

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

王韜、中文聖經翻譯及其解釋學策略

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bin, You
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-03-08 05:03:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167319

王韬、中文圣经翻译及其解释学策略

游 斌

内容提要:中文圣经翻译是近代中西文化交流史的重要组成部分。人们常以西人传教士作为中文圣经不同版本的译者,但每一个译本的后面都有中国士人的参与,甚至是实际的主要译者。近代史上著名的改革家、思想家王韬就是这样一个“被遗忘的圣经译者”。本文依据第一手史料,求证王韬作为圣经主要译者之一的身份。在与麦都思一起翻译“圣经委办译本”(Delegates' Version)时,王韬的目标是将圣经翻译成一部“杰出的中国文学作品”。以达、雅作为翻译的基本原则,以中国士人作为读者对象,委办译本在流畅、优美、可读性方面都十分突出。本文还特别将委办译文与圣经原文进行比较,进而分析体现在委办本圣经翻译后面的解释学原则。王韬及委办译本的译文风格,取决于他们将基督教处境化、从文化层面理解福音的解释学策略。

关键词:圣经翻译;王韬;麦都思;委办译本;解释学

Wang Tao, Chinese Bible Translation and His Hermeneutical Strategy

You Bin

Abstract: The history of Chinese Bible translation is an important part of Sino-foreign cultural communication of Modern China. The versions of the different Chinese Bible were usually named after the western missionaries in China, and the Chinese native literati assistants who played very important roles in the translation generally went into oblivion. This article is to analyze the famous reformer, journalist, and writer, Wang Tao, who contributed greatly to the success of Delegates' Version under his missionary instructor, W. Medhurst. Drawing from a number of first hand materials, the author believes Wang Tao was one of the de facto translators, though himself tried to conceal it because of the heavy social pressure in the late Qing dynasty. Under his assistance, the Delegates' version could be regarded as "a Chinese literature", being welcomed by the contemporary Chinese literati. Some translation passages are analyzed, with comparison to the original Biblical text and other Chinese translations. Furthermore, its translation was a deep hermeneutics which aimed to contextualize Christianity into Chinese culture.

Key Words: Bible Translation; Wang Tao; W. Medhurst; Delegates' Version; Hermeneutics

在近代中西文化交流史上,基督教经典——圣经的翻译是一个重要的组成部分。从19世纪初基督教来华至今,中文圣经译本不断出现,是近代翻译史上译本最多、讨论最为广泛、影响最为深远的文化事件。人们通常以主持翻译的西方传教士作为译本名称,如马士曼译本、马礼逊译本、施约瑟译本等,但是,每一个译本中都有中国士人的参与,甚至在实际翻译中担任主要译者的角色,虽然他们的名字常被历史尘封而无法得知。中国近代史上的著名改革家——王韬就是这样一个被遗忘的圣经译者。

王韬原名利宾,字兰卿,生于1828年,卒于1897年。早年协助在华传教士麦都思(W. Medhurst)从事宣教工作,后来又西游英伦,协助牛津大学第一位汉学教授理雅各(James Legge)翻译中国经典,学贯中西,属于第一批“开眼看世界”的近代知识分子。他与李善兰、蒋敦复等翻译家是密友,与洋务派如丁日昌、盛宣怀等有密切往来,甚至对孙中山等也有一定影响。后在香港主持《循环日报》,被称为“中国第一报人”,鼓吹变法维新。对于他在译介中西方文明、提出对中国进行全方位改革的思想,人们有较多研究。^①然而,对于王韬从事的另一个很有意义的文化事业——圣经翻译,人们却较少关注。近来随着中外学者的深入研究,一些新材料得以发现,王韬的另一个重要身份——圣经译者才被揭示出来。而且,他的圣经翻译与其他社会—文化因素一起,更组成了一幅基督教在近代中国的不断调适、乃至中西文化交汇的复杂图景。

① 对于王韬在中国近代史上的意义,可参Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974),亦可参其汉译本,柯文,雷颐著:《传统与现代性之间:王韬与晚清的改革》,罗检秋译,南京:江苏人民出版社,1994。林启彦、黄文江主编:《王韬与近代世界》,香港:香港教育图书公司,2000年。

一、圣经翻译及其文化意义

基督教是一个“圣书宗教”(Book Religion)。从根本而言,基督教在世界范围内的传播就是圣经被各种民族语言、文化所接受的过程。当它面对同样具有自己的经典传统,同时又有悠久文化历史、成熟的术语体系的中国文化时,如何翻译圣经?采用什么样的接受语言来处理圣经中的词汇与思想?便成为圣经译者首先需要处理的问题。

