

“深文理”：晚清新教来华传教士 与“文言”及“文言文”

段怀清

摘要：晚清新教来华传教士与晚清语文之间的关系，一方面体现在《圣经》中译上，另一方面则集中体现在“西学东渐”上。随着“西学东渐”的深入和普及，包括中国北方内陆的对外开放，传教士们的中文观及翻译实践，不仅出现了深刻持续的内部分化，而且在“文言——文言文”与“白话——白话文”这两个体系之间，形成了两个不同的阵营。两者之间的分歧与博弈，以1919年“和合本”官话《圣经》的完成出版而宣告后者实际上的胜利。传教士内部的这一本土语文之争，某种意义上也反映出来华传教士团体内部在古典语文及古典文化与现代语文及现代文化之间的困扰与纠缠。

关键词：深文理；浅文理；传教士；文言；文言文

DOI：10.16382/j.cnki.1000-5579.2019.01.008

在晚清新教来华传教士的语境中，与“深文理”（High Wenli）、“浅文理”（Easy Wenli）以及“白话”（Vernacular Chinese）相关的语文观察与思考，最早或正式见诸伦敦传道会（L.M.S）之来华传教士米怜（William Milne, 1785—1822）的《新教在华传教前十年回顾》（A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China）这一报告。在其第九章中，有“《圣经》中译的适当形式”以及“古老的中文经典著作不宜作为《圣经》中译的模仿对象及其原因”两节。^①

在将《圣经》译成中文的过程中，马礼逊先生有段时间对选用最适宜的文体风格感到茫然无措。正如在其他大多数国家一样，中文书籍中也有三种文体风格：文言、白话和折中体。^②上述对于“文言”“白话”与“折中体”三种文体风格的观察结论，与1890年第二次上海传教士大会上分别成立的“深文理”“浅文理”与“官话”三个翻译委员会，并翻译完成《圣经》中译的“深文理译本”“浅文理译本”和“北京官话译本”这三种译本的思路几乎一脉相承。所不同者，1810年代的马礼逊，当时孤身一人来华，辗转澳门、广州、香港、马六甲等地，不仅直接向本土民众宣教布道是不现实的，即便是学习中国语言乃至购买中文文献都有不少障碍，甚至还要为此承担一定风险。主、客观条件的限制，使得马礼逊当时只能够在文言、白话和折中体之间择其一而非统而兼之。“‘四书’‘五经’中的文体非常简洁，而且极为经典。大多数轻松的小说则是以十分口语化的体裁撰写的。”^③上述两种文体，就是米怜所谓的“文言”与“白话”，而《三国演义》这部在中国被广泛阅读的历史小说，则成了介乎“文言”和“白话”之间的“折中体”，“《三国演义》——一部在中国深受欢迎的作品，其文体风格折中于二者之间”^④。

尽管条件有限，从米怜的叙述来看，早期传教士们还是很快接触并认识到中国语文环境的“特殊状况”，尤其是普通民众的受教育水平、识字率以及语言文化因为区域方言差异而更趋复杂多样等客观事

【作者简介】段怀清，复旦大学中文系教授（上海，200433）。

【基金项目】国家社科基金项目“中国文学中的语言问题：从晚清到五四”（项目编号：16BZW138）。

①②③④ [英]米怜（William Milne）：《新教在华传教前十年回顾》，北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组，郑州：大象出版社，2008年，第43—45页；第43页；第43页；第43页。

实,亦因此,马礼逊——米怜们并没有简单地肯定并选择作为知识——权贵精英阶层的书面语文的文言文,更没有直接认同这种语文、语文权力及其背后所潜隐着的语言——文化政治,而是从宣教布道的宏旨及实践需要出发,将作为基督福音的读者与听众的普通民众,作为了这种转化外来语言的本土语文更具潜力的对象。也因此,从早期传教士们的语文理论及实践中,就已经反映出“适应”与“改造”兼顾的策略。前者主要是针对中国语言因为社会阶层、区域范围以及受教育状况等而实际存在的语言差异而制定或客观生成的因应方式,或者则是传教士们对于一种具有“统一性”的语文愿景的期待与初步努力。与知识——权贵精英用传承捍卫文言文的方式来获得维护其历史语言——文化权力的方式有所不同的是,传教士们所传播的这种福音语言,无论是对于传教士抑或本土信众,并没有前者本土知识——权贵精英阶层那样的历史负担或权力分享的压力与挑战。更有甚者,传教士们引进的这种福音语言,本身就带有将本土信众从本土知识——权贵精英阶层所掌控的历史语言权力中“解救”出来的神圣初衷,“深沉的黑暗真正是在笼罩着他们。唉!那号称最古老、最机敏、最聪慧的中国人竟然仍旧沉浸在最严重的偶像崇拜中,而且全然地出于无知,是什么足以自夸的理由,影响着可怜的中国人长达数千年这样做呢?”^①“这也唤起了我们休眠的热情,让我们认识到必须寻求一切合法的手段,使中国人明白只有崇拜和相信并依靠那位值得崇拜的真神上帝才是正确的。”也就是说,单纯就语言技术层面及现实状况而言,早期传教士们不得不采取“适应”策略:文言适应、方言适应、白话适应等;但就长远而言,传教士们最终希望看到的,并非是这样一种“适应”策略下的语言持续延续现状,而是一种以基督福音语言为精神灵魂、具有超越时间与空间限度且具有地域阶层民族普适性与统一性的新语言。这种新语言,最终将既不是传统意义上的文言文,也不是千差万别的方言口语,而是依托于一种最广泛使用的语言,借鉴“文言”通过书写文字来“统一”语言在声音以及书面语与口头语之间差别的方式,来实现传教士们通过掌控中国人的语言,来推动中国的基督教化乃至西方化的使命与理想——1877、1890年两次传教士上海大会上所提出的“通用语”(common language)与“国语”(national language)概念与愿景背后,其实都潜隐着这种在语言“表现”背后所蛰伏着的话语权力博弈与争夺。

