

## 编者絮语

### “译经”与“释经”

杨慧林

“能够被理解的存在就是语言”<sup>①</sup>——这几乎成了当今世界的箴语。它本来是拒绝将语言仅仅视为表达意义的工具，然而留给我们的，却多少有一层无奈。因为语言的限度，已经注定了理解与诠释的限度；即使以《圣经》为理解和诠释的对象，亦复如此。

无论教宗还是世俗学者，其实都在不同程度上承认这一点。一旦我们意识到“适合于我们这些有限存在物的有限和无限的媒介”都“在于语言”<sup>②</sup>，那么涉及“启示的奥秘”之“圣言”，也终究要用“人言”来表达，终究要受制于语言的“限制”和“弹

---

① 伽达默尔《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1994年，第606页。[Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. HONG Handling (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1994), 606.]

② 伽达默尔《事物的本质和事物的语言》，见《哲学解释学》，夏镇平等译，上海：上海译文出版社，1998年，第81页。[Hans-Georg Gadamer, “The Nature of Things and the Language of Things,” in *Philosophical Hermeneutics*, trans. XIA Zhenping et al. (Shanghai: Shanghai Yiwén Press, 1998), 81.]

性”。<sup>①</sup>

就语言的积极意义而言,人的存在被神学家潘尼卡(Raimon Panikkar)视为一种基本的对话关系,其根据就在于“我们都是词的分享者”<sup>②</sup>。对词语的“分享”,构建了人类的存在,也成全着可能的精神分享;于是“存在”之为谓,“信仰”之为谓,都以语言所包含的对话关系为前提。

然而从相反的意义,尼采以一句调侃表达了他的悖论式的思考“我担心我们仍然相信上帝,因为我们仍然相信语法。”<sup>③</sup>沿着尼采的逻辑,我们固然可以说“人类无法摆脱语言,所以人类无法动摇上帝”。不过他的另一层意思也许更为明显,即:一旦颠覆了语言的神话,上帝也就被颠覆。

基督教信仰如果不能跳出语言的链条,何以使“圣言”面对“人言”的消解?但是如果跳出语言的链条,《圣经》本身何在?《圣经》的翻译和诠释何在?

针对这一问题的种种论说,几乎构成了完整的基督教神学史。特别是从施莱尔马赫(Schleiermacher)转向“敬虔”的宗教经验、巴特(Karl Barth)坚守“上帝的他性”、布尔特曼(Bultmann)和朋霍费尔(Bonhoeffer)进入“非神话”和“非宗教”

① 保禄二世《教宗若望保禄二世贺辞》见《教会内的圣经诠释》,洗嘉仪译,宗座圣经委员会公告,香港:思高圣经学会,1995年,第ix页。[Pope John Paul II, “Address of His Holiness John Paul II,” in *The Interpretation of the Bible in the Church*, Document of the Pontifical Biblical Commission, trans. XIAN Jiayi (Hong Kong: Studium Biblicum Franciscanum, 1995), ix.]

② 潘尼卡《宗教内对话》,王志成译,北京:宗教文化出版社,2001年,第10页。[Raimon Panikkar, *Intrareligious Dialogue*, trans. WANG Zhicheng (Beijing: Religious Culture Press, 2001), 10; for English version see Raimon Panikkar, *Intrareligious Dialogue*, rev. ed. (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999), xix.]

③ 转引自柯毅霖(Gianni Crivelle):《后现代社会与基督教福音》,穆南译,载《基督教文化学刊》2000年第4辑,第120页。[Quoted from Gianni Crivelle, “Postmodern Society and Christian Gospels,” trans. MU Nan, *Journal for the Study of Christian Culture*, no. 4(2000): 120.]

