

耶穌並非空中無色*

——李提摩太節譯《般若波羅蜜多心經》
動機之考辨

Jesus is Manifested and Eternal: A Case Study of Timothy Richard's Omission in the English Translation of *Heart Sutra*

楊 靖

YANG Jing

作者簡介

楊靖，江西師範大學外國語學院講師。

Introduction to the author

YANG Jing, Assistant Professor, Foreign Languages College, Jiangxi Normal University.

Email: yangjingrobin@163.com

Abstract

In 1910, the British Baptist missionary Timothy Richard translated the *Heart Sutra* (心經) into English and included it in his collection of translations, *The Advanced Buddhist New Testament* (高級佛教新約). Later, in his 1913 English translation of *Journey to the West*, he used it as an English translation of the *Heart Sutra* given to Master Xuanzang (Book 19), with only minor modifications to its mantra. However, this short 260-word sutra has been trimmed by the same 52 words in both translations, which has not received much attention in current scholarship. Based on a large amount of primary historical evidence, this paper argues that the meaning of the words “eternal” and “manifested” in the translation are key to Richard’s construction of Jesus’s divine and human nature, and that the omission of the text is intended to highlight the divine and human nature of Jesus in the translation and erase elements irrelevant to Jesus. The study concludes that explanations of phenomenon of translation should begin with historical sources closely related to translators such as the paratexts and parallel translations; by combining translation studies and history, the conclusions drawn are more persuasive.

Keywords: *Heart Sutra*, Timothy Richard, translation, Jesus

一、引言

李提摩太是19世紀英國浸禮會傳教士，1870年來華，隨後開展了長達45年的傳教活動。在華期間，他不僅大量譯介西學，還致力研究中國大乘佛教典籍並有多部譯著，《般若波羅蜜多心經》（以下簡稱《心經》）就是其中的代表。然而，對於玄奘本的這短短260字經文，李氏在其英譯本中居然刪減了52個字，當前學界只有王鵬做了相關原因的探討，王鵬指出：

……李提摩太在看到《心經》中“是故空中無色……亦無老死盡”這一句複雜而飽含哲思的佛教經句時，他採取的辦法是置之不理……可能是因為這是佛經要義，譯出則會讓西方人更好地了解了佛教，對基督教的壟斷地位不利，不譯，則會使這篇短小經文內涵大打折扣，從而把佛教降格為基督教之下。^①

此觀點認為李氏所疏漏的內容從翻譯角度而言相當之多，理由並非李氏不懂其中的內涵，而是覺得省去的要義會對基督教在西方的壟斷地位造成威脅。筆者認為以上觀點值得商榷。本文依據大量一手史料，嘗試將李提摩太的刪經現象與歷史環境相結合，並通過橫向的經文比對，深入挖掘李氏刪經背後的真正動機。

^① 王鵬：《從李提摩太譯〈般若波羅蜜多心經〉看文化誤讀》，載《基督宗教研究：第十七輯》，卓新平主編，北京：宗教文化出版社，2014年，第384頁。[WANG Peng, “Cong li ti mo tai yi bo re bo luo mi duo xin jing kan wen hua wu du,” in *Study of Christianity* 17, ed. ZHUO Xinpın (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2014), 384.]

二、對經文五十二字的刪減

《心經》目前的漢譯本有兩種，短的稱“略本”，長的稱“廣本”。較早流通之“略本”有二：一是後秦鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜大明咒經》（公元402年—412年）；一是唐代玄奘所譯《般若波羅蜜多心經》（公元649年）。根據安全勇的研究，從歷史上看，英譯者選擇源本時更青睞於略本中的玄奘本。^①此研究也對《心經》英譯情況作過討論，其中提到了英國佛學研究專家塞繆爾·比爾（Samuel Beal）與馬克斯·穆勒（Max Muller）等譯本，可對於李氏譯本只字未提。而李氏在英譯本中指出自己所譯的《心經》以《大明三藏聖教目錄》編號20為準^②，經筆者核實，此編號即為玄奘譯本。

李氏《心經》的英譯本最初收錄於《高級佛教新約》，譯文正標題是“The Creed of Half Asia—To Sin King”，標題下是相關說明。1913年，李氏英譯了《西遊記》，其中的第19回講到玄奘在浮屠山受烏巢禪師口授《多心經》^③，原著寫出了經文全文，而李氏雖對此回是節譯，但卻保留了《多心經》的大部分文字（除了本文即將討論所

^① 安全勇：《〈心經〉英譯釋要》，載《上海翻譯》，2015年第1期，第59頁。[AN Quanyong, “Merits and Demerits of Different Versions of *Heart Sutra*,” *Shanghai Journal of Translators*, no.1(2015): 59.]

^② Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), 269.

^③ 原著寫作“摩訶般若波羅蜜多心經”，並將其簡稱為“多心經”。吳言生認為，原著作者將“般若波羅蜜經”稱為“摩訶般若波羅蜜多心經”不確切。不過，簡稱“多心經”倒是從唐代開始就一直存在的現象，只是如此拆開來稱謂仍然不規範。本文使用當前較多的說法“心經”。請參閱吳言生：《〈西遊記〉佛經篇目及“多心經”稱謂考辨》，載《世界宗教研究》，2003年第4期，第39-42頁。[WU Yansheng, “The Bibliography of the Buddhist Scriptures in The Record of the Journey to the West and the Investigation and Discrimination of the Names of ‘Multi-minds Scripture’,” *Studies in World Religious*, no.4(2003): 39-42.]

