

希伯来精神体现在中国： 施约瑟与他的官话《旧约全书》

读书报告

作者：冯儒熙 (Isaac Chun-Hai FUNG)

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)
[版权声明](#)

书名：“The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S.I.J. Schereschewsky (1831-1906)”

作者：Irene Eber

出版年份：1999

出版社：Brill

出版地点：Leiden; Boston; Köln.

ISBN: 90-04-11266-9

—

也许，马礼逊(Robert Morrison)和戴德生(Hudson Taylor)的故事，我们耳熟能详；也许，理雅各(James Legge)¹ 和李提摩太(Timothy Richard)² 的事业，我们不会陌生。但若我告诉你，中国教会史上曾有一位犹太人出任上海圣公会主教，他创办了上海圣约翰书院（后来发展成大学），并且是第一个把旧约圣经直接从希伯来原文翻译成官话（国语 / 白话文 / 普通话）的学者，你可能想了半天，也猜不到是谁。对今天的华人基督徒来说，施约瑟肯定是一个陌生的名字。

施约瑟（ Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, b. 6(or21)/5/1831; d.15/10/1906）生于俄罗斯帝国内，立陶宛西南一个叫 Taurage 的小镇上的一个犹太人家庭，自幼丧考妣，由同父异母的兄弟（父亲前妻之子）抚养。其时，帝俄治下的犹太子弟，求学选择有三：正统犹太教学校(Yeshiva)、世俗

¹ 参考 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. (Berkeley: University of California Press, 2002)

² 参考 Andrew F. Walls 着, 'The Multiple Conversions of Timothy Richards: A Paradigm of Missionary Experience', in 氏着 "The Cross-Cultural Process in Christianity History". (Edinburgh: T&T Clark, and Maryknoll, NY: Orbis, 2002)

的中学(gymnasium), 以及受政府资助的犹太学校。后者包括三所改革派拉比学校。(p.19-24)

十九世纪是革命浪潮风起云涌, 启蒙思想直卷欧洲的年代。欧洲的犹太人社群也经历了一场犹太的启蒙运动(Haskalah), 大旗手是德国犹太人 Moses Mendelssohn (1729-1786)。Haskalah 运动的中心思想如下: 对犹太宗教法(halakha)的历史发展的意识有所改变; 引入新方法重新研究圣经, 并对犹太法典的决疑法(Talmudic casuistry)提出批评; 重新强调希伯来文及其在世俗的应用; 以及重新评估犹太人所身处的非犹太社会之文化。(p.1-2)上述的改革派犹太学校是 Haskalah 思想进入帝俄犹太人社群的桥头堡, 而正统犹太人则视之为叛教的踏脚石: 叛教可以是走向世俗化, 也可以是归皈基督教。(p.23,29)

在 1848 至 52 年间, 施约瑟就读于 Zhitomir 的拉比学校。他第一次接触新约圣经, 很有可能就是在 Zhitomir (p.30), 但可以肯定的是, 当他在 1852 年前往德国 Breslau 大学求学时, 他真正接触了希伯来基督教(Hebrew Christianity ; Hebrew Christians 泛指信耶稣的犹太人及向犹太人传福音的基督教传教士, 他们活在两个社群的边缘。今天他们多自称 Messianic Jews (信耶稣是弥赛亚的犹太人))。Breslau 大学更正教神学系的希伯来文讲师 Henricus Christophilus Neumann (1778-1865)本身就是一个犹太人基督徒。(p.33)希伯来基督教的要旨是: 一个犹太人信耶稣, 除了犹太法典(Talmud)外, 不用放弃任何犹太的戒命(Jewish commandments; mitzvoth), 甚至洗礼前或洗礼后, 也不用加入教会。(p.34)

在 1854 年, 施约瑟抵达美国纽约开始新的生活。他是在 1855 年四月二日, 与一班希伯来基督徒一同守逾越节晚餐(Passover Seder)时, 决志信主的:

[施约瑟的]头慢慢垂下, 双手掩面……而他的每一分神情都像是一个心绪深深地被搅动着的人一样。然后, 他的嘴里念念有词, 在默默的祈祷。最后, 他抬起头来, 以带点〔激动的〕情绪的声音说: 「我不能再否认我的主了。我愿付上代价跟随主(I will follow Him without the camp³)。 」⁴ (p. 49)

³ 直译是: 我会跟随主到营外去。典出新约希伯来书十三章十一至十四节: (和合本)「¹¹原来牲畜的血被大祭司带入圣所作赎罪祭, 牲畜的身子被烧在营外。¹²所以耶稣要用自己的血叫百姓成圣, 也就在城门外受苦。¹³这样, 我们也当出到营外, 就了他去, 忍受他所受的凌辱。¹⁴我们在这里本没有常存的城, 乃是寻求那将来的城。」(King James Version)“¹¹ For the bodies of those beasts, whose blood is brought into the sanctuary by the high priest for sin, are burned without the camp.¹² Wherefore Jesus also, that he might sanctify the people with his own blood, suffered without the gate.¹³ Let us go forth therefore unto him **without the camp**, bearing his reproach. ¹⁴ For here have we no continuing city, but we seek one to come.”“Without the camp”是旧英语用法, 相当于“outside the camp”(参考 New International Version 和 New King James Version)。

⁴ [Schereschewsky's] head slowly dropped into his hands... and he gave every appearance of a person deeply stirred. Then his lips moved in silent prayer. At last he rose, and in a voice stilled with emotion, said, “I can no longer deny my Lord. I will follow Him without the camp.” 原书注: Muller, *Apostle to China*, p.32. Muller's account is based on that of an eyewitness who presumably told it to the Rev. Louis

施约瑟在美国可以选择在犹太人社群中生活，但他没有。Eber 认为原因有二：一）他受过高等教育，不甘心在美国做装玻璃工人（其时有不少来自德国的犹太人在纽约干这活）；二）他的朋友同伴。在他这段思想和情绪发展的成形期(formative stage)，他最要好的朋友都是希伯来基督徒。他们都是有理想的人，又很乐意帮助他，但要帮他进入高等院校(college)或神学院(seminary)，他最后决定归皈基督教是必须的。(p.49)

他在 1856 年入读纽约州 Allegheny City 的长老宗的西方神学院(Western Theological Seminary)，1857 年向长老会差会(Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church)申请当海外传教士被拒，后转往纽约市的圣公会神学院(Episcopal General Theological Sminary)继续神学训练。1859 年获接纳加入为美国圣公会海外传教士⁵，同年七月七日被按立为会吏(deacon)，一周后启程前往上海。从此，他开始了他的传道译经生涯。(p.50-57)

施约瑟他在上海生活了大约三年(1859-1862)，除了一般的传道工作外，他全力学习中文，包括了上海话、官话（也就是民国的国语、共和国的普通话）和文言文。他的语言天赋，在来华初期，已被主教和其他传教士赏识。来华不足四个月，他已发现，要学好中文，实质上等于要学两三种语言。他与其他传教士不同的是，除了学习当地方言（上海话）外，他力主要学好官话。由于在 1859 年，北方还没有对外国人开放，西方传教士只能在香港、澳门和五个通商口岸活动，因此大部份传教士都只学习当地方言，很少人想到为何要学北方的方言。但施约瑟看到官话是全中国的官员、商人和文人之间的语言，若不想把自己永远困在南方，学官话是必须的。另外，他也明白学习文言文的重要性，若读不懂中国的文史典籍，根本就无法明白中国人的思想，更没法与士大夫沟通。正如使徒保罗对犹太人作犹太人，对希腊人作希腊人，那么传教士就必须将基督的信息用中国的文化辞汇表达出来(the missionary must bring the Christian message in the Chinese idiom)。(p.68-70)

