

## 高一志的辯護：Deus 漢譯之爭新考

段春生

香港聖神修院神哲學院教授

### 提要

在明清以降天主教史學的研究中，有關「Deus 神學概念的譯名之爭」，一直倍受學者們的關注。以往學界研究大多聚焦于利瑪竇與龍華民等關於譯名之爭的研究，而忽略了高一志在這場論爭中所發揮的重要作用。究其原因，可能是因為缺乏相關原始史料，使得這一領域的研究很難深入。本文致力於通過對高一志發給總會長及有關上司的書信的挖掘、分析與整合，集中研究高一志（Alfonso Vagnone, S.J, 1566-1640）為 Deus 漢譯為「天」與「上帝」術語的辯護，以期呈現整個事件在特定時空與跨文化背景下的神學與歷史意義。首先介紹高一志其人；其次，簡述羅明堅的從「了無私」到「天主」與「上帝」的演變；接著，分析「Deus 譯名之爭的緣由」；再論述，高一志與龍華民兩派在澳門與嘉定會議中圍繞「術語問題」展開的論辯；重點分析高一志為術語問題所做的系統的辯護。最後談，高一志為 Deus 漢譯為「天」與「上帝」辯護的歷史意義。

關鍵詞：高一志、Deus、了無私、上帝、天、天主

投稿時間：2017.4.24；接受刊登：2017.9.6；責任編輯：潘馨逸

## 壹、前言

### 一、研究緣起

對影響「中國禮儀之爭」的 Dues 神學概念的「譯名之爭」（“Terms Controversy” or “Term Issue”），一直以來倍受明清天主教史學者的關注。究其原因，是因為「譯名之爭」被認為是引發「禮儀之爭」的酵母。正如「禮儀之爭」是研究中國天主教史無法迴避的一個重要問題，同樣，對引發「禮儀之爭」的這場曠日持久的「譯名之爭」，也格外引起學界的重視。

以往學者，如高龍鞏（Augustin Colombel, S.J., 1833-1905）的《江南傳教史》第1冊（2009：237-240）；賴德烈（Kenneth Scott Latourette, 1884—1968）的《基督教在華傳教史》（2009：133-135, 121, 167）；瑪喬蒂（Fortunato Margiotti）的《1738年前的山西天主教》（*Il cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*）（1958）；鄧恩（George H. Dunne, S.J., 1905-1998）的《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》（2003。以下簡稱：《從利瑪竇到湯若望》），都用了相當的篇幅集中論述「禮儀之爭」的起源——Deus 的「譯名之爭」。近年來，也有許多學者在這個領域進行了可貴的探索。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 近年來，對「Deus」與「God」譯名的主要研究有：【義】柯毅霖著、王志成等譯，《晚明基督論》，（成都：四川人民出版社，1999）；李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，（上海：古籍出版社）；謝和耐著、耿昇譯，《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》，（上海：古籍出版社，2003）；2006年復旦大學「經典翻譯與詮釋」國際學術討論會論文集內有多篇論文：李天綱，〈從『譯名之爭』到『聖號論』〉，頁58；朱東華，〈麥克斯繆勒與『譯名之爭』〉，59-66；王路，〈上帝的名字及其翻譯〉，頁40-46；鄭安德，〈『陡斯』的中國名稱：明末基督教神名之爭〉，載程恭讓主編，《天問》，（丙戌卷），（南京：江蘇人民出版社，2006），頁14-46；戚印平，〈Deus的漢語譯詞以及相關問題的考察〉，載《世界宗教研究》2003年第2期，頁88-97；戚印平，〈東亞近世耶穌會史論文集〉（台灣：台灣大學出版社，2004），頁75-113；李文潮著，〈龍華民及其《論中國宗教的幾個問題》〉，載《漢語基督教學術論評》（第1期），（臺灣：中原大學，2006），頁160-184；程小娟，《God的漢譯史——爭論、接受與啟示》（香港：漢域文化，2010）；趙曉陽，〈譯介再生中的本土文化和異域宗教：以天主、上帝的漢語譯名為視角〉，載《近代史研究》5（2010），頁69-81；紀建勛，〈明末天主教Deus之大父母的考證〉，吳昶興主編，《再—解釋：中國天主教史研究方法新拓展》（台灣：中原大學研究所暨台灣基督教文藝出版社聯合出版，2014），頁107-146；金文兵，〈高一志與明末西學東傳研究〉（廈門：廈門大學出版社2015）；Sangkeun Kim, *Strange*

其中，瑪喬蒂的《1738 年前的山西天主教》一書，可謂研究中國天主教地方史的經典之作。因作者為義大利方濟會傳教士，精通歐洲多種語言，又在山西太原傳教多年，嫻熟漢語，因而，他的大作能游刃有餘於中西多種語文之中。他對高一志在「譯名之爭」中也用了許多篇幅進行論述，但未能突出高一志的貢獻。

鄧恩（2003：108）在《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》一書中，用了 5 頁的篇幅，將「譯名之爭」置於「禮儀問題」的主題下加以論述。作者大量使用了傳教士年鑑報告與年信深入地討論了中國禮儀及譯名之爭。這部作品具有極高的學術價值，堪為這個領域中的必讀之書。可能是出於篇幅的原因，鄧恩沒有介紹高一志的辯護文獻。

戚印平教授（2004：75-113）的〈Deus 的漢語譯詞以及相關問題的考察〉是一篇專門討論「譯名之爭」的論文。該文徵用了許多日語文獻，把中國和日本在不同時空下發生的「譯名之爭」放在同一論域下闡述，給人耳目一新之感。但該文沒有直接引用西文原始文獻，也沒有提到高一志在這場論爭中發揮的作用。

李文潮（2006：160-184）的〈龍華民及其《論中國宗教的幾個問題》〉一文，引用了許多西文原始文獻集中談論龍華民對中國宗教研究。由於高一志與龍華民在「譯名之爭」中均扮演領航人物，且是死對頭，因而該文雖然提到了高一志為「天」與「上帝」辯護的文獻，但並沒有揭示其具體內容。

2004 年，韓國金相權教授（Sangkeun Kim, 暫譯）出版的《上帝的異名：傳教士翻譯的神的名字與晚明中國士人對利瑪竇的『上帝』的回應》（*Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci' Shangti in Late Ming China, 1583-1644*）（2004:166-173,175-177。以下簡稱：*Strange Names of God*），是一部專門討論傳教士翻譯「上帝」（Deus）的名稱的專著，作者從歷史的脈絡詳細梳理了基督宗教自景教以來於不同時期對“Deus”所作的漢譯。作者曾提到了高一志為「上帝」與「天」辯護的文章之名稱，但是並未討論文獻的內容。

2007 年，美國學者柏里安（Liam Matthew Brockey）（2007: 61。以下簡稱

---

*Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci' Shangti in Late Ming China, 1583-1644*, (New York: Peter Lang Publishing, 2004); Liam Matthew Brockey, *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, (Cambridge: Cambridge university Press, 2014).

