

《聖經》的翻譯與跨文化福傳 ——利瑪竇神父傳教策略的啟迪

靖保路

【摘要】在中國文化的歷史中，有兩次大的翻譯運動，一次是佛經的翻譯，一次是基督宗教《聖經》的翻譯。這兩次翻譯運動構成了中外文化交流史上重大的宗教性、文化性與社會性的事件。就基督宗教而言，《聖經》的漢譯是基督信仰在中國傳播史中的重大事件，是基督信仰在中國本地化過程中不可缺少的一環。這一翻譯運動雖然自唐朝貞觀年間（公元 635 年）以來，已經持續了一千三百多年，但真正為中國的人文社會與中國的基督宗教帶來深刻影響的多產而輝煌的時期卻是從明末清初以利瑪竇為主要代表的西方傳教士開始的。當然，在這一過程中，中國本地的基督徒也為此而付出了極大的努力，直至今日依然如此。這一翻譯的進程已經結束了嗎？隨著考古學的不斷發現與人文科學理論的不斷深化，聖經學者對原文及其歷史背景的認識越來越多，越來越深，那麼對《聖經》原文的再理解、再詮釋、再翻譯或修訂譯本也就成了自然的事情。

引言

「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音……」（谷 16:15）。初期的基督徒對來自基督的這一福傳使命有著非常清晰的意識與強烈的熱情。這成了由「基督事件」所延伸的人類歷史上最偉大的

文化與宗教事件——浩浩蕩蕩的福傳運動的肇始。但是當基督徒懷著這一崇高的使命，走出猶太世界，而與希臘-羅馬世界接觸時，他們所遇到的第一個問題就是異質文化——希臘文化與羅馬文化——的問題及其所帶來的挑戰。如何藉著作為「他者」的文化來理解、言述、記錄、傳承並生活基督的福音，就成了歷代基督徒傳教士所必需面對的問題。事實上，當基督的福音從一種文化進入另一種文化中時，與其說首先發生的是福音與本地文化之間的碰撞，倒不如說是流淌在傳教士血液中的、承載著福音的外來文化與本地文化之間的互動。因為基督的福音總是存在於宣講者的語言與文化（第一文化）中，並借著聆聽者的語言與文化（第二文化）而為聆聽者所理解並接納。這兩種互為「他者」的文化的交流，以及宣講者與聆聽者的溝通橋樑，往往就是我們今天所要談論的「翻譯」行為。因為，就本質而言，福傳者所宣講的應該是《聖經》的啟示與信息，以及對這一啟示信息的理解與詮釋；而且宣講者所使用的語言也應該是聆聽者的語言。因此，在這一過程中，對《聖經》的翻譯，以及對宣講者的語言和文化所承載著的信仰傳統的活生生的「翻譯」，就成了福傳本身必不可少的一部分。下面我們看本文所要討論的第一點。

一、《聖經》漢譯的策略與福傳

基督宗教《聖經》的翻譯在中國已經進行了一千多年，是中國歷史上僅次於佛經翻譯的一種具有重大意義的文化、宗教與社會性的運動。在這一過程中所產生的數以百計的《聖經》漢譯譯本（全／單卷），是中國近代文化史上不可忽略的文化與宗教性的寶貴資源。

〈一〉宗教核心詞語的譯名問題

事實上，為了使本地人能夠更好地理解自己所宣講的福音的核心信息，傳教士在翻譯《聖經》之前，首先需要在中國人的文化或宗教傳統中找到一些可以表達自己所信仰的「神」及與其相關的概念。因此對於剛剛來到中國的傳教士來說，在這個具有濃厚底蘊的異質文化中，找到一些能夠譯介自己信仰的「神」的概念，就成了他們的首要任務。利瑪竇（Matteo Ricci）是首位對這一問題提出深入思考的傳教士，他的思路成了後來傳教士對這一問題或其它相關問題進行不斷探討的典範。為此，利瑪竇專門著作了《天主實義》一書（當然也是在羅明堅（Michele Ruggieri）思考的基礎上所作的發展），以澄清天主之名的真意。以「天主」和「上帝」來翻譯與解釋基督宗教的「Deus」概念，這兩個詞雖不是利瑪竇的發明，但它們的定義與內涵卻是利瑪竇的獨創。¹ 雖然利瑪竇並不認為這兩個中文詞能夠完全地表達作為創造主與救世主的天主，但是相對而言，已經算是接近這一意義了。但是，當利瑪竇於 1610 年去世之後，教會內部就出現了反對以「天主」或「上帝」譯解「Deus」的聲音，並進而導致了「禮儀之爭」。他死前指定的繼承人龍華民（Niccolò Longobardo）成為引發「禮儀之爭」的第一人，他主張廢除「天」、「上帝」、「天主」等詞，而一律採用譯音，即「陡斯」或「斗斯」來翻譯「Deus」。經過百年的爭論，最終羅馬教廷頒佈南京教令（1707 年），規定只准使用「天主」這一譯法來翻譯「Deus」，以官方的形式強制性地結束了這場持續了上百年的爭論。²

¹ 參閱 Gianni Criveller, *Parlare di dio in cinese la lezione di matteo ricci per i nostri giorni*, Hong Kong, 11 Marzo 2007, 載於：<https://www.consolata.org/new/index.php/mission/missioneoggiarchi/13424-parlare-di-dio-in-cinese-la-lezione-di-matteo-ricci-per-i-nostri-giorni> (23/04/2019).

