

# 基督宗教创造主名称 在汉译《圣经》中的符号嬗变

傅敬民

(上海商学院 外语学院, 上海 200235)

**摘要:** 基督宗教源自对一位人格化和超越一切的造物主的信仰。在基督宗教于汉语世界的传布以及《圣经》的汉译历程中,该造物主名号的汉语符号再现经历了一系列本土化嬗变。透过这一系列嬗变,我们可以认识到,基督宗教信仰符号的汉语化所体现的不仅是符号与翻译的问题,更是宗教与社会权力问题。

**关键词:** 基督宗教;符号;创造主;《圣经》汉译

**中图分类号:** H315.9      **文献标志码:** A      **文章编号:** 1007-6522(2007)06-0112-07

人类生活在一个有意义的生活世界里。这个意义,可以说是生活世界固有的,也可以说是人类赋予的。“一般说来,人是通过对外部世界的理解、将外在的客观世界转化成一個有意义的符号世界,然后通过符号世界之网掌握和利用外部世界的。”<sup>[1]</sup>符号化是人类的基本生活方式。人类历史中的任何意义,惟有依赖人类创造的符号,才能得以理解和传承。关于生命的意义众说纷纭,然而,从符号的观点看,一种理论系统,往往不过是某个现实系统的符号化形式。意义与形象的相互关联和相互抵触都深深地根植于符号表达方式的本质。德里达在现象学关于“现象形式概念就是符号概念”的基础上认为:“自从有了意义也就有了符号。我们只用符号思维。”<sup>[2]68</sup>此言非虚。不同的宗教形式,作为对不同精神世界的反映,也体现为对不同的符号化形式的信仰。任何宗教都有其区别于他者的信仰符号。因而,一种信仰符号欲进入另外一种社会符号系统,找到彼此交会的立足点就尤为重要。

“基督宗教信仰符号与一个人格化和超越一切的造物主有关。”<sup>[3]175</sup>“起初,神创造天地。”(创世记:1.1)<sup>①</sup>这是《圣经》旧约中的第一句话。“神”是新教对造物主的称呼,也是当今最具权威性的汉语《圣经》译本《和合本》中对造物主的称呼。这一称呼在天主教的圣经《牧灵圣经》中汉译为“天主”,“元始之初,天主创造天地时”。<sup>②</sup>这个在当代圣经《和合本》翻译为“神”、而在《牧灵圣经》中又翻译为“天主”的基督宗教造物主,其实,在基督宗教原文中是同一个符号,即 Deus。在英语中是用“god”来称呼的,“In the begin-

收稿日期: 2007-06-26

作者简介: 傅敬民(1965- ),男,浙江人,上海商学院外语学院教授。

①除特别指出以外,本文所有有关《圣经》的译文均摘自2000年由中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版的汉英对照本《简化字现代标点和合本圣经(Holy Bible)》。

②本文所采用的是天主教圣经正经版本之全译本的中文简体版本,由圣保罗国际出版公司、圣母圣心爱子国际出版公司、圣言会国际出版公司联合出版。

ning God created the heavens and the earth.”<sup>①</sup>如果继续追溯《圣经》最早的原文，在希伯来文的《圣经》旧约中，该句中的“神”或者“天主”是“伊罗兴(Elohim)”。“伊罗兴”是旧约中人对至高无上造物主的通用名字。该词在希伯来文圣经原文中是个复数形式，并且通常含有动词成分，名词与动词的大量通用是希伯来文的一个语言特点。后来的解经者认为，这里的复数形式并非指多神，而是表示造物主涵盖了一切神的威严。在希伯来文圣经旧约中，还出现过造物主的其他名称，如“El(伊勒，即万有之神)”、“El Shaddai(伊勒沙代，即全能的神)”、“El-elyon(伊勒以罗安，即至高无神)”、“Eloah(以罗亚，即真神)”等。以上这些名称都是人对造物主的符号性称呼，代表了人对造物主的某个方面的指称，象征了神的一些特殊方面。而造物主自己对自己的称呼一般是“Jehovah(耶和華)”。《出埃及记》六章 2、3 节中：“神晓谕摩西说：‘我是耶和華。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神，至于我的名，他们未曾知道。’”耶和華这个名字来自一个希伯来的动词，原来的意义为“存活”，用它来表示创造主表示他是活的，显明耶和華是活的神，是为要救赎他的子民。但耶和華也并非造物主的真实名字，其真正名字应该是“雅威(YHWH)”。据神学专家考证，Jehovah 是由“YHWH”和“Adonai”合成。

