

傣傣语圣经翻译传播及其社会文化影响

王再兴

(四川大学 道教与宗教学研究所以, 四川 成都 610064)

摘要:20世纪上半叶,当基督教传入云南傣傣族地区后,为传播的需要创制了傣傣族文字并翻译了傣傣圣经,引发了傣傣族大规模皈依浪潮,对傣傣族造成了深远的影响,包括结束了傣傣族千百年来口耳相传、结绳记事的文化形态,推动了基督教自身在傣傣族地区的本土化,还导致了傣傣族社会与文化的巨变等。

关键词:傣傣族;傣傣语;傣傣文;圣经翻译;基督教

中图分类号:C95.2“256” 文献标识码:A 文章编号:1000—8691(2008)02—0052—05

在西南少数民族宗教研究领域,基督教的传入和传播是一个很重要的主题。由于基督教素有“惟独圣经”的教义传统,所以,其传播活动总是以圣经的翻译传播为其核心内容的。由此可见,关于西南少数民族语言圣经翻译与传播的研究也应当成为西南少数民族宗教研究领域中的一个重要课题。本文尝试对傣傣语圣经翻译传播的历史情况作一次梳理,并从普通宗教学研究的角度考察其社会文化影响。

一、基督教传入傣傣族地区的过程

我国云南境内的傣傣族主要分布在3个居住区域。最大的是滇西怒江州地区,这里居住的傣傣族占傣傣族总人口的一半以上。该地区傣傣族常衣着有花纹条饰的民族服装,所以西方传教士当时称该地傣傣族为“花傣傣”。花傣傣又有南北之分,北方高地傣傣族民风比较原始古朴,南方傣傣族与汉族有交往,多少有些汉化。其它两个傣傣族居住区分别位于滇西北维西、永胜、丽江一带和滇北禄劝

县、武定县一带。滇西北傣傣族多穿青衣,所以人们称之为“黑傣傣”。滇北傣傣族又称作“东傣傣”,因为相对于前两个傣傣族居住区而言,该支系生息在云南东部地区。

最早来到东傣傣族地区开展传教活动的是内地会(China Inland Mission)传教士梅怀仁牧师(G. E. Metcalf)。他于1907年来到这里,并创建了当时作为“基督教滇北六族联合会”成员会之一的“滔谷傣傣族分会”^{[1][P137]}。1912年,为了庆祝中华民国成立,基督教滇北六族联合会改称“基督教滇北六族共和年会”,梅怀仁出任东傣傣族差传部部长。同年,梅怀仁与另一位在苗族地区工作的内地会牧师郭秀峰(Arthur Nicholls)合作翻译了东傣傣语圣经,采用的是苗文柏格理字^①。民国时期,基督教内地会在东傣傣族地区的各项宣教事业都很兴旺。有资料反映,1950年代初的东傣傣族教会以武定滔谷总堂为中心,下辖20个分堂,100多个聚会所,正式受餐信徒约有3000人,普通教友上万人^②。可见,当时东傣傣族教会已具有一定的规模。

基督教传入滇西北地区的最早历史记录是在1881年。这一年内地会传教士花国香(George Clarke)牧师从上

收稿日期:2007—10—28

作者简介:王再兴(1963~),男,四川大学宗教学研究所以博士研究生。

①柏格理(Samuel Pollard)是英国循道公会的传教士,1887年来华,建立了著名的苗族石门坎教会。他创制的苗文书写系统不仅用于翻译苗文圣经,而且还被采纳为其它几个西南少数民族语言圣经译本的翻译文字。

