

圣经与白话

——圣经翻译、传教士小说与一种现代白话的萌蘖

姚达兑

内容提要:《圣谕广训》在清代两百余年间极为流行,产生了不少以白话解释《圣谕》的作品。受此启示,19世纪来华的新教传教士在翻译圣经、写作圣经小说时,多是倾向于选用白话。19世纪圣经汉译有三个翻译系统,分属浅文理系统、深文理系统和由浅文理过渡而成的官话系统。本文解答的问题是:新教传教士在翻译圣经、用小说解释圣经时本有诸多语言尝试,何以最终弃用其他语言而择用官话,并逐渐变成现代白话,与五四白话文运动汇流。借此证明,由翻译和解释圣经而萌蘖的现代白话,实是五四白话文运动的先驱之一。

关键词:圣经翻译;传教士小说;现代白话;五四白话文运动先驱

The Bible and the Mandarin

—The Bible's Chinese Translation, Missionary Novel,
and the Rise of One Type of Modern Mandarin

YAO Dadui

Abstract: Influenced by *The Sacred Edict* and its vernacular explanations, Protestant missionary in 19th century was translated and narrated in vernacular and mandarin based on the biblical stories. It has three different systems in Protestant missionary's Bible translation: the low-Wenli, the high-Wenli, and the official mandarin. This paper gives an explanation of how this type of modern mandarin coming into being in the confluence of May-Fourth mandarin literature movement. It reasons that the modern mandarin of the Bible translation was the pioneer of mandarin literature movement in May-Fourth period.

Key words: translation of the Bible; Missionary novel; Modern Mandarin; pioneer of Mandarin in May-Fourth Period

“时言韩愈为《毛颖传》，不能举其辞，而独大笑，以为怪。”

——柳宗元：《读韩愈所著毛颖传后题》

“激扬新文化之波澜，灌溉新思想之萌蘖。”

——孙中山：《致海外国民党同志书》

一、新教传教士译经系统及其历史意义

宣讲圣书，素来以人喜闻乐见为尚，故有白话俗解。用白话和故事来解释或宣讲康熙《圣谕十六条》和雍正《圣谕广训》，在有

清两百余年间极为流行。^①19世纪初年,来华新教传教士也借鉴这种模式以解释或宣讲圣经,亦同样演义为故事,附加证道录,用白话来翻译或阐释圣书。

明清来华的罗马天主教教士偏喜用文言译经和著述。利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)所著《(祖传)天主十诫》较为著名,即用艰深文言写成。其后,阳玛诺(Emmanuel Diaz, 1574—1659)翻译了《圣经直解》(四福音书)和《遵主圣范》,用的是更为贍奥艰深的文言,因为辅助翻译的文人认为“翻译圣经贤传,与寻常著述不同,非用‘尚书谟诰体’不足以显其高古也”。^②第一部白话汉译圣经是罗马天主教教士于18世纪初译出的“巴设译本”(或称“大英博物馆稿本”),^③内容仅包括四福音书、保罗书信及《希伯来书》,而非全本。此本虽用白话,其行文却是甚为支离破碎。马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)来华之前,特地跑到大英博物馆

① 康熙《圣谕十六条》由“顺治六谕”为核心扩编而成,“顺治六谕”又是仿自明代“洪武六谕”,因而康熙《圣谕十六条》实是明清两代儒家统治术的结晶,是清帝国的圣书。而《圣谕广训》,则是雍正用浅白文言将《圣谕十六条》衍释为万余言的作品,其后两百余年间,出现了解释《圣谕》的大量作品,其中有不少是俗语、白话、方言的译本或用故事解释的作品。请见拙文《圣谕俗解及其白话的夭折》,该文与本文阴阳互合,分途以说明晚清圣书(圣谕和圣经)对白话影响的此消彼长。有关康熙《圣谕十六条》和雍正《圣谕广训》等书的文献和研究,可参周振鹤撰集,顾美华点校:《圣谕广训:集解与研究》,上海:上海书店出版社,2006年。

② 《遵主圣范》一文附录一:陈垣《再论〈遵主圣范〉译本》,见周作人著,钟叔河编订:《周作人散文全集》第四册,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第387—388页。

③ “‘巴设译本’,亦称‘史罗安译本(Sloan Manuscript)’或‘大英博物馆稿本’,第一部传世的天主教中文圣经译本。由巴黎外方传教会教士巴设(J. Basset)于18世纪初译出。内容包括四福音书、保罗书信及《希伯来书》。未出版印行。1739年东印度公司职员治孙(Hodgson)在广州发现并带回英国,由当时皇家学会会长史罗安爵士(Sir Hans Sloane)转送伦敦大英博物馆,因而得名。有学者以为是‘马礼逊译本’和‘马士曼译本’的共同蓝本。”二马都以“巴设译本”为基础,竞相争胜谁先译出汉语圣经。见“中华圣经公会”网址:<http://www.chinabible.com/GB/Translation/History/Bible5.htm>

眷抄出“巴设译本”，带至广州，又将其与从广州天主教士获得的《四福音》旧译本合参，修订而成第一部全本白话《新约》。^①

19世纪新教传教士的译经事业，择其影响荦荦大端者，概言之可分为三个系统：第一，“马礼逊—米怜”系统，择用的语言介乎文白之间，属“浅文理”^②系统。1813年马礼逊译成《新约》，题名《耶稣基利士督我主教者新遗诏书》出版；1817年将其修订，易题为《我等救世主耶稣新遗诏书》，在马六甲出版。1823年马礼逊、米怜(William Milne, 1785—1822)及其助手合力译成新、旧约全书，出版时又易名为《神天圣书》。^③二人逝世后，麦都思、郭实腊(Karl Gützlaff, 1803—1851)、裨治文(Elijah C. Bridgman, 1801—1861)、马礼逊之子马儒翰(John R. Morrison, 1814—1843)及其中国助手于1837年一起修订了那个译本，出版时定名为《新遗诏书》(《新约》)和《旧遗诏书》(《旧约》)。该版本在19世纪上半叶的中国沿海口岸和众多传教士间最为流行，可谓享誉中外。^④1850年

① [英]汤森：《马礼逊——在华传教士的先驱》，郑州：大象出版社，2002年，第042—043页。又见《基督教和儒教在十九世纪的接触：基督教入华先驱马礼逊研究》，见龚道运著：《近世基督教和儒教的接触》，上海：人民出版社，2009年，第23页。

② “文理”一词为传教士译经时创造的术语。它并不等同于“文言”。文理语言中，又分为深文理语言和浅文理语言。深文理语言接近于典雅的文言。浅文理语言，是一种新教传教士自创的语言，介乎文白之间。虽然马礼逊、米怜等人在译经时的语言倾向于模仿《三国演义》、《水浒传》等通俗小说，但是有许多句式和词语都是西化的。因而，浅文理语言并不等同于浅白文言。

③ “全部《新约》是马礼逊翻译的，以藏于大英博物馆的一部分《新约》中译稿为基础。马礼逊还完成了除米怜译成中文的《申命记》、《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》、《以斯拉记》、《尼希米记》和《约伯记》以外的全部《旧约》的翻译。马礼逊在致伦敦差会的信中明确表示，圣经中译本不敢说尽善尽美，他只希望为新译本的出现打下一个基础，更希望在几年后更完备的译本问世。”[英]汤森著，吴相译：《马礼逊——在华传教士的先驱》，郑州：大象出版社，2002年，第97页。

④ “你的圣经译本在总体上应该是其原文的忠实翻版，中国人对圣经的理解要通过圣经作者对圣经的理解和赞美来拓展。你的辛勤劳动将会带来多么大的荣誉啊！你将会获得多大的天佑啊！”[英]汤森著，吴相译：《马礼逊——在华传教士的先驱》，郑州：大象出版社，2002年，第83页。