² 徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》（上海：上海書店，1990 年版），頁 231-232。

後來巴黎外方傳教會傳教士白日升神父（Jean Basset）也用「神」來翻譯「Deus」，這一譯法為部分新教傳教士所接受，比如馬希曼（Joshua Marshman）和馬禮遜（Robert Morrison）。但是相關的爭論直到現在也未能結束。從 19 到 20 世紀期間，新教的傳教士經過多次的討論（無數刊登在報章雜誌上面的文章與專著，以及大大小小的有關翻譯問題的討論會），甚至在 1843 年成立了專門的「《聖經》翻譯委員會」，以解決有關「神」與「上帝」之翻譯的問題。但最終也未能解決這一「譯名之爭」的問題。時至今日，在基督宗教的不同教派中依然有不同的翻譯版本，甚至在同一教派中也有不同版本的存在。當然，除了「Deus」的翻譯，也有其它詞語的翻譯問題，比如關於「洗禮」、「基督」、「聖神」等等。

這就是早期處於開教階段的傳教士或本地基督徒在確立宗教術語方面所進行的思考與努力。儘管他們所取得的翻譯成果並不顯著，但他們的工作卻具有奠基性的重大意義。從縱向的層面來看，這種在譯名方面的爭論對於福傳的進展是不利的，也就是不利於福音本地化層面上的深入展開，但是從橫向的層面來看，以不同的詞語概念來翻譯同一個神學術語，大大地豐富了中國文化的基督宗教幅度與神學視野，這對於神學的本地化來說卻是有利的因素。

〈二〉翻譯的策略與「自我宗教身份的確立」

利瑪竇和其他天主教傳教士為了讓中國人更容易接受天主教信仰，曾經在他們的著作中引經據典——引漢語之經據漢文之典，將天主教教義與儒家思想進行比較與融合，試圖以理性的方式證明二者所信仰的神是同一的神，也即東西方人的信仰與文化的根源是同一而相通的，此所謂東海西海，心同理同。但同時，這些傳教士也意識到了這些終極概念彼此之間仍然是有差異的。在東方這一相對

世俗的文化中，對神聖概念的表達仍然是不夠清晰與不夠充分的。這在 1604 年利瑪竇致耶穌會總會長的信中可以得到證實：「我認為在這本書（《天主實義》）中，最好不要抨擊他們所說的東西，而是把它說成同上帝的概念相一致，這樣我們在解釋原作時就不必完全按照中國人的概念，而是使原作順從我們的概念。」從利瑪竇的這番話可以看出，傳教士在選擇與運用中國文化概念時，內心仍有某種「不得已」與「妥協」的意味，但同時也有慢慢地豐富漢語概念的意願，也就是在下一步需要對這些概念進行詮釋的時候，再按照基督宗教的意義對這些概念給予創造性的詮釋。但可以確定的是，利瑪竇非常清楚「上帝」一詞在中國人的理解中可能產生的歧義。所以，他才強調按「我們的概念」來「解釋原作」。也正因為如此，利瑪竇始終沒有放棄尋找新譯法的努力。

但是，利瑪竇等傳教士所執行的這種「合儒」與「補儒」策略的最終目的是為了在「超儒」中確立自我身份，而絕非像有些人所批評的那樣，認為這些傳教士「淡化」、「忽略」或「遺忘」了基督宗教的教義與本質。雖然他們承認中國文化中的一些概念與基督宗教的概念相合，但同時，他們也策略性地認為，中國文化中的某些概念「原本」是來自於基督宗教的，或是受到了基督信仰的啟發而來，比如：關於「天主」、「天堂」、「地獄」等等，利氏這樣解釋道：「天主教，古教也；釋氏西民，必竊聞其說矣。……釋氏借天主、天堂、地獄之義，以傳己私意邪道；吾傳正道，豈反置弗講乎？」³。當然還有「善」、「惡」、「聖」、「聖人」、「君子」、「正義」、「魔鬼」等等概念，傳教士也都是在運用與詮釋的過程中，對其

³ Matteo Ricci (利瑪竇), *Catechismo*(天主實義) (Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2013), pp.184-185.

世俗的意義加以轉換與補充，使其具有宗教內涵，為能表達基督宗教的信仰之理。

總之，傳教士通過對這些詞語的翻譯、詮釋與轉換，把儒家與佛教之思想的終極根源劃歸到基督宗教的範疇，從而確立了基督宗教是惟一的「真教」與「公教」的地位，而基督宗教的《聖經》也就自然而然地成了凌駕一切「經典」之上的「正經」。⁴換言之，傳教士在接納與吸收古代儒家思想與概念的同時，並沒有忽略自己教義的純正性，正如羅明堅神父在信中所說的：「在很短的時期內，我們變成了中國人，為的是使中國皈依耶穌基督。」⁵他們最終的目的是為了讓基督宗教更容易被中國人所接納，也就是為了更好地讓基督信仰進入到中國人的文化中。因為他們很清楚知道，只有進入到中國文化中的基督信仰，才能成為中國人的信仰，才能在中國人的心中和中國文化的深處紮根成長。

此外，來到中國的西方傳教士和中國譯者在翻譯《聖經》時，他們都使用了不同文體的語言，其中既包括文言文、淺文言文，也使用了現代的白話文；他們不僅僅使用了更為普遍的官話，也使用了約二十八種方言，約四十種少數民族語言及其分支。⁶從這一事實可以看出，譯者們既照顧到普通民眾，也照顧了知識份子群體；既照顧到中國 90%以上的漢人，也照顧了其它民族，甚至也考慮到了盲人用語。在這一方面，我們應該意識到，基督新教團體做得更多更好。

我們知道，基督信仰在中國本地化的過程就是基督信仰在中國文化中的「降生」與成長的過程；是一種活生生的生活與實踐的

⁴ Matteo Ricci, *Catechismo*, pp.108-109。

⁵ Pasquale D'Elia, *Opere*, vol. I, p.167, nota 3.

