

《圣经》汉译原则的嬗变及其影响

傅敬民

(上海商学院 外语学院, 上海 201400)

摘要:《圣经》汉译,自唐朝景教以降一直是基督宗教在华传布进程中的重要事工。然而,中国翻译研究界在解读中国翻译理论与实践的发展时,往往强调佛经汉译而忽略《圣经》汉译的嬗变及其影响。文章以《圣经》汉译为研究对象,通过梳理其翻译原则的嬗变,从学理的角度揭示《圣经》汉译与中国翻译理论发展的关联。由此可以看出,《圣经》汉译在漫长的历史进程中,在一系列翻译原则问题上进行了不断的探索与完善,因此,《圣经》汉译研究理应成为中国翻译研究的一个重要组成部分。《圣经》汉译原则的嬗变,既有达到宗教传布目的之需要,也有适应中国本土文化发展之调适。对《圣经》汉译的研究不仅对翻译研究具有重要意义,同时还具有社会学的意义。

关键词:《圣经》汉译; 翻译研究; 翻译原则

中图分类号: B971; H315.9

文献标志码: A

文章编号: 1007-6522(2008)06-0124-07

基督宗教传布于中华大地的发端,有史料证实的,最早可以追溯到唐朝贞观年间(公元635年)入华的景教(Nestorian Christianity)。较之同样是外来宗教的佛教,基督宗教传入中国的时间无疑更晚一些。但是,一种宗教能否在一个异质文化中生存发展,似乎与传布时间的长短没有必然的联系。影响宗教传布的一个十分重要的因素,应该是某一宗教的教义能否被传布地的民族文化和心理所理解并接受。要使得教义被理解和接受,就必须依赖翻译。而翻译涉及两种语言符号的转换,即将承载宗教教义的原文语言转换为传布地的语言符号。故此,宗教传布成功与否的问题在很大程度上取决于翻译是否成功。“如何将《圣经》翻译成中文,可说是基督教在中国本色化所遭遇到的第一大问题。”^{[1]9}与佛教那浩瀚的佛经比较起来,基督宗教的翻译实际上要容易得多。因为,基督宗教的所有教义都承载于一本《圣经》当中。从基督宗教在西方的传布史上可以看出,基督宗教在不同民族中的传布,实际上就是《圣经》被翻译为不同民族的语言符号。事实上,基督宗教是一种非常重视翻译的宗教,从公元前的《七十子希腊文本》和公元四五世纪的《通俗拉丁文本圣经》到16、17世纪宗教改革以来的各种译本,如马丁·路德的德语版《圣经》和英国的钦定本《圣经》,无不体现了西方各民族对翻译《圣经》的重视。并且,西方在翻译的过程中已经形成了自成体系的解经学。可以说,世界上没有哪一本书被如此广泛地翻译过,以至目前《圣经》已经被翻译成近2000种文字,几乎有文字的地方都可见《圣经》的踪影。

《圣经》汉译的工作,由景教传布时就开始了。迄今也已有1300多年的翻译史了。对于基督宗教在华传布的历史,国内外学者普遍将其划分为四个阶段:唐代的景教,元代的也里可温教,明末清初的天主教,

收稿日期: 2008-08-22

作者简介: 傅敬民(1965-),男,上海商学院外语学院院长,教授,主要从事英语语言教学与研究、翻译理论与实践研究、社会语言学 research 等。

以及清末民初的新教。^[2]但是从《圣经》汉译研究的角度来看,却往往注重三个时期,即唐朝的景教、明末清初的天主教和清末民初的新教。因为也里可温教“仅在蒙古人范围内……完全不能在汉人或汉文化中生根发展”。^{[1]7}王治心也指出:“元朝是夹带了蒙古民族习惯来统治中国,处处与汉人显得异样,也许汉族人民的民族思想,对于蒙古民族有些歧视,所以蒙古皇帝与长官所热烈提倡的基督教,汉人对之,格外冷淡。”杨森富还特别指出:“显然,元季景教或天主教,均未将《圣经》译成中文。故其文字传道事业,并不及唐朝的景教徒。”^{[1]85}因此,本文所探讨的《圣经》汉译原则及其影响问题,也只是局限于这三个时期的翻译问题。