现有的历史资料表明，在《圣经》旧约形成初期，人名是不能直接呼叫的，因为，人名代表人或者物的品质或者属性。在《金枝》中，弗雷泽指出：“未开化的民族对于语言和事物不能明确区分，常以为名称和它们所代表的事物或人之间不仅是人的思想概念上的联系，而且是实在的物质联系，从而巫术容易通过名字，犹如凭借头发、指甲以及人身其他部分一样，来危害于人。”<sup>[4]362</sup>文字符号这种神秘莫测的、巫术般的力量主要来自古老的语言崇拜。古老的先民将语言看作是一种神圣的东西有关。在先民看来，语言有一种神圣的力量，可以改造和支配客观事物，即列维·布留尔所谓的“交感互渗”。语言崇拜，中西皆然。西方《圣经》中造物主以“道(word)”创造了世界以及世界中的万物，而在汉语经典《易经·系辞下》中记载：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

通过相信语言符号是一种神圣的东西，拥有神圣的力量而产生联想，形成对这种神圣事物或者神圣力量的忌讳，以免与该符号直接交往而产生危害，这是历史上对语言符号的普遍认识，而且这种认识中西皆然，古往今来如此。卡西尔认为：“在神话世界里，一个人的自我，即他的自身和人格，也是与其名字不可分割地联系着的。名称从来就不单单是一个符号，而是负载着个人属性的一部分，从而必须小心翼翼地加以保护。它的使用必须排他的、审慎的仅只归属于名字负载者本人。”<sup>[5]73</sup>对此，在《圣经》中也明白地记载着：“那亵渎耶和華(雅威)名的，必将处死。”(《因利未记》二十四章 16 节)“不可妄呼上主你天主的名；因为凡妄呼他名的人，上主决不让他们免受惩罚。”(《出谷记》二十章 7 节)故此，《圣经》形成时期的人对造物主有许多不同的称呼，而且每个称呼都代表了造物主的某一方面的特性。如在圣经《创世纪》第十七第 1 节中：“我是全能的神，你当在我面前作完全人。”这里“全能的神”在希伯来原文中为 El saddy(伊勒沙代)，Saddy 在希伯来中由两部分组成——sa(那位)和 dday(是充分的)，由这个称呼体现出创造主乃自然的管理者。

## 二

语言是一种符号体系。尽管有语言学家推测，世界上现有的各种语言都来自同一的原始语言。但这毕竟只是推测，目前的相关的研究成果并不能为其提供足够的、合理的科学依据。在《圣经》的《创世纪》第 11 章第一节至第 7 节中也曾记载：“那时，天下人的口音言语都是一样。”只是耶和華认为地上的民“成为一样的人民，都是一样的言语，……以后他们所要做的事就没有不成就的了。”所以，“我们下去，在那里变乱他们的言语，使他们的言语彼此不通。”在相当一段时期里，《圣经》被认为是无误的，但如果在 21 世纪的今天，我们依然相信《圣经》的经文都是准确无误，那显然十分可笑。实际上，汉语与《圣经》原文——希伯来文、希腊文以及拉丁文——分属不同的语言文字系统。而且，由于中国作为一个“惟一的一种也保留

①本文的《圣经》英文分别参阅了 1982 年 Thomas Nelson Publishers 出版的 *The Holy Bible, New King James Version* 以及 1984 年 International Bible Society 出版的 *Holy Bible, New International Version*。

了精确的哲学反思之重要证据和未曾使用一种印欧类语言的文明”国家,与以上几种语言国家在地域、气候等自然条件存在很大的差异,人文历史变迁也大不相同。语言符号是一个民族生活以及思想的历史记载,人类以语言符号来理解和思考外在的、内在的世界,因而,不同的民族发展了不同的语言,不同的语言又在某种程度上形塑了一个民族的思维方式乃至认识世界的取向。固然,人类思维的共性是客观基础,但另外一方面又有大量的事实表明,汉语与其他语言之间表现出相当程度的差异性。

