

《天主实义》：利玛窦天主教词汇的翻译策略

朱志瑜 香港理工大学

摘要：利玛窦是早期基督教词汇的翻译者之一。本文讨论利玛窦在以教理问答形式写成的《天主实义》这本书中基督教词汇的翻译方法。利玛窦在翻译过程中用他独有的方式，把儒家经典和基督教教义联系起来，从而冲破了儒家壁垒。这种翻译方法在世界翻译历史上不多见。

关键词：翻译策略，利玛窦，基督教词汇，圣经翻译

中图分类号：H059 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-873X(2008)06-0027-03

如果说早期佛经翻译在词汇方面忽略了佛教术语的文化内涵，那么明清时期的西方传教士在翻译基督教（包括天主教和新教的各派系）《圣经》词汇的时候，首先意识到的恰恰就是基督教术语的文化内涵。

基督教在中国的初期传播远比佛教复杂，遇到中国固有文化的抵制也大得多。其中的原因错综复杂，但主要是和基督教强行的、有组织的扩张倾向分不开的。从翻译的角度来看，佛教传到中国是在两种文化长期接触当中自然发生的，最先传进来的是宗教仪式，然后中国信徒有了需要才开始翻译教义。佛经翻译的动力来自中国的僧人和居士（包括士大夫以至帝王），组织者是中国人；外来僧人之间是无组织的，他们以个体的身分参与译事，这从历代译经人物的统计中就可以看出来。佛经翻译的初期，译者和他们的助手注意的是语言问题，走过一些弯路；翻译中的文化问题到了鸠摩罗什的时代才显现出来。早期汉译佛经在不知不觉之中渗入了中国文化，从而也影响、促进了文化的发展。而基督教传教士却是肩负着将福音之光传入“蒙蔽在异教的黑暗中长达数千年之久”（利玛窦、金尼阁，1983：87）的东方帝国的使命，“远征”来到中国的。带着这种居高临下的态度在中国这个对自身文化充满自信的国家传教，可以想见，注定会遇到顽强的抵制的。基督教教会内部成员对中国传统文化的看法也有分歧。开明者如利玛窦（Matteo Ricci）等传教人员对中国文化持较包容的态度，力图在不违反基督教基本信条的条件下，拉近中西文化距离，进而传播基督教思想。而远在万里之外的罗马

教廷却不理解他们的苦心，最后禁绝教徒参与中国传统礼仪，终于基督教被清廷取缔了。

早期基督教的翻译全部由组织严密的外国教会主持（真正由中国人自己组织翻译的新旧约《圣经》译本的出现已是20世纪中期的事了）。传教士一开始就把中国原有的信仰佛、道当成“异教”，把祖先崇拜看作迷信。但是，早期基督教在中国的传播，却在不同程度上借用了儒、释、道的术语，以解决翻译名义的问题。本文讨论早期基督教词汇的翻译中两种语言与文化之间的冲突。

第一个突破中国传统文化壁垒的传教士是意大利耶稣会士利玛窦^①。然而在他之前，比他更虔诚、更正统、临终前念念不忘中国归信的沙勿略（Francois Xavier）却失败了（利玛窦、金尼阁，1983：127-139）。与利玛窦同时在中国传教的罗明坚（Michele Ruggieri）也没有成功。耶稣会刚来中国传教时，处于一种身份、信仰极度混乱的状态。传教士以中国出家人的面貌出现，削发剃须，穿起了他们后来认为最荒诞不经的佛教僧人的服装，以适应中国的风俗习惯。罗明坚本人就是这种打扮（安田朴，1993：31）。利玛窦在中国归化的第一批12个信徒中，大部分曾是“按中国方式斋戒的苦修士”。（谢和耐，1993：93-94）

利玛窦本人也穿了六年僧袍（加莱格尔，1983：33）。后来他逐渐发现这是一个极大的错误，因为这些佛教徒在中国“被认为是所有人中最卑贱和最堕落的人”，中国官吏“对他们没有任何尊重”（谢和耐，1993：97）。利玛窦认为，剃发是偶像崇拜教派的标志（谢和耐，1993a：114，

注5)；而作为基督教传教士，他在中国首要的大敌就是偶像崇拜^⑤。他曾经这样说：“神父们剃光了胡子到处行走(……)中国人无法相信他们不是(佛教)和尚，因为这些人不娶妻纳室、举行祭礼并居住于教堂中，这一切都与他们的和尚相似”(谢和耐，1993a: 93)。在中国人眼中，基督教成了佛教的变种。于是利玛窦脱去僧袍，换上了最高阶级——学士的儒服，并自称“西儒”。他在著名的《天主实义》(初名《天学实义》)(Matteo Ricci, 1995)这部书里称自己为“西士”，也是西儒的意思。这样，他对中国儒家经典的深入研究加上渊博的自然科学知识，很快就赢得了一些上层人士的好感和支持。