后,新教传教士多已弃用该版,洪秀全却将其修订后在太平天国辖区内出版发行,并且诏定为科考必备的经书,其流行直到太平天国覆没。

其二,委办本系统,是以典雅文言于1843—1854年间译成,属“深文理”系统。1842年,第一次鸦片战争结束后中英签订了《南京条约》,封闭的中国已经打开五口通商。1843年8月22日至9月4日,在华各教派的新教传教士聚集于香港,讨论统一翻译和修订圣经事宜。洵非巧合的是,五口通商使中西交流更为频繁,这促使新教传教士意识到圣经版本不一——尤其是关于最高主宰“神”或“上帝”的翻译不统一,以及各种方言口语的不协调,给他们带来了传教的麻烦。一方面,五个口岸城市,各有不同的方言,也有不同方言译本的圣经,因而如何统一圣经译文便是个紧急的难题。凌驾于方言之上的文言书写模式,恰为他们提供了不小的启示。另一方面,与洋教士打交道的大多是文官儒士,使用的也是较为典雅的文言。正因为此,他们宁可选择文言而不是白话来翻译圣经。

第三个系统是60年代后从浅文理译本逐渐过渡到的官话版本,姑且称为:白话系统。第二次鸦片战争结束,60年代诸种《北京条约》(中英、中法、中俄,1860)签订后,中国已不止是大门打开,而且是裸受刀俎,殖民化程度大为加深,传教士也涌入长江中下游诸城市,因而一个面对全国,而不只是面对官僚知识群体的圣经版本,成为时下之急需。对白话圣经的需求,正是现代白话萌蘖的一个非常重要的原因。

汉语书写历来存在“雅—俗”、“文—白”之别,故而传教士在译经时,依据语言和文体的不同,分为三个翻译系统:深文理、浅文理和白话。深文理系统用雅驯的文言,以经典为模仿对象,代表作是委办本;浅文理系统用较为浅白的、介乎文白之间一种尝试的过渡性语言,初期以马礼逊译本为代表,后有杨格非(John,

Griffith, 1831—1912)译本。白话系统之中又分官话和土语,官话中又分南京官话和北京官话,土语之中则分各地土语,如沪、粤、闽等土语方言。白话系统中,圣经诸译本影响最大的莫过于官话本,官话本的出现打破了原来传统“雅/文言/书写”与“俗/白话/口语”的对峙模式。白话——官话也可如文言一样书写成文,而且承载起“道”——神圣的真理。白话演化成另一种精英话语,既萌蘖自明清白话的传统脉络,其影响也波及晚清“小说界革命”时的白话和五国语,致使其“神圣性”承载起救国图存的崇高目标。从这一方面讲,其历史意义自是不可小觑。那么,圣经的汉译和小说解释有怎样的语言探索?与其相关的一种现代白话又是如何萌蘖和演变的?

二、圣经汉译与语言的尝试

马礼逊在译经之初,对汉语早就有所警惕。判别文白孰为优劣,以及语言对圣书翻译的接受和影响,都是他须直面的问题。马礼逊说:“中国文人对于用俗语,即普通话(Mandarin,应译为“官话”)写成的书是鄙视的。必须用深奥的、高尚的和典雅的古文写出来的书,才受到知识分子的青睐,因此只有极小一部分中国人才看得懂那些书。正如中世纪黑暗时期那样,凡是有价值的书,都必须用拉丁文写出,而不是用通俗的文字。朱熹在他的理学作品中,突破了这个旧传统,他很好地使用简明的语体传达了他的新思想。中国古文的经典或语句,除了复古之外,极难推陈出新。”^①模仿儒经古文是明清天主教徒译经时的做法,经历宗教改革之后的新教传教士如马礼逊者,不免要对此蹙眉轻视。马礼逊和米怜推崇的语言和文体,是如《三国演义》、《水浒传》等通俗易懂而且大受读者欢迎的俗语小说。他们又推崇朱熹的白话写作,因为一方面

^① [英]马礼逊夫人:《马礼逊回忆录》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第154页。

能在这个古老的传统中推陈出新,另一方面也能较好地传达经义。

米怜在后来的回忆录中声称,他们最初都偏向于用《三国演义》一类的“中间文体”,“但是后来阅读了称为《圣谕》的皇帝谕示,……是以完全的口语化文体释义的,他便决定以那文体为楷模:(一)因为它更容易被平民百姓所明白;(二)因为当朗读它时,听众是清楚明了的,而深文言体裁则不然;中间文体虽然在会众中朗读也是清晰明了,却不如浅白文体那么容易理解;而且(三)因为讲道时可以逐字地引述出来,不用任何讲解会众都能明白。”^①因为《圣谕》在清代崇高无上的地位,仿如圣经在诸教士心中的地位,故而可借其俗解的模式并僭替其内容。既然《圣谕》能以口语化文体释义,圣经当然亦可以。“圣经的翻译必须简明易懂,使一般的读者都能阅读乃是应当遵循的原则。”^②马礼逊为求推陈出新,不惜直译,也因而其语言和文风颇为生硬,虽声称要模仿《三国》、《水浒》、朱子语录和圣经白话解,实是未能达到“简明易懂”,仍然未能被中国读者接受。其因乃在于马氏的翻译特别强调要忠于原著教义。马氏说:“在我进行翻译时,我曾苦恼研究如何才能达到忠诚、明白和简洁的境界。我宁愿采用通俗的文字,避免使用深奥罕见的典故,力求不用异教哲理和宗教的专门名词。我倾向于采用中国人看作俚俗的文字,不愿使用令读者无法看懂的文体。遇到难译的句子,我竭尽所能旁征博引,务求达到不脱离原著的意义。”这一直译的方式,与后来鲁迅以直译“求新声于异邦”同出机杼,也如出一辙地遭受到诸多非议。马氏所译圣经即被批评为“译文佶屈聱牙,不符合汉文的文法”。^③其译《旧遗诏

① 尤思德:《和合本与中文圣经翻译》,香港:国际圣经协会,2002年,第22-23页。

② 顾长声:《马礼逊评传》,上海:上海书店出版社,2006年,第082页。

③ 《基督教和儒教在十九世纪的接触:基督教入华先驱马礼逊研究》,见龚道运:《近世基督教和儒教的接触》,上海:人民出版社,2009年,第26页。

书·创世历代传》第1章：“神当始创造天地也，时地无模且虚，又暗在深之而上，而神之风摇动于水面也。——神曰：在水之中由得天空致分别水于水，且神成天空而分别水在天空者之上于水在天空之下而即有之。”（委办本前“圣灵”多译成“神风”，因在希腊语中，“灵”和“风”同义。）此句颇不合汉文表达习惯，用语颇多歧义，直译的语义也甚佶屈聱牙。

既要忠于原著，又要易被接受，这是译经时几乎无法兼顾的两难困境。马氏说：“译者的职责有二：一是必须准确理解文书的原意，领会原著的精神；二是必须以诚信、明达和典雅的译文，表达原著的意义和精神。我认为，第一职责要比第二职责更为重要。”^①尊重原著精神的翻译原则，源于新教传教士所持信念：圣经是上帝的使者所传，是拯救的福音，仅持此经，即可得救，因而必须忠实而且捍卫原著精神。马氏说，本土归信者的译作或许语言流畅，风格得体，能达到汉语书写的最高雅水平，但是“无论在通俗易懂、文风清晰和习语的翻译方面，他具有什么样的优势，这种优势一般都会无法抵消他的劣势：无法严格、准确地踏实于原文；不能充分表现人物的美和力量”。^②因而，马礼逊和米怜的最基本翻译原则便是：宁可牺牲阅读趣味，也要充分忠于原义。二十多年后的委办本则反过来，特别强调圣经的文学性和趣味性，要使圣经被读书人接受，可惜未能忠于原文。

委办本被誉为具有最高的文学水平，所用语言是典雅博瞻的文言。^③委办本《马太福音》称：“耶稣基督之生事如左。母玛利

① [英]马礼逊夫人：《马礼逊回忆录》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第154页。

② [英]米怜(William Milne)：《新教在华传教前十年回顾》，郑州：大象出版社，2008年，第24-25页。

③ [美]韩南：《作为中国文学之圣经：麦都思、王韬与圣经委办本》，见《浙江大学学报》2010年3月，第40卷第2期，第19页。又，罗香林：《香港与中西文化交流》，香港：新亚书院中国文化研究所，1963年，第43-45页。