我们知道,希腊语、拉丁语以及英语都是拼音文字,或者如索绪尔所言,是“表音文字系统”。这种文字系统的词语构成是以“音”和“义”的结合为基础的,再现的是词语的一系列声音,这种语言的一个显著特点就在于由于音的存在而豁免了具体所指形象呈现,或者说具有了不在场的在场性。文字形式与文字指称的对象之间是一种抽象的标记关系,指称对象的具体特征与文字构成之间并没有自然的联系,再现声音就意味着指称对象的客体化再现。因此,无论“Elohim”、“YHWH”、还是“Jehovah”,声音的临在意味着呼叫对象的在场。这种拼音文字与指称对象临在关系,在某种程度上导致了西方“主客”分离的思维方式的形成与发展,使造物主可以与其所造世界对立起来,因为,“印欧语言的结构帮助希腊社会以及继它之后的基督教社会,形成了超越一切和永远不变的现实之思想,与感性的和短暂的现实相对立。”<sup>[3]223</sup>而汉语是形意文字,或者如索绪尔所言,是“表意文字系统”,其构成基础为“义”与“形”的结合,文字的构成往往是通过“形”把“义”的理据表现出来。属于尚未说话就以符号表达外在的语言,看到了文字符号就往往产生形象临在的感知。虽然,汉语文字并非对指称对象的客观真实的描摹,而是采用了意会性的言此意彼,但文字的构成往往与所表达的观念相关,从而使汉语文字具有在场的不在场性,文字使指称对象得以遮蔽或者隐身,人们往往可以根据汉语文字的外形意会该文字的指称对象。但从另外一个方面来说,拼音文字往往一音指代一事物,因而,可以用无穷多的音来表示事物的各个方面,就此而言,造物主可以被赋予大量的音。而形态文字在指代某一事物时却相对较为固定。所以,在圣经《和合本》中,往往是用“全能的神”、“至高无的神”、“真神”来翻译圣经原文中的“El sadday”、“El-elyon”和“Eloah”。因为,如果按照音译的方式将其汉译为“伊勒沙代”、“伊勒以罗安”和“以罗亚”的话,汉语世界的人很难根据含意思维方式从字面上理解其所指。所以,基督宗教要想融入汉语世界,一个不可避免的事实就是如何在汉语中重新找到可以与基督教义相吻合的文字符号。在这方面,基督宗教显然是逊色于创造了“佛”这一独特汉语符号的佛教。

作为符号的语言,其形成与发展无疑包含着人为的、文化历史变迁的痕迹。而镌刻着历史痕迹的文字符号,又在其代代相传中约束了该文字符号使用者的思与识。生活于汉语世界的人,自然而然地是用汉语符号所赋予他们的思维方式解释和认识基督宗教的信仰符号。而来自西方的传教士,其固有的前视野,必然也会体现于对汉语符号的解读以及对《圣经》的汉译之中。进而言之,就对基督宗教造物主的汉语符号再现而言,文字符号是对现实的有理据的编码系统及其权力运作系统。一个看似不经意地命名,实际上包含着布迪厄所谓的“符号象征暴力(symbolic power)”。因为,在不经意中,既包含了命名者对命名对象的阶级预定,也表达了命名者通过命名而呈现出来的主观状态或者经验暴力。也就是说,通过命名,命名者在归类他者的同时也在力图确立命名者自己的地位。笔者以为,这一命题清楚地体现于基督宗教造物主名号的汉语符号再现。