《東遊記》)出版的《東遊記：耶穌會在華傳教史》一書，是一部宏觀的耶穌會在華傳教史研究，該書可貴之處在於使用了許多傳教士寫的葡萄牙語文獻，在談到「譯名之爭」時，亦提到了高一志的辯護，但未深入討論。時隔七年之後，2014年柏里安於劍橋大學出版的《視察員：班安德與亞洲耶穌會士》(*The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*)一書(2014: 311-317。以下簡稱*The Visitor*)，則是他對在華耶穌會由宏觀研究轉向對耶穌會遠東視察員班安德(André Palmeiro, S.J., 1569-1635)的個案研究。該書使用了羅馬耶穌會檔案館與葡萄牙里斯本檔案館的傳教士文獻，集中描寫了班安德任耶穌會遠東視察員期間的主要活動，其中也用了一些篇幅討論「譯名之爭」，作者引用了高一志的辯護信的原始文獻，並討論了班安德與高一志在「譯名之爭」中的衝突關係，但並沒有凸顯出高一志在這場論爭中的作用和影響。

縱觀上述學者的研究，只有極少數學者將「譯名之爭」作為專題研究，其他學者多是在論述「禮儀之爭」時，將「譯名之爭」作為背景的介紹。學界對在「譯名之爭」中扮演了重要角色的高一志缺乏深入研究，也很少有學者使用高一志的原始文獻，即便有使用的也只是部分地為服務其主題而用，沒有將之置於「譯名之爭」的主要論域進行專題論述。

本文，旨在挖掘、整理和分析高一志以葡萄牙語寫給總會長威特勒斯奇(Muzio Vitelleschi, 1615-1645)與視察員駱入祿的手稿信件：〈關於Deus翻譯為『上帝』與『天』的簡報〉(*Breve Informação sobre o nome Xam'ti, e Tien em lugar di Deos por os Senhor*)，以檢視和呈現高一志在「譯名之爭」中所扮演的角色，及其為捍衛利瑪竇的術語翻譯所作出的貢獻。<sup>2</sup>為深入了解高一志在譯名之爭中所發揮的作用，首先，應該先了解一下高一志的生平。

## 二、高一志其人

明末義大利耶穌會士高一志，1566年1月，出生於義大利北部都靈城十公里外的特羅法雷(Trofarello)一個貴族家庭，自幼在耶穌會都靈中學接受了良好的人文主義培育。1584年10月24日，高一志進入米蘭佈雷拉(Brera

<sup>2</sup> A. Vagnone, "Breve informação sobre o nome Xamti, e T'ien Em lugar de Deos pera os Superiores". 這份手稿文獻以 Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin.161, II, ff. 225-226v 之名封存在羅馬耶穌會檔案館。(以下 Archivum Romanum Societatis Iesu 簡為 ARSI)。

College) 耶穌會院學習哲學、神學、聖經、靈修、修辭學、倫理學等人文主義學科。1599 年，晉聖為神父，在佈雷拉學院教授文學、修辭學、哲學五年，直至 1603 年 4 月 9 日，被派遣往中國傳教。1604 年 4 月底至澳門，1605 年 2 月底，抵達留都南京 (A. Chiotti & L. Pfister, 1991: 26-35; Duan Chunsheng, 2014: 63-73; 費賴之, 1995: 83)。

初到中國，取名王豐肅，字一元，又字泰穩，王是根據 Vagnone 的音譯，豐肅則是 Alfonso 的音譯 (方豪, 1970: 147)。1604 年至 1609 年期間，王豐肅「深居，簡出入，寡交遊」(徐昌治, 2001: 121)，努力學習中國語言與儒家經典 (PARSI, *Lus.*, 3, 149; P. D'Elia: 278; A. Chiotti & L. Pfister, 1991: 86-87)。1606 年 8 月 15 日，利瑪竇 (Matteo Ricci, S.J., 1552-1610) 致信總會長阿桂委瓦 (Claudio Acquaviva, S.J., 1556-1605) 道：「王豐肅神父在南京已兩年了，努力學習中文與文學，很有成績，做事睿智有德，那裡的長上對他非常滿意。(利瑪竇, 1986: 320, 322; 2014: 461)

1609 年，鑒於中國傳教區的需要，利瑪竇任命王豐肅為南京會院負責人 (M. Ricci, 1911: 302)。王神父不負利瑪竇的厚望。在短短幾年時間，他將南京教會打造成為全國最富有活力的團體之一。(A. Chiotti & L. Pfister, 1991: 27; 費賴之, 1995: 83)

1616 年 8 月 31 日，南京教案爆發，王豐肅被捕入獄，1618 年初被遣送至澳門，從此，他結束了在華傳教的第一個時期 (費賴之, 1995: 113-128)。1617 至 1624 年，他蟄居澳門聖保羅公學院 (Colégio de São Paulo) 教授神學與哲學。1624 年 3 月，獲悉南京教案始作俑者沈淮 (?-1624) 歸天，他遂改名為高一志，字則聖，<sup>3</sup>潛至南京附近的建昌及丹徒縣一帶傳教。考慮到南京教難餘波尚存，徐光啟 (1562-1633) 建議在華耶穌會負責人陽瑪諾 (Manuel Diaz Junior, S.J., 1574-1659) (費賴之, 1995: 110-111)<sup>4</sup>派高一志到偏遠的山西絳州，因為那裡正好急需一位傳教士。<sup>5</sup>

高一志在山西絳州的十五年裡傳教成績斐然，在段袞 (1588?-1641) 與韓霖 (1598?-1649) 的鼎力支持下親手付洗 8000 餘人，建教堂與祈禱所 102

<sup>3</sup> 王豐肅從此改名為高一志，自此本文行文皆採用高一志。

<sup>4</sup> 陽瑪諾自 1623 年被任命為中國副區長，他任「副區長或視察員者十八年，為住所道長者十年」。高一志在譯名之爭辯護這一時期，正好是由陽瑪諾任視察員。

<sup>5</sup> 「按丹徒天主教，在明萬曆己亥，有教士利瑪竇由上海來此，天啟四年，高一志司鐸來徒邑傳教」。見 (清) 李丙榮續纂《(光緒) 丹徒縣誌》(卷一)，民國七年刻本。

所，被譽為山西開教宗徒（鄧恩，2003：289-290；費賴之，1995：92；高龍鞏，2009：263）。高一志勤勉寫作、著述宏富，所譯著之中文書籍約有 20 部（金文兵，2015：81）。譬如：《童幼教育》、《空際格致》、《達道紀言》、《齊家西學》、《修身西學》、《十慰》，其中《聖母行實》流傳甚廣。（吳旻與韓琦編，2008：88, 95, 99, 104, 130）<sup>6</sup>1640 年 4 月 9 日，高一志去世於山西絳州——他傳教的大本營。（A. Chiotti & L. Pfister, 1991: 35；費賴之，1995：83）

## 貳、Deus 譯名之爭的背景

### 一、爭論的緣起

#### （一）羅明堅：從「了無私」到「天主」與「真主」

第一位進入中國的義大利耶穌會傳教士羅明堅（Michele Ruggieri, S.J., 1543-1607）是漢學的奠基人，也是第一位用中文寫出首部天主教教理書的作者（古偉瀛，2014：242）。在《天主實錄》初刻本中，羅明堅在將天主教教義介紹給中國人時，首次將拉丁文 *Deus* 的發音「統攝」（音譯）為「了無私」（古偉瀛，2014：261）。在 1584 年刻板的《新編西竺國天主聖教實錄》中，他更進一步寫道：「天庭之中，真有一位為天地萬物之主。吾天竺國稱之了無私是也」（羅明堅，2002：11）。據古偉瀛教授研究，「了無私」是閩南語 *Deus* 的對應（古偉瀛，2014：242），<sup>7</sup>表示完全沒有私心，代表天地澤及萬物，如「天主報應無私，善者必賞，惡者必罰」（羅明堅，2002：42；古偉瀛，2014：244）。可能由於道教強調「無」，佛教強調「空」及「無」之故，為了區別於佛道二教，羅明堅在後刻本《天主聖教實錄》中，將此譯名改為「天主」與「真主」（古偉瀛，2014：244）。

#### （二）利瑪竇：「天主」、「天」與「上帝」

繼羅明堅來華傳教的利瑪竇，自 1583 年，即努力學習儒家典籍，在遍讀歷代經典後，他認為先秦典籍中隱含有至上神——「上帝」*Deus* 的概念（謝耐和，2013：12, 175）。利瑪竇首先使用「天主」一詞翻譯 *Deus*，但後來他「認

