

# 明末“天主”考\*

纪建勋

直至今日，无论是官方、民间还是学界，各方面对基督宗教“天主”神名的使用似乎过于自然而然，还少有学者去仔细爬梳“天主”的来历和中西源流。文章在学界已有研究的基础上，着重利用一手的史料，首先从“欧洲人在中国出版的第一本书”谈起，通过仔细考察利玛窦《天主实义》、罗明坚《新编西竺国天主实录》、《葡汉辞典》、《中国诗集》与范礼安的《日本要理本》等原始文献所存有的一种错综复杂的三角关系来分别清理并交代他们与“天主”间的联系，追溯明末“天主”译名的真正源头；进而尝试以“天主”译名考论作为一经典案例来发掘其对于当今比较宗教学的方法论以及基督教的中国化等一系列重大问题的意义。

**关键词：**天主 罗明坚 利玛窦 范礼安 神名

**作者** 纪建勋，宗教学博士，上海师范大学人文学院副教授。

## 一、引言

学界一般习惯于把唐代的景教、元代的也里可温教、明末清初的天主教、清末民初的基督教、建国后基督宗教的中国化，这样五个大的阶段来概括中国基督教的发展。此种划分方法大体上是准确的，也有其无可替代的优越性：它比较清楚，易于让研究者从整体上宏观把握中国的基督教历史，然后各取所需，迅速进入相应领域专门史的研究；可是，此种分期无形中遮蔽了各个时期之间的衔接、过渡及其互相影响。各个阶段之间，基督教仍然在发展，并且各个阶段之间也并不是绝缘的。五阶段的分期容易造成研究者画地为牢，在实际的研究中忽略了前面阶段的基督教史留给后来阶段的“遗产”与影响。学界对于中国基督教史的书写有时会忽视对五阶段“之间”关系的考察，这就有可能把诸阶段间实际存在的有意无意的种种牵连消弭于无形。

这种划分容易忽略以上各个分期之间的间隔带。因为以上五个分期在时间与朝代的传承上并不连续，给人们造成的一大错觉就是这五个阶段之间是彼此独立、截然分开的。实则不然。就现在的研究来看，明代以前的基督宗教研究或许比较“小众”一点，但在时间上却是延绵不断。站得更高一些来看的话，中国基督教史实际上是一个以上五阶段“之间”几乎不存在断续的有机整体。如唐代的景教与元代的“也里克温”就有很大的关系，即使中间隔了宋朝，其基督教的发展也不断有史料被发现，更何况还有始于北宋徽宗年间的开封犹太人这一个重要阶段。其影响也未必小，唐代的景教就有对“法流十道，寺满百城”盛况的可靠记载，只是由于年代比较

\* 本研究得到上海师范大学都市文化研究中心的支持。本论文为国家社科基金一般项目“晚明中西上帝观研究”（14BZJ001），上海市浦江人才计划资助“清初比较经学家严谟著述整理与研究”（17PJC080），上海高校高峰学科建设计划资助“中国语言文学”阶段性成果。

久远加之史料发掘上的困难，深入研究有障碍。<sup>①</sup>

在五个分期“之间”有很多过渡阶段，它们从时间上来讲更为漫长，其传教成绩和影响有时容易被低估。譬如明末清初的天主教，在康熙禁教后的雍、乾两帝为代表的清前中期的研究就表明基督教在中国的信徒人数不降反升，一直发展到与下一阶段清末民初的基督宗教连结在一起。<sup>②</sup>譬如“大秦景教流行中国碑”在明末的一次施工中被发现，这一事件对明清天主教带来了很大的正面影响。在当时，对于基督宗教在中国发展的前史还一直停留在传说与猜测阶段。景教碑的发现，把中国基督教的信史一下子推了接近一千年，对教会的发展起了很大的推动作用。李之藻就在《刻天学初函题辞》中自述“天学者，唐称景教。自贞观九年入中国，历千载矣”，<sup>③</sup>当时不少的人教文人在诗文中自称为“景教后学”，社会上甚至还形成了以景教来代称天主教的习惯。明清天主教的传入还引起了传教士乃至欧洲对开封犹太人“一赐乐业教”，在民间又称“挑筋教”研究的关注。<sup>④</sup>因此，对于中国基督教史不同阶段的“遗产”，尤其是那些在历史上对后续的基督教在中国的传播已经产生实际重大影响“遗产”的研究，更应该引起学界的关注。因为正是这些“遗产”，才是今天我们推进基督教中国化的根本前提与出发点。本文所要重点讨论的基督教神“天主”名称考论即为其中一个典型例证。

正如同“正教”之于 Orthodox Church，“公教”之于 Catholic Church，大家知道，Catholic Church 有时候被称成“大公教会”、“公教”或“普世教会”。这比较符合 Catholic “统括一切、包罗万象”的本意，但相比较而言，在中国 Catholic Church 却更多地被称为天主教会。与此相应，Catholicism 也更为经常地被翻译为“天主教”。这是为什么？相较于拉丁文 DEUS、英文 GOD，基督教至上神的中文说法“天主”来历和源流是怎样的？这是本文写作的主要目的。

基督教至上神的“天主”说法是怎么来的？与唐代的“阿罗诃”、元代的“也里可温”等基督教神名不同，它们迄今已经完全淹没在历史的尘烟里。时间来到明末清初的天主教，情形则完全不同。实际上，基督教自明末就已经开始传播几个相对稳定且影响深远的中国式神名：天主、天地的主、上主、大父母、上帝以及天，这些神名大部分仍然活在中国基督徒的口口相传里，是中国基督教的一笔宝贵财富。

直至今今天，无论是官方、民间还是学界，各方面对“天主”说法的使用似乎过于自然而然以至于心安理得，还少有学者去仔细爬梳“天主”的来历和中西源流。一提到“上帝”，大家首先想到的会是基督教的至上神，而不是在中国古已有之、四书五经中在在皆是的“上帝”；同样，一提到“天主”，大家首先想到的也还是基督教的至上神。在基督教入华以前，“天主”一词在中国典籍中是否也已经古已有之？“天主”这一汉语词汇作为基督教神名，是

① 明清之前更早的中国基督教史的研究，长期以来一直踟躇不前，近年有一些新的动向和进展。譬如对开封犹太人中国化以及“回归以色列”的关注，关于景教有林悟殊：《唐代景教再研究》，中国社会科学出版社，2003年。另外，近些年受到新发现“霞浦文书”的刺激，对包括景教在内的三夷教以及民间宗教的研究有所推动。相关研究有林悟殊：《中古三夷教辨证》，中华书局，2005年；马小鹤：《霞浦文书研究》，兰州大学出版社，2014年。

② “清代禁教期间教徒的人数并未有急剧的下降”，“相反还出现了不小的增长”，相关的研究参见 Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635 - 1800*, Leiden: Brill, 2001, pp. 382 - 383, 555 - 575；张先清：《清前期天主教在华传播特点分析》，《世界宗教研究》2006年第3期，第53 - 65页。

③ 李志藻：《刻天学初函题辞》，第1页，载吴相湘编，明李志藻辑《天学初函》第一册，台北：台湾学生书局，影印金陵大学藏万历天启闲刊本，1965年。

④ 利玛窦：《利玛窦中国传教史》，《利玛窦全集》（第一册），台湾：辅仁大学出版社、光启出版社，1986年，第82页。关于景教尤其是景教碑、开封犹太人等中国古代基督教之于明清天主教的影响，笔者拟另行撰文，此处不赘。

中国基督教的“借用”还是“创造”？如果是“借用”，那么在一定程度上，如同“上帝”一样，“天主”这一非常具有中国化色彩的基督教神名，在汉语语境里已经发生了古今含义上的嬗变。如果“天主”一词是被“创造”出来，那么又是谁，在何时何地，创造出这一在今天已经被普遍接受与广泛使用的中国化神名？柯毅霖著有《晚明基督论》来回应今人认为明清传教士不重视宣讲基督论的批评，与之相应，本文以“明末天主考”为题来尝试回答以上提出的系列问题。

