世代

REV. F. W. BALLER. REV. C. GOODRICH, D.D. REV. C. W. MATEER, D.D. REV. SPENCER LEWIS.

李春蕃　鹿依士　王元德　狄考文　張洗心　富善　劉大成　鮑康甯

THE MANDARIN COMPANY OF REVISERS.

你們被點燃
卷曲又卷曲
却無處歸依
穆旦

世代

目录

卷首语 / 许宏

8 1919年前后中国的多重景象：五四运动，和合本圣经，及其它 / 许宏

67 狄考文与新约官话和合本圣经翻译 / 丁祖潘

130 百年之后的致敬 / 张鹤

141 雅歌的翻译：庭院深深深几许？/ 张晓丹

152 《肥皂》的打开和包上：鲁迅慢读 / 书拉密

178 1919年北京：一个瞬间 / 许宏

184 天国是努力进入的？/ 许宏

199 唤醒、启蒙与群众政治：读费约翰《唤醒中国》/ 孙泽汐

205 天安门与新天安堂 / 许宏

封面、封底：官话和合本圣经翻译修订者；被释放北京高等师范学生

封二：《春》部分 / 穆旦；《黑金夜色：正在坠落的烟火》/ 詹姆斯·惠斯勒

封三：《圣经在中国：和合本历史或新教在华传教士的译经高峰》/ 尤思德

封面题字：世代 /（明）王宠、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：世代Kosmos 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅

Nocturne in Black and Gold: The Falling Rocket / James Abbott McNeill Whistler (1834-1903)，
底特律美术馆（Detroit Institute of Arts），https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Whistler-Nocturne_in_black_and_gold.jpg；
《春》部分 / 穆旦（查良铮，1918—1977）。

世代

卷首语

文 / 许宏

关于1919年的中国，最让人熟悉的印象显然不是本期《世代》封面照片记录的情景所能代表。

毕竟，提起1919年的中国，怎能不让人想起“五四运动”。在近百年来中国人的普遍记忆中，1919年与“五四运动”早已成为彼此自然相连的现象。

不过，如此现象尽管听起来耳熟，能详却未必。生活于2019年的中国人，已经少有亲身经历过1919年中国的了。人们对于1919年中国的记忆多是来自于百年来那些流行的记载及评价。如果想对1919年及其前后的中国有较为深入的了解，查找那些相对原始尤其是被埋没的材料兴许会带来助益。

此期《世代》封面所选图片并非拍摄于1919年。〈1〉但是，照片中的人物及其未在其中的同道们翻译并修订的一本书却是在1919年的中国问世。相比同年的“五四运动”，此书的出版远没有在关乎近现代中国的主流叙事中留下显赫位置。然而，这不意味着该书的面世对于1919年及以后的中国人就没有任何意义。

某种程度上，有些中国人正是在对于狭义上“五四运动”（1919年的

“五四事件”）和广义上“五四运动”（1919 年前后的“新文化运动”）以及百年来中国历史进行反思的基础上，才发现那本书与众不同的价值。而反过来，人们也可能透过那本书的启发重新看待“五四运动”及其前后的中国史。

鉴于此，本期《世代》也就没有因为对于那本书的重视而忽视对于“五四运动”的考察。与这期封面相对的封底照片便是“五四运动”时期的重要记录。〈2〉

如果将这封面封底的图景连在一起，两者的差异显而易见。不过，这并非是说封面照片中的人物及其未在其中的同道们与“五四运动”的参与者们没有任何关联。他们之间既不同又微妙的关系是此期《世代》尝试初步梳理 1919 年前后中国历史的一部分。

同时关注两者而非任何单方面，可以帮助我们进一步观看这两方面各自的真实。而在这两者各自那里，又存在内部的异同。这种即使于同一群体中存在的多样状况也是本期发掘那段历史过程中难以回避的现象。

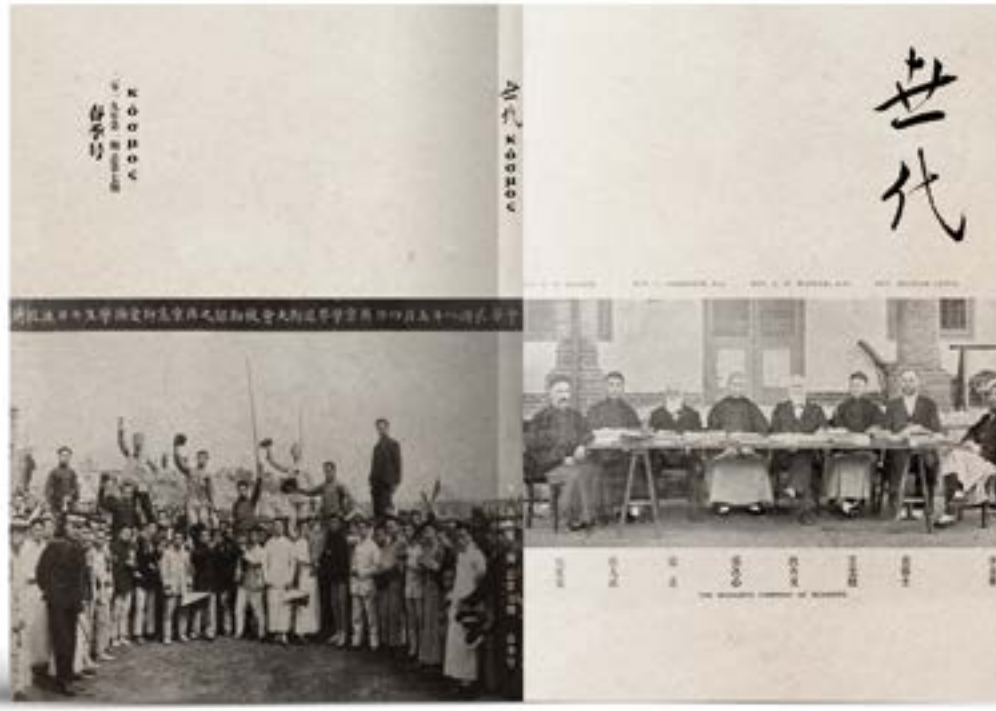
关于 1919 年的中国，此期封面封底及其相关者加在一起恐怕都不能代表那段似乎单一却是多重的历史。长久以来，人们可能早已习惯于用单一的印象去代表甚或代替其实难以被模式化的真实本身。这期《世代》只是在 1919 年发生的两件事及其相关者方面所做的初步探讨。如果可能，更进一步的研究还在未来。

在对此期进行简短介绍的最后，或许有必要提及为何 2019 年《世代》春季号通过互联网的分享是在本年的 4 月 22 日前后。1919 年 4 月 22 日前后，是上面所说那本书的其中一个版本开始印出的时间，另一版本的初步印出则是在同年的 6 月 25 日前后。

这两个版本的首印时间是根据什么历史记载确定的，此时间与“五四事件”发生前后的时间是否纯属巧合，为何本期封面的照片上有中英文的人名标记而此相片的许多流行版本上却没有，还有之前所及和未及方面的诸多细节，都会在此后慢慢道来。◀

〈1〉 关于此照片来源及详细，请见本期“卷首语”之后文章正文和注脚。本期美术编辑：陆军。

〈2〉 此相片出处及详情，也见之后文章正文并注脚。


世代
KODAI
春季号

1919 年前后中国的多重景象：五四运动，和合本圣经，及其它

文 / 许宏

一

当局查封了一家学校，并驱逐了其校长。当局认为，此学校及其校长从事反对当局的活动。

1919 年 6 月 6 日，《纽约时报》（*The New York Times*）刊登了一则有关中国的新闻。

这里的当局，是在 1914 年联合英国战胜德国而占领青岛的日本军队。那所学校，为美国北方长老会开办。

这则于 1919 年 6 月 4 日发自北京的消息篇幅不长，并没有告知此学校及校长的名字，却提供了该事件所在的背景：包括抵制日货在内的反日活动正在那时的中国各地蔓延。报道特别提及，在广州，售卖日货的店铺遭到了攻击。

该短讯接着以当时中国总统的一个举动作为结尾。徐世昌（1855—1939）通过美国圣经会（American Bible Society）向即将在美国召开的传

教士纪念大会发出书面致辞，强调圣经在中国具有的道德价值。

这个结尾看起来与日本查封青岛的美国传教士学校没有直接关系，却折射出那时的中国政府与美国传教士的某种关系，或间接表达了《纽约时报》对于美国在中国传教士学校被日本关闭的某种态度。

作为补充，在此报道的后面，是《纽约时报》转载的美国联合通讯社（*Associated Press*）于 6 月 4 日发自北京的消息。读者可以从中进一步得知，蔓延在当时中国的反日活动是由于北京的学生抗议运动促发的，那时的教育总长及次长都已辞职，新一轮的抗议活动已在北京展开。〈1〉

对于生活在 2019 年的中国人，一百年前的这则《纽约时报》新闻读起来可能是既熟悉又陌生的。其中所说的反日活动，很容易让人想起 1919 年的“五四运动”。然而，青岛的美国传教士学校被日本关闭、中国总统致信美国传教士大会，显然不属于中国人对于 1919 年的惯常印象，这些事件在 2019 年似乎仍然具有某种新闻的意味。

这种既熟悉又陌生的状态，在相当程度上是百年来关于 1919 年中国的流行记载所塑造的。提起 1919 年的中国，“五四运动”早已成为条件反射式的标签。而北京天安门前手举“还我青岛”、“打倒卖国贼”标语的游行学生，以及“火烧赵家楼”的图景，则大约是代表那个标签的首要形象。〈2〉

标签式的形象往往便于记忆，却容易牺牲标签所难以替代的真实本身。关于“五四运动”，无论是狭义上的“五四事件”，还是广义上的“新文化运动”，都有诸多细节需要面对。而至于“五四事件”所在的 1919 年，以及“新文化运动”所处的 1919 年前后，也不是这个事件和运动所能代表的。

二

“还我青岛”这样广为人知的标语，显示出青岛及山东的归属问题在

“五四事件”中的位置。然而，青岛及山东本身在“五四运动”的流行叙事中却缺乏足够的重视。

《纽约时报》在 1919 年 6 月 6 日的报道，留下了这方面的些许线索。如果就此挖掘下去，会发现那间被日本关闭的美国北方长老会学校名为明德学堂（Hugh O’Neill, Jr. Boys’High School，小休・奥尼尔男子中学），其被驱逐的校长是王守清（生卒年不详）。

根据这方面目前看到的中文记录，王守清带领明德学堂师生上街反日游行，被认为是“五四事件”时期青岛唯一的游行，正是此次“从胶州路一直到山东路（中山路）”的抗议活动引发了青岛的日本当局查封明德学堂。

但是在迄今所见的英文记载中，却没有直接涉及游行，而是提及日本当局认为明德学堂窝藏了一名来自北京的间谍，并于 1919 年 4 月 27 日对王守清的住处及办公室进行搜查，还审问了长老会的传教士。

这些记载称，当年 5 月 28 日，日本当局要求明德学堂的所有中美教师出庭，指控王守清撰写并散发抗议巴黎和会有关青岛及山东问题决议的传单。明德学堂即日起遭查封，王守清被处以驱逐出青岛三年的惩罚，其他教师及学生被限定在十日之内遣送回家。

而在整个山东，人们害怕前往青岛，从外地寄到青岛的信件会被打开审查，携带圣经的人会受到威胁；不过，也有学生、商人及其他民众参与到反对巴黎和会决议的活动中。

通过这些英文记载，还可以了解当时山东的日本舆论对待美国及其欧洲盟友的态度。有些报刊文章指出，美国及其欧洲盟国不是通过直接控制的方式占领中国，而是藉着教会、学校、医院，正是美欧传教士煽动了韩国及中国的反日运动，他们以宣传基督教、民族自决、民主、平等为名以图达到统治世界的目的。〈3〉

这些英文记载主要来自美国北方长老会传教士阿瑟・贾德森・布朗

（Arthur Judson Brown, 1856—1963）。布朗发表在 1919 年 9 月《亚洲》（*Asia*）杂志上的文章收集了诸多反映“五四事件”时期包括青岛在内的山东各地状况的文字，透露出美国传教士群体与日本当局之间的紧张关系。

此种关系，就像明德学堂被查封事件本身，都是一般讲述“五四运动”历史时鲜有触及的。对该事件以及此种关系的重视，可以帮助辨别“五四运动”时期影响中国的外国势力之间的异同。鉴于“五四运动”的发生离不开当时中国所处的国内外环境，了解其间各样人群对待中国的不同态度及做法可能有益于认识“五四运动”本身以及现代中国的不同源流。

三

那篇报道青岛明德学堂被日本当局查封的《纽约时报》文章，在显示美国传教士群体与日本当局紧张关系的同时，表现出美国传教士跟中国政府相对亲密的关联。

这就是徐世昌致信美国传教士大会之事。对此，作为简讯的《纽约时报》文稿并没有提供细节。但是，在当年美国圣经会出版的《圣经会纪事》（*Bible Society Record*）杂志 8 月刊上，此事是作为封面故事被报道的，而徐世昌则成为那期的封面人物。

按照《圣经会纪事》刊登的影印件，徐世昌的致信如下（原文为竖排、繁体字，无标点）：

“大总统颁给美国圣经会颂词：耶教圣经上所示之道德教训影响于吾国教会人民实有无量之美利，且能促进一般国民之程度，予深望此后圣经之功效偏及于世界较前益盛。”

在题为“我们的大姊妹共和国—中国”（*Our Big Sister Republic-China*）的卷首文章中，《圣经会纪事》给出了徐世昌致信的背景。

c. 8080

文章将中国与美国相提并论，后者是“历史所知最强大、进步和繁荣的共和国”，前者则是面积最大、人口最多的“年轻共和国”。文章指出，《圣经会纪事》在这一期专门关注中国，并不在于中国的巨大，而在于这个比美国更大的共和国在当下对于圣经有着特别的开放姿态和需求。

徐世昌的致辞被认为是这方面的例证之一。文章引用美国圣经会中国区干事海格思（John R. Hykes，1852—1921）的话，指出这位中国总统在忙于面对中国的政治难题时专门就圣经对于中国人的重要价值发出致辞，是意义重大之事。

《圣经会纪事》的文章不仅提供了徐世昌致辞的英语译文，还说明封面照片是徐世昌随致辞一起发来的，上面左侧的汉字是徐世昌的签名，右侧是“美国圣经会”的中文。

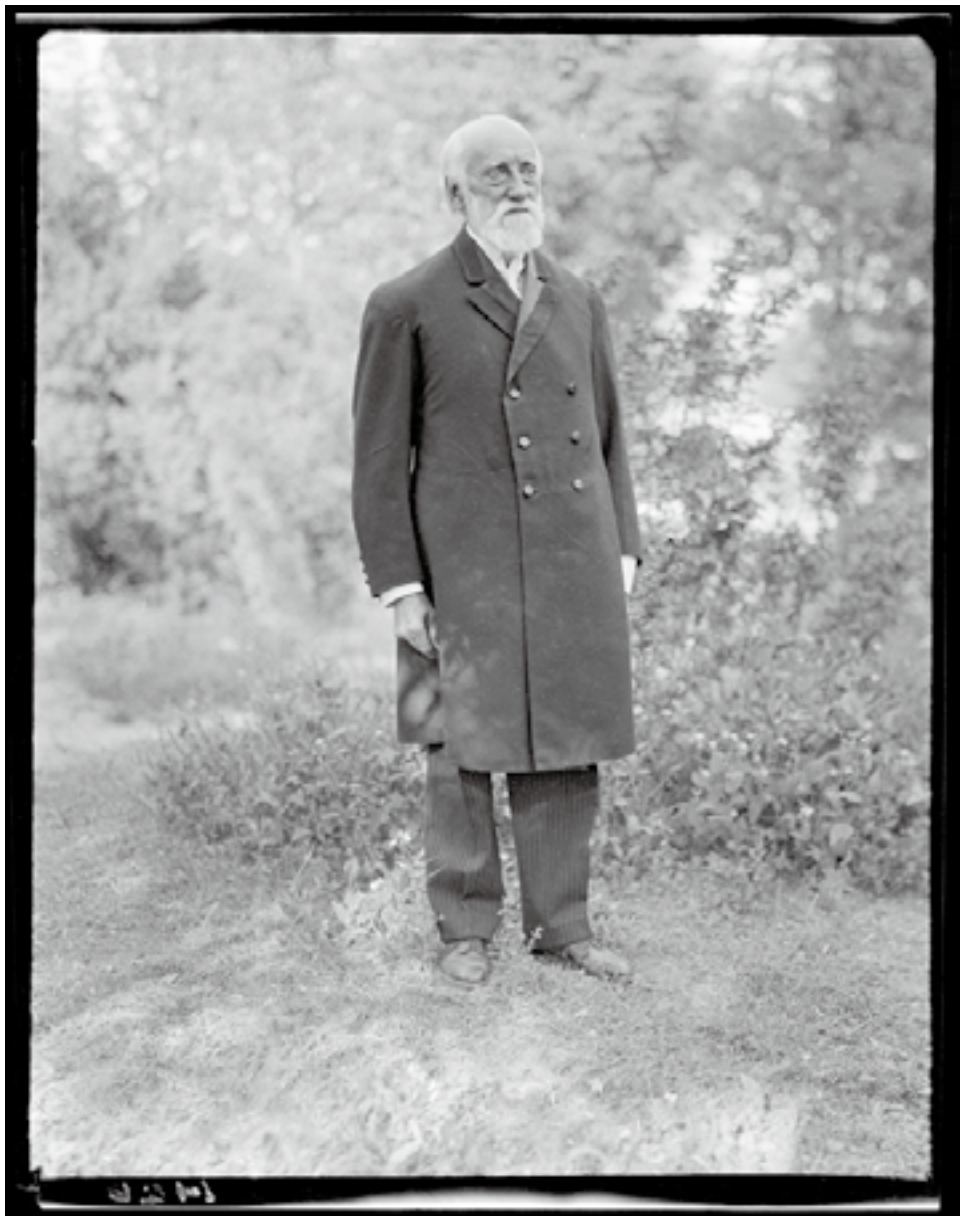
文章接下来告知读者，其他几位中国人的致信同样值得关注。致信者包括：伍廷芳（1842—1922），时任中华民国广州军政府外交总长，前北京政府外交总长及代理国务总理；朱友渔（1885—1986），时任上海圣约翰大学（St. John’s University）教授；温世珍（1877—1951），时任江苏督军外交参事。

根据《圣经会纪事》的介绍，这些来自中国的书面致辞在 1919 年 6 月 29 日的美以美会差会（American Methodist Episcopal Mission）百年纪念的圣经日活动中被宣读。

其中，朱友渔在用英文撰写的致辞里提及新近出版的国语（national language）圣经译本将会对中国人产生莫大影响。这提供了《圣经会纪事》1919 年 8 月刊为何以中国作为主题的具体背景。

而同一期的另一篇文章，则专门谈论了朱友渔所说的“国语圣经译本”出版。作者是富善（Chauncey Goodrich，1836—1925）。在题为“和合本官话圣经”（*The Union Mandarin Bible*）的文章中，这位美国公理会传教士

日军登陆山东，1914 年。
© Bettmann / Contributor; Universal History Archive/UIG via Getty Images, British Library, https://www.bl.uk/collection-items/photographs-taken-during-the-siege-of-tsingtao-1914.



富善，1917-1919 年，北京。
Sidney D. Gamble Photographs, David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library, Duke University, https://library.duke.edu/digitalcollections/gamble_253-1428/.

简述了他参与翻译并修订这个版本圣经的过程。

按照富善的记述，从 1890 年传教士大会于上海决定组建翻译委员会，到 1919 年官话和合本圣经出版，他是委员会中唯一从始至终参与翻译并且还留在这世界的。〈4〉

四

从《纽约时报》的简讯，到《亚洲》、《圣经会纪事》较为详细的记载，生活在 1919 年或以后的人得以了解到发生在 1919 年的中国及世界其它地方的事情。

这些事情，并非像天安门前的学生游行那样成为很多人印象中 1919 年的标签，却与“五四运动”并非完全无关。正是由于这些事情不是那么出名，恰恰可能帮助人们从陌生的角度去认识那些似乎早已过于熟悉的所谓世界大事。

如果进一步查询青岛明德学堂被查封一事，校长王守清的教育背景是值得注意的线索。这关系到“五四运动”的参与者或相关者们是在何种环境下成长的问题。

依据已知的文献记录，王守清，“字静安”，“胶州即墨县科埠人”，曾与兄弟王守福、王守栋、王守逊就读于登州文会馆（Tengchow College）。在被驱逐出青岛后，王守清成为烟台成美小学校长。此小学后来改名为信义小学。〈5〉

无论是登州文会馆、明德学堂，还是成美小学，都是美国北方长老会传教士所建。其中，登州文会馆被认为是中国第一所现代大学，其创建者正是官话和合本圣经翻译委员会首任主席（也称委员长）狄考文（1836—1908）及其妻子狄邦就烈（Julia Brown Mateer，1838—1898）。〈6〉

登州文会馆原先是狄考文夫妇于 1864 年在登州（今蓬莱）创办的男生寄宿学校“蒙养学堂”，后在 1882 年升级为学院。成美小学的前身是会文书院及更早的文先书院、会英女子书院，创立者为狄考文的同事郭显德（Hunter Corbett，1835—1920）。〈7〉

不仅王守清的教育背景深受西方传教士影响。在“五四运动”的中心北京，许多参与者就读或任教的学校也有着传教士的印记。

在通常的叙事中，北京大学无疑是“五四运动”期间最著名的教育机构。其最初成立于 1898 年，当时名为京师大学堂，首任校长是美国北方长老会传教士丁韪良（William Alexander Parsons Martin，1827—1916）。〈8〉而根据狄考文的记述，京师大学堂最初的西学中国教师大多是登州文会馆的毕业生。〈9〉

北京大学的英文名字是“Peking University”。然而，却有比北大更早使用这个英文名称的学校：汇文大学。在 1919 年 5 月 4 日的游行中，最早到达天安门前广场的学生当中就有来自汇文大学的。

此学校由美以美会筹建于 1888 年，早期中文名字是京都汇文书院，其部分教师也来自登州文会馆。汇文大学之后成为不同传教士差会组建的燕京大学的一部分。早期的燕京大学仍然使用“Peking University”为其英文名。而如今北京大学所在位置正是 1920 年代兴建的燕京大学新校园。

富善曾受邀在汇文开设讲座，并于 1917 年被汇文授予名誉文学博士学位。同年在汇文还有被授予名誉法学博士的：时任美国驻华公使的芮恩施（Paul Samuel Reinsch，1869—1923）和时任中国参议院副议长的王正廷（1882—1961）。

王正廷出生于基督徒家庭，他的父亲王际唐（1842—1909）是英国圣公会在宁波最早按立的华人牧师之一。他曾就读于美国公理会传教士丁家立（Charles Daniel Tenney，1857—1930）任首任校长的北洋大学堂。丁家

778 WHO'S WHO IN CHINA

Dr. C. T. Wang
王正廷字儒堂
(Wang Cheng-t'ing)

Dr. C. T. Wang was born at Ningpo, Chekiang province, in 1882. After having acquired the rudiments of education in his native province, he went to North China. He studied in the Pei-yang University, Tientsin, from 1895 to 1900. He taught at the Tientsin Anglo-Chinese College, Tientsin, and the Hunan Provincial High School, Changsha, during 1900-1903. Then he went to Japan to study. During his four years stay in that country he was also Secretary of the Y. M. C. A. in Tokyo. In July 1907 he went to America with private support. He studied Liberal Arts at the University of Michigan, 1907-8, at Yale University, 1908-11. He obtained the degree of B. A. in 1911; elected to Phi Beta Kappa, June 1910. Dr.

《中国名人录》王正廷小传首页，1925年。
M. C. Powell, *Who's Who in China* (Shanghai: The China Weekly Review, 1925), 778.

立做过李鸿章（1823—1901）子女的家庭教师。

1919 年，王正廷成为来自广州军政府并出席巴黎和会的中国代表之一。他与其他几位代表拒绝在将德国的山东权益转让给日本的和约上签字。〈10〉

总体而言，“五四运动”的参与者或相关者们正是在美欧传教士建立具有现代西方意义的中国教育体系的背景之下成长起来的。

在传统中国的科举制度被终止的 1905 年以前，这个教育体系给那几十年的少数中国人提供了大一统之外的学习空间，进而对中国人模仿建立现代形态的学校及废除科举制度起到了促进作用。〈11〉

五

这个教育体系不只是学校。传教士们创办的报刊以社会教育的方式影响着清代末叶和民国初期的中国知识界。此种作用在当时中国人自己所做的媒体那里显而易见。

某种程度上，1919 年前后发生在中国的变革运动是 1895 年前后更早一场变法运动的继续。康有为（1858—1927）于 1895 年创立的《万国公报》是那场运动的重要刊物。

《万国公报》并非康有为独创，而是借用了林乐知（Young John Allen，1836—1907）于 1874 年改名的杂志，之前的名字是《教会新报》（*Church News*），由这位美国监理会传教士创刊于 1868 年的上海。

1889 年，《万国公报》（*Review of the Times*）归于广学会（Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese，在中国人中传播基督教及一般知识的学会）名下。

广学会为苏格兰长老会传教士韦廉臣（Alexander Williamson，1829—1890）建立于 1887 年上海的出版机构。1891 年，威尔士浸信会传教士李

提摩太（Timothy Richard，1845—1919）接替离世的韦廉臣，成为广学会总干事。

在 1916 年出版的回忆录中，李提摩太专门提及康有为借用《万国公报》之名一事。以李提摩太的解释，康有为之所以如此行，乃在于这有利于康有为支持的变法思想在政府上层中流传。李提摩太认为，康有为及其同道们深知传教士的《万国公报》已经在清廷中传阅多年而且并未遭到禁止。

不过，康有为的《万国公报》并不是仅仅在名称上与林乐知的《万国公报》相同。李提摩太指出，前者在内容上主要是转载了后者，不同的只是在于后者为在上海的金属活字印刷而成，而前者是官方《京报》使用的木活字印刷。

为了有所区别，在李提摩太的建议下，康有为的《万国公报》改为《中外纪闻》。在李提摩太看来，康有为的《万国公报》及《中外纪闻》是他所知的中国历史上第一份由中国人自己所办的独立于政府之外的报刊。当然，李提摩太也承认，这其实得到了部分官员的暗中支持。

而从康有为本人的言辞中，也可以清晰看出传教士的《万国公报》及广学会对他投身于变法的影响。他曾经在接受香港英文报纸《德臣西报》（*China Mail*，中国邮报）采访时强调，主要是李提摩太和林乐知的文字让他转向变法，并帮助他了解变法。另外，康有为的学生梁启超（1873—1929）则担任过李提摩太的中文秘书。〈12〉

到了 1919 年前后的“新文化运动”，类似的情形依然存在。1915 年，陈独秀（1879—1942）在上海创办《青年杂志》，次年改名为后来广为人知的《新青年》。这次名称的更改同样涉及与早先已有刊物的重名问题，也同样跟传教士相关。

根据出版家汪原放（1897—1980）转述其叔父、陈独秀的朋友汪孟邹（1878—1953）的记载，是上海的基督教青年会（Young Men’s Christian

Association）致信出版《青年杂志》的群益书社，指出这与青年会的刊物《上海青年》“名字雷同”，建议更名。1916 年 3 月 3 日，群益书社的陈子寿（生卒年不详）向陈独秀提议，将《青年杂志》改为《新青年》。

在陈独秀创立《青年杂志》之时，基督教青年会在中国不仅已经有《上海青年》（最初为 1903 年问世的《上海青年会报》，1911 年改为《上海青年》），还有其它带有“青年”名称的报刊，比如该组织全中国范围的杂志《青年》（前身为 1897 年开办的《学塾月报》，1906 年改作《青年》）。

《青年杂志》明显受到基督教青年会所办“青年”系列刊物影响的例证不仅在于时间的早晚，也与“青年”一词本身的使用有关。

具有现代意义的“青年”基本是从传教士尤其基督教青年会在清末民初中国的普遍使用开始的。在传统汉语中，现代意义的“青年”常以“少年”表达。而在现代汉语中，“少年”主要指代比“青年”更年轻但比“童年”较年长的岁数或此年龄段的人。

在收到上海基督教青年会的投诉后，群益书社的陈子寿和陈独秀本人虽然将《青年杂志》改为《新青年》，却仍然保留了“青年”这个关键词。这显示出他们对于“青年”的看重。如此的坚持，正反映了“青年”这个新兴的词语对于如陈独秀这样致力于革新中国之人的吸引力。〈13〉

仅仅在十几年前的 1900 年，流亡日本的梁启超在他与同道创办的《清议报》（*The China Discussion*）上发表“少年中国说”。

虽然此篇流传甚广的文章是在谈论维新中国，作者却还是以传统汉语的“少年”来表达他心目里的中国。他并且以“少年意大利”翻译他所效法的朱塞佩・马志尼（Giuseppe Mazzini，1805—1872，梁启超文中为“玛志尼”）于 1831 年流亡法国时发起的“青年意大利”（Giovine Italia）运动。

从“少年中国”到“新青年”，似乎只是语言表达上的变化，却表现出 1919 年前后的变革运动与 1895 年前后的变法运动之间的异同。经过 1900

《青年杂志》第一卷第一号封面，1915 年。
“《新青年》杂志创刊 100 周年 | La Jeunesse 100 Anniversary”，2015 年 09 月 15 日，
http://www.ad518.com/article/id-7469。

年前后中国各地新学兴起、1905 年废除科举以及 1912 年民国建立，全盘革新式的观念和做法已经在很大程度上取代了在既有体系内的更新。〈14〉

六

与此同时，西方传教士在中国的位置也发生了变化。西方传教士建立的包括学校、报刊在内的现代教育体系为 1895 年前后及 1919 年前后的变革运动提供了重要帮助。但是“五四运动”的参与者或相关者们已经不再像“维新变法”的参与者或相关者们那样直接依靠西方传教士们的资源。〈15〉

如前所述，王正廷曾就读的北洋大学堂首任校长是美国传教士丁家立。然而，北洋大学堂本身是清政府所建。京师大学堂的首任校长为美国传教士丁韪良，初期的中国教师不少来自美国传教士狄考文、狄邦就烈夫妇开创的登州文会馆。但是，京师大学堂本身也是清政府所办。

不仅如此。尽管都担任过校长，“五四运动”时期北京大学的蔡元培（1868—1940）与京师大学堂初创时期的丁韪良在思想上差异很大。

蔡元培于 1917 年 4 月 8 日发表的“以美育代宗教说”演讲是此方面的著名例证。此演说词最初刊登于当年 8 月 1 日的《新青年》第 3 卷第 6 号上。这种观念与蔡元培的教育背景有关。他既在早年经历过科举之下的传统中国教育，又于近中年时自费游学德国。

他虽然在赴德前于青岛向传教士学习德语，却对传教士开办的学校并无多少好感。这在蔡元培于 1922 年 4 月 9 日北京非宗教大同盟讲演大会上的发言中表现得很清楚：

“我所尤反对的，是那些教会的学校同青年会，用种种暗示，来诱惑未成年的学生，去信仰他们的基督教……以传教为业的人，不必参与教育事业。我的意思，是绝对的不愿以宗教参入教育的。”

但是，蔡元培没有完全否定传教士及教会学校在中国历史上的价值。1924 年 4 月 10 日，他在伦敦中国学会（*China Society*）所做讲演中指出，天主教传教士带来了他们所知的西方自然科学，教会学校帮助中国人学习外语及科学的基本知识，他“对这些学校深致敬佩”。

然而除此之外，蔡元培认为，教会学校本身明显存在固有的缺点，诸如“轻视中国的历史、文学和其他一些学科”，“宣传某种宗教教义”，“从而与中国的教育传统相抵触”。

蔡元培以赞许的态度评价说，民国建立之前的晚清政府已经致力于以同等或更高水准的教育机构替代教会学校。自从 1902 年清政府颁布为新式学校提供设备支持的章程之后，入读教会学校的人数相应下降，到了 1910 年，14 所英美传教士建立的大学在校生总数只有 1000 多人，而仅仅京师大学堂当时就有 2300 多名学生。

相对于他印象中的教会学校，蔡元培心仪的是当时已经在德国兴起的现代研究型大学。早在到达德国之前，曾经访问过日本的蔡元培就表达了对于德国教育体系的向往。

1906 年冬，他在致清政府学部的申请中解释了选择游学德国的原由。在蔡元培看来，当时清政府的新式教育主要在模仿日本，然而日本则是仿效德国。蔡元培在柏林学习德语一年后，首先报名的是柏林大学。但是由于这位前清进士没有中学毕业证，未能入学，只好转到莱比锡大学。〈16〉

虽然蔡元培没能就读柏林大学，但是那时的莱比锡大学已经在朝着威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt，1767—1835）创立柏林大学的方向。

这个方向不仅受科学革命和启蒙运动影响，强调运用或借鉴自然科学的方式研究或探索世界，而且由国家支持，以此弱化或摆脱教会权力的控制。

从现代的角度而言，蔡元培倾向于的德国现代研究型大学显然比美英传教士在 19 世纪末 20 世纪初中国建立的具有现代形态的教会大学更加现代。

蔡元培，约 1910-1915 年。
George Grantham Bain Collection, Library of Congress,
http://www.loc.gov/pictures/item/2014692182/.

实际上，德国现代研究型大学所吸引的不止是如蔡元培这样致力于革新中国的中国人。在蔡元培游学德国以前，德国现代研究型大学已经成为美国高等教育界学习的榜样。

1876 年建立的约翰斯·霍普金斯大学（Johns Hopkins University），通常被认为是美国第一所现代研究型大学。其最初的教师当中，大部分都曾在德国学习过。〈17〉

不过，需要指出的是，约翰斯·霍普金斯大学以及一些转变为现代研究型大学的美国学校，比如哈佛、耶鲁、普林斯顿，并非由国家支持，而是私立教育机构。

然而，在国立、公立、私立的差别之外，德国现代研究型大学模式于西方尤其是美国的传播比教会学校在更大程度上塑造了现代世界的高等教育。在 1919 年前后的中国，不仅如北大这样的国立大学受此模式影响，教会学校也在此模式的挑战下经历变动。

七

一个显著的变动，就发生在“五四事件”爆发以及和合本圣经问世的 1919 年。这个变动，如美国北方长老会学校被日本当局查封，也发生在那一年的山东。

那年夏天，齐鲁大学（Cheeloo University）校董会要求其校长、文理学院院长、神学院代理院长辞职。这个学校领导层危机，是齐鲁大学内部不同派别的矛盾所致。

齐鲁大学的前身是美国北方长老会与英国浸信会于 1902 年组建的山东新教大学（Shantung Protestant University），包括：位于潍县的文理学院——广文学堂（Shantung Union College，山东共合学院）、青州的神学

院——神道学堂（Theological College）、济南的医学院——医道学堂（Union Medical College，共合医学院）。

1917 年，以上三所学院又在济南合并，成为齐鲁大学。其中，广文学堂是由英国浸信会的青州广德书院与美国北方长老会的登州文会馆组合而成。

正是在此合并的过程中，美国北方长老会与英国浸信会的不同观念及做法导致有人从学校出走。在 1919 年的领导层危机前，刚刚在 1916 年被选任为齐鲁副校长的路思义（Henry Winters Luce，1868—1941）就于 1917 年离职。

路思义是美北长老会传教士。他与任校长的英国浸信会传教士卜道成（Joseph Percy Bruce，1861—1934）在学校管理上意见不合。1918 年底，路思义受司徒雷登（John Leighton Stuart，1876—1962）之邀帮助组建燕京大学。路思义的儿子亨利·鲁滨逊·鲁斯（Henry Robinson Luce，1898—1967）出生于登州，后来在 1923 年创办《时代》（*Time*）杂志。

而在 1919 年的危机中，被要求辞职的神学院代理院长是美北长老会传教士赫士（Watson McMillan Hayes，1857—1944）。赫士及其妻子于 1882 年来到登州，那时正是登州文会馆成为学院之时。狄考文就任官话和合本圣经翻译委员会主席后，他的登州文会馆院长之职由赫士接替。

赫士又接受时任山东巡抚的袁世凯（1859—1916）邀请，于 1901 年在济南创办山东大学堂。但是因学校敬拜孔子（约前 551—前 479）之事，赫士便与多名中国基督徒教师离开学堂。

1919 年，卜道成、赫士、文理学院院长德位思（L. J. Davies，生卒年不详）被要求辞职，主要是齐鲁校董会认为这三位引起的冲突已经危及了学校本身的存在，而他们的离开则有益于他们各自在别处服侍上帝之国。

具体到赫士，他与神学院 18 名中国长老会学生从齐鲁离开，涉及英国

浸信会试图控制学校的管理权并排挤中国人发言权的问题，以及学校内部在神学问题上的纷争。在赫士及山东的中国长老会看来，学校在神学上已经给学生带来削弱圣经权威的教导。

赫士及中国长老会学生离开齐鲁后，山东的中国长老会与支持赫士的西方传教士在 1919 年 12 月的潍县开会，决定成立以赫士为院长的山东神学院，即后来的华北神学院。〈18〉

1919 年齐鲁大学的分裂及华北神学院的建立，有些类似 1929 年普林斯顿神学院的分裂及威斯敏斯特神学院的建立。〈19〉

这其中的原因尽管是多方面的，而且前后两个现象也不尽相同，但是一个显著的共通因素在于：19 世纪末 20 世纪初，教会学院及神学院都受到了现代研究型大学模式的挑战。

在此挑战面前，不少原先在单一宗派之下的学校与其他宗派的学校联合，或者不再严格地坚持宗派原则，从而可能吸纳不同背景的教师及学生。

这使得各种意义上的资源可能得到整合，学校的影响力也就可能不再局限于某个宗派之内。然而，倾向于传统信仰、单一宗派、小规模学校的人却可能与支持此整合的人产生冲突。不过，分歧也存在于支持整合资源的人当中，比如路思义与卜道成之间。

八

在 1919 年前后的中国，这种整合及其引发的矛盾将教会学校分为至少两个不同的派别。一个是如齐鲁、燕京那样，与美国在 19 世纪末叶前后兴起的现代研究型大学接近。另一个是如华北神学院那样，与 19 世纪末叶之前的美国教会学校接近。

相比之下，整合显然是更大的趋势。即使华北神学院也并非完全排斥

整合。这所学校于 1922 年从山东中东部的潍县前往南部的滕县，一个重要原因在于那里距离参与合办学校的美国南方长老会中国江北教区较近。〈20〉

实际上，“union”这个词，及其各样的中文表达，“共合”、“协和”、“和合”，常常出现在 19 世纪末 20 世纪初中国的传教士世界，正体现出明显的整合趋势。

注意到这个词，便会发现在 1919 年前后的中国，带有“union”字样的新组建学校不止齐鲁大学（中文正式全称是山东基督教共合大学，Shantung Christian Union University）。

1919 年 10 月，正在新建设的北京协和医学院（Peking Union Medical College）开学，第一届有 32 名医学预科生，7 名医学本科生，22 名研究生和实习医生，以及 40 名教师。

这所学校的前身是创办于 1906 年的协和医学院，由诸如伦敦传道会、美以美会、美北长老会在内的英美 6 家传教士差会组建。

1915 年，洛克菲勒基金会（Rockefeller Foundation）买下这所学校，成立由该基金会及 6 家差会代表组成的中国医学董事会。此董事会副主席，是前面提及记述“五四事件”时期山东状况的美北长老会传教士布朗。

参与筹建北京协和医学院的，则有约翰斯·霍普金斯大学医学院及公共卫生学院的首任院长——威廉·亨利·韦尔奇（William Henry Welch，1850—1934）。

历史上，韦尔奇被称为“美国医学界的院长”（dean of American medicine）。他曾经在包括莱比锡大学在内的德国学校深造。他为美国医学教育从技术培训提升为包括临床、实验及人文学科在内的科学研究做过重要贡献。

在北京协和医学院以外，洛克菲勒基金会中国医学董事会还为诸如齐鲁大学、上海圣约翰大学、福建协和大学（Fukien Christian University）、

正在新建的北京协和医学院，1915-1919 年。
© China Medical Board, Rockefeller Archive Center,
https://centennial.chinamedicalboard.org/photo-gallery/construction-peking-union-medical-college.

湘雅医学院（Hunan-Yale Medical College）提供资助。〈21〉

其中，福建协和大学由美以美会、美国公理会、北美归正会、英国圣公会联合创办，于 1916 年福州招收第一届学生。

1919 年，该校第一届学生林景润（1898—1947）留学美国，先后就读于欧柏林学院（Oberlin College）、哈佛大学、哥伦比亚大学、德鲁大学（Drew University）。林景润回国后，于其母校讲授政治学及经济学。1927 年，他成为福建协和大学校长，也是最早的中国教会大学华人校长之一。

教会大学在那时中国面对的不只是现代研究型大学模式带来的挑战，还有“五四运动”及更长远中国近现代历史上中国人与西方传教士之间的矛盾。

作为中国人的林景润于 1927 年就任福建协和大学校长，并非当时中国

教会大学的个例，而是一个普遍现象的开始。这与 1927 年前后中国的“收回教育权运动”有着密切关系。

1927 年成立的南京政府，以及同年的北京政府，基于 1926 年广州国民政府对于私立学校的规程，颁布了比 1925 年北京政府规章更为严格的条例。

按照新规，作为私立教育组织的教会学校，其校长必须是中国人，校董会半数以上须为中国人，取消宗教课为必修及敬拜为必须的规定，不得以宗教为办学宗旨，须向政府教育部门注册。〈22〉

政府的法令只是“收回教育权运动”的一部分。伴随着国民革命军进行的北伐战争，中国各地发生不少反对西方传教士的抗议及暴力活动。到 1927 年 7 月，原先在华的大致 8000 名外国传教士当中有 5000 人左右被迫离开中国。不过，后来的时局有所转变，不少传教士又于 1928 年返回中国。〈23〉

如果考虑到即使如齐鲁大学内部都存在中国基督徒与部分西方传教士于话语权上的矛盾，中国人与在华西方传教士的紧张关系也就不难理解，这是考察近现代中国史难以回避的现象。

然而，如此的矛盾或冲突并不是所有中国人与所有西方传教士之间关系的全部写照。西方传教士在华的历史中，不乏他们与中国人之间的合作。在他们与中国人所作的整合工作中，不仅有大学，也有出版。1919 年面世的和合本圣经即是这方面的重要事例，当然两者之间的关系绝非完美。

九

如前所述，美国公理会传教士富善在 1919 年 8 月《圣经会纪事》上的文章追忆了他参与翻译并修订官话和合本圣经的过程。

他尤其提及从 1890 年成立翻译委员会到 1919 年出版和合本之间的工

作方式。富善指出，译者是从中国各地遴选出来，为的是让不同地域的官话反映在译稿当中。来自一个地方的一位西方传教士与当地的一位中国人，组成搭档。他举例说，有的搭档来自北京，有的来自贵州，有的来自南京附近。

根据富善的记载，几组搭档从各地聚在一起开会时，一般每天都会花费一个上午时间，先初步确定三到四节经文的翻译，然后又会经历两次修订，直到进一步定稿。

富善在这篇短文中没有说到翻译委员会及翻译小组成员的具体姓名及背景。他将配搭的两人分别称为“translator”（译者）和“pundit”（这里的意思是官话“专家、顾问”）。前者是西方传教士，后者是中国人。〈24〉

关于西方传教士与中国人的关系，短期参与过官话和合本圣经翻译及修订的美国南方长老会传教士赛兆祥（Absalom Sydenstricker，1852—1931）曾撰文指出他所见中国人在此过程中所处的位置。在他的描述中，中国人很大程度上只是传教士的仆人及抄写员，传教士则是中国人的雇主，中国人不敢对传教士的“外国中文”（foreign Chinese）表示异议。〈25〉

但是，在富善的记载中，中国人的位置却举足轻重。富善尤其提及邹立文、王元德、张洗心。他说前两位是“异常优秀的教师”（exceptionally fine teachers）或“学者”（scholar），称张洗心为“我自己过世的老师”（my own lamented teacher）。

这三人中，邹立文、王元德曾就读于登州文会馆，他们先后担任狄考文的官话顾问。邹立文原本是牧师，但为了专心译经，就离开了他牧养的教区。在寻找更为符合原文的官话表达上，邹立文常常日以继夜地做修订工作。在新约圣经部分的最后审稿前，他和张洗心于本该休息的时候细致查看译稿。相对而言，王元德在纠正译文句子的结构上贡献颇多。〈26〉

王元德不仅参与了官话和合本圣经的翻译和修订，还在后来的 1933 年出版了他自己翻译的《新约全书》。在此译本的序言中，王元德提供了迄今

少有的从中国人角度回顾参与官话和合本圣经翻译及修订的过程，特别是他参加译者聚会时的经历，他对于聚会及译本的评价：

“余自束发受书，即笃信基督教旨……尤嗜新旧两约……迨升入文会馆（即今齐鲁大学原校），尤悉心研求，奉为圭臬。大学毕业后，受知于校长狄考文博士。命助译圣经，余亦欣然从之……每逢夏季，各持译稿，集烟台东山安歇楼；会萃一室，各抒所见，互资考证。时而和乐可亲；时而争执纷纭;时而拍案大叫，负气四散;少焉，含笑以归，从头商量。每定一稿，恒滔滔雄辩，数日不决。终以西教士为主体。但求原文之苟同，难计文字之工拙。如此者，历五年之久，余未尝一日或离也。书既成，印行海内（即今之官话和合本），毁誉参半，余实未慊于心焉……”〈27〉

这里所说的“东山安歇楼”，是中国内地会（China Inland Mission）创立者、英国传教士戴德生（James Hudson Taylor，1832—1905）及同工于1879 年芝罘发起建造的疗养院，其位置大约在如今烟台的中国人民解放军海军航空大学校园内。〈28〉

目前或许流传最广的一幅有关官话和合本圣经译者的照片，可能就是在东山安歇楼外拍摄的。从中，可以看到这些译者的样子。根据刊登这张相片的 1906 年《中国与福音：中国内地会图片报》（*China and the Gospel: An Illustrated Report of the China Inland Mission*），这里记录的也许是 1906 年的场景。1906 年，正是官话和合本新约圣经翻译及修订完成的那年。

但是，《中国与福音》没有提供照片里中国参与者的姓名。不注出中国参与者的姓名或仅标出姓氏，是那时以及更早西方传教士媒体的常见做法。在《中国与福音》的图片说明中，照片里的中国人被称为“修订者”（Revisers）的“中国助手”（Chinese assistant）。有些历史研究者认为，这种现象体现出西方传教士媒体在相当程度上对于中国同事的轻视。〈29〉

在此方面，1906 年的《教务杂志》（*The Chinese Recorder*，中国纪事）

东山安歇楼（约为照片中间偏右下山坡上独栋建筑）和近旁芝罘学校，约 1901 年；
© 2008 Queen’s University Belfast, Carrall Family, Historical Photographs of China, University of Bristol, https://www.hpcbristol.net/visual/ca01-125.

BIBLE REVISERS AT WORK.

The names of the Revisers, each with his Chinese assistant on his left, are: Rev. F. W. Baller, C.I.M.; Rev. C. Goodrich, D.D., of the A.B.C.F.M.; Rev. C. W. Mateer, D.D., of the Amer. Presb. Mis.; Rev. Spencer Lewis, of the Amer. Meth. Epis. Mis. The Rev. George Owen, who is one of this Committee, is in England with an excellent Peking scholar (Mr. Cheng). His results have been forwarded to the Committee by post. This Committee are revising the Mandarin version, and for four and a half months, from May 30 to October 12, they met six days a week without a single interruption, frequently having two sessions a day.

官话和合本圣经翻译修订者工作照（Bible Revisers at Work），约 1906 年。
China and the Gospel: An Illustrated Report of the China Inland Mission (London: China Inland Mission, 1906), 46-47.

官话和合本圣经翻译修订者团队（The Mandarin Company of Revisers），约 1906 年。此为本期《世代》封面图片。
The Chinese Recorder and Missionary Journal, Vol. XXXVII, No. 7 (Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, July, 1906), 354-355.

是例外。在其刊登的同张照片上下，标明着传教士的英中文姓名及称谓（大写）、中国参与者的中文姓名（繁体）。〈30〉

上一行是：

REV. F. W. BALLER. REV. C. GOODRICH, D. D. REV. C. W. MATEER, D. D. REV. SPENCER LEWIS.

