

明清漢語神學研究的可能路徑

——以核心關鍵詞「三位一體」為例

肖清和

上海大學歷史系副教授

一、引言

隨着相關數據庫的建設與使用，明清漢語基督教研究進入到新的研究階段。¹本文嘗試借助《漢語基督教文獻書目數據庫》，²通過對晚明以來相關的漢語基督教文獻的梳理，探析明清漢語神學核心關鍵詞「三位一體」及其思想的形成與演變過程，並反思在大數據時代漢語神學研究的可能路徑。

在基督宗教的神哲學體系中，三一論思想具有重要的地位。晚明耶穌會士入華伊始，就面臨着如何向中國人準確介紹三一論思想之難題，尤其是如何準確翻譯“Trinitas”。耶穌會士採取的適應策略，讓利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）等傳教士意識到公開講授耶穌降世救贖的內容，可能會不利於傳教，因此在早期文獻當中，傳教士並未詳細論述三一論。但在面向教內信徒的信經解釋以

1. 不僅是明清漢語基督教研究，諸如中國歷史、宗教、思想史研究均受到大數據的重要影響，如《中國近現代思想史全文檢索數據庫（1830-1930）》是第一個有關中國近代思想史的專業數據庫，已經有相關的研究成果。其他諸如《中國基本古籍庫》、《四庫系列數據庫》、《中國方志庫》、《中國近代報刊庫》、《大成老舊刊全文數據庫》等等已經成為中國人文研究的重要工具。

2. 此數據庫為中國國家社科基金重大項目成果，目前已經入庫三萬餘條書目信息，數據庫網址為 <http://xs.bbtdb.com>，目前仍在內部測試階段。

及教義問答之中，我們仍然看到有關三位一體的描述。

基督宗教聖經當中並無三位一體的論述。有關三一論神學亦是經過教父哲學家、中世紀神學家而逐步形成並發展起來的。但即使在西方，有關三位一體的闡述不僅存在着分歧與爭議，而且其內涵極為複雜，非能一言兩語予以闡釋清楚。奧古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）曾在與異端的辯論中撰有專著《論三一》（*De Trinitate*），對三一神學展開了系統論述。托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）在其集大成著作《神學大全》（*Summa Theologiae*）中亦有專論。

二、西方基督教三一論的演變

三一論（trinitas, trinity；三位一體或三元一體）³是基督宗教的核心教義與思想之一。⁴在基督教發展史中，三一論有一個逐漸演化的過程。早在使徒時代，羅馬的克萊門（Clement of Rome）就曾致信給哥林多的教會，以示他所見證的聖父、聖子、聖靈的合三為一。但在第二世紀，使徒們並未就聖子、聖靈與聖父之間的關係等關鍵問題展開深入討論。在「古羅馬信經」基礎上的《使徒信經》則對三者之間的關係有了初步描述：⁵

(1) Ego credo in omnipotentem Deum patrem, qui creavit

-
3. 輔仁神學著作編譯會，《基督宗教——外語漢語神學詞語彙編》（上海：天主教上海教區光啟社，2007），頁 1049。
 4. 參考 *Catholic Encyclopedia*, "The Blessed Trinity" (<https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=11699>; accessed on 24 Apr 2017); 徐龍飛，《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》（北京：北京大學出版社，2013），頁 29。
 5. 三位一體思想最初與洗禮有關，並有從一重信仰的信條到三重以及到《信徒信經》演化的過程，可參考徐懷啟，《古代基督教史》（上海：上海人民出版社，2012），頁 134-137；徐龍飛，《形上之路》，頁 36；河北信德社編，《天主教教理》（石家莊：河北信德社，2012），頁 64。

caelum et terram; (2) Ego credo in unicum ejus filium Jesum christum Dominum nostrum; (3) Ego credo quod de spiritu Sancto conceptus sit et natus ex Maria Virgine; (4) Ego credo quod passus est sub pontio Pilato, quod crucifixus, mortuus, et sepultus est; (5) Ego credo quod descenderit ad inferos, et tertia Die a mortuis resurrexit; (6) Ego credo quod ascendit ad caelos, et sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis; (7) Ego credo quod in fine dierum venturus est judicare vivos et mortuos; (8) Ego credo in Spiritum Sanctum; (9) Ego credo in Sanctam et apostolicam Ecclesiam et omnium Sanctorum communionem; (10) Ego credo remissionem peccatorum; (11) Ego credo carnis resurrectionem; (12) Ego credo vitam aeternam. amen.⁶

在教父時代，諸如殉道者游斯丁（Justin Martyr）、伊里奈烏（Irenaeus）嘗試對此進行回答。游斯丁認為聖父明顯就是一位“Triad”；聖靈（或聖言）就是上帝本身，因此無論是聖靈抑或是聖言都不能與聖父分離。游斯丁將聖言理解為聖父的理性意識（rational consciousness）的「先存在」（preexistent）。同時代的伊里奈烏更加強調聖靈在救贖過程中的作用，以及聖言與聖父的永久共存。⁷

德爾圖良（Tertullian）第一次使用拉丁語“Trinitas”以指神聖的整體（divine unity）散發為三一。德爾圖良將此「三」理解為三個個體（individuals）。同時，德爾圖良為了更準確的解釋聖子與聖靈，他對位格（Person）進行了更深入的解釋。德爾圖良的三一論被稱為「經世三一」，

6. 不同版本的拉丁文《使徒信經》有所差別，本處引用的是馬若瑟（Joseph de Prémare）《三一三》「信經直解」部分所附拉丁文信經。

7. “Holy Trinity”, in *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition), vol. 14 (Detroit: Thomson/Gale, Washington, D.C.: Catholic University of America, 2003), p. 189.

為四世紀基督教三一神學正統的塑造奠定了基礎。⁸

奧利金 (Origen) 則第一次對「聖父、聖子、聖靈」的意義作出哲學的解釋。奧利金認為，聖父即作為純粹精神的上帝，超越了物質與時空，也超越了人的思想與語言。聖子是上帝智慧的本體化，是「上帝的自身影像」。聖靈則是上帝的情感，表達了上帝的善。而聖父、聖子、聖靈是上帝的本體、存在和善的統一體。⁹奧利金對三位一體的論述帶有新柏拉圖主義色彩。奧利金認為在起始就有聖父，無始無終，自有而非受造。聖父通過其永恆性而生發出聖子；並通過聖子生出聖靈。三者是不同的個體或本體 (hypostases)，而聖父與聖子共同分有本體 (substance)。但聖子具有與聖父同樣的本體 (homoousios)。¹⁰

學者將伊里奈烏和德爾圖良及西方教父的三一論稱為「經世三一」(Economic Trinity)，而將游斯丁和奧利金及東方教父的三一論稱為「內在三一」(Immanent Trinity)。前者討論上帝的合乎事宜的救贖計劃、救恩的安排和佈置；上帝在救贖歷史中啟示出來並行動着的神聖位格，又稱為救贖三一；後者討論三個位格之間的先後關係，揭示存在於先在關係中的諸位格的特性。¹¹

聖三一思想的定型並成為正統教義是在三二五年的尼西亞會議 (Council of Nicaea)。君士坦丁大帝支持並批准三位一體教義，將違反此教義的阿里烏派 (Arians) 定為異端。在與異端的辯論中，正統的三一論逐漸明晰，並最終形成了聖父、聖子和聖靈是同一實體 (hypostasis)、三個人格 (prosopon)、基督的神性與聖父的本質相同

8. 章雪富，〈論德爾圖良的「經世三一」〉，載《世界宗教研究》2004年第2期，頁18-26。

9. 趙敦華，〈基督教哲學1500年〉（北京：人民出版社，1994），頁99-100。

10. *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition), vol. 14, p. 192.

