

# 圣经汉译文化研究

## STUDY ON THE TRADITION OF BIBLE TRANSLATION INTO CHINESE

任东升 著



湖北长江出版集团  
湖北教育出版社

★ “中华翻译研究丛书”国家“十五”重点图书 ★

中国海洋大学人文社科学术出版基金资助

中华翻译研究丛书第二辑(十一)

• “十五”国家重点图书 •



STUDY ON THE TRADITION OF BIBLE  
TRANSLATION INTO CHINESE

# 圣经汉译文化研究

任东升 著



湖北长江出版集团  
湖北教育出版社

## (鄂)新登字 02 号

### 图书在版编目(CIP)数据

圣经汉译文化研究/任东升著. —武汉:湖北教育出版社,  
2007. 10

(中华翻译研究丛书第二辑十一)

ISBN 978 -7 - 5351 -3867 -5

I. 圣… II. 任… III. 圣经 - 翻译 - 研究  
IV. B971 -05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 058325 号

出版 发行:湖北教育出版社

网址:<http://www.hbedup.com>

武汉市青年路 277 号

邮编:430015 电话:027 - 83619605

邮购电话:027 - 83669149

经 销:新 华 书 店

印 刷:武汉中远印务有限公司 (430034 · 武汉市硚口区长丰大道特 6 号)

开 本:850mm × 1168mm 1/32 6 插页 15 印张

版 次:2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

字 数:350 千字 印数:1 - 4 000

ISBN 978 -7 - 5351 -3867 -5

定价:42.80 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换



任东升 1966年生,男,河北井陘人。1988年河北师范学院外语系英语专业毕业,获学士学位;2002年南开大学外国语学院英语系毕业,获硕士学位;2005年南开大学外国语学院英语系毕业,获博士学位。2002—2005年间曾担任美国科学杂志 *Discover* 中文版《科学与生活》首席翻译,现为中国海洋大学外国语学院英语系副教授,翻译学方向硕士生导师,山东省外国语言学会常务理事。已在《外语与外语教学》、《上海翻译》、《解放军外国语学院学报》、《四川外语学院学报》、《外语教学》、《外语研究》等全国外语类核心期刊发表论文12篇,出版译著4部,主编教材4部。

## 内 容 提 要

《圣经》具有神学、历史、文学三重性质,是影响近代中国的一百部重要译著之一。圣经汉译活动肇始于唐代,活跃于明清之际,兴旺于清末民初,迄今延续不断,经历了西人(来华传教士、汉学家)主译、西人和中国学者合作翻译、中国翻译家独立翻译三次翻译主体的变换,采用过文言、浅文言、官话、现代汉语四种语体,出版过摘译本、单册本、多册本和全译本。以严复翻译《马可福音》片断为标志,圣经汉译呈现文学化的趋向;以李荣芳用“骚体”翻译《耶利米哀歌》、启用“亚卫”神名译法为标志,圣经汉译出现了多元化局面。中国诗学传统对中国文学翻译家的圣经诗歌翻译具有强大制约作用,中国文人读经传统和现代中国文学认知环境对《圣经》的文学性阐释和接受发挥了重要影响。



# 目录

## CONTENTS

略谈经典翻译文化问题——《圣经汉译文化研究》序 / 杨自俭

翻译依然神圣——序任东升著《圣经汉译文化研究》 / 王宏印

前 言 / 1

第一章 翻译文化研究新论 / 15

第一节 “巴别塔”隐喻与翻译研究 / 15

第二节 翻译文化研究的新概念 / 20

第二章 《圣经》的诠释与翻译 / 34

第一节 《圣经》文本及其内容 / 34

第二节 《圣经》的诠释与翻译 / 43

第三节 《圣经》的翻译和流传 / 58

第四节 当代圣经翻译的特点 / 77

第五节 西方圣经翻译思想综述 / 84

第六节 奈达圣经翻译理论评析 / 96

第三章 圣经汉译史研究 / 103

第一节 三大宗教在中国的传播及其典籍的翻译 / 103

# TABLE OF



## CONTENTS

---

### **PREFACES**

1. A few words on translation culture of classical works *by Yang Zijian*
2. Translation: Still a holy event *by Wang Hongyin*

### **FOREWORD / 1**

### **Chapter I A New View of Translation Culture / 15**

1. The metaphor of Babel and translation studies / 15
2. Translation culture: A new concept / 20

### **Chapter II Interpretation and Translation of the Bible / 34**

1. The Bible as a text and its contents / 34
2. Interpretation and translation of the Bible / 43
3. Translation of the Bible and its circulation / 58
4. Contemporary trends in Bible translation / 77
5. A survey of Bible translation ideas in the West / 84
6. A review of Nida's theories of Bible translation / 96

### **Chapter III A Study of Bible Translation in China / 103**

1. Spread of the three main religions and translation of their sacred books / 103

- 第二节 《圣经》中文译本考:传教士的圣经翻译 / 111
- 第三节 《圣经》现代汉语译本 / 137
- 第四节 《圣经》方言译本和少数民族语言译本 / 142
- 第五节 《圣经》选译本、编译本 / 144
- 第六节 圣经汉译史的分期和特点 / 147

#### 第四章 《圣经》译者对圣经汉译理论的探索 / 160

- 第一节 景教士:借用佛、道现成概念 / 160
- 第二节 贺清泰:忠实圣经的“本文本意” / 164
- 第三节 马礼逊:“忠实、明达和地道(典雅)”的翻译标准 / 167
- 第四节 施约瑟:兼顾两种文化的翻译 / 169
- 第五节 杨格非:“非字面”翻译原则 / 173
- 第六节 “官话和合译本”:对中文文采的追求 / 175
- 第七节 圣经汉译理论的内涵 / 180
- 第八节 圣经汉译和佛经翻译比较 / 182

#### 第五章 “动态对等”原则与“现代中文译本” / 192

- 第一节 “动态对等”原则对圣经翻译的指导作用 / 192
- 第二节 “动态对等”原则与“现代英文译本” / 193
- 第三节 “动态对等”原则与“现代中文译本” / 196



2. A survey of Chinese Bible translations produced by missionaries / 111
3. Modern Chinese Bible translations produced by Chinese scholars / 137
4. Bible translations in dialects and minority languages / 142
5. Chinese translations of individual books of the Bible and compilations of adapted versions / 144
6. Four stages of Bible translation in China / 147

**Chapter IV Theories Concerning Chinese Bible Translation / 160**

1. Nestorians; Borrowing concepts from Buddhism and Taoism / 160
2. Louis de Poirot; Be faithful to the original wording / 164
3. R. Morrison; Translate faithfully, perspicuously and idiomatically / 167
4. S. I. J. Schereschewsky; Maintaining a balance between two cultures / 169
5. Griffith John; Non-literal translation / 173
6. Mandarin *Union Version*; Emphasis on Chinese literary elegance / 175
7. A summary of theories concerning Chinese Bible translation / 180
8. A comparison between Chinese Bible translation and sutra translation / 182

**Chapter V The Principle of Dynamic Equivalence in *Today's Chinese Version* / 192**

1. Dynamic equivalence; A directing principle for modern Bible translation / 192
2. Dynamic equivalence in *Good News Bible* / 193
3. Dynamic equivalence and *Today's Chinese Version* / 196

- 第四节 “现代中文译本”的得与失 / 198  
第五节 “动态对等”翻译原则的不足之处 / 208

## 第六章 华人在圣经汉译活动中的角色转变 / 214

- 第一节 最初的角色:翻译助手 / 214  
第二节 传教士译者的合作伙伴 / 220  
第三节 独立承担圣经翻译 / 224  
第四节 朱维之:首倡“文学的”圣经翻译观 / 231  
第五节 吕振中:对重译《圣经》的思考 / 235  
第六节 21世纪:把《圣经》当做文学作品来翻译 / 242

## 第七章 严复的圣经片断翻译 / 245

- 第一节 严复所译圣经片断发现始末 / 245  
第二节 严复介入圣经翻译的背景 / 250  
第三节 严复所译《马可所传福音》评析 / 262  
第四节 严复介入圣经翻译的意义 / 269

## 第八章 中国诗学对圣经诗歌翻译的制约作用 / 274

- 第一节 圣经译者对诗歌文学品质的认识 / 274  
第二节 圣经诗歌翻译在语体和风格上的演变 / 282  
第三节 从神学意象到文学意象的转变 / 297



4. Gain and loss: A review of Today's Chinese Version / 198
5. Weaknesses of the principle of dynamic equivalence / 203

**Chapter VI Shifting Roles of Chinese Scholars and Translators in  
Chinese Bible Translation / 214**

1. The initial stage: The role of helper / 214
2. From helper to associate / 220
3. The role of independent translator / 224
4. Zhu Weizhi: Proposing a literary translation of the Bible / 231
5. Lü Zhenzhong: Ideas on retranslating the Bible into Chinese / 235
6. 21<sup>st</sup> Century: A literary approach to Bible translation / 242

**Chapter VII Yan Fu's Translation of Chapters 1 – 4 of Mark / 245**

1. Discovery of Yan Fu's translation of Chapters 1 – 4 of Mark / 245
2. Background of Yan Fu's involvement in Bible translation / 250
3. An analysis of Yan Fu's classical Chinese translation / 262
4. The significance of Yan Fu's involvement in Bible translation / 269

**Chapter VIII Chinese Poetics and the Translation of Biblical Poetry / 274**

1. Awareness of the literary quality of Biblical poetry / 274
2. Changes in Chinese language style in Biblical translation / 282
3. Discussion of the change in God's name / 297

- 第四节 “以诗译诗”的新传统 / 309  
第五节 《圣咏译义初稿》的“中式外衣” / 329  
第六节 中国诗学传统对圣经诗歌翻译的制约 / 344

## 第九章 《圣经》译介对中国现代文学的影响 / 348

- 第一节 中国文学史上的圣经印记 / 348  
第二节 中国现代文学家与《圣经》 / 354  
第三节 中国文学界对圣经文学的介绍 / 360  
第四节 白话《圣经》对中国现代文学的影响 / 372

## 第十章 圣经汉译文化研究的启示 / 389

- 第一节 圣经汉译活动在中国翻译史上的地位 / 389  
第二节 圣经汉译理论的动态发展 / 391  
第三节 宗教政治和意识形态对圣经汉译活动的制约 / 393  
第四节 中国社会文化语境对圣经汉译活动的影响 / 395  
第五节 中国文学认知环境对《圣经》译本功能的改变 / 396  
第六节 当代中国对《圣经》的诗意诠释 / 398

后 记 / 402

参考文献 / 404



4. A new tradition: Translating Biblical poetry as poetry / 309
5. A Chinese dress: Wu Jingxiong's translation of the Psalms / 329
6. How Chinese poetics shaped the translation of Biblical poetry / 344

**Chapter IX Impact of Chinese Bible Translation on Modern Chinese Literature / 348**

1. Biblical traces in Chinese literary history / 348
2. Modern Chinese writers and the Bible / 354
3. Introduction of the Bible as literature by the Chinese literati / 360
4. Impact of the *Mandarin Union Version* on modern Chinese literature / 372

**Chapter X Revelation of Bible Translation Culture in China / 389**

1. The place of Bible translation in China / 389
2. The development of theories concerning Chinese Bible translation / 391
3. Influence of religious politics and ideology on Chinese Bible translation / 393
4. Influence of Chinese society and culture on Chinese Bible translation / 395
5. Change in function: The Chinese Bible viewed as a literary work / 396
6. Poetic interpretation of the Bible in contemporary China / 398

**Afterword / 402**

**Bibliography / 404**

附 录 / 420

一、重要人名索引 / 420

二、圣经汉译史大事记 / 425

三、西方圣经翻译史大事记 / 431

四、港、台及海外学者的圣经汉译研究 / 437

致读者 / 441

编辑的话·补记 / 447



**Appendix / 420**

1. List of important names mentioned in the book / 420
2. List of important events in Chinese Bible translation / 425
3. List of important events in Western Bible translation / 431
4. A brief survey of the research on Bible translation in China  
by scholars from Hong Kong, Taiwan and overseas Chinese / 437

**To the Readers / 441**

**The Editor's Notes and Remarks / 447**

## 略谈经典翻译文化问题 ——《圣经汉译文化研究》序

这本书是以博士论文为基础的学术专著，作者是任东升。我是在南开大学认识他的。第一次是刘士聪老师让我到南开外语学院给他们的师生讲方法论和翻译理论研究，东升当时是翻译方向的硕士，他来听我演讲并陪我游览校园，我第一次认识了他。第二次（2002年10月25—27日）还是刘老师让我去南开在他们举办的《红楼梦》翻译研讨会上讲讲经典作品的翻译研究与翻译批评问题。我知道东升已被保送攻读博士学位，主要研究《圣经》的翻译问题，由崔永禄老师指导。他研究《圣经》翻译，跟崔老师不无关系，他的硕士论文《圣经汉译的文学化趋向》也是崔老师指导的。这次开会他奉命专程进京请来了红学家冯其庸先生，此事给我留下很深的印象，因为我看到了他的交往与做事的能力。我从南开回到青岛后不久收到东升11月21日寄来的照片和一封热情洋溢的信。他除评论翻译界现状和诉说听我演讲的感受之外，还讲了他的兴趣爱好和志向。他说：“我是一个崇尚学术自由的人，一不想做官，二不想攒钱。大学时代我写诗，弹吉他，现在异地求学，居然喜欢上了《圣经》研究。”信中还有一首为我题像的诗，现抄录下来，以展现东升的诗才：

|          |          |
|----------|----------|
| 蓬莱临海见日影， | 译坛学术多盛事， |
| 崂山路远道可闻。 | 君以才德聚人心； |
| 黄卷青灯两度去， | 衣带渐宽铁肩在， |
| 草堂僻壤育仙茗。 | 留得华章译后生。 |

任东升 壬午冬日

后来他曾在电话上就博士论文写作提纲征求我的意见，我提议要注意理论的开拓性和系统性，要构思成一本学术专著的逻辑架构；还要注意材料的可靠、丰富、系统。2005年暑期他在南开大学获得博士学位，之后就来到中国海洋大学外语学院任教，因此接触的机会就多了。他多次说到我的一篇短文《关键在于追求什么》（见《外国语》1995年第6期）使他走上追求学术的道路，那时他还在张家口任教。现在他的博士论文经过沉淀、修改、充实就要出版了，让我读后赐序文一篇。这是我学习和跟东升交流的极好机会，所以我就欣然从命了。我读后感到这是一本有开拓性的专著，因为在中国翻译研究领域还未见到这样全面系统研究圣经汉译文化的著作。其主要价值有以下两个方面。

1. **理论与方法上的重要价值。**从书名看就是一个比较复杂的系统，既有对《圣经》的研究，又有对翻译的研究，还有把翻译作为文化的研究，而且要把前两个内容都要有机地纳入后一个内容的系统，这就更不容易做好。东升抓住了这个复杂系统的核心范畴“翻译文化”，在继承别人研究成果的基础上，他首先从理论上界定了它：“指人类通过从事翻译实践和对翻译现象的理论思维所创造的物质产品、精神产品以及反映这些创造过程和手段的机制与心态。”并把它分化为翻译实务、理论研究、产品影响3个二级系统及其9个三级系统。然后水到渠成

地就厘定了“翻译文化研究”的内涵：“就是对翻译实务、翻译理论以及对两者产品之影响的系统研究。”在此基础上他构建了以圣经汉译为核心的研究系统。这种厘定与分化范畴的方法是学术研究的一个重要方法，特别是面对错综复杂的课题，要建立研究的逻辑系统，更有其重要价值。这种方法是我们的学术传统所缺乏的，比如关于“信、达、雅”的论争、直译与意译以及归化与异化的讨论，大都是不界定，不分化，也不研究它们之间的关系，更无意识建立分级的范畴系统。因此时间与精力耗费得难以计算，但对翻译学理论系统的建设却没做出有多大价值的贡献。

2. 资料建设的重要价值。一个新课题的研究最重要的不仅是新范畴的创建或对旧范畴的改造或者新命题的提出，还有一项极其重要的工作，那就是材料的收集和整理。这是基础工程，对现在和将来都有奠基作用，我们决不可低估这项工作的价值。这使我想起丁声树先生第一篇学术论文《释否定词“弗”“不”》的事。他详尽地收集先秦典籍中的资料，充分论证了这两个同义否定词的区别。“这篇论文资料丰富，论证科学而严密，见解新颖精辟，使整个学术界大为震动，丁声树也因此一举成名，当时他还不满 25 岁。”（见中国社科院：《学术大师治学录》，中国社科出版社，1999 年，第 496 页）钱钟书先生的名篇《林纾的翻译》在《七缀集》中正文 26 页半，注就 70 条，占 12 页半，足见资料的丰富。资料工作最主要的要求有两条，一条是考辨真伪，另一条是全面而系统。这是学术研究中考验研究者素质与水平的工夫活。我们学外语的人大部分由于没受过田野工作与文献学的训练，所以这方面的工夫都很欠缺。东升在资料的这两个方面都做出了突出的成绩。（1）他下功夫做了许多查实与考证工作，有关于历史的（包括圣经的翻译与传播），有关于宗教的，有关于《圣经》原文版本和译文版本的，有关于圣经

语言和译文语言的,还有关于各类译者和圣经译文影像的,等等。这些珍贵的资料都集中在全书的大量注释中。(2)中、英文各类文献的收集比较全面而系统。我看的原书稿中直接和间接引用的参考文献多达400余种(成书时有删减),这些文献包括十多个种类,涉及:①《圣经》中、英文译本;②圣经汉译研究文献;③圣经翻译研究文献;④圣经评断学与圣经文学;⑤宗教史与基督教文化;⑥翻译研究论文;⑦翻译研究专著和辞书;⑧比较文学文献;⑨文学作品;⑩其他文献。此外还有《圣经》汉译史和《圣经》西方翻译史两个“大事记”,也都是很有价值的史料。

除了以上这两条以外,书中还有关于各类译者的研究、“动态对等”的研究、《圣经》和佛经汉译的比较研究、圣经和中国文化与文学的关系研究等,这些部分也都有作者新的发现和自己的见解,读者读后会自有评价,我就不一一评述了。

读完了书稿,掩卷深思,还有几个问题想说说自己现在的一些看法。

1. 关于《圣经》的研究问题。《圣经》是对人类有极大影响的宗教经典,读者之多,发行量之大,翻译语种之多,我想可能都是世界之最,“到1984年底,共有1808种语文的全译或节译的《圣经》译本”。(见邹振环著《影响中国近代社会的一百种译作》,中国对外翻译出版公司,1996年,第36—37页)。记得李赋宁先生说过,要学好西洋语言文学必须学习《圣经》(the Bible)、文艺复兴(the Renaissance)和希腊与罗马神话(Greek mythology and Roman mythology)。《圣经》为先,因为《圣经》是西方文化的源头。西方有一门学科叫 biblical criticism,专门研究《圣经》的版本、编纂和历史问题。我读过《圣经》,英文本是 the United Bible Societies 翻译、Collins 1976年出版的 *Good News*

Bible(in Today's English Version);汉语本是中国基督教协会推出、南京爱德印刷有限公司1998年承印的简化字“神版”和合本。我还读过张久宣翻译、商务印书馆1987年出版的《圣经后典》。我翻译E. M. 福斯特的《印度之行》时,核查过福斯特引用的《圣经》中的一些言语。我总体感觉《圣经》的写法主要是叙事、描写和抒情,文体多种,《旧约》分为“律法书”、“历史书”、“诗歌·智慧书”和“先知书”;《新约》分为“四福音”、“教会历史”、“书信”和“约翰的启示”。都没有严格的逻辑论证,就是充满哲理的《约伯记》、《箴言》与《传道书》,也都是文艺体裁。《旧约》主张武力抗争,血洗仇敌,《后典》与之一脉相承;《新约》主张博爱,所以《圣经》从内容到形式都充满了矛盾,算不上典型的哲学著作,但是它包含很多哲学问题和哲学思想,比如“上帝的存在、宇宙的产生、神的权力和人的自由、神的律令和道德责任、善与恶、神对世界的干预,等等”(见傅有德《希伯来〈圣经〉哲学思想初谈》,载《哲学研究》2007年第3期,第93—101页)。这些问题不仅是犹太人神学与哲学的源头,也是西方世界神学与哲学的源头。研究《圣经》不能不研究这些重大问题。凡经典都可进行多学科的研究,《圣经》至少可以有哲学的、神学的、宗教的、史学的、文学的、翻译学的以及传播学的等多学科的研究。

2. 有关人类文化的研究问题。哲学、宗教、科学、文学(艺术)四者有复杂的关系,人类文明的进步和如何对待它们之间的关系密切相关。哲学永远是母体,能产生许多学科,因为它有无穷尽的问题,又永不满足现状,追求无止境地探索。它最关心世界的前途与人类的命运,但跟宗教不同,它不信仰上帝,而信仰理性。宗教是一种被确定了了的信仰,把一切希望都寄托于神(上帝)。周国平说:“哲学面向宗教,敢思科学之不思,又立足科学,敢疑宗教之不疑,正是这一结合了两种对立因素的品格使

之成为比科学和宗教更加伟大的东西。”(见《人生哲思语编》，上海辞书出版社，2001年，第349页)哲学的性质是科学还是艺术？这个问题永无确定的答案。哲学和文学的本源是神话，后来分离出来各自独立了，“艺术用审美净化性的烦恼，哲学用智慧净化死的恐惧”，“一般人追求可望也可即的东西，诗人追求可望不可即的东西，哲学家追求不可望也不可即的东西”(同上书第350—351页)。2004年10月12日在中国海洋大学举办的“科学·人文·未来”论坛上，我向哲学家成中英提出这样一个问题：有人说宗教和科学打仗，永远是宗教胜利；而文学和科学打仗，永远是科学胜利，而且这仗是永远打不完的。请问宗教、哲学与文学三者是什么样的关系？这种现象说明了什么？成中英给予了这样的回答：

西方的宗教有这样一个特点，科学越发展，宗教就越要超越。西方的宗教成为一种超越的力量，因为它知道，科学考虑的是自然的事物，是有限的时间、空间的事物，但人类往往追求一种无限的东西，对生与死有终极的关怀。科学家理解这个情形，把它看成是一种感情，一种感性、想像、知觉，不需要与之抗争。这是西方宗教何以仍然有其力量的原因。文学作为表述生活的方式，必须面对生活，而且要直接面对现实生活中的各种问题，所以文学家可以直接发挥，为人们带来很多兴奋与紧张，也带来放松与欣慰。科学与哲学的冲突，文学与宗教的矛盾，都是发展与创新的源泉，也为我们的文化带来很多想不到的收获和成就。也许，我们应该感谢这些冲突呢。(见王蒙 管华诗主编《高山流水》，中央编译出版社，2005年，第247—248页)

我们知道,人类的文明史就是人类研究与处理各种冲突与矛盾的历史,物质文化、行为文化和精神文化分别记录了人与自然、人与社会、人与人、人与神、人自身的灵与肉的冲突与矛盾以及人类研究处理这些冲突与矛盾所积累的经验与教训。这些经验教训未经理论加工与艺术升华的形态就是社会心理文化,经过系统理论加工和艺术升华的形态就分别进入了基层意识形态(政治理论、法权观念等)和高层意识形态(哲学、科学、艺术、宗教等)。社会心理文化也称为俗文化,基层与高层意识形态合称社会意识形态,也叫雅文化。这是两种社会文化共存的基本形态,缺一不可。“一般说,高层文化对通俗文化和大众文化往往具有导向作用,从而决定了文化的发展方向,影响了整个民族的文化水平和精神素质。当然大众文化、通俗文化也不只是单方面、被动地接受影响,它们往往为高层文化以至整个民族文化发展带来民间气息,注入新鲜活泼的生命和活力。”(见王元化《集外旧文钞》,上海文艺出版社,2001年,第275页)但是人类进入现代社会,由于“工具理性”(实际就是“金钱理性”)过分张扬,高层文化(实际就是“价值理性”)的导向作用严重萎缩,大众文化和通俗文化快速向低俗化、物质化、动物化方向发展,以致让王元化先生这样的大学者大为震惊:“仅仅前后不过十年(指1994—2004年),这里的文化衰败和人的素质下降就这么迅速。”林毓生给王先生回信说:

目前塑造年轻人“[无]意识”与“[无]品位”的最大力量,是媒体的与政治的炒作。各国制度尽管不同,许多年轻人趋向享乐,趋向低俗的情况,大同小异。我本来以为欧洲历史比较悠久,文化底蕴比较深厚,对于人性物质化及动物化的侵蚀,应该比较能有较大的抗拒力。但,事实不然。欧洲文明世俗化、物质化与动物

化的程度,有些地方比美国有过之而无不及。(见王元化 林毓生《关于文明物质化、庸俗化与异化的通信》,载邓正来主编《中国书评》第三辑,广西师范大学出版社,2006年,第205—209页)

面对这样的问题,王先生“是于心难堪此劫”,林先生是“心情甚为沮丧”。这充分体现了人文学者关怀人类终极命运的崇高境界。那么怎么办呢?首先不能悲观失望,文化这个“三化”的过程不可能是永久的,但到底要多久?现在还无人能回答。不过我们应该相信人类会在这个过程中总结经验教训,自我调节。其次要寄希望于人类新型的精英,他们有良知有智慧有能力举起新文化的大旗,推动政府和媒体来调整“工具理性”和“价值理性”的关系,使失却的“价值理性”回复到适当的地位并有新的发展,从而使人类文明进入一个全新的历史时期。

3. 经典翻译文化研究问题。本文题目说的“经典翻译文化”,其内涵是指把经典作品的翻译作为人类文化一个组成部分来看待来研究的文化。翻译经典作品首先要研究作品,同时一定要研究和继承别人对作品研究的成果,前面说的《圣经》研究就是从这个角度讲的。这既是翻译的基础,也是把翻译作为文化研究的基础。翻译《红楼梦》,如果不研究与继承红学家的研究成果,怎么能体现翻译的高水平?同理,怎么能体现《红楼梦》翻译文化研究的高水平?翻译文化既然是人类文化的一个组成部分,那就应该把这种研究置于整个文化大系统中进行,要十分关注整体与部分的互动关系,前面说的人类文化研究就是从这个方面讲的。研究《圣经》的翻译文化,如果不研究和继承圣经文化和整个人类文化研究的新成果,怎么能体现这种研究的新水平?经典翻译文化研究还有一个重要领域,那就是多元的比较研究,除经典本身的比较研究以外,还有多学科的比较研

究,比如《圣经》和《可兰经》的哲学、神学、史学、文学、翻译学、传播学等学科的比较研究。目前国内的汉语典籍外译出现了发展的势头,参与的人在逐渐增加。但值得提醒大家注意的就是上述这些问题,概括一句话就是:一定要把经典翻译作为一种多元性研究来做。经典翻译文化的研究尚须大力倡导,希望今后能有较好较快的发展。

杨自俭

2007年5月15日

记于青岛浮山麓静远斋

# 翻译依然神圣

## ——序任东升著《圣经汉译文化研究》

国庆长假，已毕业的博士任东升从海洋边打来电话，一是照例问候老师，一是恳请为他的专著《圣经汉译文化研究》写一篇序言。想起和东升这一届南开博士那些一起相处的难忘的日子，和他们一张张洋溢着青春朝气的学子的笑脸，我欣然答应了。

接着收到了东升寄来的书稿，我发现已经在博士论文的基础上做了较大的改动，俨然是一部专著的模样了。一个显著的变化，是标题上增加了“文化”二字，而在正文的第一章则专门论述了翻译文化和翻译文化史的概念。其中引述了王克非教授的观点：

翻译文化史应视为文化史的一部分。翻译文化史研究实质上是翻译史与思想史、文化史的结合，通过对历史上翻译活动的考察，研究不同文化接触中的种种现象，包括政治、经济、思想、社会、语言、文学的变化，并探究它们在思想文化发展史上的意义。

我也很赞同“相对于过去的翻译研究，翻译文化史研究提

供了一个新的扩大的视角”的观点,只是其中的罗列漏掉了至关重要的“宗教”一词。这使我想到了《圣经》以及《圣经》翻译有关的一些问题:

一是《圣经》的地位问题。作为历史、神学和文学三个方面相综合的文化典籍,《圣经》在西方文化史乃至世界文化史上的地位是毋庸置疑的。基于这样的学术信念,我在前几年编著的《世界名作汉译选析》中将《圣经》的翻译列在了开篇的首要位置,并提出《圣经》文体的问题。实际上,这也是东升知道我也对《圣经》感兴趣并且还比较重视的一个学术契机。

一是《圣经》在西方翻译史上不断被翻译和重译的问题,说明了《圣经》翻译在西方文化经典的翻译中一直居于核心和源头的地位。于是,在有一年的博士专业考题中,我出了这样一道题:让考生以《圣经》翻译为例,说明翻译文化史上一再出现的定本和不定本的相对关系,其目的无非是想让考生能够借助扎实的史实介入关于定本的理论问题的深刻反思。

然而,《圣经》翻译的研究却始终是一个误区甚至禁区,和国外及国际上的《圣经》翻译和《圣经》研究相比,无论在规模上还是在水平上,我们都无法相比,而和港台澳相比,大陆的情况也不容乐观。关于研究成果的具体的数字比较,东升的专著里已有,恕不赘言。单就《圣经》的翻译与研究之难而言,以及成果的出版与发表之难而言,自然有其方方面面的原因,但追根溯源,则难免涉及到对于宗教的理解和对待上。一种常见的认识,就是不加辨别地把宗教和迷信画等号,以至于混淆了两个不同的概念和领域。中国文化的世俗化倾向姑且不论,假如我们依据康德关于知识和信仰的划分,就可以把这一问题澄清在科学认识的常识内。

回到翻译文化史,而且从文化史的角度来看,宗教毕竟是一种人类文化现象,无论在生活中还是在学术上,是既不能回避,

也不容易搞得明白的。于是,下面一种近乎文学的描述也许是适当的:

宗教是人类精神生活的重要方面。宗教这朵不结果实的精神花朵,盛开在形上思维与神话想象嫁接而成的高枝上。它远离生活的坚实土壤,伸向虚幻无垠的天空,沐浴着高渺的信仰之光,吸取着圣洁的希望之露,不仅开得早,而且久盛不衰。(《世界名作汉译选析》,王宏印 编著,上海交通大学出版社,2000年,第1页)

然而,作为学问,无论是宏观而全面地研究宗教现象的宗教学,还是侧重宗教经典和原理、信仰注重论证的神学,毫无疑问都是人类文化知识的一部分,而且是至关重要的一部分。古代的学问中,神学往往和哲学不分家,而且属于哲学,这一事实使得人们对于宗教有一种敬而远之的畏惧感或敬畏感——如同孔夫子对于天命的敬畏一样。可能正由于此,古希腊哲学家亚里士多德按照学问的分类和研究的对象相联系的精神,提出了“任何神圣事物的学术也必是神圣的”著名论断。他的论证是这样的:

因为最神圣的学术也是最光荣的,这学术必然在两方面均属光荣。于神最合适的学术正应是一门神圣的学术,任何讨论神圣事物的学术也必是神圣的;而哲学确正如此……所有其他学术,较之哲学确为更切实用,但任何学术均不比哲学为更佳。(《形而上学》,亚里士多德 著,吴寿彭 译,转引自《世界名作汉译选析》,王宏印 编著,上海交通大学出版社,2000年,第

232 页)

既然关于神圣的事物的学问是神圣的,关于神圣的事物的文本的翻译也是神圣的,而关于神圣的事物的翻译研究,当然也是一种神圣的事业。至少我们应当对此抱有一种神圣的态度,一种有所敬畏然而毕竟是要严肃对待的态度。

以这种态度从事翻译和翻译研究,而且持续多年,四处奔波,呕心沥血,不能不出成果。

在这个意义上,我们不妨说,东升同志是抱着一种虔诚的态度来求学和求学问的。

任东升同志是南开大学外国语学院英语语言文学专业翻译方向博士生。其硕士也在南开就读,因其学习刻苦,成绩优异,于2002年毕业时被直接推荐进入博士研究生项目继续深造,是一名优秀的博士研究生。我和任东升同志交往有年,虽然是师生关系,但谈论学术和人生皆无所忌。东升性格开朗,坦率大方,乐于助人,尊敬师长,团结同学,善于与人合作共事,并表现出突出的社交能力和一定的组织能力。

对于世界文化典籍《圣经》及其翻译问题,东升有浓厚而持久的学习兴趣与研究热情,其硕士阶段就开始研究并以之为论文题目,经过持续而深入的研究,前后历时6年,可以说已经形成了自己独特的研究领域,并取得了喜人的研究成果。其博士论文《〈圣经〉汉译研究》顺利通过答辩,围绕此题目发表的学术论文多篇,也引起学界关注,其前景自然可喜。现在,他的学术成果要以专著的形式出版,对社会产生影响,我当然为之高兴。

高兴的原因不用细说,似乎其中也有了自己的影子,兹罗列一些值得记取的要点:

一是它使我回忆起我的留学生活和记载那番经历的《彼岸集》,其中有一篇散文《业余信徒》,记叙了留美期间几个礼拜日

上华人教会听一位物理学家做《圣经》演讲的经历和感受。

二是我想起在西安工作期间曾经指导过一篇硕士论文,是关于《圣经》合和本的翻译的。其研究成果使我注意到这个本子的翻译对于白话文进入文学语言可能具有启迪和推动作用。

三是我曾经写过一篇名曰《蛇谱》的诗,以《圣经》传说的伊甸园为题目,写了亚当夏娃沦落人间的对话,和上帝在荒园中感到孤独的天堂,也算是基于神话原型的文学创作吧。

而东升的这本书却是纯学术的,因此需要一些纯学术的评论。首先一个印象是:这大概是大陆近年来第一部论述《圣经》翻译的专著,其资料的占有详尽和论述的专业和专门都是不用细说的。以下只是对这部书的一些简要的认识和评价:

1. 本书引入了翻译文化史的概念,将《圣经》翻译及其研究纳入其中,正当其时;

2. 让《圣经》翻译研究超越中西文化的一般对比,超越英语和汉语的局限,视野可谓宏阔;

3. 将《圣经》翻译与《佛经》及《古兰经》的翻译作对比研究,虽然还比较简略,但已属于比较宗教翻译研究的先驱性探索;

4. 关于严复翻译《圣经》资料的新发现及研究,为《圣经》翻译研究和严复研究添加了新的内容;

5. 论述了《圣经》翻译与中国现代文学的关系,可视为比较文学影响研究之一翼。

当然,《圣经》博大精深,其翻译历史之长,版本之多,研究之深之广,远非一部专著几篇论文可以穷尽,也非一个人穷其毕生可以彻悟。愿东升和译界学界更多的有志者,继续努力,共同研究,克服困难,取得更大的成绩。

最后,想借机就南开大学翻译专业博士培养的基本理念和做法,说一下论文选题与学术创新问题。

结合国内目前的教育体制和翻译专业的实际,我们认为,在本科和硕士阶段的专业入门阶段,应坚持翻译理论与实践并重,强调学会独立思考,养成良好的学风和习惯。到了博士阶段,则强调本专业领域和学科动向的全面掌握,注意形成个人的学科优势和合理的知识结构,特别强调按照学术规范在继承传统中推陈出新,其途径无非是经过重大研究课题的选择,实现重大的学术研究突破。我们认为,博士阶段在很大程度上,是在广泛读书和深入指导基础上围绕学位论文做工作,不可按照常规教学机械要求。事实上,必须从招生一开始,就注意发现、选择和培养学生的研究优势和优势课题,其中包括可能的研究选题,规划选题的能力,及完成课题的潜能。因为对于博士生来说,学位论文的选题的正确与适当与否,意味着整个学业的成功与失败,需要从容的准备和长期的酝酿才能形成。我们在第一年上课之后,用一年时间完成选题报告,正式开题。然后经过预答辩和正式答辩,再听取意见进一步修改、完成,最后在有条件的时候,争取改写成专著,将成果出版,推向社会。

总结翻译学专业的近年来的具体情况,我们的博士选题显现出如下几种类型:

1. 在熟悉的领域里深挖未知,做窄而深的分析。这种研究一般是持续多年的选题,包括硕士期间的研究选题的开拓和深化研究。其优势是容易深入,但缺点是视野狭窄,容易钻牛角尖。除非特别有价值和有前途的题目,或者特别有优势和能力以及有了研究方法和资料的保证,一般不提倡在同一领域继续按照一个方向探索下去。

2. 在交汇地带穿梭运行,进行跨学科创新的交互视野下的研究。跨学科研究的学科基础是一个很大的问题,结合方法与契合点的选择也是一个很大的问题。翻译专业的相邻专业不少,例如文学批评、语言学理论的应用,但真正掌握得好到能用

的程度的,比较少,而依靠专业敏感发现问题,实现有利的经验迁移,能有效突破的就更少。

3. 在理论的制高点上俯瞰天地,针对当前研究习惯和思维方式开展批判性思维,通过反思提供新的思路,得出新的结论,是一条重要的创新和发现道路,尤其适合于博士和博士后的研究,可惜在国内利用得不够。例如,以西学考察国学的研究传统自五四以来就有,但至今收效甚微。考其原因,跟风 and 以思潮为观点的研究不少,但未能深入学问的根本,立意不够高远,也是其主要的问题所在。

显然,任东升的《圣经汉译文化研究》属于第一种类型。它之所以能够成功,除了作者的努力和导师的指导以外,这个选题本身所包含的丰富内涵和回旋余地,也有相当的关系。在这本书出版的时候,我一面为任东升一届博士生已取得的成果感到高兴,一面也为湖北教育出版社能有这样的学术眼光和出版精神而深为感动。我觉得一个人,或是一个社团,要是以全部精力和生命去做一件事,那是没有什么事情做不成的。

因为人类的学术成果和作者的人格魅力之间具有一种本源和体现的关系。

有一次,在和学生座谈如何做学问的时候,我讲了做学问的三种途径、层次或境界:

第一种是以知识和智慧做学问,凭借博闻强记、联想丰富、迁移有方以及社交能力和消息灵通等,例如胡适、郭沫若,以强烈的文化参与在社会上争取自由,具有一定的功利色彩,依靠社会的评价和认可,容易获得显著成绩,但难以获得永久的文化价值。

第二种是以功力和习惯做学问,凭借语言功底(包括外语和古汉语)、思维的敏捷和想象力等创造潜能做学问,再加上个人无可改变的读书习惯,例如吴宓、钱钟书属于这一类。当然二

人的性格和悟性不同,但各得了艺术或人生之彻悟,体现了一定的人格价值。

第三种人是全身心与人格皆学问,体现为自由意志、创造精神和至高的人格魅力与人生境界,以王国维、陈寅恪为代表,洞悉人类本性,感悟文化命运,抱有终极关怀,通过学问实现人生价值和人文理想,与天地宇宙齐一,舍生忘死而不悔,乃千秋不朽之功业,殊为可贵。

我以这一番话,和我的学生和同道们共勉。

我还要说一句话:翻译依然神圣。

是为序。

王宏印

2006年10月20日

于南开大学寓所

# 前 言

无论在西方还是在中国,人类书面翻译的历史几乎都始于宗教典籍的翻译,对翻译理论的探讨也从这些宗教典籍翻译实践开始。发生在中国历史上的“千年译经运动”,即佛教经典的翻译,对中国翻译事业的发展和中國翻译研究的建构起到了奠基作用。在西方,基督教的经典《圣经》的翻译对世界翻译事业的发展起了巨大的推进作用。

然而,追溯翻译的历史,今天我们所看到的《圣经》最初根本就不是一部书,因为犹太教《圣经》(即《旧约》部分)在公元前3至公元前2世纪之间被翻译成希腊文之时,基督教的经典《新约》还没有写成!《圣经》的《旧约》部分首先由希伯来文译成希腊文,然后与希腊文的《新约》一起被翻译成拉丁文,又进一步译成英文等语言。伴随着《圣经》的传播,不断有译经专家对不同时代、不同文字的《圣经》译本进行反复修改,这一过程先后经历了十几个世纪。时至今日,教会机构的圣经翻译活动仍然有增无减,宗教圈外的圣经翻译呈现出多元化的局面。

《圣经》对西方文化、乃至整个世界文化都产生了极为深远的影响。托马斯·卡希尔(Thomas Cahill)将《圣经》称为“西方文明的基石”(the cornerstone of western civilization)。英国翻译理论家苏珊·巴斯奈特(Susan Bassnett)则说,基督教是基于《圣经》文本的宗教,这就使翻译者不得不肩负起既要追求语言之美,又要传播福音的双重任务。她的结论是:圣经翻译的历史

就是西方文化历史的缩影(The history of Bible translation is accordingly a history of western culture in microcosm.<sup>①</sup>)。从翻译文化的角度看,《圣经》在世界各国被译介的过程,就是古犹太—基督文化的传播过程。尽管教会翻译《圣经》的主观意图是传教而非传播文化或者进行文化交流,但圣经翻译活动仍不可避免地带有文化传播的性质。这是因为:一、《圣经》的内核或深层观念固然是宗教信仰和神学教义,总体而论却是古犹太和初期基督教文化的总汇,所以,译介《圣经》其实是从各方面传播这些文化。二、《圣经》里体现的异质文化进入目的语文化之际,必定会引起两种文化的深层冲突和磨合,长期遭遇目的语文化的顽强抑制或抵制。传教士译者不得不寻找两种文化的相通点和神学观念的相似处,并尝试种种比附。这个“本土化”过程也会让《圣经》自身的文化内涵得到充实。三、《圣经》的翻译和流传对促进民族语言的发展和完善,对西方民族信仰和国家意识形态的形成,对世界文学和艺术的深刻影响,有目共睹,不容否认。

世界范围内的圣经翻译已经形成了特殊的翻译文化,主要表现是:

1. 《圣经》具有神学、历史和文学三维性质,是一个特殊的文本。圣经翻译源远流长,历久不衰,成为翻译语种最多、译本最多、影响最大的一部书。由于人们对其解读和翻译的角度不同,圣经翻译活动引发过大规模的宗教改革运动和传教运动,促进了民族语言的发展,沟通了不同文化传统,推动了不同意识形态之间的互动。

2. 《圣经》被不断翻译,也是被各种目的语文化不断诠释的

<sup>①</sup> Susan Bassnett: *Translation Studies* (The Third Edition), 上海外语教育出版社, 2004年, 第50页。

过程,于是《圣经》翻译出现了翻译多元化、读者多样化的局面,《圣经》文本功能发生了变异或扩充,其非主体价值,即文学价值被解读出来,对世界文学的面貌产生了特殊影响。

3. 圣经翻译实践产生了丰富的翻译思想,促进和带动了翻译理论的发展;西方圣经翻译理论独树一帜,并与文学翻译开始交融。

4. 介入圣经翻译的人员文化身份多样,人数庞大;到了近现代,出现了专门的翻译组织和出版、发行机构,形成了一套完备的翻译程序和流通机制。

圣经汉译活动,是世界范围内圣经翻译的一个重要分支。基督教在唐代、明末清初、19世纪初三次入华,历时1300多年的圣经汉译活动贯串于中国翻译史上出现的四次高潮,迄今不衰。圣经汉译传统是在中国语境下发生和发展的一种文化现象,以《圣经》文本为思想内核的基督教文化,主要是通过圣经汉译活动与中国文化产生碰撞,中西交流逐渐跨出宗教的狭窄范围,迎来文化交流、思想对话和文学借鉴的新局面。

圣经汉译传统形成了一种独特的翻译文化,具体表现在:

1. 圣经汉译活动已有一千三百多年的历史,呈现出独特而明晰的脉络,构成中国翻译史的有机组成部分。圣经汉译活动在中国本土进行,其兴衰受到中国统治阶级的政策和主流意识形态的深刻左右。中文译本种类繁多,语言风格多样,读者群体多元。

2. 圣经汉译实践产生了丰富的翻译思想,包括来华传教士在内的圣经译者对圣经汉译进行了理论探索,他们提出的翻译思想、翻译方法具有中国特色。

3. 参与圣经汉译的人员文化背景多样,出现了翻译主体的更替。重译《圣经》一直是中国文学翻译家的梦想之一。由于中国翻译家的介入,圣经汉译出现了多元化的局面,尤其是呈现

出文学化的趋势。

4. 《圣经》译本在中国语境下的命运,受到中国社会文化传统、文学认知语境、诗学传统以及中国文人读经习惯诸因素的影响。

然而,中国大陆的圣经汉译文化研究经历了怎样的历史?现状又如何呢?

在19世纪以前,《圣经》虽然由唐代的景教士、明末清初的耶稣会士带入中国,并得到译述和节译,但是人们并未注意对圣经汉译实践的研究和理论探索。进入19世纪20年代,整部《圣经》(但不包括《后典》)被马礼逊等翻译成中文后,一些西方人和来华传教士开始撰写介绍有关《圣经》的章节、页数和中文《圣经》字数的文章。如1869年1月的《教会新报》(卷一87b)登载了一篇《论翻圣经》的小文章。1881年《中国评论》(*China Review*)第10期上刊登了英国人翟理斯(Herbert Giles)的论文《中文圣经·新约》,也是早期西方人谈论圣经汉译的文章之一。资助出版各种语言《圣经》的主要教会机构之一“大英圣经公会”(British and Foreign Bible Society,简称BFBS,又译“英国及海外圣经学会”),作为《圣经》在中国的翻译和出版的主要赞助人之一,率先做了统计中文《圣经》版本的工作。1903年,T. H. Darlow和H. F. Moule编辑出版了“英国圣经公会”图书馆的《圣经》版本目录(Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society),分两卷由该会出版。1975年,苏佩礼(Hubert W. Spillett)又根据此目录编纂了《中文圣经目录》(*A Catalogue of Scripture in the Language of China and the Republic of China*)一书,详细收录了1973年以前出版的中文《圣经》译本和版本的名称、出版日期等资料。难得的是,这份《圣经》目录中把1908年严复翻译的文言文《马可福音》1—4章当做中文版本的一种。后来的

学者提及严复的译文大都据此记录。1934年,上海“广学会”出版过一本80页厚的英文小书,*Chinese Version of the Bible*(《汉文圣经译本小史》;作者贾立言 A. J. Garnier)。同年,传教士海恩波(Marshall Broomhall, 1866—1937)撰写的 *The Bible in Chinese* 由基督教组织“中国内地会”(China Inland Mission)出版。该书分三个部分讲述了自盛唐到1934年的圣经翻译史,包括中文圣经的翻译、印行、出版、分派。该书包含了珍贵的教会资料,是研究圣经汉译(包括圣经被翻译成中国方言、少数民族语言)历史最早的专著。这些著作对海外、港台和中国大陆的圣经汉译研究都是最基本的资料。

从19世纪20年代到新中国成立,随着“官话和合译本”《新旧约全书》(即白话《圣经》,简称“和合本”)的流传,陈独秀、胡适、周作人、郑振铎、闻一多、朱维之等学者对圣经的翻译和流传都给予了关注。个别学者开始在文章中简单提及西方的圣经翻译情况和圣经译本。如蒋百里1921年在《欧洲文艺复兴时代翻译事业之先例》一文中,比较详细地讨论了“路德之圣经翻译事业”。郑振铎在1921年撰写的文章《译文学书的三问题》(载《小说月报》1921年第十二卷第三号),结合英国翻译理论家泰特勒的专著《翻译原理》(A. F. Tytler: *Essay on the Principles of Translation*, 1879)里提出的“三原则”,简要讨论了英文“钦定本”的《创世记》片断翻译和英国圣经翻译家坎贝尔的希伯来圣经研究,此外提到两位圣经译者:Castalis 和 Arias Montanus。<sup>①</sup> 吕振中在1952年出版的《吕译新约初稿》“译者自序”中

<sup>①</sup> Castalis 的情况不得而知。Arias Montanus, 即 Benito Arias Montano (1527—1598), 西班牙人, 罗马天主教“本笃会”修士, 受菲利普二世之命, 带领一帮学者编译了八卷本《安特维普多语圣经》(*The Antwerp Polyglot Bible*, 1572)。

提及莫法德(Moffat)与美之谷斯比(Goodspeed)的英译本<sup>①</sup>。

圣经汉译研究真正的源头,可以追溯到1941年朱维之所著的《基督教与文学》(上海青协书局)。如果从整部著作中抽出与圣经汉译密切相关的内容,足以合成一部圣经汉译研究的“微型本”。据此我们可以断言,朱维之是圣经汉译文化研究的奠基人。

由于历史和政治方面的原因,在中国大陆实行对外开放以前,圣经汉译文化研究和圣经文学研究一样,基本就是空白。进入新时期(以20世纪70年代末中国实行改革开放为标志)以来,学术环境变得宽松,随着中国文学界对圣经文学研究的重视,圣经汉译文化研究也重新起步。

新时期的圣经汉译文化研究以介绍英文《圣经》的翻译和圣经的文学性为先声。破除坚冰的第一篇论文是朱维之1979年发表的《希伯来文学简介——向〈旧约全书〉文学探险》。庄绎传和郭秀梅分别在《外语教学与研究》1984年第2期、第4期发表的文章,引起对奈达(Eugene A. Nida)圣经“翻译新概念”的争论,稍后中国翻译界开始介绍奈达根据圣经翻译实践总结的“翻译科学”、“动态对等”、“翻译程序”等翻译理论。

较早涉及圣经翻译史的文章是谢雪如的《圣经翻译史话》(《翻译通讯》1984年第12期)。1988年,“圣经翻译”(Biblical Rendition)专章出现在黄龙的英文教材《翻译学》(江苏教育出版社,1988:266—291)中。1990年,由大陆圣经学者梁工主编的《圣经百科辞典》(辽宁人民出版社)问世,分类索引有“圣经翻译与研究”和“圣经与中国”专项。

把圣经汉译研究提升到学术研究的高度,则是20世纪最后

<sup>①</sup> 吕振中所指“莫法德”(Moffat)是苏格兰学者 James Moffat,现中文译名为“莫法特”;“谷斯比”即美国圣经学者、语言学家 Goodspeed,现中文译名为“古兹匹德”。

十年的事。在《圣经》教学和研究方面积累了十年经验的著名圣经学者文庸教授为北京大学宗教学专业学生编写的教材《圣经蠡测》于1992年正式出版(今日中国出版社)。编者在“自序”中简要回顾和反思了中国大陆的《圣经》研究状况:

尽管基督教传入中国已有数百年之久,致力于《圣经》翻译工作的宣教会、传教士和信徒也颇不乏人,特别是在20世纪前30年中,他们曾做了不少工作,但是,《圣经》在中国并未得到普及,《圣经》的真正价值也未被中国学术界所公认。有关介绍《圣经》的书籍,除了教会出版的以解经为目的的几部诠释类书以外,全面客观地向中国读者介绍《圣经》的中文著作几乎还是个空白。十年动乱期间,《圣经》成了“禁书”,《圣经》研究工作自然就成了“禁区”。十一届三中全会拨乱反正以后,随着宗教信仰自由政策的落实,对外开放政策的发展和对外方文化研究工作的开展,向中国读者全面介绍《圣经》的必要性也日益突出了。

编者郑重指出:严格地讲,中国还没有自己的圣经研究,或者说对《圣经》的研究才刚刚起步(388页)。

随着圣经学者对《圣经》文本研究的展开,翻译研究者也开始关注圣经汉译现象。1994年,中国翻译工作者协会会刊《中国翻译》第6期刊登了张利伟的文章《施约瑟及其圣经汉译的原则和方法》。1997年出版的《中国翻译词典》列出了圣经汉译九大事件和“圣经汉语译本”词条,然而没有收录1919年后圣经汉译重要事件和中国翻译家的圣经片断翻译。随后,涉及圣经汉译的内容进入教材,较早的有《世界名著汉译选析》(王宏印编著,上海交通大学出版社,2000:1—12)。2002年,陈恒一

篇题为《中国当建立自己的‘圣经学’——汉译〈圣经〉之考察》的文章,就加强《圣经》内容和翻译两个方面的研究发出学术呼吁,对圣经汉译的研究随之悄然兴起。

一些在读研究生、青年学者对圣经汉译文化表现出浓厚兴趣,他们的研究也不乏新意。2001年,任东升发表了论文《〈圣经〉中文译者对翻译理论的探讨》(《外语与外语教学》2001年第12期);同年,陕西师范大学的马乐梅以《中文和合本圣经翻译原则研究》为硕士学位论文题目,从语言使用和教徒感受两方面探讨了“和合本”的翻译原则。2002年,任东升在其硕士论文《圣经汉译的文学化趋向》中分析了圣经汉译与中国意识形态的关系,特别探讨了中国翻译家再现圣经文学性的努力,得出了圣经汉译已呈现文学化的结论。2003年《外语教学与研究》第4期发表了蒋骁华的文章《圣经汉译及其对汉语的影响》;《中国翻译》2004年第4期刊发了毛发生的文章《马礼逊与圣经汉译》,又在2005年第1期刊发了夏元的文章《价值冲突中的圣经翻译——明末清初耶稣会传教士的翻译策略和关键译名选择》。任东升在“国际译联第四届亚洲翻译家论坛”上宣读的论文《圣经诗歌翻译的文学化》,被认为是“自朱维之以来圣经文学翻译得到更加深入研究的标志”<sup>①</sup>。这些迹象表明,圣经汉译研究正在引起中国翻译研究界的重视。

在研究资料方面占优势的港、台及海外学者对圣经汉译文化的研究广泛而深入,他们的研究成果大致分为四类:学术论文、博士学位论文及专著、研究丛书、学术论文集。遗憾的是,他们的研究基本上都是基于基督教教内翻译和基督教受众对中文译本的反应,均没有包括中国翻译家的圣经片断翻译。

中国大陆的圣经汉译研究起步很晚,总结起来,存在四个方

<sup>①</sup> 罗选民主编《文化批评与翻译研究》,外文出版社,2005年,XX页。

面的不足:

### 学术眼光狭隘

早在 1951 年,第一个提出“翻译理论的建设”问题的中国学者董秋斯认为,佛经翻译和基督教的译经工作(指圣经汉译)“范围既狭窄,历史也不太久,谈不到建设完整的理论体系”<sup>①</sup>。这种看法很能代表当时中国翻译研究界对宗教典籍翻译文化研究的偏见。进入新时期以来,大陆学者对圣经汉译研究依然抱有不浅的成见。如王东风认为:“在中国,《圣经》读者只是一个极小的非主流读者群体,因此,《圣经》翻译理论不是中国翻译工作者所关心的主要问题。”<sup>②</sup>学术意识不开放导致的后果之一就是,近 20 年来出版的几部大型翻译研究论文集如《翻译论集》(罗新璋编,1984)、《翻译新论》(杨自俭、刘学云编,1993)、《翻译思考录》(许钧编,1998)、《面向 21 世纪的译学研究》(张柏然、许钧编,2002),没有收录一篇有关圣经汉译文化研究的论文。

### 学术实践混乱

已有的圣经汉译研究不仅分散不成系统,学术实践也比较混乱。由于不懂《圣经》的原文希伯来语、希腊语,多数学者无法从文本研究做起。学者之间缺乏学术交流,由于各守一隅,导致圣经汉译研究分散而不成系统。某些学者为写文章而写文章,使用的论据过于间接,某些论点也经不起推敲。某些关于西方圣经翻译史、圣经翻译观念的文章流于浮浅介绍和对比,甚至连起码的中文《圣经》版本、名称、文体等基本事实和概念都含混不清。

### 对重要史料的忽视

<sup>①</sup> 罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984年,第541页。

<sup>②</sup> 杨自俭编《英汉语比较与翻译》,上海外语教育出版社,2000年,第317页。

圣经汉译理论和中国翻译家的圣经翻译是圣经汉译研究的重要史料,诸如《中国翻译史》、《中国译学理论史稿》、《中国翻译文学概论》等专著对这方面的材料搜集不全。马礼逊提出“忠实、明达和地道(尽量典雅)”的标准、严复的圣经片断翻译、朱维之在 20 世纪 40 年代提出的重译《圣经》设想,被长期忽视,没有挖掘。《中国翻译词典》在介绍翻译家吴经熊时,说他翻译的《圣咏译义初稿》“曾震动当时的中国译坛”(733 页),就没了下文。殊不知,吴经熊的这部译稿经过蒋介石的“手订”,其“钦订”性质本身就是一个很大的研究题目。对于如何评价华人在圣经汉译中扮演的角色,国内学术界一直没有研究。

### 隔膜的存在

对于圣经汉译的研究,国内与国际、大陆与港台、教外与教内之间均存在很深的隔膜。国际上有专门的圣经翻译研究学术期刊 *The Bible Translator*<sup>①</sup>,教内圣经汉译研究者也有自己的交流园地,港、台大学或研究机构开设有圣经翻译和研究课程。中国大陆学术界没有这些有利条件。教内和教外的学术视野、学术观念存在很大差异,海外和港台学者的研究仅限于《圣经》的宗教功能和教内影响,对中国翻译家的圣经片断翻译研究不够。香港学者朱志瑜也认识到关于来华基督教传教士的圣经翻译研究并不多见,已发表的成果大都是来自教会或宗教学家,“真正由翻译学者发表的论文很少。”<sup>②</sup>中国大陆学者由于教育背景和学术环境所限,他们的圣经汉译研究只局限于自己熟悉的领域,

① 1946 年,专门指导圣经翻译的机构“联合圣经公会”在荷兰成立。该会 1947 年开始出版专门探讨圣经翻译的期刊 *The Bible Translator*,1950 年迁移伦敦,后又迁到纽约美国圣经公会总部,至今依然出版。除了刊载圣经翻译方面的文章外,还发表语言学以及其他涉及翻译的文章。

② 朱志瑜:《翻译研究的学科建设中的几个问题》,载于杨自俭主编《译学新探》,青岛出版社,2002 年,第 40—47 页,参见第 44 页。

很少与教内学者和谐沟通,平等对话,甚至因为彼此观点不同而不能互相借鉴,裨益双方。如著名翻译家严复翻译的《马可福音》1—4章译文原件首先被香港宗教学者发现,而中国翻译研究界却很少人知道这一翻译事件的来龙去脉。这种隔阂严重阻滞了大陆的圣经汉译研究。

应该承认,由于大陆多种客观条件的限制,圣经汉译文化研究长期以来处于中国翻译研究的边缘地位。朱志瑜有感于中国翻译研究在“特色”上的苍白,建议翻译学者与宗教专家携手合作,采用新的方法对圣经汉译进行研究。笔者近年来一直研习翻译理论,对中英文《圣经》也十分熟悉,并掌握了一些宗教学、教会史、基督教神学方面的知识。我选择“圣经汉译文化研究”这个课题,首要的考虑就是要发挥在这项研究上的特长,立志完成一项有望填补国内学术空白的重大研究。

李运兴在论文《翻译研究四题<sup>①</sup>》中指出,中国的译学研究应该放在世界译学研究的大背景上进行,要积极参与世界翻译研究的主流,在参与和交流中显示我国研究人员的智慧和能力。笔者以为,要想参与世界翻译研究界的对话,就必须寻找一个关键话题,即对话的切入点。本研究就是想瞄准世界翻译研究,尤其是美国、英国的翻译研究中的“圣经翻译”话题,既借鉴西方圣经翻译研究的已有成果,又切实着眼于圣经汉译传统的独立性和特色,从理论层面考察圣经翻译在中国文化语境下的变异,及其对于中国文学和文化的“双刃剑”作用。尽管已经有海外和香港的博士从圣经汉译的不同角度撰写过博士论文,我还是发现了他们留下的空白:以中国翻译家的圣经翻译活动、翻译策略和译本影响为重点,探讨《圣经》之所以在中国语境下出现翻译多元化局面、文学化趋向以及译本功能多样化的原因。

<sup>①</sup> 载于《外语与外语教学》,2001年,第10期。

许钧在谈到翻译研究的科学性时指出,翻译研究在方法上“似应重综合、重对比,重描述。要跳出以往较为狭隘的视野,从历史、社会、文化等各个方面去认识翻译活动,解释翻译现象”<sup>①</sup>。本研究就是以此作为方法论上的指导,轻于对《圣经》各种译本的对比和对译者翻译过程的描述,重在分析导致某种翻译结果的历史、社会和文化因素,如中国文化语境和文人读经传统,中国诗学传统和文学规范对圣经汉译活动的制约,最终探求《圣经》在中国社会文化语境下从宗教文本向翻译文学文本的演进过程。

本研究涉及圣经汉译文化研究的主要领域,包括对西方和中国圣经翻译史的钩沉,对重要《圣经》译本的考证,圣经汉译主体研究,圣经汉译理论研究,严复的圣经片断翻译个案研究,圣经诗歌翻译文体研究,《圣经》译本影响研究,由此构成“圣经汉译文化研究”的初步系统。

本书旨在梳理中国翻译史上的圣经汉译传统,挖掘圣经汉译活动对于中国文化的特殊意义,探寻圣经汉译文化对于中国翻译研究的深刻启示。

本书计有十章:

第一章探讨“翻译文化”的新概念,厘定“圣经汉译文化研究”的范围。第二章系统梳理世界范围内的《圣经》诠释、翻译和流传历史,阐述圣经诠释范式的历史沿革以及同圣经翻译的密切关系,综述西方的圣经翻译思想发展史,对奈达的圣经翻译理论做出评析。第三章是对圣经汉译史的研究。首先总结世界三大宗教经典在中国翻译和传播的不同特点,进而对圣经汉译史做出重新划分,指出每个阶段的特点。结合已有研究成果和新发现的史料,本章从翻译史的角度综述中国统治阶级的文化

<sup>①</sup> 许钧:《译事探索与译学思考》,外语教学与研究出版社,2002年,第270页。

政策和意识形态对圣经汉译活动的制约和影响,考证了一些重要的中文《圣经》译本的性质和风格。

来华传教士、汉学家在圣经汉译实践中提出了一些有价值的翻译思想,对圣经汉译的理论和翻译技巧进行了可贵探索。这些探索涉及圣经文本观和圣经翻译观的转变,翻译语言的选择和翻译标准的厘定,圣经文化因素的传达,翻译效果和读者反映等翻译理论的核心问题。第四章就是对这些翻译思想、翻译理论和翻译方法的梳理和总结。在此基础上,对发生在中国的圣经汉译与佛经翻译两大翻译事件作出对比分析。

美国翻译理论家尤金·奈达根据自己对语言学的研究和指导圣经翻译的经验提出了“动态对等/功能对等”翻译原则。这一原则不仅指导过“现代英文译本”(Good News Bible: Today's English Version, 1976)的翻译,也指导过“现代中文译本”的翻译。第五章集中探讨“现代中文译本”贯彻“动态对等”原则的得与失。

《圣经》在中国的翻译和流传,离不开华人学者和中国翻译家的参与。来华传教士始终重视华人在圣经汉译和《圣经》在中国本土化过程中所发挥的重要作用。第六章论述华人在圣经汉译过程中从翻译助手到合作伙伴,再到独立译者的角色转换。

严复是第一位独立翻译圣经片断的中国翻译家,他的这一翻译活动在圣经汉译史上具有标志性意义。第七章专门论述严复翻译《马可福音》片断的历史意义和文化影响。

圣经诗歌是圣经文学性的集中体现,圣经汉译的文学化趋向突出表现在中国翻译家的圣经诗歌翻译实践上。第八章重点探讨中国文学翻译家“以诗译诗”的新传统和诗歌译本的著作文本特征,分析中国诗学对圣经诗歌翻译的强大制约作用。

《圣经》的宗教性主导价值与其文学性非主导价值在中国现代文学语境下发生了转换。从一定程度上讲,中国现代文学

在语言形式、艺术风格和美学内涵上都受到圣经翻译文学的影响。第九章重点阐述圣经译介对中国现代文学的影响和中国当代文学创作中的圣经痕迹。

最后一章是本书的结论。

一点说明:本书将重要参考资料的出处放在相应的“脚注”里。许多资料涉及神学、宗教和历史,有些知识点需要说明或加以澄清。鉴于此,对一些偏僻内容也采用脚注加以解释。另外,有些内容本来可以纳入本研究范围,但是由于本研究选题和篇幅所限,这些内容只好也放在脚注里略加阐述。

# 第一章 翻译文化研究新论

## 第一节 “巴别塔”隐喻与翻译研究

起初,天下只有一门语言,人类全说同样的话。后来,他们迁徙到了东方,在示拿地方发现了一片平原,便住下了。彼此商议道:怎么样,我们造砖块吧,放火里烤得硬硬的!于是动起手来,砖块当石头垒,柏油作灰泥砌。又说:来呀,一块盖座带高塔的城,让塔尖直通天庭!就此替我们自己扬名,免得拆散了流落四方。耶和华走下天庭,见人们忙着建城造塔。说:原来他们抱团成了一个民族,说的是同样的语言!才起头,就造这个,将来只怕没有他们做不成的事了。快,让我们下去搅乱他们的语言,叫他们一个听不懂一个!说罢,耶和华将造城的人拆散了分遣各地;城,也就停建了。它因此得了“巴别”的名,因为在那里耶和华搅乱了人类

的语言,令他们散开去了世界各地。<sup>①</sup>

这是《圣经·旧约》首篇《创世记》第11章1-9节(*Genesis* 11:1-9)中记载的“巴别塔”故事(The Tower of Babel,意译“通天塔”)。它反映了一种神学思维,即“巴别塔”的倒塌意味着人类无法从其原罪状态中摆脱出来。从语言哲学的角度看,这则寓言体现了人类对语言问题的思考。人类的语言原本是一样的,然而由于不可知的原因(上帝的干预),人类的语言呈现多样化;语言的变化引起民族的分裂,进而造成人类交际的隔阂。语言学家、文化学者和翻译学者在论及翻译(包括语内翻译、语际翻译和符际翻译)的起源和存在时,总喜欢引用“巴别塔”故事,原因也在于此。

黄龙在《翻译学》一书(66页)中说,最初人类说相同的语言,无需翻译。“通天塔”之后,出现了外语(alien languages),人类之间有了语言交流的障碍。叶君健引申说,自从“通天塔”之后,人间的语言就乱作一团,各个部落、各个民族都有自己的方言,要交流思想就得通过翻译,翻译也就成了人们彼此交往必不可少的媒介<sup>②</sup>。美国文化学者威利斯·巴恩斯通(Willis Barnstone)在其专著《翻译诗学:历史、理论与实践》开篇就把“巴别塔”当做一则寓言,从翻译的角度加以阐述:

“巴比塔”倒塌了,上帝将语言分散开来,把不同的语言和不同的孤单给了我们,同时也把修复隔膜这个不可能却充满乐趣的任务交给我们。“巴比塔”倒

① 冯象:《创世记:传说与译注》,江苏人民出版社,2004年,第242页。中译文系冯象根据希伯来原文翻译。

② 林煌天主编《中国翻译词典》,湖北教育出版社,1997年,见叶君健“序”第3页。

塌之后,神暗中对我们提出挑战,要我们仰视神,建一座新的“巴别塔”。翻译的行为就是重建“巴别塔”,那,一个不可能之塔。<sup>①</sup> (本书作者译)

巴别塔寓言不仅成了关于人类翻译起因的隐喻,而且成了从语言学、哲学、美学、人种学等角度讨论翻译理论和方法的出发点。如利塔(K. Littau)根据巴别塔寓言对语言的描述,推断出三种语言的存在:

(1)上帝的语言:具有创造和命名的双重功能。如上帝说:“要有光。”就有了光。

(2)巴别塔之前的语言:即“亚当的语言”(Adamic tongue),具有命名的功能,没有歧义,不会造成误解。

(3)人的语言:它有助于交流和沟通,但容易引起误解而阻碍人类交流。<sup>②</sup>

利塔认为,在巴别塔倒塌之后,不同民族必须通过翻译才能彼此交流,而翻译又会造成无数的差异,引起误解。从此便产生了原文与译文的区别,进而出现了“创造—模仿”等二元对立的两个极端。

德国学者安托尼·贝尔曼(Antoine Berman)和法国学者雅克·德里达(Jacques Derrida)都曾以“巴别塔”为题,专门探讨语言和翻译问题。德里达用“巴别塔的解构”来形容各民族语言的多样性,用“巴别塔后语言之间的翻译”来形容“正式的”翻译。他指出,“巴别塔”寓言包含三个主题:

<sup>①</sup> Willis Barnstone: *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, p. 3.

<sup>②</sup> 转引自廖七一:《重写神话:女性主义与翻译研究》,载于《四川外语学院学报》,2002年第3期,第106—109页。

- (1) 语言产生混乱的起因；
- (2) 民族语言具有不可简化的多样性；
- (3) 翻译是一项必须完成而又不能完成的工作。<sup>①</sup>

德里达还从“上帝的语言”观看待译文与原文的关系，认为译文并不是原文的奴婢，原文与译文之间应该是平等的共生关系。

英国学者乔治·斯坦纳(George Steiner)对翻译的认识更接近神学。他把翻译看成是拯救人类的“弥赛亚”(Messiah,意思是“救世主”),认为因“巴别塔”而变乱的人类语言最终要“回归语言的统一”。“人类分散语言之水注定要流归单一语言之海”<sup>②</sup>。斯坦纳对语言的救赎(redemption of language)的期盼和瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)通过翻译的媒介恢复“纯语言”(recovery of PURE LANGUAGE through the agency of translation<sup>③</sup>)的理想不无相似之处。本雅明认为,原语不过是花瓶的一小块碎片,而译文,尤其是众多彼此互有差异的译文才是人类得以窥探上帝语言的唯一途径。德国《旧约》翻译家弗朗茨·罗森茨韦格(Franz Rosenzweig)说得更加干脆:“每一次翻译都是弥赛亚的拯救行动,逐步使救赎近在眼前。”(Every translation is a messianic act, which brings redemption nearer. <sup>④</sup>)

① 贝尔曼的文章题目是 *Les Tours de Babel*; 德里达的文章题目是 *Des Tours de Babel*, 原文系法语写成, 中文译文见黄国彬译《巴别通天塔》。参见陈德鸿、张南峰编《西方翻译理论精选》, 香港城市大学出版社, 2000年, 第211—224页。

② George Steiner: *After Babel: Aspects of Language and Translation* (《通天塔之后——语言与翻译面面观》第三版), 上海外语教育出版社, 2001年, 第256—257页。

③ 关于“纯语言”(reine Sprache)的论述, 参见本雅明的文章《译者的任务》, 以及保罗·德曼(Paul de Man)著《评本雅明〈译者的任务〉》(商承禹译)。中译文分别载于陈德鸿、张南峰编《西方翻译理论精选》第199—201页; 第225—233页。

④ 转引自 George Steiner: *After Babel: Aspects of Language and Translation*, 上海外语教育出版社, 2001年, 第257页。

对翻译研究而言，“巴别塔”隐喻具有深刻的意味：语言变乱的困惑对人类是普遍而共同的。语言的变乱使人们成为各种不同族类的个体，语言因而成为不同族类的基本标识。假如世界上只有一个民族，他们只讲一种语言，那么翻译就失去了存在的理由；反之，正因为人类组成了一个多元民族的世界，所以翻译成为必要的交流手段。然而，任何翻译都将是“不充分的”，因为“译者即背叛者”（*traduttore traditore*），他永远无法把人类带回无需翻译工作的那个初始状态（*a pristine state*<sup>①</sup>）。

“Babel”或“通天塔”已经成为翻译研究的一个标志性符号。如“国际翻译工作者联合会（FIT）”的会刊取名 *Babel*<sup>②</sup>；斯坦纳干脆用“巴别塔之后”（*After Babel*）来隐喻人类的翻译行为及其对翻译理论的探索；翻译工作者则被喻为“通天塔的建设者”，所以“巴别塔的重建只能由翻译家们率领工匠去完成”。<sup>③</sup>

然而，在语言阻碍和文化隔阂面前，人类还是运用自己的智力，积极投身于翻译的崇高事业。米勒斯·史密斯博士（*Dr. Miles Smith*）在为英文“钦定本”所做的前言《致读者》中对翻译的功用做过这样的比喻：

翻译如同打开窗户，让阳光照射进来；翻译如同砸碎硬壳，让我们享用果仁；翻译如同拉开帷幕，让我们

① *Mona Baker: Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London and New York, Routledge, 1998, p. 22.

② *Babel* 是国际译联（法语正式名称为：*Federation Internationale des Traducteurs*，简称 FIT）于 1955 年创办的会刊，为季刊，是国际翻译界最有影响的翻译专业刊物，由国际译联下设的 *Babel* 杂志编辑委员会负责，用英、法、德三种文字出版。该刊主要探讨翻译理论和技巧，交流和翻译有关的哲学、语言学、心理学以及文学作品的翻译问题，以及翻译人员培训、翻译工作的组织管理、机器翻译等专题。

③ 参见莫非：《相遇在巴别塔上》，载于许钧主编《翻译思考录》，湖北教育出版社，1998 年，第 90—92 页。

能窥见至圣之所；翻译如同揭开井盖，让我们能汲取甘泉。(Translation it is that openeth the window, to let in the light; that breaketh the shell, that we may eat the kernel; that putteth aside the curtain, that we may look into the most holy place; that removeth the cover of the well, that we may come by the water. ①)

人类的翻译活动几乎与人类的语言一样历史悠久，伴随着人类智慧的成长和社会文明的进步，人类的翻译实践和对翻译现象的理论思维创造出带有自身特性的物质财富和精神产品。翻译促进了人类知识的传播，丰富了人类的智慧；翻译促进了民族语言的发展，保持了人类文明的多样化；翻译减少了不同意识形态间的隔膜，增进了不同文化传统间的交流，为人类的和平和社会的进步起到了巨大推动作用。人类在从事翻译这项崇高的文化事业中，不断拓宽翻译实践的深度和广度，不懈探索翻译的理论和技巧，致力于翻译教学和翻译人才的培养，翻译研究融汇了哲学、美学、语言学、心理学、文化学等学科的知识成果。可以说，正是翻译活动及其相关的科学研究把整个人类都凝聚到重建“巴别塔”的伟大事业中了。

## 第二节 翻译文化研究的新概念

关于“文化”的各种定义，数目超过两百种。英语 culture 一

①“钦定本”的前言《致读者》(*The Translator to the Reader*)由译者之一 Miles Smith 博士所作，但是从未正式出版。该“前言”参见 Roland H. Worth, Jr.: *Bible Translations: A History Through Source Documents*, Jefferson, North Carolina, and London, McFarland & Company, Inc. Publishers, 1992, p. 89.

词源于拉丁文 *cultura*, 基本意思是“耕作”、“种植”、“作物”。在古代汉语中,“文化”含“文治教化”之意。到了近代,西学引进后,“文化”接受了新的含义。随着人类认识的深化,社会文明的发展,“文化”的外延不断延伸,内涵不断丰富。无论怎样定义“文化”,一个趋同的认识是,文化是人类所创造的物质、精神价值的总和,具有时间、空间意义。美国学者戴维·波普对“文化”的定义比较全面。他认为文化应包括三个主要因素:

(1) 符号意义和价值观:用来解释现实和确定好坏;

(2) 规范准则:对某一特定社会里人们如何思维、感觉和行动的解釋;

(3) 物质文化:实际的和人造的物体,反映非物质的文化意义。<sup>①</sup>

这一定义与我国的《辞海》(1989年版)所界定的文化概念是一致的:

“文化,从广义上说,指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。从狭义上来说,指社会的意识形态以及与之相适应的制度和组织机构。”

那么,如何定义“翻译文化”呢?

翻译文化(translation culture)源自德语 *Übersetzungskultur*, 由哥廷根学派创立,用来描述目的语系统中制约翻译的那些文化规范。安东尼·皮姆(Anthony Pym)在其《翻译理论方法》(*Method in Translation Theory*)中用示意图表示了翻译文化的地位及其与源语文化的关系,即:

## 文化 1—译者—文化 2

<sup>①</sup> 转引自骆贤凤:《翻译文化的内外结构及其特点》,载于《韶关学院学报》(社会科学版),2002年第4期,第35—39页。

这里,译者在两大文化之间活动,他不仅是不同文化的搭桥人,而且是文化1和文化2之间交互文化的滋生者和运作者,这种“交互文化”即翻译文化,它既不同于文化1,又不同于文化2,但又与两者有着千丝万缕的联系。译者翻译活动的产物就是翻译文化的产物。<sup>①</sup>皮姆对翻译文化的定义偏重原语文化与译语文化融合的结果,翻译文化的核心是经过翻译这个媒介后发生了变异的原语文化。

近十年来,中国大陆个别翻译研究学者开始使用“翻译文化”这一术语。据任东升所知,“翻译文化”一词最早出现在杨松河的文章《翻译文化的变异优势》(载于《外语研究》1991年第4期)。1994年,王克非在《论翻译文化史研究》(载于《外语教学与研究》1994年第4期)一文中提到“翻译文化史”、“翻译文化学”的术语。2002年,他又撰文《翻译文化——21世纪译学研究课题之一》,粗略分析了“翻译文化”的内涵。

在中国翻译研究界,王克非较早从文化传播的角度考察翻译活动。他认为,文化及其交流是翻译发生的本源,翻译是文化交流的产物,翻译活动离不开文化。源语文化经过了翻译这样的沟通工作之后发生了变化,翻译对于文化(尤其是目的语文化)产生了影响。基于这样的认识,他提出了以下主要观点:

(1)翻译文化史应视为文化史的一部分。翻译文化史研究实质上是翻译史与思想史、文化史的结合,通过对历史上翻译活动的考察,研究不同文化接触中的种种现象,包括政治、经济、思想、社会、语言、文学的变化,并探究它们在思想文化发展史上的意义。

(2)翻译文化史或翻译文化学考察两种或多种文化如何发生交流,这种交流产生的因素、过程、结果和影响。与单纯的翻

<sup>①</sup> 转引自方梦之编《译学辞典》,上海外语教育出版社,2004年,第312页。

译史相比,翻译文化史注重对种种翻译现象、事件作文化传播意义上的分析与解释,而不仅仅是翻译史实的叙述和钩沉,即不仅是描述性的。相对于过去的翻译研究,翻译文化史研究提供了一个新的扩大的视角。

(3)翻译文化史研究分为三类:1)中国翻译文化史(包括断代的);2)世界翻译文化史(包括地域、国别的);3)比较翻译文化史(主要是将中国的与相关国家的比较)。

(4)主要研究课题有:对重要的文、史、哲著作的中外不同译本(或不同中文译本)的翻译处理进行研究,对其不同传播和不同影响加以考察;对译者的翻译过程(如译前的翻译动机、准备,译稿的修改,译作的原始材料等)加以考察;对翻译的语言(包括词汇尤其是译词、句法、语体)加以研究,并考察它对于本族语言发生的影响。除此之外,从宏观上考察翻译文学对于某国、某个时期的文学的激发或推动作用,评价翻译家的文化使者角色,估量通过翻译介绍的新思想新文化对于一个国家整体发展的意义。

王克非对于“翻译文化史”或“翻译文化学”的这些阐述中,隐含着“翻译文化”的概念,与皮姆提出的“交互文化”有某些相似之处,但内涵更广。

王克非指出:“译史研究可以说是翻译文化研究”,这一研究“关心翻译的结果、翻译的文化意义”。他把翻译文化研究分为偏重理论的宏观和偏重专题的微观两个方面,并提出了翻译文化研究的初步框架:

- 宏观 翻译文化研究通论
- 翻译文化史
- 中外翻译文化比较
- 翻译文化的多学科综合研究
- 翻译总目录/分科目录

微观 译家/作家(可以按语种分)研究

(专题)译品(单行本或期刊登载)研究

种类研究

小说

诗歌

散文

戏剧

社会科学译作

自然科学译作

影响研究

(a. 文学之影响)

对主题、体裁、描写手法(包括人物刻画、环境和心理描写)、叙述技巧、篇章结构以及对语言的影响;

(b. 非文学之影响)

社会科学译作的影响;自然科学译作的影响<sup>①</sup>

从这个研究框架和对“翻译文化”具体形态的表述中可以看出,“翻译文化”是一个比单纯的“翻译研究”范围更广的领域,也应有自身的研究对象、研究方法和研究体系。

骆贤凤先后发表的三篇文章对“翻译文化”作出了较为深入而具体的探讨<sup>②</sup>。他套用《辞海》中“文化”的定义:“文化,从广义上说,指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和;从狭义上来说,指社会的意识形态以及与之相适

① 王克非:《翻译文化——21世纪译学研究课题之一》,载于张柏然 许钧主编《面向21世纪的译学研究》,商务印书馆,2002年,第565—574页。

② 骆贤凤的三篇文章分别是:《翻译文化管窥》,载于《东莞理工学院学报》,2002年第1期;《翻译文化的内外结构及其特点》,载于《韶关学院学报》,2002年第4期;《翻译文化的建构与特点》,载于《西北第二民族学院学报》,2006年第2期。三篇文章内容多有重复。

应的制度和组织机构。”认为翻译文化“从广义上讲指人类翻译实践中所创造的物质财富和精神财富。从狭义上讲,是指社会的意识形态以及与之相适应的制度、设施和组织机构。”他指出,像任何文化一样,翻译文化的发展离不开其产生和生长的文化环境和文化土壤。它不仅要求人们改变传统的从语言学角度看翻译的思维方式,而且要求人们从社会、政治、经济、文化等多角度来考察翻译以及翻译现象,以探究翻译实践及其发展的客观规律性。骆贤凤关于“翻译文化”的主要论点是:

(1) 翻译文化是一种独特的文化现象,是历史的产物,翻译文化就其实质来讲是一种精神财富;

(2) 翻译文化具有民族性、历史继承性、融合性和开放性的特点;

(3) 翻译文化有内部和外部结构之分:内部结构包括翻译心理、翻译意识和翻译思想体系;外部结构包括翻译的概念、翻译标准、翻译技巧、翻译规范、翻译组织机构和设施。

(4) 翻译文化促进翻译实践以及翻译理论的发展,从而起到繁荣、发展一个民族、一个国家文化的作用。

骆贤凤把“翻译文化”的特点概括为三个:渗透性、传承性、民族性。认为“翻译文化”具有“表层结构”和“深层结构”。前者主要包括翻译标准、概念、技巧、规范和翻译组织机构和设施;后者主要包括翻译意识、心理以及翻译思想体系。他还认为,“翻译文化”对于翻译实践和翻译理论的发展具有促进作用,确实拓宽了翻译研究的理论视野。这一看法不失为关于“翻译文化”的一家之说。(可惜,他的观点没有引起共鸣和足够的重视。刊发文章的学报名望不够可能是原因之一。)

下面,我们从狭义的翻译概念,即翻译是基于翻译/笔译过程(translating)这一定义为出发点,结合一些学者对“翻译”的定义和对“翻译文化”的认识,从理论上探讨“翻译文化”的内涵和

特征。

比较有影响的“翻译”定义有以下几种：

(1) 美国学者尤金·奈达的定义：所谓翻译，是在译语中用最切近而又最自然的对等语再现源语的信息，首先是意义，其次是文体<sup>①</sup>。这个定义忽视了翻译的跨文化本质。埃德温·根茨勒(Edwin Gentzler)批评说，奈达把读者转向基督教新教的主导话语和主张，而不顾读者的文化背景<sup>②</sup>。

(2) 陈宏薇认为：翻译是跨语言、跨文化、跨社会的交际活动<sup>③</sup>。这个“三跨”定义指出了翻译的跨文化性质，但“跨社会”的表述模糊，也没有指出翻译中必需的人类思维性质。刘宓庆也有一个“三跨”定义。他认为，翻译是“跨语言—跨文化—跨心理”的语言思维活动<sup>④</sup>。这一认识很有见地。

(3) 王宏印给出的翻译定义是：翻译是以译者为主体，以语言为转换媒介的创造性思维<sup>⑤</sup>。这一定义虽然指明了翻译活动中人类创造性思维性质，但是没有明确指出翻译的跨文化性质。

(4) 许钧给“翻译”下的定义是：翻译是以符号转换为手段，意义再生为任务的一项跨文化的交际活动<sup>⑥</sup>。这一定义指出了翻译的跨文化性质，但也没有点明翻译活动中人类思维的作用。

(5) 方梦之主编《译学辞典》采用的“翻译”定义是：翻译是按社会认知需要、在具有不同规则的符号之间传递信息的语言

① Eugene A. Nida and Charles Taber: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, The Neth., 1969, p. 12.

② 转引自 Jeremy Munday: *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London and New York, Routledge, 2001, p. 43.

③ 陈宏薇主编：《汉英翻译基础》，上海外语教育出版社，1998年，第10页。

④ 刘宓庆：《翻译与语言哲学》，中国对外翻译出版公司，2001年，第376页。

⑤ 王宏印：《英汉翻译综合教程》，辽宁师范大学出版社，2002年，第54页。

⑥ 许钧：《翻译论》，湖北教育出版社，2003年，第75页。

文化活动<sup>①</sup>。这一定义指出了翻译的目的、媒介和跨语言、跨文化性质,但缺乏翻译中人类思维的表述。

综合以上的“翻译”定义来看,翻译是跨语言、跨文化的人类实践活动,具有社会实践和思维创造双重性质。翻译过程涉及的必不可缺的因素有五个:

- (1) 人类——翻译主体
- (2) 交际——翻译目的
- (3) 语言——直接媒介
- (4) 文化——间接媒介
- (5) 思维——智力媒介

基于这种认识,我们给出的“翻译”定义是:

**翻译是人类出于交际需要以不同语言符号系统为媒介的跨文化转换思维活动和生产实践。**

基于这样的“翻译”定义,我们对“翻译文化”的内涵作出以下思考:

首先,翻译文化是人类语言交际的历史产物。翻译毕竟是人类运用语言这种文化载体进行的社会实践活动,它既是语言的输出过程,又是语言的形成过程。从某种程度上讲,翻译家就是语言的“发明家”(如约 406 年传教士、作家米士罗布把《圣经》翻译成亚美尼亚文,从而创立了该文字)。通过翻译这个语言交流媒介,目的语民族的语言得到充实和发展,从而在宏观上保持了人类语言的多样性。

其次,翻译文化是人类文化交流的历史产物。由于文化及其交流是翻译发生的本源,翻译从本质上说是一种跨文化行为,翻译是文化交流的重要结果之一。从翻译发展史看,是翻译传统造就了翻译文化,翻译文化形态又与其他文化形态如宗教文

<sup>①</sup> 方梦之主编《译学辞典》,上海外语教育出版社,2004年,第9页。

化、文学传统等交织在一起。

再者,翻译文化是人类思维发展的历史产物。翻译是一种创造性思维活动,人类通过这种思维实践,创造出各种被称为“翻译文献”和“翻译文学”的精神产品,既传播了信息和知识,又提高了译者和受众群体的思维水平。翻译组织、翻译制度、翻译设施、翻译实践(包括机器翻译)、翻译批评、翻译教学、翻译辞典编纂等翻译现象成为人类文化生活不可缺少的组成部分;人类对翻译理论、翻译历史、翻译技巧、翻译心理的探讨,同样构成人类精神生活的一部分;翻译研究把人类学、心理学、文化学、美学、哲学等学科纳入自己的视野,更体现了人类了解自身、把握世界的崇高精神追求。翻译文化不仅能够促进翻译研究和翻译实践的发展,还能够推动整个人类文化的进步。

从源头上讲,翻译文化是异质文化的衍生物。异质文化通过翻译被逐渐移植到目的语文化后,必然会参与甚至引起该文化的演化和发展,而这种演化和发展最终会融入目的语民族思维之中,进而转化成其中的有机部分。

基于以上理论认识,我们对“翻译文化”的概念做出以下界定:

**翻译文化,是指人类通过从事翻译实践活动和对翻译现象的理论思维所创造的物质产品、精神产品,以及反映这些创造过程和手段的机制与心态。**

翻译文化是人类翻译传统的必然历史产物,是一种人类独特的社会文化现象,是全部人类文化财富的有机组成部分。翻译文化具有地域民族性、历史传承性、文化渗透性、时代开放性四个特征。兹分述如下:

### (1) 民族地域性

由于空间和地域上的限制,翻译实务和对翻译理论的探索

活动总是在某一个人类群体、某一个民族地域相对有限的范围内进行,由此形成的翻译文化就不免带有民族地域性。如圣经翻译文化主要形成于西欧和英美,具有西方文化色彩;佛经翻译文化主要繁荣于中国,具有东方文化色彩。翻译文化的民族地域性主要表现在心理、精神气质和思维方式诸方面。如《圣经》在西方主要以“宗教文本”的面貌出现,汉译佛典在中国文人眼里是“翻译文学”。《圣经》的汉译因译者群体不同、读者群体不同,对宇宙和生命主宰的概念,即神名的翻译也泾渭分明:中国基督教新教(包括港、台)采用“耶和華”的译名,而大陆文学翻译界启用并沿用“亞衛”的译名。

## (2) 历史传承性

翻译文化的历史传承性是由社会文化自身的特点所决定的。一个民族、一个国家的翻译文化不是凭空产生的,只有后一代人继承前人开创的翻译实务局面和翻译文化成果,翻译文化才会逐渐繁荣,向前发展。当然,在某一历史时期形成的翻译文化如果不再适应新时代的要求,也会被主流文化群体所否定,甚至被抛弃。例如,在17—18世纪的西欧,任意翻译之风居于翻译文化的主导地位,在法国尤为明显,译者力求改进原作,使译文迎合典雅的法国风尚,因而出现了大量的“改写式”翻译。这一风气也波及西欧其他国家,而且一直延续到18世纪末、19世纪初。这一现象说明,翻译文化既有历史传承性,也更需要新旧更替,以适应时代的要求。

## (3) 文化渗透性

翻译文化的文化渗透性是由翻译的性质所决定的。翻译在本质上是不同语言和文化之间的交流活动,通过翻译这一媒介,异族语言成分和异质文化特色被介绍到目的语文化之中,并深

受目的语文化的意识形态和诗学传统影响。然而,翻译文化一旦形成,就会对目的语文化的意识形态和诗学传统产生反作用。那些被接受和容纳的异质文化成分,逐步渗透到目的语文化中翻译文化之外的其他文化形态之中,进而被吸收为有机成分。例如,佛经翻译形成的文化已经融入到中国的哲学、艺术、美学等文化形态之中,成为其中的有机成分。今天,我们虽然能切身感受到中国本土种种文化形态中渗透的佛经翻译文化,却很难辨认出其纯粹的表面象。

#### (4) 时代传播性

时代的发展需要翻译,翻译文化体现时代的脉搏。翻译文化不可能是故步自封的,而是与时俱进,呈开放态势,并对外传播。从历史的观点来看,任何一种翻译文化都是处于不断增长、不断演化的动态发展之中。随着经济全球化和互联网的通用,原来只限于某一民族和地域的翻译文化必然会与其他民族和国家的翻译文化发生交流、互动和互补,民族翻译文化从世界翻译文化中获取养分,反过来通过向外传播,为世界翻译文化的繁荣和人类文明的进步做出贡献。

翻译文化呈现三种形态:翻译实务、翻译理论以及两者产品之影响。翻译实务呈现物质产品形态;翻译理论呈现精神产品形态;两者的产品影响兼具物质产品形态和精神产品形态。兹列表如下:

## 翻译文化

| 翻译文化           | 主要内容         | 细目/举例                                    |
|----------------|--------------|--|
| 翻译实务           | 翻译主体         | 译者主体、作者主体和读者主体;同传人员;翻译赞助人;译本编辑;译本出版、发行商等 |
|                | 翻译手段         | 翻译组织与规章;翻译教材与教学;翻译机器与软件;同传设备;翻译工具书等      |
|                | 翻译产品         | 翻译手稿、译本、版本;声音产品;口译语流;翻译辞典/词典等            |
| 翻译理论           | 翻译传统         | 翻译史;翻译诗学;翻译规范                            |
|                | 翻译思想         | 翻译的本体论、认识论和方法论                           |
|                | 翻译实务理论       | 口、笔译翻译理论;翻译批评理论;翻译教学理论;翻译组织管理理论等         |
| 翻译实务产品与理论产品之影响 | 翻译作品流传对社会的影响 | 如《天演论》译本对中国社会之影响                         |
|                | 翻译理论散播对文化的影响 | 如佛经翻译对中国哲学和语言的影响                         |
|                | 翻译文学创新对文学的影响 | 如白话《圣经》对中国现代文学的影响                        |

基于以上对“翻译文化”内涵的讨论,我们引入“翻译文化研究”的新概念:

**翻译文化研究,就是对翻译实务、翻译理论以及对两者产品之影响的系统研究。**

翻译文化研究的内容可分为宏观研究和微观研究。在实际研究中,两种研究经常彼此交叉或结合在一起。下表列出了翻译文化研究细目和课题实例,并以“圣经翻译/汉译文化研究”加以说明:

## 翻译文化研究

| 方法   | 主要内容     | 翻译文化研究                | 圣经翻译/汉译文化研究     |
|------|----------|-----------------------|-----------------|
| 宏观研究 | 世界翻译文化研究 | 世界翻译文化研究              | 世界圣经翻译研究        |
|      | 国别翻译文化研究 | 英国翻译文化研究              | 圣经汉译研究          |
|      | 翻译文化对比研究 | 西方圣经翻译文化与中国佛经翻译文化对比研究 | 中西圣经翻译对比研究      |
| 微观研究 | 断代翻译文化研究 | 文艺复兴时期翻译文化研究          | 清末民初圣经翻译研究      |
|      | 学科翻译文化研究 | 宗教典籍翻译文化研究            | 《圣经》诗歌汉译研究      |
|      | 个案翻译文化研究 | 佛经翻译文化研究              | 严复的圣经片断翻译研究     |
| 其他   | 翻译文化交叉研究 | 圣经翻译对世界文学影响研究         | 《圣经》译介对中国文学影响研究 |

“翻译文化研究”跨出了对翻译进行语言转换、语篇转换和文化转换研究的狭窄空间,把翻译实务产品和翻译理论产品对其他学科研究的影响纳入研究范围之内,甚至详细到对珍贵翻译手稿的挖掘和评价、翻译产品的出版与流传、翻译产品对目的语文化的冲击与彼此互动等细节上,为翻译研究提供了更广阔的视野。研究者不但可以从语言学、语言哲学、文学批评学、美学、文化学和符号学等毗邻学科观照翻译研究,还可以从历史学、图书版本学、传播学、社会学、经济学、政治学等多个角度对翻译现象进行立体的或多维的研究。

圣经汉译活动是世界范围内圣经翻译的一个主要分支,具

有相对独立性和自身特色,即所谓的“圣经汉译文化”。上表中列举的“圣经翻译/汉译文化研究”就是本书以后各章涉及的主要论题。

## 第二章

# 《圣经》的诠释与翻译

### 第一节 《圣经》文本及其内容

《圣经》(*The Holy Bible*; 简称 *The Bible*) 是基督宗教<sup>①</sup>三大宗派罗马公教(Catholic)、正教(Orthodox)、新教(Protestant)共同信奉的经典。不过,《圣经》并不是一本书,而是许多卷书的合订本,是不同时代、不同作者的著作汇编。

#### 1. 《圣经》的由来

《圣经》的书名最初源自希伯来文 *Kēthudhim*, 意为“文章”,

---

① 由于中国教会历史的原因,“基督教”这一称谓在中国大陆的使用比较混乱。在中国大陆,广义的基督教,也就是英语中的 Christianity 之意;狭义的基督教则指其中的新教。16 世纪末,西方耶稣会士来华后,将《圣经》中的神翻译成“天主”,遂有“天主教”之称。19 世纪初“新教”入华以来,中国大陆的新教教会从不自称“新教”,而自称“基督教”或“耶稣教”,而称罗马公教为“天主教”(还有“旧教”、“公教”之称),称正教为“东正教”。近年来,港台华人学者为解决这一混乱状况,把广义的基督教称为“基督宗教”,以区别于新教的狭义基督教。这一用法逐渐被一些大陆学者所采用。如中国大陆研究基督宗教的学术期刊起名《基督宗教研究》。本书所谓“基督教”指基督宗教,“新教”指基督教新教,“天主教”指罗马公教或中国天主教。

后来衍生为“经”，即希腊文的 Graphai 和拉丁文的 Scripturoe。

Bible 译自意为“一组小书”的拉丁文 biblia; biblia 则是表示“书籍”的希腊词 biblia 的转译。biblia 的单数是 biblion, 源自一个埃及语 byblos, 指“纸莎草卷”(papyrus roll)。一种说法认为, 最初被发现的希伯来圣经原文写在草纸“圣卷”上(其实是写在平滑的动物皮卷上), 原文只是一连串的希伯来文辅音字母, 并没有划分成单个的词。

公元5世纪初, 君士坦丁堡主教克里索斯顿开始把《圣经》称为“唯一的书”, Biblia 遂成为基督教正式经典的专门名称。《圣经》在欧美国家近代语言中被称为“the Bibil”, “la Bible”或“die Bibel”, 即由此而来。早在公元前2世纪时, 表示“神圣的”形容词“holy”被用来指希伯来圣经里的某些书卷, 到后来就出现了“Holy Bible”的用法, 不过 Bible 一词并未出现在《圣经》中。《新约》作者在提及和引用《旧约》时, 用的是 Scriptures, 指“经文”<sup>①</sup>。

至于《旧约》和《新约》名称的来历, 由于早期的希腊文《圣经》将全部《圣经》分为两部分 palaia diatheke 和 kaine diatheke, 意思是“旧训”(old covernant)和“新训”(new covernant), 希腊词 diatheke 后来被翻译成拉丁词 testamentum, 于是就出现了拉丁词“旧约”(Vetus Testamentum)和“新约”(Novum Testamentum), 再后来又被译成英文“Old Testament”和“New Testament”。

<sup>①</sup> 但是《新约》中文译本里 Scriptures 常常译作“圣经”。如《提摩太后书》第3章16—17节, 英文“钦定本”为: All scripture is given by inspration of God. (II Timothy 3: 16 - 17) 中文“和合本”译为: 圣经都是神所默示的。因而不少人把这句话看成“整部《圣经》乃神的话语”的文字依据。

## 2. 《圣经》文本及其内容

中国著名圣经学者朱维之在《基督教与文学》一书中提到“《圣经》新旧约六十六卷,加上《次经》十五卷,共八十一卷”。著名圣经学者文庸指出,“其实,把《次经》各卷视为‘伪作’是不公正的”<sup>①</sup>。英国学者蒙娜·贝克尔(Mona Baker)编辑的《翻译研究百科全书》“圣经翻译”词条(Bible Translation<sup>②</sup>)也认为,《圣经》包括三部分:《旧约》、《新约》和《后典》,即《次经》。鉴于此,从学术研究的角度看,《圣经》应包括这三个部分:

(1)《旧约》:英文写作 *the Old Testament*,简称 the O. T.,即犹太教的“圣经”,又称“犹太圣经”或“希伯来圣经”(the Hebrew Bible),在基督教话语里被称为《旧约》,大部分用古希伯来文写成,个别章节用亚兰文 Aramaic,即阿拉姆语写成<sup>③</sup>,由历代犹太作者于公元前的1000年间陆续写作、修订、编纂,公元90年犹太教雅麦尼亚拉比会议上最后确立,希伯来圣经分为24卷;基督教又细分为39卷。西方学者通常以 the Hebrew Bible 单指《旧约》;与基督教《新约》并提时才使用 the Old Testament 一词。

(2)《新约》:英文写作 *the New Testament*,简称 the N. T.,约成书于公元50—100年,公元397年第三次迦太基宗教会议确立了《新约》的内容和目次,计27卷,因全部用古希腊文写成,又称“希腊语圣经”(Greek Scriptures)。《新约》才是基督教的正宗经典。在基督教话语中,“圣经”一词有时单独指《新约》。

(3)《后典》:天主教称 *the Deuterocanonical*,意为“次经”或

① 文庸:《圣经蠹测》,今日中国出版社,1992,第28页。

② Mona Baker: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London and New York, 1998, pp. 22—23.

③ 根据对《死海古卷》的研究,《耶利米书》第10章11节,《但以理书》第2章4节至第7章28节,和《以斯拉记》第4章8节至第6章18节,第7章12—26节是用亚兰文写成的。参见王神荫译《死海古卷》,商务印书馆,2003年,第27页。

“次正经”，新教称 the Apocrypha，意为“后典”，“次经”和“后典”两个词被并列使用，写作 Deuterocanonical/Apocrypha。“后典”是相对于基督宗教三大派别共同承认的《旧约》和《新约》66卷“正典”或“首正经”（Protocanonical Books）而言，指被早期基督教会接受的《旧约》希腊文本中的 12 本书和 3 本“额外读物”，共 15 篇，写作年代大约在公元前 200 年至公元 100 年之间，前几篇用希伯来文写成，其余则用希腊文。希伯来原文已经失传，流传至今的只有希腊文本。

犹太教对自己的“圣经”采用“三分法”：律法书、先知书、圣文集三部分；后来出现的希腊文译本、拉丁文译本和英文译本将《旧约》划分为四部分。中国大陆的教会圣经学者和译者通常将《旧约》分为“摩西五经”、“旧约历史书”、“诗歌智慧书”和“先知书”四部分；《新约》也分为四部分：“四福音书”、“新约历史书”、“保罗书信”和“普通书信”<sup>①</sup>。大陆圣经学者朱维之、梁工从“圣经文学”的角度看待《圣经》，认为“旧约文学”包括神话、传说、史诗、史传文学、先知文学、抒情诗、智慧文学、小说、启示文学；“新约文学”包括福音书文学、耶稣的诗文、纪事文学、书信文学、启示文学<sup>②</sup>；《后典》的文体包括人物传记、宗教故事、智训、书信和祈祷词等，具有强烈的宗教色彩，然而形式又格外生动活泼，也具有历史、宗教和文学三重价值。

### 3. “马所拉经文”和《死海古卷》

希伯来圣经是经过长期口传后才用书面文字记载下来的。

① 中文圣经新译会译《圣经》（新译本），香港：天道书楼有限公司，2001 年，参见“圣经目录”。

② 梁工主编《基督教文学》，宗教文化出版社，2001 年，参见“目录”中第一章第一节“《旧约》的文学成就”和第二节“《新约》的文学成就”。

由于希伯来文最初出现时只有辅音字母而没有元音字母,因此必须依靠口头来传授正确的文字读法。在口传的漫长岁月中,免不了发生把字形字音相类似的词汇读错的情形,在手抄过程中也可能发生误抄、遗漏、脱落等情况。为了防止这种弊病,于是出现了一派文士,专门记忆传统的读法,统计一个字在圣经中出现的次数,数算每一卷书里有多少字,共有多少个字母,哪一个字是全书当中的字等等,以便查对,这一派文士被称为“马所拉”派(Massora, Massorete 或 Masorite,意思是“传统”,中文又译“马梭利”、“玛琐拉”),他们专门抄写希伯来圣经,按古希伯来语传统读法教人们怎样抄写,怎样发音诵读。公元6—10世纪期间,巴比伦和巴勒斯坦两地的塔木德学院有专门从事编辑这些传统文本的犹太教学者,被称为“马所拉学者”,经他们译注和鉴定的希伯来文圣经称为“马所拉经文”(或“马所拉本”、“传统本”),被视为具有权威性的文本,甚至就是圣经原本的善本。过去虽然认为“马所拉经文”是最古老的旧约抄本,但世界上珍藏的最早抄本是公元916年和公元1009年的抄本,前者是珍藏在埃及开罗的巴比伦古卷,后者是珍藏在列宁格勒博物馆的全部希伯来文旧约古卷,据考证是本·雅各布(Samuel ben Jacob)抄写的。《死海古卷》里的旧约抄本比这些古抄本还要早一千年。

《死海古卷》(*The Dead Sea Scriptures* 或 *The Dead Sea Scrolls*),又称“库姆兰古卷”(Qumran Scrolls),指1947—1952年间考古学家在死海西部附近北岸库姆兰地区的山洞群中发现的一些有关《旧约》经卷的珍贵手抄卷,计有11部完整的手抄本和大约万件残篇,用希伯来文、亚兰文、希腊文、拉丁文书写在皮革、草纸或金属片上。经专家鉴定,这些文献属于公元前250—公元68年之间的作品,包括《以赛亚书》全卷及其残片,《创世记》第1—15章的亚兰文译本,以及《利未记》、《约伯记》、《诗篇》、《阿摩司》等书卷的残片,这批抄件是迄今为止最古老的圣经手抄本。

#### 4. 《后典》的内容及其地位

《后典》被称为 Apocrypha, 源于希腊文 apokryphos, 原意思是“隐藏而不公开的书卷”, 后来逐渐引申为“正典之外的书卷”, 中文译为《后典》, 共有 15 篇, 天主教话语里称为《次经》。以内容而论, 《后典》包括历史书、圣经续篇、圣经故事集、智慧文学、书信、祷文和启示文学等类型。据《阿里斯狄亚书简》(Letter of Aristeas to Philocrates) 记载, 公元前 3 世纪, 耶路撒冷的主教埃里扎尔(Eleazar) 应埃及国王托勒密二世费拉德尔弗斯(Ptolemy II Philadelphus, 公元前 308—公元前 246 年) 请求, 派 72 名犹太学者到亚历山大城翻译了希伯来圣经中的“摩西五经”(the Pentateuch, 指《旧约》中的开头 5 卷书, 传说为摩西所写, 故名), 其余部分在后来都被翻译出来。据说实际上参加翻译的人数是 70 人, 这个译本遂得名 Septuaginta (拉丁文, 即 Septuagint, 意思是“七十”, 简称“LXX”本; 又名 The Alexandrian Version (“亚历山大里亚译本”); 中文译名“七十子希腊文本”(或“七十贤士译本”、“七十子译本”、“七十士译本”、“希腊文译本”)。这部希腊文译本与希伯来圣经在卷数和名称上大不相同。它共有 50 卷: 除了 39 卷“首正经”外, 还收入希伯来圣经中并未收录的 7 篇“次正经”和 4 篇“伪经”(又称“补篇”), 所以比希伯来圣经多出一部分卷章; 此外, 这部希腊文译本有着独特的排列次序, 并没有分为“律法”、“先知书”和“圣著”三个部分, 而是将首 5 卷与历史书排在最先, 然后接诗篇与智慧书, 最后才是先知书。这样, 在公元前 100 年左右就有了两种形式的犹太教圣经: “巴勒斯坦式”和“亚历山大式”: 前者主要为生活在巴勒斯坦的犹太人所应用, 而后者广泛流传于不熟悉希伯来文的希腊世界的犹太人之中, 并且为早期的基督教所继承和采用, 影响也更远。鉴于此, 亚历山大式“七十子希腊文本”被现代学者德斯曼(Deissmann) 称为“希腊文《新约》之母”。基督教学者哲罗姆(St.