海乘船溯长江至重庆,改由陆路经贵州入滇,最后取滇北古道来到大理。花国香在大理传教长达 30 余载,但是,没有资料显示他曾经到过偏远的傣傣族地区开展传教活动。1920 年代,美国神召会(Assembly of God)传教士因为在藏民中的传教活动受阻,于是改弦更张将工作目标投向该地区傣傣族,是为基督教传入滇西北傣傣族地区之始。1931 年,又有滇藏基督教差会(Yunnan and Tibetan Christian Mission)传教士莫尔斯(Russell Morse)等来到维西,成为滇西北傣傣族居住区最活跃的一股传教力量。此后相继来到该地区开展传教工作的基督教差会还有:五旬节会(Pentecostal Missionary Union)、英国循道公会(English Methodists)、美国浸礼会(American Baptists)、德国信义宗温兹堡差会(Vandsburgher Mission)、瑞典自由差会(Swedish Free Mission)。上述差会中影响力最大的是滇藏基督教差会。莫尔斯甚至将其传教工作范围从澜沧江流域的维西地区,翻过横断山区狭窄的分水岭,拓展到了怒江上游贡山独龙族怒族自治县一带,而且成绩斐然。据有关资料记载,民国晚期,该差会在维西有教堂 7 处,奉教家庭 272 户,受洗信徒共有 1277 人;在贡山有教堂 13 处,受洗信徒约 2000 人^[9]。

怒江大峡谷地区的花傣傣是云南境内人口最多,也是受基督教影响最大的一个傣傣族支系。1910 年,英格兰籍内地会牧师富能仁(James O. Fraser)经缅甸来到云南保山,开始了他在滇西怒江州地区长达 25 年的传教生涯。民国时期,富能仁领导下的滇西傣傣族教会向北延伸到了泸水、碧江和福贡,向南发展到了腾越、潞西,纵横数百里,不仅是云南境内规模最大的一个内地会教区,而且也是当时全国基督教各地方教会中办得最好的一个。在传教事业鼎盛时期,该地区傣傣族受洗信徒达到 30000 人之多,其中有些地方的基督教普及率很高,教友人数占总人口数一半以上,个别乡村甚至高达 80%。由于宣教事业成就巨大,内地会传教士富能仁被当时西方基督教媒体称赞为“傣傣族的使徒”(the Apostle of Lisu People)。这是近代基督教宣教史上能够给予那些福音传播者的最高赞誉。

不过,富能仁来怒江傣傣族地区传教的前 10 年工作并不顺利。这里并没有出现像滇黔交界地区石门坎苗族教会那样,数以千计的少数民族群众主动寻找教会,要求读书学道的情形。这时的传教士富能仁只得奔波于崇山峻岭之间,在各村寨中寻找可能接受基督教福音信息的傣傣人。好不容易找到一些对他所宣传的“好消息”产生了一点

兴趣的人,或者其中有些人还接受洗礼作了基督徒,但是在他们中间又屡屡出现“反教”的情形。其原因主要是没有牢固的信仰基础,再加上有些人似乎并没有因为信仰基督教而变好,反而生病遭灾。同时,当地古老的鬼神崇拜和传统巫术习俗对富能仁的宣教事业形成了巨大而且是最直接的挑战。另外,语言不通以及富能仁的外国人身份也是一个很大的工作障碍。据记载,当时民间流传着各种谣言,说英国人来传教的目的就是为了引诱傣傣族信徒去为他们当兵打仗,或是贩卖他们去当奴隶等等^[10]。所以总的来讲,富能仁在来华传教的早期经常遇到的情形是:信徒反悔了,普通教友退缩了,工作处境十分艰难。由于上述重重困难,富能仁曾一度向内地会全国总干事何思德(General Director Hoste)请求调离怒江州傣傣族地区^[11]。

二、傣傣文与傣傣语圣经翻译

富能仁传教事业的一个历史性转折点是他发明了傣傣文并用它翻译出版了傣傣语圣经。傣傣族在历史上从未有过属于本民族语言的文字,而基督教的福音传播工作又不能没有圣经文本,所以,富能仁来到云南后不久就决定创建一套傣傣语文字书写系统,以为传播福音之用。据有关资料记载,他与另一位缅甸克伦族(Karen)传道人巴东(Sara Ba Thaw)于 1912 年相约各自设计一套傣傣文方案,然后让傣傣族群众从两者中选择自己喜欢的作为傣傣语文字书写系统。

巴东创建的傣傣文属于拼音字类型,其做法是采用全套大小写拉丁字母,按照通行读音规则来拼写傣傣语汇。这是 19~20 世纪上半叶西方来华传教士普遍采用的一种方法。在近代基督教在华传播史上,用这种方法产生出来各种文字书写系统统称为“罗马拼音字”。严格地讲,它不是原创性文字,因为其字母符号全部来自于现存的拉丁字母表,不具有独占性(或称“排它性”)。当时,我国有好些少数民族语言和汉语方言都采用过这种类型的文字书写系统,民国时期的国民政府甚至还推行过一套汉语官话拼音字系统。