对上述问题的回答,首先就表现为“信”与“达”谁为第一原则的争论。不可否认,虽然基督教是一种普世宗教,但从历史和文化上来说,它的经典文本乃以民族语文如希伯来语、希腊语为载体,承载某一特定时空中的信仰人群的宗教经验。它所运用的术语体系、传统习俗、象征系统、语法习惯,与汉语和中国文化都有较大差异。将圣经信仰从它本来的文化传统中抽离出来,再置入汉语言的文化框架之内,就不可避免地造成信仰与文化的紧张。因此,译经不是一个单纯的语言问题,而涉及深层的神学信念。在确定译经原则时,一些人就坚持圣经信仰的独特性,认为圣经翻译的意义就在于对中国文化形成冲击,以原本的圣经思想直指人心,从而在翻译时坚持以“信”作为第一原则;另一些人则坚持从中国文化本身的资源中来寻找对基督信仰的理解,强调从文化理解信仰,在翻译时坚持以“达”甚至“雅”作为首要原则。在具体翻译中,前者更看重原文(Original language),而后者则看重译文(Receptor language)。第一代的圣经译者如马礼逊(R. Morrison)和米怜(W. Milne),倾向于第一种翻译取向。例如,马氏认为“圣经不允许转译(paraphrase)”,“应该牺牲译作的流畅,来保存原作的文风与格

调”，^①甚至每一个虚词(*particle*)都要译出；米氏亦主张，外国人如果不能像中国学者那样“流畅与和谐”地译经，也没有什么关系。^②在坚持这一译经取向的译者看来，“译者的目的，不在于使圣经成为一本像是由中国人写的书，而是要使希伯来(包括希腊)作者能描述自己的风格、积习和风俗。”^③而在第二代的圣经译者中，如麦都思、郭实腊(K. Gutzlaff)就更偏重第二种翻译取向，如麦都思就强调：圣经翻译应该更注意它的译文，要“简洁而扼要”、“简洁而确定”、或“简洁而明快”，也就是说，不仅要翻译圣经，而且要把它译成好的中文，要超越仅仅是语汇、句法的翻译，使其成为简洁、平衡、考究的句子。^④

第二个大的争论关乎圣经译文“俗”与“雅”的取向。或者说，它又取决于一个更根本的考虑，即圣经应该以哪一层次的中国人作为读者或听众？新教进入中国时，晚清政府禁止中国人与外国传教士接触，因此，在五口通商之前，传教士所能接触的只是社会的底层人士，这决定了它的译文贴近口语，风格较为俚俗。《南京条约》签订后，传教士开始能够接触较高文化水平的士人，为争取

① 在米怜所主编的*The Indo-Chinese Gleaner* 10 (October 1819) 第210-212页上，有一个以笔名Amicus发表的一篇关于圣经翻译的文章，据韩南(Patrick Hanan)推测，这人就是马礼逊。参“Chinese Christian Literature: The Writing Process,” Patrick Hanan ed., *Treasures of the Yenching: Seventy-Fifth Anniversary of the Harvard Yenching Library* (Cambridge, MA: Harvard Yenching Library, 2003)之注18。

② 米怜以Servus为笔名在*The Indo-Chinese Gleaner* 18 (October 1821) 207-214页上发表的“On the Style of Christian Publications, Intended for the Heathen”一文。

③ 参Samuel Kidd, “Critical Notices of Dr. Morrison’s Literary Labours”, 编在E. Morrison辑录的*Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (London: Longmans, 1839)中, vol. 2, 第71—72页。

④ Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 63; No. 1 (June 2003), 第222页。

中国知识分子的认同与支持,在圣经翻译上开始转向文风的雅致。因此,在1850年代,对于圣经译文的俗雅取向有一段著名的争论。主张俗译的人以克陛存(M. Culbertson)和裨治文(E. Bridgman)为代表,在他们看来:“福音应该传给贫穷的人,因此,圣经应该以一种能为穷人所能理解的方式来写成。”^①而麦都思则主张圣经应该雅译,他说:“(我们)致力于用一种雅致的文风(scholar-like style),它不会令中国士人反感,又能使那些识文墨之人易于理解。”^②

因此,圣经翻译并非一个孤立的文化现象,而是镶嵌在整个近代中西文化交流之中,受着其他社会文化因素的深刻制约,涉及基督教在中国文化中的处境化、基督教如何看待中国传统文化、基督教对于自己在中国社会中的定位等深层次问题。也只有带着这样的问题意识,才能充分地发掘王韬所参与的中文圣经委办译本的文化意义。

二、委办译本(Delegates' Version)的由来

如前所述,近代中文圣经翻译总是由西人传教士主持和署名的,虽然中国士人在译经工作中发挥着提供用词、修正译文、润色文字的作用,甚至可能是实际译者。因此,在由西人主导的译经团队中,中国士人所起的作用乃取决于传教士确定的译经原则、对中国文化的接受或开放程度等。所以,要讨论王韬在其译经团队中的作用与角色,有必要先对他的传教士老师——麦都思进行简要分析。

麦都思(Walter Henry Medhurst, 1796—1857)属于第二代来

① E. Bridgman, *Papers, and Correspondence*, 1851年5月22日, *South China Mission, ABCFM Archives*, 16.3.8, Houghton Library, Harvard University.