需要特别说明的是，中文学界迄今还没有对“天主”神名的专门研究，最早注意到中文语汇“天主”说法在明末的含义嬗变及其影响的人是法国耶稣会士夏鸣雷神父（Henri Havret, 1848-1901），他在1901年去世之前以 *T'ien-Tchou*（《天主考》）之名发表了他的研究。关于夏氏，人们更多记住的是他的另外一种同样也是以法文撰写，在1895年出版的研究 *La Stele Chrétienne de Si-ngan-fou*（《西安府景教碑考》），其对于“天主”的研究反而不彰，一直到今天也还没有引起太大的关注。主要原因应该是夏氏把讨论的重点放在了“天主”说法的佛道渊源以及对于民间宗教传统的关注上面，这应该与当时来华的法国汉学家们很重视以今天所谓“比较宗教学”和“人类学”等相对“科学化”的方法来考察中国的民间崇拜与迷信活动很有关系。譬如由另外一名法国耶稣会士禄是遒所撰写煌煌18卷的巨著 *Recherchessur les superstitions en chine*（《中国迷信研究》），就与夏鸣雷的几种研究一同辑入土山湾印书馆的《汉学丛书》出版。<sup>①</sup>说他们的研究相对“科学”，是因为当时的耶稣会神学家难免怀着基督教中心主义的倾向。其根本目的是希望通过他们自己研究来证明中国的民间宗教甚至囊括佛道两教在内都为异端，为其贴上迷信甚至邪教的标签，最终以作为高级宗教的天主教来取而代之。因此，夏鸣雷的“天主”研究以今人的眼光看来难免偏颇，也很不全面，亟待完善与超越。

尤其是伴随着近些年来与中国基督教史相对应的一系列成果的不断涌现：如戚印平关于日本耶稣会的“遗产”的研究以及宋黎明对戚氏结论的反动、柯毅霖关于罗明坚所作教理书版本以及中国诗集的讨论、张西平关于罗明坚《葡华字典》散页的价值、梅谦立关于《天主实义》文献来源与内容分析等，诸多从中西交流的视角展开的新发现表明，今天的中文学界已经有条件在夏鸣雷的研究之上来考镜“天主”的中西源流，辨章“基督教神名的中国化”之于“基督教中国化”的意义。<sup>②</sup>

文章拟在学界新研究的基础之上，着重利用一手的新材料，首先从“欧洲人在中国出版的第一本书”谈起，通过仔细考察利玛窦《天主实义》、罗明坚《新编西竺国天主实录》、《葡汉辞典》、《中国诗集》与范礼安的《日本要理本》等著作所存有的一种特别的三角关系来分别清理并交代他们与“天主”间的联系。进而尝试以“天主”译名考论作为一经典案例来发掘其对于当今比较宗教学的方法论以及基督教的中国化等一系列重大问题的意义。

① 禄是遒的这套书的法文原版在上世纪10-30年代被译成英文，合并为10卷。近些年有中国学者以英文版为底本译为中文，以《中国民间崇拜》之名出版。参见[法]禄是遒著，李天纲等译校《中国民间崇拜》（十卷），上海科学技术文献出版社，2009年。

② 戚印平：《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》，《世界宗教研究》2003年第2期，第88-97页；[意]柯毅霖：《晚明基督论》，王志成等译，四川人民出版社，1999年，第109-121页；梅谦立：“《天主实义》的文献来源、成书过程、内容分析及其影响”，载[意]利玛窦著，[法]梅谦立注，谭杰校勘《天主实义今注》，商务印书馆，2014年，第1-66页；张西平：《〈葡华辞典〉中的散页文献研究》，《北京行政学院学报》2016年第1期，第116-128页；夏鸣雷（P. Henri Havret, S. J.）：《天主考（T'ien-Tchou）》，上海：土山湾印书馆，1901年。夏鸣雷的研究是用法文撰写的，笔者所使用的文献版本来自于法国国家图书馆（BnF）的加利卡（Gallica）数字图书馆。

## 二、利玛窦与“天主”：《天主实义》并不是“天主”说法的最早源头以及利玛窦的贡献

查考“天主”说法，首先能够想到的应该是从明末利玛窦所著《天主实义》中寻找答案。这一努力的方向当然是不错的。利玛窦这本书的题名就说明了一切。另外，讨论明末的儒耶对话也绕不开利玛窦，我们今天需要专题研究的基督教中国化神名“天主”，也与利玛窦这位传教士第一人有着千丝万缕的联系。在这本最负盛名的汉语基督教著作《天主实义》中，利玛窦将基督教至上神“陡斯”的拉丁文“Deus”与“天主”、“上帝”对译并称：

夫即天主，吾西国所称“陡斯”是也。<sup>①</sup>

子欲先询所谓始制作天地万物，而时主宰之者。予谓天下莫著明乎是也。人谁不仰目观天？观天之际，谁不默自叹曰：“斯其中必有主之者哉！”……吾因是知乾坤之内，虽有鬼神多品，独有一天主，始制作天地人物，而时主宰存安之。<sup>②</sup>

吾天主，乃古经书所称上帝也。<sup>③</sup> 吾国天主，即华言上帝，与道家所塑玄帝、玉皇之像不同。<sup>④</sup>

利玛窦的上帝论，主要体现在《天主实义》的首篇《论天主始制天地万物而主宰安养之》与第二篇《解释世人错认天主》上面。利氏对于“天主”的解释，可以分为三个层次：首先表明自己的立场，这里讨论的“天主”是“西国”的“Deus”，是基督教的至上神，非佛道甚至民间信仰的诸种神灵所可比，不能错认；其次在首篇利用阿奎那自然神学的证明与认识论证明的基础之上，还凸显出了“天主”存在的本体论证明与道德论证。<sup>⑤</sup> 在这个基础之上，利玛窦对“天主”概念给出了自己的定义与解释：所谓天主即始制作天地人物，而时主宰存安之也；然后利玛窦给出了自己这一生在汉语神学上的最大贡献：“吾天主，乃古经书所称上帝也”。把基督教的神论与儒家的天学特别是先秦典籍中的上帝观联系起来。

正是利玛窦首次将“Deus”对译为汉语的“上帝”，也是利玛窦首次将“Deus”译述为汉语的“大父母”，这些都是利玛窦自己独有的贡献，学界已有相关专门的研究。<sup>⑥</sup> 与此相应，不少人想当然地认为“天主”神名最早也来自于利玛窦。不得不承认，利玛窦光环之强，所著《天主实义》影响之大，以致不少人用《天主实义》来笼统代表来华传教士的所有著述，用利子或其徒来泛指所有的来华传教士。<sup>⑦</sup> 到今天，学界关于利玛窦的研究已经蔚为大观。<sup>⑧</sup> 实际上，利玛窦的盛名无形中遮蔽了其他很多传教士的努力与成绩，“利学”的繁华无意中掩盖了

① 《天主实义今注》，第80页。

② [意]利玛窦：《天主实义今注》，第80-87页。

③ 同上，第100页。

④ 同上，第99-100页。

⑤ 纪建勋：《明末清初天主（上帝）存在证明的“良能说”：以利玛窦对孟子思想和奥古斯丁神学的运用为中心》，《北京行政学院学报》2014年第1期，第120-125页；《明末清初天主（上帝）存在的“道德论证”》，《基督教文化学刊》2014年第2期，第22-42页。

⑥ 纪建勋：《明末天主教“Deus”之“大父母”说法考论》，《道风：基督教文化评论》2012年第2期，第103-140页；《汉语神学的滥觞——明末“帝天说”与上帝存在的证明》，《汉语基督教学术论评》2014年第2期，第47-74页；梅谦立：“《天主实义》的文献来源、成书过程、内容分析及其影响”，第15页。

⑦ 方豪：《中国天主教史人物传》（上册），中华书局，1988年，第72页。

⑧ 参见林金水、代国庆：《利玛窦研究三十年》，《世界宗教研究》2010年第6期，第130-143页；学界新近的进展有：《利玛窦明清中文文献资料汇释》，汤开建汇释校注，上海古籍出版社，2017年。

其他传教士的大量汉语著述。回顾 20 世纪的明清天主教史研究，往往存在这样一种现象，但凡涉及到传教士言必称利汤南（利玛窦、汤若望、南怀仁），关于儒家基督徒则离不开徐杨李（徐光启、杨廷筠、李志藻）。以上“圣教中西三柱石”总计六人的活动及其影响当然很重要，却也反映出学界对于此阶段史料掌握匮乏，视角与问题域开掘不足等问题。<sup>①</sup> 必须承认，因为利玛窦的光环效应，罗明坚的中文造诣以及在传教事业上做出的成绩有意无意中遭到了忽视。受到类似遭遇的还有龙华民、庞迪我等人。<sup>②</sup> 学界新近的研究揭示了中国基督教史以往研究长期存在着的“追星”现象，并为改变这种趋势做出了很大的努力。应该说，“天主”神名亦为其中一例。

不能简单化地将“天主”说法归功于利玛窦，《天主实义》并不是天主说法的最早源头。不应忘记，在《天主实义》之前，来华传教士所著的要理问答书籍还有罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）所著《新编西竺国天主实录》（以下简称为《天主实录》）。罗明坚所著《天主实录》实际上还是“欧洲人在中国出版的第一本书”。<sup>③</sup> 从书名就可以看出对于“天主”神名的使用。至于书内用到“天主”一词者，则不能胜数（在下文中，笔者将以第一章为例予以具体分析）。梅谦立近来的研究就敏锐指出了“天主”一词“并非利玛窦发明，而是从罗明坚处继承而来的”。<sup>④</sup>