的诠释；直至艾伯林(Gerhard Ebeling)试图摆脱主-客二元模式，以“信仰的自我理解”挽救神学诠释的“确定性”；托伦斯(Thomas Torrance)试图区别“真理的陈述”与真理本身，以“真理对我们的作用”来证明真理的“客观性”。<sup>①</sup> 在这条线索上，神学思想家始终在发掘一条跨越语言链条的可能通道，以便能以一切“有限”为前提去感受和凸显“无限”，将语言所必然消解的真理确认为“意义”与我们之间的关系。

而涉及到承载意义的符号，中国读者应当特别留意一个有趣的事实，即：基督教是关于耶稣基督的信仰，但是《圣经》从来不是用耶稣基督的母语写成。尽管有释经者相信“希腊文本的背后到处都可以见出……耶稣母语的迹象”，也不能不承认“将耶稣的话翻译成希腊文……必然会导致……意义的变化”。<sup>②</sup>

据比利时学者钟鸣旦(Nicholas Standaert)的研究，整部《圣经》当中的耶稣母语只有屈指可数的4处，“我们所拥有的耶稣之言，都只是译文”。<sup>③</sup> 为了便于人们理解，这4处耶稣的母语还无一例外地要用希腊文加以“译”或者“释”。比如《马可福音》第5章41节的“大利大古米”随即可以读到“翻译出来就是说：‘闺女，我吩咐你起来’”《马可福音》第7章34节的“以法大”，则注明“就是说‘开了吧！’”就连《马可福音》第14章36节的“阿爸”，也要接上“我父”的称谓。另外在耶稣被缚十字架、行将受难之时，他用大卫的诗句“大声喊着说‘以利，以利！拉撒巴各大尼’”《圣经》中马上给出了另一句经文：(这“就是说

---

① 请参阅杨慧林《圣言·人言：神学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002年，第46-136页。[YANG Huilin, *Word of God and Words of Men: Theological Hermeneutics* (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House 2002), 46-136.]

② Joachim Jeremias, *Rediscovering the Parables* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 9, 17-18.

③ 见钟鸣旦《本地化：谈福音与文化》，陈宽薇译，台北：光启出版社，1993年，第58页。[Nicholas Standaert, *Inculturation: Evengélie en Culture*, trans. CHEN Kuanwei (Taipei: Guangqi Press, 1993), 58.]

‘我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？’<sup>①</sup>有些版本还会注明它在《旧约·诗篇》的具体出处。

我们甚至会发现“我的上帝”一词本身的翻译便不尽相同。《马太福音》是用 Eli(以利)，《马可福音》是用 E' lo-I(以罗伊)<sup>②</sup>。这种差异虽然细微，却使耶稣的寥寥几句母语更像是等待破解的符号。

基督教为什么要使自己的信仰和经典先天地带有一种“译”和“释”的意味？为什么始终与“圣言”保持一道天然的鸿沟？从非信仰者的角度看，我们不能不承认基督教通过这种“自觉的张力”获益良多，为自己增添了格外丰富的弹性。从神学的角度说，这正是借助语言本身将上帝确认为“全然的他者”<sup>③</sup>。

基督教经典的这一特点似乎是在暗示我们：信仰本身与我们所能理解的信仰之间，必定具有一种“异质性”；圣言之“经”与人言之“释”之间的张力，必定要伴随理解活动的全过程。用托伦斯的话说：正是因为真理被期待为绝对，所以一切关于真理的陈述才“被这真理相对化了”。<sup>④</sup>

在这样的意义上，基督教对于任何一种语言都应当是“异质”的。无论汉语基督教的“本地化”、中世纪欧洲的“俗语化”(vernacularization)多么必要，“释经”活动既然以信仰为对象，就必须持守“异质性”所带来的张力。正如钟鸣旦所说：基督教“对任何文化……都是挑战性的、干扰而陌生的”，“必须与原有的文化或环境造成一种分裂”；而事实上“西方人对基督教的感

① 太 27:46。

② 请参阅中文“和合本”太 27:46，可 15:34。

③ Helmut Gollwitzer, ed., *Karl Barth: Church Dogmatics. A Selection with Introduction* (New York: T & T Clark, 1961), 51.

