

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## “優遊聖道中，涵泳徹朝夕”——談吳經熊《聖詠譯義初稿》與中國傳統思想的互動

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ren, Xiankai
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	All rights reserved
Download date	2026-07-06 01:23:02
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167533">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167533</a>

## “优游圣道中,涵泳彻朝夕”

——谈吴经熊《圣咏译义初稿》与中国传统思想的互动\*

任显楷

**内容提要:**吴经熊是民国时期重要的法学家,也是一位信仰笃定的天主教徒,他于1940年代中期出版了翻译圣经《诗篇》的《圣咏译义初稿》。本文以该译著为研究对象,探讨其与中国传统思想的互动关系;进而结合吴经熊本人的思想观念,揭示它形成的内在原因,最终将问题引入对中西文化比较的思考。

**关键词:**吴经熊;《圣咏译义初稿》;中国传统思想

---

\* 题目中的引文出自吴经熊所译《诗篇》的《圣咏译义初稿》,是其中卷一第一首“君子与小人”中的两句诗。见吴经熊译:《圣咏译义初稿》,上海:商务印书馆,中华民国三十五年(1946),正文第1页。这两句诗在KJV(英文钦定译本)中作“*But his delight [is] in the law of the LORD; and in his law doth he meditate day and night.*”在NRSV(新修订标准译本)中作“*but their delight is in the law of the LORD, and on his law they meditate day and night.*”在中文《和合本》中作“惟喜爱耶和华的律法,昼夜思想,这人便为有福。”在《思高本》中作“而专心爱好上主法律的,和昼夜默思上主诫命的,像这样的人才是有福的!”吴经熊用“圣道”译耶和/上主的律法。但显然,“道”在中国文化传统背景中是儒家、道家哲学精髓的集大成和语汇表征。吴经熊这里的选词和该词在圣咏语境下的意义转移,典型地体现了吴译圣经对中国传统文化的借鉴。这正是本文试图讨论的问题。

## On the Traditional Chinese Philosophical Thoughts in John C.H.Wu's *Shengyong Yiyi Chugao*

Ren Xiankai

**Abstract:** As a renowned jurist during the reign of Republic of China, John C.H.Wu was also a faithful Catholic. This paper focuses on his *Shengyong Yiyi Chugao*, a translation of the Psalms in 1940, with the hope of discussing the interaction in this book between the Christian theology and traditional Chinese philosophical thoughts. By this means, it will give the reasons of this interaction based on the thoughts of John C.H.Wu, and finally it tries to lead the discussion into the comparison between Chinese culture and western culture.

**Key words:** John C.H.Wu; *Shengyong Yiyi Chugao*;  
Traditional Chinese Philosophical Thoughts

### 一、《圣咏译义初稿》的内容和结构

《圣咏译义初稿》<sup>①</sup>是吴经熊采用中国古典诗歌体裁,对《诗篇》(Psalms,天主教思高本圣经译为《圣咏集》)做出的文言文翻译本。该书由上海商务印书馆于1946年(中华民国三十五年十月)出版。由于出版年代较远,加之国家形势发生了根本性变化,现在要找到《初稿》的原本非常困难。<sup>②</sup>但实际上《初稿》初版本的内

① 以下简称《初稿》。

② 吴经熊于1946年出版的这部《诗篇》汉译本定题为“初稿”。后于1975年对其进行修订,并于是年在台湾出版,定题为《圣咏译义》。参见吴经熊:《圣咏译义》,台湾:商务出版社,民国64年(1975)。

容非常丰富,并显示出丰富的历史细节。

《初稿》全文皆用繁体字竖排。其封面文字系毛笔手书繁体汉字,共三列,从左至右,从上到下为“蒋主席手订 吴经熊译\圣咏译义初稿\田耕莘题(章)”。封二毛笔字手书繁体汉字,共两列,从左至右,从上至下为“枢机大人 海正\神子 经熊敬赠(章“德生”<sup>①</sup>) 一九四六年十月十八日”。封三为一印刷体书名,竖排共三列,从左至右,从上到下为“蒋主席手订\圣咏译义初稿\吴经熊译”。全文加长方形边框。封四印刷体竖排共两列,从左至右,从上到下为“敬以此圣咏译义初稿奉献\圣母玛莉雅”。

将这部《初稿》具有史料价值的,是紧接着的两份文献。一是“主席手翰真迹”。这是蒋介石致吴经熊的一封信的影印件。信件共五页,分别影印在《初稿》两页上。蒋介石的这封信写在“国民政府军事委员会用笺”上,毛笔字竖行写成。信件题头为“经熊同志 七七□卅日”,落款为“中正存照 卅二年八月十五日”。蒋介石在信中因未及时复信表示歉意,之后对吴经熊翻译《诗篇》的工作表示赞赏,并希望他能继续将《新约》的翻译工作进行下去。最后,蒋介石表示他仍将一如既往地支持译事,并参与译稿的校读。第二份文献为“主席校阅译稿手迹”,共两份手稿影印件。从该文献的影印件可以看出,此处“译稿”是吴经熊送呈蒋介石的译经手稿本,用毛笔写成;而蒋介石在这个稿本上又做了修订和批注。其中一份手稿为整个吴译稿本之最终一页。在此页最右,可见“第百五十首 大小和鸣”字样,左边另三行文字为该诗译文。此页最左有吴经熊的落款及时间,“……(字样不可辨,为落款时间),经熊谨识”。在正文和落款中间,有蒋介石手书之三列款识。从左至右为“卅二年十一月十七晨读毕 中正\卅四年三月五晨第二次读完 中正\全年六月一日晨第三次读完 中正”。这几列

