

· 翻译史研究 ·

## 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

夏元

(深圳大学文学院, 广东 深圳 518060)

**摘要:** 在可能发生的价值冲突面前, 明末清初来华传教的耶稣会士翻译《圣经》时采取了适应的策略。这意味着, 对有悖儒家价值的重要福音信息不进行传达; 如果必要的话, 将之悉数删除; 如果原文行文与中国习俗和价值观不符, 则淡化原文语气; 在某些场合, 添加原文根本没有的内容, 即使所添加内容与福音信息截然相反也在所不惜。“天”和“天主”等中文语词被传教士用来翻译 Deus 这一关键概念, 藉此, 迥然有异的中西价值体系之间搭起了一座概念的桥梁。另一方面, 由于与耶稣会士的密切接触甚至信仰基督教, 儒家士大夫也掌握了一条将西方更先进的科学技术引入中国的方便渠道。

**关键词:** 《圣经》; 翻译; 耶稣会士; 价值冲突; 天; 天主

**中图分类号:** H059 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-873X(2005)04-0051-05

### The Clash of Values and the Imperative of Translation: The Case of Jesuit Missionaries' Rendering of *The Bible* into Chinese in the 17th Century

Xia Yuan

(College of Arts, University of Shenzhen, Shenzhen 518060, China)

**Abstract:** Facing the dire consequences of a head-on clash with the local values in their efforts to turn *The Bible* into Chinese, the Jesuit missionaries in China during the first half of the 17th century opted for an adaptational approach. They withheld messages of the Gospels that did not sound compatible with the dominant Confucian orthodoxy, completely expunging the passages concerned when necessary. They toned down any original wording in conflict with the then Chinese sensitivities. To ensure the Chinese version's acceptance by the intended audience, they even added to it ideas either nowhere to be found in the original text or flagrantly contradictory to what was regarded as God's teaching. The Chinese notions of *Tian* (the Heaven) and *Tianzhu* (the Lord of the Heaven), for instance, were used as equivalents for the Christian concept of *Deus*. Such strategies succeeded in bridging the conceptual gap between two otherwise incommensurate cultures and discourses. In large measure because of the missionaries' translation practices, the Confucian literati were able to gain access to what the West had to offer at that time, especially its more advanced sciences and technology.

**Key words:** *Bible*; translation; Jesuits; value clashes; "Heaven"; "Lord of Heaven"

#### 一、耶稣会士来华传教的文明史背景

迄至16世纪下半叶, 各主要文明间已有了价值层面的深入交往, 这种交往甚至已结出了丰硕的果实——在西亚地中海世界, 希腊罗马文明与叙利亚文明结合<sup>①</sup>, 产生了西方文明、伊斯兰文明及相应宗教; 在南亚和东亚, 通过佛教传入中土的印度文明与中国文明结合, 产生了中国形态的禅宗佛教, 使中国文明变得更精致更丰富。此时, 有一个明显的例外, 即中西关系。直至16世纪下半叶, 中国和西方两大文明在价值层面上仍无实质性交往。诚然, 景教和伊斯兰教在唐代、天主教在元代即已传入中土, 但这些宗教与主流意识形态——儒家在价值层面并没有发生实质性的接触和互动。<sup>②</sup>之所以是例外, 也因为除了以上提到的各文明间在价值层面的交流以外, 至16世纪下半叶, 中国与日本已有约十五个世纪的交往, 西方与印度和日本之间也在16世纪上半叶开始了积极的互动。所以当耶稣会士利玛窦 (Matteo Ricci) 学习多年汉语和中国经典后于1583年进入中国时, 中西文明交流史上开始了一个新篇章: 西方主流意

识形态基督教与中国主流意识形态儒家之间开始了一个实质性的冲突互动过程。这也是一个中西文明交融会通的过程, 而耶稣会传教士们在其中所扮演的角色是: 主观上积极传播一种异质的宗教, 客观上却沟通了先前并没有实质性互动的中西文明。如果说这种文明间交往的载体是基督教, 那么如何通过适当的《圣经》翻译把基督教理念移植到中国, 是摆在耶稣会士面前的一个难题。