下一行为：

包康宁 刘大成 富善 张洗心 狄考文 王元德 鹿依士 李春蕃

其中，“REV.”是牧师（Reverend）简写，“D. D.”为神学博士（Doctor of Divinity）简称。

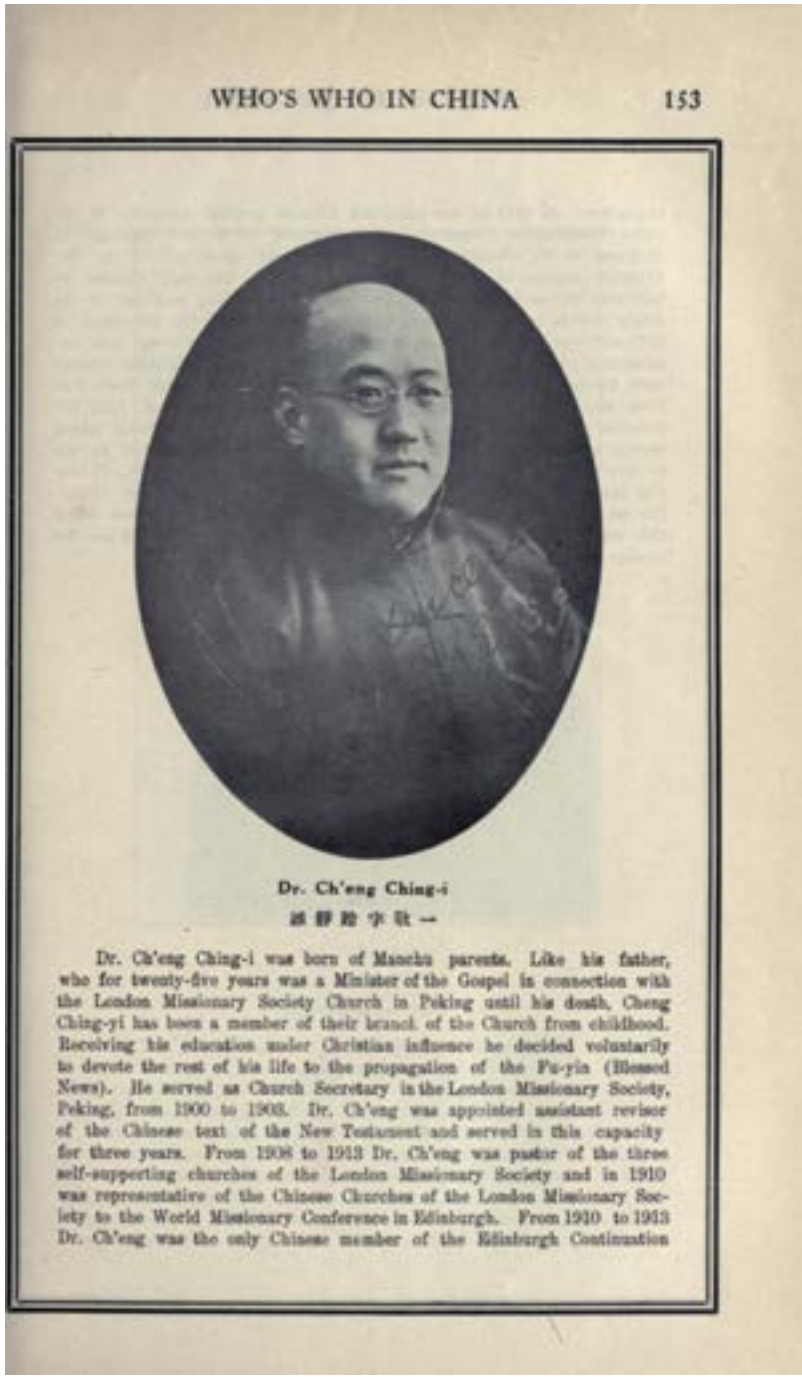
在拍摄这张照片时，邹立文已经去世，接替他的是王元德，而张洗心还在世。对于其他两位中国人，西方传教士的记载似乎也不多见。

不过，中国内地会刊物《亿万华民》（*China's Millions*）在 1919 年 5 月号上报道了刘大成于 1918 年病逝的消息（其拼写似乎有误：Liu Wan-cheng），而 1939 年的英国圣书公会（British and Foreign Bible Society）年报则提及李春蕃在 1938 年的逝世。〈31〉

在拍摄以上照片的时候，还有一位正参与译经的中国人。他是诚静怡（1881—1939）。当时，他与官话和合本翻译委员会的伦敦会传教士文书田（George Owen，1847—1914）在英国。

到了 1919 年，司徒雷登在北京创办燕京大学时，正是诚静怡提出了“燕京大学”这个校名，以区别于北京大学。在司徒雷登那里，诚静怡是他所见 20 世纪中国最杰出的华人基督徒领袖。〈32〉

参与官话和合本圣经翻译和修订的西方传教士及其中国同事不止上述这些人。如果加上文理（文言）和合本的成书过程，情况要更为复杂。然而，总体的情况大约是，和合本圣经是西方传教士与其中国同事长久合作的重要成果；其间既有彼此的帮助，也有西方传教士为主导带来的问题。



WHO'S WHO IN CHINA 153

Dr. Ch'eng Ching-i

诚静怡小传一

Dr. Ch'eng Ching-i was born of Manchu parents. Like his father, who for twenty-five years was a Minister of the Gospel in connection with the London Missionary Society Church in Peking until his death, Cheng Ching-yi has been a member of their branch of the Church from childhood. Receiving his education under Christian influence he decided voluntarily to devote the rest of his life to the propagation of the Fu-yin (Blessed News). He served as Church Secretary in the London Missionary Society, Peking, from 1900 to 1903. Dr. Ch'eng was appointed assistant revisor of the Chinese text of the New Testament and served in this capacity for three years. From 1906 to 1913 Dr. Ch'eng was pastor of the three self-supporting churches of the London Missionary Society and in 1910 was representative of the Chinese Churches of the London Missionary Society to the World Missionary Conference in Edinburgh. From 1910 to 1913 Dr. Ch'eng was the only Chinese member of the Edinburgh Continuation

《中国名人录》诚静怡（贻）小传首页，1925年。
M. C. Powell, *Who's Who in China* (Shanghai: The China Weekly Review, 1925), 153.

十

正如之前所论，“五四运动”参与者们已经不像“维新变法”参与者们那样直接依靠西方传教士提供的资源。当官话及文理和合本在 1919 年问世之时，这个以西方传教士为主导而产生的重要成果，没有像“五四运动”那样引起广泛的关注便是自然而然的事情。

在“五四运动”的参与者及后继者为主导的舆论之下，1919 年在公众印象中主要是与“五四运动”而非和合本圣经出版或任何其它事情联系在一起，也就是顺理成章之事。

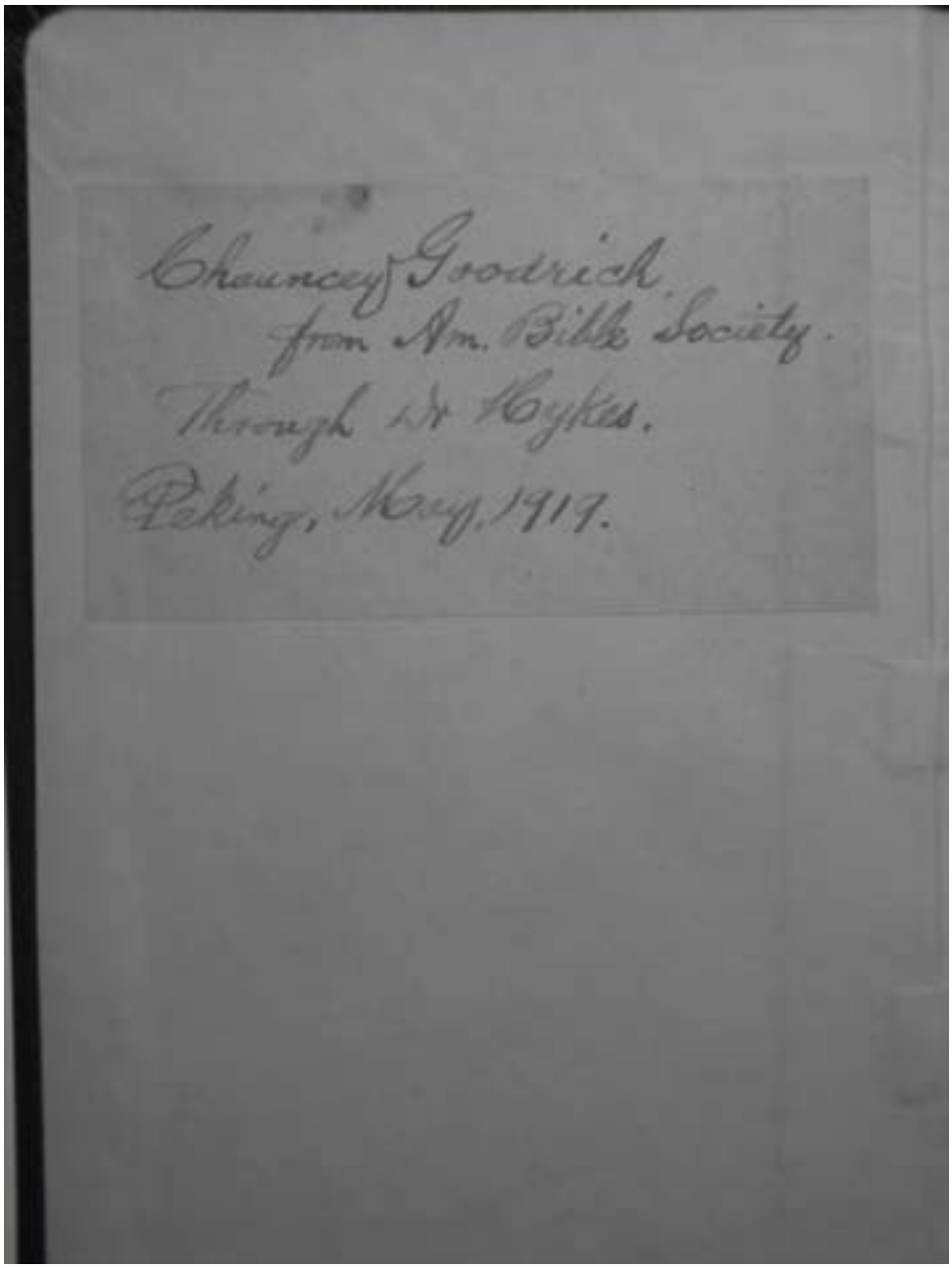
这并非意味着西方传教士主导之下而产生的圣经中译本对于“五四运动”的参与者们没有任何影响。比如，胡适（1891—1962）曾在回忆中言及陈独秀于 1919 年的北京读官话本圣经的经历。

以胡适的记载，陈独秀在 1919 年 6 月 11 日晚“北京香厂的新世界散发传单”而被捕，从当夜至同年 9 月被拘留于京师警察厅期间，陈独秀读到“一本基督教的旧约新约全书的官话译本”。

胡适解释说，这本书是陈独秀在被拘禁时唯一可以看到的读物，而陈独秀“本是一位很富于感情的人”，他读圣经，“很受了感动”，出狱后，在《新青年》上发表了两篇让“许多朋友惊怪”的文章——“基督教与中国人”、“新文化运动是什么”，因为其中“都有提倡‘宗教’的主张”。〈33〉

胡适所说的“一本基督教的旧约新约全书的官话译本”，可能就是 1919 年出版的官话和合本圣经。富善曾在 1919 年 5 月的北京收到之前提及的美国圣经会中国区干事海格思转送的此版本圣经。在此版圣经扉页上，印有“官话和合译本”、“新旧约全书”、“上海大美国圣经会印发”、“American Bible Society, Shanghai, 1919.”、“Mandarin Bible, Union Version.”的字样。〈34〉

富善收到美国圣经会中国区干事海格思所送官话和合译本圣经，扉页，1919 年 5 月，北京。此本圣经由富善孙女萨莉・赫尔伯特（Sally Hurlbert）于 2012 年赠予美国康州哈城华人浸信会（CBCGH，Chinese Baptist Church of Greater Hartford）。信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=403。



富善收到美国圣经会中国区干事海格思所送官话和合译本圣经，富善签名页，1919 年 5 月，北京。此本圣经由富善孙女萨莉·赫尔伯特于 2012 年赠予美国康州哈城华人浸信会。信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=403。

无论是 1919 年 5 月还是同年的 6 月至 9 月，都是在那年 4 月 22 日以后。如果查询 1920 年美国圣经会年报（*American Bible Society: One Hundred and Fourth Annual Report, 1920*），会发现上海美国圣经会从印厂收到第一批官话和合本圣经的时间是 1919 年 4 月 22 日，而收到第一批文理和合本圣经的时间则为当年的 6 月 25 日。〈35〉

胡适并没有在回忆中谈及那本“旧约新约全书的官话译本”具体从何处而来。根据有关当时北京的考察，基督教青年会及不同宗派的教会采取“联合”（union）的方式展开北京监狱、拘留所方面的工作，组织传道人进入监狱及拘留所与被关押人员进行交流。同时，北京也是美国圣经会在销售及分发圣经方面的中心之一。陈独秀翻看的那本圣经或许就是通过这些途径进入京师警察厅的。〈36〉

当然，陈独秀并没有因为这段阅读官话圣经的经历就成为基督徒。胡适结合陈独秀出狱后写的那两篇提倡“宗教”的文章，解释了陈独秀在 1919 年及之后的转变。

按照胡适的说法，此段被拘禁且阅读官话圣经的经历显然激发了陈独秀的宗教热情。陈独秀从他自己理解的圣经那里看到耶稣“崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感”是中国人所需要的，陈独秀呼吁将此人格和情感融入中国人的血液中，把中国人从堕落中救起。

这使得陈独秀对“新文化运动“进行反思，促使他认为“新文化运动”应该并非是反对“宗教”本身，那样就“完全不曾了解我们生活活动的本源”，而是呼唤一种“新宗教”。这种“新宗教”显然不可能是传统的基督教，而是那时正在中国新兴的共产主义。〈37〉

此种对待宗教的态度，与蔡元培的“以美育代宗教说”已有着显著差别。这差别预示着 1919 年以后中国社会思潮的不同走向，作为“新宗教”的共产主义逐渐成为让更多人信仰的“新文化”，“以美育代宗教说”似乎正是

由于不是“新宗教”而缺乏广泛的信仰。

在上文提及的蔡元培所作北京非宗教同盟演讲的 1922 年，陈独秀并没有毫无保留地支持非宗教运动。这从他于当年发表的一篇文章的题目就可以看出：“对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生运动的警告”。

陈独秀强调，关涉信仰的宗教之事不能简单以群众运动的方式加以反对，即使发起非宗教同盟的众人本身也并非一定对任何思想都采取完全怀疑而无笃信的态度，辨析宗教问题不是群众运动可以做到的，而是需要学者做深入的研究。

然而，陈独秀却又并非在根本上反对非宗教同盟及非基督教学生运动。他从列举在他看来的基督教本身存在的种种问题表达对非基督教学生运动的支持。这包括在他认为的基督教义的内在矛盾、基督教不符合科学、基督教有帝国主义势力的支持、基督教意欲垄断中国教育权。〈38〉

十一

包括非基督教在内的非宗教运动，可以看作广义上“五四运动”的组成部分。〈39〉陈独秀对于宗教问题的微妙观点以及对于耶稣人格和情感的称赞、对于基督教的批评，当然不能代表非宗教运动中其他人的观念。这不仅与蔡元培的“以美育代宗教说”有差异。在由非宗教运动引发的信仰自由问题上，曾任教于北京大学的陈独秀与周作人（1885—1967）等人的分歧也值得注意。

当时在北京大学执教的周作人及钱玄同（1887—1939）、沈兼士（1887—1947）、沈士远（1881—1955）、马裕藻（1878—1945）于 1922 年 3 月 31 日《晨报》发表“主张信教自由者的宣言”。

他们称自己都“不是任何宗教的信徒”，“不拥护任何宗教”，却赞成“信

教自由”，因为“人们的信仰，应当有绝对的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外，信教自由，载在约法，知识阶级的人应首先遵守，至少也不应首先破坏”。基于此，他们“对于现在非基督教非宗教同盟的运动表示反对”。〈40〉

几天之后，陈独秀于 4 月 2 日致信以上五人，指出他们声称“尊重信教自由”，却不尊重“反对宗教者自由”。在陈独秀看来，“非基督教学生”是“弱者”，而“基督教有许多强有力的后盾”，周作人等是“拿自由、人道主义许多礼物向强者献媚”。

周作人则于 4 月 6 日的回信中，对陈独秀的指责予以回击。周作人声称，陈独秀以及其他“攻击”那则宣言的人并没有像他们自己认为的是在容许言论自由，而是“以恶声见报”。周作人担心，“这不能不说是对于个人思想自由的压迫的起头了”。

按照周作人的解释，他和其他几位发表宣言的“动因”并非在于宗教本身，而“是在宗教问题以外”。原因在于，他们担心，“这回对于宗教的声讨，即为日后取缔信仰以外的思想的第一步”，而“思想的压迫不必一定要用政府的力，人民用了多数的力来干涉少数的异己者也即是压迫”。〈41〉

陈独秀与周作人等人在信仰自由问题上的争论，看起来是由当时的非宗教运动所引发，而那时的非宗教运动是对于 1922 年 4 月世界基督教学生同盟（World’s Student Christian Federation）在北京清华学校召开会议的抗议。〈42〉

如果从广义上的“五四运动”及其所处的中国近现代历史来看，上述争论涉及到近百年来中国社会不同立场之间的碰撞。陈独秀在此争论中所持的观念显然与近现代中国的主流立场接近，周作人等人的言论则位于边缘。

周作人等人的言论，可以帮助理解 1919 年前后中国相对多样的舆论环境为何在那之后逐渐趋于单一。在周作人看来，当时的中国政府还没有能

世界基督教学生同盟大会现场，北京清华学校，1922 年 4 月。
1922 WSCF General Assembly in Beijing, China, World Student Christian Federation, http://www.wscf.ch/who-we-are/the-federation/history.

力做到在信仰、思想上的统一，但是人民却可能将要做到这一点。〈43〉

在 1919 年前后的中国，北京政府和广州政府并立，不同派系的军阀争战，各样国外势力持续介入，这些加在一起使得任何哪一种意识形态都难以占据绝对主导的位置。不过，正是此种纷繁的状况却也迫切地让很多中国人寻求回归大一统的常态。〈44〉

陈独秀追求的“新宗教”正似乎可以通过全盘拯救的方式帮助实现这种回归。其实，在 1919 年前后的中国，对于中国采取“新宗教”式的拯救不止吸引着陈独秀。

1918 年 10 月 15 日，任职于北京大学的李大钊（1889—1927）在《新青年》发表“Bolshevism 的胜利”。文中引用新西兰记者哈罗德·威廉姆斯（Harold Williams，1876—1928）的观点，认为布尔什维克主义（意为多数派主义）其实是带有宗教气质的群众运动。

不仅如此，李大钊还进而预言：“岂但今日的俄国，二十世纪的世界，恐怕也不免为这种宗教的权威所支配；为这种群众的运动所风靡。”〈45〉

对于如此支配世界的思想方式，钱玄同在 1922 年 4 月 8 日给周作人的信中表达了类似周作人致信陈独秀的担忧。钱玄同认为，以“一尊”的方式讲皇帝、孔教、伦常与以同样的方式论民主、科学、布尔什维克主义，这两者其实并无差别。钱玄同担心，这种“一尊”式之下的新思潮将会如洪水泛滥。〈46〉

十二

在 1919 年前后的中国，“五四运动”的局内人很少像钱玄同、周作人那样对于以多数派的方式推动新思潮表达忧虑。尽管如此，钱玄同、周作人看到的清一色状态却可以在当时某些局外人的观察那里得到相当程度的

印证。

约翰·杜威（John Dewey，1859—1952）曾于 1919—1921 年间访问中国。1920 年底，这位担任过胡适、蒋梦麟（1886—1964）老师的美国哲学家在回复美国政府的询问时，声称当时的中国还缺乏布尔什维克主义盛行的社会土壤。

然而，杜威却承认，他所接触的中国青年学生在实际上都是社会主义者，其中很多人对俄国革命持赞赏态度，他们普遍将辛亥革命视为失败，认为民国的建立并没有给中国带来真正的新变化。

不过，杜威又指出，这些年轻人所进行的运动并非是受俄国革命的熏陶，而是由于政府的腐败和低效、前政府内阁的亲日倾向所引发。杜威认为，这些年轻人的激进思想对中国社会尤其是占人口绝大多数的农民阶层的影响非常有限，而且中国的工业化才刚刚开始，组织工会的人大多关心的仅仅是工资而非社会的巨变，因此布尔什维克主义在中国的表现还不明显。〈47〉

从 2019 年回望，杜威对于 1919 年前后中国的观察显然低估了布尔什维克主义在那时及之后中国的吸引力。但是，杜威的记载却的确透露出当时中国知识界之中年轻人思想的同质化倾向。在此倾向之下，如周作人、钱玄同等人的异议容易被视为不利于中国社会大潮前进的阻碍而遭排斥，这种状况在某种程度上已经为大一统的回归做好铺垫。

铺垫不只是在思想同质化的方面。就狭义的“五四运动”而言，“火烧赵家楼”所涉及的部分学生以暴力方式惩罚他们心目中的“卖国贼”，已经与几十年后的种种批斗现象有相似之处。

“火烧赵家楼”后不久，当时在北京大学任教的梁漱溟（1893—1988）撰文批评当局禁止保释被捕的学生。但是，梁漱溟同时强调，此次事件应通过法律途径解决，以暴力对待曹汝霖（1877—1966）、章宗祥（1879—1962）的学生应负相关责任，公众不能因爱国的名义就可以按照自己的意

思将暴力施加给他们认定有卖国罪的人。

在过去百年有关狭义上的“五四运动”或“五四事件”的流行叙事中，梁漱溟的观点或类似言论显然是少见的。在 1919 年的 5 月，也就是他发表那篇“论学生事件”的短文之时，梁漱溟已经意识到他的投稿是“与大家不同的意思”，虽然这个意思在他自己看来“狠平常”（原文不是“很平常”）。〈48〉

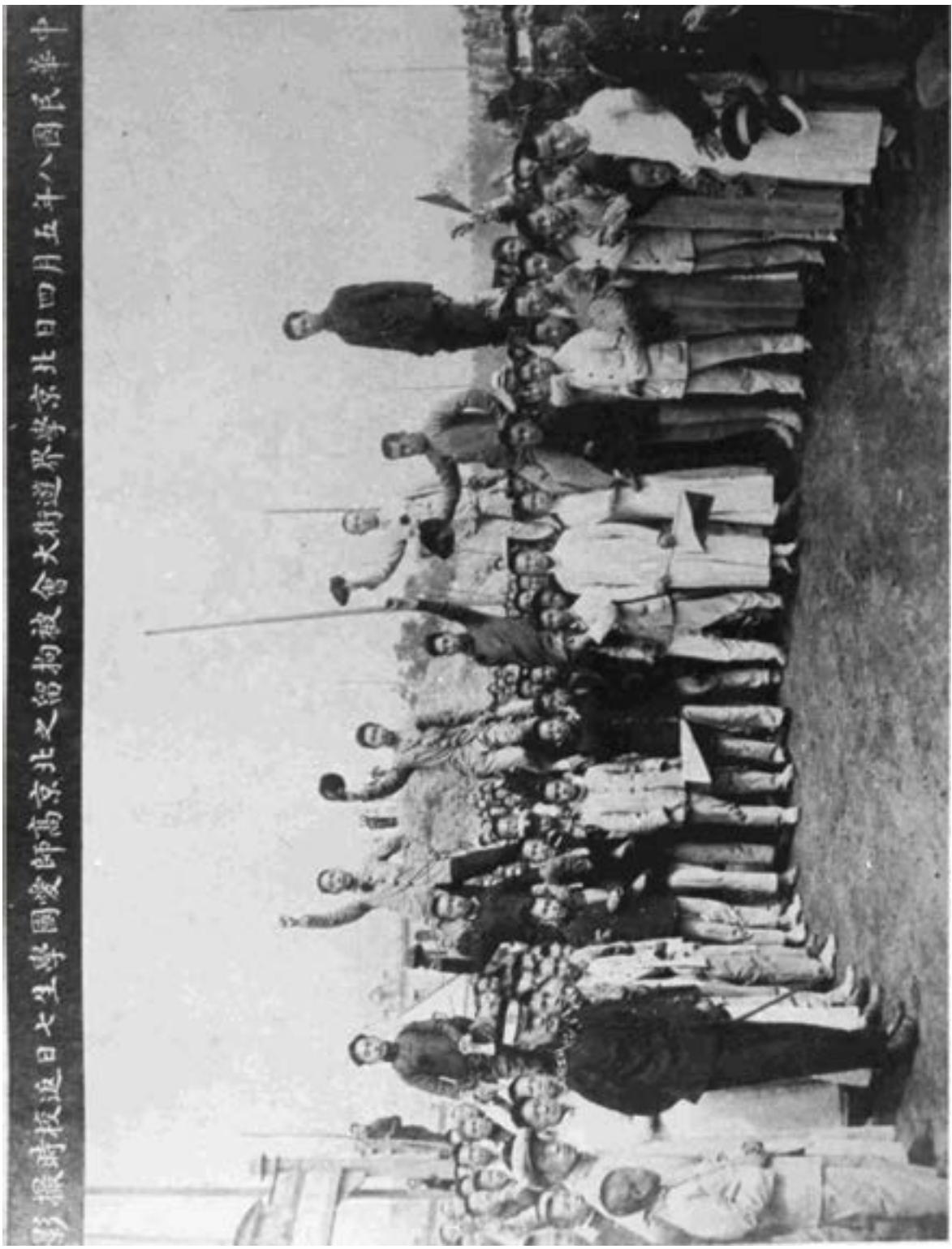
思想的同质化，行动的暴力倾向，绝非是在“五四运动”的所有参与者那里都表现出来的现象。然而，如此现象却是在有关“五四运动”的常见记载中被忽视了。对于这样现象的关注，并非是将看待“五四运动”的眼光聚焦到仅此一点，而是由于这些被忽视的现象可以作为某种提醒，帮助人们对于这场影响至今的运动做出尽可能符合真实的反思。

根据当时有关“五四事件”本身的报道，比如英文《字林西报》（*The North-China Daily News*）记者甘露德（Rodney Gilbert，1889—1968）于 1919 年 5 月 4 日北京发出的消息，学生们顶着骄阳在尘土飞扬的街道上游行，大体一直是平和的。但是当他们到了曹汝霖的宅院门口，他们的情绪就开始爆发了。〈49〉

这是群众运动中容易出现的倾向。当然，在 1919 年的“五四事件”中，李大钊笔下那种带有宗教气质和权威的群众运动还没有在北京展开。那时，在各样派别彼此牵制之下的北京政府对待参与“五四事件”学生的处理方式也比较温和。5 月 4 日傍晚被捕的 32 名学生，于 5 月 7 日上午获得保释。〈50〉

1919 年的中国，尽管不乏种种或明显或潜在的问题，却还是个相对宽松而多样的世界。而从外来者的角度，不仅杜威在那时对于中国表现出相对乐观的判断，有些西方传教士也比较看好当时的中国。

1920 年，美国公理会传教士何乐益（Lewis Hodous，1872—1949）于其所在差会的年报中，认为“五四运动”是中国民众觉醒的表现，有益于


中華民國八年五月四日北京學界大街道界被禽之北京高師愛國學生七日返校攝影

遏制军阀势力，帮助建立民选政府。

何乐益同时指出，中产阶级或中间阶层当中的有些主要成员于信仰上正在转向基督，官话及文理和合本圣经的出版获得了有些中国学者的认可，教会学校的在读学生于 1917 年时增长至接近 20 万人，尽管这只相当于那时中国官办学校学生人数的 5%。〈51〉

从中国的普遍状况以及基督教在中国的处境来看，何乐益的评估似乎的确比 1907 年狄考文在新教传教士百年会议时提交的报告要更乐观。

在关于传教士与公共问题的分析中，狄考文认为，1907 年的中国人和在华外国人对于传教士的评价在总体上比 1867 年时的要友好很多。不过，狄考文也指出，中国人，尤其是文人和官僚阶层出于排外的立场，对于传教士和基督教的怨恨仍然显著。〈52〉

然而，何乐益所见的 1919 年前后的中国却即将迎来他所不愿乐于看到的变化。经历 1922 年非宗教、非基督教运动、1927 年前后的收回教育权运动以及 1928 年国民革命军完成北伐，1919 年前后中国的多样局面逐步趋向终结。

十三

总体来说，“五四事件”所在的 1919 年以及广义上“五四运动 ”所在的 1919 年前后，其所呈现的并非仅仅百年来流行叙事中相对单一的图景，而是不乏相异观点及做法并存的多重景象。

其中既有当时对于狭义及广义“五四运动”的反思，也有“五四运动”以外发生的相关重要事件，还有与“五四运动”及相关重要事件并无直接关联的人与事。

跟这多重景象有着或多或少关系的，是西方及其影响之下的日本对于

被释放北京高等师范学生，1919 年 5 月 7 日，“中华民国八年五月四日北京学界游街大会被拘留之北京高师爱国学生七日返校时摄影”。此为本期《世代》封底图片。
https://zh.wikipedia.org/wiki/File:May_Fourth_Movement_students.jpg。

当时中国的各样介入以及中国人对此各样介入的各样回应。

这些介入与回应并非 1919 年前后的中国所特有，而是贯穿近现代中国史的多重长线。然而，这些介入与回应却在 1919 年前后的中国初步成型，基本塑造了近百年来中国的大体样态及其中的差异方面。

这些介入与回应在 1919 年前后中国的初步成型，相当程度上是由于在西方及日本介入的压力之下，逐步建立的中国官办新学于 1919 年前后产生了第一批既受到现代西方影响又不再直接依靠在华西方传教士教育资源的知识青年。他们的老师，有些是从欧美或日本留学回来的，也不是直接受到在华传教士的影响。

如此的状况，使得 1919 年一代的中国新兴知识界开始在已经相对独立于西方传教士资源的环境下寻求进一步的独立。反对西方传教士对于中国教育的介入，反对西方及日本对于中国的干涉，反对亲西方、亲日本的政治势力，这些都是那一代当中很多人寻求进一步独立的表现。

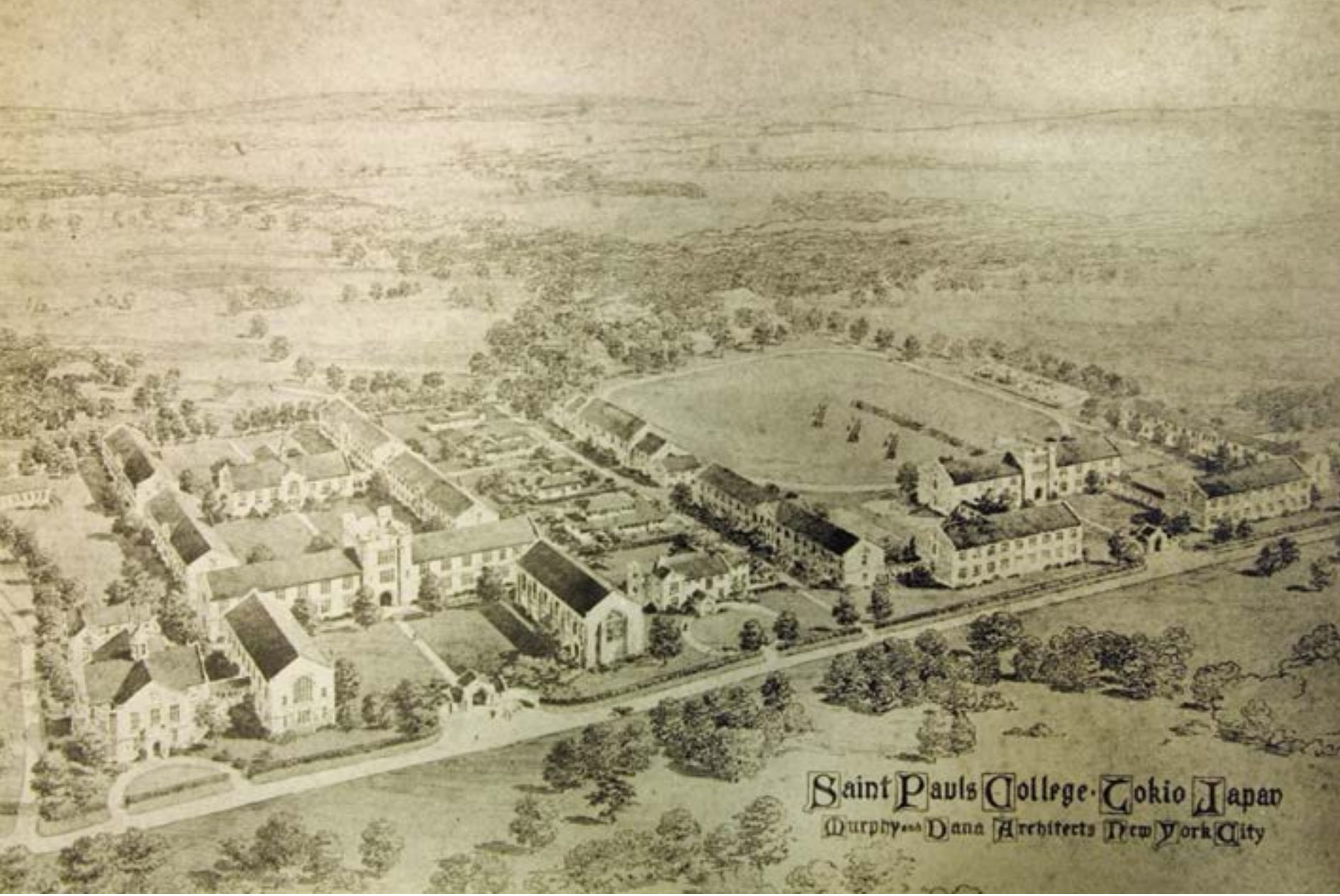
与此同时，那一代中的有些人对此运动表达了异议。他们并非基督徒。不过，他们之中有人曾在海外就读于西方传教士创办的学校。

比如，周作人早年在东京的立教大学（りっきょうだいがく，Rikkyo University）及与此大学相关的三一学院学习包括古希腊白话文在内的古希腊语，以期将新约圣经译为如佛经那样古雅的中文。不过后来，周作人的“复古思想”有所变化，他感到官话和合译本圣经“已经十分好了，用不着再来改译”。〈53〉

像周作人这样的学者本身，即是广义上“五四运动”的参与者。但是他们看到那时有以多数派方式进行“新文化运动”的倾向，担心这会导致知识界的大一统。在他们看来，此种方式与传统中国的“一尊”式并无本质区别。

而在“五四运动”的群体之外，以西方传教士为主导而完成的官话及

立教大学（也称 St. Paul’s College，圣保罗学院）新校园设计效果图，约 1914 年；主要建筑于 1919 年落成。Murphy and Dana Architects, https://english.rikkyo.ac.jp/about/history/index.html.


Saint Pauls College · Tokio Japan
Murphy and Dana Architects New York City

文理和合本圣经在 1919 年 4 月至 6 月间印出。这跟狭义上“五四运动”的发生可能并非完全只是时间上的巧合。

按照原计划，和合本圣经的印出时间要更早。印制所需纸张在 1917 年就已经在美国订购。但是第一次世界大战期间美国实行贸易禁运政策，和合本圣经的印出时间被迫推迟。〈54〉

“五四事件”则是因一战之后西方及日本势力范围调整而引起。这显示，和合本圣经的问世与“五四事件”的发生都与包括西方、日本、中国在内的世界局势有关，两者都折射出西方及日本对于当时中国的影响力。

相比广义上“五四运动”当中对于西方传教士介入中国的反对，和合本圣经的印出恰恰是西方传教士及其中国同道将他们视为的上帝话语进一步引进汉语世界的成果。

对于“五四运动”的不少参与者来说，西方传教士是西方列强入侵并控制中国的工具。对于西方传教士及其中国同道而言，他们译介上帝话语并非是为西方占领中国而是为永恒的上帝之国得着中国人，西方的很多人之所以认识上帝，是更早的传教士们以类似的译介获得的结果。

这两件发生于 1919 年的事情，指向了两个不同层次的问题：一是 1919 一代的中国人如何面对西方及其影响之下的日本对于中国的继续介入，一是 1919 一代的中国人如何面对永恒的上帝之国对于包括中国在内的暂时国家的继续介入。

显然，前一个层次的问题塑造了近百年来中国人对于 1919 年以及更长远中国近现代历史的普遍印象。后一个层次的问题大约仅限于西方传教士及其中国同道那里。直到 2019 年的中国，后一个层次的问题在许多中国人那里可能仍然是非常陌生的。

不过，早在 1919 年，在有些中国人那里，这两个层次的问题并非彼此完全分离而是交织在一起的。比如，对于本文前面提及的那位被日本当局

驱逐的青岛明德学堂校长王守清或者其他参与“五四运动”的中国基督徒而言，此双重问题或许是难以完全回避的。

尽管如此，前一个层次的问题在总体上无疑占据了主导位置。即使在西方传教士那里，上述后一个层次的问题也容易在前一个层次问题的主导下被演化为类似圣经如何为中国服务的问题。

正如以上所及，在美国圣经会邀约下，包括徐世昌在内的中国政界、教育界人士于 1919 年谈论圣经提升中国人道德素质的致辞大概就属于此方面的问题。将基督启示及信仰简化或转化成为个人、群体、国家服务的道德问题是那时西方基督教世界的常见现象。

然而，即使如此的做法也很难引起“五四运动”一代中深受现代新思潮影响的中国人的认同。对于他们而言，西方传教士所代表的恰恰是他们认为落后于进步时代的传统宗教，而如徐世昌这样有着前清官僚背景的政界人士也显然不是他们所期待的新式人物。

但是，这些在那时及之后百年都流行的观点却仅仅是一种看待历史的视角。西方传教士与其中国同道合作完成的圣经和合译本并非只是基于迎接所谓新时代的需要，而是既考虑到上帝话语的永恒价值又在意接收此话语的具体语言环境。

官话及文理这两种和合译本在 1919 年的问世，即体现出传教士及其中国同道对于此双重意义的重视。官话或白话文译本的圣经并非仅仅是到了 1919 年才出现。传教士们早就注意到白话文将在中国流行的趋势。然而同时，他们并没有放弃文言文。这样的做法，与那些过于受一时一地风潮驱使的行为，有着明显的差异。〈55〉

从此角度看，虽然两种和合译本圣经在 1919 年的印出远没有同年的“五四事件”以及 1919 年前后的“新文化运动”那样广为人知，却在同时面对永恒与暂时国家的问题上表现出珍贵的价值。此价值正是狭义和广义

的“五四运动”以及百年来中国的流行思潮都缺乏的。

当然，西方传教士及其中国同道在面对永恒与暂时国家的问题上有不少引人反思的地方。其中之一就是前面论及的西方传教士与其中国同道的关系问题。

西方传教士的确在中国译介上帝话语、以此话语为根基帮助中国基督徒初步建立各方面生活、以及初步塑造现代中国上都做出显著贡献。但是，西方传教士在与其中国同道的关系上却似乎迟迟没有从主导的位置上主动退却下来。

西方传教士并非不曾意识到此问题的价值。倪维思（John Livingston Nevius，1829—1893）早在 1880 年代就提出本土教会自立的重要与紧迫。以他有些带有预言式的观点看，外国资金的撤出很可能在最终为本土教会带来祝福而非灾难。〈56〉这位美国北方长老会传教士曾是狄考文在山东的同事，也参与过官话和合本圣经的翻译及修订。〈57〉

然而，西方传教士在中国教会的主导位置却一直持续到至少 1919 年前后。例如，在和合本圣经的翻译、修订、印出过程中，西方传教士于决定权、资金来源等各方面都处于主导位置。当然，这其中也有变化。比如，富善于 1908 年接替狄考文成为官话和合本译经委员会主席后，中国译者在译稿的确定方面有了投票权。〈58〉

反思西方传教士与中国基督徒的关系，并非是认同排外立场，也非支持将中国教会归为中国国家的宗教部门，而是考虑到西方传教士长期的主导位置在相当程度上不利于中国基督徒个人和群体的独立生长。在西方传教士于各方面的主导之下，中国基督徒容易习惯于在西方传教士及西方权势的荫庇中面对各样挑战。

于此方面，在和合译本圣经以外，教会大学是另一个重要例证。到了 1919 年前后，西方传教士在中国兴办大学已有很多年。但是，那时的教会

大学依然是由西方传教士主导，很少有中国基督徒身处担负重要责任的位置。

这也就不奇怪，很难在那时的教会大学中找出在责任担当上与比如北大校长蔡元培对等的中国人。如前所记，在 1919 年，仍然是例如司徒雷登这样的西方传教士在带领组建新的教会大学，而被司徒雷登赞誉的诚静怡只能在燕京大学的校名上有所提议。

齐鲁大学在 1919 年的分裂，则从又一个侧面表现出那时西方传教士主导之下中国教会的危机。此危机既有信仰与教育的方面，也涉及西方传教士内部以及某些西方传教士与中国基督徒在话语权上的冲突。

在信仰与教育的方面，那次分裂后，西方传教士及其中国同道中的保守派开始将主要精力放在神学院而非包括神学在内的各领域大学的建造上。西方传教士及其中国同道中的自由派则继续在受德国现代研究型大学影响的综合大学或比如神学院、医学院、法学院这样的专业学院占据主要位置。这与同时期西方世界的情况近似。

而在包括神学院在内中国教会大学的主导权方面，从 1919 年以后的历史看，此问题并非是通过西方传教士与中国基督徒协商后获得初步解决的，而是教会大学本身在比如 1920 年代非基督教运动、收回教育权运动、北伐战争这样的潮流中逐渐被社会及政治力量接管了。

这才有例如之前提到的林景润及其他人开始于 1920 年代中后期成为中国教会大学的第一批华人校长。不过，如此的接管只是社会及政治力量收编教会大学的开始。

到了 1940 年代末、1950 年代，西方传教士被迫大批离开中国后，中国基督徒才开始真正地在没有西方传教士及西方权势的直接主导下面对各种挑战。

这种状况在 1970 年代末开始有所改变。从那时至今，包括中国基督徒

在内的很多中国人在一个相比前三十年较为开放的环境下学习如何重新与西方在内的国际社会交往。

正是在此过程中，回望 1919 年前后的中国，让人看到 2019 年前后的中国仍然有各样当年的影子。大体上，中国依然在 1919 年以后逐渐回归的“一尊”模式中；由于部分的开放，中国在某种程度上有一点儿 1919 年左右相对多样的思想环境；当然，鉴于整体在一统之下，此思想环境跟 1919 年前后相比还是非常不同。

无论是 1919 还是 2019，中国在总体上都缺乏同时面对永恒和暂时这双重维度的视角及以此视角而展开的生活世界。然而，这不意味着此双重视角及相关生活世界在近百年来的中国历史中完全不存在。

从 1919 到 2019，在“一尊”模式与相对多样的思想环境错综并存的历史中就散落着跟此双重视角有关的传承及探索。这里围绕 1919 年前后初步梳理出来的多重景象，即是与此相关的一些历史线索。

如果以此线索再往未来的百年看，情形或许在根本上还是 1919 年来的进一步延续；但是，那同时面对永恒与暂时这双重维度的视角，以此视角而展开的生活世界，对此的积累、反思和展望，可能要比 2019 年时深入而丰富得多了。◆

〈1〉 “JAPAN DISCIPLINES AMERICAN MISSION: Presbyterian School in China Suspended and Principle Banished for Anti-Japanese Activities”, *The New York Times*, Friday, June 6, 1919, 2.《纽

约时报》原文，详见：https://newspaperarchive.com/new-york-times-jun-06-1919-p-2/; https://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1919/06/06/97093091.pdf. 在一般的中国近现代史记载中，少有对1914年青岛之战的专论。此役为第一次世界大战（1914—1918）早期阶段的重要部分，对此可详参：Jefferson Jones, *The Fall of Tsingtau: With A Study of Japan's Ambitions in China* (Boston and New York: Houghton Mifflin,1915). Charles Stephenson, *The Siege of Tsingtau: The German-Japanese War 1914* (Barnsley: Pen & Sword, 2017).

〈2〉 周策纵著，陈永明等译，《五四运动史》（长沙：岳麓书社，1999年），第153-154页，第160-161页。

〈3〉 Arthur Judson Brown, "A Tenant in Shantung", *Asia: The American Magazine on the Orient*, Volume 19, January-December, 1919 (New York: Asia Publishing Company), 915-920. *Congressional Record: Proceedings and Debates of First Session of the Sixty-Sixth Congress of the United States of America*, Volume LVIII-Part 7, October 6 to October 24, 1919 (Washington: Government Printing Office, 1919), 6804-6805. *The Eighty-first Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Building, 1918), 146. "青岛十一中前身曾引领青岛惟一五四游行"，《青报网》，2014年5月5日，责任编辑：张兆新，根据网络资源整理：http://www.dailyqd.com/arc/2014-05/05/content_56884.htm。

〈4〉 *Bible Society Record*, Vol. 64, No. 8 (New York: American Bible Society, August 1919), cover, 121-122, 127.

〈5〉 刘树伟、孙成林，"蔚哉秀哉信义小学"，《烟台晚报》2013年7月16日B16版，http://www.shm.com.cn/ytwb/resfiles/2013-07/16/wbb16b716c.pdf。王家振、张昭璞，"追溯毓璜顶小学发展史"，《水母网》2015年2月15日，http://www.shm.com.cn/special/2015-02/15/content_4306102.htm。"文会馆的'兄弟同学录'"，2018年08月21日，http://www.dzwhg1864.com/info/1011/1009.htm。

〈6〉"委员长"的称谓，是按照狄考文在译经时的中国合作者王元德的说法。王宣忱（元德），译者"序言"，《新约全书》（青岛：青岛中华基督教会，1933年），第1页。关于狄邦就烈，详见：Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China: The Life-Story of Julia Brown Mateer* (New York: Fleming H. Revell Company, 1912).

〈7〉 Charles Hodge Corbett, *Shantung Christian University (Cheeloo)* (New York: United Board for Christian Colleges in China, 1955), 10-11, 25-27. 王家振、张昭璞，"追溯毓璜顶小学发展史"，《水

母网》2015 年 2 月 15 日。

〈8〉 W. A. P. Martin, *The Awakening of China* (New York: Doubleday, Page & Company, 1907), 210. Cao Yixing, "W. A. P. Martin: Inaugural president of the Imperial University of Peking", Peking University, Apr. 29, 2011, http://newsen.pku.edu.cn/News_Events/News/Campus/8177.htm.

〈9〉 Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China: The Life-Story of Julia Brown Mateer* (New York: Fleming H. Revell Company, 1912), 62.

〈10〉 *Catalogue of Peking University, China* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1892), 6-7, 9-10. *University of the State of New York Bulletin* (Albany: The University of the State of New York, 1920), 67. Sidney D. Gamble, *Peking: A Social Survey* (New York: George H. Doran, 1921), 136. Jeffrey W. Cody, *Building in China: Henry K. Murphy's "Adaptive Architecture," 1914-1935* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2001), 107-172. *Treaties and Agreements with and concerning China, 1894-1919, Volume II: Republican Period (1912-1919)*, compiled and edited by John V. A. MacMurray (New York: Oxford University Press, 1921), 1497-1498. Harry Edwin King, *The Educational System of China as Recently Reconstructed*, United States Bureau of Education Bulletin, 1911, No. 15 (Washington: Government Printing Office, 1911), 15. 杰西·格·卢茨著，曾钜生译，《中国教会大学史（1850—1950 年）》（杭州：浙江教育出版社，1987 年），第 26-27 页、第 42 页。周策纵著，陈永明等译，《五四运动史》（长沙：岳麓书社，1999 年），第 150 页、539 页。罗元旭，《东成西就：七个华人基督教家族与中西交流百年》（香港：三联书店，2012 年），第 220-226 页。

〈11〉 Ruth Hayhoe, "China's universities and Western academic models", *From Dependence to Autonomy: The Development of Asian Universities*, edited by Philip G. Altbach and Viswanathan Selvaratnam (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 33-34. Dwight W. Edwards, *Yenching University* (New York: United Board for Christian Higher Education in Asia, 1959), 22. 杰西·格·卢茨著，曾钜生译，《中国教会大学史（1850—1950 年）》（杭州：浙江教育出版社，1987 年），第 45-90 页。

〈12〉 *Thirteenth Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian & General Knowledge among the Chinese, For the year Ending September 30th, 1900* (Shanghai: Shanghai Mercury, Limited, 1900), iv-viii. *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907) being The Centenary Conference Historical Volume*, edited by D. MacGil-

livray (Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1907), 629-634. Hao Chang, "Intellectual change and the reform movement, 1890-8", *The Cambridge History of China, Volume 11: Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, edited by John K. Fairbank and Kwang-Ching Liu (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 277-279. Timothy Richard, *Forty-five Years in China: Reminiscences* (London: T. Fisher Unwin Ltd, 1916), 253-255. *The Missionary Review of the World, Vol. XV, New Series, Vol. XXV, Old Series, January to December, 1902* (New York: Funk & Wagnalls Company, 1902), 901. W. E. Towson, "Dr. Young J. Allen and the Chinese Revolution", *The Methodist Review Quarterly*, edited by Gross Alexander (Nashville: Smith & Lamar, Agents, October, 1912), 748-749.《万国公报(一)》(台北:华文书局股份有限公司,1968年),第1-2页。

〈13〉 汪原放,《回忆亚东图书馆》(上海:学林出版社,1983年),第31-33页。钱穆,《中国文学论丛》(北京:生活·读书·新知三联书店,2002年),第26-27页。吕明涛,"《青年》杂志与《青年杂志》",《书屋》2005年第8期,第63-66页。中国社会科学院语言研究所词典编辑室,"少年"词条,《现代汉语词典》(北京:商务印书馆,2005年),第1200页。张志伟,《基督化与世俗化的挣扎:上海基督教青年会研究,1900—1922》(台北:国立台湾大学出版中心,2010年),第34-35页。杨华丽,"《青年杂志》改名原因:误读与重释",《湘潭大学学报(哲学社会科学版)》第40卷第6期,2016年11月,第99-104页。Elisabeth Forster, *1919 – The Year That Changed China: A New History of the New Culture Movement* (Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2018), 31, 105.

〈14〉 梁启超,"少年中国说",《清议报全编》第一集(横滨:新民社,约1902年),第83-90页。梅家玲,"发现少年,想象中国——梁启超《少年中国说》的现代性、启蒙论述与国族想像",《汉学研究》第19卷第1期(台北:汉学研究中心,2001年6月),第249-276页。李菁,"'壮哉,我少年中国……'",《三联生活周刊》第546期,2009年9月28日,http://www.lifeweek.com.cn/2009/0921/26301.shtml。G. F.-H. Berkeley, *Italy in the Making: 1815 to 1846* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 13, 15. Ann Hallamore Caesar, Michael Caesar, *Modern Italian Literature* (Cambridge: Polity Press, 2007), 101.

