

早期基督教作家对圣经文体的辩护

高峰枫

内容提要 圣经古拉丁文译本因为种种原因，语言粗鄙，经常遭人诟病。早期基督教作家对此并不讳言，但却认为此种鄙俗的文体远胜过古典作家华丽的词藻，并由此发展出一套辩护的策略，将修辞学的问题上升为宗教思想的论争。在奥古斯丁等人看来，古典作家思想贫乏，不过以华美的辞章掩盖空洞的内容，而基督教不仅带来思想革命，也带来修辞学方面的改进。圣经这种平易、简朴、鄙俚的语言符合“道成肉身”的教义，使得寻常百姓、贩夫走卒也能体悟基督教的道理。对圣经文体的辩护相当于对古典修辞学传统进行了一次“价值重估”。

关键词 圣经文体 圣经拉丁译本 早期基督教与古典文化 古代修辞学

奥古斯丁于《忏悔录》卷三叙述自己19岁时读西塞罗一部哲学著作（今佚），大受震动，开始渴求“不朽的智慧”。这标志着奥古斯丁从此前所受的修辞学教育转向哲学研究。奥古斯丁此时尚未皈依基督教，但其母莫妮卡是虔诚的基督徒，因此他自孩提时代就深受母亲影响，用他自己的话来说，“我稚嫩的心灵将基督之名与母亲的乳汁一道吸入”。西塞罗书中没有基督的名字，这令奥古斯丁感觉不太安稳，也促使他开始阅读圣经。下面是奥古斯丁记录自己初读圣经时的感受：

为此，我决意要读圣经，看看其中的究竟。如今我明白，圣经的道理，骄傲者不能领会，心思幼稚者不能明白。初读时，只觉文辞浅陋（humilis），而一读再读，便觉意旨弘深，裹藏着无数奥秘。那时我尚无力，也不会俯首低头，拾级而上。我

现在所说的，并非我初读圣经时的感受，当时我觉得圣经与西塞罗的文采相比，差之千里，根本无法相提并论。我的狂傲拒斥圣经的文辞，我的目光穿不透圣经的底蕴。^①

从这段话中可看出，阻碍奥古斯丁接受圣经的“绊脚石”主要是圣经的文体。他形容圣经的文辞，用了humilis一词，字源是humus，表示“土地”。这个词本义为“低”、“低等”、“低下”，在政治、伦理等方面衍生出很多意思。比如，讲到社会身份，可以表示低贱、缺乏教养、无知、穷困、无权无势；在道德伦理意义上，指卑鄙、丑恶、下贱；形容房间的装潢和摆设，指简陋、破旧、破败。这个形容词偶尔也有褒义，可以表示节制、顺从、谦卑（相当于英文中的humility），但绝大多数情况下含有强烈的贬义，表示“低贱”、“低俗”、“鄙陋”，

在形容语言风格时表示文字平庸、鄙俚、缺乏文采。^②年轻的奥古斯丁满怀热情地阅读圣经，但是开卷展读，却对圣经鄙陋的文字非常失望。在此之后，他投向古代哲学，又出入摩尼教长达十年时间，直到32岁时才归宗基督教。

奥古斯丁对圣经的拒斥首先源于他对圣经语言的强烈反感，他的文学体验干扰了他的宗教探索。事实上，圣经文体和语言一直困扰着许多早期基督教作家，他们都曾直接或间接地表达过相似的感受。比如，与奥古斯丁同时代的拉丁教父哲罗姆（Jerome, 345-420），在其第22封书信中记录了类似的体验。哲罗姆在这封信临近结尾处第30节有一段自述，叙述自己年轻时去耶路撒冷苦修。在路途上，他一边痛悔自己过去的罪恶，一边不忘津津有味地阅读古典作家的诗文。“每当我有所悔悟，开始读《旧约》中的先知书，书中粗陋的语言便令我生厌（sermo horrebat incultus）。”^③哲罗姆使用的incultus一词同样表示文辞贫乏、语言粗陋的意思，圣经的文体也同样成为他信仰的绊脚石。其实在4世纪之前，希腊和拉丁教会作家均不同程度地讨论过圣经文体的问题，他们都想尽办法为圣经所使用的“俚俗”语言作辩护。对圣经语言的讨论最终导致基督教作家对古典文学趣味和标准作了彻底批判，并建立起一种崭新的美学标准。考察拉丁教会作家围绕圣经语言所作的讨论，有助于更深刻地理解基督教与古典文化之间的对立和冲突。