而从马礼逊时代以来即累积的对于本土语文历史与现状的观察、思考以及书写实践经验,在1890年的第二次上海大会上都得到了重新反思与总结。^②无论是会议日程安排、报告以及最终所达成的成立三个翻译委员会之决定——“深文理委员会”“浅文理委员会”以及“北京官话委员会”——1890年在上海召开的第二次新教来华传教士大会对于重新翻译中文《圣经》这一议题之重视,都是显而易见的。^③

可以肯定的是,直到1890年第二次新教来华传教士上海大会,“深文理”的英文表述,依然没有统一为后来所熟知的 High Wen-li,而是 Wen-li。与后来的英文标记相比,1890年第二次上海会议记录中的标注方式有两点不同,其一是“深文理”前面并没有 High,其二是 Wenli 之间有一破折号“—”。与之相对应的是“浅文理”的英文表述,为 Simple Wen-li,与后来所习用的 Easy Wenli 亦有差别。尽管《圣经》的中文翻译成为此次大会的重要议题,但无论是分别成立“深文理”“浅文理”以及“北京官话”三个翻译委员会,还是对于这三个委员会的语言定位的英文表述的差别,都显示出当时传教士社团内部所存在的差别乃至分歧——第二次上海大会就《圣经》重新中译所达成的结论,与其说体现了传教士团体内部的“妥协”,还不如说将传教士们的中文《圣经》翻译的“分歧”昭示于世人。而这一点,在后来三个翻译委员会之间甚至内部翻译实践中亦有不同程度的反映。

① [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,顾长声译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第56页。

② 但就第二次上海会议记录而言,其中涉及《圣经》汉译反思与总结的议程安排就有:1)各种《圣经》汉译本的历史总结;2)《圣经》的汉译;3)讨论;4)各种《圣经》俗语汉译本评议;5)《圣经》俗语白话译本;(参阅 Records of The General Conference of The Protestant Missionaries of China in Shanghai, held ay Shanghai, May 7—20, 1890, Shanghai; American Presbyterian Mission Press, 1890, pp.33-104)

③ 在第一天(1890年5月7日)的开幕等议程之后,第二日(5月8日)由倪维思(Rev. J. L. Nevius)主持的会议议程,基本上都是围绕着圣经汉译议题。

除了慕威廉(Rev. W. W. Muirhead, 1822—1900, 1847年来华)、艾约瑟(Joseph Edkins, 1823—1905; 1848年来华)等少数传教士于1850年代前来华外,参加第二次上海大会的其余绝大多数传教士,来华时间在1850年代之后,尤以1860、1870及1880年代抵华者为多。在出席此次大会的445人中,男性238人,女性218人。也就是说,这些传教士代表,基本上都是在第二次鸦片战争之后来到中国的,且相当部分在北方方言区宣教布道,这也应该是第一次上海大会(1877年)富善“势单力薄”地呼吁重视北京官话之后,传教士们宣教地域所发生的明显改变。此后《圣经》中译在语文策略尤其是语文选择方面所发生的调整乃至改变,亦与此密切相关。

早期新教来华传教士——像马礼逊、米怜甚至麦都思、理雅各等——的来华使命及终极目标,当然也是向中国人宣教布道以完成中国的基督教化,但这一终极目标限于当时的主客观条件,又被分解成为若干阶段性目标。伦敦传道会在有关选派马礼逊来华的决议中即明示:马礼逊去中国特定的目标是掌握中国语言文字,把《圣经》翻译成中文,而传教不是首要任务。^①这一决议所设定的目标,在后来米怜所著《新教在华传教前十年回顾》报告中得到了佐证。“掌握汉语并将《圣经》译成中文,是在华传教工作的首要目标;教化民众并向民众宣道并没有在近期计划之内。”“在那个时期,若试图在中国传播福音,极有可能完全断送了任何在中国本土学习汉语和将《圣经》译为中文的机会,而后者正是他们的首要目标。有理由相信,正是由于上帝明智的指示,他们没有将口头传教作为他们的近期目标。”^②