④ 托伦斯《神学的科学》阮炜译，香港：汉语基督教文化研究所，1997年，第185页。[Thomas F. Torrance, *Theological Science*, trans. RUAN Wei (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 1997), 185.]

觉太自然了”不再感到“震惊和伤害”，基督教与西方文化逐渐“被认同为一”，因此“这或许可说是一个悲剧”。<sup>①</sup>其悲剧的核心，正在于“认同”遮蔽了“异质性”的挑战。能否自觉地意识到上述“张力”，能否在承认其“异质性”的前提下从中寻求意义，可能也是在汉语语境当中读解《圣经》的关键。

早期的景教文典常以佛教术语翻译基督教的重要概念，为后人所诟病。比如将上帝译为“佛”、基督译为“世尊”、“受洗”译为“受戒”、“信望爱”译为“三常”、西门彼得译为“岑隐僧伽”等等<sup>②</sup>。但是如识者所言：“最初佛经的翻译，‘佛’译作‘浮屠’，‘沙门’译作‘桑门’，境况也好不了多少。”<sup>③</sup>

景教文典中的《序听迷诗所经》<sup>④</sup>和《一神论》，被认为是对《圣经》的最早译介。翁绍军就此曾作如是说：“《序经》的前部和《一神论》的前二品，属文典的教义部分……文句较朴实，意思较明白。……《序经》的后部和《一神论》第三品，属福音宣讲部分。这部分的译述，谴辞生僻，文句颠倒，脱误夺改，言不达意。”<sup>⑤</sup>然而赵维本《译经溯源》一书也列举了《一神论·世尊布施论第三》对《马太福音》的几段译述，似乎并没有太大的问题。比如：

① 钟鸣旦《本地化：谈福音与文化》46页。

② 赵维本《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》，香港：中国神学研究院，1993年，第165页；翁绍军注释《汉语景教文典诠释》，香港：汉语基督教文化研究所，1995年，第37-38页。[ZHAO Weiben, *Yijing Suyuan* (Tracing the Root of Translating the Bible: History of Five Major Versions Chinese Bible) (Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1993), 165; WENG Shaojun, comm., *Hanyu Jingjiao Wendian Quanshi* (Interpretation of Chinese Nestorian Texts) (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 1995), 37-38.]

③ 翁绍军《导论：汉语景教文典的思想内容和传述类型》，见《汉语景教文典诠释》第38页。

④ 据考，“序听”为“序聪”之误，即“耶稣”；“迷诗所”应为“迷诗诃”，即“弥赛亚”；所以《序听迷诗所(诃)经》就是《耶稣基督经》。参见翁绍军《汉语景教文典诠释》第83页。

⑤ 翁绍军《汉语景教文典诠释》第38页。

《一神论·世尊布施论第三》	《圣经》“和合本”
世尊曰：如有人布施时，勿对人布施，会须遣世尊知识，然后布施。若左手布施，勿令右手觉。……	你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见；若是这样，就不能得你们天父的赏赐了。……你施舍的时候，不要叫左手知道右手所做的……（太 6：1-3）
有财物不须放置地上，或时坏劫，或时有贼盗将去；财物皆须向天堂上，毕竟不坏不失。……	不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷……（太 6：19-20）
从己身上明，莫看余罪过……似如梁柱着自家眼里，倒向余人说言，汝眼里有物除却。因合此语假矫，先向除眼里梁柱。 <sup>①</sup>	你们不要论断人……为什么看见你弟兄眼里有刺，却不想自己眼里有梁木呢？……你这假冒为善的人！先去掉自己眼中的梁木，然后才能看清楚……（太 7：1-5）