刪除的文字外)。^① 筆者將此譯本與《高級佛教新約》譯本比對發現內容基本無大異^②，只是《高級佛教新約》本裏有一處以括弧加注的形式將“舍利子”與其英譯的《蓮花經》比對，而《蓮花經》的英譯又與《馬太福音》相關，故以下經文原文摘錄自《西遊記》，譯文來自《高級佛教新約》：

^① 胡淳艷、王慧認為李氏所譯《西遊記》的底本以清代《西遊證道書》為主，同時參照了清代《新說西遊記》和明百回本。筆者認為此結論有誤，更加準確的本子是廣百宋齋所印的《繪圖增像西遊記》(以下簡稱“繪圖本”)。因為筆者反覆對比這幾個本子後發現，在第8回，如來在講經，欲從東土尋一個取經人並將手頭有的這些經文全部交於他。胡淳艷所說的三個本子中提到如來即將送出去的經文有三十五部，可李氏的譯文卻是二十五部(25 works)。這說明，除了這三個本子外，李氏還參考過其他的本子。而恰好《繪圖本》此處的原文是“三藏共計二十五部該一萬五千一百四十四卷(頁202)。”第2回中，悟空拜師學藝後被逐出師門，來到花果山，正為被牛魔王欺凌的猴孩兒們討公道。李氏對其中對話的英譯明顯有一組排列整齊的對悟空形象的描述，可證道本卻沒有，其餘三個本子都存在這組描述。筆者還對比過李氏所英譯的《西遊記》裏所有的詩句，發現他所參考的原文與繪圖本都能完全對應，要麼是整首刪減，要麼就是全譯，根本不存在將原文從內容上修改，正如我前面提到的將經文數量從“三十五”修改成“25”，即便是修改也是改動與宗教相關的部分，如將“佛”譯成“God”等。因此筆者認為，李氏不可能參考了胡淳艷所考證的三個本子而去修改其中詩句的內容，比較正確的本子是繪圖本。請參閱胡淳艷、王慧：《佛耶之間——李提摩太〈天國之行〉的翻譯傳播》，載《明清小說研究》，2012年第4期，第236頁。[HU Chunyan and WANG Hui, “Between Buddha and Jesus: Translation Communication of *A Mission to Heaven* by Timothy Richard,” *The Journal of Ming-Qing Fiction Studies*, no.4(2012): 236.]另外，筆者具體引用時所參考的本子是由姜亞沙、經莉與陳湛淇主編的收藏於中國國家圖書館的微縮影印本《繪圖增像西遊記》，此本在廣百宋齋原來的基礎上重新編排頁碼。為引用方便，原文出處均不注明編者名字，只寫明回目與新編排的頁碼。廣百宋齋本原文均以繁體印刻，未加標點，引用時為方便讀者閱讀，均轉為簡體，並根據上文所提證道本的標點加以標註，而原文的錯字與別詞均按廣百宋齋本。關於此史料的使用，下文的引用不另作交代。

^② 不同之處有三：一是標題由The Creed of Half Asia—To Sin King換成了The Buddhist Creed；二是“般若波羅蜜多咒”在前者譯為“Magic Incantation”，後者譯成“Magic Scripture”；三是具體的咒語“揭諦，揭諦！波羅揭諦，波羅僧揭諦！菩提薩婆訶！”前者譯為“Praise, Praise; Praise God; Praise His eternal wisdom (law); Praise the students of this law; The Illumined!”，而在後者譯為“Refuge, Refuge; Refuge in the Wisdom of the Eternal Mind; Refuge in the Teachers of the Eternal Thought; May their race never fail!”。關於兩版本不同，李氏在《西遊記》英譯本中也說明了後者是修改版(Revised translation)。請參閱Timothy Richard, *A Mission to Heaven: A Great Chinese Epic and Allegory* (Shanghai: Christian Literature Society's Depot, 1913), 153。

原文：觀自在菩薩，^①行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得。以無所得故，菩提薩埵。依般若波羅蜜多故，心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖。遠離顛倒夢想，究竟涅槃，三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：“揭諦，揭諦！波羅揭諦，波羅僧揭諦！菩提薩婆訶！”（《繪圖增像西遊記》19回：260-261）

譯文：Hail, self-existent Illuminator, Who in exercising deepest Wisdom seest the unreality of all that is reached by the five senses, and canst save from all troubles and dangers.

O Sariputra (the Divine Seed?), the Manifested is not different from the Eternal, and the Eternal is not different from the Manifested. Thought and Action are also thus mutually related.

The Divine Seed (?) is the Eternal in all laws of the Universe. He was never born, nor will ever die. (See Living Seed, p.167)

^① 本論文所有引文中的橫綫，若無特別說明，均為筆者所加，只為突顯所表達的內容。後文不作說明。

He is neither clean nor unclean, is neither added to nor subtracted from. He is without sorrow, and will not perish. He is without acquired Wisdom, because he has received none.

The Illuminators depending on this Eternal Wisdom are without anxiety. Having no anxiety, they have no fear and are far from impossible dreams and thoughts. They are eventually immortals.