而且,至于应该由什么样的译者来承担《圣经》的翻译工作,或者说,究竟什么样的人,才是符合标准的理想译者,当时无论是差会抑或传教士自身,似乎亦有明确而坚定之认识。“《圣经》应该由一位自己就对其教义之真理深信不疑的译者来翻译,以区别于一名异教徒或是对基督教真理只略懂一二的译者的翻译。”^③对此,伦敦会还有更为具体的阐述,“应该由一位熟知《圣经》内容并热爱真理的译者来将其翻译成中文,这一点非常重要。最重要的是,这两个条件缺一不可。”^④

在米怜的报告中,不仅认真详细地比较讨论了上述两个必要条件的具体内涵,更为引人注目的是,报告中还专门提到了传教士译者与本土归化译者之间的身份“差异”,以及传教士译者与本土译者之间无论是在宗教信仰、读经与解经能力、跨语际翻译转换能力方面所存在着的“差距”:

一方面,如果内心没有对真理的诚挚热爱和对其权威的服从,仅有对《圣经》语言的语法、习语和文体风格的知识,那么翻译这部极其重要的作品的准备工作是远远不够的。

另一方面,仅有对真理的挚爱、对基督教教义的大致了解和一系列道德箴言的诠释能力,或仅有对于任何篇章的常识,也是远远不够的。一个从异教归信基督教三四年的教徒也可能会具备这些条件。但一名胜任的译者还不应仅仅具备人们认为理当具有的这些条件,他必须对原初语言、《圣经》的形式和结构体系、犹太人的古代生活(风俗习惯)、《圣经》所涉及的地理知识、全部的《圣经》评论等知识更为熟知。^⑤

上述要求,无疑是有些过于理想化的。这种理想化表现在两个方面,其一是对本土译者的过于理想化的想象与规定;其二是在对传教士译者的设想方面同样有些理想化。而正是与对于上述两方面的同等关注与坚持相关,早期的《圣经》“深文理”的翻译实践,亦就成为与上述“理想化”的目标之间具有内在一致性或彼此呼应的一种“设定”,但现实往往难以真正完全满足上述愿望。

很显然,马礼逊时代的《圣经》中文翻译条件,客观上远不能与80年后的1890年代相提并论。其中最显而易见的改变,除了传教士几乎已经可以深入到中国广阔的内地北方乃至所有他们当初想去且能

① [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,第18页。

②③④⑤ [英]米怜(William Milne):《新教在华传教前十年回顾》,第25页;第24页;第24页;第24页。

够抵达的地方,更关键的是,无论是他们汉语中文的能力还是他们获得中文文献的条件,均非马礼逊时代可以相比。

相对而言,为什么马礼逊时代及早期新教传教士对中国知识精英的经典文献表现出了相当程度的尊重?这与他们在翻译策略及翻译语文的选择上倾向于或并不鄙弃“文言”文体之间是否存在某些关联?早在马礼逊来华前几年,在写给友人的一封劝说信札中,马礼逊就曾提醒过对方,“中国人当中有许多博学之士,他们决不低下于我们,而比我们更优秀。”^①这种说法,并非是一种笼统的说辞,而是基于马礼逊“有关中国的书我也看了一些”之后的判断。而马礼逊来华之前,在英语之外,基本上还掌握了希腊文、希伯来文、拉丁文、西班牙文,这种多语种、跨语际的语文学习经验,一方面为其中文学习提供了丰富的语文学习经验与方法,另一方面也影响到他对书面语以及各种语言中的经典语文的重视乃至尊重。这种基于西方语文历史经验的古典语文与现代语文之间的分别意识,似乎在早期新教来华传教士中已经有所具备及表现。

不仅如此。马礼逊来华之前在伦敦学习中文的经历,也与半个世纪之后那些美国传教士们有着明显不同——马礼逊学习中国语言的经验,从一开始就是与“深文理”的经典文本密不可分的:1)在伦敦跟一位名叫荣三德(Yong Sam Tak)的中国侨民学习中文,没有口头语的学习和练习环境^②;2)学习内容为中国经典,包括被翻译成为中文的《圣经》译本,“他到伦敦博物院借到了一部《新约全书》中文译稿,其中有《四福音书》《使徒行传》和《保罗书信》,只缺《希伯来书》。他的中文老师就开始教授这批圣经读物”^③;3)中文老师的教授方法是中国私塾式的:从识字和背诵开始。尽管马礼逊最初一度曾甚为反感这种语言教授方式,但他后来还是接受了。而这种方式,恰恰是中国以文字和文本为中心的古典语文的常规教授方式。^④