以上三段文字，在翻译上可以挑剔的似只有“会须遣世尊知识，然后布施”一处。“世尊”本是佛家对释迦牟尼的尊称，此处指“耶稣基督”；“知识”即“知道”。《世尊布施论第三》的意思是说：施舍之时应该先让耶稣基督知道，而不必让“人”知道。按照《马太福音》，“遣世尊知识”也属不必，因为“你父在暗中察看，必然报答你”（太 6：4）。不过这毕竟没有太大的出入，为什么同一文本中的另一些段落却显得“脱误夺改”、“言不达意”呢？

有论者认为《世尊布施论第三》的译者“自以为是，将自己

<sup>①</sup> 赵维本《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》第10页。

的理解强加于原典”<sup>①</sup>，但是赵维本所引的文字看上去并非如此。如果更仔细地追究，我们会感到“符号”对“表达”、“语言”对“理解”确实具有一种内在的影响力。《世尊布施论第三》之译者在译述过程中的某些引申和发挥，或许是与不同语言系统的某种强制性诱惑有关。

仍以《马太福音》中的一节为例。

《世尊布施论第三》	《圣经》“和合本”
<p>从一(上帝)乞愿,打门他与汝门;所以一神,乞愿必得,打门亦与汝开。若有乞愿不得者,亦如打门不开,为此乞愿,不得妄索,索亦不得。自家身上有者,从汝。等于父边索饼即得,若从索石,恐畏自害,即不得。若索鱼亦可,若索蛇,恐蜇汝,为此不与。……你所须者,余人索;余人所须,亦你从索。余人于你上所作,你还酬偿。<sup>②</sup></p>	<p>你们祈求,就给你们;寻找,就寻见;叩门,就给你们开门。因为凡祈求的,就得着;寻找的,就寻见;叩门的,就给他开门。你们中间谁有儿子求饼,反给他石头呢?求鱼,反给他蛇呢?你们虽然不好,尚且知道拿好东西给儿女,何况你们在天上的父,岂不更把好东西给求他的人吗?所以,无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人……(太7:7-12)</p>

关于《世尊布施论第三》的这一段“翻译”，应当有以下两点可资讨论。

第一，尽管我们通常意识不到，古人遣词造句的正反相合、阴阳对举之法其实已经熔铸在我们的运思方式当中。从根底上说，这在《易经》、《老子》等先秦典籍中就已为人熟习；而后世读解前贤，往往还会“再对举”，乃至习以为常。如老子说“天下皆知美之为美，恶已；皆知善，斯不善矣”；在徐梵澄看来，这一层意思“说过来”，当有另一层意思“说回去”：“一切皆不美，然后见

① 翁绍军《汉语景教文典诠释》，第38-39页。

② 同上，第136页。

美之为美;一切皆不善,然后知善之为善”。<sup>①</sup>于是有转有合,意思完满。

《世尊布施论第三》用“乞愿必得”来解释“所以一神”,已经对“打门亦与汝开”有所交代,接下去如果按照《马太福音》的路数再讲“因为”云云,于中文不仅索然无味,且有“循环论证”之嫌。所以其“文气”自然转向了“乞愿必得”和“乞愿不得”、“打门亦与汝开”和“打门不开”的二分,并以“不得妄索,索亦不得”贯通上下文。意思虽有添加,文字上确实是自然而然。

第二,就中文表达的标准而言,《马太福音》7:7-12的逻辑关系显然算不上连贯。比如:第8句与第7句的关键词完全一样,却并没有“对仗”、“照应”之美,而只是显得重复。严格地说,“求饼……反给他石头”和“求鱼……反给他蛇”的比喻,也多少有些莫名其妙。由此转折到“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”,更是突兀。

如果考虑到这些因素,《世尊布施论第三》的相应改动就比较容易理解。在相当程度上说,中文的表达习惯在这里可能已经成为强制性因素,逼迫或诱使译者“以文害意”。加之景教文典并非直接翻译,而是由阿罗本口授给译者,再由译者用中文重新表达<sup>②</sup>,这当然就更容易受到译者母语的影响。

因此“索石不与”的理由在于“恐畏自害”;“索蛇不与”的理由则是“恐蜚汝”。“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”,也被转换成“你所需要的,有其他人去求索;其他人所需要的,要由你去求索。其他人为你,你也要为其他人”。经过这样的改动,文气亦通,文意亦通。

就“译述”而言,这不是不可理解的;即使就“翻译”而言,也

<sup>①</sup> 徐梵澄《老子臆解》,北京:中华书局,1988年,第4页。[XU Fancheng, *Laozi Yijie* (An Interpretation of Laozi) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1988), 4.]

