

宗教经典汉译研究

雷雨田 万兆元 主编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

宗教经典汉译研究

主 编 / 雷雨田 万兆元

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文分社 (010) 59367215

责任编辑 / 王玉霞

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 王洪强

项目统筹 / 范 迎

责任印制 / 岳 阳

经 销 / 社会科学文献出版社营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 /

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 /

版 次 / 2013 年 月第 1 版


字 数 / 千字

印 次 / 2013 年 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN

定 价 / 元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

宗教经典汉译研究

编委会

雷雨田 广州大学人文学院 教授
周燮藩 中国社会科学院世界宗教所 研究员
余 莉 兰州交通大学外国语学院 教授
宗树人 (David Palmer) 香港大学社会学系 助理教授
李绍白 新纪元国际出版社 总编辑
万兆元 兰州交通大学外国语学院 副教授

责任编辑

张玉营 新纪元国际出版社 编辑

目 录

序一	许 钧 / 1
序二	吴云贵 / 1
开幕词：信仰与经典翻译	刘晓明 / 1

一 宗教经典翻译通论

宗教文本的对话属性和翻译的主观性 阿姆鲁拉·海玛特 著 潘紫径 译 / 3
机构性翻译的“场域”视点 ——佛经译场与圣经译委会比较 任东升 裴继涛 / 22
世界性宗教典籍翻译话语的建构 ——以巴哈伊教典籍翻译为例 庞秀成 / 40

二 佛教经典翻译研究

鸠摩罗什翻译佛经方法述评	杜寒风 / 51
试论汉藏佛经翻译理论的共性特征	何子君 / 62

三 基督教经典翻译研究

- 经典的延续——《和合本修订版圣经》介绍 刘美纯 / 79
- 从翻译史研究方法透视传教士译者研究 穆 雷 欧阳东峰 / 96
- 《圣经》中译过程中的几个问题思考 陈声柏 姜宗强 / 105
- 近代新教在华译名之争及其文化意义 伍玉西 / 121
- 从汉译本序言看圣经汉译思想的流变 任东升 门 流 / 134
- 《路德文集》编辑、翻译感言 雷雨田 / 147

四 伊斯兰教经典翻译研究

- 《古兰经》中“乌玛”一词含义初探 沙宗平 / 155
- 关于苏非经典翻译的几点思考 王俊荣 / 179

五 巴哈伊教经典翻译研究

- 巴哈伊经典翻译：历史、标准与程序 万兆元 / 193
- 经典翻译与巴哈伊教在中国的传播 许 宏 / 211
- 浅析《隐言经》的两部通行中译本 何琼辉 / 221
- 准确与传神：塔希丽诗歌翻译的诗体选择及思考 潘紫径 / 231
- 后序 经典的翻译，翻译的经典 穆 雷 / 243
- 附录 巴哈伊权威文献论翻译 / 249

序一 关于目前我国宗教经典翻译研究的几点思考

许 钧*

最近一个时期，我特别关心经典的翻译问题。我知道，近年来国内有关翻译研究的研讨会不少，但是以宗教经典翻译为专题、邀集不同学界的学者探讨多种宗教经典的翻译的研讨会并不多见。所以，当得知“宗教经典翻译的理论与实践”学术研讨会在穗成功举办的消息，我特别关注。据介绍，从会议的筹备过程、论文的质量以及现场研讨的情况来看，会议开得非常成功。会后，中国译协网、中国宗教学术网、澳门日报等多家媒介报道了此次会议，《世界宗教研究》和《东方翻译》等学术刊物也发表了会议综述。

翻译是人类历史上最悠久的活动之一，对文明的交流与演进做出了巨大贡献。无论是中国规模宏大的佛经翻译，还是西方波澜壮阔的《圣经》翻译，都是明证。直至近代以前，宗教翻译一直是翻译活动的重中之重；即便在非宗教翻译跃升翻译主流的当代，宗教翻译依然占有举足轻重的地位。就中国而言，除了佛经翻译，《圣经》翻译、《古兰经》翻译以及新兴

* 许钧，中国翻译协会常务副会长，南京大学研究生院常务副院长、教授、博导，华东师范大学紫江讲座教授，北京大学欧美文学研究中心兼职教授，并担任 META、BABEL、《外语教学与研究》《中国翻译》等国内外 10 余种重要学术刊物的编委或通信编委，已发表法语语言文学与翻译研究论文 200 余篇、专著 7 部、法国文学与社科名著 30 余部，1999 年获法国政府颁发的“法兰西金质教育勋章”，2008 年与 2010 年两度获“全国优秀博士学位论文指导教师”称号。

宗教经典的翻译也给我们留下了丰富的翻译经验和理论论述，值得深入研究。近日读了“宗教经典翻译的理论与实践”学术研讨会的论文集——《宗教经典汉译研究》，我想结合该文集，谈谈我对中国当代宗教经典翻译研究的几点思考。

第一，关于进一步挖掘整理传统宗教经典译论的必要性。客观地说，我们在这方面已经取得了很大的成绩。就佛经译论来说，《翻译论集》（罗新璋编，商务印书馆，1984）、《中国译学理论史稿》（陈福康编，上海外语教育出版社，1992）、《中国佛籍译论选辑评注》（朱志瑜、朱晓农编，清华大学出版社，2006）、《中国翻译通史》（马祖毅，湖北教育出版社，2006）等书已经做了比较全面的整理工作。就《圣经》译论而言，也有《圣经汉译论文集》（贾保罗编，香港基督教辅侨出版社，1965）、《译经论丛》（刘翼凌编，香港福音文宣社，1979）、《上帝的爱——缀网集》（小民编，台湾圣经公会，1981）等集子问世。当然，佛经译论与《圣经》译论尚有进一步挖掘整理的余地，本文集的两篇文章给了我们这方面的启发。藏族学者何子君（奥金奔）在文中指出，与汉译佛经一样，藏译佛经同样产生了切实可行的佛经翻译理论，见于赤德松赞时期的《语合二章》、萨迦班智达的十四条原则、章嘉国师的十六条原则等文献，有待进一步整理研究。译作的序言跋语是译者翻译思想的载体，对翻译研究具有重要的文献价值。门珑的文章通过对八篇历时《圣经》汉译本序言的分析，探讨了中西方译者在翻译意图、主体意识等方面的渐变过程，研究视角颇为新颖。此外，《古兰经》的汉译历史不算短，汉译本也不少，但是尚未见到整理研究《古兰经》译论的著作，将来是否可以加强这方面的研究？

第二，可通过文本对比深入研究宗教经典翻译。与数量浩繁的汉译经文相比，中国译经人留下的译论还是比较少的。不过，通过对比原文和译文或者对比不同译本，也可以梳理译者的翻译策略，分析译者的翻译思想。例如，鸠摩罗什是最伟大的佛经翻译家之一，他虽然没有留下专门的译论著述，但是学者们借助梵语原文以及玄奘等其他译者的译本，得以一窥他的翻译思想和翻译方法。杜寒风根据有关文献和研究，总结并评述了罗什的主要翻译方法：删繁就简、添词扩意、改动调整、对比校正等。这

些方法与当代翻译理论提出的译法多有暗合之处，对当今的翻译实践及翻译研究大有借鉴意义。当然，要更好地进行文本分析，需要研究者精通原文。在文集中，精通希腊文的刘美纯介绍了不久前问世的《和合本修订版圣经》的修订原则及相关应用，精通阿拉伯语的沙宗平对《古兰经》中乌玛（*أمة*）一词的不同译法加以研究，而精通希伯来文的姜宗强则对《圣经》中译遇到的几个重要问题进行了思考，这些论文都使用了文本对比分析的方法，加强了研究的深度。

第三，借助当代科学理论与方法研究宗教经典翻译。以当代理论研究宗教文本的翻译，当能给我们提供不同的视角和新的见解，任东升和 Amrollah Hemmat 的文章便很好地体现了这一点。从历史上看，大多数宗教经典的翻译一般都会经历从个人翻译到机构型翻译的转变过程，而佛经汉译和圣经汉译在组织体制上分别采取了“译场”和“译委会”的形式（《古兰经》的汉译却没有出现机构性的翻译方式，其原因值得深入探讨）。任东升采用历史研究法和比较研究法，分析了这两种机构性翻译的三个相同点和三个不同点，并借助布迪厄社会学理论的“场域”视点，指出两种译经体制差异的根源，初步构建了机构性翻译的社会学模型。来自美国密歇根大学的 Amrollah Hemmat 博士利用巴赫金（Bakhtin）的文学理论、古夫曼（Goffman）的“框架分析”理论、贝特森（Bateson）的“双重束缚”理论、贝克尔（Becker）的“动态语言”理论、伽达默尔（Gadamer）的阐释学理论来研究宗教文本的对话属性和翻译的主观性，得出了令人信服的结论：翻译是一种视野的融合，是文本和译者之间的一种动态对话；译者通过自我反思和自我纠正，使译文尽可能接近作者的原意，尽量把翻译的主观性降至最低。

第四，关注新兴宗教经典的翻译实践与理论。在这次研讨会上，新兴宗教巴哈伊信仰的经典翻译引起了与会学者的兴趣和重视。一个半世纪以来，巴哈伊经典已被译为 800 余种语言；其汉译也有近百年的历史，且汉译活动仍在大规模地进行，形成了我国当代宗教文献翻译的新景观，值得深入探讨。不仅如此，与以往的宗教文献不同，巴哈伊权威文献中含有大量关于翻译的论述，既有理论层面的探讨，也不乏具体的指示，值得译界挖掘梳理。然而，翻译界对巴哈伊经典的翻译鲜有研究，国外只有零星的

探讨，国内译界似乎从未听闻这一领域。在此背景下，万兆元抛砖引玉，简要回顾了巴哈伊经典的翻译历史特别是其英译史和汉译史，接着梳理了巴哈伊权威文献中有关翻译标准和翻译程序的论述：巴哈伊的翻译标准一言以蔽之，可概括为“符合原作”或“与原文一致”，细究则可分为“忠实”“通顺”和“优美”三个标准；至于翻译程序，巴哈伊信仰认为理想的做法是由称职的委员会而非个人来翻译所有圣作，并对译者素质、翻译步骤提出了具体指示。论文集所附的“巴哈伊权威文献论翻译”中英文汇编，分别按照语言和言语、原则与标准、策略与方法、风格与文风、复译与可译性、翻译委员会、译者素养等主题作了分类整理，很有研究参考价值。这是国内学界首次正式探讨巴哈伊经典的翻译理论与实践，相信将来会有更多的学者进行这方面的研究。

第五，加强与国际翻译界的交流与对话。当今时代是一个彼此交流、互通有无的时代，翻译研究亦应如此。然而，中国翻译界与国际翻译界的交流长期处于极不对等的地位：西方翻译理论如潮水般涌入中国，而国际翻译界却很少听到中国学者的声音。好在这种状况开始有所改观。20世纪末，为了促进中西译界的交流，我们曾约请中国翻译界的数位学者用英文或法文撰写了一批反映中国的翻译活动与理论研究成果的论文，后由国际著名翻译理论研究季刊 *Meta* 以“中国翻译研究专号”的形式推出，在国际译界产生了良好的反响。几年后，张佩瑶主持编译的《中国翻译话语英译选集（上册）：从最早期到佛典翻译》由英国圣哲罗姆出版社出版。该选集依照选、译、评、注结合的“厚实翻译”原则，将中国的传统翻译话语特别是佛典翻译论述全面而细致地展现在国外同行面前，在中国传统译论及其研究成果走向世界的征途中树起了一个新的里程碑。今后，中外译界的这种交流必将进一步巩固并拓展，而其中宗教翻译研究的交流仍将继续发挥举足轻重的作用。

以上便是我对中国当代宗教经典翻译研究的几点思考，应《宗教经典汉译研究》两位主编之请形成文字，代为文集之序。

许 钧

2012年12月12日

序二

吴云贵*

当今世界各大宗教之间的基本关系格局，学界称之为“宗教多元主义”。宗教多元主义的基本含义，可以理解为人类各种宗教产生、发展于不同的社会历史环境之下，每一种宗教都有自身的价值和相应的受众，各教之间应当相互尊重、团结合作，为构建一个和谐美好的世界作出自己的贡献。基于宗教多元主义的共识，“宗教经典翻译的理论与实践”学术研讨会以探讨宗教典籍翻译过程中的理论和实践经验为主，但与会者很少从宗教典籍通论的角度谈论翻译理论方法或技巧问题，而侧重于从自己所熟悉的某一专业领域进行论述和交流。这一基本趋势反映在目录上，就是根据佛教、基督教、伊斯兰教三大宗教以及新兴宗教——巴哈伊教各自的实际情况，分别就各教经典汉译过程中的相关问题展开广泛、系统、深入的讨论。这一框架设计的合理性在于，按照认识事物的一般规律，人们只能通过个别事物认识总体，只能通过宗教典籍翻译的个别案例来揭示宗教典籍翻译的目的性、理论指导和重要意义以及这件工作的长期性、复杂性、艰巨性。

谈到翻译工作的质量要求问题，许多人立刻就会联想到信、达、雅并且认同这一难以企及的高标准。其实，对于许多具有宗教信仰背景的译者

* 吴云贵，中国社会科学院世界宗教研究所研究员，曾任中国社会科学院世界宗教研究所所长、中国宗教学会常务副会长等职。研究领域为伊斯兰教理论、现状和历史研究，尤为重视当代伊斯兰教和伊斯兰教法学研究。

而言，翻译工作至关重要的因素也许不是具体的翻译理论或方式方法，而是工作态度问题。在许多虔诚的宗教信仰者们看来，宗教教义或信仰体系中所蕴含、所揭示的真理和价值，是超验的、不证自明的“绝对真理”和“永恒的普世价值”，只有虔诚的笃信上帝神明的人才能胜任宗教典籍的翻译，才能用另一种语言准确地表达上帝的“神语人言”。不言而喻，宗教信仰的神圣性已使“忠实原文”这一翻译工作普遍性的要求转化为由宗教虔诚所决定的一个人的立场、态度和价值取向了。如果说各种不同宗教在译经工作上也有某些共识值得我们关注和思考，那么，最显著之点或许就是对宗教典籍目的性和重要性的理解和要求。许多与会者在发言中都谈到，无论来自西方的传教士，还是已经加入“洋教”的中国人，他们之所以高度重视翻译工作，从根本上说，是因为他们把外源宗教典籍的汉译视为向中国人布道传教的工具、手段，“传真经”当然要“慎之又慎”。因此，严格说来，无论是从异国他乡传入中国内地的佛教、基督教、伊斯兰教，还是晚近开始落户中国的巴哈伊教，实际上都是通过译介宗教典籍而为异域的中国人特别是中国知识界所了解和所接受的。

宗教典籍的汉译，固然有许多翻译理论方法和实践经验值得认真总结，这可以说是一个与时俱进、常讲常新的话题。但依我个人看来，翻译工作的社会责任和文化学意义或许更值得我们重视。诚如有的与会学者所言，宗教典籍的翻译，不仅意味着将一种语言文字转化为另一种语言文字，而且意味着将一种外来的异质文化移植到另一种文化语境和氛围之中，由此而引起的话语权争论和文化冲突是不可避免的。中国是具有厚重历史传统的文明古国。一种外来的宗教思想文化，要想在中国大地上生根、开花、结果，只能放下身段，积极主动地与中国传统文化相融合。而翻译者最重要的社会责任，就在于在两种不同的思想文化之间架桥沟通，不仅要准确地传达外来宗教思想文化的信息，而且要以中国人所熟悉的语言文字出神入化地表达输入的外来宗教典籍的原意。因此，无论是译经还是布道传教，似乎都没有理由一定要去反对中国化或本土化。但这里说的“化”不是离经叛道的“异化”，而是将外来的思想文化转化为中国语境下容易为中国人所理解的内容。历史事实表明，从域外传入中国的几大宗教，凡中国化较为彻底的，在中国社会中的影响力也越大；反之，在本土

化问题上思想保守的，也就很难能进入中国主流文化。在这个意义上，当代西方某些传教士是将“布道传教”解释为“进入文化”（inculturation），这是颇有见地的。

本次研讨会吸引了不少翻译界人士与会，这是很有意义的一件事情。近代兴起于西方的宗教学，亦称比较宗教学，在其发展过程中，包括东方宗教圣典翻译在内的语言学派曾经发挥过极其重要的作用。我们由衷地希望我国从事语言文化研究的专家学者们在此基础上继续努力，为我国宗教学学科建设和中外文化学术交流作出自己不可替代的贡献。

吴云贵

2012年12月于北京

开幕词：信仰与经典翻译

刘晓明*

尊敬的各位专家、各位学者，尊敬的雷雨田教授：

首先我代表广州大学人文学院祝贺我们这一次的研讨会顺利的召开！感谢我们诸位专家，我知道有人是从非常远的地方来的，包括国外，还有我们中国港澳地区，以及国内兰州、北京等地远道而来的各位学者和朋友。过去我们讲不远万里，而大家不远千里来到广州。感谢诸位的光临。

我本人是从事中国古代文学研究的。对于宗教，可以说是一无所知。但是，对于从事这项工作的朋友，我一直怀有深深的敬意。为什么这么说呢？首先一点，从我自己所接触到的、非常有限的文献，或者我们所具有的知识，让我产生了这种由衷的感受。我记得丹麦有一位著名的哲学家，叫做克尔凯郭尔，曾经在他写的《恐惧与颤栗》中提出了一个观点。当然他写过《非此即彼》《论怀疑者》等一系列的书。在《恐惧与颤栗》中，他说我们人类的生活处于三种不断过渡的形态之中。其中，第一种形态是审美；第二种，他认为就到了伦理或道德的阶段；到第三个阶段，他认为是一种信仰的阶段。我们诸位是接受马克思主义教育的。他怎么会认为后面这个阶段是一个更高级的阶段？对此，我本人觉得不是很好理解。我认真拜读了他的书，后来才理解了他的意思。我的理解是这样的。就是说，

* 刘晓明，广州大学人文学院院长，教授，文学博士，广东省重点研究基地“俗文化研究中心”主任，中山大学教育部重点研究基地中国非物质文化遗产研究中心兼职研究员，广州市中国语言文学一级重点学科带头人，广州市优秀哲学社会科学家，享受国务院特殊津贴。

他认为的审美的阶段，实际上就是我们处在一种人的感性的阶段。我们凭自己的感觉、感受，包括我们的感觉器官，来感受这个社会，然后按照这种方式生活，进行生活的选择。到了这个观念出来以后，克尔凯郭尔认为在这个阶段，我们还是处在一种人的本然的状态。接着，他认为要进入一个更重要的理性的阶段，这个就是他所说的伦理的阶段。伦理的阶段，我觉得按照他的讲法，我们传统的社会大多属于这个阶段。到了第二个阶段，他觉得还不够，还要进入信仰的阶段。

当时，我对于这些不是很理解。那么，看了康德的著作，我就感觉到他的说法是有一定道理的。康德的三大批判，特别是在纯粹理性批判之后进入了实践理性批判，其中，提出了一个非常重要的原则——我们必须要有内心的道德法则。我记得温家宝总理曾经引用了他的一句话。这句话出现在他的《实践理性批判》中，实际上在他的结论的最后一页。他这么说：有两样东西一直让我们感到敬畏，每当我们想起它们就会感到深深的敬畏，心情就会非常激动。那就是我们头上的星空和内心的道德法则。那么，为什么内心的道德法则这么重要呢？为什么他会觉得它是超越理性的东西？我觉得康德的意思是这样的。实际上，我们作为人，有一种超越理性的判断力，这种判断力并不局限于我们平常的、在理性范畴里所作出的判断。他举个例子，叫做绝对命令。他认为我们判断事物的好坏的时候，有一个绝对命令在我们的内心。他说的绝对命令是什么呢？每当要判断一个事物，我们是不是要让大家遵守，首先就是自己能不能遵守。如果一个律令你自己都不能遵守的话，就没有权利让别人遵守它。这实际上是中国非常古老的一句话——己所不欲，勿施于人。所以，我才可以理解为什么在西方他们会成立陪审团，在法院判决的时候，特别强调的就是那种根本没有受过法律教育的随机抽取的普通市民做最后的判决。那么，他们依据的是什么呢？他们依据的并不是我们日常的法律条文，他们对此可能一无所知。但他们往往是一个案件最后的仲裁者。依据的是什么呢？依据的就是他们内心的道德法则。那么作为人，我们都有这种判断力，最起码的判断力。所以，由此，由康德的这个理念，我觉得有助于我们上升到克尔凯郭尔所说的这种信仰。信仰就不仅仅是来自于道德的、伦理的，或者来自于我们所讲的法律等的限制，更多的是来自于我们内心的、我们作为人

的一种本然。

过去我们讲到信仰的时候，好像是说放弃理性，好像是进入了非理性。我觉得不是如此。他讲的非理性是克尔凯郭尔所说的审美的阶段，完全凭自己的感官，凭自己的感觉判断事物。他认为审美的阶段是一个比较低级的阶段，那是非理性的。但是到了这个里面，他认为这个才是最终制约理性的，或者说带有原理性的因素。我觉得康德是从这个意义上阐释这个观点的。从这个地方，我觉得可以理解信仰。信仰有很多种表现形态，宗教当然也是其中之一。我们人类进入宗教，实际上是进入一种信仰的阶段。当然，我指的是比较正面的意思。因为过去，我们也会讲到有些比较极端的信仰。我指的不是那种信仰，我指的是比较正常的、大家都能接受的信仰。那么，这种信仰也包括我们自己的马克思主义。从这个角度讲，我觉得信仰是非常重要的，让我感觉到我们所从事的工作是有价值的，是非常有意义的。因为我们所研究的经典，按照伽达默尔的说法，实际上就是超越时代的趣味和起伏变化，而具有永恒价值的东西。那么我们在这里面的经典，是千百年来大家共同的、经过人类文明的淘洗而保存到今天的，我觉得可以说是值得人类继承发扬的东西。从这个意义上讲，我觉得这是非常值得我们探讨和研究的。我们本身作为一个学者，我们处在对于各种经典的探讨和了解之中。实际上，我觉得尽管我们不一定做的是经典研究，但也是与经典相关的，我们可以从中感受到经典带给我们的永恒魅力，就像我们刚才讲的康德的一些著作。经过这么多年，我们读多少次，都会感到受益匪浅。

所以，我觉得对于我们各位同人，来今天的大会，共同商量、探讨我们的经典翻译理论，是非常有意义、有价值的一项工作。而且，我个人认为这种翻译工作不仅局限于经典。我自己是做古代文学的研究，实际上，古代文学，对于我们来说也是一种翻译。因为，我们一定要用今天的思想，站在今天的语境去看待过去的东西。哪怕你读《老子》、《庄子》、《孟子》，实际上你跟当年的老子、庄子、孟子也是不一样的。实际上，在不断的翻译过程中，用我们今天的理念去翻译它。翻译在我看来是非常重要的。虽然海德格尔曾经在他的《存在与时间》中说到翻译，他说过一句话——“被翻译过了”。意思是，被翻译过的好像用另外一个东西对它重新进行了解释。但是，

我觉得翻译完全可以从非常正面的意义进行探讨。我深深地感觉到，包括海德格尔或者胡塞尔，或者伽达默尔说得更明确——他讲到先结构，他讲到我们本身所具有的东西，然后接触到外面的东西，让我感觉到它所具有的力量。过去我们曾经讲到建造一个通天塔。实际上，我们在座的各位正在建构一个我们人类共同的巴别塔，在通向我们人类共同的价值中作出我们的贡献。

谢谢各位！谢谢各位专家！

2012年5月12日

一 宗教经典翻译通论

宗教文本的对话属性和翻译的主观性

阿姆鲁拉·海玛特 著 潘紫径 译*

摘 要：宗教文本的翻译者，谨小慎微、力求精确地在向另一种语言传达被信徒视为的神圣之言，以免改变其意义或意图。然而，对于诠释和翻译之本质的多学科研究却表明，这往往是一个令人望而生畏的任务。通常，一个人对于自己所读到的内容的理解，并非固定不变的，而是根据读者特定的情况有所变化的。每一个读者或翻译者都在与文本之间产生特别的对话，这对话是自发的，或者是根据读者所处的特定环境而具有独特性的。因此，翻译者超越了传统语文学的界限，进入了诠释学的范畴，从诠释的客位视角转为主位视角。文本的对话属性已为巴赫金和伽达默尔等人指出。贝克尔的“动态语言”理论亦有助于我们理解其对于翻译者来说意味着什么。在当代语言学、社会学、哲学和人类学研究的成果上，我们将探讨读者与文本之间的动态的相互作用。本文将探讨宗教文本的对话性、启发性和转变性特征及这些特性对于此类文本的翻译有哪些启发。

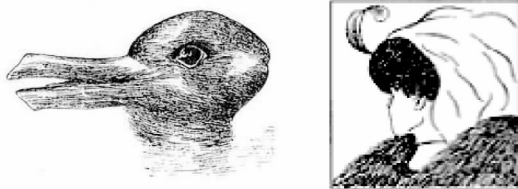
关键词：诠释学 文本 读者 对话 语境

* 阿姆鲁拉·海玛特 (Amrollah Hemmat)，北京大学西亚系巴哈伊翻译项目学术顾问。约翰霍普金斯大学应用行为科学理学硕士，南佛罗里达大学传播学博士。主要研究方向：神秘性、宗教性文本的翻译和诠释。译有四卷神秘主义诗歌集。目前致力于用跨学科的方法研究诠释学。潘紫径，职业译者、编剧、导演、北京大学西亚系巴哈伊翻译项目学术顾问。

导 言

翻译是一种视野的融合。它是文本的世界观和译者的世界观的融合。文本和翻译者之间建起了一种对话，其中包含了译者创造性的、有意识的思考，译者个性与情感的参与，译者的文化与生活实践，译者的自我反思和自我纠正。通过自我反思和自我纠正，译者使译文尽可能接近作者的原意，尽量把翻译的主观性降至最低。但是无论如何，所有这些追求客观性的努力都是基于译者对文本及其语境和作者意图的理解。所以，翻译虽常常被视为客观性的任务，却总是离不开译者的主观参与。

译者们对于所读到的东西，有着不同的理解力。不同的译者在同一文本中可能看到不同的东西，对于文本有着不同的理解。维特根斯坦所说的“视向盲”（aspect blindness）及鸭兔一体图和少女老妇一体图，都说明了两个人在看到同一影像时可能看到多么不一样的事物。他们看到的是同一影像，但所感知到的却是不同的事物。



这种视向盲现象也可能发生在不同的人阅读同一本文或听到同一讲述的时候。在宗教文本和神秘文本中，我们也会遭遇视向盲这一概念。宗教文本指出，有些人虽然读着经文，却不能理解经文。在圣经中我们读到这样的说法：“他们看是看见，却不晓得。”在著名的基督教神秘文本《未知之云》中，作者乞求读者不要跟未曾费数年时光做好灵性准备的人分享此书，“否则，此书对他毫无意义”：

借着爱所能承担的所有力量与威权，我命令你，我乞求你，不论你是谁，若你得到此书，也许你是它的所有者，也许你是它的保管

者，也许你是它的携带者，也许你是它的借阅者，你都不应该随意或故意向任何人读、写或提及此书，亦不应允许任何人读、写或提及此书，除非以你之判断，此人真确而彻底地决心全然追随基督。追随他，不仅在行动的生活中追随他，亦在静思的生活的极致中追随他，而这种静思的生活的极致是惟有必朽肉身中的完美灵魂凭上帝之恩典才能企及的。依你之鉴定，此人应是久已尽其所能，因行动而致静思的人。若非如此，此书于他毫无意义。(Wolters, 59)^①

显然，这段前言使读者问自己是否准备好了读这本书。读者自问：我不是久已尽我所能做好了所有这些事情？就像一个反问句一样，这个“反问式警告”促使读者想要改变自己的生活和行为，以配得到这些文字。

这并不意味着，全然取决于过去的生活经验，一些人有能力与宗教文本发生认同，而其他人则不能。读者起步时若带着开放的心态，文本就似乎有能力逐渐改变读者，使文本对于读者具有更大的意义。如果读者过去所做的尚不充分，他仍可争取达到完美。所以，《未知之云》在前言之后的开篇部分，紧接着敦促读者争取达到完美：“若你欲达到完美，现在你的整个生命都必须充满渴望”(Wolters, 60)。

因此，在读者和神圣文本之间就可能发展出一种双向合作的关系。为了理解文本，读者需要接纳文本的意愿。而文本对于读者下一步所要做的事情，也要持续给予指引。在此意义上，宗教文本可被视为“一套规范图”，“要理解宗教信仰现在就变成了去欣赏它如何对忠信者的行动予以指示或教化”(Clack, 70)。正如维特根斯坦所说：“话语如何被理解，不仅仅取决于话语”(Clack, 82)。就此而言，神圣文本又是生发性的，因为它生发了新的生活方式和行为。它引发了变化，而读者也参与了这一变化

^① 在台湾基督教正教会网站上，这段文字被译作：“任何拥有这书的人，请知晓：我把一项爱所能承担的严谨职责委托给您。不管这书是您自己的，或是您替人保管的；不管是借来的或要转借给人，除非您确信自己或那人决意要在成全道上追随基督，否则不该读、写、讲论，或允许别人这样做。我心目中的读者是那已尽力完成积极生活，决意靠上主的恩宠，尽其所能，做一个深沉静观的人。凭您的明智，衡量他是否先有一段时间，忠信地满全了积极灵修的要求，否则他绝对无法把握本书的内容。”在此引用此段文字，是为提醒读者此译文可有不同种诠释，而译者的翻译仅为其中一种。——译者注

的产生。文本具有生发的力量，而读者投身于态度的改善和行为方式的转变这一生发过程。

文本借以帮助读者为阅读该文本做好准备的传播被称为“超传播”^①。这种超传播的另外一个例子见于《古兰经》。《古兰经》的第一章是一篇简短的祷文，而这篇祷文为读者的灵性体验做好了精神准备。《古兰经》第二章则描述了这本经书会帮助什么样的人：“这部经，其中毫无可疑，是敬畏者的向导。他们确信幽玄，谨守拜功，并分舍我所给与他们的。他们确信降示你的经典，和在你以前降示的经典，并笃信后世。”^②这一章接下来描述了这本经书帮不了什么样的人：“不信道者，你对他们加以警告与否，这在他们是一样的，他们毕竟不信道。真主已封闭他们的心和耳；他们的眼上有翳膜；他们将受重大的刑罚。”按照这一说法，《古兰经》作为一本神圣经书，只引导那些符合特定条件的人，余者读此经也不能受益。

对此有另外一种解读方法，那就是意欲从此书中得益的人，应该调整自己的态度和行为，打开自己的心和耳，除去遮住自己眼睛的东西。换句话说，这本经书要求读者在试图阅读此书之前，改变心境，以便领悟经文。

总体说来，宗教文本中常用“盲”或“聋”这样的词来形容对经文无动于衷的人：“他们是聋的，是哑的，是瞎的，故他们不了解”（Yusuf Ali, Koran, 2: 171）。在苏非神秘主义文本中，我们也看到了这样的警告，提醒不要与陌生人（aghyár，直译为“其他人”），即尚未准备好阅读此文的人，分享此书。在各类巴哈伊文本中，同样可以看到类似的理念。《真寻道者书简》（《笃信经》的一部分）也解释了意欲认识真理者需要达到哪些条件，而这些条件既包括行为方式，也包括各种美德，如谦虚、避免非议、谨守静思。

有鉴于此，神圣文本的译者需要思考这一重要问题：如果对文本的理解，确实与读者的灵性准备程度相关，那么对于我这个译者来说，这意味着什么？既然译者需要理解作者的意图，译者就不能采取所谓客观学者的

① meta-communication，常译作超传播，即关于传播的传播。有时也译作元传播、后设传播、后设沟通、超层次沟通等。——译者注

② 本文中所有涉及《古兰经》的汉译文本，均引用马坚的版本。——译者注

立场，因为他对文本的理解离不开他个人的判断、行为和生活实践。相反，译者的行为和思想影响着自己对文本的理解。因此，译者不仅需要知识，还需要灵性的智慧和见识。这就改变了对译者角色的传统看法。译者不仅要有能力恰当地遣词造句，还要有能力恰当地行为处事；不仅要遵守语法规则，还应具备伦理准则。同理，智与德必须相辅相成。仅有敏锐的头脑还不够，还需要有明悟的心灵。基于此，译者的灵性感悟力，其重要性即便不逊于翻译者的逻辑推理能力，也起码同等重要。

但是，译者的个人素养是动态变化的。译者的知识、情感和行为也是根据自己的生活境遇和社会环境、个人意愿和决心及其他因素而改变的。因此，译者作为文本的读者和诠释者，就为文本的理解提供了动态的语境。这一语境基于译者与文本的互动，基于译者的生活实践、情感和态度而持续变化。不同的译者因各自的思想、情感和灵性境况的不同，既可在文本中识别出不同的意义，也可能生发出新的意义和诠释。

文本的动态特征

接下来我们将探讨与前文提及的宗教文本和神秘文本翻译相关的一些理论。巴赫金把对话性文本定义为“召唤积极诠释的文本”，如果我们采用这个定义的话，那么文本在这个方面的确可能具有对话性。巴赫金指出，陀思妥耶夫斯基的小说是对话性的，因为它邀请读者对文本中并存的多种相互冲突的声音和信息作出回应。读者积极地参与到文本所呈现出来的各种视角的对话中：

陀思妥耶夫斯基的小说是对话性的。就其构成方式而言，它不是一个由单一意识主导、把其他意识作为客体纳入其中的整体，而是通过几种意识的互动而形成的整体，其中没有任何一种意识沦为其他意识的客体；对于那些会根据某种常规的独白式叙述对整个事件予以客观化的观察者来说，这种互动不会给他们提供任何支持……这迫使观察者最终成为参与者……小说中的一切，都是为了使对话性对抗变得难以逃避才搭建起来的。(Bakhtin, 18)

在这一段中我们看到，巴赫金所说的对话性并不是指多方会谈，而是“他提醒人们注意一个单一叙述（宣讲、文本、故事等）是怎样提炼和激发相异文化、社会和语言环境里的语言，从而使这单一叙述可被诠释为多种声音和形式，并且相映成趣”（Duranti, 125）。

根据马拉尼昂（Maranhão）的说法，伽达默尔是促使我们关注文本的对话属性的先驱：

说者和写者身上难以清除的标记是演讲者，而听者和读者身上难以清除的标记是听讲者，有关说与写的这类比喻一直是传播理念的真正主宰者。伽达默尔率先打破这一观念的枷锁，提出对话就是读者和文本之间的互动……文本召唤着读者，对读者说话。（Maranhão, 245）

巴赫金对陀思妥耶夫斯基小说的对话性的观察和伽达默尔的观点暗示出文学的、诗意的、神秘的文本也具有对话性。这类文本与读者的思想和文化相呼应，促使读者内在发生变化，并对读者的变化予以回应。读者是根据自己的思想框架（即所谓的读者的语境）来诠释和理解文本的。这一理解促使读者的思维定势发生改变，生发出理解文本的新语境。这一新语境反过来为文本的理解和诠释提供了新的可能性。这很像杜兰蒂从海瑞泰基（Heritage）那里继承来的社会对话的“双重语境属性”。在一个社会对话中，“后面的宣讲是如何产生，又是如何被诠释的，这不仅依赖于先存的语境；这一宣讲本身就形成了一个事件，它为之后的行动提供了新的语境”（Duranti, 29）。

就此而言，文学的、诗意的、神秘的文本并非把固定不变的信息，传达给处于固定不变语境中的读者，正如“管道式传播”的隐喻所暗示的那样。管道式传播隐喻寓示着固定的信息通过单向传播渠道（由文本至读者）送达所有读者，而在完美的传播中，所有读者都可对这些信息达到相同的理解，却完全不受读者主观性的影响。另外，同一读者从文本中总是能够得到相同的信息。

但是，我们都知道，不同读者对于同一文本的理解可能是不一样的，

而同一读者对于同一文本的理解也不总是一样的。对于同一读者来说，文学的、诗意的、宗教的文本大都需要不止一次地阅读。然而，尽管一个读者可能已经知道和记住了某个小说、诗歌或经书中的所有事实，一段时间过后他还是乐于重读。这是因为“读者的语境”（即读者理解和诠释文本的语境）在变化。根据读者每次阅读时的特定生活境遇、情感和情绪，读者对于一个小说或诗歌可能产生不同的反应。一个意蕴丰富的小说或诗歌总是能够契合读者语境的这种变化。

文本的读者或译者往往选择对自己来说最合理的意义与诠释。基于自己对于文本的动态理解，他不仅选择，还对某些意义予以强调。此外，文学的、神秘的、宗教的文本还激发读者从文本中发掘出新的意义，一种过去不曾存在的意义。这就超出了在多种可能的意义中做出倾向性选择或强调的界线，而产生了一种意义，一种过去或许从来没有人想到过的可能性。因此，读者是谁，读者在什么思想框架内阅读文本，都意味着选择或强调的意义和信息可能并不一样，并且同一文本中可能生发出不同的、创造性的新意义。

框架分析

通过对语境这一概念的研究，我们得出这样的结论：我们不仅要考虑文本的语境，还要考虑读者的语境，即读者的思想和文化。这样我们可以把某些文本传播视为以“参与者为中心”的传播而不是以文本为中心的传播（Duranti, 125）。我们把读者视为传播过程的一个参与者。我们抛弃了传统语言学分析的视角，把读者的社会环境和思想“框架”纳入考虑之中。

基于格雷戈里·贝特森（Gregory Bateson）的社会环境“框架”理论，社会学家出身的古夫曼（Goffman）提出了“框架分析”理论。将其框架分析用于书写文本，应该能够帮助我们更好地理解书写文本是如何发挥作用的。一个框架就是对一种现象的一种观察方式。就像我们透过窗户的边框看窗外的风景那样，照片的取景总是在边框之内强调一定的事物，消减或剔除其他事物。边框不同，照片或风景所传达的视角必然是不同的。就像我们在拍照片时要选择边框一样，我们总是对我们观察到的事物进行有

意识或无意识的设定边框来取景。我们可以给我们观察的事物划定不同的边框，在此基础上我们对于所观察的事物必然产生不同的理解。

利兹—胡尔维茨（Leeds-Hurwitz）指出，古夫曼的著作《框架分析》（*Frame Analysis*）描述了在同一社会环境中，多种框架如何同时运行：“此书提出的论点是几种截然不同的活动往往成功地同时开展，而我们都有保持和改变原有框架的能力”（132）。例如：一个男医生在履行医疗专家的职责时，他同时也扮演着患者父亲的角色。医生接诊的这段时间内，这两种活动都在成功地开展。所以，医生和患者之间的活动和交流可以是两种不同的框架，他们可以在这同一情境的两种不同框架之间来回转换。

社会交往中框架的转换决定了：在任一特定的时间点上，什么是主导活动，而什么又是其相关背景。随着情况的改变，相关背景也在改变；随着相关背景的改变，最突出人物（即中心人物）也在改变。例如，在我们的照片中，通过改变取景边框的大小和形状，我们可能突出画面中特定的某些人物，而使其他人物转化成背景或配角（即“景”）。与此类似的是，在公园里如果有一群人聚集在一起交谈，而几个人围在一个人的周围，这就意味着这个人这一情境下最重要的人物，而他所说的话是主导话语，即正在发生的主导活动。而这是会根据人群的空间位置的改变而改变的，因为人群的空间位置构成了语境或景。新的框架以不同的方式确定了“景”的边界，而“人物”也就有了不同的意味。框架的边界线有一个作用，那就是区分什么是“人物”，什么是“景”（Leeds-Hurwitz, 132）。

这些概念也适用于有对话特征的文本。我们可以说，待传达信息的相关背景取决于读者在特定时刻所具有的语境。根据这一语境，读者为文本的内涵设定了框架，而框架的变化则可能会推陈出新，感受到从前阅读时并未感受到的新意，即新的声音，或不同的信息。同理，适用于社会交往的那些理论也适用于神秘文本和宗教文本。这种对话性文本允许读者参与选择或强调某个特定的信息，而这种选择或强调自然是基于读者当时所处的特定情境、读者或译者框定文本内涵的方式。

案 例

宗教文本、灵性文本和神秘文本似乎格外能激发读者处境的改变。多

少个世纪以来，无论读者的环境、文化和思想如何变化，这些文本在激励、指引和领导着一代又一代人的生活。读经者并不介意这些神圣文本中传达的信息一再重复，反倒可能日复一日地反复念同样的祷文，并对此产生强烈的需要，因为随着读经者思想状态的变化，同一经文会传达不同的意义。因此，读经者每次阅读都能从中得到不同的东西。

反过来也是如此。一个人读经可能是为了寻求思想与情感的平和。他之所以反复诵读同一祷文或经文是因为祷文或经文能够使读者内在产生并强化一种语境，一种灵性思维定势；而无论日常生活环境多么变化无常，这都是读者欢迎或渴望保持的。这种灵性思维定势允许读者从文本中汲取更深厚的灵性营养。因此，前面提到的社会对话中的“双重语境”概念也适用于此。通过第一次阅读文本获得的思想框架将得到强化，并且形成一种促使读者反复阅读的思维定势。

象征性和隐喻性文本尤其具有强大的对话性。过去中国人遇到难题时，总是向《易经》寻求指引（当然到了现代这种情形大为减少）。他们提出一个问题，然后接收到了对问题的解答。每一个问题都提供了一个独特的框架。《易经》的文本通过占卜仪式得到一个具体的答复，而这个答复的诠释将在问题的独特框架内进行。过去，中国的王侯在做重大决定（比如战争）时，常常向《易经》寻求指引。著名心理学家荣格发现，他从古老的《易经》文本中获得的启发颇多，因为《易经》对于当下的世界作了象征性的表述。同样的实践在其他文化中也可看到。波斯人在遇到困境时，向哈菲兹（Hafiz）的诗歌寻求指引。有些穆斯林和基督徒在遇到问题时，会带着具体的问题向神圣经文寻求答案。文本不变，但是读者却根据自己要问的具体问题，对于文本所说之事形成了不同的框架。

宗教文本和神秘文本中隐喻性的语言、故事、寓言和类比，与读者形成了一种对话关系。两者共同创造了一种语境，并随读者文化的长久（甚至是永远）变化，而作出不同的反应——只要有读者读这些文字，这种变化就永远不会停止。在翻译中，译者需要考虑隐喻性语言的这种对话性、动态性特征。若原文的语言是模糊的、象征性的，且在无数语境下有多种诠释可能性，那么译者就需要避免传达一种固定的、清楚的、易懂的译文。

文本的悖论性

宗教文本并非全然是被动地取决于读者对文本的框定，在与读者的对话性关系中也发挥着主动作用。宗教文本的一个突出特点是它运用了大量的悖论，以促成读者的观念和生活的改变。读者的变化过程是由文本的“有计划的不协调”（Burke, 1984: 91）、故意名不副实或故意自相矛盾造成的。有计划的不协调让人吃惊，使人反思，并激发思想的觉醒。文本中令人困惑的隐喻和不循常规的语言把读者推向一个超越的状态，即贝特森所说的“学习”状态，进而达到一种“关于学习的学习”的状态。读者批判性地审视过去所学习到的东西，审视自己是怎样学习到这些东西的，而这就形成了一种新的学习。文本令人困惑之处产生了“关于话语的话语”（即为什么对人来说，这个文本的意义是这个，而不是那个），从而使人对于话语，甚至对于世界，产生不同的理解。

格雷戈里·贝特森（Gregory Bateson, 1972: 271 - 278）的“双重束缚”理论适用于此。按照贝特森的特义，“双重束缚”是指一种情境，置身于这种情境之中的人面对着两个相反方向的障碍，在绝望之中产生一种摆脱这种局面的创造性新方法。将此理论用于分析神圣文本，迫使读者批判地审视常规思想和语言，以及普遍存在的传统。

这是可以通过“有计划的不协调”来实现的。通过文本的语言，有计划的不协调促使读者重新审视与此相关的常规语言和文化：“我们或许可以说，有计划的不协调应该是故意制造出来的，其目的是实验性地解开我们常见的形容词和名词、动词词组的分子组合。有计划的不协调应该把语言引入同样的‘分解’过程，就像化学家在炼油时所做的那样”（Burke, 1984: 119）。不协调可以通过内容和风格来产生。不仅是神圣文本中所提供的理念常常令人困惑，充满了冲突之处，文本的风格、语法表现、词语、字母、发音都可能令人困惑或震惊，或者看似毫无意义。但是，它们会促使读者反思，进行创造性的思考，从而产生新的意义。

宗教文本重新解读符号、转换隐喻、改变词汇。“这样的词汇不仅仅是词语，在这些词语背后有社会质感、民族心理、制度结构、目的与实

践”（Burke, 1984: 182）。因此，我们看到神秘主义语言和宗教语言常常违反常规，故意打破常规的语法规则。一些神秘主义者，比如鲁米（Rumi），强烈地抨击语法规则。有时候，新的术语和新的概念会取代旧的术语和旧的概念。通过故意错误命名，通过对已有事物予以重新命名或重新定义，就会出现有计划的不协调，而新的名字和术语取代了旧的名字和术语。比如，阿拉伯人把一个异教学者命名为“知识之父”，可是穆罕默德却称他为“无知之父”。

总之，神圣文本和神秘文本不时使用新鲜的、陌生的词汇，有时候还会改变常规词汇的意义，从而赋予已经存在的符号、象征和隐喻以新的意义；还有一些时候会发明新的词汇和术语来表达原来并不存在的新概念。神圣文本和神秘文本有时候通过自相矛盾和名不副实，通过违反语法规则并使用意义既不明显也不熟悉的词语或音节，来迫使读者思考，敦促读者审视旧常规和“旧神祇”（伯克的说法），并接纳新神祇。结果，对盛行文化与传统的批判性审视就发生了，而读者获得了促进社会转变的动力和能力。

应该注意的是：神圣文本中的语言不可能全部是新鲜的、矛盾的、令人困惑的，否则它就没有办法激起读者的反应。“医治之方与疾病之因必有相似之处：一切有效的药物都是潜在的毒药”（Burke, 1984: 126）。因此，宗教文本运用普遍的、常规的词汇和术语来表达出不同寻常的新意。例如，读者观念的改变常常是通过运用隐喻来达到的。隐喻在熟悉的已知事物和陌生的未知事物之间搭建桥梁。通过隐喻，宗教文本可以打开一个新的视野，提供新的视角。隐喻引导读者以一种新的眼光去看待事物，去实践人生。“我们的观点（即隐喻性延伸）正是通过隐喻来形成的——一个没有隐喻的世界是一个漫无目的的世界”（Burke, 1984: 194）。

动态语境

神秘文本、灵性文本和宗教文本是以一种动态的、复杂的方式与读者相互作用的。这类文本通过隐喻性语言和比喻提供了一种动态的语境。比喻使读者生发出一种语境，以便使比喻听起来合情合理。对话性相互作用

的发生，有时候是伴随着读者行为和生活的改变，而这取决于读者的意愿和实践。

巴赫金认为对话性的作用是“激发诠释”（Duranti, 19）。一个人既可以立即否定说，这个比喻毫无意义，也可以采取合作的态度，选择恰当的诠释方式，甚至从这个比喻中获得启迪，从而创造出一种新的意义。因此，人对于宗教经书和神秘文本的反应在很大程度上是隐喻性的，其反应可以从憎恶，到冷漠，到启迪，到觉醒，到对于信息的忠实奉行。在一个社会情境中，“人成为彼此的环境”（Duranti, 5），可以进行相互对话；同样读者也成为一种适宜的环境，允许文本传达其信息。意义是通过读者和文本的互动产生的。在隐喻性文本传播中，读者成为文本的环境，并最终成为自己的环境，影响他自己对文本的理解。

在社会相互作用中，“互动中每一个增加的动作都在修改着原有的语境”（Duranti, 5），并反过来影响未来的互动。同样，在与宗教文本和神秘文本的互动中，读者、信徒和忠信者与文本建立起一种动态的关系，强化或弱化两者之间未来的关系。读者在前行，读者的生活实践改变着他与文本间的关系。一个人可以强化自己与文本的关系，甚至达到一种在外人看来奇怪而狂热的地步。另外，一个人也可能逐渐失去与文本的联系。就像音乐一样：你越多接触音乐，你越可能与音乐之间形成一种正向的、强化的关系；或者相反，你对音乐了解得多了，反而可能会越来越不喜欢音乐。

经常发生的情形是：宗教文本和神圣文本为读者理解或创造文本的恰当意义提供了语境，并确定谁应该谁不应该读此文本。通过这个做法，宗教文本和神圣文本使读者通过改变自己的生活实践和行为而为阅读文本做好准备。有时候宗教文本和神圣文本也确定出阅读文本的条件。例如，我们在巴哈伊文本中观察到，它既为阅读文本所需达到的聚精会神程度给出了指示，也警告读者不要在精神疲惫时阅读文本，以免给他们的灵魂增加负担。既强调不要无谓地重复阅读和背诵，同时也提出要按时阅读和背诵圣言。此外，我们还看到，对于阅读和背诵经文的环境之雅洁和态度之恭敬也都有所指示，并且对于阅读和背诵经文的物质空间和社会空间也有所规定。在这些指导原则之下，读者为阅读文本做好了准备。

读者的语境

在大寺庙和朝拜所里，都可观察到语境（根据个人环境而定）和神圣文本诵读之间的复杂关系。基于常规和文化遗产而建立的物质环境和社会环境为圣言的宣讲、圣文的诵读、个人吟诵或集体吟诵提供了语境。空间因素在寺庙中起到重要的作用。朝拜者需要长途跋涉，有时只能步行到遥远、高耸、难以到达之处，甚至可能需要在静思的状态里爬上很多台阶，经过很多道门，穿过花园、庭院。另外，自然环境也为朝拜提供了适宜的文化语境。麦加天房克尔白（*Ka'bah*）中不准猎杀的白鸽，泰国寺庙中不准侵扰的狗，花园的布局和植物的分布等，都提供了与其文化传统相宜的环境。

瀑布水流飞溅的声音、铃声、鼓声等作为环境声都起着重要的作用。即便是静谧无声，也有其特殊作用。特殊的物理环境，如高塔、圆顶、塑像、艺术作品等都在帮助朝拜者做好情绪和态度上的准备。最后一点是我们前面提到的：“人成为彼此的环境”（Duranti: 5）。人群、人流、发型、吟唱、默诵，以及身体的姿势、动作，朝拜者的心理、情绪和态度等，都为朝拜创造出一种特定的语境，适宜朝拜者吟唱、诵读或默念长篇、短篇的圣文。

文本和社会

人成为彼此的环境可以有很多方式，而这影响着社会大多数对文本的拒绝或接受。社会的规范和态度常常影响个体读者的选择。社会和文化作为一个整体，对于书写文本形成了一种负面的态度或正面的态度，而这会决定和影响读者个人与那个书写文本的互动。在这种情况下，社会的文化语境就成为主导读者个人与文本之间可能如何互动的决定性因素。社会活动的大格局影响甚至决定参与者的言说性行为和非常言说性行为。

然而，书写文本并不总是被动地接受社会大语境的影响。“社会大进程”可能受到文本的启迪，同时“社会大进程”也会对启迪自身的文本形

成自己的诠释。“社会大进程”在文本的激励下，可能按照文本的期望，去改变社会环境。神圣文本常常是通过使用比喻和隐喻性语言，搭起一座桥梁，连接读者已有的文化语境和文本可望生发的文化，连接人所熟知的既有文化和可望实现的未来文化，而未来文化的发展是通过读者的创造性参与来实现的。

就像面对面交流一样，没有任何交流是全新的。交流发生在语境之中，而语境又是可以被激发的，以实现促进改变的目的。比喻的基础是把已知领域中的某个事物与未知领域的某个事物联系起来，用熟悉的已知领域去探索未知领域内新的可能性，并塑造这个未知领域，而这反过来又将最终改变已知领域。

因此，比喻和隐喻性文本不仅运用、塑造读者的语境，还运用、塑造整个社会的语境，对于盛行的语言以及这种语言被理解、被体验、被感受的方式施加影响。这是语言和文化之间一种深层次的关系。改变盛行的语言，引入新的词汇，终将导致文化的变迁。语言不仅根据文化规范得到诠释和理解，还改变、塑造着文化规范。

对于诗歌、神秘主义文本和隐喻性文本来说，一个重要方面就是这些文本能够激发和运用社会大语境，以利于自身的存在。对于文本的这一观念明显区别于对于语言和文本作用的传统观念。语言的客观性为“动态语言”（*linguaging*）的主观性所取代。文本理解与翻译中的传统语文学方法为当代语文学和诠释学所取代。读者、诠释者和译者的纯客观性为自反性所取代。自反性为读者和文本之间提供了一种循环往复的可能，其目的是在文本的诠释中达到最大限度的客观，即尽最大可能接近作者的意图。

语言与动态语言

贝克尔强调语言（*language*）和“动态语言”（*linguaging*）之间的区别。语言用来指称编码形象，被喻为交流的管道。根据这一传播模式，说话者或写作者对于传播信息的编码是基于固定不变的原则，其传播是单向的，就像水流通过管道一样，流向听者或读者。然后信息被接收者解码，也是根据同样固定不变的编码规则。解码规则不根据解码者所处情境的不

同而有所改变。无论接收者的文化、传统如何，也无论读者的心理或行为状况如何，信息总是能够以同样的方式得到解码和诠释。这是一种用于传播固定信息且信息可以基于固定的语境来得到诠释的传播模式。

动态语言则是“把塑造、存储、纠正和传播知识结合起来的一个开放过程”（Becker, 2000: 9）。传播不是在接收和解码信息之后就大功告成了。传播是“语境塑造”。它将影响信息如何被解码，而信息如何被解码也会反过来影响它。“动态语言既塑造语境，也被语境塑造”（Becker, 2000: 9）。

语言是建立在普遍的编码和解码规则上的，而动态语言则在个别层面上把旧的文本纳入新的语境。每一次社会对话，每一次与远距离文化的遭遇，每一次与文本的互动，都是一个传播中的双方，即说者与听者、人类学家与原住民、文本与读者，共同参与的独特活动。这种双方的共同参与在持续进行的、结局开放的基础上塑造了语境。

动态语言对于译者来说意味着什么

对于译者和诠释者来说，意识到传播的个别性和双向性是非常重要的。译者和诠释者要理解每一次遭遇都是个别的、独特的，在此基础上他们要做的不是依赖陈规老套和普遍臆断。相反，译者应该根据传播中所遭遇的个别情况，参与意义的创造。尽管人应该意识到文化和文化影响，但却不应该假定文化臆想是理解和诠释文本的固定语境。

诠释者的任务是基于对语境（既包括译出语的语境，也包括译入语的语境）进行反复的诠释性反思，解构自己的诠释。了解到这一点，译者或者人类学家就不会把自己视为信息的传递者，而是交流过程中的共同创造者。这使译者意识到，自己的翻译只是一种个别的诠释，而不是最终的诠释。伽达默尔（1975: 118）声称，“鉴于我们的历史性存在的局限性，所谓唯一的、正确的诠释的整个观念都显得荒谬”。

结果是不仅译者变得更谦虚、更开放，而且还产生了更好的译文。这个更好的结果是通过译者解构自己此前的译文才产生的。要承认诠释的主观性，但不应将其等同于主观主义或唯我论，而是应将其作为提供更客观

结果的途径。

贝克尔识别出两种语法：一种是传统的，有规则的，结构性的；另一种是塑造语境的，实用性的，关系性的（2000：189）。前者关系到语言，是普遍性的；后者关系到“动态语言”，是个别性的，是针对具体文本对话的。译者的任务是“尽量靠近那个特定语境中的文本，把它视为世界上的一种合理的、理性的存在”（Becker, 2000：73）。然而，这意味着“译者/诠释者的认识必须改变，从客位（外观）的——即外在者的视角——向主位（内观）的理解转变，达成一种更符合语境的理解”（Becker, 2000：72）。

贝克尔还把这一转变称为从传统语文学向现代语文学的转变。传统语文学关注的是词语、文本本身的构建、字典编写、编辑和初始翻译。现代语文学关注的则是语境问题（Becker, 2000：92）。前者的主要关注点是普遍性和语法规则，而后者的关注点则是译者任务的特殊性。译者生活在当下，其工作是阐释文本或将文本与当下的语境联系起来。译者还需要穿越时空，回到过去，揭示文本的语境。通过在当下揭示过去的语境，在过去呈现出当下的语境，古代文本的译者、诠释者在过去与现在之间搭建起桥梁。

如果我们用参与者为中心的模式来代替传播管道模式的话，人际（对话性）传播领域和文本性传播领域之间的传统学术分野就会变得模糊起来。我已阐明在对话性传播和文本性传播这两种不同的传播模式之中，传播中的某些语境元素起到的作用是极为相似的。当文本是隐喻性文本，而不是科学性文本或事实性文本时，这种相似性就会变得尤其明显。各种传统中的诗歌、灵性文本和神秘文本就属于那种与读者建立和保持动态性对话关系的书写文本。这种动态关系激发了读者的语境的变化，即读者的文化和思维状态的变化。

为了对这类文本进行恰当的翻译，最重要的就是要意识到文本与读者互动的动态属性，因为这会提醒译者避免把文本转换为具象的、非模糊性的译本，这种译本会降低文本与读者之间动态互动的可能性。另外，译者还要意识到，无论是作为文本读者还是作为文本翻译者，自己与文本之间有主观的、动态的关系。作为文本的诠释者，译者会通过内省意识到，“自己”在诠释一个文本的过程中所起的作用不具有预先规定的、固定的

意义。约翰·杜威说：“意义是在一个有机体与其特定环境的种种相互关系中被观察到的”（Becker, 2000: 80）。特定环境或特定语境的概念是当代语文学家在先存文本以外提出来的概念。

结 论

人对文本的理解和诠释发生在具体的语境中，因语境的不同而有所不同。客观科学主义对于翻译方法论的影响在于，它往往忽略了这种语境因素，因为其目的是为了获得同样的结论，无论作者的文化环境是什么，也无论读者的文化环境是什么。它假定真理应通过纯客观、纯理性的方式来获得，却回避了个人因素和文化因素。文化和传统的影响被视为需要竭力避免的消极因素。

而诗意的、文学的、神秘的、宗教的文本则依赖文化语境、传统语境来有效地传达信息，甚至生发出新的意义。它们往往不是基于已得到证明的既有事实，而是基于模糊的旧有传统和文化语境，来生发出新的真理和新的文化语境。

社会科学家历来对社会情境中的对话语境研究有极大的兴趣，人类学者关注“他者”（其研究对象）的文化语境研究，而修辞学家们则对演讲或文本的语境有兴趣。在跨学科研究方法中，我们运用各种领域内的概念去理解相对于书写文本而言的语境概念。我们把这些概念用于读者理解神圣文本的语境。我们解释了读者的思维状态和文化如何为诠释提供了语境，以及这种语境为何是动态变化的。语境可以被文本塑造，也可以被读者的思维状态塑造，甚至还可以被读者的行为塑造。因此，文本和读者之间存在一种双向的、动态的相互作用。

我们解释了一个人的生活方式和行为如何形成一种影响其理解宗教文本的语境。我们看到了读者和文本之间的动态对话性关系如何影响新语境的形成，从而帮助读者达到更新的理解水平。我们探讨了基于已知文化和传统语境的隐喻性语言如何为新语境和新见解的出现提供了契机。我们看到了特定的宗教文本和神秘文本如何拥有生发性，而这种生发性能够使读者内在引发一种持久的、深刻的变化，并使其采取一种新的生活方式和新

的文化语境，而这反过来又为加深和改变对文本的理解提供了基础。

根据这一观点，译者或读者起着积极而富于创造力的作用。正如伽达默尔所说“文本是需要被理解的‘生活的永远不变的表达’，而这意味着诠释性对话中的一方，即文本，只能通过诠释性对话中的另一方，即译者，来得到表达”（Weinsheimer, 349）。读者需要舍弃传统的、超然的外在观察者的“客位”视角，而采纳投入的、参与的“主位”视角。通过解构文本和自己所处的文化，投入的参与者试图对文本达到一种主位—客位融合的理解。译者渐渐意识到语言的普遍规则在读者特定的文化语境内发挥作用。文本并非对所有的读者都传达同样的信息。相反，文本的信息常常是由每一个特定的读者共同创造的。译者不可避免地参与诠释，而伯恩斯坦则如此解释诠释者的任务：“最具地方性的细节和最具全球性的结构之间的持续对话，并以此方式把两者同时彰显出来的过程”（Bernstein, 95）。在语言的普遍规则框架内，文本译者的主观作用取决于译者自身特定的文化和个人特征。认识到翻译这一主观性会导致更客观的译文，即更接近文本作者原意的译文。

至此，我们探讨了两个相互关联的主题：一是语境，二是文本和读者之间的对话性关系。语境包含一系列复杂而相互联系的关系，既包括作者个人的传统和历史环境，也包括读者个人环境、社会环境和文化环境。作者的语境（即作者赋予文本的语境）尽管有多种诠释的可能性，却不是动态变化的，而读者和译者的环境却是动态变化的。然而，借助隐喻的语言，作者却为灵活地理解作者的语境和意愿提供了余地。两者共同形成了一种动态的对话性关系，并反过来促使读者当下的环境和文化发生改变。宗教文本就是以这种方式来建立新的文化和新的文明。宗教文本的译者只有充分意识到宗教文本的对话性、动态性和生发性，才能在译入语中创造出具有同样特征的文本。

参考文献

Becker, A. L. (2000). *Beyond Translation: Essays toward a Modern Philology*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

宗教文本的对话属性和翻译的主观性

Becker, Alton. L. A Short Essay in Linguaging. , In: F. Steier (ed.) *Research and Reflexivity*, London: Sage. pp. 227 – 234.

Bernstein, R. (1983) . *Beyond Objectivism and Relativism; Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Burke, K. (1970) . *The Rhetoric of Religion; Studies in Logology*, Berkeley, CA: University of California Press.

Burke, K. (1984) . *Permanence and Change*. Berkeley, CA: University of California Press.

Clack, B. R. (1999) . *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. U. K: Edinburgh University Press.

Duranti, A. & Goodwin, C. (Ed.) (1992) . *Rethinking Context; Language as an Interactive Phenomenon*. UK: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Leeds-Hurwitz, W. (1989) . *Communication in Everyday Life; A Social Interpretation*, Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.

Maranhao, T. . Research Experience to Reflexive Method. In: *Reflection, Dialogue, and the Subject* (pp. 234 – 248) .

Morris P. (Ed.) (1984) . *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*, Hodder Arnold Publication, London, UK.

Weinsheimer, J. C. & D. Marshal (Trans.) (1985) . *Gadamer's Hermeneutics ; a Reading of Truth and Method*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wolters, C. (1978) . *The Cloud of Unknowing and Other Works*. New York, NY: Penguin Books.

Yusuf Ali, A. (Trans.) (1987) . *The Qur'an: Text, Translation & Commentary* (English and Arabic Edition), Islamic Propagation Center International, Sh. Muhammad Ashraf Publishers in Lahore, Pakistan.