罗明坚《新编西竺国天主实录》1584 年 11 月出版，而利玛窦《天主实义》最早出版则是在 1603 年底或 1604 年初。<sup>⑤</sup> 因此，罗明坚的《天主实录》比利玛窦的《天主实义》差不多要早上二十年！所以，单就来华传教士而言，最早使用“天主”神名的不是传教士中名头最响亮的利玛窦及其影响很大的著作《天主实义》，而应该是资历更老一些的罗明坚。正是后者，率先用中文发表了“欧洲人在中国出版的第一本书”《新编西竺国天主实录》，罗明坚是在中国最早使用“天主”作为基督教神名的人。

顺便再说一下，利玛窦在是书中也有“贵邦儒者，鲜适他国，故不能明吾域之文语，谙其人物。吾将译天主之公教，以徵其为真教”之语，也即利氏是否第一个把“Catholic”译成“天主之公教”，这是“公教”的最早源头吗？<sup>⑥</sup> 就笔者目前的阅读来看，这个结论很可能成立。

不过，在《天主实义》中仅仅是初次提出了“公教”说法，利玛窦并未对这一新概念做出任何解释。颇为有趣的是，后来在 1640 年，罗明坚《新编西竺国天主实录》被改名为《天主圣教实录》，又出一个修订版。在修订版中给出了或许是迄今所能发现的最早对于“公教”说法的

① 纪建勋：《迈向核心问题》，《道风：基督教文化评论》2017 第 2 期，第 411-433 页。

② 譬如张西平、梅谦立、柯毅霖等人对罗明坚其人中文造诣、传教成就的新近研究与评价。李天纲、魏明德等人对龙华民的新研究。参见龙华民著，李天纲等整理《论中国宗教的若干问题》，上海古籍出版社，待刊本；[法] 魏明德著，沈秀臻、陈文飞译《龙华民与中国神学的谱系学：译名之争、龙华民论文与中国自然神学的发现》，《基督教学术》2015 第 2 期，第 82-97 页。对于庞迪我著述的整理、研究及其成果的文献综述，参见叶农、罗诗雅：《与巨人同行者——西班牙籍耶稣会士庞迪我及其中文著作》，《世界宗教研究》2015 第 6 期，第 131-142 页。另外，近期由叶农等人整理的《耶稣会士庞迪我著述集》已经交付出版，或可提升学界对于庞迪我的兴趣，尤其是需要改变研究中惟重《七克》而轻忽庞氏其它著述的现状。纪建勋：《“谁的‘上帝之赌’？——帕斯卡尔与中国”》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2018 年第 4 期，第 84-95 页。另外，新材料的不断发现亦有助于以往研究的更加深入，为传统的“中西三柱石”描绘出新形象或带来新思考。如宋黎明：《神父的新装——利玛窦在中国（1582-1610）》，南京大学出版社，2011 年。

③ 梅谦立：“《天主实义》的文献来源、成书过程、内容分析及其影响”，第 3 页。

④ 《天主实义今注》，第 34 页。

⑤ “梅谦立：《天主实义》的文献来源、成书过程、内容分析及其影响”，第 31 页。

⑥ 《天主实义今注》，第 79 页。

解释：

当信有圣而公之额格勒西亚诸圣相通功。额格勒西亚者，译言天主教会也。天主所立之教，绝不侔于人类所立之教，谓之圣教。又为天下之总教会，非一国、一方之教会也，谓之公教。<sup>①</sup>

短短的一句话，出现了“天主教会”的音译“额格勒西亚”，出现了“天主所立之教，绝不侔于人类所立之教，谓之圣教。又为天下之总教会，非一国、一方之教会也，谓之公教”，这已经与今天神哲学意义上对大公教会的理解很接近了。而此时罗明坚早已经在1588年返回了欧洲，是何人又是处于何种考虑把罗明坚的这本书修订后再版，这是一个值得我们进一步深究的问题。这也同样表明由罗明坚所著“欧洲人在中国出版的第一本书”，今天的学界很有重审其价值的必要。而面临的第一个问题就是应该先把罗明坚此著作的版本及其与《天主实义》间的渊源梳理清楚。学界的最新研究已经表明，利玛窦的《天主实义》在相当部分内容上“因袭”了罗明坚的《新编西竺国天主实录》（以下简称《实录》）以及范礼安的《基督宗教信仰的要理本》或称为《日本要理本》。<sup>②</sup>也就是说利玛窦充分继承了他的前辈们——诸如罗明坚以及日本耶稣会的“遗产”——然后再在此基础上做出了自己的重大创新。譬如对先秦典籍所载“上帝”的发现。<sup>③</sup>本文下面的主要任务是通过罗明坚此书的几个版本以及与利玛窦、范礼安著作间的关系来考察“天主”神名的起源。

综上，《天主实义》原名《天学实义》，尽管《天主实义》并非“天主”说法的最早源头，但利玛窦却是在前人的基础上，对于“天主”这一神学中的根本性概念又添新解，给出了自己认为“正确”并且“实在”的含义。相对于《天主实义》整本书使用“天主”达三百五十次，“上帝”的使用频率也高达九十四次，以“表达他所信奉的信仰不是新的，而是中国古人原有的信仰”。<sup>④</sup>从1588年起，利玛窦创造性地把中西“上帝观”整合在一起。

对于“天主”思想的贡献，我们应该把利玛窦的还给利玛窦，把罗明坚的还给罗明坚。

### 三、罗明坚与“天主”：“欧洲人在中国出版的第一本书” 以及《天主实录》的版本问题

近些年，随着陈伦绪、德礼贤、梅谦立、柯毅霖、张西平等研究的不断深入，罗明坚其人其著的本来面貌与地位逐渐明晰起来。罗明坚的《天主实录》有多个版本，这几个版本在书名和内容上都有所区别。首先就是在1581年就已经完成，题名为《关于神圣事情的真正及简略介绍》的拉丁文本。它与下文中将要讨论的范礼安《日本要理本》被印刷出版不同，罗明坚这本书的拉丁文本只是以手稿的形式被内部广泛传阅与修改。正是在使用拉丁手稿本广泛征求意见的基础上，《新编西竺国天主实录》于1584年11月在肇庆发表。这里，“新编”正是相对于手稿本而言，我们不妨称其为中文原刻本。应该承认，作为“欧洲人在中国出版的第一本书”，罗明

① [意]罗明坚：《天主圣教实录》，参见吴湘湘主编《天主教东传文献续编》，台北：学生书局，1966年，第822-823页。

② 对于罗明坚这本书和利玛窦《天主实义》间的渊源尤其是内容上的异同，梅谦立已经很详细地对照过了，此处不赘。详见梅谦立：“罗明坚的《天主实录》与利玛窦的《天主实义》”，载《天主实义今注》，第3-9页。

③ 纪建勋：《汉语神学的滥觞——明末“帝天说”与上帝存在的证明》，《汉语基督教学术论评》2014年第2期，第47-74页。

④ 梅谦立：“《天主实义》内容分析”，载《天主实义今注》，第34页。

坚当时甚至印刷达1500册，遍传中、韩、越南、菲律宾数国。<sup>①</sup>因为是首创，这本书在亚洲范围内有一定的影响。譬如西班牙多明我会传教士高母羨（Juan Cobo，约1546-1592）在1593年针对马尼拉华侨出版了第一本用中文写作的自然神学著作《辨正教真传实录》，比利玛窦的《天主实义》还要早，高母羨的这本书对罗明坚的《实录》就多有吸收与借用。我们不难理解这“第一本书”也对利玛窦写作《天主实义》产生了很大影响。

只是由于此书面世时的背景在于传教士入华未久，筚路蓝缕，在传教方针策略等最重要事情上尚处于摸索中艰难前行而未能统一的阶段。以现在的眼光看来，这本书具有明显的先锋实验性质，不足之处难免。该书尽管对于佛教持批判立场，却使用了大量具有佛教色彩的用语如在署名中自称“天竺僧”等；尤其是具有“要理问答”与“教理书”两种不同文风混融一体的特点。而教会出版物的这两种区分在后来的中国教区得到了体现并贯彻下来。这里需要注意“要理问答”和“教理书”两种教会出版物的区别。前者主要针对非基督徒，面对不同的受众宣讲者可以灵活选用不同的方法与材料，依据哲学论证和自然理性来讨论基督教信仰的理性基础，行文较为灵活，主要目的是引人入教；而后者主要针对基督徒，需要准确教导给他们关于基督教信仰的重要教条。注重启示和教会的信条，在内容上需要相应地严格遵循官方神学的拉丁文版本，主要目的是强调信仰的纯洁。当时传教士甫入中国，立足未稳，正是教会草创时期。不难理解罗明坚的行文较为粗糙，也由于当时还没有把两种出版物区分开来，所以在罗明坚的《天主实录》实际上是两种风格兼而有之。<sup>②</sup>利玛窦则将两者做了明显的区分，他先后写了两本书分别来替代《天主实录》两种风格的混搭，《天主实义》是“要理问答”，《天主教要》是“教理书”。于教会出版事业而言，这显然是一大进步，但罗明坚的创始之功却是不容抹煞。

