

理雅各與基督教至高神譯名之爭

龔道運

新加坡國立大學中文系退休副教授

摘 要

本文著重探討理雅各對基督教至高神譯名之貢獻。

理雅各以漢文「上帝」一詞相當於希伯來文之“Elohim”、希臘文之“Theos”和英文之“God”；復認為「上帝」和“God”皆相對之詞，不只表示最高神之「在其自己」，亦說明該神和其他存在之關係。理雅各主要論敵文惠廉 (William Jones Boone) 則採用「神」以遙譯基督教之最高神。

理雅各之解決譯名問題，其重大意義有二：一為打破福音派之獨斷，因其拒絕承認異教徒具有“God”之概念；二為依世界觀提升儒教之宗教地位。

「上帝」之概念可溯源於高級文化之「思想」層次，理雅各對古代中國上帝觀一問未達，常以滲入政治意圖之「意識形態」為論據；但其論辯過程取徑於批判、比較之精神，則有足多者。

關鍵詞：理雅各，基督教，至高神，譯名，上帝，神，儒教，思想，意識形態

一、前言

在基督教的派系中，（基督教包含天主教、耶穌新教和希臘東正教。本文所重者為新教，簡稱「耶教」。）天主教在明、清傳教時期，曾因中西文化差異引發中國政府和教會的「禮儀之爭」，並因此導致中國禁止基督教入華傳教。至 19 世紀，耶教入華，由於《聖經》的華譯和修訂，更引生「至高神」譯名之爭的大辯論。

理雅各 (James Legge, 1815-1897) 是近代來華的著名漢學家和倫敦會傳教

士。(註¹)他在修訂華譯《聖經》時，自然會涉及至高神的譯名問題。理雅各仍依據其神學、哲學的觀點，以及其所理解的中國經典中有關至高神的認識來解決此問題。關於此方面的資料，可參考其所撰及其所引述資料：

1. *An Argument for Shang Te*;^(註²)
2. *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: with an Examination of the Defence of an Essay, on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, into the Chinese Language*, by William J. Boone, D. D., Missionary Bishop of the Protestant Episcopal Church of the United States to China;^(註³)
3. 理雅各引 Rev. James McCosh (1811-1894)關於上帝之理念，以印證中國古代相似之上帝觀。^(註⁴)

理雅各大體認同儒教經典中的「上帝」、「帝」為耶教的「God」，故在翻譯中國經書《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《尚書》、《詩經》、《春秋左傳》、《孝經》、《禮記》、《易經》時，^(註⁵)即隨文用大寫的「God」來翻譯漢文的「上帝」、「帝」。此在相當程度上固有其卓識，但理雅各對於「上帝」、「帝」的含義，或其

1. 關於理雅各生平事略，可參考：James Legge, “Notes of My Life”, passim; “Diary (1846-1848)”, passim; Helen E. Legge, *James Legge, Missionary and Scholar*, passim; Lauren F. Pfister (費樂仁), *Striving for ‘The Whole Duty of Man’: James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China, Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology and Chinese Protestantism* (Two volumes), passim; Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge’s Oriental Pilgrimage*, passim; 岳峰, 《架設東西方的橋樑：英國漢學家理雅各研究》，處處。
2. 詳見該書 p.iii; 亦見“MP” (Morrison Pamphlets), Vol.117, No.1491.
3. 詳見該書頁 1。
4. James McCosh, *The Method of Divine Government, Physical and Moral*, n.p.
5. 理雅各彙集《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《尚書》、《詩經》、《春秋左傳》為《中國經典》(The Chinese Classics)。按：他曾將較早譯成之四書，即《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》作為《中國經典》第一、第二兩卷先行出版。後又由顧鹿 (David Collie) 題署書名《注釋校正華英四書》，另行出版。理雅各復應牛津同事穆勒 (Friedrich Max Müller, 1823-1900) 之約，以所譯《中國聖典》(The Sacred Books of China) 供其選入所編《東方聖典》(The Sacred Books of the East) 中。入選者有：《尚書》、《詩經》的宗教部分、《孝經》、《易經》和《禮記》等。理雅各關於《論語》之譯述，參考拙作《中國經典詮釋的空間——理雅各英譯〈論語〉批評孔子析論》，頁 288-307；關於《大學》之譯述，參考拙作《理雅各 (James Legge, 1815-1897) 英譯〈大學〉析論》，頁 136-143；關於《書經》之譯述，參考劉家和、邵東方《理雅各英譯〈書經〉及〈竹書紀年〉析論》，頁 681-726；關於《春秋左傳》之譯述，參考劉家和、邵東方、費樂仁《理雅各英譯〈春秋〉〈左傳〉析論》，頁 263-290。

所衍生義，由於文化差異等因素，在理解上常因毫釐之差，而一間未達。本文對此屢為補充，並著力加以論析。

關於近人對理雅各譯名之爭的評價、中國古代上帝觀之特點，則有下列資料可資參考：

1. Norman Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*,^(註6)
2. Lauren F. Pfister, *Striving for 'The Whole Duty of Man': James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China, Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology, and Chinese Protestantism*,^(註7)
3. 岳峰, 〈理雅各宗教思想中的中西融合傾向〉;^(註8)
4. 許倬雲, 《中國文化的發展過程》;^(註9)
5. 張景賢, 《論中國古代上帝觀之特點》。^(註10)

前人之研究成果，見仁見智，作者皆加以研究斟酌，期能略人之所詳，而詳人之所略。至於有些議題雖經前人提及，但顧及議論之周全，亦在正文中略為涉及。

本文著重辨析意識形態與思想二者不即不離的微妙關係，並持之以論衡理雅各辯論上述課題之不止，同時藉以突顯本文創新之處。

二、至高神譯名之爭

基督教《聖經》自馬希曼（或譯馬殊曼 Joshua Marshman, 1768-1837）和拉沙（Joannes Lassar）以及耶教入華先驅馬禮遜和米憐漢譯後，^(註11)鑒於未臻理

6. 詳見該書 p.215, 221-23, 225, 233-34.

7. 詳見該書 Vol.1, pp.187-196, 280-86; Vol.2, pp.18-19, 63, 85-86, 179-180, 256-57, 316-17, 382 (note 705).

8. 見《世界宗教研究》2004 年第四期（總第 99 期），頁 91。

9. 詳見該書頁 3-17。

10. 詳見該書頁 2-6。

11. 關於馬希曼和拉沙譯本，參考 Alexander Wylie, *The Bible in China*, p.9；馬敏，《馬希曼、拉沙與早

想，不久即一再修訂。^(註 12) 1843 年漢譯《聖經》第二次修訂時，在華各地差會派遣代表到香港聚議。理雅各為港區代表與會。他和麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 受指派以確定逐譯希伯來文 “Elohim” 和希臘文 “Theos” 之漢文譯名。^(註 13) 基督教至高神 (即耶教所稱之 “God” 之漢譯)，乃教士漢譯及修訂《聖經》最為困擾之問題。以往不能解決此問題，本次會議亦然。^(註 14) 此問題所涉及之背景異常複雜，以下試略加闡論。

十九世紀差會大體由耶穌原教旨主義 (Fundamentalist Protestants) 之虔信宗 (Pietism) 所構成。十八世紀末，虔信宗與理性主義分道揚鑣，逐產生福音再生運動 (The Evangelical Revival Movement)。此一運動大力鼓舞耶教外地差會之興起。^(註 15) 虔信宗之教旨注重「內在之光」(The Inner Light)。若缺少此主旨，即無意義可言。抑該宗視個人皈依為性格之忠誠和苦行 (Asceticism) 之永遠轉化；至於其福音運動則標榜人之全部職責不只在保證個人之救贖，亦須為普世耶教新生而努力。復次，該宗視《聖經》為唯一權威，足以決定世人行為，並為個人皈依和世間轉化之關鍵。因此，《聖經》毋須闡明或解釋；其關鍵詞如「上帝」乃由獨斷態度逐譯予異教徒。即由於執著於獨斷之教條主義成見，虔信宗遂質疑甚至蔑視和仇視一切異端信仰之人文成分。其教士入華者動輒蔑視和反對中