机构性翻译的“场域”视点*

——佛经译场与圣经译委会比较

任东升 裴继涛**

摘要：中国翻译史上的佛经翻译和圣经汉译，从投入、规模和影响上看，堪称两次翻译“运动”。两种翻译在组织体制上分别采取了“译场”和“译委会”的形式。本文采用历史研究法和比较研究法，分析这两种机构性翻译的三个相同点和三个不同点。作者借助布迪厄社会学理论的“场域”视点，指出两种译经体制差异的根源是：佛教文化场域、基督教文化场域分别同中华儒家文化元场域之间的不同博弈关系。最后初步构建机构性翻译的社会学模型。

关键词：机构性翻译 “场域”视点 博弈 社会学模型

引言

中华文化源远流长，融合了“从印度来的水”和“从西方来的水”^①，即

* 该文发表于《解放军外国语学院学报》2012年第6期。

** 任东升，博士，中国海洋大学外国语学院教授，翻译研究所所长，研究方向为翻译理论和圣经翻译研究；裴继涛，中国海洋大学外国语学院在读硕士研究生，研究方向为中国翻译史和宗教典籍翻译研究。

① 季羡林为《中国翻译词典》作的序，1993；林煌天：《中国翻译词典》，湖北教育出版社，2005。

佛教文化和基督教文化。在中国历史上，佛经翻译和圣经汉译均历时千余年，形成两次“翻译运动”。按照周作人的看法，六朝至唐的佛经翻译和清末的圣经翻译是“两个伟大的时期，成绩不小，且都是国家的或社会的事业”^①。值得关注的是，参与这两次翻译运动的有无数中外“文化性译者”^②，均采取过协作翻译的组织形式，即“合作翻译”^③，分别表现为“译场”和“译委会”。本文拟采用历史研究法和比较研究法，分析这两种机构性翻译的相同点和不同点，并试图借助布迪厄社会学理论的“场域”视点，探究两种译经体制差异的根源，初步构建宗教典籍机构性翻译的社会学模型。

一 佛经翻译的组织体制——译场

佛教通过“丝绸之路”传入中土。最早出现在中国的译经场所是东汉永平十一年（公元68年）在洛阳建立的白马寺（以驮经的白马命名）^④。晋之前的佛经翻译属于个人事业，晋之后佛经译场^⑤的发展历经两个阶段：隋以前是“演讲讨论会”式，隋以后是“专家研究集会”式^⑥。

1. 隋以前译场特征

佛经译场始创于苻秦时期，释道安主持长安译场，佛经翻译开始“由

① 陈福康：《中国译学理论史稿》（修订本），上海外语教育出版社，2000，第402页。

② 孔慧怡：《从安世高的背景看早期佛经汉译》，《中国翻译》2001年第3期，第52~58页。

③ 郑延国：《合译：佛经翻译的一大特色》，《现代外语》1995年第4期，第22~26页。

④ 方梦之：《译学词典》，上海外语教育出版社，2004，第355页。

⑤ 场所、设施和基本的人员配备是进行大规模翻译活动的条件。在佛经翻译史上，从事研经、解经和译经活动的“场所”被称为“译场”。两晋南北朝时期国立译场有北凉时的姑藏闲豫宫；东晋时的建业道场寺；南朝刘宋时的建业祇洹寺、荆州辛寺；萧梁时建业寿光殿、华林园、正观寺、占云馆、扶南馆、宝云殿；北魏洛阳内殿、永宁寺、汝南王宅；北齐郟城天平寺。民间译场包括：东晋庐山般若台；南朝陈时富春的陆元哲宅；陈隋间广州制旨寺。隋唐宋时期主要有隋朝长安大兴善寺译场，洛阳翻经馆；唐朝波颇的大兴善寺译场，玄奘的弘福寺、玉华宫、太慈恩寺、玉华寺译场，实叉难陀的大遍空寺译场，义净的西明寺、荐福寺、洛州大福寺译场，菩提流志的大福先寺译场，不空的大兴善寺译场，以及北宋时期的译经院等。

⑥ 曹仕邦：《关于佛教的“译场”》，载曹仕邦《中国佛教译经史论集》，东初出版社，1990，第116页。

私译转入官译，由个人翻译转入集体翻译”^①。公元401年，鸠摩罗什主持长安逍遥园译场——草堂寺，是中国历史上第一座规模巨大的国立佛教译场，也是第一个管理全国佛教事务所在地^②，这个时期译场的特征有以下几个方面。

(1) 皇室资助。

皇室人员潜心信佛，邀请中外名僧组织译场，并有官方人员参加（如苻秦时期的秘书郎赵正、姚秦时姚兴亲自参与佛经翻译）。

(2) “演讲讨论会”式的译经方式。

译场规模较大，仅长安逍遥园译场参与者有数千之多，犹如演讲讨论会，原因是佛教视讲经为和尚的“天职”，而讲经在印度历来是“要听众向法师咨询和辩难的”^③。传统的“辩论”讲经方式传入我国，讲经和翻译同时进行，当时的译场堪称“国立佛教大学”^④。

(3) 设置四道译经程序。

译场职位主要有主译、传言、笔受、校勘，职位设立的依据是“言意分治”^⑤。译经程序是：主译先诠释经本每句梵文，经咨询辩难，至在场者均无一疑义，始由笔受写定。写定时则集合听众笔记参考综览，就诸笔记与自身录记者，归纳主译所述，然后利用训诂学之知识，选择最适当之华字以转译原文，是成为译本之本文^⑥。

(4) 译法偏“质”。

三国时期的支谦“尚文”，过分追求文字的典雅，不忠实于原著，这种译风推进了佛教的普及，佛教汉化的过程中，为当时世俗的统治者的统

① 方梦之：《译学词典》，上海外语教育出版社，2004，第355页。

② 史飞翔：《终南山地带的佛经翻译活动》，<http://www.china2551.org/Article/fjdc/d28/201006/11479.html>，2011年4月1日。

③ 曹仕邦：《关于佛教的“译场”》，载曹仕邦《中国佛教译经史论集》，东初出版社，1990，第98页。

④ 王雷泉、程群：《中国佛教译场的回顾与前瞻》，《发音论坛》1998年第3期，第12~14页。

⑤ 孙海琳：《也谈我国的佛经译论体系》，中国英汉语比较研究会第九次全国学术讨论会会议论文，2010，第5~7页。

⑥ 曹仕邦：《论中国佛经译场之译经方式与程序》，载张曼涛编《佛典翻译史论》，大乘文化出版社，1982。

治提供了佛教依据^①。道安和鸠摩罗什“尚质”，质疑并放弃违背佛理本来精神的“格义”之法，佛经脱离玄学，开始“义解”佛经。

2. 隋以后译场特征

自隋唐起，统治者认识到“儒家治世、佛教治心、道教养身”^②，遂推行儒释道并用的政策，大力支持佛经翻译。这一时期译场的特征有以下几个方面。

(1) “专家研究集会”式的译经方式。

一改过去大众讲经方式，选拔全国精英组成新译场，译经者要“佛学修养和儒学专长并重”^③，人数虽少，却各有所长，颇似专家研究集会。

(2) 设置十二道译经程序。

唐朝时期的译场制度更为完备，设置了12种职位：译主、笔受（又称“缀文”）、度语、证梵本、证梵义、证禅义、润文、证义、梵呗、校勘、监护大使、正字学^④。译经的三道程序经由“中堂”“东序”“西序”三个部门实施。中堂：主译在这里向全体译经成员讲说经义，对难解之处加以讨论；东序：把讲解和讨论的记录送到这里进行“润文”，整理成汉译初稿；西序：初稿送到这里进行“证义”，即审查译文能否表达原意。如果译文和原文有意思上的出入或有译错之处，译文经修改后再送回东序，东序再加以修改译稿、润色，之后再送回西序进行审查，直至两个部门都满意为止^⑤。

(3) 译论全面，译法兼顾“真”“俗”。

这一时期的译经理论主要有彦琮的“八备十条”之说，从译者主体性角度探讨“人格修养”和“学识修养”^⑥。玄奘追求直译与意译的完美统

① 任继愈：《中国佛教史》（第二卷），中国社会科学出版社，1985。

② 修文乔：《论权力对翻译的影响——从意识形态角度解读唐朝佛经翻译》，《广东外语外贸大学学报》2008年第1期，第30-43页。

③ 曹仕邦：《关于佛教的“译场”》，载曹仕邦《中国佛教译经史论集》，东初出版社，1990，第105页。

④ 赞宁：《宋高僧传》，范祥雍点校，中华书局，1987，第56-57页。

⑤ 曹仕邦：《关于佛教的“译场”》，载曹仕邦《中国佛教译经史论集》，东初出版社，1990，第106页。

⑥ 陈福康：《中国译学理论史稿》（修订本），上海外语教育出版社，2000，第29页。

一，被誉为翻译史上的“新译”；他提出的“五不翻”之说实质上是保留了佛经的“异域的风姿”；还提出了“高级形态”的格义之法：“正翻”和“义翻”^{①②}。赞宁的新意“六例”，倾向于采用“功能对等”的思想翻译密经^③，是中国千年佛经翻译实践经验和翻译理论之集大成者。

二 圣经汉译组织体制——译委会

唐代景教士、元代天主教方济各会士、明清时期天主教耶稣会士，主要是摘译或编译圣经要义，没有出现合作翻译圣经的组织体制。从清末至今圣经译委会大体经历了三个发展阶段，从初期的翻译小组和简单的译委会，发展到体制完备的官话“和合本”译委会，目前发展到以华人为主体的、组织更为科学的当代圣经译委会。

1. 初期组织：从小组到译委会

基督教传入中国的第一件事就是鼓励传教士翻译圣经。第一代传教士译者马礼逊和米怜合作，马殊曼和拉撒合作，均出版了圣经全译本，但两个译本都属于“个人译本”。第二代圣经译者^④修订马礼逊和米怜译本，制作出新的译本，即“四人小组译本”，“翻译委员会”的概念也首次出现。

圣经汉译大规模翻译运动始自1843年以共同翻译中文圣经为目标、由大英圣书公会和美国圣经会联合资助的在华各差会的“委办译本”，又称“代表译本”。委办大会由各个传教地区派遣最富有经验的人参与，各个地区不论有多少成员出席，在最后修订的每项决定中，都只有一席投票权^⑤。译经程序是：新约分为五部分，交给五个传教区（上海/宁波、厦门、福

① 汉梵语中同一事物名称不同采用“正翻”；两种语言系统和文化系统互通有无，采用“义翻”。

② 裘丕敏：《从格义看佛教中国化过程中翻译策略的演进》，《外语教学理论与实践》2009年第4期，第74页。

③ 刘长庆：《佛经译场中的翻译理论探索》，《四川外语学院学报》2009年第1期，第106页。

④ 麦都思（W. H. Medhurst, 1796 - 1857）、马儒汉（J. R. Morrison, 1814 - 1843）、郭实腊（K. F. Gutzlaff, 1803 - 1851）和裨治文（E. C. Bridgman, 1801 - 1861）等。

⑤ 尤思德（Jost O. Z.）：《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译，香港国际圣经协会，2002，第70页。

州、曼谷、广州/香港)的委员会各自翻译,然后呈交委办大会。为了处理“baptism”“God”和专有名词的音译,分别成立专门委员会。

1864年欧美不同教派传教士自行组成一个以施约瑟(Samuel Issac Joseph Schereschewsky, 1831-1906)为主席的“北京官话译本”新约翻译委员会。新约官话译本采纳了之前所有分歧用语,由大英圣书公会、美国圣经会和苏格兰圣经会联合持有版权。

2. 官话“和合本”的组织形式

1890年5月在华的近40个差会在上海召开传教士大会,决议翻译一部中国通用的圣经译本——“和合本”(包括深文理、浅文理和官话三种文体)。与会代表为每种译本选举一个执行委员会;执行委员会遴选合适的传教士组成三个译本的翻译委员会,选任的译者不仅要有一定的学术能力,还要兼顾委员会在宗派和国籍方面的代表性^①。翻译的基础文本以《英国修订译本》(*English Revised Version*)的希腊文经文为准;坚持“圣经唯一,译本则三”(One Bible in Three Versions)的总原则;设立四个协调委员会,但没有起到相应的作用。译经程序是:经文分为五个部分,每部分交给翻译委员会指派的成员各自翻译,译完初稿后,再由同一委员会的其他四名成员审阅,并分别提出修改建议,然后交给原译者修改译稿,再提交二次修改稿,最后由全体委员会开会投票决定最终译稿。整项翻译计划由大英圣书公会、美国圣经会和苏格兰圣经会联合资助,译本将成为三家圣经公会的共同资产。1919年官话和文理“和合本”的出版,标志着欧美传教士主导的“和合本”圣经翻译计划结束。1926年为了对“和合本”作出初步修订,成立了一个“保存委员会”,但并没有发挥作用。

3. 当代圣经汉译的组织形式

“现代中文译本”(1979)和“圣经新译本”(1992)都是当代圣经汉译机构集体翻译的成果。1968年成立的汉语圣经统一译本筹备委员会,以赖炳炯为首,基督教和天主教教派人士共同参与,下设总联络人1人,翻

^① 尤思德(Jost O. Z.):《和合本与中文圣经翻译》,蔡锦图译,香港国际圣经协会,2002,第193~195页。

译者 1 人，审阅小组 8 人；以“现代英文译本”（*Today's English Version*, 1971）为蓝本；以“意义相符，效果相等”（*Dynamic Equivalence*）为翻译原则。1972 年成立以容保罗（R. P. Kramers）为总干事的中文圣经新译委员会，设立执行委员会、总干事、促进部、翻译部（下设翻译组和译文审定组）、审裁委员会，并由美国乐可门基金会资助；以“力求忠于原文和运用现代语文”^①为翻译原则，强调信、达、雅三方面并重；新旧约分别以“希腊文新约第二版”（1968）和“希伯来文旧约圣经”（1977）为蓝本。

三 佛经译场和圣经译委会比较

通过以上的史料梳理，本文总结出佛经译场和圣经译委会的相同和差异之处，下面分别从三个方面详细阐述。

1. 相似之处

佛经译场和圣经译委会作为外来宗教典籍的翻译机构，都受到中华文化的影响，并呈现出相似的历时阶段性发展特征。此外，母本文化和目的语文化的重构，相应的文化性翻译也遵循一般的发展规律。因此，这两种组织体制也必然具有相似之处，以下从专家分工合作、译经理论探索、译本钦定现象三个方面说明。

（1）专家分工合作。

“合作翻译”宗教典籍的理念根源于宗教文本超越世俗、至高无上的权威，参与翻译活动的每个人对准确传达来自“彼岸”的信息都负有神圣的义务。译场和译委会的内部组织结构都采用专家分工合作的形式，参与者不仅要熟练驾驭两种语言和文化，而且还要精通佛学或西方神学。隋唐以后佛经译场制度逐渐完备，形成佛经专家集会的“三堂”^②合作方式，

① 赵维本：《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》，香港中国神学研究院，1993，第 127 页。

② 《佛祖统记》卷四十三记载了北宋初年建筑的一所译经院的构造，“为三堂，中堂为译经，东序为润文，西序为证义”。

选拔的译僧要兼通佛学和儒学，并具有某一方面的专长；“和合本”翻译委员会委员不仅是圣经神学专家，很多也是汉学家，还要能代表在华的各个教派和不同国家。这两种机构性翻译组织体制一方面提高了翻译效率，提升了译本质量，产生了“权威译本”；另一方面也培养了一批翻译人才，如玄奘的弟子法宝、王元德（狄考文的助手）和朱宝惠（赛兆祥的助手），后面两人分别独自翻译了圣经新约，实现了以中国人为主体翻译圣经新译本的梦想。

（2）译经理论探索。

翻译宗教经典的过程也是逐渐认识宗教文本神圣信息与受众关系的过程，译者不断探索正确的、有效的翻译技巧和方法，形成一整套指导翻译实践理论和策略。佛经翻译理论的探索大体经过“案本—中道—圆融”三个阶段^①。具体表现在：支谦的“本旨”论（以译文为中心），道安的“案本”论（以原文为中心），彦琮的译者论，以玄奘的“五不翻”、赞宁的“六例”为代表的翻译语言研究，建构并完善了我国的古代译论体系^②。圣经汉译理论的探索大体经过“本文本意—意义忠实—信、达、雅兼备”^③三个阶段。具体表现在：马礼逊追求忠实（fidelity）、明达（perspicuity）、简易（simplicity）的翻译语言；杨格非提出“非字面”（non-literal）原则，反对“逐字”（ad verbum）翻译，存在疑问的章节“意思”（ad sensum）翻译优先^④；官话“和合本”翻译委员会制定的翻译原则是以“清楚易懂”为目标，“译文字句必须忠实于原文，同时又不失中文的文韵和语气”^⑤；第一本由众多华人圣经学者直接从希腊文和希伯来文经文译为现代中文的《圣经新译本》，以“信、达、雅”为标准，声称“兼具信、达、雅效果的佳作”（1999年第二版“序言”）。

① 赵秀明：《佛经与中国翻译理论》，博士学位论文，南开大学，2004。

② 傅惠生：《我国的佛经译论体系》，《上海翻译》2010年第1期，第1~5页。

③ 任东升：《圣经汉译研究：述评与展望》，《上海翻译》2006年第3期，第15~20页。

④ 尤思德（Jost O. Z.）：《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译，香港国际圣经协会，2002，第159页。

⑤ 赵维本：《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》，香港中国神学研究院，1993，第37页。

(3) 译本钦定^①现象。

宗教典籍本身是人类文化“源头性”文本，通常具有“无作者性”和“彼岸性”，可以代表最高意识形态。这是佛经和圣经汉译活动称为“运动”的根源。佛经翻译和圣经汉译都属于重大翻译工程，在人力、物力、时间投入等方面都是前所未有的。翻译出来的汉语译本常常被赋予“钦定”性质，进而推动了佛教和基督教在华的广泛传播。

为了神化封建统治，皇室大力支持佛典翻译，设立国家译场，最高统治者不仅派遣官至宰相的一流儒臣参译，为译者加官晋爵，而且自己也参译、为译本写序，形成了佛典“钦定本”，强化了译本的权威地位。如隋朝开始建立常设性翻译机构（如上林园译馆），武则天不仅亲自参与佛经翻译，还为佛经译本写序。三大圣经公会的联合资产官话“和合本”圣经，是20世纪流传最为广泛、影响最为深远的中文圣经，成为“最权威的中文译本”^②。“和合本”圣经采用不同的译名发行，服务于基督教不同教派垄断话语权、争夺教徒资源和发行经济利益的需要。

2. 不同之处

佛经译场和圣经汉译委员会是同一组织理念的不同实践形式，具有差异性。以下从资助机制、译者主体性和译经程序三个方面说明。

(1) 资助体制。

“翻译不是在真空中进行的”^③，是“向本土文化意识形态输入异域文化的意识形态”^④，赞助者可以通过意识形态、经济利益和权势地位三个方

① “钦定”是文本宗教典籍翻译和传播中存在的普遍现象，一种外来宗教要在目的语社会广为传播，就要使译本取得合法的文化地位，并取得与原本相当的宗教权威。因此，必须要形成一个具有宗教解释权威、语义精确、令人信服、具有感召力的译本，一般称为“钦定本”或“权威本”。由于宗教改革或者世俗政权的更替，教义的解释和语言风格都会发生变化，就会推出新的“钦定本”或“权威本”，因此，“钦定本”或“权威本”是相对的。

② 庄柔玉：《中文圣经译本权威现象研究》，香港国际圣经协会，2000，第19页。

③ Lefevere, Andre. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.

④ 王东风：《一只看不见的手——论意识形态对翻译实践的操纵》，《中国翻译》2003年第5期，第17~18页。

面发挥影响作用，既可以促进也可以妨碍翻译的进行^{①②}。

佛教采取“柔性传播”^③的策略，政治理论上迎合儒学，宗教观念上依附道术，积极融入中国本土主流文化的建构；佛经的译介属于“使节文化”^④范围，是当时国家对外文化交流事业的重要组成部分；佛教不仅可以美化甚至神化封建统治者，而且能欺骗和麻痹百姓。为了巩固皇权统治，统治阶级将佛经翻译纳入主流意识形态和价值体系允许的范围内，历来重视、资助佛经翻译。

基督教在华采取“刚性传播”^⑤的策略，借助于西方科学技术和鸦片战争获取传教特权传播教义，没有融入中国本土主流文化的建构；基督教文化“二元对立”的宗教意识形态与中国主流意识形态儒家思想存在激烈冲突，圣经汉译带有“征服文化”^⑥的色彩。因此，基督教在华的传播遭到统治阶级的排斥和民众的抵制。基督教以征服全球、万民归一为目的，圣经翻译以“输出”为主导策略，策动者和赞助人在源语文化的一方^⑦，以大英圣书公会为主的三家圣经公会共同资助圣经汉译计划，并采用译委会的组织形式，一方面通过中国统一的圣经译本，可以促进基督教在华的传播，另一方面也是协调三家圣经公会宗派、国家利益之争的有效途径。

(2) 译者主体性。

佛经译场在隋朝以后成为国家常设机构，也是当时的国家翻译研究中心，有固定的译经场所和译场守卫。译场大体设置以译主为首的12种职司，个别职司可以有多人，根据具体需要有所变动。译主是整个译场的首脑，不仅精通华梵，深谙佛理，而且译什么，怎么译，由其决断，如有疑难，亦由其裁决。其他都是译主的助手，也包括朝廷派遣的两类官员：

① Lefevre, Andre. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.

② 刘军平：《西方翻译理论通史》，武汉大学出版社，2009。

③ 肖云忠：《刚与柔：基督宗教与佛教传播策略的差异研究》，《社会科学家》2006年第1期，第12页。

④ 任东升：《圣经汉译研究：述评与展望》，《上海翻译》2006年第3期，第46页。

⑤ 肖云忠：《刚与柔：基督宗教与佛教传播策略的差异研究》，《社会科学家》2006年第1期，第12页。

⑥ 任东升：《圣经汉译研究：述评与展望》，《上海翻译》2006年第3期，第46页。

⑦ 任东升：《圣经汉译研究：述评与展望》，《上海翻译》2006年第3期，第47页。

“直接参译者和译场事务官”^①。译主讲译后，由代表皇室的儒臣最后监阅，最终译本的形成是由最高统治者决定并作序。译主的地位较高，译经高僧享有国宾待遇或被最高统治者封以官职或赐予法号等，译场组织机构的设置是建立在不同等级专家分工合作之上的，具有纵向性，是当时国家组织形式在译场中的缩影。

圣经译委会没有固定的译经场所，只是西方宗教团体自主设立的翻译组织。所有译者并不集中在同一个地区，各个委员来自不同的差会，他们除了从事圣经汉译工作，还负有传教的义务。起初，译者的薪酬由各个差会支付，他们所属差会的立场至关重要，不同差会存在彼此的利益竞争。译者代表差会的立场，一方面导致译者选而不任的现象发生，尤其是“官话和合本”翻译委员的选任；另一方面译者把传教作为首要任务，译经成为次要任务，致使翻译计划不能按时完成。圣经文本具有“神语人言”的性质^②；斐洛·犹太欧斯（Philo Judaeus，BC20? - BC50?）提出圣经的翻译要得到“上帝的感召”，译者成为一种“听写工具”^③，因此，各个委员会并不突出译者个人的权威地位，主席和委员的地位平等，存在翻译分歧时，通过投票的方式解决。圣经汉译委员会以在华传教士大会、执行委员会、翻译委员会、协调委员会、财政委员会、修订委员会（或保存委员会、审阅委员会、咨询委员会）、裁审委员会等为依托，通过委员会之间的平等合作完成翻译计划，具有横向性，也是西方国家组织形式在译委会的体现。

（3）译经程序。

深受儒家思想文化的影响，译者体现出主体社会性特征，佛经翻译程序的社会组织性特征明显。佛经译场发展的两个阶段分别采取“演讲讨论会”式和“专家研究集会”式的译经方式。译经时先由译主讲解经义，其他助手可以咨询辩难，对梵文玄奥难懂之处深入讨论，以研究为主，然后翻译，笔受记录讲译内容，再由负责言辞和文意的助手分别修订，这两部门的助手都满意后，最终确定译稿。但执笔润文的人和审查证义的人时有争执，争辩焦点是经文经义应如何翻译。不过，译经过程中佛学或文学专

① 张弓：《唐代译场的儒臣参译》，《中国社会科学院研究生院学报》1999年第2期，第51页。

② Nida, Eugene. A. *God's Word in Man's Language*. New York: Harper & Bros, 1952.

③ 谭载喜：《西方翻译简史》（增订版），商务印书馆，2009，第23页。

家之间的争辩有助于提升翻译质量。

深受西方民主平等思想的影响，译者体现出更多平等的学术自主性特征，圣经翻译委员会的学术实体性特征明显。圣经汉译委员会主要采取“专家研究集会”式的译经方式，把圣经新约或旧约分成几个部分，由译者形成初稿后，再由其他译者提出修改建议，然后形成二次修订稿，并由翻译委员会集体讨论投票决定最终译稿；后续经过修订委员会，对译本进一步校正和改善，由于新约和旧约译本翻译由两个翻译委员会完成，文笔风格时有不同，而且在用字和表达习惯上带有洋化现象，为适应中国信徒的读经习惯，也需要完善译稿。每位译者都有一名中国助手（一般受过外国人训练，或在传教士学校学习过），由于他们地位较低，作为译者的仆人和誊写员，在译本的公开报道中一般被忽略掉；在官话译本翻译过程中，中国助手的贡献得到肯定，地位不断提高，在富善（Chauncey Goodrich, 1835 - 1925）领导的旧约翻译委员会中，他们与外国人拥有同等的投票权以决定最后的定稿^①。中国助手具有投票权标志着他们已经成为圣经翻译的译者，具有较高的地位。

四 从布迪厄的“场域”视点看两种机构性翻译

翻译活动是由赞助人、译者、出版人和读者群构成的一个社会关系网络，形成一个翻译场域。本文主要研究宗教翻译场域，佛经和圣经的机构性翻译组织——译场和译委会，作为翻译场域的子场域，组成了独立的场域空间。我们可以借用布迪厄社会学“场域”的视点来揭示机构性翻译的普遍特征。

1. 布迪厄社会学的“场域”视点

贯穿布迪厄社会学理论的中心概念有三个：场域、资本和惯习^②。布

^① 尤思德（Jost O. Z.）：《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译，香港国际圣经协会，2002，第260~262、320页。

^② Bourdieu, P. & L. J. D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

迪厄把人和客观结构的关系比作粒子和物理场的关系，场域是为方便“解释现代的社会关系而创造出来的概念”^①，这种概念具有“高度的技术性和极其精确的内涵”^②。场域是“在各种位置之间存在的客观关系的一个网络（network），或一个构型（configuration）”，从场域的维度划分世界就是“从关系的角度进行思考”^③。场域为各种资本的相互竞争、转换提供平台，只有通过资本的反复竞争及转化场域本身才得以存在。资本是决定参与者的社会地位和社会关系分配形式的实实在在的力量，三种基本的资本类型是：经济资本、社会资本、文化资本。因此，“场域的结构可以被看做一个不同位置之间的客观关系的空间，这些位置是根据他们在竞夺各种权力或资本的分配中所处的地位决定的”^④。各种资本或权力的不同分布结构形成利益争夺的社会空间，这些资本或权力的“距离、鸿沟和不对称关系”^⑤就构成了场域发展的原动力。争夺的利益是一种“历史的任意武断性”，是一种“历史的建构”^⑥，因而，场域的发展具有历史阶段性。对场域的分析不仅涉及“有形的资本力量关系”，还涉及与这些有形力量关系相关的“精神力量关系”^⑦，即行动者的惯习（Habitus）^⑧，它是“一种明

① 王悦晨：《从社会学角度看翻译现象：布迪厄社会学理论关键词解读》，《中国翻译》2011年第1期，第9页。

② 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第131页。

③ 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第133页。

④ 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第155页。

⑤ 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第139页。

⑥ 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第159页。

⑦ 高宣扬：《作者自序》，《布迪厄的社会理论》，同济大学出版社，2004，第146页。

⑧ 拉丁文 Habitus 的基本原意是，停留在对当时当地某人某物“存在的样态”的表面状况描述，并未涉及内在心态因素，更不是从内外相通的动态观点来叙述。布迪厄改造了这个词并赋予其新的意义，它既作为社会结构长期内在化的结果而以感情心理系统呈现出来，又主动外在化而影响着生活和行动的过程，并不断再生产和创造新的社会结构。^{*}国内学者对 Habitus 的中文翻译意见不一，译为“生存心态”“习惯”“习气”“惯习”等，本文偏向用“惯习”。

* 高宣扬：《作者自序》，《布迪厄的社会理论》，同济大学出版社，2004。

确地建构和理解具有特定‘逻辑’的实践活动的方^①”，既受到场域的形塑，又进一步建构了场域。

2. 机构性翻译的“场域”特征

佛经译场和圣经译委会都具有较强的社会组织性特征，这是两种机构性翻译的社会学特征。我们参照图1，并以文字加以说明。

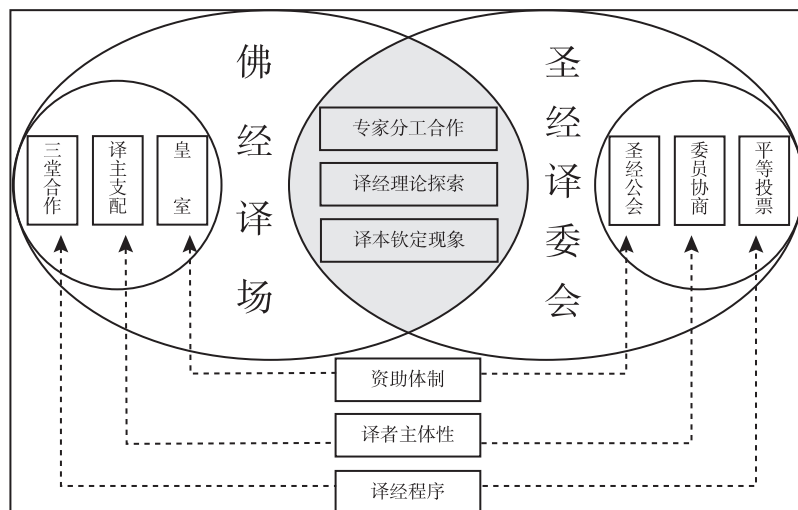


图1 佛经译场和圣经译委会比较

印度佛教文化和西方基督教文化场域在与中华文化元场域的博弈中分别建构了中华佛教文化和中华基督教文化的子场域。这两种外来文化场域与元文化场域的冲突和融合具有某种相似的发展历程，一定程度上体现在佛经译场和圣经译委会这两种翻译场域所具有的专家分工合作翻译的理念、相似的译经理论探索过程和翻译产品的钦定现象。布迪厄认为，任何文化知识体系都有一种把社会权力体系引入并使之“合法化”的倾向，而这种合法化的倾向表现为“权威的建构”，它往往通过“话语”这一社会

^① 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第164页。

符号来实现^①。在译场和译委会场域中生产的翻译产品形成了客观的文化资本，它是“通过集体的魔力确立的资本体制”^②，并通过“话语资本的形式为人们接受和认可”^③，它不仅塑造了统治者和宗教的权威，也塑造了教徒的身份。“钦定”的权威译本往往使非权威性译本陷于危机的边缘，从而控制人们的身份认同感，达到为统治阶级的政治意识形态和宗教组织“购买通往教徒的通道”^④服务的目的。

宗教典籍蕴含着强烈的意识形态色彩，佛经和圣经的意识形态与统治阶级意识形态的博弈关系，决定了译场和译委会两个场域受到权力场域的不同影响，形成了两种不同的资助体制，体现在两种场域具有不同的社会地位。此外，中华儒家文化、印度佛教文化、西方基督教社会文化形塑的译者惯习的差异，以及译者不同的社会资本和文化资本，促使这两种翻译场域构建了不同的内部组织空间和不同的权力或资本分配机制，大体表现在译者主体性程度和译经程序的差异上。

在布迪厄看来，冲突是场域发展的原动力，权力的争夺是核心。权力又寄生于各种符号形式当中，因此，符号具有独特的社会功能——符号暴力。符号暴力是“在一个行动者本身合谋的基础上，施加在他身上的暴力”^⑤，简言之，符号暴力是社会行动者的“前反思性的假定”^⑥，是一种对世界现状深信不疑的接受。皇室和三家圣经公会意识到翻译产品形成的符号暴力所带来的收益，才投资从事文化资本的生产，分别资助佛经和圣经的翻译，以攫取对译本语言符号资本的主导权。宗教典籍代表的意识形态是否屈从元场域的意识形态，是获取皇室资助的唯一标准。

权力场域的意识形态和社会组织形式决定了翻译场域的组织体制，换

① 傅敬民：《〈圣经〉汉译的文化资本解读》，复旦大学出版社，2009，第37页。

② 布迪厄：《社会资本与社会炼金术》，包亚明译，上海人民出版社，1997，第200页。

③ 傅敬民：《〈圣经〉汉译的文化资本解读》，复旦大学出版社，2009，第37页。

④ 傅敬民：《〈圣经〉汉译的文化资本解读》，复旦大学出版社，2009，第37页。

⑤ 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第221页。

⑥ 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第222页。

言之，具有不同社会、文化资本的译者占据的位置折射出为控制翻译场域所赋予的合法形式的权威。不同权力场域的介入，也决定了翻译场域在元场域中社会地位的差异。翻译场域内部组织空间的客观关系结构体现了不同的权力争夺关系，决定了译者的“主观立场的空间”^①，体现在佛经译场和圣经译委会场域中译者主体性程度的差异，前者凸显译者地位，后者弱化译者地位。

社会化个体的惯习是由元场域建构，寄居于人的生活习惯、禀赋和认知结构之中。此外，惯习也促进了行动者对元场域的认知建构。惯习是“历史的产物”“一个开放的性情倾向系统”^②，随着时间和环境的变化不断调整自己的内部结构。译者基于不同惯习形成的文化能动性和实践性，体现在不同翻译场域具有自身特有的合作方式。佛经译场和圣经译委会在译经程序上的差异表现在，前者采取以“中堂”为核心的“三堂”合作，最终译文要经过代表皇室的儒臣审阅，后者采取平等投票的方式决定最终译文，并不直接受制于三家圣经公会的约束。

3. 机构性翻译的社会学模型

布迪厄把国家视为一种元场域，佛经译场和圣经译委会两个场域不仅受到中华文化元场域的影响，还通过印度佛教文化、西方基督教文化与中华儒家文化的博弈、重构，“构建了更加宏大的场域、更加杂合的惯习和更加丰富的资本”^③，从而创造出崭新的文化场域空间，即中华佛教文化子场域与中华基督教文化子场域。中华佛教文化已经彻底融入中华儒家文化，而中华基督教文化还处于形成过程中，中华儒家文化和西方基督教文化仍处于博弈阶段。文化传播具有双向性，中华儒家文化对印度佛教文化和西方基督教文化也具有一定的影响（见图2）。通过宗教典籍翻译促进了这两种新文化子场域的构建，新文化场域的形成进一步推进了佛经译场和

① 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第143页。

② 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，2004，第178页。

③ 王悦晨：《从社会学角度看翻译现象：布迪厄社会学理论关键词解读》，《中国翻译》2011年第1期，第9页。

圣经译委会体制的规范化、译者的精英化和译本的权威性。此外，翻译场域和新建构的文化场域都会受到权力场域的制约，以实现维护权力场域集团利益的目的。

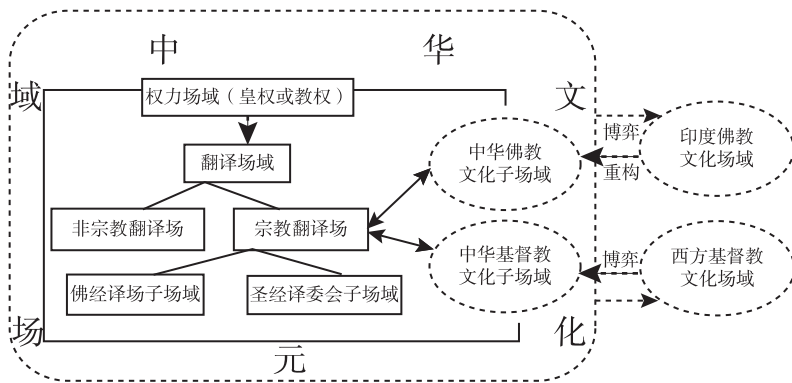


图2 机构性翻译的社会学模型

结 论

从社会翻译学视角看，翻译活动形成社会系统的一个子系统。佛经翻译和圣经汉译各自形成“译场子场域”和“译委会子场域”。两种场域的相似点说明，机构性翻译最佳组织理念是专家分工合作模式；译本权威和文化功能得以强化的主要手段是借助“钦定”程序或者相应符号；异质文化“本土化”须经历“冲突”“磨合”“融合”三个阶段，反映在译经理论探索上是经历相似的过程，即“直译为主一直译意译兼顾一信、达、雅兼备”。从权力场域与两种翻译场域、翻译场域内部结构、译者惯习之间的关联角度看两者的差异，首先折射出两种翻译场域的不同权力分配机制，以及译者惯习对合作翻译方式的影响。更重要的是，反映出源自异域、代表异质的佛教文化、基督教文化与中华本土的儒家文化之间的不同博弈表现：佛教文化和儒家文化同属东方文化，而且佛教文化积极参与并服务于儒家文化体系的构建，因而得到中国的统治阶级的宠信和国家译场的支持；相比之下，基督教文化和儒家文化分属不同的文化体系，而且基督教

文化的征服性及排他性与儒家所倡导“和”的价值体系存在严重冲突，因而屡屡被主体文化所排斥，其“译委会”只能由传教方发起和赞助。这两种外来文化与中华儒家文化博弈的结果是，在中华文化元场域内创造出中华佛教文化子场域和中华基督教文化子场域，并进一步建构了中华文化元场域。

世界性宗教典籍翻译话语的建构

——以巴哈伊教典籍翻译为例

庞秀成*

摘要：世界性宗教与区域性的宗教在话语方面有不同的要求，在其宗教典籍翻译中选择什么样的话语便成为问题。本文将这一问题分为几个方面来思考：宗教话语的选择与传播的关系、翻译中世界性话语与本地话语的关系、翻译话语建构问题等。

关键词：世界宗教 宗教话语 话语建构

一 世界性宗教典籍的文本特征与翻译的关系

1. “世界性宗教”及“典籍”的含义

“世界性宗教”这一概念本身是影响翻译话语的因素。“世界性”是一个模糊的字眼，按传播人数、参与的民族种类以及传播范围综合来看相当数量的宗教都可以称为世界宗教，如佛教、基督教、伊斯兰教、巴哈伊教等。世界宗教在教义、仪式、情感以及组织方式上具有普适性和包容性，即其教义与各个文化背景的人具有最小的对抗性或排他性。基于这一点，世界性宗教具有国际性、大众性、跨民族性。由于任何一种宗教的起源都

* 庞秀成，博士，东北师范大学外国语学院副教授。

是在种族、民族、文化、语言上的一元性，因此其宗教典籍话语都具有鲜明的特色，这是宗教最有生命力和魅力的方面。尽管后来发展为世界性宗教，这些特色绝不会失掉，否则这一宗教也会灭失。世界性宗教话语不会因为其传播上的国际性、大众性和跨民族性而将这些特色话语通过翻译抹掉。作为世界性宗教的巴哈伊教，它的现代性决定了其话语更具有普适性。巴哈伊教的现代性表现为对现代人类普遍问题的关怀，如全球化、贫富差距、和平、教育、男女平等、真理问题、宗教问题等。巴哈伊教将宗教信仰同现代化及全球化等问题融合起来，这样信仰与现实问题是人类生存的一体两面。

“典籍”原定义为“国家重要的文献，也泛指古代书籍”（《辞海》定义），这样的定义并不确切，因为“国家”是一个鲜明的政治概念；后改为“指法典、图籍等重要文献，亦泛指古今图书”。典籍历史上有两个含义：一是法度文献；二是泛指古今图书。今天指历史上的重要文献总称。总之，典籍是重要文献，至于重要与不重要的标准的制定涉及时代、领域、文化、意识形态等多方面因素。典籍翻译这一概念在中国大陆狭义指中国古代和近代的重要古籍翻译，语言以汉语文言文和近代白话文为主，经历语内翻译和语际翻译两个阶段。广义的典籍翻译不仅包括中译外，还包括外译中；不仅包括古代典籍，还包括现代典籍；不仅包括一个国家的、民族的典籍，还包括超越民族、超越国家的典籍，因为有很多典籍已不属于一个国家，而是属于一个民族，甚至多个民族。从国家的角度确定“经典”或“非经典”也是具有狭隘性的。宗教典籍就是历史上的重要宗教文献，突出的特点是具有代表性、严谨性、神圣性。典籍翻译注定要成为目的语人群的典籍，因此译本包含了源语典籍的所有主要特征。这就决定了典籍翻译不会是经常性的，宗教典籍更加强了这种翻译本在一个时期的稳定性。译者必然带着文化承传者的使命进行工作。宗教典籍翻译话语在这一意义上探讨就具有重要意义了。

2. “宗教话语”的含义

话语，原本是指人与人之间口头或书面交流的言辞表达。但现在话语的研究已经跃出了语言学范畴，由语言交往的一般规则扩大到更广泛的社

会文化规则，由运用语言的行为、结果扩展到言语行为的方式，进而联系到社会中的权力关系，如包括说话人、听话人、文本、沟通、语境等要素。福柯的话语理论让我们了解话语规范的形成机制，话语的生成受到一些程序的控制、选择、组织和重新分配。话语是“对一组特定人生现象集合体的高度概括”^①，与地域、历史、文化、心理密不可分。“话语是在特定的社会、文化、历史环境下，人们运用语言进行交际的实践或这样一类现象。”“话语应该包含更加全面的内容：说话人根据特定的语境（包括听话人）有策略地生成语言活动；反之亦然：听话人根据特定的语境（包括听话人）有策略地理解语言活动。”^② 施旭强调的是话语与环境、历史、文化等的密切关联，反对狭隘的语言哲学或功能主义的话语分析方法，对于语言的意识形态影响更加感兴趣。曹顺庆则认为：“所谓‘话语’（discourse），并非指一般意义上的语言或言谈，而是借用当代的话语分析理论（discourse analysis theory）的概念，专指文化意义建构的法则”，“这些法则是指在一定文化传统、社会历史和文化背景下形成的思维、表达、沟通与理解等方面的规则，是意义的架构方式（to determine how meaning is constructed）和交流与创立知识的方式（the way both communicate with each other and create knowledge）”^③。曹顺庆更加强调整话语生成的文化因素和规则。可以说话语是在文化和意识形态等因素的交互作用中产生并在一个群体或一个领域里惯常使用的概念、术语、理念、理论、观点、技巧等基本要素的言词。对于一个学科或领域来说，行内的人经常用这套概念、术语等表达与交流本研究领域对研究对象的想法，于是就形成了这个学科的话语体系和行为规范，这个体系发展经过开始的无意识建构、部分有意识建构到有意识建构，这就是学科话语建构。每一种宗教群体在这个宗教领域内都有惯常使用的概念、术语、理念、理论、观点、技巧等基本要素的言词，信仰者或研究者用这套概念、术语等表达与交流对这一宗教的认识和看

① 施旭：《文化话语研究：探索中国的理论、方法与问题》，北京大学出版社，2010，第3页。

② 施旭：《文化话语研究：探索中国的理论、方法与问题》，北京大学出版社，2010，第3页。

③ 曹顺庆：《中外比较文论史：上古时期》，山东教育出版社，1998，第232页。

法，进而形成宗教话语。宗教话语建构也经过了无意识、部分有意识到有意识建构过程。所谓有意识建构，指的是积极的维护、反思和建设，以保证这一话语体系的良性运转。有意识建构将话语建构视为专门化的话语实践和研究活动，而不是采取放任或顺其自然的态度。翻译活动的对象不仅是语言、文本，还是话语。宗教典籍翻译的译者应该认识到这种翻译活动就是宗教话语的建构活动，因此翻译话语的选择、拟构应该将语言与信息、社会—文化结合起来思考，在语言、宗教和翻译三者之间权衡话语的得失。宗教话语具有很强的规范性，通过规范宗教话语来协调社会成员之间关系而形成对社会成员有普遍约束力的各种规则。宗教话语的规范影响宗教典籍翻译的规范。

3. 宗教典籍的文本类型

经典作品具有强大的话语生产能力，经典作品的翻译成为翻译规范的代表。它通过翻译交流、维护、强化或者抑制、破坏瓦解某种话语权力。就翻译规范和技术而言，翻译不是在真空中进行的语言活动，不存在所谓绝对忠实的翻译，也不存在所谓原原本本的翻译，只要翻译就有变化，就有改写，有时甚至有创造。但从另一方面看，既然典籍具有重要意义，其翻译就要受到约束，在文本类型和话语方式上都遵循既定的或不断生成的规则制约。译本的文本类型不应该是想当然的拟构。在整体的宗教文本中不同的作品表现出不同的文本倾向，显示出某一方面的特征更加突出。这样决定了翻译该文本采取的策略和技术不同于其他文本的翻译。但也有的作品具有综合性，文本内部就存在驳杂的文本特征，兼有逻辑的、审美的或对话的特征，即具有综合性。这样就必须采取灵活多样的风格策略。它的文体特征也不能简单归入某一类型，比如信息型、表情型、操作型，或者内容的类型、形式的类型、感染的类型。因为某一宗教典籍中存在各有侧重的文本类型，比如圣经有叙事、描写、抒情和说明，有想象、象征、夸张、反讽、隐喻等修辞手法，因此有多角度的文本批评，如来源、形式、修辞、叙事以及社会—历史等。从话语建构方面审视宗教典籍翻译，译者将文本视为实际生活中使用的文本，将翻译的话语视为在文化、社会和各种意识形态因素交互作用的话语，这样翻译就不是语言技术的操作，

而是关系到文本使用者的生存状态。总之，宗教典籍翻译无论从信息、审美还是文化方面都有不可忽视的重要性，不要将某一文本类型固定在某一部著作上，文本类型仅仅是参照而已。

二 宗教翻译话语建构的思考

“话语建构”中的“建构”有特别的含义，首先我们在使用这一词的时候，会与“结构”“解构”相对照，结构往往是静态描述对象，而解构则是对原有结构的反思和批判，前者带有封闭性，后者带有开放性。话语建构是在结构和解构交互作用的基础上的结构行为。话语建构是一个不断展开的过程，话语结构是将认识行为的结果描述出来，但这个结构并不是一个静态的实体，它应该理解为一种在生活空间的言说现象，一个一直在发生的过程。我们的生存状态（包括物质和文化生活、宗教生活）构成了我们对宗教的前理解和原生态的宗教话语，决定了我们对另一种宗教的态度和行动，包括对这一宗教的解释和翻译。比如，中国传统文化的自然神论、多神论、泛神论、道教、佛教、灵魂转世观念、果报观念、天谴观念、祖先崇拜、鬼神观念等，加上近半个多世纪以来的无神论影响，构成了中国内地的宗教原生态话语。原生态宗教话语在时间、空间、现象和声音（语言）层面上与进入我们视域和交际空间的另一种宗教的原生态话语发生默契、冲突或妥协。这样，一边固守、一边反思，对自身的原生态话语结构的解构就成为必然，常常是结构、解构和建构同时发生，渐进地将某一陌生的宗教融入自己的生存空间，成为自己生存的一部分。

在翻译过程中，我们原有的宗教话语或者成为备选话语，或者成为构造新的宗教话语的语料。宗教文本，同其他文本一样，具有要求翻译的一面，也有抗拒翻译的一面，因此需要译者在话语方式上最大限度地求同存异。翻译者在话语选择上需要对原有话语的僵硬体系加以考问。宗教翻译话语仍然离不开这样的背景话语：传统与现代、本土与西方、民族与世界，主体与现实、自律与他律、纯粹与杂合。在巴哈伊教译入中国以前，当然不存在汉语的巴哈伊教话语结构，但是存在译入这一话语方式的基础，那就是儒教、道教、佛教、基督教、伊斯兰教等的宗教话语，又因为

巴哈伊教具有最小的排他性和最大的包容性，因此其话语建构具有一定的话语优势。正是这一先入为主的话语优势，在需要保存差别时便成为劣势，因为译者要考虑在话语中显示巴哈伊教与其他宗教的不同，这就需要斟酌，且容易混同。

三 宗教典籍翻译的话语分析

话语形成的条件就是话语的规则，这些规则决定了话语流传的可能性以及流传方式。比如汉译巴哈伊教经典虽承认巴布的宗教创始人地位，但对他的著作的翻译进行了筛选，对其解释遵从权威，从而避免宗教话语内部的矛盾。话语规则、话语建构遵循话语规范，规范制约话语的制作、传播与接受。规范涉及价值论和真理观。权威话语机制会制定一套禁律，例如，在巴哈伊教中，对于破坏圣约者的著作拒斥并限制传播。这就是宗教的话语禁律。禁律要区别圣与俗、破坏圣约者和守护圣约者、纯净与不净、褻渎与尊重、正常与异常等。性禁忌话语在汉语中往往置换成委婉语（使用比喻、借代或含蓄等方式）。如在巴哈伊典籍中有 *development of the embryo in the womb of the mother* 这样的话语，而翻译时进行模糊化处理，不是用分析式的具体翻译，选用同义词进行模糊处理，如“在母体中孕育的胚胎”。文化和意识形态也起着过滤作用，这种机制调动可以由有意识转为无意识。就是说，译者启动排斥系统可以是不自觉地，将某个话语排斥在外。尊重当地的法律是巴哈伊教在宗教传播中的一个原则。因此，巴哈伊教典籍翻译必须照顾译文话语，不应与当地法律和主流意识形态相冲突。

宗教翻译话语建构的语言层面有。

(1) 宗教翻译话语的语言层面又分为两个部分：一是话语基本元素，如概念、术语、范畴；二是话语风格，如文质、繁简、雅俗、整散等。概念、术语、范畴是一个领域的话语的基本元素单位。不同的文化体系、不同的学科领域，都有一套意义迥然不同的话语体系。宗教典籍翻译中采用什么话语、虚构什么话语不由译者率性和好恶来决定，从根本上说，这是一个社会和学术问题。以巴哈伊教为例，或直接引入概念、术语、范畴，如巴哈、巴哈伊、灵宴会、正义院、显圣周期、人类一家、上帝之显示者

等；或借用其他宗教，如先知、显圣、斋戒、圣灵；或利用中外话语拟构、改造，如大同教、灵曦堂、圣护、里兹万节等；或运用同用词语表达隐喻、象征，如门、天、泉、衣袍、镜子、太阳、众星、贫穷、富有、花园、同一棵树上的果实等。话语风格一方面是一个美学问题，另一方面则是一个社会—文化甚至意识形态问题。为了确立宗教的权威或亲民，或为了迎合某一阶层信众，有意将原文话语雅化或俗化。佛经入籍中土采用的策略就是“依实出华”，从存真原则出发采用普通大众的语言译经、传经。为了顺应目的语人群对外来文化的被动接受，使用归化语言；为了迎合目的语人群对外来文化的主动接受，使用异化语言。

(2) 将原语思维和表达方式纳入目的语的思维框架，思维视角转换。汉语思维习惯具有无形思维的倾向。从主体出发、意象铺排，比如汉语倾向将施动者放在主体地位，不是特别需要不会使用被动句。汉语思维注重整体性、模糊性和含蓄性，先整体后局部，用具体话语达到模糊表达的效果（如仁慈、贤明、先知、先生），用比喻的言词表达含蓄（如登霄），思想文化上以我为中心，对外来文化采取强烈的同化倾向，因而采用意译、归化、改写等方式，不够尊重原典。表达次序差异表现为语序的差异，汉语语序自从佛经翻译以来到现代，没有太大变化，这从古代汉语到现代汉语的翻译中就可以看出。可见汉语思维方式具有很强的刚性。由于现代英语曲折变化减少，分析性语言特征增加，因而同其他欧洲语言比较与现代汉语趋同，因此英语译成汉语的语序不必作大幅度调整。但是汉语的话语方式又存在隐性的世界观，体现为对世界的动态化描述、简约化描述、散点式描述、组块并置式描述以及流水式或线性描述。这些描述方式恰好反映了我们的世界观或思维方式。“反者道之动”，因此我们倾心使用对偶、反衬、排比句式，反映了中华民族观察事物的反向、对待的思维习惯。巴哈伊典籍翻译中的话语“地球乃一国，人类皆其民”是典型的中国式表达。汉语崇尚名实合一、文质彬彬、相得益彰，这与中国古代哲学观念有关。汉语有重文采的一面，又有贵简约的一面，正如《易经》所说“修辞立其诚”。老子说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”但老子的《道德经》是那么讲究声律、句式，那么讲究语言美。针对“巧言令色，鲜矣仁”，孔子论述说：“辞达而已。”针对过度的

简约和质直，孔子说：“情欲信，辞欲巧。”“言之无文，行制不远。”可以说，孔子既不反对简约和质朴，也不反对文采。反对的是名实相背、文质相背。清人刘大槐在《论文偶记》中有言：“文贵简。凡文笔老则简，意真则简，辞切则简，理当则简，味淡则简，气蕴则简，品贵则简。”简在句法形式上使用小句铺排，没有过多的叠床架屋的句式。对比西方繁复无益的表达，汉语彰显出简约的魅力，这显然有益于宗教的传播，如：

All the nations of the world have to investigate after truth independently and turn their eyes from the moribund blind imitations of the past ages entirely. ①

这句译为“全世界人民必须独立探索真理，彻底摆脱对过去的迷信和盲从”，去掉了大部分连接各类关系的介词和连词。汉语的简约是一种接受上的美化，使话语更具有权威性。汉语的繁化不仅是逻辑理性的需要，也是美化的需要。汉语繁化方式与西方语言不同，经常使用对照句式。对照思维使得汉语倾向于特定句式，比如使用对偶、排比、回环、比喻和类比句式等修辞方式表达判断。这用老子的话说就是：“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”比如：“Take heed that your words be purged from idle fancies and worldly desires and your deeds be cleaned from craftiness and suspicion.”② 译文为：“要慎言，戒绝空想与俗念；要笃行，摒弃狡诈与猜疑。”译文利用对称句式突出了对比关系。同时启示读者运用悟性，直达要旨。同西方语言相比，汉语“立象取义”和“立象尽意”，停留在概念和判断层面，横向思维多见，不擅长纵向的推理思维。因此，宗教典籍翻译更倾向于保留或增添意象性的语言。

(3) 思想信念话语。思想信念话语是某一领域的流行话语，它们以语句形式出现，其基础是这个领域的“范式”（paradigm）。库恩认为每一个

① Abdu'l-Bahá. Abdu'l-Bahá Speaks to a Japanese Audience. In Barbara R. Sims, eds., *Compilations, Japan Will Turn Ablaze*. Tokyo: Bahá'í Publishing Trust of Japan, 1992, p. 35.

② Bahá'u'lláh. *Tablets of Bahá'u'lláh*. Haifa: The Universal House of Justice, p. 138.

科学发展阶段都有特殊的内在结构，而体现这种结构的模型即“范式”^①。他认为范式是指“特定的科学共同体从事某一类科学活动所遵循的模型，是共同接受的基本前提，表现为“在科学实践活动中某些被公认的范例——包括定律、理论、应用和仪器使用等——一道为特定的连贯的科学研究传统提供模型”^②。它是一个领域在一定历史阶段的总的思维模式。由此模式生发出众多的话语，其中就有一些与这个模式相协调的语句。这些语句是思考这一学科问题的关键点，也构成这一学科翻译文献的背景和范例。巴哈伊教的这些如下语句都是典型的思想信念话语，如“先知的经文表达同一真理”“独立探索真理促成人类统一”“上帝定期向人间派遣先知”“宗教之本质同源”“人类一家”“磋商是指路明灯”“宗教与科学和谐并行”等。如果一个译者没有这些背景，在翻译中就存在策略上的缺陷，有时会产生译语话语与该宗教主体话语的冲突。

结 束 语

宗教典籍翻译话语是驳杂的，又是整体统一的。宗教话语的建构从宗教典籍的翻译就已经开始了。评价宗教话语适切的标准，依据宗教典籍的具体情境、文本类别确定，同时又遵循宗教典籍话语的普遍性原则。普遍性原则，即该领域的话语实践者经磋商、交流形成的共识。宗教典籍翻译标准经常是多元的，其话语建构标准则遵循典范性、权威性和学术态度。但是典籍翻译话语又处于开放的、交流的、对话的状态，在公共视域中达成共识，进而成为某一宗教领域交流的通行话语。

① Kuhn, Thomas S. . *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd enlarged edition, 1962, p. 6.

② Kuhn, Thomas S. . *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd enlarged edition, 1962, p. 10.

二 佛教经典翻译研究

鸠摩罗什翻译佛经方法述评

杜寒风*

摘 要：鸠摩罗什是中国佛教史上著名的翻译家，他在佛经翻译史上作出重大的贡献。本文拟就其翻译问题做些探讨。其一，翻译中的文与质的关系，侧重为何？翻译中的译场译与讲，传播效果为何？其二，谈谈他的佛经翻译理念与实践对我们今天宗教经典翻译与传播的启示意义。

关键词：鸠摩罗什 佛经翻译 翻译方法 译场

鸠摩罗什（344~413年，一说350~409年），也叫鸠摩罗耆婆，意谓童寿，简称罗什，是中国佛教翻译史上具有印度血统的少数民族大翻译家。他虽然没有留下专门的译论著作，但根据其有关文献可以梳理出他的译论思想。本文主要对他的翻译方法进行述评，其方法对于我们今日研究翻译方法会有裨益，在从事实际翻译时或许可以借鉴、运用。

一 删繁就简的方法

梁慧皎《高僧传》卷第二《晋长安鸠摩罗什》中，罗什离世前说：“自以暗昧，谬充传译。凡所出经论三百余卷，唯《十诵》一部，未及删

* 杜寒风，中国传媒大学文学院教授、文艺理论教研室主任、宗教学与文化传播研究所所长，研究方向为文艺学、美学、哲学。

烦，存其本旨，必无差失。”罗什所译的经论都是经过删削的，只有这部《十诵》，他还没有来得及删繁成简。罗什的删削，克服了印度经文的繁杂之处，便于汉地人念诵经文，使经文更多地流传。“梵汉两通，可察译文是否‘因循本旨’，是否‘尊实崇本’，从而就有了‘质而能雅’‘依实出华’的基础，其删繁就简的尺度也就比道安大为放宽。”^①删繁就简方法的运用，是建立在了解梵语、汉语、胡语语言规律上的一种积极主动的选择，是直译的方法所不能达到的。“后人讥罗什译经颇多删节，殊不知我们正惜他删节的太少。印度人著书最多繁复，正要有识者痛加删节，方才可读。”^②“什译虽多剪裁，还极矜慎。”^③冗长繁复的经文不完全适应汉语的语言接受习惯。不是那种所有信息都要等值译出的直译，罗什有自己的剪裁标准，这也充分体现了译者选择上的主体性、自觉性。

唐玄奘重译《金刚经》，不满意罗什译本中“三问缺一，八唯说四”的缺失。“玄奘译本中，须菩提起首发问，乃是：‘应云何住？云何修行？云何摄伏其心？’但罗什所译，则仅‘应云何住？云何降伏其心？’又罗什译本惟说‘四相’，即‘我相，人相、众生相、寿者相’；而玄奘所译，则是‘八想’：谓‘有情想，命者想，士夫想，补特伽罗想，意生想，摩纳婆想，作者想，受者想’。”^④罗什译《金刚经》民间常见有5176字与5180字两个版本，差异就在第八分最后一句的“是名佛法”四个字，前者无此4字，后者有此4字。玄奘译《金刚经》有8208字。“玄奘本与罗什本相比较而言，一般认为罗什本的词句优美，玄奘本的经义信实。一千三百多年以来，中国汉传佛教一直是在流通与注解罗什本，而对玄奘本基本上轻视忽略。实际上，无论这两个译本，还是其他的几个译本，在词句优美与经义信实上各有所长，今人应该兼收并蓄，广读同参。”^⑤史原朋所说甚有道理。杨全红在《翻译史另写》一书中指出：“不过，玄奘新译的《金刚经》虽然忠实完整，代代相传的却仍是罗什译本，究其原因，除了

① 曹明伦：《翻译之道：理论与实践》，河北大学出版社，2007，第33页。

② 胡适：《白话文学史》上卷，东方出版社，1996，第131页。

③ 梁启超：《佛学研究十八篇》，上海古籍出版社，2009，第149页。

④ 顾伟康：《〈金刚经〉的六位译主和六位护法》，于春松、邹诗鹏、胡叶平编《文化遗产与中国的未来》，江西人民出版社，2004，第173页。

⑤ 史原朋：《〈金刚经〉及其不同译本研究》，《中国宗教》2009年第2期。

忠实的译本未必流行之外，还有一点也很关键，即所谓的复译其实主要是‘借鉴’甚至‘拿来’旧译，‘代谢’和‘出新’的成分并不大，仍以《金刚经》之为例，复译中‘抄’的成分即不少。”罗什删繁就简的方法，让人容易理解译文，便于实际讲经、读经、诵经的开展，是促使其译本较他人译本流行的一大因由。罗什的译本在质量上达到了相当高的水平，成熟期的译本似还符合杨全红所说玄奘与罗什译本的情形，但若把罗什译本跟以前的译本相比，恐怕不完全是像杨全红所说的“抄”。罗什重译小品，就不能这样说是“抄”了，正像吕澂在《中国佛学源流略讲》一书中所说，“罗什的重译改正旧译几乎是大半部了”。非“抄者”所能为之。

僧睿在《大智度论序》中说过：“论之略本有十万偈，偈有三十二字，并三百二十万言。梵夏既乖，又有烦简之异。三分除二，得此百卷，于《大智》三十万言。”同文又说：“梵文委曲，皆如《初品》。法师以秦人好简，故裁而略之。若备译其文，将近千有余卷。”罗什译场所出最大部头的经典就是《大智度论》，有100卷。梵本比罗什的译本长，梵本的字数相当于汉译本的2/3。“罗什用了精译和略译、编译相结合的方法，即部分品的内容精译、全译，部分品的内容编译、略译。”^①“例如《智论》，原来的分量很大，罗什只将它对《小品》经文初品的解释全部译出，其余就只略译。……其余阐明义理部分，简化一些也无妨，因此删节得不少：‘三分去一’。又如《中论》的翻译，也有这种情形。此论是与注释一起译出的。……罗什在译《中论》释文时，也是费了一番剪裁功夫的。另外，《百论》的翻译也有改订，不是全译的。”^②

陈寅恪拿德国柏林大学路德施发现的梵文残本《大庄严论》校罗什译本，证明罗什删去了原文繁重。“今《大庄严经论》译本卷十末篇之最后一节，中文较梵文原本为简略；而卷十一首篇之末节，则中文全略而未译。此删去原译繁重之证也。”^③删去梵文的繁重，译文符合了汉语崇尚言简意赅、生动晓畅的要求，就能完成在更大范围向汉地传播佛教经典的译经任务。

① 王亚荣：《长安佛教史论》，宗教文化出版社，2005，第25页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979，第93~94页。

③ 陈寅恪：《鸠摩罗什译经的艺术》，转引自胡适《白话文学史》上卷，东方出版社，1996，第133页。

二 添词扩意的方法

王新举过罗什翻译《阿弥陀经》中翻“饭食经行”一个例子，笔者觉得可作为添词扩意方法的一个例子。“如译《阿弥陀经》，此经是叙述弥陀净土功德庄严，开导信愿、念佛往生的净土教要典。该经译文有：‘其土众生，常以清旦，各以衣祴，盛众妙华，供养他方十万亿佛，即以食时，还到本国，饭食经行。’这样一段言教，其‘饭食经行’一语的梵文是：兜哇·维哈拉（Diwa-ve-hala），‘兜哇’意译为天、白昼、午刻等，‘维哈拉’意译为住、休等。这两个词合在一起含有白天小憩的意思，但由于是西方净土的众生境界，必须兼有修持的内容。如果直译把这两个词组成词语，怎么组也组不合适，比如组成‘白昼住’或‘白昼休’等都不能与上文‘即以食时，还到本国’相贯通。什师把它译为‘饭食经行’，那就好像无以复加了，即与上文‘即以食时，还到本国’扣得很紧，贯通一气，又含小憩、修持两重意境，通过行人规范性的散步形式，表示净观或念佛的内容，是边散步，边修持，即小憩不忘修持，修持即是养神，全在这一译文词语之中了。译文词语虽只四个汉字，但是如果只是具有佛学和梵、汉二文的修养，而没有佛教寺院修持的深切体验，绝不能译到如此妙绝。”^① 罗什的“饭食经行”不是按照原文字面的意思翻译的，而是充分考虑到上下文的联系进行翻译，翻译一词语并不都是孤立地翻译之，与上下文联系起来，意思才有连贯，整体上的翻译，可避免支离破碎、割断上下文联系、意思不完整、意思翻译不到位的缺点。罗什在佛教寺院的深切体验，融入其生命历程，曾有过的修持，又非未有深切体验者所能及。罗什在此的填字，为原词添加了修持的意思，是从上下文着手译出的。

再有一种情况是，原文并没有这样的词语，也没有这样的意思，属于罗什的个人发挥，他增加了词语，延展了意思，而这意思也不是原文所有的，他本人又不特点明。他的添词为经文锦上添花，使之现出新的光辉。

^① 王新：《翻经泰斗 义学须弥——纪念鸠摩罗什法师 1650 岁·圆寂 1580 周年》，新疆龟兹石窟研究所编《鸠摩罗什和中国民族文化：纪念鸠摩罗什诞辰 1650 周年国际学术讨论会文集》，新疆美术摄影出版社，2001，第 108~109 页。

……鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜大明咒经》开篇即是“观世音菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五阴空，度一切苦厄”，“度一切苦厄”，现存梵文原典却无从寻见可相对应之文字；再对照存世《般若波罗蜜多心经》其他8个版本，亦不见与“度一切苦厄”相类之汉文译辞，（惟玄奘译《般若波罗蜜多心经》例外）故推定此乃鸠摩罗什忝笔其中应是没错。

“度一切苦厄”一辞用于此处，于上下文而言，实有明显加塞之嫌。照说文脉走向本不该如此，其前后所述俱为观世音菩萨进入般若禅定状态后之觉受，“度一切苦厄”则是表达观世音菩萨普渡众生之宏愿，出现此处实属唐突，与上下文脉明显不相一致。鸠摩罗什当不至于不知“度一切苦厄”与前后文互不相干，实是欲表观世音菩萨慈悲为怀，并颂其普渡众生之宏愿。与阐说般若修行同时，鸠摩罗什于其所译《摩诃般若波罗蜜大明咒经》中更为世人塑造观世音菩萨大慈大悲之救世形象，毋宁说，其乃经历人生磨难之后鸠摩罗什救世情怀之抒写，或是寄托。鸠摩罗什对人遭受厄运之后无奈与无助感慨最深，故深信“度一切苦厄”乃佛陀千秋之伟业。“度一切苦厄”——为众生消弭所有灾厄，于鸠摩罗什所见，实为佛门救世思想之最高体现，惟是如此，佛才为众生感念。见于罗什本中纯属无中生有之“度一切苦厄”一辞，却照样一字不改再现于200多年后玄奘所译《般若波罗蜜多心经》，实是饶有兴趣，此亦表明鸠摩罗什“度一切苦厄”之用笔，甚得同为译经大师之玄奘认同与赞许。^①

罗什为《般若波罗蜜多心经》的增句，是其的创造，有其对经典深刻的理解，也有自己的体悟，这种创造应是发扬了佛教义理，起到了彰显文义，加深表达的作用。如果是专门非研究者看这句话，看不出来是罗什加上的一句话，这正是大师的高超之处，看不出唐突，因为这一句与其他句子已交融一体，以至这句在译文中成为了一个不可或缺的句子，即使是以

^① 王铁钧：《中国佛典翻译史稿》，中央编译出版社，2006，第130页。

后的另一位译经大师玄奘，也对此句难以割爱。这一句有利于对经文的贯通理解，可以说是神来之句。

三 改动调整的方法

改动调整的方法，指改动物语，调整结构的方法。罗什的翻译在不失原文大义的前提下，能够相对自由地应对，乃至“不拘原文体制”^①。

对于旧译译出的词语，罗什不是全盘照录，而是加以改动，改为新词，这为第一种改动。罗什以前的一些译者，以中国道家、玄学的思想观念去翻译佛经，也是适应了中国传统社会的需要，但强调了与中国思想的相同处，难免出现迎合、讨好中国信众的倾向，也就遮蔽了印度思想与中国思想的差异，印度佛学与中国道家、玄学的差异。以道家、玄学的词语理解佛学的词语，容易发生背离原文的事情，这种“格义”方法为罗什所放弃。他使用了很多专门的佛学词语，与道家、玄学的词语区别开来，这是翻译史上的一个进步，表明佛学有自己相对独立的地位，它不应再是道家、玄学的附属。这可说是改词替换的方法。也就是独立使用佛学的专用术语，不再滞留在比附上。僧睿在《毗摩罗诘提经义疏序》中讲：“既蒙鸠摩罗什法师正玄文，摘幽旨，始悟前译之伤本，谬文之乖趣耳。至如以‘不来相’为‘辱来’，‘不见相’为‘相见’，‘无缘法’为‘始神’，‘缘合法’为‘止心’，诸如此比，无品不有，无章不尔。然后知边情险诋，难可以参契真言，厕怀玄悟矣。”罗什能够正确地译出以往不好翻译的原文，译出精深的意旨，改正了过去所译的错误，去除偏离之执，使人对真言能够参究契合。

民族文化宫图书馆藏梵文《妙法莲华经》写本（拉丁字母转写本）的《方便品》第42、43、44偈原文可以译做：

舍利弗，听我说这完满的佛法是如何被诸位人中至尊所得到的，以及佛保护者又是如何运用数百的方便来加以讲解的，他们知道此间千万众生的心中所念、所作所为和种种欲求，知道他们所做的各种业

^① 陈寅恪：《鸠摩罗什译经的艺术》，转引自胡适《白话文学史》上卷，第133页。

和前世的善行。

我利用种种言词解释和因缘使众生得到这（法），还通过成百的因缘譬喻尽力让一切众生欢喜。^①

罗什原译文为：

舍利弗善听 诸佛所得法 无量方便力 而为众生说
众生心所念 种种所行道 若干诸欲性 先世善恶业
佛悉知是已 以诸缘譬喻 言词方便力 令一切欢喜

葛维钧大加称颂罗什的译文，折服于这位译经大师改动之妙绝，笔者觉得用中国的成语“妙笔生花”也可用来赞美罗什之译功：

罗什将属于43偈的“知道此间千万众生……”移至下偈，译作首句（“句”的概念仅从中国旧诗借用，用此实际未妥）。如此虽打破了原来偈颂的结构，但该句以“已”字作结，说明它在意群上仍属前偈，并未伤害原意。43、44两偈所含信息量大小不同，罗什不得不取便处理。这样处理后前后二偈反而过渡平稳，联系自然，其巧妙很值得我们考虑。另外，为保证译文诗体形式的完整，译家取消了意义重复的“人中至尊”“保护者”“因缘”等字样；为使意思完整，又将“各种业”和“善行”代以“善恶业”，其安排之妥，照顾之周，也不能不使人叹。^②

从上述可知，罗什打破了原文中的行文、结构，敢于对偈进行改动，或整合或取消字样，运用灵活自如。对于佛经原文中的文体是根据需要而翻译成汉语的文体的，不一定跟梵文的文体一致。他把梵文偈体翻译成汉文时译成了散文，他把梵文散文翻译成汉文时译成了偈体，对于不同文体

^① 葛维钧：《文虽左右，旨不违中——谈〈妙法莲华经〉的灵活译笔》，《南亚研究》1994年第2期。

^② 同上。

的翻译，可谓驾轻就熟，运用自如。这可说是对于原文行文、结构、字句、文体的改动，为第二种改动。

第三种改动是对梵语中一些特指的名称，如仙名、山名的改动。中国人不是很熟悉印度的知识、背景，与其硬翻，不如译成中国人好理解的或已经熟悉的印度相类名称。陈寅恪指出：“卷二之‘诸仙苦修行，亦复得生天’一节，‘诸仙’二字梵文原文本作 *Kanva* 等，盖 *Kanva* 者，天竺古仙之专名，非秦人所习知，故易以公名，改作‘诸仙’二字。又卷四之‘汝如蚁封，而欲与彼须弥山王比其高下，’一节，及卷六之‘犹如蚊子翅，扇于须弥山，虽尽其势力，不能令动摇，’一节，‘须弥’梵本一作 *Mandara*，一作 *Vindhya*。盖此二山名皆秦人所不知，故易以习知之须弥，使读者易解。此变易原文之证也。”^① 这样的改动，既起到了让人晓明词语的作用，又不会影响对佛教本义的理解。

第四种改动则是对经中一些品目的改动。如罗什对《大品经》品目有改动之处。吕澂在《中国佛学源流略讲》一书写道：“原本只有序品等三品的名目，其余仅有次第，并无品名，但《光赞》《放光》都译有品名，可见不是原有的。重译则把序品之外的各品都改动了，一方面对旧本略有开合，另一方面改定了一些品名。在改定中，还可以看出罗什贯彻龙树释论的精神之处，最明显的要算第七品，罗什定这品为《三假品》，而《放光》名为《行品》，《光赞》名为《分别空品》，后来玄奘译《大般若波罗蜜多经·二分》又将它标为《善现（须菩提）品》，都不能像罗什用《三假品》一名那样能表现出这一品的主要内容来。”因距离龙树、提婆两位大师去世百年，加上两位大师活动地域的缘故，罗什所传龙树、提婆学说更真些，故他改定品名符合品目所要表达的题旨，不会名不达意，相比之下，更见罗什译本的历史价值。

四 对比校正的方法

在翻译佛经中，不论是首次翻译佛经，还是对佛经进行重译，都需要

^① 陈寅恪：《鸠摩罗什译经的艺术》，转引自胡适《白话文学史》上卷，第134~135页。

对比较正的方法。对比就是比较梵文与汉文、胡语与汉语的词汇和句子，以至重译时已有不同语言本子的对比，选择最适合、最妥当的译文。还包括校对、复核等工序。对过去他人翻译过的经典，进行重译，是罗什译经中占半数以上的内容。罗什及其团队在这方面的程序也较过去译经严谨，细化，不放松每个环节，也可说是一种实用有效的方法。僧睿《小品经序》里道：

……以弘始五年，岁在癸卯，四月二十三日，于京城之北，逍遥园中，出此经。法师手执胡本，口宣秦言，两释异音，交辩文旨。秦王躬览旧经，验其得失，谕其通途，坦其宗致。与诸宿旧义业沙门释慧恭、僧、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧睿、道恢、道标、道恒、道棕等五百余人，详其义旨，审其文中，然后书之。以其年十二月十五日出尽。校正检括，明年四月二十三日乃讫。文虽粗定，以《释论》检之，犹多不尽。是以随出其论，随而正之。《释论》既造，尔乃文定。……其事数之名，与旧不同者，皆是法师以义正之者也。如“阴”“入”“持”等，名与义乖，故随义改之。“阴”为“众”，“入”为“处”，“持”为“性”，“解脱”为“背舍”，“除入”为“胜处”，“意止”为“念处”，“意断”为“正勤”，“觉意”为“菩提”，“直行”为“圣道”，诸如此比，改之甚众。胡音失者，正之以天竺；秦言谬者，定之以字义；不可变者，即而书之。是以异名斌然，胡音殆半。斯实匠者之公谨，笔受之重慎也……

以上罗什重译《小品经》的过程，可以作为他译经的一个代表性过程。马祖毅在《中国翻译简史——五四以前部分》一书中说道：“译经的过程是，先由罗什将梵文口译成汉语，讲出义旨，并拿旧译本来对照，经过详细讨论，写成初稿，还要以‘论’证‘经’，再作修改。译文用字也极为审慎，胡本（西域诸国文本）有误，用梵本校正，汉言有疑，用训诂来定字。全书完成，再经总勘，即复校一遍，确实首尾通畅，才作为定本。罗什精通佛学，又晓汉语，再得到众多名僧的协助，因此所译经论的质量，不论在语言的精美上，还是在内容的确切上，都是前所未有的。”

曹明伦在《翻译之道：理论与实践》一书中说：“复译有旧译本对照，译者可把更多精力用于译文的斟酌，若译者功力相当，复译本较之首译本，往往内容更为确切，语言更为优美。”罗什的翻译超越了以前的翻译，能找出旧译的不足之处，在旧译的基础上继续前进，建立起新译的规范来，形成了新译的译风，并在经论流传中为大家逐步接受，产生了深远的历史影响。

罗什的翻译为僧团翻译，就人才储备说，可以说云集了国内一流的翻译人才，并形成了僧团协作的翻译体制。“鸠摩罗什到长安后，面对的是一个无论在佛学理论，还是组织结构上都已经非常成熟的长安僧团，原道安僧团中的主干成员迅速集结到了鸠摩罗什的门下。道安、竺佛念为他们培植的佛学修养，再加上鸠摩罗什对于佛经翻译的权威性，使长安僧团在知识的自信方面日见增长，而像僧（契）这样的长安旧僧得到姚秦政权的支持，成为了国家官僚势力之中的僧官，就更加重了长安僧团的凝聚力”。^①罗什的翻译，形式上有沿用传统翻译形式的地方，如有翻译，有笔录，有校对，等等，但译经的规模由于是官译远超以前，参与译经的僧人也多了起来，正是由于有经本渠道的畅通、人才团队的保障，梵语、汉语、胡语对比会译，使新译场的翻译事业进入一个佳境，极大地提高了译经的质量，为后世留下典范的大量译作。一个人主翻译，大家听到翻译的句子后，再进行讨论，翻译得好不好，准确不准确，有监督，有校正，避免了一两个人翻译的局限，一两个人的翻译因为不能完全站在旁观、客观的立场，没有较强的翻译组织、监督机制，不便得到检测、判断，倘若浅尝辄止，不去深究，在质量上难免会有遗缺。每到翻译重要的经论时，罗什的译场就是一个翻译与讲解经论的大气场，而到了唐代译场，“宗教阐释的过程与翻译的过程被分开了。译场较大程度地缩小了规模，一般由不超过36名僧人负责翻译”^②。“只有具备特殊能力的僧人或世俗官员才能参加，除了直接负责翻译工作的人员外，所有人都禁止进入翻译场所。”^③无疑罗什的译场具有开放性，有利于汉译佛经的宣传与传播。谢天振等《中