〈15〉 Paul A. Cohen, "Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard," *Papers on China Volume 11* (Cambridge: Harvard University, December 1957), 29-62.

〈16〉 蔡元培著,高平叔编,《蔡元培全集》第三卷(北京:中华书局,1984年),第2-4页,第30-34页。蔡元培著,高平叔编,《蔡

元培全集》第四卷（北京：中华书局，1984 年），第 179-180 页、第 469-476 页。蔡元培在 1924 年伦敦中国学会演讲词英译版（《蔡元培全集》第四卷根据此英译版译回中文，中译有不符英译之处，如第 473 页最后一行当中“随着基督教的传入而带来了……”，应为“天主教传教士来到中国，带来了……”）：Yuan-Pei Tsai, “The Development of Chinese Education”, *Asiatic Review*, Vol. XX, No. 63 (London: East and West Limited, July 1924), 499–509. 蔡元培著，高平叔编，《蔡元培全集》第一卷（北京：中华书局，1984 年），第 393-394 页。《蔡元培全集》第七卷（北京：中华书局，1989 年），第 298-304 页。蔡元培著，崔志海编，《蔡元培自述》（郑州：河南人民出版社，2004 年），第 54-66 页。

〈17〉 *The Humboldtian Tradition: Origins and Legacies*, edited by Peter Josephson, Thomas Karlsohn, Johan Östling (Leiden: Brill, 2014), 1-2, 11. *Encyclopedia of Christian Education*, edited by George Thomas Kurian and Mark A. Lamport (Lanham: Rowman & Littlefield, 2015), 734. *Germany and the Americas: Culture, Politics, and History, A Multidisciplinary Encyclopedia, Volume I*, edited by Thomas Adam (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005), 588. Laurence R. Veysey, *The Emergence of the American University* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 125-131. *The Rise of the Research University: A Sourcebook*, edited by Louis Menand, Paul Reitter, Chad Wellmon (Chicago: The University of Chicago Press, 2017), 1-2. Anja Werner, *The Transatlantic World of Higher Education: Americans at German Universities, 1776–1914* (New York: Berghahn, 2013), 110-138.

〈18〉 Charles Hodge Corbett, *Shantung Christian University (Cheeloo)* (New York: United Board for Christian Colleges in China, 1955), 27-143. *The Eighty-third Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America* (New York: Presbyterian Building, 1920), 160-161. Kevin Xiyi Yao, *The Fundamentalist Movement among the Protestant Missionaries in China, 1920-1937* (Ann Arbor: Bell & Howell, 2001), 175-230. James L. Baughman, *Henry R. Luce and the Rise of the American News Media* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001), 10, 37-38. 姚西伊，《为真道争辩：在华基督新教传教士基要主义运动（1920—1937）》（香港：宣道出版社，2008 年），第 136-176 页。关于华北神学院历史，也详参：赵曰北，《历史光影中的华北神学院》[爱丁堡：汉塞尔出版社（Handsel Press），2017 年]。

〈19〉 Edwin H. Rian, *The Presbyterian Conflict* (Eugene: Wipf and Stock,

2017), 60-108. Bradley J. Longfield, *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists, and Moderates* (New York: Oxford University Press, 1993), 176-180.

〈20〉 Kevin Xiyi Yao, *The Fundamentalist Movement among the Protestant Missionaries in China, 1920-1937* (Ann Arbor: Bell & Howell, 2001), 185-186. Charles Hodge Corbett, *Shantung Christian University (Cheeloo)* (New York: United Board for Christian Colleges in China, 1955), 130.

〈21〉 *The Rockefeller Foundation Annual Report for 1919* (New York: The Rockefeller Foundation, 1919), 38-42, 265-267. Sidney D. Gamble, *Peking: A Social Survey* (New York: George H. Doran, 1921), 384-386. Mary Brown Bullock, *An American Transplant: The Rockefeller Foundation and Peking Union Medical College* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980), 5-6. Ira Rutkow, *Seeking the Cure: A History of Medicine in America* (New York: Scribner, 2010), 119-125. James Thomas Flexner, *Random Harvest* (New York: Fordham University Press, 1998), 40-47. Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 252-260.

〈22〉 Roderick Scott, *Fukien Christian University: A Historical Sketch* (New York: United Board for Christian Colleges in China, 1954), 15-17, 36-42, 97-99. 张龙平，“华东基督教教育会与民国时期华东区域基督教教育的中国化”,《苏州大学学报》(教育科学版) 2015 年第 4 期，第 99-107 页。金以林，“南京国民政府发展大学教育述论”,《中国社会科学院近代史研究所青年学术论坛 1999 年卷》(北京：社会科学文献出版社，1999 年)，第 297-333 页。

〈23〉 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), 815-822.

〈24〉 Chauncey Goodrich, “The Union Mandarin Bible”, *Bible Society Record*, Vol. 64, No. 8 (New York: American Bible Society, August 1919), 123-124. 富善所说的两人搭档工作方式，可参看《传道书》4:9、《马可福音》6:7、《路加福音》10:1。此方式在世界很多领域跟传承与创新有关的历史中都出现过。可参阅近来对此的一部专著：Joshua Wolf Shenk, *Powers of Two: Finding the Essence of Innovation in Creative Pairs* (Boston and New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2014). 不过，圣经中及教会史上的搭档与世界其它领域的搭档还是有区别。以后也许会对此有所探讨。

〈25〉 A. Sydenstricker, “Chinese Christians and Bible Study”, *The Chi-*

nese Recorder, Vol. XLIII, No. 10 (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, October, 1912), 591-596.

〈26〉 Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer: Forty-five Years A Missionary in Shantung, China* (Philadelphia: The Westminster Press, 1911), 259-260.

〈27〉 王宣忱（元德），译者“序言”，《新约全书》（青岛：青岛中华基督教会，1933 年），第 1-2 页。此“序言”部分英译，参见：Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1999), 263. 其中，“毁誉参半”译为 “parts of it were lacking in beauty” 似乎不确。关于王元德，也参见：王神荫，“山东基督教自立会简介”，中国人民政治协商会议山东省委员会文史资料研究委员会编，《山东文史资料选辑》（济南：山东人民出版社，1986 年），第 190-195 页。“王元德（宣忱），自立会长老。一九〇四年自登州文会馆毕业后，曾协助狄考文翻译圣经五年，在广文学堂教书三年，以后曾任济南基督教青年会干事和齐鲁大学教习。再以后经商，在济南开办华北发网公司、汽车商行，在青岛开办华北酒精商行。一九二八年与人合办胶（县）沙（河）汽车公司，又与犹太某商人合办规模相当大的中美冷藏库。一九三〇年开始重译新约圣经，并编译圣诗集。一九三三年重译的新约圣经由青岛中华基督教会出版。该译本虽然流行不广，但是中国人翻译圣经的一种尝试（过去都是由外国传教士翻译），对研究圣经颇有参考价值。”

〈28〉 关于东山安歇楼的建立，详见：*The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. X, No. 5 (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, September-October, 1879), 385. *The Chinese Empire: A General and Missionary Survey*, edited by Marshall Broomhall (London: Morgan & Scott, China Inland Mission, 1907), 99-100. 英国布里斯托大学（University of Bristol）“中国历史照片”（Historical Photographs of China）藏有东山安歇楼和近旁的芝罘学校于 1901 年左右的照片：https://www.hpcbristol.net/visual/ca01-125。此篇文章大约提供了东山安歇楼在 2010 年左右的状况：一个人的老烟台，“烟台东山一栋老别墅的追忆”，2010 年 8 月 2 日，http://blog.sina.com.cn/s/blog_684d90d50100kes4.html。

〈29〉 “Bible Revisers at Work”, *China and the Gospel: An Illustrated Report of the China Inland Mission* (London: China Inland Mission, 1906), 46-47. Thor Strandenaes, “Anonymous Bible Translators: Native Literati and the Translation of the Bible into Chinese, 1807-1907”, *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British*

and Foreign Bible Society 1804-2004, edited by Stephen Batalden, Kathleen Cann, John Dean (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004), 121-148.

〈30〉 "The Mandarin Company of Revisers", Frontispiece, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. XXXVII, No. 7 (Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, July, 1906), 354-355.

〈31〉 *China's Millions*, Vol. XLV, No. 5 (London: Morgan & Scott, China Inland Mission, May, 1919), 55, 57-59. Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1999), 263.

〈32〉 *The Hundred and Third Report of the British and Foreign Bible Society: For the Year Ending March MDCCCCVII, with appendix and a list of subscribers and benefactors* (London: The Bible House, 1907), 410. John Leighton Stuart, *Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador* (New York: Random House, 1954), 53.

〈33〉 胡适，"四十年来中国文艺复兴运动留下的抗暴消毒力量——中国共产党清算胡适思想的历史意义"，《胡适手稿》（台北：胡适纪念馆，1970年），第九集，下册，卷三，第489-557页。

〈34〉 富善从海格思那里得到的这本圣经，由富善的孙女萨莉·赫尔伯特（Sally Hurlbert）于2012年赠予美国康州哈城华人浸信会（CBCGH，Chinese Baptist Church of Greater Hartford）。参见：李鸿长，"富善的圣经落脚哈浸"，《生命季刊》第84期，2017年12月，https://www.cclifefl.org/View/Article/6244。此本圣经详细，包括其上的富善手迹，见信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=403。另外，胡适所说的"一本基督教的旧约新约全书的官话译本"，也可能是1919年之前已有的官话圣经全译本，比如：1909年"上海大美国圣经会"印发的"旧新约圣经"、"官话串珠"本（Mandarin Reference Bible），但是此版本没有"全书"字样，详见澳大利亚国家图书馆（National Library of Australia）藏本扫描 版：https://nla.gov.au/nla.obj-78412935/view?partId=nla.obj-93620784#page/n1321/mode/1up；或者，也可能是1912年英国"圣书公会印发"、"官话"、"旧新约圣书"，不过此版本也没有"全书"字样，详见信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=365。

〈35〉 *American Bible Society: One Hundred and Fourth Annual Report, 1920* (New York: American Bible Society, 1920), 299-300.

〈36〉 Sidney D. Gamble, *Peking: A Social Survey* (New York: George H. Doran, 1921), 318, 388. 张东平，"民国时期的监狱图书馆及出

版物 —— 以京师第一监狱为中心 ”,《山西师大学报（社会科学版）》，第 40 卷第 4 期，2013 年 7 月，第 139-142 页。

〈37〉 胡适，“ 四十年来中国文艺复兴运动留下的抗暴消毒力量 —— 中国共产党清算胡适思想的历史意义 ”,《胡适手稿》（台北：胡适纪念馆，1970 年），第九集，下册，卷三，第 489-557 页。

〈38〉 陈独秀,“ 对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告 ”,《先驱》第九号，1922 年 6 月 20 日。陈独秀著，任建树主编，李银德、邵华副主编,《陈独秀著作选编》第二卷（上海：上海人民出版社，2009 年），第 456-457 页。

〈39〉 周策纵著，陈永明等译,《五四运动史》（长沙：岳麓书社，1999 年），第 5-8 页，第 450-458 页。

〈40〉 周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远、马裕藻，“ 主张信教自由者的宣言 ”,《晨报》，1922 年 3 月 31 日。杨剑龙,《基督教文化对五四新文学的影响》（台北：新锐文创，2012 年），第 78-79 页。

〈41〉 陈独秀，“ 致周作人、钱玄同诸君信 ”，1922 年 4 月 2 日，载 1922 年 4 月 7 日《民国日报》副刊《觉悟》。周作人，“ 周作人致陈独秀 ”, 1922 年 4 月 6 日，载 1922 年 4 月 11 日《晨报》。陈独秀著，任建树主编，李银德、邵华副主编,《陈独秀著作选编》第二卷（上海:上海人民出版社,2009 年），第 433-434 页。

〈42〉 陈平原,《触摸历史与进入五四》（北京：北京大学出版社，2005 年），第 138 页。杨剑龙,《基督教文化对五四新文学的影响》（台北：新锐文创，2012 年），第 55-87 页。Susan Daruvala, *Zhou Zuoren and an Alternative Chinese Response to Modernity* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2000), 200-202. “Editorial”, *The Student World*, Volume XV, Number 1 (New York: World’s Student Christian Federation, January, 1922), 1-4.

〈43〉 周作人，“ 思想压迫的黎明 ”,《晨报》1922 年 4 月 11 日。周作人著，陈子善、张铁荣编,《周作人集外文（上集）（1904-1925）》（海口：海南国际新闻出版中心，1995 年），第 408-409 页。杨剑龙,《基督教文化对五四新文学的影响》（台北：新锐文创，2012 年），第 91-93 页。黄开发，“ 周作人研究史料工作的成就与问题 ”,《中山大学学报》（社会科学版）2015 年第 2 期，第 42-52 页。

〈44〉 费正清编，杨品泉等译,《剑桥中华民国史:1912-1949 年，上卷》（北京:中国社会科学出版社,2007 年），第 257 页，第 300-308 页，第 313-314 页。

〈45〉 李大钊，“Bolshevism 的胜利 ”,《新青年》第五卷第五号（上海：群益书社，1918 年 10 月 15 日），第 442-448 页。李大钊著，中国李大钊研究会编注,《李大钊全集：最新注释本》第

二卷（北京：人民出版社，2006年），第258-263页。根据该全集编者注，李大钊此文“作于1918年12月初”，发表于“1919年1月”。这与《新青年》第五卷第五号所示不符。关于哈罗德·威廉姆斯论布尔什维克主义为具有宗教气质的群众运动，参见：”Bolshevism viewed as a new religion”, *Current Opinion*, Vol. LXIV, No. 3 (New York: The Current Literature Publishing Company, March, 1918), 196-197.

〈46〉 刘贵福，“论五四时期钱玄同的自由主义思想”，郑大华、邹小站主编，《中国近代史上的自由主义》（北京：社会科学文献出版社，2008年），第377-387页。

〈47〉 John Dewey, “Bolshevism in China: Service Report, Peking, China, December 1, 1920”, *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, Volume 12: 1920*, edited by Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 253-255. Jessica Ching-Sze Wang, *John Dewey in China: To Teach and to Learn* (Albany: State University of New York Press, 2007), 1, 41, 47.

〈48〉 梁漱溟，“论学生事件”，原载北京《国民公报》，《每周评论》（*The Weekly Review*）第22期（北京：骡马市大街米市胡同七十九号，1919年5月18日），特别附录第一版至第二版。

〈49〉 Rodney Gilbert, “Downfall of Tsao the Mighty: Minister Literally Bites the Dust”, *The North-China Daily News*, May 4, 1919, *The North-China Herald*, Vol. CXXXI, No. 2700, Shanghai, May 10, 1919, 348-349.

〈50〉 关于被捕的32名学生，迄今所知其中一个版本的记载为：国立北京大学20人：易克嶷、曹永、许德珩、江绍源、李良骥、杨振声、熊天祉、梁彬文、胡振飞、梁颖文、陈树声、郝祖宁、萧济时、邱彬、孙德中、何作霖、鲁其昌、潘叔、林君损、易敬泉；国立北京高等师范学校8人：向大光、陈宏勋、薛荣周、赵允刚、杨荃峻、唐国英、王德润、初铭晋；国立北京工业专门学校2人：李更新、董绍舒；私立中国大学1人：刘国干；私立汇文大学1人：张德；以及北京政府逮捕并释放这些学生的的具体经过，详见：周策纵著，陈永明等译，《五四运动史》（长沙：岳麓书社，1999年），第164-167页，第177-191页。其中，1919年5月7日被释放北京高等师范学生照片，“中华民国八年五月四日北京学界游街大会被拘留之北京高师爱国学生七日返校时摄影”，为本期《世代》封底图片，所选版本来自：https://zh.wikipedia.org/wiki/File:May_Fourth_Movement_students.jpg。

〈51〉 Lewis Hodous, “China”, *Foreign Missions Year Book of North America 1920 (Covering the year 1919)*, edited by Roderick Beach (New York: Committee of Reference and Counsel of the Foreign

Missions Conference of North America, 1920), 33-38.

〈52〉 *China Centenary Missionary Conference Records* (Shanghai: Methodist Publishing House, 1907), 335-337.

〈53〉 周作人,《知堂回想录》(北京：群众出版社，1999 年)，第 196-197 页。Lu Yan, *Re-understanding Japan: Chinese Perspectives, 1895–1945* (Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawai'i Press, 2004), 52-53.

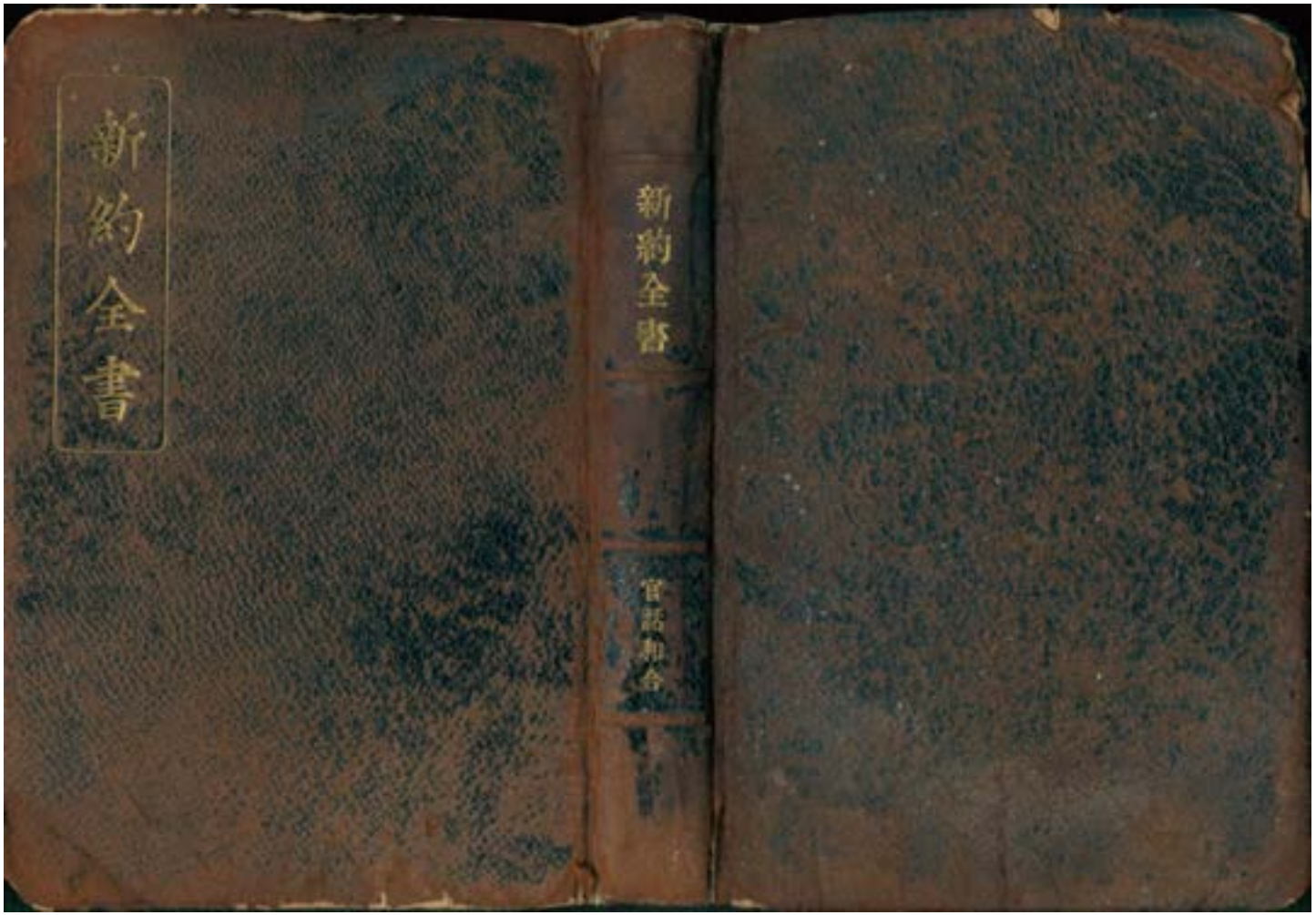
〈54〉 *American Bible Society: One Hundred and Fourth Annual Report, 1920* (New York: American Bible Society, 1920), 299.

〈55〉 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), xxxiii, xxxvi, 41-105.

〈56〉 *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. XVII, No. 5 (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, May, 1886), 173-174. John Livingston Nevius, *The Planting and Development of Missionary Churches* (New York: Foreign Mission Library, 1899), 64-65.

〈57〉 Helen S. Coan Nevius, *The Life of John Livingston Nevius: For Forty Years A Missionary in China* (New York: Fleming H. Revell Company, 1895), 461.

〈58〉 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1999), 260.



《新约全书》封面封底，“官话和合”本，“圣书公会印发”，1908 年版。“翻拍影像由台湾劳如麟牧师提供，影像著作权为劳如麟牧师所有。”信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=299。

狄考文与新约官话和合本圣经翻译

文 / 丁祖潘

一 初到登州府

1864 年 1 月 15 日，经过 6 个多月的艰苦航行，28 岁的美国传教士狄考文（Calvin Wilson Mateer，1836—1908）携妻子狄邦就烈（Julia Brown Mateer, 1838—1898）终于抵达美北长老会在山东登州府的传教点，开始其长达 45 年的在华传教生涯。〈1〉

从大的时代背景来看，这一年对于中美两国而言都并非无足轻重。在美国，此前一年 7 月的葛底斯堡战役（Gettysburg Campaign）将美国内战的主动权转到北方军手中。1864 年初，格兰特（Ulysses S. Grant, 1822—1885）被任命为联邦军总司令，计划向南方军发动攻势。而在中国，从狄考文一行抵达登州府当日算起，再过半年，清军将攻陷太平天国的都城天京。

19 世纪 60 年代，直接影响基督教在华传教工作的事件，莫过于 1860 年清政府被迫与西方列强签订的《北京条约》。该条约除了承认两年前签

订的《天津条约》继续有效之外，还允许在华旅行的外国人在中国自由租用或购买土地并在其上建房居住，中国教徒的信仰受政府保护。〈2〉这些条款促进了基督教在华广泛传播，同时也为后来的民教冲突埋下了隐患。登州正是应《天津条约》而增开的通商口岸之一（因港口条件不佳，后改为烟台）。

1861 年，美国南方浸信会海外传教士委员会（Foreign Missionary Board of the Southern Baptist Convention）在登州府设立第一个新教传教点，美国长老会差会（American Presbyterian Mission）紧随其后也于当年五月来到登州府，却发现难以在当地立足。〈3〉其实，早在 1838 年，美国长老会就已开始派遣传教士来华，积极参与翻译圣经和创办学校，开展福音布道，最初的传教点设在广州和浙江境内。〈4〉后来，美国长老会的倪维思（John Livingstone Nevius，1829—1893）夫妇、梅理士（Charles Rogers Mills，1829—1895）夫妇先后从南方北上到达登州，加强了长老会在当地的传教力量。

等狄考文在登州上岸时，这座拥有 7 万多人的港口城市，已经在上述两个差会的组织下建立了传教点，但一切都还在草创阶段。摆在狄考文面前的形势不容乐观，当地人特别是文人学士（literati）对外国传教士充满敌意。三年前，登州城遭到捻军破坏，两名浸信会传教士被杀。当地人怀疑外国传教士向井水投毒、行巫术。后来霍乱流行，有些传教士在给中国人治病时被感染而离世。这样，能够接待狄考文夫妇和同行的郭显德（Hunter Corbett，1835—1920）牧师夫妇的当地长老会同工，只剩下梅理士牧师一家。〈5〉

在今后的四十年中，狄考文将主要在登州布道、教学、写作、翻译圣经、制造机械部件等等，展开他那有如企业家一般奋斗不息、勤勉不倦的非凡事业。〈6〉

1864 年发生的另一件事，也许可以和狄考文生命后期服侍重心转向翻译圣经产生关联。美以美会差会（American Methodist Episcopal Mission）在这一年致函全国新教差会，称在华传教士已达成共识，以中国通用语言（general language）重新翻译一部一致的和标准的（one uniform and standard）圣经译本，因为“神的话语以同一种语言却以不同的译本流传所引起的弊端之多，已令所有基督徒深为痛惜”。〈7〉该信函还提到，欧美各在华圣经公会和差会在此问题上意见明显对立，要达到这一目标将面临诸多困难，但这些困难并非不可克服。故此，全体在华传教士应采取一致行动，克服不同译本之间存在的难题。

确实，正如该信函所提到的，众多译本良莠不齐，加上在华各圣经公会之间以及不同差会之间存在利益之别、宗派门户之见，使得翻译这样一部圣经既是必需，又并非易事。

简要地回顾一下新教入华以来至 1860 年代的译经史，就不难看出翻译圣经从始至终就充满争斗与矛盾。隶属英国浸信会的马士曼（Joshua Marshman, 1768—1837）和由伦敦传道会（London Mission Society）差遣来华的马礼逊（Robert Morrison，1782—1834），在译经之初就互相指责。马礼逊指责马士曼抄袭了他的中文语法著作，马士曼反唇相讥，批评马礼逊剽窃了天主教徒巴设（Jean Basset, 约 1662—1707）的新约译稿。〈8〉在马士曼看来，二人冲突的根源在于各自背后的差会：伦敦传道会不愿承认浸信会此前在圣经翻译方面付出的努力，甚至有意识地制造彼此间的竞争关系。〈9〉

这种矛盾还体现在后来委办译本（Delegates’ Version）中文圣经的翻译上。1843 年，第一次在华联合差会会议决议成立“委办译本委员会”，筹备翻译后来被称为“委办译本”的中文圣经，美国浸信会的传教士因不满其他译者将“Baptism”翻译为“洗”，率先退出译委会，自行翻译出版

后来的高德（Josiah T. Goddard，1813—1854）译本。

后来，英美传教士围绕 “God” 及 “Holy Spirit” 的译名问题展开持续了数十年的 “ 译名之争 ”（Term Question）。可悲的是，双方立场的差异多半出于国籍的不同而选边站。例如，英国传教士喜欢用 “ 上帝 ” 翻译 “God”，用 “ 圣神 ” 翻译 “Holy Spirit”，而美国传教士则喜欢分别用 “ 神 ” 和 “ 圣灵 ” 译之。于是，在 1852 年委办译本新约部分出版不久，译委员遂告分裂。委办译本最终由大英圣书公会（British and Foreign Bible Society）出版（新约 1852，旧约 1854）。退出译委会的美国传教士裨治文（E. C. Bridgman，1801—1861）等重译委办译本新约，自行翻译旧约，译本由美国圣经会（Amerian Bible Society）出版（新约 1859，旧约 1862）。于是，1860 年代就出现了三种可互相比较的中文圣经译本，分属浸信会、英国传教士和美国传教士。〈10〉

由于翻译圣经耗时既长，又不易见果效，以翻译、出版和分发圣经为专职的圣经公会所提供的资助就必不可少。来华的三大圣经公会中，以大英圣书公会成立时间最早（1804 年），资格也最老，直到 20 世纪初成立一百周年时，仍在世界各地的圣经会中首屈一指。〈11〉它最先开展对华事工（以 1812 年向马礼逊提供翻译资助为标志），成绩也最大。其次是于 1816 年成立的美国圣经会，该会于 1875 年成立驻华分会。苏格兰圣经会（National Bible Society of Scotland）于 1861 年成立，1877 年设立驻华分会。由于彼此互不隶属，缺乏协调，三大圣经会在华的工作多有重叠，在发行圣经上逐渐形成彼此竞争之势。〈12〉

由此可见，要完成这样一部一致的和标准的中文圣经译本，人事、译文、宗派、圣经公会等等因素都要虑及，各方面条件的成熟尚需时日。一方面，作为 “ 联合译本 ”（Union Version）的首次尝试，委办译本原先翻译计划的失败殷鉴未远，传教士之间对标准译本的需要未达成共识，联合译经遇

到的实际问题也不易解决；另一方面，新一代的传教士还未成长起来。从1864 年的呼吁到 1890 年的落实，《教务杂志》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*）的推动可谓不遗余力。狄考文在这 26 年间也有了相当的语言装备（特别是在官话方面），尽管此前他从未想到自己有朝一日会在翻译中文圣经中扮演要角。〈13〉

二 语言装备

1864 年的这声呼吁，在当时似乎显得有如空谷足音，却在十多年后的新教传教士大会上产生了回响。1877 年 5 月 10 日到 24 日，第一届在华新教传教士大会于上海召开。《教务杂志》主编、美国传教士保灵（Stephen Livingstone Baldwin，1835—1902）在会上宣读长文《基督教文学：成绩与需要》（Christian Literature—What has been done and what is needed），指出当前中国教会需要一部用通用书面语（general book language）翻译的标准全本圣经译本（a Standard Version of the whole Bible）。该文未就“通用书面语”下定义，但从作者对理想译文风格的描述，以及后来其他人的回应来看，“通用书面语”所指的应该就是浅文理。

保灵期待该译本既忠实于原文，又能符合中文表达习惯，简单明了，尽量不用生僻字。在他看来，这样的标准译本不但能使中国信徒在读经时避免陷入混乱，还可将一些神学术语和观念深植于普通人的头脑中。最重要的是，标准译本将能充分显明传教士有共同的侍奉目标，扩大传教士集体的影响力。最直接的是，有了标准圣经译本，制定一份方便研经的索引（Concordance）才有可能。〈14〉

从会议讨论记录来看，保灵的倡议应者寥寥。狄考文虽然参加了这次会议，但他最关心的议题是教育和文学写作，并未显示对标准圣经译本的

兴趣。〔15〕但由保灵主编的《教务杂志》，则不断刊文跟进，继续提倡翻译一部标准的文理圣经译本。就在大会闭幕的当年年底，《教务杂志》就刊登了一封致编辑部的来信，信中大谈翻译标准的文理中文圣经译本时机已成熟，并呼吁接下来还要修订官话译本和方言译本，最终形成一部统一的圣经（one Bible）。〔16〕

美国传教士摩嘉立（Caleb Cook Baldwin，1820—1911）于 1878 年 2 月致信《教务杂志》编辑部，响应保灵的提议，并就翻译一部通用的文理圣经译本（common classic version）提出若干实际建议，其中包括成立一个具有广泛代表性的翻译委员会。〔17〕该杂志编辑部也明确支持应该有一部标准的文理圣经译本。〔18〕

1880 年 7 月，摩嘉立向在华新教传教士发出调查问卷，就各差会联合起来翻译一部新的和合本中文圣经（a new Union version of the Bible）征求意见。这里的“新”对应此前委办译本的“旧”，而且这份调查问卷明确将新的圣经译本与传教士的联合一致（union）关联起来，表明这样一部圣经译本应是传教士之间彼此联合、集体努力的产物，此即和合本圣经之“和合”（union）的含义所在。据摩嘉立的报告称，从收到的 46 封回信来看，赞成翻译新的和合译本者占 3/4。〔19〕这些回信的代表性或许值得商榷，但一定程度上也确实反映了一些在华传教士的期望。

此后直到 1890 年第二次在华新教传教士大会召开之前，《教务杂志》仍不时传出倡议传教士彼此合作，重译一部标准中文圣经的声音。〔20〕狄考文虽未参与任何译经工作，却也对翻译一部标准的浅文理新约圣经译本深感兴趣。他理想中的译本不是出于某个人之手，而是在华传教士集体合作的成果，为此，在预备这样一部联合译本（a union version）时，就必须考虑到译者的身份问题。在狄考文看来，与其他英国人和美国人一样，在华传教士中间仍然存在争竞和嫉妒，故此，将来在挑选译者组建译委会

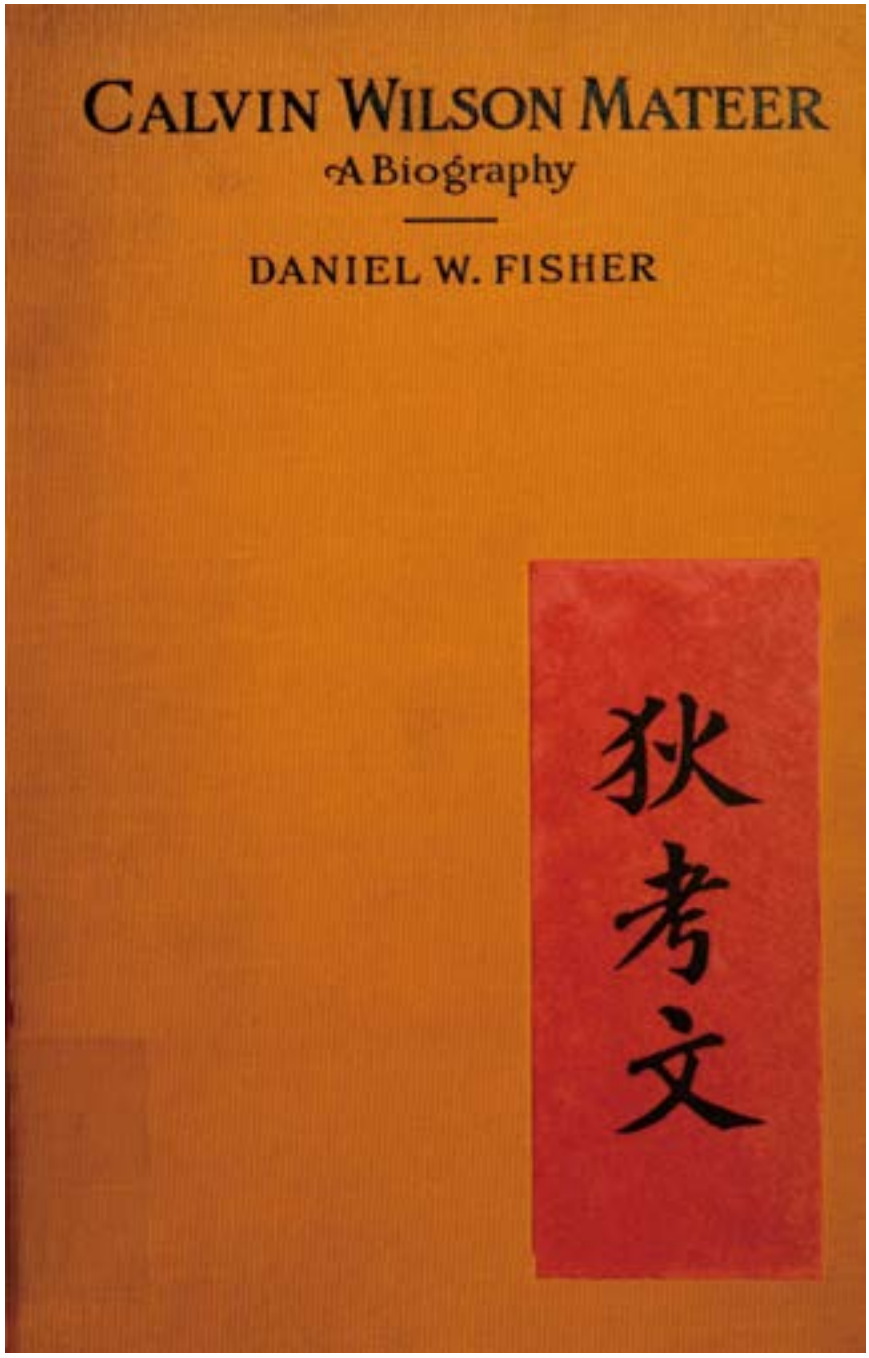
时，最好规定英美传教士译者人数相同，另选一德籍传教士居间仲裁。狄考文建议将来的浅文理译本以北京官话译本为翻译底本。〈21〉

从 1864 年到 1890 年这 26 年中，初来登州的前十年，狄考文把主要精力用在山东境内的巡回布道，当效果不理想后，他便将服侍的重心转向教会学校和文字事工。所以，当 1890 年新教传教士大会选举狄考文担任官话和合本圣经译委会主席时，他还是感到十分惊讶。狄考文非常清楚自己在语言方面的长处和短板。因此，在考察狄考文如何开展官话和合本圣经的翻译之前，我们不妨来查看一下狄考文的语言装备。

狄考文承认希腊文和希伯来文是其从事翻译圣经的短板所在，但这不是说他不懂圣经原文。来华之前，狄考文在入读杰弗逊学院（Jefferson College）期间（1855—1857），学过拉丁语、希腊语，后来在阿勒格尼（Allegheny）的西方神学院（Western Theological Seminary），大概也学习过希腊语和希伯来语，〈22〉并于 1860 年 1 月 21 日通过了神学院的学业考试。但他似乎并未显示出特别的语言天赋，此后直到 1890 年，这 30 年间狄考文因忙于布道、写作、学校教育、教会治理和其他事务，难免疏于圣经原文的研习。

不过，从郭显德牧师在狄考文去世后写的纪念文章中可知，为了提高自己的语言能力以胜任翻译官话圣经，狄考文曾利用回国休假期间，于 1893 年去纽约的肖特夸（Chautauqua）夏季学校，在著名希伯来语专家哈珀博士（Dr. Harper，似即芝加哥大学首任校长哈珀［William Rainey Harper，1856—1906］）门下学习希伯来语。〈23〉我们不能期待短短几周之内狄考文的希伯来文水平就会突飞猛进，但也不应夸大该语言短板对翻译圣经的阻碍。〈24〉事实上，在后来讨论官话圣经术语的翻译中，狄考文就显示了对圣经原文的熟悉。〈25〉

在中文方面，主要通过刻苦自学，狄考文逐渐成为官话语言专家。所



《狄考文传》封面，1911年。
Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer: Forty-five Years A Missionary in Shantung, China* (Philadelphia: The Westminster Press, 1911).

谓官话（Mandarin），顾名思义就是“官方语言”（official language），通称为北方方言，因从元代以来以北京为中心的北方话通行地区一直是中国政治、经济、文化的重心，加上官场办事交际均使用北方话，故名。官话是当时大多数中国人所说的语言，4 亿人口中就有 3 亿人说官话，而且官话的使用范围也最广。〈26〉后来的国语乃至今天全国推行的普通话，正是以广义的北方话官话为基础发展起来的现代汉民族共同语。〈27〉

1864 年刚到登州之初，狄考文就已立志要尽快熟悉当地人说的官话（Mandarin Colloquial）。〈28〉在学习汉语之初，他一度感到十分气馁，然而一年后，他就能给一群孩子讲授汉语，用汉语带领晨祷，甚至向登州参加科举考试的士子相当有效地进行布道演说。〈29〉在传教生涯的最初十年（1864—1874），狄考文在山东境内做了多次巡回布道，尽管福音效果不彰，但广泛的游历帮助他熟悉了北方官话，为后来写作《官话类编》（*A Course of Mandarin Lessons, based on idiom*）打下了基础。正是该书奠定了狄考文在传教士中作为官话语言专家的地位。

《官话类编》发端于 1867 年狄考文为了帮助小姨子邦玛吉（Maggie）学习汉语而编写的三篇课文。〈30〉后来，为了满足其他来华传教士学习官话的需要，狄考文将之不断增订扩充，于 1892 年初以《官话类编》为题出版，一时间“西人之肄习华语者，莫不奉为至宝”。〈31〉此后，该书经过多次修订和重印，被视为刚来华的传教士学习汉语的最佳教材之一。〈32〉

该书共 200 课，每课按课文（中英文对照）、语法、词汇和注释为序编排。正如英文书名所示，所选课文中文部分基于日常习语，目的是学会话而非学作文，以北京语音四声调为准。又因为所选习语未必合于通行语言，因此有些课文会并列不同地区的词汇，以供学习者参考。〈33〉根据狄考文的中文助手，也是登州文会馆首届毕业生邹立文为《官话类编》所写的序言，为了让读者学到真正的通行官话，避免该书沦为山东官话版教材，狄考文

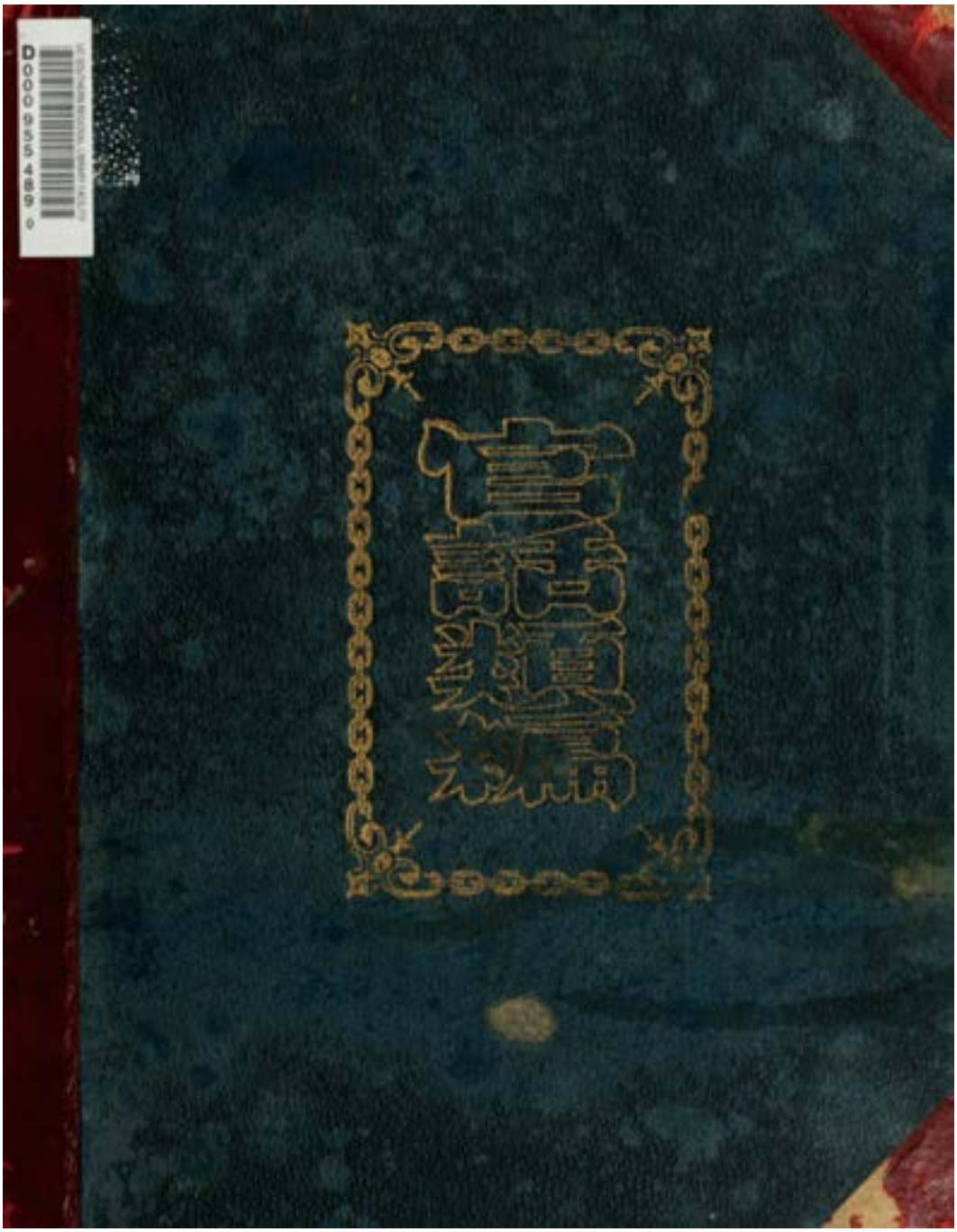
在编写过程中，除了从中国白话小说中（如《好逑传》、《西游记》、《水浒传》）选取例句外，还曾多次将书稿寄往北京、济南、南京、九江、汉口等地，请当地儒生和西教士审读。他甚至亲赴各地调查研究当地语言，比较不同地区间语言的发音和习语，然后对书稿一一加以修改审定。〈34〉

有关当时官话的分布和语言情况，留待本文第六节介绍。这里仅需指出，狄考文清楚山东官话并不等于北方官话，他所追求的通行官话并非现成的语言体系。毋宁说，狄考文心目中的通行官话概念，深刻影响了后来官话和合本译委会采纳的译文形式。〈35〉当狄考文被 1890 年上海在华新教传教士大会选为官话和合本译委会主席时，《官话类编》还有两年才出版，但此前早已有部分课文一直被当做教材使用。这一还未正式出版的教材，早已为来华传教士学习中文提供了有力帮助，也证明了狄考文拥有广博、准确和符合中国人语言习惯的官话知识。确实，连狄考文后来的译经同工文书田（George Owen，1843—1914）也证实，正是官话教材让狄考文当选为官话和合本译委会主席。〈36〉

狄考文在研习官话方面投入如此之大的精力，这与他相信白话文学（colloquial literature）是开展基督教在华文字事工当用的文学种类，理由大致相似：

“谁相信我们所传的福音呢？谁使教堂座无虚席呢？是未受过教育的人和穷人。我们不要忽略上帝在这件事上的护理工作（providence）。我们要使得圣经译本、赞美诗集、属灵书籍，适合于这一阶层的人，他们是上帝托付给我们的。如果白话足以很好地传福音，它也能很好地用作文字布道。比起迎合中国学者的骄傲，我们还有更重要的目标。”〈37〉

等后来实际参与翻译官话和合本圣经后，狄考文自觉继承了新教宗教改革的译经原则，即民众应该拥有以他们所熟悉的口语翻译的圣经。〈38〉而官话正是中国普罗大众所熟悉的口语。



《官话类编》封面，1900 年版。C. W. Mateer, A Course of Mandarin Lessons, based on idiom, Revised Edition (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1900). Library of the University of California.

此外，狄考文还认为官话比文理表意更简明准确，更适合用来编写学校教材。〔39〕他用官话所写的福音册子包括《耶稣为谁》(1870)、《孩子受洗礼论》(1871)、《十条诫》(1871)、《求救祷告文》(1873)、《创世记问答》(1875）等等。〔40〕但他用官话编写的学校教材，如《笔算数学》(1875）却不为其他传教士所喜，比如丁韪良（William Alexander Parsons Martin，1827—1916）就认为《笔算数学》的文体和形式缺乏吸引力，唯有用文言文写成才能被士人阶层接纳。〔41〕可见，长期以来，在华传教士中间对文理和官话就有不同偏重，大多数传教士其实更青睐文理，这从上文《教务杂志》不断提倡翻译一部标准的文理圣经译本就可以看出。这种先“高”后“低”的译经眼光和做法，似乎在有文字的国家和地区不是个别现象。〔42〕

三 时机成熟吗?