⁶ 參閱〈中國的聖經翻譯〉：<https://www.rflr.org/cn/china/bible-translation-history/> (2023年4月12日)。

過程。它所涉及的不僅是具有普遍性的文化層面，也與個人的信仰經驗戚戚相關。從這一角度來看，多種語言的翻譯和對不同群體的照顧，是基督信仰本地化過程中不可或缺的一環。因為，個體信仰經驗與團體信仰經驗的積累，是基督信仰本地化的基礎。

〈三〉《聖經》漢譯略述

《聖經》漢譯的歷史與基督宗教傳入中國的歷史幾乎是同時展開的。最早可追溯至唐朝景教的傳教士。但這一翻譯活動最終也隨著景教在中國的消散而終止。到了元代，天主教方濟會傳教士到中國傳教，《聖經》的漢譯才得以再度展開，且元朝時期對《聖經》的翻譯在數量上也更大、更具整體性。⁷我們可以將元朝的《聖經》漢譯活動視為天主教在華《聖經》翻譯史的開端。這一活動最終也隨著元朝帝國的滅亡而終止。⁸

如果我們將唐朝和元朝時期的《聖經》漢譯活動稱為「星星之火」，那麼明末清初開始的譯經活動就已經有了「燎原之勢」。明末清初，隨著天主教傳教士再次相繼進入中國，形成了中國歷史上中西文化交流的高峰時期。從文化的角度來看，《聖經》漢譯是這一時期的文化交流活動中極為重要的部分。在 16-17 世紀，由於歷史原因（起初並未能獲得教宗的翻譯許可）天主教傳教士在《聖經》翻譯方面的成果並不是非常顯著。最初有耶穌會傳教士利瑪竇與羅明堅合作翻譯的「祖傳天主十誡」（《畸人十規》）⁹；後有陽瑪諾

⁷ 西元 1294 年，方濟會的孟高維諾神父（Giovanni da Montecorvino）作為教宗尼各老四世的特使到達汗八里（現北京）。當時元世祖忽必烈准許孟神父在華傳教。1307 年，教宗克萊孟五世任命孟高維諾為北京總主教，並管理東方全境。在 1305 年 1 月 8 日從北京寄給教宗的信中，孟主教提到：「現在我已將全部新約和詩篇譯成蒙古文，並請人用最優美書法抄寫完畢。」此外，他又將拉丁文日課全部譯出。

⁸ 關於唐朝景教與元朝天主教所翻譯的《聖經》的經句段落或部分，請參閱靖保路：〈《聖經》的漢譯與基督信仰本地化〉，《天主教思想與文化》第九輯（2020 年），頁 5-6。

⁹ 一、要誠心奉敬一位天主不可祭拜別等神像。二、勿呼請天主名字而虛發誓願。

(Emmanuel Diaz) 在 1636 年完成翻譯的《聖經直解》(是對《四福音》的註解); 其它大部分都是在教理或祈禱書中的《聖經》章節的翻譯, 如: 利類思 (Ludovico Buglio) 的《彌撒經典》(1670 年印共五卷)、《司鐸日課》(1674 年刻於北京) 與《亡者日課》等等。到 17 世紀末, 中國已經有了多種方言的部分《聖經》譯本。

在 18 世紀, 天主教傳教士留下了兩個非常重要的翻譯版本: 1) 18 世紀初, 約在 1700 年, 法國天主教巴黎外方傳教會傳教士白日升用白話文翻譯《四福音書》、《宗徒大事錄》、《保祿書信》及《希伯來書》經文; 2) 18 世紀末, 法國耶穌會傳教士賀清泰 (Louisde Poirot) 陸續將《聖經》從拉丁文譯為《古新聖經》中文官話 (在抄本中缺少《雅歌》和大部分先知書); 同時他又以滿文翻譯了幾乎整部《舊約》, 以及《瑪竇福音》和《宗徒大事錄》。但由於未能得到教廷許可而未能刊行。¹⁰ 無論如何, 這個被稱為「賀清泰譯本」的天主教聖經中文譯本後來成了馬殊曼和馬禮遜等新教譯者, 以及雷永明 (Gabriele Allegra) 等思高聖經學會思高本譯者的經典中文藍本。

從 19 至 20 世紀, 由於基督新教各教派的傳教士陸續來華, 參與到福傳的行列中, 因此《聖經》翻譯隊伍變得更加強大。¹¹ 另外,

三、當禮拜之日禁止工夫謁寺誦經禮拜天主。四、當孝親敬長。五、莫亂法殺人。六、莫行淫邪穢等事。七、戒偷盜諸情。八、戒讒謗是非。九、戒戀慕他人妻子。十、莫冒貪非義財物。

¹⁰ 蔡錦圖:〈天主教中文聖經翻譯的歷史和版本〉,《天主教研究學報》,n.2 (2011 年),頁 21。

¹¹ 其實在《聖經》的翻譯方面, 基督新教的投入比天主教的投入更多更大。這與傳教士所接受的培育, 以及他們的成長環境是密切相關的。在當時的天主教傳教士的本地福傳生活中, 除了《聖經》還有強大的教會傳統, 以及理性對《聖經》的詮釋, 而基督新教的傳教士所接受的培育更強調《聖經》的獨一無二地位。因此, 他們在譯經方面的力度也自然不同。

在這一時期，開始有中國本地的傳教士和學者也加入到了譯經的行列¹²，因此，《聖經》翻譯的質和量都有了很大的提高。

在這一時期，天主教的《聖經》翻譯除了首部完整的中文聖經《思高聖經》¹³之外，尚有《牧靈聖經》，此外就是大量的《新約》部分的譯本。而基督新教的譯本，無論是整部《聖經》的譯本，還是《新約》部分的譯本都更為豐富。自明末清初以來，天主教與基督新教學者的譯經熱度歷久不衰，直到今日仍然不斷地有新的譯本出現。

除了以漢語翻譯的《聖經》之外，尤其是新教傳教士和學者還致力於用中國的方言及少數民族語言來翻譯《聖經》，以滿足更多人的需要。19世紀中葉以來，基督宗教的學者和傳教士共翻譯了大約二十八種漢語方言譯本，另加盲文譯本；還有大約四十餘種少數民族語言及其分支的《聖經》譯本。¹⁴

從《聖經》漢譯的歷史來看，自景教開始直至19世紀末，所有的《聖經》譯本基本上都是由外國傳教士來完成的。經過幾個世紀的福傳經驗與譯經經驗的積累，自19世紀末開始有國籍傳教士或