All the Illumined past, present, and to come, depending on this Divine Wisdom, obtain the Highest Wisdom.

Therefore know that this Divine Wisdom is a great Divine Magic, a great brilliant magic, the greatest magic, and a magic without a peer.

It can deliver you from all kinds of troubles. This is a real truth without any falsehood. Therefore in repeating this Magic Incantation, sum up and say—

Praise, Praise

Praise God.

Praise His eternal wisdom (Law)

Praise the students of this Law

The Illumined!^①

仔細對比原文與譯文，我們發現原文“是故空中無色”至“亦無老死盡”一句在譯文中並沒有體現，即“不增不減”（He is neither added to nor subtracted）後的譯文直接成了“He is without sorrow,

^① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 268-269.

and will not perish”（無苦集滅道）。筆者認為，李氏之所以選擇翻譯佛經，正是因其看重經文裏的價值。而且，若細看所省去的五十二個字，“無眼耳鼻舌身意”一句是佛教裏的“六根”，分別在《西遊記》第14回與第43回出現，而李氏對此兩回的情節基本上是節譯，可對於此六根卻是全譯的。^①這說明他非但不擔心西方讀者了解佛教，反而是要把裏面的內容傳遞出去。那麼，李氏究竟何以將這五十二個字刪掉？筆者認為，要搞清李氏刪經的真正原因，應從譯文兩個最核心的詞入手，一是“Manifested”，二是“Eternal”。

三、刪減經文的動機

（一）“Manifested”與耶穌

先來看經文“色不異空，空不異色；色即是空，空即是色”一句，此處“色”即物質，“異”作“不離義、無差別異”解^②，“空”即“無自性”。前半句意為任何物質現象都在一定條件下產生，條件變，物質即變，因此物質無有自己之特性，即使有也不可能永恆，故說“色不異空”。“空不異色”即實物的任何無自性都不離事物本身，即這樣的空總是存在於一切物質中。^③對於後半句，意為物質當體即空，無需層層分析後才看到空。任何事物的無自性才是實體事物生起的前提，因為如果有自性則意味着有本性，而有本性則永恆存在，那麼世界上則不可能有生滅，^④故說空即是色。因此，整句其實主要是在討論色與空的關係，強調的是事物的本質就是無自性。此句李氏的譯文是“the Manifested is not different from the Eternal, and the Eternal is not different

^① Timothy Richard, *A Mission to Heaven*, 205.

^② 釋印順：《般若經講記》，北京：中華書局，2016年，第126頁。[(Master) Yin Shun, *Bo re jing jiang ji* (Beijing: Zhong Hua Book Company, 2016), 126.]

^③ 林國良：《佛典選讀》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年，第118頁。[LING Guoliang, *Fuo dian xuan du* (Guiling: Guangxi Normal University Press, 2006), 118.]

^④ 同上，第119頁。

from the Manifested”，其中，“色”被譯成了“the Manifested”（被表徵的），“空”被譯成“the Eternal”（永恆）。何謂“被表徵的”？這裏需要引入慕稼谷（George Evans Moule, 1828-1912）的一段話作為論據，他曾於1911年7月在《教務雜誌》發文討論了李氏對《大乘起信論》（以下簡稱“《起信論》”）的英譯情況，為更好地分析，現將英原文摘錄於下：

Beal quotes from the Life a passage in which the idea of creation, and incidentally that of salvation in otherwise than by works, are scouted as erroneous views sure to be dissipated in the mind of the true believer. Six centuries later than our author there seems to have been some advance towards vaguely theistic views. At p.181 Beal quotes the following from a Chinese Commentary on a Life of Buddha: ‘Tathagata was manifested as a human being because of his infinite love and compassion.’ But all this, whatever its value, does not appear till centuries after the ‘Awakening’ in which moreover Tathagata, like Buddha, is plural as well as singular. At this period, indeed, we are told, on the authority of Mr. Hodgson, that in Nepal, amongst other sects, there is “a theistic sect of Buddhists in which the existence of supreme God is taught.” This, however, says nothing as to the Theism of the “Awakening”.^①

慕稼谷指出比爾（Samuel Beal, 1825-1889）關於佛教創世與救贖概念的錯誤理解，雖然比爾發現如來因其無限的愛與憐憫之心而

^① George Moule, “The Awakening of Faith’, as included in the Catalogue of Christian Literature Society,” in *Chinese Recorder XLII* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1911), 350.

“被表徵成人”（manifested as a human being），可此表徵所蘊含價值從時間上看卻遠在《起信論》出現之後，且“如來”和“佛”在該論裏有單數和複數之別。基督教之上帝只有一個，《起信論》裏之神是多個。因此，比爾指出即使佛教裏很早就存在有神論，且上帝的概念被人們習得，可這和《起信論》無絲毫關係。慕氏此番評論雖未否定佛教裏的有神論，甚至承認佛教裏亦有上帝之概念，可重點欲表達《起信論》與基督教有神論毫無關係，他甚至認為，馬鳴菩薩所寫此論根本沒有借用基督教裏關於宇宙起源與救贖的思想。^①有趣的是，此文一出即得到李氏的回應。同年，《教務雜誌》刊登了李氏的回應文，此文語言比較溫和，其中有一處專門針對慕氏所論，這裏將英原文引入：

On the other hand I am grateful to the Bishop for pointing out: That in a commentary six centuries later it was explained that ‘Tathagata was manifested as a human being because of his infinite love and compassion.’ Here at any rate is a Buddhist statement which teaches incarnation, showing that the idea of a human manifestation of the Infinite was conceived of within Buddhism; to this extent again the author justifies me in the use of the term Incarnate one or Messiah.^②

上引文表明，李氏接受和感謝慕稼谷的發難。不過從回覆的內容上看，李氏並沒有提到《起信論》的內容，而是更加強調慕氏所引比爾的觀點反而證明了佛教裏有道成肉身的概念，在佛教裏亦可

^① George Moule, “‘The Awakening of Faith’, as included in the Catalogue of Christian Literature Society.”