② 麦都思于1851年3月31日致伦敦会的信, *Council for World Mission Archives*, Central China, Incoming Letters, 转引自 Hanan, “The Bible as Chinese Literature”, 第222页。

华传教士，但他早在东南亚地区传教期间即19世纪20年代晚期，就对马礼逊译本的译文质量提出批评，认为它的文风洋味过重，表达粗糙。可见，他从一开始就体现出与马礼逊的直译不同的译经原则。1835年，他进入中国广州，广泛游历，对中华文明进行全面研究，1838年出版《中国：国家与前景》一书。^①论及他对中国传统文化的态度，他强调基督教对中国文化的调适，试图将基督教处境化，使福音在中国文化的传统框架内得到理解。在传教士当中，他是第一个用“三字经”方式宣讲福音的人；^②甚至采用《论语》的对话体来讲解基督教的教义和道德训诫。

与裨治文和克陛存主张福音应该首先传给下层百姓的方针不同，麦都思比较喜欢结交中国知识分子。他十分钦佩利玛窦对士大夫的劝化，尤其看重徐光启对于利玛窦的帮助，说：“（徐光启）对于语言的透彻准确的掌握，使他能将利玛窦的著作整理得整齐而典雅，有助于它们被上层士大夫所接受。”^③后来，他在上海主持“墨海书馆”（LMS Press），向中国知识分子介绍西方宗教、历史、政治与文化等，在身边聚集了一批知识分子，如李善兰、蒋敦复等。1845年，他甚至不顾条约的限制，冒险前往中国内地，远至江西婺源，拜会当时白鹿洞书院的儒士，与他们讨论中国宗教与基督教的问题。^④

1834年，麦都思就开始重译圣经，一开始只是译成《福音调和》，以四福音书的材料来描述耶稣的生平。1838年，他与郭实腊

① 见Walter Medhurst, *China Its State and Prospects With Especial Reference to the Spread of the Gospel; Containing Allusions to the Antiquity, Extent, Population, Civilization, Literature and Religion of the Chinese* (London: J. Snow, 1838)。

② 哈佛燕京图书馆有几个版本，如《三字经》，香港：英华书院藏版，道光二十三年，另有几个版本年代不详。

③ Medhurst, *China; Its State and Prospects*, 227.

④ 关于他的这次行程，可见 *A Glance at the Interior of China; Obtained during a Journey through the Silk and Green Tea Districts Taken in 1845* (Shanghai: Mission Press, 1849)。

一起对马礼逊的译本进行修改,出版了《新遗诏书》和《旧遗诏圣书》。但他不满于对中文圣经的修订(revision),而主张重译(retranslation)。重译的成果就是他从1847年到1854年主持完成的“委办译本”(Delegates' Version)。

委办译本之得名在于它是由几个通常口岸的差会合作而成。他们先把圣经分成几块,交由不同地方的差会进行翻译,然后,一个地方派出一位代表(delegate),聚集上海来讨论出最后的译文定稿。在代表委员会中,在译经原则上有两派分歧,其中以美国传教士裨治文和文惠廉(W. Boone)为一派,主张忠实的直译;而以伦敦传教会的麦都思、施敦力(J. Stronach)与小米怜(W. C. Milne)为另一派,更侧重中文自身的表达方式,强调典雅和简洁。后一派的译经原则占据上风,而且,由于意见没有得到重视,裨治文和文惠廉只是消极地参与译经,致使委办译本的《新约》主要由麦都思来主导。在翻译《旧约》时,两派决裂,裨治文与克陛存另起旧约翻译。可以说,麦都思是翻译整部委办译本的灵魂人物。

在两个最基本的方面,委办译本都体现了麦都思处境化的神学理解和译经原则。首先,对于基督教的终极实在的译名,它采用了麦都思所提倡的“上帝”。他选择这一译名,体现出试图将福音处境化,在中国文化自身的传统内来理解基督教的取向。之所以选择“上帝”,是因为中国古代文献中充斥着“上帝”一词,在他们看来,这表明对上帝的敬拜乃是中国固有的文化传统,古代中国的“上帝”就是基督教的上帝。^①其次,委办本的文风充分体现了他

① 对于麦都思选择“上帝”译名的质疑,可参Samuel Kidd, *Critical Notices of Dr. Morrison's Literary Labours*, vol. 2, 第31—41页。关于以什么样的中文术语来翻译圣经中的终极实在,亦可见明末清初的天主教修士们的争论,参游斌:《一个上帝、多个名字:旧约神名与明清时期上帝译名之争之间的跨文本阅读》,《国际华裔圣经学术会议论文集》,香港,2004。以裨治文为代表的另一派则认为,中国人古来并没有对于圣经之神的概念,中国古人所说的“上帝”并不是圣经之神,因此,在译经时主张用普遍性的“神”一词。