期的〈聖經〉中譯》，頁 45-55。至於馬禮遜和米憐的漢譯《聖經》，參考拙作《馬禮遜研究》，頁 266-70，又拙作《米憐研究》，頁 125-166。

12. 關於漢譯《聖經》之修訂，參考拙作《基督教和儒教在十九世紀的接觸：基督教入南洋和中國先驅麥都思研究》，頁 291-326。
13. James Legge, “A Letter to Directors of the British and Foreign Bible Society, and of the American Bible Society; and to the Protestant Missionaries in China” which was published as the Preface of his Book, *An Argument for Shang Te*, p.iii.
14. 關於譯名爭議之研究，參考：Samuel Wells Williams, “The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Words God and Spirit into Chinese” pp.732-78. Margaret T. Hill, *American Bible Society Historical Essay # 16, Part 3-G. Text and Translation, Languages of Asia* Section 3, “Chinese Scriptures: 1831-60” G-10 to G-77; G. W. Sheppard, “The Problem of Translating ‘God’ into Chinese”, pp.23-30; and Douglas G. Spelman, “Christianity in China: The Protestant Term Question,” *Paper on China*, pp.25-52; Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, pp.82-90; 李家駒，《一場「神」或「上帝」的爭論：早期來華新教教士對於“God”一詞的翻譯與解釋 (1807-1877)》；Irene Eber, *The Jewish Bishop & the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, pp.199-233; Girardot, *James Legge's Oriental Pilgrimage*, pp.215, 221-23, 225, 233-34; Pfister, *James Legge and the Scottish Protestant*. Vol.1, pp.187-196, 280-86; Vol.2, pp.18-19, 63, 85-86, 179-180, 256-57, 316-17, 382 (note 705).
15. R. Anderson, “The Theory of Missions to the Heathen: A Sermon Preached at the Ordination of Mr. Edward Webb as a Missionary to the heathen,” *The Chinese Repository*, pp.489-90.

華文化，其故實有所由。(註 16)

另一方面，較富自由思想之理雅各則視福音運動為「後千禧論」(Postmillennialism) 之彈性神學觀。他深信，憑藉人為改革之力建立一普世之千禧文明之後，基督即將重臨世間。此誠為一較為進步之個人和社會轉化理論，有助於促使傳教策略較為自由，而有利於耶教對異端信仰和道德之最佳或最純之適應或成全。(註 17) 理雅各即在較為自由思想背景下入華傳教，其相對自由和開放之心態，對其選擇適當漢詞以遙譯 “God” 實有極大之影響。

理雅各自受委處理 “God” 一名之漢譯，即勉力研究此棘手問題。1845 年，理雅各因病返回故里。在離港前，他致書麥都思，以為「神」係適當譯名。但他表明此意見實受乃師修德影響，而非其研究所得。(註 18) 理雅各再度入華後，迅速重新考慮老問題；經數月之思考，乃捨棄「神」之譯名。其後，理雅各依據革新派反對舊有教會建制，以及注重理性和諧之精神，反覆審視中華文化，終於在 1850 年決定以「上帝」為 “God” 之譯名。(註 19) H. E. Legge 以為其父改變初衷，係始於其在 1852 年所撰之書，即 *Notions of the Chinese Concerning God and the Spirits*，(註 20) 但理雅各之新說，早已見於 1850 年所撰小冊；(註 21) 而且他也

16. Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China: Religions and Secular Thought in Modern Times, Vol.2, China, 1582-1949*, pp.35-38.

17. E. J. Sharpe, *Not to Destroy but to Fulfill: The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India*, pp.338-39; Girardot, *James Legge's Oriental Pilgrimage*, p.22.

18. Legge, *An Argument for Shang Te*, p.iii.

19. 理雅各此一決定，甚有可能受何進善影響。理雅各感激何氏向其提供關於「上帝」譯名之意見，特附錄何氏於 1848 年在英國所書有關函件於所撰 *Letters on the Rendering of the Name God in Chinese Language*, p.73。此外，他的決定也可能受麥都思啟發，見麥都思在 1847 年所出版 *A Dissertation on the Theology of the Chinese: With a View to the Elucidation of the Most Appropriate Term for Expressing the Deity in the Chinese Language* 一書，頁 266-78。參考拙作《麥都思研究》(上)，頁 320-21。按：理雅各雖早已決定「上帝」譯名，但事隔多年之後，猶以該譯名請益於中國駐英代辦，而獲其認同(見 *A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation into English of the Chinese Terms T'ien and Shang T'ien in Reply to a Letter to Him by Inquirer in the Chinese Recorder and Missionary Journal for May-June 1880*, p.18 note 1), See also *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, V.12, p.46. 此足見理雅各對該譯名之鄭重。

20. 該書之全名為 *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: With an Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, into the Chinese Language*, by William J. Boone, D. D., *Missionary Bishop of the Protestant Episcopal Church of the United States to China*. (理雅各之上帝觀，見該書頁 1)，H. E. Legge 之說，見 James Legge, p.69.

21. 該小冊即 *An Argument for Shang Te*，理雅各新說，見該書 p.iii；亦見“MP”，Vol.117, no.1491.

以為古代中國人已認識耶教之“God”。(註 22)理雅各以“God”為相對之詞(Relative term)，不止表示“God”之在其自己(in himself)，而且也顯示“God”和其他存在之關係。(註 23)經仔細探索，理雅各確認中國古典之「上帝」亦為相對之詞，而與耶教《聖經》之“God”若合符節。(註 24)

理雅各為加強其論點，乃進而指證古代儒教曾存在一神論觀念。他依據中國民族之悠久歷史而為說。對一個持續存在達數千年之國家言之，若對至高神之觀念一無所知，理雅各認為係不可能之事。(註 25)據此，他勢難認同論敵文惠廉(William Jones Boone, 1815-1864)和哈巴安德(Andrew Patton Happer, died 1865)所說「中國人之『上帝』非即耶教之“God”或“Jehovah”」。(註 26)

文惠廉主張以「神」為“God”譯名，對於所主「中國人之上帝非即耶教真God」之論點，其初乃以為係所有在華教士所認同者。(註 27)及見理雅各之異議，乃起而抗辯(註 28)文惠廉依據朱熹理氣說，以否定理雅各視「上帝」為自在和獨立存有(Being)之主張。(註 29)他復引述十七世紀法國天主教傳教士 M. Visdelou(劉應，1656-1737)之說，謂孔子從未在其著述中言及上帝曾經創造天地。(註 30)文惠廉語帶諷刺，謂理雅各所已陳述者，不特未能證明「上帝」即是“God”，甚

22. Legge, *An Argument for Shang Te*, p.43.

23. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, p.86.

24. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, p.113.

25. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.58-59.

26. William Jones Boone, “Defense of an Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language”, *The Chinese Repository* Vol.19, No.7, pp.352, 364, 367, 370-71, 375-80; Vol.19, No.8, pp.435, 437; F. L. Hawks Pott, “Life of Bishop Boone, Sr.”, p.159; Andrew Patton Happer, “Is the Shang-Ti of the Chinese Classics the Same Being as Jehovah of the Sacred Scriptures? Part 1”, p.412.

27. Boone, “An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language”, Vol.17, No.1, p.19.

28. 漢譯“God”之爭分三派：除理雅各代表英國差會(Reformers)主張「上帝」譯名外，文惠廉代表美國差會(Rumpers)主張「神」為譯名。此外，較小之第三派(Romanists)則依天主教主張以「天主」為“God”。參考：Legge, *A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation*, pp.24-25; John Chalmers, “The Interminable Question”, p.190. 關於文惠廉之主張，見所撰“Defense of an Essay” Vol.19, no.7, p.351.