然而, 即便在 1888 年大多数人似乎普遍期待这样一部和合译本（Union version）出现的情况下，人们又普遍认为时机还未成熟。〔43〕这样的心态和看法也在 1890 年第二届在华传教士大会讨论圣经翻译时表现出来。

这次会议于 1890 年 5 月 7 日到 20 日在上海召开。会议第二天，由大英圣书公会委派的全权代表、主管圣经翻译事务的编辑监督（editorial superintendent）赖特（Rev. W. Wright, D.D.，1837—1899）主领晨修后，与会人员就此前提交大会的三篇论文展开讨论。这三篇论文回顾了圣经不同版本的历史及术语问题，探讨了文理标准译本和白话译本的可行性，对各种方言译本加以评估，并比较了罗马字母和汉字的不同优势等等。三位作者均认为应该翻译一部标准的中文圣经译本（文理译本)。〔44〕下午讨论的议题包括中文圣经的注释、章节标题、各书卷之前的简介，以及有关圣

经发行的方法和果效等等。〈45〉由此可见，中文圣经翻译是本届大会的首要议题。

在上午的讨论中，苏格兰圣经会驻华经理计约翰（John Archibald, 1853—1927）反对翻译新的圣经译本。在他看来，和合本翻译计划非但行不通，也不可取，主要理由包括：传教士们对术语译名和译文文体未达成一致意见，本土学者还未成长起来，联合翻译圣经的时机尚未成熟；过去几十年来已翻译的圣经译本，足以满足中国教会的需要；标准译本或权威译本的出现，将阻断改进现有译本的努力；目前难以就选择哪一种译本为翻译基础达成共识等等。

他最后呼吁说，在此次会议上，“无论何时，只要发现以联合（union）之名行整齐划一（uniformity）之实，人们就应加以反对。”因为，“对于我们已有的真正联合，我们珍惜和培育。然而，在时机未成熟之前，强加整齐划一的圣经译本、翻译术语、翻译方法等等，不会使我们团结，反而会让我们分裂”。因此，与其支持新的和合本翻译计划，毋宁改进原有译本。〈46〉

与苏格兰圣经会的消极态度相比，大英圣书公会的表现积极得多。后者不但派出全权代表，而且代表团成员人数也最多，显明对是次会议格外关注和重视。〈47〉其编辑监督赖特并不认同计约翰的观点，暗讽后者的反对意见并不代表苏格兰圣经会高层的意见，不过是出于个人的商业动机，为要确保“一个人的圣经”（a one-man version）（即由苏格兰圣经会发行的杨格非［Griffith John，1831—1912］新约浅文理译本［1885 年］和杨格非新约官话译本［1889 年］）的在华发行优势。〈48〉

在华三大圣经公会，特别是大英圣书公会和苏格兰圣经会，即便同是福音机构，也会出于各自的商业利益就圣经翻译持不同的考量。就算最后三大圣经公会均同意 1890 年大会通过的和合本翻译计划，它们在后续提

供实际帮助时表现仍有不同。大英圣书公会成为和合本翻译计划的首要赞助者，在拨款、协助购买参考书籍等方面出力最多，并多次成功游说苏格兰圣经会打消退出的念头。〈49〉

有鉴于三大圣经公会过往的竞争关系，再加上此前圣经翻译中关于译名和翻译原则在传教士内部引起过激烈争论，甚至导致分裂，有人怀疑这次大会能否就重译圣经取得任何实质性的结果。然而，等到委员会所提交的和合本翻译计划报告得到大会一致通过时，与会人士的热情达到高潮，以至于在会议结束的归途中，许多人还沉浸在兴奋中，感到这一成就乃是上帝之手的工作。〈50〉其实，翻译一部标准的中文圣经译本，由此前的呼吁到这次大会上得到落实，还是存在一些有利条件。

首先，与会传教士群体发生了变化。出席 1877 年上海第一届在华新教传教士大会的人数为 473 人，除去传教士的配偶，实际与会的传教士人数为 301 人，代表 29 个西方差会和福音机构，以美北长老会差会代表人数最多（59 人），其次是内地会（54 人）和美国公理会差会（Am. Board of Commiss. for For. Miss.）（50 人）。〈51〉13 年后，共有 445 名传教士参加了 1890 年上海第二届在华传教士大会（其中男性 233 人，女性 212 人），代表 36 个西方差会和福音机构，以内地会代表人数最多（84 人），其次是美北长老会（49 人）和美以美会（35 人）。〈52〉可见，在与会人数和代表的广泛性方面，第二届在华传教士大会均超过第一届大会。特别是以跨宗派联合为宗旨的内地会，其人数高居 1890 年与会各差会人数之首，这在一定程度上有利于传教士撇下彼此间的隔阂，联合一致共同做出决定。

更重要的是，出席 1890 年大会的传教士普遍来华时间不长（大多数不超过 20 年）。经统计，参加大会的传教士中，最早来华时间为 1844 年，最迟为本次大会召开的当年 1890 年，除去未写明来华日期的 19 人，其中 1880 年代来华的传教士为 282 人，占与会传教士总人数的 63%，1870 年

代来华传教士为 75 人，占 17%，也即，80% 的传教士于 1870—1889 年来到中国宣教。（见表一）

表一 1890 年第二届在华新教传教士大会与会传教士来华时期及人数〈53〉

来华时期	40年代	50年代	60年代	70年代	80年代	1890年
人数（人）	5	11	40	75	282	13
占比	1.2%	2.6%	9.4%	17.6%	66.2%	3.1%
备注	总计426人，另有19人未写明来华时期					

大多数来华传教士对 19 世纪 40 年代发生的“译名之争”导致的分裂缺乏切身感受，相对而言宗派之见并不那么严格。据此可推断，他们在接受一部通用的中文圣经译本方面，不会像上两代传教士那样有太多障碍。何况，36 个西方差会和福音机构能派出代表齐聚一堂，本身就说明各宗派之间合作的积极意向。

其次，这时摆在这些传教士面前的中文圣经译本（包括方言译本在内）多达三十余种。〈54〉其中主要的译本就有十余种（见表二），难免让人无所适从。此外，从据以翻译的底本文本来看，这些译本特别是 19 世纪 40 年代以来的圣经译本，几乎没有反映 19 世纪以来西方经文鉴别学（Textual Criticism）取得的学术成果，译文的准确性和权威性难以充分保障。有鉴于此，大多数传教士也乐见一部集体合作的标准且质量上乘的中文圣经译本。这种积极的意愿唯恐大会不能就此翻译计划达成共识，也就在一定程度上争取到潜在反对者的支持。

表二 1890 年以前出版的基督教主要中文圣经译本（不含方言译本）〈55〉

圣经译本	译者	翻译根据	出版年代	备注
马士曼译本	马士曼（Joshua Marshman，1768—1837）	巴设（Jean Basset，约 1662—1707）译本	新约 1816 年；新旧约全书 1822 年	1798 年开始翻译
《神天圣书》	马礼逊（Robert Morrison，1782—1834）、米怜（William Milne，1785—1822）	巴设译本、贺清泰（Louis de Poirot，1735—1813）译本	新约 1814 年，新旧约全书 1823 年	1807 年开始翻译
四人小组译本	麦都思（Walter Henry Medhurst，1796—1857）、郭实腊（Karl Friedrich August Gutzlaff，1803—1851），裨治文（Elijah Coleman Bridgman，1801—1861）、马儒汉（John Robert Morrison，1814—1843）	修订《神天圣书》	《新遗诏书》1837 年；新旧约全书 1840 年；新约修订本后易名为《救世主耶稣新遗诏书》	1835 年开始翻译。其中《救世主耶稣新遗诏书》曾被天平天国所采用
委办译本	麦都思、约翰·施敦力 (John Stronach，1810—1888)、美魏茶（Charles William Milne，1815—1863）、理雅各（James Legge，1815—1897）	公认经文（Textus Receptus）	新约 1852 年；新旧约全书 1854 年	1843 年开始翻译。后因人事变动和意见分歧，译委会分裂。
南京官话译本	麦都思、约翰·施敦力	将委办译本翻译成官话（白话文）	新约 1857 年	1854 年开始翻译。第一本白话文圣经。

裨治文译本	裨治文与美国长老会传教士	公认经文（Textus Receptus）	新约 1859 年；新旧约全书 1862 年	1851 年开始翻译
北京官话译本	包约翰（John Shaw Burdon，1827—1906）、艾约瑟（Joseph Edkins，1823—1905）、施约瑟（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky，1831—1906）、白汉理（Henry Blodget，1825—1903）、丁韪良（William Alexander Parsons Martin，1827—1916）	以南京官话译本为据重译	新约初版 1866 年；新约修订版 1872 年	传教士之间就译名达成妥协
高德译本	高德（Josiah Goddard，1813—1854）、罗尔悌（Edward Clemens Lord，1817—1887）、怜为仁（William Dean，1807—1895）	修订马士曼译本	新约 1853 年；新旧约全书 1868 年	1843 年第一次在华传教士联合差会会议上，美国浸信会因译名分歧首先退出会议，自行翻译圣经。
施约瑟官话译本	施约瑟	主要依据希伯来文圣经，以及七十士译本和武加大译本	旧约 1875 年	1878 年与北京官话译本合印为《官话新旧约全书》
杨格非浅文理译本	杨格非（John Griffith，1831—1912）	参考北京官话译本、委办译本和裨治文译本，以及希腊文和英译本	新约 1885 年，修订版 1889 年；旧约（创世记到雅歌）1905 年	
杨格非官话译本	杨格非	以官话重译杨格非浅文理译本	新约 1889 年	

四 1890 年大会的决议及争论

第二届上海在华新教传教士大会成立了 19 个委员会，负责就各项议题提出可行性报告。狄考文因能力出众荣膺其中 5 个委员会的委员。〈56〉大会最重要的成果，就是通过了由两个委员会起草的关于文理和合译本与官话和合译本的三份翻译计划报告书。会议记录的编辑委员会将这三份报告书中有关浅文理译本的报告放在最前面，深文理译本的报告书作为附属报告居中，最后是官话和合译本报告书。这种安排反映了当时绝大多数人倾向看好浅文理译本。实际上，大会最初的计划是只讨论浅文理和合本及官话和合本的可能性。〈57〉决议翻译深文理、浅文理、官话三种译本，也就是“圣经为一，译本则三”，一定程度上是传教士之间为了避免冲突选择妥协的结果。〈58〉

有意思的是，与前两份报告的措辞不同，官话和合译本的报告在说明执委会的职能时用“改良译本”（improved version）而非“翻译本”（translation of），所选出的译者委员会称为“修订委员会”（Committee of Revision）而非“翻译委员会”（Committee of Translation）。〈59〉这似乎反映出从一开始大多数传教士就低估了实施官话和合译本计划的难度。从后来的实际情况看，官话和合本的修订工作不下于重新翻译，故本文仍以“官话和合本翻译委员会”指称“官话和合本修订委员会”，不对二者做名词上的区分。

三份报告书内容大体相同，均建议大会选举出负责落实该译本计划的执行委员会（Executive Committee），并拟定了执委会应当落实的八项规条。三份报告一经大会通过，这八项规条也就成为大会有关和合本翻译的正式决议。这些决议规定了译委会的人数、资格要求（第一、二条），翻译中应参考的中文译本及所依据的基础文本（第三、四条），执委会的权力、提供赞助的在华三大圣经公会将来印行和合译本的权利（第五至八条）。

值得注意的是第四条和第八条，这两条决议其实避开了两个冲突点：基础文本和译名问题。第八条决议规定：

执委会以大会名义，请求大不列颠和美国在华圣经会赞同该项翻译计划，并提供资助，以推进该项工作。待翻译工作完成后，译本将成为提供资助之圣经公会的共同资产。上述各圣经公会有权各自出版译本，选择“God”和“Spirit”及“baptize”的不同译法，并可根据需要在译本中附加注释材料、章节标题、地图以及其他附加资料。〈60〉

大会意识到译名问题不可能即刻得到解决，为了避免重蹈覆辙，故将此棘手问题交由提供资助和负责后期印行的三大圣经公会自行处理，不能不说相当明智。而关乎基础文本的第四条规定，旨在既不冒犯圣经公会制定的翻译原则〈61〉，也不违逆大多数倾向现代基础文本的与会人士，因此故意以模凌两可的态度示人，这为大会闭幕后不久传教士内部之间的基础文本之争埋下了隐患。

正当身为官话和合译本执委会主席的狄考文四处物色合适的译者时，《教务杂志》于 1891 年 1 月刊登了英国圣公会在华传教士慕稼谷（George Evans Moule，1828—1912）致该杂志编辑部的信函，掀起了有关和合本翻译中新约圣经基础文本的争论。〈62〉

这场争论的焦点是大会决议中的第四条，涉及到经文鉴别学、传统、学术、宗派和圣经公会等方面，十分复杂，前后持续有一年时间。〈63〉该条规定：

“和合本的修订和翻译以英国新旧约圣经修订本所依据的原文文本为基础文本，可优先根据钦定本（Authorized Version）做出更动。”

这里的“钦定本”就是 1611 年出版的英国詹姆士王本（King James Version）圣经。其依据的是所谓“公认经文”（Textus Receptus）。“公认经文”即标准经文，其源头可追溯到 1516 年伊拉斯谟（Desiderius Erasmus

Roterodamus，1466—1536）出版的希腊文新约圣经，后者所依据的新约抄本不完整且质量不佳，仅因面向市场价格相对较低，且装帧便于阅读，因而流通广影响大，直到伊拉斯谟去世后的 1555 年就已出到第五版。〈64〉

巴黎印刷商和出版商斯特凡努斯（Robertus Stephanus，1503—1559）参照伊拉斯谟修订的希腊文新约圣经，又出过四个希腊文新约圣经版本，其中 1551 年在日内瓦发行的版本，几乎为贝扎（Theodore de Beze，1519—1605）完全采用。在此基础上，贝扎继续修订希腊文新约圣经。

1611 年英王钦定本译者很大程度上正是参照了贝扎的修订成果。1624 年，荷兰印刷商埃尔塞维尔（Abraham Elzevir，1592—1652）以贝扎 1565 年版的希腊文新约圣经为主体，出版了一种便携的希腊文新约圣经。在其第二版（1633 年）前言部分，出现了“公认经文”说法的雏型（Textum...receptum）。〈65〉在后来的几个世纪里，这种综合了上述版本的“公认经文”，逐渐被认为是唯一正确的希腊文新约文本，直到 1881 年之前，都被当做英王钦定本和欧洲主要新教圣经译本的基础文本。这种因袭传统形成的信念，甚至发展到对“公认经文”试图批评或修正，都会被视作亵渎之举。〈66〉

而英国圣经修订译本肇始于 1870 年 5 月召开的坎特伯雷教省议会（Convocation of the Province of Canterbury）。该会决议修订英王钦定本圣经，并设立新旧约修订委员会专司其职。1881 年出版新约圣经修订本，1885 年出版新旧约圣经修订本。该修订本新约部分依据的基础文本主要得益于 19 世纪两位英国希腊文和圣经学者魏斯科（Brooke Foss Westcott，1825—1901）和霍特（Fenton John Anthony Hort，1828—1892）未正式发表的希腊文新约研究成果。

这两位学者均为剑桥大学教授，本身也是英国修订本委员会成员，他们于英国修订本新约部分出版的同年发表的《原文希腊文新约》（*The New*

Testament in the original Greek），并无参考“公认经文”及已出版的各种现代新约文本，而是比照当时所有能找到的古代希腊文新约抄本，尤其是 1830 年以来新发现的希腊文新约抄本后编订而成。该书以其扎实的文献证据位居 19 世纪最佳希腊文新约圣经标准版之列。〈67〉有意思的是，英国修订译本最受批评之处不在于其所依据的原文文本，而是译文为了追求忠实于原文，严格遵照希腊文句式，加之有时采用古语，从而牺牲了英文句式自然晓畅的风格。〈68〉

显然，1890 年在华新教传教士大会通过的第四条决议其实是某种妥协的产物。身为大会报告委员会委员和后来的译委会成员，狄考文和汲约翰（John Campbell Gibson，1849—1919）均承认，在制定第四项规条时顾及了大英圣书公会的立场。〈69〉而后者的立场就是以“公认经文”为和合本翻译的基础文本。〈70〉

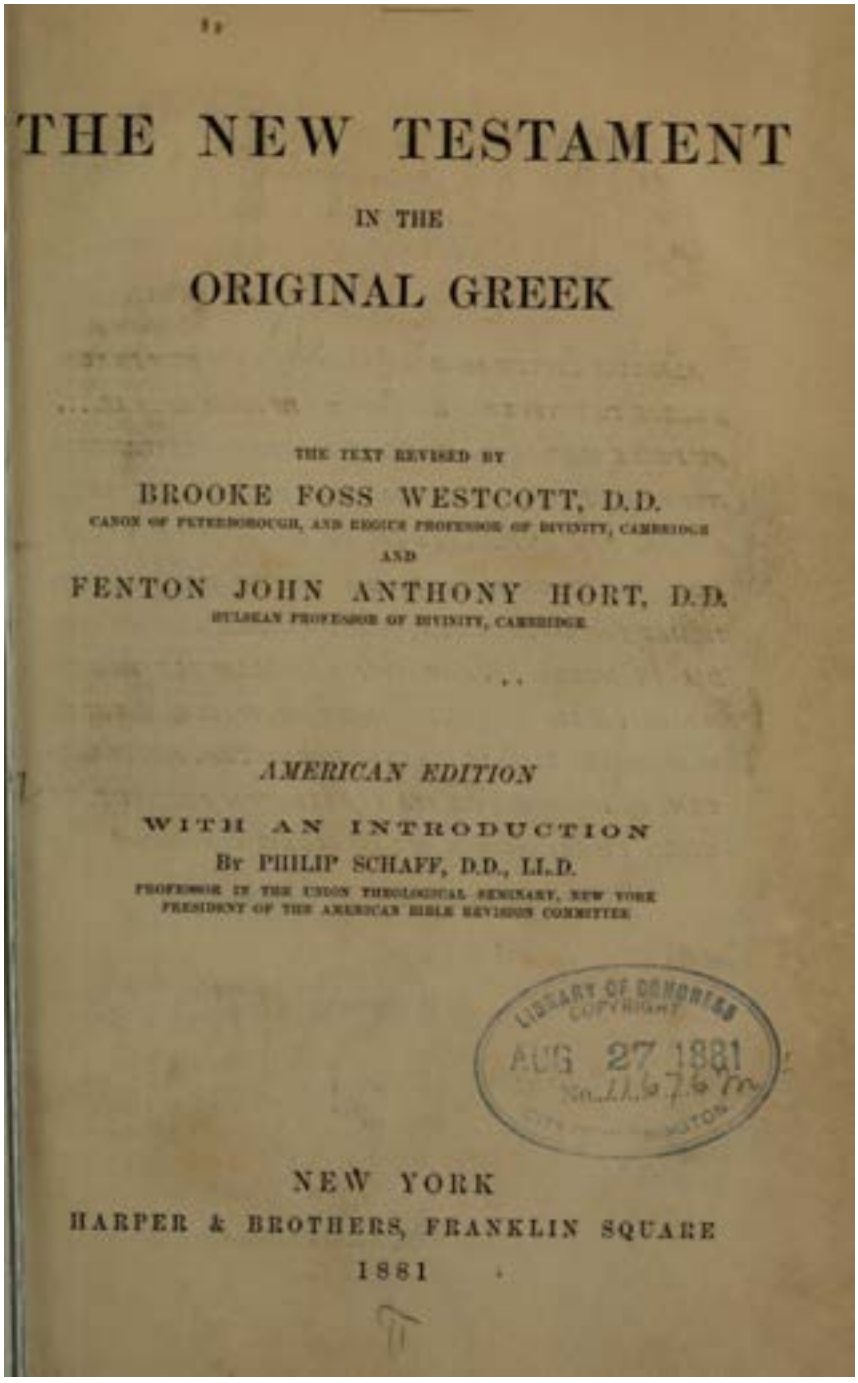
本文不涉及专业的经文鉴别学知识，这里仅尝试理清争论双方的大致观点。

慕稼谷本人因忙于他务并未出席是次大会，却在大会闭幕 5 个月后被选为深文理和合本的译者。因无法接受第四条决议，慕稼谷不愿就任。因为在他看来，这条规定不切实际：

首先关乎传教士的能力问题。当英国修订本和英王钦定本依据的原文文本不一致时，在华传教士没有能力做出裁断。据慕稼谷观察，在华的差会机构中，受过专门训练足以胜任这一工作的传教士连 5 个（更不用说 20 个）都找不出。〈71〉

其次关乎传统的价值。如果依据新译本而删掉或改动钦定本的经文，连带改动以“公认经文”为基础文本的中文圣经，不但难以为从小浸淫于传统经文的西教士所接受，更将直接破坏中国教会长久以来形成的圣经传统。

更重要的是关乎基础文本。慕稼谷并不信任英国修订本依据的基础文



THE NEW TESTAMENT

IN THE

ORIGINAL GREEK

THE TEXT REVISED BY

BROOKE FOSS WESTCOTT, D.D.

CANON OF PETERBOROUGH, AND REGIUS PROFESSOR OF DIVINITY, CAMBRIDGE

AND

FENTON JOHN ANTHONY HORT, D.D.

HULSEAN PROFESSOR OF DIVINITY, CAMBRIDGE

AMERICAN EDITION

WITH AN INTRODUCTION

BY PHILIP SCHAFF, D.D., LL.D.

PROFESSOR IN THE UNION THEOLOGICAL SEMINARY, NEW YORK

PRESIDENT OF THE AMERICAN BIBLE REVISION COMMITTEE

LIBRARY OF CONGRESS
COPYRIGHT
AUG 27 1881

NEW YORK

HARPER & BROTHERS, FRANKLIN SQUARE

1881

《原文希腊文新约》扉页，1881年美国版。
The New Testament in the original Greek, American Edition (New York: Harper & Brothers, 1881).

本。他向和合本三个执委会建议以“公认经文”为翻译的底本，唯有当魏斯科和霍特，以及斯克里夫纳（Dr. Scrivener）（一位慕稼谷相当推崇的圣经学者，似即 Frederick Henry Ambrose Scrivener，1813—1891）三位学者意见一致，且取得三个译委会全体成员 2/3 人数同意时，才允许接受不同于“公认经文”的意见。

在支持慕稼谷的人中，有人主张鉴于英国修订本还有许多悬而未决的争议经文，中文圣经的译者们不应听从大多数英国修订者的意见，而应遵照钦定底本（Authorized Text，也就是“公认经文”）（尽管在其上也有部分修正），这是较为保守的做法。〈72〉

狄考文虽然对慕稼谷未能与会却以旁观者的姿态在《教务杂志》上质疑大会通过的决议颇为不满，还是很快做出正面回应，说明大会通过的第四项决议是可行的：〈73〉

首先，就译者对圣经原文的裁断能力而言，狄考文并不认为这有多么要紧，毕竟可以借助学术界的研究成果，特别是借鉴自英国修订本出版十年来对该译本形成的共识，以此解决在翻译中遇到的经文鉴别之类的专业问题。狄考文以执委会主席的身份允诺，将为译者提供最好的相关学术资源。当然，可以推断，这些学术资源并不局限于慕稼谷提到的那三位学者。

其次，第四条规定赋予了译者和修订者对经文原文的自由裁量权（discretion），也即处理经文原文方面的灵活性。狄考文认为这一灵活性虑及在华圣经公会的立场，兼顾英国修订译本译者的学术地位和研究成果，在实际操作中其实将需要做出判断的经文原文数量减到最低。〈74〉

此外，狄考文特别指出，第四条规定以英国修订译本原文底本为翻译的基础文本，是大多数译者的一致决定，特别是那些拥有相当充分的相关专业知识的译者，强烈赞同该决议。这项关于译文底本的决议，在狄考文看来也是整个基督教界的共识。〈75〉

有趣的是，从狄考文的这篇回应文章中我们得知，第四条规定最初由狄考文草拟，初稿竟与慕稼谷的意见不谋而合，原以英王钦定本的原文为翻译底本，英国修订本的原文为更动的依据，直到该草案递呈大会文理报告委员会审议时才被修改过来。〈76〉也就是说，狄考文在和合本翻译的基础文本这个问题上，前后意见相反，变化很快，且一旦接受译委会的决定后就积极遵从。这在某种程度上颇能反映出狄考文在经文鉴别学上缺乏足够装备，难以提出坚定意见。〈77〉

与狄考文的回应相比，汲约翰的回应较为深入具体。他本人是起草文理和合译本报告委员会的成员，后来参与翻译浅文理和合译本。〈78〉汲约翰承认传教士缺乏经文鉴别的能力，但认为这恰恰能让译者虚怀纳谏，避免自以为是，在翻译实践中承担做出决定的责任。而且，世上没有完美的底本（圣经原稿早已失佚），细究起来，英国修订译本底本和英王钦定本的底本都并非定本。所以，第四条决议其实是在这两种基础文本之间，为译者行使自由裁量权划定了范围，并兼顾到基础文本中的共同意见和个体判断。汲约翰认为这正是保守的做法。〈79〉

慕稼谷的观点在一定程度上影响了和合本译委会，后者于 1891 年 11 月 18 日到 23 日，在大英圣书公会位于上海的办公地点举行三个译委会的译者联席会议，专门讨论这一议题，并制定了具体的翻译原则。〈80〉慕稼谷本人作为深文理译本的译者，也参加了这次会议。当联席会议通过的决议与先前基本一致，只是把“钦定本”直接改为“公认经文”后，慕稼谷随即宣布退出译委会，顶替他的是英国传教士艾约瑟（Joseph Edkins，1823—1905）。

会议任命深文理译本的译者韶泼（Martin Schaub，1850—1900）、浅文理译本译者纪好弼（Rosewell Hobart Graves，1833—1912）和官话译本的译者布蓝菲（Thomas Bramfitt，1850—1923）组成三人委员会，专责处理

英国修订本和英王钦定本之间基础文本的分歧，将不同意见和权威学者之间相异的观点列出，同时向译者董事会（Board of Revisers）提出最终意见。〈81〉

除此之外，联席会议还成立了另外 4 个委员会，负责处理翻译过程中三种译文的协调问题、统一圣经人名译名等事宜。其中一个委员会包括狄考文（官话代表）、湛约翰（John Chalmers，1825—1899）（深文理代表）、包约翰（或包尔腾，John Shaw Burdon，1826-1907，）（浅文理代表），任务是确定圣经的神学术语译名。会议还制定了 18 条详尽的翻译原则，作为和合本译者的翻译指南。

然而从实际效果来看，会议成立的委员会所发挥的作用并未达到预期目标。〈82〉反而是所制定的 18 条翻译原则，吸收了此前中文圣经译本（特别是委办译本）的翻译经验，并在官话和合本的翻译中得到落实。〈83〉慕稼谷随后发表公开信，继续为自己的意见辩护，但已不起任何作用。这场持续一年之久的基础文本之争，以基本维持 1890 年大会通过的决议而告终。随慕稼谷辞去译者职分的传教士还包括原先文理译本执委会主席花之安（Ernst Faber，1839—1899），〈84〉但这并未影响整个和合本翻译计划的进展，这场争论并未重蹈早先“译名之争”的覆辙，带来破坏性的分裂。

然而，担任官话和合本新约翻译执委会和译委会“双料主席”的狄考文，经历这一争论之后，还要面对此前未曾都预料到的难题。这些难题主要来自挑选和确定合格译者，以及翻译过程中译委会频繁的人事变动，还有翻译实践中的译文问题。它们延缓了新约官话和合本圣经翻译的进度。

五 难题之一：译者

（一）挑选和确定译者

根据 1890 年在华传教士大会的决议，官话和合本执委会负责挑选和确

定合格的译者，组成官话和合本译委会，译者人数不得少于 7 人。译委会成员要尽可能有广泛代表性，应兼顾不同宗派和国籍，但最重要的还是杰出的学术能力。〈85〉加上候选译者要能代表不同的官话方言地区，尤其是来自华南说官话方言的译者不易找到，即便找到，候选人也因忙于他务无暇分身，这就增加了挑选和确定合格译者的困难。这样，从 1890 年 5 月 20 日在华新教传教士大会闭幕，到 1891 年 11 月召开译者联席会议正式开展和合本翻译计划，狄考文光是为了挑选译者就花了一年半的时间。直到 1907 年新约官话和合本印行之前，译委会成员仍处于不断变动中。

1890 年秋，官话和合本执委会从 12 人中选出 5 位译者，他们是白汉理（Henry Blodget，1825—1903）、杨格非、文书田、富善（Chauncey Goodrich，1836—1925）、狄考文，其中狄考文是全票当选。为了满足预定的人数 7 人，后来又选出李修善（David Hill，1840—1896）和马秦泰（John McIntyre，1837—1905），不知出于何故，两人力辞不就。同时，杨格非对大会决议没有解决基础文本问题感到不满，质疑和合本翻译计划的可行性，也选择退出，但允诺将他刚出版不久的官话译本（即《杨格非官话译本》［1889 年］）供译委会参考。〈86〉直到次年夏天，执委会才又选出海格思（John Reside Hykes，1852—1921）、布蓝菲和鲍康宁（Frederick William Baller，1852—1922），但鲍康宁因忙于他务无法抽身，只好暂时拒绝，直到 1900 年正式加入译经工作。

这样，截止 1891 年 11 月译者联席大会召开，和合本翻译计划进入组织安排阶段之时，官话和合本译委会共有 6 名成员。这次会议选出倪维思接替鲍康宁，使得官话和合本译委会成员满足预定的 7 人。

因着各样的原因，官话和合本新约译委会的名单一直在变动。直到 1907 年新约官话和合本出版时，前后共有 11 名译者参与实际的译经工作。〈87〉见表三：

表三：新约官话和合本译委会成员信息一览表（1891—1907）〈88〉

姓名	生卒年	译经年限	国籍	所属差会	传教点	备注
白汉理	1825—1903	1891—1894	美国	美国公理会	天津、北京	原《北京官话译本》译者，1894 年返回美国，同时退出译委会
文书田	1843—1914	1891—1906	英国	伦敦传道会	上海、北京	1903 年陪妻子返英治病，直到 1906 年在大英圣书公会资助下继续翻译圣经。1908 年后任伦敦国王学院汉学教授，不再参与译经。
富善	1836—1925	1891—1907	美国	美国公理会	北京	兼任官话和合本执委会成员
狄考文	1836—1908	1891—1907	美国	美北长老会	登州	兼任官话译本执委会主席
海格思	1852—1921	1891—1898	美国	美以美会	上海	兼任官话译本执委会成员；后被选为译者董事会秘书；1893—1921 年担任美国圣经会驻华总代理。1898 年后不再参与译经

布蓝菲	1850—1923	1891—1897	英国	大英循道公会	汉口	1897 年返回英格兰，同时退出译委会
倪维思	1829—1893	1891—1893	美国	美北长老会	宁波、登州、烟台	1893 年去世
克拉克（S.R.Clarke)	1853—1946	1894—1902	英国	内地会	贵州	原本接替去世的倪维思。1902 年考虑服侍工场贵州距离遥远，故退出译委会
林亨理（Henry M.Woods）	1857—1943	1896—1904	美国	美南长老会差会	淮安	兼任官话译本执委会成员；接替离职的白汉理，1904 年因忙于他务离职。
鹿依士（Spencer Lewis）	1854—1939	1904—1907	美国	美以美会	重庆	1898 年获选接替离职的海格思，1904 年由重庆搬到南京，正式加入译经工作
鲍康宁	1852—1922	1900—1907	英国	内地会	安徽、江苏	兼任官话译本执委会成员；1891 年春夏之交入选，因忙于他务不就，1897 年再次入选接替离职的布蓝菲，1900 年正式加入译经工作

由该表可见，执委会在挑选译者时基本上遵照了大会的决议。以上 11 名译者均为英美籍人士〈89〉，代表 7 个不同的宗派或差会，基本覆盖中国南北说官话的地区。这些译者以及当选却婉拒的传教士，均为一时之选。在后来新约官话和合本的翻译过程中，除了狄考文和富善从一开始坚持到最后外，有 6 名译者由于各种原因选择中途退出（白汉理、文书田、海格思、布蓝菲、倪维思、林亨理），1 人中途加入后退出（克拉克），另有 2 人中途加入后坚持翻译完新约圣经（鹿依士、鲍康宁）。

人事变动的因由包括去世（倪维思）、陪家人回国治病（文书田）、忙于他务无法专心译经（海格思、克拉克、林亨理）等等。此外，有 5 名译者（狄考文、富善、海格思、林亨理、鲍康宁）兼任官话译本执委会成员，更不用说这些传教士译者均是一身肩负多职，这让他们不能专心投入译经工作，官话新约和合本的翻译进度因而不得不延缓。相比之下，其他两个译委会人事变动小，相对稳定。〈90〉

被提名而拒绝参加译委会的人员，除了前面提到的 3 人外，还有后来的仲均安（A. G. Jones，1846—1905）和由大英循道会差派至汉口传教的英国传教士高葆真（William Arthur Cornaby，1861—1921）。此外，执委会还考虑过其他为数超过 12 人的名单，其中有人表示拒绝，甚至不愿意名字出现在译委会面前。〈91〉相比当选官话和合本译者，传教士们更乐意加入文理译本译委会，因为后者将给他们及其所属的差会带来名望。虽然官话为大多数中国人所使用，可以预见将来官话和合本圣经流通当最广，但当时官话尚不被认可为著书立说的语言，也因此被认为不足以给译者带来影响力。〈92〉

连狄考文在当选为官话和合本译者时，都相当不情愿，更何况其他人呢？面对挑选合格译者这样的难题，他曾感叹道：“下一步当如何走我已无计可施。［我］在不同时间段曾考虑过一些人，但无一令人满意。最适合完成这一工作的人却不愿意承担，这让我感到十分难过。”〈93〉然而，即

便是传教士接受任命承担翻译重任，译委会人数也从未达到预定的 7 人，大多数情况下是 6 人，且每次开工作会议时人数从未超过 5 人（见表四）。

（二）人事的变动

按照官话和合本译委会的翻译流程，译委会先将新约分为几部分，每个译者分配到一部分自行修订和翻译，将译文誊写在特制表格发给其他译者传阅，其他译者将修改意见写在表格另一栏内发还。原译者据此做出修订后拿出修订稿，供译委会开工作会议时审议。〈94〉在翻译过程中，该方法实际上要求每个译者在修订他人译稿时几乎要花费与原译者同等的精力，加上译者们无法保证投入足够的时间，遂导致翻译进度进展缓慢，原计划召开第一次工作会议之前完成大部分新约圣经翻译的设想无法实现。

从 1891 年 11 月官话和合本进入组织安排阶段以来，7 年过去了，官话和合本译委会才完成《使徒行传》的翻译。截止 1906 年，译委会总共召开了八次工作会议，终于赶在 1907 年在华传教士纪念新教入华百年大会时提交新约官话和合本圣经译本。这比原计划于 1900 年完成三种和合译本的翻译晚了 7 年。这八次会议的工作情况见表四。

表四：新约官话和合本圣经翻译委员会工作会议情况一览（1898—1906）〈95〉

时间	地点	出席人员	成果	备注
1898 年 9 月 7 日至 11 月 19 日	登州	5 人：富善、文书田、克拉克、林亨理、狄考文	讨论沟通、磨合，修订完《使徒行传》译文	狄考文当选为官话和合本译委会主席
1899 年 7 月 11 日到 9 月 23 日	北京通州	3 人：富善、狄考文和林亨理。	修订完《马可福音》和《约翰福音》译文。	文书田、克拉克回国休假。海格思此前已离职

1900 年 12 月 4 日至 1901 年 6 月 1 日	上海	5 人：富善、克拉克、林亨理、鲍康宁、狄考文	《马太福音》和《路加福音》译文修订完毕，准备排印。	布蓝菲已离职，鲍康宁加入译经。3 月 15 日，林亨理休假，4 月 6 日，克拉克返回贵州
1901 年 12 月 16 日至 1902 年 3 月 31 日	芝罘	3 人：富善、鲍康宁和狄考文	修订完《罗马书》、哥林多前后书、《加拉太书》、《以弗所书》、《腓立比书》的译文	译委会向伦敦会争取文书田与会的努力失败。 克拉克离职 林亨理休假
1903 年 10 月 16 日至 12 月 1 日	芝罘	3 人：富善、鲍康宁和狄考文	修订的译文包括《歌罗西书》、帖撒罗尼迦前后书、《希伯来书》。	林亨理因忙于其他传教事务而缺席
1904 年 6 月 18 日至 9 月 2 日	芝罘	4 人：富善、鲍康宁、鹿依士、狄考文、	新约中文译本试读本（tentative version）完成。	林亨理离职； 富善因家人病重中途退场。由富善负责整卷《启示录》的翻译。
1905 年 5 月 20 日，中途休会，直到 10 月 11 日	芝罘	4 人：富善、鲍康宁、鹿依士、狄考文	修订圣经译本，使译文统一连贯。最先审定的是四福音书。	文书田在英国参与修订
1906 年 5 月 4 日至 10 月 12 日	芝罘	4 人：富善、鲍康宁、狄考文、鹿依士	完成了从《使徒行传》到《启示录》译文的修订。	

第一次工作会议暴露出此前官话和合本译委会未曾意料到的许多问题，比如译者们就官话译文的风格存在较大意见分歧，各地官话方言之间的差异也引起不少争论。1899 年《使徒行传》试读本出版时，富善就代表译委

会在序言中指出，因为译委会成员是从不同地区选出，故此最大的难题就是如何协调各种不同的官话方言。〈96〉

此外，传教士每天还要就经文的解释、译文直译的程度等问题展开讨论，有时候三小时的会议只为了翻译两三节经文。尽管工作效率不高，译委会仍然认为所付出的时间和耐心是值得的。他们相信从翻译实践中学到的宝贵经验，有助于今后彼此更有效地合作共事。〈97〉

但这种耗时既久且短期成效不彰的事工，并未得到所有差会的支持。比如 1900 年召开的第三次工作会议，因躲避北方的义和拳之乱选择在上海召开，时间长达半年之久。结束休假从英国返回的文书田原本打算参加会议，却不被所属差会伦敦传道会允许与会，转而留在北京重新组织伦敦传道会在华北一带的事工。在接下来的两次会议中，译委会向伦敦传道会争取文书田与会的努力均告失败，文书田不得不缺席会议，直到 1903 年陪妻子回国看病，才在大英圣书公会的资助下在英国继续翻译官话和合本圣经。〈98〉

译者所属差会不支持官话和合本翻译的另一个例子是鹿依士。他本来早在 1898 年就接替离职的海格思，由于所属差会卫理公会传教会（Methodist Board of Missions）不放人，1902 年，狄考文趁回国休假期间，以个人名义与该会洽谈，终于使该会同意让鹿依士全心投入译经工作。经过两年工作交接和预备，1904 年鹿依士正式加入译经工作。〈99〉

此外需要说明的是，官话和合本执委会和译委会的报告，几乎没有提及翻译圣经的过程中国助手的名字。而事实上，每一名西教士译者均配备一名中国助手，后者的主要任务是协助译者修订译稿并随同译者出席工作会议。〈100〉在大多数文章或报告中，中国助手即便被提到了，也往往被省略了姓名。〈101〉赛兆祥（Absalom Sydenstricker，1852—1931）就曾指出，中国助手在与传教士合作时，主要是抄写员、仆人和文书的身份，严重依赖传教士。〈102〉直到富善继狄考文之后担任旧约官话和合本译委会主席，中文助手的重要性才

"官话本圣经翻译修订者在上海"(Revisers of Mandarin Bible at Shanghai),《传教士先驱报》1901 年 9 月号封面。*The Missionary Herald*, Vol. XCVII, No. IX (Boston: American Board of Commissioners for Foreign Missions, September, 1901). Library of the University of California.

逐渐得到重视，甚至最后与外国译者一样拥有对译文的投票权。〈103〉

据富善统计，在这八次会议中，在一起开会的时间总计约有两年半。〈104〉相较之下，浅文理和合本译委会虽然译经流程与官话译委会相同，但召开工作会议所花费的时间远低于官话译委会，更不用说深文理译委会了。〈105〉这从侧面反映出，在三种和合译本中，官话和合本的翻译确实是最艰辛的。

狄考文自称在圣经翻译上投注了最好的心思和精力，光花费的时间就相当于 7 年全天候的工作。〈106〉当然，在翻译圣经的同时，狄考文并未放下其他事工。继 1892 年出版《官话类编》之后，狄考文还担任中华教育会（Education Association of China）首任会长，负责教材的编写和出版。此外，他还在其中领导一个中文科技术语委员会。1901 年，狄考文出版《官话简明教程》（*A Short Course of Primary Lessons in Mandarin*）。尽管他已于 1895 年卸任登州文会馆监督一职，由赫士（Watson McMillan Hayes, 1857—1944）继任，以便能够专心翻译圣经。但赫士在 1901 年被当时的山东巡抚袁世凯（1859—1916）聘为山东大学堂总教习，故此不得不辞去文会馆监督一职。即便在赫士担任监督期间，狄考文仍要协助赫士管理登州文会馆。

在如此繁重的事工之外，狄考文还能坚持参加每一次译委会召开的工作会议，专注译经，这在官话译委会频繁的人事变动中显得尤为独特和难得。狄考文在翻译官话和合本中的艰辛不只是因人事变动而起，还包括具体的翻译实践问题，这涉及到译文风格和术语译名两方面。

六 难题之二：译文

（一）语言与风格

据狄考文的中文助手王元德称，狄考文翻译圣经有两个目标：第一是译文要忠于原文，第二是使圣经译本的官话成为通行于社会各阶层的官话。〈107〉

狄考文将作为方言（dialects）的官话按地域分为北方官话、南方官话和西北官话三种，按类型分为通行 (T'ung-hsing) 官话、当地（local）官话、通俗（colloquial）官话和书面（book）官话四种。当地官话使用的词汇仅限于当地，一般不见于书面语，也无法用汉字写出。通俗官话包括通行官话和当地官话使用的词汇和片语，书面官话一般不见于口语，而往往载于官话作品，可用来给通行官话润色。这四种官话类型并无严格界限。〈108〉

狄考文眼中的通行官话，是一种包括“在各处普遍使用（everywhere current），且能够以认可的汉字（authorized characters）书写的词汇和片语”的官话。〈109〉这也是官话和合本译委会对译文的期待。〈110〉

尽管在 19 世纪下半叶，说南方官话的人比说北方官话的人多，但传教士（特别是北京官话译本的译者）在考虑采用哪种官话为标准官话时，出于政治方面的考量，还是选择了深受北京话影响的北方官话。狄考文就说过，“北方官话很大程度上受北京话影响，而北京话是朝廷语言，是最为流行的口语，也为整个帝国的官话所认可。”〈111〉

以这样的语言翻译的圣经，不仅要让识字的人能读懂，不识字的人——这部分人占中国人大多数，也能听懂。因此，官话和合本的翻译标准就是，所呈现的汉语正如口语一般，诉诸的是耳朵而非眼睛。〈112〉也就是说，狄考文心目中的官话和合译本正是平民百姓的圣经译本。接替狄考文担任旧约官话和合本译委会主席的富善，在一定程度上继续追随狄考文设定的这一翻译标准，解释说官话和合本一定要如同英王钦定本那样，当用于讲坛诵读时，所有阶层的人都能够理解。〈113〉

事实上，自麦都思以来的官话圣经译者，一直期望圣经官话能够通行全国。新教在华传教士当中也有不少人认为与其他方言比较，官话最有可能成为一种如同德语、英语或法语那样的国家语言。他们从新教宗教改革的译经传统中看到，既然欧洲的地方语言取代拉丁文成为译经语言甚至国

家语言，比如马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）用德文翻译圣经，约翰·威克里夫（John Wycliffe, 约 1320—1384）用英语翻译圣经，大大促进了现代德文和英文的进步，那么官话似乎也应该扮演类似的角色。〈114〉

为了保证译文为通行官话，消除地方语言差异，狄考文在挑选译者时尤其注意候选人来自南北不同地域，范围“从东北的北京到西南的贵州和四川”，每位译者配备一名当地中文助手。〈115〉狄考文还于 1900 年在《教务杂志》上撰文，将官话和合本圣经有关译文风格的原则总结如下：〈116〉

第一，词汇应是说官话的人普遍使用和容易理解的，即通行（widely current）官话，〈117〉应尽量避免书面语和地方语。只有在官话不敷使用的情况下，才使用书面语，同时要避免俗话（vulgarism）。

第二, 句子结构应遵照口语结构, 使用小品词（particles）, 遵照口语语法。有时必须采用书面语, 以丰富官话。比如, “然而”“而且”“或者”这类连词, 尽管属于书面语，也应为官话采用。

第三，译文风格应简单明了。为此，句子要短，要注意句子的语序，不能为了保持原文的语序而不顾语义的清晰。注重使用连接词（connective particles），在造句时应当让读者知道作者思想的转变处。

第四，风格应是真正的中文，避免欧化语言。为了确保译文符合中国人的语言习惯，译者应熟悉中文，并取得中文助手的帮助。不能为了表达圣经的观念而牺牲中文惯用的表达形式。理想的译文风格是，中国读者在阅读时并未意识到这是出于外国人的译笔。

需要特别指出的是，狄考文赞同的官话译文并不回避使用书面语。事实上，通行官话中也包括一定的书面语词汇。像今天大多数译者一样，狄考文同样面对这一翻译矛盾：“信”与“达”。所谓“信”，就是译者对原作者负责，译文要忠实于原文；“达”，是译者替读者服务，译文既要传达出作者的原意，也要让读者能看懂。〈118〉前者偏重直译，后者侧重意译，往往

难以两全。显然，狄考文以上总结的译文风格偏重“达”的方面。

以上四点旨在保证译文符合通行官话的语言习惯，但在实际翻译过程中很不容易做到。后来的翻译实践证明，翻译官话和合本圣经遇到的困难相当艰巨。狄考文晚年总结了翻译官话和合本的经验教训，让后人有机会了解这一工作有多么不容易。这里仅列出他认为官话比文言文更难掌握的理由，因为这也是译委会其他成员的看法，他们一致认为这是官话和合本翻译进度难以推进的内在原因。〈119〉

首先，官话处于文言文和俗话之间，而后二者的界限其实相当模糊。译者往往根据各自的立场趋向两个极端，要么青睐文言文，要么引入街头俚语，要避免这两个极端不容易，而错误主要是趋向文言文。狄考文将之归因于追求文学品味的骄傲，轻看日常生活用语所致。〈120〉

其次，判定通行官话的标准不明确。通行官话的词汇有限，往往要用当地方言词汇加以补充。困难之处在于，如何确认给定的短语是否通行，而非局限于地方。其实，通行官话往往要凭借文言文和俗语来丰富其词汇。

再次，文言文富于弹性，很少有人熟悉文言文的标准形式，因而方便早期的西教士在翻译时改动句子顺序。而官话则不同，其习语和句子结构为大家所熟悉，不易改动。因而，官话的句子结构也就较为固定严格。这种严格使得译者不能随意处理译文，反过来又增加了译文的准确性。

最后，由两个汉字构成的合成词，产生许多词义上的细微差别，这就要求在翻译时必须准确加以区分。在表达相近意思方面，合成词中有同一个字时，其细微差异很难把握。否则，在同一个句子中会出现同义反复，如怒气、忿怒、震怒、烈怒、恼怒等等。相反，文言文因用单字，不存在此问题。

此外还需要提到，狄考文也意识到，追求忠于原文按字面翻译（信），与确保译文风格的原则（达）之间存在张力。若不在译文风格方面做出某些牺牲，就不可能确保准确地按字面翻译。故此，他后来在一定程度上对

译文风格中的第四条原则做了修正，突出“信”的方面：

“圣经并不需要译者的任何修饰，中国教会有权拥有一部名副其实（just as it is）的圣经。它是严格忠于原文的译本。这是中国教会对我们这些译者的要求。他们并不想知道作者如果是中国人将会说些什么，而是想知道他们实际上说了什么。”〈121〉

（二）译名之辨析

此前，《官话类编》曾为狄考文赢得官话研究专家的声誉，他也曾入选负责确定和合本圣经术语的三人委员会。可以说，狄考文在圣经译名的确定方面还是有较大发言权的。正因为深知译名术语对宗教信仰的深刻影响，狄考文在修订官话和合本圣经时对译名的词义辨析下了相当大的功夫。这种重视译名准确性的考索和确定，也反映了狄考文本人一贯的治学特点。〈122〉

1900 年 8 月，狄考文在《教务杂志》发表《官话圣经的特殊术语》（*Special Terms in the Mandarin Bible*）一文，举例说明此前官话译本中的一些译名有必要加以修订。尽管他所提出的修订意见不全都为其他译者和后来的官话和合译本接受，但这些意见也言之有据，颇能展现狄考文丰富的官话知识和求真的独立个性。

鉴于该文发表于 1900 年 8 月，考虑到 1890 年大会通过的有关和合本翻译计划的第三条决议，要求官话译委会在翻译新约圣经中参考北京官话本、杨格非官话本，以及麦都思的委办译本，〈123〉加上狄考文 1908 年 9 月去世之前并未开始修订 1907 年印行的官话新约圣经，以下从狄考文的《官话圣经的特殊术语》一文中选出四个例子，对照麦都思的委办译本（1855 年）、北京官话本（1872 年）、杨格非新约官话本（1889 年）、《使徒行传》试读本（1899 年）、《约翰福音》试读本（1900 年）、官话新约全书（1907 年）和官话新旧约本（1919 年）相应的译文，〈124〉以此略窥狄考文在官话和合本的修订和翻

译中所做的研究和思考。

1. 中文词义辨析

1.1 “sign” 的中文译名

《使徒行传》4:22

夫因异迹得愈者，其人四十有余岁云。（1855 年委办译本新旧约全书）

使徒行奇事医好的那人，有四十多岁了。（1872 年北京官话本）

因为异迹得愈的那人，有四十多岁了。（1889 年杨格非新约官话本）

在他身上行异迹，医好了的那人，有四十多岁了。（1899 年试读本）

使徒行奇事医好的那人，有四十多岁了。(1907 年官话新约全书)

原来藉着神迹医好的那人，有四十多岁了。（1919 年官话新旧约本）

在狄考文看来, 英国修订译本将原文翻译为 “sign”, 而希腊原文带有 “ 上帝的同在和工作 ”、“ 神圣或超自然的力量 ” 等含义，因此译作 “ 奇事 ” 只是表明令人惊异、赞叹之事，并未表达出原文的完整意思。狄考文指出英文中的 “sign” 有两个对应的中文译名 “ 神迹 ” 和 “ 异迹 ”，而 “ 神迹 ” 更为可取，因该词更常见于中文表达，且 “ 神 ” 字作为形容词更能表达原文中神圣、属灵和超自然方面的含义。

对照各版本译文后可以看出，1907 年的译本采用的是 1872 年的北京官话本，也就是说，狄考文的建议并不为当时的译委会接受。但在 1919 年官话和合本中，狄考文的建议重新被接受。

1.2 “temple” 的译名

狄考文指出，表达神殿的希腊文有两个词 : “ναός” 和 “ἱερόν”，前者指主建筑，后者泛指包括主建筑在内的建筑群。英译本因缺乏相应词汇，故

将两个希腊文一律译作 “temple”，中译本不察，受英译本误导，将这两个希腊文单词均译作 “ 殿 ”。而事实上，在中文中，可用 “ 庙 ” 翻译所指范围较广的 “ἱερόν”, 而所指范围较小的 “ναός” 对应的译名应为 “ 殿 ”。下面以《约翰福音》2:14 为例，试比较不同译本的译名。

在殿见有市牛羊鸽 ……　　（1855 年委办译本新旧约全书）

在圣殿里，见有卖牛羊鸽子的……（1872 年北京官话本）

在殿里，见有卖牛羊鸽子的……（1889 年杨格非新约官话本）

看见殿 / 庙里有卖牛羊鸽子的……（1900 年试读本）

在圣殿里，见有卖牛羊鸽子的……(1907 年官话新约全书)

看见殿里有卖牛羊鸽子的……（1919 年官话新旧约本）

可见，1900 年官话试读本参考了狄考文的意见，列出 “ 殿 ” 和 “ 庙 ” 作为备选项，但 1907 年官话新约全书还是采用了早先北京官话的译名，而 1919 年的官话新旧约本从委办译本和杨格非译本，更换为 “ 殿 ”。狄考文也知道，中文语境中的 “ 庙 ” 多指偶像崇拜的场所，用来翻译耶路撒冷的 “temple” 令人难以接受。但他提出一个相当有说服力的理由，即发现《使徒行传》19:27 女神亚底米的 “temple” 对应的希腊文为 “ἱερόν”，也就是中文的 “ 庙 ”，而《约翰福音》2:14 耶路撒冷的 “temple” 对应的希腊文同样是 “ἱερόν”，也就是说，新约希腊文将同一个词用在偶像敬拜场所和耶和华敬拜场所上，并不加区分。

狄考文据此认为, 中文作者当然可循前例, 将用于偶像崇拜场所的 “ 庙 ” 来指称耶和华的敬拜场所。不能因为偶像崇拜使用这个词，就弃之不用，要知道 “ 基督化一个民族, 意味着基督化该民族的语言 ”。〈125〉在狄考文看来，“ 圣殿 ” 这一译名不过是权宜之计，不如一开始就与 “ 庙 ” 做区分，可避免另外添加解释。从实际结果来看，狄考文基督化汉语词汇的这一努力并不成功。

