

TRANSLATION
AND INFLUENCE

翻译与影响

《圣经》与中国现代文学

[斯洛伐克] 马立安·高利克 (Marián Gálik) 著

刘燕 编译

B I B L E A N D M O D E R N
C H I N E S E L I T E R A T U R E



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

[斯洛伐克] 马立安·高利克 (Marián Gálik) 著

刘 燕 编译

翻译与影响

TRANSLATION
AND INFLUENCE

《圣经》与中国现代文学

BIBLE AND MODERN
CHINESE LITERATURE



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

翻译与影响：《圣经》与中国现代文学 / (斯洛伐)

马立安·高利克著；刘燕编译. -- 北京：社会科学文献出版社，2018.8

书名原文：Influence, Translation and Parallels;

Selected Essays on the Bible in China

ISBN 978-7-5201-0724-2

I. ①翻… II. ①马… ②刘… III. ①《圣经》-影响-中国文学-现代文学-文学研究 IV. ①I206.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 088115 号

翻译与影响：《圣经》与中国现代文学

著 者 / [斯洛伐克] 马立安·高利克

[Slovakia] Marián Gálik

编 译 / 刘 燕

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 祝得彬

责任编辑 / 王晓卿 樊学梅 于占杰

出 版 / 社会科学文献出版社·当代世界出版分社(010)59367004

地址：北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：25 字 数：420 千字

版 次 / 2018 年 8 月第 1 版 2018 年 8 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5201-0724-2

定 价 / 89.00 元

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心(010-59367028)联系

 版权所有 翻印必究

特以此书献给高利克先生诞辰 85 周年

序言 《圣经》：活水的泉源*

〔以色列〕伊爱莲

一 《圣经》与中国现代文学

《圣经》与西方文学之间深层的渗透性关系已经获得了学界广泛的研究。最近，文学批评与《圣经》研究两个领域的交会拓展了一种新的视角：不仅关注《圣经》（无论是基督教版本还是犹太教版本）给文学带来的灵感启示和信仰支撑，而且关注它对文学技巧的影响，比如《圣经》故事及其叙述策略、《圣经》中的人物形象及其如何被塑造出来的……所有这些都对小说和诗歌的作者产生了巨大的影响。正如弗兰克·麦康奈尔（Frank McConnell）所言：

没有哪本书曾对西方文学进程产生过这样巨大的影响。没有哪本书……不仅仅是作为一本书，而且是作为一种有生命的实体推动着西方人的意识进化。^①

对于“有生命的实体”（living entity）这样的概念，我们可能会听到反对的声音。然而大多数人都会同意《圣经》具有的持久的生命力，很大部分原因在于从古至今，人们对它做出了丰富多彩的阐释。这个持续不断

* 本文是以色列汉学家伊爱莲（Irene Eber）为马立安·高利克的英文著作 *Influence, Translation and Parallels: Selected Essays on the Bible in China*（Sankt Augustin, 2004）撰写的序言。由于该书中译本收入的文章略有增删，故书名改为《翻译与影响：〈圣经〉与中国现代文学》。高利克的中译著为北京外国语大学中国文化走出去协同创新中心重点立项：布拉格汉学学派对中国现代文学的研究及其启示（项目编号 CCSIC 2017—ZD01）成果之一。——译者注

① Frank McConnell, “Introduction”, in Frank McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, New York, 1986, p. 4.



的阐释过程被称为“米德拉西”（midrash^①）——至少对希伯来《圣经》来说，并不存在定于一尊的阐释。^② 关于如何解释《圣经》文本，有关《圣经》文本内涵的米德拉西式的阐释在很多实例中呈现了各式各样、相互交错甚至截然对立的诠释。通过不同的路径和提出不同的问题，今天的文学批评家和《圣经》研究者仍在延续这一阐释学传统。《圣经》与对它进行训诂的文本之间的关系，就像一条奔腾不息的河流与其无数支流之间的关系，或者不如说是一棵充满活力、不断生长的大树与其枝干、树叶和汁液之间的关系。^③ 这些阐释反映了《圣经》文本的无限开放性，阐释给《圣经》注入了内在张力，用麦康奈尔的话，“（这种张力）使之成为后来世俗写作的生命之泉”。^④ 正是《圣经》文本的敞开性（open-endedness），促使读者在对它进行阐释的过程中充分发挥着自己的想象力。