在西方,《圣经》翻译被认为是所有翻译的原型或者理想,西方大部分翻译理论与实践直接源于传播福音的需要以及对由此而引发的问题的探索。但是对于中国的翻译研究,关于《圣经》汉译却显得非常的微不足道,长期被淹没在佛经翻译的历史长河中。其中的原因,决不仅仅是翻译本身的问题,而且关涉到意识形态、政治权力等方面的问题。20世纪90年代以后,随着从事《圣经》英译的尤金·奈达的翻译理论在中国的流行,《圣经》汉译以及由此产生的翻译问题才重新被人们所关注。

二

唐朝景教的《圣经》汉译,从严格意义上讲算不得是翻译,因为并没有完整的《圣经》汉译本流传下来。但是,根据明朝天启三年(公元1632年)于西安西南的周至县出土的《大秦景教流行中国碑颂并序》上记载:“大秦国有上德曰阿罗本……贞观九年至于长安。帝使宰臣房公玄龄总丈西郊,宾迎入内,翻经书殿。”而后于清朝光绪庚子时期,从敦煌石室中又发现了《大秦景教三威蒙度赞》、《天尊布施论》、《序听迷诗所经》、《志玄安乐经》、《宣天至本经》、《一神论》、《大秦景教大圣通真归法赞》等七部文献。据《大秦景教三威蒙度赞》记载:“大秦本教经五百三十部,并是贝叶梵音。唐太宗皇帝贞观九年西域大德僧阿罗本,居于中夏,并奏上本音,房玄龄、魏征宣译奏言,后召本教大德僧景净,译得已上三十部,卷余大数具在贝皮夹,尤未翻译。”由此可见,景教是汉译过部分《圣经》的。至少,从景教碑文的内容来看,已经将《圣经》中的基督教教义进行了特殊的汉译。如《大秦景教流行中国碑颂并序》一开始就说:“粤若常然真寂,先先而无元。窅然灵虚,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歆。判十字以定四方,鼓元风而生二气。”此段文中的“元尊”乃基督宗教中的“上帝”,“三一妙身”代表了景教三位一体(即妙身、应身、证身)中第一位格,而“真主阿罗诃”和“十字”分别指上帝耶和華和十字架。

一般而言,翻译就是把一种语言文字的意义用另外一种语言文字表达出来的过程。但是,“翻译从来不是在真空中进行的,它总是在一个统一体中运行,所以总是有各种各样的文本和额外文本限制”。^{[3]123}方梦之先生在《译学词典》中指出,“自古以来,翻译总是按一定的社会集团利益来进行的”,因此,“翻译是按社会认知需要、在具有不同规则的符号系统之间传递信息的语言文化活动”。^[4]

通过景教碑文,我们了解到,虽然景教在传入中国时,“帝使宰臣房公玄龄总仗西郊,宾迎入内。翻经书殿,问道禁闱。深知正真,特令传授”。而且在其200多年传布历史中曾一度达到“法流十道”、“寺满百城”的地步,但是,景教作为外来宗教,初入中华,汉语世界对其极为陌生,又兼时值中国唐朝文化鼎盛,中国本土的儒释道文化处于强势状态,因此即使是为这种外来宗教取个名称也不是件容易的事,“真常之道,妙而难名。功用昭彰,强称景教”。这也就难怪出现特殊的翻译现象:“经文中凡涉及到教义时,其忠实程度就低,涉及到情节性或比喻性内容时,忠实度相对说来就高。可以说,一涉及到教义,译文就变味,就往佛道上靠,不论是在内容上,还是在措辞或整体行文的形式上。”^{[5]89}对于特殊的翻译现象,巴斯奈特在《什么时候翻译不是翻译》一文中列举了以下几种:“与文本共谋(Colluding with the Text)”、“伪译(Pseudo-translation)”以及伪译的几种类型:“原文不实(the Inauthentic Source)”、“自我翻译(Self-translation)”、“发明式翻译(Inventing a Translation)”、“异域译者(Travelers as Translators)”和“虚拟式翻译(Fictitious Translation)”等七种。研究景教遗留的文献,我们可以惊奇地发现,巴斯奈特所列举的特殊翻译现象,在景教汉译中都有体现。