29. Boone, “Defense of an Essay”, Vol.19, No.7, pp.370-78.

30. Boone, “Defense of an Essay”, Vol.19, No.7, P.364. 按中國古代原始宗教之上帝，發展為孔子所講具有雙重義之「天」，其一為具原始宗教之人格神義，其二為具形而上實體義。此二義皆由踐仁以默契之。抑仁之實踐即由覺和健之特質而為道德創生之源（見牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 29-30）。故孔子之講創生（造）已由原始上帝之開天闢地，轉化為道德價值之層次，但其終極關懷之宗教性並未喪失。

至非柏拉圖所說次於至高神之造物者 (Demiurge)。(註 31)此外，文惠廉以為中國人所言之創造並非一人格性過程；他依據朱熹對《易經》之詮釋，謂中國人乃從太極、理和氣以講創造起源。(註 32)

針對文惠廉之辯駁，理雅各採取先破後立之策略。他指責文惠廉不依據中國經典(註 33)卻訴諸權威以為論辯之依傍。

文惠廉先據 M. Visdelou 論及《易·說卦》「帝出乎震」，(註 34)而斷章取義，以「帝」為伏羲，而非上帝。(註 35)理雅各則引孔安國說「帝者，生物之主，興益之宗」，(註 36)以證實帝（上帝）為創生之源。(註 37)

文惠廉繼依朱熹理氣論，以否定上帝為真 God，並否定宋學足以代表國家宗教之舊說。(註 38)理雅各固亦不以宋儒太極、理（道）、氣之說為然，且視之為無神論，而鄰於文字或邏輯遊戲。理雅各追溯其源，知太極說只一見於《易傳》，而不見於四書、《詩經》、《書經》、《禮記》和《春秋》。若自《易傳》言之，理雅各以為太極只表示「第一創造活動」(The first Creating Acts)之條件或居先之時序。但宋儒既以之與上帝相混淆，則上帝不過為「理」之別名，而喪失其創造作用。雖則如此，理雅各並不以為宋儒影響中國依上帝所建構之宗教。(註 39)

文惠廉復據 Visdelou 和馬禮遜所論中國國教，而非議上帝為真 God。理雅各既不以為中國傳統宗教曾受宋儒太極和理氣說影響，遂借機從明王朝祭祀文獻，以探索仍具有生命力而留存於中國人心中之上帝。他據《大明會典》所載，謂明世宗（朱厚熜，1521-1566）於 1538 年（嘉靖 17 年）改變祭典和上帝稱號。(註 40)在改變上帝稱號莊嚴盛典之前，世宗「謹文移告於大明之神、夜明之神、五星列宿周天星辰之神、雲雨風雷之神、周天列職之神、五嶽五山之神、五鎮五山之神、

31. Boone, "Defense of an Essay", Vol.19, No.7, p.378.

32. Boone, "Defense of an Essay", Vol.19, No.7, pp.368-71, 374-78.

33. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, p.11.

34. 《周易正義》，頁 455.

35. Boone, "Defense of an Essay", Vol.19, No.7, p.382.

36. 孔穎達引王弼注《易·益卦六二》「王用亨（享）于帝，吉」語，見《周易正義》，頁 237、455。

37. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.15-16.

38. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, p.16.

39. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.16-18, 22.

40. 明世宗改變上帝稱號，係在改革祭典之後，接受朝臣王立道之建議而實施者。此舉所以借渲染上帝之神聖至高無上，以襯托世宗生父配上帝之神聖，從而博其歡心。參考：王立道，《具茨文集》卷一，頁 24。

基運翔聖神烈天壽純德五山之神、四海之神、四瀆之神、際地列職祇靈、天下諸神、天下諸祇、戊戌太歲之神、十月神將直日功曹之神、郊壇司土之神。」該文移並謂「於來月朔旦，上尊『皇天上帝』泰號。」按：此前上帝之稱號為『昊天』，今則改稱『皇天』。世宗為改號上帝，所移告者乃包含所有之神祇。理雅各由是證明所有神祇皆臣屬於唯一之上帝。此獨尊之上帝，在世宗移告所有神祇和上尊泰號後，即享受類似於耶教讚美詩之祈禱樂。其首章「迎帝神」，稱頌上帝之創造萬物：「於昔洪荒之初兮混濛，五行未運兮，兩曜未明；其中挺立兮，有無容聲；神皇出御兮，始判濁清；立天立地立人兮，群物生生。」（註 41）理雅各鑒於對創造活動之稱頌為上帝改號大典不可分割之部分，遂由此論證祈禱樂所稱「神皇」即指「上帝」為言。（註 42）

理雅各探討世宗尊崇上帝而改號之後，乃指證文惠廉否定「上帝」為“God”純係無稽之談。至於文惠廉欲其證明儒教上帝自在（Self-existent）之問題，理雅各承認儒教徒迄未加以說明，但在其上帝觀中則預先假定之。理雅各遂據之而順理成章相信儒教上帝之自在。具言之，上帝在天地和人之先，而創造萬物並統御之，其存在實無極限。（註 43）

理雅各自明代國教確定上帝無上之地位，但須指出王朝之上帝觀只為一意識

41. 理雅各以上引文，見李東陽撰、申明行等重修，《大明會典》卷三，頁 129-92、1294-96。

42. 理雅各以「神皇」或「皇神」為「皇天上帝」，曾遭“Inquirer”（A. P. Happer）反對。後者以為「皇天」或「天」經神化後成為天上統治者，並演變為中國眾神之主而非真“God”，參考所撰：“A Letter to Prof F. Max Müller on the Sacred Books of China Part 1, The Shu King, Shih King, and the Hsiao King” p.169。理雅各則以「皇天」或「天」為上帝所居，足以顯示上帝之偉大（大一），故其後「天」與「上帝」可以互換稱呼而相當於“God”。至於神則隸屬於上帝而為其作用，故「皇天上帝」即為「上帝之神」（The Spirit of Shang Ti）而以「神皇」（Spiritual Sovereign）或「皇神」（Sovereign Spirit）稱之。參考所撰：*A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation*, pp.10, 12, 23-24。按：明世宗雖特尊上帝而隆重推行上帝改號，但對「皇天上帝」和「神」之稱謂，偶亦僥倖而不分。在嘉靖 17 年 9 月 21 日所頒配享詔書，世宗謂「是月之二十一日大剛，躬行季秋明堂禮於大內玄極寶殿，祇享于上帝。奉我皇考睿宗獻皇帝配神。」該詔書附於世宗《明堂或問》，頁 771-72。考中國古代原有以祖先配享上帝（帝、天）之傳統。世宗批答廷臣配帝議，即有「宜皇考配上帝」之語，見〈奉旨以獻皇帝配享帝覆議〉，載《南宮奏議》，卷一，頁 9。詔書所稱「神」，或避免與上文「上帝」相重複，而未料及後世傳教士分辨二詞之爭執。

43. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.7-32; Irene Eber, “The Interminable Term Question”, pp.144-46. 按：理雅各嘗區別“God”和“Jehovah”。前者指最高統治者之自然形象，或在某種情況下類似於創造或製造者；後者則與《聖經》啟示所說「自在而永恆之存有」（Self-existent eternal Being）相同。參考：Lauren F. Pfister, “Discovering Monotheistic Metaphysics: The Exegetical Reflections of James Legge”, p.239, note.14。但時亦僥倖為說。

形態，其根源乃在古代之「帝」（上帝）與「天」之思想。^{（註 44）}按：儒教之宗教性，^{（註 45）}實由商代原始通俗而具意識形態之人格神「帝」（上帝），演進為周代和春秋戰國時期具人文精神而屬思想層次之「天」，再演進而為秦漢之際和宋代以降具哲學思理之「大一」、「神體」與形而上實體之「理」（「道」）、「太極」，以至重主觀實踐理性之心、性實體。^{（註 46）}「大一」、「神體」、「太極」和「理體」等雖具濃厚哲學思理，但由於與原始宗教之人格神「上帝」藕斷絲連，其宗教迷信固已淨化，究與上帝所主宰之命不即不離，而未喪失其傳統之宗教性。^{（註 47）}然則宋儒所講理、道和太極等實體實為明王朝上帝觀之思想基礎。理雅各謂明代國教之建立與宋代理學無關，其說洵非篤論。

理雅各未審儒教思想和意識形態間不即不離之微妙關係，亦未察及二者互相糾纏以致千絲萬縷而釐清為難。其中對於儒教之思想主導其意識形態，後者則滲入前者而發揮其具體作用，吾人對此尤須措意。宋明以降，儒教因形而上思想之主導，而迅速開展其宗教意識形態；^{（註 48）}上述明世宗改變王朝祭典和上帝稱號，即為在儒教思想框架下，為滿足私心和適應政治需要而發展成為一意識形態之顯

44. 關於意識形態和思想以及兩者之關係，參考：Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in Fifties*, p.370; H Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Chap.1.