当第二次中英战争（或作第二次鸦片战争）结束，中国容许西方国家使节驻京后，施约瑟就把握机会，请求主教让他前往北京，结果他一住十二年(1862-1874)。如果论传教布道，他是失败的，入京九年后，他也只为三个中国人施过洗。他发现自己没有布道家的口才，无疑这是他专注翻译旧约圣经的主因。(p.95)他在 1868 年与英国女传教士 Susan M. Waring(1837-1909)结婚，育有一子一女。(p.102-3)

1864 年，施约瑟与 Henry Blodget、John Burdon 和 Joseph Edkins 组成了北京翻译委员会(The Peking Translation Committee)，开始把圣经译成官话。当时流通的圣经译本，不是文言文（如在 1852-3 年出版的委办译本，Delegates' Version），就是用南方方言写的（如广东话、客家话和宁波话等），没有一本是用北方方言写成的。(p.107-9)今天，我们或许会觉得没什么特别，但那时是十九世纪中叶，距五四新文化运动还有五十五年。虽然宋人的语录，明清的小说，也或多或少是用北方方言写成，但把宗教经典译成官话，

Meyer who published the account in *The Jewish Era*, July 1903.

⁵ 施约瑟的差会是 American Episcopal Church Mission。

这是第一次。所以可以说，圣经翻译对后来的白话文运动是有一定的前驱作用。

他们先从新约着手翻译，但很快大家都觉得，由希伯来文最流利的施约瑟专注旧约翻译，是最好的分工：

他们〔其他译者〕告诉我，将旧约译成人口最多的帝国的活生生的语言是特别交付给我的责任，而直至这项工作完成为止，我应视之为我在这个国家的特殊召命，而……靠着天主的帮助，我……将会对在华的传教事业作出莫大的贡献。(p. 112)

在此可见，他的犹太人背景，非但没有对他构成阻碍（他的同事没有排犹），反而成就了他的译经事业。(p.112)完整的新约和旧约北京官话译本分别在 1872 年和 1874 年出版。(p.119)

1875 年施约瑟与妻室同回美国，为他计划在上海筹建的学院募捐。当时在华的传教士的工作着重布道，办学只有中小学。开办基督教高等院校的想法，其实某种程度上是要到了二十世纪初，传教士反思一般传道方法之失败后而来的。施约瑟在当时可谓超前了他的时代，这也与他相信基督教在华若要成功发展，唯靠中国的教牧同工有关。(p.124-5)

1877 年十月三十一日，施约瑟在纽约下曼克顿恩典堂(Grace Church)被祝圣为上海的传教士主教(“Missionary Bishop of Shanghai”)(p.xiii, 125-9)。⁶在 1878 年七月，他在回上海的旅程上，顺道以上海主教身份，出席在伦敦举行的普世圣公宗蓝柏会议(Lambeth Conference)。(p.129)

回到上海后，他就着手筹建圣约翰书院。1879 年四月十四日（复活节星期一），举行奠基礼；同年九月非正式地开学，有十名老师（美籍华籍各半）及 62 名学生。书院的六年课程分预备(preparatory)、神学(theology)和专上学院(college)⁷，有可能是施约瑟参考自己在 Zhitomir 读书的经验而来的（Zhitomir 的课程分预备、拉比和教师三部份）。(p.134-5)

可是，主教的职位并不适合施约瑟的性格。他很会思考，很有学问，但不善于协调教会内不同的意见，他对自己的见解非常执着。认同他的人，会觉得他是个很敦厚的学者；反对他的人，会觉得他很高傲。结果，他与某些传教士就教会和学校的事工发展大起争执，因而感动心力交瘁。(p.137-142)

⁶ 当日在祝圣礼上宾夕凡尼亚主教的讲道，我们华人信徒会很有共鸣。他提醒传教士要小心，切莫摧毁中国的民族特性，亦不要将中国的基督徒「洋化」(“foreignize”)。不要带他们放弃熟悉的风俗习惯，或使他们拒绝他们的衣着、饮食或家庭。反之，传教士一定要为完成一个中国的基督教(a Chinese Christianity)而奋斗，因为只有一个属于中国的教会和一班中国的神职人员才会最终达致成功的。他所说的，正正就是二十世纪以来，我们提倡的教会和神学的本色化和处境化。