相比之下,富能仁创建的傣傣语文字书写系统却具有很强的原创性和科学性。它的全部文字符号由 40 个字母组成,其中 26 个来自大写的哥特体(Gothic)拉丁字母,另外 14 个字母系从大写哥特体拉丁字母中挑选出来,用颠倒或翻转的方法作变形处理而成。这样,富能仁创建的傣

傣文书写系统就从字形上突破了普通拉丁字母系统的局限。同时,它在注音的设计上也有独特之处。云南民族大学杨春茂和胡贵两位教授在他们的《傣汉双语教学研究》方案中,对富能仁创建的傣傣文书写系统作了这样的评价:

(傣傣文)在设计上基本仿照了国际音标的模式,所有辅音字母的读法均视为带有‘a’之音,故可略之不标而自成音节。它既可用单字母表示全音节,又采用变写形式,扩大了原来拉丁字母的数量,从而达到了用单韵母表示复韵母,尽可能‘简化’的目的。拼写后绝大部分音节中只含1~2个字母(音素),所以显得非常简洁,易于记、认和拼读。它一问世就受到了傣傣族和使用傣傣族文的其它少数民族的欢迎和认可。^{[9](P147)}

所以,富能仁和巴东两人创建的文字方案在1917年与傣傣族群众见面时,富能仁的被选中。根据群众建议,富能仁又用了两年时间对自己的文字方案进行修改完善,使他的这套傣傣语文字书写系统终于在教会和学界都获得了很高的评价,被人们称许为“富能仁字”。现在,本地傣傣族群众称它为“老傣傣文”。上世纪50年代政府教育部门曾在当地推行过一种“新傣傣文”,但没有获得成功。

1921年,富能仁用他自己创建的傣傣语文字书写系统翻译出版了傣傣语新约圣经《马可福音》分卷译本,是为傣傣族拥有自己本民族语言的圣经之始。同时还值得一提的是,富能仁具有很高的希腊文知识造诣,所以他的这个译本系从希腊文新约原典直接译出。1923年,富能仁又完成了新约圣经中语汇最复杂、神学思想最深奥的一卷——《约翰福音》的翻译出版工作。

富能仁于1925年回国休安息年假。在此期间,他旅行欧美各地并作巡回演讲,报告他在云南傣傣族中的传教经历,于是吸引了一批又一批有志青年来中国云南投身传教事业。回到云南后,富能仁被任命为云南内地会会长,主要精力投入到了教会行政管理工作上,很少有时间直接从事傣傣语圣经翻译工作。从此,傣傣语圣经翻译工作主要由富能仁的内会同工们继续进行,其中成就显著者有澳大利亚籍传教士高曼(Carl Gowman)夫妇,加拿大籍传教士杨思慧夫妇(Allyn and Elizabeth Cooke)和杨志英夫妇(John and Isobel Kuhn)等人。新来的年青同工也乐于从事圣经翻译工作,因为这本身也是一种学习傣傣族语言的机会。在上述傣傣语圣经翻译者中,要数杨思慧牧师的贡献最大,他于1950年对傣傣语新约各卷译本作了全面修订,又于1968年主持完成了旧约的翻译工作,并最终完成了

傣傣语圣经全译本的出版工作。

另外,本文曾在前面提及,还有一种用苗文柏格理字翻译的傣傣语圣经译本。这种译本主要流传于滇北东傣傣族教会,所以又称为“东傣傣语”圣经译本。东傣傣族与滇北苗族居住在同一地区,当苗族于民国初年出现群众性皈依基督教的运动时,东傣傣族也受到苗族的影响,开始接受基督教,而且还接受了苗文柏格理字作为他们本民族语言的文字书写系统。第一个东傣傣语圣经分卷译本《马太福音》的翻译出版工作由内地会传教士梅怀仁与郭秀峰两人合作完成于1912年。从时间先后上讲,东傣傣语圣经译本的问世比富能仁字傣傣语圣经译本早10年,但是由于多方面的原因,前者的传播范围和影响力远不如后者。