圣经拉丁文古译本

本文所讨论的圣经文体实际上指圣经译本、尤其是早期基督教圣经拉丁文译本的文体。圣经作为基督教的根本经典，自开始流传便与翻译活动息息相关。可以说，两千多年来，绝大多数圣经读者都在与形形色色的译本打交道。《旧约》本是犹太民族的宗教典籍，但随着犹太人流散到各地，慢慢接受当地的语言和文化，亚伯拉罕的子民渐渐失去阅读希伯

来原典的语言能力，因此从很早开始，经籍的翻译便迫在眉睫。公元前3世纪中期，在埃及的亚历山大城，便出现《旧约》的希腊文译本。亚历山大城是当时希腊文化高度发达的地区，也是犹太人最大的聚集地，《旧约》翻译发轫于此，是顺理成章的事情。这部《旧约》希腊文译本通称《七十子圣经》（Septuagint）。据传说，有犹太72位长老（一说70位）各自独立承担译事，互不交流，译事结束之后，72位长老出示各自的译文，遣词造句居然丝毫不差，如出一手。如此神异之事自然被解释为神暗中的保佑和帮助。这个传说在早期教会广为流传，教会作家对此深信不疑，所以这个译本备受尊崇，被奉为与希伯来经文享受同样权威的圣书。^④《新约》由1世纪流行的较为通俗、不甚古雅的希腊文（Koine）写成，对于操希腊语的读者来说，不需要翻译。因此，对于早期教会讲希腊语的信众来说，他们朝夕讽诵的是《旧约》的希腊文译本和《新约》的希腊文原本。

对于罗马帝国西部以及北非那些讲拉丁语的基督徒来说，情况就更加复杂。他们需要将《七十子圣经》以及《新约》都转译为拉丁文，方能使具有一般知识水平的民众了解圣经的基本内容。以拉丁文为母语或第一语言的知识阶层为了传道，为了讲经，必须要借助拉丁翻译才可将这一陌生民族的经书向一般民众普及。因此，对于拉丁教会来说，人们实际上讽诵的是转译自希腊译本、经过了两道翻译的《旧约》和从原文直接翻译的《新约》。

早期拉丁文圣经出于众手，文字不够训雅。奥古斯丁曾抱怨，“将圣经从希伯来文译成希腊语者，屈指可数，而拉丁译者则不可计数。教会早期阶段，只要能得到希腊文手卷，任何粗通希腊文或拉丁文者都有胆量开始翻译。”^⑤可见当时很多语言知识欠缺、文字功力不深者自告奋勇参与译事。由于译者文化程度不高，不能写一手西塞罗式的典雅的拉丁文，

故而造成译文生硬,文辞粗鄙。这是译者语言能力有限造成的结果。另外,由于传道的对象多为下层民众,而且布道者大多在口头讲道时随手翻译,为求通俗易懂,往往采用日常语言中的熟语和俗字。^④讲经或布道者时有母语为希腊语者,他们拉丁文造诣不深,也是造成译文诘屈聱牙的部分原因。再有,圣经译本往往不顾拉丁文语言习惯,对希腊文本(指《旧约》的希腊文译本和《新约》的希腊文原本)采取字对字的直译和硬译。这有可能因为译者本操希腊语,自身的拉丁文修养不够,文字不够娴熟,也可能由于译者尽可能保留圣经文字的原汁原味,不愿在语法上、甚至在词序上作任何更动和调整。他们宁可牺牲译本的通顺和晓畅,也不愿对原本作丝毫润色和增饰,唯恐破坏或削弱圣经的神圣和权威。^⑤译者往往照搬希腊文的句式,关键词汇也以转写和直译为多,以显示对希腊文本的尊重。这样一来,文字的修饰和润色便极少考虑。有些学者甚至以为,圣经古拉丁译本的文字不尽人意,原因在于早期基督徒故意绕开古典的雅言,故意与古代文学语言划清界限。他们为显示与主流文化的对立,便故意回避与异教仪式相关的用语,自造很多表述基督教教义的新词,有意放弃拉丁语中本已有的词语。这种自我隔离的策略显示出基督教对古典文化的敌视态度,有些基督教作家试图从语言这一根本方面与古代文学传统决裂。^⑥

