

缀华语而别赋新义 ——以基督教概念“公义”为例

马乐梅

(陕西师范大学外国语学院副教授,710062 西安,中国)

摘要:“缀华语而别赋新义”是学者梁启超提出的一种有效的译介异质文化的策略,颇具亲和力的中华固有词汇可以充分利用汉语表义文字的长处,使受众在接受异质概念时具有一定的联想基础,借助文化同约性达到消解文化震惊,增加了解的目的。本文的目的是以笔者选取的基督教概念“公义”为例,从翻译的角度分析基督教语义进入汉语语言的方法,了解和合本如何在中国建立并传播宗教词语和概念。本文探讨了圣经语境中的“公义”与中华传统文化中的“义”之间的契合与疏离,指出“缀华语而别赋新义”的翻译方式可以把两种完全异质的文化联系起来,但它也有着极大的误导危险,毕竟采用本土的语词语句来译译外来观念,只有利于语义的接纳,却存在有意无意的用本土语境中的观念来移植外来观念的可能。

关键词: 圣经、公义(义)、翻译、缀华语而赋新义

作者: 马乐梅, 陕西师范大学外国语学院副教授, 通讯地址: 陕西师范大学外国语学院 710062, 西安, 中国。
E-mail: mimi_ma@126.com

1. 引言

圣经对于汉语言是“异质”的,它与中华传统文化缺少观念价值的共同领域,因而很难在价值体系完整的中华文化和汉语中找到等价概念。一种异质宗教的本土化是个艰难而又漫长的过程,至少需要三个阶段:语义的采纳(Linguistic adoption)、观念的折衷(Conceptual syncretism)及价值的完成(Valuative complementation)^①。归根结蒂,这是一个语义适应过程。外来观念,必需进入本土语境,方可被理解、接受。基督教在中国的译介经历了从折衷到疏离的曲折过程。圣经在中国的历史上,曾经相当自然地纳入“以佛道释耶”或者“以儒释耶”的冲动中。^②文化的自我映射,以及阅读活动中的求同心理,使得早期的圣经翻译都深深地烙上了佛、道、儒的印痕。唐朝诺斯替教(时称景教)传入中国时,从现存的资料来看,大量地采用了归化的翻译手法,借用了当时盛行的佛教中许多术语,结果一方面景教受到了佛教徒的讥笑^③,另一方面景教难有独立身份,最后唐武宗会昌五年灭佛,景教亦在被灭之

① 萧逸 Tang Yi, “中国基督教本土化的类型 Zhongguo jidao xinyang bentuhua de leixing” | The Model of Chinese Indigenization of Christianity | 《世界宗教研究》 Shijie zongjiao yanjiu | Studies in World Religions |, 1999 (2): 43-50

② 杨慧林 Yang Huilin, “《圣经》‘和合本’的诠释学意义 Shengjing heheben de quanshixue yiyi” | The Hermeneutics of the Chinese Union Version |, 楚高学刊 Weizhan xuekan [Bogent Journal], 2002, 9

③ 奈良大森景教传入中国记 Daijin jingjiao luoxing Zhongguo bei, “Studs to the propagation in China of the luminous religion of Daijin”

列。明末清初的耶稣会士在传教过程中,由于敬仰中国的灿烂文化采用了低姿态的“适应”(accommodation)方式译经传道,让完全不同于中华文明的基督教“适应”中华文化。此时的耶稣会士(如利玛窦),引用儒家思想,论述基督教义。许多名词、概念都附会佛儒概念,如“上帝”,“天堂”,“地狱”,“魔鬼”等^④,但这种令人共性的翻译策略让西方失望,让东方困惑,成为导致耶稣会士传教失败的一个重要原因,正如孔子所谓“名不正则言不顺,言不顺则事不成”。但进入新教翻译阶段,传教士们清楚地意识到汉语语境与《圣经》文本之间的异质性。^⑤他们不再致力于消解二者之间的“张力”,而是想在二者之间找到一个平衡点,使得译文能够在语言的容忍程度之内,同时又能表达异质的《圣经》思想。于是,一种被梁启超先生称为“缀华语而别赋新意”^⑥的翻译方式受到译经者们有意无意的青睐。颇具亲和力的中华固有词汇可以充分利用汉语表义文字的长处,使受众在接受异质概念时具有一定的联想基础,^⑦借助文化同约性达到消解文化震惊,增加了解的目的。和合本中构成基督教信仰的基本观念、形成基督教教义的基本范畴大多采用了这种译名方式,如:信心(信)、罪、中保、义等等。这些词汇乍一看,都是中华文化中已有的概念,但在圣经的文本中,它们的意义已与原义相去甚远。

