

# 《圣经》汉译的文学化趋向

任东升

(南开大学外国语学院英语系, 天津 300071)

**摘要:**《圣经》汉译文学化的趋向表现在三个方面:(1)中国翻译家对《圣经》自身的文学性的发现;(2)中国翻译家通过翻译实践再现《圣经》的文学性;(3)中文《圣经》以“翻译文学”的文本被中国读者接受。这种趋向以严复翻译英文“钦定本”修订本《马可福音》1-4章为标志,具有文化、翻译学和文学三方面的重大意义。

**关键词:** 圣经; 汉译; 文学化

**中图分类号:** H059 **文献标识码:** A **文章编号:** 1002-722X (2003) 02-0086-06

## Chinese Bible Translation: Moving From Religion to Literature

REN Dong-sheng

(English Department of Foreign Language College, Nankai University, Tianjin, 300071, China)

**Abstract:** The move from religion to literature in Chinese Bible translation is demonstrated by three facts: Chinese biblical translators' recognition of the values of the Bible, their translating of the Bible from a literary perspective, and Chinese readership's acceptance of the Chinese Bible versions as literary texts. With Yan Fu's translating of *Mark* 1-4 of the *Revised King James Version of Bible* as a mark of beginning, this turn is of great significance in relation to China's cultural exchange with the West, Chinese translation history and the Bible's impact upon Chinese modern literature.

**Key words:** Bible; Chinese translation; move from religion to literature

本文试图通过对中国圣经翻译传统的分析,揭示《圣经》汉译文学化趋向的背景及意义。

### 1. 《圣经》汉译文学化趋向发生的背景

《圣经》汉译文学化趋向表现在三个方面:(1)中国翻译家对《圣经》自身的文学性的发现;(2)中国翻译家通过翻译实践再现《圣经》的文学性;(3)中文《圣经》以“翻译文学”的文本被中国读者接受。纵观《圣经》汉译史,翻译主体《圣经》文本观的转变对《圣经》汉译文学化起着决定性作用。

#### 1.1 唐代和明末清初的宗教圣经文本观

从盛唐之初到新中国成立,基督教在华有过四次传教浪潮,即盛唐、元朝、明末清初、清末民初。四个时期的圣经翻译均受到政治方面的极大影响。阿罗本受到唐太宗的接见,获准建立专门寺院翻译《圣经》,传其教义;利玛窦觐见了明万历帝,遂得以实施自己的“学术传教”计划;孟德高维诺

受到元朝大汗忽必烈的支持,得以将《圣经》内容译成蒙文。第一次鸦片战争后,基督教新教凭借帝国主义的坚船利炮,迫使清政府同意传教士由沿海向内地传教。《圣经》就是这样以宗教文本的面目与当时的主体文化发生了联系。在翻译主体心目中,《圣经》是基督教的神圣经典,权威很高,译者丝毫不能有自己的理解。在他们手里,《圣经》只是一种宗教工具,他们的翻译也仅仅是传教计划的一个步骤而已。这一《圣经》文本观决定了他们的圣经翻译是宗教性质的翻译。至于他们所遵循的翻译原则,从贺清泰的《古新圣经》序言里可以窥见一斑:

翻译《圣经》的人,虔诚敬慎,惟恐背离《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》的本文文意,不图悦人,惟图保存《圣经》的

收稿日期: 2002-07-20; 修订日期: 2002-11-26

作者简介: 任东升 (1966-), 男, 南开大学外国语学院英语系翻译理论方向博士研究生, 研究方向: 《圣经》翻译研究。

本文文意。自古以来，圣贤既然都这样行，我亦效法而行，共总紧要的是道理，贵重的是道理。（陈福康，2000：51）

传教士因对中国的语言抱有偏见而不翻译全部《圣经》，而只选择宗教性极强的片断，如利玛窦翻译的《祖传天主十诫》，阳玛诺的《天主降生圣经直解》等，并且多自拟书名。以今天的翻译标准来看，这些宗教性的圣经片断翻译很难称得上是真正意义上的翻译。中国学者陈福康（2000：v）使用“科技翻译”和“宗教翻译”之谓给明清之际的两大翻译定性，无疑是指宗教文本观促成的圣经翻译的性质。

