

无处不在的“天主教中心主义” ——论《圣经直解》翻译中的文化取向

高胜兵

(上海师范大学比较文学与世界文学研究中心, 上海, 200234;
安徽理工大学外国语学院, 安徽淮南, 232001)

摘要: 作为赞助人, 耶稣会支配着晚明耶稣会士对《圣经》的翻译, 这是《圣经直解》成书的重要背景, 也决定了其节译福音书时的文化取向。它对福音书的节译整体上没有“适应”中国本土的思想观念, 而是极力彰显福音书中体现的天主教的教义, 忠实于教会和《圣经》的旨意; 其“直解”部分也表明天主教文化被视为“中心文化”, 缺少了对译入语文化的宽容, 更没有多元文化共存的理念。

关键词: 《圣经直解》; 中心文本; 中心文化; 节译; 福音书

中图分类号: H059

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)05-0254-08

一般来说, 晚明传教士最重要的任务就是传播福音, 使异教徒皈依天主, 所以他们在传教的同时理应翻译四福音书, 使福音在民众中得到更快的传播。因此, 学界对晚明耶稣会士未能完整翻译四福音书(或《圣经》)时有关注, 对此有系统论述的有比利时汉学家钟鸣旦和中国学者任东升, 前者认为未有完整的翻译主要是因为传教士遵循“欧洲(天主教)传统”和“教牧实用”的原则^{[1](564)}, 后者归纳了三个原因: 一是“听命于罗马传信部”, 二是“对中国汉字望而生畏”, 三是“担心”“冒犯中国经典和中国文化”^{[2](122-123)}。他们的分析应该说都有理有据, 并且都承认晚明之际其实有不同形式的四福音书译介, 他们也都认为这些算不上“真正翻译”的四福音书的译本体现了传教士的“适应”策略。

《圣经直解》虽然从名称上看是“直解”《圣经》, 但是节译四福音书却是其一个重要的组成部分, 因此本文将翻译研究的文化学派理论为视角解读《圣经直解》, 来探讨晚明“福音书翻译”和传教士的“适应策略”问题。有人认为《圣经直解》的原本是巴拉达(Sebastian Barradas, 1542—1615)的《福音史义笺注》(*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*), 但是也有很多学者发现它们之间的诸多差别。李爽学将两者比较, 发现阳玛诺在《圣经直解》中用来“解经”的神话在巴拉达的著作中阙如^{[3](204)}; 钟鸣旦在将两者进行比较后发现了更多的不同, 其中最为明显的是巴拉

达是按照耶稣的生平、以编年纪的方式来编排圣经中的段落的, 而阳玛诺则以主日和瞻礼节的顺序为依据^{[1](554)}。因为本文关注的是《圣经直解》对四福音书的节译情况以及其“直解”部分表现出传教士对晚明中国文化的态度, 所以本文无意于考究它们的异同, 而只是视《圣经直解》参考了或者受影响于巴拉达的《福音史义笺注》。

一、耶稣会与《圣经直解》成书的历史背景

耶稣会是在欧洲宗教改革风起云涌的大背景下成立的, 融“革新”与“保守”于一身, 它革新的内容主要体现在“人文教育”和“海外传教”之中, 而它的“保守”充分体现在耶稣会士的第四愿——“服从教宗”——和它的谴责者们曾称之为“僵尸般的服从”会律中^{[4](13-14)}。耶稣会的“服从教宗”的誓愿和“僵尸般的服从”会律极大地限制了耶稣会士“适应”的自由, 限制了他们的自主能力, 并且给他们造成了心理上极大的压力。四福音或《圣经》在晚明的翻译境况与耶稣会这一“服从”精神紧密相关, 以“服从”为基石的耶稣会有效地控制了耶稣会士对四福音或《圣经》的译介活动, 而且就翻译活动来说, 罗马天主教廷和耶稣会士都是耶稣会士们翻译活动的“赞助

人”(patrons), 他们影响着耶稣会士们的翻译活动。

首先, 罗马天主教廷和耶稣会对《圣经》的态度影响了耶稣会士在晚明对《圣经》的翻译。在中世纪时期, 一般民众都不能读经, 只有在教堂领受《圣经》教诲^{[5](228)}, 普通天主教教士也不像今天可以如此广泛地接触到《圣经》, 那时欧洲的教士和信徒们通常都是通过弥撒书这类关于礼仪的书籍, 才得以接近《圣经》^{[1](542)}, 即使是耶稣会创始人依纳爵最初也不是因为阅读了《圣经》而皈依了天主教, 而是通过“研读了卡尔特会修士萨克森的鲁道夫撰写的《基督生平》和肯普的托马斯撰写的《效法基督》两部书”, 而正是“对这两部书的研读和体验, 促成了身为骑士的依纳爵的内在转变”, 同时导致他见到了“异象”并制定了《神操》的纲领^{[4](2-3)}。因此, 在罗马天主教廷和耶稣会的传统中, 《圣经》并不是用来使人们接受宗教思想的入门读物, 人们接受宗教思想主要是通过接受教会里的其他教礼教义类的书, 或者关于耶稣生平介绍的书。教会的这种传统导致了晚明传教士来到中国后并不急于翻译《圣经》而忙于译介诸多的教礼、教义类的书, 以及关于耶稣生平的书籍。