Jerome, 约 372—420) 自公元 383 至 405 年间根据希伯来文和希腊文圣经翻译“通俗拉丁文本”(Vetus latina; 即 the Vulgate, 中文音译“武加大本”)之际,发现了“七十子希腊文本”中所有、而希伯来原文圣经中却没有的一些经卷和章节,遂将其汇为一组,名之为《次经》(Deuterocanonicals),最后修订整理出一部包括《旧约》、《新约》和《次经》在内的 73 卷本“通俗拉丁文本”。该译本在罗马天主教特兰托公会(Council of Trent, 1545—1563 年间)上被确定为法定本《圣经》<sup>①</sup>,从而确定了它的权威地位。这次会议还正式宣布,《次经》是“神圣的经典”,应该受到“相应的信仰和尊重”。16 世纪欧洲宗教改革时期,德国圣经翻译家马丁·路德博士(Martin Luther, 1483—1546)不承认《次经》是“神圣的经典”,而只把它看成“有益的读物”<sup>②</sup>,因而在自己翻译的德语《圣经》(1534)中,将这部分经卷置于《旧约》和《新约》之间,并且标明是《后典》。这个惯例被新教普遍继承下来,如英文“科弗代尔译本”(Coverdale Version, 1535)、法文“奥利维坦译本”(Olivetan Bible<sup>③</sup>, 1535)、西班牙文“瓦勒拉译本”(Reina Valera Bible<sup>④</sup>, 1602)。20 世纪出版的几个重要英译本

① 一说“通俗拉丁文本”被确定为法定本的具体时间是 1564 年 4 月 8 日。参见卓新平:《圣经鉴赏》,宗教文化出版社,2000 年,第 25 页。

② 张久宣编《圣经故事》,吉林文史出版社,1993 年,参见“再版前言”。

③ 奥利维坦(Pierre Robert Olivétan, 1503—1538),法国圣经翻译家,他是欧洲宗教改革家、新教“加尔文宗”创始人加尔文(Jean Calvin, 1509—1564)的亲戚,他于 1535 年根据原文翻译出法语《圣经》,并请加尔文写了一篇序言。加尔文从这个法文《圣经》译本受益良多,为其宗教改革打下基础。

④ 1569 年,卡西欧多罗(Cacciodoro de Reina)翻译刊行了第一部完整的西班牙文《圣经》,在瑞士的巴塞尔出版,史称“卡西欧多罗译本”,又称“熊圣经”(the “Bear Bible”);1602 年瓦勒拉(Cipriano de Valera)修订了这个译本,在荷兰的阿姆斯特丹出版,史称“瓦勒拉译本”。该译本在 1960 年和 1995 年由“圣经公会”(Bible Societies)两次修订。

如 *New English Bible* (《新英语圣经》, 1971)、*New American Bible* (《新美国圣经》, 1980)、*Good News Bible With Deutero canonical/Apocrypha* (“现代英文译本”天主教版, 1979) 都包括《后典》, 排列在《旧约》与《新约》之间。

基督宗教三大教派在其所采用的《圣经》文本卷册上存在分歧, 分歧就出在对待《后典》是否具有正典地位的问题上。鉴于这些书卷不属于希伯来圣经, 所以犹太教不接受其为经典。天主教承认其经典地位, 所以它的《圣经》与“通俗拉丁文本”的分卷传统一致, 《旧约》部分是 46 卷本, 包括了《后典》文献, 整部《圣经》共 73 卷本。新教不认可《后典》的经典地位, 其《圣经》一般不包括《后典》, 只有《旧约》和《新约》, 计 66 卷。多数东正教会接受《后典》, 使用的《圣经》卷数与天主教相同, 但俄罗斯正教会却不接受《后典》, 其《圣经》卷数与新教相同。

对于《后典》的地位, 尽管存在着各种各样的争论, 然而其历史文学价值, 则是举世公认的。随着现代普世教会运动的开展, 人们才对《后典》采取重视和承认的态度, 将之收入现代出版的《圣经》之中, 作为单独部分排列于《新约》和《旧约》之间。1933 年, 中国基督教圣书公会书籍委员会编印发行过中文《次经全书》。1987 年, 中国圣经学者张久宣根据“现代英文译本” (天主教版, 1979) 翻译出《圣经后典》, 计 15 卷, 182 章。依次是:《多比传》(*Tobit*)、《犹滴传》(*Judith*)、《以斯帖补编》(*Esther*)、《所罗门智训》(*the Wisdom of Solomon*)、《便西拉智训》(*Sirach*)、《巴录书》(*Baruch*)、《耶利米书信》(*the Letters of Jeremiah*)、《三童歌》(*the Song of the Three Young Men*)、《苏姗娜传》(*Susanna*)、《彼勒与大龙》(*Bel and the Dragon*)、《马加比传上》(*1 Maccabees*)、《马加比传下》(*2 Maccabees*)、以及《以斯拉上》(*1 Esdras*)、《以斯拉下》(*2 Esdras*) 和《玛拿西祷词》(*the Prayer of Manasseh*) 三本依然有争议的额外读物。

## 5. 《圣经》的章节划分

《圣经》原文并没有章、节的划分,后人为了便于阅读和引用,才开始划分章节,因此,章节的划分不见得同文本主题的自然展开相一致。

(1) 章的划分:13 世纪时,巴黎大学教师、后担任坎特伯雷总主教的斯蒂芬·兰顿(Stephen Langton, 1150—1228)第一次把哲罗姆的“通俗拉丁文本”分了章。

(2) 节的划分:16 世纪,希伯来文和希腊文《圣经》也按“通俗拉丁文本”分了章。1528 年,巴尼尼(Santes Pagnini Lucensis)又将《旧约》正经各卷分了节。1551 年,法国人罗伯特·史蒂芬司(Robert Stephens)又把其余各卷分了节。

(3) 第一部采用章节划分的完整《圣经》:1555 年,“史蒂芬司通俗拉丁文本”(Stephanus's Latin Vulgate, 包含《后典》)在日内瓦发行。

(4) 第一部划分章节的英文《圣经》:1560 年出版的“日内瓦圣经”(Geneva Bible, 1560)也采用“史蒂芬司章节”划分。

(5) 以后出版的各种语言和版本的《圣经》均遵照“史蒂芬司章节”划分传统。(不过,教会方面对《圣经》的章节划分没有表态,所以经学家研究《圣经》时不受章节划分的限制。)

有人对英文“钦定本”做过精确统计,整部《圣经》总计有 774 746 个单词,分 1 189 章,41 173 节。《旧约》凡 39 卷,593 493 个单词;《新约》计 27 卷,181 253 个单词。中国大陆新教教会通用(也为普通学者采用)的中文《圣经》是 1919 年初版、经 1962 年和 1988 年做过两次粗略修订的“和合本”《新旧约全书》。根据 1980 年中国基督教“三自爱国运动委员会”对上海印发本的统计,该译本共有 101 万余汉字<sup>①</sup>。中国大陆天

<sup>①</sup>《古新圣经问答》,天津社会科学出版社,1992 年,参见徐宗涛“序”第 3 页。

主教会使用的《圣经》是1968年“思高圣经学会”翻译的《圣经》版本“思高本”，除了新教《圣经》66卷旧约和新约内容（但是在卷名、人名、地名以及重要宗教术语上与前者有不同；个别经卷的具体内容也有所不同），还包括后典内容，不过与通常说的《后典》15篇有所不同。“和合本”《圣经》与“思高本”《圣经》的各个单书在章节划分上也略有不同。

## 第二节 《圣经》的诠释与翻译

《圣经》诸篇被创作、编纂出来之后，经历了一个“正典化”过程。正如圣经学者罗伯特·德特韦勒(Robert Detweiler, 又译“狄韦拿”)所言：“经文得以成圣，乃由于社群中的一部分人希望获得控制权及为整个社会确立秩序。”<sup>①</sup>希伯来圣经成为正典的过程，充满先知和祭司之间的权利斗争；新约正典的形成乃源于“正统”与马吉安主义(Magianism, 即古波斯祆教)及诺斯替主义(Gnosticism)等异端邪说之间的争斗。教会认为《圣经》是“神语人言”(God's Word in Man's Language<sup>②</sup>)，《圣经》在教会手里也起到了塑造教徒身份、指导教徒精神信仰和日常生活的作用。不过，即使在宗教圈内，不同宗派对《圣经》的诠释存在不同主张，甚至可以说，正是由于对《圣经》诠释的不同主张才导致了基督教内部的宗派之别。对于《圣经》的诠释权，天主教和新教存在严重分歧：前者认为，《圣经》只有经过罗马教廷的解释才能成为教徒的最高权威；后者则主张，《圣经》本身就是教

① 李炽昌编著《亚洲处境与圣经诠释》，香港：基督教文艺出版社，1996年，第53页。

② 参见 Engene A. Nida: *God's Word in Man's Language*, New York, Harper & Bros., 1952.

徒唯一的最高权威。在对待《圣经》诸卷的“正典”问题上,两派也存在分歧。然而,跨出宗教的狭窄语境,我们可以发现,《圣经》的神圣性只能代表某个言语体系或基督教对其所作的权威解读。起初,《旧约》用希伯来文和亚兰文写就,犹太民族把《旧约》尊为其神圣的文本,基督教群体沿用经过翻译的希腊文《旧约》和自己创立的希腊文《新约》,并尊其为圣典。

无论是神圣的“经文”,还是世俗的“经典”,任何文本都需要读者的诠释,《圣经》自然也不例外,诠释《圣经》从来也不是单纯的宗教事务。像《圣经》这样含有浓厚的民族文化、民族历史和民族文学的巨著,在被不断诠释、解读和翻译的过程中,必然会与诠释主体的知识背景、个人信仰及其所处的社会文化传统和主流意识形态发生关系。

### 1. 基督教内部的《圣经》诠释

在对《圣经》的传统解读中,《圣经》的宗教典籍属性往往被作为其首要属性。基督教内部普遍认为,《圣经》乃永恒的上帝向人所说的话,学习《圣经》的目的在于通过上帝之“道”去认识上帝的原旨,即“读主言,入主心”。在教会的解经传统中,有一个根深蒂固的观念:圣经解释学是研究《圣经》作者原意的学科,当然也包含使《圣经》“重生”,使死的文字充满活力,使历史性的“叙述”成为现实性的“应验”这一层要求<sup>①</sup>。

《圣经》文本也透露出自身一些重要的信息。《新约》里有两处关于《圣经》“双重作者”的提示:

《提摩太后书》(II Timothy)第3章16-17节:“圣经都是神所默示的,于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的,叫

<sup>①</sup> 参见何卫平:《圣经解释学的内涵及其发展概略》,载于《江苏社会科学》,2001年第4期,第115—120页。

属神的人得以完全,预备行各样的善事。”这句话成了主导基督教信仰的纲领性话语。

《彼得后书》(II Peter)第1章20—21节:“第一要紧的,该知道经上所有的预言没有可随私意解说的;因为预言从来没有出于人意的,乃是人被圣灵感动,说出神的话来。”

如此看来,《圣经》的作者实际上有两个:上帝以及凭借圣灵启示的文字记录者。

《圣经》的成书过程历时千余年,在此期间有许多人参与了它的撰写和编纂工作。因此,在基督教系统内秉持这样的《圣经》文本观:《圣经》的信息来自于上帝,因此是绝对无误的。“圣经都是神所默示的”这句话,是指《圣经》的原稿(autograph)而言,并不是指手抄本,更不是指译本<sup>①</sup>。目前使用的所有《圣经》都是按照原稿的抄本翻译而成的,即使这些抄本在最后的成书过程中,也夹杂了抄写者无意的错误和编纂者故意的修改。无意的错误有四类:形近字母的混乱;断句的混乱;发音近似的混乱;字词相近的混乱。有意的修改也有四类:改进文笔;协调文意;合并异文;迎合教义<sup>②</sup>。尤其是出于教义需要所作的修改,这就加重了《圣经》的宗教色彩。所以从严格意义上讲,一切译本所依据的所谓“原文”,只能称之为“译本的原文”,而非“圣经原文”。那么,既然《圣经》文字表达是人为的,受个人理解能力和文化水平等因素的制约,因而可能是有误的。正是鉴于此,消除误解,把握圣经作者的原意,从一开始就成了圣经解释学理所当然的任务。

## 2. 《圣经》的诠释范式

要翻译和传播《圣经》,就更离不开对《圣经》文本的诠释和

① 黄锡木:《新约研究透视》,香港:基道出版社,1999年,第290页。

② 黄锡木:《新约研究透视》,香港:基道出版社,1999年,第57—62页。

研究,对《圣经》的诠释可以通过不同的途径。中世纪出现过旨在注释《圣经》的“解经学”(Exegesis,源自希腊文,意思是“解释”,又称“圣经注释学”),19世纪出现了客观理性的“圣经批评学”,19世纪末、20世纪初出现了偏重文学价值的“文学批评法”。近来,基于解构主义的“激进解经学”和基于女性主义的圣经诠释也涌现出来,形成圣经诠释多元范式并存的局面。

### (1) 神学范式:解经学

中世纪时,西方普遍认为希伯来语是全人类的母语,在开天辟地时就已经存在。《创世记》里上帝说“要有光!”用的就是希伯来语,由此可见当时人们对《圣经》的崇拜程度。在中世纪的欧洲,《圣经》是意识形态中的最高权威,一切政治、法律、哲学乃至科学理论都必须遵照《圣经》,《圣经》的词句甚至在法庭上也具有法律效力。在各个领域应用《圣经》的过程中,就自然涉及到如何诠释经文的问题。最初,人们对于《圣经》内容的真实性和真理性不表示怀疑,也不去探究《圣经》各卷的作者、成书年代、书卷的真伪等问题,只是从宗教信仰的角度对《圣经》的内容和寓意加以解析和阐释,对经文中的难字、难句做训诂和批注工作,对篇章或专题进行论疏和归类。这种在一定限度内对《圣经》进行讲解的学科就称为“解经学”。“解经学”尤其指对《圣经》的某一篇或某一部分进行系统研究和考证性诠释的神学分支。我们可以通俗地称之为圣经诠释的“神学范式”。

神学范式根据不同的解析侧重点采取不同的方法:

1) 把《圣经》作为绝对无疑的上帝启示的事实而从文法上逐字逐句地诠释;

2) 把《圣经》作为以寓言的方式传递人类本性和存在的绝对真理而形象地解释;

3) 从神秘主义的角度出发解释《圣经》的奥义;

- 4) 根据教会的训导和教父的传授讲解;
- 5) 根据历史和传统的原则解释;
- 6) 用《圣经》经文本身诠释《圣经》;
- 7) 将《圣经》置于它所产生的历史、社会、宗教和哲学背景中去阐发它的真义;
- 8) 根据解经者自己的“心灵感受”去解释。

这些不同的侧重点使各种圣经注释学著作互相之间存在着很大的差异,也有人对这种囿于章句之考的解经学感到不满足。他们以研习《圣经》经文的思想背景、探究经义的发展沿革、考证比较不同抄本和译本的真伪优劣为由,对《圣经》做出更深入的探讨。于是,在解经学的基础上又出现了“解经原理”(Hermeneutics,源自希腊文 Hermēneutikos,意为“解析”、“释义”),专门讨论究竟应该根据什么“原则”来“解经”才算正当和合理。在古代教父时代,主要有亚历山大学派的“着重喻意原则”和安提阿学派的“着重字面直解原则”。在中世纪,有“不得损伤道德”、“不得危害信仰”等原则。16世纪宗教改革运动以后,新教的解经学家也提出一些新的原则,例如“历史原则”宣称“历史是教义的基础”,主张只有对《圣经》各卷成书时的历史真实情况有所了解,才能对书中的教义做出正确解释。“语言原则”强调在对原本的古代语言深入研究的基础上来解释《圣经》。到了近代,与现代主义和自由主义神学相对立的基要派(Fundamentalism),主张狭义的“灵感原则”,认为《圣经》各卷的写成都来自上帝的“灵感”,各卷的具体作者只不过是上帝的代言人。因此他们坚持《圣经》绝无错谬,不同经文之间也不存在真正的矛盾。认为《圣经》是“用人的语言写就的神的话语”的奈达,就属于这一派。相比之下,现代派神学家认为,《圣经》虽然含有上帝的灵感,但是,各卷作者确系凡人,他们所撰写的经文也不可能摆脱人为的因素,所以在解经时还必须从各方面来分析研

究《圣经》。

## (2) 历史范式:圣经评断学

18世纪以来,人们已经逐步冲破传统“解经学”或“解经原则”的藩篱,走向客观探索与理性解说之路。19世纪德国新教圣经学和史学学派“杜宾根学派”(Tübingen School)的出现,开创了《圣经》研究的新时代,“圣经评断学”也应运而生。我们通俗地称之为圣经诠释的“历史范式”。

“圣经评断学”(Biblical Criticism,源自德语 Bibelkritic;又译“圣经批评学”或“圣经考证学”、“圣经批判学”)。基督教神学家认为,虽然《圣经》是在上帝的默示下写成的,但不排除记录者(作者)本人主观因素的影响,特别是在古代,由于经书的传播只能依靠手抄,辗转传抄,因而自然会有笔误、遗漏、错讹、附加、注释等。

“圣经评断学”主张不抱陈见、不设先决条件对《圣经》进行考证研究,其目的就是去伪存真,还《圣经》以本来面目。它是一门利用历史学、古文学、典籍考证、考古挖掘等现代知识对《圣经》卷册和文句进行考证,以鉴别其正误、真伪的学科,它不去涉及《圣经》经文的宗教意义,被称为“外在考证”,以区别于传统解经学中对其宗教意义进行阐释的“内在考证”。这种从历史学和语言学角度来评断《圣经》、探究其作品年代、起源和历史意义的理论和方法,得到了学术界的承认和肯定,到19世纪末、20世纪初,已经成为研究《圣经》的主要学科之一。

## (3) 文学范式:文学批评法

近几十年来,西方神学界对《圣经》的诠释逐渐脱离“神学范式”和“历史范式”,步入多元研究范式并行的时期。各式各样的批评学相继兴起:从早期仍属“历史范式”的“源本批评”

(Source Criticism)、“形式批评”(Form Criticism)和“编辑批评”(Redaction Criticism),到最近的文学批评法(Literary Criticism),包括“叙事批评”(Narrative Criticism)、“修辞批评”(Rhetorical Criticism)、“结构主义”(Structuralism)等,这些诠释方法愈来愈注重《圣经》文本的格式、结构、体裁、背景、动机、文学修辞技巧和读者的角色。我们把这种借助文学批评理论研究《圣经》的方法称为“文学范式”。换言之,就是从文学的角度诠释《圣经》。

#### (4) 解构主义与圣经诠释

“激进释经学”(radical hermeneutics)就是受“解构主义”启发而出现的圣经诠释方法。“解构主义”(Deconstructionism,源自德语 Destruktion)是法国哲学家雅克·德里达(Jacques Derrida)从海德格尔的哲学概念“解构”(Destruktion)发展而来的,在美国得到发展,后风靡欧洲。解构主义的文本观主张原文的无始源性、开放性和互文性,把包括文学文本在内的一切文本看成是无限开放和永恒变化的动态过程。用解构主义的方式阅读原文本,就会发现原有文本的界限不复存在,而成为面向读者、也面向其他文本无限开放的东西:里面的东西不断溢出,外面的东西不断加入,对原文本进行增补。这样,每一次解构原文本都会发现新意,这种新意也并非固定不变,而是相互交织、互为文本,意义因时空转移,无定点地“散播”或“异延”(différance)。因此,文本并非是自足的,对读者而言,文本的意义是无限开放的。Semeia 期刊曾经推出“德里达及圣经研究”专辑,编者德特韦勒(Robert Detweiler)总结了德里达对圣经研究界的挑战:

圣典的主要特色,在其唤起及追忆神圣的临在,甚至连经文本本身,亦蕴含神圣的临在。但德里达反驳说,

上述在著作里出现神圣临在的观念,是基于一个错误的假设,就是在口述的言语里已存有那先验与非媒体的神圣临在。在宗教语境中,这口述言语唯一的被视为上帝的话语,以致被约减成为以文本形式出现的神圣经文。但对德里达来说,文字不能这样衍生意义。它不能被看成为更大临在的象征,圣经成为神圣,不在于包含绝对临在,乃在于“神圣”的文字符号的相互作用。<sup>①</sup>

从实质上看,解构主义的分解式阅读理论强调了阅读、批评的创造性,解构主义的翻译观强调文本解读离不开解读的语境。解构主义的阅读理论给圣经诠释者带来极大挑战,也为《圣经》的诠释埋下重重危机。

德国学者克劳斯·贝格尔(Claus Berger)早在1984年就提出了一种新的文本阐释方法——“历史效能阐释方法”(Wirkungsgeschichtliche Hermeneutic)。在1992年德国海德堡举行的研讨会上,贝格尔发表了短短6页的论文《修辞批评、新形式批评与新约阐释》(*Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutic*),至此,“历史效能研究法”(history-of-effect approach)革新了对《圣经》文本的传统诠释。贝格尔认为,文本的目的是借助修辞策略在读者群体中实现一种效能,因此,理解文本的关键是把握文本的修辞策略,而非作者的意图。文本不受体裁的限制,文本可以利用多种文类实现修辞目的。阐释的任务是双重的:一方面要保存文本中的异质,另一

<sup>①</sup> 转引自郭佩兰:《从非圣经世界发掘圣经的意义》,载于李炽昌编著《亚洲处境与圣经诠释》,香港:基督教文艺出版社,1996年,第42—61页。

方面要通过文本的外联能力确定文本的现实意义<sup>①</sup>。可见,文本的功能既有历史传承性,也有历史流动性。对《圣经》翻译而言,保存和再现原文的异质和挖掘原文对于当代读者的意义同样重要。

### (5) 女性主义与圣经诠释

女性主义运动(Feminism)的兴起也给《圣经》的解读打下了独特的烙印。女性主义翻译观反映了意识形态对翻译影响的一个侧面,消除翻译研究和翻译实践中对女性的歧视是其主要主张,目的是消除翻译实践和研究中的“性别歧视”(sexism),动摇歧视女性、歧视翻译的深层结构。在女性主义者看来,从女性主义的角度重新阐释和翻译《圣经》是一件十分重要的事情。1895—1898年间出现了从女性主义视角解读《圣经》的论文集《女性的圣经》(*The Woman's Bible*),提倡用无性别歧视语言(inclusive language)翻译《圣经》。到了当代,在女性主义研究者强烈呼吁和要求下,《语言兼顾两性的圣经选文集》(*An Inclusive Language Lectionary*)于1983年出版。有的学者专门从华人女性的角度来理解《圣经》的意义<sup>②</sup>。迄今至少已经出版了16种采用“中性语言”的《圣经》英译本,“中性语言”的使用成为一大特色。

1985年推出的《新英语圣经》修订版将his改为their,man改为human being(s)。《福音圣经》出版15年后,许多读者意识到该译本使用的语言具有“排他性”(exclusive language),即《圣

① 转引自 Hon M. Isaak: *Textual Indeterminacy and Determinacy: Klaus Berger's History-of-Effect Hermeneutic (Luke 9. 57—62)*, 载于 *Biblical Theology Bulletin* 29/4, 1999, pp. 138—144.

② 参见郭佩兰:《从华人妇女的角度谈释经学》,载于李炽昌编《亚洲处境与圣经诠释》,香港:基督教文艺出版社,1996年,第251—260页。

经》的语言具有排斥女性读者、迎合男性读者的倾向。所以在1992年的修订版中将 God created man 改为 God created human beings。《约翰福音》第6章35—37节中耶稣对门徒们说他的“生命的面包”：

Jesus said to them, “I am the bread of life; he who comes to me shall not hunger, and he who believes in me shall never thirst…; and him who comes to me I will not cast out.” (下画线为任东升所加。下同)

Haugerud 将其改译为：

Jesus said to them, “I am the bread of life; anyone who comes to me shall not hunger, and anyone who believes in me shall never thirst…; and those who come to me I will not cast out.”

其他新修订英文译本如“新修订标准本”(1990)、“今日新国际版”(2002)在采用最新语言风格的同时,对《新约》和《旧约》中所有涉及性别问题的地方都有意采用了照顾女性的表达。如“今日新国际版”对旧版本的更新内容达百分之七,其中百分之二涉及性别语言,如将 brothers 改为 brothers and sisters。该译本“前言”(Preface)中的解释是:“在不害及原文信息的情况下,通过采用中性语言来弱化圣经作者时代文化的父权色彩。”

在重译和修订《圣经》过程中照顾女性读者的做法虽然形成风气,但也有逆势而行的例子。如有的译本实际上在许多不必要的地方故意将女性排除在外。可见,当代圣经翻译中的性别问题还处于不确定状态。

### 3. 圣经诠释与圣经翻译

《圣经》文本研究方法的嬗变与圣经翻译的文本观、翻译观、翻译目的和译本功能的演变密切相关。

### (1) 宗教政治与圣经的翻译

宗教改革以前的圣经翻译深受被罗马教会意识形态统治的“神学范式”的局限。新教推崇《圣经》本身的唯一性和权威性，为圣经诠释的多元化打开了缺口；“历史范式”对圣经翻译在语言层面的准确性提供了一定的保证。“文学范式”的兴起对《圣经》的重译起了推动作用。《圣经》文本塑造教徒的功能和不同文化群体的读者对《圣经》文本的反应，也不容忽视。

在古代基督教教会看来，《圣经》这样“神圣”的文本，其语言本身就是神圣的，是神秘的，它包含着神的启示。《新约·哥林多后书》第24章4节里记载：（一个在基督里的人）被带到乐园里，听见隐秘的言语，是人不可说的（“钦定本”：a man in Christ... How that he was caught up into paradise, and heard unspeakable words, which is not lawful for a man to utter. II Corinthians 12:4）。因此有意识地把《圣经》转变为另一种语言，无异于罪恶的行为。

由于《圣经》的主导价值在于其宗教性，加之罗马教会长期垄断《圣经》的解释权，作为文本的《圣经》就只能限于一种解释，而有违于罗马教会权威的解釋就被视为“异端”，私自翻译圣经更是大逆不道。结果，私自翻译圣经的人有的遭追捕，有的被处死，有的被迫逃亡国外，有的被迫转入秘密翻译。即便是翻译出来的《圣经》译本也被当众焚烧。这一时期被称为圣经翻译史上的“黑暗时代”。

“宗教改革的晨星”（Morning Star of the Reformation）威克利夫力主《圣经》的权威高于教皇的权威，主张把《圣经》翻译成普通人的语言。1378年，他写了《圣经的真理》，指出《圣经》毫无错误，包含了神的全部启示。来自其他任何方面的教训都是没有必要的，所有其他的教训都必须根据《圣经》来检验。由此向教会当局独断解释《圣经》的权威提出了挑战，并冒着生命危险

开始私自翻译《圣经》。威克利夫的大胆举动最终触犯了教会，1380年和1382年他两次被英格兰教会斥为“异端”。

1408年颁布的阿伦德尔法令明确规定：

任何人不得以书的形式或专著的形式，擅自将任何《圣经》文本翻译成英语或其他语言；凡是在约翰·威克利夫生前、死后，或者今后编辑整理的任何这类书籍或专著，不论是其全文还是部分，都不准公开或私下阅读，违者将受到比逐出教会更重的惩处。<sup>①</sup>

威克利夫生前私自翻译《圣经》，病逝后也没有逃过罗马教廷的污辱性惩罚。1415年，他的《圣经》译本被公开焚烧；1428年，教皇马丁五世下令掘开威克利夫之墓，施以焚尸，骨灰被倒入斯威夫特河。继威克利夫之后，廷代尔的一部分《新约》译本（1525）被伦敦主教收缴并焚毁。廷代尔后来逃亡到德国秘密翻译《圣经》，最后被天主教会抓获，被判为异端，于1536年烧死于火刑柱。那些违禁私读《圣经》的人被抓住后，也被绑在火刑柱上烧死。行刑时，他们私自阅读的《圣经》就挂在他们的脖子上。

从翻译的角度看，威克利夫等圣经译者所遭遇的迫害，与他们译本的语言和文字关系并不大，只是因为他们私自诠释和翻译《圣经》触犯了教会的权威。随着宗教改革运动的深入，使用民族语言翻译《圣经》的潮流已成不可阻挡之势。新教从罗马教会分离以后，各种新版《圣经》不断问世，“通俗拉丁文本”的独尊地位也受到动摇。19世纪以来的基督教新教“传教运动”秉承“《圣经》唯一”的宗旨，投入大量人力财力翻译和传播《圣

<sup>①</sup>（英）肯·康诺利：《圣经是怎样写成的》（杨道译），世界知识出版社，2004年，第79页。

经》。由此可见,《圣经》的翻译跨出了翻译本身,已经演变成为一种宗教政治,对《圣经》的诠释和翻译处于某种权力操控之下,谁掌握了诠释权,谁就可以操纵《圣经》的翻译。

## (2)《圣经》的文学阐释及其翻译

《圣经》具有神学、历史、文学三维性质,它就像一个综合了宗教文化、历史文献和民族文学的“袖珍图书馆”。作为基督教经典,《圣经》是“神的文本”,是基督教信仰者精神生活的支柱和日常生活的准则。历史研究证明,随着文字和其他考古资料不断面世,《圣经》中记载的非传说性细节越来越多的被证明基本上是尊重史实的<sup>①</sup>。如果从文学角度诠释《圣经》,《圣经》就是“人的文本”,它是一部内容宏富、意蕴深厚、形式多样、风格独特的古代文集,在原创体裁、叙事结构、人物塑造、诗的语言和修辞手法等方面成就巨大。

在数千年的历史长河中,《圣经》主要以宗教经典而非文学作品的身份著称于世。从文学艺术的角度鉴赏《圣经》始于《圣经》阐释历史的早期。在文艺复兴和宗教改革时期一度达到高潮,作家和诗人将《圣经》视为可资借鉴的文学范本,《圣经》阐释者则更加关注它的文学体裁和艺术风格。19世纪,英国学者、牛津大学教授马修·阿诺德(Matthew Arnold, 1822—1888)提出,让《圣经》进入大学课程的经典书目之中,使其成为一部人文教育的基本文献。他主张不从宗教意义上阐释《圣经》,而对其进行文化和文学的阐释。到了20世纪,把《圣经》当作文学作品的观点虽然只得到零星的响应,但是,这种观点却在20世纪60年代后期开始受到前所未有的关注。当时,《圣经》作

<sup>①</sup> 陈贻泽:《希伯来语圣经——来自考古和文本资料的信息》,昆仑出版社,2006年,第2页。

为一门文学课程在高中和大学非常受欢迎。到 20 世纪 80 年代,对《圣经》的文学研究方法已经得到了《圣经》研究学者的拥护。即便是当代的基督教《圣经》译者也十分肯定这部巨著鲜明的文学性,如“现代英文译本”在“序言”中称:《圣经》也是一部“备受推崇的伟大著作(The Bible is not simply great literature to be admired and revered<sup>①</sup>)”。

《圣经》得到不同诠释群体的诠释,不仅能真实反映《圣经》自身的多重性质,同时也说明,诠释群体的文化身份可以决定翻译《圣经》的策略和《圣经》译本的文化功能。

基督教教会机构和教会学者虽然也承认《圣经》具有文学价值,但出于信仰的需要和诠释传统,他们还是把《圣经》的宗教价值凌驾于其文学价值之上,即《圣经》的宗教文本价值是第一性的、主导性的,其文学价值是第二性的、附属性的。以《雅歌》为例,教会学者十分明白这是一篇以直白、大胆的语言赞美世俗爱情的情歌,但同时他们声称《雅歌》是一本众所周知、最晦涩难懂的旧约书卷之一。究其原因,是因为最早的释经家不能按字面意思接受《雅歌》中多处对男女情欲和肉体接触的描述,他们唯一的解释方法就是“寓意解释”,认为诗歌里的男女主人公分别象征神和人。犹太拉比(Rabbi,即解经师)把两者分别当做耶和華神与他的子民以色列民族,后来的基督教则把两者看成基督与教会的关系。中国基督教会也一向采用寓意的方法来解释《雅歌》。1979 年出版的“现代中文译本”(中国基督教两会版)在《雅歌》“简介”中先是指出:《雅歌》是“一本爱情的歌集,以诗的体裁描写一个男子和一个女子互相倾诉爱慕之情”。又附带解释说:“犹太人一般认为本书是在描写上帝和

<sup>①</sup> *Good News Bible With Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York, American Bible Society, 1992, 参见 Preface.

他选民的关系；但基督徒则认为是在描写基督和教会的关系。”可见该中文译本对《雅歌》的文学阐释倾向已经很明显。大陆无神论学者则纯粹从文学角度诠释《雅歌》，认为“它没有一点宗教意味，而以优美的词句、丰富的想象和巧妙的譬喻，细腻地描写男女恋人的美貌及其彼此慕悦、依恋、思念的感情，流溢出犹太人欢快、健康的情趣和对甜美婚姻的热烈追求”<sup>①</sup>。

在20世纪20年代，随着白话《圣经》的传播，《圣经》在中国语境下的阐释深受圣经诠释“文学范式”的影响。周作人和郑振铎两位中国知名学者对《圣经》的文学性做过及时的介绍。郑振铎尤其指出：“《圣经》又幸而不是神学书的总集……《旧约》是希伯来（Hebrew）民族在千年间所产生的最好的文学……《新约》……是一部希腊文作品的总集。”<sup>②</sup>许地山在1921年接触到摩尔顿（R. H. Moulton）的《近代学者圣经》（*The Modern Reader's Bible*），并受摩尔顿观点的影响，从文学的角度鉴赏并重新翻译了《雅歌》（载于《生命》1921年第二卷第4册和第5册）。《圣经》文学研究的先驱之一赫德森教授（W. H. Hudson）撰写的《圣经文学之研究》一文，提出了“神学的《圣经》与文学的《圣经》”的区分。该文由叶启芳、汤澄波翻译成中文，刊登在1922年10月出版的《小说月报》第10号上，很快引起中国文学家的兴趣和注意。1940年，高博林在上海出版了《圣经与文学研究》，他把文学分为六个类别：小说、诗歌、戏剧、散文、神话和故事，并强调说，《圣经》里拥有这一切特质<sup>③</sup>。1941年朱维之的著作《基督教与文学》则向基督教青年和文学青年发出

① 梁工主编《基督教文学》，宗教文化出版社，2001年，第15页。

② 郑振铎：《圣经的故事》，载于《小说月报》，1924年，第15卷，第2号。

③ 伊爱莲：《中文圣经的翻译、反响与挪用》，载于伊爱莲等：《圣经与近代中国》（蔡锦图译），香港：汉语圣经协会有限公司，2003年，第10—11页。

了“圣经文学”的重要信号。

从学术研究的角度看,《圣经》文本的文学性并非附属于其宗教性质的次要属性,也不是后世研究者把某种文学性质强加到《圣经》文本之上的,这种文学属性是《圣经》文本自身所固有的。正是因为一些基督教学者和文学研究者对《圣经》的文学品质有了充分的认识,《圣经》的翻译出现了由“神学翻译”到“非神学翻译”的转向,甚至出现圣经翻译的“文学化”转向,即不采用机械忠实的直译手段、而采用意译和文学翻译手段来翻译《圣经》。从文学角度诠释《圣经》,译者就能够在一定程度上摆脱教会的圣经诠释传统,充分发挥自己的文学解读能力和文学再创作水平,为喜爱圣经文学的读者奉献富有文学品味的《圣经》译本。中国翻译家在翻译圣经诗歌时开创的“以诗译诗”传统就是圣经文学翻译的集中体现。

### 第三节 《圣经》的翻译和流传

最初,《圣经》各经卷的内容都是通过“口传”得以流传的,后来才用文字记载下来,逐渐汇集成了经卷的形式。最早的《圣经》文本都是“手抄本”。1454年,欧洲发明了印刷术,手抄本历史结束,于是出现了各式各样版本的《圣经》。16世纪的欧洲宗教改革运动促进了民族语言《圣经》的翻译和传播。进入19世纪,基督教新教发起大规模传教运动,《圣经》被传教士带入亚非国家。进入互联网时代,各种“网上圣经”资源丰富多样,查询方便,使得《圣经》流传得更快、更广。

#### 1. 《圣经》的翻译和流传

西方翻译史可分为古代翻译(指公元前4世纪末期古希腊

文学被介绍到罗马)、中世纪翻译、文艺复兴时期的翻译、近代翻译、现代翻译五个阶段,曾出现过六次高潮,又可分为六个大的阶段。照此划分,最早的圣经翻译就出现在“古代翻译”阶段:开西方翻译史“集体翻译”之先河的“七十子希腊文本”被认为是西方古代最早的译作,成为基督教《旧约》的“第二原本”,甚至可以取代希伯来文本具有“第一原本”的地位。从此以后,西方的圣经翻译一直没有停止过,演变为西方翻译史上的一条主线,几乎贯穿始终。

西方翻译史上的“四大杰作”中,除了古罗马最早的翻译家安德罗尼柯(Livius Andronicus,公元前284?—公元前204)大约在公元前250年所译的荷马诗史《奥德赛》,其余三部都是《圣经》译本:

公元前3—公元前2世纪的“七十子希腊文本”;

公元5世纪初的“通俗拉丁文本”;

1611年出版的英文“钦定本”。

18世纪,受路德宗“虔诚派”(Pietism)和“大觉醒”(Great Awakening)的启发,新教开始了全球性的“传教运动”(Missionary Movement),远在亚洲的中国也成为传教士的重点传教地区,《圣经》的汉译遂蓬勃展开。1712年,德国人康斯泰因(Canstein,1667—1719)创立了“圣经会”。现代《圣经》出版运动源起于1804年3月7日成立于伦敦的“英国及海外圣经会”(British and Foreign Bible Society,简称BFBS),即“大英圣书公会”,其宗旨是扩大《圣经》的传播范围,出版和发行《圣经》,不加评论或注解。1813年,“日内瓦女性圣经协会”(Female Bible Society)在纽约成立,此后不到10年,类似的女性圣经协会达到15个。1816年5月8日,“美国圣经公会”(American Bible Society,简称ABS)也在纽约成立,目的是促进对《圣经》的研究,在全世界传播《圣经》。1819年俄国圣经公会成立;随后苏格兰

圣经公会(National Bible Society of Scotland,简称NBSS)、荷兰圣经公会(Netherlands Bible Society)也相继成立。由于传教事业发展的需要,世界性的“联合圣经公会”(The United Bible Society,简称UBS)于1946年在美国纽约成立,圣经翻译和传播工作在127个国家展开。进入20世纪后半叶,根据新发现的《死海古卷》原始圣经文献研究和重译《圣经》,成为必然趋势。《圣经》一直是世界上被翻译最频繁、出版数量最多的一部书。截至2002年初,已经出版了392种语言的《圣经》全译本(包括《旧约》、《新约》全译本和《旧约》、《新约》、《后典》全译本两种)。单就《圣经》中文译本而言,截至20世纪末已有14种全译本。近十年来,每年出版中文《圣经》250万册<sup>①</sup>。以读者的母语而言,英语和汉语读者是《圣经》最大的两个读者群。

为了直观起见,我们把世界范围内的圣经翻译史列成一个简单的表格:

| 年代   | 文字                    | 重要译本                              |
|------|-----------------------|-----------------------------------|
| 前4世纪 | 希伯来文                  | 希伯来圣经(The Hebrew Bible)           |
| 前3世纪 | 希腊文                   | 七十子希腊文本(The Septuagint; LXX)      |
| 2世纪  | 拉丁文、古叙利亚文             |                                   |
| 4世纪  | 科普特文、埃塞俄比亚文、哥特文、格鲁吉亚文 | 约350年哥特译本(Gothic Version)         |
| 5世纪  | 亚美尼亚文                 | 通俗拉丁文本(Vetus latina; the Vulgate) |

<sup>①</sup> 凤凰卫视8月5日消息,2004年8月5—8日,中国基督教三自委员会和中国基督教协会联合在香港举办中国基督教历史上首次“《圣经》事工展”。据香港商报报道,自1980年至今年,中文《圣经》累计印刷量已达三千五百万册;近十年来,每年平均出版二百五十万册左右。中国基督教协会会长曹圣洁说:“这个数字在全世界也是少有的。”

|       |   |  |
|-------|---|--|
| 6 世纪  | 努比亚文  |  |
| 7 世纪  | 中文  | 中文“景教本”  |
| 8 世纪  | 古英文   | 735 年英国史学家比德的古英文《圣经》                                     |
| 9 世纪  | 德文、斯拉夫文、法兰克文  | 6—10 世纪编辑的“马所拉经文”  |
| 12 世纪 | 法文  |  |
| 13 世纪 | 西班牙文、意大利文、荷兰文、波兰文、冰岛文   |  |
| 14 世纪 | 英文、波斯文、捷克文、丹麦文  | 最后一部手稿《圣经》威克利夫译本(《旧约》)                                   |
| 15 世纪 | 印刷术的发明推动了出版业的发展。文艺复兴运动也促进了《圣经》的翻译工作。                          | 1455 年德国活版印刷创始人谷腾堡印刷出版第一部拉丁文《圣经》 <sup>①</sup>            |
| 16 世纪 | 铅字活版取代了死版,缩小了印刷品的体积,同时也促进了《圣经》的翻译和印刷工作。各种新版本动摇了《通俗拉丁文本》的独尊地位。 | 1534 年“路德圣经”;1525—1611 年间,在英国就有 9 种英译本出版。圣经翻译史上的“黑暗时代”结束 |
| 17 世纪 | 马来文、莫西干文  | 1611 年英文“钦定本”;天主教“杜埃圣经”(Douay-Rheims Bible)              |
| 18 世纪 | 锡兰文、爱斯基摩文。  | 第一个正式中文手抄译本“巴设译本”  |

① 谷腾堡(Johannes Gutenberg, 1400—1468),德国活版印刷发明人,1544 年他印刷出版了拉丁文《圣经》,史称“谷腾堡圣经”(Gutenberg Bible),亦称“42 行圣经”或“马查林圣经”,这部《圣经》是现存的西方第一部完整《圣经》,也是最早的活字印刷书籍。“谷腾堡圣经”没有页码,也没有扉页;每页 42 行,共分三卷。原版印数不祥,目前有 40 部存世。

|       |  |                                    |
|-------|--|------------------------------------|
| 19 世纪 | “传教世纪”开始。“钦定本”修订本以及 500 多种文字的《圣经》。                                 | “钦定本”修订本；1823—1919 年间中文《圣经》全译本 9 部 |
| 20 世纪 | 《圣经》译文在本世纪内超过 500 种文字。截止到 2002 年，已经有 392 种语言的《圣经》全译本，2287 种语言的节译本。 | 10 余种重要的现代英语全译本；5 种现代汉语全译本。        |

表 1:《圣经》翻译年代与主要语言一览<sup>①</sup>

## 2. 西方圣经翻译史分期

西方学者哈里·奥林斯凯和罗伯特·布拉彻(Harry M. Orlinsky and Robert G. Bratcher, 1991 年)把世界范围内的圣经翻译划分为四个时期:

**第一时期:**犹太教派时期,公元前 200 年—公元 4 世纪。圣经版本主要是希腊文;

**第二时期:**天主教时期,公元 4 世纪—1500 年。译本以希腊文和拉丁文为主;

**第三时期:**新教时期,1500 年—1960 年。译本主要是德语、英语;

**第四时期:**犹太教、天主教、基督教群体合作期,从 1960 年至今;译本以英语为主。<sup>②</sup>

对《圣经》的汉译活动,我们也不能忽视。《圣经》在中国的

<sup>①</sup> 本表参考了文庸著《圣经蠡测》第 38—39 页;段琦著《圣经知识宝典》第 42—43 页;马可·泰勒编(李云路等译)《简明基督教全书》第 6—7 页。

<sup>②</sup> 庄柔玉:《基督教圣经中文译本权威现象研究》,香港:国际圣经协会,2000 年,第 139 页。

译介发生在公元7世纪(635年),可以说,用中文翻译《圣经》的历史比用英文、法文、德文翻译《圣经》都要早。在“第三时期”和“第四时期”,中文也是《圣经》翻译的主要目的语之一。

### 3. 《圣经》英译本溯源

西方圣经翻译史和圣经汉译史之间的联系,首先体现于圣经汉译者所参照的西方《圣经》译本,如唐代景教士所用的古叙利亚文《圣经》译本、明末清初耶稣会士依据的“通俗拉丁文本”、19世纪基督教新教传教士所采用的英文“钦定本”及其“修订本”,以及教内外华人翻译家参照的各种《圣经》蓝本。中国翻译研究学者也时常提及一些《圣经》集体译本和个人译本(如郑振铎,1921;吕振中,1952;思果,1994)。下面我们对《圣经》英译本的渊源作一番考察,为以后的讨论奠定相关知识基础。

#### (1) 古英语译本

《圣经》英译的历史可以追溯到8世纪。英国史学家、神学家比德(Saint Bede, 673 - 735)于735年用盎格鲁-萨克逊古英语(Anglo-Saxon)翻译了《约翰福音》,这是最早用英语翻译的圣经片断。9世纪时,学者型的阿尔弗烈德国王(King Alfred, 871—901年在位)组织人力或亲自翻译过圣经片断,如《出埃及记》中的“十诫”部分和第21—23章等章节,甚至制作出一部拉丁文与古英语对照版《诗篇》(Psalter),所参照的《圣经》版本是哲罗姆的“通俗拉丁文本”。

#### (2) 第一部完整的手抄本英语《圣经》:威克利夫译本(Wycliffe's Version, 1382)

第一部完整的手抄本英语圣经出现在1382年(《新约》完

成于 1380 年),由牛津大学神学教授约翰·威克利夫(John Wycliffe 或 John Wyclif, 1329—1384)及其合作者约翰·普尔维(John Purvey)和希立佛得的尼古拉斯(Nicholas of Hereford)译自哲罗姆的“通俗拉丁文本”。威克利夫的圣经翻译是其宗教改革活动的一部分,他反对把《圣经》作为教皇权力的基础,主张将《圣经》翻译成普通人的语言。“威克利夫译本”有两种<sup>①</sup>,尽管修订过的译本比初译本流畅些,但它近乎是对“通俗拉丁文本”的逐字翻译。“威克利夫译本”是最后一部根据哲罗姆的“通俗拉丁文本”翻译的作品,也是最后一部以手稿形式问世的《圣经》,作为当时唯一的《圣经》英译本流传了 150 年。威克利夫的圣经英译为后来的英译《圣经》活动开创了道路。威克利夫的《新约》印刷版第一版于 1731 年在伦敦出版了 160 册;包括《旧约》和《新约》的威克利夫《圣经》第一版于 1850 年在牛津发行。

### (3) 第一部印刷出版的《新约》英译本:廷代尔译本(Tyndale's Version, 1526)

威廉·廷代尔(William Tyndale, 1494—1536; 又译“丁道尔”、“丁达尔”)是人文主义者,英国宗教改革家。他从牛津大学获得学士学位和硕士学位后,到剑桥大学学习希腊文。受马丁·路德的影响,他认为《圣经》应该对普通人——那些“拿锄头把子的人”敞开大门,而开门的钥匙就是通俗的语言。由于

<sup>①</sup> 威克利夫及其伙伴的翻译分工不得而知。有人认为威克利夫于 1384 年逝世时,《圣经》并没有全部翻译完,仅留有《旧约》英译本。参见卓新平:《圣经鉴赏》,宗教文化出版社,2000,第 26 页。另一种说法认为,“威克利夫译本”是完整《圣经》译本,其中《新约》为威克利夫本人所译,《旧约》为尼古拉斯所译。1388 年,普尔维对全部译文进行了修订、整理。参见文庸:《圣经蠹测》,今日中国出版社,1992 年,第 30 页[注]。

当时罗马教廷严禁用民族语言翻译《圣经》，廷代尔在英国得不到印刷自己《新约》的许可，于是前往欧洲大陆寻找印刷机会。1525年，他根据希腊文原文翻译的《新约》在德国出版，一个月后流传到英国。这是第一部印刷版《新约》英译本，也是第一部译自希腊文原文的《新约》英译本。廷代尔随后又翻译了希伯来圣经，即《旧约》，“摩西五经”于1530年出版。廷代尔分别于1534年、1535年出版了《新约》修订本，三个版本共发行了18 000册，但只有两本流传下来。“廷代尔译本”的英语风格是“简约而有力”，“在很大程度上决定了钦定本的特点、形式和风格。”<sup>①</sup>廷代尔因翻译《圣经》的先驱工作被誉为“英语圣经之父”<sup>②</sup>（the Father of the English Bible）。

#### （4）第一部印刷出版的完整《圣经》英译本：科弗代尔译本（Coverdale's Version, 1535）

廷代尔殉道之前，欧洲大陆出版了一部完整的《圣经》英译本，这是第一部印刷出版的完整英文《圣经》。编辑者是英国学者、牧师迈尔斯·科弗代尔（Miles Coverdale, 1488—1568），新约部分是对廷代尔译本的修订，旧约部分包括科弗代尔自己的翻译。该《圣经》献给亨利八世。

#### （5）第一部“钦定”英文《圣经》：马太圣经（Thomas Matthew Bible, 1537）

1537年出版的“马太圣经”由廷代尔的朋友约翰·罗杰斯

① Ira Maurice Price: *The Ancestry of Our English Bible*, New York & Row Publishers, 1956, p. 251.

② 教会当局认为廷代尔的英译本具有宗教改革的色彩，明显受到马丁·路德1522年《新约》德译本的影响。廷代尔于1535年5月21日被捕，1536年8月被判为“异端”，于1536年10月6日被烧死在火刑柱上。

(John Rogers)编辑而成,新约部分和摩西五经都取自廷代尔译本,从《约书亚记》到《历代志》上、下等旧约内容是他自己所译。1539年,一位名叫理查德·塔弗纳(Richard Taverner)的英国律师出版了“马太圣经”的修订本。这是第一部在英国本土印刷出版的英文《圣经》。1539年,科弗代尔修订后的“马太圣经”在巴黎出版。由于该版本的页面有23×38厘米之大,因此得名“大圣经”(Great Bible)

#### (6) 第一部划分章节的英文《圣经》:日内瓦圣经(The Geneva Bible, 1560)

玛丽女王(Queen Mary)于1553—1558年在位期间,以严厉手段镇压清教徒,英文圣经的出版工作由此停止,英文《圣经》也不能在教堂使用。许多清教徒领袖到欧洲大陆避难。在日内瓦的英国牧师威廉·惠廷厄姆(William Whittingham)翻译出《新约》,于1557年出版,随后又编辑了《旧约》,合成一部《圣经》于1560年出版,这就是著名的“日内瓦圣经”,献给1558年登基、同情清教运动的英国女王伊丽莎白一世(Elizabeth I)。“日内瓦圣经”首次采用章节的划分,为八开本,罗马字体。这部英文《圣经》出版过150多次,流行了近百年。莎士比亚(William Shakespeare, 1564—1616)创作戏剧,班杨(John Bunyan, 1628—1688)创作《天路历程》(*Pilgrim's Progress*, 1678; 1684)时所参照的《圣经》,就是这个版本;1620年乘坐“五月花号”奔向“新大陆”的清教徒、清教革命领袖克伦威尔(Oliver Cromwell, 1599—1658)及其士兵所阅读的《圣经》也是这个版本。然而,“日内瓦圣经”所做的众多注释明显带有清教的意味,为一些主教所不满。因此,由多位主教组成一个委员会,对其加以修订,一部“主教圣经”(Bishop's Bible)由此诞生,于1570年由坎特伯雷主教会议指令在所有教区使用。截止到1606年,“日

内瓦圣经”依然比已经印刷 20 次的“主教圣经”更流行。

### (7) 第一部天主教英文《圣经》：兰斯—杜埃圣经 (Rheims-Douai Bible, 1609—1610)

罗马教廷坚决主张,没有教会的准许,任何民族语言《圣经》译本不准出版、流传和阅读。与此同时,罗马教廷也感到有必要正式颁布一部英文《圣经》,供天主教徒使用。1565 年,被迫离开英国的牛津大学奥丽尔学院学者、天主教徒威廉·艾伦 (William Allen) 在西班牙国王菲利浦二世资助下,在佛兰德地区的小镇杜埃 (Douai) 建立了一所天主教大学。就是在这里,“通俗拉丁文本”的英译工作也随即开始。1587 年,该大学迁至法国北部城市兰斯 (Rheims),新约的翻译于 1582 年完成。最后,该大学又迁回杜埃,旧约译本于 1609—1610 年间出版。该天主教《圣经》英译本因在两个地方翻译而成,遂得名 Rheims-Douai Bible<sup>①</sup>。1749—1752 年间,新约译本和《圣经》全译本经伦敦主教查洛纳 (Bishop Challoner of London) 仔细修订后出版。1810 年,查洛纳主教修订版“兰斯—杜埃圣经”获准在美国使用。

### (8) 英语圣经精品：钦定本 (The Authorized Version, 1611, 简称 AV 或 KJV)

所谓“钦定本”,是指罗马教皇、教会权威组织或者一国之君授权翻译、认可的《圣经》版本。从名义上看,1537 年出版的“马太圣经”和 1570 年推行的“主教圣经”就是两个“钦定本”。1603 年詹姆斯一世 (James I, 1603—1625 年在位) 成为英国国

<sup>①</sup> 这部《圣经》的英文名称还有 Douai Bible (杜威译本)、The Douai-Rheims Bible (多阿伊本《圣经》; 杜爱圣经)、Douai-Challoner Bible (杜埃—查洛纳圣经)。

王之前,两部完整的英文《圣经》同时流行:“主教圣经”得到教会当局的推行,而“日内瓦圣经”受到人民的欢迎。1604年1月,英王詹姆士一世应清教徒的要求,在汉普顿宫召集神学家和教会人士开会。清教徒领袖约翰·雷诺兹(John Reynolds)提议出版一部新译《圣经》,以改变两部《圣经》流行的局面。国王许可了这项重译计划,并颁令“依照希伯来文和希腊文忠实翻译一部完整《圣经》,不得作任何边注,且只用于所有英国教堂的礼拜仪式”<sup>①</sup>。翻译工作于1606年开始,54位学者<sup>②</sup>分成六组,分驻牛津、剑桥和威斯敏斯特寺三地,分别负责《旧约》、《新约》和《后典》的翻译:三个组翻译《旧约》,两个组翻译《新约》,一个组翻译《后典》。译者遵循15条翻译原则<sup>③</sup>,第一条明确以“主教圣经”为主要参照版本,允许遵照原文做出小的改动;第14条指出,在“主教圣经”不够忠实原文的情况下,可以参照其他英译本,如“廷代尔译本”、“马太圣经”、“科弗代尔译本”、“大圣经”和“日内瓦圣经”。整个翻译工作历时5年,最后由牛津大学的迈尔斯·史密斯(Miles Smith)统一定稿,于1611年印行。该版本虽然从来没有得到英国国王或国会“钦定”发行,但因为卷首印有“蒙上帝的恩典,献给最伟大、最有权利的詹姆士国王”(TO THE MOST HIGH AND MIGHTY PRINCE JAMES BY THE GRACE OF GOD),因而被称为“詹姆士王本”(King James

① Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan: *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition), New York, Berkley Books, 2002, p. 506.

② 一种说法认为,“钦定本”是詹姆士一世指令的47位圣经学家在大主教斯洛特·安德鲁斯(Lancelot Andrewes)主持下完成的。参见文庸:《圣经蠹测》,今日中国出版社,1992年,第26页。

③ 这15条翻译原则原文参见 Roland H. Worth, Jr.: *Bible Translations: A History Through Source Documents*, Jefferson, McFarland & Company, Inc., Publishers, 1992, pp. 87—88.

Version, 简称 KJV), 通称“钦定本”。“钦定本”在数年内多次印刷, 每次印刷都有所改动。如 1614 年版对 1611 年版作出的改动达四百余处。对“钦定本”改动最大的版本是 1769 年由牛津大学的本雅明·布莱尼博士历时 4 年完成的。“钦定本”通行 40 年后, 才逐渐取代“日内瓦圣经”在人民心目中的地位, 一举成为英语国家最受欢迎的《圣经》, 直到目前依然是有影响的译本。

“钦定本”文字优美, 修辞讲究, 结构严谨, 逻辑缜密, 形象生动。它充分运用英语的特点, 最大限度地表现了原文的语言风格, 对英国文学产生了很大影响。现代英语中很多圣经典故、成语、警句乃至句子结构都来自这个译本。“钦定本”甚至在几个世纪中“已经在社会上、道德上、宗教上和政治上成为英语世界的关键组成部分”<sup>①</sup>。

目前较为流行的“钦定本”版本一般不包括《后典》, 如美国“基甸国际”1987 年出版的“钦定本”(The Gideons International. Holy Bible. Nashville, Tennessee, 1987) 和由 Robert Carroll 和 Stephen Prickett 编辑并做序的牛津大学 1997 年版“钦定本”(The Bible: Authorized King James Version, London: Oxford University Press, 1997)。不仅如此, 有的“钦定本”版本虽然保留了献给国王詹姆斯一世的辞藻华丽的献辞, 却省略了那篇《致读者》(The Translator to the Reader), 如英国“三位一体圣经协会”1989 年出版的“钦定本”(Trinitarian Bible Society. The Holy Bible Containing the Old and New Testaments. London: Eyre & Spottiswood Publishers, 1989)。

<sup>①</sup> Ira Maurice Price: *The Ancestry of Our English Bible*, New York & Row Publishers, 1956, p. 277.

(9) 钦定本之“修订本”(The Revised Version, 1885, 简称 RV)

1807年,英国教会授权对“钦定本”进行修订,50位来自不同教派的学者分两组分别修订《旧约》和《新约》。翻译小组以通信联络的方式邀请了几位美国学者参加修订工作,条件是英国方面只能在修订本的“英国版”出版14年之后才能出版“美国版”。在8条修订指导原则中,第一条明确指出,只有在不够忠实希伯来文和希腊文原文的情况下才可作出修改。修订工作极为认真,对《新约》的改动约30 000处,其中5 000处改动是根据新的希腊文《新约》做出的。修订后的《新约》于1881年5月问世,一年之内在英国和美国售出三百万册。1885年,完整的新旧约“修订本”问世,书后附有美国学者对具体地方的修订意见。这个版本被称为“钦定本修订版”,简称“修订本”。1895年增加了《后典》。英国剑桥大学出版社于2003年推出了“钦定本”及其“修订本”对照版《圣经》(*The Interlinear Bible*, 无《后典》),具体的修改之处一目了然。

1901年,美国学者出版了自己的修订版本 American Standard Edition of the Revised Version, 通称“美国标准本”(American Standard Version, 简称 ASV)。该译本换掉了一些古语和过时表达法,“美式英语”味道浓厚。1937年,宗教教育国际委员会(International Council of Religious Education)授权修订“美国标准本”,指出,新的译本要反映对圣经原意的最新研究成果,所采用的语言既适合集体礼拜又适合个人阅读,还要保留詹姆斯王本在英国文学中独一无二的文学品质。修订工作由路德·威格勒(Luther A. Weigle)为首的30位学者承担,1946年修订完《新约》;1952年修订完《旧约》后,“修订标准本”(Revised Standard Version, 简称 RSV)出版。该版本是英语世界中第一部天主教与基督教新教合用的《圣经》。1957年修订完《后典》

后,英国天主教圣经学会得到罗马教廷和美国圣经公会的许可,发行该英文《圣经》的天主教版,该天主教版本采用了基督教新教的专有名词,放弃了根据“通俗拉丁文本”的传统译法。1973年,两个教派进一步合作,发行了《标准修订大公版圣经》(*RSV Common Bible*)。该版本将具有争议的《后典》书卷夹附在《旧约》和《新约》之间。1977年出版的《圣经》“扩大版”,不仅包括罗马天主教的“次经”(deuterocanonical),还包括《马加比书》之三和之四(3 and 4 Maccabees)以及诗篇第151首(Psalm 151)。因此这个版本也受到东正教会的欢迎。1990年,“美国标准本”新的修订本“新修订标准本”(New Revised Standard Version)出版,该版本遵循“尽量直译,必要时意译”<sup>①</sup>的原则,去掉了古语和陈旧表达法,包括称呼上帝的代词和动词形式。对于圣经原文没有排斥女性的地方,译文均采用中性表达法。无论从文本、解经学的角度,还是从语言的表达来看,这个版本可以满足未来若干代英语读者的需要。

与“钦定本”相关的其他《圣经》译本还有1982年出版的《新詹姆斯王圣经》(*New King James Bible*)

(10)天主教《耶路撒冷圣经》(*The Jerusalem Bible*, 1966)和《新美国圣经》(*The New American Bible*, 1970)

英文版《耶路撒冷圣经》根据法文版《耶路撒冷圣经》(*La Bible de Jérusalem*, 1956)翻译而成,于1966年出版。1985年,又根据1973年法文版《耶路撒冷圣经》修订本翻译了《新耶路撒冷圣经》(*The New Jerusalem Bible*)。美国天主教会从1937年开

<sup>①</sup> 原文是: as literal as possible, as free as necessary. 参见 Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan: *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition), New York, Berkley Books, 2002, p. 512.

始根据“七十子希腊文本”、希伯来文、亚兰文、希腊文原文重新翻译圣经,1970年出版了《新美国圣经》。1987年出版了经过修订的新约部分。

(11)《新英语圣经》(*New English Bible*, 1970, 简称 *NEB*)

《新英语圣经》初版于1970年,1971年的版本包含《后典》。该译本打破了廷代尔译本和“钦定本”的翻译传统,得到英国和爱尔兰基督教几乎所有主要派别的认同。该译本采用了十分灵活的语言,表达清新、自然,没有俚俗之语和不雅之处。不过,在措辞方面明显“英国化”,不适合美国人阅读。其修订本《修订英语圣经》(*Revised English Bible*, 简称 *REB*)于1989年出版。修订本虽然本着更加忠实原文、更加易于理解的宗旨,但由于在处理中性语言诸方面都欠完善,因而未获好评。

(12)《福音圣经》(*Good News Bible: Today's English Version* 1976;1979, 简称 *GNB* 或 *TEV*)

1966年,美国圣经公会(American Bible Society)出版了《给现代人的福音》(*Good News Bible for Modern Man*),即《现代英语新约》(*The New Testament in Today's English*),主译者是罗伯特·伯卓尔(Robert G. Bratcher),由一个专家组协助。该新约译本采用英语“普通话”(common language),为的是向文化水平一般的大众普及《圣经》,翻译中贯彻的翻译原则是“动态对等”(dynamic equivalence, 相对 formal correspondence“形式对应”而言)。该译本还配有瑞士女画家安妮·瓦洛东(Annie Vallotton)的简洁插图。《旧约》的翻译由一个七人翻译委员会完成,1976年,包括旧约和新约的《福音圣经》(*Good News Bible: Today's English Version*)出版,面向新教读者;1979年的版本在《旧约》和《新约》之间加入了《后典》,面向天主教读者。两种版本的

《旧约》和《新约》译文基本一样,在注释上略微有别。此外,《福音圣经》有“插图本”和无插图本两种,为目前最流行的英译版本。

(13)《新美国标准圣经》(*New American Standard Bible*, 1971,简称 *NASB*)与“新国际版”(New International Version, 1978,简称 *NIV*)

美国的“修订标准本”在1952年出版后,人们褒贬不一。保守派批评人士认为,由于该译本得到全国教会委员会(the National Council of Churches)的资助,所以即便没有异教思想也含有某些自由思想,有人甚至怀疑翻译委员会个别成员具有“共产主义倾向”<sup>①</sup>。保守人士于是重新翻译了几部《圣经》,如1965年出版的《详细圣经》(*The Amplified Bible*),1969年出版的《现代语圣经》(*The Modern Language Bible*),又称“新伯克利译本”(The New Berkely Version)。1971年,《新美国标准圣经》出版,该译本试图保存“美国标准本”的优点。1978年,历时20年翻译完成的“新国际版”问世,该译本多次印刷,受到广泛欢迎。2002年,“今日新国际版”(Today's New International Version)出版。

#### (14)《圣经》个人译本

翻译《圣经》是一项艰巨的工程。在西方,圣经翻译通常由若干人组成的翻译小组或委员会承担。不过,雄心勃勃、坚忍不拔、凭一己之力独立完成《圣经》翻译的人也不在少数。

##### 1) 罗伯特·扬译本(*Robert Young's Version*, 1862)

<sup>①</sup> Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan; *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition), New York, Berkley Books, 2002, p. 512.

罗伯特·扬是爱丁堡的一个书商,曾经编辑出版过著名的《圣经索引》(*Analytical Concordance*),1862年出版了他独自翻译的《圣经》,该译本是对希伯来文和希腊文原文的逐字翻译。

### 2) 汤姆森译本(Thomson's Version, 1808)

查尔斯·汤姆森(Charles Thomson)在美国独立战争期间曾担任“大陆会议”的秘书长,60岁从政坛和商界退休后,用20年时间独立翻译了旧约和新约,于1808年出版。由于汤姆森的《旧约》翻译根据的是“七十子希腊文本”,所以他是将这个希腊文本翻译成英语的第一人,也是在美国翻译和出版《新约》的第一人。

### 3) 朱利娅译本(Julia's Version, 1876)

独自翻译完整部《圣经》的女性凤毛麟角。1876年,美国人朱利娅·史密斯(Julia E. Smith)完成了她的圣经翻译,她力图用统一的英语词汇和短语代替希伯来文和希腊文原文中的统一词汇。她有一条与众不同的翻译原则:将《旧约》中的未完成过去时(imperfect tense)译成将来时,甚至对上帝“创造万物”的过程描述也作同样处理。结果,“上帝说,要有光,就有了光”被译成“上帝将说,将要有光,就会有光。”

### 4) 莫法特译本(Moffatt's Version, 1924;1935)

詹姆斯·莫法特(James Moffatt)是苏格兰学者,最初,他所翻译的《新约》内容出现在他撰写的一部教材《历史上的新约》(*The Historical New Testament*, 1901)里。1913年,他的《新约新译》(*The New Testament: A New Translation*)出版,1924年又翻译出版了《旧约》,1935年出版了整部圣经的修订本。晚年,在纽约联合神学院担任教会史教授的莫法特致力于《后典》的翻译,但直到辞世时还没有译完。莫法特的圣经译本在圣经读者中产生了巨大反响。

### 5) 古兹匹德译本(Goodspeed's Version, 1923;1935;1939)

埃德加·古兹匹德(Edgar J. Goodspeed, 1871—1962)是芝加哥大学的圣经学者、语言学家,他意识到有必要用“美国英语”翻译一部《新约》,以满足长期以来美国读者的需要。古兹匹德翻译的《美国版新约》(*New Testament, An American Translation*)于1923年出版,1927年,由波伊斯·史密斯(J. M. Powis Smith)领导的翻译小组译出《旧约》,1935年,与古兹匹德的《新约》合并,推出《美国版圣经》(*The Bible, An American Translation*)。1938年,古兹匹德翻译了《后典》,1939年,包括《后典》在内的《美国版完整圣经》(*The Complete Bible: An American Translation*)问世。

#### 6) 诺克斯译本(Knox's Version, 1955)

罗纳德·诺克斯(Monsignor Ronald Knox, 1888—1957)是英国天主教神父,精通神学、哲学和圣经学,他于1939年开始根据克莱门汀编辑的“通俗拉丁文本”(Clementine Text of the Vulgate Bible),参照希伯来文和希腊文原文和多种《圣经》英译本,独自用现代英语翻译了《圣经》。《新约》初版于1945年,《旧约》分两卷于1949年出版。全译本于1955年在伦敦(London: Bums & Oates)出版后,随即取代了天主教的“兰斯—杜埃圣经”。

为了直观起见,我们把重要的《圣经》英文译本列表如下:

| 年代   | 英文名称                      | 中文译名   |
|------|---------------------------|--------|
| 735  | <i>Bede's Version</i>     | 比德译本   |
| 1382 | <i>Wycliffe's Version</i> | 威克利夫译本 |
| 1526 | <i>Tyndale's Version</i>  | 廷代尔译本  |
| 1537 | <i>Matthew Bible</i>      | 马太圣经   |
| 1539 | <i>Great Bible</i>        | 大圣经    |
| 1560 | <i>Geneva Bible</i>       | 日内瓦圣经  |

| 年代        | 英文名称  | 中文译名            |
|-----------|---|-----------------|
| 1568      | Bishops' Bible  | 主教圣经            |
| 1609—1610 | Rheimes-Douai Bible                                   | 兰斯—杜埃圣经         |
| 1611      | The Authorized Version/The King James Version         | “钦定本” (“詹姆斯王本”) |
| 1885      | The Revised Version                                   | “钦定本”之“修订本”     |
| 1901      | American Standard Version                             | 美国标准本           |
| 1952      | Revised Standard Version                              | 美国标准修订本         |
| 1970      | <i>New American Bible</i>                             | 《新美国圣经》         |
| 1971      | <i>New American Standard Bible</i>                    | 《新美国标准圣经》       |
| 1978      | New International Version                             | 新国际版            |
| 1970      | <i>New English Bible</i>                              | 《新英语圣经》         |
| 1971      | <i>New English Bible With Apocrypha</i>               | 《新英语圣经》(含《后典》)  |
| 1989      | <i>Revised English Bible</i>                          | 修订英语圣经          |
| 1976      | <i>Good News Bible; Today's English Version</i>       | 《福音圣经》(现代英文译本)  |
| 1979      | <i>Good New Bible With Deuterocanonical/Apocrypha</i> | 《福音圣经》(含《后典》)   |
| 1982      | <i>New King James Version</i>                         | 新詹姆斯王本          |
| 1966      | <i>The Jerusalem Bible</i>                            | 《耶路撒冷圣经》        |
| 1985      | <i>The New Jerusalem Bible</i>                        | 《新耶路撒冷圣经》       |
| 1990      | New Revised Standard Version                          | 新修订标准本          |
| 2002      | Today's New International Version                     | 今日新国际版          |

表 2: 英文《圣经》主要版本

## 第四节 当代圣经翻译的特点

### 1. 圣经翻译多样化、译本功能多样化

圣经翻译的多样化首先体现在不同翻译主体制作的《圣经》不断问世,有学者的个人翻译,也有教内组织的集体翻译。其次,不同《圣经》译本面向不同需求的读者,功能趋于多样化。以美国的圣经翻译为例,不同类型的译本(或变译)相继出现,如小说体裁的意译本、简单语言本、缩略本、儿童本。有的译本故意将《新约》中的神名译作 Jehovah(耶和華),而这个名称在希腊文原文中根本没有<sup>①</sup>。近年来,中国大陆也推出了学者们根据外文版本翻译或编译的《圣经故事》或圣经单卷翻译,以及编译性质的《圣经故事》、《圣经故事新编》。再次,不仅有基督教各派别推出的区别于其他派别的《圣经》版本,也有不同派别合作翻译制作的联合译本,如“现代英文译本”(即《福音圣经》)在1976年初版时就有“新教版本”和“天主教本”、“英国本”和“美国本”之分。1992年修订时依然有此区分。此外,美式英语(AmerEnglish)和英式英语(British English)的细微差别

<sup>①</sup>1961年,“守望台圣经公会”(Watch Tower Bible and Contract Society)出版了一部《新世界圣经译本》(*New World Translation of The Holy Scriptures*),目的是不帶任何宗派之见。1972年,该会又推出一部由史蒂文·拜因顿(Steven T. Byington)翻译的译本。在这个《新约》译本里,表示“上帝”的词均译作 Jehovah(耶和華),而该词在希腊文《新约》原文中是根本没有的。中文“守望台”《圣经》于1995年在日本印行,由“守望台圣经书社”(Watch Tower Bible and Contract Society of New York, Inc.)与“国际圣经学者联合会”(International Bible Students Society Association; New York; Brooklyn)联合出版,《旧约》取自“新标点和合本”,《新约》译自“守望台”《新约》,“耶和華”共出现237次。

也反映在美国人士和英国人士分别制作的《圣经》译本上。例如《修订英语圣经》(*Revised English Bible*, 1989)由最好的英国学者翻译而成,所以充满了美国读者不见得熟悉的“英国成语”。

## 2. 从“神学性翻译”转向“非神学性翻译”

西方学者勒弗威尔把西方的圣经翻译史简单地划分为“神学性翻译”(the realm of theology; the religious/theological sphere<sup>①</sup>)阶段和“非神学性翻译”阶段。公元前3至公元前2世纪出现的“七十子希腊文本”,其翻译过程类似译者对“上帝之言”的“听写”。公元5世纪初,“通俗拉丁文本”的译者哲罗姆提出“圣经翻译用直译,文学翻译用意译”的主张。他认为“《圣经》中连词序都是一种玄义”<sup>②</sup>,对《圣经》原文的句法结构不得有半点改动,否则就会损害《圣经》的“神圣含义”。这样做的结果是,他的译本高度忠实于希伯来语文本,成了“学者风格的译本”<sup>③</sup>,因而超过了其他拉丁译本。译者出于对“上帝之言”的无比敬畏,采取逐字翻译的方法,对圣经原文极端“忠实”,不考虑读者的接受能力,这样的圣经翻译传统至少延续至10世纪《圣经》民族译本出现之前,此为“神学性翻译”阶段。从14世纪开始,伴随宗教改革运动的爆发,采用民族语言(vernacular)翻译《圣经》的译者认为“上帝”是普通大众的上帝,“上帝之言”也应该是普通大众的语言,因而采用意译的方法,对圣经原文多有

① 参见 Andre Lefevere: *Chinese and Western Thinking on Translation*, Susan Bassnet and Andre Lefevere, *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*, 上海外语教育出版社, 2001年, 第12—24页。

② 转引自谭载喜:《西方翻译简史》(增订版),商务印书馆,2004年,第26页。

③ Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan: *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition), New York, Berkley Books, 2002, p. 35.

不够“忠实”之处,但满足了民族文化的需要,此为“非神学性翻译”阶段。到了当代,基督教新教机构为了在全世界普及《圣经》,大规模翻译《圣经》,采用的是“动态对等”的方法,奈达甚至允许把“上帝的羔羊”译为“上帝的海豹”,把“非神学性翻译”推向了极致。可以说,当代西方圣经翻译的首要目的依然是传播基督教,不过从客观效果看,圣经翻译不再是以“逐字翻译”为特色的“神学性翻译”,而是在忠实《圣经》意义而非字面的前提下追求译语的优美和表达的通俗,争取目的语文化中的非教徒读者。而非教徒读者也倾向于把《圣经》当做一部文化大书和文学名著来阅读。20世纪50年代以来,担任联合圣经公会“圣经翻译工作组”主席的奈达所主持或指导翻译的西班牙文、英文、中文《圣经》,其目的并不是满足教会人士的要求,而是面向90%以上的非基督教普通读者,因此这种翻译贯彻的是“动态对等”的翻译原则,尽量避免使用宗教术语或神学名词。如“现代英文译本”以只懂3000英语单词、教育程度为六级(初中生)的读者为阅读对象;“现代中文译本”本着同样的精神,也是为中学文化程度的中文读者翻译的,面向的是“中国百分之九十以上的非基督徒<sup>①</sup>”。换言之,该《圣经》译本从翻译目的到翻译方法都不再是“神学性翻译”,而是“非神学性翻译”。

### 3. 语言浅易化与译本学术化并存

圣经翻译历来有明确的目的性,由“联合圣经公会”和各国的“圣经公会”组织、资助的《圣经》译本多数遵从“动态对等”的翻译原则,因为这样的译本流畅、易懂,不仅可以满足教内读者的需要,而且可以广及教外普通读者,使他们能够有机会接触到“圣言”。相对而言,专门的学术出版机构,如牛津大学出版社

<sup>①</sup> 赵维本:《译经溯源》,香港:中国神学研究院出版社,1993年,第101页。

社、剑桥大学出版社,推出的《圣经》译本偏重文本的学术性,尽量保留原文的语言特点和文化因素。

重译《圣经》的目的之一,是让普通人借助圣经学习英语或者在普通读者中普及圣经,所以,翻译圣经所使用的语言越来越趋向浅显、易懂。如1941年出版的《基础英语新约》(*The New Testament in Basic English*<sup>①</sup>),仅采用850个“基本英语”词汇。1949年出版的基础英语《圣经》全译本,所用的词汇在850个基本英语词汇基础上,由伦敦大学学者胡克(S. H. Hooke)为首的专门委员会添加了100个词和50个圣经术语。

与翻译语言的浅易化相反,更注重《圣经》学术性的译本不断问世。随着圣经文字鉴别学、希伯来文、希腊文、拉丁文研究的深入发展,加上语言学、考据学的发展,早期译本的许多错误得到了修订。这些新译本的学术含量很高,如英国剑桥大学出版社于2003年出版的“钦定本”与“钦定本修订本”上下行对照本《圣经》(*The Linear Bible*),让读者对具体修改部位一览无遗。1968年问世的中文“思高本”《圣经》由于根据希伯来圣经和希腊文新约原文翻译,不仅有各经卷的“引言”,还有大量的经文注解、附录文献和地图,因而具有很高的学术价值。

#### 4. 两种翻译方法并存

20世纪之前的《圣经》译本基本上都是略加修饰的直译(modified literal),不免存在模糊、不准确、令人费解之处。20世纪后半叶的《圣经》译本转向地道的翻译,采用自然、易懂的译

① BASIC 是 British, Ameican, Scientific, International, Commercial 五个词的首字母缩略, BASIC English 译为“基础英语”或“基本英语”,由英国语言学家 Charles K. Orden 和 I. A. Richards 所创,指可供国际交往和外国人学习英语入门之用的基础英语单词和简单语法规则。

文语言。密尔得雷德·拉尔森(Mildred Larson),用下图表示了圣经翻译从机械直译到极端意译的限度。他认为,任何一个《圣经》译本都不外乎这个限度之内,而“地道的”(idiomatic)译文是圣经译者追求的理想译文:

|         |         |          |              |           |           |        |
|---------|---------|----------|--------------|-----------|-----------|--------|
| very    |         | modified | inconsistent | near      |           | unduly |
| literal | literal | literal  | mixture      | idiomatic | idiomatic | free   |

### TRANSLATOR'S GOAL<sup>①</sup>

地道译法(idiomatic translation; idiomatic approach)是《圣经》译者的理想方法,是“与源语意义相同、但使用接受语的自然形式表达”的翻译,“保留意义而非形式”。目的是通过让译本读起来像目的语中的原创作品,向新的读者再现原文的影响力。要达到这个目的,译者不仅要进行认真的语言重塑和释译,还要为目的语读者考虑,把源文本中的那些原文读者容易理解、而对于新读者意义比较隐含的信息加以特别说明。在这一点上,地道翻译和“动态对等”的译法相似,两者都是基于意义而非字面的译法,都强调译文要再现原文对目的语读者的影响力。

奈达在圣经翻译的背景下提出了“形式对应”(formal correspondence)和“动态对等”(dynamic equivalence 或 functional equivalence)两种翻译方法。“形式对应”指“源文本的形式特征在接受语中被机械复制的翻译特性<sup>②</sup>”,力求形式对应的译者允许源文本“用自己的话语”说话,而不想对它进行调整以适应目

① Chan Sin-wai and David E. Pollard. *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1995, p. 52.

② Eugene A. Nida: *Toward A Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translatin*, Leiden, E. J. Brill, 1964, p. 165.

的语文化。在翻译实践中,这就意味着尽可能采用形式对等语(formal equivalent)而不是功能对等语(functional equivalent),既不合并也不拆分句子,保留原文的标点符号、段落划分类的形式标志。当然,由于源语与目的语的结构差异,采取这种翻译策略得到的译文往往“扭曲了接受语的语法与文体形式,进而曲解原文信息”<sup>①</sup>。尽管形式对应的翻译存在一些明显的局限,然而有时候它仍是《圣经》和其他宗教经文应该遵循的最合适的翻译策略。

“动态对等”指“原文信息转移到接受语后,译文接受者的反应与原文接受者的反应基本相同”<sup>②</sup>。换言之,在动态对等的翻译中,译文的产生要经过三个步骤:分析(analysis)、转移(transfer)和重组(reconstructing)。在这个过程中,译者可以使用文化上更恰当的目的语成分替换隐晦难懂的源文本成分,使语言上内隐的源文本信息明晰化。还可以使用一定量的冗余(redundancy)信息来帮助理解。可见,译者不必十分在意“接受语信息与源语信息的匹配”;译者的目的主要是“考虑接受者在自身文化环境里的行为模式”<sup>③</sup>。用动态对等的方法解决翻译问题的著名例子是把圣经用语“上帝的羔羊”译成某一爱斯基摩语中的“上帝的海豹”;因为在地球北极“羔羊”不为当地人所知,因而可以将它替换成目的语中具有文化意义的事物,替换物至少拥有源语意象的部分重要特征。奈达和泰伯认为,毫无疑问,“动态对等”的翻译方法对于《圣经》的翻译特别有用,因

① Eugene A. Nida and Charles Taber: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, The Neth., 1969, p. 201.

② Eugene A. Nida and Charles Taber: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, The Neth., 1969, p. 200.

③ Eugene A. Nida: *Toward A Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, E. J. Brill, 1964, p. 159.

为圣经翻译不仅要为读者提供信息,而且要提供有用的信息,并希望引发某种反应<sup>①</sup>。不过,他们也指出这种反应与原文对源语读者产生的反应绝不可能完全等同。

与拉尔森把追求“地道的”翻译看作是圣经翻译最理想的方法不同,奈达认为他所称的“形式对应”和“动态对等”反映的只不过是一种总体趋向,而不是绝对的翻译技巧,因此在对应的两极之间存在无数的“中间等级”,而所有这些中间等级都代表着可以接受的翻译方法。根据“形式对应”和“动态对等”这两种大致的翻译倾向判断,20世纪后半叶以来翻译出版的几部重要的《圣经》英译本可以分为相应两类<sup>②</sup>:

属于“形式对应”一类的译本:Revised Standard Version(修订标准译本,1952);New American Standard Version(新美国标准译本,1970);New International Version(新国际译本,1978)。

属于“动态对等”一类的译本:*The Jerusalem Bible*(耶路撒冷圣经,1966);*New English Bible*(新英语圣经,1970);*New American Bible*(新美国圣经,1970);*Good News Bible: Today's English Version*(现代英文译本,1976)。

当代的中文圣经翻译在方法上也有此分别:1979年出版的“现代中文译本”遵循的是“动态对等”原则;1992年出版的“新译本”则遵循“形式对应”原则。

但是,在圣经翻译中究竟是接近原文的句法和词汇,即保持“形式对应”,还是照顾译文读者,采用地道、流畅的译语,即遵循“动态对等”的原则,依然存在分歧。

① Eugene A. Nida and Charles Taber: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, The Neth., 1969, p. 24.

② John B. Gabel and Charles B. Wheeler: *The Bible as Literature: An Introduction*, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 243—245.

## 第五节 西方圣经翻译思想综述

巴斯奈特观察到,《圣经》翻译传统一直延续到当代,并在奈达手里获得了新生。她甚至认为,正是从圣经翻译以及奈达这些现代翻译家的理论表述里,今天大半的译学研究才觅得了自己的理论根基<sup>①</sup>。确实如此。历史悠久的圣经翻译实践孕育了丰富的圣经翻译理论。

首先,西方圣经翻译史上涌现出许多杰出的圣经翻译家,如哲罗姆、威克利夫、廷代尔、马丁·路德、约翰·罗杰斯(John Rochester)、理查德·塔瓦纳(Richard Taverner)。

其次,历史悠久的圣经翻译实践活动产生了独树一帜的翻译理论。斐洛·犹达欧斯、奥古斯丁、哲罗姆、伊拉斯谟、坎贝尔等著名圣经翻译理论家的翻译思想,在世界翻译理论史上都占有一席之地。

再者,以奈达“意义优先论”、“动态/功能对等”翻译思想为代表的圣经翻译理论和圣经翻译程序给当代翻译研究带来了有益借鉴和深刻启发。

### 1. 西方圣经翻译思想

#### (1) 公元前3世纪至中世纪:圣经翻译的“上帝感召”说

圣经翻译始于公元前306—公元前246年间从希伯来文翻

<sup>①</sup> 原文是:Significantly, it is from Bible translation and the theoretical statements of contemporary translators such as Eugene Nida, that much of the basis of Translation Studies derives today. Chan Sin-wai and David E. Pollard: *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1995, p. 389.

译而成的“七十子希腊文本”。传说当时的译者虽然不在一处，翻译出来的译文却一模一样，犹如大家“听写”一般。这种现象被解释为译者领受了上帝的“感召”。该译本也因为翻译得“准确”且“保持原状”而被奉为经典译本。

最早介入希伯来圣经诠释和翻译、讲希腊语的犹太学者斐洛·犹达欧斯(Philo Judaeus, 约公元前20—约公元50)进而对这种“听写式翻译”作了理论探讨。他认为圣经翻译是神圣的，没有神的感召，译者只凭对两种语言的精通，不能够从事翻译。所谓靠“上帝感召”从事圣经翻译，等于说只有僧侣才有资格从事圣经翻译。以现在的眼光看，受“上帝感召”的翻译，其译文只能是刻板、僵死的文字，绝不会产生生动、隽永的译本。所以有人认为“七十子希腊文本”“词语陈旧”，“有的地方译得太直太死，简直不像希腊语”<sup>①</sup>。公元125年，阿奎拉(Aquila)采用过分直译、甚至死译的方法把希伯来圣经极为“忠实”地翻译成希腊语，他的译本简直不堪卒读。稍后把希伯来圣经翻译成希腊文的西奥多西翁(Théodotion)和辛马库(Symmachus)在方法上才有所改进<sup>②</sup>。

进入中世纪后，圣经翻译成了主要的翻译活动(其他翻译活动有阿拉伯与希腊罗马作品的互译和世俗文学的民族语翻译)，经历了希腊语、拉丁语和民族语三个时期。这一时期的翻译思想主要是围绕《圣经》翻译产生的。

哲罗姆通过“通俗拉丁文本”的翻译，提出了圣经翻译用直译、文学翻译用意译的主张。他承认《圣经》中连词序都是一种

① 转引自谭载喜：《西方翻译简史》，商务印书馆，2004年，第23页。

② 西奥多西翁和辛马库的《新约》希腊文译文后收录于希腊基督教教父奥利金(Origenes, 约185—约254)约在公元240—245年间辑成的50卷本《六栏圣经》(The Hexapla; 又译《六文种圣经合参》、《六经合参》、《圣经六疏》)。该圣经版本在7世纪丢失，今仅存抄本残片。

玄义,因而宜采用直译。他虽然反对“七十子希腊文本”的僵死译法,却不完全反对“上帝感召”思想,认为“真正的翻译必须依靠正确的理解”。“翻译不能始终字当句对,而必须采取灵活的原则”,“应当按译文语言的特点移置原文的风格”。这意味着哲罗姆抛弃了斐洛的“听写式”直译。

中世纪神学的代表奥古斯丁(St. Augustine, 354—430)也是从神学的角度看待圣经翻译的,他强调“圣经翻译依靠神的感召”。他的观点不仅与斐洛完全一致,而且极力推崇《圣经》原本中的玄义。

## (2) 文艺复兴时期:人文主义的圣经翻译思想

人文主义的圣经翻译思想主要表现在三个方面:由注重“上帝感召”转向迎合大众的需求;由提倡“听写式”翻译转向译者对个人风格的追求;由推崇逐字硬译转向较为灵活的翻译。

中世纪末期,《圣经》的民族语翻译活动已经兴盛。宗教改革的先驱之一、英国圣经译者威克利夫主张将《圣经》翻译成人民大众的语言,向教会权威提出了挑战。这与其说是民族意识的觉醒,不如说是罗马教廷信仰垄断地位的崩颓。此时,在圣经翻译界出现了严格模仿(拉丁)原文语言的直译和尊重译文语言自然法则的意译之间的纷争。

文艺复兴运动的开展,直接导致了以德语《圣经》和英文“钦定本”为代表的民族语圣经翻译高潮,人文主义翻译思想由此孕育而生。人文主义者普遍认为,任何《圣经》译本都不能代表原文,不能以之作为翻译的基础;所有按拉丁文本所做的解释全属无效。

将希腊文《新约》翻译成拉丁文的荷兰学者伊拉斯谟(Desi-

derius Erasmus<sup>①</sup>, 1469—1536)指出,不能听信教士们对《圣经》永恒真理的解释,罗马教廷对“通俗拉丁文本”的权威认定也不足为凭,因为“应当尊重的是真理,而不是权威<sup>②</sup>”。他极力主张把《圣经》翻译成各种民族语言,使用老百姓能接受的语言,让不同民族语言的读者各自去理解《圣经》。他提出了圣经翻译不受上帝感召而靠译者语文知识的主张。

马丁·路德认为语言各具无法逐字互译的特征,在翻译《圣经》时主张使用地道的德语,而不是拉丁化的德语。他指出,译者一方面必须忠实于神圣作者的意图,甚至不顾惜原文的措词,另一方面必须使用意思清楚的语言、习语和表达法<sup>③</sup>。为此,他提出了七条细则,译者可以:改变原文的词序;合理运用语气助词;增补必要的连词;省略没有对等译法的原文词语;用词组翻译原文的单词;把比喻译成非比喻形式,把非比喻形式译成比喻;译者要注意文字上的变异形式和解释的准确性<sup>④</sup>。路德提出的《圣经》翻译原则和方法为英国的廷代尔、西班牙的瓦勒拉的圣经翻译提供了指导。

法国的圣经学者富尔克(William Fulke, 1538—1589)虽然没有直接参与《圣经》的翻译,但对圣经翻译的理论有独到见解。1589年,他的著作《为忠实的英译〈圣经〉辩护》(*Defence of the Sincere and True Translation of the Holy Scriptures into the Eng-*

① 伊拉斯谟是荷兰文艺复兴时期学者,罗马天主教神学家,他试图恢复基于《圣经》的朴素的基督教信仰,他对《新约》希腊文手抄本进行了编辑整理,于1516年首次刊行,书中附有他本人所译的《新约》拉丁译文和所作的评注。这部《新约》对照本轰动整个西欧学术界,对后世的圣经研究和翻译产生了极大影响。

② 转引自谭载喜:《西方翻译简史》,商务印书馆,2004年,第61页。

③ Jr. Roland H. Worth: *Bible Translations: A History Through Source Documents*, Jefferson, North Carolina, and London, McFarland & Company, Inc., Publishers, 1992, p. 45.

④ 转引自谭载喜:《西方翻译简史》,商务印书馆,2004年,第66—67页。

lish Tongue<sup>①</sup>)出版,他直言不讳地指出:圣经翻译可与“信仰”无关。这一观点把圣经翻译从狭隘的神学传统中解放出来,显然是对奥古斯丁等神学权威的挑战。富尔克还指出,圣经翻译必须尊重语言习惯,“神甫怎样使用语言并不是圣经译者所必须遵循的法则,译者往往可以按照人民的实际运用而不按古代使徒的方式来使用语言”<sup>②</sup>。针对《圣经》的英译,富尔克不主张过多采用外来词,而主张挖掘英语自身的表达潜力,采用合乎英语习惯的表达方法。

人文主义的圣经翻译思想标志着对中世纪“上帝感召”和神学权威的公开反叛,使得圣经翻译逐渐脱离重原文字意、词序和结构的“神学性翻译”传统,转向重译文表达的易解和流畅的“非神学性翻译”。

### (3)18 世纪:坎贝尔的圣经翻译“三原则”

如果说人文主义的圣经翻译思想促使《圣经》的“神学性翻译”传统转向“非神学性翻译”,那么,18 世纪末英国圣经翻译家和理论家乔治·坎贝尔的圣经翻译思想与文学作品的翻译原则更加接近。

坎贝尔(George Campbell, 1719—1796)是苏格兰阿伯丁的马利舍尔学院院长,《圣经》原语希伯来语的造诣很高。他于 1789 年出版了《四福音书的翻译与评注》(*A Translation of the Four Gospels with Notes*)。全书分两卷,第二卷是四福音的译本,

① 1582 年,从事过圣经翻译的法国学者格列高利·马丁(Gregory Martin, ? —1582)撰写了批评所有新教徒翻译的《圣经》译本的著作《当代异教徒对〈圣经〉的误译面面观》(*A Discovery of the Manifol Corruption of the Holy Scriptures by the Heretics of Our Days*)。富尔克的著作就是针对马丁的观点而写的,受到圣经译者的普遍赞许。

② 转引自谭载喜:《西方翻译简史》,商务印书馆,2004 年,第 81 页。

第一卷 500 页是为译本写的导论,这篇导论其实是一部专论翻译的著作。他反复指出英文“钦定本”的不足之处,用大量实例说明自己在圣经翻译中并未因循守旧。坎贝尔指出,《圣经》的翻译应为文学和宗教两种不同目的服务,并提出如何从词汇和语法方面取得对等效果的理论。他基于自己的圣经翻译实践提出了翻译的“三原则”:

1) 准确地再现原作的意义 (give a just representation of the sense of the original);

2) 在符合译作语言特征的前提下,尽可能地移植原作者的精神与风格 (to convey into his version, as much as possible, in a consistency with the genius of the language which he writes, the author's spirit and manner);

3) 使译作像原作那样自然、流畅 (to take care, that the version have, at least, so far the quality of an original performance, as to appear natural and easy)<sup>①</sup>。

坎贝尔的圣经翻译观是英国译论史上的里程碑,具有十分深远的意义。在一定程度上是 20 世纪翻译理论中的“语境”(context of situation)、“动态对等”(dynamic equivalence)和“风格比较”(stylistique comparée)的先导<sup>②</sup>。

比坎贝尔的著作晚一年出版的爱丁堡大学教授泰特勒 (Alexander F. Tytler) 的翻译专论《翻译原理简论》(Essay on the Principles of Translation. 1790)也提出了三条翻译原则:

1) 译文应该完全地传达原作的思想 (A translation should give a complete transcript of the ideas of the original work);

① 转引自 L. G. Kelly: *The True Interpreter: A History of Translation Theory and Practice in the West*, Oxford: Blackwell, 1979 年, p. 210.

② 谭载喜:《西方翻译简史》,商务印书馆,2004 年,第 128 页。

2) 译文的风格和笔调应和原作属于同一性质(The style and manner of writing should be of the same character as that of the original);

3) 译文应具有原作的流畅性(A translation should have all the ease of the original composition)<sup>①</sup>。

坎贝尔三原则中的“the sense”、“spirit and manner”、“natural and easy”与泰特勒三原则中的“ideas”、“style and manner”、“the ease”基本上是逐一对应的。来自于圣经翻译家的翻译理论与文学翻译家的翻译理论有着如此惊人的相似(据说坎贝尔为此指责过泰特勒抄袭自己的成果),可见到了近代,圣经翻译理论与文学翻译理论的距离正在大大缩小,甚至出现某种叠合。在当代,奈达在指导圣经翻译实践中所提倡的“动态对等”翻译思想更是对文学翻译领域产生了深远影响。

## 2. 西方学者对圣经翻译的关注

其实,除了奈达,不少当代西方学者对圣经翻译史和圣经翻译理论都表现出浓厚的兴趣。较早专门探讨圣经翻译的西奥多·萨沃里(Theodore H. Savory)在1957年撰写了被誉为“英语中论述翻译最佳之作”的《翻译之艺术》(*Art of Translation*. London: Jonathan Cape, 1957),其中第8章的题目就是 Bible Translating, 主要总结西方的圣经翻译历史。

荷兰翻译理论家詹姆斯·霍姆斯(James Holmes)和以色列翻译理论家吉迪恩·图里(Gideon Toury)设想出一个翻译研究的模式,认为有三大分支:理论翻译学、描写翻译学、应用翻译

<sup>①</sup> 转引自张今 张宁:《文学翻译原理》(修订版),清华大学出版社,2005年,第236页。

学。圣经翻译研究被列入“理论翻译学”中“侧重研究”下的“文类型”<sup>①</sup>。德国翻译理论家玛丽·斯内尔·霍恩比(Mary Snell-Hornby)提倡的是“综合法”翻译研究,她根据语言的类型把圣经翻译列入与剧本、电影剧本、文学一样的翻译类型<sup>②</sup>。这两套翻译研究理论对《圣经》文本的看法在很大程度上跨出了狭隘的“宗教文本”范围,把圣经翻译研究纳入与文学翻译研究同等重要的地位。不过,两套理论没有对圣经翻译研究作进一步思考。况且,《圣经》是小说、传记、散文、诗剧、诗歌等多种体裁的混合性文本,鉴于此,单独把《圣经》列为一种语言和文本类型并不符合《圣经》文本的实际,也不够科学。

苏珊·巴斯奈特的著作《翻译研究》(*Translation Studies*)专辟一章 Bible Translation,透过威克里夫、伊拉斯谟、马丁·路德的圣经翻译思想,指出翻译的宗教传播作用和圣经翻译准确化、文学化和平民化的趋势。巴斯奈特发现英文“钦定本”的前言《致读者》中有这样一个质疑:上帝之言是词语还是音节(is the kingdom of God words or syllables)?并由此推断,当时的圣经译者对逐字翻译的方法并不赞同。她还站在圣经读者的角度指出,每一个《圣经》译本只不过是其译者所认为的准确译本<sup>③</sup>。可见,即便是作为宗教文本的《圣经》,其翻译也遵从文本解读和一般翻译的规律。

威利斯·巴恩斯通在其专著《翻译诗学》(*The Poetics of Translation*)专辟《圣经的历史及其翻译》一章,以大量篇幅梳理

① Gideon Toury: *Descriptive Translation Studies and Beyond*, 上海外语教育出版社, 2001年, p. 10.

② Mary Snell-Hornby: *Translation Studies: An Interdiscipline*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamin Publishing Company, 1994, p. 32.

③ Susan Bassnett: *Translation Studies* (Third Edition), 上海外语教育出版社, 2004年, pp. 51—55.

了西方圣经翻译史,探讨了宗教政治、权威、权力对《圣经》这样的宗教文本翻译的制约关系<sup>①</sup>。

简·德利斯勒(Jean Delisle)在《历史上的翻译家》(*Translators Through History*)中专门探讨了翻译对于宗教传播的推动作用,较为详细地介绍了西方的知名圣经翻译家<sup>②</sup>。

在西方,尤其是在基督教国家,《圣经》一直被视为基督教的经典,其宗教性被认为是第一性的。这种认知《圣经》的传统妨碍了翻译研究学者从文学翻译的角度进一步探讨圣经翻译实践和理论。因此,西方教外学者对圣经翻译的关注依然是表面的。

### 3. 当代的圣经翻译理论

在当代西方翻译研究中,圣经翻译研究基本上是一个独立的研究系统,尤其以奈达的圣经翻译理论最具影响。不但有专门的《圣经大词典》(*The Eerdmans Bible Dictionary*, 1987),还有专供圣经翻译学者交流思想的学术刊物,如1952年“国际圣经公会”创办的《圣经译者》(*Bible Translators*)。奈达基于圣经翻译实践而总结的翻译理论不仅影响到西方,对中国翻译研究界也产生过很大影响<sup>③</sup>。

1947年,奈达出版了专著《论圣经翻译的原则和程序》(*Bible Translating: An Analysis of Principles and Procedures*, New York: American Bible Society),详细讨论了圣经翻译的准备、组

① Willis Barnstone: *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, pp. 152—216.

② Jean Delisle: *Translators Through History*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1995, pp. 166—177.

③ 参见陈宏薇:《从‘奈达现象’看中国翻译研究走向成熟》,载于杨自俭编《译学新探》,青岛出版社,2002年,第295—304页。

织工作、具体的翻译程序和译本发行管理<sup>①</sup>。该书标志着当代圣经翻译研究的开端。随后数十年间,奈达频频发表文章、出版著作,深入探讨圣经翻译的原则、语言和文化问题,并试图将自己在圣经翻译研究方面取得的成果应用于非宗教文献和翻译。奈达的翻译理论涉及语言学、社会符号学、人类(文化)学、信息论、交际理论等现代理论,囊括了语言本质,翻译本质、文化观、文本观、翻译主体、翻译过程、翻译标准、读者反应等多个方面,确实融多门学科于翻译研究,在一定意义上跨出了狭隘的圣经翻译领域。国际翻译界认为,奈达翻译理论的背景就是乔姆斯基(Noam Chomsky)的转换生成语言学。因而,《翻译科学探索》不仅成了讲圣经翻译的“圣经”,而且成了整个翻译理论的“圣经”<sup>②</sup>,曾在相当长的时间里执译坛之牛耳。奈达的理论在德国的译界也有很大影响。德国翻译理论家威尔斯(W. Wilss)认为奈达的著作《翻译科学探索》(*Toward A Science of Translating*, 1964)是“现代译学之源”<sup>③</sup>,德国学者柯勒(Koller)预言“等效原则”“势将成为压倒一切的原则”<sup>④</sup>。

奈达关于圣经翻译的论述受到西方学者们的关注。如《翻译研究百科》(*Routledge Encyclopedia of Translation Studies*)中收录的奈达编写的“圣经翻译”词条中,奈达提出了翻译圣经的四项主要原则:选择权威的希伯来文和希腊文原本;根据最好的权威解释;译本应适合听读、为设定读者所接受,达到预期目的;增

① 谭载喜编著:《新编奈达论翻译》,中国对外翻译出版公司,1999年,第281—303页,参见“附录四”《圣经》翻译出版的程序。

② Edwin Gentzler: *Contemporary Translation Theories*, London and New York, Routledge, 1993, p. 44.

