Globethics Repository



The Changed Perspective and Hermeneutics of Chinese Classics - A Comment on Shifting Paradigms of Sinology by Examining the Protestant Missionaries ‘View on Relationship between Confucianism and Monotheism

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Wu, Andrea Liwei
Publisher	Nordic Forum of Sino- Western Studies, Helsinki
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 03:25:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166727

视角转换与经典的诠释

——从新教传教士对儒学与一神教之关系的讨论看汉学典范转移[①]

吴莉苇

（中国人民大学国学院副教授，北京，100872）

摘要：本文介绍几位新教传教士对中国传统中是否有一神观念的讨论，他们不仅呼应耶稣会士而发掘先秦文献中的“上帝”，还提出理学家具备一神论认识、真神观念始终是中国传统中一种现实存在。此种论述的价值在于，因为诠释立场的变化，而可能创造了一种新的文化观念。此种新的阐释可能并不被认可为属于任何一种既存的文化传统，但它却为文化的发展和更新带来生机和创造动力。如何在创造的层次进行文化沟通，本文涉及的几位传教士汉学家提供了很多启发。

关键词：新教传教士、文化交流、中国经典诠释、一神教、汉学

作者：吴莉苇，历史学博士（南开大学，2003），现为中国人民大学国学院副教授。联系地址：100872，北京市海淀区中关村大街59号，中国人民大学国学院。电邮：wuliwei2011@gmail.com

十九、二十世纪之交活跃于中国的新教传教士中有一批关注中国文化传统而适足以称之为“传教士汉学家”之人，他们所关心的命题和在文化交流中承担的角色有似于两百年前的耶稣会士，但他们又与耶稣会士有不少区别。他们对儒家经典内涵和中国古代宗教观念的认识无疑深刻影响到早期学习中国文化的本土西方人，对于探讨西方的中国观这一普泛性问题以及汉学典范的形成与变化这一特定问题都有不可忽视的作用。而将他们与耶稣会士对比，又可以看到欧美本土宗教观念和思想观念的变化。但是，除了“译名之争”这个话题之外，新教传教士对儒学中是否含有基督教一神观念的认识尚未得到足够重视。本文以台湾国立清华大学人文社会学院图书馆“欧美汉学研究”计划下之藏书为研究对象，在经过总体性调查的基础上，筛选出几部相关主题的作品，藉以了解这一批兼具宗教关怀与学术兴趣的特殊人群诠释中国经典时的特点，并为思考跨文化诠释的意义提供一些范例。

一、对先秦文献中“上帝”的再解释

中国古人是否知晓上帝，这是耶稣会士时代论题的反响之一。十九、二十之交一些新教传教士对中国之“上帝”的解释生动地呈现出新教徒宗教视野和文化视野的一些变化。

理雅各（James Legge）1852年出版的《中国人关于上帝与鬼神的观念》（*Notions of the Chinese Concerning God and Spirits; with An Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the*

① 本文写作获两岸清华大学“汉学的典范转移”合作研究计划资助。

Words Elohim and Theos, into the Chinese Language, by William J. Boone, D. D.)是新教传教士译名之争背景下的作品,在反驳为何"神"不合适而"上帝"更合适作为 God 之译名的同时,也就全面解释了为何可接受中国古代有一神观念。利玛窦(Matteo Ricci)重在摘引含有"上帝"的文句以静态方式呈现出"上帝"高高在上、握有全权的形象,理雅各更致力于论证中国古籍中关于神人关系的表达。"神人关系"本来就是新教的重要教义问题,而理雅各说,神人关系问题正是中国古籍、尤其是《尚书》和《诗经》的主题。古代文献中提到真神作为统治者和监理者的角色远多于提到其创造者和设计者角色,而此种书写方式与讲求哲理之作者的理性之间体现出意味深长的和谐感。有些例子直接表明尘世间的德性政府乃由真神掌管。另一方面,中国文献也提供了很多例子表明人们有意识也有智力去认知真神,而且中国人重视良心也证明真神临在于中国人,中国人很讲求在上天指引下达致道德境界。对神人关系的重视是理雅各与早前主流派耶稣会士的显著不同之一。

理雅各不同于耶稣会士的还有两点。第二点是,他非常重视《易经》,认为《易经》中的"太极"观念与其他古籍中的"上帝"一样,就是 God。《易经》中的"太极"是指混沌未开时的"一",各种卦象其实代表了"上帝"的各种行为和意志。但是"太极"后来被理学家曲解为物质性第一因,进而又以阴阳互动的二元论观念来进一步错解"太极"。理雅各不仅试图从《易经》本文中发掘关于真神的知识,还引用晚后的《易经》注本作为辅证,证明真神知识的普遍性与永恒性,以及直至近世也有人坚持此种信仰。他大加利用的一个注本是清代的《易经体注》,但他未提供具体版本信息,不知是否来木臣之著。这看起来类似几位索隐派耶稣会士。

第三点是他坚持认为关于一神的观念至今都存在于一些中国人心中,并没有因为理学之昌盛和佛、道之肆行而全然消失。理学虽然对一些古老观念加以曲解,但并非所有的真相都被掩盖。于是,他用以了解中国人一神观念的文本就超出了所谓的最古老文籍,而一直延续到明清,对《易经》注本的选择就体现出此点。而他理解《尚书》还采用明代王樵的注本《尚书日记》。又如,他引杨复(朱熹弟子)"天、帝一也,星象非天,天固不可以象求也,以象求天,是何异于知人之有形色貌象,而不知有心君之尊也",②证即使理学家中也有人懂得"天"即"帝"而非物质性天空。再如,他用《大明会典》中冬至祭天礼仪祝词和明朝皇帝祭太庙之祝词来了解中国人对"上帝"的想法,认为其中既表明行礼者对"上帝"的绝对恭谨,也表明"神"在次级位置,"上帝"与"神"绝不可等同,皇帝和官员祭祀鬼神时心中并无"诚",仅是履行义务而已。祝词也证明,"上帝"在中国人心目中是自在的(self - existent)。理雅各又引袁枚"作诗如作史也,才学识三者宜兼,而才为尤先,造化无才,不能造万物"之语,证明有关真神之思想的外在表现虽然变化不断,但它终究存在,并引导中国人寻找造就人类天性又高于人类天性的力量与智慧之所出,而这个来源就是一个人格性的创作者、支持者兼统治者。此外,他还用清康熙朝虞德升《谐声品字笺》中一段解说证"上帝"在中国人心目中的统治者形象以及中国人懂得区分"帝"作为人主称呼的用法和"天"作为真神代称的用法。又引清初顺治赐序的钦定本《感应篇》证中国人虽然信鬼神,但仍懂得区分"上帝"与鬼神。