其次, 天主教教会关于《圣经》的敕令很大程度上限制了耶稣会士在晚明对《圣经》的翻译。天主教会在特兰特会议的第四次会议(1546)上首先确定了哲罗姆翻译的“武大加本圣经”为唯一的正统《圣经》, 然后特别敕令: “任何人均不得依仗自己的判断, 不得对《圣经》进行歪曲以符合自己的观念; 在对前述《圣经》的解释上, 即使(他们)从未打算在未来某个时候将自己的解释公之于众, 那也不得与神圣的母教会(罗马天主教廷——引者注)一直坚持且如今仍在坚持的观念相悖, 真理判别权和《圣经》解释权归神圣的母教会所有; 而且, 其解释也不得与教父们的共识相悖。”同时也规定了《圣经》印刷和发行必须事先经过教区首长的审查与批准^{[6](27-28)}。

耶稣会的“服从”会律保证了耶稣会士在华贯彻特兰特会规。当有中国人请求利玛窦着手翻译《圣经》时, 利玛窦通常以翻译《圣经》前要得到教宗的批准为一个理由而加以拒绝^{[1](544)}, 利玛窦在宣讲教义时往往向听众说明大主教和教士为了保持教义的完整, 要对出版书进行审查, 以防任何有害于宗教信仰和道德的东西得到传播^{[7](381)}。因此耶稣会的“服从”会律使翻译和出版《圣经》有了很大的困难, 而且来华的耶稣会士非常清楚欧洲本土因为翻译《圣经》而带来了众多问题, 甚至一些当事人受到了宗教裁判所的严厉惩罚以致丢了性命, 所以翻译《圣经》本身也是非常危险的事。因此, 耶稣会史学家巴托利(D. Bartoll)分

析认为, 尽管耶稣会士在1615年得到教宗准许翻译圣经的敕令, 但从未着手翻译的原因是: 虽然神父们精于中文文言写作和谈话, 但由于翻译《圣经》是一件艰难、危险、非常漫长、而又是很难说是必要的工程, 所以教务负责人便不允许做这项工作^{[1](544)}。

总之, 就教会“中心文本”《圣经》的翻译而言, 耶稣会士不得不固守教会传统, 贯彻教会敕令, 不敢擅自做主冒教会之不韪, 这样就导致了《圣经》全译的阙如。然而“愈显主荣”还是需要教义的传播, 所以耶稣会士们既要因循教会传统和敕令, 又要宣讲《圣经》来传播教义。《圣经直解》就是在这样的背景下产生的, 它既沿袭了天主教会对待《圣经》的传统, 也严格经过教会的审查和批准, 同时也满足了中国耶稣会士主日和瞻礼日做礼拜的现实需要。

二、节译中的“天主教中心主义”

《圣经直解》为什么是节译而不是全译四福音书或《圣经》? 上文我们分析了四福音书是天主教教义的基础和来源, 耶稣会严格遵循天主教的书籍传统, 严防对福音书的随意阐发和翻译。

巴拉达是一位受人欢迎的耶稣会宣教士, 他这本对福音书的“笺注”在欧洲就非常流行, 闻名遐迩, 而且可能于1619年已由金尼阁带到中国, 并且它出现在北堂图书馆的目录中^{[1](554)}, 所以面对天主教教廷对《圣经》出版的严格审查, 我们不难想象阳玛诺为了书籍的顺利发行, 他在写作时至少是借鉴了——或者深深受影响于——巴拉达的作品, 因为借鉴在欧洲广泛发行的书籍容易通过天主教教会的审查; 同时这部著作对于传教的阳玛诺或其他传教士来说, 明显可以用于主日和瞻礼节在教堂里布道所用, 有助于他们宣讲和传播天主教教义——这点集中体现在《圣经直解》在编排节译的福音书章节的顺序与《福音史义笺注》的不同上。

阳玛诺在书的自序中就书的旨意指明为: “大率欲人知崇天主, 从其至真至正之教, 无汨灵性, 以全所赋之道, 务使人尽和睦, 世跻雍熙, 共享福报。”^{[8](2954)}并没有致力于翻译福音书的意图。因此, 对于阳玛诺及其他的传教士而言, 《圣经直解》既顺应了天主教的传统而容易得到出版许可, 又能达到传播教义并为传教士们常常使用的目的, 所以他们就没有全译福音书的必要。

一般来说, 译者往往在节译中根据自身的喜好或者为了迎合读者的价值取向对原文进行选择性的翻译而

“操纵”或“改写”原文，往往不能忠实于原文。

然而，如上文所论，阳玛诺身为耶稣会会士，他要绝对服从梵蒂冈教宗，要“僵尸般服从”耶稣会的旨意，所以他主观上不会也不敢借节译福音书而“改写”福音书。实际上，《圣经直解》的刊行就是按照特兰特会议的敕令而经过了严格的审查，此书共分十四卷，都有专门一页特别注明该卷的译者、校订者以及核准者，并在右上角印有“耶稣会”的字样。译者都注明为阳玛诺，但校订者和核准者各卷稍有不同。