③ 转引自孙迎春主编《译学大词典》,中国世界语出版社1999年,第1页。

④ 转引自杨自俭、刘学云编《翻译新论》,湖北教育出版社,1994年,第362页。

添简介、注释和生词表而不用夹注<sup>①</sup>。《牛津圣经研究词典》(*Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible*)中也收录了奈达关于圣经翻译理论的文章<sup>②</sup>,其中他把西方的圣经翻译历史总结为三种途径或方法:

**语文学途径(The Philological Approach):**该途径注重作者的背景、独特风格、文学类型、文本转换历史、文学批评,以及不同历史时期文本诠释的方法。最早涉及到这些方面的圣经译者是哲罗姆。他认为词的意义(sense)应优先于词本身(word)。哲罗姆的这一认识明显区别于古拉丁语的圣经翻译。新教宗师马丁·路德用平民的语言将圣经翻译成德语,他的做法打破了哲罗姆的“通俗拉丁文本”传统。廷代尔也认为《圣经》应该为每个普通人所明白。他的英文译本词汇在很大程度上为之后的“钦定本”所采用。“钦定本”的译委会尤其注重译文的风格,以便于在公众场合诵读《圣经》。“钦定本”在出版之后享有独尊地位长达近两个世纪,并对美洲、亚洲和非洲的圣经翻译影响极大。19世纪末、20世纪初,由于考古发现和古代圣经文献重见天日,人们对于许多圣经内容有了更新的理解。1885年英国推出的“钦定本”之“修订本”和1901年美国推出的“美国标准本”代表了当时对《圣经》的理解和翻译水平。但是,其中过分直译的倾向影响了读者的接受。20世纪下半叶出现了若干《圣经》

① 四项翻译原则的原文是:(1) the use of scholarly Greek and Hebrew texts; (2) interpretations based on the best scholarly judgment; (3) renderings that will be aurally intelligible and acceptable for the intended audience and the presumed uses of the text; (4) the incorporation of background information into notes, introductions, and word list rather than leaving out such information or putting it into the text. Mona Baker: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London and New York, 1998, pp. 22 - 29.

② Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan: *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition), New York, Berkley Books, 2002, pp. 494 - 497.

英译本,包括“修订标准本”(1952)、《新英语圣经》(1970)、《新美国圣经》(1970)。1990年,又出版了“新修订标准本”。

**语言学途径(The Linguistic Approach):**随着传播《圣经》的需要,把圣经翻译成数百种民族语言,甚至没有书写文字系统的语言成为圣经翻译的趋势。语言学方法在1945年之后成为主要的翻译方法。1946年,在荷兰成立了专门指导圣经翻译的机构“联合圣经公会”,并于1947年开始出版专门探讨圣经翻译的期刊*The Bible Translator*。关于圣经翻译的专著也相继出版,如*Bible Translating*(《圣经翻译》,1947)、*Toward a Science of Translating*(《翻译科学探索》,1964)、*The Theory and Practice of Translation*(《翻译的理论和实践》,1969)、*From One Language to Another*(《从一种语言到另一种语言》,1986)。除此之外,还准备了一些针对释经学和文化问题的翻译指导手册。Summer Institute of Linguistics(语言学进修学院,即Wycliff Bible Translators,威克里夫圣经翻译培训班)为圣经译者提供了语言方面的培训。语言学途径主张翻译“四步法”:分析→转换→重组→检验(analysis-transfer-restructuring-testing)。第三步要考虑读者对译语的恰当接受水平,最后一步通过读者的反应检验译文的准确程度和自然对等程度。

**交际学途径(The Communicative Approach):**交际学途径的理论基础是交际理论,也是语言学途径的必然发展。交际学途径涉及如下因素:信息源(圣经的神圣性和世俗性)、信息内容(包括内容和形式两方面)、受众、噪音干扰(在信息转换过程中任何导致信息变形的因素,如抄写错误)、信息反馈(即受众的反应)、交际语境(包括原文的初始语境和目前的交际语境)。交际学途径还涉及文化人类学。“动态对等”或“功能对等”,即最贴切的自然对等(closest natural equivalence),是指导交际学翻译的方针。基于此,“翻译”的概念可分为两个层次:一个是

“最大限度对等的翻译”(translation on a maximal level of communicative equivalence),译文读者对译文的理解和感受与原文读者对原文的反应基本相同。然而,由于两种语言和文化不可能绝对相同,“最大限度对等的翻译”的理想难以实现。另一个是“基本对等的翻译”(the more practical definition of equivalence),即译作的读者或听众能够体会到原作的读者或听众如何理解和感受原文。圣经翻译介于这两个层次之间。

在具体操作中,圣经翻译应综合考虑词汇、语法和语篇三个层次的转换效果。奈达特别指出,由于圣经翻译面向不同读者群,具体翻译语境多样,不同阶层使用的方言不同,所以应该至少推出三种《圣经》译本:供熟悉《圣经》“神圣话语”的信徒阅读的译本;供大众阅读的普通话译本;能反映希伯来文和希腊文《圣经》多种文学价值的译本。通俗言之,即“信徒版”、“大众版”和“学者版”三种。

## 第六节 奈达圣经翻译理论评析

奈达根据自己指导 250 种圣经翻译的经验,提出了翻译圣经“最贴切的自然对等”或“功能对等”的原则。这个翻译原则不仅指导过西班牙文《圣经》修订本(1960)和“现代英文译本”(1976),还指导过“现代中文译本”(1979)的翻译。可见他的翻译理论确实与圣经汉译研究有着千丝万缕的联系。个别中国学者认为,奈达的“动态对等”翻译理论“在圣经翻译的实践中得到了检验,并被证明是切实可行的”,“至少在圣经翻译领域,奈

达的这个理论较好地显示出了他的实用价值”<sup>①</sup>。不过,奈达的理论被介绍到中国后,也遭到了中国翻译理论界的质疑。实际上,对于奈达翻译理论的本质和局限,西方翻译界比中国翻译界认识得更清楚。

### 1. 中国学者对奈达翻译理论的置疑

如朱志瑜所言,中国现代的翻译研究在很大意义上可以说是奈达启动的<sup>②</sup>。认真研读过奈达理论的中国翻译学者并不赞成对其一味推崇。在中国大陆,最早对奈达翻译理论提出质疑的是林克难,他在分析“动态对等”译论意义的同时,也指出了其不足<sup>③</sup>。与奈达合作过的金隄则直言不讳地说,奈达的理论“开宗明义就是为《圣经》翻译服务的,是传教活动的一部分”<sup>④</sup>。刘宓庆批评中国有些学者夸大了奈达等人研究成果的普遍意义<sup>⑤</sup>。刘英凯中肯地指出,“把外国环境中因特殊背景(传教)而发展起来的奈达翻译思想奉作我们的权威,较长一段时间用来指导我们的实践和理论”<sup>⑥</sup>。香港学者对奈达的“功能对等”也持有异议。张南峰一针见血地指出:“动态对等”适用于以传教为目的的圣经翻译,却未必适用于别的地方的作品,甚

① 谭载喜:《新编奈达论翻译》,中国对外翻译出版公司,1999年,参见“前言”XIII; XIX。

② 朱志瑜:《翻译研究的学科建设中的几个问题》,载于杨自俭主编《译学新探》,青岛出版社,2002年,第40—47页,参见第44页。

③ 林克难:《‘动态对等’译论的意义和不足》,载于《福建外语》,1988年第1—2期。

④ 金隄:《等效翻译探索》(增订版),中国对外翻译出版公司,1998年,第18页。

⑤ 刘宓庆:《翻译理论研究展望》,载于《中国翻译》,1996年第6期。

⑥ 刘英凯:《论中国译论的潜学科现状》,载于杨自俭主编《译学新探》,青岛出版社,2002年,第131—144页,参见第135页。

至未必适用于以学术研究或文学欣赏为目的的圣经翻译<sup>①</sup>。刘靖之明确提出:奈达的理论有其局限性,只顾“传意”,不顾“文体”。确切地说,“是圣经翻译理论”,“不能引申成普遍的翻译理论”<sup>②</sup>。朱志瑜的看法更是一针见血:奈达把圣经翻译的特点看成翻译的普遍规律,“这样做的危险是很明显的”<sup>③</sup>。

王宏印总结了奈达的理论在中国遭到否定的四条原因:奈达的理论是西方的,不适合中国,尤其是没有考虑到汉语和印欧语言的差别;奈达的理论是建立在圣经翻译经验基础上的,不适合宗教典籍以外的翻译;“动态对等”无法实现,不科学,“读者反应”无着落,也不科学;奈达的理论是结构主义的翻译理论,在解构主义面前已经过时了<sup>④</sup>。

## 2. 西方学者对奈达翻译理论的质疑

许多西方翻译研究学者对奈达的翻译理论发表过看法。杰里米·芒迪(Munday)指出,奈达的翻译理论是他自20世纪40年代从事和组织圣经翻译的实际工作中发展起来的<sup>⑤</sup>。奈达的第一部重要著作《翻译科学探索》试图借助语言学的成就将翻译推向科学的台阶。奈达的理论系统借用了语义学和语用学的概念和术语,还借用了乔姆斯基的句法结构(转换生成语法)成

① 张南峰:《从奈达等效原则的接受看中国翻译研究中的价值判断》,载于《外国语》,1999年第5期。

② 转引自黄邦杰:《从〈翻译与生活〉看刘靖之的胆力与见地》,载于《中国翻译》,1996年第3期第38—40;44页,参见第39—40页。

③ 朱志瑜:《类型与策略:功能主义的翻译类型学》,载于《中国翻译》,2004年第3期第3—9页,参见第5页。

④ 王宏印:《昌明传统,融化新知》,参见李文革著《西方翻译理论流派研究》,中国社会科学出版社,2004年,“序”。

⑤ Jeremy Munday: *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London and New York, Routledge, 2001, p. 37-38.

果。美国翻译理论史专家根茨勒(Gentzler)的批评直指奈达理论的要害:奈达的理论基于神学的、散文化的立场(its theological and proselytizing standpoint),他的“动态对等”服务于把读者转向基督教新教的主导话语和主张,而不顾读者的文化背景。他认为奈达的翻译理论,尤其是“动态对等”理论并不科学,只是奈达基于宗教热情和传播福音圣经翻译实践的总结<sup>①</sup>。极力反对奈达的文化“归化”策略、主张“异化”的劳伦斯·韦努蒂(Lawrence Venuti)指出,奈达的人类观是“玄学的人类观”,即主张人类的本质不会因时间和空间的改变而变化。奈达的翻译和研究生涯始终以圣经翻译和传播为动机,他的动态对等观实际上是把翻译者与传教士等同起来。如奈达在《神语人言》(*God's Word in Man's Language*. New York: Harper & Row, 1952)中称,真正译者的任务是“等同”。作为基督的仆人,他必须等同于基督;作为一名译者,他必须等同于《圣经》的“道”;作为一名传教士,他必须等同于他的听众。奈达视翻译为交际的理论没能充分考虑翻译过程中的民族中心主义的篡改(ethnocentric violence<sup>②</sup>)。奈达不仅把圣经翻译中出现的问题作为他翻译理论的考察对象,而且他对人类学、语言学的研究也主要是为圣经翻译服务的。“动态对等”原则伴随着一种宣传福音的热情,试图强加给英语读者一种特别的英语方言和对《圣经》明显的基督教式理解。

### 3. 奈达翻译理论的实质

我们认为,鉴于语言之于人类最重要的功能是交际,奈达又

① Edwin Gentzler: *Contemporary Translation Theories*, 上海外语教育出版社, 2004年, pp. 52—59.

② Lawrence Venuti: *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York, Routledge, 1995, p. 22.

是一位语言共性论者,把自己翻译探索的源点定位在宗教的《圣经》语言观上,正是这一理论源点才导致了他随后符合逻辑的一系列翻译思想。

(1) 奈达对翻译本质的看法是基于翻译《圣经》的交际目的。在他看来,存在一种像“巴别塔”之前人类使用的“元语言”。这种语言表现在《圣经》上,就使得《圣经》的解释具有了唯一性。这一语言观符合《圣经》的语言观——上帝的话在《圣经》的表达只有一个意义(Meaning),而且这个意义可以通过不同语言在不同的文化人群中产生“相似的反应”。

(2) 奈达的《圣经》文本观是宗教性质的,即宗教宣传的“信息”观,他只看到《圣经》文本的教育和感化功能,以传播《圣经》的宗教思想(而非文学品质)为根本目的,因而翻译自然要注重听众或读者的接受情况,追求交际的效果,所遵循的原则是“意义优先”、“功能对等”和相同的“读者反应”。他的《圣经》文本观决定了他的翻译理论从一开始就偏重于意义(Meaning)的传达,而不顾《圣经》文体的多样性和文学性。

(3) 宗教的《圣经》文本观决定了奈达对翻译的定义,进而衍生出“意义优先、风格次之”、“功能对等”和“读者反应”的翻译思想。奈达给翻译下的定义是:所谓翻译,是在译语中用最切近而又最自然的对等语再现源语的信息,首先是意义,其次是文体(Translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message<sup>①</sup>)。他进而声称,由翻译的定义可见,意义必须给予优先翻译,因为对于《圣经》来说,信息的内容最重要(Meaning must be given priority, for it is the content of the message which is of prime importance for

① Eugene A. Nida and Charles Taber: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, The Neth., 1969, p. 12.

Bible translating)。奈达从传教士的角度出发,强调上帝和《圣经》的意思一定要正确无误地传达给说各种语言的信徒,因而先照顾信息的“意义”,强调效果。为达到对同一信息有相同的接受效果,就需要游离原文形式,做出变通(That means certain rather departures from the formal structure are not only legitimate but may be highly desirable),“读者反应”自然是检验译文准确程度的标准。奈达甚至主张,好的翻译读起来应不像译作,用在圣经翻译上,即“好的圣经翻译不是‘文化翻译’,而应该是‘语言翻译’”(A good translation of the Bible must not be a “cultural translation.” Rather, it is a “linguistic translation”. Nevertheless, this does not mean that it should exhibit in its grammar and stylistic forms any traces of awkwardness or strangeness<sup>①</sup>),而且还要尽量避免“翻译腔”和“陌生感”。

(4)奈达的工作和研究范围决定了他接触的最重要文本是《圣经》,而他的大部分学术专著和论文多以圣经翻译实例阐明其翻译思想,可见他的翻译思想深深地打上了《圣经》这一“特有的烙印”,其翻译理论的主要描写对象是圣经翻译。其实,奈达本人也在某种程度上承认自己的著作是“圣经翻译理论和实践”之结果,他把“语文学途径”、“语言学途径”和“交际学途径”归结为圣经翻译实践的“三途径”,就是明证。

从本质上看,奈达的圣经翻译理论是基于其《圣经》的宗教文本观和狭隘的宗教话语描写观。“意义优先”论、“动态/功能对等”论,以及“读者反应”是翻译和传播宗教的《圣经》时采取的有效翻译策略,比较适合以传教为目的的圣经翻译(尽管《圣经》诗歌的翻译还有提高的余地)。以《圣经》诗歌翻译为例,历

① 英语原文转引自申雨平编《西方翻译理论精选》,外语教学与研究出版社,2002年,第756—757页。

来的《圣经》主要译本,包括马丁·路德的德文圣经、英文“钦定本”、“现代中文译本”的翻译蓝本 *Today's English Version*,均采用散文体翻译圣经诗歌。如果从文学的《圣经》文本观出发,奈达的翻译理论基本上是不适合的,有违于文学翻译的原则。如果以文学翻译的标准衡量,“现代中文译本”的诗歌散文化翻译基本上是失败的。换言之,如果从文学的《圣经》文本观出发,奈达的圣经翻译理论几乎是行不通的。

## 第三章

# 圣经汉译史研究

翻译是人类的一种跨文化活动,宗教传播和宗教经典翻译是人类文化交流的重要渠道之一。纵观中外翻译史,我们发现,人类大规模的翻译活动都肇始于大部头宗教经典的翻译:东方世界的佛教经典翻译和西方世界的圣经翻译莫不如此。正是有了书面形式的依据,一代又一代翻译家,无论是教徒还是非教徒,呕心沥血,才将这些典籍翻译成不同民族的语言。从翻译的角度来看,世界三大宗教典籍在中国的翻译各具特点,差别很大。

### 第一节 三大宗教在中国的传播 及其典籍的翻译

宗教是一种客观存在的社会现象。无论从时间的绵延还是从空间的广袤来看,宗教都是人类社会的首要特征。从宗教和文化的角度看,人类的宗教和人类文化最初是同时形成的,而且人类文化最早采用了“宗教文化”的形式,只是在后来的发展过程中,才从这种“宗教文化”形式中产生出其他多种文化形式。宗教和文化表面化的分化,形成了“宗教”与“世俗”两大领域。在民族宗教的发展过程中,一些民族宗教突破了民族、国家、地区的限制,实行对外传教,并被世界其他民族、国家和地区的人

们所接受,因而成为世界性宗教。基督教、佛教、伊斯兰教是公认的三大世界性宗教,它们各有自己的典籍,如《圣经》之于基督教;《大藏经》之于佛教;《古兰经》之于伊斯兰教。事实上,《古兰经》中的某些人物、事典甚至与犹太教圣经(《旧约》)具有某些隐秘联系。基督教和伊斯兰教都是“一神教”。犹太《圣经》中的 Noah, Abraham, Moses, Joseph, Solomon(“挪亚”、“亚伯拉罕”、“摩西”、“约瑟”和“所罗门”)等人物名称在《古兰经》里分别被译为 Nuh, Ibrahim, Musa, Yusuf, Sulaimain(“努海”、“易卜拉欣”、“穆萨”、“优素福”、“素莱曼”<sup>①</sup>)。

三大宗教在中国形成了各自的传播形式:佛教的翻译学是释门五学之一,被列为首要科目;伊斯兰教的教法学本是研究伊斯兰教教法知识的学科,与经注学和圣训学并称为伊斯兰教的传统学科;基督教的宣教学涉及基督教系统研究信仰传播过程中的圣经诠释、神学讲解、语言翻译以及相关的宗教地理、人种和民族等问题,还包括对传教活动、组织建构、传播手段和目的的思考与总结。其现代理论尤其注重大众媒介、文化对话和教会本色化等问题<sup>②</sup>。

### 1. 佛教在中国的传播与佛经汉译

佛教创立于公元前6至公元前5世纪的古印度。公元前3世纪时,孔雀王朝的阿育王大弘佛法,派僧徒走出国门传教,自此以后,西域地区的国家先后信奉佛教。据《魏书·释老志》记载,受汉武帝派遣出使西域的张骞在公元前122年回国后不久,佛教就传入中国。佛经翻译传统的发源地在东方,尤其以中国

① 刘洪一:《犹太文化要义》,商务印书馆,2004年,第306页。

② 本节关于佛经汉译活动和伊斯兰教在中国传播的综述,参考了赵秀明的博士论文《佛经与中国翻译理论》,南开大学,2004年。

为中心,因而译语的种类较少,地理范围也很狭窄。

佛教传入中国最早的活动就是翻译佛经,佛教的传播和讲授是依附于翻译活动的。慧皎《高僧传》说:“法流东土,盖由传译之勋……震旦开明,一应是赖,兹德可崇,故列之篇首。”至魏、晋、南北朝时,佛教的讲授才开始从译经活动中独立出来,成为佛教教育的主要方式。据道诚《释氏要览》记载,中国“讲经即曹魏朱士行讲《道行般若经》为始也。”说明是译经带动了传法的其他方面。《缙门警训》卷十载:“传法有五,一受持,二看读,三讽诵,四解说,五书写。外护内护流传,即佛法僧宝不断也。”亦可看出翻译在佛教事业中的重要地位。

此外,中国古代把从事译经的高僧称为“译经元匠”(菩提流支)、“翻经法师”(彦琮)、“翻经学士”(费长房)、“译经三藏”(玄奘)等,说明译者在佛教中受到的重视和在佛经翻译事业中的特殊地位。同时,佛教的寺既是弘法的场所,更是翻译佛经、研习佛学的场所,因此道场即是译场。彦琮在“八备”中说:“将践觉场,先牢戒足,不染讥恶。”“觉场”即佛家学习佛理和修行的道场,也是译场。

## 2. 伊斯兰教在中国的传播与《古兰经》汉译

据《旧唐书》载,穆罕默德于7世纪初创立的伊斯兰教(中国旧称“回教”或“清真教”),于唐代永徽二年(651)传入我国。伊斯兰教的传播特点是通过民族迁徙的形式传播,它在中国的三次传播高潮同时也是三次民族迁徙的高潮,所以其教义传播主要在来中国经商的伊斯兰国家商人及其后代中间,即所谓“番坊”。因此,穆斯林的宗教活动场所是清真寺,主要用于礼拜、宣讲教义、履行宗教仪式、商讨宗教等问题,不是译经的地方。为了适应这种传教方式,伊斯兰教通过“经堂教育”来传授经文,即采用阿拉伯文和波斯文读本直接阅读原典与论著,讲授

原文经典,传播伊斯兰教义。有的经堂教育中文和阿拉伯文并重,形成“经堂语”,亦称“小经”,即用阿拉伯文和波斯文拼写汉语的一种拼音文字,其中包括阿拉伯文和波斯文的语汇,有时也夹杂一些汉字。后来为适应经堂教育的发展,一方面用汉语语汇意译阿拉伯文和波斯文,另一方面汲取和改造中国儒、佛、道各家典籍和民间的一些日常用语,赋以一定的伊斯兰教含义,由阿訇在宣讲教义时使用。

出于对阿拉伯语的《古兰经》神圣性的特殊认识,伊斯兰世界历来不主张将其翻译成其他文字。加上《古兰经》“词深义奥”,别具一格,即使是妙笔生花的译者也无法译出其“内涵和神韵”。这样,在《古兰经》的翻译史上出现了两个独特现象:一是《古兰经》译文只能附在原文之下,而不具有与原文相应的权威地位,如最初的波斯语译本;二是多数《古兰经》其他语言的译本并不是由穆斯林学者或翻译家完成的,而是出自非穆斯林翻译家之手。如第一个《古兰经》译本——拉丁译本(1141—1143)由三个基督教徒和一个阿拉伯人共同完成,第一个英文译本(根据法译本转译,1649年于伦敦出版)由英国牧师亚历山大·罗斯完成,第一个中文译本《可兰经》(由日文转译,1927年于北平出版)由翻译家李铁铮完成。更有甚者,非穆斯林之所以翻译《古兰经》,正是出于反对《古兰经》教义的目的。此类译本中最早的当属1141—1143年间出现的拉丁文译本,该译本在法国克吕尼真修道院院长彼德的倡导下,由三个基督徒和一个阿拉伯人协作完成,目的便是为了反对伊斯兰教。

伊斯兰教传入中国后,《古兰经》直到明万历三十七年(1609)还没有得到翻译。究其原因,有人认为《古兰经》“多言

释道,不知冥冥。民可使用,不可使知”<sup>①</sup>。鉴于“经堂教育”不能解决大多数穆斯林学习经典的问题,为了让越来越多的穆斯林可以直接看懂经文,了解伊斯兰教,尤其是使外来宗教在本地扎根,打破与本土文化的隔阂,伊斯兰教学者开始了翻译《古兰经》的尝试。到明清之际有了节译本,随后又出现了中文—阿拉伯文对照的选译本。20世纪20年代有了全译本,著名的译者有被称为“四大家”和“四大哈里发”的王岱舆、刘智、马注、马德新。马注被誉为“云南汉译经典的创始人”。王岱舆被中国穆斯林称为“第一译经家”。而马坚所译的《古兰经》被认为超过了所有其他译本,是“中国翻译工作上的一件大事”<sup>②</sup>。迄今为止,《古兰经》的中文译本有10种之多,其中有4个中、阿合璧的版本已在国内外出版<sup>③</sup>。除了全译本之外,还出版了不少节译本。其中,《古兰经》首3卷的文言译本和首两卷的白话诗体译本在穆斯林读者中影响较大。

正是在对经典的翻译中,《古兰经》译者才摸索出自己的翻译理论。伍遵契在《归真要道》中提出“译义求达,不敢藻饰”,“不增己见,不减原文”的翻译主张。王静斋在论《古兰经》汉译时说是“不可译而译”。所谓“不可译”,是因“谓古兰具备道妙,其义无穷,虽有聪慧博学诚笃之士,不足发奥蕴于千万之毫末,故曰不可译”;所谓“可译”,是因“又谓至理不外于日用,而至隐恒在于智显,伊斯兰之大道烂如日月,窥道之士均可得而述,故

① 李光谱和宗谦甫于1609年合撰的《重修清真寺碑记》所载文字。转引自马祖毅:《中国翻译简史》(上),湖北教育出版社,1999年,第254页。

② 白寿彝为马坚译《古兰经》1981年版、1996年版作的序,转引自马坚译《古兰经》,中国社会科学出版社,1996年,第471—474页。

③ 4个译本是:(1)《古兰经》中文“范本”马坚译本,于1980年在沙特出版,中文、阿拉伯文对照;(2)林松的《古兰经韵译》,1998年于北京出版;(3)美籍华人全道章的译本,1990年于南京出版;(4)旅英华侨周仲裁的译本,1990年于新加坡出版。

曰可译。”这种辩证的看法显然受“极高明而道中庸”思想的影响。刘智在《天方至圣实录·序》中说：“经文、汉文，原相吻合；奈学者讲经训学，多用俚谈，有失原旨。愚不惮烦，每训文解字，必摹对推敲，使两相结合，然后下笔。”<sup>①</sup>换言之，译者所追求的不仅是对原作文意的贴切，而且还要注重中文的典雅。从这些翻译主张可以看出，《古兰经》的翻译思想不乏独创之处。

### 3. 基督教的传播方式与圣经汉译

圣经汉译活动是世界范围内圣经翻译的一个重要分支，《圣经》传入中国当然离不开基督教的东进。长期以来，学者们根据《大秦景教流行中国碑颂》(Nestorian Monument in Xi'an)上记载的文字，确认基督教的一支聂斯托里派(Nestorian)传教士(唐代被称为“波斯僧”)于贞观九年(635)从波斯把古叙利亚文《圣经》带入中国，圣经汉译活动由此展开。然而，近年从中国江苏省徐州挖掘的汉代石头画像上，发现了“上帝创造世界”及“夏娃被蛇诱惑”等圣经故事和早期基督教图案。由此得出的结论是，基督教传入中国的时间为东汉元和三年，即公元86年，比《大秦景教流行中国碑颂》上记载的时间提前了550年<sup>②</sup>。

关于基督教传入中国的时间和方式，还有五种说法可供参考。

**多马传入说：**最早提及基督教传入中国的西方人士，是古罗马的阿诺比尤斯，他于公元300年左右写的《驳斥异教论》中说：“传教工作可以说是遍及印度、赛里斯、波斯和米底斯。”“赛里斯”(Seres)，意思是“丝国”，指当时的中国。

**巴多罗买传入说：**王治心在《中国基督教史纲》中说：一同

<sup>①</sup> 转引自赵秀明的博士论文《佛经与中国翻译理论》，南开大学，2004年。

<sup>②</sup> 王汉川译注《生命之光：〈约翰福音〉鉴赏指南》，群言出版社，2005年，参见插图“中国江苏徐州汉画像石”及说明。

来东方传福音的有多马和巴多罗买二人,多马去了印度,而巴多罗买则来到中国。

**基督徒逃难说:**据法国樊国梁《燕京开教略》记载:公元65年,罗马皇帝尼禄迫害基督徒,70年耶路撒冷被毁,四散逃难的基督徒当中,有部分来到东方,侨居中国。

有学者认为,以上三种传说的时间都是东汉明帝永平年间(58—76)。这一时期的基督徒多为犹太人,福音主要靠口传,新约《圣经》尚未诞生,《旧约》被带入中国的可能性并非完全没有。

**叙利亚传教士传入说:**东汉时代,有叙利亚教士二人,借学习养蚕织丝之名来中国传教。

**三国“孙吴”时代传入说:**明朝洪武年间在江西得大铁十字架,上铸赤乌年号(238—250)。铁十字架上书:“四海庆安澜,铁柱宝光留十字;万民怀大泽,金炉香篆蔼千秋。”假如铁十字架真是基督教遗物,那么可以想见基督教之花在公元3世纪的中国土地上就曾一度开放,说《圣经》在那时传入中国,并非无稽之谈。

根据史料,唐朝已有相当数目的犹太人在中国居住,他们在做礼拜时戴着蓝色帽子,因此也被称为“蓝帽回回”,区别于戴白帽的回教徒“白帽回回”。这些犹太侨民起初自称“一赐乐业”,该词是希伯来文 *yisra'el* 的音译,即“以色列”之异译,其“圣经”即《摩西五经》,称《道经》或《天经》。他们是否将《摩西五经》译成中文,不得而知。

传说毕竟不是史实,不能作为历史研究的依据。正如佛教在中国的流传一样,“有译乃传,无译则隐”<sup>①</sup>。《圣经》在中国得到译介的年代,有据可考的时间是公元635年。

基督教主要利用口头传播教义,伴随《圣经》的编译和教义著述。唐代基督教(时称“景教”)入华之初,景教士主要是通过

<sup>①</sup> 转引自孔慧怡:《翻译·文学·文化》,北京大学出版社,1999年,第156页。

译述和撰述的方式宣传基督教教义,而且多借助当时现成的佛、道概念,如类似“耶稣弥赛亚经”的《序听迷诗所经》和引用《圣经》最多的《世尊布施论第三》。明末来华的耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)等人意识到,中国文化中儒、释、道三家已融合得边界模糊,尤其是儒学,已经成为国家政体的意识形态。因此,一种新的异质宗教若要在中国传播,就必须认同儒学。他们深知基督教与儒学的根本对立之处,因此利玛窦在传教之初并不急于翻译圣经,而是先写《天主实义》等著作,有选择地介绍基督教的知识。(另一主要原因是罗马教廷的“传信部”不允许把《圣经》翻译成中文。)传教士取消了先前在宗教仪式中强制使用拉丁语的做法,转而注重学习中国的语言和文化。因此可以说基督教传教方法是,传教士先学习中文,然后诠释、讲解《圣经》要义,传播基督教义,并时有著述和语言翻译,基督教称这样的传教方式为“宣教学”。耶稣会对会士的知识培养和灵性训练极为严格,入会者必须要长年累月地研习语言、文学、法学、政治、哲学、神学等,这种训练与培养使会士们获得了较高的知识素养,使他们在传教中可以独立自主。19世纪初来华的基督教新教主张《圣经》的权威,通过把《圣经》翻译成民族语言来传播教义。即便如此,马礼逊等传教士在动手翻译《圣经》的同时也不忘撰写解释和宣传《圣经》教义的辅助读物。如马礼逊在翻译出第一部完整的中文《圣经》的同时,也编写了《救赎救世总说真本》。新教传教士在19世纪末期开办了多家印刷出版机构,创办基督教刊物,通过这些现代传播手段,把有关圣经汉译的问题公开来谈,以求找出更好的翻译方法,推出更满意的《圣经》译本。事实上,新教传教士一直在不懈努力,推出多种语体、土白(方言)以及少数民族语言的《圣经》版本。

从目的上看,基督教的全部圣经汉译和宗教书册撰写是一致的,然而,就文化功能而言,宗教书册和某些《圣经》译本(如

“文理”和“官话”译本)所吸引的读者群大不一样。尤其在 20 世纪 20 年代初期,“和合本”《圣经》从教会内部流传到社会,中国文学家和文学青年因此有机会了解《圣经》的全貌,对《圣经》的文本观产生了不同于教会的认识,即《圣经》是文学的,而不完全是宗教的。

综上所述,世界三大宗教在中国的传播各有特点,因而其经典的翻译也各有侧重。佛教的传播主要是通过译经的形式;伊斯兰教的传播通过“经堂教育”,不提倡《古兰经》的翻译;基督教则通过口头传播和圣经翻译相结合的方式开拓在中国的传教事业。时至今日,佛经的翻译早已终结了其历史使命,《古兰经》的翻译和传播范围有限,唯有《圣经》的汉译和传播仍然持续,而且在教会圈外的读者中不乏文学上的反响,中文《圣经》被认为是中国“翻译文学作品的一种”<sup>①</sup>。

## 第二节 《圣经》中文译本考:传教士的圣经翻译

中国翻译史上出现过四次高潮:东汉至唐宋的佛经翻译;明末清初的科技翻译;鸦片战争至五四的西学翻译;五四以来的翻译(或五四以后的社会科学和文学翻译时期、新中国翻译时期<sup>②</sup>)。如果钩沉圣经汉译历史,我们不难发现,圣经汉译活动几乎贯穿于这四次翻译高潮中,而元代出现的圣经翻译活动是中国翻译史上的特别插曲,由此形成的圣经汉译传统特色分明:

- (1) 盛唐时期的圣经译述与佛经翻译各领风骚;
- (2) 元代天主教传教士用蒙文翻译《新约》和《诗篇》;

<sup>①</sup> 陈玉刚:《中国翻译文学史稿》修订本,中国对外翻译出版公司,1989年,第26页。

<sup>②</sup> 王秉钦:《中国翻译思想史》,南开大学出版社,2004年,第3—4页。

(3) 明末清初,耶稣会士以圣经摘译和基督教文献的汉译为契机开创了“西学东渐”和“东学西传”的局面;

(4) 19 世纪初至“五四”新文化运动期间,基督教新教《圣经》全译本的翻译和多彩纷呈的外国文学的译介同样活跃。

(5) 1919 年至 20 世纪中叶,华人教内翻译家、文化基督徒<sup>①</sup>、中国翻译家也介入圣经翻译。20 世纪下半叶至今,华人翻译家推出了多部现代中文《圣经》。进入 21 世纪,又有多部中国翻译家翻译的《圣经》编译本、单行本。

可以说,一部圣经汉译史,就是中西文化由接触到碰撞、再到平等交流的历史缩影。

《圣经》在中国的翻译,从语言角度可以分为汉语和少数民族语言两类。《圣经》中文译本从语体上看分为三类:文言译本,即深文理译本;半文半白译本,即浅文理译本;口语体译本,包括官话译本(又称白话文译本)和方言译本(又称土白译本);《圣经》现代中文译本虽然也有口语色彩,但比白话译本更加文雅。从文字角度看,又可以分为汉字译本、国语注音字母译本、由传教士创造的教会方言罗马字母译本、王照注音字母本及中外文对照本。此外还有盲文版中文《圣经》。就版本而言,有单卷本、多卷本、《新约全书》、《旧约全书》、《新约附诗篇》、《新旧约全书》等,总数达千种以上<sup>②</sup>。

圣经研究学者通常把“深文理”与“文言文”通用;把“浅文理”与“浅文言”通用;把“官话”与“白话文”通用。兹解释如下:

① “文化基督徒”是一个社会学含义的称谓,指知识阶层中的基督徒。一方面,他们经历过个体信仰的转变,另一方面,他们从事学术研究或艺术创作。中国近代史上文化基督徒的典型如王韬,现代文学史上文化基督徒的典型如许地山、冰心和苏雪林。

② 赵晓阳:《哈佛燕京图书馆收藏的汉语〈圣经〉译本》,载于上海图书馆 2005 年编《历史文献》第 8 期。

●“文理”(Wenli)一词由19世纪来华传教士杜撰,专用来指古典中文,与口语相对的书面语言。随之出现了“深文理”(High Wenli,即文言)和“浅文理”(Easy Wenli,即浅文言)的区别。如大英圣书公会1919年印发的“文理和合译本”《新旧约全书》扉页上印有英文“Wenli Bible, Union Version”字样。传教士圈外的汉学家并不接受这个词,中国人也未曾使用这个词。

●“浅文理”指“句式归于传统记略,而语汇较为常用的文体”<sup>①</sup>。译文须使用文言虚词和片语,但是要尽量保持文体的简洁,同时避免官话的措辞和用语。可以采纳文言中较少使用的双音节词语,以便在大声朗读时容易理解。“浅文理”是相对于“深文理”和官话而言的,在两者之间起到了承上启下的作用。19世纪最后20年间传教士同时翻译过几部浅文理和官话圣经译本(新约或全部),那是因为官话译本在中国南方不受欢迎。

●“官话”(Mandarin)指“满清官员使用的语言”,满清时期通行于各地官方机构。晚清政府推行把北京话作为汉民族共同语言的运动,想以现代北京话(白话)达到“言文一致”和“统一国语”的目的。1909年资政院召开会议,议员江谦提出把官话正名为“国语”。中华民国成立后,继续推行国语运动。1910年改称“国语”,1913年正式成为中国的国家正式语言。而“白话”相对于“文言”而言。上海大美国圣经会1919年印发的“官话和合译本”《新旧约全书》扉页下方印有“Mandarin Bible Union Version”字样。

《中国翻译词典》“中国翻译大事记”(第1134—1146页),列举了从唐代至1919年间的中文圣经翻译九大事件和主要版本:

(1)贞观十年(636):圣经汉译片断《序听迷诗所经》译成,

<sup>①</sup>转引自刘丽霞:《〈官话和合译本圣经〉的成功翻译及其对中国新文学的影响》,载于《南京师范大学文学院学报》,2005年,第3期,第89—95页。

译者不详。

(2) 唐建中二年(781):景教士波斯人景净在长安译景教经文 30 余卷,其中《景教三威蒙度赞》最为著名。

(3) 元至元三十年(1293):天主教士孟德高维诺来华,将《旧约》中的诗篇和《新约》译成蒙文。

(4) 1635—1637 年,意大利传教士艾儒略编译《天主降生言行纪略》,又名《出像经解》在福州刊印发行,为圣经最早的中文节译本。

(5) 崇祯九年(1636):李玛诺将通俗拉丁文本的四福音书译成汉语文言文,并加注释,全书分十四卷,名为《圣经直解》。

(6) 道光二年(1822):英国人马士曼和出生于澳门的亚美尼亚人拉沙合译的圣经汉译本在印度出版。此为最早出版的汉译《圣经》。

(7) 道光三年(1823):英国传教士马礼逊和米怜合译的圣经汉译本以《神天圣书》为书名在马六甲出版,并运往中国传播。

(8) 道光七年(1827):德国传教士郭士立受荷兰传教会派遣来华。他改订《神天圣书》,称《旧约》为《救世主耶稣旧遗诏圣书》。这两本书后由洪秀全合刊为《新旧遗诏圣书》,对太平天国革命影响很大。

(9) 1919 年 2 月,《新旧约全书》官话和合本出版。

当然,这份记录不能涵盖圣经汉译史上的所有重要事件,里面确实存在一些不足:

(1) 对唐代的《圣经》译本表述模糊;

(2) 遗漏了两个《圣经》重要稿本“巴设译本”和“古新圣经”;

(3) 对与“太平天国”政权有关的《圣经》译本表述有误;

(4) “官话和合本”的出版时间有误;

(5) 未收录 1919 年之后圣经汉译的重要事件和《圣经》版本,特别是中国翻译家的《圣经》单卷或片断翻译。

### 1. 唐代“景教本”的性质

唐太宗推行文化包容政策,不仅使佛教、道教得到了振兴,外来宗教也因中国与中亚各国间通道的打开而有了生存的土壤。贞观三年(629),印度来的高僧波颇奉诏在大兴善寺设立译场,翻译佛经,开创唐代译场之先。时隔仅6年,把《圣经》带入中土的阿罗本也在唐太宗的允许下建寺、翻经、传教。(唐玄奘在公元645年从印度回到长安,开始译经。)

贞观九年(635),在波斯流传的基督教一支(“异端”)聂斯托利派传教士、叙利亚人阿罗本(Alopenzz)等人带着《圣经》来到首都长安。这支基督教派别在当时被称为“景教”,景教士则被称为“波斯僧”。唐政权以国宾礼遇接待来华景教首领阿罗本,阿罗本则向唐太宗呈上《圣经》,并被允许在皇帝的书房翻译《圣经》。这一盛况记载于《大秦景教流行中国碑颂》上:

太宗文皇帝光华启运,名圣临人。大秦国有上德曰阿罗本,占青云而载真经,望风律以驰艰险。贞观九祀,至于长安。帝使宰臣房公玄龄,总仗西郊,宾迎入内。翻经书殿,问道禁闱。深知正真,特令传授。

“大秦国”指当时的罗马;“上德”本是道教称谓,这里指景教的主教,又称“大德”;“真经”即《圣经》;“书殿”指皇帝的书室;“禁闱”指皇帝的内室。“碑颂”中有“圆廿四圣有说之旧法”和“经留廿七部”字样,经推断,“廿四圣”指《旧约》的24位作者,“旧法”即《旧约》,“经留廿七部”指《新约》27本书。结尾处记有“明明景教,言我归唐。翻经建寺,存歿舟航。”根据这些文字,对该碑有过研究的传教士汉学家伟烈亚力(Alexander

Wylie, 1815—1887)认为,《新约》在7世纪上半叶已被译成中文<sup>①</sup>。碑文还有“大秦国大德阿罗本,远将经像,来献上京”的记述,“经”、“像”分别指《圣经》和耶稣画像,看来阿罗本把《圣经》和圣像呈献给了太宗皇帝,而唐太宗“观其元宗,生成立要。词无繁说,理有忘筌。济物利人,宜行天下。”太宗皇帝认可景教教义之后,便“所司即于京义宁坊造大秦寺一所,度僧廿一人。”后来,唐高宗皇帝(李治)“仍崇阿罗本为镇国大法主”,于是出现了“法流十道,国福元休。寺满百城,家殷景福”的盛世局面<sup>②</sup>。唐代宗皇帝甚至在耶稣圣诞时送香赐饌,以表庆祝。景教在唐政权的认可和支持下,一时间与佛教平分帝国的恩荣。

公元8世纪,来华景教传教士、波斯人(一说是来自波斯的叙利亚人)景净(Adam)继续翻译景教经典。从内容上看,唐代景教士翻译的景教文献中,除少数译自景教士专用的一些经典外,其余均属于圣经正典。学者们推断景教士的翻译蓝本是古叙利亚文《圣经》“别西大本”(The Peshitta;或The Peshitto, The Peshito;又译“培熹托译本”)。然而,公元7世纪之前,古叙利亚文《圣经》有好几个译本<sup>③</sup>,景教士究竟采用哪个译本,我们不得而知。据存世的景教文献判断,翻译出来的圣经书卷有三十部。学术界把这一时期翻译的圣经手抄本称为“景教本”:

《旧约》部分经卷的译名有:

① 海恩波:《道在神州——中文圣经的翻译与流传》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会,2000年,第27页。

② 引号里的内容系《大秦景教流行中国碑颂》文字。

③ 古叙利亚译本(Syriac Versions)是仅次于《七十子希腊文本》的最古老《圣经》译本,叙利亚文《新约》译本则是最古老的《新约》译本。较早研究圣经汉译史的来华传教士学者海恩波虽然推测唐代景教士带到中国的古叙利亚文《圣经》是“别西大本”,但这个译本的《新约》只有22卷,并非如《大秦景教流行中国碑颂》所记载的“经留廿七部”,即新约27卷。海恩波:《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会,2000年,第32页,参见“注4”。

《浑元经》(即《创世记》);

《牟世法王经》(即《出埃及记》);

《天宝藏经》(即《诗篇》);又名《多惠王经》(即《大卫王诗篇》);景教俗称《诗篇》为 Dawidha);

《删河律经》(《撒迦利亚书》);

《乌沙那经》(《何西阿书》)。

《阿思瞿利容经》(即《福音书》;“思”可能是“恩”字的误写。“阿恩瞿利容”即表示“福音”的 Eueangelium 之音译);

《新约》部分经卷的译名有:

《传化经》(即《新约·使徒行传》);

《宝路法王经》(即《新约·保罗书信》);

《遏拂林经》(即《新约·以弗所书》;Ephrem 之音译);

《启真经》(即《启示录》)。

如果说在中国唐代就出现了景教士翻译的圣经译本,如贞观十年(636)出现的圣经汉译片断《序听迷诗所经》,那么,中文《圣经》比古德文译本(8世纪)、古英文译本(9世纪)、法文译本(12世纪)、西班牙译本(15世纪)都要早。

然而,这些“景教本”属于真正意义上的翻译吗?

《中国翻译词典》所谓“圣经汉译片断《序听迷诗所经》译成”之说,不够严谨。景教士初来中土,他们不懂汉语,协助他们翻译或撰述以《圣经》为主要内容的景教经典时,也像佛经当初传入中国一样,只能是西人口述,华人抄录、誊写。如梁启超认为《四十二章经》“实撮取群经精要,模仿此土《孝经》《老子》,别撰成篇,质言之,则乃撰本而非译本也”<sup>①</sup>。胡适也断言,《四十二章经》是一部编纂的书,不是翻译的书,故最古的经书

<sup>①</sup> 转引自翁绍军校勘并注释《汉语景教文典诠释》,三联书店,1996年,第36页。

不收此书<sup>①</sup>。就拿阿罗本文典中的《序听迷诗所经》来说,虽然它是最早的一篇汉译景教文典,但景教文献专家朱谦之认为它是“补缀新旧两约圣书之文”<sup>②</sup>。从整体印象看,这篇著作似乎是由零星的教义和福音记载剪裁、拼合而成。尽管此经中某些章节较有条理,譬如“十愿”中第四愿到第十愿,讲述耶稣的诞生、施洗和布道,但章节之间的衔接以及布排次序则显得牵强、突兀和不自然。虽然有耶稣之名“移鼠”或“翳数”,但也不能算作耶稣传记。据此可以推测,这篇经文并没有根据叙利亚文原典,是阿罗本本人从《旧约》、《新约》甚至使徒教义等文献中东节西录撰写成文,然后口述比划,请中国文人译述出来的。所以,它在某种意义上,可以称为“撰著”,而并不是“译著”。

由于当时没有活版印刷术,书不可能普遍传播,所以即使有手抄译本,也只流传于传教士和某些官员手中,未能深入民间。特别是唐武宗会昌五年(845)下达了“灭佛”禁教令,景教受到牵连,本来就少得可怜的圣经抄本,随着景教寺的抄毁,多遭焚毁。迄今还没有发现景教士翻译的正式圣经译本。

## 2. 元代的圣经翻译

元代的圣经翻译在中国翻译史上是一段特别的插曲。

元世祖时期,忽必烈从马可·波罗口中了解到一些西方的情况,萌发了同西方沟通的意愿,于是委派他们带信给罗马教皇,要求派一百名学者和传教士到中国来进行文化交流。1294年,意大利方济各会士孟高维诺(Giovanni da Monte Corvino, 1247—1328)领受派遣,经印度到达元朝首都大都,受到忽必烈的欢迎。孟德高维诺在中国传教三十年,跟从他学习希腊、罗马

<sup>①</sup> 转引自罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984年,第67—78页。

<sup>②</sup> 朱谦之:《中国景教》,东方出版社,1993年,第118页。

语的中国人达 150 人。亨利·尤尔的《古代中国见闻录》中,收有孟德高维诺从中国发出的两封信,其中一封谈到翻译圣经的事:“鞑靼人最通用之语言文字,余已通晓。《新约》及《一百五十章之祈祷文》皆已译成其文,使人以最佳书法缮写完毕矣。……余在其教堂内用拉丁仪节举行奠祭,用地方语诵读《圣经》及《创世记》”<sup>①</sup>。可见,孟德高维诺精通蒙语,用蒙语讲解和朗读《圣经》,并将《新约》和《诗篇》翻译成蒙古文,但未见流传。在汉民族眼中,元代统治者毕竟是“异族”,蒙古文圣经译本更难在汉民族中间流传。随着元代统治的灭亡,在华天主教的势力也受到打击,此后出现了长达两个世纪的中西阻隔。

### 3. 两个重要的“明清本”

明末清初,在中国和欧洲正处于完全隔绝的情况下,《圣经》第三次由罗马天主教耶稣会士传入中国。圣经的译述和片断翻译相继展开。

耶稣会(Jesuits; Society of Jesus)又称“耶稣连队”,是天主教的修会之一。1534年由西班牙人伊纳爵·罗耀拉(Ignatius of Loyola, 1491—1556)创立,强调绝对效忠教皇,反对宗教改革,主张深入社会各阶层进行传教。自利玛窦于万历年间来华算起,到1773年耶稣会被罗马教皇解散的近两个世纪中,来华传教士多达478名。这些传教士多为当时在科学上有素养的地理学家、语言学家以及其他实用科学家,他们成了中西两大文明的中间人,中华民族开始了第二次大规模吸收外来文化的进程,这就是中外文化交流史上著名的“西学东渐”、“东学西传”。

来华传教士对中国表现出浓厚的兴趣,但是他们面临的却是一堵静静的封闭的墙,因为明末统治者对于外来文化既不欢

<sup>①</sup> 转引自马祖毅:《中国翻译简史》,中国对外翻译出版公司,1984年,第156页。

迎,也不坚拒,不屑理会。最早在印度、日本传教的耶稣会士范礼安(Alexandre Valignani)要求那些到中国去的传教士,在澳门作准备期间学习中国语言文字,学习中国的儒学、文学,穿中国的服装,接受中国的习俗。1583年9月10日,耶稣会士罗明坚(Michaele Ruggieri, 1543—1607)和利玛窦到达肇庆府,申明是受主教派遣从欧洲来,任务是传教、学习中国学问、教育本国人,以此取得了中国官方的首次承认。实际上,耶稣会士来华的根本目的是传教,文化交流对他们来说只是一种手段。

清朝初期在华的耶稣会士从清王朝那里得到了新的政治庇护,借着为清廷效力的机会,继续贯彻“学术传教”的方针,翻译天主教书籍,编译圣经内容,把天主教传至宫廷。就连对耶稣会士带来的西学西艺颇感兴趣的康熙皇帝对《圣经》的内容也很熟悉,他不仅钦赐某耶稣会士“敬天”的手书条幅,还曾亲自写下一首七言诗《十字架赞》,称颂耶稣流血献身的悲壮事迹。

但是,好景不长。关于神名翻译的分歧最终引发了“礼仪之争”<sup>①</sup>:受洗入教的中国天主教徒是否可以继续祭祖祀孔,争论的焦点是祭祖祀孔仪式是否具有宗教性质,实质是天主教是否应该适应中国文化。“礼仪之争”惊动了康熙皇帝和罗马教皇。康熙在回答耶稣会士的提问时声称中国的礼仪没有宗教意味、只有世俗和政治功能<sup>②</sup>,而罗马教皇克莱门特十一世(Clem-

① “礼仪之争”(Chinese Rites Controversy)始自1610年,至直罗马教皇本笃十四世(Benedict XIV)于1742年7月11日颁令禁止中国教徒祭祖祀孔(直到1939年12月8日罗马教皇庇护十二世才收回这份禁令),结束了这场争论。期间牵涉7任罗马教皇和两代清帝,以及葡萄牙、西班牙和法国三国国王。有两百多部有关著作问世,还有大量的文书和手稿。一些西方学者开始热衷于研究中国的历史、经典、文学和社会诸方面,从而促成欧洲中国学的诞生。

② 转引自李天刚:《中国礼仪之争:历史、文献和意义》,上海古籍出版社,1998年,第50页。

ant XI, 1700—1721 年在位)却不这样认为,遂于 1704 年 11 月 20 日订出禁约,禁止中国天主教徒遵守中国的政令习俗。禁令第一条规定了神名的唯一译法:

西洋地方称呼天地万物之主用“斗斯”<sup>①</sup>二字,此二字在中国用不成话,所以在中国之西洋人,并入天主教之人方用“天主”二字,已经已久。从今以后,总不许用“天”字,亦不需用“上帝”字眼,只称呼天地万物之主。<sup>②</sup>(原文无引号;引号为任东升所加)

康熙帝针锋相对,发布禁教命令,由雍正皇帝正式执行。禁教令生效至 1860 年,史称“百年禁教”。在这次事件中,《圣经》在中国的翻译跨出了语言转换的范围,甚至跨出了宗教传播的狭窄领域,上升到文化礼仪、民族信仰和国家政治的高度。

在华活动了近 200 年的耶稣会士竟然没有用中文翻译出全部《圣经》,原因何在?

### (1) 耶稣会士没有译出全部《圣经》的原因

罗马天主教当局历来主张教会是解释《圣经》的权威(这与 16 世纪兴起的宗教改革运动坚持《圣经》自身的最高权威相反),把哲罗姆翻译的“通俗拉丁文本”当做法定的《圣经》,禁止将《圣经》翻译成民族语言,甚至不允许用民族语言解释《圣经》,否则就定为“异端”,结果出现了译本被焚烧、译者被处死的圣经翻译“黑暗世纪”。中世纪所有的《圣经》译本和宗教改革前期出现的一些民族语言《圣经》译本,也均以“通俗拉丁文本”为“原本”。

<sup>①</sup> 拉丁语神名“Deus”的中文音译,除“斗斯”外,还有“陡斯”、“泰初”。

<sup>②</sup> 转引自顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社,1981 年,第 12—13 页。

耶稣会士来华时,很少有人携带着《圣经》。就连利玛窦也只得一本圣塞维里诺主教圣多里拉(Guilio Antonio Santori)馈赠的《普兰丁多语对照本圣经》(*The Plantin Polyglot*)。1615年,罗马教皇保罗五世(Paul V)应来华耶稣会士金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)的请求,颁函准许把圣经翻译成中文,而且强调不要译成方言土语,而要译成“适合于士大夫的学者式语言<sup>①</sup>”。但是后来负责传教区事务的“传信部”(Propaganda Fide, 成立于1622年)却认为没有必要翻译新的《圣经》。巴黎外方传教会(Missions Etrangères de Paris)曾向传信部提出申请,想把《圣经》、弥撒书和每日祈祷书等重要传教书籍译成中文,结果遭到拒绝。耶稣会士虽然用中文翻译过圣经片断,也仅供个人使用,不一定出版印行。直到19世纪下半叶,中国教区的主教才获准出版中文《圣经》。

这一时期刊行的与《圣经》有关的书籍,有阳玛诺(Manuel Dias jr., 1574—1659)译述的《圣经直解》14卷(1636)和艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)译述的《天主降生言行纪略》(刊于1642;又名《出像经解》,附有木刻画)。前者是用文言文译述的四福音书的部分内容,被认为是《圣经》最早的汉语节译本,后者是对福音书耶稣故事的改写,艾儒略在书末指出:“虽不至陨越经旨,然未敢云译经也。”<sup>②</sup>艾儒略的编译策略是故意删节、增添或篡改福音书原文,以适应中国习俗,附会中国文化理念。可见,这两部著作都属于编译性质,以今天的翻译标准来看,都很难称得上是真正意义上的翻译,只能算作正式圣经汉译的前奏。

来华耶稣会士必须听命于罗马传信部而不能翻译和出版

① 伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第21页。

② 转引自马祖毅:《中国翻译史》(上),湖北教育出版社,1999年,第240页。

《圣经》，此外还有原因。

其一，来华耶稣会士对中国汉字望而生畏，即使经过多年研习汉语也难以胜任圣经翻译。汉语繁体字多是“音、形、义”结合为一体的方块字，结构复杂、书写困难，辨认起来也不容易，再加上汉语有多个声调，对那些熟悉了简单的字母文字的西方人来说，掌握起来实在有困难。有人甚至认为，学习和掌握汉语是一件可望而不可即的事。如庞迪我(D. de Pantoja, 1571—1618)就曾说：“中华语言文字，迥不相同，苦心习学，复似童蒙。”<sup>①</sup>罗雅各(J. Rho, 1593—1638)也慨叹“中西音阻”之大。鉴于此，耶稣会士对圣经汉译工作只能望而却步，只选择《圣经》中宗教性极强的片断，进行摘译或编译，并且根据所译述的内容自拟书名，如利玛窦编译的《祖传天主十诫》、艾儒略编译的《天主降生言行纪略》和阳玛诺编译的《圣经直解》等。

其二，来华耶稣会士担心《圣经》及其教义会冒犯中国的经典和中国文化。来华耶稣会士施行的是“学术传教”方针，他们利用在朝廷担任职务的机会与中国士大夫交往，传播天主教义。不过，他们尊重处于强势的中国及其文化传统，一向慎重行事，即使介绍《圣经》和宣传天主教义，也尽量避免文化传统和价值观方面的冲突。他们甚至担心，一旦翻译出《圣经》，会招致敌对中国经典之嫌(to be seen as an attempt to rival the Chinese classics)，尽管有中国文人请求耶稣会士把圣经翻译成中文，他们还是因为这一工程“艰难、有风险、枯燥、不必要”(difficult, dangerous, boring, and unnecessary<sup>②</sup>)而没有付诸实施。主张

① 转引自陈福康：《中国译学理论史稿》（修订本），上海外语教育出版社，2000年，第49页。

② 英文引自Fr Arnulf Camps于1995年在以色列希伯来大学的演讲辞《1945年思高圣经学会在中国》(The Studium Biblicum Franciscanum in 1945 in Beijing)。

“力效华风”的利玛窦就是典型的例子。徐光启等很关心《圣经》的翻译,曾向利玛窦提出翻译《圣经》的建议<sup>①</sup>,并捐钱修建徐家汇,以供翻译之用。但利玛窦总是找借口说自己工作负荷过重,翻译《圣经》难度过高,即使翻译也要得到罗马教皇批准<sup>②</sup>。

明末来华的耶稣会士强调天主教与儒家的相似性,用儒家学说介绍天主教义,努力给封建士大夫“合儒”、“补儒”的印象,不少上层知识分子皈依了天主教。当时,耶稣会士与中国士大夫之间已经就如何用中文翻译“造物主”概念的拉丁文“Deus”(英文 God)一词产生了分歧。对中国文化和经典有深入研究的利玛窦认为“吾天主乃(中国)古经书所称上帝也”<sup>③</sup>(《天主实义》上卷第二篇)。中国学者徐光启和杨廷筠坚持“天主”就是中国固定的“天”和“上帝”。其他耶稣会士则担心采用中国文化中的固有概念会影响他们教义的纯洁性。

## (2) 真正意义上的圣经翻译:两个“明清本”

中国学术界用“明清本”指代出现于明清之际的中文圣经译本。如果说唐代景教士只是对《圣经》进行了“撰述”或“译述”,到了明清之际,耶稣会士开始节译《圣经》,圣经汉译正式拉开序幕。有人甚至认为,这一时期的耶稣会士可能翻译了全

① 转引自海恩波:《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会,2000年,第51页。

② 利玛窦在1605年5月12日写的一封信中谈到《圣经》的翻译以及他谢绝别人提出请他翻译《圣经》的请求。参见伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第22页及“注14”。

③ 转引自徐祖达:《论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、张识三传之目的与意义》,载于陈村福主编《宗教与文化论丛》,东方出版社,1995年,第193—218页。

部《圣经》<sup>①</sup>。

Eva Hung(孔慧怡)和 David Pollard 撰写的英文《中国翻译史》(*Chinese Tradition*)中提及明清之际耶稣会士翻译宗教书籍情况时,专门提到两个“明清本”：“巴设译本”和“贺清泰译本”,认为前者是最早的《圣经》长篇翻译,后者是第一部包括《旧约》和《新约》、篇幅最长的中文译本。

17 世纪之交耶稣会士来到中国时,面对的是一个拥有强盛文学与经典传统的社会,他们被迫融入这种环境。中国人、尤其是文人学士对“经”是极为尊敬的。孔子说过:“君子有三畏:畏天命、畏大人、畏圣人之言”。(《论语·季氏》)晋代张华有言:“圣人制作曰经,贤者著述曰传。”(《博物志》卷四)传教士最初把《圣经》翻译成汉语时,考虑到中国人对重要著作称为“经”的传统,以“经”来对应基督教的经典,为的是借助“经”这个字来表明西方也有经典传统,同时把基督教的著述与儒家和佛教的“经”摆在同一个水平。耶稣会士还在“经”字前加上“圣”字,以表示他们的“经”来自“神圣的启示”。1635 年开始刊行的《天主降生言行纪略》(又名《出像经解》,分 8 卷,附有木刻画)是艾儒略取材于《新约》福音书编译的耶稣生平故事,该书标题有一注释:“即万日略圣经大旨”。“万日略”乃表示“传布福音”的拉丁文 *Evangile* 之音译,而“圣经”一词则是首次公开出现于出版物。1636—1642 年间,阳马诺的 14 卷巨著《圣经直解》印行,这应是“圣经”一词作为书名的一部分首次公开出现(该书并非圣经翻译)。

① 来华新教传教士、汉学家伟烈亚力在其著作《中国研究》中倾向认为,全本《圣经》虽然没有出版,却可能已经翻译完成了。参见海恩波:《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》,第 51 页。朱维之也提出类似看法。参见常耀信编《各种视角——文化及文学比较研究论文集》,南开大学出版社,1995 年,第 77 页。

17世纪末,法国传教士巴设(Jean Bassett, 1662—1707,又译“白日升”)把拉丁文《新约》片断《福音全书》、《使徒行传》、《保罗书信》、《希伯来书》第一章等译成白话文(他死前仍在埋头翻译《希伯来书》第一章)。1739年,巴设的译稿在广州被发现。由于当时这份译稿是经由英国皇家学会(Royal Society)会长史罗安爵士(Sir Hans Sloan)转送给伦敦的大英博物馆的,因此又名“史罗安手本”(Sloan Manuscript #3599)或“英国博物馆稿本”,这份手稿现存于大英博物馆。1807年,马礼逊来华之际,托人从大英博物馆抄写了巴设的译稿,并从中学习中文。马礼逊用过的“巴设译本”手抄稿现存于香港大学马礼逊纪念室(Morrison Collection)。

巴设的圣经汉译手稿不仅在国外很有影响,它也是在华的基督教新教译者与天主教译者在圣经汉译传统上“接力”的见证,因而具有十分珍贵的史料价值。

在1750—1803年间,精通汉语的意大利耶稣会传教士贺清泰(Louis de Poirot, 1735—1814)根据哲罗姆的“通俗拉丁文本”,用官话翻译了除大部分先知书和《雅歌》之外的《旧约》和《新约》内容,计34卷,取名《古新圣经》,章节与拉丁文《圣经》不大相同。《古新圣经》虽未刊行(译稿的抄本保存在上海徐家汇藏书楼),但属于正式的翻译,也是“圣经”二字首次用于根据蓝本翻译的中文《圣经》的书名。

《古新圣经》包含了圣经汉译史上第一份由圣经译者写的序言“圣经之序”和“再序”,序中谈到西方圣经翻译的逐字直译传统和贺清泰本人对此的看法,以及他的新做法。这也是针对圣经汉译实践所做的首次理论探索与尝试。因此该译本在圣经汉译史上具有重要的地位和影响。《古新圣经》虽然没有获准

出版,但在1862年,白话《古新圣经问答》一书刻印出版<sup>①</sup>,《古新圣经》的部分内容也出现在书中,《古新圣经》的名望随之传播开来。

#### 4. 三种语体的中文《圣经》：“近代本”

进入19世纪,随着西方“传教运动”在全世界的蔓延,圣经汉译工作也几乎同时在中国境内和境外展开。1807年,新教传教士、英国伦敦会(London Missionary Society,成立于1795年)的马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)第一个踏入中国的土地,拉开了近代圣经汉译全译本的序幕。从1819年马礼逊翻译完整部《圣经》至1919年“官话和合译本”《新旧约全书》问世的100年,是圣经汉译的黄金时期。其间共出现了9部完整的深文理、浅文理、官话《圣经》。我们把这一时期出现的中文《圣经》译本称作“近代本”,以区别于在此之前的“明清本”和在此之后的“现代本”。

下面我们着重介绍几个重要的“近代本”

##### (1) 流传到欧洲的第一部中文《圣经》全译本:《神天圣书》

在马礼逊1807年肩负翻译《圣经》使命来华之前,西方人士对用中文翻译《圣经》的可能性持怀疑态度。一些人反对把《圣经》翻译成中文,一些人认为这样的翻译工作是一件极其困难的工程。英国公理会的牧师莫斯理(William Moseley)在1798年发出一封公开信,呼吁设立一个组织,“把圣经翻译成那个人口最多的东方民族之语言。”认识莫斯理牧师的东印度公司董

<sup>①</sup>《古新圣经问答》为天津社会科学院徐宗涛所收藏。1992年,天津社会科学出版社出版了经徐宗涛点校的影印本。封面除了书名外,还注明“救世后一千八百六十二年”和“大清同治建元岁次壬戌”中西对照年历。

事查理·葛兰德(Charles Grant)认为尽管这是不可能成为现实的,不过他也期待着有人能够完成这一艰巨任务。他相信“若有一个年轻人愿将才智投身于此事业上,日后必享崇高的荣誉。”但他最终断言无法把《圣经》译成中文,因为他知道“这种语言在本质上是难以翻译的”<sup>①</sup>。英国的达勒姆郡主教和不少权威人士也认为把《圣经》翻译成中文所需经费极大,无法满足。经坎特伯雷大主教提议,基督教学术推进会还就把圣经翻译成中文一事经过了4年的考虑,最后断定在当时完成这项翻译没有可能。成立于1804年的“大英圣书公会”也承认对此事无能为力。肩负着把《圣经》翻译成中文使命的马礼逊踏上中国的土地时,清政府依然实行严厉的禁教措施,所以他不得不冒着生命危险与合作者米怜(William Milne, 1785—1822)在广州秘密翻译圣经。马礼逊于1813年独立翻译完《新约》,1819年与米怜翻译完《旧约》(马礼逊翻译了26卷,其余13卷由米怜翻译),然后把整部《圣经》分为21本(旧约部分《神天上帝启示旧遗诏书》17本,新约部分《神天上帝启示新遗诏书》4本;“马礼逊译本”各卷译名参见“表4”),为线装书,取名《神天圣书》,于1823年在马六甲出版,运回中国秘密传播。

几乎同时,英国浸信会传教士马士曼(Joshua Marshman, 1768—1837;又译“马殊曼”)与合作者亚美尼亚人拉撒(Joannes Lassar, 1781—1835)在印度的塞兰坡进行全部《圣经》的汉译,他们的译本于1822年在塞兰坡出版,史称“马士曼译本”,是文言译本。“马士曼译本”和“马礼逊译本”约在同时呈送给大英圣书公会。

“马士曼译本”虽然比马礼逊的《神天圣书》早一年出版,但

<sup>①</sup> 转引自海恩波:《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会,2000年,第65页。

是因为前者的翻译地点在印度,而后者在中国境内进行。况且,“马士曼译本”可能没有流传到中国,而马礼逊在中国境内的翻译工作得到中国文人更多的帮助,中文表达明显优于马士曼,所以,“马礼逊译本”流传较广,成为后来的主要修订对象和其他中文译本的首选参考译本。当代学者对两个译本对照比较后发现,他们的译文相同之处颇多,因而推断两个译本均参考过“巴设译本”。

马礼逊的《神天圣书》是在中国出现的第一本完整的中文《圣经》,也是流传到欧洲的第一部完整的中文《圣经》。1824年,马礼逊带着自己翻译出版的《神天圣书》回到英国,并将《神天圣书》分别呈献给英王乔治四世和大英圣书公会。马礼逊的中文《圣经》在英国声誉大振,引起轰动,欧洲各大图书馆甚至以拥有这本中文《圣经》为荣<sup>①</sup>。

马礼逊在翻译和介绍《圣经》的同时,也热心于将西方文化介绍到中国。自此,《圣经》以完整的中文文本形式被介绍到中国,中国文人因此接触到了代表西方基督教文化的《圣经》。儒家文化一统天下的局面被打破,中国开始朝着“现代文化”的方向发展<sup>②</sup>。

“马礼逊译本”和“马士曼译本”都得到了传教士的修订。前者的修订本就是“四人小组译本”。1848年,美国浸信会请在曼谷的传教士高德(J. Goddard, 1813—1854)修订“马士曼译本”,高德修订的《新约》于1853年在宁波印行,并多次重版,后又经罗尔梯(Edward. C. Lord, 1817—1887)修订,于1863年在上海出版。1868年高德在罗尔梯协助下翻译了《旧约》,与《新

① 转引自谭树林:《论马礼逊圣经汉译及其影响》,载于《山东师大学报》,2000年第5期,第60—64页。

② 顾卫星:《马礼逊与中西文化交流》,载于《外国文学研究》,2002年第4期,第117—121页,176页。

约》合订为《圣经新旧遗诏全书》。该译本史称“高德译本”，语言通俗易懂，文字表达清晰。

## (2)“郭实腊译本”与太平天国政权

鸦片战争后，外国传教士依仗帝国主义侵略势力，利用不平等条约取得了在华自由传教的特权。1843年，英国伦敦会的麦都思(Walter. Henry. Medhurst, 1796—1857)等进入上海，开始建立教堂，传播基督教。随后，英国的安里甘会、圣公会、以及美国圣公会、长老会、浸礼会、监理会等各宗派的传教士也来到上海。为了传教需要，他们从修订“马礼逊译本”开始，相继展开大规模的圣经翻译活动。

中文《圣经》对中国社会和政治最直接、最深刻的影响，莫过于它对“太平天国”运动所起的关键作用。有学者认为，“郭实腊译本”是19世纪中叶中国基督教会通用的主要《圣经》<sup>①</sup>。这种说法有一定道理。“郭实腊译本”确实与太平天国政权有密切联系。太平天国政权用“天国”来表示其所建立的朝代，据说“天国”二字就是取自“郭实腊译本”。洪秀全(1814—1864)写的一首诗中也有“耶稣”、“上帝”字样。“太平玉玺”则刻有“天父上帝”、“天兄基督”字样。

郭实腊(K. F. A. Gutzlaff<sup>②</sup>, 1903—1851; 又译“郭士立”)是来华的德国路德会牧师，精通汉语。他曾与英国传教士麦都思、第一位来华的美国传教士裨治文、马礼逊之子小马礼逊(J. R.

① 谢雪如：《圣经翻译史话》，载于《翻译通讯》，1984年第12期。

② 郭实腊翻译出版了60多部中文著作。1833年他创办了中国近代史上第一份中文期刊《东西洋考每月统计传》。1842年，他在创办于1832年、美国传教士裨治文负责编辑的中国第一份英文期刊《中国丛报》上撰文，第一个将《红楼梦》介绍给西方读者。在鸦片战争期间，郭实腊为英军充当过间谍和翻译，参与过《南京条约》的签订。郭实腊还把《圣经》译成泰语和日语。

Morrison, 即“马儒汉”)等根据马礼逊的《神天圣书》重译《圣经》, 史称“四人小组译本”。《新约》由麦都思担任主译, 1835 年完成, 1837 年取名《新遗诏书》在巴达维亚(今雅加达)以石版印行;《旧约》的翻译几乎由郭实腊一人承担, 1838 年取名《旧遗诏书》在新加坡印行<sup>①</sup>。“四人小组译本”的主要贡献在于文体和专门用语方面, 为日后的圣经汉译在文体和术语上提供了有益借鉴。

郭实腊后来对“四人小组译本”新约部分进行过反复修订, 作过不少实质上的改动(所以另有 1839 年版、1840 年版、1851 年版和 1854 年版)。郭实腊修订了麦都思主译的《新约》, 取名《救世主耶稣新遗诏书》, 1839 年在新加坡出版。郭实腊后来将个人翻译、修订的《旧约》部分, 与《救世主耶稣新遗诏书》合二为一, 于 1855 年出版。因此, 所谓“郭实腊译本”, 首先指由郭实腊本人主译、1838 年初版的《旧约》——《旧遗诏书》, 然后才指由麦都思主译、后经郭实腊修订的《新约》——《救世主耶稣新遗诏书》。当然也可以笼统地指郭实腊修订的、1855 年出版的《旧约》、《新约》合订本。

“郭实腊译本”, 尤其是修订的《救世主耶稣新遗诏书》曾流传于太平天国军队中, 太平天国政权的文告中引用的《圣经》经文大多摘自其中。太平天国政权定都南京后, 洪秀全熟读《圣经》, 太平天国政权于 1853 年钦定出版了好几部以“郭实腊译本”为根据<sup>②</sup>、经过删节的所谓“圣经”。太平天国政权依照郭实

① 一说 1840 年印行。参见陈惠荣:《中文圣经翻译小史》, 香港: 中文圣经新译会, 1986 年, 第 16 页。

② 顾长声认为, 所谓“郭实腊译本”的《圣经》, 实际上主要由裨治文、麦都思、马儒汉合译, 郭实腊只翻译了其中“旧约”的一部分。1840 年郭实腊将《新约》译本稍加修改后出版, 定名为《救世主耶稣新遗诏书》, 这部《新约》曾为太平天国采用, 并作了许多删改。参见顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》, 上海书店出版社, 2005 年, 第 52 页。

腊的称法把“新约”和“旧约”称为“遗诏”，再加“圣书”二字。在太平天国政权的大力推广下，《圣经》普遍流传，地位空前高涨。据说洪秀全手下有 500 人从事圣经的汉译和改编工作。太平天国使用的《圣经》，除了一部取自《新约》的《钦定前遗诏圣书》，其他均为经过删节的版本，书名有多种。如：

《旧遗诏圣书》：取自《创世记》和《出埃及记》；

《钦定旧遗诏书》：取自《旧约》中《创世记》至《士师记》7 卷书；

《钦定旧遗诏圣书》：《创世记》至《士师记》7 卷书；

《新遗诏圣书》：只有《马太福音》；

《钦定新遗诏圣书》：只有《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》。

太平天国龙饰版《圣经》之《旧遗诏圣书》的封面上，醒目的汉字“旧遗诏圣书”两边有一对飞舞的双龙，上方为一对凤凰，封面顶部印有“太平天国三年癸好初刻”字样（说明出版时间为 1853 年）。

太平天国政权把《圣经》作为学校的主要教科书，开科取士的考题就取自《圣经》，从而废除了清王朝仍在应用的古代经书。《创世记》、《出埃及记》、《民数记》、《马太福音》等圣经经卷甚至作为考生“会试”（即状元考试）的指定书目<sup>①</sup>。

### （3）流入清末皇宫的《圣经》：“君王版”

从 1843 年开始，由英、美传教士各差会推举的代表麦都思、施敦力（J. Stronach）、文惠廉（Bishop Boone）、裨治文（E. C. Bridgman）、委理华（Lourie）等组成一个委员会，重新翻译《圣

<sup>①</sup> L. S. 福斯特：《访问太平天国》（张广学译），载于杜文凯编《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985 年，第 170—180 页。

经》。由于对神名的翻译产生了意见分歧,《新约全书》于1852年面世时,美国圣经公会出版“神”版,大英圣书公会出版“上帝”版。《旧约》部分的翻译因意见分歧,分为两支:英国伦敦会的麦都思和施敦力、米怜等退出委员会,自行成立新的委员会开始翻译《旧约》,1853年译完,于1854年出版,又称“伦敦差会译本”。这部采用“上帝”神名的《旧约》与1852年初版的“上帝”版《新约全书》在1858年合订出版,史称“代表译本”(Delegates' Version<sup>①</sup>;又名“委办译本”、“会使译本”)。值得一提的是,英国“伦敦会”传教士、汉学家理雅各(James Legge, 1518—1897)也参加了该译本的翻译工作,最后的译文经过中国文人王韬的襄理,文字优美。“代表译本”成为“19世纪最有影响力的中文《圣经》”<sup>②</sup>。美国传教士裨治文、克毕存(Michael S. Culbertson)组成的第二支旧约翻译小组于1863年在上海出版了《旧约全书》,为24厘米4卷本,史称“裨治文译本”<sup>③</sup>(Bridgman's

① 尤思德根据“代表译本”翻译过程中出现的具体情况,认为“代表译本”的名称应该属于1852年出版的《新约》。至于《旧约》,美国传教士或英国传教士的译本都不能视为“代表译本”。英国传教士麦都思等人翻译的《旧约》有时候称作“麦都思译本”(Medhurst's Version)或者“伦敦差会译本”(London Mission Version);美国传教士裨治文、克陛存等人翻译的《旧约》应称作“裨治文/克陛存译本”(Bridgman/Culbertson's Version)或者简称“裨治文译本”(Bridgman's Version)。参见尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港,国际圣经协会,2002年,第92—93页。

② 尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港,国际圣经协会,2002年,第363页。

③ 所谓“裨治文译本”,新约和旧约各有两种。(1)裨治文1855年翻译出版的《新约全书》,234页,26厘米,包括《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《使徒行传全书》。(2)裨治文对1851年翻译完成的“代表译本”修订而成的《新约全书》,1863年由上海美华书馆出版,253页,28厘米。(3)除了裨治文、克毕存合译1863年版的四卷本《旧约全书》,还有1865年上海美华书馆出版的三卷本《旧约全书》,1352页,14厘米,第一卷从《创世记》至《士师记》(卷1—7),第二卷从《路得民记》至《雅歌》(卷8—22),第三卷从《以赛亚》至《马拉基》(卷23—29)。

Version)。

1894年,正逢慈禧太后(1835—1908)60岁大寿,上海部分传教士发动全国女教徒捐款,想送她一部《圣经》做寿礼。考虑到慈禧的年纪,上海美华书馆将1852年初版的“代表译本”《新约全书》用2号宋体活字直排,制作成766页、31厘米的特制版本,又在封面镶上铜面金字“新约全书”,印上黄龙图案,嵌入银盒之中,请英国和美国的外交使节呈进宫中,献给慈禧<sup>①</sup>。该译本制作精美、装帧气派、版本独特,因专供慈禧太后阅读,故史称“君王版”<sup>②</sup>。这部《新约全书》现存于美国哈佛燕京图书馆。

时隔3年,即1898年春天,光绪皇帝派遣官员前往美国圣经公会购买过“文理”和“官话”《圣经》。1909年宣统皇帝登基后,在华传教士又发动全国教徒捐款,再版1894年的“君王版”《新约全书》4本,于1910年分别进呈隆裕太后、宣统皇帝、摄政王和醇王福晋。<sup>③</sup>这样,中国出版的最昂贵的5本新约“圣经”到了清末统治阶级最高层。“君王版”《圣经》是基督教通过其核心载体“征服”中国封建统治的历史见证。

#### (4)唯一的“浅文理”《圣经》全译本：“二指版”

马礼逊、麦都思、裨治文、郭实腊等首批来华传教士最初采用文言文翻译《圣经》,主要面向熟知中国经典的读书人。鸦片战争以后,中国海禁大开,对外接触变得频繁,加之太平天国运动的冲击,传统观念逐渐动摇,一批有识之士意识到开启民智的重要性和迫切性,于是“浅文理”逐渐取代言文而流行于民

<sup>①</sup> 有关报道载于《教务杂志》(*Chinese Recorder*),1895年第150—161页。

<sup>②</sup> 参见香港《文汇报》2004年7月27日报道“慈禧太后专用的‘君王版’《圣经》将在港拍卖”。

<sup>③</sup> 相关报道载于《教务杂志》(*Chinese Recorder*)1909年587f.;1910年758f.;1911年134f.;184f.。

间。翻译《圣经》的传教士认识到普通中国人教育程度较低,大都不能了解文言文艰深的文字,感到只有用“浅文理”乃至白话文翻译《圣经》,《圣经》才能真正普及到更多的人,于是开始尝试翻译出版浅文理语体的《圣经》。最早的“浅文理”译本是英国传教士杨格非(Griffith John, 1831—1912)翻译的《新约》,1885年首版,1889年出版了修订本。杨格非继续翻译《旧约》,但只译到《雅歌》。继而又由包约翰(John S. Burdon, 1827—1907;又译“包尔滕”)与白汉理(H. Blodge, 1825—1903;又译“柏亨利”)合译的“浅文理”《新约全书》,于1889年出版。美国圣公会主教、汉学家施约瑟(S. I. J. Schereschewsky, 1831—1906)在身患中风、只能用双指打字的情况下,经过12年的努力,完成了全部《圣经》的翻译,于1902年由美国圣经公会在日本的横滨出版,史称“二指版”。此译本文笔雅洁,词句通顺,广泛流行于华北一带,在“官话和合译本”1919年问世以前,是最受中国教会和信徒欢迎的《圣经》译本。

### (5) 新文化译本:官话和合译本

麦都思和施敦力最先尝试用官话翻译圣经。1854年,二人开始合作翻译,到1857年只出版了《新约》。该译本语法上有不少缺点,流行不广。有人称之为“代表译本的忠实复译本”<sup>①</sup>。1866年,由五位传教士汉学家包约翰、艾约瑟(J. Edkins)、施约瑟、白汉理、丁韪良(W. A. P. Martin, 1827—1916)翻译的新约“北京官话译本”在北京印行,1872年经过修订后出版了三种版本:大英圣书公会的“上帝”版和“天主”版,美华圣经会的“神”版。此译本是第二部官话《新约》译本,文笔优美,流行很广,倍受读者欢迎。

<sup>①</sup> 转引自梁工主编《圣经百科词典》,辽宁人民出版社,1996年,第510页。

施约瑟在参与完成“北京官话译本”之后，独自用官话翻译了《旧约》，于1875年由美国圣经公会出版。此后经过订正，与“北京官话译本”合订为《新旧约全书》，于1878年由大英圣书公会出版。这是第三部官话圣经译本，语言流畅，译文确切，流行范围较广。

1885年，杨格非把自己翻译的浅文理《新约》改订为官话，并用官话译出《旧约》部分经卷。1889年，杨格非的官话《新约》由苏格兰圣经公会出版发行。这是第四部官话圣经（新约）译本。

版本的不同和风格的多样，并不利于《圣经》在中国的有效传播，甚至给人造成文本混乱的感觉。直到19世纪末，官话虽已为大多数人使用，但还没有当做“文学的语言”用于书面，所以传教士译者对采用官话翻译《圣经》是否能扩大《圣经》的影响力还没有把握。保险的办法就是参照同一个《圣经》原本，同时推出“文理”、“浅文理”和“官话”三种语体的版本。1890年，欧美传教士代表在上海召开大会，决定进行“和合译本”《圣经》的翻译。“和合”二字并非指中文而言，而是指新教各派差会在翻译《圣经》时对某些关键词采用统一的正确译法和人名的标准音译达成“一致意见”，以此达到“《圣经》唯一，译本则三”（One Bible in Three Versions）的目的。为此，他们成立了三个翻译委员会，分别负责翻译出版文理、浅文理和官话三种“和合译本”，并决定以1885年出版的英文“钦定本”之“修订本”作为根据<sup>①</sup>；若有差异，则参照“钦定本”。浅文理和合译本《新约》于1900年出版；文理和合译本《新约》于1906年出版。由于“浅文理译本”委员会采纳了“钦定本”修订本所根据的希腊文本本，

<sup>①</sup> 中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会推出的《圣经》中英对照版（南京，2000）“编校后记”称：“和合本是根据希伯来文原文的圣经翻译过来的”。

以严格的形式对等为翻译原则,破坏了“和合译本”三种语体形态的概念和协议,译文接近“文理”的形式,所以文理译本译者认为对他们的翻译构成了竞争。1907年在纪念马礼逊来华一百周年大会上,鉴于浅白的文体渐成趋势,于是决定取消出版两种文理译本的计划,只出版一部文理《圣经》。文理《圣经》全译本于1919年3月出版。在历时近27年的“官话合和译本”翻译工作中,狄考文(Carvin W. Mateer, 1836—1908)、富善(Chauncey Goodrich, 1835—1925)等传教士译者得到张洗心、邹立文、王元德(王宣忱)、刘大成、李春蕃、诚静怡等<sup>①</sup>华人学者的大力协助,“官话合和译本”《新旧约全书》(1682页,22厘米)于1919年4月22日在上海面世,该译本版面如蝶翅像合页,故又名“蝴蝶本”。这部白话《圣经》的出版适逢“五四”运动,周作人称其“实在很好,在文学上也有很大的价值”<sup>②</sup>,在当时的中国思想文化界和知识界都产生了立竿见影的效果。

### 第三节 《圣经》现代汉语译本

“官话和合译本”是西方传教士在中国翻译制作的最后一部中文《圣经》,也是“中文圣经翻译史上的巅峰”<sup>③</sup>。之后,华人翻译家开始独立翻译出版了多部《新约》译本。尤思德用“后

① 前三位中国学者是官话和合译本译委会第一任主席狄考文的助手,后三位分别是译委会成员包康宁、鹿依士和文书田的助手。关于中国学者与传教士汉学家合作翻译官话和合译本的详细情况,参见尤思德著《和合本与中文圣经翻译》,第260—265页。

② 周作人于1920年在燕京大学以“圣书与中国文学”为题演讲时谈及这些内容,《圣书与中国文学》一文发表于《小说月报》,1921年第12卷第1期。

③ 《圣经》(新译本),香港:天道书楼有限公司,2001年,参见“序”。

和合本”(Post-Union Version)来描述1919年之后中国翻译家的重要《圣经》版本。本书用“现代本”指代,不仅包括1919年以后教内人士制作的《圣经》译本,也包括中国翻译家翻译的《圣经》片断译本和单卷译本。

### 1. 《新约》译本

(1) 时任金陵神学院教授的美国传教士赛兆祥(A. Sydenstricker, 1852—1930)与金陵神学院希腊文教师朱宝惠合译的《新约全书》,1929年出版。这是“和合本”之后中西学者合作翻译的首次尝试。

(2) 王元德(王宣忱)翻译的《新约全书》:1933年由青岛中华基督教会出版。该译本是第一部由华人独立翻译的《新约》译本。

(3) 朱宝惠的《重译新约全书》:朱宝惠对1929年与赛兆祥合作的译本不满意而重新翻译、修订,1936年出版。该译本在当时影响较大。

(4) 郑寿麟、陆亨利(H. Ruck)的《国语新旧库译本:新约全书》:1939年在北京出版,《新约附诗篇》于1958年在香港出版。该译本直接从圣经原文翻译。

(5) 萧铁笛的《新译新约全书》:翻译历时5年,得到赵世光牧师协助,1967年在香港出版。

(6) 吕振中的新约译本和全译本:时任燕京大学宗教学院希腊文教师的吕振中自1940年开始翻译《新约》。1946年,《吕译新约初稿》由燕京大学宗教学院出版;1952年,《新约新译修稿》在香港出版。

### 2. 中国翻译家的圣经片断译文和单卷译本

第一位从事圣经翻译的中国翻译家是近代“译界泰斗”严

复。1908年,他应大英圣书公会之聘,用文言文翻译了《马可福音》前四章,取名《马可所传福音》,约3400字,在上海由商务印书馆“代印”约500册。中国翻译家许地山、陈梦家、李荣芳、朱维之、吴经熊等都曾翻译过圣经单卷。

(1)许地山翻译的《雅歌》:许地山根据 R. G. Mouton 的英文本 *The Modern Reader's Bible* 用白话翻译,取名《雅歌新译》,刊于“生命月刊社”编辑出版的《生命》杂志 1921 年第二卷第 5 期。

(2)吴曙天(女)重新翻译的《雅歌》:参照“和合本”《雅歌》译文,1930年上海北新书局出版(扉页有胡适题写的书名),采用新式标点,有附录资料。

(3)李荣芳翻译的“骚体”《哀歌》全部五章(即《耶利米哀歌》):1931年,李荣芳根据希伯来原文翻译、赵紫宸润色,由燕京宗教学院出版。

(4)1931年,朱维之用“九歌体”译出《耶利米哀歌》第四歌,取名《劫后哀歌》,发表在《真理与生命》(《生命》月刊后改为《真理与生命》)第十二卷第1期上。朱维之后来又译出《耶利米哀歌》其他诗章。

(5)1932年,陈梦家用现代汉语翻译的《雅歌》,取名《歌中之歌》。

(6)吴经熊翻译的诗体《圣咏译义初稿》(即《诗篇》):用中国四言、五言、七言诗体和骚体翻译,由蒋介石润色,1946年上海商务印书馆出版。

(7)1948年,王福民翻译的《雅歌》:他的译文有两种,一种是散文体,一种是“五古”、“七言”杂和诗体。

以上翻译家本身就是诗人或作家,他们的译本展示了很高的翻译水平,可读性极强,具有独立的文学价值。

### 3. 现代汉语《圣经》全译本

新中国成立后,圣经翻译的中心迁移到香港,教内华人翻译家推出了五部现代汉语《圣经》全译本:

第一部中国天主教《圣经》全译本——“思高本”《圣经》:从1961年开始,天主教神父雷永明(Gabriel. M. Allegra, 1908—1976)领导的“思高圣经学会”(Studium Biblicum Franciscanum)根据希伯来文、希腊文、拉丁文《圣经》版本翻译出包含“次经”在内的整部《圣经》,1968年在香港出版,被称为“思高本”,封面“圣经”二字及字体分别取自《大秦景教流行碑颂》。这部中文《圣经》为当代中国天主教使用,也是中国天主教使用的唯一权威译本。

其他四部为基督教新教学者翻译的现代汉语《圣经》译本:

(1)吕振中的《圣经》全译本,1970年在香港出版。

(2)1979年,“现代中文译本”:许牧世、周联华、骆维仁等多位华人翻译家翻译;以1976年出版的*Today's English Version*为翻译蓝本,以希伯来文和希腊文译本为校对修正根据,以奈达的“动态/功能对等”为指导原则。该译本曾出版过天主教版本,将“上帝”改为“天主”,“圣灵”改为“圣神”,其他译文不变。

(3)1979年,《当代圣经》:一个华人翻译小组以美国神学家泰勒博士(Dr. Kenneth Taylor)的英文《圣经》*Living Bible*(《活泼真道》)为蓝本,《新约》于1974年出版,取名《当代福音》;1979年《旧约》翻译完成,同年,全译本取名《当代圣经》出版,该译本的翻译原则是,不增加也不减少原文一点意思,务求表达流畅、易懂,是一个意译本。

(4)1992年,“圣经新译本”:以容保罗为总干事的30多位华人学者组成委员会,在美国乐可门基金会(Lockman Foundation)资助下翻译完成;《新约》根据联合圣经公会的《希腊文新约》第二版,《旧约》根据德国圣经公会出版的《希伯来圣经》

(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1977), 参考“和合本”, 以“形式相符”(formal correspondence)为原则。这是“第一本由华人圣经学者集体直接由原文翻译的圣经。”(第二版“序言”)

除此之外, 还有“恢复本”《圣经》, 中国基督教三自爱国运动委员会正在翻译的《中国专用圣经》<sup>①</sup>。

英汉对照本《圣经》是近年来出现的《圣经》版本。1995年, 中、英文对照本《圣经》由中国基督教协会推出, 英文为1990年美国联合圣经公会出版的 New Revised Standard Version, 中文是繁体字版“新标点 and 和合本”。2003年, “圣经新译本”英汉对照版在香港出版, 英文版本为 *Holy Bible: English Standard Version*。“圣经新译本”与 New International Version(《新国际版圣经》)的对照版也在制作中。

#### 4. 《圣经后典》译本

1898年, 上海美国圣经公会出版了一部《圣经外传》(47页; 25厘米), 为旧约中次经内容的节译本。大陆通用的中文《圣经》是1919年初版、1988年略作修订的“和合本”《新旧约全书》, 这个译本虽然是以包含《圣经后典》的“钦定本”为翻译蓝本, 但出于新教的《圣经》传统, 翻译时没有包括“后典”内容。中国大陆天主教使用的《圣经》是1968年“思高圣经学会”翻译出版的版本, 除了包含66卷旧约和新约内容(在卷名、人名、地名以及重要宗教术语上与“和合本”有不同), 还包括后典内容, 但是在书卷名称和编排上与单独的《后典》有所不同。这样, 给教外普通读者的印象是, 基督教新教(即中国大陆所称的“基督

<sup>①</sup>《中国专用圣经》(*China-Only Use Bible*), 由中国基督教三自爱国运动委员会组织翻译, 还未面世。省去了《旧约》中部分内容, 以及基督再临等“不适合”中国的内容, 但增加了佛教、道教和中国传统宗教的内容。

教”)使用的《圣经》译本没有“后典”这一说,而天主教使用的《圣经》译本必有“后典”内容。1987年,张久宣根据“现代英文译本”(Today's English Version)“天主教版”中的《后典》(Deuterocanonical/Apocrypha)翻译出《圣经后典》15卷(配有插图),182章,计约40万字,由中国社会科学出版社出版(1996年由商务印书馆出版修订本)。这是中国翻译家首次将单独的《圣经后典》翻译成现代汉语。译者认为,《圣经后典》的历史文学价值是举世公认的。该译本注意与原文风格的一致,用词准确,具有与原文相当的文学性和可读性。

#### 第四节 《圣经》方言译本和少数民族语言译本

据统计,到20世纪20年代初,中国除了已拥有深文理、浅文理及官话和合译本外,少数民族或方言的全本《圣经》共有10种,只有《新约》的译本计8种,只有部分经卷的方言译本计19种。这些译本都是由传教士主译、中国学者润饰而成。胡适曾经提到《圣经》方言译本的版本价值:

据我所知,《官话圣经》在预备白话文为现代的文字媒介的事情上,没有丝毫的功绩。……但是我相信新约圣经翻作中国其他方言的译本,在将各地方言写成文字的事上,或者已经发生了有价值的影响,因为这些方言译本往往使各地方言第一次有了书写和印刷的形式。直到现在还没有人从事这方面的研究,我曾经搜集过这些方言(土语)圣经,全本的或部分的,送与

国立北京图书馆中文部做研究方言的材料。<sup>①</sup>

中国是个多方言国家,各地方言差距很大,甚至不能互通。为了向不讲普通话的中国人传福音,传教士们将中文《圣经》改写成各地方言。这些方言译本大致可分为吴方言、闽方言、粤方言、赣方言和客家方言五大类。麦都思早在1847年用上海话翻译出版了《新约》中的《约翰福音》;1870年,上海话《新约》译本在上海出版;1872年,又出版了上海话和拉丁字母拼音的《新约》译本;1908年,上海话《圣经》全译本问世。1928年“美华圣经会”出版的上海话《旧新约全书》为32开,计1834页。其他《圣经》方言全译本有“厦门话译本”(1884)、“福州话译本”(1884;拉丁字母的福州话《圣经》全译本在1906年出版)、“客家话译本”(1886)、“广州话译本”(1894)、“宁波话译本”(1901)、“苏州话译本”(1908)、“兴化话译本”(1912)、“台州话译本”(1914)。此外,在华英、美、苏格兰圣经公会还出版过山东话、胶东话、建宁话、汉口话、直隶话的《新约》和《旧约》的若干个个别经卷的汉字和拉丁字母拼音译本。上述方言译本多数采用汉字译音,少数为传教士创造的罗马字母拼音(后成为汉语拼音的滥觞)。如:Tshàng Sì Kì(台州方言罗马字母《创世记》,1888);C'ih Yiae-Gyiu Kyi(宁波方言罗马字母《出埃及记》,1899);Z S Kyi(宁波方言罗马字母《士师记》,1900);Iah-Meo-R Kyi(宁波方言罗马字母《撒母耳记》,1900);Sī Piěng(福州方言罗马字母《诗篇》,1892);Yueh-Han Fu Yin Shu(官话罗马字母《约翰福音书》,1895);Mo-Thài Hok Im Tsu(台州方言罗马字母《马太福音书》,1889);Sheng Keng(广州方言罗马字母《圣经》,

<sup>①</sup> 这是胡适在接受传教士采访时的谈话。转引自海恩波:《道在神州—圣经在中国的翻译和流传》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2000年,第13页。

1905—1907)。

为了向少数民族地区传教,传教士还出版过不少用少数民族语言翻译的《圣经》。最早的满文译本于1822年出版,另有朝鲜文译本、蒙文译本、苗文译本等。这里特别值得一提的是,在《圣经》未被译成该民族语言之前,还有不少少数民族只有语言而无文字,所以他们就采用圣经翻译使用的注音字母为其文字,有的甚至沿用至今。

## 第五节 《圣经》节译本和编译本

精选圣经内容或圣经故事进行翻译、编辑而成的各种“圣经故事”的做法由来已久。民国19年(1930)出版了两卷本《精选圣经》线装铅印本。民国25年(1936)上海美华印书馆出版了美国传教士慕伟廉博士(William Muirhead, 1822—1900;即慕维廉)撰写、王元德翻译的《圣经故事教科书》(供第一、五、六年级用),为线装铅印本。民国26年(1937)北平的华北公理会出版部出版了祝敌翻译、王梓仲编《圣经故事》,为线装铅印本。20世纪80年代以来,鉴于中国读者阅读英语《圣经》时会遇到语言和文化知识两大障碍,不少中国翻译家和学者精选《圣经》中故事性和文学性强、具有典故寓言性质的圣经片断,翻译或辑录成英汉对照读物。较早的有北京大学的圣经文学专家刘意青教授等人选译的《圣经故事一百篇》(中国对外翻译出版公司与商务印书馆香港有限公司出版,1989),其中《旧约》故事62个,《新约》故事38个,译者为每个故事自行添加了标题。这些圣经故事的英文蓝本是“牛津学习版”《新英语圣经》(*The New English Bible—Oxford Study Edition*)。该英译本既保留了“钦定本”的优点,其英语又能为现代读者所接受,而且通过许多学者

的严格审阅,进一步校正了旧译里的一些错误和相互矛盾的地方。所以,译者认为,以《新英语圣经》作为英汉对照一百个圣经故事的英文依据是比较合适的。

1998年,天津人民出版社推出了由魏玉奇和李娟选编的英汉对照《圣经旧约名篇精选》、《圣经新约名篇精选》。译者参考了英美近年出版的几种最新版本,从浩繁的圣经故事中选出最精美、最脍炙人口的原文故事,并附上了中文译文。另外,对主要语言点和文化知识点作了注释,包括对部分圣经成语典故和专有名词的注释,以帮助读者在阅读英文《圣经》时得到语言的提高及文化的熏陶。在编写过程中,选编者还借鉴并参考了国内外圣经学者的部分研究成果。为了保持故事的连续性和完整性,选编者将与故事情节关系不大的情节、重复的段落和句子从原文删除。在中文的可读性方面,选编者“尽量用简明的、符合现代人阅读习惯的语言译出。”

除了《圣经精粹》(何泽修、周岩编译,内蒙古人民出版社,2004)这样编译性质的圣经故事集,还出现了多种配有插图的“圣经故事”版本。2003年,韩凌根据法国让·米歇尔撰写的《圣经故事》编译出“全彩图本”《圣经》故事“新约篇”和“旧约篇”,由京华出版社出版。比较引人注目的还有附有点评文字的《圣经故事新编》(王忠祥、贺秋芙编著,长江文艺出版社,2005)。该“新编”颇有创意,是根据62个著名圣经故事的主题,采用中国传统的“章回”小说题目加以改写的。如第一个故事题目为“开天辟地创万物,亚当夏娃失乐园”,最后一个故事题目为“教友司提反殉道,保罗传教建奇功”。编著者声称自己“怀着赏识、审美、研讨的心愿”,对圣经里的神话、传说、史迹、律法、民俗、诗歌、小说戏剧等加以“巡视”,“突出故事的文学性和审美意义”。他们认为,圣经研究、圣经故事或圣经文学故事的编选“必须与时俱进,体现时代前进步伐的需求”。把圣经和

中国当代现实对照起来进行“再思考”，尽力对它作出中国当代现实需要的阐释和演绎。他们指出，当代文化视野中的圣经研究，应当少一些天堂神性评述，多一些世俗人性考证；当代的圣经文学故事可以纳入通俗文学范畴。很明显，编著者的初衷和愿望是基于中国是非基督教国家这一基本的文化语境，是自新文学运动以来“把《圣经》当文学来阅读和接受”这一文学认知传统的发扬和光大。《圣经故事新编》一类的《圣经》编译本多以《旧约》为取法对象，《新约》内容涉及较少。这反映出中国学者将《旧约》和《新约》区别对待的态度。从另一方面看，对《圣经》这种文学化的、诗意的改写“实际上已成为中国当代文学创作的一个重要组成部分”，“大大丰富了《圣经》的内容和功用”<sup>①</sup>。遗憾的是，一旦把《圣经》及其故事纳入“通俗文学”的范畴，就难免将《雅歌》、《箴言》、《约伯记》、《耶利米哀歌》这些不能“故事化”却具有希伯来民族文学特色的文学精品遗漏掉。

另一个值得注意的现象是，虽然中国文学翻译家没有直接参与整部《圣经》的翻译，但是，他们也在为《圣经》在中国的译介做着自己的贡献。早在1924年，当时的中国文学界名人郑振铎就把“圣经的故事”（载《小说月报》第15卷2号）当做“世界文学名著”之一向国人作了介绍。21世纪初，“圣经故事”仍然被当做“世界名著”之一，入编《世界文学名著》（第22卷“圣经故事”，李华平编译，内蒙古文化出版社，1999）。例如，张久宣编写的《圣经故事》（中国社会科学出版社，1982），其中的一些章节经过学贯中西的钱钟书仔细批改，并在钱钟书的鼓励下出版。著名翻译家文洁若根据英国 Lion 出版社推出的 Mary Batchelor 的 *Stories from the Bible*，翻译出《圣经故事》（华夏出版

<sup>①</sup> 乔国强：《中国学者视域中的〈圣经〉》——读王忠祥、贺秋芙《圣经故事新编》，载于《外国文学》，2005年第4期，第165—166页。

社,2001)。翻译策动者“出版人”在译本封三特意告诉读者译者的知名度:这本《圣经故事》的译者是我国著名翻译家文洁若女士,她曾与萧乾先生一起翻译了乔伊斯的《尤利西斯》。文洁若女士以其透彻的理解和简约、生动的译笔,使本书的汉语表达准确而优美。封底的“出版人语”还称该译本可以说是圣经故事迄今“最好的汉语译本”。显然,这是翻译策动人 and 出版商借助译者的知名度,来宣传译本、扩大发行量的宣传语。

如今,有不同版本的中、英文《圣经》走进大学课堂,摆在学者的案头,供不同的读者群体从中领略《圣经》所负载的文化信息和展现的文学魅力。

## 第六节 圣经汉译史的分期和特点

### 1. 《圣经》中文译本的不同名称

《圣经》传入中国后,中文译本书名在不同历史阶段有不同叫法:

(1)“真经”:唐代景教士对《圣经》的译法;

(2)“圣经”:明末清初耶稣会士的译名,如《圣经直解》和《古新圣经》;

(3)“圣书”:19世纪新教传教士的译名,如《神天圣书》;“文理串珠”《新旧约圣书》(1920,中华民国圣经公会印发);

(4)“遗诏书”、“遗诏圣书”或“遗诏全书”,19世纪新教传教士的译名,如马礼逊的《神天圣书:新遗诏书》和《耶稣基利士督我主新遗诏书》(1813—1814,广州);郭实腊翻译修订的《救世主耶稣新遗诏书》(1839,新加坡);

(5)“旧新约全书”,如美华书局1896年出版的《旧新约全书》;

(6)“旧新约圣经”,如1908年美国圣经会在日本横滨出版的施约瑟译《旧新约圣经》;

(7)“新旧约全书”,如1919年出版的“官话和合译本”《新旧约全书》。1939年,“官话和合译本”更名为“国语和合译本”;1962年,“国语和合译本”《新旧约全书》才正式改为《圣经》。1980年,中国基督教三自爱国运动委员会在上海推出了影印版“和合本”“神”版《新旧约全书》;1982年,中国基督教三自爱国运动委员会会同中国基督教协会第二次印刷了“和合本”《新旧约全书》。1989年,大陆中国基督教协会推出了“新标点和合本”《圣经》简体中文版。目前,中国大陆学者、高校教师和大学生手头的中文《圣经》多为1980年以来在大陆印刷出版的“和合本”《新旧约全书》。