由于上述诸种原因,结果造成古拉丁译本言辞鄙俚,登不得大雅之堂。希腊罗马的古典文化实乃修辞学的文化,注重文辞优美,文体讲究。西塞罗所标举的纯正拉丁文(latinitas)乃是任何文化人的标志。受过系统古典教育的人熟读维吉尔、西塞罗,撰文时大多以西塞罗典雅、繁复的文体为标准,乍读圣经译本那种浅白、俚俗、文理不通的文章,难免会感到语言上强烈的不适、甚至反感,就好像熟读、而且只读《史记》、《汉书》的人,猛然读到《水

浒》这样的小说,先不提思想观念上格格不入,首先被冒犯的是文字表达和审美习惯。

美言不信,信言不美

异教作家对圣经文体多有嘲笑,我们在诸多基督教作家笔下找到很多材料,可证明基督教阵营内部也时常为此感到尴尬。透过这些拉丁教父字里行间的辩护,我们可以看到圣经文体乃是异教作家火力比较集中的部分。在捍卫圣经语言的过程中,基督教作家展示了许多回护的策略。在这方面,法国学者的研究尤其深入,以下讨论就主要根据几位法国学者所收集的拉丁作家的材料。^⑦

早期拉丁教父如德尔图良(Tertullian,约公元160-240年)等人,虽不曾明确谈及圣经文体问题,但他们心中似乎总有一种难言之隐。他们幼时都接受过严格而系统的古典文学教育,不难感受到圣经语言的粗糙。他们虽很少直接道出心中的尴尬,但是他们写作的方式、尤其引经据典的方式却能让细心的学者挖掘出一些含义来。这些早期基督教作家在自己的著作中很少大段引用圣经文句,有人甚至不引。这种刻意的规避显示出他们对于自家经典在文体方面没有多少信心。有些学者相信,德尔图良没有直接回应异教论敌对圣经语言的攻击,实际上不啻默认圣经语言不尽人意之处甚多。^⑧另一方面,每当需要摘引圣经文句时,德尔图良往往在基督教独有的术语后面加上自己的解说,将古典拉丁文中常见的名词附在后面,作为基督教新名词的训诂。比如,“天使”(angelus)一词并不见于古典拉丁文,德尔图良就经常以“圣父的使者”(nuntium Patris)来疏通。“使徒”(apostolus)也是直接从《新约》希腊文中照搬过来的,德尔图良经常用“被差遣者”(missus)来解释。这种做法自然是方便不熟悉基督教术语的普通读者了解圣经,但如果一用再用,就不免令人怀疑作者是否有些底气不足,不敢放胆使用圣经中专门的语汇,而

力图以训诂来掩盖心中的不安。早期拉丁圣经译本中充满大量看起来诘屈聱牙的名词，终日与维吉尔的史诗和西塞罗的演说辞为伴的读者，对这些怪诞的词语会感到惊诧莫名。德尔图良这种技巧说明他意识到圣经文体的怪异，努力用可以接受的“雅言”来消除迂怪的村言。而这种做法的前提就是作者感觉圣经文体低人一等，不入流，需要用标准的语言来解说和校正。^①

如果德尔图良使用的算作“消解法”，稍晚的西普里安（Cyprian，约公元200-258年）则用的是“隔离法”。有学者曾专门研究西普里安引用圣经的方法，发现他每引一段经文，必定加上一句套语 *est scriptum*（如经中所书）。这种方法可以视为对经文的尊重，唤起读者对所引文句的重视。但是，换一个角度，“如经中所书”这个插入语反复出现，就仿佛是一道屏风、一种隔离装置，将文辞浅显的经文与西普里安自己典雅的文字划清一道界限。^②凡引证他人文字，大都暗含一种意思：所引的文字要“高”过自己的文章，否则不必引用，只自己说出便是。但西普里安暗示读者，引用的经文固然具备义理、教理上的权威性，但文字上却低人一等，有必要将其隔离出来，方显得安稳。总之，一些早期拉丁教父虽未曾明言，但隐隐之中似乎都对圣经译本的文体感到不安和歉疚。他们或者试图遮掩文体上的欠缺，或者采用迂回的方式绕开这一问题。从另一方面来说，这等于默认古典文学的趣味和标准是衡量圣经文体的准绳。

从3世纪末开始，基督教阵营更自由地表达对圣经文体的“失望”，多次提到圣经文体的缺陷，并积极为之辩护。主要的论辩方法是，强调圣经语言雅俗共赏，简易直捷。若仔细区分，可分辨出两种基本的思路。一种理由来自哲学，以为真理从来都简单明了，直入人心，根本无需语言的雕饰。另一种辩护的手段根植于神学，认为神将自己的道寄寓在经文