从事景教汉译的主要人物阿罗本、景净都具有相当的汉语功底,否则景净也不可能帮佛教去做翻译,

但是他们毕竟都是“游客般的译者(travelers as translators)”,都是来自异域的、带有异域前视野的译者。这些来自异域的“游客译者”一方面对于他们所翻译的东西是十分了解的,都是虔诚的教徒,具备《圣经》知识,正因为如此,这些译者在翻译《圣经》时,必然会体现出他们自己对《圣经》的理解,进而在翻译中文本时产生共谋现象,即用一种自己明白并且想当然地以为他人也肯定能理解的口吻翻译其实对于汉语世界的人来讲非常陌生的《圣经》教义,而另一方面,这些译者对于译入语的了解和运用不可能达到母语的水平,但他们又不可能请中国人来翻译,因此促使这些译者采用了“伪译”的方法。诚如巴斯奈特指出的,对于引进新的观念和思想,“伪译”和“虚拟式翻译”的运用是极为方便的路径,即假借翻译之名,提醒译文读者不要用读原文的态度来对待译文,从而减缓新观念所带来的冲击力。这有点类似于布迪厄的“符号暴力”运行原理,即在不为人知的情况下偷梁换柱,悄然地实施符号的软性暴力。采用这种特殊的翻译方式,可以见出景教汉译者在《圣经》汉译初期阶段的良苦用心和充满矛盾的无奈,其结果就是(1)出现大量的译音词,如耶稣被译为“移鼠”和“夷数”。(2)景教传入中国后即极力顺应中国固有之宗教迷信和宿命论思想,不但袭用道、佛二教经典的词语、模型与形式,而且为布教传道的保护方便,甚至接受了为封建社会统治阶级服务的‘尊君’的儒家思想,以代替天主教之教皇至上主义。诸多有关基督教教义的主要概念译词往往采用道教的现成用语。如称“创世主”为“元”、“元尊”、“三一妙身”、“玄枢”等,皆出自《老子》第一章至第十五章。诚然,景教碑文作为译述的汉语文献,文字不限于道家经典中的词汇,而是广泛使用了中国古代经、史、子、集的各种用词。陈义海一针见血地指出:“概括地讲,景净、阿罗本辈的传教方式是:在儒家的框架中用佛道的砖瓦构建基督教的楼宇。”^{[5]93}

由此可见,景教汉译在1300多年前就实践了巴斯奈特的观点:“我们早该摆脱翻译这一术语加于我们的约束了。”^{[3]39}已先于现代西方翻译研究力图瓦解翻译原则之前就已经将其瓦解了。事实证明,这种特殊的翻译方式违背了翻译的基本原则,导致景教在很长时期内并不被认为是基督宗教。而且在中国的翻译史上也不能占据一席之地。人们谈论中国的翻译历史,总是提到佛教的翻译,很少谈及景教的汉译。这与景教汉译采取了特殊的翻译原则不无关系。但是,这不能抹杀中国翻译史中存在景教汉译的事实,更不能说景教汉译就没有翻译原则。我们只能说,他们采取了特殊的翻译原则,而且这样的翻译原则一般限于宗教经典翻译初期使用,否则宗教的传布只能是一句空话。

三

自景教在唐朝遭到打击后,基督教在中国的传布就处于低谷。虽然,在宋朝和元代也有基督宗教的迹象,但并没有留下汉语的《圣经》译本。真正大规模的基督宗教再次进入中国是在16、17世纪之交的明朝末年。一般认为,明末的天主教耶稣会传教士在华的传教活动是“在两个完全相互独立发展起来的文化之间的第一次真正实质性接触”。^{[9]3}任何有关基督教在中国传布的研究,都不可能避开明末清初时期天主教的努力。“天主教耶稣会于晚明时期在中国的传播是基督教传教历史上最迷人的章节之一。”^[7]欧洲基督教与中国文化在明末清初时期的碰撞是中西文化交流历史上的重要一页。在中国学术界被称为“西学东渐”。这一时期的文化交流被法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)称为“基督教对中国的冲击”。