换言之,以文字和书面语为中心的经典文本,成为奠定并塑造马礼逊的中文观的起点与持续性力量。^⑤而差会当时对于口头宣教目标的暂时搁置安排,以及到达广州之后的短暂寄居难以同当地人直接口头接触,都影响甚至强化了马礼逊对于经典文献的中文即文言文的接触、认同与接受。^⑥而从马礼逊抵达广州之后直至迁居澳门前近十个月的日记和信札来看,尽管他甚为勤勉努力地学习中文,但他的中文老师或助手频繁更换这一事实^⑦,也说明当时的语言学习环境确实并不如意。

影响并塑造马礼逊对经典文本或知识阶层文化的认同取向的因素并非仅止于此。马礼逊个人的气质,似乎亦昭示出他的这种认同有着属于他自己的内在因素,“外表风度翩翩,有着一种自然的坚定和高贵的气质。他的举止文雅、严肃、富有思想,有虔敬和献身的精神。”^⑧而当时英国社会的知识文化氛围,以及马礼逊的自我身份认同意识等,似乎让他对远在东方的中国传统经典和知识分子文化并没有本能的反感或排斥,这从他在前往中国的航船上依然坚持学习中文的行为中可见一斑,“今天从早晨一直到半夜里,我都在勤读中文,我非常喜欢中文。我从伦敦带来的中文书籍非常有用。”^⑨

①③⑧⑨ [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,第18页;第21页;第35页;第37页。

② 除了伦敦时期的荣三德,马礼逊后来提到的中文教师还有容关明、蔡兴等,但这些人的生平背景则一概语焉不详。

④ 对于中文语法的学习,限于文献资料的缺乏,马礼逊最初主要是依靠《拉丁文——中文字典》以及一部西班牙文的中文语法书。这种以文献为中心的学习,亦强化了马礼逊对于书面汉语的接受。

⑤ 而马礼逊也亦奉差会之安排为其来华之首要目标,抵广州一段时间之后仍坚持这一点。“我的主要目标是要把圣经翻译成中文。”“我坚信上帝会赐给我健康,给我时日,以编纂一部英中字典,并将圣经陆续翻译成中文。”(参阅《马礼逊回忆录》,第49页)

⑥ 马礼逊在初抵广州后致差会的一封信札中,提到了在广州寄居和学习中国语言所面临的巨大挑战,“欧洲人根本不知道要住在中国并请中国老师教授中文有多么大的困难。……中国人是被禁止对欧洲来此地的西洋人教授中文的,如被发现,是要判处死刑的。”(见《马礼逊回忆录》,第38页)当然,这种状况后来有所好转,尤其是在中国语言学习方面,马礼逊在广州不仅学习了粤语,而且还学习了官话,更是通过购买到的《康熙字典》,学习到了许多新的中文字。

⑦ 马礼逊并不讳言自己在中文学习方面所面临的挑战,那些中文老师或助手要么对基督教一无所知,要么不遵循信徒的生活习惯,要么出于金钱目的来教中文,要么就是畏惧当时政府的禁令,即便是一位名叫容关明的中文教师,在教授一段时间之后也离他而去。“我仍在跟一位名叫容阿沛,正式名字应为容关明的中文老师学习中文。”“容阿沛已不愿意教我中文。现在我已恢复学习中文,但无人辅导我,也没有看到我以前的老师。”(参阅《马礼逊回忆录》,第48页)

就现有可查的文献而言,相当数量的新教来华传教士,都在中国语言文字的学习方面表现出颇强的个人意志和能力。而这一点似乎在像马礼逊这些早期传教士身上表现得更为突出:马礼逊、米怜、郭士腊、麦都思、理雅各……几乎都在跨语际与跨文化交流和中西典籍的翻译方面做出了历史性贡献。相比之下,他们在宣教归化本土信徒方面的贡献,与19世纪后期的传教士们相比,就显得有些逊色。与那些传教士相比,早期这些传教士在翻译著述方面的事功似乎更具有探索性和先锋性。而马礼逊在抵达广州仅一年之后,不仅对中国的语言状况有了基本了解,并基本掌握了广州话、官话以及文言书面语。^①

其实,早期来华传教士由于受到禁令的影响,他们在当地所接触到的本地人亦颇为有限。“在澳门和广州所见到的中国人主要是商人和他们的助手及佣人。”^②这种人群,自然也会影响到马礼逊的中文认知,尤其是他对汉语口语及方言的学习。不过,他坚持自学的那部分中文经典文本,对于他来华之后建构汉语中文的基本认知依然有着不可低估的作用。

可以肯定的是,在正式开始圣经翻译之后,马礼逊在翻译语文的选择方面,一方面受到了他学习中文以及抵华之后所初步形成的中文观的影响,另一方面,也与他在伦敦博物院所发现并抄写的《四福音书》中译稿不无关系。此外还有其他一些因素也在不同程度地影响着他:

马礼逊将在伦敦博物院抄写的《四福音书》的中译稿带到中国参考。几位中文老师的循循善诱和帮助,当地一位中国天主教徒提供给他一部三卷本的《天主教义问答》,更有以前在伦敦教他中文的老师荣三德先生在回到广州之后继续给他帮助等。^③

上述这些因素,成为马礼逊翻译《新约全书》的基本语文背景。其中天主教来华传教士们完成的中译本《四福音书》以及《天主教义问答》,应该对马礼逊开始他的圣经翻译在文体及语体上有典范意义,尽管他未必完全受其左右。事实上,在着手翻译《新约》之际,马礼逊还曾专门聘请过一位本地中文教师,由其专门教授儒家典籍,“今年我又请了一位中文老师,专门教我读孔子的书,他很愿意教我,也教得不错。……还有原来的蔡兴,他帮助我一起翻译《四福音书》和《使徒行传》。我仍想留住这两位中文老师。”^④翻译过程中,口译者(传教士)与笔者(中文助手)之间,显然会涉及对于基督教义的准确理解以及精准翻译。“我们常常谈论到主耶稣的事迹,他的救恩和我们所信奉的真神上帝。对于后者,他们甚难理解。”^⑤这段叙述,揭示了马礼逊时期《圣经》中译的组合式翻译模式及其工作方式的一些基本特征。如果按照马礼逊自己及其所属差会对于《圣经》翻译的理想化设计,这些对于基督教及上帝浑然无知的本土语文助手,应该是没有资格担任译者或者参与到《圣经》翻译工作之中的。他们的出现,只能说明一个事实,那就是圣经汉译的难度,显然超出了最初预期。

二

从马礼逊开始,人们就发现,无论是《圣经》中译,抑或是各种宣教布道的小册子甚至其他任何内容形式的中文文本,所有这些文本的生成过程中都离不开中文助手,而在相关文献记载中,中文助手又往往被有意无意地“遗忘”或“忽略”。这一普遍现象,并非是因为传教士的疏忽,而是有着更为复杂且在传教士社团内部又通常隐而不宣的原因。

如上所述,传教士们的所有中文著述——无论是圣经中译还是西学翻译,或者宣教布道一类的小册子等——都离不开中文助手。尽管马礼逊这样极具语言天赋者,“在短短的两年内,竟然能够书写中

① 从马礼逊写给差会的报告看,他当时不仅聘请了一位“中文根底很好”且“写得一手好字”的秀才教授他中文,而且还专门请了一位来自山西与天主教传教士有往来的人教他说官话。这说明马礼逊对于中国语言语、文分离且方言众多的事实已有所认识。

②③ [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,第50页;第57页。

④⑤ [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,第60页。从稍后马礼逊写给他人的信札中可知,这位教授马礼逊儒家经典的中文老师,所授为“四书”。

文,也能用官话和当地土话与中国官员谈判”,但他同时也提到,“我的家庭老师,还有我的助手蔡兴,至今仍与我在一起。”^①其实,即便是像马礼逊、麦都思、理雅各、艾约瑟这些称得上汉学家的早期来华传教士,要想自由、流畅地使用汉语,始终是一个不小的挑战。也因此,本土中文助手的帮助,几乎一直伴随着这些传教士——汉学家的翻译与研究生涯。理雅各在返回英国之后,其翻译中国古代儒家、道家及佛教经典的工作仍要继续完成,所以才会成全王韬只身前往英国的“海外壮游”。

可以肯定的是,在从19世纪初期来华传教士的中文观及翻译实践,到19世纪中后期的传教士中文观及翻译实践之间,有一个重要的不可或缺的关联。这一关联,让早期传教士对于古典中文或者“深文理”的认同与实践,影响并延伸到了19世纪后半期。尽管后来经过传教士们改良的北京官话,成为了《圣经》中译本中最具有影响力的一种翻译语言,但就这一漫长的翻译过程及具体实践而言,“文言”及“文言文”与《圣经》中译之间的联系,一直未曾真正中断。

为什么在1890年第二次上海传教士大会上成立《圣经》翻译委员会时,依然成立了“深文理”与“浅文理”委员会,而不是只成立了官话翻译委员会?由“深文理”与“浅文理”分别组成的翻译委员会,是否意味着传教士社团内部,对于《圣经》翻译语文的选择,保持了一种相对慎重或渐进的立场和主张,而不是一步到位地倾向于官话语文译本?这种相对稳健谨慎的语文策略,是否一方面反映出此间传教士们对于中国本土古典语文的尊重,同时也反映出他们对于19世纪早期来华传教士们的中文观及翻译实践的尊重?