中，这道就必定是让所有人能明白的，尤其是谦卑以及无知无识的那些人。^③这两种辩护在早期基督教作家中经常交织在一起。

拉丁作家阿诺比乌（Ambrosius，约公元295年皈依）针对人们指责圣经文体鄙俚，在4世纪初第一次给出较为系统的辩护。阿诺比乌斯60岁才皈依基督教，也许是没有足够时间系统钻研圣经，在他的主要著作《驳外邦人》（*Adversus Nationes*）中，很少直接引用经文，似乎对圣经不太熟悉。偶尔提及圣经中的事件，也经常有误（比如写到耶稣受难之后的种种异像，与福音书中的记载完全不符），让人怀疑他是否认真翻阅过基督教的根本经典。^④但是，阿诺比乌斯是一个成名已久的修辞学家，对圣经的文风问题自然十分敏感，故而特地将这一问题在其书中标举出来。首先，他坦承圣经各书作者“未尝学问，质朴无文”（*indoctis hominibus et rudibus*），但正因为这一缺陷，却反而使他们不会以花言巧语来扭曲所传的道理。当论及经文语言低俗的时候，他沿用了传统的论点：真道与美文从来不能兼容。

圣经的文字无足称道，十分粗陋（*trivialis et sordidus*）。然而真道却从不追求华丽的外表，确定无疑之事向来不为演说术那些繁冗的浮词所左右。……真正领会经文意旨的人再也不会求助于哲学上的定义或者概括，更不会求助于文字的雕琢。

异教批评者经常嘲笑圣经译文文句不通，充斥各种语病和不规范用法。对此，阿诺比乌斯这样来回击批评者：“此种指责必定出于心胸狭隘者，实在幼稚可笑。……如果名词的单复数、格，还有介词、分词或者连词使用有误，难道义理的真实性就会因此而减弱吗？”^⑤

拉克唐提乌（Lactantius，约公元240-320年）是阿诺比乌的学生，他也说“传下来的经文简约，质朴无华”，还称圣经“平易，文辞

简朴”(communis ac simplex sermo)。他将异教作家对圣经文体的诟病归结为知识阶层的傲慢态度：“过去的哲人、学者以及君主均不信圣经，因为先知为了向民众说话，文辞平易、简朴。而这些人只读文辞华美、义理艰深的著作，他们均蔑视圣经，若听不到悦耳动听的文字，他们便把一切抛在脑后。凡文辞粗鄙的著作，他们一律视为虚妄、空洞、粗俗(anilia inepta vulgaria)。”^⑩可以看出，拉克唐提乌基本沿袭了他老师的论调。

上面讨论的这些早期拉丁教父，其基本主张是：圣经固然文辞简朴，但这绝不是一种缺陷，至少有两方面的优势。一个优势是方便传教，使下层民众也可以明白这种新兴宗教的奥义。另一个优势是，质朴的文字免受古代修辞学的“污染”，具有一种免疫力，可以保证所要传达的真理不被歪曲。套用《道德经》的话来概括这一原则，他们实际上主张“美言不信，信言不美”。

转守为攻

若单纯以为圣经简单的文字便于基督教在民众中广泛传播，这并没有直接面对文体缺陷这一问题本身，而且仍然暗中承认圣经文字不符合古典文学要求，仍然是以古典修辞学所确立的美学标准来衡量圣经。再后来，随着基督教传播越来越广，更多知识分子皈依，基督教在文化上逐渐获得自信，不再限于抨击古典文化的弊端，而寻求摆脱窠臼，自立门户。在对圣经文体的讨论中，逐渐形成一些新思路，或认为圣经文体和古典文学各擅胜场，各有各的价值，或者彻底抛弃古代修辞学所立的条条框框，认为圣经文体根本不当以古典美学标准要求，而是自成一格，独树一帜，甚至达到古典美学难以企及的高度。首先，已经有人意识到，圣经文字自有其鲜明的特点，自成一家，与古代经典文学至少有同等的文学价值。譬如哲罗姆便将《旧约》作者与古典作家并列，称

