

# “罪过”：在明清之际耶儒对话中 谈“sin”的翻译与诠释

“Zuiguo”: On the Translation and  
Interpretation of “Sin” in the Dialogues between  
Catholicism and Confucianism in Ming and Qing Dynasties in China

韩思艺

Han Siyi

47

**Abstract:** Ever since the Ming-Qing Dynasty, the Christianity has been in China for four hundred years, however, as one of the basic concepts in Christianity, “sin” always could not be understood or even rejected by Chinese people. It is not only because of the big difference between the Christianity tradition and the Chinese culture, but also because of the misunderstanding from the translation of “sin”. This essay points out that firstly it is because historically missionaries in Ming-Qing Dynasty translated “sin” into “crime”, and secondly it is because anti-Christian Confucius scholars severely criticized the Christian concept “sin”. The author offers analysis on the Chinese understanding of “sin” from the perspective of anti-Christian Confucius scholars. Besides, through clarifying the Catholic theological thought on “sin” in Ming and Qing

Dynasties, and by illustrating the related statements of “sin” in Neo-Confucius tradition, the essay tries to find out the basis on which Christianity and Confucianism could understand each other or even have a dialogue. The essay suggests that translating “sin” as “Zuiguo” (transgression) would better enable the Chinese people to understand and accept the Christian concept “sin”.

**Keywords:** sin, transgression, zuiguo, religious dialogue

48

自明末清初以来,基督宗教在中国的传播已经有四百年的历史,中国的基督徒人数也已经达到几千万,但是有一个观念却始终不大能为中国人所接受,甚至成为中国人接纳基督宗教的一个重大障碍,这个观念不是“上帝”、不是“耶稣基督”、也不是“恩典”,而是“罪”,以及与这个观念相联系的“审判”和“地狱”。其中的原因,不仅是因为基督宗教传统与中国文化传统之间存在着诸多的差异,将基督宗教的“sin”翻译为“罪”可能也是导致中国人对这个观念误解的一个重要原因。所以,有不少人写文章探讨“罪”的汉语翻译问题,<sup>①</sup>也有人认为“sin”根本不可翻译,<sup>②</sup>更多的人则在将“sin”翻译为“罪”的基础上作进一步的诠释,以澄清基督宗教中“罪”的各种含义。笔者并非《圣经》学者,也非语言学专家,不可能从语言学或翻译学的角度提出超越前人的意见,本文所要探讨的

① 参刘小枫主编,《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,上海:上海三联书店,1995年,第770-787页。[See Liu Xiaofeng, ed., *Dao and Logos: the Encountering of Chinese Culture and Christian Culture* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 1995), 770-787.]

② 作为英国语言学会及香港翻译学会会士,周兆祥博士就认为“sin”不可翻译,翻译为“罪”会使人产生很大误解。参“《Playboy》访问周兆祥”,<http://www.simonchau.hk/Chinese-B5/inthepress/playboy1.htm>, <http://zh.wikipedia.org/wiki/>

是明清之际传教士将“sin”翻译为“罪”的由来,以及反教儒者对“罪”的批评。目的是为了从反教儒者的角度理解中国人对基督宗教的“罪”的理解,进而从双方各自的传统中寻找可以相互理解和会通之处,并在耶儒双方在相关的问题上进一步的对话与交流中,找到对“sin”的更好的中文翻译,以及耶儒双方在相关问题上更好的相互诠释之道。

## 一、明清之际耶稣会士对“sin”的译介

据目前的文献资料表明,最早将“sin”翻译为“罪”的是明清之际来华的耶稣会传教士,这个翻译也引起了耶儒双方就“罪”的问题展开了许多的论辩,成为了明清之际宗教对话的焦点之一。

“罪”是天主教东传中无法回避的问题,明清之际的第一部汉语天主教著作《天主圣教实录》中,就对“罪”的教义有比较整全的介绍。其中有原罪(original sin),<sup>①</sup>即由于始祖亚当夏娃的犯罪堕落,原罪遗祸世间,使后人生活在罪恶之中,从此与天主为敌;还有

<sup>①</sup> “原罪”一词最早见于罗明坚:《天主圣教实录》,收录于郑安德编,《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第一卷(北京:北京大学宗教学研究所,2003年),第49、54页。(下文引用该书时简称《郑编文献》)。[Michele Ruggieri, *Tianzhu Shengjiao Shilu (Veritable Records of Catholic Saints)*, in *An Expository Collection of the Christian and the Anti-Christian Manuscripts and Texts in Ming-Qing China*, vol. 1, ed. Zheng Ande (Beijing: Institute of Religious Studies of Beijing University, 2003), 49, 54.]

本罪(personal sin),<sup>①</sup>即由于原罪缘故,人都失去了原义<sup>②</sup>的恩宠,人性被扭曲伤害,所以行事为人多有罪愆,违背天主的诫命。因此人需要忏悔信道,接受洗礼归入天主教,使自己的罪得赦免。<sup>③</sup>

其他传教士对于原罪的阐述与罗明坚基本相同,意在说明原罪并非是天主的创造,也非天主创造的人类有什么缺陷,而是由于人违反了天主诫命,因而招致的天主的惩罚,同时也给人性造成了损伤。<sup>④</sup>(1)“罪”是对天主的诫命的违犯。传教士们将天主教诫命的归结为两条:“爱天主万有之上”和“爱人如己”,将违反这两种基本精神的行为称之为犯罪。<sup>⑤</sup>人为什么要爱天主胜过世上的一切呢?传教士们解释说,天主是人在天上的大君王、大父母,他创造天地,养育人物,因此人应当尊敬爱戴他胜过世上的一切。<sup>⑥</sup>相对

① 虽然在罗明坚的《天主圣教实录》中没有“本罪”一词,但对“本罪”已有很明显的论述,“本罪”也散见于明清之际的文献中。比较简单明确的说法是,“原罪者,原祖传于子孙之罪;本罪者,人本身自作之罪。”沙守信:《真道自证》,《郑编文献》,第二卷,第374页。[Emeric Langlois de Chavagnac, *Zhendao Zizheng (Testimony of the Truth)*, in *Expository Collection*, vol. 2, ed. Zheng Ande, 374.]