如今“圣经”一词已经成了华人对这部基督教的经典的统一专称。

## 2. 圣经汉译史的分期和特点

具有一千三百多年历史的圣经汉译活动已经实实在在地“镶嵌”在中国翻译史之中。香港学者庄柔玉把圣经汉译史划分为四个阶段<sup>①</sup>:

**第一阶段:**圣经汉译的草创期(从唐代到1807年)。圣经汉译工作主要由个别的景教或天主教传教士承担,大规模的圣经翻译工作尚未开始。《圣经》译本主要是失传的景教译本,以及只用手抄、没有刊行的天主教译本。

**第二阶段:**圣经汉译的拓展期(1807—1854)。来华新教士十分重视《圣经》的翻译和修订,在47年间出现了好几部“深文

<sup>①</sup>庄柔玉:《基督圣经中文译本权威现象研究》,香港:国际圣经协会,2000年,第16—17页。

理”《圣经》，既有个人译本（如“马礼逊译本”和“马士曼译本”），也有团体合作译本（如“四人小组译本”和“代表译本”）。

**第三阶段：中文《圣经》普及化期（1854—1919）。**这一时期适逢中国开始了新文化运动和文字改革运动，中文《圣经》的翻译也配合了这个趋势，出现了较为大众化的“浅文理”译本（如1863年的“裨治文译本”、1868年的“高德译本”）。深入民间的“官话”译本也在这一期间问世，1919年出版的“官话和合译本”更使中文《圣经》译本由多元走向统一，成为第一部被全国普遍使用的《圣经》。

**第四阶段：圣经翻译本色化期（从1919至今）。**“和合本”之后华人翻译家开始直接肩负译经工作，不仅出现了“吕振中译本”（1970，香港）这样的个人译本，华人团体合作翻译的天主教“思高本”（1968，香港；1992，中国大陆）和新教的“现代中文译本”（1979，香港；1997，中国大陆）也陆续面世。

对圣经汉译史作这样的划分，虽然符合圣经汉译和流传历史，传承脉络也较为清晰，然而，没有把中国翻译家的《圣经》（片断）翻译包括在内。

为了突出翻译主体、翻译性质和译本名称三者的统一，我们对圣经汉译史作出了如下划分（因元代的圣经翻译使用蒙古语，故不算在“圣经汉译史”之列。《圣经》方言译本和少数民族语言译本也不计入）：

**第一阶段：景教士译述期（唐代635—845）：**原文是古叙利亚文本，汉译本被称为“景教本”，如最早的圣经汉译片断《序听迷诗所经》（636）。

**第二阶段：耶稣会士摘译期（17—19世纪初）：**原文是哲罗姆的“通俗拉丁文本”（*The Vulgate*），主要译本有：阳玛诺的《圣经直解》（1636）、“巴设译本”（1707）、贺清泰的《古新圣经》（1803）。这些译本被称为“明清本”。

**第三阶段:新教士全译期(1819—1919):**主要翻译蓝本是英文本,如“钦定本”(The Authorized Version, 1611)及其“修订本”(The Revised Version, 1885),主要译本有:马礼逊的《神天圣书》(1823)、“代表译本”(1852;1854)、施约瑟的浅文理“二指版”(1902)、“官话和合译本”(1919)。我们把这一时期的《圣经》译本称为“近代本”。

**第四阶段:圣经汉译多元化时期(20世纪20年代至今):**包括教内(天主教和基督教两个宗派)的圣经翻译、中国翻译家的圣经诗歌翻译、《圣经后典》翻译以及各种《圣经》改写本的翻译。教内的圣经翻译蓝本有希伯来文、希腊文和英文译本。主要全译本有:天主教“思高圣经学会”根据原文翻译的“思高本”(1968)、吕振中译自希伯来文和希腊文的全译本(1970)、以“现代英文译本”(Today's English Version, 1976)为蓝本的“现代中文译本”(1979)、译自希伯来、希腊原文的“圣经新译本”(1992)。我们把这一时期的《圣经》译本称为“现代本”。

### 3. 圣经汉译主体的更替

圣经汉译的主体有来华传教士(大多数是汉学家)、中国文人、教内华人翻译家和教外中国翻译家。从翻译主体的更迭来看,圣经汉译也可以划分为四个阶段:

**第一阶段(635—845):**传教士口授——中国文人笔录;

**第二阶段(17—19世纪上半叶,有间断):**传教士主译——中国文人润笔;

**第三阶段(19世纪下半叶—1919):**传教士与中国学者合作翻译;

**第四阶段(20世纪20年代至今):**华人翻译主体多元化:包括天主教、新教教内华人和大陆文学翻译家。

| 年代                   | 译本  | 主译  | 备注  |
|----------------------|---|---|---|
| 636                  | 《序听迷诗所经》  | 阿罗本<br>Alopenzz   | “景教本”之一种；<br>属于编译本。   |
| 1707                 | 巴设译本<br>Basset's Version;<br>Sloan Manuscript (#3599)                           | 巴设<br>Jean Basset   | 译自“通俗拉丁文<br>本”；官话；手稿<br>本。  |
| 1803                 | 贺清泰译本<br>Poirot's Version   | 贺清泰<br>Louis de Poirot  | 即《古新圣经》；译<br>自“通俗拉丁文<br>本”；官话；手稿本。  |
| 1822                 | 马士曼译本<br>Marshman's Version   | 马士曼/拉撒<br>Joshua Marshman,<br>Joannes Lassar  | 参考“巴设译本”；<br>根据“钦定本”翻译；<br>印度塞兰坡出版。   |
| 1823                 | 马礼逊译本<br>（《神天圣书》）<br>Morrison's Version   | 马礼逊/米怜<br>Robert Morrison,<br>William Milne   | 参考“巴设译本”；<br>根据“钦定本”翻<br>译；马六甲出版。   |
| 1837<br>1838         | 四人小组译本<br>（《救世主耶稣新遗诏书》<br>《旧遗诏圣书》）<br>Medhurst's Version;<br>Gützlaff's Version | 麦都思/马儒汉/郭实腊/裨<br>治文<br>W. H. Medhurst,<br>J. R. Morrison,<br>K. F. A. Gützlaff,<br>E. C. Bridgman | 修订“马礼逊译本”<br>而成；新约由麦都思<br>主译，所以称“麦都<br>思译本”，1837年出<br>版；旧约由郭实腊主<br>译，所以称“郭实腊<br>译本”；1838年巴达<br>维亚（今雅加达）出<br>版；为太平天国采用<br>，但有删改。 |
| 1852<br>1854<br>1858 | 代表译本<br>（“委办译本”或“会使译<br>本”）<br>Delegates' Version                               | 麦都思/施敦力/裨治文等<br>W. H. Medhurst, J.<br>Stronach, E. C. Bridgman                                    | 1852年“代表译<br>本”《新约》；1854<br>年“伦敦差会译<br>本”《旧约》；1858<br>年“上帝版”合订<br>本；1863年“神版”<br>合订本；1985年在<br>台湾重新发行。                          |

|              |   |  |   |
|--------------|---|--|---|
| 1859<br>1863 | 裨治文译本<br>Bridgman's Version   | 裨治文/克隆存/文惠廉/基<br>顺/白汉理<br>E. C. Bridgman, M.<br>S. Culbertson, W. J. Boone,<br>O. Gibson, H. Blodget           | 1859 年《新约》;<br>1862 年《旧约》;<br>1863 年新旧约全<br>书;美国圣经公会<br>出版。   |
| 1853<br>1868 | 高德译本<br>(《圣经新旧遗诏全书》)<br>Goddard's Version   | 高德/罗尔梯<br>J. Goddard, E. C. Lord,  | 1853 年《新约》;<br>1868 年与《旧约》<br>合并;宁波出版。  |
| 1866<br>1872 | 北京官话译本<br>(《北京官话新约全书》)<br>Peking Version  | 丁魁良/艾约瑟/施约瑟/包<br>约翰/白汉理<br>W. A. P. Martin, J. Edkins,<br>S. I. J. Schereschewsky,<br>J. S. Burdon, H. Blodget | 1866 年初版; 1872<br>年修订版; 有“上<br>帝”、“天主”、“神”<br>三个版本; 1878 年,<br>与施约瑟在 1875<br>年出版的《旧约官<br>话译本》合并出版。                      |
| 1875<br>1902 | 施约瑟译本<br>(“二指版”)<br>Schereschewsky' Version<br>Two-Finger Edition<br>Two-Finger Bible | 施约瑟<br>Samuel I. J. Schereschewsky   | 1875 年官话《旧<br>约》, 译自希伯来原<br>文, 由美国圣经公<br>会出版; 1878 年与<br>“北京官话译本”合<br>并, 由大英圣书公<br>会出版; 1902 年浅<br>文理“二指版”, 日<br>本横滨出版。 |
| 1885<br>1905 | 杨格非译本<br>John's Version   | 杨格非<br>Griffith John   | 1885 年《新约》浅<br>文理译本; 1889 年<br>改译为官话; 旧约<br>译至《雅歌》, 1905<br>年出版, 均由苏格<br>兰圣经公会出版。                                       |

|              |  |  |  |
|--------------|--|--|--|
| 1906<br>1919 | “文理和合译本”<br>Union Bible Wenli Version  | 湛约翰/艾约瑟/惠志道/<br>谢卫楼/韶泼/皮尧士/<br>卢壹<br>J. Chalmers, J. Edkins, J.<br>Wherry, D. Z. Sheffield,<br>M. Schaub, T. W. Pearce,<br>Ll. Lloyd   | 以钦定本“修订本”为蓝本;1906年“深文理”《新约》;1919年与“深文理”《旧约》合并,在上海出版;1923年修订版。  |
| 1904<br>1919 | “浅文理和合译本”<br>Union Bible Easy Wenli Version                                    | 白汉理/包约翰/纪好弼/<br>汲约翰/叶道胜/潘慎文/<br>戴维思<br>H. Blodget, J. S. Burdon,<br>R. H. Graves, J. C. Gibson,<br>Genähr, A. P. Parker, J. W.<br>David  | 以钦定本“修订本”为蓝本;1904年出版“浅文理”《新约》;1919年与“深文理”《旧约》合并。   |
| 1907<br>1919 | “官话和合译本”<br>《新旧约全书》<br>Mandarin Bible Union Version/<br>Mandarin Union Version | 狄考文/倪维思/白汉理/<br>富善/文书田/海格思/<br>布蓝非/包康宁/鹿依士/<br>克拉克<br>C. W. Mateer, J. L. Nevius,<br>Henry Blodget,<br>Chauncey Goodrich,<br>George Owen, J. R. Hykes,<br>T. Bramfitt, F. W. Baller,<br>Spencer Lewis, S. R.<br>Clarke | 以钦定本“修订本”;1907年《新约》出版;1919年又名“蝴蝶本”,上海初版,分“上帝”版和“神”版两种;1923年初次修订;1939更名为“国语和合译本”;1962年修订后更名《圣经》;1988年“现代汉语标点版本”;1995、1990繁体字版汉英对照本;1995、2000年简化字版汉英对照本。 |

|      |   |   |   |
|------|---|---|---|
| 1968 | <p>“思高本”<br/>Sigao Version</p>                | <p>以雷永明(G. M. Allegra)<br/>为首的“思高圣经学会”<br/><i>Studium Biblicum<br/>Franciscanum</i></p> | <p>《旧约》根据马所拉经文、“七十子希腊文本”和“通俗拉丁文本”;《新约》根据联合圣经公会1966年希腊文“修订本”;香港思高圣经学会出版。</p>                             |
| 1970 | <p>“吕振中译本”<br/>Lü Chenzhong's<br/>Version</p> | <p>吕振中</p>  | <p>1946年《新约》,译自《新约希腊文圣经》;北京出版;《旧约》译自《马所拉经文》、“通俗拉丁文本”、“七十子希腊文本”;全译本《圣经》1970年香港出版。</p>                    |
| 1979 | <p>“现代中文译本”<br/>Today's Chinese Version</p>   | <p>许牧世<br/>周联华<br/>王成章<br/>焦明<br/>骆维仁<br/>等港台学者</p>                                     | <p>以 <i>Today's English Version</i> 为蓝本;以奈达“动态/功能对等”为指导;1975年《新约》;1979年全译本;后出版“天主教版”;1995年修订版;香港出版。</p> |

|      |                                |                                   |  |
|------|--------------------------------|-----------------------------------|--|
| 1992 | “圣经新译本”<br>New Chinese Version | 以总干事容保罗为首的<br>三十多位中国翻译家<br>组成的委员会 | 1976年《新约》，译自希腊文《新约》第三版（1966）；1992年《旧约》，译自《希伯来圣经》（1977）；1999年第二版；2001年“跨世纪版”。 |
|------|--------------------------------|-----------------------------------|--|

表3：主要中文《圣经》译本（英汉对照）

| 英文                  | 简称            | 马礼逊译本                 | 和合本   | 简称 | 思高本   | 简称 |
|---------------------|---------------|-----------------------|-------|----|-------|----|
| <i>Genesis</i>      | <i>Gen.</i>   | 创世历代传                 | 创世记   | 创  | 创世纪   | 创  |
| <i>Exodus</i>       | <i>Ex.</i>    | 出以至比多 <sup>①</sup> 地传 | 出埃及记  | 出  | 出谷纪   | 出  |
| <i>Leviticus</i>    | <i>Lev.</i>   | 利未氏古传                 | 利未记   | 利  | 肋未纪   | 肋  |
| <i>Numbers</i>      | <i>Num.</i>   | 算民数传                  | 民数记   | 民  | 户籍纪   | 户  |
| <i>Deuteronomy</i>  | <i>Deut.</i>  | 复讲法律传                 | 申命记   | 申  | 申命纪   | 申  |
| <i>Joshua</i>       | <i>Josh.</i>  | 若书来传                  | 约书亚记  | 书  | 若苏厄书  | 苏  |
| <i>Judges</i>       | <i>Judg.</i>  | 审司书传                  | 士师记   | 士  | 民长纪   | 民  |
| <i>Ruth</i>         | <i>Ruth</i>   | 路得氏                   | 路得记   | 得  | 卢德传   | 卢  |
| <i>1 Samuel</i>     | <i>1 Sam.</i> | 撒姆以勒上                 | 撒母耳记上 | 撒上 | 撒慕尔纪上 | 撒上 |
| <i>2 Samuel</i>     | <i>2 Sam.</i> | 撒姆以勒下                 | 撒母耳记下 | 撒下 | 撒慕尔纪下 | 撒下 |
| <i>1 Kings</i>      | <i>1 Kin.</i> | 列主传上                  | 列王纪上  | 王上 | 列王纪上  | 列上 |
| <i>2 Kings</i>      | <i>2 Kin.</i> | 下                     | 列王纪下  | 王下 | 列王纪下  | 列下 |
| <i>1 Chronicles</i> | <i>1 Chr.</i> | 历代史记上                 | 历代志上  | 代上 | 编年纪上  | 编上 |

① “以至比多”为 Egypt(埃及)之音译。

|                             |                |              |           |     |                 |    |
|-----------------------------|----------------|--------------|-----------|-----|-----------------|----|
| <i>2 Chronicles</i>         | <i>2 Chr.</i>  | 历代史记下        | 历代志下      | 代下  | 编年纪下            | 编下 |
| <i>Ezra</i>                 | <i>Ezra</i>    | 以士拉传         | 以斯拉记      | 拉   | 厄斯德拉上           | 厄上 |
| <i>Nehemiah</i>             | <i>Neh.</i>    | 尼西米亚传        | 尼希米记      | 尼   | 厄斯德拉下<br>(乃赫米雅) | 厄下 |
| <i>Tobit</i>                | <i>Tob.</i>    | (无)          | (无)       | (无) | 多俾亚传<br>(多比传)   | 多  |
| <i>Judith</i>               | <i>Jud.</i>    | (无)          | (无)       | (无) | 友弟德传<br>(犹滴传)   | 友  |
| <i>Esther</i>               | <i>Esther</i>  | 以士得尔传        | 以斯帖记      | 斯   | 艾斯德尔传           | 艾  |
| <i>1 Maccabees</i>          | <i>1 Mac.</i>  | (无)          | (无)       | (无) | 玛加伯上<br>(马加比传上) | 加上 |
| <i>2 Maccabees</i>          | <i>2 Mac.</i>  | (无)          | (无)       | (无) | 玛加伯下<br>(马加比传下) | 加下 |
| <i>Job</i>                  | <i>Job</i>     | 若白书传         | 约伯记       | 伯   | 约伯传             | 约  |
| <i>Psalms</i>               | <i>Ps.</i>     | 神诗书传         | 诗篇        | 诗   | 圣咏集             | 咏  |
| <i>Proverbs</i>             | <i>Prov.</i>   | 箴语书传         | 箴言        | 箴言  | 箴言              | 箴  |
| <i>Ecclesiastes</i>         | <i>Eccles.</i> | 宣道书传         | 传道书       | 传   | 训道篇             | 训  |
| <i>Song of Songs</i>        | <i>Song</i>    | 所罗门之歌传       | 雅歌        | 歌   | 雅歌              | 歌  |
| <i>Wisdom</i>               | <i>Wis.</i>    | (无)          | (无)       | (无) | 智慧篇(所<br>罗门智训)  | 智  |
| <i>Ecclesiasti-<br/>cus</i> | <i>Ecc.</i>    | (无)          | (无)       | (无) | 德训篇(便<br>西拉智训)  | 德  |
| <i>Isaiah</i>               | <i>Is.</i>     | 以赛亚书传        | 以赛亚书      | 赛   | 依撒意亚            | 依  |
| <i>Jeremiah</i>             | <i>Jer.</i>    | 耶利米亚传        | 耶利米书      | 耶   | 耶肋米亚            | 耶  |
| <i>Lamenta-<br/>tions</i>   | <i>Lam.</i>    | 耶利米亚悲欢书<br>传 | 耶利米哀<br>歌 | 哀   | 哀歌              | 哀  |
| <i>Baruch</i>               | <i>Bar.</i>    | (无)          | (无)       | (无) | 巴路克(巴<br>录书)    | 巴  |
| <i>Ezekiel</i>              | <i>Ezek.</i>   | 依西其理书传       | 以西结书      | 结   | 厄则克耳            | 则  |

|                      |               |         |       |    |       |    |
|----------------------|---------------|---------|-------|----|-------|----|
| <i>Daniel</i>        | <i>Dan.</i>   | 但以理书传   | 但以理书  | 但  | 达尼尔   | 达  |
| <i>Hosea</i>         | <i>Hos.</i>   | 何西亚书    | 何西阿书  | 何  | 欧瑟亚   | 欧  |
| <i>Joel</i>          | <i>Joel</i>   | 若以利书    | 约珥书   | 珥  | 岳厄尔   | 岳  |
| <i>Amos</i>          | <i>Amos</i>   | 亚摩士书    | 阿摩司书  | 摩  | 亚毛斯   | 亚  |
| <i>Obadiah</i>       | <i>Obad.</i>  | 米加书     | 俄巴底亚书 | 俄  | 亚北底亚  | 北  |
| <i>Jonah</i>         | <i>Jonah</i>  | 若拿书     | 约拿书   | 拿  | 约纳    | 纳  |
| <i>Micah</i>         | <i>Mic.</i>   | 河巴氏亚书   | 弥迦书   | 弥  | 米该亚   | 米  |
| <i>Nahum</i>         | <i>Nah.</i>   | 拿户马书    | 那鸿书   | 鸿  | 纳鸿    | 鸿  |
| <i>Habakkuk</i>      | <i>Hab.</i>   | 夏巴古书    | 哈巴谷书  | 哈  | 哈巴谷   | 哈  |
| <i>Zephaniah</i>     | <i>Zeph.</i>  | 洗法尼亚书   | 西番雅书  | 番  | 索福尼亚  | 索  |
| <i>Haggai</i>        | <i>Hag.</i>   | 夏袁书     | 哈该书   | 该  | 哈盖    | 盖  |
| <i>Zechariah</i>     | <i>Zech.</i>  | 洗革利亚书   | 撒迦利亚书 | 亚  | 匝加利亚  | 匝  |
| <i>Malachi</i>       | <i>Mal.</i>   | 马拉其书    | 玛拉基书  | 玛  | 玛拉基亚  | 拉  |
| <i>Matthew</i>       | <i>Matt.</i>  | 马宝书     | 马太福音  | 太  | 玛窦福音  | 玛  |
| <i>Mark</i>          | <i>Mark</i>   | 马耳可书    | 马可福音  | 可  | 马尔谷福音 | 谷  |
| <i>Luke</i>          | <i>Luke</i>   | 路加书     | 路加福音  | 路  | 路加福音  | 路  |
| <i>John</i>          | <i>John</i>   | 若翰书     | 约翰福音  | 约  | 若望福音  | 若  |
| <i>Acts</i>          | <i>Acts</i>   | 使徒行书    | 使徒行传  | 徒  | 宗徒大事录 | 宗  |
| <i>Romans</i>        | <i>Rom.</i>   | 与罗马辈书   | 罗马书   | 罗  | 罗马书   | 罗  |
| <i>1 Corinthians</i> | <i>1 Cor.</i> | 可林多辈第一书 | 哥林多前书 | 林前 | 格林多前书 | 格前 |
| <i>2 Corinthians</i> | <i>2 Cor.</i> | 可林多辈第二书 | 哥林多后书 | 林后 | 格林多后书 | 格后 |
| <i>Galatians</i>     | <i>Gal.</i>   | 厄拉氏亚辈书  | 加拉太书  | 加  | 迦拉达书  | 迦  |
| <i>Ephesians</i>     | <i>Eph.</i>   | 以弗所辈书   | 以弗所书  | 弗  | 厄弗所书  | 弗  |
| <i>Philippians</i>   | <i>Phil.</i>  | 腓立比辈书   | 腓立比书  | 腓  | 斐理伯书  | 斐  |
| <i>Colossians</i>    | <i>Col.</i>   | 可罗所书    | 歌罗西书  | 西  | 哥罗森书  | 哥  |

|                 |          |          |         |    |        |    |
|-----------------|----------|----------|---------|----|--------|----|
| 1 Thessalonians | 1 Thess. | 弟撒罗尼亚第一书 | 帖撒罗尼迦前书 | 帖前 | 得撒洛尼前书 | 得前 |
| 2 Thessalonians | 2 Thess. | 弟撒罗尼亚第二书 | 帖撒罗尼迦后书 | 帖后 | 得撒洛尼后书 | 得后 |
| 1 Timothy       | 1 Tim.   | 弟摩氏第一书   | 提摩太前书   | 提前 | 弟茂德前书  | 弟前 |
| 2 Timothy       | 2 Tim.   | 弟摩氏第二书   | 提摩太后书   | 提后 | 弟茂德后书  | 弟后 |
| Titus           | Titus    | 弟多书      | 提多书     | 多  | 弟铎书    | 铎  |
| Philemon        | Philem.  | 腓利门书     | 腓利门书    | 门  | 费肋孟书   | 费  |
| Hebrews         | Heb.     | 希比留书     | 希伯来书    | 来  | 希伯来书   | 希  |
| James           | James    | 者米士书     | 雅各书     | 雅  | 雅各伯书   | 雅  |
| 1 Peter         | 1 Pet.   | 彼多罗第一书   | 彼得前书    | 彼前 | 伯多禄前书  | 伯前 |
| 2 Peter         | 2 Pet.   | 彼多罗第二书   | 彼得后书    | 彼后 | 伯多禄后书  | 伯后 |
| 1 John          | 1 John   | 若翰第一书    | 约翰一书    | 约壹 | 若望一书   | 若一 |
| 2 John          | 2 John   | 若翰第二书    | 约翰二书    | 约贰 | 若望二书   | 若二 |
| 3 John          | 3 John   | 若翰第三书    | 约翰三书    | 约叁 | 若望三书   | 若三 |
| Jude            | Jude     | 如大书      | 犹大书     | 犹  | 犹达书    | 犹  |
| Revelation      | Rev.     | 若翰现示书    | 启示录     | 启  | 若望默示录  | 默  |

 表 4：“马礼逊译本”<sup>①</sup>、“和合本”与“思高本”卷名对照表<sup>②</sup>

| 英文    | “和合本” | “思高本” |
|-------|-------|-------|
| Aaron | 亚伦    | 亚郎    |
| Abel  | 亚伯兰   | 亚巴朗   |

① “马礼逊译本”各卷译名转引自赵晓阳：《哈佛燕京图书馆收藏的汉语〈圣经〉译本》，载于《历史文献》，上海图书馆，2005年第8期。

② 下画线者为“钦定本”（1611年）中没有的书卷。“和合本”（1919年）、“现代中文译本”（1979年）和“圣经新译本”（1992年）各卷中文名称相同。

|              |          |        |
|--------------|----------|--------|
| Abraham      | 亚伯拉罕     | 亚巴辣罕   |
| Babel        | 巴别(塔)    | 巴贝耳(塔) |
| Benjamin     | 便雅悯      | 本雅明    |
| Bethlehem    | 伯利恒(地名)  | 白冷     |
| Cain         | 该隐       | 加因     |
| Canaan       | 迦南(地名)   | 客纳罕    |
| Circumcision | 割礼       | 割损礼    |
| David        | 大卫       | 达味     |
| Elijah       | 以利亚      | 厄里亚    |
| Eva          | 夏娃       | 厄娃     |
| God          | 上帝、神     | 天主     |
| Holy Spirit  | 圣灵       | 圣神     |
| Mary         | 马利亚      | 玛利亚    |
| Jacob        | 雅各       | 雅各伯    |
| John         | 约翰       | 若望     |
| Joseph       | 约瑟       | 若瑟     |
| Jehovah      | 耶和华      | 雅威     |
| Manna        | 吗哪(食物)   | 玛纳     |
| Messiah      | 弥赛亚      | 默西亚    |
| Moses        | 摩西       | 梅瑟     |
| Nazarene     | 拿撒勒人     | 纳匝肋人   |
| Noah         | 诺亚       | 诺厄     |
| Paul         | 保罗       | 保禄     |
| Peter        | 彼得       | 伯多禄    |
| Samaria      | 撒玛利亚(地名) | 撒玛黎雅   |
| Scribe       | 文士       | 经师     |
| Solomon      | 所罗门      | 撒罗满    |
| Tables       | 法版       | 约版     |
| Thomas       | 多马       | 多默     |
| Timothy      | 提摩太      | 弟茂德    |

表5：“和合本”与“思高本”主要人名、地名对照表

## 第四章

# 《圣经》译者对圣经汉译理论的探索

西方传教士出于传教目的,把《圣经》带到了中国,对《圣经》的译述和翻译是在中国本土进行的。传教士既要保持《圣经》的原典性,即在翻译中坚持“忠实”《圣经》的原则,又要设法让中国人读得懂《圣经》,他们被迫或主动寻找用中文表达《圣经》的策略、方法和技巧。传教士译者对圣经汉译的理论探索由此开始。

### 第一节 景教士:借用佛、道现成概念

综观中国宗教史,凡是外来宗教,要想在中国扎根,都面临“本土化”的问题,即外来宗教怎样与中国现实结合,或者与中国传统宗教文化相协调。佛教参照系在中国尚未建立之时,无论是东来传教的僧侣还是学法的汉土僧俗,都不得不从中国原有的语言文化体系中为外来知识寻找立足点。在中国得到最早译述的第一部佛经《四十二章经》采取了与儒教的《孝经》相仿的体例。其次,不论译经还是解释教义,都需要运用中国本土哲学和道德传统词汇,所谓“格义”风行一时。此乃不得已而又必须采用的唯一方法。到了魏、晋、南北朝,汉语佛经里仍然充满

儒、道二家的语言和思想,同时佛经也逐渐摆脱依附地位,开始与儒、道一起三家鼎立。隋唐时期,佛教走完了中国化的道路,这一外来宗教最终演变为对中国产生深远影响的宗教之一。

宗教典籍翻译的根本目的是为了传播宗教教义和塑造教徒身份。在唐代,初来中土的景教士面临的最大问题就是如何先使自己的宗教概念“本土化”,以赢得信众。比较各种已经存在的宗教,景教选择了佛教作为依附的载体(外来摩尼教在传入中国时也采用这一方式)。这是因为:

首先,佛经也是外来宗教,始终处于中外宗教文化交流的主导地位,而且在唐代依然方兴未艾,盛况空前;

其次,佛教已经成为中国的主要宗教之一,上至统治阶级、下到平民百姓,皆能熟知,影响最大,势力最强;

第三,佛教体系内容庞杂,博大精深,又具有开放的特点,兼收并蓄,善于摄取和容纳其他宗教<sup>①</sup>。

通佛法有二难,一名相辨析难,二微义证解难<sup>②</sup>。解释《圣经》的困难,也不出概念和义理两个方面。佛教为克服二难,一面以讲经格义等方式,在衣冠儒生中大力普及佛学,一面极力培养中土译经弟子。当时译场的助手,大多就是这类听受佛教义理的中土弟子。景教士对《圣经》的译述深受佛经翻译的影响,甚至出现了景教士景净和佛教徒般若共译佛经之举<sup>③</sup>。

① 黄夏年:《景教与佛经关系之初探》,载于《世界宗教研究》,1996年第1期,第83—91页。

② 汤用彤语。转引自翁绍军校勘并注释《汉语景教文典诠释》,三联书店,1996年,第39页。

③ 《贞元新订释教目录》卷十七云:“般若三藏……乃与大秦寺波斯僧景净依胡本《六波罗迷经》译成七卷。时为般若不闲胡语,复未解唐言,景净不识梵文,复未明释教,虽称传译,未获半珠。”《开元释教录》卷上也提到了般若与景净共同译经之事。

我们可以从被称之为“景教文典”的译述文献中去认识景教士译介《圣经》和基督教(确切地说应该是景教)教义的做法。现存的景教文典共有8篇(《大秦景教流行碑颂》不计其内),就体裁而言,4篇为颂文,4篇为经文。4篇经文中,译述于初唐的有2篇,即《序听迷诗所(诃)经》和《一神论》,译述于中晚唐的也有2篇,即《宣元至本经》和《至玄安乐经》。因前2篇出自阿罗本及其徒众之手,史学界称之为“阿罗本文典”;尽管《宣元至本经》并非景净所译述,但根据其倾向可列入景净的系列,因此后2篇被称为“景净文典”。阿罗本文典具有原典化神学的类型特征,注重福音书的宣讲,其传述的教义偏重于基督教神学中的神论、宇宙论、人论、灵魂说和伦理学等内容,不过,文典中充斥着佛、道名词。景净文典有三个特点:以基督教神学名词为关节统领经文;教义部分的译述优于福音部分;神学、伦理学部分的译述优于宇宙论、灵魂说部分。景净文典在文法上也有三个特点:(1)文采绚丽,如其译述的《志玄安乐经》被誉为“唐代翻译文学中的一朵奇葩”;(2)关键名词属于佛道范畴,如把圣经福音书所讲的“道”混同于道家的“道”;(3)在形式上模仿道教经书和佛典。

综合来看,景教士在译介圣经时采用的方法主要有三种:

### 1. 用“经”命名自己的典籍

唐初来华的景教士看到佛教已经在中国文化中处于稳固的地位,为了有所依附,尽早使自己的教义“本土化”,就把他们带来的景教经典称为“真经”,把译述的圣经片断也命名为各种“经”,以显示他们的典籍与佛教经典和中国经典具有相当的文化地位。景教士采用了音译、意译和两者结合的办法来翻译这些经书的名称。试比较《圣经》7个卷本当时与现今基督教新教译本白话《圣经》通用的译名(白话《圣经》采用“记”、“篇”、

“书”、“传”和“录”，更能体现圣经书卷的不同文体和内容)：

| 唐代译名     | 翻译方法    | 新教通用译名及翻译方法                       |
|----------|---------|-----------------------------------|
| 《浑元经》    | 意译      | 《创世记》( <i>Genesis</i> )；意译        |
| 《牟世法王经》  | 音译、意译结合 | 《出埃及记》( <i>Exodus</i> )；意译        |
| 《天宝藏经》   | 意译      | 《诗篇》( <i>Psalms</i> )；意译          |
| 《阿思瞿利容经》 | 音译      | 《福音书》( <i>Evangelism</i> )；意译     |
| 《传化经》    | 意译      | 《使徒行传》( <i>Acts</i> )；意译          |
| 《遏佛林经》   | 音译      | 《以弗所书》( <i>Ephesians</i> )；音译     |
| 《启真经》    | 意译      | 《启示录》( <i>The Revelation</i> )；意译 |

其中，《牟世法王经》之“牟世”是以色列民族英雄“摩西”的音译；《阿思瞿利容经》是古叙利亚语 *Evengelium* 之音译；《遏佛林经》是古叙利亚语 *Ephrem* 之音译。

## 2. 借用现成的佛、道概念

“上帝”被译为“佛”，或佛、道两教通用的词汇“天尊”；神被译作“诸佛”；“耶稣基督”被转译为“世尊”（另一译名为“弥师诃”）；“受洗”被译为佛教的“受戒”，“救世”译为“布施”，“罪”译为“罪业”。涉及教义概念的关键词则借用现有的佛教概念和名词，如“妙身”、“慈航”、“真宗”、“功德”等。景教士借用的儒、佛、道概念有：“三常”（指信、望、爱<sup>①</sup>）；“八境”（指“八福”<sup>②</sup>）、“天尊法”（指神的律法）、“天上飞仙”（指天使）、“慈喜

① “信”(faith)、“望”(hope)、“爱”(love) 出自《哥林多前书》第13章结尾：如今长存的有信、望、爱，这三样，其中最大的是爱。

② “八福”(Beatitudes)：耶稣的著名训言之一，指有资格进天国的人应具备的德行和将得到的八种福分，简言之，它们分别是：穷却志坚；自悔罪过；温和谦让；慕义若渴；善良仁慈；心灵纯洁；使人和睦；为义遭难。参见《马太福音》第5章3—10节。

羔”(指神的羔羊)。

### 3. 采用音译翻译重要人名

“耶和华”的希伯来文是 Elohim, 叙利亚文是 Alaha 或 Alaho, 中文音译为“(慈父)阿罗河”(另一译名是“序娑”), 其实“阿罗河”这个词也是从5世纪的佛经《妙法莲华经》中借来的, 梵文为 Arhah, Arahan 指“佛果”; 魔鬼撒旦的叙利亚文是 Satan, 音译为“娑殫”。翻译“耶稣”一词十分小心: 先是音译为“移鼠”, 后来为了优雅起见, 改译“序数”、“翳数”。摩西音译为“牟世”。大卫、马太、马可、路加、马利亚分别音译为“多惠”、“明泰”、“摩矩辞”、“卢伽”、“末艳”。个别重要名称也采用音译。如古叙利亚语表示“十字架”的 Tsuripa 译为“慈利波”。

## 第二节 贺清泰: 忠实圣经的“本文本意”

综观西方圣经翻译史, 在各国译者采用本民族的大众语言翻译《圣经》之前, 《圣经》的翻译基本上属于哲罗姆式的“神学性翻译”传统。哲罗姆认为《圣经》中连词义都是一种“玄义”, 因而提出“圣经翻译用直译”的主张, 他的“通俗拉丁文本”对《圣经》原文极为忠实, 非不得已不能改动圣经原文一字。由此发源的圣经翻译“忠实”情结对后世的圣经翻译一直有着深远影响。中世纪出现的所有《圣经》译本和宗教改革前期出现的一些民族语言《圣经》译本, 均以哲罗姆的“通俗拉丁文本”为蓝本。由于《圣经》被视为“上帝的话语”, 《圣经》的诠释权和翻译权在罗马教会手里, 忠实于“法定的”哲罗姆译本便成为指导圣经翻译的普遍原则。这种以逐字翻译为特征的“神学性翻译”传统在圣经汉译史上也有所体现。

在 17 世纪末,曾有一位耶稣会士梅述圣(Antonio Laghi, 卒于 1727 年)翻译过《圣经》片断。他的官话(白话文)《创世记》和《出谷记》(新教称《出埃及记》)部分内容几乎完全是直译。另一位耶稣会士麦传世(Francesco Jovino, 1677—1737)翻译过《旧约》部分内容。一位名叫霍雷蒂(Carlo Horatti, 1673—1759)的耶稣会士看过麦传世的译文后,认为在中国没有皈依天主教之前,不应该翻译中文圣经,而且,《圣经》的翻译不仅需要欧洲人来做,还应该让中国人参与,只有这么做,中文译本才能达到“准确、优雅和庄严”。

耶稣会士贺清泰根据哲罗姆的“通俗拉丁文本”翻译了大部分《圣经》,1803 年取名《古新圣经》,但未出版发行。他在“圣经之序”中提到西方圣经翻译传统的“忠实”情结:

翻译《圣经》的人,虔诚敬慎,唯恐背离《圣经》本意,《圣经》大道即错乱了。那翻译的名士,也知道各国各有各国文理的说法。他们不按各国本国文章的文法,完全按着《圣经》的本文本意,不图悦人,惟图保存《圣经》的本文本意。<sup>①</sup>

按照贺清泰的理解,《圣经》本是“天主”教千万“愚昧的人”学道理、行道理的书,译者只能“合对本文,全由不得人或添或减,或改说法”(“再序”),换言之,逐字对译是唯一的翻译方法。“不图悦人,惟图保存《圣经》的本文本意”(“圣经之序”),即绝对忠实《圣经》,对圣经原文亦步亦趋,不去考虑读者的理解能力。可是他心里明白,他的圣经译本要面对的是一个对圣

<sup>①</sup> 转引自徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》(1949 年版影印),中华书局,1949 年,第 19—20 页。

经内容十分陌生的民族,而且读者有两类:一类是“贤人”:“诚心爱求道理,并不管话俗不俗,说法顺不顺”;另一类是“单为解闷”,“单留心话的意思”和“文法”(“再序”)。贺清泰担心第二类读者不喜欢自己的翻译,甚至产生误解。他意识到译文的“中国话不完全,圣经的本意不能明白……不但无益,而且有害”(“圣经之序”)。因此,他设计出补充手段让译文读起来流畅、易懂。如用“大字”表示正式译文,添加“小字”来补足意思。此外,贺清泰还发明了“圈点”,用来标记原文的理解难点,把注解写在完整的译文之后。他这样做是替读者考虑的。他说,如果译文和注解写在一块,“《圣经》的本文就零零碎碎,人难看懂,也不成篇章”(“圣经之序”)。贺清泰还采用“直道”(实线)和“点点”(虚线)标记名词:一条直道表示人名;两条直道表示地名、器物;三条直道表示邪神;点点表示天神。

贺清泰的“圣经之序”和“再序”是圣经汉译史上现存的最早探讨圣经汉译问题的文献,涉及五个方面:

1) 圣经文本观:《圣经》“乃是天主之意,天主之语”,为“大道”;

2) 圣经翻译观:翻译主体要“虔诚敬慎”,不得背离“《圣经》本意”;

3) 圣经翻译原则:“惟图保存《圣经》的本文本意”,不遵照目的语的语法规范;

4) 译文篇章体制:以“大字”代表《圣经》的“本文”,“小字”只是夹注内容;模仿中国的篇章标记传统,用“道”(线)和“点”标记不同类别的名词;

5) 目的语读者的反应:读者有两类,均须照顾:直译的“大字”面向第一类读者;正式文本之外的技术处理照顾第二类读者。

### 第三节 马礼逊：“忠实、明达和地道（典雅）”的翻译标准

对《圣经》的翻译而言，文艺复兴和宗教改革是两次翻译思想上的解放运动。宗教改革家和人文主义翻译家提倡把《圣经》翻译成各民族的语言。基督教新教大规模的传教运动把《圣经》的民族语言翻译推向新的高潮，富有文学色彩的英文“钦定本”及其“修订本”由来华的英美传教士带入中国，遂成为圣经汉译的重要蓝本。

唐代景教士把上帝译为“佛”，受洗译为“受戒”，是“以佛、老释耶”的做法；明末清初利玛窦等人用儒家观念阐释《圣经》，是“以儒释耶”的模式。马礼逊的赞助人大英圣书公会对他的翻译提出了明确要求：译文应忠实原义，使中国人能够理解，并博得中国人对《圣经》的尊重。这三条有些像日后严复所提的“信、达、雅”，三者兼顾是很高的要求。为了保证第一个要求“忠实原文”，马礼逊在把希腊文“公认经文”（Textus Receptus，“钦定本”《新约》的翻译基础）和“钦定本”当做翻译蓝本的同时，还参考其他好几个译本。他说：“我的首要任务是要弄清楚圣经的意思，我使用了英文公用译本（即‘钦定本’）、原文圣经、蒙塔努译本、武加大译本、法文译本、七十子希腊文本、汤普森的七十子希腊文本等等，等等。”<sup>①</sup>

为了协调好“中国人能够理解”和“博得中国人对《圣经》的尊重”这两个要求，马礼逊对要使用的中文文体作了深入探讨。

<sup>①</sup> 转引自尤思德：《和合本与中文圣经翻译》（蔡锦图译），香港：国际圣经协会，2002年，第27页。

他细心观察到,中国经典的注疏中所探讨的问题是极为严肃的内容,注疏文体非常适合用来表现神圣作品的庄严。若采用《三国演义》的文体来翻译《圣经》,不但可以保持经典著作的庄重风格,又可以避免因极端简洁而导致口语化的粗俗。马礼逊最终认定,结合了中国典籍注疏和《三国演义》文体的“中间文体”,是翻译《圣经》及一般性神学著作最适宜的文体。

马礼逊的翻译几乎从零开始,他创立了一套中文圣经术语,为后来的《圣经》译本所采用。如“天国”、“兄弟”、“福音”、“使徒”、“祈祷”、“得救”、“罪”、“义”等术语,在1919年出版的“官话和合译本”中仍然使用。马礼逊译本的自身特点及其翻译原则使之成为“文理”译本的主流。在翻译过程中,马礼逊力求在字面上接近原文,并没有严格遵守文言文精练的修辞规范,他有时自由地选择文体,特别是大量使用虚词和代名词。马礼逊在1819年致“伦敦会”的信中解释过自己的圣经翻译:

在我的译本中,我力求忠实、明达和简易(fidelity, perspicuity, and simplicity),我宁愿采用常见的一般词汇而不用生僻的古词古语。我也避免异教哲理和异教经典中的术语。我宁可让人觉得译文俚俗不雅,也不愿让人费解难懂。<sup>①</sup>

早在1879年,英国圣经翻译家乔治·坎贝尔就提出过具有划时代意义的翻译三原则。马礼逊的翻译思想与之也有相同之处。如他认为任何译者都负有双重责任:准确地理解原作的意

<sup>①</sup> 转引自 Thor Strandenaes: *Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt. 5:1-12 and Col. 1*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1987, p. 44.

义,感受原作的精神;用“忠实、明达、地道(能做到典雅更好<sup>①</sup>)”的文笔表达原作的意义和精神。他的《圣经》译本既有经典作品的庄重,也有口语体的通俗,为后来的圣经汉译起到了示范作用。

马礼逊把原作分为“意义”和“精神”两个方面,类似奈达所谓的“意义”(meaning)和“风格”(style)。虽然“忠实”(原文)是翻译《圣经》的首要原则,然而马礼逊主张译者在理解原文时要发挥主体能动性,强调在表达上要符合汉语的习惯。可见,马礼逊已经慎重地考虑到读者的承受能力,在原文和读者之间把握双重“忠实”的平衡。比贺清泰的机械忠实,马礼逊的双重“忠实”是一大进步,而“忠实”、“明达”、尽可能“典雅”的主张与七十多年后严复提出的“信、达、雅”翻译标准极为相似!

如果说贺清泰的圣经汉译还没有脱离西方遵从的“神学性翻译”传统,那么,马礼逊提出对“忠实、明达和地道(典雅)”翻译语言的追求,已经跨出“神学性翻译”阶段,迈向了“非神学性翻译”阶段。马礼逊的翻译思想和翻译原则,在圣经汉译史上是一个标志性的进步,为以后的圣经翻译提供了理论指导。

#### 第四节 施约瑟:兼顾两种文化的翻译

翻译《圣经》中的某些关键名词,实际上涉及到圣经异质文化如何进入中国文化语境的问题。在传达《圣经》文化负载词的意义时,如何做才能让中文读者既明白、又不至于产生误解呢?马礼逊之后的圣经译者对此有更深刻的思考。麦都思和施

<sup>①</sup> 英文为:faithfully, perspicuously, and idiomatically (and if he can attain it, elegantly), 同上。

约瑟对如何协调圣经文化和中国文化作出了可贵探索。

参与修订“马礼逊译本”的麦都思认识到,用中文翻译《圣经》要遵循汉语的写作风格,不应拘泥于圣经原文的文字。鉴于此,他将“Isaiah the prophet said”译为“古圣人以赛亚预言”,把原文的 prophet(先知)“归化”成了中国儒家的典型词汇“圣人”。麦都思还认为,马礼逊和马士曼把 God 译为“神”的做法是“完全不适当的”,因而在修订“四人小组译本”时采用了中国经典中使用的词语“上帝”。“上帝”出自《诗经·大雅·大明》:“上帝临女(汝)。”《尚书·立政》曰:“吁俊尊上帝。”之后,英国传教士推出的“代表译本”也沿用“上帝”的译法(美国传教士推出的译本采用“神”的译法)。

施约瑟在青年时代曾到德国钻研圣经批评学,后来放弃自己的犹太教信仰,皈依基督教。这使他有将己原有的犹太传统和基督教知识圆满地结合在一起,为胜任圣经汉译工作打下了良好基础。施约瑟于 1859 年来中国学习中文,并开始翻译《圣经》,他精通希伯来语和汉语,多次参与圣经汉译工作,被誉为“译经王子”,成为来华传教士中著名的汉学家。施约瑟为中国丰富的文化遗产所倾倒,他意识到在翻译《圣经》时必须注意译文的文学魅力。为了给中国文人展示《圣经》文学性的一面,施约瑟于 1880 年率先用“浅文理”翻译了《诗篇》。1874 年,他用官话独自翻译出《旧约》(1875 年,美国圣经公会出版,1899 年修订版)。在认为浅文理是“现代的书写文体”后,他又自行将全部《圣经》翻译成浅文理,于 1902 年出版(美国圣经公会,1906 年、1910 年修订版)。施约瑟在翻译这部《圣经》期间因患中风只能用两个手指打字,故此版本又得名“二指版”。施约瑟直接从希伯来文和希腊文原文翻译,为的是让这个中文《圣经》译本“比以前所有译本都有所改善”,既忠于原文,又使译文“令

人满意、符合语言习惯”<sup>①</sup>。

原文的文化背景和译文的文学性是施约瑟圣经翻译中着重考虑的两个因素。他不同于他之前的传教士译者。以前的译者拘泥于正统的诠释，死揪住原文不放。如翻译出《新遗诏圣经》(1864)的俄罗斯东正教传教士古里·卡尔波夫(Gowry Karpoff, 即郭遂主教)认为,翻译圣经乃“易洋字为汉文而已,其意义神气,不敢稍改”,因为《圣经》所载“皆千余年前风俗事物,难以明译”,所以他干脆采用音译的办法应付那些难以翻译的“人地官物”<sup>②</sup>。施约瑟已经认识到把《圣经》翻译成汉语的可译性(translatability)和用汉语传达“神旨”的适合性(suitability),他在翻译圣经时,既尊重《圣经》释经传统,又十分注重汉语的表达形式。用他的话来说,就是尊重原著要以汉语的承受程度为限<sup>③</sup>。施约瑟还形成了自己一套独特而行之有效的翻译原则和方法。

施约瑟在1875年版的官话《旧约》序言中说:“译以官话,书中定义悉照原本不敢增减一字。无非曰译者易也,易字画而已,读者勿以浅易而藐视之。”他追求的文体是“学者可以接受,同时所有不是文盲的人也都能阅读和理解”<sup>④</sup>。为了实现这个目标,译者应根据原文字词的基本意义用汉语直接表达出来。可以看出,施约瑟同时强调两个方面,一是要尊重原文;二是注

① 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第174—175页。

② 引文出自古里·卡尔波夫译《新遗诏圣经》序。转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》,第126—127页。

③ James Muller语,转引自张利伟:《施约瑟及其圣经汉译的原则和方法》,载于《中国翻译》,1994年第6期,第40—45页。

④ 施约瑟在1890年在上海举行的传教士大会上的讲话。转引伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第87页。

重汉语的表达。例如,“人民”、“民族”和“国家”的概念对古犹太民族比较敏感,施约瑟在选择相应汉语词汇时非常慎重。如《路得记》第一章16节,失去丈夫的路得表示要无怨无悔地一直跟随婆婆拿俄米。她对婆婆说的话里有一个希伯来词‘am(人民)。“和合本”的译文是:“你往哪里去,我也往那里去;你在那里住宿,我也在那里住宿,你的国就是我的国。”根据拿俄米和路得婆媳的平民身份,把最后一句译成“你的国就是我的国”明显不符合说话人的身份。施约瑟翻译成“你的民就是我的民”,把‘am阐释为一个“民族”。施约瑟把 all the nations of the earth 译为“天下”,为的是避免因出现带有政治偏见的中文词汇而引起的误解。施约瑟还留意到,佛经翻译所创造的音译词汇后来都归化成汉语不可分割的一部分,翻译《圣经》也可以借鉴佛教、伊斯兰教和天主教翻译宗教典籍的方法。在遇到汉语中缺乏同《圣经》内容等值的名称或概念时,他便充分权衡释义和名称之间的关系。如《圣经》希伯来原文里有一个代表犹太民族传统的词 *circumcision*,意思是“切割”(即包皮环切),施约瑟把这个令中国人感到窘迫的词翻译成不失庄重的汉语“割礼”。这个例子充分说明施约瑟在翻译圣经异质文化时能够兼顾中国文化的态度,显示了他既忠实于圣经原文又能充分利用汉语语言资源的非凡能力。

施约瑟用官话翻译整部《圣经》的实践为“官话和合译本”的翻译打下了基础。有人对施约瑟的官话译本和“官话和合译本”作过对照,结果发现后者在相当大的程度上参考了前者。施约瑟的译本“在概念和内在方面远远比‘和合本’更忠实于原文,常能把圣经经文的微妙之处翻译出来”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 转引自雅日芙拉欧:《中文圣经翻译的语言学层面》,载于伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第103—104页。

## 第五节 杨格非：“非字面”翻译原则

继施约瑟之后,有“街头传教士”之名的英国传教士杨格非也开始用浅文理翻译圣经。他根据希腊文原文翻译的《新约浅文理译本》于1885年出版,1898年又将其改为官话出版,被誉为“优雅的双译本”。1905年,杨格非根据希伯来原文用浅文理翻译了截止到《雅歌》的旧约部分(杨格非的译本均由苏格兰圣经公会印行)。杨格非不仅精通希伯来文、希腊文和中文,在翻译理论方面也有独到的见解。

在讨论杨格非的翻译原则之前,我们先考察与杨格非译本处于同时代的英国“钦定本”之“修订本”的翻译原则。《剑桥圣经史》(*Cambridge History of the Bible*)对该“修订本”的“忠于原文”概念有如下描述:

修订者“忠于原文”的概念,在翻译中是指严格地将希腊文经文逐字重现在英文的语句中,尽可能使用对应希腊文的相同英文词汇,不会遗留一个希腊字没有翻译成为相等的英文字,依循希腊文字的组合次序,而不是英文的贯常次序,并且尝试精确的翻译出不同于英文惯用语句的冠词和时态。结果是,修订本显然成为“翻译出来的英语”(translation English)。<sup>①</sup>

如此“忠实”概念显然要求译者以原文的措辞、句式和风格

<sup>①</sup> 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第234—235页。

为归依,译者只能采取逐字翻译。与这种保持“忠实”的“正统”做法不同,杨格非反对逐字翻译(*ad verbum*),认为那样做只会曲解圣经原文的意思。在他看来,一部处处都直译的《圣经》“不论对异教徒或基督徒来说,都是没有价值的。对这一方来说纯粹是笑柄,对另一方面言则是开不得玩笑的绊脚石”<sup>①</sup>。他指出:“忠实的译文在乎保留原作者的意思,并将它表达出来”<sup>②</sup>。他提倡翻译“意义”(*ad sensum*),即翻译原文的意思,采用灵活的表达形式。

杨格非所主张的是“非字面”(non-literal)翻译原则。他曾制订7条指导自己圣经翻译的规则:

- (1) 以将原文的准确意义翻译出来的译本为目标;
- (2) 只使用那些可以清楚表达原文所有意思的词汇;
- (3) 在可能的情况下,使用那些最与原文一致的词汇;
- (4) 倘若一段译文根据逐字(*ad verbum*)翻译会导致晦涩难明或曲解作者的意思,那么要避免字面的(*literal*)翻译,并且根据意思(*ad sensum*)翻译出来;
- (5) 在存疑的章节中,根据意思(*ad sensum*)翻译的译本比字面的(*literal*)翻译优先;
- (6) 在缺乏特定的中文词汇之处,采用迂回的说法,只要这样做可以让意思清晰。
- (7) 在所有情况下,顾及译本所用的语言特质,并且尽可能在忠于真理和解释准确之下,让其独特的性质得以起支配作用<sup>③</sup>。

① 杨格非译“浅文理”《新约》,1885年,第381页。

② 转引自赵维本:《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》,香港:中国神学研究院,1993年,第23页。

③ 杨格非译“浅文理”《新约》,1885年,第382页,斜体为杨格非本人所加。

杨格非首先强调对圣经原文的忠实,他实现忠实原文的手段十分灵活,如采用意译、意译优先以避免误解(第4.5条)、在词汇缺省情况下采用变通手法(第6条)、尊重汉民族语言的特征(第7条)。其实,这是一种以灵活的追求对原作“忠实”的“意译”翻译方法,与美国当代圣经翻译理论家奈达提出的“动态对等”(dynamic equivalence)标准十分相似。奈达反对照字搬字的译法,认为那样会曲解原文的意思,他主张最贴切的自然对等,达到“意义相符,效果相等”的效果,反对“形式相符”的呆板翻译。

杨格非的圣经译本在当时因为“意译”而招致许多批评和攻击。然而,他以灵活的意译达到既忠实原文、又尊重中文习惯的翻译思想体现了理论探索的勇气。今天我们学习和借鉴奈达的“动态对等”理论之时,不得不佩服杨格非的理论先见。

## 第六节 “官话和合译本”:对中文文采的追求

新教传教士来华后一直强调汉语表达要忠实于圣经原文。然而,由于文言词汇和句式中常常渗透着儒家涵义,文言文本身就难免给传达《圣经》中的异质文化带来障碍。到了晚清,文学语言逐渐从文言文向白话文过渡,传统的语言载体开始发生断裂,这为《圣经》在中国语境下的诠释创造了前所未有的空间,《圣经》文本鲜明的异质性借助新的白话译本得到真正的彰显。

“官话和合译本”译委会选定具有很高文学价值的英文“钦定本”之“修订本”作为翻译的蓝本,目的是要出版一部“简单、流畅、具有文学品味的译本”<sup>①</sup>。两任译委会主席都是汉语造诣很高的汉学家。第一任主席、《新约》主译人狄考文是美国长老

<sup>①</sup> 载于《教务杂志》(*Chinese Recorder*),1919年,第50卷,第439—440页。

会传教士,他编写的《北平官话教程:以方言为基础》是当时传教士和汉学家首选的汉语入门读本之一。第二任主席、《旧约》主译人富善是美国公理会传教士,1891年出版过收录10400个汉字的《中英袖珍字典》。他还出版了一本包罗39000句汉语的《官话特性研究》。富善的这两本书成了当时传教士和各国外交人员学习官话的必备参考书。除了两位主译,译委会其他成员无一不是既精通圣经原文、又通晓中文的学者。

《新约》的翻译原则,在狄考文发表在1900年《教务杂志》(*Chinese Recorder*)的文章《官话圣经的风格》(*The Style of the Mandarin Bible*)<sup>①</sup>中是这样表述的:

(1) 字词应当是操官话的平民百姓所日常使用和明白的。书面用语和不大通用的用词应该避免……

(2) 文句的结构应符合口语……

(3) 文笔风格应清楚简单……

(4) 文笔风格应是真正的中文。外国人所撰写或监督的官话往往在用字和习惯上,多少有些洋化……

这些翻译原则里甚至没有提到忠实原文的问题。显然,狄考文主张不以希腊文或英文原文为中心,而应该把译文中国化,以达到雅俗共赏的目的。到了1905年,狄考文在译委会准备审阅整部《新约》之前呼吁:“我要向委员会准备强烈要求更好的官话。我们一定不能将语言牺牲在直译的祭坛上。我们已经在这方面做了太多。我们最好是多用一些时间在最后的润饰上,

① 载于《教务杂志》(*Chinese Recorder*),1900年,第31卷,第331—336页。

让我们的作品无愧于我们所投入的一切努力”<sup>①</sup>。最后的文字润饰工作果然落在狄考文的得力助手、中国学者王元德(王宣忱)身上。

“官话和合译本”的标点符号系统也遵照“钦定本”之“修订本”的原则。狄考文负责中文标点符号的工作,他认为旧的中文标点系统太笼统、太不完整,需要引进一套新系统。为此,他开发了一套新的中文标点系统。除了表示新段落的大圆圈、逗号和句号外,狄考文还引进了一个新标点符号——实心圆点(·),以代替英语的冒号和分号。此外,还增加了中文标点系统没有的引号和括号。原文所无、译文增译的内容,则用圆点(虚线)标明。这套糅合了传统中文标点的新标点系统不久便得到周作人的赞赏:

人地名的单复线,句读的尖点圆及小圈,在中国总算是原有的东西;引证话前后的双钩的引号,申明话前后的括号的解号,都是新加入的记号。至于字旁小点的用法,那便更可佩服;他的用处据《圣书》的凡例上说:“是指明原文没有此字,必须加上才清楚,这都是叫原文的意思更加显明”。<sup>②</sup>

传教士译者和中国学者在翻译白话《圣经》过程中体现了前所未有的创新精神。如果说对传统中文标点系统的改进只算得上革新的话,那么,大胆启用了1 000个新的汉语表达方式、新造了87个汉字,则是前所未有的创新。

<sup>①</sup> 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第273页。

<sup>②</sup> 周作人:《圣书与中国文学》,载于《小说月报》1921年第12卷第1期。

狄考文的继任者富善提出的翻译原则,强调在圣经原文和中文表达之间的调和。1912年,他在《教务杂志》上发表文章《为3亿中国人翻译的圣经》(*A Translation of the Bible for Three Hundred Millions*),首次公开谈论他的“官话和合译本”翻译原则:

(1) 语言必须能通行各地,而不是地方性的……

(2) 语言必须是(和我们的英王詹姆斯译本一样)在讲坛上朗读时,所有阶层人士都容易明白的……

(3) 在语言的习惯用法容许之下,译文必须贴近原来的希腊文和希伯来文……

(4) 比喻(*figures of speech*)必须尽可能直接翻译出来,不可意译……<sup>①</sup>

在第(3)、(4)条翻译原则指导下,《新约》希腊文原文中几乎所有的比喻都被直译出来。如“穿上新人”、“披戴基督”这样大胆的比喻,以前的译本都采用意译,或者直译但作出小注。“官话和合译本”则直接译出,也不作任何注释。据说在一次针对隐喻翻译的会议上,一位中国助手对着传教士译者突然插了一句:“你们以为我们中国人不懂得欣赏这些比喻吗?这在我们的书里随处可见,新的比喻必会受到欢迎的。”<sup>②</sup>

《旧约》的翻译工作又进行了6年之后,即1918年,富善写了《官话和合译本圣经》(*The Union Mandarin Bible*)一文,再次

① 《教务杂志》(*Chinese Recorder*),1912年,第43卷,第331—336页。四条翻译原则译文转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》,第325页。多数学者把这四项翻译原则理解为官话和合译本译委会指定的总原则,不过原则条目数量和译文略有出入。

② 转引自(美)魏贞愷:《和合本圣经与新文学运动》(吴恩扬译),载于《金陵神学志》,1995年。

谈自己的翻译原则,5条原则中有一个新提法:

(1)语言必须是真正口语化的(和我们的“英王詹姆斯圣经”一样),容易被所有能够阅读的人所明白。

(2)语言必须是普遍通用而不是地区性的官话。

(3)文体虽然要浅白易明,却必须高雅简洁。

(4)译文必须紧紧接近原文。

(5)例证(指隐喻——本书作者)必须尽可能翻译(translate)而不是意译(paraphrase)出来<sup>①</sup>。

第(3)条“文体虽然要浅白易明,却必须高雅简洁”,值得注意。“官话和合译本”译委会经过多年的翻译实践后,对中文《圣经》应当采用的“白话”有了更加深刻的理解。由于风行一时的“浅文理”逐渐失去读者,“浅文理和合译本”《新约》不再发挥重要作用。这就意味着他们只能出版“文理”和“官话”的《圣经》译本。对于“文理和合译本”的流传效果,富善很难作出预测。但是,他应当明白当时中国文学界提倡白话文的用意和白话文逐渐流行的现实,白话《圣经》译本不仅可以面向那些文字水平不高的平民百姓,也可以让熟读中国经书的文人所接受,进而成为流行于中国的《圣经》版本。因此,这样一部中文《圣经》的“风格”必须既“浅白易明”,又“高雅简洁”,而“高雅”的文笔成了首要的追求。在“官话和合译本”完成后,译者之一鹿依士(Spencer Lewis)写道:“难道我们不也希望,它会对中国语言还未曾有过的标准国语文体作出明显的贡献吗?”<sup>②</sup>可见,传教士译者也期望他们翻译的白话《圣经》成为标准“国语”的典

①《教务杂志》(Chinese Recorder)1918年,第49卷,第552—554页。

②《教务杂志》(Chinese Recorder)1919年,第6卷,第4—5页。

范,而这种期望更会强化他们对中文文采的追求,传教士译者和他们的中国伙伴也确实从最初追求文字上的准确逐渐转向意义上的准确。参与翻译工作的中国学者邹立文、刘大成、王元德等人在译文的表达和中文的润泽方面做了大量工作。

“官话和合译本”在1919年4月22日出版后不久,在华传教士和中国学者纷纷发表评论文章。第一个发表意见的饶永康(Harold B. Rattenbury, 1878—1961)认为,该译本是西方传教士承担的圣经汉译工作“最后也是最伟大的译本”<sup>①</sup>。周作人认为这个译本达到了“信”和“达”<sup>②</sup>;朱维之后来指出这个译本是“模范的翻译”<sup>③</sup>。教会圈外的中国学者也把“和合本”的白话文看作是“好的文学白话”(a model of good literary Mandarin<sup>④</sup>)。20年代中国推行文学大众化期间,“和合本”的四福音书曾在许多政府学校中被用作标准的国语范本。这些评论和事实足以证明这部白话《圣经》具有鲜明的时代特色和文学魅力。

## 第七节 圣经汉译理论的内涵

传教士译者对圣经汉译方法和理论的探讨,涉及翻译观念转变、翻译语言选择、翻译标准厘定、文化因素传达、读者反映效果等翻译理论的核心问题。

来华传教士来自欧美基督教文化传统浓厚的国度,他们从

① 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第335页。

② 周作人:《圣书与中国文学》,载于《小说月报》,1921年第12卷第1期。

③ 朱维之:《基督教与文学》,上海青协书局,1941年,第70页。

④ A. H. Jowett Murray: *A Review of Lü Chenchuang's Revised Draft of New Testament*, 载于 *The Bible Translator*, 1953年第4期,第165—167页。

小所受的教育、树立的人生观以及成年后的生活追求和人生信仰皆根植于《圣经》和“福音”的鼓动。在他们的心目中，基督教是拯救全人类摆脱“原罪”之灾的唯一“方舟”，他们坚信基督教可以征服所有无视上帝存在的“野蛮”民族和“异教”国家。为此，他们负有强烈的使命感，甘愿为传播《圣经》和普及基督教远离故土，到陌生的国度生活、学习、传教，甚至献出生命。这一切决定了来华传教士的文化身份。他们从西方带来了《圣经》原文（如唐朝的古叙利亚文本，明清之际的拉丁文本，19世纪的英语文本），在翻译过程中他们势必要遵从西方教会权威和圣经专家的诠释传统，模仿和借鉴他们翻译《圣经》的原则和方法。然而，面对中国的特殊文化和时代背景，他们也在探索圣经汉译的有效形式和方法。在对待《圣经》原文的“忠实”方面，来华西方译者既继承西方主流圣经翻译的传统，又保持中国新语境下的独立性和创新精神。

唐代的文化开明政策使景教能够输入中土。然而，作为外来宗教文化，面对强势的唐朝国力和中国文化，景教只能屈从于当时的多元宗教文化，在政治上依附皇权，在宣传教义时借助佛、道。唐代景教士在译介《圣经》时采取比附佛道词汇、注重宗教概念本土化的策略，实乃不得已之举。这体现了翻译作为文化交流手段的最基本功能。明清之际，中国的国势依然强盛，中国文化处于世界强势地位。来华耶稣会士遂有借助“学术传教”研习中国文化并向西方译介中国经典之举。他们因担心翻译圣经可能会引起敌对中国经典之嫌，所以即使在中国文人的请求下，他们也不主动去翻译《圣经》。即便是编纂性质的片断译介，也是采取故意的删改策略，以避免与中国文化和传统价值观发生直接冲突。19世纪初，贺清泰通过添入小字的夹注方法方便读者明解，这已经超出了西方圣经翻译死板的“忠实”原则，走向真正意义上翻译的轨道。基督教新教素来以翻译和传

播《圣经》为基本使命,传教运动开始后,便向仍处于闭关锁国的中国叩门。马礼逊研习中国典籍,并从中得到圣经翻译语言方面的启发,他提出“忠实、明达和地道(典雅)”的标准,不仅表现了这位勇敢的学者型译者对《圣经》文本的全面忠实,同时也表明,他作为一名真正的译者,对《圣经》原文有着能动的理解,对圣经汉译理论有过独立的思考。马礼逊的翻译思想对以后传教士和汉学家的《圣经》翻译与修订具有指导作用。及至施约瑟,他的圣经翻译不仅“忠实”、“流畅”并举,而且圣经文化和中国文化并重,体现了翻译家、汉学家、《圣经》学者集于一身的他所持的公正文化立场。施约瑟的文化翻译观对圣经汉译至今仍有指导意义。杨格非提倡“非直译”原则,主张意译优先,灵活对等,具有对西方圣经翻译“忠实”传统挑战的意味,为“交际型”圣经汉译开了先河。“官话和合译本”译者看重中文韵味,敢于造字创新,具有开拓精神。由于中国学者的积极参与,西方传教士译者对《圣经》的宗教性和文学性采取了不偏不废、一视同仁的翻译态度。这样的翻译策略和翻译态度,直接造就了后来成为中国文学青年接触基督教文化和圣经文学的文本基础。正是这部白话《圣经》,不仅对圣经汉译的文学化转向起到了推动作用,而且在创作主题、文学形式、话语方式、语言魅力、艺术风格诸方面给中国现代文学提供了营养。

## 第八节 圣经汉译和佛经翻译比较

佛经和《圣经》都是通过沟通西域和中国的“丝绸之路”由西域人士传来:胡人和天竺人传入佛教;胡人、犹太人和波斯人传入《圣经》。早在汉明帝永平八年即公元65年之前佛经就传入中国,在东汉桓帝、灵帝时代(147)开始得到翻译,延续近千

年。基督教传入中国的时间为东汉元和三年即公元86年,圣经汉译活动开始的确切时间是唐贞观九年,即公元635年,至今已有1300多年的历史。发生在中国本土的这两种翻译活动或运动,都以汉语为依归,参加人员众多,翻译主体的文化身份多样,推动了中国翻译高潮的形成,成为中国文化同异域文化交流的成果和见证,无疑都是中国翻译史上值得书写的大事件。

蒋述卓评价佛经翻译“既是一种宗教经典的翻译,又是哲学理论的翻译,同时还是一种文学翻译”<sup>①</sup>。这个观点是对佛经文本所具有的宗教、哲理、文学三维性质的首肯。从某种程度上讲,圣经汉译活动也具有相似特点,因为《圣经》也具有三维性质:充满哲理的基督教经典、记录古希伯来民族历史的珍贵文献、写作技巧高超的文学作品。此外,作为一种“文化母本”,《圣经》既是生活和思想的“百科全书”,也是一个审美文化的资源库。《圣经》经过无数中西人士前仆后继的诠释、翻译、修订,对中国的社会、文化和文学产生了不可忽视的影响。本节拟从宗教经典翻译发生论入手,探讨圣经汉译与佛经翻译在翻译实践上的相似性以及两者产生差别的历史、文化原因。

### 1. 宗教经典翻译发生论

宗教是一种客观存在的社会现象。宗教经典代表其发源地的民族精神和灵性智慧,是民族信仰和地区文化的最初文字形态。宗教的生命在于传播,让更多的人接受,因此,宗教典籍的翻译和传播历来是宗教机构的一件大事。在突破地域限制、超越物质交流的文化交流过程中,宗教经典的传播成为人类翻译传统的先声。从另一方面看,民族文化的生存、延续和发展需要自我更新,更需要纳新,从异质文化中得到滋养,否则就会故步

<sup>①</sup> 转引自王克非:《翻译文化史论》,上海外语教育出版社,1997年,第44页。

自封、脉断自亡。中外翻译史告诉我们,人类大规模的翻译活动是以大部头的宗教经典翻译开始的。

发生在西方的圣经翻译和发生在东方的佛经翻译,历史悠久,规模宏大,演变成影响一种文明进程的翻译运动。宗教经典的大规模翻译往往发生在国运和平、政治昌明的文化大国和历史阶段,服务于教权统治和政权利益,那些参与宗教经典翻译活动的学者、译家也分享文化使者的殊荣(公元5世纪之交哲罗姆翻译“通俗拉丁文本”与公元7世纪玄奘翻译佛经是最好的例证)。宗教经典的翻译,凭借有效的组织行为和雄厚的智力资源、依赖统治阶层或教会势力的政治保护而得以大规模开展,翻译过来的宗教经典在目的语文化中享有很高的文化地位,发挥着塑造教徒身份的作用。宗教经典中的富于哲理的思想、格言警句式的语汇,以及趣味横生的词汇、家喻户晓的典故,为文学艺术家的创作提供了灵感和养分。这是东西方宗教经典翻译的相似性所在。

当然,西方的圣经翻译和中国的佛经翻译有明显不同之处。

首先,西方圣经翻译有“一语多译”的传统,促成了多种民族语言的发展和成熟,因而带有世界性特征;佛经翻译的中心在中国,限于从梵语或胡语到汉语的转换,汉语从中受益,因而带有地区性特征。

西方圣经翻译张扬基督教文化,在基督教国家,宗教性始终是《圣经》文本的主导价值;佛经翻译从一开始就与中国传统哲学与美学结合,“儒佛调和”,汉译佛典的哲理性和文学性成为佛经的主导价值。

从翻译思想看,发轫于佛经翻译的中国翻译传统中“重写”意识浓厚,而发轫于圣经翻译的西方翻译思想里文本种类与翻译方法的关系意识强烈。哲罗姆提出的“圣经翻译用直译、文学翻译用意译”主张,明确了文本种类与翻译策略之间的关系,

而玄奘的佛经翻译具有“重写”特征<sup>①</sup>。

西方圣经翻译历来与民族和宗教政治的需要密切相关。由于《圣经》文本的意识形态特征明显,《圣经》解释权与翻译行为与教权、政权的关系复杂多变,不仅出现了反复的翻译活动和不同宗派的译本争夺正统地位的现象,而且有过译事受挫、译家遭难的黑暗历史时期;佛经翻译在中国文化语境下总体上进行得十分顺利(除唐武宗灭佛事件),皇权对佛经翻译一贯支持和纵容,译家的政治地位很高。

最后,西方圣经翻译以“输出”为主导策略,策动者和赞助人在源语文化一方,带有“征服文化”的色彩,符合基督教征服全球、万民归一的普世目的;佛经翻译以“输入”为主导策略,策动者在目的语文化一方,带有“使节文化”的意味,符合佛教对主体悟性的倚重。

## 2. 圣经汉译与佛经翻译的相似性

从中外文化交流的高度来看,佛经翻译和圣经汉译对中国社会的多个层面都产生了不可忽视的影响。鉴于此,对佛经和《圣经》都比较熟悉的现代中国学者从不同方面对两者作过比较。

季羨林把中华文化比作一条长河,认为这条“长河”之所以源流不断是因为注入过两次“新水”:一次是印度来的水,一次是西方来的水(《中国翻译词典》序,1997)。“印度来的水”显然指的是佛经翻译;“西方来的水”指明末清初西方耶稣会士带来的基督教思想和实用科学。朱维之用“远西文化”给“西方来的水”作了更好的注解:

<sup>①</sup> 陈琳 张春柏:《从玄奘与哲罗姆的比较看中西翻译思想之差异》,载于《外语研究》,2006年第1期,第61—65页。

两千年来,中国受到两度大规模的外来文化冲击和影响。第一度来自印度和中亚,史称“西域”;第二度来自欧美,可以说是“远西”。第一度的外来影响是由佛教带进的,一般称为佛教文化,对中国文化的影响之深是人所共知的。第二度外来影响,开始于明清之际,公元十六、七世纪,来自基督教文化地区,也可称为“远西”文化。这第二度外来影响比第一度的内容更广泛、更丰富、更宏丽,冲击更大、更深;除了哲学、文学、艺术上的影响之外,同时也涉及到科学、技术以及整个社会、经济制度。因此接受的难度较大,需要的时间较长,从唐初至今一千三百年了,仍是方兴未艾。<sup>①</sup>

将佛经翻译和圣经翻译相提并论者不乏其人。对英文和白话《圣经》十分熟悉的周作人认为,六朝至唐代的佛经翻译和清末的新旧约全书翻译是中国翻译事业上“两个伟大的时期,成绩不小”,且都是“国家的或社会的事业”<sup>②</sup>。佛经翻译和圣经翻译对中国语言文学的影响也是有目共睹的。郭沫若提醒翻译研究者留意这一点<sup>③</sup>。闻一多认为,印度的佛教和西方的基督教带给中国文学的影响均表现在小说与戏剧方面。“说到根本,乃是佛教经典和《圣经》的汉译给中国文学的发展带来了积极

① 朱维之:《对中国文化的两度外来影响的三次高峰》,载于常耀信编《各种视角——文化及文学比较研究论文集》,南开大学出版社,1995年,第73—81页,参见第80页。

② 转引自陈福康:《中国译学理论史稿》(修订稿),上海外语教育出版社,2000年,第402页。

③ 参见郭沫若:《浮士德》简论,1947年,载于罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984年,参见第335页。

的影响。”<sup>①</sup>董秋斯则注意到两者在翻译组织上的相似之处<sup>②</sup>。

以上几位知名学者,对大至佛经翻译和圣经翻译对中国文化的推动作用、小到翻译组织和分工,都有细心的发现。全面来看,圣经汉译与佛经翻译的共同之处有如下几点:

首先,两者在翻译实践上有诸多相似点。最初译作的性质均为“撰本”而非“译本”。最早的汉译佛经《四十二章经》模仿《孝经》、《老子》,乃撰本而非译本。现存最早的圣经汉译片断《序听迷诗所经》乃补缀新旧两约之文。从语言媒介的更迭上看,都经历了“口头传译—转折翻译—直接翻译”三个阶段。东汉的佛经先从胡本转译,隋代以后从梵文直接翻译;圣经汉译先从(唐朝)叙利亚文、(明清之际)拉丁文、希腊文、(19世纪)英语转译,后从希伯来文、希腊文直接翻译。翻译主体都经历了“外国人主译—中外人士共译—本国人主译”的更替。两者最大的相似表现在对汉语文化固有形式的追求上。昙无讫、鸠摩罗什、玄奘等用五言句翻译佛经诗歌,李荣芳、朱维之、吴经熊等用“骚体”翻译圣经诗歌的例子都说明,中国的诗学传统对外来宗教经典的翻译具有强大制约作用。

其次,两者在翻译理论的探索上经历了三个相似的发展过程。佛经翻译理论的发展可概括为:“案本—中道—圆融”<sup>③</sup>三个阶段;圣经汉译理论的发展可概括为“本文本意”—“意义忠实”—“信达雅兼备”三个阶段,从“源本中心”转向“读者中心”,从而完成了从“神学性翻译”到“非神学性翻译”的过渡。

第三,两者在中国文学认知语境下被接受为“翻译文学”。

① 闻一多:《文学的历史动向》(1943),载于《闻一多全集》(一),北京三联书店,1982年,第204页。

② 参见董秋斯:《论翻译理论的建设》,载于罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984年,参见第538—539页。

③ 转引自赵秀明的博士论文《佛经与中国翻译理论》,南开大学,2004年。

从文本的主导性价值上看,两者都是宗教经典,但是经过翻译这个跨文化过程和“本土化”过程,佛经和《圣经》自身的文学价值凸现出来。作为译本接受者,对宗教没有执着追求的中国文人常常以文学家的眼光去披阅教经,他们看重的是教经里所流露的宗教感染力、民族想象力和文章的文采。这一独特的读经传统构成了中国文人对佛经和《圣经》特有的认知传统。梁启超曾云,一切佛典皆文学也。“即不信解教理者,亦靡不心醉于其词绩”<sup>①</sup>。在周作人眼里,《圣经》“和中国的四书五经相似,在教义上是经典,一面也是国民的文学”<sup>②</sup>。郑振铎认为,《旧约》是希伯来民族在千年间所产生的“最好的文学”,就连《启示录》也是“很美丽而很有力的著作”<sup>③</sup>,因而把《圣经》纳入他编的《文学大纲》。以色列当代学者伊爱莲(Irene Eber)对中国现代作家频繁引用圣经内容的现象作了观察后得出结论:“那意味着圣经主要是被当做一部文学作品来阅读”<sup>④</sup>。换言之,在中国文学认知语境下,《圣经》原来的主导价值和非主导价值发生了转化,《圣经》的文学品质被接受为主导价值,其宗教功能则被一再淡化。

最后,两者对中国文学的发展都有贡献。佛经的翻译使中国古代文学获得一种解放,佛经以其作为宗教经典的尊严“抬高了白话文体的地位”<sup>⑤</sup>。19到20世纪之交的白话《圣经》翻

① 梁启超:《翻译文学与佛典》,载于罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984,参见第66—67页。

② 周作人:《圣书与中国文学》,载于《小说月报》,1921年第12卷第1期。

③ 郑振铎:《圣经的故事》,载于《小说月报》,1924年第15卷第2号。

④ 伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第5页。

⑤ 胡适:《佛教的翻译文学》,载于罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984年,参见第76页。

译对新文学运动起到推波助澜的作用,促进白话成为当时的文学标准语言。《圣经》的语言个性和力量使中国现代文学出现了特有的“圣经引文”现象;输入了文学的非写实话语;改变了小说的叙事模式,引进了“书信体”小说、“牧歌体”诗歌和“祈祷”文学。两者对汉语的发展贡献良多,仅以汉字的增加为例,佛经翻译为汉语增加了 35 000 个词;仅一部白话《圣经》(“官话和合译本”)就启用了一千多个新用法,新造了 78 个汉字<sup>①</sup>。

### 3. 圣经汉译与佛经翻译的差异

圣经汉译和佛经翻译都是作为宗教文化传入中国的,都历时千年之久,与中国的政权更迭和统治阶级有着价值趋同和价值冲突的波动,呈集体翻译之盛,促成了翻译高潮的形成,投入相当,规模相当,影响相当,构成中国翻译史上两次大规模的翻译活动或运动。然而,两者的差别也是不容忽视的。

首先,佛经在中国的翻译没有受“征服文化”理念的驱动,自始至终以“使节文化”的面目出现。圣经汉译活动则不然。唐代和明清之际的圣经译介属于“使节文化”范围,然而进入 19 世纪、尤其在“鸦片战争”以后,传教士的圣经汉译活动与帝国主义对中国的侵略行为扯上干系,遂有“征服文化”之嫌,这也与基督教新教征服全球的传教战略有关。20 世纪 30 年代之后,由于华人译者的主动参与,圣经汉译才重新纳入平等文化交流的轨道。

第二,以量而论,《圣经》与佛经不可同语。佛教翻译的组织形式是建立在等级之上的合作,“译主”的地位较高。从事译

<sup>①</sup> 转引自 I-Jin Loh: *Chinese Translations of the Bible*, Chan Sin-wai and David E. Pol-lard: *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1995, p. 62。

经的高僧称为“译经元匠”（菩提流支）、“翻经法师”（彦琮）、“翻经学士”（费长房）、“译经三藏”（玄奘）等，说明译家在佛经翻译事业中的特殊地位。圣经汉译不突出译者的个人地位，即使在翻译组织里，成员之间地位平等，甚至采用“投票”机制来决定最后的译文，可谓经文面前人人平等。这种差别同中国和西方不同的政治文化有一定关系。

第三，圣经汉译的时代特色佛经已经无法拥有。《圣经》在中国被反复翻译，经历了文言—浅文言—白话—现代汉语的更替，乃至出现“主流译本”（如19世纪的“文理”译本）、“权威译本”（如“官话和合译本”）、各种“新译本”。重译《圣经》一直是中国翻译家的梦想：严复在1908年翻译过《马可福音》片断；周作人在1920年公开肯定《圣经》的文学性；郑振铎在1924年公开宣传《圣经》的文学价值，又在1935年提出重译《圣经》的计划；许地山、陈梦家、李荣芳、朱维之、吴经熊等中国翻译家先后重译了著名的圣经诗歌；1941年，朱维之提出翻译一部文学的《圣经》的设想；到了新时期，张久宣翻译了《圣经后典》，文洁若翻译了《圣经故事》。在当代中国，圣经汉译呈现多元化的局面，读者群体也多样化，多种版本的《圣经》发挥着不同文化功能，中英文《圣经》甚至进入大陆的大学课堂。

最后，一个民族接受异域文化必然会有一个历史的消化过程。佛经翻译已经完成了其历史使命，同中国哲学、文化、艺术、文学等已经达到水乳交融的地步。圣经汉译活动虽然历时有时，《圣经》也被认为是影响近代中国的一百部译作之一<sup>①</sup>，但是对中国文化的各个方面所产生的影响十分有限。尽管有的学者认为，基督教文化已经成为中国社会中的“亚文化”，成为中国

<sup>①</sup> 邹振环：《影响中国近代社会的一百种译作》，中国对外翻译出版公司，1996年，第36—41页。

文化的有机构成部分,并将在中国文化中发挥重要的作用<sup>①</sup>。但是,囿于中国是非基督教国家、任何宗教都不享有独尊地位这样的接受语境,以《圣经》为主要载体的犹太—基督教文化对中国文化的冲击和影响还是有限度的。

---

<sup>①</sup> 王晓朝:《宗教学基础十五讲》,北京大学出版社,2003年,参见第237页。

## 第五章

# “动态对等”原则与 “现代中文译本”

“现代中文译本”不仅是当代圣经汉译事业的需要,更是“圣经联合公会”(United Bible Society, 简称 UBS)主导的在世界范围内翻译和普及《圣经》的产物。该译本的翻译工作自始至终在纽约“美国圣经公会”总部的“圣经大楼”里进行。其“序言”称,它的翻译原则和方法是“联合圣经公会在世界各地推行的翻译原则和方法”。实际上,这些“翻译原则和方法”就是由以奈达为首的执行委员会制订的以“动态对等”(dynamic equivalence; 香港学者译为“意义相符,效果相等”)为主导的翻译原则和方法。

### 第一节 “动态对等”原则对圣经 翻译的指导作用

奈达自 1943 年获得语言学博士学位后,便在美国圣经公会任职,从 1946 年起担任圣经翻译部的执行秘书,专门从事圣经翻译的组织和指导工作。他用语言学理论来指导圣经翻译实践,根据自己指导 250 种圣经翻译的经验,创建了富有特色的翻译理论。奈达提出的“最贴切的自然对等”或“功能对等”翻译

原则不仅指导过西班牙文《圣经》修订本和“现代英文译本”的翻译,还指导过“现代中文译本”的翻译。“现代中文译本”正是以“现代英文译本”为蓝本,遵循同样的翻译原则。通过对照这两个中、英译本的翻译过程,我们发现两者有五个共同点:

(1) 翻译的“源本”基本一样:“现代英文译本”和“现代中文译本”之《新约》分别根据联合圣经公会出版的《希腊文新约》第3版(*The Greek New Testament*)和第4版,《旧约》均根据鲁道夫·基特尔(Rudolf Kittel)1937年编辑的《希伯来圣经》第3版(*Biblia Hebraica*);

(2) 都遵循“动态对等”(或译“意义相符、效果相等”)翻译原则;

(3) 都属于“意译本”,即用浅明的文字传达《圣经》的信息(真理);

(4) 对“神名”的处理方法相同,尽量减少音译词和神学术语;

(5) 面向一般文化程度的读者,“现代中文译本”更是为了“中国百分之九十以上的非基督徒”。

可见,奈达提倡的“动态对等”翻译原则与“现代英文译本”和“现代中文译本”有着密切的关系。

## 第二节 “动态对等”原则与“现代英文译本”

1966年,“美国圣经公会”遵照奈达的“动态对等”翻译原则,翻译出版了《新约》。不久,联合圣经公会请求美国圣经公会代表联合圣经公会翻译出版《旧约》,并且遵循与《新约》同样

的翻译原则<sup>①</sup>。1976年,《旧约》的翻译完成,与《新约》第4版合并。这就是初版 *Good News Bible* (《福音圣经》),即学术界所称的“现代英文译本”。1992年,“现代英文译本”“修订版”( *Good News Bible With Deuterocanonicals/Apocrypha*; 又称 *Good News Translation*,简称 *GNT*)推出,《后典》部分被置于《旧约》和《新约》之间。

“现代英文译本”由联合圣经公会翻译出版,面向全世界的读者。正如“前言”( *Foreword*)所称,翻译的目的是“让今天的读者最大限度地了解原文的内容”。译者指出,《圣经》不单是一部倍受推崇的伟大著作,它是所有人的福音,是既可以心领神会也可以指导日常生活的信息( *The Bible is not simply great literature to be admired and revered; it is Good News for all people everywhere — a message both to be understood and to be applied in daily life*)。从这些声明里可以看出,当今的教内译者对《圣经》的看法是一分为二的:作为神学性的基督教典籍和作为文献总汇和文学总集的文本同样不容忽视。

译本“序言”对翻译过程中所遵循的原则也作了详细交代:

### (1) 明确原文的意思

译者的首要考虑是提供一个“忠实于希伯来文、亚兰文和希腊文原意的翻译”( *a faithful translation of the meaning of the Hebrew, Aramaic, and Greek texts*)。因此,第一步就是准确理解原文的意思。因为某些单词和词组的意思无法确定,或者因为原文的文化、历史背景难以还原,有时候就会出现原文意思无法确知的情况。作为弥补,就需要参考古代各种译本、现代各种

<sup>①</sup> “现代英文译本”的翻译原则英语原文,参见 *Good News Bible Translation Principles*, 载于 *The Bible Translation*, 1977年,第28卷第4期,第408—412页。

英文译本以及其他语种的译本。

### (2) 用自然、清楚的语言表达

在尽量准确地理解原文的意思后,译者采用的表达风格和形式要让读者易于明白。由于译本面向的是以英语为交际手段的任何人,所以不使用那些不通用或不普遍使用的词语和形式。不过,对于具体使用什么词汇,则不作人为限制,而要千方百计用“自然”、“清楚”、“简单”、“无歧义”的语言表达原文的意思(Every effort has been made to use language that is natural, clear, simple, and unambiguous)。因此,无需刻意复制原文的句子成分、句子结构、单词顺序和语法特点(Consequently there has been no attempt to reproduce the English in parts of speech, sentence structure, word order, and grammatical devices of the original languages)。

### (3) 保留历史文化因素

译者认为,翻译的忠实还包括忠实地再现原作的文化、历史特征,而不要刻意使其带有现代意味(Faithfulness in translation also includes a faithful representation of the cultural and historical features of the original, without any attempt to modernize the text)。不过,原文中诸如时间单位、度、量、衡这样令现代读者难以明白的文化特色,要给出现代的对应单位,因为较之于这些单位的原有形式,其作为信息的意义更显重要。

### (4) 统一“神名”的译法

遵照“七十子希腊文本”开创的惯例,同时依照大多数《圣经》英译本的做法,该译本把“上帝”的希伯来名称(通常音译为 Jehovah 或 Yahweh)表示为“Lord”;当表示“Lord”的 Adonai 之

后与 Yahweh 连用时,则表示为“Sovereign Lord”。

罗伯特·伯卓尔(Robert G. Bratcher)是独立完成“现代英文译本”的翻译家,他赞同奈达提出的“动态对等”翻译原则。伯卓尔认为,“动态对等”原则的重点不是要把原文的字汇逐一直译成意思相同的英文,而是使用最自然和最忠实的字或句,把这些字汇在上下文的意义充分反映出来。换言之,“动态对等”原则注重“意义”的翻译,而非“字义”的翻译。

### 第三节 “动态对等”原则与“现代中文译本”

“现代中文译本”为了保证译文的通顺和可读性,采用了意译、加注、删除、加补、词性转换等方法。该译本特别注重以下几点:

#### 第一,注重读者的反应

力求忠实、灵活和有效地表达原作的意义,同时密切注意一般读者对每一句译文的理解和接受问题。为达到这一目的,翻译时避免使用教外人士所不谙熟的宗教术语或神学名词,并尽可能摆脱原文语法的束缚。

#### 第二,注重口语化和流畅

注重口语化和诵读上的流畅。对于字汇的运用虽不作硬性规定,但大约以初中生的中文程度为标准,以便广大读者在阅读时不感觉困难。

#### 第三,尽量减少音译词

为了使读者易于了解圣经中某些词语的意义,本译尽可能减少音译词语。

#### 第四,依照“现代英文译本”的惯例,统一“神名”的译法

某些《圣经》译本把上帝的名字音译为“雅威”或“耶和华”

(前者如“思高本”;后者如“和合本”)。该译本遵照古人避讳不直呼上帝名字的习惯,每遇这一名词都以“上主”代替。全部旧约只有在“他的名字是……”等处译为“耶和華”。在“主”和“上主”二词同时出现的时候,译为“至高的上主”。

其实,在《新约》的翻译工作开始之前,以奈达为首的圣经翻译专家组拟定了一份《国语新约翻译指导原则》。其要点如下:

### 1. 译文的标准

- (1) 意义相符、效果相等,胜于只注重形式相符;
- (2) 脉络意义的连贯一致,胜于词句的一致;
- (3) 口语形式胜于书写形式;
- (4) 适合中学程度(或18—25岁)人士的用语,胜于比他们年轻或年老者的用语;
- (5) 今日较普遍的国语,胜于地区性的、宗派性的,或传统式的国语;
- (6) 译文必须让基督徒与非基督徒同样能懂。

### 2. 译文的风格

- (1) 在字汇、文法、词句的安排上,必须尽可能把圣经语言的不同风格反映出来;
- (2) 风格的水准不应技术化,也不宜太通俗化,除非原作者选用某一说法,或是由于要符合“意义相符、效果相等”的原则;
- (3) 在任何情况之下,译者有完全的自由改变原文的形式,好在译文中忠实表达原文的意义。

### 3. 中文成语的运用

- (1) 中文成语可加运用,但以不造成误解的危险、并确实与

内容相称为限；

(2)原文中的成语不可逐字译出,除非其确切的意义能够清楚地、完整地保存下来。

#### 4. 译文的可读性

(1)为了易解明了,隐含意义应明显化;

(2)被动语态如果没有指明动作者是谁,则应译成主动语态;或者保留被动语态,而将动作者予以指明;

(3)如果能够使译文更加流畅和易懂,直接的语气可以改变为间接引语,或间接引语可改为直接的语气;

(4)原文中的省略说法,应按译文的需要,予以补充。

#### 5. 文法及用语单位:

(1)长而复杂的词句,应按译文的需要,拆开翻译;

(2)翻译的基本单位是一段落,容许各节间内容及次序的调换;

(3)表达事情的名词应改为动词,如果这样更合乎译文的用法;

(4)无作用的连接词应该取消。

这是一份完整的、操作性很强的指导意见,其核心仍然是“动态对等”。

## 第四节 “现代中文译本”的得与失

由于文化背景不同,表达方式相异,语言结构的特殊性,绝对的“动态对等”是难以实现的。再加上原文早已带有源语文化中的思想观念,个别地方只能作些灵活的变通。因此,奈达建

议在目的语中尽可能找出“最贴切的自然对等语(closest natural equivalence)”<sup>①</sup>。下面我们参照“现代英文译本”,就文化负载词的翻译、段落翻译、音译词的翻译和成语的翻译,分析“现代中文译本”得益于“动态对等”翻译原则的地方。

### 1. 文化负载词的翻译

以“现代英文译本”为蓝本的“现代中文译本”不仅遵循“动态对等”翻译原则,而且把属于“动态对等”一类的英译本 *New English Bible*、*The Jerusalem Bible*, 以及 *Revised Standard Version* 作为参考。例如《旧约》里多次出现“cherubim”的形象(希伯来文为 *kerubim*, 源自巴比伦神话,意译为“神兽”<sup>②</sup>或“神丁”<sup>③</sup>;中文“和合本”和“现代中文译本”均音译“基路伯”),该词首先出现在《创世记》第3章24节里,剑桥大学推出的“动态对等”译本 *The News English Bible*, 直译为 *cherubim* (第4页),而美国圣经公会推出的 *Good New Bible* (即 *Today's English Version*) 1976年初版(第5页)和1992年修订版均意译为 *living creatures* (第4页)。另外,圣经翻译者虽然在译文文字表达上注重文采,以维持文学上的雅致,但是,那些为求译文读者与原文读者“同等反应”的“浅化”译文很难保持原著的文学品质。以具有希伯来民族风格的圣经诗歌翻译为例,马丁·路德的德语《圣经》,以及著名的英文版本尽管为保留圣经诗歌品质作出种种努力,却无一例外地将圣经诗歌做了“散文化”处理。

① Eugene A. Nida: *Good News For Everyone*, Waco, Word Books, 1977, pp. 108—109.

② 该译法参见冯象:《创世记:传说与译注》,江苏人民出版社,2004年,第230页。

③ 该译法参见王宏印编著《世界名作汉译选析》,上海交通大学,2000年,第11页。

### 例 1:原文成语的表达

《彼得前书》(*I Peter*)第 1 章 13 节希伯来原文含有一个涉及文化背景的成语,直译过来就是“束上你们心中的腰”,对应的英语“girdle one's loins”遂成为一句成语。希伯来人平时身穿宽松长袍,劳动时才用腰带束身。这是借穿着习惯来表达“已经准备好”的寓意,对于今天的读者而言,理解起来会有困难。如果直译,这句话可能毫无意义。如旧译:

英文“钦定本”之修订本:Wherefore, girdling up the loins of your mind, be sober and. . .

中文“和合本”:所以要约束你们的心(原文作“束上你们心中的腰”),谨慎自守……(“约束”一词在当时的意思是“束缚”——本书作者)

既然作者的原意是想提醒读者(信徒)预备好行动之心,那么,运用“动态对等”原则,就可以翻译成:

So then, have your minds ready for action. Keep alert and. . .  
(“现代英文译本”《新约》,1976,第 316 页)

所以你们的心要准备好,时时警惕……(“现代中文译本”《新约》,1979,第 361 页)

### 例 2:“龙”的意象转换

《启示录》是一部借助意象表达象征意义的典型书卷。第 12 章反复出现 dragon(龙)的意象,如第 9 节:

“钦定本”之修订本:And the great dragon was cast down, the old serpent, he that is called the Devil and Satan, the deceiver of the whole world;. . .

“和合本”:大龙就是那古蛇,名叫魔鬼,又叫撒旦,是迷惑普天下的。

“现代英文译本”:The huge dragon was thrown out—that ancient serpent, named the Devil, or Satan, that deceived the

whole world.

“现代中文译本”:于是,那条大戾龙被摔下来;它就是那条古蛇,名叫魔鬼或撒旦,是迷惑全人类的。

“dragon”是由于英文无法翻译希腊文原文而采用的音译词,这种动物谁也没有看见过。可以明确的是,《圣经》里的 dragon 是所有邪恶欺诈的总和,而在中国文化里,“龙”是吉祥福祉的象征物,两者根本不是一个所指,所以翻译该词最大的困难在于如何传达意象的象征意义。“和合本”使用没有褒贬之分的形容词“大”,虽然有“古蛇”的诠释,但仍然让中国读者难以理解“大龙”意象的“邪恶”性质。“现代中文译本”加上一个表示“邪恶”(如“罪戾”)、“凶暴”(如“暴戾”)之意的“戾”字,明确了这个意象的贬义象征。再结合上下文给出的“撒旦”之化身“古蛇”的意象和“魔鬼”的概念,中国读者就不至于产生误解。这种以译语文化为参照、强调“读者反应”的做法,符合“动态对等”原则。

## 2. 隐喻的“含蓄”翻译

《圣经》中的隐喻比比皆是。《创世记》第4章1节出现了一则涉及“性”的隐喻:

“钦定本”:And Adam knew his wife; and she conceived, and bare Cain. (下画线为本书作者所加,下同)“knew”的希伯来原文是 yada,婉言“同房”。古英语里“know”的意思是 to have sexual intercourse with(与……发生性关系)。“钦定本”之修订本只把句中的 Adam 改为 the man。

讲究“中文文采”的“和合本”译为:那人和他妻子夏娃同房,夏娃就怀孕,生了该隐。“同房”为汉语中对夫妻性生活典型的含蓄说法。

注重学术性的“思高本”直译为:当亚当认识了自己的妻子

厄娃,厄娃怀了孕,生了加音。(1968:9)

注重“形式对应”的英文“新标准修订本”译为:Now the man knew his wife Eve, and she conceived and bore Cain. (《圣经》英汉对照本,1995:5)

《新英语圣经》(1970:4)尽管也注重“动态对等”,但译文稍微“隐含”:The man lay with his wife Eve, and she conceived and gave birth to Cain.

注重“动态对等”的“现代英文译本”则“显化”无遗:Then Adam had intercourse with his wife, and she became pregnant. She bore a son.

“现代中文译本”继承了“和合本”的含蓄译法:亚当跟他妻子夏娃同房,她就怀孕,生了一个儿子。

由此看来,“现代英文译本”遵照“动态对等”原则和为了照顾一般文化水平的读者,对隐喻的“显化”最为明显。“现代中文译本”遵照中国文化避讳直接谈“性”的习俗,采用委婉、含蓄的说法。

另一处涉及“性”的隐喻出现在《传道书》第3章5节:

“钦定本”及其修订本均为:a time to embrace, and a time to refrain from embracing.

“和合本”译为:怀抱有时,不怀抱有时。

“现代英文译本”做了“显化”处理,译为“做爱”:the time for making love and the time for not making love, the time for kissing and the time for not kissing.

“现代中文译本”仍然保持“含蓄”译法:同房有时,分房有时;亲热有时,冷淡有时。

《撒母耳记下》第13章14节涉及到大卫的儿子暗嫩对同父异母妹妹他玛的“强暴”。“钦定本”采用含蓄说法:he forced her and lay with her. (他强迫她,与她同寝。)以下三个英文译本

作了“显化”处理:他强奸了她。

《新英语圣经》(1970:352): He ... dishonoured her and raped her.

“现代英文译本”(1976:348): he overpowered her and raped her.

“新国际版”(1994:321): he raped her.

“和合本”采用含蓄的语气,译为:(暗嫩)就玷辱她,与她同寝。

“现代中文译本”采用比较委婉的说法,译为:他力气比塔玛大,就用暴力污辱了她。

从以上三个对性隐喻的译例可以看出,“现代英文译本”千方百计采用“自然”、“清楚”、“简单”、“无歧义”的语言表达原文的意思,“显化”的做法有过而无不及。“现代中文译本”虽然以其为翻译蓝本,但在传达这些涉及“性”的内容时,却能继承“和合本”的翻译传统,遵从汉语诗学中“含蓄”的风格,照顾中文读者的审美习惯。

### 3. 以段落为翻译单位

《圣经》中有某些语句逻辑明显混杂,容易产生歧义,“现代英文译本”和“现代中文译本”都予以纠正,重新排列了顺序。如《马太福音》第7章6节,先看旧译:

“钦定本”之修订本: Give not that which is holy unto the dogs, neither cast ye your pearls before the swine, lest haply they trample them under their feet, and turn and rend you.

“和合本”译为:不要把圣物给狗,也不要你们的珍珠丢在猪前,恐怕它践踏了珍珠,转过来咬你们。

再看新译:

“现代英文译本”: Do not give what is holy to dogs — they will only turn and attack you. Do not throw your pearls in front of pigs—they will only trample them underfoot.

“现代中文译本”: 不要把神圣的东西丢给狗, 它们会转过头来咬你们; 不要把珍珠扔给猪, 它们会把珍珠践踏在脚底下。

这个例子证明, 西方和中国的圣经译者不再拘泥于《圣经》的字句和语序, 而是敢于修正原文的瑕疵, 紧跟时代语言的进步, 为当代读者服务。《圣经》也因为译者的有意努力而更容易为普通人所接受。

#### 4. 音译词大量减少

对希伯来文和希腊文某些名词采用音译, 是翻译《圣经》的传统方法之一。然而, 有些音译词即使翻译出来, 若没有恰当、及时的注释, 读者也会不知所云。“钦定本”坚持不作任何注释, 中文“和合本”的惯例是给某些偏僻的音译词做旁注, 说明该词的真正意思。如《马太福音》第6章24节:

“钦定本”之修订本: No one can serve two masters; for either he will hate the one, and love the other; or else he will hold one, and despise the other. Ye cannot serve God and Mammon. (下画线为笔者所加, 下同)

“和合本”译为: 一个人不能事奉两个主; 不是恶这个爱那个, 就是重这个轻那个。你们不能又事奉上帝, 又事奉玛门 (“玛门”是“财利”的意思)。

“现代英文译本”意译 Mammon: No one can be a slave of two masters; he will hate one and love the other; he will be loyal to one and despise the other. You cannot serve both God and Money.

“现代中文译本”也采用意译: 没有人能够伺候两个主人。他要不是厌恶这个, 喜爱那个, 就是重视这个, 轻看那个。你们

不可能同时做上帝的仆人,又做金钱的奴隶。

“现代中文译本”根据“现代英文译本”的译法,尽量减少偏僻的音译词,采用明了的表达方法。如《约翰福音》第11章16节,“和合本”中有“低士马”,“现代中文译本”意译为“双胞胎”:

“钦定本”之修订本:Thomas therefore, who is called Didymus, said unto his fellow disciple, Let us also go, that we may die with him.

“和合本”采用音译:多马,又称为低士马,就对那同作门徒的说:“我们也去和他同死吧。”

“现代英文译本”采用夹注:Thomas (called the Twin) said to his fellow disciple, “Let us all go along with the Teacher, so that we may die with him!”

“现代中文译本”照译为:多马(绰号双胞胎的)对其他门徒说:“我们跟老师一道去,跟他一起死吧!”

再如《马太福音》第5章22节,“和合本”中有音译词“拉加”(Raca,意思是“一文不值”)和“魔利”(Moreh,希伯来语,表示诅咒,意译为Thou fool);“现代中文译本”均意译为“废物”:

“钦定本”之修订本:……and whosoever shall say to his brother, Raca, shall be in danger of the council; and whosoever shall say, Thou fool, shall be in danger of the hell.

“和合本”:凡骂弟兄拉加的,难免公会的审断;凡骂弟兄是魔利的,难免地狱的火。

“现代英文译本”:……whoever calls his brother “good-for-nothing!” will be brought before the Council, and whoever calls his brother a worthless fool will be in danger of going to the fire of hell.