45. 儒學非一般宗教。如依蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）以「終極關懷」（ultimate concern）定義宗教信仰（見所撰 *Dynamics of Faith*），則儒學可說深具宗教性，而足以稱之為「儒教」。

46. 儒教演進之跡，舉例言之，如孔子所言之天，即兼具人格神和形而上實體之義。程頤謂「天與帝，一也。天，言其體也；帝，言其主也。」（轉引自宋人王與之，《周禮訂義》，《四庫全書》本，卷 29，頁 6）。程頤亦謂「《詩》、《書》中凡有一個主宰的意思，皆言『帝』；有一個包含徧覆的意思，則言『天』」（《宋元學案》卷十三，《明道學案》上，頁 663）。二程所謂「帝」，乃重人格神之主宰義（其後發展為「命」之觀念）。至於所謂「天」，則重人格神之形式義，繼轉化而落實為形而上實體（其後發展為重客觀之理體和主觀實踐之心性實體）。理雅各徒知中國古代之「天」與「上帝」可互換稱呼，卻昧於二者後來之發展；抑於孔子之稱說「天」，皆譯為「Heaven」，而不譯為「God」，雖然理雅各偶亦承認孔子之天亦含「God」之義（*A Letter to Prof. Müller Chiefly on the Translation*, p.10），但對孔子之宗教性始終未能十分確定。參考：拙作〈理雅各英譯論語批評孔子析論〉，頁 299-300。關於孔子之宗教性，參考：Norman J. Girardot, "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *passim*.

47. 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 21-22。

48. Remusat 謂在原本純粹系統之思想和道德之間，散發溫馨和善意；其後則墮落為迷信。轉引自：Norman J. Girardot "The Course of Sinological Discourse: James Legge (1815-97) and the Nineteenth-Century Invention of Taoism", p.189; Pfister, "Discovering Monotheistic Metaphysics", pp. 235-36.

著例子。(註 49)總之，世宗此一措施，其動機在推崇生父而改變天地祭典；(註 50)至於尊崇「皇天上帝」，止為踵事增華，並非虔誠信仰上帝。理雅各不察，竟謂世宗尊奉上帝足以促進中國原始一神論。(註 51)考世宗服食丹藥，重用方士，訪求法書，史稱其「崇尚道教，享祀弗經」，(註 52)可見其陽儒陰道，愈信其尊奉「皇天上帝」止為出於私心之意識形態，而非純粹儒教本超越心靈，以祭祀天帝而返本報本，(註 53)並視天地為一精神實在之思想。(註 54)復次，世宗取消孔子「大成至聖文宣王」稱號，並降低其祭儀之層次，(註 55)此與追尊生父並與之配享上帝形成強烈對照。然則世宗改革祭典和推崇上帝，其徇私之情益為暴露。(註 56)凡此足以說明世宗利用儒教意識形態以發揮其政治和社會之功能。(註 57)

儒教之意識形態固足以在相當程度上表示儒教道德形上學之一神論，而促使其在世俗社會產生具體作用，但其源頭活水不能不仰賴宋明理學以至孔孟之天命觀。按：理雅各甚為重視清王朝之《聖諭廣訓》(註 58)又充分利用羅仲藩之《聖經註

49. 明太祖洪武初年，擬分祭天地於南北郊之禮。十年，改為「合祀」。及世宗繼其堂兄武宗為帝，為顯示其權勢，乃蓄意改革祭祀天地儀禮，重新更定「合祀」為「分祀」（具言之，冬至祀昊天於南郊圜丘，祀上帝於大祀殿；夏至祀皇地祇於北郊地壇）。於是祀天（上帝）與地之祭各自獨立，而各有配享；其用意即藉配享以尊崇其生父。其後，與廷臣經四月之爭議，世宗終如願追尊生父興獻王為興獻帝，進而上獻皇帝廟號睿宗，遂奉其神主祔太廟，躋武宗之上；復大享皇天上帝，奉睿宗配。關於大禮議，參考：谷應泰，《明史紀事本末》，卷 50-51；《明史》，頁 215-51；閻愛民，〈大禮議之爭與明代的宗法思想〉，頁 33-35；中山八郎，〈明之嘉靖朝の大禮問題の發端〉、〈再び明嘉靖朝の大禮問題の發端〉，頁 83-154；小島毅，〈嘉靖の禮制改革につひて〉，頁 381-426；胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，頁 117-38。

50. 關於天地分祭或合祭之禮，歷代頗有爭議（參考：秦蕙田，《五禮通考》，卷 6-18）。至於明堂配享制，歷代也聚訟紛紜（參考：毛奇齡，《明堂問》，頁 12）。明世宗制定天地分祭和明堂配享之禮，如旨在改革禮制，遠紹周公制禮之偉業，則動機可嘉（參考：林延清，《嘉靖皇帝大傳》），但世宗此舉意在追尊生父，此則純粹出於個人之權術與私心。（參考：Joseph S. C. Lam, *State Sacrifices and Music in Ming China: Orthodoxy, Creativity and Expressiveness*, pp.55-57.）

51. Legge, "A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation", p.22.

52. 《明史》，頁 230-50；並參考：楊啟樵，〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，頁 251-76。

53. 唐君毅，《中國人文精神之發展》，頁 393。

54. 唐君毅，《中國文化之精神價值》，頁 333。

55. 《明史》，頁 1298-1301。

56. Carney T. Fisher, *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*, passim.

57. 明清二代藉儒教意識形態而發揮其政治與社會功能，實在所多有，限於篇幅，茲從略。

58. 理雅各曾譯《聖諭》為英文（Imperial Confucianism），並親為郭嵩壽演講（見《郭嵩壽日記》卷三，頁 350）。理雅各以《聖諭》可代表儒教道德性，實則它只彰顯儒教意識形態。

辨》，以詮釋耶教^(註 59)尤崇尚明世宗倡導之上帝獨尊論，^(註 60)此固可藉儒教意識形態為津樑，以開展耶儒在意識形態層次之初步對話，但不能顛倒因果，最終反非議明代儒教意識形態所從出之宋代理氣論為文字或邏輯遊戲。^(註 61)

理雅各不察理氣論為明王朝上帝觀之基礎，轉從中國古代天帝思想以探索中國人之上帝觀。對文惠廉質疑中國古代並重天地之祭禮是否動搖上帝獨尊之地位，理雅各引《中庸》之說加以否定：「郊、社之禮，所以事上帝也。」^(註 62)他更據注家之言，謂有形體之天地皆上帝所創造，天地分別以不同語氣向人宣示上帝生成之德；復引宋儒胡宏以申論郊、社二禮皆獨尊上帝。如視祭社（地）與天為敵體，「是猶家有二主」。^(註 63)按：胡宏謂「天獨健而無息，地道順承而無成，而太極立矣。王者以父事天，立誠而精一其德，故兆於南郊，掃地而祭者，昊天上帝而已。天言其氣，帝言其性也。社祭土，所以神地道也。」^(註 64)胡氏由天獨健而地順承，以樹立太極之禮，祭天（郊）與祭地正所以彰顯上帝之獨健與順承之德；然則太極乃與上帝為同質。此可見胡氏一則傳承古代具人格神義之上帝觀，一則由道德踐履之誠，轉化上帝為太極之體。此太極之體實為上帝在郊社之禮中所以獨尊之理據。理雅各只採胡氏論郊社之禮不影響上帝之獨尊說，而遺其論上帝所以獨尊之理據；甚至以為宋儒之言太極乃混淆上帝之觀念。^(註 65)理雅各之見解，反映其箇蔽於成見而難守中立。

59. 拙作〈理雅各 (James Legge) 英譯大學析論〉，頁 137-39。

60. 理雅各於明世宗尊崇上帝而為其改號一事甚加注重，除於早期著作 *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits* 大事引述 (pp.23-31) 外，也在後期撰述中加以引用，參考所撰 *The Religions of China*, pp.43-51; *Confucianism in Relation to Christianity: A Paper Read Before the Missionary Conference in Shanghai on May 11th 1877*, p.6。

61. 理雅各雖廣譯中國聖典，供穆勒編入《東方聖典》中（道家文本包括《道德經》、《莊子》等編入《東方聖典》第 39-40 卷，1891），儒教和道教（理雅各對儒教之闡述已多，至於其對道教之理解和詮釋，參考：Norman J. Girardot, "Finding the Way: James Legge and the Victorian Invention of Taoism", pp. 29, 107-121；又 James Legge (1815-97) and the Nineteenth-Century Invention of Taoism", pp.191-92.）藉此提升至世界宗教之地位。雖然理雅各對孔子之宗教性始終未確定，此則格於個人偏執而不無遺憾。抑由儒道和其他四種東方宗教文獻構成六種「東方宗教聖典」（其他四種東方宗教文獻，來自興都、耆那、佛和祆教），遂使中國思想和文化成為穆勒所稱之「高級傳統」（轉引自 Girardot, "James Legge and the Strange Sage", pp.163-64）。理雅各對中國高級傳統之思想和文化固然涉入深廣，但由於對耶儒之較論，持較為「公正而又不中立」之態度（Girardot, *James Legge's Oriental Pilgrimage*, pp.12, 486.），以遂其以耶補儒之旨，故常流入於低級傳統之儒教意識形態之中而不自覺。

62. 《中庸章句》第十九章，頁 27。

63. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.50-52.

