

施约瑟官话译经实践的新文学意义

凤 媛

内容提要 施约瑟是晚清来华新教传教士参与圣经中译的重要代表。施约瑟有意融合官话和文言，追求一种文白相容、雅致得体的语言形式。北京官话本圣经较之官话和合本，更早地实现了古白话的现代转型，呈现出现代中文书面语发展过程中一种文白杂糅、中西融汇的过渡性形态。施约瑟的翻译没有拘囿于中国古典诗词韵律，而是以自由、生动、新鲜的节奏自成一格，塑成了一种介于诗歌和散文间的新的白话文体。

关键词 施约瑟；官话译经；新文学

作为民国时期著名的基督教大学圣约翰大学的第一任校长，施约瑟主教在学校的草创阶段（即圣约翰书院时期）做了大量筚路蓝缕的工作，被认为是晚清以来第一代传教士教育家的代表^[1]。但同时，他更是一位杰出的圣经翻译家。他以其惊人的语言天赋与同侪传教士一起翻译了北京官话本《新约全书》、北京官话本《教会祷文》，并独立翻译了北京官话本《旧约全书》、浅文理本的《新旧约全书》等多部宗教典籍。关于施约瑟的圣经翻译目前学界已有一些相关讨论^[2]，这些研究或偏重于对其具体翻译事实的梳理，或关注其翻译的具体技巧和特点，基本上囿于其人其文。本文则将其翻译实践置于晚清以降的白话文运动以及“五四”新文学的语言和文体变革的背景之下，通过对其官话译经的背景、原则及特质的分析，讨论他的翻译实践对晚清至“五四”的语言和文体变革的意义。

一 施约瑟其人及其官话译经背景

施约瑟（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831—1906），1831年5月23日出生在俄罗斯属地立陶宛的犹太人家庭。1852年，施约瑟前往德国的布雷斯劳大学（Breslau University）攻读东方语言课程，结识了伦敦传道会成员、犹太基督徒纽曼博士（H.C. Neumann, 1778—1865），得以了解当时德国的现代圣经批评学，并对基督教产

生了好感。1854年6月，施约瑟移民美国，并很快受洗入教。他先就读于宾夕法尼亚州阿勒格尼市的西方神学院，两年后转往纽约圣公会综合神学院。在圣经学系主任特纳教授（Samuel Hulbert Turner, 1790—1861）和圣公会中国差会首任主教文惠廉（William Jones Boone, 1811—1864）的影响下，他决意前往中国传教，并立志要把圣经翻译成中文^[3]。1859年7月，他以美国圣公会海外传教士的身份前往上海，在航行途中开始学习汉语。据称施约瑟在该年7月13日离美赴华时对汉语一无所知，在旅行途中由文惠廉主教指导研习，到12月21日在上海登岸时，他已经可以用文言文流利书写^[4]。

1862年，施约瑟被文惠廉主教派往北京，在刚成立不久的美国使馆担任翻译，负责开拓圣公会在华北地区的教务事业。1864年，他和几位新教传教士组成“北京翻译委员会”（The Peking Translation Committee）^[5]，旨在推动北京官话本《新约全书》的翻译。同时，他还和英国传教士包约翰一起将《公祷书》中最重要的部分翻译成北京官话，通行于当时的礼拜堂主日学中^[6]。鉴于施约瑟精通希伯来语和具有犹太文化背景，他被推荐独力承担将希伯来语《旧约》翻译成北京官话的任务。

一般认为“官话”一词最早流行于明朝初年，由于汉语方音分歧甚大，而语法语汇差异较小，作为全民族通用的共同语，官话历来较为重视统一的

语音标准，因此也被称为“官话音”^[7]。明际以来，随着统治者定都北京，北京音逐步取代了中州音、南京音以及其他各地方音，成为官话正音^[8]。作为一种以语音胜的口头语言，官话在很长一段时间里并没有产生具体的书面语形态。它从“正音”到语法语汇体系的完善，一方面依赖于斯时已经发展到相当成熟的古白话的语法语汇系统^[9]，另一方面则要得益于晚清社会的多方面力量。

夏晓虹在论及推动晚清白话文运动发展的因素时，特别强调了清以降的统治者和知识阶层为了能够更好地进行上谕下传和道德教化，试图采用一种较为平易、浅近的语言文字来取代之前古雅高深的文言文，这一点在《圣谕广训》的宣讲和流布过程中体现得尤其明显^[10]。《圣谕广训》在宣讲过程中为了能够获得更多底层民众的理解，逐渐从文言文发展到浅文言文，再发展到更加浅白的口语，也就是当时流行的“官话”，这种层层翻译解释的过程势必推动官话从“官话音”到官话书面语的产生^[11]。典型的例证就是出现了诸多用白话直译直解《圣谕广训》的作品，其中流传甚广的当推雍正年间的王又朴所写的《圣谕广训衍》（1726）和鸦片战争后流行的《圣谕广训直解》（作者不详）^[12]。日本研究中国语言的学者鱼善返雄曾评价说，王又朴的白话翻译的“平明流利”的程度，甚至远胜于民国初年某些蹩脚的白话文^[13]。而《圣谕广训》及其上述这些白话翻译本也成为清以降来华传教士学习汉语和进行圣经翻译时的重要的语言参照。曾协助马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）翻译了文理本《新旧约全书》的英国传教士米怜（William Milne, 1785-1822）就曾回忆说，马礼逊在考虑用何种语言翻译中文圣经时，当时社会上流行的用官话讲解《圣谕》的文体曾经深深地吸引过他，马礼逊一度决定效仿这种文体来翻译圣经^[14]。由此可见，急于让福音在更广大范围传布的晚清传教士们看重了官话的流通性和普及性，他们不仅积极地学习官话，还开始尝试用官话进行创作，这其中就包括运用官话翻译圣经以及其他的宣教材料、宣教小说等^[15]。