<sup>②</sup> 翁绍军《汉语景教文典诠释》,第38页。



未必不符合“意义相符、效果相等”的“译经原则”<sup>①</sup>。但是另一方面，《圣经》自身的逻辑及其类比却被丢掉了：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？”

也许是对早期景教文典以及“利玛窦路线”的纠正，后来几乎所有的译经活动都要标榜“忠实于原文”。根据赵维本《译经溯源》的考证，耶稣会教士贺清泰(Louis De Poirot)曾在介绍其中译本《古新圣经》时说“翻译《圣经》的人……不按各人本国文章的文法，完全按着《圣经》的本文本意，不图悦人听，惟图保存《圣经》的本文本意。自古以来，圣贤既然都是这样行，我亦效法而行。……若问大字里头，掺合的小字，答说：大字是《圣经》的本话，小字是没奈何添上的，若不添上小字，中国说话不完全，《圣经》的本意不能明白。”<sup>②</sup>以这种不大通顺的中文去追求“忠实于原文”，效果不知如何，好在这一译本并未刊行，而是存放于北京西什库天主教堂。<sup>③</sup>

另如裨治文(E. C. Bridgman)的译本为了忠实于原文，“宁愿牺牲辞藻的华丽”。而得到汉学家理雅各(James Legge)参与的“委办译本”，虽然“无论谁都不能不欣赏它笔法的韵律和典丽”，却由于“牺牲了许多准确的地方，所用名词近乎中国哲学上的说法……少合基督教义的见解”而受到批评。<sup>④</sup>

及至1890年前后，基督教新教的在华宣教机构提出“圣经唯一、译本则三”(one Bible in three versions)的方针。其中《深文理和合新约圣经》的出版，也曾因为“如何处理文言句语中含

---

① 许牧世《经与译经》，香港：基督教文艺出版社，1983年，第144-55页。[XU Mushi, *Jing yu Yijing* (Scripture and the Translation of Scripture) (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, Ltd., 1983), 144-55.]

② 赵维本《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》，第15页。

③ 同上。

④ 同上，第21页。

有儒教涵义的词汇”、“着重字面翻译”还是“讲求笔法”等问题拖延数年。<sup>①</sup>

值得注意的是:在上述“忠实于原文”的努力中,主要由外国传教士、而不是中国文人进行翻译工作,或许也是“牺牲辞藻华丽”的原因之一。与景教文典的翻译相比,这是一项重大的区别。

根据翁绍军的描述:景教文典不仅不是由阿罗本直接翻译,而且他用中文进行口头表达的能力也大可怀疑,所以才需要以“比划”配合“口述”<sup>②</sup>,再由译者敷衍成文。而在赵维本《译经溯源》所引的资料当中,我们可以看到传教士们大都强调“由他单独译出”,“由他一人翻译”,“独立翻译旧约”,“当日说国语而能将成语应用自如的,没有别的人可以及得上他”等等<sup>③</sup>。只有三处提及“请一位不懂英文的中国人修改润饰”,“同意聘请中国学者……负责中文的修改工作”,“译毕交全体审查,再经中国学者精阅详校”。<sup>④</sup>即使在这三件译事中,中国学者的参与似乎也是相当次要的。因为直到1919年“和合本”出版以后,传教士饶永康还在期待《圣经》华人译者的出现。而且他直言“指望中的华人译本,必须等待中国学者熟习《圣经》原文和精通白话文写作后,才可以顺利完成。”<sup>⑤</sup>