具体而言,这种“双重尊重”,其实就体现在“委办本”《圣经》及其参与翻译者们在整个19世纪后半期的依然存在和影响力的延续上。

1890年所成立的“深文理译本”委员会之成员,其中三人来自于当年“委办本”保存委员会,即慕稼谷、艾约瑟和湛约翰(John Chalmers, 1825—1899)。“在委员会中事奉的后两者,实际上都是最强烈地拥护修订‘委办译本’而不是翻译一部新译本的人。”^②

而作为“深文理”译本委员会的主席(湛约翰担任“深文理”翻译委员会的主席,直到逝世),湛约翰对于即将开始的“深文理译本”的《圣经》与“委办译本”之间的关系,有着清楚的判断和观点,“不过大家的共识和在其他场合中宣称的是,在‘委办本’的基础上作出修订或翻译,而这正是我所要承担的工作部分,至少包括了《新约》和《旧约》的大部分。我们无意要对麦都思、施敦力和美魏茶贡献给我们的一切崇高事奉作出任何减损”^③。这是湛约翰在1890年10月30日也就是上海传教士大会确定“深文理翻译委员会”且他当选为委员会主席之后致伦敦传道会的信札。如果考虑到“委办译本”与伦敦传道会以及该差会早期来华传教士之间的密切关联,湛约翰上述言论立场亦就不令人怀疑了。

从这里可以看出,湛约翰对于文言中文译本的“维护”,似乎更多是出于对于早期新教来华传教士像麦都思等人曾经的侍奉贡献的尊重,而不是在晚清汉语中文改良语境中来讨论文言、官话白话之间的选择——当时新教来华传教士是否具有晚清中国语境中的语文改良意识,还是仅仅在传教士语境中讨论《圣经》中译的语文选择问题,并非是可以混淆互换的问题。

湛约翰及早期来华传教士——尤其是伦敦会来华传教士——对于中国经典文献以及知识分子文化,似乎一直保持着一定“好感”乃至“认同”^④。湛约翰曾经在谈到“委办本”时指出,“(委办本)必定仍然是早期新教传教士赢取荣誉胜利的不朽功业,而且它可能比其他任何事物更能博得中国知识分子阶层对基督教的尊敬”^⑤。

而1890年的上海传教士大会,在《圣经》翻译的语文选择立场上,似乎呈现出两种思考维度及语

① [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,第65页。

②③⑤ [德]尤思德:《和合本与中文圣经翻译》,蔡锦图译,香港:国际圣经协会,2002年,第214页;第210页;第210页。

④ 有关湛约翰对于中国古典语言及文学的态度及观点,参阅段怀清《〈中国评论〉时期的湛约翰及其中国文学翻译和研究》(刊《世界汉学》,北京:中国艺术研究院,2006年第4期),以及段怀清《晚清〈圣经·诗篇〉中译的文学化问题初探——以湛约翰〈圣经·诗篇〉中译本为中心》(辑录于《近现当代传媒与港澳台文学经验》,朱寿桐、黎湘潭编,北京:社会科学文献出版社,2012年)。

文价值判断。首先而且最关键的是，传教士内部对于重新组织翻译委员会以及翻译语文的选择之态度，就存在着不小分歧。对此，传教士们明显因为其国别、差会以及来华早晚和宣教区域之差别，而分化成为多个有所差别的阵营。^①湛约翰、“深文理翻译委员会”，显然与伦敦传道会、“委办本”《圣经》以及“委办本保存委员会”有关。这也宣示出传教士内部对于《圣经》译本所使用的汉语中文的语文权力以及话语权的争夺与控制；其次，此次大会就北京官话译本成立的翻译委员会，一方面呼应了北方方言区宣教布道之实际需要，另外亦“无意”顺应了晚清语文改良中的白话语文运动。但就 1890 年代“深文理译本委员会”乃至湛约翰此间的言论看，也并没有表现出对于官话译本强烈的排斥或者对于文言译本在语文层面无条件的维护。换言之，传教士们似乎并没有过深地卷入到中国本土文士围绕着文言、白话所展开的一场语言——文化及语言——政治斗争之中。慕稼谷就曾经指出过，译经者在《圣经》学及汉语中文方面的学识修养存在着“不足”，“虽然很多译经者都是中国语言和文学的专家，却缺乏经文鉴别学的专门知识，而这是判断任何一段经文正确与否所必需的。”^②值得注意的是，传教士们的翻译语文策略，虽然未必是有意配合晚清中国的语文改良运动，但传教士内部围绕着《圣经》中译所实际存在着着的国别政治、差会政治等所发生的分歧辩论，以及最终反映出来的语文观及翻译语文实践，与晚清本土围绕着语文改良所发生的阶层/阶级——政治和语言/文化——政治之间，实际上又存在着某种相似性及同步性。