^② Timothy Richard, “Some Remarks on the Foregoing Paper,” in *The North-China Herald and Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941)* (Shanghai: Henry Shearman, 1911), 353-354.

尋得無限之愛於肉身之表現 (manifestation)。易言之，李氏在《起信論》裏用的譯詞“道成肉身”或“彌賽亞”是沒有問題的。因此，若再回到《心經》的英譯我們便可清楚地看出，李氏所譯的“the Manifested”實際上指的“上帝的道成肉身”，即耶穌，李氏將其對應成“色”。

(二) “Eternal”與上帝

“Eternal”的確切含義可以從兩條線索進入討論，一是李氏對經文最後咒語的英譯，二是他在《起信論》英譯本中對“眾生心”的解釋。

先來看咒語方面，我們前面提到此經咒語之英譯本二，一是《大乘佛教新約》版，一是《西遊記》版。然而，兩版本李氏均將咒語與基督教之三位一體相聯繫。釋印順指出，咒語中的“揭諦”是去義，“波羅”是到彼岸義，“僧”是眾義，“菩提”是覺義，“薩婆訶”是速疾在就義。^①這裏實際上可以把前兩個“揭諦”與“波羅”連起來更加具體地解釋：第一個“揭諦”是用來表達鼓舞眾生走向彼岸前作物質上的準備，而第二個“揭諦”則是心理上的準備，所以前兩個“揭諦”可詳解為眾生前往彼岸時所要做的準備。可再觀摩李氏的第一種譯文，“揭諦”被譯成“讚揚上帝”，而在第二種譯文中“揭諦”則傳遞出的是“歸一”(refuge in)之意，雖然“菩提”之“覺”義在前者中以“illuminated”體現，可“His eternal wisdom”和“the students of this law”顯然是對應佛教三寶裏的“法寶”與“僧寶”，而被譯成上帝的“揭諦”也就自然成了“佛寶”。第二種譯文亦如此，“Wisdom of the Eternal Mind”與“Teachers of the Eternal Thought”顯然也是強調“法僧”二寶。也就是說，這裏的“Eternal”實際上指的是上帝，若按李氏的理解，把三寶看成基督教裏三位一體，那麼歸敬三寶實際上就歸敬基督教，最後是歸主。李氏本人曾明確指出：“佛教裏的佛法僧這三寶中，佛是最高絕對的上帝，法是宇

^① 釋印順：《般若經講記》，第142頁。

宙中的永恆，而僧所起的作用就是將法傳遞與散播出去，這和基督教裏的三位一體是完全一致的。”^① 我們可參考《起信論》中李氏對於“眾生心”的英譯，以下引入原文與譯文：

原文：所言法者，謂眾生心；是心則攝一切世間法出世間法；依於此心，顯示摩訶衍義……依一心法有二種門：云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門……心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。一切諸法，唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。^②

譯文：“By His nature is meant the Soul of all living beings. The soul embraces that of saved and of unsaved beings, and it is this universal Soul that characterises the great school……As to the meaning of the One Soul, there are two aspects: One is the eternal transcendent Soul. The other is the temporary immanent Soul. The Soul or Mind of the True Model is the great essence of the invisible and the visible worlds. As to the nature of this One Soul, it is the same in all forms. To think it is different in different forms is only a false notion of the world. Once we penetrate beyond forms, it is discovered that all the different forms of the universe are not real differences of soul at all, but different manifestations of one real power, hence it has always been impossible to speak adequately, to name correctly,

^① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 15-16.

^② 藤井玄珠：《大乘起信論校註》，上海：上海華美書局代印，1888年，第3頁。
[FUJII Genju, *Da sheng qi xin lun jiao zhu* (Shanghai: Methodist Publishing House, 1888), 3.]

or to think correctly of this One Soul, the real essence of things, which is unchangeable and indestructible. We therefore name it the TRUE ESSENCE OR THE TRUE LIKENESS OR THE TRUE FORM OR MODEL.^①

我們發現，李氏把“眾生心”譯成“One Soul”，其中的真如門即是永恆超越之靈魂，而這種靈（The soul）即是神（或上帝）（Mind）^②、是真如（True Model），譯文的最後還表明，True Essence、The True Likeness、The True Form/Model，以及Archetype都是對真如的別稱，並全用大寫字母加以強調。那麼，在李氏眼裏何謂真如？他在《李提摩太致世界釋家書》^③裏有相關精確的表述：