这一由僧到儒的过程很有象征意义：后来基督教经典中的关键术语也是脱去僧袍、道装，穿着儒服进入中文词典的。中文的基督教词汇在开始的时候也是一片混乱。罗明坚在肇庆修建的天主教堂是奉献给“天主圣母娘娘”的，中国人很自然就会和“天后娘娘”连在了一起^⑥(谢和耐，1993a: 94)。就连利玛窦本人认可的、一直沿用至今的“天主”，在汉语中最初都是用于翻译佛教的天神君主(de Verdra)的词，只是后来被人们忘记了。“如果大家没有完全忘记该名词的佛教起源的话，那么这也会造成混乱”(谢和耐，1993: 114, 注7; 戴密微，1993: 173)。罗明坚与利玛窦在1581年合著的《天主实录》中，使用了大量的佛教术语，基督徒就写作“印度僧”(bonzes from India)(Matteo Ricci, 1985: 13)。1588年，在利玛窦以罗马教皇的名义呈奏明朝皇帝的一道汉文表章中，教皇成了“大僧”或“都僧”(谢和耐，1993a: 93)。在当时，上帝的名称也有几个同时并行：“上帝”、“天主”、“天”等。在翻译上，这可以说是一种归化的做法，或是“动态对等”，目的大概也是为了使中国人不陌生，有亲切感，易于接受；但带来的却是他们不愿看到的结果。现代西方学者认为他们与中国的儒教同化了(圣索利厄，1993: 142)。就是在当时也引起了西方教会内部的纷争，最后教皇下令，只允许用“天主”来翻译圣号，反对使用“天”和“上帝”。^⑦

利玛窦在传播基督教信仰时使用的方法，到底是归化还是异化，很难说清楚。他来中国之前，先在澳门学习中文，研究儒家经典，从中发现了基督教与儒学之间的相通之处，为他日后发展的所谓“合儒”、“补儒”、“超儒”的思想打下了基础。利玛窦的《天主实义》是在中国影响最大的基督教著作，从1604年刊印以来，一直到1938年仍有再版发行(谢和耐，1993b: 78)。由于儒家在传统中国为上层社会的主流所推崇，

在这本以“中士”和“西士”的对话形式^⑧写成的书中，他一方面驳斥了佛、道的荒谬，另一方面把基督教解释成与远古儒家理想相通的真理。从表面上看，他迁就了中国的儒学思想(天主教保守派反对的就是这一点)，但他又像是要用基督教归化儒教。最能代表利玛窦思想的著作是这本《天主实义》。在此之前，他曾把中国的四书译成拉丁文，又花了一年的时间搜集儒家语录(Matteo Ricci, 1985: 19)。这一切都为撰写《天主实义》作了准备。此书涉及范围很广，我们只讨论其中有关翻译名义的问题。

利玛窦的“翻译”方法很普通，但他的解释方法在翻译史上恐怕是绝无仅有的。对于基督教最主要的术语“上帝”，他没有采用简单音译的方法，大概是因为汉语里没有D(拉丁语上帝Deus中的辅音)的浊化音(利玛窦、金尼阁，1983: 168)。但是读过《天主实义》之后，我们发现这不是主要原因；音译过于“异化”，不符合利玛窦意图融合儒教与基督教的目的。利玛窦的融合并不是一味迁就中国人的文化传统和思维习惯。作为耶稣会士，他有坚定不移的信念：造物主上帝只有一个，这个原则不能变。他的妥协只停留在表达方式上。他用“上帝”和“天主”来表示这个独一无二的万物的主宰。这两个词虽不是利玛窦的发明，但它们的定义与内涵却是利玛窦的独创。他首先用自然逻辑推理的方式证明天地有主，即造物主，而且只有一主(Ricci, 1985: 56-62)。这也符合儒家敬天的思想。这个被称作天主的神，乃“吾西国所称徒斯[Deus]是也”(同上: 70)。在后一章他又说：“吾天主，即华言上帝”(同上: 120)。这样，天主的世界性和惟一性确定了，而且“不容解”。(同上: 126)