2 神学含义考量

2.1 关于 “believe on or in Christ” 的翻译

《约翰福音》3：18

信者不定罪 ……　　（1855 年委办译本新旧约全书）

信子的人，主不定他的罪 ……　（1872 年北京官话本）

信他的人，不被定罪 .....（1889 年杨格非新约官话本）

信 / 信服他的人，不被定罪 ……（1900 年试读本）

信子的人，主不定他的罪 ……(1907 年官话新约全书)

信他的人，不被定罪 ……（1919 年官话新旧约本）

狄考文认为，信基督（believe on or in Christ）与相信一件事为真不同。当中文的 “ 信 ” 单独使用时, 往往强调 “ 真 ”（fidelity）而非 “ 信心 ”（faith）。因此，官话译名应采用合成词（combination），特别是用于表达基督信仰时，应译作 “ 信靠 ” 或 “ 信服 ”。鉴于 “ 信靠 ” 是外来词汇（foreign-made），不如使用 “ 信服 ”，“ 信服 ” 某人即相信该人，信任其所说的话。

1900 年的试读本把 “ 信服 ” 列入备选译名，正是参考了狄考文的意见，只是在 1907 年和 1919 年的官话本中还是继续采用 “ 信 ” 这一译名。但这并不能否定狄考文在神学方面的敏锐，这种敏锐使他留意到中文译名可能模糊原文的含义，而这种情况在英译本中是可以避免的：

He that believeth on him is not judged…（*The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ translated out of the Greek*［英国修订本］，1881）

2.2 “baptize” 的译名

狄考文认为 “baptize” 译作施洗，是沿袭天主教的翻译，不确。因为中文的 “ 施 ”，有从上到下，从高到低的含义，如 “ 施教 ”、“ 施舍 ”、“ 施医 ”

等等，而新教认为，洗礼不含有任何礼仪性恩典（sacramental grace），执行洗礼的教职人员自身并无任何权力。因此，不如译作“行礼”显得较为中性。我们以《约翰福音》1：26 为例说明。

约翰曰：我以水施洗……（1855 年委办译本新旧约全书）

约翰回答说，我不过用水施洗……（1872 年北京官话本）

约翰回答说，我用水施洗……（1889 年杨格非新约官话本）

约翰回答说，我是用水行 / 施洗……（1900 年试读本）

约翰回答说，我不过用水施洗……(1907 年官话新约全书)

约翰回答说，我是用水施洗……（1919 年官话新旧约本）

可见，狄考文的意见并不为后来的译本采纳，但从他所提出的理由可以看出，在官话圣经修订过程中，狄考文不拘于成见，敢于从神学立场出发提出不同意见，这与所谓的标新立异不可同日而语。

从以上四个例子中可以看出，新约官话和合本的修订和翻译，参考了其他中文圣经译本和英译本，以及圣经原文，同时还要符合中文词汇的准确含义，最终的译文确实是传教士集体努力的成果。

七 翻译的完成及修订

1906 年 10 月 12 日，官话和合本新约译委会终于修订完从《使徒行传》到《启示录》的译文，持续 16 年的译经工作终于告一段落。但只有 1907 年基督新教入华百年纪念大会，才能决定修订本能否获得通过。只有被大会接受，官话和合本新约译委会的工作才算正式结束。而在此前，狄考文还有一堆枯燥的工作要做，就是修订每一章译稿的标点符号。

1900 年原计划召开第三届在华新教传教士大会，届时提交和合本三种新约译本，但因世界传教士大会（World’s Missionary Conference）于同

《新约全书》扉页，“官话和合”本，“圣书公会印发”，1908 年版。“翻拍影像由台湾劳如麟牧师提供，影像著作权为劳如麟牧师所有。”信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=299。

年在纽约举行，加之义和拳之乱，大会筹委会最终决定将本次大会推迟至1907 年召开，使之作为纪念基督新教入华百年的纪念大会。〈126〉拳乱虽然导致大会延期召开，其实对和合本圣经翻译的推进妨碍并不大。〈127〉也多亏会议延期，新约官话和合本终于赶在 1907 年在华传教士纪念基督新教入华百年大会前印行，这比预计的 1900 年延后了 7 年。延后的原因正如上文所述，主要在于官话译委会人事变动频繁，以及官话圣经翻译自身难度大。而早在 1900 年，浅文理和合本就已率先修订完成，预备提交给原计划 1900 年召开的第三届在华传教士大会。深文理和合译本比官话和合译本稍早几个月就已完成新约修订稿，准备交由圣经会出版。〈128〉

相比上一届在华新教传教士大会将圣经翻译作为首要议题，1907 年的在华传教士大会则在会议第 10 天（1907 年 5 月 4 日）接近整个会议尾声时，才讨论圣经翻译问题。从议程安排来看，教会治理和建造显然才是本届大会最关注的议题。〈129〉考虑到 1900 年拳乱对中国教会的巨大冲击，这种安排也属自然。

代表浅文理译委会向大会提交翻译报告的汲约翰建议，考虑到自 1890 年大会以来语言本身发生了变化，中国涌现出一大批报纸和期刊（主要指白话报刊），加上 1905 年清廷废除科举制，浅文理逐渐成为主流语言，这样，不如将浅文理和深文理译本合二为一，由此产生的新文理译本将取二者之长。〈130〉确实，从 1904 年在华三大圣经公会排印深文理、浅文理和官话圣经的数量来看，汲约翰的建议是符合实际的。

表五 1904 年在华三大圣经会三种圣经译本的印刷数量〈131〉

译本类型	深文理	浅文理	官话
印数	55,320	370,850	1,757,056

由上表可知，仅 1904 年一年，浅文理圣经译本的印数等于深文理译本的 6.7 倍，而官话圣经译本的印数相当于两种文理译本总量的 4.1 倍。圣经译本的印刷量反映了市场需求，也从一个侧面表明，如果说在文言文中浅文理的优势逐渐显明，那么真正逐渐成为中国社会主流语言的则是官话。

汲约翰的建议被大会所接受，1890 年大会规定的“圣经为一，译本则三”，改为一部圣经，两种译本。为了继续完成旧约和合本翻译，大会成立了文理执委会和官话执委会，专责挑选和确立译者事宜，也即今后只出版文理和合本与官话和合本两种译本。

官话和合本译委会提交的报告得到大会一致通过。会议决议，已完成的新约和合本三种译本，在对其做进一步修订之前，可由在华圣经公会负责印行销售，期限为三年。在此期间，传教士期待来自各方面的批评建议，以备后续进一步修订。后来当选为旧约官话和合本译者不久便退出的美国传教士赛兆祥，参照希腊文新约和其他中文圣经译本，认真考察 1907 年新约官话和合本后，认为新译本虽远非所认为的那样准确完美，但与旧有的官话译本相比，更直译和贴近希腊原文，也更为通俗。〈132〉

赛兆祥证实官话和合本翻译难度大，新约官话和合译本如同前言所说的那样，与其说是修订本，不如说是新译本，因为“（译文中）每个词都被留意到。如果译文中发现任何错误，这并非由于（译者）疏忽”。〈133〉以赛兆祥对新译本的评价观之，狄考文在大会报告中提及的困难所言非虚，他对译文“信”的强调似乎得到落实。此外，二人也都主张官话译本应该考虑平民百姓的需要，而非迎合文人士子的品味。

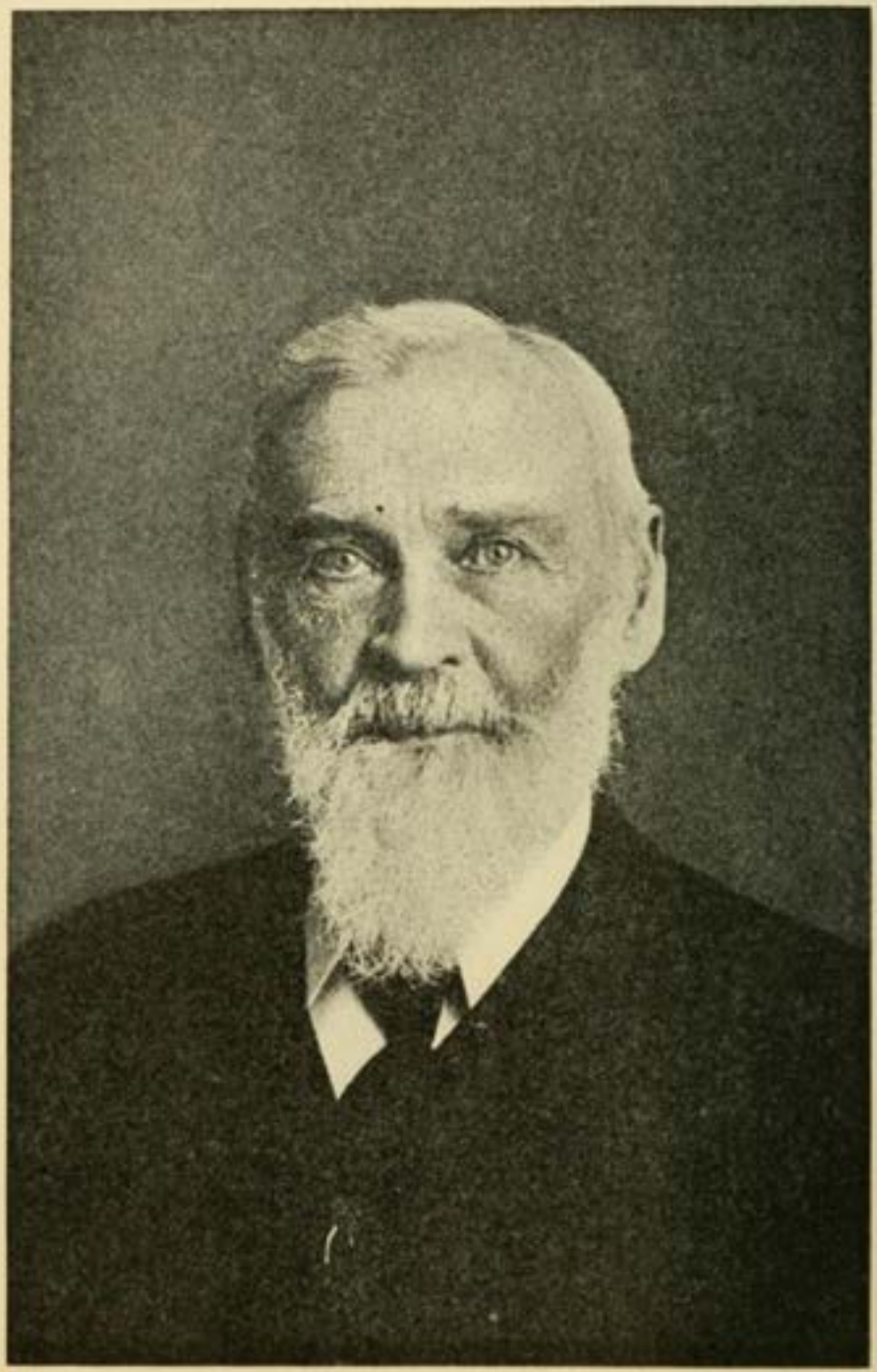
鉴于狄考文向大会提交的官话和合本翻译报告所反映的进度滞后问题，大会特别呼吁译者所在的差会及福音机构让译者免于承担其他事务，并由在华圣经公会支付此项翻译计划所需一切开销，使译者尽可能专心投入翻译事工，以期早日完成旧约和合本翻译。〈134〉

1911 年，接替狄考文担任旧约官话和合本译委会主席的富善，以近 76 岁的高龄致信官话和合本执委会总干事文显理（George Henry Bondfield, 1855—1925），以年事已高不能长途旅行为由，要求执委会在北京统一安排译者的住宿和工作，否则就退出译委会。〈135〉执委会满足了富善的要求，旧约译委会成员各自所属的差会也落实了 1907 年大会通过的有关决议，让传教士放下传教工作，专心翻译圣经，前提是由圣经公会支付他们的薪酬和房租。在华三大圣经公会同意从 1913 年 1 月开始提供该项资助。这样，经历一波人事变动之后，从 1914 年开始，旧约译委会安定下来，终于在 1917 年完成所有旧约部分的修订和翻译。

可能是有意识加强与在华圣经公会的联系，大会除了请求圣经公会继续资助旧约和合本翻译外，还特别向在华三大圣经公会就过去以来提供的慷慨资助表达感谢，并让三大圣经公会驻华经理依其职权成为旧约和合本两个执委会的当然成员（ex officio）。〈136〉

新约官话和合本翻译和修订耗时 16 年（1891—1907），这使得早先麦都思、杨格非和北京官话本译者的努力相形见绌。〈137〉然而，这部耗时如此之久的官话新译本，连它自身的译者都不满意，狄考文承认该译本还有许多需要修订的余地，比如生硬直译和使用外国习语导致表达不畅之处，只有等日后做出进一步修订。〈138〉

1908 年夏天，狄考文得了慢性痢疾，不得不中途退出官话译委会在芝罘召开的工作会议，转赴青岛治病。9 月 28 日，狄考文去世。次年 9 月，新成立的官话译委会仍在芝罘开会，比原计划提前一年着手修订整个新约译本，并在当年 11 月份，将修订稿和《诗篇》译稿交给在华圣经会出版。〈139〉新约修订本由大英圣书公会和美国圣经会分别于 1910 年出版，不过修订的内容相当有限。此后在 1918 年又经过几次有限修订，定稿于当年年底送给印刷厂，并在 1919 年春天连同旧约部分一同出版。〈140〉



C. W. MATEER

需要指出的是，狄考文去世后，新约官话和合本的修订在译文风格方面发生了变化。前文指出，狄考文在 1900 年撰文表明译文风格要本地化，偏重“达”，后来转向忠于原文，讲求“信”。富善接替狄考文初期继承了后者的翻译原则，一度要让官话和合本如同英王钦定本那样，在讲台宣讲出来，所有阶层一听就懂。〈141〉然而到了 1918 年，新约官话和合本修订接近尾声之时，时任和合本官话译委会主席的富善，则又提出译文应容易被所有能阅读的人明白，并且必须高雅简洁（high enough to be chaste）。〈142〉也就是说，此时官话和合本译者已不再仅仅强调译文的“达”与“信”，还包括“雅”。其翻译原则已发生改变，官话和合本圣经译本不再只是平民百姓的译本，也是受过教育之人的译本，于是对译文文笔的要求也就顺理成章。鹿依士甚至期待中国今后出现标准官话（即后来的国语）之际，官话和合本能有功焉。〈143〉

鹿依士的期待是否已实现，这在当时新文化运动干将之中尚存争议。〈144〉但这部于五四运动之前出版的新旧约官话和合本圣经，无论就译文的简明典雅，还是准确可靠，均得到一些传教士交口称赞，它甚至被认为是西教士所能翻译出的最佳也是最后的中文圣经译本。〈145〉然而，据说有人把这部官话和合本圣经同 1907 年的官话新约和合本对照后，发现在译文风格方面，后者平均每节经文都有不止一处被改动。〈146〉若果，恐怕狄考文看到 1919 年的新约官话和合本圣经时，也会觉得陌生吧。

事实上，在新旧约官话和合本于 1919 年出版之前最后的修订中，译委会有意识地避免直译希腊文和希伯来文习语，为此参照圣经原文和英美圣经修订本做出修订，再加上此时的翻译原则有意迎合受教育阶层的文学品味，结果，修订之后的官话和合本其实成了一部新的圣经译本。特别是在译文风格的修订方面，已经与传教士译者就译文拥有同等投票权的中国助手，想必也施加了相当的影响力。〈147〉

狄考文。
Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer: Forty-five Years A Missionary in Shantung, China* (Philadelphia: The Westminster Press, 1911).

狄考文在去世之前还在翻译《诗篇》。用他自己的话说，翻译圣经是一项最费力也最艰辛的工作，不过或许也是他一生中最重要的工作。〈148〉新旧约官话和合本从翻译到出版，总共近 30 年，传教士为之付出的时间、精力、忍耐和劳苦，实在难以想象。恰如富善所说，从《创世记》到《启示录》，这是一条漫漫长路。〈149〉狄考文虽没有走完全程，却以自身的勤勉和奉献激励其他译者继续前行。鲍康宁在一篇纪念狄考文的悼文中写道：

“我只能说，这项工作（译按：指官话和合本圣经翻译）完全占据了他的心思。他为此投注了最好的心力，为了找到合适的词汇和短语来表达经文意思而不辞辛劳、孜孜不倦。他生平最后的遗憾是没能活着翻译完《诗篇》。新约修订本带有他品格和劳苦之印记，尽管他在修订旧约之初就离去，但他的影响也将活于旧约修订本中。”〈150〉

狄考文同意，将圣经翻译为中文是一门必须靠经验才能掌握的“艺术”，尤其是当它在一个委员会中进行时更是如此。〈151〉这里的“艺术”涉及到语言和人际相处两方面。今天，当我们纪念和合本圣经出版 100 周年之时，回顾狄考文翻译官话和合本圣经的历程，相信我们在研读手头的和合本圣经之时，在品鉴这件艺术珍品之际，更能对之多一份欣赏、珍惜和感激。当然，它不是完美的艺术品，后来者还会对其不断修订打磨，正如狄考文去世后新约官话和合本经历过多次修订一样。这似乎指向了无止尽的努力，因为“耶和华的言语是纯净的言语，如同银子在泥炉中炼过七次”（《诗篇》12:6）。

〈1〉 有关这次航行的叙述，见 Daniel W.Fisher, *Calvin Wilson Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography* (Philadelphia: The Westminster Press, 1911), 57-69; Robert

McCheyne Mateer, *Character-Building in China: The Life-Story of Julia Brown Mateer* (New York: Fleming H. Revell Company, 1912), 23-31。据 Irwin T. Hyatt 称，狄考文从 1856 年开始写日记，身后留下一部时间跨度长达 20 年的日记（从 1856 年 10 月到 1876 年 11 月），不过该日记早在 1937 年就已失佚。见 Irwin T.Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 144-145, 该章尾注 18。因此，本文有关狄考文的生平事略，主要取材自前引 Daniel W. Fisher 的传记。Fisher 曾是狄考文青少年时期的同学和西方神学院（Western Theological Seminary）的校友。

〈2〉 在华外国人可在中国自行租用或购买土地建房，这一附加条款由参与签约的法国传教士私自加入。该条款虽在后来遭到清政府反对，但已在很大程度上被执行。见 Daniel H.Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 56-57。

〈3〉 Mrs. Crawford, "Protestant Missions in Tangchow", in *The Chinese Recorder and Missionary Journal (CR)* (Taipei: National Taiwan University Press: Christianity and China Research Center, 2011), v.8 (1877), 387. 该文列出了 1875 年之前这两个差会分别派往登州府的传教士名单。

〈4〉 有关长老会来华传教情况的概述（19 世纪到 20 世纪初），见王治心：《中国基督教史纲》，上海世纪出版集团，2007 年，第 165—167 页。

〈5〉 此前倪维思已陪同妻子返回中国南方养病。见 Daniel W.Fisher, *Calvin Wilson Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography*, 71-73。

〈6〉 用企业家的形象来描述狄考文在华传教工作的特征，见 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung*, 191-209，特别是第 202 页。

〈7〉 Marshall Broomhall, *The Bible in China* (London: British and Foreign Bible Society, 1934), 87-88.

〈8〉 据赵晓阳研究，马礼逊和马士曼各自的新约译本并非独立翻译，而是均以巴设（或译作白日升）译本为基础。“二马”译本的相似度高于它们与白日升译本的相同程度，并且马士曼在翻译圣经时“非常多地参考了马礼逊译本”。这说明二人生前就已存在的“抄袭之说”（马士曼抄袭马礼逊）并非流言。见赵晓阳：《域外资源与晚清语言运动：以＜圣经＞中译本为中心》，北京师范大学出版集团，2019 年，第 41—50 页。

〈9〉 Jost Zetzsche, "The Work of Lifetimes: Why the Union Version

Took Nearly Three Decades to Complete," in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek (Nettetal: Steyler Verl., 1999), 77-78.

〈10〉 Ibid.,78. 以上提到的译本均为文言文（或称文理）译文。这一时期的官话译本还包括南京官话译本（新约 1857 年）和北京官话译本（于 1858 年开始翻译，1866 年完成新约部分）。以上中文圣经译本的概览，可参见本文表二。另见中文圣经新译会：《中文圣经翻译小史》，香港：天道书楼有限公司，1986 年。

〈11〉 Eric Fenn, "The Bible and the Missionary," in *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the present day*, edited by S. L. Greenslade, F.B.A. (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 392.

〈12〉 Ibid. 从世界范围来看，进入 1910 年代后，各圣经会早先因彼此间缺乏协调，事工多有重叠造成的混乱和浪费现象才开始得到改变。另参见 *The Oxford Companion to the Bible*, ed. Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan (New York: Oxford University Press, 1993), 81-82；麦金华：《大英圣书公会与官话＜和合本＞圣经翻译》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2010 年，第 17—19 页。

〈13〉 Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography,* 257.

〈14〉 Rev. S. L. Baldwin, “Christian Literature—What has been done and what is needed.,” in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China (GCR)* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1877), 210.

〈15〉 见狄考文向大会提交的论文：C. W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education,” in *GCR* (1877),171-180; 狄考文对富善提倡官话文学的积极回应，见 *GCR* (1877), 222-223。

〈16〉 H. C. D., "Correspondence," in *CR*, v. 8 (1877), 533.

〈17〉 Caleb Cook Baldwin, “Correspondence,” in *CR*, v.9 (1878), 66. 摩嘉立本人后来曾被选为文理和合译本译委会成员，但因年事已高而推辞。见 Jost Zetzsche, “The Work of Lifetimes:Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete,” in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek, 83, 脚注 17。

〈18〉 "Editor’s Corner," in *CR*, v. 9 (1878), 151.

〈19〉 这份调查问卷没有署名，根据上下文判断作者应该是摩嘉立本人。见 C. C. Baldwin, “Union Standard version of the Bible in Chinese: To the Editor Chinese Recorder,” in *CR*, v.11 (1880),

465-474; C. C. Baldwin, “Union Standard Version of the Bible in Chinese,” in *CR*, v. 11 (1880), 386.

〈20〉 如H.C.D., “Special Prayer for the New Version of the Scriptures,” in *CR*, v. 11 (1880), 305; Juvenis, “A Biblical Conference,” in *CR*, v.12 (1881), 69-70; H. V. Noyes, “A Union Version of the Bible,” in *CR*, v.16 (1885),262; Rev. Hampden C. DuBose, “One Bible,” in *CR*, v.16 (1885), 459-460; “The Easy Wenli Union Version,”in *CR*. v. 17 (1886),203.

〈21〉 C. W. Mateer, "The Easy Wen Li New Testament," in *CR*, v. 17 (1886), 51-52.

〈22〉 狄考文于 1859 年至 1861 年就读于西方神学院，比他的校友也是后来他的传记作者 Daniel W. Fisher 晚两届，比后来翻译官话圣经的施约瑟主教（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky，1831—1906）晚四届。狄考文在这期间很可能修读过有关东方文学和圣经文学、圣经修辞（Sacred Rhetoric）这两门课程。见 *Historical and Biographical Catalogue of the officers and students of the Western Theological Seminary of the Presbyterian Church at Allegheny City, Penn'A. 1827-1885* (Published by the Seminary, 1885), 16, 74, 80, 89。

〈23〉 Hunter Corbett, "In Memoriam: Calvin Wilson Mateer D. D., L L. D.," in *The Presbyterian Banner*, November 26, 1908.

〈24〉 传教士译者不都精通圣经原文，这一点固然为时人所诟病，但其实并不足以证明传教士缺乏能力翻译圣经。反对者很可能出于其他动机。比如 1908 年狄考文去世后，美南长老会传教士赛兆祥（Absalom Sydenstricker，1852—1931）曾被选入旧约官话和合本译委会，不久便辞职，原因是赛兆祥批评官话和合本译委会成员鲍康宁（Frederick William Baller，1852—1922）不懂希伯来文，没有资格翻译中文圣经。但背后的根本原因是，赛兆祥不能接受身为浸信会信徒的鲍康宁所持的教义倾向，也无法适应后者的工作方式。见 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China:the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal:Steyler Verl.,1999), 308-311。

〈25〉 C. W. Mateer, "Special Term in the Mandarin Bible," in *CR*, v.31 (1900), 379-384.

〈26〉 Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions,"in *CR*, v.43 (1912), 588.

〈27〉 有关官话方言的一般知识性介绍，见《中国大百科全书·语言文字卷》，“官话方言”条，中国大百科全书出版社，2004 年，第 112 页。

〈28〉 Daniel W. Fisher, *Calvin Mateer, forty-five years a missionary*

in Shantung, China, a biography, 105; Chauncey Goodrich, "In Memoriam of Rev. Calvin W. Mateer, D. D., L L. D.,"in *CR*, v. 40 (1909), 36.

〈29〉 Daniel W. Fisher, *Calvin Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography*, 106-108.

〈30〉 Ibid.,168.

〈31〉 王元德：《狄先生传》（1911 年），收入王元德、刘玉峰编，《文会馆志》（1912 年），见郭大松、杜学霞编译，《登州文会馆：中国第一所现代大学》，山东人民出版社，2012 年，第 51 页。

〈32〉 W. A. P. Martin, "A Tribute to Dr. Mateer," in *CR*, v.39 (1908), 695.

〈33〉 见该书中文凡例，狄考文编著：《官话类编》（上），北京大学出版社，2017 年，第 2—3 页。该书系影印 C. W. Mateer, *A Course of Mandarin Lessons, based on idiom,* Revised Edition (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1900), 1。

〈34〉 邹立文：《<官话类编>序》，见狄考文编著：《官话类编》（上），第 1 页。

〈35〉 George Kam Wah Mak, *Protestant Bible Translation and Mandarin as the National Language of China* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2017), 65-66.

〈36〉 George Owen, "In memory of the late Dr.C.W.Mateer,"in *the Bible in the World*,v. iv (1908), 374; Daniel W. Fisher, *Calvin Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography*, 257.

〈37〉 *GCR* (1877), 222.

〈38〉 C. W. Mateer, "Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin," in *CR*, v.39 (1908), 605.

〈39〉 Ibid., 223; C.W.Mateer, "School Books for China," in *CR*, v.8 (1877), 431.

〈40〉 "Statistics of the Shantung Protestant Missions,"in *CR*, v.8 (1877), 395-397.

〈41〉 "Notices of Recent Publications," in *CR*, v.10 (1879), 397-398.

〈42〉 狄考文曾在 1890 年的传教士大会上，询问时任大英圣书公会全权代表的赖特（W. Wright），大英圣书公会在翻译圣经方面的过往经验。赖特回答说：“在每一个有书面文字的国家，传教士屈从于当地学者的文学骄傲（literary pride），将圣经的译文风格弄得过于高雅，结果，新的圣经译本不得不采用日常用语 …… 传教士犯下的这一错误，已使圣经公会虚掷数千英镑。”见 C. W. Mateer, “Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin,” in *CR*, v.39 (1908), 605。

〈43〉 Marshall Broomhall, *The Bible in China,* 88.

〈44〉 这三篇论文分别为：Rev. Wm. Muirhead, “Historical Summary

of the Different Versions .With their Terminology, and the Feasibility of Securing A Single Standard Version in Wei-Li, with a Corresponding Version in Mandarin Colloquial"; 施约瑟（Bishop Schereschewsky）, "Translation of the Scriptures into Chinese"; Rev.John Wherry, "Historical-Summary of the different versions of the Scriptures"。见 *GCR* (1890), 33-58。

〈45〉 *GCR* (1890), "Abstract of Proceedings," xxvi-xxvii.

〈46〉 *GCR* (1890), 59-60.

〈47〉 在华三大圣经公会出席 1890 年上海在华传教士大会的人数分别为：大英圣书公会 13 人、美国圣经会 7 人、苏格兰圣经会 3 人。比较 1877 年上海在华传教士大会的出席情况：大英圣书公会和美国圣经会均分别为 2 人、苏格兰圣经会 4 人。见 *GCR* (1890), xxiii；*GCR*(1877), 487。

〈48〉 *GCR* (1890), 59-61.

〈49〉 麦金华：《大英圣书公会与官话＜和合本＞圣经翻译》，第 36—40 页。

〈50〉 *GCR*, 1890, xi.

〈51〉 *GCR* (1877), 487.

〈52〉 *GCR* (1890), xxiii.

〈53〉 根据 1890 年上海第二届在华传教士大会花名册（List of members）统计，见 *GCR* (1890), xv-xxii。

〈54〉 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 年，第 32 页。

〈55〉 根据陈少兰编著的《中文圣经翻译简史》（香港：环球圣经公会有限公司，2005 年）统计，见该书第 19—35 页。19 世纪出版的新教中文圣经译本（包括方言译本）概览，可参见中华续行委办会调查特委会编，蔡咏春、文庸等译，《中国基督教调查资料（1901—1920）》下卷，中国社会科学出版社，1987 年，第 1237—1241 页。据尤思德（Jost Oliver Zetzsche）统计，截止 1890 年，由在华圣经公会、福音机构、个人，以及其他方式出版的新教中文圣经译本（不含方言译本），已达 25 种之多。见 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, 405-406。

〈56〉 19 个委员会中除了负责会务安排和招待的委员会（Committee on Arrangements and Entertainment）在大会召开之前成立外，其他 18 个委员会都是在这次大会期间新成立的。狄考文参加的 5 个委员会要就以下五项议题为大会提供可行性报告：文理和合译本、官话和合译本、提出各委员会的候选人名单、学校教育与教材、呼吁五年内增派 1000 名传教士来华。见 "Committees Appointed to act during the Conference," in *GCR* (1890),

xxxvi-xxxix。

〈57〉 "Programme of Subjects Proposed for the Missionary Conference of 1890," in *CR*, v.20 (1889), 28.

〈58〉 时任美国圣经会驻华经理的海格思（John Reside Hykes）称，大会中不少传教士原本倾向只翻译一种文理译本，这与支持和欣赏委办译本的大多数英国传教士意见相左，后者不能容忍改动委办译本的译文。两派最终达成妥协。见海格思 1900 年 3 月 29 日致美国圣经会的信，转引自 Jost Zetzsche, "The Work of Lifetimes:Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete," in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek, 80, 脚注 4。

〈59〉 这三份报告书见 *GCR* (1890), xl-xliii。

〈60〉 *GCR* (1890), xliii.

〈61〉 比如大英圣书公会就有一套让译者遵守的翻译原则。该原则早在 1852 年就已明确指定以所谓的"公认经文"（Textus Receptus）为新约希腊文基础文本。1881 年英国修订译本新约部分问世后，该会虽有限度放宽翻译原则，在某些条件下允准采纳英国修订译本新约部分依据的希腊文文本，但直到和合本圣经翻译计划开展之际，总体上仍主张译者根据"公认经文"翻译新约。见麦金华：《大英圣书公会与官话＜和合本＞圣经翻译》，第 74—76 页。

〈62〉 这场争论并未涉及旧约圣经基础文本，原因在于无论是英国修订译本还是英王钦定本，都以马索拉抄本为旧约基础文本。1885 年出版的英国修订译本旧约部分，对英王钦定本的改动十分慎重，几乎全部接受马索拉抄本中的希伯来文经文。见 Luther A.Weigle, "English Versions since 1611," in *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the present day*, edited by S. L. Greenslade, F.B.A. (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 372。有关马索拉抄本的介绍，见菲利普·W. 康福特编，李洪昌译，《圣经的来源》，上海人民出版社，2011 年版，第 133—134 页。

〈63〉 以 1891 年 1 月慕稼谷致函《教务杂志》编辑部到次年 1 月，慕稼谷在该杂志上发表《关于新约希腊文本》（On the Greek Text of the New Testament）回应为止。

〈64〉 据新约学者梅茨格（Bruce M. Metzger）研究称，伊拉斯谟 1516 年出版的希腊文新约圣经质量粗糙，有不少印刷错误，且大部分文本依据的是 12 世纪两份并不理想的抄本，其中《启示录》所依据的抄本缺漏最后 6 节经文。伊拉斯谟为此依照武加大译本将拉丁文回译为希腊文，因此该版圣经有些经文不见于目前已知的希腊文圣经抄本。见 Bruce M.Metzger, *The Text*

of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration (Oxford: Oxford University Press, 1964), 99-100。

〈65〉 Ibid.,106."Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus." 意即,"(读者所拥有的)原文文本为当前所有人都接受,我们对文本没有作出任何改动或损害。"

〈66〉 Ibid.

〈67〉 *The New Testament in the original Greek* (American Edition) (New York: Harper & Brothers, Franklin Square,1881), vii-x. 有关19世纪英国修订译本之前的希腊文新约圣经修订情况,以及英国修订译本的修订概况,见Luther A. Weigle, "English Versions since 1611," in *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the present day*, edited by S. L. Greenslade, F. B. A., 368-373。

〈68〉 Luther A. Weigle, "English Versions since 1611," in *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the present day*, edited by S. L. Greenslade, F. B. A., 371-372.

〈69〉 C. W. Mateer, "Bishop Moule and Chinese Bible Revision," in *CR*. v.22 (1891), 129; J. C. Gibson, "Scripture Translation," in *CR*, v. 22 (1891), 225.

〈70〉 见本文脚注64;以及慕稼谷引用大英圣书公会编辑监督赖特的话,见G.E.Moule,"Bishop Moule on the Greek Text of the New Testament," in *CR*, v. 23 (1892), 17。

〈71〉 1890年在华新教传教士大会通过的报告规定,深文理和浅文理译委会成员均不得少于5人,官话本修订委员会成员不得少于7人,因此和合本三个译委会译者总人数理论上应不少于17人。慕稼谷这里提到的20人可能是据此推断。慕稼谷对在华传教士在经文鉴别学方面的装备情况评价较低,称这些传教士"难以肩负评判的责任"、"有闲暇从事相关研究者极少"等等,见G. E. Moule, "A Communication from Bishop Moule," in *CR*, v.22 (1891), 6-9。

〈72〉 "The Text of the New Testament," in *CR*. v. 22, 123-124.

〈73〉 以下的回应顺序有所调整,并未按原文顺序。

〈74〉 也就是说,以英国修订译本为据,参照英王钦定本,译者没有必要逐句逐节判断圣经原文。见C. W. Mateer, "Bishop Moule and Chinese Bible Revision," in *CR*. v. 22 (1891), 129-130。

〈75〉 Ibid.;汲约翰指出,文理报告委员会充分讨论了第四条规定的两种表述,但最终决定以英国修订译本的原文文本为和合本翻译的基础文本,则是会后成立的三个译委会共同做出的。见J. C. Gibson, "Scripture Translation," in *CR*, v. 22 (1891), 225-226。

〈76〉 C. W. Mateer, "Bishop Moule and Chinese Bible Revision," in *CR*.

v. 22, 129.

〈77〉 这一点后来为慕稼谷所诟病，见 G. E. Moule, “Bishop Moule on the Greek Text of the New Testament,” in *CR*, v.23 (1892), 16。

〈78〉 *Bible Society Record*, v. 37 (March 17, 1892), 33.

〈79〉 J. C. Gibson, "Scripture Translation," in *CR*, v. 22 (1891), 227.

〈80〉 *Bible Society Record*, v.37 (March 17,1892), 34.

〈81〉 "Meeting of the Board of Revisers," in *CR*, v.23 (1892), 25.

〈82〉 1907 年官话和合本译委会向大会提交的报告指出，专责确定神学术语的委员会内部并未达成一致意见，负责协调三种译文的委员会也未做任何实际工作。原因据浅文理和合本译者汲约翰称，是因为新约官话和合本翻译进度慢，拖了其他译本的后腿。见 *China Centenary Missionary Conference Records* (*CCMCR)* (New York: American Tract Society, 1907), 271, 281-282。三个译委会在进行各自的新约翻译工作时，互相交流和沟通也不多，这让深文理和合本译者谢卫楼（Davello Zelotes Sheffield，1841—1913）引为憾事，见 *CCMCR* (1907), 273。汲约翰曾提及，1896 年浅文理译委会在香港召开第一次工作会议时，得到深文理译者湛约翰出示深文理和合本译稿，受益不少。见 *CCMCR* (1907), 270。

〈83〉 周联华：“《和合本》译经原则和评估”，见谢品然、曾庆豹合编：《自上帝说汉语以来：<和合本>圣经九十年》，香港：研道社有限公司，2010 年，第 3—16 页。

〈84〉 据慕稼谷说，花之安并未出席是次译者联席会议，理由是自觉无能力做经文鉴别，但他并未反对第四项决议，见 G. E. Moule, “Bishop Moule on the Greek Text of the New Testament,” in *CR*, v.23 (1892), 12。

〈85〉 *GCR* (1890), xlii-xliii.

〈86〉 杨格非还曾当选为浅文理译委会成员，出于同样的理由，以及在翻译原则上无法与包约翰和白汉理达成一致，故选择退出。见 Jost Zetzsche,”The Work of Lifetimes:Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete,”in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Szekar Wan, Knut Walf and Roman Malek, 82。

〈87〉 官话和合本执委会在 1907 年作的报告中，声称有 16 人在不同时期被选为译者，其实是含括了获得提名但坚辞不就的五人，即李修善、马泰泰、杨格非、琼斯（A. G. Jones）和高葆真（W. A. Cornaby）。见 *CCMCR*（1907）, 276。

〈88〉 “Reports of Executive and Translation Committees of the Mandarin Version,” in *GCR* (1907), 275-277. 另参见陈少兰编著，《中文圣经翻译简史》，第 41—43 页。

〈89〉 大多数德国传教士活动于华南非官话地区，故未包含进官话

和合本译委会。见 Jost Zetzsche,"The Work of Lifetimes: Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete," in *Bible in Modern China:the Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek, 81, 脚注 9。

〈90〉 浅文理译委会五名译者中，除了白汉理退休（1894 年）另选潘慎文（A. P. Parker, 1850—1924）、戴维思（J. W. Davis，生卒年未知）先后接替，以及包约翰后期因忙于他务，生病而辞职外，其他三名译者一直坚持翻译完浅文理和合本新约部分。见 *CCMCR* (1907), 269-270。深文理译委会最初也有五名译者，1900 年韶波（Martin Schaub，1850—1900）去世，1903 年罗为霖（Llewellyn Lloyd，1850—1931）和皮尧士（Thomas William Pearce，1855—1938）加入，其他成员未见变动。见 *CCMCR* (1907), 273-274。

〈91〉 *CCMCR* (1907), 276.

〈92〉 Jost Zetzsche, "The Work of Lifetimes: Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete,"in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek,83-86. 另参见前文丁韪良对狄考文《笔算数学》的评价。

〈93〉 *CCMCR* (1907), 277.

〈94〉 Ibid., 278. 其他两个译委会的翻译流程也相仿。

〈95〉 Ibid., 279-281. Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China, 256, 264-274.*

〈96〉 Chauncey Goodrich, "Introduction to Mandarin Version," in *Union Version of the New Testament: The Acts of the Apostles(Kuan Hua Translation)*, Tentative Edition (1899),1.

〈97〉 *CCMCR* (1907), 279.

〈98〉 *CCMCR* (1907), 279; Jost Zetzsche, "The Work of Lifetimes:Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete,"in *Bible in Modern China:the Literary and Intellectual Impact*.edited by Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek, 86; 麦金华：《大英圣书公会与官话＜和合本＞圣经翻译》，第 50 页。

〈99〉 *CCMCR* (1907), 275-276.

〈100〉 比如 1906 年《教务杂志》刊载的官话和合本译委会照片，从左到右依次为鲍康宁、刘大成、富善、张洗心、狄考文、王元德、鹿依士、李春蕃。照片顶端注有西教士译者的英文名字，底端标注西教士及其中文助手的中文名字，且每位中文助手分别坐在相应西教士译者的左手侧。这似乎表明登载该照片的《教务杂志》有意突出中国助手在翻译官话和合本圣经中的地位。该

照片见本期《世代》封面。

〈101〉比 如 C. W. Mateer, "Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin,"in CR.v.39 (1908), 609; Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," in *CR*, v.43 (1912), 590; Spencer Lewis, "New Union Mandarin Bible Ready," in *China Christian Advocate* (February 1919), 4. 但也要指出，狄考文曾在 1892 年出版的《官话类编》前言中，提名感谢他的中文助手邹立文提供的帮助。见 C. W. Mateer, *A Course of Mandarin Lessons, based on idiom*, Revised Edition,vii。富善约在 1911 年前后的一封信中，提名称赞邹立文、张洗心、王元德在官话和合本圣经翻译中的殷勤付出。转引自 Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography*, 259-260。

〈102〉A. Sydenstricker, "Chinese Christians and Bible Study," in *CR* (1912), 593.

〈103〉Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China,* 260.

〈104〉Chauncey Goodrich, "In Memoriam of Rev. Calvin W. Mateer, D. D., L. L. D," in *CR*, v. 40 (1909), 39.

〈105〉浅文理译委会于 1896 年 7 月 —8 月召开第一次工作会议，截至 1900 年共召开会议 5 次，轮流在香港和汕头举行，大多数会议持续两个月，前后共计不到一年。见 *CCMCR* (1907), 270。这也从侧面说明官话和合本的翻译难度大于浅文理和合本。由谢卫楼代表深文理译委会向 1907 年大会提交的报告，并未记载该译委会召开工作会议，反而提到至少三位译者独自翻译完整本新约圣经（湛约翰、韶波和谢卫楼），并且深文理译委会追求译文尽量保留委办译本的风格。见 *CCMCR* (1907), 273。

〈106〉*CCMCR* (1907), 283.

〈107〉王元德：“狄先生传”，见《文会馆志》，第 54 页。

〈108〉C. W. Mateer, *A Course of Mandarin Lessons, based on idiom*, Revised Edition, xiii-xiv.

〈109〉Ibid., xiv.

〈110〉富善代表官话和合本译委会给《使徒行传》试读本（1899）所写的序言，以及狄考文代表官话和合本译委会给《约翰福音》试读本（1900）所写的序言，均将“通行”译作“everywhere current”。

〈111〉C. W. Mateer, *A Course of Mandarin Lessons, based on idiom*, Revised Edition, xiii.

〈112〉C. W. M., "The Style of the Mandarin Bible," in *CR*. v.31 (1900), 331.

〈113〉 Chauncey Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," in *CR*, v.43 (1912), 589.

〈114〉 麦金华先生认为，这反映出传教士支持一种欧洲中心主义及带有目的论成分的语言观，见麦金华：“圣经翻译中的通行官话概念——官话作为中国国家语言的前奏”，收入谢品然、曾庆豹合编：《自上帝说汉语以来：<和合本>圣经九十年》，第24—25页。

〈115〉 Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," in *CR*, v.43 (1912), 589.

〈116〉 C. W. M., "The Style of the Mandarin Bible", in *CR*. v.31 (1900), 331-336.

〈117〉 狄考文后来用“everywhere current”来指称“通行”，官话和合本试读版也同狄考文用法，表明“通行”意义范围扩大。见本文115。

〈118〉 思果：《翻译研究》，中国对外翻译出版公司，2001年，第7页。

〈119〉 *CCMCR* (1907), 282.

〈120〉 C. W. Mateer, “Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin,” in *CR*. v.39 (1908), 605; *CCMCR* (1907),282. 狄考文的批评符合其一贯坚持用白话而非文言文创作的理由，即不必迎合中国学者的骄傲，另参见本文第二节。

〈121〉 C. W. Mateer, "Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin," in *CR*, v.39 (1908), 608.

〈122〉 除了前文提到狄考文当选确定和合本圣经术语译名的三人委员会之外，从1880年代开始，狄考文花了相当多的时间加入“译名之争”，撰文考证中文“神”字的意义。该文于1901年在《教务杂志》上陆续刊出。据称，狄考文于20年前动笔撰文，至发表时文章尚未写完。该文仅征引中文文献含有“神”字的例证，就达一万三千余条。见C. W. Mateer, “The Meaning of the Word 神,” in *CR*, v.32 (1901), 61。此外，1890年成立的中华教育会，专责教会学校教材的编写和出版，狄考文在其中领导一个中文科技术语委员会，从事相关术语译名的审定工作。见Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography,* 159。

〈123〉 *GCR* (1890), xliii.

〈124〉 除了北京官话本（1872年）、杨格非新约官话本（1889年）、《使徒行传》试读本（1899年）、《约翰福音》试读本（1900年）之外，其他3种译本的译文均见信望爱网站之“珍本圣经数位典藏查询系统”，https://bible.fhl.net/gbdoc/ob/index.html.

〈125〉 C. W. Mateer, "Special Term in the Mandarin Bible,"in *CR*, v.31, 382.

〈126〉 *CCMCR* (1907), II.

〈127〉 官话和合本译委会该年的工作会议地点由北方转到上海，持续将近半年，完成《马太福音》和《路加福音》的译文修订，见表四。深文理委员会译者谢卫楼的新约译稿虽在拳乱中遭焚毁，庆幸的是其他译者保留了译稿副本，遗失的译稿仅占全部译稿的 1/10。见 *CCMCR* (1907), 274。

〈128〉 Ibid.

〈129〉 *CCMCR* (1907), ix-xviii.

〈130〉 *CCMCR* (1907), 271-272.

〈131〉 据薛思培（J. A. Silsby，1858—1939）的统计制作。见 J. A. Silsby, “The Bible in China,” in *CR*, v.36 (1905), 280.

〈132〉 A. Sydenstricker, "The Revised Mandarin Version. Second Paper," in *CR*, v.39 (1908), 266-269.

〈133〉 A. Sydenstricker, “The Revised Mandarin Version of the New Testament,” in *CR*, v.39 (1908), 197. 笔者未能找到 1907 年新约官话和合本的前言。

〈134〉 *CCMCR* (1907), 660.

〈135〉 Jost Oliver Zetzsche,*The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China,* 316-317.

〈136〉 *CCMCR* (1907), 660.

〈137〉 由麦都思主持翻译的南京官话译本，杨格非官话译本，以及北京官话译本三种译本新约部分完成翻译用时分别为 3 年、4 年和 8 年。

〈138〉 *CCMCR* (1907), 281; Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography,* 268.

〈139〉 *The China mission year book* (1910), 379.

〈140〉 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China:the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China,* 328.

〈141〉 Chauncey Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions", in *CR*, v.43 (1912), 589.

〈142〉 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China:the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China,* 325.

〈143〉 Spencer Lewis, "New Union Mandarin Bible Ready," in *China Christian Advocate* (February 1919), 4.

〈144〉 胡适认为官话圣经在预备白话文作为现代文字媒介上，并无丝毫功绩。相反，在周作人看来，《马太福音》官话译文则是“中国最早的欧化的文学的国语”，与中国新文学运动大有关系。见 Marshall Broomhall, *The Bible in China,* 5; 周作人：《圣书与中国文学》，载于北京大学比较文学研究所编：《中国比较文学

研究资料》(1919—1949),北京大学出版社,1989年,第385页。

〈145〉 A. H. Jowett Murray, "The New Mandarin Bible," in *CR*, v. 50 (1919), 439-443.

〈146〉 Ibid., 441.

〈147〉 Spencer Lewis, "New Union Mandarin Bible Ready," in *China Christian Advocate* (February 1919), 4.

〈148〉 Daniel W. Fisher, *Calvin Mateer, forty-five years a missionary in Shantung, China, a biography*, 252, 274.

〈149〉 Chauncey Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," in *CR*, v. 43 (1912), 587.

〈150〉 F. W. Baller, "The Rev. C. W. Mateer, D. D.—An Appreciation," in *CR*, v.39 (1908), 632.

〈151〉 *CCMCR* (1907), 283.