### 三

汉语这个名字叫“雅威”造物主,在公元635年唐朝贞观年间通过基督宗教的一个非正统的流派——景教(Nestorianism)传入中国时,被赋予了不同的多个不同的汉语符号。当时的传教士,在传布时,常常借用佛教、道教中表示宇宙至高者的一些术语来指称基督宗教的造物主,如“天尊”、“元尊”、“至尊”、“法风”等。在《大秦景教流行中国碑颂并序》中记载,“粤若常然真寂,先先而无元,杳然灵虚,后后而妙有。总玄枢而造化,妙众圣以元尊者,其唯我三一妙身无元真主阿罗诃欤?”除了借用汉语本土符号“元尊”、“真主”指称造物主外,这里的“阿罗诃”即希伯来文中的“Elohim”,即采用了音译的方式。翁绍军认为,“阿罗诃这个词是从佛经《妙法莲华经》中借用,梵文为 Arhat, Arham, 指佛果。”<sup>[6]46</sup>朱谦之认为,“阿罗诃乃译叙利亚文‘Eloha’,华言上帝也。”<sup>[7]</sup>李之藻在《读景教碑书后》也指出“今云陡斯,碑云阿罗诃”。<sup>[6]46</sup>《序听迷诗

所经》中第一句：“余时，弥师诃说天尊序娑法云。”据翁绍军考证，这句中的“‘序娑’从唐音读是 Jevah，也就是 Jehovah，因为希伯来文该字中间的‘h’可以不读出，若读出就是‘耶和华’”。<sup>[6]83</sup>

景教之后，基督宗教的第二次在华大肆传布应该是在明末清初时期。这个时期对造物主称呼的汉译经历了两个阶段。第一阶段为利马窦阶段。在利马窦之前，对于造物主的拉丁文名称“Deus”采用过音译的方法，即汉译为“陡斯”或者“斗斯”，后来罗明坚在广东传教期间借用了《史记·封禅书》中的“天主”一词，这一名词被大部分天主教传教士所接受。在利马窦在华传教的初期，大约于 1583 年，利马窦也开始使用该译名，并使“天主”一词基本上确立为对译基督宗教造物主的词语，但是，随着利马窦对中国古代经书的进一步解读，他在《书经·立政》和《诗经·大雅·大明》中发现了“上尊”、“上帝”二词也具有“天主”同样的含义，如“吁俊尊上帝”。在后来，他又在朱熹的著作中发现对“天”的解释与《圣经》中解释相似，故此，在利马窦看来，中国古代经书中的“天”以及“上帝”都与“天主”意同，只是名异而已。所以在这一阶段，“上尊”、“上天”、“天”、“上帝”等词与“天主”一词并用。这一点可以在利马窦的《天主实义》中得到印证。第二阶段开始于 1610 利马窦过逝后。继任利马窦担任耶稣会会长的龙华明(Niccolo Longobaidi)强烈反对利马窦对“Deus”的汉译方式，否认中国曾存在至高无上的造物主，认为“天”和“上帝”这两个译名渗透了太多的中国宗教文化思想，并于 1613 年上书罗马教廷，要求禁止将“上帝”、“天”与“天主”并用，这一要求立即得到了罗马教廷的支持。1629 年，罗马教廷派代表来到中国宣布禁止使用“上帝”、“天”这两个译名。1633 年曾举行会议，重新恢复“上帝”、“天”的使用。在此后近七十年时间里，天主教在华各教派分成根据译名分成两个阵容，一个阵容支持利马窦的译名，另外一个坚决反对。两个阵容不断地向罗马教廷陈述理由，而罗马教廷的观点也反复不定，一会支持说可以用“上帝”、“天”，一会又予以禁止。这一状况一直持续到 1704 年。那年的 11 月，教皇克雷芒十一世召开圣职部会议，由九名枢机主教表决后作出决议：“……西洋地方称呼天地万物之主，用‘Deus’一字。但‘斗斯’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，已经日久。从今以后，总不许用‘天’字，也不许用‘上帝’字眼，只称呼天地之主。”<sup>[8]</sup>至此，这一时期有关“Deus”的“译名之争(Term Question)”才告一段落。

#### 四

在今天的汉语世界里，如果向普通中国人发问：“基督宗教至高无上的造物主在汉语里叫什么？”或许我们会得到三个译名：“上帝”、“神”、“天主”。目前在汉语世界里已经很少再有人会用单个的“天”字来指称基督宗教的造物主。实际上，《圣经》的现代汉译，对于基督宗教创造主名号的运用，往往是在“上帝”、“神”、“天主”三者之间进行选择的。