<sup>6</sup> 在一份福建福安的天主教被捕名單發現，雍正禁教期間，凡是在家中搜到藏有高一志的《聖母行實》者，即被認為是天主教徒，即刻被捕。

<sup>7</sup> 據學者研究，由於羅明堅的中文老師是福建人，因而他採用這個術語來表達「天主」。

為『上帝』和『天』本來曾經有一種人格一神論的內涵，因而基督徒能正當地採納這些詞」（賴德烈，2009：133-135, 121, 167）。於是，1603年利瑪竇在北京首刊《天主實義》時，明確提出「吾天主，乃古經書所稱上帝也」，又說：「歷觀古書而知上帝與天主特異以名也」（利瑪竇，2001：21）。利瑪竇給普通人講道時，多用「天主」；而與文學士談話時，則多用「上帝」（燕鼎思，1976：26）。可見，利瑪竇在術語問題上採取了文化適應的調適策略，為使「中國天主教人可以用『天』或『上帝』稱呼造物主」（羅光，1961：80）。

### （三）龍華民：引起中國禮儀問題第一人

利瑪竇去世後，中國教會內部出現了反對以「天主」與「上帝」譯解 *Deus* 的聲音。利瑪竇的接班人龍華民 (Niccolò Longobardo, S.J., 1565-1655) 主張以音譯原則翻譯「*Deus*」。他批評「利瑪竇的傳教策略是迎合儒家」，以及「儒家經典裡的『天』與『上帝』，在朱熹理學中有其宗教意味，在中國人的思想中根深蒂固」。因而，他反對利瑪竇用《尚書》中的「上帝」和「天」來漢譯「*Deus*」這個唯一至高神的稱呼，主張將「*Deus*」譯為「陡斯」。後人評論，龍華民蓋為引起中國禮儀問題第一人（李天綱，1998：25）。

### （四）陸若漢：日本耶穌會士對譯名的反應

1616年1月，在日本傳教的耶穌會士陸若漢 (João Rodrigues, S.J., 1565-1633) (方豪，1970：35)<sup>8</sup> 於澳門致信耶穌會總會長對利瑪竇等在華會士進行直言不諱的批評。他認為利瑪竇使用了「天」、「上帝」、「天主」、「天使」和「靈魂」等有爭論的術語（柏里安，2014：61）。

陸若漢對在華會士的批評，主要來自日本會士長期以來痛苦的經驗。其原因是，沙勿略 (San Francisco Javier, S.J., 1506-1552) 於1549年8月15日初到日本傳教時，在第一位日本基督徒彌次郎的幫助下，「譯出了包括十誡在內的教義說明」，在教理書中，他將 *Deus* 譯為佛教真言宗的主神「大日如來」（戚印平，2003：88；2007：119-120）。彌次郎的翻譯與沙勿略心目中全能、全知、唯一至上神的形象相距甚遠，直到沙勿略去中國前夕，才發現了這一極為嚴肅的問題。沙勿略果斷決定將 *Deus* 音譯為「陡斯」。此後，日本會士即遵循沙勿略的音譯原則翻譯教會的術語（戚印平，2003：89）。

這一被稱為「大日如來」誤譯事件，給沙勿略及後來到日本的耶穌會士帶

<sup>8</sup> 陸若漢曾與1614年至南京，其時高一志負責南京教務，陸若漢有可能跟高一志學習過中文。

來了巨大的心理傷害，這也成為他們反對來華教士關於譯名問題的理論基礎。由於，日本會士對在華會士的誤解，致使他們在「譯名之爭」中扮演了利瑪竇策略的反對者——龍華民的有力支持者的角色。

## 二、首次討論「譯名之爭」

### （一）澳門會議

首次出現反對利瑪竇將 *Deus* 譯為「上帝」與「天主」的聲音來自耶穌會內部，這場譯名之爭從澳門開始（Sangkeun Kim, 2004:166。以下簡稱：*Strange Names of God*）。1612年，日本教區視察員巴範濟（Francesco Pasio, S.J., 1554-1612）抵達澳門，當他得知在華耶穌會士犯了「類似他們用中文寫的著作中的那些異教徒所犯的錯誤」，遂致信中國傳教區負責人龍華民，要求他對此問題做一調查（Sangkeun Kim, 2004: 167；戚印平，2007:119-12；李文潮，2006:164）。

1614年，龍華民對徐光啟、楊廷筠（1562-1627）與李之藻（1571-1630）等人進行了抽卷調查（李天綱，1998：24）。徐光啟等人「聯名上書同意和支持利瑪竇的傳教策略，並希望維持原定的『天主』和『上帝』的術語」（ARSI, Jap.Sin. 16,II, f. 285；鄧恩，2003：268）。本來，在得到儒家基督徒的書面答覆後，此事應告一段落，但龍華民並不甘心，尋找志同道合者為後來的辯論做準備。

1618年1月，高一志、謝務祿、龐迪我及熊三拔因南京教案被遣送至澳門，因避禍卻擁有了一個可以集中討論有關「譯名之爭」的機會。上述四位傳教士與來自日本的陸若漢，在關於 *Deus* 是否可以翻譯為「上帝」與「天」的問題上，其觀點竟大相逕庭。其中，在北京曾與利瑪竇同事的熊三拔和龐迪我意見相左，龐迪我支持利瑪竇的術語翻譯，而熊三拔則持反對意見；高一志堅決捍衛利瑪竇術語的翻譯，而陸若漢則堅決反對利瑪竇的主張（柏里安，2014：62-63；方豪，1970：35）。

1621年，在時任聖保祿學院院長葡萄牙籍盧塞納（Alfonso de Lucena, S.J., 1551-1623）神父在支持下（戚印平，2013：110），<sup>9</sup>新視察員駱入祿（Jeronimo Rodrigues, S.J., 1605-1630）召集在澳門的「資深學優之傳教師七人，共議中國禮儀問題，及天與上帝名稱問題」（費賴之，1995：86；李文潮，2006：175）。

---

<sup>9</sup> 戚印平，《澳門聖保祿學院研究》（澳門：社會科學文獻出版社，2013），頁110。

參與討論的七位會士，有陽馬諾、李馬諾（Manuel Dias senior）、高一志、<sup>10</sup>熊三拔（Sabatino de Ursis, S.J., 1575–1620）、陸若漢、謝務祿（Alvaro Semedo, S.J., 1585-1658）（費賴之，1995：148-149），<sup>11</sup>可能還有極力支持利瑪竇傳教策略的金尼閣（Nicolas Trigault, S.J., 1577-1628）、（費賴之，1995：120）。<sup>12</sup>與會中高一志引經據典、雄辯滔滔，極力論證「中國人具有上帝、天使和靈魂這類知識」。高一志認為：（1）古代中國人已經認識了上帝，儘管這種認識不是很清楚；（2）可以在經典文獻中發現對上帝的認識；（3）反對新儒家對經典的注釋，應回歸先秦儒家經典本來意義；（4）從基督宗教的角度賦予經典文獻中「上帝」一個確切涵義（魏特，2015：58；李文潮，2006：175；高龍鞏，2009：238）。

由於，在「會上大多數人支持利瑪竇的觀點」，駱入祿果斷肯定了高一志與陽馬諾等人的主張，確定了利瑪竇的傳教策略，即「中國經典最終可以為基督教傳入中國提供某些有益的因素」（謝和耐，2013：12-13）。會議結束後，澳門「所有的長上均認為他（高一志）是最優秀的漢學家」（ARSI, Jap-Sin. 102, f. 218v；F. Margiotti, 1958:89,266-267；鄧恩，2003：268-269）。由於龍華民當時在北京，未能參加討論（高龍鞏，2009：160）。後來，他仔細研究了龐迪我、高一志等人的書面資料，於1623年撰寫了《論中國宗教的幾個問題》，這篇文章掀起了新一輪術語的激烈論爭（李文潮，2006：166-167）。<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 在澳門會議討論譯名之爭時，仍為王豐肅，直至1624年3月重入內地始改名高一志。