最早的圣经官话译本是出版于1854年来自英国的新教传教士麦都思（Walter Henry Medhurst, 1796-1857）、施敦力（John Stronach, 1810-1888）

翻译的南京官话本《马太福音》^[16]。鸦片战争后，随着通商口岸的设立，传教士在中国沿海和内地城市传教权利逐渐开放，圣经的汉译本需求一时间激增，且开始出现多种语体的译本，包括文理译本（又称“深文理”译本，用古雅的古文翻译）、浅文理译本（用浅近的古文翻译）、官话译本（主要分南京官话本和北京官话本，用类似口语的白话翻译）和方言译本（用各地方方言土白翻译）。麦都思和施敦力的南京官话译本，使用的是一种偏于口语化的语体，其中“夹杂着地方的土语”，“语法也有不庄重与不适宜之处”^[17]，而且它并非从圣经原文直接译出，而是从1852年出版的“委办译本”的《新约全书》翻译过来，存在很多疏漏之处，被当时不少传教士所诟病^[18]。随着传教士逐步向北方地区渗透，他们需要一种更加准确，同时也能为更广大的中国人接受的官话圣经译本。

二 “文白相容”的官话语言观

1874年，由施约瑟独立翻译的北京官话《旧约全书》由京都美华书院印行^[19]，出版后不仅在教堂和一般信徒中大受欢迎，还饱受教会界人士的赞誉。曾和他在北京翻译委员会共事的美国传教士丁韪良撰文评价说，施约瑟靠着成功的学习把自己“融化成了一个中国人”（made himself a Chinese），在符合官话的语言习惯的使用上无人能够超越他^[20]。丁时任京师大学堂的总教习，亦是精通中文的汉学家，中英文著作皆丰。他的评价点出了施约瑟官话译经背后的语言观。

相比较一般的传教士，施约瑟在汉语学习方面用力尤勤，在刚到上海的最初几年，他几乎把所有的时间都放在了汉语学习上，他反感那些对中文学习心存畏惧的传教士，而对那些刚到中国不久就擅用蹩脚的上海方言讲道的传教士更是颇有微词^[21]。早在1860年4月5日施约瑟呈给美国圣公会差会董事会的第一份报告中就说，“一个传教士如果不懂得相当多的书面语，他的传教工作会非常受限制。他就不能指望他能够接近那些占据了很大部分人口的受教育阶层……而且书面语是中国思想的体现”^[22]。可见，即便在学习的最初阶段，他就十

分强调对集中体现了中国人精神和思想的文言文的尊重和学习，这一点非常重要，甚至影响到他官话译本的翻译原则。

之所以参与官话本圣经全书的翻译，他曾在1864年10月14日给布道部的一份长篇报告中有所说明，“官话实际上是中国的通用口语（the general spoken language of Chinese empire）……这种语言经常出现在俗文学（light literature），或者是专门为广大民众所设计的指导性读物中，它是中国活的语言（the living language of China）”。他同时指出，“这种语言的读和写之间只有很少的变化，全中国四分之三的人都在使用，即便是那些拥有自己方言的区域，它仍旧可以被理解”，这一点远远胜于之前的文理译本，文理译本的圣经在教堂的公众礼拜中，还需要从书面语翻译成大众的口语^[23]。

施约瑟还曾解释说，官话就是正式语言（official language）的意思，它不但是俗文学（light literature）所使用的语言，也是自从宋朝以来一些哲学及形而上学著作所使用的语言^[24]。这很可能指的是宋元时期在士子文人中非常流行的语录体的语言。宋代的语录体通常是以记言的方式来记录儒家知识分子论学释道的话，比如《二程语录》《朱子语录》等，篇幅多为短章，语言多为时言口语，浅白简约。“五四”时期胡适《文学改良刍议》中提到宋人讲学的白话语录能够“不避俗语俗字”，符合他理想中的白话文标准，殊不知早在半个世纪之前，如施约瑟这样精通中国文化的传教士就已经慧眼独具地发现了这点。

施约瑟一方面强调官话所具有的口语性质，适应口授耳传、便于普及和传播，另一方面他还看到了官话的书面语形态作为一种文学语言（比如俗文学和语录体著作中）的良好潜质。事实上，很长时间以来，相当一部分来华传教士对于官话一直持鄙夷的态度，认为其不登大雅之堂，是引车卖浆者流所使用的语言。甚至于1890年来华新教传教士第二次全国大会上讨论和合本圣经的三个翻译委员会的成员时，文言翻译委员会的人员任命对于入选的传教士而言仍旧是一种“荣誉的选任”，而那些入选官话翻译委员会的传教士对于此种任命则表现出推诿的态度或丝毫不感到骄傲，甚至还有入选的传教