显而易见，这种阐释的展开需要了解《圣经》故事的叙述技巧，需要关注文本中省略的、未加阐明的或含混模糊的特殊细节。^⑤ 在《旧约》故事中，叙述技巧尤显重要，例如大卫－乌利亚－拔示巴三者之间的故事；它在四福音书中也具有重要的作用。弗兰克·科莫德（Frank Kermode）指出，当他阅读希腊语的福音书时，发现其叙述方式与其他叙述并无差别。^⑥ 此外，很多《圣经》中的人物并非生硬僵化，而是被塑造得栩栩如生，千变万化。^⑦ 灵活多样的文学叙述策略营造了某种真实感。例如，《约翰福音》用一种极具说服力的方式描述了耶稣受难时的真实场景。^⑧

① Midrash 的词根是 darosh，即“探询”。在拉比文学中，它是对希伯来《圣经》的阐释研究及对这些阐释的编撰。

② Frank Kermode, *Poetry, Narrative, History* (Oxford-Cambridge, Mass. 1990), p. 39.

③ Moses (ben Shemtov) de Leon (1250-1305), noted Cabbalist, quoted by Frank Kermode, "The Argument about Canons," in McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, p. 91.

④ Frank McConnell, "Introduction," in Frank McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, p. 9.

⑤ Geoffrey H. Hartman, "The Struggle for Text," in Geoffrey H. Hartman-Sanford Budick, ed., *Midrash and Literature* (New Haven-London, 1986), pp. 15-16.

⑥ Kermode, *Poetry, Narrative, History*, pp. 69-70.

⑦ Herbert N. Schneidau, "Biblical Narrative and Modern Consciousness," in McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, p. 143.

⑧ Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy, On the Interpretation of the Narrative* (Cambridge-London, 1979), pp. 101-118.

在西方传统中，《圣经》的翻译具有悠久漫长的历史。众所周知，这些译本给很多世纪以来的作家、诗人和艺术家的创造性想象带来了不可估量的影响。正如高利克在本书中所指出的，全译本中文《圣经》在19世纪才开始出现。翻译的最初目的，旨在满足中国少数受过教育的精英阶层，故使用了典雅的文言文。尽管《圣经》被译介到中国的时间并不太长，白话译本的出现也不过才140多年，但它们激发了许多中国现代作家的文学想象。高利克这本论著的独特意义在于，它向我们揭示了《圣经》在现代中国是如何为世俗写作（secular writing）提供源泉的。可以说，这棵大树以某种出乎意料的方式，发出新枝，不断生长。

高利克的论著提供了一幅全景图：《圣经》在中国小说、戏剧、诗歌中所具有的功效，特别是作家们挪用《圣经》文本的不同方式。这本书的确是一处储藏各种发现和思想的宝库，在其中我们遇见了中国20世纪以来最重要的作家和诗人：鲁迅、茅盾、冰心、顾城和王蒙。它不仅介绍了这些作家的创造性成就及其对《圣经》源泉的吸纳，而且还向读者介绍了中国学者在该领域的几本研究专著，并对此做了恰当的评价。

一般而言，《圣经》在中国现代文学传统中占有一席之地的进程可分为两个阶段：19世纪对《圣经》的接受和20世纪上半叶对《圣经》的文学挪用。接下来，我将讨论这两个阶段中的一些重要问题。此外，还有一些其他的重要问题，例如基督教文学的不断发展和中国教会规模的扩大等。但此类话题在这篇序言中只是偶尔涉及。

二 《圣经》中译本及其接受

19世纪初中国才出现了《圣经》全译本或节译本^①，它们是清帝国被迫开放贸易之后进入中国的基督教传教士的译作。与世界其他地方可以主动传教不同，这些译者在中国面对的是一个文字高度发达的文明，他们无法仅凭口头宣讲来传播基督教福音。此外，最初的传教士们还要给那些受过良好教育、运用优雅精致的文言文而非口语的士大夫阶层传教。因此，直至1875

^① 中国天主教徒在基督（新）教传入之前翻译过《圣经》的部分章节，主要是用手稿形式。参见 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Bible in China* (Sankt Augustin-Nettetal, 1999)。本文中“基督教”专指“新教”。——译者注