① “德生”是吴经熊的字。

落款显示出蒋介石阅读和修订吴经熊译本的时间。

蒋介石手稿之后是三篇序言。第一篇为法文，作者是当时任上海代牧区主教的耶稣会士法国人惠济良(Auguste Haouisée)。这篇序言本身为印刷体，序言之后的落款及签名为惠济良手书。在落款中，惠济良的签名之后有两个字母S.J.，这是耶稣会英文Society of Jesus(拉丁文Societas Iesu)的缩写。其下内容显示了序言写作的时间(1946年8月28日)和地点(上海)。

第二篇序言题“于总主教序”。“于总主教”为于斌，他于1946年4月11日由教廷宣布任南京总主教。该序言正文之后有于斌手书落款，内容为“于斌 一九四六年圣母升天礼日于沈阳”。于斌主教这篇序言的主要内容有两个方面，一是叙述蒋介石参与吴氏译本的审读修订工作，二是对吴经熊译本进行评价。对于前一内容，于斌有言曰：

主席于万机之余。三阅译稿。予以修正。加以润色。  
与吴子推敲字句。辨析疑义。切磋琢磨。不遗余力。<sup>①</sup>

其中“三阅译稿”与前“主席校阅译稿手迹”中蒋介石三次阅读吴氏手稿的记录相符。对于吴经熊的译文，于斌主教亦给予非常高的评价，在他看来，吴氏译文：

既深得《圣咏》之神韵。且妙句天成。不见斧凿之痕。  
非好学深思。身体力行。具天才而得神助者。恶能致此妙果。  
虽谓为译界开一新纪元可也。<sup>②</sup>

第三篇序言题为“朱主教序”，落款为“民国三十五年九月一

① 吴经熊译：《圣咏译义初稿》，“于总教主序”，第2页。

② 同上。

日。江苏海门朱主教希孟序。时年七十有九。”朱希孟是天主教海门教区首任中国籍主教，他对吴经熊译文之特色，及其对教会的意义大加称赞。他评价吴氏译文道：

文笔古茂。音节铿锵。咏之为咏。名副其实。……夫《圣咏》者。古称难译。而吴子之译。游刃有余。非究天人之学。曷克臻此。<sup>①</sup>

对吴氏译文的意义，他认为：

故今吴子之圣咏华译。洵为应时之作。既可供治圣经学者参考之用。又可使教中人士。于诵大小日课时。得以含英咀华。玩索精意。其有功于吾华圣教。岂小也哉。<sup>②</sup>

吴经熊的圣咏翻译得到三位主教作序，且都获得极高的评价。他们的评价代表了教会对吴经熊译本的基本态度，即教会的赞赏和认可。联系蒋介石的书信和校读，可以毫不夸张地说，这个诗篇译本同时得到了世俗政权和宗教教权的认可。在某种意义上，当时获得了汉语诗篇译文的“钦定”地位。

三篇序言之后，《初稿》进入实质性部分。

首先是“凡例”，共十二条。其中第一条释题“圣咏”，谓“‘圣咏’即《古经》或《旧约》中之 Psalms，或译‘诗篇’”。<sup>③</sup>第二条“本译所采《圣咏》次第。系依照希伯来原文。”<sup>④</sup>说明《初稿》中各首诗篇之顺序先后，依据的是希伯来诗篇原文的顺序。

① 吴经熊译：《圣咏译义初稿》，“朱主教序”，第1页。

② 同上，第2页。

③ 吴经熊译：《圣咏译义初稿》，“凡例”，第1页。

④ 同上。

“凡例”第三条非常重要。我们知道诗篇中的诗歌在标题下面常有一个小序,说明该诗的作者、曲牌名称或用途等。但对于这些内容,吴经熊在《初稿》中做了处理,“凡例”第三条即是对此的说明,“圣咏多数有序。……窃以此类序言。于我国读者。无甚意义。概予删去。于每首前另拟适合内容之标题。其序言中之有关重要者。则于附注中存之。”<sup>①</sup>

圣经全文句段均有分节,吴经熊在《初稿》中亦未采用,“凡例”第四条对此予以说明:“《圣咏》每首之分节。为便利我国读者起见。未予采用。”<sup>②</sup>

“凡例”第五条至第十一条,均是对专名翻译的举例和说明,如以“雅玮”译“耶和华”,以“西温”译“锡安”之类,不一一列举。最后一条对这种处理方式的原因做出说明:“其余人名地名。多有因诗句关系而缩短或改易者。例如八十三首及百有五首。读者如欲查究。可参阅通行译本。”<sup>③</sup>这里说得明确,为了保证诗体形式,而牺牲了人名地名的准确性。这与吴经熊所采取的文言形式相关。