② “原义”一词最早见于艾儒略的《三山论学》,指的是天主造人时赋予始祖“极为纯善”的人性和良知与律法。参艾儒略:《三山论学》,《郑编文献》,第一卷,第333页。[See Giulio Aleni, *San Shan Lun Xue (Teachings about Three Mountains)*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 333.]

③ 参罗明坚,《天主圣教实录》,《郑编文献》,第一卷,第54页。[See Michele Ruggieri, *Tianzhu shengjiao shilu*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 54.]

④ 相关的论述参艾儒略,《三山论学》,《郑编文献》,第一卷,第333;孟儒望:《天学略义》,《郑编文献》,第二卷,第54-55页。[See Giulio Aleni, *San Shan Lun Xue*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 333; J. Monteiro, *Tianxue Lueyi*, in *Expository Collection*, vol. 2, ed. Zheng Ande, 54-55.]

⑤ 参罗明坚,《天主圣教实录》,《郑编文献》,第一卷,第56-57页。[See Michele Ruggieri, *Tianzhu Shengjiao Shilu*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 56-57.]

⑥ 参罗明坚,《天主圣教实录》,《郑编文献》,第一卷,第33,34页;利玛窦:《天主实义》,《郑编文献》,第一卷,第74,94页。[See Michele Ruggieri, *Tianzhu shengjiao shilu*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 33, 34; Matteo Ricci, *The Truth of God*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 74, 94.]

而言，与“爱人如己”的诫命相关的是一些较为普世性的伦理，如不可杀人、不可奸淫、不可偷盗等，比较容易为人理解。(2)原罪也给人性带来的损伤。利玛窦在与儒家学者的对谈中，一方面承认人性本善，另一方面也强调原罪给人性带来的影响——性根已坏，人们实际表现出来的是“第二性”——“习性”，因此，人易于行恶，难于行善：

世人之祖已败人类性根，则为其子孙者沿其遗累，不得承性之全，生而带疵，又多相率而习丑行，则有疑其性本不善，非关天主所出，亦不足为异也。人所已习可谓第二性，故其所为难分由性由习。虽然性体自善，不能因恶而灭，所以凡有发奋、迁善，转念可成，天主亦必佑之。但民善性既减，又习乎丑，所以易溺于恶，难建于善耳。<sup>①</sup>

利玛窦关于人性的论述是建立在天主造人和原罪理论之上的，他一方面没有否定“性根”或“性体”的存在，即承认“人性本善”；另一方面，他也强调人类始祖的“性根”、“性体”已经败坏人类已然不能承受“性体之全”，人类后天的习性已然成为“第二性”，已经难以分辨哪些是本性，哪些是习性了。人类已经“易溺于恶，难建于善”，可以说在现实人性中，本性虽然不灭，习性影响更大。这种对“习性”的认识和强调，与庞迪我的《七克》中对于“七罪宗”（seven cardinal sins）——骄傲、嫉妒、吝啬、忿怒、贪饕、迷色、怠惰的分析，和建德克罪的思想，是天主教对人性认识的一贯传统。从本质上讲《七克》是一部天主教的灵修著作，它虽然介绍了天主教传统中有关“七罪宗”的思想，其重点则在于论述天主教中克胜罪恶

<sup>①</sup> 利玛窦，《天主实义》，《郑编文献》，第一卷，第174-175页。[Matteo Ricci, *The Truth of God*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 174-175.]

的灵修实践。

传教士们明确说明了犯罪带来的严重后果:始祖违诫犯罪后,被天主逐出地堂(伊甸园),也将劳碌、疾病、死亡之苦带到了人间,人类与天主为仇,也要接受上述的苦难。与罪恶相关的不仅有现世的苦难,也有死后的审判。天主赏善罚恶,凡违背天主诫命的人,死后灵魂将会堕入地狱受刑罚。<sup>①</sup>唯有靠天主耶稣基督的降生、受苦和死亡,才能赎去世人所犯的罪,并将人类从罪恶中拯救出来,包括医治世人的罪性,使其过顺服天主、建立德行的生活。<sup>②</sup>因此,人悔改得蒙救赎,罪得赦免后,应该在天主的恩宠当中,远离罪恶并建立德性,即主动地选择忏悔、受苦的生活,以补赎自己的旧恶和新罪。并培养美好的德性,脱离邪情私欲的诱惑,胜过罪恶的辖制。明清之际传教士写了不少灵修方面的作品,如利玛窦的《畸人十篇》和《二十五言》,庞迪我的《七克》、《受难始末》、《耶稣苦难祷文》,费奇规的《振心总牍》、熊士旂的《策怠警喻》等。

## 二、明清之际反教儒者对“罪”的批评

反教儒者对天主教“罪”论的批评很多,主要集中在原罪和本罪理论上。许大受从以下两个方面展开批评天主教的原罪论。(1)许大受认为,天主对始祖的审判并不公义,也不智慧,仅仅是因为始祖二人犯了一点小罪,就使万事万代的子孙受无尽的牵连和严重的惩罚,这与“罪人不孥”的法律精神相违背,也有违罪刑相适

<sup>①</sup> 参罗明坚,《天主圣教实录》,《郑编文献》,第一卷,第39页。[See Michele Ruggieri, *Tianzhu Shengjiao Shilu*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 39.]

<sup>②</sup> 参利类思:《不得已辩》,《郑编文献》,第二卷,第180-182页。[See Lodovico Buglio, *Bu De Yi Bian*, in *Expository Collection*, vol. 2, ed. Zheng Ande, 180-182.]