64. 胡宏，〈祭祀郊社〉，頁 266-67。

65. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, p.18.

復次，與理雅各同時之蘇格蘭自由教會麥可斯牧師（Rev. James McCosh, 1811-1894）撰有一專著^{（註 66）}論及人類意識淵源所自，而形成上帝之理念者凡四端。理雅各即據之徵引中國古代相似之上帝觀而加以印證。^{（註 67）}

其一，上帝對現象世界之謀劃：理雅各引前曾引述《易·說卦傳》所謂「帝出乎震」而加以闡析，謂帝之神運無方，物之化成有序，故以物之出入與成終，知帝之出入與宰其終；又以物之成始，知帝之肇其始。理雅各相信現象世界之變化，足以使中國人尋找一具權力和智慧之存有（Being）。此存有即為上帝。

其二，物理世界和人之關係乃由神政之天意所安排：理雅各以為此說明上帝欲在現實世界維護一講求道義之政府，因引《尚書·多方》為說：「惟帝降格於夏，有夏誕厥逸，不肯感言於民，乃大淫昏，不克終日，勸於帝之迪。」^{（註 68）}理雅各引注家加以闡析，謂心之靈於日用常行間，時受啓示；至愚者亦有一念之明，可見帝無往而不迪人。理雅各謂此所闡明天啓之義，即上帝譴責不義之人，而極力導彼於正。

理雅各又引《詩·正月》：「民今方殆，視天夢夢；既克有定，靡人弗勝；有皇上帝，伊誰云憎。」^{（註 69）}理雅各引注家輾轉為解，謂民危殆而號訴於天，天反夢然若無意於別善惡者，然此值未定之時；既定後，鮮有不為天所勝者，豈可懷疑天之福善而禍淫？理雅各又引《詩·大明》：「殷商之旅，其會如林，矢於牧野，維予侯興。上帝臨女，無貳爾心。」^{（註 70）}理雅各引注家謂武王伐紂，紂眾會集牧野以拒之。眾心疑慮武王眾寡不敵，武王以上帝臨女，無貳爾心為勉。理雅各謂此詩使人思及《舊約·詩篇》第二十篇促人牢記“God”之名號。

其三，人有靈魂或心靈（包括意識、智力和慈祥之感）：此即反映一人格之最高存有（Personal God）。換言之，人依其意識而知本身具有自由、明智之人格，由之即可形成“God”之概念。理雅各引《尚書·湯誥》為證：「爾有善，朕弗敢

66. James McCosh, *The Method of Divine Government, Physical and Moral*, n.p.: Edinburgh and London, 1850.

67. 理雅各引時人說以證中國古籍已含基督思想。自改編手法言，此為《聖經》詮釋學中 typology 之一種；於中國傳統則為由明至清天主教 figurism 之延申，更為「東學西源」意識形態之遺緒。

68. 《尚書正義》，頁 612-13。

69. 《毛詩正義》，頁 966。

70. 《毛詩正義》，頁 1312。

蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。」^(註 71)理雅各謂上帝之個性涉入於上帝之心。惟上帝之心是否在人所確信本身之個性、人格，抑或在本身神靈之自覺？理雅各謂漢文術語所關注之上帝與《聖經》對 God 之表述甚為一致，即上帝和 God 皆為一神靈 (Spirit)；細分之，則 God 之神靈裝飾宇宙，上帝之神靈「妙萬物而為言。」^(註 72)理雅各遂謂（上）帝為神（靈）之本體，神（靈）則為（上）帝之妙用。但帝、神和靈之關係有別：（神）靈可附著於帝而為「一存有」(a being)，「靈」則不能附著於神。理雅各依此指證文惠廉以神為 God 譯名之不當。

按：人依其意識而知本身具有自由、明智之人格，並由之以形成 God 之概念；若由此進展，則可轉化意識活動為道德踐履，並體會儒教踐仁以契知內在心、性主體，從而貫通外在天（帝）客體之形而上宗教奧義。理雅各格於耶教偏重客體性之傳統，並未體會及此。

其四，人具備道德品質：此即深藏於心之良知，由此以體會 God。理雅各以為人之道德理性乃上帝所賦予者。他引《尚書·湯誥》為據：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性」。^(註 73)理雅各復據注家，謂人之有仁義禮智信之性者，乃上帝化生萬物之初，本其太極陰陽之至中者，降之民，即所謂不偏不倚之衷。理雅各誤以儒教所講仁義禮智信之良知乃規範父子、群臣、夫婦、長幼以及朋友之關係，即良知止為判斷行為和感情之普通道德原則，而非一特殊之良能。他自以為此說不影響良知在靈魂 (Soul) 之至高地位，抑不足以否定其創造者 (God) 之無上權威。理雅各引《孟子·盡心上》為說：「存其心，養其性，所以事天也」。^(註 74)他又引孟子論君子三樂中之二樂，有所謂「仰不愧於天，俯不忤於人」。^(註 75)理雅各謂此猶保羅所謂獲得一不冒犯 God 和人之良知。理雅各復引注家總括謂，君子之樂，不樂其天。理雅各據此指證良知為天所賦予人者。^(註 76)

理雅各從五常之德只規範人際關係，而否定良知之特殊功能。實則儒教依人之先天意識要求，提升實然層面之道德情感和興趣以臻於超越層面，並據此體會

71. 《尚書正義》，頁 271。

72. 《周易正義·說卦傳》，頁 456。

73. 《尚書正義》，頁 269。

74. 《孟子集注》卷 13，《四書章句集注》，頁 349。

75. 《孟子集注》卷 13，《四書章句集注》，頁 354。

76. 理雅各以上據 McCosh 較論耶儒之上帝觀，見 *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.96-109。

道德本心（良知）之三義：第一，良知所生發之道德法則有普遍和必然性；第二，良知不只爲人之心性實體，以成就嚴整而純正之道德行爲，而且同時直透其形而上之宇宙論意義，此即所謂「天地之性」而爲萬物之實體；第三，良知須在具體生活中由道德實踐而表現真實之創生作用。由此三義遂形成儒教之道德形上學。

（註 77）理雅各既欲維持良知在靈魂之崇高地位，卻未善會其超越經驗之奧義，徒然往外求助於權威之上帝，而謂良知爲上帝所賦與者。按：謂上帝賦人予良知，其說與《中庸》所謂「天命之謂性」（註 78）亦不太相悖。但須知《中庸》所謂「天」，不但具有原始人格神之義，而且更轉化爲形而上實體之創生或生化原理。然則「天命之謂性」，乃謂天以其生物不測之創生真機，流行到人處而爲其（道德）性，此爲儒教自客觀性原則以肯定道德理性，最終乃與上文所論述，即從主觀性原則體會道德理性（良知），並與之合而爲一。（註 79）理雅各爲耶教信仰所限，只理解良知爲上帝所賦予，而未體認儒教以良知兼歸諸創生真機之流行。

理雅各雖據孟子存心養性所以事天，以說明上帝之權威，但此只爲儒教言天（帝）客觀性之一面；因孟子亦謂「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（註 80）朱熹注謂：心爲人之神明，具眾理而應萬事；性則心所具之理，而天又理之所從以出者。人有是心，莫非全體，然不窮理，則無以盡此心之量，故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮理而無不知。既知其理，則其所從出，亦不外是。（註 81）據此，則孟子所闡明者，乃人所以能實踐道德之主體（道德心，即良知），並即此主體以契證客體天（帝）之存在和創生活動。孟子以降，儒教所重者實在於此。宋儒程顥所謂：「只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。」（註 82）即爲此義。理雅各但據一面爲說，似不足以盡儒教兼說主客而注重於體驗主體性之道德形上學和道德之宗教學。

77. 牟宗三，《心體與性體》第一冊，頁 138。

78. 《中庸章句》第一章，頁 17。

79. 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 52-59。

80. 《孟子集注》卷 13，《四書章句集注》，頁 349。

81. 《孟子集注》卷 13，《四書章句集注》，頁 349。

82. 《宋元學案》卷 13，《明道學案》上，頁 667。並參考：Paul Harwood, "Concerning the Evolution and Use of the concept of 天 in Pro-Imperial China, p.179.