百年之后的致敬

文 / 张鹤

2012 年底，我有幸受邀参与香港汉语圣经协会“新汉语译本”圣经旧约部分经卷的润饰与审阅工作。此前不久，“新汉语译本”圣经新约历时 16 年的翻译和审校后出版。

这套新译本的翻译目标是力求忠于原文的信息、表达方式与感情色彩，又贴近生活，用语明白晓畅。〈1〉其翻译原则尤为强调忠实性，特别体现于译文在符合汉语语法并传递无歧义理解的前提下，尽可能地保留原文的脉络标记和词序安排，如重复的字词、同源词的布置、功能词的运用，以及句子、段落、章节中首尾呼应的修辞手法，递进、反转或交叉叙事的逻辑关系等。为了使译文既符合原文含义，又能让读者了解原文存在的语词或段落的内在脉络与暗示，还增加了译注，以方便读者阅读时自行查考、研读经文。

其翻译过程分为 5 个步骤〈2〉，分别是：

1. 翻译初稿：由原文学者从原文圣经翻译初稿，撰写脚注；

2. 语文润饰：中文专家润饰译文，交译者修订；

3. 内部审校：内部审阅小组仔细校读，送特约专家审阅；

4. 整合修订：译者整理各专家意见，修订译文和脚注，再交中文专家润饰；

5. 审批通过：专家主任最后审批译文。

我当时参与的工作有两部分：2012 年底至 2013 年初，作为特约专家之一对已经修订完成的五经（《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》）进行文字审阅；2013 年 2 月开始至 2018 年 1 月，以中文专家身份与一位希伯来语学者配合，对 6 卷历史书（《撒母耳记》上下、《列王纪》上下、《历代志》上下）、5 卷先知书（《以赛亚书》、《耶利米书》部分、《耶利米哀歌》、《以西结书》、《但以理书》）和 3 卷智慧书（《诗篇》部分、《传道书》、《雅歌》）的直译经文进行初步润饰，并参与部分经卷的再润饰。

在讨论方式与时间安排上，我与希伯来语学者在京港两地，通过现代通讯 QQ 和微信语音进行网上交流，每次集中对读和研讨直译的经文 40 句（如果出现疑难句式，会适当减少当天的讨论经句，按顺序延期），线上讨论每次不超过 180 分钟，以保证精神状态始终专注、活跃和饱满。

按照工作步骤要求，我会在希伯来语学者翻译过的经文基础上进行初改，而后，我们将对照其他中文和英文版本就每一句初改后的经文进行对读、盲听和再改，就字词的选用、句式的安排、语法规范、字句原义与语境及风格色彩等进行细致讨论，形成一个初步的定稿，提交给内部审阅小组。我们选用的对读版本包括官话和合本、官话和合本修订本（简称和修本）、新译本、吕振中本（简称吕本）、思高本、当代译本和现代中文译本等 7 个中文版本，YLT（Young's Literal Translation，扬氏直译本）、NRSV（New Revised Standard Version，新修订标准本）和 NIV（New International Version，新国际版）等 3 个英文版本，以及《CBOL 原文字典与原文解析》提供的原文直译。

在版本对照和确定译文的过程中，除了前面提供的翻译原则，还有一条补充就是尽量避开与其他中文版本之间的重合，这既涉及到版权问题，也是对新汉语译本的直译方案是否能够有效推行的一种检验。

但令我们惊讶的是——多数中文译本的文字表达都容易绕过，唯独官话和合本的翻译表达很难绕过。虽然“归结来看，和合本大约有 4000 多处的不足”，许多是因“当时，和合译本采用的底本主要限于其他英文译本，也以希腊文新约作参考，而且那个时候科技仍很落后，限于手工技术，排版校对易出错误”〔3〕，但若论及各圣经译本对原文之忠实、选词之准确、用字之典雅以及影响力之巨，和合本的地位至今仍难以超越。

仅举二例。

《传道书》开篇 1 章 2 节录传道者语，和合本众所周知的译文为：“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。”（הֶבֶל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת הֲבֶל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל）

原文中的 הֶבֶל 有“气息、蒸汽、烟雾、云烟”等含义，通常用以形容呼吸中的一口气（如《诗篇》144:4，“人好像一口气”）、飘荡于空中的一缕烟或雾气（转译为希腊语即《雅各书》4:14，“你们的生命是什么呢？你们原来是一片云雾”），意指人生短暂、生命易逝，此词引申义为虚空、虚妄、徒然、无价值、无意义等，在指出外邦神明的本质时也常用此（如《申命记》32:21，“他们以那不算为神的触动我的愤恨，以虚无的神惹了我的怒气”），或者指出人的思虑之妄然（如《诗篇》94:11，“耶和华知道人的意念是虚妄的”），等等。

在原文中，“虚空的虚空，凡事都是虚空”（הֶבֶל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל）是贯穿《传道书》全卷思想的主题句，在第 1 章和第 12 章反复出现，呈首尾呼应的结构。在 12 章中，传道者使用此词及其词根有 38 次，分布于 11 章（只在第 10 章没有此词，但所述之事却鲜明地体现了它所包含的观念），作为比喻，

《白日梦》（*Daydreams*），托马·库居（Thomas Couture，1815—1879）。美国沃尔特斯艺术博物馆（Walters Art Museum）藏，https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas_Couture_-_Daydreams_-_Walters_3744.jpg。
16 世纪以来的西方艺术界，常以人吹气泡描绘虚空。不过，关于虚空，此画还有更多表达。

它生动地形容出人生短暂如烟似雾，转瞬消失，稍纵即逝；此外，它也象征了人生的悖论——烟云雾气看上去似乎很真实，但若伸手捕捉，却什么也抓不到。

也许因为熟知和合本的译文，一读而过，我们未必会有特殊反应。但是，如果把多个中文版本和英文版本并列展读，会发现，和合本当年以“虚空”来翻译 לֵבֶה 是何等精妙的选择。

不妨先来对读几种中英文版本：

原　文 传 1:2	לֶבֶה לֹכֵה סִילְבָה לֵבֶה, תֶלֶהֹק רַמָא סִילְבָה לֵבֶה
直　译 传 1:2	虚空中的虚空，传道者说，虚空中的虚空，凡事都是虚空。
吕　本 传 1:2	传道人说：虚空之虚空！虚空之虚空！万事都虚空！
新译本 传 1:2	传道者说：虚空的虚空。虚空的虚空，一切都是虚空。
现代译 传 1:2	传道者说：空虚，空虚，人生空虚，一切都是空虚。
当代译 传 1:2	在我看来，一切都是泡影，一切都是徒劳的。
思高本 传 1:2	虚而又虚，训道者说：虚而又虚，万事皆虚。
和修本 传 1:2	传道者说：虚空的虚空，虚空的虚空，全是虚空。
YLT Ecc1:2	Vanity of vanities, said the Preacher, Vanity of vanities: the whole [is] vanity.
NRSV Ecc1:2	Vanity of vanities, says the Teacher, vanity of vanities! All is vanity.
NIV Ecc1:2	“Meaningless! Meaningless!” says the Teacher. “Utterly meaningless! Everything is meaningless.”

从翻译风格的朴素和词序的严密对应角度看，YLT 和 NRSV 的英文翻译比 NIV 更合宜，选用 Vanity 与 vanities，准确地“复制”了原文中 לֵבֶה 与 סִילְבָה 的单复数形式及关系，虽未能表达出原文包含的“蒸汽 / 呼气 / 烟雾 / 云烟”这种似实却虚、转眼成空的状态，但还是清晰地传递出 לֵבֶה 包

含的虚妄、虚浮之义;相对来说，NIV 的 Meaningless 似乎过于直白和简单，只强调了人世的“无意义”，对虚无缥缈、转瞬即逝和虚妄、虚浮之义的传递略嫌不足。

再对照几个中文版本，会发现，后来的译者要么“被迫”跟随和合本选用“虚空”，只在“凡事”（לכֹּה，指全部、整个、每一、所有）上找同义词，变成“万事”“一切”（如吕本、新译本）;要么采取意译法，用“空虚”“泡影”和“徒劳”来表达 לֶבֶה（如现代译本、当代译本）。

细究起来，在现代汉语中，“空虚”更倾向于形容一种心理状态，与“无聊”“寂寞”相近，用于此处未能准确地传递出人世短暂易逝的本质，而且“空虚，空虚，人生空虚，一切都是空虚”（现代译本）的句式呈现，在阅读语感中，缺少原文具有的朴素、简洁和训诫的力量，反倒更近乎一种撒娇式感叹。

当代译本中的“泡影”一词，准确地传递出人世短暂、转瞬成空、似真又幻的本相，此词的选用令读者自然会联想到 1600 多年前鸠摩罗什（344—413）的译文:“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”〈4〉不过，除了 1 章 2 节有差异，在后面章节中凡涉及到 לֶבֶה 和 סִילְבֶה 的翻译，当代译本在使用“徒劳”“无意义”等词汇外，还是更多地选用了“虚空”，而未继续使用“泡影”（除了 12 章 8 节，因此处的句式与 1 章 2 节几乎完全一致），这使原文中由 לֶבֶה 引导的文脉相贯无形中被切断了。

出版于半个世纪之前（1968 年）的天主教思高本，此处译文为“虚而又虚，万事皆虚”，语言风格上近似《道德经》中的“玄而又玄”，开篇阅读，颇有古意，但后面的章节在表达 לֶבֶה 时，选用的则是“空虚”。

从发展至 21 世纪的现代汉语的词条解释上看，“虚空”与“空虚”属于同义相通〈5〉，但在百年前，“虚空”的内涵似乎更为丰富，更具一点形而上的意味。

此词早时表达空间，意指空旷、荒芜之地，如《汉书·匈奴传下》:“十二部兵久屯而不出，吏士罢弊，数年之间，北边虚空，野有暴骨矣。”〈6〉也用来描述天体，意指天空、太空，如《晋书·天文志上》:“日月众星，自然浮生虚空之中,其行其止皆须气焉。”〈7〉而更常用于佛教经典的翻译中〈8〉,用“虚空”形容世相与佛性，以与实体存在相对。

和合本延续传统经史子集对“虚空”一词的使用，择取“虚空”来对译 לְבֶהָ，虽然未能复制出原文的“气息”含义，但却借助表达空无、虚妄、虚浮、徒然等语义，如实地传递出传道者对世事人生的洞察与认知。

而且，在后面的文脉中，“虚空”一以贯之，基本按照原文 לְבֶהָ 的出现频率（38 次），对应翻译达 33 次，其余则译为“虚幻”1 次（5 章 7 节“多梦和多言，其中多有虚幻，你只要敬畏神”），“虚虚”1 次（6 章 4 节“因为虚虚而来，暗暗而去，名字被黑暗遮蔽”），“虚浮”1 次（6 章 11 节“加增虚浮的事既多，这与人有什么益处呢？”），“虚度”2 次（6 章 12 节“人一生虚度的日子，就如影儿经过，谁知道什么与他有益呢？”;7 章 15 节“有义人行义，反致灭亡；有恶人行恶，倒享长寿。这都是我在虚度之日中所见过的”），虽然未用“虚空”对译，但也准确地表达出原文中的虚妄、虚浮、徒然等意味。

综上所述，对照其他众版本的翻译后，对和合本译者选用“虚空”一词所付出的心思，今天的读者也许才会有更真切的理解。

由此，不妨再继续细读《传道书》1 章 2 节的后半句，体会一下对“凡事”与“一切”的不同选择。从原文来看，选哪个词翻译都可以，都传递了原文“整个”“所有”“每一”的含义,但微妙的差异恰在于“凡事”的“事”中所蕴藏的丰富、具体及与全卷经文内容的经脉联络。

传道者不断警诫读者要换种眼光看世事人生，他所提及的“虚空”不同于佛学所识的“虚空”〈9〉，尽管用词一样，且前者基本是取译于后者提供

的语意。细读全卷经文，会发现，传道者言称的“虚空”之物基本是人手所做、人心所思，是日光之下人类的作为，而非指整个受造界。

从词汇选用的角度看，其中涉及到劳碌 / 工作 29 次（וּלְמָעֲ），如“人一切的劳碌，就是他在日光之下的劳碌，有什么益处呢？”（1:3）；事务 7 次（זְפֶחֵ），如“凡事都有定期，天下万务都有定时”（3:1）；事件 / 事物 22 次（סִירְבָּדְהַ），如“万事令人厌烦，人不能说尽”（1:8 上）；做 / 制作 / 完成 37 次（הַשָּׂעָיִשׁ），如“已行的事后必再行”（1:9 中）；作为 / 工作 / 劳力 19 次（סִישְׂעַמַהַ），如“我见日光之下所做的一切事，都是虚空，都是捕风”（1:14）。可见，在传道者的认知与教导中，与神的创造、作为与意念相比，人力所为之事、人心所念之事都是渺小短暂、虚妄无意义的，它们虽可见可触、细节丰富，如烟云雾气一般有悦人眼目的形色光影气味，本质上却又如烟云雾气一样不可捕捉存留。但是，即便凡事如此虚空，却依然会在神那里留下印记，且会有后果，因此传道者提醒读者：“这些事都已听见了，总意就是：敬畏神，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分。因为人所做的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，神都必审问。”（12:13-14）

综合比较，和合本对《传道书》1 章 2 节“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。”（לְבֶהָ לְכֹהַ סִילְבָהֶ לְבֵהָ ,תלֶהֶק רמַאָ סִילְבָהֶ לְבֵהָ）的翻译，是目前中文译本中的上佳之选。

然而，“虚空”和“凡事”的译法却并非和合本首创。早在 1874 年“京都美华书院刷印”的《旧约全书》中此节译文即为，“凡事都是虚空的虚空，虚空的虚空，都是虚空。”〈10〉译者是美国圣公会犹太裔传教士施约瑟（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky，1831—1906）。〈11〉和合本显然是承袭了这个或其它相似版本的译法。

我们不能仅因《传道书》的一节经文对照，就以为后来出现的所有中译本都是次等译作；不可否认，在近半个世纪的汉语圣经重译工作中，随

舊約全書　傳道之書　第一章　七百四十五

言世事皆虛浮無常

萬事萬物轉變無常

萬事無新往者難追來者必往

窮究世事終屬虛浮

嘗試喜樂安逸亦屬虛浮

舊約全書

傳道之書

第一章 耶路撒冷王大衛的兒子柯黑列之言、柯黑列或作講道者下同 記在下面。他說、凡事都是虛空的虛空、虛空的虛空、都是虛空。人在日下、凡所勞碌經營的有何益處。一代過去、一代又來、地是永遠長存。日頭出來、日頭落下、又往所出的地方急急轉行。風往南吹、又轉到北、風旋轉而吹、從何旋轉、復又旋轉。江河都往海裏流、海卻不滿溢。江河往何處流、流了又流。若將萬事一一題論、必致疲乏、人也不能說盡。眼無時看飽、耳無時聽足。已有的事後必又有、已成的事後必又成、日下並無新事。有一件事人若指著說、這是新事、那知在我們已前的世代已經有了。已往的事不能都記憶、未來的事將來的人也不能都記憶。我柯黑列作過以色列王、建都在耶路撒冷。我專心用智尋究考察天下所有的事、乃知這是勞苦責任、是天主為世人定的、要人因以自勞。我察看日下所作的一切事、知道都是虛浮、都如捕風。曲的不能直、缺的不能補。我自己心裏議論說、我既得大業又得智慧、勝過在我以前所有治理耶路撒冷的、我心中多有智慧和知識。不如專心考辨何為智慧、何為癡獃、何為愚蒙、乃知這也如捕風。因為智慧多煩惱也多、知識加增憂傷也加增。

第二章 我便心裏尋思說、不如試試喜樂、享享安逸、後又覺得這也是虛空。我說嬉笑是狂妄、喜樂有何益處。我心裏想我且飲酒、身享安樂、心中又順從智慧、又執守愚拙、等我得知人活在世當在天下行何事為美。我便為自己興動大工、建造宮殿、種葡萄園、設立園囿、在其中栽種各樣果木、刨挖池沼、用以澆灌林樹。置買奴婢、也有生在家中的僕人、又有許多牛羣羊羣、勝過在我以前居住耶路撒冷的。又積蓄白銀黃金和列王各國所貴重

施约瑟译《旧约全书》之《传道之书》首页，京都美华书院，1874 年。澳大利亚国家图书馆藏：https://nla.gov.au/nla.obj-82868530/view?partId=nla.obj-83244395#page/n755/mode/1up。

着新的考古资料与文献资料的出现与补充，汉译圣经的多种译本从不同角度纠正了和合本存在的各种翻译错误，帮助读者对经卷文字有许多新的认识与思考。

不过，仅从一个圣经旧约译校工作参与者的角度，站在和合本翻译大工完成的百年之后，回望之时，对曾经一群从意气风发到垂垂暮年，将半生年华付于汉译圣经工作的中外译者们满怀由衷的敬意：在近 30 年的光阴中，众译者因译见不同、世事变迁而使翻译工作停停行行，但他们当中的许多人仍忍耐着坚持下来，孜孜矻矻，站在前人的基础上完成了一部终将影响中国现代汉语发展史的皇皇译著，尽管在当时，他们或许未曾想到，这样一部心血之作会历经百年，影响至今，难以超越。●

〈1〉 参见《圣经 · 新约全书—新汉语译本 · 和合本（并排版）》之“前言”，香港：汉语圣经协会有限公司，2011 年 7 月初版。

〈2〉 同上。

〈3〉 转引自《自上帝说汉语以来：〈和合本〉圣经九十年》第 164 页，谢品然、曾庆豹主编，香港：研道社有限公司：圣经研究及应用中心，2010 年 12 月第一版。

〈4〉 《大正新修大藏经（第十五册）· 经集部二（六一三）禅秘要法经（卷中）》，第 254-2 页，汉籍电子文献资料库（台湾中央研究院 · 历史语言研究所）。

〈5〉 《现代汉语规范词典》（第 3 版）“虚”字词条对“虚空”的释义是“空虚”，示例是“国库虚空”，李行健主编，北京：外语教学与研究出版社，2014 年。

〈6〉 《汉书 · 列传 · 卷九十四下 · 匈奴传第六十四下》，[汉] 班固撰，[唐] 颜师古注，杨家骆主编，底本：王先谦《汉书》（补注本），第 3826 页，汉籍电子文献资料库（台湾中央研究院 · 历史语言研究所）。

〈7〉 《晋书 · 志 · 卷十一志第一 · 天文上 · 天体》，[唐] 房玄龄等撰，杨家骆主编，台北：鼎文书局，民 69[1980] 年，底本：金陵书局本，第 279 页，汉籍电子文献资料库（台湾中央研究院 · 历

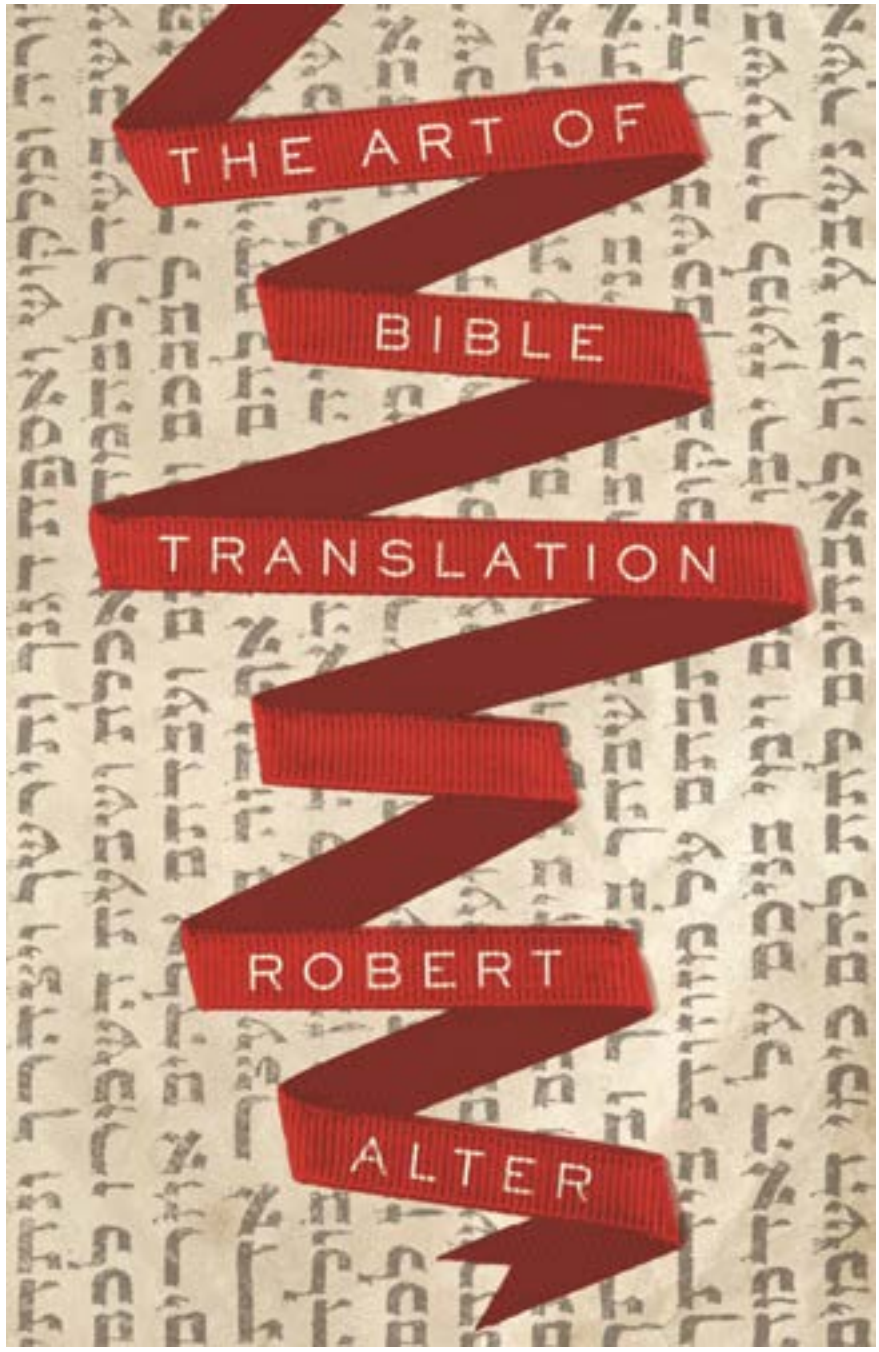
史语言研究所）。

〈8〉 据汉籍电子文献资料库（台湾中央研究院·历史语言研究所）检索记录，大藏经刊行会编的《大正新修大藏经》中，“虚空”出现 18809 处，分布于 4266 卷经书中。

〈9〉 在佛教的中观宗看来，胜义谛（出世之真理）与世俗谛（世间之真理）所参之一切法皆空，参见《佛教四大部派宗义讲释》（下）第 379-401 页，日慧法师著，北京：宗教文化出版社，2004 年版。

〈10〉 施约瑟译，《旧约全书》，京都（北京）：美华书院，1874 年，第 745 页。详见澳大利亚国家图书馆（National Library of Australia）藏：https://nla.gov.au/nla.obj-82868530/view?partId=nla.obj-83244395#page/n755/mode/1up。

〈11〉 *Sixty-fourth Annual Report of the American Bible Society* (New York: American Bible Society, May 13, 1880), 114.



《圣经译术》（*The Art of Bible Translation*）封面，罗伯特·奥尔特（Robert Alter）著，普林斯顿大学出版社（Princeton University Press），2019 年，https://press.princeton.edu/titles/13444.html。

雅歌的翻译：庭院深深深几许?

文 / 张晓丹

如果说约伯记和传道书更新了箴言的传统智慧，雅歌则是恢复了诗篇后诗歌语言的初心，当得起它“歌中之歌”的称号。梭罗（Henry David Thoreau）在《瓦尔登湖》（*Walden*）里说，自然中最精美的品质，要求我们小心翼翼地照看。〈1〉鲜灵的果和轻盈的花，需要温柔细致的手感来保持它们的娇嫩；翻译雅歌，在另一个语言体系里里传说它的至美，亦需如此。

一．翻译即选择

正如白菜烧豆腐最考较大厨功夫，最有表现力的诗歌也常是用字最少的。意大利诗人翁加雷蒂（Giuseppe Ungaretti）写于一战时的“晨曦”（*Mattina*），见证了壕沟里的士兵熬过又一个长夜、忽被晨光照亮的那刻。〈2〉如同雅歌，它可抽象为对本体的关照，也可用于属灵生命的静思。对爱诗的人来说，这首极简约的诗是无法亦无须翻译的。因为语义虽然可以转化，然其至为震撼的源初时刻或言外之意，却如羚羊挂角，化于字外。唯有将

这七个音节、两个词放自家心上，慢慢咀嚼，深深涵泳，或可使拱卫其文字的留白，借我此时此地的鲜活而重现其所蕴的宏大深远。实在的说，“照亮”的意义须得出现在我心眼里，而非两个词的语义中。

Mattina	晨曦
M’illumino d'immenso	我亮起 在浩瀚里

翻译即选择，凡有选择就有放弃，因此意大利谚语说 *traduttore, traditore*（“翻译者即背叛者”）。比如，虽然我的译文试图传递从题目（Mattina 也可写作 Mattino）开始的押韵、每行 3-4 的音节数和那令人窒息的震撼，但对原诗柔和圆融的韵脚 o 所表达的、被晨光拥抱的温暖感觉，却是无能了。

雅歌的翻译也是如此。学者奥尔特（Robert Alter）数十年劳作，终于近来结束他翻译旧约的工程（*The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*）。在接受《纽约时报》（*The New York Times*）的专访中，他以英王钦定本（*KJV*）作对比，强调诗歌翻译的忠实不止于语义的对等，更需传达原诗的味道。他举的一个例子正是雅歌 1:13a。[3] 这个诗句的音声婉转与意思里的缠绵相和，比如一重叠音（*-ôr*）似乎渗透出香囊里末药的丝滑，一缕尾韵（*-î*）袅袅地将爱人与我交织，而以 *-ên* 和 *-în* 组成的夹心巧克力，则圈起那叫爱人沉醉不知归去的所在。

KJV	希伯来文音译	奥尔特
A bundle of myrrh is my wellbeloved unto me; he shall lie all night betwixt my breasts. 我亲爱的对我而言是一袋末药；他会整夜躺在我双乳之间。	ṣᵉrôr hammōr dôḏî lî bên šāday yālîn	A sachet of myrrh is my lover to me, all-night between my-breasts. 我的爱人于我如一囊末药， 整夜他在我双乳中间。

虽然 *KJV* 的翻译在语义忠实度上无可挑剔，奥尔特的翻译却更为传神。他以英语中的 3 个 m 来传达原文中音声的流畅，又以 between（“中间”）挑起两组平衡的短语，呼应第二行的夹心结构。另外，他不用动词（“lodge for the night”;“夜宿”）的主要含义（“lodge”;“留宿”）而取其次（“整夜”）。当这些细节整合起来，他的译本就更生动地传达出原诗的情意，触动人心。

由此管窥一斑，一首诗的文字本身形成蕴涵丰富意味的躯体，由诗人精心雕琢而成。诗人——譬如“两句三年得”的贾岛——为什么要费许多心血在文字的细节上呢？因为诗歌是文字的艺术。与其它文学体裁不同，诗歌意义的实现不是通过道理的思辨或故事的因果，无法通过提炼主题、归纳大意来获取。诗歌的意义蕴含在其文字里，通过文字与读者的相遇来实现。这种相遇是真实而非标准的，并可以借情感的渲染而促成对自我的调整。所以雅歌的翻译似易实难。着眼于语义、意象乃至诗行对仗，尚不能覆盖其诗歌因素活跃的所有方面，翻译时会有意无意地遗失原诗意义的组成因子。虽然翻译总是需要选择和放弃，但我们总要尽力翻遍雅歌诗句的每个侧面，谦卑地知道我们放弃了什么，不是吗？

二．选择的因素

旧约诗歌的阅读和翻译，涉及语义、句法、意象、音韵、语境等因素，着力于文字和诗行的品鉴。以不同诗歌成份为侧重点，同一首诗有横看成岭侧成峰之趣。不过，因为常人的思维停留在日用语言的层面上，通常看诗如同报告，急于抓住其大意，因此，在不知道的时候就已经把作为抒情诗的雅歌读成神学宣言、戏剧脚本或者三角恋爱故事，夹带进来并非抒情诗的因素，譬如人物、情节和社会背景，而遗弃了诗歌本身的特质，譬如音乐性和意境。翻译亦如此：将雅歌作为抒情诗来翻译，就不应把文中没

有的叙事或论理因素添加进去（譬如“新郎”、“新娘”），而是细心观察诗歌因素之间的交织和渲染。这是忠实于原文而非自己心态或习惯的第一步，是对原文文学体裁的专业认知，亦是谦虚克己的君子修养。

语义之外的诗歌因素是领会其意旨所不可或缺的。忽略意境而只见字典里的语义，可能会造成误读，甚至所解读的结果与原诗的初衷南辕北辙，比如雅歌 2:15 这首小诗。许多人都被其中的两个主要动词（“捉拿”和“破坏”）左右，顺势将狐狸解释为各种恶势力，比如“第三者”、“不节制的性欲”、“带有坏风气的外邦人”、“旧生命”、“撒旦”等等。与其说这是在解读原文，不如说是在展现读者的先入之见和关联性思维，显示出他们没有按下自己的念头，反而容许自己内里的声音干扰或取代经文的展开（更可虑的是，虽然这是把自家意思强说为经文意思，各人却都以为自己看出来的就是经文原意，乃至在事实上以我为义）。

如果我们可以谦卑下来，洁净己心，唯以涵泳经文为要务，那么该诗的语境、关键词和音乐节奏都会显明这首诗并非庄肃的讲道而是俏皮的邀请，或许还伴随着姑娘抛来的一个媚眼。就语境而言，姑娘在初次自我介绍中说，她必须看守葡萄园，乃至不能照顾自己的“葡萄园”，所以她虽俏美，却被太阳晒黑（1:5-6）。在 2:15 前，小伙子两次邀姑娘出来和他玩（2:10-13；14）。那么，她是乖乖地守园子，不得与爱人把臂同游，还是放弃职守，纵情率性呢？对此姑娘给出一个双赢的回答：邀请他来葡萄园里一起寓游戏于工作。小狐狸破坏她看守的葡萄园；相爱的两人通过一起捉小狐狸的有趣活动，却可使他们爱情的“葡萄园”开花，共享其馨香甜美。

ʾeḥᵉzû-lānû šûʿālîm	我们一起来捉狐狸，
šûʿālîm qᵉṭannîm	那些小小的狐狸！
mᵉḥabbᵉlîm kᵉrāmîm	它们在葡萄园里捣蛋，
ûkᵉrāmênû sᵉmādar	我们的葡萄园却开花哩！

这首诗的音乐风格也印合上述语境。或者说，哪怕读者没有考虑到上文的铺垫，只要感受到它节奏里带出的语调，就很难弄错其用意，好比撒娇地说“讨厌～”和暴躁地喊“讨厌！”，意思大为不同。这首小诗每行都是两个重音（在每个单词的最后一个音节上），节奏鲜明。并且第一个诗句的两个诗行分别有 7 和 6 个音节，第二个诗句两个诗行则有 6 和 7 个音节；这样四个诗行的长度保持了起伏中的均衡，使节奏鲜明却不单调。五次重复的尾韵 ˆım（阳性复数尾缀）令本已分明的节奏更朗朗上口。六次重复的元音 û（其中三次出现在第一人称复数尾缀中）或直接或间接地提示在一起的“我们”，又增浓浓甜蜜。朗读这首诗的原文，会被它俏皮的音乐感所触动，心底的意思也随之活泼起来。这种音乐体验，超乎科学的语义解析，是读者亲身体认诗歌意味的关键之一。进而言之，这样所得感触会微妙地调整字词在当下语境里的意味，使其更符合全诗的目的。例如，读第一行的时候，读者有可能认为既然狐狸要被“我们”捉拿，（而“我们”是主角、正面人物），那它们就是坏蛋、反派。但第二行话音一转，点明它们是“小小的”狐狸。人之常情，哪怕是老虎，“小小的”时候，也是毛茸茸可爱的紧。伴随活泼的节奏，这个特别添加的修饰词，使“捉狐狸”忽然变成一个趣味盎然的游戏，甚至可以摇曳舞之。

作为抒情诗，雅歌的情态与我们用以判断“通顺”的日常思维迥异。更兼其诗歌手法大巧不工，粗看似乎只是浅浅清溪，但叩问间曲径通幽、柳暗花明，回味无穷。若只翻译它表层语义的轻巧，岂不有暴殄天物之憾？甚或，诗歌翻译倘若只做到字典语义上的对等，是否已是一种背叛？因为字面的翻译轻视诗歌的独特质地，未及诗歌的根本目的。换言之，对雅歌的忠实，需要从文字开始，一路延伸扩展，包容诗歌躯体的方方面面，却意不离其标的。当所有角度都看过，将庐山收于心中后，才好结合中文的特点加以剪裁。若还行有余力，则雕琢润色，蕴养精神，以期脱胎而出的中文诗歌也能如原诗般精妙。

三．意蕴悠长的空白

一首诗，尤其是如雅歌中婉约凝练的短诗，不仅以文字达意、以音声传情，更以其留白来收容和酝酿被文字激发的思绪情怀。如同齐白石的作品，须画与白共看；又或如子曰：“绘事后素”。这托起纷呈意象，包容不同感触的素布，是整合意义、归化己身的所在。这种意趣可以说是有无相生，也可以中国美学尚意境、轻意象的旨趣来印证，更直指圣经教化人心的目的。就后者而言，理或情都要落实到人心的变化，不干我事、不萦于怀的客观读法，适合看解剖学报告而非抒情诗，尤其是圣经中的诗歌。旧约诗歌区别于书信和叙事的教化力量，就在于它能通过文字来触及文字所诞生的所在。这所在，表现在诗歌中是字里行间的留白，表现在接受它的读者身上，是先于理性和自我意识的感性。诗歌意义的发生也可描述为读者以自身的感性为画布，容纳诗歌各方面的因素和它们所激发的感触，并勾连自己的记忆，以当下的新感触为契机重新整合自我意识，达到以诗歌陶冶情操的目的。

不过，画可以这样看，以字为画的原诗可以这样涵泳，乃至字义、意象和音韵都可以试着翻译过来，然而吸收了雅歌文字意趣的留白，却当如何处理？翻译者的忠实能抵达这里吗？

且以歌 2:10−13 为例。这首“春之歌”在色、触、声、味、嗅等多重感官体验上，激发了听众对春意的全方位体验和所伴随的愉悦。在彻彻底底地消除冬雨的阴影之后，首先出现的是地上冒出的花儿，这也是最容易带入的视觉体验。从开花过渡到剪枝，将蓬勃的生机梳理得更适宜，“剪”字连接的是触觉。然而“剪枝”又是多义字，它还有“歌唱”的意思。后者衔接下一行斑鸠的声音，唤醒了听觉。无花果的青果初看叫人牙酸，不过动词“孕育”包含了使之甘美的意思，此时的青涩和期待中的香甜揉合，

是味觉。最后袅袅的、最容易留下余韵的，是萦绕于嗅觉上的花香。这样一重重如涟漪般叠加的意象，以轻盈的笔法，一触即收，像是花瓣触碰花瓣，以春天的心唤醒春天的心。

ʿānâ dôdî wĕʾāmar lî	我的爱人回应我说：
qûmî lāk raʿyātî yāpātî	“起来，我的伴侣，我的丽人，
ûlĕkî-lāk	快来啊！
kî-hinnê hassĕtāw	因为你看，冬天已去、
ʿābār haggešem ḥālap hālak lô	雨也下过，它真的走了！
hanniṣṣānîm niʾû bāʾāreṣ	花儿露出地面；
ʿēt hazzāmîr higgîaʿ	剪枝的时候接近；
wĕqôl hattôr nišmaʿ bĕʾarṣēnû	斑鸠的声音，也在我们地里响起；
hattĕʾēnā ḥānĕṭā paggêhā	无花果树孕育它的青果；
wĕhaggĕpānîm sĕmādar nātĕnû rêaḥ	葡萄藤也正值花时、吐露芬芳。
qûmî lāk raʿyātî yāpātî	起来，我的伴侣，我的丽人，
ûlĕkî-lāk	快来啊！”

不同的感触融合，营造出浑圆的春意。这首诗所指向的不是一个客观的意思，而是读者感性上所呈现出来的、被激发的体验。比如，每次我请学生闭上眼，聆听“花儿露出地面”，然后分享他们脑海中出现的图景时，都毫无例外地发现，每个人“看到”的花儿都不一样：兴庆宫里的郁金香，伊朗高原的罂粟花，家乡田间的野花等等，不一而足。然而，相同的是大家脸上露出的那抹对美好的回味。这提示了诗歌的翻译不止步于专家的译本，每个人读诗的时候都在将诗歌“翻译”成自己的体验，而后者会因人而异。我们无法也不应将不同的诗歌体验整合为一个标准答案，要求所有人“读到这句诗，应该这么想……”。这种暴力解读直接违背了诗歌的本质，即通过文字与读者的相遇而激发读者由内而外的改变。符合诗歌意境的感悟和建立在此基础上的翻译，可以与原文略有出入，却必须有同样的情感

质地与感染力量。哪怕开出不一样的花儿，我们对诗歌的感受都是在回应它的触动，所趋当相同。

想要得着雅歌的言外之意，没有窍门或者近路，只是一个慢功夫：将自己沉浸其中，沾染它爱的气息，如坐春风，日久自然移情养性。正确阅读雅歌的前提和目的是进入雅歌的意境里，就是未经希腊二元论分割的整全之爱。雅歌的渴望渴望着，却不演化成它的实现，好像诗三百的“乐而不淫”。如果有人觉得雅歌是肉欲的，这看法其实暴露出斯人的修养未经雅歌陶冶、内里未曾浸透爱的馨香，以自己未驯之欲替代了雅歌爱的画布，然后抨击其眼中所见的雅歌不洁。又或者，出于同一种修养的不足，不过却用冠冕堂皇的神学教义来覆盖雅歌的实际文字，试图压抑欲望的潜流，达到精神的升华。但是这样的阉割无法除去欲望的骚扰；放弃雅歌诗意的熏陶，恰恰会失去驯服欲望的钥匙。翻译者啊，静思或者品酒，凝视你的爱人或者令人失声的日落——做什么不重要，要紧是将自己沉浸在雅歌中，使自身与之合，否则无论如何努力，你用来再现雅歌的节奏总会跑调。涵泳雅歌, 用力处在于文字, 得力处是其言外之意;它要塑造的不是思想内容，而是其产生的土壤。

传达原诗的实效，是诗歌翻译的最终评判标准。形似还是神似？选择字面意思，还是期待实现的意思？若是翻译其它文学体裁，尚可一辨。比如“a piece of cake”, 直译的“一块蛋糕”, 传意的“小菜一碟”, 各有拥护者。但是在诗歌翻译中，前者的机械性显示译者并未理解抒情诗这种体裁的初心和终旨。或者说，即便一个译本可以严格地对等翻译每个字，却已失去原诗的意境，这样的“忠实”是真的忠实吗?

诗意的翻译始于字面翻译的贫瘠。贴切的诗歌翻译要植根于原诗的言外之意，在新的语言体系里开出别样精彩、同样风姿的花。

四. 从言说到言外之意

翁加雷蒂认为诗歌的目的应该是提示，而非描述。比如，所谓富贵，落到纸上，是什么样子呢？太平宰相晏殊以为寇老西儿的“老觉腰金重，慵便枕玉凉”是真鄙俗而非真富贵，而老白的“笙歌归院落，灯火下楼台”为真富贵恰风流。晏殊自己也有句富贵风流的诗句：“梨花院落溶溶月，柳絮池塘淡淡风”。能容纳盛开梨花的院落，点以池塘，缀以柳树，都是自家的。更重要的是，晏相公有日常起居养出来的平和从容，睹象生情，情真而不伤，随手掬来即中节。有钱有闲有修养，这就是真富贵。

那么同样看不见的爱呢？说“我爱你”的时候，有言与意和吗？或者，哪怕没有说“爱”或者“情”，但言外之意感动对方了吗？当我们跟人说“神是爱”的时候，对方能觉到“爱”，还是只听到空响的锣？

对雅歌意境的领悟和翻译，也提示了诗歌语言在神学言说上的特别优势。雅歌很好地演示了如何通过诗歌文字的双重性（言说与言外之意）和无隔的感染力来实现神学意义，即从里边改变听这话的人，使他们自然地以爱回应。神学的目的是什么？明白真理？可是“明白”就够了吗？保罗算是明白人了，可他痛苦地说，我想做的做不到，不想的却都做了！在知与行、阅读与翻译之间，是作为中点的“我”。“我思故我在”印证了支持着意识活动的“我”，却不能触及思想诞生的时刻。这个源初时刻，正是无数诗歌所试图见证的、“我”变得有意义的原点。律法和意志随在意识之后，“我”这个伦理主体对它们来说已是过去完成时，因此难以着力。好在主体与感性却是气息交融的，而感性虽然也先于意识及其附属官能、无法被理性呈现，却可以借情感这个渠道来触及。有了自家情感的认同，“我”的态度自然水到渠成，兼以培土施肥，殷勤照看，就可以期待行为上的丰收了。换言之，诗歌文字无需转化成主题思想或神学命题就可以激发读者的情感

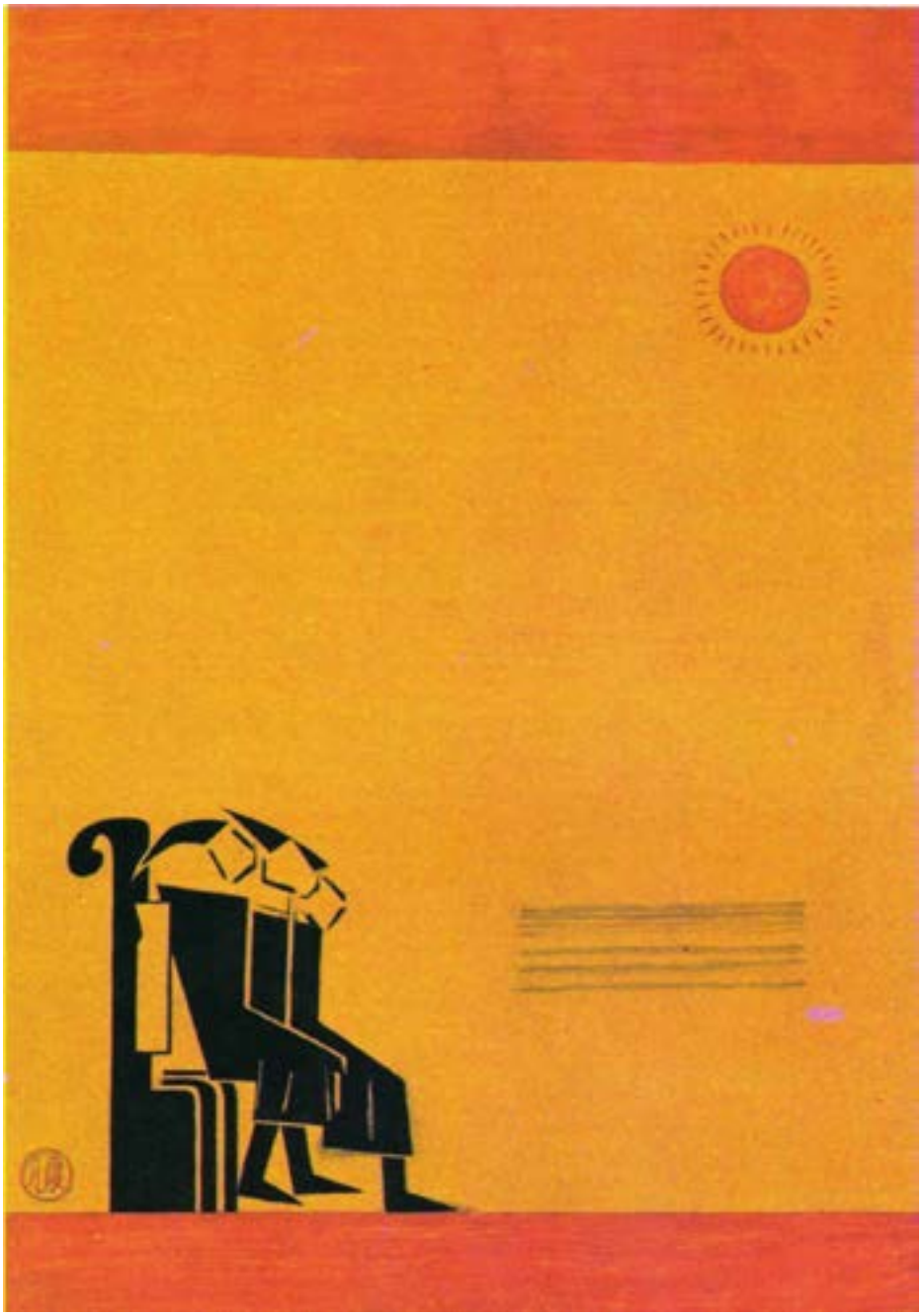
共鸣，从而潜移默化地塑造人格。

也可以说，借用诗歌语言的特别途径，雅歌提供了最恰当的爱的教育。它令愿意按照它本来样子去读的人，感受到爱的内在运动，切身知道爱的滋味，因此有了爱的辨别能力。其次，雅歌重情感的孕养而轻思辨的构建，像无调音乐似的，执着于复苏我们成年后容易失去弹性、变得麻木的感受力。并且，一时活过来还不够，它还给予感受力针对性的锻炼，使之保持纯真与生机。而感受力的鲜活，是领受和给予爱的必要前提。耳塞目空油蒙心的人，哪怕被爱环绕，也觉不到、给不出爱。正因为雅歌不仅说透了爱，令人得到爱的滋养，更教人以真情爱他者，它被推崇为圣经的至圣所。因此，对它最好的翻译，需要能在中文诗歌里实现其爱的教育。最后我必须说，本文的雅歌翻译绝非理想，仅供参考，还需有志于此的同仁共同努力。比如，当我们讨论一个译本时，或可反思，译文所指向的是什么？所模仿的是什么？所点亮的是什么？所抵达的是哪里？●

〈1〉 Henry David Thoreau, *Walden*, Volume 1 (Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company, 1897), 12.

〈2〉 Giuseppe Ungaretti, *A Major Selection of the Poetry of Giuseppe Ungaretti*, translated by Diego Bastianutti (Toronto: Exile Editions, 1997), 102-103. *The Poem Itself*, edited, with an introduction, by Stanley Burnshaw (Fayetteville: The University of Arkansas Press, 1995), 311.

〈3〉 Avi Sternberg, "After More Than Two Decades of Work, a New Hebrew Bible to Rival the King James: The pre-eminent scholar Robert Alter has finally finished his own translation", *The New York Times Magazine*, Dec. 20, 2018, https://www.nytimes.com/2018/12/20/magazine/hebrew-bible-translation.html. "A version of this article appears in print on Dec. 23, 2018, on Page 43 of the Sunday Magazine with the headline: The Revelations of Robert Alter."



《彷徨》封面设计图，陶元庆（1893—1929）。
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Panghuang_bookcover.jpg。

《肥皂》的打开和包上：鲁迅慢读

文 / 书拉密

《肥皂》收在鲁迅的第二部短篇小说集《彷徨》中，完成于 1924 年，这是自 1915 年开始的新文化运动即将结束的年代。

当年，鲁迅先生曾以笔为枪，积极参与这场启蒙运动。他用杂文针砭时事的同时，也用小说暗讽人心。作为一个创作者，鲁迅先生属于那种心热笔冷的作家。故事所涉，无非普通人的凡常事，或乡间或小城或都市，叙述口吻从容淡定，近乎漠然，字里行间透着寒气，令人掩卷之后，很难心安。而且草草看过也不容易明白，非得转回头去一读再读，才能稍微理解。

《肥皂》在鲁迅众多短篇名作中，不是最有名的，但从写作技巧上来说，却是相对最成熟的一篇。

女人的无名与纸锭

我们先从开头读起：

四铭太太正在斜日光中背着北窗和她八岁的女儿秀儿糊纸锭，忽听得又重又缓的布鞋底声响，知道四铭进来了，并不去看他，只是糊纸锭。

这段开头，乍看极其普通，琐碎到没什么意思：一个没有自己名字的女人，坐在下午的日光里，和一个有乳名的女儿一起糊纸锭，听见丈夫走进来，却没理他。

再读，会察觉到，这段开头，虽过于家常，充满烟火气，却自有一股生动劲儿，并在短短几句中带出隐隐的张力——她明明听见丈夫的脚步声，竟然像没听见一样——透露出这对夫妻平时的关系。随着后面的情节展开，会看到，此处微显的张力在某一点上呈爆炸状。

这当中的一个细节很有意味:除了《伤逝》中的子君和《离婚》中的爱姑，鲁迅笔下的多数女性都没有自己的名字，通常是用姓氏、特征或丈夫的名字来取代, 比如单四嫂子（《明天》)、九斤老太（《风波》)、祥林嫂（《祝福》)、华大妈（《药》）……

《肥皂》中，女主角也没有独立的名字，只能称呼她“四铭太太”。这种名字的赋予看似不经意，却往往藏着作家的匠心。

子君常被看作是中国现代文学史上最早具新文化思想的新女性，她有自己的名字是印证这种“新式”很重要的标记；同样，在离婚被人看为不齿的乡间，爱姑却坚决不肯和姘上寡妇的丈夫继续生活下去，坚决要讨个名分, 坚决自主要离婚, 这个被族人和乡人看为太能作太敢自作主张的女人，也有自己的名字。但是其他女性，就鲜有这样的“待遇”了，因为多数女性角色，在鲁迅的小说中，是配角，是男主人公的陪衬，这不完全意味着一种地位上的差异，更象征着人格的非独立性。

在一个普通的日子，一个普通的近黄昏时刻，四铭太太和女儿秀儿一起糊纸锭。纸锭是什么呢？俗称“纸元宝”。一种冥币，专门烧给死去的祖先，祭祀用的。

作家为什么要写她糊这个东西?