¹² 例如王多默先後於1875年和1883年翻譯了官話的四福音和《宗徒大事錄》。另外，辛方濟也翻譯了文言的四福音譯本，可是這些譯本也沒有問世。耶穌會士李問漁和沈則寬，還有馬相伯、耶穌會士蕭靜山的譯本。民國時期較有特色的天主教聖經譯本是吳經熊的譯本。參閱思高聖經學會著：《聖經簡介》（香港：思高聖經學會，1997），頁123-124。

¹³ 《思高聖經》是由香港思高聖經學會（Studium Biblicum O.F.M.）以希伯來文的《舊約》和希臘文的《新約》為基礎而翻譯的，這在中文《聖經》的翻譯史上具有重大意義，因為之前的譯本大都是由《拉丁通行本》翻譯的。

¹⁴ 從19世紀60年代開始，到20世紀初年，已經出版了滿文、蒙古文、朝鮮文、俄文、藏緬文、藏漢文、傣文、花苗文、苗華文、黑苗文、僮族文、粟僂文、拉家文等三十餘種少數民族語言《聖經》譯本，大部分是用傳教士創造設計的拉丁字母拼音文字出版。在原來沒有文字的中國少數民族中，至今仍沿用傳教士創造的文字從事文化學習和出版工作。

學者著手翻譯《聖經》。¹⁵ 這為基督宗教在中國的傳播或基督信仰在漢語語境中的本地化開創了新紀元。而且，從上個世紀初開始，中國的非基督徒學者也開始了《聖經》漢譯的嘗試；從 1908 年嚴復翻譯的《馬爾谷福音》前四章開始，到後來的馮象所翻譯的《新舊約》中的部分經文等等。¹⁶ 這些非基督徒翻譯《聖經》的目的並非是為了宗教及其傳播，他們是將《聖經》作為一本偉大的西方文學作品來看待的。

概而言之，自明清到今日，基督宗教在《聖經》翻譯方面投入了大量的人力物力資源¹⁷，所取得的成果也極為可觀。這一事件不僅影響了基督宗教在中國的傳播，同時也影響了中國文化的歷史發展與走向。

二、《聖經》漢譯與跨文化性（interculturality）福傳

〈一〉《聖經》漢譯的跨文化幅度

在 19 世紀末之前，《聖經》的漢譯工作基本上都是由西方傳教士來承擔的。這些來自西方的譯者，其「前視野」無疑都受到西方文化精神、神哲學思想與翻譯原則的影響，特別是西方的解經學，

¹⁵ 參閱思高聖經學會編著，《聖經辭典》（香港，思高聖經學會，1975），頁 75。

¹⁶ 馮象譯注的《聖經》首先由牛津大學出版社出版繁體字版，目前已有《摩西五經》（2006 年出版）、《智慧書》（2008 年出版）、《新約》（2010 年出版）三冊。大陸簡體字版《摩西五經》、《智慧書》經譯者修訂後分別於 2013、2016 年由生活·讀書·新知三聯書店出版，2017 年又以《以賽亞之歌》的書名在大陸同一出版社出版《以賽亞書》的譯文。

¹⁷ 具粗略統計，「明末清初的外來譯者中，知名的約有 70 來位」；明末清初的外來譯者共譯書 400 餘種，其中科學譯述 186 種左右（含人文科學 55 種，自然科學 131 種），內容涉及數學、天文、物理、位址、生物、醫學、軍事、哲學、心理學、倫理、教育、語言等學科領域。參閱余燁：〈中國翻譯史上外來譯者的作用與貢獻〉，《上海科技翻譯》，4 期，2001 年，頁 58。

更是深刻地影響著他們的《聖經》漢譯工作。這樣看來，通過《聖經》漢譯，我們不僅可以了解基督信仰與福音精神，而且還可以洞悉譯經者自身所攜帶、所固有的西方文化精神和西方的翻譯理論，以及這些西方的文化資源如何通過《聖經》漢譯而逐漸滲透到漢語世界中，並通過積累、傳承而形成了特定的、本地化的《聖經》漢語文化資源。

傳教士所帶到中國的信仰是由不同的語言與文化資源所承載著的信仰。這些承載著天主啟示的語言和文化本身就是神聖啟示的一種彰顯，就是一種擁有了宗教性的語言和文化。但是，在接受福音之前，本地文化往往只是一種尚未宗教化的世俗文化。世俗文化向宗教性文化的轉化，並最終向天主神聖的啟示敞開，往往需要一個漫長的過程，通過翻譯與著述等文化福傳行為來實現。在西方教會中，原本「世俗性」的希臘-羅馬文化最終被轉化為宗教性的「基督文化」就是最好的例證。關於流淌在傳教士血液中的、承載著福音的外來文化與本地文化之間的互動與對話，拉辛格樞機（Joseph Ratzinger）在 1993 年香港的一次會議上提出了福傳中的「跨文化性」概念，並作出解釋。他認為：基督信仰與福音並不是抽象與孤立的東西，她可以從一種文化傳遞給另一種文化；福音的信息其實早已存在於傳福音者的文化中。在福傳的過程中，福音所觸及的是兩種文化：宣講者的文化與聆聽者的文化。¹⁸ 因此，基督的福音總是存在於宣講者的文化（第一種文化）中，並藉著聆聽者的文化（第二種文化）而為聆聽者所理解、接受，並生活出來。很明顯，在這一過程中，兩種文化之間的跨文化性接觸、碰撞與融合必須被重視，否則必然會阻礙福傳的進程與信仰本地化的實現，使基督福音和宗教

¹⁸ 參閱 Joseph Ratzinger, *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione*, n. 10 (1993), pp.657-665.