年，在中国通行的中译本《圣经》都是使用文言文翻译的。^①

直到1875年，由北方官话（后来被称作国语、白话文）翻译的《圣经》全译本终于出现了。这本官话《圣经》的读者比文言文《圣经》的读者要多得多。究其原因，是因为它使用了大多数中国人用的口语而非少数人用的文言文来翻译，可以直接读给那些不识字的普通人听。这项浩大的工程是由北京的几个传教士组成的译经小组完成的。其成员虽来自不同的教派，但他们之间最终达成了某种妥协：《旧约》的翻译采用希伯来语版本，《新约》的翻译则采用希腊文版本。^②在1875年后长达40年间，“北京翻译委员会”（Peking Translating Committee）推出的官话《圣经》在全中国被广泛使用，直到1919年被和合本《圣经》取代。这一时期中国发生了语言革命，即以白话文作为书面语，逐渐取代文言文。在此后的数十年里，中国的作家、诗人接受《圣经》的途径主要是通过对和合本的阅读。毫无疑问，这两个版本之所以会流行，主要源自它们的可读性（readability）。^③这种可读性不仅仅指语言的清晰明白，而且关涉文本内在的某些因素，即文本内蕴的潜在力量能够激发各种回应，这是一种创造性的行为，如同诗人写诗或哲学家探索理念一样。^④

费正清（John King Fairbank）曾建议《圣经》“中国化”（sinification）的第一步工作是翻译^⑤，外来的新观念必须适应一种已有的约定俗成的语言；另外，在翻译《圣经》的过程中会使用众所周知的传统的宗教和哲学观念，以便赋予其新的意义。“中国化”的第二步是对《圣经》译本的回

① 在最早的《圣经》文言文译本中，应提到马礼逊（Robert Morrison, 1782 ~ 1834）和米怜（William Milne, 1785 ~ 1822）在1823年完成的开创性译本，还有一些传教士在1852 ~ 1854年完成了令人敬重的委办本（Delegates Version）。

② 参见 Irene Eber, “The Peking Translating Committee and S. I. J. Schereschewsky's Old Testament,” in *Anglican and Episcopal History* 67 (1998), No. 2, pp. 212–226。

③ 虽需要更深入地考证，但和合本中的《旧约》中译文在相当程度上的确参考了施约瑟（S. I. J. Schereschewsky, 1831 ~ 1906）翻译的第一个《旧约》官话译本。Lihī Yariv-Laor（雅丽美）的论文“Linguistic Aspects of Translating the Bible into Chinese”讨论了这两个版本中《路得记》的关联，参见 Irene Eber and others, eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Sankt Augustin-Nettetal, 1999), pp. 101–121。我对《创世记》和《诗篇》这两个中译本的比较研究也证明了这一结论。

④ 我的希伯来语论文充分讨论了与此相关的问题，参见 *Chinese and Jews: Encounters between Cultures* (Jerusalem, 2002), pp. 118–131。

⑤ John K. Fairbank, “Introduction,” in Suzanne W. Barnett-J. K. Fairbank, ed., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge, 1985), p. 9。

应和接受。这两个步骤都涉及对《圣经》的阐释过程。但是，正如迪特里希·克拉齐（Dietrich Krusche）指出的，阐释另一种文化中的文本绝非一蹴而就的事。他问道，当一个遥远文化中的文本引起注意，难道仅仅因为其陌生化中蕴含着可理解的暗示？或者只有当这个文本的意义能和读者的文化经验关联起来时，才谈得上理解？^① 在理解（understanding）行为发生的过程中，如果没有阐释（interpretation），也就无从谈及对文本的翻译和接受。为了理解《圣经》文本，早期对它做出的阐释构成了一个令人着迷的篇章。

19 世纪的中国基督徒在大量的文章和诗歌中记录了对《圣经》的接受过程，它们主要刊登在基督教杂志《教会新报》和《万国公报》上。关于《圣经》故事，这些文章涉及很多话题，提出不少疑问，涉及《圣经》史及其构成，福音书的重要性，各种概念的寓意，尤其是在汉语中如何表达“神”“上帝”（God）等问题。^② 让我随便举些例子，在面对一堆陌生的《圣经》材料时，早期的基督徒是如何尝试着建立一套熟悉的参考框架。陈慎休按照中国的道德格言解释了《出埃及记》中神所颁布的第四条训诫。对这则要求教徒尊重父母的训诫，陈慎休借用孝道、先贤和上天的力量等词语构造了一个典型的中国语境。^③ 刘常惺则认为上帝在西奈山上赐予摩西的十诫与“四书五经”中的信念一致。^④ 还有另一位作者杨用之认为儒家典籍讲述了孔子继承尧舜的信念并效仿了周文王和周武王的故事，他尝试把中国经典与《圣经》中的伦理价值观等同起来。^⑤

这些中国早期基督徒力图把《圣经》故事和中国历史关联起来。例如有人在叙述亚伯拉罕及其侄子罗得在他们的牧人相争后彼此分开的故事时（《创世记》13~14），以这样的句子开始：“在中国的夏代，以色列的祖先

① Dietrich Krusche, “Erinnern, Verstehen und die Rezeption distanter Texte,” Alois Wierlacher (Hrsg.), *Kulturthema Fremdheit, Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung* (München, 1993), pp. 433–438.