“凡例”之下为“圣咏译义初稿目录”。从目录上可以非常清楚地看出吴经熊为每首诗另起的标题。另外,目录亦反映了《初稿》各篇目的次第安排。

目录以下为《初稿》正文,全部诗歌均采用繁体字竖排,以○号表示句读。

正文完结之后,《初稿》还有三部分内容:一为“附注”,一为“参考书”,最后是书的版权页。

“附注”是吴经熊对《初稿》中部分诗歌做出的说明,透露出吴经熊在翻译过程中对具体文句处理的思考和标准。

① 吴经熊译:《圣咏译义初稿》,“凡例”,第1页。

② 同上。

③ 同上,第2页。

“参考书”详细列举了吴经熊翻译诗篇过程中所参考和使用的圣经文本、圣经解经学资料,以及帮助搜集资料的人员姓名等,吴再次向他们致谢。其中吴经熊主要参考的诗篇文献并非希伯来原文文献,而是一个英文译本,只不过该英译本采用了类似“六经合璧”的编排,同时附有希伯来文和拉丁文。关于这一点,吴经熊做出非常明确的说明:

本编翻译初稿。大都系依据斯温蕾司铎《圣咏圣歌之英译》(James M' Swiney, Translation of Psalms and Canticles with Commentary。一九〇一年伦敦 B. Herder 书局出版。具有 Hebrew-Masoretic Text 及 Vulgate Version 两行并列之英译。)<sup>①</sup>

Hebrew-Masoretic Text 应为马所拉希伯来文本。Vulgate Version 毫无疑问为标准拉丁文武加大译本。不过,吴经熊在翻译过程中是否有相应的语言能力参考希伯来文本和拉丁文本,是个问题。就其接受的语言训练来看,他对于英文非常熟稔,亦会使用法语和德语,但于希伯来文和拉丁文却不一定熟悉。因此,其翻译工作应当是以上述英文译本为基础,并参照法、德语译本进行的。<sup>②</sup>

## 二、《圣咏译义初稿》对中国传统思想的 的接续:语体和体裁

《圣咏译义初稿》在形式上体现出非常鲜明的中国传统文化

<sup>①</sup> 吴经熊译:《圣咏译义初稿》,第119页。

<sup>②</sup> 关于吴熊所受的中文和西方语言训练,参看吴经熊:《超越东西方》,周伟驰译,前引书,第37、42、46-48页。关于吴经熊翻译中所使用的参考书目,见《圣咏译义初稿》,“参考书”,第119-121页。

特征。其语体是浅近文言文；体裁是中国传统诗的骚体。在中国传统文化的发展历程中，这样的语体形式同文体特征，已经成为中国传统思想精神的表征和载体。因此，当吴经熊采用这种语体和体裁进行翻译时，他的译文实际上已经渗入了中国传统文化精神。

《初稿》中的诗歌所采用的体裁大体上符合两类古典诗歌的特征，一类是古诗或古体诗，一类是楚辞体或离骚体。

在中国传统诗歌体裁发展历程上，古诗大体而言指唐朝以前的诗歌体裁。同绝句和律诗相区别，古体诗不讲究对仗，押韵也相对自由，在中国诗歌发展史上经历了从《诗经》、楚辞、汉赋、汉乐府、魏晋南北朝民歌、建安诗歌、文人五言诗、唐代新古风和新浪乐府的发展轨迹。从字数上看，主要有四言、五言和七言。四言诗出现得很早，但到唐代之后就很少再用了。楚辞亦属于古体诗一类，因以屈原为代表的楚国诗人创作，故称为楚辞；又因为屈原的代表作为《离骚》，故又称为离骚体或骚体。楚辞的句式特征别具一格：打破了《诗经》时代的四言句式，而代之以六言为主、可长可短的句式；句中或句末多用语气助词“兮”字。

吴经熊所译之诗篇各章因为原诗内容往往较长，且翻译需要基本完整地译出原文所包含的意思，而不可能采取形式限制较多的绝句和律诗体裁。但句式自由、韵律较宽松的古体诗则若合符节，既能够完整传达原诗所有的内容，又以精练的语言和韵律强化诗歌之特征。在全部《初稿》中，四、五、七言这几类古诗句式均被吴经熊采用。试以四言一例说明之：

第二十四首 迎驾

率土之滨。莫匪尔属。普天之下。莫匪尔仆。沧溟之上。肇建寰宇。狂澜是镇。中流砥柱。

陟彼灵山。登彼圣域。谁堪当此。其惟纯德。心迹双

清。无愧无忤。必承天休。必蒙恩赎。夙夜怀主。无忝雅谷。  
嗟尔诸城。矗尔重闾。嗟尔古户。高尔闲闼。殷勤迎  
纳。光荣之君。

荣君伊谁。全能雅玮。惟仁无敌。凯旋而归。

嗟尔诸城。矗尔重闾。嗟尔古户。高尔闲闼。殷勤迎  
纳。光荣之君。

荣君伊谁。实维雅玮。万有之主。焕焉其辉。<sup>①</sup>

这首诗采用四言句式,类若《诗经》,特征明显。除此之外,在用字和章法上也同《诗经》有极其对应之处。用字上采用诸多古字古意,如“匪”、“忝”、“闾”、“闲”、“闼”、“嗟尔”等等。在章法上重章叠句的手法绝类《诗经》,这在最后四段中体现得非常明显。事实上,在《诗篇》中这种重章叠句的情况本来就不少,本首诗就是这种情形。吴经熊对它采用了《诗经》的形式,真可谓曲尽其妙地还原了《诗篇》本来就有的意境。在整个《初稿》中,类似的重章叠句还有很多。