耶稣会士是有备而来的。在此之前, 他们在西方接受了严格的神学训练, 其中一些人更接受了先进的人文科学训练。他们还需要在印度、澳门学习多年汉语和中国经典。他们不仅有明确的传教目的和方针, 而且有富于变通的策略, 尤其注重用西方科技知识来赢得士大夫的注意和信任 (西方先进的科技知识得以作为传教副产品输入中国)。从中国士大夫方面看, 无论同情还是敌视基督教, 无论着迷于西方科技知识还是对基督教本身感兴趣, 他们对耶稣会士的真正意图都没有切实把握。因而若把中西之间价值层面上这场实质性的交往比作一次不期而遇的交锋, 不难发现耶稣会士在暗处, 士大夫在明处; 耶稣会士知道基督教与儒家信仰有根本的理念分歧, 是两种品质迥异的意识形态, 而士大夫对此大体上是蒙

收稿日期: 2004-05-09

在鼓里的。耶稣会士也知道，士大夫们受过严格的经典训练，理性思辨能力强，要他们像普通百姓那样无条件、无怀疑地接受一种异质信仰，是不现实的。他们很快发现，只有诉诸士大夫的自然理性和儒家经典的正统性和权威性，方可能打开局面。这意味着他们在关键概念上既要坚持基督教基本理念，又不能与儒家信仰发生正面冲突；也意味着《圣经》中与儒家理念明显不符的内容不能立即翻译介绍给士大夫，或者说暂不告诉他们，待他们入教后才使其了解；对于《圣经》中不符合儒家理念的内容，应加以淡化，使之更容易被接受；为了不与儒家伦理发生正面冲突，也为了便于中国人理解基督教理念，甚至可以对《圣经》内容进行删节或增添，或进行严复《天演论》式的译述。换句话说，翻译介绍什么或不翻译介绍什么，以及如何翻译介绍，是耶稣会士在华传教能否取得成功的关键。

## 二、艾儒略的《福音书》翻译策略

不妨先看看耶稣会士艾儒略(J·Aleni, 1613年至1649年在华, 主要在福建传教)的《福音书》翻译个案。1635年, 艾儒略在福州出版了《天主降生言行纪略》一书。此书的重要意义在于, 它首次用汉语译述了四福音书的主要内容, 是用汉语写成的第一部相对完整的耶稣传记(柯毅霖, 1998: 216 - 217)。<sup>⑤</sup>

《天主降生言行纪略》在译述《马太福音》故事时, 保留了“弟兄要把弟兄、父亲要把儿子, 送到死地; 儿女要与父母为敌, 害死他们”(《圣经·马太福音》10:34-37(和合本))这段话, 仿佛即便有可能产生误解, 也要忠实于原文, 把原文精神原汁原味地传达给中国人。可是上下文清楚地表明, 耶稣并非告诉门徒必须这么做, 而是说追随他, 在犹太当权者和罗马统治者迫害下会有这种后果。接下来“你们不要想, 我来是叫地上太平, 我来并不是叫地上太平, 而是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏, 女儿与母亲生疏, 媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的, 不配作我的门徒; 爱儿女过于爱我的, 不配作我的门徒”这段话(《圣经·马太福音》10:38-39(和合本)), 艾儒略就全部删掉了(柯毅霖: 228), 因为尽管耶稣并非真要挑起动乱, 使家庭闹分裂, 而是说追随他客观上可能产生这种后果, 但在视家族和家庭为神圣的儒家语境中, 这毕竟是极易产生误解的。同样的, “不背负十字架跟从我的, 也不配作我的门徒。得着生命的, 将要丧失生命; 为我丧失生命的, 将要得着生命”(《圣经·马太福音》10:21(和合本))这段话也被艾儒略删去(柯毅霖: 228), 因为“背负十字架”、“得着生命”和“丧失生命”等语具有典型的基督教话语特质, 可以直解, 亦可是比喻, 对尚不熟悉基督教理念的中国人来说, 即使不产生误解, 也很难准确地领悟。

在遣词造句上, 艾儒略也表现出了相当程度的灵活性。对于“If any man come to me, and hate not his father, and mother, and wife, and children, and brethren, and sisters,