② 关于选择哪个中文词来翻译“God”的争议，参见 Irene Eber, “The Interminable Term Question,” in Irene Eber and others, eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, pp. 135–161.

③ 陈慎休：《上帝十诫诗》，《教会新报》第2期，1869年12月18日，第79b~80a页。

④ 刘常惺：《摩西十诫与儒道结合说》，《万国公报》第8期，1876年3月18日，第405页。

⑤ 杨用之：《圣书论》，《万国公报》第11期，1879年5月17日，第506~507页。尧和舜是传说中的圣王，文王是周朝的创建者，武王是其继承者。



亚伯拉罕和他的侄子罗得住在一起，连同他们的孩子、羊群和财产。”关于这两人怎样分开，亚伯拉罕又怎样救出被俘获的罗得，《圣经》的记述相当简洁，中国的作者却在亚伯拉罕身上大费笔墨。亚伯拉罕在争吵后和罗得彼此妥协。当罗得陷入可怕的困境时，又是亚伯拉罕救出了他。最后作者如此结语：“此可谓仁爱之至也。”^①

那时的中国读者对《圣经》的接受并非畅通无阻，很多例子足以说明他们在阅读过程中遇到的各种疑惑。例如，北京教会的基督徒陈大镛从天文学的视角提出了地球围绕太阳公转的问题，他认为通过公转，太阳、地球和月球之间相互吸引。然而根据《圣经》的说法，神在第一天创造太阳，第四天才创造了月亮（《创世记》1：3~4，11~12，16）。此外，即便假设地球直到第四天才开始公转，那么神在第三天创造的植物又是如何存活的？^② 陈大镛提出的困惑是可以理解的，他假设神在第一天创造光也就是创造太阳。可是根据《圣经》，神在第一天只创造了光，太阳是之后才被创造出来的。

上述的例子表明，早期中国读者努力试着把《圣经》的叙述构架纳入自己熟悉的语境中；另外，后一个例子也说明当时的基督徒想要为《圣经》中的叙述内容找到现代科学的支持。显然，对《圣经》文本的阅读与接受是一个持续不断的过程。这些19世纪的文章与20世纪的文章之间存在巨大的鸿沟。转向20世纪和1919年的五四运动，新文化运动、书面语的革新以及作为其中一部分的文学繁荣给现代中国人一种新的眼光：将《圣经》视为一部文学作品。如上所述，这种现象的主要推动力源自1919年白话版和合本《圣经》的出现。

高利克的著作反复强调了和合本《圣经》对于中国现代作家文学事业的重要性。的确如此。20世纪初出现的将《圣经》视为文学作品的新意识主要归功于这个中译本。毫无疑问，一些作家被《圣经》吸引往往是因为最初在教会学校中接触到了《圣经》（英文版或文言文版），例如冰心。但我们也不应该忽略那些在1909年之后留学美国的学生，他们将《圣经》

① 《贤侄让叔》，《万国公报》第12期，1879年8月23日，第13页。考虑到这个中国评论者不具备犹太研究者的便利，他对亚伯拉罕（此处他仍然名叫亚伯兰）的理解令人惊讶。拉什（Rashi Solomon Yitzhaki ben Isaac, 1040–1105）引用了“米德拉西”的解释，指出了罗得和他的牧羊人的邪恶之处，否则罗得应该是离开这些罪恶之地的人。M. Rosenbaum-A. M. Silberman-A. Blashki-L. Joseph, trans., *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (New York n. d.), Vol. I, pp. 52–53.

② 陈大镛：《答〈圣经〉疑问》，《教会新报》第3期，1871年8月26日，第205b页。

作为学习和体验的一部分。^① 例如，胡适（1891～1962）在1910～1914年留学于美国的康奈尔大学，他在阅读世界文学作品的同时也阅读了《圣经》，并不时地提及《新约》中的内容和耶稣的形象。对胡适而言，阅读《圣经》并非由于宗教信仰的驱动，而是由于那些年他对普遍的宗教观念倍感兴趣，他在日记中经常引用或翻译整段的《圣经》内容。^② 我认为胡适并不能代表中国所有的留美生，但是阅读《圣经》（可能是詹姆士王钦定本）的确是当时大学生学习西方文学核心课程的一部分。因此，毫不奇怪，这种热情促使他们在回国后十分推崇和合本《圣经》，并视之为正在努力推动的新文学的组成部分。