### 1.2 清末民初圣经文本观

清末民初的《圣经》译者绝大部分是身为基督教传教士的汉学家。从基督教新教传教士马礼逊1819年在中国境内完成完整的《圣经》中文译本到1919年《官话和合本》（1939年更名为《国语和合本》）问世的100年间，先后出现了9部完整的中文《圣经》，（庄秉玉，2000：128）采用了文言（深文理）、浅文言（浅文理）、官话（白话文）三种语体。这一时期的《圣经》翻译有四个特点：（1）有完整的原本作为根据，产生了完整的中文译本；（2）圣经译者有自己的翻译思想和翻译原则；（3）重视《圣经》中文表达上的文采；（4）中国翻译家开始介入《圣经》翻译，并从文学翻译角度翻译《圣经》片断。

1922年的马士曼文言译本主要以“钦定本”为根据；1823年出版的马礼逊的文言文译本《神天圣书》虽然从原文译出，但是也参照了“钦定本”。（赵维本，1993：18）马礼逊的译本在欧洲也引起了轰动。《新约》出版后，引起欧洲博学之士的好奇，他们人手一本，并为各自的图书馆购买。（谭树林，2000：60-64）《官话和合本》以1855年出版的《英文修订本圣经》（*Revised Version of the English Bible*）作为和合译本的根据，（赵维本，1993：33）被誉为“模范的翻译”和“白话文学的先驱”，（朱维之，1941；1992：70）是“适合对外开放的新文化译本”，对新文化运动起到了推波助澜的作用。（马祖毅，1999：247）

这一时期的传教士都是精通中文的汉学家，对圣经翻译有自己独到的见解。如马礼逊认为，作为一名译者，应负有双重任务：其一，要正确地理解原文的意义、感情和精神；其二，用清楚、正确、熟练的文字，将原文的意思、感情和精神表达出来。在谈及自己翻译《圣经》的原则和方法时，他

说：在我的翻译，我是忠于原文，务求清晰与简洁。（赵维本，1993：16-17）指导马礼逊的翻译原则是“忠实、明达和质朴”。他的中文《圣经》“合乎中国文法的译本，使普通的读者也能理解”。（谭树林，2000：60-64）第一个尝试用浅文理翻译《圣经》的杨格非对“忠实的译文”有了新的理解。他反对逐字对译的呆板翻译方法，认为那样做只会曲解原文的意思。认为，“忠实的译文在乎保留原作者的意思，并将它表达出来。”（赵维本：23）这一主张与当代《圣经》翻译理论家奈达的“动态对等”有相似之处。“和合本”译委会的目标是出版一部简单、清楚、顺畅，具有文学品味的译本。（赵维本：33）为此，他们制定了四项翻译原则：

- （1）译文必须为全国通用的语言，不可用地域性的土语；
- （2）译文必须简单，诵读时各阶层人士都能明白；
- （3）译文字句必须忠实于原文，同时又不失中文的文韵和语气；
- （4）原文中的暗喻（或隐喻）应尽可能直接译出，而非意译。

四项翻译原则中，第三项是最重要的一条。他们在实际翻译中从文字上的准确逐渐倾向于忠实意义上的准确。据一份报告说，为了翻译好这部中文《圣经》，译者使用了1000条新的表达方法，创造了87个新汉字，（I-Jin Loh，1995：62）体现了勇于创新的精神。

中文《圣经》的文采，得益于中国学者、翻译家的文字润泽。如马礼逊译本在中文表达方面明显优胜于马士曼译本，流传较广，并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。这得益于中国文人杨三德、袁光明、李十公、陈老宜等人的协助。“代表译本”尤胜于其他译本，文采斐然，则归功于中国文人、翻译家王韬的襄助。“和合本”被推为“标准译本”（朱维之语），（常耀信，1995：79）身为“和合本”译委会主席狄考文助手的中国翻译家王宣忱功不可没。中文《圣经》以其自身的汉语文采吸引了大批中国读者。正如朱维之所回忆的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》、《约伯记》、《马太福音》等也觉得美不胜收。”（李希兰，1989：189）