这十四卷中有两位圣史作者的译名在不同卷中也不统一，“路加”在第一、二卷中写为“路嘉”，而同在第三卷或第四卷中都出现了“路加”和“路嘉”两种译法，在第六卷以后就统一为“路加”的译法；“马尔谷”的译法更复杂，有“马尔各”（第五、卷），“玛尔譚”（第六、七、九卷）和“玛尔各”（第七卷）。译名的混乱固然说明《圣经直解》在成书过程中违背了教会对宗教书籍审慎的精神，但是“天主”的译名却贯穿于长长的十四卷中，整部书没有用“上帝”或“天”来翻译“Deus”，也只字未提成书之前的嘉定会议中的“译名之争”。嘉定会议是于1628年1月应龙华民的坚持而在嘉定召开的会议，折中了龙华名和高一志等人的方案，决定放弃使用“天”或“上帝”翻译Deus，也不采用音译“陡斯”，而是保留最初传教士们常用的“天主”译名。不过这一决议后来并没有得到严格执行，有人还继续使用“上帝”译名，译名之争还在继续，龙华名后来甚至要取消“天主”译名而只用音译^{[9][19]}，卷入此次争论的传教士同时也参与了《圣经直解》的校对或核准工作的有龙华名、费奇规、艾儒略、傅汎际等。但是很明显《圣经直解》面对争议性的译名时坚持服从了嘉定会议的决议，这应该是他们集体讨论的结果，因此我们从这点可以看出《圣经直解》体现了译者的审慎态度和耶稣会的整体意志。

《圣经直解》也是汉语版的第一个福音书的“直译”，这里所谓的“直译”是指《圣经直解》对选取的福音书经文进行了语言层面的亦步亦趋的“对等”翻译，不同于过去众多宗教著作对福音书经文的转述或阐释。此书共“直译”95段福音书的经文，并且每段经文都注明了经文来源于某个福音书的第几章，但没有注明节数。例如第一卷中翻译的第一段经文及其出处：

经圣路嘉第二十一篇

维时，耶稣语门弟子曰：日月诸星，时将有兆，地人危迫，海浪猛閼。是故厥容憔悴，为惧且徯所将加于普世，诸天之德悉动。乃见人子乘云来降，威严至极。始显是事，尔皆举目翘首，盖尔等真福已近。

又指喻曰：视无花果等树始结实时，即知夏日非遥，尔辈亦然，见行兹兆，则知天国已近。肆予确说，于人类未灭前，必僉验之。天地可毁，予言不能不行^{[8](1571-1573)}。

对照“通俗本”拉丁文圣经和思高本圣经，此段经文就是路加福音的第二十一章的25~33节，而且经文内容相差无几，现仅录下思高本相应部分的经文以便我们认识此处的“直译”情况：

路 21：25~33

“在日月星辰上，将有异兆出现；在地上，万国要因海洋波涛的怒号而惊惶失措。众人要因恐惧，等待即将临于天下的事而昏绝，因为诸天的万象将要动摇。那时，他们要看见人子，带着威能及莫大光荣乘云降来。这些事开始发生时，你们应当挺起身来，抬起你们的头，因为你们的救近了。”

耶稣又给他们设了一个比喻：“你们看看无果树及各种树木，几时，你们看见它们已经发芽，就知道：夏天已经近了。同样，几时你们看见这些事发生了，也应知道：天主的国近了。我实在告诉你们：非等一切事发生了，这一代绝不过去。天地要过去，但是，我的话绝不过去。

《圣经直解》只是在经文前加了“维时，耶稣语门弟子曰”。因为是节译，所以这句话加上是必要的，否则经文缺少了语境。事实上，本书在绝大多数翻译的经文前都加了“维时”来引出经文，以避免经文显得唐突。

经文的比较，我们能看出它们在语言格调方面有别，因为时代的差距，前者语言古雅，四字句较多^①，而后者是白话。有些学者认为晚明没有全译本的福音书(或《圣经》)是因为当时传教士有限的汉语语言能力，不过从这里可以看出，此段经文不仅完整地表达出了经文内容，而且语言简约、古雅和流畅，看不出那种因为语言能力不够而表现出语言啰嗦累赘的现象。另外，虽然此段经文是节译的，但是明显它是完整地翻译了选取的那段经文，中间没有一点儿漏译情况，它是一种“全译”。

然而，所有翻译都是对源文的改写，并且不管译者意图如何，所有改写都反映了某种意识形态和诗学。如果说经文“改写”成《尚书》的“谏诤”体反映了译者“服从教宗”的意识^①，那么经文的一处意义“改写”该如何解读呢？仔细比较经文，我们会发现经文“于人类未灭前，必僉验之”和“非等一切事发生了，这一代绝不过去”在语义上的差别。比照拉丁文源文，我们发现前者对意义进行了“改写”处理，即：将“一代不过去”改写成了“人类未灭前”。从语言层面来说，