但是,这个时期并没有唐朝时期的开放政策,因“明朝自宪宗成化开始就实现闭关锁国政策,海禁严厉”。国外的传教士“不得其门而入,徒生‘岩石!岩石!汝何时得开’之叹”。^[8]另外,在明朝初、中期,对内的政策也不开明,实行的是文化专制主义,文字狱盛行,对公众舆论严厉压制,任何言论一旦被认为是危险的,即刻会遭遇灭顶之灾。到了晚明时期,政治经济动荡,新观念、新思想开始涌动。

故此,以天主教为主的传教士在明末清初大批来华。我们知道,罗马教会曾经限制平民研读《圣经》,也不允许用当地的方言来宣教《圣经》。而在16世纪之时,天主教对于圣经翻译,已经较前有了很大的变化和松动。“罗马天主教也容许圣经翻译,但并不容许圣经广泛地流传到民众之中。”^[9]根据1615年的教宗保罗五世颁发的诏函,虽然在中国依旧不能用方言土语翻译《圣经》,但可以用“适合士大夫的学者式语言”来翻译。

就在这种非常不利的特定历史条件下,《圣经》汉译开始了继景教汉译以后的又一次努力。从现有的

文献资料来看,这个时期至少有三位传教士进行了这方面的努力——贺清泰(Louis De Poirot)、巴设(Jean Basset)和利玛窦(Matteo Ricci)。关于巴设的汉译,目前的资料有限,因为他的译本根本没有出版过,但据现代许多学者研究发现,巴设的汉译本对后来的《圣经》汉译者影响极深。而贺清泰(Louis De Poirot)翻译的《古新圣经》,由于译文采用了非常口语化的官话形式,所以,“当1803年梵蒂冈教廷闻知这部译本时,虽然称赞贺清泰的热心,却禁止出版他的译作”。^[10]¹⁶当然,今天他的译作已经面世,使我们得以了解他的翻译原则。他在《古新圣经》自序中写道:“翻译《圣经》的人,虔诚敬慎,惟惧背离《圣经》本意,……那翻译的名士也知道各有各国文理的说法,他们不按各人本国文章的文法,完全按着《圣经》本文本意,不图悦人听,惟图保存《圣经》的本文本意。自古以来,圣贤既然都是这样行,我亦效法而行,共总紧要的是道理,贵重的是道理,至于说得体面,文法奇妙,与人真正善处有何裨益?”^[11]由此可见,贺清泰强调“本文本意”,不在乎“说得体面,文法奇妙”,应该说符合对翻译的基本要求,即忠实与通顺。但是,特定的历史条件决定了怎样的翻译策略才能行得通,换句话说,一个成功的译者,在其选择翻译策略的时候,应该充分考虑到历史时代、社会意识形态的约束和需求。同样是采用口语化形式,公元四五世纪的哲罗姆(St. Jerome)翻译的拉丁文通俗译本《Vulgate》在当时取得了巨大的成功,被西方教会确认为权威的拉丁文译本。而贺清泰以哲罗姆的通俗拉丁文译本为蓝本翻译的“新译本”,纵然“效法而行”,却只落得了不被出版的命运。