Shangti上帝，Tien天，Fo佛，Omito Fo阿彌陀佛，Chen Ju真如，are all names for the Buddhist idea of God. Julai Fo如來佛，Ta Shih Tsze大勢至，Mileh Fo彌勒佛，Yoshih Fo藥師佛，Tistang Pusa地藏菩薩，are all names representing the Buddhist idea of Juesus Christ, the Messiah, the Saviour of the World.^④

引文說明，真如是上帝，是救世主。因此，Eternal Soul（永恆之

① 李氏譯本中此處即為全大寫。

② Mind首字母大寫表上帝。

③ 《李提摩太致世界釋家書》最初是李氏用英文所寫，英文標題為*An Epistle to all Buddhists throughout the World*，書的後半部分是英文版對應的漢語版，漢語版標題即“李提摩太致世界釋家書”，由閩侯邵翻譯。該書於1916由廣學會在上海出版。漢譯本中沒有提到“佛”“大勢至”與“彌勒佛”，譯文如下：上帝、天、阿彌陀佛及真如諸名。皆為釋教中上帝之意義。而如來佛、藥師佛、地藏菩薩諸名。係代表耶穌基督、彌賽亞、救世主於釋教之中。請參閱Richard Timothy, *An Epistle to All Buddhists* (Shanghai: Christian Literature Society, 1916), 30。

④ Timothy Richard, *An Epistle to All Buddhists*, 10-11.

靈)、true model (真如) 和true model come (如來) 形成佛教裏的三位一體，而《心經》中the Eternal又與“空”對應了起來。因此，若從三位一體的模式去看“Manifested is not different from the Eternal, and the Eternal is not different from the Manifested”一句，我們發現耶穌和上帝其實本質上沒有區別，因為聖父聖子是異又是一，我們甚至可以說，此句英譯是耶穌“神人二性”的另一表述。

(三) 耶穌神人二性與聖經動機

關於耶穌基督的神人二性《聖經》裏最直接的表述在《提摩太前書》，即“因為只有一位神，在神和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌”（提前2：5）。這裏的“中保”指介於雙方之間的中間人；“神和人中間”指一面是向神，另一面是向人，故中保必須兼具有神、人二性，一面須是完全的神，才能代表神，另一面也須是完全的人，才能代表人。而主耶穌是神的兒子（約20：31），所以祂就是神（約1：1）；祂又是道成肉身（約1：14），所以祂也是人。以下引述《迦克墩信經》中關於基督神人二性的描述：

我們跟隨聖教父，同心合意教人宣認同一位子，我們的主耶穌基督，是神性完全人性亦完全者；他真是上帝，也真是人，具有理性的靈魂，也具有身體…是同一基督，是子，是主，是獨生的，具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散；二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，是會合於一個位格，一個自體之內，而非分離成為兩個位格，卻是同一位子，獨特的，道上帝，主耶穌基督。^①

^① 尼科斯：《歷代基督教信條》，湯清譯，北京：宗教文化出版社，2010年，第24-25頁。[James Hastings Nichols, *Confession of Faith*, trans. TANG Qing (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2010), 24-25.]

上引文表明耶穌的神人二性根本無法劃出明確的界綫。基督的神人二性是永遠不相混合或吸收的，當然也是不可分離的。因此，耶穌的神性永為神性，人性永為人性，可二者繼續有獨一共同的生命，且相互貫通，有如三位一體神之三位一般。^① 關於這一點李氏本人在《世上的一些光》（*Some Lights of the World*）一文中也有過很明確的觀點：“我們的救世主耶穌以上帝的形象委身自己在十字架上受死，只要是信仰他的人都會努力獲得和他一樣的思想”。^② 這無疑進一步表明跟隨耶穌就是讓上帝在每個人的心中。因此，李氏的譯文很顯然地突出了耶穌與上帝無異，甚至可以說耶穌就是上帝形象的一種體現。我們可以從“舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減”一句的英譯更加清晰地看出，李氏將此句譯成“The Divine Seed is the Eternal in all laws of the Universe”（神種其實就是宇宙所有律法的永恆），而這裏的神種實質也是耶穌本身。為了讓讀者更好理解神種，李氏在此處加了腳注，提醒讀者參看167頁的內容。事實上，167頁是李氏《蓮花經》的英譯部分^③，現將原文與譯文摘錄如下：

原文：舍利弗當知。諸佛語無異。（《方便品》：

3-4^④）

譯文：One should know this is “Living Seed,”
The rest is chaff!

^① 尼科斯：《歷代基督教信條》，湯清譯，第10頁。

^② Richard Timothy, “Some Lights of the World,” in *Conversion by the Million in China: Being Biographies and Articles*, vol II (Shanghai: Christian Literature Society, 1907), v.

^③ 李氏將《法華三經》一並收錄於《大乘佛教的新約》第五部分的“*Translation of The Essence of The Lotus Scripture*”目錄之下，此舉似有意將《妙法蓮華經》與《法華三經》相等同。本研究為論述方便，直接採用李氏本人的說法，即《蓮花經》（*The Lotus Scriptures*），這一表達字面上似指主體部分，其實李氏所英譯的也含有開經與結經。

^④ 深川觀察：《法華經：訓詁》，大阪：吉田善造書店，1905年，第3-4頁。[K. S. Fukagawa, *Hokekyou kun wake* (Osaka: Yoshida Shinzo Bookstore, 1905), 3-4.]