源文中的“generatio”(generation)一般就是理解成“一代人”，根据上下文语境可以理解为：“同耶稣生活在同时代的人”，“一代人”当然不能等同于“人类”的。但是，如此理解必然导致另一更重要的问题，即：耶稣和他的一代人早已远离了晚明时代，但是耶稣预言的一切事并没有“应验”，这样的史实难免会动摇天主教信仰的大厦。因此，此处“改写”实为“适应”信徒或准信徒的通常认知能力，同时维护了天主教的信仰，但是事实上已违背了“任何人均不得依仗自己的判断，不得对《圣经》进行歪曲以符合自己的观念”的特兰特敕令。

翻译是个非常复杂的事情，韦努蒂认为“翻译总是包含着归化(domestication)过程，即由源语可理解性向目的语可理解性转变的过程，但是，归化并不等于同化(assimilation)，同化是把外语文本转化为本土主流价值观的一种极为保守的方式，归化也可能意味着阻抗(resistance)”^{[10](203)}。这里，“归化”是为了接受者理解译文而采取的策略，而“同化”与“阻抗”是译文要达到与本土主流价值观有关的效果或目的。就上文涉及的“改写”来说，“适应”本土接受者一般的认知能力也就是韦努蒂所说的“归化”策略，而“改写”的内容其实和“价值”没有直接关系，它只是改写了世界末日到来的具体时间而不影响世界末日这个宗教概念的内在价值取向。因此，上文翻译中的“改写”只是某种意义上的“归化”策略，它没有改变源文中要表达的世界末日的内在价值观念但是它符合天主教会的利益。况且，梵蒂冈教会声称《圣经》的解释权只属于天主教会，所以身为传教士的译者阳玛诺对此符合天主教会利益的如此解释也就不能说是“歪曲”了《圣经》。归根到底，是否忠于《圣经》的旨意实质上取决于是否忠诚于或服从于教会的旨意。

相反，我们应该注意到的是，这段经文的旨意是传播天主教教义中的世界末日的观念，这与本土主流观念是“阻抗”的。在三教合流的晚明人们的观念中，灵魂是可以转世再生的，善恶是因果报应的，不存在世界末日之说。另外，有专章讲述世界末日的经文在四福音书中也只有玛窦福音和路加福音中，而且都是在福音书的后部分，但是此段经文的翻译却作为了《圣经直解》的首篇，这种安排不能说一定是特意而为，但是可以肯定的是：译者作为熟悉中国语言文化的传教士应该清楚它与中国人的观念相冲突，但是他并没有刻意回避这种冲突。其实福音书中有很多经文与中国伦理道德相一致，特别是劝人为善的内容，如《圣经直解》索引部分列举的“谦德”“忍德”“和睦”“节德”“克己”等等，而这些内容在此书中都有相对应的

经文。这些经文没有被安排在开篇而是把与中国思想观念迥然不同的世界末日的经文放在开篇，表明了《圣经直解》没有从整体上“适应”中国本土的思想观念，而是大力彰显福音书中体现的身为“他者”的天主教教义，服从教会和《圣经》的旨意。

就经文的翻译而言，第一段经文的翻译堪称为全书其他经文翻译的典范。一是全译被选取的经文，本书中的经文节译并不是简单的根据译者的需要随意“断章取句”而译，而是完整选取某段进行亦步亦趋的翻译，忠于源文，据笔者统计，几乎没有中间漏译情况；二是译文倾向于避免用非常明显的中国化的儒释道的术语来翻译福音书的经文，音译的地方比较多，并配有“文中注”^②。例如，对若望福音的第一句经文的翻译便是：“厥始物尔朋已有，斯物尔朋实在天主，实即天主。”^{[8](2320-2423)}将源文中的“Verbum”音译为“物尔朋”。这句经文现在的思高本翻译成“在起初已有圣言，圣言与天主同在，圣言就是天主”；和合本翻译成“太初有道，道与神同在，道就是神”。现代的这两版本分别用了“圣言”和“道”意译了“Verbum”，前者容易使人联想到儒家中“古代圣贤人之言”而后者就往往让人联想到道家的术语“道”。相比之下，《圣经直解》似乎故意避免借用明显本土化的词语，从而放弃了“适应”的策略但采取了“文中注”的方法，注解为：“物尔朋，内言也，内像也……今举喻略推：人想某物，内生某物像，谓之物尔朋。”^{[9](2420)}三是除了译文中有一定量的“文中注”，译文后还有内容丰富的“箴”部分，这部分经常对经文中重要的句子进行诠释，有时“微言大义”，阐发教义。

总之，《圣经直解》的经文翻译既经过了严格的审查也从技术上——运用音译与注解——尽力忠实于源文和天主教教义。

三、“直解”中的“天主教中心主义”

《圣经直解》除了节译的福音书经文外还有大量文字的“直解”内容，我们可以宽泛地理解为：“直解”包括了译者的自序，篇首名词解释，文中注以及“箴”部分。在总体上，它们几乎诠释了全部基督教教义，一定程度上它传递了包括旧约在内的整部《圣经》的内容，但是本文无意详细论述它们的所有内容，也不关注它们到底传递了多少《圣经》的内容和传递的教义有哪些，本文将视“直解”内容为福音书经文节译活动的有机组成部分，主要是关注这部分对源语文化与译入语文化的比较，从而进一步探讨在福音书经文