理雅各考察古今,认定古代中国人一定是一神论,主要理由有三条。首先,中国人心目中这个"上帝"是完全或完美的,高高在上,是宇宙的创造者与统治者,文献中有"上帝"之处从未提过有什么可与他匹敌的存在,中国人赋予他的赞扬、荣耀和名号都不曾给过其他存在。

---

② 理雅各未言其引用来源。杨复(Yang Fu)本人作品中没有这样一段完整的话,而稍晚于杨复的卫湜在《礼记集说》称"秦溪杨氏曰:天、帝一也",后来的人也多如此引用。卫湜在解释过天、帝的含义后又说"夫在天成象,在地成形,草木非地,则星象非天,天固不可以象求也。以象求天,是何异于知人之有形色貌象,而不知有心君之尊也"。卫湜 Wei Shi,《礼记集说》*Li Ji Jishuo* [Complete Commentary on Book of Rites],卷十三[Vol. XIII],《四库全书》*Si Ku Quan Shu* [Complete Library in the Four Branches of Literature]。理雅各此书中所有的中文引文都未言来源,可能是一个后出的汇编本。

其次，中国古人的信仰沾染了浓重的迷信，但不能因此称之为多神教，就如奉行圣徒崇拜和天使崇拜的天主教和东正教不能被称为多神教。中国人的典型迷信是拜神、拜祖先，此种祭拜表明中国人知道精神性存在，并视之为真神的代理。这本非错误，但中国人错在由此坠入迷信，把这些为"上帝"办事的代理或类似天使的精神性存在误解为沟通真神与人类的桥梁，从而加以崇拜。这正是因为中国人未受到福音启示。理雅各希望利用中国人心中这点灵光来更好地完成拯救使命。另一方面，中国人的遭遇并不孤立，基督教也在一开始就被迷信污染，同在迷信已于近东流行之际东迁之中国人祖先相比，没有实质性差异。

再者，理雅各坚持真神不可能只作用于一个民族，而应该为众多民族所知晓，只是各民族对真神的认识程度不同。虽然古代中国人有众多良风善俗，但真正使该民族屹立四千年的是对真神的认识。他还说，由于基督徒对真神的知识也不敢称为完备，基督徒还没有足够的知识判断真神以什么方式接触哪群人，所以反观中国古人，他们知道真神根本无足奇怪。③ 可见，天性及恩典的普遍性是理雅各论证中国人保留有一神信仰的重要论据，他真心相信中国人心中有一神论的知识，坚持中国传统中确实有一个指称真神的术语。利玛窦则更多地强调中国人的自然理性有利于认识真神。截止孔子的古籍中的"上帝"，对利玛窦而言似乎只是一件比他认为源于佛教之"天主"更合适的外衣。

理雅各1867年在《孔子的生平与教诲》(*The Life and Teachings of Confucius*)中评论孔子思想时，再次重申孔子之前的中国的确有一神信仰的知识。这看似是重提耶稣会士的旧话，但重点是，他对孔子与一神信仰之关系的认识不同于耶稣会士。耶稣会士认为孔子是一神信仰的继承者和发扬者，因此孔子的追随者也是这种宗教的继承者。理雅各则认为，一神信仰到孔子时代就已衰落，孔子本人的一神论知识并不明确，倒是明确地修改古代观念使之成为纯粹的社会政治学说。孔子的整个思想特征算不得反宗教的(irreligious)，而是非宗教性的(unreligious)。他不关心宗教事务，所以把古代的一神信仰理性化，不谈"帝"而频频谈"天"，没有真正采用更古时代圣贤的措辞，于是为他后来的追随者们用理性主义和自然主义的态度定义God开了先河。被孔子改造的还有与一神信仰差不多古老的祖先崇拜，孔子回避祖先崇拜的信仰意义，而努力将之改造为一种表达孝道敬意和维系亲族的世俗化礼仪。理雅各认为，正是孔子这番去"灵"化改造引导后世儒生否定任何精神性的存在。④

以今天的眼光来衡量，理雅各对孔子的评价更合理。耶稣会士的论述有着明显的特殊目的，即在中国构造出一个由权威人士担纲的一神信仰继承者群体，把一神信仰塑造为中国的高端认识或主流认识。这并不意味着从利玛窦等人都真心相信此种构建，只意味着他们希望欧洲本土的宗教捐助者们相信这一点。早期的新教传教士没有这种策略性包袱，只是希望从头改造中国人的精神，所以对中国古代精神资源的评价更具客观性，然而其中也包含着一种刻意的对立性，坚持辨析中国古代主要思想与基督教的差异。但从理雅各开始，新教传教士呈现一种新的倾向——相信一神信仰是中国传统的一部分，只是它沉沦暗淡，被诸多纷杂迷信所遮掩，两千年来它肯定不是中国思想的主流，但它确实存在。此种认识导致新教传教士看待中国历代文献和中国人精神状态时的眼光与耶稣会士大不相同。

理雅各对孔子之前的中国古代宗教和思想的认识成为之后新教传教士的共识，他们谈论同类主题时往往喜欢引用理雅各的意见作为前奏。苏慧廉(William Edward Soothill)的基本态度亦追随理雅

---

③ James Legge, *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.*, (Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company, 1971; First published in 1852 at Hongkong), 1-113.

④ James Legge, *The Life and Teachings of Confucius: Volume I*, (New York: Cosimo Classics, 2007; First published in 1867), 96-102.