与湛约翰持相近语文立场的，还有亦曾参与到“委办本”《圣经》翻译、修订工作的艾约瑟。艾约瑟以往曾是“北京官话译本”委员会的成员，不过晚年的艾约瑟似乎已经改变了对官话的看法。在 1877 年上海传教士大会上，他强烈地反对官话，并且提倡使用文言中文^③。如果检索一下 1870 年代一直到 1940 年代《申报》对于艾约瑟的相关报道，就会发现他对官话及文言立场的两次调整或转变并不令人吃惊。艾约瑟的语文观基本上与马礼逊、理雅各相近，对于古典语文，他们有着近乎一致的观点。更引人注目的是，艾约瑟在华半个世纪，在本土文士眼中，其文化身份乃一“西儒”或学者，而且他也多与本土中上阶层的文人雅士往来，在此方面，他与积极推动“官话和合本”《圣经》翻译的富善、狄考文等人明显不同。

“委办本”翻译过程中对于语文的选择——在当时除了方言白话之外，并不存在对于后来地位逐渐升高的北京官话的那种强烈需要，因为当时传教士宣教区域，集中于南方方言区的开埠口岸城市及周边地区。而这些地区，尤其是当时上海、杭州，正是南方文人集中的城市，文言文化或知识分子阶层文化传统比较浓厚，而当时都市新兴读者阶层又尚未形成。这些因素，有形无形之中都影响甚至塑造了“委办本《圣经》”翻译的语文选择。

而 1890 年 10 月上海传教士大会之后所选定的“深文理译本委员会”，其成员最初包括湛约翰、慕稼谷 (G.E. Moule, 1828—1912)、花之安、惠志道 (John Wherry, 1837—1918) 和摩怜 (C.C. Baldwin, 1820—1911) 五人。^④这些人与南方口岸城市的本土文士之间，一直保持着较为稳定持续的关系。而这些本土文士，又往往是一方面接受西学、另一方面亦保持着对于中国传统古典文化的信念和忠诚的“双重经验”者。他们之间的这种跨文化关系甚至友谊，某种程度上也进一步强化了传教士内部一部分人对于“文言”以及“文言文”的维护立场。

① 其实，传教士们在翻译过程中所面临的挑战以及所发生的争论，并非仅止于汉语中文或者中国文化方面，在《圣经》原文本方面，传教士们在《钦定本》《英文修订译本》以及希腊、希伯来原文本之间，亦曾有过讨论争议。

② [德]尤思德：《和合本与中文圣经翻译》，第 211 页。

③ 《教务杂志》，*The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 1877 年，第 220 页。

④ 花之安辞职后，由瑞士巴色会来华传教士韶泼 (Martin Schaub, 1850—1900) 接任，直到 1900 年去世。摩怜去职之后，谢卫楼 (Davello Z. Sheffield, 1841—1913) 接任，并在湛约翰去世之后，成为深文理翻译委员会主席。慕稼谷 1891 年在新成立的三个翻译委员会第一次上海会议上，因为试图说服译经者改变关于基础经文的决定未果而辞任，艾约瑟继任，成为深文理翻译委员会成员。湛约翰、艾约瑟等人，与“委办本”的麦都思、理雅各等重要译员之间，关系尤为密切。

尽管“官话”语文译本的呼声得到了重视和接纳,但第二次上海传教士大会,对于“委办本”依然给予了足够的尊重与肯定也是不争的事实。在会议第九日上午由来自登州(今烟台)的狄考文所作的“文理译本委员会的修订报告”中即表现出这一点。某种意义上,“委办本”的经验或诉求,在“深文理译本”实践过程中得到了尊重及延续,“译者们的目的乃是要写成一册并不拘泥文字的译本。”这里所谓“不拘泥文字”,在实践中表现在两个层面,首先是对于原本在阅读、理解上的不拘泥文字;其次是翻译语言对原文语言的不拘泥文字。正如谢卫楼在1907年第三次上海大会上就“深文理译本”所作的报告中强调的那样,这一译本在翻译目标上,就是对于“极端直译的强烈的反动”。但这里所谓的“反动”,并非意味着时时处处与“直译”相对——在“不拘泥于文字”与“直译”之间,并非是一个毫无交集的完全隔绝地带。具体而言,“深文理译本”委员会其实很“留心谨慎”,以免“坠入与直译相对的错误中”,另外,“译文也竭力避免儒家的名辞,使不致掩饰基督教所有的涵义”,而且对于汉译句式等,也有所规范,“不允许将译文伸长,作为意译”。

也就是说,一方面“深文理译本”翻译委员会对于《圣经》直译的翻译目标或“忠于原文”的原则显然有所质疑和批评,但这种批评又是谨慎的、有所保留的,以与“委办本《圣经》”的翻译实践及其文本形态之间,适当保持立场及观点上的“弹性”。在“浅文理译本”翻译委员会提出的“忠于原文”原则,与“官话译本”翻译委员会所提出的“直译”原则之间,“深文理译本”用这种方式,依然保持了一定的“超然性”。这种超然性,其实不仅与他们所选择的“文言文”这种语文形式有关,也与这种语文所蕴涵的强烈的语文——文化特性及价值属性有关。