不但如此,这首译诗还在几处化用了中国传统诗歌或文章的成句。首段四句明显化自《诗经·小雅·北山》之“普天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣。”<sup>②</sup>“嗟尔古户。高尔闲闼”一句,典出《左传·襄公三十年至三十一年》“高其闲闼,厚其城垣,以无忧客使。”<sup>③</sup>这种化用成句或暗藏成典的情况,在整个《初稿》中比比皆是。一方面,这是吴经熊对中国传统文化中固有之四言古诗成句的借鉴和利用,显示出他对于中国传统文化资源的熟稔。另一方面,这种成典的化用很好地说明了中国传统文化在吴经熊译经中发生的影响。众所周知,《诗经》、《左传》位列儒家十三经中,同其

① 吴经熊译:《圣咏译义初稿》,第14-15页。此为《诗篇》第24篇。

② 李学勤主编:《毛诗正义》(中),北京大学出版社,1999年,第797页。

③ 李学勤主编:《春秋左传正义》(中),北京大学出版社,1999年,第1127页。

他儒家经典一样，在思想（独尊儒术）和制度（科举制度）上都深深渗入了中国人的心理结构。因此，当吴经熊在翻译中熟练使用儒家经典来传达圣经文意时，中国传统儒家文化的因子就开始对圣经在中文语境中的传情达意发生作用了。换句话说，吴经熊一经选定文言和中国传统诗歌体裁来翻译《诗篇》，负载在这种语言和体裁内的中国传统文化精神就开始影响圣经思想的传达了。

在《初稿》中，体裁上最具特色的当属吴经熊用离骚体翻译的诗歌。这类体裁的诗歌在《初稿》中并不多，但每一首都别有韵味。我们知道，《诗篇》中的诗作并非作于一时一地，时间跨度涵盖了从以色列人出埃及到巴比伦之囚以后。<sup>①</sup>《诗篇》中的古歌在当时是要由音乐来配合歌唱或吟唱的。在这个意义上，《诗篇》中的古歌同楚人歌辞及汉代骚体赋产生了某种形式上的相通之处。于是当吴经熊用离骚体翻译《诗篇》篇章时，希伯来的古歌便转换为同样古老的楚人歌词，使古歌本身的意蕴跨越了语言的藩篱，贴切地传达给了现代（或吴经熊时代）中国人。试举一例：

#### 第二十二首 受天下之垢

主兮主兮。胡为弃我如遗。发呻吟于危机兮。何惠音之迟迟。朝吁主而不应兮。暮惆怅而无依。夫主固吾族之所口碑兮。精灵夙彪炳乎歌诗。稽先人之遗迹兮。孰不托圣泽而优游。但闻吁主而见拯兮。焉有倚主而蒙羞……<sup>②</sup>

吴经熊以文言文古诗体翻译《诗篇》各首诗歌，体现出非常浓郁的中国文化特色。那些翻译出色的诗作异常贴切地传达出原作的精髓和气质，且很符合中国人的诗歌审美习惯，这正是《初

<sup>①</sup> 如《诗篇》第90篇归于摩西名下，第137篇则明确反映了以色列人被掳掠到巴比伦后的哀痛之情。

<sup>②</sup> 吴经熊译：《圣咏译义初稿》，第13页。

稿》得到众多好评的原因。吴经熊对这种翻译特征做过解说：

在翻译这样的作品时，我有3000年的中国文学可借助。汉语里描写大自然之美的词是如此之多，我很少找不到合适的词或词组或整个句子。……我以为，我的翻译之所以这样为中国学者所接受，原因之一就是使得《诗篇》读起来像是中国人自己写的自然诗，只不过这个中国人碰巧是个基督徒罢了。这样，在我的同胞眼里，它们就既是熟悉的又是新鲜的了——熟悉得不足以成为老生常谈，新鲜得不足以离奇古怪(not so familiar as to be jejune, and not so new as to be bizarre)。<sup>①</sup>

吴经熊幼年所受到的是中国传统的私塾教育，所学习的内容不离儒家经典，《诗经》、《论语》等著作都给他留下极其深刻的印象。可见，在吴经熊身上，中国传统文化已经成为他血脉中深厚积淀下来的基础，是他可以信手拈来的语汇宝库。这些中国传统文化语汇所承载的是中国传统的儒释道思想，当一名学者熟练地掌握了这些语汇时，儒释道的观念就在他的心中深深扎根。吴经熊就一再述及中国传统的儒释道思想在其身上留下的烙印。他将儒家、道家、佛教看作他自己“天生的背景”，<sup>②</sup>论述了儒释道三教对塑造中国人精神结构的作用：