应的公平原则，这远远不如佛教“大道轮回、自作自受”的因果报应原则公平。<sup>①</sup>(2)许大受等反教儒者认为，天主教认为人有原罪，而原罪的存在恰恰证明了天主创造的不完全，甚至可以说天主才是罪恶的根源。<sup>②</sup>

反教儒者对于天主教本罪理论的批评并非针对具体的罪恶，而是反对以天主为善恶的标准，特别反对“爱天主万有之上”的诫命。因此，许大受是从根本上来反对天主教的罪恶理论的，认为天主教所认为的善并不是善，反倒是恶。因为第一，天主教的善恶观念不符合儒家的伦理纲常，因此即使天主教也有导人向善的教化，但根本上却是错的。<sup>③</sup>第二，天主教的向善之心是有意而为，带有功利性，因此带有私心杂念，不能算是良善。<sup>④</sup>此外，许大受等人还认为天主教遵守诫命、灵修苦行是为了取媚天主，所以他从儒家敬天、尊天，尽人事、听天命的角度，来批评天主教的功利的信仰实践心态。<sup>⑤</sup>反教儒者对《七克》也有不少批评。许大受批评《七克》“首贵克傲”，而不知孝亲，不言爱人，并非真正的善心善行。<sup>⑥</sup>黄问道在其《辟邪解》中专门写了“辟七克”，将克胜“七罪宗”的灵修完全视为得到天主祝福的条件，最终升入天堂的路径，因此是粗浅的克

① 参许大受：《圣朝佐辟》，《郑编文献》，第五卷，第132页。[See Xu Dashou, *Shengchao Zuopi*, in *Expository Collection*, vol. 1, ed. Zheng Ande, 132.]

② 同上，第126、132页。[Ibid., 126, 132.]

③ 许大受在其《圣朝佐辟》中曾专门撰写“五辟反伦”批评天主教伦理学对伦理纲常的破坏，许大受在总述儒家人间五伦、君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友后，提出五伦的原则，即“主敬、主恩、主别、主序、主信”，而主敬、主恩、主别、主序、主信，“其间各有取义，非可以夷天等地，推亲作疏，阳反从阴，手顾奉足，背公以植党，去野而于宗也。”即破坏天尊地卑的秩序，疏离父子亲情，颠倒男尊女卑、兄友弟恭的秩序，结党隐私，淆乱朝野秩序。同上，第137-139页。[Ibid., 137-139.]

④ 同上，第152页。[Ibid., 152.]

⑤ 同上，第126-127页。[Ibid., 126-127.]

⑥ 同上，第152-153页。[Ibid., 152-153.]

己复礼为仁的工夫论。<sup>①</sup>此外,反教儒者还从儒家道德修养的角度,批判了天主教的救赎论。因为道德修养是属于个体的事,旁人不能代劳,也不能代人受过。如果天主可以赎人罪过,那么必将引起一个灾难性的后果:人人可以肆无忌惮地犯罪为恶,并同时等待天主的赎罪。<sup>②</sup>

### 三、明清之际天主教关于“罪”的神学思想

反思明清之际传教士们对“sin”的翻译与论述,笔者认为其中的问题在于,明清之际的传教士多以传福音为主,重点在于介绍天主教的基本信仰和基本教义,缺乏对“罪”的理论系统的论述,尤其是这些零散的论述由于没有很好地整合天主教“罪”的理论与人性的关联,“罪”的理论与“克罪”的灵修联系,使得反教儒者对天主教的罪恶理论的理解较为支离破碎,甚至将天主教信仰曲解为“信天主,升天堂;不信天主,下地狱”、“天主赎去人罪,人可以任意犯罪”、“取媚天主,得赏赐”等。<sup>③</sup>为了对当时天主教的“罪”观有比较整全的认识,需要对当时传教士们关于“罪”的神学有所了解。

阿奎那的神哲学是中世纪以来天主教信仰传统的理论基础,其神学伦理学中关于罪恶、恩典的论述,是明清之际来华耶稣会士

① 参黄问道:《辟邪解》,《郑编文献》,第五卷,第181、182页。[See Huang Wendao, Pixiejie, in *Expository Collection*, vol. 5, ed. Zheng Ande, 181, 182.]

② “吾儒谓尧舜之圣,不能掩其子之恶;孝子慈孙,不能改幽、厉之过。所以自天子至于庶人,壹是皆以修身为本。而今天主既可赎人罪过,则人便可恣意为恶,总待天主慈悲赎之。”钟始声:《天学初征》,《郑编文献》,第五卷,第298-299页。[Zhong Shisheng, *Tianxue Chuzheng*, in *Expository Collection*, vol. 5, ed. Zheng Ande, 298-299.]

③ 参许大受,《圣朝佐辟》,《郑编文献》,第五卷,第137-139、152、126-127页。[See Xu Dashou, *Shengchao Zuopi*, in *Expository Collection*, vol. 5, ed. Zheng Ande, 137-139, 152, 126-127.]



们“罪”观的神学基础,通过介绍研究阿奎那关于“罪”的神学论述,能较好地理解明清之际传教士们对于“sin”的认识,进而思考对其更好的翻译和诠释。

在阿奎那看来,“罪”是完美的本性的缺乏。<sup>①</sup>从具体的方面讲,“罪”是完美本性的反面。<sup>②</sup>从抽象的方面讲,“罪”是对永恒法的违抗。<sup>③</sup>人类的罪始于亚当和夏娃的犯罪,称之为原罪。在某种意义上,原罪是一种习性,它破坏了原义的和谐状态,这就好像疾病是因为破坏了健康状态所有的平衡。因此,原罪被称之为“无力的本性”。<sup>④</sup>原罪是在质料层面上是一种过分的欲望,在形式层面上是原义的缺欠。<sup>⑤</sup>原罪的含义有二:(1)原义的缺欠,即原义的恩典已经丧失。(2)关系上的缺欠,即所有的人都平等地与原始的败坏的法则联系在一起,原罪法则带给了人罪的本性。<sup>⑥</sup>

罪的结果有二:第一,罪减损了天良。即人性虽然没有因罪而减损,但原义中的善已经因始祖的犯罪而完全遭到破坏了,并且使人性中趋向于德性的天性也被罪减损了。<sup>⑦</sup>其具体表现是“七罪宗”的产生,并衍生形成了世间各样的罪恶。阿奎那在《神学大全》中对“七罪宗”产生的内在机理有细致的论述,他认为“七罪宗”的产生源于人的本性以及其中的欲望。按着人的本性,人追求三个方面的满足:(1)与灵魂有益的,如得到最好的荣誉与称赞,但是过

① Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, translated by the fathers of the English Dominican Province (Burns & Oates: London, 1947/48), 1b, 71, 1.