① 尚永琪：《鸠摩罗什》，云南教育出版社，2009，第82~83页。

② 谢天振等：《中西翻译简史》，外语教学与研究出版社，2009，第55页。

③ 谢天振等：《中西翻译简史》，外语教学与研究出版社，2009，第56页。

西翻译简史》一书中指出：“正因为译经时有宣讲这一环节，译场上便‘疑难纵横’‘诤论问答’‘交辩文旨’，十分热闹，这样也拖长了译经时间。众多的听讲‘僧俗’除提出责难，参加辩论之外，还与笔受同时记录译主讲经的内容。僧肇《毗摩罗诘提经义疏序》：‘因纸墨以记其文外之言，借众听以集其成事之说’——译主讲经之语，并非所译佛经的文本，故称‘文外之言’，笔受记录下来，又集‘众听’的‘成事之说’，整理成义疏。这样对译文的讲解讨论和反复钻研，使翻译同时还带有了研究的性质。”大气场中团队不同职位的人，自己都有分工，或身兼另职或多职。参与听经活动的人，一方面直接了解了译经的语言转换经过，另一方面聆听译主对佛经的讲述。边翻译边讨论，边讲解边讨论，相互激发，取长补短，易激起翻译、讲解的创造力，促发思想火花的碰撞，这就克服了一两个人翻译的局限性。

罗什本人精通胡语、梵语，又掌握汉语，其译经尤其得到姚秦官方的大力支持，为他提供了翻译的工作环境和翻译团队，协助他使他的理想成真，也便进入他一生的一个辉煌时期，罗什挑起了这个历史的重担，结束了之前的私人译经，开创官办译经新局。正是在罗什译场的译经实践中，完善、丰富了译经方法，形成删繁就简的方法、添词扩意的方法、改动调整的方法、对比较正的方法。罗什的翻译方法运用得当、善巧，保证了众多经论译文的质量，使译文简约精练，流畅隽永，不少译本今日还在流行，影响广泛。罗什译经用汉语言反映了印度佛教的本来面目，促进了佛经在中国乃至世界的流传，在中外文化交流史上矗立起一座伟大的丰碑。

试论汉藏佛经翻译理论的共性特征

何子君*

摘 要：本文通过对汉藏佛经翻译大家及其所提理论的历史梳理，归结出汉藏佛经翻译理论的三个共同特性。汉藏佛经翻译理论所具有的针对性、科学性和实效性，对当今经典翻译同样具有可资借鉴的理论价值。

关键词：翻译理论 汉译佛经 藏译佛经

在汉藏佛经翻译的历史长河中，历代的译经大师，极为重视佛经翻译实践活动中的心得经验，加以总结，使之形成佛经翻译理论原则，为继后就如何更好地佛经翻译，做出理论上的诠释和保障。汉藏佛经翻译理论的提出，虽然其产生的时代背景、空间区域和文化传统不同，但是在佛经翻译实践中所探索总结出的理论思想，却具有异曲同工的共性特征。汉藏佛经翻译理论的共性特征，对我们当下的经典翻译实践，同样具有可资借鉴的理论价值。

一 汉译佛经翻译理论

汉传佛教的译经活动从东汉桓帝开始，至北宋时业已基本结束，持续

* 何子君（奥金奔），藏族，《甘肃民族师范学院学报》编辑，哲学博士。

了近千年。译经时间之长，译数之多，世所罕见。在近千年的翻译活动中，众多的佛经翻译大师，根据前人和自身的翻译实践心得经验，有意识地积极探索，加以总结，提出了佛经翻译的理论观点。其中代表者，为东晋道安提出“五失本，三不易”，隋唐彦琮的“十条，八备”和唐代玄奘法师的“五不翻”等翻译理论。

（一）道安的“五失本，三不易”原则

释道安一生讲习般若诸经，并亲身参与译经活动。道安对翻译的研究，始于般若的研究，且这种研究又是通过对同本异译的比较中进行的。道安在《摩诃钵罗若波罗蜜多经钞序》中提出了其著名的“五失本，三不易”的理论，他论道：

译梵为秦，有五失本也。一者，梵语尽倒而使从秦，一失本也。二者，梵经尚质，秦人好文，传可（适合）众心，非文不可，斯二失本也。三者，梵语委悉（原原本本，十分详细），至于叹咏（指颂文），叮咛反复，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失本也。四者，梵有义说（梵本在长行之后，另有偈颂复述长行，称为义说），正似乱辞（中国韵文最后总结的韵语），寻说向语，文无以异，或千、五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，将更傍及，反腾前辞，已乃后说，而悉除此，五失本也。

然《般若经》，三达之心（佛之三明），复面（指佛“舌出复面”）所演，圣必因时，时俗有易，而删雅古，以适今时，一不易也。愚智天隔，圣人叵阶（不可及），乃欲以千载之上微言，传使合百王之下末俗，二不易也。阿难出经（指第一次结集），去佛未久，尊者大迦叶令五百六通（指五百罗汉），迭察迭书（互相审察，互相校写）；今离千年，而以近意量裁，彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎？斯三不易也。

涉兹五失本、三不易，译梵为秦，诎可不慎乎。^①

^① 转引自马祖毅《中国翻译简史》，中国对外翻译出版公司，2004，第37~38页。

道安提出的“五失本，三不易”原则，其更多地注重原文的语言特点和文体趣味，主张直译，从本体论诠释其理论主张。道安的佛经翻译理论，对继后的译经活动起过积极的作用，历代佛经翻译家对其理论也给予很高的评价。

（二）彦琮“十条，八备”论

隋代著名高僧彦琮，精通梵文，积极从事佛经翻译。据文献记载，彦琮前后译经23部，合100余卷。彦琮根据自己常年的翻译实践，总结出佛经翻译“十条，八备”之说。其所提出“十条”“八备”理论，在《辩正论》中十条曰：

安（道安）之所述，大启玄门；其间曲细，犹或未尽。更凭正文，助光遗迹，粗开要例，则有十条：字声一，句韵二，问答三，名义四，经论五，歌颂六，咒功七，品题八，专业九，异本十。各疏其相，广文如论。^①

彦琮对其所提出的这“十条”内容，未加任何论述，于现今而言，虽不好理解，但曾经是历代佛经翻译通常所遵循的一般原则。

彦琮还强调译才须有“八备”之说，《辩正论》曰：

诚心爱法，志愿益人，不惮久时，其备一也；
将践觉场，先牢戒足，不染讥恶，其备二也；
筌晓三藏，义贯两乘，不苦暗滞，其备三也；
旁涉坟史，工缀典词，不过鲁拙，其备四也；
襟抱平恕，器重虚融，不好专执，其备五也；
耽于道术，淡于名利，不欲高銜，其备六也；
要识梵言，乃闲正译，不坠彼学，其备七也；
薄阅《苍》《雅》，粗谙篆隶，不昧此文，其备八也。^②

^① 转引自王铁钧《中国佛典翻译史稿》，中央编译出版社，2006，第228~229页。

^② 同上。

彦琮的“八备”说，着重强调了佛经翻译者所必须具备的八项条件，要求从事译经者，不仅具有高尚的人格修养，而且具备深厚的文化功底。从“八备”论中可窥知，彦琮侧重论述的是佛经翻译的主体性问题，这可是早期汉传佛教佛经翻译的一大理论贡献。

（三）玄奘“五不翻”理论

至唐代，汉译佛经翻译水平已达到很高的境地，其典型代表是玄奘法师。玄奘法师不仅是一代佛学大师，也是我国古代汉译佛经三大翻译家之一，玄奘法师在世界翻译史上也享有崇高的地位。

玄奘法师在其长期从事佛经翻译的实践过程中，将心得经验，加以总结，提出了最著名的“五不翻”理论。“五不翻”即是：

- 一、秘密故，若“陀罗尼”；
- 二、含多义故，如“薄伽”，梵具六义；
- 三、无此故，如“阎浮”树，中夏实无此木；
- 四、顺古故，如“阿耨菩提”，非不可翻，而摩腾以来，常存梵音；
- 五、生善故，如“般若”尊重，“智能”轻浅。^①

玄奘法师总结的“五不翻”理论，并非指不翻译，而是一种翻译方法。该理论当在玄奘法师所提出的“既须求真，又须喻俗”的翻译标准中去理解。“求真”，就是忠实于原文，“喻俗”，就是通俗易懂。玄奘法师精通华梵两文，深谙佛理，译文质量颇高，故其翻译理论对后世影响极大。

二 藏译佛经翻译理论

相比于汉传佛教的佛经翻译，藏传佛教的佛经翻译要晚几百年。藏译佛经翻译起始于吐蕃国王松赞干布时期，兴盛于赤松德赞时期，结束于清

^① 转引自王铁钧《中国佛典翻译史稿》，中央编译出版社，2006，第242页。

乾隆年间的章嘉国师。在翻译史上，藏译佛经翻译，同样形成了切实可行的翻译理论。藏译佛经翻译理论，曾先后产生了赤德松赞时期的《语合二章》、萨迦班智达的14条原则，以及章嘉国师的16条原则等。

（一）《语合二章》中总结的佛经翻译理论

吐蕃佛经翻译始于公元7世纪藏王松赞干布时期，经过200年的翻译实践经验的积累，到公元9世纪藏王赤德松赞时期，当时藏译佛经翻译界相关人士齐聚温江道宫，对吐蕃前期的佛经翻译经验以及存在的问题，进行全面的检讨和总结。对一些重要性的译经问题，作出了原则性的规定，这样就产生了藏译佛经翻译方面的首个重要理论，即《语合二章》。

在这部藏文翻译史上的重要理论文献——《语合二章》（序言）中，规定了藏译佛经的标准——“既不违反原意，藏文又尽量通顺”的原则。

《语合二章》藏译汉基本内容如下：

南无佛！

第一卷。

马年，赞普（意为国王，笔者注）赤德松赞驻于基·温姜朵（skyai von cng do）宫。征服了上、下的军事首领和大股盗匪（fkun chen）。嘎洛（gar log 指回纥）的使者〔前来〕致礼。大论尚·赤松然夏和芒杰拉累等自唐获得许多财物，将大部分骆驼、马匹、黄牛献给了〔赞普〕，〔赞普〕给尚论以下各级官员发给了奖赏。此次，〔赞普〕命令尼俄（lyivog）的堪布阿闍梨·支那米特罗（胜友）、苏然德罗菩提（天王觉）、希兰得罗菩提（戒王觉）、达那希拉（布施戒）、菩提米特罗（觉友）等人，与吐蕃堪布热特那热格室多（宝护）、达磨达布拉（法性戒），熟练的译师扎那色那（智慧军/益西岱）、扎雅热·格室多（胜护）、曼殊室利瓦尔玛（妙吉祥胄）、然南德罗希拉（宝王戒）等人，把译自梵文的大小乘佛教的藏文词语，编成词目，永远不再变更，以便大家学习。从前，父王时期，阿闍梨菩提萨埵（寂护）、益希旺波、尚·杰念涅桑、论·赤歇桑希、扎那德瓦郭沙（智天藏）、杰乞珠、婆罗门阿难陀等人，给在吐蕃尚未通行的佛教学

语，创造了大量译语。[这次]对于一些与佛教经典和声明规则不符而非修改不可的，进行了修改；增补了所有的重要词语，使之符合大小乘经典之所载，符合古代大堪布龙树、世亲等人之所说，符合声明的语法规则。对难于理解的则拆开成不同的词语，分别解释，写成文本。对于不能解释的单纯词，适宜于按音翻译的则严格音译；一部分适宜于按意义翻译的则严格义译。赞普驾前之钵闍布贝吉云登与钵闍布丁额增等合议后，上报君臣会议，确定了翻译佛经的方法和从梵文译成藏文的词语，作出了决定[如下]。

翻译佛经之原则应做到既不违反原意，藏文又尽量通顺。

翻译佛经时，如果不打乱梵文的次序，译成藏文后，意义和词句结合得很好，而且通顺，则不要打乱原文的次序。如果打乱原文的次序而通顺易懂，对于偈颂体，每首译成四句或六句均可，在一首内部，亦可打乱次序，以求尽量通顺；对于散文，只要符合原文意义，都可打乱次序，以求在意义和词句上尽量易懂和通顺。

一个梵文音，与多种藏文词语相对应的，应根据上下文创立最恰当的词语。乔达摩(Gootama)中的goo这个音，与“词语”“方[向]”“地”“光”“金刚”“牛”“善趣”等多种词语相对应；又像乔尸迦(koo shi ka)它与“持吉祥草”“智者”“喜莲”“泉”“宝顶”(石榴树)等相对应，翻译起来，牵涉到很多种意思。译文用一个词语把它们全部包括进去又办不到，只译一个意义又没有充足的理由，这样就不要翻译而保留梵文的原样(音译)。对于可以做多种解释的词语，翻译时不能只按一种理解翻译，而要做到全面对应。

翻译地名、动物、花卉、草木等的名称、对那些译出来可能使人误解，或者语句不顺，以及实际上是否准确尚无把握的，可以在所译名称前面冠上“地方”或“花”等[类名]，表明是哪一类事物的名称，而保留梵文的原样(音译)。

关于数词，如果照梵文原样翻译，就会出现“比丘十三百缺半百”这样的词句。对此应按通常藏语的习惯，译作“一千二百五十”。这样既不违背原意，在藏语中又很通顺。因此，凡能概括起来的数字，都应按藏语习惯翻译。

像 *pani*、*sam*、*upa* 等一些关联词或修饰语，要做到既符合原意又能起连接作用，可译作 *yongs su*（完全地、最、极）、*yang dag pa*（最、极）、*nye ba*（极力地、非常）等藏文虚词。对于没有更多意义的一些词语。应按其意义翻译，而不要增加赘词。

对于一义多词的，如果不合并，可采用在藏文中一般通用而又通顺的词语；如果合并，就按照所指事物的名称翻译。

关于佛、菩萨和声闻等表示尊卑等级不同的词语，对佛应译为敬语 *sng rgys*（桑吉），对其他则可用中等以下的词语，依照先前天子父王御前堪布（意为亲教师，笔者注）及大译师们集体翻译《宝云经》和《入楞伽经》等时的规定翻译。

对于此次制定的有关用语的规则，任何人不得自行修改，或者在底下自造新词。即使各译场或讲经场需要创造新词，也不要各自乱造，而要对那个词在佛教经典和语法中所述的情况以及创立一个什么样的新佛教术语等进行研究，报请宫中主持译经的大堪布和大译师审阅核定后，增入词目正文中。

密宗经典属于秘密，对未具根器的人不得宣讲和出示。过去虽然曾经准许过翻译和修习，但可能由于对一些委婉曲折的说法不能领会，结果按字面意思作出一些邪行来。据说有从密宗经咒中节译成藏语的，今后对于密宗经咒，除上面有令让翻译的以外，翻译密宗经典和选译密宗咒语均不允许。

[这是] 将过去未确定与未制定之词语，与大小乘经典及声明学中之所述结合起来加以解说的第一 [部分]。

附二 《语合》跋的译文

mahāv[y]utpata 《翻译名义大集》、*madhyavyutpata* 《翻译名义中集》*kulyavyutpata* 《翻译名义小集》，这部 *vacavyupata* “词语解释”为中集，即将大集中的难点和声明的典籍对照后加以解说的 *Panjik ā madhyutpata* [解释难词的明了区别的中集]。在温姜朵宫，吐蕃及印度之堪布共同审定了佛教用语，君臣合议之后写成了文稿，对以前未创制和未确定的新译词语，由学者们集体创制和确定下来。由神圣赞普赤德松赞授命厘定，不再修改。终。

[以上]按厘定之原本书写，他人亦应以此为准，不得改动。

《语合》第二卷。^①

《语合二章》中规定的具体翻译原则，汇总起来最主要的有如下几个方面：

第一，在翻译佛经的过程中，如果没必要改变原文的语序，文字又通顺的前提下，尽量不要改变原文的语序。

第二，若改变原文的语序，文字依然通顺者，尽量以文字通顺为主。

第三，若为散文者，只要符合原文之精神，语序可以改变。

以上这三句的意思是，在不违背原文的前提下，译文尽量以通顺为主，也就是说以意译为主。

第四，对一词多译的，若只译一个意思无法概括其意，要尽量保持原文的模样，进行直译为主。

第五，对地名、动物名、花草名等，若译出来不易理解，最好在前面加一个藏语冠词，用梵藏合璧形式来帮助理解。

第六，对于数词，无论在什么形式下，用藏语习惯翻译。

第七，对关联词或修饰词，尽量做到符合原文又能连接的作用，对于无太多意义的应按意译为主，但是不增加赘词为宜。

《语合二章》对后世所产生的主要影响，参考端智嘉和陈庆英的藏文专著《赞普赤德松赞的功绩》和丹珠昂奔的汉文专著《藏族文化发展史》的观点，其叙述如下：

首先，提出了翻译的三大原则。即要符合声明学的原则；要符合佛典之经义；要使人们容易理解。

这三条原则是从松赞干布至赤松德赞时期翻译实践的经验和教训的理论总结，有很强的针对性。前两条是讲，翻译文字要遵循语言学和音韵的基本规律，不能随意为之，要比较准确地表达译文的内容为要。翻译的目的是借他人有用的文化财富为己用。假若所译词文不为人们所理解，那就

^① 罗秉芬、周季文：《藏文翻译史上的重要文献——〈语合〉——附〈语合〉序与跋的汉译》，《中央民族学院学报》1987年第5期。藏文参见赤列曲扎《藏族翻译史论概要》（藏文），中国藏学出版社，2009，第213~215页。

起不到应有的作用。换言之，译文要以通俗易懂为主。

其次，提出了翻译的四种方法。这四种方法是：

(1) 音译：有三种情况下不要意译，而要采用音译的方法：一是词语难以解释的名词；二是一词多义的名词；三是佛经中译成藏语后会使人发生误解的名词。

(2) 意译：将原文的意思，采取意译法准确易懂地表现出来。

(3) 直译：原文排列逐一顺序翻译。

(4) 改译：原文按顺序翻译后，仍不理解，可在此基础上改译，以便采用简易平素的语言，完整地表达其意思。

最后，规定了几条注意事项。这几条注意事项是：

(1) 对佛、菩萨、声闻部的名词进行解释时，对佛的名称、功德等不同词义要对应，其余作简略叙述即可。译语要符合《宝云经》和《楞伽经》的标准。

(2) 对厘定的译语不能随意更改，或使用不符合厘定的译语翻译新词语。

(3) 各译场对新译语的制定，要考查佛经、声明学的原则，须呈报堪布和译师，由赞普降诏后方可使用，任何个人不得擅自做主，制定新译语。

(4) 密宗经咒，只译赞普允准部分，不准擅自翻译未允准的密咒。

产生于1000年前的《语合二章》，对藏译佛经翻译有如此精细的规定，着实叹为观止。相比之下，汉译佛经翻译理论，过于简略，远不及《语合二章》精细。当然，《语合二章》并非如汉译佛经的翻译理论那样，由某个译者提出来的，而是众多的藏译佛经翻译大师们集体总结出来的，可谓集体智慧的结晶，故它的理论价值，从世界翻译史的角度而言，也是无法估量的。

自《语合二章》问世后，不仅对当时的佛经翻译有了指导意义，而且对后世乃至当今社会的翻译工作，也有非常大的意义。因为这些翻译原则和方法1000多年以来，一直是翻译工作者所采取的基本方法，也是遵循的基本原则。此后出现的翻译理论，再也没有《语合二章》精细、具体、科学，都将它作为翻译理论的最高文本，可见其对近千年的藏译佛经之影响。^①

^① 参见侃本《汉藏佛经翻译比较研究》，中国藏学出版社，2008，第195~196页。

（二）萨迦班智达的 14 条佛经翻译原则

萨迦班智达（1182~1251）为藏传佛教萨迦派的高僧，其真名为贡嘎坚参，是萨迦五祖之第四祖，幼时随叔父扎巴坚参广修显密经论，23岁前往克什米尔拜学班钦（班钦意为大学者——笔者注）等大师，遍学大小五明，成为藏族历史上享誉盛名的大学者之一，为西藏正式纳入祖国版图作出了卓越的历史贡献。

萨迦班智达（班智达意为佛学家——笔者注）精通梵文，并积极从事佛经的翻译，对翻译理论作出了贡献。萨迦班智达在其著述《智者入门》中，对佛经翻译所存在的诸多问题进行类别分析，提出了自己的佛经翻译理论。其翻译观点，藏译汉的大概内容如下。

早期的译师与后期的译师对有些名词的理解不同，有的进行直译，有的则进行意译；而有些人直接用某一方言译之，这样的翻译方法不可取，具体表现在如下 14 条里。

（1）有些词汇不用标准的新词语翻译，而用废弃的旧词语译之，让人不易理解，在此举出了四个例子。

（2）有些地名直接采用意译，对不了解梵文的人不知道是在指地名，在此举出了六个例子。

（3）有些词汇的翻译，若不了解梵文属性，无法了解其意思，在此举出了三个例子。

（4）有些音译词汇，因不了解其语法属性，翻译时往往出现异同现象，在此举出了三个例子。

（5）有些词汇用自己的方言翻译，对不了解方言的人而言，不知其意思，在此举出了九个例子。

（6）有些词汇前后顺序颠倒，让人不易理解，在此举出了两个例子。

（7）有些词汇翻译时出现断句错误，译出来的让人不易理解，在此举出了三个例子。

（8）有些词汇翻译时出现错译现象，不知为何云，在此举出了三

个例子。

(9) 有些词汇因不了解历史背景，翻译时出现人名与地名相混现象，在此举出了三个例子。

(10) 有些词汇在翻译时，翻译者为了便于读者理解，在原文上没有的加上藏文冠词，在此举出了十一个例子。

(11) 在梵文中对敬语词和普通词没有严格的界线，在藏译时应按藏语的语法规律去翻译，在此举出了三个例子。

(12) 有些词汇在翻译时，不加藏文冠词反而不易理解，在此举出了四个例子。

(13) 有些词汇在藏译时，为了便于理解而所加的冠词出现严重误差，会成为学者笑话的把柄。若所加的冠词得当，对理解也有一定的帮助，在此举出了三个例子。

(14) 有些特殊词汇，需要特殊的处理。总之，要较高的翻译或理解，需学习五部大典，以及声明学、声律学、诗歌、辞藻等。^①

萨迦班智达作为藏传佛教史上一代佛学大师，他在佛经翻译的实践活动过程中，将译经心得经验，进行理论探索，加以总结。故萨迦班智达的上述译论，是在翻译实践的基础上，站在理论的高度上提出来的，其理论具体到既提出了音译方面的问题，又提出了直译和意译方面的问题，乃至正确理解佛经原文等，对当时的佛经翻译，都有很大的理论指导意义。

(三) 章嘉国师的 16 条佛经翻译原则

康乾盛世是我国多民族统一国家历史发展进程中的一个重要阶段，身为乾隆王朝国师的藏传佛教佛学大师章嘉若必多吉，在清王朝加强和巩固对蒙藏地区的统治过程中，扮演了重要的历史角色，为祖国的统一完整，作出了历史性的特殊贡献。章嘉不但是一位佛学家，语言文字学家，而且也是翻译家。章嘉的翻译理论，是在主持藏文版大藏经《甘珠尔》翻译成

^① 赤列曲扎：《藏族翻译史论概要》（藏文），中国藏学出版社，2009，第213~215页；侃本：《汉藏佛经翻译比较研究》，中国藏学出版社，2008，第195~196页。

蒙古文的过程中形成的。乾隆皇帝命章嘉国师等人将藏文版《甘珠尔》译成蒙古文，在章嘉国师的主持下，对藏经蒙译的原则，及其所有藏蒙两种文字对照的词汇等一律加以厘定。因此，章嘉国师提出来的原则，是翻译实践过程的理论概括。其理论原则，共有 16 条，要义藏译汉如下。

(1) 佛经的内容按藏文的表达方式译成蒙古文，若容易理解，就按原样翻译。诗歌的行句，若上下移位而不影响原文的宗旨，可以上下移位而译之。散韵相间的文体可根据表达的需要，前后左右移行译之，但是内容必须要前后衔接，每一句所起的作用须察看清楚。

(2) 某些佛经按藏文的表达方式翻译，不仅会造成蒙古文的赘语，而且会影响内容的理解，在不影响内容的前提下，可以将不必要的赘语删除。有时不加一些赘语，反而交代不完原文，此时在不会成为赘语的前提下，可适当加一些赘语以助理解。

(3) 一词多义者，需考虑内容的前后左右，若倾向于某一方，按此译之。若两边都靠不上，蒙古文又没有这方面的对应词，以藏语音译为主。

(4) 班智达（意即佛学家，笔者注）和国王、大臣等人名，以及地方、植物等的名称，若翻译不易理解，或冒昧可以翻译，但是否义名相符无法确定者，在梵文或藏文前后加上班智达或国王，或花朵等冠词，以助理解。

(5) 若佛经的正文有先前的译本，那么其注疏部分的译词，要与先前所译的正文对应。若正文没有先前的译本，那么先翻译正文，然后根据正文的译词译释文。

(6) 立论者与反驳立者的辩词，是双方智慧的体现，翻译时语言要精练、锐利。

(7) 赞颂之词、讥讽之词、惊奇之词、悲伤之词等，在佛经翻译中不用蒙古文原有的粗劣用语，改用中性词翻译。

(8) 对教义的阐述不明朗或歪说教义者，应按原文的意思去翻译，不可借用其他经典的名句来替换，以免曲解原作的观点。

(9) 教诫类经义中的神、物、数字等名称应掩饰的不需意译，否

则其掩饰无任何意义。

(10) 诗歌中所用的辞藻如驴称“妙音”等，按原样翻译，不用直译原文，否则会不中听。

(11) 根本识和心性实为同一意思，但大众部和唯识宗对该词汇的理解不一致，翻译时应按各学派的习惯译之。

(12) 实成和自相成，若按中观应成派的观点，可以理解为一个意思翻译，而中观自续派的观点则应理解成两种意思，在具体的翻译过程中，可根据实际意思去翻译。

(13) 无我和实无，按中观可以理解为一个意思，但有些教派承认诸法无我，但不承认诸法实无。另外，以此类同的词语，均按所根据的实际情况翻译，不可盲目地不加区别地进行翻译。

(14) 藏语中的过去式、现在式和未来式，以及其他语法格式所表现的意思，可根据具体情况具体翻译。

(15) 蒙古语中的诗歌辞章、散文，不同藏语那样有规则地出现，但是尽量要做到文句通顺，格式统一。颂词和祈祷类的文章，可以按蒙古语特有的格式翻译，但经文必须按常规的翻译法翻译，否则会影响经文原意的理解。

(16) 另外，此规定中未尽的事宜，若需要另行解决，任何个人不得随意行事，必须经过译场合理的翻译为要。^①

章嘉国师的16条理论原则，是从翻译实践中总结出来的，因此有很强的实效性和针对性。尽管这个理论规则是针对藏蒙佛经翻译提出来的，但是对其他翻译领域，特别是当今汉藏经典翻译等亦有颇高的借鉴价值。

三 汉藏佛经翻译理论的共性特征及其意义

汉藏佛经翻译理论产生的时代背景不同，时空区域各异，文化传统各

^① 赤列曲扎：《藏族翻译史论概要》（藏文），中国藏学出版社，2009，第300~302页；侃本：《汉藏佛经翻译比较研究》，中国藏学出版社，2008，第196~198页。

具特色，但是佛经翻译所形成的理论思想和内容基本相同，有异曲同工之处，两者具有共性的基本特征。其共性特征主要表现在三个方面。

首先，汉藏佛经翻译理论的提出者，不仅是佛学大师，兼通两三种语言，同时又是佛经翻译家。无论是道安、彦琮、玄奘，还是赞宁，均精通佛学，且是翻译大师，他们为汉译佛经翻译理论作出了历史贡献。同样，《语合二章》所体现的集体翻译理论智慧，萨迦班智达和章嘉国师，为藏传佛教高僧大德，也是藏译佛经翻译理论提出者。因此，大师们所提出的佛经翻译理论原则，皆是其佛经翻译实践经验的心得总结，故这些翻译理论具有很强的实效性、针对性和科学性。

其次，汉藏佛经翻译译场的出现，直接推动了佛经翻译理论的发展。在汉地和藏地，均出现了佛经翻译的译场，虽然这些译场相互并无丝毫联系，但都是在佛经翻译实践活动过程中出现的。汉译佛经翻译的译场，发端于道安，成熟于彦琮和玄奘。藏译佛经译场中总结的《语合二章》理论等。译场的设立，有力地保证了译经的准确性、计划性、系统性和科学性，对佛经翻译的规范、术语的标准，以及翻译原则的提出，均发挥了积极的、重要的作用。

最后，在佛经翻译的理论方面，汉藏译经大师们所提出的理论原则，有异曲同工之妙。道安倾向于直译，但要求译文符合汉语习惯，不致令人费解；彦琮提出“梵语虽讹，比胡有别”的观点；玄奘法师提出“既须求真，又须喻俗”的八字标准。而藏译佛经翻译理论《语合二章》中提出“既不违反原意，藏文又尽量通顺”的总原则，并具体提出了三大翻译原则：要符合佛典之经义（信）；要符合声明学规则（雅）；要使藏人容易理解（达）。其后萨迦班智达与章嘉国师等人，在《语合二章》所提出原则的基础上，也翔实地提出了各自的翻译原则。在汉藏佛经翻译史上，上述所产生并形成的理论原则，其共性的观点均为“忠实原文，通俗易懂”，翻译理论基本围绕“信、雅、达”，亦即，忠实原文，保持风格，通俗易懂。

综上所述，汉藏佛经翻译理论产生并出台的时代背景与空间区域不同，文化传统各异，但翻译理论的原则和内容却基本相同，这表明在汉藏佛经翻译实践活动中，所形成的翻译理论具有共性特征，也反映了人类翻译实践活动具有共同的心得经验。汉藏佛经翻译理论所具有的针对性、科学性和实效性，对当今经典翻译同样具有可资借鉴的理论价值。

三 基督教经典翻译研究

经典的延续——《和合本 修订版圣经》介绍*

刘美纯**

摘 要：《死海古卷》等新史料的发掘和圣经研究的进展，连同现代汉语的变化，共同推进了对和合本进行修订的呼声。修订本集中国大陆、台湾和香港及新加坡等华人圣经学者集体之力，历时20多年，终告完成。其修订原则有：依据原文，忠于原文，延续和合本风格，符合现代汉语的习惯。这些原则和文中所举修订实例，对于其他宗教经典的翻译实践具有参考价值和启发意义。

关键词：和合本 联合圣经公会 翻译 忠实

“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属上帝的人得以完全，预备行各样的善事。”（提摩太后书 3：16~17）

2010年9月《和合本修订版圣经》由香港圣经公会出版，9月27日于香港圣约翰座堂举行感恩奉献礼。

《和合本圣经》（以下简称《和合本》）是1890年开始由英国、美国和苏格兰圣经公会，以及多个差会与华人信徒合作，经过近30年完成的圣

* 《和合本修订版圣经》出版的主题：经典延续，真道广传。

** 刘美纯，金陵协和神学院副教授，研究方向为新约圣经。

经中文译本。《和合本》对华人基督徒，尤其是对中国大陆基督徒而言是一本“标准译本”。《和合本》自翻译以来，已近93年。自《和合本》翻译出版后，即有学者开始酝酿修订。由于时局原因，终未能落实。最早的改动是在1939年将《官话和合译本》改为《国语和合译本》，后来逐渐简称《和合本》。《和合本》在中国教会史上无疑影响至深。然而，现代的中文无论在字词、句法，或含义、用法上都有了很大的变化。《和合本》有很多的用词，在今天已成为生僻罕见的字，或含有歧义的词。此外，过去几十年来，由于圣经古抄本的发现（例如《死海古卷》），在抄本中出现经文异文的问题上，以及在对古抄本、古译本（例如《七十士译本》）经文的理解、诠释上，圣经学术界都取得了很多的进展。这些宝贵的资料是一百年前《和合本》翻译者所没有的^①。因此，《和合本》的修订即成为必然。本文将对《和合本修订版》的修订情况、修订原则及相关应用作一简单的介绍，期望激起学术界和大陆教会对《和合本修订版》的兴趣和重视，使《和合本修订版》能够在大陆与《和合本》一样受到广大教会和信徒以及学者的欢迎和喜爱。

一 修订过程

《和合本修订版》（以下简称《修订版》）的修订工作从新约开始。20世纪80~90年代由联合圣经公会主持修订工作。1983年我国港台地区和新加坡等地教会的领袖决定修订《和合本》。并于次年成立修订委员会，1985年正式开展修订工作。分别于1986年、1991年和2000年出版《马太福音》《罗马书》和《四福音》试用本。修订统筹工作主要由港台及海外资深及精通原文的华人圣经学者负责，联合圣经公会熟谙中文的翻译顾问协助修订原稿或审阅定稿。由于《修订版》所面对的受众包括中国大陆广大的信徒，20世纪90年代下半期，联合圣经公会邀请中国基督教两会委派圣经学者参与修订的审阅工作，主要成员来自中国基督教两会所办金陵协和神学院教授圣经课程的老师。90年代末至2000年期间，由金陵协和神学院圣经课

^① 香港圣经公会《和合本修订版圣经》介绍资料。

老师和港台及海外圣经学者在南京等地共同对新约部分书卷进行修订审阅，2000年后，在大陆的修订审阅工作基本上由大陆的圣经学者各自进行，审阅意见汇总由中国基督教两会寄交香港圣经公会。2003年，中国基督教两会正式致函支持修订事工。经过20多年的努力，2006年1月，《新约圣经－和合本修订版》初版由香港圣经公会出版。2007年3月，中国基督教两会与香港圣经公会签约筹备出版《新约圣经－和合本修订版》。2011年，中国基督教两会出版《新约附诗箴－和合本与修订版并排版圣经》。

2000年9月，联合圣经公会将修订工作移交给香港圣经公会负责主导及统筹。2000年12月，举行《和合本》旧约修订计划首次研习会；2001年4月，举行第二次研习会。2002年1月，旧约修订编辑委员会在新加坡、马来西亚举行座谈会；2004年3月旧约经文修订稿完成^①，由港台及大陆（以金陵协和神学院圣经课老师为主）旧约圣经学者继续对修订稿进行审阅；2010年修订工作全部完成，9月27日感恩奉献礼，《和合本修订版圣经》出版。

二 修订原则

《修订版》依据的原文圣经版本：

1. 《新约》是依据联合圣经公会于1993年出版的《希腊文新约圣经》第四修订版（Greek New Testament 4th Revised Edition）。

2. 《旧约》是依据联合圣经公会1997年出版的《斯图加特希伯来文圣经》第五版（Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5th Edition）。

3. 上述两个版本都汇聚了圣经学者与古文字学者多年来对文本研究及评论的成果，是目前最可靠的原文文本。

4. 注脚：参考联合圣经公会为新旧约各卷书出版的《翻译者手册》（Translator's Handbooks），以及英文《新修订标准译本》（New Revised Standard Version）里的注脚。此外，《新约》有个别注脚依据《希腊文新约圣经》第四修订版中的经文校勘栏的资料；《旧约》有个别注脚则依据

^① 香港圣经公会《和合本修订版圣经》介绍资料。

联合圣经公会出版的“希伯来文旧约文本研究小组”的记录（Preliminary & Interim Report on Hebrew OT Text Project）。^①

在着手对《和合本》进行修订之时，即确定了修订的原则，最后形成四个基本原则：一是尽量少改，不是单单为了修改而修改。二是尽量保持《和合本》原来的风格。三是忠于原文。四是符合当今中文的用法和表达习惯。^②

尽量少改是为了尽量保持《和合本》原来的风格。特别是对于大家非常熟悉的“金句”经文，一般情况下都尽量少改，但为了让读者了解原文的意思，就在经文下面加了注脚。

例如：旧约诗篇 23，就没有修改，只是在下面加了注脚：第 3 节“他使我的灵魂苏醒”或译“他使我的心灵苏醒”或“他使我回转”。第 6 节“住在”，原文是“回到”。

《新约罗马书》12：3 节，《和合本》是“不要看自己过于所当看的，要照着上帝所分给各人信心的大小，看得合乎中道”。原文：μη̄ υπερφρονειν παρ' ο̄ δε̄ι φρονειν αλλα φρονειν εις το σωφρονειν, εκαστω ω̄σο θε̄ο̄ς ε̄με̄ρ ῑσειν με̄τρον πιστεω̄ς. 《修订版》修改为“不要把自己看得太高，要照着上帝所分给各人的信心来衡量，看得合乎中道”。这一修订，一方面保持了《和合本》原来的风格，也更忠于原文（希腊文的 υπερφρονω 这个字，意思即是“把自己看得高，傲慢”），并且符合当今中文的用法和表达习惯。

《新约马太福音》19：12 节，《和合本》是“因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受，就可以领受”。《修订版》修订为：“因为有人从母腹里就是不宜结婚的，也有因人为了的缘故不宜结婚的，并有为天国的缘故自己不结婚的。这话谁能领受，就领受吧。”《和合本》中的“阉人”（ε̄υνοῡχος, ο̄, *eunuch*）虽然是原文的意思，但有不雅之嫌，所以《修订版》进行了修订，但在下面加了注脚：19：12 节“不宜结婚的”与“不结婚的”，原文直译“阉人”。

《新约希伯来书》11：1~3 节的修订：“信就是对所盼望之事有把握，对未见之事有确据。古人因着这信获得了赞许。因着信，我们知道这宇宙

^① 香港圣经公会《和合本修订版圣经》介绍资料。

^② 同上。

是藉上帝的话造成的。这样，看得见的是从看不见的造出来的。”对照《和合本》的翻译“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据。古人在这信上得了美好的证据。我们因着信，就知道诸世界是借上帝话造成的，这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的”。可以看出，经过修订后的经文，更符合当今中文的表达习惯。

三 修订范例

《修订版》的修订是在忠于原文的基本原则上，在尽量少改和尊重《和合本》的基础上，在符合今天中文的用法和习惯表达上进行修订的。同时也表明《和合本》修订的必要性和必然性。下面分别以新约和旧约的修订例子来看。

（一）新约修订范例^①

1. 忠于原文

（1）在尽量少改和保持《和合本》原来风格的基础上，忠于原文，力求一致地反映原文不同的用词和字句等：根据原文用词，一概予以区分。例如：劝化、癫狂等。

劝化（和合本 5 次）一词今天比较罕见。《修订版》根据原文所用两个不同的动词，予以区分，改为一致：《使徒行传》十八章 4 节和十九章 8 节中，《和合本》的“劝化”，原文都是 πείθω (convince)，《修订版》都改为“劝导”；《罗马书》十二章 8 节（2 次），《提多书》一章 9 节中，《和合本》的“劝化”，原文都是 παρακαλέω (exhort)，《修订版》都改为“劝勉”。

《和合本》翻译成“癫狂”的词在原文中是两个不同的字：ἐξίστημι 和 μαίνομαι。《马可福音》三章 21 节是 ἐξίστημι，《使徒行传》二十六章 24 节（2 次），25 节，《哥林多前书》十四章 23 节都是 μαίνομαι。根据原文的不同用词，以及上下文的文理，《修订版》将《马可福音》三章 21 节译成

^① 香港圣经公会《和合本修订版圣经》介绍资料。

“癫狂”；将其他四处译成“疯”。

(2) 力求反映原文语法特色，例如区分单数复数，主动被动，不同人称，名词动词。

耶稣使五千人吃饱的故事结尾提到的οἱ ἄνδρες，这个希腊词是特指“男人”，而不是泛指“人”或“群众”。在《约翰福音》六章 10 节和《马可福音》六章 44 节的原文一样，但《和合本》中《马可福音》翻译为“男人……”，《约翰福音》翻译为“众人……”，《修订版》将《约翰福音》的“众人”修改为“男人”，与《马可福音》一致，也更忠于原文。修改为“男人”并不表示重男轻女，而是让读者可以推想，若连妇孺计算在内，吃饼吃得饱的人数远不止五千。

“旨意”一词的原文θέλημα (*will, wish, desire*) 是中性名词，新约中出现 58 次，《和合本》多数译作“旨意”，尤其指上帝的旨意；另有少数地方译作“意”“心意”“意念”“意思”等。《和合本》若译作“意思”时（路 22: 42；约 1: 13；5: 30；6: 38, 39, 40），指上帝的都修改为“旨意”，指人和耶稣自称的都修改为“意愿”。

《修订版》在不影响中文语感的前提下，尽量将希腊原文中表示所有格的词翻译出来，如：《约翰福音》五章 9 节的αὐτοῦ (*his*)，原文：καὶ ἦρεν τὸν κράβαττον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει (*he took up his mat and walked.*)，《和合本》译为：“就拿起褥子来走了”，《修订版》则将其中的人称代词所有格翻译出来：“就拿起自己的褥子走了”。《约翰福音》八章 24 节的ὕμῶν (*your*)，原文：ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν (*you would die in your sins.*)，《和合本》译为：“你们要死在罪中”，《修订版》译为：“你们会死在自己的罪中”。此修改在经文的意思上似乎并没有太大的不同，但一方面它更符合原文，另一方面也有更深的意蕴。

(3) 力求反映原文的句子结构、句法、词序等。

《约翰福音》一章 3~4 节这两节经文《修订版》的句子结构，比《和合本》更接近希腊文正文：πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
NRSV: All things came into being through him, and without him not one thing came into being. What has come into being in him was life, and the life was the

light of all people. 《和合本》译为：“³万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。⁴生命在他里头，这生命就是人的光。”《修订版》则译为：“³万物都是藉着他造的，没有一样不是藉着他造的。凡被造的，⁴在他里面有生命，这生命就是人的光。”

同样，《约翰福音》一章16节，《修订版》更忠实地反映希腊文句子的结构：ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ... NRSV: from his fullness. 《和合本》译为：“从他丰满的恩典里”，《修订版》则译为：“从他的丰富里”。

在《约翰福音》八章35节和《哥林多后书》十一章15节，《修订版》的句子比《和合本》更准确地表达了希腊原文的意思：《约翰福音》八章58节的ἐγὼ εἰμι, I am (exist) 《和合本》翻译为“就有了我”，《修订版》译为“我就存在了”；《哥林多后书》十一章15节的οὐ μέγα οὖν, therefore no big (deal) 《和合本》译为“不算稀奇”，《修订版》译为“也没什么大不了”。

(4) 原文若具隐晦含义或可作多种解释，或有其他古卷的异文，则加注脚予以说明。

《和合本》新约共有307个注脚，《修订版》增加至530多个，比原本多了七成。

《修订版》尽量反映原文校勘栏A、B或C级的注，并参照NRSV处理正文和注脚里的异文。例如：《和合本》在《加拉太书》四章6节；《腓利门书》6节；《希伯来书》九章14节；13：21节；《约翰一书》一章4节正文里的“你们”，《修订版》都改为“我们”，而将“你们”作为异文放在注脚里；《彼得前书》三章18节则正好相反，《修订版》将正文改为“你们”，将“我们”作为异文放在注脚里。

此外，《约翰福音》三章13节《和合本》中的一句“仍旧在天”，在目前希腊文经文中已列作异文，因此《修订版》中不再把这句放在正文里，而把它放在注脚里。这节的原文：καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. 《和合本》翻译：“除了从天降下，仍旧在天的人子，没有人升过天。”《修订版》译为：“除了从天降下*的人子，没有人升过天。”并在经文下面加注脚：*有古卷加“仍旧在天”。

《约翰福音》九章 35 ~ 36 节《和合本》的“上帝的儿子”一句，在目前希腊文经文中已列作异文，因此《修订版》也是把它放在注脚里，正文根据希腊文经文作“人子”：《和合本》的翻译：“耶稣听说他们把他赶出去，后来遇见他，就说：‘你信上帝的儿子吗？’”《修订版》则译为：“耶稣听说他们把他赶出去，后来找到他，就说：‘你信人子吗？’”

(5) 原文多次出现的字句含义用法相若，则力求翻译一致。

在对此类情况作修订的时候，在保持一致的同时，视上下文的情况有的地方与《和合本》一致，不做修改。例如：希腊文 *συνευδοκέω* (approve) 这个字，《和合本》的翻译在不同的经文中有不同的翻译，《修订版》则力求一致，试比较：

	《和合本》		《修订版》
路 11: 48	<i>συνευδοκέω</i>	喜欢	赞同
徒 8: 1	<i>συνευδοκέω</i>	喜悦 (徒 7: 60)	赞同
徒 22: 20	<i>συνευδοκέω</i>	欢喜	赞同
林前 7: 13	<i>συνευδοκέω</i>	情愿	情愿 (根据上下文而不改)
林前 7: 13	<i>συνευδοκέω</i>	情愿	情愿 (根据上下文而不改)

希腊文 *διαπορέω* (be very confused) 这个词在《和合本》中也有不同的翻译，《修订版》则修改为一致：《路加福音》九章 7 节；《使徒行传》五章 24 节，十章 17 节在《和合本》中的翻译分别是“游移不定”“犯难”和“猜疑”；《修订版》一致修改为“困惑”。

2. 符合中文的用法和习惯表达

《修订版》所采用的中文用词，均以商务印书馆出版的《现代汉语词典》和国语日报出版中心编印的《新编国语日报辞典》为标准；若两者未能提供依据，则参考汉语大词典出版社出版的《现代汉语大词典》（简体版）。

(1) 凡意思错谬，或引起误解，或含有歧义模棱两可的，都予以修改。

有些词语在新约中出现的次数很多，《和合本》的翻译容易引起误解

或含有歧义，因此《修订版》作了修改。

接待（《和合本》63次）：在经文中若具有招待、迎接的含义，则保留“接待”的翻译，或改为“欢迎”（约4：45；徒28：2）；若具有接受、接纳等含义，则改为“接纳”（太10：40、41，18：5；可9：37；路9：48；15：2；约1：11、12，5：43，13：20；约三1，9，10）。

（2）凡用词不顺、不当、不雅，或嫌俚俗的，予以修改。

《约翰福音》七章37节《和合本》的翻译是“节期的末日，就是最大之日”。一般来说，“末日”特指世界末日，不宜指节期，而“最大之日”虽然是直译原文，但中文的表达欠佳。因此，《修订版》将“末日”改为“最后一天” τῆ ἑσχάτη ἡμέρα，将“最大之日”改为“最隆重的一天”。

《约翰福音》五章3节中的希腊文 ξηρῶν 一词《和合本》翻译为“血气枯干”，虽然是希腊文直译，但中文的理解上并不明了，所以根据 NRSV 的“paralyzed”，《修订版》改为“瘫痪”。

（3）古字、僻字、奇字、难字、少用字、方言字等，予以修改。

兵丁（《和合本》26次，全出现在福音书和使徒行传）一律改为“士兵”；夫子（《和合本》50次）一律改为“老师”。坟墓（《和合本》5次：太8：28；可5：2，3，5；路8：27）一律改为“坟墓”。

另外，昔日用时辰的表达，都改为目前通用的上下午十二个钟点，例如：

	希腊原文	《和合本》	《修订版》
太20：5节	ἐνάτην (ninth hour)	申初	下午三点钟
太20：6节	τὴν ἑνδεκάτην (eleventh hour)	酉初	下午五点钟
约1：39节	δεκάτη (tenth hour)	申正	下午四点钟
约4：52节	ἑβδόμην (seventh hour)	未时	下午一点钟

《和合本》中某些双字词组的顺序与习惯用法相反的，如意思相若，不妨碍中文语感，则改用较通用的词语，例如：

《和合本》	《修订版》
葬埋	埋葬（徒2：29）

咒诅	诅咒（《和合本》共 21 次，一律予以修改）
护庇	庇护（徒 7：24）
地土	土地（《和合本》共 4 次，一律予以修改）
果效	效果（林前 14：14；彼前 11：9）
算计	计算（路 14：28；另《和合本》林前 13：5 原来也用“计算”）
条规	规条（徒 16：4）
意旨	旨意（《和合本》共 3 次，一律予以修改）

（4）在亲属称谓、文化价值观、字里行间的微妙含义等方面，力求符合中文语感。

例如：兄弟/弟兄，在区分血缘关系的兄弟和泛指同胞同道方面，《和合本》用词没有明确区分。《修订版》严格地一致区分，凡肯定指有血缘关系的手足，都译作“兄弟”，肯定年纪大的译作“哥哥”，肯定年纪小的译作“弟弟”，其他指同胞同道，或含义广泛而不确定的，都译作“弟兄”。

儿子（如：加 3：26；来 12：5，7~8），有少数地方泛指儿女，《修订版》修改为“儿女”。

《马太福音》五章 22 节的“拉加”和“魔利”《和合本》为音译，《修订版》改为意译“废物”和“白痴”。

（二）旧约修订范例^①

旧约经文的修订以马所拉经文（Masoretic Text, MT）的希伯来文文本为基础，即联合圣经公会委托德国圣经公会于 1997 年出版的《斯图加特希伯来文圣经》第五版（Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5th Edition）。若马所拉经文有存疑之处，或意思不明确，则参考经文校勘栏的其他原文（指希伯来文）古抄本的异文（textual variants），同时参考《死海古卷》。若希伯来文古抄本仍未解决经文存疑或不明确的问题，则参考古译本，尤其是“七十士译本”的希腊文经文。尽管大多数异文对旧约的主要信息没有多

^① 香港圣经公会《和合本修订版圣经》介绍资料。

大影响，但某些异文确实影响到中文的翻译。因为，一个世纪前，《和合本》译者作为蓝本的希伯来文文本，现在学者已对其一些部分的原始性存疑了。

在《新标点和合本》中旧约全书共有 704 个注脚，《修订版》增加至 2014 个——差不多是原来的三倍。很多注脚涉及希伯来文古抄本和古译本的异文，另外有些注脚帮助读者明白经文的意思。其中部分注脚内容参考了英译本《新修订标准版》(NRSV 1989)。约有 100 多个注脚说明一些音译之人名、地名的意思，例如雅各十二个儿子名字的意思（创 29：22 ~ 24；35：18）。另外一些注脚帮助读者深入理解经文的意思，例如：

“掀开父亲衣服的下边”意思是“侵犯父亲的权益”（申 22：30）；

“与石头和木头行奸淫”意思是“拜石头和木头”（耶 3：9）；

“抽签拉绳”意思是“划地为界”（弥 2：5）。

旧约注脚提及的“原文”，特指 1997 年出版的《斯图加特希伯来文圣经》第五版收作正文的“马所拉文本”。“古卷”则指其他抄本之希伯来文经文。“古译本”指希腊文“七十士译本”以外，其他古希腊文译本、古拉丁文译本、“拉丁文武加大译本”、“叙利亚文译本”、亚兰文译述之“塔古姆/他尔根”等译本。“马所拉文本”经文约于公元 9 世纪确立，而上述古译本虽非原来的希伯来文，却因年代比“马所拉文本”更早，具有一定权威。例如“七十士译本”源自公元前 2、3 世纪，原始性颇高。另“死海古卷”和“撒玛利亚五经”也比“马所拉文本”早了一千多年，原始性极高。因此注脚提及这些经文佐证。

换句话说，正文仍以马所拉希伯来文经文为文本，古译本如“七十士译本”若有差异而又得到学者确认的，则加注脚。例如：

《诗篇》三十四篇 5 节中，《和合本》与《修订版》的正文都依据“马所拉文本”的“他们的脸必不蒙羞”，但《修订版》增加了一个注脚：“他们”：七十士译本和其他古译本是“你们”。因为旧约经文学者在“希伯来文旧约文本研究小组”之记录中，把“他们的脸必不蒙羞”的原始性程度列为 C 级。

在《修订版》的 2000 多个注脚中，超过 580 个涉及“七十士译本”，另有近 70 个提及“死海古卷”，25 个提及“撒玛利亚五经”。

旧约修订中，有些在“七十士译本”中的经文被认定较为原始而采用在正文里。例如：《诗篇》四十三篇 5b~6 节，《和合本》是“应当仰望上帝，因他笑脸帮助我；我还要称赞他。我的上帝啊，我的心在我里面忧闷”。由于“希伯来文旧约文本研究小组”之记录把这部分的经文原始性程度列为 C 级，并以“七十士译本”的异文较为可靠和通顺，故此将这一句的正文修订为：“应当仰望上帝，我还要称谢他，我当面的拯救，我的上帝。我的心在我里面忧闷”。同时，《修订版》增加了一个注脚：“我当面……忧闷”是根据“七十士译本”；原文是“他的脸的拯救。我的上帝啊，我的心在我里面忧闷”。

另有一些在“死海古卷”中的经文被认定较原始而采用在正文里。例如：《诗篇》一百四十五篇 13 节，《和合本》为“你的国是永远的国！你执掌的权柄存到万代！”《修订版》依据“死海古卷”的证据，在第 13 节的正文最后加上“耶和华一切的话信实可靠，他一切的作为都有慈爱”。并加了一个注脚：“耶和华……慈爱”是根据死海古卷；原文无此句。根据死海古卷在第 13 节正文最后加的这一句，使这首诗更完整。因为这是一首希伯来字母诗，原文却只有 21 节，加上“耶和华一切的话信实可靠，他一切的作为都有慈爱”这一句之后，这首字母诗就完整了。但是因为原文是 21 节，这一句加在 13 节之后，节数仍然保持原文的 21 节。

旧约《修订版》的一些新特点。

(1) 《诗篇》中有九篇（第 9、10、25、34、37、111、112、119、145 篇），《箴言》三十一章 10~31 节，《耶利米哀歌》前四章和《那鸿书》一章 2~8 节都是字母诗，这些经文的每行、每节或每一单元首字的第一个字母，都是按希伯来文字母顺序排列，故在注脚里注明：“本……原文是字母诗”。

(2) 《诗篇》一百三十六篇是启应诗，每一节的第二行是回应第一行的。故此，在排版上每节第二行缩进一格，以显示这部分为重复的回应经文。

(3) 旧约经文有时在同一节或同一段里采用发音相近的字词——谐音字，《修订版》加了 20 多个注脚，标明这些无法翻译出来、语带双关的诙谐文字游戏。例如：《创世记》二十五章 26 节的注脚：“雅各”与“脚

跟”的希伯来语发音相近。《士师记》三章 15 节的注脚：“便雅悯”与“右手”的希伯来语发音相近。

(4) 《诗篇》中有 23 处“你们要赞美耶和华”（经常出现在诗篇的开头和结尾）。《修订版》改译为“哈利路亚”，因为“哈利路亚”音译的表述已经广为人知。

(三) 旧约修订——忠于原文

(1) 特别注意一些意义相关的希伯来词语的区分和翻译的一致性。

(2) 希伯来文关于身体部位的词，根据中文表达习惯及符合上下文需要，尽量直译。否则，加注解说明其字面意义。

(3) 《和合本》中有些字句没有贴近原文翻译，《修订版》尽量反映希伯来原文的用词。

(四) 旧约修订——符合中文的表达

(1) 尽量尊重中文的动态性和表达方式，保持自然流畅。

(2) 替换含有歧义、古语、口语、生僻的或方言色彩的用词。例如：

《和合本》	《修订版》
匍匐	澎湃（赛 5：30）
施提賚	施提莱（人名音译）（代上 27：29）
窗櫺	窗格子/窗户（士 5：28；结 41：16）
麇鹿	母鹿（箴 5：19）
树不子	残干（赛 6：13）
覩见	面对面（士 6：22）
蠹虫	蛀虫（伯 4：19）

四 应用

对于基督徒而言，圣经在生活中的应用是极其重要的，因此圣经的修订对他们而言也是极具挑战性的。本文希望借着对《修订版》在应用上所

能得到的新意，有助于对《修订版》的认识和理解。

《马太福音》五章3节，5节，9节

《和合本》：虚心的人有福了，因为天国是他们的。……温柔的人有福了，因为他们必承受地土。……使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子。

《修订版》：心灵贫穷的人有福了！因为天国是他们的。……谦和的人有福了！因为他们必承受土地。……缔造和平的人有福了！因为他们必称为神的儿子。

《马太福音》第5~7章是耶稣的山上宝训，根据《路加福音》的平行经文（路6：20~23）来看，耶稣在这里的教训主要是对他所选召的门徒说的，这里让我们看到的是，耶稣的教训是有关作天国门徒的品格。山上宝训一开始，耶稣所讲的八福，就是天国门徒所当具备的品质。《修订版》在其中的第一、三、七福的翻译上，更接近原文的意思，也让我们从中得到更多的启迪。3节的第一福，《和合本》的翻译是“虚心的人有福了”；“虚心”这个词的原文：οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι，是“在灵里贫穷”的意思，《修订版》翻译为“心灵贫穷的人有福了”更接近原文。在意义上比“虚心”更让我们明白耶稣所说的这个福分的重要，作为天国子民，深知人的软弱，深知我们在灵里的缺乏，就能在神的面前更加谦卑，完全顺从，完全交托。5节的第三福《和合本》译为“温柔的人有福了”，根据《现代汉语词典》“温柔”的意思是“温和柔顺”，并且特别说明是：多形容女性。因此，《修订版》改译为“谦和”更为适切。耶稣说：“我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，向我学习；这样，你们的心灵就必得安息。”（太11：29）这正与他在山上宝训中的教训相呼应。9节的第七福《和合本》中“使人和睦的人”在《修订版》中译为“缔造和平的人”，这译文与原文相符，其表达更强烈。做耶稣基督的门徒的人，就是一个缔造和平的人。

《马太福音》五章22节

《和合本》：……凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄

是魔利的，难免地狱的火。

《修订版》：……凡骂弟兄是废物的，必须受议会的审判；凡骂弟兄是白痴的，必须遭受地狱的火。

这段经文的翻译，其中的“拉加”和“魔利”，《和合本》是音译的，读的时候，如果只是按照音译来读，感觉上并不会会有太多的不适，或者说羞愧；《修订版》的翻译将这两个词的意思译出来，读的时候就直观了。“废物”和“白痴”恐怕是很多人常常挂在嘴上的。这需要我们警惕和谨慎。耶稣告诉我们：“凡骂弟兄是废物的，必须受议会的审判；凡骂弟兄是白痴的，必须遭受地狱的火。”基督徒的敬虔是在生活的各个方面都谨守耶稣的教训。

《马太福音》六章 1 ~ 2a 节

《和合本》：你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见；若是这样，就不能得你们天父的赏赐了。所以，你施舍的时候，不可在你面前吹号，像那假冒为善的人在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀。

《修订版》：你们要小心，不可故意在人面前表现虔诚，叫他们看见，若是这样，就不能得你们天父的赏赐了。所以，你施舍的时候，不可叫人在你面前吹号，像那假冒为善的人在会堂里和街道上所做的，故意要得人的称赞。

这段经文是主耶稣教训关于行善、施舍的事。今天我们大力倡导慈善，但很多时候，慈善只是口号，又或者成为人自己炫耀的资本。主耶稣在这里的教导，我们来看其中的两句在《和合本》和《修订版》中的区别：《和合本》“不可将善事行在人的面前”“你施舍的时候，不可在你面前吹号”；《修订版》“不可故意在人面前表现虔诚”“你施舍的时候，不可叫人在你面前吹号。”不可将善事行在人的面前和不可故意在人面前表现虔诚，是这一段的一个总论，这两个翻译中：善事和虔诚，在原文中是“义”，如果字面翻译：就是“不可将你们的义行在人的面前”。《修订版》

翻译：“不可故意在人面前表现虔诚”，在人面前表现出来的虔诚，往往与自以为义相同，因此，修订版的翻译，将善行译为虔诚，其警示更明显，耶稣在此的教训，不仅仅是行善、施舍的问题，更是基督徒敬虔的生活问题。行善、施舍，对于真正敬虔、而不是故意表现虔诚的人来说，是一种爱的自然流露，不需要大张旗鼓地宣传，也就是耶稣所教训的：不可叫人在你面前吹号。

《马太福音》第六章 13

《和合本》：不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶。

《修订版》：不叫我们陷入试探，救我们脱离那恶者。

καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

《彼得前书》第五章 8 节说：“务要谨慎，要警醒。因为你们的仇敌魔鬼，如同咆哮的狮子，走来走去，寻找可吞吃的人。”可见，生活中试探无处不在，特别是在今天这样一个物欲横流的世界中，试探是很多的。主耶稣教我们的祷告是求神“不叫我们陷入试探”，同时“救我们脱离那恶者”。当我们遇见试探的时候，我们要保持警醒，要依靠上帝，我们坚信：有主的同在与保守，我们就不至于陷入到试探中，我们也坚信，主必救我们脱离那恶者。使我们可以凭借主所赐的力量，凭借主的保守，胜过试探，胜过那恶者。

《约翰福音》十六章 33 节

《和合本》：我将这些事告诉你们，是要叫你们在我里面有平安。在世上你们有苦难，但你们可以放心，我已经胜了世界。

《修订版》：我对你们说了这些事，是要使你们在我里面有平安。在世上你们有苦难，但你们要有勇气，我已经胜过世界。

这节经文中《和合本》“你们可以放心”的原文是θαροσείτε，在新约中这个词只用作祈使语气，意思是“勇气、胆量，鼓起勇气，振作”等。耶稣将他的平安放在我们里面，使我们知道，我们的平安不在别的地方，

只在耶稣基督里面。虽然知道在世上会有苦难，但是，因为是在基督里面，有基督所赐给我们的平安，我们就不会灰心，更不会丧胆，而是充满信心，有勇气面对世上的一切苦难，像使徒保罗一样，靠主常常喜乐，过得胜的基督徒生活。

五 结语

《修订版》经过 20 多年的修订得以顺利完成，是上帝的保守，圣灵的带领。100 多年前，西方传教士和华人信徒神学分歧、译经原则各异，及各省方言、遣词用语的不同等问题，仍能和衷合作，完成《和合本》的翻译工作。今天《和合本》的修订更是面对遍布世界各地，使用不同地域性的汉语，具有不同宗派背景和生活习惯的华人。修订工作必须在彼此包容的基础上，保持昔日和衷合作的精神，使《和合本》的修订满足不同地域的华人的需求。^①在忠于原文及符合今天中文用法和习惯表达上，《修订版》会带给人新的感受，也能帮助基督徒在对上帝话语的理解上，有更多新的亮光。中国基督教两会即将出版《修订版》，这对教会和学术界基督教研究都是一件值得期待的事情。相信上帝将借《修订版》祝福更多的人，正如上帝借《和合本》祝福了很多的人。本文的介绍意在能让更多的人了解《修订版》，也能够如喜爱《和合本》一样，喜爱《修订版》。

① 《和合本修订版》前言。

从翻译史研究方法透视传教士译者研究^{*}

穆 雷 欧阳东峰^{**}

摘 要：传教士译者研究是传教士翻译研究的热点之一，本文通过梳理传教士译者研究的现状和问题，指出翻译研究视域下的传教士译者研究不宜流于历史知识的记录和人物的介绍，也不宜局限于旧有的研究范式，而应根据翻译史研究方法的演变，面对材料中的研究问题，尝试不同的学科视角和研究方法，探寻研究对象与历史脉络的关系，突出翻译史研究多语言、多文化、多学科的特点，同时也为传教士译者研究赋予新的意义。

关键词：翻译史 研究方法 传教士译者研究

一 引言

翻译史研究是翻译研究的一个分支，从叙述方法和研究主题来看，人

-
- * 本文为国家社会科学基金项目（12BYY015）、广东省高等院校学科建设专项资金人文社会科学重大攻关项目（2012ZGXM_0008）、广东省高等院校学科建设专项资金人文社科重点研究基地项目（2012JDXM_0021）及广东工业大学校内博士启动基金（405120144）的阶段性成果，并受到广东外语外贸大学翻译学研究中心项目的资助。
- ** 穆雷，翻译学博士，广东外语外贸大学高级翻译学院教授，翻译学研究中心研究员，博士生导师。现任中国翻译协会理事/专家会员、中国译协翻译理论与教学委员会副主任、《中国翻译》编委、中国比较文学学会理事/翻译研究会副会长兼秘书长等。欧阳东峰，博士，广东工业大学外国语学院讲师。

物研究在翻译史研究中占据较大比重，传教士译者研究亦为传教士翻译研究的重点之一，随着研究对象的增加和研究范围的扩大，传教士译者研究也需要向翻译史研究借鉴合理的方法以不断革新和自我扬弃，同时，翻译史研究方法的逐步完善和发展也为传教士译者研究提供了跨学科的视角，顺应了时代的要求，满足了翻译研究发展的需要。

二 传教士译者研究的现状和问题

在目前传教士翻译研究领域里，作为传教士译者的个案研究所占比例较大，中国知网（以下简称 CNKI）上收录的文章也呈逐年攀升的情况。从 1978 年到 2012 年 4 月，笔者在 CNKI 上以“传教士”和“翻译”为关键词找到相关文献 394 篇，涉及的领域有：传教士与西学译介；传教士与中文典籍外译；传教士与翻译人才教育和翻译教学；传教士与词典编纂；传教士与中西文化传播和交流等。其中传教士在西学译介上的研究比例最大，约占所有文献的一半，为 180 篇，传教士与中文典籍外译的比重次之，为 82 篇，传教士与中西文化传播和交流有 51 篇（见图 1）。

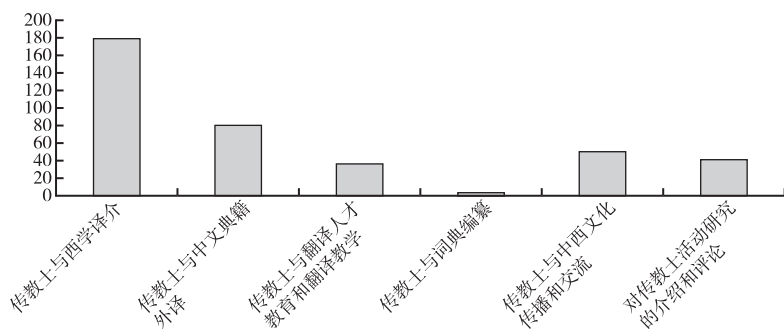


图 1 CNKI 上有关“传教士翻译”的文章分类（1978 年~2012 年 4 月）

从 1978~1988 年，1989~1999 年，2000~2012 年三个时间段来看，有关“传教士翻译”的文章数量有非常明显的增加趋势，从 7 篇、32 篇，发展到了 355 篇（见图 2）。

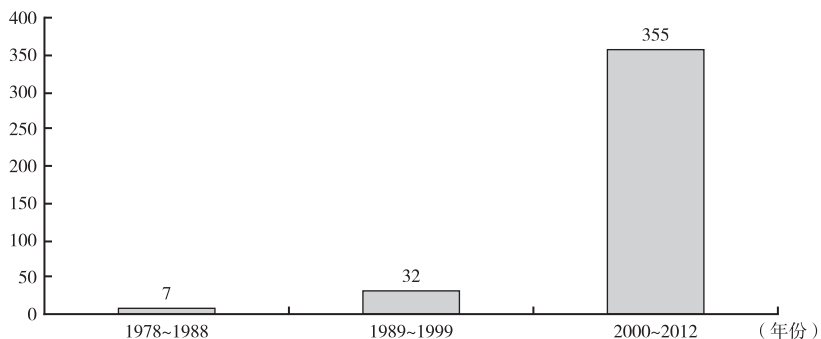


图2 有关“传教士翻译”文章的年度总量

此外，CNKI提供的官方数据也能说明研究者对这个课题关注程度的变化：从上述文章分类、年度总量和CNKI的学术关注度来看，“传教士翻译”呈现数量上升的趋势，文章类别多样化，子课题不断增多，受关注的程度也越来越高（见图3）。

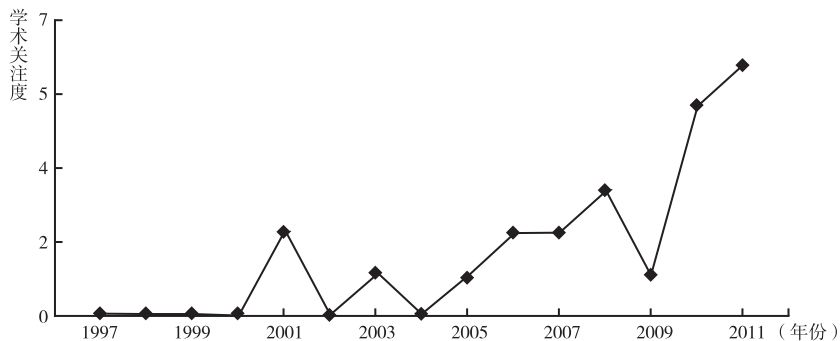


图3 “传教士翻译”的CNKI学术关注度（1997~2011年）

传统的传教士译者研究模式一般以史料的收集和考证为主要方式，钩沉译者的书信、札记、日记、档案、年谱、家谱、自传、他传、回忆录、墓志铭、后人评价等，以及译作的版本学、目录学、文献学、校勘学、训诂学等，勾勒出译作的流传及流通情况，即进行最基本的史料爬梳和整理，并在此基础上归纳、综合、分析，得出译者的翻译活动和翻译特征。

这样的研究方法是基于历史学与文献学早年不分家的研究习惯，也是翻译史研究的基本立足点。

从历时的角度来看，传教士的研究范式先后经过了殖民侵略范式、文化交流范式和现代化范式。^① 殖民侵略范式（1949年至20世纪80年代）是当时集体话语和历史标签的产物，将传教士打上了鲜明的殖民烙印；文化交流范式和现代化范式（20世纪80年代至今）基本同步，都突破了文化侵略的框架，文化交流范式重在文化间的西学东渐和东学西渐，在对抗、冲突、颠覆、妥协中相互影响，传教士在观察中国、书写中国中交流文化；现代化范式发轫于现代化理论，认为传教士对于中国的现代化进程有推进或阻碍作用。虽然三种范式都分别遭受过于强调阶级性、淡化阶级性和非历史主义的诟病，但范式转变带来深远的影响，研究视野也愈见开阔。

除了学术论文增多以外，近年来有关传教士译者的学术研讨会也开始出现，如在北京大学召开的“传教士与翻译：近现代中国与西方的文化交流（1840~1950）”（2004）国际学术研讨会，无论是从史料的爬梳还是视角的更新，都为传教士的翻译研究起到了推动的作用；香港中文大学翻译研究中心主办的“汉学家与17~19世纪汉籍西译国际研讨会”（2011）考察了中华典籍西译的情况和汉学家的翻译活动及其影响；在广州大学召开的“宗教经典翻译理论与实践”学术研讨会（2012），讨论的议题既有问题意识和方法论的建构，也有个案分析和译名之辨的澄清，这些会议都为传教士译者研究提供了良好的交流平台。

人物研究历来在中国的历史研究中占据重要的地位，被称为“历史之主要中心”^②，历史研究为翻译史研究方法提供了革新的源泉和动力，同时，传教士译者的研究越来越丰富，子课题也越来越多样化，这一独特的人物研究领域也呼唤着跨学科研究方法的引进。

① 刘章才、李君芳：《关于西方来华传教士研究的若干范式问题》，《廊坊师范学院学报》2007年第6期，第38~41页（收入人大复印报刊资料，《宗教》2008年第2期）。

② 钱穆：《中国历史研究法》，上海三联书店，2005，第108页。

三 从翻译史研究方法的角度 探析传教士译者研究

任何学科都需要学科史的著述，因此都与史学有着一定的关系，同时史学研究也不可避免地会向其他学科借鉴资源和方法，作为翻译史研究下的人物研究子类，传教士译者研究完全可以利用这些资源，丰富自身。

在华传教士的译者活动与基督教在中国的传播密不可分，这一传播过程可分四个历史时期：一是公元5世纪末到7世纪，属聂斯脱利派的基督教最早传入中国的唐朝，时称景教；二是13世纪元代时，天主教开始传入，在中国称为也里可温教；三是16世纪中叶即明末清初时，耶稣会士东来，天主教再次入华；四是晚清时天主教的复归和新教的输入。^①这个历史分段可以作为传教士在华的活动分期，传教士在华不仅传播宗教，也引进西学，但因为特殊的历史原因，传教士译者研究一直处于边缘地位。从1949年至2012年8月共92本国内翻译史专著里，有关传教士译者的专著可谓寥寥无几，传教士翻译活动的史实多夹杂于中西文献交流史、中外关系史、翻译文学史中，研究方法也曾一度以阶级分析法为主。

阶级分析法通过分析不同阶级的差异来认识历史，从译者的阶级立场、阶级地位、政治态度入手，忽略了翻译行为的事实以及随之产生的文化传递和实际效果，这一方法在特定的历史阶段考察阶级性的社会问题时可以产生较大作用，但离开了特殊语境就会出现局限性，不再是可采取的唯一研究方法。如丁则良《李提摩太——一个典型的为帝国主义服务的传教士》（1951），李提摩太亲历晚清45年，既是传教士、殖民者，也是政客、教育创设者和译者，他传西学于中国，翻译了政治、历史、宗教、文学等多种类型的文本，显然如果仅将其归属为帝国主义的文化帮凶，就掩盖了当时复杂的历史情况，仍然未能跳脱两极格局的思维。

阶级分析法在特定的历史条件下发挥了独到的作用，也是马克思主义史学观指导下的一条必要的观察途径，但如果仅仅依靠该方法，视域未免

^① 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海书店出版社，2005，第1页。

狭窄，因此 20 世纪上半叶，史学界就阶级分析方法的运用展开了讨论，20 世纪 90 年代之后，这种倡导分析阶级、阶级关系、阶级状况和社会结构的研究方法转而被重新审视，传教士译者等众历史人物被再次定位，阶级分析方法在特定历史条件下发挥了相应的作用，但通过其他视角和思路显然能得到更开阔的视野，所幸的是，在“过去十多年里有关传教士译者的研究成果有了长足进展”^①，研究者不能止步于阶级分析法这唯一的立场，任何一种史学方法都有其研究的适用性和局限性，面对新的形势和新的时代，研究者需要开阔眼界，引进新的研究方法。

当今的翻译史研究方法结合了两大类学科方法：一类是包括历史学、宗教学、人类学、传播学、社会学、管理学等在内的人文社会科学研究方法；另一类是包括统计学、心理学等在内的自然科学研究方法。这一领域中研究方法的革新表明了翻译研究的复杂性和跨学科性，同时也为“传教士翻译研究”中的“译者研究”提供了新的思路。该研究不宜只囿于事实的罗列和人物的介绍，而应在回溯历史事实的基础上，充分利用现有条件和研究者的能力，区分“史实”和“史识”，钩沉与鉴别史料，萌发问题意识，以历史认识导引历史事实，突出译者在整个历史进程中的定位，了解原本、作者与社会脉络之间的关系，以及译本、译者与社会脉络之间的关系，将内外部研究相结合，这样才能充分体现传教士译者这一选题的研究意义和学术价值。

翻译史是翻译研究的一门子学科，虽然霍姆斯在《翻译研究的名与实》中并没有为其“正名”，但却给翻译史研究留下了后续的发展空间。虽然翻译研究者仍然在为翻译史研究的学术共同体、学术载体、理论储备和研究方法等各个方面不断探索，但不可否认，传教士译者的研究成果有目共睹，近年来在量上有显著的递增，这也意味着传教士译者研究方法应该尝试新的突破。

在研究传教士译者时，资料固然重要，但如何利用资料更重要。诚然，查找是历史研究的基本功夫，原有的史料收集与考证仍然起着不可替代的作用，但在钩沉史料的同时，应避免简单的资料罗列，将翻译史写成

^① 孔慧怡：《重写翻译史》，香港中文大学出版社，2005，第 14 页。

翻译通史。随着学科发展的不断精细化和杂合化，新的时代背景对传教士译者研究提出了新的要求。

作为文学社会学的博士，安东尼·皮姆（Anthony Pym）在其力作 *Method in Translation History* 里提到翻译史研究介于描写翻译研究和理论翻译研究之间，强调研究作为人的译者和受社会环境影响所产生的社会行为，阐发了译史研究以人为本的基本思想，^① 他提出治史必须注重研究方法，并根据自身的学术背景强调用社会学研究方法来研究翻译史，较系统地介绍了以译者为本的翻译史研究步骤。指出在研究某一译者时，应对译作有目的性地进行选择，书中第三章 Lists^② 提出选材的标准，他认为挑选译作时要区分“总目”（catalogue）和“选目”（corpora），前者提供了总量的数据库，旨在提供译者“所有的译作”（approach maximum completeness），不遗漏任何信息，后者应具备典型性和代表性，是根据严格控制的标准挑选而出的译作，旨在验证一个或一系列的假设。^③ 这些都给传教士译者研究带来了启发。

一直以来，社会学被视为研究社会现象发展规律及其历史演变特点，而历史学则注重社会的特殊性，但实际上两者的学科分工并非如此对立，一般性和特殊性密不可分，才能全面辩证地认识事物。研究翻译史应该解释和调查社会起因、译者以及当时社会环境，并致力于解决现实问题。社会对个人有影响，个人同样对社会起作用，身处原文和译文文化会合处的译者，不仅具有人的生物特性，还有复杂的翻译动机，因此必须超越文化间二元对立的关系，关注译者的间性文化归属。皮姆这一翻译史研究视角，为传教士译者研究带来了启发，也为借鉴何种学科及其如何借鉴提供了思路。除了社会学研究方法之外，人类学研究方法、口述方法、影像技术方法、计量学方法等不同研究方法带来的合作与发展都可以为传教士译

① Pym, Anthony. *Method in Translation History*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2007, p. 2-4.