朱维之先生这番话是对中文《圣经》读者的感受而言的。陈玉刚先生则从《圣经》文本的文学性

内容对这一时期的传教士的《圣经》翻译做出了公允的评价:

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,又是一部希伯来文学总集,其中公元前十三世纪到公元前三世纪的希伯来民间史诗、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。(陈玉刚,1989:26)

由此可以推断,《圣经》翻译,起码是部分文学内容的翻译,已经被看做是“文学翻译”。

《圣经》翻译和佛经翻译一样,都经历了外国人主译、中外人士合作翻译和中国翻译家独立翻译三个时期。随着中国翻译史上第三次高潮的到来,《圣经》汉译也进入繁荣时期,中国第一批游学或留学海外归来的翻译家开始真正涉足《圣经》翻译。如曾在牛津大学发表过演讲,游历过英、法、俄三国,被外国传教士誉为中国“第一流学者”的中国翻译家王韬,(1828-1897)在外国传教士裨治文的协助下,出国前就译出了“文辞达雅”的文言《新约》和《旧约》。(马祖毅,1984:267;林煌天,1997:692)近代译界泰斗严复留学英国归来,除了翻译出版9种译作外,亲自动笔,译出《马可福音》1-4章,“文笔古雅”,(朱维之,1941:72)于1908年在上海发表。(I-Jin Loh,1995:58)

1.3 严复的文学圣经文本观——《圣经》汉译文学化趋向的标志

严复是第一个从文学角度翻译《圣经》内容的中国翻译家。从曾经翻译过《圣经》“耶米利哀歌”片断的著名学者、翻译家朱维之先生和香港基督教权威人士、《圣经》翻译专家骆维仁(I-Jin Loh)先生提供的信息来看,严复用他一贯提倡的“汉以前”文言翻译了《马可福音》1-4章,确实无疑。由于无从找到译文,我们只能凭借有限的材料来推测一些答案。对严复很有研究的贺麟先生早在1925年就统计过严复所译的9种书,分别涉及哲学、经济、法律、论理(两部)、社会学、政治、教育,单单没有包括他翻译的《圣经》片断。是挂一漏万呢,还是无法将其归类呢?“严复选择原书的精审”表现在:(1)“选择原书之卓识”;(2)“认定先后缓急和时势之需要”;(3)“所选译书都是他精心研究过的”;(4)“均能了悉该书与中国固有文化的关系,和与中国古代学者思想的异同”。(罗新璋,

1984:147-150)根据这样的译书原则,严复不是轻易选择《圣经》内容来翻译的。试想,严复在1877-1879年留学英国期间,“钦定本”的修订工作正在轰轰烈烈地进行。况且,生活在一个深受《圣经》教义浸染的国度,严复身为一个有头脑的知识分子,不可能对英文“钦定本”一无所知。再者,早在16世纪和18世纪,英国的两位圣经翻译理论家富尔克和坎贝尔博士,分别提出了“翻译可与信仰无关”、“《圣经》的翻译应为文学和宗教两种不同目的服务”的主张。(谭载喜,2000:102;161)这些开放的圣经翻译思想在西方圣经翻译界早已广为散播,深入人心。我们可以这样推断:《圣经》这部具有世界影响的“名著”不可能躲过作为启蒙思想家、翻译家的严复的视线;严复也正是从文学的角度、而不是从宗教角度接触英文《圣经》,进而动手试译。朱维之慨叹道:“可惜没有继续译下去”(朱维之,1941:72)骆维仁先生则说,严复的翻译是“为了把《圣经》这部西方名著介绍给国人。”(I-Jin Loh,1995)可见,在严复的眼里,《圣经》是文学文本,而不是宗教文本。有了这样的文本观,严复的《圣经》片断翻译自然就是从文学的角度进行的文学翻译。以严复翻译《圣经》片断为起始标志,中国的《圣经》翻译出现了从马礼逊的单纯的“圣经文本翻译”向文学的“圣经文本翻译”的转向,即《圣经》汉译呈现出文学化趋向。《圣经》汉译文学化趋向的最终形成有赖于圣经文学和圣经翻译文学在中国的反应和接受。