始終徘徊在本地社會與文化的邊緣，而無法使其成為一種寶貴的、超越性的文化資源而豐富本地文化的底蘊與精神。

〈二〉本地文化作為《聖經》啟示之敞開場與言說域

耶穌基督以當時當地的希伯來語和阿拉美語傳遞了天主的聖言，如此，聖言在某種程度上成了「人言人語」。後來的宗徒和門徒們也繼續了耶穌的傳教方式，以言傳身教的特殊語言模式來宣講傳遞基督的福音。因著時代和環境的需要，門徒們最終將耶穌所帶來的天國喜訊，以及耶穌所行之事蹟的一部分記錄成書，以文字的形式流傳下來。於是，聖言又在某種程度上成了「書」或「文字」。這是聖言在人類歷史上不斷本地化的進程，也是天主聖言不斷地在世界各地的各種文化中成為「人言」的進程。

在這一傳承過程中，天主的聖言藉著歷代見證者的語言和文字而通傳給萬世萬代的人。最終，這「傳承」和「書」又超越了猶太人的歷史與文化界限，而以千年的步伐，在不斷碰撞與互補的艱難進程中，進入到了世界各民族的生活，並進而影響到他們的文化與社會精神。天主的聖言藉著基督徒的言傳身教，以及他們所留下的寶貴精神財富——文字與傳統——而走向萬民的過程，就是福傳的過程，也就是福音和基督信仰持續不斷地在本地文化中落地生根的過程，是《聖經》啟示在本地語言和文化得以敞開的過程，是聖言與承載著聖言的外來語言逐漸地轉化為本地語言的過程。

對於教會的福傳事業而言，這一轉化過程是極為重要的，因為「一種沒有進入文化中的信仰，就是一種還沒有被圓滿的接納、沒有被完全的思考、沒有被忠實生活過的信仰」。¹⁹ 在這一方面最為

¹⁹ 這是前教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立之際信函》（*Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della cultura*）（1982年5月20日）中，強調信仰當

典型的例證就是希臘語中，「存在」(Being) 這一形上學概念藉著《七十賢士譯本》這一希臘文翻譯而進入到了猶太教，尤其是基督宗教對雅威-天主之名的理解與詮釋中。「存在」的視域，對於猶太-基督徒傳統而言，是一種全新的文化語境，也是天主啟示的一個新的敞開域與言說域。在後來基督宗教神學的發展中，基督徒對「存在」的視野逐漸有了更深刻、更系統的思考，直到三位一體概念的形成與當代神學家對三位一體教義的再思考。那麼，這一語境就成了天主奧秘的另一片敞開域或啟示場。但是希臘文化在揭示天主奧秘的同時，也遮蔽了天主奧秘另一種面向——即「雅威」一詞所表達的「生活」或「經驗的」一面。由此可見，在基督信仰本地化的過程中，不同的文化都對天主的啟示有所揭示，但也有所遮蔽；有所補充，但也有所遺漏。這或許就是信仰本地化的一種「命運」。²⁰ 這一點凸顯了人的理性在面對天主之偉大與無限時，所必然會經驗到的自我的渺小和有限。

三、《聖經》翻譯與中國新文化 ——「福音文化」或「基督文化」的塑造

研究表明，中國古代漢字數量的增加主要集中在東漢末年至宋代。我們知道，這一時期正是佛經翻譯與傳抄的時期。所以，基本上可以確定，佛經的翻譯與傳抄，極大地增加了中古時期的中國漢字的數量；而因著佛經的翻譯而產生的新文字必然蘊含著來自佛教的宗教含義。²¹ 實際上，這一事件所改變的不僅僅是漢字的數量，

地語系化的重要性的講話。

²⁰ 不同的文化對啟示的理解擁有不同的視野與方式：比如，存在的概念雖未能完全囊括雅威之名的奧義，但對於希臘人而言，「存在」的概念或許比「雅威」一詞更容易接近對天主的理解和領悟。

²¹ 《說文解字》中所收入的漢子共有 9,353 個，《字林》收字 12,824 個，《原本玉篇》

而且也豐富了漢字的類型與構造，並最終影響了漢語的語言表達、文化結構與發展走向。所以，佛經的漢譯，從漢語文字、文化品質與精神方面，大大地豐富了漢語傳統文化。

明末清初可以被稱為中國歷史上第一次中西文化交流的高峰時期。以傳教為目的的天主教傳教士為中國帶來「福音」的同時，也帶來了西方的異質文明，為中國士大夫打開了一扇認識世界，認識西方文化的視窗。從中西文化交流的層面上來看，儘管中西方文化在宗教與科學知識等不同層面的深入交流極大地影響了中國文化之現代化的進程²²，但由於諸多的原因，基督宗教《聖經》漢譯所產生的影響與佛經漢譯所產生的影響是無法相比的。儘管如此，《聖經》的漢譯仍然為中國的近代歷史與文化內涵帶來了不可忽略的影響。從宗教、政治、語言、文學、社會習俗和道德風尚（如：大量的慈善事業、一夫一妻制的推廣、反對納妾蓄婢、提高婦女的地位、權力和尊嚴）等各個方面來看，《聖經》文化在中國所產生的影響雖不能與佛教相比，但也顯而易見。我們可以將《聖經》的漢譯與傳播對中國人文社會的影響分為以下幾個方面加以略述：

收字 16,917 個，《龍龕手鏡》收字 26,430 個，《宋本玉篇》收字 22,726 個，《廣韻》收字 26,194 個，《類篇》收字 31,319 個，《集韻》收字 53,525 個，《改並五音類聚四聲篇海》收字 35,189 個，《字彙》收字 33,179 個，《字彙補》收字 12,371 個，《正字通》收字 33,549 個，《康熙字典》收字 47,035 個。隨著時代的推移，字典中所收的字數越來越多。1990 年徐仲舒主編的《漢語大字典》，收字數為 54,678 個。1994 年冷玉龍等的《中華字海》，收字數更是驚人，多達 85,000 字。如「傘」、「咒」、「薩」、「塔」、「魔」、「楞」、「僧」、「唵」、「吽」、「伽」、「梵」等字都是在翻譯或傳抄佛經時創造的，後收錄在字典中。當然，漢字的減少除了與佛經的翻譯有關之外，也與印刷術的發明有直接的關係。