yea, and his own life also, he cannot be my disciple”(Luke, 14:26, King James Version)<sup>⑥</sup>这段很容易产生误解的话, 他在翻译中对原文措词进行了淡化处理:“若欲亲就我, 而不谢父母妻子及轻生命者, 非吾徒也”(转引自柯毅霖: 229)。这里“谢”字用得巧。该字本义为“辞别”、“拒绝”。如果毫无变通地忠实于“hate”一类词的字面意义, 就得用“仇恨”或“恼恨”一类生硬字眼, 难以为中国人所接受。无怪乎《圣经》现代和合本译文与艾儒略的思路很相近, 甚至更进了一步:“人到我这里来, 若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命, 就不能作我的门徒”。这里“恨”已变为“爱”, 尽管为了忠实于原文, 和合本用括号里的小体字注明“‘爱我胜过爱’原文作‘恨’”。无独有偶, 这段话的一些现代英语《圣经》译文与艾儒略的翻译思路如出一辙:“Whoever comes to me cannot be my disciple unless he loves me more than he loves his father and his mother, his wife and his children, his brothers and sisters, and himself as well.”(Good News·New Testament: 200)可见, 艾儒略的翻译策略从基督教本质主义的角度看也许是机会主义的, 但有其内在合理性。

基督教传入中国, 意味着一种异质文化传入儒家语境, 价值冲撞在所难免。如何给这种冲撞减震, 是艾儒略在《圣经》翻译中必须考虑的问题。他采取的办法是或删节或增添甚或篡改原文以适应中国习俗, 以附会中国文化理念。《马太福音》里有六兄弟同妻的故事, 这在儒家伦理中绝对不可接受。为了避免冲突, 艾儒略对原文进行了信息封锁, 或者说篡改原文, 只说是“六个男子”, 而不说他们是兄弟(柯毅霖: 220)。更为有趣的, 是《路加福音》第2章里耶稣不事父母而事“我父”(指上帝, 本文作者注)那段故事: 十二岁的耶稣与父母按“节期规矩”去耶路撒冷, “守满节期”后, 耶稣违逆父母意志留在耶路撒冷, 结果“若瑟意其随圣母以去, 圣母则以为从若瑟也”(艾儒略译文), 父母费尽周折找到耶稣后, 母亲责备他:“我儿! 为什么向我们这样行呢? 看那! 你父亲和我伤心来找你”, 但耶稣答曰“为什么找我呢? 岂不知我应当以我父(上帝)的事为念吗?”从儒家角度看, 这里耶稣的言行显然是对父母的不孝。可在艾儒略的译述中, 这一节经文凭空多出了这一段文字:“自后十有八年, 家居纳杂勒郡, 孝敬父母、若瑟, 以立人世孝敬之表”(转引自柯毅霖: 231 - 232)。这段话在原文中根本不存在。它明显违背了耶稣要求信徒放弃对家庭的爱以追求对神的爱之教导, 却完全符合儒家孝道。

在较之孝道不那么重要的文化和习俗方面, 艾儒略采取了相似的适应策略。在《路加福音》中, 希律及其兵丁因耶稣称自己为“王”, 便给他穿上“华丽的衣服”(23:8-12)以羞辱他、戏弄他。可是在艾儒略的译文里, 耶稣却被穿上了“白布长衣, 欲人目之如病狂, 笑而辱之耳”。白色在中国文化中是丧葬之色, 且《圣经》中也根本没有“欲人目之如病狂”之语。作

这种改动和增添,显然是为了适应中国习俗,便于中国人理解。同样,《路加福音》第2章第1至7节讲耶稣诞生,原文中并没有提到确切的日子,只说是“亚古士督”(奥古斯都)作凯撒、“居里扭”(Quirinius)作叙利亚巡抚之时。艾儒略在这里又添加了“时冬至后四日也”之语,以与中国习俗相符。此外,在介绍施洗者约翰的事迹时,艾儒略用“野”字替代原文的“沙漠”(《路加福音》3:3-4),因为他所在的福建省并没有沙漠,而一般中国人不可能不熟悉“野”;讲到《马太福音》中耶稣在山上向门徒显圣容时(17:1-9),艾儒略用了富于中文韵味的“默用神功”四字;翻译《约翰福音》“你还没有五十岁”(8:57)之语,他还用了中文习语“未艾”。<sup>⑥</sup>