The language of all the Illumined
Regarding it is one.^①

在《心經》裏，舍利子被英譯成梵語“Sariputra”，此詞意為舍利弗，是佛陀十大弟子之一，以智慧第一著稱，在《心經》中舍利子和舍利弗實質表達同一意思。不過，李氏在譯文中又加以指出舍利弗（Sariputra）是否就是舍利子，而又進一步將舍利子譯成“Divine Seed”（神種），而在《蓮花經》中，“舍利弗當知”一句順理成章地就譯成了“人類應該知曉神種”（One should know this is “Living Seed”），其餘的非神種都是糟粕（chaff）。李氏在此譯文中還特意提醒讀者，這裏的神種和糟粕在《馬太福音》中有記載。現摘錄兩福音中相關的記載如下：

And he answered and said, He that soweth the good seed is the Son of man; and the field is the world; and the good seed, these are the sons of the kingdom; and the tares are the sons of the evil one; (Matthew xiii:37-38)

《馬太福音》第十三章主要講耶穌對眾人以撒種的比喻講論天國的開端：天國好像人撒好種在田裏，田地就是代表世界，好種就是代表着能進天國的子民，而這撒好種的就是耶穌。因此“The Divine Seed is the Eternal in all laws of the Universe”一句體現的就是耶穌神性的一面，因為他所播的種子其實就是上帝的體現，也即宇宙律法的

^① Richard Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 166-167. 另外，本引用直接參考了以下研究成果：楊靖：《譯經背後的真相——李提摩太英譯〈妙法蓮華經〉探微》，載《外語與外語教學》，2018年第4期，第109-121頁。[YANG Jing, “Truths in Sutra Translation: A Case Study of Timothy Richard’s English Translation of *Miao Fa Lian Hua Jing*,” *Foreign Languages and Their Teaching*, no.4(2018): 109-121.]

體現，而“不生不滅，不垢不淨，不增不減”一句中，李氏用“*He*”做了主語，顯然是指代耶穌人性的一面，而這種神人二性又是非一非異、不生不滅（*never born, nor will ever die*）的。因此，李氏是通過《心經》的英譯去塑造一個特有的耶穌的形象。而關於這一點，他本人在經文英譯本前言中說得很清楚，我們可以從中找到證據：

這部經闡述了宗教裏強有力的普遍法則，這些法則不僅適用於大部分亞洲人，對全球的人也同樣適用。它包含了衆人對拯救人類的神力的需求，拯救本身（*At-One-ment*），神力的啟示（*Divine Inspiration*），至高的神蹟（*Divinest Miracles*），無論是過去，現在還是將來，還包括了靈魂的不朽（*Immortality*）。當這些最好的東方思想與最好的西方思想相結合的時候，可能這些思想不足以用個別詞來表達，但是卻可以滿足上帝集中給予人類的道德標準。^①

可以看出，李氏從《心經》所讀到的是人類得救的神力與最後的救贖。他所強調“*atonement*”一詞有兩種理解，一是救贖，二是基督耶穌承受苦難而死並帶走人類的罪孽，因此無論是神力本身的啟示，還是耶穌所表現出的神蹟，都是在說耶穌在人類救贖道路上的重要性，雖然在詞語表達上中、西可能無法完全對等，可絲毫不影響這一重要性在《心經》裏的呈現。所以李氏說，若用西方的思想去闡釋經文中的內容，那麼上帝賜予人類的良心（*conscience*）就會得到集中的表達，而這種良心就如同亞當與夏娃當年發現自己犯錯一樣，其實就是人類發現自我內心罪惡的過程。

因此，再回到最初李氏所刪減的那五十二個字，其動機就很清楚

^① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 267.

了：首先，從“空中無色”到“無老死盡”，這中間其實包含了對五蘊（色受想行識）、十二處、十八界和十二因緣幾個概念集作“空”（無自性）的否定，通過“空”來否定“色”以及一系列大致宇宙小至微塵的萬物，而前面我們已經證明此處的“色”實際上被李氏理解成道成肉身的耶穌。因此，若李氏將其譯出自然也就否定了耶穌的人性，特別是“無眼耳鼻舌身意”六根，則更是否定了耶穌作為人性的存在性。這也即是為甚麼“受想行識，亦復如是”一句在譯文中草草處理成“Thought and Action are also thus mutually related”，因為“色受想行識”乃五蘊，這也是構人的基本元素；其次，被刪去的部分和耶穌的救贖形象幾乎沒有關係，根本無法體現一個道成肉身為人類帶去救贖的耶穌。若從“無苦集滅道”開始，耶穌又回到了神人二性上，即“He is without sorrow, and will not perish. He is without acquired Wisdom, because he has received none”，耶穌作為人性（He），又具有神性的沒有悲傷（without sorrow），沒有毀滅（perish），而這和耶穌具有救贖性是完全一致的，因為無論對於耶穌本身而言還是信仰耶穌的人類而言，苦已不復存在，耶穌之死帶走了人類的苦，耶穌也從來不需要學習額外的智慧，因為三位一體之間是非一非異的關係，耶穌就是人子，是上帝的道成肉身，本來就是智慧的象徵。實際上，與李氏同時代的比爾，鈴木大拙和繆勒對《心經》也有過英譯，筆者將他們的譯文與李氏的相比較發現，都將“色”譯成了“form”，“無苦集滅道”等一系列的否定也都是用“there be”的一致表達^①，這顯然是三位譯者並未將“色”與耶穌的人性聯繫起來，而只是客觀稱述（there be）世間王法都是空。相比之下李氏所用“manifested”“He”等詞，已將一個神人二性的耶穌安

^① Samuel Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* (London: Trubner & Co, 1871), 282. Müller, Friedrich M, *Sacred Books of the East*. Volume XLIX, Part II (London: Clarendon Press, 1894), 153. Suzuki, Teitaro Daisetz, *Manual of Zen Buddhism (Second Impression)* (London: Rider and Company, 1950), 27.