② 关于 list 的汉译，李德超在该书的导读里译为“编纂目录”；柯飞在书评里译为“翻译书单”。柯飞：《译史研究，以人为本——谈皮姆〈翻译史研究方法〉》，《中国翻译》2002年第3期，第31~32页。

③ Pym, Anthony. *Method in Translation History*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2007, p. 42.

者研究注入新的活力。

中国学者也就翻译史研究方法的革新进行了探讨，孔慧怡认为中国的翻译话语中文学倾向过重、迷信权威或过度依赖二手资料，并多以朝代史、人物志、文本类型为纲，这样的汇编或纪要式的撰写方式会失去历史事件的意义与模式，应重写翻译史，从不同的角度观照翻译史。^①可见，翻译史研究应以围绕史料，汲取跨学科的研究方法和理论成果。此外，修文乔认为翻译史研究在史料考辨、文本分析和史论互动等方面仍存在提升空间，文中提出翻译史研究关注宏观多于微观，转引过多，一手资料过少，文本与理论和史实脱离等现象，这些都需要翻译史研究立足文本，建立良好的理论观。^②如“西方传教士翻译中的权力话语——布迪厄的社会学视角”从布迪厄社会学的“惯习”“场域”等概念来考察西方传教士受“西方中心论”思想影响，在翻译实践中对中国典籍的归化和过度异化处理，并由此体现的权力话语和文化殖民倾向。^③文章用演绎推理的方式描写和解释史实，同时也在一定程度上检验了理论。此外，《翻译史研究的资讯与视角——以传教士翻译家为案例》也认为目前的翻译史研究一手文献太少，指出研究应有充分的事实根据，并应从社会历史的角度进行评价，即资讯与视角双管齐下，从宏观和微观同时剖析其背景和译法。^④可见，翻译史的研究方法为传教士译者研究提供了方法论意义上的良好指导，无论是在学科的高度还是在具体的操作方法上都有益于传教士译者研究的进一步探索。

四 结语

传教士译者研究因为涉及多种语言转换、多种文化交流和多种宗教解

① 孔慧怡：《重写翻译史》，香港中文大学出版社，2005，第11~15页。

② 修文乔：《翻译史研究方法的深化与创新——兼评王晓元博士〈翻译话语与意识形态——中国1895~1911年文学翻译研究〉》，《北京第二外国语学院学报》2011年第6期，第6~18页。

③ 骆萍：《西方传教士翻译中的权力话语——布迪厄的社会学视角》，《重庆工商大学学报》（社会科学版）2011年第2期，第114~118页。

④ 岳峰：《翻译史研究的资讯与视角——以传教士翻译家为案例》，《外国语言文学》2005年第1期，第34~40页。

读，而具备天然的复杂性，研究者除了要有扎实的语言能力和强烈的文化意识之外，还要求具备敏锐的问题意识和良好的研究方法储备，关注现象与社会历史文化语境、翻译理论与翻译研究的关系。

新的时代萌发了新的需要，翻译史研究方法的演变对传教士译者研究提供了新的资源，研究者可以尝试采取不同的学科视角和研究方法，面对材料提出新的问题，在大量一手史料的考证和阅读的基础上思考、推想、发现问题、避免罗列，探寻研究对象与社会语境间脉络化和历史化的义理，将研究对象即传教士译者与背后的历史图景勾连起来，共时和历时并重，宏观和微观兼具，为传教士译者研究赋予新的意义。

《圣经》中译过程中的几个问题思考^{*}

陈声柏 姜宗强^{**}

摘 要：本文探讨《圣经》作为一部外来经典进入中国文化语境时翻译过程中遇到的几个问题，例如，关于“上帝”与“神”的译名之争；关于“大鱼”“龙”的译名问题；关于上帝的“性别”之争；以及关于“混沌”与创造的问题；等等。通过这些翻译过程中遇到的问题，笔者想要探讨宗教经典的翻译与其他作品翻译的不同处及特殊性，以及对于宗教经典而言何种翻译才能称之为最适切的翻译这些重要问题。

关键词：《圣经》中译 “译名”之争 “性别”之争
“龙”的译名 “混沌”与“创造”

一 《圣经》入华史简述

如果接受学者通常所主张的观点，现存于西安的“大秦景教流行中国

* 2011年度教育部人文社会科学研究西部与边疆地区项目 [批准号 11XJA730001]；2012年度教育部人文社会科学研究规划基金项目资助项目 [批准号 12YJA730004]；西北师范大学青年教师科研能力提升计划项目资助。本文经作者修改，已以《〈圣经〉中译与文化诠释》为名发表于《宗教学研究》2013年第1期，第175~181页。

** 陈声柏，兰州大学哲学社会学院副教授，兰州大学宗教文化研究中心执行主任、研究员。姜宗强，西北师范大学马克思主义学院哲学系副教授，香港中文大学哲学博士。

碑”标志着基督宗教至少在唐太宗贞观九年（公元635年）已经第一次进入中国。^①此前，有零星的汉译圣经活动。^②但是，直到清代马礼逊（Robert Morrison, 1782~1834）于嘉庆十二年（1807）入华后，完整的大规模的汉语译经活动才真正开始。在英国伦敦传道会的带领和推动下，1823年完成了中文圣经译本《神天圣书》；1919年出版了“和合本”的中文版圣经，标志着圣经中译史上的里程碑。此后译经活动活跃，甚至有少数民族文字版的圣经篇章出现。^③异国文字进入中华文化，并非没有先例，例如，后秦的鸠摩罗什（344~413）、唐朝的玄奘（602~664）亲自主持的大规模的将梵文佛经转译成汉字，都是极其辉煌的先例。作为基督宗教经典的Bible原初的文字主体形式是希伯来文的《旧约》和希腊文的《新约》，将这部伟大的经典起名为《圣经》实在是翻译家的贡献，因为根据中国人的传统，“经”是非常受人尊敬的文字，无论是儒家的“四书五经”，还是道家的“道德经”，或者是释家的“佛经”，在中国人心目中都享有极崇高的地位。因此，给希伯来文的《旧约》与希腊文的《新约》统一起名为“经”，而没有音译为希伯来文的“塔拿哈”或相关的希腊文音译，实在是有助于这个外来经典在中国人心目中的接受程度和传播速度。^④因此，《圣经》翻译的过程，一开始就不是在文化真空中进行的；而是在与本土文化的协商、交流、会通、冲撞，甚至部分冲突的情况下进行的。所以，早期翻译圣经的外国传教士，都会自觉地配备熟谙国语、同情基督宗教的华人学者（杰出者如梁发等）做助手。但是，翻译并不是一个简单地寻找中外两种不同词汇系统中的同义词那样简单，它还牵涉到不同的异质文化之间能否沟

① 关于基督宗教第一次入华时间，学界有不同看法，分别有学者主张公元1世纪（据叙利亚文的《圣务日课》）；公元3世纪；公元5至6世纪（据《翟突裘墓志》）等不同的观点，但通常认为较为可信的证据是“大秦景教流行中国碑”标示的日期。参看蒋晓华《〈圣经〉汉译及其对汉语的影响》，载《外语教学与研究》2003年第4期，第305页，注释1。

② 好的总结和概述，见蒋晓华《〈圣经〉汉译及其对汉语的影响》，第301~305页；赵晓阳：《译介再生中的本土文化与异域宗教：以天主、上帝的汉语译名为视角》，《近代史研究》2010年第5期，第69~81页。

③ 陈建明：《传教士在西南少数民族地区的文字创制活动》，载《宗教学研究》2010年第4期，第142~149页。

④ 钟志邦：《中国学术界的“圣经学”：回顾与展望》，载梁工主编《圣经文学研究》第六辑，人民文学出版社，2012，第24页。

通，以及如何有效沟通的问题。来华的传教士首先碰到的一个头痛且棘手的问题，就是如何给基督宗教的“God”，也即希伯来文中的“Elohim”和希腊文中的“Theos”找一个相对应的中文词？这就是在早期传教士之间爆发的关于如何给《旧约》与《新约》中的最高信仰对象“God”起一个中文名字的争论，也即关于“上帝”与“神”的译名之争（Term Question）。

二 关于“上帝”与“神”的译名之争

“译名之争”在天主教耶稣会中开始于1632年，在新教中开始于1840年。1583年来华的天主教耶稣会传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552~1610年）主张以同化适应的策略，也即与中国文化相调适的观点传播圣经。但是，利玛窦去世后，他的适应调适的策略并没能得到贯彻，随后爆发了关于如何给圣经中的“God”起名的争论。一些皈依天主教的早期中国信徒，例如，士大夫严谟就主张中国古书中的“上帝”，就是圣经中的“God”。这意味着承认中国人关于“帝”“天”信仰的价值，也同时意味着可以用中国词“天”“帝”来给圣经中的“God”命名。但是，这种调适适应的主张受到天主教耶稣会部分来华传教士的异议，不同争论各抒己见，最终，教皇于1740年敕令以“天主”为准。^①这个敕令意味着中国古代关于“天”“帝”的信仰未蒙接纳，也意味着利玛窦适应调适策略的终止。

1807年抵达中国的基督新教传教士马礼逊开始转换策略，他不像利玛窦那样将重心放在知识分子和社会精英身上，而是放在并不精通古代经典的普通百姓身上。马礼逊在早期的《神天圣书》中将圣经中的“God”理解翻译为“神天上帝”，在这个译名中我们可以发现“神”与“上帝”的词汇并存。马礼逊的中国助手、基督新教在中国的第一位牧师梁发（1789~1855年），在其1832年出版的《劝世良言》一书中除了沿用马礼逊的“神天上帝”之外，还使用“神爷火华”“天地之大主”“自然而然之神”“大主宰”“天”“天父”“神”“神天”“万国之主”“各皇之皇”“神父”

^① Archie C. C. Lee, “Name God in Asia; Cross-Textual Reading in Multi-Cultural Context,” in *QUEST: An Inter-disciplinary Journal for Asian Christian Scholars*, Vol. 3, No. 1 (April 2004), p. 24.

“主宰之活神”等各种名称翻译圣经中的“God”。“从这些五花八门的称谓中可以看出，他（梁发）是在有意宣扬上帝的属性和大能，并使之尽可能地与中国历史文化传统中既存的宗教经验相调适。”^①马礼逊去世后，在新教传教士中同样爆发了关于圣经中的“God”的“译名之争”。也就是说，如何在中国文化传统的语境中为圣经中的“God”——希伯来文中的 Elohim 或希腊文中的 Theos 起名？基督新教来华的传教士分成对立的两派：以美国基督教圣公会的文惠廉（William J. Boone）为首的一派主张将“新旧约全书”中崇拜的最高对象“God”统统翻译成对应的中国词“神”；以英国伦敦传道会的麦都思（Walter H. Medhurst）、理雅各（James Legge）为首的另一派则主张翻译成对应的中国词“上帝”；两派互相争论，各不相让。最终，谁也没能说服谁，所以，1919年出版的基督新教“和合本”中译圣经采取了“神”版和“上帝”版这两种不同的版本，也决定了今天我们看到“和合本”的这样两种不同的版本。

在这两派关于圣经中的“God”的称谓到底是一个“类名词”（a generic term），还是一个“关系词”的词性争论的外表下，实际隐含着更深层的问题，即，圣经中的“God”的性质？更重要的是，在圣经“移植”到“他者”，即在异民族的文化环境中，如何对待“他者”长久以来就存在着的文化传统和宗教经验？

主张“神”派的学者列举如此译名的合理性及理由如下：“神”这个词是中国人命名神祇的一个总名，一个“类名词”，一个概括所有“神灵”的总名。这些“神灵”包括了人类的、神圣的、精灵的、鬼魂的、自然的、山石、树木、河流之神等林林总总的诸“神”。也就是说，“神”这个名词并没有严格的单复数的划分，典型地再现了普通中国百姓对神灵世界的看法。这个神灵世界在文惠廉（William J. Boone）为首的一派传教士看来，实际就是“异教”的“多神”世界，在价值观上基本上是属于应该排斥出去的错误信仰。文惠廉指出：

^① 侯朝阳：《梁发的神学思想与进路》，载《道风基督教文化评论》第25期，香港道风书社，2006，第249页。

最重要的是：要问他们（中国人）是独一神论者（monotheists），还是多神论者（polytheists）？答案是唯一的，中国人从他们的历史能够延伸到的远古时代就是多神论者。所以，要打击的巨大敌人就是多神论。伴随着对神明的尊重，首要的真理就是教导他们一个神明。^①

在文惠廉看来，中国人的神灵信仰不可能存在类似于圣经中“God”的“独一神”（monotheism）观念，所以，将圣经中的“God”翻译成“神”的关键目的在于：用圣经中“独一神”的“God”彻底改造和坚决抵抗中国人传统的“异教”的、“多神”的神灵信仰世界。或者更彻底地说，用圣经中“独一神”的“God”彻底改造和转化中国人的“偶像”信仰世界。他并没有给中国古代的信仰世界保留部分的尊重与认同，也就是说，这一派拒绝调适适应的传教策略。

主张“上帝”派的学者列举如此译名的合理性及理由如下：圣经中的“God”并不是一个“类名词”——一个概括所有“神灵”的总名；而是一个关系词。所以，用“神”这样一个“总名”来翻译希伯来文的 Elohim 或希腊文的 Theos，乃是一个错误。根据对圣经中的“God”，也就是希伯来文的“Elohim”或希腊文的“Theos”的词性判断，它从根本意义上指的是一种创造者对被造物的精神上的主控关系，所以应该用“关系词”，而不是“类名词”来翻译圣经中的“God”。剩下的可以取得事半功倍工作效率的做法，就是在既定的中文词汇中寻找到一个可以表示至高无上的精神上主控关系的词汇，这个最合适的中文词汇就是“上帝”这个词。^②无论是理雅各，还是麦都思，实际上都在一定意义上承认中国古人的“上帝”信仰，与圣经中的“耶和华信仰”存在某种相似性或一致性，从而给中国古代的信仰世界保留了一些尊重和认同，他们更接近利玛窦和马礼逊所主张

^① *Chinese Repository* 17, January 1848, p. 18.

^② James Legge (理雅各), *Letters on the Rendering of the Name God in the Chinese Language* (Hong Kong, 1850), pp. 1 - 43; *An Argument for Shang Te as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language: With Strictures on the Essays of Bishop Boone in Favour of the Term 神 (Shin)* (Hong Kong, 1850), pp. 1 - 4.

的文化适应和调试的策略。

在麦都思、理雅各这些主张“上帝”译法的学者看来，中国先民信仰的“上帝”并非中国古人所崇拜的“最高偶像”（Chief Idol），而是中国古籍中的“至高存在”（Supreme Being）。^①因而在信仰上是具有合法性的。理雅各曾经引证卡蒙特（Calmet）圣经词典中的词条深刻地论述了“God”名称多样化的合理性，他说：

在 God 的条目下，我们读到：“这个名字我们给予永恒、无限和不可理解的存在，万物的创造者，祂通过权能与智慧保护和掌管一切，祂是唯一适合崇拜的对象。严格地说，God 可能没有姓名；因为祂是一，并不从属于人用以区分的那些个别特征，在这些个别特征的基础上才会有不同的称号。上帝并不需要任何姓名来把祂和其他事物区分开来。或者标示出祂和任何事物的不同，因为没有任何东西能跟祂比。因此我们归给祂的姓名乃是描述性的或修饰性的，在表达方式上必定是模糊的。因为它取自于人类生活，比起能够正确代表 God 性质的真正姓名而言，它只是一种猜想。希伯来语中称呼 God 的名字是 Jehovah 或 Jaho，从来都不能念出，而代之以 Adonai 或 Elohim（意思是“主”）；或 EL（意思是“强有力的”）；或 Shadolai，或 Elion（意思是“至高者”）；或 El-Sabaoth，God-of-host；或 Jah，God。在这个（词典）的陈述中，包含更多的真理。我们可能会把最后两个词当成例外，但是这一段信条是毋庸置疑的。God 并不表示本质，也不表示关于 Jehovah 这个存在的任何东西，用《大英百科全书》作者的话说，而是表示“至高无上的存在的很多姓名中的一个”^②。

在表述了上述“God”名称可以多样化的见解后，理雅各进一步指出：

① *Chinese Repository* 16, January 1847, pp. 34 - 35.

② James Legge, *Letters on the Rendering of the Name God in the Chinese Language* (Hong Kong, 1850), p. 39.

我们现在想要在中文中找到一个词，它将表达出内在于精神存在中的至高无上的权威关系。这样一个词并不需要到很远的地方去寻找，我们在中国人的最古老和最现代的书中遇到它，我们在每天的日常语言中遇到它，它正是上帝这个词。^①

住在中国浙江绍兴的美国籍独立学者黄美树（Thomas G. Oey）博士在研究了主张“神”与“上帝”两派传教士的“译名之争”问题后指出：实际上，这两派的主张都具有一定的合理性：主张“神”名译法的观点最适合向中国民众传达“神性”；而主张“上帝”名译法的观点则突出了圣经宗教“独一神论”的特征。另外，黄美树引用学者海特（Irvin Hyatt）的社会政治分析指出：一批英国传教士支持帝国，不介意用古代中国帝国宗教系统之“上帝”来表达神性；而美国传教士提倡民族政策，宁愿用“神”向中国人传基督教。^②

虽然社会政治的分析是重要的，但是，问题可能更复杂。因为还包括外来传教士如何对待异族神祇或异邦宗教信仰世界的态度问题。当时主张“神”名的传教士学者实际上完全拒斥中国古籍中的信仰世界，坚持无论对圣经宗教中的“真神”，还是中国古籍中的“假神”统统一律采用“神”名翻译；而主张“上帝”名的传教士学者则主张对“真神”采纳“上帝”这个词，对“假神”则采纳“神”这个词；这意味着他们认同中国古籍中的“上帝”表达了某种类似圣经宗教文本中的“一神信仰”的相似特征，从而向“他者”——异民族的信仰世界中的宗教经验敞开了开放的视域。因为这种开放，他们对中国古籍中的信仰世界有着更多的理解和包容，他们的译文也有着更加微妙精致的变化。就《出埃及记》20：1~3的译法而言，支持“神”名和支持“上帝”名的不同译法可以比较，如表1所示。

① James Legge, *Letters on the Rendering of the Name God in the Chinese Language* (Hong Kong, 1850), p. 40.

② Thomas G. Oey (黄美树), "An Analysis of Bishop William J. Boone's 'Essay on the Term for Deity.'" Presented June 7 - 11, 2006, "International Symposium on the Translation and Transmission of the Bible in China," Fudan University, Shanghai, pp. 48 - 57.

表 1 支持“神”名和支持“上帝名”的不同译法

支持“神”名的译法	神吩咐这一切的话,说:“我是耶和華你的神……除了我以外,你不可有別的神。”
支持“上帝”名的译法	上帝吩咐这一切的话,说:“我是耶和華你的上帝……除了我以外,你不可有別的神。”

上文中对于同一个“Elohim”，支持“上帝”名的译法的学者实际上采纳了更为灵活适应的翻译策略，并没有将所有三次出现的“Elohim”都译为统一的“上帝”或统一的“神”；而是将前两个“Elohim”译为“上帝”，后一个“Elohim”译为“神”，表现了更精微的对本土化译文的细致性和更开放的文化适应策略。而支持“神”名译法的学者则采纳了更为保守与不可变通的统一的一致化的“神”名。香港圣经研究专家李焯昌在研究了主张“神”与“上帝”两派传教士的“译名之争”问题后指出：主张“神”名的早期传教士，认为只能使用唯一的一个标准的中文词汇去翻译圣经中的“God”，这是一种僵硬的教条的主张，也不能得到当代圣经学术研究的支持。因为，不仅希伯来圣经文本中“God”的名称有多样写法，而且，“关于独一神教的起源以及‘Elohim, Yahweh’与迦南男神祇之间关系的争论仍在持续中，并没有共识”；人们也“并不清楚 Elohim 的起源、意义与为何采用复数形式”的原因。所有这些不确定的因素导致“坚持使用一个标准的中文译名来命名‘God’的做法是行不通的，也缺乏足够的材料去支持‘God’的唯一中文翻译。名称的多样性对于西方传教士来说难以接受；但对已经习惯于拥有不同名称的中国基督徒而言则并非一个奇怪的选择”^①。李焯昌引用现代著名圣经学者特瑞恩（Samuel Terrien）的观点“人类无法充分地命名‘God’这个可望而不可即的神圣存在”^②，并指出这与几千年前古代中国圣贤老子所说的“道可道，非常道”的认识是多么的相似！^③因此，他与上述理雅各关于“God 可能没有姓名”的主

① Archie C. C. Lee, “Name God in Asia; Cross-Textual Reading in Multi-Cultural Context,” in *QUEST*, 38.

② Archie C. C. Lee, “Name God in Asia; Cross-Textual Reading in Multi-Cultural Context,” in *QUEST*, 38.

③ Archie C. C. Lee, “Name God in Asia; Cross-Textual Reading in Multi-Cultural Context,” in *QUEST*, 39.

张更为接近，“God 的名字是无名”^①。这就是说，在中国文化语境中翻译圣经宗教经典，实际上是可以允许有多个译名存在的，以便认知有限的人尽可能全面地从多重不同的角度“言说那不可言说的存在”。实际上，圣经中的 God 在中国天主教“思高版”中被译为“天主”、在新教“和合本”中分为“上帝”版或“神”版，这个事实表明“God”的译名可以多样化的主张，并不仅仅是一个纸面上的主张和争论，而且同样还是我们现实生活的一个组成部分。

三 关于“龙”“大鱼”的译名问题

早期传教士在《圣经》中译过程中争论的例子并不限于上述如何给“最高信仰对象”“God”起名的问题，还牵涉更多的问题。其中之一就是关于“大鱼”“龙”的译名问题，在古老的“和合本”中文圣经中，这个“大鱼”“龙”，有时候是魔鬼撒旦的代名词。问题在于“龙”这个译法如何与中华民族是“龙的传人”这一传统提法相协调？正如著名新约圣经学者钟志邦所指出的：

关注中文圣经和中华文化的学者早已发现，把《启示录》12：3 中的希腊文 drakon（英文 dragon）翻译成中文的“龙”是有问题的。因为绝大部分情况下，中华文化的“龙”是正面事物的代表或象征，“龙的传人”还是“炎黄子孙”的称谓。但在西方恰恰相反，如《启示录》12：9 称“大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但”。和合本圣经的修订者应该是基于多方面的考虑，没有以其他词语来取代这个被视为有问题的“龙”字，而只在“龙”字旁边做了一个小注：“【龙】原文音译【杜拉根】，指万恶之兽。”^②

① Archie C. C. Lee, “Name God in Asia: Cross-Textual Reading in Multi-Cultural Context,” in *QUEST*, 37.

② 钟志邦：《中国学术界的“圣经学”：回顾与展望》，载梁工主编《圣经文学研究》第六辑，第23页。

新约《启示录》12:3中的“龙”或12:9中的“大龙”在旧约希伯来文中的前身实际上是指海里的“怪兽”“海怪”，与巴比伦创世史诗中的海怪“提尔马特”（Tiamat，意为“深邃的”）相关。它有多种不同的名字：Leviathen, tannin, Rahab, Tehom, Yam, Nahar，对这个“海怪”使用中华“龙”字的译法，在某种程度上多多少少反映了外来传教士对中华“龙”文化的偏见，至少是不了解。所以，深层的问题并不仅仅在于字义，还是回到了如何看待“他者”——异族文化的价值问题。为了更深层地理解这个问题，有必要将李炽昌先生关于此问题的研究结论列举如下：“很多虔诚的传教士忽视了中国文化或者简单地认为中国的龙图腾以及关于龙的神话都是邪恶的，因此，他们试图进行摧毁一切与龙相关事物的‘神圣’任务。……于是，一些有龙的形象的艺术品、文献，以及包括家具、床品、碗和筷子在内的家庭日用品都被禁止或销毁……其实圣经中的‘龙’（海怪）与中国的龙毫无关联，前者实际指的是古代近东神话中的海怪，是邪恶和混乱的代表，是上帝创造的对立面。”^①也就是说，中译“和合本”新约《启示录》中这个“龙”字的译法，的确有问题并且带来了混乱；准确的译法应该是指邪恶的代表——海怪。这又一次提出了外来宗教经典的翻译，应该充分考虑到与中国本土文化相调适的问题。此“圣经龙”非“中华龙”；此“龙”非彼“龙”也！只有理解了是“海怪”和“海”，而不是“龙”，很多令人费解的中译圣经经文的含义才会豁然解，例如以下几段经文：

到那日，耶和华必用他刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼（Leviathen），就是那快行的蛇（nahas）；刑罚鳄鱼（Leviathen），就是那曲形的蛇（nahas），并杀海中的大鱼（tannin）。（《以赛亚书》27:1）

你曾用能力将海（Yam）分开，
将水中大鱼（tannin）的头打破。

^① Archie C. C. Lee, "The Dragon, the Deluge & Creation Theology," in Yeow Choo Lak and John C. England (eds.), *ATESEA Occasional Paper 8 Doing Theology with People's Symbols and Images* (Singapore: ATESEA, 1989), 110-123, esp., 113-115.

你砸碎鳄鱼 (Leviathen) 的头，
把它给旷野的禽兽为食物。(《诗篇》74: 13 ~ 14)

我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了，海 (Yam) 也不再有了。(《启示录》21: 1)

这里中文译本中提到的“鳄鱼”“大鱼”“海”，在希伯来文中实际的原意指向的都是抵抗上帝创造秩序的“海中的怪兽”，与中国的“龙”毫无关系。但如果使用“龙”字翻译，就会引起误解。

四 关于上帝的“性别”之争

随着 19 世纪圣经历史评断学术与圣经考古学的兴起，现代学术研究方法对圣经研究的影响日益突出。其中女性主义批评方法引起人们对圣经中有关“God”的“性别”的争论。正如尤思德 (Jost Zetzsche) 所言：“另一个全然不同的问题，虽很少被提及，却是很有趣的问题，就是中文圣经中关于上帝的性别问题。”^①笔者下边将以《何西阿书》第 11 章的中文圣经翻译为例，进一步探索说明此问题。

因为《何西阿书》第 11 章的希伯来经文有损毁，所以引起了关于“God”的“性别”的争论。特别是第 11 章第 4 节经文的前半部分经文有损毁，导致整句经文的含义模糊。加上第 4 节经文的后半部分涉及一个希伯来文的关键字究竟是“轭” (‘ol)，还是“婴儿” (‘ul)? 这两个希伯来字的字形非常相似，并且具有完全相同的子音字母 (‘l)，所以主张“轭”与主张“婴儿”译法的两派观点相持不下，导致了中文圣经对同一句希伯来文句子 (《何西阿书》11: 4b) 的翻译大相径庭：

“我待他们如人放松牛的两腮夹板” (和合本)

“我待他们像人拉高牛的轭在两颞之上” (新译本)

^① 尤思德 (Jost Zetzsche): 《基督教与在中国的翻译——初探》，载杨熙楠、雷保德编《翻译与吸纳——大公神学与汉语神学》，香港道风书社，2004，第 136 页。

“我怀抱他们，偎贴在自己的面颊上”（现代中文译本）

“我待他们就像人抱起婴儿到胸前（经文残缺，意难确定）”（吕振中译本）

上述“和合本”“新译本”圣经采纳了“轭”的译法，反映出的隐喻是牧者（上帝）善待牛（子民）的形象；而“现代中文译本”与“吕振中译本”采纳的是“婴儿”的译法，反映出的隐喻则是母亲（上帝）喂养并善待婴儿（子民）的形象。上帝的性别可以是女性吗？这是女性主义批评学者针对这段经文提出的最尖锐而关键的问题，答案则是五花八门。女性主义批评学者海伦（Helen Schungel-Straumann）认为《何西阿书》11：9中上帝声称自己不是“'yš”，这个“'yš”就是特指“男人”（male man），而非一般化的“人”（*adm*；human being），所以11：4中的“上帝”的确是以“女性”的形象出现。另一位女性主义批评学者余秀莲（Gale Yee）则指出，文本中虽然没有明确提上帝母亲，但也没有明确提上帝父亲。温柯（Marie-Theres Wacker）则认为，文本本身并不能得出上帝是纯粹父亲或纯粹母亲形象的结论，它更多的是神性中男性父亲的方面与女性母亲的方面之间的冲突，表现了由男性父亲的毁灭惩罚转向女性母亲的养育保护。^①换言之，上帝的神性应该是兼具男女却又超越性别限制的。中国先贤杨廷筠（1557～1627）、韩霖（1600～1644）曾经将圣经中的“God”诠释为“大父母”，不失为一种调和有关上帝“性别”之争的创造性理解。尤思德也赞成并肯定了当代港台一些华人学者将耶稣基督、圣父、圣灵“超越性别限制”的“神性”译为“祂”（既不仅仅是“他”，也不仅仅是“她”）的创造性做法。^②

五 关于“混沌”与“创造”的问题

和合本“神版”圣经《创世记》开头翻译为：

① 关于上述不同理解的详细争论，参看姜宗强《父母之爱——〈何西阿书〉第11章的翻译和诠释问题》，载张庆熊、徐以骅主编《基督教学术》第八辑，上海三联书店，2009，第107～127页。

② 尤思德（Jost Zetsche）：《基督教与在中国的翻译——初探》，第136页。

起初 神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。(1: 1~2)

同一句经文，冯象译为：

太初，上帝创造天地。大地无形，一片混沌，黑暗笼罩深渊。上帝的灵在大水之上盘旋。(1: 1~2)^①

比较这两种译法，除了“神”与“上帝”的名称不同外，更重要的一个区别在于：和合本讲“地是空虚混沌”，很令人费解，到底是“空虚”，还是“混沌”？这两者似乎有矛盾。冯象的译文则较为直接清晰：“大地无形，一片混沌”，和合本中的“空虚”被翻译为“无形”，“无形”并不是“空”，而是“有”，是一种没有确定形状的“有”。所以，根据和合本的译法，上帝到底是从“有”中创造，还是从“无”中创造？经文意思并不清楚。根据冯象的译文，意思很清晰，上帝并非从“无”中创造，而是从没有形状的“有”“混沌”中创造。

那么，这两种译法哪种更接近希伯来文的原意呢？希伯来文 *thv* 意为“混乱”；*vbhv* 意为“废墟”或“空虚”；也有学者认为经文中的“深渊”可能隐含了巴比伦创世故事中上帝（马杜克）击败海怪（提尔马特），将提尔马特尸体撕成两半各做成天空和地面的典故。所以“在未有天地之前”，上帝并不是从“无”中创造，而是击败“混乱”和“深渊”，创造出光明和秩序来。所以上帝不是从无，而是从“无形”的“混沌”中创造。因此，根据希伯来圣经产生的古代近东的文化环境和土壤，冯象用“无形”代替“空虚”的译法，应该更可取。因为“上帝从虚空中创世，是希腊化以后的玄学解释”^②，并非更早的希伯来文化的“原貌”。

李炽昌先生在考察这段经文时指出：希伯来圣经从没有形状的“有”

① 冯象译注《摩西五经》，Oxford: Oxford University Press, 2006, Printed in Hong Kong, 第1页。

② 同上。

中创造的观念，与中华古籍中的“创造”观念有相吻合处。例如《老子》第二十五章强调“有物混成，先天地生”；《淮南子·精神训》中强调“古未有天地之时，惟象无形”；等等。因此，用中华古籍中的汉字“混沌”翻译希伯来文 *Thv vbhv*，实际上起到了连接两个陌生经典中似曾相识的宗教世界的功能，从而开启了相互理解、启发与转化的门扉。^① 这应该是一个外来经典成功适应本土化翻译的范例。

六 宗教经典翻译的特殊性

语言的翻译是架构起不同人种、不同文化之间相互理解和友谊的桥梁，尤其是一部外来经典，例如《圣经》进入中华文化的语境时，并非进入一个文化真空，而是进入一个有着悠久文明和历史，有着多元宗教文化传统并存的丰厚资源的文化土壤，那么外来文化与本土文化之间必然会发生一种交互影响。从本质上看，翻译就是在外来文化语言与本土文化语言之间建立起一种“交互文化性”的释义，就是“基于我们要揭示语言符号交换中蕴含的不同文化重叠部分的意图”^②。换言之，外来文化与本土文化之间既可以理解通约的共同部分，也有难以通约的异质部分。对于前者，我们会在本土文化土壤的储存库内寻找相近或相似的词予以理解沟通；对于后者，在没有更好的办法采纳之前，最简便的方法就是采用外来词的直接音译。同质与异质的并存，是文化翻译的现实。但是，宗教经典翻译的特殊性，不同于普通读物或小说的翻译，在于宗教经典所宣称的“终极存在”或“神圣性”，以及联系数以亿计的信众。因此，宗教经典的翻译，除了通常翻译所要求的“信、达、雅”之外，还要求更大、更多的慎重性。一个好的翻译，一个个好的词，犹如打开了一道道窗户、一扇扇门，可以架构起不同异质文化之间相互理解和转化的桥梁，如上述所举的“混沌”一词的翻译就是一例。一个有局限的翻译、一个不恰当的

^① 李焯昌著，林艳译《从中国创世神话的视野阅读〈创世记〉第1章》，载《西北师大学报》（社会科学版）2011年第2期，第1~6页。

^② 张宪：《从交互文化理解翻译》，载杨熙楠、雷保德编《翻译与吸纳——大公神学与汉语神学》，第164页。

词，可能会关闭理解的门窗，造成不必要的误解，如上述“龙”字的翻译就是一例。

七 结语：多版本中的声音

何种翻译才能称之为最适切的翻译？《圣经》中译的过程表明，最适切的翻译是一个不断努力的目标，没有最好，只有更好。《圣经》中译的过程今天仍在继续，^①它遗留下的多种版本（如，天主教思高版、新教和合本神版、和合本上帝版、新译本、现代中文译本、吕振中译本）的事实表明，神圣的奥秘可以经由人的多样化语言方式而获得彰显，没有一个译者，或者说，没有一种版本可以声称自己已经穷尽了神圣的终极奥秘，这在某种程度上论证了多版本中的神圣声音并存的有益性和重要性。对于宗教经典而言，最适切的翻译乃是承认我们所知的有限，并以谦卑的心接纳无限神圣的终极奥秘在多版本、多样化的译文中向我们展现的多元面孔，这是一条向无限可能性敞开的开放的翻译之路。

起源于两河流域古代文化土壤的圣经，不仅是基督新教的圣经、天主教的圣经，而且是犹太教的圣经，甚至部分程度上是伊斯兰教的圣经。^②它在多大程度上能被称作“正典”？换言之，它的经文和神学“在多大程度上被将旧约奉为希伯来圣经的犹太教徒，以及将部分旧约人物和篇章奉为经典的穆斯林所接受”？著名的圣经神学学者巴雅各（James Barr）的提问和回答都耐人寻味：

他（巴雅各）借用了大卫·雷蒙（David Reimer）对正典的理解，“真正的正典不是圣经，而是在圣经与解释之间的关系（linkage）”。这样，正典不是单纯的文本，而是一种关系，不同的宗教与神学传统

① 例如，由香港圣经公会出版的《新旧约全书》和合本修订版已经出版。

② 伊斯兰教也承认《讨拉特》（即犹太教的“托拉”《摩西五经》）、《引支勒》（即基督宗教《新约》中的《福音书》）、《则迦尔》（即犹太教与基督宗教中的“大卫诗篇”）经典的重要性。见段德智《宗教概论》，人民出版社，2005，第116~118页。

都是这个关系的决定性因素。对经典的尊重，也就转化为对多元宗教的尊重。^①

这提醒我们，一个好的、适切的外来宗教经典的翻译，一定包含对其进入的既定的、异于自身的“他者”的宗教经典与宗教信仰世界的必要理解和尊重，在这个意义上说，最适切的宗教经典的翻译本质上是一种与异文明的“他者”协商对话的过程，而非单方面输入教导的过程。

① 游斌：《谁的圣经？何种神学？——评 James Barr〈圣经神学的概念：从旧约观之〉》，载《道风基督教文化评论》第 19 期，香港道风书社，2003，第 285 页。

近代新教在华译名之争及其文化意义*

伍玉西**

摘 要：基督新教在翻译圣经时就 God 等一些译名发生过旷日持久的激烈辩论。本文在对这一争执过程进行梳理的基础上，对它的文化意义加以探讨。笔者以为译名不仅是一个语言与翻译问题，而且也是一个基督教如何借用中国文化资源的问题。

关键词：新教 译名 传教士

明清之际的天主教有一场旷日持久的“礼仪之争”，争论的核心问题之一是如何用中文来翻译基督教信仰的独一神（希伯来文“Elohim”、希腊文“Theos”、拉丁文“Deus”、英文“God”）。200年后，这种“措辞的争端”在新教中再度爆发，新教传教士们“在翻译圣经时又重新提出了上述老问题”^①，他们围绕着译名问题展开了长时间激烈的争论，可视为“礼仪之争”的近代延续。本文在对这一争执过程进行梳理的基础上，对它的文化意义加以探讨。

* 本文为广东省教育厅“千百十人才”课题《近代基督教与儒学关系研究（1807~1949）》阶段性成果。

** 伍玉西，历史学博士，韩山师范学院历史系副教授，研究方向为早期基督教史和中国基督教史研究。

① [美]丁题良：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》，沈弘、恽文捷、郝田虎译，广西师范大学出版社，2004，第15页。

一 “上帝”与“神”的论争

以《圣经》权威对抗教皇权威是16世纪西欧宗教改革一个非常重要的方面，宗教改革后产生的新教非常重视《圣经》在各种文化中的翻译。1807年来华的伦敦会（the London Missionary Society）传教士马礼逊（Robert Morrison）是第一位入华的新教传教士，在他动身来华之前，差会指示他“要把圣经翻译成中文，而传教不是首要任务”^①。他以在大英博物馆抄录的馆藏部分《圣经》中文译稿为基础，加上伦敦会另一位传教士米怜（William Milne）翻译的少数经卷，于1819年11月完成了全部《新旧约全书》的翻译，取名《神天圣书》，于1823年在马六甲出版。几乎与此同时，在印度，生于中国澳门的亚美尼亚人拉沙（Joannes Lassar）与英国浸礼会（Baptist Church, the England）传教士马什曼（Joshua Marshman）经十多年的共同努力，完成了《圣经》的全部中译，于1822年出版。

在《圣经》中译过程中，基督教的某些术语，如“angel”“baptism”“God”等词的中文表达是个很大的难题，其中尤以“God”的中译最令人困惑。马礼逊将其译为“神”，但他在其他场合也用“真神”“真活神”“神天上帝”“真神上帝”等名称，他到晚年时倾向于译成“上帝”。米怜开始时认为可用“神”“主”“神主”“神天”“天地之大主”“天”等来译“God”，后来则主张用“上帝”。而马什曼的《圣经》中译本也将其译为“神”。由于马礼逊译本为来华传教士广泛接受，加上马礼逊本人的巨大影响，他的这种自相矛盾的做法“开启日后修订和重译《圣经》时涉及‘神’和‘上帝’译名的争论”^②。

马礼逊在译完《圣经》后感到他的译文不够完善，需要修订，他除自己进行某些修订外，还曾邀在南洋传教的伦敦会传教士麦都思（Walter Henry Medhurst）与他一起修订，也曾嘱他的儿子马儒翰（John Robert Morrison）能继续他的事业。但在马礼逊生前，中译《圣经》的全面修订

^① [英] 马礼逊夫人：《马礼逊回忆录》，顾长声译，广西师范大学出版社，2004，第18页。

^② 龚道运：《近世基督教和儒教的接触》，上海人民出版社，2009，第24页。

工作终未能进行。随着越来越多的传教士来华传教,《圣经》中译本的修订工作已是势在必行。1835年,麦都思联合马儒翰向“英国与海外圣经公会”(British and Foreign Bible Society)建议,修订中译本《圣经》。同年,由麦都思、马儒翰、普鲁士传教士郭实腊(Charles Gutzlaff)和美部会(the American Board of Commissioners for Foreign Missions)传教士裨治文(E. C. Bridgman)组成4人小组,由麦都思主持,共同修订马氏译本。到1838年,《新约》《旧约》的修订工作全部完成,分别命名为《新遗诏圣书》《旧遗诏圣书》。但此修订本仍然不够理想,传教士呼吁有一个更好的译本。

鸦片战争后,新教各派传教士已有了联合修订《圣经》中译本的条件。1843年8月,伦敦会传教士召集来华新教其他各派传教士到中国香港开会,目的在于“使圣经的修订达成共识,并使新的译本能得到英国和英国圣经公会的批准”^①。会议决定组成一个总委员会,各传教站组成地方委员会,对《圣经》作全新的翻译。就在这次会议上,各差会之间爆发了译名之争,传教士们对“God”“soul”“spirit”“baptism”“Holy Spirit”等基督教术语的中文表达产生了激烈的争论,特别是“God”的中译没能达成共识。在19世纪30年代的《圣经》修订本中,麦都思、郭实腊等人接受米怜晚年的主张,以“上帝”来移译“God”,以“神”来移译“god”。在香港会议上,麦都思正式提出以“上帝”为统一的汉译,得到伦敦会其他传教士的赞同,但美部会却坚持用“神”来移译,最后决定这个问题留待总委员会会议作最后的裁定。^②在“英国与海外圣经公会”的催促下,自1847年6月开始,《圣经》中译总委员会在上海召开翻译会议,参加者是英国伦敦会的麦都思、施敦力(John Stronach)、美部会的裨治文、美国长老会(the Presbyterian Church in the USA)的娄礼华(Walter M. Lowrie)和美国圣公会(Episcopal Church in the United States of America)的文惠廉(William Boone),因娄礼华不久后遇难,由伦敦会的美魏茶(William

^① Irene Eber. The Interminable Term Question. In Irene Eber, etc., ed., *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Distribution: Steyler, 1999, p. 135.

^② 龚道运:《近世基督教和儒教的接触》,第106页。

Charles Milne) 代替。到 1850 年 8 月,“委办本”(Delegates Version)《新约》的修订工作全部完成,他们虽标榜“重译”,“但仍在相当大的程度上以原译本为基础,实际上是修订”^①。

在他们合作翻译的过程中,“God”的中译仍然没能达成共识,英国传教士主张译成“上帝”,而美国传教士则力主译成“神”。在双方都无法说服对手的情况下,总委员会决定,凡是出现“God”的地方就空起来,各地的圣经公会或相关机构出版这个版本的《圣经》时再用他们喜爱的名称补上。后来,美国圣经公会采用了“神”版,而“英国及海外圣经公会”则采用了“上帝”版。由于在“委办本”《旧约》翻译的过程中,双方争执进一步发展,伦敦会传教士遂于 1851 年从总委员会分离,单独准备他们自己的译本,于 1854 年出版了“委办本”《旧约》。美国几个差会的传教士合作,也最终于 1863 年出版了新译的《旧约》。

在“委办本”《圣经》出台前后,来华新教传教士不同程度地卷入了译名之争,英、美圣经公会,甚至西方外交官也涉足其中。这场争论基本上分为两派,美国各差会传教士为一派,主张把“God”译成“神”,伦敦会传教士为一派,力主译成“上帝”。所以,“上帝”与“神”的争执实际上是在英美传教士之间展开的。他们纷纷发表论文,阐述自己的见解,驳斥对方的论调。

从 1845 年到 1846 年年初,裨治文率先发表了几篇有关译名问题的短文,说明译名的重要性。在“God”一词的翻译上,他流露出自己倾向于使用“神”,如果采用别的译法,《圣经》“将会在多神和偶像崇拜的中国失去其强大的影响”^②。裨治文的主张得到姜礼华的支持,他从 1845 年 3 月到 1847 年 1 月在《中国丛报》上发表了 5 篇文章,反对使用“上帝”,为“神”这一译名进行辩护。他的理由是:根据《圣经》权威、福音传统和基督徒习惯,在世界上任何一个民族中,用以表述独一无二神名称的是那能表达神圣之意的类名。他举例说,基督教的独一神名在希腊文中选择“Theos”而不是他们的至上神宙斯(Zeus),在拉丁文中选择“Deus”而

^① 吴义雄:《译名之争与早期的〈圣经〉中译》,《近代史研究》2000 年第 2 期,第 213 页。

^② [美] 雷孜智:《千禧年的感召——美国第一位来华新教传教士裨治文传》,尹文涓译,广西师范大学出版社,2008,第 225 页。

不是他们的至上神朱庇特 (Jupiter)。^①他认为, 中国人崇拜各种神明, 它们被冠以“鬼神”的共称, 而以“神”的共称最为常见, 《孟子》中有“圣而不可知之之谓神”的说法, 可见“神”是类名, 与《圣经》中的“God”的用法是相吻合的。至于“上帝”, 它是“中国至上神的名字”^②, 是中国人崇拜的偶像之一, 尽管地位很高, 但“既不能表达原词的一般含义, 也不能反映《圣经》中独一真神的崇高地位”^③。所以, 应该使用“神”而不是“上帝”或“天”作为“God”的中文译名。^④ 1847年娄礼华死后, 在美国传教士中发表关于译名问题文章最多的是文惠廉。他认为: “中国人是多神论者, 而不是独一神论者。他们不知道真正的上帝, 也没有任何与此相类似的存在的观念。因此, 他们的最高神只能被视为万神殿中的主神, 而不是我们所称的独一神”。在“中国人主神的名字”与“中文中能概括所有神的类名”这二者必居其一的选择中, 文氏主张选择后者, 因为这样的话, “就正确地遵守了十诫的第一诫, 也符合《圣经》中其他教诲, 同时对于禁止此种风行的多神崇拜也是必要的”。^⑤ 美部会的卫三畏 (Samuel Wells Williams) 也说: “人们都认为朱庇特和宙斯就是神, 但是犹太教徒、使徒和基督教徒并不这样认为。保罗曾经在路司得一座朱庇特神庙前当着祭司们布道, 通过朱庇特来讲解神的存在和特质。他把朱庇特称作‘虚妄’。我认为中国人的‘上帝’也是一样。”^⑥

与美国传教士这种以“神”为译名的主张针锋相对, 英国伦敦会传教士则提出了应以“上帝”为译名。

① Walter M. Lowrie, “Remarks on the Words and Phrases Suited to Express the Names of God in Chinese”, *the Chinese Repository*, Vol. 15, p. 597.

② Ibid., pp. 579, 596.

③ Walter M. Lowrie, “Terms for Deity to be Used in the Chinese Version of the Bible: The Words Shangti, Tien and Shin Examined and Illustrated in a Letter to the Eidtor of the Chinese Repository”, *the Chinese Repository*, Vol. 15, p. 317.

④ Walter M. Lowrie, “Remarks on the Words and Phrases Suited to Express the Names of God in Chinese”, *the Chinese Repository*, Vol. 15, p. 596.

⑤ W. J. Boone, “Defense of the Proper Rendering of the Word Elohim and Theos into the Chinese Language”, *the Chinese Repository*, Vol. 19, pp. 346 - 347.

⑥ [美] 卫斐列: 《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》, 顾均、江莉译, 广西师范大学出版社, 2004, 第95页。

麦都思针对“神”派的“‘上帝’是中国主要偶像”的观点，指出“上帝”不是中国人的偶像，而是中国人所表达的宇宙最高存在，这可以在中国最佳和最权威著作中找到根据。^①他在《中国丛报》上发表长文，从中国古典文献中寻找中国人用“上帝”来表达最高主宰的证据。他认为，“中国人用‘帝’来表达不可见的、神圣的存在”，“帝是万物的创造者和安排者”。^②当他谈到使用“上帝”一词的好处时说：“用‘上帝’作为汉语中表达最高存在的术语，也接近于我们的目标，即通过传播它来培养中国人的神圣和敬畏的观念。”因此，“我们应该强化它的独一神意义，而不是弱化它。”他也不反对采用“天主”“天帝”“帝”“真主”“主”等相类似的译法。至于“神”，麦都思认为，在中国文化中，它从来就没有“唯一”“最高”和“无限”的意义，它所表达的是一般性的灵和不可见的存在，并且总是与较低等的存在相联系，有点类似于西方国家的鬼怪（genii）。另外，中国人蔑视“神”，但在他们的作品和平时的谈话中，没有发现蔑视“上帝”的现象。因此，在这种基础上用“神”去表达独一神，“是一种误导而不具有建设性”。^③

伦敦会的理雅各（James Legge）认为，中国人早在史前时代就已经知道独一神，中国的“三教”共证上帝的存在。^④他在1852年著的《中国人的鬼神观》一书中，认为中文中的“上帝”或“帝”与“God”最为匹配。他在1852年的一封信中写道：“中国人确实认识上帝，他们把天地的生成归功于一位人格化的、唯一的和智慧的存在。……（中国古典文献）有大量的段落教导说，‘神’的等级低于‘上帝’，并且声称‘神’是被造的。犹太人、穆斯林和中国人告诉我们，‘神’是造物。但后来发展

① W. H. Medhurst, "Remarks in Favor of Shangdi and Against Shin, as the Proper Term to Denote the True God, Addressed to the Editor of the Chinese Repository", *the Chinese Repository*, Vol. 16, pp. 34 - 35.

② W. H. Medhurst, "An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the sacred Scripture with the Chinese language", *the Chinese Repository*, Vol. 17, pp. 234, 236.

③ W. H. Medhurst, "Remarks in Favor of Shangdi and Against Shin, as the Proper Term to Denote the True God, Addressed to the Editor of the Chinese Repository", *the Chinese Repository*, Vol. 16, pp. 34 - 36.

④ James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, London: Hodder and Stoughton, 1880, p. 245.

的结果是，中国人去崇拜‘神’，这是将‘上帝的荣耀变为谎言’。”^①

争执的结果是，双方无法就译名达成一致，分歧无法弥合，最后只得分手，“戏剧性地断送了此前新教传教士为赢得基督教征服中国的最终胜利而努力结成的宗教联盟”^②。

二 “天主”与“上帝”“神”的论争

经过几十年的努力，到19世纪60年代初，《圣经》已有不少的方言译本和南方官话本，但尚无北方官话本。1861年，“英国及海外圣经公会”的上海通讯委员会指出需要北方官话本《圣经》，并成立了一个五人委员会，他们是英国圣公会（the Church Missionary Society）的包尔腾（John S. Burdon）、伦敦会的艾约瑟（Joseph Edkins）、美国长老会的丁韪良（W. A. P. Martin）、美部会的伯亨利（Henry Blodget）和美国圣公会的施约瑟（Samuel I. J. Schereschewsky）。1864年，美国圣经公会也任命上述人员为委员会成员，以确保北方官话本的高度一致性。经过这些传教士半年多的努力，到1864年10月，在麦都思南方官话译本的基础上，《新约》的翻译已经完成了历史部分。一年后，《新约》北方官话译本的一半已经付印。^③

也就在他们进行《圣经》北方官话翻译的过程中，译名之争又起。由于“God”的中文译名没有得到统一，传教士们为此深感不安，希望能找到一个能被大家共同接受的译名。北方官话本的翻译者们既没有站在“上帝派”一边，也没有站在“神派”一边，而是提出了他们自己的方案。“苏格兰圣经公会”（the National Bible Society of Scotland）的特别代理人韦廉臣（Alexander Williamson）认为，译名的不同会使信徒们无所适从，因此他建议把“God”译成罗马天主教使用的术语“天主”。北京的

① Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar*, London: The Religious Tract Society, 1905, p. 69.

② [美] 雷孜智：《千禧年的感召——美国第一位来华新教传教士裨治文传》，第218页。

③ Ralph Covell, *W. A. P. Martin, Pioneer of Progress in China*, Christian University Press, 1978, pp. 142 - 143.

传教士经过讨论后采纳了韦氏的主张，并于 1865 年秋起草了一份由丁韪良、艾约瑟等人签名的声明，将之连同一份说明书发往各传教站，以寻求支持。

北京的这一批传教士在他们的书信及其他相关文件中，对提出以“天主”为译名进行了反复的解释。伯亨利认为，“上帝”一词长期以来在泛神论的意义上使用，不可能与基督教的独一神相匹配。“天主”也只是一个称号，不是一个专用术语，只是因为语言表达上的需要才使用它，在这种情况下，它因此就成了一个最好的术语。^① 1866 年，艾约瑟在一封长信中表明了北京委员会的立场，列举了采用“天主”译名的原因，即通过这个新的译名为他们的联盟建立一个稳固的基础，这将有助华北传教士间的团结，而不是继续分化和斗争下去。艾约瑟认为，“天主”译名特别适合于北京官话区，同时还指出，100 万中国天主教徒已经习惯了“天主”，这个术语是反对使用“上帝”译名的新教徒们的理想选择，因此他相信，传教士们团结的时候到来了。^② 施约瑟认为，作为天地万物创造者的“God”必须被清晰和明确地表达出来。在中文中，“神”的含义很多，可指称各类男神，也可指各种女神，还可用作形容词，比如“神圣”之类。在哲学作品中，它被用作弥漫于万物之中的泛神概念与事物存在的原则。所以，“神”不能用作“God”的中文译名。至于“上帝”，他认为是中国神话中某种或某类存在的名称，在孔子和司马迁那里，“天”与“上帝”是同一语，另外，“上帝”也被视为玉皇大帝，把它作为造物主的中文译名是完全错误的，他说：“我越是审视这个术语在当地的权威用法，越是相信译 God 为‘上帝’会进入唯物主义或者庸俗的偶像崇拜的泥潭之中；如果不是去完全消弭神圣启示的教义，也是叫人含混不清。”他也反对根据希伯来文“Elohim”来音译基督教的独一神，因为这样做的话就与中国语言文字没有关系，中国的听众和读者不能萌生敬畏感。他在布道和谈话过程中一直使用“天主”一词，因为他认为中国人或多或少知道这个词的含义，

① Irene Eber . The Interminable Term Question. In Irene Eber, etc , ed . , *Bible in Modern China : the Literary and Intellectual Impact* , Sankt Agustin : Institut Monumenta Serica ; Nettetal : Distribution : Steyler , 1999 , pp. 148 - 149 .

② Ibid . , p. 149 .

它与偶像崇拜毫不相干，天主教和东正教已在他们的宗教作品使用了“天主”。他希望，只要那些不同意使用“上帝”译名的人能够团结在“天主”译名之下而不是形成第三派，译名问题就会解决。^①

当发生“上帝”与“神”之争的时候，丁韪良尚在宁波传教，但他并没有完全站在美国传教士一边。1854年，他向美国长老会总会请求在他所著的中文辩道书《天道溯源》中既可以使用“上帝”，也可以使用“神”，并且列举了这样做的理由，但他的建议遭到了否决。^②当译名之争再起时，在北京的丁氏又支持起“天主”译名，他的理由是：“天主”已被广泛使用在新教徒的传教和布道当中，没有一点异教的色彩。由于天主教的努力，这个词在全中国范围内已是家喻户晓。采用“天主”译名的话，还可以得到天主教徒的支持。他希望使用“天主”一词使分裂于“上帝”与“神”之间的新教各派得以重新联合起来。^③丁韪良的初衷在于如何使新教各派团结，至于使用哪一种译法，他并不从一而终。

但是，事情的发展并不如在北京的传教士们所愿，他们低估了对于“天主”的反对力量。来自南方的反对阵容特别地强大，他们一再宣称，译“God”为“天主”会使中国人把新教与天主教混为一谈。在上海的传教士罗伯特·尼尔森（Robert Nelson）强烈反对使用“天主”，他认为，某些证据表明，天主教与偶像崇拜并不是不能相容的，“天主”一词会给新教引入泛神论开辟道路，因此，只有译为“神”才能避免这样的错误。^④

这样一来，北方官话本《圣经》的翻译者不仅没有团结新教各派，反而形成了一个第三派，即“天主”派。1872年，官话本《新约》翻译完成，美国圣经公会采用了“真神”版，而“英国及海外圣经公会”则有两个版本，一个是“上帝”版，另一个是“天主”版。1890年在上海召开

① Irene Eber. The Interminable Term Question. In Irene Eber, etc., ed., *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Distribution: Steyler, 1999, pp. 150-151.

② Ralph Covell, W. A. P. Martin, *Pioneer of Progress in China*, Christian University Press, 1978, pp. 66-67.

③ Ibid., p. 144.

④ Irene Eber. The Interminable Term Question. In Irene Eber, etc., ed., *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Distribution: Steyler, 1999, p. 152.

的传教士大会上决定对《圣经》加以重新修订，成立了“深文理”“浅文理”与“官话和合本”三个重译委员会，对“God”的中文译名采取了尊重各自习惯的做法，不求统一。1919年出版的影响深远的官话和合译本《圣经》，有“上帝”和“神”两个版本。一个世纪后的今天，“God”的中文译名还是没有得到统一，结果是，在中国的新教信徒中出现了“上帝”与“神”混用的现象。而在教会之外，“上帝”的影响则要大得多。

三 “译名之争”的文化意义

长时间激烈的“译名之争”是西方新教各派为争夺在华传教话语权而展开的激烈角逐。来华新教传教士来自西方不同的国家和不同的差会，文化与教派传统本有差异，又与各国在华的利益争夺相呼应，使一个本来可以互相借鉴的译名问题发展成教派之间的尖锐对立。1854年，在宁波传教的丁韪良向美国长老会总会请求在他所著的《天道溯源》中同时使用“上帝”与“神”两个译名，遭到了总部的断然否定，因此长老会在宁波的印书馆拒绝出版他的《天道溯源》。与丁氏同会的传教士麦嘉缔（D. B. MacCartee）甚至发誓说：“只要我一息尚存，在我们的印刷物中就不允许有‘上帝’的字样。”^①这种过激反应就不是将“God”译成“上帝”还是译成“神”那么简单了，教派争夺的色彩已非常明显。

马拉松式的译名之争着实令传教士们烦恼，理雅各甚至把它说成是“漫漫长夜中的梦魇”^②，他在1851年写给一位朋友的信中说：“这种争论让人疲惫不堪。这比为了挣钱或者名誉而工作要辛苦得多，但它带给我的什么都没有。”^③然而，这种争论并非毫无意义，它至少推动了传教士们对中国文化的研究和了解。为了给“God”找到一个合适的中文译名，他们在中国助手的协助下，开展了对中国文化的广泛研究，“一时之间，对中

① Ralph Covell, *W. A. P. Martin, Pioneer of Progress in China*, Christian University Press, 1978, pp. 66 - 67.

② Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar*, London: The Religious Tract Society, 1905, p. 73.

③ *Ibid.*, p. 69.

国的《四书》、《五经》、子书、类书、文集等的探讨与诠释在传教士中蔚为成风，麦都思、文惠廉、娄礼华等的论文征引的中国文献都达数十种之多。”^①他们也因此而进一步探讨了一系列相关问题，如：中国人是独一神论者、多神论者，还是泛神论者？中国人是否有创世观念？是否有上帝观念？中国宗教的特性和内容是什么？他们为此而撰写的论文和著作构成是传教士汉学的重要部分。

传教士们发现，中西方文化间存在重大差异。中国文化没有发展出如西方基督教那样的独一神观念，因此中国语言中也就不存在与基督教的上帝完全对应的术语。卫三畏在一本书中指出，在所有的非基督教国家中，只有在中国发生了译名之争，“这似乎表明了这个民族及语言的与众不同”^②。裨治文也说：“在中国语言中没有任何称谓能表达出与基督教的独一神、神性相关的概念。我们甚至可以这样说，中国语言中不仅没有这样的术语，甚至没有任何词组或词条，包含或表达了那些神启作家们给予我们的独一真神、永生耶和华上帝这样的概念。”^③即使如此，传教士们仍然主张借用中国的文化资源来翻译基督教的独一神名。在他们提出的“God”众多中文译名中，没有一个是据西文而音译的，这说明他们在这个问题上已达成共识，即译基督教独一神名为中文时需借用中国已有的概念和术语。他们的分歧就在于借用方法的不同，是应该借用个别概念？还是应该借用类别概念？他们也为此而进行了长时间的争执。

以麦都思为代表的“上帝”派认为，上帝的观念不是通过“上帝”这个术语传递的，因为术语本身并没有意义，相反是人们赋予了术语以思想内涵。^④他们很清楚，中国古典文献中的“上帝”是多神信仰体系上地位较高的神，并不等同于基督教的独一真神，但他们认为可以借用这个与基督

① 吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，《近代史研究》2000年第2期，第213页。

② [美]卫斐列：《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，第94页。

③ E. C. Bridgman, “Chinese terms to denote the deity: views of Drs. Morrison, Milne, Marshman, and others, communicated in former volumes of the Chinese Repository”, *the Chinese Repository*, Vol. 16, pp. 99 - 100.

④ Irene Eber. The Interminable Term Question. In Irene Eber, etc., ed., *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Distribution: Steyler, 1999, p. 142.

教的独一神相接近的概念，把它视为“空筐结构”，通过对它的反复诠释，赋予它以基督教独一神的新内涵，通过这样的处理，中国文化中的“上帝”也就会成为真正的上帝。

以文惠廉为代表的“神”派则认为，问题的关键不是去发现中国人是否有表达“独一存有”观念的用词，而是去寻找他们是否有与基督徒心中的上帝相一致的“独一存有”观念。^①他们致力于发掘中国文化中能表达出与世俗相区别的神性概念，他们自认为找到了这个概念，那就是“神”。他们想通过对它进行“绝对类称”（absolute-generic）化处理，来达到与基督教的独一神相对译的目的。这种通过对类称概念进行大写进而实现其绝对化的方法，在西方字母文字世界是没有问题的，但在中国却遇到了麻烦，因为方块汉字没有字母文字中那种用以区分特指与泛指的大小写。把“神”作为基督教独一真神的中文译名，基督徒感到别扭，教外中国人根本就不接受。据《中华归主》的统计，在1920年出版的各种中文《圣经》中，“上帝”版占有绝对优势。其中，文言文译本的“上帝”版占98%，“神”版仅占2%；白话文译本的“上帝”版占89%，“神”版占11%。^②这种现象说明，“上帝”战胜了“神”。

“天主”派的基本出发点是希望新教各派团结，停止译名之争，在理论上并没有什么建树。“天主”一词在中国古代文献中出现较晚，首见于西汉。《史记·封禅书》说：“八神，一曰天主，祠天齐”^③，天主系八神之一。佛教传入中国后，佛经中称诸天之主为“天主”。朝贡国有时也称中国帝王为天主，据《宋书》记载，呵罗单国王在表文中称南朝宋帝刘义隆为“无忧天主”^④。可见，“天主”含义多样，确如罗伯特·尼尔森所说的有泛神论之嫌。再加之长期以来形成的教派偏见，新教徒很难从感情上接受天主教使用的“天主”一词，他们宁可使用“主”，也不愿采用“天

① Irene Eber. The Interminable Term Question. In Irene Eber, etc., ed., *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Distribution; Steyler, 1999, p. 142.