本文的目的,是以笔者选取的基督教概念“公义”为例,从翻译的角度分析基督教语义进入汉语语言的方法,了解和合本如何在中国建立并传播宗教词语、概念和外来文化。下面笔者首先在汉语言与文化中厘清“义”的中华内涵,继而深入圣经章节,探析这个词的圣经意义,比对它们的契合程度,发现它们的差异和不同,了解“缀华语而别赋新意”在外来的异质文化本土化过程中的贡献。

2. 中华文化中的“义”

在传统的中华文化中,“公义”一词出现很少,在权威的工具书《辞源》、《辞海》中都没有“公义”的词条。在《汉语大词典》中,公义,亦作“公议”,与本文讨论相关的义项是

(1) 公正的义理。《荀子·修身》:“怒不过夺,喜不过予,是扶胜私也。《书》曰:‘无有作好,遵王之道。无有作恶,遵王之路。’此言君子之以公义胜私欲也。”汉荀悦《汉记·武帝纪二》:“圣人以天下为度者也,不以私怒伤天下公议。”宋秦观《白敏中论》:“夫公义私恩适不两全,犹当以道,权其轻重,奈何无故而废之哉。”鲁迅《华盖集续编·死地》:“历史上所记的关于改革的事,总是先仆后继者,大部分自然是由公义。”(2) 公众的议论,舆论。《后汉书·袁术传》:“绍议欲立刘虞为帝,术好放纵,怙立长君,托以公义不肯同,积此,衅隙遂成。”唐韩愈《顺宗实录五》:“[执道]既而为叔文所引用,初不敢负叔文,迨公议,时时有异同。”《二刻拍案惊奇》卷十二:“鸣鹤错问了事,公义不平,沸騰喧嚷。”^⑧

^④ 朱志瑜 Zhu Zhiyu, “《天主实义》:利玛窦天主教词汇的翻译策略 Tianzhu shiyi: Limadou tianzhujiao cihui de fanyi celue” [Matteo Ricci's Tianzhu shi yi (The True Meaning of the Lord of Heaven) and His Strategies for Translating Christian Terms into Chinese], 中国翻译 Zhongguo fanyi [Chinese Translators Journal], 2008, 6.

^⑤ 少凡 Du Fan, “试论《圣经》译本的异化现象和翻译中的殖民化倾向 Shilan Shengjing yiben de yihua xianxiang he fanyi zhong de zhiminhua qinxiang” [On the Foreignization and Colonization in the Chinese Translation of Bible], <http://www.gongxi.com/lehuashengjing-fanyiyihua.htm> 2012/8/17

^⑥ 梁启超 Liang Qichao, “佛学研究十八篇 focus yanjiu shiba pian [Eighteen Essays on Buddhism], 《饮冰室合集》Yinbingshi heji | Yinbingshi Collection |, (上海 Shanghai; 上海中华书局 Shanghai Zhonghua ju | Shanghai Zhonghua Press |, 1932) 《专集》第十四、十五册 Zhuangji di 14, 14 cc.