下一步要解决的是“上帝”这个词在汉语里的文化内涵。道教的玉皇大帝早以通俗的形式深入人心，而利玛窦却要把“上帝”说成是儒家尊奉的神明。他利用中国知识分子崇古的思想，把儒家分为“古儒”和“今儒”，认为古儒是信奉“上帝”的，而从孟子以后儒家逐渐背离了上古的学说。他以古人的宗教实践来对抗今人的谬误。这时他搜集的儒家经典语录派上了用场。他不厌其详地引述了《中庸》、《诗经》、《易经》、《仪礼》等古籍中11段话作为证据，我们只录其中两段：“吾天主，乃古经书所谓上帝也。中庸引孔子曰：郊社之礼以事上帝也。(……)周颂曰：执竞武王，无竞维烈。不显成康，上帝是皇”(同上: 120-124)。于此他得出结论：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也”(同上: 124)。同时，为了避免中国读书人看出这里“格

义”的痕迹，他特别指出：上帝不是道家的玉皇大帝；玉皇大帝不过是一凡人修炼而成的普通神仙，不能与无始无终、无处不在的上帝相提并论（同上：120）。“格义”的结果其实是名实不符的。而“天主”这个概念经利玛窦这样翻译，这样解释，用他的话说是“既得其实，又不失其名”（同上：130）。他又借“中士”之口，引出了中国所无的“天父”的概念：“夫父母授我以身体发肤，我固当孝；君长赐我以田亩树畜，使仰事俯育，我又当尊；矧此天主之为大父母也，大君也，为众祖之所出，众君之所命，生养万物，奚可错认而忘之？”（同上：130）趁此之际，他顺势把儒家的忠孝与基督教奉主的思想紧密连在了一起。

利玛窦的论述完全诉诸理性，有些推理过程确实过于繁缛，现代学者称之为繁琐哲学不无道理（谢和耐，1993b:78）；但从中可以看出他的苦口婆心。他了解“上帝”一词在汉语中的文化内涵和民众心中至高无上的地位，所以必须先把基督教的“天主”和中国的“上帝”统一起来，扫清文化上的障碍，语言上的问题也就顺理成章，迎刃而解了。佛经翻译正好相反。它是先解决语言问题，而语言的文化内容要经过很长的时间才逐渐清晰起来的。这样走了不少弯路。利玛窦的作法既维护了基督教的信条，又表示了对儒家理念的尊重。一切又来得如此自然，丝毫不落斫凿的痕迹。他的广征博引在两千年精于寻章摘句的中国上层知识分子中间也赢得了尊崇和信任。徐光启读过转抄的手稿就决定了接受洗礼。

“天堂”、“地狱”、“魔鬼”三个词，利玛窦毫不犹豫地使用了他认为最荒诞无稽的佛教的术语。他是这样解释的：“天主教，古教也；释氏西民，必窃闻其说矣（……）释氏借天主、天堂、地狱之义，以传己私意邪意，吾传正道岂反置弗讲乎？”（Ricci, 1985: 142）有趣的是，在这本书结尾，利玛窦还提到《后汉书》记载的“明帝求法”的故事。本来明帝求的是佛法，至少中国古书都是这样说的。这件事到了利玛窦的笔下变成了：“考之中国之史，当时汉明帝尝闻其事（指使徒传播耶稣事迹的事情），遣使西往求经，使者半涂误值身毒〔印度〕之国，取其佛经传流中华”（同上：452）。一席话说得“中士”心悦诚服，当即表示愿“入圣教之门。盖已

明知此门之外，今世不得正道，后世不得天福也。”（同上：454）

通过这几个词的翻译和巧妙的解释，利玛窦把儒、佛的经典全部划到基督教的范围之内，从而确立了基督教是惟一的“天教”、“公教”、“真教”的地位。基督教的圣经也就自然而然成了凌驾一切“经”的“正经”。（同上：166）

注 释

- ① 利氏来华32年，精通汉语典籍，他第一个发现“科学传教”的效果；他提出的“以教补儒”的传教方法非常成功，对后继的传教士影响巨大。
- ② 基督教反对偶像崇拜。
- ③ 妈祖被历代朝廷敕封为“天妃”、“天后”、“天上圣母”；妈祖庙、天后宫在很多地区俗称“娘娘宫”。
- ④ “上帝”的译法在后来为部分基督教徒（新教）采用。
- ⑤ 这种形式在基督教的出版物中很普遍，称为“教理问答”。