② 中华续行委办会调查特委会编《1901~1920年中国基督教调查资料》下册，中国社会科学出版社，1987，第1244页。

③ 《史记》卷二八。

④ 《宋书》卷九七。

主”。

避开传教士们的神学和教派背景不谈，单就他们对中国文化的理解和把握来说，“上帝”派略胜一筹。“上帝”一词最早出现在甲骨文中，在其他先秦文献中也频频出现，无论是指处于高位的神灵，还是指人间的帝王，都具有神圣的光环，其地位和影响远胜于“天主”，也远胜于一般的“鬼神”。把“上帝”作为“God”的中文译名，既借用了中国已有的术语，又契合了中国人崇拜古代神圣与权威的心理，不失为成功的译名。“神”派试图在中国移植西方世界中处理基督教独一神译名的通常做法，虽有历史的依据和成功的范例，但在中国却有点水土不服，因为中西方文化存在重大差异。

总之，“God”的中文译名不仅是一个语言与翻译问题，而且也是一个基督教如何借用中国文化资源的问题，“上帝”派以其深度地把握了以儒家为主体的中国文化的基本精神而取得成功。

从汉译本序言看圣经汉译思想的流变^{*}

任东升 门 泷^{**}

摘 要：译作的序言跋语是译者翻译思想的重要载体，具有前理论性质，对翻译研究具有重要文献价值。在漫长的圣经汉译史上，一些西方译者和华人译者通过序言对自己的翻译活动和翻译原则做出记录。本文通过对八篇历时《圣经》汉译本序言加以分析，探讨中西方译者在翻译意图与效果意识、汉语审美意识、文化协商意识、译者主体意识上的渐变过程，对于圣经汉译史的研究有重要的史料价值和理论价值。

关键词：译本序言 《圣经》汉译 翻译思想

引 言

译作序言旨在说明书籍著述、编次体例和作者情况，是译者以中介者的身份沟通原作者与译文读者的开始，对时下的翻译实务进行总结和理性思考。译序已构成翻译话语系统中的重要组成部分，显示了“隐形”译

* 该文原载于《天津外国语大学学报》2012年第5期。

** 任东升，中国海洋大学外国语学院教授，翻译研究所所长；门泷，中国海洋大学外国语学院英语系硕士研究生。

者的翻译思想和特定时代的翻译规范。^① 英国翻译理论家巴斯奈特的观察是，通过研究某一时期译者在序言中对翻译的比喻可以探讨当时的翻译观。^②

圣经汉译历史源远流长，自近代以来产生过文理（文言）、浅文理（浅文言）、官话（白话）、现代汉语四种语体的全译本和多卷本。在此期间，多位中外译者为其《圣经》汉译本作了序言，观察和审视自己的翻译实践，提出圣经汉译的思想。本文选取八个较有代表性的历时译本序言，探讨圣经汉译史上翻译思想的流变。

一 来华传教士的圣经翻译思想： “本意—读者—文化”的流变

（一）最早的圣经汉译本序言：唯图保存《圣经》的本文本意

近代圣经汉译的历史通常从英国传教士马礼逊（Robert Morrison, 1782 - 1834）入华的 1807 年算起。不过此前来华的耶稣会士从西方带来了《圣经》并私下进行翻译。1803 年出现了最早的圣经汉译本序言，即贺清泰（P. L. Depoirot, 1735 - 1814）的《〈圣经〉之序·再序》，该序言表达了《圣经》的文本观、翻译原则及对译者主体的要求。

（1）文本观和语言观。《圣经》乃“天主之意，天主之语”，而其人间作者“记载书上，从无私意增减，故无丝毫差之处”^③。这不仅指明了《圣经》文本的“神语人言”性质并且表明《圣经》（原文）语言的绝对权威和《圣经》诠释的唯一性。

（2）翻译观、翻译宗旨和翻译原则。贺清泰表达了《圣经》翻译靠圣灵“感召”的翻译观。翻译宗旨是“唯图保存《圣经》的本文本意”。翻

① 孙昌坤：《译作序言跋语与翻译研究》，载《四川外语学院学报》2005 年第 6 期，第 128 页。

② 陈德鸿、张南峰：《西方翻译理论精选》，香港城市大学出版社，2000，第 190 页。

③ 贺清泰：《〈圣经〉之序·再序》，1803，徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1949，第 40~45 页，下同。

译原则是“合对本文，全由不得人，或添或减，或改说法”，即译者只是天主“圣意”的听写者，从而形成了机械直译甚至逐字译的传统。

(3) 对翻译主体的要求。“虔诚敬慎，唯恐背离《圣经》本意，不图悦人听，唯图保存《圣经》的本文本意”。“虔诚敬慎”“不图悦人”即绝对忠实《圣经》原文，是《圣经》翻译对译者主体道德修养和翻译态度的要求。

(4) 读者因素和译本的篇章体制。贺清泰将《圣经》译本的读者分为两类：看重“诚心爱求道理”的“贤人”和“不图取悦神，而悦耳目”的一般读者。因此制作了“主一副文本”的篇章体制：直译“大字”和夹注“小字”。如此，《圣经》本文就不会“零零碎碎不成篇章”。虽然主张效法“忠实”，但贺清泰在实际翻译操作中体现了灵活性，意识到在语言转换时“若不解明，人看不懂，不但无益，而且有害”，因此就不得不考虑译文的读者因素。

来华传教士置身于缺乏宗教热忱的中国特殊语境，尽管在很大程度上必须遵从西方教会的权威解释和西方圣经翻译传统，以“本文本意”为重，但他们也在主动探索翻译《圣经》的有效方法和接受效果。因此，这份《圣经》译本序言标志着宗教经典译者“主体意识的觉醒”^①，为后来的圣经译者探索圣经汉译的有效途径奠定了理论基础。继贺清泰之后，第一位来华的新教传教士马礼逊通过总结自己的圣经汉译实践，提出了译者的“双重责任”观：其一要正确地理解原文的意义、感情和精神；其二要用清楚、正确、熟练的文字，将原文的意思和精神表达出来。比起贺清泰的机械忠实，马礼逊的主张更强调发挥主体能动性。而马礼逊之后的圣经译者逐步认识到，《圣经》的汉译要遵循中文写作风格，不应拘束于原文文字，而是要考虑“中文表达对于非基督教文化中的意义”^②。

(二) 施约瑟译本序言(1874)：协调双语文化的意识

具有犹太家庭背景和深厚的希伯来文知识的著名汉学家、美国圣公会

① 任东升：《宗教翻译思想探究——〈法句经序〉与〈圣经之序·再序〉比较》，《外语与翻译》2010年第2期。

② 尤思德：《和合本与中文〈圣经〉翻译》，蔡锦图译，国际《圣经》协会出版社，2002，第55页。

上海教区主教施约瑟 (S. I. L. Sehereschewsky, 1831 - 1906) 意识到使用“深文理”翻译《圣经》的局限性, 开创了圣经汉译史上采用“浅文理”和官话翻译《圣经》的先例。这是《圣经》翻译上的重要进步, 浅文理本的出版为广布福音起了相当重要的作用。

施约瑟在 1874 年《旧约》例言中首先指出“《圣经》者天主所启示也”, 指出《圣经》语言的权威性。因此“书中定义悉照原本不敢增减一字”。同时也指明译者的任务“无非曰译者易也, 易字画而已, 读者勿以浅易而藐视之”。施约瑟强调了两个方面: 尊重原著, 同时注重汉语表达。用他的话来说, 就是“尊重原著要以汉语的承受程度为限”^①。他追求的文体是“学者可以接受, 同时所有不是文盲的人也都能阅读和理解”^②。按他的理解, 其译本的目标是忠于原文、令人满意、符合语言习惯的中文。

施约瑟形成了一套独特而行之有效的翻译原则和方法, 认为外来文化特色不应嫁接到汉字里面, 中国的风俗习惯需原封不动地保留, 显示了他既忠实于《圣经》原文又能充分利用汉语言资源的非凡能力。在 1919 年《官话和合译本》面世前的 20 年间, 施氏的浅文理《圣经》成为教会和信徒当中最受欢迎的译本。

(三) 杨格非新约译本序言 (1885): 动态对等的前奏

继施约瑟之后, 伦敦传道会的传教士杨格非 (Griffith John, 1831 - 1912) 也认为文言文过于艰深, 而当时的官话又带有浓厚的地域性方言的味道, 故尝试走中间路线, 进行浅文理的翻译。杨格非不仅精通中文, 在翻译理论方面也有独到的见解。从其 1884 年作的新约序言中可大致看出他的几点翻译宗旨。

(1) 文本观和翻译原则。“此书……乃作者被上帝之神所感, 而按上帝之意以写也。”杨格非也指明了《圣经》的神语人言性质, 因此“书中奥义, 皆按原本, 不敢增减一字”, 即忠实于《圣经》的本文本意。

^① 张利伟:《施约瑟及其圣经汉译的原则和方法》, 载《中国翻译》1994 年第 6 期, 第 43 页。

^② 伊爱莲:《圣经与近代中国》, 蔡锦图译, 汉译《圣经》协会有限公司, 2003, 第 87 页。

(2) 对译者的要求。“圣书贵大义之昭明，不贵文辞之工丽”，因此译经的目标是译出原文的准确意义，“译此书者，必按本文逐字逐句，细心译出，务使词能达意，语不离宗”。同时只使用可以清楚表达原文所有意思的词汇，“或有文字清华，而无当于本文之义者，不取也”，即一段译文若逐字翻译会导致晦涩难明或曲解作者的意思，因而要避免字面的翻译，根据意思翻译出来。由此可见杨格非的译经原则为非字面（non-literal）翻译，通过灵活的意译追求对原文的忠实。

序言中体现的翻译原则和思想与杨格非自己制定的七条译经原则相呼应，提出了一种以灵活的“意译”追求对原作“忠实”的翻译方法，与美国当代《圣经》翻译理论家奈达提出的“动态对等”标准十分相似，是对圣经汉译理论的重大发展。^① 杨格非的《圣经》译本在当时因为“意译”而招致许多批评和攻击。然而，他以此达到既忠实原文、又尊重中文习惯的翻译思想体现了理论探索的勇气。

值得注意的是，绝大多数参与圣经汉译的传教士译者是名副其实的汉学家（马礼逊、施约瑟、杨格非是优秀代表），他们在圣经汉译实践中充分考虑了目的语读者的接受因素，在忠实于《圣经》本文本意的前提下尊重汉语表达习惯，对圣经文化和中国文化采取“协商”的态度，使《圣经》不仅面向传教目的，也适于普通大众阅读。他们通过圣经汉译实践提炼出来的翻译思想体现出了翻译活动的一般发展规律，更因为涉及外语和汉语的翻译转换，因而理应纳入中国翻译理论之内，并占据中国翻译研究的一席之地。

二 与中国翻译思想接轨：华人译本

以1908年严复翻译《马可福音》前四章为标志，中国翻译家开始介入《圣经》翻译。^② 实际上，“和合本”出版后不久，华人学者出于对以传教士译者为主导的汉译本感到不满意，就有“改订”和“重译”的冲

^① 赵维本：《译经溯源——现代五大中文〈圣经〉翻译史》，中国神学研究院，1993，第23页。

^② 任东升：《论严复的圣经片段翻译》，《东方翻译》2011年第2期，第13页。

动。自 20 世纪 30 年代开始，中国圣经学者开始了独立的译经工作，与此同时，对圣经汉译理论也做出了可贵探索。

（一）王宣忱新约译本序言（1933）：重译圣经的理念

中英文造诣甚深且懂《圣经》原文的中国学者王宣忱曾帮助美国基督教长老会传教士狄考文翻译官话和合本。王宣忱参与和合本的翻译是传教士与中国学者合作期的标志之一。狄考文去世后王宣忱独立重译新约全书。他依据 1916 年伦敦印行的拉丁文原本，参照 1901 年纽约印行的英文原本，并参考马礼逊、狄考文等人的汉译本，在 1933 年译完。

在其序言中王宣忱表明了自己“重译之由来与志愿”乃“期不失原文语句流利”，这也是他参照拉丁文原本进行重译的原因。在序言之后的凡例中，王宣忱再次指出重译新约的宗旨是“为求文字流畅”，对原文详加核对，“不因文字之工雅致失原文之意义”。这一点与杨格非忠实《圣经》本文本意的原则颇为相似，可见王宣忱重译的原则即为在忠实的前提下力求语意流畅，再现原文意义。如旧译中将恶灵均译作“鬼”，重译则分别译之。

王宣忱译本受和合本影响较深，这可能与其曾协助狄考文翻译和合本有关。这是第一本由华人独立译出的中文《圣经》，揭开了华人圣经学者独立译经工作的新篇章。

（二）吴经熊《圣咏译义初稿》序言（1946）：以诗译诗

吴经熊（1899~1986）是民国时期重要的法学家，也是一位信仰笃定的天主教徒，1939 年受蒋介石之请将圣咏及新约翻译成文言文，于 20 世纪 40 年代中期出版了翻译圣经《诗篇》（Psalms）的《圣咏译义初稿》。

初稿附随三篇序言。第一篇为法文，作者是当时任上海代牧区主教的耶稣会士法国人惠济良（Auguste Haouisée）。第二篇的作者是南京总主教于斌。在他看来，吴氏译文“既深得《圣咏》之神韵。且妙句天成。不见斧凿之痕。非好学深思。具天才而得神助者。恶能致此妙果。虽谓为译界开一新纪元可也”。可见，吴氏译文贴切地传达出原作的精髓和气质，且很符合中国人的诗歌审美习惯。第三篇的作者是江苏海门朱主教希孟。他

对吴经熊译文之特色，及其对教会的意义大加称赞，认为“故今吴子之圣咏华译。洵为应时之作。既可供治《圣经》学者参考之用。又可使教中人士。于诵大小日课时。得以含英咀华。玩索精意。其有功于吾华圣教。岂小也哉”。这等于指出了吴氏译本在帮助教义传播上的重要价值。

吴氏译文语体是浅近文言文，体裁是中国传统诗的骚体，在形式上体现出非常鲜明的传统文化特征。这样的语体形式同文体特征是中国传统思想精神的表征和载体。吴经熊对这种翻译特征做过解说：“我的翻译之所以这样为中国学者所接受，原因之一就是使得《诗篇》读起来像是中国人自己写的自然诗。这样，在我的同胞眼里，它们就既是熟悉的又是新鲜的了——熟悉得不足以成为老生常谈，新鲜得不足以离奇古怪。”^① 吴经熊的《圣咏译义初稿》的意义并不仅仅在于其语言特色和文学价值，而更是一个中西文化融通的尝试和开拓。^②

（三）吕振中新约译本自序（1946）：以直译求真意

燕京大学宗教学院教师吕振中于1940~1946年，据新约希腊文《圣经》译成初稿，由燕京大学出版。“自序”中清晰体现了吕振中译经的原则和思想。

（1）翻译原则。序言中对直译与意译适用范围加以区分，并明确指出“惟于《圣经》须以直译为主，一词一句，一字一点，皆须注意周到”^③，即以直译为主，尽量表达原文每字之意义，追求的最终译文是“晓畅流利之直译”。

（2）译经文体问题。序言中体现了吕译独具特色的一面，即在文体的选择上“实可尽量应用中国之语法，或中国人所说得通而听得懂之新语法”，这样做的目的是“将新约时代原文的真意义，予以选择介绍”，以求务将新约的原文真意表达。吕振中在实际的翻译操作中尽量保持原文语法结构，同时力求“语气连贯，轻重得体”，以达到维“信达雅之最大

① 吴经熊：《超越东西方》，社会科学文献出版社，2002，第351页。

② 任显楷：《“优游圣道中，涵泳彻朝夕”——谈吴经熊〈圣咏译义初稿〉与中国传统思想的互动》，载《圣经文学研究》，2011，第258页。

③ 吕振中：《新约译稿》，燕京大学神学院，1946。

均衡”。

(3) 读者因素及对译者主体的要求。“官和译本……供一般人之普通阅读，固无不可”而重译面向的读者群为“一般非基督徒之读书人，与神学生，传道人，经学家等之研究”。同时，《圣经》一书“必须令普通人易于聆悉，一般平民易于阅读，方能收普及之效”。因此译者需做到“每有可用优雅恰当之文言以他译者，反不能不用较长之白话”。

此译本独具特色，以直译为主，保存原文之结构并大胆尝试新词语新语法。同时忠实地把希腊原文和希伯来原文直译成中文。这种准确忠实同时兼顾文体流畅的翻译方式是意译所不能达到的，颇费心血，如序言所言“晓畅流利之直译，非不可能，直较难耳”。故此译本获得了相当的称誉，成为国内很多研究《圣经》的学者的案头必备参考书。

三 两个当代集体译本

1919年官话和合译本面世以来，中国语文发生了不少演变，出现了许多现代用语。而且考古学上的发现使圣经学者对《圣经》原文有了更深刻的认识，科学化的版本校勘学也提供了许多以往无法得到的资料。这样的时代背景，促使华人教会学者联合起来以现代中文重译《圣经》。

(一) 动态对等、读者第一：“现代中文译本”序言（1979）

现代中文译本由多位华人教授组成编辑委员会，在联合圣经公会翻译研究部主任奈达博士 Dr. Eugene Nida 的指导支持下进行翻译。序言中提出了翻译的宗旨是“用现代普通流行的文体译成”，并明确提出多条翻译原则。

(1) 力求忠实、灵活、有效地表达原作的思想。同时注意一般读者对每一句译文的了解和接受问题。避免使用宗教术语或神学名词，并尽可能摆脱原文语法的束缚。

(2) 着重口语化和诵读上的流畅，以初中生的中文程度为标准。为求让非信徒都能阅读，译本尽量把含有神学术语和宗教背景的经句改译。

(3) 为使读者易于理解，尽可能减少音译词语。和合本中的不少音译

词都被意译出来。

“现代中文译本”追求译文与原文的意义相符，效果相等。奈达曾这样解释翻译的意义：翻译就是尝试让新的读者在新的语文中，获得原作者在经文里面，希望它的原读者触觉到的相同反映。译者所注重的，是如何把原文完整的意义，用译入语充分表达，用最自然和最忠实的字句反映在其上下文句的意义。^①“现代中文译本”正是遵循了这一翻译思想，注重“意义”的翻译，而非“字义”的翻译，不求原文与译文之间逐个单词的对应，译文忠实地传达原文的意思，兼顾听和读的需要，使人一读就懂、一听就明。

（二）新译本《圣经》序言（1992）

新译本《圣经》在美国乐可门基金会资助下，由数十位华人原文《圣经》学者、牧师、资深的神学讲师和对中文素有研究的基督徒翻译，从1971年开始，1976年完成新约，1992年完成新旧约，由香港天道书楼出版。

译本序言中提到了两项基本翻译原则。一方面，力求忠实原文和运用现代语文进行翻译。所谓忠实原文并非字对字的直译，而是指忠实原文的意思，并且译者依据的是更可靠的权威原文版本。另一方面，运用现代语文进行翻译是指：避免使用难读难解的字（以初中生程度为准）；对话的地方，使用普通话而非地域性方言；尽量少用成语，然而读者熟悉、易读易明，且在上下文里不太突出的，也可采用；语法必须合乎汉语，但若遇有少数西方文法结构的句子，读起来容易明白，也可以保留。从这些原则可见，译者们尽量依照原文的词序和体裁翻译，并以现代规范汉语表达。

此译本是第一部集华人学者、原文学者及语文学者之合力，从《圣经》原文直接翻译，并采用现代语文的《圣经》中文译本。它的译文更浅白，容易理解，自出版以来，受到华人教会人士的普遍欢迎。

四 中西方译者圣经汉译思想的渐变

圣经汉译历经近200年，中西方译者在译作序言以及翻译实践中有意

^① 赵维本：《译经溯源——现代五大中文〈圣经〉翻译史》，第106页。

识或无意识的持有的翻译观点对圣经汉译起到了推动作用。20世纪20年代以前,传教士拥有阐释和用中文翻译《圣经》的霸权,《圣经》的文本意义被限制在“宗教文本”的狭隘范围里。然而“和合本”的问世为《圣经》文化的传播和中国读者参与《圣经》的文学阐释提供了新的文本信息。由于中西方在宗教背景、意识形态、文化传统上的差异,不同时期的中西译者的翻译原则和从中体现的翻译思想或一脉相承,或有所差异。

(一) 译者主体意识

翻译传统上被看做是一项“隐形”的活动,但译作序言则可以让译者“现身”。贺清泰《〈圣经〉之序·再序》的出现便标志着宗教经典译者主体意识的觉醒。译者的翻译操作在很大程度上受制于《圣经》权威译文和基督教新教话语系统。不同文化身份的译者由于历史语境、翻译目的、翻译原则和方法、面向读者群体的差异,导致了宗教化的译本和文学化的译本的区别。前者往往遵循直译,凸显宗教意味的翻译策略;后者则多采用意译、弱化宗教含义等翻译手段。中西方译者的翻译操作恰恰体现了这一不同点。《圣经》译者的主体性体现在翻译策略、手段和语言形式的选择上。贺清泰意识到语言转换是“若不解明,人看不懂,不但无益,而且有害”,因此制作了“主副文本”的篇章体制以满足“不图悦神,而悦耳目”的一般读者。施约瑟和杨格非认为文言文过于艰深而选择浅文理进行翻译,顺应了19世纪末汉语语言形式由深文理向浅文理过渡的发展变化。但不可否认的是西方译者对语言形式、翻译策略选择的着眼点始终是为了更好地传播教义。吕振中在文体的选择上“尽量应用中国之语法”,以求将新约的原文真意表达。吴经熊采用中国诗歌体裁,浅近的文言文语体,在形式上体现出非常鲜明的传统文化特征。现代中文译本和新译本《圣经》都采用现代语文译经,使用合乎汉语的语法,并在文法结构的选择上体现了灵活性,易读易明。

(二) 读者反应意识

人们在谈论翻译时往往更多谈到作者、文本、译者、译本,而常常忽略读者,使读者常常被边缘化。其实著者和译者在创作和翻译时都有其目

标读者。人们常说，作者一旦创作完毕，文本就脱离了原作者，即“作者死了”^①。但圣经翻译与其他学科翻译，特别是与文学作品翻译的最大不同在于其特殊的“神语人言”性质，因此中西方译者们必须思考如何在作者和读者间寻求平衡。贺清泰虽主张完全效法“忠实”，但他指出《圣经》两种不同的读者，“主一副文本”的篇章体制体现了对不同读者因素的考虑，兼顾了《圣经》的神圣性和译文的可读性，保证了教义的传播。施约瑟对于《圣经》中中国人容易产生误解或不能接受的词句都采用了灵活变通的手段，并在翻译时采用了大量的注解，“这些注解是施约瑟译经原则的体现，即为中国读者提供方便”^②。这都在很大程度上照顾了读者的利益。同施约瑟一样，杨格非也指出以浅文理翻译“切勿以其词句浅近而藐视之”。对于西方圣经汉译者而言，要把上帝的教诲如实地传给读者，而随着文本观和语言观的变化以及译者的更迭，译本开始重视满足非基督徒和非教会人士研读《圣经》的需要。王宣忱力求“不因文字之工雅致失原文之意义”，以期“不失原文语句流利”。现代中文译本和新译本都在序言中明确指出译文要着重口语化和诵读上的流畅，以初中生的中文程度为标准。

（三）文化协商意识

翻译是目的语文化的事实。圣经汉译史承载着基督教文化与中国文化相遇、碰撞、交流的历史。面对中国的特殊文化和时代背景，来华传教士必须处理好两种文化的矛盾，探索圣经汉译的有效形式和方法。正如拉明·赛纳（Lam Sanneh）所言：“传教士们翻译《圣经》必须顾及译文语言的文化背景，传教士通过翻译并不是追求文化同一性，而是鼓励文化多元化。”^③这其实是任何异质文化进入本土文化时迫不得已的第一步。如果说贺清泰为原汁原味地传达上帝旨意而极力效法西方忠实《圣经》“本文本意”的传统代表着激进派传教士译者的翻译原则，那么杨格非主张非字

① 罗国华：《西方圣经汉译者的翻译观》，载《嘉兴学院学报》2011年第1期，第122页。

② 张利伟：《施约瑟及其圣经汉译的原则和方法》，第44页。

③ Sanneh, Lam. *Translating the Message: the Missionary Impact on Culture*. New York: Orbis Books, 1989, p. 95.

面翻译和施约瑟兼顾两种文化的做法则是在语言层面和文化层面取得“忠实”与“明达”之平衡的有效做法。施约瑟在翻译时有这样的意念：成为基督徒并不意味着西化，创立中国式的基督教不但有可能性，而且有必要性，他认为传教士不应破坏中国的民族性，外国特色也不应嫁接到汉字里面，中国的一切衣食住行、风俗习惯都必须原封不动地保留，他主张传教士为本土文化服务。传教士译者的着眼点在于如何使译文便于读者接受，从而顺利传播教义。然而中国不是基督教国家，宗教也从来没有占据主流意识形态，这与西方基督教语境下对《圣经》的理解正好相反。不信任何有神宗教的中国文人把文学性看做《圣经》的主导价值。经过中国文化环境的重塑，《圣经》呈现出“翻译文学”的面貌。吴经熊在翻译《圣经》诗歌时，采用了传统诗体这种符合中国文化的诗学形式，表现了中国传统诗学对《圣经》诗歌汉译的强大制约作用。《圣经》现代本译者的目标是《圣经》译文的文学性与时代性并重，让基督徒与非基督徒都能读懂，译文充分发挥了汉语优势，语言上具有鲜明的时代气息。

（四）翻译意图与效果意识

《圣经》首先是作为一部宗教经典被译介到中国来的。西方传教士带着明确的传教目的从事《圣经》翻译，因此“忠实”成为翻译《圣经》的必然选择。但不同时期的圣经汉译者对忠实的理解是不一样的。贺清泰“不图悦人听”，“唯图保存《圣经》的本文本意”，从而采取机械直译甚至逐字译的方法。新教传教士施约瑟和杨格非发展了马礼逊的“意义忠实”的思想，译本的目标是“忠于原文和令人满意、符合语言习惯的中文”，以博得中国人对《圣经》的理解和尊重。而中国译学是在文章学指导下的，即以写文章的态度来对待翻译，本质上是一个文章学的传统。这一传统以“信、达、雅”为核心，以“文、质”为主要话题，这就有别于西方以“忠实”为中心，以“直译、意译”为主要话题的译学传统。^①吕振中在准确忠实的同时兼顾文体流畅，现代中文译本追求译文与原文的意义相符，效果相等，新译本《圣经》把信、达、雅兼顾作为译经的指导方

^① 潘文国：《中国译论与中国话语》，载《外语教学理论与实践》2012年第1期，第5页。

针。《圣经》翻译从只面向教内需要到顺应文化交流的社会需要，从只面向有限的文化阶层到向每一位对《圣经》感兴趣的普通人，《圣经》翻译的宗教色彩一点点褪去，文化和文学色彩一点点变浓。

五 结论

圣经汉译是世界圣经翻译史的一个重要支流，汉语是世界范围内圣经翻译的重要民族语言之一，圣经汉译本是中西方译者用汉语对圣经文本进行诠释和翻译的结果。由于圣经汉译体现圣经原文语言（希伯来语、希腊语、拉丁语、英语等）转换成汉语，而且涉及汉语的四种历时语体，来华传教士和华人译者从中得出的圣经翻译思想和操作方法，尤其是结合“信、达、雅”所做的尝试，在很大程度上体现了外—汉翻译的一般规律。本文考查的八份历时圣经汉译本序言，从描述出圣经翻译意图与效果意识、读者反应意识、文化协商意识、译者主体意识上的渐变过程来看，这些具有圣经汉译特色的翻译思想对宗教经典翻译的规律性认识和多维度的理论思考，已成为中国翻译思想宝库中的重要组成部分。

《路德文集》编辑、翻译感言

雷雨田*

摘要：启动于1998年的《路德文集》中译本是一个浩大的翻译工程。本文反思了《路德文集》在翻译中的组织、分工情况和完成情况，总结了正反两方面的经验与学界同人的共同探讨。

关键词：路德文集 译文风格 翻译与编辑运作

一 中文版《路德文集》（国家“十五”重点出版项目）翻译、编辑缘起

德国著名宗教改革家马丁·路德是一位高产的作家，据说他平均每周就可以出版一本著作。1883年以来出版的魏玛版《马丁·路德文集》（16开本）108卷，尚未将他的著作完全收录。早在路德生前，鉴于他的巨大影响，他的文章就被译成了英语、西班牙语等文字。目前英语版本最著名的是美国坚垒与费城出版社1955年后连续出版的55卷本《路德文集》。

中国人知晓路德的名字是在19世纪中期，最早有徐继畲的《瀛寰纪略》和据说为马礼逊撰写的《外国史略》予以介绍。戊戌变法之后，路德

* 雷雨田，广州大学人文学院历史系教授、比较文化研究所巴哈伊研究中心主任。研究方向为路德研究、巴哈伊教研究。

的改革运动更为许多当时中国的改革家所瞩目。康有为在游历德国参观路德故居时曾吟诗颂路德曰：

兵垒翻经十月中，
板扉木榻匿英雄。
若无护法强侯在，
早与呼斯骨洒风。

康有为吸取了路德温和改革的经验，被梁启超誉为“孔教的马丁·路德”。

到20世纪初期，有关路德宗教改革的资料，已在中国学界传播开来。1902年出版的《新小说》刊登了一则消息说，该年山西院试策题是：“闻西方文艺复兴，与路德最有关系，能言其故欤？”可见路德改革运动的资料已经成为中国一些地方学生探讨与辩论的资料。

中国学界最早将路德的文章译为中文是在1939年。是年广学会出版了彭彼得的《基督教思想史》，附录中全文刊登了路德的《九十五条宣言》（即今之《九十五条论纲》）。

1949年后，中国港台地区先后出版的中文版路德著作集有：《路德选集（上、下）》（台湾基督教文艺出版社，1957）；20世纪70年代香港道声出版社出版了十册有关路德生平和论著的小册子；《路德文集：信仰与社会》（香港路德会，1992）。大陆学界只是在相关的《世界史资料》中集中选译了路德著作的某些片段。

在大陆的世界史、哲学史、思想史、宗教史和教育史方面的论著中，路德都占有重要地位。但其论述均为宏观而论，大多缺少第一手资料，当时参考的主要有马克思、恩格斯著作和路德论著的翻译片段，极少数学者利用了中文版《路德选集（上、下）》和英文版的《路德文集》（费城六卷本）、《路德书信选》，其观点跳不出马克思、恩格斯旧论的窠臼。

20世纪80年代，随着中国改革开放的形势，路德的改革运动又一次引起了学界的关注，1983年（路德年）湖南师范大学和湘潭大学联合主办了“马丁·路德宗教改革学术讨论会”，收到论文30余篇，其后约有百余篇关于路德的文章见诸报纸杂志，国内外学界称之为“中国的路德复兴”。但

由于原始资料的匮乏，加上“左”的思潮的统驭，学界对路德的研究只能是宏观多于微观；主要集中于其政治思想；拔高闵采尔而贬低路德。

1993年中国学者首次受邀参加了在美国圣保罗举行的“路德研究国际代表大会”，笔者有幸忝列其中。当笔者有点沾沾自喜地介绍了“中国的路德复兴”时，美国“和平教会”的古斯塔夫森牧师提出的问题令我十分尴尬。他问我在美国能否阅读到魏玛版《马丁·路德文集》（108卷）和美国版《路德文集》（55卷）——而在国际上这两部书已经成了路德研究的必备之书。我的回答当然令他吃惊（也许还感到好笑）。接着他表示愿意赠送给我一套美国版《路德文集》。当时我并没有在意他的话，因为其价值不菲。三个月后，古斯塔夫森牧师竟然如约寄来了《路德文集》，而且是两套！我当然喜出望外。带着一种使命感，我与路德研究于可前辈等学者商议筹划，便拟定了翻译出版《路德文集》的计划，1997年在德国海德堡举行的“路德研究国际代表大会”上宣布后，得到美国圣路易斯路德神学院等的大力支持，随即启动了这一国际合作项目。

二 组织结构

协调委员会（Coordinating Committee）

指导委员会（Guidance Committee）

编辑委员会（Editorial Committee）：

设轮值主席一人（分别来自中、美）；

联合主编两人（雷雨田、伍渭文，分别来自中国内地和香港）

联络人（Liaison Person）：美国路德会常驻香港代表

事务主任：香港路德会文字部主任担任

办公室两个（分别设在广州大学和香港路德会）

三 项目总体设计

《路德文集》翻译计划为15卷，分别包括改革论著、圣经讲章、神学和其他文选等四个主题，每卷50万字，基本包含了路德的主要论著。原计

划每年完成一卷，在大陆和香港分别出版繁简两种文本，15年内完成。总经费约为450万元人民币。

四 翻译及编辑运作

宗旨 主要为大陆学术界和华人教会提供参考资料。所以译语定为大陆现代汉语，其中的地名、人名、宗教术语等以大陆流行语和辞书为准，适当参考港台译名。

原文本的选择 美国版《路德文集》，55卷。该文本中有30卷为圣经讲章（Lectures on the Bible），中文版只选译构成4卷；在其他25卷中选译11卷。

魏玛版《马丁·路德文集》只作为参考，因为路德的原文是拉丁文和高地德语，中国学者中罕有精通者。

选文 以往汉语路德著作的翻译多为宗教界人士，所以他们选择了较多的宗教方面的文章。我们的《路德文集》主要面向学术界，所以采取了兼收并蓄的原则，各方面有代表性的文章均予收录。譬如，路德的《论犹太人及其谎言》，美国有些学者斥其为“臭名昭著”，因为它与欧洲人和希特勒的反犹主义有直接关系。长期以来德国和其他欧美学者编辑的多数路德文集均未收录。我们则将其编入文集。

工具书 《世界地名翻译词典》（中国地理出版社）；新华社译名室编：《世界人名翻译词典》（中国对外翻译出版公司）；任继愈主编：《宗教词典》（上海辞书出版社，1981）；基督教编辑室：《基督教词典》（北京语言学院出版社，1992）；邓肇明：《英汉宗教字典》（香港道声出版社，1973）；卢龙光：《基督教圣经与神学词典》（宗教文化出版社，2007）。

译者、分卷主编和审校 译者：由中英文水平较高的路德研究者和神学者担任。总主编推荐译者，经试译而确定。

分卷主编：由联合主编或其任命的学者担任。

审校：一审，译者翻译后由分卷主编或其指定的学者审阅；二审，两位联合主编审阅，润色和统稿定稿，大陆联合主编主要负责汉语，香港主

编主要负责外文；三审，由香港路德会文字部负责校对；四审，上海三联书店再请有关学者通读审阅后由责任编辑做技术处理工作。

五 成果和经验教训

本项目从1998年启动，2004年在香港出版了繁体字《路德文集》第1~2卷；2005年在中国内地由上海三联书店出版了简体版。目前将出版3~5卷。

中文版《路德文集》从筹划始已经历15个年头，至今只出版了1~2卷，加上即将出版的3~5卷，也才5卷。其中的艰辛可想而知。既有技术管理亦有文化调适等方面的原因。笔者有如下建言。

(1) 由境内外通力合作的大型翻译工程有资金来源、学术资源、相互借鉴等多方面的优势，但要注意调和各方在管理习惯、学术观点、语言风格、术语差异等方面的分歧。要坚持原则，灵活有度；最好以大陆学者为主，现代汉语为准，其翻译质量判断要按照大陆出版社的标准。

(2) 必须明确规定联合主编负责制，各机构和人员各司其职，否则因机构冗杂反倒掣肘，影响效率。根据个人经验，笔者认为可以适当订立“君子协定”，译者、审校者和联合主编之间应明确所承担的工作和交稿时间，不允许拖拉。为了保证这一点，每年编辑委员会应召开一次会议，检查工作进度，并研究和协商新出现的问题。译者加强网上交流，相互探讨提高。每卷完成后邀请学术顾问参加研讨会，总结各阶段的工作。

(3) 每卷书（50万字）的译者最多不要超过5人，以使译文风格较为统一。译者最好选聘中英文水平较高的专业研究者，给予优厚待遇，尽量保持翻译人员的稳定性和长期性。

(4) 出版的译作及时赠与学术顾问和其他有关学者以及其他有关人士评阅，注意收集各方的意见和建议，以便在后来的翻译中克服存在的问题，提高翻译和出版质量。

注：此为发言稿，其中的某些资料未注明出处，读者可参阅雷雨田、伍渭文主编的中文版《路德文集》第1~2卷的“前言”部分（上海三联书店，2005）。

四 伊斯兰教经典翻译研究

《古兰经》中“乌玛”一词含义初探*

沙宗平**

摘要：阿拉伯文乌玛（**أمة**）一词，在《古兰经》中以单数形式合计出现 50 次，包括单数主格、单数宾格、单数属格三种形式。其中，单数主格形式出现 12 次，单数宾格形式出现 15 次，单数属格形式出现 23 次。囿于篇幅，本文仅限于讨论在《古兰经》中乌玛一词的单数主格形式与单数宾格形式的具体含义。

关键词：《古兰经》 乌玛 泰伯里 马坚 民族

阿拉伯文乌玛（**أمة**）一词，一般译为“公社”（如麦地那公社）、“民族”“民众”（如“圣训”里的 **أمتي** 一般译为“我的民族”“我的民众”）。作为“民族”，该词与阿拉伯文 **قوم**（高目，宗族，民族）相对：乌玛（**أمة**）可以译为“中华民族”之“民族”，**قوم**（宗族，民族）则相当于“56 个民族”之“民族”。据学者们的统计，乌玛一词在《古兰经》中以单数形式合计出现 50 次，包括单数主格、单数宾格、单数属格三种形式。其中，单数主格形式出现 12 次，单数宾格形式出现 15 次，单数属格形式

* 本文初稿曾在中国社会科学院世界宗教研究所和江苏省委党校主办的“执政党与宗教：伊斯兰教与和谐社会”学术研讨会（2010 年 6 月 9 ~ 11 日）上宣读，并被收入会议论文集。特此感谢周燮藩教授和米寿江教授。

** 沙宗平，北京大学哲学系副教授，研究方向为伊斯兰教、中世纪阿拉伯哲学。

出现 23 次。限于篇幅，本文暂且讨论单数主格形式与宾格形式乌玛一词在马译本《古兰经》中的具体含义，以就教于方家。

本文所依据的阿拉伯文《古兰经》注释主要有：

(1) 阿拉伯中世纪“百科全书式学者”、《古兰经》注释学大家泰伯里 [الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير]，艾卜·吉耳法尔·穆罕默德·本·加利里·泰伯里^① (838 ~ 923) (希吉莱历 224 ~ 310 年，一译为塔百里)^② 的《泰伯里注释古兰经解总汇》(تفسير الطبري المعروف جامع البيان عن التأويل أي القرآن)，简称《泰伯里经注》^③。

(2) 15 世纪埃及著名学者、两个名为哲拉鲁丁^④的经注学家先后完成

① 一译为名穆罕默德·本·哲利尔，号艾卜·贾法尔。

② 伊斯兰教著名的经注学家、圣训学家、教法学家和历史学家。生于里海南岸泰伯里斯坦的阿莫勒，故名。早年在赖伊(伊朗德黑兰东北)就学，后到波斯、伊拉克等地求学，游历波斯、伊拉克、叙利亚、埃及、阿拉伯半岛等地，积累了大量珍贵资料。他通晓波斯语和阿拉伯语，谙熟犹太教、基督教和琐罗亚斯德教经典，精通伊斯兰教各派学说，熟悉古代东方各国历史文化，被称为百科全书式的学者。定居巴格达，在伊斯兰经学院从事教学和研究工作 40 年。保留至今的著作有 10 余部。马贤：《古兰经解总汇》，载《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994，第 174 页。

③ 一译《古兰经解总汇》《古兰经注集成》《泰伯里经注大全》《泰伯里氏古兰经注》等。这是一部三十巨册，蜚声伊斯兰世界的著名经注，被公认为《古兰经》注释学典范。笔者参考的版本有：《泰伯里氏古兰经注》30 卷(藏北京大学原东语系资料室，此译名见该书第 1 卷封面)，第二版，埃及穆斯塔法·巴比·哈勒比家族图书出版公司，1954 年，希吉莱历 1373 年；《泰伯里注释古兰经解总汇》26 卷(正文 24 卷，25、26 卷为索引)，第一版，埃及希吉莱书局，2001 年，希吉莱历 1422 年；《泰伯里注释古兰经解总汇》30 卷(16 册)，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯遗产复兴书局(无出版时间)；《泰伯里古兰经注》，沙特阿拉伯伊斯兰事务、基金、宣传和指导部网站(<http://quran.al-islam.com/Tafseer/>)网站。第三种版本《泰伯里注释古兰经解总汇》承《清末西北回民之反清运动》(台北，学海出版社，1988)的作者高文远(1911 ~ 2010)先生长子高迈先生慷慨馈赠，由中国伊斯兰教经学院教师沈光浩君自沙特带回北京并专程送至寒舍，特此致谢。

④ 即哲拉鲁丁·穆罕默德·本·艾哈迈德·马哈里(? ~ 1459/1460)和哲拉鲁丁·阿卜杜拉赫曼·本·艾比·拜克尔·苏尤提(1445 ~ 1505)。林松：《哲拉莱尼古兰经注》，载《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994，第 733 ~ 734 页。哲拉鲁丁·苏尤提(一译苏尤蒂)是伊斯兰经注学、历史学、语言学家，生于上埃及艾斯尤特，17 岁在开罗宗教学校执教，1486 年被苏丹任命为开罗拜伯尔斯清真寺长老和宗教大学首席教授。1501 年，因削减苏非派学生津贴引起骚乱获罪下狱去世。其著作约有 500 种，流传至今的有 100 余部。如《埃及史》《古兰经学通论》《哈里发列传》《华枝集》(一译《语言学指南》)等。杨克礼：“哲拉鲁丁·苏尤蒂”，载《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社，1994，第 734 页。哲拉鲁丁，一译哲拉伦丁，穆斯林男子常用名，意为“宗教的崇高”。

的《简明古兰经注》(تفسير الجلالين, 一译《哲拉莱尼古兰经注》)^①。

本文所依据的《古兰经》中文译本主要有: ①王静斋(1879~1949)^②的《古兰经译解》(丙种全一册)^③; ②马坚(1906~1978)的《古兰经》译本^④。

一 《古兰经》中单数主格形式的乌玛含义

阿拉伯文乌玛(أُمَّة)一词,在《古兰经》中以单数主格形式单独出现10次,与第二人称代词复数组合出现2次,单数主格形式合计出现14次。本段经文中,阿拉伯文乌玛(أُمَّة)一词的单数宾格形式出现3次,复数宾格形式出现1次。

第一, أُمَّة单数主格形式单独出现10次。

تلك أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (2: 134)

01 [王静斋译文] 这是那已经过去的群众,他们有他们的作为,你们有你们的作为(切勿以他们所做的夸耀自己),你们对他们的作为不负责任。^⑤

[马坚译文] 那是已逝去的民族,他们得享受他们的行为的报酬,你们得享受你们的行为的报酬,你们对他们的行为不负责任。^⑥

① 《哲拉莱尼古兰经注》,贝鲁特知识书局阿拉伯文版,中国伊斯兰教协会翻印,1982。

② 王静斋,回族,一名文清,中国伊斯兰教著名经学家。与达浦生、哈德成、马松亭等为现代中国“著名阿訇”。1921年赴麦加朝觐,在埃及爱资哈尔大学就读,先后访学土耳其、印度等国。回国后,先在天津创办中阿大学,主办《伊光》月报(1927年);后任北京教子胡同清真寺阿訇,并在河南与时子周创立“中国回民抗日救国协会”(1937年)。抗战期间,辗转重庆、宁夏、甘肃等地从事《古兰经》译解。通晓阿拉伯文、英文,译著有《古兰经译解》《阿汉字典》《伟嘎业》(伊斯兰教法注释)等。

③ 《古兰经译解》(丙种)全一册繁体字版,王静斋译,上海永祥印书馆,民国三十五年(1946年)。本文所引《古兰经》王静斋译文均系该译本。王静斋翻译的其他两个译本是:甲种,《古兰经译解》,中国回教俱进会刊印,民国二十一年(1932年);乙种,《古兰经译解》十册,宁夏石印本,1942。

④ 《古兰经》,马坚译,中国社会科学出版社,1996。本文所引《古兰经》马坚译文,除特别说明外均系该译本。

⑤ 《古兰经译解》(丙种),王静斋译,第25~26页。

⑥ 《古兰经》,马坚译,第15页。

[笔者直译] 那是业已逝去的乌玛，他们有他们的收获，你们有你们的收获，对于他们的行为，你们不受责问。^①

该节（2：134）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，《泰伯里古兰经注》（以下简称《泰伯里经注》）注释为“إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وولدهم”（易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和他们的后裔），此处的乌玛即一伙人（الجماعة）^②。两位同名伊玛目哲拉伦丁所著之哲拉莱尼《简明古兰经注》（以下简称《简明经注》）^③谓，乌玛（أُمَّة）指易卜拉欣、叶尔孤卜以及他俩的后裔，显然是《泰伯里经注》的简略。该节（2：134）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，王静斋教长译为“群众”，马坚教授译为“民族”。

在民国以来的现代汉语语境里，“群众”往往与干部、官员相对，特指一般社会民众；“民族”则特指某一具体的族类和人群，包括大众在内的该特定人群的全体。

تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون (2: 141)

02 [王静斋译文] 这是那已经过去群众，他们有他们的作为，你们有你们的作为；你们对于他们的作为不负责任（第27页）。

[马坚译文] 那是已逝去的民族，他们得享受他们的行为的报酬，你们也得享受你们的行为的报酬，你们对他们的行为不负责任（第16页）。

王静斋注释74^④：“这话先后说了两次，意在尽力阻止，不要以祖先妄自矜夸，更不要依赖他们的功德。‘当吹起号筒的时候，就无宗亲了’——《古兰经》（23：101）——此证清廉的祖先不能代后人免罪”。

该节（2：141）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，《泰伯里经注》注释为“والأسباط إبراهيم وإسماعيل وإسحاق”（易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派），并申明此处的乌玛即الجماعة（一伙人）。

《简明经注》（第29页）谓，乌玛（أُمَّة）所指如前所述。而该章前一

① 笔者的直译，仅供参考。

② 《泰伯里经注》第1卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯遗产复兴书局，第652页。本文所引《泰伯里经注》均系该版本。

③ 《简明古兰经注》（تفسير الجلالين），贝鲁特知识书局阿拉伯文版，中国伊斯兰教协会翻印，1982，第27页。本文所引哲拉莱尼《简明古兰经注》均系该版本。

④ 此数字系王静斋《古兰经译解》（丙种）中经文注释的编号，下同。

节(2:140)经文谓：“难道你们说过‘易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派，都是犹太教徒，或基督教徒吗？’你说：‘你们更有知识呢？还是真主更有知识呢？自己手中有从真主降示的证据，而加以隐讳的人，有谁比他还丕义呢？真主绝不忽视你们的行为’”^①。由此可见，乌玛(أُمَّة)是指“易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派”。又据《古兰经》(2:135)，“他们说：你们应当变成犹太教徒和基督教徒，你们才能获得正道”。你说：“不然，我们遵循崇奉正教的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主者”^②。此段经文讨论的核心问题是，易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派的信仰问题，即他们究竟是犹太教徒，或基督教徒，或是崇奉正教并崇拜独一无二的主宰的，还是“以祖先妄自尊夸”，或“依赖他们的功德”。

该节(2:141)经文中的乌玛(أُمَّة)一词，王静斋译为“群众”，马坚译为“民族”。该节(2:141)经文与(2:134)节经文，在字面上完全相同。

(3:104) وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

03 [王静斋译文]你们之中当有一般导人于善，命以合法的，禁止非理的，这类人均是得意的(第90页)。

[马坚译文]你们中当有一部分人，导人于至善，并劝善戒恶；这些人，确是成功的(第49页)。

[笔者直译]你们中的一个乌玛，将号召人们向善，命人行好，止人作歹。这些人，他们是成功者。

王静斋注释214：“每一社会中当有明白世事，知道社会情形的一部分人，出首负责，鼓吹大众作善事，导以合理的，禁止非法的，这是一种不限于各个人的天命，因为糊涂人负不着这种责任”(第90页)。

该节(3:104)经文中的乌玛(أُمَّة)一词，《泰伯里经注》注释为“ويعقوب والأسباط إبراهيم وإسماعيل وإسحاق”(易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派)，并申明此处的乌玛即الجماعة(一伙人)^③。

① 《古兰经》，马坚译，第16页。

② 《古兰经》，马坚译，第15页。

③ 《泰伯里经注》第3卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯遗产复兴书局(无出版时间)，第51页。以下所引《泰伯里经注》均系该版本。

《简明经注》对于该节（3：104）经文中的乌玛（أُمَّة）一词未加注释，而“导人于善”注释为引导人皈依伊斯兰教（第84页）。据此，乌玛（أُمَّة）一词即指你们中的一部分人，就是你们中“导人于善”的那一部分人。

该节（3：104）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，王静斋译为“一般导人于善”的人，马坚译为“一部分人”。

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (3: 113)

04 [王静斋译文] 他们本不相等。（有经的人之中有信者，有不信者，原不一律。^①）有经人之中有一伙端人；（坚守正道者，）他们在夜间诵安拉，^② 的表征（古兰）并且叩头（诵到应叩头的段落，俯身下拜）（第91页）。

[马坚译文] 他们不是一律的。信奉天经的人中有一派正人，在夜间诵读真主的经典，且为真主而叩头（第50页）。

[笔者直译] 他们是不一样的，有经人中有一个乌玛，他们在夜间恭诵安拉的启示，他们是叩拜者。

该节（3：113）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，《泰伯里经注》注释为“كِتَابِ جَمَاعَةٍ مَعْتَصِمَةٍ بَكِتَابِ اللَّهِ”（坚持真理的一伙人），“جَمَاعَةٌ ثَابِتَةٌ عَلَى الْحَقِّ”（有经人中抓住安拉经典的一伙人）^③。

《简明经注》虽未直接注释乌玛（أُمَّة）一词的含义，但却肯定他们是“有经人”中的正人（第86页）。

该节（3：113）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，王静斋译为“一伙”，马坚译为“一派”。“派”与“伙”，在具体内涵上相近，但在语言表达方式（口语与书面语）与词语色彩上存在细微区别。

النُّورَةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لِأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءٌ مَا يَفْعَلُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقْلَمُوا (5: 66)

05 [王静斋译文] 设若他们奉行讨喇忒、引支勒，并其他降自养主的

① 此系王静斋《古兰经译解》（丙种）正文中的夹注，下同。

② 此处的标点，原文如此。

③ 《泰伯里经注》第3卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯遗产复兴书局，第71页。

(天经)，他们定可自其头上脚下取食。(“头上”指关于精神愉快的食粮；“脚下”指食禄丰满，吃之不尽。)他们之内有一伙守中道的。(既不过，也无不及——若易卜尼色喇目等。)他们多数人的行为太恶了(第168页)!

[马坚译文] 假若他们遵守《讨拉特》《引支勒》和他们的主所降示他们的经典，那末，他们必得仰食头上的，俯食脚下的。他们中有一伙中和的人；他们中有许多行为恶劣的人(第91~92页)。

[笔者直译] 倘若他们遵奉《讨拉特》《引支勒》和他们的养主所降示他们的经典，那么，他们必定食用他们头上的和他们脚下的。他们中有一个克己的乌玛，他们中有许多人——他们的行为是恶劣的。

该节(5:66)经文中的乌玛(أُمَّة)一词，《泰伯里经注》注释为“جَمَاعَةٌ”(一伙人，一群人)^①；《简明经注》(第156页)亦注释为“جَمَاعَةٌ”(一伙人，一群人)。王静斋译为“一伙(守中道的)”，马坚译为“一伙(中和的人)”，基本含义都是“一伙”。

قال انخلوا في أمم قد خلقت من قبلكم من الجن والإنس في النار كلما دخلت أمة لعنت أمتها حتى إذا اناركوا فيها جميعاً
قالت أخرأهم لأولهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون
(7:38)

06 [王静斋译文] 主说：“你们参加在一般先你们过去的人类和镇呢^②中进火狱吧！”每有一伙进去了，它就咒骂其同类的(随它迷误的)。迨至他们一同入火狱了，他们的后一伙指前一伙说：“我们的养主啊！这等人诱我们迷误了，你给他们加倍的火刑吧！”主说：“各遭加倍的；(前后每一伙皆获加倍的罪行。‘首倡的’遭加倍的，是因他们迷信并诱人迷误；‘随从的’遭加倍的，是因他们迷信与盲从。)但是你们不知道(不知道自己和别的人均遭受刑罚)”(第23页)。

[马坚译文] 真主将要说：“你们同精灵和人类中以前逝去的各民族一起进入火狱吧。”每当一个民族进火狱去，总要咒骂她的姐妹民族，直到他们统统到齐了。他们中后进的论及先进的说：“我们的主啊！这等人曾使我们迷误，求你使他们受加倍的火刑。”主说：“每个人都受加倍的火

① 《泰伯里经注》第6卷，黎巴嫩贝鲁特阿拉伯遗产复兴书局，第363页。

② 镇呢(今译“精灵”)：阿拉伯文 الجنة الجنّ的音译，指与人类不同的被造物。

刑，但你们不知道”（第 121 页）。

[笔者直译] 他说：“你们与精灵和人类中在你们之前逝去的各个乌玛一起进火狱吧。”每当一个乌玛进入火狱，她都要诅咒她的姐妹，直至他们全体进入其中。他们中后面的指控前面的说：“我们的养主啊！这些人使我们迷误了，求你在火狱里加倍地惩罚他们！”他说：“每一个都加倍，可是你们却不知道。”

该节（7：38）经文中三次出现乌玛。首先，“乌玛姆”（أُمَّم），乌玛（أُمَّة）的复数宾格形式，意为“诸乌玛”；其次，泛指单数主格形式乌玛（أُمَّة），意为“一个乌玛”；最后，“乌赫特哈”（أُخْتَهَا），第三人称阴性代词词组，意为“她的姐妹”。《泰伯里经注》分别注释为 اللُّخْرَابِ وَأَهْلِ الْمِلَّةِ الْكَافِرَةِ（否信的诸派别和党派），جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ（某派别成员中的一伙），以及 أُمَّةٌ أُخْرَى مِنْ أَهْلِ مِلَّتِهَا وَبَيْنَهَا（属于同一派别和同一信仰的另一个乌玛）。《简明经注》对于该节（7：38）经文中出现的“乌玛”一词的三种形式，均未加以注释（第 205 页）。

该节（7：38）经文里中出现的“乌玛”一词的三种形式，王静斋分别译为“一般”（乌玛姆）、“一伙”（乌玛）和“同类的”（乌赫特哈）；马坚分别译为“各民族”（乌玛姆）、“民族”（乌玛）和“姐妹民族”（乌赫特哈）。

就此节经文翻译来说，民国年间的王静斋教长的译文处处无民族，新中国成立之后的马坚教授的译文处处有民族，此两者差别颇耐人寻味：其中也反映了在新中国成立前后^①，“民族”这一概念在回族穆斯林知识分子中的接受与认知程度的历史演进。

وَمِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ（7：159）

07 [王静斋译文] 母撒的族人中有一伙子人指示真理，并依真理作判断（第 241 页）。

^① 白寿彝谓：子实（马坚字——引者注）对《古兰经》的翻译，有文言文本和白话文本。文言文本由哈德成（1887~1943）、伍特公（1886~1961）、沙善余（1879~1968）负责，马坚 1939 年回国后参与其事，有详细注解，已全部完成。曾在《回教学会月刊》发表过三卷，并刊印第一卷作为样本征求意见。白话文本（1936~1945）即已完成初稿。白寿彝：《古兰经·序》，《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981，第 2~3 页。

[马坚译文] 穆萨的宗族^①中，有一伙人，本着真理引导他人，因真理而主张公平（第134页）。

[笔者直译] 穆萨的高目中有一个乌玛，他们以真理引导人，他们以真理作裁判。

王静斋注释523：真主先说：以斯拉衣来^②人拜牛犊，并要求必先明明看见真主以后，始肯归信；所以这些人均是厄运的。继而又说：他们之中也有幸运的，所言的那伙人却是在母撒时代有的。据传这伙子人逃亡极远的地方，与大陆相隔绝，和我们不通往来（第241~242页）。

该节（7：159）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，《泰伯里经注》注释为“جَمَاعَةٌ”（一伙人，一群人），《简明经注》（第225页）亦注释为“جَمَاعَةٌ”（一伙人，一群人）。王静斋译为“一伙子人”，马坚译为“一伙人”，二者仅仅有表达语气之别，王静斋译文更加带有经堂口气（或口语化）。

وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مَهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فُلُوقًا مِّنْكُمْ وَلَظْمُهُمْ يَنْتَفُونَ (7: 164)

08 [王静斋译文] 那时候，他们的一伙人说：“为什么你们劝那将遭安拉的灭绝或受他严惩的一伙人（قَوْمٌ）呢？”他们就说：“原为告无罪于养主，并俾便于他们敬慎”（第241页）。

[马坚译文] 当时，他们中有一伙人说：“真主要加以毁灭，或加以严惩的民众，你们何必劝戒他们呢？”他们说：“因为求得你们主的原谅，而且希望他们能敬畏”（第134页）。

[笔者直译] 当时，他们中的一个乌玛说：“你们为何劝告那等高目？安拉将要毁灭他们，或者将要严惩他们。”他们说：“为了求得你们的养主的原谅，但愿他们能敬畏。”

该节（7：164）经文中的乌玛（أُمَّة）一词，《泰伯里经注》注释为“جَمَاعَةٌ”（一伙人，一群人），《简明经注》（第226页）对此未加注释；王静斋和马坚均译为“一伙人”。该节（7：164）经文中的高目（قَوْمٌ）一

① 阿拉伯文 قَوْمٌ（民族，族群）一词，马坚译为“宗族”，王静斋译为“族人”。而在（7：164）节，马坚译为“民众”，王静斋译为“一伙人”。

② 以斯拉衣来，即以色列人。

词，王静斋同样译为“一伙人”；马坚译为“民众”，以与“乌玛”相区别。

(7: 181) وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَخْلَعُونَ

09 [王静斋译文] 我造化的人类中有一伙人，导以真理，并依真理作公判（第 245 页）。

[马坚译文] 我所创造的人，其中有一个民族，他们本着真理而引导他人，因真理而主持公平（第 136 页）。

王静斋注释 535：母撒的民众中有这类好人，穆圣的教生中也有。穆圣说过：“我教生中有一伙守正义的，延长直到尔撒重来斯世”（第 345 页）。

该节（7：181）经文中的乌玛（أُمَّةً）一词，《泰伯里经注》注释为“جَمَاعَةٌ”（一伙人，一群人），泰伯里引述伊本·朱拉伊吉传述的“圣训”说，穆圣说：“这就是我的乌玛”（هَذِهِ أُمَّتِي）。因此《简明经注》（第 230 页）注释为“他们就是穆圣的乌玛，如同‘哈迪斯’所说”。王静斋译为“一伙人”，马坚译为“民族”。由此可见，王静斋的注释 535 具有较为灵活的开放态度。

该节（7：181）经文中的乌玛（أُمَّةً）一词，如果理解为“（宗教）民族”，则我们可以很好地理解哈迪斯所说“我的乌玛”（狭义地理解，即我的教众，亦即穆圣的教生）的含义；如果仅仅译为“一伙人”，则没有“民族”或“（宗教）民族”的含义。

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَصَتْ غُرْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَبُونَ أَيْمَاتَكُمْ لِخَلَا بَيْتِكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمْ

اللَّهُ بِهِ وَلِيَبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (16: 92)

10 [王静斋译文] 你们不要像那一女子！她把自己的线在捻紧以后，破成一缕一缕的。你们把誓言作成自己间的阴谋，因为一伙是增过一伙的。（发誓只为自私自利发誓后不知仅守^①，实因看着古来氏比穆氏人多势众。）安拉惟独以此试证你们。他必在复生日对你们表明你们以往所争议的（第 391 页）。

^① 仅守，原文如此，现在一般写作“谨守”。

[马坚译文] 你们不要像那个妇人，她把纺织得很结实的线又分拆成若干缕；你们以盟誓为互相欺诈的手段，因为这一族比那一族还要富庶。真主只以此事考验你们。复活日，他必为你们阐明你们所争论的是非（第221页）。

王静斋注释886：这话是接上文的一种比喻，就是说你们在结过约以后不要随便违约，勿像一个女子似的，在捻紧了线以后而又破松（第392页）。

该节（16：92）经文中的 **أُمَّة هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ**（这一族比那一族还要富庶），《泰伯里经注》注释为 **ناس أكثر من ناس**（这一群人比那一群人还要多），就是以 **ناس**（一群人）一词注释乌玛（**أُمَّة**）；《简明经注》（第365页）注释第一个乌玛为 **جَمَاعَةٌ**（一伙人，一群人），对于第二个乌玛则未加注释。

该节（16：92）经文中出现的两次乌玛（**أُمَّة**），王静斋皆译为“一伙”，马坚均译为“一族”。基于对“民族”概念的文化理解不同，二者的译文含义清楚，均无可厚非。

第二，乌玛与第二人称代词复数“你们”组合，出现2次。

(21：92) **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون**

01 [王静斋译文] 这确是你们的道，统一的道。（认主独一的大道，人们应当永远遵守不渝。）我是你们的养主，你们应当拜我（认主独一）（第471~472页）。

[马坚译文] 你们的这个民族，确是一个统一的民族，我是你们的主，故你们应当崇拜我（第266页）。

该节（21：92）经文中的 **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**（你们的这个民族，确是一个统一的民族），《泰伯里经注》注释为 **إِنَّ هَذِهِ مِلَّةٌ مِلَّةً وَاحِدَةً**（你们的这个米勒特^①，确是一个统一的米勒特），又注释为 **دِينُكُمْ دِينٌ وَاحِدٌ**（你们的宗教，确是一个统一的宗教）；即以“米勒特”（**مِلَّةٌ**）和“宗教”（**دِينٌ**）注释

① 据《阿拉伯语汉语词典》（北京大学东语系阿拉伯语教研室编，商务印书馆，1981，第1253页）：**مِلَّةٌ**有“教义”“信条”“宗派”“教派”“人民”“民族”等含义。

乌玛。

该节（21：92）经文中的 **أُمَّتْكُمْ**（你们的乌玛），《简明经注》（第436页）注释为 **أُمَّتْكُمْ**（你们的宗教），对于后一个乌玛则未加注释。

该节（21：92）经文先后出现两次乌玛（**أُمَّة**），王静斋都译为“道”，马坚均译为“民族”。在汉语一般语境里，“道”与“民族”差距甚大，如果就宗教信仰角度而言，“每一个民族，就是一条通往真主的道路”，则民族亦即通往真主之道。据上引《阿拉伯语汉语词典》，“**ملة**”作为“教义”“信条”之意时，阿拉伯文注解是 **طريقة في الدين**（直译为“宗教中的道路”）。揣摩王静斋先贤之意，所谓“道”，即“通往真主之路”。

وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَتَتَّقُونِ (23: 52)

02 [王静斋译文] 这确是你们的道，统一的道。我是你们的养主，你们应当惧我（第491页）。

[马坚译文] 这个确是你们的统一的民族，我是你们的主，故你们应当敬畏我（第278页）。

该节（23：52）经文中的 **هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**（你们的这个乌玛，确是一个统一的乌玛），《泰伯里经注》笼统地注释说，此处的 **الْأُمَّة**（乌玛）为 **الدِّينَ وَالْمِلَّةَ**（宗教和米勒特），并未区分前后两个乌玛。

《简明经注》（第456页）注释 **هَذِهِ**（这个）为 **ملة الاسلام**（伊斯兰“米勒特”，即伊斯兰教）；注释 **أُمَّتُكُمْ**（你们的乌玛）为 **أُمَّتُكُمْ**（你们的宗教），对于后一个乌玛则未加注释。

王静斋把前后两次出现的乌玛均译为“道”，马坚则合并译为“民族”。

该节经文（23：52）与（21：92）除了一个单词（以敬畏代替崇拜）不同外，其余部分完全相同。因此该节（23：52）经文按照马坚（21：92）的译文，应该可以译为：“你们的这个民族，确是一个统一的民族，我是你们的主，故你们应当敬畏我。”或者根据马坚（23：52）的译文，也可以译为：“这个确是你们的民族，一个统一的民族。我是你们的主，故你们应当敬畏我。”

第三，小结。

阿拉伯文乌玛（أُمَّة）一词，在《古兰经》中以单数主格形式单独出现 10 次，与第二人称代词复数组合出现 2 次，单数主格形式合计出现 12 次。单数宾格形式出现 3 次，单数主格和宾格形式合计出现 15 次。其中，王静斋 5 次译为“一伙”，4 次译为“道”，译为“群众”“一伙人”各 2 次，译为“一般”“民族”各 1 次。马坚 6 次译为“民族”，译为“一族”“一伙人”各 2 次，译为“一伙”“一伙子人”“一派”“一部分”各 1 次，1 次省略。而且，王静斋 5 次译为“一伙”处，马坚 1 次译为“一伙”（5：66），1 次译为“一派”（3：113），1 次译为“民族”（7：38），2 次译为“一族”（16：92）；王静斋 4 次译为“道”处，马坚 3 次译为“民族”（21：92）、（23：52），1 次省略。

二 《古兰经》中单数宾格形式的乌玛

单数宾格形式的乌玛（أُمَّة）一词，在《古兰经》中共出现 15 次，以下按奥斯曼定本《古兰经》顺序，分别加以讨论。

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (2: 128)

01 [王静斋译文] 我们的养主啊！祈你使我们作顺服你的人，并使我们的部分子孙作顺服你的群众！你把作功的地方现给我们！（此指朝观期内作功的处所。）你允承我们的悔罪吧！你实是允许悔罪的，特慈的（第 25 页）。

[马坚译文] 我们的主啊！求你使我们变成你的两个顺民，并从我们的后裔中造成归顺你的民族，求你昭示我们朝觐的仪式，求你恕宥我们，你确是至宥的，确是至慈的（第 14 页）。

该节（2：128）经文中的 أُمَّة（乌玛），《泰伯里经注》注释为 الجماعة من الناس（人们中的一伙人）；《简明经注》（第 26 页）注释为 جَمَاعَةٌ（一伙人、一群人）；王静斋译为“群众”，马坚则译为“民族”。

وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ
مَن يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنَّكَ لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْغَافِلِينَ أَلَمْ نَهْدِ لِلَّهِ مَن يَشَاءُ لَئِن كَانُوا مِنَّا لَذَرَوْا وَآخَرِينَ وَمَا كَانَ لَللَّهِ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَكَافٍ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً

لِرَوْفٍ رَّحِيمٍ مَّن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ (2: 143)

02 [王静斋译文] 我如此着,【就像指示给你们正道似的。】^①使你们成为中庸的一伙,【被选为守正的,】好教你们是见证众人的;【将在复生日见证列使曾向世人传达天命了。】使者【穆圣】是见证你们的,【证明你们守正,清洁。】【75】^②我把你原守的【克尔白。】作为朝堂,只为知道谁是追随使者的,谁是逆转的。【以吩咐改向朝堂事,分别谁是诚心信从穆圣的,谁是信仰力不坚强复反迷误的。】那【再向天房礼拜。】却是一件重大的事情;【不是大众容易举行的。】惟得安拉引导的人不然。【得到真主引领的人,不以改向朝堂感觉困难。】安拉绝不湮没你们的信仰。【必不废弃你们先面向耶路撒冷礼过的拜,而且加以善赏。】【76】安拉是必怜恤慈悯众人的。【必不湮没穆民的善功。】(第29页)

[马坚译文] 我这样以你们为中正的民族,以便你们作证世人,而使者作证你们。我以你原来所对的方向为朝向,只为辨别谁是顺从使者的,谁是背叛的。这确是一件难事,但在真主所引导的人,却不难。真主不致使你们的信仰徒劳无酬。真主对于世人,确是至爱的,确是至慈的(第17页)。

王静斋注释75(第30页):世上每一个穆民全都深信真主曾向每一个民族遣过使者,一方面对此作概括的信服,另一方面信服《古兰经》上所列举的那些位使者圣人,伊斯兰就以这一点提高人类的资格了,也可以说以这一点为人类铺平相亲相爱的大道了,穆民实在是各位使者与圣人的两世好朋友,针对这样不妨说:非穆民确是主的仇敌,也可称是使者和圣人全体的仇敌,因为他们不信服一部分使者圣人,那便是不信服大众,不信服真主差遣至大众。说道全部信服上,那只有穆圣的教生,他们所以优越其他民族者就在这一点上,是以真主称穆民为中庸的一伙(译自《卧穆》)。

该节(2:143)经文中的 **أُمَّة** (乌玛),《泰伯里经注》注释为 **القرن من الناس** (人们中的匹敌);《简明经注》(第29页)注释为 **أمة محمد** (穆罕默德的乌玛);王静斋译为“一伙”,马坚则译为“民族”。而我们在

① 沙案:括号内文字系译者所增补之内容,并非《古兰经》原文。下同。

② 沙案:括号内数字系译者原注释序数。下同。

对于该节的注释 75 里，王静斋两次使用了“民族”一词，说明译者对于该词并不陌生。

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا
بُغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ النَّبِيُّاتُ (2: 213)

03 [王静斋译文] 人类原是一伙，【共守一教。】而后安拉派来报喜信，传警告的列圣；并连带地因为真理颁降了经典，俾便在众人中对他们所争议的加以判断。在各项明证达到以后，因为嫉忌起见，对它起争议的，只有蒙赐经典的人。【只有犹太人，基督徒信奉一部分，否认一部分，这种争议完全出自嫉忌。】安拉依其旨意向众穆民指示他们所对它争议的真理。【指宗教上的问题言。】安拉把自所意欲（指导）的人导至正路【117】（第 46 页）。

[马坚译文] 世人原是一个民族，嗣后，他们信仰分歧，故真主派众先知作报喜者和警告者，且降示他们包含真理的经典，以便他为世人判决他们所争论的是非。惟曾受天经的人，在明证降临之后，为互相嫉妒，而对天经意见分歧，故真主依自己的意旨而引导信道的人，俾得明了他们所争论的真理。真主引导他所意欲的人走上正路（第 25 页）。

王静斋对于该节（2：213）的注释 117 为：大家曾对于朝堂一事相争议：有的说向东，有的说向西。结果，经真主指示穆民，面向克而白（第 47 页）。

王静斋对于该节（2：213）的“附说”^①为：“伊斯兰”本是整个的，尽美尽善的宗教。如果大众全奉行天经圣训，遵照正宗教法经去守道，哪能再有什么争议。可惜执教的人们，因各怀私见，至演成此疆彼界纷乱不一的现象。这一点实在令人痛心，如此情形也可说是由嫉忌而来的（第 46 页）。

该节（2：213）经文中的 **أُمَّة**（乌玛），《泰伯里经注》注释为，人们对于此处的乌玛的注释有分歧，部分人认为是指阿丹和努哈之间的人们，他们存在了 1000 年，原来信仰是一个，后来发生分歧；并指出

^① 王静斋：《古兰经译解》（丙种）有译文、译文增补、文中夹注、注释和附说。

وأصل الأمة الجماعة, تجتمع على دين واحد (乌玛的原意就是集合在一个宗教上的一伙人);《简明经注》(第44页)注释为“在信仰上是一个,后来发生分歧:部分人相信,部分人否信”;王静斋译为“一伙”,马坚则译为“民族”。

王静斋在译文里增补“共守一教”,甚为确切。此处可见,《古兰经》中“乌玛”一词崭新的含义,或者是基本的含义,乃是指“具有共同信仰的人群”,该乌玛以信仰为界:跨越各个部族、种族、宗族和家族,亦即笔者所谓的“宗教民族”。综合王静斋《古兰经译解》的译文、译文增补、文中夹注、附说和注释,可知对于乌玛一词,王静斋所关注的是乌玛的核心内容即宗教信仰(教);而马坚的该节译文并无注释(即使是带简要注释的前八卷《古兰经》上该节译文亦无注释)^①,但我们根据译文可知,马坚所强调的是乌玛的社会意义与民族意义(即教民与在社会中的教民)。

بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَىٰ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ
اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا
(5: 48)

04 [王静斋译文] 我因为真理降给你经典,证实在它以前的经典,并保障它。【保障其他未受篡改的天经完全可信。或译“给它作证明”。】你就依照安拉所降的从中判断吧!你莫离开那达至你的真理,而追从他们的私见。我为你们之中的每伙人指定一种教律与明路。【就是宗教上的光明大道,任人坦然迈进。这说的是从前。而今只有伊斯兰这一条明路,可任世界各民族共同履行。】设若安拉意欲(统一)了,他必教你们成为一族;【常守一道。】但是(他令你们分伙)为的是对于所赐给你们的加以试证。【给你们不同的教律,借以分明谁顺谁逆。】你们忙行种种善举吧!你们统统都归到安拉上,【死后复生。】而后,他对你们宣告你们所争议的【宗教问题。】(第164页)。