11. 石敏敏，〈早期基督教三一神學之辨〉，載《宗教學研究》2004年第1期，頁80-84。

(homoousia)，基督的人性與人的本質相同等思想。《尼西亞信經》中使用了希臘文 ousia 與 hypostasis，並被等於拉丁單詞 substantia。¹²

《尼西亞信經》比《使徒信經》更加具體、詳細的描述了聖父、聖子與聖靈之間的關係。但由於對本體 (hypostasis) 與本質 (ousis) 的不同理解，導致了教父們對三位一體的不同解釋，並開始了中世紀有關共相與殊相、存在討論之先河。

奧古斯丁是教父思想的集大成者。¹³奧古斯丁承認人的理性的有限性，「當我們想到上帝三位一體時，便認識到，我們的思想不足以達到其對象，不能如其所是地領會他」。¹⁴奧古斯丁認為聖父、聖子、聖靈是三個不同的位格，不可混淆和等同，但均是上帝。聖子由聖父生出來，聖靈由聖父和聖子發出來，他們之間存在着生和受生、發和被發的關係。其次奧古斯丁認為聖父、聖子、聖靈三個位格都是上帝，但並不存在着三個上帝，而只有一個上帝：

因此沒有三個神而只有一個神；儘管事實上父生了子，因此父不是子；子是由父所生，因此子不是父；而聖靈既不是父也不是子，而只是父和子的靈，他本身是與父和子同等的，屬於三位的合一體。¹⁵

子與父同等，同實體，共永恆……子不只是因為言成了肉身才被稱為受道，他之受道還是為了言成肉身……子當然是父的言，這言又稱為父的智慧。所以，若他之奉差不是由

12. 趙敦華，《基督教哲學 1500 年》，頁 119-120。

13. 同上，頁 139。

14. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》（上海：上海人民出版社，2005），頁 159。

15. 同上，頁 33。

於他與父不平等，而是因為他是全能上帝榮耀的純粹流露，又有甚麼稀奇呢？不過在這裏，流露者和被流露者乃是同一個實體。¹⁶

至於三一之間的矛盾，奧古斯丁認為「體」實為「是」（*essentia*），來源於動詞「是」（*esse*）。由於聖父是至真至善至美的「是」，他將這一完滿的「是」賦予了聖子和聖靈，因此三位共享完滿的「是」。奧古斯丁還特別強調聖靈作為愛在連接聖父聖子，從而使三位成一體之間的作用。學者認為，在奧古斯丁那裏，三位一體的準確含義應該是三位一是（*treis hypostases, miaousia*）。奧古斯丁使用“*essential*”翻譯希臘語“*ousia*”，前者正來自「是」動詞“*esse*”。¹⁷

奧古斯丁在《論三一》中詳細論述了三一論思想。奧古斯丁在此書中使用了大量的類比，其中聖父類比項與「是」、萬物起源有關；聖子則與知識、理解、邏各斯有關；聖靈則與意志、愛有關。¹⁸此外，奧古斯丁三一類比中還包含了道成肉身的類比。奧古斯丁認為聖子是理解，同時也是道（言），言生自記憶但又異於記憶。道成肉身的基督就成為理解三位一體奧秘上帝的中介與唯一道路。¹⁹

奧古斯丁認為「位格」是類名，「位」是聖父、聖子、聖靈所同有的東西。奧古斯丁的三個位格，一個存在或實體，即等同希臘語所謂三個實體，一個存在者。但奧古斯丁認為如果上帝存在（*to be*）與實存（*to subsist*）是一事，

16. 同上，頁 150-151。

17. 周偉馳，《記憶與光照：奧古斯丁的基督教思想》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁 165-169。

18. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，頁 14。

19. 同上，頁 16。

「他們就不該被稱為三個實體，正如他們不該被稱為三個存在者一樣」。²⁰奧古斯丁認為「位格」（prosopa）與上帝存在是一回事，因此「父的位格無非就是父。他之被稱為位格，是就他自己而言，而不是就他與子或聖靈的關係而言；正如他之被稱為上帝和善、公義等等，是就他自己而言。正如對他來說存在與為上帝、為偉大、為善本為一事，對他而言，存在於有位格也是一事。」²¹最後，奧古斯丁的結論是「父、子、靈乃是一個上帝，是萬有的創造者和統治者；父非子，靈既非父亦非子，但他們乃是彼此相關的位格三一體，乃是平等存在者的統一體。」²²

奧古斯丁三一論的原創性在於心理三位一體（或心智三位一體）。奧古斯丁以類比入手，在人的意識自身中尋求三位一體的結構。奧古斯丁區分了人的靈魂中三位一體結構，即記憶、理解、意志，它們並非三個本質，而是一個本質，一個存在。借助此結構，人才是上帝之肖像。因此，與希臘教父不同，奧古斯丁嘗試以其關係學說和在心理、心靈意義上解釋的過程論去理解三位一體之奧秘。²³

托馬斯·阿奎那在其集大成性著作《神學大全》之首就論述了上帝一體三位。但阿奎那的重點是上帝論，核心是上帝存在的證明，並對上帝的各種內外屬性進行了詳細申述，如上帝的單純、完美、善、無限性、不變性、永恆性、唯一性，以及上帝的知識、生命、意志、愛、正義、仁慈、預定、能力、真福等等。《神學大全》第一集第二十七到四十二題，開始全面論述三位一體的相關內容。

20. 同上，頁 206。

21. 同上，頁 208。

22. 同上，頁 242。

23. 徐龍飛，〈作為哲學觀想對象的神學主題——試析奧古斯丁建構三位一體論的形上哲學方法論〉，載《雲南大學學報（社會科學版）》2012年第4期，頁 25-41。另參氏著，《形上之路》，頁 356-367。

阿奎那認為位格是「某一固定之類的一個特殊個體，在位格的定義中，使用『性或本性』（*natura*）這一名稱，比使用『本質』之名稱，更為適當。因為『本質』（*essentia*）一詞，來自其意義最為普遍廣泛的動詞『是、有或存在』（*esse*）」位格即「是那在整個（物之）自然本性中最完美者，即那在理性本性中自立存在者。」²⁴

那麼，位格是表示上帝的關係，還是指上帝的實體？阿奎那認為，位格直接表示關係，間接表示本質。但此關係並非依附於主體的依附體，而是以自立體的方式來表示關係（或把關係作為實體來看）。同時，位格也直接表示本質，間接表示關係。²⁵既然位格這個名稱在上帝內表示關係，而「這關係有如是自立於」上帝之本性或上帝性內之物。而上帝內有多個自立於上帝之本性或上帝性內之物。因此，在上帝內有多位或多個位格。阿奎那通過「生」與「受生」、「發」與「被發」論證上帝內只有三個位格。²⁶

阿奎那認為「位格或位」是聖父、聖子、聖靈三者所共有。但「位格」不是像「類」或「種」，而是像「不確定的個體」（*individuum vagum*）那樣的共有名稱。因為，類名或種名如「人」或「動物」用來表示共有的本性（共性），但不是用於表示類或種所表示的共有本性之意念（觀念）。雖然位格為三者所共有，但每一位都是自立於上帝的本性或上帝性內，並與其他位有區別。²⁷

阿奎那認為不能用自然理性獲知上帝三位或上帝位格的數目為三。但認知天主三位確有必要：一方面是為了對

24. 聖多瑪斯·阿奎那著，高旭東、陳家華等譯，《神學大全（第一冊）：論天主一體三位》（台南：中華道明會、碧嶽學社，2008），頁432。

25. 同上，頁441。

26. 同上，頁447。

27. 同上，頁453-454。

上帝創造萬物有正確的領悟；另一方面為了正確領悟人類的得救，這得救則是憑藉降生成人的聖子或聖靈的恩賜完成的。阿奎那認為可以通過表記（*notiones*）即表達各位格特徵的抽象觀念（*ratio*）來認識位格。表記有五：非產生性、父性、子性、共發、出發。²⁸

在三個位格中，聖父是本源，其他兩個位格都是源自聖父這一位格。但此本源不是指時間的「在先」，而僅指「起源」。每一個位格的名稱是每個位格的固有名稱。在沒有先後的上帝位格中，聖父是沒有本源之本源；聖子則是出於本源之本源；聖言則是聖子位格的特有名稱，而不是本質本體名稱。同時，聖子可稱為聖父的肖像（*imago*）。聖靈與聖子的位格不同，是因為「一位格的起源有別於另一位格的起源」，「起源的差別本身，則是由於聖子是只處於聖父，聖神（聖靈）則是兼出於聖父和聖子」。²⁹聖父是藉聖子發出聖靈；或者，聖靈是藉聖子而由聖父出發。聖靈的另一個特有名稱是愛（*amare*）與恩惠（*Donum*）。