的译经原则,即充分尊重作为译文(receptor language)的中文的特色,运用合适的、准确的、地道的中文。为此他主张在译经团队讨论译文时,应该听取博学的中国士人的意见,以确保译文的地道。

在主持者麦都思的心目中,“任何一个读到我们的译文(即委办译本)的人,都将承认我们是在用中文写作,并认为它是一部地道中文的杰出之作。”^①总之,委办译本不仅是对基督教经典的翻译,而且本身应该是一个优秀的中国文学作品。正是在这样的指导原则下,王韬在委办译本中的作用和角色才凸现出来。

三、王韬:委办译本的主译者之一

王韬于1828年11月10日出生在苏州甫里,其父王昌桂是当地的私塾老师。1845年他考中秀才,1946年赴南京应考却不第。1847年其父前往上海。此时正是委办译本在上海开始集中翻译的时候,因此,很可能是其父受人邀请前往协助译经。王昌桂从47至49年都在协助委办译经团的新约翻译,从“福音书”一直到《罗马书》。麦都思曾经对王昌桂有这样的评价:

他是一个饱学之士,对中国经典有极丰富的知识,因此,人们称他为“活的图书馆”。但是,他非常强烈地被儒家学说所吸引。他说:既然是孔门的弟子,死时也要是一个儒者,决不改变。我们为他的离去而悲伤,不仅是为他,而且是为我们,因为要找到一个取代他的人是较难的。^②

① Medhurst, Reply to Dr. Boone's Vindication of Comments on the Translation of Ephesians I (Shanghai: London Mission Press, 1852), 21.

② Report to LMS, CWM archives, Central China, Incoming letters, 日期是1854年10月11日。转引自韩南, "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version", Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 63: No. 1 (June 2003), 224-225.

但王昌桂在1849年突然去世,麦都思只好另寻他人来帮忙。王韬曾在1848年初到上海探访他父亲,与麦都思及译经团的其他中国士人可能都有过交往。在其他中国士人的推荐下,麦都思于1849年致信邀请王韬到上海来协助译经及墨海书馆的编辑工作。此后,从1850年的新约译成,到1853年的旧约译成,1856年以委办译本为原本译出的第一本官话本的完成,^①王韬一直协助麦都思的译经与宣教工作。麦都思这样评价王韬的工作:

王韬刚刚成年,被人称为才能特出之人。他在学问上还比不上他的父亲,但他在将所学运用至极致这一方面,却高出乃父颇多。他的文风优雅,观点老到。他能充分地投入,在各个方面都满足我们的期望。他受到其他年长于他的中国士人的尊敬。他工作勤恳,认真准备与此工作(引者:指委办译本)相关的事情;由他的同僚稍加修饰后,他的译文通常都被接受。通过这样的方式,他研修了《新约》与《旧约》的所有教义。在这个译本中,人们将要在《约伯记》、《箴言》中遇到的很多优美表达,以及整个译文中的简洁、流畅的文风,我们都要归功于他。^②

① 由于麦都思与施敦力都未明确指出这位协助译经的中国士人的名字,因此,人们只能依据当时与麦氏与施氏关系密切、又能胜任此工作的人应该就是王韬。参Thor Strandenaes, "Anonymous Bible Translators: Native Literati and the Translation of the Bible into Chinese, 1807-1907," Stephen Batalden et al, *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004* (Sheffield: Phoenix, 2006), 及游斌:《被遗忘的译者:中国士人与中文圣经翻译》,《道风:基督教文化评论》,2007,将出。

② 这是1854年10月11日《旧约》译文完成后,麦都思写给伦敦会的信,转引自韩南, "Chinese Christian Literature: The Writing Process", *Treasures of the Yen-ching: Seventy-Fifth Anniversary of the Harvard Yen-ching Library* (Cambridge, MA: Harvard Yen-ching Library, 2003), 275。

而王韬对于麦都思也形成某种特别的情感，当1858麦都思去世时，他非常哀伤，说麦氏是他真正感到关系亲密的西人。^①

委办译经团的工作充分、深入地吸收了中国士人对于译文的意见。按译经团队中的小米怜的描述：

译经委员会每天都开会讨论，由读经与祷告开始，一直从上午10点到下半2点半。……委员会里译经的步骤是：一节一节地考虑，一字一字地讨论，每个人都有机会提出自己认为合适的修改。译经团队中的几个译者都有他们的中国老师和他们在一起，其中的3个一直伴随着我们6年的每一天工作，给了最宝贵的帮助。^②