《诗篇》的作者大卫相当于希腊文学中的西摩尼德和品达，相当于拉丁文学中的贺拉斯和卡图卢斯。^⑪将《旧约》人物比作古典诗人，这等于宣布希伯来经典的文学价值丝毫不低于希腊罗马古典文学，等于宣布《旧约》中的诗歌完全可以和古典文学分庭抗礼。由于哲罗姆通晓希伯来文，能够深入《旧约》原文，因此在对原文的把握和理解方面远胜一般拉丁作家。他特别提醒读者注意，圣经的拉丁译本固然文辞浅陋，但这绝非原著的真实面貌，万万不可将拙劣、不尽人意的拉丁译本等同于优美的希伯来原文。哲罗姆曾将希腊教父尤西比乌斯的《纪年》编译为拉丁文，在其前言中曾讨论希伯来圣经的文体，并信心十足地宣称：

有什么作品比《申命记》和《以赛亚书》中的诗章更优美？有什么作品比所罗门的《箴言》更雄浑？比《约伯记》更完美？所有这些篇章在原文中都是典雅的五音步和六音步的诗行。当我们读希腊文译文时，音韵节奏或存一二，而读拉丁译本，则荡然无存。^⑫

这样的讨论已然颇具历史眼光。哲罗姆利用自己所学的希伯来文知识，告诫读者，对圣经文体的指责实际上并不关乎圣经文字本身，罪魁祸首乃是不合格的译者，在翻译过程中，希伯来原文的节奏、韵律丧失殆尽。也就是说，对圣经文体的非难完全站不住脚，因为在拙劣的译文后面，一般读者看不到原文的神采。

奥古斯丁在《论基督教教义》(De doctrina christiana)一书中，又比哲罗姆向前迈进一步。这部书前三卷主要讨论解释圣经的原则和步骤，第四卷则关注布道的方法，比较详尽地论述了“基督教修辞术”的方方面面。在卷四中，奥古斯丁首先指出，“雄辩术”(eloquentia)本身无关善恶，乃是价值中立的工具，用之于善抑或用之于恶，全在于使用者的把握

(4.2.3)。针对异教作家对圣经文字的诟病，奥古斯丁指出，受到神灵启示、具有无上权威者自有一种独特的雄辩（此处的雄辩即指文风而言），其他任何一种文风均不适合此等人。他又说，“此种雄辩看上去似不及他种文风，但实际上却远超其他风格，这不在于文辞之浮华，而在于义理之坚固。”（4.6.9）为证明基督教作家在古典修辞学传统之外，别具一套更加超绝的雄辩术，奥古斯丁仔细分析了保罗《罗马书》第五章的一段文字，以为保罗并未遵从古典修辞学的规矩，但不可谓不雄辩（4.7.11-14）。奥古斯丁又举《旧约·阿摩司书》第六章中篇幅更长的一段，因阿摩司乃以色列牧人，谈不上有任何古典学问，但其行文如长江大河，有摧枯拉朽之势。奥古斯丁借保罗和阿摩司的例子说明，古典修辞传统之外，实别有洞天，圣经作者根本不必依傍古典传统，不必为希腊罗马的文学常规所拘囿。他们不仅在“智慧”上远远高出异教作家，在修辞、雄辩方面也胜过一筹。因为他们没有古典修辞那种冠冕堂皇、虚张声势的架式，实实在在把握了真理，因此言之凿凿，不能不令人信服。这里，奥古斯丁直接讨论圣经文字本身，论证基督教自有特殊的雄辩术，甚至称异教盗用了专属基督教的修辞（4.6.10）。较之前面所论及的拉丁教父，奥古斯丁已不再一味自辩，而开始“转守为攻”。

本文第一段已讲到奥古斯丁最初接触圣经拉丁译文时的抵触情绪。到了《忏悔录》第六卷，奥古斯丁再次论到圣经文体的问题，便是另一番景象了。奥古斯丁论道：

圣经人人可读，但又保存深奥的内蕴，使人做更深入的解读。圣经文字浅近通俗（*humilis*），人人可懂，但“心地轻浮”者却不能致力研究。圣经一方面接纳众人，同时又让少数人通过窄门到达你身边。若圣经没有如此崇高的权威，便不能接纳众

人到达谦虚神圣的怀抱中，进入的人将更为稀少。^⑩

也就是说，圣经文辞的鄙俚成为上帝有意设置的“绊脚石”，意在将心高气傲、心浮气躁的读者阻挡在圣经之外。这样一来，圣经不尽人意的文体便转化为“屏蔽”顽冥不化者的有效手段，仿佛神故意设置障碍，利用简陋的文辞，将不合格的信众挡在外面。这已然是对圣经文体极富挑战性和挑衅性的重新评价。