對於奧古斯丁的三一論與阿奎那的三一論，莫爾特曼（*Jürgen Moltmann*）如此總結道：「奧古斯丁從唯一的上帝出發，他借助唯一神聖本質的概念來領會上帝的合一性，只是在這之後才出現三個位格概念的。在阿奎那看來，我們在對三一中的三個位格進行一般抽象之後，思想中剩下的只是唯一的神聖本質。他說，正是這才被一般地稱作『上帝』，而不是三個位格，或三位格中的某一位。」³⁰

奧古斯丁與阿奎那有關三一論的思想體系，成為明末清初來華傳教士使用漢語翻譯、詮釋與傳播三位一體思想

28. 同上，頁 480。

29. 同上，頁 519。

30. 莫爾特曼著，周偉馳譯，《三一與上帝國——論上帝的教義》（香港：道風書社，2007），頁 30。

的重要資源。雖然學者強調經過傳教士的介紹，西方經院哲學及其根源即亞里士多德哲學為明末清初士人所熟知，並在明末清初漢語基督教文獻的論述中佔有重要地位；但是我們也會在這些文獻中亦發現奧古斯丁的神學思想。³¹本文所梳理的漢語基督教文獻中的三位一體思想均來自奧古斯丁與阿奎那的相關論述。

三、明清基督教三一論文獻及思想³²

在羅明堅 (Michel Ruggieri, 1543-1607)、利瑪竇等耶穌會士入華之前，沙勿略 (François Xavier, 1506-1552) 等傳教士已經開始在印度、日本等地進行了「適應化」傳教實踐。沙勿略在印度傳教期間，曾編撰《小公教教理書》(1545)。此書除了介紹天主教最基本的教義之外，還包括帶有三位一體內容的《使徒信經》。沙勿略將此書由拉丁語根據不同的傳教對象譯成泰米爾語、馬拉巴語、馬來語等不同語言。一五四九年，沙勿略進入日本傳教。因為聖三一教義與日本佛教中的相似性，沙勿略的助手將“Deus”誤譯成日本佛教真言宗的「大日如來」。為了避免此類錯誤，沙勿略確定了在翻譯關鍵性的神學概念時必須遵守的「音譯原則」。³³正式在日本出版的教理書是一五九〇年開始印刷的《基督教要理書》。³⁴其中應有類似《使徒信經》對三位一體正統教義等內容。之後在華的傳教士也基本上繼承了同樣的「音譯原則」，但同時也根據中

31. 周偉馳，〈奧古斯丁復形說的東傳及其問題〉，載《哲學研究》2017年第8期，頁76-83。

32. 何先月已對明末清初三位一體的漢語書寫有所研究，但側重於翻譯過程與中西文法上的差異。本文側重於從時間順序梳理有關三位一體的文獻及其思想。參見何先月，〈位與體：明末清初三位一體的漢語書寫〉，載《漢語基督教學術論評》23 (2017)，頁177-218。

33. 戚印平，〈東亞近世耶穌會史論集〉（台北：台灣大學出版社，2004），頁81；戚印平，〈日本早期耶穌會史研究〉（北京：商務印書館，2003），頁221。

34. 戚印平，〈日本早期耶穌會史研究〉，頁226。

國的需要而使用不同的譯名。

晚明漢語基督教文獻可以根據閱讀對象的不同而分成針對教內的文獻與針對教外的文獻。前者主要是教義問答，而後者主要為倫理、哲學或科學著作。前者主要立於信仰或啟示，後者基於自然理性或邏輯推理。由於面對的讀者的不同，此兩類著作在介紹天主教教義與思想方面有所側重。

《新編西竺國天主實錄》（1584）是明末第一本漢語基督教著作。此書共有十六章，前面部分論述上帝的存在、上帝的屬性及創造論，並介紹始祖亞當與靈魂論，後半部分論述天主十誡以及洗禮。一五八四年版的《天主實錄》是傳教士改穿儒服之前的作品。因此，在此書中的諸多專有名詞的翻譯並未定型，如後來定型的「天神」，此書中作「天人」；「天堂」作「天庭」；「耶穌」作「熱所」；「厄襪」作「也襪」等等。而且此書中還使用了「僧」等佛教詞彙。此書並未就三一論及其術語進行翻譯與解釋，僅提及「一位天主尊大」、「二者湊合一位」，亦沒有翻譯“Trinitas”、“Pater”、“Filius”、“Spiritus”等。³⁵

在羅明堅《天主實錄》的基礎上，利瑪竇撰成《天主實義》，但《天主實義》的重點是介紹上帝論、靈魂論，以及對佛道、宋明理學展開批評。除了書末簡要提及耶穌道成肉身、救贖世人等的內容之外，全書並沒有隻言片語提及三一論的任何內容，也沒有介紹任何有關聖神的思想。利瑪竇在《天主實義》所使用的聖神，是指聖人。³⁶利瑪竇的其他中文著作如《畸人十篇》、《二十五言》、《交友論》、《西國記法》、《齋旨》亦沒有三一論的內容。

35. 羅明堅，《新編西竺國天主實錄》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊（台北：利氏學社，2002），頁62、64。

36. 另有一處「聖神」是作為形容詞使用，指聰睿。

利瑪竇的中文著作主要面對士大夫群體，因此在其著作極少看到基督論、三一論是合乎常理的。而在被認為利瑪竇的中文著作的《聖經約錄》、《天主教要》中則看到含有三一論思想的《使徒信經》，³⁷因為就其內容來看，這兩本書主要面對的教內信眾。在《聖經約錄》（1605？）中，利瑪竇將《使徒信經》音譯為「十二亞玻斯多羅性簿錄」（Symbolum Apostolorum），並對其中重要術語進行了簡要解釋，如「天主罷德肋」，有解釋為「譯言父也，乃天主三位之第一位也」。費略，「譯言子也，乃天主第二位之稱」。「斯彼利多三多」，「譯言無形靈聖也，乃天主第三位之稱」。³⁸而在《天主教要·聖號經》中，「斯彼利多三多」譯成「聖神」，並注明「天主雖有三位，實共一性一體」。³⁹

龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）譯，郭居靜（Lazare Cattaneo, 1560-1640）等訂的《聖教日課》，⁴⁰有《信經》，即《使徒信經》，但僅為經文，並無解釋。⁴¹但龍華民在其另一部著作《靈魂道體說》則提及三一論。《靈魂道體說》中的「道體」類似柏拉圖的「理念」或「形相」，「分之則為天地，散之則為萬物」；道體必須借助理氣以為形象。龍華民詳細比較靈魂與道體之異同。在論述靈魂「象肖天主」之時，龍華民提到「天主位數有三，性體惟一。曰巴德肋（譯言父也），曰費略（譯言子也），曰斯彼利多三多（譯言聖

37. 林金水、代國慶，〈利瑪竇研究三十年〉，載《世界宗教研究》2010年第6期，頁130-143。

38. 利瑪竇，《聖經約錄》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁96-97。

39. 利瑪竇，《天主教要》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁311；張西平，〈《天主教要》考〉，載氏著，《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005），頁47-58。

40. 《聖教總覽經文》（此書為康熙時期南懷仁再版），載張西平、馬西尼、任大掇、裴佐寧編編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》（四十四冊；鄭州：大象出版社，2014），第四十四冊，頁32-33。

41. BnFChinois 7357，頁6-7。《聖教日課》有不同版本，其中所含經文的譯者並非同一人。

神也)。三位共是一體。」⁴²龍華民認為體者，即「確然獨立自存，不涉虛幻也」，「有體者」，即「自存自立，不空不無，永遠不滅也」。⁴³此處所譯與之前的翻譯一致，但龍華民並未對三一之間的關係有更多說明。