“现代中文译本”照译为:骂弟兄为“废物”的,得上法庭;骂弟兄为“蠢东西”的,也逃不过地狱的火刑。

## 5. 中文成语的使用

在中国成语的运用方面,“现代中文译本”的首要考虑仍是译文能否跟原文“意义相符、效果相等”。如“钦定本”之修订本《雅歌》第7章1节中的 O Prince's daughter! “和合本”译为“王女啊”。“现代英文译本”改译为: What a magnificent girl you are! “现代中文译本”译为“仪态万千的少女啊”。将 magnificent 译成“仪态万千”就是发挥了中文成语的优势,少女可爱妩媚的神态跃然纸上。

从其他章节的翻译可以发现,“现代中文译本”对中文成语或四字结构使用频繁(见下表):

| 章节                         | “现代英文译本”  | “现代中文译本”                               | “和合本”(供对照)                                      |
|----------------------------|---|--|---|
| 《诗篇》<br>第65首<br>12—13<br>节 | The pastures are <u>filled with flocks</u> ; the hillsides are <u>full of joy</u> . The fields are <u>covered with sheep</u> ; the valleys are <u>full of wheat</u> . Everything <u>shouts and sings for joy</u> .<br>(Psalms 65:12-13) | 牧场上牛羊成群;山岭间欢声载道。牛羊漫山遍野;谷物满坑满谷,万象都欢呼高唱。 | (油脂)滴在旷野的草场上;小山以欢乐束腰,草场以羊群为衣,谷中也长满了五谷。这一切都欢呼歌唱。 |
| 《箴言》<br>第12章<br>18节        | <u>Thoughtless words</u> can wound deeply as any swords, but wisely spoken words <u>can heal</u> .<br>(Proverbs 12:18)  | 出言不慎,如利剑伤人;言语明智,如济世良药。                 | 说话浮躁的,如刀刺人;智慧人的舌头,却为医人的良药。                      |

|                    |   |                                       |                                |
|--------------------|---|---------------------------------------|--------------------------------|
| 《箴言》<br>第13章<br>7节 | Some people pretend to be rich, but have nothing. Others pretend to be poor, but own a fortune. (Proverbs 13:7) | 有人假装富有,其实一贫如洗。有人装作贫穷,却是腰缠万贯。          | 假作富足的,其实一无所有;装作穷乏的,却广有财物。      |
| 《哥林多后书》第6章9节       | We are treated as liars, yet we speak the truth; as unknown, yet we are known by all. (II Corinthians 6:9)      | 人家说我们是骗子,其实我们说的是诚实话;说我们是寂寂无名,其实是家喻户晓。 | 似乎是诱惑人的,却是诚实的;似乎不为人所知,却是人所共知的。 |
| 《哥林多后书》第6章11节      | Dear friends in Corinth! We have spoken frankly to you; we have opened our hearts wide. (II Corinthians 6:11)   | 哥林多的朋友们,我们向你们推心置腹,坦白说话。               | 哥林多人哪!我们向你们,口是张开的,心是宽宏的。       |

## 6. 不盲目模仿翻译蓝本

根据“动态对等”翻译原则,“现代英文译本”对某些来自“钦定本”的成语不得不出改动,然而新的表达法或者偏离希伯来原文的排偶结构,或者失去源自“钦定本”的英文成语的感染力,或者减弱原有的贬义色彩。“现代中文译本”尽管以“现代英文译本”为蓝本,但是并没有盲目模仿,照直翻译,而是参照《圣经》原文,比照“和合本”的翻译传统,对原文的重要修辞特征尽量予以保留。如:

(1)英文成语 The wages of sin is death(罪的工价乃是死。比喻罪恶的代价或报应),出自“钦定本”《罗马书》第6章23

节:For the wages of sin is death. “现代英文译本”作了结构调整:For sin pays its wage — death. 这个句式丢失了希伯来原文的排偶结构。“现代中文译本”没有模仿其翻译蓝本,而是直译为:因为罪的代价是死亡。

(2)“钦定本”《申命记》第32章10节出现了著名成语 the apple of one's eye(掌上明珠):he led him about, he instructed him, he kept him as the apple of his eye. “现代英文译本”改为:He protected them and cared for them, as he would protect himself. 失去了成语的感染力。“现代中文译本”没有照译,而是保留了这个成语:他爱护他们,照顾他们,像爱护自己的掌上明珠。

(3)“种子”的意象在《新约》里往往表达特殊的含义。《马太福音》第13章3—8节记载了耶稣对门徒和信徒所讲的“撒种的比喻”(The Parable of the Sower)。第4节提到“撒在路旁的种子”,“钦定本”译文是:And when he sowed, some seeds fell by the way side, and the fowls came and devoured them up. “和合本”译为:撒的时候,又落在路旁的,飞鸟来吃尽了。“现代英文译本”改作:As he scattered the seed in the field, some of it fell along the path, and the birds came and ate it up. 将 fell by the wayside 改成 fell along the path 后,原文的贬义分量就减少了。“现代中文译本”并没有照译,而是译为:他撒的时候,有些种子落在路旁,鸟儿飞来把它们吃掉了。这样就保留并传达出“路旁的种子”意象的贬义。

## 第五节 “动态对等”翻译原则的不足之处

对于“忠实”的理解,“现代英文译本”声称:“翻译的忠实还包括忠实地再现原作的文化、历史特征,而不要刻意使其带有现

代意味(Faithfulness in translation also includes a faithful representation of the cultural and historical features of the original, without any attempt ‘to modernize the text’)”。然而,由于过分强调“动态对等”翻译原则,难免会造成原文历史、文化特征和语言特色的丧失,乃至抹杀希伯来民族特有的文化意象。我们可以从“现代中文译本”对“现代英文译本”的模仿发现这些损失。

### 1. 圣经成语魅力的丧失

由于遵循“动态对等”翻译原则,“现代英文译本”将源于“钦定本”的许多习惯用语和著名典故都作了改动,“现代中文译本”也照译出来。如:

(1)著名圣经成语 The voice of one crying in the wilderness (出自《马可福音》第1章3节)被改为 Some one is shouting in the desert. 原来的表达法暗含正义的呼声或伟大的号召得不到支持和响应之意,改变后的形式抹去了这层引申意思。“现代中文译本”照译为:在旷野有人呼喊。

(2)“钦定本”《马太福音》第7章15节出现了成语 Wolf in sheep's clothing(披着羊皮的狼):Beware of false prophets, which come to you in sheep's clothing, but inwardly they are raving wolves.“现代英文译本”改为:looking like sheep on the outside, but on the inside they are really like wild wolves.“现代中文译本”照译为:你们要提防假先知。他们来到你们面前,外表看来像绵羊,里面却是凶狠的豺狼。隐喻被显化后,过于直白而且啰嗦。

(3)圣经典故 A still small voice(出自《列王记上》第19章12节)被改为 the soft whisper of a voice. 这个“声音”本来指有力的、威严的上帝的声音,代表真理、正义和良知。新的表达法改变了原来的含义。“现代中文译本”照译为:(以利亚听到了)轻

微的声音。

(4)“钦定本”《马可福音》第12章42节出现了著名的隐喻 widow's mite (mite 是古希伯来民族的最小钱币;“寡妇的小钱”指微小却可贵的贡献)。“钦定本”译文是: And there came a certain poor widow, and she threw in two mites, which make a farthing. “现代英文译本”将 two mites 改为 two little copper coins. “现代中文译本”译为: 两个小铜板, 约等于一文钱。“铜板”、“一文钱”显然是置原文的文化信息和隐喻意义而不顾的“归化”处理。

## 2. 原文意象的丧失

### (1)“基路伯”意象的模糊

伴随上帝出现的多翼天使形象 Cherubim 首次出现在《创世记》第3章24节,“钦定本”及其修订本、《新英语圣经》、“新标准修订本”均予以保留,“现代英文译本”却“动态对等”为 living creature。“和合本”和“圣经新译本”均音译为“基路伯”;“现代中文译本”按照“和合本”的音译传统也保留了“基路伯”的译名。

### (2)“耶和华”意象的丧失

“现代英文译本”将“神名”之旧译 Jehovah 和 Yahweh (“和合本”音译为“耶和华”;“思高本”依照“Yahweh”音译为“雅威”)一律翻译成抽象的“上主”(the Lord 或 the Lord God)。然而,译名统一为“上主”后,作为希伯来文化意象的“耶和华”却不复存在。“现代中文译本”也照此做了,结果使“耶和华”的文化特色和文学魅力丧失殆尽。

### (3)“右手”意象的变形

希伯来民族经常用“手”的意象表达强烈的情感。劳作和弹奏以“右手”为主,所以“右手”经常与“技巧”相联系。如《诗

篇》第137首中,原文和英文、中文旧译都有“右手”和“上膛”的意象,而且“右手忘记技巧”、“舌头贴于上膛”的隐喻也很新鲜,直接翻译过来也不会造成理解上的误差:

“钦定本”译文:

If I forget thee, O Jerusalem,  
Let my right hand forget her cunning.  
 If I do not remember thee,  
Let my tongue cleave to the roof of my mouth.  
 If I prefer not Jerusalem  
 Above my chief joy.

(下画线为本书作者所加,下同)

“和合本”直接译出“右手忘记技巧”和“舌头贴于上膛”:

耶路撒冷阿,我若忘记你,  
情愿我的右手忘记技巧。  
 我若不纪念你,  
 若不看耶路撒冷  
 过于我所最喜乐的,  
情愿我的舌头贴于上膛。

“现代英文译本”遵照“动态对等”原则,作了“浅化”处理,而且有所省略:

May I never be able to play the harp again  
 if I forget you, Jerusalem!  
 May I never be able to sing again  
 if I do not remember you,

if I do not think of you as my great joy!

“现代中文译本”虽然保留了“右手”和“舌头”，但失去了原来的形象化搭配，改作“右手枯萎”和“舌头僵硬”：

耶路撒冷啊，要是我忘记了，  
愿我的右手枯萎，再也不能弹琴！  
 我要是不记得你，  
 要是不以耶路撒冷为我最大的喜乐，  
愿我的舌头僵硬，再也不能唱歌！

《诗篇》第137首既深刻精细地描写了亡国被掳的痛苦，又情深气壮地喊出了人民热爱祖国的心声。这首诗成为文学作品中被经常引用的圣经诗歌之一。作家们喜欢这首诗，还因为它的作者和译者的优美语言，包括以上提到的两个比喻。“现代中文译本”紧跟“现代英文译本”的“动态对等”翻译原则，将“右手忘记技巧”和“舌头贴于上膛”的形象比喻淡化为直接的意思，结果造成了艺术魅力的损失。

“动态对等”翻译原则虽然受到不少人的推崇，然而，由于这一原则强调“意义优先，形式其次”，译者为了保证对原文“意义上”的忠实，往往出于无奈或者不惜损害原文语言特点和文化特色。因此，译者所信奉的对原文的“忠实”(faithfulness)是否能够真正实现，也就值得怀疑。个别教内学者也严正指出，“现代中文译本”遵循“动态对等”翻译原则确有不妥之处：

“现代中文译本”，其翻译原则称为“Dynamic Equivalence”，对象包括广大非基督徒，故文笔力求口

语化、通顺、浅白、避免宗教术语或神学名词。按性质言，“现代中文译本”是偏向意译本。……或许由于译者力求通顺、浅白，结果删减部分圣经，其中尤以诗歌、智慧书及先知书为甚。……如此一来，纵使译者能忠于意，却不忠于神气，亦欠优雅。<sup>①</sup>

就以圣经诗歌的翻译为例，“现代中文译本”虽然具有鲜明的时代语言特征和诗歌节奏的魅力，较之于“和合本”有明显进步，但是，由于译者遵循“动态对等”的翻译原则，片面注重信息的传达、浅化的语言和读者的反应，而没有朝着“以诗译诗”的方向做更大努力。所以，以诗歌翻译的基本标准而言，“现代中文译本”中的诗歌译文仅仅也是“意译”之作。这不能不说是“动态对等”原则指导圣经汉译显而易见的败笔。

<sup>①</sup> 转引自林草原的硕士论文《忠信与操纵——当代基督教〈圣经〉中文译本研究》，香港：岭南大学，2003年，第64页。

## 第六章

# 华人在圣经汉译活动中的角色转变

《圣经》在中国的翻译,先是由来华传教的景教士(唐代)、耶稣会士(明清之际)和新教传教士(19世纪初)主动发起的,1919年之前,他们是圣经汉译的主体,拥有选择原文、诠释经文和决定译文的垄断权和主动权。然而,完成圣经汉译这样庞大的工作,非西人能够独立承担,中国学者和翻译家起着很大的辅助作用,甚至成为传教士译者的合作伙伴。1908年严复独立翻译圣经片断,标志着中国非教徒翻译家介入圣经汉译工作,圣经汉译也因此出现了文学化转向。“和合本”出版之后,华人翻译家开始独立翻译圣经,并对圣经汉译和重译进行了理论探索。华人在圣经汉译历史上经历了“翻译助手——合作伙伴——独立译者”的角色转变。

### 第一节 最初的角色:翻译助手

#### 1. 充当来华传教士的汉语老师和助手

来华传教士包括景教士、耶稣会士和新教士,初来中土时都不谙汉语。对他们而言,熟悉和掌握书面汉语的书写和使用,必

定需要一个过程,所以《圣经》的汉译与佛经翻译之初的情况大体类似,多由传教士口授或译出初稿,请中国学者笔受或润饰。唐代的景教士景净所译的《诗篇》等圣经卷册便是在中国文人协助下完成的。由于没有印刷术,传教士需要中国文人协助他们笔录、抄写、校对译文,做一些初步的文字整理工作。华人在圣经翻译中的最初角色就是充当来华传教士的汉语老师和助手,为他们的圣经汉译工作打基础。

到了19世纪马礼逊翻译和印刷《神天圣书》之际,中国文人担当的角色多起来。如旅居伦敦的华人杨三德(音译)为马礼逊抄录过巴设的译稿,即“巴设译本”,同时还指导马礼逊学习中文。印刷工人梁发自1810年起在马六甲英华书院与米怜共同印刷《圣经》。(梁发后来成为第一位华人牧师。)另外,广州的华人袁光明(音译)以及李十公、陈老宜等人也曾从旁协助马礼逊。罗谦则充当马礼逊的抄写员和秘书。米怜在写给马礼逊的一封信里有一句话:“请某些有资格的华人协助,润泽最后的语言,将是非常必要的”<sup>①</sup>。果然有一位曾经教马礼逊学习中国经典和官话的高先生与其儿子负责马礼逊手稿印行前的最后修订。由此可见,中国助手在马礼逊的圣经翻译过程中发挥了不可忽视的作用。马士曼在塞兰坡翻译《圣经》时找过7个人负责校阅,其中至少有两名中国人。

来华传教士对是否雇佣中国文人做文字工作存在不同看法,但是,对《圣经》译本的语言风格和流畅程度,中国文人有发表看法的自由,绝大多数传教士译者对中国文人的作用和他们对《圣经》译本的反应也很重视。英国传教士麦都思常常强调

<sup>①</sup> 转引自 Jost Oliver Zetzsche: *The Missionary and the Chinese "Helper": A Re-Appraisal of the Chinese Role in the Case of Bible Translation in China*. 载于《近代中国基督教史研究集刊》,2000年第3卷,第5—20页。

中国人参与翻译《圣经》工作的重要性。在“四人小组译本”制作期间,麦都思甚至带着其中国助手朱德郎(Zhu Dilang)前往英国继续协助他翻译和修订《新约》,并开始《旧约》的翻译。两人在离开英国之前,已经译至《旧约》的《约书亚记》。“四人小组”成员之一郭实腊不允许任何中国人协助他的翻译,为此受到麦都思的一再批评。1849年,麦都思对郭实腊的《新约》修订本及其《旧约》译本发表自己的看法,说“本地学者非常反对他的词组和用字方式<sup>①</sup>”。

1860年,北京向外国人开放,基督教传教活动随即展开,驻在北京城里的俄罗斯东正教会传教士开始翻译《新约》。古里·卡尔波夫(Gowry Karpoff, 1858—1882)翻译的新约取名《新遗诏圣经》,于1864年分两卷出版。卡尔波夫在翻译圣经期间得到中国助手的大力协助。其中一位名叫隆源(Long Yuan)的中国学者用了两年时间编辑卡尔波夫的译文,另外三名助手Mariya, Nikita和Moisei(他们的俄罗斯名字)用了三年时间审阅全部译稿。有趣的是,这四位中国学者都为卡尔波夫的译本写了序言。

## 2. 参与圣经汉译的理论探讨

对于传教士而言,他们的汉语老师和翻译助手就是中文《圣经》的第一读者和评论者。在一些关键术语的翻译上,他们也主动征求中国学者的意见。明末,徐光启等中国学者很关心《圣经》的翻译,徐光启曾向利玛窦提出翻译《圣经》的建议,并捐钱修建徐家汇,以供翻译之用。徐光启还于天启七年(1627)与李之藻、杨廷筠、孙元化一道列席了中国天主教在江苏嘉定召

<sup>①</sup> 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第60页。

开的“嘉定会议”，参与“译名问题”的讨论。

“译名问题”(Term Question),即能否在翻译《圣经》和传播基督教教义时用中国典籍中的“天”、“上帝”来表示基督教的神。利玛窦入华担任中国传教区会长后,力效华风,顺应儒家之道。他最先使用“天主”一词来指代神名,而“天主”是儒、释、道三家文献中都使用的词语。利玛窦还用“天”与“上帝”并称“神”,在其著作《天主实义》中用数页篇幅阐述“天”和“上帝”就是指他在布道中所称的“神”。利玛窦之所以这样做,是因为“天”与“上帝”的概念在中国人最尊敬的古代文献中出现过,也是当时中国人熟悉的词语,借用它们有助于破除某些中国人对天主教的偏见,方便中国人接受天主教。利玛窦死后,龙华民(Niccolo Longobardi, 1559—1654)接任中国传教区会长,耶稣会内部就神名问题出现了分歧。龙华民早就担心中国人并未把他们所称的“神”视为一尊人格化的神,而是仍然按照中国经典的传统诠释,视之为“天道”和“天命”的无形力量。以他为首的一派认为“天”与“上帝”不能代表创造万物的“神”,主张废除这些名称,一律采用拉丁文(Deus)音译“泰初”或“陡斯”。以王丰肃(Alphonsus Vagnoni)为代表的一派认为,将天主教信仰的“神”译为“上帝”、“天主”、甚至“天”均可以。于是龙华民授意征求中国学者徐光启、杨廷筠、李之藻和其他中国士大夫的意见。结果发现,他们都赞同利玛窦的观点。

1627年12月底,一群耶稣会士和四名皈依天主教的中国学者徐光启、李之藻、杨廷筠、孙元化聚集嘉定举行会议。在11项议程中,“译名问题”成为讨论的焦点。会议决定,维持利玛窦提倡的适应中国策略,但禁止使用“上帝”一词,改用“天主”这个既无损于基督教的正统性、也无损于术语的纯洁性,“天主”一词自此被中国天主教会所沿用。随后龙华民撰文攻击“上帝”甚至“天主”的用法,提出用 *Deus* 的音译取而代之。

1633年,耶稣会士再度聚会,决定保留原来的神名译法,自由使用“天”与“上帝”的译名。(罗马教廷于1707年发布谕旨,禁止使用“天”和“上帝”,只许使用“天主”。)这场关于神名翻译的争论为日后新教传教士翻译 God 一词的争论埋下了伏笔。

在1843年新教传教士在香港召开的译经专门会议上,理雅各与麦都思共同商议如何把英文“God”翻译成中文的问题,结果形成“上帝”和“神”两派意见。与理雅各“亦师亦友”的何进善(1817—1871)表示支持“上帝”的译法,反对其他译法。他还用英语撰文指出,中国人通过读《圣经》可以完全知道,中国经典中的上帝就是希伯来圣经和希腊文新约中启示的那个上帝。何进善把儒家典籍中的“上帝”等同于与基督教的“God”,理雅各后来也觉得何进善选择的儒家古语“上帝”是“God”较好的译法。由理雅各和中国学者、翻译家王韬合作翻译的“代表译本”就采用了“上帝”的译法,被称为“上帝”版,区别于美国传教士裨治文、克陛存翻译的“神”版《旧约》(1863)。中文《圣经》至今仍分“上帝”版和“神”版。

### 3. 受聘襄理《圣经》全部译稿

圣经汉译史上最先值得书写的华人学者应该是王韬<sup>①</sup>(1828—1897)。王韬之父王昌桂(卒于1849年)给麦都思当私

<sup>①</sup>王韬,本名利宾,又名瀚,字懒今。1862年以后改名王韬,字仲弢,号紫诠,自号天南遁叟。江苏昆山人,秀才出身。1849年,给“墨海书馆”(London Missionary Society Press,成立于1843年上海)创办人麦都思当老师的父亲辞世后,他来到上海接替父亲的工作,主要为传教士所译之书做润色和编辑工作,并参加他们的编译和翻译工作。他参加了“代表译本”的翻译和襄理工作。1862年,在香港英华书院协助院长理雅各翻译《圣经》、《竹书纪年》、《诗经》、《春秋左氏传》、《礼记》和《易经》,并随理雅各赴英,曾应邀在牛津大学讲学,又游历了法国和俄国。王韬称理雅各是“西儒”,理雅各称王韬是“一流学者”,他们合作翻译的英文中国典籍是难得的好译本,至今被欧美汉学家所珍视。

人教师期间参与了“代表译本”的翻译工作。父亲死后,王韬和麦都思、理雅各、艾约瑟等传教士、圣经译者共事达 13 年之久。1849 年,王韬入上海麦都思开办的墨海书馆协助传教士的圣经汉译工作,“如石投水,八年间若一日”<sup>①</sup>,后来被“代表译本”译委会正式聘为文字襄理员,对该译本的文笔风格起到决定性作用。

1843 年 8 月 22 日,来自福州、广州、宁波、上海和厦门五个开放城市的英美传教士代表在香港召开首次会议,讨论圣经重译事宜,决定以“公认经文”(Textus Receptus)为翻译蓝本,并规定译文应与原文意义相符,所用中文成语也应符合原文意义。这个译本就是著名的文言文“代表译本”(又称“委办译本”)。传教士译者每人有一位中国助手,他们来自不同地区,组成了一个协助群体,“都是才智出众,学有专长的人”<sup>②</sup>。大会还同意聘请中国著名学者王韬(当时名叫王利宾)负责中文的修改工作。王韬被允许在文句的改动、省略、组合和替代上拥有“无限自由”<sup>③</sup>,就连后来的传教士也认为“委办译本的风格,实际上就是这位较年轻的中国学者的文笔”<sup>④</sup>。有的传教士认为“无论谁都不能不欣赏它笔法的韵律和典丽”。也有人抱怨王韬的襄理

① 出自王韬著《与英国理雅各学士书》。转引自葛桂录:《中英文学关系编年史》,上海三联书店,2004 年,第 91 页。

② 这是“代表译本”译者之一美国传教士裨治文的回忆。转引自 Jost Oliver Zetzsche: *The Missionary and the Chinese "Helper": A Re-Appraisal of the Chinese Role in the Case of Bible Translation in China*. 载于《近代中国基督教史研究集刊》,2000 年第 3 卷,第 5—20 页。

③ 这是“和合本”译者之一谢卫楼 1908 年 1 月 12 日致美部会的信中所言。转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002 年,第 84 页。

④ 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002 年,第 83 页。

“牺牲了许多准确的地方；所有的名辞近乎中国哲学的说法，而少合基督教义的见解”<sup>①</sup>。然而这种批评意见却从反面证明了王韬的用字倾向和语言风格。

1864年，由施约瑟、艾约瑟、丁韪良、包约翰、白汉理五人成立了“北京官话译本”翻译委员会（译本于1872年出版）。该译本的翻译程序与“代表译本”相似，也有中国学者参与。中国学者先是担任个别委员的私人教师，后来成为译委会的成员（不过他们的名字没有留下来）。施约瑟在用官话翻译《旧约》期间，也有一个姓刘的中国助手。在用罗马拼音翻译《圣经》期间，施约瑟聘请了两名中国学者把罗马拼音手稿改写成汉字。不久另一名中国人（罗马拼音为 Wei Jianmin，汉字不祥，1848?—1932）接替了他们的工作。后来，金世和、叶善宥、俞宝生、张介芝等人都协助过施约瑟的圣经翻译和修订工作。一位名叫莲英煌的助手从1902年就为施约瑟工作，1906年，施约瑟辞世后，莲英煌替他完成了这项工作。对于莲英煌，传教士海格思1905年所作的评价是：“要找到像他那样具备资格胜任这项工作的人，是非常困难的”。

## 第二节 传教士译者的合作伙伴

### 1. 与传教士译者享有平等投票权

“投票”本来是西方民主国家推行民主、实施政治管理的一种手段，通过投票，决定候选的议案或选举人。在集体翻译行为

<sup>①</sup> 转引自赵维本：《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》，香港：中国神学研究院，1993年，第21页。

中,同样的原文难免出现两种以上的译法,因而需要作出选择,确立最终译文。可见,从翻译是选择的艺术这一点上讲,从民主政治中引入投票机制是必要的,有时候也是必需的。来华新教传教士把投票机制作为裁决最后译文的方式。那么,在决定最佳或最终译文的过程中,是否拥有“投票权”,是某个翻译机构或翻译委员会的成员是否具有与他人享有同等权利的政治体现。华人在参与圣经翻译过程中扮演什么样的角色,能够通过是否拥有投票权得到说明。

来华传教士为了保证圣经汉译计划的顺利完成,不仅组织了专门的翻译委员会,而且每位委员都有中国学者作助手。这些中国助手多数不懂希伯来文、希腊文,甚至连英文也不通晓。起初只有传教士译者拥有发表赞成或反对某个译文意见的投票权,后来,中国助手也拥有了投票权。

从事“官话和合译本”翻译的传教士译者,每人至少有一名中国助手。第一任译委会主席、《新约》主译狄考文有过三名中国助手:张洗心、邹立文和王元德(王宣忱)。随着翻译工作的进展,中国助手的重要性逐渐显露出来。在第二任译委会主席富善领导《旧约》翻译期间,中国学者与传教士译者拥有相等的投票权,有的中国学者甚至投票反对传教士同事的意见。

1892年,狄考文在 *Course of Mandarin Lessons* (《官话教程》)一书的序言里,专门表示了对协助自己翻译《圣经》四年的邹立文的感谢。他还在1907年出版的官话《新约》序言中对他的两位中国助手表达了特别感谢:“中国助手的忠诚协助是受到公认的;一位老师从开始之时已参与工作,而另一位则事奉了十二年。”这两位中国学者分别是张洗心和邹立文。

富善这样描述参与翻译工作的中国学者邹立文、张洗心和王元德:

邹立文先生……具有美好的灵性,分辨的才智,并且对语言有良好的领会。在每天辛劳工作八小时或更多之后,他往往独自苦干到深夜,为了寻找更确切地表达原文意思的语句。在最后审阅之前,他和我所悼念的老师(指张洗心,卒年不祥)呕心沥血,在他们理应睡眠之时,仍然仔细地审阅译作。邹先生是这样辛苦劳累,同时长时间与他的家人分离;他修订圣经的工作真的是爱心的劳苦,正如委员会的任何一位成员……王元德先生,他是一个热心、敏锐、长于逻辑思维的青年人,曾经阅读过以白话撰写的所有好书。王先生在句子的结构中,可以迅速地看到任何毛病,并且坚持更正。他在这翻译中也是最忠诚的,拒绝了让他可以赚取数倍薪酬的机会<sup>①</sup>。

王元德和狄考文只参与了1907年版官话《新约》的翻译工作,刘大成同包康宁(F. W. Baller, 1852—1922)的合作长达16年。1918年刘大成辞世后,传教士为他撰写过一则讣告,其中写到:中文修订译本将会因他而得到许多令人满意的恰当措辞,也普遍改善了文笔和词句,篇幅不在少量。刘大成对“官话和合译本”的重要贡献,从中可以窥见一斑。

中国文人学者在圣经汉译历史上所充当的助手角色,从王韬受聘襄理“代表译本”开始发生转变,到王元德等人同传教士译者拥有平等投票权,显示了中西人士在圣经汉译过程中的平等合作关系。王韬、王元德、朱宝惠也因参与圣经翻译,成为名副其实的翻译家。

<sup>①</sup> 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第262页。

## 2. 参与“和合本”的修订工作

在对“官话和合译本”的最初修订尝试中,有两位中国学者也曾参与其中,他们是周作人和李荣芳。

周作人在南京求学时就通过英文《圣经》学习英语,留日期间曾在立教大学学习希腊文,上课之余,还到三一学院听希腊文福音书的讲座,由此萌发了“照《百喻经》<sup>①</sup>的例”重译福音书,“可以和佛经抗衡”<sup>②</sup>的念头。

19世纪20年代初,由燕京神学院院长刘廷芳和燕京大学校长司徒雷登(John Leighton Stuart, 1867—1962; 1908—1919年任教于南京金陵神学院,后担任过美国驻华大使)组成一个“和合本”修订小组。时任燕京大学教授的周作人被邀请修订标点符号,他修订完《以赛亚书》后,发现其他书卷也需要作出改动。结果在1926年成立了一个“保存委员会”,除了司徒雷登和两名依然在世的“和合本”译委会成员鹿依士和林辅华,还有中国学者周作人、诚静怡、韦卓民(1888—1976)、李荣芳、黄氏(T. N. Wong,名字不详)。不过,周作人的修订成果最后也没有得到出版,该保存委员会也没有做出任何重要成就。

李荣芳早年毕业于北京大学,后赴美国芝加哥大学,专治《旧约》及古代近东(即西亚)研究。回国后任燕京大学旧约教授及宗教系主任,是我国杰出的旧约学者,20世纪20年代初曾在《生命》月刊上发表《旧约导言》以及《以色列的宗教》系列译文。他和当时一批华人神学家赵紫宸、刘廷芳等有感于近代百余年圣经汉译工作多由来华传教士主持,华人只是充当笔记助

①《百喻经》是收录佛陀生平的寓言譬喻汇集。有趣的是,周作人之所以想翻译福音书,可能是因为他的哥哥鲁迅在1914年出版了一部《百喻经》的新版本。

②周作人:《圣书与中国文学》,载于《小说月报》,1921年,第12卷,第1期。

理,遂尝试直接从希伯来原文将《旧约》翻译成中文。李荣芳采用“骚体”翻译了《耶利米哀歌》五首(Lamentations),经赵紫宸润色后,取名《哀歌》,于1931年由燕京宗教学院出版。这是华人重译《旧约》的著名成果之一。

### 第三节 独立承担圣经翻译

#### 1. 何进善:注解福音书

1918年的《教务杂志》上登载的一篇文章说:“中国人的思想方式是消极性多过建设性的批评……只有两次尝试是由中国人负责翻译圣经的。而其中只有一次是由中国人取得主动权的;彼此都没有完成目标。”文中提到的两位中国人就是第一位注解圣经的华人神学家何进善和第一位独自翻译圣经片断的“译界泰斗”严复。

何进善(Ho Tsun-sheen, 1817—1871)是继梁发之后中国基督教第二位牧师,曾跟随理雅各在马六甲的英华书院学习《圣经》、希伯来文、希腊文,以及神学、世界史和教会史,能流畅地阅读希伯来文和希腊文《圣经》,甚至可以用希伯来文写作。(他曾把当时一部中国小说《正德皇帝游江南》翻译成两卷英文*The Rambles of the Emperor Ching Tih in Kēang Nan*, 1843年初在伦敦出版。)1843年后,何进善跟随理雅各至香港,从事教会工作20年,还写过一篇介绍全本《圣经》的文章,深得在港传教士的称赞。他接受理雅各的建议,参考英文解经著作作为《马太福音》和《马可福音》作了注释,经过理雅各校订后,分别取名《马太福音注释》、《马可福音注释》于1854年和1856年在香港出版(1868年和1874年分别在香港和上海再次出版)。何进善用

“上帝”翻译“God”，并以儒家思想诠释基督教教义。

严复(1853—1921)是近代中国杰出的翻译家和启蒙思想家。他一生共翻译《天演论》等著作共计190万字,撰写的著作、论文和诗词计35万字。这些译著和著作宣传民主和科学,宣扬变法维新,批判封建思想,被誉为“中国西学第一”,对当时的中国社会产生了深远影响。

1908年,基督教组织大英圣书公会的驻华代表文显理(George Henry Bondfield, 1855—1925)出资,请时在上海的严复翻译《新约》中的《马可福音》,想借严复的译文去影响能欣赏文言文的封建士大夫和知识分子。结果严复由于公务繁忙,只试译了前四章,约三千四百汉字,为文言文,为此得到300两银的报酬。大英圣书公会委托商务印书馆印行少量,在教会圈内流传。严复所译《马可所传福音》封面文字为(原文为繁体):

《馬可所傳福音》(第一章至第四章)

救主降世一千九百零八年,聖書公會印發  
光緒三十四年歲次戊申,上海商務印書館代印

扉页上的解释类似译本之“序”:

本次《馬可福音》首四章的翻譯,經由目前最傑出的中國學者之一,嚴又陵夫子完成。他翻譯的赫胥黎《天演論》、孟德斯鳩《法意》、亞當·斯密《原富》、穆勒《穆勒名學》、《群己權界論》和甄克思《社會通詮》,還有其他著作在官員、學者中間都非常流行,並且有著穩定需求。

嚴復除了是一位地道的中國學者之外,他還在格林威治的英國皇家海軍學院享有了五年很好的英文教

育。他是北京政府學部一等諮議官<sup>①</sup>和詔試遊學生賜進士出身的同考官之一。他還被端方總督任命為在吳淞的復旦公學——南洋系統所控制最重要的學校之一——的校長。

當下用文言文完成的翻譯實驗，並沒有得到任何外國人的幫助。它原本於《新約》的英文版。當然，譯者還是參考了此前已有的好幾個文言本《新約》。現在把譯文提供給評論家，特別針對其翻譯風格和易懂性進行評論。本人將欣然接受不同的意見和批評。

文顯理

大英聖書公會，上海，1908年3月1日。

严复介入圣经翻译，“期望让《圣经》成为中国人伟大的经典”<sup>②</sup>，这一举动是圣经汉译史上一件具有标志性的事件。严复开辟了中国人独立翻译圣经内容的先例：从严复翻译圣经片断开始，圣经汉译出现了文学化趋向。

## 2. 王元德、朱宝惠：独立重译《新约》

从19世纪末至20世纪初，不同语言的《圣经》译本地位经历了戏剧性的改变。仅在英语世界中，已经隆重推出了几部新译本。除了英国1885年出版的“钦定本”之“修订本”，还有1901年美国推出的“美国标准译本”（*American Standard Version*），个人译本如韦茅斯（Richard Francis Weymouth）的新约译

<sup>①</sup> 实际上是“二等谏议官”。

<sup>②</sup> I-Jin Loh: *Chinese Translations of the Bible*, 载于 Chan Sin-wai and David E. Pollard: *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1995, pp. 54—69.

本(*New Testament in Modern Speech*, 1902)和莫法特(*James Moffatt*)的《新约》(1913)和《旧约》(1924)译本。这些译本的出现,逐渐使“钦定本”丧失了差不多三个世纪以来唯我独尊的地位。

1919年,“官话和合译本”问世不久,传教士推出了一篇文章,收录了数位在华传教士的意见。该文认为新译本因其口语化的官话,比1872年出版的《北京官话译本》更忠实于希腊文和希伯来文。传教士饶永康期望华人翻译家有朝一日能够独立翻译一部“最终的中文译本”。为此,他提出了中国译者必备的几个条件:

(1) 擅长并喜爱撰写白话文;

(2) 对希腊文和希伯来文有精湛的造诣,而不仅是肤浅的认识;

(3) 熟谙翻译的技巧和经验,正如某些商务印书馆的作者所具备的;

(4) 彻底委身于事实与真理<sup>①</sup>。

饶永康强调指出:“那在指望中的中文译本永远不会出现,除非我们的华人学者,熟习圣经原文,亦精通白话文,翻译成为他们的母语。那是为了教会去预备她的希伯来文和希腊文学者。”

可见,当时的传教士很有自知之明。他们已经意识到自己制作的各种中文《圣经》译本存在局限,不可能成为“最终的中文译本”,因而对中国学者寄予期望。传教士对华人《圣经》译本的呼吁,首先得到教内中国翻译家的积极响应。1922年,中国教会领袖召集了基督教全国大会,会上表达了由中国人独立翻译一部中文《圣经》的愿望。这时参与过“官话和合译本”翻

<sup>①</sup> 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第335页。

译工作的王元德和朱宝惠渐露锋芒。

王元德曾经是狄考文创办的山东登州文会馆(Dengzhou College)的学生。他的英文造诣很高,懂得《新约》希腊文原文。作为“和合本”译者之一,他在担任狄考文助手期间就萌发了重译《圣经》的志向。狄考文逝世后,他回到扩建为“齐鲁大学”的母校当教授。他担心人们对“和合本”有误解之处,便决定动手重新翻译。但是鉴于自己缺乏圣经研究方面的知识而不能胜任,遂入神学院深造。从1931年开始,王元德以“美国标准译本”(1901)为主要蓝本,参考了一部1916年的拉丁文版本以及几部中文译本,包括1907年和1919年的“官话和合译本”《新约》、“文理和合译本”《新约》、“马礼逊译本”,以及由萧静山(1855—1924)于1922年翻译的天主教《新约》译本,独立重译《新约》。3年间,王元德“忘餐废眠”(译本序言),反复辨正每一节译文,还高声朗诵,少者五六十遍,多者百余遍,察看译文是否流畅。王元德的翻译原则是既求文字流畅也要忠实原文。他采用现代标点符号(包括问号和感叹号),并且用特殊的代名词“祂”(读ta)称谓超自然的存在者。

“祂”这个新造字是圣经汉译史上一个十分独特的语言现象。在基督教语言领域,“祂”是一个“属灵”和“属神”(godly)的部首,王元德使用“祂”这个新造的代名词指代神、基督、圣灵、天使等。使用“祂”指代“神”,“神”的性别就不再是阳性(他)、阴性(她)或中性(牠,“它”的异体字),而是“属灵”的性别。在王元德以后的圣经译者也使用过“祂”字,如1939年出版的《国语新旧库译本:新约全书》、1946年出版《吕译新约初稿》、1948年以后出版的李山甫(G. Litvanyi)领导下的天主教新约译本、1976年出版的“新译本”《新约》(即“圣经新译本”之“新约”部分)。

王元德的《新约》译本于1933年在青岛出版,具有重要的

历史意义。这是由中国人独立翻译的第一部《新约》译本。该译本虽然流传不广,但是对研究圣经颇有参考价值。作为中国翻译家,王元德不满足于传教士的《圣经》译文,更不满足于中国学者在翻译中所扮演的从属角色。通过独立翻译,中国翻译家可以摆脱传教士翻译主体在诠释原文和中文表达方面的主导权,用自己的语言表达一个中国人对圣经的理解。

朱宝惠曾在南京金陵神学院师从美国传教士司徒雷登学习希腊文,留校后担任希腊文教师。时任金陵神学院教授的赛兆祥和他合作翻译的《新约》译本于1929年出版,不久二人就打算修订。由于赛兆祥于1930年突然病逝,修订译本的工作就落在朱宝惠一个人肩上。朱宝惠说旧译本因“仓猝成书,颇多缺漏”,因而“深觉不惬于怀,因此发愿,重新再译,希望更进于精确完美”(1936年重译本序言)。他翻译的根据主要是几部希腊文《新约》原文版本,耗时6载投入重译工作,“贯注精神,加以整理,字里行间,屡经斟酌,原文必求其切合,译词必求其晓畅,煞费心血”(重译本序言)。重译本终于在1936年由赛兆祥之女赛珍珠(Pearl S. Buck)斥资出版,名为《重译新约全书》,该译本又称为“1936年本”(1936 Edition)。朱宝惠的译本后附有大量注解,包括新约原文文法简表、希腊原文术语汇编、新约原文术语检字表,全书计40万字。(1993年,朱宝惠的《重译新约全书》由香港拾珍基金再版印行。)

朱维之在1941年著的《基督教与文学》一书中多次提到朱宝惠的《新约》重译本,并引用其中的译文。他指出该译本有三个优点:其一改正了和合本的错误;其二使用新式标点,段落分明;其三文从字顺,并且切合原文,谨严有加。不过,朱维之也看出,朱宝惠的译文“谨严有余,而流利不足,有些地方反不如和合本生动有力。所幸该译本能够多多保留和合本原有的长处。”我们可以对照《犹太书》第12—13节朱宝惠的译文与“和

合本”译文。

### “和合本”译文：

这样的人在你们的爱席上与你们同吃的时候，正是礁石（或作“玷污”）。他们作牧人，只知喂养自己，无所惧怕；是没有雨的云彩，被风飘荡；是秋天没有果子的树，死而又死，连根被拔出来；是海里的狂浪，涌出自己可耻的沫子来；是流荡的星，有墨黑的幽暗为他们永远的存留。

### 朱宝惠的译文（原文为繁体字）：

这样的人，在你们的爱席上，与你们同吃的时候，正是玷污；他们作牧人，只知喂饱自己，无所惧怕；像无雨的云，被风飘荡；像秋天没有果子的树，死而枯干，连根都拔起来；像海中的狂浪，涌出自己可耻的沫子来；像流荡的星，有乌黑的幽暗，为他们存留到永远。<sup>①</sup>

“和合本”译文使用了暗喻，朱宝惠把暗喻改为明喻，他的译文措辞谨严，富有节奏之美和白话散文的流畅，比“和合本”更具文学魅力。

赛兆祥与朱宝惠 1929 年的合作译本将“God”翻译为“神”，而朱宝惠的重译本则改为“上帝”，如《以弗所书》第 6 章 11 节：“要穿戴上帝的全副盔甲，就能立住，抵挡魔鬼的诡计。”

如果说朱宝惠 1936 年的重译本与 1929 年的旧译本有什么

<sup>①</sup> 转引自朱维之：《基督教与文学》，上海青协书局，1941 年，第 73 页。

根本差别的话,其主要差别体现在赛兆祥和朱宝惠的翻译目的上:赛兆祥的翻译目的主要是将圣经翻译成口语化的中文,至于是否忠实于希腊文原文则在其次;朱宝惠的翻译动机几乎相反,他首先不是要把圣经翻译成流畅的中文,而是尽最大努力忠实于希腊文原文。差别的原因何在呢?赛兆祥是一名传教士,他出于传教目的而翻译《圣经》,追求最广泛的读者;朱宝惠是一名希腊文教师,钻研希腊文20年,他注重译文的准确,把流畅视为其次。这与他的“教学式”翻译理念有关,书后所附录的“原文释词”也证明了这一点。

#### 第四节 朱维之:首倡“文学的”圣经翻译观

朱维之(1905—1999)早年在教会大学金陵神学院读书,一部笼罩着神秘面纱的《圣经》被他当做绝妙的文学美文来读。他36岁时,在“孤岛”上海写成《基督教与文学》,系统论述基督教文化和《圣经》对世界文学的重大贡献,被作序人刘廷芳誉为“空前的第一部著作”。该书个别章节提及西方的圣经翻译活动和圣经汉译史实,对中国翻译家的圣经翻译做了初步分析和评价。

《基督教与文学》1941年作为“青年丛书”之一,由“青协书局”出版<sup>①</sup>。这部著作面向“基督徒青年”和“文学青年”而作,涉及广泛的内容,全书16万字,分为7章:(1)耶稣与文学;(2)圣经与文学;(3)圣歌与文学;(4)祈祷与文学;(5)说教与文学;(6)诗歌散文与基督教;(7)小说戏剧与基督教。

<sup>①</sup>1981年,《基督教与文学》由香港基督教文艺出版社再版;1992年由上海书店作为“民国丛书”推出影印版。

朱维之在书中记录了一些圣经汉译的珍贵史实,如许地山于20世纪20年代翻译《雅歌》,以及严复翻译《圣经》片断的史实:译界泰斗严几道曾译马可(即《马可福音》)数章,文笔古雅,可惜没有继续下去(第72页)。1939年,中文《圣经》的销量是224 000册(第50页)。对《路加福音》第15章“浪子回头”的三个译本作了数字统计:“官话和合译本”(1919年初版;简称“和合本”)575个字;朱宝惠重译本555个字;“文理和合译本”仅333个字(第32页)。

朱维之对中国翻译家的圣经翻译实践作了扼要介绍。书中摘引了李荣芳根据希伯来原文用“骚体”翻译的《哀歌》第四章,吴经熊用“五言体”翻译的《化工》(即《诗篇》第19篇),以及他本人根据英文译本用“九歌体”翻译的《哀歌》第五章,用新诗体翻译的《诗篇》第6首、“底波拉歌”末尾两句(即《士师记》第五章31节)。朱维之认为,希伯来民族独有、《耶利米哀歌》中所用的“气纳体”与中国源远流长的“骚体”之间有“文学姻缘”。朱维之还采用了《离骚》的结尾提示词“乱曰”(第153—154页)。

朱维之对比和评价了几种圣经汉译本。他评价“官话和合译本”《新旧约全书》和英文“钦定本”一样是许多人心血的结晶,是“最成功”、“最普遍”的中译《圣经》;该译本恰好在新文学运动前夕完成,成为“新文学运动的先锋”。该译本的译笔虽是“信达”,但由于是西洋人主译、中国人襄理,“有些地方不免朴素有余而隽雅不足之嫌。”他还对朱宝惠重译的《新约》同“和合本”加以对比,指出后者的三个优点和不足之处。他还指出自己的“九歌体”《哀歌》译文比李荣芳的“骚体”译文更符合“气纳体”的节奏和语气。

朱维之还指出以前传教士译者对神名翻译的错误。李荣芳将神名翻译为“亚卫”,朱维之则用“耶华”取代“和合本”中“耶

和华”的译法。朱维之指出，“耶和華”之“和”等于西文无音之H，过去误读为有音。他还提到，近人译为“亚卫”、“亚畏”。

朱维之在书中把《圣经》中文译文当做“翻译文学”引用和欣赏。他引用了大量的“和合本”译文，以及朱宝惠的重译本译文（大多经过自己的加工），把它们当做文学的素材，以供分析讨论。朱维之写作《基督教与文学》之时，“和合本”中的圣经诗歌还没有排成诗体。朱维之凭着自己对圣经诗歌品质的理解，将“尊主颂”（《路加福音》第1章46—55节）的“和合本”译文稍作加工，排列成一首“十四行”诗，对“和合本”过于口语化的措辞作了修正，对最后两句的措辞和排列，改动尤其明显：

我心尊主为大，  
     我灵以上帝我的救主为乐。  
 因为他顾念他使女的卑微，  
     从今以后，万代要称我有福。  
 那有权能的为我成就了大事；他的名为圣！  
     他怜悯敬畏他的人，直到世世代代！

他用臂膀施展大能：  
     把心骄气傲的人赶散了；  
 叫有权柄的失位，卑贱的高升；  
     叫饥饿的得美食，富足的空空散去。

他扶助了他的仆人以色列，  
     为要记念他的怜悯，  
 （正如应许我们祖宗的话）  
 怜悯亚伯拉罕和他的子孙，直到永远！（第3页）

《基督教与文学》一书最重要的价值体现在朱维之提出了“文学的”圣经翻译观。朱维之首先充分肯定《圣经》作为一部伟大文学作品的价值。他认为伟大的作品应具有四种品质：第一要有感人的力量；第二要抒写感情，鼓荡感情；第三要有活泼的想象；第四是形式方面的美丽。而《圣经》在这几个方面堪称典范。

基于这种“文学的”《圣经》文本观，朱维之生发出翻译一部文学的《圣经》的设想：

我想全部《圣经》固然要用纯正的白话译，以求逼真肖原文。但是在教会通用本之外，最好容许本国基督教文人自由译经，各就性之所近，自由地运用各种和原文相近的体裁去翻译，如用骚体译《哀歌》，五七言诗译《诗篇》，戏剧体译《约伯记》，象征派诗体译《启示录》……译人和译品多了，自然会有精彩的出来，那时再开个审订会，将零星的译文集合拢来，加以选择校订，全书成后，五花八色，绚烂缤纷，将成为世界上最特别的译本，岂不可喜？因为《圣经》新旧约六十六卷，加上《次经》十五卷，共八十一卷，作者不同，时代不同，风格各异，由一二人译，自然有许多困难，适于保罗书信的人，未必适于译约翰底著作；若随性之所近，各有灵感所催迫而从事某经底译述，想必更合适罢。（第79页）

朱维之在20世纪40年代初就提出根据文本类型制订翻译策略的思想，与约半个世纪后德国功能翻译学派凯瑟琳娜·莱斯(Katharina Reiss)的文本理论、英国形式语言学派翻译理论家纽马克(Peter Newmark)的文本功能分类法及霍姆斯的“文本类

型的翻译理论”十分相似。莱斯根据布勒—雅可布逊的语言三大功能学说,将文本分为表达型(expressive)、信息型(informative)、呼唤型(evocative)三类,认为文本类型决定翻译策略<sup>①</sup>。纽马克更注重文本功能和翻译策略的对应关系。遗憾的是,莱斯和纽马克几乎都没有关注《圣经》文本的功能和翻译。在霍姆斯的理论框架中,整部《圣经》被当做与科技文体、诗歌并列的单一体裁类型来考察。朱维之把《圣经》文本的体裁细化为诗歌、戏剧和小说等不同体裁类型,提出采用相应文体翻译《圣经》的不同体裁,让译者选择“性之所近”的书目去翻译。这样做,符合翻译的实践,可以产生更好的译本。很明显,朱维之把《圣经》看作文学审美对象,认为它是由不同作者在不同时代用“人类的语言”创作的文学作品的汇集。这一点与西方传统的《圣经》文本观根本不同,也决定了朱维之的圣经翻译观不同于西方普遍的圣经翻译观,体现了一个真正的中国学者(或翻译研究学者)的理论创新精神。

## 第五节 吕振中:对重译《圣经》的思考

王元德、朱宝惠只独立完成了《新约》的翻译,在圣经汉译史上,独立完成整部圣经翻译的人,只有吕振中。他的圣经翻译工作历时30年之久。

吕振中是燕京大学宗教学院的希腊文教师。1940年2月,他根据英国牛津大学苏德尔(Alexander Souter)编的希腊文《新

<sup>①</sup> Katharina Reiss: *Text Types, Translation Types and Translation Assessment* (1977), 载于 Andrew Chesterman 编: *Reading in Translation Theory*, Helsinki, Finn Lectura, 1989.

约》开始翻译工作,在翻译过程中得到穆瑞教授(A. H. Jowett Murray)和包石壁牧师(C. E. Busby)的帮助。新约全部初稿经过燕京大学宗教学学院院长赵紫宸审阅和修改。1946年6月24日,《吕译新约初稿》由燕京大学宗教学院出版,仅印500本,作为非卖品呈给新约学者,广泛征求批评意见和建议,以便再作修改。为了更好地翻译《圣经》,1946年秋,吕振中赴美国纽约协和神学院(Union Theological Seminary)深造,后又到英国剑桥大学威斯敏斯特神学院进修一年,进一步钻研希腊文和希伯来文译经学问。(在英国期间吕振中被英国长老会按立为牧师。)从1949年到1951年底,吕振中根据聂斯黎(D. Eberhard Nestle)所编第十七版希腊文《新约》修订了自己的新约译本。《新约新译修稿》于1952年由圣经公会在香港出版。从1952年元月起,吕振中开始翻译《旧约》,翻译蓝本是希伯来文“马所拉经文”、“通俗拉丁文本”和“七十子希腊文本”。经过11年辛勤翻译,全部旧约译文于1963年7月30日脱稿。又经过重新修正和校订,到1970年底,他翻译、校订的全译本《圣经》终告完成,由香港圣经公会代印出版。(为表彰吕振中独立翻译《圣经》的贡献,香港大学于1973年4月12日授予他荣誉神学博士学位。)1997年,联合圣经公会出版过一部《新约圣经并排版》(*The Parallel New Testament*)。按章节并排的六种版本《新约》<sup>①</sup>中就有吕振中的新约译本(Lu Chen-Chung Version),由此可见吕振中译本的地位和影响。

吕振中译本采用直译的方法,尽量表达原文每个字所包含或代表的意义,并尽量保持原文的句子结构,诗歌部分采用诗体

① 其他5种版本分别是:1. 希腊文《新约》(*Greek New Testament*); 2. 新标点“和合本”; 3. “现代中文译本”修订版; 4. “思高本”; 5. 英文《新标准修订本》(*New Revised Standard Version*)。

排列。该译本所特有的准确、忠实程度，是意译方法不能企及的，这也使该译本获得了应有的名声。

华人圣经学者贾保罗指出，吕振中的《新约新译修稿》有两点不足：一是过分依照原文，因而妨碍了译文的流畅。如描写施洗约翰的装束（“钦定本”：a girdle of a skin about his loins）时，“和合本”译为“腰束皮带”，准确、简洁，“信”、“达”兼备；吕振中却不改变原文的句式，直译为“有皮带围着他的腰”，翻译腔十足。二是有一些“冒险性的经文”<sup>①</sup>。当然吕振中有自己理解和翻译《圣经》的自由和权利。

1973年，吕振中对一位学者袒露了自己翻译《圣经》的初衷：“33年前我开始译经的时候，一般人都以为这种工作是个委员会的事，并不是一个人所能单独做得成的。不错，我当然承认。但是我却宁愿‘大胆’尝试着起稿，为的是要供正式修改委员会之参考而已。我始终自认为起稿者，完全没有取代国语译本的野心。”吕振中对自己的译本也怀着期望：“我若能侧身于郭斯比（Goodspeed）和摩法（Moffat）氏之后，永供人们之参考，我愿就足了。我若使一般爱读圣经的人一口气连续读许多章节还不忍释卷，我愿就足了。”<sup>②</sup>

值得注意的是，吕振中决心重译《圣经》，也是出于对“官话和合译本”译文的不满意。他观察到教内、教外学者都认为该译本在流行一段时间后“有重译之必要”。他认为“和合本”的主要不足是“晦涩费解”、“宗教保守性”，因而不适合非基督徒读者和研究者使用。对于重译《圣经》，吕振中有自己的思考。

① 贾保罗：《评吕振中牧师新约新译修稿》，载于贾保罗编《圣经汉译论文集》，香港：基督教辅侨出版社，1965年，第135—248页。

② 转引自吕荣安：《〈吕译旧约圣经〉的翻译过程》，载于香港《生命季刊》，2000年第4期。

他在《吕译新约初稿》(1946年版)“译者自序”中指出:

翻译一道,有意译直译之分。意译文章,一洗洋化气味,专以晓畅流利为主;大意不差,则翻译之能事尽矣。至于用字之划一与精辨,行文之合于原语法及变化否,皆不甚顾及。依此原则而翻之译本,用为辅读物,以弥补正经之艰深可矣;奉为正经,容有未可者。例如英之莫法德(Moffat)与美之谷斯比(Goodspeed)译本,行文流畅,毫无费解;而重订本(Revised Version)则气派磅礴,凜然卓立,自有其永久之位置在。……普通书籍,意译足矣,且每有愈于直译者;惟于圣经,则须以直译为主。一词一句,一字一点,皆须注意周到,不可轻率放过,始能满足咬文嚼字经学家之脾胃。<sup>①</sup>(原文为繁体)

吕振中反对用“一洗洋化气味,专以晓畅流利为主”的“意译”方法翻译《圣经》,主张“以直译为主”,“一词一句,一字一点,皆须注意周到,不可轻率放过”。他还结合传教士翻译的文理《圣经》、希腊文译本、拉丁译本和英文译本,进一步论述了“译经之文体问题”:

关于洋化文体,此为任何译作之永久问题。或曰,圣经既为中国人而译者,则须译成纯粹之汉文。试问,此可能乎?欲强行之,势非漏失许多美丽独特之观念不可。旧文理译本正蹈此弊!查历代各国各宗教之译经(我国佛典亦在其内),未有能全免於洋化者。既七

<sup>①</sup> 吕振中:《吕译新约初稿·译者自序》,《生命季刊》,2004年第4期。

十子之希腊文旧约译本,其希伯来之词句,亦所在多有;而希腊文新约且有不少之希伯来气味在焉!拉丁本与英重订本,更无论矣。准是以观,译经之文体问题,不必完全避免非中国式之语法,实可尽量应用中国之语法,或中国人所说得通而听得懂之新语法,将新约时代原文之真意义与思想,予以他译介绍,使今日读者宛然置身于二千年前之犹太社会中。吾人所不断努力者,盖欲于中外语法间辟一折衷途径也。

“直译”的方法必然要保留原文的语言特点和句子结构,包括源语文化许多“美丽独特之观念”,结果形成“洋化文体”。反之,一味模仿译语的语言特点,如传教士翻译的“文理”《圣经》译本,因为在文体上偏重“纯粹之汉文”而丧失了原文许多语言特点和文化特色,亦不足为训。吕振中反对因机械“直译”而导致的“洋化文体”,认为既可使用中国式语法,也可使用“中国人说得通而听得懂之新语法”,即中国读者可以接受的原文表达方式。换言之,既要讲究文体的流畅,又要引进新的表达方式,翻译的目的就是“反映原文之真意义”,“使今日读者宛然置身于二千年前之犹太社会中。”吕振中甚至借用严复提出的“信达雅”翻译标准:

虽然,亦不可以词害意;须将信达雅兼筹并顾,庶免偏废。晓畅流利之直译,非不可能,直较难耳。譬如大镜,其面极平,则可反照人之真象貌。稍有不平,人一照之,非太肥,即太瘦,非太高,即太矮,怪状百出,引人发噱!信达雅之均衡运用,即为最平译镜,即可反映原文之真意义。

朱维之用“骚体”翻译过《耶利米哀歌》片断,并提出重译《圣经》的“文类翻译”设想;吕振中结合自己的圣经翻译实践,提出了“信达雅兼筹并顾”和“信达雅之均衡运用”的“折衷途径”为以后的《圣经》重译提供了借鉴。

认为重译《圣经》应该遵照“信达雅”标准的,并非吕振中一人。1965年,香港的圣经学者贾保罗指出:

倘若译者只是注重“信”的原则,他的译文就会欠“达”,因为这样的译文势必不达意,“雅”这一个原则就更谈不到了!……一般说来,圣经的每一种译本都会在“信”与“雅”这两个极端之间采取了某一个位置;由于译者目的之不同,有些译本可能于两者之间,较为倾向于“信”,而有些译本则可能较为倾向于“雅”。然而这并不意味着“信”与“雅”这两个原则是互不相容的。<sup>①</sup>

此外,号称“第一本由华人圣经学者集体直接由原文翻译的圣经”——“圣经新译本”(1992年初版;1999年修订版),也以“信、达、雅”标准作为理想的翻译追求。译者(自称“众同工”)在圣灵引领下共同朝向信、达、雅兼备的目标努力,整个译经过程由原文、神学及中文三方面的工作小组依次缜密斟酌译文(1992年版《序言》)。1999年出版的“圣经新译本”第二版自称是“兼具信、达、雅果效的佳作”:

圣经新译本乃20世纪末经过二十年完成,呈现给

<sup>①</sup> 贾保罗:《中文圣经之修订——前途如何》,载于贾保罗编《圣经汉译论文集》,香港:基督教辅侨出版社,1965年,第150—160页。

全球华人教会的跨世纪版本圣经,是直接根据原文,采用现代中文语体,集20世纪后期华人圣经、神学、及文学学者中的精英,在圣灵引领下共同完成兼具信、达、雅果效的佳作;在整个译经过程中,是由原文、神学及中文三方面的工作小组挨次慎密处理,并呈交资深学者作最后审订的。新译经文加上醒目的标题和现代标点符号,使文字清晰易读,并将原文的意义表达得更加完整和清楚。

“圣经新译本”不仅追求“信、达、雅”兼具的效果,而且纠正了“和合本”中的不少错译、漏译、多译的地方。这个译本逐渐传播开来,在教内、教外读者中开始产生反响。

早在1879年,英国圣经翻译家乔治·坎贝尔基于自己的圣经翻译实践提出了具有划时代重大意义的翻译三原则:准确地再现原作的意义;在符合译作语言特征的前提下,尽可能地移植原作者的精神与风格;使译作像原作那样自然、流畅。19世纪初第一位来华新教传教士马礼逊基于自己用中文(文言文)翻译《圣经》的经验,提出用忠实、明达、地道(能做到典雅更好)的文笔表达原作的意义和精神。两位分别使用英语和汉语翻译过《圣经》的翻译家提出的观点与严复的“信达雅”原则有着惊人的相似。吕振中和“圣经新译本”译者都把“信达雅”兼顾作为翻译《圣经》的指导方针。这说明,随着人们对《圣经》文本文学性质认识的加深,圣经翻译完全可以像任何一部文学作品的翻译一样,朝着“信达雅”兼顾的最高目标努力,也只有兼顾“信达雅”的《圣经》中文译本才会更好地为中国普通读者所接受和喜爱。

## 第六节 21 世纪:把《圣经》当做文学作品来翻译

《圣经》文本的奇特之处在于,它是一个包容了多种文化信息和审美信息的多卷本文本,而人们对《圣经》的诠释总不免要烙下时代的印记。以今天的眼光看待传教士的圣经汉译活动及其《圣经》中文译本,我们会有新的认识。陈玉刚指出:

鸦片战争前后,外国传教士由于宣传基督教教义的需要,已不断地在翻译《圣经》。《圣经》,特别是其前一部分《旧约全书》,既是一部宗教书,又是一部西伯来文学总集,其中公元前 13 世纪到公元前 3 世纪的西伯来民间史诗、神话传说、战歌、寓言、抒情诗等,都有很好的文学价值。从这个意义上说,《圣经》也可以说是我国翻译文学作品的一种。<sup>①</sup>

这种观点基于一种简单的逻辑:《圣经》文本是文学的,无论由谁来翻译,翻译过来的《圣经》必定也是文学的。然而,仅仅把《圣经》当做客观存在的文学文本还不够,翻译主体首先要从主观上认识并认可《圣经》的文学主导价值,其次在翻译过程中发挥文学翻译水平,最大限度地再现“圣经文学”的各种文学品质(比如“以诗译诗”)。此外,翻译出来的《圣经》也要被接受者一方(文学读者)认可为文学作品或“翻译文学”。1919 年问世的“官话和合译本”基本上符合以上三个条件,所以被当时的中国文学界认可为“圣经文学”。20 世纪三四十年代,李荣

<sup>①</sup> 陈玉刚:《中国翻译文学史稿》,中国对外翻译出版公司,1989 年,第 26 页。

芳、朱维之、吴经熊的圣经诗歌翻译就达到了“文学翻译”的水平,他们的译作也称得上“翻译文学”。

把《圣经》当做文学文本来翻译,是中国大陆近年来出现的一个新趋势。抱有重译《圣经》宏愿的两位中国学者一直在辛勤翻译《圣经》。根据希伯来原文译出《创世记》的冯象博士认为:旧译中文《圣经》(他指的是“官话和合本”)水准欠佳,无文学地位。之所以如此,是因为当时未能网罗一流翻译人才,而且对翻译的技艺研习不够。换言之,“就是没有把《圣经》当做文学文本来阅读、体会、钻研、移译”<sup>①</sup>。冯象的圣经翻译显然是基于把《圣经》当做文学文本来翻译的理念。另一位译者王汉川博士根据英文“修订标准版”(Revised Standard Version, 1952)译出了《创世记》和《约翰福音》。两位当代圣经译者在翻译过程中,参照多种圣经研究文献和最新圣经研究成果,加入了自己的理解,甚至对圣经某些人名、地名和专用名词加以重译,对译文作出了详细的注解<sup>②</sup>。他们的译本语言优美,富于文学魅力,已经引起海内外华人读者的注意。

从中西文化交流史的大背景看,由传教机构策动和主导的圣经汉译活动历来是中西文化互动的有利契机。《圣经》在中国的翻译和接受过程,既是基督教文化与中国传统文化的碰撞和融合的过程,也是圣经文学传统对中国文学发生影响的过程。《圣经》在中国的译介,离不开华人学者的协助和中国翻译家的参与。最先接触《圣经》的华人学者也最早真正了解基督教文化的内涵,更有王韬这样的优秀学者在参与圣经汉译的过程中

① 转引自彭伦:《冯象:把〈圣经〉当做文学文本来翻译》,载于《南方周末》,2005年1月14日。

② 参见冯象:《创世记:传说与译注》,江苏人民出版社,2004年;王汉川译注《创世之光:〈摩西史诗——创世记〉鉴赏指南》、《生命之光:〈约翰福音〉鉴赏指南》,群言出版社,2005年。

不断增长见识和才干,进而成为中国近代史上中西文化的搭桥人和启蒙思想家。严复、朱维之采用自认为适宜的文体和风格翻译圣经片断,显示了中国文学传统在文体上乃至在精神上对《圣经》文本的“归化”作用。中国翻译家“以诗译诗”的圣经诗歌汉译实践,不仅成为有别于教会内部诠释和翻译《圣经》的新模式,而且有利于沟通中西文学形式,弘扬中国传统诗学。难能可贵的是,朱维之把《圣经》不同风格的书卷视作文学翻译的对象,丰富了圣经翻译思想。吕振中把“信达雅兼顾”作为重译《圣经》的理想标准,暗示了圣经汉译与文学翻译并没有本质的区别。王汉川和冯象从文学角度重译《圣经》,正是对中国翻译家重译《圣经》梦想的接力。华人介入和参与圣经汉译活动的结果是,传教士对《圣经》诠释和翻译的垄断权被打破,华人学者可以基于自己的《圣经》文本观理解和重译《圣经》,圣经汉译势必呈现文学化转向。

## 第七章

# 严复的圣经片断翻译

20 世纪前半叶,中国翻译家在从事文学和社科翻译的同时,与《圣经》的译介也结下了不解之缘。林纾(1852—1924)介入圣经翻译可能是传言<sup>①</sup>,然而,严复翻译过圣经片断并正式出版过译文,却是事实。通过重新审视严复的翻译活动,对其介入圣经片断翻译的历史文化背景加以综合考察,我们可能会找出这一翻译活动之所以发生的合理答案。

### 第一节 严复所译圣经片断发现始末

#### 1. 被翻译研究界长期疏忽的一个翻译事件

严复所译《马可所传福音》原件是英国剑桥大学图书馆《圣经》档案部(The Bible Society Archival, Cambridge University Library)的特藏。该馆所藏商务印书馆出版的版本共4册:大英圣书公会档案藏3本,东亚图书处藏1本。4本译书之尾,均缺

<sup>①</sup> 张慧剑《辰子说林》第7页载:“上海某教会拟聘琴南试译《圣经》,论价二万元而未定。”转引自钱钟书:《林纾的翻译》,载于罗新璋编《翻译论集》,商务印书馆,1984年,第696—725页,参见第710页。

少第4章最后4节,即第38—41节的译文。人们怀疑是当时装订时有一页漏收。由于严复在自己的日记、书信中从未提及此事,严复研究者和严复译著研究者所撰的严复年谱、目录、论文以及专著中也绝少提到这一事件<sup>①</sup>,所以严复这段轶事为许多严复研究者所不知,作为一个翻译事件,在翻译研究领域内更是鲜为人知。

严复的翻译活动始于1895年动手翻译《天演论》(1898年出版),到1914年出版《中国教育议》,前后近20年。按照最早系统研究严复翻译活动的学者贺麟的分类,严复所译重要的书目共有9种,分别涉及哲学、经济、法律、伦理(两部)、社会学、哲学、政治、教育。(贺麟在9种译作中没有提到宗教和文学作品的翻译。)其实,严复所译著作,多半为节译,除了《原富》(1901—1902)、《法意》(1904—1909)、《群学肄言》(1903)、《社会通论》(1904)4部为全译本,其他译作均为节译和长篇论文翻译。贺麟1925年写的文章,与严复翻译《马可福音》片断时隔不算太久,他却并没有指出这一翻译事件。是贺麟挂一漏万呢,还是无法将其归类呢?某些学者认为,严复所译《支那教案论》、《英文汉语》、《欧战缘起》等,因为“原著思想内容、原著者的声望、地位等均不及”严译“八种”(指商务印书馆1929—1931年出版的“严译名著丛刊”所选八种译著),故“影响不大”<sup>②</sup>。照

① 根据李炽昌、李天纲调查,以下书籍中均没有严复翻译《马可福音》一事的记载:王拭:《严复集·日记·来函》、《论严复与严译名著》;陈宝琛:《清故资政大夫海军协都统严君墓志铭》;严璩:《侯官严先生年谱》;王遽常:《严几道年谱》;东尔:《严复生平、著译大事年表》;牛仰山、孙鸿霓:《严复著译目录索引》。据笔者所查,1992年高惠群、乌传袞编著的《翻译家严复传论》、1997年杨正典著《严复评传》这两部论著也没有提到此事。中国文学翻译史家陈玉刚的《中国翻译文学史稿》,中国翻译史家马祖敏撰写的3部“中国翻译(简)史”均没有提及严复这段特殊轶事。

② 徐志啸:《中外文学关系》,华东师范大学出版社,2000年,第124页。

此逻辑,中国近代一流翻译家严复翻译的圣经片断,就是“影响不大”的译作,中国的历史、文化、翻译、文学学者忽视严复的圣经片断翻译也就“顺利成章”了。难怪《西方文化与中国》这样的巨制(沈福伟著,上海外语教育出版社,2003)只用一句话提及严复翻译圣经片断一事,而《中国现代翻译文学史》(谢天振、查建明主编,上海外语教育出版社,2004)和《中国翻译文学史》(孟昭毅、李载道主编,北京大学出版社,2005)在专论严复的翻译时对此事根本就只字未提。

有趣的是,1982年商务印书馆编辑出版了《严复与严译名著》,1998年为纪念严复翻译出版《天演论》100周年,该出版社又出版了《论信、达、雅——严复翻译理论研究》(沈苏儒著),两部著作都没有提到严复翻译《圣经》片断一事,而1908年“代印”严译《马可所传福音》前4章的机构正是馆址时在上海的商务印书馆。

## 2. 严译圣经片断的历史记录

关于严复翻译《圣经》片断一事,其实早有历史记录。1918年,来华传教士开办的《教务杂志》(*Chinese Recorder*)上刊登的一篇文章提到:“只有两次尝试是由中国人负责翻译圣经的。而其中只有一次是由中国人取得主动权的;彼此都没有完成目标。”文中提及的两位中国人就是何进善和严复(只是教会以外的人士不关注传教士的报刊和文章)。朱维之1941年出版的《基督教与文学》第72页,明确提到严复翻译圣经片断一事:“译界泰斗严几道曾译马可数章,文笔古雅,可惜没有继续下去。”这可能是关于这一史实最早的公开来源,说明严复的圣经片断译文已经为教外人士所知,而限于教内流传。1975年,Hubert W. Spillett(中文名“苏佩礼”)的著作 *A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and the Republic of China*(《中

文圣经目录》，大英圣书公会出版），提到严复翻译的《马可福音》前四章，并说严复的翻译目的是“期望让圣经成为中国人的伟大经典”。1995年，香港圣经翻译专家 I-Jin Loh（骆维仁）在总结《圣经》在中国的翻译和传播情况时，明确指出有关严复翻译《马可福音》片断的四条信息：

- (1) 严复是杰出的中国学者和翻译家；他不是基督徒；
- (2) 严复翻译了《马可福音》前四章；1908年在上海出版；
- (3) 严复的翻译根据是1885年出版的“钦定本”之修订本；
- (4) 严复翻译圣经片断的目的是，“希望《圣经》成为中国人的伟大经典”<sup>①</sup>。

海外个别圣经学者也对严复这段翻译轶事很感兴趣。1999年，德国历史文化学者 Jost Oliver Zetzsche（音译“尤思德”）博士在 *The Bible in China* 一文中指出，大英圣书公会“策动和资助”严复翻译了《马可福音》片断，并粗略分析了严复的译文。作者显然接触过严复的译文。难得的是，尤思德博士在书后的“附录”中把严复的译本视为“和合本”及以前的“新教中文《圣经》译本”之一<sup>②</sup>。2000年，香港学者蔡锦图撰文《中文圣经的流传》，也将严复的译本列为19世纪《圣经》中文译本之“文理译

① 原文是：Of special interest is the translation of chapters 1 to 4 of The Gospel according to Mark by the distinguished Chinese scholar and translator Yan Fu 严复。He was not a Christian, but hoped to make the Bible a great classic for the Chinese. His translation, based on the English Revised Version of 1885, was published in Shanghai in 1908. 见 I-Jin Loh 的英语文章“Chinese Translations of the Bible”，载于 Chan Sin-wai 与 David E. Pollard 合编 *An Encyclopaedia of Translation* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1995) 第 58 页。有趣的是，选入该《翻译百科全书》的马祖毅综述中国翻译史的文章对严复翻译《圣经》片断一事只字未提。

② 尤思德：《和合本与中文圣经翻译》（蔡锦图译），香港：国际圣经协会，2002年，第404页。

本”之一<sup>①</sup>。

### 3. 严译《马可所传福音》原件的发现

进入 21 世纪,严复翻译圣经片断这段历史才开始被中国学者认真关注。著名《圣经》学者、香港中文大学宗教系的李炽昌教授在英国剑桥大学图书馆大英圣书公会档案中发现了严复所译《马可所传福音》前四章原件。李炽昌会同从事基督教和中国近代化关系研究的李天纲博士合作撰写了《关于严复翻译的〈马可福音〉》一文,并把严复的译文附在文章末尾,刊登在 2000 年 9 月出版的《中华文史论丛》第 64 辑上。至此,严复在其翻译生涯中与《圣经》相关的一段轶事被详细地公诸于世。李炽昌、李天纲还就这一翻译事件的始末作了初步的历史研究,目的在于推进严译和中国基督教处境化的研究。他们推断:“既然严复并不是死保中国传统文化,加上他对西方文化本来没有成见,据此逻辑推理,我们可以设想到,严复接受大英圣书公会的委托,翻译《圣经》,就完全是一件顺理成章的事情。”鉴于此,他们得出这样的结论:非基督徒的严复不是出于信仰而翻译《圣经》。“虽不能排除是利益引诱,但我们还是要相信严复的圣经翻译并不是偶然的,而是符合其思想的。因为我们仍然能够在他的思想中,发现许多合理性。我们可以把他出面翻译《圣经》,看作和他写作《辟韩》、《救亡决论》,翻译《天演论》一样,是他引外来文化冲击中国文化的一个举动。”

<sup>①</sup> 参见海恩波:《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会,2000年,第242页。

## 第二节 严复介入圣经翻译的背景

### 1. 历史文化背景

1844年,《中法黄埔条约》签订后,西方传教士在中国五个通商口岸取得了合法地位。1858年,中英、中法、中美、中俄《天津条约》的签订,使西方传教士取得了在全中国范围内的传教权。1905年,《辛丑条约》签订后,清政府施行“门户开放”政策。中国走向何处,一时还没有明确的前景。知识分子面临政治、文化和精神上的空虚和迷茫,极端痛苦,因而对各种宗教,包括基督教,表现出多方面的兴趣、理解和同情。因此,进入近代以后相当一段时期内,传教活动成为中西文化交流的重要通道。不可否认,某些传教士充当列强侵略中国的先头部队,干了不少严重损害中国人民利益的事情,但是从另一方面看,传教士在华的活动具有一种近代科学文化的形态和政治意识特点,对古老的专制主义封建文化形成巨大冲击,为近代中国的社会和文化注入了新的因素和活力。不少传教士来到中国后刻苦研习中国文字和古典文学,成为名副其实的汉学家(如马礼逊和理雅各),有的传教士率先把中国古典文学作品译介到西方,有的传教士把外国文学作品翻译、介绍到中国来<sup>①</sup>,而且得到了中国读者和文学翻译家的认可。

1712年,德国人康斯泰因(Canstein, 1667—1719)创立了专门从事《圣经》出版和发行的组织“圣经公会”(Bible Societies;

<sup>①</sup>关于中国近代西方传教士的外国文学翻译,参见刘树森:《西方传教士与中国近代之外国文学翻译》,载于香港《翻译季刊》,2000年第16、17合刊。

世界性的“圣经联合公会”于1946年成立)。1804年成立的“英国及海外圣经会”(即“大英圣书公会”)以扩大《圣经》传播范围、出版和发行《圣经》、不加评注或注解为宗旨,标志着现代《圣经》出版运动的兴起,相应的《圣经》出版、发行机构很快在基督教国家纷纷成立。到19世纪末期,基督教新教在中国的三大差会“大英圣书公会”、“美国圣经公会”和“苏格兰圣经公会”在上海设立总部,积极策动和资助《圣经》的翻译和出版,结果出现了多部文理(即文言文)、浅文理(即浅文言)、官话(即白话)三种语体的《圣经》译本。本阶段的圣经汉译活动成为中国翻译史上第三个高潮中与文学翻译、社科翻译并驾齐驱第三个分支。与此同时,涌现出曾协助传教士翻译圣经的第一批“文化基督徒”,如王韬、龚孝拱、沈毓桂、蔡尔康、李善兰、蒋敦复等人都曾在上海协助麦都思、郭实腊、裨治文等传教士译述和翻译圣经。中文《圣经》(“君王版”)也进入统治者高层,包括严复在内的士僚和文人也难免受到中文《圣经》的影响。

严复于1900年因义和团之乱从天津迁至上海,一直住到1909年9月前往北京任职(期间去过法国)。这时的上海既是一个移民社会,也是一个商业化、市民化的社会。基督教在上海的发展可以说得天独厚。上海基督教会先后在1877年、1890年和1907年组织召开了三届传教士大会,《圣经》的翻译和出版一直是大会的中心议题之一。

1902年,严复在《论译书四时期》一文中以“薪俸译书时代”形容第三时期,在括号里附带说明教会组织聘请中国翻译家从事翻译的“计量”报酬方式:

第三期则既已开公局,支薪俸矣,然而其局为常局,其课程以時計不以字计,故为日较长,得以从容从事焉;且诸公又皆嗜此学者也。此为薪俸译书时代

(按同时各教会译书笔述人情形亦与此相若)。<sup>①</sup>

可见,教会组织聘请中国翻译家从事翻译、支付报酬成了当时翻译行业的惯例。

## 2. 严复对基督教和《圣经》的了解

严复对基督教的了解,应该始于1877—1879年留学英国期间。他主动了解英国的社会、制度和风俗。这一时期适逢“钦定本”的修订工作全面展开(修订本《新约》于1881年出版,1885年与《旧约》合并出版)。生活在英国这个饱受基督教浸淫、《圣经》乳妇皆知的国度,有抱负、有远见的严复不可能对代表西方文明的典型符号基督教及其核心文本《圣经》熟视无睹。

严复对于西洋学问造诣之高,对于西洋社会了解之深,不仅远非李鸿章、郭嵩焘、张之洞等洋务派人物可比,就是那些甲午战争前曾经到过外国的维新派人物,如王韬、郑观应、和启,甲午战争后领导整个维新运动的人物,如康有为、梁启超也都不能“望其项背”<sup>②</sup>。严复并不是中国传统文化的死守派,他主张对儒家、对孔教、对中国文化实行不保之保。他通过自己的翻译,引进西方政治学说,以期达到改造中国思想、进而保存中国文化的目的。严复有感于中国统治阶层和普通百姓对基督教无从了解而茫然无知,于是发挥自己的西学特长,以“开通民智”为己任,作了大量介绍基督教的工作。他在《外交报》撰文说:

① 参见严复的文章“论译书四时期”,载于“中国翻译研究网站”,网址:<http://tscn.tongtu.net>,2001—05—30。

② 这是严复研究专家王拭对严复的评价。参见王拭编《论严复与严译名著》,商务印书馆,1982年,第4页。

向者以吾国之无人，入门洞开，世有宗教，皆可流传于中国，为罗马公教，为耶稣军，为惠斯礼，为长老会，为狄生德，为安格立<sup>①</sup>，试问吾国有人焉区以别之，知其宗派之先后，主义之何若，而察其施行之效何如？于吾国吾民利与不利欤？呜呼！盖无有也。<sup>②</sup>

为此严复提出三条建议：宜知其教之真面目真性质；宜知其教居今在外国所处何等地位；欲吾国免此大灾，宜如何为之措注（《严复集》第190页）。严复诚恳呼吁国人主动了解基督教的“真面目”和“地位”，而了解基督教当然有必要了解其传播载体《圣经》。

严复还翻译了友人、苏格兰学者亚历山大·宓克(A. Michie)

① 严复对基督宗教几个教派的称谓兹解释如下：“罗马公教”即罗马天主教(Roman Catholicism)，公元1054年统一的基督教会分裂为以君士坦丁堡为中心的“东方教会”和以罗马为中心的“西方教会”，东方教会以“正统”自居，称“正教”，因地处东部地区又称“东正教”；西方教会以“普世性”自诩，称“公教”，17世纪传入中国后称“天主教”。“耶稣军”即“耶稣会”(Society of Jesus; Jesuits)，又称“耶稣连队”(Company of Jesus)，是天主教新制修会之一，1534年由西班牙人伊纳爵·罗耀拉创立于巴黎，仿效军队编制，纪律严明、等级森严。16世纪末传入中国，17—18世纪的“礼仪之争”和1773年罗马教廷对耶稣会的取缔令使耶稣会的传教工作遭到挫折。1814年耶稣会恢复了合法地位，1842年又在上海开始传教，并于1856年建立了完整的传教机构。1949年解放前夕中国境内的耶稣会士分属11个教区。“惠斯礼”即基督教新教“卫斯理宗”(Wesleyans)，又称“循道宗”，因创始人约翰·卫斯理(John Wesley, 1703—1791)而得名，原属英国国教会中的一派，1791年正式脱离英国国教会。主要分布在美国、英国等地。“长老会”(Presbyterian Church)是基督教新教长老会宗(Presbyterians，又称“加尔文宗”)的教会，组织形式采用长老制，即由教徒推选长老，长老聘请牧师共同治理教会，主要分布在英、美、加拿大等地。严复所言“狄生德”，笔者无从所知。“安格立”即“圣公会”(Anglicanism)指产生于16世纪宗教改革的英国国家教会(ecclesia Anglicana)。

② 严复：《严复集》，中华书局，1986年，第191页。

于1891年写的 *Missionaries in China* (《在华传教士》), 取名《支那教案论》, 1901年后由上海南洋公学译书院出版。严复这样解释翻译该书的目的: “但令在野之人与夫后生英俊洞识中西实情者日多一日, 则炎黄种类未必遂至沦胥, 即不幸暂被羸縻, 亦将有复苏之一日也。” (《严复集》第525页) 通过了解基督教和传教士的在华活动, 沟通中西文化, 让国人免受蒙蔽, 是严复的良苦用心。

严复不仅著述、宣讲西方宗教主要派别的历史、教义, 以及与国家政权的关系, 他还利用报刊、杂志等媒体, 利用在几所大学担任校长的便利, 大量介绍和评论宗教问题, 让中国同胞了解外情。严复对国人介绍基督教, 不仅掀开了基督教作为宗教的神秘面纱, 给国人补上了“洋教”这一课, 而且“填补了中国人研究西方宗教的空白”<sup>①</sup>。

严复对基督教在中国的传播史更是了如指掌。他在1906年写的“论南昌教案”中简略地叙述了基督教的演变和唐代景教士、明末耶稣会士来华的历史:

考基督教之来中国, 最早莫如景教, 远在唐朝。闻其传者乃亚洲西域人。故至今除景教一碑而外, 其流裔不可考矣。降至明季, 而天主教士, 忽集于斯。然其为教, 并非罗马本总, 乃于路得誓反之后, 一西班牙人所倡之新派。路得者, 德国撒孙尼人。于一千五百十七年十月三十一日以教皇售卖忏悔文凭, 敛钱于维典堡 (即 Whittenberg), 显揭其违背教义者凡九十五条, 张布都市寺门。此为修教新宗之始。……明季来中国

<sup>①</sup> 叶玉琴:《试评严复的洋教观》, 载于《福建师范大学福清分校学报》, 2004年第1期, 第4—8页。

者,大抵皆此会人。值吾国道德学术衰敝之时,而数万里东来,其中类多俊伟深沈、行修多闻之士。(《严复集》第188页)

严复对基督教新教的《圣经》内容也是熟悉的,这一点可以从他在《法意》中添加的若干条按语中得知。一则较长的按语中说:

道、咸以降,有先之以兵力,此其道所以滋难行也。今夫教之为物,与学绝殊,学以理明,而教由信起,方其为信,又不必与理皆合也。五百年以往,教力之大盛于欧也,彼皆隳然以旧新二约为古初之天语,上帝运无穷悲智,于以默示下民……(《严复集》第1021页)

严复在英国留学多年,熟悉西方文化、基督教和《圣经》,但是他不像有些留学生和驻外官员那样加入教会,或者与传教士保持密切来往,他与基督教在华机构来往甚少。1906年,他在上海应一位好友的邀请,在基督教的外围组织“青年会”作过八次演讲。严复能够接受教会的聘请翻译《圣经》,首先是为了向国人介绍作为宗教经典的《圣经》,以便让更多的上层知识分子了解基督教的经典。同时,我们也不能否认,凭着对圣经文化和圣经文学性的了解,严复这么做也是为了向国人介绍作为西方文化和文学精神之源的《圣经》。这一点还可以从严复在圣经文化方面的学养得到证明。

严复所译的西方社科名著里含有不少基督教概念和《圣经》典故。他认识到“西国言论,最难自繇者,莫若宗教”。(《严复集》第134页)从严复对《天演论》原书中一则圣经典故的巧妙处理,我们可以看出他对英文《圣经》的熟知程度。原文是这

样的：

And, though one cannot justify Haman for wishing to hand Mordecai on such a very high gibbet, yet, really, the consciousness of the Vizier of Ahasuerus, as he went in and out of the gate, that this obscure Jew had not respect for him, must have been very annoying.

这则圣经典故出自《以斯帖记》(*Esther*)。Ahasuerus 指波斯国王亚哈随鲁, Haman 指宰相哈曼(Vizier 的意思是“大臣”), Mordecai 指犹太人末底改, 新皇后以斯帖的养父(也是叔父)。末底改的地位远不及宰相哈曼。然而, 上朝时其他官员都给哈曼下拜施礼, 惟独他不向哈曼下跪, 哈曼因此恨之入骨, 欲将其置于死地, 于是偷偷准备了高高的绞架(gibbet), 并想趁机灭绝全境的犹太人。由于以斯帖施巧计, 结果亚哈随鲁王下令将哈曼吊死在他自己准备的绞架上, 而让末底改继任宰相, 犹太人也享受平安。

这段英文的大意应该是：

哈曼想把末底改送上高高的绞架, 欲置其于死地而后快。谁也不会认为这么做有理。不过, 话又说回来, 末底改这个既无官又无名的犹太人, 在看到身为亚哈随鲁王宰相的哈曼出入皇宫时, 居然不下拜施礼。想到这些, 哈曼必定早已怒火中烧了。(本书作者提供)

严复的译文却是：

李将军必取霸陵尉而杀之，可谓过矣。然以飞将军威名，二千石之重，尉何物，乃以等闲视之，其憾之者犹人情也。（《天演论》卷上第13章<sup>①</sup>）

要翻译这个包含圣经典故的长句，严复肯定下功夫研读过英文《圣经》，否则他不可能将原文人物之间的关系理清楚，更不可能依照类似的人际关系，用中国读者熟知的汉朝人物与事件取代《圣经》中的人物和事件。《史记·李将军传》载，年俸两千担的西汉“飞将军”李广曾经赋闲在家。一次外出饮酒微醉，路过霸陵时被霸陵尉挡在城外过夜。后来李广官复原职，怒杀霸陵尉以报当年受辱之仇。其实严复译文中的比附与原文人物关系出入甚大。他在未曾刊行的《天演论》手稿中的《译例言》（第四款）说：“原书引喻多取自西洋古书，事理相当，则以中国古书故事代之，为用本同，凡以求达而已。”（《严复集》第1473页）严复所指的“西洋古书”当包括英文《圣经》。

从以上分析可以看出，严复不仅对基督教保持清醒的认识，而且对《圣经》内容十分熟悉。他具备良好的基督教文化素养和《圣经》知识，大英圣书公会选中严复翻译《圣经》片断，真是找对了人。

### 3. 为什么选择《马可福音》

传教士把《圣经》翻译成中文，最根本的目的是让尽量多的中国人了解“上帝的话”。从他们一次次采用“深文理”、“浅文理”、“官话”三种语体翻译圣经的实践和圣经中文译本在接受

<sup>①</sup> 该例英文及严复译文均转引自罗选民：《解构信、达、雅：翻译理论后起的生命》，载于中央电视台网站，网址：<http://www.cctv.com/tvguide/tvcomment/tyzj/zjwz/3854.shtml>，2005—5—20。

效果来看,“俚俗化”的趋势难免使中国文人产生一种错觉,以为《圣经》非常俚俗,比不上佛教和道教经典,基督教就是面向下层人的宗教。对于清末传教士翻译《圣经》的“俚俗化”特点,很多中国士大夫有过议论。如曾经在上海“墨海书馆”帮助麦都思从事文字襄理工作的蒋敦复为清朝官员拟写过一封致英国公使威妥玛的信,信中提到:“今之教士……所论教事,荒谬浅陋,又不晓中国文义,不欲通人为之润色。”<sup>①</sup>白话《圣经》面世后,销量很大,流传很广,但是陈独秀在1920年依然认为白话文的《旧约》、《新约》“没有《五经》、《四书》那样古雅”<sup>②</sup>。

19世纪初马礼逊翻译的文言文《神天圣书》和“文理”“和合本”便体现出“俚俗化”倾向。马礼逊力求忠实、明达和简易,宁愿采用常用字而舍弃罕见的经典字,努力避免使用异教哲理和异教经典中的术语,宁愿被人视作俚俗不雅,而不愿令人难以理解。在难懂的段落,用“最能达到的最优雅、最忠实、最不古怪的词给出教义的通俗表达”<sup>③</sup>。1905年深文理“和合本”译委会的翻译原则中以清楚易懂为首位。这样的翻译策略致使传教士翻译的《圣经》确实给中国文人造成一种“俚俗”的感觉。文显理本打算聘请严复翻译整部《马可福音》,让严复有保持自己“文风”的权力,目的就是制作一个“精华版”圣经文本,以此影响上层知识分子,洗刷知识阶层对基督教“俚俗”的攻击。

《新约》中的“四大福音”是基督教教义最重要的书面依据之一,福音书的翻译和传播历来为传教机构所偏重。《马可福音》更是独具特色。首先,《马可福音》成书最早,与《约翰福音》

① 转引自李炽昌 李天纲:《关于严复翻译的〈马可福音〉》,载于《中华文史论丛》(第64辑),上海古籍出版社,2000年,第51—75页。

② 陈独秀:《基督教与中国》,载于《新青年》,1921年第7卷3号。

③ 转引自谭树林:《论马礼逊圣经汉译及其影响》,载于《山东师大学报》,2000年第5期,第60—64页。

(*The Gospel according to John*)、《路加福音》(*The Gospel according to Luke*)有“同观福音”之说,即《马可福音》是后两者的蓝本。其次,《马可福音》篇幅最短,不像马太、路加福音那样动辄长篇大论,也不像约翰福音那样宗教意味浓厚。再者,《马可福音》在叙述视角、行文布局、语言风格上别具一格。严复对《马可福音》的这些特点应该是知道的。《马可福音》通篇以写实为主,用目击者的直观视角和冷静口吻来讲述耶稣的生平,笔法紧凑,行文快捷,场景转换迅速,故事性极强,以今日观点来看,堪称优秀的传记文学。另外,双方择定《马可福音》这篇比较短的福音,可能也出于时间上的考虑。

从整个过程来看,严复和大英圣书公会之间是一种平等的合作关系。确切地说,大英圣书公会是翻译的“委托者”和“赞助人”,严复是翻译任务的“受托人”和“实现者”。一方面,严复对基督教了如指掌,对基督教表现的是开放的文化态度,希望让国人了解其经典;另一方面,教会让严复保留自己的风格,以古雅的语言形式表达“福音”的信息内容,可以达到“一箭双雕”的目的。教会看重的不单是严复的一流翻译水平,更重要的是他一流的古文写作水平。这也为严复在翻译中发挥自己的写作水平奠定了基础。

#### 4. 委托方对译文的反应

创办于1897年的上海商务印书馆,在早期协助在华传教机构印刷过不少《圣经》和宗教读物。1908年3月,受大英圣书公会的委托,商务印书馆“代印”了严复翻译的《马可福音》前四章。这次合作应该看做是大英圣书公会施行其出版发行系统本地化战略的一部分。之所以仅印刷了500本左右,是因为大英圣书公会要听取不同读者的反馈意见。文显理向全国各地寄发了400本严译《马可福音》,还向70多位重要的教会人物发出

了调查表,听取他们的意见。一年之内,有 33 人反馈了意见,其中传教士 29 人,中国学者 4 人。

在大英圣书公会的问卷中,审读者被要求就译文的整体风格和个别章句的准确性作出具体的评价。此外,文显理还给审读者提出三个简单的选择题,33 份反馈意见如下:

一、严译是否比旧译有改进? 18 人表示肯定,9 人怀疑,3 人否定。

二、严译是否忠实? 9 人表示好,13 人认为需要修改,6 人未表达意见,1 人说“不好也不忠实”;

三、出版严译是否是明智之举? 19 人表示应该出版,7 人未表达意见,2 人反对。<sup>①</sup>

从这份反馈意见来看,多数读者认可严复的译文确实优胜于过去的文言译文,认为应该出版。认为需要修改的人不认可严复的某些“改写”之举,如使用佛教词汇、改变原文地理环境、删去“马太效应”两节(见后文分析)。总之,对于严复译文“信”的程度,大部分读者不予认可。

这之后,大英圣书公会请严复继续翻译下去,并同意严复提出的两项条件:他的译文要交给一个由三位或四位传教士学者组成的委员会,成员应包括够资格的中国基督徒;该委员会对译文风格不加干涉,而只对那些误译和偏离原意的地方作出修改,修改的地方再由他以自己的方式处理,协调整体的文笔风格,最后再经过委员会的认可。然而,严复因为忙于公干,没有接着翻译下去,教会方面也白等了一场。更遗憾的是,虽然策划人文显

<sup>①</sup> 转引自李炽昌 李天纲:《关于严复翻译的〈马可福音〉》,载于《中华文史论丛》(第 64 辑),上海古籍出版社,2000 年,第 51—75 页。

理和赞助方大英公会本想借严复“精华版”译文去影响文言水平高的封建士大夫和知识分子,但是,由于严复漂亮的“试译”为教会所用,仅限于在教会圈内流传,且印数很少,所以其影响很难扩散到教会以外而为更多人读到。

对于严复的译文,委托人文显理在给大英圣书公会的报告中大加赞赏:

由一位真正伟大的中国学者和著名作家翻译出来的中文圣经译本,其文体与译作受一个外国传教士的委员会控制或规范,是从来不曾有(作)过的。这样翻译出来的福音书可以成为经典,而无论如何会位列于最优秀的中文文学作品中。<sup>①</sup>

文显理在致大英圣书公会英国总部的信中,对严复的译文也作出高度评价:

如此翻译的这部福音书,将会成为一个经典,可与任何级别的中文最佳典籍相媲美。你会注意到诸家对严复译文中多用难字僻字,以及某些晦涩段落的评论。对许多中国学者来说,这些正是最具吸引力的地方。他们授予了生动性,令人惊奇,是良好的文风中不可缺少的。我以为六十年前卡莱尔的文章也遭受过同样的评论。严复可不是一个老牛破车般循规蹈矩的平庸作家,而是众人之外自具水准的作家,中国朋友向我保证:恭亲王以下、直至全国的官员、缙绅都会欣然阅读

<sup>①</sup> 转引自尤思德:《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002年,第123页。

由严复翻译的基督福音。在他们看来,这不是一部外国书,而毋宁说是中国文献。<sup>①</sup>

从以上两段引文来看,教会方面对严复译文可能产生的影响力给予很高的期望。今天,我们用文学翻译的标准和翻译文学的眼光来看待严复的译文,认为他的《圣经》片断译文是名副其实的翻译文学。

### 第三节 严复所译《马可所传福音》评析

严复选择翻译的原著绝大多数属于社会科学内容,惟独《马可福音》具有很强宗教性和文学色彩。虽然严复只翻译了前四章,约3400汉字,但是他的译文因为“多用难字僻字”而对中国学者最具吸引力。我们通过认真对照后发现,严复的译文有以下特点:

#### 1. 遵从教会的圣经汉译传统

严复在专门神学术语的翻译上遵从教会的圣经汉译传统,同时参考其他中文译本。他把“God”译为“上帝”,既符合大英圣书公会的主张,又继承了王韬、何进善等中国学者一贯赞同的用法。他照例把“Gospel”、“Holy Spirit”、“baptism”、“sabbath”等关键词语分别译为“福音”、“圣灵”、“洗礼”、“安息日”。不过,严复在译文中也表达自己的诠释。如他把第1章1节中 Jesus Christ the Son of God 按照中国人的“名号”习惯,翻译成

<sup>①</sup> 转引自李焯昌 李天纲:《关于严复翻译的〈马可福音〉》,载于《中华文史论丛》(第64辑),上海古籍出版社,2000年,第51—75页。

“上帝子基督耶稣”，从而将“基督”一词解释为家族姓氏或称谓，与教内“耶稣基督”的传统译法不同。

## 2. 保持鲜明的个人翻译风格

严复的《马可福音》片断译文具有鲜明的个人风格，带有明显的著作文本特征。

### (1) 使用单字

例如第1章6节：And John was clothed with camel's hair, and had a leathern girdle of a skin about his loins, did eat locusts and wild honey. (引文均出自 *The Interlinear Bible* 中的“修订本”)

严复译文：约翰衣驼毛之衣，腰革带，而食蝗与野蜜。

“衣”、“腰”、“食”都是古文中的单字动词，颇有一气呵成之感。(试比较“和合本”“俚俗”的“达”：约翰穿骆驼毛的衣服，腰束皮带，吃的是蝗虫野蜜。)

### (2) 用词古奥

严复翻译圣经片断，一如他的其他翻译，措辞深僻、雅奥，如把“cloth”译作“褐”(hè, 粗布衣服)；“shadow”译作“苾”(bì, 同“庇”，遮蔽)；“forgive”译作“宥”(yòu 表示原谅、宽恕)、“蠲”(juān, 表示免除)、“at even”译作“晡”(bū, 指申时，即下午3点到5点钟)。

### (3) 句子长短交替，措辞平仄相应

以第1章9—11节为例：

And it came to pass in those days, that Jesus came from Nazareth of Galilee, and was baptized of John in the Jordan. And straightway coming up out of the water, he saw the heavens rent asunder, and the Spirit as a dove

descending upon him: and a voice from heaven, saying,  
Thou art my beloved Son, in thee I am well pleased.

严复译文:尔时耶稣果自加利利之拿撒勒来,亦受约翰洗于约旦之河。方出水,见天为开,有神如鸽,降集其身。有声自天曰:汝为之爱子,得汝,吾甚喜悦。

译文的短句只有两、三个字;长句有十个、十四个字;其间和谐地分布着四字、五字句。“约旦之河”之“之”,“见天为开”之“为”,都是为了平仄的和谐和节奏的顿挫。长短自如的句式很符合意思的表达和逻辑的连贯,读起来节奏分明,琅琅上口。在第3章8节译文里,严复为了措辞工整,则使用了三个字“约旦河”。

### 3. 归化倾向和故意删改

严复所处的社会文化环境正值新旧观念交替,他自身对中西两种文化有着独特的认识;他又是一位优秀的古文家,坚持保守的古文传统,竭力提倡翻译以“汉以前字法句法”求“达”、求“雅”;他翻译的《圣经》片断,是面向封建士大夫和熟读古文的经生,势必要照顾这个读者群的阅读习惯。严复的译文在文化负载词和句式表达上有明显的归化倾向。

#### (1) 套用古汉语句式,照顾读者

严复的译文套用古汉语的连接词,逻辑清晰,增强了说服力。他把第2章27—28节 The sabbath was made for man, and not man for the sabbath; so that the Son of man is lord even of the sabbath. 译为:夫安息日之设,以为人也,非人以为安息日也。由是观之,是人子者,虽安息日且为之主矣。这两节不仅从句式结构上,而且在意思上,都能够令当时熟读中国经书的儒生们联想

到孔子和儒家所谓的“人能弘道，非道弘人”的典型句式和传统说法。“由是观之”的结论，也很容易引导中国文人读者肯定耶稣与孔子相与媲美的“夫子”、“圣人”崇高形象。

再如第4章14—19节耶稣关于撒种的比喻：

The sower soweth the word. And these are they by the way side, where the word is sown; and when they have heard, straightway cometh Satan, and taketh away the word which hath been sown in them. And these in like manner are they that are sown upon the rocky places, who, when they have heard the word, straightway receive it with joy; and they have no root in themselves, but endure for a while; then, when tribulation or persecution ariseth because of the word, straightway they stumble. And others are they that are sown among the thorns; these are they that have heard the word, and the cares of the world, and the deceitfulness of riches, and the lusts of other things entering in, choke the word, and it becometh unfruitful.

严复译文：夫所谓播种人者，即此传布福音者也。所谓子弃道旁，而鸟啄之者，盖其人虽与闻此，而撒但随来，夺其信心，犹未闻耳。所谓子着岩石间，倏尔抽萌者。犹夫既闻福音，欢喜信受之矣。顾根本不深，始虽受持，已而拂逆患难相乘，随即畔去。所谓子入荆棘之丛者，犹夫与闻福音，若可信受。尔乃世虑甚深，迷情财富，与夫一切营求，则灵明闭塞。故虽与闻，犹无效也。

“福音书”中记载的耶稣具有出色诗人的禀赋,他精通诗歌的各种表现手法,语言中充满暗喻和象征,他的表现法完全是诗的表现法。严复将 the cares of the world 译作“世虑”,加入自己的理解“甚深”,用“迷情财富”翻译 the deceitfulness of riches,用“灵名闭塞”附衬 chock the word,原文的句子结构被拆开,看似形貌已非,实则神髓完好。严复深入挖掘了原作的内涵,通过自己简洁有力的译文再现了“诗人耶稣”的口吻,同时又表达了作为思想家的他对于耶稣的理解。

## (2)“格义”、“会通”兼施

“格义”是以异质文化为指向,强调阐释者的主体性和本土文化意识;“会通”则注重新义的产生和创造,需要超越阐释者的主体性,从超越的立场实现不同文化传统的视界融合。《马可福音》前四章多处出现基督教的关键名词 Sin(包含“射不中”、“偏离”、“过错”、“犯罪”诸义),和中国传统表示“违禁”、“违法”的“罪”并不是等义。严复翻译第1章5节里的该词时采用中文现成的词“罪过”(英文:confessing their sins 严复译为:“自首罪过”),却更准确地诠释出人对上帝的疏离,这是“格义”译法。该词在第2章5节和第3章28节又出现两次,严复却借用了佛经词汇“罪业”(“若之罪业”、“一切罪业”、“永永罪业”),同样准确地诠释了原义,这是对基督教、佛教和儒家传统的“会通”。(比较:“官话和合本”将以上三处一律译为“罪”。)此外,严复还用汉语里没有宗教意味的“文士”翻译表示“犹太法学者、经师”的“scribe”;用隋、唐掌管祭祀祈祷的官职“太祝”比附犹太教的“大祭司”(high priest)。

## (3)故意改变原文的地理环境

严复把原文第2章23节中的“麦田”、“麦穗”(the cornfields; the ears of corn)改为“稻田”、(稻)“穗”(其实犹太地方

没有稻田)。他这么做,可能是为了拉近南方儒生与《圣经》的心理距离。相关的原文也得到相应的“附益”。如第4章28—29节:

For the earth bringeth forth fruit of herself; first the blade, then the ear, after that the full corn in the ear. But when the fruit is brought forth, immediately he putteth in the sickle, because the harvest is come.