^⑦ 许牧世 Moses Hsu, 《经与译经》Jing yu yijing | Bible and Bible Translation |, (香港 Hong Kong: 基督教文艺出版社 Julejiao wenyi chubanshe: [Chinese Christian Literature: Council], 1983), 171

^⑧ 《汉语大词典》Hexue da cidian [Great Dictionary of Chinese], 上海 Shanghai; 上海辞书出版社 Shanghai cishu chubanshe [Shanghai Lexicographical Publishing House], 2007, 770

由此可见,在中国文化中,尤其是传统文化中,“公义”即为“公议”,公众的议论。

“公义”一词更多出现在现当代语境中,指社会的公平正义,属于社会学范畴。

但“公义”一词中核心概念“义”却是中国传统文化的核心价值观之一。我们先从“义”字本身说起。在《说文·我部》中,“义”,繁体作“義”,原指“己之威仪也。从我羊。”注:“臣弑等曰:‘与善同意,故从羊。’”在《释名》中,“义,宜也。裁制事物,使合宜也。”《礼记中庸》也有:“义者宜也。”韩愈《原道》中有“行而宜之谓义。”这里“义”已引申指事之宜,正义。《容斋随笔》特别指出“人物以义为名,其别最多。仗正道曰义,义师,义战是也;众所尊戴曰义,义帝是也;与众共之曰义,义仓,义社,义田,义学,义役,义井之类是也;至行过人曰义,义士,义侠,义姑,义夫,义妇之类是也;……禽畜之贤者,则有义犬,义鸟,义麋,义鹤。”^⑧

作为中国古代重要伦理道德规范的“义”,指思想和行为符合一定的道德标准,占有“上义”之说,即儒家提出的处理人伦关系的十种道德规范。即“父慈、子孝、兄良、弟恭、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠”^⑨。孔子把义作为人的立身处世之本,认为“君子喻于义”,“君子之仕也,行其义也”。孟子认为:“羞恶之心义之端也”,并把义作为人的行为规则,“义,人之正路也”。《孟子·告子上》曰“生亦我所欲也,义亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。”孟子将义作为人的道德品质核心,非常重视,主张“惟义所在”,认为保全正义是至高无上的道德准则,舍生取义是仁人志士所具备的最高贵的品德。董仲舒认为“立义以明尊卑之分”,并把“义”与“仁”、“礼”、“智”、“信”并列作为“五常”,要求人人都遵守。但孟子认为“信”若与“义”发生矛盾,则“言不必信,行不必果”,应依“义”而行。在墨家的伦理思想中“万事莫贵于义”^⑩。

“义”除了作为个人思想行为的道德标准之外,中国古代的思想家们还赋予它强国治国的期望。《淮南子》主张治国以“仁义为本”,“法制为末”,“法辅仁义”。《淮南子·本经训》:“是故仁义礼乐者,可以救败,而非润治之至也。夫仁者,所以教争也;义者,所以教败也;礼者,所以教淫也;乐者,所以教佚也。”荀子也认为:礼义不仅是道德最高标准,也是“强国之本”,是实行“法治”的保障。因此他要求人们严格按照礼义的标准来修身。《荀子·议兵》中称:“隆礼贵义者其国治,尚礼贱义者其国乱。”

“义”虽然主要是道德标准,伦理思想,但“不义”不仅是道德伦理谴责的行为,严重者也是法律惩罚的对象。中国古代就有“不义”之罪。不义:封建法律规定的10种最为严重的罪行之一。下属杀本属府主、刺史、县令、现授业师、吏卒杀本部五品以上长官,及闻夫丧不举哀或作乐、释服从吉、改嫁的犯罪。对于不义的处罚,各朝基本相同,如:谋杀本属府主、刺史、县令,及吏卒谋杀本部五品以上官长者,流二千里。已伤者绞,已杀者皆斩。^⑪

在中华传统文化中,也有“义人”的称谓,指信守节义的人。史记六·伯夷传中记载“(武王伐纣)伯夷叔齐扣马而谏。……左右欲兵之。太公曰:‘此义人也。’扶而去之。”与“义人”意义相近的是“义士”,谓忠义之士。《国策·赵策一》中有“赵襄子曰:‘彼义士也,吾谨避之耳。’”“义士”也指勇于救困扶危的豪侠之士。

值得一提的是,在中华文化中“义”的观念也是发展变化的。唐宋以来的政治、经济和文化的变化,已经使贵族失去了往日的权威,从伦理道德方面看,也不再具有强烈的等级身份性烙印。在道德

⑧ 辞海 Cihai | Unabridged Dictionary | (上海 Shanghai: 上海辞书出版社 Shanghai cishu chubanshe | Shanghai Lexicographical Publishing House |, 1989), 3677