本文虽重点讨论拉丁教父对圣经文体的辩护，但这里不得不提及奥利金这位更早的希腊教父，因为拉丁教会所发展出的这一系列论辩思路，早已在奥利金著作中出现。奥利金（Origen，约公元185-254年）曾作一部鸿篇巨制，题为《驳凯尔苏斯》，回击异教作家凯尔苏斯（Celsus）对基督教全方位的批判。^⑪在这部书中，有不少段落就涉及到圣经的文辞。奥利金对这一问题的处理非常灵活，比如论到早期基督教信众的构成，他坦承教徒中没有文化的普通百姓占绝大多数：“在诚心信奉圣道的广大人群中，未尝学问、无知无识的百姓居多，受过正规教育者甚少，前者要远远超过有知识的人。”^⑫凯尔苏斯讥讽使徒文化低下，但奥利金却认为心思简单的农人和渔夫胜过巧言善辩的希腊人，足证福音书的威力。因为众使徒不善言辞，不曾修习希腊的论辩术和修辞术，因此他们对耶稣生平的叙述未免杂乱。但如果福音靠巧言善辩的人传播，一定行之不远。使徒虽然没有文化，但恰恰得以免受希腊修辞术和诡辩术的污染和影响（卷一62章，卷三39章）。

凯尔苏斯和其他人都指责圣经文体鄙俗，与古代优美的文字相比，相形见绌。奥利金在第六卷第二章中予以回击：“耶稣和使徒以及我们的先知所采用的教法不仅包含真理，而且能够赢得大众。而信众一旦皈依，进入教会，各人就可依各人的能力继续修行，上升至鄙俗

文字中所埋藏的精义。恕我直言,柏拉图和其他人的文字尽管优美典雅,但从中受益者不过寥寥几人而已。而我们的文字虽然鄙俗,却通俗易懂,适合大众接受,受益者不计其数。”^②在另一处,奥利金也注意到语言的差异:“同样的思想,以优美的希腊文来表达,并不能胜过耶稣和基督徒更简单、更平直的语言。何况,犹太人最初的话乃是用希伯来文写成,他们使用自己的文学语言本是十分讲究的。”^③这与后来哲罗姆的想法是完全一致的。在接下来的一章中,奥利金又从神一方来阐述圣经文体:“因为神屈尊纡贵,为广大普通信众着想,特意采用俗语。神不仅垂顾受过希腊教育的那些人,也同时垂顾其他人,他不惜屈就广大的匹夫匹妇,采用他们熟悉的风格,以便激励广大的普通百姓侧耳聆听。”^④可见奥利金在《驳凯尔苏斯》一书中,早已从各种角度十分周全地为圣经文体作了辩护,他已然预先制定了多种辩驳的思路,对文体问题给予了综合、巧妙的解答,与后来拉丁教父独立发展出的辩护手段有诸多暗合。^⑤

小 结

以上考察了早期基督教作家对圣经文体的辩护。若稍事总结,我们大致可总结出以下几种应对方法。这几种辩解不一定严格依照时间顺序发展而来,但总体趋向是由对圣经文体的焦虑和歉疚慢慢转向对古典美学标准的鄙薄和批判。在文体和文学理论方面,这种辩护乃是早期基督教文化自觉、文化重建、文化身份提升的一个具体例证。

第一种回应的方式是基督教作家真切感觉到拉丁圣经文字的粗糙和不雅,默认古典美学标准。这固然由于当时所流传译本的文字不够考究,但也可看出基督教作家底气不足,承认圣经语言远较西塞罗为逊色。这种看法,通俗一点说,就是“我们的文字不及你们的文字”。

第二种方式从“平民主义”立场出发,以

为此种鄙俚的文辞自有其优势,可以方便向社会底层的劳苦大众传播教理。这种观点批判了古代哲学和文学所流露的精英主义立场,以为真理、或者神的启示不当为少数人独占。基督教乃是“农人和渔夫的胜利”,是引车卖浆者也能领会的“朴素”真理。这乃是就社会阶层所作的政治辩解,尚未触及文体标准等问题。通俗地说就是:“你们的文章故弄玄虚,我们的经文通俗易懂;你们是小圈子把持,我们是让一切人得益处。”

第三步是批判古代修辞学重词藻而轻义理,华而不实,不以传道为己任,而徒以文辞眩人耳目。这也就是“美言不信,信言不美”的道理。这时,辩驳的重心已稍偏向文体问题本身,这也是后世如培根等人攻击经院哲学的路数。这种思路可归纳为:“你们的文章天花乱坠,我们的经文质朴明白。”