亚,为约瑟所聘,未昏,感圣神而孕。其夫约瑟,义人也。不欲显辱之,而欲私休之。思念间,主之使者见梦曰:‘大辟之裔约瑟,其取尔妻马利亚以归,勿疑。盖所孕者,感于圣神也。彼必生子,可名曰耶稣,以将救其民于罪恶中。’如是,主托先知所言,应矣。曰:‘处女孕而生子,人称其名曰以马实利,译即上帝偕我焉。’^①上引句中,“聘”通“娉”,意为订婚;“昏”通“婚”,指成婚;“私”字义为“秘密的”、“不公开的”;“取”通“娶”。凡此等等,词义皆是偏取古雅;非通文言者,不能翻译和通解。委办本是众新教传教士和中国文人助手在香港讨论之后的结果,此后,“圣经的不同部分被分派到不同口岸城市中的不同传教会分别翻译,之后,来自于各个口岸城市的传教会所选派的代表以及他们的华人助手汇聚在上海,审订并完成译本定稿。至少有八位译者(四位传教士及其助手)负责审订完成《新约》的最后译本,至少六位译者(三位传教士及其助手)负责审订完成《旧约》的最后译本”。^②

这些文人助手对译经和晚清语言流变的影响,可谓功劳莫大于是焉。最著名的助手是王桂昌、王韬父子俩。王桂昌协助麦都思翻译了《新约》的前三分之二(上引文段即是)之后中道仙逝,其子王韬无改父志,继续协助麦氏翻译其余部分。^③且看王韬助译的《旧约·约伯记》部分译文:“何如是日味爽,明星不现,待旦不得,天无曙色。是日,母氏育我,致遭艰苦。母宁堕胎而死,即不然,诞而身死气绝。母曷提携我,乳哺我。浸假当时无生,我今可宴然安寝。国王议士,当年所筑之陵墓,而今安在?元戎巨富,金银冲栋,而今乌有,我欲与之同归于尽。”^④这种深文理译本的行

① 《新约全书》卷一《马太福音书》卷一第1章,上海:墨海书馆,1852年,第1页。又见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn2027946>。

② [美]韩南:《作为中国文学之圣经:麦都思、王韬与圣经委办本》,见《浙江大学学报》2010年3月,第40卷第2期,第18页。

③ 同上,第36页。

④ 同上,第35页。

文,雅正清真,虽能见悦于博学鸿儒,却绝对难以吸引初识文墨者,更何况要使贩夫走卒读懂圣经经义。

委办本较近于“儒教—文言—文学”语言。“该书既大体出于麦氏之手,又其书出版前数年,王韬即充任麦氏助手兼汉文导师,则上述绚丽而充满儒教情调之译本或获王氏之参助润饰。”^①这个版本在文学成就上,远胜当时的各种圣经版本,也易被中国读书人接受。中国文学历来是以文言为正宗,藏诸名山传诸后世的不朽著作,当以典雅文言写就。文言是经学语言,也是文学语言,其语义严重渗透了中国传统儒释道的三教教义。新教传教士一旦使用文言翻译圣经,他们面对的强悍敌人便是华夏的传统价值观念。委办本《新约全书》出版后,迅即成为流通于中国最广的版本。但在1890年美国大会上,一发言人代表众多与会者意见,对该书加以评论,谓该书之遭受非议,乃由于与文本之原意不合。在该书之字里行间,常使人感觉(儒教)圣人之道多于天国之神秘。此导致缺乏神灵修养之读者惑于文章之韵律,而有误耶稣为孔子之虞”。传统三教的堡垒在于文言,用文言译圣经,而且要使在三教根深蒂固的文脉中养成的中国文人接触基督真理,难免要削足适履地中国化,但仍然无疑是吃力不讨好。唐代的基督教分派景教“以佛老释耶”(如将上帝译为“佛”,将“受洗”译为“受戒”),明代利玛窦和徐光启用耶教教义“融儒辟佛”,两者的惨败正是前车之鉴。因此,深文理语言终被弃之不用。王治心认为:“文言文不能普遍于普通教友,于是有官话土白,而官话土白又为当时外界所诟病。却不料这种官话土白,竟成了中国文学革命的先锋。”^②此论需要修正的是,官话和其他方言(土白)早在第一次

① 《基督教和儒教在十九世纪的接触:基督教入南洋和中国先驱麦都思研究》,见龚道运:《近世基督教和儒教的接触》,上海:人民出版社,2009年,第110页。

② 王治心:《中国基督教史纲》,上海:古籍出版社,2004年,第254页。

鸦片战争之后就有了,实是与文言的委办本同步产生的。

第一次鸦片战争后,五个通商口岸出现了当地方言版本的圣经,比如上海土话、羊城土话译本。这些方言译本乃与方言文学的兴起属于同一时期。传教士将圣经译成方言,实是将本不具有书写模式的方言直接变成书写的尝试,与同一时期的方言文学之兴盛是互为因果的。

第二次鸦片战争后《北京条约》(1860)签订,大陆中部地区也进驻了一些教会。在《北京条约》之前,出版重镇是在沿海海口,此后重心则转移至内陆和京都。著名的汉口(汉镇)书局即处于内陆腹地武汉,出版了伦敦会教士杨格非(John, Griffith, 1831—1912)的不少浅文理作品。

马礼逊译经时,偏喜浅显易懂,而又不失文雅的语言,后即衍成“浅文理”——一种介乎文白之间的语言。马礼逊的尝试以失败告终,但是先驱的前瞻远见影响了踵步其后的来者。60年代之后,圣经有诸多浅文理译本,如杨格非译本、包约翰(John Burdon, 1826—1907)和白汉理(Henry Blodet, 1825—1903)的1889年译本。^①杨格非的浅文理译本在19世纪末年颇受欢迎。浅文理译本虽是汉语圣经译史上的过渡产物,实为博学鸿儒和贩夫走卒间架起了一座通往基督真理的桥梁。随着中国的全面开放,传教士们注意到汉语帝国的一个通用模式:官话模式。官话足以适用全国绝大部分的郡县州府,是因为朝廷内外、各地官员和文人学者都使用这种官方语言。再者,官话模式对华夏共同体的持续影响已有好几百年历史。新教传教士揭开帝国的面纱后,才发现原来面对的是一个更为把握不定的汉语帝国,而官话即为汉语帝国中最为方便且能沟通上下的有效工具。所以60年代后,对于官话本圣经的呼声也越来越响。“1864年美以美监理会(Methodist

① 任东升编著:《圣经汉译文化研究》,武汉:湖北教育出版社,2007年,第135页。

Episcopal Mission)致函全中国新教差会的告示曰:“我们欣见在华辛勤事奉的新教传教士,均同意拥有一本以中国通用语言翻译、一致的和标准的圣经译本之合宜性和重要性。”^①

60年代后,杨格非由上海转战汉镇。1868年,杨氏说:“我现在在有一种前所未有的感觉,长江与汉水的各地,已经归在基督的名下;至于那些散居在这两条壮丽江河岸边数以百万宝贵的灵魂,我愿为之生,为之死。”^②正是始于这种对上帝及其子民的热爱,以及要将中国(Middle Kingdom)转化为基督神国(Christian Kingdom)的冲动,使他极为勤勉地投入了译经和著述的工作。据伦敦会藏书目录,杨格非的浅文理译本最早为汉口圣教书局1884版的《新约圣书:福音书四卷》,就是以浅文理译成的:

“耶稣基督之生,其事如左。马利亚为约瑟所聘。未婚之先,马利亚受圣神感动而有孕。其夫约瑟,乃义人,且不愿羞辱之,故欲暗休之。正思念此事之时,主之使者梦中现于约瑟,曰:‘大辟之子孙约瑟,勿惧!娶玛利亚以归。因其所孕者,乃感动于圣神也。彼将生子,尔可名之曰耶稣。因其必已民出于罪恶之中也。’此事成就,乃欲应主托先知所言云:‘童女将怀孕而生子,人称其名为以马内利’,译即‘上帝与我们同在’的意思。”^③