参 考 书 目

- [1] 利玛窦、金尼阁.《利玛窦中国札记》[M].何高济等译.北京:中华书局.
 - [2] 安田朴.礼仪之争及其对中西文化交流的影响[A].明清间入华耶稣会士和中西文化交流[C].耿升译.成都:巴蜀书社.1993:29-54.
 - [3] 加莱格尔.英译者序[A].利玛窦、金尼阁(1983).利玛窦中国札记[M].何高济等译.北京:中华书局.1983:30-36.
 - [4] 谢和耐.入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势[A].明清间入华耶稣会士和中西文化交流[C].耿升译.成都:巴蜀书社,1993a:91-122.
 - [5] 谢和耐.17世纪基督徒与中国人时节观之比较[A].明清间入华耶稣会士和中西文化交流[C].耿升译.成都:巴蜀书社.1993b:68-90.
 - [6] 容振华.入华耶稣会士中的道教史学家[A].明清间入华耶稣会士和中西文化交流[C].成都:巴蜀书社.1993:149-161.
 - [7] 戴密微.入华耶稣会士与西方中国学的创建[A].明清间入华耶稣会士和中西文化交流[C].耿升译.成都:巴蜀书社,1993:162-185.
 - [8] 顾长声.传教士与近代中国[M].上海:人民出版社.1981,1991.
 - [9] 圣索利厄.入华耶稣会士的儒教观[A].明清间入华耶稣会士和中西文化交流[C].耿升译.成都:巴蜀书社.1993:123-148.
 - [10] Matteu Ricci. *The True Meaning of the Lord of Heaven: A Chinese-English Edition*[C]. (ed.) Edward J Malatesta. St Louis: The Institute of Jesuit Sources with The Ricci Institute Taipei. Taiwan. 1985.
- [作者简介]朱志瑜,任教于香港理工大学中文及双语学系,教授翻译理论和翻译室等课程。
[作者电子信箱]ctcychu@polyu.edu.hk.

Abstracts of Major Papers in This Issue

On the Why and the How of Re-reading Traditional Chinese Discourse on Translation

by Martha P. Y. Cheung (Hong Kong Baptist University, China) p.5

Abstract: In a collective bid to broaden translation theory's scope of application, scholars around the world have been turning their attention to non-native discourses on translational practices. Yet how much do we know about our own tradition of conceptualizing translation? This article urges that Chinese scholars concerned turn their attention inward first and attach more importance to re-reading traditional Chinese discourse on and about translation. Arguing that this is the right approach to promoting both Chinese and international translation studies, the author also identifies some neglected topics and issues in traditional Chinese theories of translation as especially worthy of exploring.

Key words: tradition; Chinese discourse; translation; Chinese-to-English translation; international translation studies; soft power; cultural affinity

Eco-translatology: A Primer

by Hu Gengshen (Tsinghua University, China) p.11

Abstract: A new model for translation studies, eco-translatology attempts to describe and interpret translation from an ecological perspective, taking as its conceptual foundation the assumption that translation could best be understood in terms of a harmonious eco-system. This article offers a brief introduction to eco-translatology, looking back at its origin and subsequent development, defining its current status and existing problems, and exploring the directions in which it might expand further. Although still in the initial stage of its development, this multidisciplinary approach reflects the trend toward theoretical diversification in translation studies and may mark a new point of departure for the discipline as a whole.

Key words: Eco-translatology; ecology; translation; adaptation; selection

A Parallel Corpus-based Study on Lexical Features of Translated Chinese

by Wang Kefei (Beijing Foreign Studies University, China) & Hu Xianyao (Southwest University, China) p.16

Abstract: This article identifies the salient lexical features of Translated Chinese (TC) by comparing it on the basis of the General Chinese-English Parallel Corpus with Non-translated Chinese (NTC). The corpus-based study of the two modes of Chinese finds that in contradistinction to NTC, TC is characterized by low lexical variety (type-token ratio), low lexical density, greater explication of functional words and pronoun usage, and a higher incidence of common words. These lexical features lend support to the hypothesis of translation universals.

Key words: corpus; Translated Chinese; lexical feature; translation universal

Reflections on the Translation of Culture-defining Key Terms

by Chen Kepei (Changsha University of Science & Technology, China) p.22

Abstract: In the 19th-century debate over how to translate Western key terms into Chinese, James Legge insisted that one turn to the Chinese classics for equivalents of these terms. By taking the position, he expressed his conviction of a fundamental correspondence between the two religions/cultures in question and showed an open-minded attitude towards the cultural other. Reexamining the issues which the 19th-century debate had generated and reconsidering them in conjunction with the more general issues over the name/substance dichotomy in philosophical debates, this paper reflects on possible approaches to, as well as the significance of, a cultural communication between China and the West.

Key words: translation; God; name; nature; James Legge

Matteo Ricci's Tianzhu shi yi (*The True Meaning of the Lord of Heaven*) and His Strategies for Translating Christian Terms into Chinese

by Chu Chiyu (Hong Kong Polytechnic University, Hong Kong, China) p.27

Abstract: In compiling *Tianzhu shi yi* (*The True Meaning of the Lord of Heaven*), Matteo Ricci made one of the first attempts to translate Christian terminology into Chinese. A close reading of this catechism in Chinese shows that Ricci did not adopt a "domesticating"