《天主聖教啟蒙》為羅如望 (Jean de Rocha, 1566-1623) 所撰之教義問答，所面對的讀者主要為剛入教之童蒙。此書中以「師」與「學」之間的對話的形式，對基督教核心教義進行了淺顯解釋。其中有關三一論的內容，其譯名與羅明堅一致，但對一為何有三、三如何為一、位等進行了簡略解釋。⁴⁴值得注意的是，在《天主聖教啟蒙》中，羅如望非常清晰地指出費略由罷德肋所「生」，斯彼利多三多則由罷德肋與費略所「發」。

龐迪我 (Didace de Pantoja, 1571-1618) 在《天主實義續篇》中明確提出「三位一體」，但龐迪我並未對三一論有更多論述，僅注明「本論詳之」。⁴⁵此處「本論」殆指另一本著作《龐子遺詮》。該書又名《性薄錄》(Symbolum)，以問答的形式對《信經》內容進行詳細解釋。其中就涉及到三一論。對於天主為何有三位？龐迪我主要從「性能」圓滿的解讀加以說明；費略為罷德肋所「生發」；罷德肋為生費略之原，費略又原生出於罷德肋，故其體為一。但龐迪我對三一論的並非全面，其主要目的是解釋信經條文。龐迪我亦承認：「三位一體之事，最為難明」。⁴⁶

42. 龍華民，《靈魂道體說》，載《法國國家圖書館明清天主教文獻》第二冊（台北：利氏學社，2009），頁 362。

43. 龍華民，《靈魂道體說》，頁 350、353。

44. 蘇如望，《天主聖教啟蒙》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁 388-389。

45. 龐迪我，《天主實義續篇》，載張西平、馬西尼、任大掇、裴佐寧編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第三十一冊，頁 156。

46. 龐迪我，《龐子遺詮》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第十二冊，頁 39。

高一志 (Alphonse Vagnoni, 1566-1640, 又名王豐肅) 在《教要解略》(序於 1615 年) 詳細解釋涉及三一論的條目。高一志將「斯彼利多三多」譯成「無形靈聖, 或聖神」, 將 *personna* 譯成「伯瑣亞」, 並解釋為「靈明之性體, 以獨立而別於諸同性同類者也。茲借位字, 以免異名之滯做此。」為了突出 “*persona*” 所含尊重之意, 高一志特意強調「天主一性, 而包含三尊位」。此處與之前傳教士略有不同。高一志指出, 「分別尊位, 有三者; 合性體言之, 摠一天主而已」。而且, 「此三者, 更無大小, 無強弱, 無先後」。⁴⁷ 為了更好的解釋三一論, 高一志在對《使徒信經》十二句經文進行解釋之後, 附有〈天主一體三位論〉。該書從明悟與愛欲、自立與依賴兩對關係來說明天主為何會有三位; 從授、受與愛的關係來說明聖父與聖子之間「必同性體、必同知能, 無多少之異」。但對於聖靈(聖神) 的解釋頗為簡略, 該書認為是由父、子「相親之所由立, 故特有次第之殊」, 故謂之斯彼利多三多即聖神。該書又以水出於泉、流於川、聚於湖等為例說明「天主位雖分散, 體實唯一」。該書認為三一思想「難以言語形容」, 並以「一而三, 三而一」作為結束。⁴⁸

陽瑪諾 (Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1659) 在《聖經直解》(1636) 卷六中對三位一體進行了詳細的解釋。陽瑪諾對聖三一的翻譯與之前的傳教士保持一致, 但解釋更為詳細。陽瑪諾對三一的解釋基本上與《天主實錄》類似。陽瑪諾以四個類比來進行解釋, 即人之明司與愛欲; 以大海、大江、大湖之水進行類比; 人之靈性含記、明、愛三司; 太陽有體、光、熱。陽瑪諾還引用了奧古斯丁等典故

47. 高一志, 《教要解略》, 載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊, 頁 180。

48. 同上, 頁 211-214。

以證明信仰比理解更為重要。陽瑪諾又說明了聖父、聖子是否有時間先後關係。⁴⁹

再版的《天主實錄》約刊刻於一六三七年之後。此時有關三一論術語的翻譯業已定型。修訂版的《天主實錄》加上了第七章「天主聖性章」，詳細介紹並簡要論述了天主三位一體思想：

天主一性而包含三位，西士謂之伯瓊亞也。第一曰罷德肋，譯言父也；第二曰費略，譯言子也；第三曰斯彼利多三多，譯言無形靈聖，或聖神也。分別位有三者，合性體言之，總一天主而已。須知此三者，更無大小、無強弱、無先後可言也。⁵⁰

修訂版將“essential”翻譯成「性」或「體」（因後文又出現天主一體三位），“persona”譯成「位」，並附上其拉丁文讀音「伯瓊亞」。對於聖父、聖子、聖靈分別採取了音譯，同時予以解釋。其中，聖父譯為「父」，聖子譯為「子」，聖靈譯為「無形靈聖，或聖神」，並對三一思想進行了簡要描述，即一性包含三位，此三位無大小、強弱、先後之分。此部分內容與《教要解略》所附〈天主一體三位論〉一致。該書第十一章與初版迥異。修訂後的第十一章實際上輯入了業已定型的《使徒信經》的內容。

艾儒略(Jules Aleni, 1582-1649)在介紹耶穌生平的《天

49. 陽瑪諾，《聖經直解》，載張西平、馬西尼、任大授、裴佐寧編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第十八冊，頁440-444。

50. 早期版本（如耶穌會羅馬檔案館藏本）的《天主實錄》對於三位一體的相關術語並沒有確定，因而與之後的版本（如梵蒂岡教廷圖書館藏本）有較大差異。關於兩者之間的差異，參考李新德：〈從西僧到西儒——從《天主實錄》看早期耶穌會士在華身份的困境〉，載《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》2005年第1期，頁87-92。修訂版的《天主實錄》所增加的第七章風格與全書迥異。

主降生言行紀略》「凡例」中對天主及天主三一有簡要說明。艾儒略指出天主一體中，「原含三位」，並對「位」進行解釋，「所謂位者，非爵位，亦非座位，乃靈明自立之位也」。與羅明堅等傳教士略有不同的是，艾儒略將斯彼利多三多譯為「愛」以及「聖神」。艾儒略並說明了三一之間的關係。⁵¹艾儒略的另外一本同類著作《天主降生引義》亦解釋了三一，除了全錄《天主降生言行紀略》凡例的內容之外，又增加一部分內容，即「何謂降生獨係費略，而罷德肋與斯彼利多三多，未嘗云降生乎？」⁵²

在湯若望 (Jean Adam Schall von Bell, 1591-1666) 為數不多的宗教著作中，《主教緣起》頗為重要。該書詳細論述了天主教的基本教義與思想。其中卷一即有一節解釋三一論。與之前略有不同的是，湯若望不是使用「三位一體」，而改為「位三體一」；並開始直接使用「三一」。⁵³湯若望的論述依然來自奧古斯丁的心智三一論，從「靈」與「愛」的關係進行申述。湯若望又從上帝本有、真福、外行、純體進行說明，又以人性、太陽等予以類比。⁵⁴湯若望最後強調耶穌降生，以示三一之理。由此可見，湯若望的解釋主要來自奧古斯丁的三一論。

何大化 (Antoine de Gouvea, 1592-1677) 在《蒙引要覽·信經章第七》中以問答的方式解釋了《信經》。何大化首先設問「天主幾個」。由於此書主要針對「童英閩淑」，因此該書語言較為平實，所以何大化使用了較為口語化的

51. 艾儒略，《天主降生言行紀略》「凡例」，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第四冊，頁33。

52. 艾儒略，《天主降生引義》，載張西平、馬西尼、任大掇、裴佐寧編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第四冊，頁87。

53. 湯若望，《主教緣起》，載張西平、馬西尼、任大掇、裴佐寧編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第三十二冊，頁71。