中国士人的深入参与，是委办译本取得成功的重要原因。据统计，到1859年，它就再版了11次，直到20世纪20年代，仍然有人使用它。^③

王韬是这些中国士人的杰出代表。除了上述麦都思对他的赞赏，并把委办译本的文风归功于他之外，当时详知委办译本内情的人，也都把它主要当作王韬的作品。例如，伦敦会的慕维廉(William Muirhead)在1890年就说：“委办本的文风确实就是这位年轻中国士人(引注：指王韬)的文风。”^④嘉尼尔(A. J. Garnier)在

① 参方行、汤志钧整理：《王韬日记》，中华书局，1987，第16页；另可参张海林：《王韬评传》，南京大学出版社，1993，第66页。

② William Milne, *Life in China*, 2nd ed. (London: G. Routledge, 1858)。亦可见 Alexander Wylie, "Bible in China", *Chinese Researches* (Shanghai, 1897), 103-104。

③ 参来德里 (Kenneth S. Latourette), *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), 263, 266。

④ 参慕维廉 (William Muirhead), "Historical Summary of the Different Versions", *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1890), 35。

1934年也说：“那位姓王的士人（指王韬），在学术上有着不错的成就，列于译者之中。他们所译的圣经，从其文风的任何角度来看，都远超以前译本。”^①同时，从后来人们对委办译本的批评也可以看到王韬在其中发挥的作用。1908年，和合本的文理版译经主席谢卫楼（Devello Zelotos Sheffield）就批评说：“他们给那些中国士人（包括王韬）以无限的自由，让他们可以改变、省略、重组甚至取代经文上的词句。”^②综合上述证据，我们可以确定王韬是委办译本的主要译者之一。

四、王韬对基督教的理解与接受

虽然王韬与当时在中国的著名传教士如麦都思、慕维廉、理雅各等交从甚密，他与基督教的关系却是其生平中最令人迷惑的一章。^③一方面，他曾在1854年8月26日受洗入教，^④他1854年的日记中也记载了他参加很多的教会活动；另一方面，在公开作品中，他又始终要遮掩他与教会的关系，在晚年又批评基督教，并认为孔学才最接近真道。^⑤也许王韬确实不是一个“好的”基督徒，但他在公开场合遮掩自己的基督徒身份，不能不说是当时社会压力的结果。因为在当时的知识分子当中，做一个基督徒，尤其是帮助传

① 见 A. J. Garnier, *Chinese Versions of the Bible* (Shanghai: Christian Literature Society, 1934), 29。

② 见谢卫楼于1908年1月12日致美部会 (ABCFM) 的信, *North China Mission*, 16.3.12, 1900-1909, ABCFM Archives。

③ Cohen, 19。

④ 又一说是8月22日受洗，参苏精《王韬的基督教洗礼》，《王韬与近代世界》，第435—436页。

⑤ 当时中国士人基督徒如蒋敦复、李善兰等皆大抵如此，其深层社会心理原因可能是中国士大夫根深蒂固的华夷相分、唯我独尊的文化心态，以及对周围保守人士攻击他们“卖身事夷”的消极响应。可参张海林，《王韬评传》，第24—67页。

教士翻译圣经,会被保守学者视为“变节”,他在墨海书馆的朋友如龚孝拱、沈毓桂、蔡尔康等都为此背上恶名。^①他在日记中记载了他于1859年3月与密友、当时桐城派的一个重要传人——管嗣复的一段对话,他劝管氏接受裨治文要求他帮助译经的邀请,说:“譬如赁舂负贩,只为衣食计,但求心之所安,勿问其所操何业,译书者彼主其意,我徒涂饰词句耳,其悖与否,固与我无涉也。”显然刻意地贬低自己在译经团队中的角色。但即便如此,他仍被管嗣复加以训斥,说“吾人既入孔门,既不能希圣希贤,造于绝学,又不能攘斥异端,辅翼名教,而岂可亲执笔墨,作不根之论著,悖理之书,随其流,扬其波哉?”^②

由于王韬从未公开谈论自己的基督教信仰,人们便无法了解其基督教思想。有趣的是,1854年10月11日麦都思给伦敦会的一封信中附录了麦氏所翻译的王韬申请洗礼的一份手写文件。^③虽然经过英文转译,失去中文的原汁原味,但它却使我们得以了解王韬对于基督教的个人性的、深层次的理解。而对于他对基督教的理解的分析,也使得我们进一步了解他在翻译委办译本时的译经策略。

这份受洗申请是王韬的信仰告白,大致可以分三个部分:一、首先交待他接触和皈依基督教的经过;二、他对一些基本教义的看法;三、对基督教的中国处境的理解。在第一部分,他讲到在译经过程中接触到基督教信仰。在他看来,“耶稣宣讲未来审判、灵魂得救、赏罚分明,使人无可推诿。耶稣所论天堂与地狱,非取自佛教;其所论善人之未来之福,恶人未来之祸,足补哲人之说。”而