三、傣傣语圣经的社会文化影响

傣傣语圣经的翻译传播对于当时尚处于原始宗教文化形态的傣傣族社会来说,无疑具有划时代的影响。

首先,傣傣语圣经的翻译传播包含了傣傣文创建这一要素,它意味着傣傣族人民从此结束了千百年来口耳相传、结绳记事的原始文化形态,这本身就是具有重大历史文化意义的事件。

过去,由于没有本民族语言的文字和书籍,傣傣人陷入了一种深深的民族自卑情结中。他们有这样一则世代流传的古老神话:

后来天上差遣一位神下来,教给他们识字。三个白的(傣傣族)将所学来的字写在一块皮子上,那个黑的(纳西族)将所学的字刻在石头上。天神回天上去了,他们也各自回去。三个白的同在一起走,那个黑的另去了一处。可是三个白的,行到途中饿了,找不着东西吃,无可奈何之下就将写有字的皮子吃了。于是,他们学来的字只会说而不会写。而那个黑的,因为将字刻在石头上,忘了的时候,就看石头。所以傣傣族会说不会写,没有文字。^{[9](P79)}

现在,傣傣族终于有了本民族的文字,这使得广大傣傣族群众从深重的文化自卑感中解放出来了,并由此释放出一种前所未有的精神能量。从这家到那家,从这个村寨到那个村寨,在云南怒江流域的傣傣族社会迅速形成了学习本民族文字的热潮。根据有关传教士传记资料记载,先学会使用这种新创文字的总是那些年青的傣傣族基督徒,于是他们就成了各地的乡村教师,向本地男女老少传授傣傣文知识,并因此而受到人们的尊重^{[7](P264)}。由于圣经不仅

是第一本用傣族自己的语言文字编写出版的书,而且直到今天也还是该民族最重要的宗教与文化读本,所以在很长一段时间里,学傣文与读圣经在本地文化语境中具有相同的含义。对于这种迅速出现的学习热潮,就连那些身为始作俑者的传教士们也感到十分惊讶。杨思慧牧师回忆当时的情况时说:“简直是不可思议,一定是上帝唤醒了这个民族!没过多久,那些刚受洗的基督徒就能够教别人读圣经了,而且他们似乎乐此不疲。于是圣经的传播工作迅速拓展开来,各地都传来了需求圣经的呼声。”^{[7]P263}

其次,傣语圣经的翻译传播推动了基督教在傣族地区的本土化。

毫无疑问,西方传教士梯山航海、不远万里来到中国,并不是为了扫盲脱贫或是传播科学文化知识,而是为了传播他们所笃信的福音真理。从基督教在滇西怒江州傣族地区的传播历史来看,传教士们只用了短短30年余年的时间就基本上达到了让基督教在本土扎根的目的。据有关资料显示,1950年代初,怒江州傣族人口中的基督徒比例约为1/3,有个别县份甚至达到或超过了半数^{[8]P40~41}。这样高的信徒人口比例不仅在近代中国是个特例,而且在整个近代基督教海外宣教运动史上也实属罕见。

如果说人数并不是衡量基督教本土化的惟一标准,那么,我们还可以从另外两个方面来考察基督教在傣族社会的本土化程度。一是傣文的创建和傣语圣经的翻译传播使傣人对基督教产生了一种强烈的宗教与文化认同感。经过翻译之后,“耶稣”这个名字的发音从英文“Jesus”变成了傣语读音“Jesu”,与傣族民族称号的读音“Lisu”几乎完全一样。于是,它使得傣族的民间老人们想起了本民族另一则古老的神话,其大意是说,原来傣族有自己的经书,只是后来在长期的迁徙流浪中丢失了,不过将来会出现一位白马王子,为他们找回那久已失传的经书。所以,当传教士富能仁和他的同事们将傣语圣经翻译出版后,很多傣人都相信,富能仁就是他们盼望中的白马王子,耶稣原本是他们傣族的神^{[9]P182}。由于对基督教产生了宗教与民族身份上的认同感,所以,在民国时期,有些傣族群众甚至对国民政府推行的汉语文化教育持排斥态度,“他们宁可每年掏30元钱雇人顶名额上学,也不愿把自己的子女送去读书,都把上学读书与为国民党服兵役一样看待”^{[10]P139}。出于同样的理由,傣族基督徒非常珍爱本民族的圣经文本。在“文革”期间,尽管大量的傣文圣经在政治运动中被收缴和烧毁,但还是有不少人冒