(p.xiii)

⁷ 按：这些中文名称，是我按英文译过来的，但当时人所用的译法，我不清楚。

1881 年夏天，他去武汉视察当地教会发展。由于当地天气非常炎热，在八月十二日，施约瑟严重中暑⁸，发高烧，痉挛，不省人事。几天后，他终于退烧，醒了过来。八月二十三日，乘船回上海休养。自此，他四肢行动不便，连说话也受影响。由于康复缓慢，他最后决定前往欧洲就医。1882 年三月，举家乘船前往法国。自此，他有十三年不在中国。他先在瑞士居住了四年，之后有五年分别在美国费城、纽约州北部及新罕布什尔州居住，最后在麻省剑桥住了四年。他在 1883 年向教会请辞主教之职，但他仍保留其教会传教士的身份。太太无微不至的照顾、他的基督信仰与犹太传统，使他坚持下去。虽然试了各种各样的疗法而不见果效，但他的精神和情绪却渐渐稳定过来，他也慢慢重拾起昔日活跃的思想和对学术的热情。(p.142-6)

令我们惊讶的是，他以如此患病之躯，竟从 1887 年夏天开始，着手修订其官话旧约圣经。由于他已不能再执笔写字，身边又没有中国人出任秘书，他只能把中文字罗马拼音化，自己用右手的中指，或拳头手握棒子，在其打字机上，逐个字母地，把修订稿逐字打出来。他每天上午九时开始工作至正午，午餐后由下午一时十五分工作至五时或五时半。他的儿子回忆道：「〔父亲有〕巨大的专注力，逐件事情去做，直至完成为止，没有事可以令他分心——〔简直是〕忘却万事……」。他在 1888 年完成官话旧约圣经的修订；1894 年完成新约圣经的浅文理译本(literary Chinese)⁹。(p.146-9)

与此同时，1890 年在上海举行的全中国基督教传教士大会(General Conference of the Protestant Missionaries)，议决以委员会集体翻译的方式，重新译经，以期出版一个各更正教宗派都认可接受的译本，是为「和合本」(Union Version)。和合本有三个版本：官话(国语)、浅文理和深文理，由三个委员会分别负责。可惜的是，大会对由施约瑟等译的北京官话译本肯定不足，又没有委任他入执行委员会或三个翻译委员会之一，只授之以通讯成员(corresponding member)一职，施约瑟愤而拒之。他觉得大会决定要重译官话圣经，表示大家不接纳他的译本，即使大会以他的译本作为官话和合本的蓝本。他认为委员会里没有人在希伯来文的造诣比得上他；以委员会集体翻译而成的和合本无法超越他的译本，而且需时很久才能完成。这一切都使他更有决心要完成他的工作。(p.149-153)

1895 年施约瑟夫妇告别美国，带着女儿和那用罗马字拼音打出来的浅文理译本和修订官话译本回上海去，他们决心这一去就永不回来。回到上海，在他的指导下，中国同工开始将文稿从罗马字母抄写成汉字。在美国圣经公会的 John R. Hykes 的游说下，他们在 1897 年搬家去日本东京，因为那儿的圣经印刷比当时中国的来得便宜和有效率。最后，他的官话旧约圣经和浅文理新旧约全书分别于 1899 年和 1902 年在东京印行。(p.153-160)

但老先生的心愿还未了结，在 1903 年他又有新的计划：为官话和浅文理译本制作串珠注释版(reference Bibles)¹⁰；完成统一两个译本的用词译法；并

⁸ 这个诊断是 Schereschewsky 儿子约瑟(Joseph)，后来成为医生之后提出的。病发时，医生的诊断不一。

⁹ 当时人将文言文分作浅文理和深文理；英语分别译作：literary Chinese 和 classical Chinese。

¹⁰ 也就是在经文旁边附上简短解释(注释)，或参照平行对应的经文(串珠)。

修订官话新约译本。在 1906 年十月十五日他安息主怀前，他已差不多完成了以上的计划。(p.160)