<sup>11</sup> 1613年到南京，初名謝務祿，輔助高一志（王豐肅）在南京傳教，1616年，教難中與高一志被捕，1618年初被遣返澳門。1620年，進入杭州傳教，改名為曾德昭。

<sup>12</sup> 因為1620年7月2日，金尼閣攜同鄧玉函、湯若望與羅雅穀等從歐洲抵達澳門。金尼閣很有可能參加此次譯名之爭的討論。據費賴之記載，1621年金尼閣與曾德昭一起去南昌傳教，而曾德昭參加了澳門會議，由是可推知金尼閣亦參加。

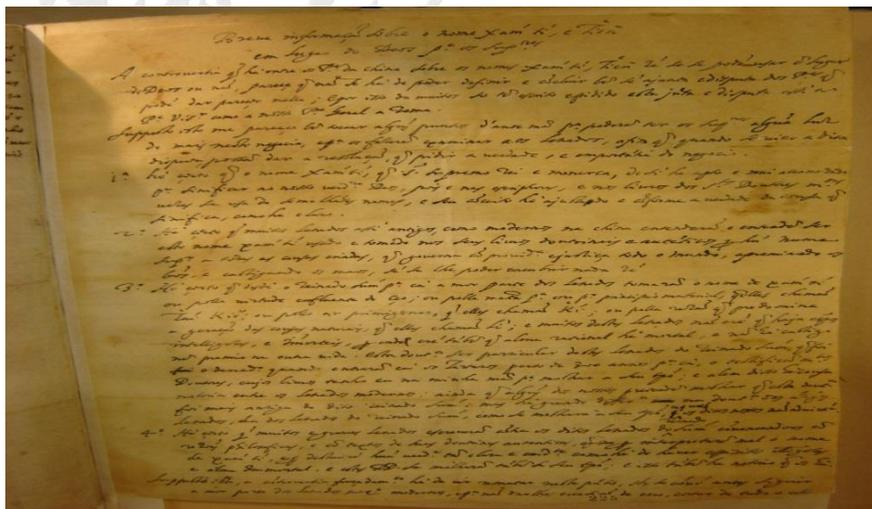
<sup>13</sup> 龍華民認為：「文獻中提到或者說好像提到一個被叫做上帝的最高統治者存在著，他居住在自己的宮殿裡，統治著世界，賞善罰惡；但注疏這些文獻的人卻認為這些都是他們稱之為理的天或者自然的本性所導致的。文獻提到有各種不同的神、被稱作鬼、神或者連在一起鬼神，它們居住在山澗，河流或者大地上的其他事物之中；注釋這些文獻的學者們卻把這些解釋為自然之原因，認為是這些原因所產生的某些作用。在講到我們所說的魂時，文獻中提到靈魂，並且認為身體死後靈魂繼續存在【...】注釋這些文獻的學者們卻一直地堅持認為靈魂只是氣或者火的本體，死後與身體分離，上升到天上與清淨之體重新和為一體」。見李文潮，〈龍華民及其《論中國宗教的幾個問題》〉，頁170。

## 參、高一志為「上帝」與「天」辯護

### 一、「關於以『上帝』與『天』翻譯 Deus 的簡報」

1624 年底，鑒於中國傳教區的需要，高一志被派到偏遠的山西絳州傳教。雖然遠離政治與文化的中心，但他仍密切關注「術語」的討論（F. Margiotti, 1958:266）。1626 年 10 月 8 日，在經過近兩年的研究之後，高一志針對龍華民的《論中國宗教的幾個問題》寫了一篇報告，他從理論高度針對中國天主教使用「天」與「上帝」這一術語的利弊做了深刻而精闢的論述。

這份文獻以「關於以『上帝』與『天』翻譯 Deus 的簡報」(*Breve informaçao sobre o nome Xamti, e T'ien em lugar de Deos pera os Superiores*) 的手稿信件，以 (ARSI, Jap. Sin. 161, II, 225-226) 之名封存在羅馬耶穌會檔案館 (A. Vagnone, ARSI, Jap. Sin. 161, II, ff. 225-226v)。



圖一 (ARSI, Jap. Sin. 161, ff. 225-226v)

高一志在文中列舉了七個理由，每個問題均以「沒有人能否定的是」開始以展開論辯，集中表達了他為捍衛利瑪竇的術語翻譯，以及維護天主教在中國來之不易的傳教成果，並從文化適應的角度 Deus 漢譯為「上帝」與「天」所作的辯護。

- (1) 「沒有人能否定的是，首先，『上帝』指至高無上的君王與帝王，使用該詞指稱我們的救主天主，因為在利瑪竇的著作中多次使用了這個名字」<sup>14</sup>。高一志認為「根據我們的教義與利瑪竇對上主的描述，我們可以用『上帝』這個術語來表達『Deus』的涵義」。
- (2) 高一志認為，利瑪竇與龐迪我等神父在其著作中教導「上帝」這個名字，最適合描述與表達天主教教義，與 Deus 的神聖權威，因為這個名字指萬物的創造者。
- (3) 在儒家經典中，「中國人習慣用『天』來指『天之混沌，或大自然』，將『物質因』稱作『太極』；『天』有時指原始能力的『氣』，有時指事物規律的『理』」。高一志認為，在討論「天」或「上帝」時，利瑪竇與龐迪我等神父「會加上一個原則，即指精神與永恆的存在」。他指出「很多神父懷疑使用這個詞，而今年他們打算召開大會，以討論改正利瑪竇的書」。高一志在這裡雖然沒有指出這些神父的名字，但無疑是指龍華民與陸若漢等教士。
- (4) 高一志認為龍華民與來中國做生意的葡萄牙商人對「上帝」的譯名產生了很深的誤解，其原因很可能是對儒家經典理解不夠，無法把握上帝的真正含義，為此他寫道：「這裡地位顯赫的神父與商人常誤會『上帝』的意思，而造成對它的真正教義與心理法則的錯誤理解」。他們搞不清楚必須相信「上帝」的哪個意義，無法對其做出定義，以及如何描述其永恆精神。因此，「他們說利瑪竇混淆了他們的信仰，我們也因此受到了牽連被認為有罪，因他們知道我對利瑪竇所懷有的敬意」。在高一志看來，由於為利瑪竇術語翻譯的辯護，他可能因此而受到牽連，可見當時對於譯名的論爭是何等的激烈。

---

<sup>14</sup> Hé certo que o nome Xam'ti, que significa supremo rei e monarca, de si ha mui acomodato por significar au nosto reverendo Deos,(ARSI, Jap. Sin.161, II, 225-226).

(5) 高一志認為利瑪竇使用「上帝」與「天」這一術語是經過長期的神學反思所做的決策，而絕非權宜之計。高一志希望通過這封書信中所表達的思想，能引起耶穌會總會長的重視與支持。他聲稱「中國官方已經承認我們傳來一個友善的宗教（教義）。雖然他們（中國官方）有很優越的地位，但他們很尊敬我們」。高一志的話反映出當時耶穌會士在一定程度上確實得到中國部分官員和儒家學者的認同與支持。

(6) 高一志希望在華教士應接受所辯論的「上帝」與「天」這兩個術語，因為它們是當時教義書中最常用的名字。應該注意的是「兩者都有自己的規則及範圍，不能亂用」。對此，他進一步論述，「譬如，皇帝在全國出版曆書、聖旨、公文時常常用到這兩個名字，我們可以利用皇帝的話來表達我們所敬拜的天主就是『天』或『上帝』，由是將獲益良多」。