插到了經文中。

四、結語

晚清時期的新教傳教士以來自英國的倫敦會傳教士為代表，他們從最初翻譯介紹儒家經典，逐步延伸到對中國佛教、道教的研究與經典傳譯方面，這樣，到了清末民初，以傳教士為譯者主體的中國典籍西譯工作幾乎達到了數量的巔峰。

傳教士翻譯家的翻譯行為特殊之處在於，其譯文與其信仰息息相關^①，而李提摩太在英譯《心經》時把那“五十二字”經文刪除，主要也是想通過譯本來突顯耶穌的在宗教方面的神人二性。這樣的譯本若從佛教角度去解讀，當然會有很多偏差。或許正如王鵬指出，這種漏譯，從翻譯學角度來講，是不應該出現的^②，此言是在說作為一名譯者應承擔起的責任。可我們在李氏身上看到的不能僅僅是一位譯者的身份，他是一種文化現象的存在。文化現象遠比譯者本身複雜，單純的譯者或許是不夠忠實，可作為文化現象的譯者則可說是有意義的誤譯。謝天振認為“有意誤譯裏譯語文化與源語文化表現出一種更為緊張的對峙，而譯者則把他的翻譯活動推向一種非此即彼的選擇：要麼為了迎合本民族的文化心態，大幅度地改變原文的語言表達方式、文學形象、文學意境，等等；要麼為了強行引入異族文化模式，置本民族的審美趣味的接受可能性於不顧，從而故意用不等值的語言手段進行翻譯。”^③可以看出，這裏對誤譯的定義也是從文化現象的角度

^① 岳峰、林世宋：《研究傳教士翻譯家的方法：資訊與框架》，載《廈門廣播電視大學學報》，2015年第3期，第71頁。[YUE Feng, LING Shisong, “Yan jiu chuan jiao shi fan yi jia de fang fa: zi xun yu kuan jia,” *Journal of Xiamen Radio & Television University*, no.3(2015): 71.]

^② 王鵬：《從李提摩太譯〈般若波羅蜜多心經〉看文化誤讀》，第380頁。

^③ 謝天振：《譯介學(增訂版)》，南京：譯林出版社，2013年，第150頁。[XIE Tianzhen, *Yi jie xue (zeng ding ban)* (Nanjing: Yilin Press, 2013), 150.]

去闡釋的，而李氏在理解文本時，是以其自身宗教抱負去重新構想佛教文化，從而在這樣一個新的文化中更加突顯自身宗教的特徵。

有論者指出，基督教意識形態如同一個網絡，過濾掉了與基督文學典型人物形象相左的因素。^① 不過，筆者認為，李氏的翻譯舉動並非他認為佛教會對基督教造成威脅，他只是藉助譯本來重塑基督教文化的獨特性。當然，這種獨特性的展現是以犧牲佛教元素為代價的。因此，他的翻譯行為在整個晚清這個相對保守的環境中只上演了獨角戲。正如有論者指出，李提摩太的這種遠見無疑是高瞻遠矚，只是在後期的發展中成了曲高和寡、後繼乏人。^② 本文的研究結果也表明，翻譯研究，尤其是涉及到歷史語境濃厚的本文，應多從與譯者息息相關的史料與橫向譯文中去構建與譯者之間的層層關係，在這些關係中闡釋獨有的翻譯現象。這樣得出的結論才更加豐富，更具說服力。

^① 劉珍珍：《譯者宗教意識形態與〈西遊記〉譯介中的文本重塑》，載《中國翻譯》，2017年第3期，第46頁。[LIU Zhenzhen, "Yi zhe zong jiao yi shi xing tai yu xi you ji yi jie zhong de wen ben chong su," *Chinese Translators Journal*, no.3(2017): 46.]