实际上，寻常的中国人，至少到我这一代为止，底子里都是一个佛教徒。在他的灵魂里，儒家构成了积极因素，道家构成了消极因素。前者代表张力，后者代表放松。但这二者都涉及这个世界，而佛教则想往于从这个世界超越到一个高

---

① 吴经熊：《超越东西方》，第351页。

② 同上，第4页。

于生命节奏的领域。

……按照杜威(John Dewey)恰当的用语,道家给接受儒家的方式染上了色彩,而佛教就是它们二者得以沐浴其中的氛围了。西方的影响传来之前,这就是中国人灵魂的结构。<sup>①</sup>

尽管吴经熊对于儒释道三教的态度加入了基督教的因素,<sup>②</sup>但从上述角度看,他依然继承和保持了中国文人的传统,在很大程度上体现在他对典雅的中国传统语文的理解和传承中。这种理解和传承自然而然地在其选词炼句当中流淌出来,形成了上述中国气息浓郁的圣经诗篇。

本节主要讨论了吴经熊译文在语言形式上的特征。这种中国风格突出的译文,的确让中国人自己读来心有戚戚。然而,从译文的准确程度上考量,一个兼通中文和西文(不论是英文还是希伯来文、拉丁文)的学者,却恰恰能在这一点上提出异议。

如前所述,本文作者假设吴经熊的翻译主要是在诗篇英文译本的基础上进行的。在对比吴氏译文与KJV本、NRSV本译文的过程中,会发现如下一些问题:

首先,是文句内容难以做到严格的一一对应。众所周知,圣经文句分章节,并用数字标注出来,且这种分节已经被严格地确定下来。而吴经熊的译文并未严格对应圣经分好节的文句来组织语言,而是根据文言诗体自身的特征,对内容做出划分。这样一来,就会出现将原诗一句话的内容分开安排到两个或多个句子当中去的情况。于是原诗长度相同的两个句子,在吴译中有时会一句很长,而另一句很短,对比原文就显得极不平衡,且随意性很强。之所以《初稿》没有(或不能)依照原诗章节做出分节(以及标

---

① 吴经熊:《超越东西方》,第217页。

② 吴经熊认为儒释道三教是指引他到达基督的道路,详后。

注出分节),原因就在于此——采用文言古体诗的形式来翻译,根本无法做到准确依照原文的分节。

其次,由于所采用的诗歌体裁对每一个句子字数的要求非常固定,不能增减,就难免出现以辞害意的情况。这种情形尤其出现在对人名地名的处理上。这一点,吴经熊在《初稿》“凡例”中就已经承认。

以上两点是吴氏译文由于语言形式而产生的问题。这类问题尽管不妨碍读者理解《诗篇》之精神,甚至还会有利于中国人感受到诗歌的审美趣味,但是,从圣经翻译对准确性要求极高的标准看,这样的译文还是有可能不被教会接受——吴经熊被罗马教宗承认的只是他译的《新约》部分,并不包括“圣咏”。今天被中国公教奉为正统文本的思高本,其《圣咏集》对比吴氏《初稿》,尽管也采用诗体,但并非文辞古奥、声韵合律、形式严格的中国古代诗歌,而只是大体做到句式整饬而已。思高本《圣咏集》牺牲了中国古典诗歌的形式美和韵律美,在准确性上则大大增强。教会从完整传达教义的角度考量,当然只会承认思高本之《圣咏集》的翻译。

### 三、《圣咏译义初稿》对中国传统思想的表达:语汇和典故

文言语体和诗歌体裁是吴经熊《初稿》在形式上对中国儒释道传统的接续。而正如前述,这样的语言形式本身就已成为儒释道传统的负载和表征。如是,尽管吴经熊翻译的是一部基督教经典,当他采用了这样的语言形式时,儒释道思想就已经通过他所选择的语汇和典故影响了其笔下的圣经译文。

《初稿》中有大量借自儒家和道家传统的语汇,少量借自佛教的语汇。由于吴经熊对中国传统文化的熟稔,他能够不假思索地直接将其拿来,对接到圣经语境中去。于是这里就出现一个问

题，即不同语境中外延和内涵有所差别的语汇，因为翻译而被硬生生地连接在一起。这样的连接是否有效合法，或者说在什么程度上能被认可，就成为一个非常复杂的问题。《初稿》中有一个非常核心的词汇，值得详细讨论。

本文的标题引用了吴经熊《初稿》第一首诗中的两个句子：“优游圣道中。涵泳彻朝夕。”其中的“道”显然是一个含义非常复杂的词。在《初稿》中，“圣道”还在别处出现，如第九十一首圣道保身中的“圣道保身洵不妄”。<sup>①</sup>另外，《初稿》中还有用“大道”的，如“第四十九首润身与润屋：心与大道契”。<sup>②</sup>