节译活动中参与者的文化心态。

译者比较源语文化和译入语文化往往有三种目的:有时是让本土读者更加清楚理解源语文化,汇通中西文化;有时是为了在译入语中选择源文词语的对等词;有时却通过比较来评价两个文化的优劣。这三种比较在《圣经直解》中都有体现,下文分别给予论述:

(一) 中西文化汇通时的偏执

中西文化都是独立发展起来的,在晚明初次正面相遇时传教士首先需要统一时间认识。在《圣经直解》中为了让中国人对《圣经》中的历史事件发生的时间有切实的感受,译者多次比照中国相应的事件(纪年)时间,并在玛竇福音中的“雇工的比喻”的节译经文的“文中注”中以比较中国历史时间而较为清楚地说明了《圣经》中人类的历史时间。^{[8](1730)}

其次,《圣经直解》类比晚明国人对典籍中记载的尧舜禹及洪水的信赖来论述有文字记载的天堂和四圣史的真实性^{[8](1872-1873; 2036-2037)};在论述耶稣虽然受辱而死但意义重大时,译者用了“唐太宗割髯疗臣”的故事^{[8](2013-2014)};另外,在《圣经直解》中,大禹治水的故事也被用于证明门徒应耶稣召唤立刻放下俗务、离家而跟从他的合理性^{[8](2666-2667)}。

再次,因为中西都有着悠久的历史,人们都逐渐形成了对天地人鬼神等的观念,但是因为相隔遥远,所以这些观念差别也很明显。在《圣经直解》中,用比较来显示它们的差别的地方也不少。在篇首解释“天主”时就特别强调天主“非释氏诸天各一天主之谓也,观者辨之”^{[8](1555)};在正文中介绍“魔鬼”^{[8](1801)}和“天神”^{[8](2600)},都特别强调了它们“非人死而变成的”,这是明显针对中国普遍的“人死后有灵魂,灵魂可以变鬼或神仙”的观念;在说明天主教中“爱有等级”时,墨翟的“兼爱”思想被用来作了比较,认为天主之爱更合乎于“道”,更合理^{[8](2665)};而且对比了中国的“圣人”诠释了天主教的“圣人”,言语之中认为天主教中的“圣人”标准更高,既圣贤又神圣^{[8](2777-2778)}。

这些中西文化的比较主观上是为了中国读者更能理解经文和教义而便于传教的目的,但客观上也反映了译者对中国历史文化的精通,有着“东海西海,心同理同”的文化理念,也说明译者具备了翻译《圣经》需要的文化知识基础。但是,就《圣经直解》而言,译者在译词的选择和中西文化优劣的认识上似乎显得“知识不够”和“文化偏执”。

(二) 译词选择时的失准

从译词层面来说,翻译的任务就是要找对应词,然而传教士面对独立发展的中西文化,寻找对应词并

不容易,往往会遇见“词汇空缺”的情况。如前文所论,《圣经直解》为了忠于《圣经》往往采用音译加注解,不过偶尔也有“借用”中文固有的概念“仁”和“龙”。借用中文固有概念实质上是进行了中西相关概念比较之后的选择。

“仁”在中文世界里广泛使用,它是与外在规范性的礼相待并补充的内在反省性的道德品质,既可以指整体性的理想人格境界也可以指个人具体的优良道德品质,其道德实践的根本价值趋向是政治性的,但是,其社会功能基本上是指向“人事”关系而不是“人神”关系^{[11](147-148)}。因此,我们可以把它归纳为“仁心”和“仁政”两个方面,具体表现为“仁慈”与“仁爱”的人文情怀。

利玛竇在《天主实义》中用天主教的“爱”比附儒家的“仁”^③。把“仁”扩大到“爱天主”的层面,同时消解了“仁”的政治性内涵,从而使中国文化中的“仁”的概念“天主教化”。《圣经直解》在“直解”中多次使用“仁”字,在注解天主教“爱德”时把“仁”等同于“爱人”^{[8](2281)}。这一方面说明阳玛诺并没有坚持所谓利玛竇的“合儒”策略,另一方面也说明了阳玛诺的策略是在坚持天主教的独特性的前提下灵活应用儒家概念“仁”为自己所用。此种策略在《圣经直解》的经文翻译时也有所体现,他把“仁”作为了“*miserericordiam*”(怜悯 *mercy*)的对等词,将经文 *est misericordiam volo et non sacrificium* 翻译为:吾尚仁弗尚祭^④^{[8](2738)}。这句话是耶稣回应法利塞人嘲笑他与税吏和罪人同席而坐,用来佐证他的观点:税吏和罪人更需要他的“拯救”。《圣经直解》借用了奥古斯丁的理解对这句经文作了“直解”:

犹云:吾主尚祭也,惟愈尚仁也。吾主引经,责仇不法主心,而不尚仁德,若言:吾近罪人,同交同席,引之改非,皆仁也。天主重而尚之,而辈乃诬吾以罪,良不达圣经之意,良不体天主仁心!^{[8](2738)}