可以说，圣经翻译是施约瑟的生命线，赋与他作为犹太人和基督徒的双重身份的存在意义。(p.155)在他身上，这两个身份奇妙地结合在一起。对他来说，信耶稣，并不是放弃作为犹太人。他的犹太身份，反而成为他一生伟大事业的资产。(p.242-4)而他继美国之后，选择中国成为他第二个自我归化的国度 (adopted country)，花大半生的心力，钻研中国语言和文化，最后以其传世的官话旧约圣经译本贡献中国。我敢说，他用他的一生实践了基督信仰在华的 *inculturation*，将希伯来精神活现在神州大地上。

一

作者在第五章(p.164-198)探讨了施约瑟的《官话旧约全书》译本以及里面的附注。作者分析了施约瑟的翻译手法，并选取了某些圣经里的重要字眼作为例子，如「灵魂」(希伯来文: *nefesh* ; 英文: *soul*) ; 「风」和「灵」(希伯来文: *ruah*) ; 以及「国」、「人民」、「民族」(希伯来文: *eretz, goi, goiim, am, amim*) 等等，并比较了各个不同的中文旧约圣经译本。

但也许最关键的议题，是对圣经中的造物主的圣名之翻译问题及其背后有关基督教神学与中国文化的互动的反思。针对这一点，作者在第三章和第五章有扼要论述，更用了第六章整整一章来讨论之。

圣名翻译问题: *The Term Question*

翻译圣经，涉及大量有丰富神哲学及文化历史背景的名词，如何在译文的语言中，寻找相应的词汇译之，是历代译经者在不同的语言文化背景下，都遇到的问题。其中最为关键的是，如何翻译圣经中，那位创天造地，拯救世人的主宰的称呼。究竟我们应该怎样用中文称呼旧约希伯来文中的 *YHWH*，希腊文的 *Theos*，英文的 *God* ? 此问题，英语学界称之为: *The Term Question*。(p.114-7;173-176;199-233)

这问题不是单纯的语言学或神学问题，这关系到一连串的问题，如在基督教入华前，中国人的宗教信仰是什么？其本质如何？究竟有没有所谓有关上帝 / 天主的概念(the “idea of God”)? 当中国人运用那一系列可用以指称圣经中的造物主的词汇时，他们所思所信的是什么？(p.199)

今天，我们都知道，华人天主教徒和正教徒用「天主」一词，而更正教徒则用「上帝」或「神」这两个称呼。其实分别在天主教和更正教入华初期，对造物主的中文称谓都未有定案。「上帝」、「神」、「主」、「上主」和「天

主」，都曾有人使用，(p.227)当然，还有旧约希伯来文 YHWH 的音译「耶和華」。¹¹

「天主」一词是一个新造词(neologism)，由一位早期中国天主教徒所创，¹² 然后被利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)等天主教士所采纳。但利氏亦有用古籍用词「天」和「上帝」，其理由是上古的儒家经书也是一神论的，只是宋儒的理学使之无神化。¹³ 只是在利氏死后， Niccolo Longobardi (1565-1655)在 1623 年反对「天主」以外的一切词汇选择，自此，礼仪之争(The Rites Controversy)与名词一问持续了一个世纪，直至 1742 年教宗一锤定音，以后天主教徒只使用「天主」一词。(p.199-202)

明末清初的天主教士的争议主要环绕两点：

一、中国人在福音入华前，有没有对天主 / 上帝的一些认识(“had some knowledge” of God)，认为有的，如利玛窦者，就论证那就是古代经书中的「上帝」；认为无的，如 Longobardi 就认为中国人一直以来都是唯物论、无神论的。

二、宋儒理学对儒家经书的解读，究竟是对原儒的曲解，还是正解？(p.205)