按说，这个女人在家里带孩子，可以做的事情有许多，比如，打双鞋垫，

织个毛衣，裁个衣服，擦擦窗，摘摘菜，喂喂鸡之类的，作家为什么没安排她做那些事呢？因为做这件事比做前面提到的其他事都更具有文化含义和文化背景的暗示（当然也与后面提及的日期有联系）。烧纸锭与中国传统祭祀文化相关，是一种民间习俗，这种文化习俗，在鲁迅那代具启蒙意识的知识分子看来，是一种迷信，是旧文化的象征，需要摒弃和破除。

但在这个家中，这件事显然得到了默许。而这种对待旧文化的态度，在后面三位老派书生商量给报社送征文题目时，在情节上获得了延续，在内涵上获得了延展。

这样一个开头，区区 61 个字（或 56 字，不同算法），字字珠玑，看似平常琐碎，烟火气十足，却为后面的许多情节、细节与象征含义埋下了引爆的线索。

白描中的啰嗦

写人物，鲁迅最有特色的手法就是白描，即用简洁、精准、生动的文字勾勒，把人物的形态、动作甚至心理刻画出来，与某些精工细刻的手法相比，其力道与深度毫不逊色，甚至更能让人过目难忘，几成经典。

读过《孔乙己》《祝福》的人，多年以后，仍能记得孔乙己的典型动作“排出九文大钱”和祥林嫂眼睛的“间或一轮”，主要原因在于作者的观察犀利和用字精准。

但在《肥皂》里，有些描写却让人展读之时，甚觉繁冗，不免怀疑作家在写作时是否不够节制，文字水平退步了。

看下面这一段：

但那布鞋底声却愈响愈逼近，觉得终于停在她的身边了，于是不免转

过眼去看，只见四铭就在她面前耸肩曲背的狠命掏着布马褂底下的袍子的大襟后面的口袋。

这是借用谁的耳朵、谁的眼睛写事情呢？是四铭太太的。

小说写作，即使写人静坐，也不妨赋予其一点儿动态，这样故事和人物才会动起来。其中一种方式就是转换视角。前面说四铭太太正在糊纸锭——这是从叙述者的视角来写的。然后，说她听到四铭的脚步声，知道他来了，却并不看他——这个视角里面已经开始有交叉了，既有叙述者的视角——描述四铭太太的反应，她不想回身看丈夫；也有人物自己的视角——四铭太太听见了丈夫的脚步声，越来越近，最后停下；然后，再次转回到叙述者的视角——描述四铭太太的反应，这一次，她不得不回身看丈夫。

此刻，先前只有又重又缓脚步声的主人公四铭，才完整地亮相了。他第一次亮相，作者是这样写的：

四铭……耸肩曲背的狠命掏着布马褂底下的袍子的大襟后面的口袋

这句话，乍一看，太复杂了，无论是用眼睛看文字，还是用声音读出来，都让人感觉极不顺畅，既费眼又拗口，理解起来也不够一目了然。如果只在意四铭的行动，直接说他伸手到口袋里掏出一样东西来，这样的表达没什么不可以，但此处却写得如此“啰嗦”，为什么呢？

在此，我们不妨按照作者的描述，在头脑中勾画一下主人公的动作形态，会先看到一个男人“耸肩曲背”的样子，似乎用白描线条，寥寥几笔就可以勾勒出来；而后，是他“狠命掏着”的动作，这个样子也蛮生动，他不是轻轻一掏，不是顺手一掏，不是心不在焉地一掏，而是特别用力地掏，用力到仿佛满头大汗的程度；再后，是一大串名词叠加——“布马褂底下的

袍子的大襟后面的口袋”，中心词落在“口袋”上，前面的定语都是用来烘托口袋的。这些定语从“马褂”到“袍子”到“大襟后面”，一连出现了三个“的”字，把读者的注意力不断地从整体引到部分再引到特写，最后总算让人看到了修饰的中心——“口袋”，这让人感觉口袋里装的东西非同一般，似乎很重要、很金贵。

这段白描，是用图像来说话，帮助读者想象四铭的打扮：他最外面穿的是一件马褂，马褂里面是一件袍子，袍子的大襟后面有一只口袋可以放东西。

这句话虽然有些啰嗦，却似乎颇有内涵。主人公刚一亮相，一句话还没说，我们对他好像已经有所认识了。什么样的认识呢？第一印象就是：这个人物似乎也像这句话一样，啰嗦，不爽快，有伪饰，有遮掩，试图掩藏最重要、最核心的那个关键点。

如果能够这么读，就能理解，一位极其在意文字精简度、惜字如金的作家，在此处的啰嗦与看似笨拙的曲折表达是刻意为之，他就是想让笔下这个人物显得特别啰嗦、特别繁复。从主人公的穿着和他掏东西的方式，作家刻意要用这种表达法让我们从外进到内，让读者理解，四铭其实就像这句话一样，他一层一层地遮掩自己，不肯利落、直接、坦然地表达最真实的内心和最真实的人性。不只是他，包括他所代表的那些传统的读书人，都是这样，他们用所有可见不可见的东西，把最真实的那个自己包裹起来，一层又一层，一套又一套，一圈又一圈。

这种样式，就仿佛包裹肥皂的那一层又一层的包装纸，也像小说后面特别提及的征文标题“恭拟全国人民合词吁请贵大总统特颁明令专重圣经崇祀孟母以挽颓风而存国粹文”。不过是衣服上的一只口袋，完全不需要如此复杂地写，却写得如此复杂；不过是一篇征文标题，完全不需要如此小题大做，却偏要如此大张旗鼓，仿佛不如此便显不出这群知识分子的精神

价值与社会影响力。但事实上，正如写衣服口袋再复杂，也顶多就是装些小东西而已，这种看似正经、道貌岸然、试图挽回江河日下之世风的文字努力，也不过是一场自以为义、自娱自乐、无补于世的空谈罢了。

衣服口袋尚且如此，穿衣的人何尝不是如此；一道华而不实的征文标题尚且如此，写标题、赞标题的人又何尝不是如此?

《肥皂》的讽刺力量，是从字里行间弥漫出来的。它需要读者穿过看似琐碎无聊的旧货场，略一驻足回首，才能从一片荒芜破败中嗅到苍凉荒诞的气息。

小道具的曲折出场

在小说故事中，有一类重要角色未必是人物，有可能是道具。道具，看似无生命的静物，用得到位，自带光芒，在无生机之处会帮助故事激发出一股活力来，让读者被道具的魅力带着走。比如，莫泊桑笔下的“项链”、托尔金笔下的“魔戒”、曹雪芹笔下的“通灵宝玉”。

相比而言，鲁迅笔下的“肥皂”，似乎过于俗常，既不昂贵，也不神奇，但其蕴藏的象征意味和讽刺力量却相当丰富，而且，它的出场非常值得细读深究。

来看文本：

他好容易曲曲折折的汇出手来，手里就有一个小小的长方包，葵绿色的，一径递给四太太。她刚接到手，就闻到一阵似橄榄非橄榄的说不清的香味，还看见葵绿色的纸包上有一个金光灿烂的印子和许多细簇簇的花纹。秀儿即刻跳过来要抢着看，四太太赶忙推开她。

“上了街？……”她一面看，一面问。

“唔唔。”他看着她手里的纸包，说。

于是这葵绿色的纸包被打开了，里面还有一层很薄的纸，也是葵绿色，揭开薄纸，才露出那东西的本身来，光滑坚致，也是葵绿色，上面还有细簇簇的花纹，而薄纸原来却是米色的，似橄榄非橄榄的说不清的香味也来得更浓了。

“唉唉，这实在是好肥皂。”她捧孩子似的将那葵绿色的东西送到鼻子下面去，嗅着说。

“曲曲折折的汇出手来”，这句表达真是精彩，且是字字精彩！

在现当代文学史上，不是所有作家都能像鲁迅这样，把现代汉语运用得如此纯熟、利落。他写小说的年代，白话文运动刚刚兴起，现代汉语还在起步阶段，深受古汉语浸润和影响的这一代作家，仍会本能地把古汉语运词炼字的功夫用到现代小说的写作中。

与同时代和当代大批深受欧化翻译文风影响的作家相比，鲁迅的文字风格更倾向于古汉语的典雅与简练，讲究一字传神，甚至是“不著一字，尽得风流”。相形之下，今天我们的小说写作多数时候太随便，很少在字句和意象上下功夫，致使许多本来有趣的故事讲出来，总是透着一股简陋伧俗之气，经不住细品，耐不得琢磨，只能匆匆读过，浅尝辄止，如水漫沙，疏忽之间便了无痕迹。这也是如今好故事虽不缺，经典小说却总是不多的重要原因。

“曲曲折折的汇出手来”，这样的惊人之语一出，以后我们再在小说里写一个男人“伸手”这个动作，就会理解什么叫天才与庸才之别了，后面的写作者只好望“文”生叹，不敢仿写照搬。天才之语往往如此，就像加西亚·马尔克斯在《百年孤独》中的那句著名开头，惊艳整个文学世界，后来所有用此式开篇者，皆有效颦之嫌。

一句“曲曲折折”，简简单单 4 个字，就把那个男人的猥琐、懦弱、不利落、

不大方的劲头写得淋漓尽致，而且让人仿佛看到他的袖子也很邋遢和啰嗦，形象鲜活之极！

后面紧跟着一个动作“汇出手来”。“汇”在古汉语中，作名词指一种器皿；作动词指聚集或迂回。在这里，与“曲曲折折”相连，更强调了伸手这个动作的形态，手掌欲伸又曲，手指欲张又弯，那站立在发妻面前的线条何其蜿蜒，传统知识分子代表四铭在小说中的首次亮相可谓不堪。

不过，这是读出来的形象，作家自己对人物的评价真正是“不著一字”，尽在其中。

随后出场的是一个小东西、小物件：先有形状，是长方包；后有颜色，是葵绿色；再有气味，似橄榄非橄榄；然后是特写包上的金色印子和细密花纹。中间轻松地插入秀儿的淘气和夫妻的日常对话。

然后，那个小东西被打开了，打开的过程也是慢动作放送：先是打开葵绿色的外包装，再是打开一层葵绿色的薄纸，然后才露出核心之物。接下来的描述，先有触感，是光滑坚致；后有颜色，也是葵绿色；再有特写，是细密的花纹;中间突然插了一句——“薄纸原来却是米色的”,仿佛一个新的发现，说明原来的判断被那个东西的颜色误导了，完全打开之后，才能看清原本的底色；而后又是气味，似橄榄非橄榄……终于，重要的角色登场了——四铭太太像捧孩子一样把它送到鼻子下面嗅着夸赞说“这实在是好肥皂”！

读到此，我们总算可以长出一口气——原来是块肥皂，甚至会忍不住想——原来不过就是一块肥皂！

这块肥皂，就是现在所称的香皂。（如今，有一款蜂花牌香皂的外包装与小说描述的这块肥皂包装异常相似。生产蜂花牌香皂的上海制皂有限公司原名为“中央香皂厂”,创立于 1923 年,《肥皂》的完成时间是 1924 年。看来，小说中的四铭和太太大体是虚构，这块皂的包装、花纹和气味却很写实。）

这块肥皂的亮相方式，从小说技法角度来说，属于陌生化描写。就是

面对现实生活中习以为常的事物，写作者采取一种非惯性的、全新的观察视角来关注和描写，有意制造陌生和疏离的效果，激发读者对司空见惯的东西产生新的认识与感受，在震惊中领会作者的意图。

于是，问题来了，四铭太太在小说的第一句话中就出场了，四铭也在一个词中亮相了，而一块肥皂的出场，竟弄得这么周折费事，足足占了 5 个自然段近 300 字，何必呢?

这首先涉及到故事讲述的节奏。不够讲究文体和叙事节奏的写作者，容易一味地追求情节发展迅速，而特别会讲故事的人，却喜欢一而再再而三地卖关子，在把一件事情或者一种感觉讲述、描摹出来之前，会不断地扔出各种障碍，一路都在不动声色地埋线索、做铺垫，慢慢把故事引向高潮，或者突然把故事推向高潮，但前面的节奏，很多时候都未必很快。毕竟，不是所有的小说都是侦探或推理故事，不必一开始就弄具尸体出现在某个阴暗角落，为着“谁为了什么杀了谁”一路追究下去；也不是所有的小说都得讲风月男女，都要急急忙忙地讲明白谁爱上了谁、谁又抛弃了谁、有情人是否终能成眷属之类。

有一些小说，会在“慢”字上下功夫，仿佛老火煲汤。这类小说，讲求的不是情节紧张，而是意味深长，《肥皂》显然属于后者。

其次，这涉及到小说的结构设计。可以说，正像这块肥皂被一层又一层地拆开一样，这个缓慢的过程，正如小说本身一样，它的讲述核心也需要被一层又一层地打开，然后，读者才可能像四铭太太那样，用珍惜的态度捧在手中，放在鼻子下面闻一闻，说“这实在是好小说”！

说，是为了更多地藏

从小说结构的角度看，《肥皂》可以分为前后两大部分，前半部是四铭

与家人，后半部是四铭与同仁。将两部分巧妙转接起来的，正是这块“光滑坚致”的肥皂。

先看前半部。

在这部分，四铭的交流对象是妻子和儿子，但通过他讲话时的姿态、神态、语气与表达方式，可以发现他与妻儿之间关系的差别。作家在表现这种差异时，采取的是对比手法，让主人公在切换交谈对象时，完成形象塑造和情节推动。

来看文本：

“学程！”四铭记起了一件事似的，忽而拖长了声音叫，就在她对面的一把高背椅子上坐下了。

“学程！”她也帮着叫。

她停下糊纸锭，侧耳一听，什么响应也没有，又见他仰着头焦急的等着，不禁很有些抱歉了，便尽力提高了喉咙，尖利的叫：

“栓儿呀！”

这一叫确乎有效，就听到皮鞋声橐橐的近来，不一会，栓儿已站在她面前了，只穿短衣，肥胖的圆脸上亮晶晶的流着油汗。

“你在做什么？怎么爹叫也不听见？”她谴责的说。

“我刚在练八卦拳……。”他立即转身向了四铭，笔挺的站着，看着他，意思是问他什么事。

“学程，我就要问你：‘恶毒妇’是什么？”

“‘恶毒妇’？……那是，‘很凶的女人’罢？……”

“胡说！胡闹！”四铭忽而怒得可观。“我是‘女人’么！？”

学程吓得倒退了两步，站得更挺了。他虽然有时觉得他走路很像上台的老生，却从没有将他当作女人看待，他知道自己答的很错了。

“‘恶毒妇’是‘很凶的女人’，我倒不懂，得来请教你？——这不是中国话，是鬼子话，我对你说。这是什么意思，你懂么？”

“我，……我不懂。”学程更加局促起来。

“吓，我白化钱送你进学堂，连这一点也不懂。亏煞你的学堂还夸什么‘口耳并重’，倒教得什么也没有。说这鬼话的人至多不过十四五岁，比你还小些呢，已经叽叽咕咕的能说了，你却连意思也说不出，还有这脸说‘我不懂’！——现在就给我去查出来！”

学程在喉咙底里答应了一声“是”，恭恭敬敬的退出去了。

四铭和妻子交谈，明显感觉他的姿态放得比较低，语气和缓，甚至吞吐，但仍然能够保持一问一答；而和儿子交谈时，完全是居高临下地训话，根本不给对方申辩和回问的机会。两种对话方式清晰地勾勒出主人公在家中的地位及与家人的关系状态。但叙述者对此却未置一词，对四铭的人品、德行、见识、心理，等等，没做任何标签与评价，只是如实“记录”。

父子之间的对话真实地显出为父者的威严与权柄，但到后面，夫妻的对话逐渐变成四铭大段的独自陈述，太太的应答更像是一种重复性的回声，二人的交流没有任何张力：

“这真叫作不成样子，”过了一会，四铭又慷慨的说，“现在的学生是。其实，在光绪年间，我就是最提倡开学堂的，可万料不到学堂的流弊竟至于如此之大：什么解放咧，自由咧，没有实学，只会胡闹。学程呢，为他化了的钱也不少了，都白化。好容易给他进了中西折中的学堂，英文又专是‘口耳并重’的，你以为这该好了罢，哼，可是读了一年，连‘恶毒妇’也不懂，大约仍然是念死书。吓，什么学堂，造就了些什么？我简直说：应该统统关掉！”

“对咧，真不如统统关掉的好。”四太太糊着纸锭，同情的说。

“秀儿她们也不必进什么学堂了。‘女孩子，念什么书？’九公公先前这样说，反对女学的时候，我还攻击他呢；可是现在看起来，究竟是老年人的话对。你想，女人一阵一阵的在街上走，已经很不雅观的了，她们却还要剪头发。我最恨的就是那些剪了头发的女学生，我简直说，军人土匪倒还情有可原，搅乱天下的就是她们，应该很严的办一办……。”

“对咧，男人都像了和尚还不够，女人又来学尼姑了。”

在小说中，没有张力的对话是无法维持长久的，它意味着情节的停滞和节奏的单一。为了打破这种单一节奏，叙述者需要重新引入冲突。而在这个家中，四铭能够承担的人物冲突，只能针对儿子——

“学程！”

学程正捧着一本小而且厚的金边书快步进来，便呈给四铭，指着一处说：

“这倒有点像。这个……”

四铭接来看时，知道是字典，但文字非常小，又是横行的。他眉头一皱，擎向窗口，细着眼睛，就学程所指的一行念过去：

“‘第十八世纪创立之共济讲社之称’。——唔，不对。——这声音是怎么念的？”他指着前面的“鬼子”字，问。

“恶特拂罗斯（Odd fellows）。”

“不对，不对，不是这个。”四铭又忽而愤怒起来了。“我对你说：那是一句坏话，骂人的话，骂我这样的人的。懂了么？查去！”

学程看了他几眼，没有动。

作为儿子，学程算是很尽力了，仍无法弄明白父亲的“遭遇”——被一群像他一样进了新学堂的少年用洋文嘲弄。可怜读了一辈子圣贤书、满腹道德文章的一代父老，对西式文化既一窍不通，又充满敌意。“Odd

fellows”虽然是就着词典中同音词抄录出来的，却也是对四铭及其代表的一类知识分子的隐喻，暗示他们是一群食古不化的怪人。

与儿子的冲突到这里算是告一段落，但前面这些或琐碎或平顺或激愤的对话，事实上都是为了下面这一段重要的对话做铺垫。

火药一直在埋设，需要一根导火索：

“这是什么闷胡卢，没头没脑的？你也先得说说清，教他好用心的查去。”她看见学程为难，觉得可怜，便排解而且不满似的说。

“就是我在大街上广润祥买肥皂的时候，”四铭呼出了一口气，向她转过脸去，说。“店里又有三个学生在那里买东西。我呢，从他们看起来，自然也怕太噜苏一点了罢。我一气看了六七样，都要四角多，没有买；看一角一块的，又太坏，没有什么香。我想，不如中通的好，便挑定了那绿的一块，两角四分。伙计本来是势利鬼，眼睛生在额角上的，早就撅着狗嘴的了；可恨那学生这坏小子又都挤眉弄眼的说着鬼话笑。后来，我要打开来看一看才付钱：洋纸包着，怎么断得定货色的好坏呢。谁知道那势利鬼不但不依，还蛮不讲理，说了许多可恶的废话；坏小子们又附和着说笑。那一句是顶小的一个说的，而且眼睛看着我，他们就都笑起来了：可见一定是一句坏话。”他于是转脸对着学程道，“你只要在‘坏话类’里去查去！”

学程在喉咙底里答应了一声“是”，恭恭敬敬的退去了。

“他们还嚷什么‘新文化新文化’，‘化’到这样了，还不够？”他两眼钉着屋梁，尽自说下去。“学生也没有道德，社会上也没有道德，再不想点法子来挽救，中国这才真个要亡了。——你想，那多么可叹？……”

“什么？”她随口的问，并不惊奇。

“孝女。”他转眼对着她，郑重的说。“就在大街上，有两个讨饭的。一个是姑娘，看去该有十八九岁了。——其实这样的年纪，讨饭是很不相宜

的了，可是她还讨饭。——和一个六七十岁的老的，白头发，眼睛是瞎的，坐在布店的檐下求乞。大家多说她是孝女，那老的是祖母。她只要讨得一点什么，便都献给祖母吃，自己情愿饿肚皮。可是这样的孝女，有人肯布施么？”他射出眼光来钉住她，似乎要试验她的识见。

她不答话，也只将眼光钉住他，似乎倒是专等他来说明。

“哼，没有。”他终于自己回答说。“我看了好半天，只见一个人给了一文小钱;其余的围了一大圈，倒反去打趣。还有两个光棍，竟肆无忌惮的说：‘阿发，你不要看得这货色脏。你只要去买两块肥皂来，咯支咯支遍身洗一洗，好得很哩！’哪，你想，这成什么话？”

“哼，”她低下头去了，久之，才又懒懒的问，“你给了钱么？”

“我么？——没有。一两个钱，是不好意思拿出去的。她不是平常的讨饭，总得……。”

“嗡。”她不等说完话，便慢慢地站起来，走到厨下去。昏黄只显得浓密，已经是晚饭时候了。

从整篇来看，《肥皂》的重要对话有三大段，前半部分有两场，后半部分有一场；这是前半部分的第一场重要对话。

这场对话的起点是四铭想知道鬼子话“恶毒妇”是什么意思，继而论及女子究竟是否有必要剪短了头发且读书，最终谈话的重点落到如果再继续“新文化”下去，中国恐怕是要亡了这个听起来令人不免动容的重大命题。由此，他想表明自己所关注的核心问题是——当此世风日下道德沦丧之际，读书人的使命尚在哉？

一路听下来，四铭的陈述仿佛很合逻辑，很有反思力度，很有说服力，以至于没什么见识与学问的家庭妇女四铭太太只能单纯地跟着回应“对咧”“对咧”，但这其实是表面文章，就像前面那些包装纸一样，需要一层

又一层地剥下去，才能见到他真正想表达的核心话题——孝女与肥皂。

话题中，两个流浪汉提到的肥皂有两块，它们没有包装，没有颜色，没有气味，没有触感，却单单有肥皂与皮肤摩擦带来的听觉——“咯吱咯吱”，声音如此形象，令人难忘，而声音引起的形象则更令人想入非非。四铭无法摆脱这个形象带来的刺激，最终以买块肥皂回家了事。

这篇小说的巧妙之处正在这里。作家用不动声色的语气和故作懵懂的姿态，在看起来颇繁琐的叙述中讲了一个男人偶然买了一块肥皂送给妻子的故事。故事还没结束，男主平日决不会坦然言出的潜意识，已经在一片繁琐细碎的日常现象中，赤裸裸地浮现了出来，完全不受其控制，他也完全没有意识到。

至此，故事的导火索已经铺设完毕，只等合适的时机引爆。

令人意外的是，这段对话竟然在女主茫然如呓语的一声“嗡”中结束了。叙述者没有趁机追杀出一个冲突的高潮来，而是笔锋一转，说起了时间——黄昏时分，是做晚饭的时候。这种在紧要关头随意扫出的闲笔，给小说带来了合宜的停顿和节奏感。若非写作高手，很难做到如此张弛有度、举重若轻。

随后，出现了第二场谈话，地点是在饭桌边。

通常，饭桌上的谈话写得精彩并不容易，稍微缺乏控制，就会落入家长里短的市井闲谈俗套。《肥皂》中这场家庭晚餐，则将小说推向了高潮——揭开秘密的时刻。

继续看文本：

堂前有了灯光，就是号召晚餐的烽火，合家的人们便都齐集在中央的桌子周围。灯在下横；上首是四铭一人居中，也是学程一般肥胖的圆脸，但多两撇细胡子，在菜汤的热气里，独据一面，很像庙里的财神。左横是

四太太带着招儿；右横是学程和秀儿一列。碗筷声雨点似的响，虽然大家不言语，也就是很热闹的晚餐。

招儿带翻了饭碗了，菜汤流得小半桌。四铭尽量的睁大了细眼睛瞪着看得她要哭，这才收回眼光，伸筷自去夹那早先看中了的一个菜心去。可是菜心已经不见了，他左右一瞥，就发见学程刚刚夹着塞进他张得很大的嘴里去，他于是只好无聊的吃了一筷黄菜叶。

“学程，”他看着他的脸说，“那一句查出了没有？”

“那一句？——那还没有。”

“哼，你看，也没有学问，也不懂道理，单知道吃！学学那个孝女罢，做了乞丐，还是一味孝顺祖母，自己情愿饿肚子。但是你们这些学生那里知道这些，肆无忌惮，将来只好像那光棍……。”

“想倒想着了一个，但不知可是。——我想，他们说的也许是‘阿尔特肤尔’。”

“哦哦，是的！就是这个！他们说的就是这样一个声音：‘恶毒夫咧。’这是什么意思？你也就是他们这一党：你知道的。”

“意思，——意思我不很明白。”

“胡说！瞒我。你们都是坏种！”

上一节提到，在晚饭前的那场父与子、夫与妻的对谈中，导火索的引线已经渐次埋好，只差点火了。

在这一节中，点火的柴竟然是——一个菜心。

这菜心是为父的四铭先看中的，没来得及夹给自己，他当时正用眼神向把汤碗带翻的幼女施威，等到收回目光，发现菜心已被做儿子的塞到嘴里。心生失落之时，四铭再次以那句坏话的含义来质问儿子。这一次，学程显然已经知道（“阿尔特肤尔”即 old fool），却不敢告诉父亲。四铭似乎也意

识到，儿子可能查到词义了，竟然不肯告诉自己，这再次确认儿子与那群坏学生是一伙的，专门与自己对抗。

为了彰显父辈的权威，不至于被青年学生们都知道、独独自己不知道的一句洋文灭了威风，他开始从道德角度谴责儿子及其学生同党其实并没有学问，也不懂道理，只知道吃——显然此刻，他念念不忘那颗错失了的菜心；他继而倡导儿子要学习那位街头的孝女——自己不吃，只让祖母吃——当然还是跟那颗菜心相关；最后义正辞严地指出，儿子及其学生同党将来都会像那些光棍一样——像光棍什么样呢？他没及说完的内容，儿子并不知晓，但妻子已然了知。

四铭太太不但知道光棍说的话，也早在晚饭前就从那句充满性意味的象声词中窥破了一个事实——四铭上街回来，为何会买一块肥皂送给她。当她窥破丈夫的心理秘密之后，她没有马上发作，反而轻描淡写地“嗡”一声，下厨做饭。此刻，当四铭再次拿孝女和光棍来谴责儿子不孝顺少道德时，她不准备继续容忍了，开始绝地反击——

“‘天不打吃饭人’，你今天怎么尽闹脾气，连吃饭时候也是打鸡骂狗的。他们小孩子们知道什么。”四太太忽而说。

“什么？”四铭正想发话，但一回头，看见她陷下的两颊已经鼓起，而且很变了颜色，三角形的眼里也发着可怕的光，便赶紧改口说，“我也没有闹什么脾气，我不过教学程应该懂事些。”

“他那里懂得你心里的事呢。”她可是更气忿了。“他如果能懂事，早就点了灯笼火把，寻了那孝女来了。好在你已经给她买好了一块肥皂在这里，只要再去买一块……”

“胡说！那话是那光棍说的。”

“不见得。只要再去买一块，给她咯支咯支的遍身洗一洗，供起来，天

下也就太平了。”

“什么话？那有什么相干？我因为记起了你没有肥皂……”

“怎么不相干？你是特诚买给孝女的，你咯支咯支的去洗去。我不配，我不要，我也不要沾孝女的光。”

“这真是什么话？你们女人……”四铭支吾着，脸上也像学程练了八卦拳之后似的流出油汗来，但大约大半也因为吃了太热的饭。

“我们女人怎么样？我们女人，比你们男人好得多。你们男人不是骂十八九岁的女学生，就是称赞十八九岁的女讨饭：都不是什么好心思。‘咯支咯支’，简直是不要脸！”

“我不是已经说过了？那是一个光棍……”

四铭显然没想到，自己的那点微妙小心思，竟然被妻子一眼看穿。虽然他竭尽全力地为自己辩护，对妻子提出的每一句疑问都一一予以回应，语含威严与正义，可终究还是“支吾着”“流出油汗来，但大约大半也因为吃了太热的饭”。最后这句补充，仿佛叙述者很想为主人公的尴尬做些解释，却让人感觉相当好笑，有一种冷幽默在其中。

这一大段对话，仍然出现在父与子、夫与妻之间，为父者仍如前不断在儿子学程面前彰显父之权威，但在妻子面前，却一退再退，当心理秘密被毫不留情地揭穿后，主人公已然溃不成军。

饭桌上一颗小小的“菜心”，点燃了故事的高潮。四铭试图用道德标准来谴责儿子与学生党的不孝与肆无忌惮，结果却遭到妻子同样从道德角度的责难，在她看来，四铭虽贵为倡导仁义道德的读书人，其本质与两个光棍并无不同——“你们男人不是骂十八九岁的女学生，就是称赞十八九岁的女讨饭：都不是什么好心思。‘咯支咯支’，简直是不要脸！”

《肥皂》那一层又一层的外包装揭到这里，似乎已完结，既然那块肥皂

所代表的男性潜意识被一位火眼金睛的妇道人家揭得如此露骨，这篇小说的核心应该显明出来了——可惜，这是一种典型的误读！

事实上，这就像前面谈及肥皂包装时，中间突然插的那一句——那张原本显现是“葵绿色的”“薄纸原来却是米色的”。作为读者，如果我们以为表现一位中国传统读书人潜意识中的性幻想，就是《肥皂》要讲的故事，我们就真是被性意识这东西给误导了。作家要打开的那个重要核心，藏在小说最后一段的对话中。

我们继续来看最后一场对话：

“失迎失迎，对不起。”四铭还嚼着饭，出来拱一拱手，说。“就在舍间用便饭，何如？……”

“已经偏过了。”薇园迎上去，也拱一拱手，说。“我们连夜赶来，就为了那移风文社的第十八届征文题目，明天不是‘逢七’么？”

“哦！今天十六？”四铭恍然的说。

“你看，多么胡涂！”道统大嚷道。

“那么，就得连夜送到报馆去，要他明天一准登出来。”

“文题我已经拟下了。你看怎样，用得用不得？”道统说着，就从手巾包里挖出一张纸条来交给他。

四铭踱到烛台面前，展开纸条，一字一字的读下去：

“‘恭拟全国人民合词吁请贵大总统特颁明令专重圣经崇祀孟母以挽颓风而存国粹文’。——好极好极。可是字数太多了罢？”

“不要紧的！”道统大声说。“我算过了，还无须乎多加广告费。但是诗题呢？”

“诗题么？”四铭忽而恭敬之状可掬了。“我倒有一个在这里：孝女行。那是实事，应该表彰表彰她。我今天在大街上……”

“哦哦，那不行。”薇园连忙摇手，打断他的话。“那是我也看见的。她大概是‘外路人’，我不懂她的话，她也不懂我的话，不知道她究竟是那里人。大家倒都说她是孝女；然而我问她可能做诗，她摇摇头。要是能做诗，那就好了。”

“然而忠孝是大节，不会做诗也可以将就……。”

“那倒不然，而孰知不然！”薇园摊开手掌，向四铭连摇带推的奔过去，力争说。“要会做诗，然后有趣。”

“我们，”四铭推开他，“就用这个题目，加上说明，登报去。一来可以表彰表彰她；二来可以借此针砭社会。现在的社会还成个什么样子，我从旁考察了好半天，竟不见有什么人给一个钱，这岂不是全无心肝……”

“阿呀，四翁！”薇园又奔过来，“你简直是在‘对着和尚骂贼秃’了。我就没有给钱，我那时恰恰身边没有带着。”

“不要多心，薇翁。”四铭又推开他，“你自然在外，又作别论。你听我讲下去：她们面前围了一大群人，毫无敬意，只是打趣。还有两个光棍，那是更其肆无忌惮了，有一个简直说，‘阿发，你去买两块肥皂来，咯支咯支遍身洗一洗，好得很哩。’你想，这……”

“哈哈哈！两块肥皂！”道统的响亮的笑声突然发作了，震得人耳朵喤喤的叫。“你买，哈哈，哈哈！”

“道翁，道翁，你不要这么嚷。”四铭吃了一惊，慌张的说。

“咯支咯支，哈哈！”

“道翁！”四铭沉下脸来了，“我们讲正经事，你怎么只胡闹，闹得人头昏。你听，我们就用这两个题目，即刻送到报馆去，要他明天一准登出来。这事只好偏劳你们两位了。”

“可以可以，那自然。”薇园极口应承说。

“呵呵，洗一洗，咯支……唏唏……”

“道翁！！！”四铭愤愤的叫。

道统给这一喝，不笑了。他们拟好了说明，薇园誊在信笺上，就和道统跑往报馆去。……

这段对话，长，且严密，几乎无法分割解析。从内容上勉强可以分解出三个部分：一是关乎文题，二是关乎诗题，三是关乎孝女与肥皂。每一小主题的对话都直接影响到下一句的对话主题。

文题之长，正如前面描写四铭身上那套复杂的外衣和口袋，以及那一层又一层的肥皂包装，这句“恭拟全国人民合词吁请贵大总统特颁明令专重圣经崇祀孟母以挽颓风而存国粹文”也极尽啰嗦、繁冗之能事，酸腐之气直逼人脑。待剥尽冗词之后，会发现，这句文题想表达的核心之语是“挽颓风而存国粹”。显然，三位读书人共同认为，面对西学东渐之风潮，面对西方文明的汹涌之势，华夏世风尽现颓败，需要借助传统国粹来挽救。

那么，国粹究竟有哪些呢？道统的文题提到的是圣人经典与教子有方的孟母典范，但小说作者却早已经巧妙地埋下他对所谓国粹的认知——开篇提到的纸锭与长袍马褂、中间提到的庭训与八卦拳与此处的冗长文题，还有下面这些：当说起诗题时，四铭竟然显出恭敬之状，一定要以讨饭的女乞丐做诗题，以表彰她的孝行美德，似乎颓败的世风全靠这位孤女来撑起了。可惜，此提议竟然遭到另一位知识分子的反对，理由是这位女乞丐不会做诗。于是，两位都倡导传统国粹的知识分子关于如何拟诗题发生了分歧，四铭认为“忠孝是大节，不会做诗也可以将就”，重点在美德品格上；薇园认为“要会做诗，然后有趣”，重点在艺术趣味上。

当然，最后，在四铭的力推之下，还是决定用《孝女行》做诗题，一来表彰孝女之美德，二来借孝女之美德来针砭社会，针砭什么呢？四铭再

次忍不住要提起现场观感:没有人给女乞丐钱;光棍拿年少的女乞丐开玩笑;肥皂的“咯吱咯吱”声……

于是，三位推崇国粹、欲借国粹以挽不良世风的读书人，在夜色浓密之时，酒足饭饱之际，把街边此刻可能仍然饿着肚子的女乞丐当作谈资，为自己未施舍分文而极力辩解，又同时在听闻“咯吱咯吱”之声后，开始集体勾画着一块肥皂在少女的裸体上滑动的影像，而他们的内心原本是准备忧国忧民忧世风的。

故事讲到这里，《肥皂》的核心才算是完全揭开，作者对所谓国粹的批判也在此显露出来。鲁迅先生特意以如此繁琐的方式来讲述一个看起来简单之极的故事，是为了将那真正要说的话藏起来，期待细心的读者一层一层地剥开，在拆解的过程中，体会他的一片苦心与艺术匠心。

把打开的重新包回去

所有的外包装都揭完了，故事也就近了尾声。

从技术层面来讲，一个故事，总要有一个结尾，即使它未必意味着事件的结束。有些小说的结尾是情节突然翻转，高潮与结局同时到来，令人惊异，比如《项链》；有些小说的结尾则略显平淡，在平稳滑行中，将前面出现的人与事予以简单交代，最后一句，虽以轻描淡写来定格，却意味深长，耐人琢磨，比如《肥皂》。

来看《肥皂》结尾部分保持稳定滑行的几段文字：

……四铭拿着烛台，送出门口，回到堂屋的外面，心里就有些不安逸，但略一踌躇，也终于跨进门槛去了。他一进门，迎头就看见中央的方桌中间放着那肥皂的葵绿色的小小的长方包，包中央的金印子在灯光下明晃晃

的发闪，周围还有细小的花纹。

秀儿和招儿都蹲在桌子下横的地上玩；学程坐在右横查字典。最后在离灯最远的阴影里的高背椅子上发见了四太太，灯光照处，见她死板板的脸上并不显出什么喜怒，眼睛也并不看着什么东西。

“咯支咯支，不要脸不要脸……”

四铭微微的听得秀儿在他背后说，回头看时，什么动作也没有了，只有招儿还用了她两只小手的指头在自己脸上抓。

他觉得存身不住，便熄了烛，踱出院子去。他来回的踱，一不小心，母鸡和小鸡又唧唧足足的叫了起来，他立即放轻脚步，并且走远些。经过许多时，堂屋里的灯移到卧室里去了。他看见一地月光，仿佛满铺了无缝的白纱，玉盘似的月亮现在白云间，看不出一点缺。

他很有些悲伤，似乎也像孝女一样，成了“无告之民”，孤苦零丁了。他这一夜睡得非常晚。

在这一部分，四铭眼见着一块肥皂被从架子上拿下来，示威一般地摆在桌子中央，表明太太对他一片心意的拒绝；儿子仍在查字典，女儿们自顾自地在玩儿。四铭落入了全然的孤单之中，只好独自在院子里郁郁而行。

如果说前面的段落暗含讽刺与批判，这一段，却透露出悲凉和怜悯。作家虽然笔墨重点是要戳穿传统国粹的败落衰亡，质疑其试图拯救国运与世风的徒然努力，但在结尾处，作家突然笔锋一转，把文人四铭与孝女乞丐等同起来，认为在时代风云之下，他们是同样的无告之民，同样地孤苦伶仃，无可依靠。

这其中所透露出来的悲伤，不是作家同情颓败的民风国粹，而是从一个深受传统文化浸染、陶冶的知识分子的角度，深刻地体会到，他们这一代人，如果始终食古不化，不肯面对时代思想的改变，不肯顺应时代潮流

的推进，那么，最终只能沦为文化“乞丐”——等待施舍，却无人愿意施舍，忍饥挨饿地展示道德，却只能成为被围观、被嘲弄、被亵渎、被戏谑的对象与谈资。

这是一个国家的现状，一个民族的现状，一种文化的现状。所有中国的知识分子，都必须面对这样的现状，并做出回应。但鲁迅很尖锐地指出，那种试图靠传统文化来移风易俗的努力（四铭等人建立的文学社就叫“移风文社”），最终是死路一条。

四铭夜半睡不着觉，绝不仅仅是在想孝女和肥皂，他的悲伤在于，对这个即将要发生变化的世界，即将改弦更张的文化，他感受到极深的无力感。就像在故事开篇不久的地方，当夜色降临时，四铭在院中散步，“……也不由得感奋起来，仿佛就要大有作为，与周围的坏学生以及恶社会宣战！意气渐渐勇猛，脚步愈跨愈大，布鞋底声也愈走愈响，吓得早已睡在笼子里的母鸡和小鸡都唧唧足足地叫起来”，他的所谓宣战只能在头脑中进行，他及其所代表的旧文化已经无力影响周围的任何人，包括自己的妻儿，顶多能惊动几只鸡罢了。

来看小说末尾最后一段的结束文字：

但到第二天的早晨，肥皂就被录用了。这日他比平日起得迟，看见她已经伏在洗脸台上擦脖子，肥皂的泡沫就如大螃蟹嘴上的水泡一般，高高的堆在两个耳朵后，比起先前用皂荚时候的只有一层极薄的白沫来，那高低真有霄壤之别了。从此之后，四太太的身上便总带着些似橄榄非橄榄的说不清的香味；几乎小半年，这才忽而换了样，凡有闻到的都说那可似乎是檀香。

《肥皂》的最后一段和开头一样，也是由四铭太太来完成的。只是，这

次没有纸锭，只有肥皂。这是一种首尾呼应的结构，仿佛把一个包装打开之后，露出核心之物，然后又重新把包装包好，使小说内部形成一个回环，达成故事的完整性。

正如开头提到纸锭代表的是传统文化，那么，在此处，我们应该能看出，肥皂代表的正是一种西方文明。因为它不是中国的产物，是洋玩艺儿，清洗效果远远高于国产的皂荚。

面对西方文明的进入与影响，中国的传统文人还在伶仃地悲伤着，还在费尽心机地抵制着，底层民众已经从日常生活上开始接受了，而这一趋势将不可阻挡——“几乎小半年，这才忽而换了样，凡有闻到的都说那可似乎是檀香”。

鲁迅的小说，几乎都在反思同一件事——中国传统文化的存亡问题。这种存亡，始终与外来文化的步步紧逼有关。相形之下，传统文化日渐现出没落与惨淡。同时，他也始终在写两类群体：一类是中国的底层民众，他关注他们的贫困与愚昧。一类是中国的知识分子，对于深受传统文化影响、食古不化的文人，他有讽刺、批判与悲悯；对于受到西方文化影响又摆脱不掉传统文化印迹的新一代文人——就是像他一样的知识分子，他常表达他们的痛苦、纠结与反思。

《肥皂》一文，作者从文化存亡之价值的角度，尖锐地指出，那些推崇国粹者，倡议以德救世者，根本无力践行自己的教导，知与行无法一致。这是中国传统文化的悲哀，也是传统知识分子的悲哀。

这股悲凉之雾，至今仍在中国文化中弥漫。从这一点来说，鲁迅先生不只是一位有创造力的文学家，也是一位有洞察力和远见的文化先知。●

北京城墙与城河，1919 年 6 月 3 日。Sidney D. Gamble Photographs, David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library, Duke University, https://library.duke.edu/digitalcollections/gamble_260-1484/.

1919 年北京：一个瞬间

文 / 许宏

撰写“1919 年前后中国的多重景象:五四运动、和合本圣经、及其它”过程中，遇到被广为忽视的历史材料远不止文中所记。

这里所选题图即是其中虽未使用却颇有价值的史料之一。根据美国杜克大学图书馆（Duke University Libraries）的说明，此照片为西德尼·甘博（Sidney D. Gamble，1890—1968）拍摄于 1919 年 6 月 3 日的北京。

甘博是美国社会学家。其祖父为保洁公司（Procter & Gamble）的联合创始人, 雅各·甘博（James Gamble, 1803—1891, 也译为詹姆斯·甘博）。

西德尼·甘博曾在北京的普林斯顿大学中国中心和北京基督教青年会工作。该相片曾发表于甘博在这两所机构支持下出版的一本书中（第 46-47 页间）。

这是 1921 年问世的《北京:社会考察》（*Peking: A Social Survey*）（New York: George H. Doran，纽约：乔治·H·杜兰公司）。此书基于甘博及其合作者步济时（John Stewart Burgess，1883—1949）在 1918 年 9 月至 1919 年 12 月间所作的实地考察。

鉴于该考察经历的时间和地点，连同书中细节，甘博与步济时的这本

著述对于了解狭义及广义上“五四运动”所在北京的社会背景有着微妙帮助。

如同此张照片呈现的北京一段城墙及城河，这些背景未必是关注“五四运动”的人都在意的，似乎跟“五四运动”本身没有多少直接关联，却可能提醒人们注意“五四运动”的部分参与者或相关者们当时所处的北京是怎样的一座城。

对于当今在北京居住或旅行的人而言，照片中有着长段城墙及城河的北京看起来或许并非那么熟悉。那古城与郊野相映成趣的姿态可能是有些人心目中老北京该有的样子。

对于“五四运动”的不少参与者以及深受“五四运动”流行叙事影响的人们来说，此张照片记录的图景却也许正是亟待全盘革新的旧中国的某种象征或者旧中国本身的一部分。

这种全盘革新在 1919 年或前后还没有进展到大规模拆除北京城墙的一步。到了 1940 年代末、1950 年代初，这一步开始成为现实。当时的有些人迫切要看到的是烟囱林立的新北京。当然，尽管是全盘革新，包括北京紫禁城在内的有些古建筑并未被大规模拆除。

在甘博和步济时这样的外来者那里，1919 年的北京城显然是需要改造的。

以当时的官方统计，1919 年 3 月的北京有 519 辆汽车、2222 辆载人马车、4198 辆货运马车、17815 辆人力车（黄包车）。到了同年底，汽车显著增长至 645 辆。

这样的车辆规模，肯定无法与今日北京的相比。即使如此，甘博和步济时已经在他们的书中专门指出尤其在城门口常常发生的交通堵塞问题。他们呼吁多多开通新的北京城门并扩大现有的城门。

同时，他们也看到了拆除北京城墙的可能。他们估计，拆除要在很久

之后才会因为需要而出现。1919 年, 北京城墙内仍有大片尚未使用的土地。（第 63-64 页）

甘博和步济时的思路和预见，跟 1919 年前后北京流行的新思潮是接近的。如他们在书中所论，那些新思潮其实在相当程度上是西方传教士在中国多年传播工作的间接成果。

甘博和步济时是社会学家。他们同时也是传教士。然而，他们在基督启示及信仰与社会的关系上深受那时西方基督教世界的自由派影响。在他们看来，基督的福音可以将现有的社会结构本身更新，而更新后的社会秩序就是他们认为的上帝之国。

跟新一代的不少西方传教士相似，甘博和步济时认为 1919 年前后中国年轻人对于西方思潮的开放有利于基督教在中国的进一步拓展。不仅如此, 他们还指出当时中国政府内阁、议会、巴黎和会使团、中国海军领导层、外交委员会、北京学生联合会执委会之中都已经有基督徒在产生影响。（第 391-392 页）

但是，北京乃至中国在 1919 年后的总体走向却没有如甘博和步济时所期待的那样。北京城墙的大规模拆除并没有像他们于 1919 年所想的会在相当长时间以后才可能发生。他们曾经执教的汇文大学及后来的燕京大学也正是在城墙开始被拆除之际从中国历史的一般记忆中淡出的。

也许正因如此，甘博和步济时的所论本身并不太值得借鉴；然而他们的所记，包括甘博拍摄的这张及其它诸多照片，加上他们的所论，却是帮助发现和反思 1919 年前后北京及中国丰富状况的珍贵素材。◂

STITCHING SOLES.

Leather being scarce most of North China's shoes are made of cloth. Water is hard on them, so in wet weather it is a choice of stay home, ruin your shoes or wear heavy shoes with wood soles.

PEKING

A SOCIAL SURVEY

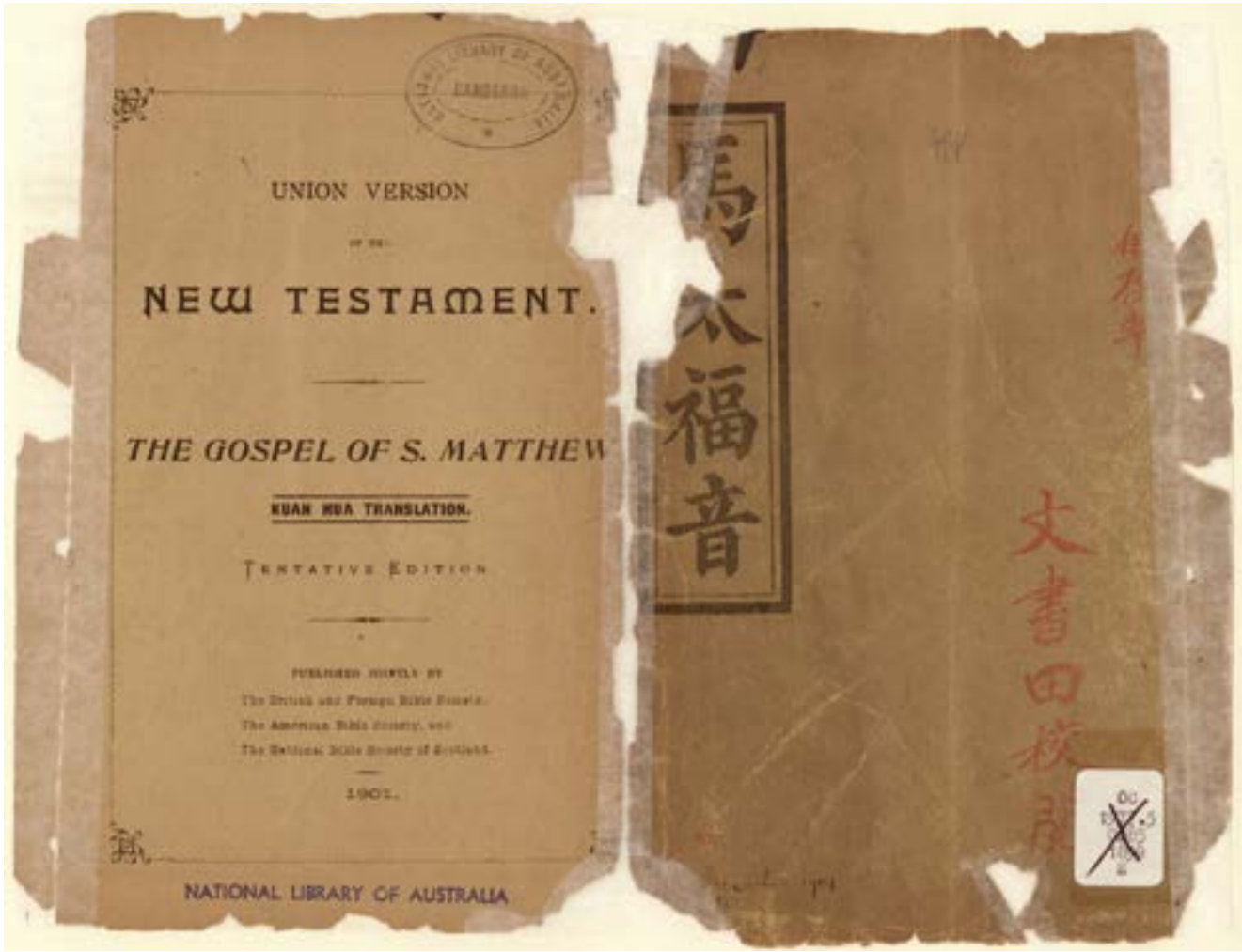
Conducted under the auspices of
THE PRINCETON UNIVERSITY CENTER IN CHINA
and
THE PEKING YOUNG MEN'S CHRISTIAN ASSOCIATION

BY
SIDNEY D. GAMBLE, M.A.
ASSISTED BY
JOHN STEWART BURGESS, M.A.

FOREWORD BY
G. SHERWOOD EDDY
AND
ROBERT A. WOODS

NEW YORK
GEORGE H. DORAN COMPANY

《北京：社会考察》扉页和前页照片及图说。Sidney D. Gamble, *Peking: A Social Survey* (New York: George H. Doran, 1921). Princeton Theological Seminary Library.



《马太福音》官话和合试读本中英文封面，“文书田校阅”本，1901 年。
澳大利亚国家图书馆藏本：https://nla.gov.au/nla.obj-47091541/view?partId=nla.obj-47091555#。

天国是努力进入的?