毋庸置疑，高一志為「上帝」與「天」的辯護有其作為傳教策略上的考量。他熱誠呼籲總會長威特勒斯奇：「神父，請允許我們運用語言的技能，在與人談話、介紹或出版我們的教義時繼續使用統一的術語，就目前而言，這雖不是最好的方法，卻是我們應該採用的策略」。接著，他繼續懇求總會長及有關上司能接納自己的意見，「我們希望獲得您們的許可，而我們也相信您們一定會滿足我們的心願；如果我們不接受中國人的思想觀念，強行禁止他們使用『天』與『上帝』這一術語，他們將會生氣不理我們」。在權衡利弊之後，他強烈建議總會長，「在此狀況下，我們應該採用他們經典裡的術語（上帝），以中國人的思維方式來接受這個術語」。

(7) 在高一志看來，中國的文人學士已認同儒家的「天」和「上帝」與基督宗教信仰的「Deus 天主」是同一個神。他認為中國人關於「靈魂」、「天國」與「地獄」等概念的認識也與基督宗教信仰的詮釋有著高度的一致性。對此他敘述道：

我們看到中國朋友以『上帝』之名稱呼基督，對他們來說  
（上帝）即指我們的天主；他們以「身體之精神」來指我

們的『靈魂』，而這個名字包含「天」的性質；他們以理想(sogni)指天使與神聖的靈魂；而天國、地獄和其它，則用來宣揚上主慈悲的名字，這與我們目前對「信仰」的解釋、運用和慣例是一致的。如此，許多神廟都將變成上主的殿宇，我們竭盡所能宣揚的這個信仰就是我們具有千年的神聖法律。我們全部的工作都是為了讓他們（中國文學士）瞭解，並主動把這教義變做自己的希望。

行筆至此，高一志不無譏諷地抱怨他的反對者們，「(儘管如此)，還有一些人懷疑我們，說要改正我們錯誤的不恰當的術語，他們這樣做跟我們的工作比起來應該是很容易吧！」

文章至結尾處，高一志再次以誠懇的心情向上司呼籲：

您們要把對中國的希望寄託在哪裡呢？與我持有相同觀點的神父們都覺得「上帝」這個名字所代表的意思是最好的選擇，我們可以放心使用「天」與「上帝」這一術語。相反，如果頒佈讓傳教士、官員、皇帝反感的命令是極不適宜的。因為，他們（官方與皇帝）明白我們所傳的信仰，也接受我們宣講的主基督的教義，儘管他們關心的只是這些教義中的政治內涵。據此，您們可以明白，我們為什麼對中國抱有如此大的希望。在基督信仰剛傳進這個國家時，我們應該保持使用「上帝」這個名字，並照我們目前的方法繼續謹慎傳教。在報告結束前，我再一次懇求您們不要再頒佈新的禁令；我不求您們寫信支援我們，至少不要讓一些人繼續發表他們混亂的言論。  
(Alfonso Vgnone: ARSI, Jap. Sin.161, II, 226)

高一志從明末天主教在中國的生存與發展的現實處境出發，極富策略性的引用了儒家經典為利瑪竇文化適應的傳教策略做了合理性的辯護。他認為中國古籍中的「天」與「上帝」常「被中國人用來指靈魂與人類的統治之主」，這個統治主與天主教所信的「天主」具有同樣的神學內涵。因為「祂是一切力量與法律權威的源泉，是道德法律至高的捍衛者，他全知全能賞善罰惡」。高一志進一步認為，「天」與「上帝」這兩個概念在中國古代文獻中是被尊崇的

術語，使用「天」或「上帝」這兩個概念，有助於破除中國人反對天主教是外來宗教的偏見，可以適應文人學士的文化心理，以有利於天主教在中國的傳播（吳莉葦，2007：11）。

## 二、嘉定會議——第二次「譯名之爭」

1626年，新視察員班安德（André Palmeiro, S.J., 1526-1635）初到澳門時就發現了在華會士內部關係的微妙與緊張。他們在關於「上帝」、「天」與「天主」的譯名上有嚴重的分歧，這種分歧不僅僅簡單地以國籍來劃分，而是源於對中國經典文獻的不同理解。問題的關鍵在於，「中國經典中的『天』和『上帝』是否指物質的天，以及中國人是否知道造物主的存在」。（柏里安，2014：63）

為了統一思想和認識，以利於天主教會在中國的穩健發展，班安德決定再召開一次會議，以徹底解決會士們在禮儀問題上所存在的嚴重分歧（Sangkeu Kim, 2004: 170）。從1627年12月到翌年1月，九名耶穌會士齊集於嘉定，專門討論譯名問題（黃一農，2014：443；李天綱，1998：25）。<sup>15</sup> 中華耶穌會副省會長陽瑪諾主持了會議（鐘鳴旦，2002：103；李文潮，2006：166-167）。<sup>16</sup> 他們每天數小時熱烈地討論「天」、「上帝」與「天主」（Deus）的翻譯問題（Sangkeu Kim, 2004: 166-169；鄧恩，2003：269）。

與會神父們主要分為兩大陣營，龍華民一派認為「天」不能用來表示 Deus 神，而上帝一詞的問題就更大了（柏里安，2014：63），他們主張將 Deus 音譯為「得烏」或「陡斯」、Spiritus 譯為「斯必利多」<sup>17</sup>；以高一志、艾儒略（Giuglio Aleni, S.J., 1582-1649）、金尼閣、費樂德（João Figueredo, S.J., 1594-1642）與曾德昭（Alvaro Semedo, S.J., 1585-1658）一派，被譽為飽讀中國詩書的會士，

<sup>15</sup> 嘉定是「著名天主教徒徐光啟的學生，兒輩親家孫元化的家鄉」。

<sup>16</sup> 與會的神父們有：龍華民、高一志、金尼閣、李瑪諾（Manuel Diaz Senior, S.J., 1559-1639）、畢方濟（Francesco Sambiasi, S.J., 1582-1649）、郭居靜（Lazzaro Cattaneo, S.J., 1560-1640）、曾德昭，此外，費奇規（Gaspar Ferreira, S.J., 1571-1649）、黎甯石（Pedro Ribeiro, S.J., 1572-1640）、熊三拔，以及徐光啟、李之藻。參與的基督徒有徐光啟、李之藻外，孫元化、葉向高（1559-1627），楊廷筠肯定沒有參加，因為他在那個時候已經病重，「並去世於十二月嚴冬」。

<sup>17</sup> Spiritus 天主教譯為「聖神」，基督新教譯為「聖靈」。

他們認為古籍已有的名詞「天」與「上帝」是可以接受的，以此堅決捍衛利瑪竇文化適應的策略。(柏里安，2014：63；高龍鞏，2009：238；李文潮，2006：175) 雙方就三個方面進行集中討論：第一，在中國古籍尋找意義相吻合的名詞。第二，推求這些名詞在日常生活中所有的涵義；第三，則求之于利瑪竇及諸奉教學者的宗教書籍(高龍鞏，2009：175)。

經過一個月的緊張而激烈的討論，與會者雖然彼此尊重，但均堅持自己的主張，在一些根本意見上無法達成共識(鄧恩，2003：269)。為維護耶穌會內部思想統一，1629年視察員班安德採取了折中的辦法。他允許基督徒參加敬孔、祭祖的禮儀，禁止使用「天」與「上帝」來表示 Deus 的神學內涵，只保留「天主」一詞使用。最後，他強調「為了神聖的聽命的緣故，從今以後無論是誰，不管是講道或是著譯書籍，一概不許再使用『上帝』這一引起爭議的術語」(F. Margiotti, 1958: 423-424；黃一農，2014：439-443；張國剛：392-396)。