1596年，利玛窦因为《天主实录》初刻本的著作内容“不如理想”，为避免再版，而下令把原先印制的木版彻底毁坏。而令人费解的是，被损毁原版木刻的《新编西竺国天主实录》，在1637年却又奇迹般得以修改后再度面世。<sup>③</sup>书名也被改为《天主圣教实录》，我们称其为中文重刻本。

简单回顾罗明坚这本著作的三个版本：它们分别是1581年的拉丁文手稿本《关于神圣事情的真正及简略介绍》、1584年的中文原刻本《新编西竺国天主实录》，以及1640年的中文重刻本《天主圣教实录》。另外，柯毅霖在其著作中提出了一个问题：谁，为什么在1636年左右修改了罗明坚的新编西竺天主实录并把其再版？李新德尝试给出了一个原因，认为重刻的目的是为了清除初刻本的佛教影响痕迹。<sup>④</sup>这种解释有一定道理，但是还并不能够完全回答柯氏的问题：“罗明坚本人不可能作这么多的修改，因为他于1588年离开中国。他的作品不久被视为不合适的。

① 这里的“1500册”是依据了梅谦立的说法。柯毅霖的说法是《天主实录》“起初印行3000册”。梅谦立使用的是陈伦绪的资料，柯毅霖使用的则是德礼贤的意大利译本及其研究。宋黎明的说法则是“第一版印刷一千二百本，后来一版再版，总共发行三千多本”。综上以上诸种说法，可以大致判断《天主实录》初版了一千多册，累计发行了三千多册。无论如何，考虑到当时的条件，这都是一个值得自豪的成就，《天主实录》是罗明坚一部成功的著作。梅谦立：“罗明坚的《天主实录》与利玛窦的《天主实义》”，载《天主实义今注》，第4页；[意]柯毅霖：《晚明基督论》，第110、118页注释②；宋黎明：《神父的新装——利玛窦在中国（1582-1610）》，第36页。

② [意]柯毅霖：《晚明基督论》，第109-114页；梅谦立：“罗明坚的《天主实录》与利玛窦的《天主实义》”，第3-7页。

③ 关于罗明坚中文重刻本的发表时间，目前的研究还不统一。柯毅霖倾向于1637年出版，梅谦立则采用了1640年。[意]柯毅霖：《晚明基督论》，第109页；梅谦立：“罗明坚的《天主实录》与利玛窦的《天主实义》”，第3页注释2。

④ 李新德：《从西僧到西儒——从〈天主实录〉看早期耶稣会士在华身份的困境》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2005年第1期，第91页。

印刷的木版1596年被毁，确切地说是为了避免再版。知道谁又是为什么（可能在1636年）修改一部已失宠的作品倒是挺有意义的。”<sup>①</sup>柯氏的追问确实很有趣。与中文初刻本只有“天竺国僧”的署名不同，中文重刻本明白说明了“后学罗明坚述，同会阳玛诺、费奇规、孟儒望重订，值会傅泛际准”。罗氏这本著作能够重见天日必与以上几人很有关系，两个版本内容上的不同应该是阳、费、孟三人所为。然而三人毕竟没有撰写一个重刻序言之类予以说明，背后真正的原因还是不详。

现在，让我们先来看看罗明坚依据什么在第一本要理问答中把神名称呼为“天主”？阅读《天主实录》，不难发现解释此问题的线索。相关内容主要集中在第一章，今据影印本转录如下，以便读解。

《新编天主实录》

天竺国僧辑

真有一位天主

或问：“天下万物，惟贤才最为尊贵。盖以贤才通古今、达事理也。故欲明理之人，不远千里而师从之。予自少时，志欲明理，故奔走四方，不辞劳苦。其所以亲炙于明师者诚不少；切磋于良朋者亦至多。孜孜为善，吾心犹未足也，何者？今世之事，虽可略明。死后之理，诚未知何如也。今幸尊师传授天主经旨，引人为善，救拔魂灵升天。予特来求教，希乞勿吝。”

答曰：“僧生于天竺，闻中华盛治，愿受风波，泛海三载，方到明朝。今居于此，非为财利，惟奉祀天主而已。盖天庭之中，本有一位天主，制作乾坤人物，普世固当尊敬之。幸承贤友俯视，有何见教？倾耳愿闻。”

或曰：“予平日所从有数位名师；所习有万卷诗书。未闻有一位天主，而能制作乾坤人物，兹者请教。果有一位天主否也？”

僧应之曰：“人虽至愚，知有尊长在上，则恭敬之。只不知谁为尊长而恭敬之。予见贤友敏达，姑揭一二正理而言之。天庭之中，真有一位为天地万物之主，吾天竺国人称之为谓了无私是也。吾且以理譬之。”<sup>②</sup>

《天主实录》开创了要理问答的模式，士人对基督教很感兴趣，但教理不明，需要传教士来答疑解惑，以引人入教。第1小节为士人提问，第2-6小节为神父的回答。在第一小节中，士人表明自己之所以需要向神父请教“天主经旨”，是因为自己对于“今世之事，虽可略明。死后之理，诚未知何如也”，希望自己在学习了天主教的要理以后能够“引人为善，救拔魂灵升天”。在接下来的回答中，罗明坚首先用一句话解释了自己不远万里来到中国的目的：“僧生于天竺，闻中华盛治，愿受风波，泛海三载，方到明朝。今居于此，非为财利，惟奉祀天主而已”，然后罗明坚用余下的所有篇幅说明了为什么“天主”存在。通过人君（天主）行政使权、良工（天主）制作创造、掌驾（天主）撑持掌握，这三种喻理来完成论证。这实际上是关于基督教最高神存在的一系列证明：

譬有外国一人，游至中华广省，见其各处州县，俱事本府，府承事乎两司，而两司又承事乎两院。广省如是，则其余省亦可知矣。然两院独无所承事乎？原有一位人君，撑持掌握，固能如是之安泰也。他虽未常亲至京师，目见君王，然以理度之，诚知其有

① [意]柯毅霖，《晚明基督论》，第119页注释②。

② [意]罗明坚：《新编西竺国天主实录》，参见钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北：台北利氏学社，2002年，第9-11页。按：原文不分段，为便于读解，今根据文意将首章分为八节。另外，也请读者注意区分本文对罗明坚著作中文初刻本和重刻本两种不同版本的引用。



一位人君也。如此，乾坤之内，星高乎日，日高乎月，月高乎气，气浮于水，水行于地，地随四时而生花果草木。水养鱼虾，气育禽兽，月随潮水，日施光明。予忖度之，诚于天庭之中，必有一位天主，行政施权。使无天主，焉能使四时而不乱哉？此乃第一之喻理也。

且物不能自成，楼台房屋不能自起，恒必成于良工之手。人必生于父母，鸟必出于其卵。知此，则知天地不能自成，必由于天主之制作可知矣。此僧所以知其原有一位之天主也。此乃第二之喻理也。

且日月星宿，各尊度数。苟譬之以理，诚如舟楫之渡江海。橈舰航舵，百物俱备，随水之上下，江海之浅深，风涛之或静或涌，而无损坏之忧者，则知一舟之中，必有掌驾良工，撑持掌握，乃能无事。此固第三之喻理也。

何况天地之间，事物如此其至众也。苟无一位天主，亦何以撑持掌握此天地万物哉？此僧所以深知其真有一位之天主也。<sup>①</sup>

这些证明一方面固然体现出中西两种文化在逻辑推理上的差异：西方更重视因果链条的逻辑进展，而中国显然更乐意用类比推理来完成说理的过程。把阿奎那在《神学大全》中关于上帝存在的五路证明，与罗明坚《天主实录》首章甚或利玛窦《天主实义》首篇关于证明上帝存在的文字稍加比对，这种区别愈发鲜明。尽管中西双方在上帝存在的证明上存在若干有趣的差别，但是倘若细读罗明坚《实录》或者利玛窦《实义》相关章节，细心的读者仍不难体会到弥漫在字里行间的阿奎那“五路证明”和亚里士多德“四因说”的影响因子。