如前所述，“天主”二字已于 1704 年以后被确立为天主教的在华传布以及汉译《圣经》时的正式译名，而且被广大汉语世界里的天主教和东正教教徒所接受。目前，汉语世界里的天主教广泛接受的《圣经》汉译本是 1968 年出版的思高译本：《牧灵圣经》。在《牧灵圣经》中，凡是指称基督宗教至高无上造物主的地方基本上都是用“天主”或“主”字。但是，天主教并不是一开始就采用“天主”这一译名。1945 年在大英博物馆发现了天主教巴黎外方传教会传教士巴设(Jean Basset)编译的《圣经》汉译本，在该译本中，巴设用“神”来汉译基督宗教的造物主。这可能是《圣经》汉译史上最早运用“神”字的译本。其原因可能是由于巴设汉译时所参照的译本是英语版的。而英语版的《圣经》，一般用“God”来指称造物主。在此之前，中国的经典文献翻译为英语，对于“神”，汉语往往翻译为“god”或者“spirit”。巴设在汉译《圣经》时，显然是受到了汉语经典英译的影响。然而，这个由天主教传教士首次在汉译《圣经》时运用的“神”字，后来被以玛利逊(Robert Morrison)为代表的新教传教士们在汉译《圣经》中采用和坚持，并且在现代和合本的《圣经》汉译本中被广泛采用。

“神”是一个极富有中国文化的文字符号，其含义杂而且乱。在《论语》中，“子不语怪、力、乱、神。”在《易·系辞上》中，“阴阳不测之谓神。”在《楚辞》之后，神已有人名人事了，神与人与事物的密切关系，在《山海经》中通过神话得到了进一步的发展。再经由神仙之说和道教神明降凡之说后，日月星辰风雨雷电，统统都为神，从而赋予宇宙间大自然神灵的力量，并成为中华民族崇拜的对象。但正如罗光先生所指出：“中

国古代信仰神灵有三个普遍的现象：一、神灵是精神体，在皇天上帝以下；二、神灵主管人间的祸福，人供奉神灵是为求福免祸；三、神灵常是一种事或物的主管者，大者主管大地山川，人的寿命、富贵，中者主管城池，小者主管一家。”<sup>[9]</sup>中华民族所崇拜的神，与基督宗教的造物主有本质的区别。当基督宗教借用“神”这个符号来翻译造物主的名号，必然导致汉语世界里的人将造物主也看作是宇宙诸神之一。其实，在上帝版的《圣经和合本》中，神的位置是在上帝之下的，如《出埃及记》第十八章 11 节中：“耶和华比万神都大。”甚至在《申命记》第十章 17 节中认为：“他是万神之神。”

十九世纪的基督宗教，借着侵略中国的西方列强势力，各个教会组织纷纷大举进入中国。为了获得在华的基督宗教话语权，各个教会十分注重形塑基督宗教信仰符号的工作，《圣经》汉译也进入一个前所未有的繁荣时期，然而与十七世纪天主教在华传布不同的是，这个时期来华传布的传教士缺乏一个权威的机构可供申诉并做出最终的裁决。由是之故，各国、各教派往往根据自己的利益以及对汉语的理解来汉译造物主的名号，译名相当混乱。在太平天国起义时，洪秀全所采用的、由梁发编著的《劝世良言》中，“Jehovah”被汉译为“神爷火华”，即“神”、“老爷”、“火神”以及“光华”。<sup>①</sup>但如果归结起来，主要被采用的译名还是集中于三种，一种是天主教及东正教共同采用的“天主”或“主”译名，另外两种则产生于新教内部。以玛利逊为代表的传教士采用“神”，而以麦都思、郭实蜡为代表的传教士则主张用“上帝”。这种译名的争论持续了很长时间，在 1853 年出版的译本中，高德则用“神”来译，在 1908 年由严复翻译的《马可福音》前四章译本中，严复继续用“上帝”来翻译基督宗教的最高者。以至于在 1872 年出版的《北京官话译本》中，至少出现了五个不同的版本，分别使用了“天主”、“神”、“真神”、“上帝”、“上主”。虽然在 1890 年提出《和合本》的译经方案时曾力图寻求解决分歧的方法，最终却并未达成相互间的妥协，只能容许各圣经公会自行选择译名。1906 年 10 月，《圣经和合本》正式完成并出版，其中涉及到基督宗教造物主时基本上以“上帝”为主。而现代的《圣经和合本》却是以“神”为主要译名。<sup>②</sup>