⑨ 参见《礼记·礼运》Liji liyun | The Book of Rites: the Courseway of Rites |

⑩ 参见《墨子·贵义》Mozzi guiyi | Mohism on benevolence and righteousness |

⑪ 史作义 Shi Zhongyao, 胡晓林 Hu Xiaolin, 中华文化大辞典 Zhonghua wenhua da cihai [Grand Dictionary of Chinese culture], (北京 Beijing: 中国国际广播出版社 Zhongguo guoji guangbo chubanshe [International Broadcasting Press of China], 1998), 103

方面是人人平等的;道德对于不同的人的要求也是平等的。义就是在这种情况下,以平民道德的身份和资格登场,成为当时社会的主要伦理道德规范和道德精神,处理同一等级的人与人之间的关系。“义”在宋明清时成为民间社会关系的维系标准。其典型范例便是“二国气”、“水浒气”,代表人物为“义帝”关公。此时的“义”已与天地正义分离,追求的是个人之间的忠义。这种“忠义”精神后来逐渐发展成为一种民间信义,在华人圈中得到广泛接受,所谓“通行于黑白两道”。但这种“义”太过于狭隘,可能导致“封建性、落后性、愚昧性甚至残酷性的哥儿们义气。”^{①②}

3. 圣经中的“公义(义)”

在圣经中,无论是旧约还是新约,“公义(义)”都是一个非常核心的概念。在线上和本圣经中可检索出旧约中有493节经文有“公义”、“义”、“义人”、“不义”、“仁义”等字眼,而在新约中,也有218节经文与“公义(义)”相关。那么,“公义(义)”在圣经中到底是什么含义呢?

“公义”在希伯来文中对应三个词,分别为为 *sedeq*, *yasar* 与 *mispat*, 而希腊文为 *dikaioyne*, 译作正百、公正与公义。希伯来文的 *sedeq* 大概是源于意思为“百”的亚拉伯字根;它的引申义因而含有关于标准行为的观念,如“你们施行审判,不可行不义,不可偏护穷人,也不可看重有势力的人,只要按着公义审判你的邻舍。”(利19:15)。*yasar* 表示公正坦率,如“耶和華啊,你是公义的,你的判语也是正百的!”(诗119:137)。^① 而 Gerhaard F. Hasel 认为 *mispat* 更多与审判(judgment)相关,表示处理事情合情合理,不偏袒哪一方,特别是在法庭判决的时候,如“凡遵守公平、常行公义的,这人便为有福!”(诗106:3)。^②

在圣经中,首先,上帝是公义的,他就是公义的源头(出9:27);他的行为都是公义的,“他一切所行的,无不公义”(诗145:17)。这些命题并非全部是超验的,这是以色列基于上帝的所行所为符合圣约的约定而得出的结论。“‘公义’是基于圣约关系而产生的品格,以色列接受上帝的启示,以上帝的创造、从埃及的拯救以及赐下迦南地等为上帝公义的表达。……以色列在宇宙万物,并在上帝统管列邦及其救恩的行动中,看出上帝与这世界及与其子民之间多重关系之秩序和设计。上帝对其创造物,尤其对其选民之忠实态度,表现了上帝的公义。”^③其次,他所启示的律法是“公义”的(罗7:12);他所作出的审判都是“公义”的(罗2:5;启16:5)。“耶和華的道理洁净,存到永远;耶和華的典章真实,全然公义”(诗篇19:9)。

公义指符合和顺应某些期望,而这些期望会随着角色身份之不同而有别。公义(义)就是满足某种关系之期望。在人与上帝的关系中,如果某人的行为符合上帝与人之间的关系(约)的期待,那么他就是义人了。而上帝与人之间的关系中对人的期待就是上帝赐下的律法。因此,公义的基本观念是“严谨地执行律法”。而圣经中被称为“义人”的无不例证了这一条。挪亚是“义人”,因为他与上帝同行(创6:9)。亚伯拉罕是“义人”,因为他按上帝所彰显的心意生活(创15:6)。上帝期望人行公义,顺从他的管制和旨意。“他喜爱公义,正直人必得见他的面”,上帝所喜悦的,不是向他献上“千千的公羊,或是万万的油河”,“世人哪,耶和華已指示你何为善。他向你所要的是什么呢?只要你行公