各，承认孔子之前的中国人具有宗教性，懂得一神信仰，并且回应新教传教士中间的译名之争，认为“上帝”和“天”都是比“神”正确的称呼，尽管“上帝”显然是人格化称呼而“天”可理解为一种非人格化称呼。苏慧廉也如理雅各，跳脱出十七、十八世纪耶稣会士只看重《尚书》和《春秋》的倾向，综合利用《诗经》、《礼记》和《易经》。《诗经》和《礼记》对于耶稣会士来说是好坏掺杂的半迷信书籍，使用时较为挑剔，《易经》作为迷信卜筮之书则完全不被主流派耶稣会士认可。

苏慧廉罗列出在古代中国人的表述中，哪些属性是“帝”和“天”所共有，哪些属性是各自独享。“帝”与“天”共有的品质如下：他能听、能看，能享用祭献；有意识和思想，他得人类之协助并给人类尤其是国王及其重臣派分工作；他接受人类的尊崇与效劳，以大能之力被人敬慕并畏惧，赋予人以道德感知力，根据个人的道德质量决定是否眷顾此人；他的意愿荣耀辉煌，可以被人知晓而必须被人遵从；贤德之君正是追随他的心意因此他会赏之以无忧治世与人间尊荣，同时他绝不姑息行为恶劣之人；国王的左右手蒯他之手而被安排，但不称职之人定会失去宠眷；他会保护人类，也会撤回保护，他对暴君会施以警告、要求改正并加以惩罚，甚至会折磨他、糟践他直至毁灭他。

除去上述“天”与“帝”都具有的属性，《尚书》和《诗经》中还透露出一些仅属于“天”的属性：天生万民，天赋君王以勇气和智慧，天佑良善并降灾于奸慝，天定社会秩序、社会礼仪、宗教礼仪及人类品德，天会降雨，天慈悲待人并帮助人类，天意从无差池，天不损人寿而人自损之，天与个体的联系不是基于有偏见的人类情感，天命人改正性格，天给人以天性、同情人类并认可他的愿望，天仅为德性所动，但是人类可以对天哭喊、啜泣和祈祷，以求达于天听。“天”被称为来自天堂的访问者，天是我们的父母，天启万民，天有智识与明视，天降福于人并佑人兴旺

《诗经》中还表达了仅属于“帝”的属性：上帝伟哉，生五谷以育万民，飨人以安慰亦投人以厌憎，他享用甜美气息，他对文王发话，他是典范，而且依据一段存疑篇章，他在人间留下足迹，“帝”在天堂。

苏慧廉比较后提出，在中国早就为基督教启蒙做了重要准备，中国人认识并接受一个高高在上、伟大、仁慈而公正的力量，他赏善罚恶，他可以接近祈祷者。而古代中国人称呼天时加上“父”，显得他是在尘世中一样可接近，有如在基督教中称呼“天父”，这是一种易于为民众理解的思想。事实上，根据他所罗列的内容，“天”和“帝”的区别并不明显，特别是在人格化与否这个问题上，“天”也有很多次人格化的出场。但是苏慧廉仍然试图在早已有之的“人格化”和“非人格化”认识基础上，进一步分析两者含义的异同。首先，“天”的出现频率比“帝”高，归之于“帝”的属性也都归之于“天”，反之则不尽然。其次，“帝”被古代中国人理解为一个统治世界的力量而不是有如人类父亲的力量，而“天”在古代中国人心目中不仅是一个统治者，还与人类有着更亲近的关系，因此“天”可以解释为“上帝”的威权，离人更近。第三，古代文献中没有证据说明平民崇敬“帝”，这似乎就是王者的特权，而接近平民的是“天”。苏慧廉这番苦心区别中似乎包含着这样一种意图——将中国人对“天”与“上帝”之微妙离合关系的认识同新教徒和天主教徒对 God 的理解差异联系起来，亦即中国人早就认识到作为无处不在的“威权”而亲近人、无需特权阶级和复杂仪式而直接可与个人沟通、重视人类内心甚于外在表现的至高神。他大约在暗示，古代中国人的宗教知识更接近新教徒，这也是为何他断定古代中国已经有了接受宗教启蒙的坚实基础。

苏慧廉不忘提到，“天”的观念在后世被二元论观念歪曲，中国人引入“地”与“天”并称。他与理雅各同样坚持，可能只有到佛教引入，偶像崇拜才流行起来。不过，中国民众对鬼神的信从亦即对已死之灵的敬拜可能也是古已有之的行为，祖先崇拜则是此种信仰的典型表现形式，并且随着岁月推演，鬼神数量一路增多，到孔子时代已经淫祀成风。由此，他开始评论孔子的宗教角色——孔子致力于改革鬼神迷信，不能推断他怀疑宗教。不把孔子视为反宗教者，此点与理雅各一致。然而理雅各认为孔子心中的宗教知识很模糊，究其实只关心社会、道德与政治，即使自知身承天命，对天命的实际认识却不过是祖述尧舜传统，改造祭祖仪式是为了达成维系社会秩序的目标。苏慧廉则认为孔子有明

确的宗教知识，懂得指引人类的力量之所在，他遏制鬼神迷信正是因为他懂得真神，他通过强调祭祖而将暂时无法消除的鬼神迷信限制在一个（兼具社会效用的）领域，也正是净化多神信仰的一种策略。但是孔子的净化运动失败了，因为他没能引导人民同高居上界的正义之力建立确定性的精神连接。因此，苏慧廉认为孔子的不足在于他像个天主教司铎，想垄断与真神沟通的能力，而没能像个新教徒那样正确理解与真神交流的方式。⑤

波乃耶也重复了理雅各关于中国古籍中有一神观念的论述观点，但他的特色是以文字"索隐法"巩固此论。波乃耶的"索隐法"比十八世纪法国耶稣会士的索隐法克制得多。波乃耶以汉字及其组成部分在中国传统中的意义解说来表明其中包含一神的知识，这与理雅各从文句阐释中寻找一神信息相互补充。而十八世纪的索隐派耶稣会士则超越了中国的字义解说传统，根据《旧约》中某具体记载而赋予一个字以隐含意义。波乃耶举了"天"、"上帝"、"示"、"卜"诸字。他说，"天"这个字的"一"表示统一体，"大"则表示伟大，因此这个字本身就让观者联想到关于主宰一切的、无限的、高高在上的天空（sky）的思想，这种思想首先是关于伟大性与广漠性的思想。西方人用"heaven"一词时不仅指物质性的天，也指主宰之力，中国人也是以类似方式来拓展"天"一字的含义。这固然是在以一种非人格化方式谈论宇宙之主宰，但考虑到我们头顶只有一个天，以及在"天"这个字中包含了统一体的象征，所以可知中国古人知道宇宙主宰的知识。此外，这个字远在中国思想受到佛教影响之前已经存在，也远早于讲求物质论之道教的诞生。然而除了"天"之外，中国人还有另一个人格化的术语"上帝"，这个术语在古代典籍中的运用表明它是指一切的统治者。"帝"意为宰制者，"上"则意味着高于其他，因此这个词译为英文就是"The Supreme Ruler"。