杨格非这个译本每年都修订,重版次数不少,直到1910年,即

① 傅敏民:《圣经汉译的文化资本解读》,上海:复旦大学出版社,2009年,第126页;原见[法]海恩波著,蔡锦图译:《道在神州——圣经在中国的翻译与流传》,香港:国际圣经协会,2000年,第109页。

② 沙月:《杨格非与武汉四中》,载《武汉文史资料》,2010年第1期,第51页。

③ 《新约圣书:福音书四卷》《马太福音》第1章,汉口:圣教书局,1884年,第1页。见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn242172>。

距离其下世的前两年,仍有其译本《旧约·创世记》出版。事实上,自1905年杨氏突然得病中风之后,其译本已不再修改。1906年出版的《新约》为笔者所见杨译本的最后一版,那个版本的《马太福音》语言更加清晰明白,已经是现代白话了:

“耶稣基督降生的事,记在下面。他的母亲马利亚被约瑟聘定为妻。还没有迎娶的时候,马利亚受圣神的感动,有了身孕。马利亚的丈夫约瑟是个义人,不愿显明羞辱他,想要暗暗的休他。正思念这事的时候,主的使者梦中现于约瑟,对他说:‘大辟的子孙约瑟,可娶你妻马利亚,不用惧怕。因他所有的身孕,原是受圣神感动的。他必要生一个儿子。你可以替他起名叫耶稣。因为他必将他的百姓,从罪恶中救出来。’这事成就,为要应验主托先知所说的话。他说‘童女将怀孕生子,人必称他的名为以马内利,翻译出来’,就是‘上帝与我们同在’的意思。”

与前文所引对比可见,现代白话文段要长好多,用明白易懂的双字词代替了隐晦的文言单字,“之”、“云”、“曰”、“乃”等虚词系词皆换作“的”、“说”、“是”等现代汉语虚词等等不胜凡举,乃是务使更加准确明白,辞达理举。杨格非的这一白话版本,与当时讨论了二十余年直到1919年才出版的官话版本译文已非常相近。

官话译本最早是麦都思的南京官话版《新约》,南京官话即是太平天国统治区域内使用的官话。1853年天国建都南京,之后麦氏曾赴南京考察。麦氏不满太平天国继续衍用“马礼逊一米怜”译本圣经,即《新遗诏书》和《旧新遗诏书》,才修订出版南京官话本,然而此本流传不远。1857年麦都思和施敦力以《委办译本》为母本,又出版了一版《新约》官话译本。

北京官话《新约全书》直到1866年才出版。此后则是1874年

出版施约瑟译的北京官话《旧约全书》。施氏所译“《旧约全书》价值极高,不但忠实于原文,而且译文流畅。1878年大英圣书公会将北京官话《新约全书》和施约瑟的《旧约全书》合并出版了《圣经全书》,‘曾通行全中国达40余年之久’,直到1919年出版和合官话本《圣经全书》”。^①1890年欧美各差会的新教传教士聚集在上海,召开译经会议,最终决定了共同致力于译出一本全国通用的汉语圣经。此后又分别成立三个委员会,负责重译文理、浅文理和官话三个版本。这次翻译圣经初是由“一个七人委员会负责,后来只剩下了狄考文(C. W. Mateer)、富善(C. Goodrich)、鲍康宁(F. W. Bailer)、文牧师(G. Owen)、鹿依士(S. Lewis),1906年出版《新约圣经》,1919年出版《官话和合本圣经》(后改为《国语和合译本圣经》)”。^②《官话和合本圣经》,即为今日通行的现代汉语版(往后修订不大)。值得一提的是,鲍康宁曾将《圣谕广训直解》翻译成英文出版(此书版式中英对照,乃为学习汉语白话之用),对这种中国圣书及其白话俗解相当地熟悉。鲍氏为学习汉语的传教士更好地宣达福音,服务并荣耀上帝,著述了《官话入门》(*A Mandarin Primer*)一书,(就笔者所知)该书在1878年至1911年间重版高达八次之多。^③进而推论,官话一现代汉语本圣经的产生,一定程度上受到《圣谕广训》及其白话解释的影响。

1919年的文理和合本《马太福音》1:18称:“耶稣基督之生如左。母马利亚,为约瑟所聘,未婚,感圣神而孕。其夫约瑟,义人也。不欲显辱之,意隐休之。思维间,主之使见于梦曰:‘大卫之

① 赵晓阳:《历史上的北京官话圣经译本》,见王芸主编:《北京档案史料》,2003年,北京:新华出版社,2003年,第313页。又,杨森富:《中国基督教史》,台湾:商务印书馆,1968年,第379页。

② 陈伟华:《基督教文化与中国小说叙事新质》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第22页。

③ F. W. Bailer, *A Mandarin Primer* (Eight Edition. Shanghai: China Inland Mission and Presbyterian Mission Press, 1911), p. vi.

裔约瑟,娶尔妻马利亚,勿惧,盖所孕者,由圣神也。彼将生子,可名曰耶稣。’……”^①将文理和合本所引此段与前引委办本一段相比较,可知其内容改变不多。大体不改,仅易几字,诸如“昏”易为“婚”,“思念间”换为“思维间”,“大卫之裔”一句有所调整。

1919年的官话和合本《马太福音》1:18是:“耶稣基督降生的事,记在下面。他母亲马利亚被约瑟聘定为妻,还未曾迎娶。马利亚受了圣神的感动,有了身孕。他丈夫约瑟是个义人,不肯明明地羞辱他,想要暗暗地将他休了。正思念这事的时候,梦见主的使者对他说:‘大卫的子孙约瑟,你只管娶过你妻子马利亚来,不用疑惧,他有身孕,是因为受了圣神的感动。他必要生一个儿子,你可以给他起名叫耶稣。因为他要将他的百姓,从罪恶里救出来。’……”^②对比官话和合本和杨格非译本的此段译文,可以发现两者还是有些差别。照传统经史的语言来衡量,两者在译文的典雅方面远远不够,而在诚信和明达方面则能达到要求。同一文段中,杨氏本作“还没有迎娶的时候”处,和合本作“还未曾迎娶”,前者更近现代汉语的表达,后者则似简洁浅明的文言。杨氏本“马利亚的丈夫”,和合本作“他丈夫”,前者稍为累赘,后者用了人称代词则显简洁。杨氏本“不愿显明羞辱他,想要暗暗的休他”,和合本则为“不肯明明地羞辱他,想要暗暗地将他休了”,此句有三方面表明和合本更优胜一筹:一、“明明地”与后文“暗暗地”两词形成对比,较佳;二、“明明地”和“暗暗地”,已是现代汉语的副词使用方式;三、“将他休了”,用了“将字句”,受事成分前置(受事成分前置乃是汉语受外来影响的特征之一),因而更加简洁直白;

① 《新约全书·马太福音》第1章,《旧新约全书》文理和合译本,上海:大英圣书公会印发,1919年,第1页。

② 《新旧约圣经》,上海:大美国圣经会,光绪三十一年(1905);见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn483014>。这个版本的《新约》与1906年的和合本的《新约》没区别,与现今流行的和合本也大致相同,仅修正了个别词汇。

“休他”则是较为传统的表达。后续的一句,杨氏本“主的使者梦中现于约瑟”,不如和合本“梦见主的使者”简洁直白。杨氏本“因为他必将他的百姓”,在和合本处是“因为他要将他的百姓”,“必将”语气中的宿命感,要较和合本更为诚信于经文。综合而言,官话(国语)和合本用的语言已是现代汉语了。

三、圣经阐释与传教士小说

多数情况下圣经都是以翻译而存在,因而阅读、阐释和翻译圣书,其实是同步发生。传教士们在宣传教义时,“他们就都被圣灵充满,按着圣灵所赐的口才,说起别国的话来”(《使徒行传》2:4)。一方面,圣经的翻译常与本土语言文化发生冲突和相融,也与本地的宗教或道德教义争胜。另一方面,是译经者不愿对经文作任何增删,作为补救,唯有另著释经诸作了。

早在中世纪,奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354—430)就“出于护教的动机”,在“反摩尼教争辩的最后阶段”,写作了《论四福音的和谐》(公元400年左右)。^①与此类似,马礼逊、郭实腊、麦都思、杨格非等圣经译者也写作了大量解释圣经的作品。马礼逊从大英博物馆抄出的不止有圣经部分,还有《福音调和》一册。^②在

① [古罗马]奥古斯丁;S. D. F. 萨蒙德英译,许一新译:《论四福音的和谐》,北京:三联书店,2010年,李锦纶:《中译本导言》,第1页。又见 Eugene Portalié, trans., R. J. Bastian, reprinted, *A Guide to the Thought of Saint Augustine* (Westport: Greenwood Press, 1975), 403.