²² 黃建剛：〈晚清西方傳教士對中國現代化進程的貢獻〉，《社科縱橫》，總第 30 卷，第 8 期（2015 年 8 月）。

〈一〉在宗教與政治的層面

在宗教方面，隨著漢語《聖經》的傳播，基督信仰在中國本地化進程正在不斷地推進，基督宗教在中國不同領域中的影響也在日益增加。這使基督宗教逐漸擺脫了「洋教」色彩，而逐漸為國人所熟悉，並得以迅速發展。在政治上，《聖經》漢譯對中國社會的政治生活也產生了較大的影響。中國近現代史上從洪秀全到孫中山、蔣介石，以及許多曾與基督教接觸過的革命家、教育家，都不同程度地汲取了《聖經》中有關民主、平等、友愛和人道主義的思想，或多或少地影響到了他們的政治主張、教育與生活理念。

〈二〉對中國新文體——白話文的影響

直到 19 世紀末，在中國的語言體系中，言文分離的現象是比較明顯的。這對於那些要為中國帶來思想改革與啟蒙的知識份子與政治家而言，是極為不利的。於是，19 世紀末至 20 世紀初，在中國興起了一場轟轟烈烈的「白話文運動」。但是，在主流寫作與言說模式尚未改變的情況下，如何才能讓這種語言與文體的運動在更大的範圍內得以普及呢？在這一時期，《聖經》的漢譯及大量印刷就起到了很關鍵的作用。最具代表性的就是基督新教以白話文翻譯與出版的《和合本聖經》（1919 年）。當時白話文還沒有成形，因此可以說，這本白話文《聖經》譯本與當時其它宣傳白話文的報紙共同奠定了白話文——也即中國的官話——的基礎，界定了現代中文的書寫與言說模式。

《聖經》譯本上千萬冊的發行量²³，使這一新的文體得以迅速傳播，不僅影響了當時的普通民眾，也深刻地影響到了知識份子階層。

²³ 參閱丁曉原：《行進中的現代性：晚清「五四」散文論》（北京：中國社會科學出版社，2016），（第十二章一節）。

郭沫若針對這一近代翻譯所具有的意義，曾經指出：「翻譯的文體對於一國國語或文學的鑄造也絕不是無足輕重的因素。讓我們想到佛經的翻譯對於隋唐以來的我們中國的語言文學上的影響吧，更讓我們想到《新舊約全書》和近代西方文學作品的翻譯對於現行中國的語言文學上的影響吧。」²⁴ 周作人在其《聖經與中國文學》一文中指出：「我記得從前有人反對新文學，說這些文章並不能算新，因為都是從《馬太福音》出來的。當時覺得他的話很是可笑，現在想起來反要佩服他的先覺。《馬太福音》的確是中國最早的歐化的文學的國語，我又預計他與中國新文學的前途有極深的關係。」我們知道，這部《聖經》的譯文所使用的是一種清晰、流暢、大眾化而又規範的白話，而非土白話。正是因著這一語言的魅力，使《聖經》在當時得以迅速傳播。在這裡我們可以看到，語言的本地化、大眾化、現代化，是使基督信仰得以本地化的重要工具，直到今天依然如此。

〈三〉對中國近現代文學的影響

在西方的文學世界中，沒有一本書比《聖經》更具影響力。可以肯定，大多數世界文學名著都受到了《聖經》的影響。事實上，人們很難在談論西方偉大的古典文學時不觸及《聖經》。但是《聖經》在中國文化中的影響遠未達到如此深廣的程度。雖然如此，我們仍然不能忽略《聖經》對中國文化的影響，而且這一影響正在不斷地加深。近現代的許多思想家常常從《聖經》中汲取靈感，在他們的創作中也常常以《聖經》故事為題材，或引用《聖經》典故、經句；《聖經》中的詞彙，尤其是有關耶穌形象的詞彙大量地進入到了現當代文學作品之中，比如：三位一體、基督、救世主、福音、

²⁴ 郭沫若：《沫若文集》，第十卷（北京：人民文學出版社，1959），頁 56。

十字架、荊棘冠、苦杯、洗禮、贖罪、煉獄、羔羊、曠野的呼聲、最後審判、世界末日、靈魂、魔鬼、懺悔、伊甸園等等。

在上個世紀中，從五四時期到 1949 年，再從改革開放直到現在，《聖經》文化與思想越來越多地在中國文學作品中得以引用並發揮；甚至出現了許多中國知識份子從信仰、文學、歷史等不同角度對《聖經》展開了更為深入的研究。中國共產黨創始人陳獨秀曾經說：「我們不用請教什麼神學，也不用依賴什麼教義，也不用藉重什麼宗派，我們直接去敲耶穌自己的門，要求他崇高的、偉大的人格和熱烈的深厚的情感與我合而為一。」²⁵ 周作人 1920 年的《聖經與中國文學》指出：「現代文學上的人道主義思想，差不多都從基督精神出來，是很值得注意的事。」因此，他認為《聖經》堪稱當代中國文學的典範，致使當時的聽眾感到不可思議。之後還有周作人的《〈舊約〉與戀愛詩》、馮三昧的《論雅歌》、薛冰的《雅歌之文學研究》、朱維之的《聖經文學十二講》、韓麗麗和袁潔的《冰心作品中的〈聖經〉意象》、王本朝的《20 世紀中國文學與基督教文化》等等許多與《聖經》相關的小說、詩歌、戲劇和散文等作品的出現。²⁶