^① 《古兰经》(上),马坚译,北京大学出版社,1949,第36页。

[马坚译文] 我降示你这部包含真理的经典，以证实以前的一切天经，而监护之。故你当依真主所降示的经典而为他们判决，你不要舍弃降临你的真理而顺从他们的私欲。我已为你们中每一个民族制定一种教律和法程。如果真主意欲，他必使你们变成一个民族。但他把你们分成许多民族，以便他考验你们能不能遵守他所赐予你们的教律和法程。故你们当争先为善。你们全体都要归于真主，他要把你们所争论的是非告诉你们（第89页）。

第一，该节（5：48）经文中 **لَكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**（马坚译为“我已为你们中每一个民族制定一种教律和法程”），《泰伯里经注》注释为，**لِكُلِّ قَوْمٍ جَعَلْنَا شِرْعَةً**（即我已为你们中每一个高姆制定一种教律），“高姆”意为“民众”“民族”；第二，该节（5：48）经文中 **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**（马坚译为“如果真主意欲，他必使你们变成一个民族”），《泰伯里经注》注释为，**وَلَمْ يَجْعَلْ لِكُلِّ أُمَّةٍ شَرِيعَةً وَمِنْهَاجًا غَيْرَ شَرَائِعِ النَّاسِ**，**فَكُنْتُمْ تَكْفُورُونَ أُمَّةً وَاحِدَةً**（即如果真主意欲，他必使你们的教律成为一个，必不为你们中每一个民族制定一种教律和法程，于是你们成为一个民族）；第三，该节（5：48）经文中 **وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ**（马坚译为“但他把你们分成许多民族，以便他考验你们能不能遵守他所赐予你们的教律和法程”。本段经文直译为“但是他一定要以那降示你们的来考验你们”。）《泰伯里经注》注释为，**نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمُخَالِفِ وَلِكَيْتَهُ تَعَالَى يَنْكُرَهُ يَعْلَمُ ذَلِكَ**، **فَخَالَفَ بَيْنَ شَرَائِعِكُمْ لِيَحْتَبِرَكُمْ فَيَعْرِفَ الْمُطِيعِ مِنْكُمْ مِنَ الْعَاصِي وَالْعَامِلِ بِمَا أَمَرَهُ فِي الْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَهُ إِلَى**（即他知道他所提及的这种情形，他使你们的教律相异，以便考验你们：通过降示给其先知不同的经典，看你们中谁是遵守的，谁是违背的）。

《简明经注》（第152页）对于本节（5：48）经文上述三处的具体注释是：第一，“你们中每一个”，呀，众乌玛啊；第二，“一个乌玛”，遵守一个教法；第三，“但是”，他使你们分派。亦即三处中，唯有第二处出现了乌玛字样，第一处经文的意思是指每一个乌玛，第三处经文使用“但是”转折，表示安拉使人们分派（分为不同的乌玛）。

本节（5：48）经文里乌玛一词仅出现一次，马坚译文“民族”一词

共出现三次，其中，第一处原文是“你们中每一个”，未出现乌玛一词；第二处原文为“一个乌玛”；第三处原文未出现乌玛一词，“他把你们分成许多民族”并非原文，而是译者根据经文意义增补。相应地，上述三处王静斋分别译为：第一，每伙人；第二，一族；第三，“他令你们分伙”。第三处并非经典原文，而是译者根据经文内在含义增补。

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (10: 19)

05 [王静斋译文] 世人原只是一族，【均守易卜拉欣认主独一的大道。】而后他们起争议了。【661】设非由你养主先前的话，一定就对于他们所争议的从中判定了【先以说出姑容恶徒，直到复生日。不然者，就在今世公判，谁是应受罪刑的逆徒。】（第 307 页）。

[马坚译文] 人们原来是一个民族，嗣后，他们信仰分歧，假若没有一句话，从你的主预先发出，那末他们所争论的是非，必定获得判决了（第 164 页）。

王静斋注释 661：一解世人原是一族，依天赋的原造而成的。嗣后，以得到的教育不一，至在趋向上各有不同。一解从阿丹直到努海，世人统守伊斯兰教，而后始有信与不信的派别（第 307 页）。

该节（10：19）经文中的一个 **أُمَّةً**（乌玛），《泰伯里经注》注释为 **بَيْنَ وَاحِدٍ وَمِلَّةٍ وَاحِدَةٍ**（一个宗教、一个派别）。

《简明经注》注释说（第 275 页）：信奉一个宗教，即伊斯兰教，一说，自阿丹至鲁哈；一说，自易卜拉欣时代至阿慕尔·本·鲁哈伊。

根据本节（10：19）《古兰经》经文的译文与注释可知，《古兰经》中的乌玛一词的基本含义，就是共同信仰的人群；人们原先遵奉一个信仰，后来发生分歧，分为信仰不同的乌玛。

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (11: 118)

06 [王静斋译文] 设若你的养主意欲（集中）了，他必教世人成为一伙（第 336 页）。

[马坚译文] 假若你的主意欲，他必使众人变成为一个民族。他们将继续分歧，（第 184 ~ 185 页）。

该节（11：118）经文中的一个 **أُمَّةً**（乌玛），《泰伯里经注》注释为 **مِلَّةً وَاحِدَةً وَبَيْنَ وَاحِدٍ جَمَاعَةً وَاحِدَةً عَلَى**（一个宗教和一个派别的一伙人）。《简明经

注》注释为（第308页）：“一个乌玛”，一个宗教的信徒。

上述可见，乌玛一词，王静斋译为“一伙”（其实是“伙”），马坚译为“民族”，至于《简明经注》则注释为“一个宗教的信徒”（**اهل دين واحد**）。顺便提及：“他们将继续分歧”确系第11章第118节经文，王静斋大约是为了经文含义的完整而把它移入第119节，马坚则顺其自然地将之放入第118节，尽管看起来意思表达并不完整。

(16: 93) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسَاءَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

07 [王静斋译文] 设若安拉意欲……了，他就教你们成为一伙。但是他任意造人迷误，任意造人得道。你们以往所做的事将必受质问（第392页）。

[马坚译文] 假若真主意欲，他必使你们成为一个民族；但他使他所意欲者误入迷途，使他所意欲者遵循正路。你们势必要为你们的行为而受审问（第221页）。

该节（16: 93）经文中的一个**أُمَّة**（乌玛），《泰伯里经注》注释为**وَاحِدَةٌ جَمَاعَةٌ وَاحِدَةٌ وَأَهْلُ مِئَةٍ**（一个派别的一伙人）。至于《简明经注》则注释（第365页）为“一个宗教的信徒”（**اهل دين واحد**）。

上述可见，乌玛一词，王静斋译为“一伙”（其实是“伙”），马坚译为“民族”。

(16: 120) إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَلِيلًا لَلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

08 [王静斋译文] 易卜拉欣确是一位服从安拉命令，端正的楷模。他不是拜偶像的（第397页）。

[马坚译文] 易卜拉欣原来确是一个师表，他服从真主，信奉正教，而且不是以物配主的（第223页）。

阿拉伯文乌玛一词，王静斋译为“楷模”，马坚译为“师表”。

该节（16: 120）经文中的一个**أُمَّة**（乌玛），《泰伯里经注》注释为**أَهْلُ الْهُدَى**（正道的居民）。《简明经注》注释（第369页）乌玛为**امام**（伊玛目）、**قدوة**（楷模），所有善良品格的楷模。

لَمْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلِّ مَا جَاءَ أُمَّةً رُسُلُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَا لَهُمْ آحَادِيثًا فَبِعَظْمِ الْقَوْمِ لَأُؤْمِنُونَ

(23: 44)

09 [王静斋译文] 然后我差去列使，接接连连着，每有一个使者达至一伙人的时候，就遭他们不信。我教他们的一部分追随一部分。【使逆徒们相继沦亡。】我把他们作为一般谈料。不信的民众太远了！【1125】

[马坚译文] 然后，我陆续地派遣我的众使者，每个族的使者来临他们时，他们都否认他，故我使他们相继灭亡，而使他们的的事迹变成话柄。不信道的民众已遭毁灭（第 277 ~ 278 页）。

王静斋注释 1125：这就是说，不信使者的人离主的慈悯很远了。这段天经可资证明：不信使者便是沦丧之由，一如信从他们就是脱离火狱之道（第 490 页）。

阿拉伯文乌玛一词，王静斋译为“一伙”，马坚译为“族”；《简明经注》对此未加注释（第 455 页），《泰伯里经注》（23：44）注释乌玛为 **أُمَّةٌ مِنْ بَلَدِ النَّسَمِ**（每当我所派遣的使者，来临在赛姆德人之后发展起来的众乌玛之中的一个乌玛时）^①。可以说，《泰伯里经注》的注释对于我们自汉语角度理解该节经文中阿拉伯文“乌玛”一词的含义，似乎裨益无多。

وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (23: 52)

10 [王静斋译文] 这确是你们的道，统一的道。我是你们的养主，你们应当惧我（第 491 页）。

[马坚译文] 这个确是你们的统一的民族，我是你们的主，故你们应当敬畏我（第 278 页）。

该节（23：52）阿拉伯文乌玛一词出现两次，王静斋分别译为“道”，马坚合并译为一次“民族”。

《泰伯里经注》注释该节（23：52）经文中的乌玛为 **الْمِلَّةُ وَالذِّينَ**（宗教和教派）。《简明经注》（第 456 页）把“你们的乌玛”注释为“你们的宗教”即 **مِلَّةَ الْإِسْلَامِ**（伊斯兰之道），而你们应该成为“一个乌玛”，对于第二处乌玛未加注释。

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَعْتِنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ أُمَّةً يَتُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْتَعِي حَتَّى

^① 泰伯里：《泰伯里经注》第 18 卷，阿拉伯文版，第 32 页。

(28: 23) يُصَدِّرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ

11 [王静斋译文] (第 547 页): 当他抵达买大严水的时候, 就在那里得见一伙人饮(羊)。他得见他们跟前有两个女子, 【1261】在拦阻着。【阻止自己的羊群, 不与他人的羊群混在一处。】他说: “你俩是什么事情?” 【为何不前去饮羊?】她俩说: 我们的父亲是一年迈的老者; 我们非至牧人们转回以后不去饮(羊)。【免去与男子混在一起, 两不方便。】

[马坚译文] 当他来到麦德彦的泉边的时候, 他看见有一群人在那里饮羊, 他发现除他们外还有两个女子, 拦着她们俩的羊群。他说: “你们俩为什么这样呢?” 她俩说: “我们要到牧人们使他们的羊离开泉水, 才得饮我们的羊。我们的父亲是一位龙钟的老人” (第 314 页)。

王静斋注释 1261 (第 548 页): 这两人(个)女子, 一名苏福利亚, 一名亚兰, 是书尔布^①的两个女儿。母撒目睹两个弱女拦阻羊群, 不肯趋前饮羊, 乃发恻隐之心, 意欲代劳。这是作圣人的爱群的本色。书尔布年老不能出室, 所以打发女儿出去饮羊。

此节(28: 23)经文中的乌玛一词, 王静斋译为“一伙人”, 马坚译为“一群人”。

《泰伯里经注》注释该节(28: 23)经文中的乌玛为 **جماعة** (一伙人, 一群人), 《简明经注》(第 513 页)注释该节(28: 23)经文中的乌玛亦为 **جماعة** (一伙人, 一群人)。

(42: 8) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

12 [王静斋译文] 设若安拉意欲……了, 他必教他们成为一伙; 【共信一个伊斯兰教。】但是他教自所意欲……的人入到他的慈惠中。在背义的人们无有一爱护的, 也无一相助的(第 672 页)。

[马坚译文] 假若真主意欲, 他必使他们信奉同一的宗教, 但他使他所意欲者入于他的恩惠中; 不义的人们, 绝无保护者, 也无援助者(第 393 页)。

^① 书尔布, 今译舒尔布, 麦德彦是舒尔布圣人居住之地, 靠近红海, 距离埃及八日路程。

该节（42：8）经文里的乌玛一词，王静斋译为“一伙”，马坚译为“宗教”。

《泰伯里经注》对本节（42：8）注释“一个乌玛”为 **أهل ملة واحدة، وجماعة مجتمعة على دين واحد**（一个米勒特之人，或者一个宗教的群体）。《简明经注》注释（第639页）为“成为一个宗教，它就是伊斯兰教”。

（43：33） **وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرِّحْمَانِ لِيُؤْتِيَهُمْ مَغْفِرَةً مِنْ فَضْلِهِ وَيُعَارِضُ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ**

13 [王静斋译文] 若不是世人归为一伙了，我必给不信慈主的人的居室，安置银的屋顶，和登它上升的梯子（第682页）。

[马坚译文] 若不是为防世人变为一教，我必使不信至仁主的人们的房屋变成有银顶的，和银梯的，以便他们登临其上（第400页）。

该节（43：33）经文里的乌玛一词，王静斋译为“一伙”，马坚译为“教”。

《泰伯里经注》注释该节（43：33）经文中的乌玛为 **جماعة واحدة**（一个群体，一伙），即变为完全否信的一伙。《简明经注》注释（第650页）“一个乌玛”为尽在否信上。

综合两个《古兰经注》，该节（43：33）经文的含义乃是“防止人们变为（尽在否信上的）一个群体”。

阿拉伯文乌玛（**أُمَّة**）一词，在本节所述《古兰经》中以单数宾格形式单独出现12次，在上节经文中出现3次，合计出现15次。

三 乌玛：一伙与民族

阿拉伯文乌玛（**أُمَّة**）一词，在《古兰经》中以单数主格形式和单数宾格形式合计出现15次。表1中，乌玛（**أُمَّة**）一词的复数宾格形式出现1次，乌玛（**أُمَّة**）一词合计出现16次。其中，王静斋5次译为“一伙”，4次译为“道”，译为“群众”“一伙人”各两次，译为“一般”、“民族”各一次。马坚六次译为“民族”，译为“一族”“一伙人”各两次，译为“一伙”、“一伙子人”“一派”“一部分”各一次，

一次省略。而且，王静斋 5 次译为“一伙”处，马坚一次译为“一伙”（5：66），一次译为“一派”（3：113），一次译为“民族”（7：38），两次译为“一族”（16：92）；王静斋 4 次译为“道”处，马坚 3 次译为“民族”（21：92）、（23：52），一次省略。

为了简便清晰起见，我们把第一部分中讨论的《古兰经》中出现的单数主格形式乌玛一词在《泰伯里经注》《简明经注》，以及王静斋译本和马坚译本中的含义，制作为表 1。

通过简单分析，或者可以初步得出如下印象：第一，《简明经注》的注释内容基本不出《泰伯里经注》的范围，后者不愧为“古兰经注释之母”的称谓；第二，王静斋的译注立足经堂，面向教胞大众，文字浅显，通俗易懂，堪称穆民大众了解经典的上乘之作；第三，马坚译本面向海内外汉语学术界，译文典雅畅达，内涵深刻，颇具现代思想，是伊斯兰教经典翻译中融会贯通中国文化与阿拉伯伊斯兰文化的杰出典范。

表 1 《古兰经》中单数主格形式“乌玛”一词含义一览表

章节	马坚	王静斋	简明经注	泰伯里经注
2:134	民族	群众	易卜拉欣、叶尔孤卜以及他俩的后裔	إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب 易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和他们的后裔
2:141	民族	群众	易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派	إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب 易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派
3:104	一部分人	一般	未注释	إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب 易卜拉欣、易司马义、易司哈格、叶尔孤卜和各支派
3:113	一派	一伙	未注释	جَمَاعَةٌ ثَابِتَةٌ عَلَى الْحَقِّ 坚持真理的一伙人
5:66	一伙	一伙	一伙人，一群人	جَمَاعَةٌ (一伙人，一群人)
7:38	各民族 民族 姐妹民族	一般 一伙 同类的	未注释 未注释 未注释	النَّحْرَابِ وَأَهْلَ الْمِلَّةِ 否信的诸派别和党派 جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ 某派别成员中的一伙 أُمَّةٍ أُخْرَى مِنْ أَهْلِ مِلَّتِهَا وَبَيْنَهَا 属于同一派别和同信仰的另一个乌玛

续表

章节	马坚	王静斋	简明经注	泰伯里经注
7:159	一伙人	一伙子人	جَمَاعَةٌ (一伙人, 一群人)	جَمَاعَةٌ (一伙人, 一群人)
7:164	一伙人	一伙人	未注释	جَمَاعَةٌ (一伙人, 一群人)
7:181	民族	一伙人	جَمَاعَةٌ (一伙人, 一群人)	جَمَاعَةٌ (一伙人, 一群人)
16:92	一族 一族	一伙 一伙	جَمَاعَةٌ 一伙人、一群人 未注释	ناس 一群人 ناس 一群人
21:92	民族 民族	道 道	دين 你们的宗教 未注释	دين / مِلَّة 米勒特或 宗教
23:52	民族	道 道	الدين 你们的宗教 未注释	الدين وَالْمِلَّة 宗教和米勒特

关于苏非经典翻译的几点思考

王俊荣*

摘 要：从宗教学和思想史的角度对苏非经典进行译介，具有重要的学术价值。在苏非经典的翻译中，最重要的原则是忠实原文，字面直译和术语注解结合，尽力把握和表达原著最本原的思想与风格。而苏非经典翻译的难度则在于它的著述风格象征性更强，以及它的术语的独特性。

关键词：苏非经典 普世情怀 宗教学 思想史

苏非经典与其他一切宗教经典，都是人类思想文化成果的重要组成部分，包含和反映各大宗教共有的恒久价值观。从宗教学和思想史的角度对其进行翻译介绍与研究，将有助于丰富人类思想文化，促进世界宗教对话与文明的交流。要实现这一目标，需要提倡巴哈伊教“宗教同源”“世界一家”的思想与孔汉思“普世神学”“全球伦理”的观念，也需要经典翻译工作者对各大宗教基本教义的理解和认识。融会贯通，从比较走向大同，选择和倡扬宗教文化中有利于未来生命和生态发展的东西，让世界充满正义、善良和爱，是经典翻译的目的和意义，也是原则与方法。基于此，谈点关于苏非经典翻译的体会。

* 王俊荣，中国社会科学院世界宗教研究所研究员，主要研究方向为伊斯兰教、苏非神秘主义。

一 苏非经典翻译的意义和目的

探讨苏非经典翻译的意义，其前提是如何理解苏非主义——伊斯兰教神秘主义。

作为一种信仰体系，苏非神秘主义思想的集大成者是伊本·阿拉比（1165~1240）。以他为代表的思辨苏非学派的著述包含新柏拉图主义的“流溢说”、诺斯替教派的“真知说”、波斯祆教的“照明”学说以及印度吠檀多哲学等诸多外来思想的影响，同时也保持了作为穆斯林自己学说的独立性，为伊斯兰教与外来思想的融合做出了努力。其特点是用哲学语言表述直觉体验，阐释人与自然、精神与物质的关系，形成独具特色、自成一体的苏非宇宙观和人生观。对苏非神秘主义教理的探讨，将有助于我们加深对伊斯兰文化和文明的整体认识与理解。

作为一种认知方式，苏非神秘主义认知论的最高目标在于认识真主。主要观点是，宇宙中的一切都是真主的迹象，是“终极实在”的象征或“真理”的表现，在认识世界和改造世界的过程中，要始终以认识和遵守真主的自然法则为目标。人对自身的认识也是如此，应认识到人性来自神性，人的生活与行为要始终以回归神性为目标。就认知的方法来说，主张通过全身心地念主，排除一切杂念，追求无我、无欲、静观、沉思、反省等一系列体验和状态，达到超凡脱俗、与主合一的境界。一个践行苏非之道的人，如能不断追求心灵完美和境界的高尚，便能在现实生活中一步步接近和成为超凡脱俗的圣贤之人。只有经常保持从善行善的纯正意愿，时刻感到真主在监督自己的心灵，才会有高尚的道德情操。因此，它不仅是一种精神追求，也是一种生活态度和行为方式，这也是苏非认知论的实践意义。苏非主义所主张的关于灵性教育和人的精神品质的培养，正是当今社会所需要的。探讨苏非神秘主义与现代性及全球伦理的关系，以及宗教组织建构与私人信仰或个人精神生活的关系等问题，具有重要理论意义和现实意义。

二 苏非经典翻译的原则与方法

在对苏非主义正确理解、客观评价的基础上，从宗教学和思想史的角

度翻译介绍其经典作品，是真正的学术性研究。最重要的原则是忠实原文，字面直译和术语注解结合，尽最大努力把握和表达原著最本原的思想与风格，避免无根据的演绎和延伸。最好的方法是比较宗教学，在专题或个案研究中，探讨诸宗教的共性与特性，融会贯通，从比较走向大同，促进“世界神学”^①的发展。而这不仅需要“宗教同源”“世界一家”的思想观念，还需要对世界各大宗教基本教义的理解和认识。依据这样的原则与方法，笔者在苏非经典翻译过程中主要从以下几方面作出努力。

（一）对苏非代表人物及其作品的分析

苏非神秘主义思想的形成约起自公元8~9世纪，各地著名苏非以各种风格和形式表述神秘主义的体验，在学说和方法上显示了不同的倾向。如拉比阿·阿黛微叶（717~801）所代表的“神爱论”，祖奴（895年卒）为代表的“神智论”，比斯塔米（874年卒）和哈拉兹（899年卒）分别提出的“（自我）消失境”与“（在真主中）永存境”，穆哈西比（781~857）和祝奈德（910年卒）对“陶醉”与“人主合一”境界的修正解释，哈拉智（858~922）“我即真理”的泛神倾向，直至安萨里（1058~1111）将苏非信仰融进正统教义当中。12世纪以后，一些苏非思想家将神秘主义学说与哲学结合，形成思辨苏非的存在论。这一思潮的代表人物有：“照明哲学”创始人苏赫拉瓦尔迪（1153~1191）、“存在单一论”创始人伊本·阿拉比（1165~1240）、埃及苏非神秘主义诗人伊本·法里德（1181~1235）、安达卢西亚苏非哲学家伊本·赛卜尔因（1217~1270）、波斯神秘主义诗人加拉鲁丁·鲁米（1207~1273）等。^②其中，以伊本·阿拉比为最大代表。

伊本·阿拉比一生著述近500部，现存的有150多种，发表的近60部。^③

① 当代宗教对话与宗教多元论的主要倡导者史密斯（Wilfred Cantwell Smith, 1916~2000）的主要概念之一，参见李林《信仰的内在超越与多元统一——史密斯宗教学思想研究》，社会科学文献出版社，2011。

② 见艾布·沃法·塔夫塔扎尼《苏非主义入门》（阿拉伯文），开罗文化出版社，1983，第185~224页。

③ 还有250部、400部之说，见阿卜杜·凯利姆·吉里《麦加的启示——注释》（阿拉伯文），埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992，第13页。

早期主要是一些短论，如《神的运作》（at-tadbīrāt-ai-ilāhiyah）、《星位》（mawāqīʿ-an-nujūm）、《隐居》（al-khalwah）、《神鸟》（anqaʿu mughrib）等，大部分为苏非修行的指导教材，也有古兰经文注释及发给朋友的短信。而能代表其思想成熟的两部力作分别是《麦加的启示》（al-futūhāt-al-makkiyah）和《智慧珍宝》（fusūs-al-hikam）。前者为 560 章的长篇巨著，历时 30 余年而完成。涉及苏非哲学理论、神秘修行体验与认知方式等。被后世学者赞誉为“伊斯兰教神秘知识的百科全书”“大型宗教学、苏非学、前辈学百科全书”，是“对宗教文化的全面展示”。^① 后者是一本关于先知学的小型纲要式著作，共 27 章，从阿丹（亚当）叙述到穆罕默德，概括而系统地表述了苏非神秘主义的世界观。

《智慧珍宝》一直被苏非精神导师奉为经典，历代苏非学者在研读的基础上进一步阐发各种注释，超过百余种。早期重要注释为伊本·阿拉比的弟子或再传弟子所作，如古纳维（1275 年卒）、伊拉给（1289 年卒）、卡沙尼（1329 年卒）等人的注释本。后有著名苏非诗人贾米（1414 ~ 1492）的几种注释，他对伊拉给的注释本《闪光》所作的注解《光的辉映》，即中国穆斯林汉文译著中的《额史尔》或《费隐经》。此外，巴里·阿芬迪（教历 960 年卒）、舒阿拉尼（1565 年卒）、纳布卢斯（1731 年卒）等人的注释本流行于阿拉伯世界，阿米里（1385 年卒）等人的注释本通行于波斯什叶派地区。总之，注释和教授《智慧珍宝》的学术传统，从蒙古入侵时代起，经萨法维王朝和奥斯曼帝国，至现当代，一直绵延不绝，地域范围遍及整个伊斯兰世界。

（二）对国内外相关研究现状的把握

国内对苏非主义的关注主要集中在对中国穆斯林教派门宦问题上，且多侧重历史沿革和教派体制等层面，对苏非思想和理论的介绍研究相对薄弱。我国明清之际穆斯林思想家的伊斯兰教汉文译著直接或间接吸取了很多阿拉伯文和波斯文苏非著作的内容，其中很多著作都与《智慧珍宝》有紧密联系。目前，作为源头的《智慧珍宝》的翻译、注释与研究，已被列

^① 阿卜杜·凯利姆·吉里：《麦加的启示——注释》（阿拉伯文），埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992，第 16 页。

入国家社科基金项目，可以说是国内苏非经典译介和苏非哲学研究的起点。

国外学界对《智慧珍宝》的翻译与研究成果丰硕。现代西方语言中第一个高质量译本，当属提图斯·布克哈特的法文节选本，标题为《众先知的智慧》（1975）。而后，安吉拉将其转译为英文。威廉·契提克在1982年刊登了《智慧珍宝摘要》的节译。1980年，拉尔夫·奥斯丁的第一个英文全译本出版，1997年，查尔斯·安德鲁·吉利斯的第一个法文全译本问世。目前，唯一被译为英文的《智慧珍宝注释》，是奥斯曼土耳其人伊斯玛仪·哈给·布尔萨维的注释本，译者为布兰特·拉乌夫，共分四卷，由英国伊本·阿拉比研究会出版（1985~1991）。除翻译外，还有大量研究性著作。早期的有尼克尔松的《伊斯兰神秘主义研究》（1925）已经涉及《智慧珍宝》的思想。第二次世界大战后出现的一批研究伊本·阿拉比思想的著名学者及其重要学术著作有：亨利·科尔班的《伊本·阿拉比思想中的创造性想象活动》、布克哈特的《伊本·阿拉比的神秘主义占星术》、日本学者井筒俊彦的《苏非主义与道教主要术语比较》等。现当代著名伊本·阿拉比研究专家如威廉·契提克等人，著有《伊本·阿拉比的想象的形而上学》《伊本·阿拉比与宗教多样性》等多部作品。在其他一些伊斯兰哲学史和苏非思想史著作中，伊本·阿拉比及其《智慧珍宝》研究也通常是必不可少的重要内容。西方的研究注重对苏非哲学义理的解释，并结合现代西方哲学思潮而加以比较和阐发，让读者更容易把握苏非思想的体系和脉络。

在伊斯兰世界，伊本·阿拉比研究已成为显学。其主要表现是，校勘出版了一批伊本·阿拉比原著，其中包括《智慧珍宝》及若干重要的注释本。综论性著作大量涌现，如纳斯尔·哈米德的《伊本·阿拉比如是说》、马哈茂德·嘎西姆的《伊本·阿拉比》、马哈茂德的《伊本·阿拉比论想象》、马哈茂德·阿拉布的《伊本·阿拉比的神爱论》，等等。与其他思想家进行比较性研究的著作也不断涌现，如《伊本·阿拉比和吉里论存在单一论》《伊本·阿拉比和伊本·泰米叶》等。其中，第一本介绍伊本·阿拉比思想的专著当属艾布·阿俩·阿非非（1967年卒）所著《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》（1936）。该作者在1946年完成了《智慧珍宝》的

第一个阿拉伯语校勘本，并用通行的现代学术语言对之进行注解。与西方学者相比，穆斯林学者更注重对文本本身的研究，擅长在苏非思想传统内部做学术梳理和阐释。当今阿拉伯学术界与西方的大学和相关机构经常举办学术研讨会，探讨伊本·阿拉比等苏非大家的思想。这种探讨大都将苏非主义列入哲学范畴，并阐释其内在价值与现代意义。

对苏非代表作及其国内外相关研究现状的整体把握，使我们的资料收集与选择更加准确精当，更具权威性，并且能够综合东西方不同的研究成果和观点，尽可能全面地翻译和反映原典的思想与风格。^①

（三）对苏非学说与其他宗教哲学思想的比较

以伊本·阿拉比为代表的苏非主义与世界各大宗教和哲学传统中的神秘主义有共同特征，它们都是人类思想史上一种独特的认知方式，一种共通的精神文化现象。举例如下。

中国老庄哲学中的神秘主义，是老子提出的以“道”为核心的哲学体系。用“道”来说明宇宙万物的本质、构生、变化和本原。“道者，万物之奥”“独立而不改，周行而不殆”，是永恒存在而又不能直接感知；“道法自然”，有其客观自然规律；但“道可道，非常道；名可名，非常名”，“视之不见”“听之不闻”“搏之不得”，不能用语言概念来表述，也不能完全凭感性经验来认识，最好是“塞其兑，闭其门”，彻底排除感性经验，通过“涤除”“玄览”清除内心杂念和“致虚极，守静笃”的虚静冥想直觉万物，从而与玄之又玄的道合为一体，达到“玄同”的神秘精神境界。庄子则建立起系统的体道学说，追求“天地与我并生，万物与我为一”“独与天地精神往来，而不敖倪于万物”的精神境界。提出以“心斋”“坐忘”“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”的修养方法达到这一目的。

印度吠檀多派和瑜伽派中的神秘主义，以“梵我一如”的理论为核心，说明作为世界最高实在和一切事物主宰的梵，与作为人的主体的我或灵魂，在本质上是同一的。人如果能摆脱尘世的欲望，虔诚信奉该教教义，就能亲证梵我同一，获得解脱。为此需要修身炼心，通过戒律、静

^① 阿卜杜·凯利姆·吉里：《麦加的启示——注释》（阿拉伯文），埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992，第16页。

坐、调整呼吸、抑制情感、节制饮食，甚至制造肉体痛苦来排除人间烦忧，使心注一处，渐辨神我独存，进而认知神我。

西方宗教和哲学传统中的神秘主义，如古希腊秘传宗教奥尔菲斯教派、毕达哥拉斯学派、斐洛为代表的犹太哲学（又称希伯来神秘哲学）、诺斯替教、新柏拉图主义哲学，以及某些基督教神学家和神秘主义主要代表人物波那文图拉、艾克哈特等，都主张个人与上帝神秘地直接交流，实现个人解脱。认为人必须完全割断与感性和理性的联系，依靠非理性的直觉进入天人合一的状态，超越自我，从而直接认识上帝。

巴哈伊信仰中的神秘主义，体现在巴哈欧拉所著的《七谷书简》。其中以比喻性的语言描述了灵魂从尘世之境趋近造物主的精神历程所必须经过的探寻、爱、认知、合一、满足、茫然、寂灭（绝对虚无）七座山谷（“修行七谷”）^①。巴哈伊教义宣传上帝是完美之源，上帝的创造犹如太阳光的照射，一切被造物根据其距离光的远近而分为不同的层次。离光源越近的神性越强，离光源远的物性更重。人的心灵原本属于天使世界，是具有神性的，但由于俗世物欲的干扰而使心灵之镜蒙上灰尘，不能充足地反射阳光。所以人应当净化心灵，不断擦拭心灵之镜，以便接近上帝，返回心灵的故乡。此外，还有一些基本术语概念的比较也可以说明苏非主义与巴哈伊宗教哲学思想的共通。如伊本·阿拉比学说中的“穆罕默德之光”（المحمدي النور，al-Nūr al-Muhammadiyy）、“完人”（إنسان كامل، Insān Kāmil）的概念与巴哈伊信仰中的“上帝显示者（显圣者）”、“圣使先知”之概念^②，伊本·阿拉比的“宗教同一论”（وحدة الأديان Wahadat-al-adyān）与巴哈伊教的“宗教同源说”，等等。

由于思想上的共通，苏非学说中关于宇宙观、本体论和认识论方面的一些术语概念与其他宗教哲学思想中的表述也是契合的。举例如下。

关于“一”的概念，在古代哲学思想中早已有之。在中国哲学中，相当于老子所说的“道”，张载所说的“气”，宋明理学中的“理”，也就是

① 见王俊荣《天人合一 物我还真——伊本·阿拉比存在论初探》，宗教文化出版社，2006，第145~147页。

② 见黄心川主编《东方著名哲学家评传》（西亚、北非卷），山东人民出版社，2000，第530~531、542页。

“太极”。均是指万物的普遍本质。在古希腊哲学中，毕达哥拉斯学派认为，“一”是数和万物的本原；色诺芬尼认为，“一”象征整个宇宙抽象的一般的神；巴门尼德为代表的埃利亚学派则以“存在”代替色诺芬尼的“神”；柏拉图在论述“一”和“存在”的关系时，倾向于把“一”看做是最抽象、最高、内容最丰富的哲学范畴，认为宇宙万物生成演化的过程是由终极本原向外流溢又向内回归的双重运动过程。在伊本·阿拉比的学说中，“一”用“真”或“真理”（阿拉伯语 الحق，拉丁音译 Haqq）来表示。而“真”是古印度吠檀多派用语，意为“有”，指梵是一种绝对真实的存在。在希腊时代，“真理”与“发现”两个词是同一个意思。认为“真理”就是真实存在，它常常被外在事物所遮蔽，只有去除遮蔽，才能发现真正的存在。伊本·阿拉比所说的“真”即真主，万物都是从真主流溢或派生而出，都是真主自显与外化的结果。真主包容万物，产生万物，超越于万物之上，又内在于万物之中。真主与万有的关系是“一”和“多”，真主是一，一生万有，万有归一。这是伊本·阿拉比全部哲学思维的基础，也是苏非主义的核心教义。

关于大宇宙与小宇宙的概念，是西方哲学史上表明人与世界关系的一对范畴。大宇宙指整个世界，小宇宙指人。斯多亚学派的哲学从本体论出发，认为宇宙灵魂对世界的关系就像人的灵魂对人的身体的关系，而人的灵魂中的普遍理性就像是世界的普遍理性。印度哲学中的“梵”与个人灵魂或自我的同一（梵我不二），中国哲学中的“天人合一”，均与大宇宙和小宇宙的同一相似。伊本·阿拉比沿袭这一观念，提出大世界、小世界以及整个宇宙以人为中心复归真主的思想。他的大世界概念（阿拉伯语 العالم الكبير，拉丁音译 al-ālam al-kabīr）用来描述宇宙的起源，天地万物的形成，真主造化的过程和层次，讲的是真主造物，本以为人。小世界的概念（阿拉伯语 العالم الصغير，拉丁音译 al-ālam al-saghīr）是讲人从先天无形到后天有形的变化发展，再从后天有形向先天无形即人性向神性的回归，强调真主造人，本为认主。他以“存在单一论”（阿拉伯语 وحدة الوجود，拉丁音译 Wahadat-al-wujūd）展示大世界的目的是，让人透过物质世界认清精神世界的最高目标，使人道符合天道。而在世间一切创造中，唯一能够认识最高实在，达到返本还原的只有人。苏非关于净

化灵魂，修行到“完人”（先知或圣徒）境界和品级的主张，正是以这一思想为基础。

关于“寂灭”的概念，是指人在瞬间暂时失去自我感觉的那种直观直觉状态。在近现代西方哲学和心理学中，直觉常被看做是一种神秘的、与逻辑思维的实践不相容的非理性的认识能力，“是一种理智的交融，这种交融使人们自己置身于对象之内”，是对于绝对者（神）的直接顿悟。^①按照伊本·阿拉比的解释，“寂灭”（阿拉伯语الفناء，拉丁音译 al-fanā）就是排除人的全部欲念和理性活动，从经验的自我、现象的自我过渡到宇宙的自我、真正的自我，即人性向神性的转变和过渡。在“寂灭”中，修行者的意识从外在的物质世界向一个绝对美、绝对善、绝对真的纯精神世界提升，达到以真主而见证真主的程度和品级。这种通过“寂灭”使人的心灵回到原初状态的理论，与柏拉图的认识论学说很相近。柏拉图认为，人的灵魂先于肉体而存在于理念世界，已经拥有一切知识，即拥有派生一切可感事物的理念；知识是先天的，被肉体所遮蔽，只有摆脱肉体的干扰，才能重新获得理念，即获得真正的、纯粹的知识。知识就是回忆，愚昧就是忘记。艾克哈特也主张灵魂与上帝的契合，将真正的寂灭状态称之为“解脱”“死亡”或“隐遁”，指灵魂摆脱一切被创造的东西，直接汇入上帝的本质。“人在多大程度上为了上帝而拒绝自己，与上帝统一，他也就在多大程度上更多的是上帝，而不是造物。”^②

总之，神秘主义的共同目标是追求合一，如“人主合一”“神人合一”“梵我合一”“天人合一”等。合一的客体对象有神、上帝、真主、梵、天、道、佛、宇宙之灵、最高实在等。合一的意义都在于追求心灵净化和境界的高尚。东西方各宗教和哲学思想中的神秘主义都是相通的，只是在历史的沿革中，不同时代、不同民族、不同教派对其基本思想的解释和表述各有千秋。与其说是相互影响，不如说更是一脉相承。因此，在翻译过程中，抓住这些共性，尽可能地与一般哲学概念或其他宗教哲学思想中已有的相应术语进行比较和衔接，将有利于术语概念的汉语表达，

① 冯契主编《哲学大辞典》，上海辞书出版社，1992，第949～951、953页。

② 见李秋零、杨熙楠主编《现代性、传统变迁与汉语神学》，华东师范大学出版社，2010，第609～614页。

以便准确归纳经典所包含的要点和学说，达到教界和学界的交互理解和认可。

三 苏非经典翻译的特点与难点

与国内大规模和高质量的佛教、基督教经典译介与研究相比，苏非经典的译介与研究还相对薄弱。除了外部因素以外，苏非典籍本身的一些特点也决定了翻译工作的难度。

首先，苏非典籍的著述风格象征性更强。如在一些抒情式的神爱论诗歌或散文中，称真主（安拉）为“恋人”，将以“纯粹之爱”追求“至高之美”的精神旅程和在终极境界的体验叫做“同安拉结婚”；将关掉城市之门而走向沙漠寻求绿洲，寓意为抛弃物质朝向精神；用小鸟飞出雀笼，比喻心灵摆脱肉体的羁绊等。即便是哲理性著述，也有极强的象征性。如在伊本·阿拉比所著的《麦加的启示》中，一些章节的题目为：“四射的光芒”“耀眼的闪电”“特定的状态”“坚定的品级”“最神圣的交往”“愉悦的交谈”“精神的迸发”，等等。其中，四射的光芒，指修行者在修炼过程中突然看到天使世界奇异的光芒；耀眼的闪电，指初入门者认识显现之光的一些规则；特定的状态，指修行者的渴望、焦虑、忧伤、紧张、松弛等状态；坚定的品级，指修行者愉悦的心情，托付真主的感觉，自我反省等修行程度；最神圣的交往，指那些为了净化心灵而过度进行忏悔的人所处的修行状态；愉悦的交谈，指天使与修行者之间精神的交流；精神的迸发，指天使精神的迸发，对众先知是传达给他们启示，对众圣徒是给他们以灵感。类似象征主义的表达方式很多，如当谈到一位苏非摆脱尘世而接近真主的时候，用“敲门”来比喻接近真主，用“分离”来比喻心灵摆脱尘世的困扰，故而只用“敲门人”和“分离者”两个词语就可表达苏非修行达到了摆脱尘世困扰而接近真主的程度。还使用一些和谐押韵的双关语或骈文形式，如“铃声叮当与马儿嘶鸣”，其中“铃声叮当”象征被揭示的知识开始向修行者显现和临近，而“马儿嘶鸣”比喻听到铃声的人即将出发或飞奔，象征苏非修行的品级将要上升。再如，用“果皮”与“果核”形容现象与本质、表与里、显与隐、真主与受造物之间的关系，比喻

通过现象认识本质，穿过感觉世界的薄雾，发现真正的实有。此外，阿拉比还大量引用古兰经文及苏非前辈的语言，反复利用教义学、教法学和哲学中的一些命题和概念加以注释和引申，为苏非式的表达方式服务。

对原典中象征性语言的翻译，采用字面直译的方法很难理解和表达原著本原的思想。对此，除了必须具备苏非主义的基本知识，唯一的办法是选择权威性注释本作为主要依据进行演绎和延伸。更重要的是，带着自己的生活体验和作者一起寻求超越的最高理念，吸纳其中一些基本的价值取向。

其次，苏非学说的术语概念更独特，常常是一个概念多种表述。如与巴哈伊信仰中的“上帝显示者”相通的“穆罕默德之光”或“完人”概念，就有“穆罕默德精神”“整体灵魂”“众精神之精神”“一切本质之本质”“最初之影”“第一个字母”以及“红宝石”“祖母绿”等诸多词汇来表示。类似术语，不可能全部从原著的阿拉伯文或波斯文翻译成相应的英文或其他文字，而要用汉语确切表达，还有一定困难。目前教界和学界多采用音译，加以注解。除了音译、注释以外，还应力求创新词汇来尽可能地达到两种语言间的对应关系。

结 语

虽然宗教各异，文化多元，翻译者和作者的生存环境、语言习惯与思维模式不尽相同，但对于既有象征性语言又有哲学论证的宗教经典来说，它为人们提供的是一种超越的理念，阐明的是人生的根本意义。宗教作为人类的一种精神心灵的文化遗产，现在和将来，仍有其有益于人类的东西。翻译者应该具备的，不仅仅是宗教学、哲学、语言学知识，更需要一种普世的情怀和视野。翻译的目的不是说明有神无神，信不信主，而是宣讲宗教与世俗在导人行善、追求真善美方面的共同目标。让我们朝着这个目标努力。

五 巴哈伊教经典翻译研究

巴哈伊经典翻译：历史、标准与程序^{*}

万兆元^{**}

摘 要：新兴宗教巴哈伊信仰的经典翻译活动正在世界各地大规模地进行，因此，对此研究值得深入探讨。同时，巴哈伊权威文献中含有大量关于翻译的论述，值得挖掘梳理。有鉴于此，本文回顾了新兴宗教巴哈伊信仰的经典翻译史——特别是英译史与中译史，梳理了有关翻译标准和翻译程序的论述。

关键词：巴哈伊信仰 经典翻译 翻译历史 翻译标准 翻译程序

文明的交流离不开宗教的交流，而宗教的交流离不开宗教经典的翻译。在漫长的人类历史上，出现过规模宏大的佛经翻译，波澜壮阔的《圣经》翻译，以及影响深远的《古兰经》翻译。今日，新兴宗教巴哈伊信仰的经典翻译活动正在世界各地大规模地进行，形成了当代宗教文献翻译的新景观，值得深入探讨。同时，巴哈伊权威文献中含有大量关于翻译的论述，既有理论层面的探讨，也不乏对具体实践的指示，值得挖掘梳理。不过，目前学界对巴哈伊经典的翻译鲜有研究，国外只出现了一些零星研

* 本文为兰州交通大学青年科学基金项目成果。

** 万兆元，兰州交通大学外国语学院副教授，英美文学与翻译研究所所长，英国萨塞克斯大学历史系博士生。研究方向为翻译理论与实践、科学与宗教。

究，而国内译界似乎还没怎么听说过这个领域，更谈不上研究了。有鉴于此，本文拟简略回顾一下巴哈伊经典的翻译历史（含汉译史），并梳理其权威文献中有关翻译标准和翻译程序的相关论述。

一 巴哈伊经典的翻译历史

巴哈伊信仰（Bahá'í Faith）是当代新兴宗教之一，19世纪中叶由巴哈欧拉（Bahá'u'lláh, 1817 - 1892）创立于波斯。该教以“上帝独一、宗教同一（源）、人类一家”为基本教旨，倡导宗教宽容、男女平等、摒弃偏见、服从政府、普及教育、消除贫富分化、独立探求真理、科学与宗教和谐发展等原则。^① 该教发展迅猛，现已传遍世界221个国家和地区，拥有来自各个民族、种族、文化和宗教背景的700余万信徒，就全球分布范围而言，仅次于基督教。^② 巴哈伊信仰（旧译“大同教”）大约于20世纪初传入中国，民国时期有较大发展，改革开放以后在大陆有所发展。^③ 巴哈伊信仰非常重视经典的翻译，以将经书“译成各种语言”为目标，^④ 其翻译历史几乎跟自身的历史一样长。巴哈伊经典的汉译历史始于19世纪20年代，至今已近一个世纪。

（一）早期翻译

巴哈伊圣作包括创始人巴哈欧拉及先驱巴布（The Báb, 1819 - 1850）的著作，另外，巴哈欧拉指定的继承人、圣作的权威阐释者阿博都 - 巴哈（‘Abdu’l-Bahá, 1844 - 1921）的著述也被视为具有等同于圣作的效力。巴哈伊圣作原文大都是用阿拉伯文或波斯文写成的，少量使用了土耳其

① 《中国大百科全书》第2版，第1卷，2009，第430 - 431页。

② *Encyclop? dia Britannica Online*, s. v. “Religion: Year In Review 2010”, accessed November 10, 2012, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1731588/Religion-Year-In-Review-2010/298437/Worldwide-Adherents-of-All-Religions>.

③ 参见蔡德贵《当代新兴巴哈伊教研究》修订版，人民出版社，2006。另，国内宗教学界对巴哈伊信仰的研究比较重视，专门研究机构有成立于1996年的山东大学巴哈伊研究中心、成立于2000年的中国社会科学院世界宗教研究所巴哈伊研究中心等。

④ ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’ ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa: Bahá'í World Centre, 1978, No 31. 13, p. 65.

文。鉴于巴哈欧拉早期的追随者以波斯人和阿拉伯人为主，加之这些追随者中精通阿拉伯文与波斯文者大有人在，可以想见巴哈伊圣作的翻译最早是在这两种语言之间进行的。根据笔者目前掌握的资料，巴哈伊圣作的翻译应该始于 19 世纪 50 年代，而且最初的译者（或者译者之一）正是精通阿拉伯语和波斯语、常用这两种语言著述的巴哈欧拉自己。当时，巴哈欧拉用阿拉伯语写了一篇题为“Hurúfát-i- ‘állín”（《尊贵字母》）的书简，后来应一些追随者的请求，亲自将该书简翻译成了“风格优美”的波斯文。^① 这应该是世界宗教史上由创始人亲笔翻译自己著作的首份纪录。倘若有精通阿拉伯语和波斯语的学者研究巴哈欧拉的这篇原文与译文，不知将会有怎样的发现？

巴哈伊经典在波斯文和阿拉伯文之间的翻译后来进展如何？由于资料有限，具体情况尚不得而知。不过有一点比较肯定，那就是有许多阿拉伯文经文并没有翻译成波斯文，而且有一些可能永远都不会翻译成波斯文。这与巴哈伊信仰的继任领袖、圣护守基·阿芬第（Shoghi Effendi, 1897 - 1957）有关，他曾指示不要将巴哈欧拉的阿拉伯文圣作译为波斯文，尤其不要翻译《亚格达斯经》、祈祷文及必诵祷文等。对于这一规定背后的原因，守基·阿芬第提及两点：一是翻译无法充分传达原文的力量，原文有如“珍珠”，而译文不过是“蚌壳”；二是为了促使波斯巴哈伊儿童学习阿拉伯语，以便他们能用阿拉伯语背诵书简和祷文。^② 对此，巴哈伊信仰当今最高管理机构世界正义院（The Universal House of Justice）澄清道：“尽管不允许将整篇书简或祷文译成波斯文，但允许将难以理解的阿拉伯术语和概念翻译成波斯文，以帮助不懂阿拉伯文的波斯信徒理解圣作。”^③

巴哈欧拉的著作最早译为西方语言，应该是 19 世纪 60 年代末的事情。从 1867 年开始，时处流放的巴哈欧拉先后致函当时世界的主要君王，向他们正式宣告自己的身份，其中包括法皇拿破仑三世、英国维多利亚女王、

① Taherzadeh, Adib. *The Revelation of Bahá'u'lláh*, Baghdad 1853 - 63. vol. 1. Oxford: George Ronald, 1974, p. 122.

② Research Department to the Universal House of Justice, Memorandum on Bahá'í Translation Theory, 18 September, 1988, pp. 3 - 4.

③ Ibid, p. 4

德皇威廉一世、沙皇亚历山大二世、教皇庇护九世等。这些信函在呈交给各位君王之前，应该都翻译成了相应的语言。译为德文、俄文和意大利文的情况有待进一步核实；但相应书简译成法文^①和英文^②的事实则比较清楚，有据可查。到19世纪末，巴哈伊信仰开始传到欧美，同时更多的圣作译成其他语言，主要是英语。例如，英国著名学者爱德华·布朗（E. G. Browne）教授于1891年在英国出版了他翻译的阿博都—巴哈的一本著作——《旅者札记——巴布生平传略》，应该是向西方介绍巴哈伊教历史的第一本译著。^③

（二）守基·阿芬第的英译

1921年，阿博都—巴哈逝世，留下遗嘱任命外孙守基·阿芬第为巴哈伊信仰的圣护暨圣言的权威阐释者。守基·阿芬第精通波斯文、阿拉伯文、土耳其语三门东方语言以及英语和法语两门西方语言；^④他小时候上过贝鲁特美国学院，后入牛津大学深造，目的之一就是为了让他“翻译艺术日臻完善”，从而能用完美的英语翻译巴哈伊的圣作。^⑤守基·阿芬第在1922年就任圣护后的头23年里，花了大量时间和心血来翻译或者重译巴哈伊的圣作，共翻译了巴哈欧拉的5部重要圣作，包括《隐言经》《笃信经》《巴哈欧拉文萃》《巴哈欧拉祷文与默思录》及《致狼子

① 巴哈欧拉先后给拿破仑三世发去了两份书简。第一封书简经由法国驻奥斯曼帝国的大使转交给拿破仑，据说拿破仑读后扔到地上，斥道“如果此人是上帝，我便是两个上帝”。身处阿卡监狱的巴哈欧拉又于1869年发去第二封书简，谴责拿破仑的疏忽轻慢，并警告拿破仑将很快将丧失权位。这封书简由人带出监狱，交给法国在阿卡的领事代办，由代办翻译成法语后发给拿破仑三世。代办之子读了这封措辞威严而优美的书简后深受感动，不久看到拿破仑果然如巴哈欧拉所预言的那般于兵败失位之后，他便成了一名巴哈欧拉的信徒（Taherzadeh, Adib. *The Revelation of Bahá'í 'u'lláh, Akka, The Early Years 1868 - 77*. vol. 3. Oxford: George Ronald, 1984, pp. 111 - 113）。

② 英国维多利亚女王收阅了巴哈欧拉的书简后，据悉说了这么一句无关痛痒的话：“如果此信来自上帝，它将永存；如果并非来自上帝，却也无害”（Shoghi Effendi, *The Promised Day is Come*, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1980, p. 65）。

③ 'Abdu'l-Bahá. *A Traveler's Narrative*. Trans. E. G. Browne. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1980.

④ Malouf, Diana. *Unveiling The Hidden Words*. Oxford: George Ronald, 1997, pp. 22 - 27.

⑤ Rabbani, Ruhyyih. *The Priceless Pearl*. 2nd Ed. Oakham: Bahá'í Publishing, 2000, p. 37.

书》，^① 同时还在无数英文信函中翻译引用了巴哈欧拉和阿博都—巴哈的许多著作选段。

守基·阿芬第的译文和书信对于巴哈伊经典的翻译意义重大，无论怎样强调都不为过。首先，他的英译本为巴哈伊经典的翻译树立了典范。他通过翻译厘定了巴哈伊专有名词的音译体系，确定了巴哈伊重要概念和术语的标准译法；他的译文不仅忠实地传达了原文的意思，而且通过一种近似钦定版《圣经》的文体，贴切地再现了圣作原文的崇高风格。这些都是后来的英译者所应遵循的标准。因此，巴哈伊信仰当今最高管理机构世界正义院在1981年5月31日致某翻译委员会的信函中指出，圣作的译者应当努力遵循守基·阿芬第在其卓越译文中树立的典范。^②

其次，守基·阿芬第的英译本后来成了其他语言译本的蓝本。他不仅仅是翻译者，而且是巴哈伊圣作的权威阐释者。他的这个身份在宗教史上是独一无二的，无论完成《圣经》拉丁文译本的哲罗姆，还是佛经翻译大师玄奘，都不具有阐释圣文的公认权威。因此，守基·阿芬第的译文不仅仅是翻译，而且带有阐释成分。守基·阿芬第本人也要求欧洲其他语言的译本应该尽量与英译本保持一致。世界正义院解释道：

当一段波斯文或阿拉伯文原作在英语中可以有两种表达时，他知道哪一个更贴近原义；遇到一个波斯文隐喻，如果直译成英文没有任何意义，他比一般译者更有资格判断采用哪个英文隐喻比较恰当。因此在现阶段，欧洲其他语言的译文以圣护的英译本而非原文为翻译蓝本，会产生更为准确的译文。^③

也就是说，在将巴哈伊圣作翻译成与波斯语和阿拉伯语相近的语言时，可从原文直接翻译，但是在翻译成其他语言时，通常要求以权威英译

① 参看在线译本，<http://reference.bahai.org/en/t/b/>。

② From a letter dated 31 May, 1981 written on behalf of the Universal House of Justice to a National Translation Committee.

③ From a letter dated 8 December, 1964 written by the Universal House of Justice to an individual believer.

本而非波斯文或阿拉伯文原本为蓝本。当然，这并不意味在翻译过程中不能参考原文。实际上，世界正义院鼓励译者在根据英译本翻译的过程中参考、核对原文，称这样做是一个优势。^①

在守基·阿芬第担任圣护职务期间（1922～1957），巴哈伊经典的所有权威英译本几乎都出自他手（《四谷经》与《七谷经》例外）。守基·阿芬第1957年去世以后，巴哈伊经典的英译工作便由1963年民主选举产生的世界正义院负责，主要采取译委会的形式进行。因为英译本要作为其他语言译本的蓝本，所以所有英译本都需要经过世界正义院的核准才能出版。1964年至今，世界正义院出版的巴哈欧拉的圣作主要包括《巴哈欧拉书简集》（1978，其中6篇书简为守基·阿芬第所译）、《至圣经——亚格达斯经》（1992）、《万军之主宣召录》（2002）、《圣秘瑰宝》（2002）、《大同圣帐》（2006）等^②。这些圣作已经或者正在译成其他语言。

（三）汉译历史

巴哈伊信仰（旧译“大同教”）大约于20世纪初传入中国，在民国时期有较大发展，并成立了组织机构，孙中山、陈铭枢、曹云祥等著名历史人物都接触过该教，有的自己也成了巴哈伊信徒。^③巴哈伊经典的汉译工作大约始于20世纪20年代，持续了20年左右，共翻译了十多部巴哈伊经典，主要译者为曹云祥和廖崇真。

曹云祥（1881～1938），青年时赴美留学，获哈佛大学商业管理硕士学位，曾担任外交部参事。1924～1928年出任清华学校校长，任内成立国学研究院，始创四年制本科教育，将学校升格为大学，因此被有的学者誉为“清华之父”^④。曹云祥大约于20世纪20年代成为巴哈伊信徒，之后花了很大的精力翻译巴哈伊文献，先后出版了《至大之和平》（1932）、《世界之趋势（大同教宣言）》、《新时代之大同教》（1932，今译《巴哈

① From a letter dated 8 December, 1964 written by the Universal House of Justice to an individual believer.

② 参见在线译本，<http://reference.bahai.org/en/t/b/>。

③ 参见蔡德贵《当代新兴巴哈伊教研究》，修订版，人民出版社，2006。

④ 蔡德贵：《清华之父曹云祥·传记篇》，陕西师范大学出版社，2010。

欧拉与新纪元》)、《大同教对于预言之实践》(1933, 乃《巴哈欧拉与新纪元》最后两章)、《亚卜图博爱之箴言》(1932)、《已答之问题》(1933)、《笃信之道》7部著作, 另外还著有《巴海的天启》《大同教之贡献》等介绍巴哈伊信仰的书籍。这些书籍大都由在上海成立的巴哈伊出版社“大同社”出版。^① 曹云祥在译介过程中, 有感于巴哈伊教义接近中国的大同思想, 于是将该教意译为“大同教”, 该译名一直沿用到20世纪90年代。

另一位主要译者是廖崇真(1897~1970)。1921年, 廖崇真在美国留学期间接触到巴哈伊信仰, 1923年回广州任职于政府部门, 1924年安排著名巴哈伊信徒玛莎·鲁特和孙中山会晤并任翻译。20世纪30年代中期, 他深感巴哈伊中文经典之不足, 着手翻译巴哈欧拉的《隐言经》, 于1937年由洛阳印务馆出版, 书名为《大同教之隐言经》。他在序言中详述了翻译此经的缘由和过程, 这对于巴哈伊经典早期汉译史的研究极为珍贵。

余闻道十年矣, 间有朋辈欲研究圣书, 知其真谛者, 然除曹云祥所译之《新时代之大同教》《笃信之道》及亚卜图爱之《箴言》等书而外, 逸译者鲜耳。余深信大同教为医治今日世界纠纷之良药, 建设新世界之基础, 个人修养之圭臬。爰于业余之暇, 将博爱和拉所启示《隐言经》一书, 译为中文。此经本文为亚喇伯语, 经肃基奥芬慈, 大同教之护道者, 译为英文。余则译自英文本也。既毕复辑译大同教之十二根本原则, 及肃基奥芬慈所著之《大同教简史》译为此经之导言, 使阅者可知大同教之颠末。复承郑德薰, 周明德二君润饰其文字, 室人孙丽淑校录全书一遍。是则此书之成, 得助力者殊多, 谨志数言, 以表感谢!^②

根据蔡德贵教授的考证, 廖崇真还翻译了《巴哈欧拉书简集》《已答之问题》《阿博都—巴哈论神圣哲学》《巴哈欧拉祷文与默思录》等经典的翻译, 可惜受日本侵华战争的影响, 似乎都未能出版。他于1938年写信给

^① 蔡德贵:《清华之父曹云祥·文献篇》, 陕西师范大学出版社, 2010。

^② 博爱和拉(Bahá'u'lláh):《隐言经》, 廖崇真译, 洛阳印务馆, 1937。

守基·阿芬第：“我是在隆隆的枪炮声中完成这些书的翻译工作的，因为我坚信只有巴哈欧拉的原则才可以最终拯救这个世界。我将会在这场即将到来的潮流中做好我自己的工作。”^①

第二次世界大战爆发之后，巴哈伊经典的汉译工作基本停止。从那以后直到 20 世纪末，巴哈伊经典的汉译及出版主要在马来西亚和中国台湾进行，但是成绩不够显著。1997 年，澳门新纪元国际出版社成立，从此逐渐主导巴哈伊经典的汉译工作，先后聘请了数十名译者从事翻译，十余年来出版了几十本巴哈伊文献，翻译质量在逐步提高。同时，新纪元出版社积极探索进行翻译和译者培训的新途径，于 2008 年组织了一次巴哈伊翻译工作会议，过去两年又在珠海和成都组织了两次巴哈伊翻译研讨班。

综上所述，巴哈伊经典的翻译在过去的 100 多年中发展迅速，越来越多的语言都有了巴哈伊圣作的译本。据统计，在 1928 年，巴哈伊经典仅被译入 8 种语言，而到了 1985 年，这一数据就攀升到 739 种，今天更是达到了 800 余种。^② 可以想见，巴哈伊经典的翻译活动必定还会向更深更广的方向发展，原因有三：一是巴哈伊经典数量庞大，已经译成英文的只是很少的一部分，还有大量经典有待翻译。例如，光是巴哈欧拉的著作就有上百卷，目前翻译成英文出版的不过 10 部左右。二是巴哈伊信仰发展正在以迅猛的姿态发展，将会有更多的人群需要巴哈伊经典的译本。三是随着巴哈伊信仰的发展，将会出现更多的精通原语和其他语言的合格译者，届时，巴哈伊经典的重译工作也会展开。

二 巴哈伊的翻译标准

宗教经典的翻译对翻译理论作出过重大贡献。从中国的佛经翻译到西方的《圣经》翻译，莫不如此。不过，我们也注意到，不论佛经还是《圣经》，都鲜有对翻译或相关问题的论述。丰富深刻的佛经翻译理论和《圣经》翻译理论都是一代一代译者根据自身的翻译实践与思考提出来的。正因这些理论出自不具权威性的“人”，争论便不可避免。在佛经翻译史上

^① 蔡德贵：《当代新兴巴哈伊教研究》，修订版，人民出版社，2006，第 592 页。

^② Bahai. us. Sacred Writings. accessed 27 March, 2012, <http://books.bahai.us/bahai-writings>.

出现过“文”“质”之争，在《圣经》翻译中出现过“形式对等”与“功能对等”之辩。

与以往宗教文献翻译不同，巴哈伊信仰的权威文献^①中含有大量关于翻译的论述，既有理论层面的探讨，也不乏对具体实践的指示。正因为这些论述和指示出自权威文献，所以巴哈伊经典的翻译史上没有出现过佛经翻译或《圣经》翻译过程中出现的争论。翻译理论的核心之一是翻译标准问题。翻译标准有两重作用或目的：一是用以指导翻译实践，二是用以评判翻译作品。巴哈伊权威文献对翻译标准或原则讨论较多，例如阿博都—巴哈曾多次提到圣作的翻译问题，其中就提到了“符合原作”“遒劲有力”“风格优雅”等翻译标准。

关于翻译天佑美尊的经书和书简的问题：它们不久将被译成各种语言，译文有力、清楚而优雅。一旦有了符合原作、遒劲有力、风格优雅的译作，这些经书和书简的内在含义的光辉就会照射到国外，将照亮人类的眼睛。你要尽最大努力确保译文和原文一致。^②

此外，圣护守基·阿芬第和世界正义院也对翻译标准多有论述。笔者通过梳理分析，发现巴哈伊的翻译标准一言以蔽之，可用上述阿博都—巴哈的话概括为“符合原作”或“与原文一致”（conform to the original），细究则可分为“忠实”“通顺”和“优美”三个标准，其中“忠实”为首要标准，“通顺”次之，“优美”再次之。这与译界的“信”“达”“雅”标准多有契合之处，不过内容更为丰富具体。下面笔者就结合巴哈伊经典汉译中出现的例子来说明这些标准。

（一）忠实标准

对于宗教经典翻译而言，忠实原文无疑是首要标准。阿博都—巴哈指

^① 巴哈伊权威文献主要包括创始人巴哈欧拉（1817～1892）的著作、先驱巴布（1819～1850）的著作、教长阿博都—巴哈（1844～1921）的著述，还包括圣护守基·阿芬第（1897～1957）的著作以及巴哈伊信仰当今最高管理机构世界正义院的信函与文告。

^② ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa: Bahá’í World Centre, 1978, No 31. 13, p. 65.

出圣作的翻译一定要“准确”，应该传达原文的真实精神。^①这里的“准确”不是字字直译，而是准确传达语意。例如巴哈伊圣作中经常出现的“daystar”一词，应该是“太阳”的诗化表达，曾被翻译成“日星”（如“幸福快乐的日星在我等至乐之名的地平线上闪烁”）^②，应该是因为直译而有失准确的一个例子。

同时，巴哈伊文献也指出，绝对的忠实是不可企及的，译者只能力求尽善尽美。阿博都—巴哈曾着重指出，“翻译的确非常困难”^③。甚至翻译造诣高超、身为权威阐释者的守基·阿芬第在译完“在巴哈伊天启创始者的圣作中占有无出其右的地位”的《笃信经》后慨叹：“这是向西方传译此经的又一次的尝试，尽管译文多有不逮。须知，要恰如其分地翻译巴哈欧拉无与伦比的言辞，永远都是一个不可企及的目标。”^④世界正义院在授写给某信徒的一封信函中较为详细地论述过忠实的相对性以及对待圣作译文的务实态度：

一篇译文鲜有能够完全忠于原文的，译者只能尽力追求忠实和贴切。目前，许多圣作译文都未达到令人满意的标准；如果说有些语言的巴哈伊相对较少，翻译成这些语言的圣作更是不尽如人意。不过，随着时间的推移，随着深谙教义并精通相关语言的巴哈伊的增多，将会出现改进的新译文。就目前而言，我们只能用己所有，尽己所能。^⑤

（二）通顺标准

严复曾说：“信矣不达，虽译犹不译也。”同样，巴哈伊文献也非常强调译文通顺的重要性。守基·阿芬第在致某信徒的信中说：“有些应急译

① From a letter dated 28 March, 1926 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

② 《巴哈伊祷文》（旧版），新纪元国际出版社，2004，“蕾兹万书简”。

③ ‘Abdu’ l-Bahá, cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum on Committee for Translating Sacred Writings, 24 October 1990.

④ Shoghi Effendi, Foreword to *The Kitáb-i-Iqán* (Wilmette: US Bahá’i Publishing Trust, 1985).

⑤ From a letter dated 8 September 1985 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual.

作被广泛传阅甚至得以出版。对你们来说，阅读这些不合文法的随随便便的译作必定乏味透顶。”^① 具体来说，“通顺”标准可体现在两个层次上，即合乎译入语语法和符合译入语规范。

所谓合乎译入语语法，就是译文要遵从译入语构词造句的规则。守基·阿芬第明确指出：“巴哈伊文献的翻译在任何方面都不要公然违反译入语的规则。”^② 这一点在巴哈伊经典不同语言译本中对英译本中大写问题的处理中得到了典型的展示。守基·阿芬第在英译巴哈伊圣作时创造了一个传统，将指代上帝、以往先知以及巴哈伊信仰三位中心人物巴布、巴哈欧拉、阿博都—巴哈的人称代词一律大写，以示敬重。那么在其他语言中应该如何体现英译本中的大写呢？守基·阿芬第在1957年2月15日授写给法国全国翻译与出版委员会的书信时指出：“如果在法语中，指代上帝的物主形容词、物主代词、指示形容词和指示代词从不大写，那么在巴哈伊文献的法译本中也不应大写。然而，假如有大写的先例，则应该大写。[描述]上帝之属性的词汇亦然。”^③ 这一做法体现了尊重译入语规则的灵活态度。那么在汉语译文中是如何体现英译本中的大写的呢？目前的做法是用“祂”来译英文中指称上帝及先知的代词“He”，用“祢”来翻译直接称呼上帝或先知的“Thou”。其他的大写尚未找到合适贴切的译法。笔者认为，用“祂”译“He”勉强可以，但是用“祢”译“Thou”显然违背了汉语的规则。一则，“祢”读“mi”非“ni”；二则，“祢”指奉祀死父的宗庙或古代军旅中随行的神主，没有“你”的意思。

所谓符合译入语规范，就是译文要遵从译入语中约定俗成的用法。不合规范的译法虽然算不上错误，但会显得奇怪且不自然。守基·阿芬第对于波斯语中“Hadrat”的英译处理很好地体现了这一原则。在波斯语里，提及先知的名讳时前面须冠以“Hadrat”，否则是不礼貌的，所以严格意义上的正确（英文）翻译也应该在先知名号前加上“His Holiness”，如“His

① From a letter dated 28 March, 1926 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

② From a letter dated 15 February, 1957 written on behalf of Shoghi Effendi to the National Translation and Publication Committee of France.

③ From a letter dated 15 February, 1957 written on behalf of Shoghi Effendi to the National Translation and Publication Committee of France.

Holiness Moses”等。然而，这种用法在英语里不合规矩，显得奇怪，所以守基·阿芬第认为在英语里可以不这么做。^①笔者发现，巴哈伊经典的一些早期译文，甚至守基·阿芬第的20世纪20年代初的一些译文都将“Hadrat”译为“His Holiness”^②，不过后来的译文都舍弃了这一做法。

在此方面，世界正义院曾在授写给某总灵理会翻译与审核委员会的信函中指出，如果以专有名词代替人称代词的做法在《圣经》的日文译本采用并得到公认，巴哈伊圣作翻译也可以这么做，并指出圣护一贯赞成就此类问题寻求权威专家的意见，鼓励译者向日语教授或知名翻译家请教这些文学技巧问题。^③反观汉语的专有名词与代词的使用规范，也可发现类似的情况。汉语代词的使用远远不如英语广泛，总的说来，英语多用代称，汉语少用代称而多用实称，因此英语的代词在汉译时除了直译为代词外，还常常采用名词替代或省略不译。^④如果照搬英文代词，不仅会造成阅读困难，有时还会造成误解和错误。例如：

• The Qiblih is indeed He Whom God will make manifest; whenever He moveth, it moveth, until He shall come to rest.

• 吉卜利（Qiblih）真确是祂——上帝将使之显现者，祂移动，则它移动，直到祂归于安息。

• 崇拜朝向点其实就是上苍将使之显现的祂，祂移动，则朝向点随之移动，直到祂安息之时。

在上面的例子中，第一个译文在一句话里用了两个“祂”和一个“它”，看起来吃力，听起来难懂；第二个译文使用“朝向点”替换了“它”，就好懂多了。

① From a letter dated 8 November, 1948 written on behalf of Shoghi Effendi to a National Spiritual Assembly.

② 例如在 *Will and Testament of 'Abdu'l-Bahá* (Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1990) 中守基·阿芬第使用了 His Holiness Bahá'u'lláh 等措辞。

③ From a letter dated 14 March, 1977 written on behalf of the Universal House of Justice to a Translation and Review Committee of a National Spiritual Assembly.

④ 连淑能：《英汉对比研究》，高等教育出版社，1993，第173~214页。

涉及翻译方法，通顺标准往往意味着要避免直译和硬译的做法，因为直译“几乎不可避免地会产生拙劣的译文，因此译者可能不得不使用一个词组来翻译一个词，或者用一词翻译一个词组，或者调整原句的语序，或者用表示相同意义的比喻替换一个直译过去索然无味的比喻”^①。

（三）优美标准

这一标准可从文学性和风格两个方面来看。巴哈伊的圣作原文是优美的，风格是高雅的，所以译文也应该具有一定的文学性和高雅的风格。阿博都—巴哈指出巴哈伊圣作的译文要“遒劲有力”“风格优雅”^②，要保持原文的“韵律美”^③，并要具有“一定的文学水准”^④。守基·阿芬第要求巴哈伊圣作的翻译要“坚持尽可能高的文学标准”，为此应请教语言专家教授。^⑤不同语言有不同的特性和优势。例如，汉语讲求均衡美，常通过对仗、对偶、四字格等来实现铿锵有力的节奏。在翻译中应该充分利用汉语的这一特征：

- Thou art the Help in Peril, the Self-Subsisting!
- 祢是艰苦中的救难者，自有永有者。（旧版短篇必诵祷文）
- 祢是救苦救难者，自有永有者。（新版短篇必诵祷文）

关于风格一致问题，世界正义院指出：

巴哈伊圣作原文不仅使用了三种不同语言（主要是阿拉伯文和波斯文，偶尔也用土耳其文），而且写作风格也富于变化。有的极富诗

① 摘自世界正义院 1988 年 12 月 2 日授写给某巴哈伊出版社的信函。

② ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa: Bahá’í World Centre, 1978, No 31. 13, p. 65.