② “Manuscript harmony of the Gospels, Acts, and Pauline Epistles, which was copied at canton in 1738-1739, by the order of Mr. Hodgson, Jun, and after having been collated with great care, was deposited in the British Museum; this manuscript was transcribed by Dr. Morrison, with the assistance of a learned native, and taken with him to canton in 1807.” W. H. Medhurst, *An Inquiry into the Proper Mode of Rendering the Word “God” in translating The Sacred Scriptures into the Chinese Language* (London Missionary Society Press, 1848), 131.

初译出《新约》全本之时,他又作了一篇题为《神道论赎救世总说真本》^①的短论,对其补充阐释。此外,马氏还著有《问答浅注耶稣救法》(1812)、《养心神诗》(1818)、《古圣奉神天启示道家训》(1832)诸作。尤其是《古圣奉神天启示道家训》一书,题为“家训”(内文每页鱼尾上端简为“家训”),前附几篇阐释的论说,正文主体部分则是《神天圣书》(圣经)。名为“家训”,原因在于要与清代真理话语——儒家的性理、孝道等教义争胜。清代《圣谕》、《庭训》、《祖训》诸作,旨在合天下为一家,并兼道统入治统,所传儒教伦理教义则是传世不移的真理。^②马氏明显是受此影响而易“家训”之名。

《古圣奉神天启示道家训》署名为“马老先生”,即是马礼逊,其序开宗明义,即言“世训有二:性理推论一,神天示教二。夫我以神训为主,以人训为仆。神训载《神天圣书》一套,各篇名列于左。性理之推学,旨属未定,而且不足。……”^③此序往下几篇,皆是与华夏“性理”之学论辩,以明基督教义乃为唯一真理,上帝为唯一最高主宰。儒教与新教之争,发端于此,而后诸多解释基督教的作品,也本于此源。这可以解释为何鸦片战争之前,有大量解释教义的论说和小说——乃因儒耶之争中,新教传教士面对“封闭”的中国产生的巨量焦虑促使他们著述。

从马氏的尝试开始到1850年左右的许多论说和小说,其语言都近乎同时期所译的圣经语言。马氏的语言晦涩难懂;倾向于用更通俗语言解释圣经的郭实腊,语言也支离破碎,难以卒读。郭氏写了六十多部中文作品,多是叙述性的,以故事来解释圣经教

-
- ① [英]汤森:《马礼逊——在华传教士的先驱》,郑州:大象出版社,2002年,第55页。
- ② 详析可参拙文:《〈圣谕广训〉和儒耶的真理话语之争》。
- ③ 辩正牧师马老先生(马礼逊):《古圣奉神天启示道家训:家训本一载旧契约书全意》,香港:英华书院,1831年,第1页。见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn386486>。

义,或以儒者为假想敌而作论辨。其后的麦都思,不忍见到辛苦译成的圣经被弃如敝履,在重新翻译圣经的同时,也写了一些《福音调和》之类。他于1834年出版的《福音调和》(*Harmony of the Gospels*)“是一部根据福音编纂而成的有关耶稣生平事迹的译本,其中每段都附有适当的注释”。^①“调和”(Harmony)是一种尝试,意在既能忠于圣书原义,又容易被人们接受,而且不至于在宣达基督真理时有太刺耳的声音。因而文体和语言的考虑便成为教士们的当务之急。

解释经义的最主要问题还是语言。华夏传统经书以古典文言写成,以往天主教士失败的效仿已是前车之鉴;而佛教东传后的变文俗讲——用通俗故事或小说来衍释经义的作品,则是模仿的最佳典范。19世纪新教传教士明乎此道,因而也模仿佛教变文俗讲和《圣谕》通俗故事解释模式,调和式地著译了大量叙述性作品。这些叙述性作品被韩南先生称之为“传教士小说”。^②

五四前近百年的传教士小说依其语言特性,并附其最具代表的作品,可历时地分为三大类:一、第一阶段以米怜的《张远两友相论》为代表,附及马礼逊、郭实腊等同时期的作品,截止至50年代,其语言与译经初期的浅文理语言相近。二、第二阶段以宾维廉(William C. Burns, 1815—1868)所译《天路历程》(1853)为代表,初为文言,后有白话方言作品,再逐渐向官话过渡。^③宾维廉对《天路历程》首译便选用典雅文言,稍近于委办本圣经的语言。60年代至80年代期间,《天路历程》又陆续有不同口岸方言的转译本。洵非巧合的是,此段时间内也出现了不少方言作品,诸如

① [美]韩南:《作为中国文学之圣经:麦都思、王韬与圣经委办本》,见《浙江大学学报》,2010年3月,第40卷第2期,第20页。

② 《中国19世纪的传教士小说》,见[美]韩南:《中国近代小说的兴起》,上海:上海教育出版社,2004年。

③ 有关《天路历程》诸版本的情况,可查黎子鹏:《〈天路历程〉汉译版本考察》,载《外语与翻译》,2007年第1期。

米怜的《张远两友相论》就有不同的转译本,以及圣经的方言译本。第三个阶段包括了80年代较为繁盛的从浅文理向官话过渡的作品,主要是以杨格非的《引家当道》为代表。由此推知,传教士小说的语言与同时期的译经语言极为类似。

要之,影响传教士作品语言选择的变化有三:一、从“忠实于原文”向“容易被接受”的翻译策略转变;二、翻译的内容从宗教作品,逐渐过渡到世俗作品,但圣经又是贯穿前后始终;三、因而,所用的翻译语言顺次演变为:浅文理—深文理—方言土话—官话。

一、第一阶段是浅文理系统的小说,以米怜的《张远两友相论》和郭实腊的小说为代表。米怜的《张远两友相论》“从1819年在马六甲初版至1886年,至少30次再版,全部由基督教出版社出版”,“可能是这个世纪各种中文小说中重印频率最高的一部”。^①据 Daniel Bays 统计,从1819年到20世纪初期,《张远两友相论》的所有版本发行总量高达一两百万。^②且看《张远两友相论》的语言:“从前有两个好朋友,一名张,一名远。他们两个人同行路间,相论古今。远曰:‘我已听人说,尊驾曾经受了耶稣之道理,而信从之。我看世人论说此事,多有不同,且我自己不甚明白。今有两端,欲求尊驾解之。’”^③这类语言简易明白,刻意模仿明清话本和小说,文绉绉稍似脚本台词。

第二类是叙述历史和地理的作品,用语则较为文雅,模仿的对象或许就是中国的史书语言,但有时文意多有不通之处。如马

① [美]韩南:《中国近代小说的兴起》,上海:上海教育出版社,2004年,第71页。

② Daniel H. Bays, “Christian Tracts: The Two Friends”, see Suzanne W. Barnett and John K. Fairbank, Ed., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 23.