士拒绝加入官话翻译委员会，不允许自己的名字出现在和官话和合本圣经相关的作品上^[25]。两相比较，即可见出施约瑟对官话发展趋势的远见卓识。

值得注意的是，施约瑟对于官话的态度，还伴随着他日渐丰富的译经实践不断发展。1880年6月，在提交给布道部年度报告中，施约瑟提及他和包尔腾共同翻译的官话本的《教会祷文》，当时置身上海的他发现，官话虽然能够通行于中国的北方和中部地区，但它的发音却不能被上海本地人所理解。相比较深文理只适合受过儒家经典教育的学者，浅文理则可以在商人和官员中通行，它可以被所有掌握了汉字知识的中国人所理解，所以他建议要翻译一本浅文理（the easily literary style or simple Wen-li）的可以通行于全国的《教会祷文》^[26]。虽然早在1877年来华新教传教士的第一次全国大会中就有传教士提出要使用一种介于深文理和官话之间的“折中体”进行圣经翻译，但对于这种语体究竟该怎么写，却一直众说纷纭^[27]。1890年施约瑟在来华新教传教士第二次全国大会上做了题为“Translation of the Scriptures into Chinese”（《中文圣经的翻译》）的报告，其中他再次强调了官话圣经译本的重要意义，但同时他也指出，官话译本一定不是一种独立的翻译，而是要严格地和文理本保持一致，其他方言译本的翻译也必须建立在作为标准版本的文理译本（Wen-li version）之上^[28]。他这里说的“文理译本”，是一种不同于深文理的“新文理”（new Wen-li），它是具有“现代风格的文理译本”，是“按照字词的基本意义去使用它们的文体，有什么说什么，它不追求古雅，并且应该避免使用诗歌和韵文中固定的成语和表达，简言之，是中国人自己在比较庄重的作品和比较严肃的事务中所使用的文体”^[29]。这种描述显然符合他此前所呼吁的能够被所有中国人都理解的“浅文理”的要求，同时这种语言形式所具有的诸多特点，比如不追求古雅、不用陈词滥调、有什么说什么，既摆脱了深文理的字字用典、艰涩难懂的弊病，又具备了官话的口语化的特征，它是施约瑟所构想的一种现代中文书面语的理想形式，也是他在总结自己官话译经实践的得失之后的必然产物，是他官话语言观的一种深化和发展。

施约瑟对中国语言种类和层次的如此细腻的把握,和他对中国文化的深切理解与尊重密不可分。他对中国传统文化的丰富性和复杂性有着充分的了解,在他看来,“很少有一个异教国家像中国这样,文化和国民生活如此密切相关”^[30]，“中国人在某种意义上是受过很高教育的人民……除了基督教这一重要东西之外,他们拥有现代文明的所有东西”^[31],他甚至把中国浩瀚的文学典籍视为除儒释道之外的第四种宗教,并认为这第四种宗教更值得来华传教士们仔细研究^[32]。因此他对承载了中国文化精髓的古雅的古雅文表现出由衷的感佩,而这并不妨碍他对口语体的官话同样保持浓厚的兴趣。在探索一种理想的现代中文书面语的过程中,他意识到官话和文言各有利弊,但他非但没有割裂它们,反而有意融合二者,让这种理想文体既具备了书面语应该有的雅致得体,又不迂腐冬烘,具有一种“活的语言”的特色。它不仅和晚清之际兴起的“报章文”及至其后的“时务体”“新民体”构成了某种同幅共振的互动关系^[33],更和“五四”时期胡适们对文言文的彻底批判的态度形成鲜明对照,彰显出施约瑟这种融合文白的语言观的历史前瞻性。

三 一种官话书面语的塑成： 欧化和古雅

近年来学界已经注意到晚清来华传教士的译经实践对于“五四”白话文运动以及新文学的形塑作用,常援引周作人《圣书与中国文学》一文中的论断,并继而肯定官话和合本圣经是“欧化的国语”的源头性意义^[34]。官话和合本圣经作为晚清来华传教士译经实践的集大成者,它在语言和文体方面的典范作用自然不能抹杀,但是,官话和合本圣经所树立的“欧化的国语”也是渊源有自,是在几代传教士坚持不懈地译经,并不断地总结经验教训的基础上形成的,在这一过程中,北京翻译委员会的北京官话本《新约全书》和施约瑟的北京官话本《旧约全书》的影响力不容忽视。事实上,在1890年来华新教传教士第二次全国大会上通过要翻译和合本圣经的决议时,一并确定了官话和合本的翻译原则,

其中就明确要求翻译委员会要仔细使用北京翻译委员会的官话“新约联合译本”和“施约瑟主教的旧约译本”^[35]。有数据统计显示1912—1915年间这两本书还再版了四次^[36],影响力可见一斑,它们的价值和意义值得挖掘和彰显。

由于北京翻译委员会采取了由五位委员先各自承担部分章节的翻译,然后传给其他委员和华人助手进行审阅和批评的工作方式,施约瑟一开始负责的是《马太福音》、《希伯来书》和《启示录》三部分的翻译^[37],并且在此后还承担了北京官话本《新约全书》的校对工作。应该说,参与北京翻译委员会《新约全书》的翻译,为施约瑟探索官话书面语的道路提供了非常宝贵的经验。翻译过程中不仅有委员们对于经文释义和译名的频繁探讨,华人助手对于译本中用词是否妥当的争论,还有对于当时由传教士创办的中文基督教报刊如《教会新报》《中西闻见录》上杂糅文白兼及欧化的文章风格的借鉴^[38]。有论者在比较了北京官话本和官话和合本的《马太福音》后还指出,前者的句式表达和词语运用已经显示出部分“欧化”的特点^[39],这部分的翻译即是出自施约瑟及其华人同工的手笔。

那么在施约瑟稍后独立翻译的北京官话本的《旧约全书》中,又是一种怎样的语言形态呢?需要说明的是,北京官话本的《旧约全书》是施约瑟从希伯来文直接翻译过来,相比较他对忠实希伯来经文本义的强调,他在希伯来语到中文的语言转换上则表现出了一种相对宽容和变通的态度。有论者已指出,和合本较之施约瑟的官话《旧约全书》,在外在形式上更加接近希伯来原文,包括严格遵守原文的字词和子句次序^[40]。相比之下,施约瑟则采取的是一种“意译”而非“直译”的方式,他力图用一种符合中国人阅读习惯的方式去呈现和解释希伯来经文,比如他强调了中文和希伯来语两种语言之间的差异特别是在代词使用方面,提出如果按照希伯来文的语法习惯翻译,那么就会和中文的特质背道而驰^[41],因此他在翻译中尽量少用代词,而直接用人名或者物名加以说明。再比如希伯来经文中有很多专属名词包括地名和人名等,一般译本往往采取音译的方式,但这样做常常会遮蔽掉这些名称在希伯来经文中原本深蕴的意义,让中国读者