## 五

考察基督宗教的信仰符号在汉语世界中的嬗变，从表面上看只是译名或者语言符号的更替或者替换，但从实质上说是基督宗教概念在汉语世界中的不断建构。而更进一步地说，是基督宗教不同教会之间的权力斗争。概念建构并非单纯由某一方面所能完成，其中必然涉及到概念场中所关乎的方方面面。我们完全有理由相信，在每一个场中都存在着各种权力为了对合法性进行垄断以及区隔的斗争。布迪厄指出：“社会界的概念之所以得到建构，是因为在特定时刻易于实施的认知和评价系统（包括所有以语言形式规定的东西）是以前符号斗争（symbolic struggle）和符号表达（symbolic express）的产物，在转化的形式上说，符号表达或多或少是权力象征关系的表述。”<sup>[10]24</sup>就《圣经》汉译这一特殊场域而言，一个不可忽视的问题就是符号权力的代理人，即译者的问题。我们知道，中国早期的基督宗教文字工作一直是掌握在西方传教士或者西方差会的手中。在从事《圣经》汉译实践中，这些传教士或者差会理所当然地被认为拥有生产并强制推行符号合法或法定的概念文字化即符号表达的权力。虽然，在《圣经》汉译场域中，其他的、具有必要约束力的符号权力限制着基督宗教信仰符号汉译的符号斗争，但是，考察基督宗教的信仰符号在汉语世界中的嬗变，不能不考虑译者的因素，不能不考虑到如下事实，即《圣经》汉译的符号权力体现于西方传教士或者差会之间的权力斗争。这在罗马教廷对汉语译名的杀伐中可以清楚地见出。而且，这种符号权

①参见尤思德著，蔡锦图译：《和合本与中文圣经翻译》，香港：国际圣经协会，2002：63。

②1919年《国语和合本圣经》出版后，一直到1970年都没有涵盖新旧约全书的汉语新译本出版。自1970年以降，对《和合本》的修改乃至重译工作不断，对究竟采用“神”或者“上帝”的争论也一直持续着。据笔者现有的资料表明，直至21世纪之前，《圣经和合本》对采用“神”或“上帝”依然没有定论。1980年《现代中文圣经》问世时，许牧世在列举重译理由时说：“上帝的话如果要清楚地传达给每个时代的人，必得使神的话与这个时代的背景紧密结合。”在1986年出版的《新旧约全书》中，还特别注明：“本圣经采用‘神’版，凡是称呼神的地方，也可以称‘上帝’”。但在2001年出版的《圣经新译本》中，不再特别提示，全文采用“神”来汉译造物主。

力也取决于传教士或者差会在特定时期所占据的符号象征关系地位。当天主教的在华地位占据优势时，“天主”就代表了基督宗教的汉语信仰符号，反之，就可能由其他的汉语符号所取代。而当各种势力相对均衡时，信仰符号就会呈现多样性。