"示"字是彰显和启示之意，由此推测，中国人的先祖相信"天人交通"。但据许慎解释，此字下半部的意思是太阳、月亮与星辰，倘若此为正解，则说明中国人可能把一神论观念同世界上许多民族都有的天体崇拜（以占星术体现）这一古老信仰混为一体。"卜"这个字很可能就来自龟甲上的线条形状，中国人相信龟有指示休咎祸福的能力，所以这个字表明古代中国人相信预言，而包含了"卜"的"卦"这个字也表达相同的内涵。卦同卜都是寻求预言的方式，但卦出现得较晚也发展得较精致。"鬼"这个字意指看不到的精神，其中包含的"厶"意为奸邪。

以上解释总结起来，则波乃耶对中国古人宗教认识的评价是，中国先人有着关于高居天庭并被统治者崇拜之精神性存在的思想，有着未能发展至更具信仰性状态的自然崇拜，有着引出死者崇拜的畏惧死者的思想，还有一套完善的预言体系。一言以蔽之，有些许光亮，却有更多闇昧。早期的中国人虽未发明偶像，但一神信仰已经同相当程度的多神信仰混杂起来。⑥ 波乃耶进一步论述中国人思想中的黑暗内容，古代对一神的信仰后来似乎变成皇帝的专利，民间则盛行各种物化对象崇拜，"帝"这个字在道教盛行之后也被滥用。

从苏慧廉和波乃耶的论述中可以看出，进入二十世纪以后，有些新教传教士的观点又在理雅各的基础上更进一步，继续扩大寻找一神论痕迹的范围，并且相信这是中国传统固有且传承之物。此种倾向在涉及新教传教士对理学的认识时表现得淋漓尽致，体现出新时期的宗教学观点对他们的影响，也体现出诠释在宗教对话中的自然运用。

---

⑤ William Edward Soothill, *The Three Religions of China; Lectures Delivered at Oxford*, (Oxford; Oxford University Press, 1923), 112 - 132.

⑥ J. D. Ball, *The Celestial and His Religions ; or, The Religious Aspect in China. Being a Series of Lectures on the Religions of the Chinese*, (Kessinger Publishing, 2003; First published in 1906 by Kelly and Walsh, ld.), 4 - 9.

二、关于中国人对至高存在之认识的新见解

理雅各对待理学的态度与耶稣会士一致，认为以朱熹为首的理学家不仅是物质论，还以二元论败坏了原来的一神信仰，只是他不认为理学家彻底抹除了中国人的一神记忆，也不认为“太极”是理学家发明的观念。苏慧廉在这方面与他有类似态度。[⑦] 然而二十世纪初期也已有新教传教士颠覆了关于理学家和朱熹是物质论的一般性认识，试图在朱熹思想中发掘一神观念。布鲁斯（J. Percy Bruce）1923 年在《朱熹和他的老师们：朱熹及宋学导论》（*Chu Hsi and his Masters：? an Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy*）中声称，他自己一开始也与别人一样，认为朱熹教导物质论和无神论，但是当他开始研究朱熹学派的作品之后，发现“物质论”和“无神论”这两个标签都不正确。

正确理解朱熹哲学的方式是注意其中的伦理因素同其宇宙观之间的关系，作为朱熹言谈重点的理（Law）和仁（Love）是两个关键词，它们表明朱熹强调一个有伦理品格的至高存在，这无疑是承认至高存在的人格性。解答朱熹的一元论是否一神论需研究“天”这个术语，也要研究对“天地之心”的表达。要考虑“理”作为“天命”的含义，还要考虑“理”同神圣存在（the Divine Being）之人格性的关系问题。“道”是道德律，“道”与“天”同一，“天”、“命”、“道”、“理”、“太极”各术语其实表达“天”的不同面相。“天命”有两种含义，而“神圣的无限性”（Devine Immanence）是其主要含义。西方学者会认为对“权能”（power）的感知来自对“力量”（force）的认定和对力量作用方式的追寻。但朱熹的思想中最重要的是伦理而非力量，因此对权能的体认更为直接。“命”指神圣权能的无限性，还包括“权威”之意，指来自一个主宰的命令。“命”传达给人之后就变成人的意识和要服从“命”之组成原则——仁、义、礼、智——的义务感。“命”既关乎人性，又关乎人类命运。“命”表达了 God 无所不在的创造性意愿。“天命”的含义就其根本意义而言，是“天”无所不在的创造性意愿，充盈宇宙，构成人的本质性情。它由宇宙的四端——元（Origin）、亨（Beauty）、利（Utility）、贞（Potentiality）——构成。就其超越性意义而言，称为“道”或道德律，作用于人生则就是仁、义、礼、智。

布鲁斯格外辨析了朱熹那句应该不要忽略“天”有“苍天”含义的话语：“但如今人说天非苍苍之谓，据某看来亦舍不得这个苍苍底”[⑧]。人们习惯用这句话表明朱熹是物质论者。但布鲁斯认为，朱熹只是说“天”中包含了指物质性天空“苍苍”（Empyrean）的含义，不意味着他否认“天”的人格性。朱熹的宇宙观是：包括天空和大地在内的整个宇宙都起源于“太极”（the Supreme Ultimate），而“太极”与“天”指同一个存在。此外，朱熹同一段话清楚断定，“上天”的属性无法通过理解力或感觉而洞察。朱熹的“太极”、“太一”、“天”指同一对象，但侧重不同层面，太极（the Supreme Ultimate）和太一（the Supreme Unity）表达用于彰显的载体（manifesting vehicle），但真正的实在终极（the real Ultimate）不是彰显载体，而是具道德超越性的“理”，朱熹观念中有好几组彰显载体和无限伦理原则的对应式表达：道【超越性的】对应器【彰显载体】，天【超越性的】对应苍苍【彰显载体】，理【超越性的】对应元气（Primordial Ether）【彰显载体】。朱熹讲“苍天”时心中必有古代的“上帝”观念，因为他的言谈中时时以“天”为至高统治者（the Supreme Ruler）的代称，而且他明确提过“天”有三种含义：苍天、主宰、理，

⑦ William Edward Soothill, *The Three Religions of China*, 149 – 168.