2. 圣经文学和圣经翻译文学在中国的反应和接受

《圣经》汉译的文学化端倪初露之时,正值中国继“西域”文化传入后第二次吸收外来文化——来自欧美,“远西”文化的高潮,(朱维之,1995)中国翻译家大规模译介外国政治制度、科学技术方面的作品和文学作品。在这种生机盎然的中外文化交流的大背景下,《圣经》中的文学内容先由传教士汉学家的完整译本介绍到中国,中国翻译家严复带头翻译《圣经》片断,《圣经》汉译出现文学化转向成必然趋势。配合这种《圣经》翻译的高潮,中国学者、文学家、翻译家积极介绍《圣经》文学,澄清了许多对《圣经》的错误认识,引导中国普通读者对圣经文学和圣经翻译文学的接受。周氏兄弟、郑振铎、茅盾是其中的代表。

鲁迅是最早谈到《圣经》文学性的中国文学家。在1907年发表的第一篇文艺论文《摩罗诗力说》中,鲁迅对古希伯来文学做出高度评价:“次

为希伯莱，……特在以色列族，则至耶利米 (Jeremiah) 之声；……然《哀歌》而下，无庚响矣。”(鲁迅全集 II, 1982: 63) 周作人在《〈旧约〉与恋爱诗》中声明，《雅歌》的价值“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”。(周作人, 1992: 347) 他认定，“《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。”(周作人, 2002: 76-80) 学生时代的林语堂曾说：“发挥旧约《圣经》应当做各式的文学读，如《约伯记》是犹太戏剧，《列王记》是犹太历史，《雅歌》是情歌，而《创世纪》和《出埃及记》是很好的，很有趣的犹太神话和传说”。(林语堂, 1990年)

郑振铎 1921 年在《小说月报》上发表《译文学书的三个问题》，通过对《圣经》翻译的探讨介绍了《圣经》的文学性。(罗新璋, 1984: 375-378) 1922 年 10 月出版的《小说月报》的 13 卷第 10 号刊载了由叶启芳、汤澄波合译，英国的 W·H·赫德森 (W. H. Hudson) 著的《圣经文学之研究》，提出了神学的《圣经》与文学的《圣经》问题。此后不久，郑振铎对《圣经》的故事作了文学性的述评。他认为，“《圣经》具有无比的价值与重要。其中的几篇，它们的艺术的精神已到达了极峰。”(胡绍华, 1999: 14)

中国现代文学中有些作品，如鲁迅化用《马可福音》15 章 16-37 节原文的《复仇·其二》，(李何林, 1975) 艾青的诗作《马槽》，徐志摩的小说《卡尔佛里》(耶稣被钉十字架的地方)，向培良依据《撒母耳记》(下) 创作的剧本《暗嫩》，茅盾发挥圣经内容创作的独幕剧本《美尼》、剧本《耶稣与淫妇》，短篇小说《耶稣之死》、《参孙的复仇》等文学作品，不仅以“化用”的方式再现了《圣经》的文学性，甚至近乎对《圣经》内容的“编译”。《圣经》文学通过中国文学家、翻译家介绍和评论，立即在中国文学界引起了一阵不小的《圣经》热。朱维之回忆道：“五四运动以后，新文学如雨后春笋般生长起来，青年们都如饥似渴地读起外来的作品，《圣经》也渐渐地被他们注意到了。”(朱维之, 1941: 70) 学生时代的他，把“一部笼罩着神秘外衣的《圣经》”当做“绝妙的文学美文来阅读与欣赏”。(崔宝衡, 1999: 235) 20 世纪 20 年代推行“新文化”之际，“和合本”《圣经》的四福音书作为标