到十九世纪，更正教传教士来华，他们做的第一件事就是译经。于是，同一个问题又再出现。在 1843 年和 1847 年，来华更正教传教士分别在香港和上海开会寻求共识，但无结果。之后争议不断，直至 1890 年代翻译和合本时，又再争个面红耳赤，甚至在 1920 和 1930 年代，信义宗的神学家也还在讨论。(p.207-9)

除了天主教士早一二百年有关中国人对天主 / 上帝有没有一些认识和对宋儒的解读的争议外，更正教士的议论又多了一些新议题，如有关中国宗教的本质的问题。除了因为更正教的参考坐标(frame of reference)与天主教的有所不同，清末的思潮亦不同于明末，十九世纪正是现代圣经批判学(modern biblical criticism)萌芽的时候。从一开始，更正教士再希望区分绝对称谓(an absolute name)和相对称谓(a relative name)。(p.209)为了要寻找合适的中文用语，有些传教士开始了广泛的研究。

综合而言，赞成用「上帝」者，如 Walter Henry Medhurst (1796-1857)和理雅各(James Legge)等，试图从中国的经学典籍和祭天仪式，论证「上帝」

¹¹ YHWH 就是旧约希伯来文中的上帝 / 天主，由于古以色列人出于对 YHWH 的尊敬，念经时，往往不直呼 YHWH 之名，而以 Adonai (主, Lord) 代之，久而久之，后人已忘记了 YHWH 的韵母。耶和華(Jehovah)一词，原于将希伯来文 Adonai 的三个韵母，加进 YHWH 去。但二十世纪的古希伯来文学者的共识，认为 YHWH 本应只有两个韵母，故今学术界已改称雅巍(Yahweh)。而现代的英语译本，如 New International Version，则以大写 THE LORD 称之。

¹² 原书注：Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sidney: Allen and Unwin, 1986, p.8. *Tianzhu* came into use rather by accident. A Chinese convert in charge of the altar during Ricci's and other missionaries' absence had no sacred image and therefore, in accordance with Chinese custom, he wrote the two characters on a tablet.

¹³ 英文名词 Neo-Confucianism (新儒学)，源于利玛窦对儒学发展史的解读，认为宋儒理学的发展，是将原儒的一神论无神化，故为之新儒学。

在中国人的信仰中是超越独一的，因此是一个绝对称谓，而非专有名称(a proper name)，故可用之。而「神」字，则泛指一切神灵，故不可用之。(p.210-2; 理雅各的论证，详见 p.215-9)

赞成用「神」者，如 William Boone 等，认为中国宗教是泛神论的，「上帝」只是众神之首的名字(proper name)，故不可用之，正如昔日译经者把旧约翻译成希腊文和拉丁文时，也没有用宙斯(Zeus)或优比特(Jupiter)对译希伯来文的 Elohim。因而，应该用一个指称「最高级的存有者」(“highest class of Beings”)的属名(generic name)——「神」。(p.212-4)

再而，理雅各认为在希伯来文中， YHWH 是绝对称谓， Elohim 是相对称谓； Boone 的见解则刚好相反。理雅各又反对将施约瑟等将 YHWH 音译为「耶和华」，因为中国人会误把「耶和华」视为一个名字，不过是另一个神明而已。他认为应该意译 YHWH 为「自有者」，当 YHWH 与 Elohim 并列的时候，译为「自有之上帝」。

理雅各亦反对「天主」一词。首先，「天」把上帝局限于天，但上帝实是全宇宙之主；「主」只反映 lord 的意思而没有统治者(ruler)的意思。「天主」既与「上帝」同义，则宜用后者。另外，「天主」一词与天主教关系太密不可分，为了与天主教分局开来，故不用之。这亦是很多其他更正教传教士的看法。另外，「天主」是创新词，以及当时没有圣经译本用之，也是理雅各反对的理由。(p.218)