⑧ 问：“天与命、性与理四者之别，天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事事物物各有其则者言之。到得合而言之则天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？”曰：“然。但如今人说天非苍苍之谓，据某看来亦舍不得这个苍苍底。”朱熹 Zhu Xi 撰，李光地 Li Guangdi、熊赐履 Xiong Cilü 等奉敕纂，《御纂朱子全书》*Yuzuan Zhuzi Quanshu*［Complete Collection of Zhuxi Sanctioned by Emperor Kangxi］，卷四十二［Vol. XLII］《性理一》*Xing Li Yi*［First Chapter on Nanture and Law］，《四库全书》*Si Ku Quan Shu*［Complete Library in the Four Branches of Literature］。

苍天只是其一，是以“气”呈现的最初形式或精神形式的“天”。还要记得，朱熹的目的不是偏离古代经典中的观念，而是要传递其中的教导，而古代经典中无疑包含人格化统治者的观念。

朱熹对“天地之心”的认识则尤其表达神圣存在的人格性特征。“天地”在理学家那里有三种含义，第一种指物质性宇宙，第二种指乾、坤的交互性力量，第三种则指至高存在，朱熹“天地之心”观念中的“天地”显然就指第三种含义，而且这种含义才是“天地”的正解。在朱熹思想中，物理因素与伦理性的自然结合在一起，类似的，“理”的含义是至高统治者，“理”内在于心，心是至高存在于宇宙中施展无尽大能的器官。朱熹提到“仁是心之德”，“心”的伦理品格显而易见。从西方伦理学观点看，“义”是正确的意愿，“礼”是正确的情感——一种由“仁”生发出的特殊感觉，“智”是正确地知晓，而“仁”（按朱熹的意思）统摄这三者。“心”则是人格性的着落处（Mind is the seat of personality）。由此可见，朱熹的“理”是有意识的，离不开“心”，理的构成原则（仁、义、礼、智）既是心之属性，也是人格性之属性。朱熹又说过“人字似天字，心字似帝字”⑨。《朱子语类》中还有一段话明确反驳认为天地无心之人：“道夫言：‘向者先生教思量天地有心无心，近思之，窃谓天地无心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思虑，有营为。天地曷尝有思虑来。然其所以“四時行，百物生”者，盖以其合當如此便如此，不待思惟，此所以為天地之道。’曰：‘如此，則《易》所謂“復其見天地之心”“正大而天地之情可見”，又如何？如公所說，秪說得他無心處爾。’若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他又却自定。’”⑩“天地之心”的含义总结而言即是：它代表神圣存在中有意识的人格性；它的属性是仁、义、礼、智，这些也是人类之心的属性；它被等同于“帝”——古书中的 God 即作为其代理的贤明帝王对之恳求吁请的人格化之至高统治者。

布鲁斯接下来还将朱熹的思想与布鲁斯同时代的法国哲学家柏格森（Bergson）之创造进化论－生命冲动理论相比较，由此突出“仁”的地位与基督教观念中“爱”的地位一样。在朱熹思想中，仁是心的全方位属性（all－inclusive attribute），是人之根本。朱熹频繁使用“生意”（vital impulse）这个词，此词与“生理”同意，指每个阶段皆周流宇宙万物的创造性法则。无物不是“生意”之结果，此“生意”就是“仁”，“仁”即造物主孕生万物的喜悦和乐事。朱熹认为，即使当万物消失，“仁”也不会减弱。“仁”是他看待宇宙的出发点，由“仁”中生发的四个基本原则仁、义、礼、智周流万物，构成宇宙的道德秩序，构成天地间的恒常（the Eternal Constants）。他在林间走兽、天空飞鹰、水中游鱼身上看到这几个原则，反诸人心也看到同样的原则。他还认识到这些属性也正是神圣者之心（the Divine mind）的属性。“仁”在物理上是万物的源泉，“生意”将创造性能量传递到世间进化的各个阶段，无论是对有生命之物还是无生命之物。“仁”是众善、众德、及周流万物的道德秩序的基石。“仁”是囊括一切的 God 自己的属性，是不灭及不朽之存在。按照基督教观点，爱是三位一体存在模式（a triune mode of existence）中的一位，亦即“爱”是最基本的属性。将“爱”与朱熹关于“仁”的观点比较，则至少可以说“仁”包含着一种人格化的存在。哲学家的表达方式虽然没有那么形象，但是对爱－仁本质的理解与基督徒相比并无差池。

总之，布鲁斯认为朱熹的体系中有足够明确的一神论意味，在回答别人基于无神论立场的提问时，他的一神论倾向尤其明白。但毕竟一神论在他的教导中不比在古代经典和基督教中那样显著，而且朱熹哲学所强调的一些东西尤其加剧人们这种错误印象。出现此种情况的原因是当时的时代趋势，当时有两种趋势，一是极端拟人化（anthropomorphism）和极端先验论，二是物质论，朱熹两者都反

⑨ 黎靖德 Li Jingde 编：《朱子语类》*Zhuzi Yu Lei*［Analects of Zhuxi］，卷一［Vol. 1］，《四库全书》*Si Ku Quan Shu*［Complete Library in the Four Branches of Literature］。

⑩ 同上［Ibid.］。

对。“而今说天有个人在那里批判罪恶,固不可;说道全无主之者,又不可”[11],此句正表明朱熹不认为人格性(personality)等于拟人化。不过,身为哲学家而非宗教殉道者或布道者,朱熹不会把人格意思讲得很明显,他性格中占主导的因素是智识性而非情感性的,因此他强调精神性多过强调 God 的人格性。“天即理也”已经肯定一个伦理性的“天”,恰是关于“天”之精神性的断语。[12]

乐灵生(Frank Joseph Rawlinson)1927 的一篇论文《中国人关于至高存在的思想》(*Chinese ideas of the Supreme Being*)旨在综合论述中国思想中关于至高存在的内容。他继承了理雅各和布鲁斯的观点,又进一步推演,认为中国古人用的指称 the Supreme Being 的词汇很多,而迄今尚无中国思想家进行过这种综合。他把各种称呼分为两类:一、一神论 - 自然主义的词汇或一神论 - 哲学性词汇——天、性、道、理、太极、太一;二、一神论术语——上帝、神、天主、真宰、天父、造物者、圆宰、主宰、上天、老天爷。后一类的人格性含义经理雅各以来诸位认可“上帝”之称的传教士辨析,自然已无疑问,作者也无另外的发明。而前一类词汇的含义同他对朱熹思想的理解实为一体,重点是朱熹的思想是混杂自然主义的一神论,而不是无神论或物质论。