对于“文学革命”的开创者鲁迅、茅盾、郁达夫等人来说，文学有了一种崭新的功能。尤为重要的是，文学可以建立一套新的价值观念，有助于中国从一个落后国家转变成一个现代国家。阅读和翻译西方文学和思想著作成为这些作家工作的一部分。在他们看来，西方的优越不仅体现在军事能力和政治力量上，而且体现在文化方面上。正如梁启超（1873～1929）所断言的，基督教和《圣经》既是西方文化也是其文学传统的一部分。也许他并没有完整地读过《圣经》，但他把阅读《圣经》视为了解西方应必备的背景知识。^③ 在其著作中，高利克经常提及的一位作家是周作人（1885～1967）。在20年代，周作人就指出了福音书中的人道主义思想以及这种思想对于改造中国的重要性，如其所言，乃是为了“一新中国的人心”。^④ 当周作人在自己的文章中强调《圣经》之重要性时，他不是作为一个有信仰的宗教人士在发言，而是代表了当时很多人的见解，即《圣经》除宗教内容外，还可为处于困境中的中国提供某种切合实际的启示。

① 1908年，美国将部分庚子赔款用作中国留学生的奖学金。1909年起，一些学生利用这个机会赴美留学。

② 《胡适留学日记》，上海，出版日期不明；序言作于1936年，卷1，第169～171页。1913年7月20日的日记，卷2，第295页。1914年7月12日的日记，第421页。1914年10月5日的日记。这些日记原来的题目是《藏晖室札记》。有趣的是，在胡适就读于哥伦比亚大学后，日记中再没有出现过关于《圣经》的记录。

③ 陈启云（Ch'i-yün Ch'en）：《梁启超的“宣教教育”：宣教影响改革者的个案研究》，《中国评论》第16期，1962，第66～125页。梁启超阅读的是《二约释义丛书》（*Collected Writings on the Old and New Testaments*），但我在书目中没有发现这本书。

④ 周作人：《我对于基督教的感想》，《生命》第2卷，1922年3月，第1～2页。周作人选取了他在燕京大学时的谈话和在《晨报》上发表过的文章。这些表明“态度”的段落由《生命》杂志整理发表，包括胡适在内的很多人也提供了自己的看法。



周作人也把福音书的理念与西方文学作品联系起来，例如他认为《圣经》是托尔斯泰创作的源泉。

包括《圣经》在内的世界文学，对于这些思想活跃、与时俱进的中国知识分子而言非常重要。高利克在其文章中反复称道的一位学者是朱维之（1905~1999），这位学者把30~40年代的学术生涯和主要精力都倾注于与《圣经》相关的研究中，他努力探寻作为文学的《圣经》及其对文学的影响。根据梁工教授的说法，当朱维之在中学读到《诗篇》时，已标志着他毕生工作的开端。^①此外，高博林在抗日战争期间即1940年出版的《〈圣经〉与文学研究》一书虽然不太为人所知，但他十分钟情于作为文学作品的《圣经》，对其中的故事（逸闻趣事？）类颇感兴趣，特别是涉及对摩西、大卫、暗嫩、他玛、耶稣等人的生平的叙述。^②

这一时期中国人对《圣经》的接受尤其引人注目，包括一些基督教神学家的著作及其对《圣经》批评的初步开拓成果。我们不知道（也许将来也不能完全知道）在新中国成立的最初30年间有多少相关的著作遭损或被毁，然而好像是对这些损失和断裂的反击，我们又看到了新的萌芽。正如高利克和梁工^③指出的，在过去20年间有关《圣经》与基督教主题相关的研究论著以不同的方式迅速涌现。令人瞩目的是，在最近一些中国学者的著作中，他们深入地研究了中国作家如何运用《圣经》主题并把它们融入创作中。高利克的著作也揭示了在这个过程中，对《圣经》的学术研究、思想运动和翻译等方面如何奇妙地交织为一体。众所周知，有关这一领域的最具开创性的著作是罗宾逊（Lewis S. Robinson）的《双刃剑——基督教与20世纪中国小说》（*Double-Edged Sword: Christianity & 20th Century Chinese Fiction*）。这本书的英文版于1986年出版，1992年在台湾出了中文版，它促使中国学者进一步探究基督教和《圣经》对中国现代文学的广泛影响。除了下面我要提到的对《圣经》的挪用，高利克在书中还涉

① Liang Gong (梁工), "Twenty Years of Biblical Studies of Biblical Literature in the People's Republic of China, 1976-1996" (《中国圣经文学研究20年(1976~1996)》), in Irene Eber and others, eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, pp. 401-402.