由此得知,译词“仁”在此有着具体的意指,即“引之改非”,指皈依了天主的人(也包括耶稣自己)对异教徒(税吏和罪人)的“怜悯”之举,尽力引导他们皈依天主,回归“正道”从而得到“拯救”。而且此处还认为“尚仁弗尚祭”也是天主“仁心”的体现。这些“直解”一方面保证了译文能准确传递教义,另一方面使“仁”固有的内涵有所扩大,应用到了“人神关系”。

《圣经直解》用“仁”翻译和注解经文,但是它没有像利玛竇那样基于“仁”乃是儒家的一个完整体系的学说(“仁之说”)的意识,而是基于自己翻译和诠释的需要把“仁”作为普通的词语而使用。本书中

对“龙”的使用更是突出地体现了这点。

我们知道，中国文化中的“龙”在西方是“空缺”的，今天翻译中习以为常地把“龙”与“dragon”对应实属是因为翻译史上的“误解”所致。然而在《圣经直解》中，“龙”不仅用来翻译经文——大多与“serpens”（serpent 蝮蛇）对译，而且大量出现在“直解”中。翻译的经文有两句：

① 信者，依予名，便行多奇，能驱恶神，能谈异语，命龙及蛇远人藏林，应命远藏；食药味无被其毒；抚病人立痊^{[8](2489)}。

② 且若每瑟举铜龙于旷野，予当然被举^{[8](2523)}。

其实这两句经文“龙”对应的词是“serpens”（不同的变位形式），第一句与源文相比，语义变化较大，不过更能表现“信者”具有神迹的神奇。此句使用“龙和蛇”对译了“serpentes”，译者似乎觉得“龙蛇”同类，一丘之貉；而第二句语义与源语句子基本吻合，只是用“铜龙”对译了“serpentem”，“铜”是译者根据《旧约》的记载补充的信息，更能符合《圣经》的原意，所以这里译者只是用“龙”对译了“serpentem”。如果说阳玛诺把“serpens”翻译成“龙”受利玛窦和罗明坚撰写的《葡华词典》的影响，但是在他之前的龙华民因为把“龙”冠为自己的姓往往不把“serpens”对译成单字“龙”而翻译成“毒龙”或“猛龙”^①，说明到了龙华民时代的传教士应该很清楚在中国语言中“龙”是“吉祥”而无毒无邪的，阳玛诺不可能对此毫无知觉——何况龙华民也参与了此书的校订工作。更让人难以理解的是，似乎译者认定龙蛇同类，均为邪恶之物，此种认识表现在“直解”的大量叙述中，现列举如下：

① 酒在玻璃瓶，……勿贪其怡，人口虽美，后蜚如蛇，毒如龙者，以肆害人也^{[8](1670)}。

② 夫今世有毒蛇猛兽、恶龙秽虫，则诸物之美更著^{[8](1711)}。

③ 犹云：世人未信之前，……残害人如蛇如龙，小民悉不敢近而与之交^{[8](1722)}。

④ 魔鬼如龙如蛇，藏于人心，广肆其毒……^{[8](1892)}。

以上的所有“龙”只具有《圣经》中“draco”“serpens”及“Satanas”的邪恶形象，而毫无中国文化中龙应该具有的“神圣”“高贵”与“无所不能”的内涵，而且据笔者翻阅，没有找到一处使用的“龙”符合中国文化的内涵。《圣经直解》在中西接触初期如此频繁使用“龙”而忽视它在译入语中的文化内涵，这说明了译者（包括校订者和核准者）对中国的龙文化没有足够的重视。这里我们看到的是：在传教士看来，

天主教是神圣的，是不可曲解的，而中国文化似乎并不是那么“神圣不可侵犯”。

（三）教义比较时的排他性

天主教是一神教，对其他宗教具有很强的排斥性，晚明的传教士自然不例外。阳玛诺的自序首先强调了天主创造和主宰万物，但是“人灵”迷误不知崇敬天主，所以耶稣降世传教，“宗徒传之，后圣衍之，名曰‘圣经’”，然后简单介绍《圣经直解》成书的缘由和目的，最后重点阐述了用“四种试石”可以验证天主教为唯一真道^{[9](2956-2960)}。通观《圣经直解》我们不难看出，阳玛诺的这段序文比较真实地道出了《圣经直解》意欲达到的目标：说服读者相信，与佛教、道教甚至儒教相比，天主教是“唯一真道”。

《圣经直解》在比较中西葬礼诸多礼仪时，用虚和实表达了它们的优劣，文字充满激情，言辞严厉，现选录如下：

……礼有实有虚，圣教弃虚尊实。盖殓尸，救死，窆棺，送殡，等等斯礼，俱实实，圣教所遵。至于楮钱、冥金、堪輿、择日等法，俱虚礼，圣教所弃。楮钱、冥钱等，释道以为先人之魂所需。惜哉，其谬不一，略设数端以辨其妄。