严复译文:地自生成,始而坼甲。继而垂颖,终之成实。稻既熟矣,而获者至。盖所谓收成之期者也。

垂“颖”、“稻”熟,皆为稻田之景,而非原文中的“麦穗”意象。

#### (4)故意删改原文不符合中国传统价值观的表述

“马太效应”的典故源于《马太福音》第25章14—29节关于三个仆人以不同的方式使用主人留给的钱的比喻。耶稣总结说:凡有的,还需加给他,叫他有余;没有的,连他所有的也要夺过来。这大概是当时流行的一句谚语,原意是指人的能力越使用就越增加,如果不用就退化。20世纪60年代美国社会科学家罗伯特·莫顿把科技界的类似现象概括起来称之为“马太效应”(Matthew's Effect)。耶稣的这个比喻在《马可福音》第4章第24—25节也有记载:

And he said unto them, Take heed what ye hear; with what measure ye mete it shall be measured unto you; and more shall be given unto you. For he that hath, to him shall be given; and he that hath not, from him shall

be taken away even that which he hath.

“南京版”“和合本”译文：你们所听的要留心。你们用什么量器量给人，也必用什么量器给你们，并且要多给你们。因为有的，还要给他；没有的，连他所有的也要夺去。（《新约》第39页）。

“马太效应”显然与中国传统的“平均”、“公道”观念相抵触。严复的译文没有这两节内容。严复是中国传统价值观的维护者，为此，在遇到与中国传统价值观相抵触的内容时，便毫不犹豫地删除不译。

#### 4. 文学创作才能的发挥

严复在翻译其他西方著作时，经常采用多种文学翻译手段，如渲染、增益、引衬、夸张、背景转换等，充分发挥自己的文学创作才能。在翻译《马可福音》片断时，严复表现出高超的文学翻译技巧，他的译文也因此显得庄重典雅，文采四溢。

##### (1) 调整语序

第1章3节：make ye ready the way of the Lord, make his paths straight.

严复译文：平治主之道途，俾所行者直。

将原文两个小句的次序颠倒，明显是出于译文的修辞需要。“代表译本”译为“备主道”，只有三字，严复则用六字，但措辞遵照古文的用法。“道途”一语更能暗示“君子所行之道”的古意，寓指耶稣乃“君子”。

##### (2) 逼真再现

第1章5—6节：And there went out unto him all the country of Judæa, and they of Jerusalem; and they were baptized of him in

the river Jordan, confessing their sins.

严复译文:犹太与耶路撒冷之民,空国从之,皆受洗于约旦之河。自首罪过。

把“all the country”译为“空国(从之)”,原文的盛大场面感,得到逼真再现。

### (3) 比喻传神

第1章15节:and saying, The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand: repent ye, and believe in the gospel.

严复译文:曰:时既至矣,天国在肘腋间。尔曹其悔罪,信兹福音乎?

“肘腋间”指人的上臂,用来翻译“at hand”,既对应了原文语义的近似性,又保留了比喻的形象感。“尔曹”不带客气的称谓准确传达了原文的祈使语气。

### (4) 文饰增韵

第4章34节:and without a parable spake he not unto them: but privately to his own disciples he expounded all things.

严复译文:虽然,舍喻而外,靡所言也。独与其徒燕居,则质示而无隐。

严复可能参考了本句“钦定本”的原文“when they were alone”。以“燕居”传达“privately”的亲密语气,颇为传神,凸现了作为人的耶稣与门徒的和谐亲密关系,增强了文学阅读效果。

## 第四节 严复介入圣经翻译的意义

严复是介绍西方近世思想的第一人,他的翻译活动是我们研究他所处时代中西文化交流深度和广度的恰当范例:严复介入圣经翻译是圣经汉译史上一件具有标志性的事件,具有深远

的历史意义和文化影响。

### 1. 严复介入圣经翻译的历史意义

梁启超说：“西洋留学生与本国思想界发生关系者，复其首也。”<sup>①</sup>严复在中国近代思想史上开创了一个新纪元，使广大的中国知识分子第一次真正打开了眼界。严复以其九种主要译作，第一次把西方的古典经济学、政治学理论、自然科学、哲学理论和基督教（第九种为《支那教案论》）较为系统地引入中国，启蒙与教育了一代国人。与此同时，严复不失时机地把基督教文化的核心载体《圣经》纳入了自己的“西学”视野，融入了一个具有开放思想和民主意识的中国知识分子的理解。他所处的宽松时代背景和他自身的文化学养，共同促成了这一普通而又特殊的翻译事件。

这一事件的普通性表现在，严复作为清末少数几个对西方文化精神有着真正体会的“西化”分子之一，其介入圣经翻译的举动，符合他一贯推崇的政治自由主义。同时，他所处的“薪俸译书”时代和翻译“赞助人”的惯例促成了这一翻译事件。然而，这一事件具有非同寻常的意味。教会方面深知严复作为杰出翻译家和知名学者的名望，甚至知道他连一个文化基督徒都不是，因此，非基督徒的严复不是出于基督教信仰而投入圣经翻译的。教会和严复择定既有宗教价值又有文学品质的《马可福音》，彼此的目的既有同一，又各有侧重：双方都期望有一个“精华版”译文供中国文人认识基督教的经典《圣经》，这既符合教会方面借助严复的文笔改变中国文人对《圣经》俚俗化的误解，也符合严复译介整体西方文化的策略和把西方文化的代表性符

<sup>①</sup> 转引自沈苏儒：《论信、达、雅——严复翻译理论研究》，商务印书馆，1998年，第33页。

号《圣经》介绍给国人的愿望。

严复介入圣经翻译无疑是一个标志性事件。严复开辟了中国人独立翻译《圣经》内容的先例。在严复以前,中国学者王韬、何进善等人只是以传教士译者的助手与合作者的身份介入圣经翻译和注解,无法从根本上摆脱传教士译者的审阅和修改,况且他们的圣经译介仍然以传播《圣经》的宗教功能为主。在严复用文言文翻译《马可福音》片断之前,文理“和合本”译委会已经在1907年完成了整部文言文《新约》的翻译。大英圣书公会没有指望传教士翻译的文言文“和合本”能够达到严复译文那样的文学水平。严复期望让《圣经》成为中国人伟大的经典(hoped to make the Bible a great classic for the Chinese<sup>①</sup>),这是他首要的翻译动机。中国学者认为他的译文“文笔古雅”<sup>②</sup>,委托方称赞其译文可与任何级别的中文最佳典籍相媲美,均证明了他的文学翻译水平。严复介入圣经翻译,并不受教会方面制订的任何翻译程序、原则以及翻译标准的支配,他在翻译中注入了自己对《圣经》的诠释,发挥了作为翻译家对于原文的操纵作用,保持了自己一贯的翻译或改写风格。换言之,严复的圣经片断翻译已经淡化了其宗教功能,从而使他的译文具备文学和诗学功能。从严复翻译圣经片断开始,圣经汉译出现了文学化趋向。继严复之后,中国翻译家(有的是神学家)李荣芳、朱维之、吴经熊等人开始独立翻译圣经诗歌内容,译文达到了很高的文学水平,这些圣经诗歌译文的宗教功能进一步淡化,文学和诗学功能更加明显。

① I-Jin Loh: *Chinese Translations of the Bible*, 载于 Chan Sin-wai and David E. Pollard: *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1995, p. 58.

② 朱维之:《基督教与文学》,上海青协书局,1941年,第72页。

## 2. 严复介入圣经翻译的文化影响

严复介入圣经片断翻译的举动,对中国儒家文化如何同以《圣经》为核心载体的基督教文化展开平等对话和交流,提供了有益的启示。

严复翻译的《马可福音》片断为《圣经》在中国的诠释和翻译提供了一个可贵的样本。翻译中的故意删改并不少见,这是由于翻译行为并非在真空进行,译者总是处在某一时期的某一文化环境和文学传统中对原文施行操纵。这种故意删改行为背后,隐藏着三个方面的支配因素:(1)意识形态;(2)阅读习惯;(3)文学传统。严复在翻译过程中,故意删除、改写、比附,这暗示了中国传统价值观、中国文人阅读习惯和中国文学传统对他的翻译行为具有强大的制约作用。虽然严复接受了西方的自由主义思想,但是他毕竟身处传统价值观根深蒂固的封建中国末期。“公平”、“公道”这一价值观,既是中国社会传统的价值观和意识形态,也是严复这样一个典型中国文人的价值观和意识形态。他在翻译中故意删去“马太效应”的表述,表明了他对基督教某些教义和耶稣某些教导的置疑或排斥,对中国传统文化和民族价值观的维护和支持。严复故意改变原文的地理环境,显然是为了照顾南方儒生的阅读习惯。他用自己一贯提倡的“汉以前字法句法”,故意调整原文的语序,比附原文的名称,其根本出发点就是为了保护和张扬古文这一中国写作传统。

严复熟悉中西两种文化的异同。严复这么做,是基于自己对《圣经》文本的诠释和对翻译功能的理解,他在遵循教会翻译传统的同时,又自由地行使了一个译者、一个中国文人对原文的操纵,他对原文作出的删除、改写和比附,体现出他不同于教会传统的圣经诠释和翻译。严复以自己的翻译风格,创造了“古雅”的圣经话语,不仅对传教士的《圣经》主导话语形成一股冲击力,而且展示了中国知识分子面对外来文化(基督教文化)进

入国门之际应有的立场和心态。

### 3. 严复译文的文学价值

以色列当代圣经学者伊爱莲指出：“翻译出来的圣经不只是一部宗教典籍，也是一部文学作品。”<sup>①</sup>这句话很适合用来评价严复的《马可福音》片断译文。严复的《马可福音》片断译文风格，一如他翻译的其他外国社科作品那样“尔雅”。他充分发挥了作为一流古文家的写作才能、一流翻译家的文学翻译技巧。委托人文显理赞誉其“可与任何级别的中文最佳典籍相媲美”，不为过辞。他的译文措辞精练，用笔流畅，文言句式严整，具有文言文特有的典雅，古香古色，堪称“桐城派”美文的范例。因此，严复的《马可福音》片断译文具有独立的文学价值。

严复译文的文学价值是由原文的文学性和严复的文学翻译共同决定的。教会方面指望利用严复的文笔和名望抬高《圣经》在中国读者心目中的地位，而严复正好利用了这个机会，为译文注入了自己的文学理解，赋予了其文学品质，甚至通过“雅驯”的文笔抬高了原文的文学地位。严复使用“汉以前字法句法”求“达”、求“雅”，就是要让自己的译文能够像真正的文学作品一样“以期行远”。实质上，他把翻译当成了创作，淡化了翻译与创作之间的界线，这使他的译文带上了著作的文体特征，成了“精华版”的文本。

严复以其插曲般的圣经片断翻译，证明了他全面介绍包括宗教和文学内容在内的西方文化的努力，显示了他作为杰出翻译家的自觉和启蒙思想家的伟大。严复介入圣经翻译，标志着圣经汉译文学化的开端。

<sup>①</sup> 伊爱莲等：《圣经与近代中国》（蔡锦图译），香港：汉语圣经协会有限公司，2003年，第5页。

## 第八章

# 中国诗学对圣经诗歌 翻译的制约作用

诗歌是世界古老民族文学遗产中的精华。闻一多 1943 年著文《文学的历史动向》(发表于《当代文学》),他说,对近代文明影响最大、最深的四个古老民族,中国、印度、希伯来、希腊,都在差不多同时抬头歌唱起来,但那些歌的性质并非一致,印度和希腊是在歌中讲故事,近乎小说戏剧,篇幅很长;而中国和希伯来则“都唱着以人生为宗教为主题的较短的抒情诗”<sup>①</sup>。具有希伯来民族特色和一般诗歌品质的圣经诗歌在《圣经》中处于非主导性价值的地位,它们随着《圣经》在中国的译介,被翻译成不同语体和风格的中文,在中国语境下得到了良好反响。

### 第一节 圣经译者对诗歌文学品质的认识

#### 1. 《圣经》中的诗歌文学

诗歌作品不仅是《圣经》文学中最璀璨的部分,也是世界文

---

<sup>①</sup> 闻一多:《文学的历史动向》,载于《闻一多全集》(第一卷),北京三联书店,第 201—206 页,参见第 201—202 页。

学百花园中的一枝奇葩。《约伯记》(*Job*)、《诗篇》(*Psalms*)、《箴言》(*Proverbs*)、《传道书》(*Ecclesiastes*)、《雅歌》(*Songs of Solomon*)、《耶利米哀歌》(*Lamentations*)六部书本身就是诗歌。加上散见于别处的诗歌,如《民数记》(*Numbers*)中的《井之歌》(*Song of the Well*)、《士师记》(*Judges*)中的《底波拉巴拉的歌》(*Song of Deborah*)、《撒母耳记 II》(*Samuel II*)中的《弓歌》(*Song of the Bow*)等,圣经诗歌总量几乎占《旧约》的三分之一。从题材来看,圣经诗歌有田园歌(Pastoral)、赞礼歌(Encomium)、婚礼歌(Epithalamion)、葬礼歌(Elegy)等类型。以抒情的种类划分,有自然诗(Nature Poem)、爱情诗(Love Poem)、赞美诗(Psalms of Praise)、哀悼诗(Lament)、祈祷诗(Psalms of Worship)和圣赞诗(Hymn)。

一般而言,圣经诗歌是由韵步(rhythmic foot)、行(stitch/verse)、节(strophe/stanza)、歌或诗(song/poem)四个基本单位构成的。《耶利米哀歌》、《雅歌》、《约伯记》三个独立的诗篇内容丰富、统一,体制复杂完备,此外的大多数希伯来诗歌的篇幅都很短小,只达到“节”或“歌”的层次。圣经诗歌多用“平行体”(parallelism),如对句平行、同义平行、综合平行、攀登平行,而“贯顶体”(Acrostic,又称“离合诗”或“藏头诗”)和“气纳体”(Kinah,意思是“悲哀”)为古希伯来民族的独创。在文体类型研究上,有学者将圣经分为散文(prose)和诗歌(poetry)两大类。一般而言,二者的特征至少有五点差别:

(1) 诗的语言比散文简洁,在情感的表达上密度与浓度更高;

(2) 诗在形式上采用分行排列,散文则不是;

(3) 诗有时候不遵守或打破一般散文所必须遵循的逻辑与语法;

(4) 诗比散文运用更多象征、想象和意象,着重经验的

再现；

(5) 诗比散文更重视音韵和节奏,甚至韵脚和对仗,因而更富有音乐性。

总之,诗的感性重于智性,用最精练的语言,传达最丰富的经验,是精致的语言艺术。

## 2. 圣经译者对圣经诗歌品质的认识

在圣经汉译过程中,包括传教士在内的译者对如诗行、节奏、押韵等圣经诗歌品质的认识,经历了一个逐渐提高的过程。唐代的景教士景净精通古汉语,在中国文人的帮助下,翻译过《诗篇》,但未见流传。明清之际,圣经诗歌很少得到翻译。如现存最早的《圣经》中文译稿白话文“巴设译本”,也没有《旧约》内容。18世纪末出现的篇幅最长的官话译本《古新圣经》(手稿,未付梓)包括《约伯记》、《诗篇》、《箴言》、《传道书》等旧约诗篇,贺清泰分别译为《若伯经序》(*Jobs*)、《达味圣咏》(*Psaumes*)、《撒落满之喻经》(*Paraboles*)、《智德之经》(*Ecclésiaste*)。至于翻译水平,我们不能期望过高,因为贺清泰效法“圣贤”们自古以来的做法,“不图悦人,惟图保存《圣经》的本文本意”(圣经之序)。在翻译过程中,圣经诗歌自身的文学性很容易被忽略和丧失。

进入19世纪,随着《圣经》被翻译成文理、浅文理和官话三种语体,圣经诗歌也被翻译成三种语体。希伯来文《旧约》专家、传教士汉学家施约瑟于1880年率先用“浅文理”翻译《诗篇》,以满足当时文人墨客的需要。传教士汉学家尤以文学性很强的英文“钦定本”之修订为蓝本翻译出具有文学品位的译本,遂成为新文学运动的先锋。圣经诗歌的白话译文也达到了较高的文学翻译水平。

### (1) 以诗行排列再现圣经诗歌的形式特征

“和合本”在1919年初版时采用竖排，没有区分诗歌和散文。1988年修订的“和合本”将《诗篇》、《雅歌》、《耶利米哀歌》等圣经诗篇改成诗体排列，但散见于其他篇章中的圣经诗歌并没有以诗行排列。以《民数记》中的《井之歌》为例，“钦定本”之“修订本”原文有明显的标点和诗体格式：

Then sang Israel this song:  
Spring up, O well; sing ye unto it:  
The well, which the princes digged,  
Which the nobles of the people delved,  
With the scepter, and with their staves. (*The Inter-linear Bible*, 2003:209)

“和合本”的《井之歌》呈竖排，只使用了竖线（标志地名）、顿点、圆点和句号三种标点（“串珠本”，192页）。1988年修订后改用现代汉语标点（143页），虽然使用了引号表明作为歌词的内容，但是，后两句并没有包括进去，读者不容易明白歌词究竟有几句。2000年出版的简化现代标点“和合本”（240页）不但采用诗体排列，而且将后两句包括了进去，四句歌词一目了然：

当时，以色列人唱歌说：  
“井啊，涌上水来！  
你们要向这井歌唱。  
这井是首领和民中的尊贵人  
用圭、用杖所挖所掘的。”

## (2) 对圣经诗歌特征的完整传达

一些圣经诗歌原本采用的是独唱、对唱、合唱等不同形式，最初的传教士译者对此有所忽略，未加区别，因此在译文上没有体现出来。以著名的《底波拉之歌》为例（“和合本”译为《底波拉巴拉的歌》。参见《士师记》第5章12节；*Judges*, 5:11）：

“钦定本”译文：Awake, awake, Deborah: awake, awake, utter a song: arise, Barak, and lead thy capacity captive, thou son of Abinoam.

1919年的“和合本”译文：底波拉啊，兴起！兴起！你当兴起，兴起，唱歌。亚比挪庵的儿子巴拉啊，你当奋兴，掳掠你的敌人。

1921年，许地山根据外国学者的研究，发现了该诗中的问答句式和顿呼法（Apostrophe），他在自己的《雅歌新译》中最早增加了“男子”和“女子”的角色：

（男子）底波拉呀，醒起，醒起，  
你当醒起，醒起唱诗。

（女子）巴拉呀，你当兴起，  
掳掠你底（的）仇敌。<sup>①</sup>

又如，朱维之在采用“骚体”重译《耶利米哀歌》第4章时，根据原文内容，模仿《哀郢》的篇章体制将译文一分为二：前18句为诗的主体，后4句为全诗的升华，并冠以“乱曰”，增添了表示对唱的“启”和“应”。

许地山和朱维之的这种“加译”做法，都是基于自己对圣经诗歌本身特点的准确理解。他们的译文是中国翻译家努力完整

① 许地山：《〈雅歌新译〉绪言》，载于《生命》，1921年第二卷第四册。

再现圣经诗歌文学品质的很好范例,为中国读者全面把握希伯来民族文学的精神提供了极大方便。

### (3)对译文措辞的诗意追求

为再现圣经诗歌在语言修辞上的诗意特征,中国翻译家也做过不懈努力。以《雅歌》的翻译为例。该诗通篇歌颂的女主人公是一位被恋人追求的楚楚动人的少女形象,对少女的身体部位如乳房、肚脐都有形象而大胆的描写。第7章1—2节描写少女脚和腿的美态,对照三种历时译文,我们就会有所发现。

“钦定本”之“修订本”(1885):

How beautiful are thy feet in sandals, O Prince's  
daughter!

The joints of thy thighs are like jewels,  
The work of the hands of a cunning man.

根据以上英文翻译的“和合本”译文(1919):

王女啊,你的脚在鞋中何其美好!  
你的大腿圆润好像美玉,  
是巧匠的手做成的。

“现代英文译本”(1976):

What a magnificent girl you are!  
How beautiful are your feet in sandals.  
The curve of your thighs is like the work of an artist.

在“动态对等”原则指导下完成的“现代中文译本”(1979),对诗歌内容采用了诗体排列:

仪态万千的少女啊,  
你穿着凉鞋的脚多么美丽!  
你大腿的曲线是艺术家的杰作!

“文学读本”:

女王一样的姑娘啊,  
你穿着凉鞋的脚多么美丽!  
你的大腿圆润像美玉,  
是巧匠的杰作。<sup>①</sup>

“和合本”从“钦定本”之“修订本”O prince's daughter,直译“王女”,半文半白;“是巧匠的手做成的”也是典型的直白话,这都是受时代所限的痕迹。将“How beautiful are thy feet with shoes, O prince's daughter!”译为“王女啊,你的脚在鞋中何其美丽!”再现了少女的“脚”与“鞋”和谐一体的静态美感,朴素自然的情趣跃然纸上。以“你的大腿圆润好像美玉”译“The joints of thy thighs are like jewels”,早已博得方家的赞赏。以“大腿”翻译“the joint of (thy) thighs”,很能形容女性身体的健美和质感。如果只译单字“腿”,艺术效果将丧失殆尽。“和合本”译者不仅在相应翻译理论指导下,紧跟语言美学特征的变化,而且采用加译、变通、转喻等文学翻译手段翻译圣经诗歌,使中文表达更具文学魅力。

① 朱维之主编《古希伯来文学史》,高等教育出版社,2001年,第227页。

“现代中文译本”对应“现代英文译本”中的“*What a magnificent girl you are*”,以成语“仪态万千”传译“*magnificent*”,颇能传达少女的娇媚之仪,文学色彩浓重。“文学读本”保留“女王”的形象,能如实传达少女高贵、优雅的仪态。对于少女“脚”之美态,“和合本”之译“脚在鞋中何其美丽”,具有“脚”与“鞋”和谐一体的静态美感,朴素自然。“现代中文译本”和“文学读本”为了符合现代汉语的表达,以“鞋”为“脚”服务,也不失鞋中之“脚”的美态。“大腿”之美出自“巧匠”和“艺术家”之异,貌似直译、意译之别,实则反映出文学形象表现力的悬殊。“是巧匠的手作成的”缺乏文学表现力。“现代中文译本”注重意译,措辞时髦,与“仪态万千”之举同出一辙。然而,“艺术家的杰作”之喻,无类于“陈词滥调”,此乃贯彻“动态对等”翻译原则之过。“文学读本”延续“和合本”的直译法,借助“巧匠”的朴实形象,反而更能衬托出少女天然之美中透射出来的青春和活力。

“和合本”由于语言的时代特征和译者的水平所限,在对待诗歌的翻译上,采取与其他圣经文学体裁一样散文化、口语化的处理,但确实也有一定的文学品位。此译开创的“你的大腿”译法为后人所照搬。60年后的“现代中文译本”译笔优美,措辞渲染,适合诵读。“文学读本”以表现圣经诗歌的文学性为根本出发点,汲取其他译本之长,是名副其实的翻译文学作品。

从以上三个历时译文的分析可以看出圣经诗歌汉译在文学化方面的进步,突出表现在诗歌语言、诗歌意象和诗歌韵味的改进上。

随着圣经译者对圣经诗歌品质的认识和对翻译本质理解的加深,圣经诗歌翻译确实在“与时俱进”。下面,我们就语体的演变和“以诗译诗”两个方面对圣经诗歌汉译的文学化趋向加以探讨。

## 第二节 圣经诗歌翻译在语体和风格上的演变

### 1. 从文理到官话:以《弓歌》的翻译为例

《弓歌》(*Song of Bow* 或 *The Use of the Bow*)是《旧约》诗歌名作之一,载于《撒母耳记下》第1章19-27节(*II Samuel 1: 19-27*),又名《大卫哀悼扫罗和约拿单的哀歌》。以色列新王大卫获悉以色列旧主、自己的岳父扫罗(Saul)战败自杀和挚友、扫罗之子约拿单(Jonathan)阵亡的噩耗后悲痛至极,专为两位民族英雄作此悼歌,让少年们传诵。这首歌语言优美,意象生动,音韵顿挫,肃穆典雅,哀悼和颂扬交融,怀念与惋惜并情,表达了大卫个人和以色列民族的哀伤,没有一丝的宗教意味,是所有文学作品中最杰出的哀歌之一。

“钦定本”译文(1611):

The beauty of Israel is slain upon thy high places:  
How are the mighty fallen!  
Tell it not in Gath,  
Publish it not in the streets of Askelon,  
Lest the daughters of the Philistines rejoice,  
Lest the daughters of the uncircumcised triumph.  
Ye mountains of Gilboa,  
Let there be no dew, neither let there be rain, upon you, nor  
fields of offerings:  
For there the shield of the mighty is vilely cast away,  
The shield of Saul, as though he had not been anointed with oil.

From the blood of the slain, from the fat of the mighty,  
 The bow of Jonathan turned not back,  
 And the sword of Saul returned not empty.  
 Saul and Jonathan were lovely and pleasant in their lives,  
 And in their death they were not divided:  
 They were swifter than eagles,  
 They were stronger than lions.  
 Ye daughters of Israel, weep over Saul,  
 Who clothed you in scarlet, with other delights,  
 Who put on ornaments of gold upon your apparel.  
 How are the mighty fallen in the midst of the battle!  
 Jonathan, thou wast slain in thy high places.  
 I am distressed for thee, my brother Jonathan:  
 Very pleasant hast thou been unto me:  
 Thy love to me was wonderful,  
 Passing the love of women.  
 How are the mighty fallen,  
 And the weapon of war perished!

美国圣经学者赛缪尔·桑德迈尔(Samuel Sandmel)改进的译文(1978):

Your pride, O Israel, is a corpse on your hills.  
 How came the mighty to fall?  
 Tell it not in Gath,  
 Publish it not in the streets of Askelon;  
 Lest the daughters of the Philistines rejoice.  
 Lest the daughters of the uncircumcised triumph.

Your hills of Gilboa,  
May you lack dew and rain,  
May your fields have no yield of grain,  
For on you the shield of a hero was defiled.  
The shield of Saul, left without its anointing oil.

At no time did Jonathan's bow turn back,  
Or the sword of Saul return empty,  
From slaying the foe,  
From entering the body of enemy warriors.

Saul and Jonathan were lovely and pleasant in their lives.  
And in their death they were not divided.  
They were swifter than eagles,  
They were stronger than lions.

Ye daughters of Israel, weep over Saul,  
Who clothed you in scarlet, with other delights,  
Who put ornaments of gold upon your apparel.

How came the mighty to fall in the midst of battle!  
Jonathan lies dead on your hills!  
I grieve for you, my brother Jonathan,  
Sweet have you been to my taste,  
Your love for me more wondrous than a woman's.

How came the mighty to fall,

Their weapons to perish?<sup>①</sup>

“钦定本”依然保留了中古英语词汇和句式。个别措辞显得繁琐,缺乏诗的精练(如 Let there be no dew, neither let there rain, upon you, nor fields of offerings)。总之,典雅有余而简洁不足。在桑德迈尔的新译中,改进主要在第二、第三诗节。如“no yield of grain in all fields”,不仅包括出产“供物”的土地,泛指一切农田。“The shield of Saul, left without anointing oil”明确了被“膏油”的是“扫罗的盾牌”,而不是扫罗本人,比“The shield of Saul, as though he had not been anointed with oil”表述得更清楚。较之“the blood of the slain”、“the fat of the mighty”,桑德迈尔之译“slaying the foe”、“entering the body of enemy warriors”更加生动。

如果把《弓歌》的文言译文与白话译文加以比照,我们会发现类似的变化和改进。

《弓歌》“文理”(文言)译文(1896):

以色列之显者,见杀于崇邱兮,  
勇士竟倾仆哉!  
毋告知于迦特邑,  
毋传之于亚实基伦之衢;  
恐非利士人之女欣喜,  
恐不受割礼之女凯乐兮。  
吉破山坎,  
愿无雨无露,降于尔上,

① Samuel Sandmel: *The Enjoyment of Scripture*, New York, Oxford University Press, 1978, p. 168.

愿尔无有礼物之田！  
 盖在彼勇士之干见弃，  
 即扫罗之干，犹若其未受膏者然。  
 由于见杀者之血，  
 由于勇士之脂，  
 约拿单之弓不退，  
 扫罗之剑不徒然而归兮！  
 扫罗与约拿单，生为可爱，为可悦，  
 而死亦不分离；  
 斯二人者，  
 捷过于鹰，力过于狮兮！  
 以色列女欷，哀哭扫罗兮！  
 彼曾以绛衣及嘉物衣尔，  
 又以金饰饰尔之衣兮。  
 勇士而竟仆于阵中哉！  
 约拿单欷，尔竟见杀于尔之崇邱兮！  
 我兄弟约拿单欷，  
 我为尔而恸！  
 尔见悦于我。  
 异哉！尔之爱我也，  
 甚于妇女之爱兮！  
 勇士，其仆矣哉！  
 战具其坏矣哉！<sup>①</sup>

《弓歌》“官话”（白话）译文（1919）：

① 出自上海美华书局 1896 年版的《旧新约全书》。转引自施蛰存主编《中国近代文学大系——翻译文学卷三》，上海书店，1990 年，第 95—96 页。

以色列啊，  
你尊荣者在山上被杀！  
大英雄何竟死亡！  
不要在迦特报告；  
不要在亚实基伦街上传扬；  
免得非利士的女子欢乐；  
免得未受割礼之人的女子矜夸。  
基利波山啊，愿你那里没有雨露！  
愿你田地无土产可作供物！  
因为英雄的盾牌在那里被污丢弃；  
扫罗的盾牌，仿佛未曾抹油。  
约拿单的弓箭，非流敌人的血不退缩；  
扫罗的刀剑，非剖勇士的油不收回。  
扫罗和约拿单，  
活时相悦相爱，死时也不分离。  
他们比鹰更快，比狮子还强。  
以色列的女子啊，当为扫罗哭号。  
他曾使你们穿朱红色的美衣，  
使你们衣服有黄金的装饰。  
英雄何竟在阵上仆倒！  
约拿单何竟在山上被杀！  
我兄约拿单哪，我为你悲伤！  
我甚喜悦你，  
你向我发出的爱情奇妙异常，  
过于妇女的爱情。  
英雄何竟仆到！

战具何竟灭没!<sup>①</sup>

文言译文使用了文言典型的单字和“兮”、“欤”、“哉”、“矣”这样的感叹词,以及“见”(表被动)、“其”(表程度)、“然”(表样态)等文言特色词汇。虽然感情充沛,不乏哀悼的悲情,但是诵读起来怎么也不像一篇适合口头传诵的“歌”。

“官话和合译本”译者选用文学价值举世公认的“钦定本”之“修订本”为根据,以出版一部“简单、流畅、具有文学品位的译本”为目标,并制订了相应的措施。如第三条“译文字句必须忠实于原文,同时又不失中文的文韵和语气。”白话译文措辞自然,灵活清新。“尊荣者”、“大英雄”一声哀号,痛彻之情淋漓涌出;“死亡”、“传扬”间隔押韵;“雨露”、“供物”相邻押韵;“不退缩”、“不收回”形成对照,节奏强烈。第一节首、中、尾的尾词“啊”、“杀”、“夸”三词同韵;结尾两句对仗有力,呼应开头。尤其是开篇(“修订本”:Thy glory, O Israel, is slain upon thy high place! How are the mighty fallen!)的译文:

以色列啊,  
你尊荣者在山上被杀!  
大英雄何竟死亡!

“O Israel”的词序经过了调动,译诗借“以色列啊”的顿呼,悲壮之情一泄而下;“the mighty”之译“大英雄”,为中文增添了文采。“大英雄何竟死亡”、“英雄何竟在阵上仆倒”、“英雄何竟仆倒”三个感叹句贯穿全诗,以同一句式反复抒发诗人悲痛欲绝的哀思,读之令人荡气回肠,感人肺腑。全诗在忠实于原文意

<sup>①</sup> 中国基督教协会:《圣经》(和合本简体字·神版),1998年,第472页。

思的基础上,讲求对仗的工整,音韵的谐和。白话译文的韵味确实得益于“和合本”译者对中文表达的重视。

当然,二者在语体上的差异主要是由于语言的时代美学特征差异所致。此外,两个译文所面向的读者群也不同:文言译文面向的是懂文言的文人阶层,而白话译文面向普通大众。

## 2. 从官话到现代汉语:以《雅歌》的翻译为例

《雅歌》(*The Song of Songs*)在《旧约》中归在“圣著”部分,希伯来文以本书第一节为书名,即“歌中之歌”(shir hashshirim),通译“雅歌”。对于《雅歌》的主题历来有不同的诠释。它常被当做上帝爱以色列人的比喻,或在基督教信仰中被视为基督爱教会的比喻。人们把以色列人或教会喻为新娘,她为新郎所爱,又紧紧追随新郎。还有人认为《雅歌》乃异教中的礼仪之歌。但从总体上来看,它在很大程度上实际上是古代爱情诗歌。朱维之在《基督教与文学》(第227—229页)中谈及《雅歌》入选《旧约》的原因时说,《雅歌》如同中国《楚辞》里的《九歌》,《九歌》是表现宗教热情的诗歌,同时又是极美丽的情诗,巧妙地表现了两性相恋的心理。他还通过对照《九歌》的巫歌和乐神歌舞的特性,推断《雅歌》是民歌同时又是带有戏剧性的牧歌。

通过比较分析《雅歌》第2章1—5节三个译文,我们可以看出现代译文的文学色彩更加分明。

|                        |               |                          |
|------------------------|---------------|--------------------------|
| 1908年官话译文 <sup>①</sup> | 1919年“官话和合译本” | 1990年文学读本 <sup>②</sup> , |
|------------------------|---------------|--------------------------|

① 出自圣书公会1908年版《旧约全书》官话本。转引自施蛰存编《中国新文学大系·翻译文学卷三》,上海书店,1990年,第99—100页。

② 张久宣译。转引自张良材等编《世界文学历程》(上),国际文化出版公司,1997年,第798—799页。

|   |   |   |
|---|---|---|
| <p>我如沙伦的玫瑰花，<br/>如谷中的百合花。<br/>我的佳偶在众女子<br/>中，<br/>如百合花在荆棘内。<br/>我的良人在众男子<br/>中，<br/>如苹果树在林内群<br/>树中；<br/>我羡慕坐在他的荫<br/>下，<br/>他果的滋味，<br/>我以为甘美。<br/>他引导我入筵宴所，<br/>宠爱我如用旗幡遮<br/>盖。<br/>你们须给我葡萄干<br/>使我苏醒，<br/>给我苹果增补我力，<br/>我因思爱成病。</p> | <p>我是沙伦的玫瑰花<br/>(或作“水仙花”)，<br/>是谷中的百合花。<br/>我的佳偶在女子中，<br/>好像百合花在荆棘<br/>内。<br/>我的良人在男子中，<br/>如同苹果树在树林<br/>中。<br/>我喜欢坐在他的荫<br/>下，<br/>尝他果子的滋味觉得<br/>甘甜。<br/>他带我入筵宴所，<br/>以爱为旗在我以上。<br/>求你们给我葡萄干增<br/>补我力，<br/>给我苹果畅快我心，<br/>因我思爱成病。</p> | <p>[新娘]<br/>我是原野的一朵水仙花，<br/>空山幽谷里的一朵百合<br/>花。<br/>[新郎]<br/>我的爱人在少女中，<br/>好比荆棘丛里的一棵百<br/>合花。<br/>[新娘]<br/>我的爱侣在男子中，<br/>好比大森林里的一棵苹<br/>果树。<br/>我喜欢坐在他的树荫下，<br/>品尝它那甘甜的果实。<br/>他领我走进宴会厅。<br/>在我头顶上升起了爱情<br/>之旗。<br/>害相思闹得我形容憔悴，<br/>葡萄干给我提神，<br/>红苹果使我康复如初。</p> |
|---|---|---|

我们分两步分析。首先比较 1908 年译文与 1919 年译文：

(1) 明喻与暗喻：从两个官话译文头两句可以看出，1908 年本用明喻提示词“如”，“和合本”改为暗喻提示词“是”。

(2) 欧化句式：1908 年译文“百合花在荆棘内”、“苹果树在林内群树中”、“宠爱我如用旗幡遮盖”，1919 年译文“以爱为旗在我以上”，都是“欧化”句式。

(3) 流畅程度：比起 1908 年译文半文半白的“他果的滋味，我以为甘美”，1919 年译文“尝他果子的滋味觉得甘甜”较为流

畅,可见贯彻了注重中文文采的翻译原则。

再比较 1990 年译文与两种官话译文:

(1)增加对唱角色:《雅歌》原文和旧译分为八章,但这种划分并不是根据内容和情节发展而作出的。1990 年译文对《雅歌》进行了现代的或文学的诠释,将全诗分为六支歌,打乱了传统译文的章节划分,并加入原文和旧译中没有的“新郎”、“新娘”对唱角色。这样做的结果是,排除了对《雅歌》的任何神学诠释被排除在外,对其作为爱情诗的文学品质加以肯定。

(2)专有名称“沙仑”置换为通用名称:第一句的地名“沙仑”不采用音译,而改用笼统却带有诗味的“原野”。这样做,无疑是为了照顾不熟悉原文地名文化的译语读者。

(3)改用现代汉语词汇:“爱侣”、“宴会厅”、“相思”、“提神”、“康复”都是现代汉语词汇,适合现代读者的语言审美期待。

(4)使用四字结构:“空山幽谷”、“爱情之旗”、“形容憔悴”、“康复如初”都是富于节奏和诗意的四字结构,译文发挥了汉语的优势。

(5)突出文学效果:“荆棘丛里的一棵百合花”中“丛”与“一棵”、“大森林里的一棵苹果树”中“大”与“一”,形成鲜明对比,彰显爱人的出众之美,增添了文学韵味。

(6)增添译文的文学色彩:依据“品尝它那甘甜的果实”,在“苹果”之前添加“红”字,暗寓爱情的成熟和甜蜜。

### 3. 回归古体诗:以《后典》诗歌的翻译为例

《圣经后典》中的《便西拉智训》(*Sirach*)又名《西拉子耶稣智慧书》(*The Wisdom of Jesus, Son of Sirach*),由一位叫约书亚(*Joshua*)或耶稣(*Jesus*)的人用希伯来文写就,后来由他的子孙译成希腊文。作者以长短相间的格言形式阐述了宗教、道德以及智慧等方面的话题。

《便西拉智训》“智慧赞”第1章16—20节(*Sirach: In Praise of Wisdom 1: 16-20*)充满了美好的比喻:

To fear of Lord is Wisdom at her fullest;  
she satisfies us completely with her gifts  
and fills our homes and our barns  
with all that our hearts can desire.  
To fear the Lord is the flower of Wisdom  
that blossoms with peace and good health.  
She sends knowledge and understanding like the rain,  
and increases the honor of those who receive her.  
To fear the Lord is the root of Wisdom;  
her branches are long life. ①

张久宣的译文:

敬畏主，  
便是最丰富的智慧；  
她令我们心满意足，  
她的礼物啊，  
充满我们的家仓，  
充满我们的心房。  
敬畏主，  
便是智慧之花，  
绽开着和平与健康。

① *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York, American Bible Society, 1992, p. 906.

她降下聪明才智，  
如同豪雨一般，  
凡是承受者啊，  
尽皆增辉。  
敬畏主，  
实乃智慧之根；  
她的枝条啊，  
长生不老。<sup>①</sup>

我们作以下分析：

(1) she satisfies us completely with her gifts and fills our homes and our barns with all that our hearts can desire.

原文其实是希伯来文典型的并列复合句：

She satisfies us completely with her gifts.

(She) fills our homes and our barns with all that our hearts can desire.

两个分句结构相同：主语 + 谓语 + 宾语 + 状语，在意义上呈递进关系。

译者巧妙地把原文拆成三个分句：

she satisfies us completely；她令我们心满意足。

把第一个分句的介词宾语 gifts 作为第二个分句的介词宾语：

She fills our homes and barns with her gifts；她的礼物啊，充满我们的家仓。

再借用第一个分句的主语，整合第二个分句的介词宾语 all that our hearts can desire，用作宾语：

she fills our hearts with her gifts.

<sup>①</sup> 张久宣译《圣经后典》，商务印书馆，1996年，第151—152页。

把“(our)homes and(our)barns”译为“(我们的)家仓”,言简义足;将“(our)hearts”整合后,译为“(我们的)心房”。不仅“家仓”和“心房”转换出原文的诗意,而且保持了两个句子在结构上的并列。

(2) To fear the Lord is the flower of Wisdom that blossoms with peace and good health. 敬畏主,便是智慧之花,绽开着和平与健康。

词汇和句子结构上的直译,保留了原汁原味。

(3) She sends knowledge and understanding like the rain, and increases the honor of those who receive her. 她降下聪明才智,如同豪雨一般,凡是承受者啊,尽皆增辉。

这句也是直译,“the rain”增译为“豪雨”,是文学化的渲染。

(4) To fear the Lord is the root of Wisdom; her branches are long life.

敬畏主,实乃智慧之根;她的枝条啊,长生不老。

“her branches are long life”之译“她的枝条啊,长生不老。”美化了原文,诗意更浓。

张久宣根据原文的意境,用中国以“颂”见长的“四言”体翻译了《便西拉智训》第43章1—8节(*Sirach: In Praise of Wisdom* 43: 1-8)的诗歌。

原文:

How beautiful is the bright, clear sky above us!

What a glorious sight it is!

The sun, when it appears, proclaims as it rises  
how marvelous a thing it is,

made by the Most High.

At noon it dries up the land;

no one can stand its blazing heat.  
The setting sun sets fire to the hilltops,  
like a metal furnace glowing from the heat.  
It sends out fiery rays,  
blinding the eyes with its brightness.  
The Lord, who made it, is great;  
it speeds on its way at his command.  
There is also the moon, marking the passage of time,  
an eternal sign of the changing seasons.  
The moon determines the holy days.  
Its light grows full and then grows dim.  
The “month” is named after the moon,  
marvelous to watch as it grows fuller each night,  
a signal light for the heavenly armies,  
shining out in the dome of the sky. ①

张久宣的译文：

明朗苍空，  
何其美妙！  
气息万千，  
何其荣耀！  
初升太阳，  
冉冉晨光；  
至高者造物，

① *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York, American Bible Society, 1992, p. 940.

何其壮观。  
中午暴晒，  
大地干涸；  
骄阳似火，  
无人敢当。  
落日余辉，  
点燃山冈；  
状如熔炉，  
直喷热浪。  
光芒火舌，  
照射尘寰；  
谁敢仰视，  
两眼昏花。  
造日之主，  
崇高伟大；  
指点日行，  
置轨天涯。  
主造月亮，  
标记时间，  
季节变化，  
周而复始。  
圣日几何，  
月光有知；  
有朔有望，  
有缺有圆。  
岁月之“月”，  
取自月亮。  
夜空望明月，

神奇造化工；  
清光撒穹隆，  
号灯引天军。<sup>①</sup>

通过对照发现，译文多有加译的地方，如“气息万千”和“冉冉升起”；“（光芒）火舌”和“（照射）尘寰”。“The moon determines the holy days. Its light grows full and then grows dim.”译为“圣日几何，月光有知；有朔有望，有缺有圆”。近似再创作的翻译，美化了原文。根据诗情的需要，最后五行采用了“五言体”。“marvelous to watch as it grows fuller each night, a signal light for the heavenly armies, shining out in the dome of the sky.”译为“夜空望明月，神奇造化工；清光撒穹隆，号灯引天军。”“marvelous”译为“化工”，“a signal light”译为“号灯”，介词“for”转译为动词“引”，都是高超的文学翻译手段。原文并不押韵，而且诗行长短不一，译文却排列整齐，注意押韵，节奏感强。总之，原文经过译者的文学翻译得到了美化，诗意盎然。

中国翻译家在翻译圣经诗歌时，经常采用中国传统诗歌体制，如四言、五言、七言、骚体等。甚至来华传教士也尝试用“骚体”（九歌体）翻译圣经诗歌。圣经诗歌的汉译由此形成了“以诗译诗”的传统，这种传统不同于天主教和基督教新教的圣经诗歌翻译“散文化”的传统。

### 第三节 从神学意象到文学意象的转变

《圣经》是一个意识形态文本：《旧约》流露着强烈的民

<sup>①</sup> 张久宣译《圣经后典》，商务印书馆，1996年，第238—240页。

族主义,《新约》具有浓厚的宗教色彩。《圣经》中最为关键的概念或术语要算“造物主”或“神”。对“神”进行文化解读和文字翻译,就成了跨文化沟通的一个难题。“译名问题”(Term Question)指能否在翻译《圣经》和传播基督教教义时用目的语文化中固有的术语来指代《圣经》文本里所称的“造物主”概念。译名问题早在基督教遭遇希腊-罗马文化时就凸显出来。16世纪中叶西班牙耶稣会士沙勿略(St. Francois Xavier)在开辟日本传教区时,最初采用一个表示日本佛教偶像的词来称呼神,后来才发现教徒们实际上在崇拜一个与神相去甚远的偶像,于是立即禁止使用该词。此后日本耶稣会士为译名翻译问题争论了半个世纪,最终决定用拉丁文和葡萄牙文的音译来表达基督教“造物主”的概念。在中国,除了天主教、新教神名传统之外,中国翻译家沿用的是“亚卫”这一译名。

## 1. 神名在翻译中的嬗变

### (1) YHWH 或 Yahweh: 希伯来语神名

希伯来词יהוה,即 YHWH(还写作 JHVH<sup>①</sup>或 JHWH<sup>②</sup>),是希伯来圣经,即基督教《圣经》之《旧约》中表示“造物主”的概念和名称,也是神的自称,意思为“是”(to be),指“我是”(I Am),或“我(将来)是”(I Will Be)。据统计,YHWH 在《旧约》

① 梁工主编《圣经百科辞典》(辽宁人民出版社,1996年)第1035页“耶和華(Jehovah)”条的解释是:在《旧约》希伯来经文中原以4个辅音符号 JHVH 表示。第1021页“亚卫(Yahweh)”条的解释是:六七世纪时犹太教玛琐拉学者创造出希伯来文元音符号,为表明(JHVH)应读为“我主”(Adonai),乃将3个元音符号 e、o、a 标注于 J、H、V、H 4个辅音之下。后来基督教译经时将上述字母拼读起来,致使出现了一个新名称“Jehovah”。

② 参见乐峰 文庸:《基督教千问》,红旗出版社,1995年,第412—413页。

中出现过约 6 000 次,是《旧约》中出现次数最多的“圣名”之一。按照《出埃及记》第 3 章 13—15 节记载,YHWH 的名号是由上帝亲自启示给摩西的。

古代犹太人有避讳直呼上帝之名的传统。大约在公元前 586—前 583 年间犹太人被虏为“巴比伦之囚”的时代,犹太拉比为了表示对“造物主”的崇敬,不直接念出 YHWH 这个圣名,而用另外一个字 adonei(或 adonay,阿东乃)读出来,表示“我主”。久而久之,YHWH 的原来读音就失传了。1520 年,加拉太(Galatinus)拉比造了个新字 Y-(a)-H-(o)-W-(a)-H,表示“造物主”,这就是今日所译神名 Yahowah(或 Jehovah)之滥觞。20 世纪的学者们根据语言学、蒲草纸文献、考古发现以及“死海古卷”做了认真调查,多半人认为 Yahweh 是 YHWH 含元音的读法。Yahweh 其他写法还有 Yaweh<sup>①</sup>。

犹太先知的宣讲以及祭司、圣贤们的教诲,使该神的人格化形象得到强化。这个神具有人格化品质,是“关爱的”、“正直的”、“荣耀的”、“坚贞的”、“可信的”(jealous/zealous, righteous, gracious, faithful, and trustworthy<sup>②</sup>)。随着基督教的兴起、传播以及《圣经》的不断翻译、流传,Yahweh 作为一个独一无二的宗教文化意象逐渐为其他民族所熟悉。

## (2) 基督教对犹太“神”的称谓:Jehovah

《旧约》中所称 Jehovah 实际上是对希伯来圣经中 Yahweh 的

① 参见 *Good News Bible: Today's English Version*, United Bible Societies (Hong Kong), 1981 年, p. 3, 注释 x。

② Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan: *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition), New York, Berkley Books, 2002, p. 63.

误读<sup>①</sup>,是人们把 Jahweh 这个希伯来词语中间的无声的“H”读成“Ho”,成了“Jehowah”了。可见,Jehowah(或 Jehovah)是犹太教神名的基督教读法。在 Yahweh 改称 Jehovah 之后,Jehovah 作为犹太—基督教文化的标志符号逐步传播到其他民族文化中,更加深入人心。在英文《圣经》译本中,Jehovah 已经成为代表神的专有名词。

### (3) Elohim:《旧约》里的复数神名

《旧约》里还有一个使用频繁的神名“Elohim”,其希伯来词根为 Elah,im 是希伯来文一般复数名词的词尾,意思是“敬拜”(to worship)、“崇敬”(to adore)、“肯求”(to entreat)。因此 Elohim 指人所敬拜、崇敬、恳求的对象。Elohim 在整部《旧约》里出现过二千五百余次。“Yahweh”和“Elohim”不同,Yahweh 原是迦南地区南边米甸人的神,被南方的犹太民族所吸收,他们把自己唯一的神也叫 Yahweh。北方的以色列族人起初称他们的神为 Elohim,原是迦南和北边叙利亚的神。以色列人在摩西以后把神名改为 Yahweh,Yahweh 于是成了希伯来全民族唯一的神。英文《圣经》把“Elohim”译为“God”。

### (4) the Lord:指代神的统一用法

西方《圣经》译者鉴于犹太教《圣经》中从来没有 Jehovah 这

① 恩格斯在《论原始基督教史》一书中作过如下说明:希伯来文的 Jahweh(上帝)这个词,禁止念出声来,犹太人用嵌进元音和字符的写法,把代替这个字读音的 Adonai(我主)一字的母音写在这个字的辅音下面,于是后来开始读成 Jehovah,所以这个字并不是一个神的名字而是粗鲁的文法错误,这个字在希伯来语中是根本不可能的。参见望神荫译《死海古卷》,商务印书馆,1995/2003,第60—61页,脚注⑦。刘洪一在《犹太文化要义》(商务印书馆,2004)中指出,基督教《圣经》所称“耶和華”(Jehovah)实际是对希伯来《圣经》和犹太教中的“雅赫维”(Yahweh)之误读。参见该书第13页“注释①”。

个名称,于是在多处将 Jehovah 改称 LORD。LORD 的用法始自公元前 3 至公元前 2 世纪译成的“七十子希腊文本”,比另一个新造词 Jehovah 早一千七百多年。事实上,多半英文《圣经》译本也没有将 YHWH 按照 Jehovah 的方式译出,而是根据“七十子希腊文本”的惯例,用四个大写字母 LORD 取而代之,并且区别于表示“主人”的 Lord。这样,《圣经》读者看到这个特别的 LORD,立刻就知道是 YHWH 的代用字,不至于同 Lord 混淆。

以《圣经》主要英译本为例,出现的神名有 4 个:

(1) Jehovah: YHWH 之误读,出现在无法避免之处。

(2) God: 来源于希伯来文 Elohim, 是一个泛指。

(3) the LORD: 英文《圣经》里 YHWH 的代用字。首次出现在《创世记》第 4 章“该隐杀弟”的故事中。《旧约》中使用普遍。

(4) the LORD God: the LORD 取代 Jehovah (包括 Jah) 的希伯来文 Yahweh。首次出现在“伊甸园”故事中(《创世记》第 2—4 章): The LORD God made the earth and the heavens.

## 2. 圣经汉译史上“神名”的演变

圣经汉译史上出现的不同神名译法,首先与译者所参照的不同语言和版本的《圣经》“原文”有关。

### (1) 唐代:意译“真主”和音译“阿罗诃”

景教在唐代传入中国时, Jehovah 这个新造字尚未诞生。由于景教士的《圣经》译介根据是叙利亚文《圣经》“别西大译本”(The Peshito), 希伯来文神名 Elohim 的叙利亚文为 Alaha 或 Aloho, 中文就采用了意译的“真主”, 音译词“阿罗诃”。《大秦景教流行碑颂》中记载的“真主阿罗诃”五字便是证明。不过, 有学者认为“阿罗诃”这个词是从佛经《妙法莲华经》中借来的, 梵文为

Arhat, Arham, 指佛果<sup>①</sup>。有学者推测“阿罗诃”也可能译自希伯来语“神”elohim, 或者希伯来语/亚兰语“神”的另一形式 eloah。在最早的圣经汉译片断《序听迷诗所经》(636)里,“耶和華”被译成“序娑”,译自相当于希伯来语 YHWH 的叙利亚文 Ievha<sup>②</sup>。

## (2) 明末清初:神名的意译与音译之争

明清之际来华的天主教耶稣会士编译或摘译《圣经》的蓝本,是哲罗姆根据希伯来文和希腊文原文翻译、修订的拉丁语“通俗拉丁文本”,1564年罗马教皇宣布该译本为天主教會的“法定本”。耶稣会士曾经为拉丁文神名 Deus 的中文译法费过一番脑筋。Deus 先是被简单音译为“陡斯”。利玛窦想参照中国典籍,寻找天地万物之观念的替代词,结果发现“天”和“上帝”二词比较吻合“造物主”的观念,于是取用“天主”。利玛窦去世后龙华民坚决反对采用中国固有概念意译 Deus 的做法,主张采用音译。最终罗马教廷于1707年发布谕旨,禁止在中国传教时使用“天”和“上帝”,只许使用“天主”。而在此前出现的“巴设译本”使用的是“神”,避免了“上帝”和“天主”两个具有争议的译名。两个世纪后,“巴设译本”对基督教新教传教士马礼逊、马士曼的圣经翻译产生了直接影响。两个人的译本均将英文“钦定本”中的 God 译为“神”,似有抄用“巴设译本”之嫌。

## (3) 耶和華:新教译法的确立

单从“马礼逊译本”和“马士曼译本”对“巴设译本”中“神”字的抄用看,新教与天主教在圣经汉译上有过短暂的继承。继

<sup>①</sup> 参见翁绍军校勘并注释《汉语景教文典诠释》,三联书店,1996年,第45页。

<sup>②</sup> 参见芮次荆:《名不可名》,“信望爱”网站,网址:<http://www.fhl.net/main/thought/thought1055302.html>,2002-08-18。

马礼逊之后, Jehovah 的译法基本上采取音译,然而在措辞上却形形色色,很不一致,甚至就意译词“上帝”和“神”发生了“译名之争”:英国传教士译者主张用“上帝”,而美国传教士译者坚持用“神”。更有趣的是,1850年1月强烈拥护“上帝”译名的英国传教士代表致函所有在华传教士,建议采用唐代景教时期采用的音译名“阿罗诃”作为解决分歧的办法。不过,这个译名从来没有在新教中文《圣经》里使用过。

对于《旧约》中对神的称呼 Jehovah,汉语音译名至少出现过四个:

(1)“耶贺华”:1822年“马士曼译本”;

(2)“爷火华”:1823年《神天圣书》;

(3)“爷华”:1868年“高德译本”;

(4)“耶和华”:始于1854年出版的“代表译本”;1902年的“文理译本”及1919年的“官话和合译本”。

(需要注意的是,大陆出版的一般文学读本引用涉及神名的圣经内容时,采用“耶和华”的译法。)

以《创世记》第3章8节中的 LORD God 的汉译为例。“上帝”有四个能指,当然也就有四副面孔(下画线为本书作者所加):

(1)天起了凉风,耶和华神在园中行走。那人和他妻子听见神的声音,就藏在园里的树林中,躲避耶和华神的面。(“和合本”1998年“神”版第3页)

(2)天起凉风的时候,那人和他的妻子听见耶和华上帝在园中行走的声音,就藏在园子的树林中,躲避耶和华上帝的面。(“圣经新译本”2001年版第8页)

(3)那天黄昏,他们听见主上帝在园子里走,就跑到树林中躲起来。(“现代中文译本”1995年版第4页)

(4)当亚当和他的妻子听见了上主天主趁晚凉在乐园中散

步的声音,就躲藏在乐园的树林中,怕见上主天主的面。(“思高本”1968年版第12页)

“吕振中译本”多半意译为“永恒主”,少数地方译为“耶和华”。天主教“思高本”多半意译为“上主”,少数地方译作音形兼具的“雅威”。1979年出版的“现代中文译本”照顾天主教读者,参照“思高本”中“上主”的译法,除了在“他的名字是……”等处译为“耶和华”之外,几乎全部用“上主”取而代之,“耶和华”的意象荡然无存。

### 3. 从神学意象转向文学意象

李荣芳在19世纪20年代初翻译巴尔腾著《以色列的宗教》中的神名时曾经启用“亚畏”。1931年,他用“骚体”翻译《耶利米哀歌》中的神名时改用“亚卫”,多达22次。此后中国大陆的翻译家和学者沿用“亚卫”的译法,如1983年朱维之选编的《圣经文学故事选》(北京出版社)、1990年梁工编著的《圣经文学导读》、2000年梁工主编的论文集《圣经与欧美作家作品》都采用“亚卫”的译法。作为中国高校文科教材的《古希伯来文学史》(2001)也沿用“亚卫”的译法。“亚卫”译法在刘意青著《〈圣经〉的文学阐释》(2004,第23页)、张朝柯著《〈圣经〉与希伯来民间文学》(2004,第77、232、295页)中继续沿用。

下面是《雅歌》第8章6节的四个历时译文中神名的不同译法:

(1) 因为爱情如死之坚强,/嫉恨如阴间之残忍;/所发的电光,是火焰的电光,是耶和华的烈焰。(“和合本”)

(2) 因为爱情猛如死亡,/妒爱顽如阴府:/它的焰是火焰,是上主的火焰。(“思高本”)

(3) 爱情跟死一样坚强;/恋情跟阴间一样牢固。/它爆出发火焰,像烈火一样燃烧。(“现代中文译本”)

(4) 爱情如死亡一般坚强, / 嫉妒如阴间一样残酷。 / 爱情发出的火焰, / 就是亚卫的烈焰。(《古希伯来文学史》, 2001年, 第228页)

这个短小的语篇已经把神的意象限定在比喻修辞意义上。“现代中文译本”故意省去“耶和華”这个“神学术语”, 欲让《圣经》“世俗化”的意图一目了然。“思高本”之译“上主”, 刻意突出宗教性意象。“文学读本”新译“亚卫”, 强调其文学意象。显而易见, 对于“造物主”的不同译法, 反映出译者对待圣经诗歌的不同文本观。“耶和華”的译法已不仅仅是一个宗教术语或概念。在普通读者眼里, “耶和華”还兼具文化含意和文学意象。现代译本虽然出于照顾非基督徒读者的考虑略去了这个“神学”名词, 但是这种主观努力却在客观上削弱了其应有的“意象”魅力。“文学读本”沿用“亚卫”的新译名, 是为了区别于教内的译法, 故意淡化“造物主”的宗教意味, 凸显了希伯来民族独特的文化特质和文学意象, 从而引导新一代读者认识作为文学的《圣经》。

#### 4. “亚卫”神名译法的标志性意义

事实上, 李荣芳当初重新翻译《圣经》, 首要原因就是传教士制作的中文《圣经》感到不满意。他的重译行为本身就可以表明在文本意义上对教会《圣经》译本的否定。首先, 传教士翻译的是包括《旧约》和《新约》在内的整部《圣经》, 即基督教的圣经文本; 李荣芳选择翻译的原文是希伯来语的《旧约》。这就是说, 李荣芳把《圣经》文本一分为二: 《旧约》是希伯来民族的文学作品, 而《新约》是彻头彻尾的基督教正典, 两者的文本意义截然不同。其次, 李荣芳根据希伯来原文重新翻译“哀歌”, 表现出对原文文学价值的充分尊重, 对圣经诗歌的文学性持肯定和欣赏态度。他采用“骚体”翻译“哀歌”, 为的是更好地

把原文的文学品质再现给中国的读者。再者,也许是最为重要的,李荣芳特意启用与希伯来原文“神名”发音相近的“亚卫”译法,为的是强调这个希伯来词汇所承载的特有文化内涵和文学意象,因而是“有意”区别于教会的神名传统,而非“无意”多制造出一个“神名”来。

其实,“天主/雅威”和“神/上帝/耶和華”两套译法对于天主教和新教两派读者而言,一点也不会产生混淆,这是因为他们已经习惯于自己隶属的教派所采用的宗教语言和专用译名。“亚卫”神名会透露出非宗教涵义,正如有人推测,因为译者梁工是“大陆无神论”者。换一个角度看,按照《圣经》的统一性,《旧约》里的神“耶和華”乃《新约》里“耶稣”之“天父”：“父”、“子”的名字都含有“耶”字(巧合的是,Jehovah 与 Jesus 头两个字母也相同),对中国读者来说,旧、新约之间的联系因此而变得容易理解些。反之,把“耶和華”改称“亚卫”,或者取消“耶和華”意象,《旧约》里的“耶和華”神与“耶稣”在文字上的联系就被割断,而“亚卫”译法之于希伯来圣经的一体关系得以彰显。我们可以推断,以李荣芳为代表的中国翻译家启用“亚卫”神名译法,并沿用至今,表面仅仅是尊重希伯来语神名 Yahweh 的音译原则,其根本目的(或者说在客观上)是用“无神论”的态度对待《圣经》文本,以专门区别于教会两派的圣经翻译传统。鉴于此,“亚卫”神名具有标志性意义。

##### 5. 中国翻译家采用“亚卫”译名的目的

从一定意义上讲,正是基于对《圣经》文本的不同诠释,才导致了基督教的宗教政治。《旧约》本是希伯来民族的“圣经”,基督教兴起后将其纳入自己的宗教经典,因而垄断了对它的诠释权。这种政治操纵的必然结果是,为了照顾整个《圣经》文本在宗教教义上的高度一致性,希伯来圣经中的“神”和《新约》里

的“神”合而为一,并且只能是一个被严格规范的宗教意义上的“神”。罗马天主教历来主张教会解释《圣经》的权威,16世纪出现的新教坚持《圣经》自身的权威,因而导致了新教《圣经》诠释和翻译传统与天主教的差别。这种差别在西方语言中还不算突出,可是到了汉语里,就出现了天主教圣经翻译传统中“天主/雅威”和新教圣经翻译传统中“神/上帝/耶和华”的明显差别。有的学者认为这两种译法只是个“习惯上的问题”,很难说谁对谁错,可是当他们发现“亚卫”的新译法后,却表示不赞成这种做法。他们的理由是,语言有一个约定俗成的法则,“‘JH-WH’的译法已经够多的了,何必再另出花样呢?译名上各行其是只能给读者带来困惑,增加混乱”<sup>①</sup>。照此逻辑,“现代中文译本”故意抹去“耶和华”意象又如何解释?

《圣经》在近、现代中国的翻译和传播别有一番情形。早在1920年,周作人就曾经预见,《圣经》在中国“时地及位置都与欧洲不同,当然不能有完全一致的结果。”这“时地及位置”从根本上来讲就是中国特有的文化传统、翻译传统、中国文人的读经传统和中国的文学认知语境。

中国文化具有很强的兼容性。在基于孔子“以人为本”的伦理传统之下,宗教从来不被认为有多大的重要意义。从中国的翻译传统来看,由于长期贯彻“为我所用”的拿来主义实用原则,对佛经翻译和圣经汉译等外来译经活动几乎没有强大的排斥,因而呈现出公平而开放的体系,这个传统也是兼容的。在唐代,景教士景净和佛教徒般若合作翻译佛经这样的举动,就是一个很好的例证。

中国文化中没有宗教的独尊位置,所以无论是充满道德义理的道家的《道德经》、儒家的《孝经》,还是宣传异域宗教思想

<sup>①</sup> 乐峰 文庸:《基督教千问》,红旗出版社,1995年,第412—413页。

的佛经、《圣经》，既然“言”而有“文”，流传不衰，那么在中国文人眼里皆可纳入“文学”的范围。凡是具有思想性和文学性的作品都算得上“文学”作品，这就是中国文人的文学文本观。中国文人从披阅佛经培养起来一个“文学认知”习惯，即不把佛经当做神秘的教经来读，而是当做文学性和思想性兼具的美文来欣赏，由此形成中国知识分子特有的“读经传统”，这个传统在诠释《圣经》时同样发挥了作用。传教士前赴后继翻译制作《圣经》从客观上为中国文人提供了固定、全貌的《圣经》文本，《圣经》自身的文学品质在中国文学认知语境下显露出来。换言之，《圣经》在近现代中国文化语境和文学认知环境下拥有宗教典籍和文学名著的双重身份，天主教、新教内部自然尊其为宗教典籍，而中国知识分子把《圣经》当做一部文学名著来欣赏。周作人和郑振铎从文学的角度看待《圣经》，这其实等于否定了教会宣扬的《圣经》乃“上帝之言”、“天启之作”的圣经文本观，为李荣芳从文学的角度诠释和翻译《哀歌》、启用“亚卫”神名奠定了理论基础，给中国文学界发出了的“圣经文学”的信号。在中国大陆的文学认知语境下，“耶和华”神名经历了“亚畏”、“亚卫”、“耶华”等译名的反复，最终以“亚卫”形成固定译名。尤其是在进入21世纪后，论文集《圣经与欧美作家作品》对各篇论文涉及神名的地方均以“亚卫”作统一处理。这表明，主编不但继承中国大陆“亚卫”神名的翻译传统，而且从意识形态的角度对神名进行有意“操纵”：当神名进入文学语境、并与具体文学作品融为一体时，“亚卫”神名的文学意象得到凸显。

中文《圣经》里出现神名的差别，能够折射出基督教文化对中国文化试探性的扣问和中国文化对基督教文化宽容性的反问。从中国特有的社会文化环境和文学认知环境考察，在天主教和新教业已形成各自的神名译法传统，并且以各自的神学译名系统作为彼此的标志性符号之后，中国翻译家开始了对《圣

经》的文学性诠释,即把《圣经》的文学价值而非神学价值当做其主导价值。这与西方基督教国家对待《圣经》的态度正好相反。“亚卫”神名是中国文学认知语境对《圣经》作出的标志性诠释,意味着圣经汉译出现多元化局面,《圣经》进一步被当做文学经典来译介和接受。

## 第四节 “以诗译诗”的新传统

中国文学的发源以诗歌为主,而历代诗歌又都是合乐而吟唱。纵览中国历代诗歌,兴衰更替十分明显,每一个时代都同时存在着多种文体,而其中必然有最适合当时的文化氛围,最广泛地代表着当时人们的审美取向,从而得以盛行并逐渐雅化、模式化,导致本身的僵硬和麻木。于是,另一种新的文体或本来处于次要地位的文体引起人们的注意和重视,经过一段时期的发展适应,最终战胜旧有文体,取代了它的地位,由此形成诗体更迭的规律。正如王国维在《人间词话》中所言:“四言敝而有《楚辞》,《楚辞》敝而有五言,五言敝而有七言,古诗敝而有律绝,律绝敝而有词。”(1908年《国粹学报》)

### 1. 近代外诗汉译传统

中国近代的外诗汉译,从一开始就形成了“以诗译诗”、“华英合璧”的传统,中国翻译家采用中国传统的诗歌能指形式对国外诗歌进行“嫁接”,著作特征十分明显。中国翻译家对西方诗歌本身的形式均视而不见(或者说难以顾及),他们采用“诗经体”、“五古体”、“七言”、“骚体”等中国古代诗体来“嫁接”外国诗歌,经过翻译的诗歌不免被灌注了新的文化内涵。如汉译第一首英语诗朗费罗的《人生颂》,1865年由中国文人董洵襄理

成地道的“七言”体<sup>①</sup>；第一首汉译法语诗歌《马赛曲》和德国的《祖国歌》由王韬分别译成“七言”体和“骚体”<sup>②</sup>；第一首阿拉伯诗歌《斗篷颂》（作者蒲绥里，1211—1296）由回族学者马礼安译为“诗经体”《天方诗经》。英国诗人柏浦和丁尼生的诗歌片断在严复笔下变成了“五言”和“四言”体<sup>③</sup>；一首普通的英语诗在林纾笔下也变成了“骚体”<sup>④</sup>；英国诗人科伯的叙事长诗在辜鸿铭笔下变成了“五言”体<sup>⑤</sup>。此外，“一诗多译”也是近代外诗汉译的重要现象。如拜伦的《哀希腊》（*The Isles of Greece*），先是出现了梁启超的“曲体”<sup>⑥</sup>，继而是马君武的“七言”体<sup>⑦</sup>、苏曼殊的“五言”体<sup>⑧</sup>和胡适的“骚体”<sup>⑨</sup>。这种“以诗译诗”、“华英合

- ① 朗费罗的 *A Psalm to Life* 由威妥玛初译后由董洵加工润色成“五言”体，原译和改译参见钱钟书 1981 年的文章《汉译第一首英语诗〈人生颂〉》。
- ② 《马赛曲》被译为《法国国歌》，同《祖国歌》初载于王韬和张芝轩同治十年（1871 年）合译的《普法战纪》第 23 章第 3 节。
- ③ 两首诗的片断初载于 1897 年商务印书馆版《天演论》下卷论十二 35 页、论十七 51 页。原文和译文参见贺麟的文章《严复的翻译》。
- ④ 初载于其 1906 年出版的译著《红蕉画浆录》；译文参见马祖毅：《中国翻译史》（上），湖北教育出版社，1999 年，第 766—767 页。
- ⑤ William Cowper 的原诗题目为 *The Diverting History of John Gilpin, Linen Draper*，计 63 节，辜鸿铭的中译本取名《痴汉骑马歌》，由商务印书馆出版英汉对照本，时间约在 1905—1910 年间。译文片断参见马祖毅：《中国翻译史》（上），湖北教育出版社，1999 年，第 784—785 页。
- ⑥ 梁启超仅译原文第一、三节，初载于 1902 年《新小说》，后收入 1903 年出版的《新中国未来记》，分别标以“沉醉东风”和“如梦忆桃源”曲名。
- ⑦ 马君武译于 1905 年，取名《哀希腊歌》，初刊于《新文学》，收录于 1914 年出版的《君武诗稿》。
- ⑧ 苏曼殊约译于 1909 年，取名《哀希腊》，初载于《拜伦诗选》。译文参见马祖毅：《中国翻译史》（上卷），湖北教育出版社，1999 年，780—782 页。
- ⑨ 胡适译于 1916 年，取名《哀希腊歌》，载于 1920 年出版的《尝试集·附去国集》。除了《哀希腊歌》，胡适在 1915 年翻译了 Arthur Ketchum 的一首“词旨凄婉”的英文诗，取名《墓门行》，初刊于《季报》，后载于 1920 年《尝试集·附去国集》。

璧”、“一诗多译”的传统在圣经诗歌汉译中得到同样的反映。

## 2. 传教士“以诗译诗”的尝试

世界范围内的圣经翻译尽管在追求语言之美方面做了不少努力,出版了诸如“钦定本”这样文学品位很高的《圣经》译本,可是在圣经诗歌的翻译上素有以散文体或自由体翻译的传统,著名的路德《圣经》、“钦定本”都不例外。一般认为,自由体诗就是源于17世纪《圣经》诗歌的英译。东方散文诗的泰斗泰戈尔就赞同圣经诗歌散文化的做法。他说:“若是散文的流畅韵律被束缚于传统的格律之中,那么,这些赞歌便会失去相当多的东西,假如不是所有的东西的话。”<sup>①</sup>

几位来华传教士译者在用汉语翻译圣经诗歌时致力于“以诗译诗”。如英国传教士宾为霖(William C. Burns, 1815—1868)根据希伯来文用四音步(tetrameters)诗句翻译的第一个《诗篇》官话译本,于1867年由伦敦会出版。英国传教士湛约翰(John Chalmers, 1825—1899)于1890年自行出版了用诗体翻译的《诗篇》20首(诗篇1—19和23首),其中采用了“九歌体”。1908年,“和合本”《圣经》的译者之一鲍康宁自行出版了一部官话诗韵体诗篇译本《诗篇精义》。中国翻译家吴经熊则灵活采用“四言”、“五言”、“七言”和“骚体”翻译了《诗篇》。

以《诗篇》第23首的翻译为例,该诗的译文出现过散文体(和合本)、四音步体、“九歌体”和五言体。不同诗体的译文,诗歌趣味和阅读效果明显不同。

“钦定本”:

The Lord is my Shepherd; I shall not want.

<sup>①</sup> 转引自刘安武 倪培耕 白开元主编《泰戈尔全集》(第22卷),河北教育出版社,2000年,第314页。

He maketh me to lie down in green pastures; He leadeth me beside the still waters.

He restoreth my soul; He leadeth me in the paths of righteousness for his Name's sake.

Yea, though I walk through the valley of the shadow of death, I will fear no evil; for Thou art with me; Thy rod and thy staff They comfort me.

Thou preparest a table before me in the presence of mine enemies; Thou anointest my head with oil; my cup runneth over.

Surely goodness and mercy shall follow me all the days of my life; and I will dwell in the house of the LORD for ever. (*The Interlinear Bible*, 2002, pp. 722—723)

### 散文体的译文(“和合本”,1919):

耶和华是我的牧者,我必不至缺乏。

他使我躺卧在青草地上,领我在可安歇的水边。

他使我的灵魂苏醒,为自己的名引导我走义路。

我虽行过死荫的幽谷,也不怕遭害;因为你与我同在,你的杖,你的竿,都安慰我。

在我敌人面前,你为我摆设筵席;你用油膏了我的头,使我的福杯满溢。

我一生一世必有恩惠慈爱随着我,我且要住在耶和华的殿中,直到永远。<sup>①</sup>

以文学价值而言,“和合本”的翻译蓝本“钦定本”之“修订

<sup>①</sup> 中国基督教协会:《圣经》(和合本简体字·神版),1998年,第525页。

本”举世公认,然而这首赞美诗的翻译在措词和精神上并不忠实于希伯来原文。希伯来原文中只有一个表示“黑暗”的词“darkness”,在“钦定本”及其“修订本”中变成了“The valley of the shadow of death”。追求“文学品位”的“和合本”也跟着译成“死荫的幽谷”,该比喻也因此家喻户晓。这种增添文学色彩的表达深得欧阳楨和许渊冲等人的赞许<sup>①</sup>。另外,“修订本”照搬了希伯来原文中“杯”的比喻“My cup runneth over.”“和合本”在“杯”前添加了“福”字,译文变成:使我的福杯满溢。“福杯”一词更具有文学形象感。希伯来原诗最后一行的意思是“我要紧靠上帝的殿,度过我短暂一生中的每一天(I will stay close to the temple all the days of my temporal existence<sup>②</sup>),“钦定本”和“修订本”译成“I will dwell in the house of the LORD for ever.”“和合本”也照译为:我且要住在耶和华的殿中,直到永远。新的转喻改变了原文的精神,弱化了字面的世俗含义,突出了对天国永恒幸福的神往,增强了赞美诗特有的感恩气氛和赞美情调。

#### 宾为霖的“四音步”译文(1867):

上帝乃我的牧人,故我必定毫无欠缺,主使我卧青草中间,领我走到静水旁边,使我灵魂,出了迷路,带我直走公义道途,都因自己,名字缘故,虽然走过阴翳死地,有主同在,我必不怕,你棍你杖,可安慰我,把设筵席,我的仇敌,俱各目睹,又曾用油,抹我头颅。载福的杯,满到流出,恩典慈悲,定然和我一生相随,至终不

① 许渊冲:《译文能否胜过原文?》,载于王寿兰编《当代文学翻译百家谈》,北京大学出版社,1989年,参见第227页。

② Willis Barnstone: *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, p. 215.

离,上主屋内,我必居住,天长日久,永不迁移。<sup>①</sup>

### 湛约翰的“九歌体”译文(1890):

耶和華為我牧兮吾必無慌  
 使我伏青草苑兮引靜水旁  
 蘇吾魂之困倦兮我得安康  
 俾我行于義路兮其名遂彰  
 雖過死陰之谷兮亦不畏傷  
 蓋牧與我同在兮慰以杖鞭  
 爾為我設筵席兮在吾敵前  
 曾以膏膏吾首兮杯滿涓涓  
 我畢生得恩寵兮慈祥綿綿  
 將居耶和華室兮永遠長年<sup>②</sup>

### 吳經熊的“五言”體譯文(1946):

#### 《良牧》

主乃我之牧,所需百無憂,  
 令我草上憩,引我澤畔游。  
 吾魂得復蘇,仁育一何周。  
 更為聖名故,率我正道由。  
 雖經陰谷里,主在我何愁。  
 爾策與爾杖,實令我心休。

① 轉引自尤思德:《和合本與中文聖經翻譯》(蔡錦圖譯),香港:國際聖經協會,2002年,第136—137頁注37。

② 轉引自尤思德:《和合本與中文聖經翻譯》(蔡錦圖譯),香港:國際聖經協會,2002年,第209頁注82。

宴我群敌前，感尔恩施优。  
 灵膏沐我首，玉爵羸欲流。  
 慈惠共圣泽，长与我为俦。  
 行藏勿离主，此外更何求。<sup>①</sup>

以“和合本”的译文为参照，“阴翳死地”、“死阴之谷”和“死荫的幽谷”意义相当；“载福的杯，满到流出”、“杯满涓涓”与“福杯满溢”只是风格差异而已。宾为霖译文的首尾“上帝”和“上主”偏重概念；湛约翰译文的首尾都用“耶和華”，偏重形象。宾为霖的译文虽为官话，但是语句和节奏并非十分口语化的形式，措辞显得高雅、庄严。他比照西方诗歌创作的音步规则，试图为中国读者引进一种庄严形式和赞美内容融为一体的阅读和朗诵经验。湛约翰并未机械模仿“骚体”句式，而是发挥了自己的创造性，以“类骚体”句式镶嵌赞美诗的内质。前后各五行，分别以声调高亢的江阳韵“ang”和语气欢快的“an”压韵，措辞典雅而不古奥，既适合阅读，也便于吟诵。西方传教士译者无论采用西方诗体移植圣经诗歌，还是用类“骚体”嫁接圣经诗歌，都需要深厚的中国文学修养和高超的翻译技巧。他们的译文也带有文学创作的性质。在这种“以诗译诗”的尝试背后，中西文学之间的相互借鉴已经通过圣经汉译这个媒介悄然展开。吴经熊的译文措词凝练，通篇压轻柔的“iu”韵，若没有对原文的深刻理解，不具备一定的诗歌创作水平，就不可能“译写”出如此优美的“诗篇”。

① 吴经熊在《圣咏译义初稿》（上海商务印书馆，1946年）“后记”中指出，他的翻译蓝本是天主教双语版本，即希伯来语的马所拉经文（Masoretic）和“通俗拉丁文本”（The Vulgate）。参见该译本第119—121页“参考书”。

### 3. “骚体”与外诗汉译<sup>①</sup>

纵观近代外诗汉译,采用“骚体”嫁接外国诗歌的例子并不多,除上文提及的王韬、林纾、胡适之外,第一个翻译意大利诗人但丁的长篇诗《神曲》的钱稻孙从一开始就采用“离骚体”<sup>②</sup>;鲁迅、郭沫若分别用“骚体”翻译过波兰诗人显克微支《守灯台》里的诗句(1909<sup>③</sup>)和波斯作家莪默伽亚谟的《鲁拜集》(1925<sup>④</sup>)。在圣经诗歌翻译方面,李荣芳、朱维之、吴经熊采用了“骚体”。这就自然引出一个问题:中国翻译家为何用“骚体”翻译外国诗?进一步讲,从翻译的效果而论,用“骚体”嫁接圣经诗歌有何优势?

中国的“骚体文学”指代“楚辞体文学”,指以屈原《离骚》、《九章》、《九歌》等典范的原初楚辞作品为范式、以“兮”字句为基本形式特征的作品。楚辞的句式主要有两种:

(1)“骚体”:即《离骚》、《九章》型,诗句的典型结构为“前六后六”,即“○○○○○○兮,○○○○○○”,源自《离骚》中“长太息以掩涕兮,哀民生之多艰”(第77、78句)和《九章·惜诵》中“情沉抑而不达兮,又蔽而莫之白”(第35、36句)等典型句式。较常见的还有“前六后七”句,即“○○○○○○兮,○○○○○○”句式,源自“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索”

① 本小节及以下4、5小节内容,系“中国海洋大学人文社科规划项目一般课题”——《骚体与“外诗”汉译》(课题编号H05YB11)。

② 钱稻孙于1907年随父母游意大利时读到但丁的《神曲》原文,回国后用“骚体”翻译过前三曲,让双亲娱乐。后来钱稻孙整理了译稿,辑成中文、意大利原文对照的《神曲一离》(《神曲》前三曲),发表在《小说月报》1921年第12卷第9期。1924年商务印书馆出版了单册书《神曲一离》。随后钱稻孙用“骚体”又译出两曲,1927年,钱稻孙的《神曲》(前五曲)“骚体”译文刊载于上海《学衡》杂志第27期。

③ 鲁迅在显克微支的《灯台夜》里替周作人译出这首诗,收入1909年在东京自费出版的《域外小说集》。鲁迅的这首“骚体”译诗参见马祖毅:《中国翻译史》(上),湖北教育出版社,1999年,第770页。

④ 郭沫若译《鲁拜集》1958年由人民文学出版社出版。

(第191、192句)或“何离心之可同兮,吾将远逝以自疏”(第399、340句)等《离骚》诗句。

(2)“九歌体”:源自《九歌》典型的“前三后三”句式,如《九歌·国殇》中“操吴戈兮披犀甲,车错毂兮短兵接”(第1、2句),即“○○○兮○○○,○○○兮○○○”结构,前者“兮”字处于两句之间,后者“兮”字处于一句之中。

另外还有“○○○○,○○○兮”,如《九章·橘颂》里的“后皇嘉树,橘来服兮。受命不迁,生南国兮。”“○○○○兮○○○”,如《九辩》里的“悲忧穷戚兮独处廓,有美一人兮心不绎。去乡离家兮来远客。”比较自由的句式有“○○兮○○”、“○○○兮○○”、“○○○兮○○○”等,可以交替使用,如《九歌·湘夫人》里“帝子降兮北渚,目眇眇兮愁予。袅袅兮秋风,洞庭波兮木叶下”等句式<sup>①</sup>。“兮”字有表示语音持续、加强咏叹色彩、构成文法意义三种功能。它不仅是语音的中心,也是结构的枢纽,它规定了楚骚句子内部和两句之间的对应关系及基本节奏,同时也规定了楚骚句子必须以两两相对的偶句形式出现,否则就会破坏结构的平衡。当然,这两种句式也有相当的灵活性,“兮”字前后的字数即使不完全相等,也可以通过诵读时语音缓急的调节来达到平衡。有的楚辞学者认为,后人的拟作只要采用了屈宋辞作“兮”字句的形式,便可归入楚辞体<sup>②</sup>。有的学者甚至把胡适的“骚体”《哀希腊歌》译文也看做“骚体”创作<sup>③</sup>。

作为一种文体,“骚体”被屈原赋予了多种表情功能,如表达“离愁”(《离骚》);表达“哀伤”(《哀郢》);表达“悲壮”(《国

① 屈原诗句均引自周秉高:《楚辞解析》(内蒙古大学出版社,2003年)中的屈原作品。

② 郭建勋:《楚辞与哀吊类韵文》,载于国学网站,网址:<http://www.guoxue.com/ddxr/guojianxun/csyadyw.htm>,2005—10—10。

③ 游国恩:《楚辞概论》(“国学小丛书”版),上海:商务印书馆,1933年,第56页。

殇》);表达“凄婉”(《抽思》);表达“痛惜”(《惜诵》);表达“怀念”(《怀沙》);表达“礼赞”(《橘颂》);表达“欢乐”(《云中君》)。此外,“骚体”不像“四言”、“五言”、“七言”那样过分拘泥于字数和诗行,它的句式并非拘于一格,在表达复杂诗情时拥有更大的灵活性。“骚体”的多重表情功能和丰富文体特征都为我国翻译家采用“骚体”翻译外国诗歌提供了极大方便。可以这样说,王韬、林纾、胡适、鲁迅、郭沫若、钱稻孙等中国翻译家用“骚体”翻译外国诗歌,传教士(汉学家)以及李荣芳、朱维之、吴经熊等中国翻译家用“骚体”翻译圣经诗歌,正是利用了“骚体”与外国诗歌在表情功能和呼唤功能上的相似性。此外,这些中国翻译家都有很高的国学修养,采用“骚体”翻译外国诗歌,正好发挥自己的“创作”之长。难怪胡适的“骚体”《哀希腊歌》被楚辞学者游国恩当做“骚体”创作看待,钱稻孙的《神曲》“骚体”译文读来“极有韵味”<sup>①</sup>。

#### 4. 李荣芳翻译的“骚体”《哀歌》

哀歌传统在希伯来文学中有极其重要的地位,而《耶利米哀歌》代表了希伯来诗歌艺术的最高成就。《耶利米哀歌》在希伯来原文中以其首字为名,即“如何”(‘echah)一词。“七十子希腊文本”根据《耶利米哀歌》的内容取名“耶利米的眼泪”(眼泪:Threnoi),“通俗拉丁文本”根据“眼泪”一词加以发挥,遂成了“耶利米哀歌”(Threni, id est lamentations Jeremiae prophetae)。全诗共有五首,前四首采用严格的“贯顶体”写成,是一种字面顺序诗(Alphabetic Poem),即每一句的头一个字母都按顺序排列。由于第三首具有统领全诗的作用,每三个双行句开头的希伯来字母都是相同的,这样,诗节的数目就是22的3倍。

<sup>①</sup> 孟昭毅 李载道主编《中国翻译文学史》,北京大学出版社,2005年,第386页。

第五首并非离合诗体,但也有 22 节。希伯来语有 22 个辅音字母,所以第一、二、四首都是 22 句,第一句用希伯来文第 1 个字母“Alph”,第二句用第 2 个字母“Beth”,依此类推,第 22 句用希伯来文最后一个字母“Taw”。希伯来原诗这种煞费苦心、精雕细琢的体制能给人严密工整的视觉感受,同时为读者的阅读和记忆提供了极大方便。《耶利米哀歌》还成功地运用了“气纳体”韵律。气纳体是一种常用于哀悼的诗体,每行 5 个强音,分作前后两段,前段三个,后段两个,前后段之间出现表达哭泣吞声的短暂停顿,颇能造成悲哀不已、泣不成声的艺术气氛。

关于《耶利米哀歌》的文学价值,鲁迅最早指出:“然《哀歌》而下,无庚响矣”<sup>①</sup>。鲁迅是就该诗的思想性而言的。1924 年,郑振铎在《圣经的故事》一文中称《耶利米哀歌》“作者的手段是很高的”。他指的是《耶利米哀歌》的艺术性,因为该诗使用了希伯来民族特有的“气纳体”。郁达夫在 20 世纪 40 年代的著作《文学概说》里摘引了《耶利米哀歌》开篇第 2 节的“钦定本”译文和“和合本”译文,评价道:《耶利米哀歌》前后虽五章,然而“一句一泪,实在是《旧约圣经》里最有价值的一篇东西”<sup>②</sup>。这样一篇诗情充沛、文采漫溢、格律严整的诗歌作品自然会引起中国翻译家的特别兴趣,而如何把优秀的圣经诗歌翻译成汉语,对中国翻译家来说是一个不小的挑战。

周作人则最早认识到《耶利米哀歌》与屈原的《离骚》之间有某种相似性。他在《〈旧约〉与恋爱诗》一文中指出:“预言书派的抒情诗,虽然在现今未必有发达的机会,但拿出来和《离

<sup>①</sup> 鲁迅:《摩罗诗力说》,载于《鲁迅全集》第 1 卷,人民文学出版社,1982 年,第 24 页。

<sup>②</sup> 郁达夫:《艺文私见》,复旦大学出版社,2004 年,第 46 页。

骚》等比较,也有许多可以参照发明的地方<sup>①</sup>。“预言书派”指的是《旧约》里的“先知书”,耶利米为“大先知”之一;“预言书派的抒情诗”乃《耶利米哀歌》无疑。至于“许多可以参照发明的地方”,我们推断,可能是周作人希望有人模仿《耶利米哀歌》的诗体风格,创作类似的中文诗章。李荣芳在1931年用“骚体”翻译了《耶利米哀歌》,文笔古雅、风格雄浑,算是对周作人“先见之明”的回应和实践。若干年后,朱维之惊叹中国特有的“骚体”诗和希伯来民族特有的“气纳体”《耶利米哀歌》之间有“文学姻缘”,明确指出中国的“骚体”和希伯来民族的“气纳体”在四个方面有相似之处:

第一,两者都属于哀楚、悲壮的诗体。

第二,“气纳体”每行五个强音节,前三后二,中间有一个停顿,像人在哭泣时,话语若断若续。“骚体”之“骚”也表示“忧愁”之意。每句六个音节,中间的停顿词“兮”本是哀情之叹。

第三,两者发出的都是亡国的哀音。诗者不是为一己之悲而歌,而是慨叹国土丧失、山河破碎之惨。

第四,两者在抒发悲哀之情时颇带有宗教情绪。<sup>②</sup>

其实,《耶利米哀歌》与屈原晚年的作品《哀郢》在创作背景、主题内容和艺术风格诸方面更有惊人的互文特征:

首先,两首“哀歌”都分为五个部分。《耶利米哀歌》共五章,第一章描写耶路撒冷劫后惨状,抒哀痛之情;第二章历陈难民之苦,探究败亡原因;第三章代民悔罪,祈祷上帝拯救;第四章对照圣城今昔,倾诉灭国之仇;第五章祈求上帝恢复犹太家园。依照朱东润的意见,《哀郢》分为五段。第一段痛陈国都沦陷、百姓离散流亡之状;第二段描述逃之江夏“哀故都之日远”的怨

<sup>①</sup> 周作人:《艺术与生活》,河北教育出版社,2002年,第41页。

<sup>②</sup> 朱维之:《基督教与文学》,上海青协书局,1941年,第72页。

绪;第三段抒发对国都思念罔极之情;第四段对照谄人得势而忠贤遭谤,揭示楚国败亡的原因;第五段再现重返故都的强烈愿望。其次,两首“哀歌”都具有史诗气质。两者都在广阔背景下真实再现了一个民族在特定历史时期的命运,把个人遭际同民族命运融为一体,把抗争与毁灭作为并存的二元贯彻于诗中,凸现了诗篇的历史悲剧性和象征意蕴。第三,两首哀歌都是现实主义的伟大杰作,它们都艺术地再现了一次历史悲剧,做到了写真事、抒真情、求真知。既以朴实、直接的描述再现历史灾难,又以真挚、奔涌的抒情传达人民的心声,还以执着、深刻的理喻探究灾难的缘由,从而达到事、情、理的高度融合,实现了诗之“可以兴、可以观、可以群、可以怨”的功用。第四,两“哀”都凝聚着不可抗拒的人格力量。两位诗人的伟大之处,就在于他们都经历了独特而强烈的精神历程,深刻而痛苦的生命体验,并把这份精神体验化成了不朽的诗篇。最后,两首“哀歌”在各自民族历史上都产生过巨大影响。耶利米身后,犹太人每逢国耻纪念日,必诵《耶利米哀歌》,因而哀歌的精神一直存在于漂泊世界各地的犹太人们心中。在中国,太史公读《哀郢》而悲其志,后人每因“哀故都之弃捐,宗社之丘墟,人民之离散”而吟《哀郢》,此诗和其他屈辞一样,“衣被词人,非一代也”<sup>①</sup>。

因此,无论是从诗歌的形式考虑,还是从传达忧愤悲壮的诗情出发,用“骚体”翻译“气纳体”都是十分合适的。

李荣芳在与朱维之互无沟通的情况下,都采用中国传统的“骚体”嫁接希伯来民族特有的“气纳体”。两位译者都用中文序号词一、二、三、四、五……二十二等对应希伯来22个字母,传达原文“顺序”的形式,也算可取。只不过李荣芳的翻译过分拘

<sup>①</sup> 转引自林文琛:《泣血为诗 千古绝唱——〈耶利米哀歌〉与〈哀郢〉比较》,载于《宁波大学学报》(人文科学版),1996年第1期,第29—34页。

泥于“离骚”的外在形式，而损失了“哀歌”的节奏。“哀歌”前三后二五个强音节反映在中文里，上半句六个字、下半句四个字更为得体。朱维之在理解上精益求精，他的译文在重现原诗的格式和音节方面，比李荣芳又简约了一步。

李荣芳在翻译时特别借用了《离骚》的风格，不仅用语类似，在形式上也取前长后短，中间用“兮”字表示停顿。如李荣芳译文第一首第2句中的“夜太息以悲伤”，类似《离骚》里的“长太息以掩涕”。

### 李荣芳所译《哀歌》第五首(原文为繁体字)：

- 一、主鉴我之耻辱兮，主念我之遭际，
- 二、慨蛮夷之据我产兮，又异族之踞我脚。
- 三、吾如无其何怙兮，吾如有母其莞罄
- 四、汲吾泉而给值兮，采吾薪而付费。
- 五、嗟压迫之及吾颈兮，吾奔波而无宁，
- 六、仰埃及与亚述兮，苦求食而偷生。
- 七、父祖获罪以歿世兮，吾承袭其愆尤，
- 八、奴分起而役我兮，莫我援而羈囚。
- 九、冒郊野之利刃兮，历死亡而啜舖，
- 十、以饥馑之煎熬兮，肌肝黝而如炉。
- 十一、敌玷郇之妇人兮，污犹大之淑女，
- 十二、挚手腕以悬侯伯兮，肆媮谩于老父。
- 十三、强少壮以担磨兮，儿童负薪而颠踣，
- 十四、父老绝踪于城门兮，青年停乐而掩抑。
- 十五、吾心之乐久衰歇兮，吾舞蹈已成悲，
- 十六、冠离首而堕地兮，罪擢发而为灾。
- 十七、嗟我心之孱顿兮，嗟我自之昏蒙，
- 十八、嗟郇山之沈廖兮，狐狸寄迹于荒丛。

- 十九、亚卫唯尔永存兮，宝位悠久而无疆，  
 二十、何永遗忘吾众兮，何永摈吾于凄惶。  
 二十一、主许归依，我即归兮，承旧日之鸿恩，  
 二十二、乃主终于弃绝兮，加盛怒之纷奔。<sup>①</sup>

李荣芳的译文用词过于古僻。如“茕嫠”（寡妇；《离骚》中有“茕独”的用法）、“愆尤”（罪责）、“媮漫”（谩骂）等，还有出自《列子·黄帝》“焦然肌色肝黧”的肝黧（面色枯焦黝黑），和出自《楚辞·九辩》“沈寥兮天高而气爽”的沈寥（空旷晴朗貌）。根据原文意思的容量，个别诗句的字数多于大部分诗句，形式上并不死板。从前后段的强音来看，由于用字过多也显得拖沓。国学水平一般的读者面对这样的译文，势必会望而却步，敬而远之。朱维之在对李荣芳的译文表示钦佩之余，指出每个诗句的前段和后段都用六字，未免得之于《离骚》，失之于《哀歌》，与原文前三后二的强音节奏不够吻合。他认为，应采用前段六字、后段四字才为相宜。

### 5. 朱维之对“以诗译诗”的精益求精

朱维之在不知道李荣芳已经将《耶利米哀歌》五首全部翻译出来的情况下，根据英国人肯特(F. C. Kent)的英文本采用“九歌体”译出《耶利米哀歌》第五首，在形式上模仿了《离骚》和《哀耶》的结尾“乱曰”（意为“尾声”），添加了“启”、“应”，取名《劫后哀歌》发表在基督教刊物《真理与生命》第12卷第1期上。

朱维之的译文（原文为繁体字；朱维之用“耶华”取代“耶和華”）：

<sup>①</sup> 转引自李炽昌 游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，中国社会科学出版社，2003年，第210—211页。

- 一、耶华眷念兮，我所遭遇！同胞受辱兮，乞予目注！
- 二、祖国山河兮，归外人手；宫阙地宅兮，今非我有！
- 三、嗟我孤儿兮，无父何怙？我母新寡兮，含辛茹苦！
- 四、买水而饮兮，汲井非易；薪本我有兮，仍须付值！
- 五、辄加我颈兮，恣意驱逼，筋疲力尽兮，不得休息！
- 六、日用资粮兮，仰仗埃及；乞灵亚述兮，爰求饮食！
- 七、先祖犯罪兮，其人已歿；唯我遗裔兮，独受其孽！
- 八、彼奴贱人兮，作我主子；横加暴虐兮，无人劝止！
- 九、身冒万险兮，方得口食！远越荒漠兮，躬逢锋镝！
- 十、烈日炎炎兮，饥肠辘辘；肌肤枯燥兮，黧黑如炉！
- 十一、敌在锡安兮，掠夺妇人；犹大京邑兮，强奸童贞！
- 十二、可怜长官兮，缚手受戮；龙钟元老兮，亦遭诟辱！
- 十三、少年被迫兮，扛抬磨石；童稚负薪兮，蹒跚竭蹶！
- 十四、白发老人兮，绝迹城门；红颜少艾兮，丝管委尘！
- 十五、赏心乐事兮，云散烟消；旧时歌舞兮，今日号咷！
- 十六、峨冠轩冕兮，自顶陨落；今逢此殃兮，自铸之错！
- 十七、因自铸错兮，心沮神丧；为此之故兮，目翳无光！
- 十八、锡安之山兮，荒凉无状。野狗狐狸兮，巡游其上！

乱曰：

- 十九、(启)耶华万岁兮，永寿无疆！耶华宝座兮，百世坚强！
- 二十、(应)耶华何为兮，将我遗忘？何为弃我兮，如此久长？
- 二十一、(启)恳求耶华兮，导我回归；助我恢复兮，往日光辉！
- 二十二、(应)吁嗟耶华兮，竟弃绝予！大发雷霆兮，烈怒焚

如！<sup>①</sup>

① 朱维之：《基督教与文学》。上海青协书局，1941年，第153—155页。

朱维之的“启应”体译文古香古色,既使用诸如“锋镝”、“黧黑”、“少艾”(美少女)和“目翳”这样古雅的词汇,也采用“筋疲力尽”、“饥肠辘辘”、“云散烟消”和“峨冠轩冕”这样雅俗共赏的四字成语,无疑能够拉近与读者的距离。在诗歌形式上显得齐整,押韵也好,读起来琅琅上口。当然,朱维之在重现原诗节奏上也没有达到他说的“上三下二”布局。他在后来重译的《耶利米哀歌》中,采用了“上三下二”的诗句节奏(参见朱维之主编《古希伯来文学史》第155—158页),在传达原文的节奏和神韵方面取得了很好的效果。

对英文《圣经》文体颇有研究的牛津大学诗歌教授默尔顿(Richard G. Moulton)于1896年曾著书《圣经之文学研究》(*The Literary Study of the Bible*),然而他唯独对《耶利米哀歌》的诗体感到棘手。他深有感触地说,对于《耶利米哀歌》而言,一旦失去其文学形式,要想对其作出文学研究,就变得无所依据,所以对《耶利米哀歌》便不能多加讨论<sup>①</sup>。由此可见,就翻译而论,包括英译本在内,如果不采用相应的诗体翻译《耶利米哀歌》,都是失败的。在中国,“文理”译本将《耶利米哀歌》都加上了“兮”字,只不过是表示分行,并非仿效原诗的形式。“文理和合译本”(1919)也用“兮”字,但是用在句子末尾,而不是中间。“官话和合译本”、“现代中文译本”、“圣经新译本”中的《耶利米哀歌》译文,也都没有采用格律诗体。从这一点上讲,也都是失败的。这从一个侧面证明,用奈达的“动态/功能对等”原则指导圣经诗歌翻译,也是失败的。朱维之在1941年就认识到,“用‘骚体’译《哀歌》最为相称,若果译得好,可以算是世界最好的《哀歌》翻译。”朱维之不满足于李荣芳“得之骚体,失之哀歌”的译文,用更加精练、更符合希伯来哀歌的节奏翻译出哀歌

<sup>①</sup> 转引自朱维之:《基督教与文学》,上海青协书局,1941年,第75页。

其他诗章,体现了他对“以诗译诗”的精益求精。

以《耶利米哀歌》第四首前 10 节为例:

**李荣芳的译文:**

一、何黄金之暗淡兮,何精金之湛湛,彼圣阙之叠  
磬兮,委空衢而愁惨。

二、叹古郇之众子兮,比精金于畴壤,今卑谪于泥  
涂兮,犹陶工之瓮盎。

三、顾猛犬之哺稚兮,适厥性而柔顺,及民女之犷  
悍兮,如漠野之鸵禽。

四、彼婴儿之失乳兮,贴渴舌于焦膻,儿求饵而嗷  
嗷兮,孰擘饼而分粮。

五、享珍饈之王孙兮,伏路衢而消亡,曾衣锦而食  
绯兮,兹偃卧于粪壤。

六、所多玛之疾亡兮,非人力之所为,今我民之罪  
愆兮,视所邑而尤亏。

七、昔贵胄之清于乳兮,皎于白雪之漫漫,色丰润  
于珊瑚兮,神奕奕如碧琅玕。

八、今尘容之黧黑兮,莫能辨识于街衢,色憔悴而  
枯槁兮,形销铄而委靡。

九、膏白刃之为愈兮,毋蹈死于饥荒,绝田园之蔬  
果兮,渐衰朽而消亡。

十、夙慈柔之民女兮,兹亲炙其婴儿,哀朕时之不  
当兮,糜血肉而为糝。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 转引自李炽昌 游斌:《生命言说与社群认同:希伯来圣经五小卷研究》,中国社会科学出版社,2003年,第208—209页。

## 朱维之的译文：

- 一、何黄金之变色兮，纯金黯淡，  
彼神阙之圣石兮，弃诸路畔！
- 二、叹锡安之众子兮，贵比精金，  
今贱于陶工手兮，所制瓦瓶。
- 三、顾猛犬能哺幼兮，厥性柔和；  
何民女而犷悍兮，沙漠之鸵。
- 四、彼婴儿之失乳兮，舌贴焦膛，  
儿求饼而嗷嗷兮，孰与干粮？
- 五、享珍饈之王孙兮，伏路孤寒，  
曾衣锦而褥朱兮，偃卧粪壤。
- 六、所多玛之速亡兮，非为人为，  
今我民之罪愆兮，更为可耻！
- 七、昔贵胄白于乳兮，皎皎如雪，  
丰润胜于珊瑚兮，冰清玉洁。
- 八、今尘容之黎黑兮，莫识于途，  
形憔悴而销铄兮，枯如槁木。
- 九、毋饿死于饥荒兮，宁蹈白刃，  
不得田园蔬果兮，衰竭昏晕。
- 十、哀吾民遭屠戮兮，民女不仁，  
亲烹儿婴而食兮，腹饥难忍！<sup>①</sup>

李荣芳与朱维之的翻译尝试对圣经诗歌的翻译提供了启示。既照顾原文的诗歌特征，又考虑到译语读者的审美需要，是朱维之基于自己诗歌翻译实践的理论升华。这一点可以从他后

<sup>①</sup> 朱维之：《外国文学史》（亚非卷），南开大学出版社，2000年，第57—58页。

来一贯提倡的译诗原则得到验证。他说在翻译外国诗歌时“要直译和意译相结合,对原文的思想精神和风格要捉摸透,尽可能地用原文的口气,运用与原诗相应的词汇,形式也要尽可能地接近原诗,把形象传译生动,使人读后尚有余味”<sup>①</sup>。朱维之谈到对“以诗译诗”的认识,主张除了把原诗的内容(思想、感情、精神)表达出来以外,“从分行和押韵的方法到语言的风格,都要求接近原作。遇到语言习惯不同,意兴的感受有差距时,有必要加以适当的改造,用接近原作的语言表达原作的诗意”<sup>②</sup>。朱维之使用“骚体”翻译圣经诗歌时不是照搬现成的“骚体”形式,而是在对“哀歌”的诗歌形式了然于心后,对“骚体”有所“改造”,两厢照顾,相得益彰。李荣芳和朱维之的圣经诗歌翻译实践证明,格律最严格的圣经诗歌也可以用译语诗歌资源中相应的诗体得到再现。纵然有所丢失,但是作为原诗外在特征的离合诗体和作为诗内要素的气纳诗行完全可以得到保留。