對嘉定會議的決定，高一志「是眾多最不滿意中的一個」(F. Margiotti, 1958: 427；黃一農，2014：439-444)。因為，他所堅持與維護的利瑪竇的「天」與「上帝」這一術語被禁止使用。另一個對嘉定會議不滿意的是龍華民，他看到會議並沒有禁止使用「天主」一詞。於是在 1633 年，他又撰文不僅否定「上帝」和「天主」一詞，且進一步主張用拉丁文「陡斯」(Deus) 來替代已有的中文術語「天主」(鄧恩，2003：269)。高一志、艾儒略、陽瑪諾、費樂德、金尼閣與曾德昭等紛紛撰文批評龍華民的觀點，肯定「天主」這一術語，已普遍為中國天主教徒所應用，且並未對 Deus 的正統性和神聖性的概念造成任何傷害。(鄧恩，2003：269-270)

### 三、高一志為「天」與「上帝」再辯護

#### (一) 執著的申辯

自嘉定返回絳州後，高一志不斷地給上司寫信，請求撤銷「上帝」術語的禁令。在這些申訴的信件中，高一志逐步搜集了許多有力的證據，進一步證明「上帝」術語的合法性，以及遵循會議(禁止使用「上帝」)的命令會帶來的負面影響，最嚴重的後果將會關閉傳教士與文學士之間已經開啟了的對話的大門。(F. Margiotti, 1958: 427)

長年活躍在傳教第一線的高一志對晚明的傳教現實有著極為清醒的認識，他深知「天」與「上帝」這一術語的使用，在現實的傳教工作中具有無可爭辯的優越性，他尖銳地批評那些對在華傳教擁有決策權的上司們，對中國傳教問題缺乏基本的瞭解。高一志認為利瑪竇的傳教方法是經過實踐證明的，是可以適應中國社會與文化的有效的方針，它能夠為在華教士提供傳教的理論依據。如果違背利瑪竇傳教策略，傳教士們辛辛苦苦發展的尚處於搖籃中的教會隨時都有可能面臨夭折的危險。

出於對中國傳教區無比的熱忱與責無旁貸的使命感的催迫，1629年12月底，也就是在收到班安德新頒佈的禁令之後，高一志幾乎是帶著憤怒的心情分別致信給羅馬與澳門的上司，強烈地表達了他對這一禁令極端的憤慨與深深的憂慮。他對總會長抱怨道：「班安德從廣東到北京『如同閃電一樣』，他根本不願意聽任何為『術語』辯護的意見」。（Liam Matthew Brockey, 2014: 313）

高一志接著批評班安德在負責中國教會事務中製造的問題要遠比解決的問題多的多。高一志認為如果實行禁令，首先，要迫使耶穌會士否認自己著作中關於「上帝」和「天」的內容，因為「天」與「上帝」的名稱被廣泛地使用在他們的流傳已久的書籍。不獨如此，而且還使「我們自相矛盾，或者至少被認為我們沒有看懂他們的著作（儒家的經典），以及沒有明白利瑪竇神父所做的一切」。其次，將會關閉文學士皈依教會的主要管道。這是因為「如果我們宣佈對『上帝』與『天』術語的禁令，將會使很多人遠離我們【...】就好像我們要破壞他們古籍中所記載關於神的光和箴言一樣」。再者，他表明一些儒家基督徒不會放棄使用「上帝」和「天」的名稱，而且還要當著發禁令的人的面說：「因為他們比外國人更懂得自己的書」（Liam Matthew Brockey, 2014: 314）。高一志的辯護詞充分表達了對「上帝」與「天」這一術語被禁用的極大的憂慮，因為禁令一旦實施後，在華傳教事業將會蒙受不可估量的巨大損失。

高一志嘗試尋找解決這一個問題的方法，他建議「班安德應該按照歐洲的習慣，召集傳教士們再進行一次學術性的辯論。雖然，班安德從一開始就堅稱自己不懂得中文無法主持這樣一個辯論」。高一志仍堅持有必要討論並弄清這個問題的真相，他認為如果這個問題不解決，將無法終止很多相關議題的爭論（Liam Matthew Brockey, 2014: 314）。並且，如果任由這個問題持續惡化的話，極有可能導致流血事件的發生，其後金尼閣的死亡，就驗證了高一志在這一問

題上高瞻遠矚。<sup>1</sup>後來，高一志給耶穌會總會長威特勒斯奇又寫了不少申訴信，希望總會長能出面解決這一問題。(F. Margiotti, 1958: 426-427；張國剛：392-396)

面對高一志百折不回、不屈不撓的態度，班安德向總會長維特勒斯奇抱怨道：「如果是這樣（就是任由高一志這樣），我們的屬下會看不起我們也會輕視我們的會規，甚至會直接向總會長告發」。(Liam Matthew Brockey, 2014: 315) 因此，「如果有適合的人選，他（班安德）很想將高一志以下犯上的罪名召回澳門」(F. Margiotti, 1958: 427)。但由於傳教士人手緊缺，也因為高一志在漢學方面擁有的權威，以及他傳教的熱忱，最終，班安德改變了調高一志回澳門的決定。(F. Margiotti, 1958: 427)

## （二）高一志臨危受命

據巴托利 (Daniello Bartoli, S.J., 1608-1685) 研究，1630 年，高一志、陽瑪諾等會士繼續上訴，「請求總會長維特諾斯奇重新審理『術語』問題」。(D. Bartoli, 1829: 281-283；F. Margiotti, 1958: 427-428) 1633 年，新任視察員陽瑪諾召集在華耶穌會士再次集會，決議仍遵循利瑪竇對譯名的翻譯，他允許會士們可以使用「天」和「上帝」之名。(F. Margiotti, 1958: 428；黃一農，2014：444) 至此，高一志為之付出近二十年的努力與論辯，在他去世以前，總算得到了精神的慰藉。

1634 年 11 月，道明會與方濟各會士先後到達福建省，且各自建立教會。他們發現耶穌會士所帶領入教的人，「從外表看起來，好像是混合的基督教一般」。(葛慶元，1985：45) 1639 年 6 月 3 日，道明會在華負責人黎玉范 (Juan Bautista Morales, OP., 1597- 1664) 出於對耶穌會士文化適應策略的誤解，轉交給耶穌會在華負責人陽瑪諾一封包含十二個問題的信件，質疑耶穌會在華的傳教策略，並要求他們就「敬孔與祭祖」的問題作出解釋。陽瑪諾把「問題轉交給了耶穌會副省長傅汎際 (Francis Furtado, S.J. 1587-1563) 神父。傅汎際神父將其轉交給極有能力解釋耶穌會政策的高一志，由他給予答覆。高一志的答覆在六個月返回了，事實上，當時他在遙遠的山西省」。(鄧恩，2003：282)

<sup>1</sup>「若這場爭論的情形持續惡化，恐怕會有流血事件發生」。原文見 *Suppehor, primo, a controversia forçadamse a de ser rematas sobre pus*, 見 *ARSI, Jap. Sin.* 161, II, 225-226.

由此可知，晚年的高一志在耶穌會中可謂受大家尊重的傑出的漢學家，在中國教會禮儀之爭剛剛開始，耶穌會的傳教方針受到挑戰時，他依然臨危受命撰文為利瑪竇文化適應策略辯護。

## 肆、結語：兼論高一志為「上帝」與「天」辯護的歷史意義

### 一、班安德對「譯名之爭」的反思與總結

在 1629 年與 1630 年間，班安德致信中華耶穌會副會長陽瑪諾時，曾憶及嘉定會議的決議：「那時，由於意見不合，在權衡正反面意見後，做出禁用『上帝』術語的決定是合乎邏輯的」（F. Margiotti, 1958: 428）。此後，於 1633 年 1 月 25 日班安德在致信高一志時稱，仔細閱讀了他的信件，並反復斟酌了那些支持與反對的理由後，發現嘉定會議決議確有不公正之處，尤其是禁止使用「天」與「上帝」，以及勒令禁止已出版書籍之流傳等。（F. Margiotti, 1958: 428）可見，班安德在完全瞭解了高一志的思想後，也感到嘉定會議的決議有失公允。