② 高博林：《〈圣经〉与文学研究》，1940，第13~21页。

③ Liang Gong, "Twenty Years of Biblical Studies of Biblical Literature in the People's Republic of China, 1976-1996," in Irene Eber and others, eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, pp. 383-407.

及中国当代学者在该领域的研究成果。

三 中国作家对《圣经》的挪用

高利克的这本研究著作的重要性主要体现在三个方面。第一，我们第一次看到它全方位地揭示了麦康奈尔所说的《圣经》特有的张力，这种张力“使之成为鲜活的生命之泉，后来又成为世俗写作的生命之泉”。^①高利克的杰作向我们展示并让我们进一步探究：在有自身文学传统的中国文化语境中，《圣经》所孕育的这种张力是如何发挥作用的。第二，这些论文不仅是扎实厚重的学术研究——体现了研究者的博学睿智和多才多艺，同时也涉及他本人的个人自述：深情地讲述了一个稚童对《圣经》的无比热爱。在《自序》中，高利克提及自己阅读的第一本世界文学作品就是《圣经》，这构成了他生命的中转站。在接下来的很多年里，他偷偷地阅读《圣经》却无法书写它，讨论它。这一情景最终在1989年发生了改变。从那时起，高利克逐渐发表了有关《圣经》与中国文学关系的研究论文。第三，1996年6月高利克在耶路撒冷研讨会上的感人发言（即本书中的《“第三约”与宗教间的理解：一个理想主义者的信念》）强调了他对跨宗教和跨文化理解的可能性的确信，这也是贯穿其论文的一个主旋律。对于我们这些相信只有这种理解才能引导人类去接受相互间的差异的人来说，高利克的文章能够激发和鼓励人们为这个愿景投入更多的努力。

接下来我将讨论其中的几篇论文，并对高利克的“米德拉西”进行评论。但首先要问的是：“什么是挪用？”（What is appropriation?）当我们谈到一个作品从一种文化语境转换到另一种文化语境中时，对它的“文学挪用”指的是什么？阿洛伊斯·维尔拉赫（Alois Wierlacher）对如何处理这类问题提供了有益的参考，他认为“挪用”需要积极的理解（active understanding），因为挪用者与挪用对象两者之间必须建立起一种关联。陌生而新奇的挪用对象与挪用者自身的观念变得相互依存，两者都处于随时而变化中。他强调“挪用”最终只是某部分的融合（a partial integration），一种相互的交换（a mutual exchange）。这有点类似马丁·布伯（Martin

^① McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, p. 9.



Buber, 1878 ~ 1965) 的对话理论。^①

高利克论著的一篇论文是有关向培良（1905 ~ 1961）对《圣经》中“暗嫩和他玛”故事的改写研究，该文很好地体现了上述的“挪用”议题。^②为了更好地理解这一点，我们首先要追问：向培良为什么专门选取了这个片段（《撒母耳记下》13 ~ 14），而不是别的有关爱情、欲望与过度激情的情节？因为《圣经》中并不乏爱情的背叛者，其中最引人瞩目的是成为国王前后的大卫。然而向培良选择了“暗嫩和他玛”的故事，它不过是大卫与他儿子押沙龙之间巨大悲剧的一段插曲而已。高利克出色地阐明了向培良身为一个作家的个人偏好。此外，我认为向培良之所以选择这个故事或许是因为他十分欣赏这个情感剧烈的情节所蕴含的戏剧潜质及其叙述方式。简而言之，他熟稔《圣经》中这个故事的叙述策略。

让我简略地指出其中的一些方法。罗伯特·奥特（Robert Alter）强调《圣经》的叙述策略之一是“对话”（dialogue）：“《圣经》中的一切叙述最终都被引向对话”，叙述借助对话得以完成。叙述者最低程度地介入情节，当一个事件在直接对话中反复出现时，于是它变得举足轻重。^③在《撒母耳记下》13：1中，叙述者告诉大家：暗嫩爱上了妹妹他玛。这在第4节中得到了暗嫩本人的承认。在为暗嫩准备食物并听到了他荒唐的建议之后，他玛平静地恳求不要玷污她（《撒母耳记下》13：15）。叙述者接着讲述了暗嫩强奸她，随后又粗暴地赶走了她，只说了两个词：“你起来，去吧。”（kumi lekhi）在此，暗嫩说出的这句冷酷而简短的话与他玛之前的长长恳求及随后不要让她离开的祈求形成了强烈的对比（《撒母耳记下》13：16）。^④然而这个情节中的真正恶人不是暗嫩，而是约拿达。叙述者把他描述为暗嫩的朋友，大卫长兄示米亚的儿子，一个机灵而聪明的人（khakham）。正是约拿达在直接对话中唆使暗嫩装病以便诱惑他玛到屋内照顾他（《撒母耳记下》13：4 ~ 5）。在强暴他玛之后，暗嫩对她的恨甚至

① Alois Wierlacher, “Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder,” in Wierlacher, ed., *Kulturthema Fremdheit, Leitbegriffe und problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*, pp. 109-111.