在 1860 年代，更正教中，就只是「上帝」和「神」两种观点。当施约瑟及北京翻译委员会决定使用「天主」一词后，争论就火上加油。他们使用「天主」一词的理由如下：

- 一、他们认为中国人是泛神论者，「上帝」一词有泛神意味，只是中国神话中某个或某些存在者的名称(proper name)（玉皇大帝），不能用之译 YHWH。而「神」字，在中文里，有多种意思：它可以是众数（诸神），可以是指女神，又可用作形容词，如同英文的 divine 一字。而「天主」一词，由于是创新词，从未用作指称任何偶像，不会引起误解，故此使用「天主」一词，是出于语言上的必须(we are driven to it by the necessities of the language)。这其实也就是天主教会最后决定用「天主」一词的原因。
- 二、以此作为两派（「上帝」和「神」）之间的和解方案。
- 三、上百万的中国天主教徒已习惯使用「天主」一词。
- 四、不从属教宗的东正教士也用「天主」一词，可见此词非专属天主教所用。(p.115;219-224)

作者认为施约瑟等提出支持使用「天主」一词的理由，不及像理雅各等人提出的高深的论辩(sophisticated rhetoric)。（三方如何引用中国的典籍和礼

仪以论证自己的观点的内容，参本书第六章。) 而他们以为他们的方案可以带来更正教界内的共识，未免太天真。在以后一段日子，英国及海外圣经公会印刷圣经时，使用「上帝」一词；而美国圣经公会，则分别用「神」和「天主」。(p.224)

在 1870 年代，这场辩论又进入一个新阶段。传教士开始提出要了解中国基督徒自己如何理解这几个词汇，而不是只是看一班外国人如何去理解；要留意中国幅员辽阔，各地之民间宗教风俗不一，中国不是铁板一块，其文化充满多样性。而其后，中国基督徒也开始加入这场辩论。他们也是立场不一，但他们论证的手法与传教士的不同。作者提出，究竟这些中国基督徒的文章可不可以被视为中国神学发展的第一步是一个重要的课题。(p.225-6)

踏入 1890 年代，虽然各方都开始明白到问题的复杂性，有部份传教士没有再强硬地坚持己见，(但亦有的愈来愈是如此，) 但是达成共识却是遥遥无期。(p.229-230; 233) 时至今日，更正教出版的圣经仍是有二个版本：「上帝」版和「神」版。而「天主」一词，则变成了天主教徒(和正教徒)的惯用语，更正教徒已很少使用。

作者指出，为了传道译经，不少传教士努力学习中文，进而研究经史子集，最后成为了汉学家(p.219,230-1)。为了要为 God 找一个合适的译词，他们遍查中国浩瀚的典籍，但那些文献才能提供权威性的答案？再而，这个 **Term Question** 连系到更深的信仰问题：中国人的信仰本质——无神论、一神论、泛神论，还是多神论？中国人是否已对这位造物主有一定的认识？若是，则一神论并非异于中土，传教士只是将对上帝 / 天主的信仰，再带回来中国罢；若不是，则传教事业的性质完全不同矣。连带的是，他们对中国的经典的解读评价也会不同。(p.231) 而支持「天主」一词的一派，则将这个名词问题变成一神论与泛神论的对立，尤以 **Blodget** 和施约瑟为最。(p.232)

另外，信仰造物主创造天地对基督徒而言亦很重要。宋儒的非位格化(impersonal)的造化观故此与基督教不合。而儒家经书和其他哲学典籍又没有明确的指出这位造物主。(p.232) 故此，理雅各在《大明会典》(*Collected Ming Statutes*)，找到有关上帝创造的文字(p.216-217)，是很重要的，但他未能说服整个传教士社群。然而，支持用「神」字的一派，却没有类似的广泛的论证。(p.232)

另一方面，这项辩论中，部份人有一项前提，就是可以在中文中，找到一个与西方语文的 God 完全对等的词汇。这是 **Boone** 等人寻求一个属名(generic term)的基本想法。但后来，传教士好像已放弃了对完全对等的词汇的追求。(p.232)