③ 米怜:《张远两友相论》,新嘉坡(现译新加坡):坚夏书院藏板,道光二十年(1840)重镌,第一章第1页。又有与此片完全相同的《张远两友相论》第八版,上海:美华书馆,1861年。见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn501072>。

礼逊著《法兰西国作变复平略传》(1820年,略叙法国大革命):“法兰西大变之缘由,非易详传。其大概说是因国政不公也。其十六代之卢义王(引者注:今译路易十六),并非虐政,惟国内有爵位权大,多压下民。又有儒教(引者注:原文如此)不好,哄国人上畏天,下乱世,以美政为名,其故不一。其事极凶矣。该二十六年间,乱臣武官,成名不少,只是有一个盖世之名,从古至今,罕有可比者,其名呼破拿霸地,又呼拿破戾翁(引者注:今译拿破仑)。”^①

第三类是特意模仿流行小说诸如《三国》、《水浒》的叙述语言。郭实腊从普陀山一位和尚处得到一批佛教宝卷,使他省悟宗教教义原来可用通俗故事来解释。^②随后他便潜心学习《三国》、《水浒》的语言来写小说,以解释基督教义。郭氏《赎罪之道传》:“话说明朝年间,有一科甲翰林,姓林、名德、表字道显。厦门人氏,此翰林上有兄,下无弟,有两个妹,嫁于江南。其为人最重义,官又高,家又富,才学政望,与尊贵极契厚。每每于公事之暇,不是他寻友,就是友寻他。”^③又,《海漠训道》:“大清年间,有一个商贾姓勤名跨,原籍苏州府。因生意冷淡,搬行上海县。此勤为人知有己,而不知有人。但驰情于市利,就是朝营夕算。上有兄,下无弟,夫人陈氏生三子,家和万事兴也。却说那勤跨唯利是趋,惟

① 《法兰西国作变复平略传》,载于《察世俗每月统记传》第36帙,嘉庆庚辰年(1820);又见辩正牧师马老先生(马礼逊):《古圣奉神天启示道家训:家训本一载旧契约书全意》,香港:英华书院,1831年,《家训杂篇本四》,第1页。又见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn386486>。

② “早在1833年,在第三次沿海岸北上的航行中,普陀山僧人给郭实腊一部《香山宝卷》。他称该作品为‘佛教小说’,评论说它用‘一种易懂的甚至低下的风格’写成。他视《香山宝卷》为小说用于宗教宣传的一个例子。”见[美]韩南著,徐侠译:《中国近代小说的兴起》,上海:上海教育出版社,2004年,第81页。

③ 爱汉者(郭实腊)纂:《赎罪之道传》卷之一第一回:《论贤士教人遵万物之主宰》,(无署出版地点)道光丙申年铸(1836),第1页。又见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn293035>。

财是索……”^①他的语言明显是借鉴自中国传统的白话小说,但是仅得毛皮,而且大有点虚张声势(郭氏喜欢掉书袋,泛引四书——尤其是《孟子》的章句炫耀才学)和罗里罗嗦之嫌。大抵而言,这类著作的出发点是宣扬基督教,因而不免诋诌中国传统文化。这一时期的语言对写作者影响最大者,当数首位华人牧师梁发以及受梁发影响的太平天国。梁发曾“批评马氏的译本晦涩难解,但他编纂的《劝世良言》却蹈其覆辙。因为他那传教手册系兼采白话和文言的文体,其中文言部分即大体引用马氏的译文。《劝世良言》后为落第儒士洪秀全所得,即因该书文言部分过于晦涩而生误解,遂创立乖离耶教本义的拜上帝会。故有学者断言马氏所译圣经贡献虽大,为害亦不小”。^②此类语言写作的作品之流行至太平天国覆没为止。

二、第二阶段文言、方言和官话先后递换,在一定时间内三者又是并存的,最后有明显向官话靠拢的趋势。因受委办本圣经(1852)的影响,宾维廉翻译的《天路历程》(1853)首个译本即用文言,如其开篇:“我行此世之旷野,遇一所有穴。我在是处偃卧而睡。睡即梦一梦。梦见一人,衣甚破烂,立在一所,面转室而他视,手执书,背上有大任。又见其展书而观,战慄流涕不能自禁,遂大发哀声云:我当何为?”^③此版本之后,有不少通商口岸的方言版本,如1871年粤语本:“世上犹如旷野。我喺个处行,遇着一笪地方,有个岩。我在岩里头瞓着,就发个梦。梦见一个人,着的好

① (郭实腊著:《海谟训道》第一回:《红颜薄命》,新嘉坡:坚夏书院藏板,道光十八年(1838),第1页。

② 龚道运:《近世基督教和儒教的接触》,上海:人民出版社,2009年,第27页。又,邓嗣禹:《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》,载梁发:《劝世良言》,台北:台湾学生书局,1965年,第4-5页。

③ 宾维廉译:《天路历程》,厦门(出版社不具),咸丰三年春月(1853),第1页。又见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn256087>。

烂嘅衣服。企在一处。佢面背住自己嘅屋，手揸部书，背脊顶个大包袱。又见佢打开部书睇，好惊慌，流眼泪，自己唔禁止得信，就发大声喊话：‘我应该点样做呢？’”^①1896年苏州土白本：“世界上比方是个荒野，我走个时候，撞着一处地方，有一个石洞。我拉洞里晒着，做之一个梦。梦见一个人，身上着个衣裳破得极，背对之俚个房子咗立拉笃。手里拿一本书，背上背之重担。又看见俚拿书搵开来，看之书，身上发抖，眼泪流出来，自家忍弗住，就大声喊咗，说：‘我哪哼做末好呀？’”^②稍后又有汕头话版（1889）、闽南话拼音版（1890，1892）、沪方言版（1899，1913）、海南话版（1900）。这些方言译本的出现，稍迟于当时《圣谕广训》的方言译本，应是受其影响才出现的；又与19世纪下半叶盛行的方言文学同步，两者应有相当程度的交汇影响。

宾维廉所译《天路历程》在众多传教士汉语作品中被转译次数最多。其官话本初见于1865年（京都：福音堂，London Mission Press）；后有其他官话译本，如天津华北书会本（1892）和武汉及上海圣教书局本（1914，1918，1933）；上海美华书馆又重版若干次（1869，1872，1906，1918，1919，1933），这些版本历经多次修改，所用语言逐渐向官话——现代汉语过渡。

三、第三阶段包括了80年代后开始繁盛的传教士汉语作品，所用语言大体是从浅文理向官话过渡。韩南认为，从19世纪70年代始到20世纪初，中国读者对于小说和消遣读物的需求促进了

① Rev. George Piercy 译：《〈天路历程〉土话》，羊城：惠师礼堂，同治十年（1871）。俾士在前一年译有《续〈天路历程〉土话》（粤语版《天路历程》），羊城：惠师礼堂，1870年。又澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”，电子版网址：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn1803663>。该两书重版多次，笔者见到的最迟粤语译本重版为中华民国十年（1921）版，两粤基督教教会发行。

② 苏州教士来恩赐译：《天路历程》（苏州土白），上海：美华书馆，大清光绪二十二年（1896），卷一，第1页。又澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”，电子版网址：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn281226>。

传教士在小说方面的探索。“1877年,在一次关于‘世俗文学’的讲演中,丁韪良提到了对小说的需要……”;1882年约翰·默多克(John Murdoch)来华后所写的报告中,也提到中国读者对于消遣读物的需求,“并劝传教士们努力写小说以应所需……在19世纪90年代,对于中文基督教小说的需求增多……”^①教士们更加主动地用故事去娱乐并教化民众,通俗易懂是必取的路径,因而所用语言也由浅文言,逐渐转用官话(现代汉语,Mandarin)书写,最终与五四白话文运动——“文学的国语”——殊途同归,合流一处。