② Ibid., 1b, 71, 2.

③ Ibid., 1b, 71, 6.

④ Ibid., 1b, 82, 1.

⑤ Ibid., 1b, 82, 3.

⑥ Ibid., 1b, 82, 4.

⑦ Ibid., 1b, 85, 1.

分地追逐这种益处就是“虚荣”。(2)与身体有益的。包括保存个体,如饮食,过分地追求这种益处就是“贪饕”;也包括保存种族,如性交,过分地追求这种益处就是“迷色”。(3)外在的益处,如财富,过分地追求这种益处就是“贪婪”。进而言之,因为渴望优秀和荣誉,而有“骄傲”;因为渴求财富,便生“贪婪”;极力寻求快乐满足,就导致“贪饕”和“迷色”。而为了逃避与其相伴的痛苦而躲避益处有两方面的表现:(1)因为逃避肉体的劳作而导致了“懒惰”;(2)认为别人的良善是了自己卓越的障碍,因而产生悲伤,这是“嫉妒”;或者对别人的美善产生了仇恨心理,这就是“愤怒”。<sup>①</sup>在“七罪宗”当中,阿奎那还特别对“骄傲”和“贪婪”作了分析:“骄傲是一切罪恶的起源”,<sup>②</sup>因为骄傲的本质是不服从天主,是背离天主而去追逐现世的好处,背离天主并不是具体的罪,却是每一个罪之所以成为罪的一般条件。“贪婪是罪之本”,<sup>③</sup>阿奎那认为,贪婪有不同的含义。(1)对财富的欲望,这是具体的罪。(2)对现实好处的欲望,这是一类包含所有罪的罪,因为每一种个罪都是对于可变的善的贪婪。(3)对可变的善的出于堕落的本性的倾向,这贪婪的性情是一切罪的根源。<sup>④</sup>

因为罪是对秩序的破坏,即人的行为违背了三重法则:(1)人的本性遵循其理性的秩序;(2)人服从管辖他的人的命令;(3)人遵循神圣统治的宇宙法则。因此犯罪所带来的相应的惩罚有三:由良心而生的懊悔,由他人和天主而来的惩罚。<sup>⑤</sup>如果罪破坏了秩序

① Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, translated by the fathers of the English Dominican Province, 84, 4.

② Ibid., 1b, 84, 2.

③ Ibid., 1b, 84, 2.

④ Ibid., 1b, 84, 1.

⑤ Ibid., 1b, 87, 1.

的本质,即人的意志对天主的顺服,不靠由天主而来的能力,就被不可能修复。人惟有靠恩典才与之相连,一旦罪使人转离天主,消灭了恩典,就会招致永远的惩罚。<sup>①</sup>当污秽已被除去,罪在意志中所造成的创伤已经得到医治。但是,为了灵魂的其他的力量得以痊愈,处罚仍然是必要的。因为紊乱需要恢复,惩罚可以止息别人的毁谤,给罪人以教导。<sup>②</sup>任何苦行都是为了德性的练习,是为了减少原罪所造成的善性的亏欠所作的。<sup>③</sup>不仅罪恶的最终解决之道在于恩典,人行善积德的力量源泉也是从天主而来。如果没有恩典,人既不能立志向善,也不能行善。<sup>④</sup>因此在阿奎那的神学伦理学中,重要的不是罪的问题,而是要在恩典中建立德性,使人活在天主的管治之中。<sup>⑤</sup>因此,阿奎那关于“罪”的比较完整的理论是,始祖犯罪后,人在堕落中会不断减损天良中的德性;而恩典则能使人回归天主,培养德性,以善胜恶,趋于至善,这正是世人蒙恩得救后人生的目标和方向。

#### 四、儒家传统中“罪过”的涵义

反思明清之际反教儒家对“罪”的批评,一方面,确实因为当时的传教士对“sin”的译介有些偏颇,另一方面,与天主教在“罪”问题

① Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, translated by the fathers of the English Dominican Province, 87, 3.

② Ibid., 1b, 87, 6.

③ Ibid., 1b, 87, 7.

④ Ibid., 1b, 109, 2.

⑤ See Thomas F. O'Meara, "Virtues in the *Theology of Thomas Aquinas*," *Theological Studies* 58:2 (June 1997): 279, 284. 转引自郑顺佳:《天理人情——基督教伦理解码》,香港:三联书店,2005年,第131页。[Quoted from Zheng Shunjia, *Natural Law and Human Relationship: Decoding Christian Ethics* (Hong Kong: Joint Publishing, 2005), 131.]