这个时期最成功的汉译者无疑当推利玛窦。他成功的秘诀就在于他能够审时度势,充分认识到自己作为译者在特定历史条件下的身份地位,明确译文读者对象并且了解译文读者的期待视野和价值定位,进而确定符合特定时期的翻译原则,以服务于《圣经》汉译目的。利玛窦的《圣经》汉译目标不是翻译出完整的《圣经》汉译本,因为他意识到,译语文化有其固有特征,如果一开始就直接将《圣经》直译过来,势必会遭遇汉语世界的激烈反抗,而如果先部分性地选择《圣经》文本并予以解释性翻译,先让汉语读者对《圣经》内容产生部分性反映,或许会取得更好的效果。他在与耶稣会会长的通信中这样写道:“我们认为在这本书中,最好不要抨击他们所说的东西,而是把它说成同上帝概念相一致,这样我们就在解释原作时就不必完全照中国人的概念,而是使原作顺从我们的概念。同时,为了不冒犯统治中国的士大夫,我们宁可对各种解释提出不同看法而不针对原理本身,而如果最后,他们终于理解太极原理是基本的、智力的和无限的物质的原理,那么我们终于可以说这正是上帝。”^[12]利玛窦非常清楚,翻译的目的就是传布宗教,译得再好,如果没有了读者,那也无法达到这个目的。而翻译的译本不可能同时满足所有读者群的需要,一个译本只能满足特定读者的需要。他所确定的读者群就是代表了当时主流文化的贵族士大夫,进而他翻译时运用的语言也竭力地迎合这个读者群的品位。而在翻译的方法上,正如谢和耐指出,“耶稣会传教的总策略从一开始就正确地确定了:不要让人们感到震惊,从障碍较少的地方开始,在必要的地方顺从那些不正当的方式。为了能够赢得最有教养的那个阶层的友谊,以便逐渐接触宫廷,这些告诫是必不可少的。他们认为,一旦皇帝归依了,这场游戏就得胜了,因为整个中国社会都是建立在一种家长制的关系之上”。^[9]¹⁶事实上,利玛窦在翻译过程中不像景教汉译时那样无原则地采用儒释道的语言符号,这个时期的译者,对于语言符号的认识大都较前更为深刻。利玛窦一方面认识到,佛教的符号对于基督宗教的传布是不利的,但另一方面也感到不能脱离本土的语言符号,因此,利玛窦采用“依儒避佛”的方法,毫不客气地从儒家经典的语言符号中挖掘,竭力地将“中国人的概念”与“原作的概念”进行比附性解释,“宁可对各种解释提出不同看法而不针对原理本身”,有意识地对儒家经典中的语言符号进行误读。这种翻译原则,通过美国学者玛丽亚·提莫志克(Maria Tymoczko)对后殖民语境下的爱尔兰早期文学英译的研究得到了现代翻译研究的进一步认识。诚如提莫志克所提出的观点:“信”的目的完全取决于怎样翻译才能达到既定的政治目的。”而且,“不是译文依靠原文,而是原文要依靠译文才能在一种文化中获得再生,使自己的生命得以延续”。^[13]问题是,当译经者完全认同于某一种话语体系的时候,他认同的可能就是既定的权力秩序。虽然从传教的角度来说,利玛窦这种通过与儒家经典对话、会通的方法的确使得基督宗教思想得以在汉语世界中灌入,达到了向汉语世界介绍基督宗教的一定目的。但这种将翻译原则与政治、宗教目的相关联的做法,只能是特定时期采取的特殊原则。在这种特殊翻译原则指导下的《圣经》汉译,也不能算是真正意义上

的《圣经》汉译,最多也就是改写或者撰译,由此而导致的传教成就也很有限。

四

无论是汉译的数量,还是汉译的质量,唐朝景教汉译和明末清初的汉译都处于《圣经》汉译的草创时期,《圣经》汉译成果都还相当的稚嫩和粗糙,尤其在翻译的原则意识以及运用上,显示出异域宗教文化初来汉语世界时的青涩和无奈。但是,自19世纪以后,《圣经》汉译翻开了崭新的一页。“基督宗教中文《圣经》翻译历史,通常是从1807年,即马利逊入华的那一年写起。”^{[14][15-16]}这不仅在于马利逊(Robert Morrison)于1823年第一次汉译出版了全部新旧约圣经《神天圣书》,使他成为首位极受尊敬的译经者。更重要的是,继马利逊之后,在《圣经》汉译事工在华全面铺开的基础上,《圣经》汉译原则意识越来越强烈,并且在翻译原则的指导下出现了许多有影响的《圣经》汉译本,“自从马利逊的《神天圣书》于1823年出版以来,由不同差传机构的宣教士,根据各自订立的翻译原则译成的中文圣经,都陆续面市了。……数目不下三十余种”^{[14][32]}其中影响最大的有麦都思(Walter Henry Medhurst)主持翻译的《委办译本》和《南京官话译本》(1852)及施约瑟(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky)参与的《北京官话译本》(1872)。其影响之所以重大,关键在于麦都思是第一位出版了国语译本的人,而《北京官话译本》作为官话^①翻译更是被比作是英国的《钦定本》和德国的路德圣经。