乐灵生对朱熹的认识直接引用布鲁斯《朱熹和他的老师们》一书,亦即他很赞同布鲁斯的认识。首先,朱熹并不排斥“天”和“上帝”指称人格神的古老用法,对于“天”和“上帝”在古代经常互换使用的现象,他并没有刻意区分,这说明他没有把“天”变成无神论术语。其次,朱熹将“性”等同于“道”,这就使“性”在自然意味之外也有神学意味——“道”的本意虽然不含人格性特征,但它指宇宙的起源,含义类似佛教的“真如”,所以被用来译基督教的 Logos。第三,朱熹将“理”解为“天”和“帝”的同义词,认为“理”由仁、义、礼、智组成。第四,“太极”是朱熹常用的概念,他用以指有限性中的极致,而不是指无限性,因为他以“无极”一词指无限性,这说明“太极”并不证明朱熹对万物开端有着自然主义的解释。第五,“太一”指在万物之先存在的伟大单子(Great Monad)。在朱熹之外,乐灵生又认为邵雍对真神也有深刻认识,甚至王阳明也提到人格神,只是比朱熹更加不明确。

综合来看,理学家的主旨在提倡五伦——仁、义、礼、智、信,它们被“信”串联为一体,而“仁”则包括了全部。这些质量都是实在(reality)的重要彰显。而五伦原是中国传统之一部分,至晚在商代(公元前 1086 年)就已出现,由此可见理学家是传统的继承者。理学家这六个概念究其实是指一种原初的、自在的实在(self - existent reality),因此是一神论 - 自然主义的,它们表达“权能”(power)的作用,而不应从物质强力(material force)或物质能量(material energy)的角度理解。“权能”与“能量”/“强力”不同之处在于,“力量”与人或人格性关联。理学家的这些概念具有伦理品性或性格特征,这些伦理品性因着人际关系而浮现,考虑它们时也就是在考虑人的活动,而且,这些被反复提及的基础性伦理品性被理学家视为精神的属性而不是肉体或物质的属性。五伦实际上表明人与至高存在之间的伦理关系。所以,理学家以伦理化的方式理解宇宙,并非物质论者,这些概念中的神学意味至少不亚于其中的自然主义意味,它们体现的“自然”肯定不会仅指物质性自然。中国古代观念、尤其是重视神与人之关系这一点在中国人的精神世界中始终传承延续,哪怕在一神论 - 自然主义术语中的表达不及在一神论术语中那么明显。[13]

布鲁斯和乐灵生着眼于从有关神人关系的认识和论述中看待中国人关于一神的认识,这一点继承了理雅各,但他们又远远超过理雅各。布鲁斯基于神人关系论述引入理学,乐灵生则在认可布鲁斯

---

[11] 朱熹 Zhu Xi 撰,《御纂朱子全书》*Yuzuan Zhuzi Quanshu* [Complete Collection of Zhuzi Sanctioned by Emperor Kangxi],卷四十九[Vol. XLVIIII]《理气一》*Li Qi Yi* [First Chapter on Law and Ether]。

[12] 关于朱熹思想一神论性质的分析见 J. Percy Bruce, *Chu Hsi and his Masters: an Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy*, (New York: AMS Press, 1973; First published in 1923 at London by Probsthain & Co.)全书,特别见 pp. 281 - 314。

[13] Frank Rawlinson, *Chinese Ideas of the Supreme Being*, (Shanghai: Printed at the Presbyterian Mission Press, 1927), 15 - 18.

论述的基础上，又将寻找神人关系论述的视线扩展拉长至民间各个群体的观念，亦即通常被儒士和基督教传教士都视为“迷信”的东西。他分别以识字者、文盲、中国教会学校的学生、道教徒、当代佛教徒以及明末天主教徒韩霖《铎书》中的见解为证据，论述不同层次的中国人都有对至高存在的认识，在中国传统中体现真神思想的最重要线索是伦理性的一神论。无论是被称呼为“天”、“上帝”、“天公”还是“老天爷”，这些术语都呈现出以下属性：至高性、精神性、德性存在、无所不在并无所不知、无所不能、永恒、造物主、爱、一个人。而且祭拜至高存在的礼仪在私人和公众领域都一直存在。即使佛教也能达致部分正确认识，即，佛教提供了关于一个永恒实体（an Eternal Entity）的知识，他不会改变，并且具有伦理性，以各种特殊的方式彰显，如来是其彰显之一，而这个永恒实体的彰显就是一个拯救的过程。但是，中国人对精神性的理解方式与接受方式毕竟与基督徒有所不同，这是因为没有人教给他们关于上帝的明确知识，上帝在他们思想之中，只是离得有些远。

无论是仅论述孔子之前有真神知识，还是论述真神知识始终是中国传统中一种现实存在，都不意味着传教士的工作到此为止。以上所列每本书中都明示，他们强烈地期望，要用基督教改造中国，这正是宗教诠释的主旨所在。以乐灵生的总结为例，多神掩盖一神的问题始终为传教士关心，所以要尽量在中国传统中找出一神痕迹。中国人的知识中有正确部分，就意味着曾经受过正确的指点，因为真理的来源只有一个。但是中国人的知识有很大欠缺。真神思想存在于中国人中间和中国人都相信真神是两回事，要从前者进步到后者仍需要艰苦努力。仅个别人体验到真神是不够的，作为整体的中国人没能全面体认神与我们同在，这是莫大的遗憾。比如中国人虽然有视天为父的概念，但在儒生中，君父概念使得“天父”概念很难被接受，而将至高存在之于人类的关系理解为师生关系则对一般中国人都很容易。又如，因为缺少教育，民众（文盲和略识字者）不懂“天”指 The Supreme Being，也不太认识“上帝”与人的联系，所以对“上帝”不求不拜，转而求拜祖灵和众鬼神。这些状况都有赖于传教士去努力。

三、传教士观念变化折射出的汉学典范转移

新教传教士对中国的关注点着眼于宗教拯救，这是其当然的使命，不会因时代变迁而有重大变化。但是在如何拯救、如何看待中国传统与基督教传统之关系的层次，就体现出与明清时期很不相同的关怀点，而这些差异除了从宗教背景解释，也可以从汉学发展的角度加以剖析。如果说明清时期的天主教传教士促生了欧洲汉学的萌芽，那么十九、二十世纪之交的这批兼任汉学家的新教传教士则体现出汉学的新特色。