准国语在中学教授。(赵维本, 1993: 38) 《中国近代文学大系·翻译文学集 (三)》收录了《旧约》中两首著名的诗歌——《弓歌》和《雅歌》。<sup>①</sup>(施蛰存, 1990: 95-102) 可见，即使是传教士翻译的中文《圣经》内容也被中国文学界当做“翻译文学”看待。

当《圣经》文学自身的独立价值为中国文学家所看重时，那些文学色彩浓厚、想象力超绝的圣经内容对他们具有相当的吸引力。从严复出于介绍圣经文学的目的而亲自翻译《圣经》片断，鲁迅、茅盾通过“编译”而化用圣经内容，到周作人、郑振铎对圣经文学的评论，《小说月报》明确“文学的《圣经》”，再到朱维之等文学青年从文学欣赏的角度接触《圣经》，一切都说明，中国翻译家和文学家对《圣经》的文本观是基于文学的，而不是宗教的。从接受的角度讲，《圣经》文学的译介活动配合了中外人士的圣经翻译实践，引导了中国读者对《圣经》文本文学性的认识，《圣经》在中国得到良好的反应和接受。

### 3. 《圣经》汉译文学化趋向的强化

众多中国翻译家动手翻译圣经内容，使《圣经》汉译的文学化趋向更加明显。除了严复，著名现代作家许地山早在 20 世纪 20 年代曾经翻译《雅歌》，刊于《生命杂志》上。翻译家吴经熊博士用五、七言古诗体翻译了《诗篇》；(朱维之, 1941: 70) 他的《圣经译义初稿》曾震动当时的中国译坛。(林煌天, 1997: 733) 研究希伯莱文近 20 年的李荣芳先生还创作性地用“骚体”译出《哀歌》全部五章，朱维之先生在青年时代曾根据肯特 (C. F. Kent) 的新英译本，译出《耶利米哀歌》第五歌，取名《劫后哀歌》，发表在《生命与真理》月刊。(朱维之, 1941: 72-74) 借着五四新文化运动的洗礼，中国人独立翻译《圣经》的新时代到来了。朱宝惠两次翻译《新约》；王宣忱因不满意传教士汉学家的翻译，用 6 年时间亲自重译《新约》，“字里行间，屡经斟酌，原意必求其切合，译词必求其晓畅。”(朱维之, 1941: 70) 继郑寿麟成功地翻译了《圣经·新约》之后，吕振中独自于 1970 年译出整部《圣经》。1979 年由五位华人翻译家根据《圣经》原文，以《现代英文译本》(Today's English Version, 1976) 为范本的《现代中文译本》问世，1993 年又有华人集体翻译的圣经《新译本》出版。中国翻译家主要是从文学翻译的角度翻译《圣经》的，他们的《圣经》译文为中国读者提供了丰富多样的圣经文学文献。如最近出版的《世界文学名著选读 II》中选用了圣经

《现代中文译本》(1979年初版)中涉及神话的《创世记》、历史英雄的《士师记》、赞美诗的《诗篇》、爱情诗的《雅歌》、抒情诗的《耶米利哀歌》、演说辞的《阿摩斯书》等六部书的片断。(陶德臻、马家俊, 2000: 23-47)译者在翻译过程中,“为了百分之九十以上的非基督徒”,“避免使用宗教术语或神学名词”。(赵维本, 1993: 110)请看下面的译例(《雅歌》第八章6-8节):

1919年“和合本”:

求你将我放在心上如印记, 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; 所发的电光, 是火焰的电光, 是耶和华的烈焰。

1979年现代中文译本:

愿你的心只向我敞开;  
愿你的手臂只拥抱我。  
爱情跟死一样坚强,  
恋情跟阴间一样牢固。  
它爆出火焰,  
像烈火一样燃烧。

从神学名词的取消、文字现代化、诗体的排列, 诗意的传达诸方面可以看出, 《现代中文译本》比“和合本”更好地传达出《圣经》诗歌的文学品质, 显示出中国翻译家紧跟时代的美学特征, 响应世界范围内《圣经》翻译的大趋势。<sup>②</sup>