更值得注意的是,李荣芳抛开传教士对神名“耶和华”的传统译法,根据希伯来文的发音翻译成“亚卫”;朱维之则用“耶华”取代“耶和华”(都有别于天主教“思高本”“雅威”的译法),由此开创了有别于宗教文本观的翻译传统,“亚卫”的译法也被后来的中国翻译家朱维之、梁工等沿用,并进入高等学校的文学教材<sup>③</sup>。朱维之和李荣芳一样,敢于向传教士的圣经翻译传统挑战,并发挥自己的国学特长和翻译才能,为后世留下了珍贵的

① 朱维之:《翻译与文学修养》,载于《翻译通讯》,1981年第2期。

② 朱维之:《译诗漫谈》,载于王寿兰编《当代文学翻译百家谈》,北京大学出版社,1989年,第183—188页,参见第187页。

③ 如:朱维之编《圣经文学故事选》(内部发行),北京出版社,1983年;朱维之:《圣经文学十二讲》,人民出版社,1987年;梁工:《圣经文学导读》,漓江出版社,1990年;梁工主编《基督教文学》,宗教文化出版社,2001;朱维之主编《古希伯来文学史》,高等教育出版社,2001年。

《哀歌》译文。他的翻译带有著作文本的性质,以其独特的文学价值享有“翻译文学”的地位。

## 第五节 《圣咏译义初稿》的“中式外衣”

吴经熊(1899—1986)青年时代曾留学于美、法、德等国,获法学博士学位,后回上海任教,做法官;曾任立法院委员,是一位博古通今、跨越东方和西方文明的中国学者。在英汉互译方面有较深造诣,汉译英以《老子道德经英译》和《唐诗四季》为代表作,英译汉主要有文言诗体《圣咏译义初稿》(上海:商务印书馆,1946),曾震动当时的中国译坛。他还用文言文翻译了《新约圣经》(香港:商务印书馆,1949)。

### 1. 蒋介石与《圣咏译义初稿》

抗日战争爆发后,时任国民政府立法委员的吴经熊在上海与家人分散,流离失所。1938年,一无所有的吴经熊只身逃到香港,见到了宋霭龄,遂将几首圣经译诗呈给她看,没想到这几首译诗辗转到了蒋介石手中。蒋介石读罢,大为赞赏。稍后,吴经熊前往陪都重庆面见蒋介石,蒋介石则鼓励他继续翻译工作。占领香港的日军强迫吴经熊表态支持日本殖民政府,全家屡遭胁迫。吴经熊又举家化装逃至桂林。百感交集之时,吴经熊禁不住想起表达“巴比伦之囚”感念故国的《诗篇》第137首。

1942年6月,吴经熊一人前往重庆,蒋介石夫人宋美龄请他将《圣咏集》(天主教对《诗篇》的称法)和《新约》都翻译成中文。同年11月,在蒋介石的资助下,吴经熊正式着手翻译《诗篇》,并将所有译稿呈交蒋介石过目。蒋介石不懂英文,但还是仔细阅读译文,“三阅译稿,予以修正,加以润色”,与吴经熊“推

敲字句,辨析疑义,切磋琢磨,不遗余力”。(于主教“序”)他的批注的确帮助吴经熊进一步把译文修改得更加生动。如有些译文原来译成五言体,蒋介石建议采用《诗经》的结构和风格,改成四言体,使文句更紧凑,呈现出古雅的风格。两人互相配合,将《诗篇》150首翻译成四言、五言、七言、“骚体”等中国传统诗体的译文,取名《圣咏译义初稿》,1946年在蒋介石的资助下由上海商务印书馆出版(1975年在台湾出版了修订版)。吴经熊翻译的文言文《新经全集》于1949年11月在香港出版。

## 2. 《圣咏译义初稿》的轰动

“夫圣咏者,古称难辞。”“天下之奇书,而人心之宝鉴也。凡喜怒哀乐之情,悔罪感恩之意,皆有所咏,靡不曲尽其妙,而一归于正。”这是时任中国天主教总主教<sup>①</sup>于斌为《圣咏译义初稿》所作之序中对《诗篇》内容和艺术风格的评价。另一位作序人朱主教说,圣咏“皆历代古圣吁祷上主之词,情文并茂,至诚格天,允为千古绝唱。故罗马公教用作颂祷”。“其原文之美无与伦比焉。即泰西各国之译文,亦莫不具有文学价值,脍炙人口,温煦人心,由来久矣”。

于主教总结以前的《诗篇》中文译本说:“而我国译本,类皆佶屈聱牙,读之令人生厌”。当时的蒋介石也抱怨缺乏高质量的《圣经》中译本,很多年都盼望着有一个真正准确的和可读的文理圣经译本(a really adequate and readable Wen - li translation<sup>②</sup>)。

① 国民党统治时期,允许罗马教廷将中国天主教划分为20个教省、100多个教区,同意教省总主教、教区主教多由外国传教士担任,掌握一切大权。

② 转引自吴经熊:《超越东西方》(周伟驰译),社会科学文献出版社,2002年,第337页。

吴经熊的诗篇译本出版后,赢得了一片赞誉之声。于主教夸奖吴经熊的译文“清新俊逸,引人入胜。……既深得圣咏之神韵,且妙句天成,不见斧凿之痕”。朱主教认为“文笔古茂,音节铿锵,咏之为咏,名副其实。”于主教预计吴经熊的译本“虽谓为译界开一新纪元可也”。蒋介石则说“必比从来之任何译本更为精进”<sup>①</sup>。

吴经熊的诗篇译本不仅在天主教圈内很受欢迎,而且在新教传教士中间也产生了良好反响。很多与宗教毫无关系的报纸和杂志纷纷发表评论,第一首译诗的开头一句“长乐惟君子,为善百祥集”甚至被非宗教日报的头版头条当做了标题<sup>②</sup>。当时著名书法家于右任常常从吴经熊的诗体译文里摘出漂亮诗句,写下来送给别人。有两位新教传教士达道(Taddao)和安利(Anli)这样评论到:

① 参见《圣咏译义初稿》前几页蒋介石给吴经熊的亲笔信影印件。吴经熊于1956年撰文《总统与译经》(载于《中国学术史论集IV》,台北:中华文化出版事业委员会,1956),专门回忆了自己与蒋介石的这段合作和感受,并归纳出他对蒋介石的五点观察:第一点,蒋氏早年经历困厄与创伤,所有读到描写痛苦经验的圣咏时,特别容易产生共鸣,如第35首;第二点,蒋氏深知信、望、爱的真谛,因此在悲叹时犹能无上的喜悦,在危难中保持平静,在逆境中产生信心。如第4首、第34首;第三点,某些诗句如第130首最后几句,触动蒋氏内心,成了他内心的最佳写照;第四点,蒋氏深知空虚与丰盈、幸运与不幸、恩典与磨难相生的道理;第五点,蒋氏当时悲天悯人、忧心如焚的心境。总之,既懂《圣经》又通古学的蒋介石,在抗日战争似背水一战的紧要关头,通过阅读和润饰吴经熊的《诗篇》译稿,似有自比大卫王之意,从译诗中找到慰藉,看到了当时中国的出路。参见苏其康:《吴经熊中译圣经:〈圣咏集〉里的上主形象》,载于伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第263—290页。

② 根据吴经熊的回忆,这份报纸的标题是十个字,围绕吴经熊的照片。《圣咏译义初稿》第一首《君子与小人》的头两句十个字是:长乐惟君子,为善百祥集。笔者推断,应是这十个字。

《诗篇》这一文理译本无疑是一件艺术品,在中国基督教宗教文学中是独一无二的。

想一想吴先生为了符合中国诗歌的规则而给自己作的限制,他得将每一行的字数限制在3、4、5和7字之内,并且要在一节的第一、第二、第四行的末尾押韵,他写出的艺术品超出了一切表扬。他的语言尽管诗的加工很重,却仍显得明确,总的说来是对希伯来原文的公平对译,是他可以为之骄傲的成就。<sup>①</sup>

从这段评论可以看出,尽管吴经熊对原文进行了创作性的“诗的加工”,但是,教徒读者还是认为译文是忠实原文内容的。其实,连吴经熊自己也承认,自己的译文并不是“文字对译”,而只是“作为一种解释(only as a paraphrase)”。这说明把自己的译本称为“为基督而织的一件中式外衣”的吴经熊,的确通过用中国传统诗歌体制“嫁接”圣经诗歌,实现了“引发中国大众对《圣经》的兴趣”的“首要目标”<sup>②</sup>。

《圣咏译义初稿》从翻译、润饰到出版后的影响,都非同寻常。首先,作为一名天主教徒和学者,吴经熊对《圣经》的理解不同于一般教外译者;其次,作为一名翻译家,他的外语能力和汉译水平不容置疑,他具有丰富的翻译经验,他的译文对原文作出了多种形式的“改写”,同时表现出高超的文学创作水平;蒋介石作为读者和润笔的角色参与对吴经熊译文的修改,这使他有机会在译文里加入自己对《圣经》的理解和对诗歌形式的思考。然而,蒋介石又不是一般的读者,他本人是教徒,对《圣经》

<sup>①</sup> 转引自吴经熊:《超越东西方》(周伟驰译),社会科学文献出版社,2002年,第371—372页。

<sup>②</sup> 吴经熊:《超越东西方》(周伟驰译),社会科学文献出版社,2002年,第370页。

十分熟悉,又是以国民政府主席的身份对吴经熊的译稿提出修改意见的。这一点可以从三个事实得到证实:《圣咏译义初稿》版本的封面印有“蒋中正手订”(中国教区总主教田耕华题写);版本内收录的蒋介石致吴经熊信所用的信纸顶端印有“国民政府军事委员会用笺”;蒋介石的校阅稿影印件被标为“主席校阅译稿手迹”。蒋介石对译稿的阅读和修改发生在全民抗战期间,译稿最后得到蒋介石的资助才得以面世。这样,小小的一部《圣咏译义初稿》就难免带有“钦定”的性质。这个译本在当时的译坛引起轰动,除了吴经熊的译笔能开风气,译本得到当时中国最高统治者的“钦定”,恐怕是更重要的原因。

### 3. 吴经熊的翻译风格

#### (1) 归化和改写

为了实现自己的翻译目的,吴经熊对原文多作归化处理,并作了多方面的“改写”。他的归化手段除了用中国传统诗体置换原诗体制以外,还体现在对原文文化负载词汇的置换上。以著名的诗篇第137首的翻译为例(原文为繁体字):

#### 《忆惜》

忆惜淹留巴比伦,河滨默坐泣西温。  
白杨枝上挂灵琴,遥寄乡思到帝村。  
敌人戏弄恣欢谑,对我讴歌一笑呵。  
身作囚俘沦异域,谁能含泪唱乡歌。  
一心惟恋瑟琳城,虽落他邦未失贞。  
倘使鸣弹媚仇敌,手应绝艺舌吞声。  
犹忆瑟琳遭难日,夷东蛮子竞相呼。  
摧残圣邑方为快,祈主毋忘作孽徒。  
巴比伦人恣劫夺,可怜稚子亦遭殃。

谁能一雪斯奇耻，圣泽润身万古芳。<sup>①</sup>

原诗通过生动感人的比喻展示了一群囚居于巴比伦的犹太人的内心世界，对故国的怀念和对仇敌的切齿痛恨宣泄无遗。吴经熊的译诗从中国读者耳熟能详的两个词语“淹留”（久留；《离骚》中有诗句：时缤纷其变易兮，又何可以淹留？）、“遥寄”带出愁绪；“白杨枝上挂灵琴，遥寄乡思到帝村”两句，更有中国诗意，“白杨”、“灵瑟”、“乡思”，令读者想到《诗经》和唐诗里熟悉的意象；以“帝乡”（京都）化“帝村”，借“未失贞”喻“不变节”，借译音“夷”（东）加“蛮子”传达贬骂之声，无不体现出吴经熊亦译亦写的双重角色。论译才，论诗情，吴经熊堪称双全。

吴经熊对原文的改写，首先体现于他根据每首诗的主题自拟题目，这些题目起到“画龙点睛”的作用。吴经熊的标题与以前的《诗篇》译文题目很不相同，且大异其趣，许多题目采用了中国文人熟悉的字眼，很容易激发读者的兴趣。如第1首取名《君子与小人》（对照第101首《亲君子远小人》、第110首《君子道长》），第12首《世风叹》（对照第四十四首《今惜叹》）。其他诗题如《口蜜腹剑》、《知味》、《恩将仇报》、《天作之合》、《大同》、《高山仰止》、《六合同风》、《人穷返本》、《知与行》、《仁与诚》、《道与名》、《因果》等等。

其次，在“改写”原文的过程中，加入了自己的理解，甚至对原文进行添加和删改。我们不妨摘录第一首《君子与小人》前12句对“君子”的描写（原文为繁体字）：

长乐惟君子，为善百祥集。

<sup>①</sup> 吴经熊译《圣咏译义初稿》，上海：商务印书馆，1946年，第99—100页。“瑟琳城”即“耶路撒冷”；“西温”乃Zion的音译，即“锡安”，参见“凡例”。

莫偕无道行，耻于群小立。  
 避彼轻慢徒，不屑与同席。  
 优游圣道中，涵泳彻朝夕。  
 譬如溪畔树，及时结嘉实。  
 岁寒叶不枯，条畅靡有极。

再看吴经熊为译诗所作的 5 条注释：

1)“百祥”原文本属多数，若用英文则为“O the happinesses of...”意为各种福祉，无美不具也。而西洋译本多忽略此点，仅用“福哉”字样，殊嫌单薄，似不能充分表达原意。

2)“圣道”原文为 Torāh，通行本皆作“律法”。惟据经学家研究，此字不仅为“律法”，实包括圣教全部道理。

3)“涵泳”原文有念兹在兹、口诵心维之意，通译“思想”或“思维”，似不能发其蕴义。

4)“譬如溪畔树”句，原文为“譬如植于溪畔之树”。

5)“岁寒”二字原文所无。

从这些译注可以看出，译者不仅对原文有着更全面、更深刻的理解，而且在选词造句时下够了“改写”的功夫。

## (2) “骚体”的运用

吴经熊根据原诗不同篇章的内容和意境来选择译文的“嫁接”形式，四言、五言、七言、长短句、骚体信手拈来，有时候在一首诗内使用两种以上诗歌形式。如第 18 首，开篇采用“骚体”，结尾采用《诗经》六义“颂”的体裁来赞扬上帝，中间又夹杂“四

言”和“骚体”。吴经熊用“骚体”描写上帝垂临时的气势(原文为繁体字):

主发怒兮乾坤震,大地颠兮众岳崩。  
 鼻腾烟兮口喷火,沙石烁兮草木焚。  
 天幕下垂兮主亲降,足踏阴霾兮云茫茫。  
 驾神驹而驰骋,鼓风翼而翱翔。  
 披重昏以为幔兮,假璣璣而为宫。  
 阴阳相薄而成雹兮,绛烟起于云中。  
 显至尊之赫赫兮,震天怒之隆隆。

(比照“和合本”译文:那是因他发怒,地就摇撼战抖,山的根基也震动摇撼。从他鼻孔冒烟上腾,从他口中发火焚烧,连炭也着了。他又使天下垂,亲自降临,有黑云在他脚下。他坐着基路伯飞行,他借着风的翅膀快飞。他以黑暗为藏身之地,以水的黑暗,天空的厚云,为他四围的行宫。因他面前的光辉,他的厚云行过,便有冰雹火炭。耶和華也在天上打雷;至高者发出声音,便有冰雹火炭。)

译诗选用了“乾坤”、“阴阳”这样带有浓厚中国文化特色的词汇,“璣璣”(厚云密布状)、“绛烟”等具有中国古诗意趣的字眼。原文里护佑上帝、有各种变形的带翼天使 Cherubim(“和合本”音译“基路伯”,意译“天使”或“神丁”)被替换成中国神话里的“神驹”。“驰骋”(乘骐驎以驰骋兮)、“翱翔”(高翱翔之翼翼)乃《离骚》中的词汇。状貌词“赫赫”与拟声词“隆隆”渲染的上帝凌驾一切的气势,也令人想到《离骚》诗句:扬云霓之暗藹兮,鸣玉鸾之啾啾。……凤凰翼其承旗兮,高翱翔之翼翼。……驾八龙之婉婉兮,载云旗之委蛇。《云中君》的文笔和气势也有类似之处:

龙驾兮帝服，  
聊翱游兮周章。  
灵皇皇兮既降，  
飙远举兮云中。  
览冀州兮有余，  
横四海兮焉穷！

原诗结尾本是文采一般、结构松散的感谢话，（比照“钦定本”之“修订本”：Great deliverance giveth he to his king; And shewth lovingkindness to his anointed, To David and to his seed, forevermore. “和合本”译文：耶和華賜極大的救恩給他所立的王，施恩愛給他的受膏者，就是給大衛和他的後裔，直到永遠。）到了吳經熊筆下，變成了古樸典雅的頌詞（風、雅、頌之“頌”）：

宠佑大维  
绥以康宁  
来胤后嗣  
荣祚无疆

这四句颂词不仅词藻庄严华丽，节奏铿锵有力，而且气势宏大，诗情沛然，无疑对原文进行了高雅化的处理。

### （3）“四言”体的运用

“四言体”也是吴经熊在翻译中经常使用的文体。《诗篇》第119首是一篇智慧诗。诗人一方面颂赞耶和華的律法，另一方面也求耶和華按照他的律法救他脱离苦境。全诗分22段，并且这22段按照希伯来文22个字母的顺序排列，每段以不同的

字母开始,但一段内各节的首字母则相同。吴经熊采用“四言”体翻译了整首诗。“四言”体要求措辞凝练、朗朗上口。以该诗第12、16诗节为例:

## 十二、至诚不息

帝德罔愆,终古乾乾。  
至诚不息,仁育无边。  
缔造大地,大地弥坚。  
纲常不变,维系乾坤。  
普天率土,莫非尔臣。  
须臾离道,何以自存。  
道为活泉,赖此以生。  
既为尔仆,当蒙救恩。  
汹汹群小,欲害吾身。  
我惟学道,彼徒悻悻。  
万物有涯,大道无垠。

## 十六、克己复礼

鉴我忠恚,莫令受虐。  
骄人罔极,祈保尔仆。  
望眼欲穿,盼尔救赎。  
惟尔圣言,为我正鹄。  
祈赐小子,宠恩优渥。  
教我以礼,用以自缩。  
示我大法,涵泳纯熟,  
群凶横行,我主其兴。

吾心爱道，胜于黄金。  
金科玉律，靡有不纯。  
睹彼无道，孰能无嗔。

吴经熊在措辞上讲求古雅，如使用了“罔愆”、“忠恇”、“优渥”、“涵泳”、“正鹄”等生僻的文言词汇。不过也使用了“望眼欲穿”、“金科玉律”、“克己复礼”这样浅显的中文成语。吴经熊用“法”和“道”指代“耶和华的律法”（“和合本”译文），如“道”是“金科玉律”，“道为活泉”、“大道无垠”；吾“学道”、“爱道”，群小“离道”、“无道”。此外，还采用了“帝德”、“纲常”和“克己复礼”这样代表儒家文化的关键词语。“纲常不变，维系乾坤。普天率土，莫非尔臣。”更是充满中国文化色彩。（比照“和合本”译文：天地照你的安排，存到今日；万物都是你的奴仆。）

《诗篇》第104首描写大卫看到大自然的雄奇美丽后对造物主之伟大的称颂和赞叹。为了便于分析，我们先看“和合本”译文（1—15节）：

耶和華我的上帝啊，你為至大，  
你以尊榮威嚴為衣服。  
披上亮光如披外袍。  
鋪張蒼穹，如鋪幔子。  
在水中立樓閣的棟梁，  
用雲彩為車輦，借着風的翅膀而行。  
以風為使者，以火焰為仆役。  
將地立在根基上，使地永不动摇，  
你用深水遮蓋地面，猶如衣裳。  
諸水高過山嶺：  
你的斥責一發，水便奔逃；

你的雷声一发，水便奔流；  
 诸山升上，诸谷沉下，  
 归你为他所安定之地。  
 你定了界限，使水不能过去，  
 不再转回遮盖地面。  
 耶和華使泉源涌在山谷，流在山间，  
 使野地的走兽有水喝，野驴得解其渴；  
 天上的飞鸟在水旁住宿，在树枝上啼叫。  
 他从楼阁中浇灌山岭，  
 因他作为的功效，地就丰足。  
 他使草生长，给六畜吃：  
 使蔬菜发长，供给人用，  
 使人从地里能得食物；  
 又得酒能悦人心，得油能润人面，  
 得粮能养人心。

### 吴经熊的“四言”体译文：

我主荡荡，威耀寰宇，  
 披光为裳，黼黻文章。  
 展天为幕，庇覆八荒。  
 建宫水中，峨峨其梁。  
 驾云驰骋，御风翱翔。  
 风以为驿，音布四方。  
 火以为臣，迓遐仰光。  
 地基既立，永不动摇。  
 被之以水，有如緼袍。  
 厥水滔滔，淹彼岩峤。

我主怒遣，退彼洪涛。  
 慑主雷霆，逡巡潜逃。  
 山岳以升，众谷以沉。  
 高卑定位，实和天心。  
 作之防闲，莫使相侵。  
 引泉入谷，水流山麓。  
 群兽来饮，野驴解渴。  
 飞鸟来集，巢于其林。  
 相顾而乐，嚶嚶其鸣。  
 主自高官，沐山以霖。  
 大地欣欣，结实盈盈。  
 离离芳草，饲彼六畜。  
 青青新蔬，酬人劳作。  
 俾我芸芸，取食地腹。  
 酒以怡神，膏以润颜。  
 饼饵养生，可以永年。

通过对照，可以看出吴经熊的“四言”体译文有以下特点：

(1)措辞精练，选词古雅，有些词汇来自中国古代诗书。如：“黼黻文章”：“黼”和“黻”指古代礼服上绣的花纹，泛指花纹；喻指文采。来自《荀子·富国》：“诚美其德也，故为之雕琢刻镂黼黻文章以藩饰之，以养其德也。”“緼袍”：指棉袍或丝袍。《礼记·玉藻》载：“纼为茧，緼为袍”；《论语·子罕》也有“衣赿緼袍”之语。“崑峒”，指山高峻貌。曹植《九愁赋》中有诗句：“践蹊隧之危阻，登崑峒之高岑。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>三个古词的出处分别转引自《古汉语大词典》，上海辞书出版社，2000年，第2526页，第2178页，第929页。

(2)多采用叠字、拟声词,尤其在模仿原文意象的气势上,如:(我主)“荡荡”、“峨峨”(其梁)、(厥水)“滔滔”、“嚶嚶”(其鸣)、(大地)“欣欣”、(结实)“盈盈”、“离离”(芳草)、“青青”(新蔬)、(俾我)“芸芸”。

(3)善用同旁字,如“黼黻”(文章)、(驾云)“驰骋”、(御风)“翱翔”、(淹彼)“岿峣”、(慑主)“雷霆”、“逡巡”(潜逃)、“饼饵”(养生)。

(4)根据措辞需要灵活押韵。如前14小句用高亢的“ang”和拟声的“ao”押韵;中间部分用“en/in”,然后转为“ing”,再转为“u”和“ian”。

(5)在文化负载词汇的使用上倾向“归化”。如“威耀寰宇”之“寰宇”、“火以为臣”之“臣”、“饲彼六畜”之“六畜”。其实,“六畜”一词的含义,明显与原文相左。“六畜”指马、牛、羊、鸡、犬、猪,而古希伯来民族是不养狗和猪的(“圣经新译本”改译为“牲畜”)。

#### (4) “五言”体的运用

希伯来民族诗歌与中国传统诗歌之间在抒情主题、格律和意境诸方面存在相似性。《诗篇》中的许多诗开头或结尾处有“用丝弦乐器”、“调用百合花”、“交与伶长”等说明性用语,诗行中还出现音乐性术语“细拉”71次。可见,许多诗篇是合乐的,可以在教堂中作为乐歌歌唱,这同中国的“乐府”很相似。诗篇的平行体和对句法在格律和节奏上与中国古诗的对仗、对偶相近。下面是第19首1—6节在1946年版本前后的改动情况。(为了便于对照说明,我们节录了“和合本”的译文。)

| 《造化的荣耀》“和合本”,1919   | 《化工》,1941 年前   | 《乾坤与妙法》,①1946  |
|---|--|--|
| 诸天诉说神的荣耀,<br>苍穹传扬他的手段。<br>这日到那日发出言语,<br>这夜到那夜传出知识。<br>无言无语,<br>也无声音可听。<br>他的量带通遍天下,<br>他的言语传到地板。<br>神在其间为太阳安设帐幕。<br>太阳如同新郎出洞房,<br>犹如勇士欢然奔路。<br>它从天这边出来,绕到天那边,<br>没有一物被隐藏不得它的热气。 | 乾坤揭主荣,<br>碧穹布化工。<br>朝朝宣宏旨,<br>夜夜传微衷。<br>默默无一语,<br>教在不言中,<br>周行遍大地,<br>妙音散长风。<br>红日发扶桑,<br>宛似新婚郎。<br>洋溢溢喜气,<br>飘飘出洞房。<br>天行一何健,<br>六合任翱翔。<br>普照无远近,<br>万物被其光。<br>(《基督教与文学》<br>第 78 页) | 乾坤揭主荣,<br>碧穹布化工。<br>朝朝宣宏旨,<br>夜夜传微衷。<br>默默无一语,<br>教在不言中,<br>周行遍大地,<br>妙音送长风。<br>红日发帝乡。<br>风采似玉郎。<br>洋溢溢喜气,<br>逍遥出洞房。<br>天行一何健,<br>六合任翱翔。<br>普照无私曲,<br>万物被其光。<br>(《圣咏译义初稿》<br>第 11 页) |

希伯来原文的诗题是“大卫的赞歌”，“钦定本”及其修订本均作直译。“和合本”根据诗的内容加了题目“造化的荣耀”（“现代英文译本”增加了 God's Glory in Creation；“现代中文译本”译为“上主的荣耀”）。从诗歌体制上看，“和合本”呈松散的新诗体。吴经熊采用了类“乐府诗”体。两个尾韵“ong”和“ang”传达了赞美诗特有的欢快高亢的格调；具有中国风情的

① 吴经熊的某些《诗篇》译文在结集出版时有过改动，1946 年版本第 19 首译文除了对旧译作出小小改动，题名换成了《乾坤与妙法》。

词汇如“乾坤”、“扶桑”（“帝乡”）、“洞房”、“健”、“六合”转换了原诗的意象；叠词和对仗节奏感强；诗歌语言高雅、精练。另外，译者选取第二行的主题词“化工”为诗题，一语中的，可谓慧眼独具、画龙点睛。

## 第六节 中国诗学传统对圣经诗歌翻译的制约

### 1. 译者文化身份与翻译目的

在翻译活动中，译者首先是一个文化范畴的主体。译者的“文化身份”指译者对本土文化和异域文化所持有的文化心态和立场的固化和体现。一方面，译者的双语能力、认知方式、审美情趣、个性化语言等个人因素体现于整个翻译过程，另一方面，译者的文化身份在很大程度上决定其翻译目的和翻译策略，左右其翻译实践，他的宗教信仰和文化立场，也会有意或无意地参与译文的生成过程，从译文的字里行间流露出来，甚至决定着译作的面貌，左右译作在目的语文化中所产生的效果。

圣经诗歌翻译主体的文化身份复杂，既有来华传教士、华人神学家，也有文化基督徒、文学翻译家。传教士出于传教和普及《圣经》的翻译目的，采用白话“散文体”翻译圣经诗歌，而对圣经诗歌文学品质具有敏锐鉴赏力、自身拥有文学创作和文学翻译双重才能的中国翻译家，出于对传教士译诗的不满，或想超过前人的翻译，或抱着“为中国文学有所贡献”的目的而投身翻译，如陈梦家重译《雅歌》。圣经汉译的主体经历了从传教士到中国翻译家的更替，这就意味着《圣经》的诠释和翻译发生了“权力移交”。中国翻译家把一部《圣经》看成三部分，即《旧约》、《新约》、《后典》，如朱维之；或者把《圣经》文本割裂为二：

《旧约》是希伯来民族的文学总集,而《新约》才是基督教的宗教文本,如周作人。他们甚至用自己的读经传统解读宗教意味浓厚的圣经文本,如郑振铎解读《启示录》。至于圣经诗歌,中国翻译家则把它们从整部《圣经》中分离出来,使其脱离《圣经》赋予的宗教语境,用文学欣赏的目光去诠释,用文学翻译的手段来传译。

## 2. 中国诗学传统对圣经诗歌翻译的制约

“诗学”一词源于希腊语 *poiētikē*,意思是“作诗的技巧”( *poiētik technē* )。后来“诗学”泛指从事文学创作的法则。语言是诗学的一部分,而诗学是制约翻译的一个主要因素。每个时期的诗学都会努力取代或吸纳旧有诗学,竭力追求一个历久不衰的领导地位,而且它不承认自己的局限性,甚至视自己为完美的典范。那些“法定的”诗学会否定、甚至改写与之相异的文学,以维护自己的绝对地位<sup>①</sup>。“翻译诗学”( *poetics of translation* )指文学体系的体裁、主体和文学手段等构成要素在翻译中的集合。一种诗学只能在自己的语言框架内存在,翻译可以作为实现不同文学传统之间交流的工具,所以翻译的任务就是以相似的形式重现原文的意义,以此达到对原作的忠实。这是“移置式”翻译的出发点。宾为霖的“四音步”译诗就是例子。为了让译本在新的文化语境下收到更好的接受效果,可以借助目的语文化中的某种诗学形式,把原作的诗学形式“嫁接”到新的文化语境中。李荣芳、朱维之、吴经熊、张久宣等中国翻译家的圣经诗歌翻译,就属于这种做法。

中国的翻译传统对圣经诗歌翻译具有强大的操纵作用。正

<sup>①</sup> 参见 Andre Lefevere: *Translating, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London, Routledge, 1992, pp. 24 - 35.

如勒弗威尔的观察,中国翻译史从佛经的翻译形成一大传统:虽然讲求形式和内容并重,但更趋向于对形式的重视,“这种形式却非原作的形式,而是汉语文化所固有的形式”<sup>①</sup>。中国翻译家的圣经诗歌翻译也遵循同样的翻译传统。中国翻译家在翻译圣经诗歌时采用传统诗体这种符合中国文化的诗学形式,反映出中国翻译家对翻译与创作关系的认识。如贺麟所言,翻译的意义与价值在于“华化西学”<sup>②</sup>,使西洋学问中国化。中国格律诗毕竟在文人墨客手里经营了几千年,这种诗歌形式措辞精美、形式严整、气势浩大,使得西人主动输出的“四步诗体”和新文化运动推行的“新诗体”也黯然失色,就连西方传教士也乐意(或者不得不)采用中国传统的“九歌体”了。

### 3. 圣经诗歌翻译的文学化

翻译过圣经诗歌的中国翻译家多为作家、诗人,他们兼备相当的外语水平和深厚的国学修养,因而无论对原诗韵味的理解,还是对译诗形式的再现,都胜前人一筹。他们采用英文、法文、希腊文或希伯来文原文为明确的翻译蓝本,能够根据圣经诗歌的诗情和精神,借用四言、五言、七言、骚体这样的中国传统诗歌形式,他们的圣经诗歌译本格式严整,措辞讲究,意蕴隽永,风格独特,著作特征十分明显,因而成为名副其实的翻译文学作品。中国翻译家“以诗译诗”的尝试有别于世界范围内的圣经诗歌翻译传统,丰富了中国翻译文学的内容。中国翻译家“以诗译诗”的尝试背后,有着与(绝大部分)传教士译者不同的翻译理念。这一点表现在朱维之所提出的以相应体裁和风格嫁接原诗的倡导上。他在采用“骚体”翻译《耶利米哀歌》时精益求精,既

<sup>①</sup> Andre Lefevere: *Translation, History, Culture*, London, Routledge, 1992, p. 22.

<sup>②</sup> 转引自孙迎春主编《译学大词典》,中国世界语出版社,1999年,第508页。

考虑西方“哀歌”传统与中国“骚体”诗的相似性,又能够针对两者在句式上的差别照顾原文句式结构,创生出“类骚体”句式,达到了与原诗最大程度的“辞气相副”。此外,中国翻译家用“亚卫”翻译抽象的“创世者”的称谓,有别于基督教“耶和华”或“雅威”的翻译传统。从此产生了“亚卫”文学意象传统与“耶和华”神学意象传统的分野。“亚卫”译名的开创和沿用在圣经汉译历史上具有非同寻常的意义:“亚卫”意象具有新时代的诗学功能而非一般神名的宗教功能。

作为中国传统文学形式的“精品”和“古董”,“四言”、“五言”、“七言”和“骚体”已经很少被文人用来进行文学创作。中国翻译家用这些传统诗歌形式“嫁接”圣经诗歌,选用中国哲学和文学经典中的典型句式和词汇,除了能够较好地传达圣经诗歌与中国传统诗歌在表情功能和召唤功能上的“互文性”之外,在客观上起到了保存和张扬中国传统文学形式、乃至保护中国传统文化的作用。

## 第九章

# 《圣经》译介对中国现代文学的影响

歌德早就预言,世界可以按它的步伐飞速前进,人类的科学可以向最高的阶段发展,但却没有任何东西可以取代《圣经》的地位<sup>①</sup>。《圣经》本身就是一部审美、文体和语言的资源库,它作为一部世界文学巨著的地位是无可否认的。圣经学者马佳指出,如果我们把文学视作一条源源不断、生生不息的河流,那么《圣经》对中西文学的影响也将是源远流长的<sup>②</sup>。翻译是不同民族文学之间实现交流的最直接途径。中西人士把《圣经》翻译成中文,并介绍到中国,圣经文学为中国文学的土壤提供了多种养分,甚至影响了中国现代文学的全貌。

### 第一节 中国文学史上的圣经印记

#### 1. 唐代的颂文和“圣歌”

<sup>①</sup> 刘意青等译《圣经故事一百篇》,中国对外翻译出版公司、商务印书馆(香港)有限公司,1989年,参见“前言”。

<sup>②</sup> 马佳编《圣经典故》,学林出版社,2000年,参见“后记”。

早在唐代,景教文典中的颂文中就包含了圣经文学的成分。具有良好古文修养的景教士景净撰写的1870余字《大秦景教流行中国碑颂》就是一篇美文;景净根据圣经教义译述的《志玄安乐经》则被朱谦之誉为“唐代翻译文学中的一朵奇葩<sup>①</sup>”。大约在公元800年,出现了七言韵体《三威蒙度赞<sup>②</sup>》,计44行,可能是景净根据“荣归主颂”(Gloria in Excelsis)翻译过来的,而七言体盛行于唐代。朱维之称《三威蒙度赞》是中国“最早的圣歌”、“唐代景教文学中的奇珍,价值不在《大秦景教流行中国碑(颂)》下<sup>③</sup>”。兹节选数行,并加以注释:

3 难寻无及正真常,慈父圣子净风王,于诸帝中为帝师,于诸世尊为法王。

4 常居妙明无畔界,光威尽察有疆界;自始无人尝得见,复以色见不可相。

10 大师慧力助诸羸,诸目瞻仰不暂移;复兴枯焦降甘露,所有蒙润善根滋。

11 大圣普尊弥施诃,我叹慈父海藏慈,大圣谦及净风性,清凝法耳不思议。

① 翁绍军校勘并注释《汉语景教文典诠释》,三联书店,1996年,第38页。

② “三威”即“圣三”,圣父、圣子、圣灵“三位一体”;“蒙度”,仰望救赎之意。“赞”与“颂”一样,是一种文体,供教徒歌颂之用。《三威蒙度赞》是一小卷手稿,1908年希伯和发现于敦煌,现藏于巴黎国家图书馆(3847号)希伯和文献收藏室。此稿成文的时间应该是公元800年前后。明加纳(A. Mingana)博士认为,手稿第一段内容与东叙利亚《三威蒙度赞》的格式相同。第二段是圣徒目录和圣经目录;第三段是历史简述。穆尔在《一五五0年前的中国基督教史》中指出,《三威蒙度赞》(Hymn to the Holy Trinity)“就其重要性而言,仅次于西安《大秦景教流行中国碑颂》,但有些方面确实比后者更有意义。”参见翁绍军校勘并注释《汉语景教文典诠释》,三联书店,1996年,第199页。

③ 朱维之:《基督教与文学》,上海青协书局,1941年,第142页。

注释:

(1)无及:无极。宇宙的原始状态。《老子》(廿八章)曰:“复归于无极。”

(2)正:当。《尚书·尧典》曰:“日永星火,以正仲夏。”

(3)真常:永恒不变。

(4)慈父圣子净风王:慈父指圣父;圣子(应作“明子”)指圣子耶稣;净风王指圣灵。三者合并一起,意在祷告。

(5)诸帝:众多帝王。

(6)帝师:众帝王之师。

(7)世尊:原为婆罗门教对于长者的尊称,后被佛教沿用,作为对释迦牟尼的尊称。这里借来比喻众神。

(8)法王:道法之王。

(9)妙明:神妙光明。

(10)无畔界:无的界域,这里指神域。

(11)有疆界:有的界域。指人间。

(12)色:这里借用佛家语,指一切能使人感触到的东西。

(13)相:观察。《史记·滑稽列传》载:“相马失之瘦,相士失之贫。”

(14)大圣:佛家用来说佛和高位菩萨。《观无量寿佛·妙宗钞》载:“佛是极圣,故称大圣。”

(15)弥施诃:波斯语“弥赛亚”(Mewsikh, 英语 Messiah)。意为“救世主”,指耶稣。

这首赞词大量借用佛道用语,如佛教的“世尊”、“色”,道教的“无及”、“法王”。押韵七言读来琅琅上口,适于诵读。中国天主教会在1940年出版的《普天颂歌》曾将它放在第2首,为崇拜时歌颂之用。

唐代译述的圣经内容——“景教本”对古汉语的影响微乎

其微,不过,它也给古汉语带来一些新词汇,如“救贖”、“礼拜”,还给某些汉语词汇注入了新的含义。如华夏文化中的“盟约”虽然也含有一些宗教成分,如“歃血为盟”(古代盟会时把牲畜的鲜血涂在盟誓者的嘴唇上以示诚意)是人与人之间的誓约,而《圣经》中的“盟约”是人上帝之间的契约,而且盟主是上帝,人是守约者。“景教本”还给当时的文人带来创作素材,为文学作品增添了新意象。如李白的《上云乐》,据近人研究,便含有景教的教义:

大道是文康之严父,  
 元气乃文康之老亲。  
 扶顶弄盘古,  
 推车转天轮。  
 云见日月初生时,  
 铸冶火精与水银。  
 阳乌未出谷,顾兔半藏身。  
 女娲戏黄土,团作愚下人。<sup>①</sup>

诗中所咏“大道”、“元气”,便是景教的“上帝”,而“扶顶弄盘古”以下几句,则为基督教(景教)的创世说与中国创世神话的混和。全诗既有景教的异国情调,又有中国的本土色彩,可谓中西合璧,水乳交融。

## 2. 康熙皇帝的《十字架赞》

清朝初期,耶稣会士译述的圣经片断流传到皇宫。康熙皇

<sup>①</sup> 转引自马祖毅:《中国翻译史》(上),湖北教育出版社,1999年,第223页。

帝写过一首《十字架赞》(又名《十字架歌<sup>①</sup>)，赞美耶稣代人类受难的伟大：

成功十架血成溪，  
百丈恩流分自西；  
身列四衢半夜路，  
徒方三背两番鸡；  
五千鞭挞寸肤裂，  
六尺悬垂二盗齐；  
惨恻八埃惊九品，  
七言一毕万灵啼。<sup>②</sup>

此歌用“七言”写成，而且巧妙地使用了从“一”到“十”和“百”“千”、“万”等汉语数字，情真意切，诗趣高雅。诗中居然描写到与耶稣同时被钉上十字架的两个“强盗”（“二盗”）的细节，和使徒彼得在鸡叫两遍前三次不认耶稣（“三背两番鸡”），而“七言”涉及《约翰福音》、《马可福音》和《路加福音》三部福音书中耶稣在十字架上殉难前所说的七句话（又称“十架七言”：Seven Words on the Cross）。从这首短短的七言诗里，足见康熙皇帝对《圣经》、尤其是“福音书”的熟悉程度。此歌已由中国圣乐家黄永熙于1974年谱曲，成为信众唱诗的重要篇目之一。

### 3. 吴鑫樵的《真神十诫歌》

《圣经》中文译本对中国文学的影响，始于太平天国运动时期。太平天国政权在忙于制订法律的同时，也大量出版《圣经》

① 见于翁翠琴：《中国圣诗简论》，载《金陵神学志》，1997年第3期。

② 转引自丁光训：《丁光训文集》，译林出版社，1998年，第36页。

和其他基督教图书。他们把《圣经》作为学校的主要教科书,开课取士的考题就取自《圣经》,从而废除了清王朝仍在使用的古代经书。19世纪下半叶,随着《圣经》的流传,有熟读中文《圣经》的中国文人开始撰写诗文,演绎圣经内容。如吴蠢樵根据《出埃及记》中记载的“摩西十诫”故事,写下《真神十诫歌》,刊载于1869年6月26日《教会新报》卷一192页。兹录片段:

昔摩西出埃及  
尊神旨意  
过红海显神迹  
水由磐出  
降吗哪赐火柱  
以色列民所共遇  
西奈山火焰起  
十诫始立  
第一诫神晓谕  
真神唯一  
上帝外无二主  
万民须记<sup>①</sup>

短短几句诗浓缩了以色列民族英雄摩西在上帝引导下率领人民摆脱埃及的奴役、跨越红海、穿越沙漠、接受上帝“十诫”的宏大场面。诗中特别提到了一个音译词“吗哪”(Manna)。《出埃及记》第16章13—15节记载,摩西率领以色列人出旷野期间缺乏食物,上帝从天降下一种白色如霜的小圆物给饥饿的人民,

<sup>①</sup> 转引自伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第126页。

这种食物就是“吗哪”(原意是“这是什么?”)。可见作者对《旧约》的熟知程度。此歌以长短句写成,拟词曲之意蕴,用字精当,节奏感强,也是一篇才思俱佳之作。

#### 4. 茅盾对耶稣故事的演绎

到了现代,还有熟读中文《圣经》“和合本”的中国文学家根据“福音书”内容编写过有关耶稣的故事。抗战时期从香港到桂林随身只带着一本《圣经》的茅盾,在1942年根据“福音书”和《士师记》第14—16章,分别写出短篇小说《耶稣之死》和《参孙的复仇》,并且大量引用了当时流行的白话《圣经》“和合本”的内容。这两篇小说,与其说是茅盾自己的文学创作,倒不如说是对耶稣和参孙故事的演绎和改编。

接触到《圣经》中文译本的人既有普通文人,也有封建皇帝,还有中国文学家,他们的文学作品中或多或少留下了圣经的印记。这说明,无论是唐代景教士的圣经译述,还是明清之际耶稣会士的圣经译介,或是19世纪基督教新教士的圣经翻译,均对中国当时的文学产生了一定的影响。

## 第二节 中国现代文学家与《圣经》

### 1. 中国文学家对待基督教的态度

鸦片战争前后,基督教凭借帝国主义势力长驱直入。个别来华基督教新教传教士充当了殖民侵略的急先锋(如郭实腊)。然而,从事西学译介和圣经汉译的传教士多数是名副其实的汉学家,主要是依靠《圣经》自身的力量从事传教活动。20世纪初,传教士在传教布道中,常常提出一些为中国知识分子所关注

的问题,如李提摩太提出了“救个人、救国家”的口号,基督青年会领袖穆德和艾迪提出了“如何救中国”、“中国的困境与出路”、“中国之希望”等问题,这都扩大了基督教在民众中的声誉和影响。辛亥革命后的民国政府对宗教信仰采取了宽容的态度。1912年3月11日颁布的《临时约法》和1914年5月1日公布的《中华民国约法会议议案》都以法律形式明确宗教和信仰自由。受过洗的基督教徒孙中山自谓“至于教则崇耶稣”,并汲取基督教思想助成其三民主义。五四前后,中国知识分子在反思批判中国传统文化时,全力从西方文化与思想中寻觅解救中国的良方,基督教思想也成为当时中国知识分子汲取与借鉴的西方文化思想之一。中国基督教知识分子成立了“证道团”与“真理社”,出版《生命》月刊和《真理》周刊,甚至出版过“圣经号”,刊登了基督教学者赵紫宸的文章《圣经在近世文化中的地位》,中国第一位《旧约》学者李荣芳的文章《旧约导言》,还有李荣芳翻译的《以色列的宗教》等文章,为把基督教文化介绍给国人、促进《圣经》的传播起了重要作用。许地山翻译的《雅歌新译》和朱维之翻译的《哀歌》片断“劫后哀歌”都在上面刊登发表。与此同时,基督教知识分子主动与新文化运动的知名学者交流和沟通,征求他们对基督教的意见。如1920年3月14日,基督教组织在北京召开会议,专门邀请了蔡元培、胡适、蒋梦麟等参加。会后又致函邀请数十位提倡新文化运动的知识分子,征求他们对基督教的看法。这些人士的意见大都发表在“生命社”创办的刊物《生命》月刊上。不少中国新文化运动的先驱者倡导汲取基督教的思想来拯救民族的命运,其中以陈独秀的倡导最有影响。对白话《圣经》“和合本”十分熟悉的陈独秀在1920年《新青年》第7卷3号发表了《基督教与中国人》,认为基督教文化可以用来当作拯救民族的一味良药。1920年4月,陈独秀在回顾新文化运动的文章《新文化运动是什么》中明确指

出:新文化包括宗教内容。1922年,胡适发表《基督教与中国》一文,在结尾处提议中国知识分子应该“容忍”和“了解”,“研究基督教的经典与历史,知道他在历史上造的福与作的孽,知道他的哪一部分是精彩,那一部分是糟粕”<sup>①</sup>。陈独秀和胡适的观点不仅符合当时宗教发展的事实,也符合中国现代知识分子接受西方圣经文化影响的事实,代表了当时中国知识分子对待基督教的态度。周作人研究基督教后认为,应该用基督教来取代中国民间的多神迷信信仰;郭沫若在早期有时把耶稣和孔子并举;老舍自1922年加入基督教,到1924年去伦敦之前,可以说已经是严格意义上的基督教徒。不过,老舍只是崇尚基督的与人为善和救世精神,并不拘泥于形式。中国知识分子在思考民族落后、祖国积弱的问题时,想通过比照东西方民族,批判中国传统文化对宗教精神的压制,呼唤国民精神的改变,以求中国社会的改观。他们不从信仰的角度推崇基督教,只是在道德精神上把握基督教。甚至在他们的赞扬言说中,基督教是“没有上帝的基督教”<sup>②</sup>。

以《圣经》为主要载体的基督教,在新一代中国知识分子的心目中是一种新文化。在宽松的宗教环境和中西文化交流的大背景下,《圣经》被当成与马克思主义著作、进化论思想、实用哲学地位相当的“西学”之一礼待。有相当一部分中国知识分子认为基督教与西方文化是同根而生的,因而对基督教和西洋文化抱有相同的期望。他们在方兴未艾的西方文学译介高潮中,了解到基督教作为西方文化总背景的地位和《圣经》对西方文

① 转引自许正林:《基督教与中国现代文学》,载于《北京图书馆馆刊》,1998年第3期。

② 杨剑龙:《论五四知识分子与基督教文化》,载于《江西师范大学学报》,2005年第3期。

学艺术的深远影响。在反思民族传统文化和审视西洋文化的过程中,不得不关注基督教文化的主要载体《圣经》,《圣经》自然也就成为不少中国现代作家的案头读本。

## 2. 中国文学家的《圣经》学养

中国现代文学家生长在中国传统文化的熏陶之下,但是大都出洋留过学,学贯中西,很多人精通至少一门外语,有的从事过翻译实践,在翻译西方文学作品时对圣经内容有所接触。这些集学者、作家和翻译家于一身的现代文学家对于基督教的经典和西方文化的重要代表著作《圣经》十分熟悉。新文化运动的活跃人物胡适、周作人就是其中的代表。胡适留学美国期间,曾经“惟日读 Bible,冀有所得耳<sup>①</sup>”。周作人在南京求学时即从《圣经》学习英文,留日期间学习希腊文之余,还到教会学校听过希腊文《福音书》的讲解。还有一些作家曾经直接在教会学校和大学接受教育,对《圣经》更是耳熟能详,如许地山(燕京大学)、冰心(北京贝满女中、燕京大学)、郁达夫(杭州之江大学预科、惠兰中学)、徐志摩(沪江大学的前身上海浸会学院)、林语堂(福建龙溪铭新小学、厦门寻源书院、上海圣约翰大学)、萧乾(北京崇实学校、燕京大学)。他们在熟悉《圣经》之后,并不因为基督教信仰而单纯把《圣经》当做教经。也有人在接触《圣经》之后,通过模仿《圣经》的叙事和文风,开始学习写作,如冰心、沈从文和萧乾。还有个别作家本身就受洗成为基督徒(如许地山、老舍、苏雪林)。下面我们重点介绍几位知名文学家对于《圣经》的学养。

**鲁迅:**鲁迅对基督教有一定的研究,不仅保存着关于唐代景教、元朝也里可温的拓本和资料(拓本《大秦景教流行碑颂》和

<sup>①</sup> 胡适在1911年6月17日写给友人的信。

陈恒著《元也里可温考》),还买来中、英文《圣经》阅读<sup>①</sup>。鲁迅考虑到中国特殊的文化环境和大众接受能力,主张在翻译“圣经”二字时多加小心,以“新约”和“旧约”为好<sup>②</sup>。他虽然没有专门研究过《圣经》,但从他在1907年写的多篇涉及西方自然科学、哲学、历史、文学发展的论文来看,他对《圣经》,特别是对《旧约》的内容比较熟悉。在《摩罗诗力说》一文中,鲁迅简明扼要地“译述”了“伊甸园”故事:

伊甸有树,一曰说生命,一曰知识。神禁人勿食其实;魔乃侏蛇以诱夏娃,使食之,爰得生命知识。神怒,立逐人而诅蛇,蛇腹行而土食;人则劳其生,又得其死,罚且及于子孙,无不如是。<sup>③</sup>

鲁迅十分推崇《旧约》中的《耶利米哀歌》和《新约》中的“福音书”,并对《圣经》作过整体评价。他说,希伯来民族的《圣经》“虽多涉信仰教诫,而文章以幽邃庄严胜,宗教文术,此其源泉,灌溉人心,迄今兹未艾。特在以色列族,则止耶利米(Jeremiah)之声;列王荒矣,帝怒以赫,耶路撒冷遂毁,而种人之舌亦

① 鲁迅1925年2月21日的日记载:晚往博益书社买《新旧约全书》一本,一元;1928年12月12日的日记载:托方仁买来Holy Bible一本,有图九十幅,九元。两篇日记载于《鲁迅日记》(上、下卷),人民文学出版社,1976年,第460和第619页。在鲁迅遗存的圣经诸书中确实有一部伦敦圣经库房出版的英文版《圣经》和一部《新旧约全书》。参见姚锡佩:《鲁迅对基督教的反思及遗存的圣经诸书》,载于《鲁迅研究》,1996年第3期,第61—65页。

② 鲁迅于1926年11月23日回信答复想翻译美国学者房龙(Hendrik Willem Van Loon)所著《圣经的故事》的李霁野:“‘圣经’两字,使人见了易生反感,我想就分作两份,称‘旧约’及‘新约’的故事,何如?”转引自朱子仪:《房龙与中国二三十年代的中国出版界》,载于《中华读书报》,1999年8月18日。

③ 鲁迅:《摩罗诗力说》,载于《鲁迅全集》(第一卷),人民出版社,1982年,第24页。

默。当彼流离异地,虽不遽忘其宗邦,方言正信,拳拳未释,然哀歌以下,无赓响矣”。此文中提及“神造万物”、“始祖堕落”、“该隐杀弟”(鲁迅用“凯因”)、“诺亚方舟”等《创世记》故事,并以“亚当的故园”指“伊甸园”;以“撒但”名魔鬼。早在新文学运动开始之初,有人攻击说“白话是马太福音体”,鲁迅就说“马太福音是好书,很应该看。犹太人钉杀耶稣的事更应该看”。(《集外集拾遗补编·寸铁》)可见,鲁迅对《圣经》十分熟悉。在他一生的文章中,直接或间接引用《圣经》故事、典故、箴言达几十次,并常常引申出精辟的见解。

**巴金:**巴金很小时就从他母亲的朋友、一位英国女医生那里得到一份礼物——《圣经》,他很喜欢那本精装的《新旧约全书》官话译本<sup>①</sup>。巴金到法国留学后还专门研究过《新约》,偏爱《四福音书》。他说:“《圣经·旧约》也对我有影响,我喜欢读《福音书》,我常常能引用其中的话。”<sup>②</sup>据统计,巴金对圣经题材的汲取、典故的运用以及词汇的引用多达63处以上<sup>③</sup>。

**林语堂:**林语堂成长在宗教气氛浓厚的家庭,曾经在教会大学——圣约翰大学神学院读书,熟读《圣经》,接受西式教育。多种文化的影响、独特的个性与生活道路,使林语堂形成了多元复合的文化涵养,为他的“文化家庭小说”《京华烟云》、《风声鹤唳》与《朱门》打下了思想基础。林语堂在学生时代替父亲讲道时大胆提出,应该“把《圣经》当文学来读”,因为“《约伯记》是犹太戏剧,《列王记》是犹太历史,《雅歌》是情歌,而《创世记》和《出埃及记》是很好的、很有趣的犹太神话传说”<sup>④</sup>。这说明林

① 巴金:《忆·家庭的环境》,上海:文化生活出版社,1936年,第34页。

② 参见明兴礼:《巴金的生活和著作》,上海书店,1986年,第52页。

③ 胡绍华:《中国现代文学与宗教文化》,华中师范大学出版社,1999年,第143页。

④ 参见林语堂:《林语堂名著全集》,东北师范大学出版社,1995年,第20页。

语堂对《圣经》的宗教和文学二重性有着清醒的认识。在《风声鹤唳》中,男主人公姚博雅的墓碑上刻着《圣经》里的名言:“为友捐躯,深情挚爱,莫过如此。”足见林语堂运用圣经思想和典故的纯熟。

**老舍:**老舍于1922年加入基督教,曾任中华基督教会主日学主任,常常为“查经班”主讲《新约》、《旧约》等课程。在抗战期间,老舍在重庆举行过“圣经与文学”的讲演,对《旧约》中的前五部书(即摩西五经)以及《所罗门歌》(即《雅歌》)做了详细阐释,论及其文学价值,还说《新约》中的《启示录》是一本重要的文学书。<sup>①</sup>

中国文学家对《圣经》的文学性质有着敏锐的鉴赏力,并能从中汲取文学养分,充实自己的文学创作。这也是中国文人读经传统的鲜明体现。中国文学家透过《圣经》那层薄薄的宗教面纱,开始品识和挪用《圣经》,中国现代文学百花园中遂呈现出圣经文学的斑斓色调。

### 第三节 中国文学界对圣经文学的介绍

#### 1. 中文《圣经》的双重身份

孔慧怡指出,翻译活动成果的使用者,正是以主体文化规范作为依归的人<sup>②</sup>。圣经汉译主要是出于宗教宣传的需要,但是在客观上让中国人接触了基督教文化和《圣经》。《圣经》本身毕竟也是一部文体多样、题材丰富、文笔优美的文学巨著,当《圣经》的

<sup>①</sup> 参见萧伯青:《老舍在武汉重庆》,载于《新文学史料》,1986年第2期,第114页。

<sup>②</sup> 孔慧怡:《翻译·文学·文化》,北京大学出版社,1999年,第176页。

文学价值为中国文学家看重时，“读经传统”就会发挥作用。翻译过来的《圣经》在中国文学家那里也不再是充满神秘教义的经书，而是充满民族想象力和异域文化魅力的文学作品。中文《圣经》就具备了“宗教经典”和“文学作品”双重身份。正如周作人在《圣书与中国文学》中所言：“新旧约的内容，正和中国的四书五经相似，在教义上是经典，一面也是国民的文学”。

在新文学运动中，提倡白话文、反对文言文是一个重要方面。20世纪之交出现的几部官话《圣经》在提倡白话文的过程中起过很好的作用，1907年初版的“和合本”《新约》在1919年同“官话和合译本”《旧约》合并出版前，已经修订出版过4次，所以流传很广，影响较大。1919年4月出版的“官话和合译本”，不仅是“信达的文章”和“中国最早的欧化的文学的国语”<sup>①</sup>，而且具有文学品味，因为是最早使用白话翻译的著作，遂成为“新文学运动的先锋”<sup>②</sup>和“白话文运动的先锋”<sup>③</sup>。这部白话《圣经》可以说是当时西书汉译中发行量最大、翻译质量最高的书籍之一，所以流传很广。中文《圣经》以其自身的汉语文采吸引了大批中国读者。文学青年都如饥似渴地涉猎外来的作品，《圣经》也渐渐地被他们注意到了。朱维之回忆过中国文学青年阅读白话《圣经》的场面：

五四前夕完工的“官话和合本”《圣经》新译本，也引起了文学青年的好奇心，对其中的《诗篇》、《雅歌》、

① 周作人：《圣书与中国文学》，载于《小说月报》，1921年第12卷第1期。

② 朱维之：《基督教与文学》，上海青协书局，1941年，第70页。

③ 赵维本：《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》，香港：中国神学研究院，1993年，第143页。

《约伯记》、《马太福音》等也觉得美不胜收。<sup>①</sup>

## 2. 中国文学界对圣经文学的介绍

中国新文学诞生之际,文学家与评论家把对《圣经》的宗教研究发展到了文学研究。胡适、蒋百里、郑振铎、周作人等中国学者先注意到《圣经》在西方的翻译,对马丁·路德的圣经翻译和“钦定本”的成就作过简要介绍。随着“和合本”《圣经》的传播,中国学者、文学家、翻译家接触到了这部白话《圣经》。20世纪20年代活跃在中国文坛的三个文学团体“文学研究会”、“创造社”和“新月社”的主要成员,对《圣经》都有不同程度的了解,对《圣经》的文学性都作过及时的推介工作。

### (1) “文学研究会”对圣经文学的介绍

“文学研究会”是20世纪20年代成立的最大的文学团体,它的宗旨之一就是“介绍世界文学”。作为该会的机关刊物,《小说月报》从一开始就不时给读者传递关于“圣经文学”的信息。该会的实际领导人郑振铎(1898—1958)在1921年7月发表了《翻译事业之研究》,该文首段借英国威克立夫和德国路德的《圣经》译本分别对英国散文和德国文学的影响,说明《圣经》对西方文学的陶冶作用。同年,郑振铎在《译文学书的三个问题》中扼要介绍了《圣经》的文学性,还介绍了英国圣经翻译家坎贝尔对《圣经》“质朴”特质的分析和希伯来语的特点。从该文可以看出,郑振铎对西方《圣经》翻译的历史十分熟悉。

1922年10月出版的《小说月报》第13卷第10号刊载了由叶启芳、汤澄波合译的《圣经文学之研究》,原书为英国学者赫

<sup>①</sup> 朱维之:《自传》,载于王寿兰编《文学翻译百家谈》,北京大学出版社,1989年,第189页。

德森(W. H. Hudson)所著,书中提出了神学的《圣经》与文学的《圣经》问题。这种对《圣经》文学性质的介绍与评述很快引起中国文学界的兴趣。

对《圣经》文学做出较为全面述评的,是郑振铎于1924年在《小说月报》第15卷第2号上发表的长篇文章《圣经的故事》。郑振铎为写成这篇文章,参考了21种著作,大部分是外国人的原著。他开门见山地指出自己对“圣经文学”的看法:

古书的一个总集,被称为《圣经》(Bible)的,乃是具有无比的价值与重要的一部书。它的势力遍及于全世界,尤其是欧洲,它对于人类的道德的与宗教的发展的影响比任何文字都甚些。它记载千余年的人类文明的最显著的进步。其中的几篇,他们的艺术的精神直已到达了极峰。……然而,《圣经》又幸而不是神学书的总集。它是如人类的生活一样的复杂,是一面映出人类的忍耐与懦弱、胜利与失败的明镜,是一部人类的精神发展的历史。因此之故,《圣经》中常常有许多篇、许多节是极美丽的文字。它们的作者都是有忠肯的热情,被高尚纯洁的信仰所感发,而相信他们对于人类是负有伟大的使命的。因此,这些人的文字是明白而简朴的,他们的思想是直接而有力的。他们的用字是经济的。他们的作品有一种灵感会找着读者。……我们必须常常记着,《圣经》不是一部书,乃是许多书的总集。《旧约》是希伯来(Hebrew)民族在千年间所产生的最好的文学。《新约》则包含“不是一国的而是一种运动的”文学;它是一部希腊文作品的总集。

郑振铎不仅能够一分为二地看待基督教的经典,而且坦言

“《圣经》又幸而不是神学书的总集”，指明《圣经》的实际作者、文体和语言风格，其实等于否定了教会宣扬的《圣经》乃“上帝之言”的文本观，表明了“文学的圣经”文本观。

郑振铎在文章中对包括《圣经后典》在内的《圣经》内容作了较为详细的介绍和分析，许多观点在当时的中国文学界看来都是“超前”的：

(1)“杂著”是犹太的国民文学，是诗歌、戏曲、哲学及后期历史的总集。

(2)“杂著”中最伟大的作品是《诗篇》，它是一部赞诗总集，一部最好的赞诗总集。

(3)《耶利米歌》共分5章，作者艺术的手段是非常高的。

(4)《所罗门歌》共8章，是最美丽的恋歌。

(5)《路得》也是“杂著”中的一篇最好的牧歌。

(6)《约伯》是“杂著”中的一篇伟大的戏曲。

(7)《箴言》及《传道》的大部分也是“智慧的书”。

(8)《以斯帖》是一篇技术很高的故事。

(9)在有些圣经里，于《旧约》与《新约》之间还有名为“Apocrypha”的14篇文字(中译为“不经之书”)。这些“不经之书”中，尽有许多很好的著作。但其中也有些是不好的。

(10)《使徒约翰启示录》是很美丽而有力的著作。它的大部分简直是诗歌，而不是散文。

郑振铎为了证明《圣经》的文学性，引用了官话《圣经》译本中的文学作品片断加以分析、印证，包括《诗篇》第133、137首、《雅歌》第2章、第4章片断、《耶利米哀歌》第1章首句、《约翰

福音》中的“登山宝训”、《启示录》片断。郑振铎居然把《启示录》第21章1—3节作了诗体排列：

我又看见一个新天新地，  
 因为以前的天和以前的地已经过去了；  
 海也不再有了。  
 我又看见圣城新耶路撒冷从天上  
 上帝那里降下来  
 预备好了，好像新妇妆饰好了等待丈夫。

当时正在流行的“官话和合译本”《新旧约全书》并没有诗体排列。很显然，郑振铎为了证明《启示录》的“大部分简直是诗歌，而不是散文”的主张，特意把它们排列成诗体。

《圣经的故事》一文通篇透露出来的信息是：《圣经》的主导价值在于其文学性，而非其神学性。在当时的中国文学界，这种观点起到了给《圣经》“定调”的作用。这篇文章被收入1927年商务印书馆出版的《文学大纲》第一卷，置于《荷马史诗》和《吠陀》之间。如此一来，“圣经的故事”有了更大的影响力，“圣经文学”观念进一步深入人心。

1935年，郑振铎发起翻译和介绍“世界名著”的大型计划《世界文库》。作为主编，他在第一辑的“发刊缘起”中提到了《圣经》的重译：

世界文学名著的介绍和诵读是我们这一时代的人的最大的任务（或权利）和愉快，但是在中国我们虽常谈到“名著”，而真实的在读“名著”的人却不多。“名著”的介绍成了今日的很迫切的需要……我们的工作，便是有计划的介绍和整理。将以最便利的方法，呈

现世界的文学名著于一般读者之前。

我们将从埃及、希伯来、印度和中国的古代名著开始,《吠陀》、《死书》、《旧新约》、《摩诃巴拉他》和《诗经》、《屈原》,一切古代的经典和史诗民歌,都将以同等注意。<sup>①</sup>

在郑振铎看来,《圣经》无异于中国、印度、埃及等古老民族的伟大经典,中国文学界的确需要放开眼界,有必要组织人力翻译《圣经》,把它的真实文学价值介绍给中国普通读者(而不是教会会众)。这个目标虽然没有实现(至今也没有实现),但是这个计划本身已经说明,在中国文学家和翻译家眼里,《圣经》是一流的世界文学名著,其独特的文学价值是公认的,是值得中国普通读者去接触、阅读和接受的。

“文学研究会”发起人之一周作人借助《圣经》来学习外语而对基督教产生了一种特殊的感情。通过公开演讲、学术著述、课堂讲解介绍《圣经》、评价其文学品质,是他有意向中国文学青年推介圣经文学的有效办法。1920年他在燕京大学以《圣书与中国文学》为题演讲时指出,新旧约的内容正和中国的经书相似:《新约》是四书,《旧约》是五经,——《创世记》等纪事书类与《书经》、《春秋》,《利未记》与《易经》及《礼记》的一部分,《申命记》与《书经》的一部分,《诗篇》、《哀歌》、《雅歌》与《诗经》,都很有类似的地方。周作人还介绍了美国神学家谟尔博士(George F. Moore)所著《旧约之文学》的观点:《旧约》具有“国民文学的价值”,《创世记》是“史传”,先知的预言是“抒情诗”,《路得记》《以斯帖记》及《约拿书》是“故事”,《约伯记》是

<sup>①</sup> 郑振铎主编《世界文库》(第1辑)(上海:生活书店出版,1935),河北教育出版社,1991年,参见“发刊缘起”。

“希伯来文学的最大著作，也是世界文学的伟大的诗之一”，《雅歌》是一部“恋爱歌集”。1921年，周作人在《欧洲古代文学史上的妇女观》一文指出：“古代希伯来文学流传至今日的，便是一部《旧约》。《旧约》本是犹太教及基督教的圣书，但经了历史批评的研究，知道这一部圣书实在是国民文学的总集，里面有历史法律哲学，有诗歌小说，并非单纯的教典。”“《旧约》里纯文学方面，有两篇小说，都用女主人公的名字作篇名，是古文学中难得的作品；这便是《以斯帖记》和《路得记》。……这两篇都是二千二百年前所作；艺术上很有价值，《以斯帖记》有戏剧的曲折，《路得记》有牧歌的优美。”“《旧约》里的《雅歌》八章，是一种特别的作品。从来的注释都将他作宗教诗看，说是借了爱情表现灵魂与教会的贡献的，但近来批评研究，才知道这实在是普通的恋爱歌，并没有别的奥义。”他还引用了“和合本”第8章6—7节：

求你将我放在你心上如印记，  
 带在你臂上如戳记，  
 因为爱情如死之坚强，  
 嫉恨如阴间之残忍。  
 所发出的电光，  
 是火焰的电光，  
 是耶和华的烈焰。  
 爱情，众水不能熄灭，  
 大水也不能淹没。

在《〈旧约〉与恋爱诗》一文中，周作人着重指出《雅歌》的文学价值全是文学上的，“因为他本是恋爱歌集，那些宗教的解释，都是后人附加上去的了。”1932年，他在燕京大学讲授“新文

学”课时,就把《旧约》中的《传道书》和《路得记》作为一个独立的部分,在他为青年学生开出的10部必读书中,“汉译旧约(文学部分)”排在第四。

“文学研究会”的另一位人物是集学者、作家、基督教徒于一身的许地山。很少从事翻译实践的他在1921年10月撰写《雅歌新译》“绪言”时,又用白话重新翻译了《雅歌》,分别发表在1921年11月出版的《生命》杂志第二卷第4期和12月出版的第5期上。许地山试图从文学的角度分析《雅歌》对于文学界有什么“贡献”。他的分析涉及《雅歌》的文体、内容和修辞三个方面,他的新译对“和合本”的《雅歌》译文有所借鉴,但不少地方是基于自己的理解,选择自己的措辞。如他将《雅歌》分为“牧歌”七首,不同于“和合本”分为六首的做法,而且每首“牧歌”均有主题。许地山对原文的修辞理解也很深透,他指出“葡萄园”、“闭锁底(的)园”、“禁闭底(的)井”暗示两性关系,“墙壁”代表少女贞操。此外,许地山的小说《缀网劳蛛》中至少有7处是从《圣经》里直接引用的文句<sup>①</sup>,出自《箴言》、《马太福音》和《马可福音》。

## (2)“创造社”对圣经文学的介绍

“创造社”<sup>②</sup>的主将郭沫若曾于1916年皈依基督教。在留学日本期间因精神痛苦“每天把庄子和王阳明的《新旧约全书》当做日课诵读”<sup>③</sup>。他说过:“《新旧约全书》我都是读过的,而

① 7处《圣经》引文参见王本朝:《20世纪中国文学与基督教文化》,安徽教育出版社,2000年,第135—136页。

② “创造社”于1921年7月在日本东京成立,由留日文学界人士郭沫若、田汉、郁达夫、成仿吾、张资平等发起。有趣的是,“创造社”的成立是针对“文学研究会”一统当时的文学界局面。1929年,“创造社”被国民党查封,活动停止。

③ 郭沫若:《郭沫若全集》(第10卷),人民文学出版社,1962年,第143页。

且有一个时期很喜欢读，自己近乎到了要决心去受洗的程度<sup>①</sup>”。郭沫若不仅熟读《圣经》，也很早注意到白话《圣经》的翻译。从1924年3月开始，他发表在《创造周报》上的《漂流三部曲》三个短篇，题目分别是《歧路》（让人联想到《圣经》中的比喻“迷途的羔羊”）、《炼狱》（他注解外文为purgatory）和《十字架》（后合为中篇小说）。最末一段提到耶稣受难之地 Golgotha：

一千八百九十一年前，同着耶稣钉死在 Golgotha 山上的两个强盗中的一个，复活在上海市了。<sup>②</sup>

郭沫若对《圣经》理解之深刻由此可以窥见一斑。他在1924年写的小说《圣者》开头，引用了《圣经》里的一句话，系拉丁文。此外，小说两次提到主人公艾牟的夫人阅读《圣经》之举。郭沫若甚至注意到，日本基督教徒使用的日文《圣经》“是从汉译本重译过去的”<sup>③</sup>。他在《文艺论集·续集》中说：“合译一本，基督教徒运用得最为敏活，一部《新旧约全书》不知道有多少译本，单是我们中国所有的便有文言、有官话、有甬白、有苏白、更有注音字母的。他们广为翻译，惟恐其不普及，惟恐一般人难以接近，基督教之所以能传播世界，这种通俗化的办法实在是最有力的因素”<sup>④</sup>。

“创造社”重要成员郁达夫对中英文《圣经》也极为熟悉。他在小说《南迁》中引用过英文《马太福音》中的两段内容，小说

① 转引自居茂文：《郭沫若与〈圣经〉》，载于《郭沫若学刊》，1999年第1期，第27—34页。

② Golgotha 是耶稣被钉十字架之地，音译“各各地”，意译“髑髅地”、“殉难地”。

③ 转引自居茂文：《郭沫若与〈圣经〉》，载于《郭沫若学刊》，1999年第1期，第27—34页。

④ 郭沫若：《沫若文集》（第十卷），人民文学出版社，1986年，第56页。

题目《银灰色的死》就是受到了《启示录》的启发:《启示录》第6章6节描述了第四匹马——“灰色马”的异象:“骑在上面的,名字叫作死,阴府也随着他。”这两个例子足以说明郁达夫的《圣经》学养。

“创造社”的另一位主要成员田汉(1898—1968)对“圣经文学”情有独钟。他在1920年撰文《少年中国与宗教问题》中说:“我近又研究 Biblical Literature,有好些喜欢的地方,并且有点爱 Christ 那种伟大崇高的人格呢。”<sup>①</sup>

### (3)“新月社”对圣经文学的介绍

胡适、徐志摩、闻一多、梁实秋、陈梦家都是“新月社<sup>②</sup>”的主要成员,他们大部分接受过教会学校教育、在英美留学,均熟读《圣经》。胡适留学美国期间,通过阅读《圣经》对基督教产生了兴趣,于1913年写下《耶稣诞生歌》。他在1917年的著名文章《文学改良刍议》中为了鼓吹“新文学”,借用欧洲圣经翻译的例子,试图说明翻译对民族文字发展和革新的重要意义:“路德(Luther)创新教始以德文译《旧约》《新约》,遂开德文学之先。英法诸国亦复如是。今世通用之英文《新旧约》乃一六一一年译本,距今才三百年耳”。徐志摩和陈梦家分别在教会大学上海浸信会学院(沪江大学前身)和燕京大学接受教育,徐志摩在1924年写下取材《圣经》的一系列诗歌。1928年,梁实秋直言不讳地评价“圣经文学”:“有上帝开天辟地的创造,又有《圣经》那样庄严简练的文字,所以我们才有空前绝后的《圣经》文学。”<sup>③</sup>陈梦家在

① 田汉:《少年中国与宗教问题》,载于《少年中国》,1920年第2卷,第8页。

② “新月社”是20世纪20年代末期一个影响较大的文学社团,参加者有梁启超、胡适、徐志摩、余上沅、丁西林、林徽音等人。1928年3月创办《新月》月刊。1933年6月,《新月》杂志出至第4卷第7期后停刊,新月社便宣告解散。

③ 梁实秋:《论散文》,载于《新月》1928年10月第一卷第8号。

1932 年用白话翻译了《雅歌》，取名《歌中之歌》，旨在对中国文学有所贡献。1928 年 3 月，“新月社”的会刊《新月》创刊，发刊词“新月的态度”中有两句引文。第一句引自《圣经·创世记》：

And God said, Let there be light; and there was  
light — The Genesis<sup>①</sup>

显然，这个诗人群体想借这句在当时为人熟知的圣经引语，表达“开创”中国“新”诗“新”风的初衷和伟愿。

以上三个文学团体对中国新文学运动发挥过重要影响，并且在传播外国文学思潮和译介外国文学作品方面做出了很大贡献。胡适、郑振铎、周作人等都是新文化运动的积极参与者，他们有意把《圣经》这部世界文化名著及其文学品质介绍给国人，郭沫若、徐志摩等在自己的作品里引用圣经句式和典故，许地山、陈梦家则亲自翻译圣经诗歌。中国文学家（绝大多数同时也是翻译家）介绍圣经文学的努力直接促进了《圣经》在文学青年中的进一步传播。

#### （4）中国学者对圣经文学的系统研究

在 20 世纪 20 年代，对圣经文学作过较为详细介绍的中国学者是名重一时的周作人。稍后，郑振铎以《圣经的故事》为题对圣经文学作了扼要却较为全面的介绍。随着白话《圣经》主要以“世界名著”的身份在中国知识分子当中传播，中国知识界开始对《圣经》进行系统的研究。进入 40 年代，出现了关于圣经文学及其对世界文学创作影响的两部专著，两位著作者遂成

<sup>①</sup> 译文是：上帝说，“要有光”，就有了光——《创世记》。第二句引文是英国浪漫主义诗人雪莱的《西风颂》最后一句：If Winter comes, can Spring be far behind.

为中国最早的圣经文学研究专家。

1940年,高博林在上海出版了《圣经与文学研究》,他认为《圣经》是一部宗教作品,也是历史、故事与诗歌的记录。高博林对“文学”做出定义,认为文学是艺术生命的崇高表现,与人文、教育和国家生活有关;文学塑造了人民的态度。他把文学分为六个类别:小说、诗歌、戏剧、散文、神话和故事,并强调说,《圣经》的经文拥有这一切特质<sup>①</sup>。高博林是第一个把《圣经》的宗教性与文学性联系起来,并做出科学区分的中国学者。

1941年,朱维之在上海出版了《基督教与文学》。他把《圣经》当做一部文化巨著和文学杰作来审视,提出“基督教本身的文学”、“基督教文学”的概念(参见该书“导言”),显然,基督教文学包括《圣经》文学。朱维之用大量篇幅论述了《圣经》对世界文学的贡献。

20世纪三四十年代,不仅有李荣芳、朱维之、吴经熊翻译的圣经诗歌流传开来,甚至引起轰动,还有高博林和朱维之的著作,对促进圣经文学在中国的传播,无疑也起了强有力的推动作用。至此,中国文学界自新文化运动开始的对《圣经》的宗教性研究,转向了对圣经文学的专门研究,圣经文学对中国现代文学的影响也显露出来。

#### 第四节 白话《圣经》对中国现代文学的影响

《圣经》在中国的翻译和介绍对中国文学语言从文言文到白话文的转型有直接影响。在梁启超领导的文学革命中,语言

<sup>①</sup> 高博林:《圣经与文学研究》,上海,1940,第1—2页。转引自伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003年,第10—11页。

是需要变革的重要内容。他说过：“文学之进化有一大关键，即由古语之文学变为俗语之文学是也。”<sup>①</sup>19世纪后半叶，虽然深文理（文言文）在中国的书面语言中占统治地位，但出于开启民智的需要，较通俗的浅文理文体和白话应时流行开来。《圣经》译者及早地适应了白话时代的到来，1919年4月出版的白话《圣经》是一部真正的具有文学品味的译本。它是中国最早用白话文翻译的著作中最为准确、审慎的好译本，同当时知识界倡导的白话文运动不谋而合，因此为开拓白话文学的先驱们提供了有益的借鉴，对新文学的兴起起到了推波助澜的作用。

周作人在1920年《圣书与中国文学》的演讲中就指出了《圣经》与中国新文学在“精神和形式”两方面的关系，预言《圣经》在中国“时地及位置都与欧洲不同，当然不能有完全一致的结果，但在中国语及文学的改造上也必然可以得到许多帮助与便利”。他相信“这个动因当是文学的，又是有意的”。1940年，朱维之著文《中国文学底宗教背景——一个鸟瞰》（载于1940年12月10日《金陵神学志》）总结了白话《圣经》对中国文学“作风”和“实质”两方面的影响：

《圣经》底“官话和合”译本，是在新文学运动初发生时完工的，它底影响不仅是用白话完成一部最初的“国语的文学”；并且给新时代青年以新的文学作风，新的文学实质。

具体而言，《圣经》对中国现代文学的影响表现在以下几个方面。

<sup>①</sup> 转引自包礼祥：《近代文学与传播》，江西人民出版社，2001年，第179页。

## 1. 圣经典故和意象进入中国现代文学作品

《圣经》在中国现代文学中的反映,最先见于圣经典故、意象和文句、甚至个别章节出现在中国作家的文学作品里。如梁启超在《饮冰室诗话》中所言,在晚清的“诗界革命”中,“盖当时所谓新诗者,颇喜捃摭新名词,以表自异”。于是“新约字面,络绎笔端”。而对于这些《圣经》“故实”、“僻典”,“苟非当时同学者断无从索解<sup>①</sup>”。梁启超、黄遵宪、谭嗣同、夏穗卿(夏曾佑)等都喜欢用《新约》的词句和典故。如喜欢将圣经典故入诗的夏穗卿在一首绝句中使用了“巴别塔”,“洪水芒芒”又令人想到“诺亚方舟”的故事:

冰期世界太清凉,  
洪水芒芒下土方;  
巴别塔前一挥手,  
人天从此感参商。<sup>②</sup>

夏穗卿还写过“有人雄起琉璃海,兽魄蛙魂龙所徒”的诗句。“琉璃海”可能指《启示录》第4章6节描述的“如同水晶”的“玻璃海”,“兽”、“蛙”、“龙”也是《启示录》中代表邪恶的著名意象,来自《启示录》第16章13节中“三个污秽的灵”:“我又看见三个污秽的灵,好像青蛙,从龙口、兽口并假先知的口中出来”。谭嗣同赠梁启超的诗里也提到“龙”、“蛙”：“三言不识乃鸡鸣,莫共龙蛙争寸土。”<sup>③</sup>第一句涉及“福音书”中所载耶稣门

① 转引自朱维之:《漫谈四十年来基督教文学在中国》,载于《金陵神学志》,1950年第11期,第74页。

② 转引自梁启超:《悼念夏穗卿先生》,载于邓九平主编《谈恩师》,大众文艺出版社,2000年,第1—6页。

③ 转引自王珂:《百年新诗诗体建设研究》,三联书店出版社,2004年,第31页。

徒彼得在鸡鸣前会三次不认主的故事(梁启超认为“龙”指孔子,“蛙”指孔子的弟子)。

朱自清十分欣赏《圣经》中的诗歌白话译文,他认为白话文“《旧约》的雅歌尤其是美妙的诗”,“近世基督教《圣经》的官话翻译,增富了我们的语言”<sup>①</sup>。确实如此。郁达夫的小说《银灰色的死》、郭沫若的小说《十字架》都借用《圣经》中的著名意象。郭沫若在1921年出版的《女神之再生》使用了“新酒与旧皮囊”的比喻:“新造的葡萄酒浆/不能盛在那旧了的皮囊。”<sup>②</sup>艾青的早期诗作里经常出现圣经的典型意象如伊甸园、十字架、马槽、鸽子、蛇等,在诗人的整个审美创造中实现了对《圣经》中苦难意象、献身意象与光明意象的创造性转换。这三大圣经意象的多样组合与呼应使艾青的诗作获得了丰厚的文化内涵,也构成了他的诗歌博大沉郁、幽邃庄严的美学风格。

在著名的《圣经》典故、引文,甚至个别章节出现在中国作家作品中的同时,连《圣经》英语原文的段落也进入中国作家的创作视野。被尊崇为“中国现代小说一代宗师”的郁达夫,早在1921年创作的小说《南迁》中,通过主人公“伊人”——一位信仰基督教的中国留学生之口,两次引述了“钦定本”《马太福音》原文,一处来自《马太福音》第5章28、29两节:

……他的胸前觉得似在跳跃的样子,《圣经》里的两节话忽然被他想出来了。

But I say unto you, that whosoever looketh on a woman to lust after her hath committed adultery with her already in his heart. And if thy right eye offend thee,

① 朱自清:《新诗杂话》,安徽文艺出版社,1999年,第69页。

② 郭沫若:《女神》,人民文学出版社,2000年,第5页。

pluck it out, and cast it from thee; for it is profitable for thee that one of thy members should perish, and not that thy whole body should be cast into hell.

伊人虽已经与妇人接触过几次,然而在这时候,他觉得他的身体又回到童贞未破的时候去了的一样,他对 O 的心,觉得真是纯洁高尚,并无半点邪念的样子,想到了这两节圣经,他的心里又起冲突来了。

此处引文没有译出中文,从描写主人公意识流的需要角度来看,这段引文很自然地与其上下文融为一体。

另一处则是《马太福音》第 5 章 2 节:

伊人拣了一句山上垂诫里边的话作他的演题:

“Blessed are the poor in spirit; for theirs is the Kingdom of Heaven.”

《Matthew》5.2.

“心贫者福矣,天国为其国也。”

“说到这一个‘心’字,英文译作 Spirit, 德文译作 Geist, 法文是 Esprit, 大约总是作‘精神’讲的。精神上受苦的人是有福的,……”<sup>①</sup>

由于郁达夫的独特生活经历和创作视角,他的小说出现了一个独特之处:外文随机而出。不仅有英文,还有法文、德文,而且随时翻译加以注明,让一般读者明白。第二处译文“心贫者福矣,天国为其国也”显然不是参照白话文《圣经》译文。对于《圣经》原文的引用,虽然可以反映出作家的取材方式、文

<sup>①</sup> 郁达夫:《郁达夫短篇小说全集》,时代文艺出版社,1996年,第75页。

体风格和创作动机,但将这种现象放在《圣经》对中国现代文学的影响的大背景下来考察的话,我们有理由认为,以郁达夫为代表的中国现代作家从20世纪20年代初开始,已经在有意或无意之间把圣经内容纳入自己的文学创作中。

## 2. 用《圣经》章节代替前言和序言

不少现代作家在自己的文学作品中经常引用《圣经》经文代替前言和序言,来说明作品的主题思想。郭沫若在1924年写的小说《圣者》开头,引用了《圣经》里的一句话,全系拉丁文:

Tial, Kiu humiligos sin, Kiel tiu infano, tiu estas la Plejgranda en la regno de la Cielo.

郭沫若还给出注释:凡是自己谦卑,像这小孩子的,他在天国里就是最大的<sup>①</sup>。

诗人艾青在《一个拿撒勒人的死》一诗中引用《约翰福音》第12章24节作为篇首小序:

一粒麦子落在地里不死,仍旧是一粒麦子;若是死了,就结出许多子粒来。(这句引文也出现在巴金的小说《新生》的篇末)

在《播种者——为鲁迅先生逝世四周年而作》一诗里,艾青引用了《诗篇》中的“流泪撒种的,必欢呼收割”,作为全诗精神基调的小序。在另一首诗《新的伊甸集》中,艾青引用《创世记》的记载作为小序:“耶和華上帝便打发他出伊甸园去,耕种他所自出之土,于是把他赶出去了……”

俄国作家列夫·托尔斯太在《复活》卷首引用《马太福音》、《约翰福音》、《路加福音》中四个小节作为题词。整部小说与这四段“题辞”式的圣经引文有着内在联系,是小说的主题所在,

<sup>①</sup> 郭沫若:《郭沫若全集》(第九卷),人民出版社,1985年,第55页。

也是作者对如何认识小说男女主人公聂赫留朵夫和玛丝洛娃所做的思维导向<sup>①</sup>。中国文学家引用整段或多段圣经文句的做法,与托尔斯泰的做法颇为相似。

巴金的《电》最初发表在《文学季刊》时题为《龙眼花开的时候》,在其上、下篇引用了《启示录》和《约翰福音》中的六段经文,巧妙暗示了小说的题旨。

曹禺的剧本《日出》初版扉页上有一篇特别的题辞。除了一段《道德经》外,其他七段则摘自《旧约》的《耶利米书》,《新约》的《约翰福音》、《罗马书》、《哥林多前书》、《帖撒罗尼迦后书》以及《启示录》,中文均引自白话《圣经》。如此之多引述圣经经文作为全剧的题旨,在现代文学中可以说是独一无二的。如最后两节:

“……复活在我,生命也在我,信我的人虽然死,  
也必复活。……”

——《约翰福音》第十一章

“我又看见一片新天新地,因为先前的天地已经过去!”

——《启示录》第二十一章

通过引用圣经经文,剧作家含蓄地点明自己的创作意图:题辞中的“光”与剧本中的“日出”是同一种意蕴。

值得注意的是,中国文学家所引用的《圣经》内容,绝大部分出自白话《圣经》“和合本”。这说明,“和合本”《圣经》为他们的文学创作带来了灵感,在语言风格方面造成了影响。

<sup>①</sup> 四段引文参见汝龙译《复活》,人民文学出版社,2000年,第3页。

### 3. 对《圣经》内容的化用

20 世纪初的中国知识分子常常把翻译也当做自己的创作。那个时候不算是剽窃,因为这么做可以表达作者的某种选择和某种提倡,鲁迅在 1908 年创作的《摩罗诗力说》就是一个“典型<sup>①</sup>”。中国作家根据自己的文学理解对《圣经》素材进行选择,并作了适当的调整、增删、归纳,直至强化、改造,借《圣经》故事传达自己的某种情绪或心声。于是中国现代文学史上出现了一个十分有趣的现象:中国文学家对《圣经》内容的“化用”。从下面几则作品目录和取材来源可以看出,这种做法在很大程度上有对《圣经》内容的编译之嫌。

| 题 裁   | 作 者 | 作 品  | 取 材                           |        |
|-------|-----|------|-------------------------------|--------|
| 化用性创作 | 散文  | 鲁迅   | 《复仇·其二》                       | 《马太福音》 |
|       | 小说  | 茅盾   | 《耶稣之死》                        | “福音书”  |
|       |     |      | 《参孙的复仇》                       | 《士师记》  |
|       | 诗歌  | 艾青   | 《马槽》                          | 《路加福音》 |
|       |     |      | 《一个拿撒勒人的死》                    | 《约翰福音》 |
|       |     | 徐志摩  | 《卡尔佛里》                        | “福音书”  |
|       |     | 冰心   | 《客西马尼花园》、《骷髅地》                | 《路加福音》 |
| 戏剧    | 向培良 | 《暗嫩》 | 《撒母耳记》(下)                     |        |
| 翻译文学  | 小说  | 茅盾   | 《耶稣与强盗》<br>(波兰特德马耶著)          | “福音书”  |
|       | 戏   | 茅盾   | 《耶稣与淫妇》<br>(比利时梅特林克著,1934 年译) | “福音书”  |
|       | 剧   | 田汉   | 《莎乐美》<br>(英国王尔德著,1923 年译)     | 《马可福音》 |

“耶稣之死”历来是一个惊心动魄的文学题材,耶稣的英雄

<sup>①</sup> 陈思和:《中国现当代文学名篇十五讲》,北京大学出版社,2003 年,第 34 页。

形象反复撩动着中国文学家的艺术情致。鲁迅 1924 年发表的散文《复仇·其二》，直接从《圣经》取材，相当忠实地依据了《马太福音》第 27 章，通过耶稣的形象表现了革命者的意志和对“庸众”的痛斥。在这篇近乎是对《圣经》原文解释的短文中，鲁迅竟然直接引用了 1919 年版“和合本”《马可福音》的音译原文：

“以罗伊，以罗伊，拉马撒巴各大尼?!”（翻出来，就是：我的上帝，你为甚么离开我?!）

上帝离弃了他，他终于还是一个“人之子”；然而以色列连“人之子”都钉杀了。

钉杀了“人之子”的人们的身上，比钉杀了“神之子”的尤其血污，血腥。

徐志摩的《卡尔佛里》（耶稣的受难地 Calvary 之音译）、艾青的《一个拿撒勒人的死》（“拿撒勒”是耶稣的出生地）、冰心的《客西马尼花园》（耶稣被捕前祷告的地方）和《髑髅地》（耶稣被钉十字架的地方 Golgotha 之意译），都演绎了这个受难主题。徐志摩和艾青的诗作都饱含自己的理解和评论。冰心的作品只是客观地表现耶稣受难的场面。

和鲁迅的做法相似，茅盾也采用《圣经》内容作为创作材料来源。1942 年，他主要取材《新约》四福音书中耶稣传道、受难的故事写成《耶稣之死》（收入短篇小说集《耶稣之死》，上海：作家书屋，1943）；同年，将《士师记》第 14—16 章以色列大力士参孙（Samson）的故事写成 15 页的短篇故事《参孙的复仇》（刊于《文学评论》）。这两篇小说与其说是茅盾个人的文学创作，倒不如说是他对《圣经》内容的编译。有学者认为，事实上，茅盾编写的《耶稣之死》只有极少的文学价值。作者对《圣经》的大

量直接的引用，“简直可以说是抄袭<sup>①</sup>”。如在故事开头（第1页）不久就引用“和合本”《以赛亚书》第40章3—5节，解释耶稣和法利赛人结仇的原因：

在旷野有人声喊着说：预备主的道，修直他的路，一切山洼都要填满，大小山岗都要削平；弯弯曲曲的地方要改为正直，高高低低的道路要改为平坦。

在第2节中，茅盾援引了《以赛亚书》第2章和第40章部分内容。所谓的先知以赛亚得到上帝的“默示”，就是直接照抄了现成的白话《以赛亚书》第2章2—4节：

他又得到默示：“末后的日子，耶和华殿的山必竖立，超乎诸山，高举过万岭，万民都要流归这山。必有许多国的万民前往，说，来罢，我们登耶和山的山，奔雅各上帝的殿，主必将他的道教训我们，我们也要行他的路。因为训诲必出于锡安，耶和山的言语，必出于耶路撒冷。他必在列国中施行审判，为许多国民断定是非；他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀，这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。”<sup>②</sup>

在结尾处茅盾引用了白话《马太福音》的音译译文：从正午到申初，耶稣才断气，约在申初，耶稣大声喊着说：“以利，以利，

<sup>①</sup> 罗滨逊(Lewis S. Robinson):《圣经与20世纪中文小说》，载于伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译)，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年，第217页。

<sup>②</sup> 茅盾:《耶稣之死》，载于《茅盾短篇小说集》(下)，人民出版社，1980年，第636页。

拉马撒巴各大尼。”(“我的上帝,我的上帝,为什么离弃我!”)