三

但是,在19世纪中后期,包括在第二次上海传教士大会上,“委办本”《圣经》的语文策略及翻译实践,并非得到了全盘接受,事实上,从“委办本”《圣经》问世以来,传教士内部对它的质疑及批评就一直存在。这些质疑和批判,在1877、1890年两次上海传教士大会上不过是以另外一种形式表现了出来。这种形式并不是之前的那种直接的质疑与批判,而是提出了在“文言”及“文言文”之外的另外一种语言即“北京官话”,不仅可以用来作为《圣经》中译的一种“新语言”,而且,这种新语言还被想象为一种“共同语言”,即作为《圣经》中译的未来新语言。而且这种新语言,还被一些传教士奉之为将来的一种“国语”。

作为这种语文观念及翻译实践的一种具体体现,就是在第二次上海大会上,“深文理”“浅文理”和“北京官话”三个翻译委员会,共同确立了今后为三种不同语文译本的《圣经》中译实践所共同尊奉的翻译原则。而这种在“深文理”与“官话”译本之间确立的“一致性”,事实上已经超越了“委办本”《圣经》翻译中所积累下来的某些翻译实践经验,或者说是对于“委办本”《圣经》的语文策略的某种形式的否定。在这种否定之中,最为明显的一条,就是认为“委办本”《圣经》所反映出来的“意译”倾向,而这种倾向,在那些质疑反对该译本以及支持并呼吁使用北京官话的一些传教士看来,恰恰是与“委办本”《圣经》的“文言”及“文言文”立场不无关联。某种程度上,“和合本”《圣经》的“北京官话”译本,其实就是对以“委办本”《圣经》为代表的早期来华传教士中文观及其翻译实践的挑战,而不仅仅只是一种翻译语文的另起炉灶。

而这一为“深文理”“浅文理”及“北京官话”译本共同尊奉的翻译原则^①,值得注意的是,其中1—8条原则“类似‘委办本’的业已存在的形式”。而接下来的某些原则,则是为了避免再次出现一部显然不是直译的译本——如‘委办本’那样而“特意”进行的明确规定。尤其是旨在保留隐喻的第9条

^① 见海格斯报告,刊《教务杂志》,1892年,第26页。

原则，亦可以作如是观——“和合本”译经者经常强调隐喻的重要性，但这却并非是“委办本”译经者的看法^①。

而这些在事实上也昭示出，在1890年成立的三个翻译委员会最初所共同确定并一直尊奉的翻译原则之中，已经包含了对于1850年代完成并一度被奉为《圣经》中译本经典的“委办本”所确立的“文言”及“文言文”原则有所保留的延续，但为早期来华传教士曾经尊重并奉行的某些原则，不仅在翻译方法上遭到了19世纪下半期众多传教士的挑战，而且它所确立的语文策略及语言——文化立场，亦开始明显地遭到传教士们的质疑甚至背弃。《圣经》中译的“文言”及“文言文”中心时代，某种意义上在1890年代画上了一个句号，而1919年“官话和合本”《圣经》的最终完成出版，无疑亦宣告了19世纪新教来华传教士系统内部“文言文”时代的落幕。

到底是《圣经》中译影响并推动了晚清本土的语文改良，还是其本身即为晚清语文改良的一部分？又或者传教士们对展开的语文实践，与晚清本土的语文改良全无干系，完全是另外一个系统、语境之中的翻译语文实践？对此，1907年第三次上海传教士大会上，代表“浅文理译本”委员会就该译本工作进展向大会报告的汲约翰(John C. Gibson)，曾提议重新考虑1890年第二次上海传教士大会上作出的分别成立“深文理”“浅文理”两个委员会并推出两种“文理译本”的“合理性”：

自从决议翻译深文理及浅文理两种译本以来，已有许多情形发生。文字的本身已有改变，杂志报章风起云涌，在整个教育界内起了革命，将流行的文体作了极大的改变，而浅文理渐渐成为今日时行的文体。^②

上述阐述中所列举的几种时代因素，确实对晚清语文变迁产生过影响，有些影响甚至是决定性的。值得注意的是，来华传教士们并非只是上述形势改变的旁观者，相反，他们也深深地参与到上述不少变革之中，某些方面甚至还是倡导者与引领者，但同时他们也受到过本土语文环境或语文变化的影响，并积极地呼应了这些变化。只是在此大变局中，他们与“文言”及“文言文”的那种关系，基本上也随着这种时局及语境的改变而改变了。除了他们当中一些日后转型为职业汉学家者外，大多数来华传教士基本上成为了“白话”与“白话文”立场的同情者及这种中文文本的书写者及使用者。

(责任编辑 周 萍)

^① 参阅[美]韩南(PATRICK HANAN):《作为中国文学之〈圣经〉:麦都思、王韬与〈圣经〉委办本》，段怀清译，《浙江大学学报(人文社会科学版)》2010年第2期。

^② 贾立言(A. J. Garnier)、冯雪冰(H. P. Feng):《汉文圣经译本小史》，上海：上海广学会出版，1934年，第49页。