#### 4. 《圣经》汉译文学化趋向的意义

文学与宗教混融一体, 不仅是希伯来文学, 而且是世界大多数民族古代文学的普遍特征。从世界文化的角度来考察, 《圣经》是一座人类文化的宝库; 从一个非基督徒的角度来看, 《圣经》是一部“百科全书”。单从文学的标准来衡量《圣经》, 它乃是一部具有重要地位的世界性文学名著。就连当代的《圣经》译者也十分肯定这部巨著鲜明的文学性。<sup>③</sup>

《圣经》汉译呈现文学化趋向具有文化、翻译学和文学三方面的意义。首先, 这一趋向是中国翻译界与西方汉学家在《圣经》汉译过程中“接力”的成果, 是中国文学界与西方文学世界“视界融和”的结果, 说明中国翻译界和文学界对世界优秀文化遗产和文学名著具有敏锐的鉴赏力, 以及中国翻译家主动汲取其他民族文化和借鉴世界文学的能动性和创造性。正是因为《圣经》汉译呈现出文学化趋向, 中西文化交流才跳出狭隘的宗教范围, 迈向中国文化与基督教文化的对话。其次, 在《圣经》汉译的文学化趋向强化过程中, 中国翻译家的

圣经翻译实践充分表明, 他们完全具备从希伯来语、希腊语、英语原文翻译《圣经》的实力。中国翻译家对待《圣经》翻译态度是严谨的, 表现了高超的文学翻译水平。再看, 更可喜的是, 《圣经》汉译文学化直接促使圣经文学开始扎根于中国现代文学。<sup>④</sup>中国现代文学的诗歌、散文、小说、戏剧等均不乏以《圣经》为素材的作品, 充满源于《圣经》意象的“异国情调”。

#### 注释:

- ① 文言文(又称“深文理”)《弓歌》选自美华书局出版于1896年的《旧约全书》;《雅歌》选自圣书公会于1908年出版的《旧约全书》官话(即白话)本。作为一部弥足珍贵的文学资料,“大系”所辑录的是1840-1919年间出现的翻译文学作品。但两首圣经诗歌是惟一没有注明译者的“翻译文学作品”。事实上也没有明确的译者。
- ② 在美国,有人重译圣经,是以平民化为目的。有人重译圣经,以符合原文为宗旨。又有一种重译圣经,目的在于维持文学上的雅致。(庄柔玉, 2000: 36)可见,世界范围内的《圣经》翻译文学化已成趋势。
- ③ 如 *Today's English Version* (《现代英文译本》, 1976)序言中称:“《圣经》不仅是一部备受推崇的伟大文学作品,而且是给所有人的福音——是每个人需要明白的道理,适用于每天的生活。”
- ④ 中国现代文学史上,不少文学家(同时又是翻译家)曾在教会学校接受教育,如冰心、许地山、张资平、林语堂、曹禺、萧乾等,因而非常熟悉《圣经》。鲁迅、周作人、郭沫若、老舍、茅盾、郁达夫、徐志摩、艾青等也都熟读《圣经》,其作品也或多或少受到《圣经》的影响。有些作家由于对《圣经》内容烂熟于心,甚至影响到他们的文学思维形式,在文学创作中“化用”《圣经》句式,成为他们个人风格的一种构成因素。如郁达夫《南迁》中含有英文《圣经》内容,沈从文模仿《雅歌》形成自己的“牧歌体”,冰心、巴金的作品流露出对圣经文体的“化用”。

#### 参考文献:

- [1] 《圣经》(现代中文译本). 香港: 圣经公会, 1988.
- [2] 《圣经》(英汉对照). 南京: 中国基督教协会, 1995.
- [3] 崔宝衡. 朱维之 [A]. 南开人物志第2辑 [C]. 天津: 南开大学出版社, 1999.
- [4] 陈福康. 中国译学理论史稿(修订本) [M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2000.
- [5] 陈玉刚. 中国文学翻译史稿 [M]. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1989.
- [6] 郭沫若. 《浮士德》简论 [A]. 罗新璋. 翻译论集 [C]. 北京: 商务出版社, 1984.
- [7] 胡绍华. 中国现代文学与宗教文化 [M]. 武汉: 华中师