54. 同上，頁74-79。

量詞「個」。何大化通過設問的方式，將三一之間的關係較為清晰地予以解釋，如問「三位有大小沒有？」回答為「沒有」。另外，在回答「斯彼利多三多怎麼解說」之時，何大化僅回答為「無形靈聖」，並沒有提出「聖神」。⁵⁵與《蒙引要覽》同類的著作是潘國光的《天神會課》中的《信經解》，內容亦大同小異。⁵⁶潘國光在《口譯》中有講道文《天主聖三》。由於是講道文，所以此文所論三一較為明晰，但潘國光所述內容與之前傳教士的內容並無二致，尤其與《聖經直解》比較類似。但潘國光有所總結，如其認為天主有三位：聖父造世、聖子贖世、聖神照世；三位實共一體，一體實具三位；父授生其子，其子受生於父，父子併發聖神；全能屬聖父，全知屬聖子，全善屬聖神；聖父能生聖子，聖子因明照而生聖神，因愛善而成。值得注意的是潘國光使用了「聖三」術語。⁵⁷

完整譯介三位一體神學思想是利類思（Louis Buglio, 1606-1682）所「譯述」的《超性學要》。《超性學要》第一大支第二段即為《論三位一體》。利類思的「譯述」並非與《神學大全》一一對應。《神學大全》論三位一體共有十七個問題，但此書中僅有十四個。⁵⁸不僅如此，《超性學要》中的行文次序與《神學大全》完全不同；利類思還加入了自己的理解與解釋。在此書中，利類思將「出發」（processio）譯成「原來」、「關係」（relationes）譯成「互視」、「本質」（essentia）譯為「體」、「發出」（spiratio）

55. 何大化，《蒙引要覽》，載張西平、馬西尼、任大援、裴佐寧編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第二十三冊，頁 634。

56. 潘國光，《天神會課》，載張西平、馬西尼、任大援、裴佐寧編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第四十一冊，頁 562-569。

57. 潘國光，《周年瞻禮口譯》，徐家匯藏書樓藏，頁 35b-37b。

58. 利類思沒有翻譯的是第三十一題「論適合於上帝的統一性或複多性的事物」、第三十八題「論作為『贈品』的聖靈的名稱」、第四十三題「論上帝位格的差遣」。

譯成「嘘」、「自然理性」(naturalem rationem) 譯成「本性」、「概念」(notiones) 譯成「徽號」、「位格」(persona) 譯成「位」、「具體的本質名稱」(nomina essentialia concretiva) 譯成「屬體合名」、「抽象的本質名稱」(nomina essentialia in abstracto) 譯成「屬體脫名」、「相同」(aequalita) 譯成「均平」、「共永恆」(coaeterna) 譯成「偕常」、「本性秩序」(ordo naturae) 譯成「性序」等等。除了這些譯名以及體例有所不同之外，利類思所譯《神學大全》與今譯並無本質上的區別。

利類思在正文之前有一段「引」。此引文並非譯自《神學大全》，而是利類思根據自己的理解對三位一體思想進行了概括：

今當論凡係天主位之三者，此理奧微。欲明之，須知凡有神性者，本有明悟，亦有愛欲。司明悟者，先引而使知。司愛欲者，後從而使行。司明悟者，既明事物，必生事物之象，而含存之，此神性之妙用也。凡有神性者皆然。天主至神，則具明達矣。明盡其性之妙，乃生其像。此像因為天主內發之全像。故於天主必同性體。而位則不同。蓋有授受之次第焉。就其授之謂之父，第一位也。就其受之，謂之子，第二位也。又父明其所生之子，必愛之。子明其所受生之父，必親之。既相親愛，則愛情所由發矣。此愛情因為天主內發之情。故於天主，亦必同性體。但因其為兩位相親之所由立，不得不有次第之殊。而謂之聖神，乃第三位也。天主一體三位之理，其概如此。⁵⁹

59. 利類思，《超性學要》卷七，載《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第十冊，頁 579-580。

可以發現利類思這段對三一論的概括與之前的傳教士保持一致。但在利類思的譯述中，我們只看到三位的中文譯名，即父、子、聖神，沒有看到音譯名詞。而且，《超性學要》全文只出現了三次「罷德肋」、三次「費略」、三次「斯彼利多三多」。由此可見，從最初的「音譯原則」到利類思，三一論的中文術語已經固定且沿襲成專有名詞。

相對於傳教士來說，信徒有關三一論的著作相對較少，對神學頗為關注的信徒略有涉及。著作頗豐的楊廷筠（1557-1627）在其《代疑篇》、《代疑續篇》中均對三位一體有所介紹。楊廷筠之介紹與傳教士的三一論並無不同，仍然是奧古斯丁的心靈類比三一論。但楊廷筠承認三一論「此事過人心量，未易窺測」。「西儒言天主三位一體，此超性之理也，言亦不能盡解，喻亦不能盡似，第就其原譯者嘗試言之。」

另一位著述頗豐是朱宗元（1625-?）。其著作《答客問》內容涉及天主教教義思想、天主教與中國民間習俗等方面，但僅在討論耶穌降世之時提到「天主一性而含三位：一曰父、二曰子、三曰聖神」。朱宗元的另一本著作《拯世略說》對三位一體的解釋亦不是非常詳盡。朱宗元亦認為「凡超性之理，悉屬奧玄，而此一端，尤為奧中之奧，玄中之玄」。

韓霖、段袞在《辨教論》亦提及三一論，但不僅簡略，而且與其他信徒頗有不同，即「（天主）內傳者，從無始即有授受三位一體之妙。何謂三位？授有一，從明受生者一，從愛受發者一。何謂一體？同性同能，無先後大小之異。」韓霖、段袞沒有指出三位的具體名稱。韓霖、段袞認為「此義甚微，一時難徹，別有《本論》詳之」。

何世貞為了批駁楊光先的《不得已》，撰有《崇正必

辯》。其中提及三位一體，但僅作為理解耶穌降世救贖的背景，內容亦頗為簡略。

在宗教生活中，有信徒對三一論破有興趣，並與傳教士展開討論。實際上，傳教士有關三一論的內容大多出現在對《使徒信經》的解釋中。而《使徒信經》在天主教徒的宗教生活中佔有重要地位。《口鐸日抄》中就記載了信徒與傳教士有關三一論的對話：

伯秀因問曰：「天主至尊，只成一位奚不可，而必待三耶？」司鐸曰：「一尊之中，自然包有三位，缺一即不成天主矣。「譬之人性焉，有記含、有明悟、有愛欲。斯三者，固人性所應有者也，缺一即不成性矣。又奚疑於天主？」⁶⁰

初六日，余侍林先生，釋三位一體之義。司鐸詰余曰：「罷德肋之於費略也，既言生矣，其於斯彼利多三多，即言生亦奚不可？」余對曰：「向受之艾司鐸云：『罷德肋之於費略，可以言生；而於斯彼利多三多，不可以言生，只可言發。』」司鐸曰：「其義云何？」對曰：「所云生者，必分其父之有，斯謂之生。今費略之受生也，悉罷德肋通體焉，非若斯彼利多三多，為愛情之發也，故不可以言生。」司鐸曰：「雖然，尚未盡生發之義也。天主三位一體，其義難明，解者多以神之三司為譬。罷德肋譬之記含，費略譬之明悟，斯彼利多三多則譬之愛欲。記含即生明悟，非若愛欲之有待於發也。試觀之字焉，我記有斯字之形。即生有斯字之悟，是記含之生明悟者也，而不能必此心之盡愛。故必記含、明悟，欣悅之情發焉，始成愛欲。此愛欲只可言發，而不可言

60. 艾儒略等口鐸、李九標等筆記，《口鐸日抄》卷四，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第七冊，頁296。

生之義也。如此，則可通三位一體所云生發二義矣。」⁶¹

其中，信徒「伯秀」的提問能反映出普通信徒對三一論的疑慮；而李九標與傳教士林存元之間有關三一論的討論亦可反映出晚明普通信徒對三一論的接受與理解。由於信徒的著作亦要經過傳教士審查，是故我們在信徒著作中很少能看到與傳教士不同的表述，但在某些著作中，我們似乎可以讀到對三一論進行本地化解釋的嘗試。