《圣经》对中国戏剧的创作也有影响。剧作家向培良依据《撒母耳记》(下)第13章以色列国王大卫的长子暗嫩(Amnon)诱奸同父异母的妹妹他玛(Tamar)而被他玛的胞兄押杀龙杀死的戏剧性情节,创作了剧本《暗嫩》。以艺术风格而论,向培良的这部作品属于唯美倾向的剧作。曹禺和田汉通过翻译介绍取材于圣经故事的戏剧,为中国现代话剧的发展助了一臂之力。曹禺在1936年谈到创作剧本《日出》的经历时说:

这样我挨过许多煎熬的夜晚,于是我读《老子》,读《佛经》,读《圣经》,……我更恨人群中一些冥顽不灵的自命为‘人’的这一类动物。他们偏若充耳无闻,不肯听旷野里那伟大的凄厉的唤声。……诚如《旧约》那热情的耶利米所呼号的,“我观看地,地是空虚的;我观看天,天也无光。”我感觉到大地震来临前那种‘烦躁不安’,我眼看着要地崩山惊,“肥田变为荒地,城邑要被拆毁。”在这种心情下,“我已经听见角声和打仗的喊声。”我要写一点东西,宣泄这一腔愤懑。我要喊“你们的末日到了!”对这般荒淫无耻,丢弃了太阳的人们。<sup>①</sup>

“旷野里那伟大的凄厉的唤声”指《马太福音》第3章里施洗约翰在犹太的旷野里传道的典故。“旷野的呼声”(voice in the wilderness)指有远见但不受重视的变革先行者的呼吁。“耶利米所呼号的”指《耶利米书》第4章以色列的先知耶利米的预

<sup>①</sup> 曹禺:《日出》,四川人民出版社,1985年,第244—245页“跋”。

言。引号里的内容就是来自这一章，中文则引自白话文《圣经》。《雷雨》原剧本序幕里让周朴园走进教堂，尾声让周朴园聆听《圣经》诵读，戏剧正文以回忆形式出现，就好像是周朴园深蕴内心的长长忏悔祷文。

#### 4. 《圣经》对现代文学话语方式的影响

《圣经》诗文杂存，情文并茂。丰富多彩的文体和雅俗共赏的词章句式具有很强的传情达意功能，这为中国现代作家提供了新的文体形式资源。现代作家，尤其是那些接近西方文化和熟悉西方文学的中国现代作家，由于《圣经》内容烂熟于心，他们的话语方式甚至文学思维方式，在文学创作中会不知不觉钻进《圣经》的句式，成为他们个人写作风格的一种构成因素。如鲁迅在一篇早期文章中写道：

有谁将我们引出旷野？

我们的家园失去了，国家被毁灭了，但我们没有面  
对世界和子孙唱最后一首歌的耶利米。<sup>①</sup>

这里使用了《圣经》中两个著名的人名典故：率领以色列民族摆脱埃及统治、走出旷野的民族英雄摩西（Moses）、忧国忧民、为以色列民族奔走哀告的先知耶利米（Jeremiah）。鲁迅的语气也有几分耶利米式的呼号。

剧作家曹禺并非基督徒，但从小就对《圣经》感兴趣，反复研读《圣经》和圣经文学，并形成了自己的基本艺术创作模式。他的《雷雨》展示了“父罪及子”的报应，《日出》则折射出“光”

<sup>①</sup> 转引自罗宾逊：《两刃之剑——基督教与20世纪中国小说》（傅光明 梁刚译），台北：业强出版社，1992年，第106页。

的启示,《原野》回荡着“救赎”的哀求。这三部早期剧作在艺术思维上充满《圣经》的伦理意识。

巴金作品的一种特有风格是直抒胸臆,以情感人。有时直接向读者倾泻感情,有时借助别人的话语打动读者的心灵。如在《简短·病》中,他借用《约翰福音》和《启示录》的话语叙述自己“明天的信仰”。在小说《新生》的末篇,巴金插入了《约翰福音》第12章24节的一段话:一粒麦子落在地里不死,仍旧是一粒;若是死了,就结出许多子粒来。

以《圣经》式的“救赎模式”构思故事,最典型的莫过于冰心了。冰心在1914年考入美国卫理公会的贝满女中,在学校开设的《圣经》课程中出类拔萃。“爱的哲学”就是在此期间形成的。冰心的许多作品如《十字架的园里》、《晚祷》、《相片》等都带有《圣经》的明显特征。另外,冰心的许多赞美诗具有圣经“赞美诗”的意蕴和风格,许多散文采用了类似圣经书信体的书信体、笔记体和书简体。如她在《寄小读者·通讯十》中写道:

天上的星辰,骤雨般落在大海上,嗤嗤繁响。海波如山一般汹涌,一切楼屋都在地上旋转,天如同一张蓝纸卷了起来。树叶子满空飞舞,鸟儿归巢,走兽躲到它的洞穴。

再看《启示录》第6章13-14节:

天上的星辰坠落于地,如同无花果树被大风摇动,落下未熟的果子一样。天就挪移,好像书卷被卷起来,山岭海岛被挪移,离开本位。

两厢对照,不难发现冰心对圣经意象、句式、语调未加雕琢、

浑朴自然的运用,甚至于达到了思维方式上的“化用”。

引用《圣经》原文或译文也好,化用圣经意象、句式和语气也好,都可以反映出一个作家的创作动机、取材方式和文体风格。《圣经》就是这样通过中国作家的价值取向、情感方式和审美趣味,影响了中国现代文学作品的艺术风格。

### 5. “雅歌”与“牧歌体”的开创

周作人十分欣赏《雅歌》。他在《〈旧约〉与恋爱诗》一文中曾说:“希伯来古文学里那些优美的牧歌(Eidyllia = Idylls)及恋爱诗等,在中国本很少见,当然可以希望他帮助中国的新兴文学,衍出一种新体。”沈从文以自己的诗歌创作实践对周作人的期望作出了响应。

沈从文熟读白话《圣经》,尤其喜欢其中的抒情诗,并从中“学会了叙事抒情的基本知识<sup>①</sup>”。事实上,沈从文也承认自己那种自然淡雅的行文风格也“深受马太福音体的影响”<sup>②</sup>。单从他著作的题目就可以看出《圣经》对他创作的影响,如诗歌《失路的羔羊》、《旧约集句》(《晨报副镌》第107期、127期),两个剧本《羊羔》和《蒙恩的孩子》(《现代评论》第4卷第88期、1927年版《现代评论》二周年特刊)。

沈从文模仿《雅歌》、《诗篇》和《箴言》等圣经抒情诗篇,创作了相类似的作品。他以《雅歌》为取法对象,以亲闻目睹的湘西苗族青年男女的恋爱故事为题材,写出了一系列表达男女强烈爱情的“牧歌式”抒情诗篇。《雅歌》描写了牧羊人和美貌的书拉密女之间的热恋,在相互寻找中,采用一唱一答的方式。沈从文的抒情散文诗《月下》(或《西山的月》)中的“我”也是在月

① 沈从文:《沈从文小说选集》,花城出版社,1982年,第67页“题记”。

② 沈从文:《从文自传》,人民文学出版社,1981年,第135页。

夜四处寻找爱人,沿着山涧去找,向夜游的萤火虫询问。两者都借“询问”的行文方式来描写爱人的形象。《月下》开头引用了《雅歌》的两句情诗:求你将我放在心上如印记,带在你臂上如戳记。这首诗在语言风格上有对《雅歌》明显的借鉴痕迹,甚至一些诗句就是从《雅歌》衍绎而来。在《龙朱》、《月下小景》、《神巫之爱》等诗作中,沈从文对女子形体美的描绘也借用了《雅歌》里的喻象:白玉、奶酥、果子、香花、羚羊、羔羊、鹿、鸽子等等。如《龙朱》里:“族长的儿子龙朱年十七岁,为美男子中的美男子。这个人,美丽强壮像狮子,温和谦驯如小羊”。诗中的女子“洁白如羔羊温和如鸽子”。这些句式都是《圣经》里的“平行体”诗歌格式(Parallelism)。在小说《看虹录》中,沈从文对人体的描写也是引用了《雅歌》,并将两性关系神圣化。

沈从文的《月下小景》、《月下》、《神巫之爱》、《西山的月》等抒情作品,从篇章结构设置到表现手法,都流露出对《雅歌》的艺术传承痕迹。自此,中国现代文学百花园里多了“牧歌体”这支奇葩,使中国文学的肌质增添了牧歌般的激情、率真和人体美的美学内涵。这是《圣经》译介对中国现代文学最突出的影响。

19与20世纪之交,中国先进的知识分子从维新运动就开始向西方寻求救国救民的真理,他们在介绍西方文化和引进西方文明的过程中,实际上不可能排除基督教文化的深远影响。这一过程始终以《圣经》的汉译和传播为契机和出发点。传教士、汉学家的圣经翻译,主要目的是借助中文《圣经》的流传,传播基督教教义。他们的《圣经》译本,尤其是五四时期出现的“官话和合译本”《新旧约全书》,使中国知识分子和文学青年有机会接触到《圣经》全貌,对这部文化经典和文学名著有了公正的一分为二的认识。加上包含大量《圣经》元素的世界文学作

品如《天路历程》<sup>①</sup>、《神曲》<sup>②</sup>、《失乐园》<sup>③</sup>以及《复活》<sup>④</sup>的翻译,使作为基督教文化主要载体的《圣经》引起中国知识界广泛的兴趣。中国文学界对圣经文学的介绍,引导了文学青年对《圣经》文学的认识,甚至在文学青年当中引发了一阵“《圣经》热”。

中国文学家出于精神的渴求、知识的兴趣和艺术的追求,主动汲取圣经文学。现代作家中,受到《圣经》文本影响的大致有两类:一类是曾经受洗入教的基督教徒、天主教徒;一类是对基督教文化感兴趣的作家。前者如冰心、许地山、庐隐、苏雪林、张资平、老舍、林语堂等;后者如鲁迅、周作人、郭沫若、沈从文、巴金、萧乾等。中国现代作家相当熟悉和了解西方文化中的《圣经》,并且非常赞赏和重视《圣经》的文学特性。现代作家有意识地以《圣经》为创作素材,或就圣经内容加以演绎,服务于自己的创作意图。中国现代文学在语言形式、艺术风格和美学内涵上都在一定程度上受到圣经翻译文学的影响。

中国现代文学所呈现的多种圣经文学元素,正是《圣经》译介对中国文学发生辐射影响的见证。这说明,中国文学家对世界优秀文化遗产和文学名著具有敏锐的鉴赏力,他们能够主动

① 据统计,《天路历程》中译本(包括改写本和绘图本)至少有20种。1853年英国传教士宾为霖翻译出《天路历程》(第一部)浅文言本,这是用中文翻译的第一部外国小说。1865年,宾惠廉用官话翻译出《天路历程》全本,附有10幅插图,同年香港再版;1873年中华印务总局在广州推出“粤语版”《天路历程土话》,配有30幅插图(现藏于英国伦敦大学亚非学院图书馆)。1885年上海美华书馆排印刊行《天路历程》(上海土白);1892年,华北书会出版了《天路历程》。20世纪30年代,广学会出版了谢颂羔的译本。

② 《神曲》早期汉译本有:钱稻孙的“骚体”节译本,载于1927年上海《学衡》杂志;朱维基的诗体节译本,约1933年;王维克的散文体全译本,1948年,商务印书馆。

③ 如朱维基的译本,1943年上海第一出版社;朱维之的译本,1984年上海译文出版社。

④ 如1922年耿济之译本,商务印书馆;1944年夏衍译本,美学出版社。

汲取其他民族文化的营养,借鉴世界文学的优秀成分。基督教的经典《圣经》通过在中国的译介,跨出了狭隘的宗教范围,开始作为一种文化文本与中国文化展开对话,为中国文学不断提供思想养分和形式资源。

“文革”之后,中国当代著名作家如钱钟书、张洁、张贤亮、王蒙等的作品中也透露出《圣经》的痕迹<sup>①</sup>。在1978—2000“中国小说50强”中,阎连科的《日光流年》<sup>②</sup>第四卷(第二十八至四十章)不仅以“奶与蜜”的圣经比喻为大题目,而且每章开头都引用一段《圣经》,甚至在第四十章只有一句引文:“果然获得了那宽阔的流奶与蜜之地”。小说里所引用的13段经文与“和合本”基本雷同,但是有出入。很明显,作者做了删节、浓缩、美化等文字加工。13段经文出自《出埃及记》和《民数记》,合起来构成一个完整的《圣经》故事文本,与小说的故事情节呈同步并列推进,在最后一章合二为一。一方面,作者的《圣经》学养从中得到显示,另一方面,为小说主题增强了凝重的历史感。读者把男主人公马蓝和《圣经》中的以色列民族英雄摩西联系在一起,读来更加引人入胜、震撼人心。这种利用《圣经》引文作为“第二文本”的文学手段,是中国当代小说的一个新特征,说明《圣经》至今还在给中国文学提供各种文学资源,甚至仍在直接参与文学作品的主题构思、文本建构和风格塑造。

① 如钱钟书的《上帝的梦》、张洁的小说《方舟》、张贤亮的《灵与肉》、王蒙的《十字架》。

② 故事发生在陕西山区深处的一个小村落,几代村民因长期饮用当地的有毒水源而患喉痛而死,寿命短暂。村长司马蓝为了使村人长寿,率领乡亲竭尽财力、人力修渠40公里,把洁净水源引入村里。书中引用的《圣经》内容参见阎连科:《日光流年》,时代文艺出版社,2001年。

## 第十章

# 圣经汉译文化研究的启示

孔慧怡在《重写翻译史》一文中说,写史不只是搜集历史资料,更重要的是找寻各种历史事件的意义和模式,让我们对整个题目和相关的事情达到更深的了解<sup>①</sup>。圣经汉译文化研究理应是中国翻译研究一个不可或缺的部分。然而,由于历史和意识形态方面的原因,这项研究基本上是一个学术空白,圣经汉译史及其隐藏的意义被长期忽视。

### 第一节 圣经汉译活动在中国翻译史上的地位

在中国翻译史上出现的四次翻译高潮中,圣经汉译活动都是不容忽视的一个分支。圣经汉译史分为四个阶段:景教士译述期(唐代 635—845)、耶稣会士摘译期(17世纪—19世纪初)、新教士全译期(1819—1919)、圣经汉译多元化时期(20世纪30年代至今),每个阶段都推出过《圣经》译本,我们分别称之为“景教本”、“明清本”、“近代本”和“现代本”,既有译述本、摘译本,也有全译本、单独的《圣经后典》。《圣经》译本有文言、浅文言、白话和现代汉语四种语体(还有土白、少数民族语言、

<sup>①</sup> 孔慧怡:《重写翻译史》,载于《二十一世纪》(香港,双月刊),2002年第6期。

罗马拼音的译本),翻译主体经历了“西人主译—中西人士合译—华人独立翻译”三个阶段,翻译的形式有集体翻译、二人合作和单独翻译三种,翻译根据的蓝本有“古叙利亚文本”(唐代)、“通俗拉丁文本”(明清之际)、“钦定本”及其“修订本”(19世纪—20世纪50年代)、“现代英文译本”(20世纪60年代)等,但近代以来的汉译《圣经》大都以希伯来文和希腊文原文作为基础。

参与圣经汉译的华人经历了“翻译助手—合作伙伴—独立译者”的角色转变。在严复介入圣经翻译以前,华人仅仅充当传教士译者的翻译助手或合作伙伴。严复1908年独立翻译《马可福音》前四章,具有标志性意义:严复开辟了中国翻译家介入圣经翻译的先例,并在圣经翻译实践中注入了中国人的独特理解,严复译文的独立文学价值标志着圣经汉译开始呈现文学化趋向。在严复之后,以李荣芳、朱维之、吴经熊为代表的中国翻译家开创了“以诗译诗”的圣经诗歌汉译传统,李荣芳启用“亚卫”神名译法,并由朱维之、梁工等沿用,由此开创了天主教、基督教新教以外的圣经汉译新传统,使圣经汉译活动呈现多元化的局面,圣经汉译文学化的趋向更加明显。

圣经汉译的主体既有来华传教士、汉学家,也有教内学者、翻译家,也有中国文学翻译家。在1919年“和合本”《圣经》问世之前,圣经汉译的主体以来华传教士为主。这些传教士在从事圣经翻译之前,大都研习汉语,钻研中国经典,成为名副其实的汉学家。他们的圣经翻译工作在中国本土进行,并有华人学者协助;他们使用汉语来翻译《圣经》,制作出面向中国读者的《圣经》译本。因此,传教士汉学家的圣经汉译活动也构成了圣经汉译史的一部分。然而,《圣经》中文译本凝聚了许多有名和无名的中国学者的劳动,王韬、王元德是其中的代表。重译《圣经》,确切地说,从文学角度翻译《圣经》,为中国读者奉献一部

文学的《圣经》，一直是中国翻译家的梦想。严复独立翻译《马可福音》片断，周作人宣扬《圣经》的文学性，郑振铎提出重译《圣经》的计划，朱维之提出制作一部文学的《圣经》的设想，许地山、陈梦家、李荣芳、朱维之、吴经熊等中国翻译家作出的可贵尝试，吕振中独立翻译《圣经》，张久宣翻译《圣经后典》，文洁若翻译《圣经故事》，王汉川和冯象开始从文学角度重译《圣经》，这些事实反映了中国翻译家对《圣经》文学品质的首肯和对重译《圣经》的一贯追求。华人学者和中国翻译家参与圣经汉译活动的直接结果是，《圣经》自身的文学品质得到进一步挖掘和再现，多种《圣经》中文译本在中国语境下被当做“翻译文学”或“文学作品”而得到接受。圣经汉译活动中的华人角色和中国翻译家的圣经翻译实践，理应载入中国翻译史的史册。

## 第二节 圣经汉译理论的动态发展

圣经汉译理论的发展经历了三个阶段：

第一阶段(19 世纪初)：“本文本意”，以贺清泰的翻译思想为代表；

第二阶段(19 世纪下半叶)：“灵活对等”，以杨格非的翻译思想为代表；

第三阶段(20 世纪—21 世纪)：“文学翻译”，以朱维之和冯象的翻译思想为代表。

在圣经汉译理论的动态发展过程中，译者的《圣经》文本观的转变起了关键作用。对《圣经》“本文本意”的机械忠实反映出“圣经 = 神的文本”的文本观；“灵活对等”摆脱了对圣经原文的机械忠实，强调译者对《圣经》文本的积极诠释和能动表达，体现了“圣经 = 神语人言”的文本观；“文学翻译”的思想淡化了

《圣经》的宗教性质,张扬其文学属性,体现了“圣经=文学”的文本观。

即便是传教士译者,他们对“忠实”翻译标准的理解也是变化的,圣经汉译理论因而呈动态发展。最初的《圣经》译者认为《圣经》是“神的话语”,因而不允许改动一字或颠倒词语的顺序。所以“逐字翻译”或机械的“直译”是早期圣经翻译的主导。后来人们对《圣经》的语言观发生了改变,认识到如果一味坚持逐字翻译的方法而不能保证读者正确理解《圣经》的意思,传播福音的目的也不能实现,所以,需要发挥译者能动性来灵活翻译或“意译”。奈达提出的“动态/功能对等”翻译原则主导了多部现代《圣经》译本的翻译,“现代中文译本”也采用了同样的指导原则,有得有失。来华传教士在翻译理论上的不断进步既能满足《圣经》作为宗教文本进入中国文化的需要,同时也迎合了中西文化交流的更大需要。尤其是传教士用西方的四音步诗体移置圣经诗歌,用中国的“骚体”嫁接圣经诗歌,不仅尝试了圣经汉译的新方法,启发了中国翻译家,而且沟通了中西文学形式,对促进圣经汉译的文学化和《圣经》在中国的接受是一个良好开端。朱维之、吕振中、“圣经新译本”译者对《圣经》的重译都作出了思考,还有华人翻译家把严复的“信达雅”当做了重译《圣经》的指导原则。来华传教士、汉学家和华人翻译家对圣经汉译理论的探索,为新时期制作一部文学的《圣经》汉译本打下了基础,理应得到中国翻译研究者的重视。近年来大陆出现了把《圣经》当做文学作品来翻译的趋势,这说明,用中文翻译《圣经》完全可以同文学翻译一样来操作。

“翻译是目的语文化的事实”(Translations are facts of target

cultures<sup>①</sup>)。圣经汉译活动发生在中国本土,发生在中国文化语境下,是中国文化里的既成事实,理应具有自身的特点。如果说圣经汉译史构成了中国翻译史一个不可或缺的有机部分,那么中外译者通过圣经汉译实践总结出来的圣经汉译理论也应纳入中国翻译理论的宝库。

### 第三节 宗教政治和意识形态对 圣经汉译活动的制约

宗教典籍翻译的根本目的就是在另一种社会文化里建立译本的经典地位,并借助新的经典译本塑造新的教徒。然而,正如本雅明所言,如果翻译的终极本质是努力达到与原作的相似性,难免任何翻译都是不可能的<sup>②</sup>。圣经翻译的历史表明,正是因为《圣经》的翻译才导致了基督教新教与天主教的分野,教派的分野更加重了在《圣经》文本阐释和翻译上的分歧。由于文化的、宗教的、政治的,或者任何方面对原文的干预或者改动(不包括因语法的限制而导致的改动),那些故意的加译(additions)、删减(omissions)、修改(alterations),其诱因不在《圣经》文本之内,而是在文本或文学之外<sup>③</sup>。神圣文本的翻译历来以“忠实”为第一原则,然而,对于圣经翻译的“忠实”原则的理解,也处于流动状态,并非始终如一。在圣经翻译过程中,由于宗教

① Gideon Toury: *Descriptive Translation Studies and Beyond*, 上海外语教育出版社, 2001年,第29页。

② 本雅明:《译者的任务》,转引自赵稀方:《翻译与新时期话语实践》,中国社会科学出版社,2003年,“序”。

③ Nitsa Ben-Arid: *Ideological Manipulation of Translated Texts*, 载于香港《翻译季刊》, 2000年第16、17合刊,参见第43页。

政治和意识形态的原因,导致了某些关键神学术语的多样化、《圣经》译本的多元化、《圣经》读者的多层次化。

圣经翻译过程中形成的“宗教政治”还直接反映在《圣经》译本的功能上。在基督教国家或地区,包括中国的香港特别行政区,《圣经》的宗教功能是首位的,不可侵犯的;其文学功能是次要的,常常被忽视的。在中国大陆,基督教新教和天主教在《圣经》诠释和翻译传统上存在不小差异,这直接导致了各自的《圣经》译本在神学术语和重要名称方面的差异,他们各自以本派通用的《圣经》译本建立教会语言和《圣经》话语体系,进而塑造本派教徒。中国翻译家故意使用“亚卫”的译法,在区别中国两派教会的神名译法方面具有标志意义。这说明,中国翻译家开创了一种新的圣经汉译传统,并通过“以诗译诗”的实践、“文学的”圣经翻译设想和翻译出版计划,证明了这种新传统的实际存在。

从意识形态对翻译行为的制约作用来看,《圣经》的翻译历史更能证明“翻译是一种重写,而重写就是操纵”<sup>①</sup>的观点。在中国,类似的情况也存在。《圣经》毕竟是古希伯来文化和初期基督教文化的总汇,译介《圣经》其实是从各方面传播这些文化。《圣经》里体现的异质文化进入中国之际,必定会引起两种文化的深层冲突和磨合,在很长时期遭遇中国文化的顽强抑制。唐武宗时期景教因“灭佛令”而走向衰微,明末利玛窦在中国的传教事业也是失败的,清代因“礼仪之争”而实行“百年禁教”,新中国成立后30年间中国大陆圣经翻译的停滞,从另一个侧面反映出统治阶级的文化政策和意识形态对圣经汉译活动的强大制约作用。

<sup>①</sup> Andre Lefevere: *Translating, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London, Routledge, 1992, pp. 7—9.

## 第四节 中国社会文化语境对 圣经汉译活动的影响

从理论上讲,任何民族都有反映其文化、心态、思维方式、价值取向的宗教信仰,任何宗教信仰都有其不同的崇拜神祇、祭祀礼仪和禁忌风习,以及臣服万民的独霸倾向。从这个意义上说,任何宗教都不可避免地具有排他性。当宗教与世俗政权结合,具备政教合一的外部条件时,这种排他性极可能演变成宗教迫害甚至宗教战争。但是,在中国历史上,由于从来没有出现过一教独尊、政教合一的局面,历代统治阶级对宗教大都采取宽容态度,既不过多关注民众对信仰的选择,也不刻意发展或者制约某一宗教。这种政治和宗教的关系,使得各大宗教之间得以平等往来,互补长短。官员、文人、百姓同时尊奉佛、道、儒的情况不足为怪。因此,中国历史上几乎没有发生过宗教迫害,更没有发生过宗教战争。至于唐武宗灭佛、景教受牵的特例,严格而言,并不是由于宗教的原因,而是政治的或经济的原因使然,甚至可以说是源于最高统治者个人的好恶。在中国社会基于孔子“以人为本”的伦理传统之下,宗教从来不被认为有多大的重要意义。中国的社会文化语境对于外来宗教所表现出的宽容性,成为中国宗教多样化的文化土壤。

汉文帝时期的“儒道合流”意外地培植出了中国文化的一大特性,即“文化兼容性”,不仅促成了佛教在中国的成功传播和扎根,也为唐代景教的发展和圣经汉译活动的开展打下了基础。中国的翻译传统从一开始就形成一个公平而开放的格局,对佛经翻译和圣经汉译等外来“助力”几乎没有强大的排斥,它也是兼容的,因而在唐代出现了景教士景净和佛教徒般若合作

翻译佛经之举。唐太宗支持景教士的圣经翻译,明清之际的统治者允许译介圣经,鸦片战争后《圣经》的汉译出现高潮(尽管圣经汉译活动因为与西方列强的武力侵略有染而具有“文化殖民”之嫌),清末“君王版”《圣经》进入皇宫,中华民国时期圣经汉译出现多元化局面,这些都说明,《圣经》的翻译得益于富于宽容性的中国社会文化语境(而非政治和意识形态)。

## 第五节 中国文学认知环境对《圣经》 译本功能的改变

无论是《新约》、《旧约》,还是《后典》,它们最初的作者和编纂者都不会将其当做一般的“纯文学”作品来看待。在数千年的历史长河中,《圣经》主要以宗教经典、而非文学名著的身份著称于世。因此,人们习惯把《圣经》的神学性质看作其主导性价值,而把《圣经》的文学价值视为其非主导性价值。然而,《圣经》这样的文化巨著,必然包含着文学艺术的创造成果。《圣经》作为古代文化典籍,是古代希伯来人和其他民族多种文化创作活动的结晶,蕴含多种文化价值。在《圣经》被人们付诸于最后的文字形式这段历史时期,人类的多种文化活动还混为一体,尚未像后来那样条理化、分门别类。所以,在《圣经》的成书时代,人们普遍缺乏自觉的文学意识。随着时间的推移和《圣经》的传播,人们在承认《圣经》具有神学、历史两方面重大价值的同时,也承认、甚至惊叹其在文学创作方面的极高造诣:《圣经》在体裁创制、人物塑造、叙事方式、修辞艺术等“纯文学”手法上,都具有很高的成就。诸如诗歌体裁的《雅歌》、《耶利米哀歌》,小说体裁的《路得记》、《以斯帖记》,戏剧体裁的《约伯记》,最早的短篇小说“浪子回头”等“纯文学”作品,在思想上和

风格上均已达到极高的艺术水准,这是举世公认的。

《圣经》在中国的传播和流行经历了从教会到社会、从宗教到文学的过程。自唐代景教来华传教到 19 世纪马礼逊完成《圣经》全译本之前这段漫长的时期,《圣经》无疑是作为“宗教经典”被译介、被推行、被接受的。人们也习惯用“宗教翻译”统而论之。首先,《圣经》文本作为基督教的核心载体,一直被奉为“神的文本”,是教会的规范依据和教徒的信仰来源。其次,来华传教士翻译《圣经》的目的就是为了宣传基督教,他们甚至不用翻译出完整的《圣经》、不借助《圣经》文本,而仅仅依靠所习得的神学知识和基督教教义从事传教活动。因此,即便是翻译出来的《圣经》片断,也是充满浓厚教义的选段和章节,经常是翻译、阐发、编写为一体。如唐代出现的《序听迷诗所经》就是《圣经》主要教义的编译本,明清之际出现的《圣经》片断译本多为经过传教士编订的《圣经》内容。所谓的“译本”,从翻译的严格意义上讲,算不上真正的翻译。即使到 19 世纪初出现了贺清泰较为完整的《圣经》译本《古新圣经》,传教机构也不允许出版印行。于是,最先接触到传教士的中国文人所听取和阅读的《圣经》,并非完整的《圣经》,而是经过了传教士专门筛选、加工和编订的教义文本。加之缺乏印刷的文本,流传面也狭窄,所以《圣经》在中国教外读者中反响不大。19 世纪马礼逊等新教传教士来华后,积极从事完整的圣经翻译,并且不断修订和重译。起初的文言译本如“马礼逊译本”、“四人小组译本”和“代表译本”已经让中国文人了解到《圣经》的大体面貌,后来出现的浅文理译本如“杨格非译本”、施约瑟的“二指版”,尤其是“官话和合译本”,使得完整文本意义上的《圣经》以本来面目呈现在中国读者面前。《圣经》独特的文学魅力引起中国文学家的兴趣,他们对《圣经》文学性的认识经历了一个“阅读—体认—反哺”的过程。他们首先把中文《圣经》纳入自己的阅读视野,进而成

为他们的阅读体验,最后通过自己的文学话语表达这种体验。这个体验的反哺过程就是对《圣经》文学品质的认识过程。

现代中国作家成长在中国传统的社会文化语境下,他们对基督教文化缺少西方作家那种刻骨铭心的虔诚,因而对基督教文化大都采取一种“拿来主义”、“为我所用”的态度。在清末民初,《圣经》随着其他带有《圣经》印记、充满基督教文化灵性的西方文学名著的大量译介,一起进入中国读者的视野,而白话《圣经》的出版,为教外读者提供了一个思想新奇、风格独特、文字固定的译本。中国文人和新一代知识分子通过阅读《圣经》,全面了解《圣经》内容,以个人不同的方式或从自己的角度接纳了《圣经》。在20世纪20年代这一特定时空中,中西文化交流的大背景和新文学运动共同营造的文学认知环境,使得《圣经》除具有“基督教经典”身份之外,又具备了“文学名著”的文化身份,在当时的社会文化语境下被当作“西学”作品之一礼待。中国学者及时向中国文学青年介绍《圣经》的文学性,中国文学家出于精神的渴求、知识的兴趣和艺术的追求,主动汲取圣经文学的营养。中国现代文学中的文论、散文、诗歌、小说、戏剧等样式均不乏以《圣经》内容为素材的作品。就连国外学者伊爱莲(Irene Eber)也从中国现代作家频繁引用《圣经》内容的现象中,得出《圣经》主要是被当作一部文学作品来阅读的结论。换言之,《圣经》译本(主要是白话《圣经》)的主导性价值和非主导性价值发生了转化,即《圣经》的文学品质被接受为其主导性价值,而其宗教功能则被一再淡化。

## 第六节 当代中国对《圣经》的诗意诠释

包括《旧约》、《新约》、《后典》在内的《圣经》有一百多万

字,尽管它是各种文集的汇编,却有自成一体的历史沿革和神学逻辑。即便对基督教徒而言,真正去阅读整部《圣经》也不是一件轻松的事。来华传教士,无论是唐代的景教士、明清之际的耶稣会士,还是19世纪来华的新教士,他们都试图用各种办法让普通中国人通过了解《圣经》,接近基督教义。中国学者和文学翻译家从一开始接触《圣经》,就带着“文学”的标尺,从中领会圣经文学的奇异风采和博大精深。他们并不满足于自己对《圣经》的陶醉,而是通过各种方式把圣经文学的精华提取出来,再转赠给普通读者,争取让更多的国人了解《圣经》的文学价值,使《圣经》的文学地位在中国文化中得到承认。现代中国学者和文学翻译家对《圣经》的文学诠释方法有:

(1)将《旧约》从整部《圣经》中分离出来,使其脱离“基督教文本”的语境,明确指出《旧约》,即“希伯来圣经”,是一部古希伯来文学总集。至少把《旧约》里文学品质鲜明的部分如《创世记》、《路德记》、《以斯帖记》、《约伯记》、《诗篇》、《雅歌》、《耶利米哀歌》等视为原创文学作品。如周作人、许地山、郑振铎、朱维之对《圣经》的介绍。

(2)翻译和介绍西方学者对《圣经》的文学阐释成果。如许地山吸收摩尔顿(R. H. Moulton)的观点;《小说月报》1922年第10号刊载赫德森教授(W. H. Hudson)撰写的《圣经文学之研究》译文。

(3)有选择地翻译《圣经》中文学品质鲜明的部分,以示《圣经》乃“文学作品”。如许地山、陈梦家之译《雅歌》,李荣芳、朱维之之译《耶利米哀歌》,吴经熊之译《诗篇》。

(4)对《圣经》内容进行文学化演绎。如鲁迅的散文、徐志摩的诗歌、茅盾的小说。

在当代中国,不少文学家、文化学者、文学翻译家继续对《圣经》进行文学的或诗意的诠释。他们的主要做法有:

(1)从文学角度重译《圣经》。如冯象根据《圣经》原文、王汉川根据英文《圣经》开始重译《圣经》。

(2)对《圣经》作出“文学阐释”。如朱维之著《圣经文学十二讲》(人民出版社,1987)、梁工编著《圣经文学导读》(漓江出版社,1990)、刘意青著《圣经的文学阐释》(北京大学出版社,2004)。

(3)把英文和中文《圣经》内容作为“文学作品”编入高等学校教材。包含英文《圣经》内容的高等院校英语专业教材如郭秀梅著《圣经浅析》(*Venturing into the Bible*,南京大学出版社,1989)。包含中文《圣经》内容的教材有:朱维之主编《古希伯来文学史》(高等教育出版社,2001)及《世界文学史·亚非卷》(南开大学出版社,2000,第57—58页),陶德臻、马家俊主编《世界文学名著选读II》(高等教育出版社,2000,第23—47页),郑克鲁编选《外国文学作品选》(复旦大学出版社)及主编《外国文学史》(下)(高等教育出版社,1999,第202—210页),《世界文学名著》丛书(内蒙古文化出版社,1999)第22卷《圣经故事》。

(4)改编和演绎《圣经》内容。如吴恩溥(牧师)编著“说部”体《圣经传奇》(内蒙古人民出版社,2002),王忠祥、贺秋芙编著“说部”体《圣经故事新编》(长江文艺出版社,2005)。

(5)将《圣经》“词典”冠名“圣经文学词典”。如帅培天、周平等编著《圣经文学词典》(四川人民出版社,1997),李传龙编《圣经文学词典》(北京大学出版社,1998)。

今天,《圣经》凭借自身的文学价值,借助白话译本和现代汉语的文学魅力,已然脱去神秘的宗教或神学面纱,跻身于中国翻译文学作品的行列。许多青年学者、研究生和大学生把英汉对照本《圣经》当作文学作品来阅读。《圣经》在中国得到诗意的诠释,是中国特有的社会文化语境和文学认知环境对《圣经》文本进行“重塑”的结果。进一步说,在当代中国,《圣经》文本

也只有以“文学文本”的面目出现,才有可能得到中国文化的认同,才能真正普及开来。这是我们深刻认识圣经汉译文化特色的关键所在。

## 后 记

1999年9月至2005年7月间,我在南开大学攻读硕士和博士学位,这部书稿的核心部分就是我学业的成果。她之所以具备今天的模样,实际上凝聚了多位师长和好友的智慧和心血。

我要特别感谢从1999年以来一直悉心指导我、鼓励我进行圣经汉译文化研究的恩师崔永禄教授,是他把我这个不知“研究”为何物的懵懂学子引进了学术的殿堂。导师组刘士聪教授早在2001年就鼓励我就自己的研究写一本小书,这句勉励之语就像一根指挥棒,给我指明了拓展研究的方向。待我亦师亦友的导师组王宏印教授指导过我多篇小论文的写作,他鼓励我在深入挖掘圣经汉译史这块宝藏的同时,占领更有利的学术制高点。

我曾就自己的写作提纲请教过杨自俭教授,他给我回电话,用了半个多小时给我提出多条建议,鼓励我朝着学术专著的目标努力。2004年6月在香港开会期间,我就严复翻译圣经片断的论文向研讨会点评专家朱志瑜博士请教。朱老师不顾工作劳累,花去一个晚上给我这篇“额外的”论文作了深刻而精彩的点评,提出了宝贵修改意见。圣经汉译研究方面两位先学德国的尤思德博士(Dr. Jost Oliver Zetzsche)、香港的庄柔玉博士(Dr. Chong Yan Yuk)把自己的专著赠送于我,热情鼓励我写出更好的研究专著。在搜集资料过程中,我得到过不少特别的帮助。香港的黄友诚牧师赠给我在大陆很难买到的“现代中文译本”和自己使用多年的“串珠·注释本”《新约全书》和《旧约全书》。日本友人阿部女士(Abe Michiru,移民加拿大)、我的学生李琳女士(旅居美国)、好友温秀颖博士、王治江博士均赠送我

英文《圣经》，供我研究之用。以色列特拉维夫大学的本·阿瑞博士(Dr. Nitsa Ben-Ari)给我寄来她近年发表的文章，我读后受益匪浅。

对我有知遇之恩的中国海洋大学外国语学院院长、博士生导师张德禄教授，两年来一直关怀我的学术研究。湖北教育出版社副社长、编审、“中华翻译研究丛书”的策划人、责编唐瑾女士高瞻远瞩，及早发现了我的研究，对拙作的学术定位和写作框架提出了宝贵见解，对书稿的修改和编辑付出了辛勤汗水。天津科技大学外国语学院的王振平教授应我之请审阅了全部书稿，并提出很多修改建议。在此，我衷心感谢这三位关心我学术成长的单位领导、责任编辑和学术挚友。

杨自俭教授、王宏印教授分别给本书做序，使拙作增添了格外珍贵的学术分量。他们的鞭策和激励之语，是我继续学术研究的莫大动力。

最后，我要深情感谢我的妻子和爱女。有了家庭之爱的支撑，我才得以顺利完成6年学业，为读者朋友献上这本小书。

任东升

2006年10月

## 参考文献

### 一、《圣经》英文译本·中文译本

- [1] *Good News Bible With Deuterocanonical/Apocrypha*, New York: American Bible Society, 1993.
- [2] *Good News Bible; Today's English Version*, Hong Kong: United Bible Societies, 1981.
- [3] *Holy Bible (New King James Version)*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1980.
- [4] *Holy Bible (Containing the Old and New Testaments)*, Nashville, Tennessee: The Gideons International, 1987.
- [5] *The Interlinear Bible (Containing The Authorized Version and The Revised Version)*, London: Cambridge University Press, 2003.
- [6] *The New English Bible With the Apocrypha*, New York: Oxford University Press, 1971.
- [7] Thomas Nelson Inc.: *The Holy Bible: New International Version*, London, Sydney, Auckland: Hodder & Stoughton, 1994.
- [8] Trinitarian Bible Society: *The Holy Bible*, London: Eyre & Spottiswood Publisher, 1989.
- [9] (香港)中国神学研究院:《圣经》(串珠·注释本;增订简体版),南京:中国基督教两会,2000。
- [10] 《圣经》(思高本),香港:思高圣经学会,1968。
- [11] 《圣经》(现代中文译本),香港:圣经公会,1988。
- [12] 《新约》(普通话译本·英汉对照),北京:World, 2000。
- [13] 冯象:《创世记:传说与译注》,南京:江苏人民出版社,2004。
- [14] (法)让·米歇尔:《圣经故事·旧约篇》(韩凌译),北京:京华出版社,2003。
- [15] (法)让·米歇尔:《圣经故事·新约篇》(韩凌译),北京:京华出版

- 社,2003。
- [16] 李娟 魏玉奇:《圣经旧约名篇精选》,天津:天津人民出版社,1999。
- [17] 李娟 魏玉奇:《圣经新约名篇精选》,天津:天津人民出版社,1999。
- [18] 李荣芳(译):《哀歌》(1931),李炽昌、游斌:《生命言说与社群认同:希伯来圣经五小卷研究》,北京:中国社会科学出版社,2003。
- [19] 田志康等译:《圣经诗歌全集》,上海:上海三联书店,1989。
- [20] 王汉川(译注):《创世之光:〈摩西史诗—创世记〉鉴赏指南》,北京:群言出版社,2005。
- [21] 王汉川(译注):《生命之光:〈约翰福音〉鉴赏指南》,北京:群言出版社,2005。
- [22] 王神荫(译):《死海古卷》,北京:商务印书馆,2003。
- [23] 文洁若(译):《圣经故事》,北京:华夏出版社,2001,2004。
- [24] 吴经熊(译):《圣咏译义初稿》,上海:商务印书馆,1946。
- [25] 许地山(译):《雅歌新译》,生命(月刊,第二卷第五册),1921。
- [26] 严复(译):《马可所传福音(第一章至第四章)》,上海:圣书公会印发,商务印书馆代印,1908。《中华文史论丛》(第64辑),上海:上海古籍出版社,2000。
- [27] 中国基督教协会:《圣经》(和合本·神版·英汉对照),南京,1995。
- [28] 中国基督教协会:《圣经》(和合本·简体字·神版),南京,1998。
- [29] 中国基督教协会·中国基督教三自爱国运动委员会:《圣经·新旧约全书》(繁体字·上帝版),南京,1988。
- [30] 中国神学研究院:《圣经》(串珠·注释本),香港:福音证主协会证道出版社,1986。
- [31] 中文圣经新译会:《圣经》(新译本),香港:天道书楼有限公司,1999

## 二、圣经汉译研究文献

著作:

- [32] Strandenaes, Thor(施福来): *Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt. 5:1-12 and Col. 1*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International,

1987.

- [33] 海恩波(Marshall Broomhall):《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2000。
- [34] 贾保罗编:《圣经汉译论文集》,香港:基督教辅侨出版社,1965。
- [35] 林草原:《忠信与操纵——当代基督教圣经中文译本研究》,香港:岭南大学,2003。
- [36] 马乐梅:《中文和合本圣经翻译原则之研究》,西安:陕西师范大学,2001。
- [37] 苏其康:《吴经熊中译圣经:〈圣咏集〉里的上主形象》,伊爱莲等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉译圣经协会有限公司,2003。
- [38] 文庸:《圣经蠹测》,北京:今日中国出版社,1992。
- [39] 翁绍军(校勘并注释):《汉语景教文典诠释》,北京:三联书店,1996。
- [40] 许牧世编:《经与译经》,香港:基督教文艺出版社,1983。
- [41] 伊爱莲(Irene Eber)等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003。
- [42] 尤思德(O. Z. Jost):《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译),香港:国际圣经协会,2002。
- [43] 赵维本:《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》,香港:中国神学研究院,1993。
- [44] 陈惠荣编:《中文圣经翻译小史》,香港:中文圣经新译会,1986。
- [45] 庄柔玉:《基督教圣经中文译本权威现象研究》,香港:国际圣经协会,2000。

#### 论文:

- [46] Camps, Fr Arnulf: *The Studium Biblicum Franciscanum in 1945 in Beijing*, Jerusalem: Hebrew University, 1995.
- [47] I-Jin Loh(骆维仁): *Chinese Translations of the Bible*, in Chan Sin-wai and David E. Pollard (eds): *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- [48] Kramers, Robert(贾保罗): *On Lü Chen-chuang's New Testament Trans-*

- lation, *The Bible Translator*, 1954 (4).
- [49] Larson, Mildred L. : *Factors in Bible Translation*, in Chan Sin-wai and David E. Pollard (eds): *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- [50] Murray, A. H. Jowett (穆瑞): *A Review of Lü Chenchuang's Revised Draft of New Testamen*, *The Bible Translator*, 1953(4).
- [51] Oliver Zetzsche, Jost: *Cultural Primer or Bible Stories in Contemporary Mainland China*, *Asian and African Studies*, 1997 (2).
- [52] Oliver Zetzsche, Jost: *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin: *MONUMENTA SERICA MONOGRAPH SERIES Vol. XLV*, 1999.
- [53] Oliver Zetzsche, Jost: *The Missionary and the Chinese "helper": A Re-appraisal of the Chinese Role in the Case of Bible Translation in China*. 《近代基督教史研究集刊》,2000(3).
- [54] *The Translators to the Reader* (the preface to the *Authorized Version*), in Andre Lefevere: *Translation/History/Culture: A Source Book*, London and New York: Routledge, 1992.
- [55] Tun-Jou, Ku (顾敦録): *Notes on the Chinese Version of the Bible, The Bible Translator*, 1957(4).
- [56] Wickeri, Janice: *The Union Version of the Bible & the New Literature in China*, *The Translator*, 1996 (2), 9378.
- [57] 陈恒:《中国当建立自己的圣经学——汉译圣经之考察》,《世纪中国》,2002(1)。
- [58] 陈琳 张春柏:《从玄奘与哲罗姆的比较看中西翻译思想之差异》,《外语研究》,2006(1)。
- [59] 段琦:《圣经翻译综述》,曹中建:《中国宗教研究年鉴·1996》,北京:中国社会科学出版社,1998。
- [60] 顾长声:《圣经在中国的翻译和传播》,《生命季刊》,2002(14)。
- [61] 贺清泰(Loui de Poirot):《古新圣经·序·再序》,徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,北京:中华书局,1949。

- [62] 贾保罗:《评吕振中牧师新约新译修稿》,贾保罗编:《圣经汉译论文集》,香港:基督教辅侨出版社,1965。
- [63] 贾保罗:《中文圣经之修订——前途如何》,贾保罗编:《圣经汉译论文集》,香港:基督教辅侨出版社,1965。
- [64] 李炽昌 李天纲:《关于严复翻译的〈马可福音〉》,《中华文史论丛》(64),上海:上海古籍出版社,2000。
- [65] 刘丽霞:《〈官话和合译本圣经〉的成功翻译及其对中国新文学的影响》,《南京师范大学文学院学报》,2005(3)。
- [66] 吕荣安:《〈吕译旧新约圣经〉的翻译过程》,《生命季刊》,2000(4)。
- [67] 吕振中:《吕译新约初稿·译者自序》,《生命季刊》,2000(4)。
- [68] 毛发生:《马礼逊与圣经汉译》,《中国翻译》,2004(4)。
- [69] 彭伦:《冯象:把〈圣经〉当作文学文本来翻译》,《南方周末》,2005. 01. 14。
- [70] 任东升:《圣经汉译的文学化趋向》,南开大学,2002。
- [71] 芮次荆:《名不可名》,“信望爱”网站,网址:  
<http://www.fhl.net/main/thought/thought1055302.html>, 2002. 08. 18。
- [72] 谭树林:《论马礼逊圣经汉译及其影响》,《山东师大学报》,2000(5)。
- [73] 谭树林:《圣经二马译本关系探析》,《世界宗教研究》,2000(1)。
- [74] 夏元:《价值冲突中的圣经翻译——明末清初耶稣会传教士的翻译策略和关键译名选择》,《中国翻译》,2005(1)。
- [75] 谢雪如:《圣经翻译史话》,《翻译通讯》,1984(12)。
- [76] 许地山:《雅歌新译绪言》,《生命》(月刊),1921年第二卷第四册。
- [77] 徐宗涛:《古新圣经问答·序》,徐宗涛(点校):《古新圣经问答》,天津:天津社会科学出版社,1992。
- [78] 张利伟:《施约瑟及其圣经汉译的原则和方法》,《中国翻译》,1994(6)。
- [79] 赵晓阳:《哈佛燕京图书馆收藏的汉语〈圣经〉译本》,《历史文献》,2005(8)。

### 三、圣经翻译研究、圣经评断学及圣经文学

- [80] Bassnett, Susan: *Bible Translation*, in Susan Bassnett: *Translation Studies* (Third Edition), Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- [81] Gabel, John B. and Charles B. Wheeler: *The Bible as Literature: An Introduction*, New York: Oxford University Press, 1986.
- [82] Isaak, Hon M.: Textual Indeterminacy and Determinacy: Klaus Berger's History - of - Effect Hermeneutic (Luke 9. 57 - 62), *Biblical Theology Bulletin* 29/4, 1999.
- [83] Metzger. Bruce M. and Michael D. Coogan (eds): *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition, New York: Berkley Books, 2002.
- [84] Nida, Eugene A.: *Bible Translation*, in Mona Baker (ed): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London and New York. 1998.
- [85] —: *Bible Translation: Theory and Practice*, in Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan (eds): *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible* (American Edition, New York: Berkley Books, 2002.
- [86] —: *Good News for Everyone*, Texas: Word Books, 1977.
- [87] Price, Ira Maurice: *The Ancestry of Our English Bible*, New York & Row Publishers, 1956.
- [88] Sandmel, Samuel: *The Enjoyment of Scripture*, New York: Oxford University Press, 1978.
- [89] Worth, Jr. Roland H: *Bible Translations: A History Through Source Documents*, Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc., Publishers. 1992.
- [90] 陈贻绎:《希伯来语圣经——来自考古和文本资料的信息》,北京:昆仑出版社,2006。
- [91] 段琦:《圣经知识宝典》,成都:四川人民出版社,1995。
- [92] 郭秀梅:《谈英文圣经钦定本》,《外语教学与研究》,1982(4)。

- [93] 郭秀梅:《圣经浅析》(*Venturing into the Bible*),南京:南京大学出版社,1989。
- [94] 何卫平:《圣经解释学的内涵及其发展概略》,《江苏社会科学》,2001(4)。
- [95] 黄锡木:《新约研究透视》,香港:基道出版社,1999。
- [96] (英)肯·康诺利:《圣经是怎样写成的》(*The Bible, Its Translators and Their Sacrifices*,杨道译),北京:世界知识出版社,2004。
- [97] (美)勒兰德·莱肯:《圣经文学》(徐钟等译),长春:长春文艺出版社,1988。
- [98] 李传龙编:《圣经文学词典》,北京:北京大学出版社,1998。
- [99] 梁工 卢龙光主编:《圣经与文学阐释》,北京:人民文学出版社,2003。
- [100] 梁工:《基督教文学》,北京:宗教文化出版社,2001。
- [101] 梁工主编:《圣经百科词典》,沈阳:辽宁人民出版社,1996。
- [102] 梁工编译:《圣经诗歌》,天津:百花文艺出版社,1989。
- [103] 梁工:《圣经文学导读》,桂林:漓江出版社,1990。
- [104] 梁工主编:《圣经与欧美作家作品》,北京:宗教文化出版社,2000。
- [105] 梁工等译:《圣经中的犹太行迹——圣经文学概论》,上海:上海三联书店,1991,1994。
- [106] 刘意青:《圣经的文学阐释》,北京:北京大学出版社,2004。
- [107] 刘意青等译:《圣经故事一百篇》,北京:中国对外翻译出版公司、商务印书馆(香港)有限公司,1989。
- [108] 马佳:《圣经典故》,上海:学林出版社,2000。
- [109] (加)诺斯洛普·弗莱:《伟大的代码》(郝振益等译),北京:北京大学出版社,1998。
- [110] 乔国强:《中国学者视域中的〈圣经〉——读王忠祥、贺秋芙〈圣经故事新编〉》,《外国文学》,2005(4)。
- [111] 帅培天等编:《圣经文学词典》,成都:四川人民出版社,1997。
- [112] 王新球:《〈圣经〉的历史性与文学性》,上海:上海交通大学出版社,2003。
- [113] 王忠祥 贺秋芙编著:《圣经故事新编》,武汉:长江文艺出版社,

- 2005。
- [114] 翁翠琴:《中国圣诗简论》,《金陵神学志》,1997(3)。
- [115] 谢金良 卢关泉编:《圣经典故辞典》,上海:复旦大学出版社,1982。
- [116] 杨克勤:《圣经研究手册》,上海:中国基督教协会,2002。
- [117] 张久宣编:《圣经故事》,长春:吉林文史出版社,1993。
- [118] 张良存等编:《世界文学历程》(上),北京:国际文化出版公司,1997。
- [119] 郑振铎:《文学大纲·圣经的故事》,北京:商务印书馆国际有限公司,1998。
- [120] 朱维之主编:《古希伯来文学史》,北京:高等教育出版社,2001。
- [121] 朱维之主编:《外国文学史》(亚非卷),天津:南开大学出版社,1998。
- [122] 朱维之:《圣经文学故事选》,北京:北京出版社,1983。
- [123] 朱维之:《圣经文学十二讲》,北京:人民出版社,1987。
- [124] 卓新平:《圣经鉴赏》,北京:宗教文化出版社,2000。

## 五、宗教史·基督教文化

- [125] 福斯特, L. S.:《访问太平天国》(张广学译),杜文凯:《清代西人见闻录》,北京:中国人民大学出版社,1985。
- [126] 顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社,1981。
- [127] 顾卫星:《马礼逊与中西文化交流》,《外国文学研究》,2002(4)。
- [128] 郭佩兰:《从非圣经世界发掘圣经的意义》,李炽昌:《亚洲处境与圣经诠释》,香港:基督教文艺出版社,1996。
- [129] 郭佩兰:《从华人妇女的角度谈释经学》,李炽昌:《亚洲处境与圣经诠释》,香港:基督教文艺出版社,1996。
- [130] 胡绍华:《中国现代文学与宗教文化》,武汉:华中师范大学出版社,1999。
- [131] 黄夏年:《景教与佛经关系之初探》,《世界宗教研究》,1996(1)。
- [132] 乐峰 文庸:《基督教千问》,北京:红旗出版社,1995。
- [133] 李宽淑:《中国基督教史略》,北京:社会科学文献出版社,1998。

- [134] 李荣芳译:《以色列的宗教》(巴尔腾著),《生命》(月刊),1921(2—5)。
- [135] 梁工:《圣经时代的犹太社会与民俗》,北京:宗教文化出版社,2002。
- [136] 刘洪一:《犹太文化要义》,北京:商务印书馆,2004。
- [137] 刘廷芳主编:《生命》(圣经号),1921(6)。
- [138] 王晓朝:《宗教学基础十五讲》,北京:北京大学出版社,2003。
- [139] 徐祖达:《论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、张识三传之目的与意义》,陈村福主编:《宗教与文化论丛》,北京:东方出版社,1995。
- [140] 朱谦之:《中国景教》,北京:东方出版社,1993。
- [141] 朱维之:《对中国文化的两度外来影响的三次高峰》,常耀信编:《各种视角——文化及文学比较研究论文集》,天津:南开大学出版社,1995。

## 六、翻译研究论文

- [142] Bassnett, Susan: *Translation Theory in the West: An Historical Perspective*, in Chan Sin-wai and David E. Pollard (eds): *An Encyclopaedia of Translation*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- [143] Ben-Ari, Nitsa: *Ideological Manipulation of Translated Texts*, *Translation Quarterly*, 2000 (16&17).
- [144] Holmes, J. S.: *The Name and Nature of Translation Studies*, Gideon Toury (ed): *Translation Across Cultures*, New Delhi: Bahri, 1987.
- [145] Lefevere, Andre: *Chinese and Western Thinking on Translation*, in Susan Bassnett and Andre Lefevere (eds): *Constructing Cultures*, Clevedon: Multilingual Matters, 1998.
- [146] Lefevere, Andre: *Translation, History, Culture*, London: Routledge, 1992.
- [147] Reiss, Katharina. *Text Types, Translation Types and Translation Assessment*, in Andrew Chesterman (ed). *Readings in Translation*, Helsinki

- ki; Oy Finn Lectura Ab, 1989.
- [148] 本雅明:《译者的任务》,赵稀方:《翻译与新时期话语实践》,北京:中国社会科学出版社,2003。
- [149] 保罗·德曼(Paul de Man):《评本雅明〈译者的任务〉》(商承禹译),张南峰 陈德鸿编:《西方翻译理论精选》,香港:香港城市大学出版社,2000。
- [150] 陈宏薇:《从‘奈达现象’看中国翻译研究走向成熟》,杨自俭编:《译学新探》,青岛:青岛出版社,2002。
- [151] 郭沫若:《〈浮士德〉简论》,罗新璋编:《翻译论集》,北京:商务印书馆,1984。
- [152] 贺麟:《严复的翻译》,罗新璋编:《翻译论集》,北京:商务印书馆,1984。
- [153] 黄邦杰:《从〈翻译与生活〉看刘靖之的胆力与见地》,《中国翻译》,1996(3)。
- [154] 孔慧怡:《重写翻译史》,《二十一世纪》(双月刊,香港),2002(6)。
- [155] 林克难:《‘动态对等’译论的意义和不足》,《福建外语》,1988(1—2)。
- [156] 梁启超:《翻译文学与佛典》,罗新璋编:《翻译论集》,北京:商务印书馆,1984,52—67。
- [157] 刘宓庆:《翻译理论研究展望》,《中国翻译》,1996(6)。
- [158] 刘树森:《西方传教士与中国近代之外国文学翻译》,《翻译季刊》,2000(16—17)。
- [159] 刘英凯:《论中国译论的潜学科现状》,杨自俭主编:《译学新探》,青岛:青岛出版社,2002。
- [160] 罗选民:《翻译、认知与跨学科研究》,罗选民:《文化批评与翻译研究》,北京:外文出版社,2005。
- [161] 罗选民:《解构信、达、雅:翻译理论后起的生命》,中央电视台网站,网址:<http://www.cctv.com/tvguide/tvcomment/tyzj/zjwz/3854...shtml>. 2005.01.30.
- [162] 钱钟书:《林纾的翻译》,罗新璋编:《翻译论集》,北京:商务印书馆,1984,696—725。

- [163] 王宏印:《昌明传统,融化新知》,李文革:《西方翻译理论流派研究》,北京:中国社会科学出版社,2004。
- [164] 许渊冲:《译文能否胜过原文?》,王寿兰编:《当代文学翻译百家谈》,北京:北京大学,1989。
- [165] 严复:《论译书四时期》,中国翻译研究网站,网址:<http://tscn.tongtu.net>, 2001.05.30。
- [166] 张南峰:《从奈达等效原则的接受看中国翻译研究中的价值判断》,《外国语》,1999,44—51(5)。
- [167] 朱维之:《翻译与文学修养》,《翻译通讯》,1981(2)。
- [168] 朱维之:《译诗漫谈》,王寿兰编:《当代文学翻译百家谈》,北京:北京大学出版社,1989。
- [169] 朱志瑜:《翻译研究的学科建设中的几个问题》,杨自俭主编:《译学新探》,青岛:青岛出版社,2002,40—47。
- [170] 朱志瑜:《类型与策略:功能主义的翻译类型学》,中国翻译,2004(3)。



### 翻译研究专著·辞书

- [171] Baker, Mona (ed) *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London and New York: Routledge, 1998.
- [172] Barnstone, Willis: *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- [173] Delisle, Jean: *Translators Through History*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1995.
- [174] Gentzler, Edwin: *Contemporary Translation Theories*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- [175] Kelly, L. G.: *The True Interpreter, A History of Translation Theory and Practice in the West*, Oxford: Blackwell, 1979.
- [176] Lefevere, Andre: *Translating, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London: Routledge, 1992.
- [177] Munday, Jeremy: *Introducing Translation Studies: Theories and Appli-*

- cations, London and New York: Routledge, 2001.
- [178] Nida, Eugene A. and Charles Taber: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: The Neth., 1969.
- [179] Nida, Eugene A.: *Toward A Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.
- [180] Savory, Theodore H.: *Art of Translation*, London: Jonathan Cape, 1957.
- [181] Sin-wai, Chan and David E. Pollard (eds): *An Encyclopaedia of Translation*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- [182] Snell-Hornby, Mary: *Translation Studies: An Interdiscipline*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1994.
- [183] Steiner, George: *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.
- [184] Toury, Gideon: *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.
- [185] Venuti, Lawrence: *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York: Routledge, 1995.
- [186] 陈德鸿 张南峰编:《西方翻译理论精选》,香港:香港城市大学出版社,2000。
- [187] 陈福康:《中国译学理论史稿》(修订本),上海:上海外语教育出版社,2000。
- [188] 陈宏薇:《汉英翻译基础》,上海:上海外语教育出版社,1998。
- [189] 陈玉刚:《中国翻译文学史稿》,北京:中国对外翻译出版公司,1989。
- [190] 方梦之:《译学辞典》,上海:上海外语教育出版社,2004。
- [191] 黄龙:《翻译学》(*Translatology*),南京:江苏教育出版社,1988。
- [192] 金隄:《等效翻译探索》(增订版),北京:中国对外翻译出版公司,1998。
- [193] 孔慧怡:《翻译·文学·文化》,北京:北京大学出版社,1999。
- [194] 林煌天主编:《中国翻译词典》,武汉:湖北教育出版社,1997。

- [195] 刘宓庆:《翻译与语言哲学》,北京:中国对外翻译出版公司,2001。
- [196] 马祖毅:《中国翻译简史——五四以前部分》(增订版),北京:中国对外翻译出版公司,1998。
- [197] 马祖毅:《中国翻译简史——五四以前部分》,北京:中国对外翻译出版公司,1984。
- [198] 马祖毅:《中国翻译史》(上),武汉:湖北教育出版社,1999。
- [199] 孟昭毅 李载道主编:《中国翻译文学史》,北京大学出版社,2005。
- [200] 申雨平编:《西方翻译理论精选》,北京:外语教学与研究出版社,2002。
- [201] 沈苏儒:《论信、达、雅——严复翻译理论研究》,商务印书馆,1998。
- [202] 思果:《翻译新究》,北京:中国对外翻译出版公司,2001。
- [203] 思果:《译道探微》,北京:中国对外翻译出版公司,2002。
- [204] 孙迎春主编:《译学大词典》,北京:中国世界语出版社,1999。
- [205] 谭载喜:《西方翻译史》,北京:商务印书馆,1999;2000。
- [206] 谭载喜:《新编奈达论翻译》,北京:中国对外翻译出版公司,1999。
- [207] 王秉钦:《中国翻译思想史》,天津:南开大学出版社,2004。
- [208] 王宏印编著:《世界名作汉译选析》,上海:上海交通大学出版社,2000。
- [209] 王宏印编著:《英汉翻译综合教程》,大连:辽宁师范大学出版社,2002。
- [210] 王克非:《翻译文化史论》,上海:上海外语教育出版社,1997。
- [211] 王拭编:《论严复与严译名著》,北京:商务印书馆,1982。
- [212] 许钧:《翻译论》,武汉:湖北教育出版社,2003。
- [213] 许钧:《译事探索与译学思考》,北京:外语教学与研究出版社,2002。
- [214] 张今 张宁:《文学翻译原理》(修订版),北京:清华大学出版社,2005。
- [215] 邹振环:《影响中国近代社会的一百种译作》,北京:中国对外翻译出版公司,1996。

## 九、比较文学文献

- [216] 白寿彝:《古兰经·序》,马坚译《古兰经》,中国社会科学出版社,1981;1996。
- [217] 包礼祥:《近代文学与传播》,南昌:江西人民出版社,2001。
- [218] 葛桂录:《中英文学关系编年史》,上海:上海三联书店,2004。
- [219] 林文琛:《泣血为诗 千古绝唱——〈耶利米哀歌〉与〈哀耶〉比较》,《宁波大学学报》(人文科学版),1996(1)。
- [220] 罗宾逊(Lewis S. Robinson):《圣经与20世纪中文小说》,伊爱莲(Irene Eber)等:《圣经与近代中国》(蔡锦图译),香港:汉语圣经协会有限公司,2003。
- [221] 沈福伟:《西方文化与中国:1793—2000》,上海,上海教育出版社,2003。
- [222] 王本朝:《20世纪中国文学与基督教文化》,合肥:安徽教育出版社,2000。
- [223] 许正林:《基督教与中国现代文学》,《北京图书馆馆刊》,1998(3)。
- [224] 徐志啸:《中外文学关系》,上海:华东师范大学出版社,2000。
- [225] 杨剑龙:《论五四知识分子与基督教文化》,《江西师范大学学报》,2005(3)。
- [226] 张良村等编:《世界文学历程》(上),北京:国际文化出版公司,1997。
- [227] 朱维之:《基督教与文学》,上海:青协书局,1941;上海书店,1992。
- [228] 朱维之:《漫谈四十年来基督教文学在中国》,《金陵神学志》,1950(11)。

## 十、其他文献

- [229] 巴金:《忆·家庭的环境》,上海:文化生活出版社,1936。
- [230] 曹禺:《日出》,成都:四川人民出版社,1985。
- [231] 陈独秀:《基督教与中国人》,《新青年》,1920(7—3)。
- [232] 陈思和:《中国现当代文学名篇十五讲》,北京:北京大学出版社,2003。

- [233] 丁光训:《丁光训文集》,南京:译林出版社,1998。
- [234] 郭建勋:《楚辞与哀吊类韵文》,国学网站,网址:<http://www.guoxue.com/ddxr/guojianxun/csyadyw.htm>,2005.10.10。
- [235] 郭沫若:《郭沫若全集》,北京:人民文学出版社,1985。
- [236] 郭沫若:《沫若文集》(第十卷),北京:人民文学出版社,1986。
- [237] 郭沫若:《女神》,北京:人民文学出版社,2000。
- [238] 居茂文:《郭沫若与〈圣经〉》,《郭沫若学刊》,1999(1)。
- [239] 林语堂:《论散文》,《新月》,1928(1—8)。
- [240] 林语堂:《林语堂名著全集》,长春:东北师范大学出版社,1995。
- [241] 梁启超:《悼念夏穗卿先生》,邓九平编:《谈恩师》,北京:大众文艺出版社,2000。
- [242] 刘安武 倪培耕 白开元编:《泰戈尔全集》(第22卷),石家庄:河北教育出版社,2000。
- [243] 鲁迅:《鲁迅日记》(上、下卷),北京:人民文学出版社,1976。
- [244] 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》(第二卷),北京:人民文学出版社,1982。
- [245] 马坚:《古兰经·序》,北京:中国社会科学出版社,2003。
- [246] 茅盾:《耶稣之死》,《矛盾短篇小说集》(下)北京:人民文学出版社,1980。
- [247] 明兴礼:《巴金的生活和著作》,上海:上海书店,1986。
- [248] 施蛰存主编:《中国近代文学大系·翻译文学》(卷三),上海:上海书店,1990。
- [249] 田汉:《少年中国与宗教问题》,《少年中国》,1920(2)。
- [250] 王珂:《百年新诗诗体建设研究》,上海:三联书店,2004。
- [251] 严复:《严复集》(第1—5卷),上海:中华书局,1986。
- [252] 闻一多:《文学的历史动向》(1943),《闻一多全集》(一),北京:三联书店,1982,201—206。
- [253] 吴经熊:《超越东西方》(周伟驰译),北京:社会科学文献出版社,2002。
- [254] 萧伯青:《老舍在武汉重庆》,《新文学史料》,1986(2)。
- [255] 《新月的态度》,《新月》(月刊),1928(1)。

- [256] 姚锡佩:《鲁迅对基督教的反思及遗存的圣经诸书》,《鲁迅研究》,1996(3)。
- [257] 阎连科:《日光流年》,长春:时代文艺出版社,2001。
- [258] 叶玉琴:《评严复的洋教观》,《福建师范大学福清分校学报》,2004(1)。
- [259] 游国恩:《楚辞概论》(“国学小丛书”版),上海:商务印书馆,1933。
- [260] 郁达夫:《艺文私见》,上海:复旦大学出版社,2004。
- [261] 郁达夫:《郁达夫短篇小说全集》,长春:时代文艺出版社,1996。
- [262] 郑振铎:《世界文库·发刊缘起》,石家庄:河北人民出版社,1991。
- [263] 周秉高:《楚辞解析》,呼和浩特:内蒙古大学出版社,2003。
- [264] 周作人:《圣书与中国文学》,《小说月报》第12卷第1期,1921。
- [265] 周作人:《艺术与生活》,石家庄:河北教育出版社,2002。
- [266] 朱维之:《自传》,王寿兰编:《文学翻译百家谈》,北京:北京大学出版社,1989。
- [267] 朱子仪:《房龙与中国二三十年代的出版界》,《中华读书报》,1999.8.18。
- [268] 朱自清:《新诗杂话》,合肥:安徽文艺出版社,1999。

## 附 录

### 一 重要人名索引

#### A

阿奎拉(Aquila)  
阿罗本(Aloppenz)  
艾青  
艾儒略(Giulio Aleni)  
奥古斯丁(St. Augustine)  
奥利维坦(Pierre Robert Olivétan)

#### B

巴金  
巴设(白日升, Jean Bassett)  
班扬(John Bunyan)  
鲍康宁(F. B. Baller)  
本雅明(Walter Benjamin)  
裨治文(E. C. Bridgman)  
宾为霖(William C. Burns)  
冰心  
波颇  
伯卓尔(Robert G. Bratcher)

#### C

曹禺  
陈独秀  
陈梦家  
慈禧

## D

狄考文(Carvin W. Mateer)

## F

斐洛(Philo Judaeus)

冯象

富尔克(William Fulke)

富善(Chauncey Goodrich)

## G

高博林

高德(J. Goddard)

谷腾堡(Johannes Gutenberg)

古兹匹德(Edgar J. Goodspeed)

郭沫若

郭实腊(郭士立, K. F. A. Gutzlaff)

## H

海恩波(Marshall Broomhall)

何进善

贺清泰(Louis De poirot)

赫德森(W. H. Hudson)

洪秀全

胡适

## J

蒋介石

景净(Adam)

## K

卡尔波夫(Gowry Karpoff)  
坎贝尔(George Campbell)  
康熙  
克陛存(Michael S. Culberston)  
科弗代尔(Miles Coverdale)

## L

拉撒(Joannes Lassar)  
雷永明(Gabriel. M. Allegra)  
老舍  
李荣芳  
理雅各(James Legge)  
利玛竇(Matteo Ricci)  
梁发  
梁工  
梁启超  
林语堂  
刘大成  
龙华民(Niccolo Longobardi)  
鲁道夫·基特尔(Rudolf Kittel)  
鲁迅  
罗伯特·扬(Robert Young)  
罗尔梯(Edward. C. Lord)  
吕振中  
罗明坚(Michaele Ruggieri)  
骆维仁(I-Jin Loh)

## M

马礼逊(Robert Morrison)

马士曼(马殊曼, Joshua Marshman)  
马修·阿诺德(Matthew Arnold)  
麦都思(Walter Henry Medhurst)  
茅盾  
孟高维诺(Giovanni da Monte Corvino)  
米怜(William Milne)  
摩尔顿(R. H. Moulton)  
莫法特(James Moffatt)  
慕伟廉(慕维廉, William Muirhead)

**N**

奈达(Eugene A. Nida)  
诺克斯(Monsignor Ronald Knox)

**R**

饶永康(Harold B. Rattenbury)

**S**

赛兆祥(A. Sydenstriker)  
莎士比亚(William Shakespeare)  
沈从文  
施福来(Thor Strandenaes)  
施约瑟(S. I. J. Schereschewsky)  
司徒雷登(John Leighton Stuart)

**T**

查尔斯·汤姆森(Charles Thomson)  
唐太宗  
唐玄奘  
田汉

廷代尔(William Tyndale)

## W

王汉川

王元德(王宣忱)

伟烈亚力(Alexander Wylie)

文洁若

文显理(George Henry Bondfield)

文庸

吴经熊

## X

西奥多西翁(Théodotion)

向培良

萧乾

辛马库(Symmachus)

徐光启

徐志摩

许地山

许牧世

## Y

严复

阳马诺(Manuel Dias, jr.)

杨格非(Griffith John)

伊爱莲(Irene Eber)

伊拉斯谟(Desiderius Erasmus)

郁达夫

## Z

赵维本

詹姆斯一世 (James I)

湛约翰 (John Chalmers)

张久宣

张洗心

哲罗姆 (St. Jerome)

郑振铎

周作人

朱宝惠

朱利娅·史密斯 (Julia E. Smith)

朱维之

庄柔玉

邹立文

## 二、圣经汉译史大事记

| 年代                | 大事、译本、译者   |
|-------------------|--|
| 东汉元和三年<br>(公元86年) | 基督教传入中国。   |
| 贞观年(公元<br>635年)   | 基督教聂斯托里派(即“景教”)传教士、叙利亚人阿罗本携带《圣经》来到长安,唐太宗准许其译述圣经。 |
| 贞观十年(公元<br>636年)  | 阿罗本译述《序听迷诗所经》,为“景教本”之一种。                         |
| 公元8世纪             | 来华景教传教士、波斯人景净翻译出《至玄安乐经》等景教经典,包括《圣经》部分正典。         |

|                      |  |
|----------------------|--|
| 唐建中二年(公元 781 年)      | 景净撰《大秦景教流行中国碑颂并序》，记录了景教在中国的传播和圣经译述情况。  |
| 1636                 | 阳玛诺译述的 14 卷《圣经直解》刊行。   |
| 1642                 | 艾儒略编译的《天主降生言行纪略》刊行，附有木刻画。  |
| 1707                 | 巴设根据“通俗拉丁文本”译出部分圣经，为官话手稿。  |
| 1803                 | 贺清泰根据“通俗拉丁文本”译出大部分圣经，取名《古新圣经》，为官话手稿。   |
| 1822                 | 马士曼和拉撒参考“巴设译本”、根据“钦定本”翻译出《新约》和《旧约》，在印度塞兰坡出版。   |
| 1823                 | 马礼逊和米怜参考“巴设译本”、根据“钦定本”翻译出《圣经》全译本《神天圣书》，在马六甲出版，运回中国秘密发行。  |
| 1838                 | 麦都思、马儒汉、郭实腊、裨治文四人合作翻译圣经，取名《救世主耶稣新遗诏书》(1837)、《旧遗诏圣书》(1838)，史称“四人小组译本”。                                    |
| 1852<br>1854<br>1858 | 麦都思、施敦力、裨治文、理雅各等翻译“代表译本”(又称“委办译本”或“会使译本”)，中国学者王韬受聘负责襄理。1852 年出版《新约》；1854 年出版《旧约》，又称“伦敦差会译本”；1858 年合订本出版。 |
| 1853                 | “郭实腊译本”，尤其是《救世主耶稣新遗诏书》为太平天国采用，但经删改。  |
| 1854<br>1856         | 中国第一位神学家何进善注释的《马太福音》、《马可福音》在香港先后出版；  |
| 1863                 | 裨治文、克陛存、文惠廉等翻译圣经，史称“裨治文译本”，1859 年《新约》出版；1862 年《旧约》出版；1863 合订本出版。   |

|              |   |
|--------------|---|
| 1864         | 俄罗斯东正教传教士、大祭司古里·卡尔波夫翻译的新约译本《新遗诏圣经》分两卷出版。  |
| 1867         | 宾为霖根据希伯来文用四音步诗句翻译的第一本《诗篇》官话译本由伦敦会出版。  |
| 1868         | 高德、罗尔梯翻译的《圣经新旧遗诏全书》出版,史称“高德译本”。   |
| 1866<br>1872 | 丁韪良、艾约瑟、施约瑟、包约翰、白汉理合作翻译的《北京官话新约全书》出版;分“上帝”、“天主”、“神”三个版本。                                  |
| 1875<br>1978 | 施约瑟根据希伯来原文译出官话《旧约》,1875年由美国圣经公会出版;1878年与《北京官话新约全书》合并,大英圣书公会出版。                            |
| 1880         | 施约瑟率先用“浅文理”翻译了《诗篇》。   |
| 1890         | 英美传教士在上海召开大会,决定翻译文理、浅文理和官话三种“和合译本”。<br>英国传教士湛约翰自行出版了用诗体翻译的《诗篇》20首(诗篇1—19和23篇),其中采用了“九歌体”。 |
| 1902         | 施约瑟翻译的浅文理《圣经》“二指版”在日本横滨出版。  |
| 1885<br>1905 | 杨格非《新约浅文理译本》出版;1889年改译为官话;旧约译至《雅歌》,1905年出版;均由苏格兰圣经公会出版。                                   |
| 1904         | 白汉理、包约翰、纪好弼、汲约翰、叶道胜等翻译的浅文理“和合译本”《新约》出版。   |

|      |  |
|------|--|
| 1908 | <p>严复应大英圣书公会聘请翻译的文言文《马可所传福音》(即《马可福音》前四章)由商务印书馆在上海代印出版。</p> <p>鲍康宁自行出版官话诗韵体诗篇译本《诗篇精义》。</p>        |
| 1919 | <p>湛约翰、艾约瑟、惠志道、谢卫楼等翻译的“文理和合译本”在上海出版。1923年修订版。</p>  |
| 1919 | <p>狄考文、倪维思、白汉理、富善、文书田、包康宁、鹿依士等翻译的“官话和合译本”《新旧约全书》在上海出版;分“上帝”版和“神”版两种。</p>                         |
| 1921 | <p>许地山根据 R. G. Mouton 的 <i>The Modern Reader's Bible</i> 用白话翻译翻译的《雅歌新译》发表于《生命》杂志。</p>            |
| 1924 | <p>郑振铎撰写的《圣经的故事》发表于《小说月报》第15卷2号。</p>   |
| 1929 | <p>赛兆祥与朱宝惠合译的《新约全书》出版。</p>   |
| 1930 | <p>吴曙天重新翻译的《雅歌》在上海由北新书局出版,采用新式标点。</p>  |
| 1931 | <p>李荣芳根据《耶利米哀歌》希伯来原文用“骚体”翻译的《哀歌》由燕京宗教学院出版。</p> <p>朱维之用“九歌体”译出《耶利米哀歌》第四歌,取名《劫后哀歌》,发表在《真理与生命》。</p> |
| 1932 | <p>陈梦家用现代汉语翻译《雅歌》,取名《歌中之歌》。</p>  |
| 1933 | <p>王元德(王宣忱)翻译的《新约全书》在青岛出版。该译本是第一部由华人独立翻译的《新约》译本。</p>   |

|      |  |
|------|--|
| 1936 | 朱宝惠的《重译新约全书》出版。<br>美国传教士慕伟廉撰写、王元德翻译的《圣经故事教科书》(供第一、五、六年级用)在上海出版,为线装铅印本。                                       |
| 1939 | “官话和合译本”更名为《国语和合译本》。<br>郑寿麟、陆亨利(H. Ruck)合作翻译的《国语新旧库译本:新约全书》在北京出版(《新约附诗篇》于1958年在香港出版)。                        |
| 1937 | 祝敬翻译、王梓仲编《圣经故事》在北平出版,为线装铅印本。   |
| 1941 | 朱维之著《基督教与文学》在上海由青协书局出版,书中涉及圣经汉译问题,提出了“文学的”圣经翻译观。   |
| 1946 | 吕振中根据希腊文《新约》翻译的《吕译新约初稿》在北平出版。<br>吴经熊主要根据法文和英文译本翻译的《圣咏译义初稿》在上海出版;由蒋介石“手订”,引起轰动。                               |
| 1948 | 王福民分别用散文体和“五古”、“七言”杂和诗体翻译了《雅歌》。  |
| 1952 | 吕振中的《新约新译修稿》在香港出版。   |
| 1967 | 萧铁笛翻译的《新译新约全书》在香港出版。   |
| 1968 | 以雷永明(G. M. Allegra)为首的“思高圣经学会”翻译的天主教“思高本”《圣经》在香港出版。《旧约》根据马所拉经文、“七十子希腊文本”和“通俗拉丁译本”;《新约》根据联合圣经公会1966年希腊文“修订本”。 |

|      |  |
|------|--|
| 1970 | 吕振中翻译的《圣经》全译本在香港出版。《旧约》译自《马所拉经文》、“通俗拉丁文本”、“七十子希腊文本”。   |
| 1979 | 许牧世、周联华、骆维仁等港台学者合作翻译的“现代中文译本”在香港出版；后出版“天主教版”；以 Today's English Version 为蓝本；以奈达“动态/功能对等”为指导；1995 年修订版。<br>一个华人翻译组根据美国神学家泰勒博士 1962 年的《圣经》意译本 <i>Living Bible</i> 翻译的《当代圣经》在香港出版。 |
| 1987 | 张久宣根据“现代英文译本”天主教版 ( <i>Good News Bible With Deuterocanonical/Apocrypha</i> , 1979) 翻译的《圣经后典》由中国社会科学出版社出版 (1996 年由商务印书馆出版修订本)。  |
| 1989 | 刘意青等人选译的《圣经故事一百篇》由中国对外翻译出版公司与商务印书馆 (香港) 有限公司联合出版。  |
| 1992 | 以总干事容保罗为首的三十多位华人翻译家翻译的“圣经新译本”在香港出版。《新约》译自希腊文《新约》第二版 (1966)；《旧约》译自《希伯来圣经》(1977)。(1999 年第 2 版；2001 年“跨世纪版”。)<br>刻印于 1862 年的《古新圣经问答》经徐宗涛点校后由天津社会科学院出版社出版。                         |
| 1998 | 魏玉奇和李娟选编的英汉对照《圣经旧约名篇精选》、《圣经新约名篇精选》由天津人民出版社出版。  |
| 1999 | 李华平编译的《圣经故事》被收录到内蒙古文化出版社出版的《世界文学名著》第 22 卷。   |

|      |   |
|------|---|
| 2001 | 文洁若根据英国 Mary Batchelor 的 <i>Stories from the Bible</i> 翻译的《圣经故事》由华夏出版社出版。 |
| 2003 | 韩凌根据法国让·米歇尔撰写的《圣经故事》编译出“全彩图本”《圣经》故事“新约篇”和“旧约篇”，由京华出版社出版。                  |
| 2004 | 冯象根据希伯来原文翻译的《创世记》由江苏人民出版社出版。<br>何泽修、周岩编译的《圣经精粹》由内蒙古人民出版社出版。               |
| 2005 | 王汉川根据英文译本翻译的《创世记》和《约翰福音》由群言出版社出版。<br>王忠祥、贺秋芙编著《圣经故事新编》由长江文艺出版社出版，有插图。     |

### 三、西方圣经翻译史大事记

| 年代                | 翻译大事、重要译本、译者                                      |
|-------------------|---|
| 公元前 5 世纪—公元 1 世纪  | 《希伯来圣经》各篇成书。公元 90 年犹太教雅麦尼亚拉比会议上最后确立《希伯来圣经》为 24 卷。 |
| 公元前 306—公元前 246   | “七十子希腊文本”在埃及的亚历山大城问世。                             |
| 公元前 200—公元前 100 年 | 《圣经后典》各篇写成。                                       |
| 公元 50—100 年       | 《新约》各篇写成。   |

|             |   |
|-------------|---|
| 公元 1—2 世纪   | 古叙利亚译本 (Syriac Versions), 是仅次于“七十子希腊文本”的最古老《圣经》译本, 叙利亚文《新约》译本则是最古老的《新约》译本。                |
| 公元 2 世纪初    | 《希伯来圣经》最后定型; 基督教将《希伯来圣经》作为《旧约》, 将原书的 24 卷分为 39 卷。   |
| 公元 2 世纪     | 阿奎拉、西奥多西翁、辛马库先后把《旧约》从希伯来语译成希腊语。   |
| 约公元 240—245 | 奥利金修订“七十子希腊文本”, 辑成《六栏圣经》(The Hexapla)。  |
| 约 350       | 第一部译成欧洲弱小民族语言的圣经《哥特译本》(Gothic Version) 问世。<br>《埃塞俄比亚译本》(Ethiopic Version; 又称《埃提阿伯译本》) 问世。 |
| 397         | 第三次迦太基宗教会议确定了《新约》的内容和目次, 计 27 卷。  |
| 383—405     | 哲罗姆译出“通俗拉丁文本”(Vetus latina; the Vulgate), 提出圣经翻译用“直译”的主张。                                 |
| 406         | 作家型传教士米士罗布开始将《圣经》翻译成亚美尼亚文, 亚美尼亚文由此创立。   |
| 4 世纪中叶      | 《西奈古卷》(Codex Sinaiticus) 抄本、《梵蒂冈古卷》(Codex Vaticanus) 抄本。                                  |
| 5 世纪中叶      | 《亚历山大古卷》(Codex Alexandrinus) 抄本。  |
| 379—428     | 奥古斯丁提出圣经翻译靠“上帝感召”的观点。   |
| 6—10 世纪     | 旧约抄本“马所拉经文”即“传统本”问世。  |
| 700—800     | 第一部《圣经》德语本出现。   |

|           |  |
|-----------|--|
| 735       | 英国人比德用古英语翻译圣经。   |
| 800—900   | 阿尔弗烈德国国王组织英国学者翻译圣经。  |
| 13 世纪     | 斯蒂芬·兰顿首次把哲罗姆的“通俗拉丁文本”作了章的划分。                                   |
| 1380—1382 | 威克利夫主持圣经英译,他的译本是最后一部“手稿”《圣经》。                                  |
| 1455      | 德国活版印刷创始人谷腾堡印刷出版第一部拉丁文《圣经》,又称“四十二行圣经”。这是欧洲印刷出版的第一本书。           |
| 1516      | 伊拉斯谟翻译出版拉丁语《新约》,提出圣经翻译不受上帝感召而靠译者语文知识的主张。                       |
| 1528      | 巴尼尼将《旧约》各卷分了节。   |
| 1522—1534 | 马丁·路德翻译刊行德语《圣经》,对德语的统一起到巨大作用。                                  |
| 1526      | 威廉·廷代尔翻译出英文圣经(Tyndale's Version)。                              |
| 1535      | 第一部印刷出版的完整《圣经》英译本“科弗代尔译本”(Coverdale's Version)。                |
| 1535      | 奥利维坦根据原文翻译出法语《圣经》,加尔文作序。                                       |
| 1537      | 第一部“钦定”英文《圣经》“马太圣经”(Thomas Matthew Bible)出版。                   |
| 1555      | 第一部采用章节划分的完整《圣经》“史蒂芬司通俗拉丁文本”(Stephanus's Latin Vulgate)在日内瓦发行。 |

|           |   |
|-----------|---|
| 1560      | 第一部划分章节的英文《圣经》“日内瓦圣经”(Geneva Bible)出版。                            |
| 1545—1563 | “通俗拉丁文本”在罗马天主教特兰托公会(Council of Trent)上被确定为法定本《圣经》。                |
| 1569      | 卡西欧多罗翻译刊行第一部完整的西班牙文《圣经》(1602年修订本)。                                |
| 1609—1610 | 第一部天主教英文《圣经》“兰斯—杜埃圣经”(Rheims-Douai Bible)出版。                      |
| 1611      | 英文“钦定本”(The Authorized Version)出版,成为英语译著中“最伟大的”经典。                |
| 1640      | 英译《诗篇韵文集》( <i>The whole Book of Psalms</i> ),在北美出版。这是北美印刷出版的第一本书。 |
| 1653—1656 | 俄罗斯正教会牧师尼康(Nikon)修订《圣经》俄文本。                                       |
| 1712      | 德国人康斯泰因(Canstein)创立“圣经会”。   |
| 1789      | 坎贝尔翻译四福音书,提出翻译的“三原则”。   |
| 1804      | “英国及海外圣经会”(BFBS;即“大英圣书公会”)成立,现代《圣经》出版运动开始。                        |
| 1808      | 汤姆森用20年时间独立翻译了旧约和新约。他是将“七十子希腊文本”翻译成英语的第一人,也是在美国翻译和出版《新约》的第一人。     |
| 1813      | “日内瓦女性圣经协会”(Female Bible Society)在纽约成立。                           |
| 1816      | “美国圣经公会”(ABS)在纽约成立。   |
| 1885      | 英国学者修订“钦定本”,“修订本”(The Revised Version)出版(1895年增加《后典》)。            |

|           |   |
|-----------|---|
| 1901      | 美国学者修订“钦定本”，“美国标准本”(American Standard Version)出版。   |
| 1913—1935 | 苏格兰学者莫法特翻译出版《新约新译》和《旧约》，1935年出版了整部圣经的修订本。直到辞世时还在翻译《后典》。莫法特的圣经译本在圣经读者中产生了巨大反响。   |
| 1937      | 鲁道夫·基特尔编辑《希伯来圣经》( <i>Biblia Hebraica</i> )第3版。  |
| 1939      | 包括由美国学者古兹匹德翻译的《新约》、《后典》和史密斯翻译小组翻译的《旧约》在内的《美国版完整圣经》( <i>The Complete Bible: An American Translation</i> )出版。   |
| 1946      | 12个欧洲的圣经公会和美国圣经公会组成的“联合圣经公会”(UBS)于1946年在美国纽约成立,圣经翻译和传播工作在127个国家展开。  |
| 1947      | 奈达出版《论圣经翻译的原则和程序》( <i>Bible Translating: An Analysis of Principles and Procedures</i> ),从语言学角度分析圣经翻译问题,提出圣经翻译的复杂程序。   |
| 1947—1952 | 《死海古卷》被发现,这批抄件是迄今为止最古老的圣经手抄本。   |
| 1952      | 美国“修订标准本”(Revised Standard Version)出版。<br>“国际圣经公会”创办《圣经译者》( <i>Bible Translators</i> )期刊。<br>奈达的著作《神语人言》( <i>God's Word in Man's Language</i> )出版,他提出译者必须等同于圣经的“道”。 |

|      |   |
|------|---|
| 1955 | 英国天主教神父诺克斯独自用现代英语翻译的《圣经》全译本在伦敦出版,随即取代了天主教的“兰斯—杜爱圣经”。<br>德国的施瓦兹发表《〈圣经〉翻译的原则和问题》。                           |
| 1957 | 萨沃里出版《翻译的艺术》,专设“圣经翻译”(Bible Translating)一章。   |
| 1966 | 天主教《耶路撒冷圣经》(The Jerusalem Bible)出版。   |
| 1962 | 美国神学家泰勒博士(Dr. Kenneth Tayler)翻译出版Living Bible(《活泼真道》),为《圣经》意译本。   |
| 1966 | 联合圣经公会出版希腊文《新约》(Greek New Testament)。   |
| 1970 | 天主教《新美国圣经》(The New American Bible)出版。<br>《新英语圣经》(New English Bible)出版。                                    |
| 1971 | 《新美国标准圣经》(New American Standard Bible)出版。   |
| 1973 | 斯巴克(F. D. Spark)出版《论〈圣经〉翻译文本》。  |
| 1976 | 由罗伯特·伯卓尔(Robert G. Bratcher)主译的“现代英文译本”(Today's English Version)出版,该版本依照“动态对等”翻译原则,尽量减少宗教术语,面向中等文字水平普通读者。 |
| 1977 | 德国圣经公会出版希伯来文《圣经》(Biblia Hebraica Stuttgartensia)。   |

|      |   |
|------|---|
| 1978 | “新国际版圣经”(New International Version)出版。  |
| 1982 | “新詹姆斯王本”(New King James Version)出版。   |
| 1983 | 《语言兼顾两性的圣经选文集》( <i>An Inclusive Language Lectionary</i> )出版。迄今至少已经出版了16种采用“中性语言”的《圣经》英译本。 |
| 1985 | 《新耶路撒冷圣经》( <i>The New Jerusalem Bible</i> )出版。<br>采用“中性语言”的《新英语圣经》修订版出版。                  |
| 1990 | “新修订标准本”(New Revised Standard Version)出版。   |
| 1998 | 勒弗威尔把西方的圣经翻译史划分为“神学性翻译”阶段和“非神学性翻译”阶段。   |
| 2002 | 奈达把西方的圣经翻译历史总结为“语文学途径”、“语言学途径”、“交际学途径”三种途径或方法。  |
| 2003 | 英国剑桥大学出版社于2003年推出了“钦定本”及其“修订本”对照版《圣经》( <i>The Interlinear Bible</i> , 无《后典》部分)。           |

#### 四、港、台及海外学者的圣经汉译研究

港、台及海外学者对圣经汉译的研究大部分是为了帮助提高教会圣经翻译的质量,加深基督徒对经文的准确理解,虽然带有明显的宗教意味,但也有不少研究以“信、达、雅”作为批评标准探讨中文《圣经》的文学价值。这些成果大致分为四类:

## 一、学术论文

20世纪50年代,《The Bible Translator》(《圣经译者》,又译《译经杂志》)创刊后,穆瑞(A. H. Jowett Murray, 1953)、贾保罗(R. P. Kramers, 1954)、顾敦鏊(Tun-Jou Ku, 1957)几位学者在上面发表了关于“和合本”和吕振中翻译的新约译本的评论。1994年,香港学者思果对“钦定本”之“修订本”、耶路撒冷《圣经》(1966)、1961年的新英文《圣经》及其1985年修订版作了简单的对比考察,认为在圣经翻译的历史上,圣经学家和教会《圣经》文本的看法有所改变。较之于“钦定本”之“修订本”,后来的译者能够摆脱原文的束缚,表达更自然、更上口。1985年的修订版采用了“中性”语言,而且在与神学和教义无关的地方,敢于改变原文的结构和风格,译出更自然的译文。他指出,圣经学家、神学家、教会人士一致认为,神对人说话时一定要说人使用的语言;最初是希伯来语、亚兰语、希腊语,如果将圣经翻译成其他文字,神的话语就要变成当地的语言了。(思果著《译道探微》,中国对外翻译出版公司,2002,第70—80页。)这一观点与奈达所持的《圣经》乃“神语人言”(God's Word in Man's Language)相似。1995年,I-Jin Loh(骆维仁)发表了*Chinese Translations of the Bible*,专论圣经汉译史(包括土白话圣经),特别指出严复翻译圣经的四个重要信息。同年,香港中文大学的Janice Wickeri(威克理)撰写了*The Union Version of the Bible and the New Literature in China*(《和合本与五四新文学的关系》,发表在*The Translator* 1996年第2期),探讨了导致两者从互为促进和互相影响到分道扬镳的社会和宗教因素。思果也认为,这部白话《圣经》虽然发行了很长一段时间,但是“一般写作并没有受它的影响”。(思果著《翻译新究》,中国对外翻译出版公司,2001,第195页)

## 二、博士学位论文及专著

从事圣经汉译研究的博士研究生对自己的学位论文加以修订,将研究成果以专著的形式推出。到目前为止,已经有四位海外和香港的博士将其研究圣经翻译的学位论文整理成专著出版。

Thor Standenaes(施福来,基督教牧师)的*Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt. 5:1-12 and Col. 1*(Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1978;中文

译名为《中文圣经翻译原则》)。论文以选定的两段新约经文《马太福音》第5章1—12节和《歌罗西书》第1章作为分析和研究的对象,从语言学的角度探讨五部中文圣经译本,即“马礼逊译本”、“代表译本”、“和合本”、“思高本”和“现代中文译本”的译经原则。顾名思义,这部著作侧重翻译原则的探讨,缺乏对翻译历史和背景的挖掘。赵维本在1993年出版了在香港中国神学研究院撰写的博士论文《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》,正好弥补了施福来研究的不足。他的著作详细交待了“国语和合译本”(即“和合本”)、“思高本”、“现代中文译本”、“圣经新译本”与“合一译本”这五部中文《圣经》的翻译背景和翻译过程,尤其对于前三部中文《圣经》的成书过程的史料挖掘细致。鉴于作者完成论文之际,后两个译本还在翻译之中,故对这两个译本的质量和影响方面没能作出分析。研究中文历史和语言学的德国学者 Jost Oliver Zetzsche(尤思德)于1999年出版了自己1996年在德国汉堡大学完成的博士论文 *The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*(中译本《和合本与中文圣经翻译》由香港学者蔡锦图翻译,2002年由香港国际圣经公会出版)。作者搜集了许多珍藏在英国的珍贵来华教会档案,如大英圣书公会(BFBS)档案、《教务杂志》(*Chinese Recorder*)、《中国丛报》(*Chinese Repository*)等。充分挖掘了圣经汉译,特别是中国最著名的《圣经》译本“和合本”的翻译历史,对翻译过程中的一些独特现象,如“译名问题”(Term Question,又称“圣号问题”)和华人学者的角色作了细致梳理和分析。由于重点放在“和合本”的翻译历史上,对明末清初耶稣会士的翻译一带而过,许多重要史料都被降格为注释内容。香港学者庄柔玉于2000年出版了在香港大学完成的博士论文《基督教圣经中文译本权威现象研究》(香港圣经公会)。她借用勒弗威尔等人的“多元系统论”,从华人信徒的圣经翻译观、语言观、传意观(即交际理念)、期望规范等方面分析了“和合本”在大陆、港台以及海外华人基督教信众中享有权威的内因和外因。她把圣经汉译史划分为4个阶段,不足之处就是没有把中国翻译家的《圣经》(片断)翻译包括在内。由于作者的视角及研究范围所限,后两部著作有一个共同的不足之处,即没有涉及基督教信众之外、包括中国文学家在内的中国读者对“和合本”的反应,更没有涉及中国翻译家的圣经翻译活动。2003年,香港岭南大学的硕士生

林草原以《忠信与操纵——当代基督教圣经中文译本研究》为题,根据勒弗威尔关于意识形态、诗学、赞助人对翻译的操控理论,探讨了香港当代几个主要教内译本“名为忠信、实被操纵”的现象。

### 三、研究丛书

在2000—2003年间,香港教会机构资助出版了“以圣经翻译的历史、理论实务为旨的学术研究丛书”——“译经丛书”四种。庄柔玉的专著和尤思德的专著分别为丛书之一和之四。丛书之二即海恩波著(蔡锦图译)的《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》。丛书之三是一本会议论文集。1996年6月23—28日,来自世界各地的圣经汉译研究学者22人在以色列耶路撒冷的希伯来大学举行了名为“The Bible in China: The Literary and Intellectual Impact(圣经与当代中国:文学和智性的激荡)”的研讨会。蔡锦图精选并翻译了其中关于圣经翻译和中国文化的11篇论文,2003年由香港汉语圣经协会有限公司结集出版,取名《圣经与近代中国》。

### 四、学术论文集

1965年,圣经学者刘翼凌把搜集到的关于圣经汉译史、对“和合本”的评介和修订建议的9篇文章汇编成《圣经汉译论文集》(香港:基督教辅侨出版社);1979年,刘翼凌主编了《译经论丛》(巴贝里:福音文宣社);1981年,小民主编了《上帝的爱:缀网集》(台北:圣经公会)。论文集虽然围绕1979年“现代中文译本”的出版展开讨论,但不少教内学者撰文继续评价“和合本”。1983年,“现代中文译本”译者之一许牧世编辑了《经与译经》(香港:文艺出版社)。

## 致读者

唐 瑾

著作千古事，得失何人知？对于“中华翻译研究丛书”来说，其艰辛甘苦大概只有作者与编辑才清楚。这套丛书第一辑从策划、编辑出版至今，已有13种，经过了整整十个春夏秋冬。今天它与其他兄弟社出版的翻译论著和翻译作品，汇成了一股不大不小的热流，有力地推动着中国翻译事业和翻译学科建设的进步和向前发展。继1998年《中国翻译词典》获得第十一届中国图书奖后，丛书之四《中国近代翻译文学概论》和丛书之十二《文学翻译比较美学》又分别获得第十二届中国图书奖和第五届全国优秀外国文学图书奖一等奖，进一步扩大了翻译学科的影响，提高了翻译学科的地位。这些年来，湖北教育出版社和这套丛书的策划编辑与译界的专家学者建立了友好往来和亲密合作，创立了自己的出版品牌，形成了自己的编辑特色。南京大学的许钧教授在2001年第1期的《中国翻译》上说到，“在20世纪90年代初，湖北教育出版社在中国翻译界基本没有什么影响”，但随着由中国当代译界名家、学者与专业人员近百人通力合作，辛勤耕耘，集译坛众多流派学说之大成的《中国翻译词典》的问世和“中外翻译研究丛书”、“英汉互译教程”、“巴别塔文丛”等系列图书的出版，湖北教育出版社在中国翻译界，包括台湾、香港地区的译学领域都有了自己的影响。《中国翻译词典》、“中华翻译研究丛书”和“外国翻译理论研究丛书”已成为外语界、翻译界与文化界的专家学者，外语专业、外国文学专业特别是翻译专业的教师、学生、硕士生、博士生参考最多，引用率

最高的重要译学论著。随手翻阅中国外语界、翻译界最具权威性的杂志《中国翻译》、《外语教学与研究》和香港的《翻译季刊》等,都能看到对上述著作的引用说明。2001年12月6日至8日在香港召开的“21世纪亚洲翻译家论坛”盛会又给蓬勃发展的中国翻译事业增添了太阳般的光辉,给中国的翻译学科建设和从事于翻译事业的人们捎来了春天的喜悦。所有这些交织融合为我们展现出一幅万紫千红已是春的壮美画卷。

在第一辑已出版的13册翻译论著中,对译史、译论史研究,翻译理论研究和译作品评这四大翻译学科的基础研究已有了较大的进步和深入,特别是某些领域的专题研究和填补空白的前沿性课题研究有了很大的突破。比如:译史研究,名家翻译、歌剧翻译、诗歌翻译研究等。每一本论著都代表着翻译研究的一个课题,一个领域,代表着中国翻译学科的基础建设,给从事翻译研究的人们以启示和经验。有些译家学者一辈子就是投身于某一领域的翻译实践与探讨,已经有了丰富的经验和权威性,非一般人能涉足,比如译史研究、歌曲翻译等。但他们年事已高,若不及时约请他们总结成果,著书立说,也许若干年后,这些翻译专题的研究就会无人问津,而成为翻译研究之空白,留下千古遗憾。当然,这些已出版的论著并不是完美无缺,无可挑剔。有些可能还仅仅是限于层面的叙述,资料的汇编,局部的见解,不成熟的看法和一家之言;或有过激或有偏颇。但倘若我们设想得更远一些,当多年后有人再撰写同类课题著作或进行同类专题研究时,今天出版的这些论著就会成为他们唯一不可缺的重要参考书,成为他们研究中的重要经验之文字记载可资借鉴。使相关方面的研究得到进一步完善与充实,不足之处也将在更深入更全面的探索与研究中得到弥补。人们说第一个吃西红柿的人很勇敢,后吃者不会忘记他。在这里我要说,第一个写出同

类专题研究著作的人则是勇敢加伟大,留名于中国翻译史册。后辈学者将永远纪念他,感谢他。因此,在我看来,丛书的每一册都是一个闪光的学术亮点,珍贵而有价值。

新世纪伊始,“中华翻译研究丛书”的第二辑早已在酝酿之中。新近出版的《歌曲翻译探索与实践》是丛书第二辑中的第一本。近年来随着祖国的改革开放与进步,翻译研究也在一步步扩展深化。2001年中国宣告入世,翻译这座沟通人类灵魂的精神桥梁将与社会各个领域发生更为广泛的联系。在多元文化、多元经济、多元社会形态的今天,翻译和翻译研究呈现新动向。一是趋向多元化,二是面临新的挑战与突破。关注新动向,才能抓住翻译研究的新问题、新特点。因此丛书的选题构思与内容需要做新的调整与列选。丛书第二辑的选题内容欲从两大方面进行:一是关注新世纪呈多元性趋向发展的翻译特点,开拓选取有价值的前卫课题;二是继丛书第一辑的特色和优点,继续作翻译专题性与综合性研究。我在前面已提到,丛书的策划、编辑、出版至今已走过了整整10年,其封面、版式设计,整体装帧也需适应学科发展、读者心理和市场经济。这些都是我决定推出“丛书”第二辑的原因。十分幸运的是这一切都得到了我所供职的出版社相关领导的大力支持,并使“中外翻译研究丛书”得以列选国家“十五”规划项目。在此,我个人,也代表读者朋友向他们表示深深的感谢,感谢他们对翻译事业的理解和关注。当丛书第二辑出现在读者眼前时,但愿能让读者有一种全新的感觉,能够从字里行间感觉到翻译研究的新脉动,能够倾听到翻译学科与多元社会共同发展进步的脚步声。

翻译是多维文化的交融。1998年香港翻译学会会长刘靖之教授为刘宓庆教授著作的《文化翻译论纲》(湖北教育出版社,1999年11月出版)撰写了序言。应刘教授之托为他的序言

定个标题。我读了他的序言和刘宓庆先生的书稿后,觉得翻译的文化多维性是一个很重要、很庞大、很复杂的问题,且与时代变迁、社会发展、人们的需求息息相关,还有许多新问题尚待人们去探讨、去研究。于是便有了“翻译:多维文化的交融”这个序言标题。我曾在电话中征求刘教授本人的意见,他表示很赞同。2000年《中国翻译》第1期刊出了刘靖之教授的这篇序言。这虽然已是三年前的事情,但我认为多维与多元是一个概念,都表明翻译与社会文化之间的复杂性和多面性。今天的社会文化、社会经济和社会形态都呈多元化发展,翻译研究自然也有它的多元性、复杂性和独特性。比如翻译与传播学;翻译与社会及怎样使翻译适应、融入传播学,使译作更好地或易于被人们接受、读懂和理解等。这些似乎还有待于我们译界的专家学者进一步从深化和横向去探讨。2001年9月我去云南参加第五届全国优秀外国文学图书颁奖会时,译林社的前任社长李景端先生曾与我谈到这个问题。前不久我得知,刘宓庆先生正在构思这一方面的写作计划,它有可能出现在丛书第二辑的行列之中。还有上海外国语大学查明建博士、谢天振教授合著的《中国20世纪外国文学翻译史》;南京大学许钧教授著作的《翻译论》;青岛海洋大学杨自俭教授主编的《译学新论(1993—2002)》;南开大学的王宏印教授撰写的《中国传统译论经典诠释》等都是丛书第二辑的重要选题。此外,诸如复合型翻译人才的培养;翻译服务;翻译素质;机器翻译;口译;隋唐时期的佛经翻译、文革时期的政治、文学艺术翻译等诸多问题,都有待于我们去探索、去讨论、去深化。今天把它们写在这段文字里,但愿能收到抛砖引玉的效果。

我想说一个不算离题太远的话题,这就是翻译在中国是否能成为一种新型的文化产业?这是一个很值得译学界人士和出

版人共同关注和深思的新问题。2001年我在德国进行出版研修考察时,听到有识之士谈到“商业翻译”这个话题。其实,随着我国市场经济的发展和实力的提高,与世界各国的经贸往来日益增多。翻译不再限于文学、艺术、科技、时事等。一种最时尚、最应时、需求量大而要求快的翻译——商业翻译,已在社会上悄然繁兴。就我个人理解,商业翻译蕴含着两种概念、两个重要议题。一是商务行业内的各种业务(务实)翻译称之为商业翻译。二是在多元化的社会主义市场经济中,翻译本身应成为一种新型的文化产业,而不是文化的附属品,立足于社会主义市场经济之林,也称之为商业翻译。前者是具体的商务行业内的译事活动,后者是把翻译当做企业来运作。有关这两个问题的详细看法我将在另一篇文章中说到。我想这也是翻译研究应关注的新课题。当广东外语外贸大学的褚东伟先生来信与我谈到这方面的写作计划时,我当即认为这是个有新意的选题,并做了积极慎重的思考。“中华翻译研究丛书”已经编辑了十年,在整个策划流程中,策划者始终坚持着一个原则:一流的作者,一流的书稿,选题创新有原创性。这些年丛书之所以获得国内外学者的好评,赢得良好的社会效益,与这一贯穿始终的策划思想是分不开的。现在把一个年轻作者的书稿列入“丛书”,心里虽有顾虑,还是决定采取不拘一格,接纳新思想,新观点的态度将其列入“丛书”第二辑选题计划。在这本书里作者将探讨商业社会中的翻译和翻译的商业化运作及其有关问题。

“中华翻译研究丛书”这个书名似乎太气派!当初确定这个丛书名称时,我就有一种想法:即它的每一个选题,每一本著作都要有原创性与翻译学科的代表性,要能反映中国译界专家学者的学术实力和个性,显示中国翻译事业的进步与发展。因此无论是丛书的第一辑还是第二辑都是一个不可分割的整体,

当这个整体与其他兄弟社出版的类似书籍汇合一起时,便形成了一个更大的整体。十年来,感谢译界专家学者与出版人的携手努力与辛勤劳作,中国翻译学科建设的宏伟工程已在这个大整体上逐步构造建立,令人振奋!

春天就要到来,我仿佛看到春风绿草中巍巍而立的翻译学科大厦和大厦上光彩耀眼的金砖碧瓦!译海广阔无涯,翻译研究之路和翻译丛书的出版行程还将是千里万里。

2002.1.10 于武昌东亭

## 编辑的话

唐 瑾

打开中国的翻译史册,仅在五四运动以前,就有过三大翻译高潮,即从东汉到宋代的佛经翻译,明末清初的科学翻译和鸦片战争以后的西学翻译。每次的高潮都融合了历代翻译家们对中国文化事业的进步所作出的重大业绩。而近代以来翻译的实绩以及翻译理论与翻译研究的进步和发展则远非前人所能比,取得了突破性的进展。近年来,出版界出现了名著复译的热点现象。然而,令人遗憾的是,有关翻译研究著作的出版似乎一直不太为人所关注、所重视。事实上,翻译作为语言学中的一门独特学科早已分支而立,形成一门具有国际性的独立学科,并在学术界有着一定的重要地位。如果说对翻译进行多角度的、不懈的研究是促进翻译事业进步与发展的基本前提,那么,出版翻译研究的有关著作既是促进这门学科日趋规范、日趋成熟的重要条件,也是出版界人士责无旁贷的职责,我们应当让它理所当然地在众多的出版物中占有一席之地。否则我们会有愧于为我们开创翻译事业的先祖,有愧于为中国翻译事业做出杰出贡献的前辈译家学者,使我们遗恨千古。

“中华翻译研究丛书”正是编辑对历史和现实的思考所作出的选题设想,并得到我所供职的出版社领导的大力支持,列选国家“十五”规划项目和湖北省“九五”、“十五”重点图书规划。这套丛书的主要目的是专家学者从多方面探讨、记述中国翻译的渊源与发展,成就与不足以及翻译对中国文化事业的影响和贡献,促进中国翻译事业的新发展。我不知道它能否称得上是我国第一套总结、研究我国翻译诸多方面问题的最全面、最完

整、最系统的大型学术丛书,即便不如此,我想它至少将为我国及世界各国的翻译工作者、汉学家以及从事翻译研究的专家学者,系统地了解中国翻译事业的成就与发展,进一步促进中外文化交流发挥积极的作用。为此,我心释然,并期望着它对今后的中国翻译事业带来新的理论观照,对中国的翻译及其研究产生全方位的影响。

最后要说的是,我不是翻译工作者,更不是翻译家,或许我根本不懂得翻译。但我全心地敬佩那些在译海中默默无闻,辛勤耕耘,无私奉献的译家学者们。为此,我十分乐意为我国的翻译研究与理论建设尽上我的一点绵薄之力,向一代译家学者奉献我的敬爱之心。我希望着我们之间有一个沟通,成为师生,成为没有年龄界限的朋友。

1995.6.20·武汉

## 补 记

当写下上面的话,当“中华翻译研究丛书”的第一本《翻译新论(1983—1992)》于1994年7月出版,5个年头过去了,丛书中的专著已出版8种。

想当初,我心里确曾忐忑不安,这种不安是一连串的问号:这套丛书能否成功?能否顺利?能否得到翻译界、学术界的认可和关注?现在,令人欣慰。丛书自出版以来反响比原先预计的更为良好,正日益受到海内外专家学者的关注,学术界、翻译界和出版界给予了较高的评价。由于这些鼓励和读书人对丛书的厚爱,使我充满了新的学术底气和编辑信心。

由于操作需要谨慎,丛书策划之初,我只计划出版8种或10种,可步入这块学术领地,发现要做的,需做的或值得一做的事情实在太多太多。因这种种原因,促使我对这套丛书的结构和内容做了新的思考和调整,有必要扩大丛书选题,开拓翻译研究的新课题,力求这套丛书的出版更有价值,更有特色,更有突破,日趋完善与合理。在丛书操作过程中,我也愈益认定这套丛书的数量不应受到某个数字的限制,时间上也不要因为它是湖北省“九五”重点图书,仅仅作为一种计划去完成。而应当将它作为一种宏远的选题规划去操作,去实施。凡有新意、有价值、原创性强、填补空白的翻译研究课题都应列入这套丛书。

当然,要做下去,难度比已经做过的更大些。由于这套丛书具有相当的开创性,过去操作上的难度是不言而喻的。许多选题富于原创性,属填补空白之举,约稿中常遇挫折与困难。写作者没有三年五载写不出来;有些选题内容非一般人所能涉足,且资料难寻,又无同类书籍可资借鉴,常常是三番五次地找人,换人,才能约请到最佳人选去写作;而有些选题的作者则如同珍品中的“孤本”,再无第二者可寻。这种种原因,使得丛书的出版一直只能是较为缓慢地进行。不过有利的条件也不少,何况,道路已经开通。在这样一种开辟道路的过程中,丛书之五《翻译思考录》的作者,南京大学的许钧教授从翻译学科建设的角度为丛书的组织编写提出了许多高见和建议,并热情推荐合适人选,对丛书的出版和宣传,亦给予了极大的支持和帮助;丛书之十《从柔巴依到坎特伯雷——英语诗汉译研究》的作者,黄杲斫译审也为丛书的选题提出了很好的建议。可以说,这套丛书的出版成功,不仅仅是策划人智慧和心力的投入,出版社财力的支持,更凝聚着这些专家学者闪光的学术思想。这是一种共同的事业,在共同的事业中,任何感谢的话将显得苍白。

“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索。”这些年来,在这套丛

书的编辑事务中,我常以此自励,在编辑工作中苦苦地“求索”着自己要做或认为值得一做的事情。当然这种编辑“求索”与学者著书立说的“求索”意义不同,或许还谈不上是“求索”。但这种“求索”的精神却使我拥有一种使命感,作为一名英文编辑,无论对翻译研究还是翻译学科的建设,我总有着一份割舍不了的关注和特殊的感情。世纪晨钟的钟摆敲击着心扉,我仿佛已经看到新世纪的芳草地正在延伸,那就是“中华翻译研究丛书”作为跨世纪的宏伟文化工程所富有的生命律动。

1999.9. · 中秋夜 · 汉口

★ “中华翻译研究丛书” “十五” 国家重点图书 ★

“中华翻译研究丛书” 著名专家学者精心著述

囊括翻译研究三大方向：

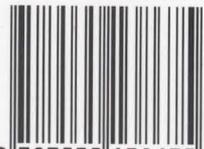
译史译论史研究

翻译理论总结和探讨

翻译实践与批评

丛书内容丰富，写作大气。对翻译进行多学科、多方位、多角度的学术透视。其原创性、权威性、系统性深得学界赞扬。

ISBN 978-7-5351-3867-5



9 787535 138675 >

定价：42.80 元