② 有必要说明我没有读过向培良的剧本，以下分析都是基于高利克在本书中所提供的内容。

③ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, 1981), p. 182.

④ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* p. 183. 奥特强调这些对话往往倾向于建立对比原则，比如人物对话长短的对比。

超过了对她的爱。通过描述他困惑纠结的心灵，叙述者表达出对暗嫩的某种同情（《撒母耳记下》13：15）。^① 不让暗嫩在强暴他玛后直抒恨意，这突出了《圣经》叙述的另一个特点：叙述者视角（the point of view of the narrator）。^②

毫无疑问，向培良阅读了和合本《撒母耳记下》第13章。让我们简略地浏览这个片段，看一看它是否具备以上提及的文学和戏剧潜质。^③ 《圣经》原文中的对话和重复被忠实地翻译出来，但是中译文无法传达希伯来原文中叙述者的言外之意。原文中的约拿达是一个聪明和机灵的角色，但在和合本中他变成了“为人极其狡猾”的形象，是一个不折不扣的恶人。在中译本中，他玛祈求暗嫩“不要玷污我”，此处的译文表意清晰，比按字面翻译要好得多；同样，第13章也没有按字面意来翻译，而是把暗嫩对他玛的暴力驱逐简洁生动地译为：“你起来，去吧！”这句直接引语显得特有说服力。

我不厌其烦地讨论以上这个细节，是为了说明对叙述艺术十分敏感的作家绝不会错过《圣经》中那些富有张力的戏剧性情节。与此类似，茅盾（1896~1981）在写作他的一篇小说时，对《士师记》14~16这三章中有关参孙和大利拉故事做了审美呈现（除去其中蕴含的强烈的政治意味）。高利克对此进行了非常详尽的分析，指出《士师记》14~16的故事叙述及其中译文的特点，是在直接对话和叙述者对行动的描述之间达到一种惊人的平衡，于是对话（dialogue）和叙述者（narrator）一起推动了情节的循序渐进。与《圣经》中的许多其他部分一样，这个故事的叙述者既全知全能又不露痕迹^④；他对参孙的行动未做过多的评价——像一些心怀意图的读者那样。但最令人着迷和最复杂的有关“挪用”的例子是王蒙那篇著名的小说《十字架上》，高利克对此做出了敏锐而极富洞察力的解读。《旧约》高超的叙述艺术在很久以前就被人们认识和欣赏，然而直至近期，

① 暗嫩的强暴引发了对于乱伦的质疑，因为按照《申命记》27：22的记载，禁止与同父的姊妹发生性关系。然而，他玛明确要求暗嫩请求大卫王把她赐给他。A. A. Anderson, *Word Biblical Commentary* (Vol. 2, Dallas, 1989, pp. 170-177) 认为大卫王时代的皇家不必遵守这个禁令，或该禁令是后来才出现的。

② 参见 Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield, 1983), p. 65.

③ 我用的是《旧新约全书》，由英国海外圣公会、美国圣公会出版，1939，第460~461页。

④ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, pp. 183-184。其中论述了叙述者的主要特点是全知全能和不露痕迹。



《新约》由叙述建构起来的宏大内蕴才开始得到相关研究。^① 因此，我想强调的是，正如上述的两个例子所表现的，在作者决定挪用《圣经》中的某个故事以达到自己的写作目的时，福音书叙述的文学魅力扮演了一个角色。^② 显然，王蒙对福音书叙述艺术的熟稔及选择性运用，和一系列其他因素一起，共同获得某种非同寻常的艺术效果。珍妮斯·魏克利（Janice Wickeri）将它形象地描述为“文学特技”（literary acrobatics）。^③