^① 袁良骏 Yuan Liangjun, “‘二国气’和‘水浒气’ ‘Sanguo qi’ he ‘shuihu qi’” [Sanguo Spirit and Shuihu Spirit], 《中国社会科学院院报》Zhongguo shehui kexueyuan yuandao | Chinese Academy of Social Sciences Review | (2000年12月14日),第4版。

^② 吴锡顺 Wu Luoshun, 《圣经新辞典》Shenjing xin cidian | New Bible Dictionary |, (香港 Hong Kong: 天道书楼 Tian Dao shulou | Tau Dao Publishing House |, 1996)

^③ Hasel, Gerhaard F. *Gods Judgment*. <http://www.ep163.net/simple/?11810445.html>, 2012/5/2

^④ 陈惠荣 Wai-wing Chan 主编, 《圣经百科全书》[Shenjing jiyu百科全] [Baker Encyclopedia of the Bible], (Baker Book House Company, 1999), 507

义,好怜悯,存谦卑的心,与你的上帝同行。”(弥6:8)

当然,公义不仅指敬畏上帝,在人与人的关系中,也指在社会家庭等方面满足各种关系中上帝命定的期望,包括夫妇之间,父子之间,雇主与雇员之间,商人与客户之间,掌权者与庶民之间,法官与被告之间,甚至普通的人与人之间等等。在先知时期,“公义”包括正直、公平、慈爱、帮助穷人和困苦人(但4:27;摩5:12,24),因此也包括施舍。(太6:1-2)公义能达成一个彼此尊重、和平共处的社会。“公义使邦国高举;罪恶是人民的羞辱。”(箴14:34)“公平公义使国坚定稳固”(赛9:7)。

上帝对不义有严厉的惩罚。“上帝是公义的审判者,又是天天向恶人发怒的上帝。若有人不回头,他的刀必磨快,弓必上弦,预备妥当了。”(诗7:11-12);“所以耶和華留意使这灾祸临到我们身上,因为耶和華我们的上帝在他所行的事上,都是公义,我们并没有听从他的话。”(但9:14)。

然而,由于人无法靠着善行与遵守律法,得以在上帝的面前称为义人。这一点非常宝贵:人无法通过自身努力赢得义人的称号。即便是亚伯拉罕,公义也是上帝的恩典,是给予被选召者的一种礼物。“亚伯拉罕信耶和華,耶和華就以此为他的义。”(创15:6)因为律法本是叫人知罪。于是,公义的观念便与拯救的观念连合起来。耶稣宣称,义是一份礼物,赐给那些获准进入上帝国的人(太5:6)。人虽然是不义的罪人,但因相信耶稣基督和他的救赎工作,便得到上帝的义。“如今上帝的义在律法以外已经显明出来,有律法和先知为证。……因为世人都犯了罪,亏缺了上帝的荣耀。如今却蒙上帝的恩典,因基督耶稣的救赎,就白白的称义。”(罗3:21-24)

因此,在圣经中,上帝是“公义”的源头,是“公义”的标准。“公义”是宗教概念,敬畏上帝;是法律概念,公平公正;是伦理道德概念,正直慈爱,帮助弱势群体。但最重要的,公义是恩赐,是救赎。人无法通过自身努力,或通过遵守律法获得“义人”的称号,人称义是救恩,是“因信称义”。