其一，死后无田无桑，魂何有得市食味币帛以养之，……无稽之谈，不必辨也。……

其二，……，灵性之体，本类乎神，不用形资。释道不达灵性情状，自立臆说耳！……

堪輿之术，其谬更甚。……

至于择日，其谬同等，……^{[8](2048-2051)}

此段文字对释道加以批判，其实仔细一想，它何尝不也是批判了儒家的“事死如事生”的葬礼观？下面一段文字表面上是批判“日多”（埃及）国人“人乎？兽乎？”，但是内容所指明是批判儒道释的“拜天、拜神和拜魔”，应该说此段文字严厉程度绝不亚于下面的文字：

……，惟日多（埃及——引者注）迷愈甚也，到处多庙多刹，多庵，多观。基所圣人异问曰：多处之内供养何物？答曰：国人弗羞礼拜，吾实羞说其何拜，安得确称以称国人？称之无合灵之禽犹不及，矧称之灵人耶？拜魔，拜天，拜神，皆如天下等国，另且拜走兽拜飞鸟，拜水族，拜草木，行时仅遇世物而无不拜，人乎？兽乎？^{[8](2855)}

晚明传教士对释道往往是公开批评和鄙视，对儒家似乎具有较大的包容性，所谓“援儒易佛”之说也许正是由此而发。但是无法回避的是，儒家的“家庭伦理”与天主教的“神学伦理”具有极大的冲突性。为了解决这一冲突，利玛窦曾创立“大父母”的概念

来化解儒家的“孝”道,这种思想在《圣经直解》中得到了完整的继承,并明确指出:当父母之命与天主(大父母)之命相违时,尊天主之命而违父母之命,乃为“大孝”,其等级之别,一目了然^{[8](1653)}。

可以说,阳玛诺的论述振振有辞,他的“信仰自信”不能说是他执迷不悟,只能说明他对天主教的虔诚和忠实,坚信天主教的普世性。在《圣经直解》的另一处他由衷地诉说:“吾主之宝死,正为普世价值,可赎万民之罪,可市天主圣宠,可买天堂真福也。”^{[8](1879)}可以说,这里的“普世价值观”和序言中论证天主教为“唯一真道”奠定了晚明传教士的“天主教文化中心主义”的世界文化观。

四、结语

以“服从”会律著称的耶稣会忠实地遵守着梵蒂冈教会的敕令和天主教对待《圣经》的传统,所以在晚明60年中没有完整翻译一部《圣经》,而是翻译或撰写了为数不少的教礼教义以及耶稣生平方面的书,《圣经直解》也就因此而产生,它沿袭了天主教会的传统,也是严格经过教会的审查和批准,同时也是中国耶稣会士主日和瞻礼日做礼拜的现实需要,这部由传教士们翻译、撰写、校对和核准的《圣经直解》也正如他们所愿,“服从”并彰显了天主教教义和《圣经》的旨意。

本文对《圣经直解》的解读表明,晚明耶稣会士无意去全译《圣经》,节译和“直解”福音书时也无意去适应三教合流的中国文化。我们可以说,晚明耶稣会士在很多方面固然遵循着“适应策略”,但是就《圣经直解》对四福音书的译介而言,它更多的是体现了耶稣会士们具有“天主教中心主义”的宗教虔诚,严格遵守教廷或教会的旨意,也不敢“陨越经旨”。笔者认为这一切与《圣经》具有天主教的核心经典地位以及耶稣会士们的世界文化观密切相关,与勒菲弗尔(André Lefevre)所论的“中心文本和中心文化”的翻译特点相符。勒菲弗尔引用1611年钦定本《圣经》的序言和莫尔(Sir Thomas More)谴责廷代尔(Tyndale)的《圣经》翻译的史实而论述了“中心文本”,他认为:“如果一个文本被认为包含了一个文化的核心价值,如果它发挥着那个文化的中心文本的作用,那么对它的翻译将会受到极其仔细的审查,因为‘不可接受’的翻译很可能被看作能颠覆那个文化自身的基础。”接着,勒菲弗尔从赫尔德(Herder)对荷马(Homer)作品的法译的指责和菲茨杰拉德(Edward Fitzgerald)对自己翻译波斯作品的心态进一步论述了“中心文化”,他指

出:“如果某个文化自认为相对于其他文化来说是‘中心’的话,那么这个文化很可能会相当傲慢地对待其他文化中的文本。”^{[12](70)}由此论之,一方面,《圣经》作为天主教的“中心文本”,教会及其传教士不敢也不愿意贸然翻译,这是导致晚明《圣经》全译本阙如的根本原因,《圣经直解》对福音书节译的特点也是缘于此。《圣经》汉译的广度和深度势必与教会的《圣经》翻译政策、传教活动以及中西文化交流的程度紧密相关;另一方面,耶稣会士秉持着天主教为世间唯一真教的理念,使他们无法能够平等地对待其他宗教或文化思想,“适应策略”只是他们面对强大的晚明中国文化时在传教活动上做出的选择,而“服从”是他们对教会和天主在意识形态上的承诺,因此在“直解”福音书或天主教教义时,他们明确地以“天主教文化为中心”看待儒释道三教合流的中国文化。

注释:

- ① 不少学者认为《圣经直解》模仿中国先秦典籍中的《尚书》文体,目的是适应中国“经”的传统,使《圣经》给中国读者一种“经”的效果。但笔者认为,这种“适应”的策略是以“服从教宗”为前提的,因为教宗保罗五世在1615年的敕令中准许把圣经翻译成中文,但同时明确强调要把圣经译成“适合于士大夫的学者语言”。^{[1](644)}所以笔者在此想强调的是:《圣经直解》经文的文体特征应该理解为它首先是服从了或者说贯彻了教宗的敕令,其次是同时也适应了中国的“经”的传统。
- ② 如上文所论,《圣经直解》深受“嘉定会议”影响,全文没有使用“天”“上帝”翻译Deus;从整体上来看,译者有“译名问题”的意识和避免译名混乱的倾向。但是正如韦努蒂所言“翻译总是包含着归化的过程”,所以译文不可避免使用了儒释道的词语,如“仁”“龙”“(五)行”以及“(人)灵”等,然而“归化不等于同化”,这种形式上的“归化”翻译不是使天主教“中国化”而是为了翻译经文的需要把它们作为普通的词而使用,甚至改变了这些词在中国文化中的固有涵义,对“仁”和“龙”译法的具体论述见下文。
- ③ 利玛窦认为:夫仁之说,可约而以二言穷之,曰爱天主,为天主无以尚;而为天主者,爱人如己也。行斯两者,百行全备矣。^{[13](72)}
- ④ 思高本译为“我喜欢仁爱胜过祭献”;(玛窦9:13)简化字现代标点和合本中英译文分别为:“我喜爱怜悯,不喜爱祭祀”和“I desire mercy, not sacrifice”。(马可9:13)
- ⑤ 拉丁文本:signa autem eos qui crediderint haec sequentur in nomine meo daemones eicient linguis loquentur novis/serpentes tollent et si mortiferum quid biberint non eos nocebit super aegrotos manus inponent et bene habebunt;思高本:信的人必有这些奇迹随着他们:因我的名驱逐魔鬼,说新语言,手拿毒蛇,甚或喝了什么致死的毒物,也绝不受害;按手在病人身上,可使人痊愈。(谷16:17-18)
- ⑥ 拉丁文本:Moses exaltavit serpentem in deserto ita exaltari oportet Filium hominis;思高本:正如梅瑟曾在旷野里高举了蛇,人子也应照样子被举起来。(谷3:14)
- ⑦ 据李爽学在上海师范大学的讲义。其初稿《龙的翻译》发表于《联合报》E7版(联合副刊),2007年3月14日。

参考文献：

- [1] 钟鸣旦. 圣经在十七世纪的中国[J]. 神学论集, 2000(126): 564.
- [2] 任东升. 圣经汉译文化研究[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2007.
- [3] 李爽学. 中国晚明与欧洲文学[M]. 北京: 三联书店, 2010.
- [4] [德]彼得·C·哈特曼. 耶稣会简史[M]. 谷裕译, 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- [5] [美]斯蒂芬·米勒 罗伯特·休伯特著. 圣经的历史: 《圣经》成书过程及历史影响[M]. 黄剑波, 艾菊红译, 北京: 中央编译出版社, 2012.
- [6] [英]J·沃特沃斯英译. 特兰特圣公会议教规教令集[M]. 陈文海译注, 北京: 商务印书馆, 2012.
- [7] 利玛窦, 金尼阁著. 利玛窦中国札记[M]. 何高济, 王遵仲, 李申译, 北京: 中华书局, 1983.
- [8] [葡]阳玛诺. 圣经直解[M]. 影印版收录于吴相湘编的《天主教东传文献三编》, 台北: 台湾学生书局, 1984.
- [9] 程晓娟. God的汉译史——争论、接受与启示[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2013.
- [10] Venuti, Lawrence, The Translator's Invisibility—A History of Translation [M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- [11] 刘耘华. 诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [12] Lefevere, Andre. Translation/History/Culture: A Sourcebook [A]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2004.
- [13] 利玛窦. 天主教义[C]// 利玛窦中文著译集. 上海: 复旦大学, 2012.

Omnipresent “Catholic Centralism”: on the cultural orientation of the translation in *Shengjing Zhijie*

GAO Shengbing

(Research Center of Comparative and World Literature, Shanghai Normal University, Shanghai, 200234, China;
School of Foreign Languages, Anhui University, Huainan, Anhui, 232001, China)

Abstract: As their patron, the Society of Jesus controlled the Jesuits' translation of *the Bible* in late Ming, which is the historical background for *Shengjing Zhijie*'s (the direct interpretation of *the Bible*) production and decides its cultural orientation. The *Shengjing Zhijie*'s translation of the selected texts of Gospels, as a whole, doesn't "accommodate" the thoughts of Chinese people in late Ming, instead, tries to highlight Catholic ideas in Gospels by "directly translating" the selected texts and being faithful to Society of Jesus and the Bible; its "direct interpretation" also demonstrates that the Catholic culture is considered as the "central culture", not tolerant of target culture and without the idea of cultural co-existence.

Key Words: *Shengjing Zhijie* (the direct interpretation of the Bible); central text; central cultural; translation of selected texts; Gospels

[编辑: 胡兴华]