但是，如果信仰符号的抉择确实可以完全由《圣经》汉译的符号权力代理人——西方传教士或者差会——所决定，那么，基督宗教的信仰符号在汉语世界中的嬗变就可能不会遭遇如此艰苦的困难和障碍。其实，正如布迪厄进一步所指出的，社会界概念的建构还与世界观的多元性有关。他说：“社会界的客体可以以不同的方式被感知和表达。这是因为它们像自然界的客体一样，往往包含一定的不确定性和含糊性；……还因为她们跟历史客体一样，也从属于时间变量，她们自身的含义，是由未来决定的、悬而未决的，故而也是相对不确定的。”<sup>[10]24</sup>这里所谓的社会界概念其实就是信仰符号。沿着这样的思路，我们不难看出，任何信仰符号的建构都离不开特定时期对特定文化意象符号的认知能力、感知方式、评价系统。换句话说，基督宗教的信仰符号在汉语世界中的嬗变并不完全取决于译者以及译者所代表的阶级，它必然还会受到汉语世界的主体理性的影响。没有哪一个时期的知识主体可以自豪地宣称，他们完全可以掌握确定不变的信仰符号。不同的民族由于其各自不同生存环境、文化传统，会形成不同的信仰符号。一方面，凝聚着民族历史文化特点的信仰符号具有相对固定的、独特的文化联想意义，另外一方面，它们也必然会随时间的流变而逐渐地变迁。基督宗教造物主在汉语世界中的信仰符号不断再构，历经了“天尊”、“天”、“神”、“天主”、“上帝”等，一方面，这些符号都体现了基督宗教的本土化或者本色化的努力，但另一方面我们也可以看到，这些符号实际上只是对汉语经典语言符号的借用或者挪用。问题是，“天”、“神”、“上帝”这些信仰对象或者符号概念并非汉语所独有，但汉语与西方语言却赋予这些信仰符号不同的含义。汉语中有关“神”的含义，按照，应该是群神的概念。中国人关于“天”、“帝”、“鬼神”、“神”的概念，我们可以在《辟邪集》中有所真切地认识：“分言之，以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。”在甲骨文时代，至高无上的神被称为“帝”或“上帝”，而到了商朝，已经开始以“上帝”与“天”并用来称呼至高无上的神了。到了周朝，更是用“天”或者“上天”取代了“帝”或者“上帝”。可以说，中国文化关于“上帝”观念的发展是一个循序渐进的过程。<sup>①</sup>而利马窦当年通过解释儒家经典文献发现：“吾天主，即华言上帝。”“吾天主，乃古书经所称上帝也。”从而得出结论：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”（参见利马窦《天主实义》）这样的比附，显然不符合符号的本质。对此，林治平先生指出：“有时虽用同一符号传达出去，但在对方的符号系统中，该符号的上下文或其脉络系统却是另一种截然不同的意义，如此亦可能造成困扰误传。”<sup>②</sup>

## 六

诚然，外来宗教进入汉语世界，不可避免地会借用汉语经典符号。问题在于，我们必须对文字符号在借用或者运用中所发挥的功能有清醒的认识。事实上，文字符号在提供交际与传承功能的同时，也不可避免地发挥着“奴役”功能。“长期以来，人们知道，掌握在少数人手里，掌握在一个特权阶层或阶级手里的文字权始终与等级制同时存在，我们不妨说与政治分延同时存在：它分为不同群体、不同阶层和不同层次的经济、技术、政治权力，同时它又是权力代表，是被推迟并被转让给投资机构的权力。”<sup>[2]191</sup>掌握了文字运用的权力就是掌握了话语权。因此，文字具有促使观念合法化的力量。历史文献资料也向我们表明，西方传教士或者西方教会机构从一开始就是出于传布基督宗教的目的来从事汉译的。故此，基督宗教的信仰符号在汉语世界中的建构，除了表明符号权力斗争以及符号的不确定性和模糊性以外，也显示了语言符号运

①张西平、卓新平等人指出，中国历史上有三种“上帝观”：祭祀上帝的礼制观；伦理的上帝观；心性的上帝观。参见他们主编的《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》，中国广播电视出版社，1999年。

②参见林治平编著《基督宗教在中国本色化》，北京：今日中国出版社，1998年第4页。林先生同时指出：“基督教本出于东方巴勒斯坦，传至西方后，经过一千多年的时间，使得许多基督教抽象的神学观念与信仰理念终于落实为一套西方的生活方式与符号系统，成为可供实践的具体宗教，顺利地完成了它本土化的任务。”

用的策略。固然,历史文献也告诉现代的我们,在一千多年的《圣经》汉译历程中,没有几个传教士是能够自觉地站在汉语世界的角度来汉译《圣经》的。景教鱼目混珠的做法无非是为了掩人耳目,使陌生的基督宗教进入汉语世界过程中少些障碍。而早期的传教士由于害怕用汉语传布基督宗教会使基督宗教失去它应有的特色,曾尝试用音译的方式来翻译信仰符号,但是,无论是用“阿罗河”还是用“斗斯”,都不能让汉语世界的人真正了解:基督宗教究竟是在传布怎样的宗教信仰?由于汉语符号所具有的形义结合的特点,汉语世界里人习惯于或者更轻松地可以形象思维,音并足以让汉语世界里的人产生相关的意义联想,或者说,汉语人并不习惯用“音”来思维。