无法理解。施约瑟采取的方法有二：一则是对人名或地名用音译的方式，但在名称后以注释的方式解释其在希伯来经文中的含义，这种方法也被视为施氏恰当地融合了犹太教的释经传统和中国典籍中的注疏传统^[42]。二则寻找在中文中意思对应的词汇进行翻译。比如希伯来文 *nefesh* 一词，一般被译为英文 *soul*，意即“灵魂”，但这一词在希伯来经文的不同语境中含义差异很大，施约瑟在翻译时并没有一味地翻译为“灵魂”，而是翻译为中国人比较习惯的说法“心”或者“性命”等^[43]。

由此可见，施约瑟在将希伯来经文翻译为中文时，有意回避了“奴隶式的逐字逐句的翻译”（being slavishly literal）^[44]，而是本着让最广大的中国人理解和接受的目的，让译本的语体形式和相关语汇符合中国人的阅读习惯和趣味，同时也尽可能地保存了希伯来经文的精髓。希伯来大学的雅日芙喇鸥教授（Lihi Yariv-Laor）从语言学层面比对了希伯来经文的《路得记》和施本的翻译后，曾指出施约瑟是用了一套“中文”的语法和语汇翻译出了希伯来文的特色^[45]。显然这种“中文”并不完全指的是中国古典的文言文，而是施约瑟正在摸索中的一种具有过渡性质的中文书面语。北京翻译委员会的《新约全书》的翻译大获成功，已经让他意识到《新约全书》的语言形式的优越性，所以在他之后独立翻译的《旧约全书》中，这种在口语体官话的基础上融入部分欧化语法的特点也得以延续，因此早有学者提出这两个译本是“最相近的”^[46]。可以将“委办译本”的《新旧约全书》（1855）^[47]，施约瑟的北京官话本《旧约全书》（1874），以及官话和合本的《新旧约全书》（1919）中《创世纪》的开篇第一到十三节进行比较。

委办译本：“1. 太初之时、上帝创造天地。
2. 地乃虚旷、渊际晦冥、上帝之神煦育乎水面。
3. 上帝曰宜有光、即有光。4. 上帝视光为善、遂判光暗。5. 谓光为昼、谓暗为夜、有夕有朝、是为首日。6. 上帝曰宜有穹苍、使上下之水相隔。7. 遂作穹苍、而上下之水、截然中断。有如此也。8. 上帝谓穹苍为天、有夕有朝、是乃二日。9. 上帝曰、天下之水宜汇一区、使陆地显露。有如此也。10. 谓陆地为壤、谓水汇为

海、上帝视之为善。11. 上帝曰地宜生草、蔬结实、树生果、果怀核、各从其类。有如此也。12. 地遂生草、蔬结实、树生果、果怀核、各从其类、上帝视之为善。13. 有夕有朝、是乃三日。”

施约瑟北京官话本：“1. 起初的时候、天主创造天地。2. 地是空虚混沌、水面黑暗、天主的灵运行在水面上。3. 天主说、要有光、就有了光。4. 天主看光是好的，天主就将光暗分开了。5. 天主称光为昼，称暗为夜。有晚有早、就是头一日。6. 天主说水中要有空气、叫上下的水分开。7. 天主就造出空气、将空气以上空气以下的水分开了、便如话而成了。8. 天主称空气为天。有晚有早、是第二日。9. 天主说、天下的水要聚在一处、叫干土露出来、就如话而成了。10. 天主称干土为地、称水聚处为海、天主看着是好。11. 天主说、地要发生结子的青草菜蔬和结果子的树木、果子都包着核、各从其类在地上、就如话而成了。12. 于是地发生了结子的青草菜蔬和结果子的树木、果子都包着核、各从其类、天主看着是好。13. 有晚有早、是第三日。”

官话和合本：“1. 起初上帝创造天地。2. 地是空虚混沌，渊面黑暗，上帝的灵运行在水面上。3. 上帝说、要有光、就有了光。4. 上帝看光是好的、就把光暗分开了。5. 上帝称光为昼、称暗为夜。有晚上、有早晨、这是头一日。6. 上帝说、诸水之间要有空气、将水分为上下。7. 上帝就造出空气、将空气以下的水、空气以上的水分开了，事就这样成了。8. 上帝称空气为天。有晚上、有早晨、是第二日。9. 上帝说、天下的水要聚在一处、使旱地露出来，事就这样成了。10. 上帝称旱地为地、称水的聚处为海，上帝看着是好的。11. 上帝说、地要发生青草、和结种子的菜蔬、并结果子的树木、各从其类、果子都包着核，事就这样成了。12. 于是地发生了青草、和结种子的菜蔬、各从其类、并结果子的树木、各从其类、果子都包着核，上帝看着是好的。13. 有晚上、有早晨、是第三日。”

可以看到，北京官话本和委办译本有明显的区别，表现在：

(1) 单音词变复音词。文言文中有大量的单音词，复音词则较少。王力先生提出，现代汉语中复音词的大量出现，或由于对英文的直接翻译而产生，或出于增加句子的节奏和谐和延长句子而出现，这都是欧化的表现^[48]。委办本中的单音词，在北京官话本中就以复音词的形式出现。如“草”变成“青草”，“蔬”变成“菜蔬”，“善”变成“好的”，“果”变成“果子”等；