大约只是在传教士的汉语程度允许他们亲自动笔的时候,汉译《圣经》才开始具有比较严格的“翻译”意义。这听上去似乎有些荒唐,不过也许如同耶稣讲希腊文的隐喻一样<sup>⑥</sup>,这恰好更多地成全了“人言”与“圣言”的绝对差异。

① 赵维本《译经溯源:现代五大中文圣经翻译史》第33-34页。

② 翁绍军《汉语景教文典诠释》第38页。

③ 赵维本《译经溯源:现代五大中文圣经翻译史》第17-25页。

④ 同上,第18、20、24页。

⑤ 同上,第45页。

⑥ 钟鸣旦《本地化:谈福音与文化》第58页。

另一方面,外国传教士对“华人译本”的期待,居然是要“等待中国学者……精通白话文写作”!较之深深浸润于传统之中的中国学者,外来传教士或许真的在白话文萌发之初就更早接受了新的语言载体。无论这一判断有多大的误差,我们都可以感受到白话文在译经者心目中的分量——这固然有便于传教的功利考虑,但同时也暗含着离弃传统“代码”的释经冲动。

在“译本则三”的背景下,“官话和合本”显然比“深文理”和“浅文理”译本得到了更普遍接受,“出版后不到10年,即通行中国南北各省,销量远超任何其他译本”<sup>①</sup>。究其原因,许牧世曾提到至关重要的一点:“采用高深的文言译经,容易掉进儒家常用的一套词语和典故里去,而这是必须避免的,因为沿用儒学的术语有时候非但无法阐明基督教的真理,甚至可能曲解了它的含义。”<sup>②</sup>

应当说,许牧世的这一分析与莫里斯·布鲁赫(Maurice Bloch)关于“代码”决定“话语方式”的理论如出一辙:“当你允许对方用他的代码言说时,你已经完全接受了他的见解。因为言说的一方所采用的代码,本身就规定了另一方的话语形式。”<sup>③</sup>基督教经典在中国的历史上,曾经相当自然地纳入“以佛老释耶”或者“以儒释耶”的两种模式<sup>④</sup>,这同诠释符号的使用和选择有着密切的联系。白话文的出现使原有传统的语言载体发生了断裂,从而为异质文化得到了前所未有的诠释空间。因而汉语语境与《圣经》文本之间的鲜明的异质性,也正是在“白

① 赵维本《译经溯源:现代五大中文圣经翻译史》第36页。

② 许牧世《经与译经》第140页。

③ Maurice Bloch, *Political Language and Oratory in Traditional Society* (London: Academic Press, 1975), 9.

④ 请参阅杨慧林《伦理化的汉语基督教与基督教的伦理价值》,载《基督教文化学刊》,1999年第2辑。[YANG Huilin, “Ethical Sino-Christianity and the Ethical Values of Christianity,” *Journal for the Study of Christian Culture*, no. 2 (1999).]

话译经”的文本中才真正得以彰显。

就此而论,“官话和合本”的问世体现着汉语释经活动的一次重要转折。其意义不仅在于“白话译经”的表面形式,更在于从根本上疏离了原有文化的符号外壳(semiotic shell)。对于基督教在中国的传播,“白话译经”固然可以被解释为另一种有利于传教的“适应”(accommodation)策略,但是它对“受众”的考虑不再着眼于原有的文本习惯,它所“适应”的也已经不是既有的诠释结构,而是要以日常语言更直接地切入人们具体的生存经验。这可能正是后世中国人读解《圣经》的基础。

如果回到“语言”的话题,则新的思维方式往往是以新的语言系统为前提。这一方面应合着“圣言”对于“人言”、基督教思想对于汉语语境的“异质性”特征,另一方面也与新文化运动相辅相成。五四运动之“新”和基督教之“异”,都是以“白话文”的语言学印记作为最醒目的标识。因而“白话文”的最根本意义,就在于它提供了一种尚未被“圣化”、尚未被“符号化”的诠释媒介。