首先，汉学是西方学术的一支，它的变化总是与欧美学术和思想的变化同调。明清时期的传教士汉学与天主教如何立足中国这个命题紧紧纠缠，耶稣会士们的总体倾向是通过向欧洲传递一个良好的中国形象来换取支持，在这过程中完成了对中国之典籍、历史、文化传统的选择性介绍，同时也开启了欧洲人对中国文化与欧洲－基督教文化之关系的思考。而这种思考的主要特征是立足欧洲文化的需要来理解中国，中国并非欧洲人的思考核心，却更像欧洲人认识和反思自己的参照物。正因如此，天主教会的捍卫者和反对者都可以用中国传统来支持自己，君主制度的支持者和反对者也都可以在中国找到足够的论据。也因为如此，当欧洲的社会发展趋势日渐明朗，当激烈的思想争议走向缓和之际，热闹一时的“中国热”也就随之平息。当时也是欧洲的学科分化显形之际，因此尚不能用明晰的学科概念分析或看待中国，而以各种传统基督教观念来裁量中国或设定研究命题则是最常见的认识方法，不过已经风生水起的文本批评法在用于辨析中国史料之可信度问题上发挥了不小作用。

在新教传教士来华的时代，欧洲的宗教观念和学术观念都已发生明显变化，这就意味着在诠释另

一种文化时的立场有了变化。新教神学的发展首先使得对神－人关系的认识发生重大变化。天主教会的系统是为了给人以永恒的快乐而建立的一种神与人之间客观的(非个人的)、量化的(非性质的)、相对的(非绝对的)的关系,教会的管理代表着并实现这种神人关系,实现的基本方式是通过圣礼,而人在圣礼中体现出的功德的多少会影响神恩之降临,司铎的具体职责是对人进行命令和劝告。路德派则强调人与神的关系是个人的,不以任何事物或物体为中介,只通过接受圣经中的"message of acceptance"来建立,这种个人关系为"信仰",有"信仰"即是接受一个人被神接纳的事实。因此,"信仰"是性质的和无条件的,一个人或者与神分离,或者不与神分离,没有数量、程度之别。显然,对"信仰"的这种认识直接影响到前述作者们格外关心中国传统中关于神－人关系的表达。新教正统主义神学使得理性主义和宗教的道德关怀占据重要位置,并且强调每个人都可以在圣经中发现那些不可变更的基本信条,这些无形中也促使传教士相信真神的教诲一定存在于其他文化中,而他们对中国各个时代思想的论述正能体现此点。

宗教学、哲学、社会学、宗教社会学、比较语言学、经济学等新学科的发展和实证主义、进步观及科学观的观念性影响也体现在二十世纪初那些传教士的选题和论述视角中,比如,乐灵生非常典型地体现了基督教神学家关于神存在之证明思路受哲学概念分析法和历史视角的影响。乐灵生认为,以往理解中国术语之一神论含义时之所以有困难,是因为当它们表达人格性时常常并不附带至尊性含义。而理解一神论－自然主义术语时的困难则在于,它们有至尊性含义却并不明白表达人格性。首先,需要注意"人格性"(personality)是一个现代术语,所以古代人甚至当今的文盲不能明白地用这个词思考或表达是正常现象。其次,人格性不等于拟人化(anthropomorphism),中国恰恰缺少证据将拟人化同关于至高存在的思想相联系。因此考虑中国古代的文籍,要思考的方向毋宁改为其中有无证据表明古人思想中的至高存在具有人的特征(personal)。"人格性"一词包含着一些具体内容,如自我知觉(self－consciousness),自我督导(self－direction),无所不在(omnipresence),无所不知(omniscience),无所不能(omnipotence),将它们分解开来逐一衡量,则中国的传统中自然是有人格性观念的。而且,思路扩大后,显然不能局限于与孔子有关的文献。何况孔子的思想本就有局限,后人又以局促的方式理解孔子的言论,所以孔子对"天"说了些什么固然重要,但他没说的也很重要,而这些就要从其他路径寻找证据。这就是为何乐灵生会把视线投向不同层次中国人的观念。

其次,汉学永远包含着一种未必关乎学术的观念色彩,即特定西方群体对中国的认识倾向,因此不同类型的汉学家也可能意味着不同类型的汉学。前文比较利玛窦和理雅各对孔子的认识差异时已经体现出,明清时期的耶稣会士和新教传教士虽然同样是基于宗教考虑,但是由于彼此对宗教和传教的理解不同,导致对中国经典的态度有很大差异。另一个例子则是布鲁斯和葛瑞汉(A. C. Graham)的差异。布鲁斯相信朱熹尊奉一个人格化的至高神,朱熹体系中强烈的道德性和伦理性因素足以证明此点。应该说,站在布鲁斯的逻辑之内,这套说辞确能打动人心。而出身神学系的英国汉学家葛瑞汉则坚持认为,宋代哲学家的思维方式非但不能接受一神论或有神论,而且他们对万物生死荣衰的源泉及人类具有情感和意识之原因的追寻与基督教神学推求第一因的动机和指向都格格不入,因为中国人没有宇宙有起点的观念,也没有宇宙万物具有因果关系的概念。葛瑞汉也注意到宋代哲学家的体系强调理性和道德,但他不认为这与至高神的品格或情感有何关系,他认为这只是宋代哲学家把宇宙设想为一个有道德秩序的空间,从而就可以宽慰地相信这是一个适合儒家君子生存的地方。葛瑞汉对一些关键术语的翻译也体现他相信宋代哲学家无关一神论,比如他赞同把"仁"译为 Benevolence

而不是 Love，把“神”译为 Psychic 而不是 Spirits，把“理”译为 Principle 而不是 Law。[14] 葛瑞汉的解释也讲得通，而且更符合中国主流派的传统认识。但是，能说布鲁斯是错误的或任意曲解吗？我认为不能。这只能说是两个人对 God 问题的理解有差异，并通过对宋代理学的诠释而呈现出来。