(2) 系动词增加。在英文中，形容词不能单独做谓语，必须用系动词来加以连接。官话本中就出现了“上帝看光是好的”这样的句式，“是……的”的形式就是一种欧化句式。

(3) 运用新的称数法。文言文没有“第一”“第二”的表述法，只在英文中才有。委办译本的“是乃一日”“是乃二日”就成了北京官话本的“是第一日”“是第二日”。

(4) 联结成分的增加。“在英文里，三个以上的名词相联结，只用一个‘and’字，放在末一个名词和倒数第二个名词的中间”^[49]，官话本中的“青草菜蔬和结果子的树木”就是这种欧化句法。

(5) 新的语汇的运用。“委办译本”中的“穹苍”就变成了官话本中的“空气”等。

再看北京官话本和官话和合本的区别，从标点符号来看，和合本有着更为复杂的符号系统，增加了实心圆点、引号、括号等，使句子的内部层次更加细化；单音词变为复音词：“早”变为“早晨”，“晚”变为“晚上”。除此之外，二者在文字上基本没有太多差异，包括北京官话本中很多译名和某些专有名词等，都在和合本中得到了继承。可以说，从欧化的基本特征上看，官话和合本较之施约瑟的北京官话本程度更深。

另一方面，虽然北京官话本和官话和合本之间有较高的重合度，但两者在翻译目标上却有所不同。鉴于南京官话本用语过于俚俗和口语化，施约瑟及北京翻译委员会在试图采用官话译经之初，就有一个较为明确的诉求，即要用“最通用，最优雅”^[50]的语言进行翻译。参与北京翻译委员会的华人助手也常常会因为“译文是否优雅”和

这些委员们发生争论^[51]。德国学者尤思德（Jost Oliver Zetzsche）亦指出，相比较早发行的试用版《路加福音》（1864），北京翻译委员的翻译风格日趋书面化（more literary style），比如在1872年发行的版本中就去掉了口语化的叹词，用语上更加古雅，比如“起头”改为“太初”，“和”变成“与”，“里头”变成“中”^[52]。事实上，北京官话本的《新约全书》出版后虽然备受好评，但也因其追求一种“学者式的官话”（Scholarly Mandarin），导致一种无法理解的“非汉语”（un-Chinese）的文风而受到批评^[53]。

有意思的是，后来参与官话和合本翻译委员会的英国传教士文书田（George S. Owen，1847-1914）在对比了北京翻译委员会的《新约全书》和施约瑟的《旧约全书》后，不无敏锐地指出，相比较前者的“北方官话”（Northern Mandarin），施约瑟使用的是一种“高级官话”（High Mandarin）^[54]，从这些评价中，也可推断出施约瑟的《旧约全书》在用语上应该更加古雅考究。

具体来看，施约瑟的用语古雅，主要体现在他善用中国四字成语的构词方式进行翻译，比如前引的《创世纪》中的“如话而成”，它虽然不是—种既定的成语，但相较和合本中“事就这样成了”的口语化翻译，施本更能体现出—种“雅化”的文字追求。同样《诗篇》第四十七篇第三节中“因为耶和华至上的主有威可畏”，“有威可畏”这个词到了和合本则变成“可畏的”，并非四字词语，文字的古雅与通俗之别可见一斑。

作为官话和合本的翻译委员会的主席，来自美国长老会的传教士狄考文（Calvin Wilson Matee，1836-1908）在1900年曾经表达过他对官话较为系统的看法。他认为圣经的翻译，应该做到读出来可以让那些占据中国大部分人口的不认字的人了解其中的含义。那些所谓的官话著作，都不是真正意义上的官话^[55]。此外，狄考文还批评过北京翻译委员会的成员们包括丁韪良、艾约瑟的官话语言观“过于古雅”（too high）^[56]，这些都能说明北京官话本和和合本在翻译目标上的差异。

由此可见，北京官话本的《旧约全书》以中国读者最大程度的接受为导向，充分尊重了希伯来

经文的精髓，并吸收了北京官话本《新约全书》融合口语体官话和欧化语法的语体形式，同时纠正了南京官话本中用语过于俚俗的倾向，加入了更为典雅的表达，这就使得这本《旧约全书》在语言上呈现出一种中西融汇、古今杂糅、不文不白的特点。这恰恰是施约瑟文白相容的官话语言观的一种直接体现，同时也反映了以施约瑟为代表的那一批来华新教传教士在推动官话书面语不断成熟和完善过程中的最真实的状态。这种过渡状态，和“五四”一代白话文学的初创者们所遭逢的语言困境何其相似，鲁迅、周作人从20世纪之初就试图通过对西方文学作品的翻译来寻找民族共同语的恰切的表现形式，他们也多次表达过一种杂糅式的理想语言观^[57]，只是施约瑟们把这个过程足足提前了将近半个世纪。

四 自由抒情体：一种新的白话文体的创制

施约瑟一方面期待让尽可能多的中国读者去理解和接受他的圣经译本，另一方面他也强调在翻译中对希伯来经文中独特品格的保留。他提出，“独特的圣经措辞和风格，应该被保存在所有圣经翻译的标准译本中”，而“对圣经措辞的保存，必然导致对希伯来诗歌特质的保存”。那么什么是希伯来诗歌的特质呢，施约瑟指出就是一种“平行体”（The Parallelism）。这种“平行体”可以显著地区分圣经中的诗歌和散文两种体裁。而那些不能遵从“平行体”的译本则模糊化了这些区别。在他看来，要在中文圣经翻译中保留希伯来诗歌的这种独特趣味并不难，因为中文中也存在类似的“平行体”，尽管它们两者之间性质不同，具体运用也不相同^[58]。