### 三、作为整体的耶稣会士的《圣经》译介策略

以上讨论仅涉及到艾儒略个人的《圣经》翻译活动。作为整体,明末耶稣会士翻译介绍基督教关键概念的做法与艾儒略个人是相似的。这里,他们面临的问题仍是基督教义理与中国文化理念的冲突。譬如,对于一个至高无上的上帝,中国人并非不理解,可是对于天神竟变为一个凡人来到世间,理性的士大夫就很难理解了。注意到这一点的耶稣会士克扣有关耶稣受难和被钉死在十字架上的信息,甚至在公共场合将十字架藏起来(柯毅霖:96-97)。但少讲耶稣不等于不讲。作为传教士,他们终究还是得讲。讲耶稣就不可能不讲道成肉身,而这种教义对理性的士大夫来说是完全不可理喻的。雍正皇帝的表弟、与传教士有接触的苏奴就写道:“当我发现这样的教义同我们自己古书中的教义相一致时,他那高尚属性的简明的启示使我喜悦。但当我读到这位上帝的独生子变成一个人时,我不免大为吃惊;在其他方面如此开明的人们竟在教义中掺入那么多实事,这种教义在我看来简直是不可能的。对这点我越想越不通”(转引自谢和耐,1989:271)。

在犹太当局指控下,耶稣被罗马人当作煽动民变的罪犯钉死在十字架上。对于《圣经》中这一极重要的内容,明末耶稣会士不得不采取完全封锁信息的方略,因为大多数士大夫无论如何也无法理解头号西方圣人竟然是一个被处极刑的罪犯。同传教士有过激烈争论的清代士人杨光先写道:“夫不尊天地而尊上帝犹可言也。尊耶稣为上帝则不可言也。极而至尊凡民为圣人、为上帝,犹可言也。胡遽至于尊正法之罪犯为圣人、为上帝,则不可言也。古今有圣人而正法者否?”(转引自谢和耐:275)此外,对于《圣经》中耶稣的神迹,如使死人复活、瞎子复明、聋子复聪、麻风病人痊愈、使水变为酒、让天上掉饼下来喂饱数千人等,耶稣会士也采取了扣压信息,不作翻译介绍的策略,尽管在基督教传统中,神迹至关重要,因为耶稣的神性、基督教的真理便启示在这超自然的奇迹中。

因而毫不奇怪,传教士内部开明派与保守的原教旨主义者之间很快便发生了激烈的争论。前者主张,为了在中国人当中顺利地传教,应积极调和中西之间的文化冲

突,主动适应士大夫的理性价值观。这意味着,《圣经》中的启示成分要么暂不翻译介绍,要么在翻译介绍中加以淡化处理。在保守派看来,基督教就其本质来讲是一种启示宗教,其中虽不乏理性成份,但理性终究是臣属于神的启示(哲学是神学奴婢的说法就清楚地说明了这一点)的,换句话说,离开了神的启示,基督教从根本上便不成其为基督教了。

可是在一种“不语怪、力、乱、神”的思想文化环境中,一些耶稣会士即便可以封锁耶稣被钉十字架这一关键内容,可以扣压诸多关于耶稣神迹的故事,也可以暂时不宣讲道成肉身、三位一体等至关重要的基督论理念(这并非是没有后果的:连徐光启一类进士级基督徒对道成肉身的理解也模糊不清,遑论一般教徒了(王晓朝,1997:232-233);此外,17世纪士大夫教徒在其著述中完全没有提及耶稣,而“只限于对天的主宰上帝表示尊敬”(转引自谢和耐:270)也决非偶然,却不可能不把最为关键的“Deus”译成恰当的中文,否则基督教便不成其为基督教了,坚持本质主义路线的传教士也会问:罗马教廷花了巨大财力人力在中国所传之教究竟是不是基督教?换句话说,传教士面临着《圣经》中什么内容可以立即翻译介绍,什么内容可以暂不翻译介绍,以及如何翻译方能取得最佳效果这样的问题。如果这些问题解决不好,他们传教的质量势必大打折扣。

### 四、“天”被中选作“Deus”译名的必然性

总的说来,耶稣会士的方略是以耶附儒。那么,他们如何以耶附儒地翻译至为关键的“Deus”?正如“mercy”、“love”、“benevolence”等词很快依附在“仁”、“仁慈”等词上那样,传教士选中了“天”、“天主”、“皇天”、“太高天”、“帝”、“上帝”、“天帝”、“主”、“大主”、“主宰”、“大主宰”、“大理”、“大父母”等词(柯毅霖:186),其中尤以“天”字最为重要。问题是,中国的“天”与西方的“Deus”不是一回事。它们有何异同?