^② 賴品超：《基督宗教與文化全球化：從近現代中國的耶佛相遇看》，載《基督宗教研究：第十二輯》，卓新平主編，北京：宗教文化出版社，2009年，第378-399頁。[LAI Panchiu, "Ji du zong jiao yu wen hua quan qiu hua: cong jin dai Zhongguo de ye fo xiang yu kan," in *Study of Christianity* 12, ed. ZHUO Xinpin (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2009), 378-399.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Beal, Samuel. *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London: Trubner & Co, 1871.
- Gemmell, William C. *The Diamond Sutra (Chin-Kang-Ching) or Prajna-Paramita*. London: Trubner & Co, 1912.
- Moule, George E. "The Awakening of Faith,' as included in the Catalogue of Christian Literature Society." In *Chinese Recorder XLII*, 347-351. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1911.
- Müller, Friedrich M. 1894. *Sacred Books of the East*. Volume XLIX, Part II, London: Clarendon Press.
- Richard, Timothy. "Some Lights of the World." In *Conversion by the Million in China: Being Biographies and Articles*, vol II, v. Shanghai: Christian Literature Society, 1907.
- _____. *The New Testament of Higher Buddhism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1910.
- _____. "Some Remarks on the Foregoing Paper." In *The North-China Herald and Supreme Court & Consular Gazette (1870-1941)*, Jun 1, 353-355. Shanghai: Henry Shearman, 1911.
- _____. *A Mission to Heaven: A Great Chinese Epic and Allegory*. Shanghai: Christian Literature Society's Depot, 1913.
- _____. *An Epistle to All Buddhists*. Shanghai: Christian Literature Society, 1916.
- Suzuki, Teitaro Daisetz. *Manual of Zen Buddhism (Second Impression)*. London: Rider and Company, 1950.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 安全勇：《〈心經〉英譯釋要》，載《上海翻譯》，2015年第1期，第57-62頁。
[AN Quanyong. "Merits and Demerits of Different Versions of Heart Sutra." *Shanghai Journal of Translators*, no.1(2015): 57-62.]
- 藤井玄珠：《大乘起信論校註》，上海：上海華美書局代印，1888年。[FUJII Genju. *Da sheng qi xin lun jiao zhu* (Awakening of Faith in the Mahāyāna). Shanghai: Methodist Publishing House, 1888.]
- 深川觀察：《法華經：訓詁》，大阪：吉田善造書店，1905年。[Fukagawa, K. S. *Hokekyou kun wake*. Osaka: Yoshida Shinzo Bookstore, 1905.]
- 胡淳艷、王慧：《佛耶之間——李提摩太〈天國之行〉的翻譯傳播》，載《明

- 清小說研究》，2012年第4期，第236-251頁。[HU Chunyan and WANG Hui. “Between Buddha and Jesus: Translation Communication of a *Mission to Heaven* by Timothy Richard.” *The Journal of Ming–Qing Fiction Studies*, no.4(2012): 236-251.]
- 賴品超：《基督宗教與文化全球化：從近現代中國的耶佛相遇看》，載《基督宗教研究：第十二輯》，卓新平主編，北京：宗教文化出版社，2009年，第378-395頁。[LAI Panchiu. “Ji du zong jiao yu wen hua quan qiu hua: cong jin dai Zhongguo de ye fo xiang yu kan.” In *Study of Christianity* 12. Edited by ZHUO Xinpin, 378-399. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2009.]
- 林國良：《佛典選讀》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。[LIN Guoliang, *Fuo dian xuan du* (Selected Buddhist Texts). Guilin: Guangxi Normal University Press, 2006.]
- 劉珍珍：《譯者宗教意識形態與〈西遊記〉譯介中的文本重塑》，載《中國翻譯》，2017年第3期，第41-46頁。[LIU Zhenzhen, “Yi zhe zong jiao yi shi xing tai yu xi you ji yi jie zhong de wen ben chong su.” *Chinese Translators Journal*, no.3(2017): 41-46.]
- 尼科爾斯：《歷代基督教信條》，湯清譯，北京：宗教文化出版社，2010年。[Nichols, James Hastings. *Confession of Faith*. Translated by TANG Qing. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2010.]
- 釋印順：《般若經講記》，北京：中華書局，2016年。[(Master) Yin Shun, *Bo re jing jiang ji*. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2016.]
- 王鵬：《從李提摩太譯〈般若波羅蜜多心經〉看文化誤讀》，載《基督宗教研究：第十七輯》，卓新平主編，北京：宗教文化出版社，2014年，第370-387頁。[WANG Peng, “Cong li ti mo tai yi bo re bo luo mi duo xin jing kan wen hua wu du” . In *Study of Christianity* 17. Edited by ZHUO Xinpin, 370-387. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2014.]
- 吳言生：《〈西遊記〉佛經篇目及“多心經”稱謂考辨》，載《世界宗教研究》，2003年第4期，第39-42頁。[WU Yansheng, “The Bibliography of the Buddhist Scriptures in The Record of the *Journey to the West* and the Investigation and Discrimination of the Names of ‘Multi-minds Scripture’.” *Studies in World Religious*, no.4(2003): 39-42.]
- 謝天振：《譯介學(增訂版)》，南京：譯林出版社，2013年。[XIE Tianzhen. *Yi jie xue (zeng ding ban)*. Nanjing: Yilin Press, 2013.]
- 楊靖：《譯經背後的真相——李提摩太英譯〈妙法蓮華經〉探微》，載《外語

- 與外語教學》，2018年第4期，第109-121頁。[YANG Jing. “Truths in Sutra Translation: A Case Study of Timothy Richard’s English Translation of *Miao Fa Lian Hua Jing*.” *Foreign Languages and Their Teaching*, no.4(2018): 109-121.]
- 岳峰、林世宋：《研究傳教士翻譯家的方法:資訊與框架》，載《廈門廣播電視大學學報》，2015年第3期，第68-71頁。[YUE Feng and LIN Shisong. “Yan jiu chuan jiao shi fan yi jia de fang fa: zi xun yu kuan jia.” *Journal of Xiamen Radio & Television University*, no.3(2015): 68-71.]