这里需要解释一下“Parallelism”（“平行体”，也有学者翻译为“排偶”）的概念。目前西方学界一般采纳的是英国罗伯特·洛茨主教（Robert Lowth, 1710-1787）在其经典的拉丁文名著 *De sacra posei Hebraeorum* (*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*) 中提出的“平行体”概念。他认为“平行体”指的是在连续的诗行（line）或诗句（verses）中采用一种相同或相关的语义内容

和语法结构的重复表达^[59]。和中国古典诗歌比较讲究形式上的对称，包括句长工整、句尾押韵和音步协调等不同，希伯来诗歌不太重视这种外在形式上的统一，而是更加突出诗句间思想内容上的平衡关系，即“逻辑的韵律”（logical rhythm）^[60]。

施约瑟在翻译时，没有对诗歌进行形式上的分行排列，他更加强调的是对希伯来诗歌“平行体”特点的保留，即注重诗行在意义和逻辑上的对称和平行。被誉为字字珠玑的《箴言》中就有大量的平行体形式。如第十五章第一节（15:1）：“答言柔和可息人怒、暴戾言语惹人生气。智慧的人讲论、使人以知识为美、愚昧人的口倾吐癡默言。”就体现了反义平行体的形式。又如第二十二章第一节（22:1）：“美名比大财好、得恩宠胜于得金银。”则是同义平行体的体现。

施约瑟显然深知希伯来诗歌和中国古典诗歌在贯彻“平行体”原则时的差异，因此翻译时并没有刻意地去模仿和套用中国古典诗词的韵律节奏，相反他表现出来的是一种相对灵活和自由的语言节奏，这和他强调对于希伯来原文的忠实以及对希伯来诗歌独特韵味的保留有关。如上文引用的《箴言》第十五章第一节（15:1），和合本则翻译为“回答柔和、使怒消退。言语暴戾、触动怒气。智慧人的舌、善发知识。愚昧人的口、吐出愚昧”。相比之下，和合本更加注重形式的对称和平衡，而施约瑟的翻译本则更加灵活自由，在诗体形式上则呈现出一种更具有现代感和生活气息的自由诗体的韵律和节奏。这种不拘于中国传统诗歌韵律形式的翻译方法，和“五四”白话诗歌力图挣脱旧有的格律约束，追求“作诗如作文”的自由诗体正是异曲同工。

另一方面，施约瑟对希伯来诗歌韵味的保留，还表现在对其抒情风格的留存。抒情体原本就是希伯来圣经中的一种重要的文体形式，它主要源于圣经文学所呈现的特殊的“神人关系”和话语方式，即多表达的或是信众对造物主上帝的慈爱宽宥和无上权能的赞美，或是身处困境时对上帝的呼告，或是在上帝面前对自我的忏悔等。根据不同的内容又可分为赞美诗、爱情诗、祈祷诗等。施约瑟在翻译中，通过使用庄严不失哀婉的语汇和有助于渲染感情的标点符号等，使得希伯来圣经的抒情风格得以延续，

同时自由体的格式又使得这种抒情风格，变得更加收放自如、摇曳生姿。

被视为“歌中之歌”的《雅歌》是希伯来圣经中唯一的爱情诗集。施本中《雅歌》第二章第一节到第三节（2:1—3）的翻译：

1. 我如沙仑的玫瑰、如谷中的百合花。2. 我的佳偶在众女子中如百合花在荆棘内。3. 我的良人在众男子中如苹果树在林内群树中、我羡慕坐在他的荫下、他果的滋味、我以为甘美。再来看和合本中的这段译文：

1. 我是沙仑的玫瑰花、是谷中的百合花。
2. 我的佳偶在女子中、好像百合花在荆棘内。
3. 我的良人在男子中、如同苹果树在树林中。我欢欢喜喜坐在他的荫下、尝他果子的滋味觉得甘甜。

相比较而言，施本的语言较为含蓄优雅，和合本则更为通俗化，体现在某些字词、句读和语序排列的差异上。第一节“如”译成“是”，第二节的“如”译为“好像”，第三节的“羡慕”译为“欢欢喜喜”，“甘美”译为“甘甜”等。尤其是第三节的最后两句，施本呈现出宾语前置的欧化句法，诗歌的委婉韵致油然而生。值得注意的是，和合本对施本的第二节和第三节的长句分别做了句读处理，笔者认为此举乃试图让全诗诗行更加整齐，达到诗体形式的工整对称。因此相较而言，施本介于诗歌和散文之间的自由抒情体风格更加明显。

包含了多种诗歌形式的《诗篇》中，有以色列人在神面前进行祷告和公共崇拜时的大量的赞美诗。这些赞美诗在希伯来圣经中大都附有小标题，介绍它们的作者、曲调、演奏时的乐器、演唱的方式以及场合等，这些在施约瑟的翻译中都被保留下来。和圣经的其他文体不同，赞美诗的节奏和韵律体现了较强的音乐性，因为它最初是需要配合音乐来吟诵和演唱的，虽然在翻译时这些因素可以酌减，但整体上的音乐性还是能够通过译诗的某些特殊形式来体现。比如施约瑟的译本中很多章节都在开头标注“这是大卫的诗使伶长用母拉便调而歌”、“这是大卫的诗使伶长弹琴而歌”等，一些章节中还夹有“细拉”这样的字眼，以表示赞美诗配乐时的间隔、暂停、静默之意。此外还出现了某些相对较为