上丰富的理论与实践相比,儒家传统中缺乏对相关问题的系统论述,因此当时的传教士和信仰天主教的中国学者不可能找到更合适的词汇来翻译“sin”,也没有从中国文化传统中找到更多的资源来诠释“sin”。不过,儒家传统中并非完全没有与“sin”相对应的思想观念,刘宗周的《人谱》是儒家思想传统中为数不多的论述罪过<sup>①</sup>问题的著作,一些当代的新儒家学者也特别提到了《人谱》中的罪过思想与基督宗教罪恶理论的相互配合之处,<sup>②</sup>通过对儒家传统中罪过问题的研究,将有助于我们在中国文化传统的背景中翻译和诠释基督宗教的“sin”。

“过”是《人谱》中的关键词,共一百三十二见,除了三处指的是“经过”的意思外,都是过错、罪过的意思。段玉裁在《说文解字注》中对“过,度也。”的注解是:“引申为有过之过。释言。邨(通尤),过也。”<sup>③</sup>《说文》解释“度”为法制。段玉裁进一步解释说:“《论语》曰:‘谨权量,审法度。’《中庸》曰:‘非天子不制度。今天下车同轨’……《周礼》:‘出其淳制。’”说明这里的法制指的是礼制和法度。<sup>④</sup>

① 牟宗三最早用“罪过”来论述《人谱》的思想。参牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,台北:台湾学生书局,1979年,第123页。[See Mou Zongsan, *From Lu Xiangshan to Liu Jishan* (Taipei: Taiwan Student Bookstore, 1979), 123.]

② “《人谱》里面所表现的罪恶感,简直可以和其同时代西方清教徒的罪恶意识相提并论。”参见张灏:《幽暗意识与民主传统》,北京:新星出版社,2006年,第39页;“他们之间是有些相似。但宗周对人的罪过的说明却非常有特色,他的思路一方面可以说与中国整个传统思想完全配合在一起,另一方面他又与基督教的精神有配合。”杜维明、东方朔:《杜维明学术专题访谈录》,上海:复旦大学出版社,2001年,第142页。[Zhang Hao, *The Gloomy Consciousness and the Democratic Tradition* (Beijing: New Star Press, 2006), 39; Du Weiming & Dong Fangshuo, *A Series of Academic Interviews of Du Weiming* (Shanghai: Fudan University Press, 2001), 142.]

③ 段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第71页。[Duan Yucui, annot., *Shuo Wen Jie Zi Zhu (The Origin of Chinese Characters with Annotation)*, (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1981), 71.]

④ 同上,第116页。[Ibid., 116.]

将二者合起来,《说文解字注》对“过”的解释是越过了尺度,破坏了礼制和法度的过错、愆尤。《人谱》中“罪”共四见,除了一处指罪大恶极外,<sup>①</sup>“罪”、“过”连用,意义一致。《说文解字注》中介绍了“罪”的本字“辜”,意思是“犯法”,其表现的是罪人蹙鼻心酸的样子。由于“辜”与“皇”相似,所以秦始皇将其改为“罪”,而“罪”的本义则是捕鱼的竹网。<sup>②</sup>与“辜”相关的还有“辜”字,《周礼》将杀王的亲属该受的刑罚称为“辜”,意思是一定要处以极刑,《说文解字注》曰:“辜本非常重罪,引申之凡有罪者皆曰辜。”<sup>③</sup>由此看来,“过”、“罪”两个词本来的含义是有一致性的,不过有不同的侧重和演绎,程度上也有不同。“过”是越过了尺度,破坏了礼制和法度,有过错却不一定犯罪,不一定会受到审判,因此不一定有痛苦的反应。“罪”从其本义上讲要比“过”严重,它所违反的是国家的刑法,应当绳之以法,处以刑罚甚至被处以极刑。因此犯罪之人会有强烈的痛苦的情绪和表情。当然,随着时间的推移,“过”、“罪”每个词都被不断演绎、引申,赋予了更丰富的含义,它们之间的差异也越来越大,以至于当代人似乎形成了某种约定俗成的一般看法,“过”是一种小的过错,可以加以纠正,可以被原谅;“罪”则是违法犯罪,需要审判定罪,加以刑罚。但是在《人谱》中倒不是如此,“过”、“罪”二者的含义基本一致,都是就道德伦理而言,二者程度有所不同,“过”指的是其性质,“罪”在强调其严重性。

虽然《人谱》中对罪过问题有比较系统详尽的论述,但就其性

① “人虽犯极恶大罪……”刘宗周:《人谱》,收录于戴璿璋、吴光主编,《刘宗周全集》,第二册,(台北:中央研究院中国文哲研究所,1997),第17页。[Liu Zongzhou, *Renpu (Human Morality)*, in *Complete Works of Liu Zongzhou*, vol. 2, eds. Dai Lianzhang & Wu Guang (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1997), 17.]

② 段玉裁,《说文解字注》,第741页。[Duan Yucai, *Shuo Wen Jie Zi Zhu*, 741.]

③ 同上,第741-742页。[Ibid., 741-742.]

质而言,它是一本教人迁善改过以成就其道德生命的工夫修养著作。在《人谱》中,“工夫”共六见,都与儒家的慎独诚意、省察存养、迁善改过、穷理明心、求其放心等道德实践相关。因此,就罪过思想而言,《人谱》侧重讨论“过”、“罪”在宗教、政治、礼仪、道德、情感等多方面的意义,与基督宗教的罪恶思想在许多方面有可比性;在道德实践、工夫修养方面,《人谱》中的“改过”工夫与《七克》中的克罪建德的灵修实践也有许多可比较之处,将二者结合起来加以考察,可以比较整全地比较研究“sin”与“罪过”相互关系,进而探讨对“sin”的更好的翻译与诠释的可能。

为了比较整全地阐释清楚“罪过”的含义,我们需要结合《人谱》中《纪过格》和《讼过法》中对“过”及改过工夫的论述,来说明儒家特别是宋明理学传统中的罪过思想。《纪过格》一开始就说明了罪过的性质及其由来:

一曰:微过,独知主之。

妄(独而离其天者是)。

以上一过,实涵后来种种诸过,而藏在未起念以前,仿佛不可名状,故曰“微”。原从无过中看出过来者。

“妄”字最难解,直是无病痛可指。如人元气偶虚耳,然百邪从此易入。人犯此者,便一生受亏,无药可疗,最可畏也。程子曰:“无妄之谓诚。”诚尚在无妄之后,诚与伪对,妄乃生伪也。妄无面目,只一点浮气所中,如履霜之象,微乎微乎!妄根所中曰“惑”,为利、为名、为生死;其粗者,为酒、色、财、气。<sup>①</sup>

由此可见,微过是所有罪过的根本,其它罪过皆由此而来,如果能

① 刘宗周,《人谱》,第11-12页。[Liu Zongzhou, *Renpu*, 11-12.]