① 参李炽昌、李天纲:《关于严复翻译的〈马可福音〉》,《中华文史论丛》(第64辑,上海古籍出版社,2000年12月),即使到20世纪初,保守知识分子仍然对基督教,尤其是翻译圣经,有一种敌意。

② 参方行、汤志钧整理:《王韬日记》,第92页。

③ 韩南先生将其附在“The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version”之后,第235—9页。其中文原件已不可得。译文参考苏精,《王韬的基督教洗礼》,第435—452页。

所有入教之人,都应该“尽心悔改,至敬上帝,弃绝败行,转归正道,受圣灵以更新心灵,生命与言语皆得改变。”可见王韬个人接受基督教,主要出于其伦理意义。在接着的第二部分,他对基督教义进行阐述。首先,对于上帝之为万物天地之创造主,他并不难接受;而且在他看来,只有上帝才配受敬拜;虽然那些义人“在死后成为有知之灵”,人们可以尊敬并效仿他们,但是“献祭与烧香却是不当的行为”,因为献祭只能用于对上帝的敬拜。第三部分谈到对耶稣基督的理解。在他看来,耶稣基督之死“非公系其一身,实出于神天之命,其死亦非仅为赎当时人间之罪,乃欲千秋万世悲其遭遇、尊其教义、了然其使命在于拯救吾人之灵魂,为达此目的而身受难以言喻之苦,其超绝之美德与无限之慈悲,已逾自然之极限,泽遍人间之域”。可以说,他对基督教义的理解仍然是中国传统式的,上帝是天地的创造者,是人们敬拜的对象;而耶稣因为对上帝的顺服和对人的爱,而成为道德的典范。

五、王韬的译经及其解释学策略

王韬在受洗申请中用了将近一半篇幅讲述他对于基督教的中国处境的理解,这直接影响到他的译经原则,是我们理解他隐藏在译经手法中的释经学(Hermeneutics)的关键所在。首先,对于当时的中国士人来说,基督教与中国文化的关系就是基督教与儒家文化的关系。他拒绝两种极端的观点:“尚有欲言者,孔夫子为中华之民敬仰之万世师表,以是不宜动辄非难,耶稣教徒中亦有仰慕孔子者,且吾教与孔子之道于理相同,所异者至微,有蔑视孔子者曰,其理误、其义歧。”而王韬的看法则是:“仆以为,凡属宗教,必有其玄想(abstruse speculation)与奥义(hidden mysteries),难期众人金认其同,因之毋需强欲孔子之道必同于基督之教,亦毋需斥责孔子,但令人各修其道其教,各得其善果。”他似乎坚持一

种宗教多元主义,但其直接目的却是在基督教内部容纳儒家传统的因素。其次,他反对由裨治文和克陛存所主张的“下层路线”,主张通过上层社会的皈依来带动下层的追随。他说:“吾闻夫入教者,多为无智无能之民,既无禀赋,亦无学问;人问其耶稣之教,皆惑而不能言。主日崇拜,亦只随大流,并无诚祷上帝之心。”因此,他所认为的理想传教模型就是利玛窦与徐光启,“彼时耶稣教广传,信者众,多学者贤能之士,助教义流行,阻人非议。”明末清初的人们能够做到这一点,并不在于现在传教士的学识不及耶稣会士,而是因为他们不愿去找有才有识之士的帮助。他引用孔子的话“言之无文,行之不远”,认为传教的每一本著作,都应该“文质皆备”,“真理与文采皆显”,这样才能在有学之士中得到赞赏,亦能影响到乡野村夫。以徐光启为榜样,立志提高基督教作品的文学性,正是王韬对于自己受洗入教所做事工的期许。

王韬对利玛窦与徐光启的推崇,与前述麦都思的看法正好一致,而他们到底是谁影响谁则难有定论。而对当时基督教的“俚俗化”进行批判,也是当时知识界的普遍倾向,王韬的密友蒋敦复亦有这样的批评:

若夫天教,明季始入中国。利玛窦、南怀仁诸人,皆通天算舆地之学,材艺绝伦。其所著《七克》等书,切理屢心,颇近儒者,故当时士大夫乐与之游。今之教士,其来者问有如利、南其人者乎?无有也。所论教事,荒谬浅陋,又不晓中国文义,不欲通人为之润色。开堂讲论,刺刺不休,如梦中呓。稍有知识者,闻之无不捧腹而笑。^①

① 蒋敦复:《拟以英国使臣威妥玛书》,《啸古堂诗集》,上海古籍,1995—1999。但按艾约瑟(Joseph Edkins)对蒋氏,以及丁韪良(W. A. P. Martin)对李善兰的分析,对基督教这样的攻击主要是这些士人迫于社会压力。参Cohen,第21页。