险将圣经藏起来,甚至还有人不定期地举行秘密读经祈祷活动。

另一方面,基督教的本土化还反映在傣族教会的自养特色上。与其它大多数基督教差会不同,富能仁领导下的傣族内地会自始至终都严格坚持“谁受益谁出力”的自养原则,所以在傣族教会从来不曾出现过所谓“吃教的基督徒”之类的问题。傣族教会的本土传教士也都采取“义工制”。在雨季圣经学校,学生都是自己掏钱买书本(主要是圣经)和纸笔文具用品。尽管圣经的销售价格很低廉,但是内地会一直坚持圣经有价发行。至于要不要修教堂以及怎样修的问题,也完全交由各地傣族信徒自己决定,差会对此不提供资金支持^{[7]P281}。由于本土化原则得到了很好的贯彻落实,所以直到今天,基督教在云南傣族社会表现出来的本土化与民族化的特色已经成为人们有目共睹的事实。对此,云南大学钱宁教授有这样的体验:

我们在实地调查中深切地感受到,信教群众的言谈举止和待人接物的方式,既蕴含有浓厚的宗教信息,又表现出民族性格和民族精神。他们生活中的语言交流和信息交流,既有宗教气息的流动,又有民族意识的显现。即使是宗教语言,也是本土化、民族化了的语言。^{[10]P184}

最后,圣经的传播与基督教的本土化导致了傣族社会与文化的巨变。

根据普通宗教社会学原理,宗教的本质就在于它所体现的社会实在,因为宗教总是将信仰者组织在一起,通过遵守一定的教义和礼仪,在信仰者中形成一个被称为“教会”的道德共同体,而这个“教会”就是社会的缩影^{[11]P54}。

在基督教传入以前,傣族一直保持着古老的原始宗教习俗,其主要特征是“万物有灵论”的世界观、精灵崇拜和巫术文化。他们称鬼怪精灵为“尼”,其种类名目达数十种之多。每当人畜患病或遭灾祸时,他们就以为是自己的某种行为激怒了这些“尼”,遭到了它们的报复,所以必须想方设法与“尼”达成和解。通常的做法是以祭献为代价,以换取“尼”不再对人畜施以侵害,而且对于不同名目的“尼”以及不同病情,祭献的等级与数量也各不相同^{[12]P713}。

原始宗教习俗从各个方面制约着傣族社会文化。多神崇拜使得傣族不能形成一个团结独立的民族共同体。在基督教传入之前,傣族尚处于原始村社(传教士称其为“tribe”)文化时期,很多地方都以老虎或是别的什么动物作为本部落的崇拜对象。由于没有本民族的文字、历史和宗教经典,所以在傣族的原始宗教生活中,连祖先崇

拜的成份也很微弱,各地村社祭祀各自不同的本土神灵。这样的宗教形态决定了傣族社会缺乏民族凝聚力。同时,名目繁多的祭祀与巫术活动消耗了大量的物质财富和劳动力资源,使得原本就很落后的原始生产方式和经济条件得不到应有的发展。更有林林总总无处不在的原始巫术文化,它使得人们的精神世界长期受到各种鬼魂精灵的捆绑和奴役,人性与人格得不到应有的发展。此外,还有各种不良的生活习俗与低下的道德状况,其主要表现是酗酒、种食鸦片和混乱的两性关系,这些东西直接阻碍着傣族社会文化的向前发展。