《诗篇》第一首的这两句话在KJV中作“*But his delight [is] in the law of the LORD; and in his law doth he meditate day and night.*”在NRSV中作“*but their delight is in the law of the LORD, and on his law they meditate day and night.*”中文《和合本》作“惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。”思高本作“而专心爱好上主法律的，和昼夜默思上主诫命的，像这样的人才是有福的！”《初稿》中的“道”在上述两个英文译本中对应的是law，在和合本中对应“律法”，在思高本中对应“法律”。律法、法律在中文中为并列结构，谁先谁后并无太大不同，似可等量齐观。而law在英文语境中的意义，普遍认为等同于汉语的“法律”。也就是说，KJV、NRSV和中文《和合本》、思高本在这个词的处理上，基本等值。再看希伯来原文，此处经文为קְחוּרָתָא。其词根为תורה，意即“律法”。整个《摩西五经》的核心就是上帝同人立约，建立“律法”。故《摩西五经》又称为“律法书”，道理在此。中文《和合本》和思高本的翻译紧贴原文意思而来，非常准确。然而，吴经熊在这里使用“道”，则使得问题变得复杂起来。

① 吴经熊译：《圣咏译义初稿》，第65页。

② 同上，第33页。

“道”在中国传统文化语境中所包含的意思极为丰富,远远超出了“法律”的意思。仅仅从老子道家哲学范畴中看,“道”就含有如下三重意义:

首先,“道”是一种实际存在。《老子·二十五章》谓:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰‘道’。”<sup>①</sup>在此基础上,实际存在的“道”是什么样子呢?老子认为它混沌无形。《老子·二十一章》谓:“‘道’之为物,惟恍惟惚。恍兮惚兮,其中有象;惚兮恍兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”<sup>②</sup>进一步言,“道”这种无形的存在物是宇宙万物生成的根源。《老子·第四十二章》谓:“‘道’生一,一生二,二生三,三生万物。”<sup>③</sup>

其次,“道”的运动具有规律性。“道”的总规律在老子那里是“反”。《老子·四十章》谓:“反者道之动。”<sup>④</sup>“反”又包含了两层意思,一是事物的运动是向相反方向发展的,二是这种运动总是要回到事物原来的基始状态。故“反”既可解作“相反”,亦可解作“返回”。换句话说,即“相反对立”和“返本复初”。“相反对立”有这样的表述:在《老子·二章》中,“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”<sup>⑤</sup>“返本复初”在《老子·二十五章》中说得明确:“有物混成……周行而不殆……强字之曰‘道’,强为之名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反。”<sup>⑥</sup>这里的“反”即是“返”。事物经过一个周行,又回到它的原点。这种返本复初的观点同老子对自然的看法,及其追求“虚”、“静”的理想一致。

① 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第163页。

② 同上,第148页。

③ 同上,第232页。

④ 同上,第223页。

⑤ 同上,第64页。

⑥ 同上,第163页。

再次，“道”落实到实际生活中便成为人生准则，在老子的思想体系中就是“德”。“道”与“德”一体二用，后者是前者在经验世界的现象和作用；前者是后者的基础和依据。需要注意的是，在老子的思想体系中，“德”着重强调的是对自然的顺应，即“自然无为”。儒家思想体系中也有一个作为本体的“道”，但儒家之道形而下且显见，强调的是伦理。

以上这个非常简单的概括意在说明道家哲学体系中“道”的内涵，同时兼及儒家思想，它们乃是“道”在中国传统语境中的具体含义。从这个角度看，无论是译作תורה还是law，抑或“法律”，都会让人感到吴经熊所选择的“道”在概念上同原文并不对等。一个熟悉中国儒道文化的读者，在阅读吴氏译文的那一刻，被唤起的未必是“法律”，而是上述种种“道”之内涵。由是，我们似乎有理由否定吴经熊的这种翻译。可是，问题并不这么简单。

在圣经汉译中，并非没有出现过“道”。请看下面这个再熟悉不过的例子。

和合本《新约·约翰福音》：

太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。（约 1:1-3）

思高本《新约·若望福音》：

在起初已有圣言，圣言与天主同在，圣言就是天主。圣言在起初就与天主同在。万物是藉着他而造成的；凡受造的，没有一样不是由他而造成的。（若望福音 1:1-3）

NRSV：

In the beginning was the Word, and the Word was with

God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things came into being through him, and without him not one thing came into being. (John 1:1-3)

KJV:

In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. The same was in the beginning with God. All things were made by him; and without him was not any thing made that was made. (John 1:1-3)

《和合本》使用“道”来翻译“圣言”，即 the Word。上帝以言创世，这是圣经的基本思想，《创世记》将那一过程写得明明白白。《约翰福音》更是将这“言”与造物主等同起来。当古老的圣经篇章将“言”与创造等同起来的时候，实际上已经确立了语言/言说与事物/真理的某种复杂联系。这种联系，在一个希腊文词汇 Logos 上得到了极其精妙的显现。

西方学者早已明确指出，Logos 本身包含了两重意思，一是理性（拉丁文 ratio），一是言说（拉丁文 oratio）。<sup>①</sup>换句话说，在 Logos 这个词上，同时融合了真理与言说两个方面。在基督教神学中，那个以言创造的造物主同样集真理与言说为一体。而在中国文化语境中，能够作为一个词体现真理与言说两个意思的，正是“道”。从《老子》开篇的那句名言中，我们能清楚感悟“道”的复杂含义：