其论点、论据与语气与王韬极其相似,而其针对皆是当时圣经译文(以及其他一些传教小册子)粗鄙浅陋的中文表达。可以想象,在这样的思想指导之下,由麦都思与王韬主译的委办本首先考虑的是典雅、流畅、地道的文采,而信实则多多少少地居于次位。在以下对委办译本的具体分析中,就可以看到这一特点。

如麦都思所述,王韬译经的主要文本是《约伯记》和《箴言》,通常而言,在《旧约》中这两部书属于所谓“智慧文学”(Wisdom Literature)的范畴。它与旧约主流的启示传统如“五经”和“先知书”的区别甚大,较少谈论上帝的直接启示,而强调人的理性反思;不是谈论以色列人的独特历史经验,而是总结人类普遍的生活经验;较少谈论耶和华的拣选立约,而强调伦理生活的法则。甚至可将它称为希伯来传统的人本主义、理性传统、道德学说,^①相对于圣经中的其他单元来说,是与儒家学说较为接近的书卷。委办译本中的这二卷书之特别倚重王韬,不能不说和它们与儒学之间的相似性密切相关。

《箴言》1章1—7节是对整部《箴言》的总论,委办译本如下:

以色列王所罗门,大卫之子也。所著箴言:训人以智,迪人以理。得明至道,得秉公义。使拙者明彻,少者通达。哲者闻此而增其学,明者闻此而益其慧。玩味箴言之微旨,可悟贤人之隐语。其箴曰:寅畏耶和華,是为智之本;愚鲁者流,藐视道学。

在文体上,译文按照中文的习惯表达,多用四字对仗的方式,与原文所采用的希伯来平行诗体较为接近。但它为了中文的表达

^① 参游斌:《智慧文学:希伯来圣经中的理性传统》,《宗教学研究》2002年第3期。

习惯和整齐对仗,却不得不牺牲原文中的某些关键词语。如“训人以智,迪人以理”,在原文中除“智”(wisdom)外还有“训诲”(discipline),^①而“理”指的实际上是“明辨的言语”(words of discernment)。尤其在接下来的“得明至道,得秉公义”译文,就删去了这一句的其他核心词汇如“公平、正直”(justice, equity)等。其最后用的“道学”一词亦有强烈的宋明理学色彩,但其原文是“智慧与训诲”(wisdom and discipline),实际上与第二句相呼应。但委办译本为了将“道学”与“为智之本”对应,在翻译核心词语时,既放弃了直译,也没有前后保持一致。

后来,委办译经团队发生分裂,裨治文指责麦都思过分迁就王韬等中国士人,并与克陛存一道另起旧约翻译,1863年出版发行。虽然其文采不如委办本,但在忠实程度上却好得多:

以色列之王大卫子所罗门之箴言,使人识智慧与训;明有智者之言。传承智慧、公义、理鞠、正直之调。致拙者明彻,年少者获知识谋略。智者闻之而进学,明者闻之而益谋;致明夫箴言及其解释,明智者之言及其隐语。畏耶和華之寅畏,乃知识之本,惟愚人藐智慧与训焉。

我们还可以看一段委办译本对《约伯记》的翻译。在第3章约伯有一段非常著名的“自咒生日”诗歌,委办译本如下:

约百诅其生日,曰:我生之辰,不如无此辰;我生之夜,不如无此夜。孰若是日晦冥为愈,孰若上帝不降以福,勿烛以光。何如幽暗阴翳蔽之,黻璫覆之,日蚀遣之。何如是日之夕,

① 本文对于这些关键词采用英文标注,据Jewish Publication Society的希伯来圣经译本2000年版。

惨淡昏黑,不入年期,不进月数。何如是夕,不诞婴孩,不闻欢声。凡能诅日,持咒招鳄者,当以是日为不吉。何如是日昧爽,明星不现,待旦不得,天无曙色。是日,母氏育我,致遭艰苦。毋宁堕胎而死,即不然,诞而身死气绝。母曷提携我,乳哺我。浸假当时无生,我今可宴然安寝。国王议士,当年所筑之陵墓,而今安在。元戎巨富,金银充栋,而今乌有,我欲与之同归于尽。

同样,委办译本为了保持中文的对仗,而将圣经原文加以大量改写、自由增减。如第一句“我生之辰,不如无此辰;我生之夜,不如无此夜”,在原文中并没有“我生之夜”,而是“有人宣告说‘男胎怀上了’的那一夜”,属于希伯来修辞的特定形式。和合本将其译为“说怀了男胎的那夜都灭没”。为了保持对仗的工整,它还自由地增添词汇,甚至完全改变经文的意思。如“国王议士,当年所筑陵墓,而今安在。元戎巨富,金银充栋,而今乌有”,确实是很好的中文对仗,但与原文相比,“而今安在、而今乌有”都是译者添加进去的。这一句经文的意思本来只是描述困苦的约伯宁愿早死,而经过委办本的翻译,加入这两个反问后,却成为对人生富贵无常、生命变幻的感慨。可以说,几乎在委办译本的每句话中,都可以找到一定程度的增删改写。