将其解释清楚，就找到了刘宗周罪过思想的关键。

刘宗周对微过的第一个解释是“妄”，“妄”指的是“独而离其天者”，结合《人谱·人极图说》对天人关系的论述，可知“过”的本性之一是天人关系的破裂。即人没有尽到自己的本分，没有挺立人极，以致动静失据，不能在参赞化育时“致中和”。天人关系为何会破裂，人的意念发生时产生偏差的可能性如何可能？刘宗周认为，这很难解释——“‘妄’字最难解”，所以称之为“妄”。虽然“妄”最难解，但是从“妄根”所生出来的“惑”上推，就可以认识“妄”的症结所在，进而可以由“惑”来解释“过”的本性和缘由。

刘宗周说，“妄根所中曰惑”，或者是“名利生死”，或者是“酒色财气”。何以生死为“惑”为“妄”？这要从人与宇宙万物的关系，以及刘宗周的生死观说起。根据刘宗周的形上学和《人极图说》的论述，天下惟一气而已，人与天地间万物皆处于生生不息的大化流行之中；宇宙万物源于太极，分而言之为天、地、人三极，男女即阴阳，五伦即五行，人不仅与万物同理同性，还与万物同体，赞天地之化育只是人一体之中的事情。<sup>①</sup>因此，人应该突破一己形骸，在大化流行中看待自己的真实生命，看待生死。通过对“无穷无尽”的天地的肯定，对“语默动静”的人生的敬畏，才算是“对生死”有所理会，而不为“生死”所惑。<sup>②</sup>刘宗周最终绝食殉节，以生命的最后实

① “身在天地万物之中，非有我之得私；心包天地万物之外，非一膜之能围；通天地方物为一心，更无中外可言；体天地万物为一本，更无本之可觅。”刘宗周，《学言上》，戴琏璋，吴光主编，《刘宗周全集》，第二册，第463页。[Liu Zongzhou, *Xueyan Shang*, in *Complete Works of Liu Zongzhou*, vol. 2, eds. Dai Lianzhang & Wu Guang, 17.]

② 参廖俊裕：“儒家的生死学——以晚明儒学为文本”，载《成大宗教与文化学报》，2004年12月。[See Liao Junyu, “Confucius Understanding of Life and Death: Reading Late Ming Confucianism as the Text,” *Journal of Religion and Culture of National Cheng-kung University*, no. 12(2004).]

践,实践了他所认定的与造化永恒并存的“忠孝节义”。进而言之,生死名利、酒色财气并非是真,但是受一己之私的限制,“生死名利、酒色财气”就会成为似真而非的妄惑,成为一己私欲。因此,过的产生源于人不能真正体会到“与天地同体”,表现在天人关系中是“生意有弗贯焉”,最终阻碍人“赞天地之化育”。这也是刘宗周将“微过”描述为“物先兆”的原因,意思是在无极太极之中,还没有任何的罪过现象,已经有了罪过的先兆。因为在其“虚位”上,我的“独体”已经在天人关系中自我隔离出来了,虽然没有任何的作为,但是已经有了隔绝万物一体,阻隔大化流行的先兆。其结果就是上文所说的导致天人关系的破裂,因而也产生导致人的意念发生时有所偏差的可能性的原因所在。

研究刘宗周的罪过思想时,还需要结合《讼过法》中对“过”的体验的描述,来说明《人谱》中“过”的另外一层含义——罪:

正俨威间,鉴临有赫, (“正严威”二句,新本作“匪闻斯闻,匪觐斯觐,祗祗栗栗,如对上帝,如临师保<sup>①</sup>”)呈我宿疾,炳如也。乃进而教之(新本作“因而内自讼”。)曰:“尔固俨然人耳,一朝跌足,(新本有‘堕落千仞’四字。)乃兽乃禽,种种堕落,嗟何及矣。”应曰:“唯唯。”……于是方寸兀兀,痛汗微星,赤光发颊,若身亲三木<sup>②</sup>者。已乃跃然而奋曰:“是予之罪也夫。”<sup>③</sup>

《讼过法》又称“静坐法”,刘宗周在其中重点要说明的是其改过工夫,此处只是要结合其工夫论来论述《人谱》中“过”的含义。从“讼

① “师保”本是负责教导贵族子弟的官。

② “三木”古代套在犯人颈、手、足上的刑具。

③ 刘宗周,《人谱》,第18-19页。[Liu Zongzhou, *Renpu*, 18-19.]



过法”这个标题就可看出，“过”在此处已经有了“罪”的含义，需要在“诉讼”中解决其问题。在这个特殊的诉讼程序中，“审判官”是上帝，“犯罪嫌疑人”是在静坐中省察自己的人。这意味着，当刘宗周将“过”的问题放在了上帝与人的关联中考察时，“过”在上帝面前就是“罪”。将“过”诠释为“罪”指的是，人的“过”是干犯了天理天条，因此是一项重罪，会受上帝的监察、审判。在上帝的法庭里，“呈堂证供”是“呈我宿疚，炳如也”，即因自己的罪过而良心不安，感到惭愧或痛苦，可谓“证据确凿”。上帝对人的控诉是，你本来是人，如果没有挺立人极，尽到人之为人的本分，在罪过中失足，堕落下去成为禽兽，后悔莫及，多么令人伤痛叹息！其结果是，人内心深受震动，面红耳赤，羞愧不已，好像一个身戴重枷、手铐、脚镣的重犯，完全伏法认罪——“是予之罪也夫”。