对称的诗句以及诗句不断回环往复的情况，这些都在和合本中得到了继承。但是和同时期不少传教士翻译的赞美诗白话译本相比，施本又体现出很多不合乐的情形，如不讲究平仄、不讲究押尾韵、音组多元不规则等。而前者多采用双音节的白话文语汇，用八字句或者十字句的整齐形式来延长句式以配合音乐，同时讲究尾韵的协调^[61]。

此外，《诗篇》中还有不少抒情主体直接和上帝耶和华进行精神交流，表达求告、忏悔、感恩之情的祈祷诗。如施本的《诗篇》第四章第一节（4:1）：

“1. 我至义的天主，我呼吁时望你应允、我遭窘困、你常使我觉得宽阔、现在求你怜恤我、俯听我的祷告。”《诗篇》第二十五章第一节第二节（25:1—2）：“1. 主阿、我心里仰望你。2. 我天主、我心里依赖你、求你不要使我羞愧、不要使我仇敌因胜我喜乐。”施约瑟通过庄重而不失哀婉的语汇以及感叹词的使用，很好地保留了希伯来圣经这种抒情特质。后来的官话和合本也承袭了这种抒情文风，除了保留原有的感叹词“阿”，还在很多抒情主体呼告的“上帝/耶和华”的后面加大了感叹词的使用频率，抒情意味更加凸显。

这种介于散文和诗歌之间的自由抒情体，在“五四”新文学创制之初非常普遍，郭沫若、冰心、周作人、徐志摩等都有很多效仿之作，主题上涵盖了对于大自然、爱情、亲情、童真等的歌颂与祈愿。已有诸多学者讨论过“五四”新文学作家受到中译本圣经特别是《雅歌》的主题和艺术手法的影响，但他们在讨论时，几乎都是以官话和合本圣经以及之后的译本作为研究对象，却遗漏了早于和合本将近半个世纪的施约瑟的官话译经的价值。

翻译过日本俗歌的周作人曾经有感而发，“欧洲人译《旧约》里的《雅歌》只用散文，中国译印度的偈别创无韵诗体，都是我们所应当取法的”^[62]。他在翻译日本俗歌时，一方面考虑到中国读者的接受趣味，另一方面也强调对于日本俗歌原有韵味和风格的保留，不能硬性地本土化的改造，将日本俗歌全部翻译成五言或七言诗。在他看来，《雅歌》被翻译成散文，就是译者没有趋就中国读者欣赏诗歌的旧有趣味而进行的一种文体上的创造。这个判断也许是针对和合本圣经而来，但我们反观施

约瑟的翻译理想和翻译实践正符合这样的判断。他不推崇逐字逐句的硬译,但试图保留希伯来原文的独特韵味,没有拘囿于中国古典诗词韵律,而是以自由、生动、新鲜的节奏自成一格,在有意或无意间塑成了一种介于诗歌和散文的新的白话文体。

五 结语

晚清以降,来华新教传教士对于中文译经事业用力甚勤,他们的译经实践,对于现代汉语语汇语法体系的不断完善和现代白话文体的塑成,有着不容忽视的意义。但由于资料等诸多原因,很多有价值的传教士的中文译著仍旧尘封于历史中。施约瑟及同侪传教士的译经实践,凸显出他们塑造理想的现代中文书面语的意图,在此过程中,施约瑟对于中国社会文化尊重和态度的态度,以及他对中国语言发展富有远见的判断与执着实践,都足以让人慨叹。诚然,对于“五四”新文学而言,施约瑟的官话译经,无论从语言和文体上,都远不是一个理想的范本,但也正因为此,它真实地呈现了理想的现代中国书面语是如何产生的这一历史过程的复杂性,以及它在这一历史过程中所具有的过渡性意义,其价值也由此彰显。

[本文系国家社科基金青年项目“民国时期基督教大学的文学教育与新文学的关系研究:1911—1937”(14CZW057)、国家社科基金重大项目“文学视野中中国近现代时期汉语发展的资料整理与研究”(16ZDA185)的子项目“传教士的汉语语言实践与汉语、汉文的现代发展”和上海市教育科学市级项目(B13010)的阶段性成果]

[1] 参见史静寰:《狄考文和司徒雷登在华的教育活动》,第75页,天津出版社1991年版。

[2] 关于施约瑟的汉译圣经的主要事迹,James Arthur Muller 1937年出版的专著 *Apostle of China: Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906* 是第一本较为详尽地介绍施约瑟生平事迹的书。以色列学者 Irene Eber(伊爱莲)在其1999年出版的英文著作 *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S.I.J. Schereschewsky, (1831-1906)* 通过对大量史料爬梳还原了施约瑟丰富的人生经历,并着重关注了其汉

译圣经的过程、特点、术语问题等,此外国内学者如赵晓阳、张利伟、刘燕、吴青等也对施约瑟的汉译圣经有过相关研究。

[3] [24] [36] [38] [43] [51] Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden · Boston · Koln: Brill, 1999, pp.19-58, p.111, p.153, pp.116-117, pp.177-178, p.110.

[4] [21] [37] James Arthur Muller, *Apostle of China: Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906*, New York, Milwaukee: Morehouse Publishing Co., 1937, p.42, pp.43-44, p.87.