4. 圣经语境中的“公义”与中华传统文化中的“义”之间的契合与疏离

从上面的材料中,我们不难看出,圣经语境中的“公义”与中华传统文化中的“义”确有契合之处。首先,它们都是各自文化中公认的正而价值,是各自文化中褒扬的品格,追求的价值。其次,它们都有满足符合某种关系之期待的真义,尤其当圣经语境中的“公义”规范的是人与人之间的关系时。虽然这种期待的内容不尽相同,但相同相近的地方也很明显,比如,在两种文化中,“义”都有“公平”、“正直”、“正确”之意。甚至在一些具体内容上,二者的重合之处也不容忽视,比如,中国的“义士”扶危救困,圣经中的“义人”帮助穷人和困苦人(但4:27;摩5:12,24)。再次,“义”在两种文化中都是治国之术。中国讲“义者,所以救败也”,义可以治国强国;圣经中“国位靠公义坚立”(箴16:12)，“公义使邦国高举”(箴14:34)。最后,两种文化中,“义”都会带来和谐。儒家认为,只要每个人都遵守各自的道德规范,就可达到“父子笃”、“兄弟睦”、“夫妇和”、“朋友信”、“君臣义”的完美境地。而在圣经中,“公义”可使上帝与人和睦,可以使人与人平安相处。

然而,两种语境中的“义”也有着本质的差别。1,在圣经语境中,上帝是“公义”的源头,是“公义”的标准。而在中华传统文化语境中,性善说更占上风,“义”出自个人的良知,所谓“羞恶之心义之端也”。而且,中华之义的标准掌握在众人手中,“公义”即“公议”。而后期的“绿林”之“义”更是以小集团利益为标准,与对错关系不大,所谓“盗亦有道”亦为“义”。2,在西方,“公义”更多是宗教概念,是敬畏上帝;而在中华传统文化中,“义”更多是道德伦理概念,是修身养性。3,在两种文化中,获取“义”的方式不同。圣经中有两种方式获取“公义”,一是遵行律法(除耶稣之外,无人能够);二是“因信称义”。但在中华传统文化中,修身即可成圣,而这正是圣经强烈谴责的“自义”。4,圣经中的“公义”使人“敬畏”(fear),因为它常常与上帝的圣洁相关,与上帝对人的惩罚相关;而中华的“义”让人

“景仰”(respect),因为它常常与人的圣洁相关,与人的真、善相关。5.圣经中的“公义”主要满足的是人与上帝之关系中之期待,而中华文化中,“义”主要满足的是人与人之间关系中的期待。6.圣经中上帝的公义是绝对的,完全的,具有历时性。圣经中的公义是指着上帝的性情而讲的,并非关联于任何依附于人的利益。而中华文化中的“义”,常常有其相对性。对一个阶层为义的,常会与另外一个阶层的利益冲突。中国传统文化中被尊为“义”的行为现在大多已被扬弃,同时我们又赋予了“义”新的内涵,“义”古时更强调忠诚,现在更强调正确。7,“义”在中华文化中与中华特有的“伙”文化相关,圣经语境中,“公义”没有类似的联想。

5. 结语

通过上面的分析比对,可以发现,圣经中的“公义”借中华传统文化的“义”之外衣,通过二者之间一些相似的含义,较为轻易地博得了汉语的接纳,同时,圣经中的“公义”通过采取特殊语义手段,努力使其语义中立化,并通过限制语势,创造新义,改造原有语言和象征形式等,来确立其外来价值。^⑩至少,目前我们可以说,“公义”完成了其语义的确立。而且“公义”自其进入汉语以来,默默地改变这个术语的原有意义,现在,“公义”在汉语中,已逐渐脱去其传统意义,更多的指介乎上帝的“公义”与中华传统文化的“义”之间的公平正义,是“缀华语而别赋新义”的成功译名典范。

“缀华语而别赋新义”的翻译方式虽可以建造桥梁,把两种完全异质的文化联系起来,但它也有着极大的误导危险,毕竟采用本土的语词语句来逐译外来观念,只利于语义的接纳,却存在有意无意的用本土语境中的现成观念来移植外来观念的可能,尤其对于《圣经》初读者,这种现象更为严重。但随着阅读的深入,圣经语境的建立,误解,曲解会逐渐减少,这是另一个话题,这里不做详细阐述。

