纷纷，但天主一词不仅得到沿用，其地位亦日见巩固。其影响直至 19 世纪末，仍未能彻底清除。

我们知道，任何概念的理解与解释都是一个历史行为，而不可能是排除先有、先见的无中生有。由于不同语言及其承载的传统差异，程度不同的误解与偏见是无法避免的。从这一意义上说，无论是日本的“大日如来误译事件”，还是发生在中国的“礼仪争议”，都是不以传教士主观意志为转移的必然。就本文所讨论的“Deus”及其对应语“天主”一词而言，矛盾的焦点显然不在于相对单纯的“主”字（虽然它涉及到三位一体、道成肉身等基本概念），而是在于另一个关乎东方传统文化核心概念的“天”字。产生理解偏误的原因不在于词语本身，而是身处不同传统中人在读解这一词语时的丰富联想。事实上，无论是中日文人对传教士的攻击，还是他们内部的争议，矛盾的焦点都在于此。

当然，关于使用汉字词语的危险性，利玛窦等人未必不知，而是苦于没有更好的对策。从某种意义上说，音译原则不仅揭示出不同文化体系的认知差异，而且表现为传教士们对于严峻现实的无奈与屈从。众所周知，无论在中国还是日本，强大的传统文化始终迫使传教士在与异质文化的碰撞中处于尴尬的弱势地位；而高度发达的世俗政权又一再威胁到他们脆弱的生存基础。在 16 至 17 世纪或更为漫长的历史时期中，无论传教士的宗教信仰多么狂热坚定，如何为概念译解中的偏误忧心如焚，他们只能在委曲求全的自我调整中安身立命，而无法像新大陆的西班牙人那样，随心所欲地自行其事。

在上述关于译语选择所展开的争议中，我们可以品味出不同当事人的复杂心态。在某些人那里，音译原则的提出意味着困惑和对于难题的回避，它表明了某些说教者固执于他们的文化传统与思维习惯；而对于另一些人来说，音译原则是一种积极的尝试，它标志并见证了某些说教者正试图构建新的对话条件、并在这一基础上达成理解与沟通的不懈努力。事实上，正是由于对译词的反复推敲、甄别，不同宗教及文化的持有者才得以更为清晰地认识自我并理解对方，从而为“视域重合”的境界奠定基础。从这一意义上说，上述诸种教理书的编译以及沙勿略和利玛窦等人的努力与实践，其意义都不会局限于词语本身的有限范围。

（责任编辑 辛岩）

<sup>①</sup> 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，第 23 - 24 页。

<sup>②</sup> 李天纲：《中国礼仪之争》，上海古籍出版社，1998 年，第 355 - 357 页。