③ ‘Abdu’l-Bahá. *Tablets of ‘Abdu’l-Bahá Ablás*. vol. 1. Chicago: Publishing Society, 1930, pp. 151 - 152.

④ 摘自守基·阿芬第 1926 年 3 月 28 日授写给某信徒的信函。

⑤ From a letter dated 14 December, 1938 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

意和隐喻，有的具体而精到。译者要仔细研究原文，然后译为准确而优美的英文，并且译文要契合原作的语言风格。^①

就风格与用法而言，巴哈伊圣作使用的波斯文和阿拉伯文与当代波斯文和阿拉伯文有很大差别。有鉴于此，守基·阿芬第选用了一种略带古风、接近钦定本《圣经》的英语文风。“这种风格与原作使用的语言有相似之处，可以较好地表达原作中的意象和隐喻——那些意象和隐喻如用现代英语来表达也许会显得有些古怪。”^② 其他语言的译本风格要接近圣护的英译本风格。

巴哈伊经典的翻译之所以坚持高雅风格，不提倡使用浅白的语言，除了因为巴哈伊圣作原文就是高雅、诗化的语言外，还因为巴哈伊圣作（原文和译文）承担着提升巴哈伊儿童和青年文学水平的功能。世界正义院认为：

圣典会塑造记载圣典的语言文字……倘若译者能将巴布、巴哈欧拉和阿博都—巴哈的圣言翻译为尽可能准确、尽可能优美的英文，译文风格接近守基·阿芬第，那么圣作将对巴哈伊教友特别是巴哈伊儿童和青年的英文思考和表达能力产生深远的影响。^③

在《亚格达斯经——至圣经书》英文版的导论里，世界正义院再次强调了巴哈伊经典译文的三个品质：“意思准确”“语言优美”，以及“与守基·阿芬第所采用的风格一致”。^④

当然，忠实、通顺和优美三个标准如果发生冲突，那么优美标准便要让位于忠实、通顺标准，切不能“因辞害义”。守基·阿芬第专门指出，圣作

① From a letter dated 27 May, 1987 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

② From a letter dated 3 February, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

③ 同上。

④ 世界正义院：导论，见巴哈欧拉《亚格达斯经》，朱代强、孙善玲、陈霞译，新纪元国际出版社，2006。

翻译的“文学性固然重要，但是和构成神圣信息本身的思想观念相比，就显得相对次要了”^①。当然，这绝不能成为不求追求文学性与风格美的借口。

三 巴哈伊的翻译程序

翻译程序一般指翻译活动的总体组织过程或步骤。^② 在宗教翻译史上，佛经翻译和《圣经》翻译都经历了由个人翻译到机构化翻译的演化过程。无论佛经“译场”的严谨分工，还是《圣经》译委会的周密程序，都反映了翻译程序之于翻译质量的重要性。巴哈伊权威文献特别是阿博都—巴哈的著作中对于翻译程序着墨颇多。阿博都—巴哈指出，理想的做法是由称职的委员会而非个人来翻译所有巴哈伊圣作。在1906年致美国巴哈伊出版社的一封信中，阿博都—巴哈在谈及英译巴哈欧拉的《海卡尔书简》(Súriy-i-Haykal)^③一事时作出如下指示：

《海卡尔书简》的翻译难度非常之大。此经须由一个精通波斯语和英语的委员会翻译；翻译中须百般细心，千般谨慎。否则，译文便会晦涩难懂。其他经典和书简的翻译亦然。目前尚不具备条件组建这样的译者委员会，所以翻译工作只得由个人来承担，别无他法。如系天意，将来条件自会成熟，将有一个由才华横溢、学识渊博的波斯人和美国人各两名组成的委员会来翻译圣作。他们不但精通波斯文和英文，而且熟悉科学与人文知识。另外还要有学者和思想家协助他们。

① From a letter dated 14 October, 1936 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

② Nida, E. A. *Toward A Science of Translating*. Shanghai: Foreign Language and Education Press, 2004, p. 241.

③ 《海卡尔书简》(Súriy-i-Haykal / Súrih of the Temple) 是巴哈欧拉极为重要的一部经书，由巴哈欧拉致教皇庇护九世、拿破仑三世、沙皇亚历山大二世、维多利亚女王、纳赛尔丁·沙阿的五篇信函组成。巴哈欧拉在晚年亲自安排出版了自己的一些主要著作，其中就有《海卡尔书简》。后来，Anton Haddad 曾于1990年将该经的一部分译成英文，守基·阿芬第也曾翻译过其中一些选段。2002年，也就是阿博都—巴哈作出上述指示96年后，该书的完整英译文终于由世界正义院委任的翻译委员会和审校委员会完成并得以出版（参见 Bahá'u'lláh, *The Summons of the Lord of Hosts*, Haifa: Bahá'í World Centre, 2002, pp. i - vi）。

那时，书简就会拥有正确无误的译文，并得以出版。^①

此外，阿博都—巴哈还在致美国巴哈伊信徒的书简中以及一篇波斯文讲话中强调了圣作翻译的组织形式和译者素养：

今后，你若想得到圣作中一篇书简的译文，须由一个由两名波斯译者和两名出色的英文作家组成的委员会来翻译。波斯译者应该着手翻译，英文作家则用深刻、动听而完美的英文风格塑造原意。如此，波斯原作的韵律美才不至流失。^②

组建译者委员会之后，会有优秀的译本面世。委员会须由数名波斯人和数名美国人组成，他们都须精通波斯文和英文。届时，书简将交给该委员会翻译。^③

后来，圣护守基·阿芬第以及世界正义院就圣作翻译委员会、译者素质、翻译步骤都有重申与阐述。研究部曾于1990年10月24日辑录了一份“巴哈伊圣作翻译委员会的备忘录”，大致可以概括为如下几点^④：①在理想情况下，圣作翻译应该由委员会而非个人进行，这样才能保证译文的正确完美。②译委会应由两名或数名以原语为母语的译者和两名或数名以译语为母语的译者组成；所有译者不仅要精通两种相关语言，而且要“极其精通科学和宗教，深刻理解神圣智慧，熟知欧洲现行的思潮，并能熟练运用哲学与科学术语”，还应该是文笔流畅洗练的作家；译委会成员不必都是巴哈伊信仰者。③至于翻译步骤，应该先由原语译者翻译，再由译语

① ‘Abdu’l-Bahá. *Tablets of ‘Abdu’l-Bahá*. Chicago: Bahá’í Publishing Committee, 1930, pp. iii – iv.

② ‘Abdu’l-Bahá. *Tablets of ‘Abdu’l-Bahá Ablás*. vol. 1. Chicago: Publishing Society, 1930, pp. 151 – 152.

③ ‘Abdu’l-Bahá. *Tablets of ‘Abdu’l-Bahá*. vol. 2. Chicago: Bahá’í Publishing Committee, 1930, p. 466.

④ Research Department, *Memorandum on Committee for Translating the Sacred Writings*, 24 October, 1990.

“作家”用深刻、动听而完美的语言润色；译委会完成翻译之后，可由包括非巴哈伊专家在内的其他学者和思想家协助改进译本；除英译本外，委员会完成的翻译无需审核，如有必要也可审核。^④由委员会完成的翻译著作权属于委任机构，不属于委员会之成员；委员会的名字应作为译者出现在书上，但委员会成员的姓名不应出现。^①

在强调组建译委会的必要性的同时，阿博都—巴哈、守基·阿芬第和世界正义院都指出，如果尚不具备成立译委会的条件，那么翻译工作只能由合格的个人来承担。世界正义院指出：“理想的做法是由称职的委员会而非个人来翻译所有巴哈伊圣作。遗憾的是，目前各国（巴哈伊机构）都召集不到足够的有能力的译者组成这样的翻译委员会，因此，不得不依靠有时间懂翻译的个人从事艰巨的翻译工作。”^②对于个人翻译的圣作，需要审核之后才能出版，而且审核最好由一个委员会而非个人来进行。在译作出版时，如果译者要求，可以署译者名。不过，机构委托个人完成的译作，即便没有支付报酬，著作权也属于委托机构，而不属于个人。^③如果找不到合适的教徒从事圣作翻译工作，巴哈伊灵理会也可以聘用非巴哈伊译者，不过需要另请深谙教义的巴哈伊仔细检查译文，以便纠正译文意思表达有误的地方。^④此外，任何一位信徒还可自由翻译巴哈伊圣作以供自己使用；但要传播或出版此类译文，则须取得其所属的总灵理会的批准，如果译作是英文，则须由世界中心批准。信徒个人自发翻译的圣文，可自愿供灵理会使用，但无此义务。信徒个人自发翻译的圣文，如果获准出版，译者可以拥有版权，当然也可放弃版权。^⑤

① Research Department, Guidelines for the Translation of Bahá'í Sacred Writings, Cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum on Request for Guidance on Translation, 2 July, 1997.

② From a letter dated 8 September, 1985 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual.

③ Research Department, Guidelines for the Translation of Bahá'í Sacred Writings, cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum on Request for Guidance on Translation, 2 July, 1997.

④ From a letter dated 2 December, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to a Publishing Trust.

⑤ Research Department, Guidelines for the Translation of Bahá'í Sacred Writings, cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum, 2 July, 1997.

目前，在巴哈伊世界，圣作的英译主要由委员会进行，经巴哈伊世界中心批准后出版，进而成为其他语种译文的蓝本。其他语种的圣作翻译有的采取委员会的形式，有的囿于条件，仍然以个人形式进行。巴哈伊圣作的中译工作主要由澳门巴哈伊灵理会及其下属的新纪元出版社总领其事，主要采取个人翻译与委员会审校相结合的做法，先由个人翻译，然后请数名（3~9名不等）审校者分三轮审校，每轮审校之后由译者根据审校意见修改，再提交接受下一轮审校。译者在翻译过程中，会自行寻找一些朋友作为答疑解惑的顾问。此外，在兰州和北京出现了翻译小组，开始尝试合作翻译，可视为从个人翻译向译委会的一个过渡形式。前景如何，尚待观察。

本文简略地回顾了巴哈伊经典译入英文和中文的历史，粗浅地探讨了巴哈伊权威文献中有关翻译的标准，并参照实践总结梳理了巴哈伊经典翻译的程序以及对译者素养的要求。巴哈伊经典翻译历史悠久，实践丰富，理论突出，本文只是浅尝辄止，不论广度还是深度都远远不够。唯愿抛砖引玉，引起学界同人的关注，共同促进对巴哈伊经典翻译这一丰富而鲜活的领域的研究。

经典翻译与巴哈伊教在中国的传播^{*}

许 宏^{**}

摘 要：经典翻译在巴哈伊教的传播与发展过程中发挥了极其重要的作用。本文从传播学的角度来考察宗教经典翻译对宗教传播产生的影响，以及如何与本土文化相融合等问题。当代新兴宗教巴哈伊教在中国的传播过程中，其宗教经典翻译不断地与中国文化相适应，宗教术语在不同环境、不同时代适时地调整或改变，这正是外来宗教本土化的过程，也是每一个宗教在中国土壤中能否生存的关键。

关键词：宗教传播 本土文化 本土化

对于任何宗教而言，经典翻译在其传播与发展过程中都发挥着极其重要的作用，巴哈伊教也是如此。当代新兴宗教巴哈伊教在中国的传播过程中，其宗教经典翻译不断地与中国文化相适应，宗教术语在不同环境、不同时代适时地调整或改变，这正是外来宗教本土化的过程，也是每一个宗教在中国土壤中能否生存的关键。本文从传播学的视角，考察了巴哈伊教经典翻译的历史与现状、巴哈伊教的经典翻译与中国文化、经典翻译对巴哈伊教传播的影响三个方面的内容。

* 本文是2012年教育部人文社会科学项目《国家安全视野下新兴宗教在我国的传播、影响及对策研究》(12YJC730011)的阶段性成果。

** 许宏，哲学博士，德州学院社科部副教授，研究方向为宗教哲学。

一 巴哈伊教经典著作翻译的历史与现状

我们可以从两个方面认识巴哈伊经典的翻译：其一是信仰的早期阶段巴哈伊教经典的翻译与传播，其二是巴哈伊教传入中国后的现状及其经典的翻译。

（一）早期巴哈伊教经典的翻译与传播

出于宗教传播的角度考虑，巴哈伊教的中心人物之一守基·阿芬第在信仰的早期就注重经典的翻译。他翻译的各种经典著作，对于巴哈伊教在世界的传播是十分重要的。首先，守基·阿芬第是阿博都—巴哈在遗嘱中指定的“圣作”之唯一、权威的阐释者，出于这一职责，他进行了大量的巴哈伊教英文翻译，以把巴哈伊教教义弘扬于世。其次，由于巴哈伊教原典大多数是波斯文或阿拉伯文，世界各地的人们阅读起来有很大困难，从而也无法理解巴哈伊教义。再次，波斯文的语句结构较为松散，很多时候容易在读者的头脑中产生歧义，而细致准确的英语就不会产生歧义。为了让读者更好地了解巴哈伊教，守基·阿芬第花费了大量时间来翻译这些经典著作。由于他对巴哈伊教的深刻理解，因而他对巴哈伊经典的翻译做到了信、达、雅。正如《无价珍珠》一书中讲到的：“当它^①与守基·阿芬第卓越的心智和阐释圣言的能力结合后，便成了一种精准的传达教义的工具。在参考了守基·阿芬第的英文翻译后，我们往往可以更加清楚地理解巴布、巴哈欧拉和阿博都—巴哈的原意，将来也不会有所误读。他在翻译时一丝不苟，确保所用英语能完美表达原有思想或原文词意，而没有任何偏差。唯有对波斯语和阿拉伯语较为精通的人才能充分理解他所做的工作。”^②因此，守基·阿芬第对巴哈伊经典的翻译不仅反映了他对英语的卓越驾驭，而且也是他对经典的权威诠释。

守基·阿芬第在巴哈伊教经典的翻译方面为人们提供了指导，他确立的英文翻译标准，是要找到一种英文文体，能够忠实地传达出巴哈欧拉的

^① 这里指巴哈伊经典著作，本文作者注。

^② 鲁希伊·拉巴尼：《无价珍珠》（未刊出），第206页。

波斯文和阿拉伯文崇高而感人的文风。最后他选择了略带古风的英文文本，带有詹姆士王版《圣经》的余韵。在将巴哈伊经典著作翻译成英文的过程中，诞生了一种新的风格，在现代英语和巴哈欧拉的原著的波斯文或阿拉伯文风格之间架起了桥梁。^①“守基·阿芬第为巴哈伊著作的翻译，特别是他自己的写作设定了一套标准，这种标准教育了读者，提高了他们的文化水平，同时也用思想和真理滋养了他们的心智。”^②

守基·阿芬第一生致力于翻译巴哈欧拉、巴布和阿博都—巴哈的圣言以及纳比尔手记，亲自写作过去百年的历史，推动巴哈伊教在世界的传播。他的第一部主要翻译著作是1930年巴哈欧拉的《毅刚经》（Kitáb-i-íqán）或《确信之道》。同一年，他又开始了第二本译作——纳比尔所编纂的原文为波斯文的《破晓群英传》，译作于1932年出版。这本书可以被看做是英语文学中长篇叙事作品的经典。1935年，守基·阿芬第在西方出版了一部题为《巴哈欧拉文萃》的译作，随后的1936~1937年，他又翻译了《巴哈欧拉论祈祷和沉思》这本书，堪称《巴哈欧拉文萃》的姊妹篇，其内容同样丰富，而且还加入了新的资料。1939~1940年的冬天，他完成了他的第五本也是最后一本巴哈欧拉的《致狼子书简》的翻译工作。守基·阿芬第所著的作品只有一部，即1944年出版的《神临记》，其他作品都是不同性质的公开信，如写于1941年的《允诺之日来临》也不过是一部136页的书信集。

以后的13年里，守基·阿芬第既没有翻译，也没有著书，大量的教务工作使他再也没有时间来专门从事这方面的工作，这是我们巨大的损失。从1921年开始，他苦心经营的巴哈伊国际社团蓬勃发展，占了他的时间和精力，令他无法进行创造性的工作。上天在这方面赐予了他极高的天赋，不过他还是通过信函，尤其是长篇电报给信徒和各国的机构提供指导。1941年，守基·阿芬第已经开始历数巴哈伊在全世界所取得的胜利，这种信息最终变成了振奋人心的里兹万文告，它们记述着每年的成就，让信徒能够把每个国家的工作放在一幅更大的图景之下。^③

① 蔡德贵：《当代新兴巴哈伊教研究》，人民出版社，2006，第450页。

② 鲁希伊·拉巴尼：《无价珍珠》，第201页。

③ 鲁希伊·拉巴尼：《无价珍珠》，第231页。

后来巴哈欧拉的著作被世界各地的人们翻译成了很多种语言版本，对传播巴哈伊教起到了巨大的作用。不过，这些不是在原版的波斯文或阿拉伯文基础上，而是在守基·阿芬第译著的基础上翻译出来的。正是守基·阿芬第对巴哈伊教经典的翻译，使巴哈伊信仰传播到了世界各地，他的这一贡献是无法磨灭的。

（二）巴哈伊教传入中国后的现状及其经典的翻译

早在19世纪60年代初，中国就有巴哈伊信徒生活的记载了，根据巴哈伊教义的理解，有了巴哈伊教徒也就开始了巴哈伊信仰的传播。

1862~1868年，一个来自伊朗的商人哈吉·米尔扎·穆罕默德·阿里（据说他是巴布的表亲）在上海居住，后移居中国香港，这是巴哈伊信仰在中国的最早记录。1879年，他的弟弟哈吉·米尔扎·布祖尔格也到中国香港经商。1881~1882年，巴布妻子的侄儿阿加·米尔扎·易卜拉欣也曾在中国香港居住过。1888年有两个巴哈伊信徒到过西藏。20世纪初，陆续有一些伊朗的巴哈伊信徒到中国旅行或经商。查尔斯·雷米（Charles Mason Remey）和霍华德·斯特鲁文（Howard Struven）于1910年到上海。在非战争年代，大量巴哈伊信徒来到中国。一些信徒与当地居民会面或为那些感兴趣的人演说而作短暂停留；另外一些信徒长期逗留中国，游历各城市，接受访问，并与当地知名人士会晤。对巴哈伊信仰在中国的传播起过突出作用的是一位名叫玛莎·鲁特（Martha Root）的美国人，她曾四次来到中国（1915年、1923~1924年、1930年、1937年）。其中第二次逗留了将近一年的时间，其间有七个多月是在北京居住的，其余时间她在中国沿海和内地作了广泛的旅行，在近百所各类学校发表演讲，举办讲座，足迹遍至天津、济南、曲阜、徐州、南京、烟台、上海、杭州、苏州、武汉等地。玛莎·鲁特交游甚广，结识诸多政府高层官员、社会名流和知识分子，其中包括黎元洪总统的顾问。此外，他还多次与中国知名人士会晤，包括孙中山先生等。她还在一些中国的英文报纸上发表文章，并将其中一些用中英文汇编出版。

最早的中国巴哈伊社区是由一些国外的巴哈伊拓荒者在上海建立的。1928年，巴哈伊的第一届灵理会在上海成立。同期，一些小的社区也相继在北京、广州以及哈尔滨成立。第二次世界大战期间，尽管沟通困难，守

基·阿芬第与中国内地的巴哈伊仍然有联系。第二次世界大战后，大部分外国巴哈伊离开中国。20世纪50年代后新的社区成立：1953年在中国澳门以及1959年在海南岛。1956年，中国台湾第一个巴哈伊地方分会在台南成立。1967年，巴哈伊教台湾总会成立。中国香港的巴哈伊活动一直没有间断过。绝大多数访华或在华居住的巴哈伊信徒都到过香港，带动了巴哈伊在那里的发展。1956年，香港的巴哈伊成立了第一个地方灵理会。1974年，巴哈伊教香港总会诞生。澳门也紧跟香港的步伐，在1958年成立了第一个地方分会，巴哈伊教澳门总会也于1989年成立。

初期的巴哈伊信仰在中国影响并不大，只有少数的外籍巴哈伊信徒活动，也没有进行翻译出版方面的工作。直到20世纪30年代，一些社会名流、政府高层官员及知识分子对巴哈伊信仰产生了兴趣并高度关注，这时便开始了巴哈伊教经典的翻译，有了汉语出版物。1921年，最早的中文巴哈伊文献在上海印制，有一家名为大同教社的出版社，系统出版巴哈伊信仰的相关书籍，这是最早的巴哈伊信仰出版社。一些在国外学习或工作的中国人接触到巴哈伊信仰，回国后开始信仰的传播，并翻译了巴哈伊方面的著作，如廖崇真、曹云祥等人。廖崇真在美国读书时接受了巴哈伊信仰，1923年回国担任中山大学农业学院院长，后成为一名政府官员，他将巴哈欧拉的《隐言经》《世界书简》《塔拉扎特》和《伊什拉卡特》等著作的英文本译成中文。这是所见到的最早的巴哈伊中文书籍。清华学校校长曹云祥于1924年接受巴哈伊信仰，他成为巴哈伊信徒后，把巴哈伊思想贯彻到建设清华大学的实践之中，还不遗余力地在中国推广巴哈伊教的教义，撰写并翻译了许多巴哈伊相关的文献，介绍巴哈伊信仰，影响了许多中国人。曹云祥先生在巴哈伊教经典翻译方面作出了重要贡献，如：把英文版的《巴哈欧拉与新纪元》《亚卜图博爱之箴言》《世界之趋势》《至大之和平》《已答之问题》《巴海的天启》《大同教之人心的改造》等翻译成中文，这些对巴哈伊教在中国的传播发挥了重要作用。

近年来，巴哈伊信仰在中国的传播较快。宗教的传播离不开文字的传播，离不开出版物的发行。因而，巴哈伊在中国的影响与巴哈伊经典译著等出版物的出版、巴哈伊研究成果的发行之间的关系是密不可分的。

中国对巴哈伊教的研究在世界上是首屈一指的。根据 2011 年《中国宗教报告》有关中国人对巴哈伊教的研究状况来看，巴哈伊教在大陆的研究包括研究中心的数量和人员数量，研究成果都体现了未来的国家对未来的宗教的研究热情。^① 如中国社会科学院世界宗教研究所巴哈伊研究中心、山东大学巴哈伊研究中心、北京大学巴哈伊文献研究中心、广州大学巴哈伊研究中心等都在不同层面展开了研究或翻译工作，并组织召开了多次巴哈伊教研讨会等，这些都扩大了巴哈伊教在中国的影响；当然，许多的巴哈伊网站、巴哈伊国际学术机构给学者研究巴哈伊教提供了有价值的英文资料外，新纪元国际出版社自成立以来，翻译并出版发行了大量的巴哈伊教典籍，给大陆学者研究巴哈伊教提供了方便，节省了更多的精力和时间。的确，出版物的推广、发行也让更多的中国人认识并了解了巴哈伊教。

二 巴哈伊教的经典翻译与中国文化

宗教经典翻译应注意与本土文化融合。从传播学的角度来看，外来宗教往往很注意与中国本土文化的融合问题。外来宗教在异质文化土壤中生存和发展，是一种极为复杂的文化交流和融合现象。当外来宗教进入本土后，不可能立刻或全部被接受，它必然经历一个本土化的过程。特别是宗教在中国的传播过程中，宗教经典的翻译以及面对不同受众时需要做适时的变通与改变，是每一宗教都要面对的问题，也是其传播能否成功的关键之处。宗教经典的翻译，不仅意味着一种语言被翻译成另一种语言，也意味着一种文化被移植到另一种文化中。而这实际上就是外来宗教本土化的过程。

一般来说，宗教的传播与经典的翻译很多情况是同时出现的。如两汉之际，佛教传入中国，其经典的翻译工作几乎同步开始。虽然 19 世纪 60 年代在中国就有了外国巴哈伊信徒，但真正开始在中国传播大约是在 20 世纪初。“1914 年真正有组织的巴哈伊传教活动在上海开始”^②，“1917 年 11

^① 金泽、邱永辉主编《中国宗教报告》（2011），社会科学文献出版社，2011，第 14 页。

^② 蔡德贵：《当代新兴巴哈伊教研究》，人民出版社，2006，第 573 页。

名波斯巴哈伊信徒一起来到上海，成为有历史记载的来华最集中的一次巴哈伊传教活动”^①。早在民国时期，伴随着巴哈伊教在中国的传播，在中国的巴哈伊翻译工作逐渐开始了。1935年，曹云祥开始翻译巴哈伊教经典，他认为巴哈伊教的主张与中国传统儒家思想的“世界大同”理想相通，如孔子的大同理想，集中反映在《礼记·礼运》篇中：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故，谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”再如康有为曾写过《大同书》，也描述过天下大同的理想；孙中山提出过天下为公与世界大同的政治理想。“天下为公”是孙中山经常题写的词句，而他对黄埔军官学校的训词则是：“三民主义，吾党所宗，以建民国，以进大同。”由此可见，在孙中山的政治思想中，“天下为公”与“世界大同”是紧密联系的，等等。曹云祥则看到了中国的大同思想与巴哈伊大同的相似性，故此将其翻译为“大同教”。但是，后来学者们发现，使用大同教虽然通俗易懂，然而与以前在国内外使用过的名称重复，容易误解。例如中国古代有些民间宗教称为大同教的说法。所以后来学者们不再用大同教这一名称。这个名字一直沿用到20世纪90年代初期，1991年大同教正式更名为“巴哈伊教”。可见“巴哈伊教”的名称已融入了中国文化的成分。

对关键人物的译名，要结合中国文化。例如“The Bab”的译名问题，近年来，中国港澳台出版的巴哈伊教方面的宗教书籍大多翻译成巴孛；而大陆出版各类历史、宗教书籍、词典则是以“巴布”的译名出现的。关于巴布其人，因世界历史上“巴布运动”的领袖而早就被中国人广为知晓。巴布所领导的伊朗巴布运动与爪哇人民反对荷兰统治者的起义，阿富汗人民反对英国侵略军的起义，中国的太平天国运动和印度民族大起义一起被称为亚洲革命的风暴，被列入中学教科书里。从中学时代起，巴布这一名字就印在人们心里。所以，大多数人了解巴哈伊教之前，心目中早就有了巴布这一形象存在。如果翻译过程中不考虑这些，仅仅从读音上把“The Bab”

^① 蔡德贵：《当代新兴巴哈伊教研究》，人民出版社，2006，第574页。

翻译成巴孛、巴卜或其他什么译名，人们会认为和原来心目中的巴布不是同一个人，将会带来很多问题。而使用巴布这一译名，人们自然而然通过对巴布有关资料的了解，而渐渐认识了巴哈欧拉，认识了巴哈伊教。

巴哈伊经典的翻译要符合汉语习惯，朗朗上口。特别是早期的一些翻译过来的中文巴哈伊资料，有些译文显得比较生硬，甚至不对照英文很难理解其中的意思，这往往会给读者带来很大问题。“圣护在翻译或写作时，方法既新颖又有趣。他写作的时候会大声念出来，一边念一边写，我想这种英语写作的习惯是从波斯语来的，优美的波斯语和阿拉伯语作品不仅可以吟唱，而且也应该吟唱。有人记得巴布在启示《卡雍慕拉斯玛》(Qayyúmu, l-Asmá) 时，就是将它读了出来，巴哈欧拉也是这样启示书简的，这就是圣护使用英语和波斯语时的习惯，而且我相信正因如此，他那长而复杂的句子一经朗读，听上去就更加流畅易懂。”^①当然宗教经典翻译的本土化需要一个过程，也会遇到很多挑战或困难，这需要我们在翻译中不断探索。

三 经典翻译对巴哈伊教传播的影响

任何一个宗教要想在一个新的土壤中生存，人们首先需要了解该宗教的教义，阅读其宗教经典。作为一个外来宗教，它的传播必然是以教义的传播为中心，而教义的传播则要以经典的传译为前提。巴哈伊经典翻译的发展推动了巴哈伊教在中国的传播。当然，翻译不是目的，而是手段，即宗教经典的翻译是巴哈伊教在中国传播的重要手段。

巴哈伊教有独特的教义，尽管它没有神父、阿訇、牧师等专门传播、讲道的宗教神职人员，但每一位普通信徒都有弘扬教义的义务。所以，每一位信徒都要通过认真阅读该宗教的经典、了解巴哈伊教的教义，独立探求真理，逐渐把巴哈伊教所倡导的教义传播出去，让更多人了解、接受。据调查，许多人是通过自己独立阅读巴哈伊教经典而不是通过他人传教的方式皈依该信仰，成为一名巴哈伊信徒的。人们接触巴哈伊教

^① 鲁希伊·拉巴尼：《无价珍珠》，第202页。

时，往往是通过相关的宗教书籍、宗教网站了解该信仰。当然巴哈伊全球推广的“儒禧”课程的学习也是该宗教重要的传教方式。在笔者接触的初学者中，发现他们一开始往往会怀着一种批判或质疑的态度来看待。最后却成为了一名真正的巴哈伊信徒，笃信其教义往往是通过自己阅读宗教经典来认识了这一宗教，认可了它所宣扬的宗教理念。此外，新兴宗教所发展的信徒往往多数是青年人或教育背景、教育程度较好的人，他们更渴望从阅读经典中体会宗教教义。据调查发现，现今中国巴哈伊信徒年龄：涵盖所有年龄段，但大多数人在 20 ~ 40 岁这个年龄段；教育水平：大多数人接受过高等教育，少部分在国外的大学深造过，很多人的英语都比较流利。从信徒的特点来看，在中国大部分巴哈伊信徒是高等学历的年轻人群，他们愿意自己阅读原典著作。然而，巴哈伊的资料多数是波斯文、阿拉伯文，一些被翻译成英文，中文资料只是近年来才出版了一些。但对于一个欲在中国土壤中生存立足的新兴宗教而言，这些远远不能满足人们对原典著作阅读的需要，因此对巴哈伊教经典的中文翻译就显得特别重要。

在巴哈伊教经典翻译过程中，有以下两个值得注意的问题。首先，波斯文或阿拉伯文巴哈伊教经典，包括被翻译成英文的原著（巴哈伊教称为天启），其语言或内容晦涩难懂，一般不是出于信仰的角度考虑，很少有人对这样的经典感兴趣。多数资料在巴哈伊世界文献中心长期存放着，无人问津。目前，从事这些经典翻译的工作多数是出于宗教的发展而由巴哈伊社团专门组织或巴哈伊信徒来承担的。因此，这就需要经典的译者客观、公正，不能带有主观情感，否则会改变原始经典的内容或意思。值得庆幸的是，2010 年北京大学成立的巴哈伊文献研究中心，正在着手翻译波斯文、阿拉伯文的原始经典，将来会有更多的中文巴哈伊文献问世。其次，翻译的过程本身就是一个研究的过程。在巴哈伊教早期阶段，巴布运动失败后，巴比教分裂成两个对立的派别即阿扎利派和巴哈派，从而造成对早期巴布教事件的描述等给予了两个对抗的神学解释。我们在资料查阅及翻译过程中发现，同样是从波斯文或阿拉伯文翻译成英文的著作，两派的翻译却有很大的差异或分歧。因此翻译人员或研究者需要认真考虑历史资源的可靠性。

一个真正的经典翻译者不仅要精通语言，而且还有深谙中国文化底蕴和巴哈伊教的历史文化背景。因为宗教经典的翻译不同于一般文本的翻译，既要力求内容忠实于原文，语言流畅、有美感（即我们常说的信、达、雅），还要承担着一种使命和重大的责任，从传播学的视角考虑巴哈伊教宗教经典翻译要与中国本土文化的融合等问题。

浅析《隐言经》的两部通行中译本

何琼辉*

摘要：《隐言经》是新兴宗教巴哈伊信仰的核心经典之一。本文首先简单介绍了《隐言经》的英译和中译情况，接着概括了巴哈伊的翻译标准——忠于原文意义，符合译语规范，契合原文风格，然后根据这三条标准来对比分析《隐言经》的两部通行中译本——澳门版和台湾版。

关键词：巴哈伊信仰 翻译标准 隐言经

1858年，巴哈欧拉（Bahá'u'lláh, 1817 - 1892, 巴哈伊信仰创始人）漫步于底格里斯河畔，沉思天人关系，感悟人生真谛，在神圣灵感的启发下，吟出一句句隽永的箴言，后辑录为《隐言经》（*The Hidden Words*），成为巴哈伊信仰^①的核心经典之一。《隐言经》以上苍的口吻，重申了各大天启的核心真理，阐明了人类灵性进步的道德准则，被誉为“人类灵魂得救的伟大宪章”“引领人类走出物质主义之黑暗的灯塔”，是巴哈欧拉最为著名、最受欢迎的著作之一。^②

* 何琼辉，兰州交通大学外国语学院讲师，研究方向为翻译理论与实践。

① 巴哈伊信仰为当代新兴宗教之一，19世纪中叶创立于波斯，现已传遍世界221个国家和地区，成为全球分布范围仅次于基督教的世界性宗教之一（*Encyclopedia Britannica Online*, s. v. “Religion: Year In Review 2010”, accessed November 10, 2012, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1731588/Religion-Year-In-Review-2010/298437/Worldwide-Adherents-of-All-Religions>）。

② Taherzadeh, Adib. *The Revela of Bahá'u'lláh*, Baghdad 1853 - 63. vol. 1. Oxford: George Ronald, 1974, p. 72.

一 《隐言经》原著及译本简介

《隐言经》原著由古典阿拉伯语（上卷）和古典波斯语（下卷）写成，由一节节短小优美的散文诗组成，其中上卷 71 节，下卷 82 节，加上开篇和结语，共 155 节。就修辞艺术而言，《隐言经》风格高雅，具有《古兰经》的文学特征；形象生动，譬喻精彩纷呈，各种辞格俯拾皆是；富于韵律、乐感和节奏，读来朗朗上口；简洁隽永，以洗练的语言传达了深邃的思想。^①

20 世纪初，《隐言经》已被翻译成英文，并且不止一个译本。到了 20 世纪 20 年代，巴哈伊信仰的圣护、权威阐释者守基·阿芬第（Shoghi Effendi, 1897 - 1957）将《隐言经》重新译成英文，于 1932 年正式出版，遂成权威译本。守基·阿芬第精通阿拉伯语、波斯语和英语，是一位出色的翻译家。他的英译本成功地再现了原文的修辞艺术。就文风而言，英译本采用了一些接近钦定版《圣经》的古雅表达方式（例如 thou, thee, thy, ye 的使用），以一种略带古风的英语文风很好地传达了原文的古典风格；就韵律而言，英译本也采用了散文体，虽不强求押韵，但富于节奏和韵律；就形象而言，英译本移植了原文生动的譬喻；就简洁而言，英译本可谓洗练的典范。例如《隐言经》下卷第 3 节：^②

O FRIEND!

In the garden of thy heart plant naught but the rose of love,
and from the nightingale of affection and desire loosen not thy hold.
Treasure the companionship of the righteous
and eschew all fellowship with the ungodly.

守基·阿芬第的英译本问世以后就成为其他语言译本的蓝本。20 世纪

^① Malouf, Diana. *Unveiling the Hidden Words*, Oxford: George Ronald, 1997, pp. 39 - 48.

^② Bahá'u'lláh. *The Hidden Words*. Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust, 1939. (本文后面所引英文选段皆出自该版英译本，不再一一注明。)

30年代，廖崇真依据权威英译本首次将《隐言经》译为文言文。到了20世纪80年代，出现了“台湾巴哈伊总会出版”的译本与马来西亚的苏逸龙译本。进入20世纪90年代，则有澳门新纪元出版社出版的两个译本——1994年版和1999年版。在上述五部中译本中，廖本早已不再通行，苏本和澳门1994年版已不再出版。现在仍然发行的是台湾版（2006年最新修订）和澳门版（2009年最新修订），可谓通行中译本。本文将根据巴哈伊的翻译标准来评析这两部译本。

二 巴哈伊的翻译标准

其他宗教圣典较少提及翻译，与其不同的是，巴哈伊权威文献^①中有许多关于翻译的论述，涉及翻译的本质、标准和程序。巴哈伊信仰的研究部曾就翻译问题编过几份备忘录，其中收集了巴哈伊权威文献中有关翻译的大部分论述。巴哈伊权威文献对翻译标准论述较多，例如巴哈伊信仰的核心人物之一、圣作的权威阐释者阿博都—巴哈（‘Abdu’l-Bahá, 1844 - 1921）曾对巴哈伊圣作的翻译提过以下要求：

关于翻译天佑美尊的经书和书简的问题：它们不久将被译成各种语言，译文有力、清楚而优雅。一旦有了符合原作、遒劲有力、风格优雅的译作，这些经书和书简的内在含义的光辉就会照射到国外，将照亮人类的眼睛。你要尽最大努力确保译文和原文一致。^②

翻译标准对于翻译实践至关重要，既可以用以指导翻译实践，也可以用以评析翻译产品。为指导对《隐言经》通行中译本的对比分析，本文拟就巴哈伊的翻译标准作一简单归纳。简而言之，笔者认为巴哈伊的翻译标

① 巴哈伊权威文献主要包括创始人巴哈欧拉（1817 ~ 1892）的著作、先驱巴布（1819 ~ 1850）的著作、教长阿博都—巴哈（1844 ~ 1921）的著述，还包括圣护守基·阿芬第（1897 ~ 1957）的著作以及巴哈伊信仰当今最高管理机构世界正义院的信函与文告。

② ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa: Bahá’í World Centre, 1978, No 31. 13, p. 65.

准大致可以归纳为“忠于原文意义”“符合译入语规范”“契合原文风格”三条。

（一）忠于原文意义

毫无疑问，“忠于原文意义”应是宗教文本翻译的首要标准。在上述引文中，阿博都—巴哈指出译作要“符合原作”，敦促译者“尽最大努力确保译文与原文本一致”。他还强调译文要“精确再现原文”，杜绝“偏差和讹误”。^①巴哈伊最高行政机构世界正义院要求巴哈伊圣作译者要牢记他们是在翻译上帝的圣言，“因此在传译原意时，应该竭其所能，务使译文忠实而贴切”^②。在《亚格达斯经——至圣经书》英文版的导论里世界正义院再次强调“翻译圣典要求特别小心和忠实”，意思必须准确。^③

（二）符合译入语规范

此标准的最低要求是符合译入语的语法规则。守基·阿芬第曾表示，“不合文法的随随便便的译作”读来“必定乏味透顶”。^④在授写给法国翻译与出版委员会的一封信函中，他希望“巴哈伊文献的翻译在任何方面都不要公然违反译入语的规则”，敦促法国出版委员会“自觉研究这一问题，尽量使巴哈伊文献的法译本契合法语语法，达到较高的法语水准”，并具体指出如果法语中指代上帝的形容词和代词从不大写，那么在法译巴哈伊文献时不应大写，但是假如有大写的先例，则应该大写。^⑤要符合译入语规范，也意味着要摒弃“往往很糟糕”的直译、硬译做法，因为“直译产生的措辞和意境容易造成误解”^⑥。为了顺利传达原意，译

① ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa: Bahá’í World Centre, 1978, No 189, p. 224.

② From a letter dated 29 October, 1973 by the Universal House of Justice to an individual believer.

③ 世界正义院：导论，见巴哈欧拉《亚格达斯经》，朱代强、孙善玲、陈霞译，新纪元国际出版社，2006。

④ From a letter dated 29 October, 1973 by the Universal House of Justice to an individual believer.

⑤ From a letter dated 15 February, 1957 written on behalf of Shoghi Effendi to the National Translation and Publication Committee of France.

⑥ 摘自世界正义院 1973 年 10 月 29 日致某信徒函。

者必须借助契合译入语的用语，按译入语的句法重组句子，“使译文读来自然流畅”^①。

（三）契合原文风格

巴哈伊经典的原作语言优美，风格高雅。因此，巴哈伊经典的译文也应该追求语言的优美和风格的高雅。阿博都—巴哈要求圣作译文“遒劲有力”“风格优雅”^②，要保持原文的“韵律美”^③。守基·阿芬第赞成请教语言专家教授，以便达到尽可能高的文学标准。^④风格问题是巴哈伊经典翻译中一个被反复强调和解释的主题。世界正义院解释道：

很多巴哈伊圣典的风格都是富于诗意、隐喻和暗指的，要找到一种能够充分表现这一优美风格的英语文风绝非易事。就风格与用法而言，巴哈伊圣作使用的波斯文和阿拉伯文与这两种语言的现代形式之间差别很大。为了解决这个问题，守基·阿芬第选用了一种略带古风的英语形式。这种风格与原作使用的语言有相似之处，可以较好地表达原作中的意象和隐喻——那些意象和隐喻如用现代英语来表达也许会显得有些古怪。^⑤

在此方面，世界正义院特别指出，利用流行的、简单的日常语言来翻译巴哈伊的经典是不合适的。^⑥

当然，以上三个标准是以主次排列的。理想的是三者均能达到，但当

① From a letter dated 9 August, 1984 written on behalf of the Universal House of Justice to a National Spiritual Assembly.

② ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa: Bahá’í World Centre, 1978, No 31. 13, p. 65.

③ ‘Abdu’l-Bahá. *Tablets of ‘Abdu’l-Bahá Ablás*. vol. 1. Chicago: Publishing Society, 1930, pp. 151 - 152.

④ From a letter dated 14 December, 1938 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

⑤ From a letter dated 3 February, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

⑥ From a letter dated 7 October, 1973 by the Universal House of Justice to a National Spiritual Assembly.

矛盾出现时，忠实于原作总是胜出，而翻译的文学性必要时须放弃，因为“文学性固然重要，但是和构成神圣信息本身思想和观念相比，就显得相对次要了”^①。

三 对比分析两部《隐言经》通行中译本

以下以《隐言经》下卷第二节译文为例，根据上面总结的巴哈伊翻译标准，从准确、通顺和风格三个方面来对澳版和台版《隐言经》做一简单对比分析，见表1。

表1 《隐言经》的澳版和台版对比

原文	澳版	台版
<p>2. O SON OF SPIRIT! The bird seeketh its nest; the nightingale the charm of the rose; whilst those birds, the hearts of men, content with transient dust, have strayed far from their eternal nest, and with eyes turned towards the slough of heedlessness are bereft of the glory of the divine presence. Alas! How strange and pitiful; for a mere cupful, they have turned away from the billowing seas of the Most High, and remained far from the most effulgent horizon.</p>	<p>2. 灵性之子啊！ 鸟儿寻找自己的窝巢， 夜莺寻觅玫瑰的妖娆； 而那些鸟儿——俗人之心， 迷失了永生之归巢， 满足于速朽之浮尘， 眼盯着疏失之泥淖。 就这样， 他们失去了觐见上帝的荣耀。 呜呼，多么奇怪而可悲！ 仅为一捧之水， 他们离那至高者的恩波之海，远了！ 离那最灿烂之天际，就更远了！</p>	<p>灵性之子啊！ 鸟寻它的巢；夜莺觅寻玫瑰的妩媚；而那些鸟正似人们的心，却满足于那刹那的浮尘，迷失远离了久远的巢，且眼光转向愈慢的泥沼，丧失了神圣亲历的荣耀。啊；这多么可异可怜，只为了一小杯，竟离去那最崇高者的恩波之海，而远隔那光芒照耀的地平线。（二）</p>

（一）忠于原文意义

巴哈伊文献翻译的首要标准就是忠实，译者要尽量做到不去增减或改变原文的意思。就忠实而言，首先得指出两个译本都比较成功地传达了原文的主要信息。不过，细究下来，两个译本在忠实性上都有一些瑕疵（当然这是不可避免的）。下面分析下卷第二节译文中出现的几个有欠忠实的

^① From a letter dated 14 October 1936 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

地方。

第一，两个译本在传达“whilst those birds, the hearts of men, content with transient dust, have strayed far from their eternal nest, and with eyes turned towards the slough of heedlessness are bereft of the glory of the divine presence.”这一分句的逻辑关系时有所不同。这一分句带有两个谓语，即“have strayed far from their eternal nest”和“are bereft of the glory of the divine presence”，前者与“content with transient dust”搭配，后者与“with eyes turned towards the slough of heedlessness”搭配，表示因果关系。在澳版的翻译中，这些修饰逻辑关系有所改变，似乎只将“are bereft of the glory of the divine presence”看作谓语，而将“content with transient dust”“have strayed far from their eternal nest”和“with eyes turned towards the slough of heedlessness”均看作并列原因。澳版的翻译给人的理解是：“就这样（迷失了永生之归巢，满足于速朽之浮尘，眼盯着疏失之泥淖），他们失去了觐见上帝的荣耀。”相比而言，台版表较清楚地再现了这些逻辑关系。

第二，两个译本对“the divine presence”的理解和翻译也不同。澳版将之译为“觐见上帝”，似乎增加了译者的阐释，将“divine presence”等同於“God’s presence”。对于“divine presence”，巴哈欧拉本人曾有解释，指上帝就其本质而言永远是不可见、不可及、不可知的，因此所谓神圣临在指的是上帝在人间的显示者而言（God in His Essence and in His own Self hath ever been unseen, inaccessible, and unknowable. By Presence, therefore, is meant the Presence of the One Who is His Vicegerent amongst men.）^①以此看来，“觐见上帝”似乎不如“神圣临在”的直译来得准确，因为后者更为接近原文，同时给读者留下了很多思考的空间。台版的“圣神亲历”虽然不是理想的译文，但是相对而言更为接近原文。

第三，对于“a mere cupful”的翻译，澳版译为“一捧之水”，意思没变，但是将“杯”改为“捧”，替换了原文的比喻。替换比喻并无不可。世界正义院指出，可以“用表示相同意义的比喻替换一个直译过去索然无

^① Bahá'u'lláh. *Epistle to the Son of the Wolf*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, p. 115.

味的比喻”，但是“须小心谨慎，不要偏离原意或增加新义”。^①那么，“a mere cupful”的意象在汉语中是否索然无味呢？笔者觉得未必，因此这里以保留原文意象为佳。相较之下，台版译为“一小杯”保留了原文意象，可惜的是读来不够通畅。

第四，在翻译最后一句的主干成分“they have turned away from the billowing seas of the Most High, and remained far from the most effulgent horizon”时，澳版译为“他们离那至高者的恩波之海，远了！离那最灿烂之天际，就更远了！”似乎含有比较的意思，但原文并没有比较之意。台版基本依照原文的语序和措辞翻译，意思跟原文基本没有什么出入（不过用“远隔”来译“remained far from”，意思不够准确）。

第五，对于“whilst those birds, the hearts of men content with transient dust”这部分的翻译，澳版要比台版准确。澳版以破折号来表示“那些鸟儿”和“俗人之心”之间的暗喻，指明那些鸟儿指的就是俗人之心。台版译文“那些鸟正似人们的心，却满足于那刹那的浮尘”变暗喻为明喻，容易让读者产生这样的歧义：那些鸟儿指的是前面提到的寻巢的鸟和为玫瑰吸引的夜莺。实际上，“Those birds”指的是人心之鸟，是与前面提到鸟儿夜莺相对而言的。

综上所述，澳版和台版在忠于原意方面都有不足，而且相对而言，澳版偏离原文之处要多于台版。

（二）符合译入语规范

前面提到，符合规范一是要符合语法规则，二是要地道流畅。就符合汉语语法规则而言，澳版和台版都做得不错，只是台版偶有不合语法之处；但就遣词造句的地道流畅，澳版译文明显胜出台版。

在上面的例子中，澳版几乎没有发现什么语法逻辑问题，台版则有两处可供商榷。一是开头“The bird seeketh its nest”这句，台版译为“鸟寻它的巢”，似乎不够理想。这里的“鸟”（the bird）是统称，虽然英文中根据英文语法使用了单数物主代词“its”，但是在汉语中用单数物主代词

^① From a letter dated 2 December 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to a Publishing Trust.

“它的”来指复数含义的“鸟”不合逻辑。澳版将“its”译为“自己的”，便避免了逻辑不符的问题，因为“自己的”可以是单数意思，也可以是复数意思，依上下文而定。另外一处是标点符号问题。感叹词“啊”后，一般使用叹号，或者至少是逗号，但是台版使用了分号，实在令人费解。

就用词来说，澳版以双音节词为主，符合现代汉语的双音节倾向；而台版多处使用了单音节词，读来有些生硬。仍以开头一句为例，澳版译为“鸟儿寻找自己的窝巢”，显得非常通畅地道，且跟下一句“夜莺寻觅玫瑰的妖娆”相互对应；台版译为“鸟寻它的巢”，使用了单音节词“鸟”“寻”“巢”，读来不够流畅自然，而且跟下句“莺觅寻玫瑰的妩媚”也不搭配。

在语篇层面，汉语属意合语言，少用甚至不用形式连接手段，强调以神统形。澳版全节只用了一个连词“而”和一个衔接词汇“就这样”，读来流畅洗练；反观台版，在短短一节中先后用了“而”“却”“且”“竟”“而”五个连接词，显得非常啰唆。这个区别在两个译本的其他地方都有明显的体现。

（三）契合原文风格

前面提到，巴哈伊经典的原作语言优美，风格高雅，巴哈伊经典的译文也应该追求语言的优美和风格的高雅，不赞成利用流行的、简单的日常语言来翻译巴哈伊的经典。《隐言经》英文原文采用的便是近似钦定本《圣经》的古雅英语（例如本节中 seeketh, alas 等词的使用），语言洗练优美，与日常英语有很大区别。

澳版译文比较出色地体现了原文优美高雅的风格。首先，澳版选用了一些文雅甚至古雅的措辞，例如“呜呼”“永生之归巢”“速朽之浮尘”“速朽之浮尘”，等等，拔高了译文的风格。其次，澳版用语洗练，特别注重发挥汉语优势，利用四字格形成对仗和排比句式，提升了译文的气势和文学水准。例如：“鸟儿寻找自己的窝巢，夜莺寻觅玫瑰的妖娆”；“迷失了永生之归巢，满足于速朽之浮尘，眼盯着疏失之泥淖”。不仅如此，译者还试图押韵（例如巢、娆、淖、耀选用），以体现一定的韵律美。这些手段使得澳版读来流畅自然，较有韵味。当然，过于注重修辞押韵，不可

避免地会出现因辞害义的现象，这在澳版中有多处体现。

台版的风格则以朴实为主，其措辞比较平实，句式少用排比对仗。例如，“鸟寻它的巢，夜莺觅寻玫瑰的妩媚”两句从措辞到句式差别都比较大。虽然台版很多地方能给人以朴实素雅的美感，但是与原文高雅的风格并不十分相符。不仅如此，由于台版多用连接词，句子显得不够洗练，从而影响了其整体的简洁性，这与“简洁”著称的《隐言经》文风也不相符。

四 总结与建议

本文归纳总结了巴哈伊经典翻译的三个标准——忠于原文意义、符合译入语规范、契合原文风格，然后在此基础上以一节经文的翻译为例简略对比分析了《隐言经》的两部通行中译本——澳门版与台湾版。

总体而言，两个版本都是成功的译作。比较而言，澳门版符合汉语规范，风格洗练高雅，较为接近原著，但是部分地方的忠实性有待提高。台版在传达原文意义上比较忠实，但表达不够流畅简洁，风格也欠高雅。当然，翻译是一项缺憾的艺术，译本存在瑕疵当属正常。正如守基·阿芬第所言，最优秀的译本相对于原作都只是平庸的翻译。

本文对《隐言经》通行中译本的对比分析远非深入，而且囿于个人水平，分析立论有欠准确和公允。期待将来能够见到更多、更深入的相关研究，同时期待将来能够出现一部更为出色的、综合了台版和澳版优点的《隐言经》中译本。

准确与传神：塔希丽诗歌翻译的诗体选择及思考

潘紫径*

摘 要：本文从翻译 19 世纪波斯女诗人塔希丽诗作的直接经验入手，从三个方面探讨诗歌的翻译：第一，从翻译标准的角度来看，探讨准确与传神的关系。第二，从诗歌的韵律角度来看，考虑诗体的选择。第三，从诗歌的意象和技巧角度，反思中国古诗。另外，本文还以翻译实例，来说明诗歌翻译中的诸多考虑。

关键词：塔希丽 诗歌翻译 诗意 韵律 诗体

翻译塔希丽诗的缘起

塔希丽原名法蒂米·欧米-萨尔米 (Fatimih Umm-i-Salmih, 1817 - 1852)，塔希丽 (Tahirih) 是她的称号，意为“纯洁者” (The Pure One)。她是巴哈伊信仰之先驱巴布的十八门徒中唯一的女性。虽然她未曾觐见过

* 潘紫径，职业译者、编剧、导演、北京大学西亚系巴哈伊翻译项目学术顾问。先后毕业于北京广播学院外语系和北京电影学院导演系。法国巴黎第八大学、美国迈阿密大学、英国伦敦大学教育学院访问学者。翻译多部电影专业著作、电影、电视剧等。长期担任国际会议、培训的同声翻译，如罗伯特·迈基“故事”培训班、亚广联专业培训等。此外亦从事诗歌、小说、剧本创作。

巴布，却在梦境中认识了巴布启示的真理；她被视为贞洁的典范，却不顾当时穆斯林妇女在公共场合必须戴面纱的规定，在众目睽睽之下不戴面纱且坦然自若，并号召人们抛弃陈规陋习；她因传扬巴布的信仰而受攻击和囚禁，这时国王纳赛尔丁沙阿提出娶她为妻，若她允许就会释放她，她断然拒绝；她殉道前曾说：“你们可以杀死我，却永远无法阻止妇女的解放。”她在接受巴哈伊信仰以前，就以诗才名动波斯；在她殉道之后，其诗散落，幸得有心人收集整理方才成集。其诗歌具有强烈的宗教色彩，大量引用宗教典故，其突出主题是祈求显圣的降临，召唤人们在这“复活之日”放下尘世的羁绊，追求灵性的复苏。

塔希丽诗歌原文为波斯语和阿拉伯语，在伊朗及周边国家流传甚广，但是据我所知，其英译诗的结集出版还是最近的事。目前塔希丽诗歌的英译本有两个集子，都是 John S. Hatcher 和 Amrollah Hemmat 合译的：一个是 *Adam's Wish*（《嘉愿集》），另一个是 *The Quickening*（《重生集》）。John S. Hatcher 是美国知名的作家、诗人，以英文写作为主；Amrollah Hemmat 母语为波斯语，精通英语和阿拉伯语，并长期从事宗教文本、诗歌文本的翻译和研究。因此，这两个集子中不仅包含译诗，还包含大量注释，为读者和转译者理解塔希丽诗歌提供了极大的帮助。

翻译塔希丽诗歌，对我而言纯属偶然。2011年6月，Dr. Amrollah Hemmat 从美国回北京，带给我的礼物是刚出版的 *The Quickening*。在此之前，我已反复听过塔希丽的故事，但从未读过她的诗。我开始读这本诗集是在工作最繁忙的时候，所以原本没有翻译它的计划，但是读诗的奇妙感受难以排遣，所以就随手翻译出来，算是记下第一印象。夏天我通常起得很早，几乎每天都要翻译几行或几页才投入日常的工作，这样的状况持续了约两个月，这本诗集共有42首诗，我竟完成了近30首。这些译诗偶尔给几个朋友看过，得到的反馈还算不错，我也就一路做下去，后来就开始翻译 *Adam's Wish*，在形式上也更加大胆。诚实讲，虽然朋友们的反馈给了我很多鼓励，但是即使鼓励变成打击，恐怕我仍会继续。因为诗歌的写作和翻译背后，有一种难以言说的力量，它超乎毁誉、得失、生死。所以，写诗的人和译诗的人，不应追求他人的赞美，也不必恼怒于他人的批评。

准确与传神

提到翻译的标准，人们往往率先提到严复的信、达、雅。但是事实上，严复在《天演论》之《译例言》中的原话是：“译事三难：信、达、雅。求其信已大难，顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉。”他没有说信、达、雅是翻译的标准，而只是说信、达、雅是翻译中的三大困难。这其实是一个有丰富翻译实践的前辈学者的肺腑之言。后来的一些翻译大家，也就翻译提出了各自的说法，如林语堂提出的“忠实、通顺、美”、傅雷提出的“形似神似”、钱钟书提出的“化境”等，在我看来都不能简单地归为翻译的标准，而是他们所追求的翻译理想，不仅来自于翻译实践，亦来自于真实的生命体验和美学追求。这个世界上虽然不乏理论狂人，但对于大多数人来说，“理论”并不是那么可爱的一个词，也不必轻易把这些翻译大家的肺腑之言上升到“理论的高度”，否则让厌恶理论的人心生轻慢。

在诗歌的翻译中，我印象最深的是 Robert Frost 的话。他说：“诗是在翻译中失去的东西。”我想，他的意思绝不是说诗歌不可翻译，而是说诗歌翻译的难度太大。我看过很多好的译诗，也看过很多坏的译诗，渐渐明白了一个道理：诗歌翻译的好坏，不在于字词的转换，而在于诗意的传达。哪怕所有的字词都翻译出来了，甚至连标点符号也没有漏掉一个，如果诗意并没有传达出来，那也不是一首好的译诗。对于诗歌来说，字词是形，诗意是魂，形在而魂离，不过是死诗（尸）。

翻译诗歌如同把乐谱借着乐器转化成音乐，而所用的字词就似乐谱中的音符，每个译者就似不同的演奏者，可以选择不同的乐器，可以表现不同的风格，甚至可以即兴发挥，但诠释的却始终是同一作品。假设听众面对两种演奏员：一种是每一个音符都弹对了，可是音乐却失掉了；还有一种是偶尔省略、增加甚至弹错一两个音符，但是音乐却保留着，大家会更喜欢哪一种呢？毫无疑问，应该是后一种。事实上，历史上绝大部分钢琴家都出现过弹错音的现象，例如曾有一位很有名的俄罗斯钢琴家，就是因为手指粗短偶尔会触到邻键，而导致弹错音，即使在个人独奏音乐会上，

仍然会出现这样的错误，可是真正喜欢音乐的人仍然认为他是一流的钢琴家。对于诗歌翻译而言，首先应该尽可能抓住诗意（一种类似于音乐的、既抽象又具体的东西）；其次，对于字词的缺省、增添，为了韵律、对仗等技巧性原因，应该采取相对宽容的态度。因为那些类似于“错音”的字词的缺省、增添和改变，是可以通过很多东西来弥补的——译者自己的注释、评论家的批评等，都可为读者提供一个可能更全面的理解。最理想的演奏员当然是既能抓住原作的神韵，又能形成自己风格的人，也就是说他自己就应该是一个音乐家；同样，最理想的诗歌译者，自己本身也应该是一个诗人，至少应该具备诗人的潜质。

既然诗歌的翻译不在于字词的转换，而在于诗意的传达，难免有人又要提出准确与传神的矛盾问题。这实际上是一个伪命题。以严复的信、达、雅为例，很多人觉得应该以信为先，达、雅兼顾，但是我却认为信是翻译的唯一标准，而达和雅已包含在其中。无论我们翻译的是什么，假设原文是优美、流畅的，而你翻译出来的译文却既不优美也不流畅，那么信又从何谈起？所以对于诗歌的翻译而言，准确和传神是一体的，不能以一个为借口而牺牲另一个。再简单地说，在翻译诗歌的时候，你首先要确定你翻译出来的是一首诗，否则你翻译出来的东西最多只能算半成品。

译诗举例

Adam's Wish 第十首 Face-to-Face^①（《脸对脸》）是塔希丽最著名的首诗。在塔希丽的诗歌中，十行以上的长诗占了大部分，像《脸对脸》这样的短诗，反而罕见。特列出英译与中译对照，以供有兴趣者比较。

If ever I should behold you face-to-face, eye-to-eye,
I would be bold to recount my heart's plaint point by point, verse by

^① John S. Hatcher & Amrollah Hemmat. *Adam's Wish: Unknown Poetry of Tahiri*. Wilmette, Illinois: Bahá'í Publishing, 2008, p. 181.

verse.

但得与君两相见，脸对脸，眼对眼，
胆敢倾吐心中怨，一行行，一点点。

Like Saba the east wind I have searched everywhere for your
countenance,
from house to house, door to door, alley to alley, from quarter to
quarter.

我似东风飘又荡，东南西北皆寻遍，
屋幢幢，门扇扇，巷深深，路漫漫。

Bereft of your visage, my two eyes have wept such bloody tears,
Tigris after Tigris, stream upon stream, spring after spring, brook upon
brook.