第三，汉学又始终在努力体现跨文化沟通的尝试与进展，而每一阶段的方法都受到自身文化视野和文化立场的影响。利玛窦试图译 God 为“上帝”时已经在构建一种理解和诠释异域文明的方法。利玛窦把道德和理性作为一种普遍性的可以带领人们走向神意的东西，但他并没有或者也不想把中国的道德学说同神意直接关联。他的重要教义著作《天主实义》和《畸人十篇》对于理学的概念都是断然拒绝而且不多解释。

但在利玛窦之后，编译《中国贤哲孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*；1687）的那群耶稣会士已经在对理学的认识上表现出不同于利玛窦的态度。他们选择了朱熹编定的“四书”，还倚重张居正的注本，这意味着他们选择以理性主义的形而上学方式（而非讲求奥义的象征主义方式）理解中国经典，而朱熹以前并没有人为古典构筑出形而上学解释体系。此种选择实际体现出托玛斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）的经院哲学思想在他们身上的影响——把形而上学作为教授、解释和理解神学的工具。为此，他们不得不对理学家的观念进行一些曲解，比如对“至善”的解释，朱熹只提了明明德和亲民止于至善这两层含义，耶稣会士在此基础上补充说，明明德和亲民之后要努力达致永恒的至高之善（supreme good）。他们把“至善”译为有玄学和神学意味的“summum bonum”，即 supreme good，这是对理学家的注释又做了宗教性再诠释，使此书看起来符合“孔子相信上帝”的论调。[15] 这样做给他们带来一个矛盾，即一方面采用朱熹形而上学体系，另方面却继承利玛窦立场坚称朱熹为无神论，而礼仪之争迫使他们又要着意掩盖《中国贤哲孔子》一书中的朱熹成分。此举令知情者怀疑他们究竟是不懂得中国传统，还是有意以不实之词误导众生。这种尴尬立场正是文化沟通遭遇短期利益挑战的鲜明体现。

十八世纪的索隐派耶稣会士则深受文艺复兴以来欧洲流行之神秘主义神话阐释理论影响，又对基督教普世主义精神怀抱最乐观的信从，从而相信“道”和“太极”是关于人格化世界本原的概念，于是将含有“道”这一概念的中国各家各派文献熔铸一体，比如《易经》、《尚书》、《道德经》、《庄子》、《列子》、《淮南子》、《吕氏春秋》、《管子》、《说文解字》、周敦颐和张载的理学，他们又通过解字法寻找《旧约》讯息的密码式表达。索隐派的这种沟通理念曾经被评价为过于任意，既是对中国文化过于任意的理解，又是对基督教过于任意的理解。他们解析汉字的方法由于无视一种文字形成与发展的历史渊源，的确很难被人接受，但他们对中国各时代思想内在联系性的体认比利玛窦和其他主流派耶稣会士的断章取义要准确和深刻，实则表现出他们通过努力学习和理解一种本属陌生的文化而能够较好地把握此种文化。而在用本有的宗教观念诠释异域文化这一点上，所有耶稣会士没有质的差别，只有角度和程度的差异。

本文中几位新教传教士汉学家则更进一步。尽管他们关于朱熹有一神论认识、真神观念始终是中国传统中一种现实存在的论述可能会同时招致大批中国学者和西方学者的反对。但是他们正是因为诠释立场和对神意之理解发生了变化，所以对于沟通不同文化有了新的认识。利玛窦时代认为普遍理性引领人们走向神意，但这几位新教传教士认为道德学说之存在本来就是神意普遍存在的表现。

---

[14] 葛瑞汉 Angus Charles Graham 著，《中国的两位哲学家：二程兄弟的新儒学》*Zhongguo de Liangwei Zhexuejia：Er Cheng Xiongdi de Xin Ruxue*［Two Chinese Philosophers：Ch'êng Ming－tao and Ch'êng Yi－ch'uan］，程德祥 Cheng Dexiang 等译，（郑州 Zhengzhou：大象出版社［Daxiang Publishing House］，2005），155－186。

[15] 梅谦立神父将《中国贤哲孔子》1687 年拉丁文本的阐释类型和解释层次作了详细分析，详见 Thierry Meynard，*Confucius Sinarum Philosophus（1687）：The First Translation of the Confucian Classics*，（Roma：Institutum Historicum Societatis Iesu，2011），3－75。

他们的观点在当代其实有呼应者。比如近期耶稣会士梅谦立神父(Thierry Meynard, S. J.)认为,理学以哲学方式表达出的关于终极实在之思想与经院哲学中关于 God 的思想十分接近。[16] 简而言之,这批新教传教士汉学家之诠释努力的内在价值在于,他们可能创造了一种新的文化观念。此种类型的沟通不是单纯地让一种文化去理解另一种,而是利用两种文化资源以及它们可能具有的相关性而生发出新的解释,此种新解释可能并不被认可为属于任何一种既存的文化传统,但它却为文化的发展和更新带来生机和创造动力,可以说它是在一个创造的层次进行沟通,这要求沟通者和阅读者都能在一定程度上跳脱自己的传统,实则也提示了看待不同文化时可以采用一种积极的宽容视角(而非冷漠的容忍)。话说回来,对于已经长期被界定为截然不同的文化形态,是否不可以就其传统的关键性概念之间有无相关性再行发问?本文涉及的几位传教士汉学家其实在这方面提供了很多启发。

16 Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687)*, p. 74 n. 1.

English Title:

The Changed Perspective and Hermeneutics of Chinese Classics

——A Comment on Shifting Paradigms of Sinology by Examining the Protestant Missionaries' View on Relationship between Confucianism and Monotheism

Andrea Liwei WU

Ph. D. of Hisitory (Nankai University, 2003).

Associate professor in School of Chinese Classics, Renmin University of China.

Address: School of Chinese Classics, Renmin University of China, No. 59, Zhongguancun Street, Haidian Dist., Beijing 100872, P. R. China. Email: wuliwei2011@gmail.com

Abstract: This paper introduces several Protestant missionaries' discussion on whether theism is a traditional conception among Chinese. They not only responded to the Jesuits' topic to explore the meaning of the term Shang Di in pre-Qin literature, but went further to suggest that the Confucians of Song dynasty knew God and the knowledge of theism existed all the time in the long history of China. The value of their opinions can be found in the fact they probably created a new idea of culture through a hermeneutical perspective. This interpretation can hardly be accepted as any now existent tradition, but it brings us inspiration and force to think about development and renewal of cultures, and to think about the cultural communication on the creative level.

Key words: Protestant missionaries, cultural communication, hermeneutics of Chinese Classics, monotheism, Sinology