正是基于这样的现实,后期的基督宗教传教士就采用了“屈尊”的姿态,用能被汉语世界所了解的语言符号来翻译其信仰符号,所以才会借用或者挪用汉语经典语言符号。但是,不管西方传教士是由于对汉语经典的误读或者有意误读,事实上我们可以看到,一千多年的《圣经》汉译运用了具有不同含义的汉语文字符号来指称造物主,如“天主”、“上帝”、“神”等。这种文字符号的抵抗与奴役,实际上是同时起作用的。笔者以为,汉语世界至今对于基督宗教的认识依然模糊不清,基督宗教经典在汉语世界中迄今依然缺乏一个像佛教的“佛”那样的特力独行的信仰符号,是一个不可忽视的因素。在某种程度上,经历了一千多年的《圣经》汉译,只是将传教士所主导的基督宗教文化的抽象支配性合法化了,并通过其合法化汉译《圣经》的方式又进一步保证了那些把持着基督宗教的人对汉语基督宗教信徒的支配地位,借用布迪厄的话来说,“成功地将先天特性的特权地位与后天获得的成绩结合在一起”。因此,无论是用“上帝”还是“天主”,《圣经》汉译的基本功能达到了,即促使基督宗教这样外来的宗教在汉语世界里具有独特的适应性,使基督宗教在汉语世界中拥有了自我调适的场域。我们也可以继续沿着布迪厄的思路,把《圣经》汉译看作是“社会炼金术(social alchemy)”运作机制,经由这一运作机制,其宗教传布的目的以文字传播的形式被掩饰起来,并且通过翻译过程中词语的玩弄,使不同基督宗教的派别区分开来。并且,《圣经》汉译作为一个特定的权力斗争场域,不断地生产着可以使自我宗教派系取得支配地位的文化资本产物:《圣经》汉译译本。但是,如果从更深层面对此进程予以考察,从表面看起来,天主教《牧灵圣经》和新教《圣经和合本》在关于最高主宰者概念的词语表达上体现为“天主”和“上帝、神”的区别,实际上这里包含的却是各种彼此对立的宗教观念和神学表达。在一定的程度上,各自的宗教派系已经将造物主汉语符号的独特表现作为自我维系的手段。

#### 参考文献:

- [1] 苟志效,陈创生.从符号的观点看——一种关于社会文化现象的符号学阐释[M].广州:广东人民出版社,2003:8.
- [2] [法]雅克·德里达.论文字学[M].汪家堂译.上海:上海译文出版社,2005.
- [3] [法]谢和耐.中国与基督教[M].耿昇译.上海:上海古籍出版社,2003.
- [4] 弗雷泽·金枝[M].徐育新,汪培基译.北京:大众文化出版社,1998.
- [5] [德]恩斯特·卡西尔.语言与神话[M].于晓译.北京:生活、读书、新知三联书店,1988.
- [6] 翁绍军.汉语景教文典诠释[M].香港:汉语基督教文化研究所,1995.
- [7] 朱谦之.中国景教[M].北京:人民出版社,1998:164.
- [8] 李宽淑.中国基督教史略[M].北京:社会科学文献出版社,1998:108-109.
- [9] 罗光.中西宗教哲学比较研究[M].台北:中央文物发行社,1982:57.
- [10] 薛晓荣,曹荣湘.全球化与文化资本[M].北京:社会科学文献出版社,2005.

### The Symbol Transformation of the Christianity's Creator in Chinese

FU Jing-min

(College of Foreign Languages, Shanghai Business School, Shanghai 200235, China)

**Abstract:** The Christianity roots itself in the worship of the personified Creator that surpasses all in the world. However, in the process of translating the Bible into Chinese, the term of the Creator has experienced various symbolic transformations, which, according to the author of this paper, reflects not only the dilemma of language and translation, but also the issues of religions and social powers.

**Key words:** Christianity; symbol; creator; Chinese Bible

(责任编辑:周成璐)