为什么把神称为“天主”，在本章中罗明坚也有比较清楚的回答：“天庭之中，真有一位为天地万物之主，吾天竺国人称之为谓了无私是也。”在罗明坚的笔下，关于天主概念蕴涵及其天主存在的证明进路，正因为“天庭之中，本有一位天主”，他“制作乾坤人物”，所以“普世固当尊敬之”。天主存在，天主创造世间万物，我们自然而然把这位基督教的最高神称呼为“天地万物之主”——简称为“天主”——所以，在中文语境下，“天主存在”与“把基督教最高神称为天主”就是一个由一而二，然后由二再回归为一的同一个问题。

另外，本节的重点在于厘清并讨论罗氏这本“第一书”的版本尤其是两个中文版本之间的比较研究。初刻本与重刻本在内容上存在明显区别，后者“政治正确”了许多，却也掩盖了很多重要且有用的讯息。此正是本文所关注的重点之一，其背后掩盖了基督教神“Deus”的汉译史。囿于篇幅，这里仅撷取两种版本中互相对应的一句话作为例子来稍加说明。

天庭之中，真有一位为天地万物之主，吾天竺国人称之为谓了无私是也。<sup>②</sup>

天地之中，真有一尊为天地万物之主，吾西国人所奉之真主是也。<sup>③</sup>

上面一句话，取自中文初刻版《新编西竺国天主实录》，下面一句话，取自中文重刻版《天主圣教实录》。两句话共有四处改动：“天庭”对“天地”、“一位”对“一尊”、“天竺国人”对“西国人”、“了无私”对“真主”。短短一句话的比较，揭示出其间蕴藏的信息量可谓大矣！

第一，关于西学进入中国带来与翻译相关的语言学、概念史研究。

关于基督教神“Deus”的汉译史，由“了无私”到“真主”，台湾古伟瀛近些年给出了一个有趣的发现：“Deus”最早的汉译竟然是“了无私”！另外，初刻版在全书十六章的结尾处，还载有两个小小附录，分别题为《祖传天主十诫》与《拜告》。自82-85页，短短的二百字左右的篇幅。前者当然是最早的白话文《天主十诫》，而尤其是《拜告》，仅两页纸，百余文字，

① [意] 罗明坚：《新编西竺国天主实录》，第11-13页。

② [意] 罗明坚：《新编西竺国天主实录》，第11页。

③ [意] 罗明坚：《天主圣教实录》，第766页。

仔细解读之下，依序竟然分别是我国最早的《圣母经》与《天主经》（即今日之主祷文）！<sup>①</sup> 以往的学界认为两者已经遗失不传，仅凭这一点，罗明坚此著初刻版的意义已经足以彪炳史书。

已故著名天主教史家方豪自曾任徐家汇藏书楼馆长的徐宗泽神父处录有罗明坚该著的重刻本手抄，并为重刻本的影印出版作序。方氏在序言中比对了两个版本的目录，并冀望日后若能集齐两者，以进一步仔细对照他们在正文内容上的区别，“不仅可见本书原刻本与后刻本之异同，亦可见天主教初传我国时，采用名词递嬗之迹”。<sup>②</sup> 只可惜方豪至去世也未能得见罗氏此著的初刻本。近些年中国基督教史研究的不断深入，尤其是大量珍稀汉语基督教文献先后被整理出版，今天的学界终于有机会实现当年方氏未竟的愿望。

两种版本，互有增删。以上两条，重刻本都已经删去不复出现。顺便说一句，重刻本也增添了“真主”的新说法。罗明坚中文重刻本《圣教实录》是否同时也为——在今天所指与能指已经高度统一的伊斯兰教最高神中文称呼——“真主”说法的滥觞还有待于进一步的研究。有一点可以确定的是，从罗明坚著作的上下文来看，“真主”说法的所指在今天已经变异。其或许也为天主教入华后所带来中文词汇涵义嬗变的范例之一。

第二，教会草创早期，为在中国立足，其出版物难免表述文字上的粗陋与异教色彩。但惟其如此，才是基督教初入中国并努力发展的本来面目。如果不是今日的学界已经集齐两种版本并注意解读两者的异同，这些关乎中国古代基督教如何中国化的重要讯息必将被无情埋没于历史的尘烟里了！

由“天庭”改为“天地”，目录章十六“解释净水除前罪”改为“解释圣水除罪”，以及全篇的“僧”都改为“余”，由初刻本到重刻本，内容变化上最大的特点应该就是擦除了早期教会出版物受佛道尤其是佛教影响的痕迹。对此，李新德的文章有最为详细的考察。<sup>③</sup> 此外，上述两句话中，由“一位为天地万物之主”改为“一尊为天地万物之主”。通观罗氏全书，“位”字全书都做了适当修改，此种变化显然以与“三位一体”教义在中国的萌芽与生成相协调。语词使用上的规范与成熟，其背后体现的是中国基督教会的教义表达及其艰难的中国化历程。

实际上，仔细玩味，“Deus”天主的最早译名“了无私”之所以被从历史上抹除，还是因为此种翻译难除佛道的色彩。“天主”说法的概念史考察涉及到其背后的佛道渊源，还与我们的近邻日本早期的耶稣会史有关。

#### 四、范礼安、《葡汉辞典》、《中国诗集》与“天主”： 日本耶稣会与《要理本》是“始作俑者”？

本节首先要揭示并梳理罗明坚《天主实录》、范礼安《日本要理本》与利玛窦《天主实义》三者间所存有的一种复杂纠缠的三角关系。

上文谈及利玛窦的《实义》在内容上对罗明坚的《实录》、范礼安的《日本要理本》多有借用，并且表明罗明坚的《实录》作为“欧洲人在中国出版的第一本书”，才是“天主”神名

① 古伟瀛：《430年来被埋没的Deus（上帝）名称及祈祷经文出土》，《台大东亚文化研究论坛》。网络资源链接：<http://east-asia.blog.ntu.edu.tw/2013/04/11/430%E5%B9%B4%E4%BE%86%E8%A2%AB%E5%9F%8B%E6%B2%92%E7%9A%84deus%E4%B8%8A%E5%B8%9D%E5%90%8D%E7%A8%B1%E5%8F%8A%E7%A5%88%E7%A6%B1%E7%B6%93%E6%96%87%E5%87%BA%E5%9C%9F-%E5%8F%A4%E5%81%89%E7%80%9B/>检索时间：2018年8月10日16:18。

② 方豪：“影印天主教实录序”，参见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，第25页。

③ 李新德：《从西僧到西儒——从〈天主实录〉看早期耶稣会士在华身份的困境》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2005年第1期，第87-92页。

在中国最早的使用者。本节要解决的问题是，既然日本耶稣会的经验对于中国教区在早期存在着不小的影响，那么日本耶稣会有没有可能更早地使用了“天主”说法来称呼基督宗教的至上神？如果这种假设是真的，那么是谁、在何种情况下率先使用“天主”说法的？不过，无论日本耶稣会有没有更早地使用“天主”一词，都不会动摇罗明坚作为中国“天主”说法第一人的地位。

范礼安的《日本要理本》（下文简称为《要理》）与罗明坚的《实录》并不存在内容上的承续关系。《要理》写作时间为1579-1582年，写作时间上与罗明坚的《实录》大致平行，并且直到1586年才在里斯本出版，出版时间上要比罗明坚的《实录》晚。另外，范礼安的《要理》一书是用拉丁文撰写的，是写给传教士看的，其目的是指导整个远东的传教事业。范礼安的这本书作为日本耶稣会史上“最后的定本和惟一被印刷刊行”<sup>①</sup>的天主教要理书，实际上是被罗明坚严重忽视了。我们上文也已经论述过了，罗明坚的《实录》存在诸多难以避免的问题。正是因为没有“与时俱进”，或者是不同意，至少是与范礼安“补儒易佛”、区分“要理问答”与“教理书”等新的传教策略存在分歧，罗明坚被范礼安和利玛窦借故以“太老了”且“汉语也不够好”为由送回了欧洲，余生再也没能返回中国。范礼安后来决定让利玛窦重写一部新的更加适合中国教会使用的“要理问答”，也正因为如此，利玛窦的《天主实义》对范礼安的《要理》在内容上倒是多有继承。<sup>②</sup>

但是，以上并不意味着明末“天主”的研究可以绕开范礼安的《要理》以及日本耶稣会，因为或许正是他们首先在亚洲范围内最早地使用了“天主”名称。要知道明末清初时期的日本，汉字的使用仍然非常广泛。来自中国的书籍在日本非常普遍，即使是日本人自己的著述也大都用汉语书写出版。这里还是要强调传教士入华初期对来自日本耶稣会成功经验的借鉴。