其次,它还使用了很多诘屈聱牙的古字。显然,它心目中的读者对象不是贫苦无教之下层民众,而是有良好教育的中国士人。几十年后,当文显理(G. H. Bondfield)请严复翻译文言文的《马可福音》时,其所发表的评论也许同样适用于委办译本。他说:“(它)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价。对许多中国学者来说,这些正是极具吸引力的地方。它们授予了生动性,令人惊奇,是良好文风中不可缺少的。……全国的官

员、缙绅都会欣然阅读……在他们看来,这不是一部外国书,而毋宁说是中国文献。”^①王韬将一些生僻、难字特别加入译文之中,目的亦是使圣经在中国士人有广泛的接受度。

最后,王韬、麦都思等还倾向于用中国传统宗教中的术语来翻译圣经词汇。例如,第三句的“日蚀遭之”中所用“遭”字,其后面所带出的思想是儒家天人感应的“天遭说”,而其原意只是指“惊吓”,所以和合本将其译为“恐吓”,吕振中译为“威吓”。再如,第六句的“持咒招鳄者”,其原意是指“能将宇宙混沌怪兽激发起来的”,所谓“持咒”二字,完全是译者加入的,其生活处境当来自中国民间宗教的“持咒做法”等巫术行为。

将它与同时代的裨治文较为信实的直译进行比较,更容易看出它们之间在译经策略上的差异。裨译如下:

其后,约百启口,自诅其生日;约百开言曰:“我出世之日,愿其亡矣;夜有言云:‘有男子怀焉’,愿其亡矣。愿此日为晦冥,愿神毋自上而顾之;愿光亦勿照之兮;愿晦冥与死荫收之;愿云覆蔽之;愿日之暗惧之兮;愿此夜为昏黑所执;愿其不欣喜于诸年之日中;亦不入于月之数内兮;视哉,愿此夜为荒,不得有欢欣之声于其间兮;愿诅诸日者诅之;即巧于激巨鳄者,施褻渎于是夜兮;愿其薄暮之星为晦冥,愿其望光而不得;亦不得见味爽之睫兮;缘其不闭生我之胎门,而蔽忧于我目兮。我何不由胎而死,出胎而速绝气兮;胡为有膝为我而先备乎,胡为有乳以哺我乎!否则,我今卧而安,寝而得静。与地之列王及议士偕,其曾为己建荒芜兮;或偕于有金之牧伯,即以银曾满其屋兮。

^① 大英圣书公会(BFBS):《圣书公会目录》,转引自李炽昌、李天纲:《严复译〈马可福音〉》。

虽然文采不如委办译本,信实却超出了委办译本。

六、结 论

委办译本在中文圣经翻译史上是一个独特的案例。王韬作为一个中国士人在其中扮演的角色十分突出,他对于中国文化的深刻理解与熟练掌握,深深地影响了委办译本的文风与用词,他完全可以称为委办译本的主要译者之一。

王韬与麦都思主导的委办本译经不仅是圣经翻译,而且是对中国处境下发展圣经解释学的一个独特尝试。或者说,它是以圣经翻译的方式来从事圣经解释学。在麦都思的心目当中,基督教的圣经应该是一个“伟大的中文作品”。在由王韬等中国士人主导译经时对重要术语、文风、结构的选择,甚至按照中文表达习惯对经文进行自由修改、增删时,他们采取的是“福音融于文化”,从文化来理解福音,甚至让福音为文化所改变的解释学策略。他们在一定意义上达到了目标,即译成了一部为中国士人欢迎的、中国化了的、精致典雅的中国文化作品。

但另一方面,这一译本却牺牲了圣经自身的特性,或者说,它只是在成千上万的中国文献中又添加一部而已。时人批评它“对于富有属灵经验的读者来说,经文中的金句被它的总体文采所掩盖,而不见光芒;对于没有多少灵性经验的读者来说,则被它的旋律所诱骗,将基督当成孔子”,^①这是很有道理的。福音与文化之间的张力被根本消解掉,基督教给中国文化所能带来的冲击与震荡被大大消减,基督教之成为“中国文化的批判性对话伙伴”的可能亦消弭于无形,它在中国近代文化史上的地位也就大打折扣。由

^① *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1890), 52.

此可见，如何在圣经与中国文化的固有传统之间保持有益的张力，使基督教成为中国文化的“批判性对话伙伴”，仍然是当代圣经翻译、圣经解释学的中心任务。

(责任编辑 梁 工)

作者游斌，北京大学哲学博士，中央民族大学哲学与宗教学系副教授，从事基督教研究、宗教哲学研究、圣经研究等。著有《希伯来圣经的文学、历史与思想世界》、《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》(合著)等书。