英国传教士杨格非从浅文理到官话的语言尝试实为五四现代白话的先驱。杨氏60年代前在上海化名杨雅涵、杨约翰,与沪上文人士如王韬等过从甚密(王韬的日记多有记载),^②而且喜用《圣谕广训》的宣讲方式向人宣讲基督教义。^③他受到《圣谕广训》之白话解、委办本圣经和其友人王韬的影响,自不在话下。杨氏60年代后到武汉,在不少中国助手(最著名数金陵沈子星)襄助下,用浅文理语言写作,其语言取舍颇受时代风气影响。1882年,杨氏使用浅文理翻译了《红侏儒传》。^④其语言如例:“凡侏儒之中,言及乱事害人,无有能比红侏儒者也。异哉!彼之躯干甚小,长不满数寸。总之,我未见如此其小之侏儒也。此伶俐侏儒,居于奇巧洞中。洞黑而低,象牙为门,门外又有门,闭之甚固。然虽有两重门,实难禁其不出也。”^⑤1892年杨氏著《贖

① [美]韩南:《中国近代小说的兴起》,上海:上海教育出版社,2004年,第95页。

② 清·王韬,方行、汤志钧整理:《王韬日记》,北京:中华书局,1987年,第24,33页。

③ 宋莉华:《传教士汉文小说研究》,上海:上海古籍出版社,2010年,第130-132页。又见王尔敏:《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》,见周振鹤撰集,顾美华点校:《〈圣谕广训〉:集解与研究》,上海:上海书店出版社,2006年。

④ 原著两年前初版于伦敦,名为:Mark Guy Pearse, *The Terrible Red Dwarf* (London: Wesleyan Conference Society, 1880)。

⑤ 杨格非译:《红侏儒传》,汉口:圣教书局,1882年,第1页。又见澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”,电子版网址:<http://nla.gov.au/nla.gen-vn369346>。

罪之法》，其语言如例：“汤王的时候，有七年的旱灾。太史占卜说：‘当杀人以禱。’汤王说：‘吾所禱者，民也，若以民禱，吾谓自当。’于是，汤王剪发断爪，身披白茅，代为牺牲。禱在桑林之野，以六事自责。祈禱已毕，天就下雨。汤王把自己当作牺牲，情愿代百姓舍命，人人都称颂他。然而，汤王有代百姓的人，代百姓的话，究竟未曾有代百姓死。主耶稣却不然。耶稣实在是献了自己的身体，为赎罪的祭。”^①两个文本相隔十年，对比发现有趣的是，前一个文本多用文言化的虚词、助词，如“之”、“言及”、“也”、“异哉”、“然”，其他词也多属单字词；而后一个文本，则多用双字词，虚词、助词也换成现代汉语的表达，唯剩人物对白仍是悉从文言。颇值注意还有几处，如“……的时候”、“的”、“说”、“于是”、“然而”等等。由此可见，逐渐向现代汉语过渡的趋势是较为明显的。

杨格非在20世纪初所作的白话尝试更明显，其用语与五四白话已在轩輊之间了。1882年杨氏在沈子星的襄助下用浅文理语言著小说《引家当道》；1883年又将该书连载于《万国公报》，然而皆未获成功。“杨格非将之归结为语言的原因，因而1888年他将浅文理的《引家当道》改写为官话本《引家归道》，回目保持不变，正文改用官话，1889年由圣教书局印行”。^②此后官话本颇为流行，于1903年和1905年又重版数次。且看1882年浅文理版《引家当道》，其语言如例：“某村有李某，虽非学士文人，究亦知书明理。人皆称之为李先生云。家道小康，薄有田产。因不足日用，故在外谋生以补之。娶何氏，与夫门户相当，幼习文字，性亦聪明，正所谓好姻缘也。新婚之时，琴瑟调和，凡事相助为理，衣食无忧。

① 杨格非：《赎罪之法》，汉镇：英汉书馆铅印板，汉口：圣教书局印发，光绪十八年（1892），第1页。又澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”，电子版网址：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn1848104>。

② 宋莉华：《传教士汉文小说研究》，上海：上海古籍出版社，2010年，第140页。

后生子二女一，器宇不凡。”^①同一段落，1905年的《引家归道》则变成：“某村有一人，姓李，虽然不是读书人，究竟也知书明理。四乡的人都称他为李先生。家中称有蓄积，也有些田产，无奈用度浩繁，所以在外做生意，帮补家用。娶妻何氏，与李先生门当户对。这何氏幼年学习文字，天性聪明，真算得是好姻缘。新婚的时候，琴瑟调和，凡事你帮我助，有吃有空，并无忧愁。后来生了二男一女，相貌甚好，邻舍看见没有不称赞的。”^②两个版本相对比，可见在故事——教义和意识形态不变的情况下，语言有明显变异。这种从浅文理到官话（现代白话）的转变，其最基本的动力之源来自欲使圣书与教义（或意识形态）被大众广为接受。

四、杂糅文体与一种现代白话的萌蘖

在知识和权力的双重掩护下，要使圣书和教义广被接受，手段则可无所不用其极。职是之故，圣书俗解在文体方面表现出杂糅的倾向，在语言运用上也掺杂了不同类型，最后逐渐过渡至以现代白话为主要表达手段。杂糅文体和多样化语言埋下了发展的诸多可能。传教士不断地刻意调整文体和语言，使其著作与时代和受众相适，一方面文言向方言和官话过渡期间，杂糅了中西各种语言要素，使得汉语更加繁富而且适应于现世，另一方面一种现代白话逐渐萌蘖于这种杂糅文体之中。

每月初一、十五，清廷官方的圣谕宣讲衍用了二百余年，在此期间逐渐形成用俗语和白话解释谕义，惯用人们喜闻乐见的叙述

① 杨格非：《引家当道》，汉口：圣教书局，1882年，第1页。又澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”，电子版网址：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn1883269>。

② 杨格非：《引家归道》，汉镇：英汉书馆，光绪三十一年（1905），第一章：《从世情起落无常》，第1页。又澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”，电子版网址：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn1848079>。

方式。为引人入胜,则编造故事,不惜插科打诨,旨在辞达理举,将《圣谕广训》的真理话语传达周知。《庄子》用小说寓言解说道理,“不经之言”,辞虽诙诡,义在谏讽,这是远例。唐之传奇俗讲、宋之平话、不少明清小说,多有解说儒释道三教教义者,即是近例。唐代韩愈深嗜说部,曾著《毛颖传》一文,以非斥霸道,宣扬儒家王道思想。其文虽滑稽谐谑,却是“合经之言”,其体则被讥为“驳杂无实”。陈寅恪先生在《韩愈与唐代小说》中衍释道:“所云‘驳杂’之义,殊不明清。未审其所指是属于一、文体,二作意,抑三、本事之性质。若所指为第一点,……唐代小说,一篇之中,杂有诗歌、散文诸体,可称‘驳杂’无疑。若所指为第二点,则唐代小说家之思想理论实深受佛道两教之影响,自文士如韩愈之观点言之,此类体制亦得蒙‘驳杂’之名。若就第三点言,则唐代小说之所取材,实包含大量神鬼故事与夫人世所罕之异闻,此固应得‘驳杂’及‘无实’之谥也。”^①

陈寅恪先生所释三义,同样适合于解释圣书——《圣谕》和圣经及其俗解的语言和文体特征。其一,文体风格驳杂,兼具韵散诸体。解释圣书,宣扬教义,要在辞达理举。凡今人所说的或韵文或散文,或论文或小说或诗歌——《圣谕》的解释便有教义解释、诗文、故事、证道录、法律条文、地方风俗等等,皆可为其所用。清末岭南“圣谕宣讲小生”邵彬儒解释《圣谕》的小说集《课果回甘》,便有四、五、七言诗歌,有浅白的文言故事、道德箴言,也有白话故事和解说。圣经方面,则有诸多方言版本的翻译、释经的《福音调和》、论辩的“教义问答”(catechism),以及赞美诗和宗教故事等等。语言方面,圣书解释也可兼用雅、俗、文、白等语言。如此多样的文体和语言尝试,促生了新文体和艺术风格,也是俗文学和现代白话的萌蘖之一因。