综上所述，《人谱》中的“过”有三方面的含义：(1)从天人关系上看是“妄”，形容天人关系的破裂，即人不认识自己的天命之性，没有尽到挺立人极的责任；(2)从人的欲望的角度看是“惑”，形容人被一己之私欲所迷惑，是人心理上的偏执和人心中的暗昧；(3)从律法和审判意义上看是“罪”，即人会因为其“过”而“获罪于天”，要接受上帝的审判。合起来统称为“过”，即由于迷失在过分的私欲之中，破坏了天理人性的界限，并因为违犯天理而受到上帝的审判。

《人谱》中罪过的解决之路只有一条——改过，根据《讼过法》的描述，静坐讼过的改过工夫分为两层，第一层是讼过认罪法，即上帝对人的审判，以及人的认罪与悔过，真正意识到以前的罪过在上帝面前是罪恶，真诚地承认：“是予之罪也夫”。上帝又警戒斥责人说：“不要只是认罪，而不思悔改！”人回答说：“一定悔改。”经过“讼过”经历之后，即在上帝的审判中，人已经认罪伏法，上帝与人

在罪过问题上取得了一致,人也愿意悔改之后,会有“天人合一”的经验。“一线清明之气徐徐来,若向太虚然,此心便与太虚同体”。有了“天人合一”的经验之后,人参与到大化流行之中,就堪破了生死之妄、私欲之惑,体验到宇宙万物中一气流行、一性贯通。此时所应该作的,不再是认罪改过,而是存养此本心(“此时正好与之葆任”),如果有什么私心杂念出现,在“天人合一”的状态中,在太虚之气的“一气流行”之中,也很快会在气化“流行”中突破一己之私,如同清风吹拂之后,明镜纤尘不染(“此时正好与之葆任,忽有一尘起,辄吹落;又葆任一回,忽有一尘起,辄吹落”)。而不必过分关注这些私心杂念,既不忘却本心,也不执着本心,以求清除这些杂念(“勿忘勿助”),因为天人合一、一气流行正是本体真相,去妄归真后所需要做的就是存养此本心。如此,改过工夫就告一段落。<sup>①</sup>

## 五、“罪过”:耶儒对话中的会通点

据上文研究,比较研究明清之际耶儒双方的罪过思想,可以发现其中有许多相似之处。按照《圣经》希伯来原文,“sin”的本义是射箭不中,可以用中国话演绎为“过”与“不及”。从《人谱》中“过”的角度去看明清之际天主教关于“罪”的神学思想,会发现“罪”与“过”许多的相通之处:“罪”是完美的本性的缺乏,“罪”违反了永恒法,这与“过”的本义相同。原罪是在质料层面上是一种过分的欲望,这与“过”相关。本罪中,作为众罪之始的骄傲是过分的胜人之心、不守其律法、狂傲,三者都是人对天主、对天主律法、对他人、对自己的过分的态度。众罪之根的贪婪是对现世的好处或

<sup>①</sup> 刘宗周,《人谱》,第18-19页。[Liu Zongzhou, *Renpu*, 18-19]

美善过分的欲望。因此,无论是骄傲、贪婪,还是由此二罪生发的众罪,都可说是人的“过”。由原罪产生的“七罪宗”都是一些过分的“虚荣”、过分的“欲望”、过分的“情绪”等。人在恩典中所需要作出的补赎,都是为了修复被罪破坏的秩序,并满足公义的要求并减少原罪所造成的德性的亏欠。这也可看作是对“过与不足”的纠正和修补。而恩典正是将处于“过失”状态中的人带回神圣律法和理性之光中来。因此,在天主教的“sin”的观念中包含很多“过”的因素,即使是反教儒者也可以通过儒家传统的罪过思想来认识“sin”的内涵。

虽然以利玛窦为代表的传教士一开始就在儒家古代经典中找到了“罪”,并以此来说明人在伦理道德律及宗教层面上不正确的行为,但反教儒者却反对上帝即天主的观念,因此也极少提及“得罪上帝”的“罪”的观念。但是,从《人谱》中对“罪”的描述,可以看出刘宗周哲学以及宋明理学传统中并非没有相关的观念。《讼过法》中描述了刘宗周在静坐中,所体验到的天人对质、上帝鉴临的经验,以及他的响应:“是予之罪也夫!”不仅上接“获罪于天”的先秦儒家传统,也下开当代耶儒关于“罪”的对话。<sup>①</sup>并且这种神秘的宗教经验,也是宋明理学工夫修养中对天人关系的真实体验。<sup>②</sup>不过,刘宗周对于“罪”的认识是放在“过”的范围中进行论述的,所以

① 参张灏,《幽暗意识与民主传统》,第59、34-39页;杜维明、东方朔,《杜维明学术专题访谈录》,第110,141,142页。[Zhang Hao, *The Gloomy Consciousness and the Democratic Tradition*, 59, 34-39; Du Weiming & Dong Fangshuo, *Interviews with Du Weiming*, 110, 141, 142.]

② 参陈来:《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京:人民出版社,1991年,第394、398页。[See Chen Lai, *Realm of You and Wu: the Spirituality of Wang Yangming's Philosophy* (Beijing: The People's Press, 1991), 394, 398.]