上述的三个例子虽各不相同，但在一定程度上都是对《圣经》叙述的文学特征的呼应。当中国文学传统与《圣经》的某些因素在相互依存的关联中融为一体时，这些最终完成的作品获得了一种新的特质。除了对《圣经》特殊部分的改写外，还有其他形式的挪用，这与基督教的基本教义有更密切的关系。在反映基督教价值观的作家中，最突出的一位也许是许地山（1893 ~ 1941）。罗宾逊称之为“他所处时代最杰出的基督教小说家”。^④ 高利克对此尤为关注。自始至终，与基督教更具个人化关系的作家是诗人冰心（谢婉莹，1900 ~ 1999）及当代台湾基督徒诗人斯人（谢淑德）。与冰心对《诗篇》情有独钟不同，蓉子（Katherine Wang Rongzi, 1928）则被《传道书》（*Kohelet*）深深吸引。《传道书》属智慧书之一，在《希伯来圣经》中尤显特别。《传道书》中的怀疑主义声音并不诉诸传统，而是聚焦于个人体验，成为质疑既定智慧的最具说服力的例子。^⑤ 或许正是《传道书》所具有的个人体验、诗行排比与动态重复等特征深深地吸引了蓉子。

正如高利克指出的，《诗篇》诉诸诗人的情感，毫无疑问成为《圣

① James R. Robinson, "The Gospel as Narrative," in McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, p. 97.

② Frank Kermode, *Poetry, Narrative, History*, pp. 69-70, 其中指出了“福音书结构中想象的叙述和真实的历史叙述”之间的特殊关系。

③ Wang Meng, "On the Cross" trans. by Janice Wickeri, in *Renditions*, No. 37, spring 1992, p. 43.

④ James R. Robinson, "The Gospel as Narrative," in McConnell, ed., *The Bible and Narrative Tradition*, p. 60. 另参见 C. T. Hsia (夏志清), *A History of Modern Chinese Fiction* (New Haven-London, 1971), pp. 84-92. 夏志清认为许地山的“宗教意识”使他有别于其他作家。有趣的是，《中国大百科全书·中国文学》第2卷（北京，1986，第1120~1121页）中没有提到许地山与基督教的关系及其信仰。

⑤ James G. Williams, "Proverbs and Ecclesiastes," in Robert Alter & Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, 1987), pp. 278-279.

经》中被翻译得最多的一部。此外，它也是《圣经》中最早被译为中文的一部。尽管最早的译本已经遗失了，但我们至少能够找到从19世纪到20世纪的五个译本。高利克认为，吴经熊（1899～1986）的《诗篇》中译本采用了七言、五言和四言的古体诗形式，独具特色。苏其康（Francis K. H. So）也曾论述过这个译本。^① 吴经熊的《诗篇》译本采用了特殊的挪用方法，即保留《诗篇》的内容而非形式。中国古诗的写作必须遵循严格而固定的格律，显然与《诗篇》原有的韵律并不吻合。^② 相对而言，施约瑟的官话译本和后来的和合本更接近《诗篇》固有的诗歌形式，尤其是其中的排比结构（parallel construction），这是《诗篇》与许多中国诗歌和散文的共同特点。排比（parallelism）并不意味着重复，而是对前面的诗句或内容的强化，一种更具体的对比描写，这种技巧在中国古诗中被广泛运用。^③ 然而，有人认为吴经熊的译本并没有忠实于《诗篇》形式，这是一种偏见。事实上，这三个中译本都是对《诗篇》的诗意挪用（poetic appropriation）。“诗是体验”（Poetry is experience）。杰罗姆·沃尔什（Jerome Walsh）提醒我们：“使用精雕细刻的语言来传达诗人的体验，有助于在听众中激发同样的体验。”^④ 换言之，它也在读者中激发这种感受。

在中国，《圣经》被赋予了一种崭新的生命；或者说，通过翻译和创作，它已另发新枝。高利克的论著展示了这些新枝如何（how）及为何（why）继续催生了中国现代文学的硕果。对于互文性（intertextuality）的定义——这是高利克近些年尤为关注的问题——他提出，可视之为中国作家与《圣经》文本之间的一个持续不断的对话（an ongoing dialogue）。新时代的中国是否将继续这一绵延不绝的对话？

① 有关吴经熊的最出色的讨论，参见 Francis K. H. So, “Wu Ching-hsiung’s Chinese Translation of Images of the Most High in the Psalms,” in Irene Eber and others, eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, pp. 321–349。吴经熊的译本来自天主教牧师 James M. Swiney 的 *Translation of Psalms and Canticle with Commentary* (London, 1901)。

② 这个论断必须有所限制。《诗篇》中大量出现的对偶形式（The Couplet Form）在中国律诗中也很普遍。对偶句更容易进一步形成排比结构。或许中国律诗与《诗篇》在形式上的差别只是后者更自由和多样化。

③ Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York, 1985), p. 19.

④ Jerome T. Walsh, “Melitza Pash’u Bi, Theology and the Translation of Poetry,” in *Translation of Scriptures* (Philadelphia, 1990), pp. 239–240.