嚴謨《天帝考》中有「附愚論」。在禮儀之爭的背景下，嚴謨堅持認為中國古代儒書中的上帝即泰西之稱天主，但古儒經典中並無三位一體之內容。嚴謨認為不能因古書沒有明確三位一體的上帝，就否認上帝等同天主。嚴謨認為此是古代聖賢「言簡而意慎」，以避免產生歧義。「今幸吾經書中無一語疑似，豈非上古慎言簡言之利溥哉？」最後嚴謨提到諸子書卻「有言似明過於」儒家《詩》、《書》，即諸子書比儒書載有類似三一論的內容。嚴謨提出莊子、伯陽父等。但嚴謨認為古人對三位一體可能有所傳聞，但他不敢引以為證，「以其中語多不純，不如勿語之為更當」。⁶²

邵輔忠《天學說》使用《易經》的卦象來解釋三位一體。邵輔忠認為《易經》為天書，天學之祖。孔子贊《易》，故孔子知「天主之義」。邵輔忠以坤卦指聖母，震卦指天主，而且震卦有數三，即天主三位。乾、坤「不交以體，而交以氣」，即聖母童貞生耶穌。震、坎、艮即指三一：「於此見藏諸中，則為坎；生諸外，則為震。曰震，曰坎，曰艮，雖乾有三男之名，而止坤中之藏為坎中之一。天主

61. 同上，卷四，頁 303-304。

62. 嚴謨，《天帝考》，載徐光啓等，《天主教東傳文獻續編》（三冊；台北：學生書局，1966），第一冊，頁 87。

名三而實一者，不誠相合一乎？」⁶³邵輔忠的解釋頗為牽強，而且與正統解釋有所出入，如其認為「天主有先天之主焉，則開天闢地生人，是天地人資始而天主無始，故稱乾父。有後天之主焉，則今圖像罷德肋、費略、彼利斯多三多，是生於坤之聖母者也。」⁶⁴此處對天主先天、後天以及三一生於聖母之理解明顯與正統教義有所出入。但從此書可以看出，中國信徒嘗試用中國資源來理解三一論，對三一論進行本土化詮釋。

四、結論

通過以上對相關文獻的梳理，我們可以總結出如下特點：首先、耶穌會士翻譯三一論之時，繼承了沙勿略的「音譯」原則，但同時也強調「意譯」；其次、從一六〇五年左右的《聖經約錄》開始，三一論的譯名即已確定，後來的傳教士繼承了譯名，變動不大；再次、出現三一論最多的文獻類別是《使徒信經》解讀，體裁多屬於教義問答；除此之外，出現三一論的地方是解釋耶穌道成肉身；第四、文獻中解讀三一論所使用的資源主要來自奧古斯丁的三一論，尤其是其心智三一論思想及心靈類比；第五、耶穌會之外的其他修會如奧斯定會、方濟會傳教士有關三一論譯名與耶穌會士保持一致；第六、中國信徒有關三一論的著作較少，但有信徒使用本土資源來詮釋三一論；第七、口語中常將“essential”譯成「個」，書面語中多譯為「性」或「體」。“persona”譯名為「位」保持不變。三個位格譯名，「罷德肋」（聖父）、「費略」（聖子）從一開始就已確定，但“Spiritus”一開始譯為「無形靈聖」或「聖

63. 邵輔忠，《天學說》，載《天主教東傳文獻續編》，第一冊，頁15。

64. 同上，頁13-14。

神」，後來「無形靈聖」逐漸被棄，而「聖神」開始確定成為“Spiritus”的譯名。

同時，我們可以評估傳教士為何採取上述文獻中所採取的三一論譯名，尤其是核心概念「體」、「位」與「聖神」。

拉丁語“substantia”，來自動詞“substare”，但“substare”由介詞“sub”（在……下面）與動詞“stare”（站立）合成，意即站立在下面，即靠自己站立或自立，而不是寄存在他物之上。“substantia”首要的含義是「自立體」。由於自立體與依賴體不同，自立體是事物之根本，因此，“substantia”的另一個含義是「實體」或「本體」。此外，“substantia”亦指本質（essentia）；而“essential”除了指本質之外，也含有本體的含義。

明末時期的「體」則是儒學傳統中的重要概念，一般與「用」相對。荀子開始並用「體」與「用」，其所謂「體」含義較為寬泛，並未形成有確定內涵的哲學範疇。魏晉時期，體用才成為一對重要範疇，其中「體」有形質與原理兩層含義。唐代孔穎達、崔憬都有「體」與「用」之表述，「體」指「形質」，「用」指「形質之妙用」。宋初胡瑗所謂的「體」指萬事不變的原理如君臣父子的人倫關係；「用」指詩書教化之用。程頤則以「理」為體，以「象」為用。朱熹則提出「天理自然之本體」的觀點，同時又提出理是「性之本體」、「性即理」。王夫子則以「體」與「用」分別指物質實體及其作用、功用或用處。學者認為，宋以後的儒家基本上都是從本體和現象的關係的意義上來使用體用範疇。⁶⁵因此，將“essential”（ousia）譯成「體」

65. 參考張岱年，〈中國哲學中的本體觀念〉，載《安徽大學學報（哲學社會科學版）》1983年第3期，頁1-4；方克立，〈論中國哲學中的體用範疇〉，載《中國社會科學》1984年第5期，頁185-202。

或「性」較為符合原義。⁶⁶

“persona”是指有理性的自立體或實體，即位或位格。阿奎那認為，雖然“persona”就其字源來說來自面具（prosopa），但就其字義方面來卻非常適合上帝，因為「戲劇中所表演的都是一些名人故事，“persona”這個名稱是用來表示有地位之人的。」⁶⁷因此，就此意義上來說，將“persona”翻譯成「位」有一定道理，因為中文「位」之原義是表尊稱之量詞。《說文解字注》即認為「中庭之左右謂之位」，中庭猶言廷中，即朝廷。「位」即指朝廷之中各類大臣。《左傳》有言「有位於朝」。後逐漸指凡人所處皆曰「位」。但毫無疑問，「位」不可以指人之外的動物或物品。但由於「位」是量詞，「三位」即指複數的「三」個，與天主教的一神論之間存在着差異。另外，由於口語中的「體」有「實體」的含義，而「三位」亦有「三個實體」之意。對於這些矛盾的解釋，傳教士多引用奧古斯丁、阿奎那等神學家的思想資源。

拉丁文“trinitas”是一個抽象名詞，表示數字為三者或一分為三者，但三根源自一。阿奎那認為，此詞表示同一本質或本體之位格的數字。但並不表示各位格之間的關係本身，而較表示相互有關係的位格的數字。⁶⁸在明末清初的文獻中，“trinitas”一般譯作三位一體，較少出現三一、聖三、聖三一等譯名。

至於“spiritus sanctus”，來自拉丁語“spirare”，即「噓氣」、「吹噓」、「呼吸」、「颳風」，是故景教文

66. 由於中西方哲學思想之間的差異，很難找到完全一一對應的術語，因此本文認為是「較為符合原義」。

67. 聖多瑪斯·阿奎那著，高旭東、陳家華等譯，《神學大全（第一冊）：論天主一體三位》，頁437。

68. 同上，頁458。

獻中將其譯作「三一淨風」。⁶⁹羅明堅譯作「無形靈聖」，「無形」指狀態，「靈」即“spiritus”，「聖」即“sanctus”。中文「神」指「天神，引出萬物者也」（《說文解字》），即創造萬物之天神；同時，「神」又有「精神」、「神妙」等含義。羅明堅《天主實錄》中多處出現「神」字，有「天神」、「靈神」、「尊神」、「邪神」、「神性」。「天神」有兩個含義，即天使；「靈神」是指被視作與天主同類的其他神靈；「尊神」指最高的神；「邪神」指魔鬼；「神性」即含有三德（記含、明悟、愛欲）之「靈魂」，其他文獻中分別作「無形之神」（利瑪竇）、「靈司」（孟儒望）、「人性」（楊廷筠）、「神」（林存元[Bento de Matos]）、「靈魂」（賈宜睦、康和子）。因此，「神」在明末清初含義基督教文獻中含義頗多，但最終「聖神」變成“spiritus sanctus”的固定譯名。