理由之一，根据学界已有的研究，耶稣会创始人之一，最早将天主教传播至日本的传教士方济各·沙勿略（Francois Xavier, 1506-1552）在1552年1月29日致耶稣会总会长罗耀拉的信中就明确说“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>③</sup>只是后来沙勿略出师未捷身先死，未能进入中国。沙勿略所提到的这本日本耶稣会所写的中文教理书也不知所终，迄今还没有找到，其是否影响到了罗明坚的《实录》，目前还不得而知。但这件事表明日本耶稣会撰写有用中文书写的教理书籍，那么用汉语来对译“Deus”就不可避免，日本耶稣会就存在用“天主”来书写至上神的可能。

理由之二，范礼安（Alessandro Valignano, 1539-1606）是继沙勿略之后，又一位对中国的天主教传播产生重要影响的传教士。1579年身为耶稣会远东视察员的范礼安到达日本，在其后的日子里，范礼安的一系列举措为天主教在日本和中国传播的适应策略产生了重大影响。虽然范氏的《日本要理本》撰于1579-1582年，出版于1586年，相较于罗明坚撰于1581年的拉丁文手稿本和出版于1584年的中文原刻本，在时间上来看大致是同一时期。但是据日本学者及戚印平的研究，范氏的《要理》还在初稿时期就有部分拉丁文手稿被粘贴在著名的“埃武拉屏风文书”上面。这些教理文字在1581年被编入了供神学院使用的护教书，文中就使用“天主”这一

① 戚印平，《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年，第226页。

② 相关研究：钟鸣旦首先注意到两种著作间的联系，Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, p. 613; Urs App通过研究进一步确定了这种联系，Urs App, *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Kyoto: University Media, 2012, pp. 94-95; 梅谦立则通过出版《天主实义今注》的机会全面比较了两书中的文字。梅谦立：“范礼安《要理本》与利玛窦的《天主实义》”，载《天主实义今注》，第10-24页。

③ [葡]沙勿略著，河野纯德译《沙勿略全书简》，东京：平凡社，1985年，第555-556页。

汉语名词来对应“Deus”。<sup>①</sup>那么,根据这条材料来看,范礼安使用“天主”说法并不比罗明坚晚,两者基本持平,甚至范礼安还要略略早些。

然而事情还没有那么简单。在1583年罗明坚等人初到肇庆之时,认识了一位名字为Cin Nico<sup>②</sup>的年轻人。<sup>③</sup>后来,罗明坚发现这位年轻人把汉语的“天主”一词书写在一块木牌上面,并创造性地将其安放在祭坛上面用于祭祀,不立神像。<sup>④</sup>“神父们回来,看到在这长久笼罩在精神的黑暗下的伟大民族中,至少有一个人向真天主祈祷,感到无限的安慰。”实际上,即使以现在的眼光来看,这位名字为Cin Nico的年轻人的做法都是非常符合教义规定的。<sup>⑤</sup>这很好地启发了罗明坚。

因此宋黎明认为罗明坚中文著作《天主实录》对“天主”神名的使用是借鉴了Cin Nico的先进经验。宋黎明进而指出,戚印平所认为的“罗明坚等人使用的天主一词,可能不是他们自己的创造,而是援引范礼安以及日本同行的惯例”,无疑是一个根本性的错误判断。事情的真相是罗明坚的“天主”来自于肇庆的年轻人Cin Nico的启发,并且时间上显然也早于日本,因而应该说日本的“天主”是抄袭自中国,而不是相反。<sup>⑥</sup>

然而,平心而论,宋黎明的论述尤其是针对戚印平耶稣会日本“遗产”研究的否定,其爱国之心拳拳,却不免武断之嫌。戚印平专治日本早期耶稣会史,其研究结论认为罗明坚在其系列中文著作里面对“天主”神名的使用系援引了日本耶稣会的前例;宋黎明《神父的新装》从大量第一手文献出发,提出了不少明清天主教尤其是关于利玛窦的新见解,为罗明坚正名,令人耳目一新。他认为罗明坚对“天主”的使用显然比日本早,针锋相对地直指日本的“天主”抄袭自中国。然而两相对照,宋黎明的材料时间为1583年,戚印平的材料时间最早为1581年,中国的“天主”之诞生并不比日本早,两者还是基本上平行。王铭宇的文章则以词典编纂与现代汉语溯源为旨归,在结语做出了调和之论,认为中、日两国选择了“天主”来对译Deus,或“有先后之分,但亦可能仅为巧合”。三人的研究立场不同,竟然得出了“中国说”、“日本说”与“巧合说”三种迥异的结论,值得我们反思。因此,根据本文上面的观察,中日教会双方在初期对“天主”神名的使用,很难说是谁抄袭了谁。更进一步的判断也和下文的理由之三有关。

理由之三,基督教在亚洲传播,首先面临的就是两种异质文化的交流与冲撞,辞典编纂是必须之事,集中蒐集译入语的双语辞典成为中外交流史研究的重要文献。就“Deus”词条而言,

① 参见土井忠生:《吉利支丹论考》,东京:三省堂,1982年,第33-34页;戚印平:《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》,《世界宗教研究》2003年第2期,第88-97页。

② 关于Cin Nico姓名的音译,刘俊余、王玉川译为陈尼各,宋黎明译为陈倪科,柯毅霖则译为秦尼科。柯氏并称其为中国大陆最早正式受洗的两位天主教徒之一。柯氏的判断未必正确。根据利玛窦《中国传教史》的记载,中国内陆最早的天主教徒是一位遭到遗弃的老人。他身患重病,奄奄一息,罗明坚把他带回教会,悉心照料,老人在受洗不久后去世。老人是单独受洗的,与柯毅霖的引文材料互相印证,这位在重病中的老人的确是当时国内第一位教徒。Cin Nico后来也受洗入教,但并不是与老人一起受洗的,与Cin Nico作为同一批慕道者而受洗的另有其人。他是一位来自福建的秀才,教名保禄,后来还做了罗明坚和利玛窦两位传教士的中文教师。罗明坚的《新编西竺国天主实录》、《中国诗集》、《葡汉辞典》等中文著作或许经过这位教名为保禄的秀才润色。Cin Nico取教名为若望,给两人施洗的是澳门公学的院长兼中国传教区会长卡普拉神父,他来肇庆的目的是视察刚刚开辟的中国传教区,为耶稣会年报的撰写搜集资料。[意]柯毅霖:《晚明基督论》,第119-120注释④;利玛窦:《利玛窦中国传教史》(上),刘俊余、王玉川译,台北、光启、辅仁联合出版,1986年,第137-138页、第153-154页。

③ 宋黎明:《神父的新装——利玛窦在中国(1582-1610)》,第30页、31页注释③。

④ 利玛窦,《利玛窦中国传教史》(上),第130页。

⑤ 同上。

⑥ 宋黎明:《神父的新装——利玛窦在中国(1582-1610)》,第30页、31页注释③。

在1595年刊行的《拉葡日对译词典》中，与“天主”被一道使用的汉语神名就包括有“天主”、“天道”、“天尊”、“天帝”等。1603年刊印的《日葡辞典》也有类似表述。<sup>①</sup>但是很多人不曾注意到罗明坚也曾自1583年就已经开始编纂过一本《葡汉辞典》。1934年汉学家德礼贤率先在耶稣会罗马档案馆发现已经在档案馆里沉睡了400年之久，档案编号为Jap. Sin. I, 198的《葡汉辞典》。这本辞典以在“中外交流史上的多个第一”很快引起了学者们的浓厚兴趣，陆续从文献的影印出版、辞典编纂学、语音学与历史语言学、辞典所附散页等多个角度跟进研究，逐渐为我们还原出一个整全的罗明坚。

这份Jap. Sin. I, 198档案自32-156页为《葡汉辞典》手稿，此部分在2001年已经由澳门基金会联合各方影印出版。今人杨福绵、马西尼、杨慧玲、王铭宇等已经有较为深入的研究；档案的头尾两部分也即1-31页、157-198页，为罗明坚学习汉语及所撰书籍所留下的语言学、神学、科学笔记之手稿。张西平在其《欧洲早期汉学史》、“《葡汉辞典》中的散页文献研究”等论著中也陆续将手稿散页整理后发表。<sup>②</sup>经由以上已经出版的文献及其研究，不难发现罗明坚在《葡汉辞典》和手稿散页中对“天主”神名的使用情况。