第四步,借助语文学知识,开始发现原文在原有文化语境中乃是极优美、极瑰丽、极富诗意的篇章,足可传唱,丝毫不逊于希腊罗马古典文学。这种思想尤以哲罗姆为代表。他承认原文(不是拙劣的译文)自有独立、独特的美学价值。这种辩驳方法开启了后世语文学、考据学、比较宗教、比较文学的思路。通俗地说,就是“你们有的,我们也有”。

循着这种思路走下去,基督教作家便开始谋求彻底扬弃古代文体标准,另起炉灶,代之以基督教的美学观。文辞鄙俚(humilis sermo)不是可鄙的、见不得人的、令人羞愧的文风;相反,此种圣经文体自有古典文学未曾企及的庄严和神圣,达到了古代文学语言难以承载、无力描述的崇高境界。基督教之产生带来观念上的革命,新的文学标准树立,旧的文体随着旧文化一同消亡,或被新宗教吞并。通俗地讲:“我们的经文超过你们的美文;你们的不及我们的万一。”

此种简洁动人的新语言也体现了新的神学思想。在奥利金和奥古斯丁等人看来,圣经文

辞鄙俚，这乃是神“俯就”凡人理解能力的必要手段（accommodation），是神所规划的拯救世人的一部分。这便是从更深一层意思着眼，涉及到语言的本质问题。人类语言原本贫乏、无力，不能完好地表述超验事物。奥古斯丁认为，语言乃原罪的产物，在亚当沦落之后才成为必需。人类语言本身的匮乏和辞不达意，都是深深嵌入语言内部的弱点。但神既然借助圣经开示救赎的道理，人的语言就成为神在人间传道的重要途径（并非唯一途径）。既然基督教的神必须借助人言方能救世人，那么他也必须依照人脆弱的官能，用人能够领会的语言尽可能传达这种语言本不足以传达和承当的道理。如此一来，语言就其本性而言，是不足以充分表明神意的、充满缺陷的工具，但同时又是神针对人有限的智力和理解力所必须使用的最有效的途径。如此一来，圣经那种鄙俗的文体便不再是简单的修辞学、文艺学、美学的问题，而一变成为神学话题，变成基督教的神如何宣教、人如何最大限度地领会和测度神意、神人之间的界限何在、尤其是超验界与经验界之间如何交涉、如何沟通、如何弥合这一系列关键问题。

这一思想最终可以归结为基督教“道成肉身”的观念在语言表达上的体现。“道成肉身”是基督教的核心观念，也是古代思想难以接受的。难以想像一位神、或者神子竟会流落人间，受到嘲弄和羞辱，最终以最屈辱的方式被处死。基督教这一核心神话恰恰建立在这种矛盾观念之上。古典世界本来秩序井然，人有高低贵贱之分，文体也有高雅和低俗之界限，一切均等级森严，不可混同。但基督教破坏了古代世界原有的等级秩序，神可以承担肉身，取人的样式，而神的道理也自然要寄托在凡俗、鄙俚的语言当中，因此原本低俗的可以一跃而成为神圣和庄严。在这种思路中，圣经鄙俗的文体在基督教神学思想上反而具有了正当性，这可以说正是“道成肉身”思想在文学领域中

的体现。

注释：

- ① 《忏悔录》，III. 5. 9。原文采用 J. J. O'Donnell 编辑注释的三卷本 *Augustine: Confessions* (Oxford: Clarendon Press, 1992) 中第一卷的拉丁文本。中译文参考周士良的译本（商务印书馆 1963 年版），多有改动。
- ② 对 humilis 词义的详细讨论，见 Erich Auerbach 的一篇经典论文，“Sermo Humilis”，载于其文集 *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (1965; 重印本, Princeton University Press, 1993), 27 - 66 页。讨论 humilis 的词义，见 39 - 40 页。
- ③ *Jerome: Selected Letters*, trans. F. A. Wright (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933), p. 124.
- ④ 有关《七十子圣经》最早的记载见于托名 Aristeas 的一位犹太作家留下的一封信，对译经的缘起和始末作了详细记述，但文中多夸饰，不可尽信。可参看 Moses Hadas 编辑和翻译的希腊文 - 英文对照本，*Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)* (New York: Harper & Brothers, 1951)。奥古斯丁在《上帝之城》卷十八第 42 - 43 章中简述了译本产生的传说及其权威性。
- ⑤ *De Doctrina Christiana*, II. 11. 16: “Qui enim scripturas ex hebraea in graecam uerterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Vt enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari.” 所据版本，*Corpus Christianorum, Series Latina*, 第 32 册 (Turnholt: Brepols, 1962), Joseph Martin 编辑, 42 页。
- ⑥ Philip Burton, *The Old Latin Gospels: A Study of Their Texts and Language* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 78 - 79.
- ⑦ 参见 René Brawn, “L'influence de la Bible sur la langue latine”, 载于 Jacques Fontaine 和 Charles Pietri 编辑的 *Le monde latin antique et la Bible* (Paris: Beauchesne, 1978), 132 - 133 页。
- ⑧ 这是荷兰学者 Schrijnen 在 20 世纪 30 年代提出的看法，认为教会内部存在所谓“基督教拉丁文”。他的学生 Christine Mohrmann 继续发挥此说，她的四卷本文集 *Études sur le latin des Chrétiens* (Rome: 1958 - 1965) 前两卷中有多篇文章论及这一问题。
- ⑨ 我主要参考下列几种著作：Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 第三版由 Gustave Bardy 修订扩充 (Paris: Société d'édition “Les Belles-Lettres”, 1947) 上