最後，有必要反思大數據對漢語神學研究的影響。迄今為止，業界並未出現與漢語神學有關的專業全文數據庫。本文所借助的《漢語基督教文獻書目數據庫》僅為書目數據庫。對於漢語神學尤其是與中國基督教史有關的研究而言，本數據庫可以提供完整而豐富的文獻書目信息，可以按照編年史的形式排列，並可以根據數據庫的提示按圖索驥獲取原文。因此，大數據的優勢在於：其一，獲取相關文獻要比傳統的檢索文獻更加方便、快捷，比如本文所附表格是檢索數據庫並按照時間順序（未包括近代新教文獻）排列的結果；其二，數據庫可以將關鍵詞等相關信息進行量化、圖形化處理，比如可以將不同時代出現的有關「三位一體」的數量輸出直方圖或餅圖等，從而對明清

69. 景淨，《大秦景教流行中國碑》，載《東傳福音》第一冊（合肥：黃山書社，2005），頁3。

時期有關「三位一體」文獻有宏觀了解與把握；其三，數據庫可以提供更加「智能化」、「可視化」的交叉、模糊檢索，從而讓研究者獲取更多相關的文獻信息與文本細節。

因此，借助大數據，明清漢語神學研究的一個未來方向是核心關鍵詞研究，諸如本文所關注的「三位一體」，還有「天神（天使）」、「魔鬼」、「聖」、「道」、「靈」等重要術語的翻譯、流變、接受與反應均值得進一步探究。除了關注這些核心關鍵詞的翻譯，我們還應關注這些關鍵詞及其思想，與中國本土思想之間的互動關係，及其對中國思想史的影響，如「三位一體」術語在近代的流變情況，以及從基督教的宗教術語演變成世俗用語，並衍生出諸如「四位一體」、「五位一體」等相關術語的過程。

附表 三一論中文翻譯簡表

作者	著作	Pater	Filius	Spiritus	Essentia	Persona	Trinitas
傳教士							
景淨	《大秦景教 流行中國碑》	三一妙 身	三一分 身	三一淨 風			
	《尊經》	妙身皇 父阿羅 訶	應身皇 子彌施 訶	證身虛 訶爾俱 沙	體	身	三身一 體
羅明堅 (1543- 1607)	《天主實錄》 (《新編西竺 國天主實 錄》)，1584)	天主	熱所/天 主化身		位		二者湊 合一位
利瑪竇 (1552- 1610)	《聖經約錄》 (1605?)	罷德肋/ 譯言父/ 第一位	費略/ 譯言子/ 第二位	斯彼利 多三多/ 譯言無 形靈聖/ 第三位			
利瑪竇	《天主教要》 (1605?)	罷德肋/ 譯言父/ 第一位/ 第一位	費略/譯 言子/第 二位	斯彼利 多三多/ 譯言聖 神/第三 位	性/體		

龍華民 (1559-1654)	《聖教日課》 (1602)	羅德肋	費略	斯彼利多三多			
龍華民	《靈魂道體說》(?)	羅德肋/譯言父	費略/譯言子	斯彼利多三多/譯言聖神	體/性體	位	
羅如望 (1566-1623)	《天主聖教啟蒙》(?)	羅德肋	費略	斯彼利多三多	性/體	位	
龐迪我 (1571-1618)	《天主實義續篇》(1617)	天主羅德肋	天主費略	天主斯彼利多三多	體	位	三位一體
龐迪我	《龐子遺詮》(1618?)	羅德肋	費略	斯彼利多三多			三位一體
高一志 (1566-1640)	《教要解略》(含《一體三位論》)(1615)	羅德肋/譯言父	費略/譯言子	斯彼利多三多/譯言無形靈聖或聖神	性	伯項亞/位、尊位	一體三位
傅泛際 (Francois Furtado, 1587-1653)	《策有詮》(1628)	羅德肋	費略		性	位	三位一性
陽瑪諾 (1574-1659)	《聖經直解》(1636)	聖父	聖子	聖神/無形靈體			三位一體
羅明堅	《天主實錄》(《天主聖教實錄》, 1637?)	羅德肋/譯言父	費略/譯言子	斯彼利多三多/譯言無形靈聖·或聖神	性/性體/體	位/伯項亞	一體三位
艾儒略 (1582-1649)	《天主降生言行紀略》(1635?) 《天主降生引義》(?)	羅德肋/父	費略/子	斯彼利多三多/愛、聖神	體	位/靈明自立	三位一體

畢方濟 (1582-1649)	《靈言蠡勺》 (1624)	罷德肋	費略	斯彼利多三多	性	位	
孟儒望 (1603-1648)	《天學略義》 (信經解釋) (1642)	父	子	聖神	性	位	三一
孟儒望	《天學辨教錄》 (1642)	父	子	聖神	性體	位	三位一體
施若翰 (Juan de Leon Garcia, 1605-1665) (道明會)	《天主聖教入門問答》 (1642)	罷德肋/父	費略/子	斯彼利多三多/聖神	個/體	位	三位一體
湯若望 (1591-1666)	《主教錄起》 (1643)	聖父	聖子	聖神	體	位	位三體一/三一
何大化 (1592-1677)	《蒙引要覽》 (1655)	罷德肋/父	費略/子	斯彼利多三多/無形靈聖	個/體	位	
賈宜睦 (Jerome de Gravina, 1603-1662)	《提正編》 (1659)	第一位	第二位	第三位	性體	位	體一位三
潘國光 (1607-1671)	《天神會課》 (1661)	罷德肋/父	費略/子	斯彼利多三多	性	位	
潘國光	《口鐸》(?)	聖父	聖子	聖神	體/個	位	三位一體/聖三
利類思 (1606-1682)	《超性學要》 (1654-1678)	父	子	聖神	體	位/北所亞	三位一體/天主三位
南懷仁 (1623-1688)	《教要序論》 (1670)	罷德肋/父	費略/子	斯彼利多三多/聖神	體	位	三位一體

利安定 (Agustin de San Pascual, 1637-1697) (方濟各會)	《永福天衢》(1674) (解釋信經)	罷德肋	費略	斯彼利多三多	性/體	位	三位一體
陸銘恩 (Alvaro de Benevente, 1680 年來華) (奧斯定會)	《釋客問》(1694)	父	子	聖神	個	位	三位共是一能、一善、一福、一體
卞芳世 (Francisco a Concepcion Peris, 1635-1701) (方濟各會)	《進教領洗提錄》	罷德肋/譯言父	費略/譯言子	斯彼利多三多/譯言聖神	性/體	位	
白多瑪 (Tomas O.S.A. Ortiz, 1668-1742) (奧斯定會)	《要經略解》(1705)	罷德肋/譯言聖父	費略/譯言聖子	斯彼利多三多/譯言聖神	性/體/個	位	
康和子 (Carolus Orazi de Castorano, 1673-1755) (方濟各會)	《天主聖教經文·聖教小問答》	罷德肋/聖父	費略/聖子	斯彼利多三多/聖神	個/性/體	位	
	《聖事要理問答》(1880)	罷德肋/聖父	費略/聖子	斯彼利多三多/聖神	個	位	三位一體
	《聖教要理問答》(1917)	罷德肋/聖父	費略/聖子	斯彼利多三多/聖神	個	位	天主聖三

肖清和

中國天主教徒							
楊廷筠 (1557-1627)	《代疑篇》 (1621)、 《代疑續篇》	罷德肋/ 父	費略/子	斯彼利 多三多/ 無形靈 聖	體/性	位	三位一 體/一體 三位
朱宗元 (1609)	《答客問》 (1631)、 《拯世略說》 (1631)	父	子	聖神	性	位	一性三 位
韓霖、段襄	《辨教論》	授有	從明受 生者	從愛受 發者			三位一 體
何世貞	《崇正必辨》	罷德肋/ 譯言父	費略/ 譯言子	斯彼利 多三多/ 譯言聖 神	性體	位	三位一 體
邵輔忠	《天學說》	罷德肋/ 震	費略/坎	彼利斯 多三多/ 良	實一	名三	天主三