《人谱》有四次提到“罪”，其中有两处都是“罪”、“过”并举。<sup>①</sup>从刘宗周对“罪过”及其改过工夫的论述，以及当代新儒家对《人谱》的研究，可以认识到《人谱》中的“过”中并不只有“得罪上帝”的含义，对人性中的“幽暗”、“弱点”、“陷溺”也有深刻的认识，即现实的人性都是软弱的，没有生来就是圣人的，人一生都不可能避免罪过，就是圣人都做不到。与刘宗周同时代的哲学家罗近溪也如此说：“真正仲尼，临终不免叹一口气。”<sup>②</sup>这都说明了即使人性本善，无论圣贤凡愚，世人一生都无法摆脱罪过的缠绕。因此，虽然儒家传统没有“原罪”的概念，但是根据《人谱》中对人在道德修养中的体验的描述，人一生都会处于“罪过”当中，通身都是罪过，这恰恰与天主教所说的“罪人”的生存状态相似，即处于罪恶之中不能自拔，这甚至可以“强名之曰”：“原罪状态”。<sup>③</sup>而人的克罪灵修与改过工夫都需要有天主(天)的作为，才能真正除去人的罪过。

综上所述，无论是天主教还是儒家的传统中，都有“罪”与“过”的思想，天主教的“罪”中有“过”的含义，通过对“过”可以理解其“罪”的部分内涵；儒家的“过”中有“罪”的含义，通过对“过”的研究可以理解其中所包含的一些“罪”的内容，“罪过”一词可以会通耶

① 刘宗周，《人谱》，第10页。[Liu Zongzhou, *Renpu*, 10.]

② 转引自牟宗三：《才性与玄理》，香港：人生出版社，1963年，第283页。[Quoted from Mou Zongsan, *Caixing yu xuanli (The Literary Talent and Profound Theories)* (Hong Kong: Life Press, 1963), 283.]

③ 这种“原罪状态”的说法，虽是笔者的杜撰，却有似于尼布尔对原罪的解说：“照定义说，原罪乃是一种由遗传而来的败坏，至少是人所无法避免的，然而却不被认为属于原来的天性，所以人不能逃脱责任。罪对人之所以谓属于天性，是就其普遍性而言，而非以他为必然性。”莱因霍尔德·尼布尔：《人的本性与命运》，谢秉德译（香港：基督教辅侨出版社，1959年），第238页。本文用“原罪状态”的说法，就是为了说明在以《人谱》为代表的儒家思想中，除了不能接受“原罪是由遗传而来的败坏”外，对过恶的描述正与尼布尔相同。[Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: a Christian Interpretation*, trans. Xie Bingde (Hong Kong: Christian Literature Press, 1959), 238.]

儒双方“罪”与“过”的思想。

当然,儒家传统的“罪”、“过”的观念与基督宗教“罪”的观念还是有很大的区别的,其中最主要的区别是儒家传统中“罪”和“过”没有反抗上帝、失去原义恩典的含义,但其根本原因却不在于“罪”与“过”的不同,而在于其“天主”与“上帝”的差异,以及其背后信仰和神哲学思想的差异,但是这并不一定会导致“sin”的不可译。<sup>①</sup>因为在汉语里也没有一个词与基督宗教中“三位一体”的“天主上帝”对等(完全一样)。但是经过了“礼仪之争”,“God”还是被翻译为“天主”、“上帝”、“神”了,以至于在今天的中国大陆,当提到“上帝”时,不知是幸抑或不幸,更多的人想到的是基督宗教的“上帝”,而不是中国古代经典《诗经》、《尚书》中就早已出现的“上帝”。因此,这并不妨碍基督宗教学者在“天主”与“上帝”会通的基础上,用“罪过”来阐明其反抗上帝,失去恩典的意涵,进而比较完整地诠释基督宗教中“sin”的观念。

## 六、用“罪过”翻译“sin”的好处

李焜源在其“重论中文《圣经》中‘罪’字的翻译问题”一文中,较为详尽地介绍了《圣经》中与“sin”相关的多个原文词汇,分别被翻译为“罪”、“过”、“错失”、“得罪”、“过犯”、“过错”、“罪过”、“违犯律法”、“犯罪”等,也提议将“罪人”翻译为“妄人”、“迷失者”、“有缺

<sup>①</sup> 周兆祥认为,将“sin”译为“罪”,实在错得太离谱了,因为中国文化传统没有“违反一元神的意旨做事而失圣宠”的概念,所以中文有“罪”、“过”、“咎”、“孽”、“错事”、“恶行”等,没有一个既有的词与“Sin”对等(完全一样),“孽”或者好一点,但仍是非常不妥贴。因此应该不译,或只能音译。参《Playboy》访问周兆祥, <http://www.simonchau.hk/Chinese-B5/inthepress/playboy1.htm>。

憾的人”、“恶人”等,<sup>①</sup>并指出了《圣经》翻译中的一些错误。根据笔者上文的梳理,以《人谱》为代表的儒家传统中的“罪过”基本上能包含上述的意思。而在儒家传统中,“罪过”一词既有“获罪于天”,接受上帝审判的宗教性的含义;也有违背儒家的礼制和法度等伦理性的含义;还有过分的欲望、情感等道德质量方面的含义,虽然笼统却比较全面,反倒不容易被儒家学者所误解,并能广泛为儒家学者所接受,因此比“罪”的翻译更为妥帖全面。

在日常生活中,人们也常常会说“罪过,罪过”,分析其语义,是对自己的过错的承认和道歉;分析其源头,“罪过”一词本来就与佛教和道教中的忏法有关,带有一定的宗教性。因此,当人们使用这个词时,不是对某一事物的评价或论断,而是对自己的过错所怀的悔改之心,甚至还有宗教性的忏悔之义,因此在使用“罪过”一词时,对自己而言是“知行合一”改过迁善的忏悔工夫;对别人而言,则是自谦自卑的认罪悔改态度。因此,“罪过,罪过”中带出来的是“反求诸己”的儒家传统精神,所以更容易被中国接纳。当然,在基督宗教的传播中,的确不可缺少“天国近了,你们当悔改”的宣告,否则就不成其为基督宗教了;但“罪过,罪过”的“口头禅”,也的确有助于提醒基督宗教的宣讲者们需要有颗谦卑的心。

作者简介:韩思艺,兰州大学。电子邮件:hsiyi@hotmail.com

Introduction to the author: Han Siyi, Lanzhou University.

<sup>①</sup> 参刘小枫主编,《道与言》,第770-780页。[See Liu Xiaofeng, ed., *Dao and Logos*, 770-780.]