6. 余言

《圣经》文本本身带有对历史的回溯和对西方文化思想的反映,为了保持圣经文本的历史文化相关性,和合本采用了大量的音译词汇,这一来表明了其外来身份,也显现了译者敬虔的态度。^⑪在表达异质性方面,音译当然是首选,然而过多的音译只能破坏阅读。“不译”的音译虽可达到“免争”、“不滥”的效果(章士钊,1910)^⑫,但却使人不知所云,根本达不到翻译的根本目的。况且“表义”的汉字并不是音译词的很好载体,汉字本身的联想破坏了音译的初衷。“总标文字,多华文主义之弊”(胡以鲁,1914)^⑬。而既有意义传递,同时又可赋加新义以表示异质文化的“缀华语而别赋新义”的翻译方法似乎正好符合圣经译者们要求。除上文中的“公义”,其它一些《圣经》中的独有的关键范畴,如“中保”、“罪”、“信”等,都用了中华文化已有的概念进行表述。但细细品来,这些词汇都已不再从其原有含义^⑭。对于初读者,这些词汇首先不像音译词那样令人望而生畏,相反,它们会使人产生一些亲

^⑩ 唐逸 Tang Yi, “中国基督教本土化的类型 Zhongguo jidao xinyang bentuhua de leixing” [The Model of Chinese Indigenization of Christianity], 《世界宗教研究》 *Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions], 1999 (2): 43-50

^⑪ 司徒世 Moses Hsu, 《经与译经》 *Jing yu yijing* [Bible and Bible Translation], (香港 Hong Kong: 基督教文艺出版社 Jidujiao wenyi chubanshe | Chinese Christian Literature Council |, 1983), 170.

^⑫ 马相毅 Ma Xiangyi, 《中国翻译简史》 *Zhongguo fanyi jianshi* [A Brief History of Chinese Translation], (北京 Beijing: 中国对外翻译出版公司 Zhongguo duiwai fanyi chubanshe | China Translation & Publishing Corporation |, 1998), 66

^⑬ *Ibid.*, 66-67

^⑭ 赵维奉 Chiu Wai Bern, 《译经溯源》 *Yijing shuyuan* [Tracing Bible Translation], (香港 Hong Kong: 中国神学研究院 Zhongguo shenxue yanjiuyuan [China Graduate School of Theology], 1993), 44-45

切感。但随着阅读的深入,读者们会发现这些熟悉的词汇是完全陌生的概念。

基督文化与中华传统文化相碰撞,基督教汉译体现了译者对这一碰撞的态度,身为传教士的翻译团队小心地避开了中华文化中已有的概念,积极汲取了前几次基督教在华传播失败的原因,极力采用陌生化的方式强行地推介基督教这一异质文化。同时,译者们也考虑到读者的诉求,在保存异质文化与接近读者的接受能力之间,译者们艰难地寻求着平衡点。颇具亲和力的汉语固有词汇在译者手中成为了工具。他们希望读者们稍加留意能够体会出这些词汇的不同的含义。这种“继华语而别赋新义”的译名策略反映了传教士对基督教和中国传统文化的理解,表明了传教士在基督教与中国传统文化的冲突和摩擦中既确保基督教经典纯正之决心,又试图在两者之间谋求某种契合的意愿。和合本的译名策略为我们现在在全球化的背景下更好地认识其他者、推荐自我提供了有益的借鉴和启发。

English Title:

Extending Chinese Traditional Words to Cover New Meanings

——Take Christian Concepts “righteousness” as an Example

MA Lemei

Ph. D., Associate Professor,
School of Foreign Languages,
Shaanxi Normal University
Xi' An 710062, China
E-mail: mml.ms@126.com

Abstract: Extending some Chinese traditional terms to cover new meanings is an effective technique by which some foreign concepts make their way into Chinese. The traditional Chinese terms have an advantage over the newly made ones—they can provide the readers with some associations, which can soften the effect of what we call “culture impact” in translation, and enhance understanding. This paper is intended to find out how the translating technique of extension renders two Christian concepts—righteousness and mediator—into Chinese linguistic and cultural contexts. It discusses the similarities and the differences between the biblical “righteousness” and Chinese “义”, and the Christian “mediator” and “中保”, pointing out that extending bridges the Chinese traditional notions and foreign Biblical concepts, at the same time the two are different despite the apparent convergence.

Key words: Bible, righteousness, translating, extending the Chinese traditional terms to cover new means