²⁵ 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《新青年》3 期（1921 年）。

²⁶ 美國漢學家 L.S.羅濱遜的《兩刃之劍——基督教與 20 世紀中國小說》出版於 1986 年。之後，在中國大陸，學者們受到羅濱遜啟發，紛紛在 20 世紀 90 年代撰寫出了不少相關文章：朱維之：《聖經文學十二講》（北京：人民文學出版社，1989 年版）；韓麗麗，袁潔：〈冰心作品中的《聖經》意象〉，《湖北經濟學院學報（人文社會科學版）》6 期（2008 年）；黃勇軍：〈沈從文早期創作與《聖經》〉，《重慶師範大學學報》3 期（2005 年），頁 11-15；茅盾：《耶穌之死》和《參孫的復仇》；王蒙：《十字架上》；冰心：《他是誰》、《使者》、《孩子》等；劉青漢：〈有緣故的愛與無條件的愛——關於魯迅與基督教文化資源關聯的思考〉，《中國比較文學》4 期（2007 年）。另外，以《聖經》中的《雅歌》為主要靈感來源的著作，還有向培良 1927 年撰寫的《暗嫩》和蘇雪林 1937 年創作的《鳩羅那的眼睛》；郭沫若：《王昭君》，沈從文的抒情散文〈西山的月〉和小說《龍朱》；王列耀：《基督教文化現代戲劇的悲劇意識》（上海：上海三聯書店，2002 年 6 月）；梁工等：《聖經視域中的東西方文學》（北京：中華書局 2007 年 3 月）；劉麗霞：《中國基督教文學的歷史存在》（北京：

總之，《聖經》文化對於近現代中國文學之影響已經由許多學者的研究所證明。這一趨勢在上世紀八十年代在中國的大學領域所出現的「基督熱」這一現象中，得以進一步深化。這一事實，在今日大學課程中已經出現的關於《聖經》、《聖經》選讀與解讀，以及與其相關的西方神哲學與文學的課程中，可見一斑。

〈四〉對中國近現代教育的影響

與《聖經》漢譯緊相關聯的還有傳教士廣開學堂，到 19 世紀末傳教士所開設的學堂已有約兩千所，學生約有四萬名；其中大多數是小學和中學，也有女子學堂，後來也逐漸創辦了教會大學。在學校中學生除了學習《聖經》，也要學習教理和中國的經書，從《三字經》到《四書》等儒家經典，西方科學知識與道德培育等等。²⁷ 教會開班的學校與科舉制的私塾與學堂的教育模式大不相同，這為中國近現代的教育學開啟了新的篇章，具有啟蒙性作用。

此外，與《聖經》傳播相關的還有傳教士書寫或翻譯的「福音小說」。大約從 1850 年開始，西方來華傳教士開始著手譯介了大量面向兒童教育的小說，以期培養信仰基督宗教的一代中國兒童。他們的著作與方法成了中國現代兒童文學和教育學的拓荒者。

1852 年德國禮賢會牧師葉納清（Ferdinand Genähr）翻譯的《金屋型儀》是第一面向兒童翻譯的福音小說。²⁸ 該書以中國傳統的

社會科學文獻出版社，2006 年 8 月）等書籍，等等。受《聖經》影響的現當代文學家有很多，其中：魯迅、林語堂、老舍、郭沫若、晏陽初、陶行知、聞一多、冰心、蘇雪林、向培良、馬相伯、張伯苓、許地山、馬祖常、蕭乾、張秀亞，朱西寧等等。在這裡我們沒有列出那些依然活躍在課堂上的數以百計的學者。

²⁷ 參閱顧長聲：《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，2004），頁 211-219。

²⁸ 譯自赫曼·保（Hermann Ball）所著《十字架的魅力》（Thirza, oder die Anziehungskraft des Kreuzes）或羅德（Elizabeth Maria Lloyd）的英譯本：Thirza, or the Attractive Power of the Cross（1842）。

敘事手法講述了一個猶太女孩改宗信奉基督教的故事。1856 年德國禮賢會牧師羅存德（Wilhelm Lobscheid）譯介的《妙齡雙美》（The Captive Maid），同屬於這一類故事。繼之還有起士夫人（Caroline P. Keith）用上海本地的白話翻譯並出版的《亨利實錄》（1852）、高第丕夫人（Martha Crawford）用上海土白話所著《三個閨女》（1856）、1878 年由美國美以美會佩森女士（Adelia M. Payson）譯為福州方言的《貧女勒詩嘉》。此外，當時還出版了許多其它有關童幼教育的翻譯與著作。這些作品除了培育兒童的宗教信仰之外，也透過對現代兒童形象的塑造和表達，對其進行倫理道德及愛的啟蒙教育，以幫助他們成為擁有健全人格的現代人。這些「福音小說」完全突破了中國傳統童蒙讀物的範疇，在中國未來的童幼教育領域中注入了新的精神與特質，並為其提供了新的教育模式。

〈五〉《聖經》與中國新文化——「福音文化」或「基督文化」的塑造

關於福音、福傳與文化的關係，前教宗若望保祿二世曾有過極精闢的分析：

文化環境浸潤著基督徒的信仰生活，同時基督徒的信仰生活也逐步影響文化的內涵……在不同的文化中宣傳福音，都要求每一個聽眾接受信仰，但並不妨礙他們保存本有的文化。其間不造成任何的分裂，因為領洗的眾人具有一種普世性的特徵，能接受各種文化，並促使其中已隱含著的內容往前更進一步，在真理內得到圓滿的展現。²⁹

在這裡，福傳事業中的文化維度及其重要性顯而易見。信仰與文化相互影響，藉著文化福音在當地人的生活中「降生」，並以

²⁹ 教宗若望保祿二世著，吳終源譯：《信仰與理性》（台北：天主教會臺灣地區主教團秘書處，2000）第六章，第 70-71 節。

有血有肉的方式深深地滲透在當地人的血脈之中。這就是所謂的文化福傳，就是基督徒藉著不斷展開的廣泛文化活動向生活在文化中的當地人傳述基督的訊息。³⁰ 在文化福傳的過程中，個體的皈依固然重要（因為他們的個體性基督經驗是本地化神學的前提和基礎），但信仰本地化之整體進程更為關鍵，因為福音借著不斷地在文化中的滲透而進入民族大眾的血液中，而以自發、廣泛、深刻而久遠的方式影響到本地的所有民族，甚至其民族性。正如教宗若望保祿二世所言，借著信仰進入文化的進程，基督的福音被真正地理解、生活與經驗。³¹