考察《圣经》汉译历史,我们可以发现,有两个翻译原则始终贯穿其中——译文语言与文体。“上帝的话如果要清楚地传递给每一个时代的人,必得使神的话与这个时代的背景紧密结合。”^[15]中国历史文化的积淀导致特殊的汉语语境,文言与口语并存,官话与方言并在,用什么样的语言来翻译成为消除翻译原则分歧的一个基础性问题。显然,从景教汉译开始,译经者就显示出对译入语的尊重。但是,景教汉译却由于将自己迷失于儒释道三者,而使其失却了宗教的独立性,进而使自己缺失了宗教信仰所必要的身份特征;明末清初的译经者既“惟惧背离《圣经》本意”,又止叹于汉语的精深,乃至不敢妄自菲薄地翻译,只能通过比附性的撰译、释译,力图使汉语世界了解基督宗教的教义,期望这样来减缓来自汉语的抗击。然而这种做法的结果是汉语世界对基督宗教的误读,不仅遭遇到佛教的攻击,还招来儒家的非议,更使基督宗教内部矛盾重重。而到了十九世纪新教东传,译入语的选择依然是悬而未决的问题。“在《和合本》与在华传教士译经的历史中,最具重要性的元素,大概是传教士对中国语文及其种种文体改变的理解和观念。”^{[10][36]}正因为如此,在经历了马利逊、麦都思、施约瑟等译经者几近半个世纪的不断尝试进程后,《国语和合圣经》^②确立其翻译原则为:(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,在礼拜堂的讲坛诵读时,各阶层人士都能明了;(3)译文字句必须忠于原文,同时又要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。除此4条以外,同时还确定以1885年出版的英文《修订本圣经》(Revised Version)作为翻译蓝本。^{[14][37]}

暂且不去考虑翻译的结果如何,单从以上的翻译原则来看,笔者以为,这个时期的《圣经》汉译已经过去“惟惧背离《圣经》本意”的阴影与牢笼中突破出来,翻译的宗教传布目的极为明确,不再像过去那样犹抱琵琶半遮面,并且在翻译方法上开始“从坚持文字上的准确,逐渐倾向重视意义上的准确”。从过去拘泥

①官话(Mandarin)原指满清官吏的语言,后用于指称以北京方言为标准的中国普通用语。1910年改称为“国语”。1913年被正式规定为中国的国家语言。1956年由中华人民共和国规定改称为“普通话”,并渐渐地凸现其重要地位。因为,以口语为基础的官话为中文基础,既可以减少儒家经典用语的困惑,又可以使《圣经》的读者收益面得到最大化,同时还能使在华的各传教差会相互达成某种程度的妥协和一致。

②注:《和合本》(Union Version)的最初含意是联合译本的意思,现今华人教会常用的《和合本》最早是指《官话和合译本》。1890年传教士大会原本计划分别出版深文理、浅文理以及官话的和合译本。《浅文理和合译本》于1900年完成了新约部分的翻译并于1904年出版了这部分《圣经》。《深文理和合译本》的新约部分则于1906年得以出版。然而20世纪的中国语言经历了重大变革,浅白的文体逐渐取代了文言文并成为主要的书写语言文体。因此,在1907年百周年传教大会上,决定合并深文理和浅文理译本,并继续旧约的翻译,合并的文理和合译本于1919年出版。《官话和合译本》则耗时27年,也于1919年出版,后来改称《国语和合译本》,成为20世纪在华流传最广的中文译本。参见《道在神州》,第118页。