至 1645 年，班安德與負責耶穌會中華副會省的傅汎際，唯恐類似的爭論重又掀起，果斷地終止了所有的爭論，且下令銷毀了龍華民與陸若漢等所有的報告文件。（柏里安，2014：64）他鼓勵傳教士應把被批准的詞彙引入到新出版的中文書籍中，且放寬了在沒有外部教會監督的情況下，許可在中國修訂出版書籍。（黃一農，2014：444）

最後，班安德在決議中意味深長的總結道：

不管「上帝」、「天主」、「天神」、「靈魂」這些詞彙的原始意義是怎樣的，我們能不能堅信經過我們的努力，依照天主教教義的要求反復解釋和說明，進而將福音的真正涵義注入到這些詞彙中呢？我們不能這樣對中國人說嗎？無論你們的祖先是怎樣的，也無論你們當代的很多人是怎樣理解上帝這個詞彙的，天主教教友們認為上帝就是永恆的、無限的、唯一的和全能的天與地的創造者。（鄧恩，2003：270-271）

班安德的話擲地有聲，發人深省。事實上，由於文化的差異，不可能在一

種文化中找到與另一個迥然不同的文化完全對應的詞語，但卻可以通過不斷地解釋和說明，進而注入與創造出一個新的內涵的術語，並使之融入到另一種文化。

## 二、「譯名之爭」的歷史反思

在耶穌會內部持續了二十多年的「譯名之爭」，對後來中國教會的發展產生了深遠的影響，其場面之宏烈，參與人數之多，涉及面向之廣，觸及問題之深，前所未有，堪稱引發「中國禮儀譯名之爭」之酵母。

為理解這場曠日持久有關 Deus 的「譯名之爭」，一方面有必要瞭解羅馬天主教在特利騰大公會議（The Council of Trent, 1545-1563）之後，經教會內部的改革，致力於修復因宗教改革分裂了的歐洲大一統的基督宗教世界，對任何有可能危及正統信仰的思想都持有高度的警惕與防範。另一方面，歐洲文藝復興運動對教會的影響至深且巨，新興的耶穌會以人文主義思想作為重要的工具來捍衛天主教會的信仰。

作為中國天主教會之父的利瑪竇繼承和發揚了人文主義思想，以文化適應的傳教方法致力於福音在中國的傳播。他首先嘗試將「Deus」譯為「天主」，繼而譯為「天」與「上帝」，以表示至高無上、全能全知的神，期望「經過一個解釋和說明的過程，賦予它們正確的符合天主教概念的新的涵義」。（鄧恩，2003：266）于此可見，利瑪竇在思想層面上，不僅主張基督宗教的「外推」（向外邦人傳教）特徵，也致力於「內省」方面的努力，即採取文化適應與當地語系化的嘗試向中國人傳福音。（沈清松，2016：1）

然而，龍華民本著捍衛教會信仰純潔的立場，公開批評利瑪竇的傳教思想，堅持以音譯為主來翻譯 Deus 這一基督宗教極為核心而又神聖的術語，由此，導致耶穌會內部在思想方面的分歧。以高一志為代表的擁護和支持利瑪竇的會士與龍華民派就此問題展開了激烈的論爭。高神父高瞻遠矚，從教會當地語系化著眼，對術語進行積極的辯護，從客觀上促使耶穌會上司對術語問題進行重新思考，並設法尋求解決這一問題的途徑。<sup>19</sup>（李文潮，2006：167）

<sup>19</sup> 繼高一志之後，1628年，高一志的親密夥伴曾德昭也寫了《對龍華民論據的反駁》（“Refutatio argumentorum P. Longobardi”）一文支持高一志的立場。

無獨有偶，時隔六十年後，當耶穌會與方濟各、道明會之論爭，教廷與中國皇帝之博弈，發展至白熱化時期，也許是受到了利瑪竇與高一志等人的影響，1699年，耶穌會士白晉（Joachim Bouvet, S.J., 1656-1730）於北京撰寫了《天學本義》（*Observata de vocibus Sinicis Tien et Chang -ti*）即《關於華人的『天』和『上帝』兩個字的觀察》一書。（柯蘭霓，2009：55）他認為中國人的祖先對上主有非常清楚的認知，「天」與「上帝」這個術語，指的不僅是真正的天主，更是一個有位格的神。（柯蘭霓，2009：55-56）可見，白晉與利瑪竇和高一志有著內在的精神上的聯繫，所不同的是高一志以歐洲語言寫給耶穌會會長上，希望得到教會當局的認同，以維護教會在中國的傳教成果。而白晉則以索引派的考據功夫用中文撰寫此書，希望得到教會當局的認同和理解，以引導中國士人接受「天」與「上帝」，就是天主教信仰的三位一體的天主。

關於這場錯綜複雜、跌宕起伏的譯名之爭，近代教會學者燕鼎思（Joseph Jennes, 1895-1963）在檢討耶穌會士關於「天」與「上帝」、「天主」以及「天神」與「靈魂」等頗為棘手的神學術語的翻譯時，做了如下精闢的論述：「一種方法是從中國宗教詞彙中借用其比較適宜者，以表達這些新概念；另一種方法是譯音，就是把較為重要的天主教概念，儘量按拉丁字音，譯成中國文字。」（燕鼎思，1976：24）然而，這兩種方法卻各有利弊，因為翻譯的詞彙雖然有「含糊不清危害正統信仰的危險」。但因常久使用，不斷地重複和解釋，會注入一種全新的意義，這樣可以表達基督徒的「天主」或「上帝」的概念。譯音對於教義的純正性雖然沒有危險，但卻使基督徒「學些沒有字義的用語」，這對瞭解術語的真正含義沒有幫助，且因這些術語「發音乖戾，永遠不會躋身現有的宗教術語詞彙之林」。（鄧恩，2003：266）

令人深思的是，由教宗克來孟十一世於1715年3月19日，禁止中國天主教使用的「上帝」這一術語，到1742年7月11日，教宗本篤十四世頒佈《自從上主聖意》（*Ex quo singulari*）宗座憲章，決定性的禁止了中國禮儀及譯名之爭。禮儀之爭的後果之一，就是「上帝」與「天」的術語被禁止使用。當年高一志所預見的，如禁止使用術語將產生的不幸的後果，也不幸中被言中，並伴隨著中國教會走過了幾個世紀的教難。中國天主教奉教人士也逐步由學者、官員、士大夫精英群體轉變為社會底層人士，且被認為是外來的宗教，無法融入中國文化裡。

因禮儀之爭被禁止使用的「上帝」這一術語，被後來傳到中國的基督新教團體所採用並得到發揚。（李天綱，2007：73）而今，由於基督新教在中國大陸及其它華人地區的迅速發展，當人們聽到「上帝」這一詞語時，第一個想到的是基督宗教的「神」，而非中國古書中所稱呼的「上帝」的概念，可見「上帝」在中國文化中擁有了基督宗教神學的特殊內涵（而這也是高一志所期望達到）。

更甚者，當新教人士用「上帝」去表達「天主」，來翻譯天主教的靈修書籍，許多天主教人士竟無法認同和接納。我以為，如果天主教人士明白中國教會的歷史，尤其是瞭解耶穌會內部曾經發生的「譯名之爭」，以及「上帝」之名最早由利瑪竇神父所使用，高一志曾竭力為之辯護的這段歷史時，或許對「上帝」之名會採取理解、同情和接納的態度。