在基督教话语中,“Deus”既是耶稣基督意义上的人格神,也是一种超自然、超时空、主宰万物且与现世对立的精神实体。在儒家话语中,与“Deus”最接近的概念是殷周时期的“天”。这个意义上的“天”是主宰万事万物的人格神,如“天命玄鸟,降而生商”;(《诗经·玄鸟》)“丕显文王,受天佑大命”,(《大孟鼎》)但并非是一种超越性的精神实体。况且,殷周意义上的“天”在春秋时期便已受到普遍怀疑,逐渐从中国主流思想中淡出了。例如范蠡认为:“天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功”(《国语·越语下》)。这里“天”的主宰意味已大大削弱。再如,孔子心目中的“天”不仅是主宰之天,也是自然之天:“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》)。唯物主义者荀子更是明确主张“明天人之分”,甚至“制天命而用之”(《荀子·天论》)。这已是物质意义上的“天”,远非自然和人事主宰,与

基督教超越和绝对的“Deus”相去甚远。

能否舍弃“天”字，直接音译“Deus”为“斗斯”？可是，“斗斯”在汉语中没有任何意义，用它来皈依本来不信基督教的中国人如何可能？无怪乎，“斗斯”试用后不久即被传教士们摒弃。能否选择“道”字？“道”字内涵极丰，本义是道路，引申为规律、原理、准则乃至宇宙本原等义。在老子那里，“道”虽然“先天地生”，但“寂兮寥兮”（《老子·第二十五章》）；在庄子那里，“道”虽然“自本自根”，却“无为无形，可传而不可受，可得而不可见”（《庄子·大宗师》）。很明显，道家之“道”虽然是宇宙本体，与作为造物主的“Deus”一定程度地相似，但自然规律这层意思又使它带上了内在论色彩，以之作“Deus”的译名，必然改变这个西方概念的超自然特性。此外“道”也是一种非人格、玄虚微妙、无法被感觉经验把握的实在，这与“Deus”的人格性大异其趣。

相比之下，“天”与“Deus”虽然有重要的差异，但至少万物主宰之意义上，二者甚为吻合。商周时期的“天”无疑是一个人格化的万物主宰；甚至到了春秋时代孔子仍然在使用这个意义上的“天”。例如，“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）。再如，“天将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）。同样，“上帝”、“天帝”之“帝”在先秦时期也有万物主宰之义，如“王用享于帝吉”（《易·益》）；孔颖达疏：“帝者，生物之主，兴益之宗”。看来，用“天”和“上帝”这两个最关键的中文字词来定义“Deus”是一种必然的选择，至于理念上的原则性差异对于传教士来说是否会留下什么后遗症，只好暂不理睬了。

##### 五、“天”字给中西文化会通带来的麻烦和方便

对于耶稣会士来说，用汉语的“天”或“上帝”翻译“陡司”的最大好处，是可以向士大夫证明，儒家思想在本原处与基督教理念相符。从当代的视角看，这不啻是在迥然有异的中西价值体系之间搭起了一座概念的桥梁。传教士可以藉此利用中国文化已有的概念资源，不必在汉语中造出一些生硬的新词来，更重要的是，可以藉此依附利用儒家价值的正统性和权威性。利玛窦甚至利用当时士大夫中存在的反对王学末流、主张经世致用的思想倾向，向他们宣扬这种观点：儒家思想发展到宋明理学，因其唯物主义的非人格的“天”、“理”概念，已大大偏离了早期儒家的“天”或“上帝”的原旨，故而正确的做法应当是：反本归真，恢复对古儒之“天”亦即基督教意义上的上帝的信仰。

可是，古儒之“天”既然已与基督教的上帝如此等同起来，中国价值体系里的“天”与西方价值体系里的上帝究竟还有什么本质区别——中国意义上的“敬天”与西方意义上的上帝崇拜究竟还有什么本质区别？对于龙华明（N·Longobardi）一类本质主义传教士来说，“让早期儒家的形而上学符合基督教神学，这不顶用”，因

为“当代的儒家形式已是另一种形式，即内在论的、唯物主义的新儒家”（指宋明理学，本文作者注）；因为“利玛窦所指的儒家只存在于书本上，在实际的中国思想中并不存在”（柯毅霖：76）。也就是说，无论中西价值体系在源头上和根本理念上有什么相通之处，在保守派传教士的心目中，儒家的“天”终究不是基督教的“Deus”。