神学诠释的独特逻辑,并不是要消除“圣言”与“人言”的异质性,并不是要弥合“意义”与“理解”的鸿沟,却正是要通过这种绝对的异质性,在绝对“延异”(différance)的过程中建立“自我”与“他者”之间的意义关系。这当然不是《圣经》翻译者的神学自觉,但是他们的翻译实践毕竟给我们留下了这样的启示。

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Bloch , Maurice. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press , 1975.
- Gollwitzer , Helmut , ed. *Karl Barth: Church Dogmatics. A Selection with Introduction*. New York: T & T Clark , 1961.
- Jeremias , Joachim. *Rediscovering the Parables*. New York: Charles Scribner' s Sons , 1966.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 保禄二世《教宗若望保禄二世贺辞》,见《教会内的圣经诠释》,洗嘉仪译,宗座圣经委员会公告,香港:思高圣经学会,1995年。[Pope John Paul II. “Address of His Holiness John Paul II.” In *The Interpretation of the Bible in the Church*. Document of the Pontifical Biblical Commission. Translated by XIAN Jiayi. Hong Kong: Studium Biblicum Franciscanum , 1995. ]
- 柯毅霖《后现代社会与基督教福音》,穆南译,载《基督教文化学刊》2000年第4辑。[Criveller , Gianni. “Postmodern Society and Christian Gospels.” Translated by MU Nan. *Journal for the Study of Christian Culture* , no. 4 ( 2000) . ]
- 伽达默尔《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1994年。[Gadamer , Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by HONG Handing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House , 1994. ]
- 伽达默尔《事物的本质和事物的语言》,见《哲学解释学》,夏镇平等译,上海:上海译文出版社,1998年。[Gadamer , Hans-Georg. “The Nature of Things and the Language of Things.” In *Philosophical Hermeneutics*. Translated by XIA Zhenping et al. Shanghai: Shanghai Yiwén Press , 1998. ]
- 潘尼卡《宗教内对话》,王志成译,北京:宗教文化出版社,2001年。[Panikkar , Raimon. *Intrareligious Dialogue*. Translated by WANG Zhicheng. Beijing: Religious Culture Press , 2001. ]

- 托伦斯《神学的科学》,阮炜译,香港:汉语基督教文化研究所,1997年。  
[Torrance, Thomas F. *Theological Science*. Translated by RUAN Wei. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 1997.]
- 翁绍军注释《汉语景教文典诠释》,香港:汉语基督教文化研究所,1995年。  
[WENG Shaojun, comm. *Hanyu Jingjiao Wendian Quanshi*. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 1995.]
- 徐梵澄《老子臆解》,北京:中华书局,1988年。[XU Fancheng. *Laozi Yijie*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]
- 许牧世《经与译经》,香港:基督教文艺出版社,1983年。[XU Mushi. *Jing yu Yijing*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, Ltd., 1983.]
- 杨慧林《伦理化的汉语基督教与基督教的伦理价值》,载《基督教文化学刊》,1999年第2辑。[YANG Huilin. "Ethical Sino-Christianity and the Ethical Values of Christianity." *Journal for the Study of Christian Culture*, no. 2 (1999).]
- 杨慧林《圣言·人言:神学诠释学》,上海:上海译文出版社,2002年。  
[YANG Huilin. *Word of God and Words of Men: Theological Hermeneutics*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002.]
- 赵维本《译经溯源:现代五大中文圣经翻译史》,香港:中国神学研究院,1993年。[ZHAO Weiben. *Yijing Suyuan* (Tracing the Root of Translating the Bible: History of Five Major Versions Chinese Bible). Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1993.]
- 钟鸣旦《本地化:谈福音与文化》,陈宽薇译,台北:光启出版社,1993年。  
[Standaert, Nicholas. *Inculturatie: Evengelie en Cultuur*. Translated by CHEN Kuanwei. Taipei: Guangqi Press, 1993.]