查《葡汉辞典》与“Deus”有关的词条有两则：

其一：汉字词条“因为廖师（按：廖师两字原均有口字旁，表示音译）”，相应的葡文词条“Pormerce de Deus”（按：意为“上帝赐福”）；

其二：汉字词条“天主生万物”，相应的葡文词条“Criador”（按：意为“创世者”）；

在罗明坚手稿中原先都带有“口字旁”的“廖师”，正是葡文（也是拉丁文）“Deus”的音译。据王铭宇的统计，与“天主”在《葡汉辞典》及其散页、罗明坚诗词中的大量出现不同，“廖师”仅出现过一次，实际上这也是迄今所发现的明清天主教文献中唯一出现的一次。“廖师”有闽语的发音特点，为传教士初入中国时受到他们的通事或汉语教师的影响所致。而随着中国传教事业的进展，“廖师”为汉语基督教所不取，更加义丰典雅的“天主”被普遍接受而流播至今。<sup>③</sup>

在罗明坚手稿散页中，“天主”大量出现，仅举与本文主题相关者一例稍加说明，在第016V页有一句话：

混沌之初，未有人物，止有天主。无形无声，无始无终，非神之可比。<sup>④</sup>

在罗明坚《新编西竺国天主实录》初刻本“天主事情章之二”对应着这么一句话：

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。<sup>⑤</sup>

由两句的相似性，可知此手稿散页部分文字是罗明坚《天主实录》的初稿。尤其是散页中的“天主……非神之可比”在《实录》中被改换成了“天主……非人物之可比”——众所周知“神”版Deus也成了以后基督教《圣经》与“上帝”说法并列的重要版本——传教士初入中国，在他们起初的概念序列里，“神”显然是比“天主”低一级的存在，而在今天的基督教语境中“神”、“天主”、“上帝”俨然已经并起平坐，一起成为了最为常用的基督教至上神名称。此亦

① 戚印平：《日本早期耶稣会史研究》，第233页注释①。

② 张西平：《欧洲早期汉学史：中西文化交流与西方汉学的兴起》，中华书局，2009年，第41-68页；张西平：《〈葡华辞典〉中的散页文献研究》，《北京行政学院学报》2016年第1期，第116-128页。

③ 王铭宇：《罗明坚、利玛窦〈葡华辞典〉词汇问题举隅》，《励耘语言学刊》2014年第1期，第138-150页；《“天主”词源考》，《语文研究》2012年第3期，第49-53页。

④ [葡]罗明坚：“《葡汉辞典》手稿散页”，耶稣会罗马档案馆：档案编号为Jap. Sin. I, 198，第016V页。感谢张西平先生把自己从海外收藏的罗明坚手稿散页文献慷慨相赠。

⑤ [意]罗明坚：《新编西竺国天主实录》，第13页。

可见“天主教初传我国时，采用名词递嬗之迹”之一显例也。

至于罗明坚《中国诗集》，显然也是罗明坚学习汉语并尝试作诗的手稿，学术界先前的研究主要是用这58首中国古诗来证明罗明坚的汉语造诣并进而考察罗明坚在诗集中宣讲的基督论思想。浏览罗氏的这些诗歌手稿，其中吟咏赞颂“天主”及说明“天主”本性的亦不在少数，最典型者当数诗集中的《天主生日十二首》组诗。限于篇幅，笔者引用其中第一首，以飨读者：

前千五百十余年，天主无形在上天。

今显有几当敬重，唐朝何不事心虔？<sup>①</sup>

就现有的文献来看，范礼安《要理》在日本最早使用“天主”说法来指称天主教的神，罗明坚《实录》则是在中国最早把天主教神名对译为“天主”。至于两者间的关联，可以这样认为，同为广义上“大汉语”的使用地区，早一步建立的日本教会和新开辟的中国传教区一直是一个联系在一起的有机整体。自耶稣会亚洲传教以来，中日两国教会基本上隶属于同一主教区。特别地，因为日本教会的发展以及中国教会的初创，日本在1581年成为耶稣会副会省，中国教区亦划归其辖制。并且范礼安作为视察员曾经审查并批准罗明坚《天主实录》刊行。<sup>②</sup>两者在传教策略与方法，对中国传统文化尤其是儒学和佛教的研究与批评，以及写作出版中包括“Deus”在内的汉语译词的使用等诸多方面存在，存在连续性与一致性，甚至是某种程度的互相援引与借用，应该是可以理解的普遍现象。

近代以来，日本接触西学较早，研究汉语词汇含义嬗变，日本的中介作用无法绕过。同样有趣的是，在明末，因为耶稣会到日本传教在前，彼时的日本也相应因缘际会地带来了一批汉语神名词义含义的变异。这应该是明清中外交流史、中国基督教史以及汉语传播史研究中的一个新的重要研究领域。

## 五、余论：流传的情况及其影响

综上，《新编西竺国天主实录》作为“欧洲人在中国出版的第一本书”，也是中国天主教会第一本宣教出版物，尽管难免粗糙，后来甚至遭到毁版禁止的命运，但其筚路蓝缕的开创之功却是不容抹煞。对今天研究中国古代基督教的中国化进程，尤其是在汉语译词嬗变、概念史、思想史等方面有着无可替代的重大意义。本文通过《实录》初刻本和重刻本的比较就很好地说明了这一点。利玛窦的《天主实义》在继承罗明坚《天主实录》的基础上，不仅纠正了《实录》的诸多偏颇，更因袭范礼安《日本要理本》为中国教会的“适应策略”奠定了根基。然而罗明坚是在中国也仅仅是在中国最早使用“天主”说法的人。如若将“天主”考的论题放大到整个亚洲范围，日本耶稣会尤其是范礼安的拉丁文《日本要理本》或许才是“天主”神名的“始作俑者”？也未必，问题的答案只能说在一定程度上如此。实际上，这更是中外交流史上一例典型的“双向交互影响”比较研究范例。

1583年9月上旬，传教士被邀赴肇庆建屋开教。这是中国教会最早的开创阶段，一旦住处和教堂大致安排妥当，罗明坚和利玛窦两个人马上就投入了传教工作。这里，有一则材料，以前不被大家所注意，字里行间却透露出“天主”神名与中国教会的缘起：

神父的住屋是五间平房，左右各两间，中间为大厅，做为圣堂之用，大厅中前方设一祭台，祭

<sup>①</sup> Albert Chan, Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese poems [J]. *Monumenta Serica* V. 41, 1993: 129-176; [意] 柯毅霖：《晚明基督论》，第115-118页。

<sup>②</sup> 戚印平：《日本早期耶稣会史研究》，第3-4页；黄一农：《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年，第442页。

台上方，悬挂圣母抱耶稣画像。神父们采用“天主”做为神的称号。这称号是最恰当不过的。因译音会增加困扰，此二字发音响亮，意义深长，听来有庄严肃穆之感。其实，在传教一开始，我们就用了这个名字，如今在谈话中及书籍中已经普遍采用，别的名字虽亦有时提及，但只是为解释及引伸之用。最常用的有“天帝”、“上帝”、“万有真原”等。至圣童贞女用为荣耀的天主之母。<sup>①</sup>

这段材料的信息量很丰富。首先，关于拉丁神名“Deus”的翻译，音译原则之所以不被采用，是因为“Deus”最初音译为“陡斯”，不仅不容易中国人理解基督教最高神的蕴涵，更重要的原因是“陡斯”其读音在中文里听起来类似于“都死”，这个神名对非常重视吉利和彩头的中国人来说很难接受。<sup>②</sup>其次，罗明坚无疑是我国第一个在正式出版物中使用“天主”说法来对译基督教神“Deus”的人。第一批受洗入教名为 Cin Nico 的中国人，其创举或许对罗明坚有所启发。“在传教一开始，我们就用了这个名字，如今在谈话中及书籍中已经普遍采用”，据此不难得出这样一个结论：在16世纪80年代，无论是书面上还是口头中，以“天主”来称呼基督教最高神的说法开始在明末社会上使用开来，并最终被国人普遍接受从而流传至今，就应该是更为接近历史真相的一个事实。再次，相较于其他在明末社会因为基督教入华所带来的“上帝”、“天帝”、“大父母”、“万有真原”等中国化神名的使用，“天主”神名的使用频率更加普遍与主流。实际上，正是“天主”这一个在明清时期为中国教会最为经常使用的中国化神名，才让天主教成为名实相副的“天主”之教。