- 范大学出版社, 1999.
- [8] 李前宽 [韩]. 中国基督教史略 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998.
- [9] 李何林. 鲁迅《野草》注释 (修订本) [Z]. 西安: 陕西人民出版社, 1975.
- [10] 李寿兰. 文学翻译百家谈 [C]. 北京: 北京大学出版社, 1989.
- [11] 林煌天. 中国翻译辞典 [Z]. 武汉: 湖北教育出版社, 1997.
- [12] 林语堂. 林语堂文选 (下) [M]. 北京: 中国广播电视出版社, 1990.
- [13] 鲁迅. 鲁迅全集 II: 摩罗诗力说 [M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [14] 马祖毅. 中国翻译简史——五四以前部分 [M]. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1984.
- [15] 马祖毅. 中国翻译史 (上) [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1999.
- [16] 任东升. 圣经中文译者对翻译理论的探讨 [J]. 外语与外语教学, 2001, (12).
- [17] 任东升. 中国翻译家与《圣经》翻译 [J]. 四川外语学院学报, 2002 (4).
- [18] 施蛰存. 中国近代文学大系——翻译文学卷三 [Z]. 上海: 上海书店, 1990.
- [19] 谭树林. 论马礼逊《圣经》汉译及其影响 [J]. 山东师大学报, 2000, (5).
- [20] 陶德臻, 马家俊. 世界文学名著选读 (II) [Z]. 北京: 高等教育出版社, 2000.
- [21] 赵维本. 译经溯源——现代五大中文圣经翻译史 [M]. 香港: 中国神学研究院, 1993.
- [22] 周作人. 周作人散文 (第 2 集) [C]. 北京: 中国广播电视出版社, 1992.
- [23] 周作人. 艺术与生活 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [24] 朱维之. 基督教与文学 [M]. 上海: 上海书店, 1941; 1992.
- [25] 朱维之. 对中国文化的两度外来影响的三高峰 [A]. 常耀信. 各种视角——文化及文学比较研究论文集 [C]. 天津: 南开大学出版社, 1995.
- [26] 庄柔玉. 中文圣经译本权威现象研究 [M]. 香港: 国际圣经协会, 2000.
- [27] 邹振环. 影响中国近代社会的一百种译作 [M]. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1996.
- [28] *Good News Bible——Today's English Version* [Z]. Hong Kong: The Bible Societies, 1981.
- [29] *Holy Bible* [Z]. Nashville, Tennessee: The Gideons International, 1987.
- [30] I-Jin Loh. Chinese Translations of the Bible [A]. Chan Sin-wai and David E. Pollard. *An Encyclopedia of Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- [31] Nida, Eugene A. *Language and Culture* [M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2001.

(责任编辑 张建中)

(上接第 37 页)

从以上的例子我们还可以看出, 有时同样的表达方式在不同的语境下却有不同含义, 交际者是如何推导出来的呢? 另外, 一定的表达方式和其语用含义之间有着一定的联系, 这又是为什么呢? 这些都是以后需要探讨的问题。

## 参考文献:

- [1] 陈望道. 修辞学发凡 [M]. 上海: 上海教育出版社, 1979.
- [2] 彭增安. 语用·修辞·文化 [M]. 上海: 学林出版社, 1998.
- [3] 徐昌华, 李奇楠. 现代日语间接言语行为详解 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2001. 45-47.
- [4] 许宗华. 现代日语中的名词谓语句的语用研究 [M]. 北京: 军事谊文出版社, 2001. 179-199.
- [5] 张凤. 俄语中的同语 [J]. 解放军外国语学院学报, 1998, (6).
- [6] グループ・ジャマシイ. 日本語文型辞典 [Z]. 日本: くろしお出版, 1998.
- [7] Shigeko Okamoto. Nominal repetitive constructions in Japanese: The "tautology" controversy revisited [J]. *Journal of Pragmatics*, 1993, (20): 433-466.

(责任编辑 刘芳亮)