《聖經》的翻譯、傳播與詮釋就是一種具體的文化福傳行動，其目的是為了使造福於全人類的、超越於一切文化之上的基督救恩在每個人身上得以實現。但是從《聖經》翻譯與福傳過程中的文化幅度而言，其最終的目標是為了能夠藉著文化福傳而培養一種「福傳的文化」，即一種自身即具有福傳能力的文化；一種流淌在個人與社會的血脈與精神中，自發地散發著仁愛的感染力，並使社會的血脈「仁愛化」的文化。總之，文化福傳就是借著基督愛的福音啟示，而培養出一種仁愛、誠信、和諧的文化；而這種文化其實就是一種不斷地傳遞著愛的正能量文化，一種自身即具有福傳效力的「福傳的文化」。

在今日漢語語境中，在中國的知識分子和有識之士間普遍地存在者一種或隱或顯的文化危機意識。他們在期待著一種具有拯救時代，賦予時代新精神之可能性的新人文精神的出現。³² 那麼，面對

³⁰ 《希伯來書》，1:1-2。

³¹ 參閱教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立之際信函》中，強調信仰當地語系化重要性的講話。

³² 參閱靖保路：〈天主教的倫理道德基礎與中國的倫理道德建設〉，載於《神學年刊》n. 35（2014），頁 41-78。

這一時代性的危機意識，中國的基督徒是否也能夠讀出自己應該具有的時代責任？是否也應該以十字架上的那種擔當精神，來參與人文社會建設的偉大工程？是否也應該與所有中國的有識之士一起，為浮躁的時代文化植入一種蘊含終極意義的精神，使民族文化能以一種新的精神使社會得以沉靜，使個人得以安身立命？我想這應該由每一位基督徒都很清楚的「福音」的精神與意義，以及我們從起初所接受的「福傳」的使命來回答。因為真正的「福音」與承擔著福傳使命的教會始終都應該是進入社會中的；自我封閉就意味著自我身份的丟棄；這無論是對於教會團體來說，還是就基督徒個人而言都是如此。

在這一意義上，基督徒的福傳行動與基督徒應該參與的「新文化塑造」的行動是一致的，甚或是同一的，因為只有藉著這一偉大的文化工程的參與，真正造福於中國社會與人群的「福音文化」或「基督文化」才成為可能。這種文化將是中國基督徒努力福傳的結果；這是一種具有福傳能力的道成肉身的「福傳的文化」。這正是利瑪竇等傳教士所採取的翻譯與傳教策略——以福音與信仰的精神補充與提升本地文化——所指向的目標，是他們從起初就已經在他們的思想中所繪製的基督信仰本地化藍圖的實現。

結論

《聖經》的翻譯，以及用漢語文化資源對其進行理解、生活與詮釋，是基督信仰當地語系化的起點，而基督信仰當地語系化的進程就是福音與信仰逐漸地進入本地的人文社會處境中，豐富、提升本地文化（為本地文化受洗），並最終使其成為「基督文化」的進程。在這一進程中包含著兩種最根本的相遇，即作為「絕對他者」

的福音與本地文化的相遇，以及作為「他者」、承載著福音的外來文化與本地文化的一種跨文化的相遇。第一種相遇不僅是福音與本地文化的相遇，而更是天主啟示的聖言與隱含在本地文化中的「聖言的種子」的相遇，即自然啟示與聖言啟示的對接。而在第二種相遇中，我們應該更加關注的是從「傳教士文化」的信仰表達向本地文化的表達方式的轉化。

在此意義上，藉著《聖經》的翻譯與詮釋而逐漸實現的基督信仰的當地語系化，事實上也是本地文化精神的一種實現與圓滿。對於漢語文化的基督徒而言，這依然需要一個漫長的生活、經驗與反思的過程。在這一過程中，隨著《聖經》的翻譯、生活、詮釋與再詮釋，基督聖言將會在漢語文化中逐漸落地生根，漢語文化也會逐漸地走向福音化與仁愛化，並最終產生一種漢語基督文化的內涵與精神，以及在此基礎上所生成的漢語的當地語系化神學。同時，漢語文化的這一從世俗性向基督宗教性的轉變，以及當地語系化神學、靈修學與傳教神學的生成，必然會要求《聖經》的再翻譯與再詮釋。就此而言，《聖經》的再翻譯必然會始終伴隨著漢語神學的生成與發展。福音與文化的這一不斷相互交織，循環前進的過程在教會歷代的神學發展與基督徒靈性生活的變遷史中，都有著非常清晰的記述，這也將是漢語語境中基督徒所必需生活與經驗的歷程。就此而言，漢語語境中的基督徒，任重而道遠！

【Abstract】 In the history of Chinese culture, there have been two major translation movements: one was the translation of Buddhist scriptures and the other was the translation of the Christian Bible. These two translation movements constituted major religious, cultural and social events in the

history of cultural exchange between China and the West. For Christianity, translating the Bible into Chinese was also a major event in the history of the spread of Christianity in China. It was an indispensable link in the inculturation process of Christian belief in China. Although this translation movement has been going on for more than 1,300 years since the reign of Zhenguan in the Tang Dynasty (635 BC), the productive and brilliant period when it brought profound impact on Chinese society, Christianity in China actually began from the Western missionaries led by Matteo Ricci in the late Ming and early Qing dynasties. Of course, local Chinese Christians also made great efforts to this end, and it is still the case today. Has the process of translation come to an end? As archaeological discoveries continue to be made and humanities theories are constantly deepened, biblical scholars are gaining a greater understanding and deeper insight into the original text and its historical background. Therefore, it is a natural thing to re-understand, reinterpret, re-translate or revise the translation of the Bible again.