文 / 许宏

一

多年前，我有机会和几位朋友在各地考察。

在一处新建的小区教堂，我们看到里面的墙上有一行大字：“ 天国是努力进入的，努力的人就得着了。”

在中国，作为居民区配套设施而建的教堂并不太多见。这多少让我联想起那些有着显著教堂建筑的西方传统社区。

在英语世界, 此种社区常用 “parish” 来指代, 可以译为 “ 教区 ” 或 “ 牧区 ” 或 “ 堂区 ”，有着教会和社会的双重含义。那时，同行的其中一位朋友正对 “ 社区教会 ” 的想法感兴趣。

而另一位朋友则对教堂中的那行大字更关注。“ 天国是努力进入的，努力的人就得着了 ”？

二

这行字是此间教堂的人自己创作出来的吗。

显然不是。这句话出自当今中文世界可能最通行的其中一个版本的圣经，位于官话（白话）和合译本圣经的《马太福音》第 11 章第 12 节。说这话的是耶稣。

整节的官话和合本文字是：

“ 从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了。”〈1〉

如果不是习惯于仅仅翻看官话和合本的圣经，会发现此话虽是来自耶稣，其内容却并非都是如此。

比如，在英语世界通行的钦定本（Authorized Version）中：

“And from the days of John the Baptist until now the kingdom of heaven suffereth violence, and the violent take it by force.”〈2〉

意思大约是：“从施洗约翰的时候到如今，天国遭受暴力，暴力者以强力将其夺取。”

显然，虽是同一节文字，英语钦定本与中文官话和合本却差异很大。这种反差，不仅出现在那几年我个人读经及所在英语小组的查经中，也在我的其它阅读经历中。

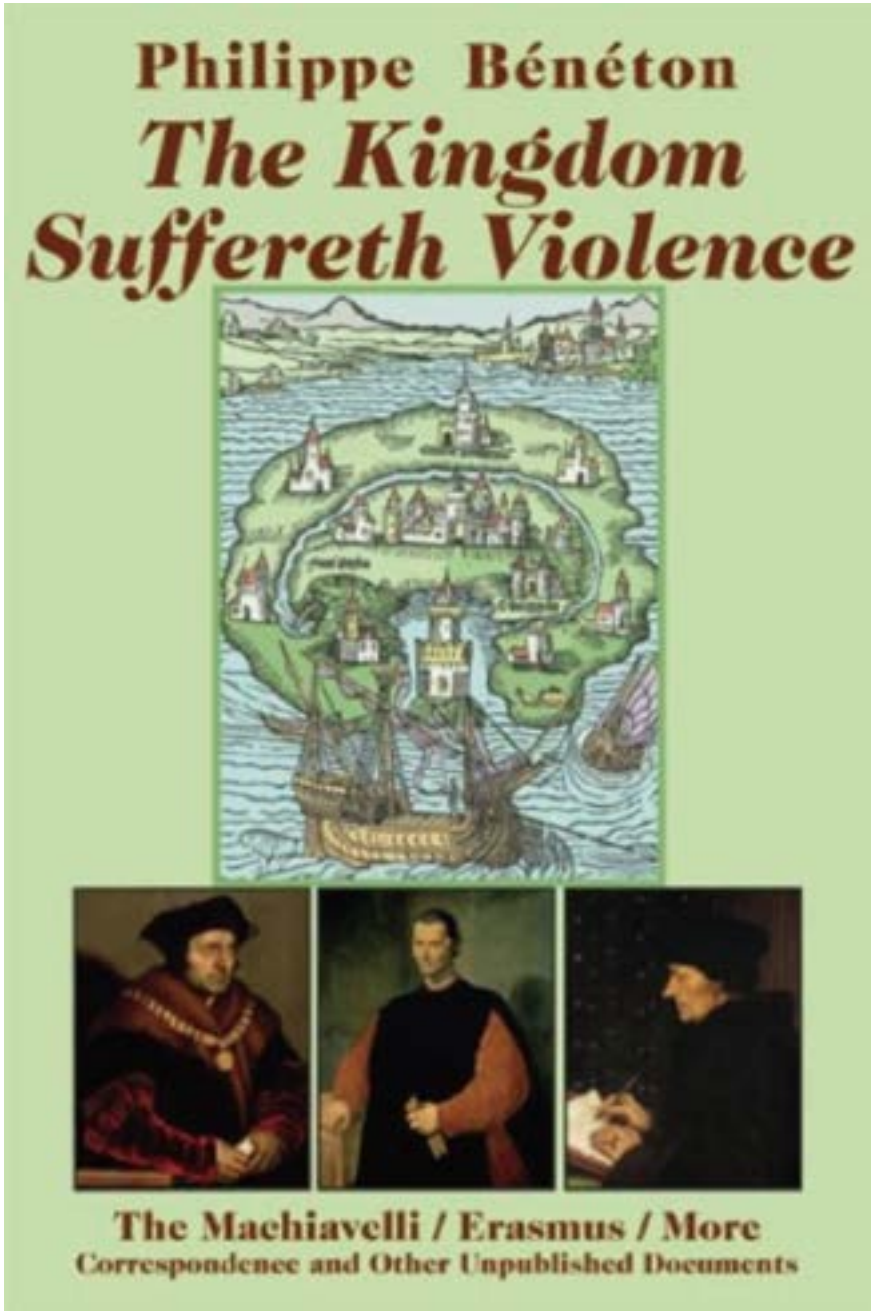
在访问那间小区教堂两年后，我在美国政治学会年会的书展上遇见印象深刻的其中一本新书的名字就源自钦定本的此节文字：

The Kingdom Suffereth Violence: The Machiavelli / Erasmus / More Correspondence and Other Unpublished Documents

也许可直译为《王国遭受暴力：马基雅维利 / 伊拉斯谟 / 莫尔书札及其它未刊稿》。作者是法国政治哲学家腓力・贝纳通（Philippe Bénéton）。〈3〉

钦定本或相似版本圣经中的文字以各样形态出现在英语世界的不同领域中，这是常见现象。

仅就此节文字而言，美国作家玛丽・弗兰纳里・奥康纳（Mary Flan-



《王国遭受暴力》封面，2012 年版。Philippe Bénéton, *The Kingdom Suffereth Violence: The Machiavelli / Erasmus / More Correspondence and Other Unpublished Documents*, translated by Paul J. Archambault (South Bend: St. Augustine's Press, 2012). https://www.amazon.fr/Kingdom-Suffereth-Violence-Machiavelli-Correspondence/dp/1587314150.

nery O'Connor，1925—1964）于 1960 年出版的小说“*The Violent Bear It Away*”（直译为《暴力者将其夺走》）是近几十年英语文学中的重要事例。〈4〉

奥康纳选用的不是钦定本，而是从拉丁语通行本（Vulgate）转译为英语的杜埃—朗斯本［Douay(Doway)-Rheims(Rhemes)］。〈5〉

三

那几年的阅读经历中，不止是英语钦定本及近似译本与中文官话和合本之间的差异。

关于《马太福音》第 11 章第 12 节，在以上两种译法之外，还有其它的常见译本。

例如，当今通行的圣经英译本之一，英语标准本（English Standard Version），虽然沿用了钦定本的译法，却在此节的注脚处提示：

“Or has been coming violently”〈6〉，直译即“或，一直在猛烈地到来”。

而另一个当今通行的英译本，新国际本（New International Version）则与钦定本有所不同：

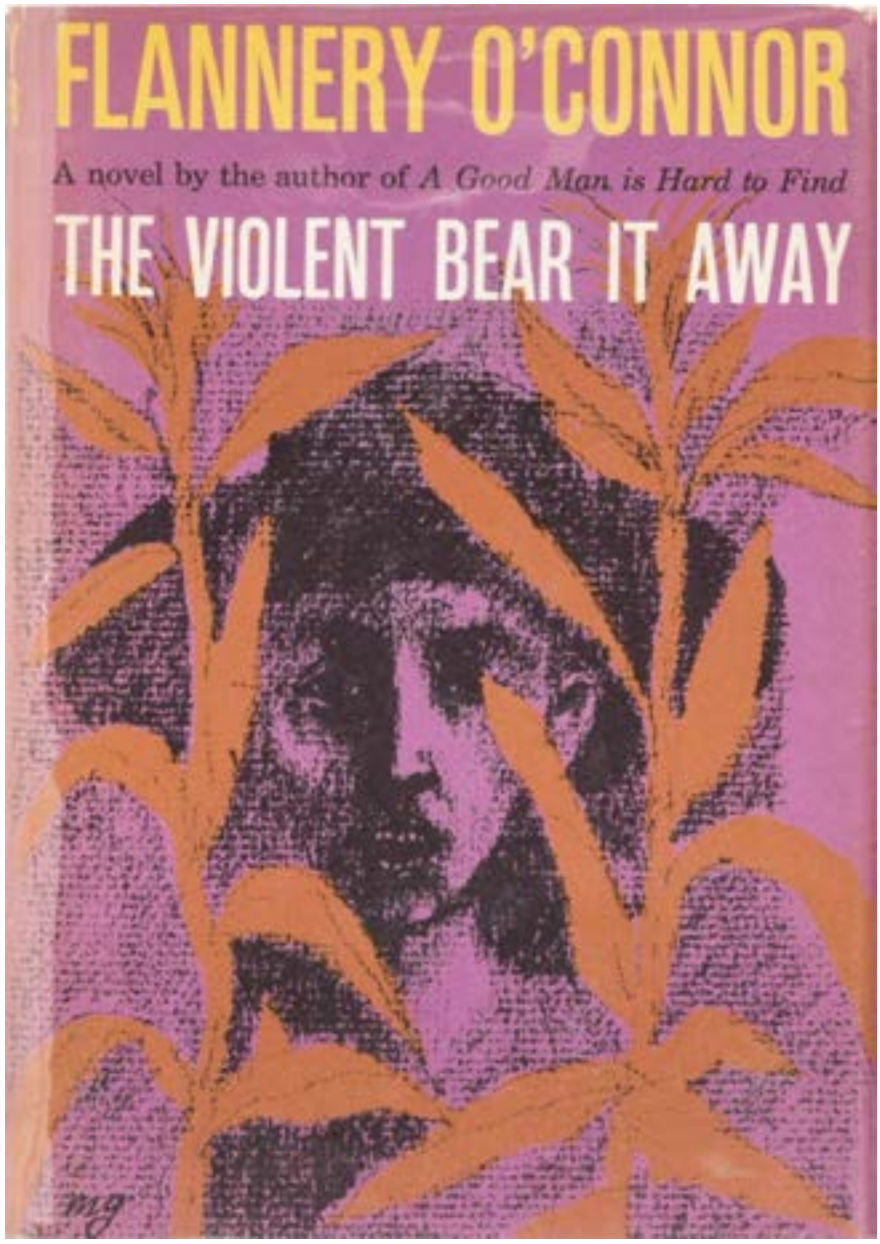
“From the days of John the Baptist until now, the kingdom of heaven has been subjected to violence, and violent people have been raiding it.”

意思是：“从施洗约翰的时候到如今，天国受制于暴力，暴力者一直对其进行攻击。”

新国际本的此节译文也有注脚：

“Or been forcefully advancing”〈7〉，“或，一直在强力地推进”。

如果就此进一步查询近几十年来的新译中文圣经，会发现中文当代译本（Chinese Contemporary Bible）与英语新国际本及英语标准本注脚中的译法是接近的：



《暴力者将其夺走》封面，1960年版。
Flannery O'Connor, *The Violent Bear It Away* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1960).
https://www.pbagalleries.com/view-auctions/catalog/id/451/lot/146518/The-Violent-Bear-It-Away.

“从施洗者约翰到现在，天国一直在强劲地扩展着，强劲的人要抓住它。”〈8〉

四

同样一节圣经文字，却有着几种明显不同的译本。

产生歧义的一个关键问题，在于如何翻译此节希腊文本中“βι$^{\alpha}$ζεται”（biazetai）和“βιαστα^{i}”（biastai）这两个词。

对前者语态及其所在语境和整本圣经的不同理解，会产生类似“被强力或暴力对待或遭受压迫”与“运用强力或暴力”两种基本意思。后者则出现“使用强力或暴力的人”和“强劲的人”两种基本含义。

关于以上两词及此节文字的不同译法，迄今为止的历史上并没有唯一的定论。这里的注脚仅列出反映各样观点的部分参考文献。其中有以单篇长文甚至整本专著的方式对此节进行的深入探究。〈9〉

这些讨论集中在英语及其它一些西方语言的世界范围内。相比之下，中文官话和合本关于此节的译法与西方常见的几种译本都有着显著差别。在通行的意义上，这也许会产生中文世界与西方世界对于天国与人关系的不同印象。

中文官话和合本的，“天国是努力进入的，努力的人就得着了”，可能容易让人认为，人进入天国的关键在于人是否努力。

英语钦定本的，“天国遭受暴力，暴力者以强力将其夺取”或近似翻译，不是关乎人是怎样进天国的，而是描述人是如何对待天国的。

英语标准本注脚中的译本，“天国一直在猛烈地到来”，或英语新国际本注脚中的，“天国一直在强力地推进”，则让人看到耶稣在说“从施洗约翰的时候到如今”，天国处于怎样的状态。

相比而言，此节中文官话和合本翻译似乎有着某种道德规劝的味道，而英语各通行本虽有不同，却显然都侧重于展现某种现存的状况。

五

在《马太福音》第 11 章第 12 节的翻译上，为何中文官话和合本与英语各通行本有着如此明显的差异?

按照 1890 年在华新教传教士大会的报告，官话和合本翻译的基础文本是英语修订本所依据的希腊语文本，同时优先参考的译本是钦定本，参考的还有以往的各官话译本。〈10〉

若如此，官话和合本在《马太福音》第 11 章第 12 节的翻译上应该与钦定本或英语修订本接近。此节的钦定本和英语修订本大致相同。〈11〉

翻看官话和合本的出版过程，会发现《马太福音》官话和合本的最初版本其实是与钦定本或英语修订本有些接近的。

在 1901 年《马太福音》的官话和合试读本中，第 11 章第 12 节译作：

“从行 / 施洗约翰的时候到如今，天国被人强取，强取的人就夺取了。”〈12〉

到了 1908 年官话和合译本《新约全书》,此节译本选用了“施洗”而非“行洗”，其它部分没有变化：

“从施洗约翰的时候到如今，天国被人强取，强取的人就夺取了。”〈13〉

然而，到了 1919 年的官话和合本《新旧约全书》，此节译本则变为：

“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了。”〈14〉

有意思的是，1919 年的文理（文言）和合本《新旧约全书》却显然与钦定本或英语修订本近似：

“自施洗约翰迄今，天国被攻，而攻者奋力得之。”〈15〉

而 1912 年的浅文理《新约全书》中的译本则接近早期官话和合本：

你們心裏就要得平安、因爲我的軛是容易的、我的擔子是輕省的。

第十二章 ○那時候耶穌在安息日、從麥田經過、他的門徒餓了、就掐起麥穗來喫。法利賽人看見就對耶穌說、你看、你的門徒作安息日不可作的事。耶穌卻回答說、經上記着大衛和跟從他的人饑餓的時候所作的事、你們沒有讀過麼。他怎樣進了上帝的房屋、把陳設的餅喫了、這餅不是他和跟從他的人可以喫得、惟獨祭司纔可以喫得。再者、律法上所記着祭司在殿裏犯了安息日、還是沒有罪的、你們沒有讀過麼。但我告訴你們、這裏有一個人比殿更大。"我喜愛憐恤、不喜愛祭祀、"你們若明白這話的意思、就不將無罪的當作有罪的了。因爲人子也是安息日的主。○耶穌離了那地方、就進了一個會堂。那裏有一個人枯乾了一隻手。有人問耶穌說、安息日治病可以不可以、他們的意思是要控告他。耶穌說、你們那一個有一隻羊、當安息日掉在坑裏、不抓住他、把他拉上來呢。人比羊何等貴重呢。所以在安息日作善事是可以的。於是對那人說、伸出手來。他把手一伸、手就復了原、和那隻手一樣。法利賽人卻出去、商議怎樣可以除滅耶穌。耶穌知道了、就離開那裏、有許多人跟着他、他把他們有病的

可用甚麼比這世代呢、好像孩童坐在街市上、招呼他們的同伴、說、我們向你們吹笛子、你們不跳舞、我們向你們舉哀、你們不捶胸、約翰來了、也不喫、也不喝、人就說、他是被鬼附着的、人子來了、也喫、也喝、人又說、他是貪食好酒的人、是稅吏和罪人的朋友、但智慧之子、都以智慧爲是、〇那時候、耶穌因他多行異能的那些城、終不悔改、就責備他們說、哥拉汎阿、你有禍了、伯賽大阿、你也有禍了、因爲在你們中間所行的異能、若行在推羅和西頓、他們早已披蒜蒙灰、悔改了、我告訴你們、當審判的日子、推羅和西頓所受的、比你們所受的、還容易忍受呢、迦百農阿、你已經升到天上、後來必要墜落在陰間因爲在你那裏所行的異能、若行在所多馬、那座城還可以存到今日、我告訴你們、當審判的日子、所多馬地所受的、比你所受的、還容易忍受、〇那時候、耶穌回答說、父阿、天地的主、我讚美你、因爲你把這些事、向聰明通達人、就藏起來、向嬰孩、就顯出來、父阿、是的、因爲你的美意本是如此、一切所有的都萬有本是我父交付我的、除了父、沒有人知道子、除了子、和子所願意指示的、沒有人知道父、凡勞苦擔重擔的人、可以到我這裏來、我就給你們平安、我心裏柔和謙卑、你們應當負我的軛、學我的樣式、這樣

《马太福音》官话和合试读本第十一页，“文书田校阅”本，1901 年。
澳大利亚国家图书馆藏本：https://nla.gov.au/nla.obj-47091541/view?partId=nla.obj-47091555#。

“自行浸约翰至今，天国见得于强，而强者夺之也。”〈16〉

从以上看来，“天国是努力进入的，努力的人就得着了”的译法是到了1919 年官话和合本才出现的。

究竟是什么引起了官话和合本翻译和修订者们改变了这节译文原初的版本?

一个重要因素似乎在于以往官话译本圣经带来的影响。官话和合本翻译委员会可能考虑到“天国被人强取，强取的人就夺取了”这样的译文不容易让中国人理解，而接受了以往官话本的译法。

比如，1856 年的官话本《新约全书》中，此节译为：

“自从施洗礼约翰的时候到如今，凡要得天国的人必定用力，用力才可以得到。”〈17〉

就此节来说，1872 年官话本《新约全书》则已经更明显有着 1919 年官话和合本的样子：

“从施洗的约翰到如今，人人努力要得天国，努力的人就得着了。”〈18〉

而 1889 年官话《新约全书》的此节译文与 1856 年本相似：

“从施洗的约翰到如今，人用力要得天国，用力的人就得着。”〈19〉

六

关于《马太福音》第 11 章第 12 节的不同译本，这里的梳理只是初步。

至于究竟怎样的译本更忠实传递耶稣所说那句话的意思，这需要至少另一篇文字对此进行更进一步的探讨。不过，无论如何，仅仅依靠某一种现存的译本恐怕是难以对此节做深入理解的。

1919 年官话和合本及其所继承的过往官话本提供了可能让中国人比较

容易理解的翻译。但是，以上所记其它不同译本却也可能让中国人看到被1919 年官话和合本所遮蔽的意思。

所遮蔽的意思，并非无关紧要之处。尽管那些版本彼此不同，却都在某个意义上让人无法回避耶稣所说“从施洗约翰的时候到如今”那永恒天国给这暂时世界带来的压力以及因此产生的张力和回应。

没有来自天国的压力，无论是人的“努力”还是“暴力”或“强力”就都没有了意义。就像对于“parish”这个词，如果仅仅知道它是“教区”或“牧区”或“堂区”的意思，而不知它存在的来源与目的，也就不知它的真正意义。

正是永恒天国进入暂时世界带来的作用力，才有了“parish”这样的聚居区。“parish”的词源是希腊语“παροικία”（paroikia），意思是在异地客旅。〈20〉如果没有了来自天国的压力，聚集在一起过着异地客旅生活的人也就失去了存在的动力与活力。若如此，任何一个社区的教堂，也可能就是一个小区的配套设施而已。这跟那位朋友感兴趣的“社区教会”似乎并没有多少关联。

〈1〉 《新旧约全书》，“官话和合译本”、“上海大美国圣经会印发”，富善（Chauncey Goodrich，1836—1925）藏本，1919 年，《新约全书》第 13 页。此本圣经由富善孙女萨莉·赫尔伯特（Sally Hurlbert）于 2012 年赠予美国康州哈城华人浸信会（CBCGH，Chinese Baptist Church of Greater Hartford）。信望爱信仰与圣经资源中心：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=403。

〈2〉 钦定本 1611 年首版（英语拼写为现代早期，与如今有所不同）：*The Holy Bible* (London: Robert Barker, 1611), https://www.kingjamesbibleonline.org/Matthew-Chapter-11_Original-1611-KJV/。

〈3〉 Philippe Bénéton, *The Kingdom Suffereth Violence: The Machiavelli / Erasmus / More Correspondence and Other Unpublished Documents*, translated by Paul J. Archambault (South Bend: St. Augustine's Press, 2012).

〈4〉 Flannery O'Connor, *The Violent Bear It Away* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1960).

〈5〉 杜埃—朗斯本新约1582年首版（英语拼写为现代早期，与如今有所不同）：*The New Testament* (Rhemes: John Fogny, 1582), 29, https://archive.org/details/nevvtestamentofi00mart/page/28。

〈6〉 *The Holy Bible, English Standard Version* (Wheaton: Crossway, 2001), https://www.esv.org/Matthew+11/.

〈7〉 *The Holy Bible, New International Version* (Nashville: HarperCollins, 2011), https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew+11&version=NIV.

〈8〉 《圣经》中文当代译本，国际圣经协会（International Bible Society），2011年，https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew+11&version=CCB。

〈9〉 Henry Alford, *The Greek Testament, Vol. I, The Four Gospels* (Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1874), 117-118. Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (New York: Phillips & Hunt, 1885), 215-220. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1869), 290. George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000), 159-164. Peter Scott Cameron, *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12* (Frankfurt: Peter Lang, 1984). R. Steven Notley, "The Kingdom of Heaven Forcefully Advances," *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition*, edited by Craig A. Evans (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 279-311. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007), 429-431. David L. Turner, *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 294-295. Grant R. Osborne, *Matthew*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 421-422. Timo Eskola, *A Narrative Theology of the New Testament: Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015),

81-88. Darrell L. Bock, *Luke, Volume 2 (9:51–24:53)*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 1322-1379.

〈10〉 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), xl-xliii.

〈11〉 "The Gospel according to S. Matthew", *The Holy Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 1885), 8.

〈12〉 Union Version of the New Testament, *The Gospel of S. Matthew*, 《马太福音》, Kuan Hua Translation, Tentative Edition, "文书田校阅"本, Published Jointly by The British and Foreign Bible Society, The American Bible Society, and The National Bible Society of Scotland, 1901, 第 11 页下. 详见澳大利亚国家图书馆（National Library of Australia）藏本：https://nla.gov.au/nla.obj-47091541/view?partId=nla.obj-47091555#。文书田（George Owen，1847—1914），英国伦敦会传教士。

〈13〉《新约全书》,"官话和合"本,"圣书公会印发",1908 年,第 23 页。信望爱信仰与圣经资源中心扫描本,"翻拍影像由台湾劳如麟牧师提供,影像著作权为劳如麟牧师所有。"详见：http://bible.fhl.net/ob/nob.html?book=299。

〈14〉《新旧约全书》,"官话和合译本"、"上海大美国圣经会印发",富善藏本,1919 年,《新约全书》第 13 页。

〈15〉《新旧约全书》,"文理和合译本"、"上海大英圣书公会印发",1919 年,《新约全书》第 9 页。澳大利亚国家图书馆藏本：http://nla.gov.au/nla.obj-80864103/view?partId=nla.obj-80908489。

〈16〉《新约全书》,"浅文理"译本,印发地及机构名未知,1912 年,第 17 页。澳大利亚国家图书馆藏本：https://nla.gov.au/nla.obj-4240184/view?partId=nla.obj-7521696。

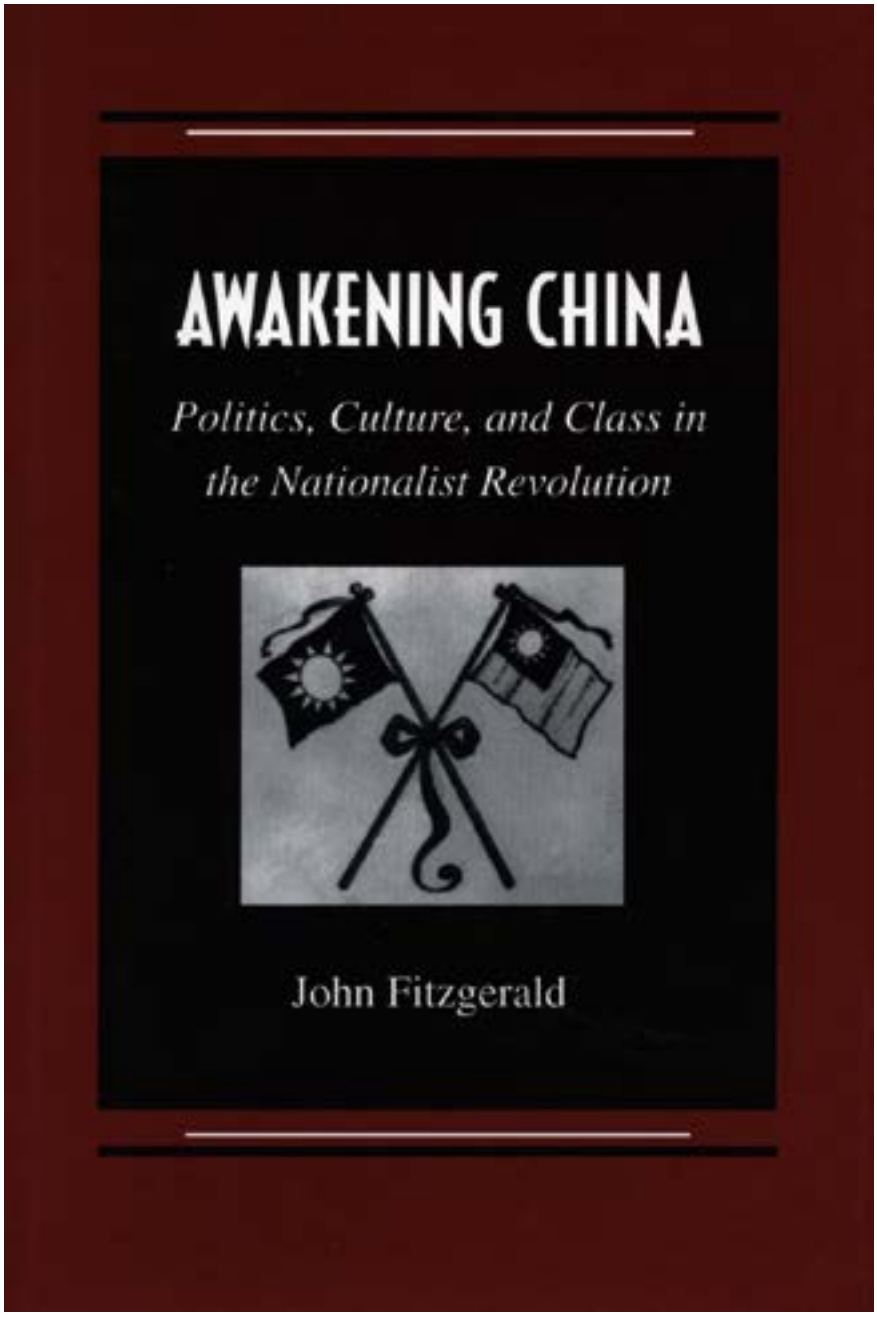
〈17〉《新约全书》,"江苏松江上海墨海书馆印",1856 年,第 10 页上。澳大利亚国家图书馆藏本：https://nla.gov.au/nla.obj-46826612/view?partId=nla.obj-46826620#page/n0/mode/1up。此版也称为南京官话本,译者包括英国伦敦会传教士麦都思（Walter Henry Medhurst，1796—1857）和约翰·施敦力（John Stronach，1810—1888）。Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghae: American Presbyterian Mission Press, 1867), 36, 106.

〈18〉《新约全书》,"官话"译本,"大美国圣经会托印","上海美华书馆铅板",1872 年,第 12 页下。信望爱信仰与圣经资源中心扫描本,"翻拍影像由台湾劳如麟牧师提供,影像著作权为劳如麟牧师所有。"详见：http://bible.fhl.net/ob/

nob.html?book=378。此版也称为北京官话本，译者为艾约瑟（Joseph Edkins，1823—1905）、白汉理（Henry Blodget，1825—1903）、包约翰（John Shaw Burdon，1827—1906）、丁韪良（William Alexander Parsons Martin，1827—1916）、施约瑟（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky，1831—1906）。*The Chinese Recorder and Missionary Journal,* Vol. XII (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1881), 400-401. George Kam Wah Mak, *Protestant Bible Translation and Mandarin as the National Language of China* (Leiden and Boston: Brill, 2017), 11-12.

〈19〉《新约全书》，“英牧师杨格非重译”，印发地及机构名未知，1889年，第10页下。澳大利亚国家图书馆藏本：http://nla.gov.au/nla.obj-46705839/view?partId=nla.obj-46705847#page/n0/mode/1up。杨格非（Griffith John，1831—1912），英国伦敦会传教士。

〈20〉*New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Vol. 1, Revising Editor: Moisés Silva (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 643-644. Brendan Reed, *Engaging with the Hopes of Parishes: A Systematic, Empirical and Practical Search for a Parish Engagement Scale* (Zürich: LIT, 2018), 32-34.



《唤醒中国》英文版封面，1996年。
斯坦福大学出版社（Stanford University Press）：https://www.sup.org/books/title/?id=2106。

唤醒、启蒙与群众政治：
读费约翰《唤醒中国》

文 / 孙泽汐

费约翰（John Fitzgerald）的这本《唤醒中国：国民革命中的政治、文化与阶级》（*Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution*）〈1〉，因其涉猎之广，难以归入惯常的学术分类。本书介绍了诸如革命建筑、服饰以及修辞，但却不停留在文化史；书内包含大段有关清末民初学者的讨论，却不单单是思想史；而本书钻研最细致的部分是国民党政权的党化，以及其宣传机构的形成和对民众组织的管控——就此来说，本书似乎也是制度史。

如此“汉学式”的进路在一定程度上模糊了其书的架构和信息，但这并不妨碍传达其核心主题，即从“天下”到民族国家的转换，和随之而来的“觉醒”和“唤醒”的滥觞。前者作为世界观的转换是清末民初的时代大背景。短短几十年间，基于儒家宇宙观的“天下”观念，与其在政治和地理上的影响一道，被以民族国家组成的国际系统所替代。后者来自西方，同时也带来了对时间以及进步的线性观念。这也是十九世纪末少数中国学者“觉醒”后所发现的通往国民解放的道路。这个角度也应和了帕沙`查特吉（Partha Chatterjee）的思考，即民族主义在相当程度上是对帝国主义的

回应。本书中对“中国佬”（John Chinaman）的人类学式的追述，一方面反映了西方对中国人的偏见，同时也反映了其对国人自身有关何为“现代”、“体面”的影响。

如书名所示，本书最核心的比喻和主题当为“觉醒”和“唤醒”。在这一点上费约翰继承了本尼迪克·安德森（Benedict Anderson）的想法，将民族主义在中国的兴起理解为两种方式的交汇，即读书人自发的觉醒，和一种马基雅维利式的、通过宣传而对民众的“唤醒”。本书中着墨最多的，不是自发式的觉醒，而是宣传式的觉醒；尤其在后者如何与党国体制结合，以党化政府和群众运动为手段，不断在社会中深化一个观念，即民众需要被改变，且可以被改变。启蒙也好，唤醒也罢，在职业革命者看来都指向同一个目标，即改变民众的思想意识。如孙中山在 1923 年所说，“感化就是宣传”。〈2〉

这并不是说清末民初的国人就只能从发现“世界”和“中国”无可避免地走到“一个政党、一种声音”。不过，从历史上看，世纪之交的观念变革，从进步发展、启蒙、以及发现新的世界秩序，经过了大同式的世界主义、无政府主义和宪政的探索尝试，进入对同一民族和强力中央政府的理想化憧憬，最终定格在对统一革命政党及其领袖的单一话语的追求上。在此过程中，个人选择被与群体志趣挂钩——诸如衣着（如中山装）已不止于私人的范畴，而成了在公共领域彰显社群理想的方式；民族命运也与国民革命的前景相重合，一方面画出文明与进步的前景，同时又将其与某一政党的谋划相等，最终拟人化在类似孙中山的个人领袖身上。而谁又不愿有一个弃绝私利、超越党派、一心为民且以民族为最高价值的政治领袖呢?

这样一位领袖，一方面继承了帝制中国的历史传统，推崇政治独立和统一的国家体制，一方面拥护主权在民的思想。但这种主权似乎不是自由主义政治下公民社会的民权，而类似现代欧洲开明君主的自由与权力——

若不开明，就有害于主权，也就无自由可予。在民初的背景下，领袖既是民众的代表、民族的英雄，又身肩“唤醒”或“启蒙”国民的重任。只有被唤醒的国民，才不会在世界上被划为沉睡的民族，才能守住主权，才能获得自由。

而这里，“沉睡”这一意象也不仅仅出现在民族主义的宣传画上。十九世纪中期出现的达尔文主义使人更加清楚的意识到，人类本身也可以分为不同的支系，而他们之间也可以互相比较。无法区别理智与梦境的、“沉睡”中的族群被视为原始人。而启蒙哲学正将这样“非理性”且“原始”的心志看作“白纸一张”（tabula rasa），静待西方人以唤醒者的形象出现。殖民地地区的民众多有反抗这样西方的自赋天命，但当地人也同时在接受启蒙哲学以理性和实证为标准，并且在相当程度上继承了启蒙在“白纸一张”上的立场，力图发现、唤醒、改写本国民众。

若觉醒的自我源自欧洲的启蒙时代，一个孕育了理性、自主和进步的时代，其所带来的自由就既是特别的，又是普世的——前者在于只有经历启蒙的地区才有自由，后者则将实现启蒙式的自由看作全人类的使命。而这种蒙拣选的宿命感也同样出现在二十世纪初的中国革命者身上。在孙中山这样的革命者看来，政治领袖有责任将民众从“沉睡”中唤醒，而为此需要将国家主权转移给这些“先觉者”。

有趣的是，这些政党中的“先觉者”在民众运动上并不是先行者。西方宣教士，和与其合作的中国教会，在诸如公共卫生和道德宣传上常常被后来的民族主义活动家视为模仿对象和竞争者。如书中所记，在 1915 年，差会的医疗工作者吸引了成千上万的人来参加有关肺结核的公众教育集会：杭州来了七千人，长沙是一万人，上海则有两万余人到场。由此看来，宣教士和中国基督徒也视图在某些领域“唤醒”或改变民众。不幸的是，他们一方面为后来的民族主义革命者提供了对未来的憧憬和大部分的科学技

术，但也成了后者攻击的目标。类似帝国主义与文化侵略这一类的指控成了基督教在中国的原罪。更何况，若是能让全体中国人民归信革命主义而非其他宗教信仰，岂不是一条通往富国强兵的更加直顺便捷的道路？

而孙中山一系的革命者也正是这么做的。若我们观看其对“感化”这个词的用法，不难发现一个宗教用语被纳入政党意识形态的过程。而这个词对理解孙中山最后十年组建党国的宣传十分重要。起初（1912-1919），与大环境中的宗教—道德意味相符，他在演讲和写作中对该词的使用不外乎传统精英的教化—统治观。其后（1919-1923）则渐渐变为一种对革命归信（revolutionary conversion）的表述，并有意与基督教和佛教的宗教传播相提并论。但孙中山所感兴趣的并不是宗教或虔信本身，而是其所伴生的那种一往无前的牺牲精神，和一传十、十传百的宣传手段。若基督徒能为信仰舍身，那么革命者不也能为革命主义献身吗？若举国上下皆信仰革命主义，革命还有难成的吗？

革命归信带来胜利——这种可能性恰恰是孙在 1917 年俄国革命中所看到的。这也是他所愿见的，一种以政党意识形态“感化”民众所带来的世俗化的、政治性的结果。若布尔什维克能成功地“感化”其军队，使之成为革命的军队，并“感化”其民众乃至全国，那么国民党在中国亦可效法，通过群众宣传“感化”国内的敌人。“苟为国人所信仰，苟我党员能尽其聪明能力，说之使明，则当无不受其感化者”。〈3〉至此，孙已定下党国的规划：化党员为革命主义的虔信者，再由其通过宣传带领全国归信。

1924 年六月，孙中山在建立黄埔军校之后，为同在广州的宣传讲习所致开幕辞。“感化”是他演讲的核心主题。他讲到，如果军校是教学生用枪炮斗争，该讲习所就是教人以文字作斗争。在这里，学员的目标就是宣传，即“感化”民众，使其对三民主义“心悦诚服”。为此，这些党员同志们需得自己先达到“至诚”——“要能够牺牲世界一切权利荣华，专心为

党来奋斗”，好使革命事业“大告成功”。〈4〉在这次演讲中，孙既没有提到宗教也没有提到苏俄。他似乎已拆下了这些脚手架，准备带领党员去使整个国家归信了。但他在短短九个月后于北京突然去世，却打乱了他的计划，直到其以意识形态和群众运动为基础的革命事业在中共那里找到了真正的继承者。

“感化”，作为“觉醒”或启蒙的一种形式，从十九世纪末到二十世纪初一直坚持在个人道德提升与社会建设之间存在某种关联。而这种关联曾一度有多种解释。事实上，宗教、道德、现代化等因素在解释和指导个人行为与社会意义之间的关联上常常难以分割。例如 1910 年前后所兴起的感化院，就多作为少年管教所，以期用宗教感悟提升少年犯的道德水准，“化莠为良”，助其重新融入社会，建设国家。但随着民族主义的兴起，个人的改过自新在国民层面被赋予极强的重要性。个人行为与国家强盛挂钩。以忠于政党意识形态为准的政治救赎，也开始垄断对改过自新的解读。二三十年代的感化院，已成为国民党在思想上改造政治犯的场所。于是，政治正统代替罪，成了悔改的内容；而革命也就取代救恩，成了感化的目的。◀

〈1〉 费约翰著，《唤醒中国：国民革命中的政治、文化与阶级》，李恭忠、李里峰等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2004 年。

〈2〉 “国民党奋斗之法宜注重宣传不宜专注重军事”，1923 年，《国父全集》，第 3 册，台北：近代中国出版社，1989 年，第 392-401 页。

〈3〉 “党员应协同军队来奋斗”，1923 年，《国父全集》，第 3 册，台北：近代中国出版社，1989 年，第 379-384 页。

〈4〉 “言语文字的奋斗”，1924 年，《国父全集》，第 3 册，台北：近代中国出版社，1989 年，第 479-482 页。

学生游行，天安门前，北京，1919 年 11 月 29 日。
Sidney D. Gamble Photographs, David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library, Duke University, https://library.duke.edu/digitalcollections/gamble_312-1783/.

天安门与新天安堂

文 / 许宏

一

这不是在 1919 年 5 月 4 日拍摄的照片，却或许是关于 1919 年天安门最清晰且有明确出处的图像记录之一。〈1〉

1919 年及其前后的天安门外，发生过多次集会运动。百年来，天安门早已成为很多中国人和外国人最熟悉的近现代中国的象征之一。

按照通行的记载，作为皇城正门的天安门于 1651 年竣工，时值清顺治八年。天安门的前身，为 1420 年（明永乐十八年）初建以及 1465 年（明成化元年）重建的承天门。

无论是承天门或当初牌坊匾额上的“承天之门”，还是天安门或当初门楼匾额上的“天安之门”，都似乎意在显示着类似这样的信息：

“唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命；君命逆，则民有逆命。”

具体到“天安之门”，有些研究者参考匾额上与之对应的满文，指出其

意思不是“天上或属天平安之门”，而是“使天下平安之门”。〈2〉

相比之下，1919 年 4 至 6 月间于上海首印的官话及文理（文言）和合本圣经不仅远没有“五四事件”及 1919 年前后出现的其它运动著名于世，与其有关的历史建筑更是鲜为人知。

本期《世代》已经提及的烟台东山安歇楼是官话和合本翻译及修订者们多次聚集工作之处。至于正式发起官话及文理和合本圣经计划的地方，其所受关注可能更少。

二

那是在上海的新天安堂，位于外白渡桥西南的苏州河畔。1890 年 5 月 7 日至 20 日，在华新教传教士大会于上海举行，除了首日在兰心戏院（Lyceum Theatre，1874—1929），其余都在戏院近旁的新天安堂。〈3〉

兰心戏院最初建于 1867 年，是中国最早的具有现代西方形态的剧院之一。而新天安堂始建于 1884 年，1900 年前后扩建。

新天安堂和兰心戏院所在地，处于外滩（The Bund，来自波斯语，堤岸）北端，是西方人在近现代上海最早开拓的区域之一。附近的重要机构包括英国驻上海总领事馆，以及美国北方长老会差会的出版社——美华书馆（American Presbyterian Mission Press）。〈4〉

美华书馆曾是上海规模最大的现代出版及印刷机构之一，促进了中国人自己所建现代印刷及出版业的成型。1897 年，曾在美华书馆工作的几名中国员工创办了商务印书馆。

根据英国圣书公会（British and Foreign Bible Society）在 1920 年发表的年报，日本的印刷厂因受第一次世界大战（1914—1918）影响无法正常运行，上海的商务印书馆及其它印厂在印制各种版本的圣经方面起到了关

新天安堂，1904 年或以前，1908 年或以前。C. E. Darwent, *Shanghai: A handbook for travellers and residents to the chief objects of interest in and around the foreign settlements and native city* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1904), 26. *Twentieth Century Impressions of Hongkong, Shanghai, and Other Treaty Ports of China: Their History, People, Commerce, Industries, and Resources*, Editor-in-Chief: Arnold Wright, Assistant Editor: H. A. Cartwright (London: Lloyd's Greater Britain Publishing Company, Ltd., 1908), 336.

键作用。〈5〉

新天安堂的英文名字“Union Church”（联合教堂）与“Union Version”（和合本）有着显然相似的背景，就是都不限于一个宗派。

新天安堂的前身，是 1864 至 1866 年间建于山东路的天安堂。在那之前，则是 1845 年开始聚会的联合礼拜堂（Union Chapel），牧师是英国伦敦会传教士麦都思（Walter Henry Medhurst，1796—1857）。

麦都思创办的墨海书馆（London Missionary Society Press）是中国大陆最早的现代西式出版和印刷机构。而他参与出版的文理委办译本（Delegates‘ Version）圣经和南京官话译本新约，对于 1919 年文理及官话和合本的出版都有影响。

天安堂的聚会者，既有英国不同宗派的“不从国教者”［nonconformists，亦通称为自由教会（Free Church）成员］，也有中国基督徒。

后来，天安堂成为华人教会，那里的外国基督徒就在英国驻上海总领事馆旁边的苏州路集资兴建了新天安堂。设计此堂的苏格兰建筑师威廉·道达（William Dowdall，1842—1929），其作品还有上海徐家汇的圣依纳爵主教座堂（St. Ignatius Cathedral）。〈6〉

三

如果天安门是近现代中国的某种象征，新天安堂及其周围建筑也许可以被视为西方世界进入天安门中国的某种标记。在此进入的过程中，“唯天子受命于天，天下受命于天子”之下的秩序受到了明显的挑战。

到了 1919 年，天安门中国所包含的内容已经有着比 1890 年时更多的外来因素。但是，这不意味着以天安门为背景的“新文化运动”的参与者们就接受以新天安堂为背景的西方传教士及其中国同道们所传有关上帝之

国的信息。

新天安堂在近百年来的遭遇，包括被没收、被改造为工厂、被烧毁、被部分重建，大概折射出天安门中国的某种不变与某些变化。〈7〉

当然，关于天安门与新天安堂，这个变与不变的历史还没有结束。●

〈1〉 Student Demonstration, Tiananmen Square, Peking, November 29, 1919, Sidney D. Gamble Photographs, David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library, Duke University, https://library.duke.edu/digitalcollections/gamble_312-1783/.

〈2〉 王双，“天安门”，《文津流觞》，北京：中国国家图书馆古籍馆，2014 年第 4 期，总第四十八期。李松龄，“木材厂中发现天安门匾额，上面竟是‘天安之门’”，《北京日报 · 旧京图说》，2019 年 3 月 14 日。“为人者天”，《春秋繁露》，《四部丛刊初编》，上海涵芬楼景印武英殿聚珍版本（乾隆甲午本），https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77374&page=39。Erich Hauer, “Why the Sinologue Should Study Manchu”, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, For the Year 1930, Vol. LXI (Shanghai: Kelly & Walsh, 1930), 157-164.

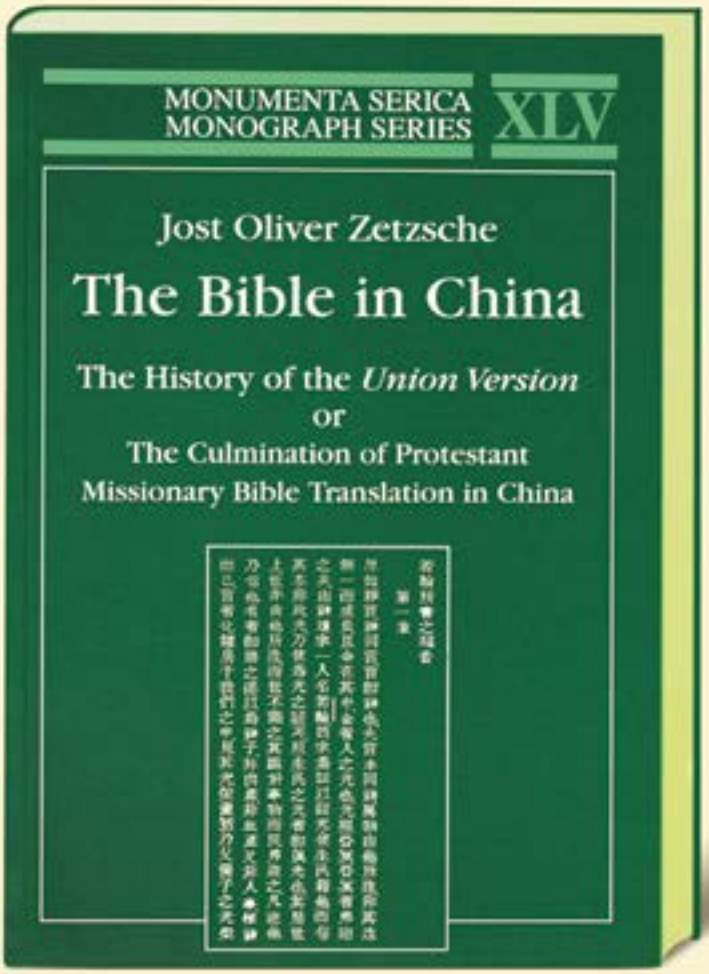
〈3〉 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), x, xxv-xxxvi, lxv-lxviii.

〈4〉 C. E. Darwent, *Shanghai: A handbook for travellers and residents to the chief objects of interest in and around the foreign settlements and native city* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1904), 26-27, 152-153. Jin Fu, *Chinese Theatre* (Cambridge University Press, 2012), 91. Jonathan P. J. Stock, *Huju: Traditional Opera in Modern Shanghai* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 106-107. Garland Cannon and Alan S. Kaye, *The Persian Contributions to the English Language: An Historical Dictionary* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), 72. “Lyceum”，音译为兰心，源自“Λύκειον”（Lykeion），原指代雅典学园，名字取自学园附近的阿波罗神庙，如今也指世界有些地方的中学学制，参见：C. C. Felton, *A Greek Reader, for the use of schools; containing selections in prose and poetry, with English notes and a lexicon* (Hartford: H. Huntington, Jun., 1840), 385.

〈5〉 *Encyclopedia of Library and Information Science, Volume 24, Printers and Printing to Public Policy, Copyright*, Executive Editors: Allen Kent, Harold Lancour, Jay E. Daily (New York: Marcel Dekker, 1978), 83-87. Christopher A. Reed, *Gutenberg in Shanghai: Chinese Print Capitalism, 1876-1937* (Vancouver: University of British Columbia Press, 2004), 188-191. *The Hundred and Sixteenth Report of the British and Foreign Bible Society: For the Year Ending March MCMXX, with appendix and a list of subscribers and benefactors* (London: The Bible House, 1920), 167.

〈6〉 C. E. Darwent, *Shanghai: A handbook for travellers and residents to the chief objects of interest in and around the foreign settlements and native city* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1904), 25-27. W. C. M., "Memoir of the Late Rev. Dr. Medhurst", *The Evangelical Magazine and Missionary Chronicle*, Vol. XXXV (London: Ward and Co., 1857), 524-529. Xiantao Zhang, *The Origins of the Modern Chinese Press: The Influence of the Protestant Missionary Press in Late Qing China* (London: Routledge, 2007), 106. Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1999), 77-103, 141-143. *Twentieth Century Impressions of Hongkong, Shanghai, and Other Treaty Ports of China: Their History, People, Commerce, Industries, and Resources*, Editor-in-Chief: Arnold Wright, Assistant Editor: H. A. Cartwright (London: Lloyd's Greater Britain Publishing Company, Ltd., 1908), 336. H. Lang, *Shanghai Considered Socially, A Lecture* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1875), 40. *Encyclopedia of 20th-Century Architecture*, Volume 1, edited by R. Stephen Sennott (New York: Fitzroy Dearborn, 2004), 469.

〈7〉 Michelle Qiao, "Union Church outlasts 128 years of trials", *Shanghai Daily*, December 24, 2013, https://archive.shine.cn/feature/art-and-culture/Union-Church-outlasts-128-years-of-trials/shdaily.shtml.



尤思德（Jost Oliver Zetzsche）著，《圣经在中国：和合本历史或新教在华传教士的译经高峰》（*The Bible in China: The History of The Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*），Nettetal: Steyler Verlag, 1999。

κόσμος

二零一九年第一期 总第七期

春季号