卷, 21页第2条注释; Henri-Iréné Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 第四版(Paris: Éditions E. de Boccard, 1958), 473-477页; Maurice Testard, *Chrétiens latins des premiers siècles: la littérature de la vie* (Paris: Société d'édition "Les Belles-Lettres", 1981), 79页第185条注释; Jean-Claude Fredouille, "Les lettrés chrétiens face à la Bible", 收于 Jacques Fontaine 和 Charles Pietri 编辑的 *Le monde latin antique et la Bible* (Paris: Beauchesne, 1978), 29页第12条注释。奥古斯丁之前的拉丁作家涉及到圣经文体的段落被这些学者一一开列出来。

- ⑩ 参见 Jean-Claude Fredouille, "Les lettrés chrétiens face à la Bible", 28页。另见 Fredouille 的专著 *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris: études Augustiniennes, 1972), 316页。
- ⑪ T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible* (Nijmegen, Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1967), p. 28.
- ⑫ Michael Andrew Fahey, *Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1971), p. 29.
- ⑬ Jean-Claude Fredouille, "Les lettrés chrétiens face à la Bible", p. 29.
- ⑭ Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 上卷, 278-280页。
- ⑮ 以上引文俱见《驳外邦人》(*Adversus Nationes*) 卷一, 58

-59节, 《拉丁教会作家总集》(*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [Vienna, 1866-]) 第4册, 39-40页。

- ⑯ *Divinae Institutiones*, 5, 1, 15-16, 《拉丁教会作家总集》第19册, 401页。
- ⑰ 见其《书简》中第53封信, 第8章。引自 G. Q. A. Meershoek, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme* (Nijmegen, Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1966), 16页。
- ⑱ 此段拉丁引文见 Megan Hale Williams, *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 47页, 注68。亦见 Meershoek, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme*, 16页。
- ⑲ 《忏悔录》, VI, 5. 8.
- ⑳ 我使用的是 Henry Chadwick 的英译本 *Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965)。
- ㉑㉒㉓ *Contra Celsum*, 卷一, 第27章, 27页; 卷六, 第2章, 317页; 卷七, 第59章, 444页; 卷七, 第60章, 445页。
- ㉔ 前文讨论的诸多拉丁作家中, 只有哲罗姆对奥利金的希腊文著作非常熟悉, 还亲手翻译过不少。哲罗姆有可能在这方面受奥利金的启发或影响。其他人或生于奥利金之前, 或如奥古斯丁, 希腊文知识有限, 不能系统阅读奥利金著作。因此我们可以说, 拉丁教会作家独立开启了与奥利金类似的思路。

The Defense of Biblical Style in Latin Patristic Writers

GAO Fengfeng

Abstract: The lowly style of the Old Latin versions of the Bible is frequently mocked and criticized by pagan authors. Faced with the accusation of lack of stylistic embellishment, Latin Fathers from Tertullian to Augustine attempted to defend the sermo humilis of the Latin Bible in different ways. This paper, inspired by the seminal essay by Erich Auerbach, presents a sweeping survey of the apologetic strategies developed and employed by the Latin Christian writers. It is also expected to shed some light on the theological implication involved in this battle of rhetoric.

Key words: sermo humilis, biblical style, Old Latin Bible, early Christianity and classical culture, ancient rhetoric

(作者单位: 北京大学外国语学院英语系)

责任编辑: 刘 锋