利玛窦1583年在广东肇庆传教时，发现一个叫“若望”（即“约翰”或“John”）的青年皈依者用“天主”二字指称“Deus”。他独具眼光地立即采纳了这个译名，不仅用于传教活动，后来更用于他著名的《天主实义》中（江文汉，1987：62）。从当代的视角看“天主”这一译名，不能不说这是一个精彩的创意。因为“天主”比单单一个“天”字更清晰地彰显了“Deus”的人格性和万物主宰义，可藉以避免主流意识形态意义上的“天”在中国人接受和领悟基督教理念时可能产生的歧义。在耶稣会士心目中，“新儒家”的“天”、“命”、“性”等概念因受到佛、道污染，已偏离“正道”，甚至已沦为异端。可即便是“天主”二字，龙华明之类的“纯洁派”传教士也不能容忍（柯毅霖：76）。在他们看来，这个译名毕竟仍含有决非纯粹的“天”之概念，因而有损于基督教在中国的“纯洁性”。

更糟糕的是，无论用“天”还是用“天主”作“Deus”的译名，都意味着中国教徒敬孔祭祖被合法化。这是纯洁派传教士所决不能容忍的。可是基督教初来乍到，新入教的中国人不可能一下子彻底摒弃祭祖祭孔礼仪；要求他们立即将祭祖祭孔和敬“天”严格区分开来，也是不可能的。故而，利玛窦之类的开明派传教士认为，新入教者可以祭孔祭祖。但在保守派传教士眼中，中国教徒祭祖祭孔不啻是迷信；他们所敬拜的“天”究竟是基督教的“Deus”还是一个暧昧可疑的对象，是很难说清楚的。后来发生的实际情况表明，由于龙华明之类传教士的不妥协立场，“天”、“帝”等词虽大大方便了传教，但也导致了中西思想交流史上第一场空前的论战，即发生在传教士内部开明派与保守派之间，以及中国人和传教士之间，最后不得不由康熙皇帝和罗马教皇来裁夺的“名词、礼仪之争”。

无论传教士内部有何分歧，“天”和“天主”被用作“Deus”的译名，使中国语境中合法性本非明确的基督教理念获得了合法性，使传教士搭上了儒家主流意识形态的顺风车，或者说得以依附利用儒家权威，相对顺利地传播基督教。事实上，即便“上帝”也没有“天”在中国文化语境中享有的正统性和权威性。从保持基督教“本色”的角度看，“天”与“主”结合即“天主”或“天之主宰”，这就相当程度地避免了与有唯物主义嫌疑的“天”混淆。另一方面，“天”和“天主”被选中，使徐光启、李之藻一类士大夫教徒得以在保持儒家信念的前提下，心安理得地接受一种新信仰。（李之藻，1989：326）<sup>⑥</sup>如果说耶稣会传教士的翻译策略是以耶易佛、以耶附儒，藉此调和基督教

和儒家的价值冲突，士大夫教徒对待基督教理念的态度又何尝不是以耶僻佛、以耶补儒。(江文汉：133)⑥

尽管基督教的传入对中国原有文化政治秩序产生了一定程度的冲击，西方近代科技文化知识毕竟通过传教士传入中国。反过来看，包含在儒家经典里的中国人的自然理性观念及相应文化理念也通过传教士逐渐为西方人所了解，后来甚至为启蒙运动做出了不小的贡献。由于儒家并非是一种主动传播其信念的文化形态，中国士大夫即便具有对外开放的心态，其对明末清初中西文明的交融会通所做的贡献也应不如耶稣会士。因而，怎么强调耶稣会士的翻译策略和译名选择给“西士”和“中士”双方提供的方便也不过分。

注 释

- ① “叙利亚文明”即一般所谓希伯来/犹太文明。西方和伊斯兰文明所共有的“希伯来”要素其实源自一个比通常意义上的希伯来/犹太文明更深厚、更古老的文化亲体，即汤因比所谓“叙利亚文明”或“叙利亚社会”。见汤因比，《人类与大地母亲》，徐波等译，上海：上海人民出版社，1992，156 - 157。关于“叙利亚文明”的进一步讨论，可参见阮炜，《文明的表现：对5000年人类文明的评估》，北京大学出版社2001年版第五章。
- ② 现有中外文献并不足以证明唐代传入的景教和元代传入的基督教与儒家之间发生过正面思想交锋。这个判断多少为这两个朝代《圣经》汉译及流传情况所证实。尽管基督教聂斯托里派或景教在唐代即传入中国，《圣经》部分内容被译成中文，并有一部分译文出版并流传，但这并不是全译，而且译本也已经失传（1908年以后发现的景教文典包含了《圣经》的一些内容，但太过零散，与通常意义上的《圣经》译本相距甚远）。天主教方济各会在元代也来华传教，并翻译了《圣经》部分内容。传教科维诺主教在1305年1月8日从北京写给罗马教皇的信中甚至提到，“我已将全部新约和诗篇译成中文，并请人用最优美的书法抄写完毕”，但这个译本同样未见流传。见赵晓阳，《基督教圣经的汉译历史》，《维真学刊》（加拿大温哥华维真学院中国研究部出版），2003年第2期。
- ③ 唐代来华传教的景教“大德”阿罗本所著《序听迷诗所经》当为最早的一篇汉语基督教文典，由零星教义和福音内容“剪裁拼合而成”。尽管此文含有耶稣生平的信息，如耶稣