三、結語

總之，儒教上帝觀乃糾結於思想與意識形態之間。理雅各固忽略宋代理學乃上承古代之上帝觀，下開後來儒教之各種意識形態；抑於古代儒教思想體察不深，以致一問未達。理雅各雖未善會儒教注重主體性而具道德義之宗教，但他引證中國古代所說客體性上帝（天）類似於耶穌之真 God，^(註 83)則所持論據大致不差。^(註 84)實則理雅各和其論敵爭議“God”之譯名，其結論正確與否固甚重要；抑其動機是否真誠，亦不容忽視，此即涉及雙方對中國文化之態度。

如上所述，十九世紀耶教海外差會類多受虔信宗之福音運動所鼓舞，輒質疑甚至蔑視和仇視一切在其宗教信仰外之人文成分。文惠廉即為其中之一代表。他欲從獨斷之宗教意識形態以解決譯名問題，並選擇意義寬廣之「神」以譯“God”。文惠廉認定「神」為統稱眾神之絕對名稱，可藉以教導中國人認識唯一真“God”。實則文惠廉所肯定之唯一真神只相當於“Elohim”和“Theos”，^(註 85)而非完全等於“God”。此與理雅各所見相同。^(註 86)

抑文惠廉鄭重指出，耶教在華遭受最大之挑戰，乃抗拒華人之多神信仰。^(註 87)他用「神」為譯名，動機乃欲貶低中國宗教之地位。^(註 88)文惠廉或可告誡華人信徒，凡遇漢文《聖經》譯本稱「神」之處，須心存真“God”而去除多神之念，但《聖經》之神聖終不免受此曖昧譯名所累；文惠廉或因此而發奇想，謂如有可能，

83. 嚴格言之，理雅各所認識之儒教「上帝」，只等同於希臘教之“Theos”和猶太教之“Elohim”所表述之至高神；而不同於耶教三位一體之至高神“Trinitarian God”。參考：Pfister, “Discovering Monotheistic Metaphysics”, p.239, note 13.

84. 理雅各固執於成見，未深究中國古代帝（天）輾轉演進為宋明儒教之理、太極等思想，卻轉而側重明代講古代遺留之意識形態上帝。理雅各雖略知明代意識形態之上帝與古代帝（天）思想相關聯，但二者究有差別。理雅各果欲探討儒教上帝觀，固應溯源於儒教古代經典，尤須措意於遞傳至宋明理學講理和太極等思想文獻；而不應過於偏重明代刻意改編而講意識形態上帝之官方史料。正如探究希伯來、希臘教之“Elohim”、“Theos”和耶教之“God”，應依據基督教《聖經》和歷代思想家對《聖經》之詮釋，而不應根據歷代帝王和教會對至高神歪曲附會之資料為說。

85. 文惠廉認定唯一真神相當於“Elohim”和“Theos”，可於其有關議論見之。他曾撰一專文，名為“An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language”。文中處處認定“Elohim”和“Theos”為“God”，而以漢文「神」略可當之。

86. 參考注 83。

87. Boone, “Essay on the Proper Rendering”, p.20.

88. 在中國宗教和哲學史上，神和鬼並稱。鬼神只為一實然存在，而非一超越之實體，故鬼神在中國並未取得一崇高地位。參考牟宗三，《心體與性體》第一冊，頁 479-80。

則欲改造中國文獻，並重新塑造「神」之意義，使之不具「人之精靈」(Human soul)一義，而完全符合“Elohim”和“Theos”之內容。(註 89)此即顯示其獨斷心態，亟於認定“God”之內容為絕對真理，必強中國人全盤接受；復忽略「神」之一字所包含中國文化之豐富內容。(註 90)

理雅各另一論敵 Robert N. Nelson 則非議理雅各之至上神 (God) 觀為異端邪說，並嚴詞斥責其過分提升儒教，而貶低耶教之地位。(註 91)此說可謂虔信宗福音運動之極端表現。

至於理雅各由於受杭特利鎮自由開放和獨立傳統之薰陶，故能客觀審察中國經典，而採用「上帝」為譯名。他以為「上帝」係相對名稱，不只表示上帝之在其自己，而且顯示上帝與其他存在者之關係。具言之，上帝不能視為獨在而掛空，實則它對世間眾生並不忘情。若以此衡之，文惠廉以「神」為統稱眾神之絕對名詞，而顯示“God”之巋然獨存，則理雅各所採譯名之含義，實較合乎中國文化重人文之精神。理雅各一再強調中華文化淵遠流長，不可能對“God”之理念毫無所知。理雅各並不刻意頌揚中國人之道德或展示中國足為他國之模範。但中國在世界異教國家中佔有其位置：因其立國久而民多，復注重禮儀；其民族性堅強遠超東方其他國民。理雅各因此感慨西方諸多古代民族和國家因違反“God”意旨而衰落，中國則持續興盛。理雅各慶幸從儒教經典作客觀探究後，終於確定中國人之「上帝」為真“God”。(註 92)理雅各宣稱，如放棄「上帝」為“God”譯名，則切割與中國人之共感交鳴。(註 93)復鑒於「上帝」至高無上，理雅各認為如以「神」

89. Medhutst, “Reply to the Essay of Dr Boone on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language”, p.645.

90. 神之地位雖視上帝為低，但其文化內涵極豐富，參考：《永樂大典》「神」字條，卷 2948-55。

91. Robert N. Nelson, Book Review of Legge's Confucianism in Relation to Christianity, pp.353-59.

92. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, pp.58-59。理雅各從比較立場，質疑其論敵對「上帝」和「神」的解釋，最後導致其肯定古代中國相信一神之「上帝」，並具有高尚之道德系統。此以「不信」役於「信」，乃理雅各以懷疑精神解釋宗教信仰之學理原則。參考：Girardot, *James Legge's Oriental Pilgrimage*, pp.108-09。

93. 理雅各由於對韓愈之深入研究，遂受其追求儒教統一之啟發，而主張耶、儒之和鳴交感。(參考：Pfister, “Some New Dimensions Part II”, p.41)。按：理雅各固常議論儒教之上帝觀不及耶教“God”義之完善，其境界亦遠在耶教之下，(參考：Legge, *Chinese Classics*, Vol.1, p.108)，但理雅各並不以為儒教一無是處；反之，他堅持耶儒之間具有文化之和諧。(參考：Pfister, “Clues to the Life”, p.201) 理雅各於是對儒教採取「肯定其所長而補充其所短」之辯證策略，以便溝通耶、儒，而最終期望以耶補儒。(參考：Legge, “Confucianism in Relation to Christianity”, pp.3-12; Pfister, “Some New Dimensions Part 1”, pp.48-49.)

取代，必將貶低其理念。(註 94)

即由於對中國文化作同情之了解，理雅各乃能以較持平之心，而不本耶教君臨天下之態度較論耶儒，(註 95) 終於認識儒教之上帝略同於或最接近於耶教之“God”。理雅各從耶儒之初步比較以確定“God”之譯名，雖未能立即終止譯名之爭執，但他所表現之自由精神和同情態度則促使中國耶教徒最終對「上帝」有較為深入的認識。尤有進者，理雅各在譯名之爭所表現之睿見，其意義之重大更有兩點值得注意。一則打擊傳統福音派神學之獨斷。福音派素以耶教之“God”獨尊至上，難以接受異教有相似於“God”之理念。此無疑否定異端信仰之具宗教性。理雅各則以「上帝」名稱和儒教信仰與崇拜不可分。(註 96) 二則提升儒教在西方世界之地位。西方宗教界在理雅各時代，雖仍視耶教為最先進和完美之宗教傳統，但耶教之地位已逐漸受到檢討，以致後世視之為只構成世界宗教之一環。其所馴致，理雅各遂以宗教科學 (Science of Religions) 之比較觀點論衡耶儒。(註 97) 所可憾者，理雅各側重明代官方意識形態之上帝，以致忽略儒教之上帝思想。由於宗教思想為儒教重要之一環，理雅各只偏重其意識形態，則其對儒教之體會並持之較論耶教，實有待深入之探討。(註 98)

94. Legge, *Notions of the Chinese Concerning God*, p.63. 理雅各視「神」之地位低於「上帝」，其觀點可謂恰如其分。

95. 理雅各從比較宗教立場對待儒教，除本身直接深切了解中國文化，以及浸濡於蘇格蘭之薰陶和自由化之“新教革新派”傳統外；其間接因素則受 Charles Hardwick 自由化比較宗教在語調和方法之影響。參考：Pfister, *James Legge and the Scottish Protestant*, Vol.2, p.357, note 509) 此外，理雅各對儒教態度也可能受穆勒影響。(參考：Pfister, “Some New Dimensions Part 2”, pp.36-38；至於用「上帝」為“God”譯名，理雅各堅稱從未借重穆勒之名而受其影響。參考：Legge, *A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation*, p.5.)