道可道，非常道；名可名，非常名。<sup>②</sup>

① 钱锺书：《管锥编》（二·上卷），北京：三联书店，2001年，第15页。

② 陈鼓应：《老子注释及评介》，第53页。

当前学界对于“道”和 Logos 这两个词的讨论已涉及解构主义思路下对中西不同语言形式内在异同的比较。<sup>①</sup>这不是本文讨论的任务。回到本文圣经翻译的问题上来，则当创世者和语言合—于 Logos 这个语言能指时，用具备同样所指意义的“道”来对应它，就是可以成立的。因此吴经熊使用“道”这个概念，也不能轻易地否定。甚至回到本节开头所举的那个例子时，如果我们承认“法律”也必须用语言表述和记载下来——《摩西五经》中最根本的律法“十诫”不就是用写在石板上的文字记录和传递给人的么<sup>②</sup>——且那些法律来自耶和華，是最根本的神圣意志体现，则吴经熊用“道”来翻译 the law 或 תורה 就并非不可。

事实上，吴经熊对于“道”在道家和圣经语境中涵义的异同非常清楚。他在所译的《新约》中就做出细致的分梳，说：

“太初有道”，老子《道德经》第二十五章云：“有物混成，先天地生。”“太初”意同于“先天地”。太初有道，若望谓道先天地而有，而非如老子所谓有物混成也。

“道”于希腊文为 Logos。拉丁文为 Verbum。中国旧译为物尔朋，盖拉丁文之音译也。后译为圣言。兹译为道。“道”源于老子《道德经》。然老子虽以道先天地而生，为万物之母，道之神性则未尝言也。若望之“道”乃天主第二位圣子，为圣父之显身，与圣父圣道同为天主圣三，一体不分。<sup>③</sup>

吴经熊这段话对于《老子》文意的解说略有不当之处，其主要目的是在基督教神学框架下解释“道”的涵义。但无论如何，他还

① 参见张隆溪：《道与逻各斯》，冯川译，江苏教育出版社，2006年。

② 参见《出埃及记》第20至32章。

③ 吴经熊译：《新经全集》，载王秀美、任延黎主编，中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《东传福音》（第一册），第1-767页。

是准确抓住了“道”与 Logos 之间的联系。回过头来,面对这一无论在汉语语境还是西方语境中都涵义丰富的语汇,认为吴经熊的翻译正确抑或错误均太过武断,我们只能使自己的理解无限逼近并延宕于语汇所依存的各个语境之间。

在《初稿》中,大量本来在中国传统文化语境中各有涵义的词汇和表达,都被吴经熊嵌入《诗篇》的语境中,用以表达天主教教义和信仰。毫无疑问,《初稿》的核心就是要传达神学思想,强调对天主的敬拜。在吴经熊那里,所有那些蕴含了儒释道思想的语汇,都紧紧地依附于这个核心思想之上。但是,这些语汇本身无法割裂的中国思想背景,又无时无刻不在提醒读者返回中国传统文化的资源当中去。这样一种中西文化之间的统合,建立在吴经熊对中西文化的理解之上。

#### 四、《圣咏译义初稿》借鉴中国传统思想的原因： 吴经熊“超越东西方”的三层意蕴

《初稿》是对西方经典的译译,其全部表达方式(无论是文言文形式或中国古代诗歌体裁,还是儒释道背景鲜明的语汇)都紧密围绕着基督教神学思想服务。但是所有这些具有儒释道背景的语汇,其中国传统文化的特征又是那么鲜明和强烈。不能不说,在《初稿》身上,中国传统文化同西方基督教神学显示出一种张力下的融合——既存在张力,又显示出融合;在融合的趋势下,张力的暗流涌动。《初稿》之所以呈现出这样一种特点,同其译者吴经熊自身对待中西方思想的态度相关。换句话说,其中有个一体两面的问题,《初稿》何以显示出这样的文字风格,同吴经熊如何理解儒释道思想以及基督教神学互为表里。

吴经熊是深受中国传统文化熏染的学者,同时又对西方文化有着深刻体悟。中西两种文化的微妙之处与精神核心皆备于其

胸中。从中国文化传统方面来说,影响吴经熊的主要是儒释道三大宗教或思想。而从西方文化传统方面看,吴经熊之皈依天主教正说明了他对西方文化的态度和立场。对于他而言,融于他一身的,是代表中国文化传统的儒释道三教,以及代表西方文化的基督教。<sup>①</sup>在此基础上,吴经熊怎样平衡这二者的地位和关系呢?他对影响自己的中西传统有过恰当的分析 and 说明,称中国的三大教是他“天生的背景”,而基督教精神则超越了东西方文化,于是三大教就成为其通达基督信仰的桥梁,使其更加充分和全心全意地皈依天主。他多处表达了这种观点,如称:

是的,没有什么人间之物是比它们(指儒教、道教、佛教——译者原注)更伟大的了,但基督宗教是属神的(No, nothing human can be greater than these, but Christianity is divine)。认为基督宗教是西方的,这是错误的。西方也许是基督宗教的(我但愿更加是),但基督宗教却不是西方的。它是超越东方和西方的,超越旧与新的。它比旧的更旧,它比新的更新(The West may be Christian [I wish it were more so], but Christianity is not Western.It is beyond East and West, beyond the old and the new.It is older than the old, newer than the new)。它比儒家、道家、佛教——我天生的背景——更堪称我天然的知识(more native to me)。我感谢这三大教,因为它们把我引向了基督。基督构成了我生活的统一(Christ constitute the unity of my life)。正因为这种统一,我能够愉悦于生而为中国人,却接受西方的教育(It is thanks to this unity that I can rejoice in being born yellow and

---

① 吴经熊本人不同意将基督教归为西方文化的看法,在他看来基督教是超越东方和西方的。见吴经熊:《超越东西方》,第3页。

educated white)。①

我要说的是,在一种类比的意义上,中国的三教成了我的教师,将我带到基督那里,这样我才能找到信仰中的正义(《迦拉达书》Gal 3:24)。当然,每一个皈依都是由于上主的恩典;但无可否认,在我这里,上主运用了孔夫子、老子、佛的部分教导作为开启我的双眼、使我见到世界之光的工具。②

在《超越东西方》“中国的宗教”一章中,吴经熊对儒释道三大教一一做了分析,说明其各自的特质、对中国人精神结构的作用;以及最重要的,他试图将这三大教的核心思想同基督教神学观念联系起来。该章的内容可视为吴经熊论证“基督宗教超越东西方,并能够有效勾连起儒释道”的一个具体实践。而通过这个论证,他所心仪的“超越东西方”这一愿景/命题,也就获得/完成了其第一个内涵:即“超越东西方”是指基督宗教具有超越东西方任何一个特定文化表征的总括性地位和意义。

当吴经熊完成了这种论证之际,他也就完成了对其中国文化背景和基督宗教神学的融通;只不过这种融通的结果是将中国儒释道精神归结到基督宗教神学中去,以基督宗教神学来统领儒释道精神。在这个意义范畴内,针对吴经熊个人,“超越东西方”获得了第二个内涵:由于吴经熊皈依了天主教,信仰了一个本身高于东西方文化的宗教,他个人身上也就获得了一种对东西方的超越。由是,吴经熊自我总结道:

自从我成为天主教徒后,所有的东方智慧对我都成为有

---

① 吴经熊:《超越东西方》,第3-4页。

② 同上,第169-170页。

益的(Since I became a Catholic, all the wisdom of the East is grist to my mill)。……关于东方智慧和基督宗教智慧,上主使我将显然的差异合成了一个有机的统一体(God has given to my mind an organic unity of transparent differences)。①

吴经熊的逻辑在于,他首先承认中西文化具有差异,但是基督宗教是一个高于中西文化的层面,故信仰基督宗教就能够消弭这种差异。《初稿》正显示了他的这种理解和努力。于是我们看到,在《初稿》的文本之中,中西文化因子似乎并没有造成对立或截然冲突;相反,它建立起一个中西融通的图景,基督的思想和信仰可以借着标准的儒释道词汇或语言形式表达出来且毫无龃龉。

由于以上两个层面的铺垫,《初稿》“超越东西方”的第三个内涵呼之欲出:中西文化异曲同工,有可以融合的内涵与可能。在这一意义上,“超越东西方”得以从单个学者(吴经熊自身)上升到中西文化比较的层面,而这才是吴经熊沟通中西文化的最终目标。他论及东方与西方时这样说:

我觉得,从整体上说东方拥有更多女性品质,而西方拥有更多男性品质,似乎不算过分。将来的希望在于它们的交合,而交合的时节现在就已经开始了!②

## 五、结 论

吴经熊的《圣咏译义初稿》是其圣经汉译的一次实践,由于其所选择的语言方式和语汇涵义,这一翻译实践大大超出了语际之

---

① 吴经熊:《超越东西方》,第208-209页。

② 同上,第250页。

间的单纯转换,而在中西文化比较的意义上引发出中西哲学、神学之间的对话与冲突。吴经熊将这种冲突消弭于其“跨越东西方”的努力上,建立起一种中西方文化的整合与对接,并将其依托于基督教信仰。在中国现代化或西方化的过程中,无数学者都对中西文化之间的关系做过思考,认为中西文化具备融通之基础与可能,只是他们论证的角度不尽相同。吴经熊的独特意义在于,他为解答这个问题提供了一个宗教的视野。中国传统文化之精髓渗透在儒释道思想中,由其语言方式表征出来。当吴经熊在具体的语言转换层面将其同基督教思想对接起来之际,某种类型的中西“跨越”就开始发生了。从这个角度看,吴经熊和《圣咏译义初稿》的意义并不仅仅在于其语言特色和文学价值,而更是一个中西文化融通的尝试和开拓。

作者任显楷,四川大学文学与新闻学院博士,现为西南交通大学外国语学院教师,西南交通大学经典文献跨语际诠释中心研究员。研究方向为西方学界的中国学研究、圣经中译及影响。近期代表作有论文《华兹华斯的“自然之子”:“露茜”组诗》,著作《跨学界比较实践:中美学界的丁玲研究》。