關鍵詞：三位一體 漢語基督教文獻 數據庫 翻譯

作者電郵地址：qinghexiao@gmail.com

中文書目

- 方克立。〈論中國哲學中的體用範疇〉。《中國社會科學》1984年第5期。頁185-202。[FANG Keli. "Lun zhong guo zhe xue zhong de ti yong fan chou". *Social Science in China*. 1984 issue 5. pp. 185-202.]
- 石敏敏。〈早期基督教三一神學之辨〉。《宗教學研究》2004年第1期。頁80-84。[SHI Minmin. "Zao qi ji du jiao san yi shen xue zhi bian". *Religious Studies* 2004 issue 1. pp. 80-84.]
- 何先月。〈位與體：明末清初三位一體的漢語書寫〉。《漢語基督教學術論評》23(2017)。頁177-218。[HE Xianyue. "The Translation and Introduction of the Trinity in the Late Ming and Early Qing Dynasties". *Sino-Christian Studies* 23(2017). pp. 177-218.]
- 河北信德社編。《天主教教理》。石家莊：河北信德社，2012。[Hebei Faith Press, ed. *Catechism of the Catholic Church*. Shijiazhuang: Hebei Faith Press, 2012.]
- 林金水、代國慶。〈利瑪竇研究三十年〉。《世界宗教研究》2010年第6期。頁130-143。[LIN Jinshui, & DAI Guoqing. "Limadou yan jiu san shi nian". *Studies in World Religions* 2010 issue 6. pp. 130-143.]
- 周偉馳。《記憶與光照：奧古斯丁的基督教思想》。北京：中國社會科學出版社，2005。[ZHOU Weichi. *De Quantitate Christi*. Beijing: China Social Sciences Press, 2005.]
- 。〈奧古斯丁復形說的東傳及其問題〉。《哲學研究》2017年第8期。頁76-83。[ZHOU Weichi. "Aogusiding fu xing shuo de dong chuan ji qi wen ti". *Philosophical Research* 2017 issue 8. pp. 76-83.]
- 徐光啓等。《天主教東傳文獻續編》。三冊。台北：學生書局，1966。[XU Guangqi, et al. *Tian zhu jiao dong chuan wen xian xu bian*. 3 Volumes. Taipei: Students Bookstore, 1966.]
- 徐懷啟。《古代基督教史》。上海：上海人民出版社，2012。[XU Huaiqi. *Gu dai ji du jiao shi*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2012.]

- 徐龍飛。《形上之路：基督宗教的哲學建構方法研究》。北京：北京大學出版社，2013。[XU Longfei. *Xing shang zhi lu: Ji du zong jiao de zhe xue jian gou fang fa yan jiu*. Beijing: Peking University Press, 2013.]
- 。〈作為哲學觀想對象的神學主題——試析奧古斯丁建構三位一體論的形上哲學方法論〉。《雲南大學學報（社會科學版）》2012年第4期。頁25-41。[XU Longfei. “Zuo wei zhe xue guan xiang dui xiang de shen xue zhuti: shi xi Aogusiding jian gou san wei yi ti lun de xing shang zhe xue fang fa lun”. *Journal of Yunnan University (Social Science Edition)* 2012 issue 4. pp. 25-41.]
- 張西平。《傳教士漢學研究》。鄭州：大象出版社，2005。[ZHANG Xiping. *Chuan jiao shi han xue yan jiu*. Zhengzhou: Elephant Press, 2005.]
- 、馬西尼、任大援、裴佐寧編。《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》。四十四冊。鄭州：大象出版社，2014。[ZHANG Xiping, Federico Masini, REN Dayuan & Ambrogio M. Piazzoni, ed. *Zhong xi wen hua jiao liu shi wen xian cong kan. 44 Volumes*. Zhengzhou: Elephant Press, 2014.]
- 張岱年。〈中國哲學中的本體觀念〉。《安徽大學學報（哲學社會科學版）》1983年第3期。頁1-4。[ZAHNG Dainian. “Zhong guo zhe xue zhong de ben ti guan nian”. *Journal of Anhui University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 1983 issue 3. pp. 1-4.]
- 戚印平。《日本早期耶穌會史研究》。北京：商務印書館，2003。[QI Yinping. *Ri ben zao qi ye su hui shi yan jiu*. Beijing: The Commercial Press, 2003.]
- 。《東亞近世耶穌會史論集》。台北：台灣大學出版社，2004。[QI Yinping. *Dong ya jin shi ye su hui shi lun ji*. Taipei: Taiwan University Press, 2004.]
- 章雪富。〈論德爾圖良的「經世三一」〉。《世界宗教研究》2004年第2期。頁18-26。[ZHANG Xuefu. “Lun Deertuliang de Jing shi san yi”. *Studies in World Religions* 2004 issue 2. pp. 18-26.]
- 莫爾特曼。《三一與上帝國——論上帝的教義》。周偉馳譯。香港：

- 道風書社，2007。[Moltmann, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*. Translated by ZHOU Weichi. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2007.]
- 奧古斯丁。《論三位一體》。周偉馳譯。上海：上海人民出版社，2005。[Augustine. *On the Trinity*. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005.]
- 聖多瑪斯·阿奎那。《神學大全》。高旭東、陳家華等譯。台南：中華道明會、碧嶽學社，2008。[Saint Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Translated by GAO Xudong, CHEN Jiahua, et al. Tainan: Sina Ordo Dominicanorum/Studim S. Pius X, 2008.]
- 輔仁神學著作編譯會。《基督宗教——外語漢語神學詞語彙編》。上海：天主教上海教區光啟社，2007。[Fu Jen Theological Publications Association. *A Foreign Languages-Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons*. Shanghai: Catholic Shanghai Diocese Guangqi Publishing House, 2007.]
- 趙敦華。《基督教哲學 1500 年》。北京：人民出版社，1994。[ZHAO Dunhua. *Ji du jiao zhe xue 1500 nian*. Beijing: People's Publishing House, 1994.]
- 鐘鳴旦、杜鼎克編。《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。十二冊。台北：利氏學社，2002。[Standaert, Nicolas & Adrian Dudink, ed. *Chinese Christian Texts from the Roman archives of the Society of Jesus*. 12 Volumes. Taipei: Ricci Institute, 2002.]
- 、杜鼎克、蒙曦編。《法國國家圖書館明清天主教文獻》。二十六冊。台北：利氏學社，2009。[Standaert, Nicolas, Ad Dudink & Nathalie Monnet. *Textes chrétiens chinois dela bibliothèque nationale de France*. 26 Volumes. Taipei: Ricci Institute, 2009.]

外文書目

Catholic Encyclopaedia. <http://www.catholic.org/encyclopedia>. Accessed 24 April 2017.

New Catholic Encyclopaedia (Second Edition). Detroit: Thomson/Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America, 2003.

**A Possible Way to Study Sino-Christian
Theology in the Ming and Qing Dynasties:
Case Study on the Keyword “Trinity” (*Sanwei yiti*)**

XIAO Qinghe

Associate Professor

Department of History

Shanghai University

Abstract

By analyzing relevant materials in Chinese from the “Database of Bibliography of Chinese Christian Materials”, this article illustrates the formation and evolution of how the term “Trinity” (from Latin *Trinitas*) is translated in Chinese during the late Ming and early Qing dynasties, and then reflects on the possible paths of Sino-Christian studies in our data age. Firstly, it briefly summarizes the formation of the doctrine of the Trinity in Western Christianity. Then, according to the chronological order of the entries in the database, it analyzes in details the evolution of the Chinese translation of the Trinity. In his conclusion, the author discusses the main characteristics for the Chinese translation of the Trinity, and reflects the influences of

digital technology can have on Sino-Christian studies. It argues that the principle of transliteration was inherited from the Jesuits in China during the late Ming and early Qing Dynasties. However, the Chinese terms used to translate the Latin *Trinitas* were determined and fixed around 1605. But in some literati writings, the Chinese understanding of Trinity was different from the missionaries, which shows the localization of interpretations by these Chinese literati. One possible way to do Sino-Christian Studies in the future could be by doing keyword researches with the help of data bases.

Keywords: Trinity (*Sanwei yiti*);
Chinese Christian Materials; Database;
Translation