96. 理雅各對孔子之宗教性雖始終未完全肯定，但對整體儒教言，因其具有「上帝」之理念，故肯認其宗教性。參考所撰 *A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation*, p.6。

97. 理雅各較論耶儒之專著，除上文所引述二種外，尚有以下一種：“Christianity and Confucianism Compared in Their Teaching of the Whole Duty of Man”, pp.3-36.

98. 由於種族偏見及地理和歷史等因素，漢學在十九世紀不受重視。理雅各較論耶儒甚至中西文化，其可議處固甚夥，但理雅各以較自由開放之心態，在十九世紀耶教轉型之際，助成穆勒編輯《東方聖書》，並以比較宗教之學術研究方法論列耶儒以至中西文化，終於以傳教士和學者雙重身分促成漢學嶄露頭角，是則為難能而可貴。

引用書目

- 毛奇齡，1937，《明堂問》，《叢書集成初編》本，上海：商務印書館。
- 孔伋（子思），1983，《中庸》。朱熹《中庸章句》，《四書章句集注》《新編諸子集成》本，北京：中華書局。
- 孔穎達，1957，《尚書正義》，《十三經注疏》本，北京：中華書局。
- ，1957，《毛詩正義》，《十三經注疏》本，北京：中華書局。
- ，1957，《周易正義》，《十三經注疏》本，北京：中華書局。
- 王立道，《具茨文集》，《四庫全書》本。
- 朱 熹，《孟子集注·四書章句集注》，《新編諸子集成》本。
- 朱厚燾（明世宗），1996，「配享詔書」，附於明世宗《明堂或問》，《四庫全書存目叢書》本。
- ，「批答廷臣配帝議」，《續修四庫全書》本，據北京圖書館藏嘉靖 24 年嚴氏鈴山堂刻本影印。
- 牟宗三，1963，《中國哲學的特質》，香港：人生出版社。
- ，1968，《心體與性體》，第一冊，臺北：正中書局。
- 谷應泰，1987，《明史紀事本末》，《四庫全書》本，上海：上海古籍出版社。
- 李家駒，1991，〈一場「神」或「上帝」的爭論：早期來華新教教士對於“God”一詞的翻譯與解釋（1807-1877）〉，香港中文大學碩士論文。
- 李東陽、申時修等，1964，《大明會典》，臺北：東南書報社影印萬曆十五年（1587）司禮監刊本。
- 何進善（Tkin Shen），Letter（於 1848 年在英國所書有關「上帝」譯名之函件），見 School of Oriental and African Studies / Christian World Missions / China / Personal / Legge / Box ID.
- 岳 峰，2004，《架設東西方的橋樑：英國漢學家理雅各研究》，福州：福建人民出版社。
- ，2004，〈理雅各宗教思想中的中西融合傾向〉，《世界宗教研究》，4，頁 88-96。
- 周振鶴，2006，《聖諭廣訓：集解與研究》，上海：上海書店出版社。
- 林延清，1993，《嘉靖皇帝大傳》，瀋陽：遼寧教育出版社。
- 胡吉勛，2004，《明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察》，《中國文化研究所學報》，13，頁 105-141。
- 胡 宏，1987，《胡宏集》，北京：中華書局。
- 秦蕙田，《五禮通考》，《四庫全書》本。
- 馬 敏，1998，〈馬希曼、拉沙與早期的《聖經》中譯〉，《歷史研究》，4，頁 45-55。
- 唐君毅，1958，《中國人文精神之發展》，香港：人生出版社。
- ，1960，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局。
- 郭嵩燾，1982，《郭嵩燾日記》，長沙：湖南人民出版社。
- 許倬雲，1992，《中國文化的發展過程》，香港：香港大學出版社。
- 張景賢，1992，〈論中國古代上帝觀之特點〉，《歷史教學》，2。
- 張廷玉等，1974，《明史》，中華書局標點本。
- 程 頤，「語錄」，轉引自宋人王與之，《周禮訂義》，《四庫全書》本。
- 程 顥，1992，「語錄」，《宋元學案·明道學案》上，卷十三，在黃宗羲《黃宗羲全集》第十三冊，杭州：浙江古籍出版社。
- 解縉，姚廣孝等，1959，《永樂大典》第四函，第三十七冊至三十八冊，北京：中華書局。

愛新覺羅，玄燁等，《聖諭廣訓》。

楊啟樵，1968，〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，在陶希聖等，《明代宗教》，臺北：學生書局。

劉家和、邵東方，2000，〈理雅各英譯〈書經〉及〈竹書紀年〉析論〉，《中央研究院歷史研究所集刊》71:3，頁 681-726。

劉家和、邵東方、費樂仁，2000，〈理雅各英譯〈春秋左傳〉析論〉，《經學研究論叢》8，頁 263-290。

閻愛民，1991，〈大禮議之爭與明代的宗法思想〉，《南開史學》，1，頁 33-35。

龔道運，2003，〈基督教和儒教在十九世紀的接觸：基督教入華先驅馬禮遜研究〉，《中國文化研究所學報》，香港中文大學，新第十二期（總第四十三期），頁 263-288。

———，2005，〈基督教和儒教在十九世紀的接觸——基督教入南洋先驅米憐研究〉，《新亞學報》第二十三卷，頁 125-166。

———，2005，〈中國經典詮釋的空間——理雅各英譯《論語》批評孔子析論〉，《中國經學》，廣西師範大學，1，頁 288-307。

———，2005，〈理雅各（James Legge, 1815-1897）英譯《大學》析論〉，北京清華大學歷史系暨新加坡國立大學中文系於 2005 年 11 月 5 日至 6 日主辦國際會議《首屆中國經學學術研討會會議論文集》（上），頁 136-143。

———，2006，〈基督教和儒教在十九世紀的接觸：基督教入南洋和中國先驅麥都思研究〉（上），《新亞學報》第二十四卷，頁 291-326。

小島毅，1992，〈嘉靖の禮制改革につひて〉，《東洋文化研究所紀要》，117，頁 381-426。

中山八郎，1995，〈明の嘉靖朝の大禮問題の發端〉、〈再び明嘉靖朝の大禮問題の發端〉，《明清史論集》，頁 83-154，東京：汲古書院。

Anderson, R., 1846. "The Theory of Missions to the Heathen: A Sermon Preached at the Ordination of Mr. Edward Webb as a Missionary to the Heathen," *The Chinese Repository*, 15:10 (October): 489-90.

Bell, Daniel, 1960. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in Fifties*, Glencoe, IL: Free Press.

Boone, William Jones, 1848. "An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language," *The Chinese Repository*, 17-1 (January): 17-53.

———. 1850. "Defense of an Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language," *The Chinese Repository*, 19-7: (July, 1850): 345-85; 19-8 (August, 1850): 409-650.

Chalmers, John, 1880. "The Interminable Question," *The China Review*, 9 (December): 190-91.

Eber, Irene, 1999. *The Jewish Bishop & the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden: Brill.

———. 1999. "The Interminable Term Question". In *Bible in Modern China, The Literary and Intellectual Impact*, et al., Irene Eber, pp. 144-46. Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin Nettetal: Steyler Verl.

Fisher, Carney T., 1990. *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*, Sydney: Allen & Unwin.

Girardot, Norman J. 1976. "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *History of Religions*, 15.