[5] “北京翻译委员会”的五位成员分别是美国长老会传教士丁韪良(W.A.P. Martin, 1827-1916)、美国公理会传教士白汉理(Henry Blodget, 1825-1903)、英国圣公会传教士包约翰(John S. Burdon, 又译为“包尔腾”, 1826-1907)、英国公理会传教士艾约瑟(Joseph Edkins, 1823-1905)和施约瑟。

[6] 1872年京都美华书馆印行了《教会祷文》六卷本。

[7] [8] 叶宝奎:《明清官话音系》,第6页,第10—14页,厦门大学出版社2001年版。

[9] 袁进教授曾多次指出中国传统文学中的古白话的概念及其和欧化白话的差异与关联,参见袁进:《中国文学的近代变革》,第64页,广西师范大学出版社2006年版。

[10] 参见夏晓虹:《晚清白话文运动的官方资源》,《北京社会科学》2010年第2期。

[11] 参见武春野:《“北京官话”与汉语的近代转变》,第26页,山东教育出版社2014年版。

[12] [13] 周振鹤撰集:《圣谕广训:集解与研究》,第605—613页,第596页,上海书店出版社2006年版。

[14] 参见米怜:《新教在华传教前十年回顾》,第89页,北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组译,大象出版社2008年版。

[15] 参见宋莉华:《传教士汉文小说研究》,第233—248页,上海古籍出版社2010年版。

[16] 1857年,上海墨海书馆又发行了麦都思、施敦力翻译的南京官话本《新约全书》。

[17] [46] 贾立言、冯雪冰:《汉文圣经译本小史》,第64页,第68页,广学会1934年版。

[18] John Wherry, “Historical Summary of the Different Versions of the Scriptures”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, p.55.

[19] 《旧约全书》的中文标题显示“耶稣降世一千八百七十四年”印行，但在封面里面的印刷的标签显示的又是1875年。

[20] Dr. Martin, President of the Imperial University, Peking, “Schereschewsky’s Pentateuch”, *Chinese Records*, Vol. XXX (June 1899) p.288.

[22] “Reports of Rev. S.I.J.Schereshewsky”, *The Spirit of Missions*, Vol.25 (Aug 1860) pp.292–294.

[23] “Letter from the Rev. Mr. Schereschewsky”, *The Spirit of Missions*, Vol.30 (Mar 1865) p.110.

[25] *China Centenary Missionary Conference Records: Reports of the Great Conference Held at Shanghai, April 25th to May 8th, 1907*, Shanghai: Conference Committee, p.276.

[26] “Annual report of the Missionary Bishop of Shanghai”, *The Spirit of Missions*, Vol.45 (November and December 1880), p.471.

[27] [50] [52] [54] Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version*, Sankt Augustin, Nettetal: Steyler Verl., 1999, p.183, p.139, p.149, p.153.

[28] [29] [41] [44] [58] Rt. Rev. Bishop Schereschewsky, “Translation of the Scripture into Chinese”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7–20, 1890*, p.44, p.42, p.43, p.43, p.43.

[30] “The Rev. Dr. Schereschewsky’s Appeal for Funds to Establish a Missionary College in China”, *The Spirit of Missions*, June 1877, p.307.

[31] [32] “Consecration of the Missionary Bishop of Shanghai”, *The Spirit of Missions*, (December 1877), p.673, p.670.

[33] 在1877年召开的来华新教传教士第一次全国大会上，就有传教士提出要向当时中国的报刊语言学习，使用一种浅近的文言文进行圣经翻译（参见 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 10–24, 1877*, p.223）

[34] 除了周作人，朱维之在40年代也提出官话和合本圣经是“白话文学的先驱”的论断，见朱维之：《基督教与文学》，第71页，上海书店1992年版。王治心在40年代出版的《中国基督教史纲》一书中，也指出传教士汉译圣经所用的“官话土白竟成了中国文学革命的先锋”，见第288页，青年协会书局1940年版。

[35] “Report of the Committee on the Revision of the Old

and New Testaments in Mandarin”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7–20, 1890*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press. Xliii.

[39] 武春野：《“官话”译经与文体革命》，《社会科学》，2012年第11期。

[40] [45] 雅日芙喇鸥（Lih Yariv-Laor）：《中文圣经翻译的语言学层面》，蔡锦图编译：《圣经与近代中国》，第104页，第102页，汉语圣经协会有限公司2003年版。

[42] 刘燕：《从白话译本到浅文理译本：施约瑟两个〈雅歌〉中译本的比较研究》，《基督教文化学刊》，2017年第2期。

[47] “委办译本”圣经（the Delegates Version）采用的是端正优雅的文理进行翻译，它也是在官话本出现之前影响最大的圣经译本。

[48] [49] 王力：《中国现代语法》，《王力文集》第2卷，第461—478页，第497页，山东教育出版社1985年版。

[53] G.E.Moule, “Mr. John’s Version, or Another?”, *The Chinese Recorder*, Vol. XVI, No.9 (Oct. 1885), p.379.

[55] C.W.Mateer, “The Style of the Mandarin Bible”, *The Chinese Recorder*, Vol. XXXI, No.7, (July 1990) p.331–332.

[56] Irwin T. Hyatt Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung*, (ambridge, Mass.) Harvard University Press, 1976, p.201.

[57] 周作人在20年代就曾经说：“以口语为基础，再加上欧化语，古文，方言等分子，杂糅调和，适宜地或吝啬地安排起来，有知识与趣味的两重的统治，才可以造出有雅致的俗语文来。”见周作人：《燕知草跋》，《永日集》，第179页，北新书局1929年版。

[59] 参见 David Noel Freedman and et. al. (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol.5, New York, Doubleday, 1992, pp.155–156.

[60] 林培泉：《浅探希伯来圣经中的诗歌》，《金陵神学志》2016年第C1期，第83页。

[61] 袁进：《从新教传教士的译诗看新诗形式的发端》，《复旦学报》（社会科学版），2011年第4期。

[62] 周作人：《日本小篇·俗歌六十首·译序》，《陀螺：诗歌小品集》，第264页，新潮社1925年版。

[作者单位：华东师范大学中文系]

责任编辑：萨支山