诞生、施洗和布道，但太零散，“章节与章节之间的衔接以及布排次序显得牵强、突兀和不自然，”故而不宜视为耶稣传记。据推测，《序听迷诗所经》是“阿罗本从圣经旧约、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，请中土人士译出。”中外学者的一般看法是，阿罗本文典为“撰著”，而非“译著”。翁绍军，《汉语景教文典诠释》，香港，道风山汉语基督教文化研究所，1995，36 - 37，也见杨森富，《中国基督教史》，台北，台湾商务印书馆，1968，357 - 363。

- ④ 清初耶稣会士所用《圣经》文本的语言当为拉丁文，本文使用约同一时期出现的最权威英文译本 King James' Version 为拉丁语译本的替代。
- ⑤ 本段材料引文取自柯毅霖，219 - 221。
- ⑥ 徐光启关于儒耶相符的典型言论是：“百千万言中，求一语不忒忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得”（“跋二十五言”）。李之藻本人的看法与徐光启相似：“事天事亲同一事，而天其事之大原也”（徐宗泽：146）。
- ⑦ 士大夫教徒以耶僻佛、以耶易佛的主观意图从徐光启一份奏书中可见一斑：“佛教东来千八百年……其言似是而非也。说禅宗者，衍老庄之旨，幽邈而无当；行瑜伽者，杂符录之法，乖谬而无理……与古帝王圣贤之旨悖也……诸陪臣（耶稣会传教士）所传敬事天主之道，真可以补益王化，左右儒术，教正佛法者也（江文汉：133）。

参 考 文 献

- [1] 柯毅霖 (Gianni Criveller). 晚明基督论[M]. 王志成等译. 成都：四川人民出版社，1999.
  - [2] 谢和耐. 中国文化与基督教的冲撞[M]. 于硕等译. 沈阳：辽宁人民出版社，1989.
  - [3] 王晓朝. 基督教与帝国文化：关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究[M]. 北京：东方出版社，1997.
  - [4] 江文汉. 明清间在华天主教耶稣会士[M]. 上海：知识出版社，1987.
  - [5] 李之藻. 天学初函[C]. 全六册，台北：台湾学生书局，1989年影印版.
  - [6] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[C]. 北京：中华书局，1989（据该局1949影印本）.
  - [7] 孙尚扬. 基督教与明末儒学[M]. 北京：东方出版社，1994.
  - [8] Good News · New Testament[M]. New York: American Bible Society, 1976.
- [作者简介] 夏元，博士、教授。研究方向：文化比较、文明史、翻译

中国英汉语比较研究会第六次全国学术研讨会暨学会成立十周年庆典在四川外语学院举行

中国英汉语比较研究会第六次全国学术研究会暨学会成立十周年庆典于2004年10月22—26日在重庆四川外语学院举行。这次大会由学会主办，四川外院承办。与会代表来自全国各地共120余人，提交论文150余篇。大会的主题是“继承—借鉴—创新”，主要研讨了对比语言学、对比文化学、翻译学、英汉语篇对比研究和汉语典籍英译等领域的继承与借鉴问题。

大会特别邀请了美国著名翻译理论家 Edwin Gentzler (Translation Studies in The World: Today and Tomorrow)、中国社科院语言研究所所长沈家煊教授、我国著名词汇学家张志毅教授和新加坡南洋理工大学谭惠敏教授作了专题学术演讲。

大会发言后分语言对比、文化对比、翻译理论、对比与翻译和典籍英译5组进行了小组交流。大会确定，中国英汉语比较研究会第7次全国学术研讨会将于2006年10月下旬在烟台大学举行。