———. 1992. "The Course of Sinological Discourse: James Legge (1815-97) and the Nineteenth-Century Invention of Taoism", in *Contacts Between Cultures Eastern Asia*:

- History & Social Science*, ed., Bernard Hung-Kay Luk, 4:191-92. Lewiston/ Queenston/ Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- . 1999. "Finding The Way: James Legge and the Victorian Invention of Taoism", *Religion*, 29-121.
- . 2002. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley: University of California Press.
- . 2002. "James Legge and the Strange Saga of British Sinology and the Comparative Science of Religions in the Nineteenth Century", *Journal of the Royal Asiatic Society Third Series*, Vol.12, Part 2 (July): 155-165.
- Happer, Andrew Patton, 1877. *Is The Shang-Ti of the Chinese Classics the Same Being as Jehovah of the Sacred Scriptures?* Part I. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1877. See also *The Chinese Recorder*, 8 (September-October): 411-26.
- . (Inquirer), 1880. "A Letter to Prof. F. Max Müller on the Sacred Books of China, Part I, The Shu King, Shih King, and the Hsiao King", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 11:3 (May-June): 161-186.
- Harwood, Paul, 1990. "Concerning the Evolution and Use of the Concept of 天 (Tien) in Pre-Imperial China", *Tunghai Journal*, 31, (June): 135-188.
- Hill, Margaret T., 1964. *An American Bible Society Historical Essay # 16, Part 3-G. Text and Translation, Languages of Asia*. New York: Archives of the American Bible Society.
- Hughes, H. Stuart, 1959. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, London: Macgibbon and Kee.
- Lam, Joseph S. C., 1998. *State Sacrifices and Music in Ming China: Orthodoxy, Creativity and Expressiveness*, Albany: State University of New York Press.
- Legge, Helen E., 1905. *James Legge, Missionary and Scholar*, London: Religious Tract Society.
- Legge, James. "Diary (1846-1848)". Kept at the Bodleian Library, Oxford.
- . 1850. *An Argument for Shang Te as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, in the Chinese Language: With Structures on the Essay of Bishop Boone in Favour of the Term Shin*. Hong Kong: Hong Kong Register Office.
- . 1850. "A Letter to Directors of the British and Foreign Bible Society, and of the American Bible Society; and to the Protestant Missionaries in China" which was published as the Preface of his Book, *An Argument for Shang Te*. Hong Kong: Hong Kong Register Office, See also MP (Morrison Pamphlets, a Collection of Mostly Printed Documents of Every Kind, in 273 large binders, in 14 Languages by Treadgold's Count, to be found in Toyo Bunko, Tokyo) Vol.117, No.1491, 43 pages.
- . 1850. *Letters on the Rendering of the Name God in Chinese Language*, Hong Kong: Hong Kong Register Office.
- . 1852. *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: With an Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, into the Chinese Language, by William J. Boone, D. D., Missionary Bishop of the Protestant Episcopal Church of the United States to China*, Hong Kong: Hong Kong Register Office.
- . 1877. *Confucianism in Relation to Christianity: A Paper Read before the Missionary*

- Conference in Shanghai on May 11th, 1877*. Shanghai: Kelly and Walsh; London: Trübners. pp. 1-12.
- . “Imperial Confucianism”, *The China Review*, 6 (1877-78): 147-374.
- . Contributions to *The Sacred Books of the East*, ed. Max Müller. Oxford: Clarendon Press. The Texts of Confucianism—Vol.3, 1879: *The Book of History*; “the religious portions of” *The Book of Poetry*; Vol.16, 1882: *The Book of Changes*; Vols. 27 and 28, 1885: *The Record of Rites*; *The Book of Filial Piety*.
- . 1880. *The Religions of China, Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, London: Hodder and Stoughton.
- . 1880. *A Letter to Professor F. Max Müller Chiefly on the Translation into English of the Chinese Terms T'ien and Shang T'ien in Reply to a Letter to him by 'Inquirer' in The Chinese Recorder and Missionary Journal for May-June, 1880*. London: Trübner and Co.. See also *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 12 (January-February, 1881): 35-53.
- . 1884. “Christianity and Confucianism Compared in Their Teaching of the Whole Duty of Man”, in *Non-Christian Religions of the World*, ed., William Muir, pp. 3-36. New York: Fleming and Revell Company.
- . 1897. “Notes of My Life”, Helen Edith Legge’s 160-page typed and edited version. (Manuscript Kept at The Bodleian Library, University of Oxford.)
- . 1960. Trans., *The Chinese Classics*, first edition, (8 vols), Hong Kong: Jardine, 1861-72; Partially revised edition of 1893-95, Oxford University Press, reprinted Hong Kong (5 vols): Hong Kong University Press.
- , 譯註, 《註釋校正華英四書》, 上海: 商務印書館。該書現藏於哈佛大學燕京圖書館。
- Maurice, Frederick Denison, 1847. *The Religions of the World and Their Relations to Christianity*, London: John W. Parker.
- Medhurst, Walter Henry, 1847. *A Dissertation on the Theology of the Chinese: With a View to the Elucidation of the Most Appropriate Term for Expressing the Deity in the Chinese Language*, Shanghai: The Mission Press.
- . 1848. “Reply to the Essay of Dr Boone on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language” *The Chinese Repository* 17:12 (December), pp. 601-46.
- Müller, Max, ed. *The Sacred Books of the East*, 50 Vols, Oxford Clarendon Press, 1879-1910.
- Nelson, Robert N., 1877. “Book Review of Legg’s Confucianism in Relation to Christianity”, *The Chinese Recorder*, 8:4 (July-August), pp. 351-359.
- Pfister, Lauren F. (費樂仁). “Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815-1897): Part I and II”, *Sino-Western Cultural Relations (16-18th Centuries)*, 12 (1990): 29-50; 13 (1991): 33-48.
- . 1993. “Clues to the Life and Academic Achievements of One of the Most Famous Nineteenth Century European Sinologists—James Legge (AD 1815-1897)”. *Journal of Hong Kong Branch Royal Asiatic Society*, 30:180-218.
- . 1999. “Discovering Monotheistic Metaphysics: The Exegetical Reflections of James Legge (1815-1897) and Lo Chung-fan (died 1850)”, in *Imagining boundaries: Changing*

- Confucian doctrines, texts, and Hermeneutics*, et al., Kai-Wing Chow, On-cho Ng, and John B. Henderson, pp. 213-254. Albany: State University of New York Press.
- . 2004. *Striving for 'The Whole Duty of Man': James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China, Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology, and Chinese Protestantism*. Two volumes. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Pott, F. L. Hawks, 1942. "Life of Bishop Boone, Sr.," *The Chinese Recorder*, 43 (March): 156-162.
- Sharpe, E. J., 1965. *Not to Destroy but to Fulfill: The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India*, Uppala, Sweden: Gleerup.
- Sheppard, G. W., 1955. "The Problem of Translating 'God' into Chinese," *The Bible Translator* [London] 6.
- Spelman, Douglas G., 1969. "Christianity in China: The Protestant Term Question", *Paper on China* Vol. 22A, Cambridge, Massachusetts: East Asian Research Center.
- Tillich, Paul, 1957. *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Row.
- Treadgold, Donald W., 1973. *The West in Russia and China: Religions and Secular Thought in Modern Times, Vol.2 China, 1582-1949*. Cambridge: Cambridge University Press.
- William, Samuel Wells, 1878. "The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Words God and Spirit into Chinese", *Bibliotheca Sacra* 35, pp. 732-78.
- Zetzsche, Jost Oliver, 1999. *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Nettetal: Steyler Verlag.

James Legge and the Christian Term Question

Tow-yung Keong

Late Associate Professor, Department of Chinese Studies
National University of Singapore

ABSTRACT

This article focuses on James Legge's contribution in solving the Christian term question. The translation of Deity—the highest God—into Chinese has long been controversial. Legge regarded both 上帝 and God as relative term: both refer not only to the highest God “in Himself” but also to the relationship between Him and all other beings. Hence he chose 上帝 as equivalent to Elohim in Hebrew, Theos in Greek, and God in English. William Jones Boone, Legge's main opponent, chose the term 神 instead.

Legge made two significant contributions in solving this term question. Firstly, by using the term 上帝, he boldly challenged the Evangelicals' dogmatic view, according to which “heathens” are unable to conceive of the concept of God. Secondly, by elucidating the Confucian world view, he elevated Confucianism's status in matters concerning religion.

The concept of 上帝 should be traced back to the world of thought in ancient Chinese high culture. Unfortunately, Legge failed to understand this; instead, more often than not, he argued from an ideological perspective, which was intertwined with political intentions. However, the critical *esprit* and comparative approach characteristic of his research are commendable.

Key words: James Legge, Christian, term question, translation, Deity, God, Confucian, thought, ideology