于注重形式到这个时期强调内容,说明这一时期的《圣经》汉译已然实践了现代翻译研究中目的论观点和尤金·奈达的“动态等效”翻译原则。目的论认为“翻译就是在目标情况下,以目标为目的,以目标受众为目的,于目标场景下产出文本”。奈达的翻译理论也是以目的语和目的语文化为依归,以译文和译文读者为中心的理论。甚至,这也是与中国传统中墨子所主张的“先质后文”相关联的。

《国语和合圣经》运用了具有现代气息的翻译原则,充分体现了这一时期的译经者自我意识和宣教信心的加强。有学者指出,这一时期的译经者自我意识和宣教信心的加强与欧洲殖民主义兴旺发达有关。^[16] 但无论如何,译经者的信心与主体意识对于翻译是很重要的因素,我们从这一时期的译文中可以看到,译经者在忠实于原文的基础上敢于创造性地建构具有基督宗教特征的汉语语汇,如“夏娃”、“原罪”、“伊甸园”、“割礼”等一大批基督宗教特征的语汇进入了汉语世界。同时,这一时期的翻译原则特别强调“译文必须简单,在礼拜堂的讲坛诵读时,各阶层人士都能明了”以及“译文必须为全国通用的语言,不可用地域性的土语”。这样的翻译原则,不仅意味着对译文语言以及译文读者的尊重,表明宗教传布的面向扩大了,已经不再满足于马利逊眼中的贵族士大夫,而是放眼于整个汉语世界的读者。更重要的意义在于,“译文必须简单”以及“译文必须为全国通用的语言”的翻译原则,充分表明了这一个时期的译经者对《圣经》汉译于维护宗教的认识又较前更进了一步。他们已经认识到,作为“普世性”的基督宗教,“要适用于不同的社会,就必须将其基本教义译成一个社会地道的用语。并要译得使所有译文都能有助于思想的统一”。^[17]

五

回顾《圣经》汉译历史,我们可以看到,景教汉译作为《圣经》汉译的初期,毫无经验可以借鉴,在翻译原则的选择与运用上显得不知所措,毫无抵抗地放弃了翻译的身份,从而失去了翻译应有的话语权,将《圣经》这一基督宗教经典完全迷失于汉语儒释道的话语中,乃至汉语世界在很长时间内不知道唐朝已经有基督宗教的传布;明末清初的天主教在面对强大的汉语世界的权力秩序时,虽然有强烈的翻译意识,但面对当时强大的汉语文化,显然也谨慎有加而翻译立场不坚定,采取“以儒避佛”、“自上而下”的传教政策,完全依附于儒家经典的比附,失却了翻译应有的独立。综合地说,这两个时期都采取了劳伦斯·韦努蒂在《译者的隐身》中所竭力贬抑的彻底的“归化式”翻译策略,使《圣经》完全符合汉语的文化价值。只有到了清末民初的新教汉译,译经者的翻译信心和原则意识才得到加强,采取了抵抗性的“异化”与“归化”相结合的翻译原则,保持了翻译的身份特征,并由此成就了这一时期的《圣经》汉译。诚然,在整个《圣经》汉译历程中,也掺杂着极端注重直译或者极度强调意译的例子,但从《圣经》汉译总体趋势而言,翻译原则的嬗变路径是沿着“归化”发展的。考虑到基督宗教是一种极端排他性的一神性宗教,同时考虑到欧洲文化在文艺复兴以后繁荣发展并导致传教士普遍具有欧洲文化优于其他文化的心理,我们不难发现,《圣经》汉译并没有采取相应的“异化”原则,而是采取了“屈尊”的翻译原则,使《圣经》所承载的文化尽可能地与汉语文化靠拢。从中我们可以得到如下三点体会。