^① 陈寅恪:《陈寅恪集·讲义及杂稿》,北京:三联书店,2002年,第441页。

其二,思想内容驳杂,兼合诸教教义。或以儒释佛,或以儒释道,或“以佛老释耶”,或“融儒辟佛”,在教义争胜之间,多元文化相互交融,必定要促生新的文艺和时代精神。唐之传奇和禅宗的兴起即是一例。晚清文学改良至五四的新文学运动在大历史的长视角中,也应作如是观。这是白话中杂糅的多元文化。

其三,释经的故事来源多种多样,既可取自神鬼故事,也可取诸世俗事例。神道设教,中外古今皆然。李孝悌在解释中国的《圣谕广训》俗讲之流行时引证说:“欧洲中古时代,基督教为了使正统的基督教义深入充满异端色彩的民间社会,自教皇以下的教会高级僧侣及学者,也常常采用许多源自民间、光怪陆离的传说、神话和故事,写成浅显易解的教材,供地方教区神职人员在讲道时使用。清末启蒙运动,虽然以反宗教迷信为要务之一,但因为施教对象的考虑,神道设教的现象仍然存在。”^①更早的《圣谕广训》的通俗解释与此类似。故事取材不自我设限,能取为己用即可,但总体而言,还是将“神圣教义”世俗化,偏近于娱人娱己,务使老少咸宜、妇竖皆懂。《圣谕》和圣经的白话解释效用如是,五四的白话运动、20世纪40年代延安文艺会议呼吁作家运用喜闻乐见的文学语言亦如是。俗语和白话的最大效用,正在于能扩大受众,使人们易于接受圣书和教义,并达到迅速“启蒙”、召唤和动员民众的目的。后来因果互置,反是因为白话更为大众喜闻乐见而大行其道,杂糅文体中的其他语言要素,则渐渐淡化而至消失,而粗鄙和庸俗也在种种合力之中,绑架了现代文学,消耗掉了教义的超越和神性。

《易经·系辞上传》:“鼓天下之动者,存乎辞。”^②《论语·卫灵

① 李孝悌:《清末的下层社会启蒙运动:1901—1911》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第72页。

② 南怀瑾、徐芹庭注释:《周易今注今译》,重庆:重庆出版社,2008年,第425页。

公》子曰：“辞，达而已矣。”朱熹集注：“辞，取达意而止，不以富丽为工。”^①“达”是目的，即真理的宣达；辞达才能理举。佛教宣称翻译无损教义，正如观音有变化万千，皆为众生开方便法门。孔门因人施教，有教无类，阐发教义唯以通达为尚，故而《论语》用口语，而非书面语。这种观念也影响了宋明以还的新儒家喜用通俗语言宣扬圣书和理学教义。基督教圣经也不避忌翻译和通俗解释。传教士在解经和传教之时，仿佛受启于圣灵，而说出不同的方言和俗语。综而言之，圣书教义的宣达，需要选择适当的言辞和表达方式，关键是哪一种模式较易被接受。这里并非强调俗语和白话产生及被接受的必然性，却须强调俗语和白话较诸高雅的文言而言，是宣达真理的更好工具，因其触及广大民众，使真理话语易被接受。五四以精英主义为本色，提倡通俗的白话，与圣书以神圣性为基准，提倡用俗语和白话解释圣教教义，在逻辑模式和语言取向上，两者是一致的。

同样是圣书和白话解释，为何《圣谕》俗解的白话最后未能成功，而圣经俗解的白话逐渐成功，殊为难解。两者都是为宣扬各自的教义，内容和宗旨本是不同，所采取的方式却很相似。影响这两种白话是否被接受的诸种因素交缠难解，姑且择其较显著的方面，列举如下。一、国力强弱的影响。战争的屡败和不平等条约的屡签，国势颓危而使国人感时忧国，在理智上而非情感上使知识阶层接受了基督教西方文明及其话语的语言。二、可借用的思想资源。周作人在《圣书与现代文学》中谈及，基督教的人道主义精神正可作为新文化运动借鉴的精神资源。“儒教—理学”被视为清廷的政治意识形态，由治统兼合道统，起维持秩序稳定和愚民统治的作用。理学将传统当成一个自古至今连绵不断的整体看待，经由此层，五四诸子才可能将传统当成一个整体而予以反

^① 宋·朱熹集注，陈戌国标点：《四书集注》，长沙：岳麓书社，2004年，第192页。

斥。三、宣教方式与印刷资本主义(print-capitalism)。^①中国文人虽用俗语和白话解释《圣谕》，但毕竟还是少数，使用者地位较低，而且并不专门倡导优先使用白话，最主要的书写模式仍是文言。反是来华的资本主义新教传教士愿意放下身份，沟通了神圣与世俗双方，其桥梁作用可使其白话尝试在高雅文人和贩夫走卒中大为通行。他们又原不识汉文，特别喜用通俗和白话译述，又挟其国势和科技，终使白话大行其道。值得一提的是，马礼逊和米怜携带来华用以印刷圣书的机器，是非常先进的，印刷资本主义与基督教的扩张同步进行。而同一时期《圣谕》的出版，仍用中国传统印刷技术或手抄。新技术的运用无疑对圣经白话的萌蘖和远播起了举足轻重的作用。四、《圣谕》宣讲和俗解的白话。对圣经宣讲和俗解的白话，由于种种原因——初始的借鉴和后来的交融，使其相互影响变成一个非常复杂的网络。因而，不可简单地判定两种白话孰为优劣。《圣谕》白话虽是中道夭折，而其影响也仍存在；圣经白话萌蘖于《圣谕》白话和传教士的语言尝试，最终存活下来，直接与五四白话汇流。

“要使白话文成为正统的符号代码，一方面需要依靠官方力

① 基督教新教的传教宗旨是让尽可能多的人接受福音，因而采用白话和俗语是一种必要的措施。资本主义的新科技催生了现代印刷术，使得书籍可被大量印刷。在某种程度上，印刷资本主义和白话两者是逻辑同构的，因为白话和俗语在文体上为大量流通和广被接受提供了一种书写的可能，而印刷资本主义则为大量流通提供了技术支持。“印刷资本主义(print-capitalism)”一词来自安德森(Benedict Anderson)创造的概念，具体可参Benedict Anderson, *Imaged Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), 36。在安德森的概念里，国族作为一个共同体，虽属想像，却具现实的同等效力。这种伟力的产生求借于文化想像，尤其是小说书写的参与。可以推断，作为文化想像的共同体，也必备一套“真理话语”。这套真理话语在动员全民参与，号召全民臣服于共同体之时，无疑是排他的。更重要的是，在动员过程中，共同体的“真理话语”必须尽量俗化，而且要被所有人接受，前者的语言倾向是白话，后者则必诉诸印刷资本主义方得告成。

量,一方面也离不开民间力量。白话圣经在中国的广为流传,恰好为现代白话文统治局面的早日形成提供了这两方面的资源。”^①《圣谕》——尤其是《圣谕广训直解》的白话与“儒教—理学—满清政权”相绑定,民间虽有宣讲圣书的兴起,力量终是微弱,而且没有鲜明的意识;圣经白话,则在民间流播甚远,借助于二次鸦片战争、太平天国、百日维新以及其后中华民国等政治事件中西方文化势力的影响,而渐被接受。此处不可能也并非要描绘出这个复杂的衍变轨迹,只是要指出,圣经白话与政治势力有着交缠难分的关系,实是五四白话文运动先驱之一。正如朱维之先生所说:“圣经底‘官话和合’译本,是在新文学运动初发生时完工的,它底影响不仅是用白话完成一部最初的‘国语的文学’;并且给新时代青年以新的文学作风,新的文学实质。”^②

作者姚达兑,广东汕头人,中山大学中文系博士候选人。哈佛燕京学社访问研究员(2011—2013),主攻中国近现代文学和比较文学。

① 陈伟华:《基督教文化与中国小说叙事新质》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第39页。

② 朱维之:《中国文学底宗教背景——一个鸟瞰》,载于《金陵神学志》,1940年12月10日。转自任东升编著:《圣经汉译文化研究》,武汉:湖北教育出版社,2007年,第373页。