年深日久不见君，绵延血泪污双眼。
河汤汤，溪潺潺，泉涓涓，水涟涟。

In my desperate heart, your love is knitted to the fabric of my being,
string by string, thread by thread, warp by warp, and woof by woof.
忧思欲绝心如织，君恩纵横经纬间。
一丝丝，一线线，一缕缕，一段段。

Tahirih has searched every layer of her heart but found only you there,
sheet by sheet, fold by fold, cover by cover, over and over again.
寻遍四方寻我心，原来君在我心田。
一层层，一叠叠，一幕幕，一片片。

比较这首诗英译与中译的异同，是任何熟悉两种语言的人都很容易做到的事，无须我在此浪费笔墨解释了。事实上，我认为译者和作者一样，都不适合做自己作品的评论者。“据说苏格拉底曾经把一些诗拿到集市上

请路人解读，却发现这些路人给出的解释甚至胜过这些诗人自己的解释。”^①我本来也无意列出译诗对照来贻笑大方，但应宗教经典翻译研究论集编委会的要求，也只好勉为其难。好在我前面说过，译者不应追求他人的赞美，也不必恼怒于他人的批评，所以无论读者如何评说，我虽不一定能做到闻过则喜，至少还是可以做到泰然处之的。

诗体选择

塔希丽诗英译的两个集子都采用了自由体的形式，但是我在翻译中却采取了古体诗的形式。这一选择首先是出于直觉，而非理性，甚至可以说这并非我的选择，而是自然而然涌现的。中国古体诗单从形式而言，就包含了很多样式，所以在翻译时我也是量体裁衣，随遇而安。很多长诗就自然而然地形成了貌似古风（歌、行、吟）、离骚的样子，而很多短诗则勉强地凑成了绝句、律诗的样子。说长诗的翻译自然而然，是因为有足够的篇幅去做韵律上的调整；说短诗勉强，是因为短幅越短越受束缚，越得精心剪裁，越觉力不从心。

我们生活在一个诗歌被冷落、甚至被嘲笑的时代。我遇到的所有写诗的人和读诗的人，都是在悄悄地写，悄悄地读，没有人大张旗鼓地做这件事。至于那些关于音韵、格律的学问，简直被人遗忘了。我曾经想找这方面的老师求教，但或许是寻找不得法，或许是机缘未到，始终难偿所愿。因此，我对于写诗和译诗的态度，始终视之为语言游戏，不过是借以自愉而已。但是，游戏入了迷也就容易认真。所以，我在差不多译了十几首诗以后，决定就原诗的音韵请教 Dr. Amrollah Hemmat，他耐心地向我解释说：塔希丽诗歌的原作在波斯文学和阿拉伯文学中基本上都属于格律体，在形式和韵律上严格地遵守一些规则，其中一些诗作沿袭了波斯著名诗人鲁米的样式和风格。这些诗歌不但遵循严格的尾韵，还有着固定的节奏。例如，一种典型的韵律是这样的：

^① 阿姆鲁拉·海玛特：《诠释学十讲》之第二讲，牛子牧译，载《北京大学巴哈伊原典文献翻译与研究通讯》2011年第1期。

长短长短长短长短长^①，
长短长短长短长短长。

这种节奏自然会让我想到中国五言绝句的典型节奏：

平仄平平仄，
仄平仄仄平。

或者中国七言绝句的典型节奏：

平仄平仄平平仄，
仄平仄平仄仄平。

前面列出了 Face-to-Face 的英译和中译对照。这首诗也是有固定的节奏和严格的韵律。之所以在此比较诗的节奏和韵律，只是想说用中国古体诗的形式翻译塔希丽的诗歌不算太离谱。可是，对于原诗节奏和韵律的了解，对我而言只是一种印证，对于诗体选择并无实际的影响。正如前文提到的，我的工作方式是边读边译，而非整首诗或整本集子读完了再集中翻译，所以这些诗在很大程度上是阅读的第一印象的记录，当然每一遍重读时几乎都会有所修改，有时候一些段落的修改可以说是颠覆性的，可是译诗的整体面目几乎没有大的改变，尤其是韵律，几乎都是自然而然涌现的，甚至有时候可以说是毫不费力的。这种现象连我自己也很惊讶，不禁在心里疑问：诗的韵律到底是从哪里来的？John S. Hatcher 和 Amrollah Hemmat 合译的这些诗歌，都是自由体，表面的韵律感并不强，那么到底是什么在打动我呢？我始终没有答案。

反思中国古诗

在翻译塔希丽诗歌的过程中，我还有一个意外的收获，那就是我开始

^① 指音节的长短。

重新思考中国古诗。屈原在《九歌》中祭神、在《天问》中问天，都触及了生命的意义、宇宙的本源等终极命题，这应该是显而易见的——虽然要读懂他的诗，仅认字就需要费很多工夫。可是，在《诗经》《乐府》《敦煌曲子词》中我们以前当做情诗、情歌来读的古诗，说不定也可以被解读为抒发对上帝之爱的诗。至少从当代诠释学的观点来看，这种解读并无不妥。例如：汉乐府中著名的《上邪》：“上邪！我欲与君相知，长命无绝衰。山无棱，江水为竭，冬雷震震，夏雨雪，天地合，乃敢与君绝！”这首诗难道不可以理解为人对上帝的誓言吗？这首诗和 Face-to-Face 一样，表面上看是情诗，但其中却可能别有深意。再例如：《古诗十九首》中有这样的句子：“行行重行行，与君生别离。相去万余里，各在天一涯。”而 The Quickening 第一首开篇诗句则是：“我今在何处？良友隔天际。我今在何处？因何致别离？”清纳兰容若的词：“人生若只如初见，何事秋风悲画扇？等闲变却故人心，却道故人心易变。”相比于哀叹情浓转薄、欢爱易逝，The Quickening 第三十八首开篇是：“当日初相见，睹你美颜容。立时觉悟生，识你真性情。”表达的却是一见倾心、九死无悔的欢欣。表面上看都是言情，但意境却有天壤之别。此类联想比比皆是。这意外的收获使我意识到，赋、比、兴的手法或许不仅为中国古诗所独有，以男女之情爱喻求道之热切在中国诗中也未尝没有。因此，在翻译诗歌时，如何既能够疏通两种，甚至是三种语言（如涉及转译）的阻隔，又能彼此印证和丰富各自的语文，或许也是值得我们思考的问题。汉译佛经曾经极大地丰富了汉语，汉译圣经、古兰经也是如此，而巴哈伊文学翻译也应该会为汉语的发展作出杰出的贡献。

自从白话诗，或者说自由体诗（甚至是翻译体诗）出现以后，中国语文面临的一个困境就是对于文言文、格律诗教育的忽视。文言文是相对于白话文而言，格律诗则是相对于自由体诗而言，但是在我们的语言习惯中，甚至在一些语文课本中，常常把文言文和格律诗笼统地称为“古文”或“古诗”，却忽略了无论是古文还是古诗，都分别包括很多种体裁、风格、传统和规则。以古文一词为例，我们说的古文和韩愈说的古文，其内涵应该是很不一样的。由于此方面教育的不足，使很多人，特别是孩子们对古诗或古文产生了令人费解的印象。但事实上，古诗或古文中都有很多

明白晓畅的名篇。以文言文为例，在诸子百家之中，逻辑性强、文字平实易懂的墨子，即使只受过中学语文教育的人，也不难理解。唐诗、宋词、元曲的大部分都比较好懂，难懂的诗篇往往难在典故用得太多太生僻。事实上，即使在唐宋诗词鼎盛的时代，用典过于生僻、玄奥也是为人所诟病的，人们还是更喜欢“清水出芙蓉，天然去雕饰”的自然、清新之作。

当然，不可否认，用典也是古体诗的一个重要技巧。在翻译塔希丽诗歌的过程中，我惊讶地发现这位女诗人也大量地运用了各种宗教典故，比如诸先知的故事。不仅如此，她运用典故的方法与中国诗词中用典的方法非常接近，即只选择关键词，而不全篇引述整个故事。这就意味着在解读这些诗歌时，要求读者、译者对于典故要有敏感度，要经常去查证。比如，她会用“烈火荆棘燃”来指代摩西，用“洪水清污浊”指代诺亚，用“踉跄街市间”来指代耶稣在圣城耶路撒冷所遭遇的羞辱。典故的运用在这些诗里，就像精心编织的密码，需要译者去破解，破解之后再另一种语言再现出来。这就好比看魔术，译者需要弄清楚这个魔术的原理，然后再复制出来，因为观众（相当于读者）要看的是魔术，要感受的是那种奇妙的气氛——若不能复制这个魔术和再造这种气氛，那么诗歌翻译的工作实际上并没有完成。根据维特根斯坦的“语言游戏”理论，我们先要弄清楚原诗的语言游戏是什么，中文的语言游戏是什么，然后才能实现这种复制和再造。

事实上，任何文体的选择都意味着接受一种限制，而这种限制既为风格提供了可能性，也为翻译实践带来了挑战。例如，在翻译 *The Quickening* 第八首时，我反复尝试了多次，无论是古体诗还是自由体诗我都尝试过，却始终无法成诗。一个重要原因是这首歌的每一节都以“Assalah”开始和结束，而这种音节的回环式重复构成了原诗的音韵之美，读的时候立刻能够想到以此为歌、以歌伴舞的情景。可是这种音韵之美要想复制到汉语中，远远超出了我的能力范围。所以译诗也需要缘分，如果与一首诗没有缘分，或者是缘分未到，都不能勉强。

最后，我想郑重说明的是：虽然塔希丽原诗在形式上接近中国的古体诗，但我并不认为古体诗就是译诗在体裁上的唯一选择或首要选择。最明显的例子就是 John S. Hatcher 和 Amrollah Hemmat 合译的两个集子，都采用了自由体的形式，但却诗意盎然，感人至深。我相信，塔希丽的诗绝对

可以翻译成漂亮的自由体诗，只是需要合适的译者来做这件事。此外，需要声明的是：如果说我的这些译诗有任何可取之处，那是来自于塔希丽；如果有任何错误或缺陷，那来自于我自己。千万不要以译诗的丑陋，低估塔希丽诗歌的魅力。

附：《神之日》译文（正文中列出了一首短诗，现附上一首长诗，略显塔希丽长诗的面貌。）

大道即神性，生成有玄机。皆因造物主，其位蒙隐匿。
此理永不移，主行自有依。忽然众城中，令谁传天意。
光耀经他显，昧暗尽除去。幻想皆虚妄，由他尽清洗。
凝神我见君，立彼香洁地。造主手植树，令君得荫蔽。
君应求圣洁，羁绊从此去。方可识真容，晨光照世界。
欲近他尊前，非议从此息。恶意毁谤者，彼处必无居。
真身今已现，统权世无匹。宇宙分秒间，藏光从他起。
自彼崇高处，一人蒙差遣。造他新且异，使他奇亦显。
神兮！

光性本清洁，霎时净我心。帷幕重复叠，拂去识君恩。
君必有宣言，愿我为君传。神机何隐秘，启我此中玄。
玄藏性美妙，照我除昧暗。来去何迅速，燃烧在元点。
神兮！

君藏若宝库，开门迎众生。造物恒久远，从此显奇珍。
天启有新道，此道君始闻。圣者循天意，照耀如星辰。
看君何犹疑，心中暗计算。看君何惊惧，天启显人间。
圣人应天命，移转若星辰。劝君擦亮眼，可见亦可识。
天道何其独，举世无伦比。天道何其殊，降落自威云。
须知他是真，亦是真之源。彰显真之旗，烈烈尽昭然。
举世听号令，点化亦随缘。忽然尘世中，有愿遣谁传？
试看新亚当，再造亦凭天。顶礼成一拜，有疑莫问焉。
天意不可测，劝君息傲慢。且看众城中，唯他得彰显。

听命造物主，拜倒亚当前。谦卑若尘土，方可近光源。
造主有牵引，此力难抗拒。追随唯谦顺，运命终有依。
造主尊亦荣，宏恩永不息。一朝沐光明，万世得延续。
前定若沧海，浩渺人莫知。但看一滴水，如何映白日。
顿时生光芒，照彻凡人居。细察不信者，何以发难疑？
终究遭拒绝，泯然凡尘里。真主恒常在，大道永不移。
藏玄得开启，自然出天意。代有圣者出，本源未尝改。
天命有所定，无偏亦无倚。忆昔造亚当，生死皆土泥。
试看亚当去，便令诺亚替。剔除污与浊，洪水有玄机。
此中有天意，借以警人心。冥顽不化者，如镜染浮尘。
浮尘须拂拭，勿令明镜昏。试看天行健，创造无休止。
遍观今世界，周而能复始。圣者有更替，众城见兴衰。
此刻追过往，便可预将来。眼前有正道，看他立中央。
身处众人间，指引唯上苍。但看四元素，化合得圆满。
平衡无偏倚，神显诚无欺。翩然入火中，宁录何足惧。
昔日有摩西，上帝曾交语。玄秘四元素，浑然成一体。
苍天有大计，焕然日月异。正道今已开，昭彰在人居。
曾经现土中，其形志其源。枷锁重加身，踉跄街市间。
圣城满尘埃，迷离众人眼。双目炯炯在，洪水藏迷玄。
蛇杖款款行，烈火荆棘燃。回头见玄奥，昭然霎时间。
摩西睹火焰，无形亦运转。蛇杖何尊贵，予夺仍在天。
施洗在沧海，千年终清算。神兮神兮！
神殿次第起，有约亦有期。圣容美照耀，天位明光里。
玄光如瀑布，发源神殿基。自彼纯洁处，喷薄出珍珠。
流入众城中，肉眼识也无？但看此宇宙，如何清污浊？
神殿忽屹立，我等岂无觉？此来显真知，天道惟谐和。
但看此尊容，拜倒在尘土。长哭无止歇，祷告在方屋。
吾神兮！
天启有周期，更替日日新。每日皆殊然，前定必有因。
呼君助我力，证实此事真。或可净君土，污浊尽无痕。

吾神兮！所有隐秘君尽知兮！

忆昔有穆圣，纯洁尘无染。犹然起惊惧，所见敢信然？
其位出于神，神兮有万能。其道出于君，君道亦无他。

神兮！位与权之创造者兮！

若得识尊者，缘此可求真。君根发此芽，见他如见君。
乞君长眷顾，令我喜欲狂。浩荡有宏恩，令我净皮囊。
凡事违本性，抛弃莫彷徨。造物有初衷，唯此遂君愿。
经文预复活，玄机因君显。永恒无量光，根基四元素。
干预翻手间，万事随君出。众城患人满，大道赫然开。
眷顾此歌者，拜求声正哀。使她见造主，容颜缥缈间。
使她解玄机，真理自昭然。觉悟此信仰，唯君可成全。
现身众城中，顿时造物新。化身王中王，恍然已来临。
造物皆彰显，天道不复藏。大道在空中，渺渺复苍苍。
玄奥难形容，迹象岂可量。隐匿是天机，开启在一人。
穆圣昔日道，重修在而今。神兮！

容颜今日见，惊起唯赞叹。君乃大主宰，无语自威严。
遣我作先锋，光华由我传。纵使辗作尘，辉煌鞍马前。
神兮！全能者兮！

谁得偿夙愿？唯君可定夺。祷告若有应，因君施恩泽。
神兮施救唯君兮！

救我远妄语，谎言勿乱真。彰显此大道，援手迷途人。
神兮！

既知君念我，须臾敢忘君？永世得君伴，宁做负心人？
为君长泪流，事事付君手。此生再无依，君恩慰我心。
良友兮！

恕我昔日罪，解我今日痛。我行此道中，弱小似孩童。
万能造物主兮！我命之主兮！

我居如星辰，光辉迎众生。来者心无染，睹我美面容。
曲终有所愿，恕他得光明。

后序 经典的翻译，翻译的经典*

穆 雷**

“宗教经典翻译的理论与实践”学术研讨会由广州大学比较文化研究所巴哈伊研究中心主办，中国社会科学院世界宗教研究所巴哈伊研究中心、兰州交通大学外国语学院英美文化与翻译研究所、全球文明研究中心与新纪元国际出版社协办，于2012年5月12~13日在广州举行。来自全国各地40余名研究者参与了此次研讨会。本次研讨会是一场小型紧凑、讨论问题比较集中、学术含量很高的会议。与会代表来自境内外20多家高校、研究机构和出版机构，学者们就佛教、伊斯兰教、基督教以及巴哈伊等经典的翻译理论问题和实践探索展开了热烈而深入的交流，主要议题有：佛经翻译的理论与实践、伊斯兰经典翻译的理论与实践、基督教经典翻译的理论与实践和巴哈伊经典翻译的理论与实践等。讨论涉及的具体方面有：翻译思想、翻译标准、翻译过程、翻译方法、翻译机构、翻译理论、翻译史、译名之争、研究方法、读者反应、语言演变和宗教对话等。特别在个案研究上颇有深度，如通过个体案例——《圣经》《古兰经》《亚格达斯经》《笃信经》《隐言经》等经典的汉译，细致入微地探讨和展现了宗教经典翻译中的问题。

* 该文发表于《东方翻译》2012年第5期（总第19期），题为《经典的翻译，翻译的经典——宗教经典翻译的理论与实践研讨会学术综述》。

** 穆雷，翻译学博士，广东外语外贸大学高级翻译学院教授，翻译学研究中心研究员，博士生导师。现任中国翻译协会理事、专家会员，中国译协翻译理论与教学委员会副主任，《中国翻译》编委，中国比较文学学会理事、翻译研究会副会长兼秘书长等。

宗教翻译的理论研究主要围绕翻译组织、翻译研究方法、宗教翻译原则和标准等方面展开。宗教翻译理论研究的另一个重要方面是宗教文献中有关翻译的论述。过去我们对佛经翻译的了解，多通过翻译史家的描述，如马祖毅的《中国翻译史》等，大体上是一种编年体的详细介绍，主要是对翻译活动和翻译人物的事实描述，较少翻译思想的来龙去脉和此消彼长等相互关系的系统讨论。且一些研究建立在二手资料上，并非对原文本的研读和解读。翻译界有些学者常用“对传统译论的现代诠释”这样的说法，他们用当代翻译理论的术语、概念和理论话语套在与传统译论相关的说法上，认为当代翻译理论所谈的，我们的老祖宗早就谈过了，只是所用词语不同，表述方式不同罢了。实际上，有时候，甚至不用把当代译论和传统译论一一比对，深入解读经典文本的译本，二者的“英雄所见”即现“略同”。如杜寒风对鸠摩罗什佛经翻译方法的述评就令人眼睛一亮，这不正好与当代翻译理论所谈不谋而合吗？“删繁就简”的方法与“改写”“添词扩意”的方法、“重写”“改动调整”的方法、术语学和文体学的主张，“对比校正”的方法与当代职业翻译的翻译流程和团队翻译等，不都有异曲同工之妙嘛！何子君对汉藏佛经翻译理论的共性特征及其意义的探讨，让我们第一次了解到藏译佛经翻译理论的相关成果。任东升和裴继涛借助布迪厄社会学理论的“场域”视点，指出中国翻译史上的佛经翻译和圣经汉译，采用的是“译场”和“译委会”形式，这两种译经体制差异的根源是，佛教文化场域、基督教文化场域分别同中华儒家文化元场域之间的不同博弈关系，并且初步构建了机构性翻译的社会学模型。这个研究把社会学原理应用在宗教翻译研究上，并对社会学视角的翻译研究作出了很好的示范。

从宗教学和思想史的角度对苏非经典进行翻译介绍与研究，将有助于丰富人类思想文化，促进世界宗教对话与文明的交流，也是翻译研究的一个新领域。王俊荣指出，融会贯通，从比较走向大同，选择和倡扬宗教文化中有利于未来生命和生态发展的东西，让世界充满正义、善良和爱，是经典翻译的目的和意义，也是原则与方法。沙宗平通过翔实的数据和详细的分析，讨论了《古兰经》中乌玛一词单数主格形式与单数宾格形式的具体含义。

刘美纯介绍了《和合本修订版圣经》的修订情况、修订原则及相关应用。穆雷认为，翻译研究视域下的传教士译者研究不宜流于历史知识的记录和人物活动的介绍，她从翻译史研究方法探讨“史实”和“史识”的关系，强调应该在“史实”编纂的基础上凸显“史识”，突出翻译史研究多语言、多文化、多学科的特点。陈声柏、姜宗强探讨了《圣经》作为一部外来经典在进入中国文化语境时，其翻译过程中遇到的几个问题，通过这些问题探讨宗教经典翻译与其他作品翻译的不同之处及特殊性，以及对于宗教经典而言何种翻译才能称为最适切的翻译。陈声柏、姜宗强认为，最适切的翻译是一个不断努力的目标，没有最好，只有更好。神圣的奥秘可以经由人的多样化语言方式而获得彰显，没有一个译者，没有一种版本可以声称自己已经穷尽了神圣的终极奥秘，这在某种程度上论证了多版本中的神圣声音并存的有益性和重要性。伍玉西讨论了近代新教在华译名之争及其文化意义，指出“God”的中文译名不仅是个语言与翻译问题，而且也是基督教如何借用中国文化资源的问题，“上帝”派其深度地把握了以儒家为主体的中国文化的基本精神而取得成功。门泷通过对八篇历时《圣经》汉译本序言加以分析，探讨中西方译者在翻译意图与效果意识、汉语审美意识、文化协商意识、译者主体意识上的渐变过程。

蔡德贵对巴哈伊教的诸多译名做了考证；许宏探讨了经典翻译与巴哈伊教在中国的传播，她从传播学的角度来考察宗教经典翻译对宗教传播产生的影响，以及如何与本土文化相融合等问题，认为当代新兴宗教巴哈伊教在中国的传播过程中，其宗教经典翻译不断与中国文化相适应，宗教术语在不同环境、不同时代适时调整或改变，这正是外来宗教本土化的过程，也是每一个宗教在中国土壤中能否生存的关键。《亚格达斯经》在新兴宗教巴哈伊教中被称为“至圣经”，由巴哈欧拉亲自用阿拉伯文写成于1873年；1992年，为纪念巴哈欧拉逝世100周年，《亚格达斯经》的英文全译本出版。中文译者之一朱代强回顾了翻译此书的过程与艰辛。于维雅介绍了北京大学巴哈伊原典文献翻译与研究项目的学术追求和工作方法，他让读者看到了一个成员背景多元化的翻译团队，如何通过交流、讨论和磋商的方法，在艰辛的起步阶段，学习着、积累着、成长着，每一次的翻译实践都如一场精神洗礼。潘紫径回顾了自己翻译塔希丽诗歌的诗体选择

及思考。第四个亚伯拉罕一神教巴哈伊信仰在女性观上表现出比较明显的转变，而这一转变的标志性人物便是伊朗女诗人塔希丽。塔希丽（1817 ~ 1852）在巴哈伊信仰史上占有独特的地位。牛子牧从塔希丽的其人其文讨论了巴哈伊信仰的女性观。圣作读者与译者间的交流有助于译文精度的提高。秦丹尝试从巴哈伊著作读者反馈的角度来理解巴哈伊著作翻译事宜。她从调查问卷入手，了解读者在研习过程中对文字的感受。问卷具体询问了读者对《巴哈伊祷文》《隐言经》和《儒禧教程》的感受。她报告了读者的感受，就新版与旧版祈祷文读者感受、文字是否影响对信仰的追随、读者对其他巴哈伊著作中的比喻和文字的感受展开了讨论，并总结出“灵性美感”与“朗朗上口”为读者比较关注的需求。在宗教典籍翻译中选择什么样的话语便成为问题。庞秀成以《笃信经》翻译为例讨论了宗教话语的选择与传播的关系，翻译中世界性话语与本地话语的融合，翻译话语构建等问题。王安民以巴哈伊的翻译原则为基础，结合《神圣文明的隐秘》的审校过程，指出由于宗教文献自身的特殊性，在审校时应该坚持忠实通顺为先，兼顾优美的原则。如果忠实与通顺发生冲突，则应以忠实为准。何琼辉介绍了《隐言经》的英译和中译情况，概述了巴哈伊的翻译原则，并根据巴哈伊的翻译标准来对比分析《隐言经》的两部通行中译本——澳门版和台湾版。

文明的交流离不开宗教的交流，而宗教的交流离不开宗教经典的翻译。巴哈伊信仰非常重视其圣作的翻译，努力为每一位信徒提供以其母语呈现的圣作译文，以便信徒通过阅读经文“独立探寻真理”，并促进信徒之间的交流与团结。巴哈伊权威文献中含有大量关于翻译的论述，既有理论层面的探讨，也不乏对具体实践的指示，值得挖掘梳理。万兆元回顾了巴哈伊经典的翻译历史，并梳理其权威文献中的有关翻译标准和翻译程序。现有大部分宗教经典中很少能像巴哈伊宗教经典这样明确提出如此丰富和详细的翻译思想，这些思想是翻译研究的宝贵财富，对现有的翻译学研究也有启示作用。

翻译者超越了传统语文学的界限，进入了诠释学的范畴，抛弃了客位模式，采纳了主位视角。文本的对话属性是巴赫金和伽达默尔等提出来的。贝克尔的“动态语言”理论帮助我们理解了文本的这一对话属性及其

对于翻译者来说有怎样的寓意。读者和文本之间的动态互动及其对理解、诠释和文本翻译来说意味着什么，是 Amrollah Hemmat 所要探讨的。中文版《路德文集》自筹划始已经历 15 个年头，至今只出版了 1~2 卷，加上即将出版的 3~5 卷，也才 5 卷。其中的艰辛可想而知，既有技术管理亦有文化调适等方面的原因。雷雨田就《路德文集》的编辑和翻译发表了自己的感言。融儒、道、释为一体的中国经典《西游记》在思想情境、宗教文化、人物塑造和艺术表现上都具有鲜明的特色，1913 年英国浸礼会传教士李提摩太首次将其译为英文，传播于世，并进行了大量的增删改译。欧阳东峰描写和解释了译者的文本选择，对主题、人物和情节的认识以及采取的翻译策略，并探讨了产生这一翻译行为的背后机制。

正如许宏所说，任何一个宗教要想在一个新的土壤中生存，人们首先需要了解该宗教的教义，阅读其宗教经典。作为一外来宗教，它的传播必然是以教义的传播为中心，而教义的传播则要以经典的传译为前提。无论中西，宗教文献翻译均起到非常重要的作用，它奠定了人们对翻译活动最基本的认识，其翻译经验的总结成为人类对翻译最原初的理念，也是中西翻译理论的源泉。宗教典籍翻译被公认为中西翻译史上的第一个阶段，这不仅仅是一个巧合，它还反映了文化交流的需要和历史发展的规律，因此宗教经典的翻译研究对主流译学观念的流传与演变都能带来新的思考维度。

在这次会议上，可以看到许多学者都为宗教经典翻译作出了不小的贡献，让人心生敬佩，他们的学术力量不仅推动了宗教经典的翻译，也为翻译研究与其他周边学科的对话和合作带来了新的启发。翻译研究有跨学科的天然复杂性，宗教经典翻译关系到宗教学、历史学、翻译学、传播学、社会学等多学科的交融与结合。将研究对象与背后的学术关怀勾连起来，置研究对象于社会史、文化史、思想史的大背景下讨论，会为在开阔的视野下进行精密研究带来更大的研究空间。

过去，翻译研究是一个不大的领域，为数不多的学者在一起讨论交流，有时候甚至是“自娱自乐”。其实翻译是一个跨学科的人文社会学科，其跨学科的性质体现在它的研究对象、研究方法和研究人员等各方面，可惜各学科之间缺乏充分的交流与沟通。例如，翻译本质的研究，原本是一个哲学命题，许多哲学家都对“翻译是什么”做出过自己的解答，而翻译

研究者一般仅关注本领域学者的研究成果，直到十年前，中山大学举办了一次研讨会，出席会议的学者以哲学系的教授为主，哲学教授远远多于翻译学教授时，讨论才真正具有了哲学意味。翻译史的研究，原本就需要翻译研究者与史学家的协力，但实际情况却是各自为政。历史学家、文学史家和翻译史家近年来开始频繁交流，成果立刻丰富起来。宗教翻译也是一样，宗教界的学者与翻译学者很少有机会能够坐在一起开研讨会，并听听看看相互的研究成果，这次我们终于走到一起来了，立刻让我们感到视野开阔了。拥有不同背景的学者济济一堂，不同的信仰并不妨碍大家有共同的学术兴趣和交流的话题。

本次研讨会主要有以下特点：①对象广泛，重点突出。研究主要涉及佛教、伊斯兰教、基督教、巴哈伊教、道教等不同宗教，体现出本次研讨会涉及内容的广泛性和关注的重点。各种宗教虽然教义不同，信仰有别，但是，宗教典籍翻译这一性质相同的工作使大家汇聚一堂，交流切磋，相互学习。②扎根史实，视角多样。对宗教文献翻译的研究多以具体的翻译史料和史实为基础，并从翻译标准、翻译原则、翻译组织、翻译研究方法、翻译传播、文化交流等不同视角对翻译活动展开讨论，探讨了宗教翻译研究的各个方面。尤其是在史料的基础上对翻译理论和研究方法的探讨，突破了单纯就史实论史实的局限，体现出宗教翻译研究的理论倾向和对翻译学本体研究的重视。对翻译传播和文化交流的关注则将翻译学研究放到整个人类发展和文化交流的大环境中进行探讨，凸显了翻译活动及其研究对整个人类文明发展产生的重要作用，体现出研究者的人文关怀和跨学科的视角。③理论实践，相辅相成。研究者从文本研读出发，深入发掘文本翻译背后的思想、方法和理论，为翻译理论的发展提供了实例。丰富的个案和翻译实践经验，从不同侧面论证了翻译的标准等相关理论。

与会代表的学术背景较为多元化，这也体现了翻译研究的杂合性和跨学科性。会议内容既有问题意识和方法论的建构，也有个案分析和译名之辨的澄清，代表们的发言精彩，评议人的点评精到，充分体现了民主的学术争鸣气氛，为提升宗教经典翻译创造了良好的平台。我们期望今后有更多的翻译研究者参与此类研讨，也期望翻译界与更多的相关学科展开合作与交流，更期望今后继续有类似的交流机会。

附录 巴哈伊权威文献论翻译

编者按：宗教经典的翻译对翻译研究作出过重大贡献。无论中国的佛经翻译还是西方的《圣经》翻译，都促生了丰富的翻译理论。不过，佛经和《圣经》中都鲜有对翻译的直接论述。与此不同的是，新兴宗教巴哈伊信仰的权威文献^①中含有大量关于语言和翻译的论述，既有理论层面的探讨，也不乏对具体实践的指示。有鉴于此，我们将巴哈伊权威文献中有关语言和翻译的论述摘录翻译出来，分别按照语言和言语、原则与标准、策略与方法、风格与文风、复译与可译性、翻译委员会、译者素养等主题作了整理，附录在此以供研究参考之用。^② 为了便于查阅考证原文，我们还在中文译文之后提供了英文原文。

一 关于语言和言语

(一)

若无言语之媒介，有智识者便无法表明其知识。这亦表明了圣言的意

① 巴哈伊权威文献主要包括创始人巴哈欧拉（1817～1892）的著作、先驱巴布（1819～1850）的著作、教长阿博都-巴哈（1844～1921）的著述，还包括圣护守基·阿芬第（1897～1957）的著述以及巴哈伊信仰当今最高管理机构世界正义院的信函与文告。

② 翻译工作主要由朱代强、曾佑昌、李绍白和万兆元完成，选编工作主要由万兆元完成。

义，如同古往今来一切经书所证实者。因为，经由圣言之力量及鼓舞作用，世人始获如此尊贵之地位……

凡词语皆具灵气，是故，言者或释者须在适当之时间及场合审慎述说，盖因言语予人之效果无疑是显然且可感觉的。圣贤曰：言语既可如火，亦可如光，二者在世界所施加之作用显而易见。故而，明达事理者之言说须如母乳般温和，以使人类之子得到教化和启迪，从而达到人生之最高目的——大彻大悟及高贵之地位。^①

（二）

试想，亚当的时代之后，世道发生了怎样的变迁！现今世界人民所讲的各种广为人知的语言，本来是不为先民所知的，就好像现今所盛行的一些规则与风俗，本来也是不为先民所奉行的。先民所讲的那种语言跟现在的各种语言不同。语言的多样性是后来在一个名叫巴别的地方产生的。这个地方被称为“巴别”，意思是“语言的混杂状况产生之地”。

后来，叙利亚语在当时存在的各种语言中脱颖而出。从前的宗教圣典便以这种语言启示。继后，上帝之友亚伯拉罕出现，向世界照射神圣启示的光辉。祂渡约旦河时所使用的语言，后来被称为“伊布拉尼”（Ibrání），这个希伯来语的意思是“渡河的语言”。此后上帝的圣书和圣典便以这种语文启示。过了很长时间之后，阿拉伯语才成为传达天启的语言……

由此可见，自亚当以降，语言、言语和文字的变迁何其繁多而广泛。在亚当以前，变化必然更大！^②

（三）

阿拉伯语和波斯语都值得称道。语言贵在传达言者的意旨，阿拉伯语和波斯语都能实现这一目的。既然今日神圣知识之阳自波斯上空升起，那么波斯语就值得万千赞美……波斯语无疑是非常甜美的，但是不及阿拉伯

^① 巴哈欧拉：《巴哈欧拉书简集》，英文版，威尔梅特：巴哈伊信托出版社，1988，第172～173页。

^② 巴哈欧拉：《巴哈欧拉圣典选集》，朱代强、孙善玲译，新纪元国际出版社，2004，第87节。

语广阔。有许多事物在波斯语中不曾表达过，也就是说，意指这些事物的词没有创造出来，而阿拉伯语却有几个词来表达同样的事物。的确，世界上没有哪种语言有阿拉伯语那般广阔博大。^①

（四）

政府官员们……应该召开会议，从各种语言中选择一种语言，同时从现存文字中选择一套文字，或者新造一种语言和一种文字，用以教授给全世界的学童。如此，学生只需掌握两种语言即可：一为自己的母语，一为世界人民将来交谈所用的语言。世人如能照此执行，整个地球终将如同一个国家，而人们也将从学习和传授不同语言的负荷下解脱出来。^②

（五）

先前，我曾嘱咐人们应以两种语言交谈。不过，还须努力将两种语言减为一种语言，将两套文字减为一套文字。如此，人们便不需浪费年华学习不同语言。如此，整个地球将犹如同一座城市、同一片国土。^③

（六）

世界人民采用一种通用语言和一套共同文字的日子快要来临了。这一目标实现之后，人们不论去哪座城市，都将如同回乡一般。此事势在必行！此事至关重要！凡有见识、有悟性者都须努力，务将所写之事付诸行动、变为现实。^④

（七）

巴哈欧拉嘱咐世人采用一种通用语言和文字。依其著作中的设想，把这一过程分为两个阶段。在第一阶段，要挑选一种现存的或新造的语言，然后在全世界的学校将其作为母语的补充语言教授。祂呼吁世界各国政府

① 巴哈欧拉：《大同圣帐》，英文版，巴哈伊世界中心，2005，第53页。

② 巴哈欧拉：《致狼子书》，英文版，巴哈伊信托出版社，1988，第172~173页。

③ 巴哈欧拉：《巴哈欧拉书简集》，英文版，巴哈伊信托出版社，1988，第68页。

④ 巴哈欧拉：《巴哈欧拉书简集》，英文版，巴哈伊信托出版社，1988，第165页。

通过各自的议会制定这一伟大的法律。在第二阶段——在遥远的未来，地球上所有的人将采用同一种语言和同一套文字。^①

（八）

圣作与科学论文有本质的不同。不要忘了，上帝的显示者在用人类的语言传达真理和指引，以提升人类的发展和认识水平。人类语言是有局限的，所以显示者大量使用明喻和暗喻，并经常从不同的角度来探讨同一论题，以充分展现论题的不同层面和含义。具体的符号、词汇和表达方式在不同段落中会有不同的含义，因此要编辑一份表示它们具体意义的清单是不可能的。^②

二 翻译原则与标准

（一）

关于翻译天佑美尊的经书和书简的问题。它们不久将被译成各种语言，译文有力、清楚而优雅。一旦有了符合原作、遒劲有力、风格优雅的译作，这些经书和书简的内在含义的光辉就会照射到国外，从而照亮人类的眼睛。你要尽最大努力确保译文与原文一致。^③

（二）

你打算印刷出版你编辑的阿博都—巴哈演说集。这的确是可嘉之举。这一服务将使你在阿卜哈天国满面生辉，使你成为东西方的朋友们赞美与感激的对象。但是，此事务必至为谨慎，要做到精确再现原文，杜绝以前的译者所犯的偏差和错讹。^④

① 巴哈欧拉：《亚格达斯经》，朱代强、孙善玲、陈霞译，新纪元国际出版社，2006，第193条注释。原译稍有改动。

② 摘自世界正义院1985年9月8日授写给某位个人的信函。

③ 阿博都—巴哈：《阿博都—巴哈著作选集》，英文版，巴哈伊世界中心，1978，第31节，第65页。

④ 阿博都—巴哈：《阿博都—巴哈著作选集》，英文版，巴哈伊世界中心，1978，第189节，第224页。

(三)

守基·阿芬第希望巴哈伊文献的翻译在任何方面都不要公然违反译入语的规则。贵委员会须自觉研究这一问题，尽量使巴哈伊文献的法译本契合法语语法，达到较高的法语水准。如果在法语中，指代上帝的物主形容词、物主代词、指示形容词和指示代词从不大写，那么在巴哈伊文献的法译本中也不应大写。然而，假如有大写的先例，则应该大写。[描述]上帝之属性的词汇亦然。^①

(四)

直译的作品往往很糟糕，因为直译产生的措辞和意境容易造成误解。因此，为了传达原意，译者须时时借助契合译入语的用语。不过，翻译巴哈伊圣作的人必须始终牢记：他或她是在翻译上帝的圣言，因此在传译原意时，应该竭其所能，务使译文忠实而贴切。^②

(五)

有些应急译作被广泛传阅甚至得以出版。对你们来说，阅读这些不合文法的随随便便的译作必定乏味透顶。阿博都—巴哈一再表示，他希望能出现真正的、恰当的译作。这样的译作不仅能够传达原文的真实精神，而且具有一定的文学水准。^③

(六)

守基·阿芬第认为以后将巴哈伊圣作翻译成西班牙文时，一律要坚持尽可能高的文学标准。为此，他由衷赞成将译文交给西班牙语教授指正。^④

(七)

至关重要的一项是译文能以明白流畅的语言传达神圣信息。在传道方面，

① 摘自守基·阿芬第 1957 年 2 月 15 日授写给法国全国翻译与出版委员会的信函。

② 摘自世界正义院 1973 年 10 月 29 日致某信徒函。

③ 摘自守基·阿芬第 1926 年 3 月 28 日授写给某信徒的信函。

④ 摘自守基·阿芬第 1938 年 12 月 14 日授写给某信徒的信函。

文学性固然重要，但是和构成神圣信息本身思想和观念相比，就显得相对次要了。^①

(八)

显然，翻译圣经要求特别小心和忠实，这在翻译律法书时尤其重要，因为至关重要，不得误导读者或将读者拖进无益的争论之中。正如事先预见到的那样，《至圣经书》的翻译是一项极度困难的工作，需要和许多国家的专家们进行磋商。由于守基·阿芬第业已完成大约 1/3 的经文的翻译，所以在翻译余下的部分时必须努力达到以下三种品质：意思准确，语言优美，并与守基·阿芬第所采用的风格一致。^②

三 翻译策略与方法

(一)

当然允许将巴哈伊圣作译成其他语言和方言。在将巴哈伊圣作译为词汇量较小的语言或方言时，为了便于翻译工作，可以简化、改编圣作。不过，不允许以巴哈伊圣典的名义出版简写或改编的巴哈伊圣作。^③

(二)

世界正义院认为，你信中所述做法并非简化或意译原文，而是按（译入语的）句法重组句子。在所有翻译中，这是必不可少的。在此情况下，译者通常不会在原语中重组语序，然后再行翻译，而会在实际翻译中重新安排词语词组，使译文读起来自然流畅。^④

(三)

直译几乎不可避免地会产生拙劣的译文，因此译者可能不得不使用一

① 摘自守基·阿芬第 1936 年 10 月 14 日授写给某信徒的信函。

② 世界正义院：导论，见巴哈欧拉《亚格达斯经》，朱代强、孙善玲、陈霞译，新纪元国际出版社，2006。

③ 摘自世界正义院 1969 年 3 月 13 日致某总灵理会函。

④ 摘自世界正义院 1984 年 8 月 9 日授写给某总灵理会的信函。

个词组来翻译一个词，或者用一词翻译一个词组，或者调整原句的语序，或者用表示相同意义的比喻替换一个直译过去索然无味的比喻。然而，在此过程中，译者须小心谨慎，不要偏离原意或增加新义。^①

(四)

在波斯语里，先知的名讳前不冠以“Hadrat”是不礼貌的。所以，严格地说，正确的〔英文〕翻译应该在先知名号前加上“His Holiness”，如“His Holiness Moses”。然而，这种用法在英语里不合规矩，显得奇怪，所以他认为在英语里可以不这么做。不过，指代圣使或耶稣基督的代词一律要大写。^②

(五)

你们提到日文里没有大写字母，要知道波斯文和阿拉伯文也是如此。你们说到《圣经》的日文译本以专有名词代替人称代词，如果这一做法属于日语的地道用法，巴哈伊圣作翻译也可照做。关于这类问题，圣护一贯赞成寻求权威专家的意见。因此，你们可就此类文学技巧问题请教日语教授或知名翻译家。^③

(六)

就多数语言而言，每个词都有一列意义和一组含义。意义和含义或有重合之处，由此产生了同义词。同义词在某些语境中可以互换使用，在有些语境中则不然。然而，一种语言中的某个词和另一种语言中最切近的对应词在意义与含义上完全吻合的情况非常罕见。这种语义的不对应在地域跨度大、文化差别大的语言之间更为明显。因此，世界正义院觉得，编制一份用来对译特定英语词汇的刻板的荷兰语词汇表不仅毫无必要，而且具有误导性……

受命将圣作从原文译入英文的译者，应当非常仔细地研究原文，然后用尽可能准确而优美的英语传达原文的意思。为此，译者常常需要用几个意思相近的英文词语来恰当地翻译不同语境里的同一个阿拉伯文词或波斯

① 摘自世界正义院 1988 年 12 月 2 日授写给某巴哈伊出版社的信函。

② 摘自守基·阿芬第 1948 年 11 月 8 日授写给某总灵理会的信函。

③ 摘自世界正义院 1977 年 3 月 14 日授写给某总灵理会翻译与审核委员会的信函。

文词。反之亦然，在不同语境下，译者可能需要用同一个英文词来翻译不同的阿拉伯文词或波斯文词。这是守基·阿芬第的杰出译作所确立的做法，其他译者也应勉力效仿。^①

（七）

虽然阿拉伯语和英语都是词汇丰富和表达方式多样的语言，但其形式上的差异却很大。《亚格达斯经》所使用的阿拉伯语具有表达高度浓缩和简练的特点。此种风格的一个特点是，如果内涵的意义显而易见，那么就不应直截了当地表述出来。这就给文化、宗教和文学背景全然不同于阿拉伯人的读者们造成了问题。于是，一段在阿拉伯语原本中清楚明白的经文直译成英语后，便有可能晦涩难解。所以在翻译那些阿拉伯语句子成分在原文中显然是隐含的段落时，就有必要增添这些成分。同时，极其重要的是应当避免过分使用这一方法，以免毫无道理地增添或限制原文的意思。如何在优美明晰之表达与字面意思之传达之间达到恰当的平衡，这成了译者不得不对付的主要问题之一，并促使译者反复重新考虑一些段落的译文。另一个主要问题是一些阿拉伯语术语的法律含义所指涉的范围与英语中类似术语不一致。^②

四 风格与文风

（一）

目前正在从事翻译工作的虔诚信徒面临艰巨的任务。巴哈伊圣作原文不仅使用了三种不同语言（主要是阿拉伯文和波斯文，偶尔也用土耳其文），而且写作风格也富于变化。有的极富诗意和隐喻，有的具体而精到。译者要仔细研究原文，然后译为准确而优美的英文，并且译文要契合原作的语言风格。^③

① 摘自世界正义院 1981 年 5 月 31 日授写给某总灵理会翻译委员会的信函。

② 世界正义院：导论，见巴哈欧拉《亚格达斯经》，朱代强、孙善玲、陈霞译，新纪元国际出版社，2006。

③ 摘自世界正义院 1987 年 5 月 27 日授写给某信徒的信函。

(二)

很多巴哈伊经典的风格都是富于诗意、隐喻和暗指的，要找到一种能够充分表现这一优美风格的英语文风绝非易事。就风格与用法而言，巴哈伊圣作使用的波斯文和阿拉伯文与这两种语言的现代形式之间差别很大。为了解决这个问题，守基·阿芬第选用了一种略带古风的英语形式。这种风格与原作使用的语言有相似之处，可以较好地表达原作中的意象和隐喻——那些意象和隐喻如用现代英语来表达也许会显得有些古怪。^①

(三)

我们注意到，有些国家出现了试图将巴哈伊文献翻成本国流行的、简单的日常语言的倾向。然而，这不应该成为主流想法。巴哈欧拉和阿博都—巴哈的许多阿拉伯文和波斯文书简都是用高雅的、诗化的语言写成的。例如，你们可以看出，敬爱的圣护在英译巴哈欧拉的书简时，并没有使用当代口语化的英语，而是使用了一些接近钦定版《圣经》的古雅表达方式，从而探索出一种非常优美且极富诗意的风格。^②

(四)

同其他许多国家一样，讲英语的国家的宗教和灵性生活正在衰退，许多传达深刻宗教概念的词汇已经废弃不用。但是，用平实的现代英语来表达巴哈伊圣作中极富诗意和意蕴的术语，不是显得平庸乏味，就是令人感觉怪异。圣护使用了一种略带古风的英语，其中含有丰富的灵性和诗意词汇。这一风格犹如一座桥梁，将现代英语和巴哈伊教缔造者的波斯文和阿拉伯文圣作的风格衔接了起来。^③

(五)

近来人们多次尝试将《圣经》翻译成现代英语，但是我们必须记住，

① 摘自世界正义院 1988 年 2 月 3 日授写给某信徒的信函。

② 世界正义院 1973 年 10 月 7 日致某总灵理会函。

③ 摘自世界正义院研究部 1985 年 7 月 1 日就瑞典巴哈伊出版社之事致世界正义院函。

《旧约》所使用的希伯来文远比巴哈伊圣作中所使用的波斯文和阿拉伯文直白，而大部分《新约》使用的通用希腊文同样是当时的日常语言。因此，《圣经》的翻译实践并不能给巴哈伊经典的翻译提供一个准确的参照。^①

（六）

关于翻译《亚格达斯经》所用英文的风格，这里应当谈几句。巴哈欧拉极为精通阿拉伯语，祂宁可用阿拉伯语写作这些书简和其他圣文，因为这种语言意思准确，特别适宜于在这类文字中阐述基本原理。然而，除语言本身的选择外，所采用的风格具有典雅和动人感情的特色，极具说服力，特别是对那些熟悉它由之而产生的那个伟大文学传统的人而言，更是如此。正因为这样，守基·阿芬第在翻译《亚格达斯经》时便面临着寻找一种相应的英语风格的挑战，这种风格不仅要能表达经文的确切含义，而且要在读者心中唤起一种沉思的崇敬心情，这是在读原作时所产生的反应的一个突出特点。他选择的表达形式令人想起17世纪《圣经》翻译家们所采用的风格。这种风格既保留住了巴哈欧拉使用的阿拉伯语的崇高文体，同时又让当代读者明白易懂。此外，守基·阿芬第的翻译还得到他对原作之意图和含义的独有的神授的理解之启迪。^②

（七）

相对而言，文风变化很快。如果现在已有必要使用一种不同于50年前的译文风格，那么同样可以预见，50年后现在的文风也将被取代。人们只要想一想已经出现以及正在涌现的众多《圣经》新译本就够了。尽管钦定本已被证实不够准确，但是许多操英语的基督徒仍然喜欢使用这个译本。圣典对读者有着重大的意义，过于频繁的文字改动会引起人们的严重不安。

① 摘自研究部1985年7月1日以世界正义院的名义撰写的备忘录。

② 世界正义院：导论，见巴哈欧拉《亚格达斯经》，朱代强、孙善玲、陈霞译，新纪元国际出版社，2006。

圣典会塑造记载圣典的语言文字。世界正义院认为，倘若译者能将巴布、巴哈欧拉和阿博都—巴哈的圣言翻译为尽可能准确、尽可能优美的英文，译文风格接近守基·阿芬第，那么圣作将对巴哈伊教友特别是巴哈伊儿童和青年的英文思考和表达能力产生深远的影响。^①

五 复译与可译性

(一)

此经在巴哈伊天启创始者的圣作中占有无出其右的地位。这是向西方传译此经的又一次的尝试，尽管译文多有不逮。须知，要恰如其分地翻译巴哈欧拉无与伦比的言辞，永远都是一个不可企及的目标。希望这部译本对致力于此目标的人有所帮助。^②

(二)

关于圣言的不同译本。原作永远都是不可改动的。随着更多更好译本的出现，译本之间的差别会持续拉大。守基·阿芬第认为甚至自己的译本都算不上定本，圣道西传之初出现的译作就更不用说了，因为那时连称职的译者都没有。^③

(三)

相比于波斯文或阿拉伯文原作的优美风格与丰富语言，我们目前拥有的译本，哪怕是最优秀的译本，也不过是平庸之作。^④

(四)

守基·阿芬第认为目前还没有人能將《卡雍慕拉斯玛》中你提到的那

① 摘自世界正义院 1988 年 2 月 3 日授写给某信徒的信函。

② 守基·阿芬第：《笃信经》前言，见巴哈欧拉《笃信经》，英文版，巴哈伊信托出版社，1985。

③ 摘自守基·阿芬第 1930 年 8 月 14 日授写给某信徒的信函。

④ 摘自守基·阿芬第 1929 年 7 月 4 日授写给某信徒的信函。

几段经文翻译成恰当而准确的英语。阿拉伯语难度很大，因此许多巴哈伊经典的翻译需要一批优秀的译者，一个人是不足的。^①

（五）

翻译是一门难度非常之大的艺术，是一门永无止境的艺术。一个译本无论多么出色，总会有人挑剔它。因为趣味在评价中起着非常大的作用，而趣味是难以界定的东西。^②

（六）

一篇译文鲜有能够完全忠于原文的，译者只能尽力追求忠实和贴切。目前，许多圣作译文都未达到令人满意的标准；如果说有些语言的巴哈伊相对较少，翻译成这些语言的圣作更是不尽如人意。不过，随着时间的推移，随着深谙教义并精通相关语言的巴哈伊的增多，将会出现改进的新译文。就目前而言，我们只能用己所有，尽己所能。^③

六 翻译委员会

（一）

今后，你若想得到圣作中一篇书简的译文，须由一个由两名波斯译者和两名出色的英文作家组成的委员会来翻译。波斯译者应该着手翻译，英文作家则用深刻、动听而完美的英文风格塑造原意。如此，波斯原作的韵律美才不至流失。然后，将材料发给我。我会考虑此事并给予出版发行的许可。^④

（二）

你来信咨询书简的翻译问题。组建译者委员会之后，会有优秀的译本面世。委员会须由数名波斯人和数名美国人组成，他们都须精通波斯文和英文。

① 摘自守基·阿芬第 1947 年 7 月 15 日授写给某信徒的信函。

② 摘自世界正义院 1982 年 9 月 20 日授写给某信徒的信函。

③ 摘自世界正义院 1985 年 9 月 8 日授写给某位个人的信函。

④ 阿博都-巴哈：《阿博都-巴哈书简集》第 1 卷，英文版，巴哈伊出版社，1930，第 151 ~ 152 页。

届时，书简将交给该委员会翻译。目前组建这样一个委员会尚不可能。所以，如需出版某一书简，可请精通英语和波斯语者翻译，然后传阅大家即可。^①

（三）

此经的翻译难度非常之大。此经须由一个精通波斯语和英语的委员会翻译；翻译中须百般细心，千般谨慎。否则，译文便会晦涩难懂。其他经典和书简的翻译亦然。目前尚不具备条件组建这样的译者委员会，所以翻译工作只得由个人来承担，别无他法。如系天意，将来条件自会成熟，将有一个由才华横溢、学识渊博的波斯人和美国人各两名组成的委员会来翻译圣作。他们不但精通波斯文和英文，而且熟悉科学与人文知识。另外还要有学者和思想家协助他们。那时，书简就会拥有正确无误的译文，并得以出版。^②

（四）

翻译的确是一门难度非常之大的艺术，阿博都一巴哈说过，理想的做法是由称职的委员会而非个人来翻译所有圣作。遗憾的是，目前各国（巴哈伊机构）都召集不到足够的有能力的译者组成这样的翻译委员会，因此，不得不依靠有时间、懂翻译的个人从事艰巨的翻译工作。^③

（五）

总灵理会如想翻译巴哈伊圣作且条件许可，应当像阿博都一巴哈说明的那样，将翻译任务委托给一个委员会而非个人。^① 委员会的成员不必都是巴哈伊。^② 由委员会完成的翻译著作权属于任命该委员会的灵理会，不属于委员会之成员。^③ 由委员会完成的翻译（英译本除外）不必审核，但如灵理会认为必要，也可审核。^④ 按照守基·阿芬第的指示，委员会应作为译者出现在书上，但委员会成员的姓名不应出现。^④

① 阿博都一巴哈，《阿博都一巴哈书简集》第2卷，英文版，巴哈伊出版社，1930，第466页。

② 阿博都一巴哈，《阿博都一巴哈书简集》第1卷，英文版，巴哈伊出版社，1930，第iii - iv页。

③ 摘自世界正义院1985年9月8日授写给某位个人的信函。

④ 研究部：巴哈伊圣作翻译指南，载研究部1997年7月2日致世界正义院备忘录。

(六)

如果不可能组建委员会，那么翻译工作只能由个人来承担。①受总灵理会委托翻译圣作的个人，即令未获稿酬，其译作产权也属于总灵理会，不属于个人……②个人翻译的圣作，如有可能，应在出版前加以审核。审核最好由一个委员会而非单个人来进行。③由个人完成的译作在出版时，如果译者要求，可以署名。①

七 译者素养

(一)

简言之，翻译是难度极高的一门艺术。精通波斯文和英文是必备条件，如此译者才能像作家一样，用流畅洗练的语言进行翻译。②

(二)

翻译的确非常困难。译者必须极其精通科学和宗教，非常了解神学，熟知欧洲现行的思潮，并能熟练运用哲学与科学术语。③

(三)

守基·阿芬第希望，在不久的将来，我们能够拥有一批合格的英语和波斯语学者，他们愿意将自己的全部时间和精力奉献给圣言翻译工作，产出真正有价值的成果。④

① 研究部：巴哈伊圣作翻译指南，载研究部1997年7月2日致世界正义院备忘录。

② 阿博都—巴哈，《阿博都—巴哈书简集》第1卷，英文版，巴哈伊出版社，1930，第152页。

③ 阿博都—巴哈，引自研究部1990年10月24日致世界正义院关于巴哈伊圣作翻译委员会的备忘录。

④ 摘自守基·阿芬第1929年7月4日授写给某信徒的信函。

(四)

当然，优秀译作产生的最基本的条件是要有优秀的译者。优秀的译者不仅对原作有透彻的理解，而且能够用流畅优美的法文写作，从而不仅用法文再现原文的真实意义，而且能使用地道的法文恰当地展现原文的风格之美……

如果没有精通英法两种语言的操法语的巴哈伊信徒，或是有这样的信徒但是他们工作太过繁重，你们当然可以聘用非巴哈伊译者。在这种情况下，你们可能面临一个问题，即译者是否了解作为行文根据的巴哈伊教义。为此，你们需要另请知识渊博的巴哈伊仔细检查译文，只要发觉译文传达的意思有误，即可向译者提出。^①

(五)

任何一位信徒都可自由翻译任何巴哈伊圣作，以供自己之用；但要传播或出版此类译文，则须取得其所属总灵理会的批准；如果译作是英文，则须由世界中心批准。^① 信徒个人自发翻译的圣文，可自愿供灵理会使用，但无此义务。^② 信徒个人自发翻译的圣文，如果获准出版，译者可以拥有版权，当然也可放弃版权。^②

^① 摘自世界正义院 1988 年 12 月 2 日授写给某出版社的信函。

^② 研究部：《巴哈伊圣作翻译指南》，载研究部 1997 年 7 月 2 日致世界正义院备忘录。

On Translation: A Selection of Bahá'í Authoritative Writings

I On Language and Words

A

No man of wisdom can demonstrate his knowledge save by means of words. This showeth the significance of the Word as is affirmed in all the Scriptures, whether of former times or more recently. For it is through its potency and animating spirit that the people of the world have attained so eminent a position. . .

Every word is endowed with a spirit, therefore the speaker or expounder should carefully deliver his words at the appropriate time and place, for the impression which each word maketh is clearly evident and perceptible. The Great Being saith: One word may be likened unto fire, another unto light, and the influence which both exert is manifest in the world. Therefore an enlightened man of wisdom should primarily speak with words as mild as milk, that the children of men may be nurtured and edified thereby and may attain the ultimate goal of human existence which is the station of true understanding and nobility. ①

① Bahá'u'lláh. *Tablets of Bahá'u'lláh*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, pp. 172 – 173.

B

Consider the differences that have arisen since the days of Adam. The diverse and widely-known languages now spoken by the peoples of the earth were originally unknown, as were the varied rules and customs now prevailing amongst them. The people of those times spoke a language different from those now known. Diversities of language arose in a later age, in a land known as Babel. It was given the name Babel, because the term signifieth “the place where the confusion of tongues arose.”

Subsequently Syriac became prominent among the existing languages. The Sacred Scriptures of former times were revealed in that tongue. Later, Abraham, the Friend of God, appeared and shed upon the world the light of Divine Revelation. The language He spoke while He crossed the Jordan became known as Hebrew (Ibrání), which meaneth “the language of the crossing.” The Books of God and the Sacred Scriptures were then revealed in that tongue, and not until after a considerable lapse of time did Arabic become the language of Revelation. . .

Witness, therefore, how numerous and far-reaching have been the changes in language, speech, and writing since the days of Adam. How much greater must have been the changes before Him!^①

C

Both Arabic and Persian are laudable. That which is desired of a language is that it convey the intent of the speaker, and either language can serve this purpose. And since in this day the Orb of divine knowledge hath risen in the firmament of Persia, that tongue deserveth every praise. . . Although there can be no question or doubt as to the sweetness of the Persian tongue, yet it hath not the scope of the Arabic. There are many things which have not been expressed in

① Bahá'u'lláh. *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*. 2nd ed. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1990, pp. 172 – 173.

Persian, that is to say, words referring to such things have not been devised, whilst in Arabic there are several words describing the same thing. Indeed there existeth no language in the world as vast and comprehensive as Arabic. ①

D

It beseemeth . . . the . . . officials of the Government to convene a gathering and choose one of the divers languages, and likewise one of the existing scripts, or else to create a new language and a new scripts or else to create a new language and a new script to be taught children in schools throughout the world. They would, in this way, be acquiring only two languages, one their own native tongue, the other the language in which all the peoples of the world would converse. Were men to take fast hold on that which hath been mentioned, the whole earth would come to be regarded as one country, and the people would be relieved and freed from the necessity of acquiring and teaching different languages. ②

D

We have formerly ordained that people should converse in two languages, yet efforts must be made to reduce them to one, likewise the scripts of the world, that men's lives may not be dissipated and wasted in learning divers languages. Thus the whole earth would come to be regarded as one city and one land. ③

E

The day is approaching when all the peoples of the world will have adopted one universal language and one common script. When this is achieved, to whatsoever city a man may journey, it shall be as if he were entering his own home. These things are obligatory and absolutely essential. It is incumbent upon

① Bahá'u'lláh. *The tabernacle of unity*. Haifa: Bahá'í World Centre, 2006, p. 53.

② Bahá'u'lláh. *Epistle to the Son of the Wolf*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, p. 138.

③ Bahá'u'lláh. *Tablets of Bahá'u'lláh*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, p. 68.

every man of insight and understanding to strive to translate that which hath been written into reality and action. ^①

F

Bahá'u'lláh enjoins the adoption of a universal language and script. His Writings envisage two stages in this process. The first stage is to consist of the selection of an existing language or an invented one which would then be taught in all the schools of the world as an auxiliary to the mother tongues. The governments of the world through their parliaments are called upon to effect this momentous enactment. The second stage, in the distant future, would be the eventual adoption of one single language and common script for all on earth. ^②

G

The Writings of the Faith are not in the nature of scientific treatises. One must remember that the Manifestation of God is using the inadequate instrument of human language to convey truths and guidance which can raise mankind high above its present level of development and understanding. He makes extensive use, therefore, of metaphor and simile, and often approaches a subject from several different points of view so that its various facets and implications can be better understood. It would not be possible, therefore, to compile a list of meanings for specific symbols, expressions and words, since they may vary in their implication from passage to passage. ^③

II On Translation Principles and Criteria

A

Regarding the translation of the Books and Tablets of the Blessed Beauty,

^① Bahá'u'lláh. *Tablets of Bahá'u'lláh*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, p. 165.

^② Bahá'u'lláh. *The Kitáb-i-Aqdas*. Haifa: Bahá'í World Centre, 1992, p. 250, Note 193.

^③ From a letter dated 8 September 1985 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual.

ere long will translations be made into every tongue, with power, clarity and grace. At such time as they are translated, conformably to the originals, and with power and grace of style, the splendours of their inner meanings will be shed abroad, and will illumine the eyes of all mankind. Do thy very best to ensure that the translation is in conformity with the original.^①

B

Thou intendest to print and publish the addresses of ‘Abdu’l-Bahá which thou hast compiled. This is indeed very advisable. This service shall cause thee to acquire an effulgent face in the Abhá Kingdom, and shall make thee the object of the praise and gratitude of the friends in the East as well as in the West. But it is to be undertaken with the utmost care, so that the exact text may be reproduced and will exclude all deviations and corruptions committed by former translators.^②

C

[Shoghi Effendi] does not wish the Bahá’í translations to be in any way a flagrant violation of the rules of the language into which our literature is being translated. Your Committee must conscientiously study this question, and then do the best you can to have the Bahá’í literature in French meet the high standards of the French language and grammar. If the possessive and demonstrative adjectives and pronouns in French are never capitalized where they stand for “God”, then this should not be done in the Bahá’í literature. If there is a precedent for doing so in the French language, however, they should be. The same is true of the attributes of God.^③

① ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa; Bahá’í World Centre, 1978, No 31. 13, p. 65.

② ‘Abdu’l-Bahá. *Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá*. Haifa; Bahá’í World Centre, 1978, No 189, p. 224.

③ From a letter dated 15 February 1957 written on behalf of Shoghi Effendi to the National Translation and Publication Committee of France.

D

[A] literal translation is often a bad one because it can produce a phraseology or imagery that would convey the wrong impression, thus a translator is at times compelled to convey the meaning of the original by means of a form of words suited to the language. However, a person translating the Bahá'í Writings must always bear in mind that he or she is dealing with the Word of God, and, when striving to convey the meaning of the original, he should exert his utmost to make his rendering both faithful and befitting. ^①

E

It must have been very distasteful to you to read some of the off-hand and ungrammatical translations that more out of necessity than choice won circulation and were even published. Furthermore, it was always the expressed wish and desire of 'Abdu'l-Bahá to have proper and adequate translations that would not only convey the true spirit of the original but also possess some literary merit. ^②

F

He feels the highest literary standard possible should be maintained in any future translation of Bahá'í writings into Spanish, and for this reason he heartily welcomes the suggestion to refer such work to Spanish professors. . . ^③

G

For the essential is that it should convey the Message in a fairly good and understandable language. In teaching literary considerations are, no doubt,

^① From a letter dated 29 October, 1973 by Universal House of Justice to an individual believer.

^② From a letter dated 28 March, 1926 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

^③ From a letter dated 14 December, 1938 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

important, but are quite secondary when compared to the ideas and thoughts constituting the Message itself. ①

H

Sacred Scripture clearly requires especial care and faithfulness in translation. This is supremely important in the case of a Book of Laws, where it is vital that the reader not be misled or drawn into fruitless disputation. As had been foreseen, the translation of the Most Holy Book has been a work of the utmost difficulty, requiring consultation with experts in many lands. Since some one third of the text had already been translated by Shoghi Effendi, it was necessary to strive for three qualities in the translation of the remaining passages: accuracy of meaning, beauty of English, and conformity of style with that used by Shoghi Effendi. ②

III On Translation Strategies and Techniques

A

It is, of course, permissible to translate Bahá'í writings into other languages and dialects of languages. It is also possible to simplify or paraphrase the Bahá'í writings in order to facilitate their translation into languages and dialects having small vocabularies. However, it is not permissible to publish simplifications and paraphrases of Bahá'í writings as Bahá'í Scripture. ③

B

The process you illustrate in your letter is not, the House of Justice feels,

-
- ① From a letter dated 14 October, 1936 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.
- ② Universal House of Justice. "Introduction." In *The Kitáb-i-Aqdas*, by Bahá'u'lláh. Haifa: Bahá'í World Centre, 1992.
- ③ From a letter dated 13 March, 1969 by the Universal House of Justice to a National Spiritual Assembly.

paraphrasing or simplification of the Writings, but is merely the process of syntactical re-arrangement that is essential in almost all translations. In such cases one would not normally produce a re-arrangement in the original language and then translate that, but would re-arrange the words and phrases in the actual process of translation, so that the passage reads naturally and fluently in the language into which it is being cast. ①

C

While a literal translation is almost inevitably a bad translation, the translator must guard against departing from or adding to the meaning of the original even though he may have to use a phrase to translate a word, or reduce a phrase in the original to one word in the French, or recast the order of a sentence, or replace a metaphor which would be meaningless if translated literally by an equivalent one which conveys the same meaning. ②

D

In Persian it is impolite not to use the word “Hadrat” before the name of the Prophet, so that strictly speaking a proper translation should always have “His Holiness Moses” etc. ; however, as this seems peculiar in English, and not in the best usage of our language, he feels it can be dispensed with. Pronouns referring to the Manifestation, or the Master, should, however, invariably be capitalized. ③

E

You mention that there are no capital letters in Japanese; this is also the case in Persian and Arabic. It is permissible to use the proper noun in place of

① From a letter dated 9 August, 1984 written on behalf of the Universal House of Justice to a National Spiritual Assembly.

② From a letter dated 2 December, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to a Publishing Trust.

③ From a letter dated 8 November, 1948 written on behalf of Shoghi Effendi to a National Spiritual Assembly.

the personal pronoun if this is the accepted good standard in the Japanese language, as you say is done in translations of the Bible. The Guardian was always in favor of seeking the most expert advice in such problems and you would do well to present these technical literary problems to some professor of the Japanese language or some well-known and established translators. ①

F

In most languages each word has a range of meanings and also a penumbra of connotations. Certain of these overlap, giving rise to synonyms which are interchangeable in some contexts but not in others. It is seldom that there is an exact correspondence between the range of meanings and connotations of a word in one language and those of its nearest equivalent in another language. This lack of correspondence is particularly evident between the words of languages used in widely separate parts of the world or in very different cultures. The House of Justice feels, therefore, that to construct a rigid list of Dutch words which are always used to translate certain other English words would not only be unnecessary but definitely misleading. . .

Those who are entrusted with the task of translating the Sacred Writings from the original into English should study the original very closely, and then attempt to express as accurately and as beautifully as possible in English that which the original conveys. To do this they frequently have to use various different synonyms in English to give the best translation of the same Arabic or Persian word when it appears in different contexts. Conversely, they may have to use the same English word in different contexts to translate various different words in the original. In doing this they attempt to follow the example set by Shoghi Effendi in his magnificent translations. ②

① From a letter dated 14 March 1977 written on behalf of the Universal House of Justice to a Translation and Review Committee of a National Spiritual Assembly.

② From a letter dated 31 May 1981 written on behalf of the Universal House of Justice to a National Translation Committee.

G

Although both Arabic and English are languages with rich vocabularies and varied modes of expression, their forms differ widely from one another. The Arabic of the *Kitáb-i-Aqdas* is marked by intense concentration and terseness of expression. It is a characteristic of this style that if a connotation is obvious it should not be explicitly stated. This presents a problem for a reader whose cultural, religious and literary background is entirely different from that of Arabic. A literal translation of a passage which is clear in the Arabic could be obscure in English. It therefore becomes necessary to include in the English translation of such passages that element of the Arabic sentence which is obviously implicit in the original. At the same time, it is vital to avoid extrapolating this process to the point where it would add unjustifiably to the original or limit its meaning. Striking the right balance between beauty and clarity of expression on the one hand, and literalness on the other, is one of the major issues with which the translators have had to grapple and which has caused repeated reconsideration of the rendering of certain passages. Another major issue is the legal implication of certain Arabic terms which have a range of meanings different from those of similar terms in English. ^①

IV On Styles

A

Those devoted believers who are currently engaged in translation work have a difficult task, for the originals of the Bahá'í Writings are not only in three different languages (Arabic, Persian, and a few in Turkish) but are also composed in a number of different styles. Some are highly poetic and

^① Universal House of Justice. "Introduction." In *The Kitáb-i-Aqdas*, by Bahá'u'lláh. Haifa: Bahá'í World Centre, 1992.

metaphorical, others more precise and specific. The translators must study the original closely in order to attempt an accurate and beautiful rendition in English suitable for the style and language of the original text.^①

B

[F]inding an adequate style in English for expressing beautifully the poetic, metaphorical and allusive style of many of the Bahá'í Scriptures is not easy. The Persian and Arabic of the Bahá'í Writings are themselves considerably different from the current styles and usages in those languages. Shoghi Effendi's solution of using a slightly archaic form of English, which is somewhat equivalent to the use in the original languages, makes possible the use of images and metaphors that might seem strange if expressed in modern English.^②

C

In English-speaking countries, as in most others, religion and spirituality are in a phase of eclipse; therefore the vocabulary used to convey many profound religious concepts has fallen into disuse. To attempt to express the highly poetic and allusive terminology of the Bahá'í Writings in plain, modern English would either be banal or would make the passages sound very strange and foreign. The Guardian's use of a style of English that is slightly archaic, a style in which there is an abundance of spiritual and poetic terminology, acts as a bridge between the English of today and the style of the Persian and Arabic Writings of the Founders of the Faith.^③

① From a letter dated 27 May, 1987 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

② From a letter dated 3 February, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

③ From a letter dated 1 July, 1985 to the Universal House of Justice from the Research Department for the Swedish Publishing Trust.

D

There have been many recent attempts to translate the Bible into modern English, but it must be remembered here that the Hebrew of the Old Testament is far more blunt and straightforward than the Persian and Arabic of the Bahá'í Writings, while the koine Greek of most of the New Testament is, likewise, the everyday speech of that time. Translations of the Bible, therefore, do not present an exact parallel to translations of the Bahá'í Writings. ^①

E

A word should be said about the style of language in which the *Kitáb-i-Aqdas* has been rendered into English. Bahá'u'lláh enjoyed a superb mastery of Arabic, and preferred to use it in those Tablets and other Writings where its precision of meaning was particularly appropriate to the exposition of basic principle. Beyond the choice of language itself, however, the style employed is of an exalted and emotive character, immensely compelling, particularly to those familiar with the great literary tradition out of which it arose. In taking up his task of translation, Shoghi Effendi faced the challenge of finding an English style which would not only faithfully convey the exactness of the text's meaning, but would also evoke in the reader the spirit of meditative reverence which is a distinguishing feature of response to the original. The form of expression he selected, reminiscent of the style used by the seventeenth-century translators of the Bible, captures the elevated mode of Bahá'u'lláh's Arabic, while remaining accessible to the contemporary reader. His translations, moreover, are illumined by his uniquely inspired understanding of the purport and implications of the originals. ^②

① From a memorandum dated 1 July, 1985 written on behalf of the Universal House of Justice by the Research Department.

② Universal House of Justice. "Introduction." In *The Kitáb-i-Aqdas*, by Bahá'u'lláh. Haifa: Bahá'í World Centre, 1992.

F

[S]tyles of writing are changing comparatively rapidly. If it were already found necessary to use a style different from that used for translations fifty years ago, one can estimate that a further change would be called for fifty years hence. One merely has to consider the large number of new translations of the Bible that have appeared, and are still appearing, and yet many English-speaking Christians prefer to continue using the Authorized Version in spite of its proven inaccuracies. Holy Scriptures have a profound meaning for their readers, and to change the familiar words too often can be gravely disturbing.

Books of Scripture themselves mould the language in which they are written. The House of Justice believes that if translators strive to render the words of the Báb, Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá into English in a way that reproduces as accurately as possible the meaning of the originals, that is as beautiful as possible, and that harmonizes closely with the style used by Shoghi Effendi, these Writings themselves will have a far-reaching effect on the ability of Bahá'ís, and especially Bahá'í children and youth, to use the English language effectively for thought and for expression.^①

V On Retranslation and Translatability

A

This is one more attempt to introduce to the West, in language however inadequate, this book of unsurpassed pre-eminence among the writings of the Author of the Bahá'í Revelation. The hope is that it may assist others in their efforts to approach what must always be regarded as the unattainable goal—a befitting rendering of Bahá'u'lláh's matchless utterance.^②

① From a letter dated 3 February, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

② Shoghi Effendi, "Foreword." In *The Kitáb-i-Iqán*, by Bahá'u'lláh. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1985.

B

Concerning the different translations of the Words: It is surely the original text that should never be changed. The translations will continue to vary as more and better translations are made. Shoghi Effendi does not consider even his own translations as final, how much more translations made in the early days of the Cause in the West when no competent translators existed. ^①

C

For whatever we have at present, even the very best, is only a mediocre rendering of the Persian or Arabic beauty of style and fertility of language that we find in the original. ^②

D

He does not believe there is anyone at present capable of translating the passages you referred to in the Qayyúmu'l-Asmá into befitting and accurate English. Arabic is especially difficult, and many of the Bahá'í writings will require a well-qualified group of translators, not just one person. ^③

E

Translation is a very difficult art—an art in which absolute perfection is unattainable. However good a translation, there will always be those who would have preferred it otherwise, for taste, which is undefinable, plays such a large part in such judgements. ^④

① From a letter dated 14 August, 1930 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

② From a letter dated 4 July, 1929 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

③ From a letter dated 15 July, 1947 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

④ From a letter dated 20 September, 1982 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual believer.

F

The translation of a passage can seldom be an entirely faithful rendering of the original-one just has to strive to make it as faithful and befitting as possible. At the present time many of the translations of the Writings fall far below the desirable standard, especially in those languages spoken by a relatively small number of Bahá'ís, but time and an increase in the number of Bahá'ís who have a profound understanding of the Teachings as well as an exemplary command of the languages concerned will enable new and improved translations to be produced. For the time being we must do what we can with what we have. ①

VI On Translation Committees

A

But afterward, if thou desirest to get the translation of a Tablet from the Blessed Writings, it must be translated by a committee of two Persian translators together with two competent English writers. The Persians should translate, and the writers mould the significance into profound, musical and perfect cast of style in English, and in such wise that the musical sweetness of the original Persian may not be lost. Then the material must be forwarded to me. I will consider the matter and give permission for its publication and circulation. ②

B

Thou hast written concerning the translation of Tablets. Perfect translation will be made at a time when a committee of translators is organized. The members

① From a letter dated 8 September, 1985 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual.

② 'Abdu'l-Bahá. *Tablets of 'Abdu'l-Bahá Ablás*. vol. 1. Chicago: Publishing Society, 1930, pp. 151 - 152.

of that committee must be composed of several Persians and several Americans, all of whom must have the utmost proficiency in both the Persian and English languages. Then the Tablets will be translated through this committee. For the present the organization of such a committee is not possible. Therefore, whenever the publication of a Tablet becomes necessary, have a proficient person translate it, then circulate it and the end will be attained. ①

C

The translation of . . . is of the utmost difficulty. It must be translated by a committee who are exceedingly efficient both in Persian and English, exercising the closest and most minute attention. Otherwise the text would not become intelligible. The same rule applieth to other Writings and Tablets. For the present the organization of such a committee of translators is not possible and there is no other means than the translations made by individuals. In the future, God willing, means will be brought about. Translations will be made by a committee composed of two most erudite Persians and two learned Americans, all of them having the utmost proficiency in both languages and possessing a certain knowledge of sciences and arts. Then others from among the scholars and thinkers must assist. At that time Tablets will be translated correctly and published. ②

D

Translation is, indeed, a very difficult art, and 'Abdu' l-Bahá has explained that, ideally, all translations of the Sacred Texts should be made by competent committees, rather than by individuals. At the present time, unfortunately, there is seldom in any country a large enough number of sufficiently skilled persons who can be called upon to constitute such committees

① 'Abdu' l-Bahá. *Tablets of 'Abdu'l-Bahá*. vol. 2. Chicago: Bahá'í Publishing Committee, 1930, p. 466.

② 'Abdu' l-Bahá. *Tablets of 'Abdu'l-Bahá*. Chicago: Bahá'í Publishing Committee, 1930, pp. iii - iv .

and the institutions of the Faith have to rely on the services of such individuals as they can find with adequate time and skill to undertake the arduous work of translation. ①

E

When a Spiritual Assembly wishes to have a translation made it should, if possible, have the task undertaken by a committee rather than by individuals, as explained by ‘Abdu’l-Bahá. a) The members of such a committee need not all be Bahá’ís. b) Translations made by a committee are the property of the Assembly appointing the committee, and not of the members of the committee. c) Except for translations into English, a translation made by a committee does not have to be checked unless the Assembly deems it advisable. d) In accordance with the instructions of Shoghi Effendi the name of the committee should appear in the book as the translator, but the names of the members should not so appear.

F

If it is not feasible to form a translation committee, translations must, perforce, be made by individuals. a) When an individual is commissioned by an Assembly to make a translation, the translation becomes the property of the Assembly, not of the individual, even if the work is done without remuneration ... b) A translation made by an individual should, if possible, be checked before being published, and such checking should be done by a committee rather than by an individual, if this is feasible. c) When a translation made by an individual is published, his name may appear as translator if he so wishes. ②

① From a letter dated 8 September 1985 written on behalf of the Universal House of Justice to an individual.

② Research Department, Guidelines for the Translation of Bahá’í Sacred Writings, cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum on Request for Guidance on Translation, 2 July 1997.

VII On the Translators

A

In brief, translation is one of the most difficult arts. In both Persian and English utmost proficiency is necessary, that the translator be a writer and use as the vehicle of expression great eloquence and fluency of tongue. ^①

B

Truly translation is very difficult. One has to have the utmost proficiency in science and religion, in divine wisdom, in the current trends of thought in Europe, and in philosophical and scientific terms. ^②

C

Shoghi Effendi hopes that before long we will obtain a group of competent English and Persian scholars who would devote their whole time and energy to the translation of the Words and bring out things that are really deserving. ^③

D

Of course the most fundamental requirement for the attainment of a good translation is the availability of a translator who has not only a thorough understanding of the original language, but also is able to write in clear and beautiful French, so that he can re-express in French not only the true meaning of the original, but can clothe it in language which appropriately reproduces in the French idiom the beauty of style of the original. . .

① 'Abdu'l-Bahá. *Tablets of 'Abdu'l-Bahá*. Chicago: Bahá'í Publishing Committee, 1930, p. 152.

② 'Abdu'l-Bahá, cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum on Committee for Translating Sacred Writings, 24 October 1990.

③ From a letter dated 4 July 1929 written on behalf of Shoghi Effendi to an individual believer.

If there is no French-speaking Bahá'í with the requisite command of both English and French, or if such friends are over-burdened, you may most certainly employ non-Bahá'í translators. Here, however, you may face another problem, that of the translator's understanding of the Bahá'í teachings which underlie the words. It would be essential for you to have such translations carefully checked by knowledgeable Bahá'ís, who can raise with the translator any passages which they feel convey the wrong meaning. ①

E

Any believer is free to translate for his own use anything he wishes, but dissemination or publication of such translations is dependent upon their approval by the appropriate National Spiritual Assembly or, in the case of translations into English, by the World Centre. a) If an individual Bahá'í spontaneously makes his own translation of a passage, he may willingly make it available to a Spiritual Assembly, but he cannot be compelled to do so. b) If a translation made spontaneously by an individual is approved and published, he retains the copyright of his translation, unless, of course, he wishes to surrender it. ②

① From a letter dated 2 December, 1988 written on behalf of the Universal House of Justice to a Publishing Trust.

② Research Department, Guidelines for the Translation of Bahá'í Sacred Writings, Cited in Research Department to The Universal House of Justice, Memorandum, 2 July 1997.