1. 翻译从来就不是在真空中进行的活动,任何翻译理论与实践都不可能超然于它所处的时代之外。特定的历史条件、文化态势影响着译者对翻译原则的选择,而不同的翻译原则的选择,不仅反映出译经者在坚持教义还是归附译入语文化价值体系方面矛盾的取舍,而且也是基督宗教审时度势不断调适翻译原则之结果。

2. 翻译应该保持翻译所特有的身份特征,尤其是宗教翻译更是如此。“正确的翻译工作涉及符号的转换,如何将甲文字系统中的意义传达给乙方,就必须用乙方所懂的符号来传达。可是如何避免乙文字系统中的人员用乙文字系统中的符号意义去解释甲文字系统所传达的符号意义,也是个重要的问题。”^[18] 如果译者缺乏正确的身份意识和原文文化信心,或者像利玛窦那样,虽然有身份意识却缺乏文化信心,一味地迁就译入语以及译入语文化,迷失翻译的身份特征,其结果必然如严复所说的“译犹未译”。

3. 《圣经》汉译是中国翻译理论与实践的不可分割的一部分,其中折射出的许多问题也是中国翻译研究中不断呈现的问题。我们不能因为基督宗教的传布带有文化侵略的痕迹,或者因为基督宗教的教义与汉语本土文化的巨大差异,而对《圣经》汉译的理论成就予以忽略乃至抹杀。

参考文献:

- [1] 林治平. 序 C // 林治平. 基督教在中国本色化论文集. 北京: 今日中国出版社, 1998.
- [2] 陈垣. 陈垣学术论文集 M]. 北京: 中华书局, 1980: 93.
- [3] Susan Bassnett, Andre Lefevere. The Translation Turn in Cultural Studies [C]. 上海: 上海外语教育出版社, 2001.
- [4] 方梦之. 译学词典 K]. 上海: 上海外语教育出版社, 2004: 9.
- [5] 陈义海. 唐代景教的传教模式和译经模式研究[J]. 盐城师范学院学报: 人文社会科学版, 2004, (2): 88-93.
- [6] 谢和耐. 中国与基督教 M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [7] 王晓朝. 基督教与帝国文化 M]. 北京: 东方出版社, 1997: 114.
- [8] 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: 182.
- [9] 海恩波. 道在神州——圣经在中国的翻译与流传[M]. 蔡锦图, 译. 香港: 国际圣经协会, 2000: 59.
- [10] 尤思德. 和合本与中文圣经翻译[M]. 香港: 国际圣经协会, 2002: 6.
- [11] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 上海: 上海书店出版社, 2006: 15.
- [12] 何兆武, 等. 译. 利马窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [13] Maria Tymoczko. Translation In A postcolonial Context ° 前言[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2004.
- [14] 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.
- [15] 许牧世. 经与译经[M]. 香港: 香港文艺出版社, 1983: 3.
- [16] 许宝强, 袁伟. 语言与翻译的政治 C]. 北京: 中央编译出版社, 2001: 173.
- [17] Hilaire Belloc. On Translation[M]. London: Oxford University press, 1931: 6.

The Principles of Chinese *Bible* Translation: Development and Impact

FU Jing-min

(*School of Foreign Languages, Shanghai Business College, Shanghai 201400, China*)

Abstract: Christianity has long taken the Chinese Bible translation as its major job over the course of its preaching in China, which can be traced back to the Tang Dynasty that witnesses the preaching of the Nestorian Christianity. However, for the translation studies in China, the Chinese Bible translation has not been such an obvious favorite as the Chinese Buddhist Scriptures translation. This essay argues that the Chinese Bible translation has for so long a period merged itself into the translation studies in China. Its principles, as they have from time to time developed and got perfection, become part and parcel of the translation studies in China. The author believes that the principles of the Chinese Bible translation have developed not only to meet the need of preaching, but also to adapt themselves to the requirements of the Chinese culture. Therefore, the study of the Chinese Bible translation is of great significance both to the translation studies and to the sociological studies.

Key words: Chinese *Bible* translation; translation studies; translation principles

(责任编辑: 周成璐)