放诸亚洲，日本在我国的中外交流史上占有特殊地位：一方面作为东亚国家，其时受华夏文化影响很深，汉字仍然作为主要书写文字，另一方面，日本却比中国更早接触到基督教并建立教会，两方面的影响合力造就了日本使用中文“天主”来对译“Deus”。罗明坚《天主实录》中大量使用“天主”这一汉语词汇作为神名来指称基督教至上神，完全有可能是受到了日本教会的影响。所以，在亚洲范围内，或许是日本教会较早使用了“天主”作为基督教神名。然而，向东西双方两大传统文明的更深的源头处去回溯，我们却不能说日本教会或者是范礼安创造了“天主”神名。在漫漫历史长河之中，放诸整部中外交流史来考察，明末“天主”说及其流行更多地是属于这样一种情形：当两种异质文化遭遇并交流时，一种异质文化的关键词对另一种异质文化的关键词进行了“借用”与“改造”。具体到本案例，就是西方的“DEUS”遭遇了东方的“天主”。这个来自东方的“天主”，可不是日本的，它是中国的，或者从更根本的源头处来讲，它更可能是印度的。

有证据表明，“天主”本是佛教神祇。佛教中比较常见的一种说法认为“帝释天为忉利天主，故称天主，又称天帝”。“天主”即是“帝释天”（梵文：Sakro devānām indrah）之别称，音译释迦提桓因陀罗，略称释迦提桓因、释迦提婆，又作天帝释、天主。<sup>③</sup>因此，“天主”这一神名

① 利玛窦：《利玛窦中国传教史》（上），第135-136页。

② 纪建勋：《明末天主教“Deus”之“大父母”说法考论》，《道风：基督教文化评论》2012年第2期，第104页。另请参看以下两则资料。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？”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。”王征：《畏天爱人极论》，载郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第三十四册，北京大学宗教研究所，2003年，第14页。第二则材料：西洋地方称呼天地万物之主用“陡斯”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。从今以后，总不许用“天”字，亦不许用“上帝”字眼，只称呼天地万物之主。如“敬天”二字之匾，若未悬挂，即不必悬挂，若已曾悬挂在天主堂内，即当取下，不许悬挂。详见中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂《东传福音》第八册，黄山书社，2005年，康熙与罗马使节关系文书影印本（北平故宫博物院民国二十一年陈垣编印影印本）第十四通。

③ 丁福保编《佛学大辞典》（卷中），上海书店出版，1991年，卷上第468页“天主”条、卷中第1571-1572页“帝释”条、卷中第1573页“帝释天”条；《佛学大词典》在线电子版，“帝释天”3776，大智度论卷四、维摩经疏（净影）。

更有可能是来自于更早的中外交流，即佛教在中国的翻译与接受史。那么我们是否可以说中国最早的佛经翻译者才是“天主”说法的发明者呢？还是应该将这第一的奖牌颁发给“天竺国”？颇具讽刺意味的是，罗明坚被毁版遭禁的那部“欧洲人在中国出版的第一本书”——《新编西竺国天主实录》，此“天竺”当然是指欧洲，却更容易让读者和把其与佛教联系在一起——罗明坚在书中自称“西僧”，其本意是用早已在中国被普遍接受的佛教来为天主教的传播之路遮挡风雨，其预言何其正确耶？因为传教士们在中国历尽千辛万苦所传播的宗教，其至上神的中文神名“天主”，从根本上来讲正是“借用”自西竺的佛教。传教士们对其蕴涵进行了改造，完全颠覆了“释提桓因”之“帝释天”本义，成为了真真正正的天主教之“天主”。是耶？非耶？真可谓假作真时真亦假，真假难辨了。今天说起“天主”，有几个人还会认为是指佛教的“帝释天”呢？

传教士认为“天主”“二字发音响亮，意义深长，听来有庄严肃穆之感。”确实如此，细味之下，“天主”二字不仅与华夏民族源远流长的“帝天崇拜”相关联，实际上还洋溢着庄严肃穆的宗教感，它甚至与中国传统的儒佛道三教都纠缠在一起。在道教中，“天主”说法甚至还被用来引申指道教中的真人。由明代清溪道人所著的小说集《禅真逸史》第二十二回有“上首金珠宝座之上坐着一个真人——即是天主了”之说，而第二十三回之回目即为“清虚境天主延宾，孟门山杜郎结义”。<sup>①</sup>更重要的是，在儒家传统中，“天主”原为齐地的八种神祇之首。据《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》等典籍记载秦始皇东游海上时，曾行礼祠名山大川以及八神。认为“八神将自古而有之，或曰太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。八神，一曰天主，祠天齐。”<sup>②</sup>一般认为佛教入华在两汉之际，即公元纪元前后。关于“天主”神名的使用，显然司马迁所记的时间要更早，彼时佛教尚未传入中国。如此看来，“天主”说法的真正源头竟然是汉代以前的中国传统宗教或者原始的儒家。至迟到明末，“天主”说法已经在社会上普遍流行激荡开来。其人格神蕴涵，不仅儒教、佛教、天主教甚至包括道教在内当时华夏大地上的诸种宗教都在使用。它甚而影响到了坊间通俗的文学书写，可说已经到了国人“日常习用而不自觉”的地步。讨论至此，明末“天主”考渐趋深入与复杂。这说明了对于明末“天主”说法的讨论不仅需要与Deus翻译史的综合考察结合起来，也需要对中西两大文化传统里的“天主/Deus”说法做一番更深入的词源学/比较宗教学之考察。<sup>③</sup>

考镜明末“天主”源流，还可以窥见中西文化成功融合与反思认知的若干基本规律。我们做中外交流史的“影响研究”，往往容易考察单线的发展，从渊源、媒介、流传等方面强调两种异质文化相遇时，来自于一种文化之“影响因子”对另外一种文化单向的发送及其接受的研究。这正是“影响研究”的局限，也很容易造成“影响研究的神话化”。<sup>④</sup>明末的“天主”神名，其最早的源头，既不是范礼安的《要理本》，更非利玛窦的《天主实义》，甚至也不属于罗明坚的《天主实录》、《葡汉辞典》与《中国诗集》。它历经漫漫岁月的洗礼，由佛教的“帝释天”最终蜕变为基督教的“天主”，其本质上是经由佛教的中国化发展到了基督教的中國化。明末“天主”考是中国、欧洲、印度三大文明之间多向交互影响的好例，也是中外文学文化关键词与概

①（明）清溪道人著，兑玉校点《禅真逸史》第二十二、二十三回，齐鲁书社，1986年，第343、346页。笔者目力所及，宋黎明最先提出了这一观点。宋黎明：《神父的新装——利玛窦在中国（1582-1610）》，第31页。

②司马迁：《史记·封禅书》卷二十八，中华书局，1959年，第1367页。班固：《汉书·郊祀志》卷25上，中华书局，1964年，第1202页。

③关于这一点尤其是对“天主”在西方文化传统里的词源学/比较宗教学考察，笔者已另有长文论述，将要发表，在此不宜赘述。

④纪建勋：《中国比较文学复兴四十年学科方法论整体观》，《学术月刊》2018年第10期，第140-149页。



念史研究可以进行中西互训，循环阐释的典范。

关于中梵建交，学界应首先做好准备，以实际行动助推其早日实现。具体到本研究来看：与基督教之“Lord”对译称“主”不同，“主”前加“天”，“天主”则又和传统的天信仰相接榫。正类同于用“上帝”来对译“God”，可以与中国古已有之的帝崇拜相接榫，这样，“上帝”和“天主”这两个较为主流的基督教神名称，就和中国古代地位最重要、规格最高级的“帝天崇拜”联系在了一起。这一史实为我们今天发展中国传统文化与基督教神哲学对话提供了广阔的空间，也大有利于我们发展自己的汉语基督教神学。有鉴于此，我们推动基督教的中国化工作首先就应该是大力发展基督教神名的中国化及其研究。进而及时梳理本土基督教神学，由“争论”到“本土化”，最终深入到“中西礼学”的沟通与对话。<sup>①</sup>

中国传统信仰的核心——帝天崇拜，与其相关最为核心的两个概念“上帝”、“天主”，在明清天主教适应策略的解构之下都已经发生了实质性意义嬗变。今天的国人，说起“上帝”，固然是基督教意义中的至上神而不再是先秦典籍原初意义的“上帝”；谈到“天主”，也俨然是天主教语境里的大主宰而不复是佛教经论里转译而来的“释提桓因”。从此角度而言，就好的一方面来看，我们可以说明清时期基督教的中国化尤其是基督教神名的中国化是相当成功的；然而从辩证的角度看，不利的一方面就是，既然基督教神名的中国化在明末清初就已经取得了如此大的成绩——把中国传统信仰的两大本根“帝”与“天”都进行了颠覆性的“借用”与“改造”——那么，今天的中国想要重建并赓续传统信仰及其努力就更加任重而道远了。

（责任编辑：袁朝晖）

<sup>①</sup> 纪建勋：《迈向核心问题》，《道风：基督教文化评论》2017年第2期，第411-434页。