其后加入辩论的中国基督徒的哲学包袱不同，例如有人用名与号的分别来处理这问题：God 是神，而神字之前是该神的名称。故此，没有人会把耶和华神与玉皇大帝混淆，中国基督徒知道除神以外，没有别神，尽管非信徒或会视祂为众神之一。但如此，**YHWH** 与其他名称就没有分别了。从这个进路

看，「神」比「上帝」好。也许如此，施约瑟后来没有再反对用「神」字，但继续反对用「上帝」一词。(p.233)

由此可见，除了字源学和语言学的讨论外，这个名称翻译问题还涉及到：基督信仰应如何在汉语文化处境中展现自身，而不会被扭曲或误解的问题。作者引用 Lamin Sanneh 论圣经的非洲语言译本的一句说话：「可译性以文化多元性为前提，它假定了：为了上帝的话语，语言的多样性是需要的。(Translatability presupposed cultural pluralism by assuming that linguistic variety was needed for the word of God.)」¹⁴ 最后，作者写道，在中国，不单是上帝的话语，连圣经翻译时上帝的称谓，也要求语言的多样性。(p.233)

后记

这份读者报告写于二零零六年八月，原刊于基督教人文学会网站之讨论区上。本人得蒙学会各学长提供宝贵意见，尤其是 zhengzi 提供了本书的主人翁 S.I.J. Schereschewsky 的中文名字，谨此致谢。

对施约瑟生平的部份细节，如他的长江游(p.74-81)和寻访开封犹太人之旅(p.97-102)，本读书报告从略。另外，本书作者对施约瑟由此至终对中国的政治外交时局保持沉默的可能原因(p.245-248)，以及与施约瑟同工的中国学者的贡献(p.161-2)的讨论，本读书报告亦从略。

二零零六年十一月十七日

附注：本书目录

Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S.I. J. Schereschewsky (1831-1906)*

Table of Contents

Acknowledgments

Abbreviations

Note on Transliterations

Preface

Introduction: The Setting

Haskalah, The Jewish Enlightenment

¹⁴ 原书注：Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll: Orbis Books, 1990, p. 205.

Evangelism and the Missionary Enterprise in China
The Treaty System and the Missionaries

Chapter One: The Early Years From Lithuania to America, 1831-1859

From Taurage to Zhitomir
The Zhitomir Rabbinic School
From Breslau to America
The American Experience: Arrival
The American Experience: Seminary Study

Chapter Two: Shanghai, 1859-1862

The Shanghai Mission: Background
Schereschewsky in Shanghai, 1859-1862
The Yangzi Journey
Last Days in Shanghai

Chapter Three: Peking, 1862-1874

Settling In
Preaching and Converting
Journey to Kaifeng
Marriage
The Peking Translation Committee

Chapter Four: Years of Achievement, 1878-1906

St. John's College
Mission Life in Disarray
Illness and the Search for a Cure
Bible Revisions and Translations
Return to China and Final Years in Tokyo

Chapter Five: The Chinese Old Testament and Notes

Translating Techniques
Translating "God"
The Problem of "Soul"
Ruah as "Wind" and "Spirit"
"Land," "People" and "Nation"
A Comparison of Different Versions of Old Testament Translations
The Notes

Chapter Six: The "Term Question"

The Problem of Terms and the Jesuits
Arguments of the Protestant Missionaries, 1847-1855: *Tian* (天), *Shangdi*
(上帝), or *Shen* (神)?
The Peking Translating Committee and *Tianzhu* (天主)
Some Later Views

Chapter Seven: A Summing Up: The Man and the Text

Impressions
The Man
The Chinese Old Testament

“For of the Wise Man, Even as of the Fool, There is no Remembrance for Ever”
(Ecclesiastes, 2:16)

Glossary of Names and Terms Mentioned in Text

Bibliography

Index

Illustrations

List of Map and Photographs

基督教线上中文资源中心(OCCR)版权所有©2006

OCCR 鸣谢文章原作者允许在网上发表本文。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文网址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0138.htm

OCCR 网址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)