輔仁  
宗教研究

## 參考文獻

- 方豪（1970）。《中國天主教史人物傳》。香港：香港公教出版社。
- 沈清松（2016）。〈從外推策略看第三千禧年天主教本土化〉，《輔仁宗教研究》第33期：頁127-144。
- 李文潮（2006）。〈龍華民及其《論中國宗教的幾個問題》〉，《漢語基督教學術論評》第1期：頁160-184。
- 李天綱（2007）。《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》。北京：新星出版社。
- 李天綱（1998）。《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》。上海：古籍出版社。
- 黃一農（2014）。《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》。臺灣：國立清華大學出版社。
- 金文兵（2015）。《高一志與明末西學東傳研究》。廈門：廈門大學出版社。
- 葛慶元（1985）。《禮儀之爭：基督徒對中國文化的適應》。臺北：基督徒通道堂。
- 羅光（1961）。《教廷與中國使節史》。臺灣：光啟出版社。
- 燕肅思（Joseph Jennes）著、粟鵬舉英、田永正中譯（1976）。《天主教中國教理講授史》。臺北：天主教華明書局。
- 熊月之（1994）。《西學東漸與晚清社會》。上海：人民出版社。
- 戚印平（2017）。《耶穌會士與晚明海上貿易》。北京：社會科學文獻出版社。
- 戚印平（2007）。《遠東耶穌會史研究》。北京：中華書局。
- 戚印平（2004）。《東亞近世耶穌會史論文集》。台灣：台灣大學出版社。
- 戚印平（2003）。〈Deus 的漢語譯詞以及相關問題的考察〉，《世界宗教研究》第2期：頁88-97。
- 孫尚揚、鐘鳴旦著（2004）。《一八四零年以前的中國基督教》。北京：學苑出版社。
- 孫尚揚（1996）。《基督教與明末儒學》。北京：東方出版社。
- 周駢方編校（2001）。《明末清初天主教史文獻叢編》。《破邪集》卷1，北京：北京圖書館出版社。
- 高龍鞏（Augustin Colombel）著、周士良譯（2009）。《江南傳教史》（第1冊）。

- 臺北：輔仁大學出版社。
- 吳莉葦（2007）。《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》。上海：上海古籍出版社。
- 吳旻、韓琦編（2008）。《歐洲所藏雍正乾隆期天主教文獻彙編》。上海：人民出版社。
- 古籍影印本：李恩綬撰，李丙榮續纂（清）（1991）。《（光緒）丹徒縣誌》。民國七年（1918）刻本。《中國地方志集成》。上海：上海書店。卷 1，頁 24。
- 古偉羸（2014）。〈啼聲初試——重讀羅明堅的教會詞彙〉。姚京明、郝雨凡編，《羅明堅中國地圖集學術討論會論文集》，242-261。澳門：澳門特區行政區政治文化局。
- 鄭安德編輯（2003）。《明末清初耶穌會思想文獻彙編》。北京：北京大學哲學研究所。
- 鄭安德（2006）。〈『陡斯』的中國名稱：明末基督教神名之爭〉，載程恭讓主編，《天問》（丙戌卷），14-46。南京：江蘇人民出版社。
- 許理和著、王紹祥、林金水譯（2003）。〈李九功與《慎思錄》〉，卓新平主編《相遇與對話》，72-95。北京：宗教文化出版社。
- 利瑪竇（Matteo Ricci）著、羅漁譯（1986）。《利瑪竇書信集》（下冊）。臺北：光啟出版社與輔仁大學出版社。
- 利瑪竇（Matteo Ricci）著、朱維錚編輯（2001）。《利瑪竇中文著譯集》。上海：復旦大學。
- 利瑪竇（Matteo Ricci）著、文錚譯、梅歐金校（2014）。《耶穌會與天主教進入中國史》。北京：商務印書館。
- 鄧恩（John Dunne）著、余三樂、石蓉譯（2003）。《從利瑪竇到湯若望》。上海：古籍出版社。
- 賴德烈（Kenneth Scott Latourette）著、雷立伯、靜也等譯（2009）。《基督教在華傳教史》。香港：道風書社。
- 柏里安（Liam Matthew Brockey）著、陳玉芳譯（2014）。《東遊記：耶穌會在華傳教史》。澳門：澳門大學出版社。
- 費賴之（Louis Pfister）著、耿昇譯（1995）。《在華耶穌會士列傳》（上冊）。北京：中華書局。

- 謝和耐（Jacques Gernet）著、耿昇譯（2013）。《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》。北京：北京商務出版社。
- 鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著、聖神研究中心譯（2002）。《楊廷筠——明末天主教儒者》。北京：社會科學文獻出版社。
- 鐘鳴旦、杜鼎克等編輯（2002）。《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。臺北：利氏學社。
- 鐘鳴旦、杜鼎克等編輯（1996）。《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第1冊。臺北：輔仁大學出版社。
- 柯蘭霓（Claudia von Collani）著、李岩譯（2009）。《耶穌會士白晉的生平與著作》。河南：大象出版社。
- Archivio di Stato-Indipete-vol. I (1589-1606).
- Brockey, Liam Matthew (2014). *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge: Cambridge university Press.
- Chiotti, A. & Pfister, Louis. (1991). *Nella scia di un Grande: Sei illustri missionari Gesuiti Italiani nella Cina del XVI e XVII secolo*. Taichung, Taiwan: Chungtai press.
- D'Elia, Pasquale (1942–1949). *Fonti Ricciane, documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579–1615)*. (V. II). Roma: La Libreria dello Stato.
- Daniello, Bartoli (1829). *Dell'istoria della compagnia di Gesù: La Cina*. Firenze, Italia: Leonardo Ciardetti.
- Duan, Chunsheng(2014). *L'attività missionaria e pedagogica di Alfonso Vagnone S.J. in Cina (1605-1640)*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.
- Historiar Sinarum 1580-1640, ARSI, Jap-Sin. 102, f. 218v.
- Kim, Sangkeun(2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang Publishing.
- Margiotti, Fortunato, O.F.M (1958). *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al*

1738. Roma: Sinica Franciscana.

Ricci, Matteo(1606). Lettera Annuale del 15 agosto 1606. ASIA, Jia-Sin.

Sforzo, Carlo (1906). Un missionario e sinologo piemontese in Cina nel secolo XVII». In *Miscellanea*,3,(XLII della collezione)(XI:pp.349-358). Roma: Miscellanea.

Tacci Venturi, Pietro (1911). *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, Vol. II. Roma: Macerata.

Vagnone, Alfonso (1626). “Breve informaçao sobre o nome Xamti,e T’ien Em lugar de Deos pera os Superiores”. (ARSI, Jap. Sin.161, II, ff. 225-226v).

輔仁  
宗教研究

## The Apology of Alfonso Vagnone: A New Study in the Controversy of the Chinese translation of *Deus* (God)

Fr. Peter Duan Chunsheng

Professor, Holy Spirit Seminary College of Theology & Philosophy,  
Hong Kong

### Abstract

In the study of Catholic Church history during the Ming and Qing Dynasties, the terminological dispute over the term *Deus* has for a long time received the attention of scholars. Most scholars have focused their research on the dispute between Matteo Ricci and Niccolò Longobardo. They have completely ignored the important contribution of Alfonso Vagnone (1566-1640) to this controversy. This is most likely due to a lack of access to the original sources, which has made research into this field more difficult. This study makes use of the discovery, analysis and collection of original documents (letters) by Alfonso Vagnone who defended the translation of *Deus* by *Tian* and *Shangdi*. It manifests the historical and theological meaning of the dispute, which took place at a particular time, but which at the same time, surpasses its cultural background. The essay will first introduce Alfonso Vagnone, the person. Secondly, it will briefly discuss the book by Michael Ruggeri, entitled, "From *Liaowusi* to *Tianzhu* and *Shangdi*." It will then analyze the cause of the debate about the term *Deus*. It will describe the debate between Vagnone and Longobardo regarding the question of terminology held in Macao and Jiading. Then it will analyze the untiring defense Vagnone made regarding this question. Finally, it will present the historical meaning of Alfonso Vagnone's defense of the use of *Tian* and *Shangdi* to translate *Deus*.

**Keywords:** *Deus*, *Liaowusi*, *Tian*, *Shangdi*, Alfonso Vagnone