宗教是社会文化的调节器。基督教的传入迅速地改变了傣族原始宗教文化状况。基督教教义规定只能崇拜一位至高的造物之神,此外再不许崇拜其它的神灵和偶像。于是,皈依基督教之后的傣族群众终于摆脱了各种鬼魂精灵的控制,而且根据教义,他们还获得了在基督教里被称为至高上帝的儿女和选民的尊贵身份。这从宗教学的角度,借用库恩(Thomas S. Kuhn)的话说,也许应该称之为—场革命性的“范式转变”(Paradigm Shift)。宗教的变革带来的必然是社会文化的根本性变革。基督教传入傣族地区之后,带来的社会文化影响主要表现在:(1)通过基督教信仰,傣族信徒获得了比较完整的世界观和人生观,从而也促进了他们的民族团结意识、现代国家意识与公民意识的形成,因为基督教的普世性原理告诉他们,各国各民族一律平等,都是上帝的儿女,而且全世界的基督徒都使用同一本圣经,敬拜同一位上帝,属于同一个圣而公的普世教会。尤其重要的是,对于傣族信徒而言,傣文的产生和傣语圣经的翻译传播为傣族的民族身份意识与全民族的团结统一提供了现实条件。同时基督教的普世性还让傣族基督徒懂得了,在民族之外有国家,在国家之外还有全世界,基督徒身份的普世性为傣族信徒形成现代国家意识和公民意识提供了必要条件。事实证明,傣族等受基督教影响较深的一些云南少数民族在过去的20世纪里不仅实现了本民族的内部团结,而且实现了与其它民族的和睦共处。(2)由于放弃了精灵崇拜与巫术活动,人们再也无需祭祀各种名目繁多的鬼魂精灵,这样就节省了大量的社会物质财富,从而显著地提高了人们的生活水平和经济能力。根据上个世纪50年代云南少数民族普查资料,当时怒江地区的少数民族富裕户80%以上都是基督教家

庭^[13]。(3)通过圣经传播与教会建设的渠道,傣族获得了享受现代文化教育的机会。又根据上述民族普查资料,解放初期怒江州傣族的识字率超过了50%^[13]。同时还有资料显示,在当时的教会圣经学校里,不仅有作为主干课程的傣文与圣经知识,而且设置了各种普通文化课程,例如汉语、英文、珠算、音乐、体育和美术等等,大大提高了傣族的文化素质^[14](P241)]。

参考文献:

- [1]Ralph R. Covell, The Liberation Gospel in China—The Christian Faith among China's Minority Peoples [M].Michigan:Baker Books, 1995.
- [2]韩军学.云南基督教内地会[J].云南宗教研究,1988,(2).
- [3]伊里亚.基督教在贡山的传播[A].怒江州文史资料选辑(第2辑)[C].
- [4]Fraser.On the Road in Yunnan[J].China's Millions, 1923,January.
- [5]杨春茂,胡贵.傣汉双语教学研究[A].史富湘.傅能仁、巴东和杨思慧夫妇.云南宗教研究——云南基督教史专辑[C].云南省社科院宗教研究所,2004.
- [6]陶云逵.碧罗雪山之傣族[A].国立中央研究院.历史语言研究所集刊(第17卷)商务印书馆,1948.中国各民族原始宗教资料集成·傣族卷[C].北京:中国社会科学出版社,2000.
- [7]Mrs.Howard Taylor.Behind the Ranges—Biography of J. O. Fraser of Lisuland Southwest China[A].China Inland Mission Book [C]. Chicago:Moody Press, 1964.
- [8]韩军学.基督教与云南少数民族[M].昆明:云南人民出版社,2000.
- [9] Mrs. Howard Taylor. Behind the Ranges: Mildred Cable's Venture for God in Central Asia[M]. London:Lutterworth, 1944.
- [10]钱宁.基督教与少数民族社会文化变迁[M].昆明:云南人民出版社,1998.
- [11]涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,等译.上海:上海人民出版社,1999.
- [12]吕大吉,和志武主编.中国原始宗教资料丛编·傣族卷[M].上海:上海人民出版社,1994.
- [13]中央访问团云南编辑组编.云南民族情况汇集(上)[M].昆明:云南民族出版社,1986.
- [14]吕志潮.耶稣基督在潞西[A].杨学政,王爱国编.云南宗教研究—云南基督教史料专辑[C].云南省社会科学